

# 現象と実在（上）

—『純粹理性批判』書き換えを巡って—

木 阪 貴 行

## 第一批判とその書き換え

哲学史上よく知られているように、1781年初版の『純粹理性批判』（以下、第一批判と表記する）が書き換えられた（改訂版は1787年）のは、カントが採った「観念論」<sup>(1)</sup>の内実に関わって、いわゆる外界存在問題についてこの著作の意図が誤解されもしたからであった<sup>(2)</sup>。改めて整理してみよう。

従来の観念論の典型的な考え方では、まずは思惟実体としての自己の存在が他に先立ち、その思惟が捉えるべき世界、つまり外界は、思惟する自己の意識様態を介して間接的に初めて把握されることになっている。そのように捉えられてしまうと、意識の外の実在世界だと思われている（謂わば形而下の）経験的世界についても、それは直接的にはまず思惟実体の内的な意識様態あるいは「偶有性 (Akidenzen)」<sup>(A349)</sup>として把握されることになる。すると、それが私たちの観念の一種であるより以上に確たる実在でもあることは、実は確実に証明できない、という帰結に至る。外界は思惟実体の様態から間接的に推論されるものでしかなくなるからである<sup>(3)</sup>。

はたして、当の意識様態が外界と一致しているということの保証はどこにあるのか。この点についてカントは、思考する自己とそれによって認識されるべき外界との、両方の根拠であるような存在に訴える考え方を捨てた。

第一批判の考え方では、まず対象によって主観が触発されて感性に感覚が与えられ、そしてそのことを意識が知覚する。だがそこに見出されるのはたんに「多様なもの」にすぎず、まだ外界と呼べるような体をなしていない。それゆえ思考する「私」、つまり統覚が、悟性として知覚における多様なものにカテゴリーによる統一を与えなければならない。そのことによって初めて客観的認識が生じる。この客観の世界がつまり現象として成立する外界である、ということになる。

だが、現象の世界とはやはり主観が思考において与えた統一による「表象 (Vorstellung)」であることを免れないから、それはやはり一種の観念なのではないか。カントがまったくの誤解だと考えたような論者ならずとも、そのように思うのがむしろ当然であるかもしれない。するとさらに、そもそも外界なるものが主観から独立に確と存在していると言えるのかどうか怪しいではないか、という疑問は消えないことになる。しかしカントは、「超越論的」あるいは「形式的」にはあるが、とにかく観念論者であると自認するにもかかわらず、自らの観念

論が外界をそのような意味で観念として理解したことになるとは考えない。

カントにとって「私は考える」とは意識存在である私たちの、それ以上は背進不可能な「根源的統覚」である。それは普遍的な原理的「形式」、つまり「超越論的統覚」であり<sup>(B132)</sup>、思考するものをそれ以上に理論的に、実体として把握することはできない。「私は考える」はデカルトのコギトのように普遍的な理論的概念ではそもそもない。すると、意識様態である表象が帰属しているはずの、物自体として強い同一性を保持する思惟実体は認められず、「たんなる表象」は明確な帰属先を失って形而上学的にはいわば宙に浮いている。表象は形而上学的にではなく、つまり思惟実体の様態としてではなく、意識存在である人間における現象という場面に移され、新たな仕方では捉えなおされていることになる。当の意識存在が実体である確証のないことを、そのような議論を展開する論者の誤りに即して詳しく議論することは、初版「誤謬推理論」の課題であった。

「超越論的実在論者は経験的観念論者である」及び「超越論的観念論者は経験的実在論者である」というよく知られたテーゼの出してくる初版の「第四誤謬推理」の場合を見てみよう。その議論の中で、例えば「思考している主観としての私自身の表象はもっぱら内官に、延長を有するものを示す諸表象は外官にも関係づけられる」とは、経験の現場において、それゆえ進行形で語られている、現象として生起している「私の自己意識の直接的な確証」における内外の区分である。前者によって「私自身が存在する」こと、後者によって「外的な諸物が存在すること」が同様に「直接」確証されるという。つまり「思考する主観」が具体的に関わっているのは、内官に直接現前している表象であり、あるいは外官における直接的な知覚であり、それらはともに「私たちの感性を離れては無」であるから、「私たちの中」にある<sup>(A370)</sup>。そのような私たちの経験の現場を離れた〈私たちの外〉、つまり「知性的な意味での」<sup>(A367)</sup>私の外とは、感性を度外視して考えられた物自体の領域であることになる。その物自体の領域を認識対象から消去するとき、カントはたんに表象となった現象について、それに必然的に関わっている背進不可能な根源的形式、つまり超越論的統覚によって内側から境界を引いた。そして経験現場の表象を越えるその外なる根拠を概念によって思考することを拒絶した。

その理由の一端は、認識対象をして感性による受容の契機を度外視できる物自体でなければならないとして捉える「超越論的実在論者」は、それにもかかわらず実際に経験において与えられている現象は感性を介する表象でしかないことを認めざるをえないので、「経験的観念論者」となってしまう、すると件の観念論問題を回避できないからである<sup>(4)</sup>。まず、意識の中と、意識の及ばないその外、つまり物自体の領域との区分がある。次に、意識経験されることがらにおけるさらにその中側、つまりもっぱら時間におけるたんなる表象の変移である内官と、その外側、つまり空間的世界に連なる外官との区分がある。これら二つの区分を混同してはならない。この混同に陥ることなく、物自体、すなわち端的なく私た

ちの外)を認識対象としては消去する超越論的観念論者は、内外問わず意識の及ぶすべての現象を、それ以上背進することのできない統覚によって境界付けられる「私たちの中」なる直接的表象と見なし、その中で時間的中と空間的外とを区別する。すると意識に直接的に与えられている表象はその直接性ゆえに内外問わずに対象の実在がすでに確保されているので、観念論問題は生じない、というわけである。

