

内在論としてのカント先験哲学

黒 積 俊 夫

一

カントの理論哲学（先験哲学）は内在論であって超越論ではない、と
言うことができる。それはいかなる意味においてか。先ず、一七
九二年一月二〇日付のベック宛書簡において、「内在的思惟」と
「超越的思惟」の区別について彼の述べるところを見てみよう。

「感官の対象についての経験が可能であるのは唯、それらの対象
が悉く量（及びその他の全てのかかる概念）として思惟されねばな
らないということを私がア・プリオリに前提している限りにおいて
である。そしてその際それらの対象が我々には唯、空間時間中にと
えられたものとしてのみ表象されるということが常に認められてい
る。そしてここから、内在的思惟即ちその諸概念に対して客観的
实在性が保証され得る思惟、としての存在論という一つの完き学問
が生じる。但し、……そこでは客観の可能性の全制約が常に再び制
約されているにも拘らず、不可避免的に無制約者へと超え行くことを
理性に強いる第二部門においては、我々の思惟は超越的となる。即

ち理念としての理性の諸概念には客観的实在性は全く供給され得ず、
従ってそれらによる客観のいかなる認識も生じ得ない」。

ここで語られているのは、経験（所与表象についての思惟）の成
立に先立って対象の所与（直観）形式としての空間・時間及び思惟
形式としてのカテゴリーがア・プリオリな制約として予め経験に内
在することによって経験（従ってまた経験の対象）を可能ならしめ
ている、と解することが経験（対象についての客観的認識）の可能
性を理解するための唯一の思考法である、ということである。そし
てかかる思考法をカントは「内在的思惟」と称する。その際、或る
概念を経験の内在的原理と看做すことと、その概念に経験内在的な
使用（経験の対象にのみ制限された使用）のみを認めることとは、
言わば同一の思考法の表裏の違いに過ぎない。何故なら、経験の内
在的原理と看做される或る概念は、形式としての自らによって可能
となる経験の対象に対してそしてそのみに対して客観的实在性即
ち経験内在的使用が保証されるのだからである。

これに対して、経験の対象（感官の対象）を現象ではなく物自体

と解し従って経験超越的(超経験的)対象に対する経験の原理(空間・時間、カテゴリー)の客観的实在性即ち経験超越的使用を主張する「超越的思惟」において、これらの原理が経験超越的と看做されていることは言うまでもない。何故なら、経験内在的な原理を成す概念は経験内在的(経験的)対象に対してしか客観的实在性が保証され得ないからである。そして先験的弁証論において端的に示されるように、概念の客観的实在性も認識の可能性も我々に与えられる対象(経験的对象)に基づいてのみ証明され得るのであり、従って我々の所与対象であり得ぬ物自体を認識の対象と看做すかか「超越的思惟」の思考法によっては経験の可能性は理解され得ない。そこでいま仮に、経験の原理を経験内在的と看做す「内在的思惟」の思考法を「内在論」、経験超越的と看做す「超越的思惟」の思考法を「超越論」と呼ぶことにすれば、経験の可能性の基礎づけを課題とするカントの理論哲学は先述の如く、「内在論」であって「超越論」ではない、と言い得るであろう。

そのことを次に、『純粹理性批判』のテキストに即して確認しよう。空間・時間、カテゴリー、原則等の経験の原理が経験の可能性の形式的制約として経験内在的と看做されていることは、次の叙述からも明らかである。「或る概念に対して対象が与えられ得るのは唯直観においてのみである。従って、純粹直観が対象に先立ってア・プリオリに可能であるとしても、それ自身が自らの対象を従って客観的妥当性を受取ることができるのは唯、自らがその単なる形式

である経験的直観によってのみである。それ故全ての概念及びそれとともに全ての原則はそれらがいかにア・プリオリに可能であるとしても、経験的直観即ち、可能的経験のための与件に関係するのである。このことがなければ、それらは決して客観的妥当性を有たぬ、表象との戯れに過ぎない」(A339/B398)。ここでは、ア・プリオリな概念及び原則が経験の形式的制約として、可能的経験のための与件即ち質料的制約としての経験的直観とともに経験を内的に構成しており、同様にまた純粹直観は経験的直観のア・プリオリな形式的制約として、質料的制約としての感覚とともに経験的直観を内的に構成していることが、即ち経験の諸原理が直接間接に経験内在的であることが明瞭に語られているのである。

あるいは、「経験への内属」ということの二つの異なる意味の区別について次のように述べられている。「自らの内に総合を含む概念は、もしもこの総合が経験から借用されたものとして、その場合それは経験的概念と呼ばれるが、経験に内属するか、又はそれとも、ア・プリオリな制約として経験一般が(自らの形式としての)それに基づく総合として、その場合それは純粹概念であるが、経験に内属するか、のいずれかでないならば、空虚と看做され、いかなる対象にも関係しない。そして右の純粹概念はそれにも拘らず、その客観がそこにおいてのみ見出され得るが故に、経験に内属しているのである」(A220/B267)。ここでは、経験一般のア・プリオリな形式的制約としての純粹概念が、経験内属的ないし経験内在的と看

做されていることは明らかであろう。しかも注目に値するのは、右の二つの引用箇所の方において、純粹概念が経験の内在的原理であることと、その客観的妥当性ないし使用は経験内在的対象のみに限られることが、緊密な相関関係において語られていることである。「純粹な概念及び原則の」使用と対象に対する関係は結局、それらがその（形式に関して）可能性をア・プリオリに含む経験の内にしか求められ得ない」（A240/B299）。

そして両者を緊密な相関関係において結合しているのは、 \wedge 経験の可能性 \vee という問題性である。能力や概念の「内在的使用」は「経験的使用」、「超越的使用」は「超驗的使用」とも呼ばれる。「純粹悟性概念の」使用は単に内在的である、即ち与えられ得る限りの経験に関係する。……しかし理性概念は凡ゆる与えられる経験を超出して（その使用は）超越的となる」（*Prolegomena*, IV, S. 328, cf. A643/B671）。「諸概念の」内在的（経験的）使用の場」（*Prot.*, S. 356）。「何らかの原則における或る概念の超驗的使用は、物一般そして物自体に関係づけられる使用であり、しかるに単に現象、即ち可能的経験の対象にのみ関係づけられるとき、それは経験的使用である」（A238 f./B298）。そして \wedge 内在的原理 \vee と \wedge 内在的使用 \vee の相関関係について、カントは「悟性の全原則の」使用は、それらの原則が単に経験の可能性を自らの主題として有することによって、完全に内在的である」（A308/B365）と言っているのである。あるいは、次のようにも言われる。「カテゴリーの演繹論におい

内在論としてのカント先驗哲学（黒積）

て示されたことに従えば、次の問題に関する決断において、望むらくは何びとも懐疑の中に佇むことはあるまい。それは即ち、果してこれらの純粹悟性概念は単に経験的使用のみを有するのか、それとも超驗的使用をも有するのか、換言すれば、果してそれらは唯、可能的経験の制約としてア・プリオリに現象にのみ関係するのか、それとも物一般の可能性の制約として対象自体そのものへと（専ら我々の感性へと制限されることもなく）拡張され得るのか、という問題である」（A139/B178）。ここで語られているのは、カテゴリーの「経験的使用」かそれとも「超驗的使用」かの問題は、カテゴリーの「可能的経験の制約」かそれとも「物一般の可能性の制約」かの問題に起因することである。そして後者の問題は結局、カテゴリーは経験内在的かそれとも経験超越的かという問題に外ならない。何故なら、「可能的経験の制約」とは「可能的経験の形式的制約」の意であり、そして経験の形式的制約は経験内在的である外はないのであり、他方「物一般の可能性の制約」は超經驗的な物自体の客観的制約としてそれ自身経験超越的な在り方を有つ外はないからである。そして \wedge 経験の可能性 \vee のためには \wedge 経験内在的原理——経験内在的使用 \vee が唯一の思考法である。何故なら、 \wedge 経験超越的原理——経験超越的使用 \vee の思考法では先述の通り、経験の可能性が理解できないからである。

かくて、カントの理論哲学は \wedge 内在論 \vee （経験の原理を経験内在的と看做し、従ってその経験内在的使用のみを容認する思考法）

であって△超越論▽(経験の原理を経験超越的と看做し、従ってその経験超越的使用を主張する思考法)ではない、ということになる。

二

前節で見られたように、カントの理論哲学は△内在論▽であって△超越論▽ではなく、そしてカントの理論哲学はまた「先験哲学」とも呼ばれるとするなら、「先験哲学」と△内在論▽との間に緊密な関係がない筈はあるまい。そして実際、カントは「先験的」という語の本来の意味を説明する『プロレゴメナ』の重要な箇所、自らの立場(「先験哲学」)が△内在論▽であって△超越論▽でないことを宣言しているのである。

