

幾何学的空間と生きられる空間：
フッサールから見たカント空間論

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-11-01 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 浜渦, 辰二 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.14945/00006868

幾何学的空間と生きられる空間

——フッサールから見たカント空間論——

浜 渦 辰 二

はじめに

「ここはどこ？ 私はだれ？」——これは、しばしば小説などに登場する記憶喪失患者（仮にEとしよう）が発する問いである。⁽¹⁾それに、「いまは何時？ 今日は何月何日？ 今年は何暦何年？」という問いを付け加えてもよい。それが、実際の記憶喪失患者の状態をうまく伝えていくかどうかはいまは問うまい。興味深いのは、この患者Eの問いの発し方である。彼は「ここ」が例えば某大学の研究室であること、あるいはどこかの監獄か精神病院であること、なぜこんな所にいるのか、を知らない。それについての記憶がない。彼は「私」が例えば某大学の教員であること、あるいは「呉一郎」という名をもつ人物であること、どこで生まれ、どこに住んでいるのか、兄弟姉妹はあるのか、結婚しているのかどうか、を知らない。それについて記憶がない。「いま」の時刻、年月日についても同様である。しかし、これだけの記憶を失っている彼が、にもかかわらず根本的なことを失っていないのは奇妙と言うべきである。すなわち、彼は言葉を失っておらず、

正しい文法に従って母国語を話すことができる。しかし、この問題、例えば記憶喪失は言語喪失を伴わないのか、といった問題は、いまは置いておこう。ここで着目したいのは、彼が、「ここ」「私」「いま」という言葉を正確に使うことができ、「ここ」「私」「いま」という了解を持つているということである。「私」がだれであるか、「ここ」がどこであるか、「いま」がいつであるか、それは分からなくなっているにもかかわらず、「私」という語で彼は何を言おうとしているのか、「ここ」によって何を指そうとしているのか、「いま」ということがどういうことなのかは、ちゃんと分かっているのである。

ところで、この患者と対照的な症状を示す、もう一人の患者（仮に、Tとしよう）を想定してみよう。この患者Tは、「ここ」がどこであるかを正しく言うことができる。場合によっては必要以上に正確に説明することができる。「私」の名前も、出生地も、現住所も家族構成も正しく言うことができる。時刻、年月日についても同様である。ところが、すべてを正しく述べた後、Tは例えば次のようにつけ加える。「私は自分のいる場所は知^①っているけれども、私はそこにいるという感じがしない。私の体は自分のものだという気が一向にしない。私は存在する^②という言葉が本当はどんなことを意味するのか私にはわからない」。彼は「T」と呼ばれる人物について知っており、彼がいつどこにいるかを正しく述べることができる。ところが、正しく述べたことについて、それが「私」であり、それが「ここ」であり、それが「いま」であるという実感がしない、と言うのである。最初の患者Eが、具体的・経験的な記憶を喪失しているにもかかわらず、「私」「ここ」「いま」という根源的な了解は保持していたのに対して、この患者Tは、具体的・経験的な記憶を知識として失っているが、それが自分自身についての記憶だという実感がなく、「私」「ここ」「いま」の生き生きした感覚が欠けているのである。こうして、かたや、へ私・ここ・いまについて根源的な了解をもっていないが、それに「だれ・どこ・いつ」という知識を結び付けることのできない患者Eと、かたや、「だれ・どこ・いつ」という知識をもっていないが、それを繋ぎとめるべきへ私・ここ・いまという根源的な感覚が欠如している患者Tとを、理念型として対比させることができよ

う。小論では、この「私・ここ・いま」と「だれ・どこ・いつ」とに関わる問題のうち、とりわけ空間の問題に、すなわち、「ここ」という感覚と「どこ」についての知識との問題に焦点を当てたい。

このTは、分裂病を「現実との生ける接触の喪失」と特徴づける精神病理学者ミンコフスキーが挙げている患者の例であるが、EおよびTをそれぞれ一例として含む広いタイプを考えるなら、EタイプとTタイプの対比は、ミンコフスキーが精神病の二つのタイプと考えるものと重ねることができよう。⁽³⁾すなわち、空間の問題に限定して言えば、ミンコフスキーは、「空間における方位づけ (orientation)」のためには、二つの要因が必要で、どちらの要因が欠如しているのかによって二つの病いのタイプを対比させ、Eタイプに欠如しているものを「静態的 (static) 因子」と呼び、Tタイプに欠如しているものを「精神の力動性 (dynamisme)」と呼んでいる。⁽⁴⁾この二つの病態の区別はまた、宮本忠雄氏によれば、Eタイプが「空間把握 (Raumerfassen)」の障碍、Tタイプが「空間体験 (Raumerlebnis)」の障碍として対比される。⁽⁵⁾すなわち、Eは「自分がここにいまいることを痛烈に感じながらも、疾患に由来する知的機能の減弱の結果として、現在自分の存在する空間の定位を知的に判断することができない」のに対して、Tは「客観的時間のなかでの自分の位置づけは正確に判断しながらも、自分がここにいまいるという力動的な根源的構造を失っている」ということになる。⁽⁶⁾もう一度ミンコフスキーの表現を借りて言い換えれば、Eには「幾何学的空間」が欠如しているのに対して、Tには「生きられる空間」が欠如している、と言うこともできよう。⁽⁷⁾

小論は以上のような考察を背景にしながら、カントの空間論からフッサール空間の現象学への展開を跡づけようとするものであるが、そこで最も重要な問題となってくるのが、いま挙げた幾何学的空間と生きられる空間の区別である。とは言っても、「カント空間論からフッサール空間の現象学へ」の展開を単純に「幾何学的空間から生きられる空間へ」と特徴づけることが筆者の狙いなのではない。むしろ、幾何学的空間と生きられる空間とが、それぞれカント空間論とフッサール

ル空間の現象学においてどのような関係において考えられていたか、を明らかにすることこそが小論の狙いである。⁽⁸⁾

(1) 例えば、夢野久作『ドグラ・マグラ』の冒頭場面には、こうした患者の置かれた状態が、患者の視点からリアルに描かれている。後出の「呉一郎」というのは、その主人公の名前である。

(2) ミンコフスキー『精神分裂病』みすず書房、一九八八年、八一頁。

(3) 同書、七七頁以下。筆者としては、フッサールの用語を借りて、「だれ・どこ・いつ」という知識に関わるEの障碍をへ経験的あるいは内世界的（ムンダン）な次元に位置づけ、へ私・ここ・いま」という感覚に関わるTの障碍をへ超越論的（な次元に位置づけたいと考えている。しかし、このへ私・ここ・いま）がもつ超越論的な働きについての考察は別の機会に譲らざるをえない。日本現象学会第十五回大会（一九九三年五月）におけるシンポジウム「『他者』論」のための提題「超越論的他者とは何だったのか」でそのアイデアだけは提出しておいた。なお、へ私・ここ・いま」という表記については、ミンコフスキー『生きられる時間 2』（みすず書房、一九七三年、二七二頁）および市川浩『ベルクソン』（講談社学術文庫、一九九一年、三七八頁）も参照されたい。

(4) 同書、八三頁。

(5) 宮本忠雄「精神病理学における時間と空間」、『異常心理学講座10 精神病理学4』みすず書房、所収、二五二頁。

(6) 同上、二六一頁。

(7) ミンコフスキー『精神分裂病』八一頁。同『生きられる時間 2』二七〇頁以下。

(8) しかし、小論では、紙面の都合上、フッサール空間の現象学への展開を念頭に置きつつ、そのフッサールの眼からカントの空間論がどう見えていたかどうか、を再構成することに専念し、それを踏まえてフッサール空間の現象学そのものを考察することは稿を改めて行うことにしたい。なお、小論は、拙論「空間の現象学にむけて——フッサールによるカント超越論哲学の改造——」（『人文論集』第四十四号の二、一九九四年一月発行、所収）の続編となるものである。併せて、参照いただければ幸いである。

一 空間の形式性¹⁾

カントの空間論（および時間論²⁾）は、周知のように、一方におけるニュートン（およびオイラー）的な「絶対空間」説と、他方におけるライプニッツ的な「空間＝関係（事物の秩序）」説という、両者の対立の狭間を縫って、それぞれの持つ難点を回避し、両者を綜合するものとして考え出されたものであった。³⁾ カントによれば、ライプニッツ説では、空間は、「経験から抽象された、その分離において混乱して表象された諸現象の関係」(A40=B56f.)⁴⁾ に過ぎないこととなり、そこからは、ア・プリオリな判断としての数学の可能性を認めることができなくなる (ibid.)。他方、ニュートン・オイラー説によれば、ア・プリオリな綜合判断としての数学の可能性は説明されうるが (A40=B57)、空間をそれ自体で存在しているものとする、弁証論で展開されるようなアンチノミーに陥ることになる。この両者に対して、カントの主張は、空間を「現象の単なる形式」とみなし、それについて「経験的実在性は承認するが、絶対的先験的実在性を拒否する」(V.B.I. A27f. || B44) というものであるが、それは、根本的には現象と物自体の区別というカント超越論哲学の根幹に関わるものであり、『純粹理性批判』のなかの感性論とアンチノミーの根本思想を支えるものであり、そして、「69年の大いなる光」⁵⁾ と呼ばれた『純粹理性批判』の核心的な発想に関わるものと考えられる。以下、このカントの空間論から、第一に「空間の形式性」、第二に「空間の観念性」、第三に「空間の関係性」という三つの特徴を取り出して、⁶⁾ それを手掛かりに、フッサールがそれとどう対決し、それをどう乗り越えようとしていたか、フッサールから見るとカント空間論はどのように見えていたかどうか、を再構成して行くことにしよう。

