

ピストリウス

シュルツェ著『カント』純粋理性批判』解説』書評(下)

城戸 淳 訳

Rezension von J. Schulzes Erläuterungen zur Kants Kritik der reinen Vernunft

Hermann Andreas Pistorius

»Erläuterungen über des Herrn Professor Kant Critik der
reinen Vernunft von Joh. Schultze [...], Königsberg [...] 1784 [...].«,
in: Allgemeine deutsche Bibliothek, Bd. 66, 1. Stück, 1786, S.
92–123. [von H. A. Pistorius]

Zweiter Halbtteil

Übersetzt von
KIDO Atsushi

【106】〔承前〕

他の全体系の廢墟のうえに

さて、このような〔以上の私の論述の〕いっさいは何のためなのか。それはほんらい、私が提起する空間と時間の把握（のしかた）が唯一の真なるものでなければならぬと証明するためではない。それはただ、私の空間と時間の把握は可能であつて、カント氏による攻撃があつても持ちこたえられるものだということを証明するためにすぎない。すなわち、現象は、そしてカント氏が空間と時間にかんして提出する正しい諸原則は、これらの〔空間・時間の〕諸概念はたんに主観的のただけではなく客観的でもある、という前提にも同じようにうまく整合しうるものであつて、【107】それゆえわれわれは、空間と時間はわれわれの感性の主観的形式にすぎず、なんら客観的なものをも有しない、と是が非でもカント氏に倣つて考えなければならぬというわけではないのである。

というのも、真に必要な迫られてこそ、あるいは空間と時間についてのあらゆる他の把握が不可能であり許容しがたいということが確然的に立証されたという理由によつてのみ、われわれは著者の把握を受け容れうるからである。そもそも著者の体系はすべてのほかの体系の廢墟のうえにのみ構築されうるものであるから、〔この点で〕とりわけ、この〔著者の〕把握は、自分の兄弟をみんな殺害したあとでようやく玉座にのぼり、その地位を主張する、東洋の暴君に似ているように私には思われる。

これに対して、なにかべつの見方が、たとえば、空間と時間を部分的には客観のなかにも根拠をもつものとして捉えるような、ここで提出される〔私の〕見方が、たんに可能な見方として主張されうるだけでも、私の見るところでは、それは以下のような有利な点のために、優先的に同意を要求するものとなるだろう。

仮象の理論と自由の問題

第一に、空間と時間についての著者の把握に立脚した、仮象と実在についての著者の理論によって、われわれはみずからの個体的な現存在にかんしてさえ、きわめて困った未解決の状況に陥ることになったが、この「私の」見方をとることによって、われわれはこの状況を免れることになるだろう。客観的な叡知的世界の現実的な現存在は、もはや蓋然的なことではなく、信頼できる、確実なことになるだろう。

そして、われわれにとってさらに重要で興味深いことには、そうであれば、われわれはたんに論理的で仮象的ではなく、現実的に、個体的な思考する主観あるいは実体であるという、われわれの内的な感覚を信用することができるようになるだろう。というのも、表象と思想は、同種の力、すなわち思考する力からの真の作用結果であるということ、われわれは確信してもよいであろうからである。

ひとこと言えば、われわれはこのときもはや、われわれの直観の基体となつて、われわれに現象してくる物、それ自体が、現実的にあるか否かについて疑う必要がなくなる。そして私の解するところでは、それに対して物、それ自体が現象してくる、その思考する主観が現実にあるのか否かや、われわれが私（「自我」ということで表示している主観、この思考する主観が存在するのかどうかについて、疑う余地はなおさなくなるであろう。そして一般的にいつて、仮象と真なるものについての理論は、より大きな正当性と自立性をもちうることになるだろう。それこそが、著者の理論には欠けていると私には思われるものなのである。

著者の体系にしたがえば、物、それ自体の現存在は、あるときにはたんに蓋然的なものとして、あるときは確実なものとして語られる。蓋然的だというのは、【108】やはりわれわれは物、それ自体についてまったく知らず、なにも認識できないからであり、他方で確実だというのは、だがあらゆる現象の根底には物、それ自体が存していな

ければならないからであつて、われわれがそれについて知つてゐるかどうかにかかわらず、現象は物、それ、自体を告げ知らせてゐるのである。以上〔の著者の体系の難点〕を度外視しても、〔さらに〕私がすぐにより詳細に示すように、空間と時間についての著者の把握のために、われわれにとっては、現象の基盤あるいは基体として物、それ、自体を考へることが、まったく不可能とはいわなないまでも、きわめて難しくなつてしまふのである。

また、著者の道徳的理念への偏愛はひろく知られており、著者はあらゆる思弁的な、たんに認識のみを狙うような思考力の發揮にはなく、これらの道徳的理念に、信頼性と真理性にかんして優先権を与えるのだが、この理論にしたがえば、このような偏愛も党派的に偏向した、許容しがたいものになるように思われる。

これらの道徳的理念はおそらく、より大きな、より重要な関心を有するかもしれないが（とはいへ、われわれの現実の個体的な現存在やわれわれの実体性についての確信よりも、われわれにとって重要なことがあるだろうか。われわれがみずからの私〔あるいは自我〕を失つて、自己を〔あたかも〕大海に沈んで呑みこまれた水滴のように見なさなければならぬとしたら、なおどれほどのものを失わなければならないのか）、だがそのような関心によつて道徳的理念にあの優先権を与えることはできない。

道徳的理念というのは、そのよう〔に道徳的〕ではあるにせよ、思考力の作用の結果あるいは変様であるにすぎない。感性的な直観から理性理念にいたる思弁の作用が、総じて仮象的で欺瞞的であり、われわれの表象に秩序と連関をもたらすという論理的な利益を有するにすぎないのなら、いったい道徳的な概念はそもそも何を有することになるのだろうか。表象が一般に欺瞞的で仮象でありうるならば、表象のうちのいくつかは欺瞞的な仮象ではないし、それでもありえない、ということとをわれわれが認識することができるための確実な徴表は、いったいどこにあるのだろうか。

——ふたたびいえば、より大きな関心〔こそ〕がそのような徴表であるというわけにはいかない。というのも、悟性概念や理性理念について、それらがたとえまったく内容に空しく空虚であり欺瞞的であつたとしても、しかし秩序正しく体系的に考えることができるためには、われわれはそれらを有していなければならず、それゆえまたそれらはたんに論理的な目的のためだけに必要とされるのだ、ということ¹をわれわれが認めてしまふのならば、また道徳的概念についても、それらがまったく仮象的で空虚であつても、しかし秩序正しく体系的に、あるいは人倫的に行為することができるとするには、われわれはやはりそれらを有していなければならず、それらはたんに実践的な目的のためだけに必要とされるのだ、ということ²を容認することに、なんの差し障りがあるうか。

