

2004 年度名古屋大学大学院文学研究科

課程博士論文

カントの「経験の限界」の哲学

名古屋大学大学院文学研究科

人文学専攻哲学講座

稲垣 惠一

2004 年 5 月

名古屋大学図書



11504281

報告番号	甲第	6362	号
------	----	------	---

目 次

はじめに	1
第1章 カントのロック批判——先験的对象と実体の議論をめぐって——	6
第1節 はじめに	6
第2節 H.E.アリソンの「先験的对象」解釈	6
第3節 カントの先験的对象	9
第4節 カントのロック批判	13
第5節 おわりに	17
第2章 先験的对象と物自体	20
第1節 はじめに	20
第2節 プラウスによる物自体解釈	22
第3節 物自体とは何か	24
第4節 先験的对象と消極的物自体との関係	29
第5節 おわりに	33
第3章 公共的对象としての現象——現象主義的観と解釈への批判——	36
第1節 はじめに	36
第2節 現象主義的認識論	36
第3節 現象の形式とその質料	40
第4節 知覚判断と経験判断	50
第5節 おわりに	53
第4章 神とその現実存在の問題——反生成論としての批判哲学へ向けて——	56
第1節 はじめに	56
第2節 “Grenze” と “Einschränkung”	57
第3節 前批判期の神の存在証明	59
第4節 『純粹理性批判』における神の存在証明	66
第5節 おわりに	70

第5章 理論理性の限界内における理念の不可欠性	73
第1節 はじめに	73
第2節 従来解釈	74
第3節 理念の不可欠性	79
第4節 理念の先験的演繹	84
第5節 おわりに	86
第6章 理念の統制的使用と経験の限界	90
第1節 はじめに	90
第2節 批判の限界外における「先験的弁証論」付録	91
第3節 判断力の先験的原理	93
第4節 目的論的判断力の弁証論	97
第5節 自然の統一	100
第6節 おわりに	103
おわりに	108
文献表	110

凡 例

1. カントからの引用は、基本的にアカデミー版カント全集の巻数とページづけに依る。ただし、『純粹理性批判』については、慣例に従い、第一版を A、第二版を B の記号で示し、そのページ数をアラビア数字で記した。『プロレゴメナ』については、Prol.と書名を示した上で、そのページ数をアラビア数字で記した。
2. 引用文の訳については、文献表に挙げた訳本を適宜、参照しつつ筆者が訳した。
3. 訳中にある[]については、文意を理解しやすくするために筆者が補ったものである。

はじめに

ハインツ・ハイムゼートは、『先験的弁証論——カント「純粹理性批判」註解——』（以下、『先験的弁証論註解』）という著作を1966年に刊行した。この著作の序論においてハイムゼートは、これまでの『純粹理性批判』の研究はその前半部分——つまり、「先験的感性論」と「先験的分析論」——に偏重されているということを指摘している。ここでハイムゼートが名指しする研究者は、ハンス・ファイヒンガー、フェーリクス・グライエフ、ハーバート・J・ペイトンである。

ハイムゼートに依れば、グライエフの註釈書も「先験的感性論」と「先験的分析論」で終わっているし、ペイトンの註釈書もグライエフのそれと同じく「先験的感性論」と「先験的分析論」で終わっている。ファイヒンガーの註釈書はハイムゼートも指摘するとおり、たしかに「先験的感性論」で終わっている。しかし、ファイヒンガーの註釈書の序文に依れば、『純粹理性批判』全体の註解を予定していたのだが、それが実現しなかったというのが現実である。その点については、ファイヒンガーをハイムゼートに対して弁護せねばならない。ハイムゼートによるファイヒンガーへの批判は厳しすぎるのである。

しかし、それぞれの註釈書の成立事情はどうであれ、『先験的弁証論註解』が刊行された当時の研究環境が「先験的感性論」と「先験的分析論」に偏重していたということは、疑いえない。ハイムゼートはこうした偏重に反対し、むしろ、カントの批判哲学の目標はその前半部ではなく、後半部の「先験的弁証論」にあるとし、『先験的弁証論註解』を展開するのである。

それではなぜ、『純粹理性批判』研究史においてこのように前半部のみが偏重されたのだろうか。その理由としてディター・ヘンリッヒは、新カント学派の影響を挙げている。ヘンリッヒは、ヘーゲル学派が衰退してから、新カント学派がドイツでの哲学研究を規定し、ヘーゲル流の思弁に不十分さを見出だし、厳密な自然科学の理論的問題に取り組んだとしている。これと同じことを、ヘルマン・クリングスもまた指摘している。新カント学派が、1800年代の後半に活動を始め、ファイヒンガーが註釈書を刊行し、ヘルマン・コーヘンが『純粹理性批判』を物理学の科学論として展開したのもちょうどその頃である。新カント学派の最盛期に刊行されたのが、ケンプ・スミスの註釈書である。なお、スミスは、この註釈書において「先験的弁証論」の解釈は行なってはいるものの、補足的な解釈にとどまっている。1930年頃に新カント学派は衰退し切ってしまうのであるが、この頃に刊行され

た著作がペイトンの註釈書である。

「先験的弁証論」はたんに伝統的形而上学の批判のためだけに必要であり、現代においてはこの議論は不要である、と考える傾向にあったということをクリングスは指摘しているが、この傾向を持っていたのがまさしく新カント学派である。新カント学派は、「先験的弁証論」をヘーゲルの思弁を退けるためだけの議論として軽視した。なぜなら、ヘーゲルの思弁を退けただけでは自然科学の基礎づけを行なうことはできないからである。自然科学の基礎づけを目論んでいた新カント学派にしてみれば、「先験的弁証論」の課題は古い時代に議論し尽くした議論だ、というわけである。たしかに、カントがヘーゲルの思弁に連なるフィヒテのカント解釈を厳しく批判しているという点において、新カント学派による「先験的弁証論」の取り扱いが正しい。しかし、『純粋理性批判』の前半部と後半部の目標を分離してしまった点について新カント学派は誤っている。なぜなら、カントは「先験的弁証論」のなかで、アンチノミー論が現象の先験的観念性の間接証明となるということを明言しているからである。そして、自然科学が現象を取り扱う学であるとすれば、現象の規定なくしては自然科学の基礎づけもあるべくもないのである。

それでは、『純粋理性批判』の前半部と後半部に共通する目標と一体、何であろうか。これを書簡を辿って見てみることにしよう。

『純粋理性批判』は、1770年に就職論文「感性界と叡智界の形式と原理」が発表されてから11年後に刊行された。その間、カントは他に論文や著作は公にせず、『純粋理性批判』のために研究の時間を費やす。しかし、1771年6月7日にマルクス・ヘルツ宛の手紙の中でカントは次のように述べる。

「感性のみならず悟性をも含めた人間の魂の能力の主観的原理にもとづくものを対象に
関係するものから区別するという確実に判明な洞察が、哲学全体において、いやそれ
ばかりか人間の最重要目的一般に対してどれほど大きな影響を持つのか、あなたは知
っておられます。もしも体系の探求に魅了されないならば、極めて広範囲で使用され
る同一の根本規則についてひとが行なっている諸探求は相互的に立証されます。です
から、わたしは今、『感性と理性の限界』というタイトルで、感性界に対して規定され
る根本諸概念、諸法則の関係を趣味論、形而上学、道徳の本質を構成するものの構想
と併せて含むべき著作を、いささか詳細に仕上げるように取り組んでおります。」(X,
S.122,123)

この段階では、まずカントは認識能力を取り出し、その原則を研究するような著作を企てており、それが『感性と理性の限界』という著作である。しかも、この著作には、『実践理性批判』や『判断力批判』に含まれるであるようなものまで企画されていると上の書簡はいうのである。

1772年2月21日ヘルツ宛書簡にもこれと同じ著作名が記されている。ここでカントは、この著作が理論部門と実践部門に分かれたれ、理論部門の問題は次の問題であるとしている。

「わたしは理論的部門をその全体において、そして、すべての諸部分の相互関係について考え尽くしました。そうして、わたしは本質的なことが欠けているということに気がついたのです。それはわたしの長い形而上学研究及び他の研究において顧慮されなかったことであって、実際にはそれまで隠されていた形而上学の秘密全体を解く鍵となるものなのです。すなわち、わたしは、われわれのうちにある表象とひとが呼ぶものが対象と関係するのはどのような根拠にもとづいているのか、と自問自答した。——〈中略〉——事物がわれわれを触発するという仕方に依るのでないとするれば、この事物は一体何によって与えられるのか。知性的表象がわれわれの内的活動にもとづいているならば、この表象がそれによって産出されるのではない対象と一致するということがどこから生ずるのか。」(X, S.131)

表象と対象の問題は、『純粋理性批判』においては直観能力の限界づけの問題や思考能力の限界づけの問題として取り扱われる。それ故、表象と対象の問題は『純粋理性批判』においては次のように結実し、定式化されるのである。

「わたしがここで批判と呼ぶものは——〈中略〉——理性があらゆる経験から独立して努めうるあらゆる認識に関する理性能力一般の批判である。それ故、それは、形而上学一般が可能であるのか不可能であるのかの決定、形而上学の源泉、範囲、限界の規定であるが、それは全て原理にもとづいてなされるのである」(A XII)

純粋理性批判とは、経験から独立の知性的表象がどこまで認識可能かを確定する営みである。それ故、『感性と理性の限界』が行き着く先は、感性界が持つ原理と理性が持つ原理

を限界づけることにある。感性と理性の限界とは『純粹理性批判』に依れば、可能的経験の限界ということになる。なぜなら、感性もまた可能ならざる経験、つまり、物自体の直観が不可能であるということによってその認識領域を限界づけられるのであるし、また、理性（悟性を含む）もまた物自体の直観が不可能であるということによってその認識領域を限界づけられているからである。そう考えると、カントの純粹理性の批判は、新カント学派が言うような自然科学の基礎づけを目指したのではなく、むしろ、ややもするとどこまでも進んでいく経験の限界づけを目指したのである。ペイトンの註釈書のタイトルにある「経験の形而上学」ではカントの批判哲学は十分な表現を受け取ることはできない。それでは、「《経験の限界》の形而上学」であれば、それは十分な表現であろうか。わたしはそうではないと思う。なぜなら、カントの批判哲学の構想は、批判成立期——就職論文から『純粹理性批判』の間の空白の10年を敢えてそのように名づけることにしよう——から一貫して哲学という学問を理論部門と実践部門に区分するという原理のもとにあったからである。あくまでも「批判」は哲学の内にあり、理論と実践をそれぞれ基礎づけるものにすぎない。

本稿では、批判哲学は自然科学のための哲学ではなく、「《経験の限界》の哲学」という、自然学、道徳、趣味といったものを含む世界の体系のための哲学であるということを示したい。こうすることによって、哲学の営みは、いわば経験科学の奴隷になるのではなく、むしろ、逆に世界の知の一部に経験科学を位置づける学問となる。そのことは、経験科学に吸収しつくされることのない哲学固有の学問的地位を確保してくれるだろう。もしもこのような学問が哲学であるとすれば、『純粹理性批判』の後半部も前半部と同じく重要であるということが帰結してくるのである。

第1章では、近代哲学史の観念説の問題を取り上げたい。観念説の問題とは、物と観念（表象）がどのような関係にあるのかという問題である。カントがこの問題に取り組んだということは先述の書簡からも窺うことができるが、カントによるこの問題の取り組みがイギリス古典経験論的に解釈される傾向にあった。こうした傾向を断ち切ることがこの章の課題である。

第2章では、カントの先験的観念論の前提である物自体や先験的対象の概念について考察したい。物自体、先験的対象の概念は、現象の存立根拠であるにもかかわらず、これが経験の対象と同一視する解釈もある。それ故、物自体とはどのような概念であるのかについて明らかにしたい。また、物自体と先験的対象の概念の関係についても明らかにする。

第3章では、現代の現象主義的カント解釈と対決を試みたい。この章においては、カントの現象とは、知覚の集合体であるにとどまらず、万人に認められる公共的な対象であるということを明らかにしたい。そして、カントの先験的観念論の問題構制は、知覚から対象がどのように生成されてくるのかを問うのではなく、経験がどのようにして存立しているのかを問うているということを示そう。

第4章では、神とその現実問題の問題について前批判期にまで遡り、神とその現実存在の問題への取り組みが、批判期における現象の現実存在の問題へと直結しているということを示したい。その上で、批判哲学は経験の限界(Grenze)づけを問題としているということ、また、批判哲学が経験の反生成論であるということを示したい。

第5章では、理念と経験的对象との関係について取り組む。理念と経験的对象との関係は必然性という関係で結びついている。ここで言われている「必然性 (Notwendigkeit)」とはどのような意味であるのかを明らかにする。その上で、理念の認識不可能性が論理的に必然的であるばかりか、経験の限界づけのために不可欠であるということを示したい。

第6章では、『純粹理性批判』「先験的弁証論」付録には、理念が超越的に使用されていると思われる文言がいくつかあるので、これらの文言が理念の超越的使用に当たらないかについて『判断力批判への第一序論』、『判断力批判』を参考にして検討する。そして、『純粹理性批判』「先験的弁証論」付録は、経験の限界を超越しておらず、経験の限界にあるからこそ展開されえた議論であるということを示したい。

第1章 カントのロック批判

——先験的对象と実体の議論を巡って——

1 はじめに

われわれが直接に達しうるものは観念のみであって、それを生み出した物に達することはできない。これは、近代哲学史の大きな問題の1つである。この問題が問題たる所以は、われわれが物に達することができない以上、観念と物とを一致させることが不可能になり、原理的に真なる認識を持つことができなくなるということにある。この問題は、哲学的常識においては、デカルトに始まり、ロック、バークリ、ヒュームと解決策が講じられるが、いずれも失敗に終わった、とされている。カントの経験説にもまた、物自体や先験的对象といった不可知な対象がある。これらの対象が不可知であるために、カントの経験説もまたイギリス古典経験論のコンテクストから解釈された。しかし、もしもカントがこのように解されるとすれば、カントはイギリス古典経験論の克服に挑戦したのだが、あえなくイギリスの哲学者とともに敗北したこととなる。しかも、あまりにも無様な仕方だ。そもそもこうした解釈は妥当なのであろうか。これを先験的对象と実体の議論に焦点を当てて検討することが本章の課題である。この検討を通じて、カントが批判哲学において何をしたかったのかを明らかにできよう。

2 H.E.アリソンの「先験的对象」解釈

ヘンリー・アリソンは、「カントの先験的对象の概念」¹という小論の中で、カントの先験的对象について議論している。これをスケッチすることによって、アリソンがカントの先験的对象の議論をロックの実体の議論と重ね合わせにしているということを確認しよう。

さて、アリソンはこの小論の中で、先験的对象と物自体の区別に曖昧さが伴うことを指摘した上で、先験的对象を巡る解釈には3つの選択肢があるとする。第一に、先験的对象を物自体と同一だとする選択肢。第二に、先験的对象を物自体と区別する選択肢。第三の選択肢は、先験的对象をコンテクストに応じて「物自体と同一の先験的对象」と「物自体

¹ Vgl. H.E.Allison, Kant's concept of the transcendental object, *Kant Studien*, Bd.59,1972.

と峻別されるべき先験的对象」とを区別するというものである。第一の選択肢を採るのはケンプ・スミスとヘルマン・コーヘンであり、中でもスミスについてアリソンは次のように論難する。「あらゆる難問や明らかな矛盾を<前批判期>的立場の残滓や不注意な術語の事例としてそのまま切り捨てることが容易であることは疑いない。とりわけ、『批判』はそうした不注意で満たされているのであるから。しかしながら、この否定しえない曖昧さが他のいっそう哲学的な根拠をもとにして説明されうるかどうかを見る努力をする価値はあるように思われる」²と。それ故、アリソンは、難問や矛盾を前批判期の残滓と見なすスミスを退け、「第三の選択肢が原理的に正しい選択肢であることは少しも疑う余地がない」³とする。

ところで、このアリソンが採った選択肢の中核をなすものは、「カントの認識説は観念説の再解釈である」⁴という立場である。ここで言われている観念説とはいわゆる、近代哲学史の常識として言われている観念説（カントの言葉を借りれば、経験的観念論）のことにほかならない。つまり、「われわれは直接にわれわれ自身の観念と意識状態のみを意識しているにすぎず、これらの観念に対応する外的な対象の現実存在は、直接的な把捉の問題と言うよりむしろ因果的な推論の問題である」⁵という観念説である。この観念説を採るならば、われわれは外的な対象に間接的に達するのみならず、外的な対象に確実に達することは不可能になろう。なぜなら、われわれの観念から推論によって外的対象に到達したとしても、その観念がその当の外的対象を表わすことはできないからである。それ故、われわれは真なる認識を決して持つことができないという懐疑論に陥らざるをえない。カントが対決を試みた経験的観念論を採る哲学者はデカルトとロックであるとアリソンは考えている⁶。アリソンに依れば、デカルトとロックは、われわれが達しうるものは観念（表象）のみであり、外的対象は観念から隔てられたものであるとした⁷。従って、デカルトとロックは感覚・知覚という直接的所与（例えば、「赤さ」「芳香」等）からそれに対応する対象（蓄

² Vgl. Allison, a.a.O., S.166. アリソンは、第一と第二の選択肢にはわずかに触れるだけであり、これの解釈のどこに困難があるのかについては詳しくは論じていない。その意味では、アリソンは独断的に第三の選択肢を採っている。

³ Vgl. Allison, a.a.O., S.166.

⁴ Vgl. Allison, a.a.O., S.170.

⁵ Vgl. Allison, a.a.O., S.168.

⁶ アリソンは、デカルトとロックを経験的観念論者と見なしているが、実際にカントが経験的観念論者と見なしているのはデカルトとバークリである。デカルトの観念論は蓋然的観念論と呼ばれ、バークリの観念論は独断的観念論と呼ばれている。Vgl. B274.

⁷ Vgl. Allison, a.a.O., S.168.

薇そのもの)へと推論したがために、「内的-外的」の意味を誤解したのである。さらに、アリソンは、こうした経験的観念論の議論をイギリス古典経験論全般にまで広げ、ロックの観念論の綻びである実体という外的対象を放棄し、それらを単なる「観念の集合体」や「印象の集積」に還元するバークリやヒュームをもカントの対決者と見なしている⁸。このような哲学史の中へとカントを置くことによって、カントの先験的観念論をデカルト・ロック(バークリ、ヒュームも含めた)流の経験的観念論を回避する一つの方法としてアリソンは位置づける。

アリソンに依れば、デカルトやロックの経験説とは異なり、カントの経験説は、空間・時間という直観の形式のうちにある対象をすべて直接的なものとする⁹。外的な対象とは、空間のうちにあるわたしの位置から異なった位置に実在するものを意味し、内的な対象とは時間のうちにあるものを意味するのである。従って、そうした対象つまり現象の現実存在を疑うことはできない。しかし、アリソンはカントが「現象はわれわれに直接に与えられる唯一の対象であって、現象において直接に対象と関係するものは直観と呼ばれる」

(A109)と語っているのを指摘する。アリソンは、この箇所を、現象がたんなる表象であると解する。それ故、現象は実在的な対象ではなくたんなる心の対象となってしまう。この表象が実在性を持つためには、この表象に対応する対象が必要である。この対象が「物自体」、「先験的对象」と呼ばれる実在である。しかし、表象とそれに対応する対象(先験的对象)とを比較して、認識の成立を説明するということは原理的に不可能である。それ故、アリソンは表象とそれに対応する対象の関係、換言すれば、表象と先験的对象との関係を表象間の必然的關係へと還元する。アリソンに依れば、「物自体」、「先験的对象」はたしかに統覚の統一に還元される。しかし、こうした対象を経験説の中へ導入するという思考は、まさしくデカルトとロックが観念、感覚、知覚からそれに対応する対象へと推論したのと同じ思考である。それ故、カントの経験説が近代の観念説の難問から解放されていないということの意味する、とアリソンは断定する¹⁰。統覚の統一によって経験を説明しうるにもかかわらず、敢えて先験的对象を用いてカントがそれを説明した理由を、アリソ

⁸ カントは、バークリを経験的観念論者と見なしているが、ヒュームを経験的観念論者とは見なしていない。カントがヒュームを批判する点は、因果律を習慣にもとづくことを見なすことによって「経験」と「夢」の原理的区別がなくなってしまう、という点である。

⁹ Vgl. Allison, a.a.O., S.168.

¹⁰ Vgl. Allison, a.a.O., S.185.

ンは、真理の対応説の言葉遣いによって真理の整合説を説明するためだとする¹¹。それ故、アリソンにとって、先験的対象の概念は、イギリス古典経験論の認識論的な枠組みに慣れ親しんだ読者を批判哲学へと導くための予備概念にすぎないということとなる¹²。

このように考えると、アリソンにおいてはカントの先験的対象はロックの実体と重ね合わせにされていることになる。それ故、アリソンはイギリス古典経験論のコンテクストに連なるものとしてカントの先験的観念論を解釈していると言える。

3 カントの先験的対象

アリソンのカント解釈の基本は、カントが先験的観念論つまり物は現象であり、意識の対象としての表象であるという観念説を採っているということにあった。これにもとづいて、表象の対象である先験的対象を解釈した。アリソン説に依れば、デカルトとロックの経験的観念論と同じ難問をカントも抱え込むこととなる。しかし、カントは、先験的観念論を武器にして『純粹理性批判』において経験的観念論の論駁を試みている。もしもアリソン説に従うならば、このカントの論駁は矛先の定まらない論駁となろう。そうならないために、アリソンが指摘するような経験的観念論と同じ難問がカントの経験説にも実際に当てはまるのかどうかを検討したい。

カントが「先験的対象」、「先験的客観」、「あるもの=X」という概念を用いる局面は、3つある。それは、人間の3つの基礎的な認識能力である「感性」、「悟性」、「理性」である。そして、カントは、先験的対象を①感性においてはわれわれを触発する対象、②悟性においては統覚の相関者、③理性においては理念に対応する対象として考えている。以下、それぞれ詳細に見てみることにしたい。

- ① 感性における先験的対象は触発する対象であり、現象の根拠である (Vgl.A358,A494/B522)。現象つまり空間・時間中にある物はわれわれに直接に与えられる対象である。それ故、先験的観念論は、まずはじめに物が実在し、その物がわれわれの心を刺激することによって心の中に観念が生まれるというタイプの観念論とは異なっている。なぜなら、この観念論の場合には、観念が心にとって直接的なもの

¹¹ Vgl. Allison, a. a. O., S.185.

¹² Vgl. Allison, a. a. O., S.179.

であって、心は物に間接的に接しうるにすぎないからである。『純粹理性批判』「先驗的感性論」にある空間・時間の先驗的解明に依れば、空間・時間は物一般の関係についての比量的概念や一般的概念ではなく、純粹な直観である¹³。それ故、空間・時間のみならず、その中にある物もまた直観された物であって、われわれが概念を使用することによって創造し生み出した対象ではない。与えられた物である以上、現象をわれわれに与えるが、自らを与えないものを想定せざるをえない。もしも対象すべてがわれわれに与えられるとするならば、与える対象がなくなるという矛盾が生じてしまう。それ故に、想定される対象は、現象ではない対象つまり先驗的对象なのである¹⁴。

¹³ 空間については、A39/B25,26 を、時間については、A31,32/B47 を参照。

¹⁴ カントの現象と物自体の关系到知覚の因果説を読み込むことはできない。なぜなら、カントは批判において経験の生成 (Entstehung) を問題としているのではなく、むしろ存立 (Bestehung) を問題としているからである。カントは次のように述べている。

「経験の生成ではなく、むしろ経験のうちに存立するものが問題である」(Prol., IV, S.304.)

「経験のうちに存立するものは認識の批判、とりわけ悟性の批判に帰属するものである」(Prol., IV, S.304.)

「なぜなら、感性的直観はあらゆるものに無差別に関係するのではなく、むしろ他の対象に場を残すがゆえに、そうした対象は端的に否定されない。しかし、その特定の概念を欠いているので (いかなるカテゴリーもそうした対象を理解するのに役立つ)、われわれの悟性の対象として主張されすらしないのである。

従って、悟性は感性を限界づけ、その領域を拡張しないようにする。そして、悟性は感性が物自体そのものに関係するという僭越を犯さずに、むしろたんに現象にのみ関係するように警告し、悟性は対象それ自体を思考する。しかし、その対象を現象の原因である (それゆえ現象ならざる) 先驗的客観としてのみ思考するのである」(A288/B344)

これらの引用を見る限り、カントは物自体について「現象が現実存在するものである」ということを説明するために想定していることがわかる。感性は現象にのみ関係し、われわれは現象のみを受け取る。しかし、そのように語りうるためにはあらゆる対象から区別された「現象」について語られなければならない。それについて語るために、現象の背後にその根拠としての物自体 (先驗的对象) を想定したのである。これに対しては、先驗的对象は不可知であるにもかかわらず、どうしてこれが現象の根拠であると言えるのか、という反論を立てることができる。しかし、これについても回答は可能である。なぜなら、現象が現象として知られる局面は、現象はわれわれの表象であるにもかかわらず、われわれが創造した物ではなく、与えられた物であることに気づく局面だからである。そして、これに気づく局面がまさしく『純粹理性批判』「先驗的弁証論」で論じられている議論である。石川文康氏も指摘するとおり、カントは、『純粹理性批判』をアンチノミー論から始めるという構想をマルクス・ヘルツへの書簡において吐露している。これは純粹理性の問題の論理的な破綻を示すことで初めてわれわれにとっての対象が物

この場合の先験的対象は、現象が現象として成立するための根拠であって、経験的観念論の場合のように観念に対応する実在的な物ではない。むしろ、先験的対象は、われわれに与えられたものとしての現象、つまり、直観されるものとしての「現象」という概念を可能にする概念である。ここで重要なことは、カントが先験的対象の概念を経験の成立過程として導入したのではなく、むしろ、現象という概念の存立のために導入しているという点である。これは、経験的観念論が先験的観念論と異なる重要な点である。

②悟性における先験的対象は統覚の相関者である。ところで、カントにおいて経験は、直観の多様を統覚によって総合的に統一することによって成立する。それ故、現象が予め先験的統一を持っているのではなく、むしろ統覚が現象に対して統一を付与することになる。現象とそれに対応する対象を一致させることによって経験が成立するという経験的観念論の問題構制はここにはない¹⁵。それならば、先験的対象はいかなる意味を持つのか。そもそも先験的対象は表象（現象）の対象という意味を持つ。そもそも一般的に対象とは、悟性に勝手気ままに対象の認識を作り上げさせるものではなく、悟性が勝手気ままにはできない必然的な認識を与えるものという意味を持つ（Vgl.A104,105）。しかも、ここで重要なのは、直観の多様からその統一の根拠を論理的に思考する時に、直観の多様の統一の根拠としての先験的対象についてカントが語っているということである。しかし、われわれは表象されたものとしての現象にのみ達するにすぎないのであるから、表象ならざる先験的対象に達することはできない。それ故、表象に統一を与えるものは統覚であるとされる（Vgl.A109.）。ここにおいて、カントは表象からその根拠としての対象を遡源して問い、統覚の統一を導き

自体ではなく、現象であるということ、つまり、物自体と現象の区別が分かるということとも連関している。

こうした事情からも、物自体や先験的対象と現象との因果的な関係を認めることはできない。石川文康『カント入門』、ちくま書房、1995年、pp.23-25.参照。

¹⁵ カントの経験説の根本的立場は現象の存立を問うことにある。それ故、現象の発生を問うという認識論的な問題が入り込む余地はない。それに対して、ロックの経験説においてはまさしくこの生成が問題である。なぜなら、ロックが問題としていることは現代の自然科学で言えば、実験・観察におけるスキルの問題だからである。ロックの問題については、田村均「ジョン・ロックの自然科学の哲学」（『哲学』第47号 日本哲学会編）pp.207-216.参照。

出している。こうして、経験的認識の先験的対象への関係は、直観の多様と統覚の統一との関係として説明される。従って、経験的認識と先験的対象の関係は、直観の多様と統覚の統一との関係と同一の関係である。カントが対象の概念を規定する際に、悟性が勝手気ままにできないようにするものだといわれているが、これは、悟性がありもしない物を創造したりできないようにするものという意味である。なぜなら、カテゴリーの演繹とは、神のように思考の対象を生み出すようなものではない、ということ、言い換えれば、カテゴリーから直観の可能性を剥奪することによってまさに与えられた対象のみを思考するものとするということにあるからである。それ故、統覚の統一によって経験の存立が説明されるからと言って、先験的対象が不要になるというのではない。むしろ、先験的対象は、統覚が客観を創造しないということを行うために、つねに必要なものなのである。悟性は対象の認識を勝手気ままにできない以上、先験的対象と相関的な関係に立つこととなる¹⁶。

③理性における先験的対象は、理念に対応する対象であり、世界の体系的統一の根拠という意味を持っている (Vgl.A679/B707)。世界の体系的統一とは、世界の諸現象についての諸々の認識を一つの原理の下に統一すること (Vgl.A645/B673.)、換言すれば、一つの最高原因にもとづいて諸々の認識を説明するということを意味する。

『純粋理性批判』「先験的感性論」及び「先験的分析論」の結論に依れば、われわれが達しうる領域は現象界のみである。ところが、現象界において物の原因を背進していくと最高の原因はあるのかどうか、という問題に突き当たる。これが『純粋理性批判』「先験的弁証論」で論じられている問題である。「先験的弁証論」にあるとおり、魂の

¹⁶ この先験的対象をカントは、統覚の相関者 (ein Correlatum der Einheit der Apperzeption) と呼ぶ。表象を必然的に統一するものは統覚であるにもかかわらず、先験的対象が表象を統一するとはどういう関係であるのか、と問われるかもしれない。ここでの局面を2つに区別する必要があると考える。つまり、概念によって表象を統一する局面と対象に受動的に関係する局面、前者はいわゆる統覚の統一と言われるものであり、後者が統覚の統一の相関者である。われわれが何かを経験するためには、現象を総合的に統一しなければならない。そして、現象を総合的に統一するためには予め先験的対象に対して受動的でなければならない。われわれが、先験的対象に対して受動的にならざるをえない以上、先験的対象はわれわれに対して認識を統一させるものと考えざるを得ない。そして、ここにこそたんなる表象が現象と区別され、しかもこの受動性が統覚を統一する局面において必ず働いていなければならない。なぜなら、さもなければわれわれはたんなる表象と戯れているにすぎないことになるだろうからである。

不死、アンチノミー、神の存在証明の議論は破綻する。このことから最高原因であるところの理念は認識されないものであり、現象を体系的に統一するために想定される。一方、理念が先験的対象に適用されるとき、理念は超越的に使用されることとなり、「先験的弁証論」で論じられたような上述の問題を引き起こす。他方、理念が現象に想定されるとき、理念は統制的に使用されることになる。それ故、先験的対象があたかも……であるかのように見なされる対象となる。だから、先験的対象は虚焦点 (Vgl.A644/B672.) と言われるのである。それ故、こうした性格を持つ先験的対象の概念があつてこそ初めて経験認識が可能になるのだ。

①、②、③から、先験的対象の概念が「現象」、「統覚の統一」、「理念の統制的使用」という3つからなる経験の存立を可能にするということが分かる。それ故、先験的対象の概念は、経験的観念論における対象のように物を認識するために推論によって到達されるものではなく、むしろ、経験の存立を可能にするための基礎概念が矛盾しないように、概念として想定されるものなのである。

たしかにカントは表象や認識とその対象の関係を問うて、先験的対象について論じているので、経験的観念論の経験説の問題構制と同じ問題構制で先験的対象を論じていることにはなる。しかし、カントは経験的観念論とは異なり、現象、統覚の統一、理念が経験の構成要素であるということを論じるために自らの経験説に先験的対象を導入しているのである。経験的観念論は、観念を生み出した物を導入することによって懐疑論に陥ったが、カントは逆に先験的対象を導入することによって懐疑論から脱出できたと言える。それ故、カントの先験的観念論は経験的観念論の綻びを繕うための観念論と見なされるべきではなく、それよりもさらに進んで、経験的観念論を完全に克服するための観念論と見なされなければならぬ。

