

観念論論駁

山崎, 庸佑

<https://doi.org/10.15017/2328490>

出版情報 : 哲學年報. 51, pp.25-57, 1992-03-30. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

観念論駁

山崎庸佑

一 常識擁護の破綻

経験はその当の経験として成立している。しかし、その当の経験として自己内完結しているかどうか。これはまた別問題である。事物の経験も実証的に「存在」^{ザイン}するもの、すなわち経験の脈絡のなかで、その脈絡の統一性の形成に寄与しつつ、主題的に措定^{ボジティブ}されてあるアレコレの事物とは異なる、或る異様で「問題」^{クワイエクト}理念^{イデア}的な全体としての地平世界を超越論的に、というのには単に実証知の対象としてではなくという形で、原信憑的に前へ企投し、前提しているという点で、自己内完結してはいない。或る時所での某人の心理というように、それ自身、内世界的に実証^{ボジティブ}措置^{メアス}される状態や出来事ではない本源の自己意識の自己同一性、カントが統覚の自己とよんだ指示や記述の対象にならない自己は、アレコレのボジティブな現象的事実ではない右の地平世界そのもの、超越論的对象^① X、或るもの一般^② Xに呼応相即する観知的・本体的な自己である。以上はすでに前章「超越論哲学と自己の問題」で述べたことの要約である。

この呼応相即それ自身に着目し、なんとかしてそれを名指してみるとすれば、それは場所とでも呼ぶ以外にない。その場所が措定主義的、実証主義的な観念論にとどまるなと要求していることは、この場所がもつ呼応相即という性

質上、当然のことながら見やすい。それがなにかを現象性の次元で時空的に直観によって構成（数学的なもの場合）^{シエー}してみせたり、^{シエー}図式（概念的なものの場合）によって提示してみせることができないもの。したがって、いつまでも問題のな或るもの一般 $\equiv X$ でありつづける理念^{イデー}としての地平世界。それ自身はもはや実証知の対象である諸現象（メンバー）とは論理的レヴェルを「異」にする諸現象（メンバー）の絶対的全体（集合^{クラッセ}）としての地平世界。このような地平世界と自己との呼応相即そのもの、すなわち場所は、だれしも観念論論駁にからめて提示してみたくなるであろう。

「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、私の外なる空間のなかの諸対象の現存在を証明しつつある」(B275 傍点は筆者)。

これがカントのいう観念論論駁の「定理」である。この定理をそのまま素直に読めば、それはそのときどきの経験的自己のありようである内的な経験は、その経験的な「自己の外」にあつて持続する空間のなかの経験的事実的な外物に媒介されることなしにはありやうがないという指摘である。それは内的なものとは外的素材をめぐつて働くころのありやうだといふ経験の事実認定、経験的な事実の主張といふ意味での「経験的事実論」(AGS)を一步も出ないであろう。ペイトンによれば観念論論駁とはすなわち経験的事実論の主張である。カントの観念論論駁は、一見すると、事実主義的事実論に拠る反デカルト主義の確認、「外的な経験的諸直観の助けなしに」、たんに内的な意識によつてする自己認識なるものは成立しようがない(B293f.)ことを常識レヴェルの事実として再確認してみたもの、いわば「常識の擁護」(ムーア)のカント版であつて、それ以上に特別なことはなにも言っていないと読める。⁽³⁾

しかし哲学する人は、たとえば街で出会つた任意の暇ありげな通行人に向かつて、「貴方の外に、つまりそこにあ

る街路樹は現実存在しているでしょうか」と問うたり、その通行人の「当たり前だよ、君、街路樹は僕の右横約二メートルのところにあるではないか。それが「外に」あるからこそ、現に見えているではないか」といった答えに満足したりするのであるか。哲学としての観念論論駁の位相はそんな常識レヴェルのところにあるのだろうか。G・E・ムーアが言うように、「ほら、ここに一方の手があり、ここにもう一方の手がある」と言いながら自分の手をしめすことで、哲学としての観念論が論駁されるだろうか。⁽⁴⁾「外的対象の現実存在を証明することほど易しいことはない⁽⁵⁾」というのは本当であろうか。

「内」感の形式である時間と統覚の自己の一性との相互関係を主軸に展開される「原則論」、とくに恒常、継起、同時という時間性との類比によりながら、実体、因果、相互作用が、覚知される現象を《経験^{アナロギ}》たらしめるゆえんの首尾一貫性を与え、現象を「客観的に規定」する上で不可欠であることを究明した「経験の類比」をもすでに通過したところに置かれるカントの「観念論論駁」の位相が、単純に感性論の位相、直観には内的のほかに外的なそれがあり、前者は素材を後者に仰ぐという、すなわち、「内的直観において本来の素材を成すのは外感の諸現象である」⁽⁶⁾という事実認定の位相と大差ないものであるはずはない。それは内感の自己、^{アベルフンクティオン} 覚の自己の根底に統覚の自己を見るカントの超越論哲学にふさわしくは見えない。あるいはまた、空間的として表象される対象は、空間的というただそれだけのメルクマールのゆえにすでに「外的」対象であるという同語反復がカントの真意であったとは、とてもおもしろくない。

外的対象の「観念性」を主張する「超越論的心理学の第四の誤謬推理の批判」という第一版の観念論論駁は、「経験的観念論を……論駁するには、外的知覚が空間における現実性を直接証明しているということ、すでに十分である」^(A376f.) というように要約することができる。常識擁護の立場から「外界の証明」(一九三九年初出の論文の表題)を試みたG・E・ムーアも、もっぱらこの第一版の観念性批判に言及しながら、その証明をおこなっている。

「空間のなかで出会われ得る」——しかし物自体として自己の「外」にあるというのではない——「経験的に外なる諸対象」(A373)であるか。それとも残像や二重像の片方にその例が見られる公共性をもたない像、あるいは齒の痛みのように、空間的に表象されはしても、公共的に「同一指定」されない、すなわち「空間のなかで出会われ得る」ということのない対象か。そのいずれであるかということ、物や出来事が外界にぞくするか否かを決めようというのがムーアの常識擁護の戦略である。しかし、ムーアの肩入れにもかかわらず、第一版の観念性批判が第二版では全面削除されたのはなぜだろうか。観念性の批判が削除され、「観念論論駁」とはつきり銘打って、しかも原則論の「要請」論に挿入された奇妙な経緯は、なにを語っているだろうか。それは第一版の、観念性を批判した形はすなわち経験的實在論(＝超越論的観念論)だという解決に、不満が残ったということではないだろうか。

論駁されるべきは外物(物質)の存在を否定する独断的観念論(バークリー)、あるいは外物の存在(原因)を内的なもの(結果)からの間接推論(カントによれば結果から原因への推論はつねに不確定である)に依存させる懷疑的観念論(デカルト)である。擁護されるべきは、「現象」である現実物の「直接知覚」を主張する経験的實在論(＝超越論的観念論)である。——もしそう言うのであれば、「われわれが超越論的感性論で……明らかにした」(A378f.) 観点ですべては片づくことになる。これではカントとしても、問題の核心から離れすぎて、本当の(超越論的) 観念論の論駁になつてはいないという自責の念を拭えなかつたのであろう。感性論の空間の経験的實在性＝超越論的観念性という観点に拠るかぎり、本質上、「空間それ自身とそのあらゆる現象は、表象として、もちろんわれわれの内のみある」(A375) ことは見え透いているからである。虹は天気雨の際にみられる現象であつて、その本体は空間中を落下する外物としての雨滴だというのは、カント自身がその例で指摘するように不正確である。正確には雨滴そのものが、意識の主体性に存在する物の現実存在の原理、つまり形相(形式)原理を重ねてかんがえる超越論哲学の観点からは、「われわれの感性的直観の単なる変様」(A46=B63)、すなわち内なる現象である。この「内」

に対する「外」、たんに「エンペリリッシュ經驗的に外的」ではない超越論的な意味での「外」——それをムーアは意味不明として斥けるが——に關していえば、ムーアも言うように、「二匹の犬が現実存在することから「外」界が存在することは單純に帰結しはしない。⁽⁷⁾

