

〈物にして言葉〉の理性批判

望月俊孝

Abstract

In our experience every object is inevitably distinguished from each other by innumerable words. Kant's first *Critique* clarified, through examining things as such in general (ens qua ens in genere), the conditions a priori of possible experience, namely of possibility of objects of experience, and judged that objects of our empirical cognition in general are not things in themselves, but merely appearances to human sensibility. In this transcendental reflection of reason (logos), things have at first neither empirical determination nor linguistic distinction from each other. But the original position of *Critique* is always an empirical realism, and its narration in the transcendental idealism starts at an experience as the first product of our discursive understanding. This self-inverting optics 《empirical realism and transcendental idealism, transcendental idealism and empirical realism》 provides an opportunity to read three *Critiques* anew as a transcendental critic of human language (logos) in general.

Key words: Kant's *Critique*, empirical realism, transcendental idealism, things in general.

1、物にして言葉

テキストの語りに耳を傾けているうちに、ある日突然、不思議な文句が聴こえてきた。「物」と「言葉」を「にして」で繋ぎ区切り、何かを吟味し確かめる反転句の往還反復。それはまるで呪文のように遠く近く胸に響いてくる聲だった。そのときからこの玄妙なるフレーズは、実在世界の無自性・縁起・空の縹緲たる開けの場所に響き渡っている¹。いまここで反転往還を不断に反復する通奏低音、それはあたかも天地の声明しょうめいともいうべき深い祈りに似た何かである。

〈物にして言葉、言葉にして物〉。物と言葉を無造作に対置した通常の語感からすれば、強い違和が残る言辞である。それどころか物と言葉、物体と記号、実在と観念、外界と内心という一連の二項対立を自明の理とする現代言語哲学の頭脳には、法外で挑発的な反抗声明だと映るかもしれない。あるいは学界既成の術語慣習を逸脱した素人の戯れ言アマチュアとして、軽く無言で無視されるのが関の山だろう。

カントからの引用は、『純粋理性批判』第一版をA、第二版をBと略記、それ以外はアカデミー版の巻号をローマ数字で記して、その頁数を本文括弧内に示す。

1 この世界反転光学と大乘仏教の諸法無我・無自性・縁起・空との思索共鳴に関連して、『新・カント読本』所収の拙稿コラム「夏目漱石とカント 理性批判の世界反転光学」(89-92頁)も参照されたい。

すでに別の折にもふれたことだが²、〈物にして言葉、言葉にして物〉は、カント『純粹理性批判』が全篇にわたり暗黙のうちに告知していた〈経験的实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实在論〉という世界反転光学の^{ライトモチーフ}主導動機に呼応する。そう、ここにはたしかに何らかの^{アナロジー}類比がある。とはいえ〈物にして言葉〉は、〈経験的实在論にして超越論的觀念論〉のたんなる「読みかえ」ではない。ましてや「物」と「経験的实在論」、「言葉」と「超越論的觀念論」がそれぞれ一対一で重なり合うとかいうような、単純素朴な話では断じてない³。「にして」連打の字面に惑わされ、その手の安直な早合点にはまる危険はつねにある。言葉というものは本当に恐ろしい。この肝腎要の勘所で、反転往還光学二層の^{ことば}類比的符丁を読みまちがえたりしたら、すべては元の本阿弥になりかねない。これはかなり剣呑な案件だ⁴。

まことに情けないことに、「物にして言葉」の一句が^{わたくし}筆者の脳裡に初めて浮かんだときも、そういう生括りの影がちらついた。まずは「物 res」と「实在論 realism」との妖しい暗合に目が眩む。これと鋭く切り結び「言葉」と「觀念」の癒着が幅を利かせてくる。こうして「物」と「实在論」が団結し、「言葉」と「觀念論」が同盟することで、反転光学の類比は遊びの余地を奪われ硬直する。するとせつかくの鍵語「にして」も、「物」と「言葉」、「实在論」と「觀念論」をそれぞれ無理やり接着縫合しただけの記号形式になり下がる。かくして「経験的」と「超越論的」という視座反転の形容詞を絶妙の気合いで分節してみせた^{テクスト}理性批判の^{かたり}愛智の暗号も、その真意がすっかり見過ごされてしまう。

これと同一局面ではないにせよ、カント批判哲学は出現直後から、同様の無理解・誤解・曲解にさらされてきた。この理不尽な思想史の実態のうちに、物と言葉、实在と觀念から、客観と主観、存在と認識にいたる一連の二項対置の^{スキヤンダル}言葉の根深さが読み取れる。しかもこの近代哲学全体を覆う躰きの石の大元で、いつも隠れて悪さをしている張本人が、じつは一番単純な「物 res, chose, thing, Ding」なのだ。

とりわけデカルト主義の近代哲学は、「物」を即座に「実体」^{ことばづかい}視する^{ラチオ}思考性癖を理性に植え付けた。「われ思う、ゆえにわれあり」を不可疑の第一原理とする学校形而上学は、「考える物 res cogitans」たる^{エゴ}自我の^{こころ}精神と、幾何学空間内に「延長する物 res extensa」たる「物体 corpus」を、それぞれ独立自存の「実体 substantia」だと規定し言明する。しかもこれを総括した「物心二元論」の^{レッテル}命名が、「物」をただちに「物体・物質」に固定して、「我」と「物」とを「内」と「外」に隔てて対置する、かなり乱暴性急な術語法を助長する。

ここに一連の過誤の端緒がある。じじつ「物理的な物 physical things」と「心的な物 mental

2 拙著『物にして言葉——カントの世界反転光学』、「あとがき」、557-561頁。

3 たとえば「老年は人生の夕暮れだ」という隠喩は、「老年」と「夕暮れ」を読み重ねて、物事の終わり間近の物悲しい感興を呼び起こし、同時に両者の微妙な差異も暗示することで、いっそう深いなにかを物語る。じじつ一日には明日があり、人の一生に次はない。そもそも類比による比喩の語りは、『判断力批判』が主題化した「反省的判断力 reflektierende Urteilskraft」の「遊び、戯れ Spiel」の本領だ。〈物にして言葉〉の光学の類比は、「夕暮れ」の比喩よりも遙かに繊細な読み手の感性を期待する。

4 城戸敦氏による拙著への書評が、この反転光学の比喩の語りの一大難関の在り処に気づかせてくれた。『日本カント研究』第17号、186-190頁、参照。

things」との物心二元論は、心身二元論の毒素を含有し、いわゆる「心身問題 mind-body problem」の副反応を惹起した。近年その「難問」処理——または「一元論 monism」による問題回避——に注力する英米「心の哲学」界隈では、「実体二元論 substance dualism」との呼称もあるようで⁵、その大元の「デカルト的^{ロゴス}二元論」から「主観と客観 subject and object」の二項対立図式が醸成されてきたのも理の当然だ。さらにこれと歩調を合わせて、「存在論」と「認識論」とを対置峻別する問題構制も、いまや教科書的な常識となっている。じじつ多くの『哲学史』や『哲学事典』は、デカルト形而上学の「存在論的」二元論を起点として、そこから新たに近代哲学の「認識問題」が生まれてきた経緯を得々と解説する⁶。

カント三批判書も、長らくこの偏狭な大文脈のなかで読まれてきた。その人物と著作がデカルト以後に出たのは史実だし、この手の平板な読み方が常態化したのも無理はない。だが理性批判それ自身はむしろ、諸悪の元凶たる「物心二元論」という伝統形而上学教義の枠組みを、その論理的な系となる二つの一元論——「唯物論〔物質主義〕 Materialismus」および「唯心論〔心靈主義〕 Spiritualismus」——もろともに全面解体しようとした、「世界概念 Weltbegriff (conceptus cosmicus)」の哲学の革命的な出来事^{エルアイクニス}だったのだ。この批判の眼目を見過ごしたデカルト的近代の学校的な哲学史は、愛智の基本精神からみて粗略疎漏の誹りを免れない。ましてや「物自体による触発」という奇妙な通念に惑わされて、〈経験的實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實在論〉の骨法を掴みかねている研究の現状はまことにもって恥ずかしい^{スコラ}7。

カント理性批判は、デカルト^{ロゴス}理性主義が先鞭をつけて駆動した「物」の実体化の時代趨勢に

5 Mandik, *This is Philosophy of Mind. An Introduction*, pp.7-8 and pp.15-28. こういう「実体の二元論」にたいし、「脳科学」研究の「物理主義 physicalism」言説の周辺で、人の内的な感覚質として取り沙汰される「クオリア qualia」を「非物理的で心的な性質」とみなす立場は、「性質の二元論 dualism of properties」と呼ばれる (ibid. pp.29-43)。この入門書の解説を眺めても分かるように、一連の問題の根は、じじつ哲学の迂闊な言語使用慣行にある。じじつこの「二元論」の分類そのものは、「主語・述語」を「実体・属性」に短絡させた伝統形而上学の語り口の、デカルト的近代版最新種にほかならない。

さらに上記問題状況の概説として、山口尚「意識の概念と説明ギャップ——クオリアは分析可能か？」参照。ここに「クオリア」をめぐる「説明ギャップ」は、「物理主義にとっての存在論的問題を引き起こさない」が「認識論的問題を引き起こす」(山口、36頁) 論点として吟味される。これに対し「二元論は存在論的ギャップが開いていることを主張する立場である」(同、43頁) と言われる。この「存在論的」と「認識論的」の常套的な対置語法への警戒も怠らずに、徹底的な言語批判に努めたい。

少なくとも上に見るかぎり、「心の哲学」における物理主義か二元論かの論争は、「物理的なもの」と「心理的なもの」の語り方、説明法、理解の仕方をめぐる言語使用の問題に帰着する。デカルト主義的に「超越論的な意味で理解された二元論」を『批判』が撤廃し、〈経験的實在論にして超越論的観念論〉の反転光学のもとに、物理現象と心理現象の「二元論」を「たんに経験的な意味で」みずから名乗ったとき (A370, 379)、テキストはすでにそういう最深の言語論的洞察に達していたのだと推察される。

6 この哲学史物語りの大枠で、欧州大陸の理性主義と英米の経験主義とのあいだにさほど差異はなく、両者は同じ土俵の上で言い争っているだけである。他方で、カント理性批判というテキストには、そういうデカルト的近代の総体とはまったく異なる (つまり両者のたんなる総合ではない) 新たな道が語りだされている。その魅力的な思索の筋を丁寧^{ラシヨナリズム}に探索したい。

7 この点について詳しくは、拙稿「物自体が触発する? ——カント超越論的観念論の真景——」を参照されたい。

抗弁し、世界のありとあらゆる「物」を「一般に in genere, überhaupt」見つめる「超越論的 transzendental」な「反省 Reflexion, Überlegung」の視座を確保して、すべての物と言葉の意味の生まれ故郷で、「物」の原義を取り戻そうとした言語批判の企てである。いまこの一文で近代哲学史を全面的に語り直してみたときに、否、じつはすでにあのデカルトの炉部屋の全面懐疑の回顧話の只中でも、「物」はまぎれもなく終始一貫「言葉」である。そもそも哲学というものは、言葉の限りを尽くして物事を思索する営みだ。これは拍子抜けするほど当たり前の事実確認だが、〈物にして言葉、言葉にして物〉の反転光学は、この「反省的 reflektierend」な——ゆえにまずは「哲学的 philosophierend」な、そしてさらには詩作制作的な——テキストの語りの場を、批判的な思索の第一発声の舞台とする。

そのうえで何より肝腎なのは、そういう哲学の言語行為が、カント理性批判では「物」を「一般」に考察する「超越論的」な反省の深い水準で、徹底敢行された点である。デカルト的な理性主義の光が全世界の表面を明るく照らし出す近代啓蒙期。その真最中に、理性批判の哲学はあえてみずから、「人間理性の自己認識」という重い課題を引き受けた。それゆえにこの思索は、物一般をめぐる反省という独特の超越論的な構えのもとに遂行されているのである。しかも批判哲学は、つねに「経験の地盤」に足場を据え、経験的認識を可能にするアプリアリな条件を究明し、そのうえでさらに純粹理性の諸理念の言葉にも耳を傾ける。〈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〉とは、そういう人間理性の自己批判のテキストが、世界の万物に笑顔で投げ返してみた最初の挨拶だ。そしていま、この反転往還光学に共鳴し、その往還反復の軸となる中央余白を濃やかに重ね合わせて、〈物にして言葉、言葉にして物〉の反転光学もおのずと始動したのである。