4 カントのロック批判

カントの先験的観念論が経験的観念論の綻びを繕うための観念論ではない、ということは、カントがロックの何を批判しているのかを見るとよく理解できる。『純粹理性批判』にはロックについての言及が、6箇所ある。それを見てもいい。

- 引用1 「現代においては、たしかに一度は（有名なロックの）人間悟性のある種の生理学によってこれらのあらゆる争いが終結され、形而上学の合法性が十分に決定されるように思われた。」（A IX）
- 引用2 「個別的な知覚から普遍的概念へと高めるために、われわれの認識能力の最初の努力を追求することがきわめて有効であるのは疑いない。そして、ロックがそのための道を拓いたことに感謝しなくてはならない。しかしながら、ア・プリオリな純粹概念の演繹は、ロックの道によっては達成できない。というのは、ア・プリオリな純粹概念はこの道にはまったく見出だされないからである。なぜなら、ア・プリオリな純粹概念が将来使用される場合、その使用は経験からまったく独立であるべきだから、純粹概念は経験からの起源とはまったく別の出生証明証が示されなければならないからである。このロックによって試みられた生理学的な導出は、本来的に演繹と呼ばれうることはない。——〈中略〉——それ故、純粹概念については先験的演繹のみがありえて、経験的演繹は決してありえず、経験的演繹はア・プリオリな純粹悟性概念に関しては虚しい試み以外の何ものでもないし、そうした試みに携わる人が、こうした認識に固有の本性を理解していないことは明らかである。」（A86,87/B119）
- 引用3 「有名なロックは、こうした考察〔カテゴリーの演繹論〕を欠き、経験のうちに悟性の純粹概念を見出したために、それをまた経験から導いた。そして、この概念によってあらゆる経験の限界を越えた認識への試みを敢えて行うという不条理な仕方に陥ったのである。」（B127）
- 引用4 「この有名な二人〔ロックとヒューム〕のうち、前者〔ロック〕は熱狂的迷妄への門戸を開いた。なぜなら、理性は一旦、自分の側に権限があると認められると、もはや節制という曖昧な褒め言葉によって抑制されることはないからである。」（B128）
- 引用5 「ライプニッツが現象を知性化したのは、ロックが悟性概念全体を（こうした表現を使うことがわたしに許されるのならば）精神発生論（Noogonie）の体系に

則って感性化したのと同様なのである。別言すれば、ロックは悟性概念を経験的概念あるいは抽象的反省概念以外の何ものでもないと主張したのである。」

(A271/B327)

引用 6 「アリストテレスは経験論者の第一人者と見なされ、プラトンは知性論者の第一人者と見なされる。現代においては、ロックがアリストテレスに従い、ライプニッツがプラトン（もっともプラトンの神秘的体系からは十分にかけ離れてはいるけれども）に従っている。それにも関わらず、両者はこの争いにかなる裁決も下すことができなかった。」 (A854/B882)

以上の6つの引用に共通することは、これらのいずれもロックが純粹悟性概念を経験から導いたことに対する批判である、という点である。カントに依れば、カテゴリーはア・プリオリであって、決して経験に起源を持つものではない。それ故、カテゴリーが現象に対して適用されるためには、現象に対してカテゴリーがいかにして適用されうるのかが問われなくてはならないのである。これこそが、先験的演繹論の意図である。ところが、ロックは、経験つまり観念から出発し、観念を分析することによって純粹悟性概念を導出した。そのような仕方でも純粹悟性概念を導出すれば、純粹悟性概念を経験一般に適用することは到底不可能になり、せいぜいのところ、過去の経験について適用が許されるにすぎないことになる。カントが、ロックを批判している点は、まさしくこの点なのである。

カントがロックを批判している点は、観念説を採用すると、観念を生み出した実在に到達することが不可能になり、経験的真理が成立しなくなるということではない。むしろ、カントは、引用 2で述べているように、個別的知覚から普遍的概念へと認識を高めるという実験的方法をロックのうちに十分に認め、その上で、経験を可能にするはずの純粹悟性概念をロックが経験から導き出した点を批判しているのである。このことは、経験的観念者のうちにデカルトとバークリは含まれるが、ロックは除外されていることを意味する。それでは、近代の観念説の問題はすでにロックの存命中に問題となっていたにも関わらず

17、カントは『人間知性論』の問題つまり観念説の問題をまったく誤解していたのである

17 ロックの同時代人の哲学者エドワード・スティリングフリートはロックに対して次のように反論している。

うか。そうではあるまい。むしろ、カントは、ロックの哲学的意義が観念説の問題にあるのではなく、実験的方法の問題にあることを認めていたのである。カントは、ロックが存命していたときにロックを批判した哲学者以上にロックの哲学的意義を認めていたというべきであろう。従って、ロックの経験説とカントの経験説を殊更に結びつけてカントを解釈するアリソンの試みは誤りであるというほかはない。

それでは、カントとロックの立場の相違はどこにあるのか。それは、経験についての問題関心である。ロックが関心を持っていた哲学的問いは、個別的知覚からいかにして普遍的概念を構成するのか、という問題である。それは、ロックの言葉を借りれば、単純観念を複雑観念へいかにして高めていくのか、という問題である。この問題は、近代の実験科学における個別的データからいかにして複雑な知識が構成されていくのか、という問題に対応している。それに対して、カントはこうした問題にほとんど関心を持っておらず、ロックのような哲学的な問題を問うまでもない大前提として認めてしまっている。つまり、

「単純観念は、それ自身を越える確実性の根拠をまったく与えない。」

「われわれは、思考、懐疑、思慮といった力を持っている、と確実に知っている。しかし、貴殿〔ロック〕は、こうした知覚が物質からやって来るのか、非物質的な実体からやって来るのか、をわれわれは単純観念によって確実に知ることはできない。というのは、物質は単純観念をわれわれに生み出すように洗練され、修正されているかもしれないと貴殿は考えているのだから。ところで、わたしには次のことは奇妙に思われる。知性を持つ人間は、こうした単純観念をわれわれのあらゆる知識と確実性の基礎とする。それなのに、われわれは人間の出発点たる単純観念によっていかなる確実性にも達することができない。」

*いずれの引用も、Edward Stillingfleet, *The Bishop of Worcester's Answer To Mr. Locke's Letter* (1697), in *Three Criticisms of Locke* (Georg Olms Verlag), 1987, p.22.

ここでのスティリングフリートのロック批判の論点は、われわれは単純観念に達するのみであるから、単純観念を生み出した物質に到達することはできず、われわれの認識は不確実にならざるをえない、ということである。この批判は、まさしく近代哲学の常識で言われているものと同一のものである。

カントはこの問題について経験的観念論の論駁という仕方で行っている。従って、この問題をカントが理解していなかったとは考えられない。カントがロックを批判する際にこの問題に触れていないということは、カントは近代哲学史の常識で語られているようにはロックを理解していなかったことを意味すると考えざるをえない。もしもカントが近代哲学史の常識に従ってロックを理解していたとすれば、ロックにおいて外的対象はデカルトのように神の保証すら得ていないのだから、ロックはデカルトやバークリ以上に批判の対象とされてもおかしくはない。

個別的知覚なくして普遍的な知識は構成されないということを認めているのだ¹⁸。カントが関心を向けた問題は、そうした個別的な知覚があっても、それを知識として高める手段である純粋な概念がなくては経験的知識は成立しないのではないか、という問題である。しかも、純粋な概念は経験一般を取り扱うのであるから、概念は経験から導かれてはならないのである。それ故、カントが「先験的演繹論」で取り扱おうとした問題は、ア・プリアリな概念が経験一般をいかにして可能にするのか、という問題となる。つまり、ロックは普遍的知識がいかなるプロセスを通じて成立したのかを問うているのに対し、カントは、その当の経験一般がいかにして存立するのか、を問うているのである¹⁹。カントが『純粋理性批判』を通じて主張していることは、われわれ人間にとっての「経験」とは、いったい何であり、しかも、いかなる条件・制約が人間の認識を成立させているのか、そして、いかにしてその条件・制約が経験を可能にしているのか、という問いにほかならないのである。

5 おわりに

カントの先験的観念論は、個別的知覚から普遍的概念へといかにして認識を高めていくかという観念論ではなく、そうした方法それ自体がいかなる条件・制約のもとで成立し、その条件・制約がいかにして存立するのかを論ずるための大前提である。先験的観念論とは、対象が時間・空間というわれわれの直観形式のうちに直接に与えられるという観念論である。この観念論においては、概念は現象とは異種的であるため、概念の適用可能性が論じられなければならない。そして、「先験的演繹論」でこの概念の適用可能性が現象の総体つまり可能的経験に制限され、「先験的原則論」で実体の原則や因果律等の可能性が示される。そうすることによってわれわれの経験の範囲がカテゴリーが現象に適用される規則の範囲内に限定される。これこそが、カントが哲学的に問題としたことである。そして、一連のカントのロック批判もこの問題を巡って行われているのである。これほどまでに、ロックの経験説とカントの先験的観念論との間に隔たりがあるとすれば、ロックの経験説

¹⁸ 『純粋理性批判』第二版「序文」において、ガリレイ、トリチェリ、シュタールの実験自然科学の確実性について論じられている。ここでカントは、実験自然科学が確実な学であると明言している。Vgl. BX III, XIV.

¹⁹ BX IIIを読む限り、ロックの経験説に経験的観念論を読み込まなければ、ロックの問題関心は、カントの先験的観念論によって確立しうるだろう。

を元にして、こうした問題を解決することは不可能である。それ故、先験的観念論の立場を採用する限り、先験的対象をロックの実体や観念を生み出した実在が論じられるのと同じコンテキストで解することは許されない。むしろ、先験的対象は経験の制約を構成する要素と見なされなくてはならない。

最後に、カントの先験的対象をロックの実体から断ち切ることによって得られる洞察、言い換えれば、先験的観念論を経験的観念論から断ち切ることによって得られる洞察を挙げておきたい。

第一に、先験的対象が先験的観念論の枠組みに必要不可欠なもの、つまり、現象、統覚の統一、認識の体系的統一という概念が意味を持つために必要とされるものになり、認識の生成を説明するための概念ではなくなる。それ故、先験的対象は実体とは区別されるので、実体のカテゴリーを先験的対象に適用するという誤りをカントが犯していると解釈したり、あるいは、先験的対象を主観によって経験的対象へ先投企される対象²⁰と解さなくとも済む。

第二に、個別的経験から普遍概念へと認識を高めるというロック的な手法は、実験の場面において成立していることが明らかになる。一方、カントの批判哲学が重視する点は、経験（実験）に先だって概念（経験一般についての理論）が確実でなければならない、ということである。つまり、ア・プリオリな概念、例えば「実体」の概念から「力」といった概念を導出し、理論体系を予め立てた上で初めて実験が可能になるが、その「実体」の概念そのものは経験に左右されるものではなく、確実でなければならない²¹。カントは『自然科学の形而上学的原理』において実際に自然科学の理論的基礎づけを試みている。このことは、批判によって保証された確実な概念によって理論をいかにして立てるべきかという

²⁰ Vgl. G.Prauss, *Kant und Problem der Ding an sich*, Bonn, 1974, S.108.

²¹ このことは、アリストテレス主義的スコラ学者がボイルの真空実験の意味を少しも理解できなかったというような理論のアプリオリズムや科学哲学がいうところの理論負荷性を意味するのではない。もしそのように解するならば、われわれは特定の科学理論に拘束されて、そこから知識の進歩を望むべくもないだろう。むしろ、カントのアプリオリズムは、特定の科学的知識から独立である、と考えられるべきで、現代の科学にもまったく相反するものではない。それは、オトフリート・ヘッフエが「[先験的] <原則>においてカントはユークリッド幾何学についても、ニュートンの運動法則についてもその真理を証明しようとしているのではない。彼は、法則を探求しこれを数学的に定式化することが一方的に自然研究者の意のままになるのではないということをも主張したのだと思われる。」と述べている通りである。オトフリート・ヘッフエ『イマヌエル・カント』藪木栄夫訳（法政大学出版局、1991年、p.120）参照。

問題にカントが直面していたことを示している。

第三に、近代哲学の観念説の問題を回避できる。近代の観念説の問題は、懐疑論をいかにして回避するのかという問題であった。先験的対象が近代の観念説（経験的観念論）における観念を生み出した実在と同一視されないことによって、人間の認識は形而上学的レヴェルの懐疑論から解放され、当時の自然科学の確実な歩みと背反しないことになるのである。

第2章 先験的对象と物自体

1 はじめに

第一章において、われわれは先験的对象を現象の存立根拠であるとした。カントが先験的对象について感性、悟性、理性という認識能力に即して語っているということを考慮してより正確に言うならば、現象の存立根拠とは、与えられ、規定され、体系的に統一されるものとしての現象の存立根拠である。

哲学史的な常識に従えば、われわれが認識しうるものは現象のみであって、物自体は認識できないと、カントは考えたことになる。しかも、この常識では物自体は現象を生み出すものであると考えられている。実際にカントは、物自体が触発するということを数箇所ですべて語り、哲学史的な常識にもとづくカント理解が故なきわけではない。この哲学史的な常識を支えるであろうカントの発言をいくつか挙げてみよう。

「にもかかわらず、十分に注意されねばならないことは次のことに常に留意するということである。すなわち、われわれは同一の対象を、たとえ認識できなくても物自体として少なくとも思考しえなければならない、ということである。さもなければ、そこから、現象するものがないのに現象があるという不合理な命題が帰結するだろうから。」(B XXVI, XXVII)

「実際に、われわれは感官の対象を正当にもたんなる現象と見なすならば、これによってわれわれは同時に物自体そのものを現象の根底に置いていると告白しているのだ。もっともわれわれは物がそれ自体どのような性質であるのかを知らずに、むしろ物の現象を、つまりわれわれの感官がこの知られないものによって触発される仕方を知りにすぎないのだけれども。」(*Prol.*, IV, S.314,315)

この箇所を見る限り、感官あるいはわれわれを触発する対象は先験的对象ではなく、物自体であるように解することもできる。実際、解釈史を見る限りでも、岩崎武雄¹やゴトフ

¹ 岩崎武雄『カント「純粋理性批判」の研究』1965年 p.77ff.

リート・マルティン²等がそう解している。

しかし、物自体という語の用法を見してみると、カントは必ずしも触発する主体を物自体としているとは限らないようにも取れる。それを確証するいくつかの箇所を挙げてみたい。

「もしも批判が客観を二重の意味で、つまり、現象もしくは物自体として解するという
ことを教えるという点で間違っていないとすれば、——〈中略〉——まさしく同じ意
志が現象（可視的な行為）においては自然法則に従属するものと考えられ、その限り
において自由でないものと考えられ、他方、物自体そのものに帰属し、自然法則に従
わないものとして考えられ、それゆえ自由なものと考えられる。」（B XXVI, XXVII）

「物自体としての感性界における制約の系列のいかなる最大量も……」（A508/B536）

最初の引用は、可視的な行為を現象と物自体に区別して見てみるということが言われて
いるが、この可視的な行為が経験の対象であるということは論を俟たない。また、その次
の引用においても「物自体としての感性界」と言われており、感性界にある事物が物自体
と見なされうるとも解することができる。それ故、物自体を触発する主体としてのみ解す
るということには無理がある。

こうして「物自体」の語の用法を見してみると、それだけでも現象の存立を根拠づけるた
めに語られている「先験的对象」と「物自体」の関係が不明瞭となってしまっていること
が分かる。触発する主体が何であるかによってカントの経験説ひいては『純粹理性批判』
をどう解するかが決まってしまうという周知の触発の問題の重要性を考えると、「物自体」
と「先験的对象」の関係を論ずることもまた極めて重要であろう。アリソンが「カントの
先験的对象（先験的客観 [transzendentes Objekt] もしくは transzendenter
Gegenstand）は、長きにわたって適切に解釈されておらず、すさまじい論争の主題であ
った。一般的な論争は先験的对象と物自体との関係に関わるので、このことは驚くに当た
らないし、この問題についての基本的立場の目録がカント学者の主たる論争方向のいくつ

² Vgl. Gottfried Martin, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftslehre*, 1960, S.211.

かを限定するのに役立つのである」³と言うのは正鵠を射ている⁴。

こうした問題状況を踏まえて、本章では先験的対象 (transzendentaler Gegenstand) と物自体 (Ding an sich) とを関係づけてみたいと思う。

2 プラウスによる物自体解釈

ゲロルト・プラウスは、『カントと物自体の問題』という著作において“Ding an sich”という語の使用法の研究にもとづいて物自体について優れた解釈を行っている。それを見てもみることにしよう。

プラウスは、カントの著作においては“Ding an sich”ではなく、“Ding an sich selbst”と表記されているのがほとんどであることに着目する。プラウスに依れば、批判期のカントの著作においては“Ding an sich selbst”あるいは、その複数形である“Dinge an sich selbst”を含む“Ding an sich”の表記が 295 回使用されており、そのうちの 16 回が、selbst がない“Ding an sich”であることに着目する。つまり、われわれ日本人が「物自体」と一言で言ってしまう“Ding an sich”の全体の 94%が、実は“Ding an sich selbst”もしくは“Dinge an sich selbst”だったのである⁵。

プラウスは、この“selbst”に着目し、これまでのように“selbst”を“Ding”にかけて読むのではなく、むしろ、“Ding, an sich selbst betrachtet”つまり、「それ自体として見られた物」と読むべきことを提唱する⁶。そしてこのドイツ語の表現は、当時のスコラ的表現である“res per se considerata (それ自体によって考察された物)”、“res in se spectata (それ自体において見られた物)”に由来することを指摘する⁷。

プラウスが言う「それ自体として見られた物」、敷衍すれば、「物をそれ自体として見る」とは、「物を規定されるものとして見ない」ということである。そして、“selbst”が“Ding”

³ H.E.Allison, Kant's concept of the transcendental object, *Kant Studien*, Bd.59, 1972., S.165.

⁴ 触発する主体を①物自体とする解釈、②経験的対象とする解釈、③先験的対象とする解釈、④物自体と経験的対象両者とする解釈がある。②を提言するのは、プラウス（これについては第2章で検討する）、③を提言するのはヘリング、④を提言するのはアディケスである。(Vgl. F.Herring, *Das Problem der Affektion bei Kant.*, 1953., E.Adickes, *Kant und das Ding an sich*, 1924.)

⁵ Vgl. Gerold Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 1974, S.13-16.

⁶ Vgl. Prauss, a.a.O., S.19.

⁷ Vgl. Prauss, a.a.O., S.20.

ではなく“betrachtet”にかけられる限り、それ自体として見られる物はいわゆる現象に対置させられる物自体ではない。プラウスは、それ自体として見られる物は経験的対象であると明言する⁸。プラウスに依れば、「現象」と「物自体」は2つの物の区別ではなく、むしろ物の見方の違いであり、「物自体」は現象ではないものとして見られた経験的対象を意味する⁹。この主張を支えるテキストは、本章第1節の冒頭で引用したB XXVI, XXVIIである。

「現象でないものとして経験的対象を見る」とは、プラウスに依れば、「物を現象、つまり主観への対象、言い換えれば、感性や悟性の対象としてではなく見る」ということである。この見方は、経験の対象を観念のような対象として見るということから離れて、経験の対象を他者にも認識されうる対象、つまり、公共的な対象として見ることを意味する。それ故、それ自体として物を見るということは他者を承認するということであるという議論にも繋がっていく¹⁰。

以上のおり、プラウスの解釈においては、物自体と現象についての存在上の原理的な区別はなく、存在する物は経験的対象のみである。このような解釈においては、経験を限界づけるものとして物自体が機能しないことは明らかである。また、この見方において何よりも問題であるのは、『純粹理性批判』「先験的弁証論」（以下、「先験的弁証論」）をまったく理解できなくなってしまうことである。なぜなら、理性が弁証論に巻き込まれる、正しくは、どんなに気をつけていても巻き込まれてしまうのは、現象をそのまま経験の対象ならざる物自体と見なすということに原因があるからである。たしかに、現象を物自体と見なすことができないわけではないし、少なくともカントが過去の哲学者を解する限り、過去の哲学者は現象を物自体として解してきたのである。そして、現象を物自体と見なしうるからこそ、弁証論で論じられているような問題も生ずる。その限りにおいて、プラウスの言うような「それ自体として見られた経験的対象」という意味で物自体を解することは完全な間違いではない。しかし、プラウスが言うところの物自体は公共的な経験的対象であり、経験的対象を公共的な対象と見なしたところでそもそも弁証的仮象が生ずることはありえない。しかも、カントにとって現象を経験の対象ではない物自体と見なすことは

⁸ Vgl. Prauss, a. a. O., S. 30.

⁹ Vgl. Prauss, a. a. O., S. 38, 45,
ゲロルト・プラウス『認識論の根本問題——カントにおける現象概念の研究——』（観山雪陽、訓覇暉雄訳）p. 12. 参照。

¹⁰ Vgl. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, S. 38.

まさしく反対し論駁すべき物の見方であり、その議論が展開されたものが「先験的弁証論」であるとすれば、プラウスの物自体解釈を受け入れることはできない。

3 物自体とは何か

物自体については『純粹理性批判』の多くの箇所でも語られているが、それについて極めて明確に語られている箇所は「原則の分析論」第3章「あらゆる対象一般を現象体 (Phaenomena) と可想体 (Noumena) とに区別する理由について」と題された章である。ここでカントは次のように言う。

「にもかかわらず、われわれがある対象を直観する仕方を対象の特性そのものから区別することによって、現象としての対象を感性体 (Phaenomena [現象体]) と呼ぶならば、すでに次のことがわれわれの概念のうちにはあるのである。すなわち、われわれは対象をその特性においては直観できないとしてもこれらの対象の特性から見られた同一の対象か、あるいは、決してわれわれの感官の客観ではない他の可能な物かを、たんに悟性によって思考された対象として、いわば感性体に対立させて、それを悟性体 (Noumena [可想体]) と呼ぶ、ということである。」 (B306)

このコンテキストによれば、まず対象はわれわれの見方によって2つに区別される。1つは、直観の仕方を考慮に入れて対象を見る仕方であり、その対象は現象である。2つめは、われわれの直観の仕方を完全に度外視して見られた対象が悟性体である。上の引用において「同一の対象」と言われているが、この「同一の対象」とは現象のことである。そして、現象がそれ自体として見られることが可能であるということもこの引用においては言われている。しかも、現象をそれ自体として見たとしても、決してその特性について直観されることはできないとも言われている。このことはわれわれが現象を物自体として見てしまう危うさを示しているのである。そして、それ自体として見られる対象はもうひとつあって、それが悟性によって思考された対象でありかつ感官の客観ならざる対象である。この対象がもはや現象を意味しないことは論を俟つまい。

それ自体として見られたもうひとつの対象である「たんに悟性によって思考され、決してわれわれの感官の客観ではない対象」は、少なくとも現象ではありえないから、「物自体」

である可能性は残される。カントは物自体について次のように論ずる。

「感性とその領野すなわち現象の領野は、感性が物自体そのものではなく、むしろわれわれの主観的特性によってわれわれに物が現象する仕方にものみ関係するように、悟性それ自身によって制限されている。このことは先験的感性論全体の結果であった。そしてまた当然のこと、現象の概念一般から、現象にはそれ自体現象ならざるものが対応しなければならないということが帰結するのである。というのは、現象はそれ自体では、そして、われわれの表象の仕方の外では何ものでもありえないのであって、それ故、絶えざる循環が生じてくるべきでないとするれば、現象という語はすでにあるものとの関係を告げ知らせているのである。そのあるものとは、その直接的な表象はたしかに感性的であるが、しかし、(われわれの直観形式が基礎づけられている)われわれの感性のこの特性がなくとも、それ自体で何ものかであればならないもの、すなわち感性から独立の対象であればならないものである。」(A251,252)

ここでカントは物自体が「感性から独立の対象」であることを明言している。それ故、「たんに悟性によって思考され、決してわれわれの感官の客観ではない対象」が物自体であると断定できる。

ブラウスが物自体と見なしたのは「対象の特性から見られた同一の対象」、つまり現象のことである。ブラウスは、この意味の対象しか物自体として認定しなかったために、「先験的弁証論」の意義を見出すことが不可能となってしまったのである。また、ブラウスの物自体理解では上の引用を理解することは全く不可能である。

ところで、物自体が「悟性のみによって思考された対象」であることは、これまで引用された箇所から理解されうる。「悟性のみによって思考する」とはどのような営為であるのかについては、カントの次の言葉が明らかにしてくれる。

「われわれは、カテゴリーを可能な経験的使用の概念として特徴づけている感性のあらゆる制約を捨て去って、カテゴリーを物一般の(それ故、先験的に使用される)概念と解するならば、判断における論理的機能を事象そのものの可能性の制約として見る以上の何ものもカテゴリーには示されることはできない」(A241,242)

つまり、カテゴリーから感性の制約を捨て去ると、カテゴリーに残される機能は、論理的機能、詳しく言うならば、矛盾律のような論理法則に従ってのみ何かを思考する機能だけである。この思考においては、本来的に物の論理的可能性が示されるにすぎず、物の実在的可能性は示されない。ところが、この思考は、図らずも論理法則に従ってものの現実存在を認めるということの意味してしまうこともありうる。そのことは、カントが神の存在論的証明と呼ぶ神の現実存在の証明を事例を挙げれば、より理解しやすいだろう。この証明においては、神の概念のうちには「現実存在」の概念も含まれている。それ故、神の概念から「現実存在」の概念を論理的に導出することによって、神の現実存在が認められる。この証明においては「非-現実存在」の概念は神の概念と矛盾してしまうので、神においては認められない。つまり、矛盾律に則って、神の現実存在が認められているのである。従って、この証明においては論理的な可能なものが実在的にも可能なものとなっており、その限りにおいて論理法則が物の可能性を保証していることになる¹¹。

このことは、「同一の対象を対象の特性そのものと見なす」場合にも言える。『純粹理性

¹¹ こうした思考は、前批判期のカントに見られる思考である。前批判期のカントは、論理法則が物の実在の可能性を保証しているという考えを持ち続けていた。

桧垣良成は『カント理論哲学形成の研究——「実在性」の概念を中心として——』の中で、トマス・アクィナス、ライプニッツ、ヴォルフ、バウムガルテン、クルージュス、マイヤー等による、「実在性」の概念についての用法を広く考察し、その連関からカントの「実在性」の概念が何を意味するのかを明らかにしている。

桧垣は、カントが『レフレクシオン』3706番や『形而上学的認識の第一諸原理の新解明』において述語概念が主語概念のうちに含まれているかどうかを実在性のメルクマールとしていることを論じている。この実在性は「無矛盾性」を意味する。(桧垣良成『カント理論哲学形成の研究——「実在性」の概念を中心として——』1999年、p.100ff.参照)

批判期においては周知のとおり「実在性」の概念は現象に対応する概念とされるから、「実在性」の概念から「無矛盾性」の概念は剥奪されることとなる。しかし、だからと言って、批判期において矛盾律にもとづく論理的思考すべてが否定されるわけではない。例えば、分析判断にはこの思考が残されているのであるから。

ところで、前批判期において総合判断についてカントがあまり思索を深めておらず、分析判断のみが認識方法であったということも「物をそのものとして見る」という見方と関係しており、それは『純粹理性批判』「先験的弁証論」からも十分に読み取りうる、と筆者は考える。

このように考えると、カントは『純粹理性批判』を前批判期の思考と対決するように論述していることも理解できる。従って、「批判」とは認識可能なものと不可能なものを分別する、という意味だけでなく、過去のカント自身への自己「非難」という意味も持つであろう。物自体についてカントが論じている場合には、前批判期のカントの思考に配慮すれば、物をそれ自体として見るのがいかなることであるのかをわれわれは理解し易いであろう。

批判』「先験的分析論」（以下、「先験的分析論」）で論証されたように純粹悟性概念の適用範囲は可能的経験つまり現象界に制限されている。そもそも認識が成立するためには、概念とそれに対応する直観が必要とされる（Vgl. A239/B298）。それ故、直観に少しも頼らずにたんに論理的法則のみによって立てられた命題が客観的妥当性を持つためには、それに対応する直観が必要とされる。しかし、「同一の対象」である現象を特性そのものと見なすとは、われわれの感性の形式を捨て去って現象を見るということであり、それは物の現実存在を物の規定と見なすということの意味する。その限りでは、現象が悟性によって創造された対象となってしまうのである。この思考法は、「先験的感性論」で言われている「根源的直観 (intuitus originarius)」(B72) と等しいものである。この根源的直観は根源的存在者つまり神に帰属する直観である。従って、現象をそれ自体として見る者は、神の視点から物を見るということになる。この立場に立つ者は、現象を現象としてかつ物自体として見ているのであるから、「先験的弁証論」の議論に見られるとおりこの立場が維持されることはない。それ故、原理上、現象をそのまま可想体と見なすことは人間認識にとって論理規則上可能であっても、越権行為なのである。

ところで、神の根源的直観においては直観の仕方は度外視されるのであるから、物は論理的法則にしたがって創造されることとなる。それ故、神の根源的直観の対象は可想体である。また、われわれ人間が現象という概念が循環しないために想定する物自体もまた論理によって立てられる物である限りにおいて、可想体である。この相違についてカントの論述に即して見てみることにしたい。

「われわれが物を直観するわれわれの仕方を度外視することによって、物がわれわれの感性的直観の客観ではない限り、そうした物を可想体とわれわれは解する。だとすれば、この物は消極的な意味での可想体である。しかし、特殊な直観の仕方すなわち知性的な直観の仕方はわれわれの直観の仕方ではないものであつて、そうした直観の可能性すらわれわれは洞察しえないのであるが、そのような直観の仕方をわれわれが想定するならば、われわれは、非感性的直観の客観を可想体と解する。そうした客観は積極的な意味での可想体である」(B307)

ここで着目すべきであるのは、「消極的な(negativ)」と「積極的な (positiv)」という2つの語である。negativ とは「否定的な」という意味を持つ。ここでまさしく否定されて

いるのは現象である。つまり、消極的な意味での可想体は、「感性的直観の客観ではない (nicht) 物」という意味を持つ。これに対して、positiv とは「肯定的な」という意味を持ち、「対象を立てる(posit, setzen)」ということの意味する。それ故、上のコンテキストにおいては、「積極的な可想体」とはまさしく知性的な直観を持つ存在者が立てた物を意味するのである¹²。

では、「消極的な意味での可想体」について、カントは次のようにも言う。

「ところで、感性についての理説は同時に消極的な意味での可想体の理説、つまり悟性がわれわれの直観とのこの関係なしに、たんに現象としてではなく、物自体そのものとして思考しなければならないものについての理説である。」(B307)

ここで消極的な可想体の理説が感性についての理説と等しいものであるということが明言されている。だとすれば、消極的な可想体の理説は、積極的な可想体の理説ではないのだから、感性との理説との関係において考えられるべきである、とわれわれは見当をつけられる。

第二版では省略された第一版のある箇所が、われわれの見当の正しさを保証してくれる議論を展開している。その箇所とは、カントが感性論の議論を概観した上で論ずる以下の箇所である。

「われわれは、別種の直観が可能であるということも証明できなかった。そして、われわれの思考はあの感性を度外視しうるとはいえ、それでもその場合にわれわれの思考は概念のたんなる形式であるのかどうか、この分裂 [直観と思考の分裂] において客観がいつでも残っているのかどうか、といった問いが残るのである。

