

先験的対象の意味

黒 積 俊 夫

プラトンの対話篇『パイドン』の主題は魂の不死の論証であるが、

その論証は、所謂想起説(72E—75E)とイデア原因説(99D—101C)とを接合することによって進行してゆくように思われる。そのように解することが誤りでないとするなら、我々はそこに認識と存在(対象)との一致の可能性という問題についてのプラトンの一つの明確な理論を看取することができよう。というのは、例えばこの人間について、私が「これは美しい」と認識する場合、私のこの認識の成立は想起説によれば、魂が生前に直知した美のイデアのこの世における再認つまり想起として説明されることになる。一方、私によって認識されているこの人間の「これは美しい」という事態の成立は、イデア原因説によれば、この人間における美のイデアの臨在あるいは分有という仕方で説明されることになる。してみると、「これは美しい」という認識を成立させる根拠は美のイデアであり、一方「これは美しい」という事態を成立させる根拠も美のイデアに外ならないとすれば、「これは美しい」ということをめぐる私の認識とこの人間の存

在との一致を支える根拠は美のイデアであり、一般化して言えば、前提されたイデアの存在こそそこの認識と対象との一致の可能性の根拠である、と解する外はないからである。

カントの批判哲学はプラトンのこのような、イデアを認識と存在の原理と看做す考え方を斥けることによって成立したと見ることができ。批判哲学の黎明を告げる書簡として有名な、一七七二年二月二一日付のマルクス・ヘルツ宛書簡の中でカントは、自分も他の人達も従来看過していたところの形而上学の全秘密を解き明す鍵に気づいたこと、それは表象の対象に対する関係はいかなる根拠に基づくのかという問題であり、換言すれば、純粹悟性概念および原則はいかにして対象に一致し得るのかという問題であること、しかしこの問題を二年前の就職論文においては暗黙裡に見落していたこと、を語る。そして「プラトンは純粹悟性概念および原則の源泉として精神の往時の、神格的なるものの直観を想定しました」と述べ、同様に神や神の直観を認識の原理として想定するマルブランシェやクルジウス等のやり方について触れた後、「我々の認識の根源および妥当性を規定するに際しての神頼み *Deus ex Machina* は選ばれ得るものうちの最不合理」で

あるとしてこれらの企てを非難するのである。カントのこの言明と、この書簡の二年前の就職論文『感性界と敎育界の形式および原理』がまさにプラトンのイデア論に則つての「世界説であつたこととを考へ合わせる時、イデアのような神的なあるいは超經驗的な存在に認識の原理を求める態度を棄てることによつて批判哲学への途が拓かれて行つた事情が推察できよう。同じ年に書かれたと推定される或る断片 (Reflexionen, Nr. 4473) の中でカントは言う。「或るより高次な存在者が我々の裡に既にこのような〔アプリアリな〕概念と原則とを思慮深く置いたのである」と語ることが、あらゆる哲学を滅ぼすことである。関係項の一方だけしか与えられていない場合に、いかにして関係および結合が可能であるかということは、認識一般の本性の裡に求められねばならない」と。また『純粹理性批判』の中でも「これらの理念の神秘的演繹即ち彼がそれらを言わば実体化したところの誇張において、私は彼〔プラトン〕に追隨できなう」(A314/B371)と云うのである。

それでは、『純粹理性批判』においては何が認識と対象との一致の可能性の根拠であろうか。これについては、「可能的經驗一般のアプリアリな制約は同時に經驗の対象の可能性の制約である」(A111) という周知のテーゼがそれである、と解することができよう。何故なら、認識と対象との一致とは、換言すれば、対象についての客観的認識ということであり、そしてこれは經驗ということに外ならない。「經驗は經驗的認識、即ち知覚によつて客観を規定するところの認識

である」(B28)。そしてカントは同書の先驗的分析論において、空間および時間とともに純粹悟性概念即ち範疇を可能的經驗一般のアプリアリな制約として提示し、かかる制約に合致することによつてのみ經驗の全ての対象が可能となることを示すことによつて範疇の客観的妥当性を証明し、併せて經驗の可能性を、即ち我々の表現に従へば認識と対象との一致の可能性を、基礎づけようと努める。従つて、右のテーゼこそ同書における認識と対象との一致の可能性の根拠に外ならないのである。但しその際、我々の関係し得る対象、従つて經驗の全対象は現象であつて物自体ではない、ということが前提条件となつていふことは言うまでもない。何故なら、感性および悟性の及び得る対象に対してのみ、感性および悟性の根柢に横たわる形式即ち可能的經驗一般の制約の、対象へのアプリアリな適用は可能なだからである。こうして、經驗の対象は現象としての対象に外ならないという条件の下ではあれ、超經驗的存在を原理として何ら必要とすることなく、認識と対象との一致の可能性は右のテーゼによつて基礎づけられていふ、と言えよう。

しかし、ここで一つの難問が生じる。右のテーゼは第一版の範疇の演繹論の第二章第四節に現れるが、その直前の第三節においてカントは「非經驗的な即ち先驗的な対象X」について語り、この先驗的对象こそ「我々の全ての經驗的概念一般に対象に対する関係即ち客観的實在性を供給し得るものである」(A109)とか、「我々の經驗的認識の先驗的对象に対する関係、即ちその客観的實在性」(A110)など

と述べているのである。我々の関係し得る唯一の対象は現象である筈なのに、このような物自体的な先験的对象が経験的概念一般に对象に対する関係を供給するとか、経験的認識の先験的对象に対する関係というのはい体何を意味し、またそれらについて語ることはいかなる必然的理由に基づくのであろうか——これが以下において考察さるべき問題である。

二

問題を正確に把握するために、問題の個所の前後の文脈を明らかにしておこう。範疇の演繹論の第二章には「経験の可能性のためのアプリアオリな諸根拠」という標題が附せられており、それは更に四つの節に分たれている。同章においてカントは、対象の認識ということ直観の多様概念による総合的統一という形で把握し、かかる多様の総合的統一という事態を所謂三重の総合によって説明乃至基礎づけようとする。即ち、第一節で直観における覚知の総合、第二節で構想における再生の総合について語った後、引続いて問題の第三節で概念における再認の総合について論じているのである。

