

第三章 新しい島を求めて——カントの航跡をたどる

1 蝕まれた建物

懷疑論の白蟻

建築をめざす知の欲求があり、建物を蝕む懷疑論の白蟻がいる。ヒュームの懷疑論が「意識の経験」から出発する思考の必然的な到達点であったとすれば、この白蟻の産卵は、すでにデカルトのなかでおこなわれていたと言えるだろう。近代哲学は、〈私（≡自我）〉という白蟻の卵が幼虫から成虫になって、建物を食い荒らすようになる、そのプロセスをたどったことになる。

さて、この建物の崩壊の過程を自己自身の思想形成の歩みのなかで追体験したのが、十八世紀のドイツの哲学者・カント（1724—1804）である。ケーニヒスベルクというドイツの一地方都市に生まれ、ケーニヒスベルク大学の教師として一生を送ったこの病弱できちようめんな性格の男は、四十六歳で正教授になるまで、家庭教師、そして大学の「私講師」という不安定な身分に甘んじながら、〈建築〉の夢を見ていた。

彼の頭のなかにあったのは、既存の二つの建物の間にどのような通路を設けたらよいか、ということである。二つの建物とは、ライプニッツの弟子・ヴォルフが建てた形而上学の建物と、二

ユートン（1642—1727）が建てた自然科学の建物である。一つは「目的論」という設計図によって建てられた宮殿であり、もう一つは「機械論」という設計図によって建てられた近代ビルである。この二つをそのまま接合するのは難しい。しかも、どちらの建物にしても、そこに人間の〈自由〉が住める余地があるかどうか、という問題もある。

こんなことに頭を悩ませているとき、カントが動くわしたのは、実にショッキングな光景であった。接合しようと思っていたその建物が、ヒュームという白蟻によって食い荒らされていたのだ。のちに、このときのことを回顧して、カントは次のように書いている。

ロックとライプニッツの試論（『人間知性論』と『人間知性新論』）以来、というよりもむしろ形而上学の発生このかた、その歴史がたどれる限り、この学問の運命に関して、デイヴィド・ヒュームがそれに加えた攻撃よりも決定的となり得たようなどんな出来事も起こらなかった。（中略）私は正直に告白するが、デイヴィド・ヒュームの警告こそが、ずっと前にはじめて私の独断のまどろみを破り、思弁哲学の領域での私の研究にまったく別の方向を与えたものなのである。

（『プロレゴメナ』序言）

暗黒の大海へ

接合しようと思つていた建物が、白蟻に食い荒らされた廃墟だったとしたら、接合という作業は意味を失つてしまう。興味深いことに、カントは「前批判期」に、「神が存在する」という最も重要な認識」をテーマとした著作『神の存在の論証のための唯一可能な証明根拠』のなかで、「はじめての海洋に漕ぎ出す航海者」という比喩を用いている。この著作が書かれた一七六三年に、彼がヒュームの『人性論』を読んでいたかどうか、「独断のまどろみ」から醒めていたかどうかは分からない。〈航海〉の比喩は、そのずつと後に書かれた『純粹理性批判』や『プロレゴメナ』のなかにも見られるが、おそらくこのイメージの核になっているのは、この時期にカントが強いられた苦闘の体験である。

生来の常識は、いんちきな術に惑わされなにかぎり、我々の望む真理と効用へと導いてくれる。したがって、常識は通俗的な理解の枠内にあるにしても、その常識を使えば、神の存在と性質についての充分に説得的な証明を手にすることができる。

しかし念入りの研究者は、そのいたるところで、精密に規定された概念や規則正しく結合された推理による精緻な論証が欠けていることに気づくであろう。(中略) 探究に慣れた悟性は、

このような重要な認識において、ある完全なもの、明瞭に概念で把握されたものを獲得したいという正当な熱望を免れることはできない。(中略)

しかしこの目的を達成するためには、人は形而上学の底なしの深淵に飛び込まなければならぬ。岸辺もなく燈台もない暗黒の大海、ここで人ははじめての海洋に漕ぎ出す航海者のように〔探求を〕始めなければならない。

〔神の存在の論証のための唯一可能な証明根拠〕

困難は、目標の具体的な遂行とともに自覚される。哲学の企てが「暗黒の大海」のなかをいく航海に喩えられるのは、それが困難な探究と見なされるからだ。注目しなければならぬのは、ヒュームとカントがそれぞれにこの比喩にこめた意味内容の違いである。「暗黒の大海」のなかをいくこの航海のめざす先は、ヒュームとカントとは大きく異なっている。ヒュームは形而上学の企てを批判し、「人間の本性」の探究を哲学本来の仕事と考えた。しかしカントがここで論じようとしているのは、「神の存在の論証」という昔ながらの形而上学のテーマなのである。

企ての遂行を妨げる困難は、暗礁という形で立ちはだかる。ヒュームはこの暗礁——彼にとつて、それは懐疑論だった——を避けるために、日常感覚という島に身を寄せた。カントもここでは、「生来の常識」の正当性に対する信頼を表明している。しかし彼は、この島に身を寄せようとは考えていない。むしろ彼は、「明瞭に概念で把握されたもの」を獲得するために、常識の島

から出て、「暗黒の大海」に漕ぎ出そうとしている。つまり彼は、暗礁（その正体を、この時期の彼はおそらくまだ知らないのだが）を前にしながらも、形而上学——それは新しい形のものになるだろう——の夢を追うことを断念してはいないのである。

だからカントは、この「航海」の比喻のすぐあとに、「建築」の比喻を持ち出している。イメージのつながりだけからすればまったくそぐわないこの唐突さの底にあるのは、不確実なものと思われた形而上学を、いままた新たに再建しようとする彼の強い意志なのである。自分の論文の意図は形而上学の「がっしりした建築」のために「見取り図の輪郭を描く」ことにある、とカントは言う。

建築の夢を追って

しかしこの見取り図は、そう簡単には完成しなかった。完成した見取り図、すなわち『純粹理性批判』が出版されたのは、彼の出航宣言から十八年後の、一七八一年のことである。このとき、カントはすでに五十七歳になっていた。

その間の彼の航路がどのようなものであったかは、あまりよく分かっていない。出航をした頃のカントは、軍人や商人、そして社交界の女性たちとの華やかな交際を楽しむようになっていた。年下の友人ハーマンがカントの航海に心配と疑念を抱くほど、その社交生活は派手なものだった。

ようだ。病弱なため、病的なまでに規則正しい生活をして、生涯を独身で通したこの「哲学者」にも、そんな時代があつたのである。人間観察の書（『美と崇高の感情に関する観察』一七六■年）を書いて、それは特に社交界の女性たちの間で評判になったりもしている。

もつとも、彼は航海を、つまり（建築）の夢を追うことを放棄してしまつたわけではない。カントは一七七〇年に、『感性界と叡知界との形式と原理』という論文を書いている。これは教授就任のために書かれた論文であるが、そのなかには、「感性的認識と悟性的認識との区別を説く学問」を形而上学の「予備学」（＝建築のための基礎工事）として提示する、といふかなり重要な発想が打ち出されている。

しかしその後、彼は丸々十年間、貝のように沈黙してしまつた。友人に宛てた手紙から推察するかぎり、カントの船は、進むにつれ次々と押し寄せる荒波のなかで、激しく揉まれていた。それまでの著作活動が華々しかつただけに、「カントは正教授になつたとたんに仕事をしなくなつた」といふ陰口もあちこちにあつたと思われるが、それでも彼は沈黙せざるを得なかつたのである。

2 廃墟からの出発

法廷としての『純粹理性批判』

さて、そのような永い沈黙のあとでやっと書き上げられたのが、『純粹理性批判』である。〈建築〉の夢を追いながら、カントが航海の果てに見いだしたのは、〈法廷〉という建物だった。

あらゆる学問の全盛期に生まれ、しかも、ほかならぬこの学問——もしできるなら、誰でもがいちばんに持ちたいと望むような知識を与える「形而上学という」学問——に向けられる無関心は、とにかく注目と熟考に値する現象である。明らかにこの無関心は、軽薄な考えから生じた結果ではなく、もう見せかけの知識に釣られない成熟した時代の判断力の結果であり、理性のあらゆる仕事のうちで最も困難な仕事を理性に対して要請するものである。

この仕事とは、自己認識を新たに引き受けて、一つの法廷を設立することである。この法廷は、理性の要求が正当である場合には理性を擁護し、逆に根拠のない不当な要求は、それを力ずくの命令によってでなく、理性の永遠不変の法則によって退けることができるような法廷で

ある。そしてこの法廷こそ、純粹理性批判にほかならない。

〔純粹理性批判〕第一版序文

人間の理性はどの程度の建物をたてる権利を持っているのか——これが『純粹理性批判』のなかでカントのたてた問題である。このように問うとき、彼が問題にしているのは、人間の認識能力そのものである。形而上学が世界の実相を觀念のなかで再構築することだとしたら、建築にとりかかるまえに、そもそも人間がどの程度の建築能力を、認識能力を持っているのか、ということが何よりもまず問題になる。世界の実相を認識する、という理性の要求は、いったいどの程度の正当性を持っているのか、とカントは問うのである。