2、物と言葉の超越論的反省

この反省的な思索の深まりは近代史上稀有である。そのためか反転光学二層の和聲は、理性主義と経験主義が競奏する教条の主旋律にかき消され、久しく聴く耳に恵まれてこなかった。だがテキストはいつも無言で謡っている。〈物にして言葉、言葉にして物〉。だから一度その気になって耳を澄ましてみれば、この世界光学の往還折り返しの刹那、中央読点が切り開く無差別平等の縹緲たる余白のうちに、物を言い見聞きする眼耳鼻舌身意が悉皆寝静まる沈黙の聲も聴こえてくるだろう。そしてあらゆる言語活動の分別心が滅し尽した閑寂の気にかすかにでもふれえたなら、そこから一気に翻って日常・諸科学・伝聞をふくむ経験知の個々全般が、じつは無数多層の言語分節の織り成して形づくられているという明々白々な事実にも、あらためて気づかれてくるはずである⁸。

8 試みに「目の前のこの白いメモ用紙」をとりあげてみても、ここでたまさか記述のために繰り出された単語群がそれを確定的に指示しうするためには、その知覚をもたらす感覚・神経器官の生理機能に加えて、それとはほぼ同時に、たとえば「この」には「その」「あの」との区別、「白い」には「赤い」「青い」との差異といった具合に、つねにすでに膨大な数の言葉たちが隠れたしかたで働いている。

かくしてテキストの^{エクリチュール}制作と^{レクチュール}味読は、経験一般の言語活動的な成り立ちという、根本事態の洞察とともに始まった⁹。〈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〉。この反転光学の往還反復は、そのつど必ず経験的実在論に始まって、つねにここに帰って来る。この自然体の基本姿勢も、じつは経験というものにかんする徹底的に言語論的な根本洞察をふまえてのことにちがいない。

経験は、疑いもなく、われわれの知性が生み出す第一の産物だ。ただしわれわれの知性は、感性的諸感覚の^{きな}生成りの素材を編纂して、この産物を生み出している。経験はまさにこれにより第一の教示であり、進行のなかで新たに教わることは尽きることがない。だから将来生まれくるすべての人たちの^{いのち}生活の連鎖において、この地盤のうえに収集できる新知識が不足することなど、けっしてないだろう。(A1)

『純粹理性批判』初版の^{アインライトゥング}序論は、こうして「経験 Erfahrung」の語で始まっている。直前に掲げた第一節表題は、「超越論的哲学の理念」である。テキスト全篇の語りはこうして華麗に始動する¹⁰。そして開口一番、核心に斬り込んで、経験は「われわれの知性〔悟性〕 unser Verstand」の「第一の産物 das erste Produkt」だと、明快に言い切った。しかもこの断言が「疑いもなく ohne Zweifel」というのは、デカルト的方法的な過剰懐疑（およびそれが引き起こした外物・外界の観念論スキャンダル）への痛烈な皮肉だろう。第二版の序論冒頭も重ねて言う。「われわれの全認識が経験とともに始まるということに、何の疑いもない gar kein Zweifel」(B1)。

経験はこうして幾重にも不可疑の^{アンファング}始元である¹¹。この点は何度強調してもよい。そのうえでいま確認しておきたいのは、この「経験」がたんに私個人のものではなく、初めから「われわれ」のものとされている点である。しかもここには「将来生まれくるすべての人たち alle künftige Zeugungen」も含まれる。その「^{いのち}生活の連鎖 das zusammengekettete Leben」が、天然自然の糧秣や居住地のみならず、言語的なものに彩られた文化文明や文物に支えられているのは言うまで

9 これを「根本事態」とするということは、これを既定の「事実問題 quid facti」として、あえてこの件に「生成論的 genealogisch」には立ち入らず、ただひたすらその「権利問題 quid juris」に集中する、ということである。

10 二つの「^{フォアレーデ}序言」は、いま脇におく。「序論」と本論の關係に注目したいからである。本論第I篇「超越論的基本要素論」はいきなり第一部「超越論的感性論」から始まっており、これは第二部「超越論的論理学」ときっぱり分かれている。その感性和知性が相俟って成り立つ「経験」そのものを、あらかじめ主題化したのが「序論」なのだを読み取りたい。

11 テキストは「経験」を始めに置くことで、コギトを第一原理に据えたデカルト形而上学に最初から反旗を翻している。ゆえにまた理性批判の哲学は当然、フィヒテ知識学とも相容れない。カント晩年の書簡（ティーフトゥルク宛、1798年4月5日付）は率直に言う。「あなたはフィヒテ氏の『一般知識学』をどうお考えですか。……たんなる自己意識 das bloße Selbstbewußtsein、しかも素材のない ohne Stoff、思想形式だけの自己意識、ゆえにこれについて反省してみようにも、これに適用される何かが反省の目の前にあるわけもなく、反省が論理学をも超え出してしまう、そうした自己意識は、読者に奇妙な印象を与えます。」(XII 241)

もない。テキストの当該箇所「言語・言葉」の文字はない。しかし経験を「第一の教示 die erste Belehrung [教訓・教導]」と呼び、ここで「新たに教わること neuer Unterricht [授業・教授・情報提供]」にも事欠かぬと重ねた比喻からは、自然環境の多彩な事物との新たな出会いだけでなく、人間社会の教育制度、学問研究、出版産業や情報通信網の発達進展までもが連想されてくる。

すると „den rohen Stoff……bearbeitet” の一句も、たんに「未加工素材に手を加え・加工して」というよりは、「生成りの素材を編纂して」とか「翻案・改訂・脚色して」などと、言語行為的な——さらに第三批判との連繋からは詩作制作論的な——含意で深読みしたくなってくる。その編纂の「素材」は「感性的諸感覚 sinnliche Empfindungen」であり、これに手を加えて「経験」という「第一の産物」を「生み出す hervorbringen」のは「われわれの知性」である。序論は劈頭さりげなく、本論第 I 篇「超越論的基本要素論 Elementarlehre [基礎教程、原理論]」の二部構成、つまり第一部「超越論的感性論」、第二部「超越論的論理学」という分肢結構を予告する。だからなおさら、ここをどう読むかが肝腎だ。目下の言語論的な関心からも、感性と知性、^{アイスラーシス}感覚知覚と^{ロゴス}論理を区切り繋いだ、批判の「建築術 Architektonik」の基本姿勢が大いに気にかかる。

概して従来常套の読解では、感性的直観の「受容性 Rezeptivität」と知性的思考の「自発性 Spontaneität」との区別に過度に反応し、感性の感性的な「未加工素材」を知性が概念的に「加工」して経験的認識に仕立てあげ「産出する hervorbringen」という、近代文明社会でお馴染みの製造技術モデルを好んで採ってきた。天然自然所与の無垢な質料と、人為人工技術の作為的な形成作用。この鋭利な対置が、感性と知性、実在と観念、物と言葉の二項対立を一蓮托生に強化することで、たしかに物事がひときわ分かりやすくなった気になれる。そしてここからは「言語的なもの」を知性だけに配して感性からは排除するという、安易でありがちな読み筋も湧いてくる。

しかし急いで事は仕損じる。ここは一步ふみとどまり、そういう「あれかこれか」の分離切断でなく、〈物にして言葉、言葉にして物〉の情趣をじっくり賞味したい。そして感性と知性、質料と形式、実在と観念、物と言葉といった馴染みの言語分節も、あくまで「反省的判断力」による「類比」として「統制的使用」の文脈で語りつづけ、これをけって「規定的」^{レグラティブ}「構成的」^{コンステイタティブ}に誤読濫用せぬよう慎みたい。この第三批判からの勧告を先取りしてさらに言えば、第一批判の「超越論の哲学」テキストも徹底的に反省的判断力の語りとして読み通せ、ということになる。物と言葉、感性と知性の類比を、みだりに構成的に短絡させて、言語の座は「感性か知性か」などという学校的な擬似問題をいたずらに拵えたりせずに、むしろ「疑いもなく」われわれの世界認識の「第一の」始まりである「経験」の「地盤 Boden」のうえに、物と言葉の生きづく居場所をおおらかに見定めたい。

この新たな課題を心に刻み、序論冒頭に立ち返ろう。前引「ただし」以下の原文は indem 従属節である。これを例の二項対立式製造技術モデルで「感性的諸感覚の未加工素材を加工して」と読むときに、indem はさしあたりたんに経験「産出」の仕方・方法を言うだけだ。ここで

えて気を利かして、近代合理主義下の重工業機械技術網が天然自然の資源と環境を暴力的に収奪・改変・破壊してきた史実を読み重ね、近代自然科学の基礎づけとされる「カントの認識論」の背後に隠れた道具理性的な技術関心を暴いてみることもできるだろう。たしかにそれも一つの読み筋だ。しかし、こうした自然と技術の二項対立も、第三批判の「自然の技術」の類比に照らせば、じつは単純粗雑にすぎる。そもそも自然と技術の区別が、すでにれっきとした言語分節だ。しかもその差異化の基準は、「自然」と「技術」の語法や文脈次第で揺れ動く。反省的判断力のアプリアリな原理たる「自然の技術」の類比は、その点を繊細に弁えて理性批判の全体を締めくくる。その建築術的な（つまりたんに技術論的ではなく、むしろ技術理性批判としての）意義については、すでに別の機会に論じておいた¹²。ここではさらに言語論的な含意を掘り起こしたい。そのためにも、すべての始まりである第一批判序論冒頭部を、あらためて丁寧に読み直してみたいのである。

あの indem 従属節は、たしかに経験の産出方途を説明する。この点はやはり動かない。だが、問題はその語りの姿勢である。ここに見える感性と知性の分節は、理性批判全体の結構を暗示する。そしていま哲学の眼目は、われわれ人間の「理性 Vernunft, ratio, logos」の有限性の自覚にある。すなわちデカルト以後の理性主義の己惚れをたしなめ、他方で同時に、これに過剰に反発した経験主義の理性軽視にも抗弁して、そもそも言葉で物を知り、事物を作り、物事を為し、この世に住まい語らうわれわれ人間の知性能力について、その限界内での正当な使用権限を見定めて弁護しつつ、使用上ありがちな越権行為をあらかじめ摘発糾弾する。これが、理性批判哲学の首尾一貫した主題なのである。

だからテキストはまず、経験こそが人間の全認識の起点だと持ち上げた。そのうえでこの経験的認識が、じつは知性の産物だと切り返す。とはいえ「われわれの知性」は有限で、経験の「素材 Stoff」（質料 Materie）は全面的に、感性的直観の所与たる諸感覚に負っている。この再度の切り返しの重みを行間に読み込んで、先の訳文では接続詞 indem と直前のコンマの間隙に「ただし」の意を汲み取った。これは『批判』の「超越論的」反省が「経験」重視の基本につねに立ち還り、「感性的諸感覚の生成りの素材」の囁きを懇切に聴き取りながら、「そこから」経験という第一の作品を「持ち来らし生み出す hervorbringen」われわれの知性の〈自然体〉の理念を描き切るためにも、ぜひとも必要な深読みだ。〈経験的实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实在論〉。この静謐な調べに唱和して、理性批判の言語論的聲部を増幅した〈物にして言葉、言葉にして物〉の反転光学は、だから感覚素材を「耕し、手入れして」活かすはずの動詞 bearbeiten にも、やはり書物や文学作品などの「改訂・脚色・翻案・編纂」の含意を読み込み、われわれの住まうこの「経験の地盤」の全体を、物と言葉の反省反照的な戯れの広場として確保したいものである。

