

一義性の哲学としての『純粹理性批判』^{*)}

——カントにおける「現象の一義性」について——

江川 隆男

『純粹理性批判』には、形而上学的問題に属するような「一」と「多」の関係が、超越論的哲学を形成するさまざまな概念のもとで何度も反復されている。「感性論」における多様な空間とそれに対する「唯一同一の」空間との関係から始まって、「弁証論」における多様な悟性認識とそれらを体系的に統一する際に用いられる理念との関係まで、「一」と「多」との関係が織り成すいくつもの相を『純粹理性批判』から析出することが可能である。しかし、特にわれわれがここで注目し、論究したいのは、「一」が「多」について「多義的に」(aequivoce) ではなく、あるいは「類比的に」(analogice) ではなく、「一義的に」(univoce) 言われるという「一義性」の関係である。ここでは、この「一義性」の位相があらゆる悟性の働きに先立ってカントの「批判的理性」によって定立されることで、超越論的哲学が成立するという点を明らかにしたい。

しかしながら、「一義性」の問題は、アリストテレス以来、アナロジーと対立しながらも、このアナロジーが提起する問題群の理解なしには、十全に展開されることは不可能である。それゆえ、カントにおいて「一義性」を論じることは、同時にカントの批判哲学においてアナロジーがどのように捉えられているのかという点と不可分である。そこで、簡単にではあるが、これについて触れておかなければならぬ。

カントが批判する形而上学の根底には、「物自体」が前提とされている

*) 『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従って、第一版をA、第二版をBとしてページ数を表示する。

が、実はそれ以上に、類比的な存在観、あるいはアナロジーに基づく思考が働いている。このことは、例えば「比例性の類比」(analogia proportionalitatis)¹⁾のように、神とその被造物としての世界との間に本性上の差異を引くことによって、絶対者としての神の超越性を守ろうとする考え方あっても²⁾、「物自体」としての神が想定されている限り³⁾、この「無限」への上昇を容易に可能にするであろう。したがって、無批判的なカテゴリーの使用を禁止し、批判することによって、そしてより本質的には人間の諸能力の本性の区別⁴⁾と限界を明確にすることによって、その働きの「有限性」に定位しようとするカントの哲学は、これと同時にそうしたアナロジーの無限界的な使用を批判することで、すなわちロゴスの上昇的使用を切断することで、自己の超越論的哲学あるいは批判的形而上学に合致したアナロジーを用いなければならない。しかしこのことは、また同時に、制限されたかたちでの一義性についての別の仕方での思考をさらに要請するものもある。すなわち、「有限性」に定位するためのアナロジーの批判的・内在的使用と一義性についての思考。アナロジーについて、例えば、カエタヌスを参照しつつハイデッガーは、『存在と時間』において、「スコラ学は「存在」の意義づけの積極的意味を、一義的(einsinnig) 意義づけあるいは単なる同名的(gleichnamig) 意義づけから区別して、「類比的(analog) 意義づけとして捉えている」が、しかし「デカルトは、この問題の存在論的な仕上げという点に関しては、スコラ学よりもはるかに遅れている」⁵⁾と述べていが、まさにこれと同様に批判期に特徴的なカントのアナロジーの概念も⁶⁾、確かにスコラ哲学以上の展開があるわけではな

1) cf. Thomas de vio Cajetanus, *De Nominum Analogia*, Caput 3, § 23-30. テキストとしては、この『名称のアナロギア』の羅仏対訳を含む研究書、 Bruno Pinchard, *Méta-physique et Sémantique — Étude et traduction du De Nominum Analogia*, Vrin, 1987. を用いている。

2) 松本正夫「「存在の類比」の形而上学的意義」(『存在論の諸問題——スコラ哲学研究』所収、岩波書店、1967年) 参照。

3) cf. Eric Weil, *Problèmes kantiens*, Vrin, 1963, 2^eéd. 1970, I. Penser et connaître, la fois et la chose-en-soi, とりわけ, pp.50-51.

4) Vgl. (A85-86=B118)

5) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Auflage, Tübingen, 1986, S.93.

6) cf. François Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant — Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, 1980, p.515.

