

統覚中心のカント解釈の検討

黒 積 俊 夫

今年はカントの第二批判、『実践理性批判』が出版されてから丁度二百年になる。記念すべきこの年に、本日のこの会にお招き頂き、カントのこのテキストに主として焦点を合わせつつ、従来のカント解釈へのささやかな批判的検討を試みる機会を与えて頂いたことに對し、竹市先生、有福先生、それに御出席の皆様^に厚く御礼を申し上げたい。

ハイデガーの報告によると、カント哲学に関する著作の数は、一八〇四年のカントの歿年までに既に二千点に達していたそうである。⁽¹⁾カントの死後百八十余年、この間に発表されたカント哲学の研究や解釈の文献はまさに無数と称する外はないであろうが、無数と言ってよいそれらのカント研究の間にも、ごく少数の支配的な解釈の傾向や方向はあるものと思われる。統覚中心のカント解釈と私が呼び、ここでその批判的検討を試みようとするのは、それらの中でもとりわけ代表的と私に信じられる解釈の一傾向である。

統覚中心のカント解釈とは、統覚をカント哲学の中心原理と看做す解釈の立場のことであるが、その場合に「統覚」というのは、経験的統覚ではなく、先験的統覚を意味する。即ち、「内官」と同一視されて、経験的個人的主観を表わす「経験的統覚」(A107)ではなく、

「もしも直観の一切の与件に先行し、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、意識の統一がないならば、いかなる認識も、認識相互のいかなる結合も統一も生じることができない。かかる純粹で根源的で不動の意識を私は先験的統覚と称する」(Edut.)
と言われるような「先験的統覚」をカント哲学の中心原理と看做す解釈の立場をここで統覚中心のカント解釈と呼ぶのである。なお、先験的統覚の他に、純粹統覚、根源的統覚、必然的統覚などの呼び方がカントにはあり、それらの意味を区別する研究者もあるが、ここではそれら全てを同義的と解して、特に区別しないことにする。

さて、私達は哲学史の書物や哲学の解説書の中で屢々、カントの哲学は意識の哲学である、と語られるのを聞くことがあるが、このような理解の根柢には統覚中心のカント解釈がある、と言ってよいであろう。何故なら、カントは統覚について、それは「他の全ての表象に伴うことができなければならず従って全ての意識において一にして同じであるところの \wedge 我思う \vee の表象を産出することによって、もはや他のいかなる表象によっても伴われ得ない自己意識である」(B132)と述べているからである。

あるいはまた、私達は屢々、カントの哲学は、認識または経験が何らかの超個人的な主観または自我または意識の働きによって構成される、あるいは産出される、あるいは可能ならしめられる、と説く主観主義ないし構成主義の哲学である、と語られるのを聞くことがあるが、このような理解の根柢にも統覚中心のカント解釈が横たわっている、と考えられる。何故なら、カントは、「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私自身の意識に対する必然的關係を有する」(A117, Ann.)とか、「全ての意識は一切を包括する一つの純粹統覚に属する」(A123)などという仕方、統覚の先験的超個人的性格について語っているし、また、「全自然を通常専ら唯感官のみによって知るところの人間は、自己自身を、しかも彼が決して感官の印象には算えることのできない働きと内的規定とにおいて、単なる統覚によっても認識するのであり、自己自身に対して勿論一面では現象であるが、他面ではしかし、即ち或る能力に関しては単に可想的な対象である。何故なら、この能力の働きは感性の受容性には決して算えられ得ないからである。我々はこれらの能力を悟性および理性と名づける」(A547/B574)と述べて、統覚が可想的な働きであることを認めているし、また、「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」⁽²⁾などとも語っているからである。

曾てゴットフリート・マルティンはカント解釈の歴史を三つの時期に区分したが、それをここで使えば、第一期のドイツ観念論の時期、

および第二期の新カント派(マールブルク学派)の時期は完全にこの統覚中心のカント解釈の支配下にあり、更に新カント派の過度の認識論的傾向への反撥から生じた第三期の存在論的カント解釈もまた、決して直接に統覚中心のカント解釈それ自身に叛旗を翻えしたわけではなかったために、結局のところ、統覚中心のカント解釈は今まで一度も正面からの批判を受けることなく従来のカント研究の歴史を主導し続け、その結果として、先述のように、カント哲学と言えば八意識の哲学√である、あるいは八主観主義の哲学√である、と解することが恰も哲学史の一般常識であるかのような今日の風潮も生じているのである。しかし、私には、統覚中心のカント解釈は解釈それ自身として必然性を欠き、無力であるばかりでなく、むしろカントの誤った理解、即ち誤解へと導く誤った解釈ではないかと思われる。このような私の見解を以下、四つの節に分け、第一節では、この解釈の創始者であるフィヒテに即してそれを検討し、第二節では、カントの理論哲学の場面においてこの解釈が妥当性を有たないことを示し、第三節では、批判哲学の中心問題である自由の問題に関してこの解釈が無力であるのみならず、むしろ誤解へと導くものであることを『実践理性批判』に即して明らかにし、最後に第四節で、統覚中心のカント解釈が拒否されるべき真の理由を提示し、それに代るべき解釈の方向を示唆する、という仕方、申し述べたい。

周知のように、前期フィヒテの哲学は絶対的自我あるいは純粹自我を原理とする自我の哲学であり、それをフィヒテは知識学と称するが、一七九七年の『知識学への第二序論』においてフィヒテは、己れの知識学とカント哲学との同一性を、統覚に関するカントの次の二箇所の叙述を引用することによって主張するのである。即ちその一つは、「全ての直観の可能性の、悟性に関する最高原則は、全ての多様は統覚の根源的統一の制約の下に立つ」ということである(B136)という箇所であり、もう一つは、「 \wedge 我思う \vee のこの表象は自発性の作用である。即ち、それは感性に属するものとは看做され得ない。私はそれを經驗的統覚から区別するために、純粹統覚と名づける。というのは、それは他の全ての表象に伴うことができなければならず従って全ての意識において一にして同じであるところの \wedge 我思う \vee の表象を産出することによって、もはや他のいかなる表象によっても伴われ得ない自己意識だからである」(B132)という、先にも引用した箇所である。フィヒテによれば、「ここには純粹な自己意識の本性が明瞭に記述されている」のであるが、フィヒテは更に続けて次のように言う。「それ故我々はカントにおいて判然と、知識学が提示するのと同様に、純粹自我の概念を見出す。引用文においてカントは、この純粹自我を全ての意識を制約するものとして考えている。従って、カントによれば、全ての意識の可能性は自我あるいは純粹自己意識の可能性

によって制約されていることにならう、まさしく知識学においてそうであるように。従って、カントによれば、全意識の体系的導出、換言すれば哲学の体系は、純粹自我から出発せねばならないであろう、まさに知識学が為すように」と。