——【109】だが、仮象と真にかんする著者の理論のなかで、もつともひどい混乱と不整合を招いていると私に思われるのは、まったくこの理論のうえに打ちたてられた、いわゆる第三アンチノミーの解決である。すなわちそれは、「人間はその行為において自然必然性に縛られている」という命題と「人間は自由をとらなつて行為する」という命題——著者の主張するところでは、この両命題はその正しさをどちらも等しく証明することが可能なはずである——とのあいだにある矛盾を除去する〔と称する〕ものである。

両命題は異なつた観点では同時に真である、あるいはすくなくとも真でありうる、ということ³を著者は示そうと試みている。この異なつた観点でみれば、一方の側は人間、その行為ととも⁴にフェノメンとして、現象としてある人間であり、他方の側では、同じ人間が叡知的世界の一員としてあり、まさにその諸行為は物、それ自体として捉えられることになる。前者の観点では人間の行為は（その仮象にしたがつて）自然必然性のもとに服しており、あらゆるその他の経験作用と同様に、充足根拠律にしたがつて生ずる。それに対して後者の観点では、人間の行為は物、それ自体として自由であり、すなわち他の行為を、必然的な条件として——〔すなわち〕それにつづいてある法則

にしたがつてその行為が帰結しなければならないような制約として——前提しない*。

* 奇妙なことに、ほかの哲学者たちはまさに反対のことを主張してきた。すなわち、自然必然性への信奉は感情よりもむしろ推理に依拠するのであり、これに対して、われわれは自由を有するという考えのほうは、すっかり否定することはできないとはいえ、あまり啓蒙されていない感情を味方にもつのである。したがって彼らは、その自由の感情の起源を、そしてなぜそれはわれわれを欺くのかについての原因を、発見しようと努力するのである。

すでに『プロレゴメナ』の書評でも私は、この論点について著者について行くことができないという自分の無能力を告白した。いまでもやはり、上述の内容が著者の見解を表わしていることはよくわかるのだが、「しかし」私のみるところではこの解決は著者の全体系のなかでもっとも曖昧で怪しいところである。それだから著者の体系のなかで不整合で不合理だと私には思われるものが、やはり「私の」若干の誤解にもとづいたものであるということもあるかもしれない。だが私がいつも望むのは、私にとって曖昧さが取りのぞかれて、いっけん矛盾とみえるものが説明によって解消されることである。

まずもって私の疑いは自由の概念そのもの、その起源、内容、客観的実在性にかかわる。【110】自由とはある状態を——しかも、その行為が自然法則にしたがつて、時間的にその行為を規定した他の原因の下に立たないよう——始めることができる存在者の能力であるはずである。

私が問うのは、われわれはこの概念をどこから入手したのか、ということである。われわれはこの概念を、経験から——空虚ではない、概念はこの唯一の源泉から出てくるはずであるが——汲みとったのではない。それゆえ、それは純粹な理性概念であり、あるいは理性に本質的であつて、いわば生得的なものである。しかしながら、理性においては、この自由の概念は、いわゆる純粹理性の諸理念、すなわち心理学的、宇宙論的、神学的な純粹理性の諸

理念に先立つて優越するものを、なにももっていない。それゆえ、何によつて自由の概念は、これらの諸理念のよ
うにたんに主観的で欺瞞的であるわけではないという優位性を、得ることになるのだろうか。それは単独でどこか
ら、悟性界にも適用されるといふこの客観的な妥当性を保持するのであるか。あるいは、この自由の概念が表示
するもの、すなわち超越論的自由は、物それ自体の性質として、あるいはわれわれにはまったく知られない世界
の一員の性質として、述語づけられうるという、この客観的な妥当性を〔何によつて保持するのだろうか〕。

一方では、われわれは端的にこの悟性界（それはわれわれにとつては〔未知なるもの〕¹¹ Xである）については
なにも認識することができないと主張しながら、他方では、この悟性界は諸部分と諸成員から成っていると想定し、
理性をその一成員だとするばかりではなく、ある概念——それはおそらくたんなる妄想であつて、おそらくは感性
界において、感性界の目的のために必要な欺瞞である——にしたがつて、ある性質を理性に付与するということは、
はたしてたがいに両立しうるのであろうか。

たとえこのようなことをたんに仮説的におこなうのだとしても、それはすでに第一の批判的規則、すなわち悟性
と理性の使用において経験の領野を超えて逸脱しないという規則に違反することにもなる。とりわけ、この規則は
またつぎの点でも犯されることになる。すなわち、理性が物それ自体として、それ自体としては自由な、しかし仮
象的な見かけでは必然的な行為を、原因として惹起して、規定するのだと称するときには、いずれにせよ悟性概念
を、すなわち原因と結果の概念を、観知的世界へと移行させて、物それ自体へと適用しなければならないのである。
しかしながらこの概念の内容は、みずからと〔内的に〕整合しているだろうか。この概念は、悟性界に属するも
のとして、すべての時間と時間規定を排除しなければならぬが、しかし自由とは、ある状態を始める能力である
はずである。いかにして、時間の概念を混入させることなく、始まりを、それゆえまた始まりに対応した終わりを

——すなわち成立や消滅や経過といったものを——考えることができようか。ある状態を始めることは、この状態はまだなかったということを前提しており、それゆえこの状態がそのときにはまだたんに可能であったような時間と、この状態が現実的になるべつの時間を前提している。【二】したがってこの概念はあわせて、時間規定を——この概念がやはり排除すべきであるはずの時間規定を——前提しているように思われる。いかにしてこれが〔整合的に〕まとめられようか*。

* 同様に著者が第一アンチノミーにおいて、世界は時間のなかに始まりをもちえないという命題を証明しようとする推論に即しても、やはりまた、始まりはつねに時間概念を前提しているのだから、ある状態が始まることのできるの
は時間のなかでのほかにまったくありえない、ということを明らかにしうる。カント氏はつぎのように推理する。「世界が始まりをもたないと仮定せよ。すると世界がなかった時間が、すなわち空虚な時間が先行しなければならぬことになる。さてしかし、空虚な時間においては、ある物が成立することは、（それゆえまたある状態が成立することは）「ありえない。というのも、空虚な時間のいかなる部分も、ほかのある部分よりも優れて、非存在の条件よりも存在の条件をそれ自体として有しているわけではないからである。これは、物がそれ自身から成立するとしても、他の原因から成立するとしても同じことである。それゆえ世界が始まりをもつことができなす」[KrV A 427/B 455 = *Erläuterungen* II 5 (一部改変)]、すなわち時間のなかでのほかに始まりをもつことができぬ。そして、世界は時間のなかで始まりをもつことができぬのだから、それゆえ世界は総じていかなる始まりをもつことができぬのである。同じ論拠でもって、ある状態が始まりをもつべきならば、それは時間のなかで始まりをもたなければならぬ、そしてそれが時間のなかで始まりをもつべきでないのなら、それはいかなる始まりをも有しえない、と推理することもできる。それゆえに、この推理のしかたによって、自由の概念は——それが時間概念を排除すべきであるかぎり——おのずから廃棄され

