

カントに於ける様相の問題 (一)

——余語、東洋的反省——

有 福 孝 岳

一、序 人間の認識 (比量知)

小論の意図は、そもそも比量的分別知にとって何故に二つの異質的対立項、神と人、概念と対象、可能と現実、理論と実践、存在と当為、感性と悟性、精神と身体、思惟と存在等々の区別が出現して来るのであろうか、という課題を、主にカントの「様相」の判断、範疇、原則、の叙述に即して追究するものであり、先ずその為に「様相、様態」それ自身の有する特殊性を明かにし(二)、それは「で有る」或いは「が有る」と語られる「有」の問題に他ならぬが故に、次に「有」とは何であるかをハイデッガーの所論を参考にしつつ、究明する(三)。更に有に於て現成している主語・述語の「綜合的統一」の問題を構想力との連関に於て把え(四・I)、主観・客観の「相関」を「超越論的对象」の「有」として示し(四・II)、これら一切を綜合統一する可能根拠、一にする一そのものの働きとしての「超越論的統覚」の有を究明する(五)。最後に非西洋的西洋思考としてのハイデッガーの「有と思惟」をめぐる問題究明と、仏教的「物心一如」の立場に些か関説するものである(六)。

シェリングの言う所に従えば、「かくも少い紙上に、かくも多くの深遠なる思索が押し込められたことはなかった」⁽¹⁾ところの「判断力批判」の第七十六節に於てカントは、人間の悟性にとって物の「可能性」と「現実性」を区別する

ことは不可避免的に必然的なことであるが、その根拠は、「主体の内に、その認識能力の本性の内に横たわっている」と言う。即ち、単なる「可能的なるもの」を「現実的なるもの」から区別するということは、「前者は単に物の表象を吾々の概念及び一般に思惟する能力に關係的に措定することを意味するが、後者は併し物をそれ自身に於て（この概念の外に）定立することを意味する」ことに基⁽²⁾づく。

かかる二元的要素は、カントに於ては到る処に、感性と悟性、直観的經驗的感性的と概念的純粹的知性的等々の區別を以て示されるが、人間認識能力に於けるかくの如き二元対立的乖離はそもそも何事を物語っているのか。それは人間自身に於ける自己矛盾、同一性と差異性の同時存在を示すのみならず、物と人間、物と心の差異と同一をも顯示している。即ち人間は概念をもつことを通じて、物との自同性を離れ、敢えて物を他者、客体として自己の前に立て、表象し（*vorstellen*）、己れとは分たれた有とみなす。かくして、物が有るがままの物（*真如実相*）ではないところの、概念的枠内で、再現前せしめられた物として知見解会する、即ち比量知、分別知と称される所以である。

かかる比量知の対象の有としてカントは可能的有、現実的有、必然的有を設定したわけであるが、さて然らばこの「有」とは何であるか。比量的分別知の主体としての人間には、「有」そのものは如何にしても現在前することがない。出現せるものは悉く「有るもの」である。ただ併し、吾々は「有」そのものの変形、一様態を、判断の繫辭「ソレハ……で有ル」、或いは「……が有ル」の存在命題に於て觀察することができ、このことを通じて有の意味と役割を些かなりとも知ることがができる。

ここに、コブラとしての「有」は判断内容を確実なものにするべく、主語、述語の二異質的要素を綜合的に統一する形式であると同時に、この判断の綜合的統一の普遍的主体としての超越論的統覚の有（即ち「我有り」と、判断の客観的根拠を先行的に形成する、普遍的認識の必然的客観的根拠たる超越論的对象の有（即ち「有るものが有る」と同時に存在するものである）。

かくすれば、全ての相異なるもの出合いを可能ならしめるのは「同時有」即ち時を同じくすること、同時性が成立しなければならぬ。このカントの「同時有」、ハイデッガーの「有」と「思惟」の相依相属の根源的事態「性起」(Ereignis)、仏教の「同時成道」も、徹底不徹底の程度差はあれ、尽く相呼応する問題である。然りとするならば、かの感性と悟性との不可解不思議微妙な共通根的、技艺的能力とされた「構想力」の究明が当然の課題となる。相分れた二能力は、少くともそれがひとりの人間の内に棲息する限りは、更にそれらの共通な、自己矛盾的な自己の可能根拠を何処かに有せざるを得ぬ。ここに「有」を「時」的に究明せんとしたハイデッガーがそのカント解釈に於て「超越論的構想力」の「時間規定」の産物としての「図式」を巨視的に考察した所以があり、問題自身の重要性がある。当論では、「無明」を以て十二因縁を始める仏教と、カント、ハイデッガーの「構想力」と「時」論とが如何に関わるかの究明が極めて興味ある、これからの吾々の課題であることを示唆するに留める。

ただ仏教の場合、衆生と仏、迷悟、生死、性相、自と他、物と心等々の二元的要素は、対象論理的二元論をその骨子とする西洋的思考に対して、直に一にして二、二にして一、一即一切、一切即一の自他不二、一如の法門を展開する東洋論理で以て自ずから全く異なった仕方で観察される。即ち「綜合的統一」と「不二一如」の差である。然らば後者の理論からは、様相の問題、有と思惟の二元対立は如何に究明され、解決されるのであろうかを東洋的反省として小論の余語且つ結語とする。

(1) Schelling, *Von Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Philosophische Schriften, Erster Band, 1809, S. 114. W.W., I, 242.

