

# 認識か解釈か

— 新しい哲学史像のために (二) —

福谷 茂

まだ最晩年と言うには少しためられる時期、つまり一

七九〇年代のカントの関心事のひとつは、新しい世代の哲学者たちにおいて彼が看取したある傾向に対して危惧を表明することであった。具体的には『哲学における最近の尊大な語調について』(二七九五)である。ここでのカントの論点は、明らかに彼から見て警戒すべき転回が哲学において起こっていることに気づいたことに端を発している。当面の論争相手はシュロツサーという今では忘れられた人物であるが、そうした直接の事情を超えて、デカルト生誕以来ほぼ二〇〇年の時点で哲学というものの性格付け、その

方法にまさに生じてきつつある変貌をカントは鋭敏に感じ取っていたと見るべきではないだろうか。

本稿はこのカントの危惧を哲学史的意味において理解しようとする試みである。しかし上のような事情でそのために必要な作業は、近世哲学の端緒に遡って着手されねばならない。なぜなら、カントの小論は近世哲学の完成と終焉という背景を告げるものだったからである。

一 スアレスからデカルトへ

近世哲学は表面的には認識論が正面に見える相貌を呈している。カッシーラーの『認識問題』を実質的な近世哲学史として読むことができるように、継承と批判の関係が明瞭に現れており、学史としての系譜を容易に構成することができるのは認識論であろう。懐疑論、経験論対合理論、数学的方法の導入といった近世哲学史上の重要トピックはすべて認識論と関係している。しかし、なぜこれほど認識の問題の占める地位が向上したのだろうか。この問いを立てる者は、認識論ではなく形而上学という舞台の上に立っている自己を見出さざるを得ないであろう。

つまり、認識論のこのようなかたちでの出現と台頭を生み出した大きな理由は対抗宗教改革期のイエズス会士フランシスコ・スアレス（一五四八―一六一七）の『形而上学論叢 (Disputationes metaphysicae)』（一五九七）に根ざしているとわれわれは考えている。<sup>(1)</sup> スアレスは形而上学という学の対象として「存在である限りの存在」を方法的に定礎した。スアレスの形而上学は、本来の目的とはあくまでも神学に奉仕するための、したがって、神学とは区別され神学に従属する形而上学という伝統的なカトリックの理念を遵

奉したものではある。対抗宗教改革運動の一環というもとの意図から見てこれは当然のことであった。

ところが、それ自体として見るならば、『形而上学論叢』はその構成にも明示されているように、神と被造物とを区別せずにまず存在一般という地平で論ずる新しいタイプの形而上学である。<sup>(2)</sup> これは、宗教とは別乾坤の形而上学の可能性を内包するものであったゆえに、プロテスタント圏でも宗教の形而上学からの洗浄というその根本姿勢とは抵触せずに形而上学の復興に活用し得る格好の拠点を提供した。スアレス形而上学の継受はプロテスタント圏での形而上学の復活を約束するものでもあった。スアレス形而上学のこのあり方のゆえに、プロテスタント圏においてなお哲学Ⅱ形而上学が存立しうるための根拠が見出され、その後近世哲学が却ってこの地盤の上でこそ展開することになったのは哲学史上の興味の尽きないパラドックスの一つである。<sup>(3)</sup>

しかしスアレス形而上学の固有の問題は、このように方法論的に明確化された哲学の境位に立ちながらも、それが当然要求する要請としての「存在である限りでの存在」とい

う対象の概念そのものがいかにして可能であるのかという問題に対しては、未だそれに相応しい手立てを提出していない点にあった。スアレスのこの問題に対する答えはトマス以来の抽象説であるが、これはその後（創造）を置いてのみ完結するのであり、したがっていまだ、神学とは別乾坤を打ち立てるべき形而上学としては不徹底であるといわねばならない。つまりこの形而上学はいまだ神に支えられているのである。（存在である限りの存在（ens inquantum ens）という概念のテーマ化において形而上学の自立の方向と志向をはっきりと示しながらも、根本概念においてなお最終的な支えを他に仰いでいるのである。）<sup>10</sup>

スアレスは『形而上学論叢』の第二討論において第一討論の結論であるところの形而上学の対象としての *ens inquantum ens* に関して当然必要になってくる問題、すなわちそのような概念はどのようにして形成されるかという点を論じている。<sup>11</sup> この点でスアレスはたしかに非常に周到であるといえる。注目しなければならないのは、スアレスがはっきりとこの概念は自明ではなく、その形成をきちんと説明し正当化しなければならないことを自覚していること

である。これは形而上学の学的立場の徹底が遂行されていることにほかならず、形而上学の再編成が単に外的形態のみには止まることができず、自ずからその内容にまで及ぼざるを得ないものであることが如実に現れている。このような考察はアリストテレスにおいてもトマスにおいても見られないものである。そしてそれは結局、*conceptus* というものの役割がクローズアップされてくるということに他ならないのである。

スアレスの論点は、まず、形相的概念 *conceptus formalis* と対象的概念 *conceptus obiectivus* の区別という中世以来の出発点を取っている。<sup>12</sup> 形相的概念と対象的概念はそれぞれ概念作用と概念対象と見るべきもので、*ens inquantum ens* に関しては、まず、そのような普遍的で一体的な概念を構成しうる能力があるかどうかという点が解明されねばならないのである。つまりスアレスの考察は認識能力の側から行われている。

しかし、ここでのスアレスの説明の枠組みをなしているのは、近世哲学が知識・認識の成立を考える枠組みとはまったく異なったものである。すなわち近世哲学では意識と

外界という二つの極を立てたうえで、この異質な二極の間にいかにして関係性が成立するかという問題を設定する。認識とはこの二極の間の関係性の成立の産物であるに他ならない。まず立てられるのは二つの極であり、その間に関係が生じたときに、認識という事態が成立する。これに反して中世的な認識観においては、まず立てられるのは認識という事態が成立しているという事実である。その上でその事実に関して主観的側面と客観的側面が区別されるといふことになる。

『形而上学論叢』の内容は、大きく二つのパートに分けることができ、第一部の全二七章が存在一般を、第二部の全二七章が諸存在を取り扱っている。さらに第二部が始まる第二八章ではまず諸存在を無限なもの（ $\mu\eta\tau\epsilon\lambda\lambda\omicron\upsilon$ ）と有限なものに二分することから着手されている。ここに有限無限の区分より以前の、その区別をも超越した、したがって神をすら下位区分のひとつとする存在一般を正面から取り扱う（「一般」形而上学）というものが始めて明確に形を取っているといえる。ここに創造者と被造物との区別を超えた存在一般という概念が始めてテーマ化されたのである。<sup>15</sup>

とはいえ、そもそもスアレスは決して形而上学史の革新を目指したわけではない。コインブラ大学で形而上学を講義するに際して、従来のアリストテレスの『形而上学』に対するランニング・コメンタリーのスタイルが彼にとつては自己の経験からも納得の行くものではなかったことに鑑み、テキストを論理的に再構成した、というのが真相である。遡つていうと、アリストテレスの『形而上学』自体がもともと一冊の書物として構想されたものではなく、講義ノートであり、むしろ論文集とも見られるものであった。つまりそこに一体的なテーマを見出すことが困難なものである。したがって形而上学は学というよりはアリストテレスのこのタイトルのテキストそのものであった、というのが中世からスアレスまでの状況である。これに対して、スアレスの再構成は、結果的に、形而上学にその対象を与え、それによって一つの学としての体裁を与えたといえることができる。結果的にスアレスは形而上学を学として確立したのである。

このことは劇的な結果を生んだ。形而上学が古代末以来の由緒を持つ言葉であるのに対して、現在形而上学とオ―

ヴァーラップする意味で使われている「存在論 (ontology)」という言葉は一七世紀初頭の新造語である。(因みに、この語の初期用例を示すアブラハム・カロフはケーニヒスベルク大学の教授だった。)<sup>(1)</sup> スアレスによって再編成され一つの学としての体裁を得た形而上学は、ごく自然にその内容と体系とをより直裁に表現した新名称としての *ontologia* を生み出したのである。こうして形而上学と存在論とはどちらが表に出てもよい一体化した概念およびタームとなる。(一八世紀

の講壇哲学では、主著のタイトルはヴォルフでは *Ontologia*、バウムガルテンでは *Metaphysica* になっているが、題材上の相違は特に認められない。)そしてこのような「存在論」というタームと概念の登場によって、形而上学は神学からの最終的独立を果たすのである。

