

## 先驗的観念論の構造

黒 積 俊 夫

カントの観念論についての従来の方の解釈は、或る根本的な錯誤を犯していると思われる。それはいかなる錯誤か。カントは自らの観

念論をデカルトやバークリの経験的観念論と區別して先驗的観念論と称するが、先驗的観念論を担う主観は先驗的非個人的主観であり、外官の対象としての物はかかる先驗的非個人的主観の表象である、と解するのが従来解釈の通例である。しかし我々の見るところでは、それは（恐らくは先驗的観念論という名称に惑わされての）誤解で、テキストと先驗的観念論という思想とに素直に従う限り、先驗的観念論を担う主観は経験的個人的主観、即ちひとりの人間としての自我であり、外的対象としての物はかかる経験的個人的主観の表象の対象としての現象である、と解する外はない。そのことを明らかにすることによって従来の誤解を正し、併せてこの是正の有し得べき哲学史的意義についても若干の考察を加えることが、この小論の意図である。

しかし、ここで直ちに問われるに相違ない。第一に、「先驗的観念論を担う主観」とは何を意味するのか、第二に、「経験的個人的主

観」および「先驗的非個人的主観」とは夫々カントにおける何を指示するのか、と。それ故、次節以下における考察に先立って、それに必要な限りで右の二点について予め簡単な予備的説明を与えておかねばならない。

先驗的観念論を担う主観とは何か、という我々の問は、「それに対しては現象が表象であるところの主観とは一体何であるか」という、マルティンの所謂「古くからのかつ屢々論議された問」と同一である。即ち、「それに対しては現象が表象であるところの主観」こそ「先驗的観念論を担う主観」という我々の表現の意味に外ならない。先驗的観念論とは「全ての現象を悉く単なる表象と看做し、物自体そのものとは看做さない」(A369) 教説を意味するのである。

第二の点については、「経験的個人的主観」によって我々は、例えば先驗的感性論の次の叙述に見られる如き自我あるいは主観を表示する。「何故なら、或る感覚が私の外なる或るもの（即ち、空間中の、私自身が在るのとは別の場所における或るもの）へと關係づけられるためには、同様に、私がそれらを相互に外在的あるいは並存的として、従って単に異なっているのではなく異なった場所におけるものとして

表象し得るためには、空間の表象が既に根柢に横たわっていなければならぬからである」(A28/B38)。文中の「私自身」とは私の身体、否むしる身体としての私を指すが、この「私」は勿論、文の主語としての「表象する私」以外ではあり得ない。そしてかかる文脈における「我々の思惟的主観」あるいは「思惟的自我」としての「私」をカントは、内官の対象即ち現象と看做すのである。「我々は我々自身が予め外官の対象である。何故なら、そうでないと我々は世界における我々の場所を知覚し得ず、自己を他の諸物との関係において直観し得ないであろうから。それ故、内官の対象としての魂は身体における自らの場所を知覚し得ず、魂は人間の在る場所に在るのである」<sup>(4)</sup>。それはまた「世界内存在者としての私自身」とも呼ばれるが、かかる時間における内官の対象としての自我についての意識をカントは、「私自身の経験的意識」、「経験的自己意識」、「内官」(A107)、「経験的統覚」(Ebd.)等と称する。経験的統覚における自我は、「知覚の主観としての自我」あるいは「経験的意識としての心理的自我」に外ならないが、「単に魂が思惟する」のではなく、「人間が思惟する。即ち、外的現象として延長せる同一のものが内的には……思惟する主観である」(A359f.)と言うカントに従うならば、それを一人の人間としての自我とも看做し得るであろう。

これに対して、「先験的非個人的主観」と我々の呼ぶものは主として、先験的統覚における自我ないし主観である。主として、と言うのは、後に見るように、カッシーラーにおける「理性」や、ウォルシェ

における或る種の哲学的統覚の如きものもこれに含めたいからに外ならない。さて、カントによれば、「直観の全与件に先行するところの、そしてそれに対する関係においてのみ対象の全ての表象が可能となるところの意識統一」がなければ、いかなる認識も、また認識相互の連結も統一も我々においては成立し得ないが、かかる「純粹根源的不易的意識」が「先験的統覚」(A107)である。先験的統覚をカントは「純粹統覚」(B132)、「根源的統覚」(Ebd.)とも呼ぶが、それは、全ての経験的意識が必然的關係を有する「先験的意識」(A117 Ann.)に外ならない。先験的統覚あるいは先験的意識における自我は、経験的統覚における自我との対比において、「単なる自我」、「統覚の主観としての自我」あるいは「アプリアリナ表象としての論理的自我」等と称される。かかる自我は物自体としての自我であり、意識はされても内官において直観され得ず、従って認識もされ得ない。「主観が自己自身を単なる現象として直接的に意識し、しかも同時に物自体として意識することはいかにして可能か。前者は経験的統覚によって、後者は純粹統覚によって、である」<sup>(5)</sup>。ところで、『批判』の第二版において、「統覚の先験的統一は、直観において与えられた全ての多様がそれによって客観の概念において結合される統一である」(B139)や、「判断とは所与認識を統覚の客観的統一へと斉らす仕方以外ならぬ」(B144)と言われる場合の「統覚の先験的統一」ないし「客観的統一」が、『プロレゴメナ』において、経験判断とは「私が知覚を意識一般において結合する場合の判断である」(Prot. S20)とか、「判

断は意識一般において即ちそこにおいて必然的に結合される場合に客観的である」(Prot. §22)と言われる場合の「意識一般」に外ならぬことは明らかであるから、我々はそこに先験的統覚の非個人的、否むしろ超個人的性格を看取することができる。

経験的個人的主観が先験的個人的主観なしに単独にそれ自身だけでは存立し得ないことは言うまでもない。全ての経験的意識は先験的な（一切の特殊の経験に先行する）意識、即ち根源的統覚としての自身の意識に対して必然的關係を有する」(A117, Ann.) のであり、「経験的意識は先験的意識を前提する」<sup>15)</sup>のである。仮令、この「必然的關係」あるいは「前提」は説明を要するにせよ。しかし、そうであるにしても、カントが両主観を峻別していることは疑うべくもない事実であり、そして先験的観念論を担うのは何れの主観であるかが我々の問題である。そして従来の一般的見解に反して、経験的個人的主観こそがそれであると我々は主張するのである。そこで、以下の叙述を次のようにして進めたい。第二節において従来解釈の一般的傾向を指摘し、第三節においてテキストの検討を通じてそれに代る我々の解釈を提示し、第四節において先験的観念論の思想に基づいてその必然性を確証し、最後に第五節においてその意義について論ずる。

## 二

フイヒテは『知識学への第二序論』の中で、自らの哲学体系がカントのそれと異なるものではないことを示そうとして、極めて簡潔に「知

識学は先験的観念論である」<sup>16)</sup>と語る。フイヒテによれば、知識学の主旨を二語で表わせば、「理性は絶対的に自立的である」となる。「理性は自己に対してのみある。しかし理性に対してあるのは理性のみである。従って、理性がそれであるところの一切は、理性自身において基礎づけられ、理性自身からのみ、しかし理性の外の何ものかからではなく、説明されねばならない。理性はかかる、自らの外の何ものかには自己自身を廃棄することなしには到達できない」<sup>17)</sup>。さてフイヒテは、「私はそれ『我思う』の表象」を純粹統覚と呼んで、経験的統覚と區別する。何故なら、それは、他の一切の表象に伴い得なければならぬ『我思う』の表象を産出するとともに、全ての意識において一にして同一であることによって、他のいかなる表象によっても伴われ得ないところの自己意識だからである」(B132)というカントの文章を引用して、「ここには純粹自己意識の本性が明瞭に述べられている。それは全ての意識において同一であり、それ故意識の何らかの偶然的なものによつては規定され得ない。純粹自己意識における自我は唯自己自身によつてのみ規定され、従つて絶対的に規定されている」と述べた後で、「カントはまた、この純粹統覚を我々の個人性の意識と解したり、後者を前者と混同したりはできない。何故なら、個人性の意識は必然的に他の意識、汝の意識によって伴われており、この制約の下でのみ可能なのであるから」と言う。そして、「従つて我々はカントにおいて極めて判然と、知識学が提示するのと全く同様に、純粹自我の概念を見出す<sup>18)</sup>」と断定するのである。かくて、フイヒテにおいて、一者とし

ての超個人的純粹統覚がカント哲学即ち先験的觀念論の核心と解されていることは明らかであろう。

これに対して、ヘーゲルが『エンチクロペディー』において、「彼〔カント〕の哲学は、自我(認識主観)が認識の形式および素材を——前者を思维的として、後者を感覺的として——供給する限り、主観的觀念論である」と言うとき、この「認識主観」とは何を指すのであろうか。先ず注目すべきは「主観的觀念論」の「主観的」という言葉であるが、これはカントにはないヘーゲル独特の概念で、専ら、物自体としての客観に届かない、という意味で用いられている。「カントは自己意識のかの統一を唯先験的として表示し、この表現を、それが単に主観的であるに過ぎず、それ自体において在るが儘の対象自体にも帰属するのではない、という意味に解した」<sup>20)</sup>。この点は『哲学史講義』においても、「認識全体は主観性の内部に停留し、その向う側に見えるものとして物自体が存する」<sup>21)</sup>とか、「我々が認識し規定するのは現象のみである。その限りでカント哲学は觀念論と呼ばれた。即ち、我々是我々の規定にのみ関係し、自体には到らない、真の客観的なものには到らない、のである」<sup>22)</sup>と述べられている。しかし、カントからすれば、対象の客観的認識と雖も物自体の認識を与え得ないのであるから、ヘーゲルの「主観的」がカントの「主観的」と一致しないことは勿論である。ヘーゲルが「カントの自我は本来的に理性には到らず、普遍的自己意識に対立する個別的自己意識に止まっている」<sup>23)</sup>とか、「認識においてカントは常に個別的なものとしての認識主観を念頭に置い

