

カントにおける物への問い

— 伝統的存在論の継承と革新 —

望 月 俊 孝

一、物一般への超越論的な問い

〈物が有る〉とはいかなることか。とりわけ、〈私が存在する〉とはどういうことなのか。そもそも、〈物が有る〉ということへの驚きを端緒とする〈存在とは何か〉の問いは、古代ギリシアから現代にいたるまで、西洋哲学の根本問題であり続けてきた重大な問いである。この存在論の問題を、ここではあえてカントの哲学を通して考えてみたい。¹⁾

たしかに、教科書的なカント理解によれば、カントの哲学は近代に特有の〈認識論〉の哲学であり、その哲学的思索は、「経験の可能性の制約」としてのア・プリオリな認識について、その可能性と可能性の制約とを探究する「超越論的認識 (transzendente Erkenntnis)」を課題として遂行されている。

一定の表象（直観もしくは概念）がア・プリオリにのみ適用され可能であるということ、そしてそれはいかにしてかということ、われわれがそれによって認識するようなア・プリオリな認識だけが、超越論的認識と呼ばなければならない。(A56 = B80)

そして、カントの批判哲学が問い求める「超越論的認識」は、物ないし対象に関わるといっても、人間の認識のあり方、もしくは認識能力そのものに関わるものである。

対象に一般的に関わるといっても、むしろ、ア・プリオリに可能であるとされるかぎりでのわれわれの対象認識のあり方に一般的に関わるような認識を、わたしは、超越論的認識と名づける。(B25)

理性の批判は、最終的には必然的に学へと行き着く。

…この学の扱うものは、無限の多様性をもつ理性の対象ではなく、むしろ理性自身だけである。…経験において理性の前に現れてくる対象に関して、理性が前もって自分自身の能力を完全に把握していたなら、経験のあらゆる限界を超えて試みられる理性使用の範囲と限界を、完全かつ確実に規定することが容易になるに違いない。(B22-23)

カント哲学の第一の問いは、「わたしは何を知りうるのか」という認識論的なものであり、彼の第一批判は、この問いをめぐって人間理性の認識能力そのものを吟味・批判し、その権限が正当におよぶうる範囲を画定すると同時に、自己の能力の限界を見極めようとする、「理性の自己認識」としての理性批判にほかならない。そこでは明らかに、認識論的な問いが前面に押し出されているし、カント自身も、自らの「超越論的分析論」に、「存在論という尊大な名前」を与えることを差し控えて、「純粹悟性の単なる分析論」という控えめな名称をこそふさわしいものとしている(Vgl. A247=B303)。

したがって、そこにあえてなお存在論的な問題関心を読み込もうとするのは、いささかの外れに見えるかもしれない。しかし、先の理性批判の問いの内には、「わたしは何を知りうるのか」というかたちで、人間の理性的認識の対象

となるべき物への問いがすでに含まれている。しかも、カントの「超越論的な理性批判」は、「純粹理性の体系」たる「超越論的哲学(Transzendental-Philosophie)」を、「一つの理説(Doktrin)」として打ち立てようとするための「予備学」ないし「準備」であり(B版序論第七節参照)、ここにカントが新たな形而上学の原理的部門として構築しようとしている「超越論的哲学」とは、実は、当時の「存在論」の別名にほかならないのである。いうまでもなく、カントはそのことを十分に強く意識していた。かつて、ヒュームの経験論的懐疑の促しによって「独断のまどろみ」からの覚醒を迫られたカントは、デカルトないしライプニッツの理性主義(Rationalismus)の体系に依拠する独断的形而上学との対決へと乗り出し、その長年の対決の総決算として『純粹理性批判』が生まれたのである。カントは、その「超越論的論理学」の第一部「超越論的分析論」を、当時の「存在論」(一般形而上学)との批判的対決にあてて。そしてさらに、伝統的な特殊形而上学の三部門(合理的心理学・合理的宇宙「世界」論・合理的神学)に対応させつつ「超越論的弁証論」を論述し、そのうえで、この「批判」の全体をしめくくる「超越論的方法論」において、自らの新たな形而上学の体系構想を語るのであるが、そのさいに彼はまさしく、「超越論的哲学」と「存在論」とを等置しているの

である。⁽²⁾

超越論的哲学は悟性のみを考察する。すなわち、与えられてあるであろうような対象 (Objekte, die gegeben wäre) を想定することなく、対象一般 (Gegenstände überhaupt) に連関するすべての概念や原則の体系において、理性自身を考察する (存在論 *Ontologia*)。 (A845 = B873)

カントの理性批判は、伝統的な存在論の問いを単純に拒絶するものではなく、先に見られた「存在論という尊大な名前」の拒絶も、実は、当時の形而上学における存在論が、「物一般について、ア・プリアリな総合的認識を体系的な理説において与えると自惚れる」 (A247 = B303) ものであったのたいし、そもそもカントの「超越論的分析論」は、「体系的な理説」に先立つ「批判」のうちに位置づけられたものであり、しかも、その批判によって新たに構築されるべきカントの存在論には、「物一般についてのア・プリアリな総合的認識」への権利主張が厳格に却下されることになるからにほかならない。⁽³⁾

カントの理性批判は、存在論の問いの次元を一貫して保持しつづけている。なによりも、「超越論的」という術語への彼の執着が、そのことを如実に物語っている。たしかにカントは、「超越論的」の基本的な語義を、「対象に一般的に

(「対象一般に」) 関わる認識」から「ア・プリアリな対象認識に一般的に関わる認識」へと移動させている。そして、この語義の変更はそのまま、従来の伝統的存在論に対するカントの批判的な姿勢をも示しているわけであるが、しかし、その関わるものが対象であれ認識であれ、超越論的認識は一般的に、仕方、で、事柄に関わる、という点は、そこに変わることなく保持されるのである。かくしてカントの批判哲学では、「超越論的」の語とともに「一般」という語が、極めて重要な意味を担いながら、際立って頻繁に登場することになる。われわれは、「経験一般」、「直観一般」、「意識一般」、「現象一般」、「対象一般」、「物一般」等の術語が、カントのテキストにおいていかなる意味を有するのかを、ねばりづよく探らなければならぬ。

ところで、これらの術語のうち「物一般 (Ding überhaupt)」とは、そもそも伝統的な存在論における最も基本的な術語であり、アリストテレスの *ὄν*、*τὸ ὄν* や、スコラ哲学の *ens qua ens* に相当するものとして、当時のドイツ語文献において広く用いられていたものである。伝統的に、第一哲学としての存在論が主題とする「有るものとしての有るもの (*ens qua ens*)」は、その他の諸学が対象とする特殊存在領域からは区別されて、「有るもの一般 (*ens in genere*)」とも言い換えられてきた。また、ラテン語の「有

るもの(ens)は、当時のドイツ語文献において、たいていの場合に「物(Ding)」と訳されていたことが確認されている。⁽⁴⁾それゆえ、へ一般という観点において考察された物へ、あるいはへ物を一般的に考察する観点そのものへを意味する「物一般」の語は、「有るものとしての有るものと、これに自体的に属するものとを考察する」(Met.1003a21f.)アリストテレス以来の伝統的な存在論の観点を、正しく受け継いだものにほかならない。カントの「超越論的」理性批判は、「物一般」の概念とともに、「有るものを有るものとして考察する」存在論の観点を、自らの内に取り込んでいるのである。

しかも、この伝統的な存在論の観点は、カントの理性批判のなかでも極めて重要な位置を占めているといえる。カントは、その分析論の核心をなす純粹悟性概念を、「アリストテレスにならってカテゴリーと名づける」(A79-80=B105)わけであるが、しかも、アリストテレスにおいてカテゴリーが「有るものとしての有るもの」の述語であったのと同様に、カントにおいてもカテゴリーは(超越論的図式化を施される以前の「純粹なカテゴリー」として)まさに「物一般」(ないし「対象一般」)の思惟形式にほかならないのである。カントの超越論的批判は、伝統的存在論を根本から革新するために、「一般」という考察の観点をむしろ積

極的に取り込んでいる。そしてそのかぎりにおいて、「有るものを有るものとして」問う存在論の超越論的な問い、言い換えれば、「物一般」を問う超越論的な問いを批判的に継承しているのだといえる。

二、「物」の概念

そのような意味で超越論的なカントの理性批判においては、いうまでもなく「物(Ding)」の概念は、「物体(Körper; corpus)」や「物質(Materie)」をただちに意味するものではない。むしろカントは、「物体」や「物質」の概念——それは近代における自然科学の発展と技術理性の覇権拡大の進展にもなつて、「物」の概念のなかでもひととき優位を占めるようになる——と、「物」の概念とを注意深く厳密に使い分けている。

よく知られているように、「物体は延長をもつ(Die Körper sind ausgedehnt)」(A7=B11)というのが、カントにおける「分析判断」の代表例であり、「物体は重さをもつ(Die Körper sind schwer)」(B2, A7=B11)というのが、「経験的総合判断」の代表例である。そもそもカントにおいて、「物体」とはすでに「経験概念」であるが、この概念には「延長」という属性が自体的に(したがってア・ prioriに)含まれている。これにたいして、「重さ」、「色」、「硬

軟、「不可入性」等は、「物体」概念に、感覚に依拠しつつ経験的に付け加えられるべき属性とされ、さらに「実体」などという規定は、悟性のア・プリアリな総合に基づいて初めて付加されるべきものとされている。⁽⁵⁾

カントにおいて「物体」(ないし「物質」)は、「延長」を本質属性とする。それは自然科学(Naturwissenschaft; physica)の対象となるものであり、「思惟すること」を本質属性とする「魂(Seele)」(これは心理学の対象である)から区別される。かかる両者の区別の仕方は、その区別のメルクマールとなる本質属性にのみ着目するかぎり、「延長する物(res extensa)」と「思惟する物(res cogitans)」とを實體として区別した、あのデカルト的二元論に対応しているかに見える。

しかしこの二つは、実のところ、まったく似て非なるものである。カントにおける物心の〈実在的(real)〉な区別は、デカルトのそれのような存在論的(すなわち超越論的)な次元での区別ではない。むしろ、カントにおいては「物体」も「魂」も、「われわれの感官に与えられたかぎりでの物」として、すでに「経験概念」である。しかもこの両者は、「物体」が「外的感官の対象」となり、「魂」が「内的感官の対象」となるというように、われわれ自身の感官の区別に依拠して区別されている。カントの物心の区別は、あ

くまでも経験的かつ感性的な次元での区別であり、しかもこの区別そのものは、両者の〈実体的(substantial)〉な区別を意味するものではない。というのもカントの場合、先にも述べたように、「物体」という経験概念は悟性のア・プリアリな総合に依拠して初めて「実体」として規定されることになるのであるし、これにたいして「魂」は、たしかに理念においては「実体」として思惟されることがあるにしても、けっして実在的に「実体」として規定されることはないからである。⁽⁶⁾

カントとデカルトにおける「物体」概念の体系的位階のこうした相違はともかくとして、すくなくともカントにおいて「物体」とは、すでに「われわれの経験の対象」となるものであり、そのなかでも「外的感官の対象」として、「われわれの外なる物(Dinge außer uns; äußere Dinge)」に限定されている。⁽⁷⁾これにたいして、「物(Ding)」という概念の射程はもっと広い。それはまず、さしあたりは中世スコラの「レス(res)」の概念(さらにさかのほればアリストテレスの「プラグマ(πράγμα)」の訳語であり、したがってすでに自明なことではあるが、「物」とは、物的であるか非物的であるかの区別を問わず、「延長する物」と「思惟する物」との両者を包括する概念である。⁽⁸⁾しかしさらに厳密に言えば、先にも「物一般」の概念に関連

して見られたように、カントの時代の哲学文献において、「物(Ding)」は「エンス(ens)」の訳語でもあったのだから、それは基本的には存在論的(超越論的)な概念として、「有るもの」ないし「有るといわれるかぎりのすべてのもの」を意味する極めて広範な射程をもった術語なのである。⁽⁹⁾そしてこのことが確認されるならば、「物(Ding)」が「レス」の訳語なのか「エンス」の訳語なのかということ⁽¹⁰⁾は、さしあたりは第二義的な問題にすぎないことになる。

というのも、「エンス」も「レス」も、スコラの「超越概念(transcendentia)」に属する概念であり、しかも両者は、基本的に同じものを別の観点から見たものにほかならないからである。そもそも、スコラ哲学の伝統においては、アリストテレスの一〇のカテゴリーのもとに包摂されず、したがって、最も普遍的な存在の類を表すはずのこれら範疇をも超えるような諸概念が、「超越概念」と呼ばれていた。そして、「有るもの(ens)」と「物(res)」とは、「一なるもの(unum)」や「善なるもの(bonum)」、「真なるもの(verum)」、「何か或るもの(aliquid)」とともに、その超越概念のリストに属している。ところで、これら超越概念のうち、最も基礎的な概念が「エンス」である。トマスはこれを、「知性が最初に、いわばもつともよく知られたものとして捉え、すべての概念をそれへとたち帰らせるところの

もの」と規定したが、かかる「エンス」の概念にたいし、「レス」以下の超越概念は、「すべての有るもの(エンス)」に伴うところの全般的なあり方(modus)」をそれぞれに言い表すものであり、⁽¹²⁾そのなかでも「レス」の概念は、「エンス」の「何性(quidditas)」すなわち「本質(essentia)」をいいあらわす名称として、すべての有るものに「それ自体において(in se)」かつ「肯定的に」伴うあり方であると考えられるのである。⁽¹³⁾

カントにおける「物(Ding)」の概念は、「エンス」と「レス」に関するこのような存在論的思惟の伝統を背景にもっている。すなわち「物」とは、スコラの超越概念に相当する概念として、あらゆるカテゴリーを超えており、したがってそれ自身はいまだ「実体」ではありえないし、ましてや経験的な「物体」でもない。むしろ「物」とは、場合によつては「実体」となり、また場合によつては実体の「属性」となるものであるし、あるいはまた、場合によつては「物的なもの」となり、また場合によつては「非物的なもの」となるものなのである。⁽¹⁴⁾

三、認識主体と対象

ところで、カントにおいて「物」は、人間理性との何らかの関係において捉えられるとき、ただちに「対象(Objekt,

「対象一般」と言い換えられる。したがって、「物一般」(Gegenstand)と「物一般」は「対象一般」と言い換えられるし、それをめぐって議論の絶えない「物自体」の概念もまた、ただちに「対象自体」と言い換えられる。もともと、スコラ哲学においても、「対象(objectum)」とは魂の前に投げ置かれたもの、あるいは魂の前に対置されたものを意味しており、魂(anima)の働きや志向との関係のもとにあるかぎりでのすべての物が「対象」と呼ばれたのであるから、カントはその「対象」概念に関しても、スコラ哲学以来の伝統的な用法を継承しているのである。⁽¹⁵⁾

