

超越論的対象と物自体：その二

山崎，庸佑

<https://doi.org/10.15017/1397653>

出版情報：哲学論文集. 18, pp.1-25, 1982-09-20. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

超越論的対象と物自体

— その二 —

山 崎 庸 佑

一 超越論的対象にかんする諸解釈

世に住む人間であるわれわれが経験する事物は、カント的にいえば、感性に与えられた現象を主観の概念作用によって統握したものでありながらも、しかしたんに主観の変様や産物として終りはしない。人間が経験する事物は、たしかに主観によって解釈されたものでありながらも、芝居の書き割りのような拵えものではない。

この、たんに拵えものではないことの根拠、したがってまた、事物経験がしんじつ事物経験であることの根拠は、事物にかんする主観の主題的な解釈作用と連繋しながらも、しかしその解釈の働きにとっては端的に「他」なるものであり続ける経験の地平そのものにあり、それゆえ筆者は、「超越論的対象と物自体——その一——」⁽¹⁾において、カントのいう超越論的対象 $\equiv X$ は、結局、世界地平そのものことだと解釈したのであった。

ただし、念のために言っておけば、その世界地平は、可能的、潜勢的な無限の凶柄という形で個物の指定的経験に「含意」されてはいても、それ自身は指定的・実証的な事実、つまり「存在者」ではあり得ない。それは丁度、凶をまったく捨象した地それ自身というものが個的な指定的事実として存在することはあり得ないと同断である。いわば「つねに一樣のX」(immer einerlei = X A109)である世界地平そのものは、通常の意味での「経験的」対象ではなくて、あえて言えば、「非経験的、つまり超越論的な対象」であり、一種「物自体」的に「異」様な性格をもつのである。

人間の事物経験の可能性の制約(根拠)の一つである世界地平をそのものとして思い描くとすれば、それは個々の経験的直観ではなく「感性的直観一般の対象」(A253)である「つねに一樣のX」であり、筆者にはどうしても、一種、「物自体」的に異様なものにおもえてくるが、そのことはまた「超越論的对象」の解釈にも、当然、影響してくるであろう。

「超越論的对象」はカント解釈上いろいろと問題にされ、ある者はそれを「物自体」と同一視した。近時のわが国におけるすぐれたカント学者の一人、久保元彦氏の最近の論文「内的経験」によれば、超越論的对象は結局、統覚と因果あるいは対応の関係にあるかぎりでの物自体ということになる。⁽⁴⁾

また多くの解釈者によれば、「超越論的对象」は、感性の制約をいっさい取りはずした、悟性概念によって思考されるだけの「対象一般(Gegenstand überhaupt)」(A93-B125f.)、「客観一般(Objekt überhaupt)」(B158)と同族のものと思なされる。上述のブラウスもまた、超越論的に「あらかじめ企投」された或るものXというときの「企投」を、「あらかじめ」という形に止めおくのではなく、凶式化(時間限定)という仕方をして現象(直観)の概念——なかでも特に重要なのは実体および因果という関係の範疇——による解釈という方向に具体化することを考慮にいれ、超越論的对象とは「純粹性概念(諸カテゴリー)」および純粹悟性判断(諸原則)のもとで「客観そのもの(そのものとしての客観)」についてあらかじめ「ア・プリオリ」に把握されているものの総体でもあることによって、⁽⁵⁾超越論的对象と客観一般を同一視する見解を自説のうちに取りこんでいる。

ブラウスの場合、事情はやや複雑になるが、普通に主張されるこの見解、すなわち、超越論的対象という言葉がはじめて出てくる第一版の「演繹論」の当該箇所 (A109) の文面に忠実であろうとするかぎり、一見、自然におもえるこの解釈によれば、超越論的対象は結局、総合的統一というばあいの一の必然性そのものに還元されるはずの或るものということになるであろう。

ちなみに、「一見、自然」といっておいたのは、A版の「現象体と可想体」に、超越論的対象は「感性的直観一般の対象 Gegenstand einer sinnlichen Anschauung überhaupt」であり、「それゆえ、あらゆる諸現象にたいして一様 einerleiである」(A253)とあり、これはA109における「つねに一樣 immer einerleiのX」と間違いなく呼応しているからである。「感性的直観一般の対象」である超越論的対象を「私はいかなる範疇によっても思考することができな」(A253)とすれば、「演繹論」の超越論的対象を悟性概念によって思考されるだけのものに解消することにも抵抗が残るであろう。

ただし、総合の「諸範疇の根底にある意識の統一」(B421)、「あらゆる概念一般の運搬者」(A341=B399)である統覚(「われ思う」)そのものが、一見そう思われるほど、単純な一筋縄によって性格規定できるものでもないことは、真摯なカント解釈上の義務として、当然、ここで付言しておくべきかもしれない。すなわち、B版の「誤謬推理」の注によれば、「われ思う」は「無規定の経験的直観、つまり知覚」であり、その知覚は「与えられた、しかも思考一般にとって与えられた或る実在的なもの」である。それは、「現象としてではなく、また物それ自体(可想体)としてでもなく」存在するもの、「無規定の」という性格上、当然、普通の経験的表象としてではなく、「むしろ、思考一般にぞくするがゆえに、純粹的に知性的」なものとして実在する、独特の或るものである (B422f.)。

最後に、一転してカント以降のドイツ観念論哲学にひきよせた解釈の一例を紹介しておく、カントが統覚と実在一般について語る「相関」をカント以上に徹底させたところで、「意識一般」は根源の主観≠客観、つまり意識および対象の根底であると規定し、(一) 物自体はその意識一般が感性に反映したもの、(二) 超越論的対象は悟性と感性の結合に映じた意識一

般、(三) 可想体 (ヌーメノン) は悟性に映じた意識一般であるというようにして、たいへん見事に処理される。(6)

最後の可想体は同時に「理念」的なものであり、カントによればその理念は「それに合致するどのような対象」も感性的経験のうちに与えられない (A327=B383)、つまり、経験界においては「けつして十全に提示されえない」(A677=B705)、それゆえ有限的「悟性にとつては大きすぎる」(A422=B449) 或るものである。それは無制約的に拡大された「綜合」の相関物であるから、可想体は感性的の制約を取りはらい、無制約的に拡大された「悟性」概念に見合うものとして、悟性に映じた物自体であるというのは、たしかに理由のないことではない。しかし、右の処理全体の究極根柢になっている、物自体は意識一般に相即し、それは意識一般が根源の主観―客観であるということだという主張については、筆者としてはその是非をにわかに断定することは控えたい。