い。しかしながら、関係の構造あるいは秩序に関して「二つの関係=比の完全な類似」だけを問題にする「比例性の類比」を基本にしつつも⁷⁾、上述したように、これに批判的制限を加えたかたちでのカントにおけるアナロジーは、この制限によって可能となる「一義性」との両立性を兼ね備えているという点からいっても極めて特異であり、論ずるべき点も多い。ここでは、カントにおけるアナロジーが「一義性」との関係で以上のような問題を本質的に内含しているという点を指摘するだけに留めて、さっそく批判哲学における「一義性」の問題構制について論究してゆきたいと思う。

I 超越概念の一義性から超越論的な一義的概念へ

カントの「批判的理性」(die kritische Vernunft) を超越論的哲学における諸能力の一つとして捉えるならば、それは、その本質において超越論的な意味での「概念の一義性」(Univozität des Begriffs) の「圈闕」(Sphäre)を定立することにある。何故ならば、或る概念の厳密な一義性を定立することは、同時にその概念の限界、その外部（この概念によって一義的に確定されない領域）、あるいはこうした外部との「限界線」(Grenzlinie) (A760=B788), すなわち「境界」(Begrenzung) (A762=B790) を明確に設定することだからである。こうした作業がカントにおいては、超越論的な概念の一義性に基づいて、それ固有の概念的領域の定立が悟性のあらゆる働きに先立って「批判的理性」によって為されなければならない。しかしカントの場合、直接的に「存在」概念に基づいてその一義性が主張されるわけではなく、或る特定の概念、つまり超越論的概念（「超越論的対象」、「超越論的統覚（私は考える）」、そして「一なる可能的経験」、これらが『純粹理性批判』における最も根本的な一義的概念として析出される）の一義性が、「存在」が言われるすべてのもの、すなわち「在る」と言われるすべてのもの、つまり「経験の対象」の、あるいは経験そのものの定立の前提となっているのである。要するに、「存在」を前提にして概念の一義性を確立するのではなく、反対に概念の一義性に即して「存在」

7) Vgl. *Prolegomena*, IV (アカデミー版巻数), § 57-58, SS.357-358.

が言われる認識の対象、経験の対象を成立させることが問題なのである。このように、カントの批判哲学においては、概念の「圈闘」の一義的な確定ということが、「経験」と言われるすべての事柄について問題となるわけである。ここでの「経験と言われるすべての事柄」とは、多様なもの、つまり数的区別を許容する多様性のこと、すなわち諸現象、諸表象、あるいは現実的諸経験（現存在を含んだ現象の諸連関）のことである。そして、これらの各々について一義的である概念が、そのア・プリオリな「相関者」（Korrelatum）⁸⁾として考えられるのであるから、概念の一義性における「一性」と「多性」との関係は、内在的で必然的な関係である。超越論的概念の一義性は、自己自身について一義的であること、あるいはそれ自体で同一であることが主張されるのではなく、むしろそれ自体としてはまったく空虚で無内容であるがゆえに、その内容面の一切が「他なるもの」によって、すなわち相互に異なる多様なものによって展開されるしかない。それゆえ、その一義性とは、あらゆる多様なものに対して唯一同一であり、「存在」に代わって、それらに新たな共通性（「現象」概念）を与えるのである。こうした構造を、カントにおける一義性は有する。

カントにおける一義性の位相を明らかにするには、とりわけ「存在の一義性」を主張したスコトゥスにおける、(1)概念の一義性の定義、(2)「超越概念」への一義性の拡張、(3)類・種およびカテゴリーに対する一義的「存在」概念の先行性、といった観点が不可欠であり、さらにカント自身における、(1)カテゴリーへの「超越概念」の内在化、(2)「超越論的対象」あるいは「超越論的統覚」といった空虚な概念の一義性、(3)(2)にア・プリオリに相関する「現象」という固有の「圈闘」の定立、といった事柄を考慮することによって、超越論的哲学がそのうえに成立せられる一義性の思考が析出されると思われる。

それでは、概念が一義的であるとは、如何なる条件を充たせばよいのであろうか。この点については、「存在の一義性」(univocatio entis) を主張したドゥンス・スコトゥスが、その最も重要な著作『オルディナチオ』において概念の「一義性」を次のように明確に定義している。第一に、

8) Vgl. (A123 ; A183=B226)

