

「立ち現われ」概念導入の試み：カントの経験理論 の完成のために

黒積, 俊夫
名古屋大学：名誉教授

<https://doi.org/10.15017/1430874>

出版情報：哲学論文集. 37, pp.29-44, 2001-09-25. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

「立ち現われ」概念導入の試み

——カントの経験理論の完成のために——

黒積 俊夫

—

カントの哲学（理論および実践）は三層構造を成していると思われる。理論哲学においては、第一層（基底層）は経験一元論（経験内在論・先験的観念論・先験哲学）の層であり、その上の第二層（中間層）は物心二元論（経験的三元論・経験的实在論・自然科学）の層であり、更にその上の第三層（表層）は日常経験の層である。（実践哲学については省略する）。第三層は第二層に、更に第二層は第一層に基づいている。従来のカント解釈の失敗の殆どは、これらの三層を的確に区別しなかつたことに起因すると見られる。しかし、カント自身は第三層の理論を提示しておらず、その形成は後代の我々の課題であろう。

ヘーゲルは『信と知』（二八〇二）において、カントにおける悟性と感性、叡知界と感性界、自由と必然性、等の諸対立を

「二元論」(S314f.320)と看做し、「かかる対立を絶対視」するカント哲学を「反省哲学」(S332)と呼んだ。しかし、カントにおける感性と悟性は、デカルトやロックの「物心二元論」における物体と精神のような、相互に無関係に夫々独立に存在する二つのもの(二元)ではなく、認識(経験認識)の二つの要素である直観と概念の夫々の働きを担当する二つの能力であつて、認識あるいは経験という一元的なものから概念的に析出された二者であり、「認識」あるいは「経験」を介して両者は相互に最初から関係し合っている。感性界と叡知界も同様で、経験において与えられ得る対象(現象)の世界が感性界、経験においては与えられ得ない対象(物自体)の世界が叡知界であり、従つて両世界は「経験」という一元的なものから二分法的に析出された二つの対象領域(世界)に外ならない。しかも、「経験」Erfahrung という言葉にはハイデガーやピピンも言うように、「経験する」と Erfahren (作用)と「経験されたもの」Erfahrenes (対象・内容)という両方の意味が含まれている。即ち、「経験」とは「経験されたもの」を「経験すること」であるとともにまた、「経験すること」によつて「経験されたもの」でもある。「経験」には従つて、「経験すること」をするもの(主観)と「経験されたもの」であるもの(客観)と両者間の関係、即ち「経験されたもの」を「経験すること」(主観による客観の認識)の三者が常に既に内包されていることになる。

ここには、デカルトやロックの「物心二元論」の陥らざるを得ない困難を克服する道が示唆されている。精神(主観)と物体(客観)が夫々独立に相互に無関係に相對峙している「物心二元論」においては、主観による客観の認識、即ち両者の関係づけを保証する第三者(神)を要請・前提せずには、認識の成立を説明できないという困難が存する。しかし、主観も客観も両者間の関係も既に「経験」概念の内に内包されているのであるなら、経験あるいは認識を基礎づけるために、「経験」の外に出て、第三者としての経験超越的存在者(神)を経験の原理・根拠として殊更に想定すべき必要などはないのではないか。むしろそれ(原理・根拠)は常に既に「経験」それ自身の内に内在していると考えるべきであらう。——この着想がカントの先験哲学の最初の動機であつたと考えられる。それに基づき、「形式」・「質料」という「反省概念」を駆使して、カ

ントは経験あるいは認識の原理の発見によるその基礎づけ作業を遂行する。それは確かに「経験」の自己反省であるが、ヘーゲルの所謂「反省哲学」と違って、経験「二元論」の立場である。その際全探究の核心を成しているのは、「経験すること」(主観面)と「経験されたもの」(客観面)は相互に対応・一致の關係にあり、そしてこの対応・一致の關係は、「経験すること」の形式(的制約)と「経験されたもの」の形式(的制約)が同一であることによって成立している、ということの洞察である。

