

言表としての経験

——ロゴス中心のカント解釈の試み——

ロックからカントへの経験理論の歩みは、経験と経験についての言表とをいかにして一致させるかという課題を負うていた。そしてカントはこの課題を、経験を専ら言表と解することによって解決したと考えられる。それがいかなる仕方であられたか、そしてそれはいかなる意義を有するかを解明することがこの小論の目的である。しかし、このような角度からカントの経験理論およびそれが直面していた問題を捉えること自体、統覚中心のカント解釈⁽¹⁾によって主導されて来た従来のカント研究の立場からは為され難いことである。それ故、我々は統覚中心のカント解釈の一つの代表例としてのカウルバッハとの対決を通じて、我々の解釈の必然性と正当性を論証しなければならぬ。それをロゴス中心のカント解釈と命名する理由は、意識や作用や働きではなく言葉(言論)を、主観や自我ではなく判断を、心理ではなく論理を、生成ではなく存立を、事実問題ではなく権利問題をカント哲学の中心原理あるいは課題と看做すからに外ならない。

黒 積 俊 夫

ロックによれば、「物の本質(即ち抽象的観念)に属する真理は永遠であつて、かかる本質の観想によつてのみ見出され」得るのに対して、「物の存在は経験からのみ知られ」得る。他方、物体に関する知識についてロックは次のようにも語る。「ここにおいては、理性の教え得ないことを経験が私に教えなければならぬ。私の複雑観念の諸性質と他のいかなる性質が共在するかを、私は唯試みることによつてのみ確實に知り得るのである。……ここで私は確信するために経験に身を委ねなければならない。経験の達する限り、私は確実な知識を有てよう。しかし、それ以上には及ばないのである」⁽²⁾。あるいは、次のようにも言われる。「どれか二つ〔の性質〕が共在することを我々は、経験が我々の感官によつて我々に知らせる以上には、確實には知り得ない」⁽³⁾。従つて、ロックにおいて経験とは、物体の存在および性質(の共在)についての感覚的知識に外ならない。

ところで、かかる感覚的知識は、現に感覚されている限りでの、個

別個物体の存在および可感的性質についての個別的知識という二重の個別性を免れることができない。いま私が試みることによって、金と私の呼ぶ或る黄色の、重く、可溶性な物体に展性を見出したとしよう。「かかる経験は、全ての、即ち私が試みた物体以外の他のいかなる黄色の、重く、可溶性な物体においても展性が共在している、ということ私に確信させない。というのは、そのことは私の複雑観念からは帰結しないからである。展性の必然性ないし不整合性は、或る物体における黄色と重さと可溶性の連結との間に何らの可視的結合も有たないのである⁽⁵⁾。しかも、私が試みた物体についても、試みが次回も再び前回と同じ結果を齎らすことの保証はどこにもない。「しかし、試みが別の時も再び成功するであろうかどうか、我々は確実ではあり得ない⁽⁶⁾」。物体における諸性質の共在についての感覺的知識の確実性とは従って、私が現に感覺している或る個別的物体についての、しかもそれ(共在)が現に感覺されている限りでの確実性(個別的確実性)という二重の限定を意味する。物体の存在についての感覺的知識についても事情は同様である。「この知識はしかし、我々の感官を触発する個別的物事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。何故なら、もし私が、人間と呼び慣わされている単純観念の或る集合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……からである⁽⁷⁾」。感覺的知識はここでもまた、個別的物体についての、しかもその存在が現に私によって感覺されて

いる限りでの確実性(個別的確実性)あるいは知識(個別的知識)という二重の限界の内部に制限されているのである。

経験についての我々の言表はしかし、ロックに従って右に厳密に規定された「経験」の正確な言表とはなっておらず、またなり得ないところに問題が存する。例えば、私がいま仮に、試みることによって、この或る金において不燃性という未知の性質を発見したとしよう。そして、この或る金は不燃である、と言表したとしよう。これが経験について我々の通常為すところの言表であろう。ところで、この言表は、私が試みた限りで、とか、私が知覚した限りで、といった限定を全く含んでいない以上、私が試みよう⁽⁸⁾と試みまいと、あるいは、私が知覚していようといまいと、それから独立に常に、この或る金は不燃である、という意味に解される外はない。右の言表はこのように、私の経験していない部分を含んでいる(あるいはそれについて暗に言及している)という意味において、私の経験に対して言わば過大であり、従って経験についての正確な言表ではない。即ち、経験と経験についての言表との不一致という事態がここには生じているのである。

この事態はしかも、或る特殊な経験に対して起る偶然の出来事ではなく、ロックの全ての経験に対して本質的必然的と考えられる。何故なら、右の言表における「金」は言葉であって単なる観念ではない。というのも、物体における諸性質の共在に関するこの種の知識は大部分観察と実験、即ち経験が頼りであり、(一般的)確実性を欠き、従って科学とはなり得ないとされるが、その原因は我々が物体の第一性

質および第一性質と第二性質の間の結合を知り得ない点に求められ(8)る。ということは、ここで「金」が金の名目的本質を表示するに過ぎぬ単なる複雑観念ではなく、金の実在的本質をも表示するところの言葉に外ならないことを意味するからである。そして言表が観念から成る心的命題ではなく、言葉から成る言辭的命題であることになれば、言葉の一般性からして、言表もまた一般性を免れ得ないからである(9)。経験についての言表はそれ故常に一般性を帯びており、従って、個別性のみによって規定されるべき経験と常に一般性を免れ得ない、経験についての言表との不一致という事態は全ての経験に対して本質的必然的と言わざるを得ない。

しかし、だからと言って、この不一致を回避して経験と経験についての言表との一致を図るために、経験に対して過大な言表を言わば縮小して経験の正確な言表たらしめるといふ途もまた存在しない。何故なら、この或る金は不燃である、という言表を縮小して、この或る金是不燃である、と私には思われる、と語った途端、言表は経験との一致と引換えに、知識(確実性)の資格を自ら放棄して臆見(蓋然性)へと転落してしまうからである。

経験と経験についての言表との不一致というこの事態は、感覺的知識という概念の自己矛盾的性格の露呈であるとともに、ロックの経験理論の不十全性の証しでもあろう。経験が物体の性質および存在についての知識であるならば、そしてこの知識は一般的知識として一般的確実性を伴って一般的命題において言表される外はないとするなら

ば、言表を縮小することによって知識の資格を喪失するに至るロックの方向とは逆に、狭小に過ぎるロックの経験を拡大することによって言表との一致を図る方向が追求されて然るべきであろう。個別的経験に一般的言表を適合させるのではなく(何故なら、それは不可能であるから)、逆に、一般的言表に適合・一致するものとしての経験の理論が構築されるべきである。カントの経験理論の課題はそれであったと、我々には思われる(11)。