むしろ筆者の解釈では、くりかえし主張したように、超越論的对象は本来、「主観―客観」関係の一項をおもわせる「対象」という言葉がふさわしくない、或る根源的で全体的な企投―原的信憑による世界地平の開けそのものであり、その限り筆者はハイデガーの解釈に賛同したのであった。しかし同時に、超越論的对象に一種の「物自体」的性格をも認める点では、筆者の解釈は、物自体に全然言及しないハイデガーの解釈とも異なり、むしろドイツ観念論哲学にひきよせた右の解釈の一面に、つまり物自体、超越論的对象、可想体はすべて通底するという見解に、気脈をかよわせるところがある。

注

- (1) 哲学年報第四十一輯に所収。
- (2) 超越論的統覚の「相関者」というようにして、哲学的に把握するのではなくて、文字どおり思い描くとすれば、それは「死」を手掛りとする以外にないであろう。「人間の死はあらゆる経験の終りである」(Prolegomena, Philosophische Bibliothek, S. 98) とすれば、死後の世界には個物はないであろう。
- (3) 岩隈敏「超越論的对象 について」(福岡大学人文論叢第十二巻第三号) にその一端が紹介、批判されている。

- (4) 「理想」第五六〇号に所収。久保氏は統覚のかわりに「それ自体において私の内部にあるもの」をおき、物自体のほうは「それ自体において私の外部にあるもの」と言いかえてもいる。久保氏の解釈で問題になるのは、後者が前者との「因果関係」のなかで「原因」としての性格を付与されたとき後者は超越論的対象である（七六ページ）と解釈した場合の、その「因果」がどのような性格のものかを説明していない点であろう。一般の研究者の言葉に翻訳していえば、物自体の原因性をどう解すべきか、自発性の根源であるとも規定される統覚が因にたいする果の位置におかれるとはどういう意味かを説明しておくのが、少なくとも親切というものであろう。
- (5) Prauss, G., *Erscheinung bei Kant*, 1971, S. 93.
- (6) 隈元忠敬「カントに於ける先験的対象の一考察」（広島哲学会編『哲学』第五輯に所収）。

二 物自体と超越論的対象

がんらいカントの理論哲学は、哲学思想的には、デカルトにおける幾何学的理性の場合とほぼ平行して、量や実体や因果、等々の悟性範疇の総二元締め——「われわれのすべての認識の根元能力」(A114)、「あらゆる概念一般の運搬者」(A341=B399)——と目される超越論的統覚、「われ思う」に自然認識の下書きの、そのまた原点を見ようとした哲学と評価されるのが普通である。

要するに、カントの理論哲学は、科学を人間理性の発動の産物とみなし、それゆえ結局は、人間精神の発動に物の存在が存在であるゆえん、つまり客観性の基準をおいたという意味で、西洋の近代に固有の主体性、の哲学であるとされるのである。じっさいまた、『純粹理性批判』の「原則論」などから受ける率直な印象は、主に「時間」を場面として展開される「統覚の統一」による外延量や連続量や因果性、等々の基礎づけ、つまりは一種の科学基礎論ということであろう。

カントの哲学には、たしかに、右の西洋近代に特徴的な性格が濃厚に浸透している。物の存在形式である範疇は、カント

の場合、たとえば中世のトマスが「形相 *forma* が存在 *esse* をあたえる」とか「あらゆる存在は形相によってある」という場合の形相＝形式のように、その存在が同時に形相である神の知性に由来する形式ではなくて、文字どおり人間「悟性」の概念」であった。「統覚の統一は、しかし、経験におけるあらゆる現象の必然的合法則性の超越論的な根拠である」、¹⁾「悟性自身が自然の諸法則の源泉である」(A127)といった発言は、近代的な人間理性＝主体性の哲学という右の標準的な受けとりを強力に支援するであろう。

超越論的統覚は、もちろん、経験的＝事実的な意味での自己意識、経験の対象が対象(存在者)として現成しているとき、その事実的对象と並んで、あるいは対応して事実的に存在する心理的事実としての自己意識といったものではない。あらゆる表象に「われ思う」が「伴う *begleiten*」¹⁾ といえは誤解を招きかねないが、統覚はむしろ事実的对象の現成と同時に、その現成のために消耗され、いわばそれに吸収しつくされ——存在するものは端的に対象のみとなり——事実の世界のどこにも存在しえない「可能性の制約」なのである。初期ヴィトゲンシュタインにならって言えば、統覚は事実の「世界にはぞくさない」もの、「世界の限界」¹⁾ のようなものだが、しかしそれにしても主体性の哲学という性格がカントの哲学から消えてなくなるわけのものではない。

もちろん、そうは言っても、経験が「経験」であるとは意味に言われうるための根本条件は、そこに——統覚に由来する——「統一」があることであり、「経験」のことから「諸現象の総合的統一」にぞくすることがらとは同義である(A228 = B281) という「演繹論」や「原則論」の精神を単純に否定する理由もまたない。しかし、「有るものと置きかえられる」*unum quod convertitur cum ente* という古来よりの超越論的「一」をまったく人間中心主義の方向にねじ曲げ、世界の事物が存在するといわれる場合の「存在」を人間理性の産物に還元しつくすことができるかと考えるとすれば、それは明らかに極端であり、カントといえどもそこまで断説しているわけではない。

すなわち、悟性が経験を可能ならしめると言われるのは、厳密には、人間的経験の「形式(形相 *Form*) にしたがって」

(A128, A130 など A240=B299 も参照) のことであり、「統覚の総合的統一」といえども経験が可能なための「本質的な形式」(A217=B264) であって、質料的な面では、悟性作用に還元できないものでありながら、しかも経験を可能にするもの余地を、暗黙のうちにはあれ、カントはたしかに残しているのである。

言いかえれば、世界と無縁な人間を考えることは不可能でも、人間との関係なしに世界を考えることのほうがまだしも可能だという、なるほど一見、独断的ではあるが、しかしなんとしても無下には拒否しえない存在の感覚を、人間の「有限性」にそれほど執心し、客観の「現実存在」とは「それが思考の外に、それ自身で定立されている」(A639=B667) ことである——それゆえにこそ、単なる概念による(最高に実在的な)実在の証明、つまり存在論的証明も不可能であった——とも語るカントが、全然、無視したはずはないのである。

時間、空間および悟性概念という「形式(形相)にしたがって」ある事物は、カントの術語では広義の「現象」とよばれるが、この現象について「絶対的全体」を語ることは不可能である。つまり、諸現象の系列の「総合における或る完結したものが現象(事実)の次元で現象(事実)的に与えられているということは断じてないのである(A773=B801)。