(2) *Kritik der Urteilskraft*, S. 267. 尚カントからの引用は凡そ「哲学文庫版」(Felix Meiner)の頁付けに従う。略号は第一批判一版(A)、『二版(B)』、『第二批判(P)』、『第三批判(U)』、『宗教論(R)』で示した。引用中の強調符号は必ずしも原典そのままではなく、筆者の任意によつてゐる。

二、様相 (Modalität) の問題の特異性

周知の如く、カント第一批判に於ては、判断表、範疇表、純粹悟性の綜合的原則の体系は、尽く、量、質、関係、様相の四種に大別される。それらの第四項目、「様相」は前三者、量、質、関係に対して独特の性格を有するものと言われている。⁽¹⁾

因みに、「判断の様相は、それ自体に於て特記されるべき点を有している判断の全く特殊な機能」である、即ちそれは「判断の内容に対しては何も附け加えない(なぜなら量、質、関係の外には、判断の内容を構成するべきものはないから)、従つて思惟一般 (das Denken überhaupt) への関係に於ける繫辭 (copula) の価値にのみ関わるのである」(B 99f.)。蓋し、吾々の判断は、先ず蓋然的なものから、即ち論理的可能性——「AはBかも知れない」(A mag B sein, A könnte B sein)——から、実然的なもの即ち論理的現実性——「AはBである」(A ist B)——に到り、結局のところ最終的には、断言的、命令的なもの即ち論理的必然性——「Aは必ずBでなければならぬ」(A muß B sein, A soll unbedingt B sein)——へと到る。かくの如く、判断にみられる様相の三契機は同時に人間の思惟の三段階を示しており、最後の必当然的判断は、もはや他のことが絶対に不可能であることを通じて、判断の絶対不可疑性を物語っている。更にこの第三契機は、他の全ての四種の各判断や範疇の三つの項の相互の關係にみられる如く、前二項、可能的蓋然的判断、いわば予想的、見当的判断と、その事實的確証的判断との綜合的統一の下に成立するべきもの、学問的、客觀的には最高価値を有する判断であらねばならない。

他方に於て、「様相の範疇」も同じく、「それ自体に於て独特なもの」を有している、即ちそれは「(i)述語 (Prädikat) としてそれに附加されるところの概念「命題主語の概念」を客体の限定としては些かも増さない、(ii)ただ単に認識能力への關係を表現するにすぎない、(iii)或る物の概念が既に全く完全である場合にも、私はこの対象に関してけれども

まだ問うことができる、(a)その対象は単に可能的であるのかどうか、(b)或いは亦現実的であるのかどうか、(c)或いは現実的である場合にはあまつさえ必然的であるのかどうか、と。これによって如何なる限定も客体そのものに於て思惟されるものではない、ただ客体自身が(あらゆるその限定と共に)(a)悟性とその経験的使用に対して、(b)経験的判斷力に対して、(c)及び理性に対して(その経験への適用に於て)如何に関わるかが問われるにすぎぬ(A 219, B 266)。

かくの如く、事物の何 (Was)・本質 (Wesen, essentia) ではなく、その如何 (Wie)・有り方に関わるとされた「様相」⁽⁶⁷⁾とはそもそも如何なるものかを、ここでは少しく文法的語学的観点から考察してみよう。因みにドイツ語辞典や哲学辞典には「様相性」(Modalität)とは「或ることが生起したり、思惟される仕方」とか「存在、生起の仕方」(Die Art und Weise, wie etwas geschieht oder gedacht wird/Art und weise des Seins oder Geschehens)と定義されてゐる⁽⁶⁷⁾。

今日俗に言う「モダン」ということは勿論、元々ラテン語 Modus (＝仕方、種、規則、尺度)に発する言葉であり、この「様相」(Die Mode)は風俗、習慣、時流、を意味する。今様から発した服装の流行型をいちはやく身につけたり、或いは吾国では歐風趣味を採用していることをさしていたり、或いは、最新の趣味、諸芸諸道に於て新奇さ、その点反伝統、反保守的色彩を帯びること、従つて、極めて軽薄なことをも意味している。そこに、様相の問題は際立つて時間の問題と関わっている卑近な実例を見ることが出来る。「善悪は時なり、時は善悪にあらず、善悪は法なり、法は善悪にあらず、法等善等なり」⁽⁶⁷⁾。法や善悪、要するに「様相」(Modus)の問題は時的差異の内にもっとも顯著に現成現前して来る。

そこでここに動詞の時称に関して過去、現在、未来の三大別の下に考えてみると、同じ「来る (kommen)」一つに関しても、ドイツ語では、過去のには、「彼は来た」(Er kam od. Er ist gekommen)・現在のには「彼は来る (Er kommt)」・未来的には「彼は来るでしょう」(Er wird kommen, Er mag kommen)となる。かの三つの判断契機は、時間の三次元から考えて見ると、過去の事象、現在的事象、未来的事象についての判断はそれぞれ必然的、現実的、蓋然的判断と観

