

# 哲學研究

第四百二十二號

第三十六卷  
第十二冊

## 事實と事實性

——問題論的考察——

樋元和一

事實 (Faktum) 程人々の信頼を集めると共に、又人々を惑わすものはない。常識的立場に於て、論據が事實の目撃 (Autopsie) に置かれる場合、反論者は論服される外はない。何人も黒い鳥を白いとは云わない。否云えない。然し黒人にしか接したことのない黒人が、白人について語られる場合、語り手だけが事實の目撃に立脚して語る限り、少くとも語られ手としての当該黒人は一瞬戸惑いを感じ、人間の皮膚の色の差別の多様性の了解に達する迄は、語り手の言に容易に聽従しなからう。否多様性の了解に達しても、事實の目撃に裏付けられなければ、(白人に眼の邊り接しなければ) かゝる事實に關する知識は認識とは云えない。しかも大多数の人々はかゝる偶意的知識に習慣的に信從して、日常生活を營んでゐる。かゝる平凡な事例は如何に人類の生活が認識的知識を缺いたまゝ、偶意的知識の寄木細工に寄託されて營まれて來り、又現に營まれてゐるかを示す。このことは然し反面から考へると、事實の全體に亘る個別的目撃が不可能な爲であり、又不可能のまゝに放置しても、日常生活にさして支障を來さない爲でもある。

然し何時の時代にも詭辯家は跡を絶たない。カントの所謂詭辯的概念 (conceptus ratiocinans) に憑いて立論する人々の群が之である。かゝる語り手により「流れ星を見ることの凶兆性」を不可疑的前提にして、流れ星の目撃の禁忌が提言され、しかもそれが自己の運命と直接かゝることを意味する場合、語られ手は今更のように、偶意的知識への信頼を失い、認識的知識、知識の認識的意味の重大性に氣付く。そして不判明ながらも流れ星の目撃とその人間の運命に及ぼす關係の必然性を問う。が問いつくして兩者の必然的關係を突きとめることは出来ない。それはやがて問題に對する結論を放置したまゝ、偶意的知識の潜勢の支柱となつてゐる擬事實 (pseudfait) 自體が、その含む豫言的魔力を増大して、聴き手を流れ星の目撃の禁忌へいざないゆくことを意味する。其處に事實的知識の惑わしが兆し、眞の事實性からの逃避 ( fuite) が始まる。然し立ち入つて考えると、之は事實的知識自體の惑わしでなく、事實の事實性と擬事實性との判別の不可能性にもとずく、その關係性の誤認から來る迷妄 (ens imaginarium) であることに氣付かれる。事實的知識自體は善兆でも凶兆でもなく、他のそれとの關係付けに於て、假象 (phantasia) 的意味が附加される爲に、事實的知識が事實性以上に暗示的に解釋されるのである。

その意味に於て、吾々はシュリックと共に認識 (Erkennen) なる語を了得的 (Begriffend) な認識にのみ留保し單なる事實の認識に對しては知識 (Kenntnis) なる表現のみを許すべき必然性はない。勿論此處で吾々は事實的知識の認識性を無條件で肯定するのではなく、その非認識性を問ひ返すのである。ブレンターノは直接明證的な覺知を直接的な『事實認識』 (Tatsacherkenntnis) と呼び、又ライプニッツはそれを『事實眞理』 (vérité de fait) として語つてゐる。事實的知識が低度の個別的後關係論的な現存的事實の把握に成り立つにしても、それが擬事實的事實との判別に於て定立される場合には、認識の始源であると共に基點となる意味に於て、それを非認識視することは不當と云う外はない。然しこのことは事實が限定的に表現する所謂事實性への關連が、事實の斷片的な確認の偶然的集積だけで可能となるという意味でなく、高度の認識も事實的に知ること、所謂個別的な驗證的確認を俟つて始めて、そ

の實在性を確保するという意味である。吾々は事實的知識が擬事實的知識と云換えると假象と屢々混同される處から事實的知識に於て事實と事實相互の關係性との判別的確認が未達成であることを理由にして、事實の把握を斷片的知識に限ること、事實の確認が個別的驗證に於て始めて可能であることを混同してはならない。事實の實在性は個別性の有無に無く、事實に即し事實を通して限定的に表現される本質性の有無にある。本質的な事實も、事實なる限り常に個別的に確認されるのである。しかも實體を個別化する契機は吾々の心的物的何れの直観に於ても閉ざされて居り、實體性は成程到る處で吾々に直観に於て與えられるが、常に外的普遍性に於てはあつて、最終の個別化的種に於てはなるとすると、問題は認識に迄深徹しない事實的知識と、認識を否定的に媒介する事實的知識との兩様を事實の多側面性 (multilateralité) に即して事實的に判別する點にかゝる。ニュートンの重力の法則の發見の機縁となつた林檎の落下の事實の目撃は史上餘りにも有名である。その限りに於て普遍的法則の假說的演繹性は、科學方法論に附きまとう宿命的人格と云うことが出来る。

それにしても事實が問われる場合、認識との先後關係如何に拘らず、それが知識を離れてあり得ないことは、干與の形態 (直観か思惟か) を姑らく措くとすると、事實の非意識性と共に意識性を吾々に表示する。事實的知識の非意識性に關する非難は、その關係性の無視又は誤認を衝いても、事實の意識性即ち事實に對する意識の認識根拠性を奪うことにはならない。眞の事實的認識は、個別的な事實的知識相互の關係性に於て跡付けられると共に、跡付けの成果と事實との照合に於てその成果が檢斷されるのであり、しかも關係性は問われるもの相互の關係を問うものとの關係に於て問ひ返す處に差しかけられるのである。

然しかゝる問ひ返しは常に對象的でなく、狀況的であり、決定的完結的でなく、不決定的非完結的である。問ひ返しが狀況的、非完結的であるとは問の事態を曖昧化のまゝに放置し、問題に對する決定的解答を避けることを含意する。其處に懷疑論の喰ひ入る存在の龜裂とも云うべき隙がある。懷疑家に就てプレントナーは書いてゐる。「懷疑家

とは或る眞理を認識し、又し得ることを否定する者だとすると、彼は自己矛盾すると云うことが出来る。何故なれば彼は結着付け (ausmachen) られないものをつけると説明するからである。それに就て彼は矛盾するものが偽であるべきだとは認めず、或は結着付けられないものをつけたと説明しない、云換えると肯定も否定もしないと抗議しよう。若しそうだと彼に抗辯する餘地はない」と。このことは亦パスカルがその『隨想録』に於て彼と同時代の根源的懷疑論者ミトン (Milton) に就て別扱した處である。

人は之に對してデカルトの所謂疑う吾 (ego dubitans) の不可疑性 (indubitabilia apodictica) を持ち出して、問題の最終的解決を圖ろうとするかもしれない。かくて始めて事實性をめぐる設問の境位は常識的境位から學的それへ移される。勿論デカルトが『疑を以て先に進むと、自分が疑つてゐることは疑えない』と直觀的に了得する場合、疑う吾に究極に寄託したのは思惟する吾であり、彼はそれによつて自己の思惟を信じる端的に抑え難い衝動を持つと云おうとしたのでなく、自己の思惟を事實として全く確實に覺知すると云おうとしたのであることは明らかである。このことはデカルトが第二省察に於て「では眞なるものとは何であらうか。恐らく確實なものは何もなうとしよう一つのことは眞だ」(Quid igitur erit verum? Fortassis hoc unum, nihil esse cert.) と自問し、「故に少く共私は或るものではないだらうか」(Nunquid ergo saltem ego aliquid sum?) としよう自己反省を経て、「私が其等の中で眞に魂に歸屬させるものとは何か。榮養か、歩行か……感覺か……思惟か、私は思惟が私に屬する屬性なることを見出す。それだけは私から切離されない。私が在り私が現存することは確實だ。……そこで私は正しく思惟するもの、云換えると精神、判斷力、知性、理性であり……人間の身體と呼ばれる分枝の集合ではなし」(Quid vero ex his quae animae tribuebam? Nutriti vel incedere?……Sentire?……Cogitare? Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit. Ego sum, ego existo; certum est.……non sum compages illa membrorum, quae corpus humanum appellatur.) と綴つた一聯の表白から充分に觀取される。

然し疑う吾の確認によつて、根源的懷疑論者の不決斷的決斷の主張を押えることは出来ても、それから直ちにデカルトの *cogito, ergo sum* が肯定されることにはならない。勿論その際かゝる命題が推論でなくて、むしろ *cogito* と *sum* とは同義であるとは彼自身が指摘する處であるが、然し彼は *cogitans* の中に *res* が含まれていると考え、思惟の直證によつて、思惟者の存在の事實が同時に確認されると誤認したのである。然し吾々が此處で問うべきは、デカルトが *cogitans* の實體論的誤認から *res cogitans* の確認に奔逸して、カントの所謂論過を犯したと云ふ事實でなくして *res cogitans* をも含めて、一切の事物の現存的確認の指標——明晰判明に吾が覺知するものは眞である (*Quod valde clare et distincte percipio, verum est*)——にこめた信頼の不判明さだ。信頼が如何に強烈従つて又、明晰であつても、その爲に信頼されるものが、かゝる信頼に應えることにはならない。信頼されるものゝ質が十全であつて始めて、それは信頼度に對應するに至る。従つてデカルトが明晰判明性を眞理の指標としたのが不當なではなくて、明晰判明性自體の實質的吟味に手ばかりがあつた處に問題がある。勿論デカルトは明晰性と判明性とを混同した譯ではない。明晰性とは『注意深々 (*attentif*) 精神に現存し、明白な (*manifest*) ものであり……又判明とはそれがあべきように考量するものに明白に現存するものだけをそれ自身に含む如く精確に、餘他の凡てと判別することである』とは彼の説く處である。彼は又この間の關係を劇しい痛みの例——それは明晰だが判明でない——に即して説明している。即ち「例えば或る人が劇しい苦痛を感じる場合、彼がかゝる苦痛に就て持つ認識はそれ自身明晰だが必ずしも判明ではない。それは彼がかゝる苦痛を損傷された部分に在りと考えるものゝ性質に關して作る偽判断と普通混同し、それが思惟中に在る苦痛の觀念又は感情に似ていると信じ、更に彼の中に在る混濁せる感情又は思惟のみを明晰に覺知する爲である。かくて認識は判明でなくとも明晰たり得るが、同じ理由により明晰である場合の外判明たることは出来な」と。

以上によつて考えると、デカルトの明晰性と判明性との差別に加えた吟味は、兩者を全體と部分との關係に置く、量

的差別に傾斜して捉えられたことが知られる。即ち人々が痛みの覺知に於て、その中に痛みの性質に關する曖昧な判斷を取り込み、覺知のかゝる曖昧な部分を考慮して、それが判明とは呼ばれないという考である。かくて明晰であるが判明でない覺知とは、部分的にのみ明晰なる如き覺知となる。このことは不判明性を判明性から消極的に分離する方向に、明晰性と判明性との差別の道程が辿られて、判明性を明晰性から積極的に判別する方向に辿られなかつたことを示す。吾々にとつて問題なのは、判明でなくとも明晰でありうるが、明晰でなければ判明たり得ないことでなく、判明である爲には單に明晰でさえあればよいか否かということである。明晰性が判明性の必要條件であることは、それが充分なそれであることを意味しない。しかも充分な條件はデカルトにより看過された。少く共充分に掘り下げられなかつた嫌がある。判明な覺知は明晰なもの以外に何も自らの中に捉えないどころか、却つて、明晰性で汲みつくせないものを附加するのである。然しそれは明晰に捉えられたものの上に、更に實質的な或るものを附加するといふ意味でなく、明晰な表象を様態性に即して判別する意味である。しかもかゝる判別に差別とその比較が前提となり、それが判斷力の問題にたらなると、機能的に或るものが加わることによつて、判明性が獲得されると云つても過言ではない。この點に關して「デカルトが明晰判明な覺知に於て、判斷に權利を與える或る表象の充分な固有性に就ては考えたが、判斷自體の充分な固有性に就て考へなかつた限りに於て、時としてそう見える不正確性と不明晰性とが存在する」と説くブレンターノの批評は充分考慮に値する。