ア・プリアリな総合判断

カントがおこなったのは、建築の現場に立ち返って、〈認識する〉という作業そのものの意味を問いなおすことだった。そして彼は、形而上学的な認識とは「ア・プリアリな総合判断」を形成することである、と考えた。「神は存在する」とか、「世界は必然的な自然法則に支配されていて、そこには自由は存在しない」とか、「靈魂（心）は不滅である」といった判断は、いずれも「ア・プリアリ」で、しかも「総合的」である。

この場合、「ア・プリアリ」とは、「経験によらず、経験よりもまえに」という意味である。たとえば、「やもめは独身である」といえば、これは「ア・プリアリ」な判断である。というのも、「独身」という述語の概念は「やもめ」という主語の概念に含まれており、したがって経験によらなくても、主語の概念を分析すれば述語の概念は必然的に導き出されるからである。「分析判断」はすべて「ア・プリアリ」だということになる。

これに対して、「総合判断」とは、主語の概念に含まれていないものを述語として付け加えるような判断を意味している。たとえば「哲学者は頑固である」という判断がそうである。「哲学者」という主語の概念をいくら分析してみても、「頑固」という述語の概念は出てこない。

私たちが経験によって獲得する知識は、すべて「総合判断」から成り立っている。経験を通じて私たちは、概念の分析だけでは出てこないものを、主語に対する述語として付け加える。だから経験は、私たちの認識を拡張することができるのである。

しかし、経験から得られた判断（ア・ポステリオリな判断）は、普遍性と必然性を持つことができな。普遍性と必然性を持つことができるのは、ア・プリアリな判断だけである。分析判断はア・プリアリであり、普遍性と必然性を持つことができる。しかし、分析判断は、私たちの認識を拡張することができない。

私たちが求めるのは、普遍性と必然性を持ち、しかも認識を拡張する判断、つまり「ア・プリアリ」で、しかも「総合的」な判断である。形而上学者が求めたのもそのような判断であった。

認識構造の解明に向けて

しかし問題は、これまでに形而上学者が下した判断が、はたして「本物」のア・プリアリな総合判断であるかどうかである。「靈魂（心）は不滅である」と言った場合、なるほどこの判断は経験からは得られず、しかも「靈魂（心）」という主語の概念を分析しても出てこない「不滅」という概念を述語として付け加えている。しかし、この二つの概念を必然的なものとしてむすびつけるどれほどの正当な根拠を、私たちの理性は持っているのか。もし形而上学が可能であるとすれば、それはア・プリアリな総合判断を提示するものでなければならぬ。しかし、この理性の要求を充たすどれほどの能力を人間は持っているのか、ということが問題なのである。

重要なことは、カントが「（本物の）ア・プリアリな総合判断は存在するのかどうか」という問いの立て方をしなかったことである。ア・プリアリな総合判断の存在について、カントは疑問とはしなかった。（本物の）ア・プリアリな総合判断は紛れもなく存在する、数学や物理学の命題がそうである、と彼は考えた。「7と5との和は12である」、「直線は二点間の最短距離である」、「物体界のあらゆる変化において、物質の量は常に不変である」、「運動のあらゆる伝達において、作用と反作用とは常に相等しくなければならない」といった命題を、カントは（本物の）ア・プリアリな総合判断の典型的な実例と見なした。

そう見なされるとき、カントの探究は、こういった判断がどのようにして成立するのかを考察する、という形をとることになる。この考察によつて、判断が「本物」であるための条件が明らかにされれば、そこから、形而上学的認識の成立可能性・不可能性も解き明かされるだろう。「ア・プリオリな総合判断はどのようにして可能なか」——この問いを携えて、カントは人間の認識構造の解明に向かつていく。

建築の作業としての認識

さてカントは、私たちの認識を、それ自体、一種の建築の作業だと考えた。建築の材料は、感覚器官を通して与えられた事物のさまざまな印象であり、それを組み立てるのは、悟性の思考機能である。カントは、材料としての印象を「直観」と言い換え、この直観を受け取る私たちの能力を「感性」と名づける。

人間の認識には二つの根幹がある。おそらくこの根幹は、共通ではあるがしかし我々には知られない唯一の根から生じたものである。この根幹とは、つまり感性と悟性である。感性によつて我々に対象が与えられ、悟性によつてこの対象が思考されるのである。

(同前、緒言)

感性は認識の材料を受け取る「受容」の能力であり、悟性はそれを組み立てる「自発性」の能力である。私たちの認識は、この二つの能力の共同作業によっておこなわれる、とカントは言う。

現象と物自体

認識の材料は「感性」によって与えられた直観である、と考えられたことは、重要な意味を持っている。そこには「現象と物自体との区別」という、カント哲学の根本概念の一つが含まれているからである。

感性とは、カントによれば、対象によって触発されるといふ仕方に対象の直観を受け取る能力である。このことは、私たちに与えられる材料が、それ自体として存在するとおりの物（＝「物自体」）の有様ではない、ということを意味している。認識の材料として与えられるのは、その物が私たちの感覚器官に対して現れた姿（＝「現象」）にすぎないのである。建築の材料が原木そのものではなく、のこぎりやかんなによって加工された木材であるのと同じことである。カントはこう書いている。

我々の直観は、現象の表象にはかならない。我々が直観しているその当の物は、それ自体で

は、我々が直観しているようなものと同じものではない。また、物と物との関係も、それ自体では、我々に対して現れるその姿と同じものではない。もし我々の主観を取り去るなら、あるいは、感官一般の主観的性質を取り去るだけでも、空間と時間における客観のすべての性質、すべての関係が、それどころか空間と時間そのものが消え去るだろう。それらは現象なのだから、それ自体で現実に存在できるものではなく、ただ我々の内にだけ存在できるものなのである。

対象がそれ自体としてどのようなものなのか、我々の感性のこうしたすべての受容性から引き離された場合にはどのようなものなのか、そんなことは我々にはまったく分からないままである。我々が知っているのは、対象を知覚する我々に特有の仕方だけである。

(同前、「超越論的感性論」)

空間・時間というフィルター

物を見る私たちの眼にフィルターがかけられているとすれば、私たちは、フィルターを通した物の姿しか見ることができない。私たちに特有の、対象の受容の仕方、それをカントは空間と時間であると考ええる。「カント語」に翻訳すれば、空間と時間とは「感性的直観の形式」だということになる。

私たちは、物を空間上・時間上にあるものとして認識し、物と物との関係を、空間上・時間上の関係として認識する。空間上・時間上に位置を持たない物を、私たちは考えることができない。それは、物が空間上・時間上にあるものとしてしか、私たちの認識の対象にはならないからである。空間と時間とは、——「カント語」で言えば——「対象を可能にする主観的条件」なのである。

ここには、空間と時間とに対する新しい考え方が示されている。これまで空間と時間とは、認識主観とは関係なく存在する「物の容器」として、あるいは物それ自体に属する性質として考えられてきた。しかしカントはそのような考え方を退ける。そのような考え方のものでは、数学が「ア・プリアリな総合判断」を提示できる、ということの説明ができなくなってしまう。

たとえば幾何学は空間の諸性質を研究の対象にしているが、もしそれが物それ自体の持つ性質だとしたら、それについての知識は、物の経験のあとに（ア・ポステリオリに）しか得られないことになる。幾何学の認識がア・プリアリなものと考えられる以上、空間は、認識する主観の側に属するものと考えざるを得ない。

カントによれば、空間と時間とは、私たち（主観）に特有の、物の受容の仕方（形式）なのである。そして、空間と時間とがそのようなものであるとすれば、それらは人間の認識の「ア・プリアリな」条件だということになる。空間と時間とがはじめて物の認識を、つまり経験を可能にするものである以上、それらは経験に先立つものと考えられるからである。

3 建築としての認識

連結の道具としてのカテゴリー

カントが考察の眼を向けた〈建築〉の現場は、哲学者のそれではなかった。建築をすることは哲学者の専売特許ではないからである。私たちは毎日さまざまなものを認識し経験しながら、生活を営んでいる。私たちが日常おこなうそのような認識、そのような経験が、すでにそれ自体〈建築〉の営みなのである。総じて認識とは、カントによれば、感性を通じて与えられたさまざまな直観ないし表象を、悟性が関係づけて、一つのものに組み立てる（統一する）ことにほかならない。それが対象について考えるところであり、判断するということである。

さて、そのための道具の役割を果たすもの（釘やちようつがい当たるもの）を、カントは「純粹悟性概念」あるいは「カテゴリー」と名づけている。たとえばいま、私が手に持っていたコップが、床にぶつかって割れてしまったとしよう。この事態を一つの出来事として理解するために、私は「量」の概念（一）の概念と「質」の概念（実在性の概念）を用い、そしてさらに「関係」の概念（因果性の概念）と「様相」の概念（現実存在の概念）を用いている。私が手

に持っている「この一つのコップ」(一)の概念)が「ある」(実在性の概念)が、それは「落下によって床に衝突したために、割れた」(因果性の概念)、「実際に」(現実存在の概念)、という具合である。