二

カントにおいては、経験と経験についての言表との間に不一致はもとより、区別さえなかったと言えよう。カントは経験を外でもなく、言表と解しているからである。『プロレゴメナ』(二七八三)において次のように言われる。「それら〔純粹悟性概念〕は言わば、諸現象を文字に綴って経験として読み得るようにすることにのみ役立つ(12)。ここで経験が文字つまり言葉による言表として語られていることについて、それを恰も一種の比喻のように解することは後述の理由により許されない。また、この箇所をプラトンと結びつけて解するように我々は強いられる。何故なら、二年前の『純粹理性批判』において既にカントは経験に関して右と同じ叙述を、しかもプラトンに言及する箇所で行っていたからである。「プラトンは、我々の認識力が、単に諸現象を綜合的統一に従って文字に綴って経験として読み得るようにすることよりも遙かにより高い要求を感じることに充分に気づいてい

た」(A314/B370.)。

この箇所は、プラトンもカントと同様に(本来的には、カントもプラトンと同様に、と言われるべきであろうが)経験を言葉による言表と看做していた(とカントが解している)こと、そしてその経験をカントと相似た仕方でも可能ならしめることを企てていた(とカントが解している)ことを我々に教える。経験を可能ならしめるものとして、カントの純粹悟性概念に対応するのはプラトンにおいてはイデア(理念)であろう。「理念は彼〔プラトン〕においては物自身の原像であって、カテゴリーのように単に可能的経験のための鍵であるのではな^い」(A313/B370)と言って、カントはイデアをカテゴリーから区別しているものの、イデアに可能的経験のための鍵の役割を否定しているわけではないからである。

では一体プラトンにおいて、イデアが言葉による言表としての経験を可能ならしめる、とはいかなることか。それを理解するために『パイドン』に注目することは不当ではあるまい。何故なら、右の箇所の前の段落においてカントは「彼〔プラトン〕の意見によれば、理念は最高理性から溢れ出て、人間理性に賦与されたのであるが、しかし人間理性は今もう己れの根源的状态にはなく、苦勞して昔日の、今は甚だ臚ろとなった理念を(哲学と称する)想起によって呼び戻さねばならないのである」(Ebd.)と述べて、『パイドン』の想起説を讀者に強く印象づけているからである。そしてこの『パイドン』において次のように語られている。「そして、この肉眼でもって、直接に事物

の方をみやるとか、また、感覚のおのおのでもって、事物にじかに触れようとするならば、そのときには、たましいは〔それ自身のみる力を奪われ〕、言いになってしまうのではないか、とおそれたのだ。そこでわたしは、——ことば(言論)へと逃れて、そのなかで、存在するものの真実を、考察しなければならぬ——と思った」。

プラトンが言葉(ロゴス)に言及するこの箇所において、我々は両者(プラトンとカント)の間の明瞭な対応を看取することができよう。何故なら、ここで事物から言葉(言論)への視線の転向の必然性が語られているのと同様に、『プロレゴメナ』においても先の引用箇所先立って、事物から判断への視線の転向の必然性が説かれているからである。「しかし問題は、いかに事物それ自体が、ではなくいかに事物の経験認識が、判断一般の上述の諸契機〔主語と述語、根拠と帰結、部分と全体〕に関して規定されているか、即ちいかに経験の対象としての事物がかの悟性概念〔実体と原因と交互性〕の下に包摂され得、また包摂されるべきか、である」⁽¹⁴⁾。そして『パイドン』の引用箇所の課題が、存在するものの存在・生成の原因づけはいかに為されるべきか、であるのに対応して、『プロレゴメナ』の引用箇所の課題は、ヒュームの疑惑に抗して、事物に対する原因の概念の客観的妥当性はいかにして救われるべきか、である。では、言葉による言論あるいは判断をめぐって、右の両課題(同一の課題とも看做し得るであろう)はそれぞれに、いかにして解決されたか。

『パイドン』においては言論と原因づけの關係は必ずしも鮮明では

ない。というのは、「ロゴス(言論)における考察」の説明として「いずれの場合も、そのつどわたしがもつとも強固であると判断した言論を、基礎定立(前提)としておき、この言論と一致するように思えた事柄は、これを真であるとさだめる。問題が、原因についてであれ、そのほかのいかなるものについてであれ同様である」と言われ、次いで、「いま問題とすることの基礎定立として、——なにか△美△というのが、それ自体でそのものとしてあり、それは△善△にしてもおなじであり、また△大△にしても、その他のすべてにしても同様である——ということを立ててみるのだ」と言われ、そして「以上の基礎定立につづいてある事柄」として「——美そのもの、のほかにも、なにかが美しくあるとすると、それが『美しくある』というのとは、かの△美そのもの△をまさにそれが分有しているからなのであって、けっして他のなにを原因としているのでもない。そして、そのことはほかのすべてについても同様である——とわたしは言うのだ」としてアイデア原因説が提示されるのを見れば、原因の問題(↓アイデア原因説)というのには「ロゴス(言論)における考察」という一般の探究方法の一適用事例に過ぎず、従って右の議論の筋道からは言論がアイデアによって原因づけられることにはならない、とも解され得るからである。

しかしそのような解釈が形式的には可能であるとしても、従ってその限りで対話篇構成上の謎は残るにせよ、言論がアイデアによって原因づけられないということはあり得まい。何故なら、もしそうならば、単なる基礎定立という探究方法を殊更に「ロゴス(言論)における考

察」と呼ぶ必要はない筈であるし、「ことば(言論)へと逃れて、そのなかで、存在するものの真実を、考察しなければならぬ」と言われるが、「何であれ、ものには、それがあずかりもつところの、おのおのに独自の△存在の本来的△あり方△があるのだ。そこで、まさにこれを分有したという仕方においてのみ、おのおのものは、生じてくるのである」とするならば、言論における存在するものはアイデアによって原因づけられていなくてはならない筈だからである。例えば、松永雄二教授は、「……意識は、このことばによる、或る事態の表現可能ということのうちに、とりもなおさず、その事態の、アイデア(エイドス)による原因・根拠づけと見出ししている」のであり、「ことば」というのは、たとえは『AはBよりも大きい』という表現において、まさにそこに、大というアイデアの現在(パルウウシア)を語っていることになるのではなからうか」と言われる。少なくともカントがプラトンをそのように、言葉による言論(あるいは、それによって言表されている事態)のアイデアによる原因づけという仕方で理解していたことは、本節冒頭の二つの引用の照応から明らかである。

一方、『プロレゴメナ』の解決法の要点は次の叙述に示されている。「私はそれ故、原因の概念を経験の単なる形式に必然的に属する概念として、そして意識一般において諸知覚を総合的に合一するものとしてのそれ(原因の概念)の可能性を確かに理解する。しかし、原因としての事物一般の可能性を全く理解しない。何故なら、原因の概

念は事物に属するいかなる制約でもなく、単に経験に属する制約を暗示するに過ぎないからである⁽²⁰⁾。原因の概念は事物の制約ではなく、

「経験の単なる形式」として、経験即ち言葉による言表即ち判断(経験判断)の制約と解されることによって初めて、経験を可能ならしめるのである。「純粹悟性概念が経験から導出されるのではなく、経験が純粹悟性概念から導出されるというこの全く逆の連結方法は、ヒュームの想到せざるところであつた⁽²¹⁾」。してみると、課題の解決法に關しても、プラトンとカントの間に対応が見られる。それは即ち、経験即ち言葉による言論(判断)はそれを内側から可能にするイデア＝エイドス(形相・形式)によって可能ならしめられる、という共通の思考法である。カントの経験理論(それはまた同時にカテゴリーの先験的演繹論である)はそれ故、その核心において、プラトンのイデア原因説にその着想を深く負うていると言えよう⁽²²⁾。

