

経験論哲学と哲学的経験論の間

—— ロック—カント—シェリング —

黒 積 俊 夫

標題に言う「経験論哲学」とは、ロック等のそれを指し、「哲学的経験論」とは、シェリングのそれを指す。晩年のシェリングは『哲学的経験論の叙述』（一八三六年までにミュンヘン大学で行われた講義、遺稿）において、「経験論哲学」の経験理論の制限を乗り越えてそれを基礎づける哲学的経験理論の構築を目指したが、「経験論哲学」と「哲学的経験論」の間には空隙があり、この企図は失敗に終わったと見られる。「哲学的経験論」が〈超越論〉の根本体制に従ったことが、失敗の原因と思われる。経験的立場の（ロックの）「経験論哲学」を基礎づけ得るのは、先験的立場の（カントの）「先験哲学」であって、超驗的立場の（シェリングの）「哲学的経験論」ではなく、従って「先験哲学」の〈内在論〉が唯一妥当な哲学的経験理論であることも、そこから帰結すると考えられる。

—— 以上を明示することが、小論の意図である。

—

シェリングによれば、「世界の本来的事実」を説明することが哲

経験論哲学と哲学的経験論の間(黒積)

学の仕事である。「真の事実」は常に「何か内的なもの」であり、「外的に知覚され得るもの」ではない(S.273)。勝利した戦の「事実」は個々の戦闘や攻撃ではなく、將軍の精神の内にもみえる。書物の「真の事実」はそれを理解する人だけが知っている。自然における「事実」の発見が自然探究者に、歴史におけるそれが歴史研究者に属するように、「世界の大きいなる事実」のそれは哲学に固有である。哲学史の始元は、「世界の本来かつ純粋な事実」の探究であった。諸体系は、様々な諸哲学ではなく、事実を発見するための、単に様々な諸試行に過ぎない(S.274)。

ところで、彼自身の「自然哲学」は先行のどの哲学よりも深く、「世界の本来的事実」を把握し、それを初めて言表したとシェリングは言う。「全自然の生成は、人間的意識における、客観に対する主観の或る優越に基づく」——これが「世界の純粋な事実」である(S.275)。しかし自然哲学は、「単なる事実」を超えて、かかる「優越」の更なる根拠を示してはいないという「制限」を有しており、そこで「事実」に戻っての探究が企てられることになる(S.27

—

8。「世界(の生成)過程における、主観の客観に対する優越」という、自然哲学の洞察した「事実」におけるかかる「優越」の根拠は何か——これが同論文の解決すべき課題である。

シェリングは、認識能力の批判から哲学を始めたカントの正当性を認め、主観(認識するもの)と客観(認識され得るもの)の分析を以て考察を開始するが、認識するもの(精神的なもの)に「第一次的存在」を、認識され得るもの(非精神的なもの)には「第二次的存在」のみを認める、デカルトの敷いた「観念論」の傾向(以下、マルブランシュ、バークリ、更にはフィヒテへと続く傾向)には強く反対する(S280)。「物体界の否定」というやり方は、哲学を教える者と伝授される者の間に、世界の存在についての暗黙の一致がある筈だから、「約束違反」であり、世界の非認識者の部分にも存在を承認することから哲学を始めるしかなく、従って、カントのように「認識主観」からではなく、「自然」から出発する自然哲学がかかる「観念論」からの「転回点」であると言う(S281)。

彼によれば、「認識され得るもの」は「存在者」と看做されるが、「存在」がそれを伴って「存在者」の内に措定される「限定」や「規定」は、「限定・規定されるもの」(「限定を必要とするもの」)従って「無限定なもの」からは由来せず、「存在に對立しそしてそれ故にそれを制限する原理」からのみ由来する。従って、「認識するもの」と「認識され得るもの」は、「それ自身としては限界も悟性も欠いた存在」(「単なる無限定な存在」)及びこれに對立する「原因」

とを前提している。「無限定な存在」に對立する「原因」は、「世界のそれ自体は認識的ならざる部分」において「認識可能性の形式」を産出することによって「認識され得るもの」の原因であるとともに、「認識するもの」の原因でもある。「認識され得るもの」は既に、「認識するもの、知性、悟性の刻印」を有っていないなくてはならず、従って、「認識するもの」と「認識され得るもの」は、前者は「悟性」自身であるが、後者は単に「悟性の形式・刻印」を有する、ということのみによって區別される(S283)。「第一のもの、それ自身としては認識され得ないもの、それ自身は限度も規定も欠いた存在」は確かに存在するが、それは「物自体」ではない。「物自体は存在しない」。「我々にとって客観である全てのもの」は既に、「自己自身において主観性によって觸発されたもの、即ち既に部分的には主観的に定立されたもの」なのであり、それは単に、「未だ全き主観性へと引き戻されてはいないもの」であるに過ぎなく(S286)。「主観性に對立するもの(盲目的に客観的なもの)」をいま自然哲学に就いて、「B」と呼ぶことにすると、この「B」は常に次第に「A」(主観的)になる。しかし、「最後のA、最高に主観的なもの」認識するものも依然として尚も、「B、即ち単にAとして措定され、Aへと変ぜられたB」である。我々は自然の生成の全段階において唯、Bのみを有するが、「このBはしかし、様々な程度においてであれ、同時にAつまり主観的」である(S287)。「純粹なAも、純粹なBもない」(S.276)。但し、「単に認識され得るもの」

から、「既により多く認識可能性の諸規定を自己の内に採り入れて
いるもの」へ、そして最後に「それ自身認識するもの」に至るまで、
「実体」あるいは「基体」は常に同一に止まる。そして、「客観が全
く主観となってしまう地点に至るまで、主観に対して不断に与えら
れる」のがかの、客観に対する主観の「優越」である (S.275)。そ
の際、「Bにおいて単に定立されている主観性」と「主観性という
本来の原理」を区別すべきであるとされる。「主観性の原理」と
は、「Aへと変せられた客観的なもの」ではなく、「Bにとって、A
への変換の最近かつ直接的な原因であるもの」のことである
(S.288)。

かくて、二つの原理が発見されたことになる。(1)「段々にAとな
る、しかし実体的には常に同一に止まる、そしてそれ自身としては
盲目的で粗野で限界を欠いた存在であるところのB。プラトンのア
ペイロン」。(2)「それ自身が単にAとして定立されたB、Bにおい
て産出されたAの限りではなく、それ自身においてBのいかなるも
のでもないA。Bの全き対立であり、言わばB || Aを定立すること
しか意志しないA、それ故BのAへの変換の原因である限りのA」。
シェリングはこの二原理を更に次のようにも表現する。(1)「盲目的
で、それ自身としては限界も悟性も欠いた存在。これを実在的原理
と呼ぼう」。(2)「第一のものの限界づけ、限度設定、認識可能性、
一語で言えば主観化の原因。これを観念的原理と呼ぼう」(S.288)。
かかる両つの対立原理（両者の協働から初めて「認識するもの」及

び「認識され得るもの」が生じる)の現存ということが、「認識す
るもの」及び「認識され得るもの」という両極念の単なる「分析」
から得られた成果である (S.292)。我々はここでは「単なる事実」
の地盤の上に居るのであり、かの「BからAへの変換」は現在のと
ころでは、「単に経験からのみ認識された、しかしそれ故に未だ理
解されてはいない、かの、Bに対立する原理の結果」に過ぎない。
何故、そしてどのようにこの原理がかかる結果を有するのかを、我々
は未だ知らない。しかし上述の分析が我々を、原理の二性、「二元
論」へと導いただけでいまは十分である、と言われる (S.288)。

これまでに発見された「純粹な事実」は、「認識するもの」及び
「認識され得るもの」は或る「過程」によって生じ、そしてこの
「過程」は次の二つの「原理」なしには考えられ得ない、というこ
とであった。(1)「過程において言わば質料、基礎、ヒュポケイメノ
ンであるもの。段階的に主観的に定立され、限界づけられ、理解さ
れる、それ自身としては制限を欠いた存在」。(2)「原因として振舞
い、第一のものに限度を与えるもの、規定するもの、あるいはそれ
において主観性を産出するもの」(S.292)。次いで、かかる「生成
の過程」の「三原理」が取り出される。即ち、^{〈1〉}「Bとしては在る
べからざるもの。過程の動機、始元」。^{〈2〉}「それ(第一原理)を止
揚するもの。(過程の)手段」。^{〈3〉}「在るべきもの。(過程の)目的」
(S.293)。上の第一原理は、「過程の質料、基礎、ヒュポケイメノン」
であり、「始元」であるが、「過程における本来の実体」とも言われ