ところで、そもそも「形式」とは何であろうか。それは、しばしば、「内容（実質）」との対比において「空虚な形式」

であると解され、また、そのような理解に立つて「単なる形式主義」や「空虚な形式主義」という批判が語られたりもする。しかし、おそらくそのような「形式」概念の理解は、それだけでは不十分なものであろう。「形式」とは、そもそもアリストテレス以来の「形相 (morphé)」あるいは「エイドス」に由来するものであり、更に遡れば、プラトンの「イデア」にも連なるものである。それは或るものに「かたち」を与え、そのことによつて、それをそれたらしめている所以のものを指していよう。同様にして、カントにとつて、「経験の形式」とは、経験がそのもとで初めて可能となるような「可能性の条件」であつた。ここでは、カントが空間を「形式」として捉えることの意味を明らかにしておきたい。

カントは、空間を「現象の形式」「感性の形式」または「直観の形式」と呼んでゐる。カントの言う「形式」とはア・プリオリなもの、すなわち、経験から取り出してこられるものではなく、経験に先立つものである。そもそも、「形式—質料」という認識の組成に関する区別と「ア・プリオリ—ア・ポステリオリ」という認識の起源に関する区別は、必ずしも重なるわけではないのだから、「質料はア・ポステリオリであるのに対し、形式はア・プリオリである」(vgl. A20=B34)とカントが言うとき、そこには「形式」についてのカント独特の主張が込められている。現にカントによれば、感性と悟性の区別を論理的な区別とするライブニッツにとつては「質料が形式に先行する」(A967=B933)のであり、とすると、ライブニッツにおいては、より先なる質料こそがア・プリオリで、より後なる形式はア・ポステリオリと呼ばれることにならう。カントは、このような考えに對抗して、逆に、「形式が質料に先行する」(ibid.)と主張するわけである。こうして、カントが「経験の可能性の条件」と考える「形式」は、またア・プリオリでもあることになり、それゆえ、「直観の形式」たる「時間・空間は、あらゆる現象と、あらゆる経験の所与に先行して、むしろ、経験を初めて可能ならしめるものである」(ibid.)と語られることになる。要するに、「直観の形式」たる空間は、個々の経験に先立ち、個々の経験がそのうちで初めて可能となるような場を開くものなのである。「経験に先立ち、経験を可能にする」とは、カント哲学の中心概念たる

「先験的」⁽⁹⁾という用語に与えられた規定の一つであるが、その意味において、カントの言う「形式」とは、経験に先立ち経験を可能にするへ先験的なものなのである。久保元彦氏の言い方を借りれば、「それ〔経験の形式〕はわれわれが事物に出会う仕方即ち経験を可能にする根拠であり、同時にそこでわれわれが出会う事物の本質を規定する根拠である。経験の形式とは、経験に先立ち、経験の対象としての事物の本質認識を可能にする地平を予め拓く」ということになる。その意味において、カント超越論哲学の真髄は「形式の探究」にこそあった、と言えよう。

さて、このようなカント超越論哲学に対して、その「改造」⁽¹⁰⁾を企てるフッサール現象学に眼を転じると、彼がカントから「超越論的」という用語を継承するのも、このへ経験に先立ち、経験を可能にする、経験の根拠」という意味においてである、と言える。彼が、経験を通じてすでに出来上がった世界を前提した問いを「内世界的（ムンダン）」と呼ぶのに対して、そもそもその世界がそれとして構成される（生成する）あり方への問いを「超越論的」と呼ぶのも、そのような意味においてである。しかし、フッサールはこの「超越論的」なものを、必ずしもカントのように「形式」的なもののうちのみにみ出すとはいっていない。むしろ、「形式」的なもののみならず、「質料」的なもののうちにも「超越論的」なものがあると考えている。それゆえ、フッサール現象学において「形式」なるものがどのような役割を果たしているかを考察すると、肯定的な面と否定的な面とが浮かび上がってくる。彼は、「形式」にそれなりの重要な意義を与えている一方で、「形式」がそれだけで自立しているわけではないとして、それを相対化し、流動化しようとしているように思われるのである。

すなわち、一方においてフッサールは、『イデーンI』でも、「普遍化」と区別された「形式化」(III/1, 31)⁽¹¹⁾を純粹論理学にとって重要な操作とみなし、それによって、論理学の心理学化を退けて、形式的論理学を自立的なものとして確立することを構想している。それは、狭義の形式論理学のほかにさらに、算術、純粹解析、多様体論といった「普遍学」(mathesis

「universalis」を成す諸学科を包括するような「形式的存在論」(III/1, 18)という構想へと繋がるものである。しかし、他方で同時にフッサールは、「本質」あるいは「形相(エイドス)」に「形式的」なものと並んで「質料的」あるいは「領域的」なものをも認め、そこから「形式的存在論」と並んで「領域的存在論」(III/1, 19)を構想している(それは、『イデーII』で展開されるように、物質的自然、動物的自然、精神的世界といった領域的存在論を包括するものである)。それゆえ、フッサールにとっては、形式的ア・プリオリのほかに、質料的(領域的)ア・プリオリも認められるが、それが晩年には「生世界的ア・プリオリ」(VI, 143)という発想にも連なっていくのである。

また、『形式的論理学と超越論的論理学』(一九二九年)にみられるように、「形式的論理学」を自立的なものとし、⁽¹³⁾ではなく、それもまた「意味の歴史」(XVII, 215)をもつものとして、「超越論的発生」を問う「超越論的論理学」という課題が付け加えられる。カントは、論理学で使われている判断表を手引きにしてカテゴリーを導き出したことに見られるように、「それ〔形式的論理学〕に対していかなる超越論的な問いをも立てなかった」(XVII, 265) ⁽¹⁴⁾。総合的ア・プリオリの可能性を探究しながらも、「分析的ア・プリオリそのものを問題とすることはなかった」(ibid. 267) ⁽¹⁵⁾。に対して、フッサールは「論理学の発生」⁽¹⁶⁾を問おうとするのである。更に、形式的存在論のみならず領域的存在論にも超越論的な問いが向けられることになる。それゆえ、先に構想されていた「形式的に見られた自然(natura formaliter spectata)の本質論である物質的な自然の存在論」(V, 36)も、このような観点からは、自然科学の対象となる科学的自然の存在論に過ぎず、それは「生世界の存在論」を前提しており、そこからの「発生」の問題へと超越論的な問いは向かうことになる。それが、「数学的ア・プリオリの根底に生世界的ア・プリオリとしての空間時間性」⁽¹⁷⁾を見出していく晩年のフッサールの思想であった。これもまた、カントが立てなかった問いであり、フッサールによれば、「カントは生世界と学問的世界の差異を視野に収めることができなかった」⁽¹⁸⁾のである。

以上の点を時間・空間という問題に即して見ると、フッサールも、カントにならって時空を「形式」と呼ぶことを全面的に否定しているわけではなく、彼自身しばしば、「時間は形式である」(XVI, 63)とか「空間形式」(XVI, 66)といった言い方もしており、それらを「形式」と呼ぶことのそれなりの真理を認めている(EJ, 91)。しかし、「形式—質料」という二分法に対しては、初めから留保をしていた。例えば、『イデーンI』において「純粹意識の一般的構造」を語るとき、「感覺的ヒュレーすなわち素材と志向的モルフェーすなわち形式」(III/1, 191)という、志向性の構造を成す二つの要因を分けているが、それもあくまで「時間意識の謎を脇に置いた予備的分析」(III/1, 182)においてなのであり、時間の問題の根底においてフッサールは「統握内容—統握(Aufassungsinhalt-Aufassung)」という図式が維持できなくなるに至る(X, 269ff.)が、それは志向性の構造を表すと考えられていた「質料—形式」という図式が時間論の最も根源的な場面で役に立たないことを示している。また、空間の問題においても同様の事態が見られ、「直観の形式(空間)は主観的身体的な可能性(Vermöglichkeit)の体系に基づいている」⁽¹⁹⁾ということが明らかにされ、クレスゲスは、そこに「〈質料—形式〉という対立の相対化」⁽²⁰⁾という事態が起こっていると指摘している。フッサールの超越論的な問いは、「形式—質料」の二元論的な図式を動かしえないものとして前提したままで、単純に時間・空間を「感性の形式」と規定することで満足することはできず、「形式—質料」という図式そのものを問う地点にまで時間・空間への問いを進めたと言える。そして、それこそが、自然科学的な時間・空間の根底に生世界的な時間・空間を探索することへとフッサールを導いたのであった。それはまた、まさにメルローポンティの言う「形式と内容という区別の手前に空間の原初的な経験を探る」⁽²¹⁾という方向を先取りするものだったと言える。