さて、第三節は、「我々の思惟していることが一瞬前に思惟していたのと同じのことであるという意識がなければ、表象の系列における全ての再生は空しいものとなる」(A116) という文章で始まる。カントは、表象の絶えざる流れの中で、次々に直観されるものと再生されるものとを一つの表象へと合一するところのひとつの意識がない限

先験的对象の意味(黒根)

り、およそ概念も対象の認識も不可能である、と言うのである。次いで、表象(あるいは認識)の対象という表現の意味を明らかにしなければならぬと言ひ、我々は我々の認識の外には、それに対応するものとして対置させ得る何ものも有たぬ以上、そのような、認識に対応し従ってまたそれとは異なる対象というのは或るもの一般 \parallel Xとしてしか考えられない、と語る。それにも拘らず、カントによれば、「全ての認識の、対象に対する関係」という思考には或る必然性が含まれている。というのは、対象は「我々の認識が勝手気儘にあるいは任意に規定されることに反対し、認識がアプリアオリに或る仕方規定されるようにするところのものと看做される」(A104) からである。それというの、諸々の認識は「ひとつの対象に対して関係せねばならないということによって、それらの認識相互の間でもこの対象に対する関係において必然的に一致しなければならず、即ち、対象の概念を形成するところの統一を有たなければならない」(A104f.) からである。けれども、我々は我々の表象の多様にしか関係せず、表象に対応するかのX(対象)は我々の全ての表象とは異なっているために我々にとつては無であり、従って、対象が必然的ならしめる統一とは、表象の多様の総合における意識の形式的統一以外ではあり得ない。我々は、直観の多様において総合的統一を生ぜしめた時、対象を認識する、と言うのである。その際、概念は多様の総合的統一の規則として役立つが、多様の総合における意識の統一の先験的根拠が先験的統覚に外ならない。「直観の一切の所与に先行し、しかもそれに対する関

係においてのみ対象についての全ての表象が可能であるところの意識の統一がなければ、いかなる認識も、認識相互のいかなる結合も統一も我々においては生じ得ない。かかる純粹で根源的で不変の意識を先験的統覚と呼ぶことにしよう」(A107)。

右のように述べて来た後で、カントは言う。「いまや我々は対象一般についての我々の概念を一層正しく規定することができよう。全ての表象は表象として自らの対象を有しており、そしてそれ自身再び他の表象の対象であり得る。現象は我々に直接的に与えられ得る唯一の対象であって、そこにおいて直接的に対象に関係するものが直観である。しかるにこれら現象は物自体ではなく、それ自身再び自らの対象を有するところの表象に過ぎない。この対象はそれ故我々によつてもはや直観され得ず、従つて非経験的な即ち先験的な対象 $\parallel X$ と呼ばれ得るであろう。(実際我々の全ての認識において常に一樣なもの $\parallel X$ であるところの)この先験的対象の純粹な概念こそ、我々の全ての経験的概念一般に対象に対する関係即ち客観的實在性を供給し得るものである。ところでこの概念は何ら一定の直観を含み得ず、それ故、認識が対象に対する関係に立つ限りにおいて認識の多様において見出されねばならぬところの統一にのみ関係するであろう」(A108f.)と。

認識の対象に対する関係とはしかし、カントによれば多様の綜合における意識の必然的統一に外ならず、従つて、「我々の経験的認識の先験的对象に対する関係即ちその客観的實在性」は、全ての現象は単なる直観においては空間および時間の形式的制約の下に立たねばなら

ぬと同様、経験においては統覚の必然的統一の制約の下に立たねばならないという「先験的法則」(A109)に基づく、とされるのである。

以上が問題の箇所を含む第三節の概要であるが、この節の要点を次のように纏めることができよう。A対象の認識とは表象の多様の綜合的統一に外ならない。かかる綜合的統一を必然的ならしめるのは対象であるが、対象それ自身は表象ではなく或るもの一般 $\parallel X$ である。

対象の認識即ち多様の綜合的統一は従つて、意識の統一の究極の根拠としての先験的統覚の必然的統一の制約の下に立たなければならぬ。対象の認識をめぐるかか問題連関において先験的対象の有つ意味と必然性が解明されねばならない。

三

この問題についての従来の研究においては、メッサール³⁾等の例外は勿論あるものの、大勢としては、この個所の先験的対象を物自体と同義的に解することは批判哲学的ではないと考えてそれを回避する、換言すれば、この個所の先験的対象に対しては物自体的性格を否認する、というのが解釈の一般的傾向であると言えよう。例えばヴァルテンベルクは次のように言う。「現象が関係づけられるところの対象とは何か、それは何処に存するのか。…この対象は現象ではない、何故なら現象がそれに関係づけられるのであるから、それは現象とは異なったものでなければならぬ故。しかしそれは物自体でもない、何故なら現象は物自体には関係づけられ得ない故。…我々の表象としての現象の

対象は意識の内にも外にも、しかしまた何処にも存在しない。何故なら、それはおよそ何らのそれ自らで存在するものでもないから。それは唯、現象を純粹悟性概念に下属せしめ、必然的かつ普遍妥当的な仕方⁽⁴⁾で結合するところの意識の先験的作用において、思惟によって産出されるだけである。…それが『先験的』対象と呼ばれるのは、現象を『経験的』対象、即ち経験の対象へと変ずるために、意識の先験的作用において思惟的に産出されたがためである。それは「現象が客観化される時には常に思惟されねばならぬところの必然的關係点」であり、「純粹悟性概念中に含まれた、対象性の形式」である。