しかし、右の指摘は、一見するところ奇異に聞こえるかもしれない。というのも通常は、中世スコラ哲学における objectum と subjectum の関係が、近代認識論哲学においては一八〇度転換し、しかも、後者における「主観―客観」対立図式を明確に打ち立てたのはほかならぬカントだと指摘されるからである。その通説によれば、⁽¹⁶⁾近代の認識論において「主観」を意味する Subjekt の語は、アリストテレスの「基体 (ὑποκειμενον)」にたいするラテン語訳の subjectum から派生したものであるが、「基体」の語は「実体 (substantia)」に近い意味でも用いられたため、それは今日の語法でいえば、われわれの認識に依存することなく独立に存在する「客観的なもの」を意味していたことになるし、

中世の objectum の語は、精神の働きに相関的な表象としての対象を意味するのであるから、それは精神から独立に存在する近代的な「客観」ではなく、むしろかえって「主観的なもの」を意味するのだ、とされるのである。

しかしながら、いわゆる「Subject の語義の逆転」に関していえば、それは基本的には、伝統的に「基体」といわれてきたものうち、近代では人間の自我 (ego = Ich) が浮上してきたという結果にすぎないだろう。デカルトのコギト以降、近代の哲学的思惟の考察の主題は、自我はいかにして、自我の外なる物についての確実な知を獲得できるのか」という認識論の問題へと移行し、このことによつてまた、「精神の働きの基体」としての自我が、哲学の舞台上に立つようになった。カントが、「対象に一般に関わるというよりも、むしろ……われわれの対象認識のあり方に一般に関わるような認識を超越論的認識と名づける」と宣言し、伝統的な超越論的哲学 (存在論) に認識論的な観点を導入したことも、まさしくこの流れのなかに位置づけられるだろう。そして彼の理性批判においては、たしかに自我がひんばんに Subjekt と呼ばれることにもなるわけであるが、しかしその場合にも、この語は基本的には、人間理性の自発性の働き (たとえば超越論的統覚の多様の総合的統一の働き) の一性 (Einheit) に即して、その働きの「基体」

を言い表すのであり、そこからさらに派生的に、その自発性の働きの自覚に即して、「主体」もしくは「主観」をも含意することになるのである。¹⁷したがって、そこに結果的に生じたSubjektの派生的な意味だけに着目するならば、中世から近代にかけて、たしかに意味の逆転が起こっているかに見えるわけだが、しかしそれはあくまでも見かけ上のことであって、むしろ「基体」というこの語の本来の意味に注目するならば、スコラとカントとの間には、かえって連続性をこそ指摘しなければならぬのである。

翻って〈Objektの語法の逆転〉に関していえば、この通説は、「客観」ないし「客観的なもの」を、あらかじめすでに「主観の認識から独立に自存する対象」と規定し、それとあわせて中世の「対象(objectum)」概念を「主観的なもの」と見なすことによつて、いうところの〈語法の逆転〉を自ら創り出しているにすぎない。(ちなみに、「対象(Gegenstand)」と「客観(Objekt)」の概念の使い分けが、この見せかけを演出している。)いうまでもなく、その「客観」概念の根底には、先のデカルトの二元論が前提されている。それは、「思惟する物(res cogitans)」としての自我(精神)と、「延長する物(res extensa)」としての物体とを、それぞれ独立の「実体」として規定し、ここにまさしく〈「主観—客観」対立図式〉が創出されるのである。近代

哲学の認識論的問題構制は、かかるデカルト的な〈「主観—客観」対立図式〉によつて、たしかに厳しく限定されてきた。一方で、「実体」を複合観念と位置づけつつも、自我と物体とを「実体」として捉えたロックに始まるイギリス経験論がそうであるし、他方でまた、カントの「物自体」の概念を思弁的に解消することによつて、「主観」と「客観」「人間理性」と「自然」の「分裂(Entzweiung)」を「融和(Versöhen)」させようとしたドイツ観念論、あるいはまた、〈「主観—客観」対立図式〉という先入見にひきずられて「カント認識論」を解釈し、科学の基礎づけとしてののみカント哲学を評価した新カント学派(マールブルク学派)——哲学史の常識は、ヘーゲル学徒と新カント学派とによつて築き上げられた——がそうである。そして通常は、カントこそが、この〈「主観—客観」対立図式〉を近代認識論哲学の基本的な枠組みとして確立したのだとされるわけであるが、しかしカントのテキストに即してその語の用法を見るかぎり、このような解釈は短絡的であり、事実には反している。¹⁸

たしかにカントは、〈「主観—客観」連関(Beziehung des Subjekts auf das Objekt)〉にたいする鋭い反省をめぐらしている。しかしその超越論的反省は、デカルトの二元論によつて色づけされた〈「主観—客観」対立図式〉に拘束さ

れるものではない。むしろカントは、すでに見たように、デカルトの「超越論的二元論」を断固として拒絶している。そのデカルトの「超越論的次元」は、すでに精神と物体との実体的分裂の次元であり、デカルトにおいて客観(物体)は、いわば主観(精神)にとつての「超越論的な「外」」にある。したがつて、デカルトの認識論は、「精神的自我の外なる客観(物体)の認識」という課題のもとに、超越論的な意味での「内」と「外」との分裂を飛躍的に乗り越える可能性を探らざるをえず、彼はそのため、結局のところは「神の誠実」に信頼するしかなかった。

これにたいしてカントの場合、魂と物体とは内的感官と外的感官に対応して区別されていた。それは経験的な意味での「内」と「外」との区別でしかなく、カントにおいてはそもそも、「超越論的な「外」」なるものはない。むしろ、「物(有るもの)」はすべて、超越論的な意味においては「内」にあり、これをさらに厳密に言い換えれば、「物一般」は、「有るものを有るものとして」考察する存在論の、「超越論的反省の地平」の「内」にあるのである。¹⁹⁾カントにおいては、かかる「物一般の超越論的次元」がすべてに先行する。あるいは、この「存在論的な物一般の地平」が、彼のあらゆる超越論的反省を根底において支えているのだといつてもよい。そして、いわばこの「存在論的地平」において、

人間理性が認識の基体すなわち主観として浮上してきたとき、ここに初めて、自己と物一般との認識的關係のあり方を超越論的に反省すること(超越論的認識論)が課題となってくるのである。

したがつてカントにおいては、「物体と自我とが独立した実体として存在し、その上でこの両者の間に「主観―客観」關係が結ばれて、そこに認識が成立する」ということにはならない。したがつてまた、カントの認識論は、独立した実体として存在する「主観」と「客観」との間の超越論的な「関係づけ」をめざすという趣旨のものではない。むしろカントの認識論には「物一般の次元」が、いわば「存在論的地平」として先行する。そしてこの「超越論的な次元」において、「物一般」はいまだ「実体」として相互に分裂することなく、ただひたすら「物」として共に有るのである。この「超越論的な反省の次元」は、いわば「物」と「物」との關係の可能性の地平であり、したがつてまた、「われ」と「物」との出会いの可能性の場でもある。このような超越論的な關係の可能性の地平において、「われ」は「物」と出会い、「物」は「われ」にとつての「対象」となる。このような「存在論的地平」を、あえてすでにデカルト的な「主観―客観」対立図式に立った地点から翻つてみるならば、それはまさしく「主観」と「客観」との關係をつねにす

に可能にする〈超越論的な地平〉として、いわば〈主観と客観との「間」(das Zwischen des Subjekts und Objekts)〉にほかならないのである。⁽²⁰⁾

以上のような超越論的反省の地平を伝統的存在論から継承したカントは、その「対象」概念においても、さしあたりまずは、伝統的用法に従う。そしてそのうえで初めてあの「思考法の革命」を敢行するのである。いうまでもなく、デカルト的二元論を前提にして言われた先の〈主観・客観概念の逆転〉と、伝統的存在論の「物一般」の地平を前提にして試みられたカントの「コペルニクスの転回」は、まったく別物である。人間の認識能力にたいするカントの超越論的批判の枠組みにおいて、主観(認識主体)と客観(対象)は、つねにすでに何らかの関係のもとにあり、カントはただその関係についての超越論的反省をめぐらして、〈その関係がア・プリオリに可能であるとしたら、それはいかにしてか、そしてそれはいかなる範囲においてのことか〉を、考察するのである。「われわれのすべての認識が対象に従わなければならない」と想定するのではなく、それとは逆に——少なくとも対象認識のア・プリオリな形式に関しては——「対象がわれわれの認識に従わなければならない」と想定する思考法の転換は、⁽²¹⁾認識主体との関係を離れてまったく独立に存在するような実体に関しては、そもそも遂

行不可能である。むしろカントにおいては、われわれの理性との何らかの関係のもとにあるような物が対象と呼ばれるのであり、カントはまさにかかる対象に関して、例の思考法の変革を企てたのである。その意味では、カントのコペルニクスの転回は、スコラの伝統的な「対象」概念を前提し、あるいはそもそも、伝統的な〈物一般への超越論的な問いの次元〉を前提して初めて、可能であったのだとさえ言えるのである。

四、物一般と物自体

カントの哲学的思索は、「物一般」という概念において、あるいはまた「対象」の概念においても、さしあたりまずは、アリストテレスⅡスコラ哲学以来の存在論の伝統を継承しているといえる。そしてこの伝統の継承を媒介したのが、「ライプニッツ・ヴォルフ哲学」と呼ばれる啓蒙ドイツ期の思潮であった。カントにおいては通常、「すべてを破砕する」という革新的な側面のみが強調されがちであるが、彼は哲学的思惟の伝統からまったく孤立してすべてを一から始めたわけではない。むしろ彼は、自らの思索の厳密性と理解可能性(もしくは公共性)とを確保するために、伝統的な思想の枠組みと術語の用法とを意識的に順守しつつ論述を進めたし、新たに思索を始めたばかりのドイツ語を、

伝統的な哲学用語であるラテン語に、できるだけ明確に対応させようと努めたのである。

しかし、カントにおいて伝統的存在論の継承は、伝統に埋没し伝統を墨守することを意味しない。むしろ彼において、継承は変革の前提である。変革は、伝統から断絶したところに成り立つのではなく、むしろ伝統そのものとの批判的対決の上にこそ成り立つ。カントは、「対象に一般に関わる」というよりもむしろ「われわれのア・プリオリな対象認識のあり方に一般的に関わる」ものへと、「超越論的認識」の意味を明確に変更することによって、存在論の伝統の中に認識論的問題構制を導入する変革を宣言した。そしてそのうえでさらに、ア・プリオリな対象認識に関するあの「思考法の変革」を提起したのである。⁽²²⁾カントの「批判」によって、超越論的哲学は総じていかなる変容を被ったのか。これについて、さらにくわしく探ってみよう。

カントと伝統的存在論は、「物一般」(すなわち「有るものとしての有るもの」という概念で指し示される「存在論的地平」を共有する。しかもこの地平は両者においてともに、純粹悟性概念(カテゴリー)によって捉えられる「純粹知性(純粹悟性)の次元」に属する。伝統的存在論とカントとの根本的な相違は、この純粹知性の次元において、認識が可能であるとするか否かという点に存する。すなわち、

純粹知性の存在論的地平に対する認識論的な評価が、独断的な超越論的哲学と理性批判を経たカントの超越論的哲学との間でまったく異なるのである。

この問題の鍵をにぎる概念として、「超越論的对象(der transzendentale Gegenstand od. das transzendentale Objekt)」に注目してみよう。「超越論的对象」とは何かという点をめぐっては、たしかに多くの議論がある。しかし、この概念が「物一般」すなわち「対象一般」の単なる言い換えにすぎないということは、「一般」と「超越論的」の語のつながりを確認したわれわれにとっては、もはや自明のことであろう。問題はこの概念の意味である。ところでカントは、純粹なカテゴリーが「超越論的对象」(「対象一般」)の思惟の形式として、これに連関することをたしかに承認する。しかしカントは、これによって「物一般」についてのア・プリオリな総合的認識が可能であるとは考えない。すなわち彼は、純粹知性の次元における物の認識を否認する。以上のことをカントの言い回しにしたがって言い換えれば、純粹なカテゴリーは「超越論的意義(transzendentale Bedeutung)」を有するが、「超越論的使用(transzendentaler Gebrauch)」は有しないということになる。

思惟とは、与えられた直観を対象に連関させる働きである。もしもこの直観の様式がいかなる仕方において

も与えられていないとするならば、そのとき対象は単に超越論的であり、悟性概念は超越論的使用（すなわち多様一般についての思惟の統一）しか持たないことになる。ところで純粹なカテゴリーのうちでは、われわれに唯一可能な直観である感性的直観のあらゆる制約が捨象されているわけであるが、それゆえこの純粹カテゴリーによっては、いかなる対象も規定されることなく、さまざまな様式での対象一般に関する思惟のみが表現されるだけである。∴それゆえカテゴリーの単に超越論的な使用は、本当のところは、「何か或るものを認識するための」いかなる使用でもない∴。(A247=B304 傍点引用者。「」内はカントによる補足。)

純粹カテゴリーは、感性の形式的諸制約を欠いた場合には、単に超越論的な意義を持つだけであり、超越論的使用は持たない。なぜならば、この超越論的使用はそれ自体が不可能だからである。(A248=B305)

純粹カテゴリーによって、「物一般」すなわち「超越論的対象」を「規定」し「認識」することは不可能であり、われわれ人間はただ、物を物として一般的に思惟しうるのみである。カントにおいて純粹知性の次元は、「感性的直観のあらゆる制約が捨象された」単なる思惟の次元にすぎず、こ

の超越論的な次元においては、カテゴリーのいかなる使用もありえない。というのも、そもそも「認識」とは「直観」と「思惟」とがあいまって初めて成り立つのであるが、われわれにおいて「唯一可能な直観」とは「感性的直観」であり、したがってわれわれの理論的認識の対象は、感官をとおして与えられうる経験の対象に限られ、カテゴリーの使用も「経験的な使用」にのみ限られるからである。

純粹悟性概念はけっして超越論的には使用されえず、つねにただ経験的にのみ使用されうる。そして純粹悟性の諸原則は、ただ可能的経験の普遍的制約との連関においてのみ、感官の対象へと連関づけられるのであつて、けっして物一般へと⁽²³⁾連関づけられることはできないのである。(A246=B303)

カントの批判は、人間理性は理論的認識において、感性の制約を免れえないという理性自身の有限性への洞察に基づいて、カテゴリーの「超越論的使用」を否認する。

これにたいして、かかる批判の意味を知らない伝統的存在論（とその末裔）は、独断的に〈物一般の純粹知性認識〉を権利主張する。言い換えれば、カテゴリーの「超越論的使用」を承認する。そして、純粹知性の次元での物の認識（「対象一般に関わる認識」）が成立すると考える伝統的形而上学の立場においては、物を一般的に考察すること（存

在論的考察) がただちに「物をそれ自体において(an sich selbst=in se)認識すること」を意味することになる。⁽²⁴⁾ 言い換えれば、「物一般」の超越論的考察が、「物自体」の思弁的認識へと短絡していくのである。カントは、「超越論的使用」を主張する伝統的存在論の立場と自らの立場との相違を明確にすべく、次のように言う。

なんらかの原則における概念の超越論的使用とは、その概念が物に一般的にかつ自体的に(auf Dinge überhaupt und an sich selbst)連関させられた場合の使用であり、これにたいして経験的使用とは、その概念が単に現象(すなわち可能的経験の対象)にのみ連関させられたときの使用である。(A238-9=B298)

