

E・カッシーラー『シンボル形式の哲学』第3巻 「認識の現象学」における「シンボル」概念 ——その現代的意義についての予備的考察——

音喜多 信 博

はじめに

本稿の目的は、エルンスト・カッシーラーの『シンボル形式の哲学』第3巻「認識の現象学」(1929年刊行)における「シンボル」概念の意義について考察することである。その際、カッシーラーの議論が、カント主義的問題設定のなかでどういう意味をもつのか、ということに注目しながら考察を進めていきたい。

認識論においてはふたつの危険がある。ひとつは、感性的経験のうちに、悟性のはたらきを入れ込んでしまうことによって、知覚を知性化してしまうことである。ここから、伝統的な主知主義が帰結する。もうひとつは、感性的経験の中性性、自立性を一面的に強調することによって、認識システムからまったく独立した所与としての感覚与件(センスデータ)を想定してしまうことである。ここから、伝統的な経験主義が帰結する。カッシーラーは、カントの批判哲学は、この両者の限界を乗り越えるべく、両者のあいだの隘路をぬって歩みを進めているものと解釈する。

『純粋理性批判』(1781年第1版刊行)のカントによれば、主観の備える認識機能は、感性、悟性、理性に分けられる。感性的経験は、空間・時間という「感性形式」のもとに包摂されることによってはじめて経験される。悟性のはたらきは、「悟性概念」によって感性的経験の多様を統一し、判断へともたらすところにある。

ここで問題となるのは、カントにおいては、感性的経験は「受動的」であり、悟性はそれ以上から「能動的」に悟性概念をあてはめるものとされている。これに対して、カッシーラーは、感性的経験のなかにも何らかの自発性が、悟性の自発性とは異なる自発性が存在していると考ええる。カントは、感性と悟性を結びつけるはたらきを「超越論的構想力」¹⁾と呼んだが、カッシーラーが問題としているのは、まさにこの構想力に関連する機能と考えることができるであろう。

本稿では、カッシーラーによるシンボル形式の哲学を、カントにおいて前提とされていた「感性＝受動的」、「悟性＝能動的」という単純化された区別を乗り越える試みとして捉え、カッシーラーの思想を総体的に解釈してみたい。

1) ちなみに、『純粋理性批判』第1版においては、構想力は感性にも悟性にも属さない独自の能力として考えられていたが、第2版(1987年刊行)においては、構想力は悟性の機能のひとつとして規定されてしまう。つまり、構想力の問題は、カントにとって独立した考察領域としては認められなくなるのである。この点については、有福孝岳・坂部恵ほか編『カント事典』弘文堂、1997年、168-170頁(「構想力」の項)などを参照のこと。

考察の手順はつぎのようになる。

まず、第1節において、カッシーラーにおける「シンボル」あるいは「シンボル形式」の一般的定義について説明する。その上で、カッシーラーのシンボル概念は従来のシンボル概念とどのように異なるのか、また、そのことがカント的問題設定のうちでどのような意味をもってくるのか、という点を検討する。つぎに、第2節において、自然的世界概念²⁾から自然科学的世界概念への移行ということについて、シンボル形式の問題と関連づけながら説明する。そこでは、カッシーラーがあげる三つのシンボル形式が、どのような形で相互に関連しあっているかということが明らかにされる。最後に、第3節においては、独自のカント解釈に基づいて、反自然主義（反物理主義）的な認識論・存在論を展開している現代英米圏の哲学者ジョン・マクダウェルの思想を、カッシーラーの思想と比較する。そのことによって、カッシーラーのシンボル形式の哲学がもつ現代的な認識論的意義を明らかにする。そこでは、20世紀前半に盛んになったドイツ語圏の哲学的人間学と、言語分析の手法に基づく現代の英米圏の認識論とが、（従来注目されてこなかった）意外なかたちで収斂していることが指摘されることになろう。

第1節 「シンボル」概念と「表出」概念

1-1) カッシーラーにおける「シンボル」の定義

まず最初に、カッシーラーにおける「シンボル」とはどのようなものであるのか、見ていこう。

『シンボル形式の哲学』においては、カッシーラーはシンボル形式を三つに区分している。すなわち、「神話的形式」、「言語形式」、「理論的認識（自然科学）の形式」という三つである。これに対応して、彼は、三つの精神的機能、すなわち「表情 (Ausdruck)」、「表示 (Darstellung)」、「意義 (Bedeutung)」という三つを区別する。これらがそれぞれどのようなものであるかということについては次節で説明するとして、ここではまず、カッシーラーにおける「シンボル」概念の一般的定義について確認しておきたい。

通常は、「シンボリックなもの」というときは、「単なる像」と「事象そのもの」との区別、あるいは「記号」と「記号によって表示されるもの」との区別が明確に現れている事例について言われる。たとえば、言語的記号にはじまり、数学的記号や自然科学において用いられる記号（アルゴリズムや化学式など）がそれである。もちろん、それらもシンボルなのであるが、カッシーラーはシンボルという概念により広い意味を与えて、つぎのように述べている。

われわれは、いかなる種類のものであれ、一般に感性的なものの「意味充実」が見られるような現象、——つまり、ある感性的なものが、ただ存在したり、しかじかの在り方をしたりしながら、同時にひとつの意味の特殊化や具象化、その顕現や具現としても現れてくるような現象の全体を、この概念によって包みこもうと試みたのである。(PSF:105/上 191)

2) カッシーラーにおける「自然的世界概念 (natürlicher Weltbegriff)」という用語は、自然科学以前の日常的な人間のものの見方に基づく世界概念を意味しており、「自然科学的世界概念」と対比して用いられている。「自然的世界概念」は、後述する三つのシンボル形式で言えば、おおむね「神話的形式」と「言語形式」の領域に対応する (PSF:323/下7)。