「同じものについて、その概念を肯定し、かつ否定するとき、矛盾を來すに足る一性を有する单一概念」であること、さらに第二に、「三段論法の中項に置かれて、諸項を多義性の誤謬〔媒概念多義の虚偽〕(fallacia aequivocationis) を犯すことなく結合して、結論を生じさせるのに足る一性を有する单一概念」であること⁹⁾。まず、スコトゥスは、或る同一のものについての概念が肯定されると同時に否定されるならば、そこに矛盾が生じるという所謂「矛盾律」を充たすのに十分なほどの「一性」を有することが一義的概念の条件であるとしている。そして、この条件を充たして出来上がった一義的概念を含む諸命題が次に推論として結合される際の条件が、第二の定義である。三段論法において中項が二義的に用いられているとしたら、その結論は論理的な妥当性を欠いた「誤謬推理」ということになるであろう。例えば、「走るものは足をもつ。南の空に雷が走る。ゆえに雷は足をもつ」という推論は、媒概念「走る」の二義性による「誤謬推理」である。カントも『純粹理性批判』の「弁証論」において、合理的心理学の三段論法や宇宙論的三段論法における「媒概念多義の虚偽」(sophisma figurae dictionis)¹⁰⁾による「誤謬推理」を指摘しているが、それは、例えば次のようなものである。「主語として以外に考えられることができないものは、また主語として以外には存在しない、したがってそれは実体である。さて、考えるものは、考えるものとしてのみ考察されれば、主語として以外に考えられることができない。ゆえに、考えるものは、また主語としてのみ、すなわち実体としてのみ存在する」(B410-411)。この推論において、媒概念「主語として以外に考えられないもの」は多義的に用いられている、とカントは言う。何故ならば、この媒概念は、大前提においてはわれわれの感性的直観に与えられ得る「存在体」(Wesen)について述べられているが、これに反して、小前提においては、まったくこの直観に關係しない、主語としての単に「考えるもの」(das Denken) ある

9) Ioannis Duns Scoti, *Ordinatio I*, distinctio 3, pars 1, quaestio 1-2, numero 26; editio Vaticana III, p.18. (cf. ヨハネス・ドゥンス・スコトゥス『存在の一義性』、定本——ペトルス・ロンバルドゥス命題註解』花井一典・山内史朗共訳、哲学書房、1989年。Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'être*, introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, P.U.F., 1988.)

10) Vgl. (B411; A499=B528)

いは「意識の統一」(Einheit des Bewußtseins) (B411) に関して言われているからである。

しかし、こうした一義性についての形式的な規定が与えられたからといって、われわれがカントの批判哲学から析出しようとしている一義的概念も、さらにこれによって成立する固有の批判的「圈闘」も、ただちに得られるわけではない。スコトゥスは、一義性を、「種」や「類」、さらには「最高類」を超えた「超越概念」(transcendentalia) にまで適用し、また、カテゴリーに対する「超越概念」の先行性を明確に主張しているが、これは、カントにおけるカテゴリーのあらゆる働きに対する(「批判的理性」によって定立される) 一義性の領域の先行性と共通していて、批判哲学において最も本質的な論点である。何故ならば、カントにおいて認識が成立する次元、すなわち、現象を多様に語ること、より正確に言えば、諸カテゴリーによって現象を「多義的に」構成することは、そもそもこれに先立って、この悟性の働きに適合すべく、現象が理性によって「一義的に」定立され、感性によって直観として「一義的に」受容されなければならぬからである。そこで、スコトゥスは、次のように述べている。「存在は、十のカテゴリーに分類されるのに先立って、無限と有限に分類される。というのは、有限と無限の一方、つまり有限は、十のカテゴリーに共通だからである。それゆえ、有限と無限に中立的なものとしての、あるいは無限存在に固有なものとしての存在に適合するすべてのものは、類に限定されずに、それに先行して、存在に適合している。また、それゆえにそれは、超越的であり、すべての類の外部にある。神と被造物に共通のものは、すべて有限と無限に中立的なものとしての存在に適合するのである。実際に、それらは、神に適合する限り無限であり、被造物に適合する限り有限である。したがって、それらは、存在が十の類に分類されるのに先立って、優先的に存在に適合している。したがって、こうしたものは、どれも超越概念である」¹¹⁾。一義的「存在」は、カテゴリーに分類されるのに先立って、有限と無限に分類される。一義性が「類」・「種」を超えて「超越概念」にまで拡張されることによって、「存在」は、判断における述語によってそれぞれに分

11) Duns Scoti, *Ord. I*, dist.8, p.1, q.3, n.113; ed. Vat., IV, pp.205-206.

化=差異化されるのに先立って、すなわちカテゴリーの諸形式によって「存在」が多様に、多義的に語られるのに先立って、如何なる「類」をも、さらには有限と無限との区別をも超えて、これらの限定に対して「中立的=無差異的」(indifferens) であると考えられるのである。ここにおいて最も重要な点は、一義的「存在」があらゆる限定に先立って、とりわけカテゴリーに先立って優先的に定立されるということである。それでは、カントにおいて形而上学の対象としても第一のものである「存在」をその一つとして数える「超越概念」は、そもそもどのように捉えられていたであろうか。