ただし存在論の内実そのものは、アリストテレス以来のものを踏襲しており、カテゴリー論や超範疇論がその中心をなしていた。しかしここで重要であるのは、内容ではない。創造に裏打ちされた神学とそれへの序論としての中世的形而上学ではなく、独自の観点としての、しかも、中世的形而上学と同じく、一切万有を視野に入れて語ろうとす

る場所が存在論という名称の造語と確立によって切り開かれ、そしていわば制度的に固定されたということがより重要である。この場所に充填されるべき内実そのものは暫定的にアリストテレスとトマスを継承していたとしても、それと一体化しているわけでは決してないからである。内実を捨て水準を継承する野心こそ、近世哲学を生み出したのである。

この点をよく示しているのが次のような事実である。すなわちアリストテレスのカテゴリー論は自然領域を対象としたものであったので、当然近世においては、自然学と競合関係に入る。(ガリレオの『新科学対話』および『天文対話』がその状況の最高の証言である。)この状況における対処法として、形而上学の一部門としてのカテゴリー論が扱った領域はもはや自然学に譲って存在論を自然学との競合から解放し、別に存在論固有のテーマを確保するという戦略が生まれてきた。ここでカテゴリーに代わって存在論の最後の拠点とされたのが中世起源の「超範疇 (transcendental)」である。カテゴリーが存在者の存在の仕方を類別して分割するものであるのに反し、超範疇は一切の存在者に同時に複数

が当て嵌まるものである。(トマスでは *unum, verum, bonum, aliquid, res, pulchrum* が挙げられる。) こうしてここに自然学では取り扱うことができない、従って存在論という学の固有性を保証する対象が同定されたことになる。ただしこれは存在論の内実がきわめて無味乾燥なものとなるということを伴っていた。このような存在論の超範疇論 *Transzendentalienlehre* への凝縮という傾向はさらにエスカレーターとして、*supertranscendentalia* (超超範疇) というような概念の加上すら生み出したのである。<sup>(五)</sup> 近世哲学の代表者たちが異口同音にもらす講壇哲学への嫌悪はひとつにはこのような煩瑣性に基づいていることは明らかであろう。

このようにして一六世紀末のストアレスによる形而上学の再編成は、存在論の登場とその内容の超範疇への凝縮という帰結までを一気にもたらした。その後ストアレスに源を発する新形而上学<sup>II</sup> 存在論はイエズス会の勢力によって近世におけるカトリック哲学の支柱という地位を確立して現在に至っていることは周知のとおりである。が、それとは別の分岐においてカトリック世界を離れ逆説的にも一七世紀始めにプロテスタント圏ドイツに移植・継承されて新しく

ドイツ講壇哲学に変貌して独自の歩みを始めた。これがカントにまで続くドイツ講壇形而上学の伝統の発祥である。言い換えると、スコラ哲学の近世的正統とその継承者としての近世ドイツ講壇形而上学はこうして同じ発端をもって形成されたのである。カトリック形而上学は近世哲学を、特にその主観主義的傾向に関して全体としてまた断固として否定する姿勢を特徴とする時期もあつたが、このような観点から見れば、近世哲学とはルーツを等しくしている。

のみならず、実はこうして形成されたドイツ講壇哲学は、もとの形而上学よりさらに野心的なものとして成立した。なぜならば、創造者と被造物を超えた存在一般のレヴェルとはその後の、特にドイツの講壇哲学としての展開において、存在を〈可能性 (*possibilitas*)〉のレヴェルにおいて捉えることにおいて成立することを意味すると捉えられ、(現実的なるもの) よりも広大な領域を存在論は対象とするという自覚が生じたからである。「可能である限りの可能なるもの」こそが存在論の対象だというヴォルフの定義において、ストアレス的発端が含意したことは完璧に実現されたといえる。この意味での「可能なるもの」こそは、(創造)

を完全に無用化した近世形而上学Ⅱ存在論の固有対象なのである。<sup>10)</sup>

しかし、このようにして成立した存在論には根本的な問題が付き纏っている。なぜならば、超範疇に代表される存在論の視野は本来、〈創造〉という究極根拠によって支えられていたものである。ところが近世的形而上学は〈創造〉を度外視することでその水準としての *ens inquantum ens reale* を達成した。スアレスではもちろん結局スコラ哲学として神学の存在は前提されていたために、形而上学は背景としての神学に依存しているためこの問題は表面化しなくて済んでいる。しかし、神学とは別乾坤を樹立した存在論においてはその根拠が実は既に失われていると言わねばならない。つまり、存在論そのものは一切万象を語るというその標榜する場所の後ろ盾を差し当たり持つていないのである。それでは、〈創造〉を排除するために現れてこざるを得なかった「可能なるもの」の全体」というあまりにも広大無辺な視野はいかにして確保され得るのだろうか。また、この形而上学の新しく指定された対象はこのままでさらさらに大きな困難を持ち込むことにはならないだろう

か。

ここで存在論の場所に盤居しつつも上述のような存在論の〈煩瑣哲学〉的内実を継承しようとはしない近世哲学にとつての最大の問題が生じてくる。近世哲学は存在論の水準を保持しつつ、しかも、存在論の内実としては伝統的なものを捨てて、「可能なるもの」という全く新しい内容を盛ろうとするのであるから、是非とも、この水準自体は確保しなければならぬ。そこで、「いかにして存在論は可能か」という問題が近世哲学に対して生じてくるのである。これが結局は、認識論の問題となる。こうして近世哲学そのものから見ると脇筋になる近世の講壇哲学の展開が、近世哲学そのものをも発動することになるのである。こうした課題を背負った近世哲学が自己の水準そのものを基礎付けようとして、つまり、旧形而上学を水準の面で継承しようとして、その目的のために新たに発見したのが近世哲学固有の意味での〈観念〉ないし〈表象〉であり、それを通じてのこれらのチームが指示する場所への形而上学の集約であったとわれわれは考える。このようにして、近世初期の形而上学にまだまだ残っていた上述の不徹底性を

清算したのがスアレスの『形而上学論叢』のちようど半世紀後に現れたデカルトの『第一哲学に関する省察』（二六四七）なのである。

デカルトは形而上学の自立性という必須の一点を極めて明瞭に意識している。そのために必要であるのは、形而上学において創造に対する一切の依存性と連続性から脱却することである。この点をデカルトは創造に関する永遠真理創造説および連続創造説という観点の採用によって明らかにしたとわれわれは考える。<sup>(二二)</sup>

二つの説はいずれも中世において既に唱えられていたものである。中世後期のフランシスコ会の哲学者オツカムをはじめ、フランシスコ会の神学では神の全能を強調するために永遠真理すら自存するものではなく神の意志によって初めて確定し、また変更されるものだという考えが登場していた。<sup>(二三)</sup>連続創造説は更にこれを過激化したものであり、世界は神が瞬間ごとに創造することで初めて成り立っているものであり、それ自体としての存立を持たないとする学説である。しかし、中世の哲学と神学の場においてはこの説はあくまでも神の全能と超越性を説くものであり、それ

を通して知に対する信の優位を主張するものであった。<sup>(二四)</sup>

これに反してデカルトではまったく違う目的のためにこれらの説は活用されている。そもそも、デカルトがなぜこのような極端な説を採ったのかは普通のデカルト解釈の中では理解しにくいのではないであろうか。全体としてのデカルト哲学のなかでなぜこのような過激な学説が必要とされたのかは、決して判然としてはおらず、むしろうまく組み込むことが難しい困った部品という印象さえ持つ。伝統的にはこの面に一切触れないデカルト解説さえ行われてきたのである。

しかし、これは中世の哲学と神学でこれらの学説が持っていた意味をそのままデカルトでも適用しようとするから生じてくる事態である。一般的に言われるように、デカルトは中世の思想的遺産のうちから自分の論点を説く上で必要なものを自由にピックアップしてきた面がある。<sup>(二五)</sup>したがってもとのコンテキストでそれらが持っていた意味とデカルトの文脈での目的の間にはズレがあつて当然である。ではデカルトは、なぜ、なんのために、これらの学説を利用しようとしているのか。



デカルトは上述のような形而上学の完全な自立という課題の達成のためにこれらの学説を必要としたのだとわれわれは考える。すなわち永遠真理被造説と連続創造説は、それらが主張する被造物と造物主との完全な断絶を通して、被造物が世界を認識する上でいかなる意味でも既存の手がかりを持つことができないという事態を明瞭ならしめるために必要であったのである。この二つの説を受け入れることにおいて、被造物の側から造物主を規定するためのいかなる既成の手がかりも与えられていないことが宣言されている。したがって、形而上学は自己の目的を達成する上で、そのための手立てを自己のうちで完全に準備し、基礎付けねばならないのである。この意味でデカルトにおいては、ストアスに比べて遥かに、形而上学の方法ないし手段の問題が尖鋭化している。デカルトの〈観念〉論が出てくるのは正にこの場面であり、この状況を引き受けることではじめて問われるのが近世哲学的な意味での〈認識〉の問題である。