ている」<sup>24)</sup>と言うのも同様の意味においてである。もとよりヘーゲルも、カントの意味での「主観的」と「客観的」の区別を無視して顧みないのではない。ただし、この「客観的なもの」は「主観の圏内に、私の自己意識の純粹自我の内に、思维的悟性の領域内に閉ざされている」<sup>25)</sup>と言うのである。さてそれでは、ヘーゲルの所謂「認識主観」とはいかなる主観か。認識とは感覺と範疇の「統一」<sup>26)</sup>であるから、認識主観はかかる統一を与えるものに相違ない。「感覺と直観のこの多様は、自我がそれを自己へと関係づけ、ひとつの意識としての自己(純粹統覚)において結合することによって、同一性へ、根源的結合へと齊らされる。この関係づけの一定の様式が純粹悟性概念、範疇である」<sup>27)</sup>。認識主観としての自我とはそれ故、統覚に外ならない。自我の純粹統覚との同一性をヘーゲルは次のようにも明言する。「自我は従って言わば、等価的多様性がそれによって焼き尽くされて一へと帰せられる坩堝であり火である。これこそカントが、多様を多様として自らの内に受入れる普通の統覚とは区別して、純粹統覚と称するものである」<sup>28)</sup>。経験的統覚<sup>29)</sup>ここではむしろ自我から区別されているのである。してみると、ヘーゲルもまた純粹統覚をカントの先験的觀念論(これ自身に対する否定的評価はともあれ)の中心的役割を演ずるものと看做し、この意味においてそれを担う主観と解していることには、疑問の余地はあるまい。

これらのドイツ觀念論者に対して、新カント派はどうか。コヘンによれば、ニュートンによって基礎づけられた学の事実がカントの出発

点であり、「かかる学の概念を規定することが彼には哲学の第一の課題である。そしてこの概念の規定に即して、それが彼の叙述において展開されるのと同時に、カントの全理論哲学は展開される。」<sup>30</sup>「ところで、ニュートンの自然科学こそカントの経験に外ならないから、「経験の概念の構成」が課題であるが、その際コヘンは「先験的方法」にカントの「獨創性と使命」を見出すのである。先験的方法とは何か。およそ学が「学的な、学を産出する意識」の規定性としての「意識の基礎」に根ざしていないならば、それは偶然性を免れないであろう。<sup>31</sup>先験的方法は、先行する形而上学的方法によって確定された、意識のかかるアプリオリな基礎あるいは要素によって学の実を基礎づける（換言すれば経験を構成する）方法である。<sup>32</sup>さて、学を産出する学的意識とは先験的統覚に外ならない。コヘンは「経験の先験的制約」を先験的統覚へと還元するのである。<sup>33</sup>それはまた、普遍的意識であって個人的心理的意識ではない。「意識の統一は経験の統一として、個人的心理的意識の統一ではなく；学的意識の統一である」。<sup>34</sup>「自己意識は、その下で我々が直観の多様に対して悟性の純粹行為を及ぼす普遍的先験的制約である。自己意識はそれ故個人的個性から解放されて『普遍的意識』として表示される」。<sup>35</sup>一方コヘンはカントの理論哲学を批判的観念論の体系と解する。「批判的観念論は観念論と實在論を経験の概念において結合する。：数学的自然科学は實在的なもの、客観的なものであり、観念論は先ず差当りこれに関与せねばならない」。<sup>36</sup>批判的観念論は「自らの理論的領野で實在性を基礎づけ、経験の対象を構成

しようと欲する」<sup>37</sup>が、その際、内包量の原則が重要な役割を演ずる。内包量を介して観念論と實在論は統一へと斉らされるのである。<sup>38</sup>さてコヘンは、「直観と感覚、数学と物理学とを結合する内包量という道具において、観念論が学的方法的産出者として理解されるならば、立場をめぐる、そして触発する物等の想定をめぐる言葉の争いは永遠の眠りに就くであろう」と語る。従って、コヘンにおいても普遍的意識としての先験的統覚が批判的観念論の中心的存在であることは、否定できないであろう。

これに対してカッシーラーにおいては、カントの観念論における主観は理性であると解されている。「ここで「幾何学的認識や経験判断における認識において」一般に問題となる『主観』はそれ故、普遍的かつ特殊的根本機能における『理性』自身に外ならない。そして唯この意味でのみ我々は、カントの体系を『観念論』の体系として表示することができる」。<sup>39</sup>注目すべきはその際、カッシーラーが「この体系が関係しかつ支えとする観念性は、最高の理性原則の観念性で、これにおいて全ての特殊的派生的成果は既に何らかの仕方です示され、それによって『アプリオリに規定』されていなければならない」と述べていることである。理性はここでは成果としての諸認識をアプリオリに規定する形式的制約と看做されているのである。統覚の先験的統一についてもカッシーラーは言う、——「我々が『統覚の先験的統一』を純粹制約という形で思惟することをやめて、それを或る与えられた、それ自身で存在する物として直観し表象することを企てるならば、我

々はそれとともに弁証論の軌道に陥る」と。そしてそれは夙にコヘンにおいて認められる点であった。コヘンによれば、先験的統覚は「先験的制約」であって「個人的意識の彼岸の状態」の如きものではなく、先験的自我も「先験的形式」に外ならないのである。他方、コヘンとカッシーラーは経験的個人的主観を無視ないし軽視する点でも共通している。コヘンはカントが先験的感性論において、空間中の対象および時間中の心の状態を我々が表象する際の意識を引証している点を捉えて、「ここでも経験的意識が引証され、それによって恰も、いかなる途を辿って我々は空間および時間の表象に到るのかという心理学的研究が問題であるかの如き仮象が惹起される」と言い、カッシーラーにおいては、抑も「主観性」が「理性の主観性」として「心理的物理的有機体の主観性」を意味しないのである。

かかる新カント派の過度の認識批判的観念論的傾向への反撥を主要な動機として成立した所謂存在論的カント解釈においては、当然カントの観念論に対して消極的な態度をとることになるが、しかしその故に反って冷静かつ客観的な見方が可能となる場合も存するであろう。ハルトマンはカント哲学における歴史的立場的なものと超歴史的超立場的なものを区別するが、彼によれば、先験的観念論は前者に属する。「先験的観念論は結局一つの立場に過ぎない。……現代はもはやそれの時代ではなく、それは歴史に属する」。さて、ハルトマンによれば、「主観一般」の概念は「経験的主観」との類比に従って形成されたものであるが、かかる「主観一般は包括的領域を形成し、この領域内部で経験

的主観と経験的客観が相対峙する」。そしてかかる「経験的客観が主観一般によって包括されていること」がその「先験的観念性」に外ならない。「それ故、同一の客観が同時に実在的かつ観念的である。即ち、経験的に実在的かつ先験的に観念的である。主観一般に対してはそれは『単なる現象』であり、その範疇および直観形式によって『構成されて』おり、その外部であるいはそれと独立には無である。……一方経験的主観に対してはそれは外的な独立の形成物として対峙している。……それ故それに対しては或る実在的なものである。従って、先験的には単に現象であるものが経験的には実在的である、ということになる。この点に、カント的思考に特徴的な、経験的実在論と先験的観念論の共存は基づく。この教説の要点は、二つの主観領域の重層化ないし相互介入に存する」。カントのこの教説をハルトマンは「形而上学的図式」と呼ぶが、ハルトマンの解釈には後に見るように注目し得る洞察が含まれている。しかしそれはともあれ、ハルトマンにおいても、カントの先験的観念論を担う主観が先験的普遍的な主観であることには変りがない。主観一般はカントの体系の「中心的概念」なのである。それは後に、「純粹に立場的な虚構」と呼ばれるにもせよ。これに対してハイムゼイトやマルティンが自由の意識や行為的主観の自発性の意識をカント解釈の一つの出発点とするとき、それは一見新カント派の認識批判的観念論的解釈などとは全く無縁のものと思えるかも知れない。しかし、同じ年の『カント研究』に発表された論文においてハイムゼイトは、表題の示すように、批判的観念論を形成する

現象、物自体、空間、時間の如き諸概念が形而上学の問題連関、形而上学的動機から生じたものであることを論じているのであり、認識論や觀念論を一概に否定し去っているわけではない。そしてかかるハイムゼットの「認識形而上学」の意図を継承してマルティンは、「単に純粹に論理的に理解されるべき主観」に止まる新カント派(マールブルク学派)に対して、「認識的主観を行為的主観から理解する」ことを試みるのである。「自発性から行為し、自発性から思惟するのは、一つの同一の主観である」。それ故、ここでの認識的主観が先験的統覚における主観であることは論を俟たないであろう。

これらの学派や潮流には属さないしかも最近の見解の一つの代表として、ウォルシュのそれが挙げられよう。ウォルシュによれば、カントが「先験的觀念論者であるだけでなく経験的実在論者でもある」とこと、彼の「主観主義」が「個別的でなく普遍的である」ことは緊密に結びついている。つまり、前者のテーゼは、我々は物の実在性について「常識および科学的思考の平面」と「批判哲学の平面」という「二つの相異なる平面で語り得る、というカントの主張に基づく」のである。両平面の夫々において、実在と現象が区別される。常識の平面において、即ち「非哲学的視点から」は、所謂物体の第二性質は現象的、主観的であるが、第一性質は実在的、客観的である。しかしかかる時空的対象も批判哲学の平面において、即ち「批判哲学者の視点から」は、単なる現象に過ぎない。それらの対象は自らの現存在を私の眺めている色の現存在のように私の個別的知覚に依存せしめている