これらの概念のほかにも、「量」の概念には〈多〉と〈全〉の概念が、そして「質」の概念には否定性と制限性の概念があり、「関係」の概念には実体性と相互性の概念が、また「様相」の概念には可能性と必然性の概念がある、とカントは言う。

つまり全部で十二のカテゴリーがあつて、それらが建築のために釘やちようつがいとして使われるのである。ここで、これらのカテゴリーが「純粹」な悟性概念と言われるのは、それが経験から得られた概念ではなく、逆にこれらの概念が経験を可能にすると考えられるからである。

カテゴリーの客観的妥当性

だが、私たちの認識がこうしたカテゴリーを用いておこなう建築の作業だとすると、ここに一つの問題が生じる。それは、この建築に用いられる釘やちようつがい(カテゴリー)が、はたして材料(さまざまな直観)を連結するための適切な補助具であるかどうか、という問題である。もしそうでないとしたら、私たちが築きあげた建物は、砂上の楼閣となって崩れ去ってしまうだろう。

カントは、「カント語」を使って、「〔カテゴリーという〕思考の主観的条件は、客観的妥当性を持つのかどうか、持つとすれば、どうしてそう言えるのか」と自問している。そして、「〔因果〕といった」このような概念は、あるいはまったく空虚なものではないだろうか、そして現象のうちには、この概念に対応するような対象はまったく存在しないのではないだろうか」という疑問を提出する。

このときカントの頭にあったのは、ヒュームによって突きつけられた懐疑論の白蟻に、どう対処するかという問題である。すでに見たように、ヒュームは、〈因果〉の概念が「カント語」で言えば「客観的妥当性」を持つことを否定した。〈因果〉は、私たちの習慣が作り出した単なるフィクションにすぎない、とヒュームは言う。

たとえばコップが床にぶつかって割れるのを見ると、私たちは、コップの衝突が〈原因〉になつてコップの破壊という〈結果〉が生じた、と考える。だが経験論の考え方に立てば、この二つの表象のつながりの必然性を、私たちは知ることができない。知ることができないにもかかわらず、〈因果〉のカテゴリーを用いることでそこに必然的なつながりを設定しているのだから、私たちは事態の客観的な認識をおこなっているのではない、ということになる。〈因果〉という連結の補助具は「客観的妥当性」を持つものではなく、したがってそれを用いるとき、私たちは事態の主観的な捏造をおこなっているということになる。

だが、はたしてそうだろうか。「沈黙の十年」を経たいま、カントは確信をもって「いや、そ

うではない」と答えている。このカントの見解は、物理学に対する彼の言及のなかに端的に示されている。ヒュームの考えが正当なものであるとすれば、物理学も捏造されたフィクションの建物だということになるが、この学問は決してそのようなものではなく、むしろ（本物の）「ア・プリオリな総合判断」の実例を示してみせる模範建築なのである。

〈因果〉だけではなく

ヒュームの考え方を「そうではない」と否定するためには、だが、〈因果〉のカテゴリーが「客観的妥当性を持つ」ことを証明しなければならない。カントはしかし〈因果〉のカテゴリーだけを特別扱いはしなかった。〈因果〉のカテゴリーは十二あるカテゴリーのうちの一つにすぎない、と考えるカントにとって、これらのカテゴリーのすべてにわたる「客観的妥当性」の証明こそが必要であった。

この証明は、『純粹理性批判』のなかでカントが最も苦労したものであり、それだけに読む側にも多大のテンションを要求する叙述になっている。カント自身、もつと分かりやすくするため、ということ、第二版ではこの叙述を大幅に書きかえているが、この書きかえが今度のはちの「カント学者」の新たな論議の種になる、といった具合に、解釈上もいろいろと問題を含み、難解さでは定評のあるのがこの箇所である。読みほぐすのもそう簡単にはいかない。しかしここ

でカントが考えていた具体的な事例に身をおいて叙述をフォローしていけば、カントの思考の本筋からそう大きく外れることはないだろう。

経験の対象

いま、ヒュームが用いた事例——〈因果〉のカテゴリーの客観的妥当性を否定するために用いた事例に戻って、「私たちが炎に手を近づける」という場面を考えてみよう。この場合、私たちは熱さを感じるに違いない。ヒュームが問題にしたのは、この〈炎〉と〈熱さ〉という二つの知覚の関係である。

しかし、ちよつと待つてほしい。〈炎〉にしても〈熱さ〉にしても、その知覚は私たちにはじめからそのようなものとして与えられるだろうか。

そうではない。私たちに与えられるのは、瞬間瞬間の雑多な印象（多様な直観）である。それらの雑多な印象に目を通し、それらを取りまとめる、という私たちの主観の働きがそこに加わつてはじめて、〈炎〉や〈熱さ〉の知覚は生じるのだ。この働きがなかったら、私たちはただ「表象の戯れ」を持つただけだろう。

私たちがこのように雑多な印象を取りまとめることができるのはどうしてかといえ、それは、それらが一瞬のうちに忘却され消失してしまわずに、想像のなかで「再生」され、そのそれぞれ

が、同じ一つの系列に属する同一の内容のものとして「再認」されるからである。私たちは、与えられた雑多な印象を、同じあるもの（ $\parallel X$ ）のさまざまな状態として再認し、この X を〈炎〉であるとか〈熱さ〉であると判断する。

〈炎〉や〈熱さ〉がまず先に対象としてあって、そのさまざまな印象が私に与えられる、というのではない。対象は、私たちが悟性の判断機能によって——その規則性の具体的な形がカテゴリーである——構成したものであり、私たちが経験するのは、そのような「対象」なのである。

経験とカテゴリー

私たちの経験する対象（たとえば炎や熱さ）は、直観によって与えられた主観的な表象（瞬間のさまざまな印象）とは異なっている。このことをもっと明確にして、そこから何が出てくるかを見るために、さらに以下のような二つの場面を考えてみよう。

あまりにも衝撃的だったために、いまだに記憶から離れない出来事がある。二〇〇一年の九月十一日、テレビのニュース番組は、二機の旅客機が次々と超高層ビルに激突するという、信じられない映像を流した。ニューヨークの世界貿易センタービルに、ボーイング七六七が激突する映像（A-1）。そしてビルが炎上し（A-2）、倒壊する映像（A-3）。泣き叫びながら、逃げまどう人たちの映像。被害者の救助に向かう消防士たちの映像。のちに「九・一一アメリカ同時

多発テロ事件」と名づけられることになる、忌まわしい出来事の映像に、私たちの目は釘づけになった。

この事件を、私たちは次のように理解した。「飛行機が激突したために、ビルに火災が発生し、ビル全体が倒壊して、多くの人命が奪われたのだ」と。さて問題は、この場合、私たちは表象の継起する順序（ $A-1 \rightarrow A-2 \rightarrow A-3$ ）によって、「飛行機の激突（のあとに）」ビルの火災が生じ、その（あとに）ビルの倒壊が生じた」と判断するのだろうか、だから私たちはそこに〈因果〉のカテゴリーを適用するのだろうか、ということである。答えはノーである。

このことは、もう一つの場面を考えてみればすぐに明らかになる。この事件の一週間ほどまえに、私が貿易センタービルのすぐ近くから、このビルを見上げたとき。この場合、私にはまずこのビルの一階のさまざまな表象（ $B-1$ ）が、次に二階の、そして三階の表象が、というふうに、さまざまな表象（ $B-1, B-2, B-3, \dots$ ）が与えられるだろう。

だから主観的な表象の継起の順序という点では、この場合もAの場合と変わらない。だが、私だからといって「ビルの一階（のあとに）二階が生じ、その（あとに）三階が生じた」とは判断しない。私は「一階も二階も三階も（同時に）存在している」と判断する。

以上の例は、私たちの経験の場面でのカテゴリーの根源的な役割を示している。私たちは、対象を認識し経験するその場面において、すでにカテゴリーを用いているのだ。Aの場合には、私たちは〈因果〉のカテゴリーを用い、Bの場合には〈相互性〉のカテゴリーを用いている。時間

的な〈前後〉や〈同時〉が表象として与えられ、だから私たちはそこに〈因果〉や〈相互性〉のカテゴリを適用する、というのではない。逆に、〈因果〉や〈相互性〉のカテゴリを用いて主観的な表象を統一する、という私たちの悟性の働きがまずあり、それによって対象が、時間的な〈前後〉や〈同時〉の關係を持つ客観的なものとして經驗されるのである。

いま、カテゴリが客観的妥当性を持つ理由が明らかになった。「飛行機が激突してビルに火災が発生し、ビル全体が倒壊した」という事態の認識にしても、「炎に触れると熱い」という事態の認識にしても、この事態が時間的な前後關係において經驗されるかぎり、その経験を成り立たせているのは〈因果〉のカテゴリである。そうである以上、この經驗に対して〈因果〉のカテゴリが妥当性を持つのは当り前のことなのである。「目の前に高層ビルが建っている」という事態の經驗と〈相互性〉のカテゴリとの關係についても、事情は同じである。