こうして、言わば〈認識〉の次元ともいべきものの探求という観点から、デカルトの『第一哲学に関する省察』

を読むことができる。第二省察の有名な「蜜蠟の比喻」の意味するものは、結局、物体の認識の可能性は精神の認識と存在に還元されるということである。つまり物体的事物の認識においてこそその基礎をなすものとしての精神の役割を顕在化させ、それによって物体を認識している限り必ず精神の存在が確証されるといふかたちで、コギトの優位を示すのである。これは〈認識〉の次元の同定にほかならない。『省察』そのものにおいてはこのあと、この例において示された精神の存在を梃子として神へと話が進み、神の存在証明を経て再び物体的なものの存在証明が行われるので、この「蜜蠟の比喻」はいわば着手点ともいえるが、第二省察でのデカルトのこの論点は、『純粹理性批判』の超越論的演繹論との類似においてそれとは独立した認識論的な意味を持ちうる。しかし、デカルトはここに止まることができなかった。それはこの段階ではまだあくまでも例証であって、そこで明らかにされた事実には必要な全面性が欠けているからである。全面的に精神が基礎をなすという論証が行われえないからである。そのためにこそ、精神のうちはこの全面性を保証するものとして神が続いて見出

されねばならなかったのである。

第三省察の目的はこの点の確保にある。それは、神こそが勝義の（観念）であることを示すことによつて果たされる。このゆえに精神は精神たりうる。なぜならば神の観念はその構造において、有限的なものの背後に見出されるものであり、正にその点において、観念の観念性を自覚させるものという性格を有しているからである。したがつて神の観念が見出されるということは実は同時に、内蔵されたこの構造のゆえに、観念に対してその原因が存在することを示すものだけということになる。

こうして神の観念としての役割は二重にある。まず第一に上に見たように、無限者の観念としてその他の有限者の観念に対して観念性を自覚させる根拠となることであり、他方、無限者の観念の原因は外に求められねばならないことを通じて、根拠関係を基盤として諸観念に対して外的事象との関係性を保証するのである。この構造にのつとつて可能となる観念の外部においてこそ、本来の神とその創造が可能となる。

第三省察での神の証明のほか、第五省察でも神の存在証

明が行われている。両者はどう関係するのだろうか。上に見たように第三省察の*ア・ポステリオリ*な証明の対象となつた神はもつぱら認識の基礎付けという場面で働く神であつた。これによつてわれわれのうちなる観念が *realitas formata* を持つ所以が明らかにされたわけである。しかし更に重大であるのはそれによつて形而上学の地盤が確保されたことである。形而上学の学としての独立が必要とする形而上学の対象の全体性が、第三省察で証明の対象とされた神によつて保証されたのである。言い換えると、形而上学の構成における一般形而上学の成立を意味するのが第三省察で証明された神である。これに対して第五省察で*ア・プリオリ*に証明される神は、第三省察で証明された神の持つ基礎付けの使命からは解放された本来の神、つまり、その概念内容に即して考えられる神であり、これは特殊形而上学の対象としての神にほかならないのである。

このようにしてデカルトにおいては、神は一般形而上学を可能にし、そのことによつて特殊形而上学の一テーマとしての神が可能になった。スアレスの残した *ens inquantum ens reale* を捉えるべき水準はデカルトにおいて、神によつ

て、ただし〈内なる観念〉としての神によつて保証されたのである。そして先に見たような状況を引き受けることにおいて現われた〈認識〉としての形而上学は、デカルトでは、このような仕方でも成就した。しかし、〈内なる観念〉としての神は、はたして特殊形而上学の対象としての神と直ちに同一視されてよいのだろうか。つまり、〈認識〉は成就したのだろうか。更に言い換えると、それは神なのだろうか。ここにカントにとつての課題があつた。

## 一 『純粹理性批判』における 形而上学の成就

こうしてスアレスによつて設定されデカルトによつて自覚と方向付けがおこなわれた近世哲学の問題の最終解決こそが、カント哲学である。<sup>(六)</sup>つまり、この文脈においてカント哲学は近世哲学Ⅱ形而上学の問題としての〈認識〉の問題の最終解決である。そしてカント哲学の近世哲学Ⅱ形而上学上の固有の性格を決定しているのが〈物自体〉という

概念である。物自体はこの意味で純粹に形而上学の概念である。しかしそれはいわゆる「存在論的解釈」というようなカント解釈上の特定の立場が考へる意味のそれではない。この点を説明するために以下においてはカント解釈史上の問題にやや詳しく立ち入ることにしよう。

新カント派のカント解釈がヘゲモニーを握つていたのは一九二〇年代までであり、全体として新カント派はカントを整理し純化しようとした。この傾向はここで問題にしようとしている物自体概念に照らしても明らかであり、特にマールブルク学派の物自体論で確認することができる。その特徴は物自体をできるだけ内在化しようとすることだといえよう。あたら限り実在的なものという色彩を奪つて、限界概念とし、究極的にはコーヘンに見られるように認識の自己運動のうちに解消される。つまり認識論から論理学へと移されるのである。このような物自体概念の純化と解消の道のたどり着いた最後の形態はコーヘンの「根源の判断」に求められる。『純粹認識の論理学』一九〇二。また、この方向における物自体問題のカント解釈としての最も明晰な最後の形態はカッシーラーの『認識問題』第二卷（一九

〇六）中のカント叙述および『カントの生涯と学説』（一九一八）に見られるといえるだろう。

これに対して物自体概念に实在性を奪還しようとしたのが一九二四年のハイムゼートの二つの論文である。<sup>(17)</sup>これはカントの形而上学的背景の強調という仕方<sup>(18)</sup>で理解された。

つまり、認識論から論理学へという方向で新カント派のカント解釈が展開して最終形態にまでたどり着いたのに対し、そこで洗い落とされた部分としての形而上学を逆に前景に押し出そうとした点で新鮮さを持ったものである。そしてここでは形而上学⇨实在論的カント解釈というリンケージが自明化されている。カントを形而上学の系譜において見るという点でわれわれと接点を持つこの解釈は、しかし、看過できない難点を持っている。

この解釈のベースにあるのはハイムゼートの盟友ニコライ・ハルトマンの『認識形而上学綱要』（一九二二）である。これは認識をひとつの存在関係 *Sinnsrelation* と見なすという視座の転換で、認識論を形而上学と読みかえることを図るものである。ハルトマン自身がマールブルク派のカント主義から存在論への転向を果たす契機ともなった書であ

る。この論点を導入することで、ハイムゼートはカントのテキスト、特にマニユスクリプトに現れた夥しい存在論的個所をカント解釈上一挙に活かして、〈形而上学者カント〉という新しい像を打ち出すことができたのである。すなわち、この解釈は単にカントに内在するだけで成立した解釈ではない。

同じころ、新カント派とは関係がなくまた本来カント研究者でもないマックス・ヴントが『形而上学者カント』（一九二四）を書いて、このカント解釈上の大転回に脇から棹を差した。ヴントは特定の哲学的立場からではなく、むしろ〈超感性的なもの〉への憧憬こそドイツの哲学的伝統なりという独自の国粹主義的な観点から当時支配的であった新カント派的⇨啓蒙主義的（つまり、ワイマールの）カント像の刷新を目指したのである。本書以後ヴントは一七世紀以来のドイツ講壇形而上学の歴史を書きつぎ、その「伝統の発明（*invention of tradition*）」作業を第二次世界大戦のさなかに完成する。<sup>(19)</sup>これは学問的というより言わば世界観のレヴェルにカント哲学を置いた研究と見ることができ

第一批判が形而上学の歴史上の存在であることを語るの

は、たしかにその物自体の概念である。しかし、第一批判の物自体概念は存在論的カント解釈が考えたように、それが実在的な意味をもつゆえに形而上学の問題であるのではない。形而上学の〈内容〉に対応するゆえにはなく、むしろ形而上学の〈水準〉に対応するあり方のゆえに、『純粹理性批判』における〈物自体〉という概念は形而上学の歴史に属するのである。そもそも物自体概念は第一批判の中に於いても非常に多義的ないし多面的であり、存在論的解釈であろうとその他の解釈であろうと、特定のアスペクトのみをその本質と見て他を捨てる方法は受け入れるわけにはいかないのである。

