

物自体と個物

——カント解釈の試み——

青木 茂

はじめに

(一) 物自体の概念 「物自体」(Ding an sich, Dinge an sich)の概念は、もしもカントの批判哲学の主張を、物自体によって象徴されるヨーロッパ哲学の伝統的な実体概念への批判であり否定であるとみなすならば、この概念ほど批判哲学にとって不可解なものは存在しないであろう。しかもカントの批判的認識論は、その第一歩において物自体によって人間の「心意識」(Gemüt)が「触発される」(affiziert werden)こと、すなわち、直観の受動的性格を説くことから始まり(B.33)⁽¹⁾、「理念」(理性概念)論にいたるまで絶えずつきまとっている。カントにおける直観はこの∧所与∨という受動的な性格に端的にあらわれているように、知性的直観から区別された意味における人間的直観の特色を示している。物自体を假定しなければその認識論をはじめできないのである。しかも物自体の存在をみとめることは、その批判主義のタテマエ——超越論的観念論と経験的実在論——からいって到底承認しがたい。せいぜいカントが批判した伝統的な形而上学の残滓とみなさなければならぬ。この間の事情を周知のように

F・ヤコビは次のように述べている。

「私はカントの研究においてこの疑念が私を少からず拘泥させたことを告白しなければならぬ。……なぜならば私は物自体を前提することなしにその体系のなかに入りこむことはできないし、また物自体を前提にしてはその体系のなかにとどまることはできないということについて、絶えず混乱させられたからである」と。⁽²⁾

ドイツ観念論からはじまり、新カント派にいたる多くのカント解釈もこの物自体を観念論の立場から、なんらかの形で止揚して一元論的なカント解釈をめざし、あるいはカント哲学そのものの克服をめざした点では一致している。要するに物自体の解釈がカント理解のかなめ石の役割を演じているのである。

しかしながらカントの哲学のなかで物自体の概念は決して一義的には限定できない。『物自体説の諸相について』と題して、古く W・ヴィンデルバントが述べているように、物自体の概念のなかにはさまざまな「位相」(Phase)を指摘することが可能である。これをヴィンデルバントは、一七七〇年のカントのケーニヒスベルク大学教授就職論文より一七八一年の『第一批判』出版までの一一年間にわたり四つの位相にわけて発展史的に説明している。⁽³⁾ また E・アディッケスは、認識論者カントとならんで、道徳哲学者カント、人間としてのカント、形而上学者カントと、それぞれのカントの思考様式や態度に応じて物自体なる概念が異なった意味をもつと述べている。⁽⁴⁾ また G・マルチンは物自体の存在を ①感性からの非依存性 ②感覚に対する触発作用 ③物自体のもつ秩序能力 ④物自体は神の作品である、という四つの契機にまとめている。⁽⁵⁾ 最近では G・プラウスによる独特な物自体論がある。⁽⁶⁾

(二) 物自体と個物 以上のようなさまざまな位相や意味をもつ物自体の概念を、ここでは、主として『純粹理性批

判』「超越論的分析論」の付録である「現象体フェノメナと知性体ノウメナ」で言われている意味にさしあたり限定して考えてみたい。そ

ここでは①「感性論」以来の物自体がもつ認識の条件としての不可弁な意味と、②非感性的原因として知性体、くわしくいえば、実践的自由の理論的根拠としての超越論的自由がそれにおいて思惟可能とされる知性体が考えられている。本論においてわれわれはこのような物自体が人間の表象作用を通じてみずからを現象へと現わしてゆく、現象へとみずからを開示してゆくありさまを、まず現象の構造、現象的個体——の認識という場面において考察してみた。神、世界、魂という伝統的な特殊形而上学の主題をその超越論的弁証論において批判的、否定的にあつかう前に、カントは超越論的感性論および分析論を研究する。その課題は、ハイデッガー流に表現すれば、特殊形而上学に先行する一般形而上学が論ずべきテーマであり、「存在するものそれ自身の」——これは物自体と読み変えられよう——「 \wedge 開示一般 \vee (*Offenbarmachen überhaupt*)の内的可能性に関する普遍的問い」とみなされるであろう。この開示によって成りたつ現象の世界において、存在するものはすべて現象的個物、個々の現象する物である。すべての現象はそれぞれの根底に物自体を予想し、物自体はそれぞれの現象のうちに自己を現わし開示している。物自体あるいは超越論的対象が「現象一般の知性的原因」と名づけられ(B. 522)、物自体による感性への「触発」(B. 33, B. 61)といわれるのは、このような物自体と現象との直接的な関わりをさしているものと思われる。また自我自身が自我に現われることで、自我の現象形態が認識の対象になること(B. 69)をカントは \wedge 自己触発の直接性 \vee とよんでいる。

次に「物自体と個物」というわれわれのテーマについて解説しよう。カントでは物自体の現われとしての個物——現象的個体——はどこまでも感性的あるいは経験の対象としての個物であり、それ自身は「特殊者」(*res particularis*)であって厳密な意味での個体ではない。この特殊者の構成をあきらかにすることが、伝統的な意味での \wedge 個体すなわち実体 \vee とみなす独断的な形而上学に対するカントの否定的な批判を示すと同時に、カント自身の新しい個体論——それは \wedge 現象的個体 \vee と呼ぶほかない——を提唱することになる。それは自然科学の対象としての、それ自身抽象的

な普遍性をもった個別者、かけ替えのない個体ではなくして∧かえ替えのある∨個体、個体ではなく特殊者の性格をもった物である。⁽⁸⁾

伝統的な意味における個体はカントにあっては認識の理想にとどまる。⁽⁹⁾「この最も実在的な存在者は」——個体のこと——「また人間の理性のもち得る唯一の真正な理想でもある。この場合にのみ、一つの物のそれ自体一般的な概念は自己みずからによって汎通的に規定せられ、また∧一つの個体∨(ein Individuum)を表示するものとして認識されるからである」(B. 604)。

個体の規定とその査定の仕方は存在の全体と存在一般の意味にまでおよぶ原則的諸前提をふくんでいる。なぜなら、個体の完全な把握のためにはその個体をつつむ全宇宙の記述を予想するからである。カントにおいて個体の議論が「一切の現象の総括(世界)としての宇宙論」(B. 391)として展開される理由もここにあり。

物自体すなわち現象的個物、現象的個物すなわち物自体という、いわば∧無限判断∨(ヘーゲル)の立場にカントは立っていない。両者を媒介する無限の過程がカントにおいてはどこまでも完結していないからである。このことは現象的個体が現象として特殊者にとどまり、個体としての認識の理想がそこに実現されていないことを示している。けれども物自体は現象一般の、したがって個物の知性的原因であり、その意味で物自体がなければ個物も存在しない。けれども他方において物自体は個物がなければ現われることはできないのである。

