

カントと「デカルト的観念論」

山 田 弘 明

目次	1	カントのデカルト解釈
	2	カントと「デカルト的観念論」
	3	『プロレゴメナ』における「観念論」批判
	4	「観念論論駁」をめぐる
	5	結論

1. カントのデカルト解釈

周知のように、カントはライプニッツをはじめとする伝統的形而上学を鋭く批判した。すなわち、その論理的な誤り、言語使用上の誤りを指摘し、理性の認識範囲を確定した。それらの多くは今も傾聴に値する議論である。カントの言いたいことは要するに、人間の感性的直観は「現象」については妥当しても「もの自体」には及ばない。それゆえ神や魂などの形而上学的な課題は学問的な知識にならず、理論的には破棄すべきであるが、しかしそれは実践的には道徳的な信仰として重要である。つまり人間には解明されえない主題であっても、人が実際にこの世を生きて行くうえでは重要だ、ということだろう。この裁定は現代哲学にも通じる歴史的に重要な考え方である。だが問題は、はたして形而上学は理論的に成立しないものかどうかということである。

ライプニッツの背後にはデカルトがあり、カントの批判の射程には当然デカルトも含まれる。若いカントは形而上学に関心を寄せて神の存在証明を試みたが、のちに「独断のまどろみ」とか「形而上学の夢は見果てた」と言ってそれを破棄したとき、そこにはデカルト的な「思弁哲学」も入っていただろう。実際カントは、しばしばデカルトの名を挙げて解釈ないし批判をしている。もしカントの言うことがすべて正しく、デカルトが問題とした懐疑・コギト・神のどれもが学問的な知にならないとするなら、デカルト哲学などは成立不可能となろう。では、カントによってプラトン以来の西洋形而上学の息の根は止められたとすべきなのだろうか。否、形而上学の批判といっても、それはスコラ的に典型化された形而上学（ヴォルフやクルージュス）に向けられているのであって、直接のデカルト哲学の批判にはなりえないのではないか。逆にデカルトには、普遍的懐疑というカントの議論そのものを切り崩す原理が内在しており、カントの批判にもかかわらずデカルト形而上学は健在であると思われる。

およそ形而上学は人間理性の単なる理想を語るだけのものでもなければ、ただ言葉の誤りのうゑに構築されたものではない。それは人間精神の深い要求であり、それなりの必然性をもった由緒正しい知である。本来、形而上学とは第一の原因や原理を対象とする重要な学であり、その故をもって第一哲学と称せられた。カント自身、形而上学を永遠の恋人のように言っている場面がある。かれは学(Wissenschaft)としての形而上学の成立に悲観的であったわけだが、その場合「学」の意味が問題である。世界・神・魂の本質の全体を、あますところなく理論的に究明することが学であるとするなら、カントの主張は正しい。しかしライプニッツにせよデカルトにせよ、そのようなことを目指したわけではない。神や魂について有限な人間理性に許されるかぎりの省察をしたにすぎない。すなわちかれらは、神の存在と本質とを論理的に(つまり理性の枠内で)想定し、人間精神について厳密に思惟可能なこと(つまり理論的に可能なこと)を記述することによって、世界の認識論的・存在論的根拠づけをしようとしたのである。そして、そうすることが学であるとするなら(その手続きに論理的な間違いがある場合は別として)、カントの指摘は当たらない。この意味では、形而上学は学問的な認識として十分成立するとしなければならない。

ところでカントのデカルト解釈はどこまで妥当なものであろうか。本稿の意図は、両者の根本的相違を念頭に置いたうえで、カントのデカルト解釈の是非を論じることである。それによって二人の哲学の特徴を浮き彫りにしうると同時に、デカルト哲学の現代性を探ることができるであろう。

筆者は現代におけるデカルト批判の原点がカントにあるのではないか、という見通しを持っている。デカルト哲学は17世紀当時から賞賛と同時に批判の対象となっていたが、カントの属する18世紀は合理主義に反対する啓蒙主義の時代であった。カントの批判はそれまでの哲学を総整理する大掛かりなものであると同時に、その矢はデカルトの鼻先をかすめているかの感がある。そして、そのスケールの大きさと論の鋭さのゆゑに、カントの議論は現代のデカルト批判の起源になっていると思われる。すなわち、カントは現象学や分析哲学によるデカルト批判の先駆になっているということである。たとえばフッサールは、デカルトはコギト(純粹自我)を心理主義的に解しているにすぎないとしたが、すでにカントは同じことを合理的心理学という言葉で表現している。また「私が在る」とは私がすでに世界内に存在することであるとするハイデガーの議論は、外界の存在証明を不要としたカントの延長線上にある。さらにウィトゲンシュタインが展開した、思考の限界設定、命題の意味、言葉使用、懐疑の不可能性などの議論は、そっくりカントのデカルト批判のなかにその原型が見出せる。アウトプットとしての思想は異なるが、カントとウィトゲンシュタインとは同根だとの印象をもつのは筆者だけではないであろう。もとよりカント哲学は分析哲学や現象学とは基本的に違う構造をもっている。しかし、カントのデカルト解釈を批判的に再検討することは、それを誘い水としてデカルト哲学の現代性を探ることであり、ひいては現代における形而上学回復の道を用意することでもあると思われる。

カントのデカルト解釈については、少くとも三つの論点がありえる。第一にデカルトの懐疑論

を標的とする「デカルト的観念論」である。ここでは、とくに外界の存在を疑うことがナンセンスだとされる。第二はコギト解釈であり、思惟するわれを主語とするのはよいが、実体とすることは誤謬推理である、と解釈される。第三に「デカルト的証明」すなわち神の存在論的証明の批判である。第二、第三の論点については、すでにおびただしい研究がある。本稿では、取り上げられる機会の比較的少ない第一の論点を扱うこととする¹。

2. カントと「デカルト的観念論」

デカルトは哲学を始めるに際して懐疑を以ってし、「神の存在を前提するのではなければ、この疑いを除く十分な理由を示すことはできない」(*Discours.IV.AT.VI.38*)²と強い調子で結論した。このデカルトの懐疑については、神が欺く可能性をもつとする点で、17世紀当時から多くの議論があり、カントもそれを批判的に見ていた一人である。カントの趣旨を一言で言えば、経験(*Erfahrung*)の持つ合法則性ないし確実性を根拠として、あらゆる懐疑論を論破できるということであろう。だがそれはどういうことか。はたしてかれの批判は妥当かどうかを、デカルトのテキストとの対比において考えたい。

カントはデカルトの外界についての議論を、蓋然的・懐疑的・経験的観念論であると批判している。すなわち、それは問題をはらむがゆえに蓋然的(*problematisch*)であり、外界の存在を疑わしくかつ証明されないと見るがゆえに懐疑的(*skeptisch*)であり、「われ在り」を不可疑とする経験的な主張であるがゆえに経験的(*empirisch*)であると言う。要するにこれは、ア・ポステリオリな質料的表象を問題とする実質的(*material*)な観念論であると考えている。これに対してカント自身はみずからの論を、形式的・超越論的・批判的観念論と呼ぶ。すなわち時間・空間やカテゴリーという純粹形式を問題とするがゆえに形式的(*formal*)であり、認識とものとの関係でなく認識能力との関係を問題とするがゆえに超越論的(*transzendental*)であり、普通の観念論を覆す独特なものであるがゆえに批判的(*kritisch*)であるとする³。