では、いかなる意味において物自体が近世的形而上学の課題に対する回答であるのか。

先に見たように、この概念は、一六世紀末スアレスにおいて再出発し、プロテスタント圏に移入された新形而上学の課題である「存在である限りでの存在 *ens inquantum ens*」の水準を近世哲学が追求する作業そのものの、カントにおける現れであるということができる。それは、スアレスの後、デカルトにおいて永遠真理被造説ならびに連続創造説

の採用ということを通してその超越的な存在性格が強調・確定された、〈形而上学的認識〉の対象のカント的把握に他ならない。デカルトにおいてスアレスの水準を継承しつつ、しかもスアレス的な神学との、すなわち〈創造〉との癒着を断ち切ることによって、ますます、われわれの認識に対する超越性が強調された世界について、それにもかかわらず成就しえた形而上学的認識こそが近世的形而上学にほかならない。認識に対して絶対的に超越した世界の、觀念によるア・ポステリオリな認識<sup>(九)</sup>という不可能な認識の成就こそがデカルト形而上学なのである。

カントの〈物自体〉もまた、このような近世的形而上学という〈不可能な認識〉の対象なのである。この概念の当初における厳存こそが近世的形而上学が置かれた境位を確定するために必須であるとともに、この状況において形而上学を成就するためにカントにおいて取られた方策が〈物自体〉の、認識の対象への、つまり現象への、〈変成〉に他ならない。したがってこの概念の内容が空虚化することこそがすなわち形而上学の成就にほかならない。それゆえ、物自体概念の空虚化、すなわちカントにおける〈現象〉概

念の完成こそが（認識）としての近世的形而上学の成就なのである。

だから第一批判の解釈において喧しく論じられる物自体概念の多義性もまた上述の観点から理解されねばならず、実際にこの方策によって整理し、統一的に解釈することが可能である。<sup>10)</sup>

いま簡単に結論を述べれば、第一批判は大略三段階を経て物自体概念の空虚化を図っている。すなわち、感性論、分析論、弁証論の三段階である。これらのパートはそれぞれがそれぞれの段階での（物自体）を相手にし、その仮象性を明らかにし、〈現象〉のうちに取り込むことによって、全体としての物自体概念の内実を次々と空虚化して、形而上学の成就へとステップ・バイ・ステップに進めるのである。

感性論では、眼前の対象がそのまま物自体であるという段階が、時間・空間が直観の形式であることを明らかにする論証によって斥けられている。注意しなければならぬのは、物自体の用法がこの後変更され、このあとは、つまり分析論では、「現象の背後にあるもの」「現象の根底にあ

るもの」という意味を与えられることである（悟性 Verstand）に対応した、第二段階の物自体）。これによって物自体は一步後退したといえる。現象という定義上われわれの認識の対象となるものの領域が感性論によって、つまり第一段階の物自体の消滅によって、まず最初に確保されたのである。次に第二段階の物自体もまた分析論によって思考の形式として吸収される。更に弁証論が理性と関係付けられた物自体を処理する（第三段階の物自体）。

のみならず、物自体概念はカントにおいて更に、近世形而上学の完成ならびに完結という意味を持っている。つまり、形而上学でありながら、カトリック的形而上学がそうであるような全存在ないし文化分野の包括的認識、つまり認識の秩序への最終的な包摂ではなく、逆に近世的な諸分野のアウトノミー、つまり認識の秩序の一元的支配からの解放を、カントはこの概念によって実現しましたのである。

その事情は次の通りである。

上に述べたように『純粹理性批判』は全面的な現象化の完遂であるが、現象化は他面での完成において同時に物自体を要求する。現象化としての内部化の完成はその完成

の瞬間において更に全体としての現象に対するその外部としての言わばより高次の物自体を要請し、またそれとの関係においてのみ現象としての意味を持つのである。このロジックがカント哲学の更なる展開を、すなわち、第二批判から第三批判への歩みを体系的に切り開いた。

なぜならば、通常のカント解釈でも言われるように、「信仰の場所を残すために認識を制限した」結果が、第二、第三批判であり、両批判はそれぞれの取り扱う対象の〈認識〉からの解放という意味を持つからである。したがって、第二批判は実践の、第三批判は美の、認識なしの〈概念 Begreif〉からの解放であり、そのことこそがそれぞれの領域のアウトノミーの達成である。

実際に両批判はこの課題を遂行している。第二批判は完全性その他の形而上学的概念を実践の基礎におくことの拒否であり、第三批判は美を規則と概念の支配下に置くことの否定である。

ここで注目すべきは、両批判において「認識の対象ではないこと」の認識」という近世哲学固有の課題とその解決が行われていることである。これが近世の形而上学が形而上

学として成立しつつ、しかも、近世という性格を鮮明にした所以である。

では「認識の対象でないこと」の認識」としての形而上学はいかなるものであるのだろうか。上述の仕方です行される物自体の駆逐によって確立された〈現象〉概念によって近世的形而上学の「一般形而上学」たらんという野望は果たされた。しかし〈近世的形而上学〉は早くデカルトも果たしたことである。デカルト以上に、また以外に、『純粹理性批判』が持つ特色はどこにあるのか。

それはカント哲学の更なる展開、つまり第二批判、第三批判という展開に示されている。なぜならば第一批判の任務は一般形而上学のレヴェルでの認識の確立という点では、その現象概念によって果たされたが、それとまさしく同時に「現象するものなしに現象はない」というあのロジックが発動され、全体として高次の物自体を生み出した。しかしこれはもはやいかなる意味でも〈認識の対象〉ではない。その意味では認識としての形而上学の支配には服さない。まさに焦点的にそのゆえにこそ〈物自体〉なのである。この事態とその論理は、なにを物語っているか。プロ

テスタント宗教改革の原点においては形而上学一般が斥けられた。しかしスアレスを継受することでプロテスタント圏の諸大学においてもまた新しいタイプの形而上学が再生したことは既に見たとおりである。この新（講壇）形而上学ではスアレス形而上学においてはまだ内在しているだけであった一般形而上学と特殊形而上学という二部門構造が完全に顕在化し、却ってここに形而上学サイドから宗教的実質を併呑するないしはその代替物を作ろうとする傾向としてルター派の正統において台頭しつつあった。<sup>(二二)</sup> この傾向はしかしプロテスタントの原点に照らせば、当初の形而上学拒否とは背馳するものがプロテスタント内部に（獅子身中の虫として？）生まれてきたということに他ならない。

こうしてカント哲学の歴史的意思是、上記のような傾向に対して、認識の及ぶ範囲を限定したということに存する。そして（外部）として設立されたものが、行為であり美であり目的論であったということは、カント哲学の近世形而上学史上の地位を明瞭ならしむるものである。

この点は広く近世文化の性格にもかかわっている。すなわち、中世文化ではヘテロノミーとして諸価値が至高の価

値たる（善）のもとに服属しており、それは形而上学が一切の認識を包摂した上でそれ自身は神学に従属した構図に現れていたが、近世文化の特色は諸価値・諸分野が独立しそれぞれが自己の法則のもとに自立することである。言いかえると、このようなアウトノミーは同時に形而上学という（認識）によって全分野が支配される秩序の打破でもある。この点で、（認識）の制限を果たしたカント形而上学は近世の文化理念の弁証を果たしている。<sup>(二三)</sup>

しかし、単に解放したということとは自律というに相応しいことではない。解放された諸価値・諸領域そのものはいずれにおいてもなんらの構造も持っていないのだろうか。また、そのことについてのなんらかの、言わば間接的認識の道はあり得ないだろうか。

カント哲学の特色をなすのは、上のように認識の及ぶ外部に対して更に、哲学としてかかわるための方策を提示している点である。つまり、認識の外部に弾き出された領域に対して、その構造を、しかも非（認識）的認識として、言わば認識の対象ではないことの認識として、明らかにするといふ道を具現しているのである。



具体的にはどうなるだろうか。それは、既に達成された〈認識〉としての『純粹理性批判』と矛盾しないようにという程度の消極的な方法で達成されるものではないだろう。むしろ積極的に『純粹理性批判』の成果を活用するとしかないだろう。

われわれはカントの三批判書が、題名においても構成においてもすべて同じ枠組みを採用していることにその手がかりを見る。特に第二批判は第一批判の外的構成をフォローし、しかもそれを内容的に逆転するという書かれ方をしている。これの意味することは、認識である第一批判が成立しているという事実のうちに同時に成就している事実としてならば、認識の外側にあるものを認識し得るという方策ではないか、とわれわれは考えるのである。(後述)