物自体は個物としてみずからを現わす。その現われの構造をカントにおいて示すのは、いわゆる∧意識の志向性∨ではなくして、現象そのものの構造にふくまれている諸契機であり、それと対応する直観である。このようにして現出した個物は、現象的個体として物自体から「分離」(Absonderung)あるいは「孤立化」(Isolierung)する、現象∧といわば∧墜ちる∨のであり、物自体が自然へと「前進的」(progressiv)にみずからを展開してゆくのではない。け

れども他方、理想としてかかげられた個体へと現象的個体はふたたび「遡行的」(regressiv) な道を通って統合されてゆくのである。その際物自体には統制的理念として現象を秩序づける意味をみとめることができる。「このようにして実在性の全体を所有することは、とりもなおさず、一つの物自体の概念が完全に規定されているということである」(B. 604)。

「感性論」や「分析論」において物自体が現象へと開示されてゆく過程が述べられているとすれば、逆に「弁証論」の一つのテーマは、現象における個物がその根源へと遡ってゆく過程をカント流の宇宙論や自然神学として記述することである。しかしこの過程はむしろ未完結であり、カントはイデーの正当な使用をこの遡行の過程にしかみとめていない(B. 394)。これは例えばスピノザやヘーゲルの哲学にくらべたときにカントの哲学のいちじるしい特徴を示しているといえよう。還相のみがあつて往相は△墜ちる▽という以外は語られていない。

われわれがここで「物自体と個物」というテーマをとりあげたのは、個物とはカントにおいて現象のことであり、この現象の構造が物自体と不可分離であることを先ずあきらかにしたかったからである。カントにおいて個物という概念はこの現象において成立する物であるが、これは物自体から最も遠くに△墜ちた▽概念とみなすことができる。この現象的個物がふたたび物自体へと還帰してゆく場合の論理——自然の統制的認識のための論理——は反省的判断力や合目的性の概念を介して、論理的主語としての個物、有機体や芸術作品としての個体という形に分節化する。物自体と現象的個物をいわば両極として、その間をむすぶ未完結の、あるいは非連続の往復運動のなかにカントの哲学を解釈することができよう。カントの批判哲学の全体をつらぬく運動は体系的にも完結していない。けれどもそれはまた存在から思惟へ思惟から存在への往復運動として、ヨーロッパ哲学のすべての歴史の進行を動機づけている根本動向のなかにカント哲学を置いて考察することにほかならない。

注

- (1) 以下の論文において『純粹理性批判』からの引用は第一版A、第二版Bと略記してそのページ数を示す。本文中カッコ内のローマ数字はカッシーラー版カント全集の巻数を示している。
- (2) F. H. Jacobi; David Hume über den Glauben od. Idealismus und Realismus. 1786. (Gesammelte Werke. I, S. 304) cit. v. G. Martin; Kant—Ontologie und Wissenschaftstheorie. S. 159. Berlin. 1969.
- (3) W. Windelband; Über den verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding an sich. 1877. 淡野安太郎訳『カント物自体説の諸相に就いて』(哲学論叢二三、岩波書店 一九二八年)
- (4) E. Adickes; Kant und das Ding an sich S.17, S. 121. f. Berlin. 1924. 赤松常弘訳『カントと物自体』法政大学出版社、一九七四年。
- (5) G. Martin; a. a. O. S. 216 f.
- (6) G. Prauss; Kant und das Problem der Ding an sich. Bonn. 1974.
- (7) M. Heidegger; Kant und das Problem der Metaphysik S. 10. Frankfurt a. M. 4. Aufl. 1973.
- (8) 拙論「カントにおける〈現象的個体〉の成立」、一ページ以下(『論集』第三二卷一號、一九八〇年九月)。
- (9) 拙論「カントの個体論」一三ページ以下(『論集』第二六卷一號、一九七五年九月)。

第一節 物自体と現象

(一) **志向性の否定** カントの認識論は先述したように直観が対象(物自体)によって「触発される」という感性の受動的はたらきを記述するところからはじまる。不思議なことであるが、カントはこの触発によって結びつけられる対象と意識との関係について、これを直接に説明する概念をもっていない。物と意識との弁証法的関係とか、いわゆる意識の志向性に関する問題に立ち入って論じようとはせず、両者の分離を自明の前提とし、そこから、あらためて総合の問題を「総合的認識一般」の問題として議論をすすめるのである。いやそうではない。概念の対象への関わりこ

そ悟性概念の演繹論として、「分析論」における最大のテーマであったと反論されるかもしれない。しかし超越論的演繹論における概念の対象への関わりはわれわれの問題に答えることにはならない。なぜならカテゴリーとは「われわれの感性的直観にとっての単なる思惟形式」(B. 309)であり、演繹論ではそれ自身質料であり現象として既に直観をとおして与えられ、形式づけられた主観的对象へと概念がいかに適用されるか(例えば「感官の対象一般へのカテゴリーの適用について」(B. 150)ほかB. 117, B. 302など)を論ずるのであって、直観が直接的に触れる対象(物自体)とはあきらかに異なっているからである。「われわれはわれわれの認識のほかに、われわれがこの認識と対応するものとして指定することのできるものを決して持っていない」というカントの命題を引用しながら、H・ランツは「この命題によってカントは決然として志向性の形式を一切拒絶している」と述べている⁽¹⁾。また直観と概念との分離に関するカントの説明(B. 11)を、G・プラウスは「或る種の秘密結社の秘教的な業であるかのように聞きとることができる」と述べている⁽²⁾。「触発される」という形で結びつけられた物自体と直観との関係は、この場合、デカルトにおいてそうであったように、一種の「物理的影響」(influxus physicus) (A. 392f.)の結果としてしか理解できず、そこから直観と概念、質料と形相との根本的分離がはじまる。

われわれはここでデカルトにおける、スコラ的な「実体形相」(forme substantielle)に対する批判がカントの場合にも踏襲されていることをみとめないわけにはいかない。すなわちこの批判は、物体が心とは実体的に異なること、すなわち身心分離ということの帰結であり、この心から区別された物体——自然——の認識は、一たびは心のもつ知覚的性質からはまったく遮断されるのである。したがってデカルトにおいてこの心のもつ感覚的経験に即してその対応としてあらわれる志向的形相も全面的に否定されなければならない⁽³⁾。デカルトの場合、感覚や知覚といった感性の原理はその方法的懷疑を介して否定され、純粹意識としてのコギトの原理に到達したように、カントにおいても

「われ思惟す」は「意識一般」としてのみ規定されるのである。

このような遮断が日常生活における物と意識に関する経験にとって不自然なものであることをカントは充分に知っていた。だから敢えて両者を分離することについて次のように陳弁しなければならなかったと思われる。

「われわれが後者〔悟性〕の認識能力による付加物を前者〔直観〕の感性的な諸印象という根本素材から区別するのは、長い間の修練によってわたしたちがこの付加物に気づき、このものを分離することに熟達するにいたるまではできないことである」(B. 2)と。