たとえば、表情の理解においては、「『単に感性的な』存在でしかない現象と、この現象が間接に表している、この現象とは異なる精神的・心的内実との分離はまったくない」(PSF: 104-105/ 上 190)。通常であれば、これはシンボルとは呼ばれえないであろう。しかし、上のカッシーラーによる定義にしたがうならば、これもが「シンボルのなもの」に数え入れられる。つまり、表情の理解においては、他人の顔についての感性的知覚が、その人の内面的状態、情動を「意味している」のである。

このような拡張されたシンボル概念を採用する意味はどこにあるのであろうか。カッシーラーは、上記のシンボル形式の三つの区分（神話、言語、理論的認識（自然科学））はあくまで方法的な区分であり、これらのシンボル形式は、相互に絡み合いながら不可分の統一、ひとつの包括的な全体を形成しているということに注意を促している。

神話の形象世界と、言語の音声組織と、精密な認識が駆使する記号とは、それぞれ表出(Repräsentation)の固有な次元を規定しているのであり、——そしてこれらすべての次元が、打って一丸となって、はじめて精神的な視空間の全体を構成することになるのだ。シンボル機能がはじめて概念知、「抽象的」知識のレベルに限定されてしまえば、こうした全体に対する眼ざしが失われてしまおう。むしろ肝要なのは、シンボル機能が理論的世界像のある特定の個別的段階に属するものではなく、むしろこの理論的世界像をその全体において制約し担っているものだ、ということを確認することである。概念の領域にいたってはじめてシンボル機能によって制約されるようになるのではなく、直観や知覚の領域からしてすでにこれによって制約されている、——というのも、直観や知覚もまた「自発性」の圏域に属し、単なる「受容性」の圏域に属するものではないからであり、直観や知覚のうちには印象を外から受け容れる能力だけでなく、印象を独自の形成法則に従って形態化する能力もまた現れているからである。(PSF:52-53/ 上 104-105)

したがって、カントの感性、構想力、悟性の区分も、けっしてそれが廃棄されるわけではないにしろ、それらは互いに関係し合い、結びあっていることとなる。カッシーラーにおいては、感性は「受動的」で、悟性は「能動的」という単純な区分は見直される。根源的には同一のシンボル機能がはたらいているという意味において、感性的直観から悟性的判断まではひとつの自発的な認識システムに属していると言えるのである。

1-2)「表出」の概念について

上の引用文にあったように、カッシーラーは、シンボル概念と密接にかかわる概念として、「表出」という概念を用いる。カッシーラーによれば、表情、表示、意義という三つの機能領域は、単なる「現前 (Präsenz)」にとどまることなく、「表出 (Repräsentation [再現前化])」という根本機能から発現したものであるという点において共通している。この「表出」という機能は、言語のレベルにおいてはじめて登場するものではなく、知覚的直観の世界においてすでに始まっている。このように、知覚そのもののなかに、単なる現前的内容を越えた「表出的 (再現前化的)」内容が含まれており、それは他の諸々の内容と一緒に、ひとつのシステムを形成しているのである。

カッシーラーにおける「表出」という用語にはいくつかの含意があるのであるが、まず第一に、つぎのようなことがある。すなわち、もっとも要素的なものと考えられている知覚のうちに、すでにして、要素の総和を越えた「意味」が見られるということである。この点において、

知覚経験は、経験主義が唱えるような中性的な感覚与件の受容なのではない。

直観的現実のうちには、孤立したものやそれだけ切り離されたようなものは存在しない。特定の個別的地点と特定の個別的瞬間に属しているように思われるものも、けっして単なること今に縛りつけられているわけではない。それはおのれ自身を越えてゆき、——経験的内容の総体を指示し、さまざまな経験的内容と結びついて、特定の意味をもった全体を形づくっているのである。(PSF:328/ 下 16)

たとえば、「ネッカーの立方体」のような反転図形をとりあげてみよう。われわれは、ここに複数の平面図形あるいは線分の組み合わせを見るのではなく、これを上から見下ろした立方体として、あるいは下から見上げた立方体として見てとることであろう。しかし、われわれがひとつの見方をしていときは、簡単に見方を切り替えることができるというわけではなく、その見方は強制されているもののように感じるであろう。これは、知覚経験は単なる感性的なものの寄せ集めなのではなく、つねにある「意味」が包含されているということの一例である。

ところで、主知主義的な考えに従うならば、このような反転現象は「無意識的判断（推論）」によるものと見なすべきだということになる。つまり、ここではすでに概念的なものがはたっているのであり、「これは下から見られた立方体である」といったような命題的なかたちをとった判断がおこなわれており、ただ、それが無意識のうちにおこなわれているだけだ、ということになろう。しかし、これでは、反転現象がわれわれに起こるときに強制的な性格に忠実であるとは言えない。無意識的判断の考え方は、能動性のないところに能動性を想定し、直観や知覚が概念的認識に比してもつ「直接性」を奪い取り、感性的経験を「知性化」してしまうものである。カッシーラーは、拡張されたシンボル概念を導入する際には、このような誤りに陥らないようにとの警告を発している (PSF:51/ 上 103)。

以上のように、カッシーラーは、表出概念を手がかりにして、経験主義と主知主義の狭間を進むのである。

さて、「表出」という用語の第二の含意について見ていこう。この用語の意味について端的に説明した箇所として、つぎのようなものがある。

直観の世界からしてすでに、その個々の要素が単なる〈現前的 (präsentativ)〉性格ではなく、表出的 (repräsentativ) 性格をもつということ、言いかえれば、それらが単純に「ただ存在している (dastehen)」のではなく、それらが互いのために存在しあっている、つまりそれらが相互に指示しあい、特定の意味で代理しあうことができるということによって本質的に規定されているのである (PSF:132/ 上 236)。