以上のようなフッサールの「カント超越論哲学の改造」という視点からカントを振り返ってみるとどうであろうか。カントは空間を「直観の形式」と呼び、それは「経験の形式」に属すると考えられている。そこでは、〈経験の可能性への問

いゝが主導権を握っているように見える。ところが、『純粹理性批判』では、その問いは、いつの間にかへ数学の可能性への問いと重ねられて行き、二つの問いは相互乗り入れできるものとして一つに癒合していくように思われる。⁽²⁾ 言い換えれば、生きられる空間への問いは幾何学的空間への問いと一つになっていつてしまうように思われるのである。そのようなカント超越論哲学の方向に対して、幾何学的空間に先立ち、それを可能にしている、生きられる空間を、幾何学的空間とは異なるものとして取り出し、そこから逆に幾何学的空間の生成をフッサルは問おうとするのである。次節以下において、そのことを確認していくことにしよう。

- (1) 小論の以下の各節は、拙論“Die transzendente Idealität von Zeit und Raum bei Kant”（『ディアロゴス』第四号、一九九一年）の後ろ三分の二を大幅に書き直したものである（前掲拙論「空間の現象学にむけて」九三頁、注（一）参照）。
- (2) ここでは空間に限定して論ずるが、ここでの議論は、空間のみならず、時間についても当てはまる。カントはこのように時間と空間をパラレルに扱おうとしながらも、この平行性はしばしば維持できなくなっている。しかし、小論では、専らパラレルに論じられる地平についてのみ考察し、それが破れる地点の問題については、立ち入ることができない。
- (3) 例えば松尾雄二「カントの空間論」（『哲学論文集』第七輯、一九七一年）参照。
- (4) カント『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従って、A版とB版の頁数を本文中の括弧内に記す。それ以外のカントの著作からの引用は、アカデミー版の頁数を本文中に括弧で記す。なお、以下における引用文中の強調は、カントからの引用に限らず、基本的に引用者によるものである。
- (5) 川戸好武「解説」（『カント全集 第三卷 前批判期論集（二）』理想社、一九六五年）三三〇頁以下。
- (6) もう一つ考えられる特徴、〈空間の直観性〉については、前掲拙論「空間の現象学にむけて」を参照されたい。
- (7) カントは他方で、「純粹直観」とも呼んでいるが、「純粹直観」と「直観形式」という二つの表記法が、それぞれへ数学の可能性への問いとへ経験の可能性への問いという「異なる脈絡」から由来するということについては、前掲拙論「空間の現象学にむけて」を参照されたい。

- (8) シューラーは、まさにこの点を、「ア・プリオリなもの」と、形式的なものとの同一視がカントの学説の一つの根本的誤謬である」(倫理学における形式主義と実質的価値倫理学」上、以文社、一一八頁)と批判する。
- (9) 「transzendental」の訳語としては、前掲拙論「空間の現象学にむけて」の場合同様、(あくまでも)便宜上、カントの場合は「先験的」フッサールの場合は「超越論的」と訳し分けておく。ただし、カントの場合にもフッサールとの繋がりを強く示唆したい場合には、「超越論的」という訳語も使っておく。なお、「経験に先立ち、経験を可能にする」という言い方は次のような箇所をも参照せよ。
Vgl. A107, A130, A146=B185; *Prolegomena* A373Fn.
- (10) 久保元彦「カントにおける伝統的な「形相」概念の位置について」(『人文学報』第二一〇六号、一九八五年。現在は『カント研究』創文社、一九八七年、所収、三四二頁)を参照。
- (11) 「カント超越論哲学の改造」という論点に関しては、前掲拙論「空間の現象学にむけて」を参照されたい。
- (12) フッサールの著作からの引用は、全集(*Husserliana*)については、本文中の括弧内に巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す(なお、『イデーニー』については、シューマン版の頁数を示す)。その他の著作については、慣例に従って略号を使用し(e. B. EU.: *Erfahrung und Urteil*)。頁数をアラビア数字で示す。
- (13) 『イデーニー』が掲載された『哲学および現象学研究年報』の同じ号の第二部に掲載されたシューラーの『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』は、フッサールとともに、形式的ア・プリオリと並んで質料的ア・プリオリを主張している。
- (14) Vgl. Szilasi, W.: *Einführung in die Phänomenologie E. Husserls*, 1959, S. 11; Seebohm, *Die Bedingungen der Möglichkeit der Transzendental-Philosophie*, 1962, S. 33f.
- (15) Eley, L.: *Die Krise des Apriori*, 1962, S. 8Fn.
- (16) Kern, I.: *Husserl und Kant*, 1964, S. 145Fn.
- (17) Claesges, U.: *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, 1964, S. 12.
- (18) Eley, *op. cit.*, S. 7.
- (19) Claesges, *op. cit.*, S. 2.
- (20) Ebenda.
- (21) Merleau-Ponty, M.: *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 287.
- (22) これについては、前掲拙論「空間の現象学にむけて」を参照されたい。

二 空間の観念性

「観念的 (ideal)」であるとか「観念論 (Idealismus)」であるといったレッテルが非難・批判の言葉となりえた時代はもう終わつたように思われる。しかし、だからと言って、「観念的」や「観念論」という語が積極的に使えるような時代が到来したわけでもないだろう。この言葉もまた、その由来を遡れば、プラトンの「イデア」にまで辿り着き、そこから概念史を下つて来れば、アウグスティヌスからデカルトに至る「観念」という語の変遷、英国経験論における「観念」の用法、そしてカントにおける「表象 (Vorstellung)」、「理念 (Idee)」、「観念論」といった一連の用語へと流れを辿ることができる。もちろん、それをさらにフッサール現象学における「イデア」や「イデア主義 (観念論)」という語の用法へと継続することもできよう。そのような背景を考えれば考えるほど、「観念的」とか「観念論」とはどういうことであるのかは初めから自明ではなく、問題的事であることが分かる。ここで改めて、カントが空間の「観念性」を主張することがどのように解されるべきかは、明らかにされねばならない課題であるだろう。

さて、フッサールも拒否はしなかったように、カントにならつて時間・空間をとりあえず「形式」と呼ぶのを許すとしても、それは何の形式であろうか。カントは「直観の形式」または「感性の形式」と呼んだ。では、それは「直観」または「感性」に具わっている「形式」なのであるか。カントは、それが「こころ (Gemüte) のうちにア・プリオリに備わっている」(A20=B34) とか、「主観の性状 (Beschaffenheit) として、主観のうちにその座を有する」(B41) とか述べていた。しかし、ア・プリオリな形式は、必ずしも「主観のうちに」ある必要はないのではないか。それを対象が備えていても、先に述べた「形式」についての考えは、成り立ち得るのではないか。先験的なものとしての形式の探究は、必ずしも、

「先験的観念論」になる必要はないのではなからうか。形式がア・プリアリであることを認めたとしても、ア・プリアリであることは、必ずしも「このころのうちに備わっている」ことを含意しているわけではない。例えば、分析的命題はア・プリアリと称されようが、それがア・プリアリであるのは論理法則なり文法規則なりに依るのであって、「このころのうちに備わっている」からと考える必要はないのではないか。「形式」であることも、「ア・プリアリ」であることも、「このころのうちに具わっている」ことを含意してはいない。形式が「このころのうちに」「主観のうち」にあるとするカントの主張は、悪しき「認識論的主観主義」あるいは「観念論」として、捨てられるべきではなからうか。

カントの議論をもう一度振り返ってみよう。形式が「主観のうちにある」、従ってまた、それは「主観的条件」(A26=B42)である、と言うことでカントは何を言おうとしているのだらうか。確かに彼は、時空は「対象そのものではなく、主観に付着している」(A38=B54)と言ひ、「それ自体においてではなく、われわれのうちにのみ存在する」(A42=B59)と言う。しかし、詳しくみるならば、カントにおいても、時空は、「客観的か、それとも、主観的か」という単純な二者択一において語ることができない、ということに気付く。例えば、カントは言う。「それらは、われわれが直観における感性を無視するなら、……もはや客観的でない……それにもかかわらず、現象に関しては客観的である」(A34f=B51)と。要するに、時空が一方で「客観的でない」と言われ、他方で「客観的である」とも言われるのは、「現象と物自体」の区別に関わることであり、現象に関しては「客観的」であるが、物自体として見るならば「主観的」と言わざるをえない、ということなのである。「経験的実在性」と「先験的観念性」とを同時に主張する(A27f=B44)カントの時空論も、まさにこのことを述べているのである。こうした区別の意味をはつきりさせておかない限り、「主観的か、それとも、客観的か」といった粗雑な二者択一は、徒に混乱を招くだけなのである。もう一度、ニュートン説およびライプニッツ説にカントの説を対置すれば、次のように言えよう。時空は、ライプニッツが言うような、経験から抽象される(ア・ポステリオリな)諸実

