九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

カントの超越論的観念論についての考察 : 『純粋理性批判』における認識と存在の関係

朴, 修範

https://doi.org/10.15017/1500457

出版情報：九州大学, 2014, 博士（文学）, 課程博士
バージョン：
権利関係：全文ファイル公表済

カントの超越論的観念論についての考察
―『純粋理性批判』における認識と存在の関係―

朴　　修　範

目次

凡例……iv

序章

第一節　観念論と実在論の間……1

第二節　認識問題と存在問題、そして知覚……2

第三節　超越論的観念論と世界……4

第一部　認識と存在

第一章　「観念論論駁」における持続的なものの概念

はじめに……9

第一節　「第四パラロギスムス」における超越論的観念論と経験的観念論……9

第二節　「観念論論駁」における私の外なる持続的なもの……12

第三節　「観念論論駁」における持続的なものと「第一類推」における実体の図式……17

第四節　「唯一の経験」における内的経験と外的経験……18

小結……22

第二章　触発の問題

はじめに……24

第一節　「経験的」態度と「超越論的」態度……24

第二節　物自体とヌーメノン……26

第三節　触発する対象……30

第四節　触発される主観……33

小結……37

第三章　超越論的観念論における実在性と存在の関係

はじめに……38
第一節　存在論としての『純粋理性批判』……38
第二節　様相のカテゴリーにおける存在……42
第三節　存在に関するテーゼ……45
小結……48

第四章　『純粋理性批判』における知覚の両義性

はじめに……51
第一節　経験判断と知覚判断……51
第二節　客観的な知覚……53
第三節　認識における知覚……56
第四節　知覚の構造……57
小結……62

第二部　超越論的観念論と世界

第五章　超越論的客観の概念の多義性

はじめに……64
第一節　超越論的客観と物自体……65
第二節　超越論的客観と統覚の相関者……68
第三節　超越論的客観とヌーメノン……73
第四節　超越論的客観と世界……75
小結……77

第六章　『純粋理性批判』における世界概念

はじめに……79
第一節　超越論的仮象としての世界……79

第二節　媒概念多義の虚偽とアンチノミー……81
第三節　弁証的対当によるアンチノミーの解決……85
第四節　理念としての世界……87
小結……91

第七章　超越論的観念論と世界
はじめに……92
第一節　世界の認識と存在（従来の形而上学と超越論的観念論）……92
第二節　現象の認識と世界……95
第三節　現象の存在と世界……97
第四節　超越論的観念論と世界……99
小結……102

第八章　真理論としての認識論
はじめに……104
第一節　コペルニクス的転回と真理……104
第二節　超越論的分析論と真理……107
第三節　超越論的観念論と真理、そして世界……113
小結……119

終章……120

文献表……125

凡例

一、カントの著作等からの引用箇所は、アカデミー版カント全集を用い、その巻数をローマ数字によって、また頁数をアラビア数字によって本文中に記す。

二、ただし、『純粋理性批判』からの引用は、慣例に従い、初版をA、第二版をBとしてその頁数を記す。

三、カントからの引用文中における傍点による強調および[　]内の補足は、特に断りのないかぎり筆者によるものである。

四、注については、脚注として記してある。

序章

第一節　観念論と実在論の間

私たちが世界を何らかの仕方で捉えようとする際に、さまざまな世界の見方は、最終的には観念論なのかそれとも実在論なのかという問いに直面させられることになるのではなかろうか。すなわち観念論と実在論は、私たちが世界を理解するためのいわば最も基本的な立場として根底に置かれていると言えよう。それゆえ観念論か実在論かに応じて、その哲学者ないし彼の哲学そのものが世界を根本的にどのように見なそうとしているのかが明らかになるであろう。

こうして、カントの認識論を解釈する際にも、私たちは意識的であれ無意識的であれ観念論と実在論の区別を常に念頭に置かざるをえない。これまでのカント哲学に関する解釈史においても、カントの基本的立場を観念論的か実在論的かのどちらかに定位することによって明らかにしようとする傾向が一般的だったように思われる。つまり一見すると、私たちには次のような二つの選択肢のみが許されているように見える。

①観念論的解釈:カントの認識論は対象ないし世界をすべて観念に還元しようとする。

②実在論的解釈:観念の内なる対象や世界は既にその背後の自体的な存在を暗黙に前提している。

しかしながら、本稿は観念論か実在論かという二者択一の問題としてカントの認識論を解釈しようとするのではない。むしろ本稿はカントの超越論的哲学とはそもそもどのような意味における認識論および存在論なのかという、より根本的な観点から改めてカント哲学を問うてみたい。言いかえれば、次のような視点からカントの経験の理論を問い返してみたい。そもそもカントの経験の理論とは観念論か実在論かという問い方によって解釈することが可能なのかどうか。はたしてカントの超越論的観念論は、経験(認識)を接点として分かちがたく結びついている私たち自身と対象や世界について、何を教えてくれるのであろうか。

経験とは私たちと対象ないし世界との間の邂逅であるが、そのような出会いは私たちがそれに自覚的に気づくときには既に起こってしまっているのであり、また常に起こっているのである。そのような私たちと対象あるいは世界との原初的な関係の在り方そのものについてそれの可能性の根拠を問題にするためには、例えばフッサールの現象学におけるよ

うに世界への参与を一時中止しなければならないと言えるかもしれない。そうであるとすれば、カントの認識論を問う場合に私たちは経験的な次元から超越論的な次元にまで遡らなければならないであろう。そしてその際には、既に世界に巻き込まれ、互いに絡み合っている私たちとさまざまな対象が超越論的な視点から眺められることになるはずである。

しかしながら本稿の目的は超越論的な次元を経験的な次元から明確に区別したうえで、その超越論的次元の高みから経験的次元を隅々まで見極めようとすることに存するのではない。むしろ、本稿は超越論的な次元に遡ることによってこそ初めて開かれてくると思われる原初的な次元を明らかにしようと試みる。そしてこのことによって微かに見えてくる原初的な次元がまったく新しいものではなく、実のところ超越論的な次元に遡るための出発点であった現実的な次元そのものに既に隠されていてそれと常に表裏をなしていたということをカントの認識論そのものから探り出してみたい。

第二節　認識問題と存在問題、そして知覚

以上のような本稿の基本的な立場を明らかにするために、認識と存在の関係という観点から『純粋理性批判』を考察する。認識と存在の関係という問題はまた観念論と実在論との関係および差異という問題でもあり、さらには可能性と現実性との関係如何という問題でもあろう。そしてこれらの問題を考察することによって、認識と存在との関係をカントがどのように考えていたのかという根本的な問題に関しての見通しをつけることが可能になるとともに、本稿が目指しているところも少しずつ見えてくると思われる。

本稿の第一部は四つの章からなっている。まず第一章では、従来の哲学においてスキャンダルでもあった外的対象の存在の問題について、はたしてカントの認識論はどのような答えを出しているのかを確認する。すなわち『純粋理性批判』第一版の「超越論的弁証論」「第四パラロギスムス」と、第二版の「観念論論駁」および「序文」におけるそれへの注とを比較検討することを通して、外的対象の存在に対するカントの立場を明らかにする。そのことによって、これまで一般的に認められてきたカントの超越論的観念論に対する解釈に対してそれを改めて問い直してみることを試みる。

この試みを引き受ける仕方で第二章においては、「物自体」および「触発」というカント認識論の根本的アポリアについて考察する。というのも、従来の解釈がカントの基本的立場に対して観念論か実在論かの二者択一を迫る傾向をもつ根本的な要因は、「物自体」および

「触発」の問題に対する解釈に起因するからである。その従来の解釈とは次のようなものである。

①触発とは触発するものとして物自体の存在を予め認めなければならない事態だと見なし、そうしてカントの認識論の根底に実在論を置こうとする解釈。

②カント哲学の整合性という観点から触発の事態そのものを退けることによってカントの認識論を徹底した観念論として捉えようとする解釈。

しかしながら、本稿では触発の事態とは物自体の存在を前提することだという解釈の誤りを指摘しながら、触発とはそもそもどのような事態なのかを改めて問い直す。このことによって、観念論か実在論かという二者択一的な問題設定そのものの克服を目指す。そしてこの克服の過程においてカントの超越論的観念論の固有の意味もまた明らかになってこよう。

触発問題の吟味から、カントの超越論的観念論が一般的な意味での観念論や実在論からは捉えられない独特の側面をもつことが明らかになってくる。そのことはまた、超越論的観念論にとって、認識と存在との関係は一方を他方へ一方的に還元することによっては解決されえないことをも意味するであろう。

そこで第三章においては、認識と存在の関係の一方の極である存在そのものに焦点を合わせながら両者の関係についてさらに立ち入って考察する。カントの「存在」概念は「現存在」、「現実性」、「現存」、さらには「知覚」とも言いかえられながら、『純粋理性批判』全体にわたって重要な意味をもつ。そのような「存在」概念を辿り、カントの経験の理論がもつ存在論としての可能性を掘り起こす。そしてまた、現象と呼ばれる対象や物や客観などといった存在者が、存在そのものとは区別されることを解明する。こうして認識と存在に対するカントの立場がより明確になってくる。

カントの「存在」概念を主題化することによって、さらに「知覚」概念の重要性が浮かび上がってくる。第四章においてはその「知覚」概念を考察する。まず、『プロレゴメナ』における経験判断と知覚判断を比較検討することによって、認識と知覚との差異を際立たせる。次に、従来の知覚概念が超越論的観念論においてどのように捉え直されているのかを確認する。さらには存在問題における知覚の重要な位置づけを明らかにする。それによって、水面下にあって気づかれなかった知覚のもう一つの側面が、不透明でありながらも浮かび上がってくると思われる。

第三節　超越論的観念論と世界

上述のように、本稿の第一部においては、認識と存在の関係についての考察から超越論的観念論の在り方が明らかになり、そこから次のようなことが観取されてくると思われる。すなわち、そもそも「超越論的感性論」と「超越論的分析論」のみを視野に収めるだけではカントの経験の理論の核心的思想を把握することは困難だということである。それゆえに、四つの章からなる本稿第二部においては、「超越論的弁証論」における「世界」概念にまで積極的に視野を広げることによって、そこでの認識と存在に対する「世界」概念の関係、および超越論的観念論そのものにとっての「世界」概念のもつ意義について解明したい。

カントは「超越論的分析論」を「真理の論理学」として位置づけるが、それに対して「超越論的弁証論」は「仮象の論理学」と呼ばれている。これによれば、『純粋理性批判』におけるカント認識論の核心は「超越論的分析論」にこそ存していて、「超越論的弁証論」に対しては単に従来の独断論的な形而上学への批判のみを主題とする二次的で消極的意義しか与えられていないように見える。しかしながら、本稿の第一部第三章で予め確認するように、従来の形而上学への批判はあくまでもカント自身の哲学的な立場からのものであり、そのかぎりにおいて、「超越論的弁証論」は超越論的観念論についての理解を深めるための重要な手がかりになるはずである。

そこでまず第五章では「超越論的客観」の概念を吟味する。経験的客観(対象)と対比される「超越論的客観」の概念は「超越論的対象」とも言いかえられながら、『純粋理性批判』全体にわたって重要な役割を担っている。ところが従来の一般的な解釈においては、主として「超越論的感性論」と「超越論的分析論」における超越論的客観だけが主題化されるのみであって、「超越論的弁証論」における超越論的客観は度外視される傾向が強かったと言える。「超越論的感性論」と「超越論的分析論」に限定された従来の一般的な解釈は、物自体を意味するような前者での超越論的客観と「対象一般」を意味する後者における超越論的客観のそれぞれを互いに還元しようとするものであった。そしてそのような解釈の根底には、カントの経験の理論を観念論か実在論かのどちらかの極端な立場に還元しようとする狙いがあったのである。

しかしながら、本稿はまず出発点として、「超越論的感性論」と「超越論的分析論」のそれぞれにおける「超越論的客観」の概念のうちに多義性を見届ける。そのうえで、物自体を意味するような「超越論的感性論」における超越論的客観の真相は「超越論的分析論」のうち

にではなく、むしろ理念的存在である世界を意味する「超越論的弁証論」における超越論的客観を踏まえてこそ明らかになってくるということを示したい。

第六章においては、第一章から第五章までの議論においてカントの経験の理論における認識と存在との関係に潜在的に深く関わっていた「世界」概念について、それを主題化する。世界の認識および世界の存在についての考え方こそが超越論的観念論を間接的に証明するのだ、とカントは語っている。しかしここで間接的だということはその内容が二次的なことを意味するのではなく、むしろ間接的に示すことにおいてこそ超越論的観念論の新たな相貌が明らかになってくるのである。

そこでまず、カントが世界の存在および認識に対する従来の誤った根強い考え方(哲学的であれ非哲学的であれ)をどのように批判しているのかを確認する。次に、従来の形而上学からおのずと生じる世界に対するアンチノミーに対してカントの超越論的観念論がそれをどのようにして解決しているのかを明らかにする。それによって世界の認識および存在をめぐる従来の考え方とカントのそれとの根本的な違いがどこに存するのかも明瞭になってくる。さらには、悟性概念ではなく理性の「理念」である「世界」概念が超越論的観念論においてもつ含意を掘り起こしたい。

このように第六章は、カントが世界の存在および認識に対してどのような立場に立っているのかを明らかにしている。言いかえれば、私たちは最初から超越論的観念論というカント自身の哲学的な立場に定位して世界を見ようとしていたのである。

ところが第七章においては、まさにその「世界」概念がカントの経験の理論そのもののなかでどのような位置を占めているのかという問題へと立ち入ることになる。現象の認識問題および存在問題と世界とがどのように関連しているのかを剔出し、それによって、カントの経験の理論における「世界」概念の重要な位相がより明瞭になってくると思われる。そしてさらには、超越論的観念論そのものと世界とがどのように関係するのかという問題にまで考察を進めてみる。その考察を通して、経験の可能性への問いそのものも、そしてまたその問いに答えるカントの経験の理論さえもが、そもそも「世界」概念に支えられてのみ可能であるということを主張してみたい。

さて、カントの経験の理論における「世界」概念の意義を検討することで、経験の「真理」に関する議論の解釈も新たな局面を見せることになる。上で確認したように、カントの経験の理論に対する従来の一般的な解釈が「超越論的弁証論」を度外視し、「超越論的分析論」だけに焦点を合わせる傾向が強かった要因は次のことに存している。つまり、それ

はカントは「超越論的分析論」を真理の論理学と見なし、「超越論的弁証論」を仮象の論理学と呼んでいたからにほかならない。

そこで第八章においては、『純粋理性批判』における「真理」概念について考察する。カントは、真理とは認識と対象との合致だと繰り返して語っているが、真理が認識と対象との合致だということのうちには何が含意されているのであろうか。真理は認識と対象との合致だという考え方はカントが自ら打ち出した考え方ではない。カントはこのような従来の一般的な真理観を自らの経験の理論において容認しているのではなく、むしろ彼の固有の真理概念を新たに打ち出していることを私たちは確認することができる。そこで、「超越論的分析論」が同時に真理の論理学だと言われる所以そのものを吟味する。そのことによって次の三つの点が明らかになってくると思われる。

第一に、「超越論的分析論」における真理論はカントの真理論の一側面だけにとどまっていること、第二に、「超越論的分析論」即真理の論理学なのではなく、彼の真理論は暗黙のうちに「超越論的弁証論」における世界理念を前提にしているということ、そして第三に、世界理念を視野に入れることによってこそ初めてカントの真理論の全体像が見えてくるということである。

以上のように私たちは本稿の全体的見通しについて見てきたが、本論に進む前にその内容をあらためてまとめておこう。

①従来の一般的な解釈：カントの経験の理論についてそれを観念論か実在論かという二者択一の立場から解釈しようしている。

②本稿の問題意識：そもそもそのような二者択一の立場に立つことそのものが、カントの超越論的観念論がもつ豊富な可能性を損なうことになってしまうのではなかろうか。

③本稿の目的：一般的な意味での観念論あるいは実在論からは決して捉えることができない超越論的観念論としてのカントの経験の理論を明らかにする。

③本稿の戦略：本稿の目的を達成するために、『純粋理性批判』における認識問題と存在問題を、それらの基礎づけ関係という根本的な観点から考察する。

④本稿の方法：カントの観念論論駁(第一章)、触発という事態(第二章)、存在概念(第三章)、知覚概念(第四章)、超越論的客観の概念(第五章)、世界概念(第六章および第七章)、真理概念(第八章)を手がかりにする多角的な視点での考察を通して本稿の戦略を具体化する。

それでは以上のことを念頭に置きながら本論に入ることにしよう。

第一部　認識と存在

第一章　「観念論論駁」における持続的なものの概念

はじめに

「物の現存を疑うということは、決して私の頭に浮かんだことがない」(Ⅳ293)。

『プロレゴメナ』においてこのように物が存在していることを疑ったことのないカントからすれば、物の現存を疑うことはどのようなことを意味するのであろうか。上のような疑いの内実を明らかにしながら、それへの批判を行う箇所が『純粋理性批判』第二版における「原則論」の第四原則「経験的思考一般の要請」の中の「観念論論駁」(以下「論駁」と略記)である。それは内容的には、『純粋理性批判』第一版の「第四パラロギスムス」に相当するものであるが、「第四パラロギスムス」が縮小されるとともに、第二版の「原則論」に移され、また書きなおされたものである。

何かを疑う際に、問題になるのはおそらく次の三つの点であろう。まず(1)疑っている対象は何であるかということ、次に(2)その対象を疑う根拠が何であるのか、そして(3)その根拠が基づいている前提は何かという問題である。本章ではこれらの諸問題を念頭に置きながら、第一版の「第四パラロギスムス」と第二版の「論駁」におけるカントの議論を分析する。さらには、それによって鮮明になるカントの「超越論的観念論」(A369, A491=B519)と従来の観念論の根本的な差異が、私たち人間の受容性ということの理解の差異に存することを明らかにする。

それゆえに本章の構成は以下のようになる。まず第一節において「第四パラロギスムス」の内容を吟味し、次に第二節では「第四パラロギスムス」と比較しながら「論駁」の内容を詳論する。第三節以降では、「論駁」における外的対象の現存在の証明にとって鍵概念となる「持続的なもの」の解釈を試みることによって、現存在を疑いうるということの意味と限界をカント認識論から照明する。

第一節　「第四パラロギスムス」における超越論的観念論と経験的観念論

カントは「第四パラロギスムス」で、自らの批判哲学は超越論的観念論だと語り、それを

経験的観念論から区別している。それゆえまず、そもそも経験的観念論者の考えがどのようなものであるのかを見てみることにしよう。カントは経験的観念論の立場を次のように明確に定式化している。

「その現存在が、与えられた諸知覚の原因としてのみ推論されうるようなものは、疑わしい現存(Existenz)だけをもつ。ところですべての外的諸現象は、それらの現存在が直接的に知覚されず、与えられた諸知覚の原因としてのみ間接的に推論されうるような種類のものである。それゆえ、外的感官のすべての諸対象の現存在は疑わしい」(A366f.)。

カントは、経験的観念論者としてデカルトを挙げその誤りを指摘する。この引用文から分かるようにカントによればデカルトが「疑っている」のは外的対象の現存在であり、「それを疑う根拠」が推論における間接性である。そしてその根拠が「前提している」のは、私たちは私たちの内的な表象のみを直接的に知覚でき、それゆえ私の現存だけが直接知覚の対象としてその現存在が確実だということである(A367)。この前提に基づく場合、外的諸物と内的表象の間には間接的な因果関係が成立し、結果である内的表象から原因としての外的諸物の現存在を、推論という間接的方法によって証明するしかない。なぜなら、デカルトは外的対象の現存在を直接的に知覚できないと見なすからである。それゆえに、「外的諸知覚が私たちの内的感官の単なる遊戯にすぎないのか、あるいは外的諸知覚がそれらの原因である外的な現実的対象と関係するのかどうかは疑わしいままである」(A368)。

しかしながら、カントによれば超越論的観念論の立場に立つ場合には、上のような推理による存在証明が誤りであることが明らかになる。超越論的観念論における外的諸物とは現象にほかならず、そして現象は、「諸物自体ではなく単なる表象」(A369)である。なぜなら外的対象(現象)は空間と時間を通してのみ私たちに与えられるが、その「空間と時間は単に私たちの直観の感性的形式であって、物自体そのものとしての諸客観の…諸規定あるいは諸条件ではない」(A369)からである。それに反するのが「超越論的実在論」(Ibid.)であるが、この実在論は時間と空間の観念性を考慮せず、外的諸物を現象ではなく物自体として独断的に前提する。

このようにカントは、デカルト的な推論の前提に隠されていた「暗黙裡の前提」を洞察した。つまり、デカルトが外的対象の現存在を「疑った根拠である」推論による間接性とは、実のところ、「疑いの対象である」外的対象をデカルトが暗黙のうちに物自体と見なす超越

論的実在論に陥っていたことを意味するのだと、カントは解釈している[1]。このように経験的観念論者は同時に、私たちの外の諸物を暗黙のうちに物自体と見なす超越論的実在論者なのである。

ところがカントの立場からすれば、それら外的諸物は超越論的実在論的な意味での物自体ではなく、「経験的な意味」における私の外の諸物であるかぎり、空間における現象なのである。すなわちカントは、「超越論的な意味」における外的対象との混乱を避けるために、「経験的に外的な諸対象を空間において見い出せる諸物」(A373, 強調はカント)だと規定したのである。

ところで、超越論的観念論が明らかにしたように、空間は私たちの直観の形式であるかぎり、「空間自身は私たちの中に在るのである」(A370)。換言すれば、経験的には私たちの外にあると見なされる諸物は、[カントの]超越論的な観点からすれば私たちの内にあるということになる。カントによれば、私たちが直観の形式である空間を介して外的諸対象と関係するかぎり、それらは単なる表象なのである。このように超越論的観念論者は「現象としての物質に、推論される必要がなく直接に知覚される現実性を認める」(A371)ことによって経験的実在論者にもなる「二元論者」(A370)なのである。

これまでの議論から分かるように、「第四パラロギスムス」では、[疑いの対象である]外的対象の現存在を、[その根拠である]推論の間接性によって疑わしいと見なす経験的観念論の立場は、結果としての外的対象の表象の確実性のみを認めることによって、実は表象の原因としての外的対象そのものを暗黙に物自体と見なしていたという「もう一つの前提」を宿していたのである。

ところがカントは、外的対象の現存在を証明するために「単なる自己意識から超え出てゆくことなく、･･･cogito ergo sum以上の何ものかを想定する」(A370)必要がなかった。なぜなら、「超越論的な意味」における私の内を超越し、物自体の領域に到達することは「絶対的に不可能」(A378)だからである。したがって、デカルトは「私の自己意識の直接的証拠」(A371)に基づいて私の現存の確実性を認めたのとまさに同様に、外的対象の現存の確実性をも認めざるをえなくなる。

ここで注意しなければならないのは、表象としての外的対象が空間さらには時間におけ

[1] デカルトは単に確実な私の現存在による推論からではなく全能で全知な神の誠実性を基礎にした推論を通して外的諸物の現存在が認識されると主張する(Descartes(1996)の第四章を参照)が、本章ではカントのデカルト解釈に従って議論を進める。

る対象だということである。カントにとっては、空間と時間は私たちの直観の形式なのであり、さらには感性的直観の形式であることは言うまでもない。つまり、「第四パラロギスムス」におけるカントの論駁の前提は外的対象を表象と見なすことであったが、それこそが既に空間と時間が「私たちの直観の感性的形式」(A369)であることを前提したものである。

それゆえに、表象概念による外的対象の現存在証明の背景には、私たち人間の感性的な側面、つまり「受容性」(A27=B43)についてのカントの固有の考え方が暗々裡に打ち出されているということが看過されてはならない。このように「第四パラロギスムス」において観念論論駁を行うカントは「超越論的な意味」での私の内を出ることなく外的対象の現存を証明しているのだが、それが可能になったのは主観の自己意識には外的対象が表象として与えられていること、つまり私たちの受容性についてのカントの独自の考え方が前提されているからである。

しかしながら、「超越論的な意味」での私の内を出られないことを前提するカントの観念論は、まさにそのことによって或る問題点を残すことになる。そこで次節では第二版における「論駁」を吟味し、それによって同時に第一版の「第四パラロギスムス」の議論の限界をも明らかにしてみよう。

第二節　「観念論論駁」における私の外なる持続的なもの

カントが第二版の序文で示しているように、第二版における本来的な意味での増補は、心理学的観念論に対する反駁であり、しかもただその証明方式に関してだけである(BXXXIXAnm.)。ところで、カントはなぜデカルトに対する論駁の仕方を変えたのか。その理由は第一版が出た後、カントの「超越論的観念論」(A369, A491=B519)がバークリの独断的観念論と同一視され、かつ批判されたからである[2]。

このような当時の批判とともに、カント自身は第一版の「第四パラロギスムス」において、外的対象の直接性を表象概念から証明し、すべての外的対象を表象として主観に属するものとした。しかもその際に、表象と物自体の因果関係を認めなかった。つまり、表象が感性的直観の形式である空間と時間を通して与えられたものでありながら、主観を超えて表

[2] このような批判は最初、フェーダーとガルヴェの書いた『ゲッチンゲン書評』で行われたが、これをめぐる背景についての詳細は、石川文康(1994, 152-162)を参照。

象の原因を求めることは不可能だと見なした。そうなると、主観に与えられている表象としての外的対象そのものが実は与えられたものではなく主観自身によって産出されたものなのではないのかという疑問が生じてこよう。というのも、「第四パラロギスムス」においてはすべての外的対象が表象に還元されてしまうことによって、主観の受容性を度外視してそれを主観による自発性に置き換えることも可能になるからである。それゆえ第一版の超越論的観念論がカント自身が批判していた唯我論にもなりうる余地を残していることになる[3]。

このような「第四パラロギスムス」の限界を踏まえるかぎり、カントが第二版で証明の方式を変えた理由は、外的対象の現存在の証明を通して、超越論的観念論における私たち人間の受容性の意味をより明確にすることであったのではないかと推察しうる。

「論駁」における議論は、「デカルトが疑わなかった私たちの内的経験さえ、外的経験の前提のもとでのみ可能である」(B275)ことを証明するものである。カントは「第四パラロギスムス」で、推論による間接性[疑いの根拠]によって、外的対象の現存在[疑いの対象]を疑うデカルトの主張(経験的観念論)が、暗黙裡に、外的対象を物自体と見なすこと[隠された前提](超越論的実在論)を宿していると指摘した。このような暗黙の前提はカントの超越論的観念論によってすでに退けられていたが、内的経験の直接性に基づく確実性という前提はそこでは問題視されてはいなかった。しかし、以下における第二版でのカントの証明方式は、内的経験の直接的な確実性というデカルトの前提そのものを、議論の俎上に載せて、それを外的経験から基礎づけようとするものである。

カントは第二版「論駁」において、「私自身の現存在の単なる、しかし経験的に規定された意識は、私の外の空間における諸対象の現存在を証明する」(B275, 強調はカント)という定理に関してその証明を行うという仕方によって外的対象の現存在を示そうとするが、その過程は以下のようである。

(1) 私は経験的な私の現存在を時間の中で規定するが、すべての時間規定は知覚における持続的なもの(Beharrliche)を前提する。
(2) しかし、経験的な私の現存在は、この持続的なものを前提してのみ時間的に規定されうるゆえ、この持続的なものは私の内なる直観ではありえない。
(3) したがって、持続的なものの知覚は私の外なる物の単なる表象ではなく、物によっ

[3] Allison(1983, 295).

てのみ可能である。

(4) すなわち、経験的な私の現存在の時間規定は、私の外なる現実的な諸物の現存によってのみ可能であり、時間における経験的な私の意識は、経験的な私の現存在を時間的に規定する意識と結合している。

(5) それゆえ、経験的な私の現存在の意識は、同時に私の外なる諸物の現存在の直接的意識である[4]。(B275f.，強調はカント)

以上の証明過程から、「論駁」における証明方式が、第一版のそれから変わったことが確認される。すなわち、第一版における証明の核心は、外的対象が物自体ではなく、表象であることであったが、第二版では、私たちの外なる持続的なものが証明の核心となる。このように証明の核心が持続的なものへと移行したことがそもそも何を意味するのかを明らかにするために上の証明過程を追ってみよう。

まず[定理]内的経験は「私の現存在についての経験的に規定された意識」とされている。このように内的経験は経験的に規定された意識において可能であるが、[証明(1)]経験的に規定されることは「時間の中で規定される」ことである。それでは「時間的な規定」とはいったい何を意味しているのであろうか。

前節で見たように空間と時間は私たちの感性的直観の形式であるが、「時間は、内的感官の形式、すなわち私たち自身と私たちの内的状態の直観形式以外の何ものでもない」(B49)。このように私たちは、私たちの現存在を内官の形式である時間によって経験的に意識することができるが、時間はあくまでも感性的直観の形式であることに注意しなければならない。というのももし私たちが知性的直観を持っているとすれば、内的経験は外的経験を前提にしなくても可能になるからである。

すなわち「知性的意識と知性的直観による私の現存在の規定を同時に結合しうるとすれば、この規定には私の外なる或るものとの関係の意識は必然的に不必要となるはず」(BＸＬAnm.，強調はカント)だからである[5]。知性的意識つまり「私は存在するという表象は･･･まだ主観のいかなる認識でもなく、それゆえまた経験的認識つまり経験ではない」

---

[4] この証明過程は、第二版の序文における「論駁」本文に対するカントの補足(BＸＸＸＩＸAnm.)を踏まえたものである。

[5] カントは「超越論的感性論のための一般的注解」においても知性的直観を否定し、時間はあくまでも感性的直観の形式だと述べている。Vgl. B69.

(B277, 強調はカント)ゆえ内的経験は感性的直観を必要とする。このように時間が感性的直観の形式であるかぎり、[証明(4)]「時間的な規定」は「経験的な私の現存在を時間的に規定する意識」だけでは可能ではなく、「私の外なる現実的な諸物の現存によってのみ可能である」ことになる。それゆえに、[証明(5)]「私の外なる諸物の現存在を直接的に意識すること」は同時に(時間的に規定されなければならない)私の現存在についての経験的な意識を可能にする条件なのである。そしてこのようなことは、[証明(2)]私の外における持続的なものが既に前提されているからこそ可能なのである。

カントは証明過程において、持続的なものは「私の外」なるものだと明確に語っているのだが、それではカントが持続的なものを説明するために用いた「私の外」とはどのような意味なのであろうか。上の定理においては、持続的なものとは、私の外の空間におけるものであり、そして[証明(1)]知覚におけるものとして規定されている。

このことから、まず持続的なものを修飾する「私の外」は「超越論的な意味」における私の外ではないことが明らかになる。なぜならもしそうである場合には、持続的なものは物自体を意味することになってしまうからである。ところが、カントは持続的なものをあくまでも空間におけるものとして知覚されるものだと述べている。

それでは、「私の外」は「経験的な意味」における私の外を意味するのであろうか。「経験的な意味」における外なるものとは空間における対象であり、さらには時間の中にあるものなのである。なぜなら「空間はアプリオリな条件として外的な諸現象にのみ制限される」(A34=B50)が「すべての現象一般、すなわち感官のすべての対象は時間の中にある」(A34=B51)からである。つまり「経験的な意味」における私の外なるものは、単に空間だけではなく「内的現象(私たちの魂)の直接的条件ではあるが、まさにこのことによって間接的には外的現象の条件でもある」(A34=B50f.)時間形式にも従ったかぎりにおいてのみ「超越論的な意味」の私の内なるものである。

しかしながら持続的なものは、時間的に規定され「継起的」(A30=B46)な(空間における)外的現象とは異なって、時間的な規定そのものを可能にするものである。それゆえ[証明(3)]カントは持続的なものを単なる表象(外的現象)から区別して私の外の物だと述べている。こうして、[証明(2)]持続的なものが「私の内なる直観ではありえない」ということは、それが「超越論的な意味」の内なるもの(「経験的な意味」の外なるもの)ではないことを意味していると言えよう。

このようなことを踏まえれば、「私の外の物」が「私の外の単なる表象」から厳密に区別さ

れているからといって、超越論的観念論というカントの立場そのものが変わったと解することはできないだろう[6]。証明における物が、表象ではないからといって、それがただちに物自体を意味するわけではない。すなわち私の外なる持続的なものとしての物とは、「超越論的な意味」での外なる物自体でもなければ、また「経験的な意味」での外なる表象(「超越論的な意味」での内なるもの＝時間において規定されたもの)でもないようなものなのである。

以上のように、「論駁」におけるカントの表現を尊重するかぎり、持続的なものとは、「第四パラロギスムス」で設けられたあの区別には入らないものである。それゆえに、「論駁」における持続的なものを解釈する際に、それが私の外なるものだということから、ただちにそれが主観から独立なものだと前提してしまうこともできない[7]。

これまでの議論を踏まえれば、[証明(1)の]「私が経験的な私の現存在を時間の中で規定する」ことは、私の内なるものではない持続的なものを通してのみ可能なのであり、さらには、内的経験における表象としての諸対象を可能にすると言われるこの持続的なものが物自体ではないことが確認された。そして「論駁」においては、与えられている外的諸物が主観の内なるもの(主観によって産出されたもの)ではない持続的なものであることがはっきりと示されている。

それにもかかわらず本節で見たように、持続的なものと関わる「私の外」という表現が持っている特殊な意味合いによって、「私がおそらく誤って、外的諸物に帰属させる諸表象の原因が私たち自身の中に潜んでいるかもしれない」(B276)という疑念はまだ完全に解消されていない。次節以降で、「持続的なもの」という概念を中心的に考察することによって、上のような問題がどのように解決されるのかを見てみることにしよう。

---

[6] ショーペンハウアーは、第二版の「論駁」における持続的なものを物自体と見なすことによって「論駁」の箇所を『純粋理性批判』全体と矛盾すると解釈している。Schopenhauer(1949, 514-516).

[7] ガックナウアーはそのような前提の上で、しかもそれにおける主観を個人に限定し、持続的なものを個人的な主観から独立した公的な科学的認識における対象と解釈する。Gochnauer (1974, 195-206).

第三節　「観念論論駁」における持続的なものと「第一類推」における実体の図式

「論駁」における証明の鍵概念は「持続的なもの」であるが、この「持続性」という概念は『純粋理性批判』のどこに由来するものなのであろうか。カントは「原則論」の第一章「純粋な諸悟性概念の図式機能について」において「実体(Substanz)」の図式を以下のように定義する。「実体の図式は、時間における実在的なものの持続性(Beharrlichkeit)である。すなわち、他のすべてのものが変わってもそのまま持続する、経験的時間規定一般の基体としての実在的なものの表象である」(A144=B183)。流れるのは時間そのものではなく、変化するものの現存在が時間の中で流れるのであり、それゆえ、実体というカテゴリーは図式化され、時間の持続的という在り方を担って実在的なものの表象になる。

このように、「論駁」における持続的なものの持続性は「第一類推」における実体のカテゴリーの図式としての持続性を前提していると見なすことができるかもしれない[8]。さらにカントは、「論駁」の注二で「この持続性自身が外的経験から得られたのではなく、アプリオリに、すべての時間規定の必然的条件として、それゆえまた外的諸物の現存を通じての私たち自身の現存在に関する内的感官の規定として、前提されたのである」(B278)と言う。これらのことを考慮すれば、「論駁」の議論は単に「第一類推」の議論の繰り返しだと断言することができるように思われるかもしれない[9]。

しかしながら、両者の間にはどうしても相容れない次のような差異が見られるのである。

1.「第一類推」が論じられている「原則論」はあくまでもカテゴリーの現象への適用の可能性を問題にするゆえ、「実体の図式は時間における実在的なものの持続性である」(A144=B183)。すなわち、それは「超越論的な意味」での私の内にあるものである。しかし「論駁」における持続的なものは時間におけるものではなく、単に空間におけるものである。前節で見たように「論駁」における持続的なものは「経験的な意味」での私の外(時間の内)でもなく、だからといって「超越論的な意味」における私の外でもないようなものである。

2.「第一類推」における持続的なものが実体のカテゴリーの図式であるかぎり、それは「もっぱら構想力の産物」(A140=B179)、「純粋でアプリオリな構想力の産物」(A142=B181)、

---

[8] ペイトンはこのように前提しないと、「論駁」における持続的なものを物自体と見なすしかなくなり、しかしそのようなことはカントの理論哲学の整合的な解釈に抵触してしまうと語る。Paton(1965, 378-380).

[9] Strawson(1976, 126); Cohen(1885, 491-492).