以上がカントの描いた二つの観念論の大まかな概念図である。本来の観念論は思考する存在以外に何もなしとするものであるが、カントが自らの議論をあえて観念論と名づける理由は、外界

¹ デカルトの懐疑論に対するカントの批判がどこまで妥当であるかについては、カント学者の間でも話題になることがある(有福孝岳「方法論と思惟的自我の問題—デカルトとカント—」『名古屋大学文学部研究論集』哲学23,1976,p.3-4、牧野英二『カント純粹理性批判の研究』1989,p.256)。本稿はその問題をデカルトの側から逆照射する試みである。

² 以下デカルトからの引用は、アダン・タヌリ版デカルト全集(*AT=Œuvres de Descartes, publiées par Adam et Tannery, Paris 1996*)によるものとし、その巻数とページ数とを付す。ただし『哲学原理』だけは、その部と章をもって示す。『方法序説』は*Discours.*、『省察』は*Med.*、『哲学原理』は*Principia*、『精神指導の規則』は*Regulae*と略記した。

³ のちにカントは誤解を防ぐために、これらのうちで「批判的観念論」という言い方を選んでい

にもものがあることは認めても、我々はその表象を知るのみであって、ものがそれ自体として何であるかは知られない (*Proleg.* § 13.IV.289)⁴と考えるからである。要するにカントの観念論は、バークリの独断的・夢想的観念論はむしろのことデカルトの観念論とも違って、「経験の対象について我々のア・プリオリな認識の可能性を理解するもの、・・・すべてのア・プリオリな認識がこれによってはじめて客観的実在性を獲得するようなもの」(*Proleg.* Anhang.IV.375)であった。経験を根拠とする外的対象の基礎づけ、これがカントの目指した仕事と言えるだろう。

だが、かれはデカルトの懐疑の全体像を視野に収めて詳しい議論を展開しているわけではない。自らの立場からする批判を散発的に示唆しているのみである。重要なことは、「欺く神」というデカルト的懐疑の決定的な要素をカントは考慮していないことである。神の存在を前提することなくして懐疑を解く「十分な理由」が示しえるかどうか、これが問題となろう。

「デカルト的観念論」に関するカントの主要テキストは三つある。『純粹理性批判』第一版における「第四誤謬推理」、『プロレゴメナ』 § 49、『純粹理性批判』第二版の「観念論論駁」である。ここでは、より進化した議論が見られる、あとの二つを中心にカントのデカルト解釈を詳しく検討したい。この作業を通して、デカルトの議論がカントの批判に十分堪えるだけでなく、カント哲学の基礎をも脅かす強力なものであることを示したい。

3. 『プロレゴメナ』における「観念論」批判

「デカルト的観念論」についてのカントの批判の基本線は、『プロレゴメナ』 § 49に最も明快に現れている。

まずカントは、我々の外的知覚に外界のものが対応していることは、もの自体レベルでは証明できないが、経験のレベルでもものが空間における現象として外界にあることは十分証明される、とする。つまり経験法則に従う表象の結合が現象の客観的眞理性を証明しており、外界の存在は外的経験を介して空間における現象として示される。それは時間における私の魂の存在が、内的経験を介して示されのと同じである。そこには、外的経験—空間—物体の存在、内的経験—時間—魂の存在という図式がある。こうした準備をしたうえでカントはデカルトに言及する。

K⁵ それ故デカルトの観念論は、ただ外的経験を夢から区別し、そして外的経験の眞理性の規準としての合法則性を、夢の無規則性と誤った仮象から区別するのみである。彼は両者において、対象の存在の条件と諸対象が、実際に空間において見出されるかどうか、そしてまた同様に内官の対象である魂が、実際に時間において存するかどうか、すなわち経験が想像から区別される確実な規準を伴っているかどうかを問うだけなのである。(Proleg. § 49.IV.336-337)

⁴ 以下『プロレゴメナ』(*Proleg*と略記する)からの引用は、アカデミー版カント全集 (*Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin.1903 /11.) 第四巻からとする。『純粹理性批判』は*K.d.r.V.*と略記し、A版またはB版のページ数のみを記した。

カントの見るところ、デカルトは、対象の存在の条件として空間・時間を前提したうえで、目覚めている時に空間において見る対象が実際にそう在るかどうかを問うている。だがそれは要するに、(合法的) 経験と(無規則的) 想像とを識別する規準を問うだけだとする。「だけ」(nur) という表現が示しているように、デカルトの懐疑は、時間・空間の本来の意味を十分に踏まえていないので、簡単に解けるとカントは考えている。すなわち、その規準とは外的事物の表象と普遍的法則との一致ということであり、それによって経験における諸現象の結合が確かめられる。日常生活においてこうした疑いは容易に除去されている。物体が私の外部に空間において存在することは、私が時間において存在することと同じように確実な経験である。そこでカントは、形式的観念論は「デカルト的観念論を廃棄するものである」(Ibid.IV.337) と考える。廃棄する理由は、空間が私の外なるものとすれば外界は証明できないが、空間は私の感性の形式であるがゆえに、私のなかの表象として、私の存在と同じく現実的であるからである。かくして外界への懐疑はそもそも成立しないとされる。以上がこのテキスト (§49) の骨子である。

ここでカントの議論の前提となっている三つの点に注意すべきである。

第一に、カントはデカルトと違って、日常経験におけるもの(現象としての外的対象)の存在を結果的にそのまま認める立場に立っている。カントにとって外界のものの存在を疑うことなどは思いもよらぬことであった。注意せねばならぬことは、だからといってカントは経験的(empirisch)なものの現われを真の実在とする素朴実在論をとっているわけではないことである。むしろ経験的なものを形式によって基礎づけ、真の経験(Erfahrung)とすることがカントの意図であった⁵。およそかれの観念論は感性的表象(空間・時間)のみにかかわることであった。「空間・時間は我々の感性の純粹形式として、…経験に先だって我々に内在し、…すべての現象を可能にする」(Ibid.IV.375)。すなわち、私はすでに直観形式としての空間をア・プリオリに有しており、外界のものは空間における現象として(誤った仮象でなく確かな経験として)すでに明示されている。経験における現象が真であることの根拠は、時間・空間というア・プリオリな形式が私の内にあることである。「真理は経験のうちにのみある」(Ibid.IV.374)。これがカントの観念論の根本である。逆に、もし経験における現象の根拠にそういうア・プリオリなものがないとすれば、「経験は真理のいかなる基準も持ちえないということが帰結として生じる」(Ibid.IV.375)。バークリの独断的観念論はこの誤謬に陥ったとされる。