体間の「客観的関係」ではなく、それに対して言えば「主観的関係」である。また、時空は、ニュートンが言うような「物自体の形式」ではなく、むしろ「現象の形式」である。この「主観的関係」と「現象の形式」というのは、カントの主張を表現する二つの言い方である。この二つの言い方に箝められた意味を解きほぐすことが、形式について言われる「主観のうちに」という表現の意味を明らかにすることになる。

そのために、ここでは、「物自体」という表現についての一つの解釈を手掛かりにしたい。プラウスによれば、物自体(Ding an sich)の“an sich”を、形容詞的に「物」に懸け、「物自体」を実体化してしまうのは誤解であって、それは、副詞的に「物がそれ自体で考察されると(Ding an sich selbst betrachtet)」と解すべきであり、「物自体」とは、その短縮形に過ぎない。それゆえ、現象と物自体という区別は、〈現象という物〉と〈物自体という物〉といった、物と物との実体的な区別ではなく、一つの物が、現象として考察されるか、物自体として(つまり、自体的に)考察されるか、という考察される方の区別なのである。では、物が自体的に考察されるとは、どういうことであり、また、物が現象として考察されるとは、どういうことであろうか。カントは、次のように述べている。「現象は、常に二つの側面を持つている。すなわち、一面は、客観がそれ自体で考察される、(客観を直観する仕方を無視して)、場合であり、他面は、対象の直観の形式が考慮される場合である」(A38=B55)。つまり、物が自体的に考察されるとは、それを直観する仕方(直観形式、主観的条件)を無視して考察するということであり、物が現象として考察されるとは、それを無視せず、それを考慮して考察するということである。「時空は、直観形式(主観的条件)であって、物自体にはなく、現象に属する」というのが、先験的感性論の最も重要な帰結であろうが、このことも、上の説明方式に従って、「時空は、それ自体では、すなわち、主観的条件を無視すれば、無である」(vgl. A34=B51, A42=B59, A48=B66)と語られる(「無視すれば」あるいは「取り去れば」に類する表現は、感性論の至るところに見出すことができる)。また、同じ帰結を表現する、「時空について、先験的観念性と経験的実

在性が両立する」という論点も、この同じ説明方式に従って述べられている (A28=B44, A35=B52)。

カントは、この「自体的に、すなわち、主観的条件を無視して」という説明方式を、更に、「自体的に、すなわち、主観への関係 (Beziehung) なしに」(A48=B65)とも言い換える。従って、「自体的に」とは、「主観への関係」なしに、それを無視して、ということであり、それに対して言えば、「現象として」とは「主観への関係」において、それを考慮して、ということである。「われわれが空間について語ることができるのは、人間の観点 (Standpunkt) からのみである」(A26=B42)というカントの言葉も、ここから理解されるべきである。つまり、「人間の観点から」とは、「主観への関係において」ということであり、それに対して言えば、「自体的に、すなわち、主観への関係なしに」とは、「神の観点から」と言われるべきであろう。あるいは、人間のみが「観点 (視点)」を持つのであって、神は「観点 (視点)」を持たないとするべきだとすれば、「無視点的に考察するならば」とでも言うべきであろう。前述のライブニッツ的な「客観的關係」に對置された「主観的關係」とは、このような「主観への関係」を意味していたのである。それは、言わば「神の観点から」(あるいは、無視点的に) 見られた客観的關係から、「人間の観点から見られた主観的關係」への転換であった。更にまた、「客観それ自体においてではなく、その主観への関係のうちで、見出されるものが、現象である」(B70Rb.)とすれば、時空を「主観的關係」とすることは、それを「現象の形式」とすることでもあったのである。

前述の「このころうちにア・プリオリに備わっている」とか、「主観の性状として主観のうちにその座を有する」といった言い方も、あくまでも同様の仕方では理解されねばならないだろう。ところが、「対象の規定 (Bestimmung)」が対象に付着し (A26=B42)、「客観の性状 (Beschaffenheit)」が客観に帰せられる (B69) のと同様に、「このころの規定」もこのころに付着し、「主観の性状」は主観に帰せられる、と考えてしまう時、そこから、安易な「時空＝色メガネ論」に導かれることになるのである。そもそも、果たして「このころ」や「主観」は、「対象」や「客観」と同様な仕方では、「規定」や「性状」

を持つているのか。両者は、何か二つの円を平面上に並べて描き、一方を客観と呼び、他方を主観と呼ぶような仕方であつて、描き得るようなものなのだろうか。例えば、次の言い方に注意されたい。「時空は、われわれの直観の主観的条件であつて、それ自体では、すなわち、主観のそとでは、無である」(A35=B51)。この言い方が、われわれがいま見て来た説明方式にまったく対応する、別の表現形態であることは明白であらう。とすれば、この「主観のそとに」とは、上の説明方式の「主観への関係なしに」(換言すれば、「主観への関係のそとに」を意味している。しかし、そうであるとすれば、その対応概念たるべき「主観のうちに」とは、「主観への関係において」(「主観への関係のうちに」を意味するのでなければならぬ。つまり、ここで言う「主観」とは、正確には「主観への関係」という仕方でこそ語られねばならないのである。

「主観のうちに」と同様に使われる「われわれのうちに」という言い方に眼を向けるとき、問題はもう少しはつきりして来る。時空の概念を最初に提示するとき、カントは、「われわれのそとに」あることを「空間のうちに」と呼び、「時間の関係のうちに」あることを「われわれのうちに」と呼んでいた(A22f. = B37)。ここで規定された「われわれのそと」と「われわれのうちに」という用語法に従う限り、「われわれのそとに」あることが「空間のうちに」と呼ばれたのであるから、その空間を「われわれのうちに」あるというのは、奇妙なことにならう。この点についてカントは、「われわれのそと」(従つてまた「われわれのうちに」)の二義性を指摘していた(A37g)。それによれば、「経験的な意味でのわれわれのそと」とは、「空間のうちに見出される物」——つまり、感性論冒頭に出てくる「われわれのそと」空間のうちに——を意味し、「先験的な意味でのわれわれのそと」とは、「物自体」を意味する。つまり、後者は、これまでの言い方で言えば、「主観への関係のそと」を意味し、前者は、「主観への関係のうちに」(経験的には「そと」であると同時に、先験的には「うち」を意味している。従つて、感性論において、「時空は、われわれのうちに存在する」と言われるのも、この「先験的な意味ではわれわれのうちに」と解さるべきであり、それによつて、時空について「経験的な実在性」(経験的な意味ではわれわれの「そと」

と「先驗的觀念性」(先驗的な意味ではわれわれの「うち」)が両立するという事態も理解される⁽⁴⁾。

『純粹理性批判』のうちに、もう一箇所、「先驗的觀念性」(および「先驗的觀念論」という表現が使われているのを見出す。すなわち、弁証論アンチノミーの解決についての節においてである。その叙述は、先驗的觀念性を「主観への關係」という視点を軸にして理解しようとする試みに、もう少し肉付けを与えてくれる。われわれはそこに再び、「自体的に、すなわち、主観への關係なしに」という、かの説明方式に代わる表現を見出す。例えば、「自体的に、すなわち、經驗の進行の、そとでは」(A493=B521)とか、「自体的に、すなわち、可能的經驗への關係なしに」(A496=B524)といった表現である。つまり、「主観への關係」とは、「可能的經驗への關係」ということであつて、ここでは、客観(対象)と並列されるような主観という発想を退けた「主観への關係」という考えが、更に、「可能的經驗」や「經驗の進行」というより動態的な仕方で理解されている。こういうところに、フッサール現象学への通路を見いだすこともできよう。

しかしながら、カントが、時空を「現象の形式」と呼ぶとともに、「直観の形式」とも呼ぶのは、フッサールの「ノエシス・ノマエ」的な見方からすれば曖昧に映る。というのも、「現象は、經驗的直観の未規定の対象」(A20=B34)なのだから、それは「対象」(ノエマの側)に属するのか、それとも、「直観」は「主観」のあり方とすると、それは「主観」(ノエシスの側)に属するのか、が分からないからである。このような曖昧さも、前述のような脈絡からすれば、それなりに理解されよう。すなわち、時空とは、言うなれば、対象の主観への關係の形式なのであつて、それゆえに、「対象の形式」であると共に「主観の形式」でもある、と言うことができる。カントの追求する「經驗一般の形式」とは、このような「關係の形式」と言うべきであらう。ここからまた、「あらゆる綜合判断の最高原則」、すなわち、「經驗一般の可能性の条件は、同時に、經驗の対象の可能性の条件である」(A158=B197)というテーゼに至る道も見えて来るであらう。また、「主観への關係」という考えは、一方で、この關係のそとに(すなわち、自体的に)あるようなものを、「神の視点から」(あるい