得る。第二原理は、「BからAへの変換の原因」であるが、「在るべからざるもの」を否定し、それによって「在るべきもの」を媒介するものであるから、「過程において単に原因として(実体としてではなく)存在する」と言われ得る(S.294)。第三原理は、「実体および原因であるもの」のみあり得る。第三原理における「実体」は、「精神」である。かくて、第一原理は「非精神的なもの」であり、第二原理は「非精神的なものを克服して、精神を媒介するもの」であり、第三原理は「精神(過程の内に包括されているので、自立的ではないが)」である。(S.295)。

それらは、「我々が認識の事実の単なる分析によって導かれた、一切の生成の三原理」であり、そして「そこにおいては優越は総じて観念的原理の側に在る」ということが、「一般的生成の過程の内に含まれた本来的事実」である(S.295)。かかる、観念的原理の側における「優越の単なる事実」を認識・承認することが重要である、と言われる(S.296)。次いでシェリングは、プラトンを援用することによって、「至高の原因、即ちもはやそれ自身、自然つまり内的必然性に従って行為するものとは看做され得ぬ原因(自由な原因)」という「第四の概念」に到達する。プラトンは、「無限定なもの」(アペイロン)に「限界づけるもの」(ペラス)を対置し、更にそれらに対して「原因」(これをヌースと呼ぶ)を指定するが、この「ヌース」は(ドイツ語の)「悟性」だけでは表現できぬ語であり、それは「意欲する悟性」あるいは「悟性的意志」という概念を含ん

でいる(S.299)。かかる「原因」の概念に我々はいまや、「普通の意識の事実ではなく、哲学的意識の事実」という「単なる事実」によって導かれたが、我々が「客観的なものに対する主観的なものの優越」をそれに帰する、そして「一切の現実的存在の真の原因」である、かの「原因」に、凡ゆる言語において相応しい名称は「神」である(S.300)。

「神は主観性に、客観性に対する優越を普遍的に与える原因」であり、かかる「原因の現存在を我々は、既に事実に証明した」(S.301)。ところで、過程において「無限定なもの」が「在るべからざるもの」であるにも拘らず存在し、定立されているのは、単に克服されるためであるとすれば、「無限定なもの」は或る「原因」(何かを単なる「手段」として欲し得るところの)によってのみ定立され得ることは明らかである。従って、「意図に従って行為する自由な原因」が、相互に対立・矛盾する両原理(「無限定なもの」と「限定するもの」)の「積極的統一」であり、「主」であり、「原因」である(S.302)。しかし、我々が「最高原因」の中へ置くことを強制されるこの(両原理の間の)「矛盾」は、「最高原因」が「単に実体的な原理」ではあり得ないことを示している。「無限定なもの」もその「限定」も欲し得る「原因」は、「超実体的」な、「絶対」に自由な原因」のみあり得る(S.305)。そしてここで、「新たな反省」が必要とされる。

「存在を無限定なもの、および限定されたものとして定立」する

「原因」は「自由」であり、「存在一般の定立者」ではなく、過程において先ず差当って「無限定性の定立者」であり、更なる帰結において、「限定性の定立者」である。ところで、「無限定の存在」を定立し、それを手段として己れに与え得るためには、「原因」はそれを根源的に所有してはならず、しかも更に「限定されたもの」として、但し「それ自身（存在）によって限定されたもの」としてではないが「自己自身（原因）によって限定されたもの」として、所有してはならない。しかし、我々はそれを「原因の活動、「行為」によって限定されたもの」としては考えることができない。何故なら、「原因の活動、行為」としては、我々はそれが「限定・限界の外で、無限定なものとして定立されている」と考えざるを得ないからである。「原因」は、その始元が「無限定な存在そのもの」である「過程」の「原因」としてのみ規定され得る。「かかる無限定なもの定立」ということがそれ故、「原因」の最初の行為である。「原因」は従って、「存在」を根源的に、「行為」によってではなく——「行為」に対立するのは「本性」だから——「本性」によって所有する。「原因あるいは神」はそれ故、「己れの本性に従って存在を限定し、含むもの」である(S.305)。

「神は根源的に、存在を本性によって限定し、所有する、存在の主であるべきである」というこの概念は既に大きな収穫である、と言われる。何故なら、それは神を単なる「存在そのもの」、「普遍的存在者」としてではなく、一層高次の、「超存在者的なもの」として捉えているからである。ところで、自由な「神」が根源的に、「存在」との関係において「存在の主」として規定されるとき、この「存在」は同時に、「神の必然的相関者」として説明されることになる。従ってこの見解によれば、「神」は言わば「それ自体においては無」であり、単に「存在」との関係においてのみ存在することになり、単に「関係的（相対的）なもの、関係においてのみ思惟されるもの」に過ぎないことになる。これは我々が通常慣れている、「端的に自立的なもの、端的に絶対的なもの、即ち一切の関係から自由なもの」という「神」とは違うのではないか、という疑問がここに生じる(S.306)。しかし、右の見解が一種の「二元論」であることをシェリングは否定する。ここで「神」と呼ばれているものは、「存在からの抽象における神」ではなく、「存在を包含する限りでの存在の主であり、存在そのものであることに加えて、存在の主である神」であり、それは「完全に自己閉鎖的なもの、自己終結的なもの、従って絶対的なもの（もはや相対的なものでなく）」である。確かに、「存在の主」と「存在そのもの」は異なるが、しかしそれは「二」ではなく、「一」における「二」である。むしろ、「困難は神の側ではなく、存在の側にある」(S.308)。

シェリングによれば、「かの永遠にして必然的な相関者の神に対する関係」をめぐる問題に対して、古代から現代まで、未だ誰からも確かな解答が与えられていない。そこで彼は、先の「過程の三原理」がかかる「根源的關係」に関してどのように理解されるかを問

う。神が存在に對する「根源的關係」において思惟されるとき、かかる存在は神に對して以下のような「三重の關係」にあるとされる。先ず最初に、存在は「神の内在するもの、包含されたもの、神によって限定されたもの」として提示されるが、しかしこの「限定」は存在に對しては「無限定」として定立される可能性を排除してはいない(S.314)。その限りで、我々はそれを「確かに未だ現時的には無限定ではないが、無限定であり得るもの」として規定できる〔存在の神に對する第一の關係〕。しかしまさにそれ故に、我々はそれに、「神に對する第二の關係」を帰さねばならない。ここではそれはいまや、「現時的に無限定なもの」である。しかし更に我々が、それは過程自身によって、無限定性から再び根源的限定へと還歸すると前提するとき、それを「神に對する第三の關係」において考えねばならない。ここではそれはもはや、「單純に単に限定されたもの」ではなく、「無限定性から、神における限定性へと還歸したもの」である。かかる「三形態」によって、存在は「神における三重の區別(過程において出現するところの)の定立者」である。(ここで「定立者」とは、「隷従者」の意である)。この意味で、神の「土台」、「玉座」、「賞揚者」である存在は、「神の定立者」である。(S.315)。

二

しかし、神は「存在の主」であり、存在は「神の必然的相關者」であるとするこの見解には重大な難点があり、それは撤回されざる

を得なくなる。というのは、「相關者」をどう規定しようと、それ(存在)は常に、「最高原因から独立の存在」であらざるを得ないからである。それは勿論、「神がなくとも存在できる」という意味においてではない。そうではなく、「その純粋な実体に関しては、それは神的原因性の働きによって定立されてはいない」という意味においてである。それにおける、実体の上に附加する一切、それにおいて規定である一切は、「単に神的に原因づけられたもの」に過ぎないとしても。何故なら、「神とは存在を、根源的に限定されたものとして、無限定なものとして、無限定なものから限定へと引戻されたものとして、定立するところのもの」だからである。「存在」とは、一切がその周囲を運動する言わば「中心」であるが、まさにそれ故に、それは「神的原因性から独立」なのである。それは言わば単なる、「一切のかかる諸規定が可能な、しかしそれ自身はそれらを欠いた裸の素材」に過ぎない。とはいえしかし、「神的原因性から独立な何ものも許さない」というのが、我々の身についた考え方である。我々は、神が「自らの働きの質料および形式(形態)」であることを欲する。しかし、先の分析が示したのは、「生成の過程を理解するためには、無限定の存在(アペイロン)が必要である」ということであった(S.321)。この矛盾をどう考えればよいのか。ここに至ってシェリングは、「従って、神がかの原理(無限定の存在)において自己自身をB(ヒュポケイメノン)ならしめる、と考える外はない。何故なら、かかる仕方でのみ、神は自己自身に己

