

物自体と『純粹理性批判』の方法

福 谷 茂

物自体 *das Ding an sich* という概念は、『純粹理性批判』が公刊されて以来、絶えず論議の対象となってきた。この概念をどのように考えるかということは、一つ一つのカント解釈を齎に染め合わせるのみならず、つきつめたところで決定していると言ええる。そもそも物自体という用語は、それぞれに異なる概念である「超越論的对象 *der transzendentale Gegenstand*」「ヌーメノン *das Nounemon*」「物一般 *Dinge überhaupt*」などをすべて覆う現象の原因だと考えていることを窺わせる箇所 (A190 = B235, A494 = B522) があるかと思えば、単なる限界概念 *der Grenzbegriff* だと規定されている箇所 (A255 = B310) もまた存在し、それが解釈の分岐する理由である。この不分明さを前にして、従来、(1) 批判哲学の見地からみて許容しうると判断される・物自体の意味を確定し、概念の一義化をはかる (ケンプ・スミス、シュレーダー)⁽¹⁾、(2) あるいは、カントの實在論的確信 (アディッケス)⁽²⁾ ないし形而上学的背景 (ハイムゼート)⁽⁴⁾ を表現する概念として、これにいわば前学問的な位置と役割とを与える、(3) 又はカントを出発点とした独自の立場から明快に再定義する (コーヘン)⁽⁵⁾、といったような方向が種々企てられてきた。解釈上のありうる類型はこれらによって網羅されたかに見える。しかしながら、存在論的であると認識論的であるとを問わず、これまでこの解釈は物自体という表現が何らかの一貫した対象を指す筈だという想定を置く点では軌を一にしており、この想定に基づいて専ら概念の整合性が追求されてきた。我々はこの自明にみえる前提こそが却って物自体解釈の障礙となっており、延いてはカント理論哲学の全体像を隠蔽しているのではないかと考えるものである。従って本稿においては、

まず『純粹理性批判』という書の「方法」を明るみに出すという途を通じて、(一)右のような多面性を有することが寧ろ物自体という概念の本質に属することを解明し、(二)更にこの意味での物自体の諸相が示す方向を手がかりとして、カント理論哲学の全体が物自体の・段階的解消と新たな産出を軸として構想されていることを論証したい。

- (1) Norman Kemp Smith: A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason', 1923; ケンブ・スミスは物自体と超越論的対象を同一視した上で、超越論的対象のあらわれる箇所を un-Critical (p. 204) とみなしている。
- (2) George Schrader: "The Thing in Itself in Kantian Philosophy" in R. P. Wolff, ed., Kant: A Collection of Critical Essays (1968) pp. 172-188. 現象の原因として物自体を語っている箇所はカントの private view として除去された部分である。
- (3) Erich Adickes: Kant und das Ding an sich, 1924. マディヤケスによれば、物自体はカントの実在論的体験に立脚した「前半問的 vorwissenschaftlich」な「信念 Glaube」である。(S. 19)
- (4) Heinz Heimsoeth: Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus, in Kant-Studien 29 (1924), S. 121-159. ハイムゼーハによれば、物自体という概念の基礎は、認識を主体間の一定の Seinrelation として理解する「認識形而上学」から結果したカントの「形而上学的根本確信」である。(S. 121f.)
- (5) Hermann Cohen: Kant's Theorie der Erfahrung, 1925. コーヘンは、物自体は「科学的認識の全体」(S. 475) という理念であり、認識が決して完結しないものである以上は、次々に問いをひびびてゆく「課題」なり「疑問符 das Fragezeichen」(S. 476) として考えねばならぬ」と位置付けている。

1

我々は物自体の多義性が自覚的なものであることの指摘から始めたい。カント自身、『純粹理性批判』第二版への序文において「個々の箇所を連関から裂き取って比較するならば、どんな書物にでも（とりわけ自由な談話として進

行する著書にあっては)見かけ上の矛盾(scheinbare Widersprüche)を探し出すことができるものである」(B XLIV)と記すことよって、この書に「見かけ上の矛盾」が存在することを認めている。一七八七年四月という日付をもつこの序文を付した第二版は、ヤコビーが物自体概念の矛盾を指摘した小論を公けにした「数か月後」⁽¹⁾に現われたものであることを想起するならば、ここでカントが言及する矛盾は物自体をめぐるそれに外ならないと受け取る読者がいても不思議ではない。かくの如き矛盾が存在することを充分承知の上で、カントは、「全体の理念(die Idee im Ganzen)」をわがものとなした者にとって、それら矛盾の解決は極めて容易なことだと直ちに付言する。しかし、矛盾を解決すべきこの「全体の理念」とは何であり、又いかにすれば把握できるものなのだろうか。矛盾の存在を認め、しかもそれらを「見かけ上」のものとなすような・『純粹理性批判』のそういう読み方を求める場合、「全体の理念」だけでは余りに漠然としていてはいないか。

序文のこの言葉が、書物は全体を通読して始めて理解しうるものだという如き教訓に尽きるものではなく、より厳密な内容を持っていることを我々は『実践理性批判』(一七八八年)、序文の次の論述から知ることができる。すなわち、人間の心の或る特定の能力の源泉・内容・限界を学的に規定する場合、我々は「人間の認識の本性から言って、この心の諸部分から、つまりこれら部分の厳密にして(既に得られた要素の状況から見て可能な範囲で)完全な叙述から、始める外はない」(Werke V, S. 10)⁽²⁾のであるが、この段階はあくまでも学の着手点にすぎない。「より哲学的で建築術的 architektonisch な第一の注意点」は、「全体の理念を正しく把握し、この理念に基づいて、すべての部分間の交互関係を会得すること、及び諸部分を全体の概念から導出することによって、それらが一つの純粋な理性能力をなすものであることを会得する」(die Idee des Ganzen richtig zu fassen, und aus derselben alle jene Teile in ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander, vermittelst der Ableitung derselben von dem Begriffe jenes Ganzen, in einem reinen Vernunftvermögen ins Auge zu fassen) [(loc. cit.) 246°。カントによれば、]

うしたことは体系を熟知した後でのみ行ないうる「吟味と保証 (Prüfung und Gewährleistung)」であつて、「それに先立つ研究を嫌い、熟知を獲得することを労苦に値しないと考えた人々は、第二段階、すなわち先には分析的に与えられたことへの総合的な復帰である・展望の段階 ([die Stufe] der Übersicht, welche eine synthetische Wiederkehr zu demjenigen ist, was vorher analytisch gegeben worden) には到達しない」(loc. cit.) のである。この段階に達しない者が「不整合 (Inkonsequenzen) を到るところに発見するとしても、何ら驚くべきことではない。しかしながら、これらの不整合が推測せしめる様々なギャップ (die Lücken) は、体系自体に存するのではなくて、全く彼ら自身の・脈絡^{コンテクスト}づけよう^{ザメンヘンゲント}としない思考過程に存するものである」(loc. cit.)——かく言い切つてカントはこの話題に決着をつける。

ここでカントが述べていることは重要である。すなわち、学的な叙述には二つの段階があり、第一段階は、(一) 既に与えられている状況に基づき、(二) 部分から着手する。この段階はすべての部分が考察されおわつた時に完結する。次に課題となるのは、それらの部分を関係付ける「全体の理念」を正しく把握することである。その上で第二段階として、(一) この「全体の理念」から逆向きに、出発して諸部分の相互関係を明らかにし、(二) かくして諸部分を「全体の理念」を媒介として概念的に導出することによって、元来それらが一つの全体であったことを示す。この第二段階は第一段階を完了したあとで始めて成立しうる「展望」である。そして、部分から出発して「全体の理念」に到る第一段階は「分析」と呼ばれ、「全体の理念」から部分を導出する第二段階は「総合」と呼ばれている。分析が完遂されて「全体の理念」が把握されるまでは到るところに不整合が存在し、逆に「総合的復帰」の立場に立つときには、すべての部分が寄り集つて一つの矛盾なき全体を形づくっているのが展望される。こうしてカントは、「見かけ上の矛盾」とその解決を、分析と総合という相俟つて学を構成する二つの段階に割り当てている——そう論定することが許されよう。

カントの論述から抽出すべき今一つのことは、綜合の終了点として「全体の理念」の對極に位置するものの性格である。再び分析と綜合という言葉に導かれて『人倫の形而上学の基礎付け』（一七八五年）の序文において我々が見出すのは、綜合の終了点は実は分析が発見した地点に他ならぬ、ということである。すなわち、この著作の方法を説明してカントは、それは「通常の認識からその最高原理の規定へと分析的に道を取り、この原理の吟味 Prüfung」とこの原理の源泉から、原理の使用がそこでなされる通常の認識へと綜合的に戻る」(VI, S. 392)ことだと述べる。分析がそこから出発し、綜合がそこで完了するのは「通常の認識(Gemeine Erkenntnis)」なのである。言い換えると、それは学的考察に先立つ所与としての現実に他ならない。学は最高原理の探究におわるのではなく、最高原理から再び所与であった現実に戻ることをも含んでいる。先の引用と関係付けるならば、「全体の理念」である最高原理から現実を構成するすべての部分を導出することによって、出発点にあった現実を原理に制約されたものとして再現することが綜合の課題なのである。矛盾や不整合は諸部分が別々に取り出されて考察される限りに於いて発生するのであり、もしすべての部分の根底に存してそれらを制約する原理が把握されるならば、矛盾・不整合は現実という全体の何程か抽象的な一面を示すものとして整合的に位置付けられうるのである。

こうしてカントにとっての学は、部分間の整合性をひとまず措いて (a) 現実から最高原理へと向う分析と、(b) 最高原理から出発して、分析の途上に生じた矛盾を解消しつつ経験的現実を再建する綜合とから構成されるものである。このようなカントの学問理念は決して孤立したものではない。分析と綜合とは近世では幾何学上の証明法という古代の有限定を脱し、広く学問一般の方法として舞台を拡大して論じられる趨勢にあった。³⁾ 拡大による強調点のずれや変化を伴った様々な分析と綜合の用例は、ザバラ、ガリレオ、⁴⁾ ホッブズ、⁵⁾ デカルト、『ポール・ロワイヤル論理学』、⁶⁾ ニュートンなどに見出される。『純粹理性批判』を冠冕とするカントの体系はこのような系譜においても、又後にみるようにカント自身の思索の展開においても、分析と綜合という視角のもとに論じられてきた学の方法の問題に対す