ることができる。同じ一つの事柄「来る」の本質内容に関しては変化なくとも、その「来る」という事態が「何時」に生起するかによってかくの如く動詞の時称を変えねばならない。複数、単数の区別、人称性別によって動詞の変形、格変化を常に行わねばならない文法体系を有する印欧系言語と、男女によって言葉がちがい——勿論その場合、その本質、何に関してではなく、単に如何(Wie)、様相に関してにすぎないが——、特に二人称に対して無数の呼名を有する日本語とは甚だ状況(Modus)を異にする。(たとえば、英、独、仏語には二人称は一つ又は二つしかないし、従って師匠・弟子、先輩・後輩、親子・親戚、友人、男女を問わず、規則の如く語尾変化を行えば事がすむ。即ち言葉使いという点からだけ言えば、印欧語族の方が大して気使いは不要であろう。なぜならその Was をのみ表現すればよいのであって、その Wie にまで注意を払うには及ばぬが故に。)

そのことに代って、動詞の用法には特に留意せざる可らずである。この Die Mode には動詞の「法」の意味が含まれ、これにはたとえば、直説法、接続法、命令法、条件法等々多々例示することができる。再び「来る」(kommen)を使ってその様相如何を吟味してみる。Du kommst, Du kämest, komm (e)「即ち、同じ一つの「来る」という動詞を考えて見ても、その法、様相の差異によって甚だその意味を異にする。ここでは、来る主体である「汝」と、その「汝」の有り方、態度、周囲、状況への関わり方、時との連関を異にするのである。汝の Was は「来る」ことに関わっているが、それは不変であるが、その「来る」の事態の有り方、状況、様相を異にする。その「来る」の範囲内の「来る」の意味が異なって来る、或いは、現前的、眼前的には「来る」ことがなくても、Du kämest と言うことは出来るが故に、様相、法の出所が那邊に有るか、いささかなりとも知得することができる。できよう。

更に又話法の助動詞のことを Modalverb, oder Modales Hilfszeitwort $\text{A} \sim \text{B} \sim \text{C}$ können, dürfen, wollen, sollen, müssen, lassen 等がある。「私は彼に本を与える()とがらるる／＼()とある)」“Ich kann/soll ihm ein Buch geben”と言う場合、一つの事象「私が彼に本を与える」ということは、助動詞の如何に関わらず不変である。現在の事実からのみとかく事

柄を判定する見地からみると、確かに、「与える」と「与えない」では大いに異なつて来るが、ここではそういう現実的判断もその一部としてみられ、それらが一構成部分として成立する見地としての様相性の地平を先慮しなければならぬ。

更に様相性を明らかにする為に、Modalverb に準じた知覚動詞 helfen, hören, sehen 等々の例文を考えてみる。Ich sehe ihn tanzen. Ich höre ihn tanzen. の両者に於て、「ダンスを踊っている彼」とそれに関わっている「私」とは常に不変であるが、その間の関わり方が音を「聞く」かその姿を「見る」かによって大違いと言わねばならない。或いは、日本語では、母親が子供に「物事をちゃんとハッキリおっしゃい」と言つて叱る時には往々にして、言うべき事柄、対象をはつきり言うことよりも、先ず、その表現主体の態度をきちんとさせることを、行儀よく子が母に対してふさわしい態度ものごしでしゃべることを意図している場合が多いのである。何れにしる、主体の有り方が問題なのである。

判断の様相の問題は繫辞(コップラ)の価値の問題と言われたが、その繫辞にも、単に sein のみならず、haben, werden, heißen, scheinen, bedürfen 等があげられる。これら繫辞は尽く動詞の主語と同、一關係を保つ述語を主語に關係づけるものである。述語は動詞を補足する点では補足語に似ているけれども、補足語なるものは、主語とは全く異なる、自己の外なる對他關係に立ち、主語の働きかける対象であるが故に、両者は全く異なるものである。例えば「私は人間の^主子供で有る」と「私は子供を有している」を比較せば明らかなる如く、即ち述語は主語の状態又は性質を即座に直接的に語っているが、補足語は何らその様な緊密な内面的連関はなく、全く外的關係を有しているにすぎない。ついでに述べると述語となつて主語との同一的關係を保つのは、名詞、代名詞、形容詞である。例えば「私は^主学生で有る」^{述(述(形容詞)コップラ)}「子供は^主大きく成る」(Das Kind wird groß)、「それは^主彼です」等々。

以上些か冗漫にわたつたことを恐れつつも、様相の具体的実例をあげることを通じて、様相の所在が多少究明され得た。即ち、「様相」とは、関わり (Verhalten)、如何 (Wie)、様態 (Modus) を指示するのであつて、客体内容として

