

カントの形而上学の語り

——人間理性の自然に沿う世界建築術(三)——

望月俊孝

三 批判的反転光学の真理論的展開

超越論的な真理の論理学 理性批判は伝統形而上学との対決のもと、純粹概念や諸表象の客観的妥当性をめぐる問のありかたを根本的に転換した。(経験的実在論にして超越論的観念論、超越論的観念論にして経験的実在論)。この世界反転光学のもとでは、精神の外に独立自存する「客観的」な真實在にむけての、人間知性の「主観的」な言葉や概念の「指示」「対応」「一致」「志向性」はもはや問われない。じつはカント自身も教授就任論文直後までは、この古くて新しい問いに苦しめられていた。しかし第一批判は、この問題設定から完全に脱却する。しかもきわめて自覚的に、新たな真理論への展望をもってである。

古くて有名な問いがある。ひとはこの問いで論理学者たちを困らせることができるのだと考えた。そして論理学者たちが不幸な循環論法に従事せざるをえなくなるか、かれらの無知とその全技術の空疎さを告白せざるをえなくなるか、いずれかの窮地にかれらを追いこもうとした。その問いは、真理とは何かである。ここでそ

カントの形而上学の語り

の名目上の説明は、真理とはつまり認識とその対象の一致だとして与えられ、前提されている。しかしひとが知りたいと請求しているのは、個々のすべての認識の真理の、普遍的で確かな基準とはどういうものか、という点がある。(A57-8=B82)

一般論理学の「純粹理性論」(A53=B78)は、「心理学」が教える理性使用の「主観的で経験的な諸条件」(A53=B77)を加味した応用面には立ち入らず、「悟性認識のすべての内容と、その諸対象の差異とを捨象して、思惟のたんなる形式のみを問題にする」(A54=B78)。とはいえこの形式的な論理学でも、「すべての真理の不可欠の条件 *conditio sine qua non*」となる「論理的基準」、すなわち「悟性および理性の普遍的で形式的な諸法則と認識との一致」という「消極的な試金石」(A59=B84)は示しうる²。しかし「知性と物との一致 *adaequatio intellectus et rei*」とか「認識とその対象の一致」などと言い表される「質料的(客観的)な真理」(A60=B85)が話題にのぼると、この論理学は「窮地」に陥ってしまう。

理由のひとつには、古代の懐疑論者が指摘した「不幸な循環論法」がある。これは対応説的な真理概念に固有の難点であり、個々の認識と対象の一致が問われると、真理の証明は同語反復的な言いわけに終始することになるのである。ゆえに理性批判はこの難題に立ち入ることなく、もうひとつの問題局面に照明を当てる。すなわち「個々のすべての認識の真理の、普遍的で確かな基準とはどういうものか」という批判哲学の主題にかかわる論点に話頭を転じるのであり、この論題選別のさりげない身ぶりが決定的に重要である。

真理が認識とその対象との一致のうちに成り立つのだとすると、これによって、この対象は他の諸対象から区別されなければならない。じじつ、ある認識は、それが他の諸対象によく妥当しうような何かをふくんでいるとしても、それが関連づけられる当の対象と一致していなければ偽なのである。ところで真理の普遍的な基準とは、あらゆる認識について、その諸対象の区別をぬきにして妥当するものだろう。ところが明らかでない、かかる基準の場合は、認識の全内容(認識の客観への関連づけ)は捨象されており、しかも真理とはまさにこの内容にかかわるのだから、この認識内容の真理の徴表を問うことは、まったく不可能だし不合理であ

る。ゆえに真理の十分な、しかも同時に普遍的な識別記号ケツブツキョウが申告されうることはありえない。……認識の真理は質料にかんしては、普遍的な識別記号が請求されえないのであり、それというのも、その識別記号はそれ自身で矛盾しているからである。(A58-9=B83)

真理定義に由来したさきの難問とはうってかわって、ここで問題とされているのは、対応説的な真理定義と一般論理学の形式主義とのあいだのジレンマである。すなわち認識内容を捨象する形式論理学は「内容に関わる」真理を論じえないし、それが呈示する「消極的」な「普遍的基準」は「十分」で「確か」な真理標識たりえないという、もうひとつの難局がここにある。これら真理論上の二重の挑戦は、現代の言語哲学、数学理論、科学哲学を悩ます問題状況と構造的に類比的である。ここでは実在論系の陣営が、心の主観的表象圏の外に超越的実在圏を置き、内面と外部との「対応」を問うことで、形而上学的困難をかかえている。そしてこの実在論的「対応説 correspondence theory」の窮地を打開すべく、無矛盾の命題体系に依拠した「整合説 coherence theory」や、タルスキの真理定義の「規約主義 conventionalism」、そして理想的発話状況を想定した「合意説 consensus theory」などが発案され、その有効性がさかんに吟味されている。

しかしながら「何を理性的に問うべきかを知ることが、すでに、伶俐さと洞察力を示すのに必要な、大いなる証明である」(A58=B82)。カントは皮肉たつぷりに挑発して、毒のきいた喩え話を古今の哲学的討議にぶつけてくる。なぜならば問い自体が不合理で、無用の答を請求している場合は、その問いがもたらす不利益は、問いを投げかける人が恥じ入るだけにとどまらず、さらにときおりは、この問いを不注意に聞きとつた人を不合理な答えに誘導し、(古人たちが言ったように)一方が雄山羊の乳をしぼり、他方が篩ふるいを下にあてがうというような、笑止千光景を呈するにいたるのである。(A58=B82-3)

「真理とは何か」。哲学的営為の核心をなしてきた「問い」をめぐって、これほどに挑戦的な言辞を吐いたからには、弁者の覚悟と自信は相当のものだったはずである。そしてこの場面でも、あるいはこの重大局面でこそ、(経験的実在論にして超越論的観念論)の反転光学の通奏低音が、批判の法廷弁論を下支えしていたのにちがいない。

この大がかりな解釈仮説にくらべると瑣末事に映るかもしれないが、ここでテキストが認識内容の捨象に微妙な分節をほどこしている点に注目したい。さきに一般論理学は「悟性認識のすべての内容」と「その諸対象の差異」を「捨象」するのだと言われたが、ここでも「認識の全内容」と「諸対象の区別」との分節が反復されている。しかも一連の捨象分類のうち前者の系列には「認識の客観への関連づけ」という批判哲学の鍵語がからむのたいし、諸対象の「差異」や「区別」という論点是对応説的な真理定義に密着して、個々の真理主張への懐疑論的反駁の武器となってきたものである。大学でのカントの講義は、後者の議論の筋を追跡して、「こうした告発はもろろん根拠のあるものだった」と評しながらも、「ただし上述の課題の解決は、端的にどの人間にとつても不可能というだけのことだ」(KS0)と一蹴した。理性批判はこれも理由のひとつとして、この問題への論及を思いとどまったのちにちがない。しかもここにはもっと重大な背景事由がある。そもそも理性批判^{ロクス}の哲学は、超越論的實在論の夢中遊泳から経験的實在論の大地に帰還して、この世の〈生存 *Das Sein*〉の現場で、懐疑主義を越えた世界反転光学の視座のもと、地道に着実に現世を遍歴しつつ、徹底的に言語批判的な自己啓蒙の思索をはじめている。〈物にして言葉、言葉にして物〉。この批判光学の超越論的觀念論の見地では、この世に「現にあるもの」一般は現象であり表象であり、すべてはわれわれ世界市民の意識一般のうちにある。ゆえにここでは対応説的な真理定義の虚を突くような懐疑の問い自体が意味をなさない。だからまた古人の循環論証の指摘も、あえて黙殺しておくにかぎるのである。

われわれ人間は「個々のすべての認識の真理」について、そしてまたそれぞれの語や文や文章世界の「客観的な妥当性」や「實在性」については、そのつどの「経験」に尋ねるよりほかにない。これはたしかに人間的な認識の弱みでもあれば、強みでもある。じじつ日常の経験的で実際的な言語使用の実情をかえりみれば、語や文の「指示」や「意味」の一義的限定よりも、理解と解釈の多様性をゆるす寛大な曖昧さが支配的である。そして学術論争の現場でも論者間の概念把握のズレがすくなくないことを、理性批判の討議実践はいたく思い知っている。テキストの趣旨を曲解して恥じぬ批評の現状を、ことさらにふまえてのことかは定かでないが、第二版のカテゴリーの超越論的演繹論は、経験的統覚の統一の頼りなさをめぐって、興味深い愚痴をこぼしている。

ある特定の語の表象を、ある人はある事柄^{ザツク}と結びつけ、他の人は他の事柄と結びつける。そして経験的なものにおけるこの意識の統一は、与えられてあるものにかんして、必然的かつ普遍的に妥当するものではない。
(B140)

カント以後の批判的な言語哲学は、われわれ人間の言語行為の不如意な実態を凝視した右の言葉を見すごしたまま、〈指示の不可測性〉と格闘する言語分析の思弁にふけてはならない。だからといって、かかる人間的言語世界の現状に絶望して、神なき時代にいたずらに真理相対主義を決めこむ必要もない。すくなくとも「通常一般」の「健全」な悟性が常識的に住まう経験的実在界では、新語の増殖する母語圏内でも、それなりに意味の「伝達共有」はなされているし、遠く異なる言語間でもなんとか翻訳はおこなわれており、フィールド言語学者の直面する未知の言語の〈根元的翻訳〉さえも、完全に不可能というわけではない。