『純粹理性批判』の「概念の分析論」においてカントは、「存在するところのものは、一、真および善である」(quodlibet ens est unum, verum, bonum) というスコラ哲学の命題を取り上げて、「一」と「真」と「善」という「対象についてのア・プリオリな概念」である所謂「超越概念」が、実はカントによるカテゴリー表に従うならば、「量のカテゴリーを、すなわち单一性、数多性、總体性のカテゴリーを認識の根底におくものである」(B113-114)，と述べている。つまりカントによれば、まず「一」とは、対象のあらゆる認識に存する「概念の統一」であり、また認識の多様の結合における統一を意味する限りで、それは「質的单一性」(qualitative Einheit) と名づけられものである。次に「真」とは、帰結に関する「真理性」であり、与えられた或る概念から真なる帰結が導き出されることが多いほど、その概念の「客観的実在性の指標」はそれだけ多くなるので、それを指標の「質的数多性」(qualitative Vielheit) と名づけることができ、最後に「善」あるいは「完全性」(perfectum, Vollkommenheit) とは¹²⁾、この数多性が逆に概念の統一に帰着し、この概念と完全に合致するということを意味していて、このことが「質的完全性」(qualitative Vollständigkeit) と言われるのである。

以上のようにカントは、「超越概念」という本来カテゴリーを超えるも

12) カントは『形而上学講義』(カール・ペーリツィ編) のなかで、「存在するところのものは、一、真および善あるいは完全性である」(quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum) という「善」と「完全性」とが同義的に表現されているスコラ哲学の命題を引用している (*Immanuel Kants Vorlesungen über die Metaphysik*, Hrsg. von K.H.L. Pölitz, 1821, S.42. 『カントの形而上学講義』甲斐実道・斎藤義一訳、三修社、1979年, p.54.)

の（超範疇）を、悟性のうちに、すなわち特にこの場合は量のカテゴリーというかたちでそのうちに取り込もうとする。そうなると、「超越概念」の中軸である「存在」(ens) は、自己と「可換的な」(convertibile) 諸概念¹³⁾を失うことによって空虚な概念とならざるを得ない¹⁴⁾。そして、一義性が「超越概念」にまで拡大されているならば、「存在」概念は、あるいはより一般的な言い方をすれば、「超越概念」が機能していた場所は、空虚な概念の一義性としての残滓となるであろう。こうした事態は、「超越概念」がカテゴリーのうちに取り込まれることによって生じたことである。しかし、このことは、カントにとって単にカテゴリーへの「超越概念」の内在化という以上に、批判哲学において極めて肯定的で決定的な意味をもっている。「存在」が空虚な概念となつたために、ここにおいて根本的に実体性を喪失した概念と呼べない概念が¹⁵⁾、すなわち、あらゆる意味で実体性を欠いた空虚な概念が、一方の客体性の側面においては「対象=X」として、また他方の主観性においては「私は考える」としてその場所を占有することになり、したがって、これによってそれ以前の形而上学から、つまり「物自体」を前提とした類比的存在観から批判哲学を区別する最も特異な徵表が一義性の哲学として与えられるのである。より正確に言うならば、「超越概念」の位相において主張される一義性ではなく、超越論的に一義的な諸概念、つまり、「超越論的対象」、「超越論的統覚」、そして「一なる可能的経験」が「批判的理性」の内在性の「平面」(Ebene) として、あるいはむしろ「球面」(Sphäre) として定立される思考にわれわれは到達するのである¹⁶⁾。こうした意味での「一義性」は、まさに超越論的哲学における「一性」(Einheit) として捉えられるであろう。例えば、「超越論的対象」は、この「圈闕=球面」に生起して、この「対象=X」を展開するあらゆる多様な諸現象に対して等しいが、このことは、逆に言えば、これら諸現象がこの「対象=X」に対して完全性・不完全性に関する程度の差異をもたないということ、すなわち、諸現象が「現象」として等しい

13) cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I , q.1, a.1 ; q.5, a.1 ; q.11, a.1 ; q.11, a.3. et *De Veritate*, q.1, a.1.

14) cf. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae* I , q.11, a.1.

15) Vgl. (A345-346=B404)

16) Vgl. (A762=B790)

完全性の相で、本性の差異によってこの「対象=X」を展開するということである。この意味において、「一性」は、それ固有の「多性」をア・プリオリな相関者としてもたなければならぬのである。一義的概念は、自己についてその一義性が主張されるわけではなく、むしろそれ自体としてはまったくの無内容であるがゆえに、その内容の一切がそれとは本性を異にする別の「或るもの」(aliquid)において、すなわち、相互に相異なる多様なものにおいて展開されるしかないのである。それが、「直観の多様」について言われる「現象」概念である。それゆえ、この限りにおいてこうした多様性は、内在的に対応する相関者としての一義的概念に固有の「圈闘」の限界を同時に示しているのである。あらゆる多様なものに対して「唯一同一」の意味で「一義的に」言われるものは、「超越論的対象」をはじめとする超越論的概念である。実際には既に、「媒概念多義の虚偽」に陥らないことは、カントにとっては単に概念の一義性を保証する条件の形式性以上に、より強い意味において批判哲学の根幹を形成する一義性の「圈闘」を定立する超越論的概念の実体化を否定するということが含意されていたのである。