わけではないが、それでも私は世界を私の経験する通りに経験する、という事実は残るのである。何故なら、私の感性は或る構造を、即ち私以外の人々と、しかし必ずしも他の知覚者達ではないが、共有する構造を有するからである。従って、「哲学者に対して単なる現象であるものが非哲学者の眼で見られる時には全く実在的である」。さてそれでは、かかる「批判哲学の平面」あるいは「批判哲学者の視点」に対応するのはいかなる主観であろうか。ウォルシュはそれを「多くの心」、「人間そのもの」、「公共的世界の意識」、「私の心や君の心ではない心」等と呼ぶが、それに一定の名称を与えてはいない。しかしこの言わば一種の哲学的な主観が経験的個人的主観ではなく、先験的普遍的な主観であることは論ずるにも及ぶまい。

以上の考察から我々は、カントの先験的觀念論を担う主観は先験的、非個人的主観であるという見解が、時代や立場の如何を問わず、従来の研究の一般的傾向であったと結論することができよう。これはしかし果して先験的觀念論の妥当な解釈であろうか。それを我々は次節においてカントのテキストに即して検討してみなければならぬ。

### 三

『批判』第一版において「先験的觀念論」という言葉が最初に用いられるのは、先験的弁証論の第四誤謬推理論においてである。そこにおいて、「先験的觀念論と経験的觀念論を区別せねばならない」と言った上で、次のように言われる。「全ての現象の先験的觀念論という

ことで私の意味するのは、それらを悉く単なる表象と看做して物自体そのものとは看做さない、そして、時間および空間を我々の直観の単なる感性的形式とし、しかし物自体そのものとしての客観のそれ自身として与えられた規定または制約とはしない、ところの教説である」(A369)。ここに語られていることから、現象の先験的観念論という教説が先験的感性論における空間および時間の先験的観念性という教説と密接不可分、否むしろ同一の教説であることは明らかであろう。時間の先験的観念性とは、「それに従えば、時間は、我々が感性的直観の主観的制約を捨象するならば全くの無であり、対象自体そのものには実体的にも内属的にも算入され得ない」(A35/B52)ことを意味するのである。誤謬推理論において「先験的観念論者は経験的實在論者である」(A371)と語られるのも、先験的感性論における、「我々は空間の経験的實在性を、しかし同時にその先験的観念性を主張する」(A28/B44)という言明に呼応してのことには外ならない。更にまた、「全ての現象の観念性」を「我々は先験的感性論において示した」(A378f.)とも言われるのである。さて、「それに対しては現象が表象であるところの主観とは一体何であるか」が我々の問題であった。それは先験的非個人的主観か、あるいはそれとも、経験的個人的主観であろうか。

前節で見たように、前者を採ぶのが従来の解釈の通例であるが、それにはそれ相応の理由が存する。それを極めて明快に表現しているのはハルトマンの次の叙述である。「主観一般は、大なるもの、普遍的

なもの、超経験的なものへと投射された人間の主観である。この投射は観念論者にとって決して任意のものではない。それは、物を経験的主観の単なる表象として言明し、その際、主観が自らの固有な、自ら産出した形成物を所与の客観として看做す仕儀に到るのは何故かを説明できぬ、不治のアポリアに陥る維持し難き経験的観念論の回避を意味する」。ここに語られているように、ハルトマンによれば、経験的主観と経験的客観とを包括する主観一般の想定は先験的観念論者(カント)にとつて、物を経験的主観の単なる表象と看做すことによつてアポリアに陥る経験的観念論の不可避的な回避策であった。それ故、「それに対しては現象が表象であるところの主観」はハルトマンにおいては経験的個人的主観では勿論あり得ない。何故なら、いまは経験的観念論ではなく、まさに当の先験的観念論が問題なのだからである。大にして普遍的でかつ超経験的な主観一般こそかかる主観でなければならぬ。

ハルトマンのかかる「二つの主観領域の重層化」の見解に有利な寄与を果すかに見えるのは、現象と物自体の区別に関してカントの設ける、経験的区別と先験的区別の区別である。これにより、同一のもの(例えば薔薇)が経験的意味では物自体、先験的意味では現象という二様の意味に解されることとなる。この区別は更に「我々の外」という表現にも及び、経験的に外なる対象(現象)と先験的に外なる対象(物自体)が区別されることになる。「先験的観念論は経験的實在論である」ということが語られるのも、かかる、同一の対象に関する(経



験的と先験的という)二様の見地の区別に立脚してのことである。してみると、かかる二様の見地の区別に従って、経験的個人的主観と先験的非個人的主観を区別し、経験的實在論における主観(客観の経験的實在性に対応する主観)は前者であり、先験的観念論における主観は後者である、とする見解が生ずるのは自然的成行とも思われる。ハルトマンの「二つの主観領域の重層化」も、ウォルシュの二つの「平面」または「視点」もかかる仕方では理解され得よう。

尤も、カントの観念論を担う主観を経験的個人的主観と看做す例がないわけではない。ショーペンハウアーがそうである。彼は後になつて初めて『批判』の第一版を読んだ時(それまでは第二版しか知らなかった)、「カントが、たとい『主観なくして客観なし』という定式こそ用いてはいないものの、バークリおよび私と同様にまさに決然と、空間時間中に存する外界をそれを認識する主観の単なる表象として言明していることを見出した」と語っている。文中の「それを認識する主観」が経験的個人的主観に外ならないことは、ここでショーペンハウアーがカントの観念論をバークリおよび彼自身のそれと同一視していることから明らかであろう。全世界のこの夢幻的性質のかかる判明な認識と冷静で思慮深い叙述とこそは全カント哲学の基盤であり、魂であり、最大の功績である。従って、コヘンがショーペンハウアーを「経験的観念論者」と呼ぶのも故なしとしない。しかし、まさにそのことの故に、ショーペンハウアーの見解は我々の問題の解決には役立ち得ないことになる。何故なら、バークリ等の経験的観念論とは全

く異なるカントの先験的観念論を担う主観こそ我々の関心事であるにも拘らず、ショーペンハウアーは二つの観念論を同一視している、らである。

してみると、先験的観念論を担う主観、即ち「それに対しては現象が表象であるところの主観」はやはり、従来の解釈の一般的傾向に従って、先験的非個人的主観と解さるべきであろうか。そうはなるまい。何故なら、ハルトマンもウォルシュもその解釈自身の内部に或る解消し難い困難を秘めているからである。それはいかなる困難か。ウォルシュによれば、色や音や味の如き個々人の経験に属する現象と、空間や時間や時空的対象の如き人間そのものの経験に属する現象との区別をしなければ、カントはバークリと違わないという嫌疑に晒される。

「しかし、感性論の概念的境界の内部に止まる限り、彼はいかにしてこの区別をなし得るであろうか。彼は、表象なしに知覚はあり得ぬという見解に身を委ねており、しかも全ての表象は個々の心において生じると考えている。ここから出発するならば、我々の意識の全ての直接の対象は私秘的である、我々は感覚与件のみを知覚する、と彼は言わねばならないかに見える。しかしもしそうであるならば、我々は直ちに、いかにして我々は私秘的与件から公共的世界、即ちカントの提議では個々の知覚者から独立に存在するところの公共的世界、の意識に到るのかという問題に直面する。上述の術語を用いて我々がかかる公共的世界の概念を形成し得るかさえ明瞭ではない」。そしてウォルシュは、「空間、時間およびそれらの内容は現象であるという命題は、

カントが感性論において仕上げに失敗しているところのものである」と結論するのである。ここに露呈しているのは、公共的世界の意識への移行の、というよりはむしろ、かかる意識自身の設定ないし確定の困難さである。その際ウォルシュにおいて、公共的世界の意識は経験的個人的主観の表象あるいは意識ではないということが暗黙裡に前提されていることは言うまでもあるまい。しかし右の困難はかかる前提に、換言すれば二つの「平面」ないし「視点」を非哲学者と哲学者、個々人と人間そのものの如き二つの主観の区別に対応させる考え方そのものに、反省を迫るものであろう。

一方ハルトマンは、先述の如き「形而上学的図式」によって、「同一の客観が同時にかつ観念的である、即ち経験的に実在的かつ先験的に観念的である」という事態を解明した。しかしその際、「主観一般に対してはそれは『単なる現象』であり、その範疇および直観形式によって『構成されて』おり、その外部であるいはそれと独立には無である」と言われたに止まり、客観が主観一般に対して「単なる現象」であることは語られても、「それに対しては現象が表象であるところの主観」が何であるかについては語られていない。無論ハルトマンは主観一般がそれであると言うであろうが、しかしその場合、現象が主観一般の「表象」であるということは、ハルトマンにとって説明困難、否むしろ説明不能の事柄であるに相違ない。何故なら、ハルトマンは主観一般について、「カントが主観一般をどのように特徴づけているかを仔細に見るならば、そこには全く何らの本来的主観的性

格も見出されず、唯これらの諸原理(「空間、時間および範疇」)の統一理念が見出されるに過ぎない」と語っていたからである。こうして、従来の解釈の一般的傾向にも拘らず我々の問題は依然として未解決の儘に残っており、先験的観念論を担う主観が何であるかは全く未解明の問題であると言わざるを得ない。我々はそれ故デキストを更めて注視し、先入見を払ってその語るところに耳を傾けなければならない。