ここに、カテゴリーの使用の区別に関連して、「物自体」と「現象」の区別が登場する。純粋なカテゴリーは、伝統的存在論においてもカントにおいても、等しく「物一般」に関わっている。しかし、一方の伝統的存在論が、「純粋知性の超越論的な次元」においてただちに「物自体」の認識が可能であるとするのにたいして、他方のカントの超越論的批判は、「物自体」の認識はそもそも不可能であり、われわれの感性に現れたかぎりでの「現象」だけが認識可能なのだとする。すなわちカントによれば、人間悟性は、純粋知性の単なる思惟の次元から感性的直観の次元へと降り立ち、

そこにおいて「現象としての物」を認識するのでなければならぬ。あえて比喩的にいえば、伝統的存在論の主張する「超越論的使用」が、「物一般から物自体への上昇ベクトル」をたどるのにたいして、カントの主張する「経験的使用」は、「物一般から現象への下降ベクトル」をたどることになるのである。⁽²⁵⁾

以上のようなカントと伝統的存在論との思惟の姿勢の相違を反映して、「物自体」すなわち「ヌーメノン(Noumenon)」の概念は、「大いなる誤解を招きうるような二義性」を帯びることになる。

物に関するわれわれの直観様式を捨象することによって、われわれの感性的直観の対象ではないかぎりでの物をヌーメノンのもとに理解するとき、これは消極的な意味でのヌーメノンである。これにたいして、非感性的な直観の対象をヌーメノンのもとに理解するとき、われわれはある特殊な直観様式を想定しており、それはすなわち知的直観のことであるが、それはわれわれの直観ではなく、われわれはその可能性さえも洞察することはできない。そしてこの場合にヌーメノンとは、積極的な意味におけるヌーメノンである。(B307)

ここで「消極的な意味でのヌーメノン」とは、われわれにはけっして認識されず、単に思惟されうるにすぎないもの

として、「感性の越権を制限するための単なる限界概念」(B310)とされたかぎりでの物自体であり、これにたいして、「積極的な意味でのヌーメノン」とは、伝統的存在論が、カテゴリーの超越論的使用によって認識できると考えていた物自体であるとみなすことができる。ところでカントによれば、後者のヌーメノン概念は、われわれの直観とは別の直観様式である「知的直観 (intellektuelle Anschauung)」を前提している。ところが、このような直観はおそらくは「神的な悟性」においてのみ可能なのであるから、⁽²⁶⁾有限なる人間悟性には、そもそも「積極的な意味でのヌーメノン」を認識することなどはできないのである。そして伝統的存在論も、本当は、ヌーメノンの単なる思惟のみに基づいて超越論的考察を展開しているのであるにもかかわらず、いわばこのヌーメノン概念の「二義性」に惑わされて、「われわれの感性の外の何か或るもの一般 (Etwas überhaupt) としての悟性的存在に関する、まったく無規定的な概念 (ganz unbestimmter Begriff)」——すなわち消極的なヌーメノン概念——を、「われわれが悟性によって一定の仕方では認識できるはずだと思われている存在者の、規定された概念 (ein bestimmter Begriff)」(B307)と取り違えているのにすぎない。(さもなければ、伝統的存在論は自ら神のごとき知を持つのだと自惚れていることになる。)かく

してカントにおいては、「積極的な意味でのヌーメノン」の概念は却下される。

それゆえ、われわれによってヌーメノンと呼ばれるものは、たんに消極的な意味においてのみそれとして理解されるのでなければならぬ。(B309)

ところで、この「消極的なヌーメノン」としての物自体の概念は、その無規定性、不可知性という点において、「物一般」すなわち「超越論的対象」の概念と重なっている。⁽²⁷⁾カントにおいても、純粹悟性(ないしその純粹悟性概念)は、ある意味で物を自体的に捉えるわけであるが、それは「あらゆる感性の制約の捨象」のゆえに、物に関して規定された概念を与えず、物を単に「何か或るもの一般」として、あらゆる具体性を欠いたまま無規定的に思惟しうるにすぎない。伝統的存在論は、いわば物一般の無規定性を超出して、物自体の規定性を詐取したわけであるが、これにたいしてカントは、純粹知性の思弁を、物に関する徹底的な無規定性のもとに押しとどめる。そしてこの無規定性を確認するために、「感性的直観の制約の捨象」ゆえの「単なる思惟」という点を再三にわたって強調する。カントにおいて、物への問い(すなわち「有るもの」への問い)は、かかる「純粹思惟の無規定性の地平」において開かれるのだといえよう。それはたしかに極めて抽象的である。しか

しそもそも、〈物とは何か〉、〈「ある」とはいかなることか〉という問題を問題にすること自体、具体的な個物につねにすでに出会われている経験の現場から顧みるならば、まさしく特異なことであり、かつ極めて抽象的な思弁の事柄なのだといわなければならぬだろう。

五、物自体と現象の区別

「物一般」すなわち「超越論的对象」と、「物自体」すなわち「ヌーメノン」は、ともに、感性のあらゆる制約をばなれた〈純粹知性の次元〉に属している。この純粹知性の次元において、伝統的存在論は物の無規定性を規定性へとすりかえる。これにたいしてカントの超越論的批判は、この次元ではあえて無規定性のもとにとどまりつづけ、理論的認識による物の規定の可能性を、むしろ知性（悟性としての理性）と感性との協働のもと、「現象」すなわち「フェノメノン」に関して求めてゆく。その意味で、カントの「物自体」と「現象」の区別は、伝統的存在論に対するカントの対決姿勢を映し出している。しかもこの区別は、人間理性の認識対象となるべき物への問い（「わたしは何を知りうるのか」）にたいして、カントの超越論的理性批判が提示した、〈認識論的な区別〉にほかならないし、先にふれた「ヌーメノン」の概念の積極的意味と消極的意味の区別もまた、

「物自体」は認識の対象たりうるのか否かという点にかかわるものとして、カントの〈認識論的な理性批判〉の問いから派生したものである。そのかぎりにおいて、（たしかに「物一般」と「物自体」は同じ〈純粹知性の次元〉に属しはするものの⁽²⁸⁾）両概念の登場する論述のコンテクストは明らかに異なっているのである。すなわち、「物一般」とは基本的に〈存在論の概念〉であり、これにたいして「物自体」とは、まさしく「現象」と区別されるべきものとして、理性の超越論的批判における〈認識論的な概念〉にほかならないのである。

いうまでもなく、ここに確認された「物一般」と「物自体」の区別は、存在論か認識論かという哲学的考察のロゴスにかかわるものであり、けっして両者を別個の物として実在的 (real = realiter) に区別するものではない。それと同じように、「物自体」と「現象」との区別も、通常誤解されているような実在的な区別ではなく、あくまでも同一の物 (実在) を、概念的 (ideal = idealiter) に区別する認識論的な区別である。

この批判の分析的な部門においては以下の点が証明される。すなわち、空間と時間は感性的直観の形式にすぎず、それゆえ、現象としての物の現実存在の条件であるにすぎない。そしてさらに、悟性概念に対応する

直観が与えられうるかぎりにおいてしか、われわれは悟性概念を持たないし、したがってまた、物の認識のための要素を持たないのであり、それゆえわれわれは、物自体としての対象についてではなく、むしろただ感性的直観の対象であるかぎりの対象、すなわち現象としての対象についてのみ認識をもちうるのである。す

ると以上の点からはたしかに、理性のあらゆる思弁的認識は、単なる経験の対象についてのみ可能であるという制限が帰結する。しかしながら、これは十分に注意しなければならぬのであるが、そうした場合でもなお、以下の点は留保されている。すなわち、われわれはまさにこの同一の対象を物自体として、たとえ認識はできないにしても、少なくとも思惟することはできるはずなのである。(B XXXVII)「傍点引用者」

「物自体」と「現象」の区別は、われわれの経験的認識の対象となるべき物を問う認識批判のコンテクストにおいてまったく同一の物(ないし対象)の二つの側面として導入されている。そしてその二つの側面を区別する究極の根拠は、カントの場合、人間主体の認識能力の二元性、すなわち理性(ないし悟性)と感性の区別であり、そのかぎりにおいて「物自体」と「現象」の区別は、人間理性の有限性を反映したものとなる。すなわちこの区別は、感性の制約

をはなれた純粹知性の観点から物を捉えるのか、それとも感性的直観という観点で物を捉えるのかという、同一の物に関する考察の観点の相違を表現するとともに、へわれわれは物自体を認識できず、これをただ思惟しうるのみであり、むしろわれわれはただ現象しか認識できないのだ」という、人間理性の有限性をも含意するのである。

以上の諸点を考慮するとき、有名な「フェノメナ・ヌーメナ」の章の重要性がきわだつてくる。まず、「あらゆる対象一般をフェノメナとヌーメナとに区別する理由について」という表題そのものが、極めて含蓄の深いものであるといわなければならない。というのも、われわれはここに、「あらゆる対象一般」という〈存在論的地平〉に、「フェノメナ・ヌーメナ」という〈認識論的な区別〉が重ね合わされていることを確認できるからである。カントの理性批判は、「物一般」という概念において存在論的思惟の伝統を継承する。そして、「物自体」と「現象」の概念によつて、ここに近代的な認識論的問題構制を導入する。彼の批判哲学の革新的な意味は、存在論への認識論的観点の導入という点にあり、カントの理性批判は、まさにこの意味において〈超越論的な認識論〉であるといえるのである。

ところで、「物一般」、「物自体」、「現象」という諸概念は、けっして物の実在的な区別を意味するものではなかつ

た。したがって、「あらゆる対象一般」を「物自体」と「現象」とに区別するといわれる場合にも、それは、物の全体集合としての「物一般」が、「物自体」という実在的部分集合と、「現象」という実在的部分集合とに分断されることを意味するのではない。むしろ「現象」と「物自体」との認識論的な区別は、「物一般」という同一の存在論的地平において、あたかも同じ平面全体の表と裏の区別として成り立つのである。したがって、「現象界」と「物自体の世界」、「感性界(Sinnenwelt)」と「悟性界(Verstandeswelt)」、あるいは「可感界(mundus sensibilis)」と「可想界(mundus intelligibilis)」という、いわゆる「ヘカントの二世界論」も、けっして二つの世界の実在的な区別を意味するものではなく、むしろ同一の世界に対する人間的理性主体の二つの姿勢(基本的には感性的観点と理性的観点、最終的には理論と実践)の相違を意味しているのである。⁽³⁰⁾

「フェノメナ・ヌーメナ」の章は、以上のような意味での物自体と現象の区別を、「超越論的分析論」の締めくくりに箇所で確認し、「超越論的弁証論」へと、議論の橋渡しをするものである。それはいいかえれば、一般的形而上学(存在論)に関する批判的考察の成果を確認したうえで、特殊形而上学との新たな対決に乗り出すべく、自らの批判的裝備を再点検するための欠くべからざる小休止(インターミ

ッション)である。そしてその意味において、物自体と現象の区別は、ここに至るまでのカントの「超越論的論証」の結論にも相当するのである。

そもそも、『純粹理性批判』の「超越論的原理論(Transzendentaler Elementarlehre)」の全体は、B版の序言によれば、「ひとつの実験」である。『純粹理性批判』は、数学と実験科学における「思考法の革命」とのアナロジーのもとに、形而上学においても、〈認識が対象に従うのではなく、対象が認識に従うのだ〉とするコペルニクス的転回を試みるものであったが、カントは、この「試み」そのものをも、科学の「実験」になぞらえている。この念の入った比喻において、カントのいわゆる「純粹理性の実験」は、〈対象がわれわれの認識に従う〉という命題を基本的な「仮説」(B XXII Anm.)として、この仮説の立証につとめる。その作業は、「超越論的感性論」においては「対象の直観」に関して試みられ、さらに「超越論的分析論」においては、「対象の認識」あるいはそれに必要な「概念」に関して試みられるのであるが、批判の第一部門に相当するその考察の過程において、先の基本仮説には、〈物自体と現象の区別〉が、いわば第二の仮説として重ね合わされてくる。すなわち「純粹理性の実験」は、「対象」に関してではなく、「われわれがア・プリオリに想定する概念や原則」に関してなさ

れるのであるが、しかもそうした概念や原則を案配して、「同じ対象が、一方では感官と悟性による経験の対象〔現象〕として考察され、他方では、経験の限界を超出して孤立する理性にとつての、単に考えられるだけの対象〔物自体〕として考察されうるように、つまり、同じ対象が二つの異なった側面から考察されうるようにする」(B XVIII. Ann.)のである。そして批判の第一部門は、その思考実験をつうじて、対象がわれわれのア・プリオリな理性認識に従うことを論証するとともに、「われわれのア・プリオリな理性認識は現象にのみ関わるのであって、これに対し事物自体は、たしかにそれ自身は現実的であるとしても、しかしわれわれには認識されないままに残される」(B XX「傍点引用者」という点を確認するのである。

以上の第一部門の論証を受けて、とりわけ第二の結論の正しさを検証する実験を遂行するのが、第二部門の「超越論的弁証論」である。「われわれのア・プリオリな理性認識に関する先の第一部門での評価の帰結の正しさを検証する実験が、まさしくここにある」(B XX)。そしてその検証実験は、第一仮説と第二仮説に関する帰謬法に則って、以下のような手順で遂行されることになる。

経験とあらゆる現象との限界を必然的に超え出るようにわれわれを促すもの、それは無制約者(das Un-

bedingte)であるが、理性はこの無制約者を物自体のうち

ちに、必然的に、あらゆる正当性をもって…求める。ところで、われわれの経験認識が物自体としての対象に従っているのだと想定した場合には、無制約者を矛盾なしに考えることはまったく不可能になる。これに対し、われわれに与えられている物についてのわれわれの表象が、物自体としてのこの物に従うのではなく、むしろ、この対象が現象として、われわれの表象様式に従うのだと想定した場合には、先の矛盾は解消する。それゆえ、無制約者は、われわれが認識するかぎりでの物(われわれに与えられるかぎりでの物)においてはではなく、われわれが認識しないかぎりでの物、すなわち事物自体としての物において見いだされなければならぬ。(B XX)「傍点引用者」

かくして、「われわれが思考様式の変革された方法として想定したものの正しさを示す輝かしい試金石」(B XVIII)が、ここに与えられることになる。物自体と現象の区別は、いわゆるコペルニクスの転回の着想と密接不可分に絡まりながら、批判哲学のなかでも極めて重要な論点を構成していることを、以上の序言の叙述が伝えている。したがってまた、分析論と弁証論とを媒介する「フェノメナ・ヌーメナ」の節は、カントの超越論的論証を大きく二つに画しつつ、

しかもその論証の全体がめざすところを暗に指し示すものとして、格別の位置づけを与えられるべきであることになる。

ところで、「現象」と「物自体」をあえて「フェノメナ」、「ヌーメナ」と言い換えるカントの用語法は、この区別が基本的にはプラトンに由来するものであることを示唆している。そもそも、カントの「現象」と「物自体」の区別の根拠となる「感性」と「理性」の区別は、「アイステーシス」と「ヌース」の区別に対応し、そして、プラトンにおいてほまさしく、アイステーシスによって「フェノメナ」が見られ、ヌースによって「ヌーメナ」が知られたわけであるから、プラトン哲学との対応に着目することは、カントの「現象」と「物自体」の概念を解釈するうえでの基本に属することになる。