る回答という側面を持っているのである。次に我々は、数学的方法との比較において形而上学の方法を考察している点でカントの先駆をなすデカルトのその分析・綜合を瞥見し、それによって、就中後者（すなわち綜合）が一七、八世紀には右に知りえた以上に限定された意味を有したことを示したい。

デカルトの『省察』に附されている第二反論は、末尾にきて本論の内容を「幾何学の方法に従って」⁽⁹⁾述べて欲しいという要請を行っているが、これにデカルトは次のように答弁している。⁽¹⁰⁾論証の方法には二通りあって、一つは「分析即ち分解(Analyse ou résolution)」であり、今一つは「綜合即ち合成(synthèse ou composition)」である。分析は物事が方法的に発見された真の道筋を示すものであって、結果がどのように原因に依存しているかを明らかにする。この方法の利点は、十分に注意深い読者なら、それに従うことによって、著者が証明している事柄を完全に理解し、その事柄を自分自身で発見した場合と同じ程度にまで自分のものとすることが可能だということである。これに対し、分析の方法は、注意力を欠いたり偏見を持っていたりする読者を納得させるには適していない、それが欠点である。なぜなら分析においては、読者は著者に協力し、共に考え、著者が省略ないし前提している事柄を自ら補いつつ読みすすむのでなくては、結論の必然性を自分のものとすることができないからである。ところが綜合は、物事が実際に発見された途を教えるのではなく、「定義・公準・公理・定理・問題からなる長い連鎖」⁽¹¹⁾を用いて証明を行う。ここでは前提となる事柄は明示されており、何らかの帰結を否定する者に対しては、その帰結が先行するものうちに含まれていることを示して、その同意をいわば挽ぎ取る(arracher)ことさえできる。しかし、実際に発見が行われた道筋を教えない点で「理解することを欲する精神に完全な満足を与えない」、とデカルトは指摘する。こうして分析は、必ずしも直線的ではない発見の過程をそのまま追体験させる狙いを持ち、綜合は成果を幾何学的秩序に従って教科書風に整頓する、という・そういう意味を有するのである。

デカルトによれば、『省察』そのものは分析的な方法を採用して論述されているが、それは「教育のためには分析

が最も真実で最もよいものだと思われる」からである。⁽¹³⁾のみならず、形而上学という学自体がまず、この方法が選択されることを要求しているのである。幾何学と形而上学とは次のようにその本質を異にするため、綜合は幾何学では有益だが、形而上学ではそれ程適してはいない、——そうデカルトは考える。なぜなら、幾何学の根本觀念 (Les premières notions) —— 例えは点・線の定義 —— は一つ一つが容易に把握される (従って綜合の開始点が既に確保されている) のに反し、形而上学では根本的な觀念を明晰判明に考えることがまず第一の課題となるからである。⁽¹⁴⁾ 形而上学においては、先入見を排除し精神を物質的な物から可能な限り遠ざけるといふ仕方で、根本的觀念を闡明することから着手されねばならないのである。この課題を遂行するための手段こそ『省察』における懷疑に他ならない。かくして形而上学における綜合はデカルトの場合でも分析の後でのみ企てうるものである。すなわち、第二反論への答弁に添えられた幾何学的様式による叙述では、本論で懷疑を経て確立された主張が前提的部分のうちに吸収されていることに我々は気付くのである。⁽¹⁵⁾

『省察』(ラテン語版)は一六四一年に出版されたが、我々は若きカントが一七六四年の論文『自然神学と道徳における原則の判明性の研究』で、再び分析と綜合という概念を用いながら「方法」の問題を論じている姿を見出すのである。この論文は既に一七六二年末には擱筆されていたものであり、従って一七六三、四年の重要な諸論文の方法論的基礎をなすと見なしうるものである。⁽¹⁶⁾ この論文冒頭の、「数学は一切の定義へ綜合的に達するが、哲学は分析的に達する」(II, S. 276)と題する一節において、カントは、デカルトから一步をすすめて、数学の概念は定義によって始めて生まれると主張している。例えば、円錐は「辺を軸に廻転する直角三角形によって定義されるのであり、円錐という概念はこの定義によって始めて産出される。すなわち綜合とは、(廻転、直角三角形の如き) 概念を任意的に結合すること (die willkürliche Verbindung der Begriffe) によって、別の新しい概念を、定義し産出することなのである。逆に言うと、この手続においては最も単純な・他の概念から産出される必要がない概念が、出発点に存在し

なければならぬのである。ところが、哲学において既に与えられているのは、十分に規定されない(つまり、構成要素の不分明な)・複雑な概念である。たとえば、誰でも時間という概念を持つているが、定義を知るものはいない。⁽¹⁷⁾あるいは従来行われたように、理性と実体という二つの概念から総合的に精神という概念を定義するのでは、哲学的ではなく文法的な定義を与えているのにすぎない。ライプニッツが不明瞭な表象だけしか有しない単純実体を考え、それを「まごころむモノイド (eine schlummernde Monade)」と命名したとき、彼は定義したのではなく実は捏造 *erdenken* したのである。(II, S. 277) こうしたことを踏まえてカントは、数学と哲学との相違を、定義がはじめに与えられている(定義が対象を産出するのだから)か、それとも混乱した概念から定義を抽出することによって始めねばならないかという点に求めている。我々は、この論文でカントは、定義一般の成立経過に着目し、定義を獲得するまでの段階が分析であり、定義から出発する段階が総合であると両者をそれぞれ特徴付けている、と結論できよう。彼は哲学は未だ総合の段階に達していないと考えたのであり、総合、つまり定義からの幾何学的秩序による叙述そのものを哲学から排除したわけではない。⁽¹⁸⁾

「総合判断」対「分析判断」という意味連関とは別の、右のような意味における総合と分析もまたカントの思索の重要な主題であったことは、『一七六五—一七六六年度冬学期の講義内容予告』で再びこの問題が取り上げられていることから明らかである。カントはここで総合と分析とを講義方法へと具体化しているのである。それによると、形而上学の講義を存在論・宇宙論・心理学・自然神学という順序で進める伝統的な方法は、「総合的講述 (der synthetische Vortrag)」(II, S. 309) であるが、形而上学の方法は、『判明性』論文が明らかにしたように分析的でなければならぬ以上、この順序は、経験的心理学・宇宙論・存在論・合理的心理学・神学と変更されねばならない。しかし、この順序が何故分析的と呼ばれうるのか。――

カントの説明は次のようなものである。⁽¹⁹⁾この分析的講述においては、(1) 経験的心理学と宇宙論とがそれぞれ生命

と無生命とを論ずることを通して、存在するもののクラスが完結し、(2) それによって、存在するもの一般をいっそう高次の見地から包括的に論ずる存在論の視野が切り開かれる——そういう順序で講義が進む。例えば、経験的心理学では、「人間」という概念のもとで論じられた対象は、一旦、一般的存在論へ吸収された後、存在論の次元において今度は精神的存在と物質的存在という区別のもとにその定義を精密化して復活する。この段階で始めて「魂(Seele)」という概念が定義されて、使用を許されるのである。こうして存在論は次段階である合理的心理学の主題を自らの帰結として産出し、その使命を終える。このように、最も経験的・特殊的な部門から出発して最終的な(普遍的な)「定義」に到るまで概念を段階的に構成してゆく方法こそ、カントの「分析」がここで獲得した形態なのである。かくの如き分析的な講義方法をカントが既にこの頃に、「思想をではなく、考えることを学ばねばならぬ」(H; S. 306)という原則の実現として構想していること、⁽²⁰⁾ 剩^{あまつ}えこの文脈において「理性の批判(Kritik der Vernunft)」という概念まで登場していること、それは、右の意味での分析と『純粹理性批判』との結びつきを雄弁に語る事実だと言えよう。

すなわちここで『純粹理性批判』第二版の序文に再び眼を転ずるならば、次のような文言を我々は見出すのである。「批判が指定した計画の実現においては、即ち形而上学の将来の体系においては、我々は有名なヴォルフの厳密な方法に従わなければならない。」こうカントは記して、ここに言う「ヴォルフの厳密な方法」の内容とは、「原理の秩序正しい定立、概念の判明な定義、証明の厳密性への試み、及び推論における大胆な飛躍の防止」(B XXXVI)である、⁽²¹⁾ と言いつている。我々にはもはやこの言葉、就中、「形而上学の将来の体系」「厳密な方法」という表現をいかなる意味連関において読むべきか、当惑することはないだろう。幾何学的秩序に法った「総合」を学の最終形態とみなす理想は、批判期においてもこうして保持されているのである。逆に言えば、この箇所こそは、総合的形式に基づいた形而上学を先導する『純粹理性批判』が、「分析」のあり方をめぐる二十年來の思索のその結実であることを告げている。

る証言だとみなされねばならないのである。

以上我々は、物自体をその多様性において解釈しうる視点のその所在を示すため、『純粹理性批判』という書物の書かれ方を外側から規定した。明らかになったことは、この書物が、学を構成する「分析」と「総合」の二部門のうち、主として分析の課題を遂行するものであり、行論の不整合はこの段階では不可避であるが、総合の見地に立つに到れば解消しうるものとしてカント自身が位置付けていることであった。『純粹理性批判』を右の意味での分析的講述として把握することは、この書を認識論の出来上った体系としてではなく、寧ろデカルトの『省察』にも比すべき・体系のアルキメデスの一点への逐次的接近として読むことを求める。我々は次に、『純粹理性批判』において、(一) いかなる仕方的分析が実現に移されているか、(二) 物自体の多面性と「全体の理念」とはいかに関連するか、(三) 「全体の理念」とは何か、ということを検討しなければならない。

(1) Friedrich Heinrich Jacobi: Werke, Zweiter Band (1815), S. 291. 有名な「物自体という前提なしには体系のうちに入る事ができないし、この前提を認めると体系のうちにとどまり得ない」という趣旨の言葉は、ヤコービの著作 „David Hume über den Glauben“ (1787) の付論 „Über den transzendentalen Idealismus“ にあらわれる。この論文を全集に収めるに際し、ヤコービ自身が「この論文に数か月おくれで、カントの書物の第二版が出た」と註記を加えている。

(2) 『純粹理性批判』以外のカントの著作に関しては、アカデミー版全集の巻数とページ数によって引用箇所を示す。

(3) cf. Niel W. Gilbert: Renaissance Concepts of Method, 1960. キルムートによる「既にガレンヌ (129-c.199) において、総合・分析は幾何学上の方法から分離しており (p. 33) ガレンヌの影響はルネサンスにおいて最高点に達している。幾何学上の方法としての総合・分析は、バグボス (紀元三三〇年ごろ) が *locus classicus* であり、カントが『プロレゴメナ』で述べる「分析的方法」「総合的方法」はこれを祖述したものにすぎない (84及び85脚註)。我々が問題としているのは、幾何学から分離した後にガレンヌによって遡源的に「プラトン」「ハイドロス」と結びつけられている方の「分析」「総合」で

ある (cf. Gilbert, op. cit. p. 33 note 50)。先の引用箇所こそ、この意味での分析・総合がカントに存在することを示すものなのである。

(4) cf. J. H. Randall: *The Career of Philosophy*. Vol. 1, 1962. pp. 292-299.