は、無視点的に）見られたものとして、「人間の視点から」の考察においては排除すると同時に、他方で、「主観」を「主観への関係」と解することによって、この関係に入る前に独立自存しているような〈閉じられた主観〉を排除する。⁽⁵⁾換言すれば、「主観への関係」を中心に据えることによって、一方では「物」を、この関係のうちへ現れるものとして考察し、他方では「主観」を、この関係へと開かれているものとして考察することになる。

このことは、フッサール現象学における「志向性」という考えの核心であった、と考えられる。カント自身はもちろん、「志向性」とか「志向的」とかいう用語を使ってはいない。しかし、時空を物自体（われわれの外）に帰する先驗的實在論と、表象を心のうち（私の内）に帰する経験的觀念論を同じ誤謬に基づくとして退け、「私の外」でありながら「われわれの内」であるような現象の場面⁽⁶⁾を取り出し、現象を主観と物との関係として捉えようとしたカントに、「志向性」という考えの萌芽を読み取るのもあながち我田引水とは言えないであろう。現に、「認識とは本来それ自身としてはつねに自己自身とは異なったものを目指す志向にはかならない」として、「カントにおける志向性」を指摘するカント研究者もいるほどである。しかし、カントのなかに「志向性」を読み取ることができるかどうかは、さきに述べた〈対象の主観への関係〉という思想がどれだけカントのなかに根付いているか、それがどれだけ具体的に展開されているか、によって吟味されねばならないだろう。この点は次節で検討したい。

ところで他方、フッサールは、まさにこのような「志向性」の問題に取り組み、そして、このような「志向性」についての問いを正確に立てるためには、もはや「内と外」の二元論という桎梏を取り払わねばならない、と考えた。そこでフッサールが提起するのが、「現象学還元」という手続きであった。一九〇七年夏講義『物と空間』のなかでフッサールは、カントの一七七二年二月二日付けのマルクス・ヘルツ宛書簡に言及している。この書簡でカントは、「われわれのうちで表象と呼ばれるものが対象に対して持つ関係はどのような根拠に基づくのであろうか」という問いを立てているが、それに

対してフッサールは、自分ならこんな問いは立てない、と言う。すなわち、「外には事物があり、われわれはいかにしてこの事物について知りうるのか、などとは言わない。……外にある事物がわれわれの感官に刺激を与え、それに心的物理的な感覚とさらに表象やその他の心的興奮が結びつく、などとは言わない」(XVI, 139)と述べている。さらに彼は、そのような問いではわれわれは何も生み出すことはできないし、そのような問いはわれわれの問いとは異なるばかりでなく、誤って立てられた問いであると言う。そこからフッサールは、「物理学の物自体を脇に置いておき、物理学の事物、心理学の實在、……を脇に置いておき、さらにまた、日常生活の事物をも脇に置いておく」という操作、すなわち現象学還元を必要を説く。しかし、還元によってすべてが消え失せるわけではなく、「現象学還元のうち、すべてがわれわれにとって再び考察に入れられる」(XIV, 140)ことになる。彼にとってそれこそが、「経験の可能性の条件」を問うことであり、「現象学的経験分析が探究する経験の本質は経験の可能性と同じもの」(ibid.)なのである。ここには、カントの根本的な発想のなかに潜んでいる、「へ内にある表象」と「外にある対象」の二元論、「へ内と外」の二元論に対する批判こそが、フッサールを現象学還元思想に導いたことが示されている。

それゆえ、フッサールは、時間・空間を「形式」と呼ぶとしても、それは何の形式であるのか、について注意を促し、空間について論ずる『物と空間』においては、「空間は事物の形式なのであって体験の形式ではない。直観形式というは誤った表現である」(XVI, 43)と述べているし、時間について論ずる『内的時間意識』においても、「時間は客観のもつ形式」(X, 417)であり、「意識の形式や直観の形式として捉える誤り」(X, 427)を指摘している。現象学的還元は、意識や体験の形式を取り出すための操作ではない。カントの言うように、時間・空間が物自体の形式ではないとしても、それは意識の形式ではなく、対象の主観への関係としての現象の持つ形式なのである。その意味では、『内的時間意識』という主題は本当はミスリーディングであり、「外的」「物的」な時間と対立するものとしての「内的」「心的」な時間を問題にして

いると考えてはならないだろう。むしろ、このような「外と内」「物と心」という二元論を超えるために、それを越えたところで問題を設定することこそ、現象学還元の意図するところであつた。それゆえ、ベルネが、「志向的意識存在の現象学の枠内で形成される時間の分析は、『心理的』時間分析と『物理的』時間分析」との間の分裂を乗り越える⁹⁾と述べているように、フッサール時間論は「物理的時間（アリストテレス）と心理的時間（アウグスティヌス）の分裂の超克」として捉えられねばならないだろう。フッサールにとって、時間・空間は「外的」「物的」な客観の持つ形式でもなければ、「内的」「心的」な主観の持つ形式でもなく、主観（意識）が客観（対象）に関わることとしての志向性、〈関係〉としての志向性の持つ形式と言うべきであつただろう。

前述のように、カントのうちに「志向性」の萌芽を見ようとするとき、このような〈関係の形式〉としての空間というアイデアをカントのうちにも見出すことができるように思われる。しかし、カントはそのアイデアを十分に定着させ、展開させることができたであろうか。節を改めて、それを吟味することにした。

- (1) Prauss, G.: *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 1974, 黒積俊夫『「物」自体と「物自体」』（「テオリア」第21輯、一九八五年）。現在は『カント批判哲学の研究』名古屋大学出版会、一九九二年、所収）における、その紹介と批評を参照。筆者は、このプラウスの主張に、大いに賛同を覚えるものである。しかし、黒積氏も指摘するように、プラウスは、「物がそれ自体で考察されると」というときの「物」を「経験物」と考えるが、そうすると感性論に関してはうまく行かないとしても、分析論や弁証論に関してはうまく行かないように思う。筆者はむしろ、「物」が一方では現象（経験物）として見られるとともに、他方では物自体として（つまり、自体的に）見られると解し、最初の「物」について更に、それが何であるか、と問うのは無意味と考える。そうすることによって、この考えは、分析論・弁証論にまで貫徹できるのではないかと考えている。

- (2) 次のような箇所も参照せよ。「もし批判が、客観を二重の意味に、すなわち現象として解するか、それとも物自体として解するか、という区別を教える点で誤っていないかつたら……」(Bxxvii)。また、アディッケス『カントと物自体』（法政大学出版局、一九七四年）も、

「物自体は現象とならび、現象の外にあつて切り離された特別な客観ではなく、むしろそれと同じもので、ただ他の視点から考察されている」(三〇頁)と述べている。

- (3) 類似的表現は次のような箇所にも見られる。A36=B52, B70Rb. また「関係」という表現については、次のような箇所も参照せよ。B67, B164, A285=B341.

- (4) 同じことをA版「パラロギスムス」の章では、「先験的観念論と経験的實在論とが両立する」(先験的實在論と経験的観念論は、同じ誤謬に由来している)と述べていたが、「先験的」と「観念論」という両方の表現に対する誤解を引き起こしたことから、『プロレゴメナ』では、「先験的観念論」という言い方を「批判的観念論」または「形式的観念論」という言い方に代えることを主張し(*Prolegomena*, A293, A337)。B版「パラロギスムス」の章では、「先験的観念論」という表現が出てくる箇所はすべて削除されて、大幅に書き改められている。それに比べ、「先験的観念性」という語で展開されている「感性論」は書き改められず、また、「弁証論」の「アンチノミー」の章では「先験的観念論」という言い方がそのまま残されている箇所もある。

- (5) この点については、「観念論論駁」および「原則の体系に対する一般の注解」の箇所が参照されるべきであろう。

- (6) ここでは、「私の外」を「経験的」な意味で理解し、「われわれの内」を「先験的」な意味で理解しておいたが、一般的にカントは、「私のうちーそと」から「われわれのうちーそと」へ、またその逆へと、何の困難も感ずることなく行き来するように思われる。しかし、「私のうち」から「われわれのうち」へは或る(断絶とは言わないまでも)ステップがある筈である。「私」を容易に「われわれ」と言い換えることができることには、カントにおける合理主義を嗅ぎ取ることも可能かも知れず、そこにカントは他者問題を深刻に考えていなかったという批判も生じる根があると言える(拙論「他者」〔柏田康史他著「哲学するために」北樹出版、一九九一年、所収〕参照)。カント自身に即して言えば、「私のうち」から「われわれのうち」への移行を可能にするものは、ここで触れた「可能的経験」であると筆者には思われるが、カントはこの点を見てはいなかったように筆者には思われるのである。

- (7) Prauss, G.: "Intentionalität bei Kant" (in: G. Funke (Hrsg.), *Acten des Internationalen Kant-Kongresses*, 1981). ただし、彼は「志向性」という語をむしろ「志向」あるは「意図」という意味で理解している (Vgl. Prauss, G.: *Kant über Freiheit als Autonomie*, 1983)。加藤泰史「カントにおける知の構造」〔カント読本〕法政大学出版局、一九八九年)も参照。フッサールの次のような箇所はカント的な臭いのする「志向性」の議論と言えよう。「自我は、それが志向的に関係している非我なしには考えられない」(XIV, 244)。

- (8) Kant, I.: *Briefwechsel*, Felix Meiner, PhB 52a/b, 1972, S. 100.