この分離は「超越論的场所論」(B. 324)において、この分離にもとづく直観と概念とに、それぞれの表象の場所を指定するという反省——超越論的反省——にまでおよぶカント哲学の最も基本的な立場である。この分離を前提にした場合、「対象」へと物が対象化される以前にわれわれが出合うところの存在者の内的可能性に関する問いはその場所を失ってしまうであろう。世界がわれわれに与えられているというきまりきった自明性の領野、物と人間とが触れ合う、つまり客観と主観とが成立する以前の相関的な領野は、 \wedge 跳び越されて \vee しまうのである。ハイデッガーのいう「世界現象の跳び越し」⁽⁴⁾が、カントではむしろ或る種の訓練と熟達とをへて、その認識論の第一歩において課せられているのである。ここにカントの意識的選択がみとめられる。なぜなら理性批判は人間的経験一般ではなく科学的、自然経験の可能性を検証しようとしてそのためにこの経験を分析することをめざしているからである。「この場合経験の発生が重要なのではなく、経験のなかにふくまれているものが重要である」とカントは注意している。「前者は経験的心理学に属するものである」(『プロレゴメナ』二一節 IV、五五ページ)。

このような分離を前提してのみ、判断とは原始分割 (urteilen) ——ヘーゲル——ではなくて総合し統一する機能だというカントの考え方 (B. 93f., B. 140) が成り立つ。

(二) 現象の構造 けれども単なる分離だけでそもそも物自体との関係は成り立たない。心意識の対象への関わりをみると、そこに意識は対象を意識自身とは異なったものとして区別するとともに、この対象へとみづからを関係づけなければならぬ。個別的な直観、たとえば感覚といえども、それは対象そのものとは異なった「私の感覚」として私の感覚内容を形成すると同時に、ある特定の対象から触発された感覚であるかぎり、その対象を指示し、対象へと関係づけられるかぎりにおいて、はじめて完全の意味をもつのである。感覚とはカントによれば「われわれが対象から触発されるかぎり、対象が表象能力に与える作用によって生じた結果」(B. 34)であるといわれる。ここに事柄としては感覚のもつ志向的働きの契機が言いあてられているといえよう。すべての感覚はA・リールがいうように「感覚でないあるものへの指示をふくむ」⁽⁵⁾。おなじような構造は物自体が現象としておのれを開示するとき両者の関係についても指摘できるであろう。なぜなら『プロレゴメナ』においてカントは次のように述べているからである。「現象の可能性は、それ自体としてはわれわれに知られていないにか或るもの「物自体」が、他の或るもの、すなわちわれわれの感性に対してもつところの關係に基づく」(一三章、IV、二六ページ)と。

以上のような観点から現象の構造を吟味すると次のような特質をあげることができる。

(1) 「現象体と知性体」の箇所でもカントは次のように述べている。「現象一般の概念から当然次のことがあきらかになる。現象にはそれ自体現象ではないような \wedge 或るもの \vee (Etwas)が対応しなければならない」(A. 251)と。つまり現象とはつねに \wedge 或るもの \vee の現象 \vee (Erscheinung von Etwas)である。そして現象ということばが既に「或るものへの關係」(eine Beziehung auf Etwas) (A. 252)を暗示している。現象ということばは「主観と与えられた対象との關係において、主観の直観様式によってのみ規定されている」(B. 69)といわれる。このような主観的現象は *phaenomenon* から区別された意味での *apparentia* であり、真偽以前の感覺的素材にすぎないが、このような關係

に基づかない「仮象」(Schein)とくに弁証的仮象とは明確に区別される。われわれは「仮象を述語として対象に帰することはできないからである」(B. 70 Anmerk.)。

(2) 現象を現象たらしめているのは、他方において、われわれ人間の表象作用である。現象とは、「われわれが対象(物自体)によって触発される仕方」(B. 61)であり、この表象を離れては現象はそれ自身としては無^{ニヒツ}である。「またこのような「対象の」性質や関係は現象であるから、それ自体存在するものではなくして、われわれのうちのみ存在しうる」(B. 59)。「現象は、それ自身だけでは、つまりわれわれの表象様式をほかにしては、なにもものでもありえない」(A. 251)。

(3) かくして主観の表象を介して現われる現象は物自体と明確に区別されるとともに、「物自体の現象」として物自体への或る種の関係をもっているといわなければならない。

現象の構造のなかに物自体の触発から生れる感性(心意識)と対象との志向的な相関関係がふくまれているといえよう。ただカントはこのような条件によってはじめて可能となる現象の所与性の問題をそれ以上吟味することなく、この所与性を可能とする主観の側の条件としてアブリアリな直観の形式(時間と空間)をあげ、これを感性論のテーマとする。これらの所与のうち感覚を介して対象と関わる経験的直観の未規定な対象を質料すなわち現象と呼んでい^ル(B. 34)。

現象の構造との対比において物自体の側も知性体と超越論的对象という二つの概念によって示される機能をもっている。一七七〇年の論文において示された現象界と知性界の構造は、一方が「現われるとおり」(uti apparent)の事物を、他方が「存在するとおり」(sicuti sunt)の事物をそれぞれ認識可能としてみとめていた。ところが『第一批判』においては、現象界の認識そのものが知性界の構造を示していた知性的概念をカテゴリーとし、現象界の認識

素材を直観として、両者を綜合する形で論じられるようになる。そして知性界そのものは物自体の領域となり、その知性的な規定は「あるもの一般についてのまったく規定されない思想」(A. 252)となり、まったく消極的な無規定的な対象となる。この消極的規定は、現象がその概念——現象とは何ものかの現象√である——よりして、既に△現象でない√ないものかを要求するという事態と結びつく。△現象の存在√があってはじめて△存在の現象√が成りたつからである(J・P・サルトル)。この△現象でない√という否定的表象によって感性的表象の範囲を限定するという物自体の特殊な性格を、われわれは知性体として現象体と対置させることができよう。

もう一つ超越論的对象という概念がある。この対象は、物自体と類似した性格をもちながら、単に消極的な限界概念としての知性体からは区別される(A. 253)。『第一批判』の「第二版」(一七八七年)の改定部分に関するかぎり姿を消しているが、この概念は超越論的統覚の相関者として、対象一般の非規定的概念ⅡXを意味する。「このなにか或るものは感性的直観における多様なものを統一するための統覚の統一の相関者として役立つ」「この超越論的客観は感性的与件から全然分離されない」「対象一般という概念のもとでの諸現象の表象にすぎない」(A. 250 f.)。

このような工合に知性体と現象体とを対比しながら、それぞれが明確に区別され、さらに綜合的認識の前提としての、形式と質料、概念と直観とのトポロジカルな分離が明確になるにつれて、一方においては物自体は認識の彼岸にますます追いやられて即自的な実体となり、現象は主観化されて物自体との対応関係を失ってゆく。このような哲学史上通説となっている硬直した二元論としてカント哲学をとらえる以前に、両者を関連づけている概念をさらに立ち入って考えてみたい。それは、触発ならびに感覚という概念のもつ意味を分析してみることである。