スコトゥスの場合、「被造的存在」(ens creatum) と「非被造的存在」(ens increatum), つまり「有限的存在」(ens finitum) と「無限的存在」(ens infinitum) に対して、あるいは「偶性」(accidentia) と「实体」(substantia) に対して、「存在」および他の「超越概念」が一義的であることが主張されるが¹⁷⁾, 上述したように、カントにおいて一義的であるのは、こうした意味での「存在」概念ではない。空虚で無内容な一義的概念は、その内容のすべてがこれを展開し表現する多様性のうちにあり、また、それらに対して唯一同一であるのだから¹⁸⁾, そもそも相互に異なる多様なものにおいて「共通である」ものと「可換的」でなければならない。すなわち、それが、「存在」に代わる新たな共通概念、「現象」という概念であり、それゆえ、われわれが提示するカントにおける三つの基本的な一義的概念とは、この「現象」概念の一義性を意味しているのである。この点をより明確にするために、さらに「一義性」についての最も簡潔な定義を考

17) Duns Scoti, *Ord. I*, dist. 3, p.1, q.1-2, nn.27-35; ed. Vat., III, pp.18-24.

18) Vgl. (A109; A253; A129; B131-132; A110; A581-582=B609-610, etc.)

察しておこう。それは、「存在は、それが言われるすべてのものについて唯一同一の意味で言われるが、存在が言われるものは異なっている。すなわち、存在は、差異それ自体について言われるのである」¹⁹⁾、というものである。「存在」は、「存在（在る）」と言われるすべてのものについて「唯一同一の意味で」、つまり「一義的に」述語されるが、当の存在すると言われるものはさまざまに異なった多様なものである。要するに、一義的「存在」は、差異そのものについて言われるのである。そこで、カントにおける一義性を考える場合、この「存在」に代わって、むしろ「現象」あるいは「経験」という概念に対してこの定義を用いるならば、どうなるであろうか。「現象」は、それが言われるすべてのものに対して唯一同一の意味で言われる。つまり、これは、「現象」という概念があらゆる多様なものに対して唯一同一であるということである。しかし、「現象」のこの一義性は、超越論的哲学に固有の内包的全体という「圈闕」と不可分である限り、常に「超越論的対象」をはじめとする一義的概念と同時に定立されなければならない。現象は、多様に語られる。それは、カントにおいては、カテゴリーによる認識の対象の構成、すなわち、現象の多義的構成の意味をもつ。しかし、こうした悟性の働きに帰着するあらゆる「使用」に先立って、「批判的理性」の「行使」によって、「超越概念」からそのあらゆる類比性が削ぎ落とされ、以上のような一義性の位相が定立されることなしに、カントの超越論的哲学は不可能であろう。以下においては、この点に留意しつつ、『純粹理性批判』における根源的な三つの「概念の一義性」についての構造論的論究へと移ってゆきたいと思う。

19) Gilles Deleuze, *Difference et répétition*, P.U.F., 1968, p.53 : L'Être se dit en un seul et même sens de tout ce dont il se dit, mais ce dont il se dit diffère : il se dit de la différence elle-même. cf. *Logique du sens*, 25^esérie, de l'univocité, Minuit, 1969, pp.208-211. 現代において、「一義性」をもっとも強く意識して、自らの哲学に不可欠なものとしたドゥルーズに従えば、「一義性」の哲学は、スコトゥスの「存在の一義性」において完結しているものではなく、アナロギアがもっていたような哲学的问题点や不明瞭な事柄、あるいはその歴史的展開と同様に、常にそれ自体が一つの「問題」であり、それゆえその問題論的構制の表現と不可分である。したがって、一義性の哲学は、ドゥルーズによれば、スコトゥス、スピノザ、そしてニーチェへと展開してゆくのである。ドゥルーズ自身は、カントの哲学を「一義性」のそれとして主張したことは一度もないが、しかし、われわれがここで論究しているように、批判哲学は概念の一義性なしには決して成立し得ないであろう。

II 超越論的概念と「現象」概念の一義性

a 超越論的対象と諸現象

「私が現象一般を関係させるところの客觀は、超越論的対象、すなわち或るもの一般に関するまったく無規定的な思考である。これをヌーメノンと呼ぶことはできない。というのは、私は、この対象がそれ自体何であるのかを知らないし、またそれについて感性的直觀一般の対象、すなわちあらゆる現象に対して同一 (einerlei) であるところの対象の概念以外、如何なる概念ももたないからである。」(A253)