(5) Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo. Dialogo primo. カルヴァーニチの発言。

(6) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmsbury*. Vol. 1. p.10.

(7) *La Logique ou l'art de penser*. Quatrième Partie. Chapitre II.

(8) *Opticks*. Book Three. Part I. (Dover edition p.404ff.)

(9) デカルトからの引用は、アン・タムヌリ版全集の巻数とページ数によって箇所を示す。これは IX; p. 101.

(10) 以下は IX; p. 121-122 の叙述である。(11) IX; p. 122. (12) loc. cit. (13) loc. cit. (14) loc. cit.

(15) 「公準 Demandes」の冒頭の段落に関してブルキエは次のように述べている。「体験された省察がデカルトにとつては形而上学的認識への唯一の入口である。省察の順序とは異なる順序を示すように強いられたデカルトは、省察そのもののエッセンスを前もって公準をおいて導入しなければならぬ。」(Œuvres philosophiques de Descartes. Tome II. p. 589 note.)

(16) 即ち „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“, „Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen“, „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“.

これらの論文に顕著な経験論的傾向は、この論文が主張した分析の必要性を履行した結果と考えられる。

(17) カントはここでアウグスティヌスの有名な言葉を引き合いに出している。

(18) Vgl. Giorgio Tonelli: *Die Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die „Deutlichkeit“ in Archiv für Philosophie (1955) S. 37-66.*

(19) 以下の叙述は I; S. 309 である。

(20) のみならず、この著作において既に「哲学を学ぶことは不可能であり、哲学するごとく philosophieren を学ばねばならぬ」という言葉があらわれている。これは哲学の学問性の否定とつたことではなく、総合には分析が先行しなければならぬ、という意味であることは文脈から明らかである (II; S. 306)。『純粹理性批判』も「ウォルフの哲学体系」を引き合いに出してな

がら、哲学することのみを学ぶもの、と説く(A 836 ff. = B 864 ff.)。

(21) II, S. 311.

二

分析とは、(一) 経験的現実を、(二) 部分に分けて考察することからその活動を始めるものだった。この方法は『純粹理性批判』ではどのように適用されているだろうか。

カントは超越論的感性論を論述するにあたっては、「悟性がその概念によって思惟する一切のものを除去し、経験的直観以外のなものも残らぬようにすることによって、感性を孤立させる」(A 22 = B 36) という感性論の前提を明示しているが、超越論的分析論の発端ではこれと呼応して、「超越論的論理学において我々は(先に超越論的感性論で感性を孤立させたように) 悟性を孤立させ、我々の認識から、専ら悟性に起源をもつ思考の部分だけを取り出すのである」(A 83 = B 87) と言明している。これらの言葉は裏から見れば、感性論ではあくまで感性のみが、認識諸能力の一つの部分であることが自覚された上で、その限界を検討されるのであること、そして悟性はそこでは意図的に論究の対象からははずされているということ、を語っている。換言すると、感性論の行論と結論とは批判された感性と未だ批判されざる、悟性とが協働して生み出すであろう事態を述べたものであり、しかもこのことは分析という方法が要請することとしてカントによって完全に自覚的に行われているのである。感性論の結論がこのような前提に基づくのに対し、分析論の結論として述べられるのは、新たに悟性をも批判した場合に生じてくる別の、事態に他ならない。従って、我々は『純粹理性批判』においてカントが論究の成果を要約的に語る場合に、感性論の結論と分析論の結論とを明瞭に使い分けていることを見出すのである。

すなわち、A 251 においては「超越論的感性論全体の結論」として次のように記されている。「感性とその領域、

つまり現象は悟性によって以下のように制限されている。即ち、感性は物自体にはかかわらず、物が我々の主観的な性状の故に、我々に対して現象するその仕方のみかかわる。」ここでは明らかに、我々に対して現象する当のものが、つまり現象の根底としての物自体が、感性はそれにかかわらないという限定を付されることによって却って間接的に定立されている。物を「現象」と規定することによって逆に物の背後に「現象するもの」がクローズ・アップされているのである。この箇所ですぐ続いてカントが「現象一般の概念から自然に、現象にはそれ自身は現象ではない或るものが対応していなければならぬ、ということが帰結する」(Loc. cit.)と述べ、「現象という語が既に何ものかへの関係を暗示している」と指摘しているのもこのような定立を示唆するものではないだろうか。B 307で「感性についての理論は同時に、消極的意味におけるヌーメノンの理論である、つまり悟性が我々の直観の仕方とのこのような関係なしに、従って単に現象としてではなく、物自体として思惟せねばならないような物についての理論である」と論じているのも同様の意味でなければならぬ。こうして感性論は同時に、悟性——言うまでもなく、未だ批判されざる悟性——が物自体を思惟する場合の理論をも含む立場として、カント自身によって概括されているのである。これらいずれの引用箇所も感性論をば、寧ろ物自体を主題的に押し出そうとするものとして把握している以上、この未だ批判されざる悟性こそが感性論の影の主体であると言ふことさえできよう。⁽¹⁾

これに対し、分析論の帰結として各所で主張されている内容は明らかに異なった文脈に属している。A 246=B 303でカントは次のように論ずる。「超越論的分析論は以下の重要な結論を持つ。即ち、悟性はア・プリオリには、可能的経験一般の形式を予料する以外のことを決して行うことができない。そして現象でないものは経験の対象ではありえないのだから、悟性は感性の限界——この内部でのみ我々に対象が与えられる——を決して越えることができない。」この言明は悟性に焦点を合わせて述べられていることから知られるように、意図的に先の「超越論的感性論全体の結論」に對置されているのである。すなわち、感性論の状況は以下の如く記述できるものであった。感性

のみを孤立させて考察するという方法の採用によって、まず、感性の及ぶ領域に対して現象という規定が与えられたが、その反面、(1) この「現象」なる「語」ないし「概念」がいわば分析、判断的に導き出す物自体⁽²⁾と、(2) 考察の視野の外に無傷で存在する悟性とが「自然に (natürlicherweise)」結びつくことになった、と。ところが分析論固有の結論は、悟性に対してその限界を設定すると同時に、正に感性論が残した空隙を塞ぐという・方法的に指定された使命をはたすものとして、この悟性の能力を、「可能的経験一般の形式の予料」へと制限しているのである。分析論の行論が照準を定めているのは、感性論で感性の対象に現象という名称を与えたために正面に押し出された・物自体をも「思惟しなければならぬ (denken müssen)」(B 307) 悟性であると言わねばならない。つまり、感性論は物自体とかがわかるものとしての悟性を分析論へと引き渡したのであり、⁽³⁾ それゆえ悟性による物自体認識の可能性の否定こそが分析論から取り出すべき結論としてカント自身によって特筆されているのである。さらに、超越論的弁証論においては、分析論の結論は、例えば、「我々を可能的経験の領域を超えて連れ出そうとする一切の推論は、人を誤らせるものであり、根拠のないもの (irriglich und grundlos) である」(A 642=B 670)と、さうように回顧されているが、その他 A 348 (ムラロキスムス)⁽⁴⁾、A 581=B 609 (超越論的理想)⁽⁵⁾、A 703=B 731 (弁証論全体の締め括り)⁽⁶⁾ どれもこれと大差のない内容が記されている。そして、いずれの箇所でも物自体には言及されていないのである。

以上から明らかなように、感性論と分析論とは就中物自体に関して異なる主張を持つものとしてカント自身によって把握されている。これは分析という「方法」が要請するところに従って完全に自覚的に行われていることであり、従って感性論と分析論とを単純に比較してその間に矛盾ないし不整合を指摘することは、カントのこのような論述の進め方自体が一七六〇年代に淵源する長年の思索の結晶であることを看過するものだと言われねばならない。批判哲学がライブニッツヴォルフ哲学を「独断論 (Dogmatismus)」だと批判することと『純粹理性批判』がこのような「分析」という論述の体裁を取ることとは少なくともカントの意識においては不可分なことなのである。ところで、

分析の終極に位置する「全体の理念」が、とりわけ分析の進行途上に現われる不整合を解消すべきものとして規定されるのであれば、物自体をめぐる感性論と分析論との間のこのような自覚的な差違は我々に「全体の理念」の存する方向を示唆しているものでなくてはならない。それでは「全体の理念」にとって物自体とは何か。

(1) 分析論の始め、「論理的悟性使用一般について」の冒頭(A 67=B 92)でカントがやや唐突に「先に悟性は、非感性的認識能力として全く消極的に定義された」と述べているが(それまでの叙述にそのような定義はない、とヘルトマンは註記している)、これは悟性が感性論の影の主体であったことを露呈したものと見えよう。