わたしが現象一般を関係づける客観は先験的对象つまり完全に無規定なある物につ

¹² バウムガルテンは『形而上学』第7節において、矛盾律を $0 = A + \text{non-}A$ とした。ところが、カントは『負量の概念を哲学に導入する試み』において力学的対立概念について論じ、non-Aにも positiv な意味があるとし、バウムガルテンを論難している。松垣、上掲書、第2章第2節、参照。しかし、可想体における“positiv”と“negativ”の用法は力学的に解されるべきではなく、バウムガルテンの用法で解されねばならない。なぜなら、そもそも直観の対象ではない可想体は実在的な物ではないのだから、論理的な関係のみありうるのであって、力学的関係などはありえないからである。

いての思考物 (Gedanke) である」(A253)

この引用での議論は、現象を巡る議論つまり感性を巡る議論である。それ故、この引用から消極的な可想体が先験的对象であると断定できよう¹³。

4 先験的对象と消極的な物自体の関係

消極的な物自体である「先験的对象」とは第1章で論じたとおり、

- ① 感性においてはわれわれを触発する対象、
- ② 悟性においては統覚の相関者、
- ③ 理性においては理念に対応する対象

であった。

①の意味の先験的对象が、「感性的直観でない限りの客観」であることはすでに本章第3節

¹³ カントは、先験的客観について次のようにも言う。

「この対象 [先験的对象] は可想体と呼ばれることはできない。というのは、わたしはその対象についてそれ自体何であるのかを知らないし、またそうした対象についての概念を決して持たないからである。」(A253)

この引用はわれわれの解釈を覆してしまうように見える。しかし、第一版と第二版の区別に着目するならば、こうした疑いを氷解させるだろう。上述の引用は、第一版からの引用である。第一版では、可想体は「積極的では決してなく、また、ある物の規定された思考ではなく、むしろ、あるもの一般についての思考のみを意味する」(A252)と言われている。この箇所を述べたあとで、カントは次のように言う。

「しかし、可想体が現象体から区別された真なる対象を意味するためには、わたしの思考を感性的直観のあらゆる制約から解放するだけでは十分ではなく、さらにそれに加えて、そうした対象がそれのもとで与えられるところの感性的な直観とは別種の直観を想定しなければならない。」(A252)

この箇所以降の可想体は「われわれとは別種の直観の対象」を意味する。従って、A253の可想体もこれを意味しよう。第一版のこの箇所においてカントが可想体という語を多義的に使用しているということは否定できない。また、「積極的な」という語はこの箇所にあるものの、「消極的な」という語はない。このことも、カントが可想体という語を不用意に使用しているということを見てとることができる。こうした事情は、この箇所が第二版においては削除され、積極的な物自体と消極的な物自体の議論として書き直された理由のひとつであろう。カントが言いたいことには第一版と第二版で大きな変更がないが、第一版よりも第二版の方が、カントが言いたいことをより明確に読者に伝えている。

でも論じたとおりである。

②については、カントは次のように言う。

「あらゆる表象は表象としてその対象を持ち、そして、それ自身ふたたび他の表象の対象でありうる。現象はわれわれに直接与えられうる唯一の対象であり、現象において直接に対象と関係するものが直観である。ところが、この現象は物自体そのものではなく、むしろそれ自身表象であり、その表象はふたたびその対象を持つ。従って、その対象はわれわれによってはもはや直観されることはできないから、それ故にその対象は非経験的な対象、言い換えれば、先験的对象=Xと呼ばれうるだろう。」(A109)

「われわれのすべての表象は事実、悟性によってある客観へと関係づけられている。そして、現象は表象以外の何ものでもないから、悟性は現象を感性的直観の対象としてのあるものに関係づける。しかし、このあるものは、その限りにおいて先験的客観である。この客観があるもの=Xを意味し、それについてわれわれは決して何も知らないし、そもそも知ることはできない。むしろ、その対象は統覚の統一の相関者として感性的直観における多様の統一に役立つのであり、悟性は統覚の統一を介して感性的直観の多様をひとつの対象という概念へと統一するのである。」(A251)

この先験的对象は感性的直観の多様の統一を巡って論じられており、しかも、「統覚の統一の相関者として役立つ」ものである。だとすれば、この先験的对象について語る者の立場（カントの立場、と言い換えてもよいが）は神の立場ではなく、物を感性的に直観するほかに術のないわれわれの立場である。

この先験的对象が感性的直観の多様の統一を巡って論じられているのは、カントの次の言葉が明らかにしてくれる。

「先験的客観は認識の対象そのものでなく、現象の多様によって規定されうる対象一般という概念のもとに（unter）現象を表象したものである。」(A251)

“unter”とはカントが、概念の包摂関係を論ずる時に使用する語である¹⁴。現象の多様によって規定されうるとは、対象という概念が現象の多様によって現象と現象ならざるものに区分されうるということを意味する。そして、そのような対象一般の概念のもとに現象という概念も包摂されているということがこのコンテキストでは言われている。それ故、ここでの“Vorstellung”は、「表示されたもの」という意味で解さなければならない。

以上の議論から、この先験的对象が「積極的な物自体」ではなく、「消極的な物自体」であると断定できる。

しかしながら、③の意味の先験的对象は、理性が弁証論に巻き込まれる局面、つまり現象を物自体と搾取してしまうまさしくその局面において論じられている。それ故、この先験的对象が「感性的直観でない限りの客観」を意味するのかどうかを決定するのは、①、②のそれに比べてはるかに微妙である。この微妙さを払拭すべく、③の意味の先験的对象を検討してみよう。

「先験的弁証論」においても、「先験的对象」もしくは「先験的客観 (transzendentes Objekt)」という語にわれわれは出会う¹⁵。その中でもいくつかは①、②の意味で使用されているので、これについてはここでは論じなくともよい¹⁶。しかし、次に引用する2箇所

¹⁴ 「ところで、ひとはどの概念のひとつをとってみても、その概念を、様々な可能的な表象のうちに含まれているひとつの表象、それ故、これらを自らの下に (unter) 含んでいるひとつの表象として考えなければならない。しかし、いかなる概念も無限の量の表象を自己のうちに (in) 含んでいるようなものとして思考してはならないのである。ところが、空間はそのように思考される。」(B40)

ここでは、物と空間との関係について in という語を使用し、上位概念と下位概念の関係については unter という語が使用されている。この箇所は、直観と概念の根本的な相違を明確に示す箇所である。

¹⁵ C.M.シェローバーが先験的对象と先験的客観の区別を試みているが、牧野英二はこの研究が失敗しているということを指摘しておられる。G.ヤノスカは、カント自らが定義した「客観」の概念に反して、この語を使っているということを指摘している。こうした研究を概観した上で牧野は、カントが「対象」と「客観」の概念をそれぞれ一義的に使用していないということを指摘し、「先験的客観」は「先験的对象」を相覆うとしている。Vgl. C.M.Sherover, *Two Kinds of Transcendental Objectivity: Their Differentiation.*, *Essays on Kant's Critique of pure Reason*, Edited by Mohanty and R.W.Shahan, 1982., G.Jánoska, *Der transzendente Gegenstand*, *Kant Studien*, Bd.46., 牧野英二『カント純粋理性批判の研究』1989年、p.100.

筆者はこの概念の相違について詳細な検討を行ってはいないが、少なくとも解釈上の大きな問題が出てこない限り、「先験的客観」と「先験的对象」を同義として扱ってよいと考える。

¹⁶ A372,A379,A390,A478/B506,A494-495/B523,A539/B566,A545/B573,A614/B642 で語

は理念の統制的使用との関係において論じられている先験的对象についての議論である。

「そのような先験的理念はたんに知性的な対象を持ち、それについてひとはそれ以外の点で何も知るところがないのだけれども、そうした対象を先験的客観として承認するのはもちろん許されている」(A565/B593)

「われわれはわれわれの理念の先験的对象へと一瞥してみれば、実在性、実体、因果性等々といった概念に則ってそうした対象の現実性をそれ自体そのものとして前提することはできない、ということを見れば見るのである。」(A679/B707)

この引用に依れば、理性における先験的对象は理念に対応する対象を意味する。理念は「理性概念」(A320/B377) のことであり、「経験の可能性を超越する」(A320/B377)。それ故、「理性概念はもしも無制約的なものを含むとすれば、あらゆる経験がそれのもとに帰属するがそれ自身は決して経験の対象ではないものに関与する」(A311/B367)。つまり、理念は経験の究極原因をもたらすような概念である。しかしながら、理念は経験を超越しているのだから、それに対応する対象は経験の対象ではない。そうすると、理念に対応する対象、つまり、先験的对象を「積極的な物自体」を解しうることになる。そのように解するならば、「先験的对象」を「消極的な物自体」と解してきた本章での議論は破綻することになる。しかし、カントの上述の引用を見るならば、その破綻を回避できる。

そもそも「先験的弁証論」における魂の不死、アンチノミー、神の存在証明についての問題が生じたのは、現象を物自体と解してしまうことに原因があった。このことは、まさしく現象しか認識できないわれわれが、神の立場に立ち、現象を物自体と見なすということの意味する。しかし、魂の不死、アンチノミー、神の存在証明についての議論は、カントが「先験的弁証論」において示されているとおりに破綻する。つまり、ここにおいて初めて理念に対応する対象が認識されないということ、つまり、現象と物自体の区別がわれわれに理解されうるようになるのである。そして、これらを区別しうる立場がわれわれ人間の立場である。そして、この人間の立場に立って初めて、理念の使用について「誤って理念に対応すると思われた対象へと理念を向ける」(A643/B671) 使用と「悟性が取り扱う

られている先験的对象もしくは先験的客観は感性、悟性におけるそれである。

諸対象に関する悟性使用一般へのみ理念を向ける」(A643/B671) 使用が区別されうる。理念に対応する対象が認識可能であるとすれば、後者の使用はありえない。それ故、後者の使用は、理念に対応する対象が認識不可能であるということによって基礎づけられているのである。だとすれば、後者の使用における理念に対応する対象は、世界そのものの統一ではなく経験の体系的統一を巡る問題に連関しているのだから、この対象は「積極的な物自体」ではなく「消極的な対象」つまり「先験的对象」と見なされねばならない。

以上の検討から、①、②、③のいずれの先験的对象も現象を巡って語られる概念であり、「経験」が存立する制約を構成する概念として機能しているということをわれわれは理解できる。そして、この概念こそが経験と経験ならざるものを区別している、言い換えれば、経験を限界づけているのである。従って、アリソンのように、先験的对象の概念を「統覚の相関者」としてのみ限定してしまうならば¹⁷、アリソンの先験的对象の解釈は先験的对象の解釈として不十分であるばかりか、カントの批判哲学の構制を見誤った解釈となる。

5 おわりに

これまでの議論から、先験的对象と物自体の関係を次のようにまとめることができよう。物自体は「感性から独立の対象」を意味する。その限りでは、積極的な物自体も消極的な物自体も物自体である。しかし、神の立場から物を見るのか、人間の立場から物を見、現象の存立の根拠として物自体を想定するのかによって、物自体は積極的なそれと消極的なそれに区別される。従って、物自体という上位概念のもとに、消極的な物自体つまり先験的对象が属するという関係を、積極的な物自体と消極的な物自体は持つのである。

なぜカントは、本来、不可知である物自体にこうした区別を立てることができたのであろうか。それを解く鍵は、カテゴリーの論理的な使用にある。カテゴリーの論理的な使用とは、物の実在の可能性について考慮せずに、たんに論理的規則に従ってのみカテゴリーを使用することである。この使用によって、現象を超えた世界つまり叡智界について語ることが可能となる。そして、この使用が可能だからこそ現象と物自体を区別しうるのである。

¹⁷ アリソンは、悟性における先験的对象についてのみ考察し、感性と理性におけるそれについては考察していない。それは、アリソンが感性と理性における先験的对象を積極的な物自体と見なし、「統覚の相関者」が物自体から区別される先験的对象であると予め考えていたからである。(Vgl. H.E.Allison, a.a.O.)

つまり、カテゴリーが叡智界に適用されたとき、それは客観的妥当性を持たないとしても、少なくとも叡智界について思考する能力は持っているからこそ、現象と物自体の区別ができるのである。もしもこのカテゴリーに依る思考の対象領域が、カテゴリーの能力上、経験の対象にのみ初めから限定されていたとすれば、われわれは「先験的弁証論」へと巻き込まれることはなかったはずである。そして、このカテゴリーの論理的使用によって現象と物自体の区別ができるということは、人間の立場と神の立場の区別もできるということの意味する¹⁸。人間であるわれわれは、この区別にもとづいて、それぞれの立場に即応して、現象の根拠づけのための物自体つまり先験的对象と、神の直観の対象としての積極的な物自体を十分に区別しうるのである。ここにおいて、消極的な物自体と積極的な物自体が区別された。

こうして見てみると、カントは、現象にしかカテゴリーは妥当しないという自らが導いた成果に反して、カテゴリーを用いて物自体について雄弁に語ったのではない。むしろ、物自体の不可知について雄弁に語った、つまり、物自体について無知の知を表明した¹⁹というのが正しい。

ところで、これまでの議論によって現象が物自体ならざるものであるということは十分に言いうるが、現象がどのようなものであるのかは明らかにされていない。例えば、プラウスは経験的現象を「われわれの主観の変化」として特徴づけ、対象の個人主観的な知覚と解する²⁰。個人的な主観の対象とは、例えば、薔薇を認識する時に知覚している赤さや芳香のことである。さらにプラウスは、これらはそれだけでは万人によって积淀される(erdeuten)対象ではないので、経験的物自体という新たな概念を導入し、これを²¹フェ

¹⁸ 黒積俊夫は、カテゴリーが思惟の形式的制約であり、このカテゴリーを基礎にして批判が遂行されているということを指摘し、ロゴス中心のカント解釈を展開している。また、黒積は、カントの批判哲学の原型をプラトン『パイドン』のイデア原因説における「ロゴスにおける考察」に見ている。(黒積俊夫『カント批判哲学の研究——統覚中心の解釈からの転換——』pp.120-29.参照)

筆者は、ロゴスによる考察こそが事実問題と権利問題の相違も可能にするということも付言しておきたい。これについては稿を改めて論じたい。

¹⁹ 例えば、パイナップルについて知らない人が「パイナップルは無知の対象である」と述べたとき、「無知」はパイナップルの規定ではなく、パイナップルを知らない人の規定になる。それと物自体の無知の述定は同じである。従って、「物自体は無知である対象である」という命題の「無知」という語は物自体の規定ではなく、われわれ人間の規定である。

²⁰ ゲロルト・プラウス『認識論の根本問題』1979年 p.8.参照。

²¹ “Phenomena”という語にプラウスは、カントが込めたのとは別の意味を込めている

ノメナとする。そして、このフェノメナを表示しているものが現象であるとする²²。さらにプラウスは、このフェノメナが主観依存性を離れるとヌーメナとなる、とも論じている²³。

経験的物自体つまりフェノメナをヌーメナとするこの解釈を受け入れられないということは、われわれのこれまでの議論から帰結する。そして、プラウスが言うところの個人的な知覚が物自体ならざるものであることも、われわれは認めることができよう。ところが、個人的な知覚のみを現象と見なしうるのかどうかについては、これまでのわれわれの議論から決定することはできない。なぜなら、現象が物自体でないということから、個人的知覚と公共的な対象の区別は導出されることはできないからである。

このプラウスの解釈が提起している問題は、カントがいわゆる現象主義者であったのかどうか、という問題へと直結している。

それについては次章において詳細に検討してみることにしたい。

ので、筆者はプラウスの“Phenomena”を「現象体」と呼ばず、「フェノメナ」と呼びたい。また、“Noumena”についても同様にして「可想体」とは呼ばず、「ヌーメナ」と呼びたい。

²² プラウス、上掲書、p.11.参照。

²³ プラウス、上掲書、p.12.参照。

第3章 公共的対象としての現象

——現象主義的カント解釈への批判——

1 はじめに

われわれは第1章において、カントの経験説を経験的観念論の綻びを繕う理論としてではなく、経験的観念論を克服するための理論として特徴づけ、いわゆる哲学史における常識的なロック的経験説からカントの経験説を断ち切った。また、第二章においては物自体と先験的対象の相違について論じ、物自体を経験的対象と見なす見方が誤りであるということ論じた。ところが、依然として残る問題は「現象とは何か」という問いである。現象がわれわれに与えられ、規定され、体系的に統一される対象であるということは、第1章、第2章を通じてわれわれが述べてきたことである。しかしながら、この現象がプラウスの言うような個人主観的な知覚であるのか、あるいは、万人によって何らかの判断が下される対象であるのかについては、未だ決定されていない。この問題が重要であるのは、もしも現象が個人主観的な知覚であるとすれば、そこから形成される認識もまた主観的な認識とならざるをえないからである。こうした認識が独我論的な認識であるということは論を俟つまい。そして、独我論的認識が個人の認識である限り、自然認識の可能性も絶たれることとなる。なぜならば、自然認識とは個人の知覚についての解釈ではなく、個人から独立の物体についての理論だからである。

本章の目的は、カントの先験的観念論をいわゆる現象論 (Phänomenalismus) から解放し、カントの経験説が知覚に基礎づけられているのではなく、経験の形式に基礎づけられているということを示すことである。

2 現象主義的認識論

現象論と一口に言っても様々なタイプの現象論がありうるが、哲学史的にはパークリの認識説にさかのぼることができる。現象論は1930年代から始まる論理実証主義運動と結びつき、多くの支持を集めたと言われている。

そうした哲学潮流の中で、カントの理論哲学もまた現象主義的に解されてきた。例えば、

記述的形而上学¹の立場から『純粹理性批判』を再構成したピーター・F・ストローソンは、『意味の限界』という著作の中で、カントの理論哲学を現象論と見なすいくつかの主張をしている。また、1970年代にアリソンは「カントの先験的対象の概念」という小論を著しているが、その中でカントの先験的観念論をロック流の伝統的な観念論が孕む諸問題を解決し、ロック的経験説に連なる新たな観念論と見なしている²。第2章においてすでに論じたプラウスの解釈もまたこうしたタイプのカント解釈に連なる解釈であろう³。

現象論とは、ロック的な観念説を克服するために考え出された一つの考え方である。ロック流の観念説は、知覚表象説と呼ばれる理論である。知覚表象説とは、知覚された直接的な観念は外的世界にある事物による何らかの触発 (Affektion) の結果であり、それによって獲得された内的観念を通じて外的世界を間接的に認識する、という説である。われわれは知覚という内的観念を持つのみであるから、知覚からそれを引き起こした実在へと推論することによって、外的世界にある事物について知るほかはない。そう考えると、外的世界やそれに属する事物の確実な認識を持てなくなってしまう。こうした考え方を克服するための理論が現象論である。現象論は、ロック流の観念説のように物から観念へと生成論的に経験のプロセスを考えるのを止めて、知覚から出発することによって経験を構築していくという理論である。それ故、極論を言えば、ロックが想定していた物体や事物という概念装置は不必要となる。この現象論を極端に押し進めたのがバークリである。

カントはバークリの観念説と対決した。その意味では先験的観念論にとってバークリの観念論はたしかに重要ではある。しかし、カントの先験的観念論が現象論かどうかを検討する際には、カントの先験的観念論とバークリの極端な現象論との関係を問う必要はない。なぜなら、カントの先験的観念論を現象論と見なす研究者は、バークリの観念説を下敷き

¹ 人間のあらゆる思考に不可欠な基礎的諸概念からなる「概念枠組み」を記述的に解明する形而上学。『カント事典』、1997年、「ストローソン」項、p.282。参照。

² Vgl. H.E.Allison, Kant's concept of the transcendental object, *Kant Studien*, Bd.59,1972.S.185.

³ プラウスは、存在論的カント解釈を展開していたゴットフリート・マルティンのもとでカントを研究していた。その意味ではプラウスは存在論的カント解釈を提唱する学派に数えられる。しかしながら、マルティンは分析哲学のホワイトヘッドを高く評価していたし、門脇卓爾による『認識論の根本問題——カントにおける現象概念の研究——』の解説に依れば、プラウスもまた分析哲学に強い関心を持っていたようである。

こうした事情を考慮すれば、プラウスは直接にはイギリスの現象論の流れを汲むものではないとしても、現象論から大きく影響されたのであろう。『認識論の根本問題——カントにおける現象概念の研究——』(観山雪陽、訓覇曄雄訳) pp397-403.参照。

にカントを読もうとしたのではなく、むしろ、1930年代から隆盛を誇る、より洗練された現象主義を下敷きにカントを読もうとしたからである。それ故、まずはアルフレッド・J・エイヤーの知識論をスケッチすることによって現象論について確認し、その次に現象主義的にカントを解釈したストローソンの解釈を試みることにしよう。

エイヤーは『経験的知識の基礎』という著作でセンスデータの言語の用法にもとづいて実在について語る現象論を提唱する。この現象論は、センスデータ、つまり、五感によって獲得される多様な知覚から経験を構築する説である。エイヤーはまず、錯覚論法について論ずる。錯覚論法とは、ガラスの棒を水に浸けると棒が曲がって見えるという事例に見られるような、物自体（この場合であれば水に浸ける前の棒）と知覚（曲がって見える棒）という区別を、両者が共に等しい知覚であるとして、廃棄するための論法である⁴。エイヤーは、物自体と知覚の区別を認めず、われわれには知覚があるのみとする。この知覚は、エイヤーに依れば、センスデータと呼ばれるものである⁵。センスデータは、多様な知覚であり私秘的である⁶。センスデータはセンスデータ言語によって語られる。センスデータが私秘的である以上、センスデータ言語は訂正不可能である⁷。なぜなら、目の前にあるバラが、わたしが誠実である限りにおいて少なくともわたしにとって赤く見えている以上、そのバラが黄色いとわたしが言うことは、事実上、不可能であるから。それでは、公共的な物体についての言及はどのように考えるべきか。エイヤーに依れば、センスデータ言語によってセンスデータについて語る各人の間で同一物体について語っているという同意がありさえすれば、公共的な物体について語るができる⁸。それ故、AさんとBさんとが、同一のバラについて語っているという同意を持っているとすれば、たとえば、AさんとBさんにとってそのバラがどのように知覚されようともバラについて言及しうる、ということになる。そして、「このバラは赤い」という物体文は観察や実験によって獲得されるセンスデータによって検証される。物体文は、センスデータによって検証されるものである以上、常に仮説的な性格を持つ⁹。そして、各人の同意によって物体の性質が確定される。

⁴ A・J・エア『経験的知識の基礎』（“*The Foundation of Empirical Knowledge*”, 1969）、神野慧一郎・中才敏郎・中谷隆雄訳、pp.1-26。

⁵ 上掲書、pp.57-64.参照。

⁶ 上掲書、pp.133-142.参照。

⁷ 上掲書、pp.78-79.参照。

⁸ 上掲書、pp.150-158.参照。

⁹ 上掲書、pp.227-242.参照。

エイヤーの現象論を簡潔にまとめてみよう。現象論とは、センスデータを産み出す原因については問わず、センスデータそのものを、物の存在を保証するものと見なし、センスデータ言語によって語られた文相互の整合性（他者によって発話される文も含む）によって物体の知識が生成する、とする理論である。

エイヤーと同時代人であるストローソンは、『意味の限界』の中でカントとエイヤーを次のように結び付けている。

「有意味性の原理を支持し、超越的形而上学を結果的に否定して、カントは古典的経験論の伝統、つまり、バークリとヒュームの伝統に極めて近接する。バークリとヒュームの伝統はおそらく、少なくともイギリスにおいては A・J・エイヤーの著作において最も明晰な近代的表現を受け取った。」¹⁰

ここですでにストローソンは、バークリ、ヒュームからエイヤーに至る現象主義の系譜にカントの理論哲学が近接しているということを表明している。カントをバークリやヒュームへと近接させる傾向は、ストローソンによるカントの先験的観念論の特徴のまとめに色濃く現われる。この特徴は5つあるのだが、そのうちでもっとも現象主義的な特徴が強い第3番目の特徴を以下に挙げてみたい。

「物理的世界は知覚を離れては無である。準因果的關係Aの結果として実際に生ずるものは、経験それ自身以外の何ものでもなく、時間的に秩序づけられ、概念的に結合された一連の直観である。被触発項（そして少なくとも部分的には自己触発する項）には形式を与え（yielding）産出する要素の性格があるとすれば、これらの一連の直観は、法則に支配された対象、換言すれば、それらの意識のどのような特定な状態とも関係なく、それ自身の状態や関係を持っている諸対象（空間・時間中にある物体）の知覚であるという性格を持っていることが帰結するのは必然的である。しかし、それらの意識の何らかの状態の生起から独立に自らの状態と関係を持つ空間中にある物体は、実際には存在しないのである。知覚を離れては、物体は実際には無である。」¹¹

¹⁰ P.F.Strawson, *The Bounds of Sense*, 1966, reprinted 1993, p.18.

¹¹ *ibid.*, p.237.

さらに、ストローソンは次のようにも言う。

「それ〔空間と時間のうちにある事物は物自体ではないという否定（筆者引用）〕は、むしろ、それらが時間的に秩序づけられたわれわれの表象や知覚から離れて、何らかの現実存在をもつことの否定である。有意味性の原理の使用がこの場合、先験的観念論の何らかの観点に依拠しているとしたならば、それは物理的世界に関するこの現象主義的観念論に依拠しているとされる。現象主義的観念論とは、超感性的実在の信念や、時間系列の経験は超感性的なものの領域における準因果的關係の結果である、というテーゼから全く独立に、哲学者によって主張され企図されうる学説であり、そのようにされた学説である。」¹²

これらの引用に依れば、ストローソンは、カントが主張する「空間と時間のうちにある事物は物自体ではない」というテーゼを、空間・時間中にある物体がわれわれの意識の状態に依存して存在するというテーゼとして解している。ここで言われているわれわれの意識の状態とは、感覚や知覚のことである。それ故、ストローソンのカント解釈においては、われわれが到達しうるものは感覚・知覚のみである。そして、物体についての言及は、有意味性の原理によって、つまり、感覚・知覚に名付けられた言葉によってなされるほかはない。このことは、ストローソン自身がカントの先験的観念論を現象主義的観念論と呼んでいるように、ストローソンがエイヤーの現象主義と同じものをカントのうちに読みとっているということの意味しよう。

3 現象の形式とその質料

ストローソンがカントの先験的観念論を現象主義的観念論と見なしたのは、カントの先験的観念論を「物理的世界は知覚を離れては無である」という説であると考えたからである。たしかにカントは、自らの観念説について次のように述べている。

「わたしはあらゆる現象の先験的観念論をわれわれが現象全体をたんなる表象と見なし、

¹² *ibid.*, p.242.

物自体そのものと見なさない説と解する」(A369)。

「対象が、それ自体でそしてわれわれの感性のあらゆる受容性から切り離されて、どのような事情であるにしても、それはわれわれには全く不可知である。われわれは対象を知覚するわれわれの仕方以外の何ものもの知らない」(A42/B59)。

こうした言葉だけを見る限りカントは、知覚を離れて物理的な世界が存在しない、と主張しているようにも取れる。それ故、ストローソンがカントの先験的観念論を現象主義的観念論と呼ぶのも理解できなくもない。ストローソンが言うようにカントの先験的観念論が現象論であるのかどうかを検討するために、『純粹理性批判』「先験的感性論」(以下、「先験的感性論」)を見てみることにしよう。

カントは「先験的感性論」の冒頭で次のように述べている。

「ある対象の表象能力への結果は、われわれが対象によって触発される限りにおいて、感覚である。感覚によって関係するような直観は経験的と呼ばれる。経験的直観の未規定の対象は現象である。

わたしは現象において感覚に対応するものを現象の質料と呼び、現象の多様がある関係において秩序づけられることができるようにするものを現象の形式と呼ぶ」(A20/B34)

このコンテキストはいわゆる触発の問題が古くから論じられたコンテキストであるが、ここにおいてカントは、現象と感覚と直観の形式について明確に述べている。現象はまず感覚に対応する「現象の質料」とそれを秩序づけている「現象の形式」からなる。現象の形式はここでは語られていないが、「先験的感性論」に依れば「空間・時間」である。

ところで、現象の質料とはどのようなものであろうか。上述の通り、カントに依れば、「感覚に対応するもの」とのみ定義づけられている。「対応」という語は2つのものの関係を示す語であり、その2つのものが同一のものであることはできない。従って、「現象の質料」は感覚そのものではなく、感覚とは別であるが感覚によってその存在が表示されているものである。次の引用がこのことを示している。

「わたしが、物体の表象から、実体、力、可分割性等々といった悟性がそれについて思考しているものを分離し、それと同じようにして不可入性、硬さ、色等々といった物体についての感覚に帰属するものを分離するならば、それでもわたしにはこの感性的直観にもとづいてあるものが残っている。それは延長と形体である。これは、感官や感覚の現実的な対象がなくとも、感性のたんなる形式として心の中に成立する純粋な直観に帰属している。」(A20,21/B35)

ここで重要なことは、カントが物体の経験について、感性に属するものと悟性に属するものを区分し、さらに、感覚に属するものとそうでないものに区分しているということである。悟性の働きに帰属するものを物体の経験から排除したとき、感覚に帰属するものは不可入性、硬さ、色等である。さらに感覚に帰属するものを取り除くと、残るものは延長と形体である。とすれば、「感覚に対応するもの」は延長と形体である。延長と形体は感覚でないものであるから、感覚と対応関係を形成しうる。しかも、例えば、色は延長が原因となって生ずるのでもない。従って、この対応関係は因果関係ではない。それ故、ロックが陥ったような物の不可知論に陥ることもない。

延長と形体は感覚に帰属するものではない。それは、数学的对象が感覚なしに捉えられることから理解しうる。しかし、数学的对象を除外すれば、感覚なしに捉えられる延長や形体はない。例えば、われわれは赤い薔薇を見ているとき、赤い色が空間に広がっているのを見ている。また、キャンバスに赤い玉を描いても、キャンバス上に赤い丸形が広がっているのをわれわれは見る。このことは、延長や形体は感覚や知覚と共に捉えられるものであるということの意味する。個々の事物の延長や形体は、空間によって可能なのである。それ故、延長や形体は純粋直観に帰属しつつも、感覚に対応するものとして現象の質料でもある。

感覚や知覚なしには形体や延長はわれわれに直観されないのに、なぜカントは後者を感覚に帰属しないものとしたのであろうか。それは、カントが形体や延長、つまり、これらを可能にする空間が純粋な直観であると考えていたからである。そして、空間がわれわれの純粋な直観形式であり現象の現象形式であるということを論証しているのが「先験的感性論」である。これを論証するために「先験的感性論」は空間について以下のことを解明する。

(1) 空間は外的経験から抽出されたいかなる経験的概念でもない (A23/B38)。

カントは、これを論証するために、わたしがいる位置とは別の位置にある物体を表象するのは、空間という表象がない限り不可能であるということを提示する (Vgl. A23/B38)。しかし、これだけでなぜ空間が経験的概念でないと言えるのかは明らかではない。それ故、他の箇所や『プロレゴメナ』を参照して、カントが言いたいことを解明してみよう。

カントに依れば、もしも空間を経験的概念として捉えると、空間というア・プリオリな概念は構想力の産物となる (Vgl. A40/B57)。なぜなら、空間が経験的概念であるとすれば、もはやそれらが同時にア・プリオリであることは不可能だからである。空間を経験的概念として捉えてもそれだけでは問題はない。ところが、数学の必然性を問題とするとき、空間を経験的概念と見なす考えは破綻する。なぜなら、たとえ三角形の内角の和が二直角であるということを証明したとしても、それは目の前の三角形について証明しただけであり、三角形の一般的性質を証明したということにはならなくなるからである。