ペイトンによれば、「先験的对象——経験的乃至現象的对象に對立するものとしての——は物自体である」というのが批判哲学の教説であるが、物自体は不可知であるから、現象の必然的綜合的統一は物自体として解される限りの先験的对象には帰せられ得ない、というのがカントの主張である。従って先験的对象の概念は、現象中に見出され、意識の必然的統一に基づくあるいはそれと同一の、必然的綜合的統一の概念へと「還元」されねばならない。ここに「先験的对象」という用語の意味に「變化」が存する、とペイトンは言うのである。岩崎武雄氏も、「先験的对象ということばはカントによって数多く用いられている。そしてたとえはA306/A277/B333等々において用いられている先験的对象ということばは明らかに物自体と同義であると考えられる。しかし私は少くとも『カテゴリーの先験的演繹』の部分で言われている先験的对象は決して物自体を意味しないと考える。それ

先験的对象の意味（黒積）

は、直観の多様が綜合統一されて対象が生ぜしめられるという場合の対象を一般的に指しているにすぎない。すなわちすでに述べたように、直観の多様から対象が成立するのは先天的規則にしたがっての先験的統覚の働きによるのであるが、この場合直観の多様の具体的内容を抽象して考えるならば、先験的統覚によって対象一般が成り立たしめられると言えるであろう。この対象一般をカントは先験的对象ⅡX⁽⁵⁾と言っているのであると思ふ。とペイトンと同様の意見である。また、アリンソンが先験的对象を、存在する物自体としてと現象の先験的統一の關係点としての二つの意味に區別したり、ザイルが同じく先験的对象を「主観内在的感官直観の現象に制限される」ところの「観念論的契機」と「物自体と関連を有し、現象を超えて或る主観超越的なもの一般に達する」ところの「實在論的契機」とに區別したりする⁽⁶⁾のも、この個所の先験的对象を物自体と解することが批判哲学の立場に抵触すると考えたからであろう。先験的对象の概念が「感官直観における現象の所与性を超えて主観の外の物自体の所与性にまで至る」意味を有つとともに、かかる対象の概念は「カントの批判主義的体系を破砕する」とザイルは言うのである。

これに對して、スマイスはこの個所の先験的对象を物自体と解するが、まさにその故を以てスマイスは「先験的对象」を前批判期の残滓と看做したのであった。⁽⁷⁾スマイスのこの論点は必然的にファイヒンガーの主張、即ち、第一版の範疇の演繹論は「絶対の一つの統一のある叙述ではなく、様々の時期の様々の矛盾する諸叙述の甚だ纏まりなく組立

てられた寄せ集めである」という主張に結びつく。フアイヒンガーは第一版の演繹論が「時期的にまた内容的に異なる諸層から成立している」とし、四つの層を区別するが、第三節の「表象の対象」という表現の意味を明らかにしなければならない」という文章から同節の終りまでは最も古い時期に属すると看做されている。しかし、フアイヒンガーやスミスのように演繹論の中に「前批判期の残滓」を見ることは、「この演繹は曾て形而上学のために企てられ得た中で最も至難なるものであった」とか「我々が悟性と呼ぶ能力の究明と、同時にその使用の規則および限界の規定のためには、私が先驗的分析論の第二部で純粹悟性概念の演繹という標題の下に行つた探究以上に重要な探究を私は知らない。それは私には最大の、しかし望むらくは空しくはない労苦を要した」(AXVII)という言葉に示されているような、演繹論のために払ったカントの彫心鑿骨の努力とは調和し難いであろう。『純粹理性批判』の第二版の出版を前にしてカントはベリングに書いている。「その際〔第二版においては〕多くのことが短縮され、反対によりよい説明に役立つ多くの新しいことが附加されるでしょう。本質的な変更を行う必要はないでしょう。何故なら、私は事柄を十分に長い間考え抜いた上でそれを書きしるし、その後も体系に属する全ての命題を繰返し精査し、吟味にかけ、しかし常にそれら自身でそして全体に対する関係においてそれらが確証されるのを見出したのですから」と。

しかし、それならば、解釈の一般的傾向に従って、この個所の先驗

的对象は物自体ではないと解すべきであろうか。それは不可能であろう。何故なら、『純粹理性批判』において「先驗的对象」という言葉が初めて現れるこの個所において、しかも「対象」という概念を厳密に規定しようとするまさにこの個所において、「先驗的对象」という概念が他の多くの個所とは異なる言わば非本来的の意味に「変化」(ペイトン)して用いられるというのは甚だ奇妙なことだからである。第三節の文脈の中で、対象が最初は専ら表象としての認識に必然性を課するための条件として語られていることは確かである。しかし、叙述の進行につれて、先述のように現象という概念が登場し、現象は我々に直接的に与えられ得る唯一の対象であるが、それは物自体ではなくそれ自身再び自らの対象を有するところの表象に過ぎない、と言われ、そしてこの、表象としての現象の有する対象が「我々によってはもはや直観され得ず、従つて非經驗的な即ち先驗的な対象ⅡX」と呼ばれるとき、先驗的对象という概念はその現れる最初のこの個所において既に物自体という概念と言わば重ね合わせにされ、先驗的对象は物自体としての性格を最初から与えられていると解する外はないのである。

問題の個所の難解さはカントの逸脱や矛盾や飛躍によるものではなく、敢えて言えば、説明不足にのみよると我々には思われる。表象としての現象が自らの対象としての先驗的对象に対して有する関係について、カントは満足すべき説明を与えているとは思われない。ペイトンの表現を借りれば、それは「現象は心によつて賦与された必然的結

合的統一を有しているにも拘らず、いかにしてそれは不可知の『或るもの』の現象として看做されねばならないのか⁽¹⁸⁾という困難であるとも描写することができよう。しかしこの説明不足も、理解に必要な素材は言わば萌芽の形でではあれ与えられており、その含意するところを充分に展開することによって補い得る性質のものであると考えられる。抑も第二章は、その四つの節の叙述を開始するに先立ってカントが態々「予備的注意」という一項目を設けて(A86)、四つの節の不可避的な晦渋さにたじろがないことを読者に求めている異例の章であって、このような個所を理解するには我々も、この章の「経験の可能性のためのアプリアリな諸根拠」という標題に相応しく、カントの経験の概念の全体的本質の理解という用意を以て臨むべきであろう。そして結論を先取して言えば、カントの経験の概念の全本質は問題の第三節において萌芽の形ではあれ提示されており、かかる経験の本質から物自体としての先験的対象に対する関係の必然性も生じると解される。従って以下において、一見迂路に見えようとも、カントにおける経験の本質的徴表を先ず明らかにし、次にそれらの悉くが第三節において萌芽的に現れていることを示し、次いでそこから生じる先験的対象に対する関係ということの意味と必然性を解明する、という順序で進むことにしよう。