たとえば、知覚の内容は、意識を他の内容へと送り返し、他の内容を代表したりする。たとえば、わたしがここからあるパースペクティヴのもとに見ている家の射映は、他の射映へと無限に送り返す（他の射映を「指示する」）。ひとつの射映を見るだけで、わたしたちはそれが「家の現れ」であることを捉えている。つまり、ひとつの射映は、「家」という全体を代表する（代理する）ものとなっているのであり、ひとつの射映を見るにあたっては、つねに「家」という全体的現象が含意されているのである。

さらに、「色」の経験を考えてみよう。色の現象においては、「色は、それが単純で自立的な規定として捉えられるか、それとも、〈対象色〉としてある客体に付着しているものと考えられ

るかに応じて、それ自体違った〈色価〉をもつことになる」(PSF:230/上 394)。ある場合には、われわれが見るのは単なる中性的な「〈光のたわむれ〉」,「宙に漂う光の形成体」にすぎないが、ある場合には、色はおのれ自身を見せるのではなく、むしろおのれを通して別のものを見せる。つまり、色はある対象のさまざまな性質を意味的に指示するものとなるのである。たとえば、色によって、ある対象の表面の素材や手触り、ぬくもり(冷たさ)などが表現されることがある。また、照明の当たり具合によって、色はさまざまに変化するが、同時にわれわれはその色が不変のままとどまることも知っている(色の恒常性)。このように、色というものはわれわれの知覚世界の全体的構造に織り込まれているのであり、われわれが色を知覚するときには、その全体的構造が参照されるかたちで見られているのである。

以上、カッシーラーにおける「シンボル」と「表出」の概念について、カッシーラー哲学の全体的構想のなかでの位置づけをふまえながら説明した。次節では、この節の冒頭で保留しておいた、三つのシンボル形式(神話、言語、理論的認識(自然科学))とそれに対応する三つの精神的機能(表情、表示、意義)の内実について、検討していきたい。

第2節 自然的世界概念から自然科学的世界概念へ

2-1) 人間学的な問題設定について

カッシーラーによれば、主体(「自我」)に相対する「対象」や「世界」ということが意味をもつのは、自らが生きる具体的な状況から距離をとることができる人間においてのみである。一方、具体的な状況に埋没している動物においては、自我は環境と癒合的・一体的な状態にあり、人間のように明確に分かたれた自我と対象・世界は存在していないと考えられる。これは、人間の行動様式と他の動物の行動様式を比較研究した当時の動物行動学の成果から、20世紀前半のドイツ語圏の哲学的人間学が引き出した一般的帰結である。

もちろん、人間以外の生物をすべて一括りにすることはできず、高度な知能を備えた動物のなかには、人間と近い行動の自由を備えたものもあろう。しかし、人間学的に重要なことは、人間における行動の無限の開放性である。これを、現代的意味での哲学的人間学の祖マックス・シェラーは「世界開放性」と呼んだ³⁾。現代の霊長類研究においても、道具の作製と使用の場面や他者の心の理解の場面における無限の再帰性(「道具をつくるための道具」,「他者の心に映じた別の他者の心」等々)を備えているのは、人間だけであると報告されている⁴⁾。

カッシーラーにとって、シンボルというものは、主体が状況から距離をとり、それを認識の対象としていくにあたっての「媒体」である。つまり、人間は、シンボルを媒介させることによって直接的なものから離れることになるのだが、そのことによってはじめて認識の対象と向き合うこととなり、同時に外化された自らの主観と自己意識的に向き合うこととなる。そのことによって、人間の認識は、他の動物との比較を絶する自由を獲得するのである⁵⁾。以下では、人間における認識の自由の拡大のさまを、自然的世界概念から自然科学的世界概念への移行と

3) Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (zuerst erschienen in 1928), in: *Späte Schriften, Gesammelte Werke, Band 9*, Bouvier, 1995, S.7-71.「宇宙における人間の地位」(亀井裕・山本達訳),『シェラー著作集13』,白水社,1977年,9-110頁。

4) たとえば、松沢哲郎『チンパンジーの心』,岩波現代文庫,2000年,および『進化の隣人 ヒトとチンパンジー』,岩波新書,2002年を参照のこと。

いう枠組みで整理し、カッシーラーの叙述をわれわれなりのやり方でまとめてみたい。

2-2) 神話のシンボル形式から言語のシンボル形式へ

カントは、人間の認識の最終到達点は数学的自然科学であると考えていたので、感性的経験を、人間の認識が数学的自然科学へと高まる過程で通過する前段階として位置づけていた。カントが感性の「形式」と考えたのは空間と時間であるが、その際にイメージされていたのは、ニュートン的な絶対空間、絶対時間である。

しかしながら、カッシーラーによれば、われわれの原初的な知覚経験は、等質的な空間・時間のなかに存在するデカルト的な延長実体についての経験などではない。そこでは、知覚対象は感情的な相貌・雰囲気とともに与えられている。ここでの知覚対象は、確固とした「対象」とすら呼べないようなものであり、同一の事物や人物が同時にふたつ以上の空間的地点に存在していることも排除されない。知覚の主体は、その対象とまったく切り離されているのではなく、主体は知覚的な状況に埋没している。

そのような段階でのシンボル形式を、カッシーラーは「神話的形式」と称し、それに対応する精神的機能は「表情 (Ausdruck)」であるとする。この段階が「神話的」と呼ばれるのは、神話時代の人間、現在の自然民族、幼児、動物の経験が想定されているからである。もちろん、こういった存在者の経験を、われわれがそのまま追体験することはできない。カッシーラーは、文化人類学、発達心理学、動物行動学などの成果をふまえ、これらの存在者の心性に迫ろうとしているのである。