しかもカントは、ラテン語やフランス語に依拠した学術世界が、母語による思索と語りへ移行するドイツ啓蒙期に、欧州諸言語のあわいで世界市民的に哲学することを学んだのである。批判哲学の到来をほのかに予感させる十年前のラテン語の教授就任論文から一転、晦渋なドイツ語で執筆公刊された第一主著は、前半部の山場をなす演繹論の冒頭、「権利問題」にかかわる「訴訟」手続きの法学的な「演繹」概念を比喩的に導入するにあたり、まずは経験的日常の言語行為における演繹の必要性を強調する。

われわれは多数の経験的概念を用いているが、誰の異議申し立ても受けていないし、われわれ自身の正当な権利として、演繹なしでもこれらの概念にひとつの意味 *ein Sinn* や、想像した意味 *eingebildete Bedeutung* を帰属させてよいのだと思っている。それというのもわれわれにはいつも経験が手もとにあり、これによってこれらの概念の客観的実在性が証明されているからである。(A84=B116-7)

経験は頼りになるし、あまり頼りにならない。経験的概念の演繹は不要だという指摘は、カテゴリーの超越論的演繹の必要性を浮かびあがらせるための、弁論上の方便でもあろう。しかし右の文言は、経験的言語使用への確かな信頼感も滲ませている。しかもこの時代には経験的で実験的な自然研究分野で、新たな学問知識の手ごたえも実感

されはじめていた。〈経験的実在論にして超越論的観念論〉。カントの批判的反転光学はわれわれの「経験」について、学問的で客観的な理論的認識の精度と、「ひとつの経験」、「ひとつの同じ普遍的な経験」(A110)の建築的な体系的統一への、世界市民的な権利請求資格を公的にアプリアリに確保するべく、真理への超越論的な問いと答えの新たな方途を照らし出そうとしているのである。

真理概念の言語批判的な根本変革　そもそも「スコラ哲学者たちのあいだでは」、「真 verum」という言葉は「有 ens」[「unum」]「善 bonum」(B113)とならんで、あらゆるカテゴリーを超えた最高度に普遍的な〈超越範疇 transcendens〉であった。そして「古人たち」は、この論理的な超越性と唯一絶対の創造神の超越性とが直にかさなる言語共同体に生存したために、これを誤まって「諸物の超越論的な述語」だと考えた。理性批判はこの超越論的実在論の独断専行に抗弁して、それら普遍概念は「諸物一般の認識のすべてにかんする、論理的な要求にして基準にほかならない」(B114)のだと、革命的に認定しなおした。そしていまあらためて「認識」と「物」の「一致」を告示する「真理」の概念を、批判的啓蒙近代の世界市民のあいだで、意味かつ客観的に使用する可能性のアプリアリな条件を、まさに超越論的観念論的に見いだそうとしているのである。

理性批判の法廷弁論は、伝統的な超越論的実在論とは異なり、認識・概念・表象と対象との「一致」「対応」の判定基準に、彼岸の叡智の真実在をもちだしたりしない。そしてまた外的実在を明晰に把握する知的直観や神の啓示や、学科専門の物理主義的教説を言葉巧みにおしつけない。そういう秘教的で詭弁的ソフィスティカルな説得の方便でなく、われわれ人間が生きる地理的・歴史的な経験的実在界で、認識と対象の「対応」という事柄を有意味かつ客観的に語る可能性の条件を探索し公的に開示することを、超越論的理性批判はめざしている。そしてそのためにテキストは、空間時間やカテゴリーの客観的妥当性の「権能もしくは権利主張をも明らかにすべく」(A84=B116)、「超越論的演繹の法廷弁論に臨むのである」。

「仮象の本来の座である广大で怒濤逆巻く大洋」の彼方、イデア的眞実在の世界への熱狂的妄執を断ち切って、批判的反転光学の視座を手中におさめた超越論的論理学は、経験的実在認識の可能性の本領たる「島」アイゼル状の「大地」ランド

(A235-6=B295-6) に無事帰還し、この「経験の地盤」^{平野}のうえに「確か」なしかたで立脚している。あとはこの實在世界を实地に遍歴踏査する経験の営みが、われわれを待つているだけである。理性批判の超越論的論理学が立脚する形式的観念論は、この常識的な経験的實在論の見地に不断に立ちかえる光学技法を体得した点で、旧來型の形而上学的な超越論的實在論の不遜な頑迷固陋さにたいし、謙虚ではあれ歴然たる優位にある。この批判光学的な論理学は、伝統的な一般論理学のように「客観への認識のあらゆる関連づけを捨象」(A55=B79)したまま、理性主義的な形式主義に居直つたりはしない。むしろその「超越論的基礎教程」^{エレンツァー}は冒頭に超越論的感性論を押し立てて、そこから「純粹直観」のアプリオリな認識内容を受け取ることで、「対象の純粹思惟の諸規則のみをふくむような論理学」(A55=B80、傍点引用者)の創出を革命的にめざしている。ゆえにその第二部「超越論的論理学」の第一編「超越論的分析論」は、「諸対象が直観においてわれわれに与えられてある *gegeben sein*」^トを純粹認識の条件として、「みずからの思索と語りの大前提にすえるのである。そしてこのことにより」^ト「そもそもそれなしにはいかなる対象も思惟できないような諸原理」について講述する、「真理の論理学」(A62=B87, vgl. A131=B170)としての名をあげるべきであったのである。

この真理論的変革劇のなかで、いったいなにが起こっているのか。もうすこしこまかく見ておこう。純粹諸概念や経験一般の「客観的妥当性」^ト、そして「超越論的対象」の一連の論述から明らかかなように、理性批判の真理論はつねに表象の「対象への関連づけ」の可能性を問う。そのかぎりでは、これがある種の対応説とみることもできる。じじつ超越論的論理学にしても「認識とその対象との一致」という「真理の名目上の説明」を採用しているし、これが随所で論述上の「前提」になっている。ただしここで問い求められているのは、この意味での「個々のすべての認識の真理の、普遍的で確かな基準とはどういうものか」であった。理性批判はこの論点をめぐり、外在主義的な超越論的實在論の対応説からも、対象との全連関を捨象した一般論理学からも袂を分かたず。そして〈経験的實在論にして超越論的観念論〉の世界反転光学により、対応説が整合説か、實在論か反實在論かといった二項対立をこえ、新たな時代の真理論の公的開放的な共同討議の場所を確保する。

理性批判が対峙する両面の敵対者のうち、形而上学的實在論との対決模様はくりかえし観察してきた。ここでは一般論理学から超越論的論理学への、批判的な禪讓革命の経緯を追跡する手順である。「真理とは何か」をめぐる、批判のテクストは懐疑論者の指弾する「循環論法」の問題を黙殺したが、これには叙述の基本文脈の制約もある。批判の法廷弁論は「超越論的論理学」全体への「序論」^{アインライツング}で、われわれの新たな論理学の「理念」(A50=B74)を浮き彫りにすべく、「純粹理性論」の形式主義に籠城した伝統論理学の問題点をあぶりだす。そしてみずからは受容的感性的直観と自発的知性的思考とを接続し、超越論的な感性論と論理学とを連繫させる確かな道筋を邁進する。理性批判の建築術は、感性的なものを切り捨てた理性主義の独善を戒め、感性和理性との批判的接続を企図している。ちなみにこの論述方針は三批判書全体で一貫しており、その点で議論はきわめて単純なのだが、この真理論的討議の場では、「純粹直観におけるアプリオリな多様」(A138=B177)という絶妙の概念装置が、あの論理学革命の決め手になっている。¹¹

超越論的論理学の目の前には、感性のアプリオリな多様が置かれており、この多様は超越論的感性論が、この論理学に提供しているのである。そしてこれにより、純粹悟性諸概念にひとつの素材が与えられるのだが、これがなかったならば、その諸概念はいっさいの内容を欠き、完全に空虚ということになっていただろう。

(A76=B102)

「内容なき思想は空虚であり、概念なき直観は盲目である」(A51=B75)。人口に膾炙した名言ともみごとに呼応して、理性批判の訴訟手続きは感性のアプリオリな「素材」や「内容」を、悟性の客観的な純粹思惟のために正当な権利をもって獲得した。ゆえに超越論的論理学は純粹統覚の根源的総合的な統一のはたらきを、空回りさせることなく分析できるのである。そして「統覚の統一の相関項」たる「対象一般」を思惟する純粹悟性概念も、「感性のアプリオリな多様」をつうじて、あらゆる経験的直観の「質料的」な素材との接続可能性を確保できたのである。ゆえに諸カテゴリーは「完全に空虚」なままおわることもなければ、形而上の真實在との神秘的邂逅に空しく憧れつづける必要もない。そればかりか諸カテゴリーは、経験的實在界での有意味な使用権限を、ここにはじめて公的に

承認されたのである。この点に関連する言葉を、演繹論（第二版）と図式論から引いておこう。

われわれの感性的で経験的な直観だけが、それら〔純粹悟性諸概念〕に意味 Sinn と意味 Bedeutung を調達してやることができる。（B149）

さてここから明らかなように、悟性の図式作用^{シキトイスキスツク}は、構想力の超越論的総合をとおして、内的感官における直観のあらゆる多様の統一を目的地とする。そして間接的には、この内的感官（受容性）と相呼応する機能として、統覚の統一をも目的地とする。ゆえに純粹悟性諸概念の諸図式^{シキトイスキ}は、これらの概念に諸客観への関連づけを、つまり意味を調達する真正唯一の条件である。そしてそれゆえに結局のところ、諸カテゴリーには可能的経験的使用のほかには、いかなる使用もないのである。（A145-G=B185）