四

カントにおける経験の第一の本質的徴表は、経験は綜合的的判断であ

先験的対象の意味(黒磔)

って分析的判断ではない、ということである。「経験判断は悉く綜合的である」(B11)⁽¹⁹⁾。そのことは何を意味するか。「分析的判断においては、所与概念について何ごとかを決定するためには、私は所与概念の許に止まる。…しかし綜合的判断においては、それにおいて思惟されていたのとは全く異なる何ごとかを所与概念との関係において考察するためには、私は所与概念の外に行かねばならない」(A154/B193)。カントによれば、分析的判断には客観が欠落しているのである。「全ての判断において、主語の概念は私が客観Xにおいて思惟するところの或ることaであり、述語「b」は分析的判断においてはaの徴表として、綜合的判断においてはXの徴表として看做される」(Nr. 378)。「分析的命題においてはXは全く欠落する。何故なら、主語としてのaは既にbと一定の同一的關係に在るからである。しかし綜合的命題においてXは、そこにおいてaおよびaという条件によってbが規定されるところのものである」(Nr. 467)⁽²⁰⁾。分析的判断と綜合的判断の区別はそれ故、対象を欠いた単なる思考と対象についての認識即ち経験(アプリアリな綜合的判断についていまは度外視するとすれば)の区別に対応することになる。思考と経験の区別についてカントは次のように言う。「私がアプリアリに正方形を思惟するとき、この思考は経験である、とは私は言い得ない。けれども、私がかつ既に描かれた図形を知覚において把握し、そして知覚の多様の構想力による綜合を正方形の概念の下で思惟するとき、それは経験であると言われ得る。経験においては、そして経験によっては、私は感

官を介して教えられる。けれども、私が感官の客観を単に勝手気儘に思惟するとき、私はそれによって教えられることはなく、私の表象に關しては私は客観に何ら依存せず、私が完全に表象の創始者である」(Nr. 5661)。

それ故、対象の有無⁽²¹⁾ということが、経験⁽²²⁾を単なる思考や想像や夢から分つ標識であろう。「黒い人間」という「概念における表象結合」と「この人間は黒い」という「判断における表象結合」の區別について問うベック⁽²³⁾に対してカントは次のように答えるのである。——即ち、前者(「黒い人間」)においては「人間」という「概念が規定されたものとして思惟」されているのに対して、後者(「この人間は黒い」)においては「この概念を私が規定するという行為が思惟」されている。

それ故、前者即ち「一つの複合された概念」においては「意識の統一は主観的なものとして与え」られているのに対して、後者即ち「概念と概念の複合」においては、「意識の統一は客観的なものとして作り出」されている。即ち、前者においては「人間は単に黒として思惟(問題的に表象)」さるべきであるのに対して、後者においては「人間は黒として認識」さるべきである。従つて、「この黒い人間(或る時に黒であるところの)は白い(他の時に褐色して)」⁽²⁴⁾とは言い得ない(何故なら、この判断において主語は黒によって規定されたものとして思惟されているため、黒いものの概念中に黒ならざるものの概念を持たむことによつて矛盾が不可避的であるから)のに対して、同一の人間について私は「彼は黒い」そしてまた「彼は黒くない」(他

の時に褐色して)と言い得る、「何故なら、この両判断においては、経験の諸制約と時間とに依存するところの規定するという行為のみが指示されているのだから」⁽²⁵⁾——。

経験とはこのように総合的判断であり、対象を欠いた単なる思考や想像や夢とは異なつて、対象についての客観的認識である。ここに既に経験の第二の本質的徴表が示されている。それは即ち、経験は経験判断であつて知覚判断ではない、ということである。「経験的判断はそれが客観的妥当性を有つ限りにおいて経験判断である。しかしそれが単に主観的に妥当であるに過ぎないならば、それを単なる知覚判断と私は呼ぶ」⁽²⁶⁾。「知覚判断は対象に対する關係なしに、単に私の心の状態における知覚の結合である。それ故、普通に人が思い込んでいるように、知覚を比較し、判断作用を介して意識において結合するだけでは経験には不十分である。それによつては、その故にのみ判断が客観的に妥当で従つて経験であり得るところの、判断の普遍妥当性と必然性は決して生じない」⁽²⁷⁾。知覚判断と経験判断の區別をカントは次のように説明する。「部屋は暖かい、砂糖は甘い、ヨモギは苦い、というのは単に主観的に妥当な判断である。私は自分が常に、あるいは他の人が全てそのように思うべきであるとは全然要求しない。これらの判断は単に二つの感覚の同一主観即ち私自身、しかも知覚のこの時限りの状態における私自身に対する關係を表現しているに過ぎず、それ故に客観に対しても妥当すべきものではない。かかる判断を知覚判断と私は呼ぶ。経験判断においては事情は全く別である。経験が或る情

況の下で私に教えることを、経験は私に対して常に、そしてまた全ての人に対して教えなければならぬ。そしてその妥当性は主観あるいは主観のその時限りの状態には制限されない。それ故に全てのかか判断を、客観的に妥当な判断と私は呼ぶのである」。