それにも拘らず明晰性を注意と關係付けたに對して、判明性を判別と關係付けようとした點は、デカルトの卓見であつて、此の場合の注意自體は何等の錯迷をも含まないのに、注意の向う客體に關して重大な曖昧さに陥る場合に、明晰性が傷付けられるとデカルトは看做したのである。然し此處で注意は覺知であるか否か。比較されるもの相互の判別は覺知であるか否か。更に注意と判別には何等かの明證性 (evidentia) が歸屬するか否かとの問題が提示される。之等の間に答える爲には差別にもたらされる全意識過程を明らかにすべきである。差別するものは比較し、比

較するものは比較される一方と他方とに同時に注意する。特に思惟的の一方と他方とに關係する。それによつて比較されるもの相互の關係が一應判別されるが、然し思惟的に比較する者自體は思惟の機能的構造自體を果して判明に判別出来るであらうか。一樣に思惟の名で包括されるものの中に、吾々は理論的判斷の意味での判斷と、道德的價值判斷の意味での判定 (*Beurteilung*) とが心性の發動的系列に於て既に分化することを知り、更にかゝる判斷乃至判定が規定的と反省的とに分岐することを知る。其の他思惟の線を更に擴充して、之を心性機能全體に就て述べると、其處では多様な因子が不判明のまゝ、孤存的對他關係に於て、凝集的に明晰化され、その爲に却つて全體的心性機能問題の相互關係の判別を困難にしてゐる嫌がある。

クラウスが指摘する通り、第三省察で *cogito, ergo sum* を「カルトは明晰判明な覺知の最重要な場合として示してゐるが、凡ゆる意識には自己覺知 (ブレントラーの所謂明證的な第二次意識) が含まれてゐるにしても、それは判明でなく、否判明・不判明に關する變化を不可能とするものである。成程自己認識に於ては自分以外のものを認識の客體として持つことが出来ないことは確實であり、認識は單に事實的であつて必然的ではあり得ないと同様に、相對的不可能性 (心的活動はあるが、活動の客體はないと云う意味での) が確保されるべきであらう。然し單純事實としての他物の認識に於てはそうでない。此の點は極めて重要であつて、吾々は之に就てブレントラーが説く主張「此の點を明らかにする爲に、私は直接事實的認識にとつては認識の客體と認識者とが同一であることだけでは不十分であつて、認識するものとされるものとの同一性が『共に認識』 (*miterkennen*) されることが必要だと云おう」に犀利な批判を受取る。ブレントラーが加ふる洞察に到達したのは、吾々が吾々自らを明證的に覺知することによつて、吾々を現前的に眞として受取るが、然し如何なるものも、それと均しいか或はそれから微分的に區別されたものが時間の様態の連続性と共に持續するのだから——現在の様態はその一つの限界である——現存的として存續出來ず、かくて吾々の現在の自我の覺知を越えて、明證性がより先なる又はより後なるものへ擴るべきだと想定したによる。

このことは單なる意識の事實、所與としての事實を超えて、又理論的實踐的という兩様の認識に於て事實の意味が喰違ふ點を考慮してかゝる事實に關する意味の分裂から、更に事實性一般に關する根源的省察を吾々に促す。事實の名に於て事實性を却つて毀損する臆斷が行われてゐることは蔽えない事實である。勿論事實の意味を離れて事實性を十全的に限定することは出来ない。處が事實の意味を明らかにしようとするれば、意味性一般に關する省察——意味論 (semantics) —— が必然的に前提されなければならぬ。然しそれは當面の主題ではなす。が事實性の追及に於て、少く共意味論一般の地固めが可能になることは否定出来ない。意味は事實によつて事實に即して確認される意味でその存在根據に事實を豫想すると共に、事實はその認識根據に意味を豫想するからである。勿論事實の認識根據は意味のみとは限らぬ。意味と並んで位置が取上げられねばならないことは云う迄もない。然し事實と云ふ、意味と云ふ、位置と云つても人間の認識的な存在状況に差しかけられるものであり、存在状況の認識的銳點 (point aigue) 存在性の突起 (projectus entitatis) とも稱すべきものが正に事實に外ならぬとすると、事實の認識根據に意味と位置が豫想されるとは、存在論的には事實の事實性が人間の主體的意味付け (Sinngebung) と位置付け (Lokalisierung) を俟つて始めて可能であると云うことが出来る。

處が事實が存在状況の認識的銳點であるとは、更に立ち入つて吟味すると、それが主體の客體に對する邂逅の判別に凝集された媒接點に外ならないと云ひ換えることが出来る。このことは非事實を事實と對置することにより一層判然とする。非事實は事實でないが故に直ちに空無と即斷されない。完全に事實化してはいないが蓋然的事實もあり得るからである。このことは事實が意識性を離れてはないと共に、意識への投影に當り度差を有することを含意する。従つて問題は事實を様態性内部の關係性として裁く處になく關係性に即して併せ吟味する處にある。ブレンターノが「直接<sup>110</sup>の事實的認識は或は混亂せる知覺であるか、或は同一事物の論理的偶然的に結合された部分の區別であるか、或はかゝる區別と結合せる全體の知覺かである。それには客體とそれに關係する様態とに關する同時的な思惟活

動開の一致と差別との關係 (Verhältnisse) の認識、即ち容認と拒斥の個別判斷 (Einzelurteile) が歸屬する」と述べているのは、認識の個別的事實性を包括的に云い當てゝゝると共に、その確認に於ける關係性と様態性との必然的關聯性を指摘してゐると云うことが出来る。

之が正に事實的認識に於ける位置と意味との關係様態論的協働に外ならない。斯くて始めて客體の認識は事實性を横切つて漸次、潛勢的で不判明 (implizit und instinkt) なものから、顯勢的で判明 (explizit u. distinkt) なものへもたらされることが出来るのである。事實の關係性を專一的な關係性——例えば因果性——にのみ傾斜させて、かゝる位相からのみ事實を様態的にのみ吟味することは、事實がその認識根據として本來的に具有する意味の意味協働的 (synsemantical, mibedeutend) な存在論的性格を特殊の位置關係に即して割り切る存在論的傾斜を伴う。然し此のことは事實を關係性内部の問題として、それを特殊の様態性のみで即して吟味することが是なることを意味しない。事實の様態性を專一的な様態性——例えば可能性——にのみ傾斜させて、かゝる位相からのみ事實を關係的にのみ吟味するならば、事實がその認識根據として本來的に具有する位置の位置協働的 (mitlokalisierend) な存在論的性格を、特殊の意味關係に即してのみ割り切る同様の存在論的傾斜を伴うことは免れない。

勿論此處で事實の認識根據たる意味と位置との聯關的關係をそのまま様態性と關係性とのそれに對應させることに就ては再考の餘地があることは云う迄もない。極論すると、かかる對應の關係を倒置して、意味的關係性を位置的様態性に對置することも可能である。意味は様態的にのみ限定されるとは限らず、又、位置を關係性にのみ封じ込むべき必然性はないからである。然し關係性と様態性とが力學的範疇として、數學的範疇たる量と質とが、客體の表象に於ける綜合の統一を基礎付けるに對して客體の存在の表象に於けるそれを基礎付けることは既にカントが第一批判書中の『純粹理性の全綜合的原則の組織的表象』に於て精細に演繹し更に第二批判書に於て收約的に跡付けた處であるが、吾々はこのことの考慮に於て、更にかゝる力學的範疇が、客體相互の存在の様相を規定的に判斷する最高概念た

るのみならず、更に主體對客體の媒接のそれを規定的に判斷するそれでもあることに想到したカントの洞察を此處で想起する必要がある。がカントは果してかゝる洞察を媒接の關係の吟味に即して眞に綜合的に活用したか否かは問題である。この點を明らかにすることが本論の主要を形成するが、それに先立つて指摘されねばならないことは、本論の吟味に多大の示唆を投げかけて呉れたブレンターノ自身が、かゝる現象論的構造の吟味に於て、心理的事實の主客相互の包括關係の意味を様態性に即して包括的に示範しているが様態性内部の問題性の全一的追及が逸せられてゐることである。ブレンターノによると感性を觸發する外的客體と意識の主體の關係は、所謂相互關係 (Korrelation) に還元出来る單なる關係 (Relation) に盡きない媒接的關係性を持ち、彼はそれを *relativisch* なものと看做し、*Beziehung* 乃至 *Verhalten* で限定してゐる<sup>(一六)</sup>。そして外的客體と内的な意識的統一を媒接するものとして表象を据え、表象内部に感覺を介して客體を直接意識に映出する第一表象外部知覺と、之を綜合的に捉える内部知覺としての第二表象を判別して、之等兩表象が同時的な協働制約 (*Mitbedingung*) に服することを明らかにすると共に、かゝる綜合を最終的に統一するものとして統覺を擬してゐる<sup>(一七)</sup>。それは把握の方式に於て、カントの第一批判書の論理論中の分析論を<sup>(一五)</sup>勞弊させるが、問題はかゝる綜合的統一の吟味に當り、認識成立の事情を表象性に即して跡付けてゐるばかりでなく、判斷の眞偽をカント風に規定的判斷力の適用に於て<sup>(一八)</sup>なく、表象關係の明證度に即して審いてゐる點である<sup>(一九)</sup>。それはカントの判斷論的に對して正に表象論的とも云うべき立論の方式<sup>(二〇)</sup>であるが、ブレンターノがかゝる視點を固執するのは統覺的に知覺を根據付けるのでなく、逆に知覺否感覺が統覺を動機付けるといふ認識の事實性に着眼して、心性機能の認識的構造を見直すからである<sup>(二一)</sup>。

此處でブレンターノの表象論的立場はカントの判斷論的立場と決定的に對決し、カント風の先驗主義に付き纏う擬似現象論的傾向を尖銳に剔抉する。それが集中的に表現されているのが、過程的な知覺に現前する表象様態に關する直接的 (*in recto*) と間接的 (*in obliquo*) との判別である。ブレンターノは説いてゐる。「私は表象が判斷の根柢に

在るので、表象にもとずく判断を修正する表象の様態があることを想起する。かゝる表象様態の差別は或るものが直接間接の様態に於て表象される場合に示される。悪魔を信じるものを表象するものはその際悪魔を間接の様態で表象し、或る人が悪魔を信じることを確信すると、信じるものを直接の様態で認知するが、悪魔は信じられるものとして間接の様態で之を認知する」と。然し外的客體の確認の事實が問われ、吾々の感覺自體が問題となるや、主體的表象の直接的様態の優先性に於て、客體的表象一般の關係様態が、直接性を失つて間接化されると看做したのである。ブレントナーが「外的客體(Cito)に關する吾々の感覺に於ては間接の様態に於て表象されるものが問題であることを見たが、更にかゝる様態は吾々と異ると同時に吾々と共に在るものが吾々より早く考えられる限りに於て多様である。吾々はそれを同時又はより早く考えられたものとして確認するか、又はそれをより早く考えられたものとしてのみならず、現實的にも早いものとして確認するに至る。そして何れの場合にも、直接的様態に於ける吾々自らの確認と結合せる間接の様態の確認だけが問題である。私自身を今日存立するものとして確認しなくては、或るものを昨日存立したものととして確認しない。前者は直接の様態に於て、後者は間接の様態に於て起る」と説くのはその爲である。