このようなフィヒテの知識学、および、カントの純粹統覚を知識学の原理あるいは出発点としての絶対的自我と同一視し、従ってカントの哲学体系を己れの知識学と同一視しようとするフィヒテのカント理解の仕方に対して、カント自身の態度は終始冷淡であり、否定的であった。ラインホルト、フィヒテ、ベック等の、批判哲学者を自称する論者達の中の誰が貴方の著作の真意と精神を捉えているかと或る人に書簡で問われて、私信ではなく公けの声明という異例の形で、「私はそれに対して躊躇わずに、それはシュルツ氏であると答える」として右の三人を斥けるカントの回答は、フィヒテに対するカントの否定的評価を遺憾なく物語っているし、ティーフトゥルク宛の或る書簡においてカントは、以前フィヒテから送られて来た知識学の書を、それが浩瀚で彼の仕事を甚しく中断させることが判ったので通読せず、書評だけで知っていることを断った上で、「単なる自己意識が、しかも唯思考形式だけに関して、素材なしに、従ってそれに関する反省がその適用され得る或るものを有たずに、論理学さえも超えて行く、というのは読者に奇異な印象を与えます。 \wedge 知識学 \vee という表題が既に、全ての体系的に築かれた学説は学なのですから、学術と無限に続くことを予示していて、収穫への期待を殆ど起させないのです」と

述べて、知識学を厳しく評している。

そして一七九九年一月、『エアランゲン学芸評論』に現れた、カントはフィヒテに対する態度を表明すべきであるとの公的要求に対して、カントはフィヒテへの決定的駁論を行うのである。カントに向けられた態度表明の要求とは大凡次のようなものであった。カントは先験哲学の最初の教師である。しかし、最初の先験的哲学者は疑いもなくフィヒテである。フィヒテは批判において描かれた計画を実現したし、カントによって示唆されていた先験的観念論を体系的に完遂した。それ故、批判の創始者が己れの最も卓れた弟子の仕事について、即ち先験哲学の創始者について、自己の見解を表明することは公衆の自然な願望である。この要求は、カント自身がフィヒテ哲学の精神について非難めいた言及を行っていることによって益々高められる。先験哲学の教師が知識学に対する己れの判断を告示することを公衆の名の下に求めたい⁽⁸⁾。

これに対してカントは同年八月、次のような声明を発してそれに答える。「公衆の名の下で私に為されたこの公的要求に対して、私はここに声明する、私はフィヒテの知識学を全く根拠のない体系と看做すというのを、というのは、純粹知識学と言えどもそれは外でもなく単なる論理学であるが、これは自らの原理を以てしては認識の材料へは決して上昇することはなく、純粹論理学としてその内容を捨象するのであるから、かかる論理学から実在的客観を取り出すというのは、無益かつ試みられたことのない企てである。従って、先験哲学が問題で

ある、ということになれば、先ず形而上学へと踏み越えられねばならないが、しかるに、フィヒテの原理に従う形而上学に関しては、私はそれに共鳴し得ないのである⁽⁹⁾。

カントのこの声明は、カントがフィヒテを認めない最大の理由が、フィヒテが統覚即ち自己意識を単なる思考の形式に関わる論理学を超えて、認識の材料即ち実在的客観に関わる先験哲学の原理とした点にあることを示しているが、実際、統覚を絶対的的自我と同一視するのはフィヒテの大きな誤解と言うしかあるまい。空間や時間やカテゴリーや直観の多様を悉く定立するフィヒテの絶対的的自我に対して、カントの統覚にはこのような働きは全く帰属せず、統覚は唯、感性によって与えられた多様に統一を与えるための形式的論理的制約に過ぎないのである。「全ての思惟に伴う唯一の制約は「我思う」⁽¹⁰⁾という一般の命題における我であるから、理性はこの制約がそれ自身無制約的である限りで、それに関わる。しかしこの制約は単に形式的制約、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⁽¹¹⁾」(A398)。

確かにカントは、「我思う」⁽¹²⁾が私の全ての表象に伴い得なければならぬ(「B131」)とか、「(純粹統覚の)常住不動の自我は、それら⁽¹³⁾が意識されることが単に可能である限りの、我々の全ての表象の相関者を成すのであり、全ての意識は一切を包括する一つの純粹統覚に属する」(A123)等と語っている。しかし、「我思う」⁽¹⁴⁾が私の全ての表象に伴い得なければならぬ」という命題は、表象が私の表象であ

り得るための必然的制約についてだけ語っていて、表象がおよそ表象であり得るための必然的制約、即ち感性の制約については何も語っておらず、それはむしろそこでは前提されているのである。というのは、右の命題の理由としてカントは、「何故なら、もしそうでないなら、全く思惟され得ない或るものが私において表象されることになるが、そのことは、その表象が不可能であるか、あるいは少なくとも私にとっては無であるか、の何れかであることを意味するからである」と述べているが、「私にとって無である表象」という表現によって、表象が私にとって無であり得る可能性、即ち感性によって表象されるものの、悟性によっては思惟されない、つまり私の表象とはならない表象の可能性について語っているからである。もし全ての表象が悉く私の表象であるべきことが最初から予め確定しているのであるならば、「私にとって無である表象」というような思わせぶりの表現をカントは使う必要がなかった筈であるし、抑も、全ての表象が私の表象であるべきことが最初から予め確定しているという仮定自身、表象を受取る感性の働きに先行して悟性の思惟の働きが既に表象の受容に関与していることを意味し、従って感性と悟性の区別を否定するところの、カントにおいては不可能な仮定であろう。

一方、「全ての意識は一切を包括する一つの純粹統覚に属する」という命題も、それに続く、「恰も全ての感性的直観が表象として一つの純粹な内的直観、即ち時間に属するように」という命題と対を成して述べられていて、統覚は表象それ自身の制約としてではなく、専ら

表象の統一あるいは綜合的統一の制約としてのみ語られているのである。それ故にカントは言う。「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のと同様に、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)と。ここに明示されているように、統覚は悟性の思惟の制約ではあっても、感性の直観の制約ではないのである。

二

今示されたのは、統覚をフィヒテの絶対的自我と同一視するのは不当であること、即ち、統覚とは悟性の一機能、あるいは精々悟性それ自身であるに過ぎず、それ故悟性とは独立の認識源泉である感性を支配したり、感性を己れの下に従属せしめたり、あるいは直観という感性の機能を代行したりできるような能力ではない、ということであった。従って、統覚または統覚における自我を単独にそれ自身だけで独立の超個人的な主観ないし自我と看做し、それを認識または経験の成立の唯一の究極根拠と解する統覚中心のカント解釈が、統覚から独立の能力である感性を全く忘却している限りで、誤りであることは既に明らかなのである。それにも拘らず、カントの叙述から逸脱し、カント自身の意図に反しているにも拘らず、何故にこの解釈が恰も妥当なカント解釈であるかのように一般に流布し、受入れられるに至ったのか、その原因について考えてみなければならぬ。