(三) 触発について 現象が与えられる条件は「触発」という直観と対象(物自体)との直接的な関わりに基づいて

いる。「対象がわれわれに与えられるのは対象が或る仕方であれわれの心意識を触発することによってのみ可能である」(B. 33)、「われわれが外的直観をもち得るための唯一の条件、すなわち対象から触発されるという条件を捨てれば、空間表象はまったく無意味である」(B. 42f.)。

客観の直接の表象は直観であるが、触発とはこの直観を物自体の側で、あるいは質料の側で、可能ならしめる条件であるといえよう。対象との直接的関係は感覚印象において最も明瞭にまた端的に示されるであろうが、この感覚印象は「全認識能力を触発して経験を成立させる最初の機縁をなす」(B. 118)といわれる。このことは自我が自我に対して現われるときのいわゆる「自己触発」の場合にもひとしく指摘できよう(B. 67, B. 69)。「自」を意識する能力が自己自身を直観するのも、自己が直接的に自己活動的に表象される通りではなく、自己が内によって触発される様式に従ってであり、それゆえ自己に現象するとおりであって、自己があるがままにはではない。

物自体による触発としてカントが『純粹理性批判』で説明していることはほぼ以上のことにつぎる。それは認識の出発点における端的な受動性を示すものであるが、それと類似したマールブランシュにおける機会原因論といった形而上学的因果性を意味するのではないし、また遡源推理(現象を超自然的原因の結果と考え、この結果から原因へと遡源する)はまったくみとめられない。

物自体は人間の心意識に対するものの超越性を示す概念である。そこにはカントの「物自体経験」とでもいべきものを指摘することができよう。それをE・アディッケスは次のように述べている。

「カントは現象的对象のアポステリオリな素材のうちに超越的なものの息吹きを感じているし、その素材のうちに超越的なものの現前性と力とをいわば直接に知覚すると考えている」と。⁶⁾

このような超越的な力が人間の認識能力の限界を超えて直接的に経験されるのは、アポステリオリな質料を受容す

る場合であり、あるいはそれのもつ偶然性の経験であろう。われわれは先に物自体が現象へへ墜ちる∨ということ述べたが（本論五二ページ以下）、このような出来事のもつ偶然性は古来へ原始偶然∨と呼ばれていた。これをカントの認識論に翻訳すれば、物自体と現象との分離から生れる質料の形式からの分離であり、とくにアプリアリな多様としての純粹質料ではなく、アポステリオリな感覺的質料のもつ偶然性である。

（四）アポステリオリな質料「触発」に物理的影響論や機会原因論などの形而上学的意味をみとめまいとすれば、この概念は現象がつねに「或るものの現象」として物自体を前提にしているということの外にいかなる意味をもみとめることはできない。それを相互に媒介するコトバをカント哲学はもっていない。

ところがカントは、他方において感性と悟性という人間的認識の二つの幹が「おそらくは一つの共通な、しかしわれわれには不可知の根から生じたものである」（B. 29）ことに注目しながら、批判的考究のためにこれを最初から分離して考察している。けれども感性が、そもそも物自体から分離して単にその触発による受容性の原理にすぎないとすれば、その感性と悟性とをあらためて関係づけ綜合したとしても、その働きは、われわれが空間と時間というアプリアリな枠組を設定することによって捨象した、経験におけるアポステリオリなものの特種偶然的性格を止揚することはできない。

経験的直観において感覺に対応するものは現実的存在であり（B. 209）、経験の実質的条件、すなわち感覺と関連するものは「現実的」と呼ばれる（B. 266）。したがってまた経験的現実性全体の偶然性、あるいは現象という存在論的性格をもった自然的認識そのもの偶然性がここから帰結するわけである。アポステリオリな質料の問題とは自然認識における偶然性の問題として出現する。⁽⁷⁾

カントにおいて経験の統一的認識は表象の総合的統一（直観と概念との統一）によってそれ自身現象に属するといわれるとき、「その統一は偶然的である」（B. 140）といわれる。例えば因果の結合において、特定の事象Aが特定の事象Bの原因であって、それ以外のものを排除するという充分な理由——カントによって独断的形而上学者として批判されたC・ヴォルフの理由律の定義「何故にこのようであって他ではないか」という充分な理由なくしてはいかなる物も存在しない⁽⁸⁾—といわれる理由——はみとめられない。われわれはそこに因果律一般のアプリオリな法則によって規整された限りでの自然の事象を必然的であると認識するにとどまり、またそれに満足しなければならぬのである。

したがって感覚—アポステリオリな質料—の偶然性の処理を目的として、またそれに必要な、物の汎通的限定、諸々の實在の総体との関係、最高の形式的統一性に到達するための知性的な図式などがあらためて要求されてくる。この偶然性の根源は、物自体によって触発された直観あるいは感覚の、物自体からの分離、脱落にもとづいているわけで、この過程を逆にたどって、物自体たる最高の實在へと逆行する方向線がカントの理念論によって与えられるのである。

注

- (1) H・ランツ、永井・桑野訳『思惟、實在、対象性』五五ページ、北樹出版、一九七八年。
- (2) G. Prauss: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der "K. d. r. V."* S. 60. Berlin. 1971. 観山雪陽ほか訳『認識論の根本問題』六四ページ、晃洋書房、一九七六年。
- (3) E. Gilson: *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien.* p. 143 f. Paris. 1951.
- (4) M. Heidegger: *Sein und Zeit.* S. 320. Anmerk. Max Niemeyer. 1927.
- (5) Alois Riehl: *Der Philosophische Kritizismus.* I Bd. S. 559. Leipzig. 1924.
- (6) E. Adickes: a. a. O. S. 14.

(7) 拙論「カントの個体論」一一一ページ以下（『論集』第二六卷一号、一九七五年九月）

(8) Ch. Wolff; Vernunftige Gedanken von Gott, des Welt und der Seele der Menschen. §14. 1720.