### 三 認識と解釈

このようにカント哲学は認識としての近世的形而上学を完成するとともに、その限界を示し、その外部を明示する

という課題を果たした。これに対して外部を認めず、すべてを再び認識のうちに包摂しようとしたのがドイツ観念論の哲学であり、現代の解釈学である。ただし、ここでは認識の概念が変質している。外部の問題は、ここでは疎外 *Entfremdung* ないし外化 *Entäußerung* とその克服、疎隔と融和・和解 *Versöhnung*、融合という多くはキリスト教神学起源のグランド・スキームのうちに解消され、その一駒となっていて、上述のような〈認識〉としての特別の深刻性を認められてはいない。哲学は第一義的にはこのグランド・スキームの実現の場として意義を有し、むしろ認識としての認識はここでは消失していると見なければならぬのではないか。これが哲学が認識から別のものへと変質したことにほかならない。しかし、カントが『哲学に最近現われた高慢な口調について』において、シュロツサーを当面の論敵として、従ってキリスト教神学起源の段階に先立つ擬似プラトン主義の形態において逸早く察知して批判し、それに抗して「労作 *Arbeit*」としての哲学という言葉に託して守ろうとしていたのはまさにこのような意味での〈認識〉としての哲学にほかならない。

では、この変質においてもっとも危険であるとカントに映ったのはいかなる点だろうか。別の、更に早い時期の小論文『弁神論の哲学的試みの失敗について』（一七九二）で、カントが強調していたのは、認識と実践の峻別であり、裏から言えば、〈同時に実践でもあるような認識〉という新しく登場してきた類型に対する警鐘であった。ここにカントが古典哲学の完成であったということの意味があり、天才肌の若い哲学者たちを断固としてカントが斥けた理由がある。この展開が持つ意義はカントにとつてと同様われわれによつても十分に深刻に考えられねばならないだろう。

言うまでもなく一八世紀末から一九世紀初頭にかけては、ヨーロッパ哲学の大転換期である。それは特に哲学という知の在り方をめぐる転換であったことが強調されねばならない。われわれはそれを〈認識 Erkenntnis〉から〈解釈 Auslegung〉へという転換として捉えたい。一六世紀末から一八世紀末までの古典的哲学の持つ形態と根本性格を「認識」として捉え、これに対して、一九世紀初頭に現れた全く異質な形態の哲学の根本性格を「解釈」というタームによつて類型化できるとわれわれは考えているのであ

る。

もちろんこれはドイツ語圏中心にみた状況であるが、いまひとつ、同じく一八世紀末葉から一九世紀初頭にはまず先進国フランスおよびイギリスにおいて、科学をモデルにした実証主義 Positivismus という新しい知の形態を哲学そのものもまた抛るべき立場として打ち出すモデルが生まれていた。仮にこれをも一語で象徴させるならば、〈事実 Tatsache〉ということになる。この観点は特に哲学が文化体系の中で伝統的に割り当てられていた高い地位に安住することができなくなつた一九世紀においては、新しい道を哲学に示すものとして次第に大きな力を持つことになつた。すなわち、さまざま新しい〈事実〉という資格を持つ領域の発見が一九世紀思想の特徴であり、発見された新しい事実を自己の立脚地とすることで哲学は存立根拠を得ようとしたからである。もちろん自然科学上の発見としての事実が大きなウェイトを持つのは当然であるが、〈社会〉、〈歴史〉、〈無意識〉、〈民族〉なども発見された、あるいは〈発明〉された事実である。かくして認識、解釈、事実を哲学の類型として立てることができる。

では「認識」の立場をどのように特徴付けることができるだろうか。一六世紀末から一八世紀末、人であれば、スアレスからデカルトを経てカントにいたるまでの形而上学はそれ以前ともそれ以後とも区別される独自の特徴を持っている。一言で言うと、それは認識が認識とその対象との断絶の上にこそ成立するという点を基礎としているということである。既に見たようにデカルトの永遠真理被造説と連続創造説はこの断絶という点の明確化のためにこそ導入された論点であった。

この近世的形而上学は、中世的あるいはアリストテレス—トマスの形而上学とは上記の点においてははっきりと類型を異にし、強く言えば、別の形而上学である。では両者の違いはどこに存するか。アリストテレスに基づく中世的形而上学は連続の形而上学である。これは神が万物を創造したという教義とよく符合する。すなわち、アリストテレス形而上学においては認識とその対象、世界と神、存在と認識はすべて連続的に捉えられていて、その同質性において神によるそれら全体の一元的創造というスキームのうちに収めやすい構造を持っている。この点を活用して、トマス

では神学の言わば骨格の役割を哲学が果たすという事態が出来しており、この点こそがトマス死後直ちに異端の嫌疑をかけられた点にほかならない。形而上学という骨格を踏まえて、その上に最後に超自然的な真理が啓示によるものとして位置付けられるという構造は、神学に形而上学がこれほどまでに役立ち得るのかという点において、つまり、神学の実質のほとんどを形而上学が果たしかねないという可能性が見て取られ得るという点において、たしかに一三世紀においては極めてラディカルな、冒険的な試みであったものと思われる。

そしてアリストテレス—トマスの形而上学においてこのような連続性が担保されるのは、その形相概念によってである。なぜなら認識は形相概念の獲得であり、神は世界を形相概念に則って創造し、形相概念の希薄化の果てには第一質料が、形相概念の純化の果てに神が、位置しているからである。こうして形相概念は言わば神の創造と広がり等を等しくするのである。では、創造そのものと形相との関係はどうなるのか。創造における形相概念の役割については個別の研究があるくらい難しい問題であるが、やはり

トマスにおいては世界創造に先立ってアイデアが先在していると考えられているようである。したがって創造は形相に制約されてはいないものの、しかし形相と一体化しているという表現が許されることになるだろう。

このようにして形相概念はアリストテレス—トマス形而上学の核心であった。だからこそフランシスコ会のドゥナス・スコトゥスやオッカムはドミニコ会との対立において、この形相概念の否定、つまりいわゆる唯名論を説いたのである。そしてそれは同時に彼らにおいて神の全能性の具体化としての永遠真理被造説と連続創造説の提唱を伴っていた。言いかえると、形相概念の否定⇨唯名論と永遠真理被造説の提唱とは一体的な論点をなしており、両者相俟って、認識が世界の秩序を反映することが否定されているのである。

スアレスは基本的にはトマスを継承するが、トマスに比べると唯名論の影響を受けている。そのため、先天的形相概念に依拠するのではなく、むしろ認識の努力として創出される後天的概念の果たす役割が大きくなっている。つまりスアレスにおいてはもはや創造とともに予め存在する形

相秩序を後追いするのではなく、認識はその独自の秩序を持たねばならないということが承認されている。神と被造物の絶対的な差を敢えて度外視して設定される「存在としての存在」の水準、つまり一般形而上学の場合そのものが、先在的形相の次元においてはあり得ないことであり、認識者が自律的に創設して初めて成立するものである。ここに明確にアリストテレス—トマスの中世的形而上学とはまったく違う近世的形而上学の、また近世的〈学〉の兆しを読み取ることができるのである。認識の秩序と〈学〉は、まさしく人工的なものでなければならないのである。しかし同時にスアレスにおいては、その目的から言って、形而上学の彼方には当初から神が透視されていたので、形而上学の自律という観点からは不徹底なものに終わらざるを得なかった。

このようなかたちでスアレスに現われた近世的形而上学の満たすべき厳しい条件を完全に自覚し実現した哲学者こそデカルトである。すなわち、デカルトはいかなる意味でも認識は自己以外の支えを持つてはならないことを完璧に表現した。認識とその対象という観点から言うと、これは

両者の間の完全な断絶の形而上学である。認識において、どのような既成的・先在的秩序へのもたれかかりをも拒否すること、これが近世における哲学Ⅱ形而上学の位相である。永遠真理被造説と連続創造説とはこのような認識とそれの対象との間の断絶を明確ならしめるためにこそ採用されたのであり、むしろ断絶を引きうけようという決意を鮮明にしたものとさえいえる。したがって、これらの論点はそれを実体化しすぎるとかえってデカルトにおけるその機能を見失うものといえよう。それは神学ではなく、形而上学上の主張でもなく、むしろ言わば〈形而上学の条件〉を鮮明に表示するものとしてこそ活かしているのである。このように対象とは断絶され、その上ではじめて成立するのが、近世的形而上学である。そこで認識としての哲学の自律性の根拠となるのが、近世的な意味での〈観念〉である。いかなる外的秩序への依存ないし対応にも拠らず、ただ明晰判明な観念の論理的連結という認識の側での内的秩序のみが、認識に認識としての資格を保証する。