ゆえに諸カテゴリーは諸図式なしには、諸概念にむかう悟性の諸機能にすぎず、対象を表象しない。かかる意味は感性から諸カテゴリーにやってくるのであり、感性は悟性を制限することで、同時に、悟性を実在化するのである。（A147=B187）

三番目は図式論の締めくくりの弁舌であり、ここにカテゴリーの客観的妥当性の制限的権利認定のモチーフが歴然と鮮やかだが、いずれの弁論趣旨もじつはこの一点につきている。¹²

ところで最初の引用文中、Sinn と Bedeutung にはフレーゲの言う「意義」と「意味」の区別立ては見られない。しかし理性批判のテキストの響きと語感からは、すくなくとも「意味 Sinn」と「感官 Sinn」や「感性 Sinnlichkeit」の親族関係が明白である。しかもこれらは感性的な「直観」に与えられてある「対象」と、これを「受容」するわれわれの意識一般との直接的な近さを表現する。これにたいして「意味 Bedeutung」のほうは、特定の「対象」を重視し指向して、その内容をあれこれ討議し解釈^{ドイテ}するという、論弁的悟性の思惟一般の自発性を含意する。しかも双方をつうじて意味感覚と意味理解を連動させた「意味」概念は、¹³「感性」と「悟性」の協働、「直観」と「概念」

の結合、空間時間と「諸カテゴリー」の「図式」的連繫という、理性批判の主題を暗黙のうちにさし示す。

そもそも「意味」とは、ただの音声や紙面上の種々の模様をはじめて言葉にする、言語活動に本質的な要因である。¹⁴この点を考えあわせてみれば、理性批判の法廷弁論がここで言語哲学の最重要局面に立ち入っているのは明らかである。そもそも右のように感性と悟性、直観と概念、空間時間と諸カテゴリーを分節しつつ繋いでいるのも、じつは批判的な超越論的哲学の思索の根底にはたらく高次の言語活動ではあるまいか。カントの理性批判は、そういう言語論的反省の累乗をかみしめながら、「内的感官(受容性)」と「統覚の統一」の「機能」とが邂逅し、「悟性の図式作用」のうちで「相呼応する」意識一般の奥深い場所に、言葉の故郷を探り当てている。¹⁵ここに言葉が生まれ、意味が立ちあがってくる。この不可思議な言語生成の深層を掘り当てて照明することなど、人間理性の光には毛頭できない相談である。しかしすくなくとも通例の言語使用の経験からいえば、「意味」は広い射程と重層性をもつ言葉であり、われわれの語りの世界もそのおかげで豊かな厚みと深みをもちえている。そして理性批判のテクストも、無矛盾な形式論理にさえ「意味」を認めるのを忘れていないし、¹⁶演繹論冒頭では「経験的概念」に「想像した意味を帰属させ」る言語使用にさりげなく言及していた。しかも一七九〇年代のカントの思索を伝える形而上学講義断片が存在論章末で「超越論的文法」に言及し、「人間的言語の根柢」に目を注いだとき、そこに問われたのは普通名詞や固有名や指示詞のような体言ではなく、「たとえば現在、現在完了、過去完了は、いかにしてわれわれの悟性のうちにあるのか、副詞とは何なのか」(XXVIII 576f.)という、言語行為そのものの深層意識にせまる問いだった。

超越論的図式作用の意味論的な含意　くわえて理性批判の形而上学革命の建築術は、理論と実践、「あるもの」と「あるべきもの」、「与えられて」いることと「課せられて」いること、そして純粹悟性のカテゴリーによる諸現象の「時間規定」と、純粹理性の定言命法による道徳的な「意志規定」という、批判的な術語の対位法を鳴りひびかせながら、実践的な「善き意志の概念」および「義務の概念」(IV397)の普遍的で必然的な有意義性(もしくは有意義性)を確保するべく、第二法廷弁論に歩みでてゆく。そういう言語論的展開の萌芽を内包しつつ、第一法廷の超越

論的論理学の真理論は、「意味」の概念をかなり限定した意味で用いている。すなわちこの世に「現にあるもの」を指示し志向する純粹諸概念の使用権限を根源的に獲得するべく、「意味」はここでさしあたり「統覚の統一」による所与のアプリオリな多様の客観的「実在化」（多様の根源的総合）、つまり近代の〈主観―客観対立の概念枠組み〉そのものの「実在化」と軌を一にして、狭く厳密な意味合いで使用されている。そしてこの超越論的言語批判の文脈で、諸カテゴリーの「諸客観への関連づけ」という客観的妥当性、実在性、有意味性の権利主張の公的な正当化が敢行されている。

それとともにここにはじめて、あの対応的「真理」概念の経験的な有意味性も言語批判的に確保されたのである。あるいは同じことだが諸カテゴリーの客観的実在性は、「超越論的真理」の概念を経験的実在界で客観的に語りうるためのアプリオリな条件として、意味論的に正当化されたのである。超越論的な理性批判の法廷では、精神と物体、内面と外部、主観と客観が、最初から実在的に対立しているのではない。むしろ近代哲学の主観―客観対立の見方、語り方そのものが、人間理性の理論認識に固有の超越論的根本図式として、われわれの「可能的経験的」な語らいの場所であらうに新たに「実在化」されるべく、アプリオリな認識諸形式の演繹手続きをつうじて言語批判的に基礎づけられている。しかも理性批判が、伝統的な超越論的実在論の形而上学の夢から撤退して、現世に覚醒しえたことが、この超越論的な言語批判の場所を、一気に切り拓いたのである。

〈経験的実在論にして超越論的観念論、超越論的観念論にして経験的実在論〉。〈物にして言葉、言葉にして物〉。この世界反転光学においてこそ、意識・言葉・観念一般をめぐる超越論的実在論的な内外区別などに縛られない、言語批判の確かな道を歩みだすことができる。カントの理性批判は、まずは「真理」および「客観」概念の客観的実在性をめぐるコペルニクスの転回により――さらには「善」や「美」の概念の根本変革により――、世界市民的な言語批判の討議の法廷を公的に開設するべく、あらゆる人間理性に呼びかけた。われわれの住まう経験的実在界に現にある物は、すべてが現象であり表象であり、意識一般の場所であらうにすでに言葉になりゆくものである。この超越論的観念論への反転の刹那、そのつどの物と言葉の経験的実在的な出会いは、すべてが一挙にひとつの超越

論的統覚の開けにおける、直観と思惟、感覺と概念、感性と悟性の邂逅へと類比的にひきうつされる。そしてこの超越論的反省の場所で、われわれの有意義な言葉の数々が、新たなしかたで立ちあがってくる。ゆえに人間理性の言語批判は、つねに不断にこの根源の場所にたちかえってこそ、経験的常識的・通常科学的・超越論的實在論的に凝り固まる諸概念の群れを、根本からやわらかく解きほぐして、新たに再生させることもできるのである。

第一理性批判は、この意味で徹底的かつ超越論的な言語批判を、「真理」「客観」「実体」という根源語群をめぐり断行した。この革命的で解体構築的な形而上学批判の企図にかんし、ここでぜひとも注目しておきたいのは「悟性の図式作用」の言語論的な含意である。

三角形一般の概念には、三角形のいかなる形象もけっして適合しないだろう。じじつ形象は概念の普遍性には届かないだろうし、概念のほうは普遍性のおかげで、直角三角形や不等辺三角形などにかかわりなく、すべての三角形に妥当するのにたいして、形象はつねにこの領域の一部にだけ制限されているだろう。三角形の図式は思想のうち以外にはけっして現存できず、空間における純粋な諸形態にかんして、構想力の総合の、ひとつの規則を意味している。まして経験の対象やその形象は、どこまでいっても経験的概念に届かない。むしろこの経験的概念は、つねに直接的に構想力の図式とつながっており、これがわれわれの直観をある一定の普遍概念にしたがって規定する規則となる。犬の概念はひとつの規則を意味しており、わたしの構想力はこの規則にしたがって、ひとつの四本足の動物の形態の、普遍的な目録を作成する。しかもこのときわたしの構想力は、経験がわたしに提供してくる何かただ一個の特殊形態に制限されるのではなく、わたしが具体的に描きだすことのできる個々の可能的形象に制限されることもない。われわれの悟性のこうした図式作用は、諸現象とそのたんなる形式にかんするものであり、人間の心の深層に隠されたひとつの技術なのであって、この技術の真の骨法をいつの日かわれわれが自然から察知し、覆い隠さずに眼前に見すえるなどというのは、ほとんどないことだろう。(A141=B181-2)

「三角形」という幾何学の純粋概念はなにを指し、「犬」という日常言語の「経験的概念」はなにを指示するのか。

それぞれの概念の「図式」は、そのつど感性的に出会われている諸現象の「直観」を、三角形や犬という対象として「普遍的」に「規定」するための、「構想力の総合」の「規則」を「意味している」。¹⁸ 図式論の弁論はここから本題に転じ、「純粹悟性概念の図式」が「いかなる形象にも引き移されえない何か」であり、「内的感官一般の規定……にかかわる構想力の超越論的産物」(A142=B181)なのだと言きすすむ。