- (9) Bernet, R.: "Einleitung" in: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893-1917), Felix Meiner, PhB 362, 1985, S.

XIV.

三 空間の關係性

『純粹理性批判』は感性論から、しかも感性の形式としての時間と空間のうち、空間論から始まる。この空間論において、最も含蓄深く、空間が主観と物の〈關係の形式〉として論じられている。このことをわざわざ数バラグラフのカントの文章のなかに、精密にかつスリリングに読み解いて見せてくれたのは、久保元彦氏の論文「形式としての空間」であつた。ここに、空間は、主観としての〈私〉が物と關係を持つ根源的な形式として描かれている。久保氏が、熱い議論を集中させるのは、カントのわずか数行の文章と言つてよい。それはとりわけ、次のような「空間概念の形而上学的解明」の「第一論証」の文章である。

或る種の諸感覚が私の外部の何ものかに關係づけられるためには、(即ち、私がそのうちに位置している空間の場所とは、異なる或る場所に位置している何ものかに關係づけられるためには)、また従つて、私がそれらの感覚を互いに外部に(また互いに隣に)あるものとして、従つて、単に〔互いに〕異なっているだけでなく、異なる場所にあるものとして、表象しうるためには、空間の表象が既に根底に存していなければならない。(A23=B38) (「」内はB版での補足、「」内は訳者の補足、強調は引用者による。)

久保氏の議論の詳細は省いて、結論だけを紹介すれば、この文章から読み取れるのは、感覚あるいは現象相互の「互いの外」の根底に、それに言わば先立つて、「私の外」の把握がある、とカントは考えているということである。そこから久保氏は次のように述べる。「私は形式としての空間の抑の開披にあたつて、それにいわば必然的に立会い、関与していなけ

ればならない。私を抜きにしては空間といったものは成り立ちようがない⁽²⁾のである。逆にまた、「しかしこのことが可能であるためには同時に私の方も、この空間に向けて自分を開き、この空間のうちに何らかの仕方で定着している必要がある」のであり、それゆえ、「私」はみずからこの空間の一隅に定着の楔を打ち込み、そこに住み着いていることによって、この空間の始原的な開披に常に関与している」のである。こうして、「形式としての空間には一箇所、他のどのような場所とも際立って異なった性格を持つ場所、即ち私が位置する場所が設けられている」ことになる。ここで久保氏が描いている「形式としての空間」は、いくら動いても「其処」になることはない「此処」、言わば「絶対的な「此処」」に場所を占めている「私」を原点として、そこから、あるいはそこへと開けている「非等質的な空間⁽³⁾」である。それは、此処という原点に据えられた「私」への方向づけ、すなわち、パースペクティヴにおいて現出する空間にはかならない。このような「私の外」によって開かれる空間が、現象相互の「互いの外」という仕方では等質的に存立している空間の根底にある、というのである。それではここには、等質的三次元的な幾何学的空間に対して、「私」を原点としたパースペクティヴ的で非等質的空間の根源性が主張されているのだろうか。

まず、確認したいのは、ここに言う「絶対的な此処」に場所を占めている「私」とは、身体を持っているのだろうか、「私の身体」はこの「私」に属しているのだろうか、ということである。久保氏は、「私」が「空間の一隅に定着の楔を打ち込み、そこに住み着いている」と語り、「他のどのような場所とも際立って異なった性格を持つ場所、即ち私が位置する場所」を持っていると語る。しかし、彼は、この「私が位置する場所」を「私の身体」とは呼ばなかった。彼はむしろ、「私の身体」という表現を、「一個の経験の対象として記述され、他の諸事物と厳格に同一の資格を付与されている限りでの身体⁽⁴⁾」という否定的な言及においてしか使っていない。実際、『純粹理性批判』のカント自身も、或る箇所では「私の外の他の物（それには私の身体も属する）」(B409)と記しているように、私の外に対象として見出される限りでの「私の身体」

についてしか語っていないように思われるのである。ここでは、〈私〉についての議論は「私の身体」には適用できず、「私の身体」についての議論は〈私〉には適用できないものとなっている。

ところが、実はカント自身も、このように一個の対象として見出される物とは異なり、私がそこに住み着いている原点としての〈私の身体〉というアイデアをもっていたし、そこから開ける非等質的空間というアイデアをもっていた、と主張されることもある。⁷⁾ そのように主張されるとき必ず引き合いに出されるのが、前批判期カントの「空間における方位の区別の第一根拠について」(二七六八年、以下「方位」論文と略記)という論文における「右と左」についての議論である。そこでカントは、「われわれが空間における方位の概念を産出する第一根拠をわれわれの身体(Körper)との関係から、取ってくるというのは少しも不思議でない」(A378f.)と述べて、方位の概念が「上と下」「右と左」「前と後」というわれわれの身体に対する関係から生じることを主張しているかのように見える。続けてカントは言う。

もし星相互の位置の外になお私の両手に対する星座の位置によつて方位が決定されなかつたとしたならば、極めて精確な星図さえも、私がそれをいかに精確に頭に入れておろうとも、一つの既知の方位、たとえば北から、地平線のどの側に私が日の出を求むべきかを知る能力を私に与えはしないだろう。場所の位置の地理学的な知見……は、もしわれわれがそのように配列された事物と相互的位置の全体系とを、われわれの身体の諸側面への関係によつて方位にしたがつて位置づけることができないならば、われわれにとって何の助けにもならない。(A379f.)

ここには、方位の区別は、幾何学的、等質的空間ではなく、「われわれの身体」に対する関係においてある非等質的空間によつて規定されるというアイデアが確かに語られているように見える。しかし、忘れてはならないのは、この「方位」論文の主旨があくまで、「方位は空間内の一つの物の他の物への関係に存するのではなく、これら位置の体系の絶対的宇宙空間(Weltraum)に対する関係に存する」(A377)という、反ライプニッツ的な、それゆえむしろニュートン的な絶対空間

論にあったということである。すなわち、カントがそこで証明しようとしているのは、「絶対的空間は一切の物質(Materie)の現存在から独立であつて、それ自身物質の合成の可能性の第一根拠としてそれ自身の实在性を有する」(A378)ということなのである。しかも、カントはこの絶対空間について言及する際、再三再四「幾何学」への言及を忘れておらず、カントの言う絶対空間とは、「幾何学者が考えているような一般的絶対空間」(A381)なのである。こうして、「方位」論文は、方位を「われわれの身体」への関係に基づけると同時に、絶対空間への関係にも基づけていることが分かる。しかし、果たしてこの二つのことは同時に成り立つことができるのだろうか。

少なくとも、絶対空間をニュートンのように考えている限り、成り立たないであろう。ニュートンはこう言っている。「絶対的な空間は、その本性として、どのような外的事物とも関係なく、常に同じ形状を保ち、不変不動のままのものである。相対的な空間は、この絶対空間の測度、すなわち絶対空間のどのようにでも動かしうる広がりで、われわれの感覚によつてその物体に対する位置より決定されるものであり、人々によつて不動の空間のかわりにとられているところである」⁽⁸⁾。カントは、「右側と左側の異なつた感情」(A380)といい、「人体の両側は明瞭な感覚によつて区別されている」(A381)と言うが、このような「感情」や「感覚」によつて区別されるものは、ニュートンによれば相対的な空間に属するものであろう。「われわれの身体」も「外的事物」や「物質」の一つとみなされている限り、絶対空間はそれから独立に、それと関係なく、「常に同じ形状を保ち、不変不動のまま」に止まっているのである。従つて、「われわれの身体」を「外的事物」や「物質」とはまったく異質な或る特異なものとみなすような身体論をもたない限り、先の二つのことは同時に成り立つことはできないのである。もし、そのような身体論があるならば、それは、ニュートンとはまったく異なる意味での「絶対的かつ根源的な空間」(A383)を呈示することになつたかも知れない。しかし、「方位」論文は、それだけの身体論をもっているように思われないのである。