「私たちの中」とはまずは感性を介しているということである。ところがその領域はまた超越論的統覚「私は考える」が伴いうる領域としても境界を定められている。そして感性と統覚との相即を示すことによってその境界を明らかにしたのは「演繹論」である。最初に演繹論において、そしてその成果を前提としている誤謬推理論においても、そこから何か学理を展開できる概念としては成立していない統覚の「私は考える」という形式を、形而上学的にはないにしても、超越論的には普遍的な原理として承認させているものは何か。問題を先鋭化させている私たちの時代から見れば<sup>(5)</sup>、あるいはそうでなくても、超越論的統覚「私は考える」がそれ以上に背進の不可能な形式であるということだけでは、現象の実在を支えるその内実に関して必ずしも妥当な普遍性を保証できているわけではない。むしろこの問題を解消できないようであれば、カントは超越論的統覚「私は考える」から独立の外界の存在を確保できないだけでなく、独我論の嫌疑をも払拭しえないかもしれない。

改訂版で書き換えられた箇所は、新たにカントが導入した超越論的な問題構成の核心であり、またそれがゆえにもっとも理解されにくかったことがらの新たな解明を焦点にしている。つまり実体ではない形式「私は考える」のより具体的な在り方と、それによって規定される時空的現象の実在構造の解明である。カントは書き換え箇所ではこれらのことを論じたときに、初版では必ずしも明らかになっていなかったことがらを展開するに至った。「主観の行い (Handlung) としての運動 (客観の規定としてのではなくて)」<sup>(B153-154)</sup>、つまり現象を規定する統覚の働きが、内的触発という事態<sup>(6)</sup>として把握されること、そしてそこで際だってくる内的経験に対する超越論的な制約としての外的なもの優位という点の強調と詳述である。そしてこの新たな展開とは重なり合わない部分のあった誤謬推理論も大幅に簡略化された上で書き直されることになった。

以下本稿の課題は、観念論に関わる上の問題について第一批判改訂の実態に即して考え、書き換えられたテキストの意味と帰趨を見定めることにある。

## 議論の水準

問題を巡る第一批判全体の議論の水準がどのような地点にあるのかを、まずは誤謬推理論のテキストから確認したい。

カントは改訂版の誤謬推理論でも書き換えずに残したその最初の部分で、「思考するところの私、あるいは彼、もしくはそれ」を、「X」として表象される「超

越論的主体」と呼んでいる。この箇所の要点は、そのように通常の人称的世界を逸脱もしている自己意識における思考それ自体が、意識がその背後に回り込むことのできない限界を自ら形成している、ということである。思考の「乗り物」であるカテゴリーを使う現場には、どのようにしていても、非人称的な様相を伴いつつではあるが、しかし「私は考える」という「形式」が、ついて回って来る。私たちの意識はその壁を破ることはできない。私たちは常に「終始変わらない循環」の中にいるのであり、さらにそれについて何かを考えるにしても、また一つ循環を重ねるだけであり、決してその外に踏み出ることにはできないからである。(A345f. 348/B404f. 406)

問題は、この循環が如何にして観念論、あるいは独我論とならないですむのか、ということになる。以下ではこの点を考察するが、その前に、カントにとっては、他我認識に関するいわゆる自己移入という考え方も、上の不可避的な循環から自ずと出てくる帰結であり、そのことに大きな問題があるとはされていないという点を確認したい。少し長くなるが厭わず引用する。

しかしながらそもそも一般に私が考えるときの制約が、そしてつまりはたんに私の主観の性質であるような制約が、同時に思考する者すべてに妥当するべきであり、経験的に見える命題のもとに必然的にして普遍的な命題を基礎付けると僭称することができるということ、つまり思考するものは、すべて自己意識が私に申し立てるような性質を有していると僭称できるということ、このことはまず最初は奇妙に見えるに違いない。だがそういうことができるようにする誘因は、そのもとでのみ諸物を考えることのできる諸制約を構成している性質は、そのすべてを必然的にその諸物にアプリアリに与えなければならないから、ということである。さて、私は思考する存在者について外的経験を通してではまったくなく、ただひたすら自己意識を通してだけ最低限の表象を有している。だからそのような諸対象とはこの私の意識を別の諸物への移入以上のものではない。とはいえ、ここでは「私は考える」という命題は、現実存在に関する知覚を含みうる（デカルトのコギト・エルゴ・スム）限りではなくて、この非常に単純な命題からその主体へどのような諸性質が流れ出ることができるのかを見て取るために、その命題のたんなる可能性に関して問題含み（problematisch）ということでのみ取り上げられているのである。(A346/B404f)

カントが問題視しているのは、デカルトのコギトのように自己の存在の知覚を含んでいる「私は考える」は実は経験的命題であるのに、そこに別次元の思考を重ね合わせて、「思考する者すべてに妥当するべき」「必然的にして普遍的な命題」の根拠を見出したつもりになり、それを「純粹心理学」の根底に据えようとする考え方である。カントにとって「私は考える」が含意するのは、経験的命題としては、「思考するところの私、あるいは彼、もしくはそれ」の存在、つまり「X」の存在でしかなく、また純粹な命題としてそれは、上述の不断の循環を帰

結する形式、つまりもっぱら超越論的統覚だけを意味するのでなければならない。それゆえ、カントのここでの言明に従うなら、私たちの靈魂に関して「移入」されるものも、認識内容の極めて希薄な、「X」としてしか表象されない「超越論的主体」の存在と、「終始変わらない循環」しか与えない「超越論的統覚」だけである。前者は思考する自己について内容を与えるべきなら直観的把握をもたらさないし、後者はおよそあらゆる認識に伴う一般的形式ではあっても、未だ何ら認識内容に関わるものではない。これらが「別の諸物」へ「アプリアリに与えられ」、つまり「移入」されているところの、「そのもとでのみ諸物を考えることのできる諸制約を構成している諸性質」なのである。

このように移入とは、靈魂に関する何か内容を伴う理論的探求に関わるためには、本来まったく内容空虚なものである。カントの批判はこの点を顧みず、そのような移入にもことかきりて、不分明な経験的命題から理論的な普遍命題を導くことになってしまっている「まず最初は奇妙に見えるに違いない」誤謬推理論者の出発点に向けられることになる。誤謬の根は、経験的なものから理論的普遍性を導くことである。自己の「X」について認識の及ばないことがらを他者に移入しても、何か新たな認識が生ずるはずもない。それにもかかわらず誤謬推理論者は、他人つまり他の理性的存在者の存在という経験的な自明性にもことかきりて、思考する「X」に伴っている「私は考える」という形式の不可避的な循環を、それ以上の次元へと逸脱させ、そこから「主体」のより客観的な「諸性質が流れ出て来る」ような概念的普遍命題へと、「私は考える」をすり替えて行くのである。