先に、「プラトンは、我々の認識力が、単に諸現象を総合的統一に従って文字に綴って経験として読み得るようにすることよりも遙かにより高い要求を感じることに充分に気づいていた」と言われたが、「遙かにより高い要求」とは、「経験が与え得る何らかの対象が合致し得るよりも遙かに先に進み行く認識」(A314/B371)へと上昇することであり、形而上学的認識の要求に外ならない。そして『パイドン』の主題は魂の不死の論証であり、イデア原因説もまたそれを究極目的として導入されたのであつた。従つて、プラトンが右の要求に気づいていたとカントが言うとき、魂の不死の論証という形而上学的認

識においてもイデア原因説が原理として用いられているとカントが解していることを右の言明は示すであろう。「プラトンは彼の知的直観を単に背進的に、アプリアリな総合的認識の可能性の説明のためにのみ用い、前進的に、かかる認識をかの、神的悟性においてのみ読まれる諸理念によって拡張するためには用いなかつた⁽²³⁾」とカントが言うのも、その事態の表現と解される。(勿論この種の認識の可能性はカントにおいては否定されなければならないが)。

三

前節で示されたのは、カントの経験理論とプラトンのそれとの間に或る対応が見られること、即ち、経験とはロゴス(言葉・言論・言表)であり、それはイデア＝エイドス(形相・形式)によって可能となる、という思考が両者において共通である、ということであつた。ところで、経験はイデアによって可能となる、という思考が両者において共通であるならば当然、経験を可能ならしめるイデア、即ちイデア原因説についても両者の思考の間に何らかの共通性が見出されるのでなければならぬ。しかし、果してそうしていかにして、カントにイデア原因説に対応する思考を見出し得るのであるうか。

さて、『パイドン』においてイデア原因説は前節の引用箇所が続いて、更に次のように語られる。「ひとがもし、このしかじかのものは、鮮明な色彩をもっているがゆえに美しいとか、あるいは形状のゆえにだとか、その他それに類するものを原因としてあげたにしても、わた

しはそのような一切のものには別れをつける。というのも、そのようなものうちにおいては、いつもわたしは混乱させられるからだ。で、単純に、素朴に、そしておそらくは愚直にでもあろうが、わたしは自分にこのことだけをかく保持しているのだ。すなわち、——このものを美しくあらしめているのは、ただかの△美▽自体の、現在(パルウッシャー)といおうか、もしくはその共有(コイノーニア)——といおうか、あるいはまた、それがそこに生ずることがいったいかなる仕方でもたかなるふうにあるにせよ、とにかくそれ以外にはない——と。わたしはいまその生じ方についてまでは、なにも強く主張はしない。しかしとにかく、美しいものは、すべて△美▽によって、美しくあらしめられているのだ、とは強く主張する。それは自分に対して、ひとに対して、もつともたかな答え方であると、わたしには思われるからだ。これさえ掴まえておけば、墜落することはけっしてないはず、つまり、——△美▽によって、美しいものは、美しい——と、自分にも、どんな人にも答えるのがたしかであるように、⁽²⁴⁾思えるのだ。

イデア原因説の核心は、右の「美しいものは、すべて△美▽によって、美しくあらしめられているのだ、あるいは、「△美▽によって、美しいものは、美しい」という「答え方」にあると考えられるが、それが「もつともたかな答え方」とされるのは、何によるのか。一体何がそこで「たしか」とされているのか。それは外でもなく、美しいものは△美▽〔美のイデア||エイドス(形相)の現在ないし共有〕に

よって美しい、という△単純・素朴・愚直▽な論理であろう。そしてカントの『純粹理性批判』を支えているのもそれと同様の△単純・素朴・愚直▽な論理である。

即ち、『批判』第一版のカテゴリの演繹論の章で次のように言われる。「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」(A111)。この命題の意味は、可能な経験をアプリオリに可能ならしめるもの(制約)は同時に経験の対象を可能ならしめるもの(制約)である、ということである。換言すれば、可能な経験従ってまた経験の対象は経験を可能ならしめるもの(制約)によって可能である、という単純素朴な、しかし確実無比な論理に外ならない。そして、経験を可能ならしめるもの(制約)とは経験の(可能性の)形式に外ならないことを思えば、イデア(||エイドス(形相))原因説と同一の論理をここに看取せざるを得ない。そしてカテゴリの演繹がこの論理に基づいていることは、右の引用に続く次の言明から明らかである。「ところで私は、空間と時間が可能的経験のための直観の制約を含むのと同様に、上述の諸カテゴリは可能的経験における思维の制約に外ならない、と主張する。それ故それら諸カテゴリはまた、現象に対して客観一般を思维すべき基礎概念であり、それ故アプリオリに客観的妥当性を有する。このことが我々が本来知りたいたく欲したことである」(Ebd.)。

しかし、右の言明にも述べられているように、カテゴリは経験の可能性のための思维の形式的制約であっても直観の形式的制約ではな

いから、かの論理は単にカテゴリーの演繹の基礎であるだけではなく、経験の可能性のための直観の形式的制約である空間と時間の演繹の基礎でもなければならぬ。そこで、次のように言われることになる。「全てのアプリ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、それらのアプリオリな諸概念が経験の可能性のアプリオリな制約として(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。経験の可能性の客観的根拠を与える諸概念はまさにそれ故に必然的である」(A94/B126)。かの論理はそれ故、全てのアプリオリな概念の先験的演繹の原理に更に先行する、言わば(理論的)哲学体系の根本原理と看做されねばならない。何故なら、かの論理こそアプリオリな概念の先験的演繹ということをはじめ可能ならしめる根拠だからである。かの論理が予め根拠に存しない限り、アプリオリな概念の演繹という思考は成立することができないであろう。

かくて、ロゴス(言葉・言論・言表)としての経験を可能ならしめるイデア原因説——という基本構想の示唆をカントがプラトンから得ていることは明らかであるとしても、しかしだからと言って、例えばイデア原因説についてもカントがそれを全面的に無条件でその儘受容しているわけではない。カントはプラトンの、 \wedge 美 \vee や \wedge 善 \vee や \wedge 大 \vee がそれ自体でそのものとしてあるということを立ててみる「基礎定立(前提)」や、それ自体でそのものとしてあるイデアの「現在」や

「共有」を受容せず、受容したのは唯かの単純・素朴で確乎不動の論理だけである。イデア＝エイドス(形相)の实在性の前提から出発するのではなく、経験の可能性の制約としての形式を悉く発見し、その経験の対象に対する客観的妥当性(客観的实在性とも称する)を証明すること(先験的演繹)によってそれが経験の可能性の制約であることを確認するという方法はカントが独自に開拓した方法であり、そこにプラトンのイデア原因説の単なる換骨奪胎を超えたカントの独創性が認められよう。

