

「経験の形而上学」^①

——カント哲学講読（二）——

Metaphysik der Erfahrung: Vorlesung über die kantische Philosophie (2)

須田 朗

要 旨

『純粹理性批判』の平明達意のコメントールを書いたペイトンにならって、カント哲学を経験の形而上学として解釈する。ペイトンは「経験」を『純粹理性批判』に限ってだけ語っているが、経験の概念をもう少し広く取れば、彼のこの「経験の形而上学」という指摘はカントの他の著作の思想全体に当てはまる。この観点から、まずは『純粹理性批判』全体の解釈を試みる。このいわゆる第一批判は、けっして科学的経験の可能性の条件を基礎づける方法論にとどまらない。科学的経験という言い方は、つまりは「科学的」という形容詞のつかない経験もあるということをすでに予想する。たとえば道徳的経験や芸術的経験といった言い方も普通にされているのは事実である。経験をこのように広く取ったうえで、カント哲学を、なおかつ「経験の形而上学」と名づけることができると思う。この論文では、『純粹理性批判』全体の意味を明らかにしたうえで、その意味に即して、まずはその「超越論的感性論」を分析して、今後の「超越論的論理学」解釈につなげる。

キーワード

経験、形而上学、感性論、有限性、「わたしはなにを知りうるか」

序

ペイトンは平明達意なコメンタール『カントの経験の形而上学』(Kant's metaphysic of experience)⁽²⁾のなかで、カントの『純粹理性批判』を「経験の形而上学」と名づけている。経験に根ざしながらも、経験のアプリオリを探索する『純粹理性批判』の認識論をこう名づけたわけである。ペイトンのこの考えをひとつのヒントにして、以下、カント哲学全体を「経験の形而上学」として解釈してみたい。ただし、私が考えているこの場合の経験は、ペイトンとは少し違う。ペイトンは、『純粹理性批判』に限ってだけ経験を語っているが、経験の概念をもう少し広く取れば、彼のこの「経験の形而上学」という指摘はカントの他の著作の思想にも当てはまる。無論それはカント自身が語っている経験概念とは少し異なってくる。そもそも、『純粹理性批判』には、大きく分けて二つの意味の経験概念がある。カントは、その二つを empirisch という外来語系の言い方とドイツ語固有の Erfahrung という言葉とでつかい分けている(必ずしも、首尾一貫して完全にそうなっていないが、おおむねそうである)。前者は、感覚データなどの経験、まだ統一をもたない状態のばらばらな経験のことであり、後者はそれらが統一されてひとつのまとまった経験になったものである。これら両者は、しかしじつは、科学的経験のみを念頭にして考えられている。『純粹理性批判』では、認識、とりわけ科学的な認識がひとつの中心問題になっているのだから、経験概念がこうしたかたちで考えられるのは当然であるが、しかしわれわれの日常的な言語使用から見ると、経験という言葉の意味は、この二つに限定されてはいない。いま、『純粹理性批判』では科学的経験がもっぱら問題になっていると述べたが、科学

的経験という言い方は、つまりは「科学的」という形容詞のつかない経験もあるということをすでに予想する。たとえば道徳的経験や芸術的経験といった言い方も普通にされているのは事実である。経験をこのように広く取ったうえで、カント哲学を、なおかつ「経験の形而上学」と名づけることができるのではないかと思う。

カント自身は、経験の対象ということで、自然科学の対象のみを考えてしまったので、そうした経験概念は彼の哲学のなかに用語として入る余地がなくなってしまうが、カントが三批判や宗教論で必死になって突入しようとしていたアプリアリの地平は、この広い意味の経験の世界の基礎だったのである。たとえば『純粹理性批判』は、イギリス経験論をふまえたうえで、経験論が取り込めなかった経験とそのアプリアリな構造を浮き彫りにしようとした。それと同じことを他の著作でもカントは行なっている。たとえば、『実践理性批判』は、道徳的な経験をふまえて、そのアプリアリを問題にしているし、『判断力批判』も美的経験を、そして宗教論も宗教的経験をふまえて、そのアプリアリを問題にしているのである。こうしたことができるためには、カント自らがそれらの経験の場について身を置いて、また読者にもそうした経験にうったえて議論しているからだろう。常識から哲学的認識に高まる『道徳形而上学の基礎づけ』（二七八五年）の議論などは、その典型的な例である。カントは、こうした経験の世界がすべての人に、すべての理性的存在者に共有できるものと確信している。そのうえで、そうした世界の客観性はいかにして可能かという問いを立てているのである。しかしこうした経験、とりわけ非自然科学的経験なるものは、たんに個人の内的主観的体験でしかないのであって、すべての人が共有しうるものではないのか、そういう疑問が現代においても、発せられている。そこには個人の内的主観的体験しかないのか、それともすべての人が共有しうる客観的な構造があるのか、まさにそれこそが、カントがヒュームから突きつけられた問題だったのである。

ところで、こうした世界の基礎づけの作業は、すでにある種の経験の地平があることを前提してかかっているわけであるから、一種の循環論法だと言われるかもしれない。しかしこれは一般に哲学に運命的に付きまとう解釈学的循環のようなものである。ハイデガーの言うように、われわれは現実に根ざした哲学をするためには、これを外から眺めて形式論理で指弾するよりも、そのなかに飛び込むことが重要であるだろう。証明なしに前提され漠然と経験されていた世界は、その世界を構成しているアプリアリな契機や構造が明らかにされたときに、はじめてそれとして経験され自分のものになるということもあるであろう。カントが、三批判を通じてやろうとしたことは、経験のそうした哲学的顕在化だったように思う（経験とアプリアリの適切な関係にハイデガーも触れている。Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 50 Anm. を参照）。

それはとにかくとして、カントの批判哲学全体を、広い意味のこのような「経験の形而上学」だったという想定のもとに、これから順をおって考えていってみたい。

第一章 『純粹理性批判』

カントの批判期の名著『純粹理性批判』は一七八一年に出版されたのだが、その『純粹理性批判』が出たちょうど一〇〇年後、いや正確に言えば一〇一年後の一八八二年にニーチェは、『悦ばしき知識』を書いている。そのなかで一人の気の触れた人を登場させて、この狂人に神の死を告げる次のような有名な言葉を語らせている。

「氣違いじみた人間——諸君はあの氣違いじみた人間のことを聞かなかったか。彼は明るい午前中にランタンをともし、市場に走り、たえず「私は神を捜している！ 私は神を捜している！」と叫んだ。——市場にはちょうど神を信じない人たちが大勢集まっていたので、彼は大笑いをつた。一体神が行方不明になったのか？ とある者は言った。神が子供のように道に迷ったのか？ と別の者は言った。それとも、神は隠れているのか？ 神は我々を恐がっているのか？ ——彼らははてんでに叫び、笑った。氣違いじみた人間は彼らの只中に飛び込み、彼らをじっと見すえた。「神がどこへいったか？」と彼は叫んだ。「私がそれを諸君に言おう！ 我々が神を殺したのだ——諸君と私が！ 我々は皆、神の殺害者だ！ しかしどうしてそんなことをしたのか？ どうして我々は海を飲み干すことができたのか？ 水平線全体を拭き去るための海綿をだれが我々にくれたのか？ この大地をその太陽の鎖から切り離れたとき、我々は何をしたのか？ いまや大地はどこに向かつて動いているのか？ すべての太陽から離れていくのか？ 我々は絶え間なく突進してはいないか？ しかも後ろへか、横へか、前へか、四方八方へか？ まだ上下があるのか？ 我々はいわば無限の虚無をさまよっているのではないか？ 我々に息を吐きかけているのは虚無の空間ではないか？ 寒くなってきたのではないか？ たえず夜が、一層の夜が、やってくるのではないか？ 午前中にランタンに火をともしのむやむをえないではないか？ 神を埋葬する墓堀人たちの騒ぎはまだ聞こえないか？ 神の腐る臭いはまだしてこないか？ ——神々も腐るのだ！ 神は死んだ！ 神は死んだままだ！ しかも、我々が神を殺したのだ！」（『悦ばしき知識』Ⅲ、一二五）。