客観性と主観性

ここで、次のような疑問が出されるかもしれない。表象の主観的な継起には客観的な対象の時間的な〈前後〉や〈同時〉の關係が含まれていないのだとしたら、私たちは、どの場合に〈因果〉のカテゴリを用い、どの場合に〈相互性〉のカテゴリを用いる、という決定を、いったい何によっておこなうのか、と。

カントによれば、それは、表象の継起が可逆的かどうかを知ることによってである。「飛行機が激突してビルに火災が発生し、ビル全体が倒壊した」という事態を経験する場合、表象の継起は不可逆的である。この場合、私たちの悟性はそこに〈因果〉のカテゴリーを適用する。しかし、「目の前に高層ビルが建っている」という事態を経験する場合、表象の継起は（三階の表象↓二階の表象↓一階の表象、というふう）に可逆的である。この場合には、私たちの悟性はそこに〈相互性〉のカテゴリーを適用するのである。

自然の立法者

経験の対象を構成し、対象と対象との関係を構成する悟性の総合的な統一の働きを、カントは「純粹統覚」ないし「根源的統覚」と名づけている。それが「純粹な」そして「根源的な」ものと呼ばれるのは、この統一の働きが、経験的なものを一切含まず、むしろ私たちに可能な経験のフィールドそのものを成立させる根本的な条件だからである。この経験のフィールドの総体を「自然」と呼ぶとすれば、私たちの悟性は「自然の立法者」なのである。この立法は、言うまでもなくカテゴリーに従っておこなわれる。

我々は、現象の継起を——したがってまたすべての変化を、もっぱら因果性の法則に従わせ

ることによって、経験、つまり現象の経験的認識さえも可能にする。したがってまた経験の対象としての現象自身も、この法則に従ってだけ可能になるのである。

(同前、「超越論的分析論」)

認識の材料が材料として与えられるその段階にも、すでにカテゴリーが介在している。カテゴリーに従った統覚による加工(関係づけ)によってはじめて、材料は材料となることができるからである。そうである以上、この関係は材料自身が持つ関係であって、ヒュームの言うような単に主観的なフィクションではないのである。

因果的認識と科学性

私たちの認識の構造は、時間上の変化を、〈原因と結果〉というつながりのなかで理解せざるを得ない仕組みになっている。「炎に触れると熱い」と思ったとき、私たちはすでに炎を〈原因〉、熱さを〈結果〉として判断している。

だが、カラスの鳴声を聞いた〈あとで〉知人の死の知らせを受けたからといって、私たちはカラスの鳴声が〈原因〉で、知人の死はその〈結果〉であるとは考えない。そう考えたとしたら、私たちはひどい迷信家で、非科学的な人間だということになる。カントの理論は誤りなのだろう

か。

残念ながら、カントはこの問題に明確な形では答えていない。だが、カントがもしこのような問題を突きつけられたとしたら、彼はおそらく次のように答えただろう、というのが、私の解釈である。つまり、この場合、カラスの鳴声が〈原因〉で、知人の死はその〈結果〉であると私たちが考えないのは、私たちがもともと「カラスの鳴声」と「知人の死」とを時間の〈前後〉というつながりのなかで受け取らないからである、と。二つの事物が〈因果〉の関係にあることを否定する、ということとは、それらの時間的な〈前後〉関係を否定することなのである。何が私たちにそのような否定をおこなわせるのかといえ、それは、これまでに蓄積された私たちの経験の総体が、である。

だから、逆にこんなこともある。身体が不調なのは、昨夜酒を飲みすぎたせいだ、と思っていたが、実は風邪のせいであることが分かった、というような場合である。「身体が不調なのは、昨夜酒を飲みすぎたせいだ」と考えたとき、私は「身体の不調」と「昨夜の酒の飲みすぎ」を時間の〈前後〉の関係のなかでむすびつけている。しかし、風邪の症状が自覚されはじめたとき、私は「身体の不調」に「昨夜の酒の飲みすぎ」をむすびつけることをやめて、その代わりに「風邪」の表象をむすびつけるのである。

自然科学の探究のプロセスも、それが諸事象の〈因果〉の発見を事とするものであるかぎり、基本的にはこうした日常経験と変わらない。理論上の新発見がなされた、ということは、新たな

事実（経験の対象）の出現によって、諸事象をむすびつける仕方に変更がなされたということ、つまり経験の組み換えがおこなわれたということである。自然科学者も「自然の立法者」なのである。

認識の地動説

カントは、一つの発想の転換によって懐疑論の白蟻に立ち向かった。この発想の転換とは、私たちの認識とその対象との関係をめぐる、いわゆる「コペルニクスの転回」である。

これまで、我々の認識はすべて対象に従わなければならない、と見なされてきた。しかし、このような前提のもとでは、我々が認識を拡張するために対象について何ごとかをア・プリオリに概念によって決定しようとする試みは、すべて水泡に帰してしまった。それで今度は、対象が我々の認識に従わなければならない、と想定することで、形而上学のいろいろな課題がもつとうまく解決されはしないかどうか、ひとつ試してみたらどうだろう。形而上学では、対象が我々に与えられるまえに対象について何ごとかを決定するような、ア・プリオリな対象の認識が要求されているが、この想定はそれだけで、そのようなア・プリオリな認識の可能性もずっとよく合致する。

この事情は、コペルニクスの画期的な思想の場合とまったく同じである。コペルニクスは、すべての星団が観測者の周りを回転すると考えた場合、天体の運動をうまく説明することができなかつたので、今度は星を静止したものと考え、観測者がその周りを回転していると考えた。しかもとうまく説明できないだろうか、と試してみたのである。

(同前、第二版序文)

デカルトもロックもヒュームも、「認識の天動説」の立場をとっている。この立場に立って「我々の認識は対象に従わなければならない」と考えると、対象についてのア・プリオリな認識はまったく不可能だということになってしまう。対象間のつながりの必然性を否定する懐疑論の白蟻も、この「認識の天動説」の必然的な産物である。

だが彼らの場合、認識の「対象」と見なされているものは何なのかといえば、それは、私たちの主観を離れてそれ自体で存在すると考えられた事物、つまり「物自体」にはかならない。しかし私たちの認識の「対象」はそのような「物自体」ではなく、「現象」である、というのが「認識の地動説」の主張である。「現象」とは、私たちの主観が構成したものであり、したがってここでは「対象は我々の認識に従わなければならない」と考えられるのである。

経験的観念論・超越論的實在論

カントは、自らの「認識の地動説」を「超越論的観念論」と呼び、これは「経験的實在論」と同じだと述べている。この謎めいた言葉は、いったい何を意味しているのだろうか。この言葉の意味を考えるために、ここで、デカルトに対するカントの批判を取りあげることにしよう。カントの「認識の地動説」はそれまでの「認識の天動説」に対する百八十度のアンチ・テーゼであるが、デカルトはこの「認識の天動説」を流布した大御所である。カントがあちこちでデカルトの思想を取りあげて批判しているのは、理由のないことではない。

さて、すでに触れたように、デカルトの哲学は、ロックやヒュームとも共通する一つの出発点を持つていた。この出発点とは、〈考える私〉の存在、意識する主体としての〈私〉の存在である。だが、これもすでに触れたように、〈私〉の存在から出発する思考は、〈私〉の「外」に出ることができない。デカルトが「外的事物」の存在をきわめてあやふやなもの、不確実なものとし、確実なのは唯一〈私〉の存在だけだと述べるのは、そのような事態の彼なりの表現なのである。

カントは、こうしたデカルトの見地に、「観念論」というレッテルを貼りつけている。デカルトの見地は、確実な存在を〈私〉だけに認め、〈私〉の「外」の事物についてはそれを認めない

から、「観念論」の立場をとるものだというわけである。

しかしまたカントは、このデカルトの「観念論」は実は裏返ししの「實在論」にはかならない、と考える。というのも、ここでは「外的事物」が——その存在は不確定なものと思なされるにせよ——「〈私〉」の知覚に関係なく、それ自体として存在するあるもの」として考えられているからである。「外的事物は〈私〉の知覚に関係なく、それ自体として存在するあるものである」と考えるから、デカルトは外的事物の存在を「不確定」だと見なさざるを得ないのである。

ここで注意しなければならないのは、カントがこの「観念論」と「實在論」にそれぞれ限定の言葉をつけて、「経験的観念論」、「超越論的實在論」という呼び名を与えていることである。デカルトの観念論が「経験的観念論」と呼ばれるのは、この主張が「経験」の場面での立論と見なされるからである。カントからすれば、デカルトの考え方は、私たちが外的事物の存在を直接経験することはできない、と主張するものなのである。

しかし反面デカルトは、経験を超えて経験の成立構造を考察する哲学者の観点（Ⅱ「超越論的」な観点）からは、事物が私たちの主観を離れてそれ自体として存在すると考え、それを前提にして議論を進めている。だからデカルトの見地は、また「超越論的實在論」と呼ばれるべきものである。

超越論的観念論・経験的實在論

「超越論的」、「経験的」という言葉をカントがどのような意味をこめて使っているのかが、これで明らかになった。いま、彼が自分の主張をどのような意味で「超越論的観念論」と呼び、「経験的實在論」と呼ぶのかもおのずと明らかになる。