また『プロレゴメナ』第13節において、カントは2つの球面三角形や、右耳と左耳、手袋について論じ、これらが同じ形をしていても、悟性によってはこれらの相違を説明しえないと言う。しかし、球面三角形であれば、実際に空間の中に三角形を描いて2つの三角形を重ね合わせてみる、手袋であれば、右の手袋を左手に装着してみる。そうすると、これらが共に一致しえないということが分かる、とカントは言う。このことからカントは空間が感性的直観であるということを導いている (Vgl. IV, *Prol.*, S.285-287)。

これらが、わたしがいる位置とは別の位置にある物体を表象するのは、空間という表象がない限り不可能である、ということの内実である。ここまでの議論では空間が経験的概念ではなく、直観であるということが論証されたにすぎないように見える。しかし、空間が経験的直観である可能性は絶たれている。なぜなら、もしも空間が経験的に直観されるものであれば、その段階ですでに幾何学が必然性を持ちえなくなるからである。従って、空間は純粹な直観である。

(2) 空間はあらゆる外的直観の根底にあるア・プリオリな必然的表象である (A24/B38,39)。

これは、いかなる対象も空間のうちに見出されないとひとは十分に考えうるとしても、

いかなる空間もないという表象を決して作ることはできないということから論証される (Vgl. A24/B38,39)。ここからカントは、「空間は現象の可能性の制約として見なされるのであって、現象に付帯する規定として見なされない」(A24/B39) ということを導く。もしも空間が現象に付帯する性質であると見なされるならば、実体としての現象がなければ、空間が存在しない、ということになる。それは、薔薇がなければ、薔薇に付帯している赤さもありえないのと同様である。ところが、空間においては、空間中に物が無いと思ってきたとしても、空間そのものがないという表象を形成するということは不可能であるのだから、空間が物を可能にしている、ということが帰結する。この論証からはたしかに空間が物を可能にしているということは帰結するが、空間が実体であるかのような印象をどうしても与えてしまう。その意味では、カントのこの論証は言葉足らずであると言わねばならない。しかしながら、次のカントの文言から空間が実体ではないということを払拭できる。

「空間と時間の絶対的実在性を主張するひとびとは、空間と時間を実体的なものに見なそうと属性と見なそうと経験そのものの原理と一致しないことになるに違いない。というのは、彼らが前者（これは一般的に数学的自然研究者の学派であるが）のように空間や時間を実体と見なすと決定するならば、彼らは2つの永遠で無限な、それだけで存在する不合理な物（空間と時間）を想定せねばならず、この不合理な物は（現実的なものがなくとも）あらゆる現実的なものを包み込むためだけに現実存在するものだからである。」(A39/B56)

ここで不合理な物 (Unding) といわれるのは、空間を実体と見なす考え方においては、空間が非存在の存在を意味し、デモクリトスの空間に見られるように論理的に矛盾する存在となるからである。

それ故、(2) の論証は、空間が実体としてでなく形式として外的直観を可能にするものであるということを論証するものである。

(3) 空間は物一般の比量的概念、もしくはいわゆる一般的概念でもなく、純粹直観である (A24,25/B39)。

これは、空間の諸部分を合成して、空間全体の表象を作ることはできず、むしろ、空間の諸部分が空間の中にあるものとして表象されるということによって論証されている。しかし、これだけでは概念と直観の意味が曖昧であるので、カントがこの論証の後に挙げて論証と併せて(3)も説明してみることにしたい。

「ところで、どの概念であれひとは、たしかにその概念を無限数の様々な(それらに共通するメルクマールとしての)可能的表象のうちに含まれているひとつの表象として、思考しなければならない。それ故、これらの表象を自己のもとに含むひとつの表象として概念を思考しなければならない。しかし、いかなる概念もそれが自己の内に無限数の表象を含むかのように思考されることはできない。」(A25/B40)

つまり、概念とは、他の諸概念に共通するメルクマールとして抽出された表象である。例えば、犬にも猫にも豚にも共通するメルクマールが動物であるが、この動物の概念が、空間を分割するようにして分割されることによって、犬や猫や豚が動物であると言われるのではない。むしろ、犬や猫や豚から動物のメルクマールが抽象されてきて、それらが動物の概念のもとに置かれるだけである。ところが、唯一の空間と個々の空間の関係は、唯一の空間を分割することによって成立する。このことから、空間が概念ではなく、直観であるということをおぼろげに理解する。

こうして空間が純粹直観であり、直観の形式でありかつ現象の形式であることが明らかにされた。しかし、カントはしばしば空間や時間について表象であると言う(Vgl. A23,24/B38,39)。またカントは、しばしば現象すらも表象である(Vgl. A493,494/B522)とも言うのである。ここで言われている表象はどのような意味なのだろうか。

カントが現象を表象であると言う場合、この表象は「表象されたもの」を意味する¹³。それには、次のカントの言葉が確証を与えるだろう。

「空間それ自身は、単なる表象以外の何ものでもなく、それ故、空間において空間中に表象されるもののみが現実的なものとして認められうる。」(A375)

¹³ 黒積俊夫『カント解釈の問題』p.36-38、久呉高之「カントにおける現象の観念性——表象としての現象——」現代カント研究2『批判的形而上学とは何か』カント研究会、牧野英二、福谷茂編、p.16.

カントが、表象されたものである現象を表象と言うのは、現象の形式である空間や時間が表象であるからにはほかならない。しかし、この「表象」を単純にイギリス古典経験論における「観念 (idea)」と解するならば、空間や時間を物の属性と見なすこととなろう。そうなれば、不可避免的に空間と時間は知覚と同じレベルへと引き下げられ、空間、時間中にある物体もまたすべて個人の私秘的な対象となる。また、イギリス古典経験論とりわけロックにおいては、観念は物体から因果的に生ずるものであるのだから、もしもこうした方向でカントの「表象」を解するならば、せつかく確立した「形式」の意味も破壊されることとなろう。

ここまでで明らかなことは、形式としての空間は物体によって生み出されたものではないということである。だとすれば、少なくともイギリス古典経験論における「観念」とは異なった意味でカントが、「表象」という語を使用しているという可能性を検討してみる価値はあるであろう。そこで、われわれは「表象」に対応するドイツ語“Vorstellung”という語について歴史的に振り返ってみることにしたい。

『カント事典』の「表象」の項¹⁴に依れば、ヴォルフ学派は“perceptio”のドイツ語訳として“Vorstellung”を当てた。“perceptio”とは、高次のモナドの自己意識的性格である“apperceptio”に対して、低次モナドの知覚的性格を表わす語であった。また、ライプニッツにおいてモナドの内的状態が「表象」とされ、力や活動性を表わしていたと上掲書にはある¹⁵。さらに、同書に依れば、カントの生きていた時代においては、イギリス経験論の合理的心理学における“imaginatio”の考え方が反映された“Vorstellung”もテーテンス等が利用していた。

カントが、空間や時間を“Vorstellung”と言うとき、少なくとも、“Vorstellung”は“imaginatio”という意味は持たない。なぜなら、空間と時間を「経験から抽象された」(A40/B57)ものと解すれば、空間は「経験の抽象関係から構想力が作り上げたもの」となり、空間が現象と必然的な関係を持たなくなるということをカントは語っているからである。しかも、カントは「外官 (われわれの心の特質) を介して、われわれは対象をわれ

¹⁴ 『カント事典』「表象」項、p.445-447。参照。

¹⁵ 『カント事典』「表象」項を執筆した大橋容一郎は、クニユファの著作からこれを引いている。また、久呉高之もまた同じくクニユファから大橋と同じことを引き、さらに「表象はその像あるいは刻印である表象の事物への関係を持つ」ということもクニユファの論文から引き出している。Vgl. C.Knüfer, *Grundzüge der Geschichte des Begriffs 'Vorstellung' von Wolff bis Kant*, Hildesheim-New York, 1975, S.41., 久呉, pp.13-14.

われの外にあるものとして表象し、この対象を空間中にあるものとして表象する」(A22/B37)と述べている。このコンテクストは、われわれの感性に物を表象する能力があるということを示している。このことは、モナドの力や活動力を表わす時にライプニッツが使用していた“Vorstellung”と同じ性格を、カントが言う空間・時間もまた持つことを意味する¹⁶。この限りでは、バークリとカントは変わらないということになる。なぜなら、バークリは表象から隔てられた物を認めず、表象によってのみ物が可能になっていると考えているからである。それでは、カントはバークリと自らをどのように区別したのだろうか。カントは「先験的感性論」の中で次のように述べている。

「もしもあの表象の形式に客観的实在性をひとが付与したならば、それによってあらゆる物が単なる仮象へと変わるということを避けることはできない。というのは、空間と時間をその可能性について事象そのものにおいて見出される特性として見なしてみる。そして、実体でも現実的に実体に帰属するものでもないのにそれでも現実存在しなければならない2つの無限なもの、いやそればかりか、あらゆる物の現実存在の必然的な制約でなければならない2つの無限なものが、あらゆる現実存在する物が廃棄されたとしても残っているという、不合理なことを熟慮してみる。そうしてみれば、ひとは物体を単なる仮象へと貶めてしまった善良なバークリを十分に悪く言うことはできないからである。」(B70)

バークリは知覚から出発し、そこから空間と時間を抽象してきた。バークリは知覚を生み出す対象は認めないのであるから、言わば、知覚も主観が創造したものでしかない。このような知覚から抽象されてきた空間や時間もまた構想力によって創造されたものでしかない。それ故、カントはバークリによる空間と時間についての考え方は空間と時間を仮象としてしまうと論難するのである。

カントにおいてはバークリと同じく空間と時間が表象と言われているとしても、カントにおいてはこれらが現象の形式であるとされ、構想力の産物とはされていない。この点に

¹⁶ 久呉は、“Vorstellung”を「表象」つまりイギリス古典経験論で言われるような「物の模写としての観念」とは解さずに、「表示」として捉える。外的現象は、表象ならざる物自体を表示するのではなく、表象として外的現象を自己表示すると解する。筆者の解釈もこの方向の表象解釈である。久呉高之「カントにおける現象の観念性——表象としての現象——」pp.15-22.

において、カントとバークリは峻別されるのである。

また、空間と時間に客観的実在性を付与するとは、物から空間と時間が生み出されるということの意味する。この場合には、「われわれの感性の性質を顧慮することなく」(A28/B44) 空間が考察されているので、空間は構想力の産物となり、「観念性」を持つこととなる。この意味で空間や時間は表象と言われているのである。

こうして、空間と時間が直観の形式であると同時に現象の形式として把握されることになるが、ここから「外的現象としてのあらゆるものは空間中に並存する」という命題が導出される。これこそが先験的観念論の言わんとすることである。そして、「あらゆる物は空間中に並存する」というのが、先験的実在論の言わんとすることである。後者はバークリの立場である。なぜなら、バークリにおいては空間中にある物を生み出した物は知覚であり、知覚の根源となるものは拒否されているからである。この立場に立ったからこそ、バークリは物を仮象としてしまうことになった。

バークリに対してカントは、空間と時間を直観の形式として捉え、その内にある個々の事物を直観の質料として捉えた。こうすることにより、空間や時間の内なるものは実在性を持つ。そして、さらにこのことから、空間と時間は、それがわれわれの仕方を度外視して考察されるとき無である、ということが帰結する。このことは、空間・時間中にはないものはわれわれに与えられないということの意味する。つまり、物自体の実在の可能性が論理的に残されることになる。こうすることによって、われわれに空間・時間中にある物であれ、そうでない物であれ、すべての物が与えられるという可能性もまた拒否される。もしもすべての物がわれわれに与えられるとすれば、われわれに客観を与える存在もまたありえなくなる。とすれば、客観を与えるものがないのに、客観が与えられるという不合理が論理的に生ずることとなる。しかし、このような前提に立ったとき、実際に空間・時間のうちにあるものは疑うことができないほどに確実に目の前に実在しているのであるから、それらはわれわれが創造したということになる。創造とは、思考によってものを生み出すということの意味するのであるから、夢と同じこととなろう。夢もまたわれわれの思考によって生み出されるものだからである。それ故、すべての物が与えられるということは、思考によって物を創造するために物が表象化する、もっと踏み込んで言うならば、夢想化や幻想化してしまうということの意味するのである。

従って、空間と時間が直観の形式であると同時に現象の形式であるということから、そのまま、それらのうちにある物が実在性を持つということが帰結してくるのである。また、

物自体も想定される。

ただし、注意せねばならないのは、物自体（先験的対象）が想定されるからと言って、表象が物自体を表示しているのではないということである。なぜなら、もしも表象が物自体を表示しているとするならば、物自体から表象が生起してきたこととなり、表象が物との関係において捉えられるということになるからである。このようにして表象と物の関係を捉えると、物が仮象化するということはすでに述べたとおりである。

こうして、空間は、先験的観念性を持つという意味で「表象」であると同時に、現象が空間において物自体を表示するのではなく、現象自らが空間において自己を表示しているという意味で「表象」である。「先験的感性論」の冒頭でカントは「対象によってわれわれが発せられる仕方によって表象を受け取る能力は感性と呼ばれる」(A19/B33) という、本来、表象という語は自発的に物を表象するようにしか解されないにもかかわらず、敢えてその語に「受け取る」という受容性が付与されている¹⁷。その理由は、空間と時間が直観の形式であるということから物自体の实在の可能性が残され、物自体にわれわれが受動的にならざるをえないからである¹⁸。

こうしてたんなる感覚でもなく、われわれが創造したのでもない公共的な対象をわれわれは確保できる。そのように考えると、ストローソンが考えたように、「物理的世界は知覚を離れては無である」という種の極端な観念説をカントは採っていないことになる。

¹⁷ 「受動的」は「感性的」を意味する。円谷裕二は、主観が物を認識する時に初めて物自体が主観を触発するのではなく、われわれのその都度の認識に関わらずつねに主観は触発されていると言うが、その点については筆者は見解を同じくする。しかし、その見解へ至る筋道については円谷と筆者は異なっている。円谷裕二「経験的観念論と超越論的観念論」、日本哲学会編『哲学』第32号、1982年、p.124-125。

¹⁸ ライプニッツの場合、モナドには窓がなく、モナドは神を自発的に映し出しているのだから、*apperceptio* と *perceptio* は程度の差にすぎない。それ故、ライプニッツにおいて表象する働きはモナドに帰されるが、表象された物はまさしく神である。こうした思考においては、認識はモナドによる認識の自己産出として理解されるほかはないだろう。カントが物自体を想定したのは、*apperceptio* と *perceptio* を断ち切ることにあった。物自体の想定により、*perceptio* (*Vorstellung*) から認識の自己産出の働きが廃棄される。こうして、カントにおいては、前者は自発的な能力としての悟性に、後者は受容的な能力としての感性へと振り分けられる。この点は、カントの哲学がイギリス古典経験論からの発展ではなく、むしろ、ライプニッツの哲学からの発展であることを示していよう。

4 知覚判断と経験判断

「先験的感性論」における公共的対象の確保こそが、『プロレゴメナ』における経験判断と知覚判断の区別も可能にしている。『プロレゴメナ』第18節から第20節にある議論によってさらに「先験的感性論」の議論が現象を公共的対象として保証しているということを確認してみたい。

まず、カントは「いかにして経験の可能性についてのア・プリオリな制約が同時に、そこから一般的な自然法則が導かれなければならないところの源泉であるのか」(IV, *Prol.*, S.298) ということをつかり易く説明するために、「経験判断」と「知覚判断」という経験的判断の2つの区分を議論へ導入する。

「経験的判断は、それが客観的妥当性を持つ限り、経験判断である。しかし、それがたんに主観的に妥当するにすぎないならば、知覚判断である。知覚判断は、いかなる純粹悟性概念も必要とせず、むしろ、思考する主観における知覚の論理的結合のみを必要とする」(IV, *Prol.*, S.298)

つまり、知覚判断とはこのわたしにのみ妥当する判断、カントが挙げている事例を使うならば、「部屋は暖かい」、「砂糖は甘い」、「ニガヨモギは苦い」といった判断のことである。知覚判断に対置される経験判断とは次のようなものである。

「経験判断はつねに感性的直観の表象を越えて、悟性において根源的に産み出される特殊な概念を要求し、その概念は経験判断を客観的に妥当であるようにするのである」(IV, *Prol.*, S.298)

ここでカントは、経験判断はたんなる知覚の論理的結合にカテゴリーが付け加わったときに、カテゴリーが判断を客観的に妥当なものにするということを語っている。例えば、ニガヨモギを食べて苦いと感じたとき、「ニガヨモギは苦い」という命題が立てられるが、この場合、知覚に対してカテゴリーが使用される。それ故、知覚に対して単純にカテゴリーが使用されれば、知覚判断が客観的になると上の引用箇所を解したくなるが、そういうことではない。たとえ知覚判断をどんなに繰り返し下したとしても、その営為から経験判断

が生ずるということは原理的にありえない。なぜなら、知覚判断は「感情のみに関係する」(IV, *Prol.*, S.299) のであるから。

カントが上の引用において言いたいことは、「知覚から経験が成り立ちうる前に、さらに完全に別のひとつの判断が先行している」(IV, *Prol.*, S.300) ということである。そのひとつの判断についてカントは、それがどのような判断であるかについては明言していない。しかしながら、「与えられた直観はひとつの概念のもとに包摂されなければならない。その概念は判断一般の形式を直観に関して規定し、直観の経験的意識をひとつの意識一般において結合して、そうすることによって経験的な判断に普遍妥当性を付与するのである」(IV, *Prol.*, S.300) と言われている。これを考慮するならば、知覚に先行する判断とはア・プリアリな総合判断のことである。つまり、カントが言いたいことは、知覚に則ってカテゴリーが使用されるのではなくて、カテゴリーの使用規則に則ってカテゴリーが知覚に対して適用されたとき、知覚判断が経験判断へと変わるということである。そして、ア・プリアリな総合判断によって表現されている自然とは、「質料から考察されれば、あらゆる経験の対象の総体」(IV, *Prol.*, S.295) であり、形式から考察すれば「経験のすべての対象の合法則性」(IV, *Prol.*, S.295) である。そして、こうした自然が存立しており、この自然を存立させているもののひとつであるカテゴリーに則って知覚についてひとが判断することによって、ある判断が知覚判断であるのか、それとも経験判断であるのかが理解されうる。こうしたことは、『プロレゴメナ』第 20 節で挙げられている空気の膨張性の事例 (Vgl. IV, *Prol.*, S.309) や『純粹理性批判』の第一版の先験的演繹論で挙げられている辰砂や動物や土地の事例 (Vgl. A100,101) について言われていることと同じことである¹⁹。

¹⁹ 知覚判断にも経験判断にも同様にしてカテゴリーが使用される。それ故、知覚にカテゴリーが加わると経験が生ずるという第二版「先験的分析論」第 19 節の議論と『プロレゴメナ』の議論が一致しないというカントに対する批判があるということをロングヌスは指摘する。ロングヌスはこうした批判を展開する研究者を名指ししてはいない。こうした研究者に反対して、ロングヌスは『プロレゴメナ』と「先験的分析論」第 19 節が一致する議論であるということを論じている。ロングヌスがそのように主張する理由は、判断の根源的形式が知覚判断と経験判断の両者を確立するからというものである。ロングヌスに依れば、このことは「主観的な判断を客観的な判断へ移行させる可能性を確立すること」である。これについて筆者はロングヌスに同意する。しかし、ロングヌスが「判断におけるわれわれの表象の論理的結びつきを引き起こすのと同じ要求が実際に客観的なものとしてのそうした結びつきの確立も要求する」とする点には同意できない。なぜなら、経験判断について理解しうる者のみが経験判断と知覚判断について区別しうる立場にあるのであって、そもそも現象論のような立場にある者にはこうした区別すらも無効となるからである。知覚判断をどんなにたくさん積み上げてみても、経験

そして、現象に対応するものであるカテゴリーが機能するような自然を前提するということの論証こそが先験的演繹論である。この議論を始めるために『プロレゴメナ』においてカントは、「経験判断」と「知覚判断」の相違を演繹に先立って論じたのである。

経験判断は、カテゴリーと現象の対応関係を前提して、つまり、現象が因果法則や実体の法則に従うものであるということを前提して下される。この規則性があるからこそ、現象について万人が同一の判定を下しうる。それについてカントは次のように言う。

「もしも、わたしの判断も他者の判断もすべてそれに関係し、一致しなければならないような対象、それ故、相互にすべての判断が一致しなければならない対象の統一がないとすれば、他者の判断とわたしの判断が一致しなければならないいかなる根拠もないであろう」(IV, *Prol.*, S.298)。

ここで言われている統一とは統覚の統一である。統覚が目指しているのは、直観の多様としての現象である。統覚によって現象が統一されることによって自然が成立する。上の引用は、自然の構成要素として現象そしてそれに適用されるカテゴリーが確保されていなければ、われわれは知覚によって翻弄されるだけであるということを言おうとしているのである²⁰。つまり、経験判断を下すとき、われわれは私秘的な知覚だけを相手にしているのではなく、むしろ、カテゴリーと現象からなる自然を前提した上で知覚をカテゴリーに則って経験判断へと練り上げていくのである²¹。この自然の構成要素としての現象が私秘的

判断に変わらないということを考えてみれば、それを理解できよう。むしろ、客観的なものとしての表象の結びつきの確立を判断が要求するからこそ、判断におけるわれわれの表象の論理的結びつきを引き起こすのである。このように考えてみれば、カントが『プロレゴメナ』において知覚にカテゴリーを使用したのは、経験判断についてカントが熟知していたから可能だったのであって、現象論の立場からはそもそも知覚について公共的な言語によって語ることをすら不可能なことである。Vgl. Béatrice Longueness, *Kant et les jugements empiriques—Jugements de perception et jugements d'expérience—*, *Kant Studien*, Bd.86, 1995., S.279.

²⁰ 黒積俊夫は、「経験をそこから因果性が導出されるべきものとして捉えるとき、経験は知覚へと転落し、逆に、経験を因果性から導出されるべきものとして捉えるときにのみ、経験はその意味を保持し得ると考えるべきではないか」と述べ、前者を知覚判断、後者を経験判断として議論を展開している。筆者の議論もこの議論と同じものである。黒積『カント批判哲学の研究』p.107., pp.112-115.

²¹ 経験の時間的なプロセスは、知覚から客観的知識へと進むが、経験そのものの構造は逆である。

な知覚であることはできない。なぜなら、カテゴリーと知覚から自然が構成されるとするならば、この自然は直ちに知覚の集合体になるからである。知覚の集合体において真なる認識と偽なる認識の区別はもはやない。こうならないために、カテゴリーに対応するものとしての、しかも、私秘的な知覚を越えるものとしての現象、つまり、公共性を持つ対象が確保されねばならず、これを確保するための議論が「先験的感性論」である²²。それ故、「先験的感性論」において現象の公共性が確保されているからこそ、『プロレゴメナ』における「経験判断」と「知覚判断」の議論も、自然のもうひとつの構成要素であるカテゴリーについて議論するための導入議論たりえているのである。

5 おわりに

カントは、感覚や知覚といった主観的かつ私秘的な表象のほかに、現象という表象の対象となりうる対象、換言すれば、空間や時間といった形式的な表象によってのみ達しうる対象を導入した。そうすることによって、主観と相即的にありながらも、私秘的でない対象を確保した。もしも空間中にある対象が物自体のようにわれわれにとって不可知なものであるとすれば、不可避免的にわれわれは感覚や知覚だけを直接に持つだけである。その場合には、われわれは独我論に陥らざるをえず、万人と一致しうるような唯一で確実な経験を持つことなど不可能である。経験科学の成立を望むべくもないことは言うまでもない。

現象論において、われわれが到達しうるのは感覚や知覚からなるセンスデータであり、物体についての言及は他者とのある種の同意によってなされた。現象論のこのような問題構制においては原理的に他者との同意の根拠を欠いている。しかし、『プロレゴメナ』に依れば、カントの先験的観念論²³においては、現象という公共的对象が万人に一つの判断

²² 今井正浩は、古代ギリシアの技術知の議論（プラトン『ゴルギアス』、『パイドロス』、アリストテレス『形而上学』等）が医学をモデルにして遂行されているということを描している。今井に依れば、神殿医療等の「擬似・技術」とヒュポクラテス等の真正の「技術」とを医学者が峻別する時に、彼らは原因論の基本的枠組みによって構成された *physis* の概念を導入した。この古代の技術知の議論には、カントの知覚判断と経験判断の区別と同一の議論構制が含まれている。つまり、知覚判断に「擬似・技術」が対応し、「経験判断」に「技術」が対応する。しかも、カントも知覚判断と経験判断を区別する際に奇しくも古代と同じく“*Natur*”という概念の確立について論ずるのである。今井正浩「「技術者」とロゴス——「古代ギリシア技術」論考——」、『哲学会誌』、弘前大学哲学会編、XXXII号、pp.35-41. 参照。

²³ 『プロレゴメナ』ではバークリ等の観念論と混同されるのを避け、「批判的観念論」

を要求するのである。つまり、物体についての言及は他者の同意そのものを根拠にしてなされるのではなく、公共的存在である現象、そして、それへと使用されるカテゴリーがわたしと他者との同意を根拠づけているのである。従って、カントの先験的観念論は、問題構制からして現象論を克服しているとわれわれは断定しうるのである。だとすれば、カントが現象主義者でありえないことは必然的に帰結しよう。

カントは、『プロレゴメナ』の一節で次のように述べている。

「われわれは、経験、および、経験の可能性の普遍的でア・プリオリに与えられた制約とにのみかかわるであろうし、そうしたことにもとづいて、自然をすべての可能的経験の対象としてのみ規定するであろう。わたしは、ひとがわたしの言葉を次のように解するであろう、と考える。すなわち、この場合わたしは、すでに与えられた自然の観察の規則と解してはいない。観察の規則はすでに経験を前提している。従って、いかにしてわれわれは（経験によって）自然から法則を学び取るか、ではない。——<中略>——そうではなく、経験の可能性のア・プリオリな制約が同時にあらゆる普遍的な自然法則が導出されなければならない源泉であるか、ということである」(IV, *Prol.*,S.297.)。

「これまでに述べてきたことをすべて総括して理解するために、読者に次のことを注意しておかなければならない。ここでは経験の生成が問題ではなく、むしろ、経験のうちにあるものが問題である、ということである。前者は経験的心理学に帰属し、その場合、認識の批判、とりわけ、悟性の批判に帰属する後者がなければ、それ自体、決して十分に展開されることはできないであろう」(IV, *Prol.*,S.304)。

これらの発言から、カントの先験的観念論の問題構制が問うものは、経験が感覚や知覚からどのように生成、洗練されていくかというものではないということとわれわれは理解できる。むしろ、カントの問題構制は経験の存立の制約を問うものなのである。だとすれば、「経験判断」と「知覚判断」の議論も、たとえ「初めにどの知覚も概念のもとに包摂され、それからその概念を介して経験へと変えられる」(IV, *Prol.*,S.298)とされているとして

という言葉でカントは自らの観念論を区別している。Vgl. IV, *Prol.*,S.375.

も、知覚から経験への生成論と解されてはならない。

現象論の問題構成が生成論のコンテキストにあることはこれまでの議論からすでに明らかにされたとおりである。ストローソンがカントの批判哲学の根本的立場を誤読したのは、カントの先験的観念論を生成論のコンテキストから読んだためである。

こうしてわれわれは、経験の存立を問う道を採用ことによってカントの経験説をイギリス古典経験論流の経験説から解放しえた。また、この道のみが経験の確実な道を保証するのである。しかしながら、どうしてカントはなぜ物を「現象」と見なすという着想へと至りえたのかについて、これまでの議論は十分に明らかにできてはいない。この問題については、第4章にて論ずることにしたい。

第4章 神とその現実存在の問題

——反生成論としての批判哲学へ向けて——

1 はじめに

物自体や先験的対象を経験の生成論の構成要素と見なすのではなく、経験の存立根拠として見なすべきであるということをこれまでの議論は明らかにしてきた。経験の存立根拠とは現象の存立根拠と言い換えてもよいだろう。カントは、ロックが考えたように経験的事物を物自体と見なし、そこから生み出される知覚を物自体の属性と考えるのではなく、むしろ、経験的事物を現象と見なし、物自体は認識できないものとした。ロックの場合、物自体と知覚の関係をいわば実体と属性の関係で捉えているのに対して、カントはそのように解さずに、物自体と現象の関係に実体と属性の関係どころか、原因と結果の関係すらも認めなかったのである。ここには、ロックとカントの根本的相違が見出される。ただし、カントが経験的事物の間に物自体とそれの見かけの関係を認めている記述はある。

「われわれは、たしかに虹を天気雨の際のたんなる現象と呼ぶが、この雨を事象それ自体と呼ぼうとする。このことはまた、われわれが雨の概念を自然学的に解し、一般的経験において、感官のさまざまな状態の下で、直観において然々であって別様でもないように規定されたものとして解するならば、正しい。」(A45/B63)

このコンテクストがそれに相当する。しかし、カントはこのことが自分の言いたいことではないと述べ、現象と物自体の関係についてさらに論ずるのである (Vgl. A45/B63)。これは、カントがそもそも批判哲学で論じたかったことが、経験的事物と知覚の関係ではなく、むしろ経験と経験ならざるものとの関係だったということを示唆するのではないだろうか。

本章では、カントはなぜ経験的事物と知覚の関係だけではなく、さらに、現象と物自体の関係をも必要としたのか、という問いに答えたい。この問いは、経験的事物と知覚だけでは認識の客観性が保証されることはできずに、物自体の想定がなぜ現象の客観性を保証するのか、という問いに定式化できよう。これに答えるために、神の存在証明の問題に触れたい。神の存在証明の問題においてこそ「論理」と「存在」をどう見なすのかが鋭く現

われてくるということは論を俟たない。カントもまた神の存在証明の問題に取り組む中で認識の実在性の問題についての思考、言い換えれば、「論理」と「存在」についての思考を展開しているのである。それ故、一見すると、認識の客観性の問題と神の存在証明の問題には隔たりがあるように見えるが、神の存在証明の問題に触れることは重要なのである。

2 “Grenze” と “Einschränkung”

カントは、『プロレゴメナ』の中で自らの批判哲学について次のように述べている。

「これまでのことをすべて総括して理解するために予め最初に、ここでは、経験の生成が問題ではなく、むしろ、経験のうちにあるものが問題である、ということを読者に注意する必要がある。前者は経験的心理学に帰属し、そして、そこですらも認識の批判とりわけ悟性の批判に帰属する後者がないとすれば、決して十分に発展することはできないであろう。」(IV, *Prol.*, S.304)

このコンテキストに依れば、「批判 (Kritik)」とは経験がどのようにして生成するか、という問題ではなく、すでに存立している経験のうちにある何があるのかという問題である。そして、批判がなぜ経験の生成を問題にしえないかといえ、もしもそれを問題とすれば、批判は経験的心理学となり、必自然的な確実性を経験全体（あるいは可能的経験）が持つことはできなくなるからである。このような区別は『純粹理性批判』の中にも数多くある。いくつかそれを挙げてみることにしたい。

「それ故、わたしは概念がア・プリオリに対象に関係する仕方の説明を先験的演繹と呼び、概念が経験とその反省によって獲得される仕方を示す経験的演繹から区別する。それ故、経験的演繹は合法性に関するものであり、何によって所有が生じたのかという事実に関するものである。」(A85/B117)

このコンテキストにおいても経験的演繹が所有へのプロセスを意味し、これが先述の「経験的心理学」に相当することをわれわれは容易に見て取ることができよう。このコンテキストは、悟性に関するものであるが、理性に関してさらに明確にカントは次のようにも述

べている。

「われわれの理性の限界規定（Grenzbestimmung）はア・プリオリな根拠にもとづいてのみ生じうる。しかし、われわれの理性の制限(Einschränkung)は、無規定な認識にすぎないとはいえ、完全に取り除くことはできない無知というひとつの認識であって、それはア・ポステリオリにもなされうるのである」（A758/B786）