(2) 「現象であるから、現象する当のもの、現象ではない根拠がなく、ではない」という方式で物自体が導入されている箇所としては、A 537=B 565, A 538=B 566, A 696=B 724、『プロロギエーメン』では IV, S. 365 (§ 57), S. 360 (§ 59)がある。もし物自体についてその存在をポジティブに主張しようとしているのであれば、かかる方式は全くの循環論証である。これは寧ろ、何らかの「自体」を常に要求するという我々の思维の構造を表明しているものであり、特に弁証論(例えば「叡知的性格」に関して)では、この構造の、批判哲学を経過した上での活用が志向されている、と解すべきである。

(3) 「対象自体(Gegenstände an sich selbst)」と「純粹悟性の対象(Gegenstände des bloßen Verstandes)」とが等価とみなせる場合としては、A 206=B 251/2, A 258=B 314, A 263=B 319, A 264=B 320等の箇所がある。「純粹悟性の対象」としての物自体は感性論が構成した概念であり、物自体の一面を示すにすぎない。

(4) そこでは、直観に基礎を置かない純粹カテゴリーは何らの客観的意味をも持たない、という趣旨のことが「超越論的論理学の分析的部門」で示された、と述べられている。

(5) この箇所は極めて興味深い。ここで要約される「超越論的分析論の論究」は「あらゆる現象の實在的なものがそのうちに与えられているところのものは、唯一の一切包括的経験(die einige allbefassende Erfahrung)であるから、感官のあらゆる対象の可能性に対する資料が、一つの総括をなして与えられたものとして(als in einem Inbegriffe gegeben)前提されなければならない」ということである。感性もしくは悟性の限界といったことよりも、ここではむしろ「唯一の一切包括的経験」というポジティブなものの存在が強調されている。

(6) 現実の経験を越えて認識を拡張する命題は、一つの可能的経験 (*eine mögliche Erfahrung*) 以上の何ものへも導かないものであることを、超越論的分析論が確信せしめた、この箇所は述べている。ここでも分析論と「一つの可能的経験」とが結びついている。

三

超越論的感性論は、空間と時間とが我々の感性的直観のア・プリオリな主観的形式であることを論証し、感性の対象が物自体ではなく現象であることを明らかにした。その反面、先に触れた通り、現象性を強調するための言わばコントラストとして、我々にとつての対象がそれではないものとしての物自体が論述上措定されねばならなかった。しかし、カントにおける物自体という言葉の使い方には今一つ、対象が正にそれである、「物自体」、という用法のあることを我々はここで指摘したい。そもそも、我々の経験の対象が現象だと改めて主張されねばならないのは、感性論における理論的究明に先立って、対象を物自体だと見なす立場が既に存在していたからではないだろうか。こう言うと、学的意味での「物自体」と常識的意味での「物自体」とを混同してはならぬ、という批判が我々に対して直ちに加えられるであろうから、予め次のように答えておきたい。この、理論的究明に先立った立場における対象に関して、自己の学的概念である「物自体」という術語を適用することこそがカント哲学の分析としての歩みの発端を構成するのだ、と。或いはこう言ったほうが適切かも知れない、このような立場における対象をも包摂している点にこそ「物自体」という概念の学的役割が存するのだ、と。

我々が特筆したい用法の一例は次のような箇所に見出される。カントは、(1) ライブニッツもロックも対象を物自体だと考えていたと指摘し (A 271 B 327)、(2) 『実践理性批判』では、ヒュームも「経験の対象を物自体だと考えた」(V; S. 53) と論ずるのみならず、「これは殆んど何処でも起っているが (*wie es doch auch fast überall gesch.*

ieit) (loc. cit.) と附言し、(3) 更に「時間における物の存在の諸規定を物自体の諸規定だと見なす」(V: S. 94) ことを「最も普通の考え方 (die gewöhnlichste Vorstellungsort)」(loc. cit.) だと指摘しているのである。「物自体」を、「現象」と術語的にペアをなす・カント哲学固有の(つまり、感性論を経過した後)に始めて使用しうる(概念だとのみ狭く理解しては、これらの箇所は辻褃が合わぬのではないだろうか。一言で言えば、これらの箇所における「物自体」は、現象の(不可知の)相関者という意味を持たず、現象とコントラストを形成してはいないのである。にもかかわらず、カントが「物自体」という学的な概念を、学以前の段階へと言わば投げ戻して適用しているのは一体何のためなのか。

それは、『純粹理性批判』の論述において、学的な「物自体」と、この、対象が正にそれであるものとしての「物自体」との間に、何らかの連続性が設定されていることを告げるためなのである。換言すると、「物自体」という同じ語句が異なる意味において使用されることは、学的な概念と学以前の常識との対立を表現すると同時に、共通性、すなわち学的な解明(ここでは感性論)がいまだ学以前の立場の痕跡を残していることをも示唆しているのである。のみならず、カントにおける「物自体」概念が、このような意味をも有さねばならないことは、実はカントが「超越論的(transcendental)」という言葉に与えた独自の定義のうちに既に含意されていたのである。すなわち、カントが「超越論的」と定義している考察とは、対象そのものにかかわるのではなく、対象についての我々の(ア・プリアリに可能である限りでの)「認識の仕方(Erkennnisart)」(B 26)にかかわるものであった。つまり、空間と時間とはア・プリアリな主観的形式であり、それゆえ対象は物自体ではなくして現象であるという解明は、まさに対象についての我々の認識の仕方、を考察した成果である。従って、超越論的な考察の第一段階(感性論)が終了するまでは、対象は現象という規定をうけてはおらず、(認識の仕方が究明されてはいない、という意味で)物そのものとして妥当していると考えられねばならない。カントが、ライブニッツもロックもヒュームも、物を物自体とのみ見なしたと咎める

理由もまたここに存する。すなわち、この意味における「物自体」とは、「認識の仕方」についての考察を持たぬすべての学的及び前学問的な立場からみた対象そのものに他ならないのである。そして我々は、この「認識の仕方」についての考察（超越論的感性論及び分析論）は、対象自体についての考察（存在論）のための序論でも一部門でもなく、寧ろそれと相互に排除し合う關係に立つことに注意しなければならない。（cf. A 247 = B 303）言い換えると、「認識の仕方」についての考察は対象自体についての考察をさしあたりは排除するのであり、従って他方では、考察されないままの相における対象を存続させているのである。

これが、我々にとっての対象そのものとしての「物自体」という用法が学問的に必要とされる理由である。この意味での「物自体」は超越論的な考察が『純粹理性批判』の叙述として進められてゆくなかで常に、学的な反省（すなわち、現象性の解明）がそこから出発した事実という資格において保持されている。それどころか、こうした「物自体」を考えている立場へと学、という経路をたどって復帰することこそが、超越論哲学の任務だとさえ言えよう。カントが、超越論的觀念論のみが經驗的實在論たりうると説く(A 511)のはこのために他ならないのである。以上のことを我々の文脈に移すならば、分析の出発点は綜合の終了点だということへと集約されるだろう。すなわち、超越論哲学が一つの円環であるならば、その円環そのものが「物自体」という概念によってなりたたしめられているのである。

かくして『純粹理性批判』の発端には、一つの物自体がある。この物自体は、空間・時間が感性的直観の主観的形式であることを明らかにした感性論によって否定される。しかし、正に感性論の結論として物に現象という規定が与えられることによって、「現象するものなしに現象が存在するのは平仄が合わない(ungereimt)」(B XXXVI)という推論を招き、第二の、但し今度は現象の根底に存する「物自体」が導き入れられてくる。この「物自体」に対して配当された認識能力が悟性であり、悟性の能力が分析論で先にみたように限界規定されることによって、この第二の「物自体」もまた否定されるのである。このように見るとき、『純粹理性批判』の行論は繰り返しました様々な形で甦る「物

「全体」の概念と、それを主観のうちに取り込んで克服せんとする超越論哲学との間いという様相を持つていることが明瞭であろう。「全体の理念」にとって物自体とは、それと否定的にかかわることを媒介として順次自らの姿をあらわすための手立てなのである。

「全体の理念」のあり方が右のようなものであることが明らかになるとともに、それに達するための方法としての「分析」の内容も一段と具体化されうる。「分析」は論述の進行のために異論を必要としたのである。そして物自体を否定する超越論哲学に対し異論を提起し、言わばデ、イ、ア、レ、ク、テ、イ、ケ、イの相手という役割を割り当てられて行論の中に組み入れられているのが、カントによって「ライプニッツ・ヴォルフ哲学 (die Leibniz-Wolffsche Philosophie) (A 44 = B 62) と呼ばれている立場に他ならないのである。『純粹理性批判』においては、それと名指す場合も名指さぬ場合も、この哲学との絶え間のない対話のうちに論述が進行し、従って必要に応じてまた進行の段階に相応して、この立場自体が叙述のなかに登場してくるのである。

例えば感性論に次のような文言がある。「我々の解明は、外的に対象として我々に現われうる一切のものに関して空間の实在性 (つまり客観的妥当性) を教えるが、しかし同時に、物が理性によってそれ自体として考察される場合 (wenn sie [d. i. Dinge] durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden) 、『つまり我々の感性の性質を顧慮することなく考察される場合の、物に関する空間の観念性をも教える。』(A 28 = B 44) ファイヒンガーはこの箇所をカントが悟性による物自体の認識を認めていた一七七〇年の所謂就職論文の見地に立っていた時期の草稿に基くか、又は既に捨てていた見地が紛れ込んだものと考え他はないと解釈している。⁽³⁾しかし、ここで言われる「それ自体として考察する」は「我々の感性の性質について顧慮しなく (ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinne) (ichheit zu nehmen)」^{アンシヒト、セッパスター}と等置されていることを見逃してはならない。これは何を意味するのだろうか。