まず、カントが自分の主張を「超越論的観念論」と呼ぶ理由であるが、これは、カントの主張が、経験の成立構造を考察する哲学者の観点からは、事物が私たちの主観を離れてそれ自体として存在すると考える見地を退けるものであることを意味している。「超越論的観念論」とは、「私」の〈外〉の事物の存在を認めずに、一切の事物を「私の〈内〉」の表象と見なす考え方なのだ。だから、この「超越論的観念論」は、そのまま「経験的實在論」に直結している。というのも、この考え方からすれば——「外的事物」は「私の〈内〉」の表象にほかならないのだから——私たちは直接「外的事物」の存在を確実なものとして「経験する」ことができる、ということになるからである。カントは、次のように書いている。

超越論的観念論者は経験的實在論者であることができるし、したがってまたいわゆる二元論者であることもできる。言い換えれば、彼はまったく自己意識の外に出ることなく、また私の

内にある表象の確實性以上の何かあるものを、したがってまた（コギト・エルゴ・スム（私は考える、だから私は存在する）を想定することなしに、物質の存在を承認することができるのである。

二元論者は、物質だけでなく物質の内的可能性をさえも、我々の感性を離れては無であるような現象であると思なす。だから物質は彼からすれば一種の表象（直観）にすぎない。この表象は外的なものと呼ばれるが、しかしそれはこれらの表象がそれ自体において外的な対象に係するからではなくて、知覚を空間に関係させるからである。一切のものは空間においてそれぞれ別々に存在するが、しかし空間そのものは我々の内に存在するのである。

（同前、「超越論的弁証論」第一版）

私の〈外〉と〈内〉

カントのこの論述の力点は、「私の〈外〉」への通路をどのようにして確保するか、という点におかれている。「私の〈外〉」を額面どおりのものとして受け取れば、私たちは決してそこにたどり着くことはできない。しかしカントのように、この「私の〈外〉」を「私の〈内〉」のものとして、つまり表象としてとらえれば、私たちはなんの造作もなく「私の〈外〉」へと出ていくことができるのである。

だが、「私の〈外〉」をすべて「私の〈内〉」へと内在化しようとするこのカントの考え方は、パークリ以上に独我論的な観念論の見解を表明するものではないだろうか。それに、カントの言うように外的事物が「表象」にはかならないとすると、外界は夢の世界と同じものだという事にならないだろうか。

もちろんカントは、現実の世界と夢の世界とを同一視したわけではなかった。だがこの違いは、カントの立場からはどう説明されるのか。この立場では、夢と現実との違いは、その表象に対応する外的事物が存在するかどうか、という点には求められない・外的事物そのものが表象にほかならない、というのがこの立場の主張だからである。そこでカントは、次のように書くこととなる。

真実と夢との区別は、対象に関係づけられる表象の性質によって決定されるのではない。表象はどちらの場合でも同種だからである。現実と夢との区別は、規則——さまざまな表象の関連をある客観の概念において規定するような規則——に従ったこれらの表象の結合によって、またこれらの表象が一つの経験においてどこまで共存できるかどうかによって決まるのである。

（『プロレゴメナ』「超越論的主要問題」第一章）

夢と現実

現実と夢とを区別する根拠を、カントは、そこに表象間の結合の規則性があるかどうか、という点に求めている。この規則性とは、いうまでもなくカテゴリーの規則性である。たしかに、私たちが見る夢の多くは、支離滅裂で脈絡がなく、その点で経験的な日常世界の姿とは大きく異なっている。

しかし私たちは、夢のなかで、たとえば子供の頃の楽しかった出来事をほぼそのままに反芻する、というようなことを、しばしばおこなっている。この場合、夢には現実世界におけるのと同様の規則性がないとは言えないだろう。カントから多大の影響を受けて育った十九世紀の哲学者シヨーペンハウアー（1788—1860）は、カントのこの見解に関して、次のように述べている。

しかし夢のなかでも、すべての個物は同じようにあらゆる形の理由律に従って関連しており、この関連は、生と夢の間、個々の夢の間で中断するだけのことである。だからカントの答えは、せいぜい次のようなことを言っているにすぎない。長い夢（生）は理由律に従った一貫した関連をみずからのうちを含むが、短い夢とは関連を持たない、と。

（『意志と表象としての世界』第五章）

ここからショーペンハウアーは、「それら〔生と夢〕の本質にはなんら定まった区別はなく、生は長い夢であるとする詩人たちを認めないわけにはいかない」と述べるが、彼のこうした解釈を、「まるで夢のように無根拠な解釈だ」といつて退けるわけにはいかない。カントは追憶の夢を見たことがなかったのだろうか。

観念論の理解をめぐって

以上のようなことを考えれば当然のことと言えるが、カントの『純粹理性批判』は、出版された当時、(彼が批判しているような意味での)「観念論」を主張するものとして受け取られた。カントは、自分が「(私)だけが存在し、現実には仮象である」と主張するような「観念論者」と見なされることを極度に嫌い、二年後に出版した『プロレゴメナ』では、くどいほどこの点についての弁明をおこなっている。そのなかで彼は、「超越論的観念論という呼び方は今後も誤解を招くおそれがあるので、私はこの呼び方を撤回する」とさえ述べている。そして、『純粹理性批判』の第二版(一七八七年)では、先に引用した「超越論的観念論」と「経験的實在論」についての説明そのものを削除してしまった。そればかりでなく、新たに「観念論論駁」と題する論考を付け加えてもいる。

なぜカントは、自分が「観念論者」と受け取られることを、これほどまでして避けようとしたのだろうか。すでに触れたように、彼は、私たちの認識が、つまりカテゴリーによる私たちの「建築」が、フイクシヨンの創作ではない、ということの論証に、多大の労力を払っている。それなのに、自分の理論が「現実には仮象である」と主張するものであるなどと受け取られたのではたまらない、という思いもあつたに違いない。

「物自体」の問題

だが、彼にこれほどのこだわりを抱かせた背景には、もう一つの事情があつたと私は考える。それは、彼の哲学構築の将来計画にも関わってくる事情である。

「超越論的観念論」についてのカントの説明は、彼の理論が「〈私〉だけが存在する」と主張するものであるかのように受け取られても仕方のないものであり、事実そのように受け取られた。だが、それは彼の本意ではなく、したがって彼はそのような「誤解」を生むおそれのある「超越論的観念論」の説明そのものを削除してしまった。

なぜカントは、自分の理論が「〈私〉だけが存在する」と主張するものではない、ということ、ことさら強調しなければならなかったのか。それは、この「観念論」の主張が、「物自体」の存在の余地を奪いかねないからである。「我々の認識の対象は物自体ではない、物自体は我々

の認識の対象にはならない」というのがカントの主張であり、したがって「物自体は我々の認識にとつては存在しない」というのが彼の主張であるが、この主張は「物自体は存在しない」という主張とは違うのである。

カントの立場からすれば、「物自体」は認識の対象にならないのだから、それが「存在する」とも「存在しない」とも言うことはできないのだが、「存在すると考えても不都合はない」という形で「物自体」に存在の余地を残しておくことが、彼にはぜひとも必要なことだった。そうしないと、〈自由〉が存在する余地もなくなってしまうからである。カントは次のように書いている。

我々が認識できるのは、物自体としての対象ではなく、感性的直観の対象としての物——つまり現象としての物だけである、ということが、この批判の分析的部門で証明される。するとこのことから、およそ理性に可能な思弁的認識は、すべて経験の対象にだけ限られるという結論が当然生じてくる。しかし——これは充分注意されねばならないことであるが——我々はこの同じ対象を、たとえ物自体として認識することはできないにしても、しかし少なくともこれを物自体として考えることができねばならないという可能性は、依然として残されている。

(中略) 我々の批判は、経験の対象としての物と、物自体としての物との区別をたてたが、この不可欠の区別がまったく設けられない場合を想定してみよう。(中略) そうなると、私は同

一の存在者について——たとえば人間の心について、人間の意志は自由であるがこの意志は同時に自然必然性に支配されている、つまり自由ではない、と言うことはできない、ということになってしまふ。

（『純粹理性批判』第二版序文）

〈自由〉の存在領域

〈自由〉の否認につながる「物自体」の否定など、カントにはとても認められないことだった。それはなぜかといえば、この〈自由〉の存在こそ、彼が新たに築こうとする建物の「要石」となるべきものだからである。『純粹理性批判』の作業は、この〈自由〉の存在に可能性を拓くための作業だった、と言つても過言ではない。

『純粹理性批判』の意図は「将来建設されるべき形而上学に対する全平面図を描くこと」にあるが、この「将来建設されるべき形而上学」とは、「人倫の形而上学」なのだ。カントは述べている。つまり『純粹理性批判』は、「広大な道德の建物を築くために土地をならし、地固めをすること」を意図するものである。