れの働きの素材を与えるのだからである」と言う。しかしこれは、普通の表象にとっては「極めて厳しい期待」である。神が自己自身を「B」に、従って一切の存在の素材、基礎に「することになれば、神はそれ自体において、そして自らの全ての行為に先立って、「かかる無限定の存在のポテンツ(勢位・潜勢・可能態)」であることになる。かくて神は「盲目的存在であり得るもの」であり、それが実際に過程に到達すると、「盲目的存在者」が、我々が一切の根柢に置く、そしてそこから一切が生成する、かの「宇宙(生成)的原理」であることになる(S.322)。かかる表象以上に厭わしいものがあるだろうか。

しかし、神が「盲目的存在」であり、「B」であるとしても、それはしかし神がそれであるためにそうであるのではなく、それを克服して、それを「限定」へ、即ち「自己自身」へと連れ戻し、この否定を通じて自らを「精神」として定立するためである。我々は従ってここで、「神的存在の三形式」を有する。即ち、神は(1)「Bあるいは盲目的存在」であり、(2)「この盲目的存在を否定するもの」であり、(3)「精神として定立されるもの」である。しかし、神はこれらの「三形式」のどれか一つであるのではなく、単に、「これらの三形式を貫くアクトゥス(働き・顕勢・現実態)」、「これらの三形式を貫通する過程の不溶的統一」である。従って、逆に言えば、「B」即ち「宇宙(生成)的原理」は「神」とは呼ばれ得ない。何故なら、神は「三形式において働き、不溶的として存立する統一」

だからである。「B」も、「それを否定するもの」も、「精神として定立されるもの」も「神」ではなく、「これらの三形式における不溶的生命」が「神」である。かくて、「神の永遠にして必然的な相関者」としての「存在」は「消去」される。我々はいまや、神の「外」にも「先」にも何ものも有たず、ひとり唯「神」のみを有する(S.322)。

「神Ⅱ存在」とするこの見解(第二の表象)は、「神Ⅱ存在の主」・「存在Ⅱ神の必然的相関者」とする先の見解(第一の表象)の「上昇」したものであり、神はいかなる仕方でも、根源的に限定されたものとして包含していた存在を無限定なものとして定立するのについて、先には明確にできなかった困難が、神自身が無限定の存在として現れるここでは、解消する。というのは、そのためには、彼(神)の「意欲」以外は必要でないからである。かの「無限定の存在」とは即ち、「神の単なる意志によって定立されたもの」に外ならない。但し、かかる「意志」は第一の表象におけるように、「他動的な、己れの外なる存在を動かす意志」ではなく、「内在的な、単に自己自身のみを動かす意志」である。かかる「上昇」した第二の表象が第一の表象に対して占有する「決定的な優位」は、過程において第一原理が第二原理により克服の対象とされるとき、いかにしてそれが可能かをこの表象は説明できることである。何故なら、かの「盲目的存在者」は「意志」であり(S.323)、そして「意志」とは、「唯一の、本来的に抵抗できるもの」、つまり「唯一の、本来

的克服をなし得るもの」だからである。

かくて、「絶対的原因としての神」という概念が獲得されたが、果してこの「絶対的原因」という概念は、「それ自体で、そして自己自身によって最高の概念」、即ち「その許に静かに立ち、そしてそこから端的に出発することもできる概念」であるのか、という「新たな課題」が生じる。何故なら、この研究全体の最終目的は、「絶対的学問がそこから始まることのできる概念に到達すること」にあるからである。さて、「原因」の概念には「関係」が含まれており、それは「相対的(関係的)な、関係を内包する概念」であることよって、「絶対的原因」の概念もまた、「絶対的に最高の概念」ではない(S.324)。「創造者」の概念も既に或る「関係」を内包しており、それは「最高可能の概念」ではない。従って、「原因概念」はたといそれが「己れの外なる何ものをも前提せぬ、絶対的原因」と規定されようとも、「神の最高概念」ではない。「神の最高概念」は、それによって神が「絶対的に自立的なもの」として規定される概念、即ち「実体概念」である。これによって神は「完全に自己内存在的、自己内還帰的なもの」として規定される。では果して我々は、第二の表象において、かかる「絶対的実体」としての「神」の概念に到達したのか。それに答えるために、そこで与えられた「神」概念がいかなるものかが知らねばならない、と言われる。

いま(第二の表象において)獲得された概念を手短かに言えば、「神は本質的に、己れの本性上、無限定なもの(B)であり得るも

のである」ということになる。このことを排除することは、何かを己れから始める一切の力、能力を神から奪うことである。「一切の始元はBに存する」のであり、「何も始めることができない」というのは、「最高の無力」である(S.325)。そしてここでシェリングは、スピノザの「粗雑な汎神論」を批判する。スピノザにおいては、「神は本質的に延長せる実体である」が、シェリングにおいては、「神は本質的に、これ(B)であり得る、わけではない」。神は決して「本質的にはなく、単に現実的に、従って単に意欲的にのみ」Bであり得る。神が単に「Bであり得るもの」であるとき、彼は「排他的に」そうであるのではなく、彼は同様に本質的に、「このBを否定するもの」でもある。「単にBであり得るもの」は「Bを否定するもの」とは矛盾しない。「Bを否定するもの」はBが「現実的に」定立されているときに初めて現れて、それを「現実的に」否定することができるのだからである。それ故、「神は本質的にBを否定するものでもある」とは、「神はBを否定することのポテンツ(勢位・潜勢・可能態)である」(ここでは未だアクトゥス(働き・顕勢・現実態)は問題となっていない故)ということに等しい。かくて、我々はいまや、「経験的分析によって発見された諸原理を神における諸ポテンツとして有する」と言われる(S.326)。

しかし、我々は未だ、「神自身」の概念を有してはいない。「神は本質的に、Bであり得るものである」等と語られるとき、それによって神が「Bであり得るもの」や「Bを否定するもの」であるところ

の「本質」とは何か。それが言表されるときに初めて、「神自身」は言表されることになる。しかし、我々が神を「かの諸ポテンツ」のみによって規定する限り、神は依然として唯「關係的(相對的)」に規定されるに止まる。ここでシェリングは、我々は単に「神はBであることのポテンツ、Bを否定することのポテンツである」と言っているのではなく、「神は本質的にこのこと一切である」と言っているのである、ということに注意を促す。では、「本質的」とは何か。「本質的」とは、「現実的」との対立において言われている。この意味においてはそれ故、神は本来、「現実的」には「Bであり得るもの」ではなく、「Bのポテンツ」ではない。神は単に「本質的」にのみそれである、即ち、単にそれであり得るに過ぎない。しかしこの「あり得る」を、神の「意志」以外の何に依存的として考えることができよう。従って、「神は本質的に、Bであり得るものである」とは即ち、「神はそれであることを意志するならばそれであることができる、という風にしてそれであるのであって、しかし神はそれであることを意志しないのにそれである、という風にしてそれであるのではない」ということであり、換言すれば、「神は自己自身を先ず、Bであり得るものとして定立する」ということに外ならない(S.327)。

従って、「諸ポテンツは、ポテンツとしては、神の内に在ることができない」ということになる。それらは確かに神の内に在るかも知れないが、しかし「ポテンツとして」在るのではない。即ち、最

高原因の内にその意志がなくとも、従って自体的に存在するような、「実体的なポテンツとして」在るのではない。もしもいま仮に、「将来の(未だ在らぬ)存在の諸原理が神の内に諸ポテンツ(この存在の諸可能性)として定立されている」とするならば、神はかかるポテンツによって既に、「将来の、確かに単に可能的とは言え、しかし既に可能的な存在に対する關係」を有することになる。しかし、神が他の存在の諸ポテンツを自らの内に、己れの意志から独立に有つとしたら、神はこれらのポテンツを以て何かを始めなければならず、「自己とは異なる或る存在の産出のための、これらの諸ポテンツの適用」は、言わば神にとっての「必然性」である。従って、神における他の存在の「可能性」さえも、「神自身によって定立され、意欲された可能性」であってこそ初めて、我々は神を「世界から絶對的に自由」なものとして思惟し、神を「世界から完全に解放」したことになる。神が「絶對的に自由」であるのは、神が単に諸原理即ち諸ポテンツを、それらが既に働き(現実態)において在る限りではなく、「ポテンツとして」定立するときに既に始まる。従って、「諸ポテンツは、神の意志なしには、ポテンツ(即ち、将来の存在の可能性)ですらない」ことになる(S.328)。

かくて、先に第二の表象において、「神の永遠的・必然的相關者としての存在」が「消去」されたのに引続いて、いまや更に「ポテンツとしてのポテンツ」もまた、「消滅」せねばならない、とされる。これをシェリングは、第一の表象から第二の表象への「上昇」