以上のようにして、第一版の「観念性」批判の特徴であり、最大の弱点でもあるのは、内的なものに關しては当然のことながら——というのは、誤謬推理論そのものが統覚の自己から生じる問題の圈内にあるために——統覚(A368)の自己に、外的なものに關しては超越論的对象(A372)に言及しながらも、内外の双方において、問題を單に經驗的な事実表象、現象のレヴェルに止めておいたところにある。ここでは「空間」的に知覚經驗される「表象」がすなわち外物(物質、物体)であり、もっぱら「時間」的に知覚經驗される「表象」が内的対象である。いずれも最終的には「單なる現象、すなわちわれわれの内なる表象」であり、その意味で、かつその意味でのみ「その現実性をわれわれが直接意識する」(A372)もので議論を終わりにしているのである。しかしこれでは「認識にコレスオクティン対応し、したがってまた認識とは異なる」(A104)対象の存在そのもの、ないしはその存在意味はどうてい確保されはしない。物が存在するという場合の、その「存在意味」ないし「存在そのもの」には検証(実証)され得るといふ意味以上の、カント的に言えば、私の知覚の脈絡のうちにしかるべく整合的に措定され得るといふ意味以上の、或る意味成分があり、これは統覚の自己(8)がそれに呼応相即する絶対の他である或るもの一般 $\equiv X$ 、超越論的对象 $\equiv X$ に由来する以外にない成分である。

観念論を論駁した形は「經驗的」實在論である。この實在論は「外感にとつては、現象における実体」が、「内感に對しては同じく現象における実体としての思惟する自己」が、經驗の脈絡のなかで知覚的に直接、非推論的に与えられているという「經驗の意味での、二元論」(A379)に他ならない。——このような主張を聴かされると、だれしもそれは「空間はわれわれの内なる或るものとして直観され得ない。同様に、時間は外的として直観され得ない」

(A23=B37) というア・プリアリな原理を掲げると同時に、その時間空間がいずれも超越論哲学の観点からは主観の直観形式であり、したがって時空的現象の経験的実在性がそのまま超越論的観念性であることを主張した感性論のたんなるくり返しを出ないとおもうであろう。これでは本当に、というのは超越論の意味で、観念論の論駁になつていないではないか。だれしもそう反論したくなるであろう。

ムーアのような常識擁護派の人は言うかもしれない。——カントのいう現象は「表^{フオアシネチレン}象」^{かたど}とも呼ばれるが、表象とは文字どおり、表象それ自身ではないなにかを表し象る。この表わされ象られているものが、空間的現象の場合、自体的に外にある物そのものである。——しかしこの種の言い逃れは、ここでは、言うまでもなく通用しない。後述するデカルトの「観念」の客象的実在性^{レアリタス、オブイェクティヴ}や前章で言及したロックの場合の「観念」が最終的にはそれに遡源するらしい実在的本質^{リアル、エッセンス}への関係に相当するものは、少なくともカントの感性論の「表象」(現象)には見あたらない。ここでは物自体が感官を触発するかのよう¹⁰に書かれているが、「触発」は表象が表象それ自身の外にあるなものか(物自体)を《指示》する¹¹という意識的あるいは認識的な《指向》の関係ではない。それは、概念的な規定の働きである悟性の綜合統一の働きから「まずはじめに感性を隔離」(A22=B36 傍点は原文)してみた感性論の受容性中心の位相でのみ語りうる、対象認識とはまだ無縁の、文字どおり「触発」と呼ばれるたんなる「作用」^{フイルクンク}以上のもではない¹⁰。感性論における狭義の現象あるいは表象は、デカルトをもじって言えば、なにかを《表象する》^{ルプレゼンテ}という《形相的》意味での《観念》ではなくて、たんに《作用》^{アクショイン}としてみられた《質料的》意味での観念に見たてべきである。

カントのいう現象が現象である決定的なメルクマールはその時間性、空間性にあり、現象とはすなわち時間的、空間的な形象である。カントはまだ概念的に規定されていない、その意味ではまだ直接性、所与性、多様性を脱しない、すなわち時空的という以外にはまだなんらの形式(形相)、形象性をももたない単に直観的・直接的な所与をかんが

え、これを狭義に「現象」と呼んでもいる。しかしこの狭義の現象さえも「未規定の対象」(A20=B34)と言われるように、一応は、「というの」は、「まずはじめに感性を隔離」してみた位相においては、「対象」として自足している。感性論にも「表象フアーシャテルンは外的事物をその対象としようが、しなかるうが」というように、表象(現象)の認識的な対象関係性を示唆するかに見える文言はある。それどころか、一見すると直観の形式とされる時間や空間そのものが、単なる感覚内容を越える或る種の対象指向性、いまだ概念的な把握、意味的な規定を欠くがゆえに極度に不完全ではあるが、それでもなんらの対象指向性を成立させるようにおもわせるかもしれない。しかし右の個所は、「表象は外的事物をその対象としようが、しなかるうが、それ自身としては、心意識の規定として内的状態に属する」(A34=B50)、すなわち「心意識の規定」として「それ自身」で(質料的に)あるというところに強勢を置いている。ここでも表象あるいは(狭義の)現象は、「すべての現象一般、すなわち、感官のすべての対象」(A34=B51) 傍点は筆者」という具合に、——対象という言葉の多義性に便乗して言い返せば——「それ自身」が一種の「対象」として一応、自足的にあるのである。

直観は表象としてなにを表わし象かためるのか、すなわち表象するのかと執拗に問われるならば、以上の次第で、「直観は現象の表象以外のなものでもない」(A29=B59) 傍点は筆者」と同語反復的に、それ自身を、すなわち現象「表象を表象している」と答える以外にない。要するに現象「表象は、成立した途端に、心意識的な一種の形象である。それは質料的ではあるが、すでに自足した時空的形象、たとえ未規定でも「それ自身」で一種の「対象」と呼べる程に自足して(質料的に)あるものである。それゆえ、直観の空間性だけに拠って外なる物自体「の」現象あるいは表象を言うのは、指向と指向以前を混同した錯覚である。空間的な現象「表象の「表現」性格を頼りに質料的心意識性の外に出て、意識がそれ「の」指向あるいは表象である外物を確保しようとするのは、ここでは無理な企てである。

ムーアは論文「観念論論駁」(初出は一九〇三年)において、「ものを実在的たらしめているものは、感覚経験の分

離不可能なアスペクトとしての、そのものの現前ではあり得ない⁽¹²⁾ことを強調し、感覚される「青」は「青の感覚」とは絶対的に異なり、「知覚^{ベルキヒ}される」には還元されない存在^{ユトゼ}をもつと言う。しかしもしその「青」がカント的な意味での指向以前の感覚の直接所与態(多様)にすぎないとすれば、どうなるであろうか。その場合も、「青は存在^{エグジスト}するの

に、青の感覚は存在しない」ということは、考えられるし、考えられねばならない⁽¹³⁾と言えるであろうか。「常識の擁護」(初出は一九二五年)ではムーアは逆に「センス・データ」というもの、たとえば手の表面の「センス・データ」が物理的な物そのものとしての「手の表面」を「表象^{リプレゼン}」(表現)していると言うが、それ自身ある種の「データ」にすぎないものに果たして私の手《の》センス・データであるというような「表象^{リプレゼンタティブ}」な働きがありうるだろうか。

- (1) 山崎庸佑「超越論哲学と自己の問題」(哲学年報第五十輯)
 - (2) Paton, H. J., Kant's Metaphysic of Experience, Volume Two, Fifth Impression, 1970, p.375 を参照。
 - (3) 山崎庸佑『超越論哲学』(一九八九年、新曜社)七〇ページ以下を参照。
 - (4) Moore, G. E., Philosophical Papers, Second Impression, 1963, p.146.
 - (5) Moore, G. E., op. cit., p.148.
 - (6) Moore, G. E., op. cit. に所収の論文 Proof of an external world を参照。
 - (7) Moore, G. E., op. cit., p.139.
 - (8) たとえば、隣の部屋の「机の上に灰皿が存在する」は、隣の部屋に行って「適当な位置から適当な方向に眼球を向けるならば、私は灰皿と称される現象を知覚する」に厳密には、というのは「存在する」ということの意味の上でまったく等価的に翻訳されることはできない。検証ないし実証(措置)と存在そのものとは、その意味上、完全に合致しはしないのである。
- なお山崎庸佑『現象学の展開』(一九七四年、新曜社)の第四章「世界と人間」の「1 分析哲学的考察」を参照。
- (9) 注(一)を参照。
 - (10) 前掲『超越論哲学』一〇一ページを参照。

- (11) Descartes, *Oeuvres et lettres*, Pléiade, p.450.
- (12) Moore, G. E., *Philosophical Studies*, 1922, p.8.
- (13) Moore, G. E., *op. cit.*, p.19.
- (14) Moore, G. E., *Philosophical Papers*, p.55.