ただし、カントはここでも、プラトニズムの伝統をそのまま継承するのではなく、むしろそこに根本的な変革をもたらそうとしている。まず、プラトンのイデア論において、事柄の本質を指し示す「事柄それ自体」としてのイデアは、「ヌーメナ」と呼ばれることによってただちに、その純粹知性認識を承認されたのであるが、これにたいしてカントは、「物自体」を「ヌーメナ」と言い換えることによって、むしろそれが「単に思惟されうるもの（可想体）」でしか

いことを示そうとする。くわえて、プラトンにおいて「ヌーメナ」は、「フェノメナ」を離れて独立に存在する実体（ウーシア）と考えられ、このことに影響されてか、カントの「物自体」を実体化して捉える誤解も依然として絶えないわけであるが、しかし先にも確認したとおり、カントにおいて本当のところは、「物自体」と「現象」、「物自体の世界」と「現象の世界」は、けっして実在的に区別されるべきものではなく、しかも「物自体」は単に思惟されうるものとして、けっして実体化されてはならないのである。そして最後に、プラトンのイデア論においては、「善美なるもの」の真の智慧を探し求めるエロースの衝迫と、「存在（*ἵνα*）」と「思惟（*νοεῖν*）」と「言明（*λέγειν*）」との厳格なる合致を唱えるパルメニデスからの影響によって、純粹知性認識の対象である「ヌーメナ」のみが真の存在であり、感性的に認識された「フェノメナ」は仮象であり非存在であるときれるわけであるが、カントはもちろん、かかる「理性主義（Noologismus = Rationalismus）」的な存在論のドグマを採らないのである。

近代科学興隆の時代に生き、理論的認識において「経験」を重んじるカントは、存在論に関してはむしろアリストテレスに従い、感性的に見られる物（自然的存在者）と知性的・超感性的に知られるべき物（形而上学的存在者）のす

べてをおおう概念としての、「有るもの一般」の観点を継承する。ところでカントは、その「物一般」という存在論的地平に、「現象」と「物自体」の認識論的区別を導入するわけであるが、かかるカントの批判哲学は、まさに「純粹理性の歴史」をふまえつつ、「経験論者」アリストテレスと「理性主義者」プラトンとの、批判的調停をめざしているのだといえよう。⁽³¹⁾ いわば、カントの「分析論 (Analytik)」はアリストテレスの「アナリユティカ」との対話の試みであり、「弁証論 (Dialektik)」はプラトンの「ディアレクティケー」との対話の試みである。前者においてカントは、アリストテレスの「有るもの一般」に関するロゴスに、自然認識のための理性の「内在的使用」を支える限定的な権限を付与し、このことよってアリストテレスの経験論的モチーフを継承するとともに、プラトンの伝統において非存在であり仮象であると軽んじられてきた「現象」の存在を救うのである。他方、弁証論では、「物自体」に関する思弁的認識を主張する「理性主義」の独断を排除しつつも、プラトンのイデア論そのものの真の意図は、むしろ「理性の実践的使用」のうちこそあるのだと指摘して、⁽³²⁾ 思弁の迷宮において論理の形式と戯れるのみの学校哲学を、世界における実践のための形而上学へと転換すべく、「物自体」の思惟可能性の余地を確保しようとするのである。⁽³³⁾ すなわち、プラ

トンをはじめとしてあらゆる愛智者が希求してきた「無制約者」に関する知恵を、「単なる思弁 (bloße Spekulation)」においてではなく、むしろ「純粹理性の実践的使用」のうちこそ探るべく、「悟性界」の概念のもとにその「足場 (Standpunkt)」を築くのである。かくしてカントの哲学は、アリストテレスをもプラトンをも自家葉籠中に取り込もうとするわけである。

六、超越と内在

形而上学において思弁的に経験の限界を超越しようとする人間理性を、あえて「実践的認識」の道へと導き入れようとする文脈において、カントは「現象」と「物自体」の区別を再確認し、「実践的認識」のための（したがってまた「信仰」のための）余地を「物自体の次元 (Ordnung der Dinge an sich selbst)」のうちに確保する。

超感性的なものの領野において、思弁的理性にあらゆる前進が拒絶されたあとでもなお、われわれにはまだ残された道がある。すなわち、かの無制約者という超越的理性概念を規定するためのデータが、理性の実践的認識のうちに見いだされなしかどうかを試し、そしてそのような仕方、形而上学の望みどおりに、あらゆる可能的経験の限界を超え出たところで、われわれ

のア・プリオリな認識——それは単に実践的な意図においてのみ可能なものではあるが——が成功しないかどうかを、試してみるのである。(B XXI)

「超感性的なもの」の認識をめざす形而上学の第二部門は、それが理性の思弁的使用にとどまるかぎりには現実の対象との連関をもちえない。しかしそれは、理性の実践的使用において、対象の実現を意志するという仕方、対象との連関をもちうるのである。

理性認識は、二つの仕方でその対象と連関させられる。すなわち、対象とその概念——それはよそから与えられなければならない——を単に規定する(Bestimmen)か、あるいはさらに、それ「対象」を現実へともたらす(wirklich machen)かである。前者が理性の理論的認識であり、後者が理性の実践的認識である。(B IXf.)

理論的認識の対象を現象に限ることによって、ア・プリオリな実践的認識(すなわち実践知)の余地を確保したカントは、『グレンツレーグング』(一七八五年)から『実践理性批判』(一七八八年)へと連なる論述をとおして、定言命法としての「道徳法則」のうちに、ア・プリオリな総合的実践認識の可能性を見いだす。そして、この実践法則を自己の直接的な規定根拠とする「善なる意志」の「自律」の

「自由」を唯一の礎として、「道徳の形而上学」の構築に乗り出すのである。それは、「有るもの」を考察する「自然の形而上学」とは異なり、「有るべきもの(Deou = das, was sein soll)」を、すなわち義務として為されるべき行為という「実践的に有るもの」をあつかうわけであるが(それゆえにその原理的部門は、前者の「存在論(Ontologie)」と區別して、「当為存在論(Deontologie)」であるということになるが)、カントにおいては、批判をふまえた本来の独断的形而上学は、まさしくここ(「実践的——独断的形而上学」)に求められるのである。

したがって、その批判哲学の究極的な意図は、第一の理論的部門における「経験(ないし経験科学)の超越論的な基礎づけ」のみにあるのではなく、むしろそれ以上に、この第二部門における「道徳的実践的なものの原理の探究」にこそあつたのだといえよう。しかしここでは、カントのかかる実践的超越の筋をたどることは最小限にとどめ、むしろカントと伝統的存在論との差異をさらに厳密に見極めるべく、あえてふたたび、理性の理論的使用の場面に立ち戻っていききたいと思う。

さて、第四節でもふれたように、伝統的存在論は、カテゴリーの「超越論的使用」を主張し、純粹知性の次元において、「物一般」の無規定性から「物自体(積極的)」の規定

性へと独断的に短絡する。このように思弁的な純粹知性認識を求める伝統的存在論の「上昇ベクトル」に対抗して、カントの超越論的批判は、純粹知性の次元においてはあくまでも「物一般」の無規定性（消極的な意味における「物自体」の単なる思惟）のうちにとどまりながら、物の理論的認識規定を求めて、「物一般」から「現象」へ、すなわち知性から感性への「下降ベクトル」をたどり、むしろカテゴリーの「經驗的使用」をこそ主張する。この「ベクトル」の比喩を、もう少しカントの用語法に即して言い直せば、前者は思弁的知性認識によって經驗の限界を超え出る「超越の道」をめざすのにたいして、カントのほうは、理論的認識において、あえて可能的經驗の限界内にとどまる「内在の道」を選び取るうとして³⁴いるのである。

ところで、形而上学(Meta-physik)における經驗(自然)からの「超越」という課題に関連していえば、カントの「超越的(transzendent)」の語法については、「超越論的(transzendent)」との関係も含めて、これまた議論の耐えないところであるが、基本的に、この二つの術語は、同じく対をなす「内在的(immanent)」と「經驗的(empirisch)」の関係と合わせて解釈されなければならない。少しばかり長くなるが、これらの語群が初めて自覚的に導入される重要な箇所であるので、引用する。

その適用がまったくもつて可能的經驗の制限内にとどまるような原則を、われわれは**内在的な原則**と名づけ、これにたいして、この「可能的經驗の」**限界を自ら跳び越えるべく求められている原則を超越的な原則**と名づけよう。しかしわたしがこの超越的**原則のもとに理解するものは、カテゴリーの超越論的な使用すなわち誤用ではない**。後者は、批判によってしかるべく制御されていないために、純粹悟性がその上でのみ活動を許される地盤の限界を十分に留意しないような、**判断力の単なる過ちにすぎない**。これにたいして前者「すなわち超越的**原則**」は、むしろ、例のあらゆる柵杭を引き倒し、**そもそもいかなる境界設定もそこに認められぬ**まったく新たな地盤をわがものと自惚れるよう、「**不当にも**」われわれに要求するような**現に存在する原則である**。それゆえ、**超越論的**と**超越的**とは同じではない。われわれが以前に論述した純粹悟性の**原則は、単に經驗的**のみ使用されるべきであつて、**超越論的**に、つまり**經驗の限界を超え出るような仕方**で使用されるべきではない。しかしこのような制限を取り去り、**それどころかこの制限を踏み越えるように命じる原則は超越的である**。われわれが批判によって、**かく自惚れた原則が仮象であること**の発見に成功したあかつき

には、単に経験的な使用に関する先の原則は、後者の「超越的な」原則とは反対に、純粹悟性の内在的な原則と呼ばれうるであろう。(A296 = B352f.)

ここでは基本的に、純粹悟性の「使用」(カテゴリーと純粹悟性原則の使用)に関わる「原則」について、「内在的」と「超越的」の区別がなされている。すなわち、カテゴリーの「超越論的」使用は本来は誤りであるにもかかわらず、それをあえて主張して「可能的経験の限界を超え出る」よう命じる原則が「超越的」な原則であり、これにたいし、カントの超越論的批判が指示したとおりに、カテゴリーの使用を「単に経験的」なものにとどめ、その原則自身も「単に経験的」にのみ使用されるような原則が「内在的」な原則である。つまり、純粹悟性の使用を「超越論的」なものとして主張するのか、それとも「単に経験的」なものにとどめるのかということに応じて、「超越的」と「内在的」とは区別されている。われわれの先の比喩に重ね合わせるならば、「超越的」とは「超越論的使用」への「上昇ベクトル」を言い表し、「内在的」とは「経験的使用」への「下降ベクトル」を言い表すのだといえよう。³⁵⁾

したがって、この語法を敷衍するならば、あの「上昇ベクトル」を本質とする伝統的存在論自身が「超越的」であり、「下降ベクトル」を選択するカントの超越論的批判の立

場は「内在的」であるということにもなる。さらにいえば、前者は「超越的」な存在論としての「超越的哲学」であり、後者は「内在的」な存在論の構築をめざす「超越論的批判」だという言い方もできるだろう。かくしてわれわれは、純粹悟性の「超越論的使用」と「経験的使用」の区別、そしてそれに連なる「超越的」と「内在的」の区別のうちに、プラトンの「理性主義」的モチーフを継承しつつ経験からの超出をもくろんだ、伝統的形而上学の「思弁的独断的な性格」と、理性の理論的使用において経験の重要性を見いだす、カント哲学の「超越論的批判的性格」との、根本的な相違を確認することができるのである。

七、「物一般」の二義性

伝統的存在論において、「物一般」は、純粹知性の思弁的な「上昇ベクトル」によって、あらゆる経験の限界を超えた「超感性的なもの」に向けてひきずられ、他方、カントの超越論的批判においては、知性(悟性)と感性の合致を求める「下降ベクトル」によって、「経験の地盤(Boden der Erfahrung)」に向けて押し戻される。「思弁的超越」か「可能的経験への内在」かというように、根本性格をまったく異にしたこの二つの哲学的思索のうちにおかれて、「物一般」の概念は、不可避的に二義性を帯びることになる。そ

れは、先の「積極的」な物自体と「消極的」な物自体の区別に対応する二義性であり、したがって「認識」か「単なる思惟」か、「規定性」か「無規定性」かの区別に対応し、あるいは、この二つのベクトルが行き着く先を考慮して、「物自体」と「現象」の区別に対応する二義性であるともいえる。しかし、これら一連の区別は、そもそもカントの超越論的批判を待って初めて厳密な意味において成立するのでもあるから、問題の「物一般」の二義性は、カントの批判による〈区別以前〉と〈区別以後〉の哲学的思索の状況を反映した二義性であると言ったほうがよいのかもしれない。

いずれにしても、「物一般」の概念は、そしてそもそも〈超越論的な一般の次元〉（〈超越論的な反省の次元〉〈純粹知性の次元〉〈存在論的な問いの地平〉）は、伝統的存在論とカントの批判哲学との間で、二義的なものとならざるをえない。したがって、「超越論的対象」の概念も、「超越論的使用」の概念も、この二義性を帯びることになる。否、そもそも「超越論的」という術語は、最初からこの二義性のもとに導入されている。すなわち、『純粹理性批判』の序論で「超越論的認識」の概念が提示されたとき、それには、〈物に一般に関わる認識〉という意味と、〈われわれのA・プリオリな対象認識に、一般に関わる認識〉という意味があることが語ら

れ、しかも「わたし」（カント自身）は、前者よりもむしろ後者のほうを超越論的認識と呼ぶのだと宣言されていたのであった。もはやあらためていうまでもなく、ここで前者の意味における超越論的認識とは、伝統的形而上学の〈存在論としての超越論的哲学〉のことであり、後者の意味におけるそれは、カントが独自に切り開こうとした〈超越論的な認識批判〉のことにほかならない。³⁷⁾

さて、カントに固有の意味での「超越論的認識」については、「超越論的論理学」の導入の箇所、さらに以下のよう³⁸⁾に敷衍されることになる。（拙稿の最初で引用したときに省略した部分も補って、ここに再度掲げることにする。）

A・プリオリな認識でありさえすればどんなものでも超越論的と呼ばれてよいというわけではない。むしろ、一定の表象（直観もしくは概念）がA・プリオリにのみ適用され可能であるということ、そしてそれはいか³⁸⁾にしてかということ、われわれがそれによって認識するようなA・プリオリな認識だけが、超越論的と呼ばれなければならない。（すなわちA・プリオリな認識の可能性ないしはA・プリオリな認識の使用が超越論的と呼ばれなければならない。）（A56=B80「傍点引用者」）

ここでは、基本的にまず、われわれのA・プリオリな認識

の可能性と使用に関わる「認識」が「超越論的」と呼ばれ、そこからさらに派生して、「ア・プリアリな認識の可能性と使用」そのものが「超越論的」と呼ばれることになっている。そして、この場合の「超越論的使用」は、先に単なる「誤用」でありかつ「それ自体不可能」であるとして否定的にのみ評価された、「物に一般的かつ自体的に連関する」伝統的存在論のカテゴリーの「超越論的使用」とは明らかに異なっており、むしろ、カントの超越論的な「認識批判」において重要な位置づけを与えられるべきものにほかならない。カントは、右のテーゼを解説して次のように続けている。