第二に、カントは現象の真理性を示すものとして、諸現象の結合が経験的・普遍的法則に一致していることだと言う。法則に一致するとは、現象がただ時間・空間という直観形式に見合っているだけでなく、因果性などの純粹悟性概念(カテゴリー)に当て嵌まるということでもあろう。夢における無規則な表象は、時間・空間という形式を破るのみならず、因果法則にも従わない。

⁵ 以下、Kはカントからの引用、Dはデカルトからの引用を表す。

⁶ 「経験的」と「経験」との違いについては、コンテキストは違いうが、有福孝岳「方法論と思维的自我の問題—デカルトとカント—」(『名古屋大学文学部研究論集』哲学23、1976、p.71)から示唆を得た。

しかし現実の経験においては、因果性という概念によって表象と外界の實在とが結合され、現象の合法則性が示されている⁷。ある一つの経験的判断 (empirisches Urteil) があるとした場合、それが感性的直観の表象にもとづき、主観的に妥当するにすぎないときは「知覚判断」(Wahrnehmungsurteil) である。しかし、それがカテゴリーの下に包摂され、客観的な妥当性をもつようになるときは「経験判断」(Erfahrungsurteil) である (Proleg. § 18.IV.297-298)。かくして外界の存在は空間における現象として確実なものとなされ、経験のレベルでは疑う余地がないとされる。

第三に、カントは内的経験と外的経験とは「経験」という共通の地平にあって連結していると考えている。私の存在は時間・空間的に規定され、経験の世界に組み込まれている。それは抽象された純粹意識のごときではなく、つねに外的経験との連関の中で時間・空間の規定を受けている。それゆえ私が在るなら、私を時間・空間的に取り巻く外なるものもまた存在するとしなければならない⁸。私と世界とは同じ一つの経験の上にある。ところで経験という地平の根本には形式がある。形式とは直観の形式 (時間・空間) であり、悟性の思惟形式 (実体や因果性) である。これらが経験的・普遍的法則としてア・プリオリに私に内在する。要するに、はじめに形式があり、それは最初から懐疑の対象にならない。

以上のような前提に立ってカントはデカルトを批判しているのだが、そこでは明らかに『省察』の議論が対象になっていると思われる。デカルトは「第一省察」においていわゆる夢の仮説を展開している。すなわち、私は実際は着物を脱いで床の中で横たわっているのに、夜の眠りのなかで、今ここで上衣を着て炉辺に座っていると信じるのがしばしばあった。また私は、目覚めていてこの手を意識して伸ばしていることを判明に感じているのだが、同じことが夢の中でも起ったことがある。現実よりも夢の方が鮮明でありさえする。こうしたことを根拠として「覚醒と夢とを区別しうる確かなしるしがまったくない」(Med.I.AT.VII.19) と結論された。そして、「第二省察」以下で、思惟する私、誠実なる神、外界の存在を証明し、感覚の実践的意味を見出した後に (つまり真なる神の存在を踏まえて)、「第六省察」の最後でようやく夢と覚醒との区別を示すにいたっている。

- D 夢は覚醒時に現われる事がらとはちがいが、生涯の他のすべての活動と記憶によって結びつけられることがけっしてない。…しかし、それがどこからやって来たのか、どこにあるのか、いつやって来たのかを私が判明に認めるような事物、その知覚をなんらの断絶もなく、残りの全生涯に結びつけること

⁷ 『純粹理性批判』第一版の「第四誤謬推理」では、同じことが外的知覚の観点から示唆されている。すなわち夢や錯覚は、表象と対象との非対応を示すが、このような誤った仮象におちいらないためには、「経験的法則にしたがって知覚と関連しているものは現実的である」という規則で処理すればよい。外的知覚は客観的實在性を持ち、空間において自分に対応する実際の対象を有する (A376-377)。

⁸ 外的経験・内的経験の議論は、内的経験は外的経験を前提するという形で、後の「観念論論駁」B274-279でさらに先鋭化されることになる。

のできるような事物が現われる場合には、それらの事物が、睡眠中にはなく覚醒時に現われているのだということを、私はまったく確信するのである。」(Med.VI.AT.VII.89-90)

夢と覚醒との区別は要するに記憶の連続性にあり、知覚経験の整合性、無矛盾性ということが区別の規準となっている(ただし「神の誠実」がその規準の客観的な妥当性を保証している点を見落としてはならない)。それはカントのことばで言えば、夢の無規則性に対する外的経験の時間・空間的な合法則性ということであろう。区別の規準は経験における諸現象の整合的な結合であり、外的事物の表象と普遍的法則(そうした法則がデカルト哲学で認定されるかどうかは別として)との一致⁹である。時間・空間の概念は当然のこととしてデカルトにも前提されている。このかぎりでは、カントのデカルト理解は正確かつ妥当なものと言える。

しかしながら、周知のように、デカルトの懐疑には感覚への懐疑(夢の仮説)と数学への懐疑(欺く神の仮説)との二つの柱があり、どちらも神の存在を前提しなければ除去できないとされていた。カントはここで前者のみを問題としているわけだが、その夢の仮説でさえも「誠実なる神が存在し、神は欺瞞者ではない」という前提があってはじめて解かれることなのである。たとえばカントの提出した、知覚と経験的法則との一致(A376)という規準が、絶対的規準として妥当するためには、つまり知覚や法則そのものが純正であって歪んでいないことを保証するためには、神の保証が必要なのである。このことはデカルトを理解する上で、いくら強調されても強調されすぎることはないだろう。

後者の欺く神の可能性にいたっては、まったく触れられていない。カントにおいても真なる神は当然前提されていると思われるが、カントはその前提を哲学の問題として論じることをしていない。そのかぎりカントの「経験」は、仮に夢の仮説を破りえるとしても、欺く神の仮説を論破できない。デカルト的懐疑の本当の問題は「欺く神」や「悪霊」をどうするかである。その力は数学的真理や因果法則をも危うくする強力なものであったから、カントの言う空間・時間という形式や普遍的法則も簡単に破ることができるだろう。またカントが絶対の信頼を置いている経験ということ自体、その基礎が危うくなるとしなければならない。デカルトの懐疑は、我々のもつ知識(真理)と神との根源的な関係を問い直し、経験そのものの成立根拠を問うからである。これがデカルト的懐疑の本義であり、同じく確実性を追求するカントの「懐疑的方法」(B451)とは質が異なる。デカルトの懐疑は戦略上の手段であり仮設であって、あまり強くとるべきではないとする解釈もある。しかし彼の提出した懐疑は、それだけの深い含蓄を必然的に有していると

⁹ カントは『プロレゴメナ』や『純粹理性批判』の数カ所において夢の議論をしているが、いずれもこれと同じ仕方で夢と現実とは判別されるとしている。だが夢の仮説が、現在われわれが持っている表象が夢か現実かを区別しえないということの意味するなら、それはカントはもちろんのこと、デカルトの規準によっても解決されていないと思われる。その規準は、夢というものを後で客観的に分析すればそのように区別されるということであって、夢を見ているまさにそのときには、われわれはその表象が現実のものだと確信しており、その時点では夢か現実かを確定することはできないからである。因果的に整合的な夢を見ることがありえるのである。