「先験的という語は一切の経験を超出する或るものではなく、経験に対して(A・プリオリに)先行しはするものの、しかし専ら経験認識を可能ならしめることだけを使命とする或るものを意味する。これらの概念が経験を越え出るとき、その使用は超越的と呼ばれ、これは内在的即ち経験に制限された使用から区別される」(Prol., S. 374, Anm.)。

「これらの概念」(カテゴリーを指す)を介して結合されている右の二文において、「一切の経験を超出する或るもの」と「超越的使用」、「経験に対して(A・プリオリに)先行……する或るもの」と「内在的使用」が夫々対応していることは明白である。即ち、

「先験的」とは「一切の経験を超出」するのではなく、(経験超越的ではなく)、経験の形式的制約として「経験に対して(A・プリオリに)先行」しつつ、経験内在的に「専ら経験認識を可能ならしめることだけを使命とする或るもの」を意味するのであり、従ってそれに対しては「超越的使用」は拒絶され、「内在的使用」だけが許容される。それ故カントはここで自らの「先験的」哲学が、経験の原理を経験に対して先行的に内在(あるいは、内在的に先行)するもの即ち経験内在的と看做す立場即ち△内在論▽であって△超越論▽ではないことを宣言しているのである。「先験哲学」が△内在論▽であって△超越論▽ではないこと、否むしろより正確には、逆にかかる△内在論▽をこそ「先験哲学」とカントが呼んだことは明らかであろう。

ところで、我々は先に、カント研究の全歴史を通じて常に支配的・主導的であり続けている、先験的統覚をカント理論哲学の中心原理と看做す解釈を「統覚中心のカント解釈」と命名し、それを原因としての統覚の自発性の働きによる経験形成の「外的超越的因果論的説明」²⁾と看做した。勿論先験的統覚を明らかにカント哲学の中心原理として掲げる解釈がそれほど多いわけではないが、原理的に「その影響下にあるもの」として捉えれば、大多数の解釈はそれに属するのであり、この意味でそれは「カント研究の全歴史を通じて常に支配的・主導的であり続けている」と言われ得るのである。そして或る解釈が「その影響下」にあるか否かの判定規準も我々

は既に提示している。³⁾

それに対する我々の固有の「ロゴス中心のカント解釈」を我々は、経験の内的構成諸要素の内的構成による経験成立の「内的構成的説明」と呼んだが、かかる両解釈の対立は結局、カントの先験哲学を「超越論」と見るか又はそれとも「内在論」と見るかの対立に外ならない。何故なら、「統覚中心のカント解釈」は統覚の働きによる経験形成の因果的説明として、原因である統覚の働きが結果としての経験に対して外的超越的即ち経験超越的であることは言うまでもなく（原因が結果に内在、又は結果が原因を内包するのは自己原因の場合だけである）、他方原因としての統覚または統覚我の實在的作用（働き）という経験超越的存在に対して因果性のカテゴリーの超越的使用を認めざるを得ないからである。即ち、「統覚中心のカント解釈」は経験の原理を経験超越的なものと看做し、かつ経験超越的なものへの概念の使用即ち超越的使用を容認・主張する「超越論」に外ならないのである。これに対して、「ロゴス中心のカント解釈」が「内在論」であることは言うまでもあるまい。それは、「（空間および時間は）全ての知覚または経験に先立って我々の感性の純粹形式として我々に内在しており、感性の全ての直観、従ってまた全ての現象を可能ならしめてゐる」（*Pröl., S. 375*）、「経験の内在的認識諸源泉」（A690/B718）等の叙述にも示されているように、形式的諸制約を経験の内在的原理と看做し、他方経験の対象を専ら現象と解することによってそれらの概念の現象に対する使用即

ち内在的使用のみを許容する立場だからである。かくて、カントの理論哲学は「内在論」であって「超越論」ではないとする我々の考察に誤りのない限り、それを「内在論」と看做す「ロゴス中心の解釈」が唯一妥当なカント解釈と言わざるを得ない。

実際、自らと反対の議論を論駁・批判するに際してカントは屢々「内在論」・「超越論」の対立図式を用いているように思われる。例えば、ニュートン及びライプニッツとの対決において、カントは己れの空間・時間観を次のように語る。「空間は何らかの物自体のいかなる性質や相互関係も表象しない。……何故なら、絶対的規定も相対的規定もそれらが帰属する物の現存在に先立って、即ちア・プリオリには直観され得ないからである。空間は単に外官の全現象の形式、即ちその下でのみ我々にとって外的直観が可能である感性の主観的制約に外ならない」（A26/B42）。「時間はそれ自身で存立する或るものや、物に客観的規定として附属し従ってその直観の凡ゆる主観的制約が捨象されても残存する或るもの、ではない。……時間は内官即ち我々自身及び我々の内的状態の直観〔作用〕の形式に外ならない」（A33/B49）。空間・時間が超経験的な物自体やその客観的規定ではないとは、空間・時間がそれ自身経験超越的な在り方を有つのではないということである。つまりカントはここで、「超越論」の否定・拒斥から「内在論」の肯定・受容へと推論しているのである。

あるいは、「ライプニッツは現象を観知化し、ロックは悟性概念

を悉く感性化した」(A271/B327)として合理論と経験論の二人の代表的哲学者をカントが批判するのも、要するに彼らの主張がいずれも \wedge 超越論 \vee であったことの故にである。「悟性および感性のうちには表象の二つの全く異なる、しかしそれらが結合することにおいてのみ物について客観的に妥当な判断を下し得る源泉を求める代りに、これら(二人)の偉大な人達の各々は、二つの源泉の中の、彼らの意見では直接に物自体に関係するところの一方のみを承認し、しかし他方は前者の表象を混乱させる又は整理するだけであると看做した」。

しかしそれが最も決定的な形で現れているのは、カントが観念論を二種に区分しつつ、自らの先験的観念論に定義を与える次の箇所においてである。「誤謬推理をその欺瞞的仮象に関して叙述する前に予め注意しておくべきは、観念論を必然的に先験的と経験的の二種に區別せねばならないということである。私がしかし全ての現象の先験的観念論ということの意味するのは、現象を悉く単なる表象と看做して物自体とは看做さず、時間および空間は我々の直観の単なる感性的形式であってしかし物自体としての客観のそれ自身で与えられた規定または制約ではない、とする教説である。この観念論に先験的實在論が対立する。これは時間および空間を或る自体的に(我々の感性から独立に)与えられたものと看做す教説である。先験的實在論者はそれ故外的現象を(その現実性が承認されているとき)我々および我々の感性から独立に現存し、それ故に純粹悟

性概念に従って我々の外にも存在するであろうところの物自体として表象する。かかる先験的實在論者は本来、後に経験的観念論者を演じるものである」(A369)。

ここでの先験的観念論と経験的観念論(先験的實在論)の対立はまさに、 \wedge 内在論 \vee と \wedge 超越論 \vee の対立である。そのことは何を意味するか。カントは経験の可能性を唯一理解せしめる \wedge 内在論 \vee の立場から、従来の伝統的哲学の全体を \wedge 超越論 \vee に外ならぬと看做して、これを批判しているのであり、従ってカント自身の先験的(批判的・形式的)観念論とは \wedge 内在論 \vee の別名であり、批判されるべき経験的(本来的・質料的)観念論とは \wedge 超越論 \vee の別称に外ならないと解される。

カントによれば、「エレア派からバークリ僧正までの全ての真正の観念論者」または「本来的観念論」と「私の観念論」の主張は、「感官および経験による全認識は純然たる仮象に過ぎない。純粹な悟性および理性の理念の内のみ真理は存する」と「単なる純粹悟性ないし純粹理性からの物の全認識は純然たる仮象に過ぎない。経験の内のみ真理は存する」という対立を成す。そして問題の解決は、「空間(及びバークリの無視した時間)は一切の知覚ないし経験に先立って感性の純粹形式として我々に内在し、感性の全直観、従ってまた全現象を可能ならしめているが故に、その全規定とともにア・プリアリに我々によって認識され得る」と解する「我々においては、空間および時間は(純粹悟性概念と結合して)ア・プリアリ

オリに全ての可能的経験に対して法則を指示する」が、「空間をその内なる現象と同様に単に経験または知覚を介してのみ我々には知られる単なる経験的表象」と解する「かの観念論者達とくにバークリにおいては、経験はいかなる真理の基準も有ち得ない、何故なら、現象の根柢に（彼によっては）いかなるものもア・プリオリに置かれなかったからである」（*Prot.*, S. 374 f.）という点に求められる。「ひとが空間を物自体に帰属すべき性質と看做すならば、（バークリの）独断的観念論は不可避的である」（B374）とも言われる。