この線に沿って、カントの探究は以下の仕方で行われる。対象の認識は直観(感性)と概念(悟性)の結合によって成立するが、この「結合」とは概念によって直観が規定されることである。直観の対象が現象であるが、両者の対応・一致は直観形式と現象形式が同一であることによる。直観形式(≡現象形式)とは空間・時間であり、直観の質料(≡現象の質料)は感覚である。「現象において感覚に対応するものを現象の質料と私は呼ぶ」(B34)。「意識と結合された現象が知覚」(A119f.)であるが、かかる知覚(≡現象)が経験の質料であり、悟性形式であるカテゴリー(純粹悟性概念)が同時に経験の形式でもある。それ故、知覚(≡現象)に対するカテゴリーの適用によって経験あるいは認識は成立する。注目すべきは、主要概念の「表象」、「直観」、「現象」、「感覚」、「知覚」が悉く、「経験」と同様の、作用と対象(内容)の両義性を有する。——「Ung.形式の名詞であることである。そして、空間・時間は直観形式であるという理論が「先験的(形式的)観念論」であり、空間・時間・カテゴリーとそれらから成る諸原則は、感性および悟性の形式として経験に内在することによって経験(経験対象)についての経験認識一般を可能ならしめる原理であることを証明し、それによって経験あるいは認識を基礎づける企てが「先験哲学」である。「先験的という語は、一切の経験を超出する或るものではなく、経験に(ア・プリアリに)先行しはするものの、しかし専ら経験認識を可能ならしめることだけを使命とする或るものを意味する」(ProI, S.374, Anm.)。

その際、我々に与えられ得る対象、即ち経験内在的对象(現象)だけが問題であり、我々に与えられ得ない対象、即ち経験超越的对象(物自体)は最初から問題外であることは言うまでもあるまい。何故なら、経験あるいは認識の経験内在的

理は経験内在的対象にだけ及び、経験超越的対象には及ばないからである。理論的認識において経験内在的原理のみを認め、経験超越的原理を認めない立場を「 \wedge 内在論 \vee 」(経験内在論)と呼び、後者をも認めようとする立場を「 \wedge 超越論 \vee 」(経験超越論)と呼ぶとすれば、カントの先験哲学は明らかに「 \wedge 内在論 \vee 」であつて「 \wedge 超越論 \vee 」ではない。それ故、物自体が不可知であることは先験哲学にとっては自らの前提であつて帰結ではない。何故なら、デカルト以来の「物心二元論」は「 \wedge 超越論 \vee 」と導く外はないことを反省し、それを覆して「 \wedge 内在論 \vee 」へと転換することを以てカントの先験哲学は出発した筈だからである。他方また、カントの先験哲学は上述したことから明らか通り、感性・悟性「二元論」でも、主・客「二元論」でもなく、経験「二元論」である。それは従つて、経験「 \wedge 内在論 \vee 」であり、かつ経験「二元論」である。カントの先験哲学が「内在論」であることに恐らく最初に注目したのは、皮肉にも『自然法論文』(一八〇二)の「ヘーゲル(S472)」であつたが、彼はこの「内在」を「 \wedge 絶対者の個別者(諸個体あるいは個別的意志)への内在 \vee 」と解することによつて、『精神現象学』(一八〇七)という、カントの「 \wedge 内在論 \vee 」とは正反対の「 \wedge 超越論 \vee 」哲学へと逆走することとなつた。

以上から、カントの理論哲学の第一層が経験一元論(経験内在論・先験的観念論・先験哲学)の層であることは明らかであろう。次の第二層の主要部分を成すのは自然科学における諸認識であるが、時空世界における諸現象についての客観的認識であるそれらが、第一層の先験的観念論等に基づいていることは言うまでもあるまい。それはデカルト以来の「物心二元論」の領域であり、「物質」と「思维的存在者」が夫々独立に実体的に存在することは物理学や心理学の自明の前提であるが、それをカントが「経験的意味における二元論」(A379)と呼んでいるように、それは既に第一層の経験一元論(先験的観念論)による基礎づけを経た経験的「二元論」であり、「物心」もデカルトのそれと違って物自体ではなく、現象としての「実体」に過ぎない。但し、第二層には、必然性と客観的妥当性を有しつつも自然科学的認識には必ずしも属さない認識も含まれるので、とくに自然科学には限定せず、「客観的に妥当」な判断である「経験判断」(Prot.S.298)によつて形成されるのが第二層であり、「経験判断」(一般的経験)の理論がこの層の理論であるとするのがより適切であろう。そして第三層は直接的

個別的経験の層であり、「経験判断」との対比からも、それは「単に主観的にのみ妥当」な「知覚判断」(abd)の層であるといふは言われよう。しかし、「知覚判断」の規定においてカントには或る動揺と混乱が見られ、彼は結局この第三層の理論を提示するには至っていないと思われる。

