

形而上学的認識と超越論的認識

——カントと認識の形而上学・序論——

大橋 容一郎

一 「形而上学的」と「超越論的」

『純粹理性批判』を読む者ならだれでも不可避免的に解釈を要求される二つの問題群がある。一般には思弁的な超越論哲学の問題として一括りにされているが、それらはカントがこの著作の二分野と考えた「一般現象論」における可能的経験一般の世界の構成と、「純粹思弁理性批判」における独断的形而上学の批判的統制に対応している。かつて高坂正顯は『カント学派』において新カント派を三区分する見方に組みしつつ、「第一期に於けるカント解釈が発生的、心理的、要するに内在的であったのに対して、第二期

に於けるカント解釈の特徴は、カントに於ける先験的 *transzendental* なるものを重視し、多少とも超越的——しかしそれはもとより形而上学的ではない——であった点に存するであろう⁽¹⁾。「かくて形而上学的なるものの否認を以て始まった新カント学派は、再び形而上的なるものへの道を求め、そして既に自らの役割を終わりとつたのである。之が新カント学派の第三期の状況であるだろう⁽²⁾。」と述べている。このように第二期と第三期を、狭義の「(形而上学的)超越論的」と「形而上学的(非超越論的)」に区分する見方は、カントの後継者たちによる、二つの問題群に対する代表的な区分の仕方だと言えよう。「形而上学的」と

「超越論的」を対立的なものとするその区分が果たして正当かどうかは別にしても、これら二つに分裂している問題群は、たとえば「知識学はカントとおなじ超越論哲学である」^(三)、と主張するフイヒテが、「分裂を超えた真の統一としての絶対的知識に至る」^(四)とし、西田幾多郎が超越論的な「自覚的体系の全形式によって価値と存在、意味と事実を結合する」^(五)という目標を掲げて統一的理解を求めた結果、ともに知的悪戦苦闘の努力を強いられたことを見てもわかるとおり、両者を統一して体系的に理解しようとするときにはいくつもの困難を生み出してきた。カントの批判期理論哲学の解釈史が、こうした意味での「超越論的」と「形而上学的」という対立項の間を動揺しつつ、いずれかに偏差してきたことにも十分な理由があるだろう。しかし小論は、両者を対立項と見てそのいずれかに立脚するのではなく、むしろ両者の統一の連関から見ることに可能性について再考し、そうした視点から、とりわけ現代の科学的認識では閑却されつつある「形而上学」的問題の存立仕方についても再考してみたいと考えるものである。

ところでいわゆる「形而上学的」なカント解釈は、科

学理論的な認識の可能性や経験の基礎付けにおけるアプリアナ原理という限定的な「超越論性」を重視する潮流とは、大きくかけ離れているように見える。とりわけ後述するように、思弁的理性の純粹使用に対して「超越論的」という概念を積極的に用いようとする、それが二〇世紀後半以降の『分析論』における自己意識論を中心とした意識主義的解釈の対極にあるように見えることから、ゲロルト・プラウスが逆説的に述べているように、「認識論は形而上学ではない」と一蹴されるかもしれない^(六)。しかしプラウスが本当に言いたいのは、認識論は非経験的な領域への経験的通路を確保したと独断的に主張する「稚拙な形而上学」ではないということである。彼によれば、認識論は自然科学、形式学、超越的独断的形而上学のいずれでもない、「経験的なものについての非経験的な理論」とされる^(七)。こうした特質化の方向を見るかぎり、これはこれで非経験的理論としての形而上学に他ならないと言えるだろうが、他方で、非経験的という意味がアプリアリと同義だというのであれば、それは経験についてのアプリアリとしての「超越論的」理論に他ならないことになってしまふ。

これに比べると先の高坂は、「しかし私は言いたい。純粹理性批判は、形而上的なものを肯定した。そして新たな形而上学即ち主体の形而上学の基礎をおいた、と。かかる主体の形而上学は恐らくは精神の哲学として、フイヒテを通じてヘーゲルにまで進展しなければならぬであろう」と語り、より「形而上学的」な方向での「一元的統一の可能性を主張する。それゆえ彼は『カント解釈の問題』において、上述の「超越論的」と「形而上学的」という二つの問題群を、『純粹理性批判』の分析論における「経験の形而上学」と、弁証論における「形而上学の形而上学」と呼び換えている。分析論における可能的経験一般の世界の構成理論も、経験成立のアプリオリな条件に関わる「形而上学」であるとされ、全般的に形而上学的世界の設定という点にカントの功績の中心が置かれることになる。しかしながらここでも、その「経験の形而上学」は「経験の超越論哲学」の言い換えとどこが異なるのか、という問題が生じてこよう。先回りをして述べておくが、次節以下で示される小論の見方はプラウスや高坂のように「経験」の形而上学でもなく、また一九二〇年代以降に生じた「存在」

の形而上学に基づくカント解釈とも動機と目的とを異にする。むしろ小論は、哲学に対する独断論との評価を再興させる結果をもたらした、形而上学と存在論との安易な結合には組みせず、それらと同時代に成立していた「認識」の形而上学の意義を再検討するものとなるだろう。

とは言え、形而上学的立場から全面的統一という結論に到達するのは、そうした方向への先鞭をつけたフイヒテにおいてもすでに容易なことではなかった。フイヒテは、その中期知識学にあたる『一八〇四年の第二知識学講義』および『第三知識学講義』の中で、上述したような問題群の分枝構造とそれらの統一について語っている。後述するように、そこでは超越論的な認識構造における統一、形而上学の世界における統一、さらにそれらの高次の統一という重層的な統一構造への志向が正面から扱われた。上述してきた「形而上学的」見方と「超越論的」見方の統一という方向性が、フイヒテにとっては、カントがなしえなかつた超越論哲学の完成への途だと見なされているわけである。したがってここでは、カントの問題構成を批判的に吟味することにより、フイヒテ自身の体系の方法論的優位性

が述べられている。カントを照らしつつその記述を振り返ることで小論の序としたい。

さてフィヒテによれば、あらゆる超越論哲学は、絶対的真理と確実性をもつ統一性を原理とするものである。たしかにカントの「超越論的方法論」に関する記述においても、哲学的な理性認識は「原理に基づく認識」とされていた。それは歴史的認識のように経験の断片的な集合としての「所与に基づく認識」ではありえず、全体を体系的に統一する理性概念を原理として、そこから多様の範囲や配置がアプリオリに決定されるものでなければならない、と言われている (B&G)。この根本的統一である理念は図式を用いて世界を構成するが、学問的認識においてその図式は偶然に提示されたものではなく、理念が示す内的目的に従って建築術的に必然的に設定されたものでなければならぬ (B&G)。フィヒテはこのカントの主張に基づいて、知識学におけるそうした統一性の原理を絶対者 (A) と呼び、それを存在の内にも意識の内にも置かず、むしろ両者の結合に置こうとする⁽¹⁰⁾。なぜなら、あらゆる存在 (S) は、つねにそれについての思惟 (D) ないし意識を端的に措定し

ているものであり、たんなる存在はそのものであることによつてすでに、一方の半分として他の半分である思惟に相對してしまっているからである。したがって絶対的統一は、存在 (S) と思惟 (D) ないし意識との、絶対的統一と不可分性の場になければならない。さらにこの存在 (S) と思惟 (D) との統一の原理 (A) は、同時に両者の分離の原理でもあるはずである。フィヒテによれば、カントが発見した超越論哲学の核心とは、まさにこうした性格をもつ原理による体系的統一の必然性ということに他ならず、この発見によつてカントは超越論哲学の定義者となったのだとされる⁽¹¹⁾。同時にまた、その限りについてフィヒテの知識学は、基本的な方向性としてカントの理論哲学と同じ超越論主義に基づいたものと規定されている。

しかしカントとの親近性を表明したばかりのフィヒテは、知識学はこの意味での超越論主義にとどまることができず、そこから再度区別されねばならないと主張する⁽¹²⁾。なぜなら、「あるひとつの哲学において、A が疑いなくその単なる現象である S と D に分枝するというとき、それはたしかに真の超越論哲学である。しかし、その哲学はいまだ

絶対的な根本的分枝としてのSとDおよび、根本的変容x y zへの絶対的分裂にとらわれている^(二四)」からである。「カントが有していたのはそもそも統一ではなく二重性であり、しかも二重化された二重性ないし三重性、すなわちx S + D、およびx・y・zだったのである。」^(二五)ちなみにここで言われるS + Dは、後にリッケルトなどが問題とした、認識仕方ないし認識主観と認識対象という世界構成の要素の分枝に相当し、またx y zは構成可能な複数の客体世界という分枝である。こうした分枝構造の多重性については後述することになるが、ここではフイヒテがそうした分枝を事実的明証性ないしアプリアリな明証性の事実と呼んでいることに注目しなければならない。必ずしもカントのように感性的直観の多様という知覚論的な質料性に限定されてはいないが、先の統一性の原理とともに、この明証性を認識ないし知の出発点として設定するのが超越論哲学であるという点では、フイヒテはなおもカントの方向性を踏襲している。しかしその際、フイヒテの知識学は「知」そのもの、すなわちわれわれの知識においてあらゆる事実的客体を捨象しても残るもの、ないし客体がどんなに変わ