「超越論的対象」(transzendentaler Gegenstand) は、何か知的直觀に与えられ得るような「叡智体」(Intelligibilia), 「ヌーメナ」(Noumena) (A249)ではなくて、むしろわれわれの認識が成立するために必要不可欠な要素である²⁰⁾。何故ならば、それは、あらゆる現象に対して「同一の」対象という概念を表現しているからである。「超越論的対象」はあらゆる現象に対して同一のものであるが、逆にこの一義的概念が言われる多様な諸現象の方は、唯一でもなければ、同一でもなく、また同じ内容をもっているわけでもなく、相互に「異質な」(ungleich) ものであるが、しかし、「存在」に代わる新たな共通概念、「現象」という意味ではすべて「等しい」(gleich)のである。「超越論的対象」があらゆる現象に対して同一であるということは、多様な諸現象を「現象」としては対等なものとして、すな

20) ロジェ・ダヴァルは、『カントの形而上学』のなかで、「超越論的対象」とヌーメノンとの違いについて、以下のように一般的に妥当する見解を簡潔に述べている。「ヌーメノンと超越論的対象とは、そのどちらとも認識不可能であるという点では部分的に同一視される。しかし、ヌーメノンは、われわれが人間的直觀とは別の直觀をもっているならば、認識され得るであろうという点で超越論的対象から区別されるが、これに反して超越論的対象は、思考全体の機構のなかで一つの歯車(rouage)の機能しかもっていない。換言すれば、われわれは、対象そのものの認識の可能性について考えるときにはヌーメノンという語を用いるが、認識する主觀の構造を描き出したいときには超越論的対象という表現を好むのである。もし、われわれの思考が、それが行なっているのとは別の仕方で図式化することができるならば、ヌーメノンは認識可能であろう」(Roger Daval, *La métaphysique de Kant — Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, P.U.F., 1951, p.297.)。

わちさまざまな現象は、相異なるものであるが、そのどれもが「現象」と言われる限りでは同等であるということを示している。このことをわれわれは、唯一同一の対象として「超越論的対象」を展開する諸現象において成立する「現象の一義性」と呼ぶことができる。

「経験的直観の無規定的な対象」としての「現象」(Erscheinung) (A20=B34)において、カテゴリーが適用される以前の、すなわち諸カテゴリーによる現象の分化である多義的な構成に権利上先立つ「現象の一義性」の位相について、確かにカント自身が明確に意識していたとは言えない。何故ならば、「現象の一義性」を述べることは、「現象」概念の一義性を扱うことであり、したがって、ここにおいて問題は、「超越論的対象」という概念と「現象」という概念との関係になってしまふからである。しかし、このことは、単に概念の内部での話ではない。こうした概念は、われわれの認識の対象、経験の対象の定立と不可分である。「超越論的対象」が、ア・プリオリに内在的関係を結ぶ「相関者」としての諸現象についてしかその一義性が言われ得ない以上、この意味において諸現象は、「超越論的対象」の限界を成すものであるが、他方でこの一義的概念は、それ自体においてはまったく空虚で無内容なものであり、それゆえ悟性概念をこれに適用することが不可能である以上、「われわれの感性的認識の限界を示している」(A288-289=B345)のである。注意すべきは、「超越論的対象」概念の一義性の限界が表現されるのは「感性的認識」の内容を成す諸現象においてであるということと、この「感性的認識」の限界が示されるのは「超越論的対象」であるということとは、同一の事柄を表わしているという点である。一義的概念は、空虚で無内容であるがゆえに、これとア・プリオリな内在的関係のうちににある多様なものについてしか言われ得ないし、表現されないが（「この超越論的客觀は、決して感性的所与から分離され得ない」(A250)），しかしこれは、同時に、多様なものの間の「共通性」あるいは「同等性」を、すなわち特定の認識論的・存在論的な位相（「現象」）の一義性を、この一義的概念が定立する限りにおいてのことである。

b 超越論的統覚と諸表象

「<私は考える> (Ich denke) ということは、私のすべての表象に伴うことができなければならない。何故ならば、そうでないとすると、まったく考えられないようなものが私のうちで表象されることになり、これは、表象が不可能であるか、あるいは少なくとも私にとって無であるというのと同じことになるからである。すべての思考に先立って与えられ得る表象は、直観と言われる。したがって、直観のすべての多様は、そこにおいてこの多様が見出される同じ主観において、<私は考える>ということに必然的関係をもつのである。」(B131-132)