では、それはいかなる理論であるべきか。「一元論」であることがそれに要求される条件であろう。何故なら、「経験」が本来一元的なものであることは先述のようにその概念の示すところであるし、「二元論」は本来の第一次的・根源的な「経験」からの第二次的・派生的な抽象態に過ぎないからである。もしも「知覚判断」が「三元論」として、「経験判断」と同じ層に置かれたならば、それは忽ち自らの根源性・固有性を失って、消滅する外はあるまい(そして、実際にもそのように推移したのである)。

二

我々はここで、大森莊蔵氏の「立ち現われ一元論」をかかると第三層の理論と同一のものとして主張したい。その理由は、主語(知覚の主體)を原則的に省略できない西洋語(英・独・仏語)では主客関係の二元的因果的把握を脱却するのが困難なため、かかる「一元論」の形成は困難であるのに反して、主語の省略が容易な日本語ではそれが容易である、という一面もあるが、より本質的には、大森氏が知覚経験に関して、世界風景の「立ち現われ」という、状態・状況・場としてのその在り方に専ら注目することによって、理想的と思われる完璧な「一元論」の理論を構築されたからである。

大森氏によれば、私に今或る風景が見えているとき、この「見えている」ことは一つの「状態」、「状況」、「場」であって、いかなる「動作」でもない(28, 30頁)。しかし「状態」と言っても、それは「私の状態」でも、見えている壁や机「だけの状態」でもなく、また壁や机と私との間の「関係」でもなく、私および私を取り巻く全風景を包み込んだ一つの全体的「状

況」であり、全体的「場」に外ならない(30、31頁)。私自身を取り巻いて、壁や机や本箱が、即ち部屋の風景がそこに視覚的に「立ち現われて」いるというそのことが、「見えている」ということのすべてである(29、37頁)。ところでしかし、ここには「見えている」風景を「見ている私」、「見る私」、あるいは「見る」という動作などはない、と言われる(39、40頁)。何故なら、「見えている」という「場」から、「私」なるものを切り取ることは絶対にできないからである(38頁)。既に事物は「見えている」のであって、私がことあらためて「見る」必要はないのである(39頁)。或る風景が或る姿で「見えている」そのことは「私が」見ることでない。そこには何の動作もなければ、見ると見られるとの関係もない。それはただ、「見えている」という状態であり状況であり、場なのである(41頁)。

「見るものと見られるものという、主観——客観の構造はここにはない。あるのはただ動作主体としての私である」(39頁)。動作主体としての私は空間の中の好む場所に移動でき、また好む方向に眼を向ける。そのとき或る風景が「見えている」。しかし、「眼を向ける」と並んで、その風景を「見る」という動作はない。動作は唯一つ、眼を向ける動作だけである。それ故、その風景を「見る」私などもない。風景を「見る」見物人としての私、「認識主観としての私」なるものはいない(39、40頁)。特定の事物から眼をそらす、逆にそれに眼を向ける、焦点を外す、凝視する、このようにして私は視覚風景を変えることができる。しかし、これらの肉体的心理的動作は「見えている」という「場」の中で行われる動作なのであって、その「場」自体は何の動作でもない。つまり、「主客構造に関してはのっぺらぼうの場」なのである。好みの方角を好みの態度で見ることができるといふ「動作的主体性」を「認識論的主観性」と取り違えるのは「誤り」である(62、67頁)。では、「私」はどこにいるのか。「私」は奥行のある風景の中、「ここ」に居る。「ここ」に生きて呼吸をし、「ここ」に私の五体がある。そして様々の異なる風景が(私の五体を含んで)「見えている」、それが「私がここに居る」というそのことである(40頁)。私はその場の登場人物ではないが、視覚風景のあり方そのもの、立ち現われの場そのものが「私はここに居る」というそのことなのである(61頁)。