ここでもっとも重要なことは、カントが“Grenze”（上のコンテクストでは、“Grenzbestimmung”）と“Einschränkung”という2つの語を駆使して、自らの批判の立場とそうでない立場（懐疑論と独断論）を区別しているということである。カントは、この2つの区別を地理学的に説明している。“Einschränkung”とは、「推論がそこからどこまで達しうるのかをひとが言うことができないような知覚」（A759/B787）であり、地球の表面を皿のようなものとして想像するようなこととして喩えている。つまり、「制限」とは、目の前に地平線が見えていても、その地平線があるだろうところへ到達してもまだ先に地平線が見えているのだが、この地平線のようなものである。それに対して、“Grenze”とは皿のように見える表面を球形として捉えることを意味する。前者がヒュームと独断論者の立場であり、後者がカントの立場である。この区別に従って、カントはヒュームと独断論者を次のように評する。

「ヒュームは、われわれの悟性を制限したけれども、それを限界づけていない。たしかに、ヒュームは一般的な不信を引き起こしたが、われわれにとっては不可避免的に無知であるということのいかなる明確な知識をももたらしていない。」（A767/B795）

「無批判的な独断論者は、悟性の領域を測定せずに、それ故、可能的認識の限界を原理に従って規定しない。それ故、彼は自分がどれほど多くをなしうるのかについてすでに予め知っているのではなく、たんなる試みによって見出そうと考えているのである」（A768/B796）

ヒュームは、因果律の必然性を「経験の経過における法則のたんなる一般的有用性」（A761/B789）と解したために、たしかに「経験的なものを超越すること」

(A760/B788) を禁じることはできた。しかし、この法則、つまり、カントの言葉で言えば「ア・プリオリな原理」を「想像されたもの」(A765/B793) としたために、不信を引き起こすことになったのである。

この懐疑論者が攻撃したのが独断論者である。独断論者はア・プリオリな論証という試みによって、カントの立場から言えば無知にとどまるものを知っていると言った。後者はたしかにヒュームのように知覚を追い求めることによって、自らがどこまでできるかを実証しはしなかった。しかし、独断論者は、ア・プリオリな論証を次々に遂行することを通じて、自らの認識を拡張していった。

ヒュームと独断論者の営みは、前者がア・ポステリオリな営みであり、後者がア・プリオリな営みであった点でたしかに異なっている。しかしながら、ヒュームにとっての無知とは未だ経験されていないものであるろうし、独断論者にとっての無知とは未だに論証されていないものである。つまり、彼らの無知とは、将来、経験されたり論証されたりする可能性のあるものについての今現在の無知なのである。これこそが、“Einschränkung”の追求である。

ところで、もしも独断論者が証明していた論証が正しい論証であるとするれば、ヒュームによる独断論者の批判は無効であろう。なぜなら、独断論者の立場から言えば、自分たちが遂行している証明はア・プリオリなものであって、ア・ポステリオリなものではないからである。ある土俵（ア・ポステリオリな論証）に立つ者が他の土俵（ア・プリオリな論証）に立つ者を批判しても、その批判は無効である、と言うわけである。実際に、カントも認めているように独断論者の理性は「自らの拡張のための余地を封じられた」(A768/B796)とは感じなかったのである。そしてまた、独断論者の証明が正しければ、カントの批判の立場もまた揺らがざるをえない。カントの批判哲学、とりわけ、弁証的理性の批判は独断論者と対決し、彼らの論証を無効とすることによって論証が成立しているからである。

3 前批判期の神の存在証明

カントの哲学が『純粹理性批判』を境にして「前批判期」と「批判期」に区分されることは周知であるが、この区別は、“Einschränkung”と“Grenze”との区別に対応しよう。なぜなら、“Einschränkung”の思考法はヒュームや独断論者の思考法であるのに対して、

“Grenze”は批判の思考法だからであるからである。しかし、「前批判期」のカントの思考は、ライプニッツ・ヴォルフ的な思考つまり独断的な思考である。それ故、ヒュームの思考は前批判期の思考から取り除かねばなるまい。とはいえ、『純粹理性批判』「先験的弁証論」（以下、「先験的弁証論」）を見る限り、その論駁の対象は主に独断論者である。従って、ここでは“Einschränkung”と“Grenze”を「前批判」の思考法と「批判」のそれとして捉える。

まずは、“Einschränkung”の思考法である前批判の思考法を、神の存在証明について見てみることにしたい。カントによる神の存在証明についての言及は、『純粹理性批判』「先験的弁証論」のそれが万人によく知られているものであるが、これに先立ってカントは何度も神の存在証明について論じている。カントが初めて神の存在証明について論じたのは、『形而上学的認識の第一原理の新解明』である。この著作においてカントは次のように述べている。

「その現実存在が自らの、またすべてのものの可能性そのものに先行し、こうして絶対的必然的に現実存在すると言われる存在者がある。これが神と呼ばれる。」(I, S.395)

可能性とは諸々の概念が矛盾していないことを意味する。そして、可能性の概念は諸々の概念を比較することによって得られるのであるから、比較されるべき概念が存在しなくてはならない。何も存在しないところには比較も存在することはできない。それ故、可能性の概念も存在することができない。可能的概念が存在するためには実在的なものが存在しなければならない。ところが、可能的概念は存在しているのだから、実在的なものが絶対必然的に存在しなければならない。

以上が、カントの上述の引用についての論証である。この論証にカントは註解も与えている。それに依れば、三角形を思考すれば、必然的に三辺も思考されるが、三辺や空間の概念がもし与えられないとすれば、三角形を理解することそのものが不可能となる。それ故、三辺や空間の概念の源泉を与える存在者である神は存在する。

そして、カントは本質の中に現実存在が含まれているということから神の現実存在を導くデカルトのあの論証については、「あるものがその現実存在の根拠を自らのうちに持つことは不合理である」(I, S.394)というテーゼにもとづいて、デカルトを批判するのである。また、カントは次のようにデカルトを批判する。

「その概念によって自らの現実存在が規定されていると人々が主張する神の概念そのものが引き合いに出されているのをわたしは知っている。しかし、このことが観念のうえでは可能であっても実在的には起こりえないということは容易に理解される。」

(I, S.394)

カントは「最近の哲学者の主張として、神はその現実存在の根拠を自らのうちに持っているという意見がしばしば繰り返されてるのをわたしは知っている。しかし、わたしはこの意見に与したくない」(I, S.394.)と言い、デカルト的な神の存在証明を批判する。この真意は、デカルトの神の存在証明は自己原因という論理的な矛盾に陥ってしまっているということである。それ故、「観念の上で可能」とは、「論理的な思考の上で可能」ということを意味するのではなく、むしろ、「論理を恣意的に使用した上で可能」ということを意味するのである¹。

しかしカントは、「神とは諸々の存在者の中で現実存在が可能性に先行する、あるいはそう言いたければ、現実存在が可能性と等しい、唯一の存在者である」(I, S.396)と言う。こうやってしまったのでは、カントの論証はデカルト的な立場をわずかに脱したただけであって、原理的に無矛盾性を実在性の根拠とするデカルト的な立場にとどまってしまっている。

以上のことから、『形而上学的認識の第一原理の新解明』におけるカントのデカルト批判が、不十分なものであるということをわれわれは見て取ることができよう。また、カント自身が行なった神の存在証明も神の存在を証明したことにはなっていないのである。というのは、可能的な概念が可能であるために実在的なものが想定されうるとは言いえても、想定は現実存在を含意するとは限らないからである。

¹ 桧垣良成は、この箇所を「レフレクシオン 3706 番」やクルージウス『必然的な理性諸原因の構想』、デカルト『省察』の第 5 省察を援用して、詳しく考察している。桧垣に依れば、クルージウスがデカルトの神の存在証明を批判した際に、デカルトを弁護するためにカントは、「第 5 省察」の議論を援用してクルージウスを批判した。その際に、カントはクルージウスが使用した「思考の外」とか「知性の内」といった表現を、クルージウスが使用したのとは別様の意味で使用して、クルージウスを批判している。それ故、桧垣は「観念の上では」、「思考の外」、「知性の内」という語は、経験主義的に解されるべきではないとしている。桧垣良成『カント理論哲学形成の研究——「実在性」概念を中心として——』、1998 年、p.95-102.参照。

次にカントが神の存在証明を問題とするのは、『神の存在の唯一可能な証明根拠』である。この著作においてカントは、『形而上学的認識の第一原理の新解明』での主張をさらに深化させる。神の存在証明に先立ってカントは、現実存在の分析を行なう。この際、カントは、日常言語における言語分析を行なうのである。カントは次のように言う。

「任意の主語、例えば、ユリウス・カエサルを取り上げてみよう。考えつく限りのカエサルのあらゆる述語を時間や場所の述語すらも取り除かずにカエサルにおいて総括してみると、カエサルという主語がこうしたすべての規定とともに現実存在することもありうるし、しえないこともありうる、ということをおなた方は即座に理解するであろう。」(II,S.72.)

なぜそうなるかと言えば、「最高存在者がそれらのものについての表象のうちでひとつとして欠けたものはないとしても、最高存在者はそれらをたんに可能な物としてのみ認識するがゆえに現実存在をそのうちに入れていない」(II,S.72.)からである。つまり、カエサルについてのすべての述語を考えたとしても、カエサルがたとえ存在しなくともその述語についてわれわれは考えうるのである。例えば、ユニコーンについてわれわれは余すところなくその述語について思考しうる。また、もし作ろうと思えば、ユニコーンの物語を作ることでもできよう。しかしながら、こうした述語や物語を思考したとしても、ユニコーンの現実存在を認めることはできない。こうしたことから、カントは、現実存在はなんらかの事物の述語ではないということを出し出す。

では、「現実存在」とは一体何であろうか。この問いに答える前に、カントは“Position”とか“Setzen”(両者ともに「定立」といった概念について分析する。カントに依れば、これらの概念は「存在の概念と一般的には同じ」(II,S.73.)であり、「ある事物が純粋に相対的に定立される」(II,S.73.)。つまり、平たく言えば、「馬は動物である」というテーゼにおいて馬と動物の関係が命題によって表現されているように、主語と述語の関係が表現されている、ということである。ところが、事柄と事柄の関係の考察ではなく、「事柄そのものが考察される」(II,S.74.)ならば、「存在(sein)」は、「現実存在(Existenz)」を意味するとカントは言う。さらにカントは神の事例を挙げ、神があるひとつの可能的な世界に対して「存在せよ」と全能を発揮すると考えてみると、その際に可能的な世界に述語を一つ多く加えるのではなく、むしろ、「すべての述語ごと絶対的つまり端的に定立するの

である」(Ⅱ,S.74.)とカントは論ずる。つまり、「現実存在」とは「絶対的定立」を意味するのである。

カントは絶対的必然的な存在者つまり神の存在証明を遂行するに当たって、次のような議論を展開する。

自己矛盾しているものが絶対的に無であって、不可能である理由は、思考の可能性の最終的論理根拠である矛盾律そのものが廃棄されてしまうからである。もしも、あらゆる現実存在を廃棄するならば、すべての思考可能性の最終的实在根拠がなくなり、思考の可能性もなくなる。このように考えると、あるものが絶対的に必然的であるのは、その反対によってすべての思考可能なものの形式的要件が廃棄される場合、もしくは、その非存在がすべての思考可能なものに対する実質的要件が廃棄される場合である。(Vgl. Ⅱ,S.82.)

以上が、カントが展開した議論のスケッチである。矛盾律に違反する事柄が不可能であるのは論を俟たない。しかしながら、最終的实在根拠については説明を要するであろう。最終的实在根拠についてカントが言いたいことは、存在するものを一切合財度外視してしまえば、思考されるものが何も残らなくなり、思考が機能しなくなる、ということである。神の存在証明とは、神の絶対的な定立であるのだから、デカルトの神の存在証明におけるように予め神という主語に現実存在を含ませておいて、そこから現実存在を導くという仕方の論証は許されない。それ故に、カントは、神が存在しないと考えると、思考可能性をすべて廃棄してしまうということを論証することによって、神の存在を論証しようとするのである。

カントは次のテーゼから出発する。

「あらゆる可能性はあらゆる思考可能なものを与える現実的なものを前提する。これに則って、もしそれを廃棄すると、あらゆる内的可能性そのものがそもそも廃棄されるであろうような、ある一定の現実的なものが存在する。それ故、それを廃棄したり否定したりするとあらゆる可能性を廃棄してしまうようなものは絶対的に必然的なのである。」(Ⅱ,S.83.)

ここからカントは、廃棄されたり否定されたりするとあらゆる可能性がなくなってしまう

うようなものを「必然的なもの」(Ⅱ,S.83.)とする²。カントが挙げた事例を借りれば、三角形が直角を持つのは論理的に偶然的である。なぜなら、鈍角三角形や鋭角三角形もありうるからである。また、実在的に偶然的なものもある。これについてはカントは事例を挙げていないので、思いつく事例を挙げてみたい。例えば、日本のトキがこの世から存在しなくなった事態をわれわれはかつて思考可能であった。そして、日本のトキが死んでいなくなったとしてもわれわれの思考機能そのものは不可能となつてはいない。それ故、トキの存在は偶然的な存在ということになる。

カントはこの主張のあと、必然的な存在者が唯一で単純で永遠的で、最高度の実在性を含み精神的存在者であることを次々に論証していく。そして、最後にカントは自らが展開した神の存在証明を振り返り、次のように言うのである。

「われわれが与える神の現実存在についての証明根拠はたんにある物が可能であるという事の上立てられている。」(Ⅱ,S.91)

「何か絶対的に必然的に現実存在するということにもとづいて、あるものが他のものの第一原因であるということが可能である。ある物が第一原因つまり独立した原因であるということからは、結果が現実存在するならば、第一原因もまた現実存在しなければならないということが帰結するだけであつて、第一原因が絶対的に必然的な仕方では現実存在するということが帰結するのではないのである。」(Ⅱ,S.91)

「神が存在しなければならない」ということが導けたとしても、神が存在しなければならないということは神が存在するということとは別のことである。だとすれば、カントが自らの存在証明にどういう意味で「証明」あるいは「証明根拠」と名づけたのかは、われわれには理解し難いものとなるであろう。しかしながら、少なくともこの時期のカントが

² カントは、この意味での必然性の思考を批判期にも温存している。『純粹理性批判』「先験的感性論」にある空間や時間の形而上学的解明の第2論証において、空間や時間の中に何も無いということは思考できたとしても、空間や時間そのものがないということは表象できないとする。(Vgl. A24/B38,39,A31/B46) ここから、空間と時間がア・プリオリな必然的表象であるということを導く。また、「先験的分析論」においても、カントは「感性的直観における多様なものは必然的に統覚の根源的な総合的統一のもとに帰属する。なぜなら、この統一によってのみ直観の統一は可能だからである」(B143)と言っている。

自らの証明を証明であると思いこんでいたということは断定できよう。

こうした結論に至った原因は、「あらゆる可能性はあらゆる思考可能なものを与える現実的なものを前提する」というテーゼの論証や検討がされなかったためであろう³。つまり、この前提においては、論理と存在の相違はなく、存在にはすべて論理が対応しているという考えが根底にあるのだが、これについての論証なり議論が少しもなされていないのである。存在にはすべて論理が対応しているということを「批判期」の言葉で別言するならば、「思考の制約」と「対象の制約」が一致していると言ってもよいだろう。つまり、前批判期のカントは、思考の可能性は実在の可能性であるという立場から言わば独断的に論証を始めていったのである。そして、驚くべきことにカントは自らの論証について次のようにも言う。

「証明[神の存在証明]は、実際に絶対的必然性の内的特徴から取り出されたのである。

ひとは、このような仕方での存在の現実存在をその絶対的必然性を現実的に構成するものから、従って、まさしく生成的に認識するのである」(II, S.91)

カントはこの論証を言わば絶対的必然性を構成するものからの生成として捉えている。しかし、論証の初めに絶対的定立と相対的定立を区別して、前者の論証を行なうと言っておきながら、予め「あらゆる可能性はあらゆる思考可能なものを与える現実的なものを前提する」というテーゼにおいて存在と論理的な可能性を共に考えておいて、そこから神の現実存在を導き出したのである。にもかかわらず、その結論は絶対的必然性を現実的に構成するものから帰結すると言ったのでは、カントは絶対的定立と相対的定立を混同していると言わざるをえない⁴。

これまでの議論から前批判期の思考法が第2節で述べた“Einschränkung”の思考であるということが明らかにされた。神の存在証明の議論はその極みの議論である。しかしな

³ 『論理哲学論考』におけるヴィトゲンシュタインも同じ立場に立っていたと考えられる。Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul LTD, sixth impression 1955, S.148., Number 5·6, 5·61. このことについては、黒積も指摘しており、ヴィトゲンシュタインに欠けたものは「対象」の概念の規定であるとしている。黒積俊夫『カント解釈の問題』p.112-113.参照。

⁴ 「絶対的定立」が、批判期の「実在的述語」の意味とは異なっているということについては、黒積俊夫『カント批判哲学の研究——統覚中心的解釈からの転換——』、1992年、p.55-60、桧垣、上掲書、p.160を参照。

がら、「批判期」へ向けての新しい一歩もある。それは、“Position”の「相対的定立」と「絶対的定立」の区分や先述のテキストにある「生成的な論証」の漠然とした自覚等である。「相対的定立」と「絶対的定立」は、前批判期においては曖昧になっていたが、『純粋理性批判』では原理的に区別される。また、『純粋理性批判』では神の存在証明は「生成的な論証」であるとして明確に自覚され、経験のうちにあるものの内的構成による経験説を確立するに至る。これこそが、前批判期の“Einschränkung”の思考法に対する、批判期の“Grenze”の思考法である。

4 『純粋理性批判』における神の存在証明

『純粋理性批判』「先験的弁証論」第2篇第3章においてカントは、前批判期の著作とは打って変わって、神の存在証明が不可能であるということについて論証する。カントが論じている神の存在証明は、存在論的証明、宇宙論的証明、自然神学的証明の3つである。そのうち、宇宙論的証明と自然神学的証明はいずれも存在論的証明から推論の基礎を与えられた証明であるので⁵、ここでは宇宙論的証明と自然神学的証明には触れずに、存在論的証明についてのみ論じたいと思う。

カントは、神の存在論的証明を始めるに当たって、まずは『形而上学的認識の第一原理の新解明』、『神の存在の唯一可能な証明根拠』で自らが遂行した神の存在証明について論ずる (Vgl. A596/B624)。カントは、まず「然々のものが現実存在する」という命題が分析命題であるのか、総合命題であるのかと問う。

もしもこの命題が分析命題であれば、「思考が物そのものである」(A596/B624)か、予め然々のものに「現実存在」を含意させておくかのどちらかであるとカントは言う。「思考が物そのものである」とは、ある事柄を考えただけでその事柄が生起するような場合であろう⁶。しかし、このような場合は夢となってしまう認められないので、然々のものに「現実存在」を予め含意させておくという後者の場合が残る。この場合、然々のものの現実存在を証明すると言いながら、証明に先立って予め現実存在を前提のうちに含ませておいた

⁵ Vgl. A608/B636, A630/B658

⁶ 前批判期のカントの言及でそれに相当するであろうものを挙げれば、神が「ある可能なひとつの世界が存在せよ」と全能を発揮するというものがある。(Vgl. II, S.74.)あるいは、夢においてもわれわれの想像によってイメージだけは作ることが可能なので、それもこの場合に該当するだろう。

ということになるので、その証明は「同語反復を犯した」(A596/B624)のである。それ故、「然々のものが現実存在する」という命題を分析命題として捉えて、然々のものの現実存在を論証するという道は絶たれる。

次に、カントはこの命題が総合命題である場合についても考察する。ここでカントは、“Position”や“Setzen”に相対的定立と絶対的定立との2つがあるという『神の存在の唯一可能な証明根拠』のあの議論を持ち出して来る。「sein」は実在的述語ではない(A598/B626)。つまり、“sein”は繫辞であり、主語と述語の関係を表わすのに使用される言葉であり、現実存在を表わす述語ではない。従って、「神はある」と言ったとしても、それによって神が存在するということをそのテーゼが表わしているわけではない。ここでは、このテーゼがどのようなプロセスから作り上げられたのか、という視点はまったくないので注意しなければならない。ただ、主語と述語という2つの論理的な関係のみが問題なのである。

カントは「対象についてのわれわれの概念に現実存在を与えるためには概念の外へ出なければならない」(A601/B629)と言う。つまり、「然々のものが現実存在する」というテーゼが総合命題であるとすれば、「現実存在する」という述語は「然々のもの」には含意されてはいないので、主語以外のものから導いてこなければならない。その手段として「経験的法則に則ったわたしのある知覚との連関」があるが、神は経験的对象ではないので、経験によって神の現実存在を保証することはできない。それ故、神の現実存在を証明する道はすべて絶たれてしまったわけである。

神の存在証明の不可能性の論証は、極言すれば、神を経験することはできないので、神の存在証明はできないという論証である。この論証の根底には、“Einschränkung”の思考法で言うところの神に変わる先験的对象があるということを描するものが、エヴァン・W・キャメロンである。キャメロンは「神・カントおよび先験的对象——カントの存在論的議論批判への探求——」という小論の中で、「先験的对象の存在論的身分を確立する方法は、神学的存在論者が神の現実存在を確立しようとしたであろう方法と厳密に類似している」⁷と述べて、「神の現実存在の存在論的証明の可能的妥当性に反対するカントの議論は、

⁷ E.W.Cameron, God, Kant, and the Transcendental Object—an investigation into the Kantian Critique of the Ontological Argument—, in: *Akten des 4 Internationalen Kant-Kongresses*, 1974., p.347.

非妥当でなければならない」⁸と主張する。

(1) キャメロンは先験的対象の存在を次のように論証する⁹。

- ①わたしは経験を持っている。
- ②現象は経験の基本的構成要素であり、先験的対象をその根拠とするものである。
- ③それ故、先験的対象は存在する。

(2) また、神の存在証明を次のようにキャメロンは遂行する¹⁰。

- ①わたしがわたしの表象を意識していることは疑いない
- ②「意識」はそれに関して経験が可能であるところのものであり、神はその根拠である。
- ③それ故、神は存在する。

(1) は①が事実として真であり、②は定義によって真であるから、この推論は正しい。また、(2) も①は事実的に真であり、②は定義によって真であるから、「神は存在する」というテーゼを得る。

この2つ論証の方法は酷似している。つまり、論証形式から見る限りにおいて、神の代わりに先験的対象が持ち出されただけである。それ故、キャメロンは神の現実存在の存在論的証明が不可能であるという証明は成功していないのではないかと問題を投げかけるのである。

キャメロンは、(1) ②において、先験的対象(物自体)を現象の根拠とすると述べているが、ここで言われている「根拠」の意味を考察していない。カントが、先験的対象を現象の根拠と言うのは、先験的対象が現象を生成するからではない。先験的対象を認識不可能なものとして想定しない限り、先験的対象から現象が生ずることとなる。しかし、そのように考えると、第2節で述べたとおり、因果律のようなア・プリオリな規則が主観化してしまったり、あるいは、第4節で述べたとおり、経験の創始者としての先験的対象の存

⁸ Cameron, *ibid.* p.347.

⁹ Cameron, *ibid.* p.353-354.

¹⁰ Cameron, *ibid.* p.353-354.

在証明において破綻が生じてしまう。それ故、カントはこうしたものを経験の中へ取り込むことによって経験そのものを不合理なものとしてしまわないために、先験的対象を想定するのである。そして、この先験的対象の想定が、現象と先験的対象（物自体）の原理的な区別を生み出す。その意味でカントは、先験的対象を現象の根拠だと言うのである¹¹。②は、定義によって真なのではなく、『純粹理性批判』がまさしく論証を遂行し確立したもののなのであって、不問の前提ではない。

だとすれば、論証の形式が神の宇宙論的証明と同じだとしても、その内容は別だと言わねばなるまい。むしろ、(1)と(2)は対立関係にあるとすら言える。キャメロンは、論証形式にのみ着目し、神の存在証明の不可能性における「根拠」という語の意味内容を神の存在証明におけるそれと同じものと考えた。つまり、キャメロンは暗黙裡に「根拠」を「生成根拠」として解したのである。それは、キャメロンが、カントの批判哲学を経験の生成論として解釈したということを意味しよう。キャメロンのこうした誤解からも、われわれは批判哲学を生成論のコンテクストからではなく、反生成論のコンテクストから解釈せねばならないことを理解することができるのである。

¹¹ B252で「現象にはそれ自体現象ではないあるものが対応しなければならないということが現象一般の概念から当然帰結する」と言われている。その理由は、「現象はそれ自身ではわれわれの表象の仕方を離れては何ものでもありえないからである」。われわれの表象の仕方とは空間と時間を形式として物を直観するわれわれの仕方を指す。これに對立するものが、空間と時間を形式として見ない仕方である。この見方をした時に物が物自体と見なされるのであるから、この物自体の認識を否定することによって空間と時間を形式と見なす見方が確立することになる。上述のコンテクストもそのように解されるべきである。

ところで、黒積俊夫は『純粹理性批判』の中で使用されている「触発する (affizieren)」という語をすべて調べ上げ、触発の対象が何であるのかとか、いかにしてその対象がわれわれを触発するのかという問題をカントが回避していると論じている。Vgl. 黒積『カント批判哲学の研究』、p.209-211. なぜそうした問題を回避せざるをえなかったかと言えば、われわれが認識できる対象は現象以外にありえないからである。さらに、現象はこの概念が矛盾しないために物自体を必要とした。だとすれば、少なくとも現象ならざる何ものかが現象を生み出したということはできても、現象ではないどのようなものが現象を生み出したのかは特定できないのである。

そう考えると、カントは、現象する物自体が何であるのかについて語ると不合理に陥ってしまうので、語らなかったのであり、そういう物自体の存在までも完全否定したのではないということになるだろう。しかしながら、理性に対応する対象と悟性に対応する対象の区別は経験の内側からなされるのであるから、その限りにおいて積極的物自体と消極的物自体（先験的対象）の区別は可能なのである。

5 おわりに

カントは神の存在証明の不可能性について「この領域 [知覚の領域] の外にある現実存在は、たしかに端的に不可能なものとはされないけれども、しかし、われわれが何によっても正当化することはできない前提である」(A601/B630) と結論づける。

神の存在証明の不可能性についての論証を『神の存在の唯一可能な証明根拠』と関係づけて見てみよう。この論証は、『神の存在の唯一可能な証明根拠』のそれと同じく、“sein”が繫辞であるということ認め、「神は現実存在する」という命題が綜合命題であるということも認めている。ところが、この論証は綜合命題が経験に依らねばならないということを明言する。これは、『神の存在の唯一可能な証明根拠』にはなかったことである¹²。『神の存在の唯一可能な証明根拠』においては“sein”が繫辞であって実在的述語ではない、ということを一貫させることができなかった。このことにカントは気づいて、そこから「概念」と「実在」の原理的な区別の着想へと至り、それが『純粹理性批判』において結実するのである¹³。

ところで、「実在」の原理とは『純粹理性批判』『先驗的感性論』の議論で提示される形式としての空間・時間である。ここにおいては、空間は神によって生成的に与えられた¹⁴という『形而上学的認識の第一原理の新解明』の立場から、空間は直観の形式であるという立場への変換もある。それは、実体とその属性という枠組みの形而上学から形式と質料という枠組みの形而上学への転換である。そして、本来は形式と質料という枠組みで説明されるべきものが実体とその属性という枠組みで説明される時に、物自体が登場してくる。

実体と属性と枠組みの形而上学は様々な不合理を引き起こす。その不合理な議論のひとつが、神の存在証明の議論である。例えば、すでに論じたとおり、神の存在証明が同語反

¹² 黒積は、『神の存在の唯一可能な証明根拠』には「感性的直観」が欠けているということ指摘している。黒積『カント批判哲学の研究』、p.63.参照。

¹³ もちろん、神の存在証明の問題だけが、『純粹理性批判』へと結実するきっかけとなっているのではない。神の存在証明の問題はカントにとっては『純粹理性批判』へと至る重要なきっかけだったのである。椛垣、上掲書、p.165。『純粹理性批判』が成立するためのきっかけとなったもののうちで特に重要な著作は、『空間における方位』、『感性界と叡智界の形式と原理』、『物理的単子論』、『負量の概念を哲学に導入する試み』、『視靈者の夢』である。本稿ではカントがどのような筋道を経て、前批判期から批判期へと到達したのかを辿ることができなかった。これについては稿を改めて論じたい。

¹⁴ Vgl. I, S.395,396.

復となるとか、あるいは、われわれの思考によって現実存在を生み出すことになる、といったのがその難点である。従って、神の存在証明の不可能性とは、概念のみにもとづいて「存在」を証明するということの不可能性であって¹⁵、それは実体とその属性という枠組みの形而上学の不可能性の証明でもある。このように考えると、神の存在証明の不可能性を論証することによって退けられた絶対的必然的存在者もまた物自体である。従って、物自体は、形式と質料という枠組みの形而上学の視点から、実体とその属性を枠組みとする形而上学を見たときに初めて明るみに出される概念である。

これまでの議論から、物自体が因果的に感覚や知覚を生み出すかのように、経験を生み出すというように考えることはできないといういうことが帰結する。むしろ、物自体（及び、物自体的な思考）は、不合理であるがゆえに、形式と質料という枠組みからは排除されるものである。だとすれば、『純粹理性批判』「先験的感性論」において、カントが現象を生み出す生成的な原因として物自体を規定することに躊躇したのは理解できるのではないか。なぜなら、物自体が不可知であるということが論証されているのに、その物自体がふたたび批判哲学の体系内部で認識の生成の原因として機能するというのは不合理だからである¹⁶。また、カントにしてみれば、そのような不合理な思考は思いも寄らないことでもある。

物自体はそれ自身直接に経験に客観性を供給するものではない。むしろ、物自体の認識可能性が否定されることによって経験に客観性が供給されるのである。その意味で、物自体は経験のために必要不可欠なのである。

¹⁵ ヘーゲルは、カントは神の存在と有限の事物を混同して議論を遂行しているとしてカントを批判する。Vgl. G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, 1986, S.362,367. カントの立場から言えることは、われわれの理性によっては神の存在証明はできない、ということである。そこから、われわれ以外の理性であれば、神の存在証明は可能であるかもしれないということもまた帰結しえよう。だとすれば、少なくともヘーゲルの哲学のように、理性に区別を設けず神から出発して形而上学を構築するというそのものを根絶することはできないということになる。だからこそ、カントは理性の弁証性は、感覚によって惑わされる場合や論理の間違いとは異なり、根絶し難いと吐露するのである。Vgl. A298/B354,355.

¹⁶ ヤコービが「(物自体の) 前提なしには (理性批判の) 体系の中へ入ることはできない。従って、この前提を伴って体系の中にとどまることもできない」とカントの『純粹理性批判』を評しているが、そのように評せざるをえなかったのもヤコービがカントの哲学を経験の生成論として解そうとしたからである。Vgl. F.H.Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, 1787(Gesammelte Werke, Bd.2,1815.), S.304.