それゆえ空間も、あるいは空間の何らかのア・プリアリな幾何学的規定も超越論的な表象ではなく、これらの表象が経験的な起源をもつものではけっしてないという認識が超越論的なのであり、また、それにもかかわらずこれらの表象が経験の対象にア・プリアリに連関するという可能性と、それはいかにしてかということ「の認識」が超越論的であると言われうるのである。同様に、対象一般に関する空間の使用などというものがあるならば、それも超越論的であるということになるであろうが、しかし、空間の使用は単に感官の対象にのみ制限されるのであり、したがってそれは経

験的である。それゆえ、超越論的なものと経験的なものとの区別は、認識の批判にのみ属するのであって、認識対象への認識の連関には関わらないのである。

(A56-7=B81[傍点引用者])

表面的には、前節までに確認された場合と同じように、ここでもまた「超越論的使用」が否定され「経験的使用」が肯定されている。しかし、その否定と肯定の理由はまったく異なる。そもそもここで「超越論的使用」が否定されているのは、それが「空間」の使用だからである。カントにおいて「空間」とは感性的直観の形式であり、そうであるがゆえに、それはそもそも初めから「感官の対象」すなわち「経験の対象」にのみア・プリアリに関わり、「物一般」などという「純粹悟性の対象」には関わらない。これにたいし、先に「カテゴリー」の「超越論的使用」が否定されたのは、「カテゴリー」はたしかに「物一般」にア・プリアリに関わりはするものの、それは「単なる思惟」において関わるだけのことであって、かかる純粹知性の次元だけでは、けっして物を「認識」するための「使用」は不可能であるからである。物の認識のためには、「思惟」とともに「直観」が必要である。そしてその「直観」は、われわれの場合には単に「感性的」であり、われわれにはただ「感官」とおしてのみ対象(物)が与えられる。かかる人間理性の

事情のゆえに、「カテゴリー」の使用もまた、「空間・時間」の使用のあり方に合わせて、「経験的」なものに限られるということになるわけである。

そして、カントの「カテゴリーの超越論的演繹」の主旨も、せんじつめれば右のことにつきる。すなわち、純粹カテゴリー自身は「物一般」（「超越論的対象」）に関わりはするものの、ヘカテゴリーの対象認識への権利主張は、「感官の対象」（「われわれの感性的直観の対象」、「経験の対象」、「現象」）に対するものへと制限されるということの論証を、いいかえれば、ヘカテゴリーの客観的、妥当性、権利、主張が認められる範囲の確認を、「経験の可能性の制約」の探究という文脈でおこなうのが、この演繹にはかならない。そして当然のことながら、この演繹の論証過程においては、カントに固有の意味での「超越論的使用」と「超越論的対象」の概念が、極めて重要かつ積極的な役割を果たすことになるのである。たとえばA版の演繹の冒頭で、その論証の全体をつうじて展開されることになる「三段の総合」に関連して、次のように言われている。

あらゆる経験の可能性の制約を含む三つの根源的源泉（魂の素質ないし能力）がある。…それはすなわち感官と構想力と統覚である。…これらすべての能力は、経験的使用のほかに、形式にのみ関わり、アプリアリ

に可能であるような超越論的使用を持っている。

(A94)

すなわち、「空間」という感性的表象の超越論的使用も、「カテゴリー」という純粹知性的表象の超越論的使用もともに否定されなければならなかったのにたいし、「感官」、「構想力」、「統覚」というこれら三つの「能力」には、そのそれぞれの「経験的使用」の根底にあってこれを可能にするア・プリアリなき（「ア・プリアリなき多様の総観(Synopsis)」）と、「ア・プリアリなき多様の総合(Synthesis)」と、そして「ア・プリアリなき総合の統一(Einheit)」として、「超越論的使用」がありうるのであって、経験的認識のア・プリアリなき「形式」にのみ関わるこれらの「超越論的使用」——それらはひとつにまとめて「ア・プリアリなき直観の多様の総合的な統一」という根源的統覚の自発性の働きを形成する——によって初めて、「経験一般が可能になる」のだと主張されるわけである。³⁹そして、この「三段の総合」のいわば頂点に達したところにおいて、カントの超越論的認識批判に固有の意味での「超越論的対象」の概念が、「統覚の統一」との関連のもとに登場することになる。

この超越論的対象（それは現実的には、われわれのあらゆる認識においていつも一様なもの、すなわちXである）に関する純粹概念は、われわれのあらゆる経験

的、概念、一般、における対象への連関を、つまり客観的実在性を、提供しうるものである。ところで、この概念は規定された直観をまったく含まず、それゆえ、認識の多様がひとつの対象への連関のうちにあるかぎりにおいて、その多様のうちに見いだされるような統一にのみ関わるであろう。しかるにこの連関は、意識の必然的統一以外のなものでもない。すなわち、ひとつの表象のうちで多様を統一する心の共通的な機能による多様の総合の統一にほかならない。(A109「傍点引用者」)

同様の主旨は、「フェノメナ・ヌーメナ」の章においても、より明瞭なかたちで反復されている。

実際、われわれのあらゆる表象は悟性によって何らかの対象に連関させられるのであり、現象とは表象にほかならないのであるから、悟性は現象を、感性的直観の対象としての一つの何か或るもの(Etwas)へと連関させるのである。しかしこの何か或るものは、そのかぎりではただ超越論的对象であるにすぎない。ところでこれ「超越論的对象」は、何か或るものXを意味するのであって、われわれはそれについてまったく知らないし、それどころか(われわれの悟性がいまの態勢にあるかぎりは)そもそも知りえないのである。む

しろそれ「超越論的对象」は、統覚の統一の相関項として、感性的直観における多様の統一のために役立つにすぎず、悟性はこの統一によって、その多様をひとつの対象の概念のうちへと統一するのである。かかる超越論的对象は、感性的なデータからけつして切り離されることができない。というのも、もしも切り離されたときには、それによってこの超越論的对象が思惟されるはずのものが何も残らないからである。それゆえ超越論的对象は、認識の対象それ自体「積極的な物自体」ではない。むしろそれは単に、対象一般という概念のもとにあるかぎりでの諸現象に関する表象であり、この対象一般は、諸現象の多様によって規定可能(Bestimmbar)なのである。(A250-1「傍点引用者」)

右の二つの引用文中のうち傍点をふったところで、カントに固有の意味での「超越論的对象」の性格がきわだって現れている。すなわち、「物一般」はここではもはや、「物自体」の純粹知性認識を求める伝統的存在論の超越のへ上昇ベクトルからは解放されている。そしてその規定可能性がむしろ「諸現象の多様」のうちに求められることにより、「物一般」は、内在のへ下降ベクトルのもとに、「感性的直観」との結びつきを強くしている。しかもその結びつきは、カ

ントの「物一般」にとつてはすでに本質的である。というのも、純粹知性の次元における「物一般」の単なる思惟可能性でさえもが、すでに「感性的なデータ」である「感性的直観の多様」を、自己と不可分にして不可欠の素材（質料）として前提するのであり、そもそも「物一般」の思惟そのものが、「経験的概念一般」という次元において、〈感性的直観の多様を総合統一する働き〉として捉え直されているからである。このこととも関連して最も重要なことは、カントにおいて「超越論的対象」は、「統覚の統一の相関項」にほかならないという点である。ここに典型的に描き出された〈対象（物一般）と自己意識（統覚）との一対一連関〉、すなわち「われ」と「物」との〈主観・客観連関〉のうち、カントはまさに経験的認識における客観性（普遍性と必然性）の根拠を見いだすわけであるが、しかもその場合に、自己意識としての「統覚（Apperzeption = ad-perceptio）」は、たとえそれが「純粹」かつ「根源的」にして「超越論的」なものといわれる場合であっても、つねにすでに「知覚（Wahrnehmung = perceptio）」へと差し向けられているのである。すなわち「統覚」とは、「知覚」という感性的なものへと差し向けられたかぎりにおける人間悟性にほかならない。われわれはここに、カントの超越論的反省に固有の〈下降ベクトル〉が、その認識論において決

定的に重要な役割を果たすものであるということを確認することができるのである。

八、超越論的反省の新次元

かくして、カントに固有の意味での「超越論的認識」、「超越論的使用」、「超越論的対象」の諸概念が、経験的認識一般の可能性に関する新たな超越論的反省の次元を開き、ここにおいて、物への、あるいは物と自己との関係に対する、新たな超越論的な問いを可能にする。かつて、批判以前の独断的存在論においては、「超越論的対象」（「物一般」）の概念は、「尊大」にも、ただちに「積極的」な物自体たろうと「自惚れた」がために、かえって逆に、カントの批判的認識論の文脈においては、〈消極的かつ否定的〉な意味を帯びて登場せざるをえなかった。これにたいし、カントの批判をへた新たな「超越論的対象」の概念は、じつに「謙虚」にも、自らが「消極的」な意味での物自体たりうるにすぎないという分別を十分に持ち合わせたがゆえに、同じ超越論的批判的な認識論の文脈において、かえって〈積極的かつ肯定的〉な役割を演じうることとなったのである。

ただし、このように肯定的な意味で語られる「超越論的対象」、「超越論的使用」の概念は、それを含む先に引用した箇所とともに、B版では削除されて、別の文章にさしかえ

られる。これによってB版では、「超越論的使用」と、それが差し向けられるべき「超越論的対象」の概念は、いわば批判以前の否定的なニュアンスを帯びたそれに限定されることとなり、これらの語に関するかぎりは、問題の〈二義性〉にまつわる誤解の種もいくらか減少することになっている。しかしこのことはもちろん、カントがこの書き換えによって、自らの「批判」がすでに切り開いた新たな超越論的反省の次元そのものをも放棄したことを意味しない。というのも、「超越論的」の語の用法の最も基礎的な意味を担うはずの「超越論的認識」の概念に関しては、その〈二義性〉が堅持されるばかりか、むしろかえって、その否定的な意味と肯定的な意味との差異が、B版での加筆補正(A11-12→B25)によってよりいっそう明瞭化されてもいるからである。総じてB版における書き換えは、カント自身も証言しているように、けっして自己の思想そのものの変更を意味するのではなく、むしろ、証明の方法と文章表現のありかたを改めることによって、自己の一貫した思想をできるだけ分かりやすく、かつ誤解の生じないようなかたちで読者に伝えるための便宜にほかならない。そして、ここでの「超越論的使用」と「超越論的対象」の肯定的な意味の消去もまた、例外ではないのである。この消去がなされたのは、そもそも、カントが、A版でこれらの語によ

って指し示そうとしていた独自の超越論的反省の次元を表現するための、もっと適切な言葉を発見したからにほかならない。そしてその新たな術語こそが、「直観一般(Anschauung überhaupt)」なのである。

B版のカテゴリーの演繹において重責を担うことになるこの「直観一般」の概念は、〈感性的であるかぎりでの直観一般〉を意味している。⁽⁴⁾「直観一般は、それがたんに感性的であって知性的ではないというのであれば、われわれの直観に似かよっていようとそうでなかろうとかまわない」(B148)。「直観一般」という語の字面だけを見るかぎりは、それが〈あらゆる様式の直観、すなわち感性的直観をも知的直観をも含むような直観の全体集合〉を意味すると思えたほうが、むしろ自然である。ところが、それがあくまでも〈感性的直観一般〉であるにとどまるのは、カントにおいて、〈超越論的な一般の次元〉が、基本的には「経験の可能性の制約」を探究するという認識批判の議論のなかで、現に成立している人間の経験的認識から、〈何かあるものを捨象する(von etwas abstrahieren)〉という操作によって成立しているものだからである。この「捨象」という操作は、たとえば「超越論的感性論」において、「経験の可能性の制約」となる感性的直観のA・プリアリな形式(空間・時間⁽⁴⁾)を浮き彫りにしようとする際には、経験的認識を構

成するものうち、感覚に依拠する「経験的なもの」と、
そして悟性に由来する「知性的なもの」(すなわち悟性概念)
に関して遂行される。これにたいして、「超越論的論理学」
において、「経験一般の可能性の制約」となる純粹悟性概念⁽⁴³⁾
にスポット・ライトが当てられる場合、あるいは総じて「経
験一般の可能性の制約」となるものが属する「超越論的な
一般の次元」が取り出される場合には、経験的認識から、
「感性的直観のあらゆる様式」が捨象されることになるの
である。⁽⁴⁴⁾

認識批判の議論の出発点が「経験」である以上、カント
に固有の「超越論的な一般の次元(純粹知性の次元)」は、
つねにすでに「感性的なもの」との関係のもとにつなぎと
められている。そのことを、われわれは先にカント固有の
「超越論的対象」の概念のうちにも確認したし、ここにふ
たたび「直観一般」の概念のうちにも確認することができ
た。すなわち、カントの「直観一般」の概念は、「われわれ
人間の認識」においては、「純粹知性の一般の次元」が「つね
に同時に「感性的なもの一般の次元」でもなければならな
いことを示唆している。「われわれにあっては、悟性と感性
とが結合してのみ、対象を規定することができる」(A258 =
B314)。カントの超越論的認識論は、「われわれ人間の経験」
から出発して、さまざまな局面における「何ものかの捨象」

をとおして、「経験の可能性の制約」を主題的に探究するも
のであり、「物一般」、「対象一般」の概念も、この論法のう
ちに位置づけられることによってすでに、その語の意味の
根本的な変容を余儀なくされるのである。そして、こうし
たことすべての根底には、人間存在の有限性にたいする力
ントの洞察がある。カントの人間理性の批判は、かかる有
限性の自覚から始まり、そしてその有限性の自覚を終始保
持している。伝統的形而上学のめざした「純粹知性の次元
における思弁的超越」などというものは、カントにいわせ
れば、神ならぬ人間の望むべくもない越権行為であり、カ
ントの批判的見地と伝統的独断論との根本的な相違も、せ
んじつめれば、かかる人間存在の有限性の自覚の有無に帰
着する。⁽⁴⁵⁾そして、人間的自己の有限性の自覚と、その不可
避的帰結としての「直観」と「思惟」の区別、その区別の
ゆえに「認識」が「感性」と「悟性」の協働によって初め
て成り立つことの指摘と、「単なる思惟」と「認識」の峻
別、そして最後に、物一般の「無規定性」と対象認識の「規
定性」の徹底した区別という、これら一連の論点の延長線
上に、カントに固有の「超越論的な次元」、すなわち「直観
一般」、「経験一般」、「意識一般(統覚一般)」という超越論
的概念群が成立しているのである。

ところで、「意識一般」という概念はA版には見られず、

『プロレゴメナ』において初めて公の場に登場し、それによつてまたB版の演繹論にも導入されたという経歴をもつ。しかし、それ自身は「直観一般」と同じく「超越論的な一般の次元」に属する概念であり、この次元に属する「意識（統覚）」——それだけですでに極めて重要な概念であることは確かであるが——という以上の特別の含意が、そこにあるわけではない。ただし、B版において「直観一般」と「意識一般」とがそろつて登場してくることの背景には、そもそもカントの「超越論的認識」が、へア・プリアリな認識に関するア・プリアリな認識として、認識の認識にたいする「自己関係」のうちに成立するのであるという反省構造が、ひそかに作用しているとはいえるかもしれない。すなわち、A版からB版への書き換えは、カント自身における「超越論的反省」の深化を反映しているのだともいえるのである。