近代人は、自分で神を殺しておきながら、そのことに気づいていない。そのことの重大さに気づいていないと言
うのである。しかしニーチェの指摘に先だつことおよそ五〇年前すでに近代人の神の殺害について言及している思
想家がいる。ドイツの詩人のハインリッヒ・ハイネである。偉大な啓蒙思想家であり革命家でもあるハイネは一八
三三年に『ドイツの宗教と哲学の歴史のために』（邦訳『ドイツ古典哲学の本質』岩波文庫、一九六六年）という著作で、
カントの思想上の革命性をフランス革命と比較して、次のように述べている。ロベスピエールは国王の首をはねる
という革命的なことをした。しかし、そうした画期的な偉業もカントのやったことに比べると、かなり見劣りする。
何しろカントは、神の首をはねたのだから。しかもロベスピエールは、さんざん大騒ぎをしてようやく国王の首を
切っただけにすぎない。しかしカントは、表面上は静かな生活をしながら、平然と神の首を切ったのだ。「この男の
冷静で規則正しい……表面の生活と世界を押しつぶすような破壊的な思想とは、好対照をなしている。ケーニヒス
ベルクの市民はこの男の思想の意味そのものをおぼろげにでも感じていたならば、この男を首きり役人よりももっ
とひどく恐れたことであろう。首きり役人は人間の首をきるだけだからだ。しかしケーニヒスベルクの善良な市民
はこの男をただの教授としか思っていなかった。それでカントが、きまった時間に散歩して通りすぎると、親しげ
にあいさつをして、懐中時計をカントにあわせたものである。しかし思想界の大破壊者であるイマヌエル・カント
は、テロリズムではマキシミアン・ロベスピエールに、はるかに勝っていたのである」（『ドイツ古典哲学の本質』岩
波文庫、一四一頁以下）、そうハイネは述べている。

この言葉は、直接には、『純粹理性批判』の神の存在証明の否定を念頭において言われているのかも知れないが、
思うに、ハイネの言ったことは批判哲学全体について当てはまる。カントの認識論、道徳論、宗教論は、神の殺害

と人間の自由の確認作業だったということもできるのである。カントは、認識、道徳、宗教を批判期に次々に論じているが、そこで問題になるのは神ではなく、人間の有りようである。つまりは「人間とはなにか」ということである。カントは、「論理学講義」の序論で、世界概念としての哲学というものがかわるべき問いは次の四つであると述べている。

- (1) 私はなにを知ることができるか。
- (2) 私はなにをなすべきか。
- (3) 私はなにを望みうるか。
- (4) 人間とはなにか。

第一の問いに形而上学が答え、第二に道徳、第三に宗教、そして第四には人間学が答えると述べている。最初の三つの問いは結局、第四の問いに帰着するとカントはここで言う。とすると、カントがその生涯をかけて追求したのは、結局「人間とはなにか」だということになりそうである。ところでカントの批判期の著作群を、この論理学講義における哲学の問いの分類と照らし合わせてみると、批判期の著作とここでの発言は必ずしも一致しない。たとえばカントは、『人間学講義』をたしかに晩年出版しているが、これは、一般向けの通俗的な講義で、カントの幅広い知識、豊富な読書量、卓越した人間観察を物語っているとはいえず、どうみてもカントが生涯にわたって追求した哲学研究の総決算と言うには程遠いものがある。しかもこれ以外にカントには、「哲学的人間学」といったものは

なかった。実は『純粹理性批判』でも、哲学の課題の似たような分類が問いかたちでかかげられている (B833) が、そこでは、前述の最初の三つの問いだけがかけられていて、第四の「人間とはなにか」という問題設定は存在しない。とすると、すべての哲学が「人間とはなにか」に帰着するという前述の発言は、一体どういうふうに考えればいいのか。おそらく、この三つの個々の問いの追求のなかで、つねに「人間とはなにか」が問題になってきたと考えるのがいいようである。そしてカントが、これら三つの研究を通じてやっていることは、ひと言で言えば、人間の有限性の自覚ということである。カントが自分の哲学を展開するとき、つねに何らかの人間の経験に依拠し、そのアプリアリを取り出すという方法をとっていることから、それは分かる。カントは通常、合理主義者、もしくは理性主義者の一人として扱われる。またドイツ観念論の最初に位置づけられることもある。無論それはその通りなのであるが、しかし以下では、カントが感覚や感情や経験、つまり人間の有限性をいかに重視していたかという観点で、話をすすめていきたい。カントは前批判期においてヒュームに独断のまじりみを感じさせられて、認識において経験を尊重することを学んでいる。またルソーから受けた衝撃も、ある意味では人間の内的感情や体験を尊重することに帰着する。それを経て批判哲学においても、カントはあらゆる意味での「経験という沃野」に立ってその経験の基盤そのものを思索に取り入れたのである。

ところで人間存在の有限性はすでに、たとえばこれらの問いの形式のなかにも見て取ることができる。「私はなにを知りうるか」ということは、知りうることで知りえないことをもっている有限存在者にしてはじめて問題になることである。たしかに啓蒙は宗教的権威を否定し、その政治的成果であるフランス革命は、封建的な権威を破壊し、人間を自由なものにしたかに見える。しかし解放された人間は、こんどは自分ですべてを背負わなくてはなら

ないことになる。しかも人間は有限な存在者である。ここに、有限な人間理性はいつたい神にとってかわって、認識、道徳、宗教の主体に本当になりうるのかという問題が、当然のこととして生じてくる。「人間とはなにか」とはそういう問題の定式化だろうと思う。認識、道徳、宗教を扱うそれぞれの著作のなかで、そのつどカントは「人間の有限的な自由」の究明という同じひとつの問題に取り組んだのである。

さて(1)の形而上学の課題に取り組んだのが、『純粹理性批判』であり、(2)の道徳の課題は『実践理性批判』が扱う。(3)の問題に取り組んだが『単なる理性の限界内での宗教』ということになりそうだが、神の問題は、(1)でも(2)でもすでに扱われている。『単なる理性の限界内での宗教』は両批判、とりわけ「実践理性批判」の成果のうえに立って、歴史的な宗教を論じたものであって、原理的な部分は先の二つの問いにすでに含まれている。しかし『単なる理性の限界内での宗教』にも、人間の本性についての深い論究がある。それともうひとつ、『論理学講義』のこの問いのなかには現われてはいないが、カントの批判期にはもうひとつ重要な著作がある。『判断力批判』である。批判と名のつく著作は、この『判断力批判』を含めて三つあるので、通常三批判という言い方がつかわれるわけだが、『判断力批判』においてもカントは、「人間とはなにか」、人間の有限的自由の問題を追求しているのである。