ろうが自己同一性を保っている原理(A)、を問うものとされている。そうした「知そのもの」は生き生きと自己運動する「点」であり、その自己運動そのものは、アポステリオリな明証性によつてははじめから制限されるようなものではない。統一性と自己構成性とは等しいものであつて、変化から不変性が帰結するのではなく、不変から変化が帰結するのである。前者には事実的並存しかないが、後者では有機的統一の中に帰結がある。したがつて、統一的秩序をもつてものごとを知ろうとする、ないし知つていふと言うためには、S + Dやx y zの分枝構造をもつ事実的明証性を認めていふもその立場にとどまることはできず、普遍的原理(A)の自己構成という発生的立場に立たねばならないにもかかわらず、カントの超越論性はいまだその立場に至つていないというのがフイヒテの基本的主張である。だが、フイヒテはカントがこうした観点にまつたく盲目であつたと言つていふのではない。カントの学徒たちとは異なり、カント自身は「Aを、存在と思惟の不可分の結合者として捉えている。」^(二六)しかしながら、カントの洞察は不十分なままだったと考えられる。「カントは知識学とは異

なり、Aを絶対的かつ純粋な自立性をもつものとは見なさず、xyzの分枝に共通な根本規定ないし偶性としてしか見ていない。…彼自身の企図に従うなら、そこでやめてしまふべきではなかったのである。」^(二七)さらに、原理を被制約側からの規定においてしか考えず、自立性の側から考察しなかつたという批判と同時に、フィヒテは次のように指摘する。「カントの思弁は最高点においても事実的明証性にとどまる。すなわち感覺的世界と超感覺的世界との根底に両者の連絡の原理がなければならず、發生する二世界を端的に創造し規定する原理が絶対になければならない、という洞察で終わってしまう。このカントの洞察は、絶対的統一のみにとどまること、…そこからすべての可變的なものが生じる、という法則に基づいているのだが、カントの理性において、この法則は絶対的であるにもかかわらず機械的にしか作用していない。その洞察はカントには事実的なものでしかなく、その洞察の客体についても論究されずに終わっている。」^(二八)

ここでは、論理的な追究の不十分性の指摘と同時に、カントにおいては被制約側が經驗的事実の世界となること

から、原理が經驗的事実性のもつ明証性を超えられないのだ、という指摘がなされている。おそらくカント自身において真に問題なのは、被制約性と事実性という性格の別々の正当性ではなく、両者の重ね書きの可能性なのであろうが、いずれにせよフィヒテの知識学は、カントが中途半端に取り残したこの二重の被制約性から原理を解放する論究を進め、必要とされる絶対的統一性としての知の原理がいかなるものであるかを問おうとする。だがその際、独断的形而上学として批判されるような原理の措定仕方はもちろん回避されねばならない。フィヒテによれば、「知はそれ自体で存立する質的統一だという洞察は、知識学の理論に属する暫定的な洞察であつて、この洞察には次の問いが続く。『この質的統一における知とはそもそも何であるのか。』この問いに答えることが知識学のそもそもの本質である。」^(二九)カントは生前に、フィヒテが既に超越論哲学ではなく独断論に陥っていると非難していたわけだが、少なくともここでのフィヒテにとっては、絶対的な知の存在論的原理に独断的に立脚するのではなく、そうした「暫定的な洞察」を満たしうる原理についての論究こそが知識学であるとされ

ている。その点に限れば、知識学はフイヒテが自認するよう
に、なおもまだ批判主義的な超越論哲学であり、かつ経
験的事実性によらない認識の形而上学を求めるものであつ
たとすら言えるだろう。

しかしフイヒテの言うように、「知識学であるところの
われわれ」が上述のような洞察を進めることにより事実に
明証性を超えようとするときには、少なくとも二つの方法
論的な論点を前もって処理しておかねばならない。第一に
それは、被制約的事実ではなく純粹理性概念のような根本
概念ないし根本的な統一原理から派生的な分枝構造を見る
視点を、しかも独断的存在論に陥らずにどうやって確保す
るかという問題である。第二には、事実に明証性によらな
い知自体の認識の原理に立つという際に、おなじ超越論哲
学とは言っても、感覺的質料性の介入というカントにとつ
ては必然的な前提からどうやって解放されるかという問題
である。フイヒテの知識学講義の中核となるのはこれらの
点をめぐって行われる知的努力に他ならないのだが、小論
は知識学の方法論に関する論究ではないので、フイヒテの
議論に関する分析は別の機会に譲らざるをえない。¹⁰⁾ 次節以

下で問題にしたいのはむしろ、カントの思弁哲学の中で、
こうした知識学的な知の発生の原理という性格がどのよう
に扱われるのか、ということである。こうした問題提起
は過去の遺物ではないだろう。むしろ二〇世紀後半以降、
科学的世界像が揺らいできた現代において、カント解釈者
たちが頻繁に取り上げている問題の方向性は、しばしばカ
ントの批判の後継者たちが行ってきた努力に近似してお
り、またそれは何らかの「形而上学」へのおそらくは無
意識的な傾向性をはらんでいるように思われる。小論は、
そうした点に関する問題の所在とその重層的な意味を再吟
味するための、序説となる論究でもある。

二 形而上的な諸客体世界に関する問題群

上述してきたような問題関心に基づいて、カントにおけ
る思弁的理性使用と「形而上学」に関わる問題を振り返っ
てみたい。『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」緒言に
おいてカントは、悟性推論と理性推論を形式論理学におけ

る直接推論と間接推論（三段論法）に比定しつつ、「理性の論理的使用」を論じている。そこでの思弁的理性は、「きわめて多様な悟性認識を推論によって最小限の原理に還元し、それによって多様な悟性認識の最高の統一を成し遂げようとする（B361）」機能をもつものとされる。その限りで理性能力は、悟性能力を前提し、したがってまた間接的には感性的直観能力をも前提してのみ働くことができる。「二次的能力（B362）」にすぎない。すなわち悟性が有する命題論理性という文法性格や、感性的直観の多様への関係性という実質的で事実的な意味付けの性格によって、理性の作用仕方は先取的に限定されている。理性はそれ自身として統一という独自の能力をもつとはいえず、その能力はいわば「拡張された悟性」としての統制的で分析的な統一能力であり、孤立して総合的に働くものではない。したがってもちろん、根本概念としての理性自身がつ独自の文法性格や意味付け性格のみによって独自の客体世界を構成することとは、原理的にできないことになる。

しかしカントはこうした「理性の論理的使用」とともに、「理性の純粹使用」ないし実在的使用という機能をも思弁

的理性に認めている。「理性は孤立させられるだろうか。孤立させられた場合にも理性は概念と判断の独自の源泉であり、それらがまったく理性から現出し、それらによって理性は対象と関係するのだろうか（B362）」、「理性はそれ自身において、すなわち純粹理性がアプリアリに、綜合的原則と諸規則を内包しているだろうか（ibid.）」。「理性の構成的で綜合的な統一能力に関するこうした問いは、カントの率直な疑問であり、全否定されるためにだけ提出される疑似問題ではない。こうした問いが発せられねばならないのは、一方でそれが人間理性の本性的関心だからであるが、他方ではフィヒテも指摘した通り、被制約的なものに制約されたままでは理性はとうてい包括的な制約原理とは言えず、また被制約的なものが被制約的であるためには制約が先取的に与えられていなければならず、さらには、制約が制約であるためには被制約者に限定を与えうる綜合的原理としての完全性や統体性を先取的にもたないわけにはいかない、という充足根拠的な洞察が自明なものだからである。もし思弁的認識において純粹理性の綜合的統一が先置されていないければ、悟性認識の系列は自らが遡及的にまとまっ

ていくはずの方向性を見失ってしまうだろう。そうだとすれば、被制約の可能な制約としての「超越論性」のなかにも、上述の二次的な分析的統一の能力という設定とは矛盾することになるが、思弁的理性の純粹使用を含まないわけにはいかないだろう。

このことを今一度、別の観点から見直してみよう。『純粹理性批判』「超越論的方法論」の「独断的使用における純粹理性の訓練」では、数学的理性認識と哲学的理性認識との区分が示される。それによれば、哲学的認識においては「純粹直観において概念を構成する」数学的認識と異なつて、一般概念が先置されているのであり、「哲学的認識は概念からの理性認識である。(B74I)」、「アプリアリな概念は本来すでに、純粹直観ないしはアプリアリに与えられない可能的直観の綜合を含んでいるかのいずれかである。前者では概念が構成され、後者では概念によつて総合的かつアプリアリに判断されるが、それは概念によつて推論的になされるだけである (B74T)。」この言明における「先置されたアプリアリな概念」とは、カテゴリーすなわち「アプリアリな純粹悟性概念」を思わせるもので、またそのよ

うに解されがちだが、この章全体がもつばら「純粹理性の使用」の可否に関するものであり、純粹直観による(純粹)概念の構成としての数学的認識との対比という以上の限定をもっていないことを考えれば、むしろ「理性が答えられないとわかっていながら問わざるをえない運命にある (A20)」ところの「純粹理性概念」をも含んでいるはずだと見なすが妥当であろう。すなわち、経験的事実でないためにそれをうまく記述できず回答もできない可能性があるような、形而上学的概念にはじめから悩まされている者にのみ、客観的な回答の可能不可能にかかわらず、哲学的認識はそもそも意義をもつのである。

