

超越論的觀念論と純粹經驗説の立場

——カント・漱石・西田（二）——

望 月 俊 孝

超越論的觀念論者は一個の經驗的實在論者である。（カント）

通俗の考へを離れて物我の世界を見た所では、物が自分から独立して現存して居ると云ふ事も云へず、自分が物を離れて生存して居ると云ふ事も申されない。換言して見ると己れを離れて物はない、又物を離れて己れはなしであるから、所謂物我なるものは契合一致しなければならん訳になります。（夏目漱石）

少しの仮定も置かない直接の知識にもとづいて見れば、實在とはただ我々の意識現象すなわち直接經驗の事実あるのみである。（西田幾多郎）

一、問題の所在

明治四十一年（一九〇八）年、夏の暑い盛りに、漱石はカントを研究した。東京帝国大学講師の職を辞し、東京朝日新聞に移って二年目、『虞美人草』と『坑夫』に次ぐ本格的な新聞連載小説、『三四郎』の執筆を目前に控えてのことである。

御手紙拝見東京の暑は大変なもので此二三日は非常に恐縮して小さくなつてゐる。夫でも堪らないから時々湯殿へ行って水を浴びて漸く凌いで見たがすぐからだがほてつて気が遠くなつて仕舞ふ。そこへもつて来てエルドマン氏のカントの哲学を研究したものだから頭が大分変になつた。どうかトランセンデンタル・アイに変化して仕舞たいと思ふ。／＼小宮からも手紙が来て君と停車場で落合つたとかいてある。何でも洋服屋の小僧に逆鱗してゐたとかいてあつた。小説をかゝなければならぬ。八月はうんうん云つて暮す訳になるが、まあ命に別条がなければいゝがと私（私）かに心配して居る。君の手紙や小宮の手紙を小説のうちに使はうかと思ふ。近頃は太分ずるくなつて何ぞという手近なものを種にしやうと云ふ癖が出来た。……⁽¹⁾

これは、漱石が佐世保の鈴木三重吉に送付した七月三十日付の手紙である。同じ日に漱石は、九州へ帰省中の小宮豊隆にも手紙を書き、「明後日あたりから小説をかく」と宣言した。⁽²⁾しかしその数日後、八月二日付で小宮に宛てた端書はがきには、「小説はまだか、ない。いづれ新聞に間に合う様にかく。中々あつた」とある。⁽³⁾後日、小説の題名は「青年」「東西」「三四郎」「平々地」の候補の中から「三四郎」に結着、八月十九日には、東京と大阪の朝日新聞に「新作小説予告」が掲載される。そして『三四郎』は、九月一日に連載開始。以後、年も押し詰まる十二月二十九日まで一一七回にわたり連載され、翌明治四十二（一九〇九）年の五月には、春陽堂から単行本が刊行されることになる。

漱石のカント哲学研究は、この小説の創作と無縁ではない。それは少なくともテキスト表面に、一点の痕跡を残している。『三四郎』六の一、講義の跳ねた大学の教室で、隣りの三四郎に佐々木与次郎が声を掛ける場面である。

「おい一寸借せ。書き落したところがある」

与次郎は三四郎の帳面を引き寄せて上から覗き込んだ。stray sheep といふ字が無暗にかいてある。

「何だこれは」

「講義を筆記するのが厭になつたから、いたづらを書いてゐた」

「さう不勉強では不可ん。カントの超絶唯心論がバークレーの超絶实在論にどうだとか云つたな」

「どうだとか云つた」

「聞いてゐなかつたのか」

「い、や」

「全然 stray sheep だ。仕方がない」。

当時の大学にいかにもありそうな一齣であり、「カントの超絶唯心論がバークレーの超絶实在論に」という文字列は、哲学講義の静謐な空気を巧みに写して効果的である。だが、果たしてそれだけのことだろうか。この難解なる文言は、単に小説舞台の小道具にとどまるものなのか。