二 カントと《私の現存在の知性的意識》

カントが『純粹理性批判』第二版では本文の観念論論駁のほかに、全体の序に注として、なお補足説明(BXXXIII)を加えたのは、おそらく前節で述べた感性論のくり返しを嫌つてのことであろうと推量される。この補足説明は注目すべきことに、本文の「定理」で言われる単に「經驗的に規定された」一定の、個々の事実としての内感的自己意識ではない「知性的」な自己意識というものに言及している。そこで言われる「私のあらゆる判断や悟性行為にともなう我ありという表象における、その私の現存在の知性的意識」が、問題は經驗的自己と措定的、実証的な一定の外物との関係、内感の時間的自己と外感される一定の空間的現象との関係で終わらないことを示唆していることに間違いはない。

私の現存在がどのような現存在であるかを一定に「規定」しようとするれば、その規定は当然、「内的直観」を要求し、したがって「時間規定」の関与を必要とする。もしこれだけの指摘にとどまるならば、この補足説明も事実経験の再確認を出ないかもしれない。しかるにカントは直ぐ続けて、だから自己は自己のうちでない持続的なものに対する、すなわち「自己の外なる或るものに対する関係」において考察されねばならないとしつつ、実証的事実としての内感の時間的自己ではない、「悟性行為にともなう我ありという表象における、その私の現存在の知性的意識」について言及しているのである。もっとも、外的対象の「観念性」批判のそもその出発点が、第一版では統覚の自

己にかんする誤謬推理の問題圏にあり、そこでは内的なものの究極に「統覚」(A368)、「コギト・エルゴ・スム」(A370) がかんがえられていたという経緯を忘れなければ、右の言及は当然のこととも言えよう。

知的直観などではないこの「私の現存在の知性的意識」と呼ばれるものは、当然、統覚の自己のことであり、それが補足説明では単に論理的な形式であるにとどまらず、「現存在」性を賦与されているわけである。しかもその現存在性は結局、「自己」の外なる或るものに対する関係「そのもの、すなわち世界地平である或るもの一般」Xとの呼応相即そのものに与るところに成立する現存在性である、と筆者にはどうしてもそうおもわれるのである。これはそう解釈しようとおもえば、そうも解釈できるということではない。「私の現存在の知性的意識」をそのまま正直に、つまり経験的な内感の自己ではなくて統覚の自己と受けとる限り、そう解釈する以外にないのである。少なくともミシェル・アンリがしているように、「観念論論駁」を考慮に入れれば入れるほど、カントにおける「自己の存在」(l'être du moi) は非哲学的にぼやけてしまい、内的な「表象・存在」、内的に「表象されてある」(l'être représenté) ことという本来の自己性からはほど遠いものに解消されてしまうと解釈し批判するのは、補足説明を無視した、それゆえカントにとつて親切な読みかたではない。⁽¹⁾

個々のな一定の内感的自己と現象としての実証的、措定的な外物の対応を問題とするのであれば、いかなる外的直観、したがっていかなる外物が自己のいかなる現存在規定に対応するかは、「それぞれ個々のケース」(BKXI)として文字どおり実証的、措定的に見ていかねばならない。この「個々のケース」での対応は、論文「外界の証明」でムーアが例示する私の身体、他の人間や動物の身体、植物、石、山、太陽、月、星、惑星、家その他の建造物、椅子、テーブル、紙といった製造品の場合の対応であろう。なかでもいわゆる「心身」の対応は特に重要であろう。経験的实在論(経験的三元論、超越論的には表象一元論)の立場で「経験における単なる諸現象としての内的現象と外的現象とを相互に結びあわせる限り」(A386)、すなわち内感の事実(内的経験)と外感にかかわる事実(外物)と

を関係させようとする限り、第一版の誤謬推理論で指摘されるように、「観念性」批判の問題はいわゆる「心身」問題に帰着するとかんがえられる。しかしこの現象（表象）一元論的な解法は第二版では削除されて「観念論論駁」に変貌したし、第一、哲学で問題になる自己は、身体でも心理学が扱うところでもなくて、世界の限界であるような「形而上学的自己」（ヴィトゲンシュタイン）⁽³⁾であることを見失ってはならない。⁽⁴⁾

結局、第一次的に重要なものは、むしろ、カントが第二版序の補足説明で言うように、実証的・措定的な「個々のケース」を越えて、「真実、外的な経験がある、という命題は、^{インテリゲンツ}つねに根底にある」(BxII) というその一事である。そしてこれが、自己と或るもの一般=X、超越論の対象=Xとの超越論的な呼応相即、統覚の自己の現存在性そのものがそれへの与りにある、あの呼応相即を平易なかたちで表明したものに他ならないのである。「その現実存在^{エッセンス}が自身の現存在^{アクト}の規定のうち必然的にとも含みこまれる」ような外物と、それに対応する私自身の現存在とを、物の側でも自己の側でも、経験的事実（表象、現象）の脈絡のうちに主題的に措定（ポジティオン）される個々の実証的事実、指示や記述の可能な「個々のケース」を越えて、「つねに」「根底に」あるものというように一般化し基底化していけば、その果てにカントのいわゆる反デカルト主義的な呼応相即、反措定（反実証）主義的ないし反表象主義的な呼応相即、自己は「ある」の「ある」がそれへの与りに他ならない超越論的な呼応相即は、おぼろげながらもその姿を見せてくれるであろう。

- (1) Henry, M., *Genealogie de la psychanalyse*, 1985, p.138-p.139. ただし、アンリはカントの場合、自己触発される内感の自己で問題は終わらず、統覚の自己が存在するとはどういう意味の存在かに問題は移行することを認めてゐる (op. cit., p.147)。
- (2) Moore, G. E., *Philosophical Papers*, p.130.
- (3) Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.641.

(4) 上述のアンリは、カントが統覚の自己の存在性を表明しようとする場合、決定的なのは「知性的表象」という表現であると
して、統覚我の存在性が観知的であることを認めつつも、その観知性は一般に「存在」の条件を「直観」に求めたカントの
前提に矛盾するという (Henry, M. op. cit. p.150)。しかし、これは「我は思惟しつゝ現実存在す」の観知的な存在性が地平
世界との呼応相即にあること、自己がそのまま世界の限界でもあることを見ないための批判である。

三 存在の反実証性(デカルト)と内外呼応

ここで若干注意しておきたいが、カントの観念論論駁がバークリーの独断的観念論とデカルトの蓋然的あるいは懐
疑的観念論なるものに反対したものであることはカント自身の揚言するところである。筆者もそれに従って、一応、
反デカルト主義的な反実証主義、アンテイ・ポジティヴィズムなどと語ってきたが、バークリー、ことにデカルト自
身の立場はそれほど単純な通俗の観念論ではない。デカルトは思惟するものとしての自己、すなわち物的なもの
の観念、人間精神の観念および神の観念といった「観念をもつ自己が現実存在する」(A. T. III, 53) と言う。この場
合の現実存在する自己は、端的な前反省的思惟を反省によって準対象化し、反省的思惟として把握するところに成立
する思惟であるなどとはとうてい言えない、内面的に一なる直接の自己現前としての思惟がしめす自己性である。⁽²⁾ あ
るいはアンリのように、《存在するもの、*l'etant*》では絶対にならない本源の現実態における《現れの現出》⁽³⁾それ自身とし
ての自己性、《現れが現れそれ自身に本源的に現われる》⁽⁴⁾こととしての自己性、《原初的に閃光する現れ》⁽⁵⁾の自己性で
あると言ってもよいだろう。そしてこの、《ある》の原型としての直接現前であると同時に、一種「場所」的でもあ
る内面の自己、その「自己の外」にあるものは、デカルトの場合にも、その自己の現実存在すなわち直接の自己現
前、本源の現れの現出そのものと表裏一体的な直接性をもって、あるいはその自己と呼応相即する形で、直接、原信
憑的に確保されているとかがえられる。この「自己の外」にあるものは、哲学理論的に固く定式化した言い方をす

るならば、自己に内在する観念イデアが観念としてもつ対象表象的な実在性、いわゆる客象的実在性、レアリタス・オブイ
 エクティヴァの「原因」であるようなものである。デカルトによれば、観念の原因であり、したがって「自己の内」
 ないものは、なにはさて措いても端的な存在そのものとしての「神」である。物体の観念や精神の観念の原因は、
 直ちに観念そのものの外にあるとは保証できないが、神の観念の場合はまったく特別である、というのがデカルトの
 観念イデアの形而上学である。

「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、私の外なる空間のなかの諸対象の現存在を証明
 している」。