ところで、神の存在証明が不可能であるということのカントによる論証は、それだけを見るならば、すべてのア・プリオリな総合判断の拒絶をも意味するだろう。しかし、そうなれば、即座にヒュームの懐疑論に身をゆだねねばならなくなる。そうならないために、カントは、経験の可能性を保証するための議論、つまり、「先験的分析論」をも必要とした。また、理念については理念の演繹を必要としたのである。

カントは、理念を認識不可能でありながらも経験のために必要不可欠なものとして位置づける。第5章において理念の不可欠性について詳しく論じたい。

第5章 理論理性の限界内における理念の不可欠性

1 はじめに

これまでの議論から物自体や先験的対象が現象の生成根拠ではなく、存立根拠として想定されたということが明らかとなった。存立根拠とは、現象がわれわれによる創造や知性的直観による産物でないということの根拠である。この根拠は、たとえ認識されることができないとしても、想定されなければならない。なぜなら、これらが認識されうると思考した途端に、現象は主観的な表象になってしまうからである。従って、物自体が不可知であることの論証が現象の存立を論証すると言える。感性と悟性については、物自体や先験的対象の不可知性の論証は、第1章から第3章までの議論において達成された。これまで議論と同じように、理性についても理念の不可知性の論証があつて、この論証は、理念が経験の存立のために不可欠である、ということを論証しないであろうか。これについて検討してみたいと思う。

周知のように、『純粹理性批判』「先験的弁証論」（以下、「先験的弁証論」）付録は「純粹理性の理念の統制的使用について」（以下「統制的使用節」）、「人間理性の自然的弁証性の究極的意図について」（以下、「究極意図節」）という節からなる。「先験的弁証論」付録は、理念の統制的使用と構成的使用とを原理的に峻別することによって議論が展開される。「弁証論」付録から、理念はそれが統制的に使用されることによって悟性認識を拡張する際の「発見的原則」（A663/B691）として役立つ、ということを読み取ることは容易である。

カントは「体系的統一は予め自然の偶然的な性質から取り出されてきたとひとは言うことができない。というのは、この統一を求める理性の法則は必然的であるから。」（A651/B679）と言ひ、理念を求める法則が「発見的原則」として役立つのみならず、その必然性をも主張する。理念を求める法則とは同種性、特殊性、連続性の法則といった類や種に関する法則である。また、理念を求める際には「究極意図説」で言われている「心理学的理念」、「宇宙論的理念」、「神学的理念」が「理性の必然的格律」（A671/B699）として想定されて、経験的認識に体系的な統一がもたらされるのである。それ故、3つの理念が示す法則もまた同種性、特殊性、連続性の法則といった類や種に関する法則と同様に必然的な法則である。しかしながら、ここで言われている理念に関する法則が必然的であるということは、これらが発見的原則として役立つということから帰結しないのである。

しかも、カントは理念に関する法則が必然的であるのかという理由について、「われわれは理性の法則なしにはいかなる理性も持たないだろうし、理性がなければ、いかなる連関する悟性使用も持たないだろうし、また、この悟性使用を欠けば、経験的真理の十分なメルクマールを持つこともできないだろうから」(A651/B679)と述べている。このカントの文言は、経験的認識に統一を与えるという理念の特徴づけを無根拠に前提しているということを示しているようにわれわれには見えるのである。理念に対応する対象によって理念の客観性が経験的に保証されることができないのはもちろんであるが、カントは、なぜ理念に関する法則は必然的であると断言できたのであろうか。また、なぜわれわれは体系的な経験認識を持たなければならないのだろうか。これらの問いに答えるためには、理念が経験認識のために不可欠であるということの論証が必要である。つまり、それは、理念がなければ、経験の客観性が保証されないということを示すことが必要であるということである。この論証を理念の不可欠性の論証と呼びたい。

理念の不可欠性の論証が「先験的弁証論」のどこにあるのか。理念の不可欠性の論証は達成されているのだろうか。また、理念の先験的演繹は何を論証しているのか。これらの問いに答えることが本章の目標である。

2 従来の解釈

まず初めにヘルマン・クリングスの解釈から見てみることにしよう。クリングスは、『純粹理性批判』の学問論的解釈を展開する。学問論的解釈とは、理念を学問の構成要素とするという解釈である¹。それ故、「先験的弁証論」は『純粹理性批判』「先験的分析論」と同じ重要性を持つ。クリングスに依れば、「経験的認識一般の規則から、経験的認識のひとつの体系の可能性は導き出されない」²。それ故、クリングスは、魂の理念がなければ主観は偶然的な意識の寄せ集めになるし、世界の理念がなければ現象は連関なき制約系列の結果となるし、神の理念がなければある客観の實在的規定も不可能になる³、と言い、そうならないために理念が必要であるということを主張する。さらに、クリングスは、「理念は真理

¹ Vgl. H.Krings, Funktionen und Grenzen der transzendentalen Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft, in G.Schönrich/Y.Kato(hrsg), *Kant in der Diskussion der Moderne*, 1997. S.226.

² Krings, *ibid.*, S.229.

³ Vgl. Krings, a.a.O., S.236-237.

認識としての悟性の総合に対する最高で根本的な競技ルールである」、「この競技の根本ルールは、認識する者と認識される物がそれぞれ統一体として理解され、そして認識する者と認識される物がその両者すべてを包括する統一のもとで理解されるということにある」⁴と主張する。このことは、主観と対象の両者が相まってひとつの経験世界を構成するということを意味する。しかし、クリングスは専ら「悟性認識は自らを統一する原理を持たなければ、真理を可能にしない」⁵と主張するだけで、理念の不可欠性の根拠についてはどこにも示してはいないのである。

第二にトーマス・E・ヴァルテンベルクの解釈を見てみることにしたい。ヴァルテンベルクに依れば、特定の科学理論の可能性を考慮するために必要な体系的秩序を自然が持つとき、科学理論は自然について説明しうる⁶。それ故、「自然が体系的である」という想定があってこそ、自然科学の方法は正当化される⁷。ヴァルテンベルクは、カントは「統制的使用節」の中で自然科学の方法を正当化している⁸と考える。その理由は、「科学——〈中略〉——は、科学の可能性のためにカテゴリー的原理によって説明される秩序よりも高度の秩序を持つ世界を必要とするからである」⁹と言うものである。ヴァルテンベルクが言うとおり、科学が、カテゴリー的原理によって説明される秩序よりも高度の秩序を持つ世界を必要とするのは正しい。しかし、世界が高度な秩序を持つ必要があるということから、世界が必然的に高度な秩序を持っているということは帰結しないのである。それは、紙に文字を書くために鉛筆が必要だということから、鉛筆が必然的に存在するということが帰結しないのと同じである。ところで、「自然が体系的である」という前提についてヴァルテンベルクは、その前提に立ってこそ「真理を受け入れるものとして、そして、自然に当てはまるかもしれない事物の種類として科学理論を取り扱うことが可能であるとカントは論じている」¹⁰と見ている。そして、ヴァルテンベルクは「自然が体系的である」という前提は、「たんなる想定」ですらなく、「現象的世界に当てはまる理論を立てるための理由を初めて構成する」と言う。しかし、カントは「われわれは、今導かれた諸原理〔類、種、類似の原理〕を経験的使用に適するように立てるために、その原理の秩序に従ってそれを

⁴ Krings, *ibid.*, S.237-238.

⁵ Krings, *ibid.*, S.233.

⁶ Vgl. Thomas E. Wartenberg, *Order through Reason*, in *Kant-Studien* 70, 1979, S.414.

⁷ *Ebenda*.

⁸ Vgl. Wartenberg, *a.a.O.*, S.419.

⁹ Wartenberg, *ibid.*, S.417.

¹⁰ Wartenberg, *ibid.*, S.416.

並べ替えるならば、体系的統一の諸原理は多様性、類似性、統一性という順序で置かれる。しかし、これらのうちどれもが最高度の完全性を持つ理念として見なされている」(A662/B690)と述べている。このコンテキストは、ヴァルテンベルクが「自然は体系的である」と強く主張しすぎているということを明らかにしてくれるのではないか。しかも、「自然は体系的である」ということを強く主張するためには、なぜそうした高度な秩序を持つ自然をわれわれの理性は認識しようとするのか、という問いをさらに立てねばならないのに、ヴァルテンベルクはそれを問おうとしていない。その問いに答えないとすれば、自然科学が基礎づけられていないということになるのではないか。

そして、何よりもヴァルテンベルクの解釈が決定的に誤っているのは、「統制的使用節」を、自然科学を正当化するための節と解している点である。なぜなら、カントは「統制的使用節」を「第2の、しかしより緊密な形而上学〔究極意図節〕の註」(IV, *Prol.*, S.364)と見なし、「統制的使用節」で語られている類と種の諸原理と経験との一致は、経験が間接的に理性の立法のもとに立つということにもとづくのかどうか、という問いの解決は試みしていない¹¹、と明言しているからである。そればかりか、この問題は一般的自然史の研究者が積極的に取り組んでもよい問題とすらカントは言う¹²。だとすれば、「統制的使用節」は自然科学の方法の正当化にも未だ達していないことをカント自身自覚していたとわれわれは断定せざるをえまい。

最後にマルティン・ボンデリの解釈を見てみよう。ボンデリは、学問的認識や自然科学を構成するために体系的統一が必要であるという論証を採らず、カントが遂行した理念の演繹のテキストに内在的に理念の不可欠性の議論を読み込む。ボンデリは「カテゴリーの使用から区別された理性理念の使用が客観的に妥当な認識へと導くことができないという想定に基づき、そこから理性理念の不可欠性の十分に根拠づけられた証明がいかに行われうるかという難問が生じてくる」¹³と述べている。ボンデリの試みは、カテゴリーから区別された理念の特殊な事情に着目し、そこから理念の不可欠性を導く試みである。

ボンデリは、カントが理念の先験的演繹論で論じたことを三つに分類し、そのうちどれが理念の不可欠性を基礎づけているのかを論ずる¹⁴。

¹¹ Vgl. IV, *Prol.*, S.364.

¹² Ebenda.

¹³ Martin Bondeli, Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen, in *Kant-Studien* 87, 1996, S.167.

¹⁴ Vgl. Bondeli, a.a.O., S.177.

- ① 理念の対象は経験の対象に倣って構成されているのだから、理念の客観的妥当性について語ることは合法的である。
- ② 理念のカテゴリー的对象（最高実体、絶対的因果性、最高実在）は直接に最高の理念、最大に可能な認識の体系的統一の理念を目指しているから、理念の客観的妥当性について語ることは合法的である。
- ③ 体系的統一によってカテゴリー的に把握された感性的経験の対象は間接的に表象されうるにすぎないのであるが、感性的対象の統一と直接的な関係にある体系的統一が存在するのだから、理念の客観的妥当性について語ることは合法的である。

③を分かりやすく言うならば、体系的統一の理念が悟性認識に体系的統一を与えるという直接的な関係にあり、このような体系的統一が実際に存在するのだから、理念の客観的妥当性について語ることは合法的であるというものである。

ボンデリは、①は、理念の先験的演繹をカテゴリーの先験的演繹から区別し、理念の演繹を際立たせているだけであり、それが構成されるからといって理念の客観的妥当性について語るということにはなりえないから、これを拒否する¹⁵。②は、理念が客観的に妥当であるということを議論する前にすでにそれを前提してしまっており、循環論証である¹⁶。これを理由としてボンデリは②を拒絶する。問題は③である。カントがこの③の考えを優先的に論じ、しかも、「先験的方法論」へと引き渡される学問方法論的な見方を議論の中心に据えることをボンデリは考慮し¹⁷、これを採用する。その際にボンデリは、「体系的統一の理念は、それがすでに客観的に妥当なものとして証明された感性的経験の対象に直接に結びつけられているという場合に、もっともよく基礎づけられる」¹⁸という想定から出発し、「理性理念がこうした制約のもとでより確実な経験的な基盤に立つという保証は、理性理念がたんに理念におけるカテゴリー的な対象つまり感性的経験における現実的对象のアナログン（相似物）を構成するという制約のもとで理性理念が確実な経験的な基盤に立つ

¹⁵ Vgl. Bondeli, a.a.O., S.178.

¹⁶ Vgl. Bondeli, a.a.O., S.179.

¹⁷ Ebenda.

¹⁸ Bondeli, ibid., S.180.

という保証よりも、大きい」¹⁹ということを導いている。

経験的对象と結びついた理念とは、理念のアナログンである。たしかに理念が経験的对象と直接的に結びついているからこそ、アナログンが構成されうる。また、理念と経験的对象が直接的な結びつきを持つからこそ、アナログンはより大きな体系的統一のもとへと導かれる資格も持ちうる。それ故、ボンデリが言う通り、後者の前提におけるよりも前者の前提における方が保証は大きい。しかし、体系的統一の理念と経験的对象が結びついているということの論拠をボンデリ自身、提示しているわけでもなく、カントのテキストから導き解釈してもいない。それ故、③が主張するのは、理念がアナログンを構成することよりも経験的对象に結びつけられているということの方が、相対的に強く理念の不可欠性を保証するにすぎない、という程度のこととなろう。また、理念が経験的对象の統一と直接的な関係にある対象つまりアナログンは経験的对象である限り客観的である。しかし、そのことが理念そのものの客観性を保証しはしないのである。なぜなら、アナログンに客観性を供給するものは経験的对象であって、理念ではないからである。

ボンデリは③を採用しながらもさらに、カントが理念の不可欠性を理論理性批判の枠組みで十分に基礎づけることができたのかを再び問う²⁰。ボンデリは、「理念がそもそも実践的なものにその座を持つものである」と述べ、『実践理性批判』のみならず『純粹理性批判』においてもそのことが示されているということに着目し²¹、実践理性における理念に則って実現される行為と、理論理性における理念に則って実現される体系的統一の次元を区別する。ボンデリは実践理性の立場からの理念の基礎づけが理論理性の立場からのそれを補填するとは考えない²²。しかし、「道徳法則は、道徳法則の客観、この場合には認識の与えられた対象に対して、認識の体系的統一があるべしと要求する。その場合、この判定から出発して、理念は不可欠であるという主張をカントはすでに理論的な理性批判の枠組みにおいて理論・思弁的にも実践的にも基礎づけなければならなかったのに基礎づけていない、ということが推論されなければならない」²³とボンデリは結論づける。だが、もしも理論

¹⁹ Ebenda.

²⁰ Bondeli, *ibid.*, S.181.

²¹ ボンデリはA328/B385及び、V,S.239f,243をその典拠としている。Vgl. Bondeli, a.a. O., S.181. カントが理論理性と実践理性の同一性について明言するのは、『道徳形而上学の基礎づけ』である。Vgl. IV, S.391.

²² Vgl. Bondeli, a.a. O., S.182.

²³ Bondeli, *ibid.*, S.183. この箇所の内容は、'Kant... hätte begründen müssen' であり、「カントは、……基礎づけなければならなかった」と訳すべきではある。しかし、こ

的な理性批判の枠組みにおいて実践的にも理念の不可欠性が基礎づけられたとすれば、経験認識の中に道徳的な秩序を直接に持ち込む可能性が生じてしまい、経験認識は自然的事物の力学的説明を離れるため、理念の先験的演繹は失敗したことになる。だとすれば、カントが理念の不可欠性を理論・思弁的にのみ基礎づけて、実践的には基礎づけなかったのは、正当なのではないだろうか。

3 理念の不可欠性

クリングス、ヴァルテンベルク、ボンデリの解釈を概観してみると、彼らの解釈の根底に共通してあるのは、理念の不可欠性の論証が「先験的弁証論」付録にある、ということである。そう考えたために、クリングスは理念の不可欠性を不問の前提として立てた上で学問論的解釈を展開することになったし、ヴァルテンベルクもまたクリングスが立ったのと同じ前提に立ち、自然科学の方法を正当化することとなった。そして、ボンデリに至っては、理念の不可欠性が十分に基礎づけられえたのか、という疑問を残す結果となった。とすれば、クリングス、ヴァルテンベルク、ボンデリが採った、理念の不可欠性の論証が「弁証論」付録にある、という前提そのものがそもそも妥当なものなのであるのかについて検討する価値はあるのではないだろうか。その問いについて、カントのテキストにもとづいて検討することにしよう。

「先験的弁証論」付録の冒頭でカントは、「純粹理性のあらゆる弁証的試みの結果は、——〈中略〉——先験的理念が理性にとって自然なことであるのは、カテゴリーが悟性にとって自然なことであるのと同じである、ということをおれわれに教える」(A642/B670)と言う。このことは、カテゴリーと悟性が分ち難く結びついているのと同じように、理念と理性もまた分ち難く結びついているということの意味する。そのあとでカントは「理念がたんなる抗いがたい仮象を生み出し、その欺瞞をひとは最も鋭敏な批判によってかろうじて防ぎうるということを〔純粹理性の弁証的試みの結果は〕おれわれに教える」(A642/B670)と言う。ここからもおれわれは、カントが理念の不可欠性を微塵も疑っていないことを見て取ることができる。さらにカントは、理念には超越的使用と内在的使用が

の一文では「当然基礎づけられなければならないのに基礎づけてない」という非現実を表す接続法第二式が使われているので、本文のように訳した。

あると言う。理念の超越的使用とは「誤って理念に対応すると思われた対象へと理念を向ける」(A643/B671) 使用であり、内在的使用とは「悟性が取り扱う諸対象に関する悟性使用一般へのみ理念を向ける」(A643/B671) 使用である。ここでもカントは、理念には誤った使用がありうると同時に正しい使用もあることを承認しているのである。また、「先験的弁証論」付録の構成を概観してみると、「統制的使用節」ではもっぱら理念の統制的使用の定義的な説明がなされた上で、類と種の論理的原理や惑星の軌道の求め方等の具体的な事例を用いて理念の統制的使用が説明されている。「究極意図節」では心理学的、宇宙論的、神学的理念の先験的演繹が試みられており、先験的演繹では理念が現実的事物のアナロゴンとして提示されているにすぎない。とすると、「先験的弁証論」付録には理念の不可欠性の独立した議論は存在しないばかりか、カント自身「体系的統一を求める理性の法則は必然的である」(A650/B678) と断言するほどなのである。

カントはなぜそのように断言できたのだろうか。この問いに答えるためには次のコンテキストが手がかりとなろう。

「理性原理が現象それ自身の構成的原理としては非妥当であるということが示されたあとには、理性原理の妥当性のみが可能的経験の継続および量の規則としてわれわれに残されているだけである。またわれわれが理性原理の妥当性を疑いなく示しうるとすれば、理性が理性自らと争うことが完全に終息する。というのは、理性を自己分裂させた仮象が批判的解決によって取り除かれるだけでなく、その代わりに、どのような意味で理性が自己一致するのかということ、及び、その意味の誤解こそが争いを引き起こしたということが解明され、以前には弁証的な原則であったものが、教説的な原則に変わるからである。」(A516/B544)

この一文は、理念の不可欠性の議論は「弁証論」付録ではなく、「弁証論」本論にあることを示唆しよう。しかし、この箇所はアンチノミーについてのみ言われたことである。それ故、純粋理性の誤謬推論や神の存在証明の不可能性の議論についても、弁証的な原則であったものが教説的な原則に変わるのか、という疑問が投げかけられる。しかし、カントは『プロレゴメーナ』の中で次のように言う。

「純粋理性のあらゆる超越的判断を避けるように、という禁止と、それとは見かけ上対

立するような命令、つまり内在的（経験的）使用の領域の外にある概念にまで越え出て行くように、という命令とを結びつけるならば、禁止と命令の両者は両立しうるが、しかし、そのことはまさしく許容されたあらゆる理性使用の限界においてのみのことである。以上のことにわれわれは気づくようになる。というのは、この限界は経験の領域にも、思考の实在の領域にも帰属するからである」。 (IV, *Prol.*, S.356)

この箇所は、理念の統制的使用の必然性について説明するために、神学的理念を事例としてあげて語られた箇所である。このコンテキストでは神学的理念について語られてはいるが、神学的理念に限ってのみ語られているのではない。なぜならカントは、神学的理念について論ずるのをいったん中断してこうした主張をし、そのあとでふたたびこの主張を神学的理念に適用して、議論を展開しているからである。

それでは、「超越的判断を避けるように、という禁止」とは何なのであろうか。これに答えるに先立って、「理性使用の限界」とは何かについて確認しておこう。「理性使用の限界」についてカントは次のように言う。

「感性界に帰属するすべてのものを含む経験は自らを限界づけない。経験はそれぞれの制約されたものから絶えず他の制約されたものへと達するだけである。経験を限界づけるべきものは完全に経験の外になければならず、これが純粋な悟性的存在の領域である。」 (IV, *Prol.*, S.360)

つまり、経験の内部では認識は制約されたものから他の制約されたものへと無限背進するだけであり、そうした営みの中に経験の限界を見出すことは不可能である。しかし、経験認識は無制約者にまで達するののかということをわれわれが問うたときに、まさしく純粋理性の誤謬推論、アンチノミー、神の存在証明の可能性の問題が生ずる。カントが「先験的弁証論」で示したとおり、これらの議論は破綻する。それ故、これらの議論は論理的に不可能な議論として禁じられる。これら3つの理念に関する議論の破綻によって、理念に対応する対象は経験の外へと置かれる。こうすることによって初めて経験の限界、つまり「理性認識の限界」が設定されるのである。従って、先に「超越的判断を避けるように、という禁止」と言われたものは、純粋理性の誤謬推論、アンチノミー、神の存在証明の不可能性の議論なのである。それでは、なぜ経験は限界づけられる必要があるのだろうか。

『純粋理性批判』「先験的方法論」における次のカントの文言がその問いに答えてくれる。

「経験はそれ自身、わたしが知覚を介して持つわたしの概念を、それに他の知覚を付加することによって増大させる知覚の総合である。——<中略>——われわれの懐疑論者〔ヒューム〕は、概念の自己増大、つまり、経験によって受胎されたのではないわれわれの悟性の（また理性の）受胎を不可能だとした。それ故、懐疑論者は、悟性のあらゆる憶測されたア・プリオリな諸原理を想像されたものと見なし、それらの原理は経験とそれの規則から生じてきた習慣以外の何ものでもなく、従って、たんに経験的かつつまりそれ自体偶然的な規則であって、そうした規則にわれわれは誤った必然性と普遍性を帰しているということを見出だしたのである。——<中略>——ヒュームは、法則に則ったわれわれの偶然的な規定から誤って法則そのものの偶然性へと推論し、ある物の概念から可能的経験へと越え出るということ（このことはア・プリオリに生じ物の客観的実在性を構成する）を、実際の経験の対象の総合と混同したのである。」（A764/B792 - A766/B794）

経験全体がもしもふたたび経験によって限界づけられるならば、経験は必然的な事柄を教えないのだから、経験全体が偶然的なものとならざるをえない。そればかりではなく、経験は主観が持つ単なる知覚となってしまう。つまり、経験の限界規定がなければ、カントが言うところの悟性的認識が客観的実在性を欠くということになるのである。そうならないために、経験ならざるもの、つまり、理念が必要不可欠なのであって、しかも、これが非経験的なもの、つまり、認識不可能なものであるということが論証されねばならない。なぜなら、経験全体がふたたび経験によって限界づけられるということは背理だからである。

理念は、たしかに概念によっても認識されることはできない。しかし、理性は「原理の能力」（A299/B356）つまり「概念によって特殊を普遍において認識する」（A300/B357）能力であり、しかも、理性が行使する三段論法における論理はア・プリオリに確実である。三段論法を通じて無制約的なものを求めるということは、無制約的なものを実在的に認識できるということの意味しない。従って、理性が理念を求めるということは、理念の対象（無制約的なもの）の認識が不可能であるということと論理必然的に両立しうる。まさしくここにおいて、経験の体系的認識の可能性が必然的に保証されることになる。なぜなら、

理念には超越的使用と統制的使用しかなく、前者の使用が誤りであるのだから、後者のみが必然的に残されるからである。この必然性が、「理念の統制的使用の必然性」(A676/B704)である²⁴。

以上のことから、理念の認識不可能性の論証が「先験的弁証論」本論であり、この議論が理念の不可欠性の議論であるということが帰結する。理念の不可欠性の議論は、「理念の統制的使用の必然性の根源」(A676/B704)を示すための議論ではない。なぜなら、われわれとは別の理性的存在者がなぜ人間には理念の統制的使用のみを許可し、そうはしなかったのか、ということ「先験的弁証論」は問うているのではないからである。しかしながら、理念の統制的使用をわれわれに許可した存在者を特定できなくとも、われわれには理念の統制的使用のみが許されているのであって、超越的使用は許されていないということは論理必然的に主張できた。それ故に、理念の不可欠性の議論は、なぜわれわれは理性の法則なしにはいかなる理性も持たないのであって、それ以外ではなかったのか、というライブニッツ的な問いへのカントの答えでもあるのだ。

ボンデリは理念の不可欠性 (*unentbehrlichkeit*) つまり必要性について問うが、カントは理念による理性の探求が経験認識と論理必然的に (*notwendig*) 両立しうるのか、ということ問うた。ここには、ボンデリの問いとカントのそれとの間にずれがあるように見える。ボンデリは、理念の使用が客観的妥当な認識へと導くことができないということ「理念は感性的経験を原理的に超越しているために機能を持たない」²⁵と解した。たしかに「先験的弁証論」本論が示したことはボンデリがそのように言う通りである。しかしながら、ボンデリは、経験の外側にあるものが論理必然的に認識されないということに依らない限り経験の限界づけは不可能であるということ、また、経験は限界づけられない限り客観的実在性を持つことができないということに気づかなかった。そのために、理念の不可欠性を経験認識に体系を与えるための不可欠性という方向で解釈を展開してしまったの

²⁴ ルドルフ・マルターは『純粹理性批判』の完成について「経験を超越しようとする、理性に本質的に内属する志向は、次のところにおいて終わる。すなわち、それは——<中略>——理性の目標が、対象的—規定的認識を経験可能な—制約されたものへと制限するということの確立において立てられている、ということである」と言う。マルターはこの制限の確立が「先験的弁証論」本論の議論であるということには言及していないが、マルターの解釈はわれわれが進んできたのと同じ方向へ向かう解釈であろう。Vgl. Rudolf Malter, *Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Überlegungen zu Kants Ideenlehre.*, in Wolfgang Marx (hrsg.), *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, S.200.

²⁵ Bondeli, *ibid.*, S.162.

である。

4 理念の先験的演繹

「先験的弁証論」本論では、カントはわずかに統制的使用について述べてはいる。だが、「先験的弁証論」本論の主題が理念に対応する対象の認識不可能性の証明である限り、理念の統制的使用が単独で主題とされることはなかった。これを主題とするのが「先験的弁証論」付録であり、その中心的議論と言うべきものが理念の先験的演繹である。

そもそも演繹 (Deduktion) とは、「権限、もしくは権利を明らかにすべき証明」(A84/B116) である。つまり、演繹とは、あるものの占有を所有とするための権利を証明するものである²⁶。それ故、カテゴリーの先験的演繹は、カテゴリーをどういうプロセスを通じて占有したのかを説明することではなく、カテゴリーの占有という事実が合法的に人間の所有として認められるのかどうかを証明することとなる。

カントは理念の先験的演繹について次のように語る。

「三種の先験的理念 (心理学的、宇宙論的、神学的理念) が直接にはそれらに対応する対象とそれらの規定に関係づけられないとしても、理性の経験的使用のあらゆる規則が理念におけるそうした対象という前提のもとで体系的統一へと進み、経験認識をつねに拡張するが決して経験認識に反することがありえないということを、ひとが示しうるとすれば、そうした理念に従って振る舞うことはまさしく理念の必然的格率である。このことこそが思弁的理性のあらゆる理念の先験的演繹である。」(A671/B699)

この文言に依れば、理念の演繹とは、理念を経験的に使用することによって経験認識が拡張されるのみであって、経験認識つまり悟性認識に反しないということを示すことである。

²⁶ これは、『カント事典』にある石川文康と湯浅正彦によって執筆された「演繹」の項にもとづく。石川、湯浅は、三段論法における演繹と法学における演繹は異なっていると、2つの関係をきっぱりと否定している。これに対して高峰一愚は、演繹が法学の概念であることを認めつつも、法学における演繹も三段論法の推論と同じだとしている。法学における演繹と三段論法における演繹との関係については問題の指摘にとどめ、本稿では立ち入らない。

Vgl. 『カント事典』、1997年、p.39-41.、「演繹」の項 (石川文康、湯浅正彦 執筆)
高峰一愚『カント純粹理性批判入門』1991年 (第2版)、p.192-193.参照。

こうすることによって、理念はいわば悟性認識に従属することになるので、理念の統制的使用の正当性が示されるというわけである。

カントに依れば、「あるものがわたしの理性に理念における対象として与えられる」(A670/B698) 場合には「実際に存在するのは図式だけである」(A670/B698)。なぜなら、この場合には、「あるものがわたしの理性に端的に対象として与えられる」(A670/B698) という理念の構成的使用とは異なり、それに対応する対象は現象のように実在性を持つものとしては与えられないからである。そして、「図式」とは「現実的事物のアナログン」(A674/B702) である。アナログンは、理念には決して合致しえないものであるが、しかし、より大きな体系的統一へと理念によって導かれうるものである。従って、理念の先験的演繹とは、アナログンが実際にあることを示す議論である、とより詳細に規定することができよう。

ところで、カントは、「これらの先験的理念については、われわれはカテゴリーについて行ったような客観的演繹は本来的に可能ではない」(A336/B393) と言う。また「理性の経験的使用を遵守するためのたんなる理念」(A663/B691) が含まれるとし、その理念に関して「これらの原理の先験的演繹は達成することはできない」(A664/B692) とも述べている。カテゴリーには現象という客観的な対象が与えられているのに対して、理念にはそれに対応する対象は決して与えられない、ということに着目するならば、ここに不整合はない。ここでのカントの主張は、カテゴリーに企てられたような客観的演繹は不可能だが、理念が悟性認識に反せず、悟性認識をつねに拡張するタイプの主観的演繹であれば、企てられる、ということである。

カントは三種の理念について次のように演繹を遂行する²⁷。

「(心理学においては) 内的経験を手引きにして、あたかも心が単純な実体であるかのよう
にわれわれの心のあらゆる現象、行為、感受性をわれわれは結合しようとする。」
(A672/B700)

²⁷ 理念の演繹の議論がどのあたりにあるのかといった問題については、筆者が知る限りでは議論されていない。理念の演繹の箇所を明確に提示しているのが、高峰一愚である。高峰もまた、われわれがこの先に引用する A672/B700 を理念の先験的演繹として引用している。Vgl. 高峰、上掲書、p.394-395. 参照。

「われわれは（宇宙論において）内的自然現象と外的自然現象の制約を、あたかもその制約自体が第一項や最高の項を持たないかのように終わることのない探求において追求しなければならない。」（A672/B700）

「われわれは（神学において）可能的経験の連関の中につねに属しうるものを、あたかもそれらが絶対的だが、どこまでも依存的でありそれでもつねに感性界の内部において制約された統一を構成するかのように、考察しなければならない。」（A672/B700）

ここで着目しなければならないことは、「あたかも……かのように」考察しなければならないと言われている点である。このことは、理念の客観的妥当性が理念そのものの客観的妥当性つまり認識可能性を意味せず、むしろ、悟性認識を破壊せずに悟性認識に間接的に関わるという意味での「いくらかの客観的妥当性」（A669,670/B697,698）を意味するということを、より明らかに示している。「あたかも……かのように」見なされた経験認識、つまり、不完全であれ理念によって体系的統一を与えられた経験認識は、実験を経ていないたんなる仮説というものではなく、むしろ、これまでわれわれが体系的知識を形成してきた中でもっとも体系的な知識としての資格を持つ。それだけでなく、すでにわれわれが獲得している、体系的な統一を与えられた経験認識は、より完全な体系的統一を獲得する資格も持つのである。

こうして理念の先験的演繹は、経験認識を拡張するために有用であるという積極的な側面からも評価され、理念が悟性認識を破壊しない限りにおいて正当であるということをも明らかにしたのである。

5 おわりに

最後に、理論的理性の枠組みの中で理念の不可欠性は十分に基礎づけられえたのかどうか、というボンデリが最終的に提起した問題にわれわれは答えたい。

カントは「先験的弁証論」を展開するにあたって、「実践的理念には目を向けず、それ故、理性を思弁的な使用においてのみ考察する」（A329/B386）と言う。また、『実践理性批判』の中でもカントは、「いったん実践的法則によって神の悟性と意志のひとつの關係に客観的實在性が与えられると、道徳的に規定された意志の客観の概念（最高善の概念）に、そし