即ち被確認の事物の關係様態が、認識主體性への自覺に於て、確認の様態の變換を來すと看做したのである。吾々が空間に於ける存在の關係に注意すると前の場合に出遇うが、先後特に過在 (Gewesen-sein) と未在 (Zukünftig-sein) に於て示される關係に注意すると、後の關係が問題となる。吾々は外的客體を直接的様態に於て客體とするが、それは吾々が吾々を同時にそれを感覺する者として知る場合には間接の様態に於て與えられる。ということは感覺の事實を認識主體の現前様態 (modus praesens) と隣前様態 (modus praeteritis) との不可分的相即性に於て審くということ、感覺者としての吾々は直接的様態で或るものを客體とするが、同時に吾々は感覺者としての自分を直接様態で知覺し、更に外的客體として持つものを間接の様態即ち第二次的意識の見通しから表象し、第一次的意識の見通しから判断するということである。

布伦ターノがかゝる洞察に到達したのは客體に對する心的關係としての感覺が客體の差別と共に、客體に對する關係の仕方によつて異り、認識的事實に於ては、被感覺的表象と判斷的表象との接合が問題でなく、感覺性と判斷性とを認識の與件としてその上に差かけられる表象自體の様態の變換に伴う變容の過程であると看做したからであり、究極に於て時間的差別に關しては判斷が問題とならないで、それが表象の差別に根ざしていると認めただからである。斯くて布伦ターノは「時間差別が示す感覺差別を就中表象差別として把えねばならない。カント風に空間形式が外部知覺にのみ附加されるなら、時間形式は特に内感に附與されるべきことになる。……内感に明證的知覺である、とすると、それは判斷關係が客體に先存することを表白する。かくて時間的規定性を持つものは内感に於て可能であると考えられるに至る。カントが時間に關して内感に與える優先が全く事實に反するとすると、斯様に判斷すべきではない……」と結論する。

此處で布伦ターノが援用してゐる感覺の語の嚴密な意味規定に就ては、クラウスが指摘する通り論議の餘地があるが、布伦ターノの認識的事實の吟味に當り、少く共カントの思想論的傾斜から來る隙を補填する示唆に富む洞見を示しているということが出来る。然し問題はかゝる吟味に當り、表象の様態論的分析を中心とする認識的事實の究明に當り、之を直接間接の兩様態に位置的に區分するのみで、兩様態相互の關係性が意味の様態性に即して問ひ返されなかつた處に在る。その限りに於て關係性と様態性との綜合的把握は尙不判明にとゞまる外はなかつたのである。従つてカントが關係性の因果論的捨象に於て意味の様態性に思惟主義的に傾いたに對して布伦ターノは關係性の具象的充實に於てはあつたが位置的様態性に表象論的に傾いたと云うことが出来る。

勿論主客の關係の存在論的吟味に當つては客體内部の認識論的吟味に於ける如く、範疇の自由な驅使が困難であることは否めない。それは主客の關係に就ての立論の第一歩から關係性と様態性を豫想し、主客の關係性と様態性との吟味が、それ自身關係性と様態性を前提するという、形式論理的には循環論證に差しかけられるからである。かゝる

立論の困難を救うものが正に、意味と位置との相互媒介による存在論的判別と云わなければならぬ。

かゝる意味付けの傾斜を本然の姿に引き戻して、之を存在の場に眞に位置付ける爲には事實性への吟味が必要となる、事實性の問題を権利性と對置し、その對部として捉えることにより、兩者の關係を権利的位相から解きほぐす處にカントが所謂先驗主義を發掘したことは周知の通りであるが、之によつて淑知の主體の實踐的優位性が、理論的認識の領域を反省的判斷力に裏付けることにより、目的論的に裁く處に、目的論的世界像として、造立され、實踐的に可能な事實が、理論的不可測性を内に包藏したまゝ、必然的事實として要請されたことも又周知の通りである。然し之によつて事實性が根源的に究明されたとは云えない。むしろ權利的<sup>(三三)</sup>包容性に反逆する事實性が、カントの事實性への問い殘しから、問題論的に掘り返され、吾々の決斷を迫つてゐるといふことが出来る。

(一) Moritz Schlick, Erkenntnistheorie, 1919.

cf. F. Brentano, Psychologie vom Empirischen Standpunkt, Bd. I, Einleitung von Oskar Kraus, Leipzig 1924, S. LXXV.

- (二) F. Brentano, Vom Sinnlichen und noetischen Bewußtsein [Psychologie, Band III], I, Teil, herg. von O. Kraus, Leipzig 1928, S. 3, Anm. 5.
- (三) F. Brentano, op. cit., S. 1.
- (四) R. Descartes, Meditatio secunda, éd. A.-T., t. VII, p. 27.
- (五) R. Descartes, Principes de la Philosophie, I<sup>re</sup> Partie, § 45, éd. A.-T., t. IX, p. 44.
- (六) R. Descartes, op. cit., § 46, p. 44.
- (七) F. Brentano, Vom Sinnlichen und noetischen Bewußtsein, S. 24.
- (八) F. Brentano, op. cit., Anm. des Herausgebers, S. 129 (7).
- (九) F. Brentano, op. cit., S. 6.
- (一〇) F. Brentano, op. cit., S. 33.
- (一一) I. Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Kants Werke, herg. von E. Cassirer, Bd. V, S. 113.

(一二) プレンターノによると認識の現象性を忠實に守ることはカント的な現象主義に無批判的に追隨することを意味しない。現象という表現を彼はカント的な現象主義との關聯に於て撰んだのでなく、英佛心理學特にカントの關聯に於て撰んだのである。プレントナーはその『オーギュスト・コントと實證哲學』に於て、現象なる語がカントに於けるように理解さるべきでないとし、コントの『現象』の下にカント的な *vérités* (Erscheinung) —— その背後に不可命名的 *vérités* (Ding an sich) が秘匿されてゐる —— を考えようとするを誤る。コントが現象を事實 (faits) と同義に措定すること —— 例せば彼が事實の説明が實證的思想家にとつては、様々な特殊現象と普遍的事實との間の連続的決定に外ならぬ、という —— はその徴表として復立して看做す (cf. F. Brentano, Die Vier Phasen der Philosophie, <VI: Auguste Comte und die Positive Philosophie> herg. von O. Kraus, Leipzig 1926, S. 113-114) / カントの教示がコント自身の事實的現象性を更に深く掘り下げ、事實の意識性を問返す / Erscheinung としての現象 (Phänomen) に對して本來的意味のそれを、状況 (Zustand) 過程 (Vorgang) 事象 (Ereignis) の意味に用いてゐる。プレントナーが現象性をカント風にもコント風にも偏解しないのは、現象性に關する不決定的決定という意味での心理構造論 (Psychognosie) にもとづく現象の普遍的特異相 (characteristica universalis) の追及による。と、いうことはそのまゝ、可知的現象性から不可知的物自體性を決定的に排除するカント風の物知論的な存在根據の二元的把握にも、又被認識的な存在根據が究極的に普遍的事實として汲みつくせると看做すコント風の物自體性の現象性への連續的吸收の立場 —— 存在根據の可知論的な一元的把握 —— にも同調しなかつたことを意味する。

(一三) といふことは認識の意味での事實の意識が單なる共存 (koexistieren) の關係ではないといふ意味である。さりとて亦事實の意識は精神に内存する (inexistieren) ものの單なる内在的 (immanent) 關係ではない意味で、意識の事實を事實の意識から問い返すことが彼の關係性の relativisch な把握に寄託された狙であつたと受取られる。

(一四) 「第一次客體の覺知には常にその第二次客體の覺知が結合してゐる。第一次・第二次兩客體の思惟は同一の最終統一的な働き (Akt) に於て與えられ、一方と他方 (即ち第一次意識と第二次意識) とは全く不可分離的である」 (F. Brentano, Vom Sinnlichen und Noetischen Bewußtsein, S. 34)。

(一五) I. Kant, Kritik der Reinen Vernunft, Transz. Ded. der reinen Verstandesbegriffe [nach Ausg. B.] § 25, herg. von R. Schmidt, S. 174-177.

(一六) 「一つの實體 (主體) が明證的な知覺を持つ場合、所謂内部知覺が在り、その中で主體は普遍的に知覺されるものに歸屬するが知覺されるものの中に explicite に含まれる譯ではない。内部知覺は同時に主體が implizite に含むべき第二の明證的



(一九) F. Brentano, op. cit., § 8, S. 41.

(二〇) Loc. cit.

(二一) 「吾々が此處で拒否する把握の立場は今日も尙横まじっている。それは外物が只現象的に存在するものとしてだけ感覺されることを述べようとするが、それは仔細に見ると外物が只間接の様態に於てのみ感覺されること、然し、それは吾々が吾々自身を感覺者として直接の様態に於て感覺する限りに於てのみ與えられると云わんとするに外ならない。このことが明證的に起ると、人は外部知覺に明證性を歸するに至つた。混亂を一層助長させたことは人がその述べた處を明晰にしないで各々が内部知覺に於て只現象的に存在するものとして把握されると、感覺する吾々に就ても主張した點である。斯くては何も直接様態に於て表象されず凡ては間接様態に於て表象されると至り、無法と云う外はない。(カントもそれから例外でなかつた)」(F. Brentano, op. cit., § 11, S. 44).

(二二) F. Brentano, op. cit., § 12, S. 49-50.

(二三) 「トレンターノを正解しようとするれば、感覺と狭義の外部知覺とを同義と考へべきである」(cf. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, S. LXIX).

(二四) 「對象即ち可能的直觀が概念によつて裁かれても概念が可能的直觀によつて裁かれてはならない。その原因は統覺並にそれと共に思惟は凡ゆる表象の可能的に規定される整序に先行するから」(I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, S. 331) 「然し人がかゝる法則を與えられたものとして誤解なく看做す爲には經驗的な事實なるものはなく、あるのはそれによつて根源的に立法的なることが告知される (sic volo, sic jubeo) 純粹實踐理性の事實のみなることは留意の要がある」(I. Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, S. 36). 共に意味分斷的な (selbstbedeutend) 言説である。

## 二

吾々は此處で當面の主題である事實の事實性 (Tatsächlichkeit) に對する追及の契機として、カントの所論を採り上げ、その云わんとする處に耳を傾け、それが眞の事實性に透徹する所以であるか否かを吟味しよう。

カントによると、認識されうるものには三種がある。意見に關するごと (opinabile) と事實 (scibile) と信の事

物 (mere credible) とが之である<sup>(11)</sup>。そして事實を定義して「その客觀的實在性が純粹理性にしよう<sup>(12)</sup>と經驗にしよう<sup>(13)</sup>と常にそれに對應する直觀を介して證明され得る如き概念の對象は事實 (res facti) である。そういうものとしては幾何學に於ける大きさの特質、經驗を通して展示される事物がある。然し注目すべきことは理性理念も事實の下に存することである。それは自由の理念であり、それは純粹理性の實踐的法則を通じて、それに適合する行爲に於て従つて經驗に於て展示される」と述べている。此處で既に吾々はカントが實踐的な *sapibile* を理論的な *scibile* と共に *res facti* に包含しようとするのを見る。吾々はこのこと自體を不當として詰るのでは決してなす。問題はそれが經驗に於て展示されると説く場合の經驗の様相である。かゝる經驗の様相の十全的把握が遂行されているか否かを確かめる爲には先ずカントが『單に信じられるもの』(mere credible) に數えたものとしての『信の事物』(res fidei) を事實的事物 (res facti) と併せ問う必要がある。カントは説いてゐる「純粹實踐理性の合義務の使用との關係に於て歸結又は根據として先驗的に考へらるべき對象は單なる信の事物 (res fidei) であり、(理性の理論的使用を超越する)、それには自由を通じて實現さるべき世界の最高善がある。この概念は理性の理論的使用に於ては客觀的實在性を證明し得ないが、その實踐的使用に於ては命下され可能と認められる。かゝる命下された働きはその可能性の唯一の制約たる神の現存在並魂の不死と共に信の事物である」と。