これがカントの観念論論駁の定理であったが、左に掲げるのは「私の内」にある観念の客象的実在性に拠るデカ
 ルトの観念論論駁のテーゼである。

「私だけが世界のなかに存在するのではなくて、その観念の原因である或る別のものもまた存在する」(A.T. VII,
 42)。

デカルトがこう語る場合の「その観念」とは、なにはさて措いても、まず神の観念であり、「原因である或る別の
 もの」とは私の自己の外に自体的に存在する神そのものであった。知性インテレクティウスの主体性が措定的に概念把握し、感覚センサス
 や想像力イマジナティウスがその存在を蓋然的に示唆する実証的なアレコレの物体、ダレカレという人間、あるいはモロモロの動物、
 要するにカントの言う「個々のケース」ではなくて、神のみが本源的に「私の外」なる存在であった。この事情は、

反実証主義をかんがえる上で、カントが措定的・実証的な個々の対象に対する思惟する自己の根源性、優位性をあれほど強調したデカルト形而上学をどう受け取っていたかとはまた別に、おおいに注目し値するであろう。

「私の外に私の存在とは異なる 事物が存在して、それらが私の感覚器官、あるいはそれがなんであれ別のなんらかの方法によって、私の内にそれらの観念もしくは像を送り込み、そこに類似性を印した、と私が信じたのは、これまではあらかじめ熟慮された確実な判断によってではなかった。それはただ盲目の、向う見ずな衝動によってであった」(A.T. IX, 31)。

デカルトのこの文章は、「われわれの外なる事物の存在」を「たんに信念によって想定せざるを得ず、もしだれかがそれを疑うことを思い付いたとすれば、彼に対抗して満足のいく証明を提出できない」というのは「哲学と一般の人間理性のスキャンダル」(B XXXIX Ann.) であるとしたカントの観念論論駁と共通の響きをもっている。しかも、その論駁つまり外界の存在の擁護が、デカルトでもカントでも、「個々のケース」に拠る常識擁護的な実証ではあり得なかつたのが注目を引くのである。

デカルトが「私が感覚しあるいは想像する」事物が「私の外ではたぶんなものでもない(無である)」(A.T. III, 34) と方法的に疑い、その後は思惟する内的な自己にのみ考察を集中したその揚句、まず確保しえた自己ならざるもの、自己の外なるもの、他なるものは当然のことながら感覺的なアレコレの事物、大地、天空、星々でさえあり得なかつた。それどころか、「常識の擁護」でムーアが真なる自明事としてまっさきに挙げた私の身体の現実存在さえまだ保証されていない。「現在、私の身体である生きた人間の身体が現実存在する」(ムーア)ということさえ、デカルトにとっては、「自然」または「自然の傾向」がそう示唆するだけのことである。自然または自然の傾向がそう

教えるというのは、「自然の光」すなわち知性の洞察に拠るということではない。カント的に言えば、それはスキヤンダラスな衝動的「信念」が一見、明白にそうおもわせるということにすぎない。「自然によって教えられる」心身合一の事実、「私には身体がある」(A.T. III, 80)という事実は、神の誠実を話題にする第六省察においてさえ、「自然の光によって知られている」真理とは根本的に区別される。前者はそれ自身では、すなわち知性の先行する吟味なしには、「われわれの外にある事物について……なにかを結論するように教えるとはみえない」(A.T. III, 82)。自己の外に存在する事物について真理を知るのは知性によってであつて、「私には身体がある」という心身合一の実証的事実によつてではない。

最も頻繁に生じる誤謬は、デカルトによれば、「私の内にある観念を私の外に置かれた或る事物に似ているとか合致しているとか判断する」(A.T. III, 37)とどこにある。これに反して、不可疑的に明晰判明なのは、これらの「観念あるいは思惟」が「私の精神に」提示され、観察されているという内的事実のみである(A.T. III, 39)。とすれば、一体どうして、「私の内にある」ものから「私の外」にあるものへと到るのか。「確実な判断によつてではなく、ただなにか或る盲目的な衝動から、或る私とは異なる事物が現実存在すると信じた」(A.T. III, 39-40)にすぎないという、まったく蓋然的な観念論の事態はなにを手がかりに克服され、およそ「或るものが私の外にある」(A.T. III, 35)という肯定に到るのか。これを考える上で、デカルトの反事実主義、反実証(措定)主義ほど示唆的なものは、ほかにそう多くはないであらう。

デカルトの神は、なによりもまず、「その観念が私の内にあるものどものうちのか或るものが、私の外に現実存在するかどうかを探求するための別の途」(A.T. III, 40)との関係で導入されたものである。その途の大筋は、神の観念が知性内の観念でありながらも、なにか或るものの観念としてもつ対象表象的な「客象的」実在性、すなわち存在性あるいは完全性そのものを表現(表象)するという意味での、あるいはフランス語版テクス

トにあるように、「表象ルプレゼンタチオンによって……存在エーゼンはあるいは完全性に与かる」(A. T. IX, 32)と云う意味での「客象的」な存在性格、いわゆる「客象的実在性レアリテ、オプティミティ」を手がかりに、その観念の原因として優越的ないしは形相的に存在する「私の外」なる存在そのもの(神)を確保するというものである。

デカルトは「第一答弁」で太陽の観念とはなにかと問われたら、それは知性の「外」なる天空にはなくて「知性の内に客象的オプティミティ、ワマンにある限りでの、思惟された事物だ」と答えるべきだとし、「第二答弁」では「観念の客象的実在性」ということよって、私は観念の内にある限りでの、観念によつて表象されたものの実体性ないし存在を理解する」と言う。その際、「他のいかなる観念よりも多くの客象的実在性レアリテ、オプティミティを内含する」(A. T. III, 46) 神の観念の場合は、そのレタリアス・オブイェクティヴァそのものが、すでにして、有限実体である私の自己の現実的な存在性レアリテ、オプティミティを越えるのであり、それゆえこの観念の原因は「私の外」に自体的に存在しなければならぬというわけである。デカルトの場合は、以上のように、特別の「観念」を介してであつて、その点では「内感」を問題にするカントの場合とは多少、異なるかもしれない。しかしとにかく神と呼ばれる《存在そのもの》が、私の自己の「内」にあると同時に「外」にあるという仕方——先の第二答弁の逆になった言いかたで表現すれば、「われわれが観念の対象オブジエクトのうちにあるとして把握するすべてのもの」は同時にまた「客象的オプティミティ、ワマンに、ないしは表現によつて、観念そのものうちに13ある」という仕方で——、私の自己に呼応相即しているところに、アレコレの措定的・実証的メソジック・テイルな客観物ではない《存在そのもの》に拠るデカルトの反実証主義的形而上学は、鮮明に提示されているのである。この限り、カントが観念論論駁で反駁の相手にしたデカルトその人の哲学ほど、カントに近い哲学は多くはないはずである。自己の「内」にあると同時に「外」にあるとしか言いようのない客象的・形相的なあり方は、《呼応相即》とでも言いかえる以外に言表し得ないあり方であろう。

その際、神の観念は「私の自己の(私自身の *mei ipsius*) 観念が私に本具するイニツトように、私に本具する」。あるいは、

神の観念の本質は、「私自身^{ユカイフゼ}が私によって把握される」と「同一の能力によって私に把握される」(A.T. VII, 51)とも言われる。「私に本具^{ミヒ}する真なる諸観念」のうち「第一の優先的なもの」が存在そのものとしての神の観念というわけである(A.T. VII, 68)。この自己にもっとも固有の「内」なるもの(観念)と、なには措いてもまず第一に「私の外」なる存在である神そのものと呼応相即させるこの見方には、超越論的対象^Ⅹと自己との不可離の一体的な相即をおもわせるところが確かにある。神の存在証明のために用いた「論証の力はすべて、私が現にそうであるような本性の現実存在である、すなわち、自己のうちに神の観念を有する現実存在であることは、神もまた、真実、現実存在するのだから不可能なことを私は認識している、という一点にある」(A.T. VII, 51-52)というデカルトの言葉は正直に受けとるべきである。

しかも、右の文章を文字どおり正直に受けとるならば、神は「私の観念」、結局は「私」によってその存在が保証されるといふのは、嘘であることが判明する。むしろ強勢は、《無限なるものの観念を有する》自己が発点だといふところにあつて、それ以外のところにはない。あるいは、神の観念を有する「私の現実存在」のほうがむしろ、外なる神の現実存在、超越的な存在そのもの、「省察」がそれに関する省察である《第一哲学》の探求の対象、すなわち《存在であるかぎりでの存在》、《存在そのもの》との表裏一体的な映し映される呼応相即に拠っている、と言つたほうが正確なものである。アルキエはデカルトにおける「神の観念」とヘーゲルの弁証法を区別しつつ、デカルトは人間の自己を神にも等しいものにする「全体^{サヴァールトール}知」を樹立したのではなくて、ただ人間が人間の分に相応した仕事をひき受けることを可能にするゆえんの「平衡^{エキリブル}」を設定したのだとして(15)、それはおそらく本当であろう。『省察』のデカルトは自己を、したがって「意識を認識の能力として研究することで満足はしないだろう。彼は意識をその存在^{エキトル}という点で把握し、それを存在そのものの(Etre)との関係において位置づけるだろう」といふのは、すこしも誇張ではないであろう。