その最大の原因は先験的観念論、即ち空間・時間の先験的観念性の

理論の理解の仕方にあると思われる。先験的観念論に従えば、空間・時間は感性のアプリオリな直観形式であり、従って空間・時間中の事物は感性から独立の存在即ち物自体ではなく、直観の対象即ち現象であるが、この現象はしかし、経験の意味では客観的な事物であって決してバークリにおけるような単なる主観的表象ではない、という点に、バークリ等の経験的観念論と異なるカントの先験的観念論の特質があるとされる。即ち、先験的観念論は同時にまた経験的實在論なのである。さて、空間・時間中の事物は経験的意味では表象ではなく事物であり、そして空間・時間は人間の主観の心に内在する、感性の形式的制約であるとすれば、客観的事物を包括する空間・時間がそれ自身更にそれに内在するところの主観、換言すれば、事物を包括する空間・時間それ自身を更に自らに内在せしめている主観、即ち、言わば現象世界の全体を自らの内に包み込んでいる主観は到底経験的個人的主観であることはできず、普遍的超個人的主観でなければならぬ、と私達はつい考えてしまい勝ちなのである。先験的観念論のこのような理解の仕方と、先述の統覚中心のカント解釈とが自然に結びついて、その結果、普遍的超個人的な主観ないし自我が想定され、それがカントの理論哲学の原理であり、我々の認識または経験を可能ならしめるのである、とする一般の理解が成立したと解される。

しかしながら、右のような先験的観念論の理解は実は誤りであって、カントが先験的観念論に関連してそのような普遍的超個人的主観を想定している形跡はどこにも見当たらないのである。換言すれば、カ

ントはバークリ等の経験的観念論と自らの先験的観念論の区別を決して、個人的主観と超個人的主観の如き言わば主観の大小の区別と対応させてはいないのである。二つの観念論の区別についてカントは次のように言う。「観念論者達、とりわけバークリは空間を、その中の諸現象と同様に、経験あるいは知覚を介してのみ我々に知られる単なる経験的表象と看做した。これに対して私は、空間および時間は全ての知覚あるい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、従ってまた一切の現象を可能ならしめるが故に、我々によってアプリオリに認識され得るということを始めて示すのである」⁽¹⁰⁾。カントがここで語っているのは、二つの観念論の間の決定的相違点の主観の大小などではなく専ら、両者の空間の捉え方の違いにあるということ、即ち、空間を単なる経験的表象と解するか、それとも感性の純粹形式と解するかの違いにあることである。そしてこの違いは極めて注目すべきものであろう。何故なら、空間を経験的表象と解するか、それとも感性の純粹形式と解するかによって、空間とそれが内在する主観との間の依存関係は逆になるからである。即ち、空間がバークリのように単なる経験的表象と解されるとき、空間は主観によって因果的に産出された結果として、主観に対して依存的事であることを免れないが、これに対して空間が感性の純粹形式と解されるとき、空間はもはや己れが内在する主観に依存することなく、むしろ逆に主観の方が感性の直観の働きの関して直観の純粹形式である空間に従わざるを得ないのである。この場合主観の大小は

問題とならず、主観が仮に超個人的主観であろうと、それが感性による直観の働きを営む限りは、感性的直観の形式たる空間に服従せざるを得ないのであって、それが「形式」という言葉の有つ意味なのである。ということは、先験的観念論を理解するために、という理由で超個人的主観を持ち出すことの意味も効用も今や全くないということに外ならず、ということは、先験的観念論において経験的個人的主観以外のいかなる主観も問題になり得ないということであり、カントが先験的観念論に関連して超個人的主観の如きものを全く持ち出さない所でもある。

カントが『プロレゴメナ』において、以後は誤解を防ぐために「先験的観念論」という名称を変更して、「形式的観念論」あるいは「批判的観念論」と呼ぶことにしたい⁽¹⁾、というのと同じ理由からであろう。主観が外部からの刺戟に基づいて経験的表象を受取ること、あるいはこの意味において経験的表象を経験的因果的に自らの内に産出すること、それはむろん可能である。しかし、主観が純粹な形式を自ら産出したり、定立することは、いかなる超個人的主観を以てしても論理的に不可能である。何故なら、形式を産出できるためには主観は形式を超えていなければならないが、しかし主観が形式を超えてしまえば、形式はもはや主観の従うべき形式の意味を失い、形式ではなくなってしまうからである。

そうだとすれば、悟性の純粹形式としてのカテゴリーに關しても事情は全く同様であろう。即ち、思惟の純粹形式であるカテゴリーを産

出したたり、定立できるいかなる主観もあり得ず、従って、悟性の思惟能力に關しても、普遍的超個人的主観を想定すべきいかなる根拠もないことになる。従って、先験的観念論においても、あるいはそれとカテゴリーとを結びつけたカントの経験理論においても、これらの理論を基礎づけるものとしての、換言すればフィヒテの絶対的自我の如き、空間や時間やカテゴリーを定立すべき何らかの超個人的な主観や自我は登場せず、また登場する余地はないのである。何故なら、ここでは空間も時間もカテゴリーも形式であり、そして形式は主観によって産出されたり、定立されたりするものでは元来ないからである。「形式」の概念に専ら立脚するカントのこれらの理論と統覚中心のカント解釈とはそれ故、本質的に背馳するものと評しても過言ではあるまい。

それ故に、カントはアприオリな概念の演繹ということについて次のように言う。「全てのアприオリな概念の先験的演繹は、全探究がそれへと向けられるべき一つの原理を有する。それは即ち、それらのアприオリな諸概念が経験の可能性のアприオリな制約として(経験中に見出される直観の制約としてであれ、あるいは思惟の制約としてであれ)認識されねばならない、という原理である」(A94/B126)。アприオリな概念の先験的演繹とは、それらの客観的妥当性の証明を意味するが、証明されるべきは唯、空間・時間が対象が与えられ、直観されるための感性の形式的制約であり、カテゴリーが対象が思惟され、従って認識されるための悟性の形式的制約であることだけであっ

て、ここには、空間・時間やカテゴリーを「自己意識の制約」として「導出」しなかったカントをフィヒテが非難し、またそれらを絶対的自我からアプリアリに「演繹」したとしてフィヒテが自らをカントに對して誇ったような意味における「導出」や「演繹」の問題は元來存在しないのである。経験とは先験的超個人的主観によって産出されたり、構成されたり、可能ならしめられたりするものではなく、経験的個人的主観によって、経験の可能性の形式的制約に従って、遂行されるものであり、それ以上ではあるまい。