この箇所にかぎらず、感性論では「それ自体」^{アンシヒト、セッパスター}に対してしばしば同じような限定が付されている。「客観そのもの

として考えられる」とは「それを直観する仕方を顧慮しない (unangesehen der Art, dasselbe [d.i. das Objekt] anzuschauen)」(A 38 = B 55) ことであり、*「我々の直観の感性を、従って我々に固有である表象の仕方を捨象す (von der Sinnlichkeit unserer Anschauung, mithin derjenigen Vorstellungsart, welche uns eigentlich ist, abstrahiert)」*と云ふことは、「物一般 (Dinge überhaupt)」と云ふ語に於てある (A 35 = B 51)°。このような執拗さは明らかに意識的なものであり、カントの細心な配慮を示すものである。少なくとも不注意な紛れ込みなどと解することは許されない。我々の見方によれば、対象を直観する仕方を顧慮する、とは正に「認識の仕方」に関する超越論的反省に他ならず、従って「直観する仕方を顧慮しない」あるいは「表象の仕方を捨象する」ということは、超越論的反省に先立って存在している立場を指すものである。そしてカントにとって「ライプニッツ・ヴォルフ哲学」とは何よりもまず、我々の「認識の仕方」を無視するところの学説であった、具体的には、感性と悟性とは全く独立した別の認識源泉であって「悟性と感性とは我々にあつては結合してのみ対象を限定しうる」(A 258 = B 314) ということを無視する学説であつた。この学説に関しては、それは「我々の感性全体は物の混濁した表象 (die verworrene Vorstellung der Dinge) に他ならない、意識的に分解されていない徴表や部分徴表の堆積のもとにであるとはいへ、物自体そのものに属するもののみを含む」(A 48 = B 60) と考へる、と云ふことも、反対に「現象を物自体として、従つて叡知体 (Intelligibilia) として、つまり純粹悟性の対象として考へた」(A 264 = B 320) というように云ふことも可能である。つまり、「ライプニッツ・ヴォルフ哲学」は、それがそもそも我々の「認識の仕方」を問題にしていない以上、常に或る段階における「物自体」を——例えば感性論で第一の物自体が否定された後でも、悟性については「認識の仕方」は未だ明らかになつていないのだから——主張する立場として、論述のなかに、言わばカントに異論を唱える対話者の役割において——従つてこの形態での論述自体の推進力として——登場しうるのである。かくしてファイヒンガーが批判期の立場と相容れないと判断したくだんの箇所は、実は、『純粹理性批判』の行論の段階に即してその

つどそこに醸成された問題状況を提示しているものであり、それ自体が（分析論という形での）超越論哲学の叙述の進行を促すために問題の所在を示すものに他ならないのである。

我々が追ってきた「分析」の、経験的現実を部分に分けて考察するという規定は、カントによって右のようなディアレクティケー的構造へと具体化されていると言えよう。

(1) 分析論の物自体は無規定な物自体ではない、悟性の対象でしかありえぬものという規定を持った特定の物自体であり、悟性の認識能力がこの物自体に関して否定されたということは、実はこの物自体は思惟可能であっても存在しないということに他ならない。

(2) バークリについてさえ、空間を物自体に属する性質だと考えた、という言い方がされており (B274)、「超越論的理想」も物自体であり (A576 = B604)、「世界は量に関して無限である、及び、世界は量に関して有限である」という二つの命題が相互に矛盾対当すると考えるなら、世界（現象の全系列）が物自体であると想定することになる。(A504 = B532) 物自体は行論の段階に相応して異なるものを指すところの、全く相対的な規定である。

(3) Hans Vaihinger: *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Bd. 2 (1892), S. 354f. の箇所は、この段階では超越論的観念性を説くためには物自体とのコントラストに頼るのが効果的である、ということを示しているにすぎない。物自体が消去された後での超越論的観念性のあり方については後述する。(五を参照)

四

次に我々は、物自体を消去するという否定的な動向にある「全体の理念」と物自体とのかかわりをば具体的に考察し、「全体の理念」の積極的動向を明らかにする準備としたい。

分析論においては、物自体という表現は「フェノメナとヌーメナ」及び「反省概念の両義性」^{アインズハイム}での言及を除くと比

較的に稀である。ここにこそ、分析論の任務は感性論が引き渡した課題を解くことにあるという我々の主張の根拠が見出されるのではないだろうか。感性論がクローズ・アップした「物自体」は、我々の主観的な直観形式には依存しないところの、しかも我々にとつての対象のその「真の相関者 (wahres Korrelatum)」(A30 = B45) であると考えられるような、それ自体としての物であった。ところで第一版におけるカテゴリーの演繹に際しては同じように性格付けられる概念が現われたが、それは物自体とは呼ばれていない。すなわち、カントは次のように述べていた。「認識に対応しており、従つて認識とは区別された対象について語る場合、人は何を思惟しているのか。この対象が或るもの一般 = X としてのみ思惟されねばならぬことは容易に理解される。我々は自分たちの認識以外にはこの認識に対応するものとしてこれに對置 (Gegenbsetzen) をせうるものを何も持たぬからである。」(A104) 更に A109 では「ところでこれらの現象は物自体ではなく、それ自体、表象にすぎない。表象は表象でその対象をもつが、この対象を我々はもはや直観し得ないのである。それゆえ、それは非経験的な対象、つまり超越論的对象 = X と名付けられよう」とも述べている。これらの箇所が教えるように、先にみた意味での第一の物自体（「これらの現象は物自体ではない」と言われた場合の「物自体」）はここでも物自体であるが、感性論が分析論に引き渡した方の物自体は今や「超越論的对象」と呼ばれている。我々の解釈では、感性論の帰結そのものであるこの物自体に対し、かくの如き命名をおこなうことこそが、分析論の開始となるのである。⁽¹⁾そして、感性論の物自体を分析論が解決すべき課題として受け取っているのであるならば、カントがなすべきことは両者の関係を明らかにすること、即ち、感性論の「物自体」の真相が具体的には「超越論的对象」に他ならぬ所以を論証することであろう。それゆえ、「超越論的对象」及びその同義語は、それが物自体と結びつきうる地点が最終的に到来するまでは、我々を導かねばならないのである。その地点とは分析論の本論が終わった後に据えられた「対象一般をフェノメナとヌーメナとに区分する根拠について」と題する一章であり、我々はこの章を「超越論的对象」からの「物自体」の生成として、或いは逆に「物自体」の「超越論的

対象」への解消として読むことができるのである。以下ではこの章の中心的部分を少しく詳細に検討し、従来さまざまに指摘されてきた矛盾なるものを我々の見地から解釈したい。⁽²⁾

我々がこれから取り上げる、第一版固有の七つの段落⁽³⁾(A249~A253)が矛盾に満ちた・難解な論述という印象を与えるのは、実はこの部分がまさしく右の課題をはたしているからに他ならぬ。第二版での書き換えが論旨の変更を意味しないことは、この七段落全体の不可欠の大前提が第一版と第二版とに共通した部分で述べられているという事実からも明らかであろう。それは、「思考とは与えられた直観を一つの対象に関係付ける働きである (Das Denken ist die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen.)」(A 247 = B 304)とどう言明である。ここで「与えられた」と言われているのはあくまでも直観のほうであって、対象ではない。しかし、思惟に対し予め直観ぬぎに対象の存在が与えられていて、それと「与えられた」直観とを思惟が改めて関係付ける、というように解釈しては困難がいや増すのみである。我々は結局、この対象は現に与えられていない可能性をも含むものであると解し、全体として上の言明は、思考は与えられた直観を関係付けるべき対象を要求する、否、寧ろ措定する、という意味を持つと理解する他はないだろう。それゆえカントは、「この直観という仕方が決して与えられないならば、対象は全く超越論的(transzendental)であって、悟性概念は超越論的使用以外の、つまり多様一般の思惟を統一する以外の使用を持たない」(loc. cit.)と語を続け、「カテゴリーの超越論的使用は実は何ら使用ではなく、規定されたいかなる対象も、また形式に関してのみ規定可能な対象すら持たない」(loc. cit.)と断を下すのである。このような、対象を要求し措定する思惟——その手段がカテゴリーである——と、感性的直観を欠くカテゴリーは何らの客観をも規定しえないという事態との緊張関係を、「感性」という形式的制約を欠く純粹カテゴリーは超越論的意味を持つが、超越論的使用を持たない」(A 248 = B 305 傍点は引用者)とカントは表現している。カテゴリーが「使用(Gebrauch)」をもたないときにも「意味(Bedeutung)」をもつことが、以下第一版固有の七段落で悟性に帰せられている働きである。

まず第一段落ではフェノメナとヌーメナとが説明される。フェノメナは現象に「カテゴリーの統一に従った対象として思惟される」(A 248)と「規定が追加されたものにすぎないが、ヌーメナは「悟性の単なる対象」であるが、感性的直観ではない一種の直観の対象ではありうると規定されている。この段落は明白に定義であり、以下の論議の輪廓を設定したにすぎない。

これを踏まえて第二段落は、「超越論的感性論によって制限された現象概念は既にそれだけでヌーメノンの客観的実在性を示唆しており、対象をフェノメナとヌーメナとに区分し、従って世界をも感性界と叡知界へと区分すること正当化する」(A 249)と述べ、この区別は同じものについての明晰な認識と明晰でない認識のそれではないと注意している。この注意は明らかに感性論が否定した「ライプニッツ・ヴォルフ哲学」の同じ区別(A 241 || B 51)を念頭に置いてなされたものであり、従ってそれに先立つ「感性論によって制限された現象概念が既にそれだけで」生み出すヌーメノンとは、我々が先にみたところの、感性論の考察の結果として生まれた(第二の)物自体に他ならない。それゆえ現象からヌーメノンを、剩る感性界と叡知界という区別までも導き出すこの箇所での発展は、いわば分析判断であって全く概念上の展開なのである。続いて、「感官が我々に対して或るものをそれが現象する相において提示するとしても、この或るものもやはりそれ自体として一つの物でなくてはならず、非感性的直観の、即ち悟性の対象でなくてはならない。つまり感性が何ら関与しない認識が可能でなくてはならぬ。この認識は絶対的な客観的実在性を持ち、それによって対象は我々に対しあるがままの相(wie sie sind)において提示される」(A 249)と「言う言明も、同様にして感性論の結論にのみ立脚して推論を重ねるものに他ならない。そしてこの展開は接続法によって「それゆえ、カテゴリーの経験的使用(それは感性的制約に制限されている)以外に、今一つ、純粹で客観的に妥当する使用があることになろう」(A 250)と結ばれているのである。従って、もし以上の推論が正しければ「今まで述べてきたこと、つまり我々の純粹な理性認識は現象解明の原理以上の何ものでもない、それらの原理はア・プリアリには経験