両観念論の対立は、〈内在論〉と〈超越論〉の対立の反映であろう。同様に、次のようにも言われる。「形式的観念論（先験的観念論と通常私は呼んでいる）は実際、質料のないデカルト的観念論を廃棄する。何故なら、もしも空間が私の感性の形式に過ぎないならば、それは私の内なる表象として私自身と同様に現実的であり、空間中の現象の経験的真理だけが問題となる。しかしもしもそうでなく、空間も空間中の現象も我々の外に現存する或るものであるならば、我々の知覚の外なる経験の全基準は我々の外なるかかる諸対象の現実性を決して証明することができない、からである」（*Prot.*, S. 337）。ここでもまた、「両観念論の対立の背後に〈内在論〉と〈超越論〉の対立が潜んでいることは容易に看取できよう。

かかる〈超越論〉から〈内在論〉への傾動は既にプラトンにおいて生じていたと思われる。『パイドン』における、「そして、この肉眼でもって、直接に事物の方をみよるとか、また、感覚のおのおの

内在論としてのカント先験哲学（黒積）

でもって、事物にじかに触れようとするならば、そのときには、たましいは（それ自身のみる力を奪われ）、盲目になってしまふのではないか、とおそれたのだ。そこでわたしは、——ことば（言論）へと逃れて、そのなかで、存在するものの真実を、考察しなければならぬ——と思った⁵⁾という言明にそれを認めることができる。

そしてここで語られている、事物から言葉（言論）への視線の転向の必然性の精神を『プロレゴメナ』のカントは、事物から判断への視線の転向の必然性として受けとめた、と解されよう。「しかし問題は、いかに事物それ自体が、ではなく、いかに事物の経験認識が、判断一般の上述の諸契機（主語と述語、根柢と帰結、部分と全体）に関して規定されているか、即ち、いかに経験の対象としての事物がかの悟性概念（実体、原因、交互性）の下に包摂され得、また包摂されるべきか、である」（*Prot.*, S. 311⁶⁾。それ故にまた、「先験的という語はしかし私においては、物に対する我々の認識の関係を意味するのでは決してなく、単に認識能力に対する我々の認識の関係を意味する」（*Prot.*, S. 293）という言明も右と同様に〈内在論〉の文脈において理解されるべきである。

そしてしかしプラトンにおいてはカントとは違って〈内在論〉が成就されなかった最大の原因は、感性のア・プリオリな直観という思考に彼が想到しなかった点に求められよう。「耽溺的観念論は常に（既にプラトンからも看取され得るように）我々のア・プリオリな認識（幾何学のそれさえ）から感官のそれとは別の（即ち叡知

的な)直観を推論した。何故なら、彼らは感官がア・プリオリにも直観するということに全く想到しなかったからである」(Prol., S. 376, Anm.)。ただし、感性のア・プリオリな(直観)形式という(内在論)の思考は、感性のア・プリオリな直観という思考なしには成立し得ないからである。「一切の直観のうちで、現象の単なる形式即ち空間・時間以外のいかなる直観もア・プリオリには与えられない」(A790/B748)。

してみると、カントの「先験哲学」は(内在論)であり、(内在論)はカントにおいては「先験哲学」である、ということになる。そこでカントの理論哲学の解釈についても、今後は「ロゴス中心的解釈」を「内在論的解釈」、「統覚中心的解釈」を「超越論的解釈」と呼ぶのが、より一層事柄の本質に即した呼称であろう。

三

前節までの考察によって、カントの先験哲学は(内在論)であって(超越論)ではないとする我々の主張はほぼ基礎づけられた、と言えよう。しかしそれが十全的な確証を獲得するためには尚も、(内在)あるいは(内在論)ということをめぐる、説明を要する二つの問題が残されていると思われる。それは即ち第一に、統覚は空間・時間やカテゴリーや原則とともに経験成立のための不可欠の原理であるが、しかし統覚の機能あるいは作用は果してそしていかにして経験内在的であり得るのか、という問題であり、そして第二

に、感性と悟性が認識の「二つの源泉」(A271/B327)であるとするれば、では理性は経験の成立には関与せず、理性の理念は経験の原理ではなく、先験的弁証論は先験哲学には属しないのか、あるいはそれともそうではないとするなら、ではいかにして理性あるいは理念は経験内在的であり得るのか、という問題である。そこで以下の考察は、右の二つの問題の解明のために充てられねばならない。

第一の問題は、拙著に対する大橋容一郎氏の書評中に看取される。「先験的統覚を悟性的思惟の形式的制約に限定し、作用機能を遮断してしまえば、たとえ経験から遡及する内的説明方式であっても、『ロゴス主義』から見たカントの経験の理論は、いわば電源を切られている認識構造の配線図にすぎないものとなってしまふ。現に経験が成立しているのだから、後は配線図を示せばよいとされるかもしれないが、しかし電源が入り、統覚が機能して認識能力が発動されるのでなければ、いかに配線を工夫しても経験などというものはそもそもありえない。……著者は、外的産出的諸解釈の元凶としての先験的統覚という電源の性格を吟味するつもりで、勢いあまつその電源を切ってしまったとは言えないだろうか。」⁷⁾

鋭い指摘ではあるが、右の批評が拙論(ロゴス中心的解釈、経験の内的構成論的説明方式)には当たらないと思われるのは、次の二つの理由からである。(1)評者の見解が、たとえ内的説明方式であっても、単に認識能力の配線図を示すだけでは経験の成立の説明としては不十分で、そのためには更に統覚(の作用機能)という電源の追

加が必要不可欠であるという点にあることは、次の言明からも窺われる。「先験的統覚が可能的経験一般の形式的綜合的統一のみならず、個別的経験の持つ現実性をも可能にしていると、内的構成的な説明方式の中で言ってもよいのではないか」⁸⁾。しかし、電源としての統覚（の作用機能）が説明方式中に追加された途端、その説明方式は「内的構成的説明方式」ではなくなってしまう。電源を配線図の中に内在化させる術はないからである。このことは、配線図と電源という比喩的説明が「経験の内的構成的説明方式」の説明として不適切であることを示すものであろう。(2)評者の比喩的説明に従えば、統覚の作用機能（電源）によって認識能力が発動して、経験が産出されることになる。これは典型的な統覚中心的解釈（経験成立の外的因果論的説明方式）の構図である。その際、内的構成的説明方式（認識構造の配線図）はかかる経験形成の過程中にその構成契機として組み込まれることになる。つまり、両説明方式は相互に両立・共存・共働の協力関係にあることになる。しかし、我々の考察に誤りのない限り、それはあり得ないことである。何故なら、両説明方式は元来、既述の通り、 \wedge 内在論 \vee と \wedge 超越論 \vee として相互に両立不能の対立関係にある筈だからである。このことも、評者の比喩的説明の不適切さを示すものに外ならないであろう。

とはいえしかし、評者のような見解が生じるのも無理からぬ事情が存する、と思われる。カントは確かに、「ここでは経験の生成が問題なのではなく、経験の内に存するものが問題」なのであり、

内在論としてのカント先験哲学（黒積）

「前者は経験心理学に属している」(Prolog., S. 304)と述べて両説明方式を截然と区別した上で、内的構成的説明方式が自らのものであることを明言しているとはいえ、しかし他方同時に、『純粹理性批判』第一版演繹論の三重の綜合の章のような)経験成立の経験心理学的説明(外的因果論的生成の説明)の場面ではなく、言わば本来の先験哲学的叙述の場面で、悟性の機能あるいは作用に言及してもいるからである。従って、先験的統覚を「悟性的思惟の形式的制約に限定し、作用機能を遮断」してしまうのは、経験の説明として不十分ではないのか、という評者の疑問も尤もであると見られよう。

第一の問題がそこに看取され得る、と述べた所以である。そしてもしも悟性のそのような機能あるいは作用が経験の本来の説明中に位置づけられることになれば、内的構成的説明方式はそれと同時に外的因果論的説明方式へと変質・転化するのか、あるいはそれともそれが消滅することなく維持され得るとすれば、では悟性のかかる機能ないし作用はいかにして経験内在的であり得るのか、が問われねばならない。

経験心理学的場面における悟性の(経験的)機能ないし作用と違って、先験哲学的場面における悟性の(A・プリアリナ)機能ないし作用が格別の注意を要するのは、後者においては前者におけるような、何らかの生成の時間的因果論的説明ではなく、存立の論理的構成的説明が専ら問題であることである。「悟性は自らの(A・プリアリナ)諸法則を自然から汲み取るのではなく、それらを自然に