三

ここまではカントの理論哲学の場面に照準を合わせて統覚中心のカント解釈を批判的に検討して来たが、しかしこの解釈はむしろ、とりわけカントの実践哲学の場面において、しかも批判哲学にとつて最重要な自由の問題の解釈をめぐって、その正当性が最も疑われることになると思われる。カントは『実践理性批判』の序論で、「自由の概念は、その实在性が実践理性の必然的法則によって証明される限りで、純粹理性(思弁理性さえもの)の体系の全建築の要石を成す」と述べているが、ここで「純粹理性」に「思弁理性さえもの」という但し書きが付けられていることは、右の言明を、自由の問題が批判哲学全体の根本問題である、という意味に解することを私達に許すであらう。

では一体、自由の問題とはいかなる問題であつたか。同書の分析論

でカントは次のように語る。「私がもしも、盗みを犯す一人の人間について、この行為は因果の自然法則に従っており、先行する時間の諸々の規定根拠からの必然的帰結である、と言うとすれば、その行為が為されない俣であり得たことは不可能であつたことになる。一体いかにして、道徳法則に従う判定はこの点に或る変化を生ぜしめて、この行為がそれにも拘らず為されないことができたかと看做し得るのか。というのは、道徳法則は、その行為が為されるべきではなかった、と語るからである。即ち、いかにして、不可避的な自然必然性の下にある同一の人間が、同一の時点において、同一の行為に関して、彼は全く自由であると言われ得るのか」。

私見によれば、自由の可能性をめぐるとの問題こそ批判哲学の中心問題であり、批判哲学の全体系は挙げてこの問題の解決へと定位していると思われるが、その解決は周知の通り、同一の人間に対して、現象と物自体、現象体と可想体の区別を適用することによって行われるのである。即ち、カントによれば、行為主観が現象と看做される限り、彼の全ての行為は時間的制約の下にあり、自然必然性を免れないが、しかし同じ主観が自らを物自体として意識する限りにおいて、彼の現存在は時間的制約の下にはなく、彼を規定するのは唯、理性による法則即ち道徳法則だけであつて、彼の全ての行為のみならず、感性的存在としての彼の現存在の全系列が、可想体としての彼の原因性の帰結と看做されるのである。それ故に、カントは次のように言う。

「この点に関してこの理性的存在者は彼が犯す全ての法則に背く行為

について、それは現象として過去の内に充分に規定されており、その限り余す所なく必然的であるが、それにも拘らず、彼はその行為を為さないことができたと正当にも言い得るのである。何故なら、その行為は己れを規定する一切の過去を伴って、彼が自ら生み出す彼の性格の唯一の現象体に属しており、この性格に従って、彼は一切の感性から独立の原因としての自分自身に、かの諸現象の原因性を帰属せしめるのだからである⁽¹⁶⁾と。

要するに、現象としての行為主観とその全ての行為は自然必然的であるが、物自体あるいは可想体としての行為主観は、彼の全ての行為の自由な原因であり、従って自由である、というのがカントの解決であるが、自由の可能性のこの問題解決の頂点に位置するのは、言うまでもなく自由の実践的認識という場面である。この場面についてカントは、死刑の威嚇によって正直な人に対する偽証を迫られる或る人の例を挙げて次のように言う。「彼は自分がそのこと〔偽証を拒むこと〕を実際に為すかどうかは恐らく、敢えて確言しないであろう。しかしそれが自分に可能であることは躊躇なく認めるに違いない。それ故彼は、自分がそれを為すべきであると意識するが故に或ることを為し得ると判断するのであり、自らの内に自由を認識するのである。この自由は道徳法則がなければ彼には知られない仮であったことであろう⁽¹⁷⁾が」と。

カントの描写する右の場面において最も重要なことは、「為すべし」と意識するが故に、為し得ると判断し、自由を認識する」というこの

不可逆的な認識の順序であって、為すべしという道徳法則の意識を通して初めて、為し得るといふ自由が認識される、換言すれば、自由の認識には道徳法則の意識が先行してはならない、ということのことである。この点について、カントは次のように言う。「私がここで問うているのは、無制約的に実践的なものについての我々の認識が何から始まるのか、即ち自由から始まるのか、それとも実践的法則から始まるのか、ということである。それは自由から始まることはできない。何故なら、自由の最初概念は消極的であるから、我々は自由を直接的に意識することができないし、自由を経験から推論することもできないからである。それ故、我々に最初に提示され、自由概念へと直ちに導くものは、我々が(意志の格率を画定するや否や)直接的に意識するところの道徳法則である⁽¹⁸⁾と。あるいは、同書の序論では、「自由は確かに道徳法則の存在根拠であるが、しかし道徳法則は自由の認識根拠である。何故なら、我々の理性の内なる道徳法則がより先に判明に思惟されていないならば、我々は自由といったものを(仮令それが自己に矛盾してはいないにせよ)想定すべき権利が自分達にあるとは決して看做さないのであろうし、しかし、自由が存在しないならば、道徳法則は我々の内に全く見出され得ないであろうからである⁽¹⁹⁾とも言われる。

さて、右の場面において、道徳法則即ち定言命法を己れに対する絶対的命法として意識し、この意識を通して己れ自身の自由を認識するものは、外でもなく当の行為主観であり、経験的個人的なこの行為主

観がこの場面の主役であって、従って道徳のこの場面において、統覚や統覚に基づいて想定される超個人的な主観や自我の関与する余地は全くないのである。

勿論道徳法則の意識を介して自由が行為主観によって認識されるとき、この自由が最終的に帰属すべきは行為主観たる人間というよりは、この人間における物自体の側面でなければならず、従って彼の内なる理性こそ、自由の帰属すべき当のものである。カントによれば、「感性界における結果に関する理性の原因性が自由」⁽²⁰⁾なのである。従って、道徳法則の意識を介して実践的に認識される自由は理性の自由以外ならないと言え、しかし、この理性の自由が認識されるのは飽く迄も、行為主観即ち人間が或る行為を絶対的に命令されている己れ自身の、つまり行為者としての己れのその自由を認識するという構造に基づいてのことであるということは看過されてはなるまい。即ち、「為すべき故に為し得る」という仕方で行為主観によって自由が認識されるとき、「為すべし」と命ぜられているのは人間としての行為主観であり、「為し得る」のもまた、この行為の主体たる、同じ人間としての当の行為主観でなければならず、従って、理性の自由はこのような、行為者即ち人間の自由の認識という媒介を通して初めて認識され得るのである。それ故、ここにあるのは、道徳法則から自由へ、そして自由について言えば、人間の自由から理性の自由へ、という不可逆的な認識の順序である。