たとえば、神話的世界に生きる者の経験を再構成してみよう。神話的世界では、自然現象に対する擬人化がおこなわれて、瞬間的な自然現象に神の名が与えられたりする。そのような態度は、前反省的、前認識論的な「アニミズム」であるとして打ち捨てられてしまいがちであるが、そこには何の精神的能動性も存在していないというわけではない。そこではすでに、経験の最初の中心化と集約がおこなわれており、時間・空間的な分節化・構造化がおこなわれている。それは言いかえるならば、人間が具体的状況への全面的埋没から身を解き放ち、環境内の事物を「対象化」する最初の一步が踏み出されているということである。

このように自然現象に神の名を与えるという段階において、すでに「命名」という言語的なはたらきが始まっているのであるが、言語はこの「状況から身を解き放つ」というシンボル形式のはたらきをさらに拡張する。つまり、言語は知覚におけるシンボル機能を継承して、もろもろの経験内容が相互に代表し合うという機能を全面的に引き受ける。言語記号は、それ自体が別の経験の代表となる。たとえば、音声言語は、自らとはまったく類似性を持たない対象、すなわち音声以外のもの（視覚的・触覚の対象や思惟内容など）を代表する。カッシーラーは、このような機能を言語の「表示 (Darstellung)」機能と呼ぶ。さらに、個々の言語記号はそれだけで完結しているものではなく、ある国語の言語システム全体の中での他の記号との相關関係においてはじめて意味をもつ。すでに知覚のなかで原初的なかたちで見られたこれらの性格を、言語はもっとも明瞭な形で示しているのである。

ここで注意しなければならないことは、言語はあらかじめ分節化された知覚の世界に、上から当てはめられるレッテルのようなものではないということである。カッシーラーはフンボル

5) 認識の「媒体」としてのシンボル形式というカッシーラーの構想の詳細については、以下の拙論を参照されたい。音喜多信博「E・カッシーラー『シンボル形式の形而上学』より見た哲学的人間学」、『東北哲学会年報』第30号、2014年、83-103頁。

トに依拠しながら、言語記号が知覚的経験そのものを豊かにするものであることを強調している。たとえば、命名という行為は、他者への情報伝達的手段である以上に、まずは行為主体の主観的経験の分節化的手段なのである。

2-3) 言語の病理現象とシンボル

このような言語の原初的機能が損なわれる病理的な事例として、ゲルプとゴルトシュタインの色名健忘の患者があげられる (PSF:257 ff./ 上 433 ff.)⁶⁾。

患者は、一般的な色名を正しく使用したり理解したりすることができなかった。たとえば、一連の色見本 (紙や毛糸) のなかから、赤や黄や緑の見本を選び出すことができなかった。また、類似した基本的色調をもつ色を分類することができず、きわめて近接した感覚的類似性をもった色しかまとめることができなかった。

一方で、この患者は、一般的な色名を使うかわりに、特定の対象の色に対応する色合いをもつものを選び出すように求められると、良好な結果を得た。つまり、目の前の見本のなかから、「熟したイチゴの色」、「郵便ポストの色」などを見つけなければならないときには、うまくそれに対応する色見本を選び出すことができた。また、この患者は、「雪のような白さ」、「草のような緑」、「空のような青さ」、「血のような赤さ」といった慣用的な言い回しを心のなかで反芻して補助手段として媒介させることができる場合には、たとえば「赤いものを選び出せ」といったような課題を遂行することができた。

この患者について、カッシーラーはつぎのような解釈を示している。

患者が失っているものは、体験の「表示機能」である。つまり、「患者の色現象がもはや健常者のそれと同じように表示手段としては機能しない」(PSF:260/ 上 438) のである。

その表示機能は、きわめて狭い範囲内に封じこめられている。つまり、直接類似しているものだけしか、たがいに〈代表し〉あったり、たがいに代理しあったりできないのである。してみれば、ここにあるのは、ゲルプとゴルトシュタインとともに、いっそう具体的なとか、〈いっそう生に密着した〉とでも呼べそうなある全体的態度、だが、ほかならぬこの密着のためにいっさいの眺望の自由を欠くという代償を払っているような全体的態度だということになる。というのも、知覚は、次第にシンボリックの内容によって満たされてゆくことによって始めて、[・・・] ほかならぬこうした自由を手に入れるものだからである。(PSF:260/ 上 438-439)

このような病理現象の解釈から、逆に正常な表示機能をもった言語のあり方について窺い知ることができる。人類の文化的発達の歴史を見ても、個人の発達史を見ても、言語は、最初は具体的状況から完全には切り離せないものであったであろう。神話的世界においては、言語は事物にも似た実在性を持ち、「言霊」という言い方に代表されるような、ある精神的な力をもっているものとみなされている。そこから徐々に、言語は状況から切り離された純粋な「表示」機能を果たすようになる。つまり、「単なる像」と「事象そのもの」との区別、あるいは「記号」と「記号によって表示されるもの」との区別が明確に現れているようなシンボルの段階へと移行するのである。

6) この箇所でカッシーラーがとりあげているのは、以下の論文である。Adhémar Gelb/Kurt Goldstein, "Über Farbensamenamnesie", in: *Psychologische Forschung*, Band 6, 1924, S.127-186.