かゝる設論を文字通り設論だけに即して考へると、カントは *scibile* (*sapibile* を含む) と *credibile* との限界を踏み超えず、*res fidei* を *res facti* と混同するのみならず、後者を前者から演繹する理性の超越的裁斷をきびしく拒んだと受取られるが、兩様の事物が均しく *res* の名に於て包括され、しかも兩者の可能的關係に就ての發言が必然化される場合、斯様に判別的に分離されたものは、何等かの形に於て關聯的に統合される外なかつた。そして吾々が特に指摘すべきはその關係付けに當つてのカントの發言である。カントは此處で重大な發言を行つてゐる。「私は言葉の普通の使用に於ける意味以上に事實の概念を擴大する。何故なれば事物と吾々の認識能力との關係が問題とな

る場合、かゝる表現を現實的經驗に制限する必要はないからである。従つて一定の認識の仕方との對象としての其等に就て語る爲には單に可能的經驗だけで充分である」と。かゝる發言によつて考えるとカントは事實的物と信の物との認識の限界から来る切斷的對立を現實的經驗と可能的經驗との關係の位相に移し入れることにより、兩者の對立を過程的に修復し、その切斷を埋めようとしたことがうかゞわれる。然し可能的經驗とは何であるか。それは何時の日にかの現實的確認が豫見される經驗であるが、非現實性に於ては不可能的經驗と何等探ぶ處はない。従つてかゝる經驗の可能性に現實性が歸屬し得るか否かは、未來の豫料に依存するのではなく、未來の確認に依存する。然し未來の確認自體はそのまゝ經驗の様態性に屬する問題であるとすると、現實的經驗と可能的經驗との對置に於て、事實性内部の關係に就ての裁斷を加えることは、問題解決の位相を轉化的に持ち越すのみで、問題自體の解決とはならぬ。

然しこのことは決して以上の豫見にもとずいてカントの打建てた所謂倫理神學的 (ethikotheologisch) な見通し (Perspektive) が無根據のだと云う意味ではない。純粹實踐理性の合義務的使用に成り立つ自由な因果性が *sapientie* の意味での事實的物として經驗的に確認される處から、かゝる自主的決斷と選擇によつてもたらされる實踐的成果としての目的の王國が至善 (最上善) のみで至福の條件を缺くことがその最高善が荷うべき存在状況の完全性に違背すると看做したことは至極當然の推移と云わなければならぬ。カントが「扱て吾々は實踐的意圖に於て即ち吾々の諸力をその實現に適用する爲に吾々にかゝる終局目的 (Endzweck) を負わす道徳法を通してその可能性 (Ausführbarkeit) の意味での」従つてその爲に一致する事物の性質を認める根據がある。(吾々の力には屬さないその制約に對する自然の協力なしにはその實現は不可能故)。かくて吾々は吾々に「一つの世界に於て (an einer Welt) 創造の終局目的を考ふる道徳的根據を持つ」と説くのはその爲である。その際吾々はカントが『一つの世界』に着眼して理論・實踐兩世界の分化的對立の一元的修復を反省技術として押し進めてゐる事實に着目し度い。それはパスカル風の非合理神學的啓示、或はデカルト風の合理神學的豫兆の何れを問はず、心性に差しかけられる結果的事實から、その

原因に想到するような因果論的不定判断でなくして、他く迄實踐的自由への信奉と、その實現の成果の固成の必然性への見通しから差しかけられる未來像の源底 (Urgrund) としての神の現存の要請であり、超越神の神性から現實の事態を説明するのではなく、現實の事態の實踐的に必然化さるべき狀況が神の現存を同じく實踐的に必然化したと云うことが出来る。カントが「このことは道德的目的論から神學即ち道德的世界創建者 (Welturheber) の現存在 (Dasein) への推断でなくして、創造の終局目的 (Endzweck) へのそれに過ぎなす。かゝる創造に即ち最終目的に應じる事物の現存 (Existenz) に……世界創建者としての神 (合理的で且道德的) が認められねばならないことが第二の結論である」と説く場合、それは右の主張を充分に裏付ける。然しそれは實踐的に *sapientia* な事實でなくして、單に信じられる (*mere credible*) 事實即ち *res fidei* である。

従つて吾々が此處で立ち入つて問題にすべきはカントが、「かゝる結論は實踐的理性的の概念に従う判断力に關して云うと、反省的判断力に關するものとして在る。従つて……吾々は吾々の終局目的に於て働としての創造の終局目的を認める道德的根據があるのみならず、創造の源底 (Urgrund) としての道德的實體 (Wesen) を認める同様の根據があることを洞見すると潜稱出来ないが、吾々の理性能力の組性 (*Beschaffenheit*) から云つて、そう考えざるを得ない」と云うことは出来る」と説く場合の彼自身の問の境位である。かゝる反省的判断力の對象界としての世界の道德的目的論化を反省的判断性に憑えて肯定することの可否は一に反省的判断性の哲學方法論的限界の問題に絡まる。云換えると現實的事實と可能的事實とを現實的事實内部の *sapientia* の系列 (實踐的認識) から隆起する必然性に即して目的論的に連結すること (*nexus*) は、たとえ可能的事實の可能性の限界自覺に成り立つ理性の要請に成り立つ單なる接合 (*compositio*) と判別された意味での結合 (*conjunctio*) であるにしても、それが唯一の必然的な歸結であるとは限らないし、又限つてはならない。ということは現實的事實内部の *scibile* の系列 (理論的認識) から隆起する必然性に即して純機械論的に現實的事實と可能的事實を切斷するのみならず、可能的事實自體の豫見も抹消するとい

う意味ではなく、端的に云つて可能的事實を可能の故に括弧の中に入れて問い返す、という意味である。従つて兩事實の連結の問題は積極的に採り上げられず、それを支える反省的判断も自主性を失うか、少く共方法論的な再吟味を餘儀なくされる。反省的判断力を方法論的に再吟味するとはカント風に反省的判断力に純理論的と理論實踐交錯的という二様を判別した後、兩者を交錯的判断力の従つて實踐理性の優位性に於て位階的に連結するのでなく、反省的判断力にかゝる二様を區別すること自體の可否を問うて、若し可なりとすれば、兩者の連結がカント的方向に於てのみ專一的に辿らるべき必然性を問い返し、其處に偶然性が見出される場合には、之をより必然的な方向に押し進める方法を具體的に追及するということである。先ず前者に就て考へる前に判断力一般の分類に就て述べると、カントは判断力一般を定義して「判断力一般は特殊を普遍の下に含まれているものとして考へる能力である。普遍（規則・原理・法則）が與えられている場合には、特殊をその下に包攝する（subsumieren）判断力は規定的（bestimmend）だ。特殊のみが與えられて普遍を發見すべき場合には判断力は反省的（reflektierend）だ」と述べてゐる。此の點に關しては原理的に何等異議を挟む餘地がなく。

扱て然し現象としての自然界の事物とその關係は多様であり、規定的判断力のみを以ては處理出来ない程、普遍自體は特殊化個別化される。斯くては吾々の認識の秩序は最終的な統一にもたらされない。しかも吾々はかゝる統一への意欲を斷念出来ない。之普遍の普遍としての全體を求めて、反省的判断力が自然に於ける特殊から普遍へ上昇すべく義務付けられる所以である。扱てそれが同時に客體の現實性の根柢を含む限りに於ける客體の概念は目的と呼ばれ、目的によつてのみ可能となる事物の組性の事物との一致はその形式の合目的性とと呼ばれるので、經驗的法則一般の下に於ける自然の事物の形式に關する判断力の原理はその多様性に於ける自然の合目的性である。即ち自然は悟性がその經驗的な法則の多様性の統一の根柢を含むかの様にかゝる概念によつて表象される。此處でカントが「その法則の多様性に於ける自然と吾々の要求との一致は吾々の洞見（Einsicht）にとつては偶然的ではあるが、吾々の悟性

の要求にとつては不可缺として、従つて合目的性として意味判定 (beurteilen) さるべきだ」と説いてゐるのは偶然でなく。

此處第三批判書に於て始めて第一批判書で培われた反省的見地——<sup>102</sup>反省 (reflexio) とはそれに關する概念を手に入れる爲に對象自體を問題にするのではなくて、その下で概念に到達しうる主觀的制約を見出す爲に、君々自身が準備する心性の状態だ——が表象一般と原理的な理性の認識能力との比較を包括的に義務付ける問題 (悟性推理にもとずく *consequencia immediata* の理性推理にもとずく *consequencia mediata* への轉換) の處理をめぐつて超越論的に現成せるのを見る。然し之によつてかゝる悟性が認められねばならないかの様にはなく、かゝる能力はそれによつて自ら自らに法則を與えるので自然に與える譯ではない。かゝる超越論的原理を反省的判斷力は自ら自らに法則として與え、自然に指定しうるに過ぎない。何故なれば人は自然の産物に於ける自然の目的に對する關係として、或るものを自然の産物に附與するのでなく、經驗的法則によつて與えられる自然の現象の結合に關して自然を反省する爲に、かゝる概念を用いるに過ぎないからである。要するに自然の合目的性は反省的判斷力のみ發源する先驗的な特殊の概念である。従つて亦かゝる概念が其等との類比に於て考えられるとしても人間の藝術又は習俗 (*Sitte*) などの實踐的合目的性とはかゝる概念は全く區別されると看做す。それにも拘らず悟性はかゝる規則を——それなしには可能的經驗一般の普遍的類比から特殊なものへの進行はあり得ない——法則として (即ち必然的として) 考えねばならない。さもなければ法則は如何なる自然の秩序をも形成しなからう。何故かゝる先驗的法則を缺くと不可となるか。それはカントによると「何故<sup>103</sup>なればそれなしには經驗的認識一般の形式があり得ないような普遍的法則に従つての自然物の齊形性 (*Gleichförmigkeit*) にも拘らず、自然の經驗的法則の特殊な多様性はその結果 (*Wirkungen*) をも含めて極めて大きいので、そこで把握可能な秩序を發見し、その産物を種類に分つことは、不可能となるからである」。

要するに判断力は自然の可能性の爲の先験的な原理を持つが、それによつて自然に (als Autonomie) 法則を指定するのでなく、自然に對する反省の爲自らに (als Heautonomie) 法則を指定する。その意味でかゝる法則は自然の經驗的法則に關する『自然の特殊化の法則』(Gesetz der Spezifikation der Natur) と呼ぶことが出来る。従つて自然が吾々の認識能力にとつての合目的性の原理に従つてその普遍的法則を特殊化すと云う場合、人はそれによつて自然に一つの法則を指定するのでも又、法則の一つを觀察によつて學び知るのでもない。かゝる原理は觀察を通して證明されるにしても、原理自体は經驗から導出出来ず、逆に經驗的法則の多様性の統一を可能にするものだからである。斯くして規整的な反省的判断力にもとずく、かゝる主觀的『自然の特殊化の法則』の原理の指定が、原理の能力としての思辨理性によつて可能になるのは、全く理論的認識の對象としての現象性にもとずく、然しそれを因果の範疇で機械的に押えた處に、それと自由な因果にもとずく、實踐的認識の對象としての自由の世界との架橋 (consequenter *media*) 自体の切斷の修復分裂の剋服) の地固めが達成されたと共に、その故に亦かゝる地固めの成果としての目的論的世界像の非存在論化が招來されたとも云うことが出来る。

カントによると一つの世界に止住する人間の生の秩序が理論的實踐的という如く、その追及の目標に應じて分斷するのでは、吾々が本然の欲求たる統一欲、全一化の祈願を充さない。然し、兩者が本質的に秩序を異にしてゐる以上その全一化は矛盾なしに行おうとすれば容易でない。従つてその際のカントの足取り、歩容 (*allure*) は極めて慎重である。カントによると悟性は可能的經驗に於けるその理論的認識としての感性の客體たる自然に對して立法的であり、理性は無制約的實踐的認識としての主體内の超感性たる自由とその固有の因果性に對して立法的である。一方の下に於ける自然概念の領域 (Gebiet) と、他方の下に於ける自由概念の領域とは、兩者が對自的に持つ多くの交互的影響にも拘らず、超感性者と現象とを分つ淵 (Kluft) によつて全く距てられてゐる。その限りに於て兩者の架橋は純理論的立場に於ては可能にならぬ。