漱石は、小説世界の実在感を演出するために、日常見聞きし出会つた事どもをアレンジし活用するのを得意とした。冒頭に引いた三重吉宛の手紙にも「君の手紙や小宮の手紙を小説のうちに使はうかと思ふ」とある。そもそも小川三四郎の「福岡県京都郡真崎村」という本籍地にしてからが、小宮の郷里、福岡県京都郡犀川村からの仮構である。だから問題の「カント」云々というこの一句にしても、連載小説の執筆の途次、秋の深まりゆく頃に夏の猛勉強のことをふと思ひ出し、それを物語りの味付けに用いただけ、との見立ても成り立たぬことはない。

それなら、それもよいだろう。しかし、この句のある場所が場所だけに、何か意味ありげで気にかかる。というのも、こゝはちやうど物語り中盤のクライマックス、連れと逸れた美禰子と三四郎が、菊人形の雑踏を避けて、「唐辛子を干した」「葎屋根」の傍近く、「小河の縁」の「草の上」に坐り、「安心して夢を見てゐる様な空模様」のもと、「遠くの雲を眺め」語らうあの場面、「二人」の間のやりとりのうちに「迷子」が「迷へる子」に転じ、謎の呪文の如くに美禰子の口から繰り出

された、その「美しい」絵のような光景（五の八一十）の、その直後、章を改め無味乾燥の講義室へ場面転換したその場所で、主人公の逡巡と煩悶の内に「stray sheep」が『三四郎』全篇の問題と化した地点なのだからである。いうまでもなく、聖書の一句「stray sheep」は、物語りの大団円（十二の七）では「迷羊」となって、教会堂前での美禰子との「分れ」の場で四度反芻される。そして数字も不吉な第十三章、池の女ならざる「森の女」の展覧会の場を描く最終回の掉尾にて、駄目を押すように、二度咄かれる。

「カントの超絶唯心論」云々の句の登場は、まさにストレイ・シープの主題が、作品の中心に据わった場所での出来事である。だからこの学術語の小説本文への挿入は、ストレイ・シープの意味解明とも絡まって、作品解釈上重要な問題となる。ただし、その究明は今ここの課題ではない。それに先立ってわれわれが取り組むべきは、作家漱石がここに召喚した哲学用語の指し示す、事柄それ自体の解明である。

結論を先取りしていえば、われわれの近代が抱え込んだ問題の超克の可能性は、すべてこの事柄の理解の如何にかかっているといつて過言でない。とりわけこの時代に狭く凝り固まったわれわれの技術、その近代技術によりわれわれが物を「作ること」、この制作の営みの現下の問題状況を根本から批判的に解体構築してゆく道が、この事柄の理解により、初めて切り拓かれてくるはずである。「カントの超絶唯心論がバークレーの超絶實在論にどうか云ったな」。脇役与次郎の軽い口調を借りて、漱石がさりげなくわれわれに語りかけたとき、作家は間違いなくこの場所に、時代の問題の根が伏在しているのを洞察していたのである。

二、経験的實在論にして超越論的観念論

あの夏の漱石のカント研究は、この洞察の予感を確信に変えて創作に立ち向かうための、不可欠の準備であり、維新の志士の覚悟で小説に打ち込む作家としての、不可避の行であった。大袈裟に言うのではない。この事柄と向き合う漱石の深く厳しい息遣いは、何よりも以下の執筆メモに、如実に現れている。

{ Empirical realism and a transcendental idealism (Kant)
 { Transcendental realism, ipso facto empirical idealism (Berkeley)
 Is space within or without us? ^(a) v.p.376

明治四十一年の「初夏以降」のものと推定され、全集に『三四郎』メモと付記されている断片四九A、漱石の「手帳⑤」を裏表紙から横書で用いた「頁12」に見える三行である。カントか、あるいは、バークリか。この二人の哲学の立場を対置したメモ書きが、先の与次郎の科白せりふに関連することは明白だ。一行目を当世風におとなしく訳せば「経験的實在論と超越論的觀念論(カント)」、二行目をややくどく逐語訳してみれば「超越論的實在論、それ自身、事実上、結果的に経験的觀念論(バークリ)」となる。そして三行目、この鋭い対置の磁場に発生する問いの重みを汲みとって、これを少し丁寧に出すならば、「空間はわれわれの内にあるのか、それともわれわれを抜きにして外にあるのか?」となる。驚くべき三行だ。⁽⁹⁾