さて人間はさまざまな営みをしているが、それらを究極のところ導いている価値として、通常三つのものがあると言われる。すなわち、俗に「真・善・美」と言われるものである。これらの価値は、ギリシヤ以来の伝統的なものであるが、キリスト教以後の西洋には、これにさらに聖、つまり神聖の「聖」が加わる。そうした大雑把な言い方を使えば、『純粹理性批判』は真を、『実践理性批判』は善を、『判断力批判』は美を、そして『単なる理性の限

界内での宗教」は聖を扱う。科学、道徳、芸術、宗教の四分野にこれは対応しそうだが、ただ問題は『純粹理性批判』である。『純粹理性批判』はたんに科学を扱った書ではない。『純粹理性批判』を科学方法論と解釈する試み、しかも当時の科学、とりわけニュートン物理学の哲学的な基礎づけだと見る見方も無論あるのだが（コーエンらの新カント学派）、しかし『純粹理性批判』はそれだけではないもつと基本的な問題を扱っている。科学的真理も含めて「二体真理とはなにか」ということがそこでは問題にされているのである。そしてそれは、じつは道徳や美の問題を検討するためにも、まず、解決しておかなければならないもつとも基礎的な問題なのである。カントはそれを、いかにして形而上学は可能かという問いに定式化した。どうして真理問題が、もつとも基礎的なもので、しかも「形而上学」の問題になるのだろうか。

われわれは、善や美や聖といった言葉をつかって日常会話をおこない、こうした言動によって他人に働きかけている。そしてそのさい、ある一定のコミュニケーションが成り立っていると思っている。そうした言葉をつかってわれわれはそのつど、特定の、しかし客観的なコミュニケーションの世界に入っていると思っているのである。しかし、これらの言葉は、哲学的に厳密に考えてみると、共同で話し合える客観的な世界を切り開くような言葉ではなく、たんに個人の心情を吐露するだけの表現にすぎないというふうに見える人がいる。つまり、「善」や「美」や「聖」をつかって語られる文章は、それが正しいか否かという問題以前に、そもそも意味のない文章であり、戯言でしかないと考える人が今も昔もいるのである。

たとえば現代の論理学者カルナップは、次のようなことを述べている。「形而上学、価値哲学、倫理学……などの（つかう）いわゆる文なるものは、似非（えせ）文であって、何ら論理的な内容を持たない。それらは、聞き手の側

の情緒や諸々の意志的性向を刺激するような〔話し手の〕情緒の表白にすぎない」〔言語の論理的構文論〕。善や美や神といった語を含む文は、その真偽が客観的に問題にできるような文ではなく、ただ話し手がどういう情緒をもっているかの表明でしかない。したがってこの文が正しいか否かを科学的実証的に確かめることはできない。どんな神を信ずるか、どんな道徳をもつか、どんな趣味判断をするかは、個人の問題なのであって、そうした問題は学問には馴染まない、とでも言いたいのであろう。ここには学問というものの、真理というものについてのある一定の偏見、とは言わないまでも、ある特定の解釈が根底にあるように思う。こうした見解が本当に正しいのか。現代流に言ってしまうえば、じつはそれが、カントの問題にもなったのである。科学的認識以外のすべてのいわゆる認識を、善や美にかかわるものも含めて、ここでいま、広い意味で形而上学と呼んでおくと、カルナップのこの発言は、一言で言って、形而上学という学問が成り立たないということを言っているわけである。カントが問題にしたのも、そのような意味の形而上学の可能性だったのである。ところで同じような形而上学批判をカントの時代に、カントに先立って行なったのが、ヒュームだった。ヒュームは言う。「たとえば、神学書ないしスコラの形而上学書のどれでもよい一巻を手にとつて問うてみよ。それは量や数に関する実験的な推論を含んでいるか。否。それは事実や現実存在に関するなにか経験的な推論を含んでいるか。否。しからばそれを火中に投ぜよ。なぜならそれは、詭弁と混乱以外の何物をも含み得ないからである」(カントがその独訳を読んだとされる『人間知性研究』の掉尾を飾る言葉)。ヒュームもまた科学的認識(これは当時の成功した学問のことであるから、数学的自然科学であつて、それゆえヒュームの場合数と量ということになるのであるが)以外の認識に学問としての権利を認めない。これは、広い意味の形而上学の可能性を否定することである。そして形而上学の否定は、科学を越えたものへの一切の客観的な発言が不可能だとい

ことを意味するのだから、善や美や聖にかかわる前に、まず真理の問題、私はなにを知りうるかという問い、要するに形而上学の可能性の問題に向かわざるをえないわけである。『純粹理性批判』が、それ以外の批判哲学の著作に先行するのはそのためである。

第二章 私は何に知りうるか

さてカントが認識論においてどのような意味で神の殺害者であったか、その認識論において人間理性の自由がどんな在り方をしているのかを明らかにしなければならぬが、そのためにもまず、『純粹理性批判』の全体を概観しておかなければならない。

『純粹理性批判』は科学的認識と形而上学を比較するところから始まる。その序文 (Vorrede) でカントはおおむね次のようなことを述べている。

新しい時代の数学的自然科学は飛躍的な発展を遂げ、学問としての成功をおさめた。しかし古い由来をもち、かつては万学の女王と呼ばれた形而上学は低迷と混乱を続け、いまでは「果てしない闘争の戦場と化している」。十八世紀のこうした学問状況に直面して、カントは、凋落の一途をたどる従来の形而上学をいったんすべて否定しようとする。その点では、ヒュームとまったく同じ作業をしているかに見える。しかもこの否定は、カントの場合かなり徹底しているので、その否定の側面だけを見ると、カントはラジカルなテロリストに見えてくるわけである。カントと同時代のメンデレスゾーンも、『純粹理性批判』を読んだのち、『朝の時間』(Morgenstunden)⁽³⁾のなかでカント

に対する印象を「すべてを破砕するカント」という言葉で言い表わしている。また破壊者カントのイメージはハイネのさきの言葉にもよく現われていた。メンデルスゾーンはカントの否定作業に反発し、それに対してハイネはそれを歓迎するという点では評価は逆向きだが、しかし彼らにはカントが徹底的な破壊者と見えていたという点では一緒である。それほどまでにカントの批判はある意味では徹底していたのである。しかしそれは懐疑のための懐疑、懐疑論には通じていない。むしろカントに言わせると、人間にとつてごく自然な形而上学的欲求さえも否定するよきな懐疑は、啓蒙の悪しき主知主義である。従来の形而上学ばかりでなく、経験論とそこから生ずる懐疑論も、悪しき主知主義に陥っているとカントは分析する。カントも従来の形而上学に懐疑的な態度で向かうが、それは、前批判期の言葉で言えば、「人間の尊厳」⁴を学ぶためのプロセスであり、形而上学の新しい可能性を探ろうとする試みでもある。カントは次のように述べている。自分のこの本は、純粹理性の批判、つまり形而上学の批判をめざすのであるが、しかしそれは、当時のあれやこれやの形而上学体系をいちいち論駁するためでも、形而上学全体の学問的生命に終止符を打つためでもなく、むしろ、人間にとつて自然な形而上学、素質としての形而上学を認めたいうえで、これまでの形而上学の誤った認識方法を全面的に改めるための批判なのだと言うのである。さてそれでは、これまでの形而上学はどこがどう間違っていたのか。そしてそれは、数学や数学的自然科学とどこがどう違っているのか。