の形式的可能性に関係するのみである」(Loc. cit.)とすることは不可能となろう。この段落では、分析論そのものからの反論を促すべく、感性論の結論から取り出せる限りのものを最大限に拡大することが意図されていることを我々は読みとらねばならぬ。

そして第三段落は先にみた前提的部分及び A109 と同じ内容、つまり分析論の成果をば再説しつつ、反論に取りかかっている。「我々の一切の表象はたしかに悟性によって何らかの客観に関係付けられるが、現象は表象に外ならないから、悟性は表象を感性的直観の対象としての或るものに関係付けるけれども、しかしこの或るものはその限り単なる超越論的客観 (das transzendentale Objekt) である」。(A250) 悟性はこのようにあくまで客観を要求する。しかしかく要求される客観について我々が言いうることは、それが「感性的直観における多様の統一に對する、統覚の統一の相関者」(A250) の役割をはたしているということだけであり、この超越論的客観を焦点として「悟性は多様を対象の概念へと結合する」(Loc. cit.) だけである。即ち、悟性が要求する超越論的客観は、その機能に関してみれば、多様を結合するための手段である。第一段落及び感性論に基く第二段落では、悟性がヌーメノンを対象として持つというように論ずる可能性も排除し難かったことは先にみた通りである。これはしかし、感性論では悟性の能力についてまでは検討されていないその故にのみ、悟性にこのような権能が与えられたということにすぎない。ところが分析論に基く第三段落では、この超越論的客観は、多様の結合のために悟性が要求し且つ使用する手段として、ヌーメノンであるどころか、「感性的所与から全く切り離し得ない」(A250) ものと明言される。続く短い第四段落も亦、カテゴリーは悟性にのみ与えられる客観の如きものを何ら表わさず、それはただ超越論的客観を「感性に与えられるものによって規定する」(A251) のに役立つだけであることを確認している。しかるに、第三、第四段落でこのように分析論の成果を再説しえたとするならば、いまや、第一、第二段落では思惟可能であった・感性論からの敷衍に對し反論するだけの用意がととのっている、と言ひ得るであらう。

勿論、感性論のあとに分析論が置かれている以上、感性論の結論に基いてヌーメノンを思惟する可能性は、分析論の結論に背馳するというだけで既に片付くではないかとも言える。しかし、完全な解決のためには、何故そのような可能性が生じたのかということの説明し、その必然性・不可避性を「全体の理念」のもとで理解することが是非とも必要であろう。第五、第六、第七段落においてカントはこの課題を遂行しているのである。

第五段落は、端的に「人が感性の基体では満足せずに、フェノメナに対して純粹悟性のみが思考しうるヌーメナを附加した」(A251)原因、即ち第一、第二段落で述べられたような考え方が何故生じたかを問うている。カントはここでも「超越論的感性論全体の結論」を想起するが、それは既にかかる考え方が発生した「原因 (die Ursache)」としてである。第二段落では、「超越論的感性論によって制限された現象の概念」は、ヌーメナの客観的实在性及びヌーメナとフェノメナという区別を「示唆する (an die Hand geben)」とか「正当化する (berechtigen)」とか表現されているが、それと対比してみるならば、いまやカントがこの表現を、その発生の「原因」が剔抉さるべき類いの概念として主題化する地点にまで来ていることは明らかである。「現象には、それ自身は現象でない何かが対応しなければならぬ」(A251)という主張は、「現象一般の概念」(A251)傍点は引用者)に基くものであり、「感性とは独立した対象でなくてはならぬ」(A252)何かとの関係とは、「現象という語 (das Wort Erscheinung)」(loc. cit. 傍点は引用者)が「暗示する (anzeigen)」ものにすぎなかった——そうカントはひとまず「原因」を取り出してしている。しかし、そもそも何故に「現象」という言葉が選ばれたのだろうか。

第六段落はこの点について問題を絞っている。「現象」という概念から発生した「ヌーメノン」はその語義上、「感性的直観のあらゆる形式を捨象」(A252)しているが、感性的直観以外の直観は我々にとって存在しない以上、ヌーメノンは何らかの物についての規定された認識ではなく、「概念の単なる形式」(loc. cit.)ではないのかという疑問が生じてくるであろう。こうしてカントは実際、「現象」という語ないし概念が不可避的に呼びこむヌーメノンの概念を

「単なる形式」にまで——分析論の諸概念、とりわけ「超越論的对象」という概念を援用することなしに——追い込んでいゝる。従つて、この「形式」が占めるべき位置を超越論哲学全体の内で与え、これを超越論哲学の概念となし得たときが、カントにとってヌーメノンの克服が成就するときであろう。

感性論に立脚する第一、第二段落と、分析論を再説する第三、第四段落との間の、言わば遂道が第五、第六段落において前者から掘り進められ、ヌーメノンは「形式」にまでもたらされた。第七段落は分析論側、つまり「超越論的对象」の側からこの遂道を打通するものである。すなわち、第七段落は冒頭、「私が現象一般を関係付ける客観は、超越論的对象、つまり或るもの一般の全く無規定な思考である」(A 253)と述べて、一気に、ヌーメノンの真相が超越論的对象であったことを明らかにする。現象が関係付けられる所の、感性からは独立した(と表象される)客観とは「超越論的对象」であつたのである。それゆゑそれは、当然のことながら、第一段落が定義したような意味での「ヌーメノンとは呼び得ない」(Do. cit.)のである。悟性は多様を対象にまで統一する際に、言わば焦点として、「全く無規定な思考」(A 253 傍点は引用者)を要求するが、この超越論的对象を誤つて独立自存する存在だと考えることがヌーメノンという概念を発生せしめたのである。⁽⁴⁾つまり、認識の成立には超越論的对象が不可欠だということとが、同時に、経験的な対象に、ヌーメノンとのコントラストにおいて、「現象」——これは「現象するもの」を予想した言葉だから——という規定を(感性論で)与えることの根拠となつていゝるのである。以上のようにして分析論は感性論を批判するとともに基礎付け、「全体の理念」のうちに位置付けえていゝるのである。

『純粹理性批判』にディアレクティケーの構造を読みとらうとする我々の解釈によつて、難解とされてきた箇所が透明なものとなりうべき例をもう一つあげよう。「反省概念の兩義性」に次のような箇所がある。「従つて悟性は自分の領野を拡張することなしに、感性を制限する。そして、物自体に関係するといふ僭越をあえてせず、単に現象にのみかわるよゝうに、感性に対して警告することによつて、悟性自身は対象そのものを思惟する。しかしそれは

現象の原因たる（従ってそれ自身は現象ではない）超越論的客観としてのみ思惟されるのであって、量としても、事象性（Sachheit）としても、実体その他としても考えられ得ない（何故ならこれらの概念は、それらがそこにおいて対象を規定するところの感性的形式を常に必要とするから）。従って超越論的客観については、それが我々の内にあるのか、我々の外に見出されるのか、感性とともに除去されるのか、感性を取り去っても猶残存しているのかは全く知られない」（A 288 = B 344）。この箇所はアディクセスによって解釈上の困難を含むものとみなされている⁽⁵⁾。即ちここでは物自体と同義である超越論的客観に対して、他のカテゴリーは排除されながらも、原因のそれだけは適用されており、形式的には矛盾が示されている。一般に、超越論的对象を現象の原因だと考えること自体が独断論的地に他ならない、そう指摘する解釈者も存在する。しかし、我々の見方においては、この箇所は何の困難も矛盾も含まない。物自体には関係しないように悟性、感性が警告するということはまさしく感性論の結論そのものである。かく警告を発しながら、同時に悟性が自分自身では一つの物自体を思惟するということは、感性論が分析論へ課題として第二の物自体を引き渡した結果に他ならない。しかるに、この物自体は現象の原因だと考えられるのである。（先にみたように「フェノメナとヌーメナ」（A 239 = B 294 ~ A 260 = B 315）がこのことを解明した。）そして分析論の結論において、この物自体は、統覚の統一の相関者である超越論的对象を誤って自存化したものであることが明らかになった。かかる超越論的对象に対して経験的な意味での所在を求められないのは自明のことである。かくして我々の見方においては、この箇所は、物自体に焦点を合わせた・『純粹理性批判』の行論の歩みを極めてコンパクトに概観した場所として現われるのである。

最後に、この解釈のもとで一層明晰さをまし、以て我々の見方を確証する箇所を「反省概念の両義性」の末尾からもう一つ引用しよう。ここでは超越論的对象が物自体となり、カテゴリーが物自体の規定とみなされるに到る過程がこの上ない明瞭さで語られている。「それゆえ我々は或るもの一般（Etwas überhaupt）を思惟し、これを一方にお

いては感性的に規定する。しかしまたこの或るものを直観する仕方と、一般的な・抽象的に表象された対象 (*den allgemeinen und in abstracto vorgestellten Gegenstand*) とを区別する。そこで、この或るものを全く思惟のみによって規定する仕方が残るが、これは内容なき論理的形式でしかないのに、我々には、我々の感性へ制限されている直観を顧慮することなくして客観自体が存在する仕方 (ヌーメノン) であるかのように見えるのである。」(A 289 = B 345/6)

こうして『純粹理性批判』の「全体の理念」の否定的側面とは、物自体の段階的解消——ここに物自体の多面性があらわれる——と、そして仮象としてのその必然性——ここに物自体の統一性が存する——との証示・位置付けであることが明らかになった。我々はいま漸く「全体の理念」の積極的方向を問いうる地点に達したと言えよう。物自体を取り除くという仕方では、カントは積極的に何を開示しようとしているのか。

(1) この点に関し、バードの次のような解釈は甚だ示唆的である。——超越論的对象という言葉は「未だ完成されていない哲學的課題を表現する符牒」であって、超越論的对象を「X」とか「未知のもの」と呼ぶことは、それが未知の項を含む方程式として我々に提出されていることを示すものである。この概念は何らかの領域を指すわけではなく、カントはこの方程式を解決不能と考えているのではない。「X」の真相を、既知のもので説明することが、超越論的演繹及び原則的分析論の課題である。(Graham Bird: *Kant's Theory of Knowledge*, 1962. p. 79) またアリソンも超越論的对象は真理の対応説から整合説への移行のための *bridge* だと述べて、この概念の過渡的性情を指摘している。(H. E. Allison: "Kant's Concept of the Transcendental Object", in *Kant-Studien* 59 (1968), p. 165-186)