本節冒頭に引用したように、先験的観念論は「全ての現象を悉く単なる表象と看做して物自体そのものとは看做さない」教説であるが、カントは第四誤謬推理論の章および「宇宙論的弁証論の解決の鍵としての先験的観念論」の章において、「現象即ち表象」、「表象としての現象」、「現象は表象に外ならない」の如き表現形態の差はあれ、繰返し、現象を表象と同一のものとして語っている。かかる「表象」の意味こそ、我々の問題の核心を成すものに外ならない。それが解明されたならば、かかる「表象」を有する「主観」も同時に解明されよう。ではそれは一体何を意味するのであろうか。我々の理解に従えば、この「表象」とは表象されたもののあるいはこの意味での表象の対象を意味する。そのことをカントの叙述に即して確認しよう。例えば、「空間はそれ自身では表象の単なる形式に過ぎないが、全ての外的現象(これもまた単なる表象に外ならない)に関しては客観的实在性を有する」(A377)における「単なる表象」とは、「経験的対象は空間において表象されるとき、外的対象と呼ばれる」(A378)や「空間と時間には現実的対象が我々の感官を感覚によって規定するに先立って、

それをかの感性的諸関係の下で表象するために、我々の感性的直観の形式として我々に内在するところのアプリオリな表象である」(Ebd.)  
ということを考え合わせるならば、 $\wedge$ 空間において表象されたもの $\searrow$ の意に外ならないであろう。また、「空間自身は表象としての、それの全現象を伴って唯私の内にのみ在る」(A375)と言われる場合の「表象」も、「空間中には空間において表象されるもの以外の何ものも存在しない」という「逆説的ではあるが正しい命題」(A374, Ann.)における「空間において表象されるもの」でなければならぬ。

同じことは、「現象の先験的観念性」の「直接的証明」を与えたとされる先験的感性論においても明瞭に看取され得る。「空間における現象の先験的概念」(A30/B45)の説明の際の、「我々が外的対象と呼ぶものは、我々の感性の単なる表象に外ならない」という文は文脈上、数行上の「凡そ空間において直観されるいかなるものも事象自体ではない」という文に照応するが、従って前者の文における「単なる表象」は後者の文における「空間において直観されるもの」を指示するものでなければならぬのである。

現象がこのように常に $\wedge$ 表象の対象 $\searrow$ の性格を有し、決して $\wedge$ 表象そのもの $\searrow$ と同一視されることがないのは、「経験的直観の未規定の対象が現象である」(A20/B34)というその定義に示されている。「我々は、我々の全ての直観は現象の表象に過ぎない、と言いたかったのである」(A41/B58f.)。従って、現象とは直観という表象の対象に外ならないであろう。そしてカントが、第二版において先験的感性論の末

尾に追加した約四頁(アカデミー版で)の註において強調するのはまさにその点、即ち $\wedge$ 主観(直観)による客観(現象)の表象 $\searrow$ ということである。「感官によって表象される全てのもはその限りで常に現象である」(B68)。「外的客観の直観および心の自己直観は空間および時間において、両者が我々の感官を触発する通りに、即ちそれらが現象する通りにそれらを表象する、と私が言う時、これらの対象が単なる仮象である、などと言っているのではない」(B69)。「現象という述語は我々の感官に対する関係において客観自身に附加され得る」(B70, Ann.)。「客観自体そのものにおいては全く見出され得ず、常に

しかし客観の主観に対する関係において見出され得、そして後者「主観」の表象から不可分のものが現象である」(Ebd.)。そこで、次のように言われる。「我々は先験的感性論において充分に証明した。空間または時間において直観される一切のもの、従って我々に可能な経験の全ての対象は現象、即ち、それが延長的存在者または変化の系列として表象される通りに、我々の思考の外ではいかなる自体的に基礎づけられた現存在をも有たないところの単なる表象に過ぎない、ということ。この教説を私は先験的観念論と呼ぶ」(A491/B518)と。こゝでも「単なる表象」が $\wedge$ 表象されたもの $\searrow$ の意であることは説明を要しまし。

抑も、先験的観念論とは「全ての現象を悉く単なる表象と看做して物自体そのものとは看做さない」(A369)とてこの教説である、といふのが、この儘では文意不明の、否むしろ凡そ文としての体裁を成さ

ない不可解な文であろう。何故なら、「単なる表象」と「物自体そのもの」は果していかなる意味において二者択一の選言的關係に立ち得るのであろうか。その可能性はあるまい。従って、右の文を有意味なものとして理解するためには、「ここで」の「表象」を $\Delta$ 表象されたもの $\nabla$ 即ち $\Delta$ 表象の対象 $\nabla$ 即ち $\Delta$ 現象 $\nabla$ の意味に解し、それ故ここで語られているのは現象か物自体かという選言的關係であると解する外に途はないのである。「先験的意味での実在論者は我々の感性のかかる変様を以て独立自存する物となし、それ故単なる表象を表象自体そのものとなす」(A491/B519)や、「事象がその表象においてのみ存在し得る、という命題は確かに異様に響くに違いない。しかし、我々の關係する事象は物自体ではなく単に現象即ち表象であるから、ここでは命題の障碍は消失する」(A375, Ann.)と言われる場合も事情は全く同様である。

問題は、カントが何故 $\Delta$ 表象されたもの $\nabla$ を「表象」の語で呼ぶのか、に存する。カントは $\Delta$ 表象されたもの $\nabla$ に相当する術語を有たなかったであろうか、それとも、「表象」の語は既に $\Delta$ 表象されたもの $\nabla$ の意味をも有すると看做したのであろうか。最大の、そして最も本質的な理由は、 $\Delta$ 表象されたもの $\nabla$ を「表象」の語で呼んでも何ら差支えがないとカントが考えたことであろう。「……ここから帰結するのは、現象一般は我々の表象の外では無であるということである。これこそ我々がまさしく現象の先験的観念性によって語ろうとしたことである」(A507/B535)。「ところでしかし外的対象(物体)は単に現

象であり、従ってまた私の一種の表象に外ならない。これの対象はかかる表象によってのみ或るものであるが、表象から分離されると無である」(A370)。現象即ち $\Delta$ 表象されたもの $\nabla$ が「表象」と呼ばれるのは、かかる $\Delta$ それが表象から離れては無である $\nabla$ という理由によると考えられる。しかしその結果、カントの叙述において或る混乱が生じていることも否定できない事実である。「夢においては、我々に現象し得るところの客観は存在せず、それ故表象は現象でなく想像である。しかし我々の理論においては、我々に物体として現象するものは現実的であり、我々の表象の原因である。但しこの表象は単なる現象であり、しかし夢においては単なる仮象である」<sup>(22)</sup>。ここで「表象」が「表象」と「表象の原因」としての「現象」の両義性において使われていることは明らかであろう。

「現象即ち表象」あるいはそれと類似した表現によって現象との同一性が語られる場合の「表象」が常に $\Delta$ 表象されたもの $\nabla$ を意味することは、右の考察によって確かめられたと思われる。ところで、かかる「表象」を有するのはいかなる「主観」であろうか。それは $\Delta$ 表象されたもの $\nabla$ を $\Delta$ 表象する主観 $\nabla$ として「現象」を自らの対象とする「主観」であるが、先験的意味における「現象」は経験的意味における「物自体」即ち感官の対象に外ならないから、従って件の「主観」は経験的意味における主観、即ち経験的個人的主観に外ならないであろう。例えば、「客観自体そのものにおいては全く見出され得ず、常にしかし客観の主観に対する関係において見出され得、そして後者〔主

観」の表象から不可分のものが現象である」(B70, Ann.)と語られる場合でも、問題となっているのは薔薇や土星の如き外的客観についての判断であり、従って「主観」は経験的個人的主観でなければならぬのである。

こうして、「それに対しては現象が表象であるところの主観」、即ち先験的観念論を担う主観は経験的個人的主観でなければならないことになる。先験的非個人的主観なるものが介在しないし関与し得る余地はここには全く存しないのである。かかる我々の解釈の必然性を次節において先験的観念論という思想そのものの考察を通じて確立しなければならぬ。

## 四

先験的観念論を担うのは経験的個人的主観である、と言えば直ちに、それではそれは経験的観念論とどう違うのか、と反問されるかも知れない。しかし、カントが両つの観念論の区別を両つの相異なる主観の区別に求めている形跡はどこにも存しない。カントがバークリその他の経験的観念論者と自らとの間に決定的相違を見出すのはむしろ、空間と時間の把握をめぐってである。「空間と時間は対象自体そのものではなく、それらの内に存する性質でもなく、唯感官の内に存するに過ぎない。ごこまでは私は全ての観念論者と一致する。しかし空間および時間、私は我々が単に経験によって知るところの、私の感官の印象、従って経験的形式ではなく、アプリアリに一切の経験に先行し、現象としてのそ

れの対象を可能ならしめる感性形式である。この点において私の体系はバークリ及びその他の体系と異なっており、まさにそれによってまた、観念論であることを止めるのである」(98)。空間と時間は経験的表象でなくアプリアリな表象であり、感性のアプリアリな形式であることによって、それに則って成立する現象は経験的実在性を有し、経験的観念論のように単なる主観的表象であることを免れている。そして空間と時間がアプリアリな表象であることはそれらが現象あるいは直観の必然的制約であることによって示されており、それ故、ここには主観が経験的個人的主観であることを妨げる何らの理由もないのである。