2-4) 理論的認識（自然科学）のシンボル形式

最後のシンボル形式は、「理論的認識（自然科学）の形式」であり、これに対応する精神的機能は「意義（Bedeutung）」である。「意義」機能のレベルでは、言語的シンボルにおける表示機能が意識的に遂行される。自然言語が文脈によって多義的であるのに対して、理論的認識のシンボル（概念）は状況によって多義性をもつものであってはならず、一義性を要求されるものとなる。「言語が命名だけで満足しているのに、科学的自然認識は規定をもとめる。また言語が名前の多義性にとどまっているのに、それは概念の一義性をもとめる」（PSF:19/上47）。

たしかに、表情の領域も、表示の領域も、単なる「現前」にとどまることなく「表出」という根本機能から発現したものである。この意味では、表情・表示と概念とは共通している。しかし、「自然的世界概念」と「自然科学的世界概念」のあいだには大きな断絶がある。つまり、自然的世界概念の組成の「一般的規則はさまざまな特殊な内容に密接に結びつき、そうした内容に深く浸透して現れているので、この内容と一緒にでなければ記述されえないほどであった」。しかし、科学的概念においては、規則は「抽象的に、つまりそれだけ切り離されて『それ自体で』規定される」（PSF:323/下7）。かくして、理論的認識の概念においては「抽象」がおこなわれる。「つまり、認識は純粋な諸関係を、事物の具体的で個別的に規定された〈現実性〉との絡みあいから解きはなち、それらの関係を混じりけのない関係として、その〈形式〉の一般性において、つまりその関係という性格において思い浮かべるのである」（PSF:326/下12-13）。そこでは、「多様の総括、つまり多様の〈通覧〉は、対象によって思考に指示されるものではまったくなく、それは、思考そのものにひそむ規範や基準に従って、思考に固有な自立的活動によって創り出されねばならない」（PSF:327/下13）。

たとえば、現代物理学（一般相対性理論や量子力学など）においては、われわれの自然的世界概念からの完全な離脱が見られる。つまり、思考の自立的な法則が、自然的な知覚経験よりも優先されるのである。そこで重要視されているのは、実体の概念というより関係性の概念（関数概念）なのである。このように直接的なものと離れるということは、けっして現実の経験から離れて空想の世界に遊ぶということではなく、直接的なものと距離をおくことによって、それを自由に「見る」という目的のもとに遂行されているのである。

つまり、概念に特有の〈態度〉は、実のところ、概念が直接的知覚と違って、一般に対象をその視野に収めるために、それを遠くへ、つまり一種の観念的な隔たりへ押しやらねばならないところにある、という点である。概念は〈代表（Repräsentation [再現前化]）〉になるために、〈現前（Präsenz）〉を破棄しなければならないのだ。（PSF:353/下54）

さらに、理論的認識においては、自分自身の経験（言語経験も含む）に対する反省が起こり、「真理」の認識が問題となる。つまり、自分自身の経験が誤っている可能性までが考慮に入れられ、自分自身の経験を越えた客観的なものがあるとの認識が生じる。

カッシーラーによれば、すべての概念形成は「単一の根本的目標・主導目標」によって方向づけられており、「『真理そのもの』の規定」へと向けられている（PSF:327/上13）。この目標点の指示は、感性的直観の世界と論理的概念の世界とは異なっている。「というのも、知覚や直観においてはただおこなわれているだけの指示が、概念においては意識されているはずだからである。意識されているというこの新たなあり方こそ、概念を純粋思考の形象としてはじめて真に構成するものなのである」（PSF:331/下20）。

知覚や直観は、相互依存の関係におかれている諸々の要素そのものに向かっていて、この依存の様相そのものに向かうことはない。これに対して、「論理的概念がまず第一に遂行するのは、自我が、視界に置かれ見ることによって捉えられる対象から、見方そのもの、見ることそのことの性格へ、身を向け直す転回である」(PSF:331/下20)。

しかしながら、一方で、理論的認識のシンボル形式は、それ以前のシンボル形式からまったく切り離されてしまうことはない。なぜなら、理論的認識のシンボル形式で可能になっていることは、すでに神話的形式や言語形式ではたらいっていた同じ機能の発展形態にすぎないからである。意義機能において登場する「代理をするはたらき」は、すでに表情機能や表示機能において見出される。「意義の世界は、表示の世界に『可能的に』すでにふくまれているものを展開するだけなのである」(PSF:346/下42)。その意味では、表情、表示、意義という三つの機能は、同一の精神のはたらきの全体的部分として連続しているのである。

第3節 カッシーラーの現代的意義——マクダウェルとの比較

3-1) シンボル化された自然

以上、カッシーラーにおけるシンボル形式の具体相について見てきた。

本論考の冒頭で述べたように、カッシーラーは、カントが歩んできた経験主義と主知主義の間の隘路を自らも進むのであった。しかしながら、カッシーラーは、カントが前提としていたような感性の「受容性」と悟性の「能動性」という枠組みを批判する。つまり、感性においてすでに悟性の能動性の第一歩が記されているという点においては、経験主義的な「感覚所与」という発想が退けられている。しかし一方で、感性的経験のなかに完成した悟性のはたらきを見るような主知主義的な発想も退けられている。

さて、このようなカッシーラーの思想は、現代的な哲学の議論のなかでは、どのように評価されるべきであろうか。われわれは、現代英米圏の哲学と照らし合わせながら考えていきたい。

現代の英米圏の哲学的存在論のなかで、もっとも有力な考え方は自然主義（物理主義）であろう。これは、この世界はすべて物理的存在から成り立っているのであって、物理法則によって説明できるもののみを事実とみなすという考え方である。このような存在論と相俟って、人間の認識も自然科学的に（究極的には脳内の物理的過程として）説明し尽くされるべきだと考える「認識論の自然化」の動きがある。カッシーラーの時代の哲学的自然主義（たとえば論理実証主義）は古典的な経験主義との結びつきを強くもっていたが、現代の自然主義は、人間の認識の規範性そのものを否定し、人間の精神活動を神経システムのはたらきとして、つまりは物理的現象として見ていこうとする。