ところで、カントのここでの立論に従うならば、循環の中でこのように問題を語っている「私たち」は、循環の外に立っている自己、つまり意識の上述の壁を越える自己の概念を有しているわけではない。すると、翻って「私たち」の語り自体も互いに上の移入によって成立していると言わざるをえないだろう。これに対して、誤謬推理論者の語る〈私〉あるいは〈私たち〉は、移入を要さない普遍的な理論的「概念」のもとにいる。

「私たち」の語りとは、誤謬推理論者の議論とを比べてみると、前者はむしろ上の壁の内側で循環する移入に依拠していて、後者の方がより客観的な概念とおぼしきものに依拠しているかもしれない。時代の言説を支配して来たのは後者であり、「私たち」の語りは新たに第一批判が創出しようとしている次元にある。だが、この捻れたような関係では、移入ということについて、独我論にも関わるような問題をカントの方が払拭できないとすれば、概念化された統覚命題が有する問題とカントの言説に伴って生じてくると思われる問題とが、同等の仕方であい並んでしまうかもしれない。誤謬推理論者は移入など必要としない、靈魂に関するアプリアリな概念的普遍性の次元で議論しているので、そもそも他我問題は生じない。だが普遍性を有する概念的知的源泉として自己意識を扱うことなく、それゆえ「私は考える」の循環の中に終始しているカントが、もしも背進不可能な循環の形式的な構造に留まっていて、何らかの意味でその内容的な普遍妥当性を

「私たち」の間に確保できていなければ、カントの立場の方がきわどく観念論的な色彩を帯びてくるかもしれないのである。このこともやはり「まず最初は奇妙に見えるに違いない」。

ここには二つの「奇妙」さがある。一つめは、旧来の観念論の根にあると判定された「概念」としてのコギトを解体したことに伴って生じている。つまり、循環と移入に伴う認知内容の曖昧さに関する「奇妙さ」である。だが、とりあえず「問題含み」で取り上げられる「私は考える」を吟味すれば、経験的な曖昧さを概念的な明晰さへと仕立て上げることの不可能が理解され、この「奇妙さ」はむしろそこに留まるべき「私たち」の現実であることが分かってくるだろう。だが、それでも二つめの奇妙さは残るかもしれない。つまりたとえ「私たち」がそのような現実には踏み留まるしかないということを理解したとしても<sup>(7)</sup>、その場所で「私たち」が出遭っている「現象」を支えている「超越論的統覚」が、旧来の自己概念に代わって実在を支えるなんらかの普遍性を確保できていなければ、観念論問題は新たな形でやはり再浮上してしまうからである。自己意識に関する第一批判の議論の水準は、たんに経験的なものには終始しえないデカルトのコギトを、自己存在の不明な経験的知覚と内容空虚な超越論的・根源的統覚の形式へと解体した地点で成立している。だが、自己の実体存在に関して「必当的にして普遍的」な認知が得られないということがカントのデカルト的議論への批判の核であるならば、超越論的統覚についても、「必当的にして普遍的」な原理をそこに確保していなければ、自ら同様の批判の対象になってしまう。概念的思考が最初にそこから始まるような形而上学的実体ではもはやなくなった、その意味でたんに経験的な思考は、今度は、どのようにしてやはりたんなる表象でもある〈物〉の実在と出逢ええているのか。

誤謬推理論での議論は、分析論の成果を踏まえながら、最初の「奇妙さ」を論の運びとともに間接的にゆっくりと除去していくべきものであった。だが初版では読者に対してその語り口が必ずしも成功しなかった。それは、より根本的な二つ目の奇妙さが分析論において十分に払拭されていなかったからである。つまり最初の奇妙さを除去するはずのカントの理論的な立場が、初版では必ずしもよく理解されえなかったからである。形而上学的な主体がやはり形而上学的な客観を把握すると考えたデカルト以来の伝統に対して、統覚という形式が把握する現象が実在するとは、そもそもどういう事態なのか。

カントによれば、意識作用はもっぱらその作用を常に多様なものに次々と向ける過程として生起しているので、そこに持続的なものはない。持続するなものには作用が向けられる多様の側に見出される他はない。現象、つまり表象としての「多様なもの」を介して意識作用が向けられるべき客観は変移の基体としての「何か持続的なもの」でなければならない。内官には持続的なものがない以上、それは悟性はその思考において「持続する実体」<sup>(B225)</sup>として定立する他はない。だが当にここで、たとえ現象としての対象の客観的妥当性が悟性の普遍的カテゴ

リーと諸原則によって保証されるとしても、問題がその存在となると、意識に現象している当のことがらを、その意識作用と実在的に関係している意識の外なる「物」の存在との連関から切り離してしまうわけにはいなくなる。この問題について初版の場合には、よく知られた「超越論的对象X」という表現が示しているように、意識の外なる「物」は意識が能動的に捉えるべき何かではあってもそれは知りえない対象であるということの方に記述が傾いていた反面、「持続的なもの」の方はむしろ現象に含まれているという主張も認められる<sup>(8)</sup>。意識の中と外とを切り結ぶものについて、その思想はやや未整理であるように見える。「持続的なもの」の落ち着き場所は結局どうなるのか。これは第一批判の書き換えを巡る問題の焦点である。

ところで、外界存在の問題を語っている「私たち」のいる場所は、確かに超越論的に事態を理解するところであり、経験的な場所ではない。超越論的な議論というそれまでにはなかった言説の在り方が、旧来の形而上学に代わって、それらが依拠していた知的な自己意識の言説では支えきれなくなった問題をどのようにして裁くのか。それを明らかにすることが「誤解」<sup>(BXXXVII)</sup>に曝されたカントが直面していた課題であった。超越論的な議論は、それを語る「私たち」が外界に存在する「物」と実在的な関係を新たな仕方確保していることを示さなければならない。