考えられる¹⁰。

カントは真なる神の存在を確信してはいても、理論的には神を問題としない立場であり、観念論を論じる際にも神ぬきで議論をする姿勢を崩していない。しかし、これではデカルトの提起した懐疑は根本的に解決されないことになる。欺く神や悪霊が襲ってくる余地を残しているからである。その限り確実な学問的知にはならないというのがデカルトの立場である。カントが言うように、十分な証明の見出されないうちは決して断定をしないのが「徹底的な哲学的思考法」(B275)であるなら、デカルトの懐疑はまさにそれである。懐疑の徹底性において、カントはデカルトに一步を譲るとしなければならない。

こうした疑問に対して、カントの側から種々の反論がありえるだろう。すなわち、経験という確たる地盤があるので欺く神などは無用の仮説である、経験を疑うことはそう考えている自分の知性自身を疑うことになり自己矛盾である、カントはデカルトの『省察』が到達した地点(私、神、外界の存在)に立って哲学を始めているので欺く神の懸念はない、と。しかし、欺く神の真骨頂は磐石に見える経験や、明証的と思われる知性をも突き崩すことにあったし、カントは神の存在証明を認めないのであるから『省察』の到達点を拒否していることになる。もとよりカントとデカルトとは思想の根本を異にしており、同日の談ではなかろう。カントの辞書に「欺く神」の名は載っていない。それは形容矛盾であって、およそ考えられないことであつたからだろう。だが、「デカルト的観念論」を問題にするなら、神は欺かないということを信念としてただ前提にするのではなく、哲学の問題として証明すべきなのではないか。さもなければ、およそ人間の知の営みが真理に達しえるか否かは定かでなくなるからである。かりにカントが「経験」をもって欺く神を駆逐できると考えていたとしても、その理論的な根拠は示されていない。カントは、この仮説の力をライブニッツ¹¹にならって過小評価しているとの印象を免れることができない。このような基本的なことがらを踏まえれば、デカルト批判として当たらない点が多々あることに

¹⁰ 懐疑の軽重如何は微妙な問題である。第一省察は「疑うのは、無思慮や軽率によってではなく、有力な熟慮された理由によってである」(Med.I.AT.VII.21)としながらも、第六省察は「ここ数日の誇張的懐疑は、笑うべきものとして一蹴されねばならない」(Med.VI.AT.89)としている。またデカルトは懐疑が実体のない「幽霊やまぼろしのようなもの」と形容する一方で、「この普遍的懐疑をいわば確固不動の点として、そこから神の認識、あなた自身の認識、世界のうちにあるすべての事物の認識を導き出すことをみずから期している」としている(Recherche de la vérité.AT.X.513,515)。懐疑が、幾何学の補助線のように、真理探求のための仮設的な手段として提出されたことには相違ない。しかし懐疑論の構造そのものは、必然的に人間の認識や存在の根拠を問う形になっている。「神があるかどうか、また、もしあるとするなら、欺瞞者でありうるかどうかを吟味しなくてはならない。この二つのことが知られないかぎり、他の何ごとについても私はまったく確信をもつわけにはゆかないと思われる」(Med.III.AT.VII.36)。そのかぎり欺く神は、単なる想定域を越えた実在としなければならない。

¹¹ たとえばライブニッツにおいては、必然的真理は真なる神の知性に依存し、疑いの余地はなかった。「神をあらかじめ認識していなければ数学的真理は確実に知ることができない、と主張することはほど不合理なことはない」(Die philosophischen Schriften von G.W.Leibniz, ed. Gerhardt. IV. p.327)。ライブニッツは神が欺くという可能性を理解することはできなかった。

気づかれる。

(1) 内的経験と外的経験との相関図式(内的経験—時間—魂、外的経験—空間—物体)は、デカルトではとうてい認められないことになろう。次節で詳しく検討するように、内的経験(意識、精神)は物体なしにも存在しえるという特権を有するからである。内的経験と外的経験とは、かりに同じ時間・空間という共通の経験を前提にしていたとしても、明らかに異質の経験である。空間が私の感性的直観の形式であるとしても、そこから外界の存在はダイレクトには出てこないのではないか。しかもデカルトのコギトには、直観形式としての時間・空間は入っていないと思われる。むしろコギトは数学的真理と同じく、「いつ・どこ」という時間・空間的視点を抜きにした真理である。エゴという主観は時間や空間に関係なく定立されている。外界は私とは切断されており、そのかぎりどこまでも疑わしく、存在証明を要するものである。はじめに外界ありき、はじめに経験ありきではない。カントは『純粹理性批判』第二版で、外界を疑う戦略として伝統的に提出される夢や狂気の議論も外界を前提していると言うが(K.d.r.V.B278)、これは大いに問題であろう。

(2) 時間・空間の捉え方もデカルトとは異なる。時間・空間を外界におけるもの自体でなく、我々の内なる直観形式とした点にカントの革新がある。そうした時間・空間の概念を通して、我々はすでに外的経験においてあることを示そうとするのがかれの戦略のようである。デカルトの夢の仮説は、まず「いま私がここにいること」(*jam me hic esse Med.I.AT.VII.18*)を疑うが、その時点で時間・空間の軸そのものは破られていない。しかし次に「これらの事物が存在する場所、持続する時間」(*Ibid. 20*)といった普遍的なもの(延長、形、量、などのカテゴリーも含まれる)が疑えないかが吟味されるに及んで、欺く神が登場してそれらを疑うことが示される。なぜならこの神は「延長も場所もまったくないにもかかわらず、私にはこれらすべてが、現に見られるとおりに存在すると思われるようにしたかもしれない」(*Ibid.21*)からである。時間・空間(場所)の概念そのものは私の意識のうちにあるとしても、それは私の誤った想像であって現実には存在しない可能性があるのである。そこで「物体、形状、延長、運動、場所などは幻影にすぎぬとしよう」(*Med.II.AT.VII.24*)と結論される。

このように時間・空間も疑えんとするのがデカルトの基本的立場であるが、その概念をかれはどう理解していたであろうか。第一に時間は「思惟様態」と「一般的な意味での持続」との二側面をもつ。すなわち「運動の数」というときの時間は意識上のものであって、我々の内なる思惟様態ないし様式である。これは形式と言えるだろう。他方「一般的な意味での持続」(太陽の運動と比較して事物の持続を時間とよぶ)という場合は、時間とは外界における事物そのものの属性と考えられる(*Principia.I.57*)。「私の一生の全時間は無数の部分に分割されることができ、しかもおのおのの部分は残りの部分にいさかも依存しない」(*Med.III.AT.VII.49*)という有名な時間論は後者のことを指すと考えられる。第二に虚空間なるものは存在しないので、空間とは物体(微粒子の広がり)のことである。空間の概念は我々の内にあるとしても、空間そのものは我々