自由の問題をめぐるカントの思考の出発点は従って、理性ではなく

行為者即ち人間であり、自由ではなく道徳法則であった。理性の自由と言っても、理性が自由と呼ばれ得るのは決して、単に超感性的であるというその理由によるのではなく、道徳法則の意識を介して、というこの唯一の理由によって、そしてその限りにおいてである。超感性的存在としての理性が自由であるべきことが既に予め何らかの仕方でも確定していて、そのような理性を自らの内に、あるいは根柢に有するが故に、人間に自由が賦与される、というような思考法はカントの許容するところではなく、「我々は自由を直接的に意識することができない」、「道徳法則がなければ自由は知られない俣であったであろう」というのが、カントの不動の立場であった。仮にもし、理性が自由であることが既に予め何らかの仕方でも確定しているのであるならば、道徳法則の意識という実践的な道を介してでなくとも、他の何らかの仕方を通して、自由を認識し得る道があってもよい筈であるが、カントは道徳法則の意識という極めて狭い、否この唯一の通路しか、自由の認識へ至る道を我々に許さず、我々が直接的に理性に自由を賦与したり、理性が自由であることを思考の出発点としたりすることを、厳しく禁じているのである。

一方、カントとは全く対照的に、フィヒテにとっては自由が哲学の出発点であった。『知識学への第二序論』でフィヒテは言う。「私は私の思惟において純粹自我から出発せねばならない。そして純粹自我を絶対に自己活動的なものとして、即ち物によって規定されたものとしてではなく物を規定するものとして、思惟せねばならない」と⁽²¹⁾。ある

いはまた、「独断論は絶対者としての存在から出発し、従ってその体系は決して存在を超えることがない。観念論は自体的に存立するものとしてのいかなる存在も知らない。換言すれば、独断論は必然性から出発し、観念論は自由から出発する⁽²²⁾」とも語っている。あるいは、一七九五年の或る書簡では次のように言う。「私の体系は自由の最初の体系です。かの国が人間を外的な鎖から解放するように、私の体系は人間を物自体、即ち外的影響の鎖から解放し、その第一根本命題において人間を自立的存在として提示します⁽²³⁾」と。このように、フィヒテ哲学の原理であり出発点である絶対的自我が自由であること、否むしる自由であるべきことは、フィヒテにとって不問のあるいは自明の前提であった。

それに加うるに、フィヒテは「自我の絶対的自己活動性⁽²⁴⁾」についての、あるいは「自由」についての「知的直観」を認めているのである。「知的直観」とはフィヒテによれば、「私が行為していることのおよび私が何を為しているかということの直接的意識」であって、「かかる知的直観の能力が存在することは、概念によって論証したり、それが何であるかを概念的に展開したりすることはできない。全ての人が自己自身の内にそれを見出すしかなく、そうでない限り知られない」とも言われる。しかし、フィヒテは更に言う。「この知的直観が己れの意識の凡ゆる瞬間に生じていることは各人に自己自身の経験において示されており、行為における私の自己意識についての知的直観なしには私は歩くことも、手足を動かすこともできない。この直

観によってのみ、私は私がそれを為していることを知るのであり、この直観によってのみ私は私の行為と行為における私とを、眼前に見出される行為の客観から区別するのである。活動を己れに帰属させる全ての人はこの直観に訴えているのである。この直観の内に生命の源泉はあり、この直観がない所には死しかない⁽²⁵⁾」と。

このような知的直観はしかし、フィヒテによれば、孤立的表象としてあるのではなく、常に感性的直観と結合しており、従って普通の意識の分析によって感性的直観との分離により、知的直観をそれとして析出し、その可能性を説明するのは哲学者の仕事とされる。しかし、いずれにせよ、フィヒテが一方で絶対的自我の自由を哲学の原理として前提し、他方全ての人の普通の意識の中に私の自己意識の、あるいは私の自己活動性ないし自由の知的直観が含まれていることを明瞭に認めている以上、人間に自由は果して可能か、という意味での自由の可能性の問題は、フィヒテには元来存在しない、と言えよう。

これに対して、カントにとっては自由の可能性が終始最大の問題であった。フィヒテと違って知的直観を全く認めないカントにあっては、自由は直接的に意識されることができず、道徳法則の意識を介してのみ自由は認識され得るのである。しかも自由が認識されたと言っても、その自由は、もし自由がないならば道徳が不可能になってしまいうから、という飽く迄も道徳の存在根拠としての限りの自由の外ならず、この条件を除外して、理性が単に超感性的なるが故に即ち自由である、と言われたわけでは決してなく、それ故にこそ、先述の認識の

順序が重要なのである。即ち、道徳法則から自由へ、というのが不可逆的な認識の順序であり、決して理性が最初から単独に、超感性的という理由だけで自由とは認められていない以上、理性の自由を端的に主張したり、あるいは理性の自由から出発して道徳法則を基礎づけるという逆の道はここにはあり得ないのである。「道徳法則がなければ自由は知られない俣であつたであろう」というカントの観点こそここで何よりも重視されるべきである。『実践理性批判』においてカントは次のように言う。「我々はこの根本法則の意識を理性の事実と呼ぶことができる。何故なら、その意識は先行する理性の与件、例えば自由の意識といったものから捻り出され得るものではなく(というのには、このような自由の意識は我々には予め与えられてはいないから)、いかなる直観にも即ち純粹直観にも経験的直観にも基つかぬアプリアリな総合的命題として、その根本法則は我々にそれ自身だけで迫ってくるからである。このアプリアリな総合的命題は、もし我々が意志の自由を前提するならば分析的命題になるであろうが、しかし積極的概念としての意志の自由のためには知的直観が必要であり、しかるに知的直観をここで想定することは我々には全く許されないのである」⁽²⁶⁾。そしてしかもカントは、自由の實在性が仮に道徳法則の意識を介して実践的に証明されたとしても、自由の因果性がいかなるものであるかを理解したり、理論的に説明したりすることは我々に全く不可能であることを強調して止まないのである。