指定する」(Prot., S. 320)と言われるとき、諸法則の指定という悟性の「作用」の結果として自然の合法性という「状態」が生成すると言われているのではない。右の命題によってカントが語ろうとしているのは、「自然の最高の立法は我々自身のうちに、即ち我々の悟性のうちに存しなければならぬ」ということと、「我々は自然の普遍的諸法則を自然から経験を紹介して求めるのではなく、逆に自然をその普遍的合法性に関して単に、我々の感性および悟性のうちに存する、経験の可能性の諸制約から求めなければならない」(Prot., S. 319)ということである。予め与えられた自然に普遍的合法性を賦与することではなく、逆に普遍的合法性を有する自然概念を構成することが求められているのである。「後者〔普遍的自然諸法則〕に関しては、自然と可能的経験は完全に同じである」。そしてここで「普遍的自然諸法則」と呼ばれているものは「純粹悟性の諸原則」に外ならず、従って、悟性は自然に諸法則を指定する、√ことと、悟性は諸原則において自然の形式(的制約)である、√こととは同一事態の異なる表現に過ぎない。諸法則を指定するという悟性の「作用」と、諸原則という悟性の「形式」はそれ故、相互に置換可能な共存関係であり、決して二者択一の排他的対立関係にあるのではない。

統覚についても事情は全く同様である。カントは、「一切の概念に伴う」という統覚の在り方を「認識と呼ばれるべき限りの表象一般の形式」(A346/B404)と呼び、「全てのカテゴリーにそれの

乗物として伴う」という在り方を「凡ゆる悟性判断一般の形式」(A348/B406)と呼び、「両表象〔直観と概念〕に伴い、そのことによってそれらを認識へと高め得る」という在り方を「意識の単なる形式」(A382)と呼んでいる。つまり、統覚は一切の概念・カテゴリー・表象に伴う、√ことと、統覚は表象一般・悟性判断一般・意識の形式である、√こととは同一事態の異なる表現に過ぎないのである。概念等に伴うという統覚の「作用」と、表象一般等の統覚の「形式」はそれ故、相互に置換可能な共存関係にあり、決して二者択一の排他的対立関係にあるわけではない。ここでの「作用」と「形式」は統覚という同一のものの相互対立的・排他的な二つの異なる特性や側面ではなく、むしろ統覚に関する二つの異なる捉え方(文脈)の同一性(同一事態の異なる表現)であろう。二つの文脈は相互に置換可能であり排他的ではない。我々が先に、「形式としての作用、あるいは作用としての形式ということが統覚の有つ最も重要な本質」と看做したのも、かかる事態を指してであった。我々は決して、「先験的統覚を悟性的思惟の形式的制約に限定し、作用機能を遮断」してはいないのである。

実際、一七九四年七月一日付のベック宛書簡においてカントは次のように語っている。「我々はしかし我々が自ら作成できるものだけを理解し、他人に伝達することができる、——我々が或るものを直観しそしてあれこれのものを一つの表象へと斉らす仕方が万人において同一であると想定され得ることを前提するならば」ところで、

或る複合されたものの表象こそまさにそのようなものである。何故なら、複合を我々は与えられたものとして知覚することができず、我々が自らそれを作成せざるを得ないからである。我々は或るものを複合されたものとして表象すべきならば（空間と時間でさえ）、我々が複合せねばならないのである。いまや我々はこの複合に関して相互に伝達し合うことができる。多様な所与の把握（覚知）とそれの意識の統一への採入（統覚）はところで、或る複合されたもの（即ち、単に複合によってのみ可能なもの）の表象と同一である、もしも把握における私の表象の総合と、それが概念である限りでのその分析とが一つの同じ表象を与える（相互に交互的に産出する）とするならば¹⁰。ここで、直観と悟性のア・プリオリな「形式」に基づく認識形成の文脈と、複合というア・プリオリな「作用」に基づく認識形成（但し、因果的産出ではない）の文脈が同一視されていることは明らかであろう。

右に見られた、「諸法則を自然に指定する」、「表象一般に伴う」、「表象を複合する」という悟性ないし統覚の夫々のア・プリオリな「作用」はそれがいかにア・プリオリであるとは言え、自らの働きを及ぼすべき「諸法則」や「表象一般」や「表象」に先行してそれらを自ら因果的に産出するという「作用」ではあり得ない。何故なら、「諸法則」は「諸原則」として悟性自身の「形式」であるが、悟性は自らの一切の思维の働きの形式的制約としてのそれに依存的であらざるを得ず、自らの服従すべき形式的制約を自ら産出すると

いう思考は「形式」という概念に矛盾するからである。また、元来悟性に属する統覚が感性を飛び越えて直接に対象と関係すること、換言すれば、直観や現象や知覚や、要するに何らかの経験的表象を感性を介することなく直接的に自らの力によって因果的に産出することは不可能だからである。それ故、かかるア・プリオリな「作用」は「作用」とは言え外的因果論的説明方式の側には属さず、しかも既述のように「形式」（の文脈）と同一視あるいはそれへと置換され得る限りで、それをむしろ内的構成論的説明方式の側に位置づけるのが適当であろう。そして、右の二条件（自らの力だけではないかなる経験的表象も産出できないこと、及び、「形式」の文脈と同一視あるいはそれへと置換され得ること）は例示された場合に限らず、統覚の他のすべての「作用」に関して妥当する筈であり、従って、先験的統覚のすべての「作用」は例外なしに内的構成論的説明方式の側に位置づけられ得ることとなる。あるいはこの意味で経験内在的と看做され得ることとなる。かくて、我々の内在論的カント解釈においては、先験的統覚の全ての「作用機能」は何一つ「遮断」されることなく、全面的に受容・保存・活用されているのである。ここでは確かに、経験的表象、従ってまた経験を外的因果的に自ら産出するア・プリオリな「作用機能」だけは「遮断」されているが、しかしそれは元来先験的統覚には属さないものなのである。

四

第二の問題も第一の問題と同様に、肯定的に答えられ得ると思われる。何故なら、カントは先験的弁証論の最終章(即ち、先験的理論の最終章)の最終段落において次のように語っているからである。「かくて人間の認識は直観に始まり、そこから概念へと進み、そして理念に終る。それは確かに三要素の全てに関してア・プリアリな認識源泉を有し、これらは一見全ての経験の限界を拒むように見えはするが、しかし成就された批判は、全理性が思弁的使用においては、これらの諸要素を以てしては可能的経験の場を決して超出できないことを確信させるのである」(A702/B730)。ここでは、感性のア・プリアリな直観形式としての空間・時間、および悟性のア・プリアリな判断形式としてのカテゴリー(純粹悟性概念)と同様に、理性のア・プリアリな推論形式としての理念(純粹理性概念)も経験超越的であり得ず、経験内在的のみあり得ること、換言すれば、理念の超越的使用はあり得ず、内在的使用のみがあり得ることが語られているのである。しかし、「それに対応・一致するようになる対象も感官においては与えられ得ぬ必然的理性概念」(A327/B383)と定義され、「経験の可能性を超越する概念」(A320/B377)、「結局は超越的で、一切の経験の限界を超越してゐる」(A327/B384)とも言われる「理念」の内在的使用とはいかなるものであり、それはいかにして可能なのであろうか。

理念の内在的使用のみが許容され得、超越的使用は許容され得ぬ理由をカントは以下のように述べている。「我々の諸能力の本性の内に基礎づけられている一切のものは、もしも我々が或る誤解を予防してそれら〔諸能力〕の本来の方向を発見することさえできるならば、合目的でそれらの正当な使用と一致するに相違ない。それ故先験的諸理念は自らの良き、従って内在的な使用を有することが大いに推測されよう。たといそれらの意義が誤解されて、それらが現実的な諸物の概念と解されるならば、それらは適用において超越的となりまさにそれ故に欺瞞的となることがあり得るとしても。何故なら、理念それ自体が、ではなく単に理念の使用が、我々が理念を直接に、それに対応すると誤想されている対象に適用するか、またはそれとも単に、悟性の関係する諸対象に関しての悟性使用一般に適用するかに応じて、全可能的経験に関して飛越的(超越的)か、またはそれとも内地的(内在的)かであり得る、からである」(A642 f./B670 f.)。「純粹理性概念の客観的使用は常に超越的である。しかし、純粹悟性概念のそれは、単に可能的経験にのみ制限されているというその本性上常に内在的であらねばならない」(A327/B383)。

内在的または超越的であり得るのは理念の使用であって理念それ自体ではない、と言われるのは、抑も理念は何らかの物あるいは対象の概念ではないからである。それを何らかの(超経験的な)物あるいは対象の概念と誤認して、理念をそれへと適用するとき、理念

の誤った、客観的即ち超越的使用が生じる。しかし理念の本来の対象は、悟性の諸対象（現象）に関する悟性使用一般であり、かかる悟性使用一般へと理念が適用されるときにのみ、理念の良き、主観的即ち内在的使用が生じるのである。「理性は決して直接的に対象に關係するのではなく、単に悟性に關係し、悟性を介して自己の固有な経験的使用に關係する。理性は従って、（客観の）いかなる概念も創造せず、誰それらを秩序づけるだけである。……理性はそれ故本来単に悟性および悟性の合目的行使だけを対象として有するのであり、悟性が客観における多様を概念によって合一するように、理性は自らの側で諸概念の多様を理念によって合一する」（A643 f. / B671 f.）。「感性が悟性に対して対象を成すように、悟性は理性に対して対象を成す。悟性が諸現象の多様を概念によって結合して経験的法則の下に齊らすように、一切の可能的経験的悟性行為の統一を体系化することが理性の仕事である」（A664 / B692）。

