

# カントの「誤謬推理」

—— 「純粹理性批判」の第一版 ——

細谷章夫

## 問題提示

カントは「誤謬推理」のうち、第四誤謬推理それ自体としては靈魂の不死の問題を取扱うのが目的であったと思われる。なぜなら第一誤謬推理では靈魂の実体性が、第二ではその単純性が、第三ではその人格性が問われ、それをひき継いでの第四誤謬推理と考えられるからである。実際第四誤謬推理では外的な諸対象の認識に関する問題が主要な問題であるかのような趣きを呈しているものの、そのゆきつくところは靈魂の現存在（とくに自己意識から出発した心、精神）の問題である。そしてその結論として、靈魂が思想のうちでしかないものを実体化していること、それを現実の対象と同じ資格あるものとして、思考する主体の外に想定していること（A384）を批判するのである。このことは見方をかえれば次のことを意味する。カントは靈魂の現存在を認識一般の問題、すなわち客観的对象とそれを認識する主観に関する問題として考え、その一つの結果として靈魂の現存在を考える理性の誤りを指摘したのだということである。したがって第四誤謬推理には靈魂の現存在を否定するだけではなくて、も一つ別の重要な側面があるといえる。つまり靈魂の現存在を否定する論拠となった外的な諸対象に関する問題とは何か、である。しかも私の考えによれば、この問題の解決はカント哲学の基本的な考え方の一つとなる、超越論的観念論の根拠にもなっているのである。そこで、第一版のこの誤謬推理を、とりわけ第四誤謬推理を外的な諸対象に関する問題に限定し、超越論的観念論の論拠となっている考え方を示すのが、この小論の目的である。なるほどカントは第一批判の超越論的感性論において、すでに空間、時間が物自体でなく、基本的に現象の形式であること（A<sub>B42</sub><sup>26</sup>, A<sub>B50</sub><sup>34</sup>）を述べている。また超越論的論究では、例えば空間に関して、現象の形式としてのア・プリオリ性によって、幾何学の本質がうまく説明されうることも示しているといえる。しかしここでは空間、時間がなぜ基本的には物自体ではなく、現象であるのかの説明は全くなされていない。私たちはなんの説明もなく、いきなり超越論的観念論の立場がおしつけられているとの印象をもつのが実情である。これがまたカント哲学を必要以上に難解なものたさせている理由の一つでもあろう。

私はすでに、アンチノミーの存在することが物自体と現象をカントが区分した根拠であることを示しておいた。<sup>(1)</sup> 同様にこの小論において、外的な諸対象の認識に関するこの誤謬推理の議論をとおして、空間、時間の主観性、あるいは現象の形式としなければならな

かった理由を、明瞭に示したいと思う。というのはこれこそ超越論的観念論の基本的な性格だからである。以下第一節では「純粹理性批判」の第一版、第一誤謬推理から第三誤謬推理を中心に述べ、第二節では第四誤謬推理を主としてテーマとして述べることにする。

### 第一節

四つある誤謬推理のうち、第一誤謬推理から第三誤謬推理における超越論的観念論の根拠になっている部分を洗い出しておくことがこの節の目的である。なぜならおおまかにいえば、「自我」というものの認識における難点とそれに対するカントの解決の仕方が、部分的ではあるが、この三つの誤謬推理のうちに示されているといえるからである。またこの部分は別の意味で、あの有名なデカルトの命題「私は考える。ゆえに、私は存在する。」の徹底的な論求の部分ともいえる。カントはデカルトとは違った意味で、いいかえればデカルトよりはもっと厳密な意味で「私は考える」を理解していたといえるからである。結論をいえば「私は考える」は一つの働きでしかないというのが、カントの考え方であるといえようか。例えば「私は考える」から、直ちに考える主体としての「自己の数的同一性」はでてこないとするのである。それをカントはとりわけ第三誤謬推理で徹底的に追求する。では「私は考える」とはどのようなことを意味する命題であるのか。この節ではこの問題と共に、間主観性の問題とも関連させて考えていくことになろう。

まず第一誤謬推理で、カントが論駁したのは、考える存在者（靈魂）denkend Wesen（Seele）（A 348）が実体であるということに関してであった。「私は考える」の「私」は論理的主体ではあっても、けして現実的な主体ではないというのがその主旨である。第一誤謬推理を考えるならば、この理性推理の誤りは思考の、不変的な論理的な主体を、内属するものの現実的な主体の認識 die Erkenntnis des realen Subjekts der Inhärenz（A 350）してしまったことにある。しかし私たちはこの現実的な主体に関してほんの少しの認識ももちあわせていない（A 350）のである。というのはまず第一に一般的にいえることだが、純粹なカテゴリー（実体のカテゴリーも当然のことであるが）はその根底に直観がおかれなるときには、それはなんら客観的意義をもっていない（これは分析論でのカントの結論）からである（A 348/349）。またさらに第二にいえることは、実体というたんなる純粹カテゴリーから、思考する主体の固有性が推論されるということもない（A 349）からである。したがって思考する主体をなにか客観的な存在とするためには、経験から与えられた対象の持続性が根底におかれなければならないことになる。しかし思考する主体としての「自我」は、外的な諸対象の認識とは全く事情を異にする。まずいえることは、いや少なくともいえることは次のことである。私たちの思考する主体は物的でないということ、いいかえれば、思考する主体は内的感官の対象として表象されるものであるから、それが思考されるかぎり、外的感官のどんな対象でもありえないということである。つまり空間における諸現象でありえないのである（A 357）。このことは何を意味