### 書き換えの事情

最後まで問題と格闘していたカントは、改訂版の活字が組み上がっていく中で最後に原稿を送った序文の註で、改訂本文の「観念論論駁」で議論した外的経験の直接性に関連してさらに訂正を書き込んだ。その焦点は「私の中」の内実である。論点は、「持続的なものの知覚は私の外なる物 (Ding) によってのみ可能なのであり、私の外なる物のたんなる表象によるのではない」ということである。最初カントはこの点について、「持続的なものは私の中なる何かではありえない」と書いていた。この書き方では、「私の中」には持続にかかわる「何か」は一切ないかのような印象も与える。と同時に、「たんなる、とはいえ経験的に規定された、私自身が存在するという意識は、空間における諸対象が存在するということを証している」という論駁のテーゼ<sup>(B275)</sup>は、外官の対象である三次元の空間的对象が意識にはある意味で直接的に与えられている、という主張でもある。しかしもしもこれら二つの主張がそのまま同一次元でともにカントのものであるとすると、それは、およそ意識の内部は常に変移する流動であるが、しかし私たちはその意識に直接的に与えられている、空間にある事物の持続を足場にして、変移する自分の状態を把握しているということとなる。だがこれでは哲学的反省を経ない、意識の在り方について矛盾を含むある種の素朴実在論と採るところが変わらなくなってしまう。確かにカントの立場は経験的には素朴実在論と齟齬を来すことはない。だがカントの立場がそれで尽きてしまうのではもちろんない。そ

うではない。「持続的なものは私の中なる直観ではありえない。」カントはそう書き換えた (BXXXIX, A11m)。このことの意味を考えてみよう。

まず、カントが自らを「二元論者」と称していた初版の記述では、むしろ外官の対象となる「物質 (Materie) の存在」を、「たんなる自己意識の諸対象から出ることなく、それも私の中なる諸表象の確実性から出ることなく、つまりコギト・エルゴ・スムから出ることなく受け入れる」としていた。ものが現象として存在する空間の主観的原理である外官と、時間的な流動としての内官と、これらはともに「私たちの中」にあるが、それぞれの表象は直接的に与えられており、その確実性はそれですでに十分である、ということである。上述のように、表象が直接的な所与であるということがその存在の確証そのものであることになる。(A370)

だが初版の論述は「私たち」が「物」と実在的な関係に立っているということをも十分説得的に示している、とは必ずしも言えない。というのも、「私たちの中」をさらに二分して、いわばその中の中と、そして中の外とを区別したにすぎないとも思われ、中の外とはつまり「物質」であると言われてはいても、中の中が何を意味するかが明確ではなく、また、「私たちの中」に対する「私たち」の〈外〉が何を意味するのかも、まさに問題含みの「物自体」という指標があるにはしても、やはりその内容は明確ではない。中の中において主題となるのは内官の対象であることになるが、ここで初版には未整理ゆえの混乱と受け取れる記述もある<sup>(9)</sup>。これらの問題は、諸表象の直接性という論点だけでは到底解消できることではない。

ところで「物質」とは未だ「物体 (Körper)」ではない<sup>(10)</sup>。改訂版の観念論問題に関わるところで「物」の持続ということ論点として強調するに当たって、議論になるのは「物質」である。これは等閑視してよいことではない。その意味を考えるために確認すべき三つのことがある。まず、「第一類推」を見ると、現象における実体とは継起あるいは同時存在の時間規定のためになくはならない基体であり、持続する何かである。そして「持続的なものとは、ただそれにおいてのみあらゆる時間規定が可能になっているところの、時間そのものの経験的表象の基体である。持続性が、諸現象があることすべての相関者、あらゆる変移と〔同時〕随伴との、変わらない相関者としての時間を表現するのである。」(A183/B226) 第二に、これは特に改訂版で強調されることであるが、上のことは、具体的・個別的な経験において、何が当該の実体であるのかということを決定する経験的規則のことを述べているのではない。カントが観念論問題を解消しようとする次元は経験的な次元ではない。ありうる個々の誤謬はその一般性を上昇させると夢の懷疑にまで行き着くが、カントにとってはそれも超越論的ではなくて経験的に解決されることがらである。「証明さるべき」は「外的諸物の各々の直観的表象が」その経験的所与の在り方のままに「存在を含んでいる」ということではなくて、あくまで「内的経験一般は外的経験一般を通してのみ可能である」



という超越論的な洞察の所産である<sup>(11)</sup>。<sup>(B278-279)</sup> この点は二元論の立場で所与表象の直接性に依拠して内外並行的に論を進める初版においては明確であったとは言いがたい。むしろ、それはカントの立場を誤解させる両刃の剣となっていた。改訂版で注目された点は、所与表象の直接性は未規定の存在を与えるにしても、それは規定されなければまだ認識ではないという点である。第三に、超越論的に理解された実体を現実の物として措定するのはあくまで思考が定立する「連関」であるということである。現実性の要請：「経験の質料的制約（感覚）と連関を有するものが現実的である」（強調はカント）<sup>(A218/B266)</sup> において、この連関を措定するのはもちろん概念的思考の規定作用でしかない。

「物質」とは未だ「物体」ではないということに関して以上の三点から分かることと比べてみると、二元論を採った初版の場合には、所与表象の直接性によって現象としての存在が確保されるということは述べられているのだが、その存在する現象がどのような内容を有しているかということについて、それを所与性とは別次元の問題として取り立てて考察していなかったことが見えてくる。経験的／超越論的・観念論／実在論の区分をスラッシュで示した順番の通り組み合わせる言説を旧来のものとして、逆に組み合わせる新たなあるべき言説とを対比する初版の論述は極めて印象的ではあるが、その鮮やかな論じ方は、しかし「私たちの中」の内実を必ずしも明らかにしてはいない。初版のカントは、そして新たに「論駁」を最初に書いたときのカントも少し、勇み足だったようである。改訂版の意図が意識の流動と物の持続の対比を基盤として議論することにあるにしても、それは持続に関わるものが内官に一切ないことも、また、持続するものがたんに「物体」であることをも意味しない。改めて考察するが、「論駁」のテキストによれば内官には「アプリオリにあらゆる時間規定の必然的な制約として、つまり私たちの内官の規定として、外的な諸物の存在を通して前提されている」ところの「持続性」があり、しかもそれが「物質」であるとされている。議論の主題となっている外官の対象は、経験的对象として規定され認識された相における「物体」ではない。カントが挙げている太陽の運動の例は誤解を招きやすいが、「内的経験一般」の超越論的な制約である「外的経験一般」が「直観として」の「実体の概念」のもとに唯一置くことのできるのは「物質」でしかない、とカントはあくまで超越論的な次元で述べているだけなのである<sup>(B277-278)</sup>。「アプリオリに」前提されている「持続性」は、「内官の規定」としては、規定作用を通して、つまり（改訂版で追加された「経験の類推」の「証明」から引くと）「時間一般において」「アプリオリに結合する概念を通して生じ」<sup>(B219)</sup> ているのでなければならぬはずである。つまり観念論問題を解こうとする改訂版の意図は、表象の所与に伴う存在の確実性という経験的、事実的基盤だけによるのではなく、むしろ統覚の規定作用が働く意識の超越論的な構造契機から議論を展開することにある。