12 拙稿「カントにおける技術への問い」を参照されたい。

3、物一般出現の場所

〈にして〉反転のおおらかな光学射程を開け放ち、「物」の原義へ立ち還ろう。〈物にして言葉、言葉にして物〉も不思議だが、すでに「物」そのものが不可思議である。さしあたり手近な辞書に尋ねても、「物言い」「物書き」「物聞き」「物語」「物申す」「物読み」と、「物」に「言葉」の意があるのはすぐ知れる。それどころか大きな辞典をひもとけば、古今東西の「物」の鷹揚な語法が見てとれる¹³。じじつ西洋の“res, Ding, thing, chose”も、元来は形の有無を問わずに「あるもの」すべてを広く言う。また「物」という漢字にしても、これをことさら「もの・モノ」と仮名に開いてみせずとも、それ自身がもともと形而上・形而下の区別以前の場所で、天地の有形無形すべての「もの、こと、ことがら」を指していた。

ゆえに「物入り」「物思い」「物怖じ」「物腰」「物好き」「物忘れ」「物笑い」「物に似ず」や「物知り」「物分かり」「物別れ」「物の道理」「物心^{ものごころ}」の「物」は、必ずしも有形のものを意味しない。「物」がこうして漠然と「物事^{ものごと}」の気配を匂わすからだろう、「物憂い^{ものう}」「物悲しい」「物狂おしい」「物恋しい」「物淋しい」や、「物々しい」「物凄しい」「物足りない」「物欲しげ」「物侘しい」「物のあわれ」には、そこはかたなく微妙な情趣感興も漂っている。それどころか「物の怪^け」や「物忌み」ともなると、有形物よりは「精神・靈魂^{ガイスト}」との近さのほうで断然際立ってくる。だから「物心^{ぶつしん}」「物我^{ぶつが}」の鋭い対置に縛られて、「物 thing」と言えば外界有形の物体個物だと決め込む短絡思考は、たとえ現代哲学界限では「物情騒然」たる「物騒」な「物議」を醸さずとも、広い世間の「物笑い」の種になりかねない、かなり間抜けな仕儀なのだ。

こうして辞書と遊んだ「物」の語義糾明は、それだけで哲学の反省的判断力を刺激する。とはいえ言葉を尽して物を問い、理性批判の論陣を立て直すべく奮闘してみても、言葉と物、精神と物体を対置して、「物」を即座に物体視・実体化する「即物的」な保守奔流の勢いはすさまじい。くわえてこの語法常識では、さらに「人」と「物」、「人格 Person」と「物件 Sache」の倫理的な概念分節を重ねふまえたものか、自他すべての「人格の内なる人間性を常に同時に目的として扱う」ことなく、「たんに手段として扱う」近代経済合理社会での人間の「疎外」状況を、拙速にも「物象化 Versachlichung, Verdinglichung」と呼んで指弾するという、かなり奇妙な事態になっている¹⁴。しかもその英訳語 reification が、別文脈でただちに「実体化」を意味している始末である¹⁵。

13 拙著『物にして言葉』の再校時に物した「はじめに」の末尾あたり (iv-v 頁) を合わせて参照されたい。そこで新たに見えてきた論点を掘り下げるのが、拙稿の課題である。

14 Verdinglichung を直訳すれば「物化^{ぶつか}」だろう。しかしこれは万物がたえず変化流転する事実を淡々と言うもので、人が天命を終え「物故」するのはたしかに悲しいことだが、これをふくむ「物化」そのものは大局的に見てニュートラルである。また、そもそも「文物」「品物」「代物」「物する」に否定的なニュアンスはなく、それどころか「人物」「物になる」「物にする」は何らかの達成・獲得を褒めて言う。物の原義を「物ともせず」に踏みにじる「物象化」の原語も訳語も、じつは「物 Ding, res」に大変失礼な造語である。

15 20世紀の分析哲学の中核で、クワイン『真理を追って』は、「観察文 observation sentences」から言語分

この物象凝固の趨勢を横目に睨み、それでもだからこそ、物を物として一般に問う超越論的^{ロブス}理性批判の、すぐれて言語論的な切れ味を研ぎ澄ませよう。そのためにも〈物一般出現の場所、経験！〉という驚きを胸に、〈超越論的観念論にして経験的實在論〉の還相反転の情趣を深く感受しつづけたい。そしてこれを間違っても、「物一般が出現する場所は経験だ」などと淡泊に早合点せぬように慎もう。むしろあの絶句を素直に読めば、「物（が）一般に出現する場所、経験の地盤！」となる。言うまでもなく「場所」「地盤」は比喻である。ここに近似する二つの文の微細な差も、言葉を哲学するにあたっては重要だ。規定的判断力の定言命題と、詩作的思索の片言句。そして「物一般が」と「物（が）一般に」。なにより「物」そのものが曲者で、「物がある」と口走った途端、文の「主語 Subjekt」たる「物」が自動的に「実体化 hypostasieren」されかねない情勢下¹⁶、「物が出現する」というのもすでに危うい言辞だが、いまは「物一般 Dinge überhaupt」という大物が相手だから仕方ない。これはあの「物自体 Dinge an sich selbst」と並ぶ学校哲学の専門用語で、これら難敵に批判哲学が徹底抗弁するにあたっては、「物（が）出現する」というほどの軽い言い回しは、さしあたり大目にみておこう。

確認したいのは、ほかでもない。「物一般」という便利な術語に惑わされ、勢い余ってそれを丸ごと実体化せぬように気をつけたい。これもすでに指摘したことだが¹⁷、理性批判に言う「物一般」の「一般」は、ひたすら物を物として「一般に」考察する超越論的な反省の視座での、物の見方を闡明した「世界概念の哲学」の副詞である。それを安直にも形容詞に仕立てあげ、いつのまにか「物一般」を名詞化・体言化して、あろうことか彼岸の本体的実体にまで祭り上げたりしたらおしまいだ。これでは旧態依然の超越論的實在論^{フィロソフィー}の哲学思想に逆戻りで、もはや批判的な超越論的観念論^{フィロソフィーレン}の哲学思考ではなくなってしまう。相も変わらず「ドイツ観念論」以

析を始める方法の利点を誇示して言う（適宜原語を補って引く）。「わたしたちは、実体化の本性 the nature of reification とそれが科学理論にとってもつ有用性——これは第二章の話題である——に関して、あらかじめ実体化を行うことなく自由な立場で考えることができるわけだ。もしも名辞 terms を出発点に採るならば、それは実体化を巧妙に持ち込んで、対象指示 objective reference を、その目的や本性への考察なしに最初から前提する結果となっただろう」（12頁）。そして「第二章 指示」は冒頭第9節「物体 Bodies」で、文の言表における「実体化」の顛末を解説する。「実体化の始まり incipient reification がどのようなものであるかは、すでに述定的な観察文 the predicational observation sentences のうちに窺うことができる（2節）。……／実体化の第二段階、すなわち通常の観察文を越える段階は、焦点付き定言観察文への移行 the move to focal observation categoricals において認められた（4節）。……／しかしながら焦点付きの定言観察文は、自由な定言観察文とは違って、その焦点を絞り込まれているおかげで、物体に関して一般的に語っているという雰囲気も明確にもっている。……わたしの考えでは、物体が存在論的な意味においてまさに物体となる bodies materializing, ontologically speaking のはこの段階においてである。つまり、この段階で物体は、交差する複数の観察文 intersecting observation sentences の焦点に位置する理念的な結節点 ideal nodes となるのだ。ここにこそ実体化の根源 the root of reification があるとわたしは言いたい」（31-3頁）。「名辞」から出発する通例の言語分析が、「指示」の「対象」たる「物体」をあらかじめ「実体化」しているのを警戒したクワインの慎重な身振りに、かえって現代経験主義言説に特有の観念連合の根深さがうかがえる。

16 すでに『批判』弁証論「誤謬推理」章はこれを、「私」の純粹意識（あるいは魂）という「物」をめぐる人間^{ロブス}理性の自然本性的な錯視として、言語論的に鋭く指弾した。

17 拙著『物にして言葉』、第二章を参照されたい。

後の教科書伝統を真に受けて、学校形而上学の本体^{ドグマ}教条を鵜呑みにして信心するならいざしらず、そもそも「物一般」という大それた代物がどこかにあらかじめ実在しているわけもなく、ましてやここに（どこに？）「物一般が出現する」はずもない。

物を物として一般に「考察する betrachten, spectare」。これは、「あるものをあるものとして $\ddot{\text{ov}} \tilde{\eta} \ddot{\text{ov}}$ 」一般に問う、第一哲学の初心の、一所懸命^{ヴィーダーホーレン}の取り戻しである。しかも理性批判の超越論的反省は、この始元の問いを「あるものは多様に語られる、ただし一つに向けて $\tau\acute{o} \ddot{\text{ov}} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota \pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma, \acute{\alpha}\lambda\lambda\grave{\alpha} \pi\rho\acute{o}\varsigma \acute{\epsilon}\nu$ 」という、言語論的な多様の統一の閃きそのままに引き受ける。それはちょうど「存在論 *ontologia, Ontologie*」という新造語が近代ドイツ哲学界に広まった頃のこと。あの超越論的実在論の教条に染まる学校哲学では、存在論が「一般形而上学 *metaphysica generalis*」の玉座に就いて総理統帥し、後続する「特殊形而上学 *metaphysica specialis*」の三部門のなかでも最後を飾る「理性的神学 *theologia rationalis*」（A631/B659）では、神の「存在論的」な存在証明を駆使した「存在神論 *Ontotheologie*」（A632/B660）が権勢をふるっていた。かかる「尊大な名前 *der stolze Name*」の存在論が、「物一般 *Dinge überhaupt*」のアプリオリな総合的諸認識を、一つの体系的^{ドクトリン}学理にして提供するなど自惚れ（A247/B303）ていた危うい時機に¹⁸、われわれ人間の理性批判^{ロゴス}の哲学革命があったのだ。

「あるものをあるものとして $\ddot{\text{ov}} \tilde{\eta} \ddot{\text{ov}}$, *ens qua ens*」考察するという、アリストテレスからスコラをへて近代にいたる根本問題¹⁹。魂・世界・神といった哲学諸科の対象区分以前、ゆえにまた物体・生物・人間や自然物・技術産物という細目は度外視して、一切の差異差別分別を離れ、何であれ「ある」と言われるかぎり「一般に *καθόλου, in genere, überhaupt*」問う²⁰。この「超越論的」な反省はそれ自体が極度に抽象的な言語実践だが、その問いの主役となる $\ddot{\text{ov}}$, *ens* の座を、18世紀ドイツ語は *Ding* で引き受けた²¹。「物一般 *Ding überhaupt*」とは、本来そういう出自

18 「批判」の「一般」部門はこれに抗すべく、当代流行の「存在論」に代えて、「純粹知性のたんなる分析論という控え目な名前」（A247/B303）を名乗る。その「弁証論」第三章「純粹理性の理想」が、あの時期に「神の現存在」の「存在論的証明」の無効宣告を断行したこともあわせて、この「存在論」との批判的な距離感を重く受け止めたい。ちなみに学校哲学の「存在論」における形而上学的教条の臭みは、19世紀後半にこれが移入され始めた日本での *ontology* の一連の訳語「理体学」「実体学」「本体論」「実有論」にも嗅ぎとれる。

19 アリストテレス『形而上学』に言う。「あるものをあるものとして、これに自体的に属するものを考察する」（*Met.*1003a21f.）と。

20 この「超越論的」な問いの基本姿勢をかりに本来の（謙抑的な）「存在論」と呼ぶのだとしたら、20世紀初頭に勃興した現象学が口にする「領域的存在論 *regionale Ontologie*」なる代物は、かなり奇妙な変種である。「具体的な経験の対象性はどれもみな、質料的な本質を具えているわけだから、或る最上位の質料的類に、つまり経験の対象の或る「領域」に、組み入れられることになる。その純粹な領域の本質には、それで次には、何らかの領域的形相的学が対応することになる。或いはその学を言い換えて、これをまた領域的存在論とわれわれは呼ぶことができる」（フッサール『イデー I - 1』、78頁、傍点同書）。こういう後代の弛緩した「存在論」語法とは対照的に、「あるもの」を「一般に」問う理性批判の「超越論的」反省は、そもそも「何であるか」や「何があるか」という「経験的」な規定作用の及ぶ遙か以前の場所で、「あるものをあるものとして」問うているのである。