するのか。思考する存在者が外的な諸現象のもとには全く現われず、それはまた外的に直観しえない (A 357) とすると、この思考する主体を私たちはどのように考えたらいいのであろうか。経験的な存在の背後にカントは物自体としての超越論的対象 = X を考えた (A 106) ことは確かである。しかしこれはカントによると、純粹概念ではあるが、私たちのすべての経験的概念一般に対象との関連を与えるもの、すなわち客観的实在性を与えるものなのである (A 106)。思考する主体としての私は考えるばかりでなく、欲求し、あるものを目ざして行動するものである以上、あるなにものかとしてあるいは思考する主体としてのある種の超越論的対象と考えることが可能であろう。カントはその可能性をむろん否定しない (A 358)。それにもかかわらず、ある面で超越論的対象と異なる点があることも指摘する。このところはかなり微妙なので、やや詳しく述べておこう。

まず思考する自我 (つまり靈魂) をカントは内的感官の超越論的対象の名称としている (A 361) かぎり、思考する主体を一つの超越論的対象と考えていたことは確実である。しかしこれは経験的な存在の背後にある、外的感官をともなう超越論的対象 (これをここでは、外的感官の超越論的対象としておこう) と次の点で区別されているといえる。この思考する主体はあるなにものかであるにせよ、それは拮がりをもたず、不可入的でもない (A 358) からである。それは外的感官の超越論的対象が外的感官によって、空間的に現象するような仕方では現象しない。したがってこの内的感官の超越論的対象としての思考する主体を、直観する側面からのみいうならば次のようにしかいえなくなる。この何かあるものがどういう対象であるのかを全く認識させず、かえって外的感官との関連なしにそれだけで考慮されるものとしての、このある何ものかを、外的諸現象のこれらの諸述語は付与されることができないということを認識させるだけ (A 358/359) なのである。この何かあるものは全く外的感官との関連を全くもたないので、そのようなものではあらわされえないということを知らしめられる存在なのである。では「私は考える」という命題はどう考えたらいいのであろうか。「考える」働きは認められても厳密に言えば、その働きの任い手と思われる「私」は直観的に、外的諸現象によっては示されないのであるから、それがどのような対象であるのか全く認識されていことになる。「この私」に対して他の人の認識は、確かに、外的感官との関連をもち、したがって「この私」はその他の人から見れば、外的感官の超越論的対象とはなろう。しかしそこには間主観性の難点がかくされているのである。この問題はのちにまた論ずるとして、カントが次のように指摘していること、それゆえに厳密な意味では、やはり「この私」は基本的に内的感官の超越論的対象でしかないのだとっておこう。その指摘とは、要約すればこうである。観察者が「この私」を認識するさいの感性における時間は、私自身が感性において見い出される時間とは同一であるとはいえない (A 363) ことである。したがってこの難点が存在するかぎり、他の観察者による「この私」の認識は厳密な意味では成り立たない。

再び私たちは前の問題に戻ることになる。一体思考する主体 (あるいは自我) をどう考

えたらいいのであろうか。結論をいおう。外的感官の超越論的対象と同様に、思考する主体を可想的なものとして考えるのがカントの解決である。この解決は次の利点をもつ。この思考する自我が外的感官の超越論的対象と同じものであるのかどうかを、比較論ずる必要がなくなるからである。というのは、物自体が可想的なものであるかぎり、この可想的なものについて私たちはなにも知られていない (A360) からである。かえって可想的なものには通常を経験的規定をすることは許されない。したがって思考する自我が、外的感官の超越論的対象と同じかどうかを考えるという難点から、解放されることになるのである。

またこの難点の解決は次のように想定することも可能になってくる。外的感官の超越論的対象は基体としてそれ自体単純であること、また外的感官に関して掂がりが帰せられる実体それ自体に、内的感官によって意識をともなって表象される思想が内在している *beiwohnen* と想定することができる (A359) ということでもある。これは外的感官による事物の認識には、常に内的感官による意識をともなった表象による思想が随伴することを意味する。あるいはこういかえたほうがいいかもしれない。意識とも外的対象の表象とも区別できない、原初的な表象が直接的に与えられているのであると。したがってこのことは、さらにカントが次のようにいうことを許すことになる。「このようにしてある関連では物的と呼ばれるまさに同じものが、他の関連では同時に思考する存在者ということになる。なるほど私たちはその存在者の思想を直観することはできないが、しかし現象における思想のしるしを直観することはできるのである。」 (A359) このことによって、なにか特別な種類の実体とみられる靈魂だけが思考するという考え方はすてられる (A359) ことになる。逆にいえば、次のような解釈を生むことにもつながってくる。外的認識を通して内的意識があらわれてくるのであって、外的認識なしに内的意識がそれ自体で機能することがないということである。ということは、カントの考える「自我」の認識は、外的認識なしにはけして生じないと解せられるから、これは自我の存在から逆に外界の認識を考えているデカルトとは異なる見解といえよう。とにかく以上が外的感官の超越論的対象も、内的感覚の超越論的対象も物自体と考えることより帰結することなのである。内的感官の超越論的対象である「自我」が外的認識と共に現象するとするならば、それはいわば一つの働きとして考えられる。そしてそのような「自我」は超越論的演繹では「統覚」 *Apperzeption* といわれ、それに対して外的感官の超越論的対象はたんに超越論的対象といわれたことを思いおこさせる。以下私たちはそれぞれ統覚と超越論的対象の用語を用いることにしよう。しかし今、私たちが直面しているのは「私は考える」の「私」がどういうものかということであった。さらにこの点を第三誤謬推理の項においてみてみよう。