その場合、〈自由〉の存在領域を確保することがどうしても必要になる。〈自由〉が存在することを前提しなければ、道德は成り立たないからである。

カントが新しい形而上学を「人倫の形而上学」という形で展開しようとしたこと、これは、彼が形而上学の再建の可能性を「認識」の場ではなく、「実践」の場に求めたことを意味している。彼の建築がこのような方向に向かったのは、形而上学の建築が——従来の建築を含めて——「認識」の場ではまったく不可能であると考えられたからである。これを示そうとするのが、「超越論的弁証論」である。「弁証論」の作業は、建築のまえに生い茂った雑草を抜き取る作業であると言えるだろう。

材料のない建築

さて、この雑草抜きの作業にとって、大きな役割を果たすのは、私たちの認識それ自体を一つの〈建築〉としてとらえるカントの当初の発想である。私たちの認識がカテゴリーを用い、材料（感性的直観）を組み立てることによって成立するものであるとすれば、この材料（感性的直観）なしには私たちの認識は成り立たない、ということになる。従来の形而上学は「超感性的なもの」についての認識の体系を構築しようとする努力を傾けてきたが、「超感性的なもの」の認識は——それについての直観を私たちは持つことができないのだから——そもそも不可能なことなのである。

たとえば〈神〉についての「感性的直観」を、私たちは持つことはできない。〈神〉は眼で見

ることも手で触れることもできないからである。存在者の総体としての〈世界〉も同じ、〈靈魂（心）〉も同じである。そうした「超感性的なもの」についてどれほど論じたてても、そこに生み出されるのは、無根拠の「仮象」にすぎない。

法廷の判決

「超感性的なもの」の認識が人間の理性のやみがたい欲求に根ざすものであったとしても、『純粹理性批判』という法廷がこの理性の要求に対して下した判決は、容赦のないものであった。裁判官の衣をまとった建築家カントは、いま次のように書くことになる。

純粹で思弁的な理性による認識の全体を一つの建物と見なすとすれば（中略）、こう言うことができる。我々は超越論的原理論において建築材料を見積もり、この材料からどんな建物ができるか、またその建物はどれほどの高さで強度を持つものになるかをはつきりとさせた、と。明らかになったこと、それは、我々が天にも届くほどの塔を想い描いていたのに、手持ちの材料は一軒の住居を建てる分しかなかった、ということである。この住居は、経験という平地で我々の仕事を営むにはちょうどよい広さだし、この平地を見渡すには高さも充分である。だが、高塔を建てようとするあの無謀な企ては、材料不足から失敗に終わらざるを得なかったの

である。

(同前、「超越論的方法論」)

人間の理性は、感性的な経験のフィールドでしか認識を拡大することはできない。超感性的なものとの認識は、人間にははじめから拒まれていた。だが、経験のフィールドでなら、人間の理性は十分に確実な認識の体系を築きあげることができるのである。認識にそれ以上のことを望むのは理性の僭越な要求である、とカントは言う。

4 認識と実践の構図

認識から実践へ

私たちの認識能力には限りがある。「経験の平地」という認識可能な領域の範囲内では、私たちは確実な認識を築きあげることができるが、この平地を飛び越えることはできない。

カントの法廷が下した判決は、自然科学の建築に合法性を認めるとともに、〈自由〉にも存在の余地を認めるものだった。私たちの認識の対象になる自然は〈因果〉の法則的必然性に貫かれ、そこに〈自由〉の存在する余地はない。しかし、私たちはすべてを認識することができるわけではない。私たち人間には認識できないものがある。〈自由〉はそこに存在の場を持つ、と考えるも、何も不都合はない。〈自由〉は「考えることができる」ものなのである。

さて、こうして〈自由〉の存在の場が確保されたいま、カントは「広大な道徳の建物」の建築に着工する。「実践」の場に目を転じれば、そこには、たとえば「嘘をついてはいけない」というような「道徳法則」が事実として存在している。そして、道徳法則が存在するという事実は、〈自由〉が現に存在することを告げている。私たちの意志の〈自由〉がなければ、そもそも道徳

法則は成り立たないからである。

たとえば、どうしても今度発売されたあの新車のスポーツワゴンが買いたい、しかしいまは金がないし、借金しても返済できる当てはない、というような場面を考えてみよう。「新車を買いたい」という私たちの欲求は、「返済の当てがなくても、友人に嘘をついて、とにかく借金してしまえ」とささやくかもしれない。そして、この自分の欲求を抑えることができないで、「必ずすぐに返すから」と友人に嘘をついてしまう人もいるかもしれない。

しかし彼／彼女が少しでも理性を持っているなら、彼／彼女は、自分の行為がしてはいけないことだと思い、良心の痛みを感じるはずだ。このとき、彼／彼女は「本当はこんなことはすべきではなかった」と考えている。彼／彼女がこう考えるのは、自分が意志しだいで感性的な欲求を断ち切ることもできる（自由）な存在者であることを知っているからである。

しかし、もし私たちが意志の自由を持たず、感性的な欲求に全面的に支配されているとしたら、どうだろう。「嘘をついてはいけない」と言ったところで、私たちは自分の欲求には逆らえないのだから、この言葉は行為の規範としてはまったく意味をなさないことになる。

道徳の建物

「実践」の場でカントがもくろんだのはどのようなことかといえば、それは、すでに世の中で通

用し機能している道徳に、理論上の確かな基礎を与えることだった。彼が企てた「建築」の作業とは、すでに建っていて人間の住み慣れた建物を、丹念にオーバーホールする作業だったと言ってもよい。カント自身、次のように述べている。

この書（『実践理性批判』）は道徳の新しい原理を提出したものではなく、ただ道徳の新しい方式を提出したものにすぎない、と言つて、この書を非難しようとしたある批評家は、たぶん彼が自分で思つたよりも、ずっとよ局的を射ている。いったいだれが、すべての道徳に通じる新しい原則を導入して道徳性をいわば最初に発見しようと思つたりするだろうか。それではまるで、彼以前には世間は義務が何であるかを知らず、まるきり誤りに陥つていたと言つようなものだが、そんなはずはないのである。

（『実践理性批判』序文）

重要なのは、カントがどのような「道徳の建物」を建てたかということよりも、この建物を彼がどうして「広大な」建物と考えたのかということである。そこには、カントのなかに脈打つプラトニズムの発露を見ることもできるだろう。彼が道徳の建物を「広大な」建物と考えたのは、それが理性的であるかぎりでの人間たちの住む建物であり、ここでは人間は「認識」の場におけるのとは違って、感性の束縛を離れて、自由な「叡知的なもの」の世界に身をおくことができ

る、と考えたからである。

「道徳の建物」はそれ自体一つの国——「叡知的なもの」の国——であり、この国は、叡知的な世界の創始者としての〈神〉の存在を強く指し示している。道徳の建物は、「認識」の場では拒まれた「神の存在」に対しても、その信仰に一定の存立の場を与えるものなのである。

悪徳の形而上学ではなく

ここでカントの建築の出発点に立ち戻ってみよう。〈自由〉というこの建築の要石を認可したのは、「我々は物自体を認識することはできない、我々には認識できないものがあるのだ」というカントの法廷の判決であった。

だが、「物自体」が文字どおり「認識できないもの」であるとしたら、それを〈自由〉専用の受け皿と考えなければならぬ理由はない。そう考えるのは——認識の基礎づけを持たない以上——一つの「信仰」にすぎない。「私は信仰を容れる場所を得るために、知を片づけなければならなかった」という彼の言葉からも分かるように、このことを最もよく自覚していたのは、ほかならぬカント自身である。

しかしそうであるとすれば、たとえばショーペンハウアーのように、この「物自体」に非理性的・無意識的な「生への盲目的意志」を置き入れることも許されるはずである。あるいは、そこ

に〈自由〉を置き入れるにしても、「道德的自由」ではなく、「非道德的自由」を置き入れて、「悪徳の形而上学」を建築することもできるだろう。悪を選択する意志の自由もたしかに存在するのだから。

だが、カントはそうはしなかった。彼がそうしなかったのは、建築理論以前の問題として、人間存在についての彼の価値評価がそこに働いていたからである。新しい建物をたてるにしても、それは人間の住むためのものでなければならぬ——このことを、彼はルソー（1712—1778）から学んだ。ちょうど彼が新たな建築を模索して、「暗黒の大海」へと出航した頃のことである。「ルソーが私の誤りを正してくれた。私は人間を尊敬することを学ぶ」とカントは書いている。

人間存在についてのカントの価値評価、それは、道德的であることに人間の尊厳を見、それを人間の本質と見なそうとするものであるが、この価値評価は、キリスト教の精神的風土に育った当時の小市民のそれであった。彼に「道德的理性信仰」を抱かせたのは、いわばそのような「常識」である。彼は〈自由〉を建物の要石として据える作業を、「道德法則が存在する」という実践的な日常世界の「事実」に立脚しておこなったが、このことにも示されるように、彼の建築の足場は、小市民の「常識」であった。「暗黒の大海」へと航海に出たカントの船は、長い旅を経て、常識の島に舞い戻っていたのである。