さらに哲学的な理性使用に際しては、「たんなる概念による理性の超越論的使用においては、可能的経験という狭い限界を超えて拡張しようという理性の傾向を抑制し、放埒や迷妄から遠ざけておくための訓練がきわめて重要である (B739)」と、こう注意事項も示されているが、この場合に言われる超越論的使用も、たんに可能的経験世界を構成する限りでの使用という意味にとどまらず、それを含んでいるが、むしろより広く、上述の「純粹使用」としての

超越論的使用全体が述べられていると見るべきだろう。そもそも「超越論的」という概念の一般的定義だけから、悟性と感性による「可能的経験世界」という特殊な客体世界の原理設定という、限定的な性格を読み込むことはできない。むしろ「超越論的」という概念は、第一義的には可能な諸客体世界の「可能的制約」としての原理一般という性格を読み込むべきものだと思う。それゆえカントも、この純粹使用という意味での純粹理性概念を正しく「超越論的理念」と名付けているのであろう。この意味での超越論的理念は「勝手な空想によるのではなく、理性の本性によつてわれわれに課されたもの (B38d)」であるから、「けつして無用で無意味なものだと見なされてはならない (B38s)」が、そうした無制約的な「超越論的理念」がひとつ

び総合的原則として設定されるとき、「この純粹理性の最高原理から現出する諸原則は、いっさいの現象に関して超越的であり (B36s)」、「純粹悟性にはまったく知り得ない総合的命題 (Idem)」となる可能性が出てくる。超越論的理念とはいわば、われわれには未知の創造神のように自らの権能によつて自らの客体世界を自由に構成する根本原理で

あり、その客体世界の可能の必然的で根本的な制約のない根本概念としてはまさしく「超越論的」理念であるが、その世界が、能力的に限定され特化された被造物であるわれわれの事象的経験や現象仕方に合致するかどうかは、直ちにはわからないはずである。しかしカントの思弁的理性においては、その総合的理性統一の法則性とわれわれの悟性的経験の法則性が同質であることが、考察の初期条件となっている。先にフイヒテが述べていた「機械的な作用」とはこの同質性を指しているだろう。

このように「理性の純粹使用」とは、概念と判断の独自の源泉である「純粹理性概念」が、何らかの世界構成の可能的制約としての「超越論的理念」として、先取的な制限を受けることなく自由にかつ総合的に自らの客体世界を構成することである。その客体世界の構造や論理性が、悟性や感性という可能的経験世界を記述する文法構造では記述し得ないもの、つまり経験として現象化されないものであれば、「超越論的理念」によつて構成される客体世界はわれわれにとつて基本的に「形而上的世界」となるだろう。その客体世界の代表的な一つが、純粹実践理性という根本

概念がいわば地上の道徳神として主体的かつ自由に作りだす叡知界、すなわち「道徳の形而上学」の世界とされたことは言うまでもないが、そうであれば同時にまた、これに相応する純粹思弁的理性の作りだす客体世界も、基本的には「自然の形而上学」の世界ということになる。これはアプリアリナ悟性概念などの被制約的合致をはじめから想定している、高坂の「経験の形而上学」ではない。むしろ「道徳の形而上学」も「自然の形而上学」も、少なくとも当初は超越論的理念による「形而上学の形而上学」に近いものである。このように、客体世界の構成をあくまでアプリアリナ総合的原理に基づけるといふ超越論的認識論の方法は、独断的形而上学批判をめざす認識批判としての超越論哲学というカント理解と同時に、『純粹理性批判』を「形而上学」の問題群の中に位置付ける可能性を認めることにもなるのである。

とはいえ周知のように、たとえ「概念のみによる超越論的綜合は存在する (B747)」とされても、そうした思弁的理性の超越論的使用が実際に「成功する」、すなわちわれわれにとって「現実」に何らかの客体世界が構成されう

るためには、客体世界の実質的内容となる質料性が確保されねばならない。カントの思弁的对象認識においてその質料性は「時間空間において現存するものであり、感覚に対応するものである (B751)」ため、感性的直観において「経験的のみ確実に与えられうるものではない (Ibid.)」¹¹⁾。それゆえ、超越論的演繹の後段部分で論証されたように、アプリアリナ概念は感性的直観の多様性のみ限定して使用されねばならない。すなわち、概念を感性的直観においてアプリアリナに限定することのみが、現実に客体世界の成立を成功させる条件として許容され、「概念による理性使用ということで可能なのは、現象をその実在的内容に関して概念の下にもたらすことだけである (B751)」とされることになる。かくして実践理性ではない思弁理性の世界では、超越論的概念に基づく形而上的世界は、実在の可能性はあっても「現実」は構成され得ない、統制的消極的世界として批判的に扱われる。そのため一般に、「無制約者の理念は統制的機能にもかかわらず、究極的にはたんなるフィクションではない。むしろ人間をたんなる主観性の彼岸へ向かわせる実在性を持つ⁽¹²⁾」⁽¹³⁾というようにその作用の肯定的側

面を認めていても、「純粹な理論的考察では、無制約者は反省のプロセスの終端部のことであり、面倒な問題を避けるためには、必要なら恣意的に中断しても差し支えない」というように、論究自体は尻すぼみ的な恣意的中断に終わることになる。可能的経験という狭い土地にめぐらされた障壁の向こう側については、どのみち知覚の内容を持った世界としては表象できないと考えられるからである。

だが、思弁的な超越論的根拠付けにとってはアポリアでしかないその恣意的中断は、それがまさに「恣意的」とされていることによる表裏をもっているだろう。回答できない形而上学の世界に踏み迷うこと自体は理性にとって不可避な状況なのであり、実のところ真に「面倒な問題」ではない。「面倒な問題」は理性的形而上学の世界ではなく、理性の自己放棄による世界の自己崩壊である。「弁証論」のアンチノミー論によく示されているように、独断的形而上学を批判し、原則的に理解できない世界を理解しようとする虚しい努力を中断しようという表の批判主義的な顔には、誤った努力が理性自身の疲弊をもたらし、真に「面倒な問題」である「自暴自棄的独断」か「懐疑的絶望」

に陥って、理性が自滅してしまわないための予防策、という積極的な裏面の顔が隠れている。さらに言えば恣意的中断は、当該の限定された客体世界（ここでは経験的感性界）の構成に準じた理性使用によって他の客体世界をも構成しようとする、という仕方を断念することにより、たとえば「実践理性の優位」として、道徳的叡知界のような別の純粹理性に基づく別の客体世界の構成可能性と、そのための別の作業能力の可能性を理性に残すことになるのである。

先にも見た通り、カントの「方法論」においてこうした別の理性使用が実際に可能とされ、後に道徳の形而上学の理論および「実践理性の優位」によって道徳の形而上学の世界が拓かれていることは、誰でも重々承知していると言われよう。「無制約者という理念の実在性を保証しようとするあらゆる努力は、理論的反省のレベルのみで展開されれば挫折を余儀なくされ、その努力が成功できるのは実践哲学の領野のみである。カントはその様に確信している」というのが一般的な理解だろう。だが、上述の可能性から帰結するのは、道徳的叡知界よりずっと近傍にある問題である。改めて考えてみるならば、思弁理性の超越論的原理

である統覚も、論理的機能や心理的機能にとどまらず、誤謬推理の対象となる「われ思う」の超越論的主体性自体としては、純粹実践理性の原理などと同じように純粹理性の形而上学的原理である。純粹実践理性が産み出す根本法則がアプリアリな道徳法則であるならば、純粹理論理性が産み出す根本法則はおなじくアプリアリな悟性概念のほずである。「われわれが質料に関してアプリアリに持ちうるのは、(何らかの可能的経験における)統覚の統一に属する可能的感覚の総合という、未限定的な概念に限られる(Brs1)」というカントの言葉には両義性が含まれている。すなわち、あらかじめ感覚的質料がなければ限定できないという経験的側面と、あらかじめ質料をアプリアリに限定可能であるようにできていなければならないという側面である。質料を可能的に包含する能力とは、経験における感性的直観のない概念使用のように空虚で形式的なものにとどまることなく、その使用になんらかの有意味性を持ちうる、すなわちなんらかの意味ある客体世界の成立を示唆しうるということであり、可能的意味構成性格が先取されているということである。

独断的形而上学につながるような、實在的質料性までも創造する「物自体」ではもちろんにせよ、意味構成原理ではある統覚が、たんなる論理形式にとどまらずラスクのいう「不」感性的^(二五)で意味論的な質料性である意義、価値、真理でもあり、いわば意味自体性という特殊な性格をもたねばならないことについては、新カント派が、思弁的な超越論哲学の中核的原理がもつべき必然的性格として語っており、彼らはその意味自体性を「妥当」ないし「価値」と名づけたのだった。リッケルトによれば、「カントはもっぱら意味概念としてのみ理解できるような概念を構成したのである。(中略)カントの超越論的統覚は現実的な心理作用ではなく、純粹な価値でもなく、超経験的な実在でもなかった。超越論的統覚はそれゆえ、意味の概念としてのみ理解できるのである。」^(二六)たしかに、もし統覚にこのようなあり方を認めないとすると、統覚とは形式論理的機能以外のものではなくなってしまうか、その総合的統一機能によって可能的経験世界の秩序が成立するとしても、その成立はせいぜい質料と形式とが「偶然に」一致したものだということになりかねない。