第三誤謬推理そのものの中心問題は、人格の基礎となる「数的に同一的な自己」 *das numerisch-identische Selbst* (A362) に関してである。「私」は内的感官の対象であっ

て、異なる時間における私自身の意識の同一性は私の思想とその連関の形式的な条件でしかないこと、それは私の主体の数的同一性を証明するものではないということ（A 363）がその結論である。では「私は考える」の「私」が私の数的同一性を示すものでないということの論拠はなんなのであるのか、またそれが私の思想とその連関の形式的条件でしかないことは何を意味するのか。

外的対象の数的同一性を経験的に認識しようとするとき、私たちは現象のうちの持続的なものに注目し、その他のものがそこで変化する時間において、その持続的なものの同一性を認めればよい（A 361/362）。しかし「私」の数的同一性を認識しようとするときにはそうはいかない。「私」がまず内的感官の対象であること、そこでは刻々に経過する時間にあらわれる意識が常に同一だと保障するものはなにもないからである。カントはいう。「私」というこの主体において、自我の数的同一性がいえたとしても、自我が同一性を保持することが許されないような変化が生じる可能性のあることを指摘（A 363）する。確かに厳密な意味においてある瞬間に考える私と、次の瞬間に考える私とが同じであるという保障はなにもないであろう。カントは続けて次のようにいう。しかしこの主体に自我という名称を与えることができること、それはこの主体が変転 *die Umwandlung* しても、先行する主体の思想を後続の主体の思想へと伝達可能であること（A 363）を述べている。そこにある種の同一性がいえるかのように見える。しかしこのことはカントによると正しくない。思想が伝達されうるからといって、主体の変転、変化がなかったとはいえないというのである。この間の事情をカントは〔注〕において、弾力性をもつ球による力の伝達という興味ある比喩によって説明（A 363/364）する。それを要約すれば次のようになろう。弾力性をもつ球が同じような球に直線的に衝突すると、その力がその第二球に伝達される。そして第二球は第三球に力を伝え、第三球は……。これと同じ類比によって、ある実体が他の実体に諸表象とその表象の意識を伝達するとする。そしてその他の実体は次の第三の実体へ……と一つの系列が考えられる。そしたら最後の実体は以前の諸実体のすべての状態を、自分自身の状態として意識することになるだろう。だからといってこの最後の実体は、これらのあらゆる諸状態において同一の人格であったとはいえないだろう、というのである。

このことはまた「万物は流転し、世界において持続し、とどまるものはなにもなし」という命題が基本的に論駁不可能な理由でもある。この命題そのものは本来、実体が想定されれば、直ちにこの命題は否定されるという性格をもつものではある。そうであるにもかかわらず、カントによるとこの命題を論駁できない。というのは私たち自身が私たちの意識に基づいて、霊魂として私たちが持続的かどうかに関して判断できないからである（A 364）というのである。つまりその意味は、たとえ客観対象のうちに持続的なものを認めたとしても、それだけではなんらその命題の正しさを保障するものではない。それとは別に、その客観対象を認識する側の主体の持続性が保障されていなければならない、と

ということである。

このように徹底して考えるならば、私たちはある瞬間における私と次の瞬間における私が同一であるという保障はない。しかしカントは、すべての表象が付随し、すべての表象と結びつく自我という表象がつねにあらわれること (A364) に関しては十分に認めている。だからこそすでに述べたように、ある関連では物的と呼ばれ、他の関連では思考する存在者と考えようとする想定も可能になってくるわけである。すると問題は表象があるだけでは自我の同一性は主張できないが、他方表象があるところには常に私の意識が存在するということを、どのように理論的に示すかという問題になる。表象のあるところ常にその表象に付随して意識があるということ、それはけして自己の同一性を保障するものではないが、この事態をなんらかの仕方で表現する必要がある。そしてその事態の表現こそが、私自身の意識の同一性は私の思想とその連関の一つの形式的な条件 *eine formale Bedingung* (A363) であるということなのである。そしてまた「私は考える」という命題があらゆる悟性判断一般の形式を含み、あらゆるカテゴリーをその乗り物として *als ihr Vehikel* 伴うという (A348) とき、その乗り物とはこの形式的な条件のことを指し示していると解されるのである。