## 内的触発

「持続的なものは私の中なる直観ではありえない」という書き換えからすると、持続的なものは内的直観でないのはもちろん、外的な空間直観でもない、ということになる。現実存在する現象における実体である持続するものは思考が感覚における質料との連関を通して措定しなければならず、空間的対象はその措定とともに規定された物質として「物体」となる<sup>(12)</sup>。その制約として、「それ自身は知覚できない」<sup>(B225他)</sup> 時間そのものを思考がカテゴリー的規定において措定していなければならない。ここでは持続するものの措定と時間そのものの措定が互いに重なり合っている。

だが、時間とはそもそもカントにおいて直観の形式である。その時間が持続するものとともに措定されるという事態は、初版においては特に主題となることはなかった。ところが、改訂版においては、改訂箇所のひとつのところでこの事態が直接的に主題となり、あるいは少なくとも間接的に強く影響している<sup>(13)</sup>。これには以下の事情がある。旧来の形而上学に対する第一批判の最も重要なテーマはカテゴリー的思考は経験的対象以外の形而上学的対象には客観的妥当性を有さないということの確証である。この点も、初版に対しては疑問の声が上がっていた。改訂版の演繹論はそれをも考慮して構成しなおされている<sup>(14)</sup>。デカルト以来、思惟実体である自己に対するカテゴリーの使用は形而上学の核心部分であり、これを突き崩すことは、つまりカテゴリーの形而上学的使用の核を突き崩すことになる。カテゴリーが有する客観的妥当性の権利根拠を明らかにすることによって形而上学におけるその理論的使用を封じ、その使用を時空的存在者の現象領域に限定して、従来の形而上学的対象に関連してはその実践的使用の道だけを残す。演繹論の課題はこのことにあった。詳論は別稿に譲るが、改訂版の演繹論は初版に比べるとこの目標のためにより緊密な構成を見せている。

改訂版演繹論はこの課題を、初版においては不明確に留まっていたこと、つまり内的経験の内実を明るみに出すことによって、一気に解決しようとする。すなわち、一般に私たちの自己認識とは、自己（統覚）が自我（内官）に現象する意識の在り方として成立しているのであり、それも外官における空間的諸現象と同じ仕方で現象する、さらにむしろ外的形象のもとに初めて現象することにおいて成立する意識であること、これを明らかにすることによってである。内的触発に関する分析の新たな展開である。カテゴリー的に規定された形式のもとに成立する自己認識が空間的現象と同様の現象認識でしかありえず、それ以外に概念による純粹認識の道が絶たれるとすれば、思惟実体そのものとしての自己に対するカテゴリーの適用は不可能になる。そして内官における認識が時間規定としても、それにもかかわらず実は空間直観を介してしか実現しないということになれば、カテゴリーは、時空的事物の認識とそれに伴って成立する現象認識としての自己認識以外には、およそ客観的妥当性を有さないことになる。

改訂版演繹論の後半は、時間の表象、つまり自己が現象する形式的直観が成立するのは、「主体の行いとしての運動」<sup>(B154Ann.)</sup>において空間的・形式的にカテゴリー的規定を伴ってのことでしかないということから、演繹論の上の課題を遂行している。改訂版演繹論を理解するに当たって、避けて通ることのできないその核となるテキストの一つを読解することによって、今まで述べてきた問題にそれが応答している様子を見ることにしたい。

しかしながら、私が考えるの私は、自ら自身を直観する私とは区別されつつ（というのも、他の直観の在り方も少なくとも可能であると思ひ描くことはできるので）、それでも同じ主体として、自らを直観する私と一つであるのは如何にしてなのか、つまり如何にして、私は知性体であり思考している主体として、私自身を思考された客観として、それもたんに思考されただけではなくさらに私が私にこの客観に関して与えられている限りにおいて、もっぱら他の現象と同じく、私が悟性の前にあるがままにではなくて、私が私に現象するように、認識する、ということができなのか。これが困難なのは、次のことが困難である以上でも以下でもない。つまり、私が私にとって一般に客観、それも直観と内的知覚の客観でありうるのは如何にしてなのか、ということである。しかしながら実際にそうでなければならないということは、もしも空間を外的直観の諸現象のたんに純粋な形式として妥当するようにさせているのだとするのならば、以下のことによって明瞭に証明される。つまり、まったく外的直観の対象ではない時間も、私たちがそれを引く限りでの線の描像のもとで以外では表象することができないという点である。そのような表現の仕方なしでは、時間を測定する単位をまったく認識することもできないだろうし、あるいは、時間の長さや、あらゆる内的諸知覚のための時間の諸位置もまた、外的な諸物が私たちに示す変化するものから取ってこなければならないのである。つまり、内官の諸規定は、時間における諸現象として、外官の諸現象を空間において秩序づけるのとまさに同じ仕方で秩序づけなければならない。すなわち、もしも外官について、私たちが客観を認識するのは外官を通して外的に触発される限りにおいてであるということを知っているならば、内官についても以下のことを告白しなければならない。すなわち、私たちは内官を通して私たちが内的に私たち自身によって触発されるように私たち自身を直観するのであり、ということは、私たちは内的直観に関して私たちの主体をもっぱら現象として認識するのであるが、しかしそれがそれ自身においてあるところにしたがってではない、ということである。<sup>(B156)</sup>

まず、最初の部分で、カントの統覚とデカルトのコギト以来の自己意識、つまり、謂わば神的直観を分有する純粋な靈魂との差違が確認されている。その可能性を「思ひ描くことができる」とされているデカルト的な靈魂は、自らの思考作用を内側から「他の」仕方で直観しながらそれを概念化できる<sup>(15)</sup>。その場合には、