ただし、その超越論的な自己関係性（自己反省的性格）は、すでに「経験一般」という概念においても十分に先取りされている。しかもこの概念は、そもそもカテゴリーが「経験一般の可能性の制約」であることにともない、カテゴリーの「超越論的演繹」において、さらにまた「超越論的原則論」において、極めて重要な役割を果たすことになる。実際、原則論の全体を貫く「全総合判断の最高原則」

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る」(A158=B197)と言ひ表され、それに先立つカテゴリーの演繹も、 \langle 経験一般の可能性の制約であるア・プリアリな概念「カテゴリー」が、「経験の可能性のア・プリアリな制約として認識されるのでなければならぬ」(A94=B126) \rangle という、まったく同主旨の「原理」のもとに遂行されるのである。そしてわれわれは、右の「最高原則」のうちに、 \langle 対象がわれわれの認識に従う \rangle としたあの「思考法の変革」の共鳴音を聴き取ることができるだけでなく、そもそも右の二つの原理において、 \langle 「経験一般」から「経験」へ \rangle というかたちで、カントのあの内在への \langle 下降ベクトル \rangle が変奏されているのを聴き取ることができる。カントの「超越論的分析論」は、さまざまな局面でこの \langle 下降ベクトル \rangle のライト・モチーフを反復する。そしてカテゴリーの超越論的演繹は、その \langle 下降ベクトル \rangle を原理的な場面において先取するのである。

とりわけB版の演繹では、「直観一般」から「われわれの直観」へ、「対象一般」から「感官の対象」「現象」へという \langle 下降ベクトル \rangle が明瞭に読み取れる。すなわちその演繹の前半（第二十節まで）では、制約されたものからその制約へと逆行・上昇していく「分析的方法」によつて、 \langle 超越論的な一般の次元 \rangle における究極的制約の探究が遂行さ

れ、「超越論的統覚の根源的総合的統一」という「経験一般の可能性の制約」の頂点へと議論がのぼりつめる。そのうえで後半（第二二節から）では、制約するものから制約されたものへと下降していく「総合的方法」によって、まさに経験への内在をめざす〈下降ベクトル〉そのものが議論の前面に押し出され、〈一般の次元〉にある「統覚の統一」とその諸機能である「カテゴリー」とが、「産出的構想力」によって「経験の対象」へと媒介されることになる。⁽⁴⁶⁾ そもそも純粹カテゴリーそのものは「対象一般」に関わるものであったが、その「使用」を、したがってまたその「客観的妥当性」の権利主張のおよぶ範囲を、「われわれの感性」の制約との関連のもと、われわれに与えられる「感官の対象」へ、したがって可能的経験の限界内へと制限する作業が、すなわちカントの「超越論的分析論」であり、とりわけカテゴリーの「超越論的演繹」なのである。

結び——批判的革新の意義

伝統的形而上学は、カテゴリーの「超越論的使用」を求めて「物一般」から「物自体」の純粹知性認識へと思弁的に上昇・超越しようとした。カントの「批判」をこうむる以前の「独断的思惟」の立場においては、「物自体」と「現象」、「積極的なヌーメノン」と「消極的なヌーメノン」、「単

なる思惟」と「認識」といった、一連の厳密な批判的区別は欠けていた。⁽⁴⁷⁾ それゆえそこでは、「対象一般(超越論的な意味における)」について、「これが感性的直観の対象なのか、それとも知的直観の対象なのかをさらに規定することなしに」(A279=B335)思弁がめぐらされ、かくして単なる純粹知性の次元において、消極的・無規定的な「物一般」から積極的・規定的な「物自体」への、無批判の短絡がなされたのである。

ところで、こうした没批判的独断論(Dogmatismus)の根底には、いわば感覺輕視、感性蔑視の「理性主義」があった。すなわち、感覺(アイステーシス)への物の現象は物の真相をゆがめた仮象であり、そもそも感覺は誤謬の源泉であつて(錯覚論法)、物それ自体の直接的な把握、すなわち「有るもの」の真理の厳密な認識は、身体的な感覺の媒介を必要とする經驗的認識においてではなく、むしろ感覺の媒介をまったく必要としない純粹知性の認識においてこそ可能なのだという、あのプラトン以来の(あるいはパルメニデス以来の)西洋形而上学の伝統的なドグマである。この形而上学的信念の支配下では、かのアイデアが——おそらくはプラトン自身の真意に反して⁽⁴⁸⁾——現象を離れた実体的存在として文字どおりに解釈されたのと同様に、純粹悟性の思惟対象であるはずの「物自体」(消極的なヌーメ

ノン)も、純粹知性認識の対象たる「物自体」(積極的なヌーメノン)へと実体化されることになる。⁽⁴⁹⁾

これに対してカントは、「物一般」をあくまでも一般の次元へにあるものとして捉え、その一般性(すなわち具体性の欠如)を、まずは「われわれの直観様式の捨象」ゆえの「無規定性」として消極的に捉えたいので、その積極的な「規定可能性」を求めて、「物一般」を、「直観一般」、「経験一般」という「感性的なもの一般」の次元につなぎとめ、このことによって同時に、純粹知性の「超越論的な一般の次元」を、「われわれの経験の可能性の制約」を与えるものとして捉えかえたのである。それはいわば、思弁によって宙を舞う傾向にあった従来の純粹知性を、理論知の事柄に関しては、われわれの「経験の地盤」に立脚したものとたらしめようとする、一大転換として理解することができるであろう。

ところで、認識において物(対象)と直接的に関わるものは、伝統的に「直観(intuitio = Anschauung)」と呼ばれてきた。アイデアの知、あるいは物自体の認識を主張する伝統的形而上学は、純粹知性(vors, intellectus)の思惟(ノエシス)を「直観的思惟(intuitives Denken)」と見なしたわけであるが、人間の「論弁的悟性(diskursiver Verstand)」と神秘的な「直観的悟性(intuitiver Verstand)」とを峻別す

るカントにあっては、「知的直観(intellektuelle Anschauung)」は人間には認められない。かくしてカントの場合、人間は、「感性的直観」によってこそ対象と直接的に関わることになる。

認識がいかなる仕方でも、いかなる媒介(Mittel)によって対象に連関するにしても、それをおして認識が対象に直接的(unmittelbar)に連関し、あらゆる思惟がそれを媒介としてめざすものは、すなわち直観である。しかし直観は、われわれに対象が与えられるかぎりにおいてのみ成立する。ところで対象が与えられるということは、すくなくともわれわれ人間にとっては、対象が一定の仕方でも心が発火することによってのみ可能である。われわれが対象によって触発される仕方によって表象を獲得する素質(受容性)は、感性といわれる。それゆえ対象は、感性を介してわれわれに与えられるのであり、感性のみがわれわれに諸直観を提供するのである。(A19 = B33)⁽⁵⁰⁾

カントにおいては、人間の有限性の自覚のゆえに、逆説的にも、感性的復権が果たされている。⁽⁵¹⁾そしてそれゆえにここで、「超越論的哲学」への「感性論」の導入という、まさに画期的な事件が起こるのである。

人間の認識には二つの幹がある。それらはおそらく一

つの共通の根から発生しているのではあるが、その根はわれわれには知られない。ところで、その二つの幹とはすなわち、感性と悟性とである。前者によって、われわれに対象が与えられ、後者によって対象が思惟される「傍点カント」。ところで感性は、われわれに対象が与えられる条件をなすア・プリオリな表象をそれが含んでいるかぎりにおいて、超越論的哲学に属するであろう。しかも、超越論的な感性論 (Sinnenlehre) は原理論の第一部に属するであろう。というのも、それにしたがってのみ人間的認識の対象が与えられる条件は、その対象が思惟される条件に先行するからである[傍点引用者] (A15-16 = B29-30)。

カントは、経験的認識のア・プリオリな諸原理 (Elemente) を探究する「超越論的原理論」のうちに、あえて「感性論」を所屬させる。しかもそれを「論理学」に先行させて原理論の第一部に位置づけ、そうすることによって、理性の有限性 (感性の受容性) をかかえた「われわれ人間」の立場を明確にし、いわば理性的でありながら同時に感性的であるということをもへ人間の条件として引き受けながら、悟性使用の対象を「現象」へと制限してゆくのである。しかも「現象」の語は、以下のようにして超越論的感性論に導入されている。

われわれが対象によって触発されるかぎりにおいて、表象能力が対象から受ける作用結果「影響」(Wirkung) が感覚である。感覚によって対象に関連しているような直観は経験的といわれる。経験的直観の無規定的な対象は現象といわれる。(A19-20 = B34)

「現象」は「経験的直観の対象」でありながら、同時に無規定性のへ一般の次元にある。その意味で「現象」とは、すでにそれ自身が超越論的な反省概念である。ここで「感官の対象」としての現象は、いわばへ純粹知性の視点から、「物一般」のレベルにおいて捉えられている。すなわち、「対象一般をフェノメナとヌーメナに区別すること」は、超越論的感性論の冒頭において、すでに決定的な仕方で着手されているのである。ただし「現象」は、「純粹悟性の対象」として「まったく無規定的 (ganz unbestimmt)」であった「物一般」とはもはや異なり、すでに「経験的」な「規定可能性 (Bestimmbarkeit)」のうちにあるかぎりでの「物一般」である。のちに「超越論的論理学」の冒頭で、「概念は、可能的判断の述語としては、いまだ無規定的 (noch unbestimmt) [未規定] な対象の何らかの表象へと連関する」(A69 = B94) といわれること、あるいはそもそも「現象」が厳密には「可能的経験の対象」と言われるべきであることをも考えあわせるならば、カントの超越論的批

判におけるあの〈下降ベクトル〉は、正確にいえば、「経験の可能性」(「可能的経験」)、「経験の対象の可能性」という新たな〈超越論的次元〉⁽⁵²⁾における、われわれの「悟性」と「感性」との協働の可能性の探究なのである。

以上、カントの『純粹理性批判』の「術語」の用法について、ずいぶん長々と詮索することになった。その過程で、とくに拙稿の後半では、カントの超越論的批判と伝統的存在論とを単純な対立関係のもとにおいて考察した。それはさしあたり、この両者における〈超越論的な一般の次元〉の差異を見極めるためである。しかし、カントの批判哲学そのものは、伝統的形而上学の思惟の中に身を置きながら、しかも経験科学の興隆と経験論的懐疑とによる衝撃を受けたことを契機として、カントのなかで、数十年という年月をかけてしだいに醸成されたものでもある。それゆえ、この『純粹理性批判』なるものは、さしあたりまずは、カント個人の内なる哲学的格闘の記録でもあるし、あるいはもっと総括的に、近代理性の、そしてまた古代ギリシア以来の伝統を背負った西洋哲学の、自己批判の記録であるということができるだろう。

ところで、この批判的思索がもたらした「思考法の革新」は、たとえば、先にもふれた〈感性の復権〉にもつながっ

たわけであるが、これは同時に、認識における「質料的なもの(das Materielle)」の復権をも意味しているといえるだろう。伝統的に形而上学においては、何よりも「純粹形相的なもの」(イデア的なもの)の知こそが優れた知であると考え、探究されてきた。そしてカントもまた、その超越論的認識批判においては、「経験を可能にするア・プリオリな形式(Form)」を探究したし、実践理性批判においては、「道徳法則の普遍性の形式」こそを自由な実践の可能性の根本原理として際立たせたのである。しかし他方においてカントは、人間の現実的な認識と行為とにおける「質料的なもの」の不可欠性をけっして忘れていない。たしかにカントは、「質料的なもの」を哲学的思索の主題としてはいいが、しかし、「超越論的感性論」が「超越論的分析論」に比べて分量的にかなり見劣りするからといって、前者の価値が本質的にはいささかも値切られてはならないように、「質料的なもの」の主題化の欠如も、けっしてその軽視を意味するものではない。むしろ「質料的なもの」が現に与えられて有るということ、そしてそれが人間にとっては、「経験の地盤」においてのみ与えられるのであるということ、いわばカントの超越論的批判哲学の大前提だったのであり、経験、感性、質料にたいするカントの基本的な信頼は、その意味で揺るがしがたいものだったのである。

そしてだからこそカントは、「経験的実在論」をとるのである。物すなわち「有るもの」は、われわれにとって「感官の対象」として与えられて有る。それはすなわち「現象」であり、たしかに超越論的な反省の観点においていえば、〈単に表象としてのみ有る〉のであるが（超越論的觀念論）、しかし経験的な観点に立ち戻っていえば、依然として現象は〈物として有る〉のであって、しかも経験的に（感覚ないし知覚において）与えられた物の存在(Dasein = Existenz)は、カントにとつて、けつして疑えないものなのである（経験的実在論）。

〈物は有る(Ding existiert)〉。そして、外的感官の対象も内的感官の対象も、それがわれわれに与えられているかぎりにおいて現に有る。カントの超越論的理性批判は、「物が有るか否か」ということを主題にするのではなく、むしろ〈物が有る〉という端的な驚くべき事実(das Ding ist)から出発して、さしあたりそれだけではまったく無規定的なままにとどまるこの〈存在の事実〉が、われわれ人間の感性のア・プリオリと悟性のア・プリオリとによって、へいかにして(wie)規定的に把握されるのか〉ということを探究するのである。その超越論的反省が「経験の可能性の制約」を探究するものであったことに重ねていえば、それはすなわち、物あるいは物の存在の〈規定可能性〉の探究

であり、言い換えればそれは、人間的認識における質料と形式との出会い可能性の探究でもある。

ところでカントの場合、その〈規定可能性〉は、最終的には「純粹悟性の諸原則」のうちに探究され、ここにおいて「現象」としての「物」は、量的な観点から（外延量・内包量として）数学的に規定可能なものとなり、同じく現象としての「物の存在」は、力学的かつ機械論的に（実体・属性・原因・結果、相互作用という関係において）規定可能なものとなる。かくして、西洋の古代・中世以来の伝統的な「物」の概念は、カントにおいて、近代自然科学の知の形式のうちに取り込まれることとなる。それは同時に、物の存在の〈技術的な操作の可能性〉を開くことにつながる。そのかぎりにおいて、カントの超越論的認識論は、物ないし物の存在の〈技術的な規定可能性〉の探究であり、近代以降、急激にその支配権を拡大してきた技術理性の自然支配関心にも寄与するものなのだといわなければならぬであろう。

そしてそれは、たしかにカント哲学の一面である。しかし、カントはその理性批判において、「知を限って実践への余地を開く」ことを求めていたのであった。すなわちその認識論は、理論知の絶対的な基礎づけを意味するものではなく、しかもカントは、その実践哲学の領域において、