しかし、「視覚的立ち現われ」が唯一の「立ち現われ」ではない。「私の背中、私の内臓、地中の虫、パリの地下鉄、月の裏側」、こうした物は「見えていない」、つまり視覚的には存在していない、しかし「考えられ」「思われ」て存在する。それらは「知覚の様式」での存在様式ではないが、いま一つの存在様式、「思考の様式」での存在である。即ち、それらは知覚的には立ち現われてはいないが、思的に立ち現われているのである。ここで「知覚的」とは、「見え」「触れ」「聞こえる」、等のすべてを言うが、「触れること」が最も基底的存在である、とされる(34頁)。かかる多様な「立ち現われ」について、「知覚、想起、期待、意図、等々の世界風景が立ち現われる」(25頁)、と言われ、更にその他に、「想像」や「空想」や「気分」等の「立ち現われ」についても具体的に語られるが、それらの全てに共通するのは、風景に対して、その風景を「見ている私」などはなく、その風景が「立ち現われている」ことが即ち「私がここにいる」ことである、という一点である。その際重要なのは、過去の事物、例えば去年死んだ犬が「生前の姿」でまざまざと「思い浮ぶ」とき、その犬は「知覚的」にはもはや存在しないが、「想起的」には今なお存在しているということである(23頁)。

「想起」においては「過去の事物そのもの(生前の犬)がじかに登場する」(25頁)。そしてこの、「幻ではなく本物の犬がじかに登場することに関しては、「生前の犬」の「想起的立ち現われ」の場合も、「虚偽の犬」(昔の飼犬の額の斑点を記憶違いして思い出す場合)の「虚偽なる立ち現われ」の場合も、「空想の犬」(桃太郎の犬)の「空想的立ち現われ」の場合も、変りがない(24頁)。そして「立ち現われ」の「真偽」の分類とは、様々な「立ち現われ」(知覚的、想起的、想像的、等の「立ち現われ」)の中での事後的分類である(24頁)。換言すれば、「思ひ的」立ち現われが真というのは、それがまた「知覚的」にも立ち現われ得る(または、得た)ということであり、偽というのは、それがただ「思ひ的」に立ち現われるだけで「知覚的」には立ち現われ得ない、ということなのである(34頁)。

さてでは、かかる知覚風景の「立ち現われ」理論は自然科学の知覚理論といかなる関係にあるのか。私に今見えている視覚風景と、それに対応すると想定されている物理的状況は、同じ空間・時間の中にある。前者は「見えて」おり、後者は「考

えられて」いる、それだけの違いで、「見る」主観と同様、「考える」主観もどこにも登場しない(76頁)。私の視覚風景は、一群の遠距離過去事象から現在の私の脳に至る因果系列を逆方向に、現在の一瞬に「透視」するという「逆透視構造」をもつ(勿論、私が「透視」するのではない)。この因果系列の描写とその逆透視風景の描写は、語彙を全く異にする二つの言語、即ち事物の言語と知覚の言語によってなされるが、両言語はこの因果系列に「重ね描き」される。そのとき、知覚の言語と事物の言語は相互に還元できない。事物の言語(「デカルト的な幾何学―運動学の言語を骨格とする」物理学の言語)と日常言語(知覚の言葉と行為の言葉を含む生の言葉)はともに一つの世界を「重ねて」描写する(180―183頁)。それは同一の世界の二つの言葉による描写、二つの「世界描写」の重なりである(202頁)。両者は「表裏一体」であり、「即ち」の関係であるが、決して「原因結果」の関係ではない。「或る風景が見えていること」が即ち「脳の視覚領野の物理化学的状态がかくかくであること」である(250、251頁)。

この理論においては、「物心二元論」、ひいては事物(原物)と観念(表象)(写し)の「二元論」は厳しく斥けられている。幽霊は墓地とかさびしい橋の袂とかの「公共の場所」に登場するのであって、私の「心」に現われるのではない(238頁)。幽霊は「立派な視覚風景の一つ」で、幽霊がそこに見えていることは墓石がそこに見えていることと変りがない(77頁)。上越から遙か離れた街で浅間を思うとき、それはあの本物の浅間山をじかに思っているのであって、浅間山の「観念」を思い浮かべているのではない。知覚という立ち現われ様式と想起という立ち現われ様式の差異を、事物への接し方の直接性と間接性の差異と取り違えるべきではない(70、71頁)。前方の舞台の上に少し老けた役者が見えていて、あの役者は老けたなあと思うとき、この「思い」をその役者から引き剥がして私の「心」の中に収納することはできない。美しい絵からその「美しさ」を引き剥がせないように、老けた人間からその「老け」を引き剥がすことはできない(244頁)。行為においても、「私」なる独立項目はない。私が街を歩いているとき、私の身体が動き、街の風景が展開し、あれこれのことが「思い浮かぶ」。それらの全体の他に「私なるもの」があるのであるのではない。様々な(意図的、感情的、事物的等)相貌を伴った街の立ち現われ、