次に私たちはすでに少しふれておいた間主観性の問題に移ろう。間主観性の問題は以上のように、「私」における表象を厳密に考えることにより当然でてくる問題である。カントが「私」をまず具体的な「この私」のレベルから考えることを出発点としたことは当然のことである。もしそうでなくて、出発点としてはじめから意識一般を前提していたのならば、今まで述べたような私の同一性が含んでいる種々の問題は全く問題ではなくなってしまふからである。かえって意識一般を疑い、さらに「この私」の同一性をも疑うことからア・プリアリな諸条件の必要性が浮き彫りにされてくるのである。その点において、基本的にカントはデカルト主義者なのである。このことは多少ここで強調しておいたほうがよいかもしれない。従来のカント解釈はその点があいまいにされるか、意識一般が当然のこのように前提されていたように私には思える。意識一般がはじめから前提されていたら、間主観性の問題は問題として生じない。もし意識一般が当然のこととして前提されているとするならば、そもそもカントにおいて間主観性の問題がでてくること自体をどう考えたらいいのか。すなわち「この私」を徹底的に考え、そこから意識一般を考えようとするカントの立場を、どう理解したらいいのだろうか。その考察の結果として、のちに述べるア・プリアリな条件としての純粹統覚が考えられ、その結果としてはじめて意識一般が主張されるのである。

間主観性にかかわる問題の箇所として二つの箇所があげられよう。いずれも厳密な意味において、実際には間主観性が成り立たないこと、それなのにそこでの議論においては一種のすりかえがあって、それによって間主観性が成り立つかのように論じられていることを指摘している。この二箇所とも同じすりかえを指摘しているので、本質的に同じことを

述べていることになろうが、文脈的にはそれぞれ別の角度から述べられている。一つは第二誤謬推理においてであって、思考する自我（あるいは靈魂）が単純性をもつことの根拠として「私は考える」の命題が絶対的統一をもつかのように考える。カントはそのことに反対する論拠として述べられるのである。反対の論拠には二つあり、その一つが間主観性の問題に関連する。すなわちある思考する存在者を表象しようとするとき、この思考する存在者の立場に自分自身を置き、それだから考察しようとしたこの客観に自分自身の主観をすりかえなければならない（A353）ことである。他の一つは、私たちが主観の絶対的統一を必要としているのは、そうしないと「私は考える」がいえなくなってしまうからである（A354）としている。もちろんこの二点に関してカントの反対は明白で、前者ですりかえが行われることが誤りであり、後者では「私は考える」が統覚の形式的命題であり、あるいは認識の主観的な条件でしかなく、そこから逆に「私は考える」の絶対的統一を推理することは、一種の誤った認識の拡張であることを指摘する（A354）のである。しかしここで、思考する存在者と他者の主観とのすりかえに関しては、それほど十分に示されてはいない。それがより詳しく論ぜられるのは第三誤謬推理においてであるといえよう。以下それをより詳しくみてみよう。

第三誤謬推理の間主観性にかかわる箇所は、人格の同一性の問題とのかかわりで論ぜられている。人格の同一性を他者の観察から主張されうるかどうかとの問題として示される。この箇所をまず引用しよう。「私が他の観察者の視点から私（他者の外的な直観の対象としての）を考えるならば、この外的な観察者はまず第一に時間において私を考える。というのは統覚において時間は本来私のうちにおいてのみ表象されるからである。それだからこの観察者はすべての時間に対するすべての表象が私の意識において伴う自我から、しかも完全な同一性をもって伴うこの自我から、たとえこのような自我を認めたとしても、それにもかかわらず、けして私自身の客観的な持続性を推論することはできないだろう。なぜならば、そのとき観察者が私をそれへとする時間は私自身の感性における時間とは同じものではなく、かえってその観察者の感性に見い出される時間だからであり、だから私の意識と必然的に結びついている同一性は、観察者の意識とは結びついていないからである。すなわち私の主体の外的な直観と結びついていないからである。」（A362/363）この引用文の論旨は次のようになろう。「私」の同一性を他の観察者の視点から考えたとき、厳密な意味で、この私の客観的な持続性を推論できないということである。つまり間主観性は厳密な意味では自我の同一性が成り立たないと同じように成立しない。それは次のような理由による。私が私自身を時間において意識するときの時間と、他の観察者が外的直観と共に時間のうちに見いだす意識における時間とは同じだとはいえないからである。つまり他の観察者が「この私」を外的直観においてとらえつつ、同時に観察者自身が意識しつつある時間は、少なくとも私が私自身を時間において意識する時間と同じ時間であるとする根拠はなにもないからである。それにもかかわらず、それらは同じ時間であ