まさしく(広義の)「技術理性」の批判を遂行し、人間の実践の主導権を、〈批判的・道徳的な理性〉の手に取り戻そうと努めているのである。われわれは、カントのこうした〈全体としての批判哲学〉のうちに、技術理性の根本的な批判のモチーフを見いだすとともに、技術的関心に彩られた近代の理論知が、〈人間の知〉としてみても、極めて限定されたものであることへの示唆を読み取ることができるよう思う。そして、そのようなわれわれの期待に應えるかのように、カントはその第三の批判である『判断力批判』(一七九〇年)において、物(ないし自然)との、〈理論的||技術的〉ではない、関係のありかたを探究している。すなわち『判断力批判』は、「規定的(bestimmend)」ならざる「反省的判断力(reflektierende Urteilskraft)」の反省において、あらゆる物をいっさいの規定性から解放し、そのことによつて、物と世界の「美感的(aesthetisch)」な、そしてまた「目的論的(teleologisch)」な〈理解と解釈〉の可能性を開こうとするのである。とりわけ、「純粹趣味判断」の理念をめぐるカントの「超越論的趣味批判」は、「自然美の観想」という純粹に美感的な出来事における、「物」と「われ」との一對一の出会いの可能性を、しかも双方の無規定性の自由のもとでの喜ばしき戯れとして、描き出そうとしている。⁽⁵³⁾それは、先に果たされた〈感性の復権〉の、よりいっそう強

化されたかたちを示すものとして、そしてそもそも、物を物象化し技術的に支配することを求める近代合理主義を根本的に批判する可能性を開くものとしても、⁽⁵⁴⁾注目に値すると思われるのである。

註

(1) 一九九二年春から、九州大学の細川亮一氏の『純粹理性批判』の演習に参加させていただく機会に恵まれた。この拙稿は、この演習と細川氏の論文「存在論と超越論哲学——「一般」に定位した『純粹理性批判』への接近」(『哲学年報』第五十三号、一九九四年)から大いに啓発されて着手された。ここに細川氏と演習参加者の方々を中心に心よりのお礼を申し上げたい。なお、拙稿は基本的な線において細川氏の前掲論文に同調しながら、さらに細かく論点の整理を試みたものであるが、総じていえば、細川氏の論文がカントの「超越論哲学」とそれ以前の「存在論」との決定的な差異を洞察し両者の「緊張関係」を指摘しつつも、あえて超越論的な「一般の次元」における両者の連続性を指摘することに力点を置いたのになし、拙稿は、同じくその連続性を「用語法」において確認しながら、改めて再び、両者の差異をつぶさに見極めるよう努めてみたいと思う。「伝統的存在論の継承と革新」という副題は、そのような主旨のもとに選ばれた。

ところで、拙稿の表題「カントにおける物への問い」は、明らかに、ハイデッガーの著作『物への問い——カントの超越論的原則論について——』(一九六二年公刊)の表題を意識して

いる。しかし、ハイデッガーの他のカント書等をも含めて、カントとハイデッガーの思想を突き合わせ考察することは、また別の機会に譲ることとしたい。

なお、カントの『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従い、第一版をA、第二版をBと略記して、それぞれの頁数を本文中の括弧内に記す。なお、原則として傍点による強調は、それと断らないかぎりはカント自身によるものである。

(2) くわしくいえば、カントの構想する形而上学は、「自然の形而上学」という思弁的部門と「道德の形而上学」という実践的部門の二つからなる。このうち前者の自然の形而上学が、これまで「とりわけこの形而上学という名をわがものとしてきた」のであるが、その自然の形而上学は、「有るかぎりにおけるすべてのもの(alles, sofern es ist)を、ア・プリオリな概念に基づいて考究する」。そして「超越論的哲学」は、かかる「自然の形而上学」の下位分類において、「自然、すなわち与えられた対象の総体」を考察する「純粹理性の自然論(Physiologie)」から区別されるのである。カントにおいて、「自然の形而上学」とは、その対象に関していうならば、「有るといわれるかぎりのすべてのもの」を考察するアリストテレスの形而上学以来の伝統に即したものであり、その中でも「超越論的哲学」とは、対象が「与えられている」か否かを考慮することなく、一般に「有るもの」を考察する「存在論」にほかならない。

ところで、以上に関連していえば、カントの「超越論的分析論」は、「超越論的哲学」から「純粹理性の自然論」へ、そして後者のなかでもとくに「内在的(immanent)自然論」——それは、「感官のあらゆる対象の総体としての自然、すなわちわ

れわれに与えられるかぎりでの自然を、そのもとでそれがわれわれに一般的に与えられうるようなア・プリオリな諸条件に関してのみ考察する」ことを課題とする——への「移行(Ubergang)」を媒介するものにほかならない。(以上、「理性の建築術」のA845=B873以降を参照。)ちなみにこの「移行」の問題は、カントの「遺稿著作(opus postumum)」における一つの中心課題となるものでもあるが、拙稿ではのちに第六節以降において、この「移行」を、カントの超越論的批判の「下降ベクトル」の名のもとに主題化することになる。

(3) 「純粹理性に関して、今後新たな一切の批判が最近の批判によつて無用になるはずの発見について」(一七九〇年)と題する注目すべき論文においても、存在論ないし形而上学は、「その概念と原則が、物一般の認識への権利要求としては否認され、可能な経験の対象という非常に狭められた領野へと制限される」(VIII 190 Ann.)と言われている。

(4) 麻生健・黒崎政雄・小田部胤久・山内志明編集『羅独一独羅学術語彙辞典』(一九八九年、哲学書房) 一一七頁以降を参照。

(5) 次の箇所を参照。「しかし、判断においてばかりでなく、概念においてさえも、ア・プリオリな起源をもつものがいくつかある。物体という経験概念から、一切の経験的なものを徐々に除去してみよう。すなわち、色や硬軟や重さを除去し、さらに不可入性をも除去するのである。かくして物体はいまや全く消失するのであるが、しかしそれでも、その物体が占めていた空間は残り、これを除去することはできないだろう」(B5)。「そこで、物体の表象から、悟性がそれについて思惟するも

の、たとえば実体、力、分割可能性等を切り離し、同様に、感覚に属するもの、たとえば不可入性、硬さ、色等を切り離したならば、この経験的直観のなかで、なお残る何か或るものがある。それはすなわち、延長と形態である。これらは、感官の現実的な対象なしに、すなわち感覚なしに、感性の単なる形式として、心のうちにア・プリオリに成立する純粹直観に属する」(A20-21=B35)。あるいは、「物質」についても同様のことが言われる。すなわち「物体界の一切の変化において物質の量は変化しない」という命題は、自然科学の原理としてのア・プリオリな総合判断の代表例とされるが、「それというのも、物質という概念においてわたしが考えるのは、常住不変性ではなく、それが空間を占めることによって空間のうちにそれが現前しているということにすぎないからである」(B18)。

(6) 以上のカントとデカルトとの相違は、せんじつめれば、「経験的実在論」か「超越論的実在論」かという両者の根本的な立場の相違を反映したものである。デカルトは、その超越論的実在論のゆえに精神と物体とを実体的に区別する「超越論的二元論」をとる。これにたいしてカントは、その経験的実在論にしたがって、いわば精神と物体との「経験的三元論」を採用するのである。以上の点についてくわしくは、A版の第四パラロギスムス(A366ff.)を参照。

(7) 「超越論的実在論」(デカルト、バークリ)は、その「外的な物」の現実存在に関して不可避的な懐疑に陥り、「経験的観念論」を採らざるをえなくなる。「経験的実在論」を採るカントにとって、これは「哲学のスキャンダル」(B XXXIX Ann.)であり、放置しがたい由々しき事態である。それゆえにカント

は、自分自身にたいする「観念論者」との誤解を解くためにも、B版で改めて「観念論論駁」にとりくむのである。

(8) したがってカントは、「人間の魂(ないし自己)」をも「物」と呼んで疑わない(BXXVIIを参照)。

(9) 前掲『羅独一独羅學術語彙辞典』四七三頁以降ならびに、一七頁以降と三二六頁以降を参照。

(10) ちなみに、カントにおいて「物(Ding)」は「事物(Sache)」ともいいかえられるが、後者は明らかに「レス」の訳語である。これに対し、「エンス」の訳語として「存在者(das Wesen)」が用いられることもあるが、しかしこのドイツ語は同時に「本質」をも意味し、「エンス」と「エッセンチア」との混同を招く恐れがあったためであろうか、当時の学術文献においては「エンス」の訳語としては、むしろあえて「物」が選ばれたのである。

(11) *res*は*real*(実在的)や*Realismus*(実在論)の語源でもあるのだから、これとの関連においては「実在」と訳す必要があるかもしれない。

(12) それゆえにスコラ哲学においては、「いかなる有るものも、一なるものであり、真なるものであり、善なるものである」(*quodlibet ens est unum, verum, bonum*)という有名な命題が成立した。ちなみにカントは、B版で第一二節を新たに書き加えた際に、この命題に言及して、*ens*の語を*Ding*と訳している。

(13) トマス『真理論(De veritate)』第一問第一項「真理とはなにか」の本文を参照。

(14) このことに関連して、以下の箇所を参照。「物体的であるに

せよ物体的でないにせよ、とにかく或る対象について諸君がもっている経験的な概念から、経験が諸君に教えるようなすべての性質を除去してみよう。それでも諸君は、その対象から次の性質だけは除去できないだろう。すなわちそれは、それによって諸君が、この対象を実体として考えたり、あるいは実体に付帯するものとして考えたりするような性質のことである。(もつともこの概念「実体」は、対象一般の概念より以上の規定を含むのではあるが。)それゆえ諸君は、この概念が諸君に突きつける必然性にやむなく承服して、この概念が諸君の認識能力のうちにア・プリオリに座を占めていることを告白せざるをえないだろう(B6)。「対象の経験的概念」から一切の経験的なものを捨象したとき、そこに「対象一般の概念」が成立する。同じことは「物の概念」についても言えるわけであるが、そのような「対象一般」ないし「物一般」の概念よりも「実体の概念」のほうが、より多くの規定を含んでいるとカントは言う。まったく無規定の何か或るものⅡXである「対象一般」に関して、「実体」の概念はア・プリオリな総合を可能にし、かくしてそれに、「実体」か「属性」というア・プリオリな規定を与えるのである。したがってまた、「対象一般」ないし「物一般」は、それ自身としてはいまだ実体でも属性でもない無規定の何か或るものである。

したがってそれは、あらゆる実体化(Hypostasierung)と物象化(Materialisierung)以前の〈存在論的次元〉として、あのハイデッガーの思索が終始問い求めた存在への問いの「地平(Horizont)」にも相当するであろう。ハイデッガーは当初、この〈存在論的な問いの地平〉を開こうとするにあたって、「存

在者(das Seiende)」と「存在そのもの(Sein selbst)」との「存在論的差異」を強調した。そしてこのことはたしかに、現代においてすでに全般的に実体化され尽くしてしまった感のある「存在者」の概念を目の前にしては、不可欠の手続きであったのかもしれない。しかし「存在者」そのものは、歴史を遡上って見るならば、アリストテレスやトマスにおいて、そしてまた近代でも、すくなくともカントまでは、「有るもの」ないし「物」の名のもとに、実体化以前の〈存在論的地平〉のうちに保持されているのである。

(15) Gegenstandの語は、ラテン語起源のObjektのドイツ語における単純な言い換えにすぎない。カント自身、この両者を無造作に言い換えているので、翻訳の場合にも、さしあたり両者を訳し分ける必要はなく、拙稿でも、両者をともに「対象」と訳することにしている。ただし、ObjektがSubjektと対で用いられる場合(あるいはその形容詞形「objektiv—subjektiv」の場合)には、これを「客観」と訳して、「主観」との対応を図ったほうが、現代の慣用には即するだろう。

(16) たとえば、『岩波講座哲学7』(一九七一年)の「認識の諸概念、一、主観と客観」(岩崎武雄)を参照。

(17) カントにおいてSubjektの語は、およそ「基体」、「主語」、「主体」、「主観」などの意味において用いられている。しかし、その意味の基本は「基体」にあるといつてよい。

(18) そして実は、カントの「物自体」概念をめぐる解釈の混乱も、その「主観」概念と「対象」概念とに関する根本的な誤解に由来しているのである。

(19) 以上の、「内」と「外」の概念に関する「超越論的な意味」

と「経験的な意味」との区別については、A373を参照。

- (20) 前節の「魂」に関する考察とも重複するが、カントにおける「認識主体」「超越論的統覚」「純粹自己意識」はけっして「実体」ではない。「われ思う」の「われ」は、それ自身が「物」であるのみならず、悟性の自発性の働きの「基体」主体 (Subjekt) であり、あるいはまた、アリストテレス以来の伝統的言ひ回しにしたがって、「命題の主語 (Subjekt) となって述語とならないもの」ともいわれうる。しかしそれは決して、「実体 (Substanz)」として規定されはしない。すなわち、カントの「純粹統覚」は、外なる物体的存在から独立して存在する精神実体として想定されるのではなく、むしろ、物一般との関係のもとにあるかぎりでの「自己意識」として想定されるのである。そして、今後の議論をある程度先取りしていえば、 \rightarrow 超越論的な一般の次元 \leftarrow における「われ」と「もの」との関係は、カントの超越論的認識論的反省が極まった頂点において、まさしく「超越論的主体 (純粹統覚 \parallel 意識一般)」と「超越論的対象 (対象一般)」との一対一の相関関係として顕在化することになるのである。

- (21) ちなみにその方針は、「われわれ自身は物の内に置き入れたものだけを、われわれは物についてア・プリアリに認識する、という思考法の変革された方法」(B XVIII)とも、あるいは「ア・プリアリな認識において客観に添えることができるものは、思惟する主観が自分自身の内から取り出したものだけである」(B XXIII)とも言い換えられている。

- (22) その際にカントが、近代の認識論的問題構制を拘束し、また、ヴォルフの哲学においても大幅に受容されていたデカル

トの二元論を拒絶して、むしろスコラ的な「対象」概念に依拠したということは、さしあたりまずは \rightarrow 伝統思想への揺り戻し \leftarrow と言えるかもしれない。しかしこの \rightarrow 揺り戻し \leftarrow も実は、真の変革のための、伝統との正面からの対決を意味するのである。

- (23) ちなみに以上三つの引用箇所は、カントが「存在論という尊大な名称」を拒絶した箇所の直後と直前とに位置するものである。

- (24) 「それ自体 (an sich selbst)」は、バウムガルテンの『形而上学 (Metaphysica)』(一七五七年)の六三三節において「in se」の訳語であり、その「in se」は同書の他の箇所においては、an sich; an und vor sich; in und zu sich selbst; innerlich; schlechterdings; unbedingt の諸語によって言い替えられている。(前掲『羅独・独羅學術用語辞典』の四一三頁、および一七五頁を参照。)カントは基本的に、「in se」のこれらの語感をバウムガルテンと共有しているように思われる。すなわち、「物自体 (Ding an sich selbst)」とはカントにおいて、「われわれの感性の制約から離れて」という基本条件のもとで、「それ自体において」、「内的に」、「端的に」有るものを言ひ表すのであろう。そしてまた、カントが「無制約者 (ens unbedingte)」を「物自体」の次元に求めるのも、右との対応から見てごく自然な展開であらう。