規定されてあること (Bestimmtheit) としてのその本質 (Wesen)、「何 (Was)」、實在なるもの一般 (Reales überhaupt)、「事 (Sache, res) を限定するものではない。例えば先述の思惟一般の三契機に即応して考えれば、「机が可能的で(に)有る」。「机が現実的で(に)有る」。「机が必然的で(に)有る」等々の判断に於て、机をして机たらしめている机の机性 (Tischheit des Tisches)、「物の物性 (Dingheit des Dinges)」、「事物の事物性 (Sachheit der Sache)」、「机の實在性 (Realität)」、「何であること即ち何性 (Washeit) 等々、即ち机の概念内容是不変である。ただ吾々人間主体のもつ認識能力に対する客体の関係の仕方の差異を示すのみである。併し乍ら、かかる主体・客体関係が成り立つということは、既に吾々がその客体についての一定の限定性、つまり概念内容を所持していること、即ちその客体の實在性 (Realität) を知っていることを物語る。かかる意味に於て、様相の範疇は量、質、関係の前三綱目、九範疇の一次的直接的概念たるに對して二次的間接的な一種の反省概念なることを示している。併し逆に前者をして客体限定の概念内容として現成可能ならしめる根底となっている主体的概念であることを思えばむしろ様相の範疇の重大性を知ることを得る。「様相範疇は他の分量、性質、関係等に所属する構成的な諸範疇に對して徒らに従属的位置に甘んずるものではなくて、寧ろその反對に様相範疇こそ他の一切の範疇に抽んでた根本的構成範疇となるのである」。⁽⁵⁾ 何故なら、単に主観的に解するのでなく、体験・存在論的に解するとせば、その様相の主観(体)性が、直に全体的体験となつて主体(観)とバラレルな意味での客観(体)、従つて単に狭くちぢめられた対主観(体)的客観(体)を規定する範疇とは異なつて、そもそも範疇一般が成立してくる根源的地平を開示するのである。この意味では体験存在的全的主体的範疇とも言えよう。

徹底的に反省をめぐらすこと、外へではなく内へ内へと還帰すること、恰も二つの鏡が自己の影像を無限に形成する如く自己省察することは、本来の自己への、根源的主体性への道でもある。げに「主体性への通路は反省である」。⁽⁶⁾ カント哲学に於ては理性批判の枠内での認識論的反省がこの様相の問題をめぐつて遂行されたのである。蓋し「反省 (Die Überlegung, reflexio) こそ、諸対象に(づいて)の概念を直接獲得する為に、諸対象と関わるのでなく、反省とは、そ

ここで「吾々が、それらの下に概念に到達することのできる主観(体)的制約を発見する為に吾々が自らを適合せしめる心性の状態である」(A 260, B 316)。つまり反省は与えられた諸表象の吾々のもっているさまざまな認識能力へ対する関係を意識していることである。換言すれば、「諸表象」一般とそれを比較対照する「認識能力」とを対照し、そのことを通じて「諸表象が純粋悟性に所屬するの、或いは感性的直観に属するの、を私が弁別することのできる働き」が反省——カントでは特に「超越論的反省(Die transzendente Reflexion)」(B 317)——と呼ばれるのである。即ち様相の問題は認識能力の自己反省の問題であり、その様相の問題の特殊性を卓越的に如実ならしめるものは「様相の原則」としての「経験的思惟一般の諸要請」(Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt, A 218, B 265)に於てである。

様相の諸原則も、様相の判断、範疇と同じく、他の、量、質、関係に應ずる三原則、(I)直観の諸公理、(II)知覚の諸予料、(III)経験の諸類推とは異なつた独特性を有する。諸三原則は、たとえ第二版に於て附加されたものにすぎぬとしても、とにかく「証明(Beweis)」を尽く有するのに対して、様相の諸原則は「可能性、現実性、必然性の概念の経験的使用に於ける説明(Erklärungen)以外の何ものでもなす」(A 219, B 266)と言われる如く、唯「解明(Erleuterung)」を与えるにすぎぬ。これは恰も数学に於ける要請、公準(Postulat)例えば「或る与えられた線を以て平面上に於ける与えられた点から一円周を画け」という実践的命題(dar praktische Satz)に於ては、それは証明すべきものではなくて吾々がただその命題の要求するところに従つて、その様な図形を生み出し得る手続きを信受奉行する以外にないと同様に様相の原則を要請するのである。即ちそれは自然科学に於ける最初の出発点としての仮設的役割を有するものである。更に、可能性、現実性、必然性という述語は、勿論、直接的ではない二次的間接的仕方て対象の表象に何かを附加するが、併しそのことを通じては、可能性とか現実性とかが語られている当事者である対象や物の概念を毫髪も増加するものではないが故に、様相の諸原則は「客体的綜合的(objektiv-synthetisch)」原則ではなく、あくまで「主体的

総合的 (subjektiv-synthetisch) 原則にすぎない (A 233 f., B 286)。ここに、何ら客体の概念的内容を限定しないという点に於て人間の思惟の有限性、限界を知得し、他方、外に向かつてではなく、内に向つて自らに還帰することに於て、主体的要請として自己自身が自己自身を限定するという思惟の自律性、自治性を看取できる。