その中で私の身体の歩行、これらすべての「あり方」、それが「私がここを歩いている」ことである。そして今歩いているのは常に「ここ」なのである（253、254頁）。

大森氏によれば、一方に真正正銘の「物」そして他方に純粹の「心」という分別は誤りで、そんな分別はあり得ない。あるのは分離不可能な二つのものではなく、分離ということが無意味な一つのものである。あるのは、「受話器をとろうとしている腕」とか、「懐かしく思い出された（想起的に立ち現われた）山々」とか、「味もそっけもないビール」だとかである。「事物」という言葉を使うなら、意志的であり感情的であり美的であり、要するに心的な「事物」があるのである。原子や電磁場でさえ、少なくとも「無味乾燥」であり、「非人間的」である。白黒灰色、そして透明をも含めて、我々の視野には「色のない」部分の一つもないように、言わば「心的色彩」のない事物はどこにもない。一方、それらの「心的事物」と分別された、エーテル的な「心の働き」や「心」などはどこにもない。「心」と「物」とのお定まりの分別こそ近代の俗信であり、我々はデカルトの「物心二元論」の古い習慣から脱却すべきである（268—271頁）。

三

大森氏の「立ち現われ一元論」がカント哲学の第三層の理論の「一元論」という根本条件を充足していることは確かであるとしても、それがこれと同一であることが確証されるためには、より以上の何かが必要である。それは即ち、「立ち現われ一元論」が他の理論の比肩すべくもない、唯一無二と思われる卓越性を有することが示されることであろう。そこで我々は、以下においてそのことを明示したい。

カントの「知覚判断」は「経験判断」（第二層）との対比において、我々の日常的個別的直接的経験（第三層）の認識様式を規定するために採用された表現と考えられる。「我々の全ての判断は最初は単なる知覚判断である。それらは単に我々、即

ち我々の主観に對してのみ妥当する。そして我々は後になつて初めてそれらに新關係、即ち客観に對する關係を与え、判断が我々に對してと同様に万人に對しても妥当的であるべきことを求める」(Prot., S.298)。「經驗には感官に屬する知覚と悟性に屬する判断作用とが含まれているが、判断作用には二様がある。第一は、私が知覚を単に私の状態の意識において比較する場合で、第二は、私が知覚を意識一般において結合する場合である。第一の判断は知覚判断に過ぎず、知覚を対象との關係なしに単に私の心情状態において結合したものである。∴知覚から經驗が生じ得る前には、全く別の第二の判断が先行している。經驗となり得るためには、知覚は純粹悟性概念の下に包摂されねばならぬ」(S.300)。ここには「知覚判断」に對するカントの規定が看取され得る。それは要するに、「知覚を単に私の心情状態において結合したもの」、「思维的な主観における知覚の論理的結合」(S.298)、「知覚の単なる經驗的結合」(S.310)である。

しかし注目し得るのは、『プロレゴメナ』(一七八三)に初めて現われた「知覚判断」という言葉が『純粹理性批判』第二版(一七八七)では姿を消していることである。前者での「知覚判断」と「經驗判断」の區別は、後者では「所与表象の、連想律に従う主観的關係」と「統覚の必然的統一に従う客観的關係(即ち、判断)」の區別に変化している(B141)。「判断」がこのように嚴密な意味に解されるとき、それは「經驗判断」のみに限られ、「知覚判断」は自らの居場所を喪失せざるを得ない。それはまた、「知覚判断」が第三層の認識様式の適切な表現ではあり得ないことを示している。カントは第三層の理論を提示し得ていないと述べた所以である。第二層の「經驗判断」は、物心対立・主客対立・主述分離の「二元論」であり、これに對する第三層の認識様式は従つて、物心未分・主客未分・主述未分の「一元論」でなければならぬ(従つて「知覚判断」がこの条件に適合しないことは明らかである)、かかる性格の認識様式に明確な言語表現を与えることは、カントに限らず、西洋語の使用者一般にとっては殆ど原理的な困難を伴うのではないかと考えられる。

というのも、「立ち現われ一元論」においては登場しない「見る」私、「感じる」私を消去することが、ここでは極めて困難だからである。「痛みを感じる」私があるのではなく、痛んでいる私があるだけである」(201頁)。「批判」第二版では、