ここで言われている「必然的関係」(notwendige Beziehung) とは、概念とその概念が一義的に言われる多様なものとの間の内在的関係を示している。「超越論的統覚」としての「私は考える」は、「私」のすべての表象について一義的に言われる所以あり、これに反してさまざまな諸表象の方は、それぞれ相互に異なっているが、しかしこの同一の「私」という一義性によって「表象」(Vorstellung) としての「同等性」を受け取るのである。したがって、こうした内在的な「必然的関係」に入ってこない表象は、そもそも「表象」として成立しないのであるから、不可能な事柄であり、「私」にとっては端的に無であるということになる。私の多様なすべての表象に対して、「唯一同一の意味で」言われるのは、「唯一同一の」(ein und dasselbe) 「私は考える」(B132) というただ一つの表象²¹⁾であり、それは、まさに「統覚」概念の一義性にほかならない。こうした一義的概念をカントは、「一なる意識」、「一なる自己意識」、あるいは「意識の同一性」などと呼ぶのである。したがって、概念の一義性の観点からすると、「<私は考える> ということは、私のすべての表象に伴うことができなければならない」ということは、<私は考える> が同一の主観において、すなわち自己自身のうちで、一義的に同一であるということを意味しているのではなく、それが内的な必然的関係を結ぶ感性のあらゆる多様についてしか表

21) Vgl. (A127)

現されないし、言われ得ないという事態を示していると考えることができる。

「私は考える」あるいは「超越論的統覚」の統一は、この「概念の一義性」が主張されていると解されなければならず、まさにこの「一義性」の在り方をカントは「超越論的統一」(B132) と呼んでいることになる。 「超越論的統覚（私は考える）」という一義的概念は、それ自体としては空虚であり、無内容であって、したがって、「概念とさえ言えず」(A345-346=B404)，この意味において一つの表象にすぎず、これがXと呼ばれているのである²²⁾。そしてこれは、この一義的概念のア・プリオリな「相関者」としてのすべての表象という「圈闘」についてしか言われ得ないのである。 「統覚」概念のこのような一義性が多様な表象という互いに相異なるものについてしか主張されないということは、この一義的概念が、諸表象が認識の対象としてカテゴリーによって多義的に構成されるのに先立つ、あらゆる表象の「表象」としての「同等性」，すなわち「表象の一義性」を表わしているということと同じである。概念と直観との関係は、概念と概念との、あるいは概念と意味との、すなわち一義的概念と新たな「存在」の意味（現象、表象）の一義性との関係でもあり、これらの関係は極めて強い意味で同時に定立される必要がある（何故ならば、「物自体」という考え方には、超越論的哲学にとって絶対的に不可分なこの関係が切り離されたところに生じる問題だからである）。「私」は、単に私のすべての表象に伴うだけであり、それ自体としての内容をまったく欠いた概念であり、その内容のすべては、「私」とのア・プリオリな「必然的な関係」をもつ諸表象の側に存するのである。「〈私〉という表象における私自身の意識は、決して直観ではなくて、思惟する主観の自発的活動の单なる知的表象であつて」(B278)，それだけでわれわれが「自我」に関するあらゆる知識をア・プリオリに把握し得る概念でもなければ、無媒介的に感性に現前するものでもなく、単に私のあらゆる表象に伴うことができるだけの空虚な一義的概念なのである。しかし、この一義的概念は、「私」に属するすべての表象の多様性に対してのみ同一である限り、すなわちその差異性に対してしか唯一同一であると言われることができない限り、逆にこの差異を真に保

22) Vgl. (A105)

証するのであり、また「表象」としての「共通性」あるいは「同等性」の定立と不可分である。

c 一なる可能的経験と現実的諸経験

「あらゆる知覚がそのうちにおいて汎通的且つ合法則的な連関をなすものとして表象される、ただ一なる経験 (eine Erfahrung) が存在する。そして、それは、現象のすべての形式と存在あるいは非存在のすべての関係とが現れるただ一つの空間と時間が存在するのと同様である。もしさまざまな経験について語るとしても、それは、唯一同一の普遍的経験 (eine und dieselbe allgemeine Erfahrung) に属する限りでのただそれだけ多くの知覚が存在するというだけである。知覚の汎通的且つ総合的な統一は、まさしく経験の形式を構成し、またそれは、概念に従った現象の総合的統一にほかならない。」(A110)