経験は経験判断として客観的妥当性を有し、従ってまた必然性と普遍妥当性とを有する。「客観的妥当性と(万人に対する)必然的普遍妥当性とは交換概念である」。このような経験判断はいかにして成立するのか。「我々の全ての判断は最初は単なる知覚判断である。それらは単に我々に対して、即ち我々の主観に対してのみ妥当する。そしてその後我々はそれらに対して一つの新たな関係を、即ち客観に対する関係を与えて、判断が我々に対して常に、そしてまた万人に対しても妥当であるべきことを欲するのである」。経験判断はかかる万人に妥当すべき判断として、それが誰によって下される判断であるかは最早全く問題にならないであろう。プラウスは知覚判断を「…と見える(思われる)」形式の判断として規定したが、経験判断はそのような、 \wedge 私(または他の誰か)にとって…と思われる \vee という知覚の地平を超えて、むしろこのような単なる知覚するものとしての \wedge 私(または他の誰か) \vee が全く消滅する普遍的な場において、換言すれば、ハイデガールの所謂「私が知覚していようといまいと」という仕方では、ハイデガールが語られ得るような場において、初めて可能となる判断であると言えよう。「経験判断には、単に私の主観の内にもみ存するものを客観には勘定しない、ということが属する。何故なら、経験判断はそ

こから客観の概念が発現するところの知覚であるから」(Nr. 314f)。
経験の第三の本質的徴表は、右に示された判断の普遍妥当性の言い換えとも言えようが、認識の普遍的伝達可能性ということである。

「表象には、もしそれが認識となるべきであるならば、単に(それが内属する主観とは)別の或るものに対する関係が帰属し、それによって表象は他者へと伝達可能となるのである。何故なら、そうでないと表象は単に(快または不快の)感情に属することになるが、感情はそれ自体伝達可能ではないからである」。「もし表象が私の自我に並行的な或るものへと関係づけられ、それによって私は表象を私から他の主観へと伝えるのでないならば、私は何ものかを私の外なるものとして表象することも、従って現象を経験(客観的)にすることもないであろう」(Nr. 307b)。ここで言われている「表象の主観とは別の或るものに対する関係」あるいは「表象の私の自我に並行的な或るものへの関係」とは、先述の、知覚判断に対して我々の与える「一つの新たな関係、即ち客観に対する関係」に外ならないであろう。

そして経験の第四の本質的徴表は、経験は唯一である、ということである。「全ての知覚がそこにおいて汎通的で合法的な連関におけるものとして表象されるところの唯一の経験のみが存する。それは恰も、現象の全ての形式と存在または非存在の全ての関係とがそこにおいて生じるところの唯一の空間および時間のみが存するのと同様である。様々の経験について語られるときには、一つの同一の普遍的経験に属する限りでの様々な知覚が語られているに過ぎない」(A11D)。

以上の経験の本質的諸徴表は萌芽の形でではあれ、悉く第三節に現れていると見られ得る。同節には「判断」という言葉こそ見出されな
いものの、対象の認識が直観の多様の総合的統一であるということは、
それが総合的判断であることを意味しており、更に経験が対象につい
ての客観的認識即ち経験判断として、単なる思考や想像や夢とは異な
って対象を有し、しかも必然性と普遍妥当性（普遍的伝達可能性）を
有するという点については、先述の、「全ての認識の、対象に対する
関係」という思考には或る必然性が含まれていると述べる件りで語ら
れていると見ることができよう。即ち、繰返して言えばカントはその
個所で、かかる思考が或る必然性を有つ理由として、「というのは、
対象は我々の認識が勝手気儘にあるいは任意に規定されることに反対
し、認識がアプリアリに或る仕方規定されるようにするところのも
のと看做されるからである。それというのも、諸々の認識はひとつの
対象に対して関係せねばならないということによって、それらの認識
相互の間でもこの対象に対する関係において必然的に一致しなければ
ならず、即ち、対象の概念を形成するところの統一を有たなければな
らないからである」と語っていたのである。そして、経験の唯一性に
関するカントの右に引用した叙述は、第四節の冒頭の文章なのであ
る。従って我々はかかる経験の本質から先験的対象の問題の解明に役
立つ手懸りが得られないかどうかを次節で試みなければならぬ。

五

前節における我々の考察によって明らかとなったのは、経験は対象
についての客観的認識として必然性と万人に対する普遍妥当性を有す
る、ということであった。その場合、対象もまた、かかる普遍妥当的
認識の対象として、万人に対する共通の対象としての同一性を保持せ
ねばならないであろう。何故なら、先に引用した「客観的妥当性と
（万人に対する）必然的普遍妥当性とは交換概念である」という帰結
を引出すための理由に相当する個所でカントは次のように語っている
からである。「或る判断が或る対象と一致するならば、同一のこの対
象に関する全ての判断はそれら相互の間においても一致しなければな
らない。従って、経験判断の客観的妥当性は外でもなく、かかる判断
の必然的普遍妥当性を意味する。しかしまた逆に、或る判断を必然的
普遍妥当のと看做すべき原因を我々が見出すならば、我々はこの判断
をまた客観的として看做さなければならぬ。即ち、それは単に知覚
の主観に対する関係を表現しているのではなく、対象の性質を表現し
ているのである、と看做さなければならぬ。何故なら、全ての判断
がそれに対して関係し、それと一致し、それ故にまたそれら相互の間
においても一致せねばならないところの対象の統一性が存在しないな
らば、他人の諸判断が私の判断と必然的に一致しなければならぬと
いうことには何らの根拠も存しないであろうから」³³。

経験の対象（経験的对象）はそれ故、私の単なる主観的表象に帰す
ることのできない客観的な、即ち万人に開かれた存在でなければなら
ない。それはまたカントが対象（表象の対象）について自明のことと

して認めていたことであるとも言えよう。カントはベックに宛てて、「エーネジデムスという仮の名で〔エーペルハルトとガルヴェュより〕一層徹底した懷疑論を説いている者がいます。つまり、我々はおよそ我々の表象に何か或る他のものが（客観として）対応しているのかどうかを全く知り得ない、というのです。それは言わば、表象が果して表象である（或るものを表象している）のかどうかを知り得ない、と言うようなものでしょう。何故なら、表象とはそれを我々が他の或るものへと関係つけるところの、我々の内なる規定を意味するからです（表象はこの或るものの言わば我々の内なる代理です）」と書いていますのである。『純粹理性批判』の先験的感性論においてカントが、「現象の直観に本質的に附属し、あらゆる人間の感官一般に対して妥当するもの」として、「単なる経験的区別における対象自体」とか「単なる物理的意味における事象自体」と呼んでいるもの（例えば、日和雨の際の雨滴という現象）（A45/B67f.）はかかる客観的な存在としての経験的对象に外ならないであろう。