ることになる。

私はさらに問いたい。人間のすべての精神的本質やすべての表象力が、その作用のすべてとともに、現象として見なされなければならないとしたら（私の前提によれば、著者の原則と、空間と時間についての著者の把握にしたがうかぎり、そうならなければならないが）、その場合には、どのようにして、この精神的本質の一部——そして理性もここから免れない——をヌーメノンとして、あるいは物それ自体として説明しうるのだろうか！このように観知的世界と物それ自体はまったく知られえないと前提されたとき、人間の主観的で仮象的な思考力に属する或るもの、すなわち理性が、したがってまた理性を備えているかぎりでの人間それ自身が、悟性界の一部であり、物それ自体であるということを、われわれはどこから知ることができるのだろうか。

このようなことを前提するためだけでも、われわれはすでに、この「観知的」世界が多様な物あるいは現実的な諸部分を含んでいるということを知っているはずなのだから、そのかぎりにおいてこの「観知的」世界を知っているのだからなければならない。【112】そして、著者が二つの世界のあいだに置いた乗りこえられない溝があるのに、ここ感性界にいながら、どこからわれわれはその「観知的世界の」ことを経験しようとするのだろうか。

しかしながら、人間は理性を所有するかぎりにおいて物それ自体であるということ、われわれが知っている仮定するなら、われわれは同時にまたまったく同じ確実性をもって、理性的な存在者はたんに仮象によってではなく、現実的に、それ自体において、自存的に存立する思考する主観、あるいは思考する実体であると知っていることになるだろう。思考する、というのは、理性は端的に思考をみずからの内に含んでおり、思考しない理性などは考えられないからである。それが実体であるのは、この物それ自体は、自存的に存立する主観であるという前提のもとでのみ、真なる作用の、あるいは物それ自体（自由な行為）の、真なる原因として考えられることが可能だか

らである。

そして、こうしてわれわれはまったくはからずも、原因と結果だけではなく、実体と偶有性といった普通概念にも立ち返ることになるだろう。著者はそれらの概念を、とりわけ理性の誤謬推理論のところでは、たんに論理的なもの、現象にのみ適用され、現象にのみ通行可能なものとして示そうとしている。しかし、ここで私のみるころでは、それらの概念は客観的で、悟性界に妥当するものとだと見なされなければならないのである。

——人間の行為がそれ自体では自由であり、たんに必然的に見えるだけだというのなら、私は問いたい、人間とその行為はだれに対してたんなるフェノメン、現象として現われるのだろうか。争う余地なく、この現われのためには、ある主観が想定されなければならない。というのは、現象について、ある程度はそれ自身で、表象する主観への関係がなくても存立するような物として、そして表象のどこか外に、それも誤った、制限された、不正確に知覚する表象のどこか外に存在することができるような物として語るのは、——それゆえ人間はその行為とともに、人間じしんにとって現象なのである、というように語るのは、きわめて不合理だからである。

さらに私が問いたいのは、そうであるなら、人間にとって人間は現象であるのか、それとも人間は物それ自体であるのか、ということである。前者を想定して、ある現象が他の現象に対して現象する、と言うのは、私にはふたたびきわめて不合理であるように思われる。それだから、後者を想定して、それゆえにまた後者の帰結として、次のように想定しなければならないことになる。すなわち、物それ自体としての人間にとって、その現実的に自由な行為（これは同様に物それ自体である）は、必然的なものとして現象してくる、すなわちそれらのそれ自体としてのありかたとは異なつたしかたで現象してくる。したがって、それらは物それ自体であつて、客観的な悟性界に属するが、人間がそれを見るときには、[113] しかかもろん感性の霧のなかで曖昧に曇り、ねじ曲がっているわけ

である。

そしてこうして、われわれは根本的には、ライプニッツの観念論に立ち返ることになる。ライプニッツの観念論は、著者がひどく非難するものであるが、これと著者の批判的観念論とのあいだの差異は、ただ以下の点にのみある。すなわち、ライプニッツはその観念論を、たんに空間における外的感官の客体のみに向けたが、しかし著者はその批判的観念論を、さらに時間における内的感官の客体にも拡張しているということである。しかし次の点では、この二人の哲学者は合致している。すなわち、この前提のもとでは、あらゆる仮象と欺瞞はただ感官にのみ、あるいは制限された表象能力——とりわけ感性として実現した場合の——にのみ由来する、ということである。

またつぎの点でも、このような解決に即していえば、著者はみずからの体系から離れて、むしろライプニッツの体系に近づいてしまふだろう。すなわち、ふだんはまったく離れている二世界を二人とも緊密に結合させるのであるが、こうなると悟性界は本来の客観、そして感性界の材料になるばかりではなく、一方の世界が他方の世界へと介入し作用することになる。というのも、理性は物それ自体、客観的な悟性界の一部として、感性界における仮象的な行為の原因となり、それを規定する。「この場合、」しかも当然ながら理性は、最初はただ悟性界における自由な行為の原因であり規定であるのだが、しかしその行為は——それがそれ自体としてそうであるものとしてではなく、すなわち自由なものとしてではなく、必然的なものとして、人間に受けとられるかぎりにおいて——ふたたび仮象的なもの、感性界の一部となってしまうのである。

著者の仮象の理論と、それを著者の自由概念に適用した場合に対する、これらの懷疑や問題点については、これで十分であろう。もういちど繰り返すが、これら「の難点」は、すべて、あるいは部分的に、誤解にもとづいていられるかもしれない。とはいえ、それらの懷疑や問題点はカントの体系を研究する他の人々からも出てくるかもしれない。

いだから、明快で整合的に成立しているものとしてこの体系を承認してもらうためには、やはりそれらを取りのぞくことがぜひとも必要であらう。

さて、ここで私の空間と時間の把握に戻って、さらにただ次のことに注意を向けておきたい。すなわち、仮象と真についての理論に必要なと思われる是正を加えるさいには、つぎのような事情も（それが根拠をもつ事情だと思われるかぎりでは）考慮に入れておかなければならないであらう。つまり、時間の概念（そしてそれゆえに時間にかかわってくるあらゆる概念）は、空間の概念のようにたんに客観の多数性に根拠があるのではなく、あわせてその変化性にも根拠を有するのであるから、[114]空間よりも多くの客観的なものがあり、また仮象的で欺瞞的なものはより少なく、逆に、多くの真なる、客観的で実在的なものを備えているにちがいない、という事情である。

感官の望遠鏡は観知界に届くか

第二には、われわれの空間と時間の把握にしたがうなら、現象と物自体とは、あるいは主観的な感性界と客観的な観知界とは、現実的で真なる結合へともたらされるだろう。それゆえ、著者の全体系を支配している、もつとも重要で、私の見解では本質的な誤謬を、避けることができることになるだろう。