カント的自由とフィヒテ的自由との違いは今や明らかであろう。そ

の違いは、個々の行為者即ち人間の立場に立つカントと、行為者の根柢に存する絶対的自我即ち理性の立場に立つフィヒテとの違いとも言えるであろう。問題は両者間のこの顯著な違いが忘れられ、両者が同一視される時に生じる。そしてフィヒテは、カントを自らと同じ理性の立場と解し、カントの先験的観念論は自らの知識学と同一であると看做したのであつた。フィヒテは言う。「抑も、知識学の内容を一言で言えば、何か。理性は絶対的に自立的である、ということである。理性は唯自分だけで即ち己れに對してのみ在るが、しかし理性に對して在るのも理性だけである。従つて、理性であるところの一切は理性自身の内に基礎づけられていなければならず、理性自身からのみ、しかし理性の外なる或るものからではなく、説明されねばならない。理性の外なるかかる或るものには、理性は自己自身を廃棄することなしには到達できない。手短かに言えば、知識学は先験的観念論である。では一体、カント哲学の内容とは何か。：私は告白するが、隅々まで遍ねく理性が輝いている、という知識学と同一の前提なしには、カントにおける唯一箇の命題を理解することも、他の諸命題と一致させることも、できるとは考えられ得ないのである」⁽²⁷⁾。そしてフィヒテによれば、カントの定言命法即ち道徳法則の根柢には暗黙の裡に、知識学が提示する絶対的自我の前提が置かれているのである。フィヒテは次のように言う。「一切がそれによつて定立される自我の絶対的存在の前提から出発しないで、カントはどうして、純粹自我との一致の絶対的要請としての定言命法に到達することができたであろう。：自我自

身が絶対的であればこそ、そしてその限りでのみ、自我は絶対的に要請する権利を有つのである⁽²⁸⁾。

統覚中心のカント解釈が、フィヒテのこのような絶対的的自我あるいは理性の立場を継承し、超個人的普遍的な主観ないし自我ないし理性をカント哲学の原理として想定し、それによって認識のみならず行為をも基礎づけようとして、カントの自由とは何よりも先ず理性の自由である、とか、この理性の自由に行為主観の自由は基づいている、などと語ったりするとすれば、それはカント的自由をカントとは逆のフィヒテの立場から解することに外ならず、それによって、「我々は自由を直接的に意識することができず、道徳法則の意識を介してしか自由は認識できない」という批判哲学の最重要なテーゼは忘れられることとなる。経験的個人的主観が主役であるカントの実践哲学の場面に本来統覚中心のカント解釈の関与する余地はないにも拘らず、それが右のような形で登場して、カントの自由の問題をフィヒテ的自由の方向に転倒して解釈することにしか役立たないならば、それはむしろ誤った解釈として斥けられるべきものであらう。

四

これまでの三節において、統覚中心のカント解釈がカント自身の意図に反しているのみならず、カントの理論哲学と実践哲学の夫々に對しても、即ち、経験の可能性と自由の可能性という夫々の根本問題に關しても、無用の解釈、あるいはもつと判然言えば誤った解釈である

統覚中心のカント解釈の検討(黒横)

ことを明らかにして来た。この解釈はカント哲学に對する或る根本的な誤解あるいは無理解に基づいているのではないかと私には思われる。そこで最後のこの第四節では、それがいかなる誤解であるか、そしてまたそれにも拘らず何故にこの解釈がフィヒテ以来今日まで連続として生命を保ち続けて来たのか、この二点について考えてみたい。

フィヒテは一七九五年四月のラインホルト宛書簡で次のように述べている。「カントは人間一般におけるかの三つの能力〔認識能力と欲求能力と感情〕を一つのより高次の原理の下へと従属させようとはせず、それらを単に並列の俣に放置しています。私はそれらの能力が一つのより高次の原理の下へと従属させられ得る、と考える点では貴方と全く同意見ですが、しかし、この原理が理論的能力であり得るとお考えになる点では貴方と意見を異にし、この点ではカントと同意見です。私がカントと意見を異にするのは、それらの能力はおよそ他に従属させられるべきではないと彼が考えている点です。私はそれらの能力を主観性一般の原理の下に従属させます⁽²⁹⁾。フィヒテがここで言う「主観性一般の原理」とは絶対的自我のことであるが、フィヒテのこの言明において、カントとラインホルトとフィヒテという三人の哲学者の間の哲学の唯一の根本原理 \vee についての考え方の違いがよく示されていると思われる。しかし、私達がいま特に注目すべきは、フィヒテが、三つの能力を単に並列するに止めているカントに對して、より高次の一つの原理の下にそれらを従属させ得る、あるいは従属させるべきであると考えている点である。フィヒテはやがて、カン

トの統覚をこのようなより高次の原理に相当するものと看做すようになるわけであるが、フィヒテがカント哲学をこのような、一つのより高次の原理によって導き出され得るもの、あるいは導き出されるべきものと解したことこそ、フィヒテの根本的な誤解であると私は言いたいのである。その理由を以下に述べる。

フィヒテが一七九三年の或る書簡⁽⁹⁰⁾の中で告白しているところによれば、フィヒテはシュルツェの『エーネジデムス』の研究を通じて、哲学は唯一の根本命題からの展開によってのみ学となり得ること、そしてこのような根本命題は存在するものの、それは未だ提示されていないことを確信したということである。また一七九四年一月の書簡⁽⁹¹⁾では、哲学は万人の承認すべき唯一の根本命題から思惟によって演繹されねばならず、その演繹の形式は数学におけるのと同じ形式、即ち一般論理学によって指定された形式であると、語っている。フィヒテはその後間もなく、絶対的自我の事行という第一根本命題を発見し、これに基づいて知識学の演繹的体系を構築するが、興味深いのは、ヤコービが一七九九年のフィヒテ宛書簡⁽⁹²⁾で述べていること、即ち、自分は丁度立方体の上面と底面を逆さに引つ繰り返すように、スピノザ主義を引つ繰り返してみても初めてフィヒテの知識学への入口を見出した、と述べていることである。ヤコービはここで唯物論と観念論という対比で語っているに過ぎないが、私の解釈を加えて申せば、確かに、神から出発して人間精神へと下降するスピノザと、自我から出発して神へと上昇するフィヒテ(フィヒテの「理念としての自我」を神と解す

るとすれば)とでは、出発点と到達目標の関係が丁度逆になっていて、まさに、スピノザ哲学を逆にしたのがフィヒテ哲学ということになる。しかし、そうなるのも、両者がともに出発点として理性ないし理性的存在者を原理として掲げ、それからの演繹によって全体系を導き出すという共通の哲学観に立っているからであらう。このような哲学的態度を仮に理性主義と呼ぶとすれば、この理性主義はスピノザとフィヒテだけに止まらず、更に広げて言えば、カント以前の所謂大陸の合理論の諸哲学とカント以後の所謂ドイツ観念論の諸哲学の双方に共通であると言えよう。そしてフィヒテはこのような理性主義の系譜の中にカントを位置づけようとしたのであった。フィヒテは言う。