「構想力の超越論的な生産物」(Ibid.)でなければならない。それに反して、「論駁」の持続的なものとは「外的直観の単なる受容性を、あらゆる構想物を特徴づける自発性から直接的に区別する」(B277)ものとして、「構想力に帰属しない客観」(BXLⅠAnm.)である。

3.「第一類推」の持続的なものは関係の図式として「すべての時間における(すなわち時間規定の規則に従う)諸知覚の関係」(A145=B184)を規定する。しかしながら、「論駁」における持続的なものは、「第一類推」の場合のように諸知覚の間の関係を規定するものではなく、知覚そのものと関わる。

4.「第一類推」における持続的なものは実体のカテゴリーの図式として、「現存在の関係にのみ関わり、もっぱら統制的諸原理のみを与える」(A179=B222)のであり、「構成的なものではなく、統制的なものとして妥当するだろう」(A180=B222f.)が、「論駁」の持続的なものは、「構成されえない現存在」(A179=B222f.)そのものを意味する。すなわち、前者は「与えられた三つの項からただ四つ目の項との関係のみを認識できるだけで、この四つ目の項自体を認識し、アプリオリに提示することはできない」(A179f.=B222)。

これらの諸相違とともに、「論駁」の持続的なものを「第一類推」の持続的なものと解釈する場合には、空間においては時間規定されずに残されているもの(「論駁」の持続的なもの)があるという「論駁」の議論について説明できなくなる[10]。そもそも「経験的な意味」における「私の外」を即「超越論的意味」での「私の内」と見なすかぎり、「論駁」における持続的なものの解釈は二者択一の問題になってしまうしかない。

これまでの議論を踏まえれば、「第一類推」と「論駁」におけるそれぞれの持続的なものは、持続性という概念を共有していながらも決して同一視されることはできないであろう。それでは物自体でもなく、実体のカテゴリーの図式としての持続的なものでもないところの、「論駁」における持続的なものとはどのようなものなのであろうか。次節では、この問いをさらに追究するために、内的経験と外的経験の関係についてより詳しく見てみることにしよう。

第四節　「唯一の経験」における内的経験と外的経験

「論駁」におけるカントのテーゼは「内的経験自体は間接的にのみ、そして外的経験を通して(durch)のみ可能だ」(B277)ということである。カントはこのテーゼにおいて、内的経

[10] Ameriks(2000, 120-121).

験が外的経験を通してのみ可能であると明確に述べているが、果たして前者が後者を「通して」のみ成立するということはどのような事態なのであろうか。これに対する答えを第二版の「序文」の注における「唯一の経験」(BXLⅠAnm.)からえることができるように思われる[11]。

カントは「論駁」と「序文」の注において、内的経験は外的経験によってのみ可能であると言いながらも両者の関係を次のように語っている。すなわち、両者は「必然的に結合しており」(B276, BXLⅠAnm.)、「離れることなく結びついている」((BXLAnm.)。これらの表現によれば、内的経験と外的経験は常に結びついており、それぞれが個別の独立な経験をなすのではなく、唯一の経験における二つの契機にすぎない[12]。ところでカントの認識論において、「論駁」における外的経験とはそもそも経験と呼ぶに値するものなのであろうか。というのも、「論駁」での外的経験とは、時間において規定されるものではなく、あくまでも知覚されているものにすぎない持続的なものの「直接的意識」(B276)のことだからである。

このように「論駁」における持続的なものは、カント認識論の空間における諸対象とは異なって経験の対象にはなりえないのである。なぜなら本章第二節の証明過程についての議論で確認したように、経験の対象になるためには単に空間形式に従うのみではなく、時間形式にも従って規定されなければならないからである。

そうなると次の二つの文章は端的に矛盾していることになってしまうのであろうか[13]。すなわち、「第四パラロギスムス」における「外的諸対象(諸物体)は単なる諸現象であり、それゆえまた、私の諸表象の一つの様式以外の何ものでもない」(A370)という文章と、「論駁」の証明過程における、「持続的なものの知覚は、私の外なる物の単なる表象ではなく、物によってのみ可能である」という文章とは果して矛盾していることになるのであろうか。というのも、前者における「外的諸対象(諸物体)」は経験の対象を指しているが、それに反して後者における「持続的なもの」は知覚されるものであるにもかかわらず、経験の対象に

---

[11] 「論駁」の解釈において「唯一の経験」概念に注目する文献として次のものを参照されたい。久保元彦(1982, 117-137). 久保は、「論駁」において表面上、内的経験に対する外的経験の優位が主張されているが、実のところ両者は単に前者への後者の一方的な関係ではないことを示すためにこそ、カントがわざわざ「唯一の経験」概念を打ち出した理由だと見なしている。

[12] Bird(1962, 179).

[13] スミスは「論駁」と「第四パラロギスムス」がその方法のみならず、結論さえ本質的に対立していると述べる。Smith(1962, 312-313).

はなりえないものだからである。

それでは、決して経験の対象とは見なしえない持続的なものについての知覚が内的経験と結びついて唯一の経験をなすということはどのような事態なのであろうか。このことを明らかにするためにはカントが第二版で「論駁」を書いた理由に再び立ち戻らなければならない。

「第四パラロギスムス」では自己意識から一歩も出ないことによって、外的対象が与えられたものとしてではなく、主観によって産出されたものと見なす可能性を残していた。それにもかかわらずカントにとっては、外的対象は決して主観による産出物ではなく、あくまでも与えられるものであり、かつそのことの根拠を、決して主観を越えた対象(物自体)に求めることはできないということが大前提であった。すなわち、主観を超越したものではないにもかかわらず、外的対象が(産出されるのではなく)与えられていると言いうるための根拠が、主観との関係において見出されねばならないのである。そのようなものは、主観を超えたものではなくあくまでも主観と何らかの意味において関係していながらも、しかも決して主観によって経験の対象として認識されうるものではない。そしてこのような困難に直面してカントが第二版の「論駁」において打ち出したのがほかならぬ「持続的なもの」および「唯一の経験」という考え方なのである。

これまで見てきた「論駁」における持続的なものに対するカントの言葉使いが上述のことを裏づけている。すなわち、持続的なものは主観との関係において知覚されるものでありながらも、すべての時間規定を可能にするものとして、それ自身は時間的に規定されず、したがって経験の対象にはなりえないようなものである。表象としてのあらゆる対象が、経験の一定の対象として規定されるかぎりにおいて、当の経験における規定的(ないし主題的)な対象になりうるのだとするならば、それに反して持続的なものとは経験の対象にはなりえないという意味において、未規定的(ないし非主題的)な対象だと言えるであろう。そしてすでに見たように、未規定的対象としての持続的なものは規定的対象と結合して唯一の経験を形成しているのである。それでは唯一の経験において両者はどのように結びついているのであろうか。

経験可能な諸対象とは、空間において知覚されかつ時間形式に従って規定されるものである。しかしながら、そのような規定可能な対象を規定的に主題化しつつ自らは未規定的なものとしてとどまっているもの、これこそが「論駁」における持続的なものなのである。このような意味における未規定的対象としての持続的なものは、あくまでも経験の一定の

対象としては規定されえず、しかしながら常に既に規定的対象に潜在的に伴っているのである。

すでに見たように、「論駁」においてカントは空間においては時間規定されていないものがあると語っているのであるが、持続的なものとは、私の外なる空間におけるものとして決して一定の規定的な対象としては現れないようなものである。なぜなら、それはあくまでも規定的対象の背景ないし地平として知覚されるものだからである。このように、空間において絶対に対象化できないもの、それの現存在が知覚による直接的意識を通じてしか了解されえないもの、これこそが持続的なものなのである。

このような意味での持続的なものとはそもそもカント認識論において占めるべき位置を有するのであろうか。もし有するとすればそれはどのように位置づけられうるのであろうか。思うにそれは、私たち人間の根源的な受容性をあらわしているのではなかろうか[14]。

あれこれの規定的対象(カテゴリーによって規定されうる一定の対象)は、それの現存在も「構想物から区別される諸規則に従って、おのおのの特殊なケースにおいて決定されなければならない」(BXLI Anm.)が、あれこれの外的諸対象ではなく、すべての外的対象一般の現存在を問題にする際には、規定的対象のみならず未規定的対象の現存在までを視野に収めなければならないゆえ、上のような諸規則に従って決定することができない。なぜなら「その際には、外的経験が現実にあるということが常にその根底にある」(BXLI Anm.)からである。言い換えれば、カントは「論駁」において、「あれこれの経験」(B279)ではなく、「内的経験一般が単に外的経験一般によって可能である」(B279)ということを主張しようとしているのである。

規定的対象の現存在を規則によって決定しようとすること自体が、その規則に従わない未規定的対象の現存在を背景ないし地平にしてのみなされうるのである。このように、「論駁」における持続的なものとは、それ自身は経験の対象になりうるものではないが、しかし未規定的地平として経験の諸対象を支えている地盤に他ならない[15]。このようにしてカントは「論駁」において、主観から物自体へと超越せずに外的対象の現存の問題に答えようとしたのである。つまり、あれこれの規定可能な対象が主観の内に与えられているということ(＝カテゴリーによって規定可能であること)は、既に空間において知覚の段階に止

---

[14] 円谷裕二(2002, 23-26).

[15] 遠藤寿一(1985, 47-68)；山崎庸佑(1992, 25-57)；井上義彦(1980, 1-15). 井上は持続的なものを地平として解釈しながらその地盤に含まれた身体の側面を強調する。

まる未規定的対象としての持続的なものを地盤にしているという、私たち人間の根源的受容性を意味しているのである。

以上のように規定的対象の地盤をなす持続的なものは、時間的に規定される経験の対象ではなく、常に未規定的対象として知覚の段階に止まっている[16]。すなわち外的経験における持続的なものとは、時間規定そのものを可能にし、内的経験における対象を成立させるものでありながらも、それ自身は規定的対象にはなりえず、背景として規定的対象の経験と離れることなくそれに常に既に伴ってのみその現存が知覚されているものだからこそ、外的経験は単なる「諸知覚の狂想曲」(A156=B195)ではなく、内的経験とともに唯一の経験をなすことができるのであろう[17]。

小結

日常において、「何々がない」、さらには「何もない」と発言する時、何を語っているのだろうか。「何」に相当する規定的対象は現存していないにもかかわらず、いかにしてそれが「ない」と言うことができるのだろうか。そこで語られているのは「何」としての一定の対象になっていない地盤が既にあるということではなかろうか。何々である規定的対象は現存したりしなかったりすることができる。それに反して、その背景にある未規定的対象はもっぱら現存するのみであって、現存しないことが不可能である。規定的対象の経験が、このような未規定的対象の知覚と常に結ばれているゆえに、外的世界というものの現存は、「信仰の上で受け取る」(BXXXIXAnm.，強調はカント)ような疑わしいものではなく、疑いうることの限界としての原事実性に基づいている。

個々の外的対象を疑いうるためには、経験における規定的対象とともに唯一の経験をなすような、知覚の段階に止まる持続的なものの〈確実性〉を前提にしなければならない。経

---

[16] このように「論駁」における持続的なものの「知覚」とは、カテゴリーによって規定されるべき知覚という、カント認識論における通常の言葉使いからすれば特異なものであることに注意しなければならない。円谷裕二(2002，28).

[17] スコーペンは、カントは「論駁」において単に内的経験に対する外的経験の存在論的な優位を主張していると解する(Skorpen(1968，32-33))。ところが唯一の経験における内的経験と外的経験との関係を考慮すれば、外的経験の存在論的な優位さえもあくまで唯一の経験において内的経験の認識論的な優位と同時に主張されなければならないのではなかろうか。

験における未規定的対象は「疑いの対象」にさえなりえないものである。外的世界の存在は疑いうる対象にはなりえないからこそ、本章冒頭で引用したように、カントは外的対象の現存在を疑ったことさえないと語ったのであろう。

カントが外的対象の現存在を証明しながらも、それの根拠として表象による経験とともに持続的なものの知覚までをも含めたのは、目の前の砂一粒すら産出できないという根本事実からすれば、人間存在の在り方そのものに適した方法ではなかろうか。

本章においては、外的対象の存在問題に対するカントの基本的な立場が明らかにされている。またそれと同時に、外的対象の存在に対するカントの立場についての従来の一般的な解釈の根底には、観念論か実在論かという根本的な見方が潜んでいることをも、私たちは確認することができる。そもそもなぜ、従来の一般的な解釈はカントの経験の理論を観念論か実在論かという二者択一の観点から見ようとするのであろうか。そこで次章においては、その理由に関わってくる触発問題について考察してみることにしよう。

第二章　触発の問題

はじめに

「何故無でなくむしろ或るものが有るのか」[18]。この問いがかかわっている対象は「或るもの」であり、その対象が「有る」ということの根拠が「なぜ」として問われている。つまり或るものが無ではなく存在していると語りうる根拠はどこにあり、さらには私たち人間にとってそのような根拠さえもがそもそも確保されうるものなのかどうかということが問われている。

ハイデガーは上のような問いを形而上学(哲学)の根本的な問いと見なしているが、はたしてカント哲学はその問いとどのようにかかわっているのであろうか[19]。本章では、カントが『純粋理性批判』において「もの」をどのように見なし、そのように見なされたものが「存在している」と言いうる根拠を何に求め、そしてそのような根拠を何に基づいて確保することができたのかを考察する。

そのために本章の構成は以下のようになる。まず第一節において、私たち人間が経験の対象に対して素朴にとっている「経験的」な態度と超越論的反省を遂行するカントの「超越論的」な態度との差異を明らかにする(「経験的」態度と「超越論的」態度)。次に第二節では、超越論的な反省におけるカントの現象概念を物自体とヌーメノン概念との関係を通してより詳しく検討する(超越論的観念論における現象と物自体)。第三節においては、カントにとって「ものが存在している」ということの根拠はどこに存するのかを確認し、そのような根拠についての従来の相反する見方を吟味する(触発する対象)。最後に第四節では、カントが何を前提にしてものの存在根拠を確保することができたのかどうかを確認し、その前提の内実までをカントの経験の理論から明らかにすることにしよう(触発される主観)。

第一節　「経験的」態度と「超越論的」態度

私たちは、超越論的反省を含めていかなる哲学的反省であれそれを行う以前に既に対象

---

[18] Leibniz(1917, 62).

[19] Heidegger(1955, 21-23).

とかかわりながら生活している。それではまず、私たちが日常において触れ合っている対象の存在をどのように理解しているのかを見てみよう。

カントは、私たちがいかなる哲学的反省にも先立って既に対象に対してとっている「経験的」な態度をバラの花と水滴の例を挙げて以下のように説明している。すなわち①バラ自体とバラの色、②水滴と虹をそれぞれ対比させながら、バラ自体と水滴は「経験的」な意味における「物自体」(ないしは「事象自体」)であり、他方、バラの色と虹は「経験的」な意味での「現象」と見なされる。なぜならバラの色と虹が人それぞれによって主観的に異なるとしても、バラ自体と水滴は客観的であって人一般に通用するからである(A29f.=B45, A45f.=B62f., B70Anm.)。すなわち「経験的」な態度においては、バラと水滴がそれらを見る主観にとって不変であるということに基づいて私たちと無関係に独立した自体的な存在として理解されてしまう。それに反して、バラの色と虹は「諸物[バラと水滴]の性質ではなく、私たち主観の単なる変容」(A29=B45)であるゆえ、バラの色と虹は単なる見えとしての現象と見なされるのである。

それでは「超越論的」な反省を行うカントにとって、「経験的」な態度での物自体と現象の区別はどのようになるのであろうか。カントによれば、「経験的」な態度において物自体と見なされたものは、「超越論的」な態度からすれば実は「私たち感性の単なる現象」(A30=B45)にほかならない。つまり「経験的」な態度において現象(バラの色・虹)と対比された物自体(バラ・水滴)そのものが、「超越論的」な意味では現象として捉え直されるのである。それでは「超越論的」な態度において現象として捉え直された、「経験的」な態度における物自体はどのような意味において現象と呼ばれるのであろうか。

カントによれば「諸対象は感性を介して私たちに与えられる」(A19=B33, 強調はカント)のであり、その感性は「必然的にこれらの諸客観のすべての諸直観に対して先行する」(A26=B42)。すなわち、「経験的」な態度における物自体は「超越論的」な態度からすれば決して主観と無関係な自体的存在ではなく、感性を通して既に主観との関係を持っている現象なのである。このように主観にアポステリオリに与えられる対象は感性を通してのみ直観され、そして対象を受容する感性のアプリオリな形式が他ならぬ空間と時間なのである(A42=B60)[20]。それゆえ「経験的」な態度における物自体は「超越論的」にはアポステリオリに与

[20] ペイトンは、私たちは物自体について何も知りえないゆえ、物自体が空間と時間におけるものであるかいなかは留保されると述べるが、引用文によれば物自体が空間・時間形式に従うことは原理的に不可能だと思われる。Paton(1965, 180-181).

えられるものとして既にアプリオリな空間･時間形式を介して認識主観とかかわっているかぎりでの現象と見なされる。

このように「超越論的」な態度における現象は「経験的」な態度での現象と同一の意味をもつ概念ではない。「経験的」な態度における現象とは「単なる私たち主観の変化」(A29=B45)であるのに対して、「超越論的」な態度にとっての現象は「いつもただ主観に根源的に属している空間と時間という諸条件だけ」(A43=B61)に基づいている表象なのである。それゆえ「経験的」な態度において物自体と見なされていた外的対象(バラ･水滴)は、既に感性的直観の形式を介したものとして「それ自体そのものではなく現象として、ただ私たちの内にのみ現存しうる」(A42=B59)。

こうして「経験的」な態度において、外的対象が主観と切り離された自体的な存在と見なされた理由は、空間と時間が主観に属する感性的直観の形式だということに思い至らなかったからである。これまでの議論によって「経験的」な態度において物自体と見なされた「もの(外的対象)」が超越論的反省の後には現象として捉え直され、それに伴って現象概念の意味も「経験的」な態度におけるそれとは異なるカント固有の意味をもつことになる。それでは次節では、カントの超越論的反省による新たな現象概念について詳しく立ち入って明らかにすることにしよう。

第二節　物自体とヌーメノン

カントは「感性論」において、空間と時間の「超越論的観念性」(A28=B44, A36=B53)を語りながら、感性的直観の形式が物自体ではなく、もっぱら現象にのみかかわると繰り返し主張している[21]。

それではカントははたして「超越論的」な意味での物自体をどのように位置づけようとしているのであろうか。すなわち、カントは物自体の存在を認めた上で、感性が物自体ではなく現象にのみかかわるのだと言おうとしているのであろうか、それとも感性は現象にのみかかわるがゆえに物自体の存在を否定しようとしているのであろうか。あるいは、物自体の存在については、肯定も否定も留保しようとしているのであろうか。こうしてカントの現象概念をより明らかにするためには、まず物自体に対するカントの立場を明確にし

[21] 例えば次の諸箇所を参照されたい。A27f.=B43f., A30=B45, A35f.=B51ff., A38=B55, A39=B56, A42=B60, A44=B61, A45f.=B63f., A49=B66f., B69, B70.

ておかなければならない。

対象は「諸物自体そのものとしては、たとえ認識することができなくても、しかし少なくとも思考することができなければならない」(BXXVI，強調はカント)。さもなければ、「現象が、そこで現象する或るものなしに存在するだろうというつじつまの合わない命題」(BXXVII)になってしまうからである。このように現象があくまでも或るものの現象であると見なされるかぎり、現象が存在するためには現象を現象たらしめる或るものの存在が前提されなければならないであろう。そして上の命題においては、現象する或るものが物自体と同一視されている。それではカントは現象の存在からそれの背後に自体的な存在としての物自体を認めようとしているのであろうか。すなわちカントの現象概念は物自体の存在を前提せずには成立しないものなのであろうか[22]。

ところでカントは、上のような現象の存在根拠としての物自体を「単なる論理的可能性」(BXXVI Anm.)と呼んでいる。それゆえ上記引用文からカントが物自体の存在を認めていると断言してしまう前に、まず物自体の存在を論理的可能性として考えるとはどういう意味なのかを確認しなければならない。論理的可能性としての物自体の存在が何を意味するのかを明らかにするために「ヌーメノン」(A235=B294)概念に注目したい。なぜならカントは、ヌーメノンに相当する諸概念には「すべての感性的直観が取り去られると…論理的可能性のみが残っている」(A245=B302Anm.，強調はカント)と語っているからである。

カントは「すべての対象一般をフェノメナとヌーメナに区別することの根拠について」という一節において、ヌーメノンを次のように定義している。「私たちの諸感官の諸客観とはまったくならない他の可能的な諸物を、ただ悟性によって思考されたにすぎない諸対象として、フェノメノンにいわば対立させ、それらをヌーメノンと名づける」(B306)。つまりヌーメノンとは予め物自体の存在を前提した概念ではなく、あくまでも悟性に基づくものなのである。このようにヌーメノンは悟性によってフェノメノン(カテゴリーによって規定された諸現象)に対立させられたものにすぎず、決して現象の存在根拠としての物自体を意味するのではない[23]。悟性によってヌーメノンが思考されうるのは次の理由からで

---

[22] アディッケスは、触発する原因としての物自体の存在はカントにとって前提されている自明なことであると主張する。Adickes(1924).

[23] プラウスは、私たちは超越論的反省をする以前に「経験的」な態度において経験の対象を現象と物自体として区別しており、そこからカントは「超越論的」な態度での現象に対比させるためにヌーメノン概念を持ち出したと解釈する。Prauss(1971,15-25).

ある。すなわち悟性は「その起源からみて…感性に根拠づけられているのではない。それゆえ感官のあらゆる対象を越えて拡張される適用を許すようにみえる」(B305)からである。

このようにヌーメノンが主観と切り離された自体的な存在としての物自体を前提した概念ではないことは明らかになったが、それではヌーメノンは物自体とまったく無関係な概念なのであろうか。カントは両者の関係について次のように述べている。

「或る物の可能性は決してその物の概念が無矛盾であることだけによっては証明されえず、その概念がその概念に対応する直観を通して立証されることによってのみ証明されうる」(B308)[24]。

上で見たように、ヌーメノンは感性を考慮しなかった悟性によって思考されたものであるが、そのようなヌーメノンが論理的可能性としては矛盾していないにもかかわらず、だからと言ってヌーメノンという物自体の存在までもが認められているわけではない。さらにカントはヌーメノンを二つの意味において区分している。

「私たちが物を直観する様式を度外視することによって、その物が私たちの感性的直観の客観ではないかぎりにおいてであるとすれば、こうした物は消極的意味におけるヌーメノンである」(B307, 強調はカント)。

消極的意味でのヌーメノンとは、物自体が感性的直観の対象にはならないゆえ私たちは物自体の存在を認めることはできないことを意味する。なぜなら既に見たように、物自体が論理的には可能であっても、物自体の存在を主張するためにはそれに対応する直観が必要だからである。ところでここで語られているのは物自体の存在を認めることは不可能だということだけであって、物自体の存在を積極的に否定しているのではないことに注意しなければならないが、その理由はヌーメノンの第二の意味を見ることによってより明確になると思われる。

「私たちがヌーメノンにおいて、非感性的直観の客観を意味するのであれば、私たちは

[24] 次の箇所においても同様なことが語られている。「自己矛盾しない概念がそれだけでは決してその対象の可能性を証明しない」(A596=B624)のである。

或る特殊な直観様式つまり知性的直観を仮定するのであるが、･･･私たちはそのような直観についてはその可能性をすら理解することはできない。またその非感性的直観の客観は積極的意味におけるヌーメノンであろう」(Ibid., 強調はカント)。

カントは対象(現象であれ物自体であれ)に対応する直観(感性的であれ非感性的であれ)があればその対象の存在も認められるのだと考えていると言えよう。それゆえ積極的意味でのヌーメノンが物自体の存在を意味するためには私たちの感性を考慮しない物自体に対応する知性的直観が必要である。つまり、物自体の存在は予め非感性的直観を前提した上でのみ主張されうるのである。しかしながらそのような直観の可能性について私たちはまったく知りえない。それゆえカントは、「私たちによってヌーメノンと名づけられたものは、ただ消極的意味におけるヌーメノンとしてのみ理解されなければならない」(B309, 強調はカント)と語るのである。

このように消極的意味でのヌーメノンは、積極的意味でのヌーメノンのように私たちが持っていない非感性的直観(知性的直観)を独断的に想定するものではない。私たちはそのような非感性的直観の可能性すら知りえないということから、カントは物自体の存在を認めることも否定することもできないと見なしている[25]。「超越論的感性論において私たちは最初に感性を孤立させる」(A22=B35, 強調はカント)。つまり「感性論」の議論は、悟性から分離されたものなのである。そして「感性についての教説は、同時に消極的意味におけるヌーメノンについての教説である」(B307)。この引用箇所において、ヌーメノンと物自体との関係が読みとれるであろう。物自体は「感性論」において既に現象を現象たらしめる存在根拠として前提されたものではなく、悟性による論理的可能性から考えられた消極的意味におけるヌーメノンなのである。

このようにヌーメノンは「感性の越権を制限するための、それゆえ消極的な使用だけについての単なる限界概念である」(A255=B311, 強調はカント)。それゆえヌーメノンは、自体的な存在としての物自体を前提した概念ではなく、むしろ自体的な存在としての物自体は現象の存在根拠ではなく、それどころか現象の存在が物自体の存在とはいかなる関係を

[25] アリソンは、ヌーメノンが感性を制限する限界概念としての肯定的な意味と物自体を指す否定的な意味を持つが、カントが言おうとするのは後者ではなく前者であると解釈している。Allison(1983, 242-246).

も持ちえないということを意味するだろう[26]。

これまでの議論によってカントの現象概念の意味がより明瞭になったと思われる。すなわちカントにとって、本章冒頭に提示した問いにかかわる対象である「或るもの」とは現象のことであり、しかもその現象は物自体の存在を予め前提したものではないのである。それでは次節以降では「或るもの(現象)が有る」と言いうる根拠としての「何故」について考えてみることにしよう。

第三節　触発する対象

現象の存在が物自体の存在によって保障されない場合に、はたして現象の存在は何に基づいて語られるのであろうか。すなわち現象が単なる仮象ではない根拠はどこにあるのであろうか。カントは現象が仮象ではない理由を次のように述べている。「現象においては常に諸客観が、それどころか私たちがそれらの諸客観に付与する諸性質すら、何か現実的に与えられたものと見なされているからである」(B69)。すなわち現象が仮象ではない理由は、現象が現実的に与えられているからである。それでは現象が現実的に与えられているということはそもそも何を意味するのであろうか。

私たちの「直観様式は派生的(派生的直観)であり根源的(根源的直観)ではなくそれゆえ知性的直観ではない」(B72)[27]。つまり、私たち人間が持っている直観様式とは(神が持っている直観様式のように)「客観の現存在そのものがそれを通じて与えられるような直観様式ではなく、客観の現存在に依存している…直観様式」(Ibid.)なのである。それゆえ私たちに与えられている現象は「対象による触発」(A19=B34)という事態を含んでいるわけである。私たち人間の受容性についてカントは次のように語っている。

「私たちが諸対象によって触発される仕方を通して諸表象を得る能力(受容性)は感性と

---

[26] ウェルドンによれば、カントの現象概念に対比されると思われた物自体は、ヌーメノンから根拠なしに主張された(alleged)客観にすぎない。Weldon(1958, 193-196); プラウスは、カントから見られた物自体とは何か自体的な存在としての物ではなく、自体的に考察された(betrachtet)物だと解釈する。Prauss(1977, 136-138).

[27] そもそも私たちの直観様式を派生的ではなくむしろ根源的と見なす立場もありうるが本章ではカントに従って議論を進めることにしよう。

呼ばれる。それゆえ感性を介して私たちに諸対象が与えられる、そして感性のみが私たちに諸直観を提供する」(A19=B33, 強調はカント)。

したがって諸対象は感性の形式に従うことによってのみ与えられ、また与えられるということは触発されることによってのみ可能なのである。

以上のように現象が仮象ではなく現実的に与えられたものと見なされるためには対象によって主観が触発されるという事態が必要である。しかしながらそうだとすれば当然ながら主観を触発する対象が存在しなければならないことになろう。対象から触発されることによって初めて現象が与えられるゆえ、主観を触発する対象は主観と切り離された物自体でなければならないであろう。

しかしながら、私たちの受容性を物語っている「触発」という概念に関して、触発する対象を物自体と見なすことはできない。というのも既に確認されたように、物自体は論理的可能性としての消極的意味でのヌーメノンとして思考されうるにすぎず、知性的直観を前提しなければならない物自体に現象の存在根拠を帰することはできないからである[28]。

触発という事態のアポリアをヤコービは次のように語っている。「私は[物自体という]前提なしにはその体系内に入ることができず、そしてあの前提を持ってはその体系内にとどまりえない」[29]。しかし前節でみたように、物自体をカント哲学の体系への入り口に位置づけることはできない。というのもカントの現象概念からは物自体に関してそれを肯定も否定もできなかったからである。それゆえもしもカント自身の体系には収まりえない物自体をまず前提した上で自らの体系を構築したのであれば、そのような体系ははじめから自己矛盾を内包することになってしまう。

このように触発という事態がもし触発する対象としての物自体の存在を要求するかぎり、現象としての「或るもの」の存在根拠が主観と無関係な物自体の存在に基づくことになってしまう。ところがそのような見方は上で見たように、物自体に対するカントの立場そのものを否定することによってのみ生じうるのであり、その結果超越論的観念論はもはやカン

[28] ストローソンは、触発する対象が物自体だと前提した上で、そもそも独立的な存在がいかにして主観の形式に従って与えられることができるのかについてカントは何も説明していないと批判する。Strawson(1976, 249-256); マルチンは触発の原因を物自体だと確定した後、物自体は主観を触発する自発性を持っていると見なす。Martin(1969, 211).

[29] Jacobi(1815, 304).

ト自身が批判する「超越論的実在論」(A369)になってしまう。しかし触発概念は、現象の存在根拠としての自体的な存在を予め前提したものではなく、現象の存在に関してのみ持ち出されたものなのであろう[30]。

それでは認識主観を触発する対象が物自体ではないとすれば、その際には、触発という事態そのものの意味が失われてしまうことになってしまうのであろうか。つまり現象は対象から触発されることによってのみ与えられうるのだが、触発する対象が物自体ではないとすればそもそも触発する対象そのものがなくなってしまい、触発そのものも意味を持たなくなるのであろうか。そしてその場合には現象は、対象からの触発によって与えられるものとしてではなく、主観が自らの思惟のために(カテゴリーによって規定するために)産出したものと解されうるかもしれない。つまりカント認識論は超越論的実在論ではなく超越論的観念論をより一層整合化したものとして維持されることになるかもしれない[31]。

しかしその場合には神的直観を否定し、あくまでも感性の受容性の意義を認めながら経験の可能性を展開しようとするカント認識論そのものを否定することになりはしないであろうか。こうして、触発という事態についての相反する上のような極端な両解釈はどちらにしても、カント自身の哲学的な立場から離れてしまうことになろう。

これまで見てきたようにカントが私たち人間の受容性を物語るために持ち出した触発の事態とは、認識主観と無関係な自体的存在を独断的に前提することでもなく、だからといって触発という事態そのものが消去され、存在を認識主観の自発性のみに還元してしまおうとすることでもない。むしろカント認識論とは、一方が他方を独断的に前提することも他方が一方に還元されることもできないにもかかわらず結ばれている認識主観と存在との緊張関係を表しているのではなかろうか。

それでは認識主観と対象の存在とのそのような緊張関係を示している触発という事態をどのように理解すればよいのであろうか。言いかえれば、従来の解釈のようにカント自身の哲学的な立場を損なってしまう形ではなく、かえってその立場を積極的に主張しうる触発という事態の解釈を試みることにしよう。

---

[30] それにもかかわらずアディッケスは次のように述べている。「触発概念の解明を進めていく出発点をなすのは、諸現象ではなく物自体である」。Adickes(1924, 33).

[31] コーヘンは、感性の意義を認めるカントの立場から離れて自らの思惟一元論の立場に立って直観を空間・時間によって産出された(erzeugt)ものと見なすことによって触発という事態そのものをカント認識論から消去しようとする。Cohen(1885, 213-215).

第四節　触発される主観

前節で見たように、従来の相反する解釈は触発する対象の方から触発の事態を明らかにしようとしたものである。一方は触発する対象としての物自体を認めることによってカントの超越論的観念論に抵触し、他方はそのような物自体を認めないことによって触発という事態そのものをカント認識論から消去しようとする。

このように一見すると、触発とは物自体の存在を前提にしなければならない事態であり、それゆえ超越論的観念論と触発の事態(感性の受容性)は両立できないように思われるかもしれない。つまり触発という事態をまず触発する対象の方から考察すると、触発の事態において含意されている私たち人間の受容性が、即主観と何のかかわりをも持たない自体的な存在を前提にすることになってしまう。ところが、私たち人間の受容性についてのそのような理解はカントの哲学的な立場そのものを否定することになってしまうという点についてはすでに確認されたことである。

それゆえに、私たち人間の受容性を表している触発という事態は、主観を触発する対象としての物自体の方からではなく、対象によって触発される主観の方から改めて考察されることによって明らかになると思われる。前節の引用文からわかるようにカントは触発の事態を対象が主観を触発するとは表現せず、あくまでも主観が対象によって触発されると表現している。つまりカントには触発という事態を通じて、主観と切り離された自体的な存在を積極的に主張するというよりは、触発される主観の在り方すなわち私たち人間の受容性という在り方そのものを強調しようとする意図があったと推察されうる。それでは触発する対象の側面からではなく触発される主観の側面から触発という事態について再び立ち入って吟味してみることにしよう。

触発される主観の方から言えば、触発されるという事態が触発する対象としての物自体を前提にすることは、同時にまだ触発されていない主観を前提にすることでもあろう。というのも、主観がまだ触発されていないからこそ、触発する対象はまだ主観と何の関係をも持たない自体的な存在と位置づけられるからである。それゆえに、触発される主観の方から見ればすでに引用した触発についてのヤコービの発言は次のように言えよう。「私は[まだ触発されていない主観という]前提なしにはその体系内に入ることができず、そしてあの前提を持ってはその体系内にとどまりえない」。

ところが、私たち人間の受容性を物語っている触発の事態とは、果して即まだ触発され

ていない主観を前提にしたものなのであろうか。というのも、すでに見たようにカントは現象の存在根拠を物自体に求めることはできないと考えていたからである。つまり物自体を前提にすることは同時に触発されていない主観を前提にすることであるかぎり、カントは受容性を持つ私たち人間の在り方を、物自体と表裏一体になっているまだ触発されていない主観ではなく、既に触発されてしまっている主観と見なしていると言えよう。まだ触発されていない主観にとっての触発とはまだ起こっていない事態であるが、既に触発されている主観にとっての触発とは既に起こってしまっている事態なのである。そもそも触発という事態と触発する対象はまだ触発されていない主観にとっては問題にさえなりえない。というのも触発という事態は私たち人間の自発性ではなく受容性を意味するものであるかぎり、まだ触発されていない主観には自分がこれから触発されることがまったく知らされていないからである。すなわち、まだ触発されていない主観はあくまでも触発されたとき初めて自分が触発されたことを知り、またそのとき初めて自分を触発した対象が何かと問いうるのであろう。

触発という事態を触発する対象の方からではなく触発される主観の方から改めて考察することによって、カントが示そうとする私たち人間の受容性の内実も見えてきたと思われる。すなわち私たち人間の受容性とはまだ触発されていない主観が物自体から初めて触発されるということではなく、既に触発されてしまっている私たち人間の在り方を意味するのではなかろうか。こうして、触発されるという事態あるいは私たち人間の受容性とカントの超越論的観念論が両立できないように思われた根本的な理由も次のようなことに存すると言えよう。すなわち、私たち人間の在り方を、最初から存在とは何の関係をも持たないまだ触発されていない主観と見なしていたからであろう。

カントの受容性が既に触発されてしまっている認識主観の在り方を意味するのであれば触発する対象の意味も一変するのではなかろうか。つまり、触発する対象とは物自体としてまだ触発されていない主観を初めて触発するものとしてではなく、既に私たちを触発している対象としてのみ位置づけられることになるのであろう。このように既に私たちを触発している対象はもはや主観と無関係な自体的な存在としてではなく、 既に遂行された触発の事態において主観と常に関係している存在として了解されていると言えよう[32]。既に起こってしまっている(認識主観と存在との接点をなす)触発という事態を通して存在と常に結ばれている認識主観の在り方は(外的対象の存在に対するカントの立場が示されて

[32] 円谷裕二(2002, 45-47).