「私が悟性の前にあるがまま」に自己を認識できるだろう。だがカントの自己意識の場合は、「考える私」つまり統覚と、「自ら自身を直観する私」つまり内官とが、まず「区別」されている。これは、デカルト的なコギトが懐疑によって取り出された純粹な判断主体と認識の完全性を巡るその根拠への概念的な遡及によって成立しているのに対して、カントの自己意識はそのような概念的遡及を出生地とはしておらず、すでに見たような「私は考える」の循環の壁の内側でしか機能していないことの差違である。カントの場合、統覚が思考すべき対象は何らかの仕方で与えられなければならない。この所与に与る主体の在り方が感性とされていることがらであり、それが可能なのは触発という事態が存在するからでなければならない。統覚はまず与えられたなものかを、しかし自発的に思考する。ここには受容と自発との間に、対立緊張とそれを前提とした相即とがともに認められなければならない。統覚と内官が区別されているにも拘わらず、これらが「一つであるのは如何にしてなのか」。統覚はコギトにあっては問題とならなかったこの困難を背負い込むことになる。

困難は深化する。内官が統覚から区別されているということは、自己意識の成立において、統覚は自らが「たんに思考された」というだけではなくて、他から自己に「与えられた」所与を思考した結果として成立する「客観」とならなければならないということである。自己認識もたんに感性を通して与えられた所与を基礎としているということである。それは、「他の現象と同じく、私が悟性の前にあるがままではなく、私が私に現象するように」、つまり触発という事態を通して、「認識する」ということでなければならない。どのようにしてそのようなことが可能なのか。こうして、要するに問題は、「私が私にとって一般に客観、それも直観と内的知覚の客観でありうるのは如何にしてなのか」という問題に帰着する。

さて、「私が私に現象」するところは内官である。その「現象」を「客観」として認識するときには「実際に」はどういう事が生じているのか。そこに私たちは内的触発という、初版の議論では明らかにならなかったある根本的な事態を認めなければならない。知性が内官という意識存在の一つの在り方、つまり時間的構造を形式的な秩序としても理解しているときには、意識の知性としての働きが、客体が現象する場所である内官に、自らの触発を通して現象していると考えざるをえないからである。

統覚が流動する内官の多様なものを「超越論的時間規定」に従って規定できるのは、それに先だって内官の多様なものが時間において「秩序づけ」られているからである。多様なものは少なくとも次々と継起する流動として把握されていないければ、それに超越論的時間規定を適用することはできない。だが時間そのものは知覚できない。それはせいぜいのところ、「私たちがそれを引く限りでの線の描像のもとで以外では表象することができない」。とはいえ、そのような形で「表象」できているからこそ、そもそも私たちは内官ということがらを理解できてい

るのである。そしてさらに、そのような「表象」が可能であるためには、多様なものが次々と継起的に現象しているということが、何か持続的なものとの連関で理解されている必要がある。そうでなければ継起ということをやはり私たちは理解することができないだろう。確かに引用箇所直前のテキストは「主体の行いとしての運動」が「内官をその形式に従って規定」するのだが、その「行い」が「継起の概念でさえも初めてもたらす」となっている。

私たちが「もたらし」たものしか私たちは理解できないということは、第一批判の根本的な思想である<sup>(16)</sup>。ところでこのテキストと、「論駁」からの先の引用箇所<sup>(B277)</sup>とを以下のような対比の元においてみよう。

「物質」は「アプリアリにあらゆる時間規定の必然的な制約として」、「外的な諸物の存在を通して前提されてい」て、それは「つまり私たちの内官の規定」である。<sup>(B277)</sup>

「まったく外的直観の対象ではない時間も、私たちがそれを引く限りでの線の描像のもとで以外では表象することができない」。<sup>(B156)</sup>

両者は、外官と内官との相補的な構造を互いに逆方向から述べており、根本的な同一構造の表裏に当たる。だが、前者の「外的な諸物の存在」に相当するものは、後者においてはどのような存在となるか。

意識に現象するものの存在を語っている B277 の文脈では、意識に現象している当のことがらが、その意識作用と実在的に関係している意識の外なる「物」の存在との連関で検討されていた。この場合に意識の外とは、触発されている感性の外ということになる。つまり私たちはすでに物自体の領域に某かは踏み込んでいるのである。一步進めて同様に考えれば、演繹論のテキストでは、触発を引き起こしている知性としての自己との関係を考えざるをえない。とはいえ、物自体の領域に積極的に踏み込んで何か学理を持ち込む越権は慎まなければならない。だがそれでも、知性としての自己と内官の「私」との同一性は、たとえ限定された仕方であってもとにかく確立されなければならない。そうでなければ私たちが主題としているものはそもそも何らかの自己意識ではなくなってしまう。

さて、「主体の行いとしての運動」とは、より具体的には、「私たちがそれを引く限りでの線の描像」を時間の表象として理解できるようにしている「行い」である。変移する多様なものの意識を規定していくその在り方は、次々と継起的に規定していくということを基礎にしている。そして、内官は現にそのように規定されていく。「線の描像」は「内官の規定」というそれとしては見えないことがらを「表現」している。その限りで、「描像」として「私」が「引く線」の先端では、規定する思考と規定される内官とが一致していることが理解されている。思考に従って「線を引く」「行い」と、それを受容して成立する引かれつつある「描像」としての「線」の先端の「運動」とは、抽象的には自発的作用とその所産として「区別」はできるが、しかしそれらとともに「行いとしての運動」という仕方ですべて理解しているときには各々を互いに他から独立に理解することはできない

いだろう。運動の「記述 (Beschreibung)」<sup>(B154.Ann.)</sup> も、自ら「線を引く」という記述において思考したとおりの運動を引き起こすことの可能性なしには「主体の行いとしての運動」ではない<sup>(17)</sup>。ここでは、思考における「記述」が当にその「記述」のとおり「行いとしての運動」の可能性<sup>(18)</sup>として始めて了解される。

継起的に内官を規定する思考の作用は、変移する内官の多様なものの時間位置を描像が運動する先端において示す。そして実際のどんな運動にしても、「内官をその形式に従って規定」して「継起の概念をさえ始めてもたらず」、この「主体の行いとしての運動」が創設する時間の純粹直観を重ね合わすことなしには、「時間を測定する単位をまったく認識することもできないだろう」。「主体の行いとしての運動」が開く一つの同じ時間の中で生ずる複数の均質運動の量の比が成立しているときに、この比量の基礎である単位量も創設されるのである<sup>(19)</sup>。