要するに、同一的概念内容を有する対象、例えば「日本狼」なるものが「可能的で有る」或いは「現実的で有る」或いは「必然的で有る」と語り得る為には、一体全体そもそも如何なることが要求されねばならないか、繫辭の価値の差異 (可能有、現実有、必然有) は吾々の認識能力と如何に関わり、結合せしめられているかを指示するものが様相の原則としての「経験的思惟一般の諸要請」に他ならない。そこで各々について些か反省を加えてみることにする。

(A) 物の可能性の要請

「経験の形式的制約 (直観及び概念に従える) と一致する (überinkommt mit) ところのものは可能的に有る (ist möglich)」 (A 218, B 265)。

周知の如く、経験は純粹直観の形式 (空・時) と純粹思惟の形式 (範疇) との「純粹綜合」を前提とするものである以上、可能性とは、単に概念が「自己矛盾しないこと」 (Widerspruchsfreiheit) 従つて「考えることが可能である」ことという「思惟可能性」 (Denkmöglichkeit, Denkbarkeit) 結局のところ「論理的可能性」にすぎぬ伝統的概念につきるものではなくて、あく迄カントの求めた可能性は、経験に於ける対象の「可能性」であり、従つて概念の経験に於ける「客観的實在性」 (objektive Realität) を充足すべき「實在的可能性」 (reale Möglichkeit) を示すものでなければならぬ。蓋し、伝統的概念にのみ従うならば、吾々は「四角な円」とか「二直線で囲まれた図形」についても単なる概念的思惟に於てはそれが「可能的」なりと言ふことができるであらう。さりとしてかかる対象は吾々にとって明らかに「不可能の対象」である。なぜならその「不可能性は、概念そのものには基づかず、空間に於ける図形の構成に即ち空間の制約と空間の限定の制約に基づく。その制約は再び客体的實在性を有する。即ち可能的物に関わる。なぜなら

それらは経験一般のア・プリオリな形式を自己の内に含むから」(A 221, B 263)。即ち可能的なるものとは、概念に於てのみ現実的なるものではなく、単に自己矛盾を排除するものでもなく、直観と思惟との結合可能性としての「綜合的關係規定」である。あく迄「概念と客体との一致」(A 642, B 670) 或いは「認識とその対象との一致」(A 58, B 82 f., A 191, B 236) としての「超越論的真理」(Die transzendente Wahrheit, A 221 f., B 269) を充足するべき「実在的可能性」である。従つてそれは個別的な多様の・特殊の諸「経験からは成程独立であるが」、併し乍ら、経験を経験として始めて可能化、現実化する諸条件を充足するが故に「経験一般の形式及びそこに於て対象がはじめて経験的に認識され得る綜合的統一へ対するあらゆる關係からは独立ではない」のである。因みにカントは、「対象にはなく、対象——それがア・プリオリに可能である限りに於て——についての吾々の認識の仕方 (Erkenntnisart) と一般に関わる全ての認識を超越論的」と呼ぶ (B 265)。「超越論的」という語は、物へ対するのではなく、「認識能力に対する吾々の認識の關係」を意味しているにすぎない⁽¹⁰⁾。経験先行的なア・プリオリな形式を通じて始めて、経験するということが可能となる、而しその形式はいわば内容的には零から量を計ることに他ならない。ア・プリオリな形式が働き、その有効性の場は内容としての経験的質量以外には存しない。従つて超越論的とは、内在的超越的、超越的内在的な相互相関性を意味している。従つて物の「可能性」ということも、単なる存在(有)的な可能性ということではなく、超越論的見地からの存在自覚(有論)的可能性という性質を帯びてくる。

(B) 物の現実性の要請

「経験の質量的制約(感覚)と連関する (zusammenhängt mit) ところのものは現実的に有る (ist wirklich)」(B 266)。
若し果して現実性とは思惟可能性の意味としての可能性を充足すること (existentia als complementum possibilitatis) に他ならないとすれば、それは未だ現実性を構成し得ぬものとなつて自己矛盾に陥いる。なぜならば純粹悟性的観点のみに立てば、可能的なるものに附加され得るものは「不可能なもの」であつて、現実的なるものは単に純粹悟性に留

まっている限りは見出されぬ。即ちあくまで「物の現実性を認識せんとする要請は知覚 (Wahrnehmung) 即ちひとが自ら意識している感覚 (bewußte Empfindung) を要求する」(B 272)。知覚されるもの及びそれから推論されるもののみが現実的である。なぜなら「知覚は概念に素材を与えるものであって現実性の唯一の性格である」(B 273)。例えば石炭や化石の知覚から今はなき太古の植物の現実性を知り、或いは鉄粉の吸引現象から全物体を貫ぬく磁気物質の現存在 (Dasein) を、そのものの知覚に先行して比較的先行的に認識することができる。かくの如くして、知覚は「現存在に於ける関係」としての認識内容を規定するもの(経験のアナロジー)ではなく、「現存在としての関係」を規定する、認識の価値としての現実的なるものを与える⁽¹¹⁾。故にこの要請は、眼前的事実、空間存在の絶対的不可疑性、而してこれを認識限定する人間意識の現実性、知覚の確実性への信頼を露呈するものに他ならない。