の外なる延長実体である。「空間すなわち内的場所と、その中に含まれている物的実体とは、ことがら自体としては異なる(Principia.II.10)。デカルトにおいては、時間(持続)にせよ空間(延長)にせよ、それらは単純本質であってそれ自身で判明に理解され(Regulae.XII.A.T.X.419)、我々の内なる光によって直観される(Regulae.VI.A.T.X.383)。かりに時間が事物の属性という側面をもつとしても、それは経験からの抽象によるのではなく生得的な獲得物であるがゆえに、数学的認識が可能な理由を示せないというカントの心配(K.d.r.V.B57)は無用である。

(3) カントの数学についての見方は、逆にデカルトの側から逆襲を受けるであろう。カントにおいて数学的命題($7+5=12$)はア・プリオリな総合的判断として明証的であり(Proleg.§2.IV.268-269)、経験から独立した数学的推論の自明性、必当的現実性をカントは信じていたであろう。それはデカルトで言えば、『精神指導の規則』の時代の数学的主知主義にすぎず、そう信じることの根拠(数学的真理が真理であることの根拠)が問題である。知識の形而上学的基礎を考えるようになるにいたって、デカルトは数学をも疑えると考えた。欺く神は2に3を加えるたびごとに私が誤るように仕向けたかもしれないからである(Med.I.A.T.VII.21)。この仮説に対してカントは答えるものを持たない。ただ、それでも人間知性にとって明証的なものは(かりに間違っている)真であるとせざるをえない、経験を超越するものは関知できない、と言うのみであろう。問題は、明証的なものを普遍的に真理とすることの究極の根拠は何かということである。たしかにカントは、神なるものは超越的であるとして人間の経験的認識の対象とはしない。神を中軸にした伝統的形而上学を批判して、人間の立場から確実な学たる哲学を建設しようとしたその試みは評価できる。しかしカントはその背景として善なる神の存在を確信しているだけであって、その神がいなければどうなるのかという論点を欠いており、理論的には欺く神の仮説の可能性を否定できないはずである。カントはデカルトのようなラディカルな懐疑に与することをせず、神の知性でなく人間の知性に立って議論をする健全さを保っている。2たす3はあくまで5であり、自然の整合性を根拠として自然法則は真であると確信している。しかし欺く神という強力な懐疑を切り抜ける手段をもちえないかぎり、数学も自然も疑われるとしなければならない。

(4) 「経験」をどう見るかという点で、カントとデカルトとでは大きな齟齬がある。カントにおいては、我々は外界について単なる想像(Einbildung)でなく経験(Erfahrung)をもつ(K.d.r.V.B275)ということが重要であった。ここで経験とは主観的な知覚経験の類ではなく、感性と悟性の形式を伴った、ものの客観的な認識のことである。対象を過たず認識している状態、現にものをしかと把握している状態のことである¹²。それゆえカントは「ただ経験のうちにのみ真理はある」とか「ものの実在性は経験によって確証(bestätigen)される」(Proleg.§16.IV.2

¹² 経験Erfahrungは経験することErfahrenと経験されたものErfahrenesという意味を同時に含んでいる。それゆえ「経験」の中に主観も客観も両者の関係もすでに含まれる。ドイツ語の語形からするこの解釈は、名古屋大学の黒積俊夫名誉教授に負う。

96) という言い方をしている。経験は真理のものさしであり、人間の認識は経験を超えてはならない。感性的直観の対象にならないものは認識できないし、経験を超えてカテゴリーを適用できない。こうした立場がいわゆる経験の形而上学である。

デカルトにおいても「経験」(experior)という言葉はしばしば(たとえば『省察』で7回)登場する。だがその意味はカントとはまったく異なり、内的および外的な知覚経験や観察による認知というほどのことである。それは多くの場合、曖昧な概念であって懐疑の対象の最たるものである。だが磐石に見えるカントの「経験」も、やはりデカルト的懐疑を免れないと思われる。というのも、経験の確実性や客観性を支えているものは、形式ないし法則への確信であるが、それは外界存在や人間知性への素朴な信頼の上に立つ論にすぎない。そうした信頼自体、究極的に根拠づけられないかぎり、欺く神によって容易に一蹴される余地があるからである。次節で述べるように、「観念論論駁」における「外界の現実存在」(K.d.r.V.B275-276)も十分な証明をなしていないと考えられる。それをデカルト流に言えば、神なしに懐疑を除去する十分な理由を示すことは、はなはだ難しいということになる。

「デカルト的観念論」としてカントが取り上げたデカルトの懐疑は氷山の一角にすぎない。その本体はカントの想像以上に根深く、解くのに厄介なものと思われる。

4. 「観念論論駁」をめぐる

カントの観念論批判は『純粹理性批判』第一版(1781)の「第四誤謬推理」においてすでになされている¹³。ところが第二版(1787)においてはその全文が改変され¹⁴、代りに「観念論論駁」なるものが「経験における類推」の議論のあとに配置されている。その経緯については、ウルリヒなどとの論争が背景にあったと考証されている¹⁵。そのためか「観念論論駁」には「第四誤謬

¹³ 「第四誤謬推理」の記述は「観念論論駁」とはやや異なり、自己意識(コギト・エルゴ・スム)だけから物質の実際存在が承認されるという論理構造になっている。すなわち、外界の対象(物質)は単に現象であって私のうちにある表象の様式にほかならず、表象を離れては無である。それは空間中に表象された外的対象として私の意識のうちにある(空間も私のうちにおいてのみある)。従って「外界の対象が実際に存在するのは、私自身の実際に存在するのと同様であり、両者はともに私自身の自己意識の直接の根拠として実際に存在する」(A370-37)。かくして外界の現実存在は私において直接に意識されていることになる。表象としての外界の対象が錯覚や想像でなく、なぜ現実存在するものを指示しているのかについては、外的知覚は経験法則に従うので、客観的实在性を有するとしている(A377-378)。以下に述べるように、これは多くの問題を含んでいると思われる。

この部分に関して、第一版と第二版との連続性ないし非連続性について昔から多くの議論がある。筆者は、基本的には連続しているが結果的に第二版のテキストがより明快でシャープな主張になっている、と考える。それを「超越論的観念論の立場の徹底化」と捉える解釈(牧野英二『カント純粹理性批判の研究』1989, pp.259-263)があるが、同感である。

¹⁴ 第二版において「第四誤謬推理」に相当する記述は、相互性に関するもの(B409-413)であるが、これはデカルト的観念論よりもコギト論を構成している。

推理」や上述の『プロレゴメナ』(1783) に比して、より進んだ主張があると認められる。すなわちカントはこれまでの立場をより先鋭化し、「デカルト的観念論」の中枢をなす内的意識の直接的確実性なるものを批判して、そこではすでに外的経験が前提されていると考える。これが問題とすべき点である。この問題についてはすでに多くの研究があり、さながら汗牛充棟の観がある。以下、デカルトを意識しながら筆者なりの解釈を試みたい。