前掲拙論五ページ参照。

第二節 感覚の問題をめぐって

(一) **ヘーゲルの感覚論** 「実在的な対象において感覚に対応するものは、物自体（事象性、すなわち実在性）としての一切の超越論的質料である」（B. 182）。カントにおける物自体、感覚、偶然性といった思想の意味をあきらかにするために、ヘーゲルの感覚論と比較して考えてみたい。物自体からの現象の分離、そこから生れる現象の偶然性の問題をヘーゲルはどのように考えているか。ヘーゲルにおいてはこの分離をいかにして再統合してゆくかにその哲学の秘密が宿っているように思われる。

感覚の問題はヘーゲルにおいては周知のように「意識の経験の学」である『精神の現象学』の出発点において論じられる。つまり感覚はカントにおける「触発」といった形而上学的な因果関係とみまがうような概念を通して与えられるのではなく、自然的意識と対象とに関する、素朴ではあるが直接的な原初的関係の経験として記述される。⁽¹⁾ 意識がおこなう経験の学についてヘーゲルは次のように述べている。

「精神の直接的な定在である意識は、知ることと、そうしてこれに対して否定的な対象性という二つの契機をもっている。このようなエレメントのなかで精神がおのれを展開し、またおのれの諸契機を繰りひろげるときには、これらの契機のいずれにもこの対立が帰結することになり、そこでこれらはすべて意識の諸形態として登場する。……

このような道程の学が意識のおこなう経験の学である」(Ph. S. 32)⁽²⁾。

ヘーゲルにおいて意識は第一義的には対象意識、つまり「……についての意識」である。この対象意識の第一の段階すなわち感覚の段階において、われわれが経験するのは知と知を否定する物という二つのものの「不同」である(S.32) この「不同」(Ungleichheit)とは意識とその意識に対して与えられる実体(これはカントが触発を介して関係づけられると考えた物自体と心意識との関係と考えられる)との間の「不同」という形で、物自体の超越的性格をしめし、その物自体体験は、意識に対する否定的威力として経験される。物自体と心意識の分離、われわれが現象へへ墜ちる√(本論五二ページ、六一ページ)と語った事態は、ヘーゲルでは、感覚的確信における直接的統一(感覚における意識と対象との即目的統一)が「離れおちる」(herausfallen, Ph. S. 80)ことだといわれる。この分離、否定を意識はおのれの外化、疎外として経験し、疎外において失われた自己(偶然性)を個体として回復する道を進む。

このような回復の道が「意識のさまざまな形態」をとって絶対知にいたるまでつながってゆくことを叙述するのが『精神の現象学』のテーマになる。その出発点をなすのが感覚である。

この感覚の問題をめぐって、カントとの比較において三つの点を指摘したい。

(1) 感覚において生ずる意識と物自体との「離れおちる」関係は、意識が物自体を∧このもの√ということばを用いることによって同化するとき、感覚的对象はこの、個別的なる対象——個物——として回復される。さきに述べた「この分離をいかにして再統合してゆくか」(本論六三ページ)という設問に対してヘーゲルが先ず提出した答えは、「このひと」とか「このもの」ということばによって媒介される普遍的世界の出現である。「このもの」ということばが個別的な感覚を直接的に指示していると同時に、それを「思念」している自我は個別的感覚の私秘性を越えてこの感覚を表現しているのである。「だから普遍的なものがじつさいには感覚的確信にとっての真なるものである」(Ph.

S. 82)とヘーゲルはいう。

個別的な感覚を語ることによって個別的な感覚あるいは個物の、言い現わし難い個別性（個体ハ言イ現ワシ難イ *individuum est ineffabile*）が普遍性のエレメント——すなわち∧ことば∨——へと移し入れられる⁽³⁾。この点を「イポリットは、「かくして絶対者は人間を通しての意味およびロゴスとしてあらわれる」と説明している。結論を先走っていえば、物自体の現われとしての現象の出現にヘーゲルは絶対者、ロゴスの「啓示」（*Offenbarung*）をみるのである。

(2) それゆえ感覚的確信が発生するのは、ヘーゲル哲学の立場からすれば絶対知からの媒介を経たものだということになる。一つの文化あるいは伝統的心情のもつ重味と密度が感覚的な全体として訴えてくることを背景として感覚の問題が最も具体的な尖鋭な形で登場する。マルブランシュの機会原因論とその点では共通のはたらきをもつといえよう。感覚的個物という最も単純な直接的なそれ自身偶然的な出来事が例えば摂理とか運命といったコトバでしか表現しようのない最も複雑な媒介を経て生れた結果だということになる。「感覚のなかには全理性の精神の素材がある⁽⁴⁾」とヘーゲルは述べている。∧個体とはなんであるか∨という問いはこの意味においても理論的な負荷値の最も高いものである⁽⁵⁾。感覚の問題は『精神の現象学』の終りの方でキリスト教の神の受肉に関してふたたび登場する。ヘーゲルは次のように書いている。

「感覚的意識と呼ばれるものはまさしく純粹抽象である。それは存在すなわち直接的なるものを対象とする思惟なのである。だから最低のものが同時に最高のものである。まったく表面にまであらわになっているものももっとも深いものでもある」（*Ph. S. 529*）云々。

「物自体は個物である」という命題が無限判断として成り立つ。なぜなら感覚的個物は精神の運動のなかでその都度意識の具体的諸形態として前進的に現われると同時に（物自体は個物である）、その個物は絶対精神の反省として

遡行的に絶対者との関わりにおいて認識されているからである（個物は物自体である）。ヘーゲルは個別的な単純な感覚の変容と純化の果てに感覚の高度な質としての思想やさらに精神をみている。逆にまたこの思想や精神の受肉した具体的な姿として個別的な感覚的経験をとらえているのである。ヘーゲルにおいても「現象」(Erscheinung)とは全体が結果として現われてくる「生成のプロセスであり」⁽⁶⁾、このプロセスを舞台にして自然的意識と現象学者との、あるいは現象知と絶対知との対話が行われる。これに対してカントの場合は既述したように（本論五二ページ以下）、個体の完全な限定は、したがってその偶然性の処理は、不完全な「遡行」の無限過程においてわずかに要請されるにとどまるのみである。カントにおいて生命に対する感覚や美意識によって直観的に充実した個体の経験を生み出す問題は「理論的領域」においては扱われない。

(3)問題はそれゆえロゴスである。なぜならヘーゲルは「語る」ということは、 \wedge 私の思いこみ \vee (Meinung) を即座にひっくりかえして別のものに変え、かくして私の思いこみに全然発言させないという \wedge 神のごとき性質 \vee (göttliche Natur) をもっている (Ph. S. 88 f.) と語っているからである。ここで私秘的な感覚をことばにいいかえることによってヘーゲルは、物自体と現象、あるいは対象と意識というカント哲学にとつての深淵ともいうべき「分離」「孤立化」をのりこえている。結局のところ、それはことばのもっている純粹に指示的な機能と表現的な機能との間にある深淵をヘーゲルのことばは架橋することができたからである。意識はその場合、音声の情緒的発声という表現行為から指示的機能への変化という解放を経験する。ことばの発生が宗教史でいわれる「瞬間神」(Augenblichgötter)の誕生と結びついていることをカッシーラは指摘している。⁽⁷⁾「語る」ということのもつ「神のごとき性質」をこのように解釈することもできるであろう。

(二) **アプリオリな多様** ヘーゲルの場合「感覚」はことばによってロゴス化され、感覚の対象―物自体―とともに意識の普遍的運動のなかに入りこむ。それに対してカントにおいては、触発によって与えられた感覚は現象一般の知性的原因としての物自体を指示することはあっても、この感覚がコトバとなってその都度の対象を表現する、そのことによって、 \wedge 指示作用と表現作用の深淵 \vee を越えるということはありえない。両者が結びつく知覚判断は、いまだ真偽を問うことの出来ない主観的な「経験的判断」(empirisches Urteil)であって、カテゴリーを媒介した経験判断――ここではじめて自然認識の客観性が成りたつ――からは明確に区別されるからである(『プロレゴメナ』一八節、IV、四八ページ以下)。