カントのプラトンに対する評言にも、両者間のこの微妙な関係が反映していると見られ得る。「これらの諸理念の神秘的演繹と、彼〔プラトン〕がそれらを言わば実体化したところの誇張とにおいて、私は彼に従うことができない。いかに彼がこの分野で用いた言語が、より穏やかで事柄の本性により適合した解釈を十分に許容し得るものであるにしても」(A315/B372)と述べて、カントはプラトンのイデア論の容認できぬ面について否定的に語っているが、同時に「神秘的演繹」という表現によって、プラトンにも(潜在的にであれ)自分と同様の「演繹」の問題意識があったと看做していることを示唆しているのである。カントの次の有名な箇所もその延長線上で、即ちイデア原因説とアプリオリな概念の先験的演繹論との関連についての率直な自己表明として解することが許されるであろう。「私はここでこの崇高な哲学者〔プラトン〕が自らの表現(イデアという)と結びつけていた意味を決定するために、文献的研究に立入るつもりは全くない。

唯注意しておきたいのは、日常会話においても、著作においても、著者が自らの対象について表明する様々な思想を比較することによって、その対象を著者自身が理解していたよりもより良く理解することさえ決して稀なことではないということである。というのは、著者は自らの概念を十分に規定せず、そのことによって時として自分自身の意図に反したことを語ったり、考えたりするからである」(A313f./B370)。

ところで、経験がロゴス(言葉・言論・言表)であることは既に示されたが、経験を可能ならしめるイデア原因説もまた同様にロゴスでなければならぬ。「美しいものは、すべて \wedge 美 \vee によって、美しくあらしめられているのだ」というのは「もっともたしかかな答え方」(傍点筆者。以下同じ)とされているからである。即ち、経験のイデアによる原因づけは一貫して「ロゴス(言論)における考察」として遂行されているのである。同様にして、カントにおける「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」もまたロゴスに外ならない。「全ての総合的判断の最高原則」(A154/B183)について述べる箇所では、「経験一般の可能性の制約は同時に経験の対象の可能性の制約であり、それ故にアプリオリな総合的判断において客観的妥当性を有つ」と我々が語るべき……」(A158/B197)と言われているからである。カントにおいてもまた、経験のアプリオリな諸形式による基礎づけは終始「ロゴス(言葉・判断)における考察」として遂行されているのである。そして「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」というロゴス(言葉・判断)に含蓄されている \wedge 可能な経験従ってまた経験の対象は経験を可能ならしめる制約によって可能である \vee という論理(これもまたロゴスに外ならない)を批判哲学の中心原理と看做すという意味で、我々はここで展開されつつある我々の解釈の立場をロゴス中心的カント解釈と呼ぶのである。

四

「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」という命題は、 \wedge 可能な経験は経験を可能ならしめるアプリオリな制約によって可能である \vee という論理と \wedge 経験一般のアプリオリな制約は同時に経験の対象の制約である \vee という論理が相合することによって成立し、アプリオリな諸概念(経験の可能性のための形式的諸制約)の先験的演繹という思考を可能ならしめているが、この後者の論理は何に由来するのか。同様の事情は、「時間は全ての現象一般のアプリオリな形式的制約である。全ての外的直観の純粹形式としての空間はアプリオリな制約としては単に外的現象だけに制限されている」(A34/B50)という、先験的観念論を形成する両命題においても認められる。両命題は \wedge 外的(内的)直観は空間(時間)という直観のアプリオリな制約によって可能である \vee という論理と、 \wedge 外的(内的)直観のアプリオリな制約は同時に外的(内的)直観の対象即ち外的現象(内的現象従って全ての現象一般)の制約である \vee

という論理が相合することによって成立し、先験的観念論を可能ならしめているが、この後者の論理は何に由来するのであろうか。

ハイデガーは、カントにおける外的現象の内時性(時間への内属性)に関して次のように述べている。「全ての表象 *Vorstellungen* は表象作用 *Vorstellen* の状態として直接的に時間に内属するから、表象作用において表象されたもの *Vorgestelltes* もまたかかるものとして時間に内属する。表象作用の直接的内時性を經由しての回り道において、表象されたもの即ち外官によって規定されている「表象」の媒介的内時性が明らかとなる。外的現象はそれ故単に間接的にのみ内時的であるから、外的現象には時間規定はある仕方では属し、ある仕方では属さない。心的出来事としての外的直観作用 *Anschauen* の内時性からその作用において直観されたもの *Angeschautes* の内時性への推論は、カントにとって直観 *Anschauung* なし表象 *Vorstellung* という表現の二義性によって本質的に容易になっている。何故なら、これらの表現は一方では心の状態を意味し、しかし同時にかかる状態としてのそれらが対象として有っているものを意味するからである」。

ハイデガーがここで指摘しているのは、「直観」あるいは「表象」というドイツ語表現の有つ入作用 \vee と入作用の対象 \vee の二義性がカントの外的現象の内時性の議論を容易ならしめているということである。確かにハイデガーの指摘するように、そしてビビン⁽²⁶⁾等も言うように、カントの「直観」*Anschauung* には「直観すること」*Anschauen* と「直観されたもの」*Angeschautes* の二義がある(「表象」*Vorstellung*

も同様である)が、カントは「*Ein*」形式のドイツ語名詞(「直観」、「表象」の他にも「経験」、「知覚」、「感覚」等)の有つこの特性を巧妙に活用・駆使して堅牢無比な論理を構築して行ったと解される。先述の入経験一般のアプリオリな制約は同時に経験の対象の制約である \vee という論理は、入経験すること一般のアプリオリな制約は同時に経験されるもの(「経験の対象」)の制約である \vee ということに外ならず、両制約の同一性は一目瞭然であろう。また、入外的(内的)直観のアプリオリな制約は同時に外的(内的)直観の対象即ち外的現象(内的現象従って全ての現象一般)の制約である \vee という論理も、入外的に(内的に)直観することのアプリオリな制約は同時に外的に(内的に)直観されるもの(「直観の対象即ち現象」)の制約である \vee ということに外ならないのである。そして、直観することは直観されるもの(対象即ち現象)を直観することである限り、両制約(直観形式と現象の形式)は同一でなければならぬ。

ところで、前節において我々は、プラトンのイデア原因説における「美しいものは、すべて入美 \vee によって、美しくあらしめられる」という「もつともたしかな答え方」と、カントの「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」における入可能な経験従ってまた経験の対象は経験を可能ならしめる制約によって可能である \vee という確実無比のロゴス(言葉・言論・論理)とを対応させ、後者を批判哲学(理論哲学)の原理と看做した。さてところで、イデア原因説は、「いまだ問題とすることの基礎定立として、――

なにか \wedge 美 \vee というのが、それ自体でそのものとしてあり、それは \wedge 善 \vee にしてもおなじであり、また \wedge 大 \vee にしても、その他のすべてにしても同様である——ということを立ててみるのだ」と言われ、次いで「以上の基礎定立に基づいてある事柄」として、「わたしにみえるところでは、——美そのもの、のほかに、なにかが美しくあるとすると、それが「美しくある」というのは、かの \wedge 美そのもの \vee をまさにそれが分有しているからなのであって、けっして他のなにを原因としているのではない。そして、そのことはほかのすべてについても同様である——とわたしは言うのだ」という仕方でも語られていた。即ち、イデア原因説とは、美しいもの、善いもの、大なるもの、その他のすべてのものについての、それがそのようなことの原因についての一般的理論なのである。では果してカントにおいても先の原理のそのような一般的性格を見出すことができるであろうか。換言すれば、カントにおいて、経験認識の原理としての先述のロゴスと同様の確実無比なロゴスを、美的認識、道徳的認識、その他の認識の場合にも、それらの原理として見出すことができるであろうか。