然し此處でカントは次のような根源的反省を加える。「然し逆<sup>(11)</sup>に即ち自由から自然への歸結は可能であり、亦それは自由による因果性の概念中に含まれてゐる。その成果 (Wirkung) はその形式的法則に従つて、世界に於て起るべきである。そこに見出される見せかけだけの矛盾に關する非難は充分に剋服され得る。即ちその一つは自然が自由法則による (道徳的) 因果性に横える障碍又は逆にその促進であるが：：抵抗又は促進は (實體的) 自然と自由との間に在るのでなくして、現象としての自然と感性界に於ける現象としての自由の結果との間に在る。自由の因果性自體は自由に従屬せる自然因の因果性 (人間として現象としてみられた主體のそれ) であり、自由の下に考えられた寂知者は他の方法では説明出来ない仕方に於て、それ (自然因の因果性) を規定するに當り根據を含む」と。

此處でカントの思索を絶えず内面的に規定したと思われる「權利の問題」(quid juris) の『事實の問題』(quid facti) に對する優先性の客觀的基礎付けは理論的認識の段階から理論實踐兩認識の連結の段階に踏み込むに及んで、客觀的規定的から主觀的反省的へと後退しているように見受けられるが、前者では不可能視された信の事實を後者が實踐的に可能にすると看做す點で、優先性は却つて濃化していると云ふことが出来る。然しそれはシェリング風の實體論理に依據する根據と原始根據との獨斷的判別と比較して、被認識根據の不可知の源を不問に附したまゝ、認識根據の擴充に於て、それを實踐的に跳超えようとする點で、獨斷性を脱しているが、かゝる脱出の血路が先驗主義的に指向された處に問題がある。その際兩領域の架橋の企圖に横わる非難を現象性を基礎付ける認識根據性の内面的操作に懇えて宥和しようとしたことは一應背われるが、自由概念による成果を個別的 (カント自身にとつては普遍的であつたにしても) 非集團的意圖の下に捨象して、更にそれを終局目的の下に無差別的無時間的に統合する處に行き過ぎがあつたと云える。カントは右の設論に續いて「自由概念による成果は現存すべき終局目的であり、それに就てその可能性の制約が自然に於て前提される。：：判斷力は自然概念と自由概念との間の媒介的な概念を考え、それは自然の合目的性的の概念に於て純理論的なものから純實踐的なものへ、一方の合法則性から他方の終局目的性への移行を手交す

る」と説いてゐるが、かゝる設論の前段と後段とはカントが考へるようにそのまゝ齊合的に結付くとは云えなから。自由概念による成果としての終局目的の現存が目的必然的に判断されるにしても、カント自身が認めるようにその可能性の制約が自然に於て前提される以上、その可能性の制約が常に終局目的の現存に好都合なように加えられるとは限らず、少く共不定である。反省的判断力が一方の合法性から他方の終局目的性への移行を手交するのは理念的な可能な願望であつて、終局目的の現存自體への移行を手交するとは現實的に確認されない。従つて亦カントが表示する心性能力の分類、「悟性は超感覺的基體 (Substrat) を指示するがそれを全く無規定 (unbestimmt) のまゝに置き、判断力はそれに知的能力による規定可能性 (Bestimmbarkeit) を創造し、理性はそれに先驗的な實踐的法則によつて規定 (Bestimmung) を與える」に於て、「目指す判断力への媒介的機能性も全く可能的確認・希望的觀測にとゞまる。

それが機械的因果と目的々因果との兩系列を最終的に統合する最上原因としての道德神の存在の實踐的要請に極まつたことは、實踐理性の陥る二律背反の批判的解決が示す通りであるが、問題は神の創造的秩序から見られる場合には派生的善と目される最高善の狀況が派生性に於て從屬的秩序に甘んじながらも狀況性に於て人間が指向し得る限りの極限概念として最高目的視されたということである。云換えると非經驗的な同一性の論理にもとづく分析の關係に於て、なく、經驗的な實在性の論理にもとづく結合の關係に於て指向されたことである。

此處で吾々は最終的に、カントの反省的判断力による目的論的世界像が、人間中心の問題性の把握に當り、規整的 (理論理性的認識) と規定的 (實踐理性的認識) との兩様に分岐しながら、先驗的法則の多樣性の統一の可能性への關心に於て、經驗性に結び付くのを見る。之を逆説すると、カントの先驗的觀念論の意味での汎理性論的批判主義が實踐理性の理論理性に對する優位性に立脚しつゝ、經驗性の吟味を中心に理性の射程を最終的に追及した場合、理性の自己否定が反省的判断力への從屬に於て媒接的、連續的に修復されているのを見る。然し同様に經驗性の吟味と云つ

ても、斯様に経験の可能性を理論・實踐の兩系列に分つた後、實踐的關心への名目的依據に於て、反理論的少く共超理論的位相に發掘される可能的經驗性に憩えて、經驗の全一的構造を汎理性主義の立場に立つて接合的に修復するとは、可能的事實による現實的事實の一つの意味付けであつても、現實的事實の根據性への浸徹による、眞の事實性の吟味と云ふことは出来なす。

事實性を吟味するとは、事實の存在根據を包括的に問うことである。事實の論理的根據（矛盾律）を事實の消極的可能的條件（*conditio sine qua non*）視しつゝ、之を包越する處に先驗主義を發掘して、それを事實の積極的必然的條件（*conditio integritatis*）視したが、その最終形態が主觀的形式的目的性的の世界像だとすると、それは存在根據一般の認識根據への反省的連續的吸収に於て、指向されてゐる意味で *integró* が具有する純粹且十全な條件の發掘とは云えない。カントがかゝる結論に到達したのは第二批判書にかゝられる、思辨理性との結合に於ける純粹實踐理性の優越（*Primat*）觀にもとずくと云つてよく、かゝる優越性を裏付ける爲にカントは次のように説いてゐる。<sup>(二五)</sup>

「思辨理性が優先し、従つて秩序を逆顛することは、實踐理性には全く許されなす。何故なれば凡ゆる關心は結局に於て實踐的であり、思辨理性の關心は只被制約的で、實踐的使用に於てのみ完全（*vollständig*）になるから」と。

吾々は思辨理性の優先に於ける秩序の逆顛に反論する餘地はないと思うが、思辨・實踐兩理性の併存（*Koordiniert*）も之によつて阻まれるか否かは問題である。然るにカントはかゝる意味での秩序の變換をもそれが理性の自己矛盾をもたらず意味で拒否する。その理由は「兩理性が併存的秩序に置かれる場合には、思辨理性は對自的にその限界を狭く區切り、實踐理性から何もその領域中に採り入れようとしなすに對して、實踐理性は尙且凡てを超えて擴り、その要求の命ずる處によつては、前者をもその限界内に於て共に捉えようとするからである」。それは理論理性との背反に於ける實踐理性自體の危機——二律背反と假象を犯すに至る意味で——であり、却つてカントが熟願せる最高善の崩壞を招く意味でカントとしては耐えられなかつたことが想定される。然しこのことは原理的に云つて、理性の自己

矛盾を意味することになるか否か。端的に云つてそれは實踐理性自體の自己否定を意味しても、純粹理性一般の自己矛盾を意味しない。思辨理性がその自己領域を確保して非實踐的世界から一步も踏み出さないことによつて、實踐理性自體の依據する道德法は微動だにしないからである。若し最高善の確保の要請に理論理性の採用が必要であるとすると、それは理論・實踐兩理性を包越する理性の理性性の問題であつて、兩理性の從屬秩序 (Unterordnung) を廻る先後争ひの問題ではない。凡ゆる關心が實踐的であること、實踐理性が優位性を持つこととの間に必然の連關はない。共存 (Koordnung) を交互關係を阻む純併在 (Beifordnung) の意味に解するならば——事實カントはそう解している——カントが深憂する實踐理性の危機の胚胎する餘地はあるが、然しそれだからと云つて、それが直ちに理性の自己矛盾にはならない。ということは交互關係の許容に於ける共存に即して、關心を實踐的たらしめ得る餘地のあることを含意する。むしろ道德法と自由の實踐的事實性を眞に守る道は最高善の可能根據を端的に *credible* の事實として要請しないで、實踐的成果を現象世界に擴充する處に求めらるべきではないだろうか。

然しその爲には理性の理性性に關する根源的省察が必然的前提となる。事實カント自身も之を怠つてはいない。即ちカントは「夫、の心性 (Genie) の能力に人は關心——即ちその下でのみ能力の發動が促進される制約を含む原理——を附與出来る。原理の能力としての理性は凡ゆる心性力の關心を規定するが、自己の能力は之を自ら規定する。……單なる自己との一致でなく、その擴充が理性の關心に敷えられる」と説いている。此處でカントが目指すものは、單なる自己同一にとゞまる概念的沒直觀的な自己規定でなく、その擴充への關心であることは明らかであるが、かかる擴充の充足は理性以外の心性力の關心の規定と、理性自身の自己規定とが相俟つて可能であると思念したにしても、問題は兩様の規定を経験の事態に即して併せ問わなかつた點に在る。このことは心性能力一般の運命を経験性に即して事實的に裁くのではなく、心性能力の内部の作用的判別に於て (感性と悟性に對する理性と、理性内部に理論・實踐の兩理性を判別する如く) かかる能力の先驗的權利を経験的所與に即して演繹的に主張する處に、心性一般

の批判的追及が傾いて演繹自體の限界をより包括的視點から全一的に追及しなかつたことを裏書きする。従つてそれは心性能力の作用的判別を語る意味ではなく、かゝる基本線は事實的裁斷の場合にも依然保持されよう。只かゝる判別を權利の主張の線で貫いて、判別されたものを反省的に接合しようとした處に問題がある。

人は之に對して、悟性と感性との判別並に悟性に對する理性の判別は、決して第三批判書で敢行された反省的判斷力の對象界に見られる如く、反省的接合でなく、不可分離的連結性を示し、その論據として、規則の能力としての悟性と原理の能力としての理性との相互豫想を持ち出すかも知れない。然し理論的認識の枠内に於ては感性と直結せず、専ら悟性ととの關係に於て、規整的役割を果すと看做されそれに背く場合には論過、二律背反を犯して更に假象に遁入する外はないと考えられる意味で思辨理性の權利の限界を劃定することは、悟性と理性との作用的判別を意味しても、反省的接合ではないことを意味しない。勿論悟性と理性との關係の反省は、思辨實踐兩理性間に於けるそれとその本質を異にすることは云う迄もなく。

前者の關係が同質の心性系列（理論的認識）内に於ける位階的秩序のそれだとすると、後者の關係は異質的な心性系列（理論實踐兩様の認識）間に於ける媒介的秩序のそれだと云うことが出来る。理性を中心にして見ると、理性の非理性的な心性力の關心に對する規定と、理性のそれに對する自己規定とは一應異なるが、心性能力一般として考えると、之等兩様の規定は、何等撰ぶ處はない。という意味は理性中心に心性能力を裁いてはならないという意味であり、事實的經驗を根據付ける心性能力の權利が、却つて事實的に問い返されるということである。カントは第一第二兩批判書に於て、規定的判斷力を夫、悟性乃至理性から辨別してそれに個別差と偶然性とを許し、規則の能力としての悟性と、原理の能力としての理性の完結性を主張したに對して、判斷力の非完結性と開展性とを主張したが、第三批判書に於て反省的判斷力を問題にする場合の對決の對象は専ら、理論・實踐兩世界の現象性對本體性の架橋の問題に集中されている。このことは判斷力に規定性と反省性との兩様の判別を怠つたという意味では決してないが、それ