るとすることによるすりかえによって、はじめて他の観察者による「この私」の自己同一性が主張されているわけである。しかし問題はそれだけではない。上記の引用文中「それだから……私の意識において伴う自我から、しかも完全な同一性をもって伴うこの自我から、たとえこのような自我を認めたとしても（筆者傍点）……」の箇所である。「たとえこのような自我を認めたとしても」はある一つの前提に基づいてはじめていえることなのである。つまりそこには、不変不動の自己 *das stehende und bleibende Ich* (A123) としての意識の同一性ばかりでなく、つねに同一のもの = *X immer einerlei = X* (A109) としての超越論的対象の本質的な性格が前提されて、はじめて厳密な意味において経験が成り立つことが示唆されているのである。これらのことに関して、私はすでに別の論文<sup>(2)</sup>で論じているので、詳しくはそれを参照していただきたい。要約していえば次のようになるだろうか。自己の同一性や客観対象の持続性をア・プリアリに前提しないとするならば、私自身の存在も、経験的な諸対象の存在すら疑わしいものになってしまう。従って、このア・プリアリな条件は私自身の存在や経験的な諸対象を認めるかぎり、どうしても承認されなければならない総合的判断なのである。私たちの経験、そしてこの経験に基づく学問も、実はこのア・プリアリな条件のもとに成り立っているということ、そしてこのア・プリアリな条件そのものはけして経験から得られるものではなくて、もっと強力な一般性をもって前提されなければならないこと、そしてカテゴリーという仕方で対象がとらえられるかぎり、それはまたそれら超越論的対象との必然的な結びつきによるものであると考えられること、つまり必然性がア・プリアリな条件として前提されなくてはならないことが示されていた。このア・プリアリな性格に基づく一般性と必然性こそが、経験そのものが成り立つための客観的条件だったのである。したがって、誤謬推理におけるここでの問題点は、実はすでに超越論的演繹論で解決済みだったのである。つまりこの誤謬推理におけるように厳密に考えれば、これらのア・プリアリな諸条件を認めないならば、私自身の存在も、経験的な諸対象も、客観的に主張しえないことになる。そのような意味で、超越論的演繹とは私自身を含め、一般に諸対象の客観性の根拠を示していることになる。そしてここでの誤謬推理の意義は、超越論的演繹及び感性論で示された、あのア・プリアリな諸条件がなかったのならば、ただ混乱した表象だけがあることを示したことになる。

## 第二節

第四誤謬推理そのものは経験的観念論の考え方を三段論法の形で示したもので、その誤謬推理の指摘は当然、経験的観念論の批判になる。これがここでの主要テーマではあるが、実際はそう単純ではない。経験的観念論を批判し、その批判をまぬがれうる立場として、自説の超越論的観念論をカントは提示する。そしてその超越論的観念論にほんとうに対立する超越論的實在論を自説の立場からさらに批判し、そこですでに示した超越論的対象という概念の必要なことが述べられる、というのがそのおよその筋立てである。そして



またその補強として、霊魂と物質の相互性に関する従来の三つの説（自然的影響説、予定調和説、超自然的協力説）の批判をおこなうのである。したがって、この節では経験的観念論、超越論的実在論の批判の論拠を通して、カントの主張する超越論的観念論の立場をできるだけ明確に示していくことにする。

まず最初に批判の対象となる経験的観念論の主張とは、カントによればほぼ次のとおりである。一般に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るようなものは、その現存在が疑わしい。ところですべての外的現象はその現存在が直接的には知覚されない、つまり与えられた諸知覚の原因としてのみ推論されたもの。だからその現存在は疑わしい（A 366/367）。経験的観念論とはしたがって、外的諸現象はその現存在が諸知覚の原因として推論されるものであるかぎり、疑わしいものだとする説ということになる。この諸知覚とその現存在を一応別ものとしたのは、例えば夢の場合のように、その諸知覚が直ちにその現存在と結びつかないとする認識に立っているからであり、したがって本来的にはその知覚から、現存在が推論できるかどうかが問題になる説だということになる。それに対して外的感官の対象が、確実に存在しうるとする説をカントは二元論 Dualismus と名づける（A 367）。カントの主張する超越論的観念論は経験的観念論とは異なって、のちに二元論となりうることがのちに示される（A 370）という。事実、カントは超越論的観念論が超越論の意味においてではなく、経験的意味において二元論となることをのちに示す（A 379）のである。ところでこの経験論的観念論の主張を吟味することから、まずカントの批判ははじまる。その批判を明確にするために、やや整理したかたちで示すことにする。

カントによると経験的観念論の上記の主張は次のようにその特色を分けることができる。（1）私の外なる現実的現象の現存在は、直接に知覚によって与えられないとすること、（2）この知覚は内的感官の変様によるものとされ、その変様をなさしめる外的原因がつけ加えられて考えられ、したがってこの外的原因は推論されたものとする（A 367）、（3）この内的知覚に基づいて、外的諸物の現存在が推論されるが、推論されたものであるかぎり、その現存在は疑わしい（A 368）。この三点に尽きる。とりわけ（1）は経験的観念論の特色をもっとも示すものとしてカントは注目している。というのは、観念論者とは外的な諸対象の現存在を否認する人と理解されてはならないこと、かえって外的な諸対象の現存在を直接的な知覚によって認識されるということを認めない人（A 368）と定義さえしているからである。つまり（1）の意味することは、直接的な知覚が現実的な対象の現存在の証明にはならないということである。その論拠は何か。外的なものは私のうちにないのだから、私とその外的なものを内的な知覚のうちに見い出すことはできないということ（A 368）にある。しかし私自身の存在は直接的に知覚によって確認されうるものではある。すなわち私たち自身のうちにあるものだけは、直接的に知覚されること、したがって私たち自身の現存在は知覚の対象となると主張することは当然できる（A 367）とする。その意味で、デカルトが