てそれとともにその可能性の制約つまり神、自由、不死の理念にも実在性が与えられるのだが、それは（思弁理性のためではなく）常に道徳法則の行使に関してのことである」

（V, S.138）と言う。このことから、カントが『純粋理性批判』においても『実践理性批判』においてもそれぞれに固有の立場があることを自覚し、『純粋理性批判』では理論理性の立場に踏みとどまっていたことを、われわれは理解することができる。先述した『実践理性批判』の箇所であえて括弧を付けて、「思弁理性のためではない」と言われているのも、道徳法則が思弁理性のために神、自由、魂の不死の概念に客観的妥当性を与えたとともに、神の存在証明の問題、アンチノミー、誤謬推論がふたたび生じてしまうことをカントは十分に理解していたからである。そして、本稿の議論もまた理論理性の立場に踏みとどまった。それ故、理念の不可欠性は、『純粋理性批判』の枠組みにおいては理論・思弁的に基礎づけられれば十分であって、実践的に基礎づけられる必要はなく、実践的な基礎づけは『実践理性批判』でなされなければならない、とわれわれは断言できよう。

こうして「先験的弁証論」が理念の不可欠性を論証することによって、『純粋理性批判』は、「感性」、「悟性」、「理性」という三つの認識能力を持つ人間に対して経験認識の確実な基盤——もっとも必要最低限の基盤にすぎないが²⁸——を築くことができたのである。

ところで、理性は心理学的理念、宇宙論的理念、神学的理念を理論理性の限界内においては統制的に使用する権利を持つ。とはいえ、「統制的使用節」で論じられている3種の法則（「同種性の法則」、「多種性の法則」、「類同性の法則」）が経験と一致しているのかどうかという問いが上述の3つの理念とどう関係しているかは、依然として不明である。また、第2節で触れた「統制的使用節」を「第2の、しかしより緊密な形而上学[究極意図節]の註」（IV, *Prol.*, S.364）とするという文言についても、どんな意味で「統制的使用節」が「究極意図節」の註であるのかについても不明瞭である。しかしながら、次の事実がこうした問題を解決する糸口となると思われる。

²⁸ 学問の体系を構築するためには、「統制的使用節」で展開されたような類と種の論理的原理と経験の関係が十分に論じられなければならない。しかし、カントがこの関係の解明に「統制的使用節」の中で取り組まなかったということは、本章2節にあるヴァルテンベルクに対する批判の箇所で指摘したとおりである。このことは、『純粋理性批判』の段階でカントが『判断力批判』へと繋がる問題を自覚していたということを意味する。また、カントは「理性の能力を検討する予備学」（A841/B869）と「純粋理性の体系（学問）」（A841/B869）とを区別してもいる。それ故、『純粋理性批判』は、理性の体系の基礎を築いたにすぎない。

(1) 『判断力批判』の「序論」において次のように言われている。

「悟性はこれらの規則（客観）に関してア・プリアリに何も規定できないとしても、いわゆるこの経験的な規則を探求するためにア・プリアリな原理、すなわちそれに従って自然の認識可能な秩序が可能であるという原理を諸法則についてのあらゆる反省の根底に置かねばならない。——<中略>——われわれの認識能力と自然とのこうした一致は、判断力が自然の経験的法則に従って自然について反省するために、ア・プリアリに前提される。そのように前提されるのは、この合致を悟性は同時に客観的に偶然的なものとして承認し、判断力はこの合致を（主観の認識能力に関して）先験的な合目的性として自然に付与するというに依ってである。」（V, S.186）

このコンテキストにある「ア・プリアリな原理」とは、「統制的使用節」で論じられている3種の法則のことである。このコンテキストから、この3種の法則が『判断力批判』の目的論の議論と関係しているということを理解できる。

(2) 心理学的理念、宇宙論的理念、神学的理念については、『実践理性批判』における理念の要請論へと議論が展開されている。これらの理念は理論理性の限界内においては統制的に使用されるだけであり、その限りにおいて客観性を持った。理論的理性批判において実践的にもその客観性の論証が遂行されるべきであるのか、あるいは、これらの理念の客観性が理論理性の限界内において十分に論証されているのか、といった問題²⁹はさてお

²⁹ 理念が不可欠であるという論証は理論—思弁的にのみならず、実践的にも基礎づけられなければならない、というのがボンデリの主張であるが、これに対立する解釈をマルターが試みている。マルターに依れば、「予めわれわれの理性の——因果的には解明されることができない——過誤は理性使用の意義と機能についてのあらゆる反省の始まりを形成しているが、このことからこの二重の使用の批判の必要性が生ずる」とする。マルターは、『純粹理性批判』という「法廷」が「理性の自己遂行が二重の使用において目指す方向を提示する」とし、「この2種類の使用において、それでもまさしくつねにたった1つの同一の理性がア・プリアリな原理に従って判断するのである」とする。つまり、理性の理論的使用と実践的使用との混同が事実として（faktisch）あって、これを区分するということが、『純粹理性批判』の目的である。『純粹理性批判』は、純粹理性と実践理性という2つの理性があるということを示しているのではなく、むしろ、純粹理性と実践理性はひとつの理性の方向性の相違にすぎないのである。従って、マルタ

き、理性が理念によって経験を超越しようとするということは『純粹理性批判』の議論の初めから認められていた紛れもない事実である。そして、さらに『判断力批判』において自然（理念の想定）と道徳（理念の要請）との一致についての問題として議論が展開される。

（1）（2）を考慮すれば、『判断力批判』においてこそ、3種の法則と3種の理念の関係が議論されているという見当をつけられるのではないか。この問題については第6章において詳しく検討してみたい。

一は「理性の登場とともにすでに理性使用の包括的把握が確立されており、ひとつの使用からの〈移行〉の探求は必要でないばかりか、一方の理性から他方の理性への〈移行〉の探求すらも必要ない」と言う。Vgl. Malter, *ibid.* S.207-208.

第6章 理念の統制的使用と経験の限界

——『純粹理性批判』『先驗的弁証論』付録の評価——

1 はじめに

第5章において経験を限界づけるために理念が必要であるということをおれわれは主張した。またそれは、理念が統制的に使用されることによって経験が限界づけられるということでもあった。理念の使用と言っても、『純粹理性批判』『先驗的弁証論』（以下、「先驗的弁証論」）付録「純粹理性の理念の統制的使用について」（以下「統制的使用節」）で言われているような「同種性の法則」、「多種性の法則」、「類同性の法則」の使用と、「人間理性の自然的弁証性の究極的意図について」（以下、「究極意図節」）で言われているような「心理学的理念」、「宇宙論的理念」、「神学的理念」の使用がある。これらの法則や理念は、いずれも統制的に使用されるべきものである。そのことは、理念が不可知であるということから帰結するのであった。

「同種性の法則」、「多種性の法則」、「類同性の法則」は、理念の仮説的使用のための原理であり、まさしく悟性の多様な認識を体系的にするために使用される。ここにおける理念とはカントに依れば、「純粹な水」（B674）、「純粹な土」（ibid.）、「根源力」（B677）といった科学的な基礎概念のことであり、これらを用いて上の3つの法則の下で科学者は自然探求するのである。ところが、「心理学的理念」、「宇宙論的理念」、「神学的理念」の使用は世界の根拠を構成するための使用である。しかも、神学的理念に至っては、一旦、『純粹理性批判』『先驗的弁証論』『理性の思弁的原理にもとづくあらゆる神学の批判』においてそれが自然認識の根底におかれるということが否定されたあとで、ふたたび「究極意図節」において世界の根底に置かれるのである。この使用は限りなく超越的使用に近い使用であろう¹。

¹ カントが「究極意図節」において理念の先驗的根拠の存在について主張していることについて、森禎徳はそのこと自体重大な問題であるとし、カントを厳しく批判する。

また、2000年7月30日に筆者はカント研究会第143回例会（上智大学）にて「理念の統制的使用とその図式」という提題で研究発表を行なったが、この会にて長倉誠一氏から経験的認識に理念は不必要ではないかというご質問を受けた。

森のカントに対する批判と長倉氏のご質問は同じ方向にあるだろう。こうした批判や質問にわずかにでも答えるのが本章の目的である。

なお、参考までに森はこの問題については他の批判書の検討を待たねば解答できないと

本章では、カントは「究極意図節」においてなぜこのように限りなく超越的な使用に近い理念使用を統制的であると呼びえたのかについて明らかにしたい。この問いに答えるためにはひとまずは『純粹理性批判』を検討するのを控え、『判断力批判への第一序論』、『判断力批判』を検討したいと思う。そのわけは、「先験的弁証論」付録で取り扱われた議論がそのまま『判断力批判』のテーマとされているからである。また、これらの著作の見地から、「先験的弁証論」付録をもう一度見直すことによって、カントが実際に『純粹理性批判』において経験を超越してしまっていたのかどうかについても明らかにできるであろう。その上で、「先験的弁証論」付録に不十分さがあるとするならば、それをどう評価すべきかについて結論を出してみたい。

2 批判の限界外における「先験的弁証論」付録

『プロレゴメナ』においてカントは「先験的弁証論」付録について次のような注目すべきことを主張している。

「先験的理念は、われわれに積極的に教えるためには役立たないとしても、唯物論、自然主義、宿命論といった厚かましい主張でかつ理性の領域を狭める主張を廃棄し、それによって道徳的理念に思弁的領域の外にある空間を与えるために役立つ。——<中略>——たんに思弁的な学問が持つであろう実践的な効用はこの学問の限界の外にあって、従って、たんに註釈として見なされうる。」(IV, S.363)

「註釈」とは、ある学問の領域外にあるが、しかし、その学問を理解するために注意を喚起するものである。先験的理念つまり「究極意図節」で言われている3種理念が実践的に持つ効用とは唯物論、自然主義、宿命論を排することができるということである。これらが実践理性とどう関係しているのかについては、理論理性の批判の限界外にある。これが第一の註である。

しながらも、カントに積極的な評価を与えている。森に依れば、理念の先験的根拠の問題は「信仰のために場所を空ける」ということと結びついており、このことの理由をイギリスやフランスにドイツが後進していることに帰する。さらに森はこうした事態には山崎正一が言う「後進性の優位」があるとして、カントを積極的に評価している。森禎徳『理念をめぐるカントの思惟』、p.123-124, p.197-198、参照。

第二の註は「統制的使用節」に関するものであり、次のように言われている。

『批判』647 ページから 668 ページまで続く問題の解決は第二の、しかし形而上学の内容とさらに緊密に関係する註釈と見なされなければならない。というのは、自然の秩序を、あるいはむしろ自然の秩序の法則を経験によって探し求めるべき悟性をア・プリオリに規定するある種の理性原理が論じられているからである。——<中略>——（ひとつの体系における）可能的経験全体のための悟性使用の汎通的統一は理性との関係を伴ってのみ悟性に帰属でき、それ故、経験もまた間接的に理性の立法のもとに立つということ、このことに、この [理性原理と経験の] 一致はもとづいているかどうかという問題がある。この問題については理性の本性を形而上学での理性使用の外でも、そればかりか、自然史一般を体系的にするための普遍的原理においても追求しようとする人たちによってさらに考えられてもいいだろう。というのは、この課題をわたしは『批判』そのものにおいては重要であると紹介したが、その解決は試みなかったからである。」(IV, S.364)

『批判』647 ページから 668 ページとは、「統制的使用節」である。「究極意図節」も「統制的使用節」も『純粹理性批判』の領域外の事柄であるということをカントは明言しているのである。しかし、『プロレゴメナ』ではこの2つの関係について示唆的なこともカントは主張する。

「この関係 [思弁的な学問が持つであろう実践的な効用はこの学問の限界の外にあるという関係] は少なくとも哲学の、とりわけ、純粹理性から汲み取る哲学の限界内にある。その源泉において形而上学での理性の思弁的使用は、道徳での実践的使用と必然的に統一を持たなければならない。それ故、自然の素質として見なされる形而上学における純粹理性の不可避的な弁証論は自然の配備としても、できればその目的を明らかにする価値があるのである。」(IV, S.364)

「統制的使用節」の議論は自然の秩序に関する議論、言い換えれば、合目的性に関する議論である。「究極意図節」の議論は思弁哲学に関するというよりは実践哲学に関する議論である。上のコンテクストを読む限り、「統制的使用節」の議論と「究極意図節」の議論が

入り組んでいる。ここから、カント自身、この2つの節の関係についてはっきりした思考へと至ってはいないということを、われわれは読み取ることができる。しかし、これらの関係を理論理性の批判とは別の分野で明らかにせねばならないということもまたこれまでの引用からも読み取ることができる。

形而上学での理性の思弁的使用の問題は理論理性批判で取り扱われ、道徳での実践的使用の問題は実践理性批判で取り扱われる。そのように考えると、「統制的使用節」や「究極意図節」に関する事柄は批判に帰属することはできない。それ故に、『プロレゴメナ』においてカントはこうした問題を判断力の「批判」が取り扱う問題ではなく、「哲学」²一般が取り扱う問題であると考えていたのである。

3 判断力の先験的原理

自然の統一の問題が「哲学」の問題ではなく、「批判」の問題として取り上げられるのは、『判断力批判』に至ってからである。『判断力批判への第一序論』及び『判断力批判』を試みることにしよう。

カントは、まず学問論を展開する。その際、前節で指摘した「哲学」を区分する。哲学は、まず形式的部門と実質的部門に分かたれ、前者は「思考の形式を諸規則の体系において把握する」(XX, S.195) 部門、つまり、論理学であり、後者は「理性認識が概念にもとづいて可能である限り、思考された対象を体系的に考察するということを目指す」(ibid.) 部門であり、「実在的部門」と呼ばれる。この実在的部門は、理論哲学と実践哲学に分かたれる。ところが、実践的命題と一般的に呼ばれる命題すべてが実践哲学に属するのではなく、「自然が含むことができるものを、原因としての選択意志から導出するすべての実践的命題」(XX, S.197) は、「自然認識としての理論哲学」(ibid.) に属し、「自然の哲学の実践的部門」(ibid.) を構成する。この部門に属する命題は「技巧的命題」(XX, S.199,200) とも呼ばれる。なぜなら、それは「存在すべきであるということをひとが欲するものを実現する技術に属している」(XX, S.200) からである。

「自然の哲学の実践的部門」に関係する認識能力が判断力である。判断力はすでに『純

² 「哲学」とは『判断力批判』においては理論哲学と実践哲学及び判断力の原理を含むものである。『プロレゴメナ』の段階では判断力の原理は予備学としての「批判」には帰属しなかった。しかし、「哲学」の限界内において議論される原理である。

粹理性批判』においても「規則の下に包摂する能力」(A132/B171)と定義されてはいるが、『純粹理性批判』では「[表象に先立って]³根底にある概念を、与えられた経験的表象によって規定する能力」(XX, S.211)つまり「規定的判断力」のみが論じられていた。ところが、『判断力批判の第一序論』では「根源的に判断力から生ずる概念もしくは規則が成立すべきであれば、それは自然がわれわれの判断力に従う限りでの自然の諸事物についての概念でなければならない」(XX, S.202)とされる。ここで言われている判断力から発現する概念とは「経験的法則に従う体系としての経験という概念」(XX, S.203)である。自然はその諸形式に関して無限な多様性や大きな異質性を持ちうるので、悟性によって体系的な自然を把握することはできない。それ故、経験を体系化する概念を生み出す判断力について『判断力批判』は検討するのである。

この問題は、『純粹理性批判』では「統制的使用節」において議論されていた問題と符合する。ところが、この問題は『純粹理性批判』では「理性の仮説的使用」(A647/B675)の問題として議論されていた。ここでは「同種性の法則」、「多種性の法則」、「類同性の法則」という論理的原理について論じられており、これらが自然に適用されるためには先験的原則が前提されねばならないと言われていた(Vgl. A659-660/B687-688)。『純粹理性批判』ではこの問題は理性に関する問題とされていたが、しかし、先験的法則そのものの実在はどこにおいても論証されていなかった。『判断力批判への第一序論』における哲学の区分を見てみると、理性は実践的部門に帰属するものとされており、これに属するものは道徳に帰属するものしかない。ところが、『純粹理性批判』は理論哲学であり、実践哲学を十分に展開することはできなかった。それ故、理論哲学と実践哲学の中間的な哲学で取り扱われるべき理性の仮説的使用がどこに属すのかは明確にされないままとなっていたのである。従って、『判断力批判への第一序論』においては自然の統一の問題が『純粹理性批判』におけるよりも的確に捉えられていると言える。

ところで、自然は大きな異種性を持つ。こうした異種性を持つ自然がひとつの体系を持つように、経験的な諸法則を比較しなければならないが、経験的な諸法則を比較するだけでは体系的な自然を反省することはできない。なぜなら、「自然が様々な自然諸形式のうち、自然の経験的諸法則が極めて異なっているためにあまりに大きな異種性を置いたかも

³ この箇所は原文にはない。宇都宮芳明訳を参考に筆者が補ったものである。カント『訳注・判断力批判』下巻、宇都宮芳明訳、p.354、参照。

しれない」(XX, S.213)からである。『純粹理性批判』において悟性の規則、つまり、カテゴリーは現象全体に関しては必然的であることが明らかにされた。しかし、悟性にとって経験的諸法則は偶然的にすぎない。なぜなら、経験的諸法則は自然の研究が深められるに連れてさらにより厳密な法則とされるからである。それ故、カテゴリーは経験的諸法則の体系化を指示しない。また、理性は『実践理性批判』において示されたように、「自由の法則を手渡した」(XX, S.202)。つまり、意志が道徳法則以外のいかなるものからも独立であるということを示した。従って、理性は諸現象に道徳法則や理性の秩序を敷くこともできない。それ故、経験的諸表象や諸法則の比較がなされるためには、それを可能にする「判断力のア・プリオリな原理」(XX, S.213)が必要とされるのである。この原理が経験から抽象されてきたとすれば、直ちに経験的な法則となり、普遍性や必然性を持たなくなる。つまり、経験を体系化するための原理が偶然的なものとなり確実性を持たなくなる。それ故にカントは、この原理を判断力のア・プリオリな原理として確立しようとするのである。

この原理は、例えば、「自然は最短の道を取る」(XX, S.210)、「自然はいかなる無駄もしない」(ibid.)、「自然は諸形式の多様性においていかなる飛躍もしない」(ibid.)と言ったものであるが、これらは「判断力の先験的な表現」(ibid.)とか、あるいは、「主観的に必然的な先験的前提」(XX, S.209)、「判断力の先験的原理」(ibid.)と呼ばれている。ここで言われている「先験的(transzendental)」は、「あらゆる経験を越え出るものを意味せず、たしかに(ア・プリオリに)経験に先行するが、しかし、たんに経験認識を可能にする以上のものについて何も決定しないものを意味するのである」(IV, *ProL*, S.374)という『プロレゲーメナ』で言われている定義に反するように見える。なぜなら、経験そのものが体系的統一を持つということは、「先験的弁証論」で否定されたからである。しかしながら、統制的に理念が使用され、かつ、その理念が使用される際の原理はア・プリオリである。また、このア・プリオリな原理がなければ、現象にその都度の体系的な統一を与えることもできなくなる⁴。それ故、判断力の原理は、それが統制的にではあれ現象に体系的な統一をもたらすのに役立つので、体系的な経験認識を経験に先立って可能にするという意味で、先験的と言われているのである。

上述の原理を使用し、与えられた現象を技巧的に取り扱うのは反省的判断力である。つまり、反省的判断力は個別的なものを比較することによって普遍を見出だすように表象を

⁴ ここにも、第4章註2で指摘した「必然性」の思考がある。

取り扱っている。反省的判断力は規定的判断力のように悟性の指示に従ってではなく、それから自由に諸現象を取り扱う。つまり、反省的判断力は経験的諸法則に対して法則を定立するのではないので、反省的判断力は技巧的と言われているのである (Vgl. XX, S.215)。

カントは、「自然は、判断力のために論理的体系の形式に合うように自らの普遍的法則を経験的な法則へと種別化する」(XX, S.216) という原理を判断力に固有の原理として挙げる。この原理において初めて「合目的性」の概念が生じてくるとする。なぜなら、この原理は、判断力に合致するために自然が自らを種別化することを判断力に指示するからである⁵。

この原理を足がかりにして、カントは自然の合目的性について、有機物の事例を挙げたりしながら、具体的に思考を展開する。

⁵ ヴァルテンベルクは、自然は体系的であるという原理を用いれば、統一的描写と宇宙現象の因果的説明を提供する点においてコペルニクスの体系の方がプトレマイオスのそれよりも勝っているということをカントが説明していると言う。しかし、カントが「体系的統一」に関して思考していたのは、自然史のコンテキストである。物理学のような学問においてもたしかに自然の体系化の原理は役に立つ。なぜなら、カント自身、天体の法則を見出す事例を挙げているからである。しかし、物理学のような学問においてこそ自然の体系化の原理は主導的な役割を果たすことはできないだろう。なぜなら、物理学においてはカテゴリーが認識の客観性を十分に保証するからである。むしろ、カントは自然史のような学問にカテゴリーに与えたのとは別の思考の必然性を与えることによって、これを批判的に評価した点にカントの意義をわれわれは見出だしたい。Vgl. Thomas E. Wartenberg, *Order through Reason, Kant-Studien*. Bd.70, 1979, S.419.

クリングスは『判断力批判への第一序論』を考慮し、物理学を模範にした自然科学を基礎づけるために体系について論じてはいない。しかし、「究極意図節」の解釈に終始し、「究極意図説」と「統制的使用節」の関係についてわずかに触れるだけである点でクリングスは不十分である。Vgl. H. Krings, *Funktionen und Grenzen der transzendentalen Dialektik in Kants Kritik der reinen Vernunft*, in G. Schönrich/Y. Kato (hrsg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, 1997. S.227-228, 235.

ボンデリは、理念と諸現象との必然的な結びつきを「先験的弁証論」付録に求め、理念の経験認識のための不可欠性について議論展開するが、体系的認識のために理念が不可欠であるということは、『判断力批判』において明言されている。「先験的弁証論」付録においては *unentbehrlich* という語は、A644/B672 に一度だけ登場し、これも『判断力批判』において議論されるのと同じ意味で、体系的認識のために理念が不可欠であるという意味である。「先験的弁証論」付録に出てくる *notwendig* には、*Unentbehrlichkeit* という意味は含意されていない。*Notwendigkeit* は、理念の超越的使用が不可能であって統制的使用のみが許されているという意味の必然性である。従って、ボンデリは理念の不可欠性を早まって「先験的弁証論」付録に見出だそうとしてしまった。そのために、ボンデリの論文においては *unentbehrlichkeit* という語を使用する際に、本来ならば、「……のために(für……)」という語が使用されねばならないのに、これが省略されており、何のために理念が不可欠なのかよく理解できない。Vgl. Martin Bondeli, *Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen, Kant-Studien*. Bd.87, 1996, S.172.

4 目的論的判断力の弁証論

周知のとおり、『判断力批判』は「情感的判断力の批判」と「目的論的判断力の批判」からなる。また、これらのそれぞれに「分析論」と「弁証論」がある。本章の目的は、『純粹理性批判』「先驗的弁証論」付録を評価するということにあるのだから、これと直接には関係しない「情感的判断力の批判」には立ち入らずに、「目的論的判断力の批判」について検討しようと思う。「目的論的判断力の批判」のうちで「経験の限界」に関わるのは、その目的論的判断力の「弁証論」である。なぜなら、目的論的判断力の「分析論」において判断力の正しい使用が提示されるのに対して、「弁証論」は反省的判断力が規定的判断力と搾取された時にどうなるのかについて論じられているからである。「目的論的判断力の批判」中の「弁証論」について検討することにしよう。

規定的判断力は「与えられた諸法則や概念を原理として包摂する」(V, S.385) だけなので、二律背反に陥ることはない。つまり、悟性の規則に従って、その下へ特殊を包摂するだけだから、2つの規則を抱え込むということはないのである。反省的判断力は、「まだ与えられておらず、それ故、実際に対象についての反省のたったひとつの原理である法則のもとに包摂すべきである」(V, S.385) ので、「自分自身を原理として用いなければならない」(V, S.385)。つまり、反省的判断力は、悟性から自律して自らに原理を指定する。ところが、カテゴリーに与えられたような客観的妥当性はこの原理には与えられないので、反省的判断力は原理を格率として携えることとなる。反省的判断力もまたそれだけでそもそもアンチノミーに陥ることはない。

まずカントがアンチノミーの議論をする際に、反省的判断力のアンチノミーとかあるいは規定的判断力のアンチノミーと言うように述べていないところに注目したい。カントは判断力一般のアンチノミーとして議論展開している。なぜなら、アンチノミーが生じているのは、そもそも判断力には規定的なそれと反省的なそれがあるにもかかわらず、それを搾取したために生じたものだからである。その誤りを浮き彫りにするためにまずは誤った問題構制からカントは出発するのである。カントに依れば、判断力は2つの格率を携えている。それは以下のものである。

第一の格率 物質的事物(Ding)とその形式の全ての産出(Erzeugung)は、たんに力学的

な法則に従って可能であると判定されなければならない。(V, S.387)

第二の格率 物質的自然(Natur)の若干の産物(Produkt)はたんに力学的な法則に従って可能であると判定されることはできない。(V, S.387)

この限りでは、第一の格率は規定的判断力のそれであり、第二の格率は反省的判断力のそれであるので、なんらアンチノミーを生み出すことはない。このことは、第一の格率においては「物質的事物のその形式の全ての産出」と言われているのに対して、第二の格率では「物質的自然の若干の産物」と言われているところにも現われている。ところが、これが次のように「客観そのものの可能性の構成的原理」(V, S.387)へと転じられるとアンチノミーが引き起こされることになる。

定立 物質的事物のあらゆる産出はたんに力学的法則に従って可能である。

反定立 物質的事物のあらゆる産出はたんに力学的法則に従っては可能ではない。

この2つの命題は反対対等の関係にあり、両立することはできない。しかも、これらの命題は物質的事物の産出についての客観的な判断となっている。しかし、この2つの命題が第一、第二の格率のように考えられるならば、両立可能となる。もっとも、生命を持たない物質については、第一の格率のみでそれが認識される。ところが、生命を持つ物質については2つの格率が採用されねばならないだろう。それについてカントは次のように言う。

「自然の同一の事物において2つの原理は一方による他方の解明(演繹)の原則として、すなわち、規定的判断力にとっての自然洞察の教説的で構成的な原理として結合されることはできない。例えば、わたしが一匹のうじについて、それがたんなる物質の機構の(物質の諸要素が腐敗によって分解されたとき、物質がそれ自身だけで引き起こす新しい形成作用の)産物であると想定するならば、この同じ物質を諸目的に従って働く原因性として捉え、この物質からその同じ産物を導出することはできない。逆に、同一の物質を自然目的として想定するならば、その力学的産出に頼り、それをその

物質の可能性に従ってその物質を判定するための構成的原理として想定し、そして、2つの原理を結合するという事はできない。」(V, S.411,412)

ここで言われているのは、次のことである。

うじが因果法則にのみ従うと見なされるならば、うじが内発的に食べた物(物質)を消化したという生理学的な事態を理解できなくなる。また、うじが自然目的の原理にのみ従うと見なされるならば、消化における物質変化を理解することができない。このうじの事例はまさしく2つの原理を一元化できなくとも、その両者が想定されねばならないということを示している。

ここで、第一の格率は本当に格率なのか、という問題を提起しうるだろう。なぜなら、第一の格率はそもそも規定的判断力の営為を表現したものであり、この判断力が悟性の規則に従う限り、格率ではありえないからである。この問題を解決するために重要なのは、上のコンテキストがいう、2つの原理は一方による他方の解明(演繹)の原則として結合されることはできないという文言である。なぜなら、この文言はひとつの原理によって認識が体系的に統一されるということとはできないということ、つまり、経験の限界を示唆しているからである。

また、カントは自然の機構について語るコンテキストの中で次のようにも言う。

「例えば自然の形式の最高の建築家が、その形式が以前から現実存在するように直接に創造したとか、あるいは、それらの経過において同一の模範に従って連続的に形成する諸形式を予定したということをひとが認めようとも、そうすることによってわれわれの自然認識は少したりとも促進されることはない。なぜなら、われわれはあの存在の作用方法と、自然存在の可能性の諸原理を含むべき理念を少しも知りえないからである。」(V, S.410)

自然の機構を創造した存在者としての神が認識されることができないということは『純粹理性批判』において論じられた。つまり、力学の法則をどんなに辿って自然認識を進めたとしても、われわれは神に到達することは不可能なのである。その限りにおいて力学の法則もまた現象に関しては客観的実在性を持つ法則ではありえても、その根源的存在者に関しては客観的実在性を持つことはできない。ここにおいて初めて力学の法則も統制的と

される。それ故に、規定的判断力の原理も格率と呼ばれているのである⁶。

5 自然の統一

判断力の弁証論を終え、目的論的判断力の原理を確立した上で、「目的論的判断力の批判」付録においてカントはいよいよ自然の中へ人間を位置づけようとする。

まずカントは、次のように言う。

「自然の機構は、前節に依れば、ある有機的存在者の可能性を思考するには十分ではありえず、(少なくともわれわれの悟性能力の性質に従えば) 意図的に作用する原因に根源的に従属させられなければならない。それと同様にこのような存在者のたんなる目的論的根拠は、その存在者の機構が目的論的根拠に添えられなければ、その存在者を同時に自然の産物として考察し、判定するのには不十分である。」(V、S.421,422)

このことは、「目的論的判断力の批判」の「分析論」や「弁証論」から帰結する。なぜなら、そこでは、自然の機構の原理だけでなく、それには還元されることのない目的論の原理も統制的であるとはいえ、必然的であることが明らかにされているからである。

そして、この議論からカントは有機的存在者の外的合目的性についての議論を進める。

「外的合目的性」は、「相対的合目的性」とも呼ばれ、「結果を他の可能的自然存在者の技術のための素材として見なす」(V, S.365) ということであり、「(人間にとっての) 有用性」(V, S.365) とか「(他の被創造物にとっての) 有効性」(V, S.365) とも呼ばれている。

カントに依れば、植物は草食動物の餌となり、草食動物は肉食動物の餌となる、というように外的合目的性に従って自然を考察できる。そして、最終的には肉食動物は人間の食べ物となるというように思考され、人間が自然の究極目的とされる。ところが、リンネの説明によれば、草食動物が現実存在するのは、植物の多くの種を窒息させるほど植物が増

⁶ 朝広謙次郎は、『論理学講義』にもとづいて目的論的判断力の格率を解する。朝広に依れば、規定的判断は実然的判断であり、反省的判断は蓋然的判断である。後者は前者へと判断を導くので、暫定的判断とも呼ばれている。朝広謙次郎「目的論的判断力の問題——カントの自然目的論——」、現代カント研究4『自然哲学とその射程』、カント研究会、松山寿一、犬竹正幸編、p.229-234.