時間、空間および概念を本質的な形式とするという意味では(広義の)理性の産物といえなくもない現象的事物は、『純理性性批判』後半部分の右の根幹的洞察がしめすように、絶対にそれ自身で完結してはいないのであるが、カントを離れていっても、世界が人間にぞくするのではなくて、人間が世界にぞくする、あるいは、世界像は企投できても、世界そのものは主体の能動的企投の対象ではないと見るのが、意識(コギト)の立場を確立するためのデカルト的な懷疑手続きの人為性に対して、ずっと自然ではあろう。知覚物の例でいうならば、物が本当に存在する、つまり知覚する人間の主観性から超越的に存在するということは、フッサールも指摘したように、物の知覚経験が「先取り」的であり、つねに「不完全」で「一面的」であるということ、すなわち、現に成立している知覚以上の「無限の可能的経験」の地平が「開かれ」ているということに他ならないが、可能的経験の余地が無限に開かれているということは、コギトの主観性にすべてを還元したかったフ

ツサル現象学そのものの意図には関係なく、本来、人間が物そのものに従うのであって、物が人間にぞくするのではないということの意味するはずである。逆にいえば、人間が経験する限りでの本物の物、カントのいう現象としての物は、文字どおり「二面的」であり、「不完全」であって、それ自身で完結してはいないのである。

いわゆる「触発」の理論に曖昧さが残ることは否定できないにしても、また特に、「触発」それ自身は感性の変様であり、そこから「他」なる対象に関係しているという意味はけっして生じてこない、すなわち、「わたしの内に感性のこの触発 Affektion があるということは、そうした表象のなんらかの客観への関係づけをまったく意味しない」(A253=B309)にしても、他方、主体の純粹の自発性だけで単純に万事終りとしなかったのは、現象につきまとう右の「不完全」性、非「全体」性をカントが軽視したのではない証拠であろう。

「超越論的感性論」のテキストには物自体が触発するという措辞はじっさいには見られないが、有限的認識の発生理論上、感性を触発する元のものとは物自体でなければならないのか——事実、「純粹理性批判」の解説書でもある『プロレゴメナ』には、「諸現象の根底には物自体そのものがあり……中略……われわれの感官がこの知られない或るものによって触発される……」⁽³⁾と記された個所がある——。

それとも、感性論のテキストにじっさいに見られる「諸対象によって触発される」(A19=B33, A26=B42 usw.)、「諸客観によって触発される」(B31)等々の措辞をそのまま額面どおりに受けとり、普通の経験的諸対象、諸事物が感官を触発すると解すべきであるか。

あるいは、物自体が経験的諸対象の根底にあってそれらを支え、その経験的諸対象が感性を触発する——A190=B235には、「物自体がそれを通じてわれわれを触発する諸表象」という言葉がみられる——という二段階の構造になっているのか。そもそも、触発とはどういう性格の作用であるのか。それは一種の因果作用か、それとも、もつと別の性格のなんらかの関係であるのか。以上は、たしかに困難な諸問題ではある。

しかし物自体が、おおむね「知られない」という形ではあれ、それでもいずれは消去すべき相手としてたんに否定的、消極的なものとのみはいえない形で、つまり、「諸現象の根底にあるであろう物自体」(A49=B66)という形でも登場してゐるのは、いずれにしても、主に、「感性をまず分離」(A22=B36)して考察する方針の「感性論」のレヴェル、つまり認識経験における受容性と直接性の契機をそれだけとして抽象した場面においてである。なお、『プロレゴメナ』の感性論に相当する箇所、つまり「第一部 いかにして純粹数学は可能か」においては、「われわれには知られていないが、しかしそれにもかかわらず、現実的 *wirklich* なあの対象」、すなわち、「それ自体であるであろう」物の余地を残しているところが、カント自身の哲学といわゆる「観念論」の根本的相違であるとされているほどである。⁽⁴⁾

以上に反して、「演繹論」や「原則論」においては、物自体はわずかに否定的に、つまり認識の対象が物自体であるとするならば、その対象のア・プリオリな認識は成立するはずがない、(A128)という形で、あるいは、事物が現象としてではなくて自体的に难道であるかは知られない、(B16a)という形でのみ言及されている。それゆえ、感性論のレヴェルでの「諸現象の根底にあるであろう物自体」を、カント本来の経験にかんする超越論的理論にそぐわないものと決め、はじめから消去することにしておくのでない限り、「演繹論」における分析のレヴェル、つまり、認識経験の諸側面を覚知の総合、再生の総合、再認の総合というように、すべて「総合」(自発性)の位相のもとに分析する、その分析のレヴェルの変化に見合った形の物自体の変容物をかんがえてみるのは、成り行き上、当然であろう。つまり、物自体が総合の根源である統覚の相関者としての「超越論的对象」に変容したと解釈しても、それほど不自然ではないはずである。

念のために書き添えておけば、「超越論的对象」と物自体とが通底しあうならかのもをもつという筆者の解釈は、「とここで、わたしの対象概念を超越論の意味にまで高めるやいなや、その家は全然、物自体そのものではなくて、たんなる現象である、つまり、その超越論的对象が知られていないところの表象である」(A190f.=B235f.)という「原則論」におけるカント自身のコメントによって、かなり強力に支持されるであろう。

対象概念を「超越論的意味」にまで高めるというのは、プラウスが指摘するように、たしかに経験にかんする非経験的
「超越論的な反省である哲学の立場からみればということであろうが、この反省の立場からみて「現象」ないし「表象」で
あるものの反対側については、「物自体」と「超越論的对象」とがたんなる言いかえとして用いられている点が注目し
るのである。「原則論」のこの個所の超越論的对象を「演繹論」におけるそれと直ちに同一視するのは危険かもしれないが、
とにかく言葉としてまったく同じ「超越論的对象」が物自体の言いかえとして使用される例⁽⁵⁾があるという事実は尊重すべき
であろう。

また、超越論的对象が超越論的客観とよばれる場合もあることはすでに指摘したとおりであるが、「われわれが物質と名
づけるこの現象の根底であるであろう超越論的客観は、しかし単なる或るものであり……」(A277=B333)、あるいは、
「現象の原因であり(したがって、それ自身は現象ではない)超越論的客観……」(A288=B344)という文章における超越
論的客観が物自体の同義語として用いられていることも、前後のコンテキストに照らして間違いないところである。