「経験」と言われるあらゆる多様な現実的諸経験に対して、唯一同一の経験が考えられ、ここにおいては、あらゆる知覚が構造論的連関性のもとに表象されるのである。この「唯一同一の普遍的経験」とは、「一なる可能的経験」(eine mögliche Erfahrung)のことであり、あらゆる現実的諸経験について唯一同一の経験として言われるものである。多様に語られる現実的諸経験が、この「一なる経験」という「全体」(Ganze)に対する「部分」(Teil) であるのは²³⁾、それ自体は経験ではない「一なる可能的経験」に対する必然的な相関関係において、すなわち「普遍的関係」(allgemeine Beziehung) (A146=B185)において現実的経験がまさに現実的「経験」として定立されることを意味している。したがって、「一なる可能的経験」という「全体」は、多様に形成される個々の現実的経験が、相互に異なっていても、それが「経験」である限りは、唯一同一の経験に属さなければならぬ部分的経験であるがゆえに、「一なる可能的経験」という超越論的概念の一義性がア・プリオリに形成する「圈闘」に完全に

23) Vgl. (A146=B185), Prolegomena, IV, § 40, S.328.

対応しているのである。

個々の経験は、この「一なる可能的経験」という非-経験的「全体」に対する部分であり、これに属する限りでそれらは「経験」と言われる所以であるが、しかし、こうした部分的諸経験は、決して「一なる可能的経験」という「全体」の構成要素として考えられてはならない。逆に言えば、われわれは、こうした部分をいくら合成したところで、「一なる可能的経験」を構成することはできないということである。ここには、部分をその構成要素としてもつ「合成体」(Kompositum)と、部分に先行し、且つそれを可能にするが、しかし決してこうした部分と類似して捉えることができないにもかわらずこの部分においてしか在り得ないという意味での「全体」(Totum)との間の差異と同様の差異が存在する²⁴⁾。個々の現実的諸経験は、「一なる可能的経験」において生じる部分的経験であるが、しかし決してその構成要素ではないということは、その各々の現実的経験が、「経験」というまさに或るまとまりをもった断片的全体性として可能になるということを示している。この意味においても、断片的全体性として個々の経験が生じる「一なる可能的経験」は、それ自体としては現実的経験=0という空虚で無内容な前-経験的「地」であるが、逆に個々の現実的経験は、これとの内的な関係に立つことによってのみ、断片的全体性として現象の認識の完全性を個々に表現するのである²⁵⁾。

「すべての現象は、一なる可能的経験のための所与として悟性のもとに立つ」(A119)，とカントは言う。すべての現象は、等しく「現象」として一義的に悟性のもとに立つのであり、それは、同時に「一なる可能的経験」の諸部分として悟性のもとに立つことを意味している。あらゆる現象が、「超越論的対象」という一義的概念を相互に差異を以て別様に展開するが、しかし「現象」としては互いに同等であるということは、実は、そうしたすべての現象が存在論的には「一なる可能的経験」の諸部分として悟性のもとに立つということを意味している。つまり、「超越論的対象」について形成される一義性の「圈闘」と、「一なる可能的経験」という全体性の「圈闘」とは、完全に一致するのである。この二つの一義的「圈闘」

24) Vgl. (A438=B466)

25) Vgl. (A181=B223)

の共通性は、まさに「現象の一義性」が「現象の多様性」と矛盾しないどころか、不可分であるという点にこそ存する。「一なる可能的経験」というあらゆる現象がそこにおいて連関をなすものとして表象される「唯一同一の普遍的経験」は、このような潜在性としての構造であると言い換えることができるであろう。したがって、「一なる可能的経験」を定義し、それを保証するのは、直観の形式やカテゴリーといった認識のあるいは経験の可能性の諸条件ではない。

以上のように、「現象の一義性」は、カントにおいて三つの概念の一義性において展開されている。「あらゆる対象に対して同一である」ところの「超越論的対象」と、「私のすべての表象に伴うことができなければならぬ」と言われる「超越論的統覚」とにおいて「現象の一義性」は、認識論的に展開されるが、「あらゆる知覚がそのうちにおいて汎通的且つ合法則的な連関を成すものとして表象される一つの経験」である「一なる可能的経験」においては、今度はそれ以上に存在論的に表現され、定立される。それゆえ、この意味において最も高次の「一義性」は、「一なる可能的経験」である。何故ならば、それは、「現象の一義性」を認識論的に展開する対象性と主觀性を超えて、存在論的にそれらを実在性の構造として根拠づけ、現象を規定し、定立するからである。しかしながら、これら一義性の関係が具体的にどのような連関にあるのかについては、さらに別稿に委ねなければならない。ここでは、こうした超越論的諸概念が、あらゆる悟性の働きに先立って、「存在」に代わる新たな共通概念、すなわち「現象」概念と「可換的な」かたちで一義性として定立されている点を明らかにしたことで筆を擱くことにする。