にしても、之等心性上の諸能力を心性一般の立場から、思惟の能力への從屬的包括に於て問ひ、更に直觀との判別に即して問ひ返さなかつた事實は蔽えない。むしろ判斷力を思惟の能力一般との分離に於て、規定性と反省性との兩様に判別したが故に、かゝる問ひ返しは不問に附されたと云うことが出来る。

かゝる問ひ返しを敢行していたならば、三批判書は今日吾々に遺贈されたものとは異つた相貌と脈絡とに於て展開されていたであらう。かゝる假定的判斷に對する結論は後述するとして差當り問われなければならないことは、何がカントをかゝる論構に馳つたかである。吾々はその根據を事實性の根據自體への問ひ残しに求める。端的に云つてカントがかゝる問ひ残しをもたらしめたことは道德法と自由との關係に就ての根據付けの判別に附まつた遺漏に集中的に表現されている。かゝる關心が有用であるばかりでなく、更に必然化されるのはカントの右の判別が、自由を道德法の現存根據 (ratio essendi) —— 自由を介して道德法が見出される (antreffen) —— とし、逆に道德法を自由の認識根據 (ratio cognoscendi) —— 道德法を介して自由が把握 (annehmen) される —— として指向する處に、差しかけられるのみで、存在根據と認識根據との存在論的判別を不判明に放置したまゝ、云換えると自發的自由性への傾斜に於て、兩者の判別を非存在論的、先驗主義的に割り切つたまゝ、行爲との關係を無選擇的に問うて、自發的自由に即して發動する道德法に行爲を概念的に包攝する處に、自由な行爲を造立しようとして、實踐的認識一般の對象を、實踐理性の認識の對象の直射態として捉える認識構造上の錯迷に陥つてゐるからである。カントに道德意識と行爲との關係性に就ての選擇が行われていたとすると、それは傾向性を道德性から判別的に分離する意味での選擇に過ぎず、兩者を判別的に媒介する意味でのそれではなからう。

しかも兩者を實踐的行爲に即して判別的に媒介する意味での選擇のみが、實踐的認識の名に値するとすると眞の選擇の自由を自發的自由に吸收した處にこそ實踐的認識の非存在論的把握が招來され、かゝる把握の基底に存在根據と認識根據との判別の不判明性がひそんでゐることが知られる。然し道德法と自由との根據的判別に關するカントの指

向は當面の事實性の存在論的把握の深究に關して、少なからぬ示唆を投げかける。吾々は道德法と自由とが相互根據付けの關係に立つこと、かゝる關係性を認識現存兩根據性に於て相互媒介的に裁くこと、を混同してはならない。カントが斯く裁いたのは、自由と道德法とを主體の道德性の様態に於て、意味的聯關に即して採り上げる處から招來されたのであり、自由を主體相互の關係性に即して、位置論的に採り上げる場合には、道德法の存在根據となつた自由の現存根據性自體が問い返されざるを得ず、斯くて根據自體の問題に立ち至ると、問題は根據に兩様を判別することから、かゝる判別にからむ根據自體の存在性と認識性への對立的分化の必然性に關する問につらなる。

然し先驗的所與としての意識的事實性の權利根據を先ず實踐的に問い、其處に最上善を權限的に發掘し、次いでその存在狀況が問題になると、理論的認識の限界自覺に立つて、かゝる權利根據を神と魂の不死の要請とで理念的に再び根據付けるのみで、かゝる根據付けの自己分裂に現前する根據性一般への根源的問迄掘り下げて存在性を追及しなかつたカントに、それをのぞむのは無理であつた。自由と道德法との相互根據付けに見受けられるように、根據付けの様式に認識性と存在性とは判別されたが、之を擴充して、理論實踐兩系列の内部に於ける意識性と非意識性との相互制約の問題、更に兩認識の媒介の問題に即して、根據付けの様式自體を存在論的に問い返す問題措置の正しい方向は、究極に於て存在根據の認識根據への一方的從屬の下に權利根據への間に集約された後、反省的に接合され、認識根據が逆に存在根據から問い返される事態の存在論的究明は逸せられたと云える。ということは存在根據性自體に對する明證的な見通しがカントに缺けていたことを反證する。先驗的認識根據自體が存在根據自體の中で、それに即してあらわになるばかりでなく、かゝる認識根據の權利性も裁かれるのであり、認識根據の射程の限界自覺に先立つて認識根據自體の完結的措置を阻む、原理的不確實性が存在根據から突き付けられるのである。かゝる苛烈な存在根據性を秘めてゐるのが正に事實に露呈する存在性の存在論の様相である。

事實が存在の鏡點、隆起だとすると、事實性はその基部基底だと云うことが出来る。事實性が存在論的視點に立つ

て問われる場合に、それが存在根據性に於て映出されるのである。存在性が認識論的に云つて事實を鏡點として事實と事實性とに分斷しつゝ、存在論的に云つて事實性を孕む存在根據が、事實を基點として媒接するのは、一に存在根據自體の自己分裂性にもとずく。問の主體は認識根據性に憩えて、存在根據を權利的に審くことも出来ないし、又逆にかゝる權利性を拋棄して、存在根據を被認識根據に解すべき謂れもない。認識論的權利の主張が事實の隆起に躓らずて、その權利性が存在根據的に問返される處に、存在論的間の存在性への肉迫がもたらされると云うる。

カントの根據の問題に加えた先驗主義的射程の短小性は、先驗的意識が無矛盾的に現象の多樣性を包攝し得る處から、直ちに必然的に可能として指定された處に在る。それはかゝる先驗的意識が理論的にも實踐的にも主客の媒接的現實の事態に事實性の指標の下に意味協働的に差しかけられ、事實的所與(*donnée*)を權利的に裁く先驗主義的方向は辿られ、その故に亦事實の先驗的規定的と規整的(制約性は究明されたが、存在論的に云つて生理的體制の究明が先驗的事實の先驗的先制約(*Vorbedingung*)であると全く對蹠的にその先驗的先制約の發掘にとゞまつた點に在る。先驗的所與——意識の根源的な規定的並に規整的性格——が認識の存在論的構造の與件(*énoncé*)であるとすると、經驗的所與も後驗性の名に於て與件的權利を奪われることなく認識の存在論的構造に與件的に參與するのであり、規定性對被規定性の差別は、制約性の與件性に關する限り、本質的差別ではなす。ということは規定對被規定の認識論的位置(認識的根據性)を顛倒してもよすという意味でなく、之等兩様の所與が存在の意味の分析に當つては、存在根據としては、同時制約(*Mitbedingung*)意味的連關(*Sysemantics*)の關係に立つ、即ち事實性の吟味に即して同時に根據付け(*confundieren*)られるということであり、事實が規定的制約性の側から權利的に裁かれてはならぬという意味である。

然し權利を事實の側から問い返すことも又意識の事實であり、吾々が權利的に事實を一方的に裁くことが非なることの考慮に於て、逆に權利を事實から裁き返す場合に、意識の地平を抜くことが出来ない處に重大な問題がある。然

し更に立ち入つて考えると、意識の地平を抜き得ないことは、無意識者から意識を導出出来ないことを意味しても、意識を存在の問題の志向的根據として据えることを決して妨げない。被規定の所與は被志向的である點で認識根據たる意識の規定の志向性に從屬するが、かゝる規定の志向性に場的分裂を惹起する必然的制約となる意味に於ては存在の問題一般の外的與件的根據たる性格を保有する。そしてかゝる規定と被規定との同時制約性を吾々に告知する云わば存在の銳點 (point aigu) とも稱すべきものが正に事實に外ならない。事實は同時制約的存在の所與が、問題性を孕みながら邂逅する時點であり、事實性への楔となる場點である。外感によつて導入されるところに認識される所與が、意識的操作——判別的統一——として確認されなければ、事實として立證されないということは、決して内意識的に確認される事實が——たとえ道德的事實の名に於て無制約的に主張される場合であつても——沒表象的に措定されてよいことをそのまま直ちに結果しない。道德法則が法則の表象性を伴うことは、その形式的媒介的表象性を示しても、實質的充足的表象を示さない意味に於て、事實への媒介的與件たる以上の事實性を主張出来ない。十全的事實は媒介的與件と同時に被媒介的それを豫想するからである。カントが躓ずいたのは媒介的與件、事實的介入の意味での内意識的に先驗的事實を無制約的事實として措定し、それが外感を介する、内意識的であるが後驗的な事實を權利的に従つて一方的制約の下に裁く處に、事實性の問題をさしかけ、事實を認識根據的には發掘したにしても、事實の存在根據をめぐつて事實的に競合する被認識的非意識的根據との相互否定的媒介を失して、事實の語を濫用した處に在る。事實性は様々な認識根據の地平に展望される異質的事實が集合論的に整序される處に發掘されるのでなくして、遙に事實の與件的異質的根據性が判別されながら存在根據への包括に於て統合的に修復される處に差しかけられるのである。

意識の無制約的直態であるが故に、直ちにそれを事實視することは、意識の事實の擁護の名に於て、實は意識の媒介的役割を媒介性以上に逸脱させ、事實の意識への與件的性格を毀損して、意識自體を認識の事態に存在論的に定着

させることにはならない。勿論カントに於ても存在の鋭點性に對する考慮はなかつた譯ではない。カントが「綜合的表象とその對象とが會合し (zusammentreffen) し、相互に必然的に關係し、云わば相互に邂逅し (begegnen) 得る場合は只二つある。即ち對象が表象を可能にするか、表象が對象を可能にするかの何れかである」と説く場合それを充分に讀み取ることが出来るが、かゝる經驗成立の事態を可能性の視點に立つて二者擇一性に措いた後「前者の場合には、かゝる關係は經驗的で、表象は決して先驗的に可能でない。後者の場合には表象自體は (此の場合意志による因果性は問題でない) その對象を現存在に從つては惹起されないにしても、表象はそれによつてのみ或るものを對象として認識することが可能である場合には對象に關して規定的である」と斷定する場合、主客の媒接的會合の事態は表象對象の規定對被規定という内在的位相から、認識根據性への傾斜に於て專一的に割り切られ、規定的な綜合的表象性に現前する認識主體性自體を認識客體との關聯に於て存在論的對象性に則して問い返す考慮は逸せられたと云える。従つて、又「扱て、人はあらゆる表象は意識される限り客體と呼んでよいが、現象に於て意味すべきものは表象としての客體でなく、客體を表徴する (bezeichnen) ものなることは深究に値する」と説くのみで表象的客體と表徴的客體、存在の表示性と指示性とが邂逅の事態としての存在の事實に即する包括的事實性に於て問い返されなかつた爲に、「認識と客體との一致が眞なる故に、此處では經驗的眞理の形式的制約だけが問題であることが分る」と云う方向に事實性の追及が傾つて「現象に於て覺知の必然的規則の制約を含むものが客體である」という言説で意味される客體の所與性 (Begebenheit) は存在根據的に問い返されなかつたのである。

吾々はラングが『心なき心理學』(Psychologie ohne Seele) に寄託した現象主義的示範に從つて意識の事實と事實の意識を峻別することにより、事實の意識性を事實の非意識性から、現象論的位相に於て問い返し、事實の意識性と非意識性とを存在論的に併せ問う道程に事實性を非完結性に於て存在根據的に發掘するのである。

(1) I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Sechste Ausgabe von K. Vorländer, Leipzig 1924, S. 341.