理念を直接的に対象に（誤って）適用する「超越的使用」と違って、理念を悟性使用一般に適用する「内在的使用」においては、対象の規定・構成ではなく、悟性使用の規制・統制が問題となる。それ故、理念の「内在的使用」は「構成的使用」ではなく「統制的使用」と呼ばれるのである。「私は従って、先験的諸理念はそれによって或る諸対象の概念が与えられるような構成的使用を決して有たず、……しかしそれに対して或る卓れたそして不可欠に必要な統制的使用を、即ち悟性を或る目的へと方向づける使用を有すると主張す

る」（A644 / B672）。「理性の原則は本来、与えられた諸現象の制約の系列において、惑る端的な無制約者の許に立止ることが決して許されぬ或る背進を命令する規則に過ぎない。……それは感性界の概念を全可能的経験を越えて拡張すべき、理性のいかなる構成的原理でもなく、いかなる経験的限界も絶対的限界と看做されてはならないとする、経験の可能な限り最大の進展と拡張の原則であり、それ故規則として背進において我々によってなされるべきことを要請し、一切の背進に先立って客観においてそれ自体で与えられているものを決して予料するのではない、理性の原理である。それ故、私はかかる原理を理性の統制的原理と呼ぶ」（A509 / B537）。

但し、ここでの理性の「構成的」および「統制的原理」の区別が、先験的分析論における直観の「構成的」および「統制的原理」の区別と全く異なることは言うまでもない。「我々は先験的分析論において悟性の諸原則の下で、力学的原則を直観の単に統制的な原理として、直観に關して構成的な、数学的の原則から区別した。この点にも拘らず、上述の力学的諸原則は勿論経験に關しては構成的である。というのは、それらはそれなしにはいかなる経験も生じない諸概念をア・プリオリに可能ならしめるからである。これに対して、純粹理性の諸原理は経験的諸概念に關して決して構成的ではあり得ない。何故なら、それらには感性のいかなる対応・一致する図式も与えられ得ず、それ故それらはいかなる対象も具体的に有ち得ないからである」（A664 / B692）。「理性の原則」は「経験即ち感官の対象の経

験的認識の可能性のいかなる原理でもなく、従って悟性のいかなる原則でもなく」(A509/B537)と言われる所以でもあろう。両原則はレヴェルを異にしているのである。

ところで、理性または理念はかかる自らの「内在的使用」即ち「統制的使用」において、悟性認識の成立のためにいかなる役割を演じるのか。カントによれば、理性の「統制的使用」によって悟性がそれへと方向づけられる「目的」は、「可能的経験の限界の全く外部に在るために、そこから悟性の諸概念が現実を生じるのではないが、しかしそれらに対して最大の拡張と最大の統一とを供給する点(虚焦点)」(A644/B672)、「配分的(部分的)統一にのみ関与する悟性諸行為の目的」として定立される「或る集合的(全体的)統一」(B6d.)と呼ばれる。「我々が我々の悟性認識をその全範囲に互って概観するとき、理性が全く固有な仕方とそれに携わり、成就すべく努めているものとは認識の体系的性即ち一原理に基づく認識の連関であることを我々は見出す。かかる理性統一は常に一つの理念を、即ち諸部分の規定的認識に先行して各部分にその位置と他の諸部分に対する関係をア・プリアオリに規定すべき諸制約を含む、認識の全体という形式の理念を前提している。この理念はそれ故、悟性的認識がそれによって単に偶然的集合体ではなく必然的諸法則に従って連関する一体系となるところの、(悟性認識の)十全的統一を要請する。本来的には、この理念は客観の概念であるとは言われ得ず、それ(理念)が悟性にとって規則として役立つ限りで、こ

れら諸概念の汎通的統一の概念と言われるべきである。かかる理性諸概念は自然から汲み取られるのではなく、むしろ我々がこれらの諸理念に従って自然に問いかけるのであり、そしてそれらに対して不十全である限りで我々の認識を不充分と看做すのである」(A645/B673)。理念は客観の概念ではなく、悟性認識に最大の統一と拡張とを齎らす、悟性使用の目的であり、従って悟性使用にかかる目的へと方向づけられるべき規則として用いることがそれ(理念)の本来的即ち「統制的使用」に外ならない。そしてその際、理念あるいは理性は経験の対象である現象にのみ関係する悟性使用のみを対象とするが故に、経験内在的即ち「内在的使用」に止まるのである。

注目に値するのは、右のように統制的使用を通じての理念の、悟性的認識の成立と拡張に対する積極的・不可欠的役割について語られているだけでなく、理念の先験的演繹についてさえ(しかも肯定的に)語られていることである。多様性、親近性、統一性の三理念に基づく、悟性認識の体系的統一の三原理について述べた後、カントは「これらの諸原理に関して注目すべきは、そして我々にとっての唯一の関心事は、それらが先験的であるように思われるということである。それらは理性の経験的使用が単に接近的に追隨するだけで決して到達できぬ諸理念を単にそれ(経験的使用)の遵守のために含むに過ぎないが、しかしそれら(諸原理)はア・プリアオリな総合的命題として、客観的なしかし無規定な妥当性を有し、可能的経験の規則として役立つ、実際のにもそれ(可能的経験)の形成に

において発見の原則として幸運を伴って使用されるのである。但し、これらの諸原理の先験的演繹を成就することは、先に証明されたように理念に関しては常に不可能であって、できないのであるが」(A663 f./B691 f.)と語り、理念を含む諸原理の先験的演繹に関しては否定的な態度である。しかし、諸理念それ自身の先験的演繹については、次のように肯定的に語っているのである。

「たとい三種の先験的理念(心理学的、宇宙論的、神学的)はそれらに対応するいかなる対象およびその規定へとも直接に関係づけられることがないとしても、理性の経験的使用の規則として理念におけるかかる対象の前提の下で体系的統一へと導き、経験認識を常に拡張し、しかしこれに背反することはあり得ない、ということが示され得るとすれば、かかる諸理念に従って事を運ぶのが理性の必然的格率である。そしてこれこそは思弁理性の、経験が与え得る以上の諸対象へと我々の認識を拡張するための構成的原理としてではなく、経験的認識一般の多様の体系的統一のための統制的原理としての全理念の先験的演繹である」(A671/B699)。

理念を含む、悟性認識の体系的統一の諸原理の先験的演繹が不可能とされるのは、それら(諸原理)が「ア・プリオリな総合的命題」であり「可能的経験の規則」であるとしても、「経験の可能性の原理」ではないからであろう。「理性の原則は、経験即ち感官の諸対象の経験的認識の可能性の原理ではなく、従って悟性の原則ではない」(A509/B537)。「しかし理念それ自身は、経験的認識一般の体

系的統一のための原理(悟性使用の規則)としての統制的使用において間接的にであれ経験の対象に関係し、それらに対する客観的妥当性ないし実在性を有するのであり、ここに理念の先験的演繹の途が拓かれることとなる。「悟性に対してその使用のア・プリオリな汎通的統一を確定する各原則は、たとい間接的にであれ経験の対象にも妥当しているが故に、純粹理性の諸原理はこの後者(経験の対象)に関しても客観的実在性を有するであろう。しかしそれは対象において何事かを規定するためではなく、単に悟性の経験的かつ規定的経験使用がそれに従って自己自身と汎通的に一致できる手続きを指示するためにそうするのであるが」(A665/B693)。先験的理念についてもこのように、その統制的使用(内在的使用)に関する限りとは言え、先験的演繹が認められていることは、空間・時間やカテゴリーと同様に理念にも先験的演繹が可能であること、先験的弁証論も(内在論)であること、そして先験的弁証論も先験的感性論および先験的分析論と同様に(ア・プリオリな表象の先験的演繹を中心課題とする)先験哲学に内属していること、を一挙に示すものである。

実際、「先験的弁証論全体の成果」を顧みてカントは言う。「純粹理性は実際のところ自己自身のみに関わり、また他の仕事をなし得ない。何故なら、純粹理性性に対しては、経験概念の統一のために対象がではなく、理性概念即ち一原理における連関の統一のために悟性認識が与えられるのだからである。理性統一は体系の統一であり、