引証ついでにもう一個所あげておくと、A版の誤謬推理には、「外的諸現象の根底にあつて、われわれの感官を触発する
……中略……或るもの」は、「可想体として(あるいは、もっと適切には、超越論的对象として)」(A358)考えられると
う記述、あるいは、「物それ自体(超越論的客観)」(A366)という表記があり、物自体、超越論的对象、可想体の三者すべ
てに通底しあうものがあることを示唆している。

以上のようなわけで、一種、独断形而上学的に経験の背後に想定されたウルトラ客観物のようにもみえた物自体は、理性
の自発性を要諦とするカント理論哲学には本来そぐわないものとして、いかなる意味でもリアリティーの伴わない単なる「限
界概念」、つまり、「感性の越権を制限するための限界概念」(A255=B310f.)、「われわれの直観様式はいっさいの物にで
はなく、ただわれわれの感官の諸対象にのみ関係し、それゆえ、その客観の妥当性は制限されている」(A286=B342f.)
という「たんに否定的意味」での「可想体」概念に全面解消し、それゆえ解釈の方針としては最初から排除することに決め

ておくなら話は別であるが、そうでない限り、事物経験の分析のレヴェルが深化し、受容性や直接性をも総合との連関のもとに考察するようになるに伴い変容し、統覚と表裏一体の超越論的対象になったと見なして、それほど不都合はないのである。

その証拠に、先きに言及したA版の「現象体と可想体」における「感性的直観一般の対象であり、したがってあらゆる諸現象にたいして一様である」(A253) 或るもの=Xという超越論的対象の規定は、その出自が感性論における物自体にまで遡ることを暗示していると解釈することを許すであろう。

いずれにしても、「感性論」のウルトラ客観物としての物自体は、なんらかの変容を蒙らないでは済まないものである。なぜなら、通常の経験的対象=客観物は、感性が感受し悟性が統一を付与して認識する「現象」である以外にないとする立場、すなわち、「われわれが(経験的意味での)自然ということで理解しているのは、その現存在にかんして必然的規則、つまり法則にしたがった諸現象の連関である」(A216=B263) という立場を徹底するかぎり、いま目のまえにある物体にどんな操作を加えたところで、たとえばどこまでも微小な構成要素に分解し、あるいはいかなる試験液にいれてみたところで、それらの構成要素や変化もまた「現象」であり、現象としての客観物とは異なるウルトラ客観物なるものには、けっして違着しないからである。

ライプニッツの单子論批判の体裁をとる「反省概念の多義性」において、カント自身が力説するように、どこまでいっても、関係を離れた物の端的に「内なるもの Inneres」に遭遇することはない。近代の「自然」が一般にそうであるように、カントの意味での「自然」も「諸事物の内なるもの」、つまり隠された本質から成るのではなくて、たんに「われわれに現象する諸事物」から成り(A277=B333)、その場合の「現象」の現象たるゆえんは、「たんなる諸関係 Relationen の総体」(A265=B321)、つまり時間と空間の言葉——自然全体の「現象」性格をささえているのがこの時間空間の「現象」性格である——言いかえれば数字の言葉で記述できるものの総体であるところにあった。

なお、カントのいう「現象」は狭義には「直観」と同じであり、その「現象」は結局、主観の心意識の状態ということになってしまふ。しかしその場合、「われわれに現象する諸事物」が心意識の状態である（主観的）表象の変様としてではなく、文字どおり諸事物、客観的諸対象としてわれわれの眼前に存在するのは、なんども力説したように、狭義の「現象」は主観的表象が悟性によって概念把握され解釈されるその解釈の働きと同時に、つねにすでに、「現象」は「超越論的对象」のほうに向けて超出され、そこに主観の心意識にとつて「他」なるものが現成するからであつた。⁽⁶⁾

以上のようにして、「超越論的对象」という一点を不問に付すかぎり、すべては「現象する諸事物」に解消するように見える。それゆえ故岩崎武雄教授は、「感性を触発するものとしての物自体の存在を考えると、それは確かに極めて不合理である。……中略……しかしわれわれが先入見をもたず『先験的感性論』を読めば、そこに感性を触発する物自体が存在すると考えられていることは否定することができないのである。だが私はこの点には余りこだわる必要はないのではないかと考える。……中略……カントは決して『純粹理性批判』全体を通じて物自体の概念を同一の意味で考へているのではない」という具合に、カントの分析のレヴェルが高まるにしたがい、物自体の概念も異なった意味を帯び、したがつて、「物自体の概念をすべて同一の意味に解そうと努力することは恐らく徒勞に終わる外はないであろう」と判定される。⁽⁷⁾

たしかに、一種、独断形而上学的に現象の背後に想定されるウルトラ客観物としての物自体は、経験への反省の深化とともに変容をまぬがれないものであつた。しかし変容は消去とは異なる。故岩崎教授は、『先験的分析論』においては物自体とは決してその存在を積極的に主張し得ないもの、単なる限界概念 (Grenzbegriff) (A255, B310) として消極的な意味において用いられるべき概念と考えられているのである」と解釈しているが、はたして物自体はたんに限界概念としていつさいのリアリティーを剝奪されるにまかせるのであろうか。

『純粹理性批判』のテクスト全体の数々の個所に照らして、カントが「経験の可能的諸対象としての諸現象」(A206=B252)とは異なる或るものとして物自体に言及していることは絶対に否定できない以上、われわれはむしろ「限界概念」へ

の早急な解消をつつしみ、物自体の「存在」に「こだわる」べきであろう。

なぜなら、個々の現象≠事物とは「異」なる、それゆえ、一種、「物自体」的に異様な世界地平というものが、当の主観的・個々のな経験にさいして、あらがい難く「おのれを示し」ているからである。経験の主題である因≠個物を抜きにして考えた「つねに一樣の immer einetlei」地≠世界地平そのものは、物自体に劣らず「異様」であるが、しかしそれでいて地平は経験にけっして無「関係」ではないのである。

すなわち、そのつどの個々のな事実意識ではなくて、「われ思う」という根源の意識（統覚）と表裏一体の世界地平（超越論的对象）が存在する、という一種の「超越論的真理」は、文字どおり、経験的「認識への一般的な関係のうち」(A146 = B185)にあり、けっして個物経験と無「関係」の超絶的・独断形而上学的な真理ではないばかりか、すでに究明したように、経験される当の個物を主観の意識のたんなる変様や産物に終らせない根拠になつてもいるのである。

超越論的对象に変容したかぎりでの物自体は、すでに言及したように、感性的に直観される現象の多様を悟性の概念作用によって統握したものである個々のな経験の対象が、主観の直観や概念作用にかかるといふものでありながらも、経験上、その主観の意識の変様や産物としてではなく、主観にとって「他」なるもの、主観とは「異」なるものとして与えられることを可能にしている究極の根拠であった。