その誤謬というのすなわち、著者の体系にしたがえば、客観的な観知界はまったく余計なもので、物自体は——われわれの田舎の方言でいうように——あってもなくてもいいものと見なされる、ということである。浮遊する全体にある種の固定と基盤を与えるということを課題として考慮しなくてよいのなら、仮象的な客観と仮象的な主観のほかにほかに必要ないであらう*。しかしこの「ように与えられる」固定や基盤「なるもの」は、たんに仮象的なものである。

* いわゆる理性の誤謬推理を剥き出しにして見せる著者の推理のいつさいは、つぎのことを示そうとすることを目掛けている。すなわち、意識の統一によってわれわれが導かれるのは、仮象的で論理的な、すなわち思考の目的のために想定されるべき主観という前提だけであり、意識の統一は、なんら一つの思考する実体の現実的な現存在へとわれわれが推理することを正当化するものではない。それゆえわれわれは、たんに仮象的で論理的な主観で満足して十分にやっていたけると想定しなければならない。もしそうでないというなら、論理的な主観から正当に思考実体の現存在へと推理しうるのでなければならぬであろう。

〔著者の体系では〕感性界と叡知界とのあいだには、真なる連関はない。それというのも、もしそのよう〔に連関がある〕なら、物、それ、自体はじっさいにわれわれの感性の対象でなければならないことになるからである。〔とはいえ、〕われわれはその物自体を、空間のなかででなければ、どのように直観しようというのだろうか。時間のなかで、時間規定に即してでなければ、どのように知覚しようというのだろうか。空間と時間はそれゆえ、物、それ、自体とわれわれの表象能力とのあいだの唯一の媒介であつて、その媒介をつうじてのみ二つの世界のあいだに交通の道路が引かれるのである。

さてしかし、空間と時間はたんにわれわれの感性の主観的な形式にすぎず、なんら客観的なものを含みもつものでも、客観的なものに根拠づけられたものでもなく、それゆえまったく物、それ、自体にかかわらないわけだから、これによってあらゆる交通は遮断されて、**【115】** 両世界のあいだには断絶の溝が穿たれたのであり、物、それ、自体がわれわれの認識に届くことも、またわれわれの認識能力が物それ自体にまで超えてゆくこともありえない、ということになる。

ライプニッツ哲学は感官に対して、客観的な叡知界の曖昧に曇ってねじ曲がった像をえがきだすという残念な仕

事を割り振っている、といって著者は非難するが、その非難はもちろん根拠のないものではない。しかし私の考えでは、感官の仕事はじつさいは、完全に間違つた像をえがくことにさせられるほどには——それが著者がじつさいに「感官の仕事に」していることだが——、「それほどには」毛嫌いされるようなものではない。ライブニツツによれば、われわれの感官は濁つて荒く研がれたレンズであり、それをつうじてわれわれの魂はじつさいに物それ自体を観察するのであるが、それは暗く曖昧になるような遠さで、あちらこちらですこし歪み、曲がり、ずれている。しかしわれわれの著者によれば、感官とは、その外側の表面にいわばまったく違う絵画が貼りついているようなレンズであり、その絵画はまったく客観的な世界や、その特徴を表わさないのであつて、その絵画が表わす景色は、客観的な世界からはまったく隔離された、とはいへ美しく彩色されて、あらゆる部分にわたつて悟性とその概念によつてうまく調整されていて、とりわけわれわれの視覚器官に調和的であり、もっぱらわれわれの視覚器官に適合して、それにあわせて規定されているような景色なのである。

さらにまた、感官の望遠鏡で見ている人々のうちの大部分は、自分が見ているものが現実の真の外界ではなく、外界はじつさいにそれ自体においては自分が見ているような姿をしているはずがない、ということにまったく気づかない。わずかに若干の人々だけが、その絵画には、ねじ曲がり、彼らの見解では相互に正確に整合していないような筆遣いが、「あるいは」彼らの訓練され、より精密になった判断力に完全には調和しないような筆遣いがあることから、つぎのように疑いだすのである。すなわち、自分はおそらく物を完全にその本来の真の形において見るわけではないのではないか、あの不調和な筆遣いはおそらく、不完全な道具と制限された視力に起因するものではないか、と。

そしてさらに、みずからの望遠鏡をいわば反転させて、その望遠鏡で自分の外ではなく、内側を覗きこもうと

試みた人もいた。それというのも、その人の思い込むところでは、「そもそも」見られるべき外の物や、客観的な世界などまったくないし、そんなものはありえないのであって、それゆえその望遠鏡で描出されていたすべてのものは、たんにみずからの魂のなかに登場してきて、移りかわってゆく思考の像にすぎないのだが、しかしその像のうちのいくつかは驚くべき技術で表象されるために、[116] まるでそれらはわれわれの内なる虚しい像ではなく、われわれの外の現実の対象であると信じてしまいうちがいがいまいほどなのである。

ついにわれわれの著者は、われわれの望遠鏡をきわめて精密に研究したあとで、つぎのように言明するにいたつた。すなわち、われわれの外には客観的な世界と実在的な物があるし、あるにちがいないのだが、しかしながらわれわれの道具では、われわれの道具をとおしては、その道具の特殊な形式のために、外の世界をすこしも見出すことはできないし、外の世界のなにかを発見することもできない。われわれが見ていると信じていたものは、虚しい現象であるうし、それは道具の技巧的な研磨と製作によつて、道具そのもののうえに「貼り付けて」作りだされて、えがかれたものなのであるう。にもかかわらず、これらの現象は、われわれがそれらを適切に秩序づけ、分割し、規則的な全体へと結合することを弁えていさえずれば、われわれにとつて、あたかもそれらが現実の実在性である場合と同様の役割を果たすのだ「、と言明するにいたつた」。

だが、比喩のいっさいは脇におくとしても、われわれはつねに次のように主張することができる。すなわち、著者の体系では、観知的で客観的な世界は滅ぼされたも同然である。というのも、たしかに物自体は存在するにせよ、だがそれはまったく感性界からは分離されているのであって、感性界においては、客観的な世界があるうがなからうが、すべては元通りのままであるし、いっさいが正しい規則的な運行において進んでゆくからである。

それどころかわれわれは、ひとつの世界がべつの世界のために存在しているとか、ひとつの世界がべつの世界に

調和するように整備されているということさえも、想定してはならない。あるいは、感性界と叡知的世界とのあいだにはあらかじめ規定された調和が成立している、と想定してもならない。というのも、たとえこのように細かい糸でにせよ両世界がたがいに結びあわされているとしたら、われわれの感性とその形式、すなわち空間と時間の概念もまた、表象されうる悟性界への関連をもち、この悟性界にあわせて調整されなければならないからである。別言するなら、われわれの感性のこの形式は、この場合には、もはやたんに主観的なものではありえなかったものであり、また同時に客観的なものであり、客観的なものに根拠づけられていなければならないわけである。