すべての知覚を最も狭い意味において、私（考える私として）は存在するとしたことを当然正しいこととする（A367/368）のである。それにもかかわらず、外なるものの現存在はそれが外的なものであるがために直接的に、内的な知覚によっては見いだされないとするのである。おそらくこのような考え方がでてくるのは、夢の場合にみられるように、知覚の現存在が必ずしも対象の現存在につながらないことをふまえての主張と考えられるだろう。そこで（2）が主張される。（2）は私が私の内的知覚を、なにか外的なものがその知覚に対する最も近い原因の、ある結果とみなす（A368）ところにある。つまり、内的知覚をひきおこす原因として外的なものが考えられるが、この外的なものそのものは知覚にもとづいて推理されたものとみるわけである。しかし知覚からのその推理を考えると、（3）が問題となる。この（3）の主張に関してはカントは経験的観念論者と共に賛成する。その論拠はこうである。まず第一にある与えられた結果から一定の原因を推論することが一般に不確実であること、なぜならその結果は一つ以上の原因から生じているかもしれないからである。第二にその知覚は夢にみられるように、たんなる私たちの内官の戯れでないかどうか、つまり、外なるものとしてあらわれた知覚が、常に現実的对象に関連づけることができるかどうか疑わしいということにある。そのような論拠から推論されたものから考えられた現実的对象の現存在は、当然疑わしいものとなるわけである。この経験的観念論に対するカントの批判は（1）、（2）に対してであり、基本的には（1）に集中する。それはカントの主張する超越論的観念論に対立する超越論的实在論（A369）の批判とからみあって述べられていく。したがって超越論的实在論に対するカントの批判と共に経験的観念論の批判をみていこう。

超越論的实在論とは、カントによると、時間そして空間を、私たちの感性とは独立になにかそれ自体で与えられているものと考え、すなわち外的な諸現象を私たちの感性とは独立に現存するとする説（A369）である。ところでこの説の誤りはどこにあるとカントはみるのか。この説は当然諸現象を、私たちの外に見いだされる自立的存在者 *selbständige Wesen*（A371）とみなす。しかしそれはこの諸現象の表象が存在しているときには、それに対応する対象もまた存在しているということになる。これは確実なことではない（A371）というのがカントの言い分。なるほど表象の現存在が直ちにそれに対応する対象の現存在であるとはいえないことはすでに述べたように、夢や幻影の場合を考えてみれば明らかであろう。しかもこの超越論的实在論には、さらに二つの難点が存在するとカントはみる。第一は「私たちが外的な諸対象を物自体とみなすなら、どうして私たちは私たちの外なる諸対象の現実性を認識することができるのかを理解することは極端に不可能である」（A378）というにある。ここの意味はこうだろう。経験的観念論では直接的に与えられる知覚と、現実的な外的対象とを一応区分することにより、夢や幻想の存在が説明されうる根拠があるといえる。それに対して、この超越論的实在論はこの区分をしない。とすると、与えられた直接的な諸知覚が、夢でもなく、幻影でもなく、現実的なもの

だとする根拠はどこにあるとするのか。超越論的実在論はこの問題に全く答えていない、いや答えられない、ということであろう。そしてカントにいわせれば、実際のところ、私たちの内に存在する表象だけが私たちにとって、外的対象の現存在を主張しうる支えではないか（A378）ともいいたいのであろう。カントの主張の主旨はなにも夢や幻想のようなものだけをいっているのではない。それはある経験上の規則をひき入れればあるいは解決するかもしれない。しかし超越論的実在論は表象の現存在が同時に自立的存在者の現存在とするかぎり、表象が常に自立的存在者と対応していることを示す根拠は何か、それは全くないのではないか。超越論的実在論がその根拠を示さないかぎり、その主張は仮説、あるいは前提であって、そのかぎりでは不確かな前提に立って主張されていることになる。これが超越論的実在論のカラクリなのである。この間の事情に関するカント自身の表現はこうである。これら諸物に関する私たちの最良の意識においても、表象が存在するならば、またその表象に対応する対象も現存するということは、もはや確実ではない（A371）との言い方である。第二の難点（これはまた経験的観念論の難点でもある）はもし外的な諸現象がそれ自体で存在する諸物として、私たちのうちにひきおこされる表象とみなされるならば、どうしてその現存在が結果から原因へと推理する以外に見きわめることができないではないか、にある。さらにこの推論にさいして、果してその原因が私のうちにあるのか、あるいは私の外にあるのか、常に疑わしいままであるに違いない（A372）ということである。この二番目の難点の中心は後半の部分にある。

超越論的実在論は当然のことだが、経験的観念論も不確実としながらも、外的諸現象をそれ自体で存在する諸物が私たちに働きかけた結果としてでてくる諸表象を考えている。ところでそれ自体で存在する諸物を、私たちはどうして知ることができるのか、となるとすでに述べたように超越論的実在論は全くそれに答えていない。かえってなんの根拠もなく自立的な存在者を前提しただけである。他方、経験的観念論はその推論そのものに疑問をもち、したがって自立的な存在者に対しても不確実なものとの疑念をもちはする。がしかし、それ自体で存在するものの認識が、与えられた結果としての諸表象から原因へと推論することによって得られることを一応認めてはいる。カントの言い分はこの点で経験的観念論に味方し（同情的に理解することによって）、それ自体で存在する諸物を私たちが知ることができるためには、結果から原因へと推論する以外にないのではないか、つまり結果としての諸表象からその原因として、それ自体で存在する諸物を推論すること以外にないのではないか、というのが前半の意味である。もしそうだとするならば（超越論的実在論も、自立的な存在者を主張するかぎり、そのような推論を認めないわけにはいくまいとの意味が含まれている）、問題は次のとおりである。その推論において、その原因が私のうちにあるのか、それとも私の外にあるのかどうか、そもそも与えられた諸表象の原因が私のうちにあるとか、外にあるとかをはっきり判定することが、どうして可能であるのかである。カントはこの疑問を提出すると同時に批判する。諸表象の原因が推論によって