「経験」ということは、一面では、主観が自己にとって「他」なるものを経験するということをその意味の本質的部分としている以上——もう一方は、『純粹理性批判』におけるカントが主に強調しているように、経験が経験であるためにはなんらかの「統一」がなければならぬという側面であるが、しかし統一やそれに伴う「必然性」のみからは、厳密には、「他」なるものという意味は導出できない。概念が「なんらかの対象への関係」をもつために必要な「たんに思考の統一性以上の或るもの」(A256=B311)をカントは「直観」とみる場合もあるが、「直観」それ自身も厳密には主観の変様であることは、上述の「觸発」の場合と同様である——経験を「他」なるものの経験、つまりは「経験」たらしめるための場を究

極のところでは確保しているにかなければならないのであり、それが経験を「経験」たらしめる当のものとしてそれ自身はもはや経験的ではない、物自体に通底するところの、「非経験的、つまり超越論的な対象 = X」であったわけである。

注

- (1) Wittgenstein, L., *Tractatus*, 5. 632.
- (2) Husserliana, Bd. XIV, S. 349.
- (3) Kant, *Prolegomena*, S. 72.
- (4) Kant, *op. cit.*, S. 42.
- (5) 同様の例は——「自由」の問題にかんしてではあるが——A538=B566～A540=B568 にも見える。
- (6) Prauss, G., *Erscheinung bei Kant*, S. 13.
- (7) 岩崎武雄『カント「純粹理性批判」の研究』（勁草書房）八〇—八一ページを参照。
- (8) A222=B269 にも、「超越論的真理」にかんする同趣旨の発言がみられる。

三 物自体の「異」様さと「全体」の超越性

もちろん、物自体に通底するといっても、その場合の「物自体」が、『純粹理性批判』のテクストそのものに即して、厳密にはなにを意味するかは、それ自身また一つの問題であり、最近では、「物」と「自体」を直結した「物自体」という言葉がややもすれば連想させがちな超絶的、独断形而上学的な二世界論的仮構物をカントが考えていたのではないことを強調するプラウスの解釈が注目をひいている。このカント学者によれば、用語としての「物自体」は、「自体的に見られた物 Ding an sich betrachtet, res per se spectata」の簡略形であり、物自体とは要するに、哲学的な反省の立場から「現象」

として見られたのではなくて、たんに「自体」的に見られたかぎりでの物である。

じつさい、事物を「現象」として考察するのは、経験にかんする非経験的な反省である哲学の立場においてのことであるし、「感性論」のテキストにも、感性形式として、の時間空間は、「現象として見られる als Erscheinungen betrachtet werden」かぎりでの、しかし自体的な物そのもの Ding an sich selbst を意味するのではないかぎりでの、諸対象にかかわる」(A39=B56) という文章があり、「物自体」が「現象として見られる」と対をなし、それゆえ物自体の「自体」は、紛れない言いかたをすれば、「自体的に見られた」とすべきだというプラウスの指摘が当たる個所は、たしかに少なからず存在するのである。

それゆえ、たんに、独断形而上学的に仮構された超越論的存在者にカントの物自体の真意があるのではないという一点にかんする限り、筆者もプラウス説に賛同を惜しみはしない。「超越論的対象」X」に通底すると解されたかぎりでの物自体＝世界地平そのものは、図が地と不離であるように——あるいは、カントが「変化」や「運動」を問題にする場合、必ずといってもよいほど頻繁に、「持続」するものを基底におき、それとの関係において語っているのに便乗していえば、「変化」や「運動」が一方では「持続」するものと不可分であるように——個々の経験の対象、現象的な個々の事実と不可分であり、その意味ではけっして経験と無「関係」の超越論的存在ではない。

経験と無「関係」なものは、真の意味で「超越論的」なもの、つまり「経験の可能性の制約」ではない。それゆえ、「感性論」のテキストにおける経験的・事実的な「諸現象の根底にあるであろう物自体」(A49=B66) の、その「根底にある」を、独断形而上学が経験の世界とはちがうもう一つ別の世界に措定するもう一つの対象、もう一つの事実、つまり超越物としてあるという意味に解釈するとすれば、それは昔から言われてきたように、「純粹理性批判」全体の精神に反するであろう。A版の「誤謬推理」でカント自身が一度ならず注意を促しているように、「表象を実体化 hypostasieren」(A392) する方向の果てに物自体を想定するのは誤りである。

経験的現象の「限界の外には、わ、れ、わ、れ、に、と、つ、て、空以外のなものも存在しない」(A702=B730) という「弁証論」末尾の言葉は、理性概念(理念)を實體化し、超絶的存在者にみだてる越権を非難していったものであり、その場合の理念の存在者化、事物化にも、むしろ、「感性論」における物自体のウルトラ客観物に類似する性格が存続しているが、経験理論の深化を経てきた「弁証論」では、超越論的なものの事物化、存在者化は、一貫して、明確に批判の対象とされているのである。

しかしながら、筆者によれば、物自体の**実体的超絶性排除の余勢**から、哲学的に超越論的な反省の視点から「現象」として見たのではなく、そのまま「それ自体として見た」場合の物がカントのいわゆる物自体であり、物自体は要するに「経験的」物自体(ブラウス)だという具合に、物自体を馴致し、一般の事物に近づけすぎると問題である。なぜなら、物自体に超越論的对象となんらか通底するところがあると解釈できるとき、過剰な馴致はそれから「超越論的」な性格、つまり、個々の経験的对象とは「異」なる性格を剝奪しかねないからである。

ただし、カントのいう「現象」の関与する範囲を極端に狭くとらえ、時間空間という形式を具備し、かつ**実体、因果、等々の概念で規定されただけ**の、けっしてそれ以上ではない極度に抽象的なものと解釈するならば、目のまえの机がそのまま物自体である、つまり「現象」としてではなく「それ自体として見た」物であるという主張にも成立の余地がないわけではない。しかし、「原則論」などの論調から判断するかぎり、じっさいに働いた形の範疇は統覚と感性の相互関係のありようだとも言えるのであり、またその際、たとえば質の範疇は**感覺的なものの度**に関係し、実体の範疇は**時間的持続と、因果は時間の前後と関係する**といった具合に、色や暖かさの感覺、この机のように目のまえに持続してあるもの、ないしは手を離せばペンは倒れるといった前後して生じる出来事、等々のように、たんに抽象的な形式以上のものも立派に「現象」の内容をなすと見るのが、カント解釈としてはより妥当と思われるのである。形式と概念の束を「現象」と解釈するならば、目のまえにあるがままの机は「現象」ではないかもしれないが、カント自身の意識では色も形も手でふれたときの抵抗もすべて