「所与表象の主観的關係」と「客観的關係」の例として、「或る物体を支えると、私は重さの圧迫を感じる」と「この物体は重い」が挙げられている。前者の命題を「或る物体は重い、と私には思われる」と変形した上で、更にこの「私」を消去することは、文法的には勿論可能である。しかし、「思われる」や「見える」という動詞表現は、「誰」にかという限定の有無に関して、日本語と西洋語では通常反対の關係になるように思われる。日本語では、特に「誰」にかという指示がない場合は、「私」という意味である〔本論文の最初の文章も参照〕のに反して、西洋語では、「我々」にの意味、つまり「一般に」の意味であることが通例であろう。そして指示がある場合は、その逆である。従って、「知覚判断」においては、「私」を省くことができない(省くと、内容上個別的判断ではなく、一般的判断になってしまうから)。「プロレゴメナ」では、「部屋は温かい」、「砂糖は甘い」は「知覚判断」(S299)とされていたが、『プロレゴメナ』よりも後に書かれたと推定される『反省』(RefI. Nr.3145,3146)では、「塔は赤く」、「石は温かい」、「暖炉は温かい」が「経験判断」とされているのも、そのことに起因すると考えられる。

同様の困難を『存在と時間』のハイデガーも免れていないと思われる。大森氏と同様、ハイデガーもデカルトの、「物心二元論」に基づく「事物的存在者(現存在ではなく)の世界存在論」を批判し、「基層」としての物質的自然(延長体、自然物)の上に他の存在者(美醜、適不適、有用無用、等の諸性質を有する非物質的存在者)の層が構築される、との見解を否定する(S98-100)。日常の配慮的場面において我々に先ず差当って出会われるのは、「ハンマーは重い」という「理論的判断」ではない。「このハンマーは重すぎる」、「重すぎる」、「別のハンマーを」等である(S157)。「重すぎるハンマー」をハイデガーは「既に現われたもの」、「口れを現わすもの」(S155)と呼ぶ。そして、「この既に現われたもの——重すぎるハンマー——に直面すると、規定は先ず差し当たり一步後退」して、△そのハンマー√へと「主語措定」に絞りをかける、と言われる(ebd.)と²⁴、ここに我々は、我々の所謂「第三層」・「第二層」、カントの「知覚判断」・「経験判断」と対応的な、二段階の認識様式の区別を看取できよう。しかもこの「既に現われたもの」に、主客未分の「一元論」さえ一見認められよう。しかし、

「重すぎるハンマー」は、単なる「重すぎる」と同様、未だ一定の認識様式の体を成しておらず、そのためには、例えば、 \wedge 重すぎるハンマーが立ち現われている \vee のように言われねばならないが、ハイデガーには「立ち現われ」の概念がなく、またその形成は、上述の「私」の問題が絡むために、殆ど原理的に困難であろう。一方、「このハンマーは重すぎる」という判断も、「ハンマーなる事物は重さの性質を有する」という意味を既に含む「ハンマーは重い」という「理論的判断」(S15)を暗に前提しているとするなら、それが固有の認識様式の表現であり得ないことは明らかである。同書のハイデガーは、かかる認識様式の理論化ということには、関心がないように見える。

確かに同書には、物心未分・主客未分の「一元論」を志向しているかと思わせる箇所もある。「このハンマーは重すぎる」における「ハンマー」(但し、それが手の届かない所にある場合)、あるいは、壁に背を向けた(つまり、壁が見えない)状態で下される場合の、「壁の画は斜めに傾いている」という真なる判断における「壁の画」は、「心的出来事としての表象すること(作用)」という意味の表象」でも、「表象されたもの」という意味の表象」でもなく、「道具的という在り方の存在者」(S114)、あるいは、「壁に架かる実在としての画」(S217)を指していると言われる。その限りでは、心理的な「表象」でも物理的な「事物」でもなく、言わば物心未分の「存在者そのもの」が問題とされてはいるが、しかしハイデガーには、かかる「存在者そのもの」の把握を物心未分・主客未分の「一元論」の構築へと展開しようとするような意図は窺われない。彼はむしろ、「存在者を露わにする(発見する)」ことが「真理」の意味であり、それは「現存在の一つの存在様式」である(S219-221)という仕方でも、同じ「存在者(内世界的存在者)」についての一種の \wedge 真理の観念論 \vee を同時に説いており、 \wedge 存在に関する実在論、真理に関する観念論 \vee という仕方でも、現存在と道具的存在者という主客間の均衡を維持しようと努めているとも見られ、彼が主客「二元論」を脱却しているとは考え難い。第三層の理論をハイデガーは提示しておらず、また提示できなかったと言わざるを得まい。