これは、デカルト以後の西洋近代哲学を悩ませ続け、十九世紀末転換期の西洋思想や、明治大正期の日本の哲学者をも大いに煩わし、そして今日に至るもなお抜きがたく残存する近現代の哲学的根本問題を、実に濃密に凝縮した形で呈示している。それと同時にこの三行は、漱石から溯ること一〇〇年前、今から数えて二〇〇年以上前に、この問題と正面から格闘し、一つの決定的な突破口を切り開いたカント『純粹理性批判』の断案を、しかと掴み取っている。

『三四郎』の作家は、この問題と解法を明治の読者に示すために、カントの言う「超越論的觀念論 transzendentaler Idealismus」を「超絶唯心論」と表記⁽¹⁰⁾、「超越論的實在論 transzendentaler Realismus」を「超絶實在論」と訳出していたのであった。⁽¹¹⁾「カントの超絶唯心論がバークレーの超絶實在論にとつたとか云つたな」、「どうだとか云つた」。与次郎も三四郎も何かを知らされ、気がかりながら傍らを通り過ぎるしかなかったこの場所に、作家自身は逗留しつつ、バークレーを排して、カントを選択する。そして「超越論的實在論」ではなく、「超越論的觀念論」を漱石が採り採った時、彼は同時に、カントの「経験的實在論」をも正しく受け止めた。事実、あの重要な三行のメモから二ページ目(手帳⑤の頁110)には、“○Empirical realism and a transcendental idealism”の一行が、他の二行を排して書き付けられている。酷暑の夏の研究成果が、この一言に籠められている。創作家漱石はこの決定的な一行のうちに、長らく彼が求めてきた「文芸の

哲學的基礎」の、第一根本原理を明確に見定めたのである。¹³⁾

この英文一行が暗示している事柄の重要性を考慮に入れ、少しばかり力を込めて、「經驗的實在論にして、超越論的觀念論」と訳しておく。「經驗的實在論」と「超越論的觀念論」とのあいだにあって、その両方の世界觀を区切り繋ぐ“and”の意味。これを、われわれはいかにして、どこまで、理解し見切ることができるのか。問題の鍵のすべては、この一点にかつている。こうして身に迫ってくる事の重大性を前にして、いつそのこと、この“and”を「即」としてみたい誘惑に駆られる。すなわち、「經驗的實在論即、超越論的觀念論」。だからしてまた、「超越論的觀念論即、經驗的實在論」。

おそらくは、これが事柄に最もふさわしい解釈および表現となる、という見通しはある。しかしわれわれはまだ、当の“and”が接続する、「兩項の正確な意味さえ知らずにいる。だからいまこゝで“and”を「即」と訳したところで、この「即」の意味する事柄を確実に掴むどころか、かえって取り逃がしてしまいかねない。輕率妄動は慎まねばならぬ。それに何より、肝腎の漱石があの英文をどう理解し、書き留めたのかも、今のところ定かではない。『三四郎』執筆時に彼は果たしてここに遥かに展望される「即」の地点に立ちえていたのか。あるいは、それ以後の彼の創作の道は、この「即」へ向けて進みゆくものでありえたか。この問いに正しく答えるためには、改めて漱石の作品と言説とを、あの英文一行の視点から、「即」の理解の地点に立つて、再解釈しつくす作業を必要とする。これはしかし、実に途方もない課題である。

ただ少なくとも、ここに垣間見られた作家の態度と工夫には、こうした一連の問いを惹起するものが確かにある。したがってまた、こゝで仮に“and”を「と」と訳したとしても、この單純な「と」も、もはや機械的並列併記の「と」ではありえず、「それでありながら」、「そうすると」、「しかも、かつまた同時に」という、表情豊かな関係性の含蓄において理解されなければならない。創作家漱石は、あの英文をそのように「恐ろしい」、「矛盾」(『三四郎』二の五)をはらむ謎として、あるいは一つの問題ないし公案として、受け止め、書き留めたのにちがいない。¹⁴⁾