「右と左」の区別という議論を振り返ってみよう。この議論は、この「方位」論文（一七六八年）だけでなく、「可感界と可想界の形式と原理」（一七七〇年、以下、就職論文と略記）、「プロレゴーマナ」（一七八三年）、「思考の方向を定めるとはどういうことか」（一七八六年）にも登場するテーマであり、それだけで取り上げる価値のある興味深いテーマではある。⁽⁹⁾しかし、この「右と左」の「根本的な感情」による区別という議論は、果たして、カントのなかで、「外的事物」や「物質」とはまったく異質な、世界の原点という位置づけをもった身体論へと組み込まれているのであろうか。どうもそのようなには思われないのである。このテーマが二番目に登場する就職論文の箇所を見てみよう。そこでは一転して、空間が概念ではなく直観（純粹直観）であること証明するために、このテーマが例として挙げられる。すなわち、「方位」論文（A282）でも挙げられていた「不一致対称物」の例として挙げられているのである。「不一致対称物」とは、「完全に相似かつ同等であるが、不一致なる固体」であり、「言葉によって精神に理解できる徴表で言い表しうる一切によって」も区別できず、ただ「純粹直観によってのみ差異性すなわち不一致が明示されうる」二つのものである（A403）。それゆえにこそ、カントは「右と左」の区別という例と並んで、「二つの反対側の半球からなる球面三角形」(Ibid.)の例を挙げることができるのである。『プロレゴーマナ』でも、「右と左」のテーマが登場するが、それは「鏡中の映像」の話としてであり、「原物の左手と鏡中の像における右手とは、互いに相等しくまた相似している。しかしそれにもかかわらず、……左手と右手は互いに重なり合わない」という例としてであるが、カントがこの例を挙げるのは、「球面図形」の差異という例と「右巻きの螺旋と左巻きの螺旋の差異」という例とのあいだにおいてであり、これらはすべて何の例証として挙げられているのかと言え、それを理解するのは「概念だけでは不可能で、直観との関係によってのみ可能」であるような差異を語るためなのである（A286）。

このような流れのなかで、「右と左」そして「上下」・「前後」に関わる「根本的な感情」というテーマは、「原点として

の身体」論へと向かうのではなく、「概念」と「直観」の区別という枠のなかに押し込められていってしまうように思われる。カントの代表的著作として第一に挙げられるべき『純粹理性批判』のなかに、この「右と左」の議論が登場しないのも、この書が、「概念」(悟性)と「直観」(感性)の区別という二元論的枠組みにおいて企てられていることに由来すると考えられる。そこでは、ライプニッツの「不可識別者同一の原理」に反対して、「概念に関してはすべてがどんなに一樣でありえても、やはり二つの現象が同時に異なった場所にあるということとは対象そのものの数的差異性の十分な理由になる」と語るとき、概念によつては区別されないが直観によつて区別されるものの例として、もはや「右と左」といった身体に関わるような例は必要なく、「一滴の水」(A263=B319)とつた例で充分なのである。ここではもはや、「私の身体」を原点とする非等質的空間に由来する差異ではなく、等質的空間における二つの対象の異なる位置に関わる差異のみが問題になっているように思われる。カントの「直観」にとつて、もはや「私の身体」への関係は不可欠のものとなっていないように思われるのである。

カント解釈において空間の問題と身体の問題を重視したF・カウルパツハは、「方位」論文のカントが「生世界的 (lebensweltlich) 空間」を顧慮していたのに対し、この身体的空間は『純粹理性批判』では「背景として登場」するのみとなり、それが再び尊重されるのは遺稿『オプス・ポストムム』においてである、と主張する。⁽¹⁰⁾ 批判期においては「批判的觀念論の教義を形成する動きの中で背景に押しやられた」のである。しかし、そのような枠組みに押し込まれた『純粹理性批判』のなかにも、カウルパツハは「超越論的身体性」の思想を発掘しようとしている。カントは「演繹論」のなかで次のように述べていた。

われわれはいかなる線も、これを思想のうちで引くことなしに考えることはできず、いかなる円も、これを描くことなしに考えることができず、空間の三次元も同一の点から三つの直線を相互に垂直に立てることなしには表象する

ことができない。(B154)

この「思想のうちで線を引く」と語られる事態の内に、カウルバッハは、カントにおける超越論的身体性、すなわち、構想力という「超越論的な手」による図形の先行的な記述作用を垣間見たのである。⁽¹¹⁾ 岩隈敏氏も、同様の方向に議論を展開し、久保氏が「感性論」から取り出してきた〈私〉と空間のあり方を、「演繹論」に出てくる「線を引く」という「運動」についての議論へと繋げて、「超越論的身体」について語ろうとしている。この「運動」をカントは、「主観の働き(Handlung)としての運動」と呼び、それは「客観の規定」としての運動ではない(§14)、と注意する。岩隈氏によれば、「一本の線分を引くとは、想像力によって自己の身体をつねに「今ここに」という仕方、継起的に指定しつつけながらみずから運動し、一定の空間を記述することである」が、「この運動は本来身体運動として捉えられなければならない。空間の開披に立ち会う存在者は想像力によって自己の身体を指定するばかりでなく、みずから運動する存在者でもある」⁽¹²⁾。ここには、久保氏が指摘していた、空間の開披に根源的に関与している〈私〉とそこから開かれる非等質的空間といった論点が、外的事物(物体)とは根本的に区別される身体、事物経験に先立ちそれを可能にしている超越論的なものとしての身体、しかも、事物の運動とは根本的に異なる主観の運動として働く身体、そのような身体運動によって開かれる空間、といった思想へと深化させられているように思われる。

しかし、問題は、果たしてこのような「身体—空間」論がどこまでカントの『純粹理性批判』全体に一貫して読み取ることができるか、である。カウルバッハも、カントにおける超越論的身体性の議論を展開するには、『オプス・ポストウム』に頼らざるをえなかった。少なくとも、『純粹理性批判』のなかで全体に一貫して、という点においては、やはり、否定的にならざるをえないのである。この点では、加藤泰史氏のように、『純粹理性批判』ではもはやそうした身体の考察を見出すことはできない。……『純粹理性批判』は、「私の身体」という日常経験的な意味合いも消滅し、さらに「心身問題」

さえ問題として成立し得ない地点に立っており、それは超越論的主観の立脚地でもあると言えよう⁽¹⁴⁾、というのが無難なところであろう。そして、このように『純粹理性批判』で「身体—空間」論が貫かれなかった理由は、そこでは、〈経験の可能性への問い〉が〈数学の可能性への問い〉へと何の障害もなく連続して行っている、ことにあるように思われるのである⁽¹⁵⁾。久保氏の言う「形式としての空間」は、〈私〉あるいは〈私の身体〉を原点としたパースペクティブ的で非等質的な空間であり、それは〈私〉と物との関係としての「経験」において現出してくる空間であつた。しかし、『純粹理性批判』のカントが説く空間は、この著全体の流れとしてはむしろ、それとは異なり、ハイムゼートも指摘するように、「一様性 (Gleichförmigkeit)」をもった空間であり、どこにも「他のどのような場所とも際立って異なる性格をもつ場所」のない、等質的な三次元空間、すなわち幾何学的空間だと言わざるをえない。このような幾何学的空間のどこにも〈私〉が位置すべき「絶対的な此処」はないし、それを原点とした方位づけであるパースペクティブもない。幾何学的空間とは、〈私〉が場所を持つことのない空間なのである。

(1) 久保元彦「形式としての空間——超越論的感性論」第二節、第一および第二論証の検討——(『人文学報』第二二二号、一九七七年。現在は、前掲『カント研究』所収) 参照。

(2) 久保、同書二八頁。

(3) 久保、同書二九頁以下。

(4) これは、久保氏が用いなかった表記であり、むしろ、永井均氏の刺激的な著作『〈私〉のメタフィジックス』(勁草書房、一九八六年) から借りてきた表記であるが、後に触れるカント研究者である中島義道氏や岩隈敏氏も、カントを論じるにあたって永井氏との連関も考慮しながら、この〈私〉という表記を用いている。筆者も、そのような連関を考えることを不当とは考えないので、ここでは彼らに倣って〈私〉という表記を採用しておく。