道徳的認識あるいは道徳哲学（実践哲学）のかかる原理は、『実践理性批判』の「純粹実践理性の根本法則」即ち定言的命法において見出され得ると思われる。「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」⁽²⁷⁾。但しここでは、議論をより鮮明ならしめるために『道徳形而上学の基礎づけ』の定言的命法の定式を使用することにする。「汝がそれによってそれが普遍的法則とな

ることを同時に欲し得る格率のみに従って行為せよ」⁽²⁸⁾。ところで、格率とは「主観がそれに従って行為するところの原則」であり、法則とは「主観がそれに従って行為すべきところの原則即ち命法」⁽²⁹⁾であるから、右の定言的命法の意味は \wedge それに従って行為すべき原則であることを同時に欲し得る原則のみに従って行為せよ \vee ということであり、それ故、 \wedge それに従って行為すべき原則のみに従って行為せよ \vee ということ、即ち \wedge 行為すべきことを行為せよ \vee ということに外ならない。

\wedge 為すべきことを為すべし \vee という確実無比なこのロゴス（言葉・言論・論理）こそカントの道徳哲学（実践哲学）の原理と解される。この原理における \wedge 為すべきこと \vee しかも \wedge 無条件に為すべきことを格率や法則等の概念を用いて規定することによって、定言的命法は成立したと言えよう。「私が仮言的命法一般を思惟するとき、私は制約が私に与えられるまでは、この命法が何を含むかを予め知っていない。しかし定言的命法を思惟するときは、それが何を含むかを私は直ちに知る。何故なら、この命法は法則の外にはこの法則に適合すべき格率の必然性だけを含むが、しかし法則は自らを制限するいかなる制約も含まないから、残るのは行為の格率がそれに適合すべき法則一般の普遍性だけであり、この命法は本来かかる適合性だけを必然的として表象するものだからである」⁽³⁰⁾。それ故に、それは「定言的命法の一般的定式」としてより簡潔に次のようにも表現される。「自己自身を同時に普遍的法則となし得る格率に従って行為せよ」⁽³¹⁾。

そして定言的命法は、『基礎づけ』の「義務↓法則(定言的命法)↓自律↓自由V」という概念分析の過程が示すように、自律および自由を含意している。「道徳法則は外でもなく純粹実践理性の自律即ち自由を表現しており、そしてこの自律はそれ自身、その下でのみ格率が最高の実践的法則と一致し得るところの、全ての格率の形式的制約である」⁽³²⁾。「意志の普遍的自己立法と並存できない全ての格率は、この原理(自らの全ての格率によって普遍的に立法する意志としての、全ての理性的存在者の意志という理念)に従って拒斥される。意志はそれ故単に法則に服従させられるのではなく、自己立法するものとして、そしてまさにその故に初めて法則(彼が自分自身をその創始者と看做し得るところの)に服従させられるものとしても看做されねばならない」⁽³³⁾。『実践理性批判』において「純粹理性の事実」としての「道徳法則」の意識の現実性を抛りどころとして遂行される「自由」の演繹⁽³⁴⁾もまた右の秩序に基づいて為されるのであり、してみると、△為すべきことを為すべしVというかのロゴス(言葉・言論・論理)はそのような道徳的認識の全構造の基点として、カントの道徳哲学の原理と看做されねばならない。

『基礎づけ』の課題は「道徳の最高原理の探究と確立」⁽³⁵⁾であるが、同時にそれと並行して善意志についても考察される。即ち同書の探究は「無条件に善と看做され得る唯一のもの」である「善き意志」⁽³⁶⁾は何によって善であるかということの探究として開始されるのであり、そしてこの問題をめぐる最終結論は、「決して悪であり得ず、従ってそ

れの格率が普遍的法則とされても決して自己自身に矛盾し得ない意志が端的に善である」⁽³⁷⁾であった。それに続けて更に次のように言われる。「この原理はそれ故にまた、その普遍性を法則として汝が同時に欲し得る格率に従って常に行為せよ、という意志の最高法則である。この最高法則は、その下では意志が自己自身に決して矛盾し得ない唯一の制約であり、そしてこの命法は定言的である」⁽³⁸⁾。従って、「端的に善である意志」の「原理は定言的命法でなければならない」⁽³⁹⁾のである。このように、確乎不動のロゴス(言葉・言論・論理)を原理として立て、その形式的諸制約を明らかにすることによって問われているもの(善意志)を根拠づけるという方法は、理論哲学の場合と全く同様である。

しかし、経験認識や道徳的認識と違って、美的判断(趣味判断)に関してはそのような原理としての確乎不動なロゴスが見出されないのは、「美は客観についてのいかなる概念でもなく、趣味判断はいかなる認識判断でもない」⁽⁴⁰⁾ためであろう。美しいという述語は快あるいは満足の「感情」であり、趣味判断はかかる述語を対象の概念ではなく個別的経験的な所与表象と結合するところの「個別的判断」⁽⁴¹⁾に過ぎない。かかる趣味の「客観的原理」は「端的に不可能」⁽⁴²⁾である。それ故ここでは客観的原理としての確乎不動のロゴスによる根拠づけではなく、むしろ主観的原理による根拠づけが企てられる。「それ(趣味の先験的批判)は趣味の主観的原理を判断力のアプリオリな原理として展開し、正当化せねばならない」⁽⁴³⁾。即ちここでは、根拠づけられるべ

キログス(言葉・言論・言表)である趣味判断が「普遍性と必然性」(主観的な普遍性と必然性)の要求を含み従って「アプリアリな原理」(主観的原理とは言え)を有する判断であることに着目して、趣味判断をその原理(「判断力の形式的制約」としての、構想力の悟性の下への「包摂の原理」)に関して「演繹」することによってこの判断の「可能性」を根拠づけるという方法が採られるのである。⁽⁴⁴⁾

歴史的認識(歴史哲学)についても同様の考察が可能であるが、ここでは省略する。

五

カウルバッハはその名著『カント哲学における行為という原理』(一九七八)において「行為」を「解釈理念」⁽⁴⁵⁾あるいは「原理」⁽⁴⁶⁾としてのカント解釈を展開している。統覚中心のカント解釈の現代における代表的存在と目される彼の解釈を、ここでは我々の主題との関連上理論哲学の面だけに限定して、検討することにした。

カウルバッハによれば、「我思う」としての「主観」が「可能的経験の領域」即ち「自然」に「普遍的法則」⁽⁴⁷⁾を与える。この「立法」は立法者たる右の「主観」あるいは悟性の「超越論的(先験的)行為」であり、その「結果」が「自然の普遍的超越論的体制」である。この「行為」は「アプリアリな思惟」の場において生じる。「何故なら、その課題は現実的経験一般を初めて基礎づけ、そして可能ならしめることに在るからである」⁽⁴⁸⁾。