これに対して大森氏には、 \wedge 重い物体(重すぎるハンマー)が立ち現われている \vee 、 \wedge 壁の画が傾斜した姿で立ち現われ

ている√という形で「一元論」の明確な判断を提示できる点に優位性がある。「経験判断」(第二層)が現われるとそれに吸収されるしかない「知覚判断」(第三層)とは違って、「立ち現われ一元論」(第三層)には、「経験判断」であれ「先験的観念論」(第一層)であれ、それらに吸収されることも、逆にそれらを吸収することもない独立性と恒常的安定性をもつ強みがある。しかし、「立ち現われ一元論」が最大の卓越性を示すのは、そこでの「立ち現われ」という「一元論」(第三層)の概念が、「現象」の「表象」(直観・知覚)という「二元論」(第二層)の概念によって定義できることにおいてである。それは何を意味するのか。

四

第三層は「経験」(二元的なもの)の感性(直観・知覚・現象)段階であり、第二層はその悟性(概念・判断・認識)段階である。従って、△「経験」Ⅲ「経験対象」の「経験認識」√という定義に従えば、そして感性段階の「経験」(二元的なもの)を仮にXとすれば、△XⅢ「現象」の「表象」(直観・知覚)√となる。そして「立ち現われ」こそこのXに最も相応しいことが前節までに明らかとなったと考えられる。もしも「立ち現われ」がXとして承認された(そのことの正当性は既に証明されたと我々は解する)とすれば、「一元論」(第三層)の限りではほぼ完成態に近いもの、「二元論」(第二層)との関係に関しては理論的補強の余地を尚も残していると見られる。「立ち現われ一元論」はカントの経験理論(第一層および第二層)という磐石の基盤を獲得して、第一層から第三層に及ぶ、壮大で揺るぎない経験理論の体系が完成することとなる。大森氏は、知覚の言葉と事物の言葉、日常の生と科学、等の「重ね描き」(202頁)について語られるが、一つの壺の形の描写と色彩の描写がその壺に「重ねて」なされるというのと違って、知覚の言語と事物の言語がかの因果系列に「重ね描き」される(181頁)というのは分明ではない。「一元論」と「二元論」の「重ね描き」とは何を意味し、そこでの「重ね合い」

とは精確には何と何の「重なり」かが説明される必要がある。我々の見るところでは、∧或る物が見えている∨ことと∧脳の物理化学的状态がかくかくである∨こととの間には勿論いかなる直接的な「作用」も「因果関係」もないが、複雑な潜在のメカニズムが両者間の「即ち」という関係を形成している。先ず、∧或る物が見えている∨ことは「立ち現われ」の定義（そこでの等値記号は、大森氏の用語法では「即ち」と言い換えられよう）に従って、それは「即ち」、∧その或る物（現象）の表象が私の心の中にある∨ことである。そしてこの「二元論」（カント的な対応・一致的「二元論」）が更に、∧その或る物と私の心の中の観念との間に因果関係がある（或る物からの光が眼を通して私の脳に作用を及ぼす）∨ことであると、デカルト的な因果的「二元論」によって読み換えられる。そしてこの脳の状態が物理化学的に「かくかく」として説明されるのである。ここで二種類の「二元論」（カント的とデカルト的）が介在していることが要注意である。カントの所謂「形式的観念論」に基づく前者と、「質料的観念論」に基づく後者という、かかる「二元論」の区別は不可避かつ極めて重要である。

大森氏によれば、「視覚風景が見えているという状況の中には、『見るもの——見られるもの』という認識論的な主客の構造というものはない、したがって当然、『見る』という認識論的な作用体験もない」（59頁）。「見るもの——見られるもの」の主客構造や、「見る」私の存在が否定されるのは、「見えている」という状況の中での話であって、この状況の外では話は別である。「見えている」とは違った世界の在り方（世界への接し方）において、つまり「見るもの——見られるもの」という仕方で世界が把握されるとき、世界は主客構造、あるいは、事物と観念という「二元論」において把握され、第二層が成立することとなる。重要なことは、「見えている」という「一元論」（第三層）の場面とかかる「二元論」（第二層）の場面を峻別して、両者を絶対に混同しないことである。第二層には「立ち現われ」という「一元論」の概念の登場の余地がないように、第三層には主観と客観、事物と観念、等の「二元論」の概念の登場は許されない。両層は「立ち現われ」の定義を介して相互に自由かつ容易に変換・往来できる。そして、両層は「即ち」の関係ではあっても、この定義が厳格に守られ、二種類の「二元論」が峻別されている限り、第二層の悪しき因果的「二元論」が第三層へと逆流する恐れはあるまい。「立ち現