しかしいま注目したいのは、この超越論的図式の非形象性と対照的な、「三角形」や「犬」といった言葉の図式用の想像的な形象性である。¹⁹ とくに詩的制作的な言語哲学の見地からは、かかる「創造的 produktiv」(A141=B181)な形象化能力の——そしておそらくはあらゆる芸術作品の——根源ともいえるべき、「人間の心の深層に隠されたひとつの技術」が興味深い。たしかにヨーロッパなどの表音文字言語圏では、漢字や古代エジプトの象形文字といった表意文字文化圏にくらべて、この「深層」の形象化作用はよりいっそう分厚く被覆され、まさに「隠された技術」として映るだろう。かくも趣深い言語文化論的な詩学の主題を匂わせながら、理性批判は言語一般の根源的真相に触れている。それではなければテクストはどうして厳密精緻な弁論のただなかに、奥深い「技術の真の骨法をいつの日かわれわれが自然から察知」するなどという哲学の道の見果てぬ夢を語るのか。

この語りの深層ではまちがいに、自然の技術」という第三批判の「類比」の言葉が蠢動しはじめている。²⁰ 批判の完結篇は、悟性や理性の「規定的 bestimmend」な純粹概念に従属せず、みずから「反省的 reflektierend」になった批判的判断力の自己規律の遊動を主題化するのだが、ここでカントは「人間の心の深層に隠されたひとつの技術 eine verborgene Kunst」の端緒を「自然から察知」したのにながくない。しかもこの「真の骨法 die wahre Handgriffe」を「覆い隠さず」に眼前に見すえる」という一句は、隠れることを好む自然の（非覆蔵性 Unverborgenheit）とさう、古代ギリシアの「真理」の理念を閃かせている。この法廷弁論の陪審員たるわれわれは、かかる達意の文章の味わいを汲みつくさずして、超越論的言語批判の世界建築術の一端にさえも、ふれることなどできないのである。²³

かくも氣宇壮大な言語哲学の理念を内奥に秘めながら、第一批判はきわめて抑制的に「客観的」認識の「真理」の対応説的な図式を中心にすえて、厳格に意味限定された言葉の使用を主題化した。ちなみにこの言語批判の冒頭、

「現象」は「ひとつの経験的直観の無規定な対象」(A20=B34)として意味規定されていた。そしていま感性的直観への物の立ち現われのすべてが純粹悟性の図式作用のもと、「超越論的な時間規定を介して」諸カテゴリーへの「包摂」(A138-9=B177-8)にまでこぎつけた。「あらゆる可能的諸対象にかんする時間系列、時間内容、時間順序、最後に時間総括」(A145=B184-5)。これらの時間規定はまだかなり抽象的だし、「実体」「原因(根源事象^{ウァアザツ})」と原因性「相互性(交互作用)」の関係のカテゴリーに対応した「時間順序」の図式に目をこらしても、「時間における実在的なものの持続性」とか、「あるひとつの規則に従属するかぎりでの多様の継起」、そして「ひとつの普遍的規則にしたがった、ひとつの実体の諸規定と他の実体の諸規定との同時存在」(A144=B183-4)といった、しごく基礎的な規定にとどまっている。

しかし純粹悟性の諸カテゴリーは、ここでまさに可能的経験の「実在的なもの *das Reale*」に繋ぎ留められた。そして経験的理論認識の真理の、^{カテゴリーリッシュ}定言的な語りの全体論的かつ規約説的な、しかも同時に整合説的かつ対応説的な根本原則が確定した。

経験の可能性の諸条件は一般的に、同時に、経験の諸対象の可能性の諸条件であり、それゆえに、ひとつのアプリオリな総合的判断のうちで、客観的妥当性をもつのである。(A158=B197)

何度見つめてみても、じつに驚くべき「われわれ」の「立言 *sagen*」(A158=B197)である。理性批判のテキストはこの簡潔な定言命題のなかに、「経験」と「経験の諸対象」との「可能性の諸条件」の、「一般的」な「同時」相即を極限的に凝縮し表明する。そして「あらゆる総合的判断の最高原則」(A154=B193)のもとで「体系的」かつ整合的に「表象」(A158=B197)されるべき純粹悟性諸原則の、多様の統一の世界建築術的な基本設計の「客観的妥当性」が、この一句のうちに確保されている。

経験的真理の超越論的な権利根拠　そしてここには、経験的認識の真理の「可能性」の場所が指示されている。あるいはむしろ「アプリオリな直観の形式的諸条件と、構想力の総合と、ひとつの超越論的統覚における構想力の必然的統一」の客観的実在性を確保するべく、それらアプリオリな多様の総合的統一のはたらきを「われわれが……

一般的に関連づける「最終目的地として、「ひとつの可能的経験認識」(A158=B197)が、世界市民的言語活動の根本規約のなかで批判的制限的に指定されている。

しかしあらゆる可能的な経験の全体のうちにこそ、われわれの全認識は横たわっている。そしてこの可能的経験への普遍的関連づけのうちにこそ、超越論的真理が成り立っており、この超越論的真理は、すべての経験的な真理にさきだつて、これを可能にするものなのである。(A146=B185)

〈経験的実在論にして超越論的觀念論、超越論的觀念論にして経験的実在論〉。革命的な世界反転光学の視座が、いまや第一批判の法廷弁論の根本中核に据えられたのである。²⁴

これを機に旧来型の教科書的なカント解釈は、全面的に転換されなければならない。カントの超越論的認識批判は、とくに新カント派以降、近代自然科学の物理主義的な真理の基礎づけとして読まれてきた。²⁵ この解釈は『純粹理性批判』の分析論から『自然科学の形而上学的始元根拠』へすむ道筋に沿っており、そのかぎりでは妥当だが、いささか表面的である。ましてやカントが時間の〈純粹持続〉を不当に空間化したのだとか、「時間」概念を最初から客観的で物理的なものに切りつめたのだとか、したり顔で言い立てる後代の哲学批評は言いがかりにもほどがある。そういう浅薄な評言は、この世のたいいていの討議共同体に付きものだが、徹底的な言語批判の法廷に陪席したわれわれは、そこに展望される「超越論的文法」が、言語行為一般に本質的な時制(たとえば現在、現在完了、過去完了)や副詞——具体的には「いまここで」「もはや」「いまだ」などの時や所の副詞²⁷もふくむにちがいない——の語りの意識を主題化しようと企図したのを知っている。しかも批判テキストは、超越論的な「時間そのものは可變的でなく一定不変」であり、「時間がみずから推移するのではなく、時間のうちでこそ可變的なもの現実存在がみずから推移する」(A144=B183)のだという逆説的事態を暴きます。²⁸ こうした画期的な時間洞察と、魂を超越論的に実体化する合理的心理学の誤謬推理の阻止とが、批判的討議空間のうちであいまってはじめて、経験的統覚や時間の「流れ」の形象も、これを研究する経験的心理学も記述的現象学も、さらには近代の意識の流れ小説さえもが、この世の人間の語らいの場で可能になる。

しかもここでは同時に、「実体」概念も超越論的實在論的な絶対化から反転して、たんに「現象における実体、すなわち現象の實在的なもので、すべての変移の基体としてつねに同一にとどまる實在物」(B225)へと経験的實在論的に相対化されており、その使用権限も適正に制限されつくしている。つまり「実体」はもはや彼岸の超感性的で永続的な自立存在ではなく、感性的直観の純粹形式たる時間の概念的諸規定のひとつへと、超越論的かつ言語批判的に切り下げられたのである。しかもこの形而上学的な術語革命は、「主語となつて述語とならないもの」という言語論的な「実体」概念の、批判的な取り戻しにほかならない。くわえてこの第一批判法廷では外界の物体のみならず、魂の超越論的実体化の語りの阻止こそが苦心の弁論の核心をなしており、この件が第二版の「誤謬推理論」の全面的な書き換えのみならず、「観念論論駁」の新たな書き下ろしにも反映してくるのは周知のことである。そしてじつは時間の空間化と擲論されがちな「超越論的演繹論」(やはり第二版)の一節も、まさにこの重要案件と密接にかかわっている。

われわれは、線を思想のなかで引かなければ線を考えることができず、円を描かなければ円を考えることができず、空間の三次元性も、同一の点から三本の線をたがいに垂直に置かなければ、まったく表象することができない。そして時間を表象することさえも、一本の直線を引くなかで(直線は時間を外的に形象化した表象だとされている)、多様の総合のはたらきにだけ注目して、このはたらきにより内的感官を継起的に規定し、これをとおして内的感官におけるこの規定の継起に注目する、ということをしなければ不可能なのである。(B154) たたみかけるように再考を迫る弁論である。これが超越論的図式作用の非形象性と、構想力の(図式)不可避的形象性との対照への、第一版以来の苦い洞察に連絡するのは明らかである。しかも「直線」による「継起的」時間の形象化は、あくまでも図式的な時間規定の一事例として、当代流行の物理学的時間概念をとりあげたまでのことであり、テキストはこれを手放して正当化するわけではない。むしろ古代の円環的時間も近代的自我の体験的時間の伸び縮みや歪みも、小説や映画のプロットの前後顛倒やフラッシュ・バックなども、なんらかの空間的な外的形象をぬきに表象できないし語れない。そしてあの宵のわたしの悲しみも、あの山の端の夕焼けとの照応を離れては、リ