繰り返すならば、この問題点がもたらす影響は純粹理性概念に限定されない深刻なものである。統覚に基づく悟

性の構成的機能の使用が判断の論理的使用に制限され、かつその判断の適用対象が感性的直観の多様に制限されると

いう二つの限定を与えることによって、カントの可能的經驗世界は成立する。しかしその悟性規則は、「われ思う」

の思弁的理性が総合的に構成する形而上的世界の規則とどこまで一致したものだとと言えるのか。これは論理的には、

思弁的純粹概念という形而上学的原理の純粹作用が、悟性の論理的作用と一致しているかどうか、という

ことでもある。もしそれが言えなければ、たとえ可能的經驗一般の世界を制限として立てることができたとしても、それが同時に独断的形而上学への批判となる、とは直

ちに言えなくなってしまうだろう。さらにより狭義に、悟性作用の内部においてそれは、分析的統一と総合的統一の

アプリオリな一致、すなわち「可能的經驗一般のアプリオリな制約は同時に經驗の対象の可能的制約である」(A111)

と述べられる、その「同時に」をどう考えればよいのかという問題であり、『論理哲学論考』のウィットゲンシュタイ

ンでいうならば、論理空間が「同時に」世界の写像だとどうして言えるのかということでもある。

今この後者の問題に深入りせずその帰趨のみを述べるなら、カント自身においてこれは悟性および感性的根源的獲得問題の一面であったが、その解決は、根源的に獲得さ

れている悟性の論理的作用に即して記述できる限りの世界が可能的經驗一般の世界として仮設的に設定され、その限りにおいて思弁的純粹理性の原理と必然的に一致する「はず」だ、という規準的理解へと収斂していった。『純粹理性批判』の第二版になって急に頻出するこの問題への理解

が、「実験的方法」ないし「投げ入れ説」と呼ばれるものである。しかしここでは、悟性と感性で実験的に構成される可能的經驗世界の内部における構成原理と、構成された

客体世界との原理的一致にのみ解決が求められる。悟性認識は自らの原理で自らの客体世界との必然的な関係をも

ち、純粹理性認識はそこにはなんら関与しないことになつたとも言える。そうであるなら、悟性的な可能的經驗世界

と本来の思弁的理性原理が作っているはずの形而上学的世界を含んだ世界との二重構造性については、乖離がますます

す強くなるのみで、二つの世界性の必然的な類縁関係を証示するには至らない。したがって、悟性と感性で作られる世界が、広義の思弁的理性の世界の中に位置づけられるのかどうかについても、確証は与えられないことになる。

きわめて複雑な言い方ではあるが、こうしてみると実は思弁的認識においても、純粹理論理性の概念が構成する客体世界の世界性とはそもそもどのような性質のものなのか、それはほんとうに可能的経験一般の世界と一致しているのか、という問題が、「分析論」における超越論的演繹の後でも再度手付かずのまま残っていることになる。

加えてさらに、上述の問題には解決が求められるやっかいな別の問題がある。すなわち、上述の二重構造の世界の性格に類縁関係が認められ、超越論的演繹によって論証された悟性と感性の世界が、思弁的理性の作る世界と同質的だと見なされたとしても、そのことが、その同質性を認識し記述する論理的仕方によってきちんと記述できているのか、という次のレベルの問題が残っている。この問題は、思弁的認識の世界では了解しにくいが、実践的認識の世界を考えるとよく見えてくるだろう。周知のように純粹実践

理性原理が自由かつ総合的に作り出す叡知の世界は、経験世界ではないが別の客体世界として構成的積極的に扱われる。したがってたとえば「純粹実践理性の事実」のような根本概念は、経験世界ではない別の客体世界の構成原理となる。だがそのことが、認識し記述する理論的論理によってきちんと記述できているのかと問われれば、手持ちの論理は理論的な可能的経験世界を記述するにはまだまだも足りているのかもしれないが、実践理性によって構成される別の客体世界を記述するには役不足であり、くだんの「純粹実践理性の事実」は、理論的論理の記述においては、「あたかも事実」、「経験にはけつして現れない事実」、「超越論的事実」などという語義矛盾的な表現に終始せざるを得ないことになる。たとえて言うなら日本語の論理の世界をドイツ語の論理で記述しようとしても世界の同一性にはけつして達しえないと言うのに等しい。今この問題性を、実践的世界ではなく思弁的理性の世界の場合にあてはめるならば、日本語の論理の世界を、まちがいに翻訳不確定の外国語ではない日本語の論理で説明できたのだとどこまで言えるのか、という単純な問題設定が先の第一の問題であつ

たのに対して、日本語で説明できる限りの世界を日本と呼ぶのだから日本は日本語の論理で説明されているという投げ入れ説によって、日本語による説明の権利根拠がとりあえず認められたとしても、日本語の世界を他ならぬ日本語の論理でほんとうに説明できたことになるのか、ということが第二の問題となる。その説明がいかなる意味で対象性の実質を伴った説明になっているのか。感覚的質料に適用されるかどうかという超越論的演繹の可能性の有無以前に、悟性の論理はたんなる自己循環であり、そもそも「分析判断」ないし論理的トートロジーを越えられないのではないか、という疑念が払拭できないのである。

新カント派末期のブルノ・パウフは、上述の論点を明確に問題視していた。彼はおよそ次のように述べている。¹¹⁷カントは普遍者の法則と特殊者の法則、すなわち自然一般の世界の論理と経験的現実の世界の論理を区別しなかったし、それらを時には同一視した。それゆえ逆には、両者の区別と総合を行わねばならないという問題が提示されている。「可能的経験一般のアプリオリな制約は同時に経験の対象の可能的制約であり、それゆえにアプリオリな

綜合判断において客観的妥当性を持つ」という「あらゆる綜合判断の最高原則」は、「可能的経験一般」という概念を広義に理解することによって、まったく新たな意味と広い射程を獲得する。すなわち、経験と、経験の対象と、それら両者に共通の制約は区別されねばならないが、「同時に」という言葉で暗示されているのは、それらの共通性が「幸運な偶然」ではなく、三者の統一的な連関から必然性をもって理解されねばならないということである。¹¹⁸それゆえその必然性をもった原理はたんに主観的思惟における悟性論理の原理だけで済むものではなく、超主観的な対象的思惟そのものでもある、「ロゴスとしての論理」の法則でなければならぬ。超越論哲学が、この原理を経験的明証性にとどまりがちな「事実」問題ではなく、あくまで「権利」問題として論究するものとされるべき、論究は経験的現実を超えた広義の形而上的ロゴスである「客体的理性」という無制約者に向かう、「永遠の課題」となる。ここで求められているのが広義のロゴスという意味での「概念の体系」であり、ロゴスの形而上学であることは明瞭であるが、パウフはこの形而上学をカントの思弁的理性批判の直

接的な帰結と考えているのである。

これと同様な見方はすでに『認識の対象』の初期の版において、リッケルトによっても指摘されていた。リッケルトによれば、認識論の主観性は自己意識において生じている主客関係の原理ではなく、個人的な主観性から独立した「意識一般」である。^(二七)この意識一般は超越的实在でも内的存在でもなく、超個人的で純粹な認識主観性とされる「概念」である。^(二八)そうした理念としての根本概念が自ら展開する客体世界の形式は、齊一的で法則論的な自然一般の概念による客体世界のものであり、カテゴリーに基づいて成立する自然科学的な客体世界の認識形式と内容上同質的に見えているとしても、原理的には異なったものである。リッケルトは前者のカテゴリーを「構成的カテゴリー」と名付け、カントの自然の根本概念と見なして、「カントの自然よりも狭小で特殊な自然科学のカテゴリー」を包摂するものと見なした。^(二九)もっとも、認識論が認識の対象としての超越的实在に関わり、存在の「形而上学」となることを否定するリッケルトは、意識一般をあくまで構成的「形式」と見なしつつ、判断における「是認」ないし「肯定」作用を

認識論の主観の原「形式」とする。こうすることで、存在論的な形而上学でもなく、さりとしてたんなる形式論理の適用でもない、「超越論的認識論」の場を確保しようとするのである。しかし意識一般の客体的形式、すなわちその概念の総合的性格に基づいて成立する客体世界の形式を支える原理が、非感性的ないし不感性的な「超越的 *Sollen* の是認」^(三〇)とされている以上、言葉の上で「形而上学」を忌避したとしてもその内実は認識論的な形而上学の主張に他ならないだろう。

いずれにせよ、純粹理性の超越論的理念によって構成されるはずの客体世界は、その世界性がなんらかの仕方でも可能的経験の論理と一致できた場合には現実性をもった現象となりうるという「幸運な偶然」を含めても、むしろ基本的にはより広義の形而上学的世界と言ってよいように思われる。そしてこのように見られる時はじめてカント哲学の中に、たんなる仮象世界の独断的形而上学ではない意味での「自然の形而上学」の世界が考えられることになり、それがまた「道徳の形而上学」とはじめて同列の位置を占めるものとなる。こうした視点から見るとき、「悟性能力

による自然」が感覺的質料に制限された可能的經驗世界のことを言うのだとしても、それは「自然の形而上学（*z*）」の世界全体として「道德の形而上学（*z*）」の世界と対をなす資格をもつものではなく、パウフの言うように「幸運な偶然」によって「自然の形而上学」と一致した、自然の合法的な一部分である「經驗の形而上学」を指すものでしかないことになる。高坂の「經驗の形而上学」と「形而上学の形而上学」の区分も、再度考えてみれば、一段階レベルを上げた「經驗」と「形而上学」の区分ということになるだろう。それは「經驗」と「形而上学」、つまり事実的明証性としての世界とそれを超えた形而上学的世界という、レベルの異なる世界を設定したことであり、「両者の共通の原理」の希求は、それらにおなじ「形而上学」という呼称を与えただけでは解決できないような、原理的差異を総合せねばならないという問題に逢着しているのである。