この体系的統一は理性にとってそれを諸対象へと拡張するために原則として客観的に役立つのではなく、それを諸対象の全ての可能的経験的認識へと拡張するために格率として主観的に役立つのである。しかし理性が経験的悟性使用に対して与え得る体系的連関は、単にそれ〔悟性使用〕の拡張を促進するだけでなく、その正当性をも同時に確証する。そこでかかる体系的統一の原理は客観的でもある。但しそれは無規定の仕方、何事かをその直接的対象に関して規定するための構成的原理としてではなく、悟性の知らぬ新たな途を拓くことによって理性の経験的使用を無限(無規定)に促進し強化するための単なる統制的原則または格率としてそう〔客観的〕であるに過ぎないが(A680/B708)。構成的使用(超越的使用)ではなく統制的使用(内在的使用)が理性あるいは理念の本来的使用である、——この主張こそ同章の核心であることが、ここには明示されているのである。

等しく内在的使用と言っても、理念のそれが空間・時間やカテゴリーのそれと或る点で大きく異なっていることは否定できない。経験の可能性の原理、即ち経験の対象の客観的規定の形式的制約としての空間・時間やカテゴリーと違って、経験の可能性の原理ではなく、対象の客観的規定を事とするのでもない(内在的使用における)理念が、空間・時間やカテゴリーと同様の意味で経験成立のための形式的制約と呼ばれ得ないことは言うまでもあるまい。とは言え、しかし、内在的使用における理念は悟性使用一般の規則(格率)とい

うその在り方において、「形式」性を依然として維持していると思われる。「認識の一全体という形式の理念」(A645/B673)、「自らの経験的使用の拡張の際の理性自身の形式的規則」、「理性概念にのみ基づくこの最高の形式的統一」(A686/B714)等に見られるように、理念は認識の全体性、体系的統一性、という形式を表現する規則に外ならないのである^①。しかも、理念は統制的使用においてという限定付きではあれ、間接的に経験の対象に対して客観的妥当性を有するのであり、してみると理念もまた、可能的経験のア・プリアリな形式的規則として、経験の不可欠な内的構成要素であることに変わりはあるまい。

五

かくて、『純粹理性批判』は先験的原理論(先験的感性論、先験的分析論、先験的弁証論)の全体を通じて「内在論」であって「超越論」ではない、換言すれば、カントの先験哲学は内在論哲学であって超越論哲学ではない、ことになる。

右のように言えば直ちに、一つの反論が提起されよう。即ち、「内在的思惟」と「超越的思惟」、「内在的使用」と「超越的使用」というカントの用語法の分析的説明によって「内在論」と「超越論」の対立、ひいてはそれに基づく「内在論」哲学と「超越論」哲学の対立を析出するところまでは同意できるとしても、しかしこの「超越論」哲学「transzendente Philosophie」を所謂「超越論哲学」

「Transzendentalphilosophieと直ちに同一視するのは不当ではないかと。——しかし、この反論を却けることは少しも困難ではない。何故なら、「同一視」と言ってもその真相は、「先験的観念論」と「内在論」と「内在論」哲学と「内在論哲学」の四者は同義的表現であり、同様に「経験的観念論」と「超越論」と「超越論」哲学と「超越論哲学」の四者も夫々同義的表現である、と言うだけのことに過ぎないからである。我々は「先験的観念論」（とそれに基づく「経験理論」が「内在論」であり、「経験的観念論」（とそれに基づく「経験理論」が「超越論」であることを明らかにしたが、かかる両者夫々の立場を「内在論哲学」及び「超越論哲学」と呼ぶことに問題はあるまい。そして自らの「先験的観念論」以外の全ての観念論（「エレア派からバークリ僧正まで」）を「経験的観念論」に算入したカントに倣えば、「内在論」即ち「内在論哲学」以外の全ての「経験理論」を「超越論」即ち「超越論哲学」に算入すべきことはその必然的帰結なのである。何故なら、空間・時間の表象は純粹表象（「純粹直観」＝形式）（先験的・形式的観念論）か「経験的表象」（質料）（経験的・質料的観念論）かのいずれかであればならず、同様に「経験理論」も「内在論」か「超越論」かのいずれかであらざるを得ないからである。その際、哲学者自身が「内在論」・「超越論」の問題性にどれほど自覚的であるか否かは全く問題ではない。「エレア派」の哲学者が自己を「経験的観念論者」と自覚していた筈はないからである。「超越論哲学」を積極的自覚的に標榜してい

内在論としてのカント先験哲学（黒積）

るか否かとは全く無関係に、「内在論」ならざる全ての「経験理論」は「超越論哲学」に算入されざるを得ないのである。かくて、カント以前の全ての哲学（「エレア派からバークリまで」）及びカント以後の全ての哲学（ドイツ観念論から現象学まで）は「超越論哲学」と呼ばれることを免れ難い。厳密な意味で「内在論哲学」（意識内在や主観内在ではなく「経験内在」という意味の「内在論」と呼ばれ得るのはカントの「先験哲学」のみである。

カントの先験哲学はしかし研究史の展開の中で、フイヒテ以来の超越論的カント解釈の主導の下に、内在論哲学ではなく超越論哲学として解釈（誤解）され続けて来た。その際、従来のカント研究の殆ど全てが超越論的カント解釈の影響下にあることと、カント理論哲学に関する従来の研究の多くが『批判』の先験的分析論まで考察を打ち切って、先験的弁証論を考察の射程外に置いていることと、更に従来の有力な研究が一致してカントの「経験」を「ニュートン物理学」と同一視していることとの間に密接な関係が存することは言うまでもあるまい、何故なら、経験が主観や主観の能力の超越論的・因果論的産出（構成）作用の所産と看做されるとき、かかる産出（構成）に直接関与しない理性（先験的弁証論）は無視され、経験は専ら感性（先験的感性論）及び悟性（先験的分析論）によって形成されるものと解されることになるのは必然であり、そして例えばハイデガーによれば、「経験は数学的—物理学的学問の形態において現実化される。かかる学問および本来的人間的認識の本質をカ

ントは、今日我々が尚も『古典的』と呼んでいるニュートン物理学の歴史的形態の中に見ている」⁽¹⁴⁾。「経験の内的可能性の基礎づけとは……カントにとっては同時に、いかにして自然一般は可能か、という問に答えることである。その答は純粹悟性の全原則の体系において与えられる」⁽¹⁵⁾からである。しかし、カントの「経験」を「ニュートン物理学」と同一視してこれに限定するのは、余りにも偏狭かつ異様な見解と言わざるを得ない。何故なら、ニュートン以後も自然科学は不断に着実な歩みを進めており、それは自然についての経験認識即ち経験の歩みであつてみれば、カントの「経験」はその全てを含む筈であり、それをニュートン物理学だけに限定すべき理由はどこにもないからである。現代の自然科学の認識がカントの「経験」には含まれぬと言ふとすれば、それはカントの経験理論の誤解に外ならない。カントは十七世紀の経験理論ではなく、人類普遍の経験理論を意図していた筈だからである。それにも拘らず、コヘンやハイデガーのような代表的研究者においてカントの「経験」が「ニュートン物理学」と同一視されて、現代自然科学の成果がそれには含まれ得ぬとすれば、それは諸研究を導く超越論的解釈の錯誤の証明であろう。この解釈は先験的弁証論、従つて理性(理念)の統制的使用を先述の理由によって視野に捉え得ず、従つて現代の自然科学の成果をカントの「経験」の中に算入すべき術を知らないからである。

これに対して、先験的弁証論を「内在論」[∧]と看做してカントの経験理論(先験哲学)の内的構成部分に含める我々の内在論的解釈に

おいてはその困難は存しない。経験を既に成立しているものとして出発点において前提する我々の解釈においては、経験は直観(感性)・概念(悟性)・理念(理性)という「全認識の三要素」の全てを含むものとして看做され得るからである。そして現代の自然科学的探究がカントの時代と変わらず、自然の統一性・多様性・親近性(連続性)の三理念に導かれて(即ち、三理念の内在的・統制的使用によって)推進され、「経験」を形成・畜積・拡張しつつあることは言うまでもない。従つて、先験的弁証論における理念の内在的・統制的使用の議論は、カントの先験哲学をして、過去・現在・未来の自然科学の全探究を包括する経験理論たらしめているのである。

先験的弁証論の附録「純粹理性の諸理念の統制的使用について」は、物理学、化学、心理学、天文学、人類学、動物学、植物学、鉱物の各分野(自然科学の全範囲と称し得るであろう)における探究が自然の統一性・多様性・親近性(連続性)の諸理念に導かれて遂行されつつあることを指摘している。例えば、全物質を純粹な土・火・水・空気、即ち重さと力と両者がそれを介して働く機関とに還元した上で、「機械論の理念に従つて物質相互の化学的作用を説明」しようとする構想(A646/B674)は今日の科学では、量子論による化学の基礎づけという仕方で言い換えられよう。両者間にはその内容に関して新旧・深淺の歴然とした懸隔があることは自明であるが、両者が自然の体系的統一という理念に導かれての経験的自然探究であることに違いはない。量子論もまた発展途上の一つの研究方