經驗的實在論にして超越論的觀念論。この不可思議な事態のうちに、漱石文芸の哲學的原理はようやく根本的に確立した。ただし、ここに定まった創作の第一原理は、物事の定着・固定を本旨としない。逆にこの根本原理そのものは、觀念世界と實在世界との交錯の間を自由に往還遊動する、制作の生動性(ポイエシス)の源泉となるものである。その精彩に富む事情の詳細を掴むためにも、われわれは原理の本源に立ち返り、カントの哲學を研究しなければならない。

それに先立つて、しかし、まだいくつか確認しておかなければならないことがある。漱石がカントの精神に触れて『Empirical realism and a transcendental idealism』と書き付けたとき、彼は「一度とも近傍に“○ white cloud”と書き記した。『白い雲』。それは美禰子と三四郎のあいだに有るようで無いような恋愛に絡む、作中の重要モチーフである（四の十二、五の八）。そして、美禰子が言うように「雲は雲でなくつちや不可ない」のだし、『白い薄雲』が「筋違に長く浮いてゐる」〔此空を写生したら面白い〕と野々宮君も認めるにしても、同じ野々宮の教えによつて三四郎が言うように、白い雲は、高空に離合集散する無数の「雪の粉」による、生滅変動絶え間ない日光反射の物理現象である。あの「迷へる子」の謎かけのみならず、ここにも何か因縁めいたものがありそふだ。

もう一点、より重要なことがある。よく知られるように、『三四郎』は「無意識なる偽善家」もしくは「巧妙」「優美」な「露悪家」をめぐる恋愛模様を描いたものだが、『天性の発露のま』の美禰子の魅惑の是非善悪に関連し、断片四九H（手帳⑤100）には、次のメモ書きが見いだせる。「×真面目ナモノガ考ヘル時ハ 凡テノ pleasure ハ皆 illusion テ凡テノ sin ハ reality ナル如クニ見エル。何故ニ我等ハ双方ヲ illusion ト見做シ若クハ双方ヲ reality ト見ることのできる態度を求めている。しかもこれらがそれぞれに、『超越論的観念論』と『経験的实在論』とに対応することは明白だ。すると問題になるのは、漱石がこの二つを「若クハ」でないだこと、しかも喜びや罪の实在性と観念性に関わって、後者を illusion の語で理解したこと、二点である。

「若クハ」は、いまだ「即」でなく、『にして』でさえもない。また、幻想・錯覚は通常たしかに観念や表象と重ねられ、まさにこのことが長らく事柄の理解を妨げてきたのだが、カントの「超越論的観念論」は、観念・表象・現象を単なる幻想・夢想や仮象と見なす立場からは、すでに遥かに身を翻した場所に立脚する。ゆえに『三四郎』の作家はまだ、『Empirical realism and a transcendental idealism』の真正の理解からは、ほど遠いところにあるといわねばならぬ。しかし、こつてはもうこれ以上『三四郎』に立ち入るのを禁欲しなければならぬ。われわれは、〈経験的实在論にして超越論的観念論〉という主題の解明をめざし、急ぎカントの思索を参観することにしよう。

三、実在論・観念論の反転模様

イマヌエル・カント（二七二四—一八〇四年）は、近代ヨーロッパ世界の東端、バルト海沿岸の国際港湾都市ケーニヒスベルク（現ロシア領カリニングラード）に生まれ育ち、かの地の大学教授として活躍した。彼は、いわゆる西洋近代の哲学者というよりも、われわれ世界市民の新たな時代の哲学者であり、カントの第一主著『純粹理性批判』は、デカルト的近代への違和を主導動機とする、哲学の革命文書である。まずは、この点を見逃してはならない。