これがデカルトにおける状況であるが、その目指すところが神学ないし宗教とは別乾坤の形而上学の確立であるこ

とは明らかであろう。そしてそれは認識の自律性の確立という場において、つまり、近世的意味での、言いかえると先の〈断絶〉のもとでの、〈認識論〉の装いのもとに果たされるのである。この点は近世哲学一般に妥当し、経験論のロックやヒュームもまたこの範疇で理解することができ。それぞれの意味において先の断絶を引き受け、またその上で観念の秩序の自律性が自覚され、その確立が追求されていくと見られるからである。<sup>113</sup>

かくして近世的形而上学においてはその水準の確立がなよりの問題、というよりむしろ最大の問題となるということこそがそれ以前の形而上学とは大きな違いをなす。形而上学の内容ではなく、形而上学の成立する場の創設こそが形而上学そのものとさえなったのである。ここに近世的形而上学がそれ以前の形而上学とは別の形而上学であるという所以がある。旧来の形而上学の形式を踏襲するヴォルフやバウムガルテンを典型とする講壇形而上学が整然とした体系のもとに幅広い問題を（ごく簡潔にとはいえ）カヴァーするのに対し、カントがもつぱら形而上学の「前庭」ないし「方法論」となる部分、すなわち批判に腐心し、形而

上学そのものはむしろそれほどその労力を要するものとは見えていないことを示す多くの箇所がこの点を証拠立てているといえよう。

われわれはこのような意味での近世的形而上学の完結形態をカントにおいて見る。カントの現象と物自体という區別は先の〈断絶〉の表現にほかならず、第一批判における物自体の段階的解消と最終的残存は近世的形而上学の水準の達成を示し、第二、第三批判はその上で可能になる認識としての形而上学そのものの形態を示している。三批判書からなるカント哲学体系は断絶を前提とする近世哲学の最終形態として、断絶そのものの認識として自らも近世哲学をも完結するのである。

しかしながらこの事態に面して、再び創造 *creatio* の観点を採ることによって解決しようとする立場が台頭してきた (Hegel)。再び世界は直接的に被造物であることが前提される<sup>(14)</sup>。ここに解釈 *Auslegung* の立場が成立する。すなわち、哲学の課題はここでは、対象に即してその被造物としての本質とその意味することを〈読み取る *auslegen*〉ことにほかならない<sup>(15)</sup>。創造の立場は中世哲学では当然のことと

して採られていたものであるから、決して筋違いではない。しかし一六世紀以来の近世哲学は、神学からの独立と哲学としての自律という目的のために、哲学の前提としてはこれを敢えてはずしてきたものである。したがってここでそれが復活するのはそれまでの近世哲学の理路から見て明らかに異質な原理の導入である。かくして近世哲学はカントにおける完結の後、別の原理を求めたのであり、逆にこの別の原理の採用がカントの完結者としての意義を再確認するものだといわねばならない<sup>(16)</sup>。

創造の観点とはしかしこの場合、本来の中世哲学におけるそれとは別の形態を与えられている<sup>(17)</sup>。中世哲学には例のなかったアウグスティヌスのな歴史神学的に展開されたものである。キリスト教の教義についてのヘーゲルの理解の特徴は三位一体、つまり神の自己疎外とその回復<sup>(18)</sup>という点を徹底的に中心化していることである。神の内的構造としても、またそれが時間上に投影された形であれ、この図式は神の本質として神によって創造された万物にも内蔵されているのであり、これを読み出し確認することが哲学の課題となる。またこれは被造物である限り、いかなる物のい

かなる局面においても存在していることであるからそれを読み取ることが可能である。<sup>(二五)</sup>

ここにおいて〈断絶〉を前提とした上での形而上学という〈認識〉の立場は完全に廃棄されている。〈外部〉はここではその必要性を認められてはいない。むしろ断絶の解消と融合、つまり〈和解〉こそが哲学の課題となる。この結果、哲学はさまざまな現象から(しばしば思いもよらない)意味を読み取ることになる。読み取られた〈意味〉こそが渾然とした一体性を証拠立てるのであり、それが哲学の存在意義となる。<sup>(二六)</sup>

#### 四 認識か解釈か

こうしてわれわれは最後にカント哲学が以上のような展開の中で持つ独自の意義を明らかにすべき地点に到達した。批判哲学はいかなる意味で〈認識〉であるのか。

創造を視野の外に置くことで初めて近世的形而上学は成立したが、それによって逆に、創造された世界は認識とは

断絶された。断絶の彼方にある世界についての認識はもはや世界に寄り添うことでその正統性を証拠立てることはできない。一七世紀には形而上学は認識としての自己の根拠をもはや世界との連関の内を求めることができない。そのかわり、自己自身における自律性にこそ認識であることの裏付けを求めなければならないのである。

カントにおいても物自体についての認識はあり得ない。ではなにが可能か。残されているのは、現象のあり方そのもののうちに形而上学的要素を読み取ることという道である。現象の背後や根底にはなく、現象そのもののうちに現象以上のものが量み込まれている。だから現象の構造そのものが非現象的なるものを認識させる拠点となる。非現象的なものについての現象内在的認識を可能にするのは現象そのものである。このロジックこそがカント哲学を成立させるのである。

われわれはかつてカントがコペルニクスを引き合いにだして語る「思考法の革命」のうちに、単に比喻にはとまらない超越論的観念性そのものの存立構造が内在していることを指摘した。<sup>(二七)</sup>現象以上のものの認識を可能とする現象

の構造、つまり超越論的観念性とはいかなるものだろうか。コペルニクスがカントにとつて象徴たりうるのは、われわれが天が動くという経験的事実そのものを、実際に運動しているのはわれわれ観察者であるという真相と同一事態のわれわれに対しての現われとして捉えられるという一点が、われわれにとつての経験の対象である現象の構造を的確に表現しているからである。つまり、現象として認識するということは、われわれの経験がこのような内外の視点からの把握の交差の結果として成立しているものとして認識することにほかならない。

このようにして〈視点の転換〉を核心とし、それによって成立する認識であるゆえに、われわれの認識は物自体とはまったく異なる〈現象〉性に立脚した認識であるという資格をもつ。批判的認識とは現象性に、焦点的に言えば視点の転換と交差に、立脚した認識である。言い換えると、物自体を対象とした形而上学的認識とはこれを内蔵しない認識である。この点で第三批判は第二批判の延長線上の展開形態だと見られる。すなわち、理性の公共性を第二批判は定言命法において非認識的な、その動的性格において実

践的色彩を本質的に伴ったものとして提示した。第三批判は美という現象を捉えて、それを手がかりとして視点の転換を果たし、非認識的認識を達成した。両批判は実践および美において、この意味での本来の理性を発見したところに成立したといえる。両批判はこの意味での理性を描写することに於いて、〈非認識的領域についての認識〉として成就するのである。

上述のようにカント哲学は一七世紀以来の古典哲学を完結するものとして、認識としての哲学の完成形態であり、その後の一九世紀の〈解釈〉モデルの哲学とも〈事実〉への密着に根拠を見出す実証主義とも異なるタイプの哲学である。これは歴史的継起ではあるが、しかし同時に認識モデルの哲学が役割を終えたわけではない。このタイプの哲学が現代ではあり得ないのかを知るために、このタイプの哲学の知としてのあり方をわれわれはさらにはつきりと見ておく必要がある。カントの「批判 Kritik」と銘打たれている三冊の書は全体として〈認識〉であり、〈認識〉である以上は、必ずその外部を持ち、外部を前提としている。ではその外部とはなにか。この点は理論と実践 Theorie und



Praxis という場に注目することによって解明することができる。

理論と実践をめぐる主流図式はアリストテレス起源の、理論が実践を指導するというものであった。この場合実践は理論の下位にあり、その決定の実行である。むしろここには、実践という固有のものではなく、ただ理論の現実化という意味を有するに過ぎない。これは言わば理論のフレームワークのなかに封じ込まれた実践である。これをカント的に翻訳するならば、ここでは対象を物自体として受け取るというまさにその状況が成立している。すべては理論Ⅱ認識が規定し得るということは結局、物自体が認識され得ると考えていることにほかならない。これに対して対象を正に物自体であると受け取っているのが、従って、認識不可能であると受け取っているのが、この図式を転覆して中世末期に登場した主意主義である。オッカム主義神学の *potentia dei absoluta* は神について言われることだが、この規定が成立すると、人間の行為に対しても知は指導力を失う。理論と知性が行為を規定する力を持たないと考えることは、結局、カント的に言えば、行為を物自体の世界に置