向に過ぎないのである。あるいは、「感覚、意識、想像、想起、機知、識別力、快、欲望」等の多様な諸力の根柢にある「一つの原力の理念」(A649/B677)は今日でも尚、依然として意義と索引力を失ってはいまい。あるいは、円形から徐々に楕円形へと帰する諸惑星と、楕円形との親近性を保持する放物線状の運行軌道を有する諸慧星の観測の結果として、「かの諸原理〔自然の統一性・多様性・親近性〕の導きに従って、これらの諸軌道形状の諸々の類の統一性へ、そして更にかかる運動の全法則の原因の統一性(即ち重力)へと」我々は至る。そしてここを起点として我々は、多様性や規則からの外見上の逸脱を同じ原理に基づいて説明すべく努め、遂には経験が確証できぬこと、即ち「慧星が我々の太陽系世界を去って、太陽から太陽へと移りつつ、我々には限界づけられ得ぬ、一つの同じ運動力によって連関する一つの世界体系の遠く隔たる諸部分を自らの運行において結合する」ところの「双曲線軌道をすら親近性の規則に従って思考すべく努める」(A663/B691)という『批判』の叙述に、一般相対性理論における「時空の曲がり」による重力の原因づけの説明の一項を追加しても、論旨に致命的影響を及ぼすとは考えられ得ない。ただし、アインシュタインの相対性理論もまた、自然の体系的統一という形式的理念に導かれての自然の経験的探究であることに変わりはないからである。あるいは、特殊な系統的国民性や、家族や種族等の血統的遺伝的差異を想定する論者と、自然は一様な素質を与えており、それらの区別は全くの外的偶然性に過ぎぬ

内在論としてのカント先験哲学(黒積)

とする論者の対立について、「対象の性質を考察すれば、対象は両者にとつて、彼らが客観の本性への洞察に基づいて語り得るとするには余りにも深く隠れていることが理解され得る」のであり、両者は「理性の二様の関心」、即ち「自然の多様性または自然の統一性」という両格率の相違」(A667/B695)に外ならないとするカントの言明は、時代を問わず、しかも自然探究の全分野に妥当する洞察であると言えよう。遺伝の研究が今日では遺伝子やDNAのレヴェルにまで飛躍的に進んでいることは確かであるとしても、その探究が自然の統一性・多様性・親近性の理念によって導かれることを必要とし、それらのいずれかを最終的に結論できる段階は前途遼遠であるという事情には今日も尚変りがないのである。

六

ところで、ハイネテルによれば、「統制機能としての理念の内容的無規定性と理論哲学における必然的規定不可能性がドイツ観念論(とくにヘーゲル)のカント批判への最本質的な動機の一つ」である。カントは「理念」に対していかなる意味の「規定性」も認めないのではなく、「感性の図式の類比物」としての「理念」にはそれを認めている(A665/B693)が、しかし「理念」の「内容的規定性」を認めていないのは確かである。それは外でもなく、理念が抑もそれに対応する何らかの現実的な物あるいは対象の概念ではないからである。「我々が理念を直接に、それに対応すると誤想されて

いる対象に適用する」ように使用すれば、理念の誤った「超越的」使用が生じる (A642 f./B670 f.)。それ故、ドイツ観念論の要求は「超越論」哲学の誤った要求ということになる。「内容的規定性」という意味では、理念は「無規定」に止まり、しかも理念は対象(経験の対象即ち現象)の「規定」を事とする構成的使用を有たず、単に悟性使用の規則としての統制的使用を有するのみである。とはいえ、理念が経験対象の「規定」という構成的使用を有たず、悟性使用の規則としての統制的使用しか有たないからこそ、それが「発見的」という重要な意義に与り得ているという事情は看過されてはならない。

「かくて理念は本来単に発見的概念であって対象明示的概念ではなく、対象がいかなる性状であるかではなく我々にかかる概念の指導の下に経験の対象一般の性状および結合をいかに探求すべきかを指示するのである」(A671/B699)。「かかる体系的統一の原理はまた客観的である。しかし無規定な仕方であって、それ(悟性使用)の直接的対象に関して何事かを規定するための構成的原理としてではなく、単に統制的な原則および格率として、理性的経験的使用を悟性の知らぬ新たな途を拓くことによって無限に(無規定なものにまで)促進し強化するために、そうなのである」(A680/B708)。「これらの諸原理はしかしア・プリオリな総合的命題として、客観的なしかし無規定の妥当性を有し、可能的経験の規則として役立つ、実際にもかかる経験を仕上げるに際して発見的原

則として幸運を伴って用いられる」(A663/B691)。では、ここに言う「発見的概念」、「発見の原則」の「発見」とは何によって齎され、そして「悟性の知らぬ新たな途」とは何か、——それは自然に対する目的論的見方に外ならない。

「理性概念にのみ基づくこの最高の形式的統一は事物の合目的の統一であり、理性の思弁的関心は世界における全ての秩序をそれが恰も、最高理性の意図から由来するかのよう、に看做すことを必然ならしめる。即ちかかる原理は我々の、経験の野へと適用された理性に對して、目的論的諸法則に従って世界の事物を結合しそれによって世界の最大の体系的統一に到達するという全く新たな展望を拓くのである。世界全体の唯一原因としての、しかし勿論単に理念における、最上知性の前提はそれ故理性にとつて常に有益であり、決して有害ではあり得ない」(A686 f./B714 f.)。「最高知性の概念は、経験の対象を言わばその根拠または原因としての、この理念の仮想された対象から導出することによって、我々の理性の経験的使用における最大の体系的統一を維持するためにのみ役立つ或る物一般の概念の、最大の理性統一の諸制約に従って秩序づけられた図式に過ぎない。そのとき例えば、世界の事物は恰も、最高知性から自らの現存在を得ているかのよう、に考察されねばならない、と言われる」(A670 f./B698 f.)。「私が或る神的存在者を想定するとき、私は確かに彼の最高完全性の内的可能性、および彼の現存在の必然性についての最小の概念も有たないとは言え、しかしその際偶然的なも

のに関する他の全ての問に対しては充分のことをなし得るし、理性に対してはその経験的使用における探究さるべき最大の統一に関して、しかしこの前提そのものに関してではないが、最完全な満足を与え得るのである」(A675 f./B703 f.)。

カントはこのように神的存在者の最高理性と我々の理性を明確に区別し、我々の理性の理念に対してはその超越的使用(構成的使用)を否定して内在的使用(統制的使用)のみを許容するという仕方、自然の事物に対する目的論的見地の導入を可能ならしめ、それによって自然探究の可能性を拓いたと言えよう。これに対して、我々の理性の限界や理念の両使用の区別についての意識を欠き、言わばその超越的使用(構成的使用)のみを肯定するドイツ観念論の立場においては、自然の事物についての「無規定」ないしは「未規定」、あるいは「発見」の場を確保することができず(何故なら、理念による事物の「規定」が同時に「無規定」ないし「未規定」であると自家撞著であるから)、従って自然探究の可能性を自ら封殺せざるを得ず、しかるに自然探究とは経験に外ならない限り、経験の可能性もまた(第一節とは別の意味で)理解不能とならざるを得ないのであるか。

ところで極めて注目すべきは、右の目的論的見地の導入に関してカントが、「自然の体系的統一の統制的原理を構成的原理と解し、単に理念において理性の整合的使用の根柢に置かれるものを原因として実体的に前提することは、理性を混乱させることではかない。

内在論としてのカント先験哲学(黒種)

自然探究は自らの歩みを専ら普遍的自然法則に従う自然原因の連鎖に沿って進めるのであり、確かに創始者の理念に従ってではあるが、しかしそれは自らが全面的に追隨する合目的性を創始者から導出するためではなく、彼の現存在を自然物の本質の内に求められるこの合目的性に基づいて……端的に必然的として認識するために、そうするのである」(A693 f./B721 f.)と述べて、創始者から合目的性へではなく、逆に合目的性から創始者へと進むべき思考の順序の必然性を強調していることである。「自然における最高の合目的性がア・プリオリに即ち自然の本質に属することとして前提され得ないならば、いかにして我々はそれを探求し、更にそれを梯子として……創始者の最高完全性へと接近するように指図されるであろうか。統制的原理は体系的統一を、単に経験的に認識されるのではなくア・プリオリに前提される自然統一として端的に、従って事物の本質から帰結することとして前提することを要求する。しかし私が予め最高の秩序づける存在者を根柢に置くならば、自然統一は実際のところ廃棄される」(A693/B721)とも言われる。「目的論的結合の体系的統一を我々はしかし予め規定してはならず、唯それを期待しつつ普遍的法則に従う自然機械論的結合を追求することができるだけである。何故なら、それによってのみ合目的的統一の原理は、経験に関する理性使用をそれと断絶することなく常に拡張できるからである」(A691 f./B719 f.)。「合目的的統一の原理の現実性を実体的に根柢に置いて、かかる最高知性の概念を、それ自体は全く探究