しかし、空間および時間を感性のアプリアリな形式と解することに、よって体系が観念論であることを止めるとは、いかなることであるうか。ここに先験的観念論の経験的観念論に対する本来的關係が示されていると思われる。即ち、カントは右に続けて次のように語るのである。「何故なら、その場合私は、いかにして感官の対象についてアプリアリにそして必然的現実性を以て判断し得るのかを理解することができ、私の感性的表象の内にその限りで真理、即ち私がアプリアリに認識する法則に従うところの連関が存するからである。バークリは何らの不変的なものも見出さず、また、悟性がアプリアリな法則に従って理解するところの何ものも見出し得なかった」(99)。この件りは『プロレゴメナ』附録の次の叙述に対応している。「真理はその規準としての普遍的必然的法則に基づくので、経験はバークリにおいては真理のいかなる規準も有ち得なかつた。何故なら、その現象の根柢に(彼

によつては)何らのアプリアリなものも置かれなかつたからである。そこから、経験は全くの仮象に過ぎない、ということが帰結した。それに反して我々においては、空間および時間は(純粹悟性概念と結合して)全ての可能的経験に対してアプリアリにその法則を指定するのであり、そしてこの法則は同時に、経験において真理と仮象を区別すべき確かな規準を与えるのである」(Prot. Anh. Bd. 4, S. 375)。そしてこの、空間と時間、ひいては経験に関する見解の対立こそ、バークリとカントの両つの観念論を根本的に分つものに外ならない。「エンア派からバークリ僧正に至るまでの全ての真正の観念論者の命題は、次の定式に含まれている。△感官および経験による全ての認識は全くの仮象に過ぎない。純粹悟性および理性の理念においてのみ真理は存する▽。これに対して、私の観念論を終始支配し規定している原則は、△単なる純粹悟性または純粹理性に基づく物の全ての認識は全くの仮象に過ぎない。経験においてのみ真理は存する▽である。これはしかし、かの本来的観念論のまさに反対である」(Ebd. S. 374)P。両つの観念論の対立関係は従つて、次のように述べられる。「本来的観念論は常に夢想的意図を有し、またそれ以外の意図を有し得ない。しかし私の観念論は唯、経験の対象についての我々のアプリアリな認識の可能性を理解するためのものである。それはこれまで未解決であるどころか、全く未提出であつた問題である。それによつていまや、全夢想的観念論は倒れる。それは常に(既にプラトンからも看取され得るように)我々のアプリアリな認識(幾何学のそれさえ)から感官の直観と

は別の(即ち叙知的)直観へと推論したが、それは彼らが、感官もまたアプリアリに直観する、ということに全く想到しなかつたがためである」(Ebd. S. 375, Anm.)。

こうして、先驗的観念論の従來の本来的観念論に対して採るべき態度は鮮明となる。それは後者を否定し転覆することを専らの本質とするのである。「私の所謂(本来的には批判的)観念論はそれ故、全く固有な種類のものである。即ちそれは普通の観念論を転覆するのである。つまり、それによつて全てのアプリアリな認識は、幾何学の認識でさえも初めて客観的実在性を得るのであり、これは私のかかる、空間および時間の証明された観念性なしには、極めて熱心な実在論者によつてさえ主張され得ないものである」(Ebd. S. 375)。従つて我々はこちらで、先驗的観念論について次の二点をとくに銘記すべきである。第一に、それは「経験の対象についての我々のアプリアリな認識の可能性を理解するためのもの」であるということである。「観念論は…[アプリアリな総合的認識の可能性という]かの課題を解決するための唯一の手段として、学説の中に採用されたに過ぎない」(Ebd. S. 377)。そして第二に、それは従來の観念論と並ぶあるいはそれらの延長線上に位置するものではなく、それらを否定し転覆するものであるということである。そこでは最早、経験または経験の対象である物を仮象あるいは単なる表象と看做すという意味での「夢想的観念論」は全く放擲されている。従つて、物を何らかの主観(例えば先驗的超個人的主観)の単なる表象と看做すような△観念論▽は先驗的観念論

者の思いもよらぬところであろう。『ゲッティンゲン学報』における、『批判』は「より高次の、著者の言うところの超驗的観念論、即ち、精神と物質を同じ仕方で包括し、世界と我々自身を表象に変じ、全ての客観を現象から生成せしめる観念論、の体系である」という書評に対して、カントが「断じて、より高次の観念論ではない。……私の場所には経験の豊饒なる低地である。先驗的という語は、一切の経験を超出する或るものではなく、一切の経験に（アプリアリに）先行しはするものの、専ら経験認識を可能ならしめることのみを使命とするものを意味する」（Prol., Anh. S. 374, Anm.）と言ったり、先驗的観念論という呼称を「誤解を避けるために」、「形式的」あるいは「批判的」観念論に変えようと努めたり、あるいはまた、「空間および時間の観念性」について「それは単に形式的であって、實在的観念論を含まない」と語ったりするものも、いずれも同様の理由からであろう。

普通のあるいは本来的な観念論は悉く夢想的意図を有つとカントは言うが、それは「パークリの独断的観念論」と「デカルトの懐疑的観念論」によって代表される。「私はそれ「先驗的観念論」を時として形式的観念論とも呼び、外物の現存在を疑ふ乃至否定するところの質料的即ち普通の観念論と區別した」（B519）。そして先驗的観念論の立場からの經驗的乃至質料的観念論の転覆または否定こそ、『批判』の両版における「観念論駁論」に外ならない。それ故、両版の「駁論」を通じて我々は先驗的観念論の思想の本質に触れ得るであろう。

両版の「駁論」の個所において、パークリの観念論については、「未

だそれは取扱わない」（A377）、「その根拠は先驗的感性論において除去された」（B274）とされ、専らデカルトの観念論が論駁の標的となっている。さて、第一版の「駁論」の要点は、外物の現存在は内的知覚からの因果的推論によって知られる外はないが、かかる推論は常に不確定であるから、外官の対象の現実性は疑わしい、と説く懐疑的観念論者に対して、外物は単なる現象即ち我々の内なる表象に過ぎず、従ってその現実性は内官の対象としての自己と同様に直接的に知覚される、と論駁することに存する。「私は勿論私の表象を意識しており、それ故かかる表象およびそれを有する私自身は現存する。ところでしかし外的対象（物体）は単に現象であり、従ってまた私の一種の表象に外ならない。これの対象はかかる表象によってのみ或るものであるが、表象から分離されると無である。それ故、私自身と同様に外物も現存する。しかも両者ともに私の自己意識の直接的確証に基づいて。違いは唯、思惟の主観としての私自身の表象は単に内官に係属づけられるが、延長的存在者を表示する表象は外官にも関係づけられる、という点だけである」（A370F）。この引用文は、「先驗的観念論という」我々の教説においては、思惟的存在者としての私自身の現存在と同様に物質の現存在を、我々の単なる自己意識の確証に基づいて想定し、且つ又それによって証明されたと言明することに対する一切の疑惑は除去されている」（A370）という文に続き、その理由を述べる叙述に外ならない。従って、右の引用文の「私」即ち經驗的個人的主観を措いて先驗的観念論を担う主観は他に考えられることができない

であろう。

注目すべきは、第一版の「駁論」において懐疑的観念論と(経験的意味における)二元論が対置されており、そして先験的観念論が二元論と等置されていることである。これに反して先験的観念論者は経験的實在論者、従って言うところの二元論者であり得る。即ち、単なる自己意識を超え出ることなく、そして私の内なる表象の確実性、従って我思う故に我在り以上の何ものかを想定することなしに、物質の現存在を承認し得る。何故なら、彼はこの物質およびその内的可能性さえも単に、我々の感性から分離されると無であるところの現象と看做す故、それは彼に在っては単に、外的と呼ばれる一種の表象(直観)に過ぎないからである」(A370)。そして二元論(経験の意味での)とは「経験の連関において現実的に、物質は現象における実体として外官に与えられており、同様に思惟的自我は同じく現象における実体として内官に対して与えられている」(A370)という説に外ならない。してみると、先験的観念論は経験的實在論あるいは二元論の場合と異なる何らかの特殊な主観(先験的超個人的主観の如き)を有するのではなく、それは正にその定義の通りに、空間および時間を直観形式と解することに基づいて、外的および内的対象を現象即ち表象(表象されたもの、または直観されたもの)と解し、物自体とは解さないという教説より以上でも以下でもなく、従ってここでの対象が内官および外官の対象(我々自身および物質)即ち経験の対象であることに対応して、主観もまた経験的個人的主観以外の何ものでもあり得まい。

そのことは、書き改められた第二版の「駁論」においてより一層判明となる。第一版の「駁論」が、外的対象も内的対象と同様に表象に過ぎない、との議論に立脚していたのに比して、第二版の「駁論」は更に一步を進めて、「デカルトには不可疑の我々の内的経験でさえ外的経験の前提の下でのみ可能である」(B215)と論じる。即ち、「私自身の現存在の単なるしかし経験的に規定された意識は私の外なる空間中の対象の現存在を証明する」というのがカントの主張であるが、それは次の仕方で証明されるのである。——私は自らの現存在を時間において規定されたものとして意識しているが、全ての時間規定は知覚における或る持続的なものを前提する。この持続的なものはしかし私の内なる直観ではあり得ない。何故なら、私の内に見出される、私の現存在の全ての規定根拠は悉く表象であり、かかるものとしてそれ自身、表象とは区別された持続的なものを、即ちそれへの関係において表象の変化が、従ってその中で表象が変化する時間における私の現存在が、規定され得るところの持続的なものを必要とするからである。従って、時間における私の現存在の規定は、私が自らの外に知覚する現実的な物の現存在によってのみ可能である。故に、私自身の現存在の意識は同時に、私の外なる他の物の現存在の直接的意識である」(B214、但しB214におけるカント自身の修正に従う)。ここには「二元論」という言葉こそ見出されないものの、それが二元論の主張であることは言うまでもない。しかもその根拠は第一版における外的対象も表象である」とは異なり、内的経験は外的経験を前提する」である。そして