(2) 我々があえて「ラジグラフ」との解釈を試みるのは、この箇所、特に第五段落が物自体の实在性を主張するものだと考える有力な解釈者 (Max Wundt: *Kant als Metaphysiker*, 1924. S. 208f.) が存在するからである。直接には、我々の解釈は「ディッケスがおこなった「ラジグラフ」との説明 (Adicks, op. cit., S. 102-112) と対比されることを期待するものである。「フェノメナとヌーメナ」の章が「物自体の超主観的存在を自明のこととして前提している」(S. 96) と解する「ディッケス

にとつては、第七段落は「理解に対して大きな困難をつきつける」(S. 106)ものであり、「全くなくともよい」(S. 108)ものになってしまふ。ディアレクティケの構造を無視し、一本調子に読んだ結果である。

(3) ビブリオテーク版では S. 298 から S. 301 にかけて下段にイタリック体で印刷されている部分である。第一段落の冒頭は *Erscheinungen* であり、第七段落は *gedacht wird* で終わる。

(4) 第二版固有の部分でも論旨は同じである。cf. B. 306, 307. 第一版での超越論的対象の役割をはたすのが、「消極的意味におけるヌーメノン」である。

(5) Adikes, op. cit. S. 145. アディクセスにとつてはこの箇所もまた「重い十字架」となる。

五

物自体の否定という方向で姿をあらわしてきた「全体の理念」は、それでは何を積極的に指し示すのであろうか。

この問いに対する回答は、ある意味では当然のことであるが、「いかにしてア・プリオリな綜合判断は可能か」という『純粋理性批判』の中心的な問いへの、カントのその回答から、自ずと明らかになってくるのである。

我々は「ア・プリオリな綜合判断」をカントが定式化する仕方にまず注目しなければならない。序論においては次のように述べられている。「綜合判断では主語概念の外に今一つ、他のもの (X)、を私は持たねばならない。悟性には主語概念の内にはない一つの述語を、にもかかわらず主語に属するものとして認識するために、この他のものを抛り所とする」。(A 8) ア・ポストエリオリな判断では、この他のもの (X) は「私が或る概念 A によって思惟する対象についての完全な経験」(loc. cit.) である。つまり、概念 A に当初含まれていない徴表をもたらず所の、経験の進展が X である。しかし、ア・プリオリな綜合判断における X が右の意味での、経験でありえないことは言うまでもない。序論のこの X を、カントは本論では、例えば「我々がある概念の外に出ることができるためには第三の媒介的な認識が必要である」(A 732 = B 760) というように、判断で主語と述語の外にあり・且つ主語と述語とを結びつける「第三

のもの (das Dritte)」と呼んで、これを様々に規定している。我々はこの「第三のもの」をたどることによって「全体の理念」の、即ち分析としての『純粹理性批判』の頂点をなすものの、その全貌を知るのである。

A 733=B 761 においてカントは次のように論ずる。「生起することはすべて原因をもつ」といふ命題の確実性は、「第三のもの」即ち一つの経験における時間規定という制約 (die Bedingung der Zeitbestimmung in einer Erfahrung) の方へふり向く」ことによってはじめて保証される」と。これは分析論の立場からすれば、カテゴリーの図式化という事態に他ならない。しかし、因果律のア・プリオリな確実性はカテゴリーの図式化によって説明されるとしても、我々がそのア・プリオリな確実性をア・プリオリに知ること自体はいかにして可能か。カントは次のように答える。「我々は与えられた概念内容の外へ直接に越え出ることとはできないが、しかしア・プリオリに、第三のもの、つまり可能的経験との関連において (in Beziehung auf ein drittes, nämlich mögliche Erfahrung) 従ってやはりア・プリオリに、他のものとの結合の法則を認識することができる」。(A 766=B 794) ここで問題になっているのはふたたび因果律であるが、それがここでは、因果律のア・プリオリな妥当性そのものも、我々がその妥当性をア・プリオリに知る可能性も、「第三のもの」たる「一つの経験における時間規定」、あるいは「可能的経験」との関連如何にかかっている、といわれるのである。しかし、序論では「X」は経験ではありえないと断言されていたのではなかったか。単なる経験と「一つの経験」あるいは「可能的経験」とはどう違うのだろうか。

我々は「可能的経験」から始めよう。「第三のもの」が「可能的経験」だということは、我々に対しての対象が物自体ではなく現象だという事実と不可分に関連している。カントは因果律が可能的経験にではなく物自体 (ヌーメナ) に妥当するという考え方に反対して、「その場合、何らの論理的 (分析的) 近縁性を持たぬ概念を結合するため、に綜合命題において常に必要な、第三のもの (das Dritte) は、一体どこに存在しているのか」(A 259=B 315) と疑問を呈している。つまり、「第三のもの」が存在し、かくして因果律の如きア・プリオリの綜合命題が可能となる

ためには、対象は物自体ではなく現象であらねばならないのである。経験的な総合命題においては「第三のもの」は経験の進展に他ならず、ことさらそれが現象だと考えられねばならぬ理由はなかった。何故、ア・プリオリな総合判断の場合には「第三のもの」たる「可能的経験」が特に現象だと考えられねばならないのだろうか。

感性論の結論は、空間・時間が物自体の性質を表わさない、ということだけのことではない。寧ろ空間・時間が「一切の感性的直観の純粹形式」(A 331 B 335 傍点は引用者)である、ということの積極的主張であった。しかるに「形式」に關して「反省概念の兩義性」は次のように述べている。「純粹悟性の概念」(——これは「ライブニッツヴォルフ哲学」を指す)においては質料が形式に先行するが、……空間・時間が単に感性的直観であつて、我々はそこにおいて一切の対象を単に現象であると規定するのであるならば、直観の形式は(感性の主観的性質として)あらゆる質料(感覺)に先行する。従つて、空間・時間は一切の現象と経験の一切の所与に先行し、これら始めて可能ならしめるものである。」(A 267 B 323)逆に、対象を物自体として受け取る「ライブニッツヴォルフ哲学」の諸主張のその源泉には「質料が形式に先行する」という考え方があつたとカントはみる。つまり、この質料―形式という角度から言うならば、現象性とは質料に対する形式の先行性、「形式はそれ自体として単独に与えられている」(A 268 B 324)という可能性に他ならない。「いかにしてア・プリオリな綜合判断は可能か」という問題に対して、感性論は我々にとつての対象が物自体ではなく現象である、という回答を与えた。しかし、分析論を通過することによつて、物自体と現象というこの対立は、質料と形式のいずれが先行し、それが他方を規定するのかという問題へと展開しているのである。つまり、このように展開するとき、物自体と現象とはもはや、不可知の或るものとその現われとが対立するというだけの問題にとどまらない、先ず物が存在してしかるのち物と物との間に關係が成立する(従つて、この關係を表現する法則はア・プリオリには認識できない)のか、それとも物(質料)が与えられるのに先立つて關係がア・プリオリな形式として存在し得るのか、そのどちらかという二者択一を迫る問いへ移行するのである。このように現象という言葉

葉が究極的には、形式の先行を意味するのであれば、この現象はただそれだけで完結している・物自体なしの現象であると言わねばならない。現象のこの意味でのあり方を明確にするため、カントは「現象」の語を捨て、より適切な概念に移行するのである。それが、「可能的経験」¹⁾ないし、後に示すように、より厳密には「一つの可能的経験 (eine mögliche Erfahrung)」に他ならない。可能的経験が特に物自体・現象との対照における現象を意味する理由はいまや明らかであろう。

物自体なしの現象において形式が先行することは上述の如くであるが、それは、「一つの可能的経験」においては、与えられうる限りでの対象の汎通的結合性として具体化される。形式とは物と物との関係 (cf. A 20 ≡ B 34) であり、従って形式の先行とは、与えられうる限りの物が既に関係付けられ、結合されていること、或いは、既に関係付けられ、結合された物が与えられていることに他ならない。カントは、図式論において次のように述べている。「我々の認識はすべて、一切の可能的経験という全体の内に存在する。そしてこの可能的経験に対する普遍的関係において、あらゆる経験的真理に先行してこれを可能ならしめる超越論的真理が成立する。(In dem Ganzen aller möglichen Erfahrung liegen aber alle unsere Erkenntnisse, und in der allgemeinen Beziehung auf dieselbe besteht die transcendente Wahrheit, die vor aller empirischen vorhergeht, und sie möglich macht.)」(A 146 ≡ B 185) 即ち、「超越論的真理」¹⁾ 従って結局あらゆる経験的真理が成立するためには、「一切の可能的経験」という全体が予め存在していなくてはならない、そうカントは指摘しているのである。のみならず A 110 では、「唯一つの経験のみが存在し、この中ではすべての知覚は汎通的かつ規則的に連関しているものとして表象される。ちょうど、唯一つの空間・時間だけが存在し、現象のあらゆる形式と存在・非存在のすべての関係はその中で生起するように」と述べて、経験の全体性と唯一性とを空間・時間のそれに準えてさえている。¹⁾ かくして「可能的経験」が「一つの可能的経験」であることは明らかであろう。

我々は今や、既に關係付けられ結合された物が「一つの可能的經驗」において与えられているという事態をば解明しなければならぬ。何故なら、「一つの可能的經驗」こそ、「いかにしてア・プリオリな綜合判断は可能か」という問いに究極的に答える「第三のもの」であり、その外には何も存在しないからである。すなわち、「全体の理念」が物自体を完全に払拭しつつ積極的に指し示す方向に見出されたものに、それは他ならないからである。