明治日本と同様に、西のイギリス、フランスに遅れて近代啓蒙を迎えたドイツ。啓蒙専制君主フリードリヒ大王（在位一七四〇—一八六年）の権勢のもと、富国強兵・領土拡張・重商主義の政策を推進し、「上からの近代化」を急いだプロイセン王国にあって、当代哲学の主流を成したのは、クリスティアン・ヴォルフ（一六七九—一七五四年）の合理的な形而上学であった。ライプニッツの哲学をデカルト主義的に通俗化したとも評されるヴォルフの哲学は、認識論に関してはロック経験論の影響も受けて、「理性と経験の結婚」を標榜した。しかし総じてそれはデカルト主義的な物心二元論の枠にとどまり、合理論（理性主義 Rationalismus）の演繹的・総合的な体系構築の方法論に従うものであった。

カントは、そのようなヴォルフを中心とするドイツ学校哲学の空気を吸って、哲学修業時代をすごした。しかし一七六〇年代、ヒュームの経験論的な懐疑の促しにより、「独断のまどうみ der dogmatische Schlummer」からの覚醒を迫られ、自身も属した伝統的形而上学体系との対決に乗り出す。そして長く苦しい沈黙考の総決算として、『純粹理性批判』（一七八一／八七年）が生まれる。十八世紀末の来るべき歴史転換期を早々と展望した本書の出現は、近代理性の哲学の継承発展ではなく、むしろ、感性と理性との協働を重んじるわれわれ人間の、理性批判の哲学の新たな誕生である。「ライプニッツ・ヴォルフ」の体系の独断を疑い、その根幹をなす合理主義的な理性像の虚妄を暴き、人間理性の権能と限界とをどこまでも厳しく見詰め続けること。人間の有限性を自覚した理性の自己批判というこの一点にこそ、カント哲学の新しさがあり、真の近代の可能性が根ざしている。

旧来の枠組みに固執する伝統体系は、断固解体しなければならない。ゆえに、同時代人は、「すべてを破壊するカント」と評して、理性批判の徹底性を恐れた。しかし、ここに切り開かれた「批判の道」は、単に否定的な破壊衝動に根ざすもの

ではない。それはニュートン以後、ルソー以降のわれわれの時代にふさわしい新たな形而上学体系を、人間理性の生命の源泉たる「経験の地盤 Boden der Erfahrung」(A3=B7)の上で構築することを目指すものである。「形而上学にあらゆる輕蔑を示すことが当然のように時代の流行口調」(A VII)となった哲学の危機を見つめ、だからこそ、批判の道が選び取られた。カントの哲学は、理性の伝統体系の解体構築を使命とする批判的建築術の営みであり、われわれ人間の学問、技術、芸術、道徳、信仰、法体系、政治体制、国際秩序、歴史、等々を、今一度新たな仕方で形づくる、来るべき世界の哲学的設計構想である。

“Empirical realism and a transcendental idealism”というあの案件は、こうした理性批判の哲学の根本動向に関わっている。あるいは、実在と観念に関するあの哲学的洞察があつてこそ、カントの批判的建築術の道は開かれたのだと言つてよい。明治の文豪、夏目漱石は、この批判哲学の核心部を鋭く嗅ぎつけた。

この哲学的画期の出来事は、しかし、西洋の同時代人にも次世代にも、真の理解者を見いだすことができなかった。その圧倒的な無理解に晒される前の、カントの率直な宣言文を見てみよう。『純粹理性批判』の第一版(一七八一年)、「外的諸関係の」観念性に関する第四誤謬推理⁽¹⁶⁾と題する章で、「外的物体」や「外的世界」の存在把握に関わる伝統的形而上学の誤謬推理を、批評・批判する場面での言明である。

超越論的観念論者 der transzendente Idealist は一個の経験的実在論者 ein empirischer Realist であり、現象として見なされた物質に現実性 Wirklichkeit を認める。しかもこの現実性は推論されるものであってはならず、むしろ直接的に知覚されるのである。これに対し、超越論的実在論は必ずや窮地に陥り、経験的観念論に場所を明け渡すことを余儀なくされる。そうなるのも、それ「超越論的実在論」が、外的感官の対象を、外的感官そのものから隔絶された或るものと見なし、単なる現象を、われわれの外にある自立的存在者と見なすからである。(A371)