いる)第一版「第四パラロギスムス」の議論を踏まえることによって一層明瞭になると思われる。

『純粋理性批判』第一版の「第四パラロギスムス」においては外的対象の存在を疑う従来の観念論に対する批判が行われている[33]。カントは、外的対象の存在を独断的に否定するのではなく単に疑わしいと見なす観念論を「経験的観念論」(A369)と名づけ、そのような観念論の代表者としてデカルトを挙げている。カントによれば、デカルトは次の理由から外的対象の存在を疑わしいと見なす。

「すべての外的諸現象は、それらの現存在が直接的に知覚されず、与えられた諸知覚の原因としてのみ間接的に推論されうるような種類のものである。それゆえ、外的感官のすべての諸対象の現存在は疑わしい」(A366f.)。

デカルトにとって確実なものは認識主観に与えられた知覚であって、その知覚の原因として間接的に推論されるにすぎない外的対象の存在は疑わしいものになってしまう。カント自身も、結果から原因への推論はいつも不確実であるしかないというデカルトの見方そのものは認めている(A369)。

ところでデカルトは何に基づいて外的対象を直接的なものではなく間接的にのみ推論されるものだと断定しているのであろうか。カントによれば、その理由は外的対象を「私たちと私たちの感性から独立に現存する…諸物自体」(Ibid.)と見なすことに存する。外的対象が最初から主観と無関係な自体的な存在と見なされた場合には、私たちに与えられた知覚を超えて物自体の存在を直接的に確かめるのは「絶対的に不可能」(A378)なのである。このようにデカルトは、外的対象を認識主観と切り離された自体的な存在だと予め前提にしたからこそ、外的対象の存在は認識主観にとって否定はされないがだからといって確実であるとも主張できないと考えるのである。

しかしながら(本章第一節において明らかになったように)カントからすれば、外的対象とは感性に依存せずにそれ自体として存在するものではなく、すでに認識主観に属する感

[33] 『純粋理性批判』第一版の「第四パラロギスムス」は第二版においては書き直され「観念論論駁」になるが、カントによれば両者の間の相違は単に証明方式だけである(BXXXIXAnm.)。それゆえに、第一版の「第四パラロギスムス」におけるカントの哲学的な立場そのものが第二版になってカント自身から否定されたとは見なしえないのであろう。

性の形式である空間と時間を介して与えられた現象なのである。それゆえ「現象としての物質に、推論される必要がなく直接に知覚される現実性を認める」(A371)ことになる。

こうしてデカルトが外的対象の存在を疑ったのは、外的対象の存在が与えられた知覚から間接的に推論されるようなものだからであったが、認識主観に属する知覚と外的対象の間にある間接的な推論というものは外的対象を物自体と見なすかぎりにおいてのみ生じる関係なのである。

それではデカルトはなぜ外的対象を物自体と見なしたのであろうか。触発問題から確認されたように物自体を前提にする「超越論的実在論」(A369)は、物自体と表裏をなしているまだ触発されていない主観というものを前提にせざるをえない。言いかえればデカルトは、私たち人間の在り方を最初から存在と切り離された認識主観と見していたからこそ、外的対象を物自体と見なさざるをえなかったと言えよう。

それに反して、カントは私たち人間の在り方を既に触発され常に存在と結ばれている主観と考えていたからこそ、(デカルトのように知覚から物自体への間接的な推論の過程を経ることなく)知覚は「空間におけるなにか現実的なものを直接的に証明する。あるいはむしろ現実的なものそのもの」(A375)だと語ったのであろう。それゆえに、「外的諸知覚が私たちの内的感官の単なる遊戯にすぎないのか、あるいは外的諸知覚がそれらの原因である外的な現実的対象と関係するのかどうかは疑わしいままである」(A368)という疑念は、私たち人間をまだ触発されていない主観と見なした場合にのみ生じる疑念なのであろう。このように同一の知覚に対してデカルトとカントが極端的に異なる見方を示すのも、私たち人間の在り方に対する両者の根本的な相違があったからではなかろうか[34]。

カントは私たち人間を、存在と無関係なまだ触発されていないコギトのような主観ではなく、既に触発され常に存在と結ばれている主観と見なしていたからこそ、「第四パラロギスムス」において外的対象の存在を証明した後で「単なる自己意識から超え出てゆくことなく、･･･cogito ergo sum以上の何ものかを想定する」(A370)必要がなかったと語るのであろう。すなわちカントはデカルトのように認識主観と外的対象をまだ触発されていない主観とそのような主観を触発する物自体としてそれぞれ独立なものとして最初から二元的に分けたのではない。そうではなくて、認識主観と存在とは既に遂行された触発という事

[34] カウルバッハは「第四パラロギスムス」の議論から、認識主観と外的世界の間の繋がりは最初からたたれることなく結ばれているというカントの立場が示されていると解する。Kaulbach(1969, 159-160).

態において常に結ばれていると考えていたのであろう。

小結

「何故無でなくむしろ或るものが有るのか」。これまでの議論によって、この問いに対するカントの立場を語りうる可能性が見えてきたのではなかろうか。カントにとっては、まずこの問いにおいて問われている「或るもの」とは「現象」なのであり（第一節）、そして現象としての「或るもの」は物自体を前提にしたものではない（第二節）。次にその問いにおいて「何故」として問われている「或るものが無でなく有る」と言いうる根拠は、（対象の存在に依存しなければならない感性的な直観様式を持っている私たち人間にとって）現象は対象によって触発されることによってのみ与えられうるものだからである。そして現象の存在根拠としての触発されるという事態は触発する対象としての物自体を予め前提にした事態ではない（第三節）。

最後に触発の事態が現象の確固たる存在根拠でありうるのは触発の事態が次のようなことを意味しているからであろう。すなわち触発されるという事態は、存在と無関係なまだ触発されていない主観と、そしてそのような主観を触発する対象としての物自体とを最初から切り離されたものとして予め前提にした上での事態ではない。そうではなくて、触発とは既に触発されていて、現象としての「或るもの」の存在と常に結ばれているという私たち人間の存在に対する受容的な在り方を表しているのである。

本章においては、カントの超越論的観念論に対する従来の一般的な解釈が観念論か実在論かという二者択一の立場をとらざるをえなかった理由が確認されている。すなわち、触発とは物自体を前提にした事態だと見なすことである。ところが触発の事態即物自体という連鎖を断ち切ることによって、カントの認識論は一般的な意味での観念論および実在論からは簡単に位置づけることができないのも明らかになっている。

それでは、次章においては『純粋理性批判』における実在性と存在との関係について吟味しながら、カントの超越論的観念論がもつ固有性をより鮮明にすることにしよう。

第三章　超越論的観念論における実在性と存在の関係

はじめに

「超越論的哲学は与えられている諸客観を想定することなしに、諸対象一般に関係するあらゆる諸概念と諸原則の体系における悟性また理性自身のみを考察する(存在論)」(A845=B873, 強調はカント)。

このように『純粋理性批判』の巻末においてカントは、超越論的哲学と名づけた自分の認識論が同時に存在論でもあると語っている。そこで本章の目的は実在性(Realität)と存在との関係を手がかりにしながら、カントの認識論がもつ存在論としての射程を明らかにすることである。そのためにまず、超越論的哲学がどのような意味において存在論なのかを吟味することから出発する(第一節)。認識論＝存在論であることを内容的に確認した上で、様相のカテゴリーとしての存在(第二節)、さらには神の現存在に対する存在論的証明の議論(第三節)を踏まえながら存在概念の位置づけを明らかにし、それによって、より広い射程をもつ存在論としての超越論的哲学の可能性を浮き彫りにする。

第一節　存在論としての『純粋理性批判』

超越論的哲学は存在論なのであるが、そもそもカントは存在論をどのようなものとして見なしていたのかを予め確認しておくことにしよう。

「存在論(Ontologie)は･･･諸存在者の学(die Wissenschaft der Wesen)あるいはその言葉の意味に従って適切には普遍的存在者論(die allgemeine Wesenlehre)と同様なことを意味する」(ＸＸⅧ542, 強調はカント)。

『形而上学講義』におけるこの定義によれば、存在論はあれこれの個別的存在者ではなく、あらゆる個別的存在者を可能にする普遍的存在者を対象にする。言いかえれば「存在論において人は諸物一般について、それゆえ本来はいかなる物でもないものについて論じ

る」(ＸＸⅨ752)。それゆえに、特定の物ではなく物一般を問題にする「存在論は諸物のもっとも普遍的な諸性質を取り扱う」(ＸＸⅧ174)のである。

このように存在論とは存在者ないしは物の本質を明らかにしようとするものであるが、その「本質とは論理的本質(das logische Wesen)か、それとも実在的本質(Realwesen)かである」(ＸＸⅧ552)。ところがここで留意せねばならないのは、存在論における本質はあくまでも実在的本質を意味することである。というのも論理的本質を扱う「一般論理学は認識のあらゆる内容つまり対象[存在者]とのあらゆる関連を度外視し、そして諸認識相互の関係における論理的形式のみを考察する」(A55=B79)からである。

それに反して存在論は、個別的ではなく普遍的存在者論であるかぎり「諸対象[存在者]の差異を度外視する」(A54=B78)ものの、あくまでも普遍的存在者論であるゆえ、一般論理学のように存在者とはまったく無関係に成り立つわけでもないのである。それでは以下においては、上のように存在者の実在的本質を探究する存在論と超越論的哲学とが内容的にどのように関係しているのかを見てみることにしよう。

超越論的哲学は『純粋理性批判』第二版の「序論」において次のように定義されている。

「私は諸対象ではなく諸対象についての私たちの認識様式に･･･一般的に従事するあらゆる認識を超越論的と名づける。そのような諸概念の体系は超越論的哲学と呼ばれる」(B25, 強調はカント)。

このように超越論的哲学は、私たちとそのつど関わるあれこれの対象ではなく、むしろあらゆる経験的対象と常に関わらざるをえない私たちの認識形式そのものを考察する。こうしてまず、超越論的哲学は存在論と同様に個別的存在者あるいは経験的対象を問題にするのではないことが確認される。それでは次に、はたしてカントの認識論の主題である対象についての主観の認識形式と、存在論が主題とする存在者(物)の実在的本質はいかなる関係をもつのであろうか。

既に見たように実在的本質は「諸物のもっとも普遍的な諸性質」つまり「あらゆる諸物の現存の必然的条件」(B70)である。例えば、あらゆる物は空間･時間においてのみ存在しうるかぎり、空間･時間は諸物のもっとも普遍的な性質なのである。ところがカントによれば「空間と時間はただ感性的直観の諸形式であり、それゆえ現象としての諸物の現存の諸条件である」(BＸＸＶ)。このように空間･時間が「諸物自体の性質」(A26=B42)ではなくあく

までも感性の形式であるゆえ、物を物たらしめる実在的本質は私たちとは無関係に既にそれ自体としてあるのではなく、主観の認識形式こそが物の実在的本質をなすのである[35]。かくしてカントは空間・時間の「超越論的観念性」と同時に、「私たちに対象として外的に現れうるあらゆるものに関しては」空間・時間の「経験的実在性」を主張する(A27f.=B44)。こうして主観の認識形式が物(存在者)の実在的本質を基礎づけるかぎりにおいて、超越論的哲学と存在論は原理上結びついていると言えよう。

ところが以上のようなことから明らかになったのは、カントの認識論と存在論は不可分の関係をもつということだけであって、前者が即後者でもあるとは言えないであろう。というのも、感性的直観の形式あるいは「知覚する私たちの仕方」(A42=B59)である空間・時間が現象としてのあらゆる物(存在者)の普遍的性質つまり物が存在するための必然的条件だとしても、空間・時間において与えられるのは、一定の物ではなく、ただ「感性の多様なもの」(A76=B102)にすぎないからである[36]。すなわち「感性なしにはいかなる対象も与えられない」(A51=B75)が、その際に与えられる対象とはあくまでも「経験的直観の未規定的対象」(A20=B34)にすぎないのであって、存在論がそれの実在的本質を問う対象(物・存在者)とは言えないのである。かくして空間・時間は物の実在的本質をなす必要条件ではあっても決して充分条件ではない。

> 「私たちの認識は心の二つの根源から生じる。それらの第一の源泉は諸表象を受けとる能力(つまり諸印象の受容性)であり、第二の源泉はこれらの諸表象を通して一つの対象を認識する能力(つまり諸概念の自発性)である」(A50=B74)。

このように空間・時間において与えられる様々な所与は、カテゴリーによって規定されることによってのみ、一つの対象つまり物(存在者)だと言いうる。それゆえ感性の空間・時間における未規定的対象を一定の対象に(多様なものを一つの物に)するカテゴリーこそ

---

[35] 以下において〈存在者〉ないし〈物〉は物自体ではなく現象としての意味で使用される。

[36] 例えば、私たちは空間と時間においてのみ知覚する(見る、聞く、嗅ぐ、味わう、触れる)ことができる。ところが知覚するということは、あくまでも〈何かあるもの〉を知覚することであるにもかかわらず、空間・時間に与えられるのは知覚の雑多(色、音、匂い、味、触り)だけであって、統一されたその〈何かあるもの〉つまり物(存在者)ではないのである。Vgl. Heidegger(1962, 171).

が、存在論が問題にする存在者の実在的本質つまりあらゆる物の普遍的な諸性質だと言える。さらには、ともに存在者の実在的本質をなす感性の空間・時間形式と悟性のカテゴリーの差異は、空間・時間の「経験的実在性」とカテゴリーの「客観的実在性」(A155=B194)の区別からも理解されるであろう。

以上のように存在論が問題にする存在者(物)の実在的本質が、存在者(対象)についての主観の認識能力の形式である感性の空間・時間の経験的実在性と悟性のカテゴリーの客観的実在性に基づいているかぎり、超越論的哲学は同時に存在論でもあると言えよう[37]。これまで私たちは、存在論とはどういうものでありまたそのような存在論という観点からカントの認識論を見てきたが、この時点で、本節の冒頭で引用した『形而上学講義』における存在論の定義を再確認しておこう。

「存在論は･･･普遍的存在者論と同様なことを意味する」(ＸＸⅧ542, 強調はカント)。
「存在論は諸物のもっとも普遍的な諸性質を取り扱う」(ＸＸⅧ174)。

このような定義によれば、存在論の主題的な対象となっているのは存在そのものではなく、あくまでも普遍的存在者(存在者の実在的本質)なのである。そうなると次のような根本的な疑問が生じてこよう。そもそも存在論は、存在ではなく存在者の本質を明らかにすることだけでよいのであろうか[38]。言いかえれば、はたしてカントは自らの認識論が同時に存在論だとも言いながら、彼においては存在は普遍的存在者つまり本質に還元されてしまうのであろうか。そこで次節以降では『純粋理性批判』における存在概念を辿りながら存在そのものについてのカントの立場を明らかにし、さらにはより広義の存在論としての超越論的哲学の可能性について考察してみることにしよう。

---

[37] そのような意味においてカントは、実際に『純粋理性批判』の一箇所と『形而上学講義』の諸箇所で自分の超越論的哲学は同時に存在論でもあると述べる(A845=B873; ＸＸⅧ185, 390, 470, 617, 679)。

[38] ハイデガーは、従来の形而上学(哲学)においては存在そのものについての問いが忘却されていると指摘する。ところが、彼によるそのような批判がはたしてカントの超越論的哲学にも妥当するかどうかという問題は大いに議論の余地があろう。Heidegger(1977, 2-3).

第二節　様相のカテゴリーにおける存在

興味深いことに存在は12個のカテゴリーのなかに含まれている。そうすると、前節で確認したように客観的実在性をもつカテゴリーはそれ自身存在者(物)の実在的本質であるゆえ、存在はあくまでも存在者の諸実在的本質の内の一つにすぎない位相をもつことになる。またそのかぎりにおいて存在は実在的本質に還元されてしまうことにもなってしまうであろう。しかしそのように断定してしまう前に、存在(「現存在(Dasein)」)が「可能性」・「必然性」とともに「様相(Modalität)」のカテゴリーに含まれていることに注意しなければならない(A80=B106)。

そこで以下においては「原則論」第四章の第四節「経験的思惟一般の諸要請」を踏まえながら、存在が様相のカテゴリーに属するということに何が含意されているのかを見てみることにしよう。

「様相の諸カテゴリーはそれ自身特殊な点をもっている。すなわち様相の諸カテゴリーは、それらが述語として付加される概念に関して客観の規定を少しも増加させない」(A219=B266)。

このように存在が属する様相のカテゴリーが他の諸カテゴリー(量・質・関係)と根本的に異なる点は、客観を規定する述語ではないという「特殊性(Besondere)」に存する。前節で確認したように客観的実在性をもつカテゴリーとは、物(存在者)が存在するための必然的な条件つまり実在的本質であった。かくして例えば〈～がある〉と言うためには、それに先立ってその〈～(何々)〉がまず〈～である〉として規定されていなければならない。また〈～である〉(実在的本質)が〈～がある〉(存在)に先行しているからこそ、私たちは〈～がない〉と言うこともできるのであろう。すなわち物を物として規定する述語(物の実在的本質)とは、そもそも物が現に存在するかいなかとは無関係に成り立つものなのである[39]。

それゆえに、既に述語的に規定されている物が現に存在するからといってその物の規定がさらに増えるということはありえないと言えよう。こうして物を規定する述語ではない様相のカテゴリーは他の諸カテゴリーに比べて見れば、厳密な意味では客観的実在性をも

[39] ケルナーによれば、存在が属する様相のカテゴリーは物についてのいかなる情報をも含んでいない。Körner(1967, 89).

つとは言えず、物の実在的本質でもないように思われる。そうすると、カントはなぜ存在が属する様相をカテゴリーのなかに入れたのであろうか。

「或る物の概念が既にまったく完璧だとしても、それにもかかわらずさらに私はこの対象について、それは単に可能的であるのかそれともまた現実的(wirklich)であるのかと問うことができる」(Ibid.)。

ここではカテゴリーの客観的実在性つまり物(存在者)の実在的本質と物の存在との関係が「既に」と「さらに」として表現されている。両者の関係を上では「既に」に傍点を付けて論じたが、今度は「さらに」に注目して考えてみよう。確かに物の存在への問いはその物の実在的本質が様相以外の諸カテゴリーによって明らかになった後でなされるが、(前節で確認したように存在論としてのカントの認識論における)カテゴリーの客観的実在性つまり物の実在的本質とはあくまでも物が存在するための必然的条件であることを忘れてはならない[40]。換言すれば物の存在への問いは、物の実在的本質の解明の後に「問うことができる」からといって、問わないこともできるような蓋然的な問いなのではなく、問うことができなければならない必然的な問いだと言えよう。

それゆえに、可能性における物の実在的本質は物の存在に先立ちながらも、そもそも実在的本質は存在を目指すのであって、「さらに」その物の存在を問うことができない物の実在的本質などは原理上不可能であろう[41]。こうして存在が属する様相のカテゴリーは、他の諸カテゴリーと常に相互に基礎づけ合う潜在的な関係をもつからこそ、様相は「特殊性」を有しながらもカテゴリーのなかに含まれたのではなかろうか。

以上のように様相のカテゴリーの「特殊性」を踏まえることによって、存在が客観的実在性をもつカテゴリーに含まれているからといって、このことがただちに存在が物の実在的本質に還元されることを意味するのではなく、むしろ分かちがたく結びついている両者の関係をこそ表していると解しうる。

---

[40] 例えば、「演繹論」第二節§22の題目そのものが「カテゴリーは経験の諸対象への適用以外には、諸物の認識のためのいかなる使用をももたない」となっている。

[41] カッシーラーは、カントにとって物の可能性(物の実在的本質)は無制限的な可能性ではなくあくまでもその物の現実性(存在)に制限されなければならない可能性を意味すると解釈する。Cassirer(1968, 206-207).

これまでは様相のカテゴリーの「特殊性」から間接的にカテゴリーとしての存在を見てきたが、以下においてはカテゴリーとしての存在とはそもそもいかなることなのかを直接的に吟味することにしよう。

①「物の単なる概念においてはその物の現存在のいかなる特徴もまったく見いだされえない」(A225=B272, 強調はカント)。
②「諸物の現実性を認識するための要請は知覚、それゆえ意識された感覚を要求する」(Ibid., 強調はカント)。
③「概念が知覚に先立つということはその概念の単なる可能性を意味するが、しかし概念に材料を提供する知覚は現実性の唯一の特徴である」(A225=B273)。

まず①において現存在と概念が対比されながら、上の様相のカテゴリーの議論で踏まえたカテゴリーとしての存在と他の諸カテゴリーとの差異がより明確にされる。すなわち決して概念(他の諸カテゴリー)がもつことのできない或る「特徴(Charakter)」を存在(現存在)は有している。またその「特徴」によって、存在はカテゴリーの一つでありながらも、他の諸カテゴリーと同様な意味での客観的実在性をもたず、それゆえ存在は物の実在的本質に還元されえないことも再確認される。

そして、カテゴリーとしての存在が他の諸カテゴリーから区別されねばならない理由であるその「特徴」が「知覚(Wahrnehmung)」にほかならないということが②から明らかであろう。さらには③では、カテゴリーの客観的実在性(物の実在的本質)はそもそも「アプリオリな諸概念による諸物の可能性だけを検討する」(A223=B270)という意味において可能性の次元に留まるのであり、そのような可能性はあくまでも知覚があって初めて実際に現実化されるのである。この意味において、知覚は存在の「唯一の(einzig)特徴」だとされている[42]。こうして、カテゴリーとしての存在において「知覚」が重要な位相をもつ概念として浮かび上がるのである。

これまで様相のカテゴリーの特殊性及びカテゴリーとしての存在そのものの特徴を手がかりにしながら、存在と物の実在的本質(カテゴリーの客観的実在性)との緊張関係、さら

[42] 物の実在的本質が物の存在に先立つかぎり、当然ながら物の存在は知覚だけで成り立つわけではない。それでもここでカントは知覚を存在の「唯一の特徴」だと述べるが、それに含意されていることは本章の「小結」で明らかにされる。

には存在と知覚の表裏一体関係を確認することによって、存在を本質から区別しようとするカントの立場が徐々に見えてきた。とは言え、本節の議論ではあくまでもカテゴリーである限りの存在について、それの消極的な意味しか明らかにされなかった。それゆえ、次節では存在についてのカントのより積極的な主張についてさらなる考察を進める。

第三節　存在に関するテーゼ

カテゴリーの客観的実在性つまり物の実在的本質が主題的に問われている「分析論」において存在はあくまでも非主題的なものであった。ところが「弁証論」第三章「純粋理性の理想」の第四節「神の現存在についての存在論的証明の不可能性について」では、本質ではなくむしろ存在の方に焦点が絞られることになる。そこにおいてカントは存在に対する自分の立場を次のように述べている。

「[①]存在は明らかに実在的述語ではない。すなわち、[②]物の概念に付け加えることができるなにか或るものについての概念ではない。[③]存在は単に物あるいは或る諸規定自体そのものの定立(Position)である」(A598=B626)。

前節で見たように、存在をカテゴリーのなかに入れることによって存在と他の諸カテゴリーの客観的実在性(物の実在的本質)との不可分の関係を表しつつも、カテゴリーとしての存在がもつ固有な側面を通して存在と物の実在的本質とを区別しようとするカントの考え方はこの引用文において明確に打ち出されている。そこで以下においては上記のような存在についてのテーゼのうちに何が含意されているのかを掘り下げてみることにしよう。

まず[①]存在が実在的述語にはなりえない論拠として、カントは「現実的なものは単なる可能的なもの以上のいかなるものをも含まない」(A599=B627)ことを挙げている。例えば、「現実的百ターレルは可能的百ターレル以上の少しのものをも含まない」(Ibid.)が、はたして「現実的百ターレル」はどのような意味において「可能的百ターレル」より「少しのものをも含まない」のであって、さらにはそのようなことがなぜ、存在が実在的述語ではない論拠になるのであろうか。

カントは可能的百ターレルと現実的百ターレルを次のように対比させている(Ibid.)。

可能的百ターレル：概念

現実的百ターレル：対象およびその対象の定立自体そのもの

このように可能的百ターレルは単なる概念であって、それに対応する対象を「私の財産状態において」(Ibid.)もたないが、それに反して現実的百ターレルは空虚な概念にとどまらずそれに対応する対象を実際にもつという点において両者は異なる。すなわち「可能的百ターレル」と「現実的百ターレル」の区別はあくまでも「百ターレル」という同一の概念に関して、それに対応する対象が存在するかいなかによってなされるのである。かくして百ターレルという概念の対象という側面から見れば、現実的百ターレルと可能的百ターレルは明らかに異なるにせよ、その概念そのものの側面から見れば、現実的百ターレルと可能的百ターレルは同一なのである[43]。

可能的百ターレルを現実的百ターレルたらしめるのがほかではなく存在なのだが、その存在を実在的述語(つまり[②]物の概念に付け加えることができるなにか或るものについての概念)と見なせば、現実的百ターレルは百ターレルという概念に対応する対象においてではなく、百ターレルという概念そのものにおいて可能的百ターレルより多くのものを含むことになる。

ところがそのように存在によって百ターレルという概念そのものの実在的述語がもう一つ増えるとすれば、「現実的百ターレル」における「百ターレル」は「可能的百ターレル」における「百ターレル」とは異なった外延をもつことになってしまい、そのために両者における「百ターレル」はもはや同一の概念ではなくなってしまう。すなわち、存在が実在的述語である場合には、「[可能的百ターレルという]概念はそれの[現実的百ターレルという]全対象を表現せず、またそれゆえその対象に相応する概念でもない」(Ibid.)という自己矛盾に陥るのである[44]。

---

[43] それにもかかわらずこのような区別をもせず、存在は実在的述語ではないというカントの論証を批判する解釈がある。Shaffer(1962, 309-310).

[44] 存在は実在的述語ではないことを証明するためには百ターレルの例の議論だけでは十分ではなく、さらに存在は概念に含まれないことをも示す必要があると見なす解釈がある。しかし百ターレルの例に先立ってカントは次のように述べている。「ただそれの可能性から考えようとした或る物の概念のなかへ…それの現存の概念を持ってくるだけで、あなたたちは既に矛盾を犯していた」(A597=B625)。というのもその場合には可能性(概念)と現実性(物)との区別そのものがなくなってしまうからである。Vgl. Forgie(2008, 8-10).

こうして、「私が或る物を、どのような述語またいくら多くの述語によって(例外のない規定においてさえも)[概念において]考えるとき、さらにこの物[概念]が在る(ist)と私が付け加えることによって、その物[概念]に加えられるものは少しもない」(A600=B628, 強調はカント)ことから、存在は実在的述語ではないことが確認された[45]。ところが存在は実在的述語ではないということはただ存在についての消極的な主張にとどまっていると言えよう。というのも存在が実在的述語ではないとすれば、はたして存在は何であるのかという積極的な疑問がさらに生じてくるからである。

本節の冒頭で引用した存在についてのテーゼの後半部分[③]によれば、「存在は単に物あるいは或る諸規定自体そのものの定立である」とされている。すなわちここでは、実在的述語ではない存在が何であるのかが示されている。そこで以下では存在が「物あるいは或る種の諸規定自体そのものの定立である」ということが何を意味するのかを明らかにすることにしよう。

例えば、「神」・「全能」・「である」からなっている「神は全能である(Gott ist allmächtig)」(A598=B626, 強調はカント)という命題(判断)について見てみよう。この命題において主語概念である「神」は「全能」という述語概念によって規定されており、そのような規定は「である(ist)」によって定立されている。すなわち命題は「述語[全能]を主語[神]に連関づける方法で(beziehungsweise)定立する」(A599=B627, 強調はカント)のであって、その際の「である(ist)」は「単なる判断の繋辞(Copula)にすぎない」(A598=B626)。

それゆえに、まず「物の定立」である(現)存在は、単なる概念の定立である存在つまり繋辞から区別されねばならない。このような[①]物の定立としての存在と、[②]主語と述語における概念の定立としての存在(繋辞)との区別は、既に『神の現存在を証明するための唯一可能な根拠』(以下『証明根拠』と略記)第一部の第一考察において[①]「絶対的(absolut)定立」(Ⅱ73)と[②]「関係の[相対的]定立」(Ibid.)としてなされている[46]。

---

[45] ベネットはそもそも概念を完全に規定することなどは不可能であるゆえ、存在は実在的述語ではないというカントの論証の過程には誤りがあると指摘する。ところが、事実上そうだとしても存在が実在的述語である場合には自己矛盾に陥るかぎり、権利上存在は実在的述語ではないと言いうるのであろう。Bennett(1974, 230).

[46] 福田は、『証明根拠』における絶対的定立としての存在と相対的定立としての繋辞との区別は『純粋理性批判』においても引き継がれていると解する。福田喜一郎(1989, 146).

「私が主語(神)をそれのあらゆる述語(全能もそのもとに属するが)とともに神が存在する(Gott ist)･･･と言うのなら、私は･･･ただ主語自体そのものをそれのあらゆる述語とともに定立し、しかも対象を私の概念との関連において定立するだけである」(A599=B627, 強調はカント)。

この引用文から「物の定立」としての存在は、主語「自体そのもの」の定立つまり主語「概念」ではなくその概念の「対象」の定立であることがわかる。このように存在は単なる概念の定立ではなくその概念に対応する「物(対象)の定立」であるかぎり、存在は原理上「私の概念の外の(außerhalb)存在」(Ibid.)なのである。言いかえれば「私たちは対象についての概念に現存を与えるためにはその概念のなかから出て行か(herausgehen)ねばならない」(A599=B627)。

それゆえに、私たちもカントの存在概念を理解するためには概念の外つまり世界へと出て行かなければならないであろう[47]。そして私たちと世界を結びつけるものとは他ならぬ知覚なのである[48]。というのも(本章の第一節で確認したように)知覚なしには世界からいかなるものも与えられないかぎり、知覚の糸なしには私たちは概念の外へ出て世界と結びつくことすらできないからである。かくしてカントの存在概念についての理解を深めるためには、存在と表裏をなす知覚概念を手掛かりにするしかないのである。

小結

それでは最後にカントの存在概念の内実を一層明瞭にすることにしよう。そのために私たちは①物(存在者･対象)の存在と②存在そのものを何らかの仕方で区別しなければならない。というのも、両者を区別しないことによって存在に対するカントの立場が誤解されるおそれがあるからである。カントはカテゴリーとしての存在を論じる際に「知覚は現実

[47] カウルバッハによればカントにとって存在は、常に概念を超えて経験される世界へと進むことを前提にする。Kaulbach(1969, 186).

[48] ハイデガーは、存在の居場所である「概念の外」とは空間･時間における知覚だと解する。また檜垣によれば、『存在根拠』では存在を概念のみで把握しようとしたカントは、『純粋理性批判』では知覚という別の原理を採用することになる。Heidegger(1962, 30-31)；檜垣良成(1998, 163).

性の唯一の特徴だ」と言いながらも続けて次のように言う。

「しかし物の現存在が諸知覚の経験的連結の諸原則(諸類推)に従っていくつかの諸知覚と関連しているとすれば、人は物の現存在をその物についての知覚に先行してすら･･･認識することができる」(A225=B273)。

このように物の存在の場合には、知覚は単なる契機ないしは誘因にすぎず、むしろ「経験的連結の諸原則」つまり「可能的な経験一般の形式」(A226=B273)の方が優位をもつ。例えば、私たちは磁気を知覚しえないにもかかわらず、引っ張られる鉄粉の知覚からカテゴリーの関連法則に従って必然的に類推されるからこそ磁気の存在が知らされる(A266=B273)。さらには、そもそも出発点である鉄粉の知覚そのものが私たちの認識形式である空間･時間に従って与えられまたカテゴリー(概念･実在的述語)に規定されるべきものだということは既に確認されたことである。それゆえに、本章第二節で確認した「知覚は現実性の唯一の特徴」(A225=B273)だという表現も、物の存在ではなくあくまでも存在そのものの唯一の特徴を意味するということが理解される。

以上のように存在そのものは決して実在的述語あるいは概念ではないが、物の存在は常に既に実在的述語に制約されているのである。それゆえ対象は「それ自体そのものではなく現象として私たちの内でのみ現存しうる」(A42=B59)のだという物の存在についてのカントの基本的な立場と、存在は概念ではなく知覚だという(物の存在ではなく)存在そのものについてのもう一つの立場を決して混同してはならないであろう[49]。

こうして、知覚は存在の唯一の特徴だということの意味が明らかになった。このことによって、カントの超越論的哲学は単に存在者(物)の実在的本質だけを問題にする狭義の存在論にとどまらず、さらには物の存在に限定されることなく、存在そのものをも視野に入れた広義の存在論だと位置づけ直すことが許されるのではなかろうか。

本章においては、超越論的哲学における実在性と存在との相互基礎づけ関係を明らかにし、物の存在と存在そのものに対するカントのそれぞれの立場を剔出することによって、

[49] ハイムゼートは、存在は実在的述語ではないことがただちに対象の存在は概念に依存しないことを意味すると見なす。またローゼフェルトも、可能的対象は概念に依存するが、現実的対象は概念に依存せずに存在しうると解釈する。Heimsoeth(1969, 483); Rosefeldt(2008, 667).

これまでの一般的な解釈が見落としたより広い射程をもつ存在論としてのカント認識論の可能性があらわれることになったと思われる。そして私たちは、存在に対するカントの立場を明らかにする際に、知覚が鍵概念として浮かび上がったのを見たのである。

そこで次章においては、『純粋理性批判』における「知覚」概念についての考察を通して、カントの超越論的観念論における知覚（存在）と認識がどのように関係しているのかについてさらに見てみることにしよう。

第四章　『純粋理性批判』における知覚の両義性

はじめに

「デイヴィッド･ヒュームの警告はまさに長年前に初めて私に独断のまどろみを中断させ、また思弁哲学の領域における私の諸研究にまったく異なる方向を与えたものであった」(Ⅳ260)。

『プロレゴメナ』の「序文」で上のように告白するカントにとって「知覚」は、彼の理論哲学の形成において決して欠かせない一つの鍵概念になってくる。

そこで本章では、はたしてカントの認識論における知覚とはどのようなものであり、また知覚と認識との関係さらに知覚と存在との関係をも吟味することによって、超越論的観念論における知覚概念の内実を明らかにし、知覚と超越論的観念論そのものとの関係について考えてみたいと思う。

そのために本章の構成は次のようになる。まず第一節において『プロレゴメナ』における経験判断と知覚判断の議論から認識と知覚の差異を確認する。次に第二節では分かちがたい関係である認識と知覚がそもそもいかにして結びつくことができるのかを見てみる。そして第三節ははたして認識との関係においては、知覚がどのように位置づけられるのかを明らかにする。さらに第四節において知覚と存在との関係を足場にして知覚の深層まで立ち入ってみることにしたい。

第一節　経験判断と知覚判断

周知のようにカントは『純粋理性批判』において、「経験と呼ばれる対象についての認識」(B1)はどのようにして可能なのかを問うている。ところで、その際に主題化されている認識とはそもそもどのようなものなのであろうか。認識は次のように定義されている。「客観的な知覚は認識(cognitio)である」(A320=B376f., 強調はカント)。この引用文からわかるように、認識は単なる知覚から区別された客観的な知覚である。そこで本節では、『プロレゴメナ』における経験判断と知覚判断の議論を手がかりにしながら、カントがそ

れの可能性を問題にしている「認識」と知覚の差異を際立たせることによって、認識は客観的な知覚だということが何を意味するのかを見てみることにしよう。

「経験的判断は、それが客観的妥当性をもつかぎり経験判断である。ところが、主観的にのみ妥当する経験的判断を、私は知覚判断と名づける」(Ⅳ298, 強調はカント)。

このように、経験判断は知覚判断のように単に主観的妥当性ではなく、客観的妥当性をもつ判断つまり「客観的判断」(Ibid.)である。それでは、はたして知覚判断と経験判断を区別する客観的妥当性とはどういうことなのであろうか。

例えば「部屋は暖かい」(Ⅳ299)のような知覚判断は、或る部屋が私には暖かくても、同一の部屋がほかの人には寒かったりもするゆえ、その判断を下している当の主観のみに妥当する。すなわち「部屋は暖かい」ないしは「部屋は寒い」という知覚判断は次のように言いかえることができるであろう。「部屋は暖かいと私は知覚する」・「部屋は寒いと彼は知覚する」[50]。このように、見かけ上判断の形式をとって部屋(主語)という客観について述べているように見える知覚判断は、実のところ私・彼(主語)というそれぞれの主観の状態について述べているにすぎない。ところでカントは『純粋理性批判』第二版では判断を、「判断、つまり客観的に妥当な関係」(B142, 強調はカント)として定義している。この定義によれば、単に主観的であって客観的妥当性をもたない知覚判断は厳密な意味では、判断の一つの種類ではなくそもそも判断とも言えないことになろう[51]。

それに反して、「経験判断の客観的妥当性は、この判断の必然的な普遍妥当性を意味するにほかならない」(Ⅳ298)。すなわち経験判断はその判断を下している当の主観だけではなくほかのあらゆる主観にも例外なく必然的に妥当するものである。さらにはそのように客観的妥当性が即必然的普遍妥当性である所以は、経験判断は知覚判断のように「単に或る主観に対する知覚の関係ではなく、対象の性質を表す」(Ibid.)からである。すなわち経

[50] ブロードは‘The room is warm’→‘The room feels to me’と表現している。Broad (1978, 138).

[51] マイルズによれば、『純粋理性批判』第二版での判断の定義からすると『プロレゴメナ』における判断としての知覚と認識の区別は成立しない。またベックは『純粋理性批判』における判断の見方が『プロレゴメナ』より哲学的に優れていると評価する。Miles(1978, 197-199); Beck(1978, 50-51).