この「立法」に関して次のように言われる。「自我は鏡像を自ら生産することによって、即ち客観的世界に対して根本体制即ち普遍的法則を与え、指定することによって、己れの(客観的)反映を生み出す。それによって、諸対象の存在は我々にとって認識可能な、あるいは言表可能な存在となる。我々は現象的諸事物を認識することによってそれらの内に、我々が自らそれらの中に置き入れた諸構造を把握する。我々はそれらにおいて我々自身と再会するのである」⁽⁴⁹⁾。「立法」の中には、「主観は自らの諸対象に対して空間および時間一般における可能的場所を指定する」ということが含まれている。⁽⁵⁰⁾

認識と対象とのかかる「対応」ということに関しては、「命題の主語・述語構造」の「實在の实体・偶有性構造」への「模写」、あるいは「命題において述語の根柢に存するもの(主語)」の「實在において偶有性の根柢に存するもの(实体)」との「対応」について語られる。「この対応は、思惟し話す自我が彼によって命題の根柢に置かれた主語と、この主語に授与された、諸述語を基礎づけし合一する機能とを、空間および時間の内に置き換えられた対象に対しても授与し、そのことによってこの対象が諸偶有性の根柢および合一としての实体となる、ことによって基礎づけられる」⁽⁵¹⁾。ここには三つの「Subject」概念が現れている。論理的「主語」と、實在的「主体」と、超越論的「主観」と。「論理的主語および實在的主体に、更に両者それぞれに対して基礎づけ機能を授与する超越論的主観が附加する」⁽⁵²⁾。

ところで、カウルバッハによれば、主観は「立法者」の役割だけで

はなく、「対象性を構成するところの、その超越論的建築師の役割」をも自らに与える。そして「立法者と建築師という自らに与えられた役割を引き受けるに際して、主観は自らと客観との間に、自分自身に對しては根拠という在り方を命じ、諸対象に對しては現象の領域内における場所を指定するという、超越論的配置を創出する」のである。

あるいは、「超越論的配置に従って、認識主観は自らを、対象の対象性、事象の事象性に対する体制を規定する立法者の立場へと置き入れる」⁽⁵³⁾とも言われる。そして「経験的諸法則」の根柢にはこの「主観と客観との間の超越論的配置の創出」が存する。「諸対象の現存在」は、「経験的に与えられたもの」に對して「この配置の客観面において場所を指示」し、それを「時空世界の必然的連関の中へと置き換」える「主観の基礎づけ行為」⁽⁵⁴⁾によるのみ確実となる。

さて、カウルバッハは、「己れの自由と自立性と行為能力とを熟慮した主観は、現実的经验において感覚と直観によって或るものが自らに与えられねばならないという情況は既に最初から超越論的配置において構造的に先取りされていた、ということに配慮する」と言う。「主観」が右の「情況」に「先駆」したのは、「経験され得べきものを空間・時間中に置き換える」ことによるのである。その際「純粹直観」が働くとされる。「純粹直観の機能」は「或るものが現実的、經驗的に与えられるのに先立ってそれを所与性へと斉らすこと、或るものが現実的經驗の内容として現実的となるのに先立ってそれに空間・時間一般における所与性の場所を予め指示すること」に存する。「純

粹直観」はそれ故、「受容性」というカントの表現にも拘らず、「行為の計画」中に編入されている。何故なら、「それは主観が可能的經驗の諸対象を最初から空間・時間中に置き換える仕方」⁽⁵⁵⁾に外ならないからである。かくて、次のように言われる。「皿は、もし我々がそれを最初から(アプリアオリに)我々に對する対象あるいは事象の位置に移して、それを我々によって作成され、構成され、総合的に組み立てられ、組成されねばならぬ或るものとして規定しておかなかったならば、我々にとっては未だに決して直観的所与性に到達しないであろう」⁽⁵⁶⁾。

ただし、「可能的經驗の対象は……作成されねばならない」と言われる場合でも、それは「対象は与えられるのではない。対象の対象的性格は総合的作業によって生み出されねばならない」⁽⁵⁷⁾という意味である。「超越論的問いの主題はむしろ対象的性格一般、対象の対象性そのものの由来と形成である。対象ではなく、対象性そのものの組み立てと形成は悟性の超越論的基礎行為⁽⁵⁸⁾において行われる。そしてこれらの超越論的基礎行為が超越論哲学の本来の対象である」⁽⁵⁸⁾。ところで、「対象の対象性」とは「事象の事象性」に外ならず、そしてこの後者は「事象が有形で測られ得るものとして、実体的なもの、因果性および交互作用に従うものとして、超越論的に記述される」ことに存する。かかる「事象の事象性(実在性)を産出する」とはそれ故、主観が「与えられたものに對して我々に對する事象即ち現象の位置を指示し、従ってそれを空間・時間形式の中に置き換え、そしてそれに必然

性を布告する」ことであり、そしてこれこそ「超越論的觀念論の教説」に外ならない。「主観は自らの諸対象に時空的現象連関における場所を指示し、それらに対して必然性の網を投げる——このことが超越論的觀念論の教説の意味である」⁽⁶⁰⁾。

「我思う」即ち統覚的自我（超越論的主観）あるいはその行為（超越論的行為）を原理とする、カウルバッハのこのような統覚中心のカント解釈が、前節までに提示された我々の、ロゴスを原理と看做す解釈（ロゴス中心のカント解釈）と相容れぬ性格のものであることは明らかであろう。次節において我々は、カウルバッハの解釈における誤りないし不当と思われる諸点を指摘し、それを妥当なカント解釈とは認め難い所以を明示せねばならない。

六

カウルバッハの解釈には以下のような難点がある。

(一)、仮に百歩を譲って、カウルバッハの解釈をその儘認めたととしても、カントの理論哲学の原理は超越論的主観や超越論的行為ではなく、空間や時間や実体や因果性等の形式でなければならぬ。何故なら、これらの形式は主観や行為の所産であることができず、むしろ逆に主観や行為はこれらの形式に服従せざるを得ないからである。例えば、「諸対象の空間・時間の中へのアプリオリな置き換えのテーゼで以て言表された、空間・時間の超越論的觀念性」⁽⁶¹⁾という表現に示されているように、「アプリオリな置き換え」という超越論的行為は空間・

時間という形式を前提して初めて成立するのである。あるいは、「我思う」は「事象の事象性（実在性）を産出する」ことよって「事象の主としての自己を確証する」と言われるが、「事象の事象性」は「事象が有形で測られ得るもの」として、実体的なもの、因果性および交互作用に従うものとして、超越論的に記述される」⁽⁶²⁾ことに存する以上、事象の事象性の産出というかかる超越論的行為においても、実体や因果性等の形式は前提されざるを得ない。主観や行為は確かに経験の成立のための不可欠の条件であるとしても、己れの服従・依存すべき空間や時間等の諸形式に比すると補助的副次的条件であることを免れず、原理の名に値しないと思われる。