概念の予定調和的に対応、感覚と幻想

第三に、いまやつぎのこともまた前提として認められるとわれわれは考えてよい。すなわち、空間と時間の概念はたんに主観的であるにすぎないのではなく、また同時に客観的でもあるわけだが、悟性概念や理性の理念についても事情はこれと同様である。【二】そしてこれによって、それ自体では空虚な悟性概念は現象に対してのほかにまったくどこにも適用されえないのであって、悟性概念は、そして理性理念もまた、経験の領野を超えて独断的に駆使されてはならない、という『純粹理性批判』の結果の全体にかんしてさえも、さらにいくらかの制限と是正が必要となるであろう。

時間と空間の概念がたんに主観的なものではないのなら、悟性概念もまた同様である。なんとすれば、なにしろ悟性概念は、空間と時間のなかで与えられた現象を処理し、秩序にもたらし、思考可能にすることを使命とするからである。というのも、この現象そのものがある客観的なものを有し、その基体と本来の根本材料が物それ自体であるとしよう。あるいは、カント氏がべつの著作、すなわち『人倫の形而上学の基礎づけ』でこの点に関してはず

きりとした言葉（もちろんこれは私の見立てでは『批判』の諸原則に適合している）で言明しているように、「悟性界は感性界の根拠を、それゆえまた感性界の法則の根拠をも含む」〔GMS Ak. IV 453〕としよう。そうならばまた、悟性の本性は、そして悟性の概念の性質は、この客観的なものに適合し、それを適切に処理することができるためには、「そして」悟性界の法則に矛盾したり、そぐわないような法則を持ちこんだりしないためには、この悟性界とその諸法則と調和的に合わせて、調えられていなければならないのであつたのである。

さらに、観知的世界において客体の現実的な多数性——それらは現実的に可変的であり、変化している——があるならば、それらのあいだにも、類推的な関係が、それも内属、因果性、相互影響といった関係が、想定されなければならぬ。そして、それらの関係が、感性界の根拠にあり、感性界の關係に対応しているというのは、いまやきわめて真実らしい話になるだろう。たとえば、原因と結果、相互影響の關係概念は、物自体のそのような關係のなかに根拠をもつてよい——「そして」この關係のゆえに物自体はすべて存在者の一つの体系に属して、一つのもが別のもののためにあるということが成り立つのである——、べつのことばでいえば、「感性界の關係概念は」観知的世界のあらゆる諸部分の普遍的な調和のなかに根拠をもつてよい、ということである。

「なにも偶然には生じない」、「なにも飛躍によつては生じない」、「空虚はない」、「運命はない」といった自然の普遍的法則は、カント氏がわれわれの思考能力の本性からアプリアリオリに導き出して、思考の必然的な法則として打ちたてた法則である。これらの法則は、あらゆるほかの哲学者たち（外界をまったく無きものとするような觀念論者は除外するなら）の場合には、あたかも自然を観察することから汲みだされて、恒常的な経験から抽象されたものであるかのように見なされてきたか、〔118〕あるいはいかなる証明も必要のない公理として前提されてきたかの、どちらかであつた。

前者の〔経験的な〕見方に対してはカント氏は、そうなればそれらの法則は、その本来の目印である必然性という刻印あるいは特徴を、保持することができなくなるだろう、と反論している。しかしこの反論に対しては、もちろんここで以下のことを想起すべきであろう。すなわち、この自然法則は、あらゆる経験において再確認されるもので、しかもある意味ではあらゆる経験の根底にあるものなのであって、その恒常性はけっして失われることはなく、諸概念のあいだの解消されえない連想と結びついている。この連想のゆえに、たとえ法則の必然性を厳密に証明することも、正当に演繹することもできなくても、われわれは法則を必然的なものと見なさなければならぬのである。

しかしながら、さらにちがったしかたで考えれば、「法則の由来としての経験と公理という」二つの意見を調停することができ。すなわち、人間悟性が作動するために人間悟性に設定されているまさにその法則にしたがって、客観的な叡知的世界の諸部分の結合、作用と反作用もまた整えられている、と想定するのである。それゆえたとえば、われわれの精神の本性があまねく連結した表象を必要とするのであれば、それらの表象がかかわるはずの物もまた、この法則に合致しており、同じく結合状態にある、ということである*。

* ハートリー [David Hartley] の『人間の観察』の註解者もまた、このようなしかたで充足根拠律の普遍的な妥当性に証明を与えることを試みたのである。すなわちそれは、連結した表象のほかには思考することができない人間精神の本性と、このような観点において物の客観的な本性とわれわれの思考力の本性とのあいだに成立する調和にもとづく、心理学的な証明であった。ハートリー『人間の観察 (Betrachtungen über den Menschen)』[Rostock/Leipzig, 1772] 第一部 六二頁。

私の考えでは、以上のように事柄を捉えなければならない。というのも、そもそも以下の三つの場合しか可能で

はないからである。すなわち、「第一には」悟性界はまったくいかなる法則をも有していないか、「第二には」悟性界のもつ法則はまったく異なるもので、感性界の法則とはまったく符合しないような法則であるか、「第三には」両世界の法則はたがいに合致し、根本においては同じものである。「と、という三つである」。

第一の場合にかんしては、ここでは私は、うえて著者の『人倫の形而上学の基礎づけ』から引用した、悟性界とその法則についての注目すべき言明を利用しようとはまったく思わない。ここではただ、以下のことに言及するにとどめよう。すなわち、存在するいつさいのものは、それがなんであるうとも、ある存在の形式を有するのであり、【16】ある特定の仕方 で存在しなければならぬのであって、まさにこの存在の形式が、「すなわち」悟性界がいかにあるかというこの様式と仕方が、悟性界の法則をなすのである。悟性界が完全な一なるものであり、必然的な物であるべきならば、この完全な一性、この無制約的な必然性が、その法則である。しかし悟性界が諸部分から成るのならば、この諸部分はある特定のしかたで共在的にあるのでなければならず、この共在の様式がその法則をなすのである。

第二の場合を想定するなら、われわれの悟性は物自体を、その本性に反して、物自体の法則とは相争うような法則にしたがって、それゆえまったく倒錯的に誤って処理している、と主張せねばならないことになる。そこで、いたるところに蔓延した欺瞞だけがその帰結でありうることになるだろうし、著者の体系に対してわれわれがすでに述べた非難、すなわち著者の体系にしたがえば悟性界はわれわれにとっては滅ぼされたも同然になってしまう、という非難は、完全に承認され、正当化されるであろう。

それゆえ、われわれには第三の場合だけが残っている。われわれはこの立場を採用しなければならないであろうというのは、以下のような事情による。すなわち、二つの世界の法則にこのように調和を前提してこそ、両側面の