まずカントは、デカルトの観念論が蓋然的ではあっても、バークリのそれのように独断的ではないとして一応の評価を与えている¹⁵。

K 観念論（ここでは実質的観念論を意味する）とは、我々の外なる空間における対象の現実存在を、単に疑わしくかつ証明されないものと説くか、或いは誤謬であって存在不可能なものと説くものである。前者はデカルトの蓋然的観念論 (der problematische Idealismus) であり、単に一つの経験的主張、すなわち「われ在り」をもって疑うべからざるものとするものである。…それはこの点（外界の存在が不可能かどうか）に関しては何ごとをも主張せず、単に我々の現実存在の外にある存在を、直接の経験によっては証明することはできないと主張するもので、合理的であり、そして十分な証明の見いだされないうちは決して決定的な判断を許さないという、徹底的な哲学的思考法に合致したものである。(B274-275)

カントの見るところ、バークリは外界をすべて虚妄としたが、それは経験ではなく仮象による独断的判断であって「夢想的観念論」(der schwärmerische Idealismus) というべきものである (Proleg. Anhang IV.375)。それについては、感性論において、空間は物自体ではなく人間の側の直観形式とすることで論駁しえたと考える。これに対してデカルトは、内的経験を不可疑と主張するのみで、外界は直接の経験によっては証明されないとして懐疑を貫いたが、疑わしきはこれを断定せずという態度は哲学的でよいとする。実際、デカルトは「第六省察」にいたってはじめて外界の存在証明を行い、外界が知覚経験から直接に知られるものではないことを示している。だが、カントはデカルトの合理性を認めながらも、その議論を批判する。

K 従ってここに必要な証明は、我々が外界の事物について経験 (Erfahrung) をも持つものであって、単に想像 (Einbildung) のみを持つにとどまるものではないことを示すことでなければならない。このことはおそらく、デカルトにとって疑いえない経験であった我々の内的経験ですら、外的経験を前提してのみ可能なのであるということを、証明できる時にのみ示しうることであろう。(B275)

¹⁵ 石川文康「論争家としてのカント」(『現代思想』1994年3月pp.157-161)。

¹⁶ 「第四誤謬推理」においてもそれは同様である。物質の現実存在を否定する独断的観念論者 (バークリ) に対して、それを疑う懐疑論的観念論者 (デカルト) を次のように評価している。「しかし懐疑論的観念論者 (der skeptische Idealist) は、単に我々の主張の根拠を攻撃し、我々が直接的知覚に基づくと感じている物質の現実存在に関する我々の定見を、不十分であると宣言する者である。これは普通の経験のきわめて微細な歩みについてすら十分に注意をほらい、我々をして、我々がおそらく盗みとるにすぎないものをただちに正当に獲得したものであるかのように所有せしめないようにするかぎりにおいては、人間の理性に対する恩恵者である」(A377-378)。

ここでは二つの重要な命題が表明されている。第一に「我々は外界について想像をもつのではなく経験もつ」ということである。これはカント哲学の切り札のような重要な役割を果たしている。経験とは先述したように、単なる知覚経験ではなく感性や悟性の形式を伴った客観的な認識のことである（はたしてそれが妥当かどうかは本稿の主題でもあった）。想像とはそうした経験による根拠づけをもたない主観的表象であり夢想である。だがこの命題はいかにして根拠づけられるか。それは第二の「内的経験ですら外的経験を前提してのみ可能である」という命題が証明されてはじめて主張できるという。だが、伝統的な考え方の逆を行くような第二の命題は、そもそも証明できる類いのものなのだろうか。

周知のように、デカルトの場合、私の内への省察から神を経て外界の存在証明に至るという思惟の道をとった。すなわち「私は在る、私は存在する。これは確かである」(Med.II.AT.VII.27) としたあとで、「ただ自分だけに語りかけ、自己を深く掘り下げることによって」(Ibid. III.AT.VII.34) 自己をさらによく知られたものとし、そこから神と外界の議論へと向かったのである。カントの言い方では、「われ在り」という内的経験（これは「意識」のことである）の不可疑性を出発点にして、外的事物の存在を推論した。本来、内的経験は意識に直接与えられるものであり、外的経験は間接的であるとされる。そこで、主観の意識から出発していかに客観的な外界に至るか、これが普通の観念論のとる道であった。ところが逆にカントは、「外的経験こそ本来が直接的であり、この外的経験を通してのみ・・内的経験が可能である」(B276-277) とする立場に立つ。これは観念論から経験論への単なるシフト変えではない。内から外へという従来の思惟方向を逆転させながらも、観念論と経験論をともに生かそうとするカントの工夫の真骨頂である¹⁷。このテキストのうちで最も突出した鋭い議論がここにある。第二の命題をどう論証するかが問題である。そこでカントは、「私自身の現実存在という、単なるしかし経験的に規定された意識は、私の外なる空間中の諸対象の現実存在を証明する」(B275) という「定理」を立て、私の現実存在についての意識は同時に外界の現実存在を示しているとする。その「証明」は以下のようなものである。

K 私は私の現実存在を、時間のうちに規定されたものとして意識している。あらゆる時間規定は、知覚における或る持続するもの (das Beharrliche) を前提する。この持続するものはしかし、私のうちなる或るものであることはできない。なぜなら、まさに時間における私の現実存在は、この持続するものによってはじめて規定されえるからである。従ってこの持続するものの知覚が可能なのは、私の外なる物によってのみであって、私の外なる物の単なる表象によってではない。¹⁸ それゆえ時間による私の現実存在の規定は、私が私の外において知覚している現実の物の存在によってのみ可能である。ところで時間における意識は、このような時間規定の可能性の意識と必然的に結合している。従ってこの意識はまた、時間規定の条件としての、私の外なる物の存在とも、必然的に結合している。すなわち、私自身の現実存在を意識することは、同時に私の外なる他の物の現実存在を直接に意識することである。(B275-276)

¹⁷ 第一版の「第四誤謬推理」では、「超越論的観念論者は経験的實在論者であることができる。すなわち二元論者であることができる」(A370) という言い方をしている。

すなわち、或る持続的するもの（たとえば実体概念における物質）が私の外にあって、私の存在を時間的に規定している。ところでこの持続的なるものの知覚は、外界の存在によってはじめて可能である。それゆえ私の存在の時間的規定から、その規定の条件として外界の存在が取り出せると考える。以上の「証明」についてカントは三つの「注解」を付してなお説明している。すなわち時間規定は、空間中の持続するものとの相関（運動）によって成立するので、私の存在が時間的に規定され、内的経験が成立するためには、持続的なるもの（外的経験）が先天的に前提されている必要がある。このように外的経験が本来直接的なのであって、外界の事物の表象は必ずしもその存在を意味しないとしても、内的経験は外的経験を通してのみ可能となる（B276-279）、と。

この証明の底流をなしている思想は、目の前に在る現象を結果的にそのまま素直に在ると認めるということである。先に述べたように、カントにとっておよそ外界の対象を疑うことなどは思いもよらぬことである。ここでの話は、現象としての外的対象が知覚されているということであって、外界の本質とは何か、蜜蠟の本質とは何かという、もの自体の話ではない。外界が現象として経験されていること、ともかくそれをまず真として認める立場である。そして時間・空間、カテゴリーという形式がそうした思想の客観性を保証していると考えられる。これは外界の存在を当然のこととして前提したヒュームを受け継ぐものだが、単なる経験論でもなければ観念論でもない。先述したように、超越論的観念論であると同時に経験的実在論である（A370）とカントは胸を張っている。ただこうした立場が論理的にどこまで成立するかが問題である。