自己あるいはカントが統覚とよんだ根源の意識が《ある》という場合のその《ある》は、世界地平である超越論的対象 \equiv X、自己にとつては《絶対の他》であり、アレコレの措定的・実証的な事物を基準に有無を言えば《無》としか言えない《或るもの一般 \equiv X》が《ある》といわれる場合の、その超越論的・観知的な《存在そのもの》に呼応相即するところに成り立つ観知的・本体的な《ある》であつた。それは通常の指示や記述の対象にはならない自己の存在であつた。これは前章で詳しく述べておいたことである。デカルトにあつても、内なる有限の自己の存在——それは直ちにこの有限性の意識でもある——と外なる神の無限性の意識とは、ほかならぬ自己の存在意識である《我は思惟す》によつて端的に一体化している。デカルトの《コギト》は、もつとも本質的なところでは、《神の観念》そのものであつた。神の観念は思惟の「内」に、意識の「内」にあると言へば、それは厳密には間違いでむしろ思惟そのもの、意識それ自身である。それほど《存在そのもの》と自己とは相即不離であつた。

右の超越論的な平衡あるいは呼応相即を認める限り、一時は悪評の高かつたデカルトの自己、主体にも、単に実証的・措定的な客観、客体にはない真正の観知性、本體性を見ないわけにはいかない。私の自己が現実存在するという場合の現実存在とそれ自身で自体的・本體的に現実存在する観知的な存在そのもの、措定する《意識あるいは表象や観念を越えた向こう側にあつて、こちらに對し立つているもの》という意味のゲーゲンシュタントである絶対的に他なるもの、外にあつてそれ自体で他として存在する優越的あるいは形相的な現実存在（神）とは、不可分離的に呼応相即しているが、その呼応相即は、当然のことながら、客体次元の二現象間の対応などではない。それは観知的・本體的な呼応相即でなければならない。アルキエによれば、デカルトにおける《存在そのもの l'être》は、スピノザの場合とちがつて単一的ではなくて、神と人間の自己（コギト）に分裂する。⁽¹⁸⁾しかしこれは逆に言えば、神が「ある」の「ある」（存在そのもの）と自己（コギト）が「ある」の「ある」とは二つでありつつも、措定的・事実的な対象が「ある」のとは異なつて、相即不離であるということである。更に言えば、その「呼応相即」性それ自身

が、もつとも本来的な意味で非対象的で観知的な存在性そのものであろう。「私がすべてを疑おうと決心して以来、いまなお、私と神が現実存在する (me & Deum existere) ということ以外に、私が確かに認識したことはなにもない」(A. T. III, 56)。このように「自己」と神とがセットで言及されるのは、以上の理由による。

しかも、これは当然のことではあるが、神は《存在》しても、あるいは《存在そのもの》ではあつても、アレコレの措定的・実証的な事物、《存在するもの》ではない。それは《自己》が指示や記述の可能な事物でないのと同様であらう。デカルトの神はもちろん超越論の対象=X、或るもの一般=X、あるいは現象学風の地平世界ではない。おそらくそれは、フッサールの初期の高弟マックス・シェーラーが晩年に語った「始原的に存在する存在」、^{トロンサケン}「最高の存在根拠」とも異なるであらう。しかし、アルキエが言うように、「デカルトの神は、まず第一に、超越的」であり、内世界的なものごとに関する「偶然」の「諸真理」を自己の外に、そのみか善をも悪をも拒みうる「自由」な存在としての人間をも自己の外に措定(創造)する神である。²⁰すなわち、それは世界内部的な実証的諸真理、経験的な事実真理の合計に擬し得るようなものではないのである。

逆に言えば、デカルト的自己はそれが呼応相即する「超越」的な神に媒介されつつも、その神の「創造」になる世界と対座し、その世界をほかにしてはどこにも働きの場所をもたない自己である。それはけっして単に無世界的自己ではない。逆説的ではあるが、デカルトが見た人間の自己は、その本性をなす(観念による)認識によって世界を包むと同時に、世界が自己の存在を包んでいるという構造になつているのであろう。²¹デカルトは近代の自然科学と技術から退嬰し、魔術的な作用因や蒙昧主義の神秘にたて籠るようなことはしない。彼にとつて自然の科学はあつても自然哲学なるものは存在し得ない。²²自然科学と技術をその最後の帰結にいたるまで徹底的に受容し、そうすることによつて科学を突き抜けたその果ての地点で、世界の創造者であり、けっして内世界的な客観^{オプジェク}ではない「超越的」な神のうちに、他方では創造された世界の「認識」とその世界のなかでの行為の主体である人間の自己のうちに、^{エントル}《存在

を見たのがデカルト、特にアルキエが読んだデカルトである。⁽²³⁾ デカルトの形而上学は、自然哲学めいたものを拒絶する一方で、超越的な《存在》の感覚を維持しつづけるという点ではカントの批判哲学に通じる。⁽²⁴⁾ あるいは、《存在》を究極的にはアレコレの実証的・措定的^{サツテツテ}事実としてではなくて、《超越論的》な或るものとして把握するということが、「デカルトの哲学とカントの哲学の共通の基盤」⁽²⁵⁾ になっていると言つてもよからう。さらに一步を進め、超越論的な「私の外」である存在そのものと認識する私の自己との「観念」を介する呼応相即に触れ、この呼応相即そのものに究極の観知的、本体的な《存在》性を垣間見ると言えば、デカルトをさらに一段と真理に近づけることになる。筆者にはおもわれる。とはいえ、「場所」論的な呼応相即そのものという観点は、デカルトにはなかつたものである。神は一旦、招来されたとなれば、デカルトの場合にもやはり、なにもものにも優越する、したがつて人間の自己をも遙かに越えるものになるに違いない。アルキエによれば、デカルトにおける思惟^{ギョウシ}の優越性^{ウエツセツ}は見かけ上のもの、自体的ではなくて「われわれにとつて」のもの、認識の秩序の上でのものにすぎない。なるほど哲学は思惟^{ギョウシ}から出発しなければならぬが、それも大文字の「存在」^{キョウゼン}、自体的には思惟^{ギョウシ}に先在する「存在」⁽²⁶⁾を発見するためでしかないのである。

しかし、デカルトの神はその存在意味上、少なくとも主観によつて主題化的・対象的に措定（ポジティオン）されるアレコレの実証的事実ではあり得ないという一点では、超越論的対象 \equiv Xないしは地平世界となにがしか共通するものがないわけではない。カントは弁証論の宇宙論的な理念 \equiv 問題を論評しながら、ゼノンの神 \equiv 世界にも言及している。世界そのものであるゼノンの神は動くとも不動であるとも言えない。それはまた他のなにものかに似ているとも似ていないとも言えない。なぜかと言えば、動不動を問題にしうるための場所そのものがすべて宇宙の内にもあり、それゆえ宇宙（神）そのものはいかなる場所の内にもないからである。また、他の事物に似ているとも似ていないとも言えないのは、神である世界そのものがそれと比較される他の事物がその外にあり得ないからである。

(A502f. #B530f.)。神はいかなる意味でも主題^{II}対象ではない。その限り主観の措^{ホジヤイオン}定にかかるとアレコレの実証的事物になぞらえた把握と解釈を端的に超越する。神は主観の能動的措定にとって絶対的に「他」なるもの、主観に依存しないどころか、むしろ主観がその前では消されかねない強大な「他」であろう。⁽²⁷⁾

神は主観の解釈や意味賦与の勢力圏をもっとも遠く離れたものに違いない。「精神から出発して世界を構成する希望をことごとく失わせるデカルトのコギトほど観念論から遠いものはない」とまで断定するアルキエに同調して言えば、《存在^{エントル}》そのものは人間の理性によって「包み^{コンフ}、理解^{レアン}しうる」ものでないことを説くと同時に、他方その《存在^{エントル}》についての「確^{セキヤイ}信^{チヤク}」、すなわち存在の原信憑をもってすれば、措定する経験や実証の学が提示してみせるアレコレの規定された客観^{キヤクケン}、対^{タイ}象^{ゾウ}をその《存在^{エントル}》それ自身と混同し、人間の自作の「表象」を崇拜するのを防止するに十分であることを説いた点で、デカルトはカントと同じであると主張⁽²⁸⁾してもさほどの無理はないであろう。