ところで、トマスの「超越概念」のリストにおいて、「レス」とは、あらゆる「エンス」に「それ自体において (in se)」かつ「肯定的」にもなうあり方とされいたのであった。このことを考え合わせるならば、「物自体」とは基本的に、「有るもの

がそれ自体として肯定的に考察されたかぎりでの物(res quatenus ens in se et positive spectata)」を言い表そうとしたドイツ語なのだと思えることができるかもしれない。

- (25) 伝統的存在論にたいするかかる対決姿勢は、「超越論的図式論」——それは、感性的直観のア・プリオリな形式と純粹悟性概念とを媒介して純粹悟性原則を可能にするための条件を探るものである——においてすでに先取りされている。「カテゴリーの演繹で示されたことを踏まえるならば、望むらくは、以下の問いにたいする解答に迷う者など誰もいないであろう。すなわち、へこれらの純粹悟性概念は単に経験的ののみ使用されるのか、それとも超越論的にも使用されるのか」という問い、言い換えれば、へ純粹悟性概念は可能的経験の制約として、単に現象にのみア・プリオリに連関するだけなのか、それとも、純粹悟性概念は物一般の可能性の制約として、(われわれの感性をいささかも顧慮することなしに)対象それ自体にまでおし及ぼされるのか」という問いの、答えに迷うことはないだろう」(A139 = B178 [傍点引用者])。「フェノメナ・ヌーメナ」の章は、この問いに改めて明確に答えることによつて、超越論的分析論の全体を締めくくるのである。
- (26) B311-312を参照。この点についてはさらに、B版の演繹において盛んに強調されることになる。
- (27) たとえば、A版の演繹の「三、概念における再認の総合について」の節においても、「対象一般」すなわち「超越論的対象」は、「何か或るもの一般 = X」(A104)として思惟されるのみである。

(28) そしてそれゆえにカントも、カテゴリーからイデー(物自体

としての無制約者に関する純粹理性概念)を導出しうるのである。

(29) この点はすでに、カントによる「超越論的認識」の意味の變更の内にも確認できることである。

(30) 実際、カントは「悟性界」とは、道徳的実践に向かうわれわれの思惟の「立脚点(Standpunkt)」を意味するのであることを、たとえば『グルントレーグング』の第三章で、さかんに強調している。

(31) この点について詳しくは、「超越論的方法論」の最終章「純粹理性の歴史」の第二項(A854 = B882)を参照。カントによれば、近代においてアリストテレスを継承するのがロックであり、プラトンを継承するのがライプニッツである。

(32) 「超越論的弁証論」の第一部第一章「理念一般について」を参照。

(33) 先に引用したB XXVIの箇所は、まさにこの文脈に位置づけられるべきものである。なお、哲学の「学校概念」と「世界概念」についてはA838-9 = B866-7を参照。

(34) ただし、カント自身も「超感性的なもの」への超越を放棄するわけではない。先にも述べたように、彼はこの形而上学本来の課題を、思弁ではなく、実践に託す。カントによれば、純粹理性(すなわち純粹知性)の本領は、思弁ではなく実践の領域(「自由概念の領域」)にこそあり、形而上学における超越の課題の真の意味も、この世(diese Welt)における実践(とりわけ「善き生」)のためにこそある。「思弁」から「実践」へとこういうしたモチーフは、彼の弁証論の各テーマを共通してささえる通奏低音であるとともに、『純粹理性批判』第二版の

書き換え箇所においても、繰り返し強調される隠れた主題なのである。

(35) そこから派生的に、「純粹悟性概念の客観的使用は、その本性にしたがえば、その使用が可能的経験にのみ制限されることによつて、つねに内在的でなければならぬのにたいして、純粹理性概念の客観的使用はつねに超越的である」といわれることにもなる。すなわち、純粹理性概念(Idee)は、純粹悟性概念(Kategorie=Notio)から導出された概念であつて、しかも「それにふさわしい対象が感官において与えられない」ような概念であるがゆえに、基本的に「物一般」の次元に属するものとして「超越的な理念」と呼ばれるのであるが、しかしそれ自身が同時に、「あらゆる経験の限界を跳び超える」ものであるがゆえに、「結局は超越的(endlich transzendent)」であるともいわれるのである(以上の点に関しては、A327=B383-4とA320=B377とをあわせて参照)。そしてまた、超越論的哲学(存在論としての一般形而上学)の示すところに基づいて、さらに「有るもの」の特殊領域での思弁をめぐらす「特殊形而上学」の各部門も、基本的にまずは「合理的」ないし「超越論的」な心理学であり、世界論であり、神学であるのだが、たとえば合理的心理学(超越論的心理学)は、「魂の人格性を物体との相互作用の外においても(死後においても)証明しようとの意図をもっているがゆえに、本来の意味において超越的」(B427)といわれることにもなる。われわれは、この場合の「超越論的」から「超越的」への移行のうちにも、例の「上昇ベクトル」を読み取ることができようであろう。ちなみに超越論的原則が、経験の限界の超越を、「なすべく求められる(sollen)」

ものであるといい、あるいはこれを「意図」(die Absicht haben)、「命」(gebieten)、「要求する(zumuten)」ものであるというカントの言い回しも、このベクトルを示唆しているのだと解釈できるだろう。

(36) 「超越論的分析論」の「付録」としてその末尾に加えられた「アンフィポリー」の章は、「経験的悟性使用を超越論的悟性使用と混同することによる、反省概念の二義性」というその表題からもすでに察せられるように、伝統的存在論における諸概念(「一性と多性」、「一致と矛盾」、「内と外」、「質料と形相」)を批判・吟味して、そこにおいて主張されていた独断的意味(超越論的使用に関わる)を、カントにとつて本来的と思われ批判的意味(経験的使用に関わる)へと変換すべく、この二つの意味の峻別を行うものである。それはまさしく、伝統的な形而上学の一般的部門たる存在論との批判的対決を締めくくるものである。そして、この章の最後に添えられた「無(Nichts)の表」は、前者の「超越的」存在論(それは超越論的實在論をとることになる。)に対抗するカント自身の、いわば「経験に「内在的」な存在論」に属すべき表として、これまた前者との相違を明確にするために掲げられたものである。それというのもこの表は、超越論的な意味においては常に「何か或るもの」といわれる「対象一般」(すなわち「有るもの一般」)を、あえて「蓋然的に捉えられ、それが何か或るもの(Etwas)であるのか無(Nichts)であるのかについて未決定であるところの、対象一般の概念」(A290=B346)と言ひ直し、かかる意味での「対象一般」を、まさしく「経験的實在論」の見地から、「可能なもの(das Mögliche)」と「不可能なもの(das

Ummögliche)」とに区別しているからである。

(37) カントは、前者との直接的な対決をとおして、その伝統的な思惟を継承しつつ変革しようとしているわけであるから、『純粹理性批判』のテキストに前者の意味での「超越論的」の語が登場することになるのも当然である。われわれは、この「超越論的」の語の二つの意味を注意深く読み分けなければならぬ。たとえば、「そのような超越論的な(秩序を逸脱した)認識がそもそも可能であるのかどうかということも、われわれにはわからないままに残るのだ」(A258=B314)といわれる場合、この「超越論的認識」は、「純粹悟性の対象」(超越論的対象、物一般)に関わる認識を意味しており、これは明らかに、カントに固有の意味でのそれではなく、前者の伝統的存在論がめざした純粹知性認識をさしている。

(38) 超越論的認識(もしくは超越論的認識論)は、認識(とりわけア・プリアリな認識)に関して自己関係的である。この自己関係性は、伝統的存在論の物一般認識に関するカントの批判的な超越論的反省によって成立し、かつ経験の可能性のア・プリアリな制約の超越論的探究において、積極的な意義を獲得しえたものである。現代の「超越論的論証」の自己関係性の形式をめぐる議論については、ヘンリッヒ、アーペル、ローティ他著、竹市明弘編『超越論哲学と分析哲学——ドイツ哲学と英米哲学の対決と対話』、産業図書、一九九二年を参照。

(39) 感官、構想力、統覚は、「経験一般の可能性と経験一般の対象がそれに基づく三つの主観的な認識源泉」であり、その「経験的使用さえも可能にするア・プリアリな要素、あるいは基礎」(A115)であるといわれる。

(40) この箇所前後と、A104-5をも参照。またA253'、A253-4=B309をも参照。

(41) それゆえ、「直観一般の対象」が、カント固有の意味でのかつての「超越論的对象」の代役を演ずることになる。そのかぎりにおいては、B版において初めて自覚的に術語化される「直観一般」の実質的な内容は、すでに以下のA版の箇所においても先取りされている。「わたしが現象一般をそれに連関させる対象が超越論的对象であり、それはすなわち、何か或るもの一般についてのまったく無規定的な思想である。これ「超越論的对象」をヌーメノンと呼ぶことはできない。というのもわたしは、それ「超越論的对象」について、それがそれ自体において何であるのかを知らないからであり、それについては単に、感性的直観一般の対象——ゆえにそれは、あらゆる現象にとつて一様である——という概念よりほかには、いかなる概念も持ちあわせないからである」(A253「傍点引用者」)。

(42) 時間は「すべての(外的・内的)経験の必然的な制約」であり、空間と時間は「現象としての対象の可能性のア・プリアリな制約」(A89=B121-2)である。

(43) カテゴリーは「経験一般の形式的で客観的な制約」(A223=B271)である。

(44) 「カテゴリーは感性から独立に、単に悟性のうちで生じるのであるから、純粹悟性概念の演繹においては、わたしはさらに、経験的直観に多様が与えられる様式を捨象して、カテゴリーを介して悟性によってこの直観のうちへと加えられる統一にのみ注目しなければならない」(B144)。「われわれに固有の表象様式であるわれわれの直観の感性が捨象されて、物一般

が語られるとき、時間にはもはや客観的ではない」(A35 = B31)。

そして、「直観一般の対象」としての「物一般」(カント固有の「超越論的对象」と「否定的な意味でのヌーメノン」とは、同一の捨象方式を共有している。「われわれの感性のそとなる何か或るもの一般としての悟性的存在に関するまったく無規定な概念……。物を直観する際のわれわれの感性的直観の様式を捨象することによって、われわれの感性的直観の対象でないかぎりでの物をヌーメノンのもとに理解するとき、これは否定的な意味におけるヌーメノンである」(B307)。「以上、傍点引用者」。

(45) B版の多くの書き換え箇所において、「知的直観」とわれわれの「感性的直観」との差異が繰り返し強調されるのも、基本的にこのことと関連しているであろう。

(46) 「分析的方法」と「総合的方法」については、たとえば『プロレゴメナ』の第四節と第五節、あるいは『論理学』の第一一七節を参照。ちなみに、この「分析的方法」と「総合的方法」はA版の演繹においても、いわゆる三段の総合における「下から上へ(直観における覚知の総合(感官)から、想像における再生産の総合(構想力)を経て、概念における再認の総合(統覚)へ)」と「上から下へ」という二つの道によって遂行されている。

(47) たとえばライプニッツは、感性的直観の制約を考慮して現象と物自体とを区別することなく「超越論的場所論(transzendentaler Topik)」の欠如、「感官の対象」を「物一般」とみなしていた(A271 = B327-8を参照)と指摘される。

(48) カントによれば、プラトンのイデア論の真の意図は、善美なるものの実践知への促しにある。したがって、そのイデアに関するさまざまな教説は、そのままドグマとして継承されるべきではなく、むしろ、いわばかかる実践知へと対話者を誘う「ミュートス」として、受けとめられなければならないのである。

(49) 「物自体」にかかる実体化はカント自身が極力排除しようとしたものであり、したがってまたわれわれも、カントの「物自体」概念を実体化して解釈するという愚を犯してはならない。ちなみに、このことに関連して、B版の「誤謬推理論」において、感性的なものの単なる「捨象(abstrahieren)」が感性的なものからの「分離(Absonderung)」へとすり替えられ、かくして純粹知性的なものが実体化(hypostasieren)されるという新たな興味深い論点が導入されていることに注目したい。

(50) この引用文中、「すくなくともわれわれ人間にとっては」という一句は、B版において付加されたものである。これによってカントは、あえて重ねて「人間の立場」を強調しているのである。

(51) それは、当時の思想状況をふまえていえば、ヴォルフの理性主義にたいして、バウムガルテンの「感性論(Ästhetik)」の立場を擁護することを意味するだろう。ただし、カント自身は自らの「超越論的感性論」において、バウムガルテンの「美学」としての感性論から批判的な距離をとる(A21 = B35-6 Anm. 参照)。カントは、その超越論的理性批判の全体において、いわばバウムガルテンとヴォルフとを批判しつつ、かつ両者の調停を図っているのだといえるかもしれない。

(52) 「物一般」としての「現象」は、かかる「経験の可能性」の範囲内につねにすでに属するがゆえに、「超越論的」には統覚の「内」なるものであり、その意味において「現象」は「表象 (Vorstellung)」(すなわち「統覚の前に立つもの」) にすぎないともいわれるのである。カントのかかる「超越論的観念論」はつねに同時に「経験的實在論」であった。そして「経験的」には、言い換えれば「現実的経験」の成立している地点から眺めるならば、現実的対象としての個々の具体的な物は、現実のこの私(経験的統覚)から独立に、それ自身において存在しているものであり、そのかぎりにおいてまた、「実体」のカテゴリーがこの物に適用されうることもなるのである。

(53) ハイデッガーにおいて、〈現存在の存在理解の地平〉としての「世界」は、「不安」という根本気分のもとに開かれる。存在者を存在者たらしめながら、それ自身はもはや存在者ではないところの〈存在そのものの開け〉としての「世界」は、ハイデッガーにおいては否定的な「無」として出会われざるをえない。それは、すでに実体化され尽くした存在者に対するハイデッガーの「否」の叫びでもあつたらうし、あるいはそもそも〈神なき時代〉における「存在」の不可避的な現象だったのだともいえるのかもしれない。ところで、ハイデッガーがこのような否定的・消極的にのみ経験せざるをえなかった同じ事態を、おそらくカントは、「自然美への満足」において、肯定的・積極的に経験したのだと思う。そしてそれは、〈物一般の超越論的地平〉を有らしめた「神」なるものへの幸福な信仰と、その地平との通路を開くべき〈感性的なもの一般 (das Sinnliche überhaupt = das Ästhetische überhaupt)〉への信

頼とに支えられてのことであつたと思われる。正直に告白するならば、しかし、私個人の内には、彼らの「神への信仰」も「神の死」もともに無い。ただ、私は彼らとともに、〈物が有る〉という誠に不可思議な「こと」への素直な〈驚き〉を共有したいと思うし、そもそも人間一般において、この〈驚き〉は、肯定的・積極的な気分と否定的・消極的な気分との不断の動揺のうちにおいてこそ驚かれるのではないかとも思う。そして、そのような〈驚き〉に促されて初めて、真の意味での芸術作品は誕生するのだから、哲学することにも意味が生じるのだから、われわれの束の間の生も何らかの手ごたえを取り戻すことができるのだからと思う。

(54) なお、この点については、拙稿「自然美の批判的意義——カントの超越論的趣味批判を手引きにして——」(福岡女子大学文学部紀要『文藝と思想』第五八号、一九九四年、所収)において、すでに先取りして論じた。