験判断は、「単なる主観的な性質」(A28=B44)ではなく客観の性質を示すという意味において客観的妥当性をもつのである。それゆえに、「認識は客観的な知覚である」ということは、認識は客観の性質を知ることだと言えよう。さらには「認識は客観的な知覚である」かぎり、あくまでも認識は知覚を排除するのではなく知覚を通して客観の性質を知ることである。「私たちのあらゆる認識が経験[知覚]とともに始まるということはまったく疑いの余地がない」(B1)と見なすのがカントの基本的な立場である[52]。

ところで、認識、つまり知覚を通して客観の性質を知るということはそもそも可能なのであろうか。言いかえれば、「客観的な知覚」という認識の定義そのものがそれ自身において矛盾していないのであろうか。というのも、既に確認したように知覚は主観的・私的であって、決して客観的・普遍的なものではないかぎり、「客観的」と「知覚」はそもそも相容れないように見えるからである。しかしカントによれば、知覚を通しながらも客観の性質を示すことによってあらゆる人に例外なく妥当するような認識についてそれを否定することは「純粋数学と一般自然科学の現実と相容れず、それゆえ事実によって論破されるのである」(B128, 強調はカント)。かくして認識つまり客観的な知覚は可能でなければならない。

第二節　客観的な知覚

「客観的な知覚」としての認識が不可能であるように思われた理由は、認識はあくまでも知覚を通して客観の性質を示すことであるにもかかわらず、知覚は主観的なものであって決して客観的で普遍的な知識を与えてくれないからであった。ところが科学においてそのような認識が実際に成り立っているかぎり、上のような認識の不可能性の理由そのものを改めて見てみなければならないのであろう。それでは認識が不可能だと見なすことには何が隠されているのであろうか。

「[①]私たちのあらゆる認識が経験[知覚]とともに始まるにせよ、しかしだからといって[②]私たちの認識すべてが必ずしも経験[知覚]から生じるのではない」(B1, 強調はカ

[52] しばしば指摘されてきたように、カントは経験を認識と同意語として使用したり(「経験と呼ばれる対象についての認識」(B1))、経験を認識から区別して知覚の意味として使用したりもする。Cf. Smith(1962, 54-55).

ント)。

①知覚は確かに認識の必要条件である。ところが知覚はあくまでも主観的なものであるかぎり、その主観的な知覚を通して客観の性質を示す認識などは不可能であるように思われる。しかしながら、②知覚は認識の必要条件であって決して充分条件ではない。すなわち〈認識は知覚を通してのみ可能だ〉ということと〈認識は知覚のみを通して可能だ〉ということはまったく異なる事態なのである。こうして知覚を理由にして認識の不可能性を主張するのは、予め主観と客観との関係をもっぱら知覚に還元してしまうことによって、認識も知覚を起源とすると見なしたからである[53]。逆に言えば、知覚一元論は私たちと世界との関係を一面的にしか捉えていないと言えよう。

こうしてカントが打ち出したのが、私たちの認識が対象に従うのではなく対象が私たちの認識に従わなければならない(BXVI)といういわゆるコペルニクス的転回にほかならない。主観と客観は知覚を通してのみ関係しうるゆえ、上の引用文は次のように読みうるのであろう。認識が知覚に従うのではなく知覚が認識に従わねばならない。主観は常に知覚を通してのみ客観と関係しうるが、知覚そのものは既に「知覚する私たちの様式の純粋形式」(A42=B59f.)である空間・時間に条件づけられたものである。こうして主観と客観との関係を知覚だけに還元してしまうことはできないであろう。

さらには、認識つまり「客観的な知覚」における「客観的」ということの意味も明らかとなる。空間・時間が、知覚する主観の形式であるかぎり、「空間あるいは時間における・・・あらゆる諸対象は・・・延長的存在者としてあるいは諸変化の諸系列として私たちの思想の外ではそれ自体として基礎づけられたいかなる現存をももたない」(A490f.=B518f.)[54]。前節で見たように客観性は客観の性質だが、そのような性質である延長は空間を前提にしているかぎり「主観に根源的に属する」(A43=B60)ものなのである。かくして客観を客観たらしめる客観性は、決して知覚する主観と無関係に「それ自体そのものとして客観的」(A46=B64)なのではなく、あくまでも知覚する主観の形式によってのみ成立するような主観的な

[53] 周知のようにヒュームは、必然的な知識さえも知覚の反復による習慣(custom)に基づく蓋然的な信念(belief)だと見なす。Hume(1980, 102).

[54] そもそも〈客観〉は、中世スコラ哲学においては、意識から独立な実体ではなく意識内在的なものを意味していた。中世スコラ哲学からカントに至る客観概念の意味変遷に関しては次の文献を参照されたい。Kilinç(2008, 364-365).

客観性なのである[55]。

以上のように、カントは認識を「客観的な知覚」として定義しながら、知覚そのものからは原理上導出されえない客観性を、知覚する主観の形式である空間・時間に見いだす方法によって「客観的」と「知覚」を結び付けたのである[56]。ところで、知覚は常に既に空間・時間に従ったものだとしても、空間・時間はあくまでも主観が知覚する形式であるかぎり、知覚そのものは依然としてそれぞれの主観だけに属する。例えば一本のバラを知覚する際に、それの延長(空間形式)はパースペクティブをもったそれぞれの主観によって長く(大きく)知覚されたり短く(小さく)知覚されたりもする。さらには、バラの色や匂いなどの知覚はそれぞれの主観によって異なる私的なものであろう。それゆえ「客観的な知覚」である認識は、単に「知覚」が「客観的」である空間・時間形式に従うだけではなく、知覚そのものを必然的普遍性をもつように客観化することであろう。すなわち悟性のカテゴリーによって、それぞれの主観の性質である知覚が即客観の性質になってこそ、認識を「客観的な知覚」だと言えるのである。

それでは客観を構成する悟性の「構成的」(A179=B222, 強調はカント)な原則を踏まえながら、客観的な知覚がどのようにして可能なのかを見てみることにしよう。量のカテゴリーに応じた悟性の第一原則は次のようなものである。

「直観の公理の原理とは、あらゆる直観は外延量だということである」(B202, 強調はカント)。

上のバラの例で見たように客観の延長(空間形式)は知覚するそれぞれの主観によって異なる(長い・大きい、短い・小さい)。ところが知覚する当の主観によって長かったり短かったりするバラの延長は、〈このバラは10センチである〉などのように外延量としてあらゆる主観に普遍的に妥当する。

次に質のカテゴリに応じた純粋悟性の第二原則は次のようなものである。

---

[55] ここでの「主観的」の意味について。知覚はそれぞれの主観の「一つの意識」(Ⅳ300)に属するという意味で主観的であるが、それに反して空間・時間はすべての主観つまり「意識一般」(Ibid.)に属するという意味において主観的なのである。

[56] ロースによれば、コペルニクス的転回によって客観性は同時に「形式の主観性」を意味することになる。Rohs(1973, 49-50).

「知覚の予科の原理とは、すべての諸現象において感覚の対象である実在的なものは内包量つまり度をもつということである」(B207, 強調はカント)。

前節で見た「部屋は暖かい」つまり〈部屋は暖かいと私は知覚する〉という知覚の例において、暖かい・寒いという知覚は、寒暖の度として客観化される。すなわち〈部屋は21度である〉という判断は、それぞれの主観のみに属する暖かい・寒いという知覚を温度として普遍化することによって、それぞれの主観の状態ではなく部屋という客観の性質についての認識を表すことになる[57]。さらには、〈イチゴの糖度(味)は12である〉、〈バラの明度(色)は6である〉などのように、あらゆる特殊な知覚は延長(空間形式)のように外延量としてではないにせよ、内包量として規定されることによって普遍的なものになるのである[58]。こうして、認識つまり「客観的な知覚」が可能になるのである。

第三節　認識における知覚

前節においては、カントが認識の定義における「客観的」と「知覚」をどのように結びつけたのかを見たが、本節ではこれまでの議論を再吟味しながら、「客観的な知覚」である認識において知覚そのものはどのように位置づけられているのかについて見てみよう。

認識は知覚を通して客観の性質を知ろうとすることであるかぎり、そもそも認識における関心は客観の方に向けられていた。それでは逆に、認識において客観と関係するかぎりでの主観の方へと関心を向けた場合にはどのようなことになるであろうか。認識の「客観的妥当性と(すべての人に対する)必然的普遍妥当性は交換概念である」(Ⅴ298)。〈部屋は暖かい・寒い〉のような知覚は、知覚する主観が誰なのかによって異なる。それに反して〈部屋は21度である〉という認識の場合には、知覚する主観が誰にせよ認識は同一であって、知覚する主観が誰なのかとはまったく無関係である[59]。言いかえれば、知覚における主観は特定の主観であるが、認識における主観は現実に知覚しているそれぞれの主観の特殊性

---

[57] 「客観の規定つまり認識」(B166Anm.)は客観を「～である」と規定することである。

[58] カウルバッハによれば、認識における知覚は温度、強度、明度などとして測定されるものを意味する。Kaulbach(1969, 152-153).

[59] カッシーラーは、認識とは実際には特定の誰によっても下されない判断であって、判断を下す個別的な主観を必要としないと解する。Cassirer(1968, 125).

が捨象された主観一般なのである。

それゆえに、認識する主観は空間･時間を認識形式としながらも、自分自身は空間にいかなる場所をももたず、またそれ自身は流れもしない誰でもない可能的主観になってしまうであろう。さらには、認識における主観がそのような身分をもつとすれば、「現実性の唯一の特徴」(A255=B273)である知覚も認識においてはその意味が変わってしまうことになろう。

認識における客観は「知覚(･･･)からすれば内包量[度]である」(A170=B212)。それぞれの現実的主観にとって知覚とはあくまでも色･音･味･匂い･暖かさなどの知覚なのだが、誰でもない可能的主観にとって知覚は、〈イチゴの糖度は12である〉･〈バラの明度は6である〉という内包量としてただ数によって表現されうるような知覚を意味することになる。かくしてそのように変質した意味での知覚を通して私たちが関係する対象とは色などをもたない数学的な対象だと言えよう[60]。「認識は経験[知覚]とともに始まる」(B1)にしても、その際の知覚は最初から認識のために抽象化されるべきものなのである。

「経験一般を可能にする諸条件は、同時に経験の諸対象を可能にする諸条件である」(A158=B197, 強調はカント)。

認識は知覚を通して客観の性質を示すことであるが、客観を客観たらしめる性質は主観一般の空間･時間形式とカテゴリーにほかならなかった。つまり客観は知覚を利用した主観の形式そのものだと言えよう。このように「私たちは諸物からただ私たち自身が諸物の中に置き入れておいたものだけをアプリオリに認識する」(BXⅧ)かぎり、そもそも認識とは、主観が自分の形式を、知覚を通して客観という名前で再発見する自己認識なのであり、そのような認識において知覚は、生き生きしたありのままの現実的知覚ではなく、あくまでも主観の形式に従って抽象化されてしまった可能的知覚として位置づけ直されることになるであろう。

第四節　知覚の構造

これまで見てきたように、認識において知覚は、色などを伴うありのままの現実的知覚

[60] Cf. Wilson(1984, 161).

ではなくあくまでも内包量(度)として抽象化された可能的知覚を意味することになるのだが、それは次のようなことと深く結びついている。

「[①]与えられている諸客観を想定することなしに、[②]諸対象一般に関係するあらゆる諸概念と諸原則の体系における悟性および理性そのもののみを考察する」(A845=B873, 強調はカント)。

このように『純粋理性批判』では個別的な対象ではなく対象一般についての認識の可能性を明らかにするために、[①]既に現実的知覚を通して結びついている私たちと対象との関係を一旦断ち切った上で、[②]むしろあらゆる対象と関わらざるをえない私たちの認識能力そのものを考察することによって、私たちと対象との関係を可能的知覚を通して再構築するのである。

上のような基本的な方法のもとでカントは、知覚を私たちの認識能力に従うべきものとして位置づけ直すことによって認識の可能性を明らかにすることができた。ところが、はたしてカントの認識論における知覚とはそのような可能的知覚という消極的な意味での知覚のみなのであろうか。というのも、対象の認識だけではなく対象の存在をも考察に入れる場合には、知覚さらにはそれを通した私たちと対象との関係を一旦断ち切るという方法そのものが改めて問われることになるからである。それゆえ以下においては対象の存在問題が主題化される第一版の「第四パラロギスムス」および第二版の「観念論論駁」(以下「論駁」と略記)の箇所を手がかりにしながら、カントの認識論における知覚概念のより豊かな内実を探り出してみることにしよう[61]。

「第四パラロギスムス」では、「その現存在が、与えられた諸知覚の原因としてのみ推論されうるようなものは、疑わしい現存だけをもつ」(A366f.)と見なす(とカントが理解した)デカルトの立場が批判される。そのような考え方における知覚と対象の存在との関係とは、知覚という結果から・推論という仕方をへて・対象の存在という蓋然的な原因に遡ることになる。すなわちデカルトは知覚と対象の存在を最初から二元論的に区別していたと言えよう。そしてまた知覚と対象の存在の二元論的区別は同時に対象を「物自体」と見なすことにほかならない(A369)。というのも、もし対象が既にそれ自体として存在している物だとすれば、まず対象が自体的に存在し、次にその自体的存在が知覚されるというように

[61] 「第四パラロギスムス」と「論駁」についての詳細な議論は本稿の第一章を参照されたい。

二段階の構造が成立し、知覚と対象の存在の間には直接的関係ではなく間接的な繋がりしかないことになるからである。

それに反して、カントは「あらゆる外的知覚は空間におけるなにか現実的なものを直接的に証明する」(A375)と主張する。このようなカントの立場は知覚と対象の存在をそもそも二元論的に分けないことによって、知覚と対象の存在が間接的ではなく直接的な関係をもつと見なすことにほかならない。というのも、それの存在が間接的に推論されると思われた対象そのものが実のところ物自体ではなく「表象」だからである(A371)。すなわち対象とは知覚する形式である空間においてのみ存在しうるものであるかぎり、まず対象が予め自体的に存在し次にそれが知覚されるのだという二段階の構造は成立せず、両者の間には既に私たちの認識能力(感性・悟性)が介入しているのである。

こうして、「諸表象についての直接的知覚(意識)は同時にそれらの現実性についての充分な証明なのである」(Ibid.)。ここで留意せねばならないのは次のようなことである。つまりカントの認識論は対象の存在を知覚から直接的に証明しようとするものなのだが、対象の存在と知覚との直接的関係とはあくまでも知覚が私たちの認識形式に従うかぎりでの直接性を意味する。というのも上の引用文からもわかるように直接的知覚は表象としての対象に関わるのであって、対象を表象たらしめるのは知覚そのものではなくむしろ私たちの認識形式だからである。それゆえに、知覚は対象の存在を証明するものとして重要な位置を占めているにもかかわらず、私たちの認識形式に従って抽象化された可能的知覚という知覚そのものの意味は前節で見た対象の認識の場合と同様なのである。

ところが、外的対象を物自体ではなく表象として捉え直すことによって対象の存在を知覚に求める「第四パラロギスムス」の証明方法は、本節の冒頭で確認した超越論的哲学の基本的な立場とは相容れないように見える。言いかえれば、カントは自らの認識論においてはあれこれの特定の対象ではなくあらゆる対象一般についての認識の可能性を明らかにしているのだが、しかしながら対象の存在問題に関しては、対象一般ではなく特定の対象の存在だけを証明しようとしているにすぎないように思われる。なぜなら表象についての知覚は、知覚であるかぎりあくまでもあれこれの特定の対象の存在をそのつど証明することにとどまってしまうからである。それゆえに、もし外的対象の存在問題に関してもカントの基本的な方法を徹底しようとするのならば、あれこれの対象の存在のみではなく対象一般つまりすべての対象の存在に関してそれを証明しようとしなければならなかったであろう。

それでは以上のことを念頭に置きながら、第一版の「第四パラロギスムス」とは異なる証明方法をとる第二版の「論駁」を踏まえることによって、カントの認識論における知覚概念の新たな意味を探り出すことにしよう。

「持続的なものの知覚は私の外なる物の単なる表象ではなく、物によってのみ可能である」(B275, 強調はカント)。

このように第二版においても対象の存在を知覚に求めようとしている点では第一版と同様である。ところが、ここで留意しなければならないのは、知覚の対象が「物の単なる表象」ではなく「物」に変わっていることである。すなわち知覚はもはや物の表象の存在を証明する(第一版)だけではなく、持続的なものとしての物そのものの存在をも証明する位相をもつことになる。

ところで、「論駁」に対する注として付加された第二版の「序文」の箇所では、外的対象の存在に関する「証明方法においてのみ」(BXXXIXAnm.)第一版から内容が変化したと語られている。カントのそのような言明からすれば、「第四パラロギスムス」における証明方法そのものが否定され退けられたわけではなく、ただ第一版での証明方法が不十分だったことをカント自らが自覚し、「論駁」ではその証明方法を深化させたのだと解することができよう。かくして知覚が物の表象の存在を証明すると同時に物そのものの存在をも証明するという事態を明らかにすることによって、逆に物の表象の存在を証明する知覚と物そのものの存在を証明する知覚との差異および両者の関係が明らかになるであろう。

上記引用文によれば、物そのものは物の単なる表象から区別されるが、その際に物を物たらしめるのがほかでもなく「持続的なもの」であった。すなわち物そのものは持続的なものであるからこそ物であって、物の表象は持続的なものではないがゆえに表象なのである。というのも空間における物の表象はまた時間におけるものでもあるかぎり、「時間における何か[表象]は変化するもの」(A41=B58)だからである。このように物の表象ではなく物そのものを特徴づけるとされる持続性についてカントは次のように語っている。

「この持続性は外的経験から汲み取られるのではなく･･･外的な物の現存を通して･･･前提されている」(B278)。

ここでは物の持続性と外的経験との基礎づけ関係如何が表明されている。つまり持続性は、あれこれの外的経験によって後からえられるものではなく、むしろそのような物の表象についての経験に先立って、物そのものの存在において前提されている。そしてまた、物の表象の存在だけではなく物そのものの存在さえもが決して自体的な存在ではないと見なすのが「論駁」におけるカントの基本的な立場であることは言うまでもない。というのも、物そのものの存在は間接的な推論なしに知覚によって直接的に証明されるからである。それゆえ物の表象についての知覚は実のところ物そのものについての知覚を前提にしていることになるであろう。

それでははたして物の表象の存在を証明する知覚に先立つもう一つの隠れた知覚とは何であろうか。またその知覚によってそれの存在が証明される持続的なものとしての「物」とはそもそも何なのであろうか。一見すると、表象(現象)でもなくまたそうだからといって物自体でもないような「物」とは、「感性論」と「分析論」だけを踏まえたカントの認識論そのものを超えてしまうようにも見える[62]。

しかしながら「弁証論」の世界理念にまで視野を広げてみるとどうであろうか。そうした場合に、表象(現象)でも物自体でもないような「物」をあくまでもカントの認識論のなかに位置づけることができるのではないだろうか。そのように解釈する方があれこれの対象ではなく対象一般の認識の可能性を問うカントの基本的な姿勢にも整合的だと言えよう。すなわち、あれこれの対象(物の表象)の存在がそのつど証明される際には、常に対象一般つまりすべての対象(物そのもの)である世界の存在もが知覚によって既に証明されているのだと見なすことが、「第四パラロギスムス」と「論駁」をともに踏まえたカントの全体的な立場と言えるのではないだろうか[63]。

以上のように外的対象の存在問題に関する議論を踏まえることによって、現象の知覚とそれの深層をなす世界の知覚という、知覚の両義性を確認することができた。すなわち、現象の認識および存在における現実的知覚は、われわれの認識形式に従って抽象化される

---

[62] 「実体概念の根底に直観として置きうる持続的なものを、ただ物質(Materie)以外にはいかなるものをももたない」(B278)ということから、「論駁」における持続的なものは「第一類推」における実体のカテゴリーの図式としての「持続的なもの」(A183=B226)からもカントは意識的に区別していることが確認される。

[63] 現象の知覚が前提にしなければならない世界知覚の根源性については次の文献を参照されたい。円谷裕二(2002, 26-29).

べきものであったのだが、そのような現象の知覚はあくまでも大文字の**知覚**という氷山の一角にすぎないのであって、水面下には認識形式に従わせ抽象化することなどは決してできないような源現実的な世界の知覚が潜んでいるのであり、そして「弁証論」をも含めた超越論的哲学はこのことまでをも私たちに教えてくれるのである。

小結

本章においては、「客観的知覚」という認識の定義から出発してまず、そもそも「客観的」と「知覚」がどのようにして結びつくことができたのかを確認した。「客観的」と「知覚」を結びつける認識の定義そのものについての考察を通して、カントの経験の理論において位置づけ直された知覚概念は、従来の哲学におけるそれとは異なる固有の意味をもつことが明らかになった。さらには、対象の認識との関連という観点だけではなく、対象の存在との関連という観点を導入することによって、「分析論」から読みとられる知覚とはあくまでも知覚の一側面にすぎなかったことも示されている。そしてまた、「分析論」だけではなく「弁証論」における世界理念にまで視野を広げることによってこそ、カントの経験の理論における知覚の全貌を明らかにすることができたように思われる。

それでは本稿の第二部においては、「弁証論」における世界概念をより積極的に議論の俎上に載せながら、カントの超越論的観念論における認識と存在との関係についての理解を深めることにしよう。

第二部　超越論的観念論と世界

第五章　超越論的客観の概念の多義性

はじめに

「目覚めよ、ネオ･･･(Wake up, Neo…)」。1999年の映画『マトリックス(Matrix)』によれば、私たちが経験している世界は、実のところ人工知能をもったコンピュータによって作られた電子記号にすぎない。主人公のネオは上のような呼びかけをきっかけに真の世界と出会い、人工知能のコンピュータと戦ってゆくのがその映画の大筋である。このように私たちの現実の世界を仮象の世界と見なし、その彼岸には真なる世界があるはずだという発想は興味深い物語である。ところがそれはただ魅力的な話だけに留まらず、実際に私たちが経験しているこの世界の背後にはそれを可能にするようなさらなる世界があるかもしれない可能性を投げかけているであろう。

そこで本章では、映画『マトリックス』で見られるような二世界論、つまり日常において私たちがさまざまな対象を経験しながら生きているこの世界の唯一性を否定する考え方について、経験そのものの可能性を問題にするカントの認識論を足がかりにして考察してみたいと思う。その際に考察の方法として『純粋理性批判』を貫通している超越論的客観という概念を辿りながら、現実世界の唯一性が否定され、さらなる彼岸の世界があるかもしれないという可能性の内実を明らかにし、さらには、そのような可能性の発生のメカニズムにまで遡ってみることにしよう。

以上のような方法と目的のもとで本章の構成は以下のようになる。カントにおいては、感性･悟性･理性という認識諸能力と世界との関係が経験なのだが、それらの認識能力のうち、まず感性および悟性と超越論的客観がどのように連関しているのかを吟味する(第一節・第二節)。次に、ヌーメノンの概念を踏まえることによって感性と連関した超越論的客観をカント認識論の中に改めて位置づけ直し、〈二世界論〉と〈カントの経験の理論〉の差異を浮き堀りにする(第三節)。最後に、理性と連関した超越論的客観の吟味を通して、〈カントの認識論〉と〈二世界論〉との関係を明らかにする(第四節)。

第一節　超越論的客観と物自体

経験がどのようにして可能なのかを問おうとすれば、当然ながら経験する私たちと私たちが経験する対象との関わりについて問わなければならない。というのも私たちと対象の間の関係がほかならぬ経験だからである。このように経験において密接不可分な仕方で結ばれている私たちと対象の関係について、カントは自分の基本的な立場をコペルニクス的転回になぞらえながら次のように打ち出している。

「私たちの認識が対象に従わなければならないのではなく、諸対象が私たちの認識に従わなければならない」(BXVI)。

それでは私たちがもっている感性・悟性・理性という認識能力のうち、まず感性が主題的に論じられている「感性論」の「超越論的感性論のための一般的な注解」の節から、上のようなカントの立場がどのようなものであるのかを見てみることにしよう[64]。

「私たちは虹を日照り雨の際の一つの単なる現象と名づけるが、それに対してこの雨を事象自体そのものと名づける」(A45=B63)。

このように普段、雨は「事象自体」そのものと見なされるが、それに対して虹は雨の単なる「現象」と見なされている。それでは日常において私たちが事象自体そのもの(雨)と現象(虹)を区別する根拠はどこに存するのであろうか。カントによれば、日常における物自体(雨)と現象(虹)の区別は次のようなことに存する。

雨:「あらゆる人間的な感官一般にとって妥当するもの」(A45=B62)。
虹:「単にあれこれの感官の特殊な位置あるいは組織にとってのみ妥当するもの」(Ibid.)。

すなわち日常の私たちからすれば、雨は、それぞれの人に関係なく同一に見えるゆえ、

[64] そもそも認識と対象は、上のような二者択一の関係ではなく、認識が対象に従うと同時に対象が認識に従うのだという第三の立場がありうるが、本章ではカントに従って議論を進めることにする。

私たちの観念の外にそれ自体として存在するという意味において、「対象自体そのもの」(A45=B63)・「諸物自体」(A45=B63)と見なされる。それに反して、虹はそれぞれの人によって見えたり見えなかったりあるいは色が異なって見えたりするゆえに、それぞれの人の観念の内にのみ存在するという意味において「現象」と呼ばれる。このように雨と虹を物自体と現象に区別するのは、バラの花とバラの色の例を考えても理解されるであろう(A29f.=B45)。

しかし、以上のように雨(バラ)と虹(バラの色)をそれぞれ物自体と現象に分ける「区別はただ経験的であるにすぎない」(A45=B62)。日常において私たちがなしている「経験的区別」に対して、カントは改めて「超越論的区別」(A45=B62)を打ち出す。経験的区別において物自体と見なされた雨とバラは、超越論的区別からすればあくまでも「単なる現象」(A46=B63)となる。つまり超越論的区別では、雨(バラ)は私たちの〈観念の外〉に存在する物自体ではなく、あくまでも私たちの〈観念の内〉に存在する。それでは経験的区別においては観念の外なるもの(物自体)と見なされた雨とバラが、なぜ超越論的区別においては観念の内なるもの(現象)と見直されるのであろうか。

私たちが経験的区別において雨(バラ)を物自体と見なした理由は、雨(バラ)が虹(バラの色)の場合のようにそれぞれの人との関係において変わるようなものではなく、すべての人にとって妥当するものだからであった。ところがそのような理由はあらかじめ次のようなことを素朴に前提していることになる。

「空間と時間は、それ自体そのものとして客観的であり、また諸物自体そのものの可能性の諸条件である」(A46=B64)。

雨やバラなどのあらゆる対象はいつでも空間と時間において経験される。すなわち虹(バラの色)とは異なって、雨(バラ)は一定の空間(時間)を占めているからこそ、私たちの観念の内なるものではなく、私たちの観念の外なるものとしてすべての人に妥当すると見なされる。かくして空間と時間における雨(バラ)を、私たちの観念の外なる物自体と見なす際には、暗々裏に空間と時間をも私たちと無関係な自体的存在と見なしていることになる。ところがカントは空間と時間についてのそのような常識的捉え方を根本からひっくりかえす。

「空間と時間はあらゆる(外的と内的)経験の必然的な諸条件として、あらゆる私たちの直観の単なる主観的諸条件である」(A49=B66)。

空間と時間は実のところ、私たちの「観念の外」にそれ自体として存在するようなものではなく「主観に根源的に属している」(A43=B60)感性の形式なのである[65]。さらには空間と時間はあくまでも私たちがもっている形式であるかぎり、空間と時間においてのみ経験される雨(バラ)も私たちの〈観念の外〉に存在するような物自体ではなく、私たちの〈観念の内〉に存在するという意味において「現象」にほかならない。こうしてカントは、雨やバラなどの対象を観念の外なる物自体ではなく、私たちがもつ感性の空間・時間形式に従ってのみ経験されうる観念の内なる現象として捉え直すのである。

ところが、私たちが経験する雨(バラ)が私たちの観念の内なる現象だからといって、雨(バラ)の存在をも私たちが自ら産出したわけではないのは言うまでもないであろう。というのも私たち人間は神のように雨やバラなどのあらゆる存在を産出しうる「知性的直観」(B72)などをもっていないからである。つまり「受容性」(A19=B33)としての私たち人間の直観が「感性的と呼ばれるのは･･･客観の現存在に依存しているからである」(A28=B44)。それゆえ雨やバラなどの経験の対象の存在は、私たちによって産出されたものではなく、空間・時間形式を介して「与えられる」(A19=B33, 強調はカント)ものなのである。

私たちの「観念の内」にある現象があくまでも与えられるものであるならば、そのかぎりにおいてさらには、私たちが現象を経験するためにはそれ自身は現象でない或るものが私たちの〈観念の外〉に存在するはずだと考えるに至るのも自然な成り行きであろう。このような事態についてカントは以下のように述べている。

「私たちがまさにこれらの同一の諸対象を諸物自体そのものとして認識することはできないにもかかわらず、しかし少なくとも思惟することはできなければならないということはやはりつねに保留されている。なぜなら、さもなければ現象はそこで現象する或るものなしに存在するという不合理な命題がそこから生じるであろうからである」(BXXVI, 強調はカント)。

---

[65] ここで留意せねばならないのは、空間と時間が物自体ではなく主観に属する形式だという場合の主観とは、あれこれの個別的な主観(私)ではなくあらゆる主観つまり主観一般を意味することである。

私たちは感性の空間･時間形式に従う現象のみを経験することができるだけであり、私たちの〈観念の内〉を超越し私たちの〈観念の外〉に存在するような物自体を経験することなどはできない。言いかえれば、私たちの経験の対象は現象のような「経験的客観」(A46=B63)に制限されており、物自体は(そのようなものが存在するにせよ存在しないにせよ)決して経験の対象にはなりえないという意味において「超越論的客観」(A46=B63)なのである。それにもかかわらず、私たちが自ら現象の存在を産出したわけではないかぎり、観念の内なる現象を存在せしめる観念の外なる物自体を想定することは妥当な推論であろう。

以上のように「感性論」に定位するかぎり、あらゆる経験の対象を物自体ではなく、私たちの形式(空間･時間)に従う現象と見なすカントの超越論的観念論は現象を現象たらしめる物自体の存在をあらかじめ前提にしたものと見なされがちである[66]。

ところで、はたしてカントの超越論的観念論はそのような二世界論なのであろうか。というのもカントの認識論と映画『マトリックス』のような二世界論には次のような差異があるからである。映画『マトリックス』では、主人公のネオは私たちの世界を超え出てその彼岸にある真の世界を実際に経験することによって、真の世界の存在を確かめることができた。それに反してカントによれば、私たちは現象の世界を超越しその彼岸にあるような物自体の世界を「経験すること」は決してできず、ただ物自体の世界を「思惟すること」ができなければならないだけである。それゆえに、カントの認識論が私たちの〈観念の外〉に存在するような物自体をすでに前提した二世界論なのかどうかを確定するためには、物自体を思惟するという事態そのものの内実を明らかにせねばならないであろう。

第二節　超越論的客観と統覚の相関者

前節ではカントの認識論を、「感性を孤立させる」(A22=B36)「感性論」だけから検討したが、「思惟する能力」(A69=B94)である悟性までも視野に収める「分析論」になると次のように語られる。

「感性なしにはいかなる対象も私たちに与えられないであろうし、また悟性なしにはいかなる対象も思惟されないであろう。内容なき思惟は空虚であり、諸概念なき諸直観は盲目的である」(A51=B75)。

[66] Adickes(1924).

私たちの認識が対象に従うのではなく対象が私たちの認識に従うというカントのコペルニクス的転回は、私たちの経験の対象である雨やバラなどの現象が単に感性の空間･時間形式を通して与えられるだけでなく、さらには悟性のカテゴリーによって規定されなければならないことをも意味している。このように「与えられる」ことと「思惟する」ことは離れがたく結びついている。したがって(現象が「与えられる」ということから)カントの認識論が物自体のように経験不可能な対象を前提にした二世界論だと断定する前に、「思惟する」能力としての悟性と超越論的客観との関係をも踏まえた考察が必要なのであろう。そこで「すべての対象一般をフェノメナとヌーメナに区別する根拠について」の節を参照しながら悟性と超越論的客観との関係を吟味し、物自体を思惟するという事態についてさらに立ち入ることにしよう。

「悟性は、諸現象を、感性的直観の対象としての或るものに関係づける。しかしこの或るものはそのかぎりにおいて超越論的客観にほかならない」(A250, 強調はカント)。

このように感性の空間･時間形式を通して与えられる雨やバラなどの経験の対象は悟性のカテゴリーによって規定される現象なのだが、そのように悟性が現象を思惟することは、同時にその現象を「或るもの」と結び付けることでもある。ところが私たちが経験できる対象は現象に制限されるゆえ、それ自身は現象でない「或るもの」は私たちにとって経験の対象にはなりえないという意味において超越論的客観なのであり、そのかぎりで「それについて私たちはまったく知らず、さらには･･･知りえない或るもの=X」(A250)なのである。「感性論」で見たように私たちにとって経験不可能な対象は物自体であるゆえ、一見すると悟性が現象を関係づける「或るもの=X」とは物自体を指しているようにも解されうる[67]。ところが「或るもの=X」も物自体も私たちにとって経験不可能な対象つまり超越論的客観だからといって、両者をただちに同一視することができるのであろうか。

「超越論的客観はただ感性的直観における多様なものの統一のための統覚の統一の相関者として…認識のいかなる対象自体そのものでもなく、対象一般の概念のもとでの諸現象の表象にすぎないのであり、その対象一般の概念は諸現象の多様なものを通して規定されうる」(A250f.)

[67] Smith(1962, 204).

この引用文からわかるように、「分析論」において悟性が現象を関係づける或るものとは、物自体のように「私たちには未知のままである」(A46=B63)にもかかわらず、カントによって物自体から自覚的に区別されるような、統覚の統一の相関者としての「対象一般」を意味するのである。すなわち対象一般は物自体と同様に超越論的客観でありながらも、両者はそれぞれ異なる理由から私たちにとって経験不可能な対象となるのである。私たちが物自体を経験することができない所以は、それが私たちと切り離されて自体的に存在するようなものだからであった。それに反して対象一般はあくまでも統覚の相関者として、私たちと関係を結んでいるという点において、物自体とは異なるであろう[68]。

それでは、はたして対象一般はいかなる理由によって経験されえない対象なのであろうか。統覚の相関者としての対象一般がなぜ超越論的客観であるのかを明らかにするために、①「統覚」とはいかなるものであり、②「統覚の相関者」とはどういう意味なのかを確認することにしよう。

①「私は思惟する(Ich denke)ということは、あらゆる私の諸表象に伴い得なければならない･･･自発性の作用である」(B131f., 強調はカント)。

私たちが触れ合いながら生活している雨やバラなどのさまざまな対象は、感性を通して与えられまた悟性によって思惟される現象である。ところで感性の空間･時間形式を介して与えられる諸現象に対してそのつど行われる悟性のカテゴリーによる規定は、つねに「私」によってなされている。すなわち私たちが経験する現象がいかなるものであれ、すべての現象はいつでも「私は思惟する」という統覚の統一において規定されなければならない。それゆえに、「超越論的統覚」(A107, 強調はカント)は「経験的統覚」(A107, B132, 強調はカント)のようにそのつどあれこれの現象と関係したり関係しなかったりするようなものではない。そうではなく、超越論的統覚は「あらゆる経験に先行し、経験そのものを可能にする条件でなければならない」(A107)「根源的な超越論的条件」(A106)である。そのような超越論的統覚と対象一般との関係についてカントは次のように述べている。

②「統覚はむしろあらゆる結合の源泉として･･･あらゆる感性的直観に先行して客観一般とかかわる」(B154)。

---

[68] 高坂正顯(1939, 87-90); 岩隈敏(1980, 1027-1028); Allison(1968, 182-183).

上で見たように私たちは、「**私は**[何かを]**思惟する**」という超越論的統覚の普遍的な形式に従ってのみ、そのつど特定の現象とかかわりうる(「**私は**雨を**思惟する**」ないしは「**私は**バラを**思惟する**」)。それゆえ雨やバラなどのあれこれの個別的な現象が与えられ思惟される際に、常に既にその根底において働いている統覚が関係する対象一般とは、「私は[何か]を思惟する」の構造にあらかじめ含まれている「**[何か]**」という統覚の形式そのものを意味するであろう[69]。こうして、統覚(**私は**[何かを]**思惟する**)の相関者としての対象一般(**[何か]**)はあくまでも、「私は**雨・バラ**を思惟する」のように現象をカテゴリーによって規定するための形式だからこそ、それ自身は現象のようにカテゴリーによって規定される経験の対象にはなりえない超越論的客観なのである。

以上のように、統覚の統一のための自発性の作用と相関する「分析論」での対象一般は、受容性をもつ空間・時間形式が感性的であるかぎり思惟することができなければならない「感性論」での物自体と同様に超越論的客観でありながらも、両者は明らかに異なる理由から私たちにとって経験不可能な対象になるのである[70]。それでは雨やバラなどの現象の認識を可能にする統覚の相関者としての対象一般は、そのような現象の存在を保証するものと見なされた「物自体を思惟する」という事態とどのように関係するのであろうか。両者の関係を問うことは、はたしてカントの認識論が二世界論なのかどうかという問題につながるであろう[71]。

「この超越論的客観[対象一般]は感覚的な与件から決して分離されえないが、分離される場合にはその超越論的客観によって思惟されるいかなるものも残されないからであ

---

[69] Deleuze(1963, 25).