21 ラテン語の「あるもの *ens*」は当時のドイツ文献で「物 *Ding*」と訳された。麻生他編『羅独 - 独羅学

の術語である。

ただしこれが丸ごと本体化・実体化される経緯は、öy や ens よりも文法的に単純だ。というのも後者の場合は、大元の動詞「ある *είναι, esse*」の現在分詞中性形を、暗黙のうちに名詞化する手順が必要だが、Ding のほうは端から「名詞 *nomen, noun, Substantiv*」である。とはいえ「物 Ding」の辞書的な意味も元来は茫茫漠漠で、しかもこれはいま第一哲学の「あるもの öy, ens」の正規代理記号である。だからやはり最大共通の哲学的致命傷は、この超越論的反省の要となる副詞「一般に」を、あまりに安易に形容詞と見なし、術語全体を実詞句とし本体化した言語思考の短絡弛緩にある。この一連の理性の自然本性的な錯視により、第一哲学の長い伝統は、肝腎の「ある Sein」への問いを何度も忘却する²²。カント理性批判は、この累々たる大失態に歴代形而上学の思弁の病根を見定めた。しかるにいま目の前では、ドイツ学校哲学が臆面もなく新たに「存在論」を名乗り、その空疎な理窟で超越論的實在論の教義をしきりに権威づけている。だからこそ世界市民的な見地に立つ批判哲学は、「ある」への問いの初心をおおやけに呼び戻すべく、最基底層の言語批判を取行するのである。

4、経験の地盤へ！

理性批判の超越論的反省は、ありとあらゆる「物」を無差別無分別に、ただ一言「ある」と言われるかぎり「一般に」見つめる視座で語っている。そしてこのギリギリの語りの自覚ゆえに、不可避・徹底的に言語批判の思索となる²³。そもそもここでは最初から（向う側に）「物がある」のではなく、むしろ「ある」と言われて初めて（世界のこの場で）「物」になる。その大元の「ある」の意味の中軸と広がり（統一と多様）がじつに難問なのだが、この「ある」への問いをめぐる超越論的言語批判の本格始動に先立って、まずはとにかくなんらかの意味で、つまり最も広く大きく無差別無規定な意味合いで「ある」のが「物」なのだ。ゆえに後から分別心で翻って考えてみるならば、それはまだどこにもないし、いまだなにものでもない。

術語彙辞典、117頁以降参照。動詞「ある *esse*」の現在分詞中性単数形「あるもの *ens*」の訳語として、文法的に等価な「存在者 *das Wesen*」が用いられることもあったが、これはすでに「本質 *essentia*」の意味でも通用していた。そこで用語上の混乱を避けて *ens* の訳語には Ding が選ばれたのだろう。ちなみに Ding は *res* に当たるが、スコラの「超越範疇 *transcendentia, transcendentalia*」内で *ens* と *res* は近似であり、*res* は *ens* の「何性 *quidditas*」すなわち「本質 *essentia*」を言表する重要な「名 *nomen*」であった。しかも *res* はすべての *ens* に、「それ自体において *in se*」かつ「肯定的」にとまなうあり方だとされていた。

22 あるいは歴代の「深い」哲学はみな、アリストテレスの「不動の動者」たる神をはじめとして、彼岸根柢の根本的第一義的な存在者を、認識して語ることを主眼とした。アリストテレス解釈のなかで öy は「第一義的にあるもの *τὸ πρῶτος ὄν*」たる「ウーシア *οὐσία*」に変身する（ちなみに *essentia* は *οὐσία* の訳語として、*esse* を女性名詞化して作られた）。そしてまた「ありであるもの」たる神への信仰を地盤にして、*ens* も「あるもの一般 *ens in genere*」「それ自体であるもの *ens per se*」「あるもの自体 *ens in se*」や「最も実在的なあるもの *ens realissimum*」となって本体化する。

23 カント理性批判には言語哲学がないなどと、いったい誰が決めたのだろう。そのように欠落を難ずるときに、そもそも言語とは何だろう。読み書き話し聞く。そういう書字行為や発話行為が経験的実証的

〈経験的实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实在論〉。この世界反転光学の往還折り返しの不可思議なる中央空隙の辺り、理性批判の反省が極限まで深まって、あたかもすべての言葉が一旦失われたかに見えたところから、いまふたたび言葉が物を語り始めている。まさにこの還相反転始発の刹那、これに同期して浮かび上がった〈物にして言葉、言葉にして物〉の光学のうちで、つねにそのつど「物」と「言葉」を区切り繋いでいた「にして」こそ、あの原初本源の縹緲茫漠たる「ある」だったのかと、いまさらながらようやくにして気づかれる。

理性批判はこうして極度の深層局面で、言語と直に向き合っている。ゆえにまた、「あるもの」や「物」を無造作に実体化して怪しまぬ学校哲学の緩い語り口には鋭く反応して、その「取り違え」の過誤を何度も厳しく論難するのである。純粹知性にしか認識できぬと古来言われてきた「あるものそれ自体」——たとえばイデア、アトム、ト・ヘン、延長する物（物質）と思考する物（純粹自我）、不死なる魂、神、神即自然、モナド、そして物自体——を、あらかじめわれわれの「感官 Sinne」の外、すなわち感性的知覚・経験的認識の限界を超えた彼岸に、それだけで独立して「ある Sein」と規定し「絶対措定 absolute Position」しておいて、そこからいきなり弁論を始めるのは、まさに超越論的实在論の形而上学的錯視である。そしてじつはこれと同じ無様な瑕疵が、カント正教授就任論文『可感界と叡智界』（1770年）にも容易に指摘できるのだ。

すでに『視霊者の夢』（1766年）では、「蝶の羽」で宙を舞う形而上学ドグマの独断を峻烈に批判していた。それなのに、その数年後にもこの体たらく。究極の真実在を説く学校哲学伝統ことばの縛りが、ここに痛々しいほどに見てとれる。ゆえにまた作者カントがそこから完全に解放されて、超越論的觀念論の反省の視座へ革命的に回心し、『純粹理性批判』（1781年）の〈経験的实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实在論〉きょうがの境界に辿り着くまでには、なお十年の沈思黙考が必要だったのだ。

勇気を出せ、諸君、陸地ラントが見える。……今や自己認識の凝集力により絹の翼は閉じられた。だから僕らはふたたび経験と通常一般の知性〔常識〕との低い地盤ボーデンの上にある。幸せだ！僕らはここを自分たちに割り当てられた場所と心得よう。（II 368）

に認知できないところでは、言語など何も働いていないとでも言うのだろうか。たしかに読み書き話し聞く日常実用の言語行為は、言語活動ランゲージのなかでも重要な位置を占めている。しかし表立ってその類の「行為」に及んでいなくとも、たとえば人が黙って何かを考えたり思い出したり想像したりしているときは、つねにすでに言語的なものが関与しているのではあるまいか。この点を考慮に入れられないような言語哲学は、言語の見方が最初から経験主義に偏っている可能性がある。

理性批判の超越論的な反省において「語る」「言う」とは、そこになんらかの言語活動ランゲージの関与があることを言う。そしてこの深層の言語論的反省では、一定の言葉が心の外に出ているかどうかは一切不問である。そもそもここは心の内外、心身、自他、物心等の経験的な言語分節以前、言葉という物を含めて、何であれ「物を一般に考察する」超越論的な反省の場所だからである。

この『視壺者の夢』壮年期の呼びかけは、長い悪戦苦闘の沈黙をへて、ついに「超越論的観念論者は一個の経験的实在論者だ」(A371)という『批判』の明察に到達する。そして直後の『プロレゴメナ』(1783年)も、「批判的」で「形式的」な超越論的観念論という「私の場所は、経験という実り豊かな低地」(IV 373)なのだ^{パトス}と強調連呼することとなる。

かくして理性批判の超越論的反省は、そのつど「経験の地盤」から出立し、いつも必ずここに帰ってくる。〈物一般出現場所、経験豊穠低地盤!〉。この還相反転の決然たる気合いのうちに、理性批判が端座した経験的实在論の本領が読み取れる。われわれが現に生きて語らう経験の広場、ここは無数の物と言葉であふれた肥沃な大地である。たしかにあの正教授就任論文にしても、時間・空間を「可感界の形式」だと見定めたことで、すでに経験着地の帰還契機は掴みかけていた。しかし可感界と叡智界、現象として見られた物と現実存在自体という学校哲学由来の二項対置に、「観念的 idealis」と「实在的 realis」、「主観的」と「客観的」の分節を安直に織り重ね、旧式の本体論的語調で「なにか客観的で实在的なもの obiectivum aliquid et reale」や「客観的实在性 realitas obiectiva」(II 400)の慣用句を口走ることで、伝統的な超越論的实在論の術語の鉄鎖を脱しそこなったのだ^{とぼ}24。

これにたいして〈超越論的観念論にして経験的实在論〉の反転光学の骨を掴んだ理性批判は、あの本体論的な「客観的实在性」のほうはあえて仰々しく「絶対的实在性 absolute Realität」(A35/B52, A37/B54 usw.) とか「絶対的超越論的实在性」(A36/B53)と命名して警戒する。そしてカテゴリーの「超越論的な使用」(A238f./B297f.)で「ただ純粹知性によってのみ表象される」^{トランスツェンデント}超絶的な「叡智的实在性 realitas noumenon」なる代物と、われわれの感性に直接的に現われた「現象における实在的なもの(現象的实在性 realitas phaenomenon)」(A264-5/B320)とを、注意深く丹念な術語批判で画然と峻別したうえで、後者の「経験的实在性」のほうを新規

24 『可感界と叡智界』が「主観的で観念的」(II 403)な感性の「形式」たる「純粹直観」(II 402)としての時間・空間を説く場合、この可感的時空論と『批判』の感性論とは術語群の体系的位相がまったく異なる。「それら〔空間と時間〕の概念はもちろん理性的なアイデアではなく、しかもなんらかの〔諸実体の〕結合の客観的アイデアでなくて現象である」(II 391)。客観的本体的アイデアと主観的観念的現象。純粹知性が認識する(物的および非物的な)単純諸実体の「結合」の「絶対的全体性 totalitas absoluta」(ibid.)たる叡智界と、われわれの感性的直観に現象する時空内の可感界。デカルトの物心二元論をプラトニズムの二世界論に押し込めただけの、依然として学校形而上学的な痛々しい立論だ。すべての問題の根は、世界が多数の単純実体で構成されているとする形而上学的な通念である。「実体的なもので合成されたもの compositus substantiali において、分析の終着点は全体でない部分つまり単純者 SIMPLEX のみである。それと同様にして総合の終着点は、部分でない全体つまり世界 MUNDUS のみである」(II 387)。「世界」を哲学する立出点を、かかる単純実体の学校教義に置くかぎり、旧来の超越論的实在論の思想圏から卒業することは誰にもできないだろう。

ゆえに同じテキストは言う。「感性的に認識されたものは、現象するとおりの物の表象 rerum repraesentationes, uti apparent であり、これにたいして知性的なものは、まさに物があるがままの sicuti sunt 表象である」(II 392)。そして「可感界の形式の原理は、現象 phaenomena であるかぎりでの万物 omnia の普遍的結合の根拠 ratio を含むのだが、叡智界の形式は客観的な原理を、つまり現実存在自体 exsistentia in se の連結がそれによって生じるなんらかの原因 causa を認知する。しかし世界が現象として見られるかぎり、つまり人間の心の感性との関係で見られた場合、世界は形式の主観的な原理だけしか認知されていない」(II 398)。