現象の内容であり、けっして「物自体」ではなかつたのである。

ところが、現象する物とはちがつて、「それに合致するどのような対象」も感性的経験のうちに与えられない（A327=B383）、つまり、経験界においては「けっして十全に提示されえない」（A677=B705）概念に見あうものを具備するほどの存在、「概念からその概念に対応する純粹直観ないしは経験的直観へ」（A721=B749）と移行し、直観において具体的に提示することが可能でない概念に見あうほどの物は、まことに奇異な存在、異様な物である。それは純粹直観において提示される（カント的な）数学上の存在でもなければ、因果や実体などの概念を具現する普通の経験的事物でもない。そのようなものを概念（理性概念）との相関において考える以上、そのものは厳密にはたんに「物自体」というべきではなく、それゆえカントも、「弁証論」の文脈では、おおむね「理念」的というように呼称しているが、この「理念」的なものは、しかし、物自体や超越論的对象に通底するものを秘めていた。それゆえ、逆にいって、物自体もまた現象する事物とは「異」なる異様な性格をもつのである。

物自体に普通の個物とは「異」なる、一種、「異」様な性格がつきまとうことは、物自体の変形でもある超越論的对象が、カントのテキストで詳しくは、「非経験的、つまり超越論的对象=X」（A109）と、こうように、「X」とされているところに窺われるが、そのことはまたカント以降の、たとえばショーペンハウアーやニーチェにおける物自体の系譜を概観することによっても追認しうるであろう。

ショーペンハウアーによれば、個々の事実経験の根本形式は、端的に、「世界はわたしの表象である」という命題によって表明される。内世界的な個々の事実のレヴェルでは、事物は「わたし」を基点として「いつ」「どこ」「なにゆえ」を指定しうる「わたしの表象」であり、「客観は常住不斷に主観を前提」しているのである。⁽¹⁾しかし、「主観と関係している客観」という根本形式は——時間、空間および因果という、いわゆる、根拠律（理由律）に分節化されつつ——個々の事実認識を可能にするとはいっても、時間、空間、因果の網におさまる経験的事実で、経験の問題がすべて「終り」ではない。「主観に

対する客観」である表象＝事実が「むなししい幻影ではなく、意義をもつべきであるとするなら」、当然、それを可能にし、支えているはずの「表象とはまったく類を異にする」もの、存在論的な「異なり」の地平がどこかにあるはずであり、ショーペンハウアーは物自体の地平であるその「異なり」の地平を「意志」というやや釈然としない「合言葉」で指示したのであった。

「表象とはまったく類の異なる」地平をなんとかして語りだそうとしたショーペンハウアーに鼓舞された若いニーチェもまた、処女作『悲劇の誕生』において、ディオニュソスの「超越論的な根源の「一者」、「根源の存在」、「世界の心臓」について歌うがごとくに語っている。

もちろん、ディオニュソスの尊称をもってよばれる「始原の一者」、「根源の存在」、「世界の心臓」は、時間、空間および因果のうちにある語りうる事実、つまり「経験的實在性」ではないから、当然それは「現象の機関およびシンボルとしての言語」によって語るべきものではなく、本来はむしろ沈黙すべきもの、あるいは一転して厚かましく「歌う」べきものであるにしても、『悲劇の誕生』に散見される性格づけを追跡し、その「異」様なところを確かめてみることは可能である。

ここでは詳論の余裕はないが、要するにニーチェによれば、ディオニュソスの「超越論的なものは、まず第一に、『戦慄』すべき異様なものである。いわゆる、「根拠律がその諸形態のうちのならかのものにおいて例外を齎るように見えるとき、人間は突然、現象の認識形式に迷い、途方もない戦慄に襲われる」のであるが、ショーペンハウアーによってやや散文的に描かれた表象＝事実の形式（根拠律）を越える「異」なるものの地平を垣間見たときに襲ってくる「異」様さへの驚きと戦慄は、物自体のゆくえを示す注目すべき一道標を形成していると言えるであろう。⁽³⁾

ショーペンハウアーの物自体（根源の意志）やニーチェの個々の「個物に先だつ普遍 *universalia ante rem*」としてのディオニュソス的な「根源の一者」は、半ば独断的に提出されたものという印象を拭えないが、最後に、存在者（個々の事実）と存在（個々の事実が当の個々の事実たりうる根拠の地平）そのものとの「存在論的差異」が了解されるための了解

の可能性の制約を問題とした、それゆえ或る意味では、カント超越論哲学の系譜をひくハイデガーの存在の哲学にも言及することによって、物自体の射程の広さを暗示しておきたい。

カントの精神を遵守するかぎり、経験的・事実的な現象について、現象の「全体」とか「究極の」現象を語ることは、厳密にいつて意味をなすであろうか。カントは「あらゆる諸現象の総体（感性界そのもの）」(A672=B700) という言葉やそれに類する表現をしばしば用いしはするが、しかしすでに言及したように、「あらゆる諸現象の絶対的全体」(A328=B384) それ自身が経験的な現象であるということは決してない。『プロレゴメナ』は「あらゆる、可能的、経験の、絶対的全体は、しかしそれ自身、経験ではない」(5) ことを明言している。

それゆえ、現象についてその絶対的全体を語るのは、少なくとも不用意であり、厳密には意味をなさないであろう。『プロレゴメナ』の口調をまねて言えば、「経験の絶対的全体は不可能」(6) である。なぜなら、「全体」や「究極の」という概念を経験的現象、という概念と同一レヴェルに位置させることはできないからであり、そのことは現象と現象ではないもの——それをカントは物自体、ヌーメノン、理念的なもの、超越論的対象、等々とよんだ——とを区別すべきことを説くカントの「弁証論」が雄弁に教えるところでもある。

たとえば因果的に規定された現象的事実を当の事実として規定する諸制約の系列は、その系列自身が現象的所与であるかぎり、どこまで延びてみてもまだ制約の「全体」ではないし、その系列の最終項もまた一個の現象であって、「究極の」原因ではないのである。『可感界と叡知界の形式と原理』の言葉でいえば、「他の系列の部分であるような諸継起の系列以外には与えられない」(7) し、他方、もはやなにもも先行しない「究極のもの *ultimum*」が現象として永遠にあり続けるというのは不合理である。それゆえ、一般的にいつて、われわれは現象界を平面上の図によって描写しようと試み、円を描いてその内部を現象界、その外を物自体の世界というように表象してはならない。なぜなら、円周によって現象の「全体」が描かれ、円周上の各点はそれぞれ「究極の」現象になっているように見えるが、じつは現象の「全体」、「究極の」現象なるもの