[70] ファイヒンガーは、カントが超越論的客観の概念を「感性論」と「分析論」においてそれぞれ相容れない二つの意味として不正確に使用していると指摘する。またカッシーラーは超越論的客観の両義性から物自体を統覚の統一の相関者としての対象一般へと還元する。ところが、超越論的客観が即物自体ないしは対象一般を意味するのではなく両者は、あくまでも私たちが経験しえない対象だという意味において超越論的客観なのである。Vaihinger(1922, 464); Cassirer(1991, 749-750).

[71] カントの認識論は二世界論だと前提した上で、対象一般をただちに物自体との関係から理解しようとする解釈があるが、そもそもそのような前提が妥当なのかどうかを明らかにするために、本章では対象一般を物自体でなくあくまでも物自体を思惟するという事態に関係づけることにしよう。Cf. Paton(1965, 424).

る」(A250f.)。

このように対象一般は「与えられる」ことと離れがたく結ばれている。私たちは神のように単に思惟するだけで、思惟されたものが産出されうるような「神的悟性」(B145)をもっていない。それゆえ感性の空間・時間形式を通して現象が与えられ、「私は[対象一般を]思惟する」という統覚の形式が直観によって充実されることによってのみ、悟性は現象を認識することができる。それに反して、物自体の場合には感性にはなにも与えられないかぎり、「私は[対象一般を]思惟する」という統覚の形式は空虚なままであって、悟性はいかなるものをも認識することができない。こうして悟性のカテゴリーの使用は次のように制限されることになる。

「悟性は経験から借りてくるのではなく自分自身のうちから得てくるすべてのものを、それにもかかわらずもっぱら経験的に使用する目的としてのみもっている」(A236=B295f.)。

「私は[対象一般を]思惟する」という統覚の形式に従う悟性はいつでも現象を認識するために思惟する能力であって、悟性が現象を思惟することは同時に認識することである。しかし私たちが現象の存在の根拠として物自体を思惟する際には、思惟することは即認識することではない。つまり対象一般はあくまでも、悟性が経験の対象である雨やバラなどの現象を認識するためにのみ思惟する形式と相関的であるゆえ、認識されない物自体を思惟するカテゴリーの「超越論的使用はそれ自体が不可能である」(A248=B305)。

これまで見てきたように、悟性の「思惟する」ことと感性の「与えられる」ことは不可分の関係にあるかぎり、与えられない「物自体を思惟する」ということは、感性に依存してしか使用を認められない悟性の働きからはそもそも不可能であるはずの事態なのであろう。そこで次節では、物自体のように、統覚の形式(私は[対象一般]を思惟する)に従って現象を思惟する悟性の能力を超えている事態と関わるヌーメノンの概念を手がかりにしながら、カントの認識論が物自体を前提にした二世界論なのかどうかを明らかにすることにしよう[72]。

[72] ヌーメノンを手がかりにした物自体の解釈は本稿第二章の第二節において詳論したので、次節では簡略に要点のみを記することにする。

第三節　超越論的客観とヌーメノン

感性の空間･時間形式を通して与えられ、かつ悟性が統覚の形式に基づいてカテゴリーによって規定した現象がほかならぬ「フェノメノン」(A249)なのだが、それの対概念であるヌーメノンについては次のように語られている。

「現象にはそれ自身現象ではない或るものが対応しなければならないということは現象一般の概念からの自然な結果として生じる。･･･その或るものとはそれ自体そのもので･･･感性に依存しない或る対象でなければならない」(A251f.)。

ヌーメノンは物自体と同一の理由から、つまり現象はあくまでも感性の空間･時間形式を通して私たちの〈観念の内〉に与えられるものだという理由から必然的に派生したものであることが確認される。またそのかぎりにおいて、ヌーメノンは物自体のように私たちの〈観念の外〉にそれ自体として存在するような対象を意味するのであろう[73]。カントはそのようなヌーメノンを次のように定義している。

「私が、単なる悟性の対象にすぎないが、それにもかかわらず感性的でない(知性的直観としての)或る直観に与えられうるような諸物を想定するなら、そのような諸物はヌーメノン(叡智的なもの)と呼ばれるであろう」(A249)。

この引用文からわかるように、ヌーメノン[物自体]は知性的直観を想定する対象なのである。そして知性的直観とは対象の存在を自ら産出しうる神がもつような直観である[74]。かくして私たちには決して経験することができない対象であるヌーメノンの存在は、それを経験することができる知性的直観をもつような神によってのみ確かめられるのだが、問題は以下のようなことに存する。

---

[73] 福谷茂(2009, 46).

[74] 物自体の問題に知性的直観をもつ神が関わるのは次のような歴史的な背景がある。カントにとって物自体は、感性的直観をもつ私たち人間の有限性を表すものだが、感性的直観は伝統的に神の無限性を表す知性的直観との対比から説明されてきた。Vgl. Phillips(2008, 585-586).

「私たちはそのような諸対象[ヌーメノン(物自体)]が与えられうることを、直観の感性的方式とは別の方式が可能であることを前提せずには受け入れることができないが、しかし私たちはそのようなものを前提する権利をまったくもっていない」(A254=B309)。

感性的直観しかもたない私たち人間にとって経験不可能な対象であるヌーメノン[物自体]の存在を認めるためには、ヌーメノン[物自体]を経験しうる知性的直観をもつ神が前提されなければならない。ところが神そのものも私たちの感性的直観には与えられない経験不可能な対象であるかぎり、私たちは神の存在を確定するいかなる根拠をももたない。かくして知性的直観をもつ神の存在を前提にしなければならないヌーメノン[物自体]の存在も決して肯定されないのである。

以上のように、カントの認識論は「感性界[現象の世界]」(A256=B312)のほかにそれを可能にする「叡智界[物自体の世界]」(Ibid.)を積極的に主張するような二世界論では決してなく、むしろ物自体を思惟することができなければならないということから、ただちに物自体を容易に認めてしまう考え方をしりぞける立場なのでる。すなわち私たちの〈観念の外〉に自体的に存在するような物自体は、それの存在が積極的に主張されないかぎり現象の存在の根拠ではなく、あくまでも〈観念の内〉に与えられる現象に私たちの認識を制限するものなのである。ここで留意せねばならないのは、物自体の存在を認めることはできないにせよ、だからといってそれの存在がただちに否定されるわけでもないという点である。

「私たちはやはり別の種類の直観[知性的直観]が可能だということも証明できなかった。それゆえ私たちの思惟があらゆる感性を度外視しうるとしてもその際に、思惟が概念の単なる形式なのかどうか、またこの[感性の]分離にもかかわらずおよそ客観というものが残存するかどうかという問題は残る」(A252f.)。

こうして私たちは知性的直観をもつ神によってのみ認識されるような物自体の存在を肯定することも否定することもできず、物自体の存在については判断を留保せざるをえない。それゆえに、感性・悟性だけから考察されたかぎりでのカントの認識論は感性界を可能にするような叡智界を積極的に主張する二世界論ではないが、同時に、感性界の彼岸には叡智界が存在するかもしれないという可能性を残したままであると言えよう。

第四節　超越論的客観と世界

本章の第二節で確認したように「物自体を思惟する」ことはそもそも悟性の能力を超える事態を表している。それでは、「最高の認識能力」(A299=B355)である理性が主題的に論じられている「弁証論」における超越論的客観までを踏まえながら、「物自体を思惟する」という事態の内実を考察し、「感性論」と「分析論」においては残されたままである叡智界の存在の可能性の問題をさらに追究することにしよう。

「理性は･･･カテゴリーにおいて思惟される総合的統一を端的に無条件的なものに達するまで高めようとする」(A326=B383)。

悟性はカテゴリーを常に感性に条件づけられてのみ使用しなければならないのだが、それに対して理性はそのように条件づけられた悟性のカテゴリーを無条件的なものにまで適用しようとする。すなわち、悟性は感性の空間･時間形式を通して与えられ「条件づけられたもの[現象]」(A322=B379)のみを思惟しうるが、理性は、感性の条件に制限されない「無条件的なもの」を推論することができる能力である。

カントは理性によって推論される無条件的なものとして魂･世界･神を挙げるが、本節において問題になっている世界は「すべての諸現象の絶対的全体」(A328=B384)として定義されている。感性を通して与えられ(gegeben)悟性のカテゴリーによって規定される感性界とはあくまでも条件づけられた相対的全体であるが、それに対して感性に制限されない理性によって「課せられている(aufgegeben)」(A499=B527, 強調はカント)無条件的なものとしての世界は諸現象の絶対的全体を意味する(A483=B511, A508=B536, A515f.=B543f., A520=B548)。

言いかえれば、悟性によって認識される相対的全体としての「感性界」は、あくまでも理性によって課せられる絶対的全体としての「世界」における一区画にすぎないのであろう。理性によって課せられた世界は(悟性によって認識される現象[感性界]とは異なって)自分が存在するためにいかなる条件をも必要としない無条件的なものであるゆえ、自体的に存在する物自体(叡智界)と見なされがちである[75]。つまりそもそも悟性自らには不可能なは

[75] アメリクスは、〈現象〉と〈物自体〉はそれぞれ〈条件づけられたもの〉と〈無条件的なもの〉という特徴をもつと解する。Ameriks(2007, 290).

ずだった自体的な存在を思惟することは、無条件的なものを求める理性の働きによってのみ可能なのであることが明らかになった[76]。

ところがカントは、物自体と見なされた世界は単なる「超越論的仮象」(A295=B352)にすぎないと語る。というのも、無条件的なものは悟性とは異なって感性の条件に制限されない理性によって推論されるものであるゆえ、「それ[世界]に合致するいかなる対象も感官において与えられない」(A642=B670)からである。カントは「純粋理性のアンチノミー」(以下「アンチノミー」と略記)の章において、世界を物自体と見なした場合にはアンチノミーが生じてしまうことを指摘する。またアンチノミーの解決によって世界は、実のところ物自体ではなく「理性自身の本性によって課せられている」(A327=B384)「理念」(A642=B670)であることが明らかになる。

このように、相対的全体としての感性界の彼岸にそれ自体として存在するかもしれないと考えられた叡智界の真相は、理念的な存在である絶対的全体としての世界だったのである。理念として課せられているにすぎない世界は、物自体のように〈観念の外〉に自体的に存在するものでもなく、だからといって与えられる現象のように〈観念の内〉に存在するものでもない[77]。現象と物自体の〈あいだ〉という存在性格をもっている世界は、現象と同様に自体的な存在ではないが、感性の空間・時間形式を通しては与えられないかぎり、悟性のカテゴリーによって規定されえず決して経験の対象にはなりえないという点において現象とは異なる。

それゆえに世界は、私たちにとって現象のように経験可能な対象としての「経験的客観」ではなく、(その理由が物自体・対象一般とは異なるにせよ)経験不可能な対象つまり「超越論的客観」なのであろう。超越論的客観としての世界は「アンチノミー」章の第六節「宇宙論的弁証論[世界に関するアンチノミー]の解決の鍵としての超越論的観念論」において次のように述べられている。

「私たちは諸現象一般の単なる叡知的な原因を超越論的客観と呼びうるが、それはただ私たちが受容性の感性に対応する或るものをもつためである。この超越論的客観に私た

---

[76] このように、物自体を思惟するカテゴリーの超越論的使用は理性によってはじめて説明される。Cf. Grier(2007, 110).

[77] 世界の観念性と現象の観念性の差異に関しては次の文献を参照されたい。円谷裕二(2002, 57-59).

ちは私たちの可能な諸知覚のすべての範囲と連関を帰属させうるのであり、その超越論的客観はすべての経験に先立ってそれ自体として与えられていると言いうる」(A494=B522f.)。

この引用文における超越論的客観は感性界の存在を保証するものとして、それ自体として存在する叡智界を指しているようにも見える。ところが、そもそも自体的に存在するような叡智界の真相は理念としての世界であることが明らかになったかぎり、この超越論的客観をふたたび物自体と見なすことはできないであろう[78]。物自体として誤認された超越論的客観の真相が、実のところ諸現象の絶対的全体としての理念的な存在である世界だったことは、カントが上の超越論的客観を「絶対的な完璧性における可能的経験という思想」(A495=B524)と語っていることからも理解されるであろう。

以上のように、「弁証論」における理性と関わる超越論的客観としての世界理念までを視野に収めることによって、カントの認識論は、私たちの世界の唯一性が否定されるかもしれない可能性を単に残す(「感性論」・「分析論」)だけでなく、そのような可能性がそもそもどのようにして生じてくるのかまでをも明らかにするものとして解釈されうるであろう。すなわち、感性界と叡智界は此岸と彼岸の区別ではなく、あくまでも此岸そのものの、部分(感性界)と全体(世界)の区別にすぎないだと言えよう。

小結

本章においては、『純粋理性批判』全体にわたって重要な位置を占める超越論的客観の概念について考察することによって、私たちは次のことを確認することができる。すなわち「感性論」と「分析論」におけるそれぞれの超越論的客観は、従来の一般的な解釈のように互いに還元することができるようなものではない。そしてまた、これまでにそれほど注目されなかった「弁証論」における超越論的客観こそが「感性論」における超越論的客観の真相を明らかにする重要な手がかりであることが明らかになっている。

これまで見てきたように、超越論的観念論としてのカントの経験の理論における認識と存在の間には常に既に理念的な存在である世界が介入している。次章においてはまさに

[78] それにもかかわらず、この節における超越論的客観をただちに物自体と同一視する解釈がある。Heimsoeth(1967, 293-294); Smith(1962, 503-504).

『純粋理性批判』における「世界」概念そのものについて詳しく見てみることにしよう。

第六章　『純粋理性批判』における世界概念

はじめに

世界は私たちとは無関係にそれ自体として存在しているのだというように、私たちは普通、世界の存在に対して素朴実在論的な態度をとりがちである。そのような態度を暗黙の内に前提した上で生活しているかぎり、私たちにとっては素朴実在論というものがあまりにも根強いものだと言えるであろう。

カントは世界の存在に関してどのように考えていたのであろうか。カントは『純粋理性批判』「弁証論」の第二章「純粋理性のアンチノミー」(以下「アンチノミー」と略記)において世界の始まりや限界についての従来の形而上学がアンチノミーに陥ってしまう事態についての考察を通して、世界の存在に関する自分の立場を打ち出そうとしている。また彼はアンチノミーの解決によって、「諸現象の超越論的観念性が、もし超越論的感性論におけるその直接的証明に十分に満足できない人があったとすれば、間接的に証明される」(A506=B534)とも言明している。このように世界の存在問題は超越論的観念論というカントの哲学的な立場そのものと深くかかわっていると言えよう[79]。

そこで本章ではまず、私たちとは関係なく自体的に存在していると見なされている世界がカントによってどのように見直されるに至るのかを確認する(第一節)。さらには、カントによる従来の形而上学への批判からなぜ世界を自体的な存在と見なすことができないのかを明らかにする(第二節・第三節)。最後に、カントの超越論的観念論の立場から捉え直された世界の内実についての解釈を試みる(第四節)。

第一節　超越論的仮象としての世界

世界は自体的に存在していると確信している日常における私たちとは異なって、カントはそのように理解された世界を単なる「超越論的仮象」(A293=B349)にすぎないと見なして

[79] カントは『プロレゴメナ』第五十節においても次のように語っている。「宇宙論的理念は･･･哲学をその独断のまどろみから目を覚まさせ、理性そのものを批判する困難な仕事へと動かす」(Ⅳ338)。

いる。それではカントは物自体と見なされた世界をどのような意味において超越論的仮象と呼んでいるのであろうか。そして世界が超越論的仮象と見なされる理由はどこに存するのであろうか。

カントは超越論的仮象を「経験的仮象」および「論理的仮象」から区別しながら次のように説明している。

> 経験的仮象は例えば視覚上の仮象[80]のように、悟性の「内在的」原則を経験的に使用したとしても必ず生じるものであるのに反して、超越論的仮象は理性の「超越的」原則を純粋悟性の経験の限界を飛び越えて使用した場合にのみ必然的に生じる(A295ff.=B351ff.)。

論理的仮象は論理学の規則に注意しなかった場合にのみ生じるゆえ、私たちが論理的規則に従うならばすぐ消えてしまうものである。それに反して超越論的仮象は私たちがいくら注意を払おうが容易には解消しがたいほど人間理性にとって不可避のものである。このように超越論的仮象は、論理的仮象とは異なって「決して避けることができない錯覚」(A297=B353, 強調はカント)だという点においては経験的仮象と同様である。しかし経験的仮象は「可能的経験の制限内に止まる」(A295=B352)悟性の内在的原則の経験的使用において生じるが、超越論的仮象は「可能的経験の限界を飛び越える」(A296=B352)理性の超越的原則の使用において生じるという点において両者は異なる。

さらには、カントは超越論的仮象を生ぜしめる理性の「超越的(transzendent)」原則を、悟性の内在的原則の「超越論的(transzendental)使用ないし誤用」(A296=B352, 強調はカント)からも区別している。悟性の超越論的使用とは「純粋悟性の活動がそこでのみ許されている地域の境界に十分に注意しない」(Ibid.)際の誤用である。すなわち悟性のカテゴリーが感性の空間・時間形式を通して与えられる現象に適用された場合には「経験的」使用として客観的妥当性をもつのだが、感性を度外視し現象ではなく物自体に適用された場合には「超越論的」使用になる。

それに反して理性の「超越的」原則の使用とは、「すべての境界標を壊し、どこにも境界設定の認められない一つのまったく新しい地域をあえてわが物にするよう私たちに要求する現実的原則」(Ibid.)、つまり「主観的必然性が、諸物自体そのものを規定する客観的必

---

[80] カントは必ず生じてしまう経験的仮象(視覚上の仮象)の例として、①海の岸辺より沖が高く見えること、②昇りはじめる月が大きく見えることを挙げている(Vgl. A297=B354)。

然性と見なされる」(A297=B353)ような原則のことである。このように悟性の「超越論的」使用は蓋然的(二次的・派生的)であって感性の条件に注意すれば防ぐことができるが、理性の「超越的」原則の使用は私たちにとって必然的であるかぎりそれを防ぐのは容易ではない[81]。

こうして、超越論的仮象としての世界(物自体と見なされた世界)は経験的仮象や論理的仮象とは異なり、またそのような超越論的仮象は、悟性の超越論的使用とも異なる理性の超越的原則の使用に基づいていることが明らかになった。「最高の認識能力」[82](A299=B355)である理性はそれの本性において悟性のように内在的ではなく超越的側面を不可避的に有する。それゆえ、「カテゴリーにおいて思考される総合的統一を端的に無条件者に達するまで高めようとする」(A326=B383)「理性統一は、可能的経験の統一ではなく、悟性統一としての可能的経験の統一とは本質的に区別される」(A308=B363)。このように理性は悟性のように可能的経験の制限に止まらず、可能的経験の限界を超えることを私たちに「命じる」(A296=B353)かぎり、物自体と見なされた世界は「自然的で不可避的な錯覚」(A298=B354, 強調はカント)なのである。

これまで見てきたようにカントからすれば自体的に存在していると見なされた世界とは、可能的経験の限界を超えようとする「人間理性に追い払いがたく付きまとっている」(A298=B354)超越論的仮象なのである。しかしながら以上のようなことはあくまでもカント自身の経験の理論から見た世界の存在に対する一つの可能な見方にすぎないのであり、自体的な存在としての世界がただちに否定されるわけではないという反論が提起されるかもしれない。それゆえ自体的な存在と見なされた世界は超越論的仮象なのだと見なすカントの立場そのものがなぜ説得力を持つのかをさらに追究しなければならないであろう。

第二節　媒概念多義の虚偽とアンチノミー

カントは、自体的な存在と見なされた世界は自然的で不可避的に生じた超越論的仮象に

---

[81] グリーアは、理性の超越的原則の使用と悟性の超越論的使用(誤用)との決定的な差異は、理性にとって超越的原則の使用は本質的であるが、それに反して悟性にとって超越論的使用は本質的ではないことに存すると解釈する。Grier(2007, 114).

[82] カントのVernunft概念とVerstand概念の間の序列関係に関する歴史的な背景については次の文献を参照されたい。檜垣良成(2007, 1-31).

ほかならない理由を、従来の形而上学における世界に関するアンチノミーとそれの解決から明らかにしようとする。それでは従来の形而上学が陥ったアンチノミーについてのカントの議論がどのようにして自体的な存在と見なされた世界を超越論的仮象と見直す論拠になるのかを見てみることにしよう。

四つのアンチノミーは次のような論点に関して生じてくる。①世界の時間的な始まりや空間的な限界(A426f.=B454f.)、②世界における単純なものの存在(A434f.=B462f.)、③自由の可能性(A444f.=B472f.)、④端的に必然的な存在者の存在(A452f.=B480f.)。これらのアンチノミーのなかで世界を直接的な対象としている第一のアンチノミーは以下のようなものである。

定立:世界は時間的に始まりをもち空間的に有限である(A426=B454)。
反定立:世界は時間的に始まりをもたず空間的に無限である(A427=B455)。

カントは定立を「独断論[合理論]」(A466=B494, 強調はカント)の立場と呼び、反定立を「経験論」(Ibid., 強調はカント)の立場と見なしている[83]。カントによれば、独断論と経験論はともに相手の立場の偽を証明することによって自分の立場の真を証明するという帰謬法(間接還元法・背理法)を用いながら、両者とも同等な権利を持って自分の正しさを間接的に証明している(Vgl. A426-430=B455-459)。それではこのようなアンチノミーをカントはどのようにして解決するのであろうか。

アンチノミーの問題を解決するためにカントは「懐疑的方法」[84](A423=B451, 強調はカント)を用いる。

「いずれかの側の利益のために決定をくだすためのものではなく、この論争の対象[世界]はおそらく一つの単なる幻影であって・・・いずれの側も・・・そこでは何も得ることが

[83] アルアズムはカントとは正反対に、定立をクラークとニュートンに代表される経験論の立場と見なし、反定立をライプニッツとヴォルフに代表される独断論の立場と見なす(Al-Azm (1972, 3-7))が、本章ではカントの論述に従って議論を進めることにする。

[84] カントは懐疑的方法を懐疑論から次のように区別している。懐疑的方法は、「認識の信頼性と安全性をできればどこにも残さないようにするためにすべての認識の基礎をくつがえす・・・懐疑論とは全面的に異なる」(A424=B451, 強調はカント)。

できないのではなかろうかということを研究する」(A423f.=B451)。

上記のような懐疑的方法をカントは「この分野[アンチノミー]においてだけは欠くことができない」(A424=B452)とも述べている。つまりアンチノミーを解決するための唯一の方法とは、論争の対象になっている世界がそもそも幻影(超越論的仮象)にすぎないことを示すことである。

それでは「アンチノミー」の第七節「理性の宇宙論的自己矛盾の批判的解決」の議論を追いながら、懐疑的方法が具体的にどのようにアンチノミーの問題に適用され、またそれによってアンチノミーがはたして解決されるのかどうかを見てみることにしよう。カントによれば、独断論と経験論は次のような「仮言的理性推論」(A304=B361, 強調はカント)を共通の前提にしている。

「[大前提]条件づけられたものが与えられているなら、それのすべての条件の全系列もまた与えられている、[小前提]ところで感官の諸対象は私たちに条件づけられたものとして与えられている、[結論]それゆえに云々[感官の諸対象の全系列である世界もまた与えられている]」(A497=B525)。

一見すると妥当であるように見えるこの推論の誤りをカントは以下のように明らかにする(A498f.=B526f.)。まず大前提に関して言えば、「条件づけられたもの」が「物自体」である場合には、[前件]条件づけられたものが与えられているなら、[後件]それのすべての条件の全系列も与えられているという仮言命題は妥当である。ところが小前提においては、「条件づけられたもの」は「感官の対象」と同一視されている。「感性論」での証明から明らかであるように、「感官の対象」は物自体ではなく現象である。最後に結論について言えば、小前提における「感官の対象」が「条件づけられたもの」として与えられている点では大前提の前件と同様であるが、小前提における「感官の対象」は物自体ではなくあくまでも現象として与えられているかぎり、大前提でのように「条件づけられたもの(物自体)」のすべての条件の全系列としての世界も物自体として与えられているという結論を導き出すことはできない。

以上のように、アンチノミーに陥ってしまう独断論と経験論がともに基づいている仮言的推論には、「条件づけられたもの(大前提:物自体/小前提:現象)」に関する「媒概念多義の

虚偽」(A499=B528)が隠されているのである。それゆえ世界は大前提でのように感性を度外視した「単なる悟性の総合」(A498=B526)において「すでに与えられている(gegeben)」(Ibid., 強調はカント)のではない。そうではなく世界はあくまでも「背進において初めて生じる」(A499=B527)「(空間と時間における)経験的総合」(Ibid.)において問題として「課せられている(aufgegeben)」(Ibid., 強調はカント)ものなのである。こうして、感官の対象を現象ではなく物自体と見なし、さらには空間・時間を感性の形式ではなく「物自体そのものの可能性の諸条件」(A46=B64)・「諸物自体の形式」(B71)と見なすことによって、世界を対象とするアンチノミーが生じることが明らかになった[85]。

このように一見すれば世界を空間・時間からみて有限ないしは無限だと規定するアンチノミーの問題が解決されたようにも見える。ところが媒概念多義の虚偽を論拠にしながら、独断論と経験論がアンチノミーに陥ってしまう理由を説明し、物自体として与えられていると見なされた世界は、実のところ諸現象の経験的背進においては決して達しえない「絶対的全体」(A326=B382)[86]として課せられているにすぎないのだというカントの論述には或る問題点が潜んでいる。

というのも小前提における感官の対象を物自体ではなく現象と見なすのは、ほかならぬカント自身の哲学的な立場だからである。もし「感性論」で証明された超越論的観念論を受け入れることができない立場からすれば、媒概念多義の虚偽によるアンチノミーの解決も成立しなくなる。それゆえ世界は決して物自体として与えられる対象ではないというカントの立場も説得力を持たなくなるであろう[87]。

しかしながら、カント自身も媒概念多義の虚偽からは「両者[独断論と経験論]の争いは

---

[85] アメリクスによれば、従来の形而上学の誤りは世界を物自体と見なすことよりもむしろ空間・時間をも物自体と断定することにある。Ameriks(2007, 289).

[86] 「弁証論」における「絶対的」全体としての世界(Welt)は「分析論」における「相対的」全体としての(カテゴリーに従わねばならない)感性界(Sinnenwelt)から区別されていることに留意しなければならない。Vgl. A483=B511, A508=B536, A515f.=B543f., A520=B548.

[87] 本章の「はじめに」において引用したようにカントはアンチノミーの解決を通して自分の超越論的観念論を間接的に証明することができると述べている。それにもかかわらず、カントはアンチノミーを解決するために「感官の対象」を物自体ではなく現象と見なす超越論的観念論を前提にしてしまっており、それゆえ彼は循環論証に陥っているという批判がある。Cf. Gram(1969, 218-219); Strawson(1976, 175); Weldon(1958, 207).

まだそのかぎりでは終わっていない」(A501=B529)と述べ、「根本的に両者の側の満足がゆくように終わらせる手段」(Ibid.)を打ち出そうとする。それではアンチノミーを根本的に解決する手段とはどのようなものであり、またそのような手段によってアンチノミーはどのように解決されてゆくのかを明らかにすることにしよう。

第三節　弁証的対当によるアンチノミーの解決

カントは世界を対象とするアンチノミーを根本的に解決するために、媒概念多義の虚偽の場合のように現象概念に基づいて仮言的推論の結論を否定するとともに、世界は物自体として与えられているという結論そのものに着目する。前節で見たように第一のアンチノミーにおける定立と反定立は次のようなものであった。

定立:世界は時間的に始まりをもち空間的に有限である。

反定立:世界は時間的に始まりをもたず空間的に無限である。

定立と反定立がアンチノミーに陥る際に、両者が用いた証明方法は帰謬法であることはすでに確認されたが、帰謬的証明は或る二つの命題が矛盾対当の場合にのみ成立する証明法である。つまり定立と反定立はともに相手を自分とは矛盾していると見なしていたからこそ、両者は自分の立場を主張するために帰謬法を用いたのである。

ところで定立と反定立ははたして「矛盾対当」(A503=B531)ないしは「分析的対当」(A504=B532, 強調はカント)の関係なのであろうか。カントは定立と反定立の関係を明らかにするために次のような二つの命題を比較する。

①「世界は空間からみて無限であるか、無限でない(non est infinitus)かのいずれかである」(A503=B531)。

②「世界は[反定立]無限であるか、[定立]有限(非無限)である かのいずれかである」(A504=B532)。

一見すると同一のように見えるこれらの二つの選言命題をカントは次のように区別している。①の場合には、前者が偽であれば後者は必ず真でなければならないゆえ前者と後者は矛盾対当の関係にある。それに反して②の場合には、前者(反定立)が偽であっても後者(定立)は真でなく偽でありうるような「弁証的対当」(Ibid., 強調はカント)の関係にある

[88]。それでは②の定立・反定立はなぜ矛盾対当ではなく弁証的対当の関係にあるのであろうか。

矛盾妥当の関係にある①の後者は単に「～でない」という形(否定判断)で、前者の「世界は無限である」という判断(肯定判断)を消極的に否定するだけであり、世界(主語)にそれ以上の述語を付加していない。それに反して弁証的対当の関係にある②の後者(定立)は単に前者(反定立)を否定するだけではなく、「世界は有限である」と積極的に主張し、世界(主語)に「有限である」という述語を付加している。すなわち②の場合のように、世界(主語)に「無限である」(反定立)ないしは「有限である」(定立)という述語を付けるのは「世界をそれ自体そのものとして、そのうえその量からみて規定されていると見なす」(Ibid.)ことにほかならない[89]。したがって、世界を規定可能な物自体と見なさなければ定立と反定立は矛盾対当ではなく弁証的対当の関係にあるゆえ、帰謬法も成立せず両者は同時に偽になりうるのである。

以上のように、アンチノミーが生じる過程を遡れば次のようになる。[1]アンチノミーは定立と反定立の間に帰謬法を用いることが可能である場合に生じる。[2]帰謬法は定立と反定立が矛盾対当の関係にある場合にのみ妥当する。[3]矛盾対当の関係は世界を物自体と見なすことによってのみ成立する。

こうしてカントは、定立と反定立によってアンチノミーが生じた理由は、世界を物自体と見なす素朴実在論に存することを明らかにしたのである[90]。そしてアンチノミーを生ぜしめる理由が世界を物自体と見なすことによるかぎり、アンチノミーの解決は世界を物自体と見なさないことによってのみ可能であることも明らかになった[91]。

---

[88] カントは弁証的対当の例として次の命題を挙げている。「すべての物体は良い匂いがするか、良くない匂いがするかのいずれかである」(A503=B531)。この命題において前者と後者は同時に物体は匂いがすることを前提にしているが、まったく匂わない物体によって両者はともに偽になる。

[89] このように世界を無限なものとして規定する経験論(反定立)も独断論(定立)のように、世界を物自体として前提にしているという意味においてはまた一つの独断主義だとも言えよう。Weldon(1958, 205).

[90] カッシーラーは、世界に関するアンチノミーの問題は単に従来の形而上学だけではなく素朴実在論にまでかかわっていると解釈する。Cassirer(1921, 216).

[91] ウィルカーソンはこの事態を「((p→q)＆～q)→～ｐ」と定式化している。つまり、p:世界は物自体である。q:有限でありかつ無限である。しかしqは自己矛盾であるゆえ偽である。そ

ところで媒概念多義の虚偽によるアンチノミーの解決の議論で確認されたように、[結論]世界を物自体として与えられていると見なすことは、[小前提]感官の対象を現象ではなく物自体と見なした場合の仮言的推論に基づくものであった。しかしながら弁証的対当によるアンチノミーの解決によって[結論]世界を物自体と見なすことはできないのが明らかになった。それゆえ世界を物自体と見なすという結論を導き出す仮言的推論を成立させた小前提(感官の対象を物自体と見なす)も否定され、感官の対象は物自体ではなく現象であることも明らかになった[92]。

このように、媒概念多義の虚偽によるアンチノミーの解決の核心は感官の対象を物自体ではなく現象と見なすことであったが、感官の対象を物自体ではなく現象と見なさざるをえない根拠が弁証的対当によるアンチノミーの解決から示されたのである。それゆえカントは、弁証的対当はアンチノミーを根本的に解決できる手段だと語ったのであろう。以上のようなことを踏まえれば、世界を対象とするアンチノミーの解決によって「諸現象の超越論的観念性が、もし超越論的感性論におけるその直接的証明に十分に満足できない人があったとすれば間接的に証明される」(A506=B534)というカントの言明も理解しうるであろう。

これまでの議論を踏まえることによって、感官の対象は物自体ではなく現象であるかぎり、世界は、決して物自体として与えられているのではなく、感性の空間・時間形式を通して与えられる諸現象の経験的背進において課せられている「理念」(A327=B383)だということ、つまり「それに合致するいかなる対象も感官に与えられえない必然的理性概念」(Ibid.)であることが明らかになった。かくして物自体と見なされた世界を超越論的仮象だと批判するカントの立場も十分な説得力を持つことになるであろう。

第四節　理念としての世界

前節までの議論によって物自体と見なされた世界は単なる超越論的仮象にすぎず、世界

れゆえpも偽になる。Wilkerson(1976, 122).

[92] [独断論(定立)・経験論(反定立)]感官の対象を物自体と見なすかそれとも[カント]現象と見なすかは二者択一の関係にあるゆえ、前者の超越論的実在論と真の矛盾対当の関係にある超越論的観念論が間接的に証明されると言えよう。Cf. Allison(1983, 35); Kalin(1978, 161).

は自体的な存在ではなくあくまでも理念的な存在だということが明らかになったが、ここで留意せねばならないのは次のことである。すなわち、カントは理念としての世界そのものを超越論的仮象と呼んでいるのではなく、あくまでも従来の形而上学および素朴実在論において物自体として理解されたかぎりでの世界を超越論的仮象と見なしているということである。

それでは以上のようなことを念頭におきながら、「アンチノミー」第八節「宇宙論的理念に関する純粋理性の統制的原理」および「超越論的弁証論への付録」を踏まえることによって、物自体ではなく理念として捉え直されたカントの世界概念の内実を明らかにすることにしよう[93]。カント曰く、「純粋理性の諸理念は決してそれ自体そのものでは弁証的ではありえず、諸理念の単なる誤用のみがそれらの諸理念から欺瞞的仮象が私たちにとって生ぜざるをえなくさせるにすぎない」(A669=B697)。そして「全体的可能的経験に関する」(A643=B671)理念としての世界の正しい使用と誤った使用を次のように区別している。

構成的原理としての誤った使用:すべての可能的経験を超えて感性界を拡張する。
統制的原理としての正しい使用:経験を可能なかぎり継続し拡張する。(A509=B537)

このように世界理念を構成的に誤って使用した場合には、理念としての世界に対応する対象(超越論的仮象)が感性の条件を度外視した物自体として与えられていると見なすことになる。それに反して世界理念を統制的に使用した場合には、理念としての世界に対応するいかなる対象をも想定せず世界はあくまでも背進において課せられていると見なされる。

本章の第一節で見たように超越論的仮象が生じる理由は「それ自身主観的な諸原則[統制的原理]に基づきながら、それらを客観的な諸原則[構成的原理]にすりかえる(unter-schieben)」(A298=B354)からであった[94]。すなわち世界を物自体と見なすことによってアンチノミーに陥る従来の形而上学は、統制的原理としてのみ使用しなければならない理念としての世界を構成的原理として使用してしまったのである。それゆえカントは構成的に

---

[93] スミスは以上のような点を考慮せず理念としての世界そのものを超越論的仮象と同一視することによって、「超越論的弁証論への付録」で論じられている世界に対するカントの立場はそれ以前の諸箇所と矛盾していると主張する。Smith(1962, 547-550).

[94] ハイムゼートはこのような「すりかえ」こそ超越論的仮象にほかならないと解釈する。Heimsoeth(1967, 314).