ところでカントによると、私たちは最初から「感覚」を「私のいるところとは違う空間の場所に」<sup>(A23/B38)</sup>、そのように触発されるとおりに位置付けている。恣意的に思うように位置付けることなどはできない。諸現象のカテゴリー的連関の中でどのように思考されることになろうと、そもそも「感覚」からして「私」のいるところに対する主体的な位置関係、つまり〈ここ〉に対する〈そこ〉においてしか現れえない。この意味で、「外官について、私たちが客観を認識するのは外官を通して外的に触発される限りにおいてである」。私たちはそのことを「認めて」いる。ところで、私たちはまた「内的知覚の時間位置」、つまり現在と比較的近接的な過去との関係についても、空間的事物の位置関係やあるいは他の様態が時間において「示す変化するもの」とともにいて、その変化する当のことがらから「取って来る」しかない。つまり、内官の規定を表現する描像としての直線の先端の運動と、「外的な諸物が私たちに示す変化するもの」とを綜合する意識において重ね合わせなければ、「時間の長さ」や「諸位置」を定めることができない。

詳しく展開してみよう。まず私たちは、少なくとも外的な空間的諸物については、この重ね合わせを認めている。外的事物の運動は、時間を介して成立していることは自明であるが、時間とは内官の形式であるからである。〈さっき〉あそこにあったものが〈今は〉あそこにはもうなく、そこにあるというとき、外的事物の運動は、〈今〉と〈さっき〉との時間的關係と重ね合わせない限りは理解できない。

ただし、主題となっていることがらは、たんに空間性を伴う状況の去来ではない。「単位」を用いてそれを数え、計測する時間の在り方である。つまり、その〈さっき〉がいつだったのかということを示す直観の創設が問題なのである。すると、あの描線の先端において「表象」している「運動」が表現していた、私たちの規定作用の現象との重ね合わせが必要になる。〈さっき〉はあそこにあったものが〈今〉はあそこにはもうなく、そこにあるということの表象は、〈いま〉の〈そこ〉だけしか有していないような空間形式だけでは不可能であり、〈さっ

き)とはあそこであり、〈今〉とはそこである、ということの理解が必要なのである。あそこであった〈さっき〉の位置とそこである〈今〉の位置とを、私たちの時間直観、つまり思考と構想力により引かれた描線と重ね合わせて比量のもとに数えるとき、単位による時間の計測と位置の規定が成立する。そのように時間形式と空間形式を協働させ、総合しなければ、「運動」は測定できない。協働させている「私」が働いているこのとき、総合して規定する「行い」の「運動」は、その所産である実際の線を引いていく「運動」とともに、計測される物理的な運動と重ね合わせられている。そのとき、総合して規定する「行い」は、その所産である描線と重ね合わせられている現実の物理的運動と、「運動」としては区別できないような超越論的な次元で扱われている。計測という「行い」の創設である。「行い」にあって、規定する「私」とそれを受容することによって「認識」される「私」の時間規定は、およそ継起を可能にするような時間を創設する、「線を引く」「運動」という同一の記述において重なり合う。そういう意味では、知性と現象とは同一性を確保している。

さて、はたしてそうであるのならば、内官の形式である時間の構造についても、それは、内的に私たち自身によって、つまり思考の規定作用によって、継起的に触発されるそのとおりに、やはり継起的にそれが現象して来る秩序であるということ認めなければならないだろう。計測行為にあって継起的に規定する作用が内官に現象する仕方が、カントが言うところの時間なのである。計測する私たちは自らの規定作用によって継起的に触発される限りにおいて、その規定作用の「現象」を継起的に時間において「認識する」のである。すると、例えばデカルトのコギトのように、継起的な時間様相を越える「それ自体においてあるところにしたがって」の認識はありえない。

以上が引用テキストの読解である。だが、読解上の問題はもう一つ残っている。以上のような内的触発において、描線の先端の運動を時間として表象しているとき、その運動において変わらぬ基体であるべきもの、つまり何か持続的なものがやはり必要であろう。これはどのようなものとして理解するべきだろうか。

(続)

## 註

- (1) 出典箇所を明記していないのは、この場合は特に両版を通して、「観念論」という語をカントが何度も使っているためである。特に出典箇所を断っていないカントの用語については、同様、あるいは類似の事情である。なお、引用箇所を明記する場合も含めて、カントが使う用語に関しては初出のときには鈎弧付きで引用し、必要な場合は原語を付加する。以後は特に強調する場合以外は鈎括弧の省略を原則とする。第一批判の章・節等の標題も、初出のときのみ鈎括弧をつける(註での記述はこの限りでない)。引用箇所については慣例通り、初版A、改訂版Bとして頁付けを付す。また、筆者の強調は傍点を使用し、引用箇所でもカント自身が強調して