住み慣れた住居から

長い航海の果てに舞い戻った島で、カントはさっそく「広大な道德の建物」の建築にとりかかった。その基礎工事のプロセスを示したものが、『人倫の形而上学の基礎づけ』であり、あるいは『実践理性批判』である。この作業は、いわば私たちの住み慣れた住居を丹念にオーバーホールする作業だと先に書いたが、しかし、解体され修理されて出来上がる建物は、もはや私たちの住み慣れた住居と同じものではない。古い町並みと近代ビルの林立するオフィス街との違い、あるいは原生林と人工庭園との違い、どぶろくと蒸留酒との違い、いやそれ以上の違いが、そこにはある。

たとえばあなたが、恋人によく思われたいばかりに、ついあらぬ嘘をついてしまったとしよう。これはよくない行為、道徳的には許されない行為である。それはあなたにも分かっている。分かっているから、あなたの良心は痛むのである。

しかし、それでもあなたは自分が嘘をついたと告白することができない。そんなことをしたら、ただでさえあなたに愛想を尽かし始めている恋人の心は、決定的にあなたから離れてしまうだろう。それでは逆効果もはなはだしい。そこであなたは、嘘がバレることを恐れて、嘘をさらに嘘で塗り固めていく羽目になる。そんな自分に後ろめたさを感じ、嫌悪感さえもおぼえながら……。

これは罪のない、いわば小さな悪の例であるが、しかし悪であることに変わりはない。もっと大きな悪もある。そして、小さな悪から大きな悪まで含めて、その事例には事欠かない。例をあげるまでもない。テレビのスイッチを入れて、ニュース番組にチャンネルを合わせてみれば、あるいは、パソコンを立ち上げて、インターネットに接続すれば、あなたの部屋にはたちまち（悪）臭が漂い始めるだろう。悪の充ちあふれた世界——それが私たちの住居なのだ。

人間の住めない建物

もちろん、悪い行為をした人が良心の疚しさを感じたとすれば、そこには道徳的な意識が働いている。この意味からいえば、道徳は、たしかに私たちの行為を規制する確実な原理であり、したがって私たちの住居を支える大きな柱であると言うこともできるだろう。だが、道徳的意識が「そんなことをしてはいけない」と大声で叫んでも、つい誘惑に負けて、あるいはやむを得ない事情から、「してはいけないこと」をしてしまうのが、人間という存在である。そんな弱さを持つているから、人間は「人間的」なのだ。

しかし道徳的な意識は、そんな人間の弱さを許すことができない。だから弱い人間にとつて、「広大な道徳の建物」はきわめて窮屈な、住みづらい建物である。それどころではない。弱さが人間の本質に根ざすとすれば、人間はこの建物には住めないことになる。たとえば道徳的な意識

は、こんなふう語る。

たとえ利口さの聲がどれほど声高に、それをしろ、それをするのがおまえにとって最も利益なのだ、もしそれをしなければ、おまえの幸福が破壊され、おまえはこの上なく不幸な状態に陥り、全世界がおまえの上に崩れかかってくるだろう、と叫んだとしても、決してそれに耳を傾けてはならない。全世界が諸君の頭上に崩れかかってくるに任せるのだ。そして諸君は、自分是不正なことをしなかった、よりよき運命に恵まれる資格が自分にはあるのだ、という意識を抱いて、この世界の廢墟の下に埋もれるがよい。

(フィヒテ『フランス革命に対する公衆の判断を是正するための寄与』序論)

純粹な、そしてラディカルな道徳的意識は、私たちが住み慣れた住居に住まうことを許さない。人間ならだれでも幸福になりたいと考える。しかし道徳的意識は、幸福が行為の目的とされることを許さない。これはあまりにも純粹な、ラディカルな主張である。だがこの純粹さ、ラディカルさが道徳の本質なのである。

5 「道徳の建物」のその後

宮殿へのまなざし

道徳の建物は、まるで水晶でできた宮殿のようである。カントの基礎工事の報告書は、この建物の透徹した壮麗さのために、当時の青年たちから熱狂的な共感をもつて迎え入れられた。フィヒテもヘーゲルも、そうした青年の一人である。『実践理性批判』が出版された二年後の一七九〇年、当時ライプツィヒで著述家をめざしながら窮乏の生活を送っていた二十八歳のフィヒテは、チューリヒの婚約者に宛てて、次のように書き送っている。

ぼくは、単なる偶然に見えるきつかけから、カント哲学の研究にのめり込むようになりました。(中略) ぼくは一つの高貴な道徳を手に入れ、自分の外の事物に心を奪われる代わりに、自分自身に心を向けるようになりました。このことはぼくに、かつて感じたことのない安らぎを与えました。不安定な境遇にもかかわらず、ぼくは非常に仕合わせな日々を過ごしています。ぼくはこの哲学に、人生の数年を捧げるでしょう。そして、ぼくが少なくともこれから数年の

間に書くものはすべて、この哲学に関するものになるでしょう。(中略)カント哲学の原則はもちろん難解な思弁であつて、人間の生活に直接の影響を与えるものではありません。しかしその帰結は、今のように道徳が根から腐敗している時代にとっては、きわめて重要なのです。

(ヨハンナ・ラーン宛て、一七九〇年)

フィヒテはこの年だけで、なんと二十四通の手紙をこの四歳年上の婚約者に書き送っている。このことにも彼の情熱家ぶりは現れているが、この情熱がカント哲学の研究にも注がれたことは言うまでもない。この手紙を書いた十カ月後、彼はケーニヒスベルクのカントを訪れて、カントの講義の聴講生になっている。

カントの道徳思想に対する熱のあげかたという点では、ヘーゲルもまたフィヒテに負けてはいなかった。「ぼくはカントの体系とその最高の完成から、ドイツにおける一つの革命を期待しているのです」と彼はシェリング宛ての手紙(一七九五年)のなかで書いている。付け加えておけば、彼はまた同じ手紙のなかで、フィヒテの「知識学」を勉強するつもりだとも書いている。その頃にはすでにフィヒテの文名は上がり、フィヒテがカントの思想の体系的再編成として企図した「知識学」は、シェリングやヘルダーリン(1770—1843)にも大きな影響を与えていた。

二つの革命

「道徳の建物」の建設計画が青年たちを強く引きつけた背景には、一つの事情が働いている。カントの『実践理性批判』が出版された一年後の一七八九年、フランスでは一つの政治革命が起った。いわゆるフランス革命である。自由と平等の理念を旗印に掲げたこのフランス革命の報せに、ドイツの青年たちは熱狂した。フィヒテもそうであり、ヘーゲルもまたそうである。

この革命を、フィヒテは、現実の世界に「道徳の建物」をうち立てるために闘われた闘争として受け取った。ドイツでは一人の哲学者によって精神世界の出来事としておこなわれた革命が、フランスでは民衆によって現実世界の出来事としておこなわれたのだ。ドイツの精神世界の出来事と、フランスの現実世界の出来事——この二つの出来事に橋を渡すために、フィヒテは一七九二／三年に『フランス革命に対する公衆の判断を是正するための寄与』を書き、これを匿名で出版した。

ヘーゲルにとっても、フランス革命はほぼ同様の意味を持つものであった。フィヒテのフランス革命論が出版されたのと同じ時期、ヘーゲルは、シェリングら神学校の仲間たちとともに、フランスの新聞を読みあさり、この革命を記念するために「自由の樹」を植えたりもしている。

革命の成り行き

しかしフランス革命は、その後、当初の理念を掲げながらも、しかし実質はその理念からはほど遠い惨憺たる状況へと——ロベスピエール（1758—1794）らのジャコバン派による独裁的な恐怖政治へと——陥っていく。ファイヒテが考えたようにフランス革命が「道徳の建物」を現実世界にうち立てる企てであったとしたら、この革命は、「道徳の建物」がしよせん生身の人間には住めない代物であることを実証したことになる。当然のことながら、この建物は崩れ去った。

しかしファイヒテは、革命のそうした否定的側面を見ようとはしなかった。いや、見えなかったと言ったほうがいいかもしれない。緑と赤の模様が入り交じった図柄を、赤い色眼鏡で見ると、赤い模様は見えなくなる。ファイヒテとフランス革命との関係も、そのようなものではなかっただろうか。ファイヒテは決してジャコバン主義者ではなかったが、彼の思想の本質には、ロベスピエールの考え方と同質の「ジャコバンのもの」が含まれていると、何人かのファイヒテ研究者が指摘している。

ともあれファイヒテは、革命が暗澹たる状況へと推移していった後でも、フランス革命に対する態度を変えようとはしなかった。このことは、彼が一七九五年に『フランス革命に対する公衆の判断を是正するための寄与』の第二版を「少しも変更を加えずに」出版していることにも示され

ている。

だがこの頃、すでにドイツの世論は、フランスでの出来事を糾弾する論調にすっかり傾いていた。このような状況のなかで、フィヒテが警戒すべき人物と見なされていったとしてもなんの不思議もない。彼は「無神論者」であるという非難を浴びて、一七九九年、イエーナ大学を辞職するはめに陥ったが、そこには、彼がジャコバン主義者と見なされ警戒されていたという事情が多量なりとも絡んでいる。「無神論者」のレッテルは、この要注意人物を追放するための口実にすぎなかった——少なくともフィヒテ自身はそう判断した。