使用された世界理念のみが超越論的仮象に陥り、それに対して統制的に使用されたかぎりでの世界理念は「立派な妥当性」(A508=B536)を持つと述べる[95]。それでは統制的に使用された理念としての世界はどのような意味において妥当性を持つのであろうか。

カントは統制的理念としての世界の妥当性の意味を構成的に使用された世界との比較から次のように際立たせている。

飛越的(超越的)使用:理念としての世界に対応すると思い誤られた対象へ向かう。
土着的(内在的)使用:理念としての世界が悟性とかかわる諸対象へ向かう。(A643=B671)

前者は物自体としての世界を目指して可能的経験を離れて飛越してしまう超越であるが、それに反して後者は、あくまでも可能的経験に根づきながら現象と結ばれている内在的超越であるゆえ可能的経験にとって土着的である。統制的理念としての世界は可能的経験の全体性とかかわるかぎり、現象のように可能的経験の対象ではなく「私たちの理念の外ではどこでも見いだされない」(A482=B510)「虚焦点」(A644=B672)でありながらも、あくまでも現象を直接的な対象とする「悟性概念に最大の統一ならびに最大の拡大を付与するに役に立つ」(A645=B673)。

かくして統制的理念としての世界は「間接的にせよ、経験の対象[現象]にも妥当するゆえ、純粋理性の諸原則もこの対象[現象]に対して客観的実在性を持つ」(A665=B694)のである。こうして統制的理念としての世界が持つ立派な妥当性とは、物自体としての世界ではなくあくまでも現象を対象とし、また悟性を介して間接的にのみ妥当する客観的実在性のことなのである[96]。

さらには、世界と現象の間のそのような間接的な関係についてカントは次のように述べている。「理性統一はいつも一つの理念を、つまり認識の一つの全体形式についての理念

[95] グリーアによれば理念の統制的使用と構成的使用の区別によって、理念としての世界がどのように超越論的仮象(物自体と見なされた世界)に変じてゆくのかが説明される。またヴァルテンベルクも従来の形而上学において構成的に使用された世界(超越論的仮象)とカントの統制的理念としての世界はまったく異なると指摘する。Grier(2007, 276); Wartenberg (1992, 246).

[96] ウォルシュは統制的理念としての世界に客観的実在性を認めると、カテゴリーとの差異がなくなってしまうと批判するが、前者は後者のように直接的ではなく後者を介してあくまでも間接的にのみ現象に妥当するという意味において区別されている。Walsh(1975, 245).

を前提にし、その認識の全体は諸部分の一定の認識に先行し、そしてあらゆる諸部分にそれらの位置と関係をアプリオリに規定する条件を含んでいる」(A645=B673)。つまり世界は現象の経験的背進が行われることによってはじめて課せられるのではなく、いかなる現象であれ、それが感性の空間・時間形式を通して与えられそのつど悟性のカテゴリーによって規定される際には、統制的理念としてすでに課せられていてつねに背景をなしており、そのかぎりで世界は現象と離れがたく結ばれているのである。

以上のように統制的理念としての世界がカントの経験の理論において持つ重要な位相を踏まえることによって、物自体ではなく理念として捉え直されたカントの世界概念の内実が見えてきたのではなかろうか。従来の形而上学においては経験の対象である現象と「すべての現象の総括」(A334=B391)である世界は同じく物自体と見なされていた。そのような場合には現象と世界が持つ存在性格の差異が失われることによって、「それ自体そのものでは未規定的であって」(A665=B693, 強調はカント)統制的理念として課せられているにすぎない世界も、与えられている現象と同じく規定的である経験の対象と見なされてしまう[97]。それと同様に超越論的観念論においても、現象と世界はともに「与えられた経験」(A645=B673)(可能的経験)の領野にありながらも、両者は存在性格を異にしている。つまり従来の形而上学が現象のように規定可能な経験の対象と見なした世界は実のところ、悟性の経験的背進を統制する理念としての世界なのである。

しかしながらその当の世界は「感性界のうちには与えられず、ただその系列の背進において課せられることができるにすぎない」(A508=B536, 強調はカント)。それゆえ世界は、規定可能な対象である現象の単なる集合のようなものではなく、現象とは〈質的に〉異なる存在性格をもつと言えよう。すなわち「限界づけるもの[世界]はそれによって限界づけられるもの[現象]から区別されなければならない」(A515=B543, 強調はカント)のである。

こうして統制的理念としての世界は現象と同様に観念性をもちながらも、決して現象のように感性の空間・時間形式を通して与えられ悟性のカテゴリーによって規定される可能的経験の「対象」ではなく、あくまでも可能的経験の対象である現象の系列の背進が行われるために開かれている「地平(Horizont)」(A759=B787)を意味すると解しうるのではなかろうか。さらには、世界は現象のように規定可能なものではなく原理上未規定的なものに止

[97] 存在者の総体性である世界を個別的な存在者のように規定できる経験の対象と見なすことによってアンチノミーが生じるゆえ、世界と世界内の存在者とは存在性格において区別されなければならない。Vgl. Martin(1969, 67).

まっているかぎり、世界そのものはあくまでも可能的経験の直接的な対象である現象に伴って間接的にのみ私たちに開かれてくる地平なのであり、そうであるからこそ、可能的経験の限界そのものを表すことになると言えよう。

このように世界が物自体ではなく統制的理念として捉え直されることによって、現象の「全体」(A322=B379, 強調はカント)である世界が世界の部分である現象から区別され、「全体性」(Ibid., 強調はカント)という固有の存在性格が示されることになろう。

しかしながらカントが語っているように、「仮象の真の原因の背後」(A703=B731)つまり理念的な存在を自体的な存在にすりかえることが、なぜ「自然的で不可避的」であるのかが解明されないかぎり、離れがたく結ばれている理念的な存在としての世界とそれの自体的な側面はおそらく、私たち人間にとってこれからも「問題」(A647=B675)として残りつづけるであろう。

小結

本章においてはまず、私たちとは無関係にそれ自体として存在していると見なされてきた世界が、どのような意味において超越論的仮象と見直されたのかを確認した。そしてまた、そのように世界を物自体と見すことによって生じてしまう世界に関するアンチノミーの解決の過程を辿ることによって、超越論的観念論を間接的に証明することに至っている。さらには次のようなことも明らかになった。つまりカントの経験の理論とは、世界を物自体ではなく理念として捉え直しながらも、決して世界を現象のように認識の対象にするのではなく、認識することのできない問題として残しておくものなのである。

それではそもそもなぜカントは世界を問題として残し、ある意味では不完全な理論を作ってしまったのであろうか。まさにこの問題について考察するために、次章においては、超越論的観念論が世界を問題として残した所以とその含意を明らかにしてみたい。

第七章 超越論的観念論と世界

はじめに

カントは『プロレゴメナ』第五十節において次のように語っている。

「宇宙論的理念[世界]は･･･哲学をその独断のまどろみから目を覚まさせ、理性そのものを批判する困難な仕事へと動かす」(Ⅳ338)。

それゆえ「諸対象一般に関係するあらゆる諸概念と諸原則の体系における悟性および理性そのもののみを考察する」(A845=B873, 強調はカント)『純粋理性批判』は「宇宙論的理念(世界)」をめぐる問題に動機づけられたものだと言えよう。そのかぎりにおいて『純粋理性批判』には「哲学をその独断のまどろみから目を覚ませ」るほど重要な、世界についてのカント自身の或る洞察が潜んでいると言えよう。

そこで本章では、カントが宇宙論的理念としての世界概念をどのように理解しており、またそれがカントの認識論そのものにどのようにかかわってくるのかという問題について次の方法を通して接近することにしたい。まず第一節においてカントの超越論的観念論という立場から世界理念を考察する。次に第二節と第三節では超越論的観念論の内部で世界理念が現象の認識や存在の問題にどのようにかかわっているのかを明らかにする。最後に第四節においてカントの認識論と世界理念とがどのような関係にあるのかを吟味することにしよう。

第一節　世界の認識と存在(従来の形而上学と超越論的観念論)

「あらゆる諸現象の総活(Inbegriff)」(A419=B447)ないしは「現存する諸物の総括の絶対的総体性(die absolute Totalität)」(Ibid.)と定義される世界は、「弁証論」の第二章「純粋理性のアンチノミー」(以下「アンチノミー」と略記)において主題化されている。そこでは世界について矛盾するように思われる二つの命題が同時に真でありうる事態(アンチノミー)が生じてしまうことを問題にしながら、従来の形而上学による世界の捉え方そのも

のが批判される。そこでまず本節ではアンチノミーの例を通して、世界についての従来の形而上学の立場と超越論的観念論というカントの立場との根本的な差異がどこに存するのかを確認しておくことにしよう[98]。

例えば世界に関するアンチノミーは次のようなものである。

定立:世界は空間・時間的に無限である。

反定立:世界は空間・時間的に有限である。(A426f.=B454f.)

このように定立と反定立は世界についての主張の内容においては対立するが、それにもかかわらず従来の形而上学の立場に立つ定立と反定立はともに、「世界」を主語にして「無限である」あるいは「有限である」という述語を付けて、世界について「判断し、主張し、決定しようとする」(A63=B88)点においては同様である。かくして世界の〈認識〉可能性という観点からすると、従来の形而上学一般は世界を、私たち人間が規定し認識しうるような認識の対象と見なしているのである。

さらには従来の形而上学は「その際に、世界をそれ自体として量的に規定されていると見なしている」(A504=B532)。というのももし世界が、私たちとは無関係にそれ自体として無限ないしは有限なものとして既に存在しているとすれば、それに従って世界の認識も従来の形而上学のように定立(無限)・反定立(有限)という二者択一の問題になるしかないからである。こうして世界の〈存在〉という観点からみれば、従来の形而上学はいずれも世界を物自体として捉えていることになる。

しかしながら、世界は物自体だと独断的に前提し、世界について規定しようとすればアンチノミーに陥ってしまう。それゆえにカントは、世界は「物自体として」(A504=B532, 強調はカント)「自体的に現存する全体」(A506=B535)だという従来の形而上学の前提そのものを否定する。その上でカントは世界を、「カテゴリーにおいて思考される総合的統一を端的に無条件者(Unbedingte)に達するまで高めようとする」(A326=B383)「理性そのものの本性によって課せられている(aufgegeben)」(A327=B384))「理念(Idee)」(A327=B383)として捉え直す。

本節の冒頭で引用したように、世界は「現存する諸物の総括の絶対的総体性」として定義

[98] アンチノミーをめぐる詳細な議論に関しては本稿の第六章の第二節と第三節を参照されたい。

される概念なのだが、その定義における「絶対的総体性」の意味をより詳しく見てみることにしよう。

「超越論的理性概念[世界]は常に諸条件の総合における絶対的総体性のみへと進み、それゆえ端的に無条件者でのみ終わる」(A327=B383)。

このように「絶対的総体性」である世界はそれ自身「無条件者」なのである。なぜならもし世界が無条件的なものではなく条件づけられたものだとすれば、それはあくまでも或る条件のもとでのみ現存しうることを意味し、そのかぎりにおいて世界は絶対的総体性ではなくあくまでも相対的総体性にとどまってしまうからである。

悟性概念＝カテゴリーはあくまでも「あらゆる諸現象のアプリオリな条件」(A34=B50)である感性の空間・時間形式に条件づけられた「感性界(Sinnenwelt)」(A483=B511)に制限されなければならないが、それに反して無条件者としての理性概念＝世界(Welt)は感性の空間・時間形式に条件づけられてはいない[99]。かくして「感性論」と「分析論」のみならず「弁証論」をも視野に収めたかぎりでの超越論的観念論からすれば、世界を空間・時間的な量から規定しようとすることはそもそも形容矛盾であろう[100]。世界はその定義において認識の条件である感性の空間・時間形式に制限されないゆえ、本質的に「私たちに与えられてもおらず、いやおそらく決していかなる仕方でも与えられえない対象」(A63=B88)なのである。

それゆえに、「弁証論」における絶対的全体としての世界は、感性の空間・時間形式を通して与えられ悟性のカテゴリーによって規定されるような「分析論」における「あらゆる諸現象の総括としての自然(Natur)」(B163)・「あらゆる可能的経験の客観つまり自然」(A114)とは異なるものである。

こうして世界の〈認識〉という観点からすると、カントの超越論的観念論とは、そもそも私たちに与えられない世界を規定し認識することは原理上不可能であって、決して世界は現象・感性界・自然のように認識の対象にはなりえないのだと見なす立場なのである。さらには世界の〈存在〉という観点からすれば、世界は自体的に存在する物自体でもなく、また

---

[99] それにもかかわらず、無条件者である「世界」を空間・時間に条件づけられた「感性界」と同一視する解釈がある。Vgl. Barker(1969, 287-289); Moore(1953, 170-172).

[100] ケルナーによれば、「世界は空間・時間的に無限/有限である」という命題は例えば「四角の円はまるい/まるくない」という命題のようにまったく無意味である。Körner(1967, 17).

そうだからといって主観の認識形式に従って存在する現象(感性界、自然)の観念性とも異なる観念性をもつ。かくして理念的な存在である世界は超越論的観念論にとって特別な存在性格を有しているものだと言えよう。

これまで私たちは、従来の形而上学との対比を通してカントの認識論〈から〉世界がどのように捉え直されるのかを見てきたが、次節と第三節ではそのように見直された世界がカントの認識論〈において〉具体的にどのような役割を果たすのかを吟味することにしよう。

第二節　現象の認識と世界

「いかなる経験も無条件的ではない」(A326=B383)ゆえ無条件者である世界は、決して経験の対象にはなりえないが、一見すると認識の可能性の条件を問うカントの認識論そのものにとって非主題的なものとして消極的な位置しか占めない概念であるようにも思われる。しかしながらカントは次のように述べている。

「もし理性概念が無条件者を含むとすれば、この理性概念は、その下にあらゆる経験が属するがそれ自身は決して経験の対象ではない或るものにかかわる」(A311=B367)。

この引用文から、従来の形而上学が認識しようとした世界が実のところ認識の対象にはなりえないものだということが再び確認されると同時に、現象の認識は世界と無関係に成り立つのではなく世界の下に属するという両者の関係も示されている。それでは以下においては、現象の〈認識〉が世界に帰属するということが両者の関係をどのように考えることになるのかという問題について考察してみよう。

「アンチノミー」の第八節「宇宙論的な諸理念に関する理性の統制的原理」においては、現象を認識する際に「統制的原理」(A509=B537)として働く世界理念の積極的な側面が論じられている。

「それ[世界]は感性界の概念をあらゆる可能的経験を超えて拡張する理性の構成的原理ではなく、経験を可能なところまで継続し拡張する原則である。この原則に従えばいかなる経験的限界も絶対的限界と見なされてはならない」(Ibid., 強調はカント)。

このように、可能的経験にとって絶対的限界としてあらわれる世界を、経験的(相対的)限界である感性界と同様に悟性のカテゴリーから規定し構成するような原理として扱うことはできない。それゆえ悟性のカテゴリーとは異なって認識の客観的実在性をもたない世界の場合には「客観[世界]が何であるかは言えない」(A510=B538, 強調はカント)のであって[101]、世界理念はあくまでも現象の認識を拡張する際の「経験的背進がどのようになされねばならないか」(Ibid., 強調はカント)を統制する原理としての役割をもつのである。さらにはそのような統制的原理とは単に「悟性使用の拡散を促すだけではなく、同時に悟性使用の正しさを保証する」(A680=B708)ものでもある。

それでは構成的原理ではなく統制的原理である世界ははたしてどのように現象の認識を統制するのであろうか。カントは「超越論的弁証論への付録」において次のように答えている。

「超越論的な諸理念は立派で不可欠的に必然的な統制的使用、つまり悟性をそれのあらゆる諸規則の諸方向線が一点に集まる或る種の目標に向かわせる使用をもつ」(A644=B672)。

このように、世界それ自身は認識の対象ではないとしても一つの「虚焦点(focus imaginarius)」(A644=B672)という意味において対象的な性格をもち、理性はそのような対象としての世界へとあれこれの一定の認識を導くことによって悟性を統制する[102]。さらに注目せねばならないのは現象の認識と世界との関係についての次のようなカントの言明である。

---

[101] 「超越論的分析論」は「真理の論理学」(A62=B87)であるが、それに対して世界が初めて主題化される「超越論的弁証論」は「仮象の論理学」(A293=B349)であって、カントは世界を「超越論的仮象」(A297=B353)とも呼んでいるが、さらに真理と仮象が生じる源に関して次のように語っている。「真理あるいは仮象は、直観されるかぎりでの対象にあるのではなく、むしろ思惟されるかぎりでの対象についての判断にある」(A293=B350)。それゆえ世界そのものが即仮象ではなく、あくまでも(従来の形而上学が行った)世界は何々であるという判断が世界を仮象に変じさせるのである。

[102] それゆえ統制的原理としての世界は上のような意味での対象的側面を含意していると言えよう。Cf. Grier(2007, 276-278).

「理性統一は常に･･･認識の全体形式についての理念を前提にするが、その認識の全体は諸部分の一定の認識に先立って(vor)、それぞれの諸部分にそれの位置と他の諸部分への関係をアプリオリに規定する諸条件を含む」(A645=B673)。

このように認識の全体とかかわる世界は部分的な認識に「先立って」既にその背景をなしているゆえ、悟性による現象の認識は常に世界理念を背景に宿しながら行われうる。かくして「諸現象は世界内で条件づけられる仕方で限界づけられている」(A522=B550, 強調はカント)のでり、そのかぎりにおいて統制的原理としての世界理念は、感性の空間･時間形式と悟性のカテゴリーとともに現象の認識を可能にするもう一つの隠れた条件だと言えるのではなかろうか[103]。

「或るもの[世界]の下にあらゆる経験が属する」という、現象の〈認識〉と世界との関係についてのこれまでの考察によって、世界はカントの認識論において見過ごすことのできない重要な概念であることが示された。次の第三節では現象の〈存在〉と世界の関係という側面からカントの認識論〈における〉世界概念の意義を明らかにすることにしよう。

第三節　現象の存在と世界

カントの認識論における現象の〈存在〉と世界との関係について吟味するために、「アンチノミー」の第六節「宇宙論的弁証論を解決するための鍵としての超越論的観念論」での議論を手がかりにすることにしよう。そこで超越論的観念論は以下のように定義されている。

「空間あるいは時間において直観されるあらゆるもの、それゆえ私たちにとって可能な経験のあらゆる諸対象は諸現象つまり単なる諸表象にほかならず･･･私たちの思惟の外ではそれ自体として基礎づけられたいかなる現存をももたない。このような学説を私は超越論的観念論と名づける」(A490f.=B518f., 強調はカント)。

このように空間･時間における対象は自体的に存在するのではなく、私たちの認識に基礎づけられてのみ存在しうる。かくして対象が物自体としてまず存在し、そのような対象

[103] ハイムゼートは統制的原理としての世界理念は「弁証論」だけではなくカントの認識論全体において決定的に重要だと解する。Heimsoeth(1967, 310).

を私たちが次に認識するのではなく、対象の〈存在〉問題にはすでに私たちの〈認識〉が浸透しているであろう。言いかえれば、「私たちの認識が諸対象[の存在]に従う」(BXVI)のではなく「諸対象[の存在]が私たちの認識に従う」(Ibid.)かぎり、私たちの認識の条件である空間・時間は同時に「現象としての諸物の現存の条件」(BXXVI)・「あらゆる諸物の現存の必然的な条件」(B70)でもある。

ところが感性の空間・時間と悟性のカテゴリーはあくまでも現象が存在するための条件(形式)であって、現象の存在そのものを自ら産出するたわけではないゆえ、私たちの認識形式は対象の存在の必要条件であるにせよ充分条件にはなりえない。「経験の進行の諸法則に従って知覚と符合するすべてのものは現実的なものである」(A493=B521)とか、あるいは「諸現象はもっぱら知覚においてのみ現実的であり、知覚は経験的表象の現実性つまり現象以外の何ものでもない」(Ibid.)[104]。このように認識主観の形式とともに現象の存在を保証するものは「知覚」である。

それでははたして知覚と世界はどのような関係におかれているであろうか。両者の関係についてのカントの考えは次の箇所から読みとることができる。

「私たちは諸現象一般の単なる可想的な原因(die intelligible Ursache)を超越論的客観と呼びうるが、それはただ私たちが受容性としての感性に対応する或るものをもつためである。この超越論的客観に私たちは私たちの可能な諸知覚のすべての範囲と連関を帰属させうる」(A494=B522f.)。

上述のように、確かに知覚は現象の存在を証明するものであるが、知覚はあくまでも経験的なものであるかぎりあれこれの一定の現象の存在をそのつど証明するにすぎない。それゆえ現象の存在について超越論的に問う際には、知覚だけでは不十分であって、現象一般つまりすべての現象の存在を保証できるようなものまでを明らかにしなければならないであろう。

そのようなものをカントは上記引用文においては「超越論的客観」と呼びながらそれに、あれこれの現象(経験的客観)の存在ではなく「諸現象一般(überhaupt)」の原因として考えうるもの、かくして一定の現象の存在を証明する「知覚のすべての範囲と連関を帰属させ

[104] また対象の存在問題が主題化される『純粋理性批判』第一版の「第四パラロギスムス」において「知覚は現実的なものそのものである」(A375)とも表現されている。

うる」ものとしての身分を与えている。

一見すると上記引用文は「感性論」での議論を単に繰り返すだけであって、ここにおいて「諸現象一般の単なる可想的な原因」とされる「超越論的客観」は物自体を指すようにも見えるかもしれない[105]。ところが、「感性論」では不問に付したままになっていたのであるが、私たちは次のように問わなければならないであろう。そもそも物自体とは何か、つまり〈私たちとは切り離されてそれ自体として存在するもの〉とははたして何であろうか。

「弁証論」を踏まえた今はそれが世界だと答えることができよう。というのもそれの定義上無条件者である世界は自分が存在するためにいかなる条件をも必要としないからである。ところが、それ自体として存在すると思われる世界が実のところ理念であったことはすでに本章の第一節で確認した。こうしてすべての現象の存在を保証するとされる上記引用文での「超越論的客観」とは物自体としての世界ではなく理念としての世界を意味すると解しうる[106]。

以上のように、現象の存在を経験的に証明する知覚と、そのような知覚すべてが帰属する世界との基礎づけ関係から、世界は現象の〈認識〉だけではなく現象の〈存在〉問題に関してもカントの認識論において重要な役割を果たす概念だと言えよう。

第四節　超越論的観念論と世界

これまで私たちは、超越論的観念論の立場〈から〉世界がどのように捉え直されているのか(第一節)、またカントの認識論〈における〉世界の位置づけとは何であるのか(第二節・三節)を辿ってきた。これからは超越論的観念論というカントの認識論そのもの〈と〉世界との関係をさらに掘り下げて考察してみよう。

カントは『純粋理性批判』において認識の可能性を問うているが、そもそもそれの可能性が問題にされる〈認識〉とはどういうものなのであろうか。

「理論的認識とは、それによって私が、何が現実に存在するのかを認識するという認識であり、･･･理性の理論的使用とは、それによって何かが存在するということをアプリオリに(必然的なものとして)認識するという理性使用である」(A633=B661, 強調はカン

[105] Heimsoeth(1967, 293-294).

[106] 「超越論的客観」の概念の多義性に関しては本稿の第5章を参照されたい。

ト)。

この定義によれば、(理論的)認識の核心は、対象の現実性(存在)を偶然的なものではなく「必然的なもの」にすることにあると言えよう。それでは次の三つの引用文を参照しながら認識における偶然性-現実性-必然性の関係をより明確にしよう。

第一に、「経験[知覚]は私たちに或るものがこうであることは教えてくれるが、それがこうでなければならないことは教えてくれない」(B3)。すなわち単なる知覚において対象の現実性は偶然的なものだが、それに反して認識における対象の現実性は必然的なものである[107]。

第二に、「夢との類似性も、もし諸現象の経験的真理と夢とが経験的な諸法則に従って経験において正しく一貫して連関すれば、充分に区別される」(B520f.)。ここでは現象の現実性を夢から区別する際に、偶然的な知覚よりはむしろ必然的な悟性法則のほうが強調されている。というのも、夢のなかでの仮の知覚も少なくとも夢のなかでは現実の知覚と同様に生き生きしているからである。

第三に、「私たちは自然を、必然的な諸規則つまり諸法則に従って現存する諸現象の連関と理解する」(A216=B263)。このように可能的経験の対象である相対的全体としての自然の現実性を特徴づけるのは偶然性ではなく、あくまでも(感性の空間・時間および)悟性のカテゴリーに従うという必然性である[108]。こうして現象や自然の現実性は、偶然的現実性ではなく認識する主観による必然性に包摂されるようないわば必然的現実性を意味する。

それでははたして世界の場合には偶然性-現実性-必然性の関係はどのようになるであろうか。本章の第一節で確認したように超越論的観念論によれば現象や諸現象の相対的全体である自然は認識の対象になりえたが、それに反して諸現象の絶対的総体性である世界は認識の対象にはなりえないような理念であった。すなわち現象や自然の現実性とは異なって、世界そのものの現実性は決して必然性のもとに包摂することができないのであり、そうであるからこそ世界は認識の対象にはなりえないのである。逆に言えば、必然性によって基礎づけられない世界の存在とはカントの超越論的観念論においては根源的に偶然的な

[107] 知覚との対比から特徴づけられる認識は本稿の第四章の第一節における知覚判断と経験判断の議論で説明されている。

[108] 福田は現象や自然(感性界)は必然性に支配されており、カントにとって必然的ではないものは現実的でもないと解釈する。福田喜一郎(1989, 142-143).

ものだと言えよう。さらにカントは次のように述べている。

「それらの諸概念[悟性のカテゴリー]は感性界での諸物の可能性を説明するためには使用されうるが、世界全体自身の可能性を説明するために使用されることはできない。なぜならこのような説明根拠は世界の外になければならないからである」(A677=B705, 強調はカント)。

このように、私たちは認識を可能にする条件を明らかにすることによって現象を根拠づけることはできるが、そのような条件はそもそも世界には適用できないかぎり世界を根拠づけることなどはできない。かくして超越論的観念論にとって世界そのものは無根拠ないしは没根拠だと言えよう。

これまで見てきたように、世界はカント認識論そのものの限界を示すものとして「いかなる解決もない一つの問題として残っている」(A328=B384, 強調はカント)。このようなことはカント認識論の不完全性を露呈しているようにも見える。ところが、むしろそのように世界を解きえない問題として残さざるをえなかった事態こそが、私たちと世界の根源的な関係についてのカントの深い洞察を表しているのではなかろうか。

上記引用文によれば、私たちが世界を根拠づけることができない理由は、根拠あるいは根拠づけるものは根拠づけられるものの「外になければならない」が、(現象の場合には可能であっても)世界の場合にはそのようなことが不可能だからであった。すなわち世界を根拠づけることなどはできないということは、私たちは決して世界の外部に立つことができないのだという私たちの根源的な在り方ないし根本事実を逆証していることになろう[109]。

以上の考察を踏まえた上で前節の冒頭において引用した超越論的観念論の定義を改めて見てみよう。

「可能的経験のあらゆる諸対象は･･･私たちの思惟の外ではそれ自体として基礎づけられたいかなる現存をももたない」(A491=B519)。

---

[109] メルト＝ポンティは、ハイデガーの「世界内存在(In-der-Welt-Sein)」はフッサールを基盤にしてのみ生まれることができたと語っているが(Merleau-Ponty(2012, 15))、ハイデガーの「世界内存在」のなかには上のようなカントの思想も生かされているのではなかろうか。

このように超越論的観念論は、現象の存在は私たちによって基礎づけられると見なす立場である。ところで、その際に現象の外に立って現象の存在を基礎づけようとする「私たち」とはそもそもどのような存在性格をもつものなのであろうか。

すでに明らかにされたようにその「私たち」さえも世界の外には決して立ちえないかぎり、超越論的観念論における「私たち」は無世界的な私たちではなくあくまでも世界に宿命づけられている私たちだと解釈することが許されるのではなかろうか[110]。

以上のように〈超越論的観念論における私たち〉と世界との間の原初的な関係はそれ以上遡源できないものだからこそカントは世界を問題として残しつつ次のような言葉を語っている。

「[世界]全体についての私たちの判断[認識]は言葉を失ったが、それだけいっそう雄弁な驚嘆へと解消されざるをえない」(A622=B650)。

小結

「与えられている諸客観を想定することなしに、諸対象一般に関係するあらゆる諸概念と諸原則の体系における悟性および理性そのもののみを考察する」(A845=B873, 強調はカント)。

このように『純粋理性批判』においては、あれこれの一定の現象のそのつどの認識を経験的に問うのではなく、現象一般の認識の可能性を超越論的に問うために、やむをえず私たちと現象との関係を断ち切って純粋な認識主観の能力だけを考察するしかなかった。

ところが、カントはそのような方法をとる際にさえも、完全に切断しえない私たちと世界の原初的なつながりを洞察していた。だからこそカントは、決して世界という「経験の地盤(Boden)から離れる」(B7)ことのないような根本姿勢を『純粋理性批判』において貫いたのではなかろうか。

本章においては、前章からの課題を引き受けて、カントの経験の理論が世界を問題とし

---

[110] このような解釈は次の箇所からも裏づけることができると思われる。「すべての場所[空間]は宇宙[世界]内にのみ存在し、それゆえこの宇宙[世界]自身はいかなる場所[空間]にも存在しない」(A502=B530, 強調はカント)。

て残さざるをえなかった理由を明らかにした。すなわち私たちは決して世界の外に立つことなどはできないという根本事実についてのカントの洞察が彼の経験の理論の根底に置かれていることが確認された。さらには、そのような私たちと世界との関係についてのカントの洞察こそが、(一般的な意味での観念論および実在論の立場からは捉えられない)超越論的観念論を超越論的観念論たらしめるものであることをも示すと思われる。

これまで見てきたように、「弁証論」における世界概念はカントの経験の理論の成立および在り方に関して重要な役割を果たしているものである。それにもかかわらず、従来の一般的な解釈が暗々裏に「弁証論」をただ「分析論」の派生的で二次的なものと見なした理由はどこに存するのであろうか。次章においては、その理由の一つとして考えられる、「真理の論理学」としての「分析論」と「仮象の論理学」としての「弁証論」というカントの区別を足場にして議論を進めたい。それでは『純粋理性批判』における「真理」概念を考察することによって、カントの真理論の全貌を明らかにすると同時に、一般的な意味での観念論および実在論には還元されえない超越論的観念論の固有性についてさらに見てみることにしよう。

第八章 真理論としての認識論

はじめに

「超越論的論理学のこの部門は…超越論的分析論であり、また同時に真理の論理学である」(A62=B87)。

「超越論的論理学」の「序論」において上のように語るカントにとって、真理の概念は彼の経験の理論と離れがたく結びついている。すなわち超越論的分析論が同時に真理の論理学だということは、カントの認識論は同時に真理論でもあることを意味する。逆に言えば、カントの真理概念を解明することは、同時にカント哲学の根本的な立場を明らかにすることにもなる。そこで本章においては、カントの認識論を真理論という観点から見た場合にそれがどのような意義を有するのかを考察してみたい。

『純粋理性批判』における真理概念の内実を解明するために本章の構成は次のようになる。まず第一節においては、真理に関して従来の伝統的な哲学とカント哲学とのそれぞれの立場の根本的な差異を確認する。第二節では、カントの超越論的分析論がどのような意味において真理の論理学なのかを、従来の論理学との比較検討から明らかにする。第三節においては超越論的観念論の再考を通して、世界概念と真理との関係について考察してみたい。

第一節　コペルニクス的転回と真理

「真理は認識と認識の対象との合致(Übereinstimmung)である」(A58=B82)。

カントは真理概念についてのこのような定義を一貫して語っている[111]。それゆえ『純

[111] 例えば、真理概念の定義についての同様な表現として以下の箇所がある。「真理([認識と]客観との合致)」(A157=B196f.)、「認識と客観との合致が真理である」(A191=B236)、「真理すなわち私たちの認識と諸客観との合致」(A237=B296)、「真理つまり私たちの概念の客観との合致」(A642=B670)、「真理は[認識と]客観との合致に基づく」(A820=B848)。

粋理性批判』における真理概念を明らかにすることは、「認識と対象との合致」という表現がそもそも何を意味するのかを明らかにすることと深く結びついていると言えよう。そこでまず本節では、真理に対するカントの基本的な立場を確認しておくことにしよう。

真理が認識と対象との合致だとすれば、それはおそらく、次のような相反する二つの仕方のいずれかにおいての合致だと思われる。

①認識が対象に従うことによって両者は合致する。

②対象が認識に従うことによって両者は合致する。

ところで、認識と対象との関係についてカントは「序文」において次のように語っている。「私たちの認識が対象に従う」(BXVI)のではなく、むしろ「諸対象が私たちの認識に従う」(Ibid.)。このようないわゆるコペルニクス的転回のもとでは、真理とは、認識が対象に従うことによる合致(①)ではなく、あくまでも対象が認識に従うことによる合致(②)である。真理が認識と対象との合致だという考え方(真理の対応説)そのものは古来よりの伝統的な真理観であって決してカントが自ら打ち出したものではない。ところが、カントの真理論は認識と対象との合致がどのような仕方においてなされうるのかという点においてそれまでとは根本的に異なる独自のものであり、そのかぎりにおいて、カントにおける「真理は認識と対象との合致である」ということも従来のそれとは異なった固有の意味をもつことになる。すなわち、カントは従来の真理観を否定するわけではないが、しかしながらそれを無批判的に踏襲することもしない。むしろカントは、あくまでも従来の真理観を引き受けながらも、それを超越論的観念論という彼自身の哲学的な立場から新しく捉え直そうとするのである[112]。

それでは、以上のように真理の定義における認識と対象との伝統的な関係の逆転のうちには一体何が含意されているのであろうか。確かに真理は認識と対象との合致なのだが、その合致が対象に認識が従うことによる合致だと見なす従来の見方は、暗々裏に認識の対象に関してそれを物自体と見なすという前提を含んでいる。というのも、もし対象が私たちの認識に先立ってそれ自体として存在しているとすれば、対象と認識との合致は認識が対象に従うという仕方でしか可能ではないからである。

さらには、そのように認識の対象を物自体と見なすことは、認識と対象との合致である真理をも、私たちの認識の仕方とは無関係にそれ自体として既に成り立っている真理だ

[112] それにもかかわらず、カントは真理概念についてのいかなる代案をも提示せず、単に真理の対応説をそのまま採用したと見なす解釈がある。Vgl. Phillips(2008, 590).