因みにバークリ (Berkeley) の唯心論とみられることを恐れて経験的實在論にして超越論的観念論であることの自己宣言として、第二版に於て附加された「観念論駁」(B 274~279)をこの現実性の要請の項に附加している。このことは、吾々の統覚的自我の内に全ての表象は存立するけれども(超越論的観念論)、表象の対象は吾々の外にあり、吾々の身体的自己もこれらと同列に並ぶ(経験的實在論)ことを示し、思惟と存在の相即性を示している。蓋し「私の現存在の、単なる、併し経験的に限定された意識は、私の外なる空間における対象の現存在を証明する」(B 276)が故に。然るに自然の内なる対象に関してなら、人間的主体はそれらを完全に他者存在として対自的に考察することに よつて、それらの有について可能的、現実的、必然的の諸段階を踏むことができる。併し乍ら、かかる対象的思考は、思考する主体そのものについては、要するに統覚我そのものについては、主体と客体がどこまでも即自的に連続しており、対象化できないという限界をもつ。もし対象化するとしたら、もはやそれは本当の自己ではなく他者になっている。ここにカントが自我の存在に関してはまだ現実性の要請と同様な手続きによつてしか、「演繹」や「パラロギスムス」の箇所⁽¹²⁾に於て究明していない理由があると思える(六参照)。

ともあれ、先の可能性の要請に留まる時には、まだ形式だけの問題であり、未だ具体的人間が関わること一步隔てた感ありしも、漸くこの現実性の要請に至ってはじめて質量が登場し、人間的主体との具象的連関に入り、対象の現存性との事実的関係に入るに至った。その間一体全体何がどう変わったのであろうか。曰く「物の現実性によつて、私は勿論可能性以上のものを、その物の内には、定立してはいない。なぜなら、物は、その完全な可能性の内に含まれてい、た以上のものを、決して現実性の内に含むことはできぬが故に。そうではなく、可能性とは、単に悟性（その経験的使用）への関係における物の定立であつたのだから、現実性は同時に物と知覚との結合である」（B287 Ann.）。

(C) 物の必然性の要請

「そのものと、現実的なるものとの連関が経験の普遍的制約に従つて限定されたものは必然的に有る（存在する）

(ist (existiert) notwendig)」(B 266)。

この必然性の要請は、認識、所謂経験に於て最も価値ある位置を占めるであらう。単に形式と合致しているだけでも、或いは単に質量と連関しているだけでは、吾々にとつて真に確実な認識とは称し難い。両者が共鳴、共参、協賛してはじめて経験が経験としてその全貌を表現して来る。概念的直観の形式下での可能性が、事実的実証の素材に出合つて現実的確實性の下にもたらされることにより、実験的確証を経て最後には合理化、法則化、客観化、永遠化される。内在的超越的相即性の内で成立するべき超越論的真理の普遍妥当性はこの必然性の要請を満たさなければならぬ。恰かも演繹論第一版に於ける三重の綜合（直観に於ける覚知の綜合、構想に於ける再生の綜合、概念に於ける再認の綜合）に應ずるが如く、三要請は互に他を予想し、他と連関しつつ、最後のものが頂点に立っている。それ故に、必然性の要請は前二者の綜合的統一を前提している。可能性だけはいわば推定の根拠であっても、事実的内容を構成せず、臆説にすぎぬ。亦現実性だけでは、実験の素材とは成り得ても、それを裏付ける理由を欠く。従つてここでの必然性とは伝統的概念に於ける「有り得ぬことのできぬもの」(Was nicht nicht sein kann)としての「有らぬこととし

ては考えられぬもの」(Das als unseiend Undenkbare) という意味での必然性ではない。かくの如き思惟可能性の線上に留まる限り、その対象は必ずしも存在する (existieren) 必要はないであろう。然るに必然性の要請は「現存在に於ける質料的必然性 (materiale Notwendigkeit) に関わるのであって概念の連関に於ける単なる形式的且つ論理的必然性には関わりない」(B 279) 而して現存在とは「感官の対象の現存在 (Existenz der Gegenstände der Sinne)」(B 279) である故に現存在と知覚との連結による経験の類推に従って相対的 (relativ) 比較的 (komparativ) 仮説的 (hypothetisch) に先行的に認識されるのであって完全にア・プリオリに認識できぬ。従って「物 (実体) の現存在ではなくて、そのものの状態、の現存在」(B 279) の必然性を知覚相互の連関に基づいて「経験の一般的法則」(allgemeine Gesetze der Erfahrung, B 279)、「因果の経験的法則 (empirische Gesetze der Kausalität, B 280)」に従って認識する。かかる必然性はあく迄それ自体に於て必然的である如き「無制約的 (unbedingt)」なものではなくて、あく迄所与の必然性、前件 (理由) に対する後件 (帰結) のそれとしての時間限定的必然性としての「制約された」必然性である。即ち「自然に於ける如何なる必然性も盲目的でなく制約された、分別的 (verständlich) 必然性である (in mundo non datur fatum)」(B 280) という「様相の原則」が生ずるのである。ここに於て所与経験が「学問」的对象として法則的、普遍妥当的価値を最高のものとする。因みに可能的なるものは、吾々の表象が直観の公理にのみ留まる時に与えられるものであって、未だ抽象的普遍的なものにすぎぬ。(「可能性の図式は或る何らかの時間に於ける物の表象の限定である」B 180)。現実的なるものは吾々の表象能力が知覚の予料にのみ留まる時に与えられるものであって、未だ個別的単独的具体的特殊的存在にすぎず、普遍性を欠く。(「現実性の図式は一定の時間に於ける現存在である」B 184)。かくて吾々の表象能力は経験の類推に関わる時 (そのうちには前二原則も含まれているであろう)、必然的なるもの、即ち具体的にして普遍的なるものを与える。(「必然性の図式は全ての時間に於ける対象の現存在である」⁽¹²⁾B 184)。それゆえあく迄必然性は可能性と現実性の綱目を通過せるものでなければならぬ。即ち「現実的なるものとはまさにそのつど或る可能的なるものの現