上述してきたように、カントの思弁的認識における「形而上学」は、悟性概念の超越論的演繹が行われただけでは解決のつかない問題だった。さりとて客体世界の成立仕方

に「幸運な偶然」以上の必然的な整合性を求めようとする
と、「認識の形而上学」の原理的領域に踏み込まざるをえないが、ここではまだそうした問題の所在と方向性のみが示されたにすぎない。しかしそれなら、たとえば自然科学的世界と自然の世界というような、差異はあるもののいわば同種の世界に関する共通原理のみを探求すればよいのかという、そうではないだろう。そもそもカント自身においても、何度も示されたように形而上的世界としての客体世界の種類は一つではなかった。少なくとも「自然の形而上学」と「道德の形而上学」は形而上学の二大区分とされ、あるいはまた『判断力批判』の「序論」にある著名な区分のように、広義の理性能力の三分区によって、三つの客体世界が成立するとも見なされている。一八〇四年知識学のフイヒテのカント理解において、先の根本的変容 x y z の分枝構造は、「 x は純粹理性批判における絶対者である「感覺的經驗」すなわち感性界、 z は実践理性批判における絶対者である「道德的世界」すなわち叡知界、 y は判断力批判における絶対者である「両者の共通の探求不可能な根」である」、⁽¹¹⁾とされる。それらは明らかにカント自身が、

アプリアリな原理によつて可能となる諸世界として提示した、「悟性能力による自然(x)」「判断力による芸術(y)」「理性による自由(z)」の三分に対応している。それらの諸客体世界が、それぞれの根本原理の純粹使用によつて総合的に自らの特性を展開して生じるはずのものであるとするなら、それらはちょうど始源からそれぞれ孤立して進化発展してきた複数の平行世界のようなものであり、論理性のような根本形式すら異なっている異種的な客体世界であることも十分予想される。それゆえ同種的な諸原理の統一のみで問題が片付くという樂觀的な見通しに甘んじていることはできないのであり、むしろ異種的な諸世界の原理の複合的な統一こそが、考慮に入れておかねばならない基本的視点となるだろう。

とはいえそうした複合的な統一には、たとえ複合的であるにせよ統一がある以上、統一的形式がなければならぬとも考えられる。仮に先に述べたリッケルトの「是認」が同種的な統一原理としては有効でも、異種的な世界の統一には不適當と見なされれば、それらにより適合的な共通の原理形式が求められる。それはたいいていの場合、より高次

の同種性の原理への希求となる。たとえば別々に進化した惑星のような複数の平行世界の統一には、それらが宇宙の生成進化というおなじ歴史的枠組みの内にあつて歴史的に生成しつつあるということが、最終的な「同種性」な原理ともなるだろう。フィヒテのxyzの諸世界の関係も、yにおいてxとzが静的なバランスを取るだけでは済まない、むしろレベルの傾斜差に基づく動的な発展契機をつねに含む生起的な統一と考えられねばならないような、特殊な様相をも帯びてくることになる。西田幾多郎は『自覚に於ける直観と反省』の結語にあたる「跋」で、認識論的な「自覚的体系の統一」の思想をカント哲学との関係において考察しているが、そこで語られるのは、「或一つのアプリアリ」から「或一つの客観界を構成する統一作用」には種々の立場があり得るということであり、それによつてわれわれには「種々の世界」が成立するということである。「即ち唯一の世界ではなくして唯一つの世界と云ふこととなるのである」^(三四)。「我々は種々の世界に属し、種々の世界に出入して居る」^(三五)。ちなみに西田は、カント自身やフィヒテの理解とは異なり、それらの諸世界の根源的な統一原理

となる「未だ何等の立場といふ如きものを取らざる以前の
世界、或はすべての立場といふ如きものを除去した世界、
即ち真の与へられたる直接経験の世界」を、カントの「物
自体の世界」と見なし、「我々の言語思慮を超越した」「絶
対自由の意志の世界」と考えた。西田は、この絶対自由の
創造的意志の世界を普遍的主体とし、主体の自由な自己限
定による分肢構造の力動的な自己構成すなわち「一般者の
自覚的限定」というその否定的統一の結果として、種々の
対象界が創造されてくると見なしている。ここでは絶対自
由の創造的意志という世界構成作用がすべての世界の同種
的原理として機能している一方で、後期西田の歴史的世界
生成という視点は、少なくとも自覚論ではリッケルト同様
に未だ重視されてはいない。

この西田の解釈が、「種々」という概念によってさまざま
まに性質やレベルの異なる諸世界の力動的な統一をどこま
で可能にするのか、諸世界の統一原理としてカント自身が
示した判断力の論理や西田の創造的意志の作用は、それぞ
れいかなる原理能力に基づいており、いずれを重視すべき
なのか。これらの問題がどのような解決を見いだすのかに

ついては、序説である小論の未だ扱うところではない。だ
が少なくとも、上述のような吟味を経ることによらなけれ
ば、さまざまに可能な客体諸世界とそれらの統一という視
点は成立できないままであり、カント自身の解説を鵜呑み
にして、「道德の形而上学」と「成立し得ない独断的な自
然の形而上学」を並立させたり、あるいは「叡知的世界の
道德の形而上学」と「部分的な感性的世界の経験の形而上
学」を単純に並立させたりする見方は、内容的にまったく
釣り合いの取れない奇妙な対概念による理解でしかないよ
うに思われる。ここではともかく、複数の客体世界が想定
されねばならないこと、それらの諸世界は同じレベルで並
列することもあれば異なったレベルとも考えられ得ること
と、したがってそれらの統一もまた、両者と同じレベルで
の形式的統一を考えるとだけでは済まないものであり、
統一に関するこうした方法論的な問題が再度想定されると
いうこと、それぞれの形而上的原理に基づいた世界に、原
理による世界構成可能性およびその世界の記述ないし表象
可能性をめぐる上記の複合的問題が当てはまること、等々
が考えられねばならない問題として再度提起されたことに

なるだろう。

以上で述べてきた問題は、「超越論的」と「形而上学的」という二つの問題群の中では後者にかかわるものであり、『純粹理性批判』では主として「弁証論」における純粹理性概念をめぐるものである。しかし本節の最後に示されたのは、諸客体世界を構成する理性の綜合的使用の差異性と同一性についてのより詳細な問題だった。この点をカントに即して取り扱おうとするなら、可能的經驗世界を構成する唯一のモデルとして彼が示している、『純粹理性批判』の「分析論」における狭義の「超越論的」認識の構造を再吟味するしかない。そこで次節ではこの、「より狭義の超越論的世界構成についての再吟味」を行いたい。

三 超越論的論理構造に関する問題群

上述してきた「形而上学」の問題群という外在的視点に対して、本節では同じ問題を、超越論的認識構造の内在的視点から再度見直してみたい。アプリオリな悟性概念とい

う原理に基づいて、論理的かつ実質的内容を持った可能的經驗一般の世界を構成させる、というカントの超越論的認識論、すなわち『純粹理性批判』の「超越論的分析論」で扱われる狭義の「超越論的」世界構成について、とりえあえず問題群として共通了解となっているのは、対象世界を構成する思弁的理性の認識機能および認識構造と、それによって構成される可能的經驗一般の世界の性質の二点に関わる部分だろう。さらにそのうち対象世界を構成する理性の認識構造ないし認識機能については、判断の論理的構造としての主（主体・主観）・客（客体・対象）綜合、および形式・質料綜合という二種類の再綜合構造があることも、もはや言うを待たない論点だろう。とは言え、十年間の沈黙の後に書かれた『純粹理性批判第一版（A版）』、後のガルヴェ・フェーダー論評のような無理解に対して、第一版直後に書かれ始めた『プロレゴメナ』、さらにその二年後には企図されていた『純粹理性批判第二版（B版）』の各版で、分析論の記述仕方が異なっているのもまた周知のことである。それらの同一性を主張するカント自身の見解にもかかわらず、シヨーペンハウアーや新カント派などがカントの

テキストの優先順位について争ったのは、先に述べたように「形而上学」の性格と認識批判の「超越論的」性格との間での選択によると同時に、それを超越論的演繹という狭義の「超越論的」認識をめぐるA・B版の相違のような、論理構造と機能に絡めてだったとも言える。たしかに各版の差異は、悟性における派生的カテゴリーの問題、感性与悟性との間の連結としての構想力ないし図式の問題、直観における規定性としての直観形式と感覺的質料の問題など、超越論的原理の細部にさまざまな問題点を抱えている。これらの点に実質的差異を認めるならば、アプリアリな綜合の構造やそれによって成立する世界の性質も、当然ながら異なってくるのが予想される。

とはいえそうした規定は、周知のようにカントの思弁的認識に関する共通了解においては、アプリアリな悟性形式が直観の質料の多様を限定するという形で經驗的認識を構成しており、さらには悟性と感性を形式と質料という分肢にそれぞれ充當させて、主客綜合と形式質料綜合とを組み合わせる基本図式におおむね収斂し、かつカントがその唯一の図式のみを認めていることを承認する点では大きく