このような一致によってこそ、あらゆる経験の一般性において、「つぎの問いに答えて」説明しうるのである。「その問いとは、」なぜこの自然の法則——これは同時にまた人間の思考の法則でもある——は、このように同時に人間の思考の法則であるかぎりにおいて、必然的なものとしてわれわれに対して現われてこなければならぬのか、「そして」いかにして、そしてなぜ、精神が自然の法則をアプリオリにみずからの本性から汲みとることができるとか、あるいは「なぜ精神は」いわば、この法則がどの経験にも登場しなければならないということを、総合によってあらかじめ決定しておくことができるのか、「というものである」。

しかしこれによってまた、外的な経験世界に比べて、精神の作動における精神の本性と歩みの観察を疎かにして、熟慮の対象にすることを怠るような哲学者たちが、どうして、この法則を外的世界のなかにすでに存しており、与えられているものと見なすことができたのか、ということも、われわれには把握できるようになる。

こうして、著者の比類なく鋭敏なる悟性概念の演繹や、あるいは、この悟性概念や純粹理性の理念によって体系的な思考のための論理的な必要性や関心がどのように配慮されて与えられることになるのかに関する「著者の」明快な論述は、その価値をまったく保ったままである。ただ、ここで人間精神に与えられたものとして表象される法則を、また客観的な悟性界の法則としても認める場合にのみ、感性界と悟性界との真の結合が樹立され、驚嘆にあらたいする調和が確立されるのである。

[150] この場合にはのみ、われわれの表象と思考は信頼できる確実な基盤を得る。この基盤には、妄想や夢想や幻視はないから、それこそが、真正なる感覚を幻想から、真なる自然的思考をあらゆる種類の偽なる哲学と熱狂から区別することができる、本来の唯一の徴表をなすのである。

終わりを急がなければならない。もし急がなくてよいなら私は、感覚と「精神を」支配する幻想との区別について

て、さらにいくらか言いたいところである。この論点については、『純粹理性批判』の書評子〔ガルヴェ〕も『一般ドイツ文庫』の第三七―五二巻の付録の第二篇〔一七八三年〕、八六〇頁で正しく指摘しているのだが、それを著者はまったく考慮しなかった。

〔だが〕以下の点だけは注記しておかなければならない。すなわち、「感覚と幻想という」その二つの魂の状態を適切に確かに区別するための配慮が、私の見立てでは著者の体系においては十分に払われていない。われわれの感覚のなかのどこにも、なにも実在的なものが根底になく、なにも客観的なものが含まれておらず、われわれの悟性概念、原則、作用はたんに現象にかかわり、現象に携わるだけであるとするとするならば、したがっていつさいがたんに主観的であるとするならば、真正の感覚を幻想から区別するための信頼できる性格を示すことは難しい。

というのも、その場合には感覚も幻想もたんに主観的であり、客観的なものには関与せず、客観的なものとなにも共通点をもたないことになるから、うまく〔つぎのような問いに答えて〕説明できないからである。〔すなわち、〕これらのたんに主観的な表象のうちの或るものは、思慮があり理性的であると見なされている他の人々の諸表象とたんに一貫して合致しており、彼らに真で真正なものだと承認されているというだけではない、という事態はどこから成立するのか。とりわけ、表象のうちの或るものは、生活と人間社会の実際の要求や必要や仕事に一致しているが、べつのもはそうではない、というのはなぜなのか。〔そして〕なにゆえに、ある表象にしたがつて行為すれば、私は望みや目的を果たしうるが、〔しかし〕私がみずからの幻想によって行為することを許せば、たとえ私がその幻想の現実性をどれほど確信していたところで、いたるところで躓き、愚か者と見なされるということになるのだろうか。

おそらく、この違いは以下のように説明できると言つてよいだろう。すなわち、思慮があり理性的な人は、感覚

と思想において、例外なく、みずからを表象能力と思考能力のあらゆる法則にしたがって導かれている。幻想の人と狂気の夢想家はこれに対して、その幻想と幻視については、ただいくつかの法則にのみしたがっている。あるいは、この幻想や幻視が、真正の感覚や真なる自然的な思想とから区別されるのは、[121] たんに、幻想や幻視は、真の感覚や思考とは異なつて、理性的な思考の全部の原則と規則にではなく、ただそのいくつかの原則と規則にだけ一致している、ということによるのである。

しかしながら、一方では、だがこのことによつては客観的なものは排除されないし、また余計なものにもならないであろう。また他方では、以下のようにも反論されるかもしれない。すなわち、その幻視を規則正しい理性体系のなかに組みこむことができるような幻想家や夢想家がじつさいにいる。「その体系のなかでは」彼らに対して、彼らがその妄想に合致させたり適合させたりできないような悟性概念や公理を提示することはできない。そして最後にありえそうなのは、そもそも、(その狂気がある特定の観念にあるような狂気の人の経験が教えるように) 悟性の概念や原則のいくつかをそういう幻想と調和させることができる場合には、このことをほかのすべての概念や原則についても達成することは不可能ではない、ということであろう。

したがつて私には、以下のことが圧倒的に確からしいように考えられるのである。すなわち、真正の感覚と偽りの感覚とのあいだに、真の自然的な思想と熱狂とのあいだに、確かな区別の徴表を見出そうとするならば、なにが客観的なものが、感覚と思想の根底に存すると想定されなければならない、「と」ということである*。

* 客観的なものと主観的なものにおいて、「あるいは」物の普遍的な本性と人間の精神の本性において、同一の法則と、調和的な運行が成立していると想定するならば、そこから以下のことも把握できるだろう。すなわち、前者の(客観的な自然の)研究と観察が、後者の(主観的な精神の)知識と規則正しい運行を是正し促進し、「そして逆に」

精神の法則についての正確な知識とその遵守が、自然一般の知識と観察を容易にし是正するのであって、一言でいえば、「自然と精神の」両者は、経験によって実証されるように、相互に重要な役割を果たさなければならない（「とということである」）。

さて、「感覚にかんする」このような論点は、これまで空間と時間について論じてきたようなしかなかったでのみ考えられうるということになれば、これはさらに、「私の」空間と時間の論述にともなう、ある新しい利益だということになる。

理念、とりわけ理想の妥当性について

最後に、物自体とわれわれの悟性との結合が、物自体の法則と人間の思考力の法則との結合が、客観的な世界と主観的な世界との調和が、【18】一貫してまったく完全なものになるのは、ただ、純粹理性の理念の根底にも同様に真なる客観が存しており、理念に対応している、ということをも想定することが許される場合だけである。このことは、心理学的な理念や宇宙論的な理念についても、とりわけまた神学的な理念について、すなわちいわゆる純粹理性の理想についても、当てはまるであろう。