それでは直観と概念とを媒介するいかなる普遍的なことばもカントは持っていないか、ということではない。カントにおいてこのことばとは数学のことばである。感覚(経験的直観)の形式として、感覚をその都度可能ならしめるアプリオリな形式であると同時に、アプリオリな多様を表現している(ふくんでいる)純粹直観の存在を忘れてはならない。純粹直観はそれ自身が「直観の形式」として形式であると同時に直観すなわちアプリオリな多様をふくむ認識の質料なのである。

中世末期以来のノミナリズムは経験的個物についての直観のみをみとめて、それを越える普遍的な概念を単に名前、記号とみなしている。これに対してカントの純粹直観、すなわち空間と時間とは、それが感覚つまり経験的直観をふくまないという意味で純粹とよばれるのであるが、この純粹直観にはつねにアプリオリな多様(いわゆる物質の第一性質として挙げられる延長や形態など)がふくまれている。「空間および時間は純粹直観においてアプリオリに与えられた多様なものをふくんでいる」(B. 102)。だからカントはこの純粹直観においてリアルなもの(純粹質料)とイデアルなもの(形式)とが出会おうと考えたのである。純粹直観において数学の概念や原則は「すべてわれわれの

心意識においてアプリオリに産出されるが、しかしわれわれがこれらのものの「意義」(Bedeutung)を現象によって(経験的対象によって)現示しえないとすれば、原則も対象の表象もまったくなんらの意義ももたないことになるだろう」(B. 299)。数学における量の概念はその支え(Haltung)と意味(Sinn)とを数に求め、数はその支えと意味とを、「われわれの指、算盤の球、或は線や点などのような、とにかくわれわれの眼の前におかれたものにおいて求める」(B. 299)とカントはいう。ここにカントの直観主義的な数学論の基礎がある⁽⁸⁾。質料としての直観と形式としての直観が△純粹直観▽として一つに結びつくところに直観の個性がもつ普遍的意味、すなわちカントにおける数学的合理主義の特色をみることができる。

けれどもアポステリオリな経験的直観△感覚▽の場合はどうであろうか。経験的直観において感覚に対応するのは現実的存在であり(B. 209)、「経験の実質的条件、すなわち感覚と関連するものは「現実的」と呼ばれる(B. 266) (本論六一ページ)。それらはなるほど経験的に与えられた素材であるが、その認識は、単に形式的にカテゴリーの図式によって「統制的」(regulativ) (B. 222)にのみ可能である。現象そのものを量として把握する「構成的」(konstitutiv) (B. 221)な「数学的原則」が、感覚を介して与えられる経験的現実についての「力学的原則」と區別される理由をここに求めることができよう。数量化された言語によって記述された形式的自然が、数学のもつ論理的必然性を介して、客観的に妥当する。現象の世界を統制するカントの認識論は直観ないし現象と概念とを分離することによって「概念の形而上学」という伝統的なドグマを模写説として批判する一方で、新しい経験を数学的自然科学として構想する。「経験」ということばを用いたときのカントとヘーゲルの相異を忘れてはならない。

注

(1) 拙論「カントの個体論 III」九六ページ(『論集』第二八卷二号、一九七八年三月)

(2) G. W. F. Hegel; *Phänomenologie des Geistes* 1807. Philos. Bib. Bd. 114. hrg. v. J. Hoffmeister. 6. Aufl. 1952.

以下Ph.の略号を付して本文中カッコ内にその引用ページを示す。

金子武蔵訳『精神の現象学』上・下(岩波書店 一九七一年、七九年)を参照した。

(3) J・イポリット、渡辺義雄訳『論理と実存』三四ページ、朝日出版社 一九七五年

(4) G. W. F. Hegel; *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. 1830. §447. Zusatz. *Sämtliche Werke* hrg. v. Glockner Bd. XX S. 240.

加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』二二五ページ以下(未来社 一九八〇年)

(5) 拙論「カントの個体論序説」三五ページ(『論集』第二〇巻二号、一九八〇年三月)

(6) W. Marx; *Hegels Phänomenologie des Geistes*. S. 43. Frankfurt a. M. 1971.

(7) E・カッシーラー、岡三郎ほか訳『言語と神話』三二一、六〇 六二二ページ 国文社 一九七二年

(8) 現在の論理学や数学基礎論の中で中世の普通論争の立場はノミナリズムが形式主義、リアリズムが論理主義、コンケプト
リアリズムが直観主義の立場に立つと解説されている。カントの数学論はブラウアー(Brouwer)などの直観主義に最も近
い考え方であろう(W・V・クワイン、中山浩二郎ほか訳『論理学的観点から』二八ページ以下、岩波書店 一九七二年)。

第三節 物自体と自我自体

(一) **物自体と実践的自我** 物自体の概念あるいはその分化したヌーメノンもしくは超越論的対象は、認識がなりたつための不可欠な存在論的条件であるとともに、非感性的原因としての自由のはたらく場所という実践的意味をもっている。知性体は単なる \wedge 思惟物 \vee (ens rationis)とされるかぎり、これを明確に限定し認識することはできないという意味で「蓋然的」(problematisch) (B. 310)と言われたが、いまや理性の実践的使用においてその「課題」(B. 314)を果すことによって、現象界を制限するその消極的性格は、積極的にその本来の領域を獲得してその実践

的実在性を得る。「理論的使用については可能ならざる拡張に対して、実践的使用のなかで理性の有する権能」(『実践理性批判』 IV、五七ページ)を主張する。実践的拡張とは自然の世界から単純なるもの、すなわち個体の認識をすべて弁証的仮象として排除し、自然認識を知性体によって限界づけたことの裏返しの意味である。

ではカントにとって真の個体と呼びうるものは、現象ではなくして物自体としての自我、あるいは道徳的主体としての自我であると認めることができるであろうか。∧物自体は自我自体である∨という命題は成立するであろうか。たしかにカントがそのように述べている箇所もある。「物質の根底にある物自体は、同時にまた思考の主体すなわち自我自体であり得ると十分考えられる」(A. 358)。またカントにおける現象と物自体との対立は感性的存在と超感性的存在との対立とおなじであり、人間は理性的存在者としては物自体であり、感性的存在としては現象だとみなされている。⁽¹⁾カント哲学において真に個体と命びうるものは「個物」(Einzelding)でもなく、純粹理性の理想としてかかげらるべき理念としての「個体」(Individuum)でもなく、自由なる人格において実践的自我として最もよく実現されているとみなされるかもしれない。