カントは上の証明について、第一版「第四誤謬推理」、第二版「観念論論駁」、第二版「序」における訂正と補足説明、という風に、たび重なる改定を施しており、誤解を生まないよう議論を彫琢して行った跡が読み取れる。しかし逆にそれは、カント自身が問題の困難さを感じ取っていたことの表われでもある。実際、多くの解釈者が指摘するように、この証明には問題があると思

¹⁸ カントは第二版の序への注（BXXXIX）で、下線部が曖昧であるとして次のように書き改めている、「この持続的なるものはしかし、私のうちなる直観ではありえない。なぜなら私の存在を規定する一切の根拠は、それらが私のうちに見いだされるかぎり、表象であり、そしてそれらが表象であるがゆえに、表象とは区別される一個の持続的なるものをみづから必要とするからである。すなわちこの持続的なるものとの関連によって、表象の変化、従って表象の変化がその中で行われるところの時間における私の存在が、規定されるのであると言えよう」。レクラム文庫版などは、この改稿部分を差し替えてテキストを構成しているが、旧テキストに比して、私の表象と私の外なる持続的なるものとの区別ないし関係が際立たされている。

この訂正に続いてカントは「私はやはり・・・外界のものについての私の表象を、直接に意識するにすぎない。従って何か表象に対応するものが私の外に存在するかしないかは、依然としてなお決定されないままである」という反論を予想し、詳細な補足説明を施している。すなわち、私は時間における私の存在を内的経験によって意識しているが、それは私の表象が意識されているということ以上に、私の存在を経験的に意識することと同じであり、私の現実存在と結合しつつ私の外なるものとの関連によってのみ規定される。従って私が時間において存在するものであるという意識は、私が私の外なるものに対して関係を持っているという意識と結合して同一のものをなしている（BXXXIX-XLI）。これもカントがかねてより主張するところである。

られる¹⁹。筆者の見るところ、かりに「持続するもの」が私の存在を時間的に規定しているとしても、持続するものの知覚は外界の存在によってはじめて可能になるとは思われない。外界の存在を問わない状況においてもその知覚は十分可能であろう。カント自身が注解3 (B278) で例として挙げているように、我々が夢を見ているとき過去の外的知覚の再生が行われていると言え、その場合でも外界の対象が現実存在する必要はない。黄金の山は実在しなくても、その山を登っている夢を見ることができ、つまり夢や狂気は外界の存在を前提するわけではなく、その表象があれば足りる。またダイヤモンドの知覚は、ダイヤモンドという持続的な物質が自然界に存在しなくとも、その表象が私のうちにありさえすれば可能であろう。それゆえ内的経験の成立に外的事物の存在(外的経験)は必ずしも必要ではなく、その表象で十分であると思われる。外的経験を前提するとは、現象としての物体を私のうちに表象しているということであって、カントの言うように、そこから直ちに私が物体の存在を知っていることにはならないのではないか。私の存在を意識することと物体の存在を意識することは、やはり別のものと考えられる。

総じてカントは、外的経験(空間規定)と内的経験(時間規定)とを「経験」というブラックボックスにおいて結合し、そこから外界の存在を導き出そうとしている感がある。しかし、私の時間規定からなぜ空間的な外界の(表象でなく)存在が出てくるのかは依然として明らかではない。空間(物質)は私とは独立に存在し、私の存在は空間なしに意識される、とすることも可能なはずである。結局「内的経験は外的経験を前提する」という命題の論証は、カントの努力にもかかわらず成功しておらず、従って「私の存在についての意識が外的対象の存在を証明している」という定理も成立しえないと思われる。

上の命題の是非を、デカルトとの対比において、もうしばらく考えたい。「夢や狂気」の引用が示すように、カントは「第一省察」などデカルトのテキストをよく読んだうえで議論している

¹⁹ 「持続するもの」(das Beharrliche) という概念は「第四誤謬推理」には登場しないが、実体の持続性を証明した「第一の類推」(A182, B224) を元としている。しかし多くの解釈者は「第一の類推」自身が証明として成功していないと見ている。

本箇所について、(i) ベイトンは、「持続するもの」とは実体であり、もの自体の存在を示しているが、人間は現象ならざるものを知りないはずだと見る (H.J.Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*.1936.II. p.380)。 (ii) 岩崎氏は、この証明は私の外に物が存在すると考えることが必要であることを示しても、「実際に私の外に物が存在するということを証明するものではない」とする (岩崎武雄『カント「純粹理性批判」の研究』1965.p.351)。筆者の見方は岩崎氏に拠っている。(iii) ストロウソンは、これは議論としては成功していないが、対象なるものは客観的な時間規定においてあり、一つの同一で持続する空間的枠組みに属するという重要な論点を証明しているとする (P.F.Strawson, *The Bounds of Sense*.1966.p.132)。 (iv) 久保氏は、この証明そのものではないが、カントの超越論的観念論のもつ問題性を、とくに「第四誤謬推理」との関連で指摘している (久保元彦『カント研究』1987.pp. 91-174)。 (v) 藪木氏はこの証明を肯定的にとらえる。「持続するもの」を相対的に不変項たる現象の実体(物質)とし、持続的なものとしての「私の外なるもの」<私のうちなるもの>と相互依存関係にあるとする (藪木栄夫『カントの方法論』1997.pp.79-84)。 (vi) バウマンズは、クーノ・フィッシャー以来の浩瀚な研究史をひもときながら観念論論駁のもつ難点を整理し、カントの用語法を勘案しつつ「証明」を三段論法的に再構成する試みをしている (P.Baumanns, *Kants Philosophie der Erkenntnis*.1997.pp.667-700)。

と思われる²⁰。その基本は、内的経験と外的経験とは同じ「経験」という地平の上であり、私の内的経験（時間規定）は、私の外なるもの（外的対象）によってすでに空間的に規定されているのだから、外的経験があってはじめて可能となる、というものであった。この考えに対して反論があることをカントも予想している。それは「私はやはり、私の中に存在するもの、すなわち外界のものについての私の表象を、直接に意識するにすぎない。従って何か表象に対応するものが私の外に存在するかしないかは、依然としてなお決定されないままである」（BXXXIX）という反論だが、これはまさにデカルトの立場である。私の内において外界の事物を示す観念（idea）が多々あることは確認されるが、それに一対一対応する事物（res）が、実際にそのとおりに私の外に存在するかどうかの問題であった。

ではデカルトはカントの立場をどう批判するであろうか。まず内的、外的という言葉のデカルト的意味が問題であるが、前者は私の精神内容、思惟、コギトであり、後者は私の外なる対象（物体）についての知覚と考えておく。デカルトの考えの基本は、内的経験は外界経験とはまったく異なるものであって外界を前提としない、そしてそれは外なる物体の存在はおろかその表象によってすらも何ら規定される場所がない、というものである。以下、その根拠をテキストによって検証してみたい。周知のように、デカルトは精神と物体を根本的に異質なものとして実在的に区別する。