後者の根拠の形成には、実体の持続性の原則<sup>(10)</sup>や同時存在の原則<sup>(10)</sup>と並んで、時間の先験的観念性が本質的役割を果していると言わざるを得ない。それはいかなる意味においてか。「もしも私が、私の全ての判断および悟性活動に伴う我在りの表象における私の現存在の叙知的意識と、同時に叙知的直観による私の現存在の規定を結合し得るならば、かかる規定には私の外なる或るものに対する関係の意識は必然的には属しないであろう。しかしかの叙知的意識は確かに先行するが、そこにおいてのみ私の現存在が規定され得るところの内的直観は感性的であり、時間の制約に束縛されており、しかるにこの規定、従って内的経験それ自身は、私の内には存せずそれ故に私の外なる、それに対する関係において私が自己を考察せねばならぬところの或るものにおいてのみ存するところの或る持続的なものに依存する。それ故に、外官の実在性は内官の実在性と、経験一般の可能性のために必然的に結合されている」(BXL)。ここに示されているように、 $\wedge$ 内的経験は外的経験を前提する $\vee$ という事態は究極的には、 $\wedge$ 私は私自身の現存在の規定に関して、叙知的直観を有たず、感性的直観のみを有する $\vee$ という事態に起因している。そして後者の事態は、時間の先験的観念性に関する先験的観念論の教説、即ち $\wedge$ 時間は我々の直観の感性的形式であって、物自体としての客観の規定または制約ではない $\vee$ ということの単なる別の表現に外ならない。<sup>(10)</sup>従って、二元論(経験の意味での)、即ち主観が時間において規定されるところの経験的個人的主観であることは、先験的観念論の必然的要求でなければならない。

そのことはまた、カントが、観念論者を論駁するには「彼に対して、かかる内的経験、あるいは同じことであるが、私の現存在の経験的意識は外的知覚を前提する、ということを示すしかない」と言うのに続けて、「ここで先験的意識と経験的意識を区別せねばならない」と語るところにも現われている。先験的意識は我思うの意識であり、一切の経験に先行してこれを可能ならしめる。「しかしこの先験的意識は我々に我々の自己のいかなる認識も与えない。何故なら、我々の自己の認識は時間における我々の現存在の規定であり、そして、これが生ずるには私は私の内官を触発せねばならないからである」。<sup>(10)</sup>それ故、観念論駁論における主観、換言すれば先験的観念論における主観は、私の現存在の経験的意識(先験的意識ではなく)の主観、即ち経験的個人的主観でなければならぬ。先験的観念論において先験的非個人的主観なるものの占め得る場所はなく、況んや物にかかる主観の表象と解し得る余地は存しない。カントは、外物が内的表象であり得る可能性を、それは矛盾であるとして斥けるのである。「外官によって与えられた持続的なものの表象が、これもまた単に内官によって与えられた知覚に過ぎず、それが唯構想力によって、外官によって与えられたものとして表象されているに過ぎない、と言う人があるとすれば、それを内官に属するものとして意識することが(たとい我々にとってではないにせよ)可能でなければならぬまい。しかしその場合、空間の表象は時間の表象に交ぜられるであろう。即ち、空間を時間として(一次元的に)表象することが可能であろう。このことは自己矛盾である。

それ故に外官は実在性を有する。何故なら、それなしには内官は可能ではないから<sup>(10)</sup>。先験的観念論は、空間と時間、更にまた外官と内官の対象の先験的観念性の教説であるが、それは既述のように、空間と時間が物自体ではなく現象の形式的規定であること、外的および内的対象が現象であって物自体ではないことを専ら説いているに過ぎない。

従って、「この理論は、空間と時間が事象自体そのものには全く帰属しない或るものとして表象されているが故に、両者の観念性の説と呼ばれ得る」<sup>(10)</sup>とも言われ得るし、「現象の先験的観念性を二律背反によって間接的に証明する」(A506/B534)という言い方も可能となる。その証明とは、「もしも世界が自体的に現存する全体であるならば、それは有限か、または無限かである。どこかで、前者も後者も(上述の定立および反定立の証明により)偽である。それ故に、世界(全現象の総括)が自体的に現存する全体であるということも偽である。そこから、現象一般は我々の表象の外では無である、ということが帰結する。これこそ我々が現象の先験的観念性によって語ろうとしたことである」(A506f./B534f.)という仕方ですべられるのである。ここでも、世界が全現象の総括であって自体的に現存する全体ではないこと、即ち現象であって物自体ではないことが語られているに過ぎない。そしてこの現象が表象されたもの<sup>(11)</sup>即ち<sup>(12)</sup>経験的個人的主観の表象の対象<sup>(13)</sup>であることは既に我々の明らかにしたところである。

## 五

前二節の考察を通じて、先験的観念論を担う主観を経験的個人的主観と解すべき必然性は示されたと思われる。それが十全的な確証を得るためにはしかし、更に次の二つの疑問が解消されねばなるまい。第一に、経験的個人的主観は果してアプリアリな認識の主観であり得るのか、そして第二に、経験の主観は経験的意識(客観としての自我)ではなく、その根柢に存する先験的意識(主観としての自我)ではないのか。

第一の疑問はマルティンのそれである。「フリースのように、純粹認識の主観を経験的主観として把握しようとすれば、その困難は大きい」<sup>(14)</sup>。この疑問に対して、我々はハルトマンを援用して答えることができよう。ハルトマンによれば、アプリアリな総合的判断は「経験的主観が、しかも経験的客観に関して」下すのである<sup>(15)</sup>。「経験的主観は、彼だけのものではなく主観一般のそれであるところの法則に従って判断する。主観一般の領域はしかし、それに関して判断されるところの経験的客観を包括している。この包括はまさに、包括されたもの(経験的客観)が判断的経験的主観と同一の法則に従っていることを意味する。それ故、経験的主観のアプリアリな判断が経験的客観に関していかにして妥当性を有し得るか、は充分に理解され得る」<sup>(16)</sup>。我々は、「主観一般」による経験的主観および経験的客観の「包括」というハルトマンの見解には同調し得ないが、経験的客観が判断的経験的主観

と同一の法則（空間、時間および範疇）に従っているとするとする点については、それを、経験的客観（現象、即ち表象の対象）は必然的に経験的主観の表象（直観および概念）のアプリオリな形式（空間、時間および範疇）に合致しているという仕方方で解することによって、全面的に首肯し得るであろう。そして、まさに経験的客観に関するアプリオリな判断（認識）の可能性の解明こそカントの課題であり、「その解決のための唯一の手段」が先験的観念論であった。「私の観念論は唯、経験の対象についての我々のアプリオリな認識の可能性を理解するためのものである。それはこれまで未解決であるどころか、全く未提出であった問題である」（*Prot. Anh., S. 375, Ann.*）。「もしも空間が（そして時間も同様に）、その下でのみ物が諸君に対して外的対象であり得るところのアプリオリな制約を含む、諸君の直観の単なる形式でないとするならば、諸君は外的客観に関して全く何事もアプリオリに総合的には決定し得ないであろう」（*A48/B66*）。

第二の疑問について言えば、カントが「先験的意識は一切の経験に先行してこれを初めて可能ならしめる」や、「経験的意識は先験的意識を前提する」や、「経験を遂行する、あるいは一般に、思惟する意識は先験的意識であって、経験ではない」と語り、更に、思惟し直観する「主観としての自我」と直観される「客観としての自我」を区別して、前者の自我は「統覚の主観、即ちアプリオリな表象としての論理的自我」であり、後者の自我は「知覚の主観、即ち経験的意識としての心理的自我」であると看做していることは事実である。してみる

と、経験の主観はやはり、経験的意識ではなく、先験的意識あるいは統覚の主観としての自我であろうか。しかし、極めて注目すべきはむしろ、「客観としての自我」が「知覚の主観、即ち経験的意識としての心理的自我」と等置されていることである。それは何を意味するのか。それは外でもなく、知覚の主観、即ち経験的意識としての心理的自我たり得るものは、直観の客観としての自我、即ち現象としての自我だけであり、常に思惟的主観にのみ止まる自我（思惟的主観である限りの主観）は統覚の主観、換言すれば単なる論理的形式的自我でしかあり得ないことを意味するのである。カントによれば、「私自身の経験的意識」が「内官」を成すのに対して、「我々自身の先験的意識」は「私の主観の教知性の形式」を成す。このように、先験的意識即ち統覚が形式的制約に過ぎないことをカントは屢々語っている。「一切の認識の論理的形式の可能性は必然的に、一能力としてのこの統覚に対する関係に基づく」（*A117, Ann.*）。「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に従わねばならないと同様に、経験においては統覚の必然的統一の制約に従わねばならない」（*A110*）。「それ〔我思うにおける我〕はしかし単に形式的制約、即ち私がそこでは一切の対象を捨象するところの凡ゆる思考の論理的統一である」（*A398*）。他方カントは統覚を実体化することの誤りを戒め、「客観を認識するために私が前提せねばならないものの、そのもの自身を私は客観としては認識し得ない」（*A402*）と説く。そしてこの点に関して生ずる仮象を「実体化された意識（実体的統覚）の欺瞞」（*Ebd.*）と称

するのである。それ故、経験の主観は経験的意識であつて、先験的意識ではあり得まい。<sup>(18)</sup>

こうして、先験的観念論に関する我々の見解は確証されたことになる。それを担う主観が経験的個人的主観であることに疑念を挟むべき理由は最早存しないであろう。しかし、この解釈は一体、従来のカント研究との関係において、我々に何を齎らし得るのか。