- (1) Descartes, *Meditationes de prima philosophia*. A.T. Ⅱ, p. 53. 以下、デカルトからの引用は、特に注しない限り、同じ要領に⁴⁹。
- (2) Alquié, F., *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 3e édition, 1987, p. 188 et suivante.
- (3) Henry, M., *Généalogie de la psychanalyse*, p. 20. 《現れの現出》は《l'apparition de l'apparaitre》。
- (4) Henry, M., op. cit., p. 41. 原語は《l'originel s'apparaitre à soi de l'apparaitre》である。
- (5) Henry, M., op. cit., p. 48.
- (6) 原文は *non me solum esse in mundo sed aliquam aliam rem, …… etiam existere.*
- (7) Moore, G. E., *Philosophical Papers*, p. 33.
- (8) 「自然によって教えられる」は《docteri a natura》である。
- (9) 「自然の光によって知られてゐる」は《lumen naturalii sunt nota》である。

- (10) 「なにか或る言目的な衝動から」は《ex caeco aliquo impulsu》^レ「或る私とは異なる事物が現実存在する」は《res quasdam a me diversas existere》である。これらの文言はカントの観念論論駁の文脈に置き入れてもそのまま通用するであろう。
- (11) Descartes, *Oeuvres et lettres*, Pléiade, p.344.
- (12) Descartes, *op. cit.*, p.390.
- (13) 前注を参照。
- (14) ただし《客象的》実在性、《表象》にもとづく存在性を神の観念の場合のほかにも拡げて一般化すれば、アンリが言うように、客象的実在性は《形相的》実在性、すなわち端的な《存在》にはとどかず、実在から遊離した《表象》の孤立、ハイデガールの意味での《対・象》の独走というように批判されて然るべき表象主義が生じるであろう (Henry, M., *op. cit.*, p.67)。
- (15) Alquié, F., *op. cit.*, p.124.
- (16) Alquié, F., *op. cit.*, p.157.
- (17) Alquié, F., *op. cit.*, p.236.
- (18) Alquié, F., *op. cit.*, p.213.
- (19) ケルルはそのことを自己意識と完全なるものの意識とは「始原の不可分的な直観において本源的に結ばれている」(Guerotul, M., Descartes, *1 L'âme et Dieu*, 1953, p.288f.) というように要約している。詳しく言えば、「ロキトが可能にした自己自身 (moi-même) の認識は、その自己の内に或る実在性^レと必然性を発見させてくれるが、これは自己の内側で (au dedans de moi) なくおろなく認めざるを得ないものでありながらも、しかし自己自身から (de moi-même) 来るものではない」(Guerotul, M., *op. cit.*, p.231.) という自己と神の表裏一体的な呼応相即である。
- (20) Alquié, F., *op. cit.*, p.33.
- (21) Alquié, F., *op. cit.*, p.6.
- (22) Alquié, F., *op. cit.*, p.127.
- (23) Alquié, F., *op. cit.*, p.50.
- (24) 注(22)を参照。
- (25) Alquié, F., *op. cit.*, p.326.
- (26) Alquié, F., *op. cit.*, p.182.

(27) Guerot, M., op. cit., 1. L'âme et Dieu, p.242.

(28) Alquié, F., op. cit., p.199 et suivante.

(29) Alquié, F., op. cit., p.36.

四 統覚の自己と《つねに根底にある》もの

ただしもちろん、趣旨において近縁であることは、論理の細部においても同じであることを意味しはしない。観念の客象的實在性（思惟の内にある限りでの表象された事物性そのもの）の優越的な原因である神そのものという論理は、いわゆる存在論的証明の著名な批判家であるカントには無縁のものである。「完全なもの」「無限実体」という概念を核心とする論証をカントの超越論的対象=X、あるいは経験的綜合の系列の「無制約的全体」としての地平世界、理念=問題としての世界にあてはめるのは筋違いである。

「観念によって知性の内に現実存在する事物」性である「観念の客象的存在は……ただ現実的あるいは形相的存在によってのみ産出され得る」(A.T. III, 47)とデカルトは言う。しかし、観念の《原因》を観念がそれのありようである思惟（意識）それ自身を越えたところに求めるのは、たしかに異様である。観念の原因について、しかも観念の帰属先である思惟の外にある原因について語るデカルトの哲学は、しかし、一見したほど非哲学的な自己矛盾ではない。人間のあらゆる世界経験にとって絶対不可欠なアルファである思惟（意識）が、それにもかかわらず、アルファであると同時にオメガでもあるとは言い切れないことをそれは語っているのである。

デカルトの「観念」とちがって、カントの場合の「表象」は、「認識に対応する、したがってまた認識とは異なる」対象、すなわち《観念ないしは表象を越えた向こう側であって、こちらに対して立っている或るもの一般=X》を指

向するだけであつて、因果の關係で結ばれてはいない。カント的な表象（觀念）は、それ自身では、本性や物自体には届かない單なる現象である。したがつて、「私自身の單なる、しかし經驗的に規定された意識は、私の外なる空間のなかの諸対象の現存在を証明する」という觀念論論駁の定理は、本章の冒頭でも述べておいたように、經驗的實在論の枠を一步も出ないように見える。言いかえれば、事物の現象性を主張する超越論的觀念論は少しも論駁されていないように見える。しかしこれは一見そうみえるというだけであつて、内的な私の現存在のもつとも内面の極に統覚の自己をおき、外なる対象の極に「個々のケース」ではなくて「つねに根底にある」ものをおいてみると、事態は一変し、意外にデカルト的な相貌を呈するようになるであらう。そうなれば、世界地平である「或るもの一般」X ないし「超越論的对象」X」と統覚の「自己」との呼応相即をデカルトの場合の存在そのもの（神）と自己の關係に比較してみるの、それほど突飛な思い付きではなくなるであらう。それに、これはカント哲学内部の問題であつて、デカルトには無縁の詮索ではあるが、上の《つねに根底にある》ものを重大に受けとめたほうが、第一版の《非經驗的、すなわち超越論的对象」X》が第二版ではなぜ姿を隠したのかも了解できる。すなわち、超越論的对象「Xは姿を隠し、觀念論論駁への補足説明に形を変えただけであつて、けつして消去されたわけではないことが納得されるのである。

三のデカルトへの言及を除いて、これまでは『純粹理性批判』第二版の序の補足説明を中心に自己と實在論の關係を見てきたが、觀念論論駁の本文にも、注意して読めば、同様の示唆を見つけることはそれほど困難ではない。すなわち、自己自身の現存在（*ダーゼイン*）の「經驗的に規定された」意識は内感をその場所とする時間規定を成立要件とするが、変化を本質とするその時間規定は、他方では「空間のなかの恒常なものとの關係において」ということを当然要求する。ところがこの恒常性は、カントの記述によれば、「外的な經驗から得られるのではなくて、あらゆる時間規定の必然的制約として……ア・プリオリに前提される」（B278 傍点は筆者）或るもの「Xである。「恒常性が……ア・

プリオリに前提される」という事態は、補足説明の「つねに根底にある」と同義であり、ただ個々のケースとして見れば、「外的な諸事物の現実存在エクシステツツによるわれわれ自身の現存在ゼンツェンに關しての内感の規定」、すなわち、論駁の定理にいう「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」が成立するという事態と等価ではある。しかしそれは措定的・実証的な「個々のケース」のことであり、右の文脈を注意深く見てゆくと、「恒常性が……ア・プリオリに前提される」というのは、しばしばそう解釈されるのではあるが、たんに心身の相関や対象(外)の側のみの変化と持続にかかわる「実体持続の原則」(第一のアナロジー) そのものを意味するのではない。それはむしろより根源的に、原信憑される世界地平である或るもの一般=Xと統覚の自己との反措定主義的ないしは反実証主義的な呼応相即を暗示していると言わねばならない。