実的なるものである。そしてそれが現実的なるものであることは畢竟するに或る必然的なるものに帰趨する⁽¹³⁾。この様にして「経験的思惟一般の諸要請」は経験の対象の現存在を可能的、現実的、必然的有と三別することによって、自らを「解明・説明」した。総括するならば次の如くなる。例えば「物の概念が、(a)単に悟性に於て経験の形式的制約と結合している場合には (in Verknüpfung mit-)、その対象は可能的と言われる、(b)知覚(感官の質料としての感覺)と連関していて (im Zusammenhang mit der Wahrnehmung-) 且つそれを通して悟性によって限定されるならば客体は現実的である、(c)概念に従う知覚の連関によって限定されるならば、その対象は必然的と謂われる」(B 286c)。果してこの事態は如何なる実相を開示しているのか。是れ即ち、人間主体の——外的対象と関わり乍ら、対象の側に徹する(超越論的対象の如く)のではなく、亦、超越論的統覚の如く如何に意識が生ずるかの根源を示すのでもなく、かく超越論的統覚を頂点とする——対象に関して獲得された意識の実質の有効度を吟味するものである。これに対して内官の綜括、構想力の綜合、統覚の綜合的統一は一つの認識内容を統括する意識を生ぜしめる一課程内の構造区別であって、従って三者単独ではそもそも綜合が不可能であって如何なる意識も生ぜしめず無意味である。かかる三者の鼎関によってはじめて生じた一つの対対象的意識即ち認識の内容(量、質、関係)或いは認識の価値(様相)が決定され、原則が生ずる。「要するに原則は意識の種類の表わしている」⁽¹⁴⁾。

(1) カントに於ける判断、範疇、図式、原則の諸表を掲げて思索の参考の参考に附す。

	Urteil	Kategorie	Schema	Grundsatz
I	Quantität		時間系列	Axiome der Anschauung
量	{ ・ Allgemein ・ Besonder ・ Einzel }	{ ・ Einheit ・ Vielheit ・ Allheit }	Zeitreihe	「直観は全て外延量である」

カントに於ける様相の問題 (一)

II	Qualität { . Bejahend . Verneinend . Unendlich }	{ . Realität . Negation . Limitation }	時間内容 Zeitinhalt	Antizipationen der Wahrnehmung 「あらゆる現象に於て感覺の対象であるこの実在的なものは内包量即ち度をもつ」
III	Relation { . Kategorisch . Hypothetisch . Disjunktiv }	{ . Inhärenz u. Subsistenz . Kausalität u. Dependenz . Gemeinschaft }	時間秩序 Zeitordnung	Analogien der Erfahrung 「知覚の必然的結合の表象によつてはじめて経験は可能的である」
IV	Modalität { . Problematisch . Hypothetisch . Apodiktisch }	{ . Möglichkeit . Dasein . Notwendigkeit }	時間総括 Zeitbegriff (或る時間) (一定の時間) (全時間)	Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt 可能的 有 現實的 有 必然的 有

(2) Vgl. *Deutsches Wörterbuch von Wahrig, Wörterbuch der philosophischen Begriffe von Johannes Hoffmeister, Philosophisches Wörterbuch von Schmidt (Kröner-Verlag), Philosophisches Wörterbuch von Brugger (Herder-Verlag)* u. s. w.

(3) 永平道元「正法眼蔵」諸悪莫作。尚「更だ」より「様相」の問題の如実性を示す為に卑近な実例をあげる。例えば「坐禅を有的に有るものに即して、その何、即ち坐禅の實在的規定性を定義すると、「手を組み、足を交叉し、半跏或いは結跏趺坐すること」以外の何ものでもないが、その場合「竜の水を得るが如く、虎の山に靠るが如く」威風凜々、あたりを払うが如く、又「八風吹けども動ぜざる」が如く坐れと言われる。この「竜得水、虎靠山」は、坐禅の对象的な規定内容としては直接的には全然無関係であるが、その様相に於て、有論的自覚的に、坐禅の真実相を如実に了得せしめる表現である。更に附言すれば、仏教に於ては「真如实相」と言われる如く、最究極点は「真理」ではなく「真如」であり、而もそれは平常心是道に於て、如法如是如如に出現している「諸法実相」の異名に他ならない。それは「概念と対象」の「一致」としての「真理」ではなく、両者の不二一体であることを道得せんとしているのである。かかる「理事無礙法界」は更に「事事

無礙法界」に裏打ちされてあり(華嚴經)、「従つて」水清徹、地令、魚行似、魚。空闊透、天令、鳥飛如、鳥」(「正法眼蔵」坐禪儀)。この「如」の論理が「様相」論理の徹底した姿であり、対象論理とは趣を異にする(六参照)。

(4) Sein 以外のノモノの具体的用法は次の如くである。Er bleibt gesund. Er wird nie krank. Die Hoffnung scheint mir (oder *be/dünkt mich*) verloren. Eine Stunde dünkt dem Unglücklichen eine lange Winternacht.