カントは対象が物自体であるならば、対象についてア・プリオリに綜合的に認識することは不可能だと言う。(A181 || B223) しかし対象が物自体である、ないしは対象を物自体として考える、とはいかなることであろうか。もちろん物自体とは、先にも見たように、「認識の仕方」への反省を欠いた立場での・物の在り方であり、何らかの意味で我々の外に、我々(の認識能力)とは独立に存在するものを意味している。しかるに現象が「一つの可能的經驗」へと發展せしめられた今、物自体に対してももう一步進んだ規定を与えることができる。カントは經驗の唯一性と全体性とを空間・時間の唯一性と全体性に準えていた。諸空間は「唯一同一なる空間」の「構成要素(Bestandteile)」ではなく、「唯一の一切包括的空間」の「制限(Einschränkung)」としてのみ存在する。(A25 || B39) また時間の一定量は「根底に存する唯一の時間を制限することによってのみ可能」(A32 || B47)である。つまり、空間・時間の唯一性と全体性とは「その部分がこの全体においてのみ可能であり、全体は部分によって可能となるのではない」(A488 || B466)という・全体の部分に対する優先性に他ならないのである。⁽²⁾經驗についてもカントは同じように述べている。「あらゆる現象に実在性^{gegenwärtig}をそのうちにおいて与えるところのものは唯一の一切包括的經驗 (die einzige allbefassende Erfahrung) である。従って感官のあらゆる対象を可能にするための質料は、一つの綜括において与えられているものとして前提されねばならず、經驗的对象のすべて可能性、その相互の区別及びその汎通的規定は、この綜括の制限のみ、基底をもちうるのみである。(:so muß die Materie zur Möglichkeit aller Gegenstände der Sinne, als in einem Inbegriffe gegeben, vorausgesetzt werden, auf dessen Einschränkung allein alle

Möglichkeit empirischer Gegenstände, ihr Unterschied voneinander und ihre durchgängige Bestimmung, beruhen kann.)」(A 582 = B 610) かくして経験の唯一性と全体性もまた、全体が先ず存在し部分はこの全体の制限によってのみ可能だ、という事態を意味しているのである。

現象と物自体という相関概念は、既に考察したように、形式の先行か質料の先行かという二者択一的課題へ展開したのであるが、今やこの二者択一は更に、しかも最終的に、全体が先ず存在して部分はその制限としてのみ存在しうるのか、それとも部分が先ず存在して全体は部分の複合としてのみ存在しうるのか、という問いに展開するにいたった。そして、関係付けられ結合された物が既に与えられているという事態は、物がもともと自立的に(正にそれ自体として)存在しているのではなく、ある全体のうちに、その制限としてのみ存在しているという意味に他ならなかったのである。カントが現象という言葉で示そうとしたのは、かかる全体の存在であり、この全体の制限としてのみ存在するような・物の在り方だったのである。また物自体とは、今やこれとは逆に、相互に関係付けられるに先立って先ず単独に「自らの独立自存性によって完全に孤立している物(Dinge, die sich ein jedes durch seine Substanz völlig isolieren)」(B 293)を意味するのである。しかるに「私の内 in mir」の領域を拡大するという方向によって、反面『純粹理性批判』がいままで斥けようとしてきたものは物のかかる在り方であり、逆に積極的な意味での「全体の理念」とは、部分に先行し部分を可能ならしめる「一つの可能的経験」という全体の存在を開示することであった。物の在り方について、このような存在論的主張をも持つゆえにこそ、カントは、「存在論という尊大な名称は、純粹理性の単なる分析論という謙遜な名称と代えられねばならぬ」(A 245 = B 303)と述べているのではないだろうか⁽³⁾。

物自体を完全に消去し「一つの可能的経験」のみが存在することを示して、分析が終了するならば、次の段階である綜合は、この「一つの可能的経験」から出発し、「対象を物自体だと受け取っている」我々に対して、その経験的现实を再建することを任務とする。このような、言わば物自体の産出は、『純粹理性批判』では僅かに弁証論におい

「仮象発生の原因としての「実体化 (Hypostasierung)」という形で論じられているにすぎない⁽⁴⁾。しかしカントの最晩年の努力である『遺稿 Opus Postumum』では、それは正面から取り上げられている。この段階では「一つの一切包括的経験 (Eine allbefassende mögliche Erfahrung)」(XXI; S. 582) 以降の出発点である前提やれ (XXII; S. 610) では「公理 Axiom」とも呼ばれている。「可能的経験の統一」の中から「同一律に従って分析的な」「熱素 (Wärme-stoff)」の存在が導き出されよう (XXI; S. 597)。この「熱素」を基礎として「物質の運動力 (bewegende Kräfte der Materie)」(loc. cit.) が生まれ、「主観の感官を触発する運動力が現象における客観を与える (Die den Sinn des Subjekts affizierende bewegende Kräfte geben das Objekt in der Erscheinung)」(XXII; S. 537) となる仕方だ⁽⁵⁾。「一つの可能的経験」の中から下降的に、我々を触発する客観があらわれるのである。

しかし『遺稿』について詳論することは他日を期さねばならぬ。我々は『純粹理性批判』における「一つの可能的経験」のその重要性を明らかにした⁽⁶⁾こと、また、この概念こそが『遺稿』理解の鍵となることを指摘した⁽⁷⁾ことで、本稿の課題の大半をはたしたものととして擲筆したい。(一九八二・六・十七) (丁)

(1) この語が単に「経験」又は「可能的経験」としてではなく、「一つの可能的経験」というフレーズとして、自覚的に用いられることを示す箇所は次の通りである。A 189 = B 232, A 308 = B 365, A 490 = B 518, A 495 = B 523, A 723 = B 751. その他 A 217 = B 264 では、「対象の表象が我々に対して客観的実在性を持つ」という場合、すべての対象がそれによって結局は我々に与えられ得ねばならぬような一つの認識としての、「そういう経験の可能性」がこの「第三のもの」である⁽⁸⁾と語られている。

(2) このような全体をカントは *totum* と呼ぶ。これに対し、部分が複合して出来た全体は *compositum* である。(A 438 = B 466)

(3) 存在論としての分析論は「一つの可能的経験」を示そうとするものであり、特殊形而上学としての弁証論は、これを原理

として仮象を否定する。
 (4) A 384, A 395, A 673=B 701, A 692=B 720, A 582=B 610, A 696 Anm.=B 724 Anm., A 619=B 647. 等々参照。

〔付記 本稿の内容の一部は、昭和五十六年十一月二十一日、日本カント協会の第六回学会において口頭発表されたものである。〕

(筆者 ふくたに・しげる 京都大学文学部〔西洋近世哲学史〕助手)

告 豫 論 文 号 次

フレーゲにおける論理哲学の形成 ——意味論の視点から——	野本 和幸
緯書鄭氏学研究叙説	池田 秀三
探究と倫理 ——ベースにおけるプラグマティズムと 規範学の理論——	伊藤 邦武
〔討議①〕「純粹、実践、理性の批判」とは 何を意味しうるか	森口 美都男
〔討議②〕品川嘉也氏の最近論文を読んで 山崎教授の疑問に答う	山崎 和夫 品川 嘉也

acceptance of the Ockhamistic separation of theology from philosophy in his early lectures and some of his academic tracts for the Reformation. Next we must consider his understanding and acceptance of the nominalistic covenant theology. The word covenant (pactum) means that on which the relation between God and man is based. Its content is usually expressed in the following technical terms: *Facienti quod in se est, deus non denegat gratiam; meritum de congruo et meritum de condigno*. Although Luther performed such preparatory good works according to this teaching, he found his own inability and sins. Justification by faith alone is the new Reformation recognition by which he overcame the nominalistic covenant theology. This recognition is best expressed in his idea of free will. If we compare his thought with the traditional Ockhamistic interpretation of free will, it becomes especially apparent that Luther's experience and thought was not ethical but genuinely religious.

Kants Methode in der „Kritik der reinen Vernunft“ und das Problem der Dinge an sich

von Shigeru Fukutani
Assistent beim Institut für
Geschichte der neueren Philo-
sophie an der Universität Kyoto

Dieser Aufsatz stellt sich die Aufgabe, vom kantischen Begriff : Dinge an sich eine neue Auslegung vorzulegen.

Mehrere Textstellen in der „Kritik der reinen Vernunft“, die sich oft widersprechen, haben seither dazu geführt, daß man unter diesem Begriff recht Verschiedenes versteht. Bei dieser Verschiedenheit der bisherigen

Interpretationen hat man sich jedoch immer an einer Annahme festgehalten: der Begriff „Dinge an sich“ müsse sich eigentlich auf eine und dieselbe Entität beziehen. Diese Annahme gilt immer noch als die unbezweifelbare Voraussetzung.

Der Verfasser versucht hier dagegen, die Mehrdeutigkeit des Begriffs als eine selbstbewußte, ja sogar methodisch erforderte, aufzuweisen.

Seine Interpretation nimmt ihren Ausgangspunkt darin, daß dieses Hauptwerk des kantischen Kritizismus keine systematische Darstellung der Erkenntnislehre (Synthesis), sondern eine graduelle Annäherung an den archimedischen Punkt des Systems (Analysis) ist.

Wo ist aber dieser Punkt zu finden? Gerade auf diese Frage antwortet die Mehrdeutigkeit der Dinge an sich.

Die alltägliche Auffassung, oder mit Kant zu sprechen, „die gewöhnlichste Vorstellungsart“, nimmt die uns gegebenen Dinge für Dinge an sich. Aber die transzendente Ästhetik lehrt uns, daß diese Dinge, insofern sie sinnlich sind, keine Dinge an sich, sondern nur Erscheinungen sind. So müssen die Dinge an sich in diesem ersten Sinne verschwinden.

Nunmehr werden die Dinge an sich als Gegenstände des Verstandes (Noumena) bestimmt. Die Ästhetik, die die Sinnlichkeit isolierend prüft, läßt diese Dinge an sich im zweiten Sinne unberührt. Und die Analytik will dann die Dinge an sich in diesem zweiten Sinne kritisieren, indem sie die reinen Verstandesbegriffe, die sich auf Dinge an sich zu gehen anmaßen, auf bloß subjektive Denkformen reduziert.

Mit dieser Vertreibung der Dinge an sich hat Kant wahrscheinlich zu zeigen beabsichtigt, daß es nur eine mögliche Erfahrung (totum) gibt, innerhalb deren eine alles hypostasierende, verdinglichende Tendenz herrscht, die ihrerseits die Erscheinungen als Dinge an sich zu gelten

veranläßt.

Der Verfasser versucht seine These zu bestätigen, indem er sich auf das Opus Postumum beruft, in dem Kant die Existenz der Einen möglichen Erfahrung als ein „Axiom“ feststellt.