カントはまず、自然科学的認識の本質はどういうところにあるのかを吟味する。近代科学の認識は、経験とたえまない交渉によって発展してきた。ベーコンをひきあいに出すまでもなく、観察と実験は近代科学の基本的な前提だったのである。そのかぎりヒュームは正しい。カントはヒュームにそのかぎりでは賛成する。けれどもカント

に言わせれば、自然科学的認識はたしかに経験とともに始まるが、しかしそのすべてが経験から出てくるわけではない。『純粹理性批判』の冒頭で、カントは「認識は、経験と共に始まるが、だからといって経験からでてくるわけではない」(B1)という。というのも、経験は〈これまで経験した範囲ではこうこうであった〉ということを教えてはくれるが、〈つねに必ずこうこうだ〉ということを教えてはくれないからである。つまり経験からわれわれが得るものは個別性と偶然性をまぬがれないのである。特殊の個別法則はたとえば八〇パーセントの確率でも一般化しうる、一種の統計学的法則だと言えるかも知れない。しかし科学的認識を導く基本的な原理(たとえば「自然界のすべての出来事は原因と結果の法則にしたがって必然的に生じる」といったもつとも基本的な法則＝因果律)。こうした根本原則は、個別性や偶然性を超えた普遍性と必然性を備えているのでなければならぬ。こうした基本法則は、決して個々の科学法則のように統計学的な法則ではないのである。あるいは、個別的な科学的法則から抽象された一般法則ではないのである。因果法則は、個別的な法則の如何にかかわらず、妥当しているのでなければならぬ法則である。科学的経験がこうした法則を含むということは、認識活動が経験、つまりデータを集めることから始まるが、それだけでは認識を構成できないということを意味している。

科学者が行なっている作業を少し反省してみれば、科学が経験のみから成り立っていないのはただちに明らかになる。たとえば、データを集める段階で既にある取捨選択が入ってくる。つまりデータ集めにはすでに理論が組み込まれているということもあるだろう。また、「すべて、の銅は例外なく電気を通す」とか、「すべて、の鉄は例外なく磁石を引き付ける」といった言い方も厳密に言えば、経験のみに頼っているかぎり、本当はできないことになる。さらにまた、実験というのは、実験室のなかで行なわれるひとつの出来事をもって、その結果を普遍化しようとす

るものである。つまり仮説の実験というものも、じつは普遍的な法則化をめざしているのだが、これは科学者が自然の恒常普遍性が保証されていると確信しているからである。個別的な知識のこうした普遍化は、もちろん事実のうえで間違っていることもある。そうした指摘や訂正があるからこそ科学は進歩するのであるが、しかし個別的な知識の普遍化が間違っているとしてもその知識をこうして普遍化できたということは、変わることなく普遍的に成り立っているはずである。そして実際、新事実や新法則といった新しい真理を発見した人は、自分の発見が今後訂正される可能性を謙虚に認めながらも、己れの発見した法則が普遍的かつ必然的に妥当するということを、少なくともいまは主張するはずである。そしてそのように経験から得られた知識を普遍化できるということそのものは、自然科学の根本にある原則が、普遍的で必然的であることに、いわば支えられているのである。因果律を表わす命題は、われわれの経験のおく及ばない数万年先の出来事にもきちんとそのまま当てはまる、そう思わなくてはわれわれは科学に従事することはできないのである。

このように普遍性と必然性を備えた法則は、経験に関係なく、あるいは経験に先立って、つまりはアприオリにわれわれ人間主観のなかにある何らかのメカニズムから説明されなければならないということになる。さもなければ自然科学的認識は普遍性と必然性をもつことができないのである。なお、カントは、アприオリということをも、必然性と厳密な普遍性（一般性ではなく）ということまで定義している。

さて数学的自然科学は、こうして、アприオリな認識を含んでいることが明らかになるのだが、形而上学も当然経験に関係ない認識を含んでいる。含んでいるというか、経験を超越して行くところに形而上学的認識の特徴があるのである。だからカントは、数学的自然科学も、形而上学も、同じく合理的な認識、アприオリな認識を含んで

おり、同じく理性に源を発する学問だと見る。ではなぜ一方が確実な道を歩み他方が混迷を深めているのだろうか。これを究明するために、カントは、伝統的な論理学（おもに主語述語命題だけを問題とする）を利用する。まず認識は普通、命題や判断によって表わされることに目を付ける。そして数学的自然科学の根底にあるアプリアリな認識も形而上学のアプリアリな認識も、論理的には「アプリアリな総合判断」というかたちで言い表わされると見る。そうしたうえで、形式上は同じように見えるこの両者のアプリアリな総合判断を比較してみようというのである。どういう条件下でアプリアリな総合判断は可能であるかを調べてみようというのだ。しかしアプリアリな総合判断とはなにか。これは、アプリアリな判断と総合的な判断がくつついたものである。具体的に考えてみよう。

カントによれば、経験に関係なく、あるいは経験に先立って正しいと思われるアプリアリな認識の例はいくらでもある。たとえば「三角形は図形である」や、「彼女は女である」といった判断である。「三角形が図形である」とは疑いようがないし、「彼女は女である」という判断もそうである。なぜなら、「三角形（三つの角をもった図形）」という主語（「になる」）概念のなかには、当然のことだが、すでに「図形」という概念が含まれているからだし、彼女が女だということも「彼女」という主語概念にすでに含まれているからである。そんなことは、目の前の三角形や彼女を調べたり経験したりしてみなかつたって、「三角形」や「彼女」という言葉を分析してみれば、出てくることである。このような認識は経験に関係なく成り立つ。カントは、このような判断を分析判断と称した。主語を分析しただけで出てくるからである。「三角形が図形である」や「彼女が女である」や「自動車が車である」といった分析判断は、アプリアリに正しい。⁵⁾

しかし、経験以前に成り立つこのような認識（これが認識と言えればだが）は、世界に関してなにも新しい情報をわ

たしたちに提供してくれない。これに対してたとえば「彼女は明るい性格の人だ」という認識は、彼女という言葉をも分析しただけでは出てこない新しい情報を彼女に関して提供しているが、これは、彼女と話したり行動をともしたりする経験によらなくては知りえないことである。主語をいくら分析しても、そこからは出てこない新しい情報（プラス・アルファ）を（述語で）告げているこのような文章を、カントは「総合的判断」と言う。「彼女は明るい性格の人だ」という判断は、だから、総合的ではあるが経験的な（経験によって知られる）判断である。これに対して、たとえば「自然界のすべての出来事は原因と結果の法則にしたがって生じる」（因果律）という自然科学の根本原則は、カントによればアプリオリであって、しかも出来事に関してなにか新しいこと（プラス・アルファ）を言っているのだから、総合的判断である。つまりこの原則は、まず第一に、いつでもどこでも必ず成立すること（つまりアプリオリであること）を要求している。そして第二にこの原則は、自然界の出来事に関する認識として新しい情報を提供している。この原則はもともと、「自然界のすべての出来事」という主語と「原因と結果の必然的法則にしたがって生じる」という述語を結びつけてできた判断であるが、「出来事」という主語概念をいくら分析しても、そこから、「以前には存在しなかったものが存在しはじめる」という情報（「出来事」という言葉の意味はそういうことだ）しか分析的には導き出せないのに、述語概念には、この出来事とは違ったなにかがあつてそれによつてこの出来事が引き起こされた」ということが含まれているからである。だからこの原則（ \parallel 判断）はアプリオリな総合判断なのである。数学と自然科学の根底にある原則はすべて、このようなアプリオリな総合判断から成り立っていると、科学の本質についてのカントの見解であつた。科学の根底にどういふアプリオリな総合判断がどれくらいあるかについては、科学ということではほとんどユークリット幾何学とニュートン物理学しか考えられなかつた時