いたということにほかならないのである。

ほぼ同様に、カント倫理学の解釈上でも二類型が認められる。三批判も認識である以上、『実践理性批判』もまたその定言命法の析出によって同じように実践を理論が指定していると同様にすることもできる。ただしここでは先に見たのと同じ問題、つまり、それでは結局行為をも現象として包摂する物自体の認識となってしまうのではないのか、という批判が当て嵌まることになるだろう。またこれとは逆に、カントには実践は理論を必要とせず実践理性さえあればよいという解釈を許す論点もある。この場合認識の果たす役割は、理論ぬきでもあり得る実践を、より方法的なものとするという点に求められよう。理論は実践を指導できないが、実践の構造を解明してそれを強化することとはできるということになる。『実践理性批判』における範型論の役割はここにある。これは物自体を物自体として承認している立場にほかならない。

では三批判書が全体として認識であり、従って〈外部〉を前提とするというわれわれの見方では、この関係はどうなるだろうか。

一言で言えば、上記のカント解釈図式においては、理論と実践といつても、実のところは、未だ認識の内部の問題に過ぎない。『実践理性批判』の取り扱う局面が未だ抽象的であるといわねばならない所以はここにある。これに対して三批判体系が全体として認識である以上は、それは全体として現象と物自体という区別を遂行しているのであり、三批判体系そのものによって指定される外部が別になければならない。この外部こそが、認識⇨理論に拮抗するものとして本来の意味での実践の場所であればならない。図式的に言えば、理論の枠の中に実践があるのでなく、理論の完成と同時に、現象⇨物自体の関係によってその瞬間に出現するのが理論の外部としての、実践の場所である。

では批判哲学における理論と実践の関係は、どのようなものであり、また他の場合とどこに違いがあるのか。われわれは次のように考える。

理論としての完成がすなわち実践性を帯びるとは、裏から言えば実践性は理論の完成としてしかないということである。理論がその内容として、つまりその一部門として実

践を含むという構造ではなく、理論の純理論的完成が言わば含意として実践を呼び起こす。ここでは理論は実践を指していないし、理論は実践を指令しない。そうではなくて、理論的に完成したということが、全体として、実践の場とその構造を生み出すのである。この関係性が批判哲学における理論と実践の関係である。それは上位下位の階層構造ではなく、むしろ内部⇨外部とも言うべき論理構造になっている。つまり、それは単なる意志の自律の世界ではなく、より現実的な外部としての世界をこそ指示しているのである。この点からは、意志の自律の世界は未だ真の外部ではなかったということになるだろう。

こうして『純粹理性批判』は現象⇨物自体と言う区別を定礎し、『実践理性批判』と『判断力批判』は現象⇨物自体という区別に立脚している。『実践理性批判』と『判断力批判』とはこの意味では（認識）に属する。それは（認識）として確かに外部があるということを認識するが、未だ外部に出てはいない。しかし三批判書は全体としてある類型の実践を外部の諸領域で要求する。外部の存在の認識ではなく、外部そのものへの内在、これこそがカントにお

ける〈実践〉なのである。

ではこの、三批判書が全体として要求する実践とはなにか。ここに狭義の実践哲学と、われわれが本来の実践として考える歴史哲学、宗教哲学その他の位相の違いがある。

このように捉えることによって、三批判とその他の著作の關係を中心と周辺ないしは原論と各論ではなく、二重構造として、ないしは具体化として読むことができる。

理論は現象と物自体の峻別を目指し、またそれを結論とする。これに対して実践はそのような区別を核心とはしていない。むしろ歴史哲学（世界公民）であれ、宗教哲学（見えない教会）であれ、その中心的に説くところは、公共性の設立であり、高次の理性的世界ともいふべきものの存在または出現である。そしてむしろなによりも、それへの参入の誘いである。これがカントにおける理論と実践の違いであり、また現象と物自体の峻別の最終的意味である。したがって、カント哲学における理論と実践の問題の究極は、次のように表現できよう。すなわち、理論≡認識の課題は認識の対象と認識の対象たり得ないものとの峻別、つまり内部と外部の区別であり、実践の課題は、つまり認識の対

象たり得ないと解明されたその外部の意味とは、その（メンバー）となることをわれわれに要求する場所の、われわれに対する出現であるということなのである。

こうして、《内と外とを区別し、外のメンバーとなる》、これこそがカント哲学のメッセージである。これがカントにおける理論と実践のあり方であり、カントが「高慢な口調」に抗して弁護した「労作」としての哲学の、われわれの言い方では〈認識〉としての哲学の、結論にほかならない。この古典哲学の完成に対して、一八世紀末から一九世紀初頭に〈同時に実践でもある認識〉という意義を標榜して登場しつつあったのが〈解釈〉である。そして両者は相容れることが出来ないということこそ、カントの言おうとしたことなのである。そののち一九世紀の進行にともない〈解釈〉が〈解釈学〉として旗幟を鮮明にしてゆき、現在に到ることは周知の通りである。〈認識〉としての哲学との類別化を徹底するためにも、すなわち〈認識か解釈か〉という対決を実行するためにも、その過程の追跡が必要であるが、もはや別稿に譲らねばならない。

## 注

- (一) 拙稿「近世哲学とはなにか」(『近世哲学研究』第七号参照)。
- (二) 一三世紀以来の形而上学の対象をめぐる議論については、関係箇所を伴った次の文献に詳し。Albert Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert* (Leiden-Köln, 1965)。この書ではオッカムやペリダンは「神は形而上学の対象のひとつ」という立場をとるグループに入れられている。
- (三) 一九世紀にドイツで形成された近世哲学史という分野自体が、あくまでカトリックにとどまったデカルトをプロテスタント主体の近世哲学の祖とせざるを得ないという点でデイレンマに陥っていることを自覚しているように見える。
- (四) 前掲拙稿参照。
- (五) スアレスのテキストとしては、羅西対訳の *Disputaciones metafisicas* (Madrid, 1960-1967) を使用した。なお、第一、第二、第三討論に関しては羅伊対訳の *Disputazioni metafisiche* (Milano, 1996) 第五討論には羅独対訳の *Über die Individuation und das Individuationsprinzip* (Hamburg, 1976) があ<sup>98</sup>。
- (六) *Disputaciones metaphisice. Disputatio II. Sectio 1.1*。
- (七) この構成はヴォルフの『第一哲学別名存在論』まで一貫している。ただし一七世紀においては一般形而上学のみを形而上学として、特殊形而上学は形而上学の内も含めず、*Pneumatologia* などの別の学とするという取り扱いも見られた (H.A.isted, 1620)。したがって、*onto-theologia* がヨーロッパの形而上学の本質規定というわけでは必ずしもない。神が下位区分であることについては、『形而上学論叢』第一討論 Section 1, 26 を参照。

(八) Fritz von Sella, *Geschichte der Albertus Universität zu Königsberg in Preussen* (Königsberg, 1944)。

(九) Piero di Vona, *Studi sulla Scolastica della Controriforma* (Firenze, 1968)。

(一〇) スアレスでは「可能なるもの」はいまだ言わば自足的であるが、スアレス以後は「可能なるもの」も永遠真理も神の意志に基づくという主張がデカルト(一六三〇)よりも早く一六二三年にオランダの改革派の神学者によって唱えられた(注一三に挙げる Goudrian の書の二七ページ以下参照)。これによって却って人間の認識の秩序の自律性が、次に人間の認識の固有様相としての「可能性」が出現してきたと考えられる。

(一一) 永遠真理被造説に関しては、福居 純『デカルト研究』小林道夫『デカルト哲学の体系』ロデイス・レヴィス『デカルトの著作と学説』(小林・川添訳)をそれぞれ比較せよ。福居はデカルト解釈全体の基盤に据え、小林は数学的自然学の基礎付けという限定された役割を果たすものと捉えている。なお村上勝三は永遠真理被造説をデカルト解釈上の軸にすることに疑問を呈している。

(一二) 「フランシスコ会哲学史」という観点からの通史として、Jose Antonio Merno, *Storia della Filosofia Francescana* (Milano, 1993) があ<sup>99</sup>。

(一三) Aza Goudrian, *Philosophische Gotteskenntnis bei Suarez und Desartes*, Leiden-London-Köln, 1999。

(一四) J.H. Randall Jr., *The Career of Philosophy. Vol.1*, (New York, 1962), p.373。

(一五) 近世哲学の典型の一つとして、デカルトの特徴づけが行われる際、デカルトを自然学と形而上学の二元性においてこそ評価することが多い。つまり自然に関する機械論と精神の形而上学の二元性こそがデカルトの近代性に他ならないという見方が常識化して