カッシーラーの考えは、このような自然主義とは対立する。たしかに、自然科学的な認識は、客観性をめざして前進するという人間の認識の最終的な到達地点である。しかしながら、それはあくまで、人間の認識システム全体のなかのひとつの段階であるにすぎない。カッシーラーにとっては、「現実」はひとつであり、われわれは「神話」、「言語」、「理論的認識」というシンボル形式をとおして、その現実を認識する。それらのシンボル形式は、平等に人間の認識の形成にかかわるのであり、どれかひとつを特権的なものとみなすことはできない。

哲学的自然主義は、自然科学的知を特権的なものとみなし、自然科学によって記述された自然を唯一の自然と考え、そこに人間の認識をも包摂してしまおうとする。ところが、本当は、自然主義（物理主義）の自然もいわば「シンボル化された自然」にすぎないのである。

3-2) マクダウェルにおける「第二の自然」

カッシーラーのこのような考え方は、人間にとっての自然を「第二の自然 (second nature)」と表現したジョン・マクダウェルに近い考え方である。マクダウェルは、独自のカント解釈に基づいて、反自然主義的（反物理主義的）な認識論・存在論を展開している現代英米圏の哲学者のひとりである。ここで、『心と世界 (*Mind and World*)』(1994 年刊)において、マクダウェルが「第二の自然」という用語を用いている文脈を振り返っておきたい。

マクダウェルは、①最小限の経験主義の魅力と、②経験は知識を基礎づける法廷になりえないという考え方の間のジレンマに対して、三つの解決の選択肢を示す。ひとつ目は、経験主義を放棄するというものであるが、これは認められない。経験主義を全面的に否定してしまえば、われわれの認識、思考は経験との接点を失い、世界に対して応答するという責任を放棄してしまうことになる。マクダウェルによれば、ドナルド・デイヴィットソンらの「整合主義」的考え方は、自然主義の誤りを鋭く告発しているものの、世界との接触の喪失という別の誤りに陥っている。

ふたつ目の選択肢は、ウィルフリッド・セラーズの言う論理空間の二分法を放棄して、「理由の論理空間は[・・・]自然の論理空間の一部にすぎない」(MW:xviii/13)と主張する立場で、これは「露骨な自然主義」と呼ばれる。セラーズは、「自然的なもの」の論理空間と、「規範的なもの」の論理空間とを峻別する。「自然の論理空間」は、世界を自然科学的因果関係の用語で説明する言語ゲームが行われる場である。それに対して、「理由の論理空間」は、自分や他者のした行為の理由を述べる言語ゲームが行われる場である⁷⁾。「露骨な自然主義」とは、これらふたつの論理空間の対立に決着をつけるために、そもそもこの対立をなかったものと見なさそうとするものである。

「露骨な自然主義」は、人間の認識の規範的性格を否定し、「理由の論理空間」を自然科学的な説明に還元しようとするが、マクダウェルはこのような考え方を批判している。人間が感性的印象を受容するということはもちろん自然のなかでのやりとりであるが、だからといって人間の認識がすべて自然的な過程に還元されるというのは誤りである。言語的存在である人間は、感性的経験をただ経験するのではなく、それを理由の空間のなかに位置づけることを要求される。最も単純な感性的経験についても、「なぜあなたはそう思うのか」と問われたならば、たとえば「私にはそう見えるから」と答えることができるのでなければならない。(これは、人間はつねにこのように答えながら生きているということを意味しているのではない。このように答える準備ができていなければならないということである。)つまり、人間の経験は、それが反省的に生きられ知識になりうる状態にある限りにおいて、規範的な性格をもつのである。

さて、マクダウェルが提示する三つ目の選択肢は、「第二の自然」の自然主義という立場であり、これこそが彼自身の立場である。

先に述べたように、経験主義のこのような「経験」なくしては、われわれは世界に応じる責任を果たすことができないのだから、経験主義を棄て去ることはできない。しかし、その「経験」はすでにして純粋な受容性なのではなくて、世界へ応じる人間の責任の自発性が反映され

7) Wilfrid Sellars, "Empiricism and the Philosophy of Mind" (first published in 1956), in: *Science, Perception and Reality*, Ridgeview, 1991, pp.118-177. 「経験論と心の哲学」, 『経験論と心の哲学』(神野慧一郎・土屋純一・中才敏郎訳), 勁草書房, 2006年, 121-259頁。他の翻訳として、『経験論と心の哲学』(浜野研三訳), 岩波書店, 2006年がある。

たものである。そこで、マクダウェルが目指すのは、「経験ということで考えられているものが自然的なものであると認めながらも、理由の論理空間から経験という考えを追い出さずにすまうことができる」(MW:xix/15)という方向性である。「これが可能なのは、論理空間の二分法を、自然的なものと規範的なものの二分法と同一視する必要がないからである」(MW:xix/15)。つまり、感性的経験は自然的なものであり、その意味でわれわれの思考や判断は自然的なものに支えられている。カント的な言い方をすれば、概念的思考や判断は感性的経験によって触発されてはじめて可能となる。しかし、人間においては、感性的経験は純粋に受容的なものとして他の認識段階から切り離されているわけではなく、すでに概念によって侵食されているのであり、それゆえすでにいくぶんかは規範的な性格をもっている。

「・・・」感性における概念能力の受動的なたらきは、判断において、かつ判断を生み出す思考においてそうした概念を能動的に行使することから独立には理解できない「・・・」。経験において受動的に引き出される概念能力は能動的思考の能力のネットワークに属しており、このネットワークは、包括的理解を追求するためには世界から感性への干渉にどう応答すべきかを合理的に律している。(MW:12/38)

このような考え方は、人間を他の動物から超越した叡智界に住ませるプラトニズムへの逆行と同一視されてはならない。人間ももちろん動物と同じ生理学的機構をもっており、その意味では同じ知覚的感応性をもっている。しかし、人間はそれを、もの言わぬ動物とは別の仕方でもっているのである。