さて、第三節に帰れば、問題の個所における、表象の対象としての現象はまさにかかる客観的な存在としての経験的对象でなければならぬまい。何故なら、そのことは表象の対象ということによっても既に暗示されているが、そこで問題となつてはいる表象とそれの対象としての現象と更にその対象としての先験的对象という三者の関係についてカントが家という例を用いて語る「経験の第二類推」の或る個所において、より明確な形で説かれているからである。「例えば、私の前に

先験的对象の意味（黒積）

立っている一軒の家の現象における多様の覚知は継起的である。さて、この家そのものの多様もまたそれ自らにおいて継起的であるかと問われるとき、勿論何びともそれを容認しないであろう。さてしかし、私が対象についての私の概念を先験的意味にまで高めるや否や、家は物自体ではなく、単に現象、即ちその先験的对象は不知であるところの表象である。それ故、現象そのもの（それ自体では何ものでもないところの）において多様はいかにして結合されているのか、という間で私は何を意味しているか。ここで、継起的な覚知の内存するものは表象として、しかるに私に与えられているところの現象は、かかる諸表象の総体以上の何ものでもないにも拘らずその対象として考察され、かかる対象と、私が覚知の諸表象から引出す私の概念は一致せねばならないのである。直ちにわかるように、認識の客観との一致が真理であるから、ここでは唯経験的真理の形式的制約のみが問われ得るのであり、そして現象が覚知の諸表象との対立関係においてそれらの、そしてそれらとは異なる客観として表象され得るのは唯、覚知が、それを他の全ての覚知から区別して、多様の或る結合の仕方を必然的ならしめる規則の下に立つ限りでのことである。現象における、覚知のかかる必然的規則の制約を含むものが客観である（A190f./B235f.）。

ここで語られているのは、私に与えられている客観的持続的な現象が主観的継起的な覚知の表象の対象あるいは客観として看做され得るのは唯、覚知が多様の覚知を必然的ならしめる規則の下に立つ限り

にまいてであるが、かかる規則の制約は現象における客観に含まれている、ということである。してみると、客観的現象即ち経験的対象としての家が主観的表象としての家とは異なっており、まさに客観的現象即ち経験的対象であり得ることの根拠は外でもなく、それが客観であることに存するということになる。それは一体何を意味するのか。主観的表象とそれの対象としての客観的現象の関係、即ち認識と対象の関係、換言すれば経験的真理の成立のために、先験的対象は果していかなる役割を演ずるのか。既に持続的かつ恒常的である現象は何故にまたいかなる意味において、更に先験的対象に対する関係を必要とするのか。これらの間において問われているのは唯一つ、即ち、現象の先験的対象に対する関係の意味と必然性は何かということである。そして我々は、カントにおける経験の概念の考察を経て、漸くにしていま、この問題を説明すべき地点に到達したと思われる。

現象は表象から何によって区別されるのであろうか。それは現象の含む表象内容と表象のそれとの相違によるのではない。現象は「諸表象の総体以上の何ものでもない」からである。現象は表象から、唯それが表象の対象であるということのみによって区別される。現象は表象のように単なる思考においてではなく、認識あるいは経験の対象、即ち経験的対象として現実中存在する。この点において、そしてこの点においてのみ、現象は表象から区別される。従って、かかる現存在ということに関してのみ、現象は表象よりも言わばより多くを含んでいる。現象が表象の対象であるということの内幕はこのように、例の

可能な百ターレルと現実の百ターレルと同様の問題状況なのである。さて、現象はまさに現象であることのために、換言すれば、現象として存在することのために、かかる言わば余分の現存在をいかにして得るのであろうか。現象が現存在を有することの根拠が現象それ自らの内に存しないことは明らかであろう。現象は「それ自体では何ものでもない」からである。しかし、私や意識や統覚が現象に現存在を与え、その中でない。現象は私や意識によって作り出されたものではなく（そうでないと表象と化する）、「私に与えられている」のだからである。従って、現象を現象として、即ち表象の対象として定立し得るためには、現象の背後あるいは根柢に、即ち物自体としての存在の内にその現存在の根拠を、即ちそれに対する関係によって現象が現存在に与り、従って現象として存立し得るための根拠を、同時に想定しておかねばならないであろう。しかもいまは現象は対象（表象の対象）として把握されているのであり、現象の背後または根柢に存するそれの（現存在の）根拠は、かかる表象と対象という把握様式に従う限りはそれ故、表象としての現象の対象という仕方では把握される外はあるまい。先験的対象は思考のかかる脈絡において、現象即ち経験的対象の根拠として必然的不可避的に想定されたものである。

先験的対象の本来の意味がこのような、現象が現象として存立するための必然的根拠という点に存することは、『純粹理性批判』の先験的対象に関する叙述の多くが、結局はかかる同一の事態をめぐっての様々な仕方による説明に外ならないことから明らかであろう。「現象