は変わらないと言える。これに対して、小論ではむしろ前節までの観点を引き継いで、その同じカントが次のように述べている点について、狭義の「超越論的」認識を問題とする際にもより注意が払われるべきではないか、という論点を扱いたい。「形而上学は、いつも經驗に適用される自然概念を探求する部分以外に、いつさいの可能的經驗からは与えられない純粹理性概念を論究する部分を含む (Pol. § 40)」、「形而上学は現実には(かつ必然的に)存在しているものであり、その可能性という問題が解決されない限り理性は安心には至らない。純粹悟性の經驗的使用は、理性の本来のあり方のすべてではない (ibid.)」。「純粹悟性概念の内在使用と純粹理性概念の超越的使用は同一種類のものではないのであり、「批判においてつねに注意が払われねばならないのは、悟性認識と理性認識という異なる認識仕方との厳密な区別と、両者に共通の源泉からそれぞれの認識に関する諸概念を導出できるか (Pol. § 43)」ということである。ここでカントは、悟性認識と同一種類のものではないはずの(純粹)理性認識が、悟性認識と何らかの共通な源泉による認識仕方をもっているはずだと考えている。しかし前節

で問題となったように、悟性認識における判断機能と直観的質料に相当するような世界構成機能を、可能的経験という検証基準をもたない理性認識とその認識対象との関係について、どうやって特定することができるのだろうか。

カントは、すでに示したように、狭義の理性認識を定言的、仮言的、選言的な推論機能であるとす。またその認識機能が扱う認識対象は悟性の諸判断である。したがって理性はいわば諸判断を統一的に判断する機能と見なされているわけだが、このように理念の起源を理性推論の三種の論理的機能に依拠させたことは、特殊な生得的理念の性質を認めない限りきわめて自然なことである (judic.)、というのがカントの主張である。「この理性作用は、形式的には理性推論の論理的側面をなすのみであるとともに、悟性判断のアプリオリな規定根拠を指示しようとする」と、純粹理性の超越論的概念を生じさせる (judic.)。悟性概念の投げ入れ説の場合と同様には片づけられない問題がここに露呈しているように見えるのは、西田の言う「我々の言語思慮を超越した」理性の認識仕方について、それが一方では生得的な特性をもたないこと、他方ではその認識仕方が悟性の

論理とよく一致しうることを、パウフの「幸運な偶然」以上のアプリオリな必然性をもってカント自身が語っているように思われるからである。すなわち、先に示されたような悟性認識と理性認識のレベルの差異やアンバランスの可能性は、ここではせいぜい直接推論と間接推論、単独命題と連鎖的推論との差異へと還元され、論理的必然性としての両者の同一性がよほど強調される結果となってしまっている。理性認識は間接的推論という認識機能で語り尽くされるものなのか、悟性と理性の共通の根源である原理は、本来はどのような性質のものなのか、という肝心な論点はすり抜けられてしまっている。のみならず、経験世界を構成する悟性と類似した論理的必然性によって理性推論は是非も判定されるという結果が妥当なものと言えるのか、という今一つの問いも放置されたままとなる。この論理的必然性の前置の影響は、純粹悟性概念の命題論理性、理性概念の同様な論理性、さらには両認識仕方の一致の論理性の権利保障問題にまで及ばざるをえない。また、論理の多元性や諸客体世界の質的差異に言及しないこうした見方が、知らず知らずの内に生み出しかねないのは、諸客体世界が

共通の根源のもとでは同一の論理性に規定されると独断的に前提してしまう、論理主義的世界観である。そこでは、悟性認識の仕方、理性認識の仕方、両者の統一原理の作用仕方のすべてが同一の論理的必然性に収斂される。カントもたとえば実践理性の根本規定を「あたかも自然法則のような合法則性 (V242a)」として論じ、『判断力批判』の冒頭では美感を論ずるのにも「悟性の論理的機能を手引きとする」、「構想力はおそらく悟性と結合している」と述べる (V203)。思弁的理性のみならず知情意のいずれの能力をも論理的な判断規則を手引きとして考えるのが、カントの常套手段であるが、多くの場合、こうした収斂の可能性の根拠は、それらについて記述する仕方である判断、言語、論理などの「我々の言語思慮」の不可避性に基づくと同時に、その記述仕方が原理的認識仕方と一致する根拠を、原理の論理性の不可知的な根源的獲得に求めることとなる。そして結局は、世界の内容ではなく記述の論理を優先した記述的形而上学の構成、ないしより一般には記述的な論理的世界観の措定に至ることが多い。

だが少なくとも、『純粹理性批判』の分析論における周

到な理論的配慮などを思う時、こうした独断的論理主義への起爆的な疑念となりかねない問題を、カントが無自覚に放置していたのだとおよそ考えにくい。論証までには至らないが、むしろカントは以下のように見なしていたと考える方がまだしも納得がいく。すなわち経験の事実的明証性から出発し、直観のない概念は空虚であると見なすカント自身の基本的立場からすれば、仮象世界の原理でしかない限りでの純粹理性概念は、どのような種類のものであるにせよもちろん空虚な概念にすぎず、したがってまたその論理的必然性が本来的にどうあるとも、その認識仕方や認識対象たる客体世界の内容の是非をその本来的仕方に沿って正当に判定できるものではない。それゆえ、カントの戦略としては、そのような理性認識の仮象性に一貫性をもたせるために、可能的経験を越えた理性的推論の空虚さ、無内容性の側のみをもっぱら主張すればよい。理性における根源的論理性の有無やその性質にまで踏み込む必要はなく、もちろん理性認識を悟性とは異なる特殊に構成的な論理機能として根拠づける必要も可能性もない。アンチノミー論の定立と反定立に示される、非実質的であるがゆえに

是非の決着のつけようもない多数の論証は、その典型的な例なのだとも言えるだろう。^(三六) そうしたカントのおそらくは半ば自覚的な方法について、小論はその批判主義的な意義を無碍に否定しようとするものではない。しかし仮にそうだとしても、先にカント自身によって述べられていたように、純粹悟性概念の内在的使用と純粹理性概念の超越的使用は当面同一種類のものではないのであり、「批判においてつねに注意が払われねばならないのは、「悟性認識と理性認識という異なる認識仕方の厳密な区別と、両者に共通の源泉からそれぞれの認識に関わる諸概念を導出できるか (Prot. § 43)」、という問いであるとすれば、肝心の問題にはまだ何ら触れられていないことになる。そもそもカントのこの問題意識は、先のフィヒテの「暫定的な洞察」と同様に、どこからその洞察の権利を得てくることができるのだろうか。

この点について考えようとすれば、カントが認識に主体と客体、形式と質料という基本的分枝を立てつつ、それを悟性と感性の機能に基づいて一元化しているという、分枝構造そのものの固定化について再吟味せねばならない。

小論のはじめに示したフィヒテのS・D分枝、すなわち認識論的分枝構造は、すでに理性の純粹使用の立場すなわち根本概念の立場に立つて種々の客体世界を見ようとするものだった。それゆえフィヒテが「Aは絶対的にSとDに分枝し、同時にxyzに分枝する。これはまったく一挙に生じるものであり、一方は他方なしにはあり得ない。一方への分枝に応じて他方への分枝が生じる。」^(三七) と言うとき、この分枝構造は絶対的概念の根本性質であり、たんなる経験の可能な原理ではない。ここでの分枝と統一の論理はいわば純粹理性概念の論理であって、悟性や感性の論理であるかどうかは二義的なものですらある。それゆえ、存在Sと思维Dという分枝構造は、個別的な諸客体世界の分枝を生起させるアプリオリな形式として普遍的であるが、それらの世界の事実を内容的に個々に束縛するものではなかった。これに対して『純粹理性批判』の「分析論」においては、認識の超越論的機能と認識能力の論理構造との一元的な結びつきは必然性をもつのかという問いが、悟性概念の主観的演繹の可能性および、客観的演繹の権能への問いへと至ることになるが、その際「分析論」は、あくまで可能

的経験一般という限定された客体世界のみに事象的明証性を付与して、その明証性の内部からの視点にとどまろうとする。しかし感覚論的な質料に依拠する経験世界の事象的明証性のみに立てば、そのレベルでの、たとえば知覚的内容を初めから含んだ世界の明証性が出発点であり、そうした内容を捨象した「アプリオリな分枝構造」がいかなるものであるかはわからないし、仮にそれを仮設することはできても、その实在性をどの世界にあてはめてよいかはわからないことになる。

このアポリアを調停するはずなのが、可能的経験一般という意味論的、論理構造的世界をアプリオリに立て、その一般概念の論理的世界にのみ「知覚」概念も「理念」概念も使用を制限するというカントの方法だったろう。さらには、論理性そのものはさまざまな場面に適応可能で遊動的なものであるとしても、感性的直観の多様という質料が固有の時空的制約という实在性に関する礎となつて降ろされておき、それによつて論理が制限されることにより、超越論論理は仮象世界へ遊動していつてしまうことなく現象世界へ繋ぎ止められているとも言えるだろう。しかしその