と見なすことにほかならない。そしてその場合には私たちの認識とは、予め自体的に存在している真理を単に模写するだけのことにすぎないことになる。

それに対して、認識が対象に従うのではなく対象が認識に従うことによって両者の合致が成立しうると見なすカントの場合には、認識の対象とはもはや自体的に存在するような物自体ではなく、私たちの認識に従ってのみ存在するようになる現象を意味することになる。このように認識の対象の存在性格が変わることによって、当然ながら認識と対象との合致である真理そのものの意味も一変することになる。すなわち真理とは、決して私たちの認識に先立ってそれ自体として存立しているものではなく、あくまでも私たちの認識によってこそ成り立つものだということになる。それゆえに私たちの認識とは、既にある真理の模写などではなく、むしろ真理そのものの生成への参与だということになろう。

以上のようにしてカントが、認識と対象との合致という真理の対応説を一旦は受け入れながらも、その内実においては従来の真理の対応説とは根本的に異なる真理観を述べているということが確認された。それではこのことを念頭に置きながら、真理についてのカントの基本的な立場をより明確にすることにしよう。「超越論的弁証論」の「序論」においては次のように述べられている。

「真理あるいは仮象は、[①]直観されるかぎりにおいての対象の内にあるのではなく、むしろ[②]思惟されるかぎりにおいての対象についての判断の内にある」(A293=B350)。

この引用文からはまず①真理の存する場所が「対象」ではないということが確認される。しかしながらまた真理が問題となる対象とはあくまでも直観されるかぎりにおいての対象だということにも留意せねばならない。すなわちそもそもカントが、真理は「認識と対象との合致」だとする際の対象とは、それ自体として存在するような物自体ではなく、あくまでも感性の空間・時間形式において直観されるかぎりでの現象を意味することをわれわれは再び確認しなければならない。それゆえ真理は、認識と、感性を通して直観されるかぎりでの対象との合致を意味することになる。

ところが、②真理は単に対象が直観されるだけではなく、そのうえその直観された当の対象が思惟され、それによってその対象について判断が下されることによってのみ生成する。というのも「諸感官の表象には･･･いかなる[真理も]誤謬もない」(A294=B350)からである。例えば、海の岸辺より沖が高く見えたり、昇りはじめる月が天頂の月よりも大きく見

えたりする(A297=B354)のだが、その際に、そもそも感官(眼)というのはただ盲目的に対象の表象を受容するだけである。つまり「諸概念なき諸直観は盲目的なのである」(A51=B75)。だが海の沖が高く見えたり、昇りはじめる月が大きく見えたりするような「視覚的仮象」(A295=B351)は、あくまでも高いとか大きいという述定判断が下されるときにのみ生じる。すなわち厳密に言えば、上の例は海の沖が高く見えると判断したり、昇りはじめる月が大きく見えると判断するということになろう。それゆえに、「真理も誤謬も･･･判断においてのみ、つまり対象と私たちの悟性との関係においてのみ見いだされる」(A293=B350)のである。

これまでの議論を踏まえれば、カントにとって認識と対象との合致としての真理とは、悟性(判断)と、感性を通して与えられる対象(現象)との合致を意味するのだと言えよう。このように真理はあくまでも悟性による判断においてのみあらわれるのであり、それゆえ、次節では悟性を主題化する「超越論的分析論」に立ち入って、カントの真理概念についてより詳しく見てみることにしよう。

第二節　超越論的分析論と真理

「純粋悟性認識の諸要素と、それなしにはいかなる対象もまったく思惟[判断]されえない諸原理を論じる超越論的論理学のこの部門は、超越論的分析論であり、また同時に真理の論理学である」(A62=B87)。

前節においては、思惟する能力である悟性による判断においてのみ真理が問題となりうることを確認したが、上記の引用文では、そのような悟性を取り扱う「超越論的分析論」が即真理の論理学でもあることが明確に打ち出されている。そこで以下においては、超越論的分析論がどのような意味において真理の論理学であるのかを明らかにしながら、カントの真理概念をもう少し具体化することにしよう。

「論理学者たちの無知をつまり彼らの全技術の空しさを告白せざるをえなくさせる古くからの有名な問いもまた、真理とは何かという問いである」(A58=B82, 強調はカント)。

このようにカントによれば、従来の論理学は真理とは何かという問いに対していかな

る答えも出すことができなかった。それに対してカントの超越論的分析論はその問いに答えることができるからこそ真理の論理学と称されるのであろう。それゆえ従来の論理学が、真理とは何かという問いに答えられなかったそもそもの理由を踏まえれば、超越論的分析論が同時に真理の論理学である所以も見えてくると思われる。

それでは、従来の論理学が真理とは何かという問いに答えていないと語ることによって、カントは何を言おうとしているのだろうか。

「[①]真理は認識とその対象との合致だという真理の名称説明(Namenserklärung)は、ここで与えられておりまた前提されている。ところが人が知りたいと欲するのは、[②]何が各々の認識の真理の普遍的でかつ確実な基準(Kriterium)なのかである」(Ibid.)[113]。

この引用からわかるように、従来の論理学者を困難に直面させた「真理とは何か」という問いとは、「何が各々の認識の真理の普遍的でかつ確実な基準なのか」という問いのことなのである。ここで問題になっている真理とは、あれこれの個別的認識とあれこれの個別的対象とがそのつど合致するような「経験的真理」(A146=B185)のことではない。むしろ、いかなる認識であれまたいかなる対象であれ、認識一般が対象一般と合致するための基準ないし条件としての「超越論的真理」(Ibid.)が問われているのである。すなわち、カントが問題にしている真理とは、特定の認識と特定の対象が合致するという現実的な真理ではなく、そのような現実的な真理のすべてを可能にするような、いわば可能的真理だと言えよう[114]。ところが従来の論理学においてはそのような問題に対して解決を与えることができなかった。それではカントはなぜ従来の論理学がそのような経験的真理の可能性の条件

[113] 『論理学講義』を踏まえると、[①]認識と対象との合致という真理の「名称説明」は真理の「名目的定義(die nominal Definition」(XXⅣ573)に該当し、それに対して[②]それぞれの認識と対象とが実際に合致していると見なしうる「基準」は真理の「実在的定義(die real Definition)」(Ibid.)に該当する。すなわち、真理の名目的定義がその言葉とおり空虚ではなく内容をもつことができる基準(実在的定義)を明らかにすることが「分析論」の重要な課題でもあろう。名目的定義と実在的定義を含めたカントの定義概念一般に関しては次の文献を参照されたい。Vanzo(2010a, 151-161).

[114] このように経験的真理とは次元が異なる超越論的真理を「あらゆる真理可能性(alle Wahrheitsmöglichkeit)」とも言いかえることができるかもしれない。Vgl. Prauss(1969, 181).

を明らかにしえないと考えたのであろうか。

「[①]真理の普遍的な基準とは、あらゆる認識について、それらの諸対象を区別せずに妥当するようなものであろう。[②]普遍的基準の場合に人は認識のあらゆる内容(認識の対象との関連)を度外視する。しかし[③]真理はまさにこの内容に関わるのである。それゆえに、[④]十分な、しかも同時に普遍的な真理の標識(Kennzeichen)が示されうることなどはありえない」(A58f.=B83)。

[①]真理の普遍的基準は「諸対象の差異を度外視する」(A54=B78)。というのも、真理の普遍的基準は普遍的であるかぎり、その基準に従えば、あれこれの特定の認識があれこれの特定の対象とがそのつど合致するだけではなく、あらゆる認識一般があらゆる対象一般と常に合致するはずだからである。

従来の論理学者はそのような真理の普遍的基準として「思惟一般の形式」(A59=B64)、例えば「矛盾律」(A151=B190)を挙げる。認識は思惟する能力である悟性の働きである。それゆえもし矛盾律に従わないとすれば、そもそも真理(認識と対象との合致)を担う一翼である認識そのものが不可能になってしまうのである。

矛盾律に従ってのみ思惟する悟性によって認識がなされうるゆえ、従来の論理学が提示する思惟一般の形式(矛盾律)は真理(認識と対象との合致)の「必要条件(conditio sine qua non)それゆえ消極的条件」(A59=B84))である。

このように、矛盾律はあくまでも真理の積極的条件ではなく消極的条件であるからこそ、次のような問題もまた生じてくることになる。すなわち、認識が「論理的形式そのものには矛盾しなくても、その認識は依然として対象とは矛盾する可能性がある」(A59=B84)という場合である。いかなる認識であろうとも矛盾律に従わねばならないが、だからといってただちにその認識が対象とも必ず合致するとはかぎらない。というのも、[②]そもそも従来の「一般論理学は認識のあらゆる内容つまり認識と客観とのあらゆる関連を度外視する」(A55=B79)からである。

真理は認識と対象との合致であるかぎり、矛盾律は「すくなくとも真理の消極的な試金石ではある」(A60=B84)。ところがそれと同時に、[③]真理はあくまでも認識と対象との合致でもある。それゆえ[④]矛盾律が真理の「普遍的でかつ十分な基準」、つまり真理の十分条件あるいは積極的条件を示すことは原理上不可能なのである。

以上のように、従来の形式論理学が真理の論理学にはなりえない理由、つまりそれに従えば認識一般が対象一般と常に合致せざるをえない「普遍的でかつ十分な基準」を提示できない理由が明らかになった。以上のことを踏まえたうえで、本節の冒頭で引用した超越論的分析論の定義を改めて見てみよう。

「純粋悟性認識の諸要素と、それなしにはいかなる対象もまったく思惟されえない諸原理を論じる超越論的論理学の部分は超越論的分析論であり、また同時に真理の論理学である」(A62=B87)。

このように超越論的分析論は、従来の論理学のように対象との関連を度外視した単なる思惟の形式ではなく、あくまでも対象についての思惟の形式を問題にする[115]。つまり従来の論理学と超越論的分析論との根本的な差異は次のようなことに存していると言えよう。

従来の論理学の矛盾律:対象との関連を度外視した単なる思惟の形式的条件にすぎない。

超越論的分析論のカテゴリー:それに従えば思惟は単に形式的な思惟ではなく対象との内容的関連をもつ認識にならざるをえない条件である。

さらには、上のような従来の論理学と超越論的分析論との相違は次のようなことと深く結びついている。

「一般論理学は諸表象がどこから由来するにせよ、それらの諸表象に適用されうる悟性形式のみを取り扱う」(A56=B80)。

「一般論理学は認識のあらゆる内容を度外視し、どこからであろうが、別のところから諸表象が自分に与えられることを期待する」(A76=B102)。

すなわち対象との関連を度外視する従来の論理学にとっては、そもそも思惟される諸表象が私たちによって恣意的に作り出されたものなのかそれとも私たちの直観に与えられて

[115] 「超越論的論理学」の「序論」II「超越論的論理学について」において従来の論理学と超越論的分析論は次のように対比されている。「一般論理学は認識のあらゆる内容つまり認識と客観とのあらゆる関連を度外視し、諸認識相互の関係における論理的形式のみを考察する。･･･[それに反して]認識のあらゆる内容を度外視しない論理学がありうるであろう」(A55=B79f.)

くるものなのかが問題にさえなっていない。ところが思惟される諸表象が単に想像されたものではなく与えられたものである場合にのみ、その思惟は対象との関連をもつのであり、そしてその際にこそ思惟は単なる思惟ではなく認識になるのである。この点を看過している従来の論理学は、それゆえに真理に関して重大な欠陥をもつと言わざるをえない。

これに対して超越論的分析論は、従来の論理学とは異なって、私たちが自ら作り出した諸表象ではなく、あくまでも対象との関連をもつかぎりでの諸表象を思惟するための悟性形式を取り扱う。そして超越論分析論は、対象との関連をもつ諸表象が思惟されるために従わなければならない基準ないし条件(カテゴリー)を提示することによって、同時に真理の論理学でありうる可能性を有する。

ただし、これまでの議論によって確認されたのはあくまでも、超越論的分析論は真理の論理学になりうるということだけであって、しかしこのことだけによっては超越論的分析論が「同時に真理の論理学である」とまではまだ言えないのである。なぜならカテゴリーは、対象との関連をもつ諸表象を前提とし、しかもその諸表象が思惟されうるための条件にすぎないからである。つまりこれによってはまだ、カテゴリーに従って思惟される諸表象そのものが対象との関連をもつための条件が不問に付されたままだからである。それゆえ、カテゴリーに従って思惟される諸表象とは常に対象との関連をもつものだということが暗黙に既に前提されているかぎり、そのような諸表象が対象との関連をもたざるをえない条件が「予め論理学の外で」(A60=B85)明らかにされていてこそはじめて、超越論的分析論は同時に真理の論理学でありうると言うことができるであろう。

カントは「超越論的感性論」の冒頭で次のように語っている。

「たとえどのような仕方で、またどのような手段を通して認識が諸対象と関連するにせよ、それを通して認識が対象と直接関連し、そして手段としてのあらゆる思惟が目標にするのは、直観である」(A19=B33, 強調はカント)。

このように悟性のカテゴリーは、対象と直接関連する直観を介して間接的にのみ対象と関連することができるかぎり、悟性のカテゴリー(手段)は常に直観(目標)を目指すものなのである。言いかえれば、悟性のカテゴリーに従って思惟される諸表象が直観において与えられるからこそ認識は対象と関連することができる[116]。さらには対象との関連をもつそ

[116]「もし或る認識が･･･或る対象と関連し、その対象において意味と意義をもたねばならない

の直観とは、感性の空間･時間形式においてのみ与えられるものなのである。言いかえれば、「超越論的感性論」は、悟性のカテゴリーによって思惟される諸表象そのものの対象との関連如何を判明するための条件を示すものなのである。

以上のように、超越論的分析論は従来の論理学とは異なって、対象がどのようにして与えられるのかということまでをも明らかにする超越論的感性論に依拠しているからこそ、諸対象の差異を度外視しながらも、対象との関連を失わないのである。

ところで、前節で確認したようにカントにとって真理とはただ認識が対象との関連をもつだけではなく、さらにその認識が対象と合致することである。さらにはコペルニクス的転回を行ったカントにとって認識と対象との合致は、認識が対象に従うという仕方による合致ではなく、対象が認識に従うことによっての合致を意味する。そしてまた、私たちの認識は直観を通してのみ対象と関連しうるかぎり、真理とは対象と関連をもつ直観が認識に従うことによって成立する合致だと言えよう。

「対象との関連とは諸表象の結合をある種の仕方で必然的にすること、また諸表象を或る規則に従わせること以外の何ものでもない」(A197=B242)。

このように認識と対象との合致は、感性の形式である空間と時間において与えられる直観の多様なものが悟性のカテゴリーに必然的に従うことによって成り立つものである。かくして、あらゆる個別的な認識がその認識の対象(直観)と合致しうるための普遍的でかつ確実な基準ないし条件(悟性の規則)を示す超越論的分析論は、同時に真理の論理学なのである。

これまで私たちは、カントが真理を認識と対象との合致として定義しながら、超越論的分析論をどのような意味において真理の論理学と呼んだのかの理由を見てきた。すでに見たように「分析論」は、超越論的観念論を直接的に証明する(A506=B534)「感性論」を前提にしてのみ、真理の論理学となりうるのである。すなわち、超越論的分析論が同時に真理の論理学だということは、暗黙の内に超越論的観念論に支えられていると言えよう。それゆえに、カントの真理概念についての理解を一層深めるために、真理の論理学としての超越論的分析論の側面だけではなく、超越論的分析論の背景をなしている超越論的観念論の

とすれば、いかなる仕方であれその対象が与えられることができなければならない。これなしには諸概念は空虚であって･･･諸表象との単なる遊戯にすぎない」(A155=B194)。

側面からも改めて真理は認識と対象との合致だということの内実について考察してみることにしよう。

第三節　超越論的観念論と真理、そして世界

超越論的観念論というカントの哲学的な立場から彼の真理概念をさらに吟味するために、これまでの議論を改めて確認しておこう。

①真理は認識と対象との合致である。

②認識と対象は、認識が対象に従うのではなく対象が認識に従うことによって合致する。

③その際に認識と合致する対象とは直観されるかぎりでの対象である。

④私たちの認識は直観ないし知覚を通してのみ対象と関連することができるゆえ、対象が認識に従うことは知覚が認識に従うことを意味する。

こうした議論によって、真理における認識と対象との関係、あるいは認識と知覚との関係が明らかにされた。ところが、まだ知覚と対象との関係が明らかになっていない。というのも、知覚が認識形式(感性の空間･時間、悟性のカテゴリー)に従うからといって、知覚される対象そのものまでもが認識に従うとただちに断言することはできないからである。それゆえ以下においては知覚される対象がどのような存在性格をもつものなのかを確認しながら、知覚と知覚される対象との関係を明らかにすることにしよう。そのような考察によってカントの真理概念もより鮮明になると思われる。

そもそも超越論的観念論において知覚される対象とはいかなるものなのかは、『純粋理性批判』第一版の「弁証論」「第四パラロギスムス」から確認することができる。

「内感の対象と外感の対象は表象以外の何ものでもなく、それらの直接的知覚(意識)は同時にそれらの現実性の十分な証明である」(A371)。

この引用文において、認識において知覚される対象とはそれ自体として存在するような物自体ではなく、あくまでも表象ないし現象だということが明確に示されている。というのも、対象は空間においてのみ知覚されうるが、「空間そのものは私たちの内なるものだ」(A370)からである。言いかえれば、知覚される対象を物自体ではなく表象(現象)たらしめるのが、感性の空間(と時間)形式にほかならない。かくして超越論的観念論において

は、知覚が認識の形式に従うことは同時に知覚される対象が認識の形式に従うことを意味することになる。

前節で確認したように、真理は知覚を通した認識と対象との合致である。ところが、知覚される対象そのものが表象として私たちの内なるものだとすれば、真理が単に私たちの認識(判断)においてあらわれるだけではなく、真理の源泉さえもが私たちの内にあることになろう。実際にカントは「悟性の諸規則はあらゆる真理つまり私たちの認識と諸対象との合致の源泉(Quell)でもある」(A237=B296)と述べている。

以上のようなカントの真理論は、あくまでも知覚を通して認識の形式と合致する対象が表象だということに基づいている。しかしながら、知覚される対象の存在性格が単なる表象にのみ限定されないことが『純粋理性批判』第二版の「観念論論駁」から見てとることができる。このように知覚される対象の存在性格が単なる表象であることから拡張されるとすれば、当然ながらそれに伴って認識と対象との合致である真理そのものの意味も拡張されることになるはずであろう[117]。そこで以下においては、「観念論論駁」の議論を踏まえることによって、カントの真理論のさらなる展開を見届けることにしよう。

「持続的なものの知覚は私の外なる物(Ding)を通してのみ可能なのであって、私の外なる物の単なる表象(die bloße Vorstellung eines Dinges)を通して可能なのではない」(B275, 強調はカント)。

このように知覚される対象は、単に「私の外なる物の表象」に限定されるのではなく、表象でありしかも「私の外なる物」そのものでもあるということが確認される。それでは単なる表象から区別された「私の外なる物」とはどのようなものなのであろうか。言いかえれば、そもそも「私の外なる物」を特徴づけている「私の外なる(außer mir)」という表現の意味をどのように理解すればよいのであろうか。

上の引用文からわかるようにカントは「私の外なる物」を、それの単なる表象から意識的に区別している。「第四パラロギスムス」の議論で確認したように、空間における表象(現象)は経験的には私の外なるものであるが、超越論的には、空間そのものが私の感性の形

[117] それゆえ超越論的観念論というカントの哲学的立場と彼の真理概念との関係を「第四パラロギスムス」にのみ限定した従来の解釈はカントの真理論の一面しか捉えていないと言えよう。Vanzo(2010b, 54-80); Paek(2005, 147-160); 出口康夫(2009, 41-58).

式であるかぎり、表象は超越論的には私の内なるものである。ところが、「観念論論駁」における「私の外なる物」は、経験的には私の外なるものでありかつ超越論的には私の内なる表象であるというものから区別されている。それゆえ「観念論論駁」における物が「私の外なる」ものだということを、「第四パラロギスムス」と同様に、経験的な意味として捉えることはできないであろう。

そうだとすれば、表象ではなく物に関わるのだとされる「私の外なる」という表現は、経験的ではなく超越論的な外を意味することになるのであろうか。一見すると、超越論的な私の内なる表象から区別される超越論的な「私の外なる物」とは、物自体を意味するようにも見える。ところがカントは超越論的な外における物と私たちとは「直接的意識[知覚]」(B 277Anm., 強調はカント)を通して結びついていると語っている。もし超越論的な「私の外なる物」がまず物自体として存在し、次にそれが知覚されるのだとすれば、そのような物と私たちとの関係は直接的ではなく間接的でしかないであろう。いやそれどころか物自体の存在を前提するこのような場合には、超越論的観念論者であるカントは自らが批判する「超越論的な意味での実在論者」(A491=B519)になってしまうであろう。

こうして超越論的な「私の外なる物」が超越論的な私の内なる表象ではないからといって、それがただちに物自体を意味するわけではないことになる。ここに至ってはじめて超越論的な「私の外なる物」とはそもそも何を意味するのであろうかという問題が改めて問われなければならない問題として生じてくる。この問いは私たちを超越論的観念論そのものについて再考することへと導くことにもなるはずである。

これまで見てきたように、超越論的観念論とは知覚される対象を表象(現象)と見なす立場である(「第四パラロギスムス」)。ところが、それと同時にカントは、その際の知覚そのものが超越論的な私の内なる単なる物の表象のみならず、超越論的な私の外なる物そのものにまで浸透していると見なすのである(「観念論論駁」)[118]。そのかぎりにおいてカントの超越論的観念論とは決してすべてを私の内に閉じ込めてしまうような閉鎖された絶対的な観念論なのではない。むしろ超越論的観念論は、知覚される対象を私の内なる表象と見なしながらも、まさにその知覚によって私の外なる物と結びついている開かれた相対的な観念論だと解釈することが許されるのではなかろうか。

それでは、上のような拡張された意味での超越論的観念論とは、そしてまた私がそれへ

[118] 以下においては、「私の内」および「私の外」という言葉は経験的ではなく超越論的な「私の内」および「私の外」という意味で用いる。

と開かれている「私の外なる物」とはそもそもどのようなものなのであろうか。言いかえれば、超越論的観念論の在り方そのものに深く関わっている(現象でも物自体でもないような両義的性格をもつ)「私の外なる物」とは、カントの経験の理論においてどのように位置づけられるのであろうか。思うに、そのような「私の外なる物」とは「超越論的弁証論」において展開されている世界理念として捉えることが可能なのではあるまいか。カントは「純粋理性のアンチノミー」の第七節「理性の自分自身との宇宙論的論争の批判的判決」において次のように語っている。

「すべての場所[空間]は宇宙[世界]内にのみ存在し、それゆえこの宇宙[世界]自身はいかなる場所[空間]にも存在しない」(A502=B530, 強調はカント)。

空間における対象は、空間そのものが私たちの感性の形式であるかぎり、私の内なるものであるのだが、上記引用によれば、そのような空間さえもがあくまでも世界の内なるものだということがわかる。かくして私の内なる現象(表象)はただ空間(と時間)におけるものであると同時に世界におけるものだと言えよう。ところが世界そのものは、現象のように私の感性の形式である空間の内なるものではないからこそ、「私の外なる物」として位置づけられうることになる。

さらには、このように拡張された意味での超越論的観念論における「私の内」とは確かに外をもたない内ではあるのが、しかしその内とは閉じられたものではなく常に既に世界へと開かれている内を意味するのである。したがってまたそうであるかぎり、認識と知覚される対象との合致である真理に関してもまたそれが決して私の内に閉じ込められた真理ではなく、世界へと開かれた真理であると言えるのではあるまいか。というのも、知覚が認識の形式に従うことによって認識と表象としての対象が私の内において合致するのだが、そのような私の内なる合致における知覚そのものは(私の内なる表象だけではなく)私の外なる物としての世界とも結びついているからである。

知覚と表裏をなしている私の内なる表象についての知覚と、私の外なる物についての知覚との関係についてカントは次のように語っている。「内的経験そのものは間接的にのみまた外的経験によってのみ可能である」(B277)。すなわち私の内なる表象の知覚は常に既に私の外なる物としての世界の知覚によって支えられていると言えよう。

ところで、物の表象の知覚とは異なって、物そのものの知覚を私の認識形式に従わせる

ことなどはできないであろう。というのももしそのような場合には、カントが自ら設けた私の内なる表象(現象)と私の外なる世界(理念)の間の存在論的な差異が失われてしまうからである。さらには、世界の知覚が純粋悟性概念としての認識の形式に従わないということは同時に、私の悟性的認識が世界理念と完全に合致することなどは決してありえないことをも意味することになろう。

以上のように、私たちの認識は、認識の形式に従う知覚を通して物の表象としての現象と常に合致するように既に決定されている。ところがそのような合致の根底には、認識の形式に従わない知覚を通した私たちの認識と(物の表象ではなく)物としての世界との、原理上合致しえないような、未規定的な関係が潜んでいると言えよう。

だが、カントによれば「分析論」は真理の論理学であり、それに反して「弁証論」は「仮象の論理学」(A61=B85, A293=B349, 強調はカント)として位置づけられている。すなわち「諸カテゴリーは真理つまり私たちの諸概念と客観との合致へと導くのだが、諸理念は単なるしかし避けられない仮象を生じさせる」(A642=B671)。このように悟性のカテゴリーとは異なって、理性の理念は真理ではなく仮象へと私たちを導くのだとカントは語っている。そうだとすれば、そもそも『純粋理性批判』における真理概念を解釈する際に、「弁証論」における世界理念を持ち出すことなどはあってはならないことなのではないのかという反論が生じてくるかもしれない。ところがカントは「超越論的弁証論への付録」において次のように語っている。

> 「純粋理性の諸理念は決してそれ自体そのものでは弁証的ではありえず、諸理念の単なる誤用のみがそれらの諸理念から欺瞞的仮象が私たちにとって生ぜざるをえなくさせるにすぎない」(A669=B697)。

この引用文からわかるように、カテゴリーによる悟性認識の体系的統一を目指す理性は、最初から仮象としての理念を生み出すわけではなく、理念そのものが間違えて使用された場合にのみ仮象が生じるのである。それゆえに、カントの真理概念の内実を世界理念との関係に基づいて明らかにしようとする私たちの解釈は、カントの経験の理論と矛盾するわけではないと言えよう。さらに次の箇所を見れば、私たちの解釈がカントに反するところが、むしろカントの意に適っているように思われる。

「仮言的理性使用は悟性認識の体系的統一を目指すが、この体系的統一は[悟性の]諸規則の真理性の試金石である」(A647=B675, 強調はカント)。

本章の第二節で確認したように、感性形式としての空間と時間を前提にした悟性のカテゴリーは真理の試金石、「源泉」(A318=B375)、「証書」(A751=B779)であった。しかしながら上記引用では、そのような悟性のカテゴリーのさらなる試金石として理性による理念が打ち出されている。すなわち理性の理念は、悟性のカテゴリーが超越論的真理でありうることを保証するものなのである。さらにカントは、理性の理念と悟性のカテゴリーの真理性との関係について次のように語っている。

「理性なしにはいかなる関連しあう悟性使用ももちえず、またこの悟性使用がないところでは経験的真理の十分な徴表をもたなくなる。それゆえ私たちは経験的真理の十分な徴表に関しては、どうしても自然の体系的統一を客観的に妥当しまた必然的なものとして前提にしなければならない」(A651=B679)。

すなわち悟性のカテゴリーが超越論的真理でありうるためには、(本章の第二節で見たように)感性の空間・時間形式を前提しなければならないだけではなく、理性の理念をも前提にしなければならないのである。

以上のようにして、カントの真理概念は、それを「弁証論」における世界理念との関連にまで広げて解釈することが許されると思われる。「或る客観とのあらゆる関連(Beziehung)それゆえあらゆる真理」(A63=B87)とか、「真理つまり対象との関連」(A489=B517)という表現からわかるように、カントは真理を、強い意味においては認識と対象との合致だと見なすのであるが、しかしまた弱い意味においては認識と対象との「関連」とも表現している。すなわち、私の内なる表象(現象)の場合とは異なって、私の認識と私の外なる世界との十全な合致は確かに不可能なのではあるが、そのような場合でさえも私と世界は、知覚において「関連」をもっているという点においては真理に関わっていると言えよう。こうして、認識形式に従う知覚を通した現象との合致である真理は、実のところ認識形式が従わせることのできない知覚を通した世界との「関連」を宿していたのである。

小結

本章において私たちは、知覚を通しての認識と対象との合致である真理について考察しながら、認識形式に従う知覚とともに認識形式に従属しない世界理念に関わる知覚を確認した[119]。そしてまた、「観念論論駁」でのカントの議論を踏まえながら、認識形式に従わない知覚と結びついている「私の外なる物」を、超越論的観念論というカントの哲学的な立場を改めて問い直すための重要な手がかりとして引き受けた。

そのことによってより豊富な可能性をもちうる超越論的観念論のなかに、「私の外なる物」を世界理念として位置づけ、そのことを通して、認識と現象との合致としての真理のみならず、その真理の基盤をなしている認識形式と世界理念との「関連」をも見いだすことができた。認識形式と現象との合致である真理の背景をなしながら、そのような真理を可能にする超越論的真理さえもが既に前提している世界との「関連」は、悟性的認識と世界との理念的合致に至る途上に常にとどまる、原理上未完のものであろう。

[119] このような知覚の両義性に関しては本稿第三章の第四節を参照されたい。

終章

これまで私たちは、超越論的観念論とは何か、という問いから出発してカントの経験の理論について考察してきた。カントが語っている超越論的観念論は次のようなものである。

「空間あるいは時間において直観されるあらゆるもの、それゆえ私たちにとって可能な経験のあらゆる諸対象は諸現象つまり単なる諸表象にほかならず･･･私たちの思惟の外ではそれ自体として基礎づけられたいかなる現存をももたない。このような学説を私は超越論的観念論と名づける」(A490f.=B518f., 強調はカント)。

このようにカント自身が明示的に語っている超越論的観念論とは、対象の存在を、認識する主観の方から基礎づけようとするものである。この場合の超越論的観念論は存在を観念ないし意識へと還元しようとする哲学であるように見える。しかしながら、カントの超越論的観念論の射程は、このようにカントが定義的に語るものだけに尽きると言えるであろうか。本稿は、上のようにカントが語っている超越論的観念論についてそれのさらなる潜在的な意味を明らかにするために、カントが明示的に語っていない含意を積極的に議論の俎上にのせている。すなわち、カントが間接的ないし暗黙に語っている事柄をも敢えて剔出することによって超越論的観念論を次のような観点から解釈するに至っている。

①超越論的観念論は対象の存在問題をどのように見なしているのか。

『純粋理性批判』第一版の「超越論的弁証論」「第四パラロギスムス」と、第二版の「観念論論駁」および「序文」におけるそれへの注とを整合的に解釈することによって、これまで一般的に認められてきた超越論的観念論に対する解釈が改めて問い直されることになる。

カントの基本的立場から外的対象の存在を証明しようとする際の鍵概念は「持続的なもの」である。ところが「観念論論駁」におけるこの「持続的なもの」の概念についての従来の一般的な解釈の根底には、観念論か実在論かという根本的な見方が潜んでいる。しかしながら、そもそも観念論か実在論かという二者択一の観点からは、「表象」としての現象でもなくまた物自体でもないような、「物」としての「持続的なもの」をカント認識論のなかに位置づけることができない。そのような「持続的なもの」の概念は、むしろ一般的な意味での観念論および実在論からは捉えられないカントの超越論的観念論の固有性を際立たせるこ

とになる。

②触発という事態はそもそも超越論的観念論と両立できるものなのかどうか。

従来の解釈がカントの経験の理論に対して観念論か実在論かの二者択一を迫る傾向をもつ根本的な要因は、「物自体」および「触発」の問題に対する解釈に起因する。しかしながら触発されるという事態は、存在と無関係なまだ触発されていない主観と、そしてそのような主観を初めて触発する対象としての物自体とを最初から切り離されたものとして予め前提にした上での事態ではない。そうではなくて、「触発」とは常に既に触発されてしまっているという私たち人間の、存在に対する受容的な在り方を表しているのである。

触発問題についての考察を通して、カントの超越論的観念論が一般的な意味での観念論や実在論からは捉えられない独特の側面をもつことが確認される。そのことはまた、超越論的観念論は認識を存在へあるいは存在を認識へと一方的に還元しようとするものではないことをも意味する。

③超越論的観念論は存在をどのように理解し、またそれによって単に認識論であるのみならずさらにはどのような存在論の立場に立っているのか。

『純粋理性批判』における「存在」概念を、「現存在」、「現実性」、「現存」などの諸概念を手掛かりにしながら辿ってみることによって、存在に対する従来の哲学とカント哲学の根本的な差異が際立ってくる。すなわちカントは存在を実在性から厳密に区別しつつ、両者の相互基礎づけ関係をも主張するのである。またそのかぎりにおいてカントの認識論は、単に存在者(物)の実在的本質だけを問題にするわけではなく、また物の存在に限定されることなく、存在そのものをも視野に収める存在論としての可能性を有している。

④認識する主観と対象の存在とを結びつける知覚は超越論的観念論においてどのように位置づけられているのか。

カントがそれの可能性を明らかにしようとする認識は「客観的知覚」と言いかえられている。「客観的」と「知覚」が結びついている認識の定義そのものについて考察することによって、従来の哲学における知覚概念とは異なるカント哲学におけるそれの固有の意味が確認される。すなわち超越論的観念論における知覚とは、最初から認識する主観の形式によって規定されるべきものとして運命づけられているものなのである。

しかし、外的対象の存在の証明、触発問題、存在概念を吟味する際に、常に知覚が深く関わっているように、カントの超越論的観念論における知覚概念を十全に把握するためには、対象の存在との関連という観点の導入が必要である。そうすることによって、現象の

規定的知覚はあくまでも知覚の一側面にすぎず、現象の規定的知覚を支えている世界の未規定的知覚というもう一つの知覚の側面が浮かび上がり、カントの経験の理論における知覚の全貌もやがってあらわれるのである。

⑤超越論的観念論にとって、それの存在が認識する主観から基礎づけられる経験的客観から区別されるような超越論的客観とはどのようなものなのか。

現象としての経験的客観と対比される「超越論的客観」は、現象の認識問題のみならず現象の存在問題にも深く関わりながら『純粋理性批判』全体にわたっている重要な概念である。従来の解釈は主として「超越論的感性論」と「超越論的分析論」に限定された超越論的客観だけを議論の俎上にのせている。

ところがそのような従来の解釈が見落としている「超越論的弁証論」における超越論的客観をも積極的に視野に収めることによって、「超越論的感性論」における超越論的客観かそれとも「超越論的分析論」における超越論的客観かという二者択一から脱することができる。すなわち、実在論を暗々裏に前提している物自体を意味するような「超越論的感性論」における超越論的客観を、理念的存在である世界を意味する「超越論的弁証論」における超越論的客観として捉えうる可能性が浮上する。そのような可能性を採用することによってこそ、「超越論的感性論」および「超越論的分析論」における二つの超越論的客観を両立させながらも、前者における超越論的客観をあくまでもカントの超越論的観念論のなかに位置づけることができるのである。

⑥超越論的観念論は、対象の全体性である世界に関して、それの認識および存在をどのように位置づけようとしているのか。

①から⑤までの問いに対する本稿の答えは、「超越論的弁証論」における世界概念を背景にしている。というのも、世界の認識および世界の存在についての考え方こそが超越論的観念論を間接的に証明するのだ、とカントは語っているからである。このように超越論的観念論そのものと深く結びついている世界概念を主題化することによって次のようなことが明らかになってくる。

超越論的観念論は、それ自体として存在するような物自体と見なされがちである世界を、人間理性に課せられている理念として捉え直そうとしている。そのように理念として捉え返される世界は確かに物自体ではないが、与えられるものでもなく、むしろ課せられるものだという点において現象とは異なる存在性格を有する。またそのかぎりにおいて世界理念は、現象のように感性の空間および時間形式において与えられ悟性のカテゴリーに

よって規定されるような、認識の対象にはなりえないのである。すなわち従来の哲学一般とは異なるカント哲学の根本的な特徴は、世界の存在を課題として残しつつ、世界の認識不可能性を主張するところに存するのである。

⑦超越論的観念論と世界はそもそもどのような関係にあるのか。

カントは確かに世界を課題として残してはいる。ところがそうだからといって、世界はただ彼の経験の理論の限界を意味するだけに留まるわけではない。むしろ世界がカント認識論の限界に立っているという事実こそが、超越論的観念論の根本的な在り方を理解するための重要な手がかりとなるのである。

現象の認識の可能性や現象の存在の証明を論じるカント認識論の根底に置かれている世界理念は、超越論的観念論の基本的な構造について次のようなことを教えてくれる。すなわち、認識の可能性への問いそのものも、そしてまたその問いに答えるカントの経験の理論さえもが、それ以上遡及しえない私たちと世界の原初的なつながりに支えられているということである。さらに言いかえれば、認識する主観あるいは認識の可能性を問う主観は世界の外部に立つことはできないという根本的事実についてのカントの洞察が超越論的観念論の根底に置かれている。そのような洞察こそが、一般的な意味での観念論および実在論の立場からは捉えられない、超越論的観念論を超越論的観念論たらしめるものにほかならない。

⑧超越論的観念論は、真理概念をどのように理解しているのか。つまり超越論的観念論はいかなる真理論なのか。

カントの経験の理論を観念論と実在論という対極の立場に定位して位置づけようとする誤った解釈とともに、カント認識論についてのもう一つの根強い解釈は「超越論的弁証論」の重要性を看過する解釈である。その理由として指摘できるのは、「真理の論理学」としての「超越論的分析論」と「仮象の論理学」としての「超越論的弁証論」というカントの区別である。

しかしながら、「超越論的弁証論」はあくまでも理念が誤用される場合にのみ「仮象の論理学」となる。逆に言えば、理念を正しく使用する場合には、真理の論理学としての「超越論的分析論」のみならず「超越論的弁証論」もがカントの真理論には深く関わってくることになる。すなわちカントの超越論的観念論は、知覚を通した認識形式と現象との合致としての真理だけではなく、さらにそのような真理を根底から支えている認識形式と世界理念との「関連」までをも明らかにするものなのである。ところが認識する主観と世界との「関

連」とは、現象の場合のように、認識の形式に世界を従わせることによる合致を意味するわけではない。むしろ逆に、認識形式と現象との合致としての真理とは、悟性的認識と世界との理念的合致に至る途上に常にとどまる、原理上未完の合致によって成り立っているものなのである。

以上のように、超越論的観念論そのものの在り方に関わる諸問題について考察してきた私たちは、超越論的観念論としてのカントの経験の理論について少なくとも次の二点を指摘することができるであろう。

第一に、カントの経験の理論はあくまでも私たち人間の立場に立って物や世界を描こうとする。そのかぎりにおいてカントの認識論は確かに観念的な側面をもたざるをえないものの、そうだからといって一般的な意味での観念論でもなければ、ましてやその対極にある一般的な意味での実在論でもなく、むしろ観念論と実在論の間にこそ自らを据えるものである。

第二に、カントの認識論は、経験の可能性を超越論的に問うことによって、その問いの出発点であった経験そのものから遠ざかってしまうように私たちを誘うわけではない。むしろカントの認識論は、私たちの意識を乗り物にして再び経験の地盤である世界へ帰ろうとする哲学である。

文 献 表

第一次文献

Kants gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bde. ⅰ-ⅹⅹⅸ, Berlin, 1900ff.

Kritik der reinen Vernunft, Philosophische Bibliothek, Bd. 505, herausgegeben von J. Timmermann, Hamburg, 1998.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, Philosophische Bibliothek, Bd. 40, herausgegeben von K. Vorländer, Hamburg, 1976.

Critique of Pure Reason (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), translated and edited by P. Guyer and A. W. Wood, Cambridge, 2013.