そしてこの理想とは、最高の、もつとも完全な理性のことにほかならないであろう。われわれが理性ということと理解するのが、ヌーメノンのなかでわれわれの人間的で論弁的な理性に類似しており、また対応しているものであるならば、「そうなるはずである」。これによって、われわれはあらゆる人間中心主義を、それゆえもつともわずかな人間中心主義をも排除することになる。

ともかく、純粹理性の理想は、その場合には、われわれにとって真なる現実的な対象として妥当せねばならない

ことになるだろう。この対象によって、われわれの悟性と客観とのあいだの、感性界と悟性界とのあいだの、かの完全なる驚くべき調和が考えられ、構築されることになったのである。

そして、このとき真理が（人倫の）恩寵の国だけではなく、自然の国においても支配するものとなり、真理の関心にはまさに正義が応えることになろう——この正義を著者はただ人倫の関心に対してだけ認めているのだが——。こうして、「著者の」人倫的な理念と原則に対する依怙最眞の偏愛や、たんなる認識理念や原則へのいわれのない冷遇は、もはや成り立たなくなるであろう。

ライプニッツ擁護、ほか

ここで私は、カントの体系についての、すでにあまりにも広範にわたった省察を締めくくろう。「カントの体系の」制限や変更あるいは是正について、より詳しい論究に首を突っ込むのはやめる。それには、経験の領野の外での悟性の使用あるいはむしろ不使用についてのカントの基本命題（「への論究」）が必要となるだろうからである。

また私は、著者の論難に対して、ライプニッツの有名な原則を擁護するようなことは「もう」なにも言わない。ライプニッツの原則は正当化されうると私は信じているし、ここまでの「私の」異義によって——ここまでのところ、このライプニッツの原則はまったく無根拠なものではないはずである——、すでにその擁護のためのいくらかの材料と示唆は与えられたと思う。

これからの批判哲学の研究のために

思弁的な研究のたんなる愛好者である書評子が、われわれの思弁的な思索者のなかの第一人者に対して、その長

年の熟考の成果である体系にかんして、誤謬があることを示そうというのは、大胆不敵（な企て）であるように思われるかもしれない。しかしながら「この企てが」、カント氏にとつて、その体系における本当の、あるいはたんに空想の難点や障害について、より詳しく解明したり、取りのぞいたりするための切っ掛けとなりさえすれば、あるいは、【123】カントの体系をより熟練して、鋭敏に検査しうるような人〔にその関心〕を呼び起こすことができさえすれば、あるいはそもそも、カント氏が独自の方法で取り扱った、思索者にとつてはかくもきわめて重要な諸対象を、それらが埋葬された状態のまま閉じ込められていた死の静寂から掘りおこし、「今後の」研究へとひらく（ということにつながる）機会となりさえすれば、このようなたまたまの検査の試みをあえて「私が」おこなったことも、すでに無駄ではなかったということになるだろう。

そして、たとえ私が『批判』とその体系に反対して論述したことのうち、逆からの再検査で維持できるものはないもなかつたということになつても、私はみずからの仕事を後悔するだろうとはやはり思わない。この仕事によつて私には、重要で興味ぶかい論点について教わる場所があつたからである。

しかしながら、私にはいつも、「偉大ナル事柄ニオイテハ欲シタトイフコトテ十分デアル (in magnis voluisse sat est)」という言い訳がのこっている。それに、この真理の愛好者にして深く思考する哲学者に、私の疑いに答えて教えてもらうことを私は期待しているのだが、この哲学者にとつては、たとえ不完全にであつても、その傑作を判定しようとするどんな試みも、沈黙の無関心よりも（そして、驚嘆した調子の、全面的な、しかし無批判的な賛同よりさえも）、つねにより好ましく、歓迎しうるものだろう。これまでこの著作は、これを検査すべきであつたし、そうすることもできた多くの人々によつて、この沈黙の無関心とともに受容されてきたのである。

解題

以上に訳出したのは、本誌第七号（二〇一二年）に掲載された拙訳「ピストリウス」シュルツェ著『カント『純粹理性批判』解説』書評（上）」につづく後半である。人物紹介や書誌的情報については、（上）の解題をご参照いただきたい。なお以下で（ ）のなかの数字は、訳文中に【 】で示した『一般ドイツ文庫』のページ数を示している。

サッセンは、『純粹理性批判』以降のカント受容と批判の流れを大きく、イギリス経験論の影響下にある通俗哲学者、ライプニッツ・ヴォルフ哲学を継承する守旧派、新しい哲学へと躍動するドイツ観念論者の三つに分けて、ピストリウスを最初の通俗哲学者の枠に入れている（Sassen (ed.), *Kant's Early Critics*, p. 2）。この見取り図はおおいに有用なものだが、しかしゲザンクの指摘するとおり、ハーマン、ヤコービ、ヘルダーなど、この三つの大枠には収めにくい、独立した個性的な哲学者もいて、ピストリウスもその一人とすべきであろう（Geang (ed.), *Kants vergessener Rezensent*, p. IX）。

ピストリウスのカント書評は多岐にわたり、カントの主要著作をほぼ網羅している。だが、とりわけカントそのひとが言及して応答を試み、それゆえ今日でもひろく知られているのは、『人倫の形而上学の基礎づけ』などの倫理学書への書評に限られる。『純粹理性批判』や『プロレゴメナ』への書評については、今日ではほとんど忘れさられたと言つてよい。しかしながら、カントの理論哲学へのピストリウスの書評に目を通すと、今日ではヤコービやヘーゲルといった大物の名前に結びつけて記憶されているカント批判の論点が、すでにピストリウスのなかに

見出されることに気づくことがある。今日までつづくカント哲学をめぐる解釈上の戦いの火種のいくつかは、この忘れられた書評者、ピストリウスが仕込んだものなのである。とはいえ、広範にわたる論点をここで論じることはいくつか、以下ではここに訳出した「シュルツエ著『カント『純粹理性批判』解説』書評」に現われる論点に限って、そこからいくつかを拾いあげて、解題に代えることにしたい。

まずはピストリウスのいう「仮象と真理についての理論」(93) から見てみよう。カントにとってはおそらく腹立たしいことに、ピストリウスは「仮象 (Schein)」と「現象 (Erscheinung)」とを用語的にはほとんど区別せずに、「現われ」という程度の意味でつかう。ともあれ、「現われ」があるならば、何が、何に対して現われるのか、ということが問われなければならないだろう。

ピストリウスはまず、「何に対して」という現われ先を問う。よく知られるように、カントは『純粹理性批判』の演繹論や誤謬推理論において、伝統的な実体的靈魂にかえて、超越論的な論理的主観性を打ちだした。しかしピストリウスにいわせれば、このように「たんに論理的な、すなわち仮象的な主観」(94) によっては、仮象は仮象に対して現われ、仮象から仮象へと遡ることになるから、仮象の「無限への背進」(95) に陥ってしまい、けっきょく仮象はなにに対しても現われることができないということになる。それゆえわれわれは、仮象の無限連鎖に呑みこまれないためには、現実的に存在する魂を想定するほかないのだが、これは誤謬推理論における批判主義的な制約に違反することになるだろう。