はそれ自体ではいかなる物でもないから、現象の根柢に、現象を単なる表象として規定するところの先験的対象が存しななければならない」(A586f/B566f)。「経験の野において現れる全ての課題において、我々ほかの現象を対象自体として取扱って、(現象としての)その可能性の第一根柢を顧慮することはない。しかし我々がその限界を超えて行くならば、先験的対象の概念が必然的となる」(A393)。「先験的意味において我々の外なる或るものが、我々の外的直観の原因であるということは、確かに容認され得る。しかしこの或るものは、我々が物質および物体的事物という表象で理解しているような対象ではない。何故なら、これらのものは専ら現象、即ち常に唯我々の内にのみ在り、その現実性は私自身の思考の意識と同様に直接的意識に基づくところの、単なる表象仕方に過ぎないからである。先験的対象は内的、外的いずれの直観に関しても、等しく不知である。しかしまた先験的対象は問題ではなく、経験的対象が問題なのであり、それが空間中に表象されるときは外的対象、専ら時間関係において表象されるときは内的対象と呼ばれるのである」(A372f)。「外的現象の根柢に、同様に内的直観の根柢に存する先験的客観は物質それ自体でも思维的存者それ自体でもなく、物質および思维的存者という経験的概念を与えたる諸現象の、我々に不知の根柢である」(A379f)。「我々の全ての表象は悟性によって何らかの客観へと関係づけられる。そして現象は表象に過ぎないから、悟性は現象を或るものへ、感性的直観の対象としての或るものへと関係づける。しかし、直観一般の対象としてのこ

先験的対象の意味(黒敬)

の或るものはその限りで、単に先験的客観である。それはしかし、我々がそれについて全然何も知らず、またおよそ(我々の悟性の現在の仕組では)知ることができない或るもの $\parallel X$ を意味する。それは唯統覚の統一の相関者として、悟性がそれを介して多様を対象の概念へと合一するところの、感性的直観における多様の統一のためのみ役立つ得る。この先験的客観は感性的与件から全く分離され得ない。何故なら、そうすると、先験的客観を思惟せしめる何ものも残らないからである」(A250f¹⁸³)。

現象が現象として、あるいは、経験的対象が経験的対象として存立するために、右のような意味での先験的対象に対する関係が必要不可欠であるとすれば、問題の個所の表現の意味はいまや明らかであろう。先験的対象こそが「我々の全ての経験的概念一般に対象に対する関係即ち客観的實在性を供給し得るものである」とは、先験的対象が経験的概念の対象である経験的対象を可能ならしめる根柢であることの言い換えに外ならず、また、「我々の経験的認識の先験的対象に対する関係、即ちその客観的實在性」とは、先験的対象に対する関係を顧慮しない限り、経験的認識の客観的實在性、即ちその経験的対象との一致は考えられ得ない、という意味に解することができよう。

先験的対象は対象として、表象を統一づけるもの、即ちアリソンの所謂「現象の先験的統一的關係点」の性格を有することは確かである。しかし、第三節における先験的対象にこの性格だけを認めて、物自体としての性格を認めないならば、(その場合それはリッケルトの

「超越的不許不」⁽³⁶⁾の如きものとなるが、認識と単なる思考、経験と夢や想像との間の原理的区別は未だ全きを得ないことになる。何故なら、現象を単なる表象とは異なるまさに現象として、経験的対象をまさに経験的対象として究極的に保証するものは先述の通り、物自体としての先験的対象に外ならず、従ってそれを欠く限り、認識あるいは経験はそれとして十全的に保証されることはできないからである。

第三節において先験的対象が物自体と重ね合わせにされ、物自体的性格を最初から与えられていることはそれ故、偶然にはなく、先験的対象のかかる本質に基づいて必然的になされたことと看做さるべきである。「もし認識が客観的實在性を有し、即ち対象に関係し、そして対象において意義と意味を有すべきであるならば、対象が何らかの仕方と与えられ得るのでなければならぬ。このことがなければ、概念は空虚であり、それによって我々は確かに思惟したとしても、しかし、其のところこの思惟によって何ものも認識はせず、単に表象と戯れたに過ぎないのである」(A155/B194f.)。

してみると、カントにおいても、経験の成立は物自体としての先験的対象という超経験的存在に対する関係に依存することになる。

「可相体は本来、常に一樣なるもの、即ち、感性的直観の先験的客観を意味する。先験的客観はしかし、何らの實在的客観あるいは与えられた物でもなく、それに対する関係において現象が統一を有つところの概念である。何故なら、現象には何か或るものが、我々はこの或るものの現象しか知らぬにせよ、対応していなければならぬからであ

る」(Zf. B55a)。そのことはしかし、我々の関係し得る対象は現象だけであるという批判哲学の根本的立場に矛盾するのではないか。そのようにカントに問うとすれば、恐らくカントは答えて、先験的対象に対する関係は現象の概念からの必然的帰結であって、現象の概念において既に含まれていることであると言うであろう。「感性とその野、即ち現象の野は悟性によって、物自体そのものではなく物が我々の主観的性状に従って我々に現象する仕方のみ関係するように制限される。このことが先験的感性論全体の結論であった。そこで現象一般の概念から当然にも、現象にはそれ自体現象ならざるものが対応していなければならない、ということが帰結する。何故なら、現象はそれ自体としては、そして我々の表象仕方の外では、何ものでもあることができず、従って絶えざる循環が生じてはならない限り、現象という語は既に或るもの、即ちその直接的表象は確かに感性的であるもの、しかしそれ自体において、我々の感性のかかる性状（これに我々の直観の形式は基づくのであるが）がなくとも或るもの、即ち感性から独立の対象であらねばならぬ或るものに対する関係を指示しているからである」(A81ff.)。

但し、かかる先験的対象に対する関係を経験の可能性の原理とはしないところがカントの独自性であろう。即ち、前述の通り、認識の対象に対する関係は表象の多様の総合における意識の必然的統一に外ならないという仕方、経験的認識の先験的対象に対する関係も結局は統覚の必然的統一の制約の下に立たなければならぬとされ、先験的

対象に対する関係は言わば背後に隠れる。そして「ここから」「可能的経験一般のアプリオリな制約は同時に経験の対象の可能性の制約である」というテーゼが生じてるのである。

註 カントからの引用は、『純粹理性批判』(第一版をA、第二版をBとして表示す)および『反省』(番号のみを表示し、全集における巻数と頁数は省略する)については出所を本文中に示し、その他の著作および書簡についてはこの註においてアカデミー版全集に従って引用個所を示す。

(一) Bd. 10, S. 131.