に倣って、「新たな上昇」と呼ぶ。かかる「新たな上昇」の有する意義は、それによって「無からの創造」の概念に新たな光を当てることが可能となることである。「無からの創造」には、「相関理論」(第一の表象)だけでなく、「生成の諸原理を神の内にポテンツとして置いた、第二の理論」(第二の表象)も対立する。「無からの創造」とは、「先行的に既に現存しつつ、創造者自身の意志によって初めて定立されるのではない何らかのポテンツ、というもののない創造」を意味するが、「相関理論」は「創造」と相容れないし、「第二の理論」は「先行的に現存するポテンツ」を前提しているからである(S330)。しかし、「創造者自身の意志によって初めて定立されるポテンツ」というものを考えれば、「無からの創造」も充分に受容可能となる。ここでシェリングは、以下の三つの概念を区別する。

(1)「在らぬもの、本来的な無。ウーク・オン」、(2)「単に在らぬもの(偶ま在らぬというだけのもの)、メー・オン」、(3)「在りはするが在るべからざるもの、従って、否定さるべきもの、または、否定されたもの」(「何かであらぬもの」)。そして、「この、何かであらぬものこそ我々のBであり、それについては、それがポテンツとして神の内に受容れられ得るか否かは疑わしいが、それが素材として、従って質料的ポテンツとして現実的創造の根柢に置かれねばならないということについては、疑われ得ない」と言う(S331)。

「無からの創造」という表象は容易に拒絶され得ないが、しかし勿論それは説明を必要とする。シェリングは、我々が「無からの創

造」を受容するとすれば、ポテンツは「神的概念からの帰結」ではなく、単に「神的意志からの帰結」のみあり得る、と言う。そこで言われているのは、それらはポテンツとして、根源的に、神の意志から独立に、神の内に在るのではない、ということである。しかし、それらは「ポテンツならざるもの」として神の内に在るのではない、即ち神がそれらを単に随意に、気の向く儘にポテンツ(他の存在の可能性)と看做し、ポテンツとして取扱うところの「区別一般」として神の内に在るのではない、と言われているのではない。「神がそれらを初めてポテンツにする」のであって、それらが最初から「ポテンツである」のではない、という点が重要なのである。では、それらは単に「ポテンツとして」神の内に在るのではないとするなら、それらはいかにして神の内に在るのか、と問われる(S332)。

この問いに対する「経験論の回答」は、以下のようである。それらが「ポテンツとして、即ち或る他の存在、彼の外なる或る存在の可能性として」神の内に在るのではないならば、そしてこの存在は単に「生成する存在」としてのみ思惟され得るのだから、そしてそれらは最早「生成のポテンツ」としても神の内に在るのではないと我々は言うことができるのだから、それらは単に或る存在の「諸規定」として神の内に在るに過ぎない。しかもそれらは、単に「現在の、従って彼の固有な存在の諸規定」として、神の内に在るに過ぎない、単に「純粋に内在的な(彼自身に関係する)諸規定」として、しか

し「他動的な（彼の外なる何ものかに関係する）諸規定」としてではなく、在るに過ぎない。かくて我々は初めて、「神の一切の対外的関係」を廃棄したことになる、と言われる。神とは「絶対的に単に自己自身において在るもの、完全に自己還帰せるもの、最高の意味における実体、関係から完全に自由なもの」である。しかし我々がこれらの「諸規定」を、「純粹に内在的な、彼の外なる何ものにも関係せぬ規定」と看做すことによって、いまやそれらを「彼から」理解すべき要求が生じる。即ち、「彼」を諸規定の「先行者」として、従って一般に「絶対的な先行者」として理解すべき要求が。かくて「経験論」はその最終結論において、我々を「超経験的なもの」へと駆り立てる（S.332）。

——以上が、シェリングの『哲学的経験論の叙述』の概要である。

三

シェリングの右の論文が、「哲学的経験論」なる名称の下で、デカルト以来の諸体系における経験理論を批判的に検討し、それらの制限を乗り越えて、思弁的見地に基づく新たな哲学的・経験理論の構築を意図していることは、その内容の示すところである。しかし我々がここで、シェリングが批判的検討の対象としている経験理論の代表として、特にロックのそれを持ち出すことの妥当性については、説明が必要であろう。というのは、同論文においてシェリングはロックの名を一度も挙げていないし、更にデカルトの他にも、マ

経験論哲学と哲学的経験論の間(黒積)

ルブランシュ、スピノザ、ライブニッツのような所謂「合理論」の哲学者も区別なく検討の俎上に載せているし、それに抑も、「経験論」の語が、「事実」に関する「哲学的探究」一般に対して用いられていて、そこには哲学史的意味における「合理論」と「経験論」の区別もなく、言わば通常よりも広義に用いられているからである。しかし、同論文が「認識」あるいは「経験」の基礎づけを主題としており、そしてデカルト以来の「経験」の探究において（カントを除いて）言わば最深部に到達し、合理主義的・経験主義的の区別を問わず、その時期の経験理論一般の本質と制限を最もよく体現しているのがロックであってみれば、そのロックを同論文が看過しない無視しているとは考え難い。実際、同論文の姉妹篇とも見るべき『近世哲学史』（一八二七）においてシェリングは、「当時、形而上学に反抗して、英国から、とくにJ・ロックによって、経験から独立の一切の概念の現存在を否定する経験論が蜂起しつつあった。そしてこの経験論から、人間の知識における一切の普遍者および必然者を疑う、ないしむしろ否認する、有名な英国の哲学者かつ歴史著述家D・ヒュームの教説が生じた」と述べて、「経験論」（狭義）の代表的存在としてのロックに大きな注意を払っている。同論文における、「経験」の基礎づけをめぐる考察において、ロックあるいは彼の直面した問題が、シェリングの念頭には常に置かれていたに相違あるまい。

ところで、「経験」とは（外界における対象（客観）の性質・関

係等に関する、自我(主観)による認識」として、「対象(客観)」・「認識」・「自我(主観)」という三契機から成る。それ故、「経験の基礎づけ」とは、三契機に確かな保証を与えることに外ならず、具体的に言えば、(1) 対象の現存在、(2) 認識の実在性、(3) 他我(他の多数の自我)の現存在(間主観性)、という三者の夫々に確実な根拠を保証する、という課題を負っている。例えば、シェリングが同論文において主題として掲げる「主観の客観に対する優越の根拠とは何か」という問題は、〈主観が自らの外なる客観を規定(認識)できる根拠は何か〉という問題であり、それは結局は(2) 〈認識の実在性の根拠とは何か〉と同じ問題である。そして、(1)と(2)と(3)という三問題は相互に密接不可分の関係にあって、全体として「経験の基礎づけ」という根本問題を形成していることは言うまでもない。そして以下で見られるように、ロックはこれらの三問題の全てに対して明確な解答を与え得ない(右の三者に対して確実な根拠を与え得ない)という制限を有しており、一方かかる制限を克服して、それらに確実な根拠を与えることを意図した筈のシェリングもまた同様に、その課題を果し得ていない、と思われる。

第一の〈対象の現存在〉の問題については、シェリングは先述の通り、「認識され得るもの」(非精神的なもの)に二次的存在しか認めない、デカルトの始めた「観念論」の傾向を批判し、カントが「認識され得るもの」の根拠としていた「認識され得ぬもの」を捨てて、全てを「単なる主観性」へと変じ、「認識するもの」のみを

残したフイヒテを「観念論の極端」(S.287)として非難する。これに対してロックは勿論、「観念論」の系譜には属さず、デカルトの方法的懐疑のような探究方法とも無縁なので、対象即ち物体の現存在についての懐疑は彼には存在する余地がないと見えるかも知れない。しかし、ロックは外的個別的事物(物体)の存在について、「この存在について用いられる知覚(感覺)は単なる蓋然性を越えており、…知識の名で通る」(IV.2.814)と言って確かに、それについての知識(感覺的知識)を承認しているが、しかしそれは厳密な意味の知識ではない。「この知識はしかし、我々の感官を触発する個別的事物について用いられる感官の現在の証言の及ぶ限りであって、それ以上ではない。…もし私が、或る人間が一分前に一緒に存在しているのを見たが、今は私一人だとすると、私は同じ人間が今も存在していることを確実とはなし得ない。…幾百万の人間がいま存在していることは大へん確からしいとはいえ、私が一人でこれを書いている間は、私はそのことについて、我々が厳密に知識と呼ぶところの確実性を有たない。…それは蓋然性に過ぎず、知識ではない」(IV.11.89)。物体の存在についての感覺的知識は個別的知识に過ぎず、それは知識の本来有つべき普遍性と確実性(必然性)を欠いており、従ってロックは、物体という対象の現存在について、蓋然的な信念(臆見、意見)を与え得るに止まり、必然的な知識を保証できぬという制限の下に置かれているのである。