ドイツ観念論にも新カント派にも存在論的カント解釈にも共通の一つの主張がある。それは、先験的観念論と物自体とは相互に矛盾し、両立不可能であるという見解である。ドイツ観念論がこの見解であつたことについては、更めて喋々するにも及ぶまい。彼らは例外なしにカントの観念論的立場を支持し、他方しかし同時に、それを歪め、破壊し、あるいはそれと矛盾するものとして、物自体を例外なしに非難したのであつた。新カント派のコヘンはその観念論的解釈によってカントの理論哲学をアプリアリ性の理論として基礎づけたが、それは同時に所与や触発や受動性や物自体の代償を払って為されたのであつた。<sup>(19)</sup>そして存在論的カント解釈者のハルトマンが、物自体を先験的理論と等置して単なる方法的規則に貶下してしまふ新カント派を非難して、「カント哲学における物自体の卓れて批判的な意義」に言及し、「それ〔批判的な意義〕はしかし第二には、観念論的立場および『意識一般』の機能主義的形而上学に対する根本的批判に存する」と語るとき、ハルトマンにおいても観念論と物自体が相互に背反するものと解されていることは明らかであろう。その結果、ドイツ観念論は物自体を捨

てて独自の観念論的体系の建設へと向い、新カント派は同じく物自体を捨ててアプリアリな認識（数学的自然科学）の可能性の基礎づけを専ら事とし、存在論的解釈は観念論を捨てて物自体を取り、物自体としての世界の存在論的把握に専ら従事するに到つたのである。

その際重要なことは、新カント派および存在論的解釈の双方がともに、先験的観念論と物自体は相互に矛盾し従つて両者は二者択一的関係である、とする共通の前提に立っている限り、両派（新カント派および存在論的解釈）自身もまた相互に二者択一的関係に在る外はないということである。しかし、かかる事態が容認されてよい筈はあるまい。何故なら、カントにおいて、認識批判と存在論が、自然科学と形而上学が二者択一的関係であろう筈はないからである。それ故、先験的観念論と物自体は相互に矛盾する、という誤つた前提が吟味され、撤回されなければならない。「形而上学がその周りを回転する二つの軸がある。その第一は空間および時間の観念性の説で、これは理論的諸原理に關して超感性的なもの、しかし我々には認識され得ないものを単に指示する。しかし形而上学はこの目的への途上において、そこでは感官の對象のアプリアリな認識に關係するのであるが、理論的教説的である」<sup>(20)</sup>。空間および時間の観念性の教説、即ち先験的観念論は物自体と矛盾するどころかむしろ、それを指示するとされているのである。

しかし、先験的観念論が物自体と矛盾すると従来看做されたのも、先験的観念論を担う主観が先験的超個人的主観と解される限り、已むを得ないと考えられる。何故なら、先験的観念論の担い手が先験的超

個人的主観であり、感官の対象即ち現象はかかる主観の表象に過ぎない」と解されるとき、そのような内在的存在がしかも同時に主観から独立にそれ自体としての存在を有すると解することは極めて困難、否むしろ不可能であろうからである。それに対して、感官の対象即ち現象を経験的個人的主観の表象の対象と解する我々の解釈においては、その困難は全く存しない。現象は元来主観の表象という意味での内在的存在では最初からないからである。それは表象ではなく表象の対象として、経験的個人的主観に超越する存在なのである。それは確かに表象の対象として、表象から離れては無である。「ところでしかし外的対象（物体）は単に現象であり、従ってまた私の一種の表象にならない。これの対象はかかる表象によってのみ或るものであるが、表象から分離されると無である」(A370)。しかし、それが無となるまさにその地点こそ、物体が現象としてではなく物自体として把握される（それが現象としてではなく物自体として観られる）地点に外ならない。従って、先験的観念論を担う主観が経験的個人的主観として解されることによって、そしてそれによってのみ、先験的観念論と物自体とが相互に矛盾せず両立可能なものとして理解され得るのである。かくて、我々の解釈において、新カント派と存在論的カント解釈とを調和的に総合するための唯一可能な途が発見され、確保されたと言い得るのである。<sup>(12)</sup>

註

- (1) G. Martin: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 3 Aufl. 1960, S. 180.
- (2) Vgl. A 357.
- (3) Vgl. A 379.
- (4) Refl. 6315 (Bd. 18, S. 619); *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (Bd. 20, S. 308) 「しかし人間は自己自身を自らの外官の対象としても意識する。即ち人間は人間靈魂と呼ばれる内官の対象が結合しつゝの身体を有する」。vgl. Refl. 6315 (Bd. 18, S. 620), B 415, A 342/B 400, *Preisschrift* Bd. 20, S. 269.
- (5) Refl. 6313 (Bd. 18, S. 615).
- (6) Refl. 5653 (Bd. 18, S. 306).
- (7) Refl. 5654 (Bd. 18, S. 313).
- (8) *Preisschrift* (Bd. 20, S. 270).
- (9) 「先験的統覚」(A 106f., A 107, A 114) としての表現は『純粹理性批判』の第二版の演繹論では姿を消し、「純粹統覚」または「根源的統覚」という表現に変わつてゐる。(第二版でも原則論には「先験的統覚」という語が残つてゐる。A 158/B 197)。しかし「純粹統覚」および「根源的統覚」という表現は既に第一版にも存し(A 94, A 116, A 117 Anm., A 122, A 123, A 124, A 130)。また第二版でも「統覚の先験的統一」(B 139) といふ言ひ方はその通り、我々はこゝではこれを三者を区別しなす。
- (10) Refl. 5653 (Bd. 18, S. 306).
- (11) *Preisschrift* (Bd. 20, S. 270).
- (12) *Preisschrift* (Bd. 20, S. 340), vgl. S. 308, 338.
- (13) 「自己意識の客観的統一」(B 139)、「意識の根源的統一」(B 140)、「根源的統覚の必然的統一」(B 142)、「統覚の必然的統一」(Ebd.) といふ呼ばれ方。<sup>19</sup>
- (14) 第二版においても意識一般の超個人的性格が依然として維持されている

- 「トは、客観的妥当的である「統覚の先験的統一」が「或る語の表象を或る人は或る事象と結合し、他の人は他の事象と結合する」という、単なる主観的妥当性」が有たなら「統覚の経験的統一」と対比せられることかゝる知られる。B. 140. 乃至「意識一般」(B. 143)「普通の自己意識」(B. 132) などの用語の第二版論議を参照せよ。
- (15) *Reft.* 6311 (Bd. 18, S. 611).
- (16) J. G. Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre* (1797). [Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, S. 227].
- (17) *Ebd.*
- (18) S. 229.
- (19) G. W. F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), [Theorie Werkausgabe, Suhrkamp, Bd. 8, S. 119].
- (20) S. 118.
- (21) G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Bd. 20, S. 350).
- (22) S. 351.
- (23) S. 349.
- (24) S. 350.
- (25) S. 351, *vgl.* *ebd.* 「私は一方では感情内容を有するが他方では私は活動的であつて、それを偶然的規定に止めることなく普遍的ならしめる。しかしこれはやはり主観的であり、我々は事象をそれ自体において認識するのではなく」。
- (26) S. 350.
- (27) *Enzyklopädie*, S. 116.
- (28) S. 118.
- (29) カントは経験的自己意識を指して、それは「普通に内言または経験的統覚と称される」(A 107)と言ひ。ヘーゲルが「普通の統覚」というのは、この個所の経験的統覚を意識してである。
- (30) H. Cohen: *Kants Theorie der Erfahrung*, 4. Aufl. (1925), S. 56.
- (31) (ニールソンの自然律律を)「彼は経験とどう感じ文句で扱えた」S. 66, *vgl.* S. 79.
- (32) S. 237. 「我々は経験の事実から先験的方法に従つて諸経験の統一としての経験の概念を構成する。尚「konstruieren」を「konstituieren」としての動詞を使ふ分けはするべきと思はれた(前者は S. 163, 164, 168, 201, 237, 後者は S. 133, 136, 200, 201, 203, 237, 542, 546)」。前者は「統一」は定義上のことを与えようとするが (S. 112)「両者の類は不明である。同じには両者をとくに区別しない」。
- (33) S. 63.
- (34) S. 75.
- (35) *Vgl.* S. 74—77.
- (36) *Vgl.* S. 131—135. S. 135 「先験的統覚とは先験的制約として思惟された統覚の謂である。…先験的なものの視点の下で思惟された意識は…: 経験をその学的内実におつて、否その全内容を伴つて産出すべき方法の総体として現はれる」。
- (37) S. 202.
- (38) S. 300.
- (39) 同書全体の結論を成す最終章(第16章)の表題は「批判的觀念論の体系」となつてゐる。S. 526. 因みに「批判的觀念論」はカント自身の推奨する「先験的觀念論」の「本来的」名称である。 *Vgl. Prolog. Anhang* (Bd. 4, S. 357).
- (40) S. 529.
- (41) S. 542.
- (42) S. 546 「実在論は学的であり、その際それは無限小の計算において内包量を使用し、かくて批判的觀念論を承認する」。