公式の「客観的実在性」として選び取るのである（経験的実在論）。

かくして人間理性の自己認識の法廷弁論は、理性能力の有限性の自覚のもと、世界万物の理論的・思弁的な認識にあたり、どこまでも感性と連繋した知性の「経験的使用」に専心すべく、空間時間とカテゴリーという「アприオリな認識」の権利要求を批判的に制限しつつ正当化する。すなわちこれらアприオリな根源語群の「客観的実在性」を一般に、いわゆる「物自体そのもの」でなく「現象」としての物、すなわち表象・観念にすぎない「感官の諸対象」への「客観的妥当性」として、限定的に正式認定するのである（経験的実在論にして超越論的観念論）。

5、「物自体」の解体更生

制限といい限定といい限界という。これはしかし理性批判の法廷が、「思弁的 *spekulativ*」な学校形而上学の伝統教義の越権^{ドグマ}をたしなめて言うことだ²⁵。批判哲学の弁論の出立地たる「経験」の「事実問題 *quid facti*」として見つめれば、じつはそんな制限は痛くも痒くも何ともない。『批判』初版から六年後、すべてを見切った第二版序文は淡々と言う。

空間と時間は感性的直観の形式にすぎず、ゆえに現象としての物の現実存在 *Existenz der Dinge als Erscheinungen* の条件であるにすぎない。われわれがさらに物の認識のための基本要素^{エレメント}として知性概念を持つのだとしても、それはこの概念に対応する直観が与えられるかぎりでのことにすぎない。したがってわれわれには、物自体そのもの *Dinge an sich selbst* としての対象についての認識はない。われわれが認識できるのは、むしろただ感性的直観の客観であるかぎりの対象、すなわち現象としての対象だけである。以上の点が批判

とはいえ、おそらくは自然科学のめざましい進展を目撃してのことだろう。テキストは本体・現象の二項対置に縛られたまま、現象を救おうとかがきだす。そもそも「現象とは厳密には物の外観^{スベキエス}であってイデアではなく、対象の内的で絶対的な性質を模写表現してはいないにせよ、それでもやはり現象の認識はこのうえなく真である。なぜなら第一に現象が感性的な懐念^{コンセプト}・把握であるかぎり、まさに対象の現前を原因にして引き起こされたことが証言されているからである。そしてこれは観念論^{イデアリスムス}に対抗するものである」(II 397)。テキストは単純実体たる自然モノドや合成体たる物体を感官の彼岸に措定して、この叡智界の「対象の内的で絶対的な性質」と、外的感官をへて心に現象する「外観」とのあいだに、なんらかの因果関係を想定する。この旧来型の概念枠組に囚われたまま『批判』を目にすれば、「物自体が感官を触発する」という言外の含み^{テキスト}を重箱の隅に探り取る、あの学校哲学的な誤読習慣もたしかに不可避のものとなるだろう。

25 200年以上も前に、これほど明快な裁断があったにもかかわらず、近年またぞろ思弁的形而上学の再興をもくろむ動きがある。それによれば「ポスト・カント哲学」は「思考と存在の相関物」に人間の「アクセス」権を制限する「相関主義 *correlationism*」に陥っているのだという。だが、その相関の外なる独立存在に向かう「思弁的転回 *the speculative turn*」を呼び掛けて、「思弁的唯物論 *speculative materialism*」や「思弁的実在論 *speculative realism*」あるいは「オブジェクト指向存在論 *object-oriented ontology, OOO*」を口々に名乗る一連の若い哲学言説は、遺憾ながら新手の「物自体」の思弁的亡霊に囚われている。この怪しい独断形而上学の動向を根底で駆動する「実在論か反実在論か」の徒な二項対立の論争に終止符を打つべく、〈経験的実在論にして超越論的観念論〉という批判的反転光学の切れ味を研ぎ澄ますこと、これが拙稿の隠れた課題である。

の分析的部門で証明される。するとたしかにここからは、理性のあらゆる思弁的認識はたんなる経験の対象についてのみ可能である、という制限 *Einschränkung* が帰結する。(B XXV-XXVI)

春風駘蕩、泰然自若。われわれ人間が現に経験的に認識している諸物、そしてこの世で実際に経験できるはずの諸対象は、「現象としての物」であって「物自体そのもの」ではない。これは、至極当然で万人に不可避の実情をあらためて確認してみたまでのこと。この一点さえ心底納得できて〈超越論的観念論にして経験的實在論〉の呼吸法がしっかり掴めたなら、カテゴリーの「超越論的演繹」が難解だと嘆きつづける学界風評も、いずれおのずと雲散霧消するはずだ²⁶。

かくして「経験の対象」は一般に「現象としての物」である。「しかしながら」と前引の文に続いて言う。ここで「充分注意しておかなければならないのだが……われわれはまさにこの同じ諸対象 *eben dieselbe Gegenstände* を物自体として、たとえ認識することはできないにせよ、すくなくとも思考することはできるはずである」(B XXVI 強調原文)。序文はさらにある脚注で、同じく「認識 *erkennen*」と「思考 *denken*」を明快に対置しながら²⁷、「二重の視点」を切り替えて「物」をみる光学の比喩を繰り出している。

[純粹理性批判の] 実験は、われわれがアプリオリに想定している諸概念・諸原則についてのみ行われようだろう。しかもその実験は同じ諸対象 *dieselben Gegenstände* を、一方では経験のための感官と知性との対象〔現象〕として考察し、しかし他方ではせいぜいのところ、経験の限界を超えていこうとする孤立した理性のため、たんに思考されるだけの対象〔消極的な「限界概念」たる物自体〕として考察し、かくして同じ諸対象を二つの異なる側面 *zwei verschiedene Seiten* から考察できるように、諸概念・諸原則を設えることでな

26 ここで「物の現実存在^{エクスジステンツ}」は端から「現象」に即して言われている。このとき「現実存在」の語は様相カテゴリーの「現存在 *Dasein* - 非存在 *Nichtsein*」の分別を見越して、「たんなる経験の対象」のそれであることを、すでに覚悟し自足しているのである。じじつ「思弁的認識」の可能不可能が問われるこの場面では、それで充分だ。じじつに心憎い筆さばきである。この達観の底流では「あること」と「あるべきこと」、自然認識と道徳的実践、現実と理念、「知 *Wissen*」と「信 *Glauben*」という、批判の語りの体系的根幹をなす言語分節が働いている。ゆえに第二版加筆は要所要所で、『実践理性批判』の間近の出現を睨んで、この一連の対置を反復強調するのである。

27 認識と思考との対置は、すでに初版から重要論点になっている。「思考とは、与えられた直観を対象に連関させるはたらきである。もしもこの直観の様式がいかなる仕方でも与えられていないとするならば、そのとき対象はたんに超越論的であり、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考の統一）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たる感性的直観のあらゆる条件が捨象されており、ゆえに純粹カテゴリーによってはいかなる対象も規定されず、さまざまな様式での対象一般にかんする思考のみが表現されるだけである。……それゆえカテゴリーのたんに超越論的な使用は、本当のところは（なに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強調引用者, vgl. auch A253-4/B309-10)。第二版は、同じ内容をより簡明に表現すべく新たな工夫をこらしている。この「思考」と「認識」の対照に重ねて、大幅に書き換えられた演繹論と誤謬推理が、自己の「意識」と「認識」の区別を強調する語りぶりにも注目したい。

されている。ところで諸物があの二重の視点 *doppelter Gesichtspunkt* から考察される場合は、純粹理性の原理との調和が生じるのにたいし、一様の視点 *einerlei Gesichtspunkt* だと理性の自己自身との不可避的な葛藤抗争〔とりわけ二律背反〕が生まれるのだが、これがはっきりすれば当該実験により、あの〔現象と物自体の〕区別は正しいという判決がえられるのだ。(B XVIII-XIX Anm. 強調原文、〔 〕は引用者、vgl. auch B XXI Anm., B306)

ここに鮮明に見てとれるように、『批判』の「現象」と「物自体」は「実在的な区別 *distinctio realis*」ではなく、たんに同じ物の二つの見方^{アスペクト}を言うだけだ。しかも当該の「同じ対象」は、いまだどこにもなく、何ものでもない。そもそもこの超越論的な反省の場で、「物」は総じて徹底的に「無規定 *unbestimmt*」なのだった。この「一般」の語りの視圏でいま、人間理性の認識批判という大文脈のもと、「物」たちを無差別平等に覆う言語分節の端緒として、「現象」と「物自体」の差異が打ち出されている。しかもこの「二側面」の明快な解析は、われわれの認識能力における「感性」と「理性」との根源的分岐——つまり人間の主観の有限性という理性批判全篇の大前提——に由来する。すなわち同じ物が一般に、感官の対象のときは「現象」と言われ、「孤立した *isoliert*」純粹理性の対象のときは「物自体」と呼ばれる、というだけのこと。〈物にして言葉、言葉にして物〉という反転光学の言語批判的な鑑識眼は、テキストの語りの深層枢要の術語分節局面で、すでに決定的な働きを見せている^{クリティッシュ}28。

しかもすべてはまだ、物を一般にみる超越論的な反省の出来事だ。ゆえにここでは「同じ諸対象」にしても、形式論理学の「同一律」の発動以前、ましてや量のカテゴリー第一項「単一性 *Einheit*」使用の遙か手前、したがって当然のことながらライプニッツ个体論に言う「不可識別者同一の原理 *Principium identitatis indiscernibilium*」(vgl. A281/B337)の徹底的な分別知とは真逆の、無差別無規定の空相^{インディフェレント}で「まさにこの同じ *eben dieselbe*」と囁いた極度の抽象水準にとどまっている。しかるにこれを不注意にも安易な類比で——たとえば「明けの明星」と「宵の明星」という二つの現われ(にしてすでに特定の名前)をもつ「金星」だとか、「ウサギ」にも「アヒル」にも見える「反転図形」(しかもその黒インクの粒子分布)といった——個別具体の「物理的」実在物と同列に置いて、あたかも「自分」の向こう側で「客観的に」「現実存在」する「外的諸物 *äußere Dinge*」のごときものに仕立てあげたりなどしたら、理性批判の哲学はや

28 この超越論的な言語批判の端緒戦果を総括して、超越論的論理学第一部「分析論」の最終章は、「あらゆる諸対象を一般にフェノメナとヌーメナに区別する理由について」と題している。ゆえにこの「フェノメナ」と「ヌーメナ」の概念分節も、現実存在する物の全体集合たる「物一般」を、睿智的彼岸の「物自体」と感性的此岸の「現象」という、二つの実在的部分集合に分断するような、旧式の二世界論的枠組みで理解されてはならない。むしろ^{テキスト}理性批判の反省において「現象界」と「物自体界」、「感性界 *Sinnenwelt*」と「知性界 *Verstandeswelt*」、「可感界 *mundus sensibilis*」と「可想界 *mundus intelligibilis*」という一連の概念対は、「同じ世界」に関わる人間主観一般の二つの姿勢、つまり感性的と理性的、理論的と実践的という光学的視座の差異を意味している。ゆえに『道徳形而上学の基礎づけ』第三章も、道徳的实践に向かうわれわれの思惟の「立脚点 *Standpunkt*」として「知性界」を語っている。ちなみに以上の一件は、後述するヌーメノンの「消極的な意味」と「積極的な意味」の批判的な識別の論点にも密接に関連する (vgl. A255-7/B311-3)。

はりおしまいだ。これでは万物が^{すべて}ふたたび、超越論的実在論の伝統鉄鎖に絡めとられてしまうことになる²⁹。

そもそも批判の超越論的反省の「一般」の視座は、いわば世界大の広がりをもっており、当初ここには「内外」の区別もない。その意味でいまだ〈外〉がない縹緲茫漠たる「超越論的」反省の視座と、他方で、すでに天体や図形などの特定事物を「空間内」の「外」に見て無造作に語る「経験的」な認識視点。この二つの見方の歴然たる差異を迂闊にも看過して混同し取り違えてすり替えたりしたら、つねに新たに致命的な超越論的「仮象 Schein」が生まれてくるのも無理はない。しかもこの手の超越論的な「幻覚 Illusion」が、人間理性に「自然本性的で不可避的」(A297-8/B353-4)であることは、『批判』『弁証論』が再三再四指摘していたところである。