第二の〈認識の実在性〉の問題が、シェリングの主題である「主

観の客観に対する優越の根拠」の問題と同じであることは先述したが、この問題に関してロックは、〈認識の实在性〉の根拠よりも前に、抑も〈認識の实在性〉そのものを保証できぬ、という制限を有する。というのも、ロックによれば、確実性だけでなく实在性も本来の知識の有つべき性格であるが (W.8, s.13)、物体の第一次性質も、第一次性質と第二次性質の間の因果関係も、物体の複雑観念を形成する第二次性質相互間の必然的關係も我々には不可知であるために、物体に関する「一般的实在的知識」(实在性を有つ知識)は殆ど存在しないからである。かかる知識の例としてロックが挙げるのは二例(「形は必然的に延長を前提する」、「衝撃による運動の受容または伝達は固体性を前提する」(W.9, s.14))だけであるが、これらはいずれも、第一次性質相互間の必然的結合に関する直覺的または論証的知識である。物体に関する個別的感覚的知識は本来、「实在的知識」即ち知識の名に値せず、火は人間を温め、鉛を流体化し、木材や炭の色や硬さを変える、とか、鉄は水中では沈み、水銀中では浮かぶ、といった、全ての時代の全ての人々の一般的同意と、我々自身の恒常的経験とが合致しているような、物体の確定的性質に関する命題でさえ、「蓋然性に過ぎなす」(IV.16, s.6)。

第三の〈他我の現存在〉の問題に関しては、それに確実な根拠を与えることはシェリングの要求するところであった、と言えよう。何故なら、彼が「物体界の否定」の議論に対して、それは哲学を教える者と伝授される者との間に予めある筈の、世界の存在について

経験論哲学と哲学的経験論の間(黒積)

の暗黙の一致に反する故、「約束違反」であると言うとき (S.281)、同じ理由によって、両対話者ひいては人類一般の現存在も予め前提されている筈だからである。これに対してロックが、「神は人間を社交的な被造物であるべく意図し給うた」ので、「人間を作るに際して、…社会の大切な道具でしかも共通の絆である言語をも人間に備え給うた」(III.1, s.1)と言うとき、彼ももちろん独我論者ではなく、多数の自我の現存在を理論の前提としていたことは疑い得ない。しかし、自らの理論の内部では、ロックは他我の現存在に確実な根拠を与え得てはいないと思われる。というのは、我々は自己自身(精神としての)の現存在の知識を「直覺」によって、神のそれを「論証」によって、他の事物(物体)のそれを「感覚」によって有つ (W.9, s.2)と言われるが、〈他我の現存在〉についての知覚は、第一の問題の考察において見られたような、他の人間の現存在の知覚(感覚)を介して(他の人間に自らと同様の〈自我性〉を推測するという仕方で行われる)行われるしかなく、従って、その知覚は感覚的知識(の確実性)を越えることはできず、しかるに第一・第二の問題に関して示されたように、感覚的知識は厳密な意味では知識(確実性・必然性)ではなく、臆見(蓋然性)に過ぎないからである。それ故、〈他我の現存在〉に関しても、ロックはそれについての知識即ち必然性の保証を与え得ない、という制限下に置かれてい

る。

右のようなロックの態度には、思惟的自我(主観)即ち精神を出

発点かつ不変の立場となすデカルト哲学の本質と制限がその儘現れている。それ故、かかる制限を乗り越えて、「経験」の新たな基礎づけをシェリングが試みるのは、当然の企てであろう。しかし、三つの問題のどれについても、彼の企てが成功して、それによって「経験」に確実な根拠が与えられたとは、到底考えられ得ない。先ず第一の問題について、シェリングは、「カントのように認識主観から出発するのではなく、自然からの出発ということ、自然に与えられたこの優先権は、認識主観は認識客観を必然的に自らの前提として有する、ということによって正当化される」(S275)と言ひ、「世界の非認識者の部分の存在を承認することから、哲学を始めるしかない」(S. 281)と言うが、この主張は極めて疑わしい。何故なら、「カントが認識主観から出発」しているというのは、後述するように、事実には反するし、他方、「認識主観は認識客観を必然的に自らの前提として有する」という意見にも根拠がなく(というものは、逆に「認識客観は認識主観を必然的に自らの前提として有する」と言っても同じことだから)、シェリングの所説は、〈対象(客観)の現存在〉についても、客観(自然)からの哲学の出発ということについても、それらの必然性を保証するものではあり得ないからである。「物体界の否定」が日常的常識に対する哲学の「約束違反」であるのなら、〈物体の現存在〉の知識(必然性)の欠如も、日常的常識の哲学に対する期待への、哲学の「約束違反」であろう。

次に第二の問題については、シェリングが「一切の生成の三原理」

に関して、「そこにおいては優越は総じて、観念的原理の側に在る」ということが「一般的生成の過程の内に含まれた本来的事実である」(S286)と語る件りで、「何らかの優越が諸原理のうちの一つの側に在らねばならない。何故なら、全き均衡状態においては、いかなる運動もないであろうから」(S298)と述べていることに注目すべきである。そこでは、主観の客観に対する「優越」ということが、認識を客観の主観化として捉えた場合の〈客観→主観〉という単なる(主観化の)運動の方向を表示する概念以上ではないことが語られている。即ち、認識の他の一切の把握を斥けて特にこの把握を選ぶべき必然性は示されておらず、従ってこの点に関するシェリングの所論は、仮に偶ま認識のかかる把握に従った場合には、という恣意性、偶然性を免れ得ない。シェリングのかかる理論が〈認識の実在性〉の必然性やその根拠を与えることは不可能であろう。

更に第三の問題については、シェリングはライプニッツのモノアド論を批判して、「いかにして全ての主観の現存するこの世界において、或る主観が他の主観に対して客観的に、即ち認識可能的になるのかを説明すべき困難を彼(ライプニッツ)は有していた」が、結局「予定調和の体系に逃げ場を求めざるを得なかった」(S286)と述べている。しかし、シェリング自身はこの、〈他我の現存在〉の知識(必然性)とその根拠の問題に対して何らの解決法も提示してはおらず、ロックやライプニッツと同様の制限を免れていない、と思われる。

主観の客観に対する「優越」の根拠の解明を課題とする同論文において、シェリングは主観（認識するもの）と客観（認識され得るもの）の両概念の分析によって、それらの根拠に在る、「観念的なもの」と「実在的なもの」という両原理を発見する。次いで、両者（「認識するもの」と「認識され得るもの」）は或る「過程」によって生じることから、右の両原理を含む「一切の生成過程の三原理」を取出す。次いで、プラトンを採用して、「原因」としての「神」の概念に到る。「神」がかの「優越」の原因とされる。ここで、「存在の主としての神」・「神の必然的相関者としての存在」という思考が成立する（第一の表象）。しかし、この思考は「神」の他者への関係性即ち相対性を含むとして斥けられ、「神」自身が「存在」であると看做されることにより、「主」・「相関者」という思考は消去される（第二の表象）。更に、「本質的」と「現実的」の峻別により、「ポテンツとしてのポテンツ」も消滅し、「絶対的実体」としての「神」概念に到達する。——かかるシェリングの論述において最も注意に値するのは、それが専ら「神」の視点からなされていることである。このことは、シェリング自身が「第一の表象」における「意志」に関して、それを「他動的な、己れの外なる存在を動かす意志ではなく、内在的な、単に自己自身のみを動かす意志」であると述べている（S.323）ことから明らかである。同様の表現は、論文の最終局面においても、存在の「諸規定」に関して、それが単に「純粋に内在的な（彼自身に関係する）諸規定」であって、「他

経験論哲学と哲学的経験論の間（黒積）

動的な（彼の外なる何ものかに関係する）諸規定」ではない、とされる場面で再び現れる（S.332）。ここで「己」・「自」・「彼」とは「神」を指し、従って、事態は全て「神」の視点から見られ、語られていることになる。

しかし、かかる「神」の視点からの論述は、「第一の表象」において突如始まったのではなく、それ以前の、「神」の概念が未だ現れていない場面でも、既になされていると思われる。というのは、「認識するもの」と「認識され得るもの」という両概念が提示される、考察の殆ど冒頭の部分で、「無限定な存在」に対立する「原因」は、「認識され得るものの原因」であるとともに、「認識するもの」の原因でもある（S.283）と言われるが、この「原因」とは後の「神」に外ならないからである。従って、同論文は終始「神」の視点から叙述されている、と言えよう。それは何を意味するのか。それは外でもなく、ロック（そしてデカルト）の経験理論との全くの断絶である。というのは、ロック（そしてデカルト）における論述は専ら、〈我〉（思惟的自我||人間精神）の視点からなされているが、両叙述は従って、相互に接続することがないからである。〈我〉は言葉や概念ではなく自己意識であり、自己を〈我〉として意識する当の主体にのみ帰属する。そして〈我〉は自己を「神」として意識することはない。何故なら、自己を「神」として意識するとき、〈我〉は「神」に外ならないからである。従って、〈我〉の視点の延長上に「神」はなく、同様に、「神」の視点の延長上に〈我〉は