代のカントに異論を差し挟むことはおおいにできる。しかしそうした個別的な問題よりも重要なことは、分析判断ではなく、むしろたんなる経験的判断でもなく、しかも、それを否定すると外界に関するあらゆる常識的な思考や科学的思考が不可能になるような判断を、われわれが科学生活や日常生活で不可欠なものとして前提しているというこの洞察をカントがここで行なっているということである。夢と現実の区別、たんなる観念の連合と実在する外界の区別なしには、われわれは生活できないからである。成功した近代の自然科学の、少なくともその基礎的な部分に置かれている法則や原則は、したがってたんにいままでの経験から生じた習慣ないしその誤解ではなくて、必然性と普遍性と客観性をもつと、われわれもカントとともに考えざるをえないであろう。

さて数学や数学的自然科学は事実、このようなアプリオリな総合判断を使って成功しているのであるから、このような判断がどうして可能になるのかを調べ基礎づけることができれば、同じくアプリオリな総合判断である形而上学の認識の問題点も明らかになってくるし、ひいては将来の形而上学の方法を見いだすきっかけもつかめるはずである。だが、数学的自然科学のアプリオリな総合判断を認識論的に基礎づけようとする、ここに大きな困難が生じてくる。いかにしてアプリオリな総合判断は可能かという問題はかなりの難問なのである。というのも、経験から生じてこない認識、ものを実際に経験する以前にすでに成り立っているものでなければならぬアプリオリな認識が、どうしてわれわれ認識主観から独立して成り立っている事物に当てはまるのかは、容易には理解できないからである。簡単に言えば、経験に由来しないものがどうして経験に妥当するのか。このような問いに導かれてカントは、いわゆる認識論における「コペルニクスの転回」を主張することになる。哲学史の教科書などでは「コペルニクスの転回」は、アプリオリな総合判断との関係で、おおよそ次のように説明されている。

世界が、もともとわれわれの主観からまったく独立して存在しているとしたら、そのような世界についてわれわれは、アприオリな認識（＝総合判断）をすることができなくなる。自然的世界がわれわれから独立して存在しているとすれば、われわれは世界をいわば写しとるといったかたちで経験するしかないわけだが、そうであれば経験だけが認識の起源ということになり、普遍性と必然性を伴った認識は望むべくもないからである。その時には自然に關する総合判断は成り立つかもしれないが、それはむしろアприオリなものではない。そしてアприオリでなければ、自然認識は必然性と普遍性を欠くことになり、つまりは数学的自然科学の認識は成立しなくなる。個々の経験に先立ちながらもその経験の全体（あるいはそうした経験の対象である自然的世界）に妥当する命題——これがアприオリな総合判断だ——が可能であるためには、全体としての自然的世界が、われわれから独立自存するのではなくて、むしろわれわれに依存して存在する世界、われわれ人間によって構成された世界でなければならぬ。こうした発想転換が、コペルニクスの転回と呼ばれているものである。カントの言葉をひけば、「認識が対象に依存するのではなくて、対象が認識に依存する」となる。コペルニクスが天動説から地動説に天体理論を変えることによって、それまで説明不可能だった天体現象が説明可能になったように、カントも従来の認識論（認識は外的世界の写しだという）を逆転させることによって人間理性のアприオリな認識の可能性を説明できるに違いないと確信したわけである。人間のアприオリな認識に、はじめから対象が依存しているのであれば、そうした世界に人間のアприオリな認識が当てはまることは十分考えられる。——だいたいこんなふうには、説明されるのが普通である。たしかに切り詰めて言ってしまうえばその通りなのだが、カントが「序文」(B XVI) のなかでコペルニクスの転回について実際に言っていることはもう少し複雑である。カントは、近代科学がこれまでとってきた研究方法をふりかえりながら、

次のようなことを述べているからである。

数学にしる、自然科学にしる、はじめから確実な学であつたわけではない。それらが確実な歩みを始めたのは、ある時期に方法論上の転換、思考法の革命を成し遂げたからである。数学は可視的な形態から概念を学びとることをやめて、逆にみずからアプリアリに考えた概念にしたがつて図形を構成する方法、つまり「概念にしたがつて自らアプリアリに考え入れる (hinwendken)」方法をとつて成功した。また自然科学者は、自然の行き当たりばったりの観察をやめて、むしろあらかじめ構想した理論を自然のなかに持ち込んで (hinbringen) 観察するいわゆる実験的方法を採用して成果を得た。対象から一方的に教えられるのではなく、むしろ認識主観が持つアプリアリな概念や理論を対象に投影するこの方法こそが、数学的自然科学の飛躍的推進の秘訣であつた。こうした方法的態度は、認識の対象がわれわれから独立に存在していてそれをわれわれが模写するという認識論をとるかぎり、不可能なことである。ということとは、つまり、科学者たちは、彼ら自身は気づいてはいないけれども、じつは「主観が対象に準拠する」のではなく、むしろ「対象が主観に準拠している」という主観客観関係を前提にしていたのである。科学者たち自身がじつはコペルニクスの転回をすでに行なつてゐる。彼らはいわば即目的にそれを行なつてゐる。自分つまりカントは、それを反省し対自化したのだというわけであらう。この対自化のプロセスはヘーゲルが、『精神現象学』の「観察する理性」の章で、彼流のやり方（弁証法的なやり方）で、叙述しているのと同じものである。

さてここまでならば『純粹理性批判』は、科学的認知的洞察の域を出ない。科学的認識の形而上学的背景や根拠を指摘しただけである。コペルニクスの転回をこのような観点からのみ見る人は、『純粹理性批判』をたんなる科学基礎論としてしか解釈していかないことになるだろう。しかしカントの実際の議論はそこでは終わらないで、さ

らに先に進む。カントは、科学者が使つて成功したこの実験的方法を、今度は哲学といふか形而上学において使つてみようといふのである。カントはいま、自分の哲学的主張として「対象が主観に準拠している」といふコペルニクスの転回の思想を提出しているのだが、他ならぬその思想を形而上学のこれまでの論争のなかにいわば投げ入れて、これまで解決できなかった形而上学の論争が解決ないし解明されないかどうか実験してみようといふのである。この実験が、『純粹理性批判』の「弁証論」で行なわれる。むしろこちらの方の実験は、科学の実験とは次元が違う。しかし、実験といふ以上、それはある種の公共的な経験の地平を予想してなされる作業だろう。形而上学の実験がそこで行なわれる、いわば形而上学的経験の地平のようなものがあるといつたようなことは、カントは一言も言っていないが、カントはなにかそういう経験ができるような場に暗黙のうち身を置いていたのではないか、三批判を通じてそうしていたのではないか、そう思わずにはいられないのである。少し結論を先取りして言えば、それは自由の経験の場とでも言うことができるかも知れない。もつとも、『純粹理性批判』のカントの用語法からすると、自由の経験といふのは、形容矛盾といふことになってしまうのだが。