いる（野田又夫）。自然に関する機械論を科学と翻訳すると、これは科学を科学として受け入れながら、しかも、哲学の場所を確保しているということにはかならないとされ、この点に科学をも哲学のうちに吸収するヘーゲルとの対比におけるデカルトの、そしてまたカントの道が見られたわけである。しかし、デカルトにおける機械論と精神の形而上学の並行はたしかに以上のような仕方では了解することができるとしても、実はこのような並行関係はデカルトのみならず、ホッブズやガッサンデイにも見られる。つまり、彼らの、外的世界に関する機械論と感覚のみを認識源泉として認めるという知識論もまたデカルトと同じように無媒介的に結びついているように見える。この点をうまく説明するために、両者は更に深い根源的なつながりを持つていてはいないか、と考えることができるだろう。すなわち、精神の形而上学の課題は精神のうちには存する観念というものを素材としてそのどのような連結が本来全く異質な外的事物の認識という意味を持ちうるかということであった。また機械論の問題は同時に技術の問題であり、機械的パーツの組み合わせによっていかにして自然をシミュレートできるかということである。人間にとって理解できる（＝「精神のうちにある」）パーツの組み合わせによってシミュレートされたものに（「精神の外にある」）自然という資格を認定し、観念の連結に「自然の認識」という意味を与えることが、機械論の課題にはかならないのである。したがって機械論と精神の形而上学は同じ構造をもつ。だからデカルトにおける両者の並行は、実は同じ、広義の認識論的問題の表明であると考えることもできるのである。そしてその同じ問題とは、やはり近世哲学的な意味での認識の問題に他ならないといえるだろう。こうして再び、近世哲学の成り立つ境位はどこにあるかという問題に還元されてくるのである。（「精神の形而上学」）自身が自然学の形成という事態の一つの産物であり、スアレスに比してデカルトが近世的形而上学の課

題を純化して自覚することができた背景には、機械論的自然学の形成があると見なければならぬ。

(一六) 福居 純「合理論」（『カント事典』所収）参照。

(一七) Heinz Heine, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus* 及び *Persönlichkeitsbewusstsein und die Prinzipienforschung I. Kants* の二論文。

(一八) Max Wundt, *Kant als Metaphysiker* (Stuttgart, 1924).

(一九) 福居 純「前掲書第一章「デカルトの方法についての試論」がアポステリオリな方法の徹底した遂行という観点が『省察』の、延いてはデカルト哲学理解の必須の要件であるということ」を説得的に論じている。

(二〇) 拙稿「物自体と『純粹理性批判』の方法」（『哲学研究』五四五号所収）参照。

(二一) ライブニッツ『弁神論』二二節を参照。ルター派及び改革派における永遠真理被造説の放棄に「Yes」、この傾向は見て取られる。

(二二) Vgl. Jonas Cohn, *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur* (1914).

(二三) そもそもイギリス経験論の哲学も認識論という側面から見ると、観念説一辺倒の姿勢と粒子哲学の当然視とがどうしても両立しておらず、かなりの違和感を感じざるを得ない。だから近年ではロックやヒュームを一九世紀の意味での認識論ではなく、二〇世紀後半的な意味での認知科学 *cognitive science* の先駆者として捉えようという主張が台頭してきているのは当然である。それはちょうどクワインが *naturalism* として、感覚器官への刺激意味を認識のための唯一の源泉としながらも、素粒子論と相対性理論をベーシックな枠組みとする世界観を受け入れていくのと同じ事情である。

(二四) ヘーゲルとトマス・アキノ・スコラ・の類似性については Bernhard Lakebrink, *Studien zur Metaphysik Hegels* (Freiburg, 1969) 特に同書所収の論文 *Hegels Metaphysik der Zeit* 及び *Der Platonismus und die Hegelsche*

Metaphysik 参照。もちろん Lakbrink は肯定的に評価しているが、われわれの観点からはヘーゲルが近世的形而上学とは別の道を取ったことを傍証している。

(二五) ここでわれわれが捉えようとしている認識から解釈への転換に関して、『本覚思想批判』(一九八九)以来『法然と明恵―日本仏教思想史序説』(一九九八)にいたる袴谷憲昭氏の諸業績、特に『唯識の解釈学―解深密経を読む』(一九九四)が対象と時代・地域の違いを超えて非常な示唆的である。袴谷氏は、本覚思想という概念を本来の天台本覚論に限定せず、日本仏教そのものの特徴を表現する概念として使用することを提唱し、「草木山川悉有仏性」とも「己心弥陀」とも説く〈本覚思想〉を排して論理の体系としての *critical Buddhism* を主張する。われわれにとつて関心があるのは、袴谷氏がこのような〈本覚思想〉の生まれてくる根源そのものをハイデッガーに遡った上で「解釈学」と特徴付けていることである。袴谷氏によれば「解深密経」こそは「真正正銘の解釈学 (Hermeneutik, hermeneutics) を初めて明確な意識をもってその「インド仏教の」思想史に提供した」(G.) 経典、つまり本覚思想の水源である。すなわち氏によって本覚思想の方法が西洋哲学の解釈学(氏はハイデッガーの定義を参照して論じている)という概念との著しい合致を梃子としてつぎとめられているのである(書名の意味は唯識が解釈学だというもの)。本覚思想に属する明恵に対して法然が事実主義ではなく論理主義に基づく仏教の正統としての評価を受けている。本覚思想は近年、日本中世史の新しいパラダイムとしての位置を占めつつある黒田俊雄氏の〈顕密仏教〉論に言われる「顕密」の内容を充填するものだとも言える。事実袴谷氏もこの点に触れている。

(二六) ヘーゲル自身が哲学と信仰を別のものとするヤコービやフイヒテよりもカント・ベリーのアンセルムスを高く評価していることは、ヘーゲルの自覚をよく示している。

(一七) Vgl. Emil L. Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*.

(一八) Vgl. Lakbrink, *ibid.*, Hegel und Augustin vor dem Rätsel der Geschichte.

(一九) Vgl. Cornelio Fabro, *God in Exile* (New York, 1968).

(二〇) 歴史哲学講義をはじめとして、ヘーゲルの講義はこの種の実例に富んでいる。プロテスタントはスクラメントを象徴的に解釈するに止めた反面、万物に拡散したと見ることができるとはいないか。

(二一) 拙稿『純粹理性批判』における歴史の問題』(工藤・斎藤・澤口・米澤編『哲学思索と現実の世界』所収) 参照。

bestimmten Willens, also ein der Freiheit nach erhobener Wille selbst. Unser Wille soll wegen unsrer Freiheit als des transzendentalen Vermögens noch freier werden. Dieser freier gewordene Wille ist für den Willen selbst ein Objekt, zu dem er selbst werden soll. „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“ (B 828). In diesem Sinne ist die Möglichkeit der Freiheit die Erreichbarkeit des endlichen Willens zur völligen Angemessenheit mit dem moralischen Gesetz, d.h. zur Heiligkeit.

Connaissance ou interprétation ?  
— Pour une nouvelle vision de l'histoire  
de la philosophie moderne (2) —

Shigeru FUKUTANI

Dans la période considérée ici et représentée par Suarez, par Descartes et par Kant, le problème central de la métaphysique est pris considération comme une science de l'ens inquantum ens reale. Depuis Suarez, la métaphysique est devenue indépendante de la théologie. Qu'est-ce que cela signifie ? La métaphysique moderne doit se passer de la création qui est l'appui ultime de la métaphysique médiévale. Privée de la création, elle doit se soutenir pour rendre possible son existence. Cela reste indissolublement lié aux problèmes de la possibilité de la connaissance métaphysique comme une science autonome de tout l'être en tant qu'être.

En conséquence, l'épistémologie est devenue puissante aux temps modernes. Ainsi la philosophie à l'âge classique se définit comme la connaissance *stricto sensu*. C'est Kant qui l'a perfectionnée par sa distinction critique entre apparence et chose en soi. Comme connaissance éminente et autonome, une telle philosophie est essentiellement dualiste, c'est-à-dire qu'elle fait une distinction stricte entre l'intérieur et l'extérieur, le possible et l'impossible, la théorie et la pratique, le sujet et l'objet.

Néanmoins, au début de l'âge romantique, un nouveau type de philosophie s'est révélé. Son objet n'est pas la distinction, mais au contraire, l'unification, la réconciliation entre les opposés. La méthode préférée est l'interprétation proprement dite : interpréter en ce sens, c'est surmonter l'aliénation ontologique avec l'aide du schématisme de l'origine théologique (Hegel). Sa mission est la fusion de l'intérieur et l'extérieur. Ici, la philosophie s'est transformée en herméneutique.

Entre ces deux types de philosophie, nous devons nous décider : connaissance ou interprétation ?