アルに想起することができない。

「超越論的真理は、すべての経験的な真理に先立って、これを可能にするものである」。第一批判前半の論述の根幹をなす立言は、たしかに近代自然科学の客観的認識の真理の権限確保を最重要論点としたのちにちがいない。ただし「判断力とは規則のもとに包摂する能力であり、或るものが所与の規則のもとに (casus datae legis 所与の法の事例として) あるかどうかを区別する能力」(A132=B171) なのであり、「原則の分析論」の序論がこう説き起こした時点からすでに、「すべての経験的真理」という概念には「医者」や「裁判官」や「政治家」(A134=B172-3) の判断の、解釈学的な正しさも含意されていたのである。個別・特殊を普遍に「包摂」し「規定する」命題形成が、すぐれて言語行為的事象であるの言うまでもない。いつ、どこで、誰が、何を、どのように……。この抽象的で一般的な問いの言葉にたいして、そのつどのいまここで具体的に応答する語りのもと、一定の物の形象が鮮明に浮かび上がってくる。そして折々の言語行為がたとえ暗黙のものにとどまるにせよ、この世に現に生きる人間の語らいの場でこそ、あらゆる物はたんに「現にある」というだけにとどまらず、その意味内実レアリテイトの度をますます深めてゆくことができるのである。

理性批判の超越論的論理学の真理論は、超越論的實在論の語る彼岸的真實在の幻影と、あらゆる対象を捨象する一般論理学の空虚な形式性という、二つの難所にはさまれた形而上学の隘路をかいぐぐって、経験の可能性の大地に言語論的に安着する。「経験の、可能性の諸条件は一般的に、同時に、経験の諸対象の可能性の諸条件である」²⁹。この「全総合判断の最高原則」のうちに、批判哲学の革命的な世界反転光学の真髓が閃いている。あるいはこの根本命題中の「一般的に、同時に」という副詞句内の読点の真中に——原文では主語を超越論的反省的にまなざす副詞〈überhaupt〉と、主述の同時存立を告げる副詞〈zugleich〉にはさまれた繫辞 sein の三人称複数形〈sind〉の言表作用の只中に——、批判光学の不断反転の中心軸はしつらえられたのである。

ここに空間時間、カテゴリー、図式、純粹悟性原則という、「われわれのあらゆるアプリオリな認識」の「客観的實在性」(A156=B195) の権利根拠が確保された。そして客観的で實在的な「経験の諸対象」との直接的な出会い

の「可能性」の場所が開かれる。〈経験的實在論〉にして超越論的觀念論、超越論的觀念論にして経験的實在論。この批判光学の不断反転のもと、対応説的な「真理」概念も、われわれの生きる経験的實在界で有意味かつ客観的に使用される可能性の、アプリアリな条件が十全に整備された。³⁰ しかも理性批判の法廷弁論には、〈存在論的〉な真理観と〈認識論的〉な真理観とを対置して、これを世界と心、物理的と心理的、客観的と主観的との一連の区別に重ね合わせたりするような、デカルトの近代の安易な思考法はない。そういう主客対立の教科書的先入見を払拭すべくかさねて強調すれば、この批判的真理論の立言は、まさに存在論的にして認識論的な不断反転光学の超越論的觀念論の見地で、「現象の総体」たる自然世界に「現にあるもの」一般についてなされている。そしてこの批判的で超越論的な真理論は、「あらゆる可能的な経験の全体」のうち現象する物一般をめぐる、「われわれの全認識」にどこまでも「普遍的」かつ体系的建築術的に関連するかぎり、このうえもなく「全体論的 holistic」である。

ゆえにここで言語活動一般の論理的な〈規約 convention〉が話題になるのだとしても、³¹それは歴史主義的、文化相対主義的、自文化中心主義的なしかたで、プラグマティックに正当性が主張されるような、特殊共同主観的経験的な諸規則ではない。むしろその真理規約はすくなくとも権利問題 *quid iuris* としては、この自然界の経験的理論認識の場で感性的な理性的存在者たる人間主観一般が、アプリアリに共有しておかなければならぬ「法則 Gesetz」である。しかもこの全人類的な規模の根本命題の普遍性および必然性にくわえて、『判断力批判』が全面展開する分類法を前借りしていえば、自然認識の「超越論的な法則」は、種々の「質料的」な「経験的特殊法則」がすべてまぎれもなく「自然」の法則としての必然性をそなえることを論理的に可能にするとともに、それらの特殊法則をまさに全体として体系的に包括する、「アプリアリ」で「形式的」な「普遍的自然法則」のことを言う。³²

人間悟性のアプリアリな超越論的法則の、いわば主客両面にわたる最高度の普遍性と必然性により、所与の諸現象はまさに「自然」の現象となる。あるいはむしろ「自然」はここではじめて、真実に近代科学的な「自然」となるのだと言ひしよ (vgl. A1134, 125-8)。それはまさに「客観的」な自然の世界として、自然をめぐる個々人の主

観的な思念からも、「超自然的」な超常現象からも言語的に区別される。そして自然必然の法則的な体系的統一のもと、「ひとつの経験」「ひとつの力学的な全体」たる「自然」の「世界」(A118:9=B416)としての整合性を権利保証される。しかも経験的実在的な自然世界では、個々の認識対象の対応説的な真偽の判別は、当該認識（および概念や名辞）の「指示」する対象の同定や、虚構と実在、夢と現実の正確な区別もふくめて、周辺対象との区別、相互関係、前後の脈絡のもと、³⁴法則の特殊と普遍的論理的包摂関係に照らし合わせて、整合説的に（検証）³³されるのである。そしてさらにはこの対応説的かつ整合説的、全体論的かつ規約説的な真理論のもとにはじめて、われわれ人間のあいだの経験判断の普遍的な伝達可能性や合意可能性も、超越論的根本上に権利保証されることになる。³⁶

かくしてカントの言語論的理性批判は、アプリアリな認識形式からなる「普遍的で必然的な諸法則」のもとに、「経験の真理」(IV 292)の「確かな基準」を見いだした。人間的認識の真理性ないし客観的妥当性は、個々の日常的な経験判断や自然研究の理論的諸命題のみならず、「幾何学のアプリアリな認識」の「客観的実在性」さえもが、純粹悟性のアプリアリな超越論的認識法則の普遍性と必然性に基づいている。このおどろくべき真理論上の審判を、理性批判は（経験的実在論にして超越論的観念論）の不断反転光学のもと、「（本来的に批判的な）観念論」(IV375)の見地からくだしている。「超越論的「哲学」は、たんに「悟性の純粹諸概念において与えられる諸規則（あるいはむしろ諸規則にたいする普遍的条件）」(A135=B174:5)をアプリアリに呈示するだけでなく、「むしろ同時に諸対象があつた諸概念との一致のうちに与えられることができる諸条件を、普遍的だが十分な識別記号（ケツツァイヘン）において詳述しなければならぬ」(A136=B175)。原則論の序論末尾に確認された弁論の主要課題が、いまや一般論理学の形式性をこえて十全に達成されたのである。

かくして第一批判法廷に長らく陪席したわれわれは、ここでふたたび批判的形而上学の二部門体制の意味解明という考察の本筋に連れもどされる。「人間理性の立法（哲学）」の「二つの対象」たる「自然と自由」。ここまでのところでは、純粹悟性のアプリアリな普遍的立法にもとづく超越論的な「自然法則」の、存在論的にして認識論的、真理論的かつ言語批判的な意味究明が果たされたにすぎない。もうひとつの立法的な「哲学」の「対象」たる「自

由」に関連して、純粹理性のアプリオリな普遍的立法にもとづく「道徳法則」は、いかなる意味合いでの客観的実在性を調達するのか。「自然」の現象一般の理論認識にかかわるすべての弁論は、つねに「ひとつの可能的経験」の限界内への感性的制限の遵守を呼びかけた。それについて第二批法廷ではその限界の超出こそが、理性そのものの超感性的な自然本性に応じて実践的な見地から求められてくる。かくも鋭い対照をなす「二つの特殊な体系」を「最終的には唯一の哲学的体系のうちに」統轄するという、理性批判の建築術的な法廷弁論の機微を、物にして言葉なるものの自然本性に聴き随いつつ、ひきつづき言語批判的な読み筋のもとで探りたい。

注

カントのテキストからの引用は、『純粹理性批判』第一版をA、第二版をBと略記し、それ以外はアカデミー版の巻号をローマ数字で記して、該当頁数を本文括弧内に記す。なお訳文の傍点は、それと断らないかぎり原著者によるものであり、「」は説明のため拙稿筆者が補ったものである。その訳出にあたっては『カント全集』（岩波書店、一九九九―二〇〇六年）をはじめ既刊の諸邦訳を参照し、多くの示唆をうけている。

1 一七七二年二月二十一日付のヘルツ宛書簡は、『感性と理性の諸限界』の著述計画とともに、思索の困窮ぶりを告げている。「理論的部門をその全範囲で、あらゆる諸部分の相互関連を考慮しつつ、じっくり検討してみて気づいたのですが、わたしにはなにか本質的なものが欠けています。これをわたしは他のひとたちと同様、わたしの長い形而上学研究において顧慮しないままにいました。が、じつはこれこそがこれまでのところ依然として表象と呼ばれているものは、いかなる根拠にもとづいて対象に関連するのかわかっています。わたしはこう自問しました。われわれのうちにあつて表象と呼ばれるものは、いかなる根拠にもとづいて対象に関連するのかわかっていますか?」(293f)。カントはこう書くことで理性批判の境域に着実に近づいている。しかし肝腎の問いを次のように展開することで、なお残る長い思索の道程を予感させる。「わたしは就職論文では、知性的表象の本性をたんに消極的に表現し、それは対象による心の変容ではなからうとするだけで満足しました。しかしその場合、ひとつの表象がひとつの対象に関連しながら、しかもこの対象からいくばくも触発されていないことがいかにして可能かを、わたしは黙って放置しました。わたしが述べたところでは、感性的表象は