この根深く手強い超越論的錯視に、すこしでも効果的に立ち向かおうとして、第二版の法廷弁論は「分析論」最終章「フェノメナとヌーメナ」で、「ヌーメノン」の「消極的な意味」と「積極的な意味」の区別を、よりいっそう鮮明にして強調する³⁰。

われわれがヌーメノンのもとで、われわれの感性的直観 *unsere sinnliche Anschauung* の対象ではない物を理解しており、しかもそれがただわれわれのこの直観様式の捨象による場合、そのかぎりでのこの物は消極的な意味でのヌーメノンである。これにたいしてわれわれがある非感性的な直観 *eine nichtsinnliche Anschauung* の対象をヌーメノンのもとに理解するとき、ある特異な直観様式、つまり知性的 *intellektuelle* な直観が想定されており、これはわれわれの直観ではなく、その可能性すらわれわれは洞察できないのだが、その場合にこれは積極的な意味でのヌーメノンということになるだろう。(B307)

最後の「その場合に」以下は、接続法二式 *das wäre*…の仮定話法である。テキストは、学校形而上学に言う「物自体」、つまりわれわれの感官の〈外〉に現実存在するとされてきた彼岸の「積極的」なヌーメノンから、明確に距離をとっている。そして「われわれによってヌーメノンと呼ばれるものは、ただ消極的な意味でのヌーメノンとして理解されなければならない」(B309)と、新版加筆部末尾で決然と宣言する。

これほど明快な解説が加わったにもかかわらず、「物自体が感官を触発する」という超越論

29 繰り返し確認すれば、「類比 Analogie」とは、事象の差異と関係の類同性をともに見つめる反省的判断力の推論である。この点をふまえ、〈経験的実在論にして超越論的観念論〉の世界観的な光学の「にして」反転を——しかも反転の光学的な関係性のみを——さしあたりアヒル・ウサギの両義図形の反転利那の「閃き」との類比によって、あくまでも比喩的に解説してみた場合でも、肝腎の類比の基本を弁えぬ通常一般の読み手においては、やはり不要な誤読が容易に生じる危険性がある。この点に痛く気づかせてくれた拙著への書評(城戸敦、187-8頁)に重ねて心から感謝したい。

30 「フェノメナ・ヌーメナ」章は初版でも当該区別に触れていたが、その論旨は非常につかみにくかった。おそらくは正教授就任論文時代の口癖と未練をまだいくらか残していたためか、論述がかなり錯綜していた一部の箇所(A249-253)を、第二版はきれいに削除して抜本的にやり直している。

的实在論の先入見で『批判』を読む、長年の奇妙な慣行が絶えないのはなぜだろう³¹。「あの前提がなければ私はこの体系に立ち入れなかったし、あの前提をもっているところに留まらなかった」と、カント哲学を不当に揶揄する書評が、以後数百年の「物自体」誤読伝統の先鞭をつけたのは、ちょうどこの第二版が世に出る直前のことだった³²。しかしじつは初版にしても、〈経験的实在論にして超越論的観念論〉の光学のもとでよく読み直してみれば、「物自体が感官を触発する」とか「物自体が現象する」などという、超越論的实在論の規定的な定言命題が（たとえ隠れた前提としてであれ）入り込む余地など、微塵も与えてはいないのである³³。

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かつ自体的に auf Dinge überhaupt und an sich selbst 関連づけ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、その概念がたんに現象に、つまり可能的経験の対象にのみ関連づけられたときの使用である。(A238-9/B298強調原文隔字体)

ここで「概念の超越論的使用」は、「物」を「一般」に考察する視点を、たんに反省的な思考水準に正しく留めおかず、「物」を「それ自体そのものにおいて」認識しようとする越権行為へ短絡するものとして、簡潔明瞭に——副詞二箇所のみの強調で——要約されている。あの「積極的」なヌーメノンの認識主張の根底にあるのは、まさにこの迂闊な短絡だ。

しかし本来、われわれ人間の「純粹知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」(A246/B303)のだ。というのも「カテゴリーのたんに超越論的な使用は、実際のところ〔なにかを認識するための、まったく〕いかなる使用でもなく、なんら規定された対象 bestimmten Gegenstand も持たないし、たんに形式面で規定可能 bestimmbar な対象さえも持ちあわせてはいないのである」(A247-8/B304;〔〕内はカント自家用本の加筆 vgl. XXIII 48)。伝統形而上学の超越論的实在論は、「積極的」なヌーメノンの「物自体」教条を

31 最近の代表例として、富田恭彦(2017)『カント哲学の奇妙な歪み』、同(2017)『カント入門講義 超越論的観念論のロジック』がある。あわせて前者への拙稿書評(2018)を参照されたい。

32 ヤコービは『デイヴィッド・ヒューム、信について、もしくは観念論と实在論、ある対話』(1787年春)の付録論文「超越論的観念論について」で言う。いわく「われわれの外にあって表象とは別のなにかである」と「想定される」対象そのもの、つまり「受容性たる感性に対応するなにか」として「現象一般の叡智の原因」となる「超越論的对象」、すなわち「われわれの外の諸対象たる物自体」が感官を刺激し触発するからこそ、「感性」は「実在と実在のあいだの判明な実在的媒体、なにかからなにかへの現実的媒介」(Jacobi, S.302-4, vgl. auch S.308)となるはずだ、と。

33 物自体と現象との区別には、以上の超越論的な意味での区別のほかに、経験的な区別もある。そしてこの経験的な意味での物自体は感官を触発するとは言えるだろう。理性批判は経験的实在論に立脚するからだ。これにたいして超越論的な意味での物自体が感官を触発するなどということは、超越論的観念論の見地からしてやはり体系的に不可である。学界にはびこる種々の錯視は、おそらくこの経験的な意味の物自体と超越論的な意味の物自体との見分けができていないからなのだろう。ちなみにこの一連の術語整理も、〈物にして言葉〉の言語批判のなせるわざにちがいない。

執拗に奉じたが、その哲学言語の尊大なふるまいがいま、カテゴリーの超越論的使用の認識主張として越権行為を厳しく糾弾され、理性批判の「体系」からの即時退去を言い渡されている。

他面で同時に、純粹カテゴリーで思考されうるだけの「消極的」ヌーメノン^{デルク・バール}は、その経験的認識の不可能性を正しく告知する「限界概念 Grenzbe^{グレンツ}griff」(A255/B310-1)として、同体系内で枢要な地位を正式に獲得する。それはまさに「対象を欠く空虚な概念(思考物 ens rationis)」たる「無 Nichts」(A292/B348)にちがいない。そしてここに、この意味でたんに思考可能^{インテリゲベル}(可想的)なだけの「物自体そのもの」の概念表象と、われわれの経験的認識の可感的で「実在的」な対象たる「現象としての物」との、じつに鮮やかな「二重の視点」の批判光学が誕生する。かくして人間理性は、旧来の超越論的実在論の呪縛を脱し、経験的実在論の大地に帰還した。ゆえに「イデア idea, Idee」という古い術語もまた、プラトニズムの学派哲学伝統が奉じてきた超感性的な彼岸の叡智的(純粹知性認識可能)な「真実在」という形而上学教条から解放されて、すくなくとも論理的な矛盾なしに思考可能^{インテリゲベル}(可想的)な「理念」として、基本的な意味を一新して更生し、この純粹理性概念をめぐる批判的な愛^{フィロソフィー}智の語らいの場に身を置くこととなる。

魂の不死、自由、神の存在。これらの理念はさしあたり、われわれ人間が共有する「一つの経験」の、「体系的統一」のアプリオリな統制原理として活躍する。しかもこの思弁的諸理念の世界建築術モチーフは、『判断力批判』における反省的判断力の「自然の技術」の類比概念に受け継がれ、これを純粹理性の自律の自由への「移行」の媒介として、無制約的な「善意志 guter Wille」の展望する「目的たちの国 Reich der Zwecke」という、実践哲学的な理念の語らいに向かってゆく。おそらくはこの批判的思索の間近な進展をすでに確かに見すえつつ、第一批判第二版のテキストは、「道徳的実践」と「信仰」に適切な語らいの「場所 Platz」(B XXI, XXIX, XXX)を確保するべく、あの「二重の視点」の切り替えの語りを軽快に打ち出してみせたのだ。

〈物にして言葉、言葉にして物〉、いまやすべては言葉の風の中……。もとより一連の批判的思索は、テキストの語りの出来事だ。そもそも哲学の先人や同時代人と対話する実践は、たとえば原典のドイツ語や討議提題者の英語、それを翻訳したフランス語・中国語・日本語など、既存の言語体系の語彙や文法に寄生して、思索の依代を求めざるをえない。ただしこれはすべて言わずもがなのこと。ここで確認しておきたいのは、むしろ理性批判の超越論的反省が、気宇壮大に開いた言語論的な風光だ。批判哲学の語りは、〈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〉の世界反転光学のもと、つねにすでにわれわれの住まう「経験の地盤」にありながら、そのつどのいまここで心機一転、物を一般に考察する超越論的反省の出来事として、一気に全面的に生起する。ゆえにまた、この反転光学の往還折り返しの刹那、あの中央余白付近で木霊する無言^{しじま}の聲に唱和して、〈物にして言葉、言葉にして物〉の超越論的な言語批判の反転光学が始動したのである。ことによると「著者 Verfasser」自身もそれとは気づかぬうちに、あの徹底的な理性批判のテキストの深層では、この不可思議な出来事が性起していたのにちがいない。

じつは古来東方でも、彼岸真実在の本体論的指定の^{ロゴス}言語性癖と根気よく闘って、ひたすら智慧を愛し求めてきた聲がある。〈色即是空、空即是色〉。ゆえにすべては無自性・縁起・空。これにあたかも集合的無意識深層で遠く近く共感呼応したかのようにして、デカルト的近代の理性主義的な文明開化の只中に、人間理性の批判という世界概念の哲学が誕生した。そして欧州伝統の縦糸を紡いできた「物自体」概念は、あの本体論的な^{ポジティヴィテート}積極肯定の権利要求をみずから解体破棄して、術語の習い性となった^{ことば}独断指定癖を不断に自己否定し克服することで、ついに心底から身のほどを弁えた「消極的」な物自体として見事に更生回心し、この経験の大地に帰還できたのだ。

いまや超越論的論理学第二部「弁証論 Dialektik」は、古今の哲学の言葉と対話して、純粹理性そのものの本体論的な絶対指定性癖を自覚し反省して、「物自体」「アイデア」「ヌーメノン」「叡智界」を不当に実体化・基体化する弁証論的^{ロゴス}仮象の論理のからくりを暴き出す。その錯視暴露の論証詳細にここでは立ち入らない。しかしたとえば誤謬推理の「媒概念二義」や、「物」や「内外」の「多義性 Amphibolie」など、伝統形而上学の^{ドグマ}教条を支えた思弁がじつはたんに学校哲学の「言葉」の詐術によるものだったことは、あらためて強調しておきたい。カント理性批判は、そういう伝統形而上学の巧妙な弁論の手口を解明して、人間理性の自己認識の法廷で告発し、批判的啓蒙近代の世界公衆にむけて、彼岸世界の夢からの解放・覚醒を呼びかける。「勇気を出せ、諸君、陸地が見える」。いまや、経験の地盤への帰途につく潮時だ。