は矛盾概念だからである。

「絶対的全体、totalitas absoluta」なる概念が「哲学者に十字架を刻みつける」もの、試練の種であることは、「可感界と叡知界の形式と原理」が夙に指摘するところであつたが、それ自身現象のメンバーである現象全体という概念は論理的にも矛盾を内蔵するであろう。しかし経験の問題としては、要するに、現象的事実はそれ自身で完結し、それ自身のなかに「終り」をもつのではないという点が大切である。『プロレゴメナ』的にいえば、経験が「その内的進行のうちのどこかで完成されるだろう」ということはなく、⁽⁹⁾「したがって、「経験が理性を完全に満足させることはけつしてない」⁽¹⁰⁾のである。「自然はそれ自身で自足している」と言いたてたがる自然主義⁽¹¹⁾は、宇宙論的理念にかんする弁証論がその非を明示した謬見である。

宇宙論的理念にかんするカントの「弁証論」は四つの二律背反を提示しているが、各二律背反は無制約者を制約の系列の第一項に求め、それゆえ無制約者としての第一項（究極の項）というものを考える「定立」と、制約の系列全体そのものを無制約者と置く「反定立」とから構成される。カントによれば、現象世界の時間空間上の起始や限界にかんする第一の二律背反、および、世界の諸現象は究極の単純体より成るか否かにかんする第二の二律背反においては、定立と反定立のいずれもが誤謬と見なされ、究極の原因性および絶対の必然的存在にかんする第三、第四の二律背反については、定立の立場を物自体に、反定立の立場を現象界に割りあてるかぎり少なくとも矛盾は生じないのであるが、第一および第二の二律背反の場合はもちろん、第三および第四の二律背反についても、理論理性的にはたんに消極的に矛盾は生じないただけ指摘されているという事実は、それどころか、それらがそもそも「弁証論」の枠内で論及されていること自体、現象の「全体」や「究極の」現象なるものが厳密には貫徹不可能な概念であることを含意し、「全体」や「究極の」ものの超越性を証拠だてているのである。

二律背反論は個々の経験的事実ではなくて、宇宙論的理念とよばれる理念、つまり「究極の」ものないしは「全体」を問

題にしているが、現象(事実)の系列の第一項(究極項)つまり「究極の」現象も、現象の系列「全体」も厳密に言えば矛盾概念であり、筆者によれば、二律背反が理論理性の観点からは仮象の論理とされる「弁証論」の枠内で論議された本当の理由も右の点にあったのである。それは「度」、「弁証論」の一部をなす合理的心理学の誤謬推理の根本原因が「意識の実体化という違反行為」(A402)に求められたのと平行して、宇宙論的理念にかんする定立および反定立の主張がともに同じ仮象の論理である「弁証論」の他の部分での吟味の対象にされたことの根本理由である。宇宙論的理念は「現象としての対象」に関係しているのだから、悟性の立場を守り現象としての客観の世界を離れないかぎり、つまり理論理性の限度を守るかぎり、反定立の立場が正しく定立の立場のみが誤りであり仮象である、といった単純な事情ではないのである。

じつさい、「実在性、実体、因果性の諸概念、現存在における必然性の概念でさえ」、感性界の個々の「諸事物 Dinge」の可能性の説明のために使用されても、「世界全体そのもの eines Weltganzen selbst」(強調はカント自身のもの)の説明のために使用されることはできないということは、カントがなんども明確に主張するところである。「理念」的なもの、世界「全体」にかかわるものは、「それ自身けっして、経験において十全に提示されえない」(A677=B705)、つまり経験的現象にはならないのである。

「量の絶対的全体(世界全体)、分割の、由来の、現存在一般の制約の絶対的全体は……中略……可能的経験には少しもかかわらない」(A483=B511) という具合に、厳密な意味での「全体」はたんに経験的ではなくて、超越の地平にかかわるものであるが、これは逆にいえば、経験的現象はそれ自身でまったく完結し、それ自身のなかに究極の「終り」をもつのではなく、つまりは「現象における一切は制約されている」(A793=B821)ということであり、筆者の解釈では、右の引用文の直前にあり、その言いかえに相当している、「しかしながら、経験の意味における全体は、つねに、比較的なものにならぬ」(A483=B511)という点にも、従来のカント解釈が認めた以上の重要性を認めるべきである。

要するに、「理性の認識が同質的 gleichartigである限り、その認識に一定の限界を考えることはできない」⁽¹³⁾にしても、

つまり、量ならば量の、因果性ならば因果性のというように、認識（数学あるいは自然科学の認識）が「同」質的なものなかを進展してゆく限り、その認識にあらかじめ一定の限界を決めることはできないにしても——この点では二律背反の「反定立」の側が有利である——「全体」を問題にするやいなや経験的現象とは「異」質なものに直面し、「経験が理性を完全に満足させることはけっしてない」のである。

以上の、経験的事実と超越論的なもの、現象と現象ではないものとの区別、哲学的な身分の差異を、ハイデガーにならって、直ちに存在論的差異とよんでよいかどうかは疑問だが、ハイデガーの「形而上学とはなにか」（一九二九年刊）によれば、主題的に指定される個々のな実証的・事実的存在者を、ことごとく「退去」「滑落」「倒壊」せしめる不安の情態性は、それゆえ個々のな事実、存在者では「無い」ところの「無を開示する」ということになっていた。しかも、「不安の無い明るい夜」に開示されるその無のうちに、人間が情態（気分）的におのれを投入し、身を持つことは、あれこれの「存在者」を、つねにすでに、滑落させつつ「越え」ていることであり、したがって「超越」の生起にほかならないと解釈されていた。ただし、「形而上学とはなにか」によれば、この「超越」は、現象的事実としての「存在者」に対する漠たる対立ということではなくて、存在者の「存在にぞくすること」、「存在への聴従 *zugehörig zum Sein*」である。

結局、「形而上学とはなにか」という小著は、形而上学を人間中心主義的に形姿を付与した存在者を越える超越の生起として規定し、その越えゆく先を存在者ではない「存在」においたわけであるが、以上の「不安の無い」「形而上学」を萌芽的に先取りする『存在と時間』（一九二六年刊）の「第四〇節 現存在の特別の開示性としての、不安という根本情態性」によれば、存在者の帰趨全体性（有意義性の全体）を脱落せしめる「不安」において開示される無——その意義が究極的には人間の存在可能に帰趨する道具的存在者の「無」、内世界的なものの無意義性——は、「世界そのもの」「世界としての世界」と等価であるとされていた。「情態性の様態としての不安が、まず第一に、世界として、世界を開示する」というわけである。