2
物がどう現象するかを表象し、知性的表象は物のあるがままを表象するのですが、後者の物はそれがわれわれを触発するしかたによって表象になるのでないとしたら、ほかにいったい何によってわれわれに与えられるのでしょうか。そしてそうした知性的表象がわれわれの内的活動にもとづいてるとすれば、その表象によって産出されるわけでもない対象と、この表象との一致はどこから生じるのでしょうか。そしてこれらの対象についての純粹理性の諸公理にしても、それはどうしてこれらの対象と一致するのでしょうか。そもそもこの一致は、経験からの助けを借りることが許されなかったのです」(X180)。カントは「わたしの企図の本質的なものについてはうまくいったと言える」と自信ありげで、「純粹理性の批判」の「約三ヶ月以内」(X180)の出版までも予告する。しかし肝腎の「感性的表象」と「知性的表象」の区別が、旧来型の超越論的実在論による現象と物自体の区別の呪縛をどこまで脱却できているかは、「触発」概念の危うい用法からも怪しいところである。約九年後の批判の弁論はしかし、ここに示された難題をあの世界反転光学により、ものみごとに解決することになる。

3
原則論第二章第一節「すべての分析的判断の最高原則について」の冒頭に言う。「われわれの認識の内容がいかなるものであれ、そしてわれわれの認識がどのようにしてこの客観に関連するのであれ、われわれのすべての判断一般の普遍的な、だがたんに消極的な条件は、それらの判断が自己自身と矛盾しないことである。さもなければ、これらの判断はそれ自体が(客観を顧慮せずとも)無である」(A151=B189)。ゆえに「われわれは矛盾律をすべての分析的認識の普遍的で完全に十分な原理として認定しなければならぬ」し、それはたしかに「われわれの認識の真理の不可欠の条件」だが、これはまだ「真理の規定根拠」(A151-2=191)となりえていない。ここからもアプリアリオリな総合判断の可能性を問う批判の方針が垣間見える (Vgl. IX50-1)。

カントは論理学講義でこの点に論及する。たとえば『論理学』(イェッシエ編、一八〇〇年) 序論第七節はこう始まる。「認識の主要な完全性、それどころか認識の完全性すべてにとって本質的で分離できない条件とは真理である。真理は認識と対象との一致にあると言われている。ゆえにこのたんなる語義の説明では、わたしの認識が真として妥当するには、それは客観と一致していなければならぬ。ところがわたしは、わたしがこの客観を認識しているということによってのみ、この客観をわたしの認識と比較することができぬ。ゆえにわたしの認識は自分を自分で保証すべきだが、これではまだ真理の条件として十分でない。じじつこの客観はわたしの外にあり、認識はわたしの内にあるので、わたしはいつもただこの客観についてのわたしの認識が、この客観についてのわたしの認識と一致するかを判定しうるにすぎない。かかる説明上の循環を古人たちは循環論証と呼んだ。そしてまた現実はこの誤謬のことで論理学者たちは、いつも懷疑論者たちに非難されてきた」(IX49-50, vgl. XXIV386)。しかも講義はこれを裁判の比喩で解説する。「あるひとが法廷で証言をするさいに、誰も知らない人を証人に立てたところ、この証人は自分を信用させようとして、自分を証人に召喚した人は誠実な人間だと主張した」(IX50)。この一口話は、批判の法廷の比喩とも重なってまことに

興味深い。

4 この言明は、純粹一般論理学についてのみ妥当するものと解したい。カントの超越論的論理学は、この問いの立て方そのものを批判光学的に転換することで、ここに求められている「個々のすべての認識の真理の、普遍的で確かな基準」の解明に寄与したのである。この読み筋を確保するためにも *allgemeine* を「一般」ではなく「普遍的」と訳出するしだいである。

5 クワインは自然言語間の〈根元的翻訳 *radical translation* (根本解釈)〉のみならず、「原理的には自国語にもあてはまる」(クワイン、七〇頁) 文レベルの〈翻訳の不確定性 *indeterminacy*〉(根本解釈)のみならず、「原理的には自国語にもあてはまる」(クワイン、七〇頁) 文レベルの〈翻訳の不確定性 *indeterminacy*〉(根本解釈)を語ってきた。しかし近年はこれを「指示の不確定性」と呼んだほうがよかったと弁明している(同、七三頁)。それはおそらく「不可測」という術語が、なにか外在的(かつ場合によっては超越論的)に実在的なものを暗示することを回避するための提案だろう。理性批判の言語哲学はこれを大いに歓迎しつつも、かかる経験的実在論的な——しかもクワインの場合はとくに外界の物理現象の——レベルの翻訳や指示の「不確定性」が依然として熱心な論題となっている討議の現状に、軽い違和感を覚えるのである。

6 とはいえあの「超越性」の重なり合いをあくまでも「類比 *Analogie*」の事柄として深く自覚したうえで、知と信、客観的認識とたんなる思考との批判的差異をわきまえつつ神や来世を語ることは、ここで差し止められていない。否むしろそういうイデア的なものの詩的な語り of 正当な権限の確保が、第三批判で積極的に取り組まれるのだし、理性批判の哲学それ自身も「自然の技術」という類比的言葉のおもむきに沿い、世界建築術な思索を詩的に展開するのである。

7 とりわけ「超越論的演繹」は、「アプリアリな諸概念がいかにして諸対象に関連づけられるのか」という、その様式の説明」(A86=B117) にはかならず。

8 原則論は「全総合的判断の最高原則について」の節の結論部で言う。「ゆえに経験は経験的な総合として、その可能性において他のすべての総合に実在性を与える唯一の認識様式なのだから、アプリアリな認識としての総合も、それが経験一般の総合的統一のために必然的であるもの以上なものにも含まないことよってのみ、真理性(客観との一致)をもつ」(A157-8=B196-7) のだと。そして第二類推も「超越論的対象」の概念との関連で言う。「認識と客観との一致が真理なのだから、ここではただ経験的な真理の形式的諸条件だけが問われうるのだ」(A191=B236) と。

9 岩崎武雄は「真理ということばの定義を求める」「真理の意味の問題」と、「真なる判断の定義を求める」「真理の基準の問題」とを区別したうえで、「現代の真理観の混乱はこの二つの問題の混同から生じているのではないか」と指摘した。しかし理性批判の超越論的論理学は、この「混同」を免れている。そしてカントは「真理の意味」にかんする対応説を経験的実在論的に前提しながら、

「決して成り立つものではない」はずの「真理の基準についての対応説」（岩崎、二五頁）などとは異なる、新たな真理基準を超越論的觀念論的に問うている。「神の立場の真理ではなく人間の立場の真理をとらえる」こと。近代西洋哲学の合理論から経験論へ、そして「整合説から対応説への移りゆきの根底」には「真理というものに対する一八〇度の転回」があり、「これこそカントの言ういわゆるコペルニクスの転回の真の意味ではないか」（同、七六―七七頁）。この岩崎の指摘は啓発的であり、「整合説と対応説の総合」にもとづく「説明の成功」説をうちだして（同、一〇二頁以降）、「人間の立場」からの「不確実な真理」への「転回」（同、一六六―一七頁）を追求する論旨も魅力的である。しかしそのカント解釈には首肯しかねる点が少なくない。「カントにおいてもやはり経験というものに対する不信が根本において消失していない」（同、七八頁）し、かれは「なお合理論的伝統を全くは離れることができず、真理は絶対的に確実なものであるべきであり、したがって先天的認識によつてのみとらえられると考えてしまった」ために、「主観のうちに先天的認識形式を認める認識論的主観主義の立場を取った」（同、一六五頁）のだと岩崎は述べ、カントの「不徹底」や「中途半端」（同、七九頁）や「不十分」（同、一七〇頁）をあげつらうのだが、そこにはかれ自身の読みの甘さに起因する軽率な誤解が入り混じる。

10

ローティは言う。「われわれは視覚的メタファー、とりわけ鏡映のメタファーをわれわれの言語活動から一切取り除かねばならない。そうするためには、言語活動を内的表象 inner representations の外在化 the externalizing と考えなければならず、そもそも表象と考えることである。われわれは、思考のみならず文に関しても、インテンション 実在との対応という概念を捨て、文を世界ではなく、他の文と結びつくものと見なければならぬ」（ローティ、一九九三年、四三―四四頁）と。しかし鏡の比喩はふくめてメタファーはそれがメタファーだと自覚されているかぎりは、われわれの哲学の語らうものにとどめおかれてよいはずである。しかもローティの鏡映メタファー攻撃と、「觀念論」（同、一〇七頁、一六八―一九頁、三二五―一九頁、三三〇頁、三七八頁、三八七―八八頁、三九八頁、四〇九頁、四一八頁等）への過剰防衛、「超越論的なもの」への全面禁忌（同、四三九―四四四頁）は、ローティ自身がデカルト的二元論の超越論的實在論的な内外区別のもと、實在論が觀念論かの対立構図に巻き込まれていることをあぶりだす。かれは「超越論的觀念論者のみが経験的實在論者たりうる」というカントの主張に目を注ぎながらも、外的空間内の物理的自然の経験的實在論と、叡知的な物自体の超越論的實在論との精確な弁別を欠いたため、「實在論的な超越論的論証」を執拗に論難するのである（ローティ、一九九二年、二五―一八頁）。それにたいしてカントの（経験的實在論にして超越論的觀念論）の世界反転光学は、もつと啓発的で解釈学的かつ体系的な哲学の闡達で軽妙な語りを可能にする。