- D 私是一个の実体であって、その本質あるいは本性はただ、考えるということ以外の何ものでもなく、存在するために何らの場所をも要せず、いかなる物質的なものにも依存しない。・私を私たらしめるところの精神は、物体から全然分かたれているものであり、さらにまた、精神は物体よりも認識しやすいものであり、たとえ物体が存在せぬとしても、精神は、それがあるところのものであることをやめないであろう。（*Discours.IV.AT.VI.33*）

もとよりカントも精神と物体との区別は心得ている。だがデカルトのいう実在的区別とは、二つのものが実体として互いに他を要することなく存在し、かつ知られるということである。それゆえ精神は物体に依存することなしに単独で存在し、かつそれだけで知られるものである。私の存在は内的経験によって直接意識されるが、その意識は外的対象についての意識と同じではない。内的意識は外界からは断絶していると思なされる。私の内的経験（思惟）は外界なしに、外界（物体）とは独立に、それ自身で存在するのである。しかも思惟を本性とするものは「物的なものよりも先に、かつまたより確実に知られる」（*Principia.I.8*）。精神の方が認識論的に物体に優先するのである。これがカントと基本的に異なる点であろう。実際コギトが発見された文脈を

²⁰ 「第四誤謬推理」でも内的・外的知覚を論じる際にデカルトの名を挙げ、「デカルトがあらゆる知覚を、最も狭い意味で「私は（思惟する存在体として）在る」という命題に制限したのは正当であった」（A367-368）と、評価を惜しんでいない。

たどり直してみるに、物体や身体といった外的経験を懐疑によって次々と排除して行くなかで、最後に確實不可疑のものとして自己の存在が取り出される構造になっている。

- D 神も天空も物体もないと想定することは容易であり、また我々自身が手も足も、さらには身体も持たぬと想定することさえ容易である。しかしながら、だからといって、このようなことを考えている我々が無であると想定することはできないのである。・・従って「私は考える、ゆえに私はある」という認識は、あらゆる認識のうち、順序正しく哲学する者が会おうところの、最初の最も確実な認識である。」(*Principia*.I.7)

コギトは外界の存在如何にかかわらず成立し、すべてに先んじて知られる最初の確かな知である。すなわちコギトは時間空間やカテゴリーについての知を前提しているわけではない。そうした直観形式は欺く神によって疑われるが、かりにそれが疑われたとしてもコギトは成立するというのがデカルトの趣旨である。それゆえコギトはア・プリオリな規定を超えた、いわば非時間的・非空間的真理であると考えられる。カントに対して、コギトは時間や空間の制約を受けないとデカルトは反論するであろう。さらにコギトは懐疑論者のどんな想定によっても揺るぐことがない「哲学の第一原理」(*Discours*.IV.AT.VI.32)である。コギトが「持続するもの」など何らかの外的経験を前提するとするなら、それはもはや第一原理とは言えない。コギトは外界の知はむろんのこと、いかなる他の知をも前提せず最初に会われる知であり、それは他に依存することのない命題なのである (*Lettre à Clersevier. juin ou juillet 1646*.AT.IV.444)。このように、コギトは空間中の外的対象の存在を証明するどころか、むしろそれを無化し、外界を退ける方向で議論されている。コギト発見のあとでも外界への疑いは続くのである。「第三省察」のはじめでは、あらゆる感覚や物體的事物の像を排除し、純粋な精神としての「自己を深く掘り下げる」(*Med*.III.AT.VII.34) ことが宣言される。神の存在が明らかにされるのは、そうした内省的なスタンスを維持するなかにおいてである。物體的世界の存在はそれを踏まえて改めて証明されるべきものであり、「第六省察」においてようやくなされることになる。

デカルトにおいては「はじめにコギトありき」であって、外的経験なるものの存在はおろかその表象も、決してその前提にはなっていない。カント自身の立場に立って考えてみても、ある意味で内的経験なしには外的経験なるものもありえないのではないか。『純粋理性批判』第一版では「思惟する主観を排除すれば、われわれの主観の感性における現象およびわれわれの主観の表象様式にほかならないところの、全物体界が消滅することは明らかである」(A383)と明言されている。またそれを見直したはずの第二版でも、依然として「我々の認識がすべての対象にしたがうのではなく、・・対象が我々の認識にしたがわなければならない」(BXVI)とされている。このかぎりでは、外的経験というものも所詮「われ」(内的経験)の構成によるとしななければならない。コギトなしには外的経験はそもそも成立しえないのである。とするならば、カントの意図に反して、外的経験の確かさも内的経験の確かさに依存することになるのではなからうか。

5. 結論

以上のことから、カントの「デカルト的観念論」批判は少なくともデカルトその人の主張には妥当しない。内的・外的経験についてのカントの主張は成立せず、「欺く神」を中軸とするデカルトの懐疑のうちに取りこまれる、と結論できよう。

この結論の背景について一言しておく。デカルトの徹底的な懐疑はカントの批判をはるかに超えるものである。その懐疑を乗り越えたものがコギトであり、カントの理解する経験的なコギトとはおのずと異なるだろう。たしかにカントの形而上学批判には論理的には正しい点がある。しかしカントは、もの自体を認識すること (erkennen) はできないにしても、少なくとも思惟すること (denken) はできなければならない (*K.d.r.V.BXXVI*) としている。「もの自体」はある意味で語りうるのである。それと同じ論法で、われわれは神や魂の全体は認識しえないが、その限定された部分をわれわれは思惟しえると言える。無限を全体的にはとらえきれないが、無限について論理的に語るができるとするのがデカルトの立場である。無限は対象言語でなくメタ言語として語りうるのである。この意味で、神や魂などの形而上学の命題を語ることは有意味である。精神は身体と区別されるかどうか、ものごとの根拠としての神の存在を証明できるかなど、デカルトが問題とした形而上学の命題は理論的知として今も成立すると思われる。

もの自体はものごとの根拠ないし原因をなし、それなしには現象も何も認識できない、とカントは考えた。この意味で、もの自体にはデカルトの神を想起させるものがある。かりにそれを思い切って神的なものと想定してみるなら、ことの白黒がいつそはっきりするだろう。すなわち、ここでカントのように神を理論的に問題としないということは、欺く神を想定するということであり、もの自体の存在を否定ないし破壊することである。結局すべてがカオスでありうるということである。これがデカルトの懐疑が一貫して付きつけている問題にはかならない。それはカントにとっても、哲学の根底を揺るがす由々しき事態であるはずである。しかるにライプニッツやカントは、神は善であり、欺く神は形容矛盾だと安易に考えていた節がある。これが当時の標準的な解釈だったかも知れないが、デカルトの懐疑の本義は、ものごとの存在や認識の根拠を徹底的に問う真摯なものであった。カントはその重大さを看過していたとせざるをえない。