(二)、カウルバッハは、「自由な主観は超越論的行為において諸対象を空間・時間の中へと置き換える」というような仕方で屢々対象の空間・時間中への置き換えについて語るが、「主観は対象をその諸要素から合成する、即ち綜合行為によって生み出す、といった仕方に対象およびその概念を可能ならしめる」⁽⁶⁴⁾とか「思惟に対しては何ものも与えられない。何故なら思惟は一切を綜合的作業によって作成せねばならないからである」⁽⁶⁵⁾と言うカウルバッハに従えば、右の「置き換え」の行為も一種の綜合行為（対象と空間・時間との綜合）と看做されねばならない。ところが、このような、対象（現象）と空間との綜合という思考法をカントは判断と否定しているのである。「経験的直観は現象と空間（知覚と空虚な直観）とから合成されているのではない。〔両者のうちの〕一方は他方の、綜合の相関者ではなく、

〔両者は〕単に一つの同じ経験的直観において、その質料と形式として結合されているに過ぎない」(A430/B457)。カントのこの言明は、 \wedge 主観の超越論的行為による、対象の空間・時間中への置き換え \vee というカウルバッハの思考法を根柢から覆えずのものであろう。

(三) 右の「置き換え」とともにカウルバッハの解釈において重要な役割を演じるのが \wedge 自然に法則を指定する \vee という主観の行為である。それは彼によれば「立法」という「超越論的行為」と看做されるが、カントは「自然の経験的法則」と「純粹あるいは普遍的自然法則」とを区別すべきことを説いているにも拘らず、カウルバッハの立論は両者の混同の上に成立していると思われる。例えば、「自然の諸対象」に対する悟性の立法という「超越論的行為」の「結果」が「自然の普遍的超越論的体制である」⁽⁶⁶⁾とか、自我は「客観的世界」に対して普遍的法則を指定することによって己れの「客観的」反映を生み出し、それによって「諸対象の存在は我々にとって認識可能な存在となる」と言われるとき、法則の指定(立法)という行為の前後で対象の在り方が異なっており、ということとは、予め存在する自然の諸対象に対して法則の指定(立法)という行為が遂行され、それによって(その結果として)諸対象の合法則性が成立するという事態がここでカウルバッハによって語られていることになる。しかし、かかる事態はカウルバッハの例示する「自由落下の法則」⁽⁶⁹⁾のような経験的自然法則の場合のみあり得て、普遍的自然法則の場合にはあり得ず、しかもここでは本来専ら普遍的自然法則(の指定)のみが問題なのである。

カントによれば、「常に特殊的諸知覚を前提」する「自然の経験的法則」と、「特殊的諸知覚を根柢に置くことなく、単に一つの経験における諸知覚の必然的合一の制約のみ」を含む「純粹あるいは普遍的自然法則」とは区別されねばならず、「後者(普遍的自然法則)に関しては自然と可能的経験は完全に同じ」である。そして「可能的経験においては合法則性は一つの経験における諸現象の必然的結合(これがなければ我々は感性世界のいかなる対象も全く認識できない)に、従って悟性の根源的諸法則に基づく」が故に、「悟性は自らの(アプリアリな)諸法則を自然から汲み取るのではなく、それらを自然に指定する」と言われる。誤解されてならないのは、ここで悟性によって法則を指定されるのはカウルバッハの言うような「自然の諸対象」や「客観的世界」ではなく、「自然」であることであり、しかもこの自然は経験的法則の場合のように、法則の指定に先立って予めそれ自体として存在するものとは看做されていないことである。何故なら、ここでは「自然が経験一般の可能性の諸法則から導出され、経験一般の単なる普遍的合法則性と完全に同じ」⁽⁷¹⁾であることが意図されているのだからである。

「悟性は自らの(アプリアリな)諸法則を自然に指定する」という命題によってカントが語ろうとしているのは、「自然の最高の立法は我々自身のうちに、即ち我々の悟性のうちに存しなければならぬ」ということと、「我々は自然の普遍的諸法則を自然から経験を介して求めるのではなく、逆に自然をその普遍的合法則性に関して単に、

我々の感性および悟性のうちに存する、経験の可能性の諸制約から求めなければならない⁽⁷²⁾」ということである。従って右の命題において「法則を自然に指定する」という悟性の行為に格別の際立った意義や役割があるわけではない。より一層重要なのはむしろ、自然の普通の合法則性を可能ならしめる、感性および悟性の、経験の可能性のための形式的諸制約であり、それらこそが「悟性は法則を自然に指定する」という事態を初めて可能にしているのである。これらの形式的諸制約について述べる純粹悟性の諸原則(普遍的自然法則、悟性のアプリアリナ諸法則)こそ経験の原理と呼ばれるに相応しく、それ故にカントは言う、「全てのアプリアリナ総合的諸原則は、可能的経験の原理に外ならない⁽⁷³⁾」と。

(四) カウルバッハは、「諸対象の現存在は、経験的に与えられたものに対してこの「超越論的」配置の客観面において場所を指示し、それを時空世界の必然的連関の中へと置き換える、主観の基礎づけ行為によってのみ確実となされ得る⁽⁷⁴⁾」と語る。しかし、△経験的に与えられたものを時空世界の必然的連関の中へと置き換える、主観の基礎づけ行為▽というのは、不可解な矛盾的表现である。「経験的に与えられたもの」を時空連関の中へと置き換える行為がいかにして超越論的な即ちアプリアリナ(一切の経験に先立つ)行為であり得るであろうか。あるいはそれとも、「置き換える」とは「経験的に与えられたもの」の与えられ方、あるいは主観による受け入れ方の表現に過ぎないとも言われるとすれば、その途端に「置き換える」という「基礎づ

け行為」は消滅する外はないのである。

他方、カウルバッハによれば、「自然の普遍的超越論的体制」は悟性の諸対象に対する立法という「超越論的行為」の「結果」であり、この行為は「アプリアリナ思惟の場⁽⁷⁵⁾」において行われる。あるいは、「立法的行為」は、「可能的経験の領域」である。「一つの国家の建設」「成果⁽⁷⁶⁾」として有する。ここで「自然の普遍的超越論的体制」あるいは「可能的経験の領域」を自らの「結果」ないし「成果」として有つ超越論的行為が行われる「アプリアリナ思惟の場」とはいかなる場か。この「アプリアリナ」とはいかなる意味か。それはカントにおいては△一切の経験に先立って▽の意味であったが、この場合何が△一切の経験に先立つ▽のか。それは勿論超越論的な立法的行為であり、従って、超越論的行為が一切の具体的な経験認識に先立って予め「自然の普遍的超越論的体制」ないし「可能的経験の領域」を形成する、というのが右のカウルバッハの言明の意味でなければならない。しかし、右の△先立って▽ということをめぐる、カウルバッハには混乱が見られる。というのは、立法的行為は経験的行為ではなく超越論的行為であるから、右の△先立って▽も時間的先行ではなく非時間的論理的先行の意味でなければならないにも拘らず、カウルバッハはそれをむしろ時間的先行の意味に解しているからである。「我々は現象的諸事物を認識することによってそれらの内に、我々が自らそれらの中に置き入れた諸構造を把握する。我々はそれらにおいて我々自身と再会するのである⁽⁷⁷⁾」。右の「置き入れ」が「認識」に対する時間的先行を意