ちなみに、第二版の序文 (Vorrede) のこの箇所つまりコペルニクスの転回の話が進められているところの注でカントは形而上学における実験についてこう言っている。哲学は自然科学者まねた実験的方法を使用するが、哲学の場合、可能的経験の限界を越えようとするアプリアリナ概念や原則もあるので、自然科学のように客観に照らして実験を行なうことはできない。しかし「対象が主観に準拠している」といふコペルニクスの転回から生じてくる重要な帰結を形而上学の論争に適用してみると、この転回の正当性が実証されるといふのである。その帰結といふのは、ここではこう言われている。同じひとつの対象を経験の対象と純粹理性の対象といふふうに二つの観点から

見てみる、そういうことだと言われているのである。

「さまざまな存在者が、そうした二重の観点から考察されるときには、こうした考察は純粹理性の原理と一致するが、一方の観点だけを取るときには、理性の不可避的な自己矛盾が現われるということが分かるのだから、その実験はあの区別の正しさを決定するわけである」(B, XIX, Ann.)。

ここで言われている区別というのは要するに、現象と物自体の区別のことなのだが、カントは、この区別を一種の仮説とみて、それを形而上学に投げ入れて実験しているわけである。カントは、まず第一に科学の実験的方法の根底にあるコペルニクスの転回を顕在化し自覚化し、ついでこの転回を形而上学においてまたしても実験的方法で証明しようとする。形而上学の実験がどういう次元でなされるかいなかは、いまははっきりしないが、二つの実験はかならずしも同じ次元でなされていないことは確かである。しかし少し話が先に進みすぎた。

さて、では、対象が認識に依拠するということはいったい具体的にはどういうことになるのか。常識的に見て、われわれが見ている事物は、それを見ているわれわれがいなくとも、存在するはずである。だとすると、われわれが、対象を構成するというのはどうということなのだろう。いやそもそも人間の認識構造はどうなっているのだろうか。

第三章 感性と悟性

カントは、認識が二つの相互に還元不可能な要素からなっていると考える。直観と思惟である。

まず直観 (Anschauung) とはなにかということであるが、カントの場合直観とは、取りも直さず知覚を意味する。なぜなら、直観とは一般に直接的な認識能力のことを言うが、われわれは知覚によつてはじめてじかに存在者に出会うからである。つまり知覚的直観は個別的なもの、「いまここにあるもの」に直接接する働きである。いわば現実「存在との出会いである。存在者と出会うということは、むしろ存在者が己れを現わにしなければありえないことであるが、それと同時に、われわれの側でもその用意がなければならぬ。たとえば見る能力がなければ、色は見えないし、聞く能力がなければ、音は聞こえない。つまり存在者の現われを見て取り聞き取る、つまり一般に受け取るという機能がわれわれにそなわっていないければ存在者は現われてはこないのである。ハイデガーの「パルメニデス解釈」(「存在することと直観することはひとつのことだ」という「パルメニデスの断片の解釈」)ではないが、まことに存在することということは受け取るということとひとつのことなのである。人間の直観は、与えられたものを受け取り感受する「直観、つまり感性的直観である。直観と同時に物を実在させるような創造的直観や、のちに「フィヒテやシェリングがいう知覚的直観を人間はもたないと、カントは考える。だから感性Ⅱ感受性(具体的には感覚器官)を通じて感受与件が与えられてはじめて認識は可能になる。この与えられるということにも、じつは人間のアプリオリな形式があるが、それについては後で触れる。

まずもう一方の認識要素である「思惟」に先に触れておく。

すでに述べたように、多様な感覚与件だけでは、認識は生じないとカントは考える。このような考え、つまり知覚や感覚は、それ自体では雑多なものだという知覚観をカントは、イギリス経験論からそのまま受け継いでいる。しかしその知覚にさらに思惟という機能が加わるとする点が経験論と違う。すなわちこの雑多なデータが総合され統一されなければ、認識と呼ばれうるものは生じない。このように総合し統一するのが、思惟の役目だと考えているわけである。一般に考えるということは、雑多なものどもをひとつのものにまとめ上げることである。この人間の思惟する能力をカントは、Verstand(悟性)と呼ぶ(広い意味の感覚に還元され得ない能力を理性というが、それに属す)。感覚的直観が受容的であるのに対して、思惟は自発的である。自発的だというのは、データを総合する作用が、たんなる経験からは出てこないと思われるからである。同じ物を見ていても、悟性の総合作用が異なると、まったく別の認識が出てくるということからもこのことは明らかである。未知の外国語は耳に聞こえているのに、ぜんぜん認識できない。アラビア文字は、大多数の日本人には、ただの模様にしが見えない。これらの例で分かるように、ものを認識するためには、ただ受け取るだけでなく、やはりそこに、自発的な作用(規定作用や解釈作用)が必要である。

さて悟性と感性を比較してカントはこう言っている。「対象は、感性を介してわれわれに与えられる、また感性のみがわれわれに直観を提供する。ところが対象は、悟性によって考えられる。そして悟性から概念が生ずる」(B33)。(ほんとうはここでまだ、カントは対象という言葉を使うべきではない。むしろ存在者とかたんに「もの」というべきだったのかもしれない。しかしこの「対象」は存在者として理解された存在者という意味ではないし、物として理解された物ではなく、存

在者以前の存在者、物以前の物、対象以前の対象のようなものである。感性によって与えられた「多様」が、悟性によって考えられて、物としてはじめて規定されるそれ以前のことだからである。カントの『純粹理性批判』を読んでいるとしばしば、「多様」という言葉が出てくる。これを多様な「もの」というふうには、「もの」を入れて訳してしまふと、誤解されかねない。まだ「もの」以前の多様といったところだからである。

多様を総合統一してひとつの「物」を作り上げる能力としての悟性は、ここでは概念の源泉と言われている。概念というのは、総合統一作業の結果、出てくるものであつて、悟性の思惟を予想するからである。たとえば白くて、立方体で、ざらざらしていて、甘いというデータを結合して「角砂糖」という認識を作り上げるのは、悟性の思惟作用である。視覚、触覚、味覚だけでは認識は生じないのであつて、これらの多様を「角砂糖」という概念に統合したときにはじめて認識が出来るからである。また他の箇所では、悟性は判断の能力とか規則の能力とも言われる。あるいは現代ふうには言語の能力と言ひ換えることもできるかも知れない。これらはみな同じことを指している。概念は、判断を予想するからである。つまり一般に概念や名辞は、可能的な判断の述語になるのである。