- (43) S. XV.
- (44) E. Cassirer: *Kants Leben und Lehre*, 1921, S. 207.
- (45) Ebd.
- (46) S. 212.
- (47) Cohen, S. 135.
- (48) S. 295, vgl. S. 319.
- (49) S. 81.
- (50) S. 162f.
- (51) N. Hartmann: *Diesseits von Idealismus und Realismus* (Kant-Studien, Bd. 29, 1924, S. 162, vgl. S. 166)
- (52) ノンメトンの「井纏」説」や「鏡纏」説」「井纏は井纏」を回響は以て思ふべし。S. 169.
- (53) Ebd.
- (54) S. 170.
- (55) Ebd., vgl. S. 178.
- (56) Ebd.
- (57) Ebd.
- (58) S. 174.
- (59) H. Heimsöeth: *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der Kantischen Philosophie*, 1924; vgl. G. Funke: *Die Diskussion um die metaphysische Kantinterpretation* (Kant-Studien, Bd. 67, 1976, S. 409.)
- (60) Martin, S. 194—207.
- (61) H. Heimsöeth: *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus* (Kant-Studien, Bd. 29, 1924, S. 121—159.)
- (62) S. 122 「隠纏形而上学」即ち「存在する諸実体の間の一定の存在関係」への隠纏の考察」
- (63) Martin, S. 204.
- (64) S. 207.
- (65) 因たは「ノイヤールの Doktorvater (1911) はロクンツの Habilitation (1913) をノクンツがその博士の註記を以てして記した。Vgl. I. Heidemann: *Metaphysikgeschichte und Kantinterpretation im Werk Herz Heimsöeths* (Kant-Studien, Bd. 67, 1976, S. 291.)
- (66) W. H. Walsh: *Kant's Criticism of Metaphysics*, 1975, p. 29.
- (67) p. 30. スローマンの「先験的観念論は経験的實在論である」としての主張が成立するためには経験的實在論の conceptual scheme と其の非経験的實在論との区別が不可欠である。P. F. Strawson: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, 1966, p. 259.
- (68) Walsh, p. 31.
- (69) ibid.
- (70) p. 32.
- (71) p. 195, cf. p. 89.
- (72) 勿論、先験的観念論が研究者によつて論じられる際には常に我々の問題としての言及されることは限らな。例えばハイテンとして先験的観念論は重要な問題であるが(「カントの哲学は常に経験的實在論を以てして先験的観念論を以てして理解されべきである」(Vol. II, p. 426.)「彼は即ち我々の存在の物自体は我々の現象である」(Vol. I, pp. 131, 582f., Vol. II, pp. 385, 426) 以下「我々の現象はまた表象である」の意をそれと理解して我々の問題として立入らな。H. J. Paton: *Kant's Metaphysic of Experience*, 1996.
- (73) 我々の先験的観念論は以てして A 28/B 44 を参照。
- (74) 昔問として A 35f./B 52 を参照。
- (75) Hartmann, S. 169.
- (76) Vgl. A 45/B 62f.
- (77) Vgl. A 29f./B 45, B XXVIII.

- (82) Vgl. A 373.
- (81) A. Schopenhauer : *Die Welt als Wille und Vorstellung* (Samtliche Werke, hrsg. v. A. Hübscher, Bd. 2, 1949, S. 515.)
- (80) S. 497.
- (78) Cohen, S. 325.
- (77) 各頁に挙げられてはならぬものの、第一版でもう一つ「独断的観念論者」(A 377) というカントの念頭があるのはクレーリである。「『トロンクレーン』(Anhang) を含む第二版の観念論駁論 (B 274) では「クレーンの独断的観念論」を指して居る。この点については「ノート」第一版の「独断的観念論者」をクレーリではなくトロンクレーンであると述べて、G. W. Miller : *Kant's First Edition Refutation of Dogmatic Idealism* (Kant-Studien, Bd. 62, 1971, S. 298—318) ; *Kant and Berkeley: The Alternative Theories* (Kant-Studien, Bd. 64, 1973, S. 315—335) を参照すれば第一版当時カントはクレーリを未読であり、書評の後で初めて独訳本で読んだクレーリとライプニッツの間の共通性に気づき、『フロクレーン』を再び第二版ではクレーリに独断的観念論を代表させたのだからと推測する。しかし我々の見るところでは、カントの全議論は結局「実在性」Realität と「現象性」Wirklichkeit の廻りを立脚して居る受容し難い。即ち、カントはカントが「経験的観念論者は空間の固有な現実性を認め、空間中の延長体の存在は否定することはない」(A 491/B 519) 云々と言った場合の「現実性」を訳本の手進けたとせよるか「実在性」と取り、クレーリは空間の実在性を認めない故、この点の経験的観念論者はクレーリに非ずと推測しようとするのである。(前者の論文では S. 299. 後者の論文では S. 334.)
- (83) Walsb, p. 32.
- (82) Ebd.
- (81) Hartmann, S. 170.
- (80) S. 169.

- (78) A 372, A 375 Anm., A 490f./B 518f.
- (80) A 375, A 493/B 521.
- (81) A 370, A 377, A 492/B 520, A 493f./B 522, A 494/B 523.
- (80) A 506/B 534.
- (76) 「表されたもの」を意味するドイツ語は、単数だけを問題にすれば“ein Vorgeselltes”または“das Vorgesellte”であるが、Allgemeiner Kantindex (Bd. 16 u. 17) ではただ、カントの全著作 (トカヌー版全集の Bd. I—9) を通じて “Vorgeselltes” という用例は皆無であり、“Vorgestellte” だけ用いられている。しかし同 Index は各々の収録語の頭文字を大書して居るのび、各語の区別はつけられず、従ってそれが各語の用法であるという採録は間違である。むしろ多くの場合 (あるいは全部の場合) 形名詞的用法である。これは故に “Vorstellung” は 960 回である。「観念されたもの」の場合と同様にして “Angeschautes” の用例は皆無。“Angeschaute” は一回 “Anschauung” は 1405 回である。これはかろうじて「表されたもの」を意味する「直観されたもの」という固有の術語はカントではなすと断定して居るのである。
- (82) Refl. 5652a (Bd. 18, S. 305.)
- (81) *Vorarbeit zu den Prolegomena*, Bd. 23, S. 57f., vgl. *Prolog. Anhang*, Bd. 4, S. 374f.
- (76) Bd. 23, S. 58.
- (80) Vgl. Bd. 23, S. 54 「それ(私の所謂観念論)は、本来的な意味に於いてその思はれた観念論を決定する」。
- (80) *Die Göttinger Recension; Prolog.* (Phil. Bibl. Bd. 40, S. 167f.)
- (80) Vgl. *Prolog. Anm.*, Bd. 4, S. 375 ; B 519 Anm.
- (80) Refl. 6316 (Bd. 18, S. 621.)
- (80) Vgl. *Prolog. Anm.*, Bd. 4, S. 375 ; Bd. 23, S. 59. 同く『註釋』第二版では「クレーンの問題の観念論」をこの後述して居る。
- (81) Vgl. A 366f., A 368, A 371f.



- (10) A 367. (推論に基づくと意味を)「かかる不確実性を私以外の現象の観念性と呼ぶ。この観念性の説が観念論と称せられ、これとの対比において外官の対象の可能的確実性の主張は二元論と呼ばれる」。
- (102) 「現象の全ての変化において実体は持続する。そして自然における実体の数は増えも減りもせず」(A 224)。
- (103) 「全ての実体は、それが空間を占めて同時にとして知覚され得る限り、汎通的交互作用において在る」(A 256)。
- (104) 先験的観念論が即ち叙知的直観否定の理論に外ならないことについては次を参照。 *Prolog. Anh.* Bd. 4, S. 375 Anm.; *Vorarbeit zu den Prolog.* Bd. 23, S. 58.
- (105) *Refl.* 6311 (Bd. 18, S. 610f.), vgl. *Refl.* 6313 (S. 615), *Refl.* 5653 (S. 306f.)
- (106) *Refl.* 6311 (Bd. 18, S. 611f.)
- (107) *Preisschrift.* Bd. 20, S. 268.
- (108) Martin, S. 202. 尚ツェンツェンのこの批評はフリースに対しては当てふよ。フリースはカントの先験的認識を経験的心理学的認識と看做してゐるのである。「カントはしかし、先験的認識を一種のアプリオリな認識しかも哲学的認識と看做し、その経験的心理学的本性を誤認するところの大なる過失を犯した」。 J. F. Fries: *Neue Kritik der Vernunft*, 1807, XXXVf. (Vgl. Cohen, S. 276.)
- (109) Hartmann, S. 169.
- (110) S. 170.
- (111) *Prolog. Anh.* Bd. 4, S. 377.
- (112) Vgl. BXYIf, *Vorarbeit zu den Prolog.* Bd. 23, S. 58; *Preisschrift.* Bd. 20, S. 269, 311.
- (113) *Refl.* 6311 (Bd. 18, S. 610.)
- (114) Ebd. S. 611.
- (115) *Refl.* 5661 (Bd. 18, S. 319.)

- (116) *Preisschrift.* Bd. 20, S. 270.
- (117) *Refl.* 5653 (Bd. 18, S. 306.)
- (118) カントが「観念論と二元論を区別する際」に、「私の現存在一般の先験的意識」と「私自身の経験的意識」を区別せねばならないと語っていること (*Refl.* 6313, Bd. 18, S. 615) も同じで我々の参考とならう。即ち二元論の立場は必然的に経験的意識の立場でなければならぬことをそれは示してゐるのである。
- (119) 勿論コヘンは物自体を決して単に否定ないし無視してゐるわけではなく、「経験の全体」「理念」「学的認識の総体」等としてそれを把握しようとする。 Vgl. S. 63—70. しかし、物自体は何よりも先ず、「物」自体“Dinge” an sich になければならぬ。
- (120) Hartmann, S. 195.
- (121) *Preisschrift.* Bd. 20, S. 311.
- (122) コヘンのカント書を「先験的統覚」ではなく経験的個人的主観を中心として、しかも勿論その根本思想を歪めることなく再構成することは充分に可能と思われる。「先験的自我」や「先験的統覚」も結局は「形式」に外ならない (S. 295) のであり、「構成」もコヘンにおいては論理的基礎づけの意味を出ないのである。