ない。何故なら、「神」の視点が〈我〉の視点を生み出すためには、「神」が〈我〉の自己意識を有つこと、即ち「神」≡〈我〉でなければならぬが、それはあり得ないからである。それ故、ロックの「主観」・「客観」とシェリングの「主観」・「客観」はその意味内容が異ならざるを得ない。後者の「主観」には、「人間」や「精神」や「悟性」等の一般的概念的規定を持ち込むことはできても、〈我〉という観念を〈我〉の外部から持ち込むことはできないからである。

実際シェリングは、自らの自然哲学の成果と制限を顧みた上で、新たな固有の考察を開始するに際して、「主観」・「客観」の概念についても、「単に歴史的に伝統的で、周知のもの」としてのとは異なる意義にそれらを使用することを予告している(S276)。しかるに、(我々の右の推断に誤りのない限り)、〈我〉を欠く「主観」は、デカルトやロックの「主観」とは全く似て非なるものであり、従って、〈我〉という「主観」を出発点かつ不変の立場とすることから生じた、デカルトやロックにおける固有の困難や制限を、それと相接することのないシェリング的理論が解決したり、乗り越えることは不可能であろう。〈我〉という「主観」から生じた困難は、〈我〉という同じ「主観」の立場において解決されるのでなければ、デカルトやロックの哲学が〈乗り越えられた〉とは言われ得ない苦だからである。従来の諸体系の経験理論の制限を乗り越えて、それらの新たな基礎づけを企てたシェリングの構想は、元来無理な計画

であったと考えられる。

同論文においてシェリングは、「主観」(「認識するもの」と「客観」(「認識され得るもの」)の分析から出発して、そこに含まれてくるそれらの原理(「観念的原理」と「実在的原理」)を発見し、更にこれらの根拠としての「神」へと遡る。その限りにおいて、彼の理論は、我々の所謂〈内在論〉(経験内在的なものを経験の原理と看做す見解)に類するかに見えるかも知れない。しかし、実際はその反対である。というのは、考察の進展につれて、「認識するもの」と「認識され得るもの」の生成(S283)がそれに基づく、「一切の生成の三原理」(S296)と「神」との関係は、「神がかの原理(無限定の存在)において自己自身をBならしめる」と言われ、更に、「神」は「Bあるいは盲目的存在」、「この盲目的存在を否定するもの」、「精神として定立されるもの」であるとされることにより、「三原理」はかかる「神的存在の三形式」として読み換えられることになる(S322)。そして、かかる「盲目的存在」から始まって「精神」へと至る生成・運動は、「内在的な、単に自己自身のみを動かす意志」(S323)による、「神」の自己生成・自己運動に外ならず、従ってここでは経験(客観の主観化の生成・運動)は専ら、「超経験的なもの」(S332)としての「神」の「意志」に発する、因果論的生成の結果として語られており、しかるに「経験」のかかる説明様式は、我々の所謂〈超越論〉(経験超越的なものを経験の原理と看做す見解)に外ならないからである。

ロックの経験理論（「経験論哲学」）とシェリングの経験理論（「哲学的経験論」）の間には明らかな空隙・断絶があり、後者は前者を基礎づけ得ていないと思われる。そのことの原因は、後者の〈超越論〉に求められよう。対象は我々には経験においてのみ与えられるが、超経験的なもの（経験超越的なもの）は与えられ得ず、しかるに、自らに対して与えられ得ない対象について我々は何も確かなことを知ることができず、従ってそれを経験の原理とする経験理論を構築することも不可能だからである。「徹底的に瞑想的・観照的性格の哲学的経験論」(S306)に頼るのでもない限りは。

四

ロックの経験理論（「経験論哲学」）はカントの経験理論（「先験哲学」）によって、そしてそのみによって基礎づけられ得る、と思われる。そのことを、前節の三つの問題に即して、以下で示そう。

第一の〈対象の現存在〉の問題に関して、ロックがそれを必然性を以て語り得ないのは、彼においては、物体（対象）は〈我〉（精神）の外に、〈我〉とは異なる本性を有って〈我〉とは独立に存在しつつ、感覚を介して因果的に〈我〉と関係するのみであり、従って感覚という絆を離れてはそれの現存在を保証する手だてはないからである。それ故、ここでは物体の現存在に関する、感覚を介しての〈我〉の経験は、自ら（経験）の外なる物体の現存在を確実性・必然性を以て保証することができないことにならざるを得ない。ロッ

クにおいても、「経験」は単なる「感覚」とは違って、心による「抽象」等の知的能動的活動が加わっているとはいえず、しかしこの「経験」においても、心は直接的には単に自らの内なる観念に關与し得るのみで、己れの彼岸に超越的に外在する物体自身を自らに内在させることはできず、個別的経験の対象としての物体は心の外に、実体的に現存する（と信じられる）のみである。現存する物体についての一般的知識としての「経験」という概念を形成する道はここにはない。「その真理または虚偽に關して我々が確実な知識を有つことのできる普遍的命題は現存在には關係せず、一般的にされると確実でなくなるであろうところの全ての個別的な肯定または否定のみが現存在に關係する」(IV, 9, §11)。「物の本質（即ち、抽象的観念）に關する真理は永遠であって、かかる本質の観念によってのみ見出され得るのであり、この点は、物の現存在が経験からのみ知られ得ると同様である」(IV, 3, §31)。

これに対してカントでは、物体は外的対象として感性を介して我々に与えられるときに既に、外的現象即ち外的直観の対象として、空間・時間という我々の感性の直観形式（従ってまた現象形式）に従っており、我々の心の内なる表象（表象されたもの、表象の対象）として、言わば心に内在化している。直観は未だ経験ではなく、物体の現存在の経験が成立するためには更に、「実体」や「現実性」のカテゴリー（悟性の思惟形式）の、現象（物体という）に対する適用、あるいはカテゴリーの下への現象の包摂が必要であるが、かか

る手続きを経て形成された、物体の現存在に関する認識即ち「経験」は経験認識(経験判断)として、万人に対する普遍妥当性と必然性を有する確実な一般的知識である。外物の現存在の証明に関するカントの論述が、『純粹理性批判』の第一版(一七八一)と第二版(一七八七)の間で、様々な変化を蒙っていることは確かであるが、しかし外物の現存在に関する〈外的経験の直接性〉という証明根拠の核心部分については、両版とも全く変りがない。「両者〔外的対象および私の内官の対象〕は、その直接的知覚(意識)が同時に両者の現実性の十分な証明であるところの表象に過ぎない」(A371)、「全ての外的知覚はそれ故、空間中の或る現実的なものを直接的に証明する」(A375)、「私自身の現存在の意識は同時に、私の外なる他の事物の現存在の直接的意識である」(B276)、「しかしこの直接的経験が本来直接的であることは、証明されるのである」(B276)。そしてかかる〈外的経験の直接性〉は、外物が現象即ち我々の心の内なる表象(表象されたもの、表象の対象)に過ぎないことに基づいている。「物質は先験的観念論者においては単に、外的と呼ばれる一種の表象(直観)に過ぎない」(A370)。

第二の〈認識の实在性〉の問題に関して、物体認識の場合にはロックがその实在性を承認し得ない(物体の第一次性質に関する一般的知識の僅か二例を除いて)のは、第一次性質のみを有する物体それ自身と、物体に対応せず、単に心のみ帰属する第二次性質の観念がその大部分を占める物体の観念との間の不一致・不対応を解

消することができないからである。これに対してカントでは、かかる物体認識の实在性に関する一切の懸念ないし疑念は生じる余地がない。というのは、そこでは物体という所与対象(現象)とそれの表象である経験的直観との関係は、最初から完全な対応・一致の関係であり、更に認識(経験)のレベルにおいても、それについての客観的認識である経験(現象としての対象の客観的規定)との間にもいかなる不対応・不一致も生じ得ないからである。「経験的直観の未規定の対象を現象と称する」(A20/B34)と言われるが、経験的直観の根柢に横たわる直観形式(空間・時間)と現象の根柢に横たわる現象形式(空間・時間)は同一であり、他方、経験的直観の質料は「感覚」であるが、現象の質料は「現象において感覚に対応するもの」(A20/B34)とされて、経験的直観と現象とは、同一の形式の下での、単なる質料の対応関係というだけの違いであり、要するに、同一の〈経験〉における主観(認識)面と客観(対象)面として相互に対応・一致しつつ、相対峙し合っているに過ぎないからである。