可能だったとしても、端的に諸表象が直ちにそれ自体で存在する諸物といえない以上、また常に与えられているのは諸表象のみであるとするからには、諸表象の原因が私のうちにあるとか、外にあるとかいうことができないのではないか、というのがその批判の内容である。そしてこれが超越論的實在論の難点の二番目である。超越論的實在論は諸表象と、自立的存在者を単純に前提している。その前提した立場からいえば、単純化して、諸表象は私のうちにあり、自立的存在者は私の外にあるといえるかもしれない。しかしどうしてその自立的存在者を私たちは認識するののかとの立場からみるならばどうなるか。またそれを与えられている結果としての諸表象を出発点として、そこから推論によってその原因としての自立的存在者を導き出すとするならば、どうなるのか。与えられているのは諸表象だけである。この諸表象自体において、どうして私のうちとか、私の外とかがいえようか、というのがその難点の意味である。つまり与えられている諸表象自体においては、私のうちにあるとか、私の外にあるとか、いうことはできない。かえって、その諸表象自体から、自立的存在者としての諸対象を推論するのである（推論そのものに疑いをもつもの）から、その諸表象自体はすべて私のうちにある、としかいえないはずのものである。それなのに諸表象自体に私のうちとか外とかをいおうというところに、難点があるわけである。ではこれらの難点を脱却するためには、どうすればいいのか。そのときカントによって提示されるのが超越論的観念論である。

超越論的観念論の基本的な主張を要約すれば次のようになる。外的な諸物は、私たちに与えられている知覚において、直接的に与えられているとする。それは私自身の存在を私の諸表象を通して直接的に意識しているのと同じこととみる。カントの言い分に従えば、私は外的な諸対象の現実性に関して、推論する必要はない。それは私の内的感官の対象の現実性に関して推論する必要のないことと同様（A371）だとする。「なぜならば、それらはいずれも諸表象に外ならず、その諸表象の直接的な知覚（意識）は同時にその現実性の十分な証明だからである」（A371）そのような直接的な知覚（意識）が存在することそれ自体が、外的な諸対象の存在の証拠であり、私の存在の根拠なのである。直接的に与えられている知覚があることこそ、外的諸対象や自我の存在の証明であるかぎり、基本的にはその両者に少しの差異もない。それだから、外的諸物が存在するのは、私という自己が存在するのと同様（A370/371）なのである。異なるのは、私という自己の表象がただ内的な感官に関連づけられているのに対して、拡がりをもつ存在者としての諸対象の表象は、外的な感官に関連づけられること（A371）である。では内的な感官、あるいは外的な感官に関連づけられるとは何か。

結論をいそごう。超越論的観念論においては、私の外とか内とかは、たんなる表象様式の違いだとするのである。諸表象は現象でしかない。現象としてとらえられる経験的对象は、それが空間において表象されるときには外的な対象といい、それが時間関係において表象されるときには内的な対象といわれるだけなのである。上記の内的な感官、あるいは

外的な感官に関連づけられるとは、その意味なのである。しかしこの時間および空間のいずれも、私のうちでしか見い出されない (A373)。つまり直接に与えられている知覚としての諸表象、それは直接的に与えられているかぎり私のうちにあるといえる。そうすると経験的对象はどのように考えたらいいのか。それを私たちの知覚としての諸表象と違ったところに存在すると (推論によるものであれ、なんであれ) するならば、つまり自立的な存在者とすれば、すでに述べた超越論的実在論のもつ難点を避けることはできない。そこでカントは諸表象を秩序づけるものとして、たんなる表象様式とししての、空間と時間を考えたわけである。私たちが経験的对象を私の外にあるとみなすのは、実は空間によって秩序づけられた結果であり、時間において秩序づけられたものが内的な対象なのである。さらにそこにおいて、きれぎれの意識ではなく、持続する意識によって、ある同一性が認められるならば、それは通常の意味での「私」なのである。したがって、超越論的感性論ですでに述べられているように、空間は感性の主観的条件 *die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit* (A<sub>B42</sub><sup>26</sup>) であり、時間も基本的に私のうちに見い出されるかぎり、私たちの (人間的) 直観による一つの主観的条件 *eine subjektive Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung* (A<sub>B51</sub><sup>35</sup>) ということになるのである。