- (11) I. Kant, op. cit., S. 342.
- (12) I. Kant, op. cit., S. 342-343.
- (13) I. Kant, op. cit., S. 343, Anmerkung.
- (14) I. Kant, op. cit., S. 327.
- (15) Loc. cit.
- (16) I. Kant, op. cit., S. 327-328.
- (17) I. Kant, Kritik der Urteilskraft, Kants werke, hersg. von Ernst Cassirer, Berlin 1922, Bd. V, S. 248.
- (18) I. Kant, op. cit., S. 255.
- (19) I. Kant, Kritik der Reinen Vernunft, S. 309.
- (20) I. Kant, Kritik der Urteilskraft, hersg. von E. Cassirer, Bd. V, S. 254.
- (21) I. Kant, op. cit., S. 264-265 u. Anm. 1.
- (22) I. Kant, op. cit., S. 265.
- (23) Loc. cit.
- (24) I. Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Kants Werke, hersg. von E. Cassirer, Bd. V, S. 13.
- (25) Loc. cit.
- (26) I. Kant, op. cit., S. 130.
- (27) I. Kant, op. cit., S. 4, Anm. 1.
- (28) I. Kant, Kritik der Reinen Vernunft, S. 133.
- (29) Loc. cit.
- (30) I. Kant, op. cit., S. 242-243.
- (31) I. Kant, op. cit., S. 244.
- (32) Loc. cit.
- (33) F. A. Lange, Geschichte des Materialismus, I. Aufl. S. 465.

## 三

従つて問題はかゝる問い返し的方式の發見に極まるとすると、かゝる方式の發見には値しなくとも、かゝる發見の地固めとして、カントに於ける問い残しの理由を究明することは、方法論的な一つの意味を荷いうる。吾々は端的に云つて、それをカントの關係的位置の因果專一主義的劃定に伴う、様態的意味付けに見出す。吾々は此處でカントが折角第一批判書で發掘した範疇の理論的から實踐的への轉位に於て、更に兩者の連結に於て、その適用を十全的に貫かず、因果關係專一論の立場から、様態論的状況の吟味を捨象しているのを見る。それは従つて因果性を考慮したことが不當だと云う意味でなく、因果性のみから主客の位置の關係を、様態論的意味性に即して吟味した點で不十分であつたという意味である。従つてカントの體系の不充分さは次の二點に收約される。その一は因果專一論的關係性の無差別的適用であり、その二は、それとの呼應に於て様態論的吟味を専ら意味的に云換えると可能性・現實性・必然性という様態性の意味的變容(transfiguration)にのみ限定して、ブレントノーが掲げたような認識の對象となる客體を直接様態と間接様態との相互媒接の關係性に即して位置的に併せ吟味する考慮を缺いた點である。先ず第一の點の不充分さは實踐的認識の究明に當り因果性を主體の實體性と偶然性、認知性と感性性との判別に即しては推し進めたが、それが第三の關係性としての協働性(Gemeinschaft)との切斷に於て敢行された爲に、自由な行爲としての因果性は自發的自由の行爲性格を掘り當てさせたが、選擇的自由の性格を逸する處に造立され、更に兩認識の反省的判斷による連結に當り、人間の存在状況に即してかゝる自由な決斷(Vorsatz)による發動としての行爲を問ひ返した點は肯はれるが、かゝる状況が自然を基體とする吾と共に他者の協働的な社會關係の場として定立されなかつた爲に、倫理的要請主義に傾いて理論的認識を實踐的認識の否定的媒介に於て人間の存在状況に位置的に定着させることが出来なくなつた點にかゝられる。次に第二のそれは、實踐的認識に於ては人間の主體の位置關係自體がその認識の客體

とされるに拘らず、主體の實踐的意識から投げかけられる、道德性と幸福性との結合の必然的可能性の意味のみが追及されて、幸福性が吾と汝、一般的に云つて社會關係に即して位置の關係として併せ問わらるべき面が捨棄された。

勿論關係的位置の吟味と、様態的意味のそれとは單に人間の現存狀況に於ては呼應するのみならず交徹 (interpenetration)、兩者は相互に交錯しながら熔融 (fusionner) することは云う迄もないが、かゝる悟性概念の適用に當りその偏局性を判別して之を十全化することが存在論的吟味に於ては不可缺の條件となる。その爲にはカントのかゝる偏解が過誤の根據を判斷力の適用の問題にのみ局限した點が併せ問ひ返さるべきだ。成程過誤の認識根據はそうであるにしても、その存在根據は人間の規定的心性能力の射程の短小さと併せて、被規定的所與の世界の無際邊性と不可測性にもとづくことを併せ考えると、認識根據自體が決して不動にとゞまり得ず、ブランシュヴィックがいみじくも掘り當てた範疇の開展的不決定性が此處で改めて回想さるべきであると共に、かゝる不決定性を尖鋭に映出するのが認識的事實であることを堅持する必要がある。

吾々は事實の名目的あいまいさにかまけてそれが理論的實踐的な注意と關心性に於て、明晰に意識されることを理由に、實在的にもそれを判明な事實として明證化してはならない。判明化が思惟の職分であるとしても、認識される事實は常にそれが實在性を限定的にしか表現しない意味に於て、本質的に不判明なのであり、事實性への滲徹が意識面に投射される事實への心性的鋭化を介する狀況的判別によつて可能であるとする、吾々は心性能力自體の内部に動不動を判別して、不動の能力に不易的な無制約性を附與することは出来ない。動不動の判別自體が經驗の中で絶えず事實的に問ひ返されることに留意して、事實の事實性に迫ることが眞の存在論的把握に値することになる。事實が一切の意見・表白・信の事實の存在根據であるという逆説に氣付くことが、事實性の問題論的把握の要諦であり、かゝる注意が注意に終らない爲には、吾々は事實性の問題論的把握を方法論的に固成しなければならぬ。

かゝる視點に立つてカントが敢行した事實性の吟味を最終的に跡付けると、道德意識的事實性の先措定にもとづく

事實なる用語の分斷的援用に於て、意識的事實性の可能根據を先驗的に問う方向から、問題が行爲を媒介にする包意識的 (trans mente) 狀況に差しかけられた限りに於ては、グルヴィッチがカントに加えた批判——意志的直觀主義——からは免れてはいたが、かゝる存在狀況が自發的自由の實現の直射態として、選擇的自由を否定的媒介としない無選擇的行爲に自動的に隨伴する自己満足 (Selbstzufriedenheit) としてのそれであつた限り、現存狀況は規定的汎理性主義の地平に展望される可能的經驗性に即して割り切られ、かゝる汎理性主義自體の運命を理性的なものと非理性的なもの (欲求と共にその充足の基體となる肉體並にその媒體となる事物をも含めて) との競合に成り立つ實踐的行爲の事實性に即して問ひ返す考慮は反省に上されたにしても、遂に汎理性主義の前に消散したと云うことが出来る。吾々は此處でヘーゲルがその『法哲學』でいみじくも掘り當てた言葉『行爲の結果を無視しようとする原理と、行爲の結果に従つてのみ判斷しようとする原理：：は何れも抽象的な理性に屬す』を想ひ併せる必要がある。

勿論カントは汎理性主義を徹頭徹尾押し通した譯ではない。第三批判書に於ける反省的判斷力による理論・實踐兩認識の連結の企圖は、カントが汎理性主義の限界自覺を持ち合せていたこと、それによつて汎理性主義を抑えて、實踐的知慧を發掘したことを示す。然し吾々はこのことを以て彼の限界自覺の正當性をそのまゝ肯定してはならない。限界自覺の形態、否その存在論的構造自體が問題だからである。眞の限界自覺は理論的認識に於けると同様に、實踐的認識に於ても、理性に規定性を與えず、それを規定的な道德的判斷力適用の媒介的導標となる規制性に限定することにより、個別行爲を汎人間性の立場から審く、道德的な意味での反省的判斷力が此處に造立されなければならぬ。判斷力は反省性に立つても、理論・實踐兩認識の系列に挟まれる淵を埋めることは出来ない。出來ると夢想すると要請が必然化される。かゝる切斷された兩反省的判斷力を最終的に統合するものが、反省性の自己否定的動極に洞見される知慧であり、吾々はカントの理性の反省的判斷力を介する連續的修復としての知慧 (Weisheit) をかゝる非連續的知慧で置き換えるべきでなからうか。それは要請される神に最高善の實現の保證を求める事實性の連續的修復

でなく事實を『存在の火花』(schilla entis)として、事實性の無底、無根據性との照應に於て、『今此處に』最高善の實現を求めて、自然性と人間性との非連續的修復を企圖する處に發光する極標と云わなければならぬ。かゝる極標を人間の存在狀況に定着させる爲には知慧の無根據的根據性(Ungrundliche Urgrundlichkeit)が存在論的指向に於て、明晰且判明に摘出さるべきだ。それはシェリングが『人間の自由の本質』(Das Wesen der menschlichen Freiheit)に於て説く『神の中なる自然』(Natur in Gott)を想起させる原始的偶然性への開眼と云えなくはないがそれが存在の問題を汎神論的に追及するシェリング的な浪漫的思惟を内面的に規定した超越的存在論的指向から離脱する限りに於て、事實を神意の直射態として捉える世界創造の教説を超出する、狀況的存在論的地平から展望される處に發掘される事實性自體の無際邊性と不可測性の直證としての無根據的根據性である。人間性の理論實踐兩様に跨る先驗的意識が事實の問題の吟味に當り、規定性と規整性との分局的統合に成り立つ反省的判斷力に憑えて之を制約主義的確言性に於て連續的に根據付けるとすると、可能的經驗性にもとずくかゝる根據付けの可能的必然性をあばいて、現實的經驗性の自己分裂にもとずく、非連續的事態を反省的判斷力の自己否定性(連續的修復の不可能性)に於て存在論的に云換えると非包括的に包括するものが知慧に外ならない。反省的判斷力を尖端とする先驗的意識が事實の現象性とその制約的包括可能性への開眼だとすると、先驗的意識の自己否定態としての知慧はかゝる包括不可能性という意味での事實の無底性、事實の無際邊性と不可測性への開眼だと云うことが出来る。先驗性が認識根據性に於て事實に對應するとすると、包先驗性は認識無根據性に於て事實性に對應する。

ということとは經驗的認識の系列の切斷が反省的な媒接―たとえそれが先驗的意識にもとずくにしても―を本質的に不可能とする離切性を含むことを含意する。否各系列内部の規定性と規整性との媒接と雖も反省的判斷力にもとずいて、連續的修復が理念的には可能であるとしても、それとも(かゝる可能性を根據付ける構想力・統覺・判斷力は云う迄もなく、最高概念と目される範疇乃至は理念さえ、機能的には完結的であつても、狀況的には變容を免れない

意味で非完結であるとする) 現實的状況には非連續的修復を免れない。況んや系列を異にする認識領域の嫁接は理念的に可能なのみで、現實的には無力である。かゝる先驗的意識の無力性を有力性に轉化し、生産化するものが知慧に外ならない。

斯くて知慧を認識の系列相互の嫁接の不可能性の意識に限定せる吾々の立場は、系列内部の切斷的修復の不可能性の意識への反省を介して、改めて認識一般の切斷的意識として變換されなければならぬ。知慧自體が嫁接性と統一性ととの兩様の面で切斷的に分歧することは知慧が本來否定性の意識 (Determinatio est negatio) なる點に想到すると訝しむに當らない。デカルトは曾て判斷力の誤用の意味での無への干與に過誤の原因を求めたが、概念としての無 (non ens) への干與でなく狀況的な無性 (Nichtigkeit) への干與は、過誤の原因でないばかりか、それから脱出する唯一の血路でさえある。判斷力の誤用にのみ過誤の原因を求め、デカルト的思惟の方式は、思惟性に執して非思惟的意識性差當り感覺と思惟を認識の事態に即して併せ問い返す處に洞察される意識一般の射程の短小性に想到しない處から來る短見である。現實的非過誤が必然的實在の假象として、未來的に裁かれる事實は過誤の原因が思惟のみの問題でないことを示す。ということはそれが事實の問題だということである。もつと立ち入つて云うと、主客の必然的邂逅 (rencontre) の不判明性に屬すと云換えられる。主客の必然的邂逅は個別的存在性に封じ込まれるガッサンデイの所謂『無力な微小人』 (hominus imbecillus) の完結的に能くし得る處でなく。然し人間は『考える葦』である上に『躓きの石』であり、事實を横切る非意識的なものと共に、自己の意識性の運命を豫見することは出來ないが豫感することが出来る。その意味に於てのみ人はカントの道德法則に見受けられる合理主義を基體的でなく規範的に肯定出來、否肯定する義務がある。