ロック(そしてデカルト)とカントとの最大の違いはそのように、物体とその観念(表象)の関係が前者では因果関係であるのに対して、後者では対応関係である点に存する。この違いは何を意味するか。それは外でもなく、「経験」を〈生成〉の文脈で理解するか、それとも〈存立〉の文脈で理解するか、の違いである。そしてカントは、「問題は経験の生成ではなく、経験の内に何が在るかである。

前者は経験心理学に属する」(Prolegomena, S.21a)と述べて、経験の〈生成〉ではなく、経験の「内に存するもの」によるその〈存立〉の解明が問題であり、経験の〈存立〉の文脈の考察が彼の一貫した態度であることを表明している。そして、経験を〈存立〉の文脈で理解するためには、経験の説明から、生成過程や主観の認識能力の働き等の、因果性を含む一切の概念を排除することが必要である。何故なら、それらの混入によって、説明は〈存立〉から〈生成〉の説明へと変じてしまうからである。経験の〈存立〉にとつて、生成過程や認識能力の作用等の介入する余地はない。何故なら、経験は既に成立し、〈存立〉してしまっている以上、そこには最早、生成過程や能力の作用はその痕跡を止めていない筈だからである。そのことは更に、主観(認識)と客観(対象)の関係も、相互に全く対等の関係でなければならぬことを意味する。能動・受動等の不均衡な関係は、生成・運動を惹起せずには措かないからである。カントにおいて、経験の主観と客観が対等の関係に置かれているのは、そのためである。「ア・プリアリな形式」・「ア・ポステリオリな質料」という対概念に従って、「形式」面では主観に、「質料」面では客観に優位が与えられているとしても、「経験」は〈経験されたもの〉(対象)を〈経験すること〉(認識)として、主観と客観、意識と世界はかかる「経験」の内に、ともにその不可欠の構成要素として含まれている。即ち、「経験」とは〈経験されたもの〉を〈経験すること〉であるという規定の中に〈認識の実在性〉が含ま

経験論哲学と哲学的経験論の間(黒積)

意されており、それ故、かかる「経験」を文字通りに達成することが〈認識の実在性〉を実現することに外ならず、従って、かかる「経験」理論を〈内在論〉(経験内在論、認識も対象も経験に内含されているとする見解)と称するとすれば、かかる〈内在論〉こそは、〈認識の実在性〉を最も確実に保証するための、唯一無二の思考法であろう。

更に第三の〈他我の現存在〉の問題に関しても、ロックがそれに確実な根拠を与え得ないのは、彼がデカルトと同様に〈我〉(思维的自我、人間精神)の立場に立ち、しかも〈我〉から出発するからである。〈我〉から出発する限り、感覚を介して〈我〉の彼岸に超越的に外在する物体(他者の身体)を〈我〉が直知する術はなく、しかも更に感覚知の対象である他者のこの身体に、〈我〉の場合との類推に従って〈我〉と同様の〈我〉性(精神性、自我性)を、即ち他〈我〉性を推定するとすれば、〈我〉による他我(他の〈我〉)のこの認識は、かかる二重の〈間接性〉を免れないからである。一切をモノイド(自我性)と看做すライプニッツは、世界における諸々の主観相互間の客観的関係即ち認識可能性を説明できず、「予定調和説」に逃避せざるを得なかった(S.285)とするシェリングの批評は的確であるが、しかし彼はそう批評したに止まって、そこに現れているライプニッツの制限を乗り越えて、〈他我の現存在〉の証明を試みてさえいないのは、(それが彼の一つの課題であった筈であるから)不徹底と言わざるを得ない。「神」の視点(立場)に立

つシェリングにとつては、先述の通り、その延長上に〈我〉はなく、従つて他我(他の〈我〉)もまた同様であるとしても――。

これに対してカントが次のように語るとき、カントもまたロックと同様ではないかと、見えるかも知れない。「私は或る思惟的存在者について、外的経験によつては最少の表象をも有し得ず、それを有するのは単に自己意識のみによつてである。それ故かかる対象は、私のこの意識の他の事物への転移に外ならず、これらの事物はそれ〔転移〕によつてのみ思惟的存在者として表象されるのである」(A347/B405)。他者が私と同様の思惟的存在者として表象されるのは、「外的経験」によつて認識される外的対象としての事物(他者の身体)に対して、私が自らの自己意識を「転移」することによつてである、とここで言われており、従つてそれはロックの場合と同じではないかと、見られるかも知れない。確かに、ここでの「私」はデカルトやロックと同様の〈我〉〔厳密に言えば、「単に靈魂が、ではなくむしろ)人間が思惟する」(A399f.)と云うカントでは、「私」とは「人間」であつて「精神」ではないが、しかしそれは勿論スピノザやシェリングの「神」とは全然異なつており、ここでは両者(ロックとカント)の相違は無視可能である〕であり、かかる「私」の視点に立つ限り、〈他我の現存在〉の認識は上述のような制限を免れない。しかし、カントはロックとは違つて、〈我〉の視点に立ちつつも、それを出発点としてはいないという決定的差異を有する。第一および第二の問題に見られたように、カントの出

発点は〈我〉ではなく、既に〈存立〉している「経験」であり、かかる「経験」を出発点とする〈内在論〉によつてこそ、〈対象の現存在〉も〈認識の実在性〉も初めて確実に基礎づけられ得たのである。それ故ここでの〈他我の現存在〉に関しても、それら同様の成果が期待できよう。しかし、果してそしていかにして、それは可能か。

カントによれば、「そこにおいては全ての知覚が汎通的かつ合理的連関において在るものとして表象される、唯一の経験のみが存在する」のであり、それは恰も、「そこにおいては現象の全ての形式と、存在または非存在の全ての関係が生起する、唯一の空間・時間のみが存在する」のと同様である。「異なる諸経験について語られるとき、それらは単に、一つの同じ普遍的経験に属する限りの諸知覚に過ぎない」(A110)。かかる「唯一の普遍的経験」と「異なる諸経験」の関係は、〈全体と部分〉の関係として捉えられている。「与えられた各々の経験(即ち、全可能的経験の部分)」(A645/B673)、「各々の個別的経験は、その領域の全範囲の単なる一部分に過ぎない。全可能的経験の絶対的全体はしかし、それ自体はいかなる経験でもなく、理性にとつての一つの必然的問題である」(Pröl., §40)。ところで、我々が〈内在論〉という仕方では「経験」の考察を遂行する際の出発点としての、既に〈存立〉している「経験」とは、〈部分〉としての「各々の個別的経験」であつて、〈全体〉としての「唯一の普遍的経験」、「全可能的経験の絶対的全体」

ではない。「全可能的経験の絶対的全体は：それ自身はいかなる経験でもない」からである。そして、かかる〈全体〉としての「唯一の普遍的経験」は〈部分〉としての「個別的諸経験」に先行してこれを可能ならしめる、と考えられる。「一切の可能的経験の全体の内到我々の全認識は存しており、そして一切の経験的真理に先行してこれを可能ならしめる先験的真理は、それとの普遍的関係において存立する」(A146/B185)。「経験の絶対的全体は不可能であるとはいえ、原理に従う認識一般の全体という理念は、そのみが認識に対して或る特殊な統一、即ち一つの体系という統一を供給し得るところのものである」(Prol., §56)。

この点(〈全体〉)としての「唯一の普遍的経験」の、〈部分〉としての「個別的諸経験」に対する先行的・前提的關係)については、「唯一の空間・時間・経験」として、「経験」と並列的に論じられていた「空間・時間」に関する、以下のカントの叙述が参考となる。「：唯一の空間のみが表象され得るのであり、多くの諸空間について語られるときは、一つの同じ唯一の空間の諸部分がそこでは理解されているに過ぎない。これらの諸部分はまた、一切を包括する唯一の空間に、言わばその構成要素(そこからその合成が可能となるところの)として先行することはできず、唯その内において思惟され得るのみである。空間は本質的に唯一であり、空間中の多様、従ってまた諸空間一般の普遍的概念は専ら、制限にのみ基づくのである」(A25/B39)。「時間」についての同様の論述は、(A31f.