Prolegomena to any future Metaphysics that will be able to come forward as Science (The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant), translated by G. Hatfield, in *Theoretical Philosophy after 1781*, edited by H. Allison and P. Heath, Cambridge, 2010, pp. 53-169.

『カント全集』　全22巻、別巻1、岩波書店、1999−2006年。

『純粋理性批判』原佑訳、平凡社、2005年。

第二次文献

１．外国語文献

Abela, P., Putnam's internal Realism and Kant's empirical Realism: the Case for a Divorce, in *Idealistic Studies*, Vol. 26, 1996, pp. 45–56.

———, *Kant's empirical Realism*, Oxford, 2002.

Adams, R., Things in themselves, in *Philosophy and phenomenological Research*, Vol. 57, 1997, pp. 801–825.

Adickes, E., *Kant und das Ding an sich*, Berlin, 1924.（邦訳『カントと物自体』赤松常弘訳、法政大学出版局、1974年）

Al-Azm, S. J., *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*, Oxford, 1972.

Allais, L., Kant's transcendental Idealism and contemporary Anti-Realism, in *International Journal of philosophical Studies*, Vol. 11, 2003, pp. 369–392.

———, Kant's one World, in *The British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 12, 2004, pp. 655–684.

Allison, H. E., Kant's Concept of the transcendental Object, in *Kant-Studien*, Bd. 59, 1968, S. 165-186.

———, *Kant's transcendental Idealism*, Yale, 1983.

———, Kant's transcendental Idealism, in *A Companion to Kant*, ed. G. Bird, Chichester, 2010, pp. 111-124.

Ameriks, K., *Kant's Theory of Mind*, 2nd ed., Oxford, 2000.

———, *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford, 2003.

———, *Kant and the historical Turn: Philosophy as critical Interpretation*, Oxford, 2006.

———, The Critique of Metaphysics: the Structure and Fate of Kant's Dialectic, in *The Cambridge Companion to Kant and modern Philosophy*, ed. P. Guyer, Cambridge, 2006, reprinted, 2007, pp. 135-157.

Bardon, A., Kant's Empiricism in his Refutation of Idealism, in *Kantian Review*, Vol. 8, 2004, pp. 62–88.

Barker, S. F., Appearing and Appearances in Kant, in *Kant Studies Today*, ed. L. W. Beck, LaSalle, 1969, pp. 274-289.

Beck, L. W., *Essays on Kant and Hume*, Yale, 1978.

Bencivenga, E., *Kant's Copernican Revolution*, Oxford, 1987.

Bennett, J., *Kant's Dialectic*, Cambridge, 1974.

Bird, G., *Kant's Theory of Knowledge*, London, 1962.

Blatnik, E., Kant's Refutation of Anti-Realism, in *Journal of philosophical Research*, Vol. 19, 1994, pp. 127–146.

Broad, C. D., *Kant*, ed. C. Lewy, Cambridge, 1978.

Brueckner, A., The anti-sceptical Epistemology of the Refutation of Idealism, in *Philosophical Topics*, Vol. 19, 1991, pp. 31–45.

Callanan, J. J., Kant's transcendental Strategy, in *The philosophical Quarterly*, Vol. 56, 2006,

pp. 360-381.

Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1918, 2. Aufl., 1921.（邦訳『カントの生涯と学説』門脇卓爾、浜田義文他監修、 岩尾龍太郎、小泉尚樹他訳、みすず書房、1986年）

———, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 2, Hildesheim, 1922, 3. Aufl., 1991.

Cassirer, H. W., *Kant's first Critique: an Appraisal of the permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1954, reprinted 1968.

Charles, P., Was ist eine mögliche Welt?, in *Kant-Studien*, Bd. 65, 1974, S. 378-396.

Chignell, A., Kant, Modality, and the most real Being, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 91, 2009, S. 157-192.

Chipman, L., Things in themselves, in *Philosophy and phenomenological Research*, Vol. 33, 1972, pp. 489–502.

Cohen, H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1871, 2. Aufl., 1885.

Deleuze, G., *La Philosophie critique de Kant*, Paris, 1963.

Descartes, R., *Meditationes de prima Philosophia*, Paris, 1996.

Dickerson, A. B., *Kant on Representation and Objectivity*, Cambridge, 2004.

Dyck, C., The Divorce of Reason and Experience: Kant’s Paralogisms of pure Reason in Context, in *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 47, 2009, pp. 249–275.

Everitt, N., Kant’s Discussion of the ontological Argument, in *Kant-Studien*, Bd. 86, 1995, S. 385–405.

Filho, R. L., Kant: Prédication et Existence, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Bd. 2, Hrsg. v. V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida, M. Ruffing, Berlin, 2008, S. 431-442.

Findlaz, J. N., *Kant and the transcendental Object: a hermeneutic Study*, Oxford, 1981.

Forgie, J. W., Kant and Existence: Critique of Pure Reason A600=B628, in *Kant-Studien*, Bd. 99, 2008, S. 1-12.

Forster, M. N., *Kant and Skepticism*, Princeton, 2008.

Georg, W., Ist der Begriff der Wahrheit definierbar?, in *Kant-Studien*, Bd. 34, 1929, S. 70-96.

Gochnauer, M., Kant's Refutation of Idealism, in *Journal of the History of Philosophy*,

Vol.12, 1974, pp. 195-206.

Gram, M. S., Kant's first Antinomy, in *Kant Studies Today*, ed. L.W. Beck, LaSalle, 1969, pp. 210-229.

Grier, M., *Kant's Doctrine of transcendental Illusion*, Cambridge, 2001, reprinted, 2007.

Guyer, P., *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, 1987.

Hall, B., Effecting a Transition: how to fill the Gap in Kant's System of Critical Philosophy, in *Kant-Studien*, Bd. 100, 2009, S. 187-211.

Han, J., *Transzendentalphilosophie als Ontologie*, Würzburg, 1988.

Hanna, R., *Kant and the Foundations of analytic Philosophy*, Oxford, 2004.

Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927, 14. Aufl., 1977.（邦訳『存在と時間1-3』原佑、渡邊二郎訳、中央公論新社、2003年）

———, *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt, 1929, 6. Aufl., 1955.（邦訳「形而上学とは何か」大江精志郎、斎藤信治訳、『ハイデッガー選集』1、理想社、1952年）

———, *Die Frage nach dem Ding*, Tübingen, 1962.（邦訳「物への問いーカントの超越論的原則論のために」木場深定、近藤功訳、『ハイデッガー選集』27、理想社、1979年）

———, *Kants These über das Sein*, Frankfurt, 1963.（邦訳『有についてのカントのテーゼ』 辻村公一訳、『ハイデッガー選集』20、理想社、1972年）

Heimsoeth, H., *Transzendentale Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2-3. Teil, Berlin, 1967-69.（邦訳『魂・世界および神ーカント「純粋理性批判」注解超越論的弁証論第二部』 山形欽一訳、晃洋書房、1999年）

Henle, P., The *Critique of Pure Reason* Today, in *The Journal of Philosophy*, Vol. 59, 1962, pp. 225–234.

Hume, D, *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1980.（邦訳『人間知性研究』斎藤繁雄、一ノ瀬正樹訳、法政大学出版局、2004年）

Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben, oder, Idealismus und Realismus*, Bd. 2, Werke, 1815.

John, W., *Perception & Reality: a History from Descartes to Kant*, New York, 1996.

Justin, G., On Kant's Analysis of Berkeley, in *Journal of the History of Philosophy*, *Vol.* 11, 1973, pp. 43–63.

Kalin, M. G., Idealism against Realism in Kant's third Antinomy, in *Kant-Studien*, Bd. 69, 1978, S. 160-169.

Karlo, O., Über das Ungenügen der Auslegung des Menschseins als In-der-Welt-sein, in *Kant-Studien*, Bd. 62, S. 153-161.

Kaulbach, F., *Immanuel Kant*, Berlin, 1969.

———, *Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants*, Berlin, 1978.

Körner, S., *Kant*, Bristol, 1955, reprinted 1967.

Kotzin, R. and Baumgärtner, J., Sensations and Judgments of Perceptions, in *Kant-Studien* Bd. 81, 1990, S. 401–412.

Kuberka, F., *Kants Lehre von der Sinnlichkeit*, Wittenberg, 1905.

Kilinç, B., Concepts of Objectivity in Kant, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Bd. 2, Hrsg. v. V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida, M. Ruffing, Berlin, 2008, S. 363-374.

Kim, C., Three Dogmas in Kant, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Bd. 2, Hrsg. v. V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida, M. Ruffing, Berlin, 2008, S. 375-384.

Klemme, H., Kant und die Paradoxien der Kritischen Philosophie, in *Kant-Studien*, Bd. 98, 2007, S. 40-56.

Klimmek, N., *Kants System der transzendentalen Ideen*, Berlin, 2005.

Kuehn, M., How, or why, do we come to think of a World of Things in themselves?, in *Kantian Review, Vol.* 16, 2011, pp. 221–233.

Langton, R., *Kantian Humility: our Ignorance of Things in themselves*, Oxford, 1998.

Leibniz, G. W., *Leibniz sogenannte Monadologie und Principes de la Nature et de la Grace Fondés en Raison*, Hrsg. v. Clara Strack, Berlin, 1917.

Loitegui, J. F., Copernican Hypothesis and Phenomenism in the transcendental Aesthetic, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Bd. 2, Hrsg. v. V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida, M. Ruffing, Berlin, 2008, S. 493-502.

Loparic, Z., The logical Structure of the first Antinomy, in *Kant-Studien*, Bd. 81, 1990, S. 280–303.

Martin, G., *Immanuel kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin, 1951, 4. Aufl., 1969. （邦訳『カントー存在論および科学論ー』 門脇卓爾訳、岩波書店、1962年）

Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la Perception*, Paris, 2012.（邦訳『知覚の現象学1-2』 竹内芳郎，小木貞孝他訳、みすず書房、1967年、1974年）

Melnick, A., *Kant's Analogies of Experience*, Chicago, 1973.

Miles, M., Kant's 'Copernican Revolution': Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the *Critique of Pure Reason*, in *Kant-Studien*, Bd. 97, 2006, S. 1-32.

Miles, M. L., *Logik und Metaphysik bei Kant*, Frankfurt, 1978.

Miller, G., Kant's first Edition Refutation of dogmatic Idealism, in *Kant-Studien*, Bd. 62, 1971, S. 298–317.

Moore, G. E., *Some main Problems of Philosophy*, London, 1953.

———, *Philosophical Papers*, London, 1959.

Nitzan, L., Externality, Reality, Objectivity, Actuality: Kant's fourfold Response to Idealism, in *Archiv für Geschichte der Philosophie* , Bd. 94, 2012, S. 147-177.

Paek, C., Kant's Theory of transcendental Truth as Ontology, in *Kant-Studien*, Bd. 96, 2005, S. 147-160.

Paton, H. J., *Kant's Metaphysics of Experience*, London, 1936, reprinted, 1965.

Phillips, J., Truth, Knowledge and the Thing in itself, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Bd. 2, Hrsg. v. V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida, M. Ruffing, Berlin, 2008, S. 585-596.

Plantinga, A., Kant's Objection to the ontological Argument', in *Journal of Philosophy*, Vol. 63, 1966, pp. 537–545.

Prauss, G., Zum Wahrheitsproblem bei Kant, in *Kant-Studien*, Bd. 60, 1969, S. 166-182.

———, *Erscheinung bei Kant*, Berlin, 1971.（邦訳『認識論の根本問題ーカントにおける現象概念の研究ー』 観山雪陽、訓覇曄雄他訳、晃洋書房、1979年）

———, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn, 1974, 2. Aufl., 1977.

———, *Einführung in die Erkenntnistheorie*, Darmstadt, 1980, 2. Aufl., 1988.（邦訳『カント認識論の再構築』中島義道、渋谷治美他訳、晃洋書房、1992年）

Radner, M. and Radner, D., Kantian Space and the ontological Alternatives, in *Kant-Studien*, Bd. 78, 1987, S. 385–402.

Rescher, N., *Kant and the Reach of Reason*, Cambridge, 2000.

Roberto, T., Die Frage nach der Einheit der Welt bei Kant, in *Kant-Studien*, Bd. 62, 1971, S. 77-97.

Robinson, H., Incongruent Counterparts and the Refutation of Idealism, in *Kant-Studien*, Bd. 72, 1981, S. 391–397.

———, Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in themselves, in *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 32, 1994, pp. 411–441.

Rogerson, K. F., Kantian Ontology, in *Kant-Studien*, Bd. 84, S. 3-24.

Rohs, P., *Transzendentale Ästhetik*, Meisenheim, 1973.

Rosefeldt, T., Kants Begriff der Existenz, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Bd. 2, Hrsg. v. V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida, M. Ruffing, Berlin, 2008, S. 657-668.

Rosenkoetter, T., Truth Criteria and the very Project of a transcendental Logic, in *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Bd. 91, 2009, S. 193-236.

Rukgaber, M. S., The Key to transcendental Philosophy: Space, Time and the Body in Kant, in *Kant-Studien*, Bd. 100, 2009, S. 166-186.

Sassen, B., Critical Idealism in the Eyes of Kant's Contemporaries, in *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 35, 1997, pp. 421–455.

———, Varieties of subjective Judgments: Judgments of Perception, in *Kant-Studien*, Bd. 99, 2008, S. 269-284.

Schaper, E., The Kantian Thing-in-itself as a philosophical Fiction, in *The philosophical Quarterly*, Vol. 16, 1966, pp. 233–243.

Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2, Mannheim, 1911, 2. Aufl., 1949.

Shaffer, J., Existence, Predication and the ontological Argument, in *Mind*, Vol. 71, 1962, pp. 307-325.

Skorpen, E., Kant's Refutation of Idealism, in *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 6, 1968, pp. 22-34.

Smit, H., Kant on Marks and the Immediacy of Intuition, in *The philosophical Review*, Vol. 109, 2000, pp. 235–266.

Smith, N. K., *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, 2nd ed., London, 1923, reprinted, 1962.

Stevenson, L., Objects of Representation: Kant's Copernican Revolution reinterpreted, in *Diametros*, Vol. 27, 2011, pp. 4-24.

Strawson, P. F., *The Bounds of Sense*, London, 1966, reprinted, 1976.（邦訳『意味の限界―「純粋理性批判」論考』 熊谷直男、鈴木恒夫他訳、勁草書房、1987年）

Teichner, W., *Kants Transzendentalphilosophie: Grundriss*, München, 1978.

Turbayne, C., Kant's Refutation of dogmatic Idealism, in *The philosophical Quarterly*, Vol. 5, 1955, pp. 225–244.

Vaihinger, H., *Kommentar zu Kants Krtik der reinen Vernunft*, Bd. 2, Stuttgart, 1847, 2. Aufl., 1922.

Vanzo, A., A Correspondence Theory of Objects? on Kant's Notions of Object, Truth, and Actuality, in *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 25, 2008, pp. 1-26.

––––, Kant on the nominal Definition of Truth, in *Kant-Studien*, Bd. 101, 2010a, S. 147-166.

––––, Kant, Skepticism, and the Comparison Argument, in *Rethinking Kant* 2, ed. P. Muchnik, Cambridge, 2010b, pp. 54-80.

Walker, R. C. S., Kant on the Number of Worlds, in *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 18, 2010, pp. 821–844.

Walsh, W. H., *Kant's Critique of Metaphysics*, Edinburgh, 1975.

Walter, D., Wahrheit und Wirklichkeit, in *Kant-Studien*, Bd. 31, 1926, S. 159-170.

Wartenberg, T. E., Reason and Practice of Science, in *The Cambridge Companion to Kant*, ed. P. Guyer, Cambridge, 1992, pp. 228-248.

Weldon, T. D., *Kant's Critique of Pure Reason*, 2nd ed., Oxford, 1958.

Westphal, K. R., *Kant's transcendental Proof of Realism*, Cambridge, 2004.

Wilkerson, T. E., *Kant's Critique of Pure Reason*, Oxford, 1976.

Wilson, M. D., The 'Phenomenalisms' of Berkeley and Kant, in *Self and Nature in Kant's Philosophy*, ed. A. W. Wood, New York, 1984, pp. 157-173.

Wodarzik, U. F., Über die metaphysische Trinität Welt, Mensch und Gott, in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Bd. 2, Hrsg. v. V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida, M. Ruffing, Berlin, 2008, S. 817-830.

Zimmermann, R., *Der „Skandal der Philosophie“ und die Semantik*, München, 1981.

２．邦語文献

青木茂、「カントとヘーゲル―神の存在論的証明をめぐって」、京都哲学会『哲学研究』第48号、1990年、pp. 247-279。

有福孝岳、『カント『純粋理性批判』』、晃洋書房、2012年。

粟田義彦、「カントにおける概念の感性的直観への対応」、国学院大学『国学院雑誌』第100号、1999年、pp. 1-15。

飯野由美子、「「観念論論駁」におけるカントの論証」、科学基礎論学会『科学基礎論研究』第80号、1993年、pp. 71-76。

壹岐幸正、「知覚判断と経験判断―カント認識論における知覚とカテゴリーの関係」、大阪大学『待兼山論叢』、第28号、1994年、pp. 1-13。

伊古田理、「カントの真理概念について―現実性把握との連関において」、『東京大学文学部哲学研究室論集』第11号、1992年、pp. 114-126。

石川文康、「論争家としてのカント―「観念論論駁」をめぐって」、『現代思想』第22号、1994年、pp. 152-162。

磯野友彦、「カントの「観念論論駁」について―カントとバークレー」、早稲田大学哲学会『フィロソフィア』第23号、1952年、pp. 124-141。

市毛幹彦、「カントの超越論的観念論―第一版「第四誤謬推理」と第二版「観念論論駁」の検討から」、北海道大学哲学会『哲学』第43号、2007年、pp. 37-56。

伊藤美恵子、「カントの「超越論的弁証論」の構造について」、『東京大学文学部哲学研究室論集』第31号、2012年、pp. 73-86。

犬竹正幸、「カントにおける「実在性(Realität)」の概念―超越論的観念論解釈の一視角(カント「超越論的観念論」の研究)」、『拓殖大学論集』第2号、1994年、pp. 3-30。

井上義彦、「カントの「観念論論駁」について」、『長崎大学教養部紀要』第11号、1970年、pp. 1-15。

―――、「カントの「観念論論駁」考」、『長崎大学教養部紀要』第20号、1980年、pp. 1-15。

―――、「カントと内観の問題―経験判断と知覚判断」、『長崎大学教養部紀要』第32号、1992年、pp. 1-38。

井上まや、「カント「純粋理性批判」の存在論的構造とハイデッガーによるその「存在論的解体」の遂行」、学習院大学『哲学会誌』第 2 号、1973 年、pp. 31-47。

今谷逸之助、「カントの存在論」、同志社大学文化学会『文化学年報』第 20 号、1971 年、pp. 147-162。

岩隈敏,「「超越論的対象」について―カントの知識論における「内と外」の問題」,『福岡大学人文論叢』第12号, 1980年、pp. 1013-1048。

――――、『カント二元論哲学の再検討』、九州大学出版会、1992年。

――――、『カントの哲学―「私は、人間として、何であるか」への問い』、世界思想社、2009年。

岩城見一、『「誤謬」論―カント『純粋理性批判』への感性論的アプローチ』、萌書房、2006 年。

岩田淳二、「カントの現象・物自体・超越論的対象」、『同志社哲學年報』第21号、1998、pp. 1-36。

――――、『カントの外的触発論―外的触発論の類型学的・体系的研究』、晃洋書房、2000年。

岩本光悦、「カントの判断論―超越論的対象と真理性1」、『山口大学教養部紀要』第17号、1983年、pp. 15-34。

内田浩明、「存在論としてのカントの超越論的哲学―ヴォルフ以来の存在論との比較考察を通じて」、『立命館哲学』第 15 号、2004 年、pp. 113-130。

遠藤寿一、「外界に関するカントの証明」、東北大学『思索』第18号、1985年、pp. 47-68。

大内進、「カントの「定立としての存在」について―ハイデッガーの解釈を中心として」、『東京学芸大学紀要』第 23 号、1972 年、pp. 1-17。

大塚園子、「自発性と受動性―カント及びヒルベルトにおける」、『学習院大学人文科学論集』第 2 号、1993 年、pp. 1-15。

岡村信孝、「客観性と必然性―カテゴリーの客観的妥当性に対するカントの論証の批判的検討」、『富山大学人文学部紀要』第 21 号、1994 年、pp. 1-14。

小川吉昭、「解釈と超越論的対象―プラウスのカント解釈」、『広島女子大学国際文化学部紀要』第4号、1997年、pp. 51-69。

――――、「無規定的な客観的妥当性について―超越論的弁証論への一視点」、『広島女子大学国際文化学部紀要』第 13 号、2005 年、pp. 129-145。

加賀谷毅、「『純粋理性批判』における「理念」としての対象」、弘前大学『哲学会誌』第17号、1982年、pp. 21-27。

香川豊、「「知覚判断」と「経験判断」」、『甲南女子大学研究紀要』第13号、1976、pp. 145-154。

———、「相関者としての超越論的対象と物自体」、『甲南女子大学研究紀要』第43号、2007年、pp. 19-24。

加藤泰史、「「観念論論駁」のコンテクスト」、『現代カント研究7』、カント研究会編、晃洋書房、1999年、pp. 104-130。

門脇俊介、「存在論的ア・プリオリについて—カントからハイデガーへ」、日本現象学会『現象学年報』第9号、1993年、pp. 177-194。

川谷茂樹、「カントにおけるカテゴリーの「超越論的事実性」」、日本哲学会『哲学』第55号、2004年、pp. 155-166。

観山雪陽、「超越論的観念論と物自体の問題」、『理想』第564号、1980年、pp. 68-87。

カント研究会編、『現代カント研究1-12』、理想社、晃洋書房、1989-2012年。

菅豊彦、「真理条件説と実在論」、九州大学『文學研究』第100号、2003年、pp. 51-77。

北村実、「カントの観念論論駁」、『早稲田大学大学院文学研究科紀要』第36号、1990年、pp. 1-15。

城戸淳、「カントにおける「窃取」概念の変容—アンチノミー解決への形成過程」、日本哲学会『哲学』第51号、2000年、pp. 210-219。

木村勝彦、「カントにおける超越論的対象の問題」、筑波大学『哲学・思想論叢』第4号、1986年、pp. 25-35。

近藤功、「カントの「観念論論駁」と先験的観念論」、『東北大学教養部紀要』第14号、1971年、pp. 1-26。

久呉高之、「カントにおける「現存在」—「Sein についてのテーゼ」の解釈」、首都大学『人文学報』第188号、1987年、pp. 161-192。

———、「カントの「観念論論駁」—「私の外」をめぐって」、東京都立大学哲学会『哲学誌』第30号、1988年、pp. 1-36。

草野章、「カントに於けるアンチノミー論に関する予備的考察 1 超越論的弁証論第二篇第二章第一節に即して」、『工学院大学共通課程研究論叢』第40号、2003年、pp. 89-78。

久保元彦、『カント研究』、創文社、1982年。

久保陽一、『ドイツ観念論とは何か―カント、フィヒテ、ヘルダーリンを中心として』、筑摩書房、2012 年。

隈元泰弘、「カント『純粋理性批判』における「超越論的対象」の問題」、『梅花女子大学文学部紀要』第26号、1991年、pp. 1-45。

———、「プラウスのカント認識論解釈―超越論的対象の概念をめぐって」、『梅花女子大学現代人間学部紀要』第1号、2004年、pp. 1-14。

———、「H. J. ペイトンの「超越論的対象」解釈―『純粋理性批判』つぎはぎ細工説の批判を通して」、『梅花女子大学現代人間学部紀要』第2号、2005年、pp. 29-49。

———、「H. E. アリソンのカント認識論解釈―経験論の再解釈による超越論哲学の構築とその鍵概念としての「超越論的対象」」、『梅花女子大学現代人間学部紀要』第3号、2006年、pp. 1-11。

———、「カントの真理論―懐疑主義の克服」、『九州共立大学経済学部紀要』第115号、2009年、pp. 17-34。

———、「『純粋理性批判』における「ヌーメナ」の意義と「超越論的対象」―「フェノメナとヌーメナ」の章をめぐって」、同志社大学文化学会『文化学年報』第57号、2011年、pp. 211-242。

倉持武、「カントにおける三種の真理概念」、松本歯科大学『紀要』第9号、1980年、pp. 1-10。

訓覇曄雄、「批判と形而上学―「超越論的弁証論」の意味」、『理想』第 582 号、1981 年、pp. 82-97。

黒積俊夫、「カントの「触発」のテーゼ上」、九州大学『テオリア』第 13 号、1970 年、pp. 59-85。

———、「カントの「触発」のテーゼ下」、九州大学『テオリア』第14号、1971年、pp. 1-23。

———、「知覚判断と経験判断―カントの「経験」概念に関する一考察」、九州大学『テオリア』第17号、1974年、pp. 29-47。

小泉尚樹、「カントの「知覚判断」と「経験判断」との区別の意義について」、神戸大学『愛知』、1996年、pp. 61-73。

———、「経験的認識と超越論的対象」、熊本学園大学文学『言語学論集』第7号、2000年、pp. 25-47。

小西国夫、「カントにおける物自体の問題」、『岡山大学法文学部学術紀要』第 38 号、1977 年、pp. 19-31。

小林利裕、『カント「純粋理性批判」研究』、近代文芸社、1994 年。

坂部恵、佐藤康邦編、『カント哲学のアクチュアリティー—哲学の原点を求めて』、ナカニシヤ出版、2008 年。

笹澤浩子、「カントにおける物自体の問題」、学習院大学『研究年報』第 29 号、1982 年、pp. 67-90。

佐藤敦、「カント「神の現存在の証明の不可能性について」の考察—『純粋理性批判』「超越論的弁証論」より」、北海道教育大学『哲学倫理学研究』第 6 号、2004 年、pp. 51-62。

佐藤俊二、「真理問題の諸相—真理の論理学というカントと構想をめぐって」、上智大学哲学会『哲学論集』第24号、1995年、pp. 67-83。

佐藤恒徳、「カントにおける三つの無限概念—第一アンチノミー「定立に対する注解」を軸として」、東北大学哲学研究会『思索』第 34 号、2001 年、pp. 21-39。

三渡幸雄、『カント哲学の根本問題』、同朋舎、1987 年。

四日谷敬子、「「定立」としての存在と性起—カントの存在に関するテーゼとハイデガー」、関西哲学会『アルケー』第 4 号、1996 年、pp. 56-67。

重松順二、「第四誤謬推理と観念論論駁」、日本倫理学会『倫理学年報』第56号、2007年、pp. 79-93。

下野正俊、「「知覚判断」と「経験判断」—カント認識論の構造について」、『東京大学文学部哲学研究室論集』第12号、1993年、pp. 117-127。

渋谷久、「カントにおける存在論の可能性」、日本哲学会『哲学』第 24 号、1974 年、pp. 106-116。

渋谷治美、「カント「観念論論駁」再考—「定理」の主語の二重性を中心に」、『埼玉大学紀要』第58号、2009年、pp. 217-232。

嶋崎太一、「カント「観念論論駁」における自己規定の問題」、広島大学倫理学研究会『倫理学研究』第20号、2012年、pp. 1-19。

須田朗、「カントの「存在論的証明」批判とその背景—D. ヘンリッヒ『神の存在の存在論的証明』に即して」、『中央大学文学部紀要』第 121 号、1986 年、pp. 79-104。

須田朗、「存在はレアールな述語ではない―カントの存在テーゼとハイデガー」、中央大学『紀要』第 47 号、2005 年、pp. 17-48。

鈴木文孝、『カントとともに―カント研究の総仕上げ』、以文社、2009 年。

薗田勲、「ハイデガーのカント解釈 1―カント「存在のテ-ゼ」をめぐって」、『中央大学論集』第 16 号、1995 年、pp. 1-12。

――、「ハイデガーのカント解釈 2―カント「存在のテ-ゼ」をめぐって」、『中央大学論集』第 17 号、1996 年、pp. 1-12。

高野昌行、「内的経験と外的経験―観念論論駁について」、『足利工業大学研究集録』第14号、1988年、pp. 9-16。

高橋克也、「均衡としてのア・プリオリな真理―カントとピアジェ」、『埼玉大学紀要』第37号、2001年、pp. 25-40。

高橋昭二、『カントの弁証論』、創文社、1969 年。

高山淳司、「可想体(ノウメナ)・先験的対象・物自体―カントにおける物自体の概念の一考察」、『関西大学哲学』第 6 号、1975 年、pp. 63-80。

千葉清、「『純粋理性批判』第二番「観念論論駁」の論証上の特性」、京都大学『哲学論叢」第39号、2012年、pp. 75-85。

寺中平治、「カントの「観念論論駁」」、『聖心女子大学論叢』第64号、1984年、pp. 49-67。

土屋盛茂、「カントにおける認識の客観性」、京都哲学会『哲学研究』第 45 号、1975 年、pp. 965-995。

筒井文隆、「ベルクソンのカント批判 1―知的直観と物自体を巡って」、『東京学芸大学紀要』第 37 号、1986 年、pp. 1-11。

円谷裕二、『経験と存在―カントの超越論的哲学の帰趨』、東京大学出版会、2002年。

――、『近代哲学の射程―有限と無限のあいだ』、放送大学教育振興会、2003年。

出口康夫、「真理対応説の擁護:実在論とロバストネス」、『日本カント研究10』、日本カント協会編、理想社、2009年、pp. 41-58。

藤田健治、『カント解釈の基本問題―その人間学的還元』、法政大学出版局、1994 年。

藤田祐一 、「カント『純粋理性批判』におけるアンチノミー論の意義―超越論的観念論の論証と生成をめぐって」、『法政大学大学院紀要』第 47 号、2001 年、pp. 1-9。

中島徹、「カントにおける「存在」について―ハイデッガーの解釈をめぐって」、日本哲学会『哲学』第 28 号、1978 年、pp. 139-150。

———、「カントにおける「可能性」と「現実性」」、『国士館大学教養論集』第 16 号、1983 年、pp. 53-70。

———、「認識論と存在論—カントとハイデッガー」、『國士舘大學教養論集』第 69 号、2011 年、pp. 17-26。

中島義道、「外界の存在と時間規定—カントの観念論論駁」、『科学基礎論研究』第15号、1981年、pp. 137-141。

———、『『純粋理性批判』を噛み砕く』、講談社, 2010 年。

中野裕考、「主観の行為としての運動—カント理論哲学における直観受容と自発性」、日本哲学会『哲学』第 62 号、2011 年、pp. 299-314。

中橋健二、「カントにおける様相の概念と物自体の問題」、広島哲学会『哲学』第 50 号、1998 年、pp. 35-46。

長島隆、「知的直観—カントとスピノザの交差、あるいは自然哲学の基礎」、『理想』第 674 号、2005 年、pp. 30-40。

永野ミツ子、「存在と思惟—カント哲学の背景」、『安田女子大学紀要』第 3 号、1973 年、pp. 1-12。

西英久、『カントの超越論的哲学』、杉山書店、1991 年。

———、「カントの観念論論駁について」、広島大学倫理学研究会『倫理学研究』第8号、1995年、pp. 53-66。

量義治、「カントの真理論—「先験的観念論」の超克(真理について)」、有斐閣『哲学雑誌』第 87 号、1972 年、pp. 43-71。

———、『批判哲学の形成と展開』、理想社、1997 年。

花田伸久、「カント「証明根拠」における神の存在論証」、九州大学『テオリア』第 21 号、1978 年、pp. 1-30。

浜田義文、『カント哲学の諸相』、法政大学出版局、1994 年。

林克樹、「カントにおける超越論的対象--純粋理性の関心事としての或るもの」、同志社大学文化学会『文化学年報』第57号、2008年、pp. 123-143。

———、「カントの「全体論的(holistisch)」思考と超越論的対象」、同志社大学文化学会『文化学年報』第62号、2013年、pp. 48-63。

林昌道、「Kantの「観念論論駁」」、『県立新潟女子短期大学研究紀要』第17号、1980年、pp.

49-57。
檜垣良成、『カント理論哲学の形成』、溪水社、1998年。
———、「カントの理性概念」、『現代カント研究10』、カント研究会編、晃洋書房、 2007年、pp. 1-31。
福谷茂、『カント哲学試論』、知泉書館、2009年。
福田喜一郎、「カントの様相の理論と必然的存在者の問題」、『現代カント研究1』、カント研究会編、理想社、1989年、pp. 137-162。
福光瑞江、「カントの真理概念の現象学的思考法への接近と乖離」、日本現象学会『現象学年報』第19号、2003年、pp. 149-156。
細谷章夫、「アンチノミーにおける統制的原理」、『理想』第 635 号、1987 年、pp. 73-85。
本田弘、「カントの物自体の概念―現象と物自体との区別について」、『富山大学人文学部紀要』第 13 号、1988 年、pp. 293-326。
牧野英二、「カントと超越論的対象の問題」、『法政大学文学部紀要』第34号、1988年、pp. 1-133。
牧野広義、「カントにおける物自体と触発」、『阪経済法科大学論集』第13号、1981年、pp. 1-26。
桝潟弘市、「カントの超越論的哲学への道―神の存在証明をめぐって」、藤女子大学『紀要』第 3 号、2002 年、pp. 57-82。
桝矢桂一、「経験認識における超越論的対象の意義」、筑波大学『哲学・思想論叢』第14号、1996年、pp. 39-52。
松本長彦、「超越論的真理について―カントの真理論研究1」、『広島大学文学部紀要』第48号、1989年、pp. 42-61。
———、「カントの真理論研究2―認識の客観的実在性」、広島哲学会『哲学』第41号、1989年、pp. 101-114。
———、「カントの真理論研究3―認識の客観的妥当性」、『広島大学文学部紀要』第49号、1990年、pp. 20-40。
松山壽一、『ニュートンとカント―自然哲学における実証と思弁』、晃洋書房、2006 年。
丸山文隆、「ハイデッガーの存在一般の意味への問いの仕上げとカント解釈」、日本現象学会『現象学年報』第 29 号、2013 年、pp. 149-156。

三井善止、「カント哲学におけるアンチノミー論の弁証的-批判的構造」、玉川大学『論叢』第 20 号、1979 年、pp. 91-113。

宮地正卓、『カント空間論の現代的考察』、北樹出版、1993 年。

宮武昭、「カントの存在概念」、『東北大学文学会文化』第 38 号、1974 年、pp. 82-104。

村上嘉隆、『カントの弁証論』、村田書店、1995 年。

村田貴信、「〈超越論的〉対象の二義性と「批判」—「超越論的」と「ア・プリオリな総合」」、九州大学哲学会『哲学論文集』第35号、1999年、pp. 23-38。

村山保史、「カントの観念論論駁」、大谷学会『大谷学報』第80号、2001年、pp. 7-34。

———、「カントの超越論的対象」、『関西学院哲学研究年報』第37号、2003年、pp. 183-206。

望月俊孝、「カントにおける物への問い—伝統的存在論の継承と革新」、福岡女子大学『文芸と思想』第59号、1995年、pp. 15-60。

百原敏弥、「超越論的弁証論の課題と純粋理性の誤謬推論の問題—カント『純粋理性批判』研究」、『中九州短期大学論叢』第 32 号、2010 年、pp. 3-28。

———、「神の存在証明に関する一考察—カント『純粋理性批判』研究」、『中九州短期大学論叢』第 33 号、2010 年、pp. 26-46。

森哲彦、「カント批判哲学の神の存在証明」、名古屋市立大学『人間文化研究』第 8 号、2007 年、pp. 1-14。

森禎徳、『理念をめぐるカントの思惟』、文理閣、2001 年。

矢口正史、「カントにおける認識の限界性と神の現存在—ルソーの思想からの検討」、『東北哲学会年報』第 27 号、2011 年、pp. 49-62。

薮木栄夫、『カントの方法—思惟の究極を求めて』、法政大学出版局、1997 年。

山口修二、「カントにおける可能性と現実性」、『広島大学文学部紀要』第 54 号、1994 年、pp. 1-21。

山崎庸佑、『カント超越論哲学の再検討』、北樹出版、1987年。

———、『超越論哲学—経験とその根拠に関する現象学的省察』、新曜社、1989年。

———、『自と他の哲学—〈観念論論駁〉とその周辺』、冨山房、2002年。

山本博史、『カント哲学の思惟構造—理性批判と批判理性』、ナカニシヤ出版、2002 年。

湯浅正彦、「存在に関するカントのテーゼ―超越論的観念論との接続」、『駒沢大学文化』第 15 号、1992 年、pp. 75-90。

――、「もう1つの観念論論駁―超越論的観念論の射程(カント「超越論的観念論」の研究)」、『拓殖大学論集』第2号、1994年、pp. 31-50。

余語ルリ、『根本的カント論―有の思想と弁証法』、信山社出版、2002年。

渡邉浩一、『純粋理性批判』の方法と原理―概念史によるカント解釈』、京都大学学術出版会、2012 年。