11

直観と思惟のアプリオリな形式を凝視する批判哲学の形式主義は、一般論理学の完全に抽象的な形式性をのりこえたところに成立する。カントの論理学講義は「真理の確かで普遍的な、そして応用上使用可能な基準」をもとめて、「客観的で質料的」な基準と

12 「主観的で形式的」(K50)な基準を区別し、前者の不可能性を確認して後者の筋の考察に立ち入ってゆく。これにたいして理性批判の真理論は、「客観的」と「主観的」に「質料的」と「形式的」を機械的にかさねる従前の生硬な二分法を解体して、アプリアオリで形式的な質料を想定し、客観との一一致としての真理への問いを、言語論的かつ権利論的に洗練させたところに生まれてくる。同趣旨のテキストを原則論からも補おう。「諸カテゴリーは、われわれに可能な唯一の直観が、これらのカテゴリーから取り除かれる場合には、あの純粹な感性的諸形式よりも、もっとわずかな意味しかもちえない。すなわちこれらの感性的形式によって、やはり少なくとも客観が与えられるのは反対に、そのうちでのみ多様が与えられる直観がつけてくわらない場合は、われわれの悟性に固有の多様の結合のしかたは、まったく何も意味しなくなる」(B306)。「諸カテゴリーは、空間と時間における諸直観の統一に関係してのみ意味をもちうるので、諸カテゴリーは、まさにこの統一をも空間と時間のたんなる観念性のためにのみ、アプリアリな普遍的結合概念によって規定することができる。この時間統一が見いだされえないところでは、したがってヌーメノンにおいては、諸カテゴリーの全使用、それどころか諸カテゴリーのすべての意味が完全になくなるのである」(B308)。そしてこの裏返し

の表現だが、直観的悟性の認識にかんじてカテゴリーは「いかなる意味ももたない」(B145)し、「すべてのカテゴリーは、経験的使用だけが可能であり、可能的経験の対象、すなわち感性界に適用されるときにはどんな意味ももたない。この分野の外においては、諸カテゴリーは許容されるとしても、しかしそれによっては何も理解されえないような、たんに諸概念にたいする名称にすぎない」(A696=B724)のいふやう。

13 カントの Sinn と Bedeutung の分節に、フレーゲの分析を類比的に重ねあわせ、フッサールの「意味充実 *Bedeutungserfüllung*」と「意味志向 *Bedeutungsintention*」の対置をおりかさねたうえで、その分節の異同をさぐるのも興味深い、立ち入れない。むしろ理性批判のテキストが、当時の哲学的討議の語用慣習のもとで Sinn と sensus、Bedeutung と signficatio の翻訳的呼応関係を鳴りひびかせながら、現代の記号論を先どりしていることを確認しておきたい。

14 ローティは比喩をまじえて適切に述べている。「少なくともウイトゲンシュタインとセラース以来まったく明らかなことだと思われるが、印刷された刻字の『意味 *meaning*』は、それがもつ余分な『非物質的』特性なのではなく、言語ゲームの中でその刻字を取り囲む諸々の事象が形成する文脈において、すなわち生活形式の中でそれが占める位置にはかならないのである。このことは脳内の刻印についても同様にあてはまる。脳を眺めることによって志向的特性は観察されえないと言ふことは、マヤの法典を眺めてもわれわれはひとつの条文だに理解できないと言ふことにはほ等しい。つまり、われわれは何を捜すべきかを単に知らないだけなのであるが、これは目に映るものをいかにして記号体系に関連づけるかをいまだ知らないからである」(ローティ、一九九三年、一三頁)。

15

そういう視点からテキストを読みかえしてみれば、理性批判は当初から言語論的な思索を始動させていたことに気づかれる。たとえば空間論の結論部ではこう言われている。「したがってわれわれは人間という立脚点からのみ、空間について、延長する存在者などについて語る *reden* ことができる。われわれがそのもとのみ外的直観を獲得しようする主観的条件を離れて、われわれが諸対象によって触発されることが出来る条件から立ち去るならば、空間についての表象はまったく何も意味しない。この述語 *Prädikat* は諸物がわれわれに現象するかぎり、つまり諸物が感性の諸対象であるかぎりにおいてのみ、諸物に付与されるのである」(A267=B42.3)。

16

理性批判は純粹悟性概念による思考可能性を排除せず、これに「諸表象のたんなる統一という、ひとつのたんに論理的な意味」(A147=B186)を認定しているし、形式的な一般論理学にも思惟と認識の真理の不可欠の条件を見いだした。ゆえにわれわれは諸理念や道徳的な「義務」の概念を正当に語ることもできるのであり、すくなくともここで初期ヴェイトゲンシュタインのように「沈黙する」そぶりを見せる必要はないのである。

17

その論述の核心部だけでも垣間見ておけば、『道徳形而上学の基礎づけ』は議論序盤で、「進退きわまった場合でも、わたしは守るつもりのない約束をすることが許されないのか」という問いのうちに、「偽りの約束をするのは賢いか、それとも義務に適っているか」という、「意味」の「差異」が「容易に」認められることを指摘する (IV402)。そして『実践理性批判』の自由のカテゴリーの分析論は言う。「ところで善や悪はつねに意志への関連づけを意味しており、しかもこの意志は、或るものを自らの客体とすべく理性法則によって規定されている」(V60)。そして「純粹実践理性のすべての指令で問題なのはたんに意志規定のみであり、その意図の遂行の(実践能力の)自然制約ではないのだから、自由の最高原理に関連するアプリオリな実践諸概念はただちに認識となるのであり、意味を獲得するために直観を待つ必要はない。しかもこれには注目すべき理由があり、アプリオリな実践諸概念は、それが関連するもの(意志の志操)の現実性をみずから産み出すのであり、これは理論的諸概念にはまったくみられない事情である」(V66)。

18

あえて言語遂行論的な解釈をほどこせば、^{ベクンハイム}規定的な判断力の作動規則は「犬」の場合、歴史的・文化的に制約されて実用的に^{ブラウヴェン}融通無碍な性格のものになり、「三角形」の場合は^{ベクンハイム}抽象度と恒常性と強制度の高い、学術的で論証的な^{ブラウヴェン}語用論的規則となるにちがいない。

19

Bild は当時の学界でラテン語 *imago* の訳語として定着していた。*Einbildungskraft* は「これをふまえた *vis imaginativa* もしくは *imaginatio* の訳語である。ちなみにカントの『人間学』は「感性的な創作能力 *Dichtungsvermögen*」の種別を論ずる章で、「空間における直観の造形的 *bildend* な創作能力」を「*imaginatio plastica*」(彫塑的な想像力)に対応させ、「*imaginatio associans*」(連想的な

カントの形而上学の語り

- 想像力)には「時間における直観の協同的 beigesellend な創作能力」(VII 174) という独訳を当てている。
- 20 一般記号学を展望するソシュールの一般言語学が、当時の蓄音機や電話の発明を背景に、音声学・音韻論の精緻化から始まったこと、そして「シニフィアン」がまずは単語の音素を基礎にして「聴覚イメージ」として理解されたことは興味深い。
- 21 「判断力批判」の「美しい技術 schone Kunst」論が、「人間が話すさいに用いる表現の様式」たる「語、拳措、音調(音節、身ぶり、抑揚)との「類比」(V 320)のもとに「天才」の芸術分類を試みたこと、しかもその筆頭に「語りの技術 die redenden Kunst」をあげて、「雄弁術 Beredsamkeit」は、悟性の仕事を構想力の自由な戯れとしておこなう技術であり、詩作技術 Dichtkunst は構想力の自由な戯れを悟性の仕事として遂行する技術である」(V 321)と語っていたことを、ここに考え合わせるのとは不相当だろうか。
- 22 そういふ批判的思索の成熟を待ち望みながら、ここには若いカントの自然神学的な天界論の熱い語りの余韻が聴き取れる。「カオスから、みずからおのずと完全な世界体制を形成する隠れた技術 eine geheime Kunst」を、神は自然力のなかに付与した」(I 229)。ここから「神」の手の直接介入の信仰の語りが抑制的に引き去られたとき、理性批判の世界建築術の詩学は完成する。
- 23 そういふ思索の道筋を展望して、第一批判の「方法論」は、たんに「技術的 technisch」であるにとどまらず「自然的 natürlche」で「建築術的な統一 architektonische Einheit」を「われわれの認識一般」にもたらし、形而上学の学問体系を批判的目的論的に設えるための「理念」の「図式 ein Schema」を語っている (A832-4=B860-2)。
- 24 「フェノメナ、ヌーメナ」章からも引用したい。「じじこの可能的経験は、みずからの統一を総合的統一からのみ獲得するのである。そしてこの総合的統一は、悟性が構想力の総合に、統覚への関連において、根源的におのずから付与するものである。しかもひとつの可能的認識への所与である諸現象は、すでにアプリアオリにこの総合的統一に関連し、それに一致していなければならない。ところでしかしこれらの悟性諸規則は、たんにアプリアオリに真であるのみならず、さらにはあらゆる真理の源泉なのであり、つまりわれわれの認識と客観との一致の源泉である。しかもそれは、これらの悟性諸規則が経験の可能性の根拠をみずからのうちにふくむことによつてであり、ここで経験とは、諸客観がそこでわれわれに与えられることになる、あらゆる認識の総括である」(A237=B296)。
- 25 自然科学と精神科学(文化科学、歴史科学)というデカルト的の二元論を無造作に反復した、新カント派以降の方法論争が、そういうカント解釈を助長したのである。
- 26 中島義道『時間と自由』、三一七頁、参照。
- 27 これは中島が言う「(私)の原初的な時間了解」(中島、七頁)、「すでに(日常的に)われわれが了解していなければならず、それなくしては時間を語れない」「フッサールの“original”という意味よりもむしろ“natürlich”に近い意味で」(同、三四頁)原初的な時