カントは私たちの外 *auber uns* という表現が避けがたい曖昧さをもつことを指摘 (A373) する。つまりそれは二つの意味をもつ。一つは物それ自体として、私たちから区別されて存在するあるなにものかとしての意味であり、カントはそれを超越論的意味における (A373) 考え方とみる。それは超越論的実在論がとっていた立場であった。それに対して、もう一つはただ外的な現象に属するものとしてのなにものかの意味である。カントはもちろん「私たちの外にある」をこの意味に解している (A373)。この考え方をやや人為的に表現すれば次のようになるだろう。空間や時間の表象様式に秩序づけられる以前に、与えられている知覚としての諸表象は私たちにとって直接的に与えられている。しかしその諸表象が私たちの外とか内とかをいわしめているときには、すでに空間、時間の表象様式が働いた結果というわけである。逆にいえば、空間、時間なしの諸表象には私たちの外も内も知ることがない。だから経験的意味において、経験的对象を超越論的観念論では二重の意味で、「私たちの外」ということが考えられていることになる。知覚としての表象は、私のうちなるものとして私たちに直接的に与えられている。このとき「私たちのうち」にあるとは、その表象が直接的に私たちの主観において与えられている、ということの意味するにすぎない。経験的对象が私たちの外にあるとするのは、表象様式あるいは現象の形式である空間によって、外なるものとして秩序づけられているからである。しかしこの空間そのものは、実際は知覚としての諸表象と共に与えられているのであり、主観的条件なのである。というのは、私たちに与えられている諸表象は、本来知覚とそれを秩序づける表象様式としての空間、時間を区別することは、理論的にはできても、一緒に直接的に与えられているからである。そして空間、時間は受容能力にもとづくと考えられ

るかぎり (A<sup>19</sup><sub>B<sup>33</sup></sub>), 認識者そのもののうちであり, 主観的条件なのである。したがって, 「私たちの外」が二重の意味において考えられなければならないとは, 次のことを意味する。諸表象そのものが直接的に与えられていること, 知覚を秩序づける空間, 時間の表象様式は, 私たち人間の受容能力にもとづくものであるかぎり, 主観的条件であり, それは基本的には私たちのうちにあるといえる。しかし外的な表象様式である空間によって, 諸表象は諸物を私の外にあるものとして直観させる。だから「私たちの外」とは直接的に与えられている諸表象全体 (知覚も空間もそして時間も) は私のうちでありながら, 同時に一つのあり方 (空間という表象様式) によって, 私の外にあるということになる。超越論的観念論のもつ二元論も, 実はこの意味において理解されなければならない。つまり超越論的観念論における二元論とは, 超越論的意味における二元論ではなく, すでに述べたように二重の意味における二元論なのである。ここでさらに先にすすむ前に, 知覚と空間に関する, カント自身の考え方をいささかなりとも正確にくみとっておこう。

知覚に関してカントは次の二点において定義しているといえよう。一つは感覚が対象を規定することなく, 対象一般に適用されたとき, それは知覚といわれること (A 374) である。だから感覚の多様性によって多くの対象が構想において作りあげられる (A 374) ものであるかぎり, 知覚は対象が経験的なものとして具体的な表象となる以前の直接的な表象と考えられるのである。それだからこそ, またも一つの知覚の定義と考えられるものがでてくる。つまり, それによって感性的直観による諸対象を考えるための素材がまず与えられるところのもの (A 374), がでてくる。したがって, 知覚とは経験の要素である感覚のうちで, さらにまだ空間, 時間の表象様式が働いていない, したがって具体的対象となっていない, もっと原初的な表象をあらわす概念と解されるのである。だからそれは経験的認識を分析したさいに考えられた, 理論上の概念ということになる。カントが空間と知覚とに関連して, この知覚が空間においてある現実的なものを表象することを述べるとき, またさらにその三つの理由に言及するとき (A 374/375) に, 上述の知覚の意味がより明確になってくる。その三つの理由とは, 次のとおりである。第一に知覚は空間が並存 *das Beisammensein* のたんなる可能性の表象であるのと同様に, 現実性の表象であること。第二にこの現実性は外的感官に対して, すなわち空間において表象されること。第三に, 空間それ自身はたんなる表象にはかならず, それだから空間のうちにおいて表象されたものだけが, 空間において現実的なものとみなされること。逆に, 空間において与えられたところのもの, すなわち知覚によって表象されたものは空間においてもまた現実的である, ということである。要約すれば, 空間が遠近左右, および上下の並存関係をなさしめる表象様式として働き, 他方知覚はそれだけで現実的なものを表象することはできるが, 具体的な表象としては空間における秩序づけによって, 与えられてはじめて, 現実的なものであるといえるのである。そのように理解される。

最後に, 超越論的観念論においては, 夢はどのように考えているのかを, 結論だけ述べ

ておこう。夢を夢と知らせしめるのは、生活の脈絡からはずれたものを夢とさせているにすぎない。逆に夢でなくて現実的なものとは私たちの生活の脈絡のうちにあれば、現実的ということになる。カントは夢のような誤った仮象からのがれるために人が従う規則とは次の規則であるとしている。すなわち「経験的諸法則に従って知覚と関連づけられているものは現実的である」(A376) という規則である。

[注]

(1) アンチノミーにおける統制的原理(「理想」1987年 夏 第635号) P.83/84

(2) カントの第一版における「純粹悟性概念の演繹」(鹿児島県立短期大学人文学会論集「人文」第4号 1980年 6月27日発行)