その証拠に、カントは直ぐ続けて、「思惟する主観の自発性ゼルブスタンドテイティビカイト(自己活動性)の単に知性的な表象」である統覚の自己は直観ではないから、「内感における時間規定に相即するものとなり得る」持続する恒常のものを(いわゆる、デカルト主義的、措定主義的に)自前アウフでまかなうことはできないこと、その「相即するもの」を自己でないもの、他なるものに仰ぐ以外にないことに注意を促しているのである。一見すると、時間規定(継起や同時)あるいは変化が基準(座標軸)として要求する恒常の持続するもの、空間的(時間的なものは変化するから)である以外にないこの恒常のものを自分の身体あるいは恒常不変の全一的実体とかがえられた外界全体と決めれば、すべては申し分なく解決されるようにおもえるかもしれない。しかしそれでは、先の「私の現存在の知性的意識」、ここでの「思惟する主観の自発性の単に知性的な表象」、すなわち統覚の自己はとうてい満足しそうにない。観念論論駁の手がかりとされる恒常的に持続する外なるものを「実体持続の原則」(第一のアナロジー)でいわれる不変の全一的実体(それ自体としては知覚され得ない、時間そのもの)を代現する物質の全体)、あるいは自己の身体と同一視するのは、一見もつともらしくはある。しかしそれはいずれの場合も、対応する内なるものの究極に統覚(アベルツェプティ

オーソンの「観知的自己」を見ないで、経験的な覚知（アプレヘンジオーン）の自己、文字どおり「時間規定」されて内的・経験的に直観される一定の自己^{ベンネタイムト}で問題を終わらせようとするとそこから出た誤解であるとおもわれる。⁽⁴⁾

最後に付言しておけば、自己というものから一切の存在性を剝離し、純粹の形式的・論理的自己に変形すれば、すなわちその存在性が言われるや否や自己は身体と不可離のころ、内感の自己になると決めておけば、問題は心身のところで終わってしまうではないかとの反論も予想される。しかし自己^{ベンネ}というものには、それについて通常の対象的意味での「指示」や「記述」が可能な内世界的・実証的事実が「ある」という場合の存在性とは異なる或る par excellence な存在性、観知的な存在性があることをどうしても否定できないというのが筆者の見解である。『哲学探究』のヴィトゲンシュタインがくり返し指摘するように、内面的なものは、それが自己の内面であれ他者の内面であれ、直示や記述の対象にはならない。しかし、他者の痛みや自己の思惟が対象化的な指示や記述を受けつけないということは、他者の内面の主体性や自己の内面性がないということではない。言語が指示や記述に拠って機能しているとなれば、言語で表現できない、すなわち言語を絶する観知的、本体的な内面の主体がどこかにあっても不思議ではない。

この自己の par excellence な内面の「ある」が、指示や記述によって実証的に措定（ポジティオン）され得ない超越論的な全体としての地平世界が「ある」の「ある」に呼応相即しているという『観念論論駁』の事態については、すでに前章の末尾に述べておいた。初期に「哲学で自己が問題になるのは、『世界は私の世界だ』ということによってである」と言い切ったヴィトゲンシュタインは、最後の『確実性について』においては、およそ取り消しの可能性を超越し、その存在を真面目に疑うことができないものはなにかについて省察している。そのなにかとはデカルト的な懐疑が成立するアレコレの客体の合計とは異なり、「知る」ことの対象にならない非主題的な「全体」であり、これについてヴィトゲンシュタインは「全体を疑うことはしないのが、ほかでもなく、判断し、したがって行為するその仕方である」(UG, 2111)⁽⁶⁾と語っている。この場合の全体もまた、カント的には、統覚の自己に呼応相即する経験

的《総合の系列の絶対的全体》、すなわち理念＝問題としての世界それ自身と無縁ではない。

- (1) Descartes, *Oeuvres et lettres*, p.345.
- (2) アンリは観念の客象性を「思惟のそれ自身への直接的な露呈」であるデカルトのもともとの観念からの逸脱をしめすものとして批判している。彼によれば、デカルトの観念はもともと思惟それ自身の現前であって、思惟以外の他のものの観念、客体的なものの観念ではなかった (Henry, *M. Généalogie de la psychanalyse*, p.64 et suivante)。この見解によれば、「私の内に」ありながらも私を越えるというのは、批判されるべきエクスターゼの思想ということになる。
- (3) ライブニッツの『单子論』によれば、「魂は、特別の仕方で自分に属しているこの身(物)体を表象することによって、同時に宇宙全体を表象する」(§2)。しかし身体を宇宙全体のもっとも近い代理機関とかがえるこの見方は、すべての実体が、したがって魂も物(身)体も、すべてが同一宇宙を表現する「鏡」であるというカントにはない調和説を前提している (§28 を参照)。
- (4) なお、一般に標準的とみなされるペイトンヤストロソンの観念論論駁の評釈にも、「私の現存在の知性的意識」がなんらか積極的に機能した形跡は見られない。Paton, H.J., *Kant's Metaphysic of Experience*, Volume Two, p.377-386 および Strawson, P. F., *The Bounds of Sense*, 1966, p.125-p.132 を参照。
- (5) Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.641.
- (6) Wittgenstein, L., *Über Gewißheit*, Bibliothek Suhrkamp. 以下、本章では WG と略記する。アラビア数字は同書の断章番号を示す。

五 存在の反主題性(ヴァイトゲンシュタイン)

今世紀の初頭、常識擁護の立場から「存在する」とは「知覚される」ことだとする「観念論の論駁」を試みたムーアは、論文「常識の擁護」や「外界の証明」においても観念論論駁をくり返している。その手法は、物的対象の存在

を否定したり疑ったりする観念論に対抗して、「私はこれが私の手だと知っている」と直接主題的に、すなわちカントの言う「個々のケース」として、手の存在のスキャンダラスな盲目的「信念」ではない「知」を主張し、自分の手の存在にたいする懷疑を封ずるといふものである。ムーアが「個々のケース」として挙げている例としては、ほかに、「私が生まれる以前なん年も地球は存在したことを私は知っている」、「人間の身体をもった他の多くの人間が地球上に生きていたことを私は知っている」¹⁾などがある。

しかし、この場合の「私は知っている」がもしそれを直接疑ったり、あるいは逆に実証的意味でそれを正当化することが原理上、不可能ではない「私は知っている」、すなわち主題的な実証知と本質的には区別できないレヴェルの、つまり証拠の有無を問題にし得る対象知²⁾であったとすれば、それは当然のことながら、懷疑論駁の本当の手がかりにはならない。早い話が、地球がどれだけの期間存在してきたかは、頭のいい大人ならだれでも知っているというわけではなく(UG, 85)。

「外界の現実存在を疑う」とは、例えば、のちに観察によって実証される惑星の現実存在を疑うこととは違う。——それともムーアは、ここに自分の手があるという知は、土星が存在するという知とは異なる種類のものだ、と言おうとしているのか。もしそう言おうとしているのでなければ、土星発見の事実を懷疑家に指摘し、土星の現実存在が証明された、だから外界の現実存在も証明された、と言えばよからうに」(UG, 20)。

ヴィトゲンシュタインが主張するように、「私には二本の手がある」という確信が、私の実証的对象知や世界内での諸行為の背景的基盤になっている本源の確実性、それ自身はもはや実証的に正当化し得ない世界の「全体」についての確信に通底する本源の信憑知でないとするれば、それもまた疑い得るのであって、「私はそれを知っている」とた

だ断言するだけでは観念論論駁にはならない。

「或るものが確實であるかどうかは疑い得る。すなわち、その或るものが客観的にオブジェクティブに確實だという場合には」(UG, 273)。外界の存在は《知る》ことができないという懷疑論に反対して、《いや、私はそれを知っている》と主張したとして、そのときの《知っている》が、主題的な対象知でしかないとすれば、この《いや、私はそれを知っている》は売り言葉に買い言葉以上の力はもち得ない。「ムーアの誤りは、人はそれを知り得ないという主張に対して、私はそれを知っている」と言い返した点にある」(UG, 521)⁽³⁾。実際、向こうの曲り角にだれか人がいると存在措定(ザイン・ポジティオン)したのに、近づいてみれば物影にすぎなかったとか、道路の先に水たまりがあると存在措定したのに、行ってみると逃げ水であったというように、現実存在にかんする実証知、措定知が、知覚経験の脈絡に一貫性(カントのいわゆる経験の統一性)をもたせるために、どうしても取り消しを迫られるのは日常茶飯事である。

しかしながら、一見すると偽でもあり得る措定的・実証的な「経験命題のかたちをしたものが、すべて経験命題であるわけではなく」(UG, 388) ことに注意しなければならない。経験命題のかたちをしていても、世にある存在としての私の自己の生、すなわち判断や行為が、それなくしてはとりとめもない夢と化し、ばらばらに瓦解する本源の全体にかかわる原受動的信憑を「語る」のではなくても、暗示しているものがある。それは後期のフッサールがホフマンとケウイスハイトの地平確信と呼んだ対象知の可能性の制約、知られるものが主題的に措定・解釈されるために、すなわち人間がなにかを知り行為するために背景として前提されなければならない或るもの一般⁽⁴⁾ X、それ自身を主題化的に措定し実証することのできない原信憑をほのかながらも間接的に暗示する(準)命題である。「地平確信は、主題的に解釈され得るためには、すでになければならなかった。われわれがまだ知らないものを知ろうと欲するについて、それはすでに前提されている」というわけである。