さらに、「何が」という現われる物については、現われが現われるというなら、やはり仮象の無限連鎖へと陥ることになるだろう。それゆえ、たしかにカントもまた、現象があれば現象する物があるはずだと考え、ピストリウ

スが引くように(98)、現象は物自体を指示すると『プロレゴメナ』でも明言している。しかしながら、このように現象から物自体へと「関係」づけて、感性界から悟性界へと交通路をひらくことができるのなら、物自体の不可知性という批判哲学の決まり文句に反して、われわれは物自体についてたしかに知っていることになるだろう。こうしてピストリウスの分析にしたがえば、カントは現われる物そのものについて、あやふやな二枚舌をつかうことになる。すなわちカントによれば、「物それ自体の現存在は、あるときにはたんに蓋然的なものとして、あるときは確実なものとして語られる。蓋然的だというのは、やはりわれわれは物それ自体についてまったく知らず、なにも認識できないからであり、他方で確実だというのは、だがあらゆる現象の根底には物それ自体が存していなければならぬからであって、われわれがそれについて知っているかどうかにかかわらず、現象は物それ自体を告げ知らせているのである」(107f.)。

このようにピストリウスは、現われの「何が」と「何に對して」について、カントの採りうる選択肢を挙げつつ、それらを各個撃破してゆく。物自体をめぐるこのような問題圏については、ヤコービによる論難があまりにも有名であるが(Friedrich Heinrich Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau, 1787, pp. 222 f. [in *Werke*, vol. II, Leipzig, 1815, pp. 303 ff.])、その骨子はすでにピストリウスの書評に見出されるのである。

さらにこれと関連して、ピストリウスによるカントの空間・時間論の批判も際立ったものである。カントは空間と時間から超越論的實在性を剥奪して、空間と時間はわれわれの感性的直観の形式にすぎないとして、その超越論的観念性を主張した。これに對してピストリウスは、空間・時間は主客両方にまたがって、両者を媒介するような

「混合的な本性」(100)をもつという「中間仮説」を提案する。空間・時間がアプリアリで主観的であるのは、それが人間の認識能力の制限に由来するからであり、他方で客観的であるのは、それが物自体の多数性と変化を反映しているからである。「空間と時間の概念が表現しているのは、物それ自体がわれわれの感性に対してもつ関係——この関係はわれわれの精神の本質的な制限によって必然的なものになる——であって、「それぞれ」空間の概念は、客観そのものにせよその変様にせよ、それらの変化を考慮しない多数性を、時間の概念は、それらの変化を考慮したうえでそのままにその多数性を表現している」(104)。

このように空間と時間が主観的なアプリアリでありつつ、しかも同時に客観的な法則でもあるという解釈の選択肢は、カント研究史においてひろく知られているように、のちにトレンデンブルクが広めたものであり (cf. Hans Vaihinger, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart et al.: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 2 ed., 1922, vol. II, pp. 134-151.)、今日でも neglected alternative argument と呼ばれて、主として英米圏の超越論的感性論の解釈を賑わしているところである。

以上のような物自体や空間・時間の難点は、ピストリウスによれば、カントの第三アンチノミーのいわゆる二性格説による解決において凝縮して現われている。叡知者がその叡知的性格において自由に行為を始めるといえるためには、われわれは原因性のカテゴリーを未知であるはずの叡知者に対して超越論的に適用することができなければならないが、もちろんこれはカントの「批判的規則」(110)に違反している。しかも、行為の「始まり」というのは時間的な概念であるように思われるが、だが自由は悟性界に属するものだから、「すべての時間と時間規定を排除しなければならぬ」(110)。ところがその始められた行為は、いずれにせよ現象のなかで時間的に現われて

くるので、経験的性格においては物理法則に拘束された必然的なものになるわけである。こうして一人の人間は、不可知の彼岸にしかない自由と、必然的な時間的現象とに引き裂かれてしまう。結局のところ人間が二つの異なった観点において同時に自由であり必然的であるなどということは、まったく理解しがたいことなのである。

このような論難はおそらく現代でも、カントの自由論に不信感をもつ人にも、その整合的な解釈に心を砕いている人にも、多くの共感を得るのではないかと思われる。カントによる第三アンチノミーの二性格説的な解決は、もちろんカントの当時から非難的であったが、今日ではそのアイデアはたとえばデイヴィドソンの非法則論的一元論などに受け継がれて、やはり論争的になっている。ピストリウスはこの論争史のなかで、公然とカントの所説のアポリアを暴きたてた最初期のひとりに数えられなければならないであろう。

こうしてピストリウスは、カントの体系の難点を暴いていったあげく、ついに「ライプニッツの観念論」(113)とその予定調和の体系に軍配をあげることになる。ライプニッツの観念論によれば、われわれの感官は「濁って荒く研がれたレンズ」(115)のようなもので、叡知界を混乱した状態で映しだしている。空間と時間は、そのようなわれわれの制限された表象能力と叡知的な物自体とを繋ぐ「唯一の媒介」(114)という役割をはたす。そして、この濁ったレンズや空間・時間の媒介がうまく機能しうるのは、つまるところ感性界と叡知界を包括する全体の予定調和に立脚するのである。さらには、同様にカテゴリーについても、「感性界の関係概念は」叡知的世界のあらゆる諸部分の普遍的な調和のなかに根拠をもってよい」(117)。そして、理念や理想もまた同様に「完全なる驚くべき調和」(122)のなかで機能して、ついには自然の国と恩寵の国は調和的に合致するのである。

もちろん、このような神仕掛け (*deus ex machina*) の予定調和を前提しないということこそ、批判哲学の批判

哲学たる所以であるから、このようなピストリウスの所説をカントがただちに受けいれるはずがない。だが、予定調和にとつてかわるべく、カントが苦心のすえに辿りついた『純粹理性批判』のカテゴリーの超越論的演繹論に対して、それはひそかに予定調和に訴えているのではないかという疑いが、まさにこのピストリウス書評がとりあげた『解説』の著者であるシュルツェによつて、カントに対して向けられていたのである (Johann Schultz (anon), *Rezenion der Institutiones logicae et metaphysicae* (Jena, 1785) von J. A. H. Ulrich, in *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 13. Dez. 1785, vol. IV, p. 299. なおこの点については、山本道雄「演繹論と予定調和説——表象と対象との「必然的一致」(「カントとその時代——ドイツ啓蒙思想の一潮流」晃洋書房、二〇〇八年、所収)に詳しい)。予定調和という神の配慮をまったく前提せずには、はたしてわれわれ人間はみずからの認識の客観的妥当性を保証することができるのか。ピストリウスもまた、この問いの刃をカントに向けて突きつけたのである。

【城戸 淳】