の言語意識に相当する。しかしこれを「過去時間のみ」(同、七一八頁)とする見解には首肯しがたい。中島の(今)の時間論は、経験を一般的に可能にする条件としての「超越論的統覚」と「ここに今こうして生きているこの私」とを鋭く対置し、この両方から区別された「現存するそれぞれの〈私〉」が一般的に『要請』される(同、一三三頁)「現実性」の様相の原則論を主題化するのに忙しく、批判総体を貫通する(経験的实在論に於いて超越論的觀念論)の光学の呼吸法からは遠く離れている。とはいえかれが次のように語る時、批判反転光学の一端にふれているのはたしかである。「カントは、〈私〉のうちにまず可能な(今)系列、可能な(今)の秩序へと超える能力を認めた。こうした能力を有する〈私〉こそ超越論的統覚と呼ばれる〈私〉である。それは現実の(今)にとどまり続けるのではなく、まず可能な(今)へと視点と定位し、その可能な(今)から現実の(今)を戻すという能力を有する〈私〉である」(同、二八一―九頁)。

この点は原則論の第一類推の証明(第二版)でも強調されている。「ゆえに時間は、そのうちで諸現象のあらゆる変移が思考されるべきものであり、一定不変で変移しない。それというのも時間とは、継起存在や同時存在がそのうちでのみ、時間の諸規定として表象されうるようなものだからである」(B224G)。

この命題は第一版演繹論の中盤で、「ひとつの可能的経験のアプリオリな諸条件は一般的に、同時に、この経験の諸対象の可能性の諸条件である」(A111)として先取りされている。

「経験的思惟一般の要請」の「可能性」の要請に関連してこう言われている。「ゆえにこれらの概念がどの経験においても、諸知覚の諸関係をアプリオリに表現しているという点に鑑みて、われわれはこれらの概念の客観的实在性を、すなわちその超越論的真理を認識するのである。しかもたしかに経験から独立にこの真理を認識するのだが、とはいえしかし経験一般の形式との関連、そしてそのうちでのみ諸対象が経験的に認識されうるような総合的統一との関連のすべてから独立に認識するのではない」(A222=B269)。

論理実証主義系の科学哲学の「規約主義」では、科学理論の規約的要素と事実的要素が分析的言明と総合的言明として対照されるが、カント認識論の根本規約たる純粹悟性原則はアプリオリな総合命題である。この見事なまでのズレは興味深い、深入りはできない。むしろここに注目したいのは「規約 convention」という言葉の意味であり、とりわけ「集會、協議會、党大會」での「申し合わせ、取り決め、協定」や、社会や団体の「因習、しきたり、慣例、約束ごと」という討議的な含意である。ちなみにラテン語の *conventio* には「告訴」という古義があり、これは批判の法廷の比喩とも共鳴する。

「自然の論理的形式的合目的性」として語られる反省的判断力のアプリオリな統制的原理は、自然における美の「主観的形式的合目的性」および有機体の「客観的質料的合目的性」の反省的な語りを準備するものとして、第三批判の「序論」に登場する。この一

カントの形而上学の語り

連の「自然の合目的性」「自然の技術」の思想は、第一批判弁証論の「付録」の二つの節「純粹理性の理念の統制的使用について」と「人間理性の自然的弁証論の究極意図」で先取りされており、そのうち前者が自然の「体系的統一」における論理的合目的性を主題化する。

『プロレゴメナ』第一部注解三は明快に言う。「しかし真理と夢のあいだの区別は、対象に関連づけられる表象の性質によって決定されるのではない。じじつ、そうした表象は両者で同じである。その区別はむしろ、諸規則にしたがった諸表象の連結によって決定されるのである。つまりその諸規則は、諸表象の連関をひとつの客観の概念において規定して、諸表象がどれくらいひとつの経験のうちで共存できるかどうかを規定するのである」(IV 290, vgl. 376 Anm.)²⁾。

この点は現実性の様相の原則において明らかである。「諸物の現実性 Wirklichkeit を認識せよという要請は知覚を要求し、ひとつがみずから意識している感覚を要求する。たしかにその現実存在 Dasein が認識されるべき対象そのものについての知覚が、直接的に要求されるのではない。しかしこの対象がなんらかの現実的な知覚と連関していること、しかもひとつの経験におけるあらゆる現実的な結合を一般的に現示する、経験の諸類推にしたがって、なんらかの現実的な知覚と連関していることを要求するのである」(A225=B272)。

クリプキの『名指しと必然性』は、「アプリアリ」「分析的」「必然的」を粗雑に等置した思考伝統と果敢に格闘して、「認識論的」(かつ言語共同体的)なアプリアリと、「形而上学的」な論理必然性とを区別する(野本、二四二頁、三二六―三七頁)。そして「固有名 proper name」や、それと類縁的な「自然種名 natural kinds terms」等に限って、すべての「可能世界」で同じ物を指示する「固定指示詞 rigid designators」を提起する(同、二八四―五頁、三〇三―四頁、三〇九頁)。その様相論理はフレীগ、ラッセル、ヴィトゲンシュタインの——いわば超越論的実在論的な——指示対象(外延)と「意義 Sinn, meaning」(内包)の「記述(束)説」を厳しく批判する。しかし依然として形而上学的実在論の臭みをぬぐいきれておらず、カントの経験的実在論の可能性・現実性・必然性の様相概念との対比のもとに批判的に問いなおすことができる。クリプキも同書の「補遺」で初めて示唆するように、「カントが『必然的』を命題のタイプを表わすために使い、『アプリアリ』を知識の様相を表わすために使う時、彼がこれら二つの術語を置換可能な同義語として扱う現代の通常の慣習に染まっていることなどありえない」(クリプキ、一九〇頁)。そればかりか理性批判の超越論的論理学は、ライブニッツの個体の超越論的実在論的な形而上学に附随する可能世界論からも、ヴィトゲンシュタイン、カルナップ、クワイン、ヒンテイカ、クリプキらの(独断的、懐疑的、相対主義的な)思索のもとに浮上してくる「可能多世界意味論 possible worlds semantics」(野本、一八一頁)の論理学的思考からも手を切つて、ひたすら「われわれのひとつの経験」を可能にする「アプリアリな総合命題」の探求において、「経験的思考一般の諸要請」という禁欲的な論題のもと、この世の現象物一般を

めぐる認識判断の様相論理を（存在論的・認識論的）に解明する。ゆえにわれわれの超越論的な言語批判は、実体的な「個体」を名指す固有な等から出発して指示や意義を云々するのではなく、われわれ人間の「経験」の歴史的・宇宙論的な総体から出発して、経験的な実在性の地盤で出逢われうる物を一般的に現象で表象たと見切る世界反転光学を、不断の刹那に徹底的に駆使してゆく（経験的な実在論にして超越論的観念論）。そして個体や自然種がそれに対応する諸名辞とともに超越論的観念性の海に浮かびあがるのは、この世の経験的な言語行為——命名や名前の学習や直接指示言表等——が具体的実質的に進行してのちのことである（超越論的観念論にして経験的な実在論）。

36 理性批判は対応説的な真理概念に絡めつつ、問主観的な合意説的真理観をも表明する。「真理とはしかし、客観との一致に基づいている。そしてそれゆえにこの客観については、皆の悟性の判断が合致しているのでなければならぬ（*consentientia univertio*, *consentiant intersc* ひとりの第三者から同意がえられるひとは、たがいに意見が一致している）」(A820=B848)。理想的発話状況を想定したハーバーマスの真理の合意説や、パトナムの言う「理想化された合理的受容可能性」としての真理概念の、超越論的な権利保証がここにすでに見いだされているのである。

引用文献

- 岩崎武雄 『真理論 哲学体系第一部』、東京大学出版会、一九七六年
- クリプキ、ソール・A 『名指しと必然性 様相の形而上学と心身問題』、八木沢敬・野家啓一訳、産業図書、一九八五年
- クワイン、ウィラード・ファン・オーマン 『真理を追って』、伊藤春樹・清塚邦彦訳、産業図書、一九九四年
- 中島義道 『時間と自由——カント解釈の冒険』、晃洋書房、一九九四年
- 野本和幸 『現代の論理的意味論』、岩波書店、一九八八年
- ローティ、リチャード 『超越論的論証・自己関係・プラグマティズム』、富田恭彦・望月俊孝訳、ヘンリッヒ、アーベル、ローティ他
- ローティ、リチャード 『哲学と自然の鏡』、野家啓一監訳、産業図書、一九九二年
- ローティ、リチャード 『哲学と自然の鏡』、野家啓一監訳、産業図書、一九九三年
- Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New York 1979
- Rorty, Richard, *Transcendental Arguments, Self-Reference and Pragmatism*. in: P.Bieri/ R.-P.Horstmann/ L.Krüger (eds.) *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*, Dordrecht 1979.

カントの形而上学の語り