吾々は運命の豫感を切斷的意識としての知慧の對部 (contre-partie) として捉えることにより、知慧に附纏う否定性を肯定に轉じることが出来る (negatio est determinatio)。先に知慧の有力性、生産化性を指摘したのはかゝる意

味に於てある。然し之によつて意識的切斷の事實は毫も薄められるのでなく、却つて、その切斷性を濃化する。然し意識的切斷が究極に於て、事實をめぐる非意識的なものとの切斷に起因するとすると、かゝる切斷の媒切點とも云うべき事實への透徹による外、かゝる切斷を埋める道程は人間に與えられない。しかも事實は邂逅の事態として、常に存在性を限定的にしか表示せず、事實の根源的解決、必然的事實の把握が事實性への深究を豫想するとすると、このことは事實の存在根據をめぐる包括的・根源的問を俟つて始めて可能である。存在根據は一應認識的意識的根據と、被認識的・非意識的根據とに分けられ、存在根據と認識根據との直射的相互媒介を説いて、根據性自體への包括的問を不判明のまゝに打切つた處にカントの存在論的傾斜がもたらされたことは既述の通りであるが、此處で知慧に即して存在根據の問題を最終的に跡付けると、知慧が切斷の意識であることはその切斷性に於て、却つて被認識的非意識的根據を指向し、又意識性に於て認識的意識的根據と連接すると云うことが出来る。但し被認識根據の不可避性の自覺に成り立つ知慧は認識根據性に於て、その地平を抜くことは出来ないが、かゝる自覺に於て、よく認識根據と被認識根據とを事實の確認に即して觸れ合わせると共に、根源的事實の不確認にもとずいて、兩根據を引離し、新しい位置と意味に即して兩根據が邂逅すべく、客體を操作すると共に原則的にも原理的にも認識根據自體の銳化(acere)を促すと云うことが出来る。知慧が切斷の意識であると共に、運命の豫感であるという意味を最終的に吾々は斯様に解すべきではないかと思う。成程知慧を介しても被認識根據性を豫見的に洞察出来ないことは云う迄もないが、少く共兩根據性に跨つて問うものと問われるものが事實的に邂逅し、かゝる邂逅の必然的形態の發掘に人間の運命がさしかけられるとすると、目的々存在としての人間の主體的かゝわりが、現象的事實の包括的根據たる自然の處理を被認識根據性に於て基體的に豫想することも明らかであり、其處に物的手段ならぬ、存在の問題處理の術(ars)としての根源的意味でのベーコンの術が生の技術(technica vitae)として映出される外ないことも肯かれる。

術的に云うと、認識自體も斷片的知識の集積に安んじ得ない人間の現存狀況が、不可抗的に人間を馳つて、それに

赴かせた生の深化の相だということが出来る。然し認識性への深徹以前と以後とに於て、人間の現存状況の原體制——邂逅の事實——に基本的變動がある譯ではない。意識性を非意識性に還元出来ず、認識根拠を被認識根拠で置き換へられないと共に、非意識性を意識性に吸收出来ず、被認識根拠を認識根拠で統合し、認識根拠で存在根拠一般を蔽うことも出来ない。むしろ認識以前に於て不判明に放置され、その故に偶然的弛緩のまゝに葬られたまゝの邂逅の事態が、認識の深徹と共に、より判明な形で、より緊密な様態性に於て、人間の現存状況に差しかけられるに外ならない。その意味で現存状況は變容しても、その原體制 (Urbeschaffenheit) は揺がない。とうことは經驗的所與の處理は變貌しても、經驗的與件は滅失しない。その非根拠化は迷妄的事實、假象に陥るという意味である。

勿論理論・實踐の兩系列に於て意識的なものと非意識的なものとの邂逅の事態はその様相を異にすることは云う迄もない。然し兩系列に於て把握の最終目標に掲げられる永遠眞、乃至は永遠善と雖も、實在性の表象であり、邂逅の必然の様式を指示するとすると、凡ては人間の物乃至人に對するかゝり方としての在り方の必然化にかゝることになる。事實論的に云うと、かゝる事態が正に必然的事實に外ならない。それは現象論的には意欲の整序の問題に極まる。吾々はカントが最高善の状況判断に當り、純粹意志と欲求との相互否定に成り立つ、意欲主義の立場から、之を指向した點を重視する。理論的認識が非意識的なもの (事物と肉體の基體としての物性) との必然的邂逅の事態の發揮に動機付けられる自己擴充の欲求の發動に領導されるとすると、實踐的認識はかゝる事態の發揮を地盤にして、それとの交徹に差しかけられながらもかゝる非意識にはつきない意識的で非意識的なものとしての、人間相互の必然的邂逅の事態の發揮に動機付けられる自己擴充の欲求の發動に領導されると云うことが出来る。

然し何れにしても、かゝる欲求の發動が發動の形態に於ては兩様に分岐するにしても、欲求性に於ては根源的問の事實に差しかけられる點は否めない。その意味で認識の系列の分化が問の分裂の相だすると系列の綜合的把握はその修復の相だと看做すことが出来る。勿論かゝる修復を俟たなくとも、認識の系列は欲求發動の自主性と自發性に於

て獨自の歩みを續けるであらうし、又背反と相剋に於て、自然主義と人間主義の名の下に、人類史を彩つたことは歴史的事實である。然し兩認識が均しく人間の存在狀況をめぐり、その限りに於ては問題處理の技術性に於ては觸れ合ふとすると、吾々は生の位相に於て何等かの形で兩認識を統合的に秩序付けなければ、運命の豫感を総合的に且實質的に充實させることは出来なう。

吾々はそれを一應原理的にパスカルの『幾何學的精神』(l'esprit de géométrie)に對する『纖細の精神』(l'esprit de finesse)の併用<sup>(九)</sup>に於て抑えることが出来る。然しかゝる兩精神を認識根據として發動する經驗的所與の分析的綜合に於ても、存在の龜裂は根源的に修復出来ない。それはかゝる兩精神が理性的の秩序に於て發掘される認識根據性の連續的地平を抜ききれず、本來非連續性を免れない精神を連續性に於て欺瞞的に修復しようとするからである。之。パスカルが理性的の認識しない理性の意味での心情<sup>(十)</sup>(coeur)を精神の源底否無底に發掘し、理性の連續的秩序に對しつゝ、心情の非連續的秩序の優先を主張した所以である。然しパスカル風に兩秩序の分斷分離に於て、理性の秩序を感性的の秩序と同律に非本來的と斷じ心情の秩序にのみ人間の本來的在り方を見出すことは、彼の『理性を否認する』(deceaver)以上に理性はとゞわくものはないとさう決斷から投げかけられた『哲學を啜ら真の哲學』の樹立の悲願に應えることにはならない。被認識根據への不可洞見性への絶望に於て、認識根據の無媒介的絶對否定態としての否定專一的な知慧の意味での心情に(カント的連續主義汎理性主義と急峻に對立する非連續主義反理性主義の方向に)一方的に存在根據を吸收する存在論的假象に陥るからである。それは吾々が採り上げている知慧の切斷的指向面にのみ觸れて、被認識根據面を併せ問う處に成り立つ運命の豫感的指向面、非連續の自覺面を見落すことになる。

斯くて吾々は精神一般に事實の認識根據を据える外なきに至るが、かゝる認識根據自體の中に連續的非知慧の面と非連續的知慧の面の兩様を判別し、兩者が認識根據性に於て一致しつゝ被認識根據との關係性に於て相剋しつゝ、存在の事實を固成する様相に、事實の存在根據としての事實性の變容の動相を見出す。ということとは、凡てが人間の存

在狀況 (Seinszustand) の中でそれに即して現存の秩序の問題として問われるということであり、常に問題性に於て問題論的に差しかけられるかゝる秩序の基柱となるのが存在の事實性に外ならない。その意味に於て自己目的として本體視される人間の欲知性従つて又實踐理性の優位性も自己目的であるが故に無制約的に肯定されるのではなく、存在狀況に屹立して、それが現存の秩序の極標を法則の表象に於て指示するが故に肯定されると云えよう。(未完)

(一) 「凡ゆる自然法則は然し無制約的に情性のより高い原則の下に立つ。法則はかゝる原則を現象の特殊の場合に適用するのみ。情性の原則のみが規則一般に對する制約と指數を含み、經驗は規則の下に在る場合を與えるのみ」 cf. I. Kant, Kritik der Reinen Vernunft, S. 213.

(二) J. Gurwitsch, Morale Theorie et Science des Moeurs, Paris 1948, p. 67-74.

(三) I. Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, S. 129-130.

(四) I. Kant, op. cit., S. 135-136.

(五) I. Kant, op. cit., S. 153. cf. op. cit., S. 118, u. 130.

(六) それは光(善)の根據に可能的條件 (conditio sine qua non) としつて闇(惡)を擬し、光が闇を滅掃することなく、闇との對立的抗爭を通しつて闇に對する制勝の關係 (wo nicht Kampf ist, da ist nicht Leben) として、源底否無底、無差別的の唯一者として神の愛を直觀する悲愍の人間像 (Freude muß Leid haben, Leid in Freude verklärt werden) であるが、吾々はその實體論的問題措定(無根據性と無根據者との抱合)と、認識の系列の不判明な判別との蔭に、自然の存在根據への必然的の參與性を生動的に描出する意欲主義 (Wollen ist Ursein) の奔逸を見る。「然し眞理は近きに在り、……直接的認識の可能性が與えられた以上、單なる歴史的信仰の時代は過ぎ去つた。吾々は凡ゆる書かれた啓示より、古い啓示即ち自然を持つ」(F. W. G. Schelling, Das Wesen der Menschlichen Freiheit, hersg. von Ch. Herrmann, Berlin 1925, S. 89) の表白にそれを端的にうかがうことが出来る。

(七) かゝる言辭は論理的には矛盾を免れないが、狀況豫料的には無矛盾として措定されよう。その意味でシェリングが神に加えたる『根據と現存との自己同一として、互なく兩者の絶對的無差別性』としての規定 (Schellings, op. cit., S. 79) は、かゝる知態の保有する狀況的逆説性(切斷即修復)に於て存在根據への變換に即して事態的に確立されるべきだ。

(八) カントも亦此の點を剔抉して「吾々には知られない自然自體の内的原理に於て、同一事物に物理機械的なものと、目的々な

- その結合が「一つの原理として關聯し得るや否や」と云ふことは不決定である。(cf. I. Kant, Kritik der Urteilstkraft, herse. von Karl Vorländer, S. 252)
- (九) Pensées, fr. I. Oeuvres de B. Pascal, éd. Brunschvicg, t. XII, p. 9-14.
- (一〇) Pensées, fr. 277. op. cit., t. XIII, p. 201.
- (一一) Pensées, fr. 272. op. cit., p. 198.

(筆者 大阪市立大學家政學部〔哲學・倫理學〕助教)

前 號 目 次

ディルタイの生命の哲學……………	石 田 仁
マリノウスキー論(完)……………	棚 瀬 襄 爾
アメリカに於ける質變心理學(C・H・グレアム)	

次 號 目 次

人間存在に於ける心身の關係……………	鳥 芳 夫
事實と事實性(完)……………	樋 元 和 一
——問題論的考察——	
デカルトの自由論……………	瀧 浦 靜 雄