にもかかわらず、われわれはこの実践的領域においても、物自体が個体として、すなわち個別的な自我自体として、実限されているとは考えない。個体の概念は実践の領域においても成立しない。カントの道徳的人格性は普遍者であって個別者ではない。以上のことを本節ではまずカントの実践哲学の構造に即して論じてみたいと思う。

(1) カントにおいて道徳的実践の主体となるもの——人格——は普遍者であって個別者ではない。なぜなら「理性の事実」(Faktum der Vernunft)としての普遍的道徳性がそのまま個体化しているような存在者は神ないしその類似者として考えられないからである。

「汝の行為の格律が汝の意志によってあたかも普遍的自然法則となるがごとくに行為せよ」(『道徳形而上学原論』

第二章、IV、二七九ページ）という命題は、なるほど行為の主観的原理である「格律」（同 IV、二七九ページ 注）と客観的道德法則との「総合的命題」であり、そのかぎり個別的な行為を通してのみ実現される法則である。けれどもこの場合の個別性は、道徳的人格の普遍性にとっては本来排除されるべき瑕^{きず}瑾^ずであり、欠如態である。あるいは道徳法則が存在命題ではなくして当為命題であり、義務および命令として発動されなければならない人間性の消極的な条件である。ここで問題となっているのは道徳的人格の普遍性であって個性ではない。

(2) カントの倫理学は道徳的心情にもとづいた原則倫理であって具体的状況から個別的な行為を孤立化させ、道徳法則という普遍的な形式によって一般化する。道徳的世界の合法則性は自然を「範型」(Typus)にするとカントは述べている(『実践理性批判』「純粋な実践的判断力の範型について」V、七五ページ)。「範型」という概念は「感性界において具体的に実現せられるべき道徳的善の超感性的理念が適用できるような場合を感性界にみいだすことが可能であるから」(同 V、七六ページ)、感性的領域に根をおく構想力といった媒介概念に代わって発場してきた概念である。道徳律そのものが自然一般の形式的検証によってのみその普遍性を保証されているのであって、それは感性界における一つの個別的出来事としての、したがってまたその行為の担い手としての個性的人格の行為の可能性を問題とするのではない。この場合には「法則にしたがう場合の図式が問題ではなくして、いわば法則そのものの図式が問われる」(同 V、七六ページ)だけである。

(3) 「範型」が個体をとらえないのとおなじように、定言命法は個体としての人格をとらえることはできない。個体とはカントにおいてアトム的な自己中心的な幸福への傾向性を内含した感性的存在としての人間であり、単なる個人である。個体は道徳法則の命令の対象ではあっても、それ自身の存在—個性性—をみとめられる存在ではないからである。ヘーゲルが批判しているように、「法則が最高のものであるかぎり、……個体的なものは普遍の前に犠牲に

供されなければならない。すなわち個体的なるものは殺されなければならない⁽²⁾。

この種の批判はヘーゲルのカント批判以来哲学史上よく知られていることである。ジンメルもまたカント批判から出発して、道徳的当為をもって、単に普遍的法則ではなく、生命の統一的全体である個体的人格の意識のなかで、その都度はたらく作用とみなしている。そこから当然、個別的状况のなかで個別的な人格によって生きられる \wedge 個体的法則 \vee がかかげられなければならない⁽³⁾。

(二) **超越論的統覚と時間** カントにおいてその自我は普遍的な主体であるにとどまり、個体とはならない。このことは単に実践的自我についてのみならず、理論的自我、意識一般としての超越論的統覚についても指摘することができる。

なるほど統覚は「われ思う」(Ich denke)という形で現象の認識においてつねに \wedge ともなわれて \vee (begleiten) (B. 132)いる。またこの思惟の作用が現実に「生起する」(stattfinden) ためにはつねに感性的表象と結びつかなければならぬ。 \wedge われ思う \vee という働きは「内的感官なしには成立しえない」(B. 429)。けれども統覚はどこまでも形式的な意識一般にとどまり、みずから意識の運動体として、すなわちヘーゲル流の「自己」(Selbst)として⁽⁴⁾時間、のなかに、具体化され受肉することはないのである。 \wedge われ思う \vee の命題が現実存在をうちにふくむとみなされれば、一方でそれは単なる現象的自我としての経験命題となるか、さもなければ、そのなかに非感性的な直観をふくむ超越論的な「論過」(Paralogismus)という仮象におちいるほかないのである。それゆえ「私は存在する」という表象はいかなる直観でもなく思惟する主観の自発的活動によって生じた知性的表象である(B. 278)と呼ばれるのである。物自体による心意識への触発が、現象の知性的原因と呼ばれたように、自我による自我の自己触発が一方に現象

的自我を生みだすとともに、「われわれはわれわれが内的に触発される仕方では自分自身を直観することができない」(B. 153)、他方で、自我自体と現象的自我との間に深刻な分離と孤立化が生れる。カントでは超越論的統覚は普遍的な認識を可能ならしめるそれ自身普遍的な論理的自我であって、認識の成立に際しその都度 \wedge 現前する \vee —われ在り—だけである。

「これに反して私が、諸表象一般の多様なものの超越論的統合において、したがって統覚の総合的な根源的統一において、私自身を意識するのは、私が私に現象するとおりに意識するのでもなければ、私が私自体そのものであるとおりに意識するのでもなく \wedge 私は存在する \vee (ich bin)ということだけを意識するのである(B. 157)。カントは第一版(A版)においては、「時間における自己意識の完全な同一的命題」(A. 362)を主張しているが、ここから直ちに統覚の個体化を論証することはできない。要するにカントでは超越論的統覚は時間のなかに墜ちない。現象的自我と自我自体(これはカントでは実践的自我と言いかえられよう)を媒介するかにみえる超越論的統覚としての自我も普遍者——間主観的自我——であって個体ではない。自我が時間において自我を直観する内的直観は自己意識ではなく、内感または心意識は統覚とは異質なものとして区別されなければならない。これは自我の、認識における知性的作用の面が強調される第二版(B版)においていちじるしい特色であり、カントの \wedge 認識論 \vee をライプニツのモナド表象説やテレンスの能力心理学から明確に区別する点である。⁽⁵⁾

(三) **自我と持続** 超越論的統覚が時間のなかに墜ちないということは、統覚あるいは自我がその時間的持続を介して自我のおかれた特定の現在のいま—と、特定の場所—ここ—とに結びつくことはないということである。「いま、ここ」あるいは「この、これ」として指示しうる規定を自我は受けることがない——その意味での普遍的抽象的自我

——ということである。統覚はそれ自身として受肉せず、個体化しない。純粹統覚は綜合統一の作用につねに伴われながら、みずからがこれと一体になることはないのである。

ではカントは自我の持続 (Beharrlichkeit) をどのように考えているのであろうか。なぜこのような疑問が生れるのかといえば、現象として流れてゆく現象的自我とそれ自身時間の流れにはいらずその都度いわば∧永遠に∨現前している統覚とが触れ合うとすれば、その切点に立つのは持続する時間と考えられるからである。