闘争と解放のイメージ

なぜフィヒテはそれほどまでにフランス革命の理念にこだわったのか。彼がそこにカントの思想の——そしてまたルソーの思想の——現実化された姿を見てとったという事情のほかに、もう一つ別の事情があったと私は考える。この世界的な事件は、人間の生の営みに関して、フィヒテに原体験にも似たある強烈なイメージを植えつけた。このイメージが彼独自の哲学の形成に決定的な作用を及ぼしたのである。彼独自の哲学、それが「知識学」の体系である。

私の体系は、最初の自由の体系です。フランス国民が外的な鎖から人間を解放するように、

私の体系は人間を物自体という外的に入り込んでくるものの枷から解放し、人間を自立的な存在者としてのその第一原則のうちに移し入れるのです。私の体系は、フランス国民が外的な力でもって政治的自由を闘いとった幾年かの間に、私自身との、深く根を張ったあらゆる偏見との、内的な闘いを通して成立したもので、フランス国民の助力がなければあり得なかつたものなのです。

フランス国民の価値は、私をなおいっそう高い気持ちにさせ、そしてこの体系を叙述するために必要であつたあのエネルギーを私のうちにはぐくんだことでした。私がこの革命について書いたとき、私にはいわば報酬として、この体系の最初のヒントと予感が生じてきたのです。

(バゲセン宛と見なされる手紙の草稿、一七九五年)

では、フランス革命がフィヒテに与えた、人間の存在についての原初的なイメージとは、いったい何だったのか。それは、まさしく闘争と解放のイメージである。これについては、フィヒテ自身に語ってもらつたほうがいいだろう。

* マンフレート・プール『革命と哲学——フランス革命とフィヒテの本源的哲学』（藤野涉他訳、法政大学出版会、一九七六年）を参照。

理性を欠いた一切のものを自己に従わせ、これを自由に自分の法則によつて支配すること、それが人間の究極目的である。この究極目的は、人間が人間であることをやめず、神になることができない存在であるとするれば、まったく到達不可能のものであり、永遠に到達不可能であらざるを得ないものである。己れの究極目標が達成できず、それにいたる道は無限であらざるを得ない、ということが、人間の概念のうちには含まれている。したがつて人間の使命は、この目標を達成することにあるのではない。だが人間はこの目標にたえず接近していくことはできるし、またそうすべきである。だから、この目標への無限の接近が、人間の人間としての、つまり理性的ではあるが有限であり、感性的ではあるが自由な存在者としての眞の使命なのである。

『学者の使命についての講義』第一講

結局は光が確実に勝利をおさめる。——もちろんその時がいつかをはっきり示すことはできない。しかし闇が公の闘いを挑まざるを得ないとすれば、このことがすでに勝利の、間近な勝利の担保である。闇は暗さを好む。闇が光のもとに歩み出ざるを得ないとき、闇はすでに失われ、負けたのである。

(同前、第二講)

自我と非我

この引用のなかの「理性を欠いた一切のもの」あるいは「闇」を「封建的な旧体制」という言葉に置き換え、「理性的存在者としての人間」あるいは「光」を「革命的人民」という言葉に置き換えれば、そこに現れるのは、フランス革命の（あり得べき）闘争宣言である。また、前者を「感性的な衝動や傾向性」という言葉に、そして後者を「実践理性」という言葉に置き換えれば、そこにはカントの「道徳の建物」の設計図が現れる。フィヒテがフランス革命にカントの思想を重ね合わせることができたのは、そのような置き換えの操作によってであった。

いまフィヒテは、そのような置き換えを可能にしたこの原初的なイメージを、それに相応しい原初的な概念に置き換え、それを核にして独自の体系を築きあげようとする。「光」は「自我」という概念に、「闇」は「非我」という概念に置き換えられる。「非我」を克服しようとする「自我」の無限の活動、それがあらゆる事象の根底にあるものであり、したがって一切の我々の知識は「自我」のこの活動によって産み出されたものとして説明されなければならない——これを示すのが、「知識学」の体系である。

フィヒテは、カントがおこなった認識と実践との峻別を退け、理論的知識を含む一切の知識を、自我の自己展開の活動から導き出そうとする。彼はカントが認識の領域と実践の領域を切り離し、

この二つを統一的に把握しなかつた点を、カントの欠陥だと考えた。それを欠陥として自覚させたのは、フイヒテのなかでその後も保持される以下のような信念である。

我々は認識するがゆえに行為するのではない。そうではなく、我々は行為すべく定められているがゆえに認識するのだ。実践理性はあらゆる理性の根源である。

〔『人間の使命』第三卷 第一章〕

生化学としての哲学

だがそれにしてもフイヒテの「知識学」は分かりにくい。一つひとつの文章は平明なのに、なぜかとても分かりにくい。この分かりにくさを知ってもらうには、実際に「知識学」の体系——その代表的著作は『全知識学の基礎』である——を見てもらうしかない。バートランド・ラッセル (1872—1970) が言うように「狂気の沙汰」だとは私は思わないが、そう受け取られても仕方のない分かりにくさを、この体系は持っている。

この分かりにくさの最大の理由は、イメージの完璧な欠落にあるのではないかと私は考える。非我を克服しようとする自我の活動——そのイメージは分かる。だから、「知識学」の意図や意義について書かれたいくつかの論文——総論ないし序論——はよく理解できる。しかし本論ない

し各論——「知識学」の体系そのもの——となると、話は別である。それはちようど、稲の生育の仕組みを教えてもらおうとして、茎や根や葉脈の、あるいは遺伝子の微細な顕微鏡写真を見せられるのに似ている。細胞や遺伝子の拡大写真を見せられても、それだけから稲のイメージを抱くことは難しい。

哲学者フイヒテの態度は、まさしく植物の生育を観察し分析する生化学者のそれであった。だから彼はこんなふうを書くのである。

知識学が考察の対象にするのは、死んだ概念ではない（中略）。そうではなくて、それは生命ある活動的なものである。この生命ある活動的なものは、自己自身から、また自己自身によって、諸々の認識を産み出していく。哲学者は何もせずとその成り行きをただ見ているだけでよい。哲学者の事実上の仕事は、この生命あるものを合目的な活動状態に置き入れて、この活動状態を傍観し、把握し、これを一つのものとして概念的に理解すること以上のものではない。哲学者がおこなうのは、一つの実験である。探究されるべきものを、意図された観察がきつちりできる状態に置き入れること、それが哲学者のなすべきことである。

（『知識学への第二序論』）

もはや建築ではなく

いまここで、哲学の営みに関して一つのイメージの変質が起こっていることに注目しなければならぬ。「知識学」を書くフィヒテには、自分がいま〈建築〉をおこなっているのだという意識はまったくない。哲学の仕事が世界の実相を観念のなかに写しとる作業であり、世界が人間の自我とは無関係に存在する不動の容器であるとすれば、哲学はたしかに〈建築Ⅱ再構築〉の営みとなるだろう。しかしフィヒテのなかでは、世界はそのようなものとしてはとらえられていない。世界は人間と無縁の死んだ容器ではなく、自我によって産み出され、自我の活動とともに成長する一つの有機体なのだ。哲学に関するイメージの変質は、世界に関するイメージの変質に起因している。

世界は自我によって産み出される。このことを、フィヒテはカントの「コペルニクスの転回」の思想から学んだ。「知識学」がカントの構想した形而上学から大きく隔たっているにもかかわらず、それでもなおフィヒテがこの「知識学」をカントの精神の体系的再編成だと述べるのは、そのためである。

もっとも「知識学」の対象は、世界そのものではなく、主観的な「知識」に限られている。しかしカントの「コペルニクスの転回」の考え方に沿ってこれをさらに推し進めていけば、主観的

な「知識」と客観的な「世界」とはしよせん別のものではないということになる。そのような意味で、「知識学」の対象はやはり「世界」なのであり、「知識学」は依然として「哲学」そのものであり続けるのである。

裏切られた理論

世界は自我によって産み出される。これは、きわめて思弁的で観念論的な主張であり、私たちの現実世界に関する主張としてはとても受け入れられないもののように思われる。だが、はたしてそうだろうか。むしろ、私たちの現実世界——とりわけ歴史的世界に関してこそ、この主張は正当性を持つのではないか。歴史的世界こそ、私たちのさまざまな生によって織りなされた世界なのだから。「知識学」の「最初のヒントと予感」を抱いたその時期に、ファイヒテはこう書いている。

世界の歴史のどこを探してみても、我々がまず自分で持ち込んだのではないようなものなどは、一つも見当たらないだろう。

（『フランス革命に対する公衆の判断を是正するための寄与』）

しかし、歴史的世界が私たち人間の産み出したものであるとしても、歴史の現実には、やはりフィヒテの理論を裏切った。裏切ったのは、言うまでもなくフランス革命の推移という歴史的事実である。フィヒテの理論からすれば、光（自我）は闇（非我）との闘争のなかで、たえまなく勝利に向かって前進していく。だが革命が現実にもたらしたものは、新たな闇でしかなかった……。事実の重みは大きい。フィヒテは現実の闇に押し戻され、抽象的な概念の光だけを頼りに、難解な思弁の糸を紡がざるを得なかったのである。