(5) 久保、前掲書三一頁。

- (6) 久保、同書二九頁。
- (7) 例えば、中島義道『カントの空間構成の理論』理想社、一九八七年、三七頁以下参照。
- (8) ニュートン『自然哲学の数学的諸原理』（中央公論社『世界の名著26』、一九七一年）六四頁以下。
- (9) 坂井秀寿「右と左」『哲学探究』東京大学出版会、一九七八年、所収。参照。また、「右と左」というテーマ一般について、特に、鏡像においてなぜ左右は反転するが、上下は反転しないのかというテーマについては、マーティン・ガードナー『自然界における左と右』（紀伊國屋書店、一九七一年）、大森莊蔵『新視覚新論』（東京大学出版会、一九八二年、第五章）を初めとして多くの興味深い論考があるが、ここでは立ち入ることができない。この辺りの問題を論じたものとして、最近のものでは、船木亨「鏡像と奥行（一）」（『文学部論叢』一九九四年）が読みごたえがある。
- (10) Kaubach, F.: *Philosophie der Beschreibung*, 1968.
- (11) 有福孝岳「超越論的身体性としての主体性」『人文』XXVI、一九八〇年、所収。二三頁参照。
- (12) 岩隈 敏「カントにおける心身問題についての予備的考察」（『福岡大学人文論叢』第十六巻第四号、一九八五年。現在は『カント二元論哲学の再検討』九州大学出版会、一九九二年に所収。中島義道氏も、「先験的主観と根源的に関連し、このことをつうじて、つねに空間関係の総体の原点として機能するような身体（先験的身体）」（前掲書、四三頁）を語っている。
- (13) 岩隈、前掲書、一三頁。
- (14) 加藤泰史「超越論的統覚と身体」『理想』六三五号、一九八七年、所収。六九頁以下。
- (15) このように〈経験の可能性への問い〉が〈数学の可能性への問い〉とそのまま直結されることは、空間においてより時間においてもつと甚だしいように思われる。実際、「形式としての空間」において現れたような〈私〉が、「形式としての時間」においても同様に見出されるだろうか。確かに、「觀念論論駁」でカントは次のように記している。「わたしはわたしの現存在を、時間のうちに規定されたものとして意識している」(B276)。この文章は、〈私〉と時間の密接不可分の関係を物語るかのようなものである。ここには確かに、〈私〉が時間のうちに、時間へと開かれた存在として描かれている。しかし、それでは時間もまた、〈私〉へと開かれた形式として描かれているであろうか。感性論冒頭の空間論に続く時間論の箇所では、少なくとも、そうではないように思われる。「空間概念の形而上学的解明」の第一論証において〈私〉と空間の関わりが述べられていたが、それに対応する「時間概念の形而上学的解明」にも、そのような〈私〉が登場するだろうか。そこではこう述べられる。「もし時間という表象がア・プリオリにその根底になかったとすれば、同時存在とか継起とかは知覚として現れはしないであろう。時間という表象を前提としてのみわれわれは、いくつかのものが同じ時に（即

ち、同時に「存在するとか、異なる時間に（即ち、継続的に）存在するとかいうことを表象できるのである」（A30=B46）。ここでは感覚あるいは現象相互の時間的な関係が述べられるのみで、〈私〉と感覚・現象の間の時間的關係については言及されていない。

時間は、類比的に、「無限に進み行く一本の線によって表象される。……ただ線の部分は同時的であるが、時間の部分はつねに継続的（nacheinander）であるという点だけを除いて」（A33=B50）。時間は、直線として空間の一つの次元と類比的に表象される先後関係であり、空間の三次元に加わる第四次元として力学・物理学において登場するような時間なのである。それゆえ「時間概念の先験的説明」においては、「われわれの時間概念は、きわめて夥り多き一般運動論（＝力学）の示す限りの、多くのア・プリオリで総合的な認識的可能性を説明するものである」（B29）と、数学的自然科学的な時間へとそのまま繋がって行くことになる。「原則論」の或る箇所でもカントは、「時間の三様相は、常住不変（Beharrlichkeit）・継起（Folge）・同時存在（Zugleichsein）である」（A177=B219）と述べているが、このような時間は、対象としての現象の持つ時間様相に他なるまい。

アウグスティヌスを持ち出すまでもなく、〈私〉へと開かれた時間、時間へと開かれた〈私〉、そのような時間は、過去・現在・未来という様態においてある時間であろう。確かに、カントもA版の「演繹論」で展開した覚知（Apprehension）・再生（Reproduktion）・再認（Rekognition）という三つの総合は、アウグスティヌスの現在の現在・過去の現在・未来の現在という考えに通じるものを持っていると解することは不可能ではない。しかし、それはカントがB版においては削除してしまった記述である。過去・現在・未来というのは、〈私〉のいる現在を、そして、その限界としての〈今〉を、「絶対的な此処」と類比的に言えば、〈今〉がどれだけ移行行こうとも、〈私〉がいるこの〈今〉という「絶対的な今」を原点とした、空間的なパースペクティヴに類比的に言えば、時間的パースペクティヴにおいて現出する時間である。それは、単に等質的な〈今〉が直線的に継起するような時間ではなく、特権的な点としての「絶対的な今」を原点として、もはやない過去と未だ来ない未来という非等質的なパースペクティヴをもった時間である。そのような〈私〉という原点から、あるいはそこへと開かれた「時間」、すなわち、久保氏が興味深く描いてくれた「形式としての空間」に対応するような「形式としての時間」についてカントが語っているには思われないのである。確かに、「純粹理性批判」において、時間論は「感性論」のみならず、「演繹論」「図式論」「原則論」「弁証論」の至る所で触れられる主題であり、これらを見渡すとき初めて、カントの時間概念の豊かさを捉えることができよう。しかし、少なくとも久保氏が描いた空間論を「純粹理性批判」全体に一貫することは困難であるし、それに対応するような時間論を見出すのも困難であるように思われる。

カントは先の引用箇所（A378f.）に見られるように、「方位」論文では、「われわれの身体」と言っており、「私の身体」とは言っていない。ここに限らず、「われわれ」についての話と「私」についての話が相互乗り入れ的關係にあることも、カントにおいて一般的に見ら

れることと言えよう（前節注（6）参照）。これは、「私」から「われわれ」への繋がりを説明しようとするフッサール現象学の課題となるが、この点については別に論ずる予定である。

（17）ハイムゼート「近代形而上学における空間論争」（『カントと形而上学』以文社、一九八一年、所収）一七二頁以下。

結びにかえて

前批判期および遺稿のカントがわずかに垣間見ながら、『純粹理性批判』のカントは二元論的枠組みのためにほとんど見失ってしまった「身体—空間」論。その洞察を継承し、物体（Körper）とははつきり異なる語で呼ばれるべき身体（Leib）、「私は動く」という可能性（Vermöglichkeit）としてのキネステーズの身体、パースペクティブ的空間であるとともに遊動空間（Spielraum）としての空間、そのような空間に構成的に機能している超越論的身体性。すなわち、多くのカント研究者がカントのなかに読み込もうとした「身体—空間」論に正面から取り組んだのはフッサール、および彼の仕事を引き継いでいった現象学派の人々（とりわけ、『知覚の現象学』のメルローポンティ）であった。〈数学の可能性への問い〉と〈経験の可能性への問い〉を癒着させてしまったカントにおいては、「経験」とは「経験的認識」であり、それは「学問的認識」へと断絶なく繋がっていくように見えるが、フッサールは初めから、「前学問的な経験」と「学問的認識」との間には或る断絶を見ていた。フッサールによれば、カントは、「前学問的自然の問題圏と学問的自然の問題圏とを分けなければならなかった」し、「まず前学問的自然——専ら経験的な直観において与えられる（それゆえ、カントの意味での「経験」においてではない）——にのみ超越論的な問いを向け」（XVII, 272）なければならなかったのである。フッサールは一九〇七年夏学期講義『物と空間』においてすでに、このような構図のなかで空間の考察を開始していた。その「序論」で示

されるように、そこで問題になるのは「自然的前学問的な経験」(XVII, 3ff.) (それは何より「知覚」と呼ばれる) の分析である。このような経験において、世界は常にすでにそこにあり、学問的認識はこの前学問的経験の世界へと関わっている。『物と空間』の空間論では、学問的な世界把握は括弧に入れられ、前学問的な経験が考察の対象となる。ここでの学問的理論と前学問的経験との対比には、晩年の「客観的に真なる世界」と「生世界」との対比が先取りされている、と言ってよい (Vgl. XVI, S. XXJ)。そして、この「前学問的な経験」の探究においてこそ、空間 (および時間) は〈私〉との関係において、すなわち、〈私〉を原点とするパースペクティヴにおいて現出してくるのである。カントが垣間見ながらも見失ってしまったもの、あるいは一貫して展開することができなかったものを明らかにすることこそ、そこでのフッサール空間の現象学の課題であった。

しかし、小論で確認してきた、フッサールの眼から見たカント空間論の諸問題を踏まえたうえで、この講義『物と空間』によって開始され、『イデーニ II』へと継承され、『間主観性の現象学』に収録された草稿 (とりわけ、一九二二年のザンクト・メルゲン草稿、及び一九二七年の諸草稿など) に引き継がれ、晩年の草稿「幾何学の起源」や「コペルニクス説の転覆」という副題で有名な草稿へと結実していくフッサールの空間の現象学そのものを考察の俎上に据えること、そしてそれがいかに「空間と他者」という問題圏へと結びついていくことになるかは、もはや稿を改めて論じるほかない。