カントは時間について、それが不断に流れなんらの存続するものをも残さないといっているし (B. 212, B. 291, A. 381) 、『また持続して変易しないとも述べている (B. 58, B. 183, B. 225)。すなわち時間の形式は継起 (nacheinander) であるが、それは心理的表象の継起的な模写 (Abbild) ではない⁽⁹⁾。継起を継起として可能ならしめる条件は一面において統覚に由来する悟性の統一的な思维作用であり、他面、時間の最も根本的な在り様、むしろそれにおいて、一切の変化、変易が可能となる「基体」(Substrat) としての持続である (B. 224)。

持続する時間はそれ自身としては主観的なものであり、そのかぎり量的限定を受けず、したがって増減するということは考えられない。カントも周到に持続を存続 (Dauer) から術語的に区別している。「持続を通じてのみ時間系列の種々なる部分における存在は量—存続—を得る」(B. 226) と。

持続する時間は一方において空間における実体の持続との類推によって客観化され (経験の第一の類推)、いわゆる自然的時間としてとくに自然の統一的認識をめざして空間と並行して論じられる。その場合カントは「持続的なものは私のなかに存在するわけにはいかない」(B. 275) という。この主旨は「観念論に対する論駁」やカント流の外界の实在証明の議論に結びつく。時間における自我は単なる現象であり、外的空間表象に依存しながら持続する時間を限定するほかない。他方、カントは現象のあらゆる流れにおいて常住不変なる自我を考えこれを超越論的統覚と呼

ぶ。統覚は「わたしの状態のあらゆる可能的な変易にもかかわらず持続的な実在を期待する根拠でもある」(A. 383)。その作用的自己同一性を通して純粹持続は統覚の働きに結びつくであろう。

このような観点から超個人的普遍的自我(統覚)と純粹に時間的なはたらきとしての持続的直観とが結びつき、単に内感や統覚的自我ならぬ、両者を媒介する「第三のもの」(das Dritte)としての作用存在(主体)をみとめることができよう。⁽⁷⁾これは布伦ターノ以後の「作用の現象学」(Aktphänomenologie)へとカントの時間論や自我論を展開させてゆくであろう。⁽⁸⁾

統覚はそれ自身として「∧或る実在的なもの∨(etwas Reales)であり、またその單純性は統覚の可能性のなかにふくまれている」(B. 419f.)⁽⁹⁾といながら、カントはその根拠が唯物論もしくは唯心論のいずれかによっても説明することはできず「たといどんな仕方によるにせよ、なにごとくも認識し得ない」としてそれ以上の説明を断念するのである。

持続や継起という時間形式のもつ限定的な能作が統覚という根源的な意識の働きに根ざすという方向は、さらにこの統覚が超越論的構想力という根源的時間のうち根をおくというハイデッガーの解釈を生み出すであろう。しかしそのような決定的一步を前にしてカントはたじろぎ退く。⁽⁹⁾だからあの一步を進めていたならば「形而上学の地盤の突破を、したがって形而上学の深淵を開示するような哲学的動きが期待できたかもしれない」⁽¹⁰⁾という予想も成り立つのである。しかしながらカントの持続論はこの超越論的統覚が物自体と相関関係をなす意味において、両者は統合されることなく、それぞれが実体として対峙されているのである。

限界概念としての物自体は、われわれ人間の有限な認識がそれにあたって碎かれる壁であるとともに、それによっ

て触発されたかぎりで認識がはじまるといふ意味での知性的原因である。物自体は本質的に外的な知性的原因であるとともに、自己触発を介して内的自我が自我に現象するかたちにおいて、やはりこの自我の知性的原因としての自我自身である。カントの批判哲学はこの物自体の概念——伝統的な哲学における实体——が個体であることをきびしく自制する。個物は単なる現象的個体として、物自体からは最もへだてられた、最も遠い概念としてその自足性や完結性を奪われているのである。けれどもそのことのゆえに機能的、関数的な概念として自然科学的な個物の概念へと転化することができたのである。ここにまた近代自然科学の世界像に対する *ambiguous* なカントの態度をみることができる。なぜならここには自然的世界の認識には、それ自体として存在するもの——物自体、あるいは個体——への見通しはふさがれているというカントの断念がある。けれども同時に現象的個体としてとらえられた自然的存在者は、それが個体的に存在するもの、(実体)の現実の模写ではなく、科学的経験の「連関」(*Zusammenhang*)を確定し保証する「関係の総括」(B. 321)を表現しているかぎりにおいて、その真理性を獲得しているという近代主義者カントの確信が伺われるからである。このような新しい認識がなりたつ科学的自然の根底にあってその基礎となる形而上学的真実在——まさしく物自体の世界——をカントはもっぱら普遍的道德法則の世界として定立する。けれども個体の概念はこの道德法則の担い手としての人格においても成立しない。

カントにおいて個物とは \wedge 現象的個体 \vee として、物自体から最も遠くに \wedge 墜ち \vee 、距てられた場所において辛じて成り立つのみであって、その本来の領域をもっていない。この現象的個体が \wedge 遡行的 \vee に物自体へと還帰してゆくときに、その宇宙論的なあるいは目的論的構造のなかで漸く回復しとりもどされてゆく概念である。カント哲学における陰画ともいふべきこの概念の意味を個体論をその本来の目途とする——陽画とする——ヘーゲル哲学との比較においてあきらかにしようとした。カント哲学において本来の個物すなわち物自体の認識が成立せず、その領域を体系のなか

にも持ち得ないということが、いわば陰画の形で近代哲学そのものへの批判を表現しているように思われる。

(一九八一、五、五)

注

- (1) ウィンデルバンツ『物自体説の諸相について』前掲書、五〇頁。
- (2) J・ハンバーマス『イデオロギーとしての技術と学問』一六頁、長谷川宏訳 紀伊国屋書店 一九七〇年
- (3) G. Simmel; Das Individuelle Gesetz. S. 117. f. Logos Bd. 4. 1913.
G. Simmel; Lebensanschauung S. 154. München. 1918.
- (4) G. W. F. Hegel; Phänomenologie des Geistes S. 22. a. a. O.
- (5) 三宅剛一『学の形成と自然的世界』六〇一頁、弘文堂 一九四〇年
- (6) H. Cohen; Logik der reinen Erkenntnis. S. 153 ff.
H. Cohen; Kants Theorie der Erfahrung. S. 83.
- (7) H. Heimsöeth; Studien zur Philosophie I. Kants. S. 236 f. Köln. 1956.
- (8) L. Landgrebe ; Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung. S. 22. f. Gerd Mohn. 1967
- (9) M. Heidegger; Kant und das Problem der Metaphysik. S. 133. S. 162. a. a. O.
- (10) O. Pöggeler; Der Denkweg M. Heidegger. S. 90. Pfullingen. 1963.