単なる動物がもっているのと同じもの、つまり非概念的内容をわれわれももっているが、彼らと違ってわれわれはその内容を概念化できる以上、われわれは余分に何かをもっているのだ、などと言う必要はない。その代わりにこう言うこともできるからである。すなわち、われわれは単なる動物がもっているのと同じもの、すなわちわれわれの環境の諸特徴に対する知覚的感応性をもっているが、しかしわれわれはそれを特別なかたちでもっているのだと。環境に対するわれわれの知覚的感応性は自発性の能力の勢力圏内に組み込まれており、これこそがわれわれを彼らから区別しているのである。(MW:64/114)

このように、マクダウェルが考える「自然」は、自然主義が考える「自然」とは異なり、「第二の自然」なのである。つまり、人間における純粋に自然的（受動的）なものであると考えられている感性的領域は、実はすでにして概念の能動性に侵食されている。言いかえるならば、人間における自然は、すでに概念へ向けての精神の能動的活動によって構成された自然なのである。このような考え方は、感性的経験から悟性の概念までをシンボル機能の自発性の圏域に置き入れ、「受動性」と「能動性」の対立を乗り越えようとしたカッシーラーの思想と同じ方向を目指すものであるということは、容易に見てとれよう。

3-3) マクダウェルにおける「陶冶」の思想とカッシーラー

それでは、われわれは、この「第二の自然」をいかにして獲得するのであろうか。これについて、マクダウェルは、「人間は、理由の論理空間のうちで相互に関係しているさまざまな概念能力の手ほどきを受けることが一因となって、第二の自然を獲得するのである」(MW:xx/16)と述べている。

これに加えて、マクダウェルはアリストテレスを引きながら、「実践的思慮はその所有者にとって第二の自然なのである」(MW:84/144)と述べている。つまり、マクダウェルにおいては、概念能力を身につけることは、倫理的育成の一環として捉えられている。具体的に言えば、自分の行為の理由を述べるという実践的能力を身につけることなかで、概念能力も身につけていくというのである。たとえば、われわれは行為の正当化の場面で、「なぜあなたはそれをしたのか」という問いに対して「～だからだ」と答えることを学んでいく。マクダウェルによれば、知識の正当化の場面で、「なぜあなたはそう思うのか」という問いに対して「私にはそう見えるからだ」と答えることは、行為の正当化を学ぶことの一部にほかならないのである。

倫理的育成によって人間が理由の空間の倫理的領域に導き入れられることに不可思議なところはない。倫理的育成は、この領域に適した形状を人間の生に刻みつけていくものだからである。そして、その結果として身につく思考と行為の習慣が第二の自然なのである。[・・・]この論点が倫理に制限されないことは明らかである。倫理的性格の成型は、実践的知性に一定の決まった形態を与えることをそのうちに含んでいるが、それは概念能力への導入という一般的現象の個別事例である。(MW:84/144-145)

この「倫理的育成」ということに関連して、マクダウェルは、ドイツ語圏の哲学的人間学の伝統における「陶冶 (Bildung)」という概念に言及している (MW:84/145)。理論的な認識を遂行できるようになるためには、それなりの訓練 (陶冶) が必要である。それは、必ずしも科学者共同体で共有されている科学的実践の手続きを身につけるというレベルのものである必要はなく、普通に生きている人間が身につける「思考と行為の習慣」なのである。そのこと自体が、言語的存在である人間の「第二の自然」を形成する。

とすれば、概念的なものの向かうはたらきは、自然科学的な実践においてはじめて登場するのではなく、すでに日常生活のなかの知覚経験と言語的实践において生じているということになろう。これについては、マクダウェルはつぎのように述べている。

「それ独自」である理由の論理空間のうちで相互に関係しているさまざまな概念能力は、判断——主体が何かについて能動的に心を決めた結果——のなかだけではたらいっているのではない。適切な主体すなわち然るべき概念の所有者の受容能力に対する世界からの干渉であるような、自然のなかでのやり取りにおいても、概念能力はすでにはたらいっているのである。(MW:xx/16-17)

そして、マクダウェルのこの考え方は、拡張された意味でのシンボル概念を導入したカッシーラーの意図と、ぴったりと符合してくる。マクダウェルがここで「概念」と呼んでいるものを、カッシーラーにおける「シンボル」と言いかえても、さほど違和感はあるまい。つぎのカッシーラーによる一節は、マクダウェルとの一致をよく表している。

いかなる個別的内容も、空間的に規定されうするためには、全体に照らして測られ、特定の類型的な空間形態に関係づけられ、それに即して解釈されねばならない。すでにこの解釈は、記号言語によって遂行される感性的知覚についての解釈と同様に、〈概念〉の最初のはたらきとみなすことができる。というのも、事実上これらの解釈は、まさに概念へ向かい、概念のおこなう真に基底的なはたらきへ向かうある契機をふくんでいるからである。これらの解釈

は、個別的で特殊なもののある特定の〈まとまり〉に組みこみ、その個別的で特殊なものの中に、まさしくこのまとまりそのものの表示を見てとるのである。直観的認識が概念へと向かうこの道を進めば進むほど、この認識の特殊な内容のそれぞれが、残りのすべてを代理する力、そしてそのすべてを間接的に〈見えるようにする〉力をより多く獲得してゆくことになる。この代理をするのはたつきこそが概念機能一般にとって決定的なものであり特徴的なものであることをわれわれが認めるならば、知覚の世界や空間・時間的直観の世界からしてすでに、この機能が不可欠であるということに疑問の生ずる余地はありえないことになろう。(PSF:329/ 下 16-17)