(2) カントの就職論文におけるプラトンのイデア論的諸要綱については、例へて G. Mollowitz: *Kants Platonfassung (Kant-Studien, Bd. 40, 1935, S. 13—67)* を参照。モロウイツは、カントが就職論文で採った「理性的なもの」と知性的なものとの区別を同時代のライプニッツ・ヴォルン哲学のように明瞭性の程度上の区別とするのではなく、プラトンの説く二つの異なる存在領域の間の類的区別と看做すことにより、批判主義への突破口を開いたと解する。モロウイツによれば、就職論文はプラトン哲学のカントへの影響の最初の成果であり、「六九年の大いなる光」もプラトン主義と批判主義の関連で理解されるべきであり、就職論文は従って「批判主義の最初の著作」であると考えられる。Vgl. S. 40f. しかし、就職論文や批判哲学をそのように連続的に解する点では、モロウイツに賛成できなから、『純粹理性批判』(第二版書簡において、カントが、抵抗のなかり真空中ではどのように飛入るであらうと考える場面にプラトンを擬して、「プラトンは、悟性に狭い境界を設けるからという理由で感世界を見捨てて、理念の翼で感世界の彼方の、純粹悟性の真空中への飛翔を敢行した」(B 9)と語る)や「プラトンの知性主義とカントの批判哲学」との間の断絶は明りかたである。

(3) A. Messer: *Die „Beziehung auf den Gegenstand“ bei Kant (Kant-*

Studien, Bd. 8, 1903), S. 324f. メッサーは認識対象における「実在性」と「客観性」を区別し、「実在性」には非我の契機、即ち物自体に対する関係が含まれており、「客観性」においては統覚の綜合的統一の働きが認められると論ず。但しこの「物自体に対する関係」についてメッサーはそれ以上の立入った考察を試みてはなから。

(4) M. Wartenberg: *Der Begriff des „transcendentalen Gegenstandes“ bei Kant——und Schopenhauers Kritik desselben (Kant-Studien, Bd. 4, 1900), S. 215 f.*

(5) S. 216.

(6) (1) (*Kant-Studien, Bd. 5, 1901*), S. 169.

(7) H. J. Paton: *Kant's Metaphysic of Experience, Vol. 1, 1936, p. 423f.*

(8) 東洋館刊『カント「純粹理性批判」の研究』(一九六四) 一一九頁。

(9) H. E. Allison: *Kant's Concept of the Transcendental Object (Kant-Studien, Bd. 59, 1968), S. 182f.*

(10) H. Seidel: *Bemerkungen zu Ding an sich und transcendentalen Gegenstand in Kants Kritik der reinen Vernunft (Kant-Studien, Bd. 63, 1972), S. 311.*

(11) S. 313.

(12) N. K. Smith: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, 1918, p. 104.*

(13) H. Vaihinger: *Die transscendentale Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kr. d. r. V., 1901 (1919) 51—52* ノンガー頁が要約として *Kant-Studien, Bd. 7, 1902* に掲載した論文(2) S. 103.

(14) S. 100.

(15) S. 104.

(16) *Prolegomena, Vorrede, Bd. 4, S. 260.*

(17) *Kants Brief an J. Bering (vom. 7. 4. 1786), Bd. 10, S. 441.*

(18) p. 425.

- (19) Vgl. *Prot.* § 2, Bd. 4, S. 267.
- (20) Vgl. Nr. 4634, 4676, 4684.
- (21) 上記の「対象」とは、この語の本来の意味、即ち「表象の対象」という意味の「対象」である。「全ての表象をそれが意識されている限り、客観と呼び得る」(A189)とカントが言い、更に「現象は単に表象として同時に意識の対象である限り……」(ibid.) などと言われる場合の「意識の対象」という意味の「対象」ではない。
- (22) J. S. Beck's Brief an Kant (vom 31. 5. 1792), Bd. 11, S. 338.
- (23) Kants Brief an Beck (vom 3. 7. 1792), Bd. 11, S. 347.
- (24) *Prot.* § 18, Bd. 4, S. 298.
- (25) *Prot.* § 20, Bd. 4, S. 300.
- (26) *Prot.* § 19, Bd. 4, S. 299.
- (27) 経験判断の必然性および普遍妥当性の意味と、それが経験的判断である限りにおいて有る客の偶然性との関係については、拙稿『知覚判断と経験判断』——カントの「経験」概念に関する一考察——(九大教養部哲学・心理学紀要「ネオリマ」第十七輯、一九七四)三八—四五頁参照。
- (28) *Prot.* § 19, Bd. 4, S. 298.
- (29) Ebd.
- (30) Vgl. G. Prauss: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*, 1971, S. 198—253. 但し、同書においてプラウスが、カントは『純粹理性批判』の第一版においては両判断の区別に全く気づいていないと言っている必要は同感できない。S. 138, Anm. 経験の第二類推の或る箇所 (A 201ff./B 246ff.) でカントが「経験的判断」と「私の構想の主観的対象」とを対比させて論じるとき、それは「経験」と「単なる夢」との対比に帰するのであれば、第二版の「プラウスが両判断の区別をそこに見出している箇所 (B 141ff.)」(ここでは、判断における所与認識の客観的に妥当な関係と、再生的構想力の法則に従う単に主観的に妥当な関係とが対比されている) に少しも劣らず、少くとも内容的には両判断の区別と完全に合致して

5. 19. 1969.

- (31) M. Heidegger: *Die Frage nach dem Ding*, 1962, S. 108.
- (32) Kants Brief an Beck (vom 1. 7. 1794), Bd. 11, S. 515.
- (33) *Prot.* § 18, Bd. 4, S. 298.
- (34) Kants Brief an Beck (vom 4. 12. 1792), Bd. 11, S. 395.
- (35) Vgl. A 253.
- (36) H. Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 4. u. 5. verbess. Aufl. (1921), S. 205ff.

※この小論は昭和五十三年十月八日名城大学で開催された昭和五十三年度中部哲学会研究大会において「先験的対象の問題」という題で行った発表の草稿に加筆して成ったものである。