/B47f.)を参照)。「空間の諸部分は単に全体においてのみ可能なのであって、全体が各部分によって可能なのではない」(A438/B466)。カントは実際、〈全体〉としての「唯一の普遍的経験」に關しても、次のように述べている。「現象における)物自身を形成するもの、即ち実在的なものは現象において与えられていなければならない。：しかし、全ての現象の実在的なものが与えられるのは、一切を包括する唯一の経験のみにおいてであるから、感官の全対象の可能性のための質料は、一つの総括において与えられているものとして表象されねばならない、そしてそれ(総括)の制限にのみ、経験的諸対象の全ての可能性、相互の区別、およびそれらの汎通的規定は基づくことができる」(A581f./B609f.)。「異なる諸経験」とは「唯一の普遍的経験」における「諸知覚」に過ぎぬ、と先に言われたことをここで想起すべきである)。

それ故、我々が「経験」の〈内在論〉的考察において、「経験」という出発点に立つとき、我々は既にこの「経験」が〈全体〉としての「経験」ではなく、〈部分〉としての「経験」であり、従って前者においてしかもその制限によって成立していることを知っているなければならない。何故なら、後者は先行する前者においてのみ可能なだからである。それは何を意味するのか。それが意味するのは、ここで〈独我論〉は既に否定され、乗り越えられている、ということであろう。というのは、ここでの〈部分〉としての、我々の「経験」とは、我々が(経験の)主観として、(経験の)客観と

しての対象との相関関係を保持しつつ、ともにそこに内含されている「経験」であり、それは無数にある、〈部分〉としての他の「諸経験」と同様の一つの「経験」であり、そして他の無数の、各々の「経験」もまた悉く、我々の「経験」と全く同様に、(経験の)主観および客観によって内的に形成されていなければならず、従って、他の無数の「諸経験」及びそれらの夫々の内部における、無数の(経験の)主観の現存在は必然性を以て、「経験」という表象を有する我々に既に予め知られていなければならないからである。そしてこの〈必然性〉は、我々が「経験」を〈内在論〉的に考察することによって初めて生じるのではなく、むしろ逆に、かかる〈必然性〉こそが我々をして「経験」の〈内在論〉的考察へと赴かしめるのである。従って、ロックと違ってカントでは、〈他我の現存在〉は、我々の「経験」の場面において直知され得る。何故なら、外的経験を介して我々は外的対象としての、他者の身体を認識するが、その対象に我々は、「経験」の本質への右の先取的理解に基づいて既に知られている〈他者の現存在〉の必然性の認識を直ちに適用して、躊躇なく、そこにおいて〈他我〉を認識するからである。しかもここに在るのは、ロックのように、二重の〈間接性〉ではなく、二重の〈直接性〉である。何故なら、カントにとっては、「外的経験」は〈直接的〉であり、〈他我の現存在〉の必然性の認識もまた、右に見られたように、「経験」の表象を有する限りの万人に対して〈先取的・直接的〉だからである。

D・デイヴィドソンは『主観的なもの、間主観的なもの、客観的なもの』という論文において、「我々自身の心(主観的なもの)」、「他者の心(間主観的なもの)」、及び「自然(客観的なもの)」についての「我々の知識」という三種の経験的知識の相互関係について考察している。論文の意図は、これら三種の知識がいずれも「不可欠」(p.160)かつ「相互依存的」(p.155)で、「三脚」(p.176)を成しており、それらのどれもが他の一者ないし二者に「還元され得ない」(pp.157,160)ことを示すことに在る。とくに、主観的なもの(自己知)に客観的なもの(外界の実在性の知)ひいては間主観的なもの(他者の心の知)に対する「優位」(p.176)を認める伝統的思考法を覆すことが、論者の狙いである。その際、他者の心の知識の、外界の知識への依存性の根拠が、「他者の心の知識は、ひとが世界の知識を有する限りでのみ可能である」(p.167, cf. pp. 156, 160, 173, 176)ことに求められている点に注目すべきである。そのことは、「恐らくはその直接性と確実性の故に、自己知を第一次的と看做し、次いでそこから外界の知識を引き出すことを企て、最後に他者の心の知識を行為の観察に基づける」という、「三種の知識の間の優位性をめぐる問題に対する、常套的対処法」(p.156f.)をデイヴィドソン自身、一方でその儘受容れ、同時に彼は他方では別の論脈においてではあるが、「相互伝達(コミュニケーション)」、およびそれが前提している他者の心の知識は、我々の『客観性』の概念、および偽と真の信念の区別の再認識の基礎である」(p.173)

等と説くことによって、それらの間の「相互依存」関係を論じていることを示唆する。しかし、先に我々が確かめたところでは、感覚を介しての「外界の知識」は〈他我の現存在〉即ち「他者の心の知識」の根拠ではあり得ず、むしろ反対に、（それが唯一の根拠とするならば）〈独我論〉への道を拓くものでしかなかった。我々とデヴィッドソンとの間のこの大きな懸隔をどう解すべきか。

デヴィッドソンが三種の経験的知識の間の相互依存的関係について論じるとき、各々の知識の知識としての基礎づけが意図されているわけでは全くない。各々が知識として既に成立していることは、常識に従って前提されており、それら相互の依存的関係もまた、常識に従って論じられているに過ぎない。「客観的なものと主観的なものは、我々が主観性と呼び得る何ものかにとって必須的であり、それ〔主観性〕がそこにおいて形を取るところの文脈を構成している」(p.175)。これが主観的なものの、客観的なもの及び間主観的なものに対する依存性の根拠とされているのであり、それを単なる常識的議論と評せざるを得ない所以である。しかし、それが厳密な意味での知識としての基礎づけを欠くとき、それらは常識の意味における依存的関係を相互に維持しつつ、全体が一挙に単なる蓋然的な信念に転落してしまう懸念を免れないであろう。デヴィッドソンによれば、三種の知識は「同じ実在性の諸局面に関わり、実在性への接近の様式において異なる」(p.156)に過ぎない。そこで彼の狙いは、三種の知識の全てを収容し、しかもそれらの相互関係の道筋

を明らかにする、一枚の全体画を描くことである。「このような一般的な画がなければ、同じ世界が我々にはそのように三種の異なる仕方で見られるということに、我々は深く悩まされざるを得ない」(p.158f.)。しかし、〈我〉を出発点とする、哲学的に「常識的な対処法」を採用するデヴィッドソンによっては、三種の知識の実在性も、相互の依存性も、還元可能性も必然性を以て基礎づけられ得るとは思われない。それに対して彼がもしも、三種の知識がそれについての知識である「世界」または「実在性」(より正確に言えば、〈我〉と「世界」または「実在性」がその内にもに内含されている「経験」)を出発点とし、その内的可能性の解明へと向かったならば、三種の知識の実在性も、相互の依存性も、還元可能性も、常識的議論に訴えるまでもなく、必然性を以て語られ得たことであろう。

シェリングやデヴィッドソンのように、〈我〉(「精神」)から出発し、しかも、「全ての主観の現存するこの世界」(S.286)、「私と他者によって」共有されている物理的世界」(p.173)、「(我々と他者とが共有する)自然的世界」(p.176)のような仕方、同一の「世界」の中に我々と他者(全ての主観)がともに現存している、という前提に立つ限り、「観念論」(S.279)ひいては「観念論の極端」としてのフィヒテ(S.287)、更には〈独我論〉への傾向は不可避であり、〈独我論〉を免れるためには結局のところ、ライブニッツ的な、「神」による「予定調和」に逃避せざるを得まい。何故なら、

「世界」及びそこにおける〈他者〉は〈我〉の外的経験の対象として、「経験」の内なる単なる「客観」でしかないのに対して、〈他我〉は、他〈我〉である限り、我々の〈我〉と同格の、自らの「経験」の「主観」でなければならない。「間人格的なもの」(p.176)となれば尚更である」が、かかる〈他我の現存在〉を必然性を以て確証できる術が彼らには欠如しているからである。物心二元論・独我論という、デカルト以来の意識(自我・主観性)の哲学のかかる制限を乗り越えて、「経験」に確実な基礎を与え得る道はそれ故、カントの〈内在論〉(経験内在論)を描いて他には考えられ得ない。我々は他者(他我)と、「一つの同じ世界」の中でというよりもむしろ、「一つの同じ普遍的経験」の中で、二重の〈間接性〉ではなく、二重の〈直接性〉の重ね合わせを介して、直接的に出会っているのである。

引用文献

- J. Locke : *An Essay concerning Human Understanding*, 1690.
 I. Kant : *Kritik der reinen Vernunft*, 1. Aufl. (1781) = A, 2. Aufl. (1787) = B
 I. Kant : *Prolegomena*, 1783, Akademie-Ausgabe, Bd.4.
 F. W. J. Schelling : *Darstellung des philosophischen Empirismus*, Werke des Münchener Jubiläumdrucken, Bd. 5, 1927.
 D. Davidson : *Subjective, Intersubjective, Objective*, in : *Current Issues in Idealism*, ed. by P. Coates and D. D. Hutto, 1996.