時空的制約もまた広義の規則的な理性能力の一部分であることを思えば、ここでは、悟性概念の使用が直観の多様に制限されていると同時に、直観の多様も規則的概念の下での成立に制限されてしまっているのである。それゆえにこそ『純粹理性批判』の緒論冒頭で、「アプリオリな認識」の可能への問いはただちに論理的な「アプリオリな判断」の可能への問いに変換されることが可能となり(B10)、さらにそれは質料を規定できる限りにおける判断形式の一般性へと変換されることもまた可能となる。このように見るとき、カントにおいては論理主義が意図的かつ限定的な私たちで初めから導入されており、そこからして悟性と感性という能力の相互限定の範囲も定められているのだと言えるだろう。カントはこの普遍的な分枝構造を、可能的経験一般という客体世界を構成するために論理的に記述可能である、という特殊レベルでのアプリオリな原理として、悟性と感性というただ一組の分枝に固定したのだとも言える。もちろんその結果として、そうした分枝構造に基づいて語られる世界しか客体化できないという制限が生じるので、カントにとつてはいかなる客体世界も悟性の論理的合

法則性という点で同じ性質を有することになり、極論すれば、すべての客体世界は肯定的にせよ否定的にせよ、同じ論理による同質的な世界としてしか立ち現れることがない。それゆえ、フイヒテのようにxyzの諸世界を根源的分裂として立てることはできなくなる。その点で前節に述べた「実験的方法」、「投げ入れ説」というカントのいわば特殊な変換方式は、たんに理性認識と悟性認識の乖離のみでなく、悟性認識とその客体世界との循環論証性にも問題を残したことになる。

しかし今、「悟性」と「感性」によるその特殊な変換方式への評価をいったん中止して、本来の認識構造の吟味に戻れば、そこに必要なのはリッケルトの言うように、主観的ないし主体的機能としての「認識」ないし「認識仕方、認識作用」と、それが向かうないしは作り出すところの客体的な「認識の対象」という原初的で二元的な分枝構造だけである。カントの分枝構造の一元的な固定化に対して、リッケルトは「認識の対象」において今一度認識論の原点に立ち戻り、認識の三層構造論に基づいた超越論哲学の基本的な定義を行おうとした。前節にも述べたように、リッ

ケルトによれば真の超越論的主観性は特殊化された分枝構造における個別的主観性ではなく、そのような主客という分枝構造一般の主観的原理の性格、すなわち個人的意識を超えた意識一般というもつとも一般的な「概念」だったわけだが、その下においては、主客分枝構造をもつ相互的原理として、精神物理的認識、心理的認識、そして超越論的認識のような複数の分枝形態が区分され、カントのように一元化されない複数の分枝構造が認められることになる。

このリッケルトや、おなじく主客の分枝構造にそうした分枝の文脈依存性による複数の相互関係性を認めるジェイムズ^(四)などの見解に基づいて、前節に述べた西田の「種々の世界」は、カントに倣いつつ複数の「客観界」を想定した。その根底には、もちろん主観によって対象が認識されることで世界が成立するという、「自覚」の時期における西田の認識論的世界観がある。しかし西田は認識主観と認識対象を、カントの理性における変更不可能な悟性作用と直観的質料という地平に固定化していない。「主観とは一つの世界の構成作用の中心といふ如きものであって、客観界とは之に依って構成せられたるものといふことになる。厳密

に云へば、主観と客観とは一つの實在の両極ともいふべきものであって、相離すことのできないものである。^(四三)「ここでは主観と客観の絶対的位置は實在的に固定されたものではなく、むしろ相互関係において定まってくるものとされる。現象に関わる可能的経験一般の世界は、カントにとって唯一の保証可能な現存であったが、リッケルトの「内在的客観」^(四三)、やジェイムズの「無数の小さな絶対者」^(四四)、またここでの西田の「一つの實在」^(四五)においては、それぞれ「意識一般」、「巨大な広がりをもった一つのあれ」、「真實在である一般者」の作用ないし文脈ないし「自覚的限定」として、さまざまな分枝構造において実現されている無数の世界の一つでしかないのだ^(四六)。

後期新カント派の認識の形而上学では、こうした複数の分枝構造が統一化される可能性の問題をめぐって議論がもつとも紛糾した。ヘーゲルに近い歴史的客観主義を取るパウフによれば、経験と経験の対象との連関はカントのように悟性論理が一方的に規定するものではなく、むしろ形式と質料の相互連関にあり、しかもそれは歴史的に発展的な連関とならざるを得ない。したがって論理は弁証法的論理

となり、両者の共通の根源である「客観的理性」は弁証法的ロゴスとなる。こうした言明は、「弁証法の運動が事態からの概念の分離を止揚する」というヘーゲル^(四七)への移行を示しているが、その論理（ロゴス）主義がカントに基づいているというのである（カント論）。西田と同様に自己意識論から場所論へと向かう、リッケルトの『認識の対象』の各版が示す歴史の変転もそれをよく表しており、後期リッケルトの「他立の論理」は弁証法の別解であるとすると高坂^(四八)も同様の方向である。弁証法的ロゴスを歴史的な場所と見なし、現象性を超えた何らかの實在性格を付与する方向に向かうこうした見方に対して、たとえばジークフリート・マルツクは『マールブルク派の認識主観論』において、前期リッケルト等と同様の立場から、超越論的主観性はいくまでその対象を超越的實在として客体化してはならないと論じて、ヘーゲルに親近的となったマールブルク派の主観論を批判した^(四九)。エミール・ラスクはリッケルトの「是認」としての主観性論から出発したが、主客関係という認識の分枝構造を段階的な形相質料関係と見なし、最終的には「妥当」という特殊な超越的真理性の先行を認めている^(五〇)。

本節の論題は、カントの悟性認識としてのS・D分枝構造とその統一仕方が、理性認識一般の構造に対して共通点ないし優位性をもつことを示しうるか、ということだった。それは、悟性・感性に一元化された分枝構造と超越論的自我によるその統一という認識構造が、意志において世界を成立させているはずの理性、美感や合目的性において世界をあたかも成立しているかのように感じる理性、あるいはカント自身は明言してはいないが、知覚の有無ではなくむしろ意味の有無や変転を世界性の規準と見なし生きる糧としているような理性、そうした理性のつくる客体世界との親和性や共通点をどこに見ていくかということでもある。上述したようなS・Dの遊動的ないし発展的相互関係とその統一に関する諸理論に照らしてみると、感性的質料のみを質料的原質として認め、内在的実在の場を超越論的「自我」の統一による内在のみに認めているカントの思弁的理性認識は、たしかにひとつの特徴的な性格をもっていると言えるだろう。通常であれば、一定範囲の客体世界を、限定的ではあるが厳密な確実性をもって帰納的に基礎付けようとするのか、それともわれわれが所属するさまざまな

客体世界を認めつつ、それらの諸構造において同一性を保持する根本的なあり方を重視することから、統一原理側からの世界生成を見ようとする演繹的、生起的な見方なのか、という二者択一となる局面で、カントは客観的で厳密な基礎付けと統一原理側からの主観的な演繹的構成を合一し、同時に満たすような理論作りを求めている。カントの後継者たちのように、悟性・感性という分枝構造は多くの分枝構造の一つであり、発展段階の一部分である、と見なすのはいともたやすい。しかしカントの試みを好意的に見れば、ラスクのように形式・質料の分枝構造が段階的に階層をなし、前段の質料が後段の形式となるという見方や、リツケルトのように純粹な超越論的主観性には実在的对象がなくせいぜい否定的にしか語りえない、という見方は、いずれも認識の対象の実在性を主観的形式側に解消してしまうことになり、客体世界の構成に至らない可能性がある。他方でパウフのような歴史の変動論は弁証法的ロゴスのような全体性を超越的原理として、カントの見方からすれば独断的に設定することになりかねない。これらと対比するとき、カントの悟性・感性構造は、相対的な見方によって無化さ

れることのない認識の対象のある種の絶対的位置、実在性を含んでいるようなS・D構造である。それは、具体的個別的な「自我」という超越論的主観性に根ざしつつその外にある客体世界との関連を含みうる分枝構造として、形式にも解消されず超越的実在にも依拠しない独自の位置を占めていなのだとも言えよう。

とはいえその点をカントの優位性とするためには、その悟性・感性という分枝構造の独自の位置付けによって、一元的分枝の絶対的位置が正当化できているのでなければならぬ。その位置の絶対性そのものが、やはり成立する客体世界の相互関係によって成立するにすぎず、したがってその分枝構造の統一もまた相対的位置づけしか与えられないのであれば、カントの悟性認識の理論すなわち超越論的論理およびそれによって成立する客体世界は、仮設的モデルとしての世界像にすぎず、その特権的な唯一性は疑われることになるだろう。問題群の再吟味を行う序説としての小論では、これ以上立ち入ることをしないが、感性的直観における質料の規則化や、感性的なものを語る記述の論理被制約性などの問題点を考慮の外にければ、カントの悟性

認識の世界像は、最終的にはやはり自我の自己意識に相關するかぎりの世界像であり、感覚知覚によらないものが意味を持ちえない世界像である。カントは自らの形而上学的言明に反して、理性的に知覚し意識する自己の世界のみが唯一の世界ないし少なくとも客体としての優位性をもって、あるいはそうした世界のみを唯一の客体世界とする理性的存在者の自己存立があると見なしている、とも言える。そうした見方はしばしば、独我論ないし観念論と批判される反面で、自己意識論的カント解釈や理性の自己関係性ないし自己触発性などの理論によって正当化されてきた。しかし上述してきたように、そうした狭義の理性内部からの再構成的解釈だけでなく、諸客体世界の成立にとつてどれほど優位性をもつかということも、同時に問われねばならない。すなわち超越論的な認識構造について考える際には、外在的な視点と内在的な視点、独断的形而上学と超越論的論理学とをただちに分離してしまうのではなく、認識の形而上学として両者の結合を保持するような仕方での意義と可能性を論じることが何より重要だろう。自己意識論的カント解釈や理性の自己関係性による解釈