えてしまわないためであるし、肉食動物が現実存在するのは、草食動物の大食を制限するため……というように、今度は、外的目的性の原理に従って人間を究極的な手段と見なすこともできる (Vgl. V, S.426,427)。それ故に、この合目的性は偶然的であり、絶対的な目的論的判断の資格を与えられていなかった (Vgl. V, S.368)。

ところが、たとえ偶然的であったとしても、外的合目的性に従って、少なくとも人間を自然の最終目的として思考する可能性もまた人間に与えられたことになる。そして、これの理由としてカントは次のように言うのである。

「人間は、諸目的を理解し、合目的的に形成された事物の集合から理性によって目的の体系を作りうる唯一の存在者だからである。」 (V, S.426,427)

カントがここで言う「目的」はもちろんのこと、「自然の目的」である。この目的をカントは『実践理性批判』で論じられたような道徳的な目的と重ねあわせにしていくのである。どのようにして重ね合わせていくのかを見ていくことにしよう。

人間は少なくとも諸目的を理解しうる存在者でありうるということを導いた上で、その目的は2つあるとカントは言う。それは、「人間自身が自然によって自然の施しにおいて満足させられうる」 (V, S.429,430) タイプの目的つまり「幸福」と、「自然が (外的及び内的に) 人間によってそのために使用されうるあらゆる目的」 (V, S.430) つまり「人間の開化 (Kultur)」があるとする。もしも人間が幸福、とりわけ、自然的必要つまり欲望や熟練を求めたとしても、それには限りはない。それ故、その目的を満たすことは不可能である。しかも、この目的に従うならば、人間は手段化してしまう。先述のリンネによる自然の説明に依れば、人間は「肉食動物たちを狩って減少させることによって、自然の産出力と破壊力との間にあるある種の均衡がもたらされるためである」 (V, S.427)。それ故、自然的欲求を満たすという幸福のために人間が生きているとなれば、人間は幸福のための手段となるのである。しかも、この場合の幸福とは自然の維持ということになる。しかし、自然は人間だけを特別扱いはせずに、あらゆる自然現象によって人間種の存続は危うくされてきたし、また、たとえ自然が人間種にとって幸福な状態を与えたとしても、人間自らが戦争を引き起こしたりして人間種を危うくもしている。それ故にカントは、こうした自然欲求を満たすという幸福を究極目的とすると「人間が自分自身の現実存在に究極目的を置きその目的と合致するということが不可能にする」 (V, S.431) というのである。

そうしたことを考えると、人間は「自然において決して求められてはならない究極目的」(V, S.431) でありうる。

それではもうひとつの目的である「人間の開化」についてはどうだろうか。これは、「自分自身に目的を置き、そして（人間の目的規定において自然から独立に）人間の自由な目的一般の格率に合うように自然を手段として使用する」(V, S.431) という有能性である。このことは、人間が「自然諸目的連鎖の項目」(V, S.430) であるということを排除するものではない。なぜなら、もしもここから人間が排除されるならば、人間は動物として生きられないからである。それ故、この有用性に則って、人間は自然の中にありつつも自然に抗し自らの目的に合うように人間を作り上げていくのである。

ここにおいて、初めて自然的存在者としての人間と理性的存在者としての人間が結びつきうる可能性が見出された。つまり、反省的判断力によって一方では自然に従いつつも、他方では道徳に従い、その緊張関係の中に生きる人間の現実存在の可能性が見出されたのである。もちろん、この可能性は理論的な意味での現実存在の可能性ではないということに注意されるべき必要はある。なぜなら、自然と理性の理論的な一致については『純粋理性批判』がすでに示したとおり、われわれには不可知だからである。

また、『純粋理性批判』「究極意図節」で論じられた3つの理念は、『実践理性批判』においては理性の実践的使用を可能にする諸概念であった。『判断力批判』において目的を理解する存在者としての人間が自然の究極目的として自然の中に位置づけられた。つまり、理性を実践的に使用する人間、すなわち道徳的にも行為しうる人間が、「統制的使用節」で論じられた「同種性の法則」、「多種性の法則」、「類同性の法則」という3つの法則の使用に則って、自然の中に位置づけられたとわれわれは言うことができる⁷。ここにおいて、自然

⁷ カントは『判断力批判』において、理論と道徳の両者を含む自然を捉えた。この自然の中にカントは人間の生を見出だしたのである。Vgl. S.434.

中村博雄はカントの自然を3つに区分する。第一の自然は自然科学の対象となる自然（悟性の自然）、第二の自然は道徳という形で示されるわれわれの内なる超感性的自然（理性の自然）、第三の自然は人間によって思い入れられた自然（判断力の自然）である。中村は第三の自然に人間の生を見出だし、ここにおいて人生の意味を見出せるとしている。中村博雄『カント『判断力批判』の研究』、p.181,222.参照。

また、水野美穂は「文化が自然の最終目的たりうるには究極目的に資するののでなければならず」と言い、『判断力批判』のうちに道徳的目的論を含む歴史の思考可能性を見出しているが、こうしたことも中村が言うところの第一の自然と第二の自然が第三の自然において包括的に捉えられることがない限り、不可能であろう。また、このように自然と人間が捉えられない限り、『単なる理性の限界内における宗教』における「根本悪」の

が理論的なものと実践的なものを包括するものとして捉えられている⁸。ただし、初めから規定的ではありえない反省的判断力がそのように自然を捉えているにすぎないので、この包括的な自然は理論の対象のみとされたり、あるいは、実践の対象のみとされるということはない。

6 おわりに

『純粹理性批判』「先験的弁証論」付録で言わば註として示されたことは、『判断力批判への第一序論』、『判断力批判』へと繋がっていったということが、これまでの議論からわれわれは理解できる。

まずは、『判断力批判への第一序論』、『判断力批判』の立場から『純粹理性批判』「先験的弁証論」付録を見て、これがどれほどのことを達しえたのかについて評価してみることにはしたい。

理念の認識不可能性の論証である「先験的弁証論」本論を受けて、「統制的使用節」はたしかに理念が統制的に使用されるいくつかの事例は提示している。理念は仮説的に使用されるとき3つの法則、つまり、「同種性の法則」、「多種性の法則」、「類同性の法則」という論理的法則が自然と合致するために先験的法則が前提されると言われている。しかも、この先験的法則は「方法として」主観的に必然的ではなく、客観的に必然的であるということを知るとすらいわれている (Vgl. A648/B676)。たしかに「方法として」という語が統制的使用を示唆するとはいえ、やはり、この言い方では「方法」という語の厳密な意味ははっきりしない。

さらに次のようなことが言われている。

「客観の性質から取られたのではなく、この客観の認識のある種の可能的完全性に関する

問題も議論の遡上に乗らない。なぜなら、『道徳形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』においては自然法則に支配されない理性の能力についてのみ議論されているからである。従って、これらの著作においては悪への自由はないのである。水野美穂「カントにおける宗教と歴史」、『哲学』第43号、日本哲学会編、p.129-131。参照。

⁸ 『道徳形而上学の基礎づけ』にもこの萌芽は見られる。ここにおいても、自然は善い意志を生み出すために人間を生み出したとしている。しかし、ここでは自然についての詳しい考察はなされていない。Vgl. IV, S.396.

る理性の関心から取られたあらゆる主観的な原則をわたしは理性の格率と呼ぶ。——
〈中略〉——たんに統制的な原則が構成的な原則と見なされると、それは客観的原理
として矛盾しうる。しかし、ひとがそれをたんに格率としてみなすならば、本当は矛
盾はない。」(A666/B694)

このコンテキストが『判断力批判』『目的論的判断力の批判』において展開される弁証論
を先取りする議論であるということは論を俟たない。ここで理性の関心から取られた主観
的な原則が格率と呼ばれているのは、これが客観の規定の原理ではないからである。上の
コンテキストにあるように、統制的な原則が矛盾しない格率であるということが理解され
るためには、目的論的判断力の弁証論の議論を必要とする。ところが、「先験的弁証論」
における議論は、あくまで心理学的、宇宙論的、神学的の各理念に関する弁証論であって、
「同種性の法則」、「多種性の法則」、「類同性の法則」に関する弁証論ではない。それ故、
なぜこれら3種の法則が「格率」と言われているのかについては十分な説明はなされてい
ないのである。『判断力批判』の議論を踏まえるならば、反省的判断力が自らの原理に従っ
て自然を判定し、かつ、悟性の原則に反しない限りにおいて、理性の秩序が自然の中へも
たらされる。従って、上のコンテキストは、本来ならば判断力に関して、理性から独立に
議論されるべきであるのに、理性に関してのみ議論されている点でやはり不十分な議論と
われわれは言わざるをえないだろう⁹。

次に「究極意図節」を見ることにしたい。

「究極意図節」の内容は『判断力批判』では「目的論的判断力の批判」の「弁証論」に
おいて議論展開される。「究極意図節」で論じられている理念の演繹、とりわけ、宇宙論的
理念と神学的理念の演繹は、「目的論的判断力の批判」の「弁証論」で議論が深化させられ
ている。宇宙論的理念は、力学的規則に則ってどこまでも自然を探求することを理性に命
ずるのに対して、神学的理念は諸現象が第一原因の下に従属し、ひとつの世界を構成する
ことを理性に命ずる。この2つの理念は対立する理念である。『判断力批判』においては、

⁹ ジョナサン・ベネットは、「同種性の法則」、「多種性の法則」、「類同性の法則」のもとで
理念を用いるということ、つまり、自然が体系的であるということについて、理念が統
制的であるという見解から世界の実際の叙述であるという見解へとカントは移行してい
ると解している。そのようにベネットが解さざるをえなかったのは、『純粹理性批判』に
は判断力の議論が欠けているからであろう。Vgl. Jonathan Bennett, *Kant's Dialectic*,
p.276.

宇宙論的理念と神学的理念の対立という仕方では明確には論じられていない。しかし、力学的な自然考察についての格率と目的論的な自然考察についての格率の対立として論じられてはいる。なぜ、『判断力批判』においては理念の対立ではなく格率の対立として議論されたかと言えば、判断力が原理を持つということを発見したことによって、2つの理念の対立がカントには見えてきたからである¹⁰。それ故、理念の問題は、理性の弁証論としてではなく、判断力の弁証論として捉えなおされた¹¹。そう考えるならば、「究極意図節」は理性の問題として論じられており判断力の問題として議論展開されていない点ではたしかに不十分ではある。

また、「究極意図節」においては、「理性概念のみにもとづくこの最高の形式的統一は事物の合目的統一である」(A686/B714)と言われている。合目的性が『判断力批判』全体のテーマであるということを考えれば、たしかに「究極意図節」は『判断力批判』を先取りしてはいる。しかし、「先験的弁証論」本論の「理性の思弁的原理にもとづくあらゆる神学の批判」において、合目的性の概念にもとづいて経験を構築することが否定されたのである。ふたたび何らかの理由で合目的性の概念を経験へと持ち込むとするならば、やはりそれなりの議論もなく「究極意図節」においてこれを経験の内へ導くのは唐突であるように見える。

カントは、合目的性の概念の使用の可能性にもとづいて一直線に議論を進め、世界とは異なる存在者が存在するという事、また、その存在者が経験との類推から思考されうるということを経験の客観性の保証のために必要とされたのであった。しかも、それらが認識されないということによって経験の客観性は保証されていたのである。たしかに、こうした対象は統制的に想定されるとカントは明言している(Vgl. A697/B725)。しかし、『純粹理性批判』の立場からはあくまでも物自体の不可知性のみが帰結するのであって、その不可知な物自体からふたたび経験を構築する道は絶たれている。かといって、理念を使用するということは無意味なことかと言えばそうではなく、理念に対応する対象は理性によって捉えられ

¹⁰ 「先験的弁証論」理性の弁証論においては、世界が終わりのない系列を持つのかどうか、世界が神のような最高原因を持つのかどうか問題とされていたのであって、異なった理念相互の間での対立関係は問題とされなかった。

¹¹ 判断力のアンチノミーは一見すると、理性のアンチノミーと内容を同じくするように見える。しかし、判断力のアンチノミーが理性のそれではないのは、理性が経験的諸事物についてア・プリオリな原理を持たないということに依る。Vgl. V, S.387.

ないとしてもその正しい使用は認められている。つまり、カントは理念が認識不可能であるという主張よりも強く理念の実在性について主張している。そうなれば、主張の内容は、伝統的形而上学が主張してきた内容と理念の認識不可能性という点を除いてはほとんど変わらなくなる。「先験的弁証論」本論の結論を踏まえるならば、物自体の概念を神として統制的であれ認識において用いるということは、理性の立場からは¹²不可能であるのではないのか。その意味で、カントは言いすぎているように見える¹³。「究極意図節」が言いすぎているように見えるということは、理性による理念の統制的使用が、実は、暗に超越的使用となっているのではないかという疑念を引き起こしかねないということである。

このように『判断力批判への第一序論』、『判断力批判』の見地から、『純粹理性批判』「先験的弁証論」付録を見たとき、これの議論が不十分であったり、言いすぎているように見える理由は2つあると思う。

そのひとつは、理性が実践的能力であるということをカントが十分に自覚していなかったということである。このことは『純粹理性批判』が理論理性の批判である限り、無理からぬことである。むしろ、『純粹理性批判』があったからこそ、理性の実践的使用の萌芽が見えてきたのである。それ故、理論と実践の限界点にあるような微妙な問題については、どこまでが言いすぎであり、どの点が不十分であるのかをカントは自覚できなかったのである。そう考えると、たとえ記述に不備があるとしても、このことについて『純粹理性批判』の段階でのカントを非難するのは適切ではない。

もうひとつは、判断力が原理を持つという着想へ『純粹理性批判』の段階ではカントは到達していなかったということである。『純粹理性批判』「先験的弁証論」付録には判断力についての記述は一度もない。その理由は、カントが理性にのみ原理の能力を認めていたからである。それ故、本来ならば、判断力に帰させるべき原理も理性の原理として「先験的弁証論」付録においては議論展開されることとなった。これが読者に混乱を与える元となったのである。それ故、『純粹理性批判』「先験的弁証論」付録における理性を、図らずも判断力も含むような理性としてカントが捉えていたとしたならば、理性による理念の統制的使用が暗に超越的使用となっているのではないかといった先の疑問も氷解するのでは

¹² 反省的判断力であれば、その原理の客観性は持たないので、自然史のような学問において体系的かつ統制的な知識を企てることも可能であると思われる。

¹³ ストローソンは、カントが伝統的な神の観念を自然探求へと持ち込んでいるとし、カントを論難している。Vgl. P.F.Stawson, *The Bounds of Sense*, p.160.

ないだろうか。

判断力の原理が物自体に対しては統制的な原理であるということを『判断力批判』は示している。その物自体という概念が提示されたのは『純粹理性批判』においてである。そして、物自体こそが経験を限界づけていたのである。だとすれば、『判断力批判』もまた経験の限界内での議論である。それ故、『実践理性批判』、『判断力批判』を踏まえて、『純粹理性批判』での記述に不備があるということを理解しうるとすれば、それは経験を限界づけるということを意図する『純粹理性批判』が原理的な欠陥を抱え込んでいるのではあるまい。むしろ、あくまでもカントの理解がまだ『実践理性批判』、『判断力批判』へと展開する途上あったのだとわれわれはカントの不備を肯定的に評価せねばならないのではないか。つまり、カントは『純粹理性批判』に見出された経験の限界内での思考を『実践理性批判』、『判断力批判』においてさらに発展的に押し進めていったとわれわれは解すべきではないか。

1787年に『純粹理性批判』第2版が刊行されるが、ここでは「先驗的弁証論」付録は書き換えられていない。それは、1788年に刊行される『実践理性批判』や1890年に刊行される『判断力批判』によって、『純粹理性批判』にあったわずかな不備と思われる点が十分に理解されうるとカントは考えていたからであろう¹⁴。こうしたことも、『純粹理性批判』「先驗的弁証論」付録についてのわれわれの評価を裏づけてくれるものであろう。

¹⁴ 『実践理性批判』と『判断力批判』の関係や『判断力批判』の成立史については本稿の目的を越えているために、十分な議論ができなかった。こうした問題については中村博雄が詳細に検討を行なっている。中村に依れば、カントは『実践理性批判』執筆中にすでに『判断力批判』の構想もおぼろげながらも持っていたとしている。また、中村は1787年の『純粹理性批判』第2版出版時に、『判断力批判』誕生にとっての決定的な思考の変化があったとしている。中村、上掲書、p.26-34.参照。

おわりに

従来、カントの先験的観念論は、表象理論の改良として見なされることが多かった。カントの先験的観念論を知覚表象論や現象主義的認識論に連なるものとして解釈される傾向にあったということがそれを証明しよう。知覚表象論や現象主義的認識論を展開する研究者は、カントの先験的観念論は実在を捉える観念論ではないとしてカント批判を展開した。また、カントの同時代人においても、カントの観念論をバークリのそれと同じような観念論と見なすものすらいた。それ故に、カントはバークリの観念論と自らのそれが異なっているということをその人たちに説得するのに腐心するのである。なぜ、カントの同時代人から現代の研究者に至るまで多くの人々が、カントの先験的観念論を知覚表象論や現象主義的認識論として解釈してきたかと言えば、それはカントの思考の筋道を見落としていたからであろう。その思考の筋道とは、「必然性」の概念の道筋である。「必然性」の概念とは、ライプニッツ＝ヴォルフ学派においていわば定義づけられていた概念である。このことは、カントの理論の批判哲学を「経験の限界」の哲学という視点から迎ってみてようやくわたしにとって気づかれたことである。

カントは『純粋理性批判』の最後の章である「純粋理性の歴史」において、批判という哲学的方法を、独断論と懐疑論の間にある哲学として位置づけている。批判哲学が独断論と懐疑論の両者を吟味する哲学である限り、どちらかに偏った立場に立つことはできない。その意味で批判哲学は両者の中間点に立つ哲学であろう。ただし、前批判期から批判期にかけてのカントの思考を見てみると、カントは批判期においてもやはり「必然性」の概念には何らかの吟味をかけたあとではなく、ライプニッツ＝ヴォルフ学派が使用していたのと同じ概念を使用し続けているのである。その意味においては、カントは批判期においても一貫してライプニッツ＝ヴォルフ学派の一員であり続けたようにわたしには思われる。

例えば、「批判」という語が「書物や体系の批判」を意味しないと『純粋理性批判』第一版序文でカントは述べている。ここで言われている「体系」が特定の哲学体系を意味するとするならば、カントは「批判」という営為によってライプニッツやヴォルフを標的にしていなかったことになる。また、『純粋理性批判の無用論』においては、カントを論難する者たちに対してカントは、自分はライプニッツの弁護人である、と豪語するのである——もともとカントの言葉を額面どおりに受け取って、カントが真に弁護人たりえたかについては検討が必要であるが——。さらに、『判断力批判』「目的論的判断力の批判」を見てみ

ると、カントは一度は捨てたはずの神をふたたび批判哲学の中へと導入しようとする。もちろん、その際には「統制的」という語を伴ってではあるが。この点について、カントの最晩年の草稿「オプス・ポストウムム」の研究者等は、カントは批判哲学を捨て去って、ふたたびライプニッツ＝ヴォルフ哲学へと帰っていったと評する。

しかし、その一方でカントは、『純粋理性批判』においてもライプニッツ＝ヴォルフ哲学を論難しているし、また、最晩年の遺稿「オプス・ポストウムム」に至っても批判哲学を捨て去ったわけでもない。そう考えると、カントは、ライプニッツ＝ヴォルフ哲学との微妙な緊張関係の中で批判哲学を構築していったということにもなろう。だとすれば、ライプニッツ＝ヴォルフ哲学と批判哲学はどのような関係にあるのか、また、前者から区別された後者の意義はどこにあるのかを再考しない限り、カント批判哲学の固有性は明瞭に見えてはこないのではないだろうか。

これまでのカント研究史を見てみると、英米哲学に影響されたカント解釈が優勢だった。このことが、結果としてカントの批判哲学のいわば舞台裏にあるライプニッツ＝ヴォルフ哲学をも覆い隠してしまった。そのために、カントのライプニッツ＝ヴォルフに対する非難は一体何を目的としていたのかも十分に見出せなかったように私には思われる。

本論考においては、ライプニッツ＝ヴォルフ哲学と批判哲学との分ち難い関係が垣間見られたにすぎず、カント批判哲学の表面にあるものを何とか描き出せたにすぎない。とはいえ、本論考はカント没後 200 年という、カント研究のひとつの節目の年に完成させることができた。ライプニッツ＝ヴォルフ哲学との関係から、批判哲学の固有性を見出すという研究については、今後の——そして、カント没後 300 年へ向けての——課題にしていかなければならないとわたしは考えている。

文献表

1 カントの原典及び翻訳

カントの原典は、下記のアカデミー版カント全集を使用した。

Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. I — X X IX, Berlin 1902ff.

適宜、下記の全集及びテキストも併用している。

Kant's Werke.Akademie-Textausgabe, herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften Bd. I — IX, Walter de Gruyter, Berlin, 1968.

Immanuel Kant Werkausgabe, herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd. I — X II, Aufl.7, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996.

Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt, Dritte Aufl., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

Prolegomena zu einer jeden künftigen Mataphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. herausgegeben von Karl Vorländer, 7 Aufl., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1993.

Kritik der praktischen Vernunft. herausgegeben von Karl Vorländer, Zehnte Aufl., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

Kritik der Urteilskraft. herausgegeben von Karl Vorländer, Siebente Aufl., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. herausgegeben von Karl Vorländer, Neunte Aufl., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1990.

Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. herausgegeben und mit Einführung und Anmerkungen versehen von Gerhard Lehmann, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1927.

Briefwechsel. herausgegeben von Otto Schöndörffer, Dritte, erweiterte Aufl., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1927.

カントの翻訳は以下のとおり。

『カント全集』全 22 巻別巻 1 巻 (22 巻及び別巻は未刊)

坂部恵、有福孝岳、牧野英二編 岩波書店 1999—年

『純粋理性批判』全 4 巻

天野貞祐訳 講談社学術文庫 1993 (第 1 巻) 年、1994 (第 2-4 巻) 年

『純粋理性批判』上・中・下 篠田英雄訳 岩波文庫 1992 年

『カント 学問として出現しうる将来のあらゆる形而上学のための序説・実際の見地における人間学』

門脇卓爾、塚崎智訳 完訳・世界の大思想 2 1983 年

『カント〈上〉 純粋理性批判』 高峰一愚訳 世界の大思想 10 河出書房 1965 年

『カント〈下〉 実践理性批判・判断力批判・永遠平和のために』

檜山欽四郎（実践理性批判）、坂田徳男（判断力批判）

土岐邦夫（永遠平和のために）訳 世界の大思想 11

河出書房 1965年

『カント』

土岐邦夫・観山雪陽、野田又夫、加藤新平、三島淑臣、森口美都男、佐藤全弘訳

世界の名著 19 中央公論社 1992年

『訳注 カント『判断力批判』』（上下） 宇都宮芳明訳注 以文社 1994年

2 参考及び参照文献

A 著作

Adickes, Erich : *Kant und das Ding an sich*, Heidesheim, New York, 1977.

—— : 『カントと物自体』赤松常弘訳、法政大学出版局、1974年

Ayer, Alfred J. : *The foundations of Empirical Knowledge*, St. Martin's Press , New York , 1969.

—— : 『経験的知識の基礎』神野慧一郎・中才敏郎・中谷隆雄訳、勁草書房、1991年

Bennett,Jonathan : *Kant's Dialectic*, Cambridge University Press, 1974.

Hegel, G.W.F. : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp Verlag, 1986.

Heimsoeth, Heinz : *Tranzendentale Dialektik—Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, de Gruyter, Berlin, 1966-71.

—— : 『カント『純粹理性批判』註解超越論的弁証論 魂・世界および神』（第1部）山形欽一訳、晃洋書房、1996年

Herring, F. : *Das Problem der Affektion bei Kant*, Köln, 1953.

- Höffe, Otfried : *Immanuel Kant*, C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1983.
- : 『イマヌエル・カント』 藪木栄夫訳、法政大学出版局、1991年
- Jacobi, F. H. : *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, 1787(Gesammelte Werke, Bd.2, 1815).
- Knüfer, C. : *Grundzüge der Geschichte des Begriffs 'Vorstellung' von Wolff bis Kant*, Hildesheim-New York, 1975.
- Martin, Gottfried : *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftslehre*, Aufl.4, Walter de Gruyter, Berlin, 1969.
- : 『カント——存在論および科学論——』 門脇卓爾訳、岩波書店、1978年
- Paton, H. J. : *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the 'Kritik der reinen Vernunft'*. G. Allen & Unwin, London, 1936.
- Prauss, Gerold : *Kant und Problem der Ding an sich*, Bonn, 1974.
- : *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, de Gruyter, Berlin, 1971.
- : 『認識論の根本問題——カントにおける現象概念の研究——』 観山雪陽、訓覇曄雄訳、晃洋書房、1979年
- Smith, Norman Kemp : *Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason"*, Humanity Press International, 1995.
- : 『カント『純粹理性批判』註解』(上・下)、山本冬樹訳、2001年、行路社
- Strawson, P. F. : *The Bounds of Sense*, Routledge, 1966, reprinted 1993.
- : 『意味の限界——『純粹理性批判』論考——』 熊谷直男他訳、勁草書房、1987年
- Vaihinger, Hans : *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Scientia Verlag AALEN, 1970.
- Kant in der Diskussion der Moderne*, Herausgegeben von Gerhart Schörich und Yasushi Kato, Suhrkamp Verlag, 1996.

『カント・現代の論争に生きる』(上下)、坂部恵、G・シェーンリッヒ、大橋容一郎、加藤泰史編、理想社、1998,2000年

有福孝岳、坂部恵、石川文康、大橋容一郎、黒崎政男、中島義道、福谷茂、牧野英二編
:『カント事典』、弘文堂、1997年

石川文康:『カント入門』、ちくま新書、1995年

——:『カント第三の思考——法廷モデルと無限判断』、名古屋大学出版会、1996年

岩崎武雄:『カント「純粹理性批判」の研究』、勁草書房、1965年

岩田淳二:『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

大鹿一正他著:新・岩波講座哲学15『哲学の展開』、1985年

カント研究会編:現代カント研究2『批判的形而上学とは何か』、牧野英二、福谷茂編、晃
洋書房、1997年

——:現代カント研究4『自然哲学とその射程』、松山壽一、犬竹正幸編、1993
年

黒積俊夫:『カント批判哲学の研究——統覚中心的解釈からの転換——』、名古屋大学出
版会、1992年

——:『カント解釈の問題』、溪水社、2000年

——:『ドイツ観念論との対決——カント擁護のために』、九州大学出版会、2003年

高峰一愚:『カント純粹理性批判入門』、論創社、1991年

長倉誠一:『カント知識論の構制』、晃洋書房、1997年

中村博雄:『カント『判断力批判』の研究』、東海大学出版会、1995年

日本カント協会編:日本カント研究3『カントと目的論』、理想社、2002年

日本カント協会編:日本カント研究4『カント哲学と科学』、理想社、2003年

浜田義文:『若きカントの思想形成』、勁草書房、1972年

桧垣良成:『カント理論哲学形成の研究——「実在性」の概念を中心として——』、溪水社、
1999年

牧野英二:『カント純粹理性批判の研究』、法政大学出版局、1989年

森 禎徳:『理念をめぐるカントの思惟』、文理閣、2001年

B 論文

- Allison, H.E. : Kant's concept of the transcendental object, *Kant Studien*, Bd.59,1972.
- Bondeli, Martin : Zu Kants Behauptung der Unentbehrlichkeit der Vernunftideen,
Kant Studien, Bd. 87, 1996
- Cameron, E.W. : God,Kant,and the Transcendental Object—An Investigation into the
Kantian Critique of the Ontological Argument—, in: *Akten des 4
Internationalen Kant-Kongresses*, 1974.
- Düsing, Klaus : Kant und die beschreibenden Naturwissenschaften. Zur
epistemologischen und wissenschaftsgeschichtlichen
Kant-Interpretation von S.Marcucci, *Kant Studien*, Bd.86, 1995.
- Freudiger, Jurg : Kants Schlußstein – Wie die Teleologie die Einheit der Vernunft
stiftet, *Kant Studien*, Bd.87, 1996.
- Genova, A. C. : Kant's Epigenesis of Pure Reason, *Kant Studien*, Bd.65, 1974.
- Henrich, Dieter : Zur theoretischen Philosophie Kants, *Philosophische Rundschau* 1 ,
1953/54.
- Krings, H. : Funktionen und Grenzen der transzendentalen Dialektik in Kants Kritik
der reinen Vernunft,in G.Schönrich/Y.Kato(hrsg),*Kant in der Diskussion
der Moderne*, 1997.
- Lee, Kwang-Sae : Kant on Empirical Concepts, Empirical Laws and Scientific Theories,
Kant Studien, Bd.72, 1981.
- Jánoska, G. : Der transzendente Gegenstand, *Kant Studien*, Bd.46.,1954/55.
- Longueness, Béatrice : Kant et les jugements empiriques—Jugements de perception
et jugements d'expérience— , *Kant Studien*, Bd.86, 1995.
- Malter, Rudolf : Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft.Systematische
Überlegungen zu Kants Ideenlehre., in Wolfgang Marx(hrsg), *200
Jahre Kritik der reinen Vernunft*.
- Philonenko, A. : Kant und die Ordnungen des Reellen, *Kant Studien*, Bd.61, 1971.
- Prauss, Gerold : Kants Problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft,
Kant Studien, Bd.72, 1981.

Sherover, C. M. : Two Kinds of Transcendental Objektivty: Their Differentiation.,
Essays on Kant's Critique of pure Reason, Edited by Mohanty and
R.W.Shahan,1982.

Tuschling, Burkhard : System des transzendentalen Idealismus bei Kant? Offene
Fragen der – und an die – Kritik der Urteilskraft., *Kant
Studien*, Bd.86, 1995.

Wartenberg, Thomas E. : Order through Reason, *Kant Studien*, Bd.70, 1979.

朝広謙次郎 : 「目的論的判断力の問題——カントの自然目的論——」、現代カント研究4『自
然哲学とその射程』、松山寿一、犬竹正幸編、1993年

稲垣恵一 : 「先験的对象と物自体」、『中部哲学会年報』第30号、中部哲学会編、1998年
—— : 「カントのロック批判——先験的对象と実体の議論をめぐって——」、『哲学会
誌』第33号、弘前大学哲学会編、1998年

—— : 「理念の統制的使用とその図式」、『名古屋大学哲学論集 哲学の根本問題 黒積
俊夫先生退官記念論文集』特別号、名古屋大学哲学会編、2000年

—— : 「カントは現象主義者だったか?」、『名古屋大学哲学論集』第5号、名古屋大
学哲学会編、2001年

—— : 「理論理性の限界内における理念の不可欠性」、日本カント研究4『カント哲学
と科学』、日本カント協会編、理想社、2003年

今井正浩 : 「「技術者」とロゴス——「古代ギリシア技術」論考——」、『哲学会誌』、弘前大
学哲学会編、第32号、1997年

久呉高之 : 「カントにおける現象の観念性——表象としての現象——」、現代カント研究2
『批判的形而上学とは何か』、カント研究会、牧野英二、福谷茂編、1997年

田村 均 : 「現象主義の検討」、『哲学論叢』第9号、京都大学哲学論叢刊行会編、1982年
—— : 「ジョン・ロックの自然科学の哲学」、『哲学』第47号、日本哲学会編、1996
年

円谷裕二 : 「経験的観念論と超越論的観念論」、『哲学』第32号、日本哲学会編、1982年

水野美穂 : 「カントにおける宗教と歴史」、『哲学』第43号、日本哲学会編、1992年

山本道雄 : 「研究ノート カントとテーテンス——超越論的認識論と自然主義的認識論——
」、『紀要』第24号、神戸大学文学部編、1997年

山本道雄：「金は黄色の金属である」は分析判断か——可能的経験世界はいかに確定されるか——、『文化學年報』第 16 号、神戸大学大学院文化学研究科編、1997 年

C その他

アリストテレス：『形而上学』出隆訳、アリストテレス全集 12 卷、岩波書店、1994 年

Locke, John : *An essay concerning Human Understanding*, ed by Peter H. Nidditch, Oxford University Press, 1975.

Stillingfleet, Edward : *The Bishop of Worcester's Answer To Mr.Locke's Letter(1697)*, in *Three Criticisms of Locke*, Georg Olms Verlag, 1987.

Wittgenstein, Luwig : *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul LTD, six impression, 1955.