(5) 高橋里美「体験と存在」第二四二頁、岩波書店刊。

(6) M. Heidegger, *Kants These über das Sein*, S. 31. (Vittorio Klostermann Verlag)

(7) M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, S. 31. (Max Niemeyer Verlag)

(8) M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, S. 68~85. Das dritte Stadium der Grundlegung. Die innere Möglichkeit der Wesenseinheit der ontologischen Synthesis. (Vittorio Klostermann Verlag)

(9) 可能性 (Möglichkeit) と実在性 (Realität)

広義に於ける可能性としては概念が自己矛盾しないこととしての(i)論理的可能性。更に所謂理論的認識に於て概念がその対象を経験に於て見出すことができる場合の客体的実在性をもつてゐることと相關してゐる(ii)「実在的可能性」が考えられる。(Vgl. B. 195, B. 302 f. Anm., B. 624 Anm., *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, S. 157) 前者は「その形式性」普遍性「先天性の故に」尚未だ「具体的な「特殊的対象の完全な可能性」を直示する」ことではある。その為には「カントも」結局「実在的可能性」の問題を「現実性」への指示を以て答へざるを得なかつた。(Guido Schneiberger, *Kants Konzeption der Modalbegriffe*, S. 15~21. Verlag für Recht u. Gesellschaft AG. Basel.)

更に「理論的理性の地平に於ては」客観的実在性を有するの否かが未決定的であり、「従つて物の可能性の要請が可能的経験を越う可らずとして」それへの越権的主張をさし控えなせられた神「不死」自由(自由だけは一種の論理的可能性を有するものとして「因果律の変型として極めて消極的であるが分析的に求められる。Vorrede, B. XXVIII~XXX, B. 585 f. *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 57.)の三概念は「道德法則を意識する主体の実践的自覚に於て客観的実在性を獲得すること」周知の如くである。

かかる意味に於てひとり「可能性」の範疇のみならず、全範疇は理論的認識という経験的連関にのみ制限された諸原則とカントに於ける様相の問題 (一)

は異なつて「より一般的な意義」を有してゐる。(Vgl. Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, S. 22. Köhner Universitäts Verlag)。因みに範疇は「有るがままに於ける物一般 (Ding überhaupt) と同じ要諦たる」(B 186)——物一般はもはや物自体ではない(高坂正顕「カント解釈の問題」(著作集第三卷第六一―六七頁、理想社刊)。或いは「範疇は単に論理的意義を持つべきではなく、思维の形式を分析的に表現すべきでもなくて、諸々の物と及びその可能性、現実性或いは必然性に関わる場合では……」(B 267)と語られる。即ち範疇は可能的経験の対象にのみ使用制限される所謂理論的世界の為だけのものでないこと、第二批判以下の超感性的世界の事実を語る述語とも成り得ることを示す。即ち「思维に於ける範疇は吾々の感性的直観の制約によつては制限をされぬ無限的な領域を持つてゐる……」(B 166 Anm. Vgl. *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 254 f.)。又すれば「より一般的な意義」と「無限界的領域」を有してゐる範疇は、或る一つの存在論的見地を開示し、寧ろその様なところからしてカントの全哲学は全体的統一を以て考察されると思われる。これを吾々は要請一般のオントロギークと予示しておく。

更にハイムゼーテによる可能性というテーマは認識能力そのものの認識に於て一つの偉大な役割を演ずるが、その認識論的所在についてはカントは反省しなかつた (op. cit., S. 22)。即ちカントはそれについてただ「挿話的」(episodisch)に語つたに過ぎなかつた (*Kritik der Urteilskraft*, § 76 Anm.)。

- (10) *Prolegomena*, § 13, Anm. III, S. 47.
- (11) Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 443. 彼の「現実性」の立場こそ、日常的生の中核であり、あらゆる實在の現場であり、「学問性」にどうもそれを離れることも重要な様相である。ハイデッガーの「現有」(Da-Sein)としての人間存在の規定を待つまでもなく、有りとし有らゆるものは、その本来の面目(自性)が、時間的空間的 Da としての「即今」(「即処」)に現成公案してゐるかどうかに有るものの有り方、生きてゐるものの生命がかかつてゐるのである。
- (12) Vgl. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding*, S. 185 f.
- (13) Heidegger, *Kants These über das Sein*, S. 23.
- (14) Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, S. 397.

(未完)

(筆者 奈良教育大学〔倫理学〕講師)