「一切の知の絶対的根基本命題としての我々の命題をカントは彼のカテゴリーの演繹において示唆した。しかしそれを判然と根基本命題としては決して提示しなかった。カント以前にはデカルトが類似の命題を提出した。即ち、 \wedge コギト・エルゴ・スム \vee である。∴ラインホルトは表象の命題を提出している⁽⁹³⁾」と。夫々の哲学の原理を成す根本命題をめぐるとこの \wedge デカルト \rightarrow カント \rightarrow ラインホルト \rightarrow フィヒテ \vee という系譜が理性主義の系譜であることは明らかであらう。しかし、デカルトとフィヒテとを結ぶ理性主義の系譜の中に位置づけるには、カントは余りにも異質であると思われる。

というのも、カントは理性あるいは悟性とは別の、それとは独立の感性という原理を認め、これらの二つの原理の上に立って、理性主義の哲学全体を批判しているのだからである。即ち、『純粹理性批判』

においてカントが「ライプニッツは現象を教知化し、ロックは悟性概念を感性化した」(A271/B327)と言うとき、ライプニッツに合理論つまり理性主義を代表させ、ロックに経験論を代表させて、両派のいずれもが、換言すれば、従来の全ての哲学が、感性に独立の認識源泉を見ず、従って現象と物自体とを区別せず、その結果として本来現象に過ぎないものを物自体と看做したことの誤りを批判しているのである。カントはライプニッツについて次のように言う。「彼は感性的直観の制約を根源的なものとは看做さなかった。何故なら、感性は彼にとって単に混乱した表象様式に過ぎず、表象のいかなる特殊な源泉でもなかったからである。現象は彼にとって物自体の表象であった」(A270/B326)と。そして更に言う。「悟性と感性の内に、それらが結合し合つてのみ物について客観的に妥当な判断を下し得るところの二つの全く異なる表象の源泉を求める代りに、これらの偉大な人々「ライプニッツとロック」の各々は、両表象の内の一方だけに固執して、それが直接に物自体に関係すると解し、他方の表象は前者の表象を混乱させるか、整理するかどうかであると看做した」(A271/B327)と。

カントはこのように、感性と悟性の二元論の立場から、現象と物自体の区別に無自覚な従来の哲学、とくに合理論の形而上学を独断論として批判するが、カントのこの合理論批判は、単に一元論か二元論かというような問題ではなく、哲学はいかにあるべきかという問題にかわり、より本質的かつ必然的な理由に基づくもののように私には解

される。現象と物自体の区別と言えば、空間・時間および現象の先験的観念性の理論、即ち先験的観念論ということになるが、この先験的観念論が、現象と物自体の区別を抛り所にして、経験の可能性の問題をめぐるカントの理論哲学においてばかりでなく、自由の可能性の問題をめぐる実践哲学においてもいかに重要な役割を演じているかは更めて申すまでもあるまい。即ち、経験の対象が物自体でなく現象であることによつてのみ、経験の対象についてのア priori な認識の可能性が、即ち経験の可能性が理解され得るのであるし、人間を現象と物自体の両面に区別することによつてのみ、同一の人間における自由と自然必然性の矛盾対立の調停が可能となったのであった。しかし、カントにおける先験的観念論の採用には、更により一層本質的な他の意味があるように私には思われるのである。

カントは『純粹理性批判』第二版の序言において、デカルトの観念論を相手にしての「観念論論駁」に關連して次のように語っている。「我々の外なる事物の現存在を単に信仰に基づいて受入れるしかなく、誰かがそれを疑うことを思いついたとしても彼に満足すべき証明で對抗することができぬというのは、哲学および一般の人間理性の醜聞である」(BXL)と。カントのこの言明の意味は、外的事物の現存在の根拠を信仰に求めるしかないデカルトに対して、カント自身は自らの先験的観念論に基づいて、外的事物の現存在の厳密な証明(カントの表現を使えば「外的直観の客観的實在性の厳密にして唯一可能な証明」(Epd.))を行つてみせるといふ宣言であると解することができ

よう。即ち、信仰に代って厳密な理論的証明を、ということがここで
の眼目なのである。

一方、『実践理性批判』においてカントは、人間が神の被造物である
としたら、どうして神が人間の行為の原因でないと言えるのか、即
ち、神は人間のみならず、人間の行為の創造者即ち原因でもあるので
はないか、という、自由の問題をめぐって生じる新たな困難を、先験
的観念論、とくに時間の先験的観念性の理論を援用して、神の創造は
可想体即ち物自体としての人間の創造であるが、感性界の存在者であ
る人間に固有の単なる感性的表象様式に過ぎない時間における現象に
までは及ばない、とすることによって解決するのである。カントは言
う。「もしも時間中、現実存在ということが世界における思惟的存在
者の単なる感性的表象様式に過ぎないのであり、物自体としての存在
者には関係しないとすれば、かかる存在者の創造は物自体の創造であ
る。何故なら、創造の概念は、現実存在の感性的表象様式や因果性に
は属さず、唯可想体のみ関係づけられ得るからである。従って、
私が感性界の存在者について、それは被造物である、というとき、私
はその存在者をその限りで可想体と看做しているのである。それ故、
神は現象の創造者である、と言うことが矛盾であることになれば、神
は創造者として、感性界における、従って現象としての行為の原因で
ある、と言うことも矛盾である、仮令、神は(可想体としての)行為
的存在者の現存在の原因⁽⁴⁴⁾ではあるにせよ」と。

このように、カントの先験的観念論は、理論哲学の場面では信仰即

ち神に頼らない、外的事物の現存在の理論的証明を可能ならしめると
ともに、実践哲学の場面では、神の直接的介入を懸念する必要のな
い、人間の自由の可能性の説明を可能ならしめている。そしてこの点
に、先験的観念論という理論の最大の眼目はあったと思われる。先験
的観念論を抛り所にしての、カントの合理論哲学批判の本質はそれ
故、理論哲学に関しては神に頼らざるを得ず、実践哲学に関しては神
の直接介入を拒み得ない合理論の哲学に抗しての、カントの、理性の
立場ではなく、理性および感性という人間の立場からの、哲学の自立
性確保の権利要求であったと考えられる。そしてカントのこの合理論
批判は当然、彼以後の合理論即ちドイツ観念論に対しても同様に向け
られるべきものであろう。

もし右の考察が誤りでないとするならば、それ故、統覚中心的カン
ト解釈はまことに不可解な、自己矛盾した企てということになる。カ
ントは感性と悟性の二元論の立場から理性一元論の理性主義を批判し
ているのであるが、統覚中心的カント解釈はそのカントを、統覚一元
論あるいは理性一元論というまさにカントによって批判された理性主
義の立場から理解しようとするのである。それは最早、カント解釈と
いうよりは、カント批判とこそ呼ばれるに相応しいものであろう。

最初に見たように、統覚中心的カント解釈の創始者はフィヒテであ
るが、実はこの解釈は前期フィヒテにおいて既にその命脈を絶たれて
いる筈であった。第一節で紹介したように、カントはフィヒテの知識
学に対して、純粹知識学は単なる純粹論理学として内容を有たない筈