この原信憑は、ヴァイトゲンシュタインのいえば、他のアレコレの実証的経験命題と「同列に検証の対象になるの

ではない」「私のあらゆる調べや主張を支える基底」(UG, 162)である。それは「基礎づけられる信憑の根底にある」「基礎づけられない信憑」(UG, 253)である。この信憑は、「全体としての世界の存在は疑いをかけられることと決していない自明性、それ自身がまず判断の活動によって得られたのではない自明性、むしろあらゆる判断の働きにとってすでに前提をなしている自明性である」とされるフッサールの世界信憑によく似ている。たとえ指示し記述される「個々のケース」としては取り消しが起りえても、それは「そうではなかった、違っていた」と言うことをそもそも可能にしている「全体として存在している世界基盤」への信憑は、経験的な、すなわち真でも偽でもありうる命題によっては、厳密には記述できない。

もし「私には二本の手がある」が単なる事実命題ではなくて、経験の文脈上、望遠鏡を扱ったり目盛りを合わせたりの行為が成りたつための背景の基盤、可能性の制約になっているなら、この命題は《地平確信》を表明していると受けとるべきである。この場合、目盛は本当に10を指しているかどうか、惑星の輪郭は錯覚ではなく本当にはつきりしてきたかどうかなどと疑い、目を凝らして再調整するということは可能であっても、そもそも「私には二本の手がある」かどうかを真剣に疑うということはあり得ない。「惑星から私自身の手へと、誤りの蓋然性がしだいに減じるだけだ、というのは本当ではない。或るところで、誤りをかंगがえることがもはやできなくなるのである」(UG, 54)。自分自身の手の存在はこの場合、観測という経験の文脈を成立させている背景の一つであって、それ自身が主観的な実証の対象になる事実ではない。この場合の手の存在は、「端的に懐疑の及ばない」もの、「決して問題にされることなく、それどころかおそらくは言表されることもなく」(UG, 87)のものに属している。それは実証のための「調査が進められている道からは、ずれたところにある」(UG, 88) 傍点は筆者) 或るもの、実際には「言表」されることもないXに属している。この意味で目下のコンテキストにおける私の二本の手(といま仮に例示的に「言表」したものは、アレコレの事物とちがって不可疑的に存在するとしなければならぬ。背景的地平については観念論は

論駁され、實在論が擁護されるわけである。

「してみれば、われわれの環境のなかのすべての事物が実在しない、という仮設は可能であろうか。それは、われわれがすべての計算で計算違いをしている、という仮設と同じようなものではなからうか」(UG, 55)。この自問に対してヴァイトゲンシュタインは「すべて」という全体性の観点を強調しつつ、そんなことはない、それは不可能だと自答するはずである。もし《すべてを同時に》疑わしいとするならば、「論証の出発点というよりも、論証がそこで生きてゐる境」(UG, 105)である場シチュエーション (可能性の制約) そのものがなくなるからである。

「私はもしかすると夢を見ている」という議論は無意味である。なぜなら、もしそうだとすると、この「私はもしかすると夢を見ている」というほかならぬ言表も夢であり、それどころか、これらの言葉に意味があるということ、⁽⁶⁾ そのこと、また夢であるから」(UG, 383)。

「すべてを疑おうとする者は、疑うというところに達することもないだろう。懐疑のゲームそれ自身がすでに確実性を前提しているのである」(UG, 115)。

電話で友人が庭のサクラにもう花が咲いたと言うのを聞いた時、本当だろうかと一瞬、疑うことはあっても、地球の存在を疑うことはあり得ない。このコンテクストでの地球の存在(といま仮に例示的に「言表」したものは、お花見の話という交通のルールから「はずれた」引込線に押しやられていながらも、厳としてそこに控えているのである(UG, 208ff.)。これに対して、そのつどの文脈から切り離し「個々のケース」(カント)としてとらえた「私には二本の手がある」、「地球が存在する」、等々の事実命題は、幻影ではないか、精巧にできた義手ではないか、検証しようのない仮設ではないか、約束の日曜日にも存在し続けるとなぜ保証できるか、等々という具合に疑おうとおも

えば疑うことができる。少なくともそれは、経験の進行や脈絡いかんによっては取り消されるという可能性、偽である可能性を絶対的、原理的に排除するものではない。もしそうでなければ、それはもはや事実命題ではなからう。

以上の点に着目して筆者は、《全体あるいは同時にすべてを疑うことはしない》というヴィトゲンシュタインのいわゆる《確実性》は、突き詰めていけば、人間における叡知的・本体的な《自己》、アレコレの事物と同列に世界内に存在するのではなくして「世界の限界」だとしか言えない、指示も記述も越えた内面の《自己》にのみ見合う確実性^{ゲツアイスハイト}＝確信性^{ハイト}である、と無理を承知で言ってみたい。要するに、《同時にすべてを、すなわち全体を疑うことはしない》のが人間が生きて行為したり判断したりする可能性の制約であるという場合の《全体》も、煎じ詰めれば、《語り得ないものは沈黙すべし》と言われる或るもの^{＝X}であると言いたいわけである。

実際、それがなんであるかを言表しようとすれば、すぐさまアレコレの実証的事実に転落するもの、それを「知っている」と言ってしまうは無意味になるような真理 (i. g. 466)、そのつどの脈絡のなかで例示するのを止めて、端的に言表しようとしても頑強に抵抗し、いつまでも主題的経験から「はずれた」ところにあるものは、カントにならって「問題＝理念」的なもの、「或るもの一般＝X」と呼ぶにふさわしくはないだろうか。カントの場合、世界地平であるこの「或るもの一般＝X」は統覚の自己に呼応相即していたが、『確実性について』のヴィトゲンシュタインはもちろんそんなことを語っているわけではない。しかし、『論理哲学論考』で「世界は私の世界だ」という《哲学的自己》の独我論は、突き詰めていけば、まったくの《实在論》に反転するとしたヴィトゲンシュタインが最後の『確実性について』において、外観は変わっていても、自己の初心に回帰したとしたら、それは不思議であろうか。本物の哲学者が初心へ回帰することは稀ではない。それに独我論・即・实在論という事態、すなわち、アレコレの現象的事物とちがって、それこそが本体的に存在すると言える自己と、その自己にとっては絶対の他である世界そのもの（地平世界）との呼応相即を、自己＝主体の側から表明しようとするれば、フッサールのように《原信憑》と言った

り、ヴィトゲンシュタインのように根源の「確信」と言ってみたりする以外にどうしても仕方がないのである。⁽⁷⁾

- (1) Moore, G.E., *Philosophical Papers*, p.44.
- (2) ムーアは、「私が生まれる以前なん年も地球は存在したことを私は知っている」という命題について、そう「知っている」と言えるのは、その「証拠」になる他の過去のことगरを「知っている」からだが、しかし「その証拠がなんであるかを私が正確に知っているわけではないことは確かだ」と語っている(注(1)を参照)。これは証拠の有無を原理上、問題にし得ないということではないであろう。
- (3) この評言がよく当てはまっているのは、特に論文「確実性」であろう。Moore, G.E., *Certainty*, in "Philosophical Papers"を参照。
- (4) Husserl, *Bd. VI*, S.382.
- (5) Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 1954, *Zweite Aufl.*, S.25. フッサールによれば、知覚経験の進行中に起る(そうではなかった、違っていた)という「否定」のメカニズムは、「その際に最後まで維持される信憑的現実性の基盤の上で、究極的には普遍的な世界信憑の基盤の上での部分的な取り消しである」(op. cit., S.98)。
- (6) なお、「それゆえ、これが自分の手であることを私は疑う、あるいはそのことに確信がもてない(それがどういいう意味においてにしても)というなら、その場合なぜこれらの言葉の意味についても疑わないのだろうか(Ug. 456)」という断片などをかんがえ合わせるならば、ヴィトゲンシュタインの場合、奇矯な懷疑を封じたのは、「言葉」の共通了解があるという大前提であったとも言えるかもしれない。
- (7) フッサールの「原信憑」とヴィトゲンシュタインの「確信」の対比については、山崎庸佑『現象学と歴史の基礎論』(一九八〇年、新曜社)の第一部第一章の「二 世界地平、根源的世界信憑」を参照。