「犬」という概念は、「ポチは犬である」や「太郎は犬である」など、一般に「これこれは犬である」といった判断の述語になる。そしてそこにすでに悟性の総合作用の痕跡が見られる。「これは犬である」という判断では、「犬」という一般的な概念が、いまここにあるこの個別者に適用されているのだが、「犬」といわれる他の無数のものとの犬とがこの判断の述語を通じて結びつけられていると見ることが出来るし、他方で猫や馬を排除するという意味で他の動物と比較され関連づけられているとも考えられるからである。したがつてこの場合、そこには二重の総合作用が働いているわけである。さらに概念は、個物をその概念に包摂する規則としても役立つ。たとえば、四足で、

毛でおおわれ、家畜化された犬科に属する肉食の哺乳類という特徴をもつものは、どんな個物でどんな固有名で呼ばれていても、「犬」でなければならぬという規則とも見ることができるところである (Vgl. B.80)。

さて直観は個別的なものを提供してくれ、概念はそれを一般的な規則のもとに置くのだが、認識が生ずるためには、この両者、つまり感性的直観と概念的思惟の両方が必要である。どちらが欠けても認識は成立しない。「内容のない思惟は空虚であり、概念なき直観は盲目である」(B.76)。両者は不可欠だが、それでいて、両者は相互に還元不可能だと考える点で、カントは合理論とも経験論とも違う独自の立場を取っている。合理主義者たちは、知覚を次元の低い思惟、低次元の判断の一種とみなした。これに対してイギリス経験論者たちは、判断を結局は知覚や印象に還元しようとした。これに対してカントは両者を区別する。カントが直観と思惟の区別をするために能力心理学では大変評判が悪いのだが、むしろ知覚と思惟のこの二元論は、当時の思想状況のなかでは、理性主義を志向しつつも、認識の経験との連続性をなんとか守ろうとする苦肉の策だったと言えるだろう。

さて直観とそのアプリアリを論ずるのが、「超越論的感性論」、思惟のアプリアリを論ずるのが、「超越論的論理学」である。「超越論的感性論」とはなにか。

『純粹理性批判』の詳細なコメントールを書いたハンス・ファイヒンガーは、この短い章に関する一〇〇頁に及ぶ注釈をそえている。⁶⁾だから、立ち入って「超越論的感性論」を論ずるとなると、大変なことになるそうだが、ここではカントの議論を四つの点に絞って簡単に述べたい。カントは第一に時間空間がアプリアリなものであること、第二にそれが直観であること、第三に物そのものに属さないこと、第四に数学がなぜアプリアリに可能かを述べて

いるからだ。

(イ) 純粹直観

さて人間の感性的直観にも悟性の思惟にも、経験的な要素とアプリアリな要素が含まれている。感性的直観に含まれるアプリアリな要素とはなにか。感覚はすべて、個別的なものにかかわるから、経験的であるのが当然だと思われがちだが、カントは、感性にもアプリアリな部分があると言う。カントはそれを直観形式と呼んでいる。われわれ万人には共通の直観形式というものがあって、われわれはそれを通して個別的なものを直観していると言うのだ。その直観形式が空間と時間である。知覚は（いやある意味では幻覚でさえも）、「いま・ここ」にかかわる認識であるが、だれの知覚であれ、必ずいまここで行なわれている。いまがいつなのか、ここがどこなのかはむしろアプリアリには分からない。だが知覚が行なわれるのは常に必ず、何らかのいま（すなわち時間）であるし、何らかのここ（空間）なのである。すくなくともそのことは、アプリアリに分かっていることだ。知覚は必ず生きた身体において行なわれると言ってもいいだろう。無身体的な主体は、そもそも知覚することができない。空間のどこにもない身体、どの時代にも生きなかつたような身体はありえない。時間空間という直観形式はいつてみれば実存する身体を制約するアプリアリな条件なのである。してみると空間時間は、あらゆる事物や出来事がわれわれに、とにかく何らかのかたちで現われるための必須のアプリアリな条件である。ところが、空間時間はこれまで、個々の空間的事物や時間的出来事から抽象されて取り出された経験的な抽象概念だと考えられてきた。カントは、しかし、そうではないという。むしろ、空間と時間は事物や出来事に先立ってアプリアリに知られうるものなのであって、そうし

た枠組みがなければ、われわれは事物を事物として経験できない。ものと時間空間のこの論理的先後関係（どちらがより先か）を理解するためには、一種の思考実験をやってみればいい。たとえば、われわれはその中に対象が存在しない空間を表象することはできるが、対象から空間を取り去って対象を表象することはできない。たとえ夢のなかの事物や出来事であっても、（夢の内容は、空間関係や時間関係は常軌を逸しており支離滅裂だが）空間時間を占めないなどということはありえない。したがって、空間時間はアプリアリなものである。これが第一の点である。

次に、空間時間は、あくまでも直観、つまり純粹直観であって、けっして概念、純粹概念ではないということが強調される。一般に判断においては、個々のものが概念に包摂されるのだが、概念と個々の事物の包摂関係は、概念が個々のものを自分のもとに（unter sich）⁽⁷⁾ 自分の例として包摂するという関係にある。しかし空間も時間も、それぞれたつたひとつしかないものであって、唯一の空間と個々の空間、唯一の時間と個々の時間の関係は同じ空間時間の全体と部分の関係なのだという。そしてそれを表わすためにカントは、たとえば、この唯一の空間は自分のうちに（in sich）⁽⁸⁾ すべてのの空間を含んでいるといった言い方をする。たとえばうちの「タマ」は猫の概念の一部ではないが、タマやうちの家は地球の、つまりは宇宙空間のなかのどこか一部を占めているわけである。空間はひとつしかない個別者、しかもアプリアリな個別者である。直観と概念の違いをカントは、前批判期の著作「空間の方位の区別の第一根拠について」（二七六八年）ですで見極めていた。たとえば右手と左手の概念規定はまったく同じである。しかし右手の手袋は左手の手袋に重ならないといった例をだしている。まったく同じ色・形の二つのチョークは、概念規定において同じである。しかしたとえば、一方はわたしの右手に他方は左手に握られているとする。この規定すなわち空間規定だけは、概念化できない。それはたとえば、きみたちから見れば、右左が逆になるからだ。カン

トはこの論文のなかで、右左、上下、前後が自分の身体と相関的であつて、事物の概念規定のなかには属さないという指摘をしている。つまり空間的規定は、物それ自体に付着する物の内的規定ではないということになる。

ところが、ライプニッツの不可識別者同一の原理のように、合理主義者は、空間規定をも事物それ自体の概念規定に含めて考えようとする。つまりこの米粒と、あの米粒が寸分たがわず同じ概念規定をもつときには、それは別々の物ではなく、同じひとつの物だといふのである。一見同じ規定をもつかに見える二つの違ったものは、よく見ると必ず概念規定が違うはずだといふのである。つまり同じ規定をもつてはいるが、たまたま占める空間が違うといふふうには考えないのである。言い換えれば、空間規定もその物の概念規定に含まれるといふのである。無論その場合人間が、それらの概念規定の違いを完全に把握できないかも知れない。しかし人間が明晰判明にその違いを知り得なくても、二つの事物自体の概念規定はたしかに違うはずだ、たとえば神の目から見れば違うはずだといふわけである。ライプニッツはこの場合、物そのものを知りうる無限な理性、すなわち神の立場に立っている、もしくはそれを予想しているのである。いまここにあるこの物の現実存在を完全な神的理性から見れば、くもりなく見通せるという立場に立つわけである。別の言い方をしよう。神から見れば、物の現実存在 (existence) はそのものの本質存在 (essence) に還元されると、ライプニッツは考えているのである。このような知性を前提しているかぎり、いまここにかかわる感性的直観は、あまり重要性がなくなる。感性とは、知性のほんやりした状態、まだ完全な知的認識に達していない、つまり真の概念に達していない未熟な概念状態だということになってしまう。しかしそうになると、絶えず、実質的な概念内容を変える左右や、上下や、前後といった規定は、どういふことになるのかといふのが、カントの立場である。空間は概念ではなく、直観だといふとき、カントは、「このもの」、つまり個別的な