であるという否定的評価を下していたが、図らずも、現代のフィヒテ学者であるヴォルフガング・ヤンケもまたカントと同様に、内容空虚という点に前期フィヒテの限界を見出している。即ち、ヤンケによれば、前期フィヒテの知識学は「絶対的反省の原理」⁽⁹⁵⁾の上に成立しているが、自我とその行為は決して自ら「生や現実性や实在性や真理」と関わっているわけではなく、むしろ自我はそれ自身では「己れの内に死」を有し「空虚さ」でしかないのである。自己意識はそれ自らでは实在性を有たず、己れの实在性を自らがその意識であるものから引き出さねばならないのであり、そしてこの点にヤンケは前期フィヒテの「絶対的反省の限界」を認めるとともに、後期における「絶対者への知の転回」⁽⁹⁶⁾への動機を見出したのであった。そして当のフィヒテ自身、自分の叙述に不備を認めて幾度も知識学の叙述を書き改め、後期には自我から絶対者へと知識学の主題は変わって行くのであり、従って前期知識学の終焉とともに統覚中心のカント解釈もまた終りを告げていた筈なのである。それにも拘らず、この解釈がフィヒテ以後も脈々と生き続け、今日も尚支配的であることの理由は、カントを理性主義の系譜において捉えようとする傾向（それは単なる思い込みとしか私には思われないが）が解釈者達の間にかに根強かったか、そして今日も尚根強いかということに求める外はあるまい。しかし、本来カント哲学は理性の哲学ではなく理性批判の哲学、即ち批判哲学であり、理性主義ではなく理性の批判、即ち批判主義であった筈なのである。

統覚中心のカント解釈の検討（黒積）

以上の考察の結果、統覚中心のカント解釈は誤りであり、放棄されるべきであるというのが私の結論である。それを放棄することによって、ドイツ観念論や新カント派におけるような、悟性の下への感性の従属という事態は解消され、「対象」、「所与」、「触発」、「感性」、「物自体」などの一連の諸概念は本来の積極的意義を恢復することになる。他方、新カント派の過度の認識論的傾向への反撥から認識論アレンギーに陥っている存在論的解釈に対しては、認識論への関心の欠如がその欠点として指摘されることになろう。批判哲学は何よりも、認識批判として遂行されているからである。無論その場合に求められる認識論は新カント派のような統覚中心主義に基づく認識論ではあり得ないにしても。

更にまた、統覚中心のカント解釈に基づく超個人的な主観や自我は姿を消し、経験的個人的主観が経験の場面でも行為の場面でも主役であることが改めて確認されることになろう。経験や行為は、超個人的主観によって構成されたり、可能ならしめられるものではなく、経験的個人的主観によって、経験や行為の可能性の形式的制約の下で、経験され、行為されるのである。それらの修正作業によって従来の解釈による歪みや偏りが矯正された後、 \wedge アプリオリな総合的判断はいかにして可能か \vee というカントの問題設定の解明へと全ての考察は集中されるべきであろう。何故なら、三批判書の分析論はいずれも、意識や認識能力の分析というよりも、夫々の場面におけるアプリオリな総合的判断の分析によって、経験の理論、道徳的認識の理論、美的、目

的論的認識の理論を生み出してついでと考えられるからである。それによつて、主観主義的や意識主義的なるもの、言わばロクス主義的といふべきカント哲学の新たな側面が姿を現わすことにならう。しかし、それによつて語ることは最早今日の報章の雑語を越えるいふべきである。

- 註 カントからの引用は、『純粹理性批判』(原版をより、第一版をA、第二版をBとして表示する)を除くは、ノカチマー版全集を使用する。ノカチマーからの引用は、ハイネマン版『カントの全集』による。
- (一) M. Heidegger: Die Frage nach dem Ding, 1962, S. 44.
- (二) Reflexionen, Nr. 6311, Bd. 18, S. 610.
- (三) G. Martin: Die deutsche ontologische Kantinterpretation, Gesam-melte Abhandlungen, Bd. I (Kantstudien, Ergänzungshefte, Bd. 81), 1961, S. 105.
- (四) Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre, 1797, Werke Band 4, S. 229.
- (五) J. A. Schlettwein an Kant, 11. Mai 1797, Bd. 12, S. 364.
- (六) Erklärung, Bd. 12, S. 367.
- (七) Kant an J. H. Tieftrunk, 13. Okt. 1797, Bd. 12, S. 207.
- (八) Bd. 13, S. 542 f.
- (九) Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre, Bd. 12, S. 370 f.
- (十) Prolegomena, 1783, Bd. 4, S. 374.
- (十一) Ebd., S. 375.
- (十二) Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (Erste Einleitung), 1797, Werke Band 4, S. 230.
- (十三) Grundriß des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre, 1795, Werke Band 3, S. 208.
- (十四) Kritik der praktischen Vernunft, 1788, Bd. 5, S. 3f.
- (十五) Ebd., S. 95 f.
- (十六) Ebd., S. 98.
- (十七) Ebd., S. 30.
- (十八) Ebd., S. 29.
- (十九) Ebd., S. 4, Anm.
- (二十) Prol., S. 345.
- (二十一) ZE, S. 224.
- (二十二) Ebd., S. 260, Anm.
- (二十三) Fichte an J. I. Baggessen, Apr. /Mai 1795, Briefe Band 2, S. 298.
- (二十四) ZE, S. 224.
- (二十五) Ebd., S. 217.
- (二十六) K. d. p. V., S. 31.
- (二十七) ZE, S. 227.
- (二十八) Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794/95, Werke Band 2, S. 396, Anm.
- (二十九) Fichte an K. L. Reinhold, Apr. 1795, Bd. 2, S. 215.
- (三十) Fichte an J. F. Platt, Nov. od. Dez. 1793, Bd. 2, S. 18.
- (三十一) Fichte an F. V. Reinhard, 15. Jan. 1794, Bd. 2, S. 40.
- (三十二) F. H. Jacobi an Fichte, 3. Mär. 1799, Werke, 1976, Bd. 3, S. 12.
- (三十三) GL, S. 262.
- (三十四) K. d. p. V., S. 102.
- (三十五) W. Janke: Fichte. Sein und Reflexion—Grundlagen der kritischen Vernunft, 1970, S. 207.
- (三十六) Ebd., S. 210.

※ 本稿は昭和六十三年三月二十日、京大会館で開かれた第四十四回現代哲学研究会の席上、特別報告として同じ題で行った研究発表の全文に引用註を付したものである。論文という形式を考慮して、「です・ます」調の話し言葉を「である」調の文章に改めたが、内容的な変更（追加・削除・補足・修正等）は一切加えていない。