しかも、「存在と時間」の右の節では、不安は極限的な意味において、現存在を「世界としての世界」に直面させると同時に、「自己自身」に直面させることが主張されており——平均的日常性のみを「解釈学的状況」として人間存在というテクストを読みとく解釈には「根源性」が欠けるとして、本来性をもテクスト解釈上の先導的予持（予想）とすべきことを主張する「存在と時間」の論調では、もちろん、右の後者にアクセントがおかれている——カントの場合の「超越論的対象」X」と根源の「われ思う」（超越論的統覚、自己）との相即を連想させもする。¹⁶⁾

この相即の成立場面を「不安」に求める発想は、むしろカントには見られないが、一種、「物自体」的な性格をも残す「超越論的対象」X」が個々の内世界的な事物、普通の意味での（経験的）対象とは「異」なる異様なものであることには、なんども述べたように十分注意すべきであろう。筆者は結局、超越論的対象「X」は世界地平のことになると解釈したが、世界そのものは、カントも言うように、「その全内容の上からはわれわれの知らないもの、いわんや可能ないかなるものとの比較によってもその大きさを測りえないもの」（AGS3=B6G1）であり、内世界的・事実的個物とはたしかに「異」なる異様なもの、驚異すべき不可測のものである。

もちろん、この「異」様さをただちに不安という特定の気分にもずびつけるのは短絡かもしれないが、人間の物にかかわる日常の行為的・実践的経験が、じつは、たんに経験的な事実以上のものに、その意味ではたしかに或る「異」様なものに、成立「根拠」の一半を仰いでいることは真実である。

ハイデガーによれば、「安心し信頼した世界・内」存在は現存在の無気味さの一種態であって、その逆ではない¹⁷⁾のであるが、人間の個物経験はたしかに、一種、「物自体」的に異様な世界地平とつねにすでに背中あわせの形で成立しているのである。

措定的経験の主題であるものは、そのつど、なんらかの図柄として「意味」的であるが、世界地平をそのものとして表象しようとする者が、言いようもなく異様なものに突きあたり、驚愕するにちがいないことは、ショーペンハウアーやニーチ

エが指摘したとおりであろう。しかし、なにも見えない、暗がり——個々の事実≠存在者ではない「無」が開示される不安の暗がり——の異様さのただ中にも、ハイデガーが言うように、「世界はまだ、そしてより執拗に、現に」ある⁽¹⁸⁾のである。

カント弁証論の精髓、つまりもつともすぐれた大切なところは、「弁証論」の末尾に近い個所にみられる次の文章、すなわち、「それゆえ第一に、世界とは異なる或るもの *etwas von der Welt Unterschiedenes* ……中略……」があるかと問われるならば、疑いもなくあるというのがその答えである。なぜなら、世界は諸現象の総計 *Summe* であり、それゆえなにか或る超越論的な……中略……根拠がなければならぬからである。第二に、この本質は実体であり、最大の実在性をもち、必然的等々であるか、というのが問いであれば、私の答えは、この問いは全然意味をなさないというものである」(AG95f. = BT23f.) という文章に集約されている。文中の「世界」はここでは現象である個々の事物のそのつどの総計という意味に用いられており、その「総計」もまた厳密な意味での「全体」とは区別されねばならない。

諸現象(の総計)の超越論的な「根拠」は、「疑いもなくある」。「プロレグーメナ」の口調でいえば、「それ自身は経験の対象ではないが、しかしあらゆる経験の最高根拠であるはずの或るもの」⁽¹⁹⁾は存在し、経験的「諸現象はそれらとは異なる或るもの *etwas von ihnen Unterschiedenes* (つまり、まったく異質なもの *Ungleichartiges*) に関係している」⁽²⁰⁾のである。その異なる或るものは現象的事実にぞくするカテゴリー(実体、実在、必然、等々)では測りえない「異」様なものではあるが、この根拠希求のカント的精神がその後の哲学のなにも脈々として生き続けていることは、本節の叙述によって、十分ながらも、ほぼ明らかにしえたはずである。

注

(1) 拙著『生きる根拠の哲学』四三ページ以下を参照。

(2) 同上五二ページを参照。

- (3) 以上の叙述は同上拙著七一七二ページによる。
- (4) 拙論「超越論の対象と物自体——その一——」を参照。
- (5) Kant, Prolegomena, S. 89. (6) Kant, op. cit., S. 115.
- (7) Kant, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, Philosophische Bibliothek, S. 14.
Kant, ebenda.
- (8) Kant, Prolegomena, S. 118. (9) Kant, op. cit., S. 117. (10) Kant, op. cit., S. 131.
- (11) 岩崎武雄「カント「純理性性批判」の研究」四三二ページ以下および四五八ページを参照。
- (12) Kant, op. cit., S. 118.
- (13) Heidegger, Gesamtausgabe, Bd. 2, S. 249. (14) Heidegger, op. cit., Bd. 2, S. 309.
- (15) 固有の「自己」への呼び声としての良心に言及した個所でも、ハイデガーは「不安」や「無気味 Unheimlichkeit」の情態性において、配慮された道具の連関としての世界の許に「居つかれず Un-zuhause」その世界が無気味な無に沈むという意味での、「世界の無 das Nichts der Welt」の前に、逆にいえば、ただあるからある世界の前に「自己」は引き据えられるという事態、内世界的事物（の連関としての世界）とは異なる「無の中に投げこまれた自己」という事態を分析している。「無気味さとは、日常的には隠蔽されているが、世界一内一存在の根本様式である」。配慮された内世界的一事実的な事物（の連関）の許に安心して「居つけない」無気味さのただ中に開示される裸の存在への聴従が、良心とよばれる「自己」の生起であり、この存在一自己の呼応の生起が、日常の事物（道具）経験の根底に潜む「世界一内一存在の根本様式」だとハイデガーは主張するのである（Gesamtausgabe, Bd. 2, S. 367f.）。
- (16) Heidegger, op. cit., Bd. 2, S. 252. (17) Heidegger, op. cit., Bd. 2, S. 251.
- (18) Kant, Prolegomena, S. 129. (19) Kant, op. cit., S. 121.

（本学文学部教授・哲学哲学史第三講座担当）