われ」の定義を介して両層が結合されることが、大森氏に対しては勿論、カントに対しても絶大な意義を有することは言うまでもない。それによって、カントの経験理論（第一層と第二層）は、自然科学的認識（第二層）の狭い範囲から日常経験の全範囲（第三層）へとその射程を一拠に拡大できるからである。

「私は世界の部品」ではなく、「ただその世界のあり方が『私がここに居る』こと」なのである（255頁）。第三層の「立ち現われ一元論」の立場では、∧私の存在∨と∧世界の存在∨は等価である。しかし、観念論や独我論が大森氏によって意図されているのでは全くない。「私は世界の全部だ、などは荒唐無稽です」（253頁）。しかし、私から独立に存在する世界に出会うことは、第三層では不可能であろう。「立ち現われの背後に何ものもない。あるのはそのときの立ち現われだけであって、『立ち現われる』何かがあるのではない」（35頁）。世界は従って、私（主観）に対立する客観として、第二層において把握されるしかない。「事物の言語というのは、…人がいない世界、無人の世界にあっても意味をもちうるような、世界描写の言語である」（181頁）。従って、認識の秩序とは逆に、存在の秩序においては第二層が第三層の基礎を成している。世界は「見えている」から存在するのではなく、存在するから「見えている」のである。それ故、ここまでの我々の試論を、第三層の「立ち現われ一元論」を第二層の「二元論」に基づける試論という意味を込めて、（奇妙な呼称ではあるが）∧立ち現われ二元論∨と命名することにした。

カント哲学の在るべき第三層の理論と大森氏の「立ち現われ一元論」との同一性（類似性や共通性ではなく）が、単なる偶然の所産であり得ないことは勿論である。大森氏はヘーゲル以来の通説に従い、カントの立場をデカルト的な因果的「二元論」と誤解された。「カントは、感性が物自体に触発される、と語ったが、その触発機構については何も語らなかつた。…第二次触発としては生理学的な刺激と受容の機構が考えられていたと思える」（65頁）。そしてかかる誤解された「二元論」を覆す「立ち現われ一元論」という完璧な「一元論」の構築によって、図らずもしかし必然的に、カントと同一の地点に到達された。我々の立論はそれ故、大森氏の夢想もされない結論であるのかも知れないが、しかしカントは、「著者が己れの対

象について表明する思想の比較」によって、「著者自身が理解したよりもより良くその対象を理解すること」が「決して異例なことではない」と語っている(B370)。カントが「ハイデア」をプラトンよりもより良く理解したと暗に自負したように、我々が「立ち現われ」を大森氏よりもより良く理解し、その結果として両哲学（カントと大森氏）の同一性（或る面に限ってではあるが）を主張したとしても、格別不都合はあるまい。我々の試論によって、「立ち現われ一元論」という現代日本哲学の卓越した理論は、カント哲学という西洋哲学史の本流の中に位置づけられ得よう。これはしかし比較哲学ではない。ただし、真理の前には東洋も西洋もなく、近世も現代もないからである。

引用文献

- (1) I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, 1781(A), 1787(B).
- (2) I. Kant: Prolegomena, 1783, Akademie-Ausgabe, Bd.4.
- (3) I. Kant: Reflexionen, Akademie-Ausgabe, Bd.16.
- (4) G. W. F. Hegel: Glauben und Wissen, 1802, Suhrkamp, Bd.2.
- (5) G. W. F. Hegel: Über d. wiss. Behandl. d. Naturrechts, 1802, Suhrkamp, Bd.2.
- (6) M. Heidegger: Sein und Zeit, 1927, Max Niemeyer, 1957, 8. Aufl.
- (7) 大森荘蔵：『新視覚新論』一九八二、東京大学出版会、一九九四、第六刷。

（昭和四十一年本学大学院博士課程修了・名古屋大学名誉教授）