6、経験を可能にする根源語群

『批判』の「超越論的^{エレメンタルレーレ}基本要素論」は、第一部に「感性論」を配置して、第二部「論理学」に先行させていた。「経験」というものは、感性的直観の「受容性」の「触発」を待って初めて、現実的・実質的に始動するからだ。テキストは肝腎なことを無言で語っている。その巧みな弁論建築術により、純粹カテゴリーはあらかじめ思弁的な空中浮遊を制止され、人間知性の「自発性」はみずから「経験的思考」に向け着実に歩みだす。その地道な理路展開を周到に手はずして、「感性論への一般的註解」は言う。「われわれの直観はすべて現象の表象にほかならず」(A42/B59)、諸物を現象として「知覚するわれわれ固有の様式」にあって、「空間と時間はその知覚様式の^{フォルム}純粹形式であり、一般に感覚が^{マテリエ}質料である。われわれは空間と時間だけはアプリアリに、つまりあらゆる現実的な知覚に先立って vor aller wirklichen Wahrnehmung 認識し、ゆえにそれらは純粹直観といわれる」(A42/B59-60)のだ。空間時間という感性的直観のアプリアリな純粹形式と、感覚というアポストリアリな経験的質料と。超越論的観念論の批判的な視座は、つねにこの両面の差異と連繋を見つめている。

もちろん『批判』の法廷弁論は、このうち「アプリアリ」な認識形式のほうに照準を絞り、経験の^{可能}可能性の条件を丹念に精査する。空間・時間、カテゴリー。これら根源語群が経験の「純粹形式」をなしており、テキストは、その客観的妥当性・実在性の権利主張を正当化する論証

に全精力を注いでいる。しかし「感覚（これは対象の現実的な現前 die wirkliche Gegenwart を前提する）」が「感性的認識の質料と呼ばれる」（A50/B74）という、この重大な一点は動かない。そもそも「感覚によって対象に関連しているような直観が、経験的といわれる」（A20/B34強調原文）のだ。だから「経験 Erfahrung, experience」がただちに「経験的 empirisch, empirical」な認識と言ひ換えられるのも、「感覚 Empfindung, sensation」という質料の所与を睨んでのことにちがいない³⁴。

ゆえに最終的には「原則論」でも、「経験的思考一般」の第二要請は、「経験の質料的な条件（感覚）と関連しているものが現実的である」（A218/B266強調原文）と言明する。他方で、空間・時間・カテゴリーというアприオリな根源語群は、そういう個々具体的感性的・質料的・経験的なもの——すなわち「感性的諸感覚の生成りの素材」——との現実的な出会いを、あくまでも「一般に」可能にするたんなる純粹形式にすぎない。その意味で第一要請は、「経験の形式的な条件と（直観および概念面で）折りあうものは、可能的である」（A218/B265強調原文）と言うのである。

その「可能的経験」のアприオリな形式のなかでも、外的直観の形式となる「空間」が『批判』本論の先頭にきた意味はじつに大きい。不可疑自存の「純粹自我」ではなく「われわれの経験」の事実から序論が語り始めたのを受け、その経験の可能性のアприオリな条件を問う本論は、「カテゴリー」でも「時間」でもなく「空間」を全論述の端緒に置いたのだ。ちなみに十年前の正教授就任論文が、第三章で「可感界の形式と原理について」講述したときは、「時間論 De tempore」（第14節）が「空間論 De spatio」（第15節）に先立っていた。その順序を『批判』が逆転したのはなぜか。「われわれは、認識のための全素材 den ganzen Stoffを、われわれの内的感官にとってさえ、われわれの外の物 Dinge außer uns から手に入れる」（B XXXIX Anm.）しかないからだ。しかもこの「外的な物 äußere Dinge」——さしあたりまずは物體的な物（物質）、そして他人や自己の身体をもふくむ種々の「有機的存在者 das organisierte Wesen」、さらには音声や色彩等の知覚印象の原因として物理・生理学的に想定される物など——はみな、「外的感官 äußere Sinne」のアприオリな形式たる「空間」の内に、「現実存在 existieren」しているからで

34 「経験の類推」証明冒頭部に言う。「経験 Erfahrung とは、経験的認識 ein empirisches Erkenntnis である。つまり諸知覚 Wahrnehmungen により、一つの客観を規定 bestimmen する認識である。ゆえに経験は諸知覚の総合だが、総合そのものは知覚のうちに含まれていない。むしろこの総合は、一つの意識における諸知覚の多様の総合的統一を含んでおり、この統一が感官の諸客観の認識、すなわち経験（たんに感官の直観または感覚 Empfindung ではなく）の本質をなす」（B218-9）。あらゆる経験的認識は「素材 Stoff」「質料 Materie」の提供を「感覚」に負う。それは「経験主義 Empirizismus」が主張するとおりだが、感性的な「直観」「知覚」がただちに対象の「認識」であるわけもなく、「感覚」に依拠した「経験的 empirisch, empiricus」（vgl. IX 92）なものはまだ「経験認識 Erfahrungserkenntnis」たりえない。この批判的峻別は、「経験的判断」を「主観的」「知覚判断」と「客観的」「経験判断」（IV 298）に区分した『プロレゴメナ』第十八節で前面に押し出されている。右の『批判』第二版の加筆も、これをふまえたものにちがいない。ちなみに以上の諸点を疎かにして術語を粗雑に弄ぶと、知性的な判断分別以前の「純粹経験 pure experience」などという、まことに奇妙な「経験」概念が誕生する。徹底的な理性批判の哲学において、これは明らかな矛盾概念であり、まさに思考不可能である。

ある³⁵。

理性批判の哲学の道の建築術は、こうして経験における質料的なものの恩恵を片時も忘れない。「経験の地盤」への帰還を誓う批判の形而上学は、すでにあの沈黙の十年の初期に、経験的な人間学の講義を新たに生み落とし、年々歳々大切に育みつづけてきた³⁶。『批判』初版序論劈頭の「経験 Erfahrung」の一語、そして本論第一部「感性論」第一章「空間について Von dem Raume」の表題は、理性批判の長く険しい道行きをどこまでも「われわれ人間」の事柄として、物皆語らう経験の大地に投錨せんと覚悟した批判哲学の暗黙の祈念信号だ。ゆえにテキストは、「対象が与えられる」という驚異の事態に思いを馳せ、折々の要所で指さし呼称確認する。〈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〉……。 「感性 Sinnlichkeit」の「受容性 Receptivität」というすでに見慣れた鍵語にも、じつはこうした長い思索の史劇^{ドラマ}が秘められている。

空間時間とカテゴリー、感性論と論理学。この批判哲学的な章立ての身振り^{パフォーマンス}がやはり決定的に重要だ。感性と空間時間の連携方針は、すでに正教授就任論文で決していた。ところがあときは、可感界と叡智界、感性と知性、現象と物自体を、単純な二元論で鋭く分断することで、自然学と形而上学との両立を図るといふ、かなり姑息な戦法に逃げ込んだ。『批判』はこれを猛省して、「感官 Sinne」に与えられる「現象としての物」の「意味と意義 Sinn und Bedeutung」を正しく認識し語らうべく、感性と知性の区切りと繋がり^{繋がり}を、言語論的な反省の深い呼吸で見つめている。とりわけ演繹論・図式論・原則論の長大な弁論は、すべてこの基本課題に費やされ

35 こうして『批判』の語りは暗黙のうちに、身体を射程内に置いている。これが最初から自明の前提であることは、正教授就任論文に数年先立つ『空間方位論』(1768年)を見れば明らかだ。「物体的空間 der körperliche Raum においては、その三つの寸法のゆえに、三つの平面が考えられ、それはいずれも互いに直交する。われわれは、われわれの外に存在するすべてのもの alles, was außer uns ist を、それがただわれわれ自身との連関のうちにあるかぎり、感官をつうじて知るのである。だから別に驚くことでもないが、われわれは、これらの切断面がわれわれの身体にたいしてもつ関係から、空間における方位 Gegend の概念を生み出すための、第一根拠を手に入れるのだ。われわれの身体の長さ〔身長〕がその上に垂直に立つ平面は、われわれとの関係で水平的 horizontal と呼ばれている。そしてこの水平面が契機となって方位が区別される時、われわれはこれを上 Oben と下 Unten によって記号表記 bezeichnen する」(II 378-9)。テキストはここから「右側と左側」「前方と後方」の概念分節にも説き及び、さらには話を一気に拡大して「世界の方位についてのわれわれの判断にしても、われわれが方位について一般にもつ概念に従属しているのであって、そもそも方位というものは、われわれの身体の諸側面との関係において規定されるのだ」(II 379)と述べている。人間身体を起点とする空間方位の分節作法。ここに、『批判』の空間形式の言語論的含意を増幅してみる手がかりを求めることもできるだろう。

36 カントの人間学講義は1772-3年の冬学期に始まり、教職を退く1796年まで継続される。これを編集した『^{フラクマティッシュ} 実際的な見地における人間学』(1798年)は、「序言」冒頭に言う。「人間は、文化的陶冶 Kultur という学校をとおして自分を教育するのだが、この文化における進歩の目標はすべて、ここに得られた知識や熟練を、世界のために使用すべく応用するという点にある」(VII 119)。そして「人間学というものを、学校のあとに続くべき世界知 Weltkenntniß と見た場合、それがたとえば様々な国や気候帯の動物、植物、鉱物といった世界内の諸事物 Sache〔ギリシア語でプラグマタ〕の認識を広げただけでは、本来まだ実際の pragmatisch と呼ぶことはできず、むしろ人間を世界市民 Weltbürger として認識した内容があってこそ、実際の人間学と呼ばれるのである」(VII 120)と。『批判』序論冒頭の「経験」の語には、この豊かで分厚い含意をぜひとも読み取りたい。

る。

ところでこのとき旧来のカテゴリー群には、古代ギリシア以来の長い伝統を切断し再編する、深甚な亀裂が走っている。『批判』が純粹知性概念を「アリストテレスに倣ってカテゴリーと呼ぶ」のは、「もともと」の「意図」が先達と「同じ」だからである。しかしここには「仕上げの点でかなりの懸隔がある」(A80/B105)。その差異は多面にわたるが、いま注目したいのは感性と知性の分節・連繫にかかわる論点だ。『プロレゴメナ』第39節は「純粹自然科学への附録」として、「カテゴリーの体系について」論及し、アリストテレスが「^{ラフソディー}狂想詩」風に数え上げた「10個」の「述定賓辞 Prädikamente」——すなわち「1 実体 Substantia 2 質 Qualitas 3 量 Quantitas 4 関係 Relatio 5 能動 Actio 6 受動 Passio 7 何時 Quando 8 場所 Ubi 9 位置 Situs 10 状態 Habitus」——を列記したうえで言う。

人間的認識の純粹な（なんら経験的なものを含まない）^{エレメンテ}基本要素の研究で、長い熟考ののちに初めてわたくし〔カント〕は、感性の純粹な^{エレメンタルベグリッフェ}基本要素概念（空間と時間）を知性のそれから、信頼性をもって区別し、分離することに成功した。これにより、いまやあの登録簿からは、第7、第8、第9のカテゴリーが除外されたのだ。(VI 323)

理性批判の建築術は、アリストテレスのカテゴリーと対話して、そこに鋭い切り込みを入れ、時空系諸語——「いつ πότε」「どこ ποῦ」「～に現われ横たわっている κείσθαι」——を、感性的直観の純粹形式に割りふった。この根源語編集の意義はきわめて大きい。

批判のテキストは、かかる区切りと繋ぎの^{レトリケー}弁論術的妙技により、西洋哲学史上に一大革命を惹起した。この厳然たる事実の意味に、現代哲学はいまなお気づいていないようだが、その潜在的な波及効果はじつに凄まじい。ときあたかもデカルト的近代の、合理主義^{ドグマ}教条と経験主義の^{スケプシス}懐疑が激しく反目する思弁形而上学的騒乱の渦中、純粹知性のカテゴリーはカント理性批判の進言により、古代以来の「個物・普遍」実体教条から——ゆえにまた中世スコラの「普遍」实在論・唯名論論争からも——一挙に完全に解放されたのである。そして〈経験的实在論にして超越論的観念論〉の閃きのいまここで、純粹知性の根源語群は心機一転、超越論的实在論による形而上学的な主語・実体化以前の、不定動詞「ある」の原義に立ち還り、さしあたりまずは、その最広義のたんなる「ある」を「一般」に語る無差別無規定的な「物」たちとおおらかに対面する。