ものの存在が概念化不可能であることを重視しているのである。ちなみにこれは、ヘーゲルの『精神現象学』の「感覺的確信」(Die sinnliche Gewisheit)の議論と鮮やかな対照をなしている。いまは昼である、ここにあるのは木である。しかしいまは昼であると書いた紙を机のなかにしまっておいて、夜になって出して読んでみるとこの命題が誤りであることが分かる。いま・この・このものが、直接的真理を与えるという考えは、だから抽象的だ、そんなふうにはヘーゲルは論じている。ヘーゲルも、ライプニッツも、直観の独自性を認めないわけである。そしてそれは、結局は神の立場に、人間が己れの概念的思考によって立ちうると考えていることと同じことになるのである。ライプニッツもヘーゲルも概念に還元できない現実存在の独自性を認めないのである。これに対してカントの時間空間の直観性の主張には、もう一度言えば、現実存在への謙虚さがあるように思う。その意味ではカントは、ヘーゲルよりも、キルケゴールに近いのではないかなどと勝手に思っているのだが、本質存在と現実存在の差異については、神の存在証明、存在論的証明を検討するところでもう一度問題にする。

さて以上のように認識のもつとも初次的な次元は、これ以上説明できないものであり、論理的に展開して説明できないものだとする点で、カントは経験論と同じ意見である。しかし経験論は、この認識の端緒を認識の唯一の源泉としてしまった。その点でカントは、経験論が間違っていると考える。直観の形式である時間空間は、万人に共通のものであり、アприオリに認識可能だとカントは考えるわけである。こうしてカントは、一方でアприオリ主義を貫こうとしながら、他方で本質存在に還元されない現実存在というものに対する謙虚さを忘れていないのである。

第三の点はこうである。ものは、それらがどんなに多彩でも、時間と空間の次元でわれわれに現われるとされたわけだが、ということとは、空間時間が、われわれの直観形式であると同時に、ものの現われ(現象)の形式でもあ

ることを意味する。ものが空間時間の形式で現われるということは、物そのものが空間時間の形式をもっているということの意味しない。むしろそれらは、われわれに現象するかぎりでの物、つまり現象の形式である。だから仮に思考実験的にわれわれの感性的直観形式をわれわれから奪い取ってしまえば、こうした現象は残らないとさえカントは言っている。つまり空間時間の形式を通じて現われる以前のもの、物の本来の姿、物それ自体については、われわれは決して認識を持つことができないということが、ここからでてくる。現象と物自体の区別、これが「超越論的感性論」ではやくも言われている第三のことである。

第四に、現象については、アプリアリにその形式を知りうる以上、現象のアプリアリな学問が可能だということが主張される。なぜなら、空間時間は、直観する主観のアプリアリな形式だから、対象が与えられる以前に、主観によって知られうる可能性が大いにあるはずだからである。カントは、物が現象する以前に現象の直観形式だけを直観することを形式的直観とか純粹直観と呼んでいる^①。そして数学は、この形式的直観に基づいているのだとカントはいう。たとえば幾何学は空間直観に依拠し、算術は時間直観に依拠している。幾何学が空間の学問だということとは何となく納得できるが、算術は時間とどうして関係するのか。カントによれば、数を数えるということは、一瞬のうちにこなされることではなく、時間の経過なかで継起的に行なわれる。心のなかに、一、二、三、……と点を打っていく操作がせひとも必要なわけで、純粹数学は純粹時間直観を少なくとも何らかのかたちで前提すると言っているのである。さてそういうわけで、数学の諸命題がアプリアリでしかも経験に適應しうるのは、アプリアリな形式的直観（時間空間）がわれわれの知りうるすべての現象の形式だからである。

以上四点いずれもカントにとって重要な論点なのであるが、私は、第二に述べたことをとくに強調しておきたい。

直観と概念がなければ、認識は不可能であるが、両者はけっしてどちらかに還元されることはないのである。カントは認識においては、感覺的直観が不可欠だと言っている。経験を重んずるこの態度が、純粹概念と純粹直観の違いになって現われているのである。この区別は、個別的なものの固有の存在様態、つまり現実存在をカントがあくまでも重んじていることの証拠ではないかと思われる。カントのアプリオリ主義はまさしく経験の形而上学だったということが、ここからもよく分かる。

〈つづく〉

注

- (1) 以下の論考は一九九七年に東北大学大学院で行なった連続講義の原稿の一部に、加筆し修正を加えてなった論考である。この論考の先立つ部分と後続する部分は紙幅の都合上割愛した。後日を期したい。
- (2) Paton, H. J., *Kant's Metaphysic of Experience* (ALLEN & UNWIN LTD), 1936.
- (3) メンデレスゾーン⇨ヤコービ論争(ヤコービがレッシングとの対話で自分をスピノザ主義者だと述べたと報告したのに対して、レッシングの生前の親友であったメンデレスゾーンがこの書で反論した)のきっかけを創った書。
- (4) この言葉および前批判期のカントについては、拙稿「『視靈者の夢』のカント」(哲学会誌、第一七号、弘前大学哲学会、一九八二年)を参照せよ。
- (5) この場合「含む」という言い方は本当はあいまいである。「おばあさんは女である」という場合に主語概念に顕在的には女という言葉は出ていないが、意味のうえで含まれるということである。意味のうえで含まれるという言い方も、本当はあいまいなのだが、要するに分析判断は、新たな経験を必要としなくても、同一律や矛盾律のような形式論理学——形式論理学は認識の内容に関係なく成り立つ思考の法則をそれだけ取り出して抽象的に研究する学問である——上の法則を操

作して創られるのだから、アプリアリに確実である。記号論理学はその現代版である。カントの分析判断についての現代論理的観点からの反対は、ひとつは主語が述語を含むという言い方のあいまいさに起因する。もうひとつは主語述語形式以外の判断を無視しているということが挙げられる。たとえば「aはbより大きい」という命題、あるいは「pならばqである」という命題はカントの見解から見ても、どう処理したらいいのかという批判である。しかしこの場合もたとえば「aはbより大ならば、bはaより小である」は分析判断と言えるだろう。なぜならこの命題の否定は、矛盾するからである。現代流に言えば、その命題の否定が矛盾となる場合の判断が分析判断ということになるだろう。

(6) Valhinger, H., *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart, 1881/2.

(7) B40.

(8) *ibid.*

(9) 本当は、形式としての直観と純粹直観とのあいだには、もう少しややこしい事情があるのだが、あまりにも専門的になるので、この点についてはこれ以上立ち入らない。興味のあるひとは、若くしてなくなった都立大学の久保元彦氏のすぐれた論文「形式としての空間」(『カント研究』創文社、一九八七年、所収)を読むことをお勧めする。