味することは明らかであろう。我々は同じ対象に同時に再会する(二度会う)ことはできないからである。しかしカウルバッハのこの混乱は、不注意や不用意な過失によるのではなく、行為を原理とすることからの不可避的帰結であろう。

(四) カウルバッハは、「この〔超越論的〕行為がアプリアリな思惟の場において生起することは明らかである。何故なら、その課題は現実的経験一般を初めて基礎づけ、そして可能ならしめることに在るからである」と言うが、「現実的経験一般を可能ならしめる」という奇妙な表現が示すように、彼の「可能ならしめる」という用語の意味は不明確である。それは結局、現実的経験に時間的因果的に先行してそれを現実化せしめるという意味に解する外はないが、それとともに、かかる行為に付言される「アプリアリ」という特性も時間的因果的に先行に過ぎないことになる。そのことはカウルバッハの次の叙述からも窺われる。「建築師の仕事はこの総合的行為のモデルと看做される。彼は計画、即ち家のアプリアリな構造をその経験的現実化に先行して個々の形式的諸要素から構成するのである」⁽⁷⁹⁾。計画とその実現が時間的因果の先後関係であることは明らかであろう。しかし、「主観は対象とその概念を、その諸要素を合成するという仕方でも可能ならしめる。主観は対象を総合的行為によって組み立てる」⁽⁸⁰⁾と言われるように、「可能ならしめる」ことが経験や対象を現実的に生成せしめることにしか関わらないのならば、それは超越論的探究ではなく経験的探究に、権利問題ではなく事実問題に属することになる。

「経験の生成は経験心理学に属する」⁽⁸¹⁾。

(六) カウルバッハのように、「我思う」即ち統覚あるいは統覚における自我をさまざまな超越論的行為の主体と看做し、それらの行為の主体として統覚を言わば実体化することは、統覚に対してカントの設けている禁止条項に対する明らかなる違反である。統覚とはカントによれば、「認識と呼ばれるべき限りの表象一般の形式」(A346/B404)、「あらゆる悟性判断一般の形式」(A348/B406)、「我々の全概念の単なる主観的形式」(A365)、「諸表象に伴う意識の単なる形式」(A362)であるに過ぎず、統覚における自我は単なる論理的主体であって実在的主体ではない。そしてこの両主体を混同すること、即ち「思惟の不変的論理的主体を内属性の實在的主体の認識と称すること」(A360)によって合理的心理学の第一誤謬推理は生ずる。それが「諸思想の総合における統一をこれらの諸思想の主体における知覚された統一と看做す仮象」即ち「実体化された統覚の虚妄」(A402)に外ならないのである。

以上により、カウルバッハのカント解釈が妥当な解釈とは認められ得ない所以は示されたと思う。フィヒテに始まってカウルバッハに至る統覚中心のカント解釈は放棄されるべきであり、カント哲学は意識や主観性や行為の哲学ではなく、ロゴスの哲学として新たに見直されなければならない。

註

(一) この解釈に対する批判を我々は既に行った。拙稿「統覚中心のカント

- 解釈の検討」(『名古屋大学文学部研究論集』(哲学35)一九八九。一—三—三三頁)参照。
- (2) J. Locke: *An Essay concerning Human Understanding*, W, 3, §31.
- (3) W, 12, §9.
- (4) W, 3, §14.
- (5) W, 12, §9.
- (6) W, 3, §25.
- (7) W, 11, §9.
- (8) cf. W, 3, §§9-16, 26; W, 12, §§9-12.
- (9) cf. W, 5, §§2, 5, 6.
- (10) 「その真理または虚偽に関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存在には関係せず、一般的にされると確実でなくなるであらう」との全ての個別的な肯定または否定のみが存在に「関係する」(W, 9, §1)。
- (11) この第一節については、拙稿「経験の成立——ロックからカントへ——」(『名古屋大学文学部研究論集』(哲学26)一九八〇)一二五—一三六頁参照。
- (12) *Prolegomena*, 1783, Bd. 4, S. 312.
- (13) *Phaedo*, 99E. 引用は松永雄二訳『プラトン』(「プラトン全集1」所収、岩波書店、一九七五)による。同書一九〇—一九二頁。
- (14) *Prot.*, S. 311.
- (15) 100A. 前掲書二九二—二九三頁。
- (16) 100B. 二九二頁。
- (17) 100C. 二九三頁。
- (18) 101C. 二九六—二九七頁。
- (19) 松永雄二「前掲書・解説四三五頁。
- (20) *Prot.*, S. 312.
- (21) S. 313.
- (22) 言表即ち経験判断(即ちポステリオリな総合的判断)としてのカントの経験の理論が、いかなるものかについては、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——」(九州大学教養部哲学科紀要『テオリブ』第十七輯、一九七四)および前記「経験の成立——ロックからカントへ——」の同論文を参照。
- (23) *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796, Bd. 8, S. 398.
- (24) 100C—E. 二九三—二九四頁。
- (25) M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1965, S. 51f.
- (26) R. B. Pippin: *Kant's Theory of Form*, 1982, p. 72. 但し「ジョンが」の二義性を単に「曖昧さ」としか解していない点では賛成できない。
- (27) *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Bd. 5, S. 30.
- (28) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, Bd. 4, S. 421.
- (29) *Ebd.*
- (30) S. 420f.
- (31) S. 436f.
- (32) *K. d. p. V.*, S. 33.
- (33) *Gr. z. M. d. S.*, S. 431, vgl. S. 433.
- (34) *K. d. p. V.*, S. 47.
- (35) *Gr. z. M. d. S.*, S. 392.
- (36) S. 393.
- (37) S. 437.
- (38) *Ebd.*
- (39) S. 444.

- (40) *Kritik der Urteilskraft*, 1790, Bd. 5, S. 290.
- (41) S. 289.
- (42) S. 285.
- (43) S. 286. この箇所は「判断力のアンリオリな原理を趣味の主観的原理として」の誤記ではないかと思われるが、ひとまず、カントの原文通りを引用しよう。
- (44) Vgl. S. 285-291.
- (45) F. Kaulbach: *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, 1978, S. VII.
- (46) S. VII.
- (47) S. 26f.
- (48) S. 27.
- (49) S. 22.
- (50) S. 28.
- (51) S. 22.
- (52) S. 28.
- (53) S. 42.
- (54) S. 29.
- (55) S. 37.
- (56) S. 43.
- (57) S. 36.
- (58) S. 41.
- (59) S. 42.
- (60) S. 292.
- (61) S. 37f.
- (62) S. 42.
- (63) S. 29.
- (64) S. 36.
- (65) S. 37.
- (66) S. 27.
- (67) *Prolog*, S. 320.
- (68) Kaulbach: ebd., S. 27.
- (69) Ebd.
- (70) *Prolog*, S. 320.
- (71) S. 319.
- (72) Ebd.
- (73) S. 313.
- (74) Kaulbach: ebd., S. 29, vgl. S. 28.
- (75) S. 27.
- (76) S. 30f.
- (77) S. 22.
- (78) S. 27.
- (79) S. 36f.
- (80) S. 36.
- (81) *Prolog*, S. 304.