は、こうした視点から行われることによつてはじめて、独
 我論的視点を超えることができるのではないかと思われ
 る。

註

カントの著作については、本文中にアカデミー版全集の巻名と頁数
 のみを記した。ただし慣例に従い、『純粹理性批判』についてはA・
 B版の別と頁数のみを記し、また『プロレゴメナ』については当該
 セクション番号のみを示した。

- (一) 高坂正顯「カント学派」、『高坂正顯著作集第三卷』、昭和四〇
 年、理想社、二八二頁。
- (二) 高坂正顯「カント学派」、二八四頁。
- (三) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre 1804*,
 (Hgs.) R. Lauth/J. Widmann, Hamburg 1975, PhB 284, S.249.
- (四) *Ibid.*
- (五) 西田幾多郎「自覚に於ける直観と反省」、『西田幾多郎全集第
 二巻』、平成一六年、岩波書店、五頁。
- (六) G. Prauss, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, 1980, S.9.
- (七) G. Prauss, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, S.10ff.
- (八) 高坂正顯「カント解釈の問題」、『高坂正顯著作集第三卷』、昭
 和四〇年、理想社、一四二頁。
- (九) ここでは主に、ハイデガーやハイトーン、ハイムゼート等によ
 つて行われたカント解釈を念頭に置いている。「形而上的」という用

語の使用法には、より注意が必要である。たとえば後期リッケルト
 は、通常の形而上的世界を「散知的世界」「形而前の世界」「形而上
 の世界」の三者に区分している。H. Rickert, *Thesen zum System der
 Philosophie*, in: *Logos*, Bd.21, 1932. また、筆者と同様の観点からカ
 ント解釈について論題を提示しているものとしては、W. Bröcker, *Kant
 über Metaphysik und Erfahrung*, 1970, 64頁がある。

- (一〇) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre
 1804*, S.25.
- (一一) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre
 1804*, S.14. おそらくハイヒテが講義の際にプリントや板書などで略
 号として用いていた本文中の(A)(G)(D)等については、ハイ
 ヒテ自身の精細な説明がないため憶測になるが、それぞれ *das
 Absolute, Sein, Denken* を示している。
- (一二) J. G. Fichte, *3ter Cours der W. L. 1804*, in: *Gesamtausgabe der
 Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Nachgelassene Schriften*, Bd.
 7, S.306.
- (一三) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre
 1804*, S.26f.
- (一四) J. G. Fichte, *3ter Cours der W. L. 1804*, S.307.
- (一五) J. G. Fichte, *3ter Cours der W. L. 1804*, S.308ff.
- (一六) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre
 1804*, S.18.
- (一七) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre
 1804*, S.19.
- (一八) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre
 1804*, S.28f.
- (一九) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre
 1804*, S.27.

- (二〇) 一八〇四年第二知識学におけるカントとフイヒテの真理論の一部については以下の拙論を参照。大橋容一郎「知の言語の位相——一八〇四年知識学の真理論を手引きとする」、日本フイヒテ協会編『フイヒテ研究第4号』一九九六年、晃洋書房、七六—九〇頁。
- (二一) N. Hinske, *Kants Rede von Unbedingungen und ihre philosophischen Motive*, in: *Philosophie der Subjektivität?*, (Hgs.) H. M. Baumgartner/W. G. Jacobs, 1993, S.275.
- (二二) N. Hinske, *Kants Rede von Unbedingungen und ihre philosophischen Motive*, S.277.
- (二三) 以下の拙論を参照。大橋容一郎「アンチノミー」、『カント全集別巻』二〇〇六年、岩波書店、二四一—二七一頁。
- (二四) N. Hinske, *Kants Rede von Unbedingungen und ihre philosophischen Motive*, S.276.
- (二五) エニール・ラスクは非感性的 *nicht-sinnlich* 領域を「超感性的 *über-sinnlich* 領域」と感性的 *sinnlich* 領域に区分し、意味、価値、妥当、真理の領域を感性的領域以上に重視する「哲学の論理学」およびカテゴリー論を提示した。E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1911, in: *Gesammelte Schriften* Bd.2, 1923/24, S.17. またカントとの比較については以下の拙論を参照。大橋容一郎「純粹ロゴス批判の論理」、『理想第六四三号』一九八九年、理想社、二六—三五頁。
- (二六) H. Rickert, *Vom Begriff der Philosophie*, 1910, in: *Logos*, Bd.1, 1910/11, S.15f, S.31.
- (二七) フルノー・パウホ『カントと現代の哲学的課題』、古在由重訳、昭和三年、岩波書店；B. Bauch, *Immanuel Kant und die philosophische Aufgabe der Gegenwart*, in: *Beiträge zur Philosophie des deutschen Idealismus*, Bd.3, 1924, S.7-18.
- (二八) パウホ前掲書、一三頁。

- (二九) H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Auflage, 1904, S.28.
- (三〇) H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Auflage, S.35.
- (三一) H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Auflage, S.211f.
- (三二) H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Auflage, S.227.
- (三三) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, S.28f.
- (三四) 西田幾多郎「自覚に於ける直観と反省」、二六四頁。
- (三五) 西田幾多郎「自覚に於ける直観と反省」、二六九頁。
- (三六) 西田幾多郎「自覚に於ける直観と反省」、二六四頁。
- (三七) これらの点については例えば、高坂正顯「カント学派」および、平田俊博「柔らかな合理主義」、『理想第六四三号』一九八九年、理想社、六〇頁、等を参照。
- (三八) 大橋容一郎「アンチノミー」。
- (三九) J. G. Fichte, *Die Wissenschaftslehre Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, S.36f.
- (四〇) H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Auflage, S.27.
- (四一) W・シエイトズ『純粹経験の哲学』、伊藤邦武訳、二〇〇四年、岩波書店、一四一頁。
- (四二) 西田幾多郎「自覚に於ける直観と反省」、二六三頁。
- (四三) H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2. Auflage, S.29.
- (四四) W・シエイトズ『純粹経験の哲学』、一四三頁。
- (四五) 西田幾多郎「自覚に於ける直観と反省」、二六三頁。
- (四六) このように西田は、主客の本質的な相互関係については認めつつ、あるいはまたそうした関係が究極的には絶対自由の意志という統一に基づくことを認めているからではあるが、相互関係をもつ認識主観と認識対象の一对が変動しうることを、それによって成立する客体世界も種々に変動することを認めている。

- (四七) G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I, 1812 (1971), PhB 56, S.23f.
- (四八) H. Rickert, *System der Philosophie I*, 1921, S.57f. 高坂正顯「カント学派」二九七頁。なおリッケルトの同書『哲学体系』については、以下の文献が概観を示している。九鬼一人『新カント派の価値哲学』、平成元年、弘文堂、八五頁以降。
- (四九) S. Marck, *Die Lehre vom erkennenden Subjekt in der Marburger Schule*, in: Logos, Bd.4, Heft.3.
- (五〇) E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, S.31f.
- (五一) *Ibid.*
- (五二) H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, 2.Auflage, S.34f.

„transzendental“ und „metaphysisch“
—— Vorrede zu „Kant und Metaphysik der Erkenntnis“ ——

Yoichiro OHASHI

Wer versucht, Kants „Kritik der reinen Vernunft“ integrativ zu deuten, der selber muß notwendig zwei Problemkomponenten umgrenzen und verstehen. Die „transzendente“ und „metaphysische“ Komponenten sind häufig als „Logik der Phänomens“ und „Metaphysik des Scheins“ miteinander verglichen, und als unvereinbar erachtet worden. Jedoch läßt Kant in einer spekulativen Vermögen der Vernunft die Funktion sowohl des transzendentalen logischen Gebrauches als auch des metaphysischen reinen Gebrauches zu. Die zwei Problemkomponenten sollten nämlich in ein und derselben Fähigkeit der spekulativen Vernunft die organische Relation gegenseitig haben. Die Konstruktion einer möglichen Erfahrung überhaupt und die objektiven Welten der transzendentalen Ideen sind also harmonisch zu denken. Wie ist es möglich?

Einmal in der Metaphysik der Erkenntnis von Neukantianismus behaupteten Heinrich Rickert und Kitaro Nishida, daß die Konstitutionselemente der spekulativen Erkenntnis korrelativ und plural sind. Emil Lask und Bruno Bauch hielten eine derartige Bewegtheit solcher Elemente für die graduelle oder dialektische. Kann die monistische Theorie der spekulativen Konstitutionselemente Kants eine Vorherrschaft über die obengenannten erweisen?

Solch eine Fragestellung mag nicht ein Relikt der Vergangenheit sein. Im gegenwärtigen Weltalter, wo die Autorität des wissenschaftlichen Weltbildes erschüttert ist, sieht die oft anzutreffende Problemstellung der japanischen Kantforschern ähnlich wie die Problematik bei den kritischen Nachfolgern Kants aus. Diese Problemstellung hat, wie mir scheint, eine unbewußte Tendenz zu irgendeiner „Metaphysik“. Aufgrund solcher Interesserrichtung ist diese Traktat auf die Nachprüfung der Möglichkeit und Bedeutung von „Metaphysik der Erkenntnis“ hin zu konzipieren.