いる部分についてはそのことを付記する。〈 〉は本論文内における用語の強調として用いる。引用文中の [ ] は訳者による補完である。

- (2) 標準的な哲学史の中でも、カントまでの外界存在問題に関して詳しいのは、Wilhelm Windelband: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, mit dem Zusatz und herausgegeben von Heinz Heimsoeth, 16. Auflage, Tübingen, 1956, S 400ff. また、第一批判の刊行と書き換えの際の経緯については、ベノ・エルトマンの古典的な研究、Benno Erdmann: *Kant's Kritik in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1878. が標準的な理解を定めている。
- (3) カントはこの意味での観念論を「デカルトの蓋然的観念論」と呼び、「観念論論駁」の対象として扱っている。それに対して、「物」(存在者一般)とともにその存在の不可避の制約としての空間をも実在として認めることは矛盾しており、「それ自体として不可能」なので「空間における物をたんなる空想」とする立場を「パークリーの独断的観念論」と呼び、これについてはすでに「感性論」で反駁したとする。(B274-5, Vgl.A22/B37ff.)
- (4) もっともこの議論は、カントからすると物自体の領域で形而上学を展開するデカルト本人にとっては、まったく反論となるものではない。ここで議論は、なぜ形而上学的な対象ではなく、当に経験の対象だけにしかカテゴリーは妥当しないのか、このことが演繹論で確証されていることを前提にした傍証にすぎない。
- (5) 私たちの時代は、自然科学の進展による圧倒的な知見を前にして、その描く世界像をどうにも否定し難い時代であり、その意味で唯物論的な時代である。人間精神について考えるにしても、物質構造でもある身体的基盤との連関なしにそれを考えることはとても不可能であると思われる。あるいは、たんなる物質ではないものとして身体について思索するという立場も一つの潮流となっている。だが、時代の傾きというべきものは同時代人にとって逆にドグマとなることも多く、実は、そもそも身体とは何か、という問を立てそびれていることも多いように思われる。〈身体〉とは何か。これは、思惟する〈私〉とは何かというと問題と同様に、一つの大きな問題である。カントの時代では、物体・身体に関する自然科学的知見が時代を拘束する唯物論的前提にまではまだなっていなかったが、精神に関する唯心論的前提はすでに崩れ始めていた。だが、カントはむしろこの古くからの前提をできるだけ批判的に、しかし換骨奪胎してでもとにかく保持しようという問題意識で思索している。とはいえ、カントも結局はそれに荷担したことになるが、普遍的な自己意識である理性とそれによって認識されるべき外界との両方の根拠であるような存在が哲学的言説から消去されるに従って、有限な人間とは、むしろ死すべき存在の代替不可能な様相において把握されるようにもなった。すると、〈私〉の代替不可能な意識の在り方が、その〈私〉から独立の実在を、恐らくはやはり代替不可能な別の意識を生きる〈私〉と共有することは、どのようにして可能なのか。思惟する〈私〉とは何かという問題は、このように独我論の嫌疑にも関わるような問題構成へと変容し、先鋭化している。



- (6) ハイデガーのカント解釈を挙げるまでもなく、論者の多くは事態を「自己触発」という仕方と呼ぶ。だが以下からも分かるように、内的触発における統覚の自己同一性は、それを自己触発と呼ぶには些か弱すぎる。この呼称を用いない理由である。
- (7) カントの立場では、自己それ自体（自分の靈魂）と、経験的に見知っている他者の深奥にあるはずの「物自体」としての他者（つまり他の靈魂。この場合はむしろ「者自体」と訳するのが適当であろう。）について、理論的な認識は不可能である。その意味では知の対象ではない自他の〈者自体〉の内容を規定するのはむしろ道徳法則である。理論的に認識不可能な「物自体」は、人格において〈者自体〉としても、道徳的実践的に自分と他人の双方にとっての「人格における人間性」という義務の対象として、実践的な規定的判断によって両者の中に措定されることになる。カントにとって、靈魂の在り方が重要となるのは実践的・道徳的な関心からだけでなく、理論的にそこに立ち入るのは何か誤った思想なのである。思惟実体（靈魂）といった概念的な形而上学的対象が問題となる場合、「私は考える」は、時空的直観を逸脱するような対象の存在に関わるものではない経験的思考の、背進不可能な超越論的形式である。それ以上でも以下でもない。
- (8) B225の「持続する実体」という表現は本文に示したように改訂版の表現。初版では「諸現象はすべて対象そのものとしての持続的なもの（実体）を含んでいる」となっていた。この書き換えの文脈では、しばしば読解上の問題となる感性論における現象の次の定義を思い起こしておく必要がある。「経験的直観の未規定の対象を現象という。」(A20/B34)
- (9) 初版においても、改訂版における持続的なものと関係すると解される「なにか留まっているもの (etwas Bleibendes)」(A381) という表現がある。ただしこの箇所では、「単純な自我」はなにか持続するものでもあるかのような記述が見られる。また初版には、持続ということがらを改訂版のように経験的意識の規定という文脈で検討する考え方はない。
- (10) 改訂版の誤謬推理論で「物体」は3回登場するが、いずれも持続ということがらとは無関係な文脈である。
- (11) 改訂版において、カントは超越論的な議論の在り方について、それをより明確化するとともに、意を用いて確認し、周知しようとしている。感性論において、「形而上学的解明」と「超越論的解明」とが区別されたことや、また原則論において超越論的な性格を有する「証明」が各原則に追加されたことも、その見やすい現れである。
- (12) それゆえカントの立場では、思考において措定されるものは、持続的なものであると同時に、感覺的質を通常の仕方では伴っている日常的な物である。vgl.B277. Anm2, A20-21/B36, usf.
- (13) 改訂版の主要な追加、あるいは書き換え箇所は、序文 XL の長い註、感性論への追加、知覚の予料の短い重要な訂正、演繹論、原則論における証明の「追加」、観念論論駁、そして誤謬推理論である。これらはすべて該当する。

- (14) 例えば、シュルツによる批判にカントが『自然科学の形而上学的原理』序文の註で応じた様子を見てみると、カントが反論の必要ありと判断したのは、ヒュームによる因果律批判にカントは答えきれておらず、感性と悟性との相即を予定調和で説明する形而上学的に有力な旧来の考え方を捨てるわけにはいかない、という批判であったことが分かる。
- (15) 詳論する紙幅はないが、「第三省察」のデカルトは、カントが考えていたように思惟実体としてのコギトについて最初から直観的な洞見を有していたわけではない。『省察』そのものの中で獲得されていく真理によってコギトはむしろ生成するのである。だが、カントはそのような省察が成立する形而上学的な考察の次元（「欺く神」を想定する懐疑の次元）を認めない、ということである。
- (16) 周知の「実験的方法」のことを念頭に置くべきである。「私たちが物においてアプリアリに認識しうるのは、私たち自身が物の中に投げ入れるもののみである。」(BXVIII)
- (17) このこととの連関で、論駁の議論が「時間における意識はその時間規定の可能性の意識と必然的に結びついている」ということを焦点としていたことに注意するべきである。(B276)
- (18) この可能性こそが経験的な現実性の超越論的な制約である。
- (19) 一般に時間は、計測可能なものとしては、同じ時間内に生じた速さの異なる複数の運動において、運動するものが通過した空間の量つまり距離の、比として、数えられることによって成立する。同じ時間において二つの運動の量を重ねて比較できる可能性が、測定されるものとしての時間の成立にとっては不可欠である。例えば、均等に運動すると思われる振り子の往復回数を、同じ時間の間に生じた別のやはり均質と思われる種々の運動の量と比較することにより、それらの比がそれぞれ恒常的に一定であれば、そこから1秒と1分、1分と1時間、そして1時間と1日…といった計測体系の基礎を創設することができることになる。