そのうえで、カテゴリーによる知性思考が^{テオリア}理論的認識における「物」の「規定可能性 Bestimmbarkeit」を適正に求めるにあたっては、かつて^{トランスツェンデント}耽溺した超越的な真实在への思弁的飛翔の無意味を悟り、乾坤一擲、感性的な直観との地道な連繫のもとに、この世の「現象 Erscheinung」たる物たちと経験的に出会うべく、みずからすすんで〈超越論的観念論にして経験的实在論〉の道を選び取る。テキストはそれを鮮やかに先取りして、感性論冒頭の「現象」初出箇所と言う。「経験的直観の無規定的 unbestimmt な対象が、現象と言われる」(A20/B34強調原文)と。すなわち批判の超越論的反省のもとで「現象」とは、経験的直観のそのつどの現

場に立ち現われることが可能な「物」を「一般」に言う。そしてその「現象的実在性」との「経験的」な連絡径路を、純粹思考形式たるカテゴリーに確保しようとする権利要求弁論が、「超越論的論理学」の第一部「分析論」にはかならない。われわれの純粹知性は、こうして〈物一般出現の場所〉へ無事に帰還着地したのである。

7、経験の地盤での語りへ

〈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〉。これは、伝統形而上学の超越論的実在論教条の長い呪縛から解き放たれて、経験世界に生きるわれわれの語りの現場に立ち還った、有限な人間理性——つまり「直観的 intuitiv」ならざる「論弁的 diskursiv」〔討議的・言説的〕な知性——の晴朗闊達なる諦観絶句の音信だ。『視靈者の夢』の前引箇所を、今度はやや長めに、批判期の気分で味読しよう。

勇気を出せ、諸君、陸地が見える。……今や自己認識の凝集力により絹の翼は閉じられた。だからわれわれはふたたび経験と通常一般の知性との低い地盤の上にある。幸いかな！われわれはここを自分たちに割り当てられた場所と心得よう。ここを出て行けば罰せられずにはすまないし、われわれに有用なものを抛り所とするかぎりでは、自分たちを満足させるものすべてがここにあるのだから。(II 368)

この第二章末尾に続き、「論文全体からの実践的な帰結」を告げる第三章は、思弁形而上学の「かくも多くの無益な学派間抗争」を後目に、掉尾で心機一転、「さあ、われわれの幸せのことを気遣おう、庭に出て、働こう」(IV 373)と隔字体で公的開放的に呼びかけた。のちに『批判』が、超越論的実在論の教条を軽快に脱ぎ捨てて、超越論的観念論の視座を世界市民に向けて奉じてみせることができたのは、こうして経験的実在論の大地に帰還した「幸せ glücklich!」の境界を、すでにかなり以前から洞見していたからにちがいない。

空間時間とカテゴリー。それは「経験の可能性」を根底で支える基本要素的な言葉であり、われわれの経験的認識の「現実的」な営みにおいては、つねにすでにアприオリに発動している根源語群にはかならない。しかもこれらはいま、感性と知性の連繫を繰り返し唱えつつ、経験の「立憲構成的」な原理を成文化した、規定的判断の定言命題体系をなしている。図式論から原則論にかけての論述の主導動機を凝縮し表明した、「全総合判断の最高原則」の字句を、ここで最後に確認しておこう。

経験の可能性の諸条件は、一般に同時に、経験の諸対象の可能性の諸条件である。

… , die Bedingungen der **Möglichkeit der Erfahrung** überhaupt sind zugleich Bedingungen der **Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung**, … (A158/B197強調原文隔字体)。

この驚くべき定言命題に、〈言葉にして物〉の還相反転の閃きを感知するのは、もはやさほど難しくもないだろう³⁷。しかもここで「経験」と「対象」を「同時」に可能にする「条件 *Bedingung*」は「一般に」、それらをそれぞれにそれとして「引き起こし *be-dingen*」「生み出し」、なんらかの「物になる」ように「前提」を「取り決め」「約定する」ものを名指している。

くわえてここに「アприオリ」とは、「われわれの経験」の現場でつねにすでに働いている「可能性の諸条件」の聲を、理性批判が超越論的反省の静寂のうちに聴き取ったものにはかならない。つまりそれは経験（およびその対象）の個別具体の現実相には論理的・言語論的に「先立って」、それを「一般」に可能にする（あの根源語群が織り成す）「前提的な *vorausgesetzt* [あらかじめ法的に取り決められた]」条件である。しかも『批判』テキストはそれを、特定民族・国民・国家の母語ではなく、国々の枠を超えた共通語（さしあたりは欧州古典文語）で「アприオリ *a priori*」と呼んでいる。それを安易に人間学的・発生論的に曲解して「生得的 *angeboren*」と混同する粗雑な誤読慣習や、経験主義の教条で難詰誹謗する見当違いの言いがかりは脇に置き、この件に関連してもう一点、大事なことを確認しておこう。

テキストの鍵語「立憲構成的 *konstitutiv*」は「調整統制的 *regulativ*」と対をなし、「立法 *Gesetzgebung*」と「行政 *Regierung*」の権限分立の類比により、人間理性のアприオリな諸原理間の権能の差異を際立たせた、共和制革命的な理性批判固有の概念だ。この政治哲学的な類比を密かに身にまとう概念対は、フランス大革命前夜の時機に磨かれて、ついに第三批判書では「規定的判断力」と「反省的判断力」の識別という、批判哲学体系全体を貫く主題を顕在化させることになる。その大団円に先立って、第一批判が見つめた経験の可能性の根源語群は、「立憲構成的－規定的－立法」の系列にあって、「自然」にたいする知性のアприオリな立法に参与する。

ゆえにカテゴリーの演繹論に言う。「知性はそれ自身が自然にたいする立法だ。もしも知性がなかったら、そもそも自然はないだろう。つまり諸規則にしたがった諸現象の多様の総合的統一はないだろう」(A126-7)。テキストは明らかに超越論的観念論の語彙で語っている。ここで「自然」とは「あらゆる現象の総体（質料的に見られた自然 *natura materialiter spectata*）」(B163, vgl. IV 295, 318, 467, B446 Anm.) のことを言い、「カテゴリー」はこの自然に「アприオリな諸法則を [あらかじめ書きつけて] 定める *vorschreiben*」(B163) 概念だ。つまり自然にたいする「知性 *Verstand*」の「立法」の比喩は、自然が（超自然的ならざる）自然として「理解 *verstehen*」可能な「物になる」ための言語－論理的な大前提、すなわち経験の可能性の諸条件たる「アприオリな形式」の「投げ入れ」のことを言う。

37 この肝腎の急所でも学校哲学慣例に流されて、せっかくの超越論的反省の動向を告げる副詞「一般 *überhaupt*」を相も変わらず形容詞化して、しかも文の主部全体にかけるのではなく、「経験」のみに関与させて「経験一般の可能性」という読み方をした場合、文意は霧の中に翳んでしまう。経験的認識とその対象、もしくは言葉と物。この遠大な類比の関係にある「可能性の条件」二面を繫辞「である *sind*」で区切り繋ぎ、それを理性批判の鍵語となる二つの副詞で抱擁してみせた達意の文章の味わいを、ぜひとも深くかみしめたい。

カテゴリーはこの意味で、「経験にかんして立憲構成的」(A664/B692, IV 364, vgl. V 168)なのである。この純粹知性概念は、自然界の「憲法 *Konstitution, Vervassung*」すなわち「(形式的に見られた自然 *natura formaliter spectata* としての) 必然的な合法則性の、根源的な根拠」(B165, vgl. IV 296, 318) である。つまり物理自然世界の「上位の諸法則のなかでも (他のすべての法則がそれのもとにある) 最高位の諸法則は、知性そのものからアプリアリに由来する」(A126) のであり、そのかぎりで「知性はそれ自身が自然の諸法則の源泉、したがって自然の形式的統一の源泉」(A127) だと言われる。

ただし、このアプリアリな立法の権限が直接及ぶのは、あくまでもわれわれに経験可能な「一つの自然」——「ただ一つの経験」(A110)——の基本法となる「超越論的」で「普遍的」な諸法則 (vgl. IV 318-9, V 179-80, 183-6, XX 203, 208-9, 215-6) についてのみである。じじつ、その他の「経験的に規定された諸現象にかかわる」種々の領域での「特殊な諸法則は、そこから完全に導出することはできない。……一般にそれら特殊法則と知り合うためには、ここに経験が加わってこなければならぬ」(B165)。つまりこれら具体的な「多くの法則を、われわれは経験をとおして学ぶ」(A126, vgl. A216/B263, XX 203-4) しかないのである。

ゆえに人間理性はつねに感性と手を携えて、経験可能な自然の大地に上陸し、この現象の総体たる自然界を実地に遍歴しながら、個々具体的な物たちとそのつど語らってゆかねばならない。さしあたり第一批判に言う純粹知性のアプリアリな立法は、いわばこの上陸刹那の最初の挨拶であり、この「経験の地盤」のうえでの「経験的」な自然探究の道筋を、折々の難所要所で切り拓きつつ体系的・建築術的に正しく方向づけてくれるもの、それが「自然の技術」という「反省的判断力」のアプリアリな「調整統制的」原理である。

だから『判断力批判』こそが、やはり批判哲学の思索を完遂する体系的完結篇なのである。(物にして言葉、言葉にして物)。この反転光学の響きを、第一批判はひたすら超越論的観念論の聲調で聴き取った。これを受けて第三批判は、同じ反転光学の主題を経験的実在論の地盤で具現・変奏・展開すべく、「自然の技術」の豊穡多彩な音色を響かせる。数々の類比による印象的な比喩を散りばめたテキストの語り。その詩的な聲にじっと耳をそばだてて、愛智の言葉を聴き取れば、理性批判の総体がじつは高度に言語論的で反省的な思索であったことにも、容易に気づかれてくるはずだ。

参考文献

- Aristoteles (1957), *Metaphysica*, Oxford University Press
 Jacobi, F.H. (1815), *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Zweyter Band, Leipzig
 Kant, Immanuel (1900ff.), *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften und ihren Nachfolgen, Berlin
 Mandik, P. (2014), *This is Philosophy of Mind. An Introduction*, Wiley Blackwell
 Quine, W.D. (1992), *Pursuit of Truth*, Revised Edition, Harvard University Press
 麻生健・黒崎政男・小田部胤久・山内志朗編 (1989) 『羅独－独羅学術語彙辞典』、哲学書房
 城戸敦 (2016) 「書評 望月俊孝著『物にして言葉——カントの世界反転光学』」、日本カント協会編

- 『日本カント研究』No.17、知泉書館
- クワイン、W.V. (1999) 『真理を追って』、伊藤春樹・清塚邦彦訳、産業図書
- 富田恭彦 (2017) 『カント哲学の奇妙な歪み 『純粹理性批判』を読む』、岩波書店
- 富田恭彦 (2017) 『カント入門講義 超越論的観念論のロジック』、筑摩書房
- フッサール、エドムント (1979) 『イデーニ I - 1』、渡辺二郎訳、みすず書房
- 望月俊孝 (2006) 「カントにおける技術への問い」、『比較文明的アプローチにおける技術と自然の変容過程序説』(平成16・17年度科学研究費補助金(基盤研究(B))研究成果報告書、研究代表者木岡伸夫)
- 望月俊孝 (2015) 『物にして言葉——カントの世界反転光学』、九州大学出版会
- 望月俊孝 (2017) 「物自体が触発する? ——カント超越論的観念論の真景——」、福岡女子大学国際文理学部紀要『国際社会研究』第6号
- 望月俊孝 (2018) 「夏目漱石とカント 理性批判の世界反転光学」、牧野英二編『新・カント読本』、法政大学出版局
- 望月俊孝 (2018) 「書評 富田恭彦著『カント哲学の奇妙な歪み——『純粹理性批判』を読む』」、日本カント協会編『日本カント研究』No.19、知泉書館
- 山口尚 (2014) 「意識の概念と説明ギャップ——クオリアは分析可能か?」、信原幸弘・太田絃史編『シリーズ新・心の哲学Ⅱ意識篇』、勁草書房