マクダウェルは、カントに従って、感性的直観から悟性による判断までをひとつの認識システムとして捉え、人間においてはその外部を想定することは背理であるとしている。したがって、およそ人間の経験といえるものは、概念のはたつきに取り込まれているのであり、その外部は存在しない。同様に、カッシーラーは、神話から理論的認識までを、人間主観が備えるシンボル形式を媒介として、主観が現実を構成するプロセスと考えている。したがって、カッシーラーにとっては、およそ人間の経験においては、シンボルの外部なるものは存在しないのである。

結論

マクダウェルは、「第二の自然」を身につけることを、人間の「陶冶 (Bildung)」と呼んでいる。マクダウェルは、ドイツ語圏の哲学的人間学の泰斗ハンス・ゲオルグ・ガダマーを念頭においているのであるが (MW:114-117/190-194)、私であればカッシーラーをあげたい。

カッシーラーとマクダウェルの両者がこだわっているのは、人間の認識の開かれた「自由」な性格であり、またその自由ゆえに、人間には世界に応答する責任が課されているということではないだろうか。カッシーラーは、動物の行動と比較した場合の人間の行動の「自由」(世界開放性)を強調する。つまり、人間は経験をシンボル化していくことによって、状況への埋没から身を解き放ち、視野を構造化していく。その原初的なはたつきは、言語を経て、概念的思考・判断へと高まっていく。つまり、シンボルの世界に参入していくことが、人間の自由の「陶冶」なのである。

本論文の冒頭で述べたとおり、カッシーラーの議論は、一方で知覚経験が認識の全体的システムに組み込まれていることを主張する点において、経験主義を批判する。カント的な用語で言えば、感性がすでに自発性をもっているということである。一方で、知覚経験は、カントが考えたように自然科学へと直接向かっているわけではなく、独自の形態化の秩序を形成している。この意味においては、主知主義は否定される。この「受容性」と「自発性」あるいは「自然」と「規範」の固定化された二項対立を疑い、新たな認識論的枠組みを追求したという点において、カッシーラーのシンボル形式の哲学は、マクダウェルの「第二の自然」の自然主義と軌を一にしているのである。筆者は、この点にカッシーラーの認識論の現代的可能性を見てとるのである。

(2014 年 10 月 7 日受理)

引用文献

カッシーラーとマクダウェルの著作からの引用にあたっては、下記の略号を用いて、原著の頁／邦訳の頁の順に示した。(PSF については、邦訳の上巻、下巻の別も示した。)引用は原則として邦訳に従ったが、表現の統一の都合上、一部筆者が改めたところがある。

Ernst Cassirer

PSF: *Philosophie der symbolischen Formen, Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis, Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, Band 13*, Meiner, 2002 (zuerst erschienen in 1929).『シンボル形式の哲学 (三) —第三卷 認識の現象学 (上)』(木田元・村岡晋一訳), 岩波文庫, 1994 年。『シンボル形式の哲学 (四) —第三卷 認識の現象学 (下)』(木田元訳), 岩波文庫, 1997 年。

John MacDowell

MW: *Mind and World: With a New Introduction*, Harvard University Press, 1996.『心と世界』(神崎繁・河田健太郎・荒畑靖宏・村井忠康訳), 勁草書房, 2012 年。

参考文献 (本文中で言及した以外のもの)

Ernst Cassirer, “Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie” (zuerst erschienen in 1927), in: *Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen*, Meiner, 2009, S.93-122.「哲学の体系におけるシンボルの問題とその位置づけ」(篠木芳夫・高野敏行訳), 『シンボル・技術・言語』, 法政大学出版局, 1999 年, 19-68 頁。

Ernst Cassirer, “《Geist》 und 《Leben》 in der Philosophie der Gegenwart” (zuerst erschienen in 1930), in: *Geist und Leben, Schriften zu den Lebensordnungen von Nature und Kunst, Geschichte und Sprache*, Reclam, 1993, S.32-60.「現代哲学における『精神』と『生命』」(金子晴勇訳), 金子晴勇『現代ヨーロッパの人間学—精神と生命の問題をめぐる』, 知泉書館, 2010 年, 321-348 頁。

Ernst Cassirer, *An Essay on Man, An Introduction to a Philosophy of Human Culture, Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, Band 23*, Meiner, 2006 (first published in 1944).『人間—シンボルを操るもの』(宮城音弥訳), 岩波文庫, 1997 年。

Ernst Cassirer, *Zur Metaphysik der symbolischen Formen, Nachgelassene Manuskripte und Texte, Band 1*, Meiner, 1995.『象徴形式の形而上学—エルンスト・カッシーラー遺稿集 第一巻』(笠原賢介・森淑仁訳), 法政大学出版局, 2010 年。

Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe, Band 3*, Klostermann, 1991 (zuerst erschienen in 1929).『カントと形而上学の問題 (ハイデッガー全集 第3巻)』(門脇卓爾・ハルトムート・ブッナー訳), 創文社, 2003 年。

金子晴勇『現代ヨーロッパの人間学—精神と生命の問題をめぐる』, 知泉書館, 2010 年。

直江清隆「カッシーラー」, 須藤訓任責任編集『哲学の歴史 第9巻 反哲学と世紀末 (19-20 世紀)』, 中央公論新社, 2007 年, 429-452 頁。

齊藤伸『カッシーラーのシンボル哲学—言語・神話・科学に関する考察』, 知泉書館, 2011 年。

山本義隆「訳者あとがき」, E・カッシーラー『現代物理学における決定論と非決定論』, 学術書房, 1994 年, 263-280 頁。

山本義隆「解説—力学的世界像の超克と〈象徴形式の哲学〉」, E・カッシーラー『アインシュタインの相対性理論』, 河出書房新社, 1996 年, 211-279 頁。

* 本稿は、平成 26 年度科学研究費補助金 (基盤研究(C)・課題番号 23520042) による研究成果の一部である。