不能であるので擬人法的に規定し、それから自然に諸目的を強制的独裁的に課する」というのは「事態の顛倒」(Ebd.)である。

ここで強調されているのは、自然の体系的統一という理念は統制的原理であって構成的原理ではなく、従ってその原因あるいは根拠としての創始者または最高理性も理念であって理念の対象ではなく、それ故我々は体系的統一の統制的原理に基づく目的論から出発して創始者の認識へと進むしかなく、逆に不知の創始者の前提から出発して目的論をそこから導出する方途はないとする「内在論」(従って「反」超越論)の立場である。カントが、「何かを関係的に想定すること(相対的想定)と端的に想定すること(絶対的想定)」という「同一の前提に関する思惟法の区別」(A676/B704)を認めて、「しかし私はかかる不可解な存在者、単なる理念の対象をそれ自体においてではないとはいえ、感性界に対して関係的に想定することができる」(A677/B705)、「私は単にそれ自体私には全く不可知な存在者の、世界全体の最大の体系的統一に対する関係を思惟するが、それは唯かかる存在者を私の理性の最大可能な経験的使用の統制的原理の図式となすためである」(A679/B707)、「それ故最上原因としての最高存在者についての理性の想定は、感性界の体系的統一のために単に関係的に思惟されるのであり、それはそれ自体において何であるかについての何らの概念も我々の有るため、理念における単なる或るものである」(Ebd.)等と言うのもその線に沿ったことである。「内在論」の立場では、最高存在者を端的に想定

することは不可能であろう。両想定と両立場は相互に対応しているのである。「我々はおもむく世界創始者を想定せねばならない。……我々はそのとき、単にそれ自体において何であるかについての全く何らの概念も有るため或るものを前提したが、しかし我々が自然を研究する際に前提せねばならない、世界建築の体系的合目的秩序との関係において、かの我々には未知な存在者を(経験的意味における)知性との単なる類比に従って我々は思惟したのである。……それ故「かかる存在者の」この理念は我々の理性の世界使用に対する関係に基づいている」(A698/B726)。

あるいは、それ自体何であるかが知られ得ぬ、理念の対象としてではなく理念として(即ち統制的原理として)の最高存在者ならば、それを「擬人法に従って、即ち悟性、満足と不満足、欲望と意志を有つ存在者として思惟することが正当化」(A700/B728)され得るだけでなく、「かの体系的統一の根拠としてのそれに対して私は単にかかる統一との関係において、経験的使用における悟性概念と類比的な諸性質を与える。それ故、世界における諸実在性、実体、因果性、および必然性との類比に従って私は、これら全てを最高完全性において所有する或る存在者を思惟するであろう」(A677 f./B705 f.)と言われるのもそれと同様である。「我々は少なくともこの、世界から区別される存在者を経験の対象との類比に従って思惟することが許されないであろうか。答、勿論(許される)。しかし、それを単に理念における対象としてであって、実在性における対象

としてではない。即ち単にそれ〔対象〕が、理性が自らの自然探究の統制的原理となさねばならぬ、世界組織の体系的統一・秩序・合目的性の我々には不知の基体である限りにおいてである。更に尚、我々はこの理念において上述の統制的原理を促進する或る擬人法を躊躇なく、非難されることもなく許容することができる。何故なら、それ〔かの存在者〕は常に、世界から区別される存在者に直接に関係づけられることは決してなく、世界の体系的統一という統制的原理に、しかし唯かかる体系的統一の図式即ち賢明な意図に従ってそれ〔体系的統一〕の創始者である最上知性を介してのみ、関係づけられる単なる理念に過ぎないからである」(A696 f./B724 f.)。

その際、かの区別〔「相対的想定」と「絶対的想定」という〕、「同一の前提に関する思惟法の区別」について、「それ〔この区別〕はかなり理屈らしいが、しかし先験哲学においては非常に重要である」と言われ、更に「この区別は単に統制的原理が問題である場合は、当てはまる」(A676/B704)とも言われていることは注目に値する。それは先験的弁証論附録の同所に至っても「内在論」の立場が一貫して堅持されていること、カントの先験哲学が「内在論」であって「超越論」ではないこと、そして「内在論」であることが先験哲学にとって本質的意義を有することを明示しているのである。第一節で見たように、超越論哲学は経験の可能性を理解せしめ得ないとなれば、経験の可能性に関して、超越論哲学は内在論哲学を前提し、これに依存せざるを得ないのであるか。『プロレゴメ

ナ』の「上述した一切を一概念に纏めるために、読者に先ず注意しておかねばならぬのは、ここでは経験の生成が問題なのではなく、経験の内に存するものが問題なのである、ということである。前者は経験心理学に属しており、そこにおいてさえ、認識の批判、とりわけ悟性のそれに属するところの後者がなければ、決して適切には展開され得ぬであろう」(Prolog, S. 304)という言明⁽¹⁷⁾における「経験の生成」の「経験の内に存するもの」に対する関係と類比的な関係が、超越論哲学と内在論哲学との間にも存するのではないか。

ハイデガーはドイツ観念論を評して、「この哲学〔ドイツ観念論〕においてカントは確かにその一切の栄誉とともに飛び越えられた übersprungen が、しかし乗り越えられ überwunden てはいない⁽¹⁸⁾」と語ったが、ドイツ観念論だけではなく、現象学、ひいては超越論哲学一般において、「カントは飛び越えられた」と言うべきであろう。自我と非我、主観と客観、意識と物という相対的・二元的対立から出発し、そこから直ちに、「超越論的原理」(意識内在・主観内在)に基づく「超越論」(経験超越論)へと飛躍的・上昇的に移行する過程において、「内在論」(経験内在論)は「飛び越えられて」いるのである。

註

『純粹理性批判』からの引用は原版に従い、第一版(一七八一)をA、第二版(一七八七)をBで表示する。その他のカントの著作からの引用はアカデミー版全集に従う。ローマ数字はその巻数、アラ

- 「 π 」数字は頁数を示す。
- (1) Kants Brief an J. S. Beck vom 20. Jan. 1792, XI, S. 313 f.
 - (2) 拙稿「カント解釈の問題」『日本哲学学会編『哲學』第43号』一九九三年、76、80、87頁参照。
 - (3) 拙稿『カント解釈の問題』をめぐって、『名古屋大学文学部的研究論集』哲学40、一九九四年、一八六頁参照。
 - (4) 「カント解釈の問題」81、82、86頁参照。
 - (5) Platon: *Phaedo*, 99E. 引用は松永雄二訳「ハイデッガー」(『プラトン全集』)所収、岩波書店、一九七五年)による。同書二九〇—二九二頁。
 - (6) 拙著『カント批判哲学の研究—統覚中心の解釈からの転換—』、名古屋大学出版会、一九九二年、二二二頁参照。
 - (7) 大橋容一郎、拙著書評、京都ヘーゲル讀書会編『ヘーゲル學報』第三号、一九九六年、一六一頁。
 - (8) 同右、一六二頁。
 - (9) 『カント解釈の問題』をめぐって』一八二頁。
 - (10) Kants Brief an J. S. Beck vom 1. Jul. 1794, XI, S. 515.
 - (11) ボンデリは各理念と推理形式とを対応させているが、確かに理念のこの意味の形式性が空間・時間やカテゴリーの形式性と最もよく適合しよう。即ち、直観能力である感性の直観の形式としての空間・時間の形式性と、判断能力である悟性の判断の形式としてのカテゴリーの形式性と、推理能力である理性の推理の形式としての理念の形式性ととらう対応がある。Vgl. M. Bondeli: *Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen*, in: *Kant Studien*, Bd. 87, 1996, S. 168 f.
 - (12) 『純粹理性批判』の二つの代表的研究である、ハイデッガーの『カントと形而上学の問題』(一九二九)とペイトンの『カントの経験の形而上学』(一九三六)はいずれも、「先験的弁証論」に関する考察をなしている。M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, H. J. Paton: *Kant's Metaphysics of Experience*.
 - (13) Vgl. H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, 4. Aufl. (1925), S. 66. M. Heidegger: *Die Frage nach dem Ding*, 1962, S. 98.
 - (14) M. Heidegger: *Die Frage nach dem Ding*, S. 109.
 - (15) Ebd., S. 98.
 - (16) P. Heintel: *Die Dialektik bei Kant*, in: *Zur Kantforschung der Gegenwart*, hrsgg. v. P. Heintel u. L. Nagl, 1981, S. 71.
 - (17) 「カント解釈の問題」81頁を参照。
 - (18) M. Heidegger: *Die Frage nach dem Ding*, S. 45.