実在論と観念論との複雑怪奇な反転模様。その二パターンが、ここで巧妙に描き分けられている。一方でまず、「超越論的観念論者は一個の経験的実在論者である」。これはカント批判哲学の端的な態度表明であり、『純粹理性批判』を読み、理解

し、語らい、立場を共にする「われわれ」への、覚悟に満ちた政治声明である。「この超越論的観念論への賛意を、われわれはもうすでに最初に表明 erklären しておいた」(A370)。カントは皆にそう呼びかけ、念押ししたうえで、哲学的な革命演説を展開する。「われわれ」はたしかに超越論的には観念論者だが、経験的には間違いなく実在論者だ。だから、心配しないで、共に進もう。それに何より、経験の実在論者であるためには、超越論的には観念論をとらなければならぬ。「われわれ」は、超越論的観念論者であるからこそ経験の実在論者たりうるのだ。そのようにしてカントは、読者に呼びかける。あるいは、「超越論的基礎教程」と題した哲学講義の聴講者に、理性批判の基本姿勢を伝達する。

他方でしかし、「超越論の実在論」は必然的に「経験的観念論」に陥る。これは哲学の窮地である。デカルトやバークリの二の舞にならぬよう、注意しよう。そもそも超越論の実在論の考え方がおかしいのだ。だから反対に、超越論的観念論を採用しよう。これは哲学の、そしてわれわれ人間の、基本姿勢の問題である。選べる道は、この二つだけだ。われわれは、迷うことなく超越論的観念論の道を行こう。

カント理性批判の徹底的な思索により、西洋近代哲学の問題の根が掴みとられた。漱石『三四郎』メモの英文三行は、まさにこの決定的な愛智ラティニシム フロソフィレンの局面を、鋭く摘出したものである。まずは、この批判哲学の折んだ道筋に広がる風景を眺望しよう。

“Empirical realism and a transcendental idealism” すなわち、経験の実在論にして超越論的観念論。これは、決して二つの立場をいうのではない。経験の実在論と超越論的観念論は、「一にして一であり、一にして二である。カントはこれを、より端的に表明した。「超越論的観念論者は一個の経験の実在論者である」。しかし、なぜそのようなことが言えるのか。「経験的」と「超越論的」。たしかに、付加語の慎重な使い分けがある。それによっておそらくは、この驚くべき等置も打ち出したのだろう。しかしそれにしても、観念論と実在論との等置である。これはいつたい、どのようにして可能なのか。

これは本稿全体の課題となる問いであり、容易には答えがたい。さしあたり比喩に頼って応接するなら、それは種々の反転図形に生じる、あの不思議な出来事のようなものであろうか。すなわち、同じ図形が杯さかずきに見えたり二つの横顔の対面図に見えたり、若い令嬢に見えたり老婆に見えたり、ウサギに見えたりアヒルに見えたりする、あの一連の反転図形のことであ

る。

ただし、決定的に異なる点がある。かつてウィトゲンシュタインは、「ウサギ―アヒル」の相貌知覚の反転の刹那に「閃き Aufleuchten」を見た。⁽¹⁸⁾これに比して言えば、今われわれは、この世の全体を眼差す者に立ち現れる、同じ世界の相貌反転の刹那の「閃き」を問題にしているのだ。⁽¹⁹⁾すなわち、反転図形の場合の個別知覚の二義性は、ここで最大規模に拡張されて、哲学的な世界―直観 (Weltanschauung) の反転の出来事となっているのである。

超越論的観念論者と経験的實在論者との等置、あるいは超越論的な観念論と経験的な實在論との相即は、この二様の世界像の反転の最中^{さなか}、その反転が反復される一瞬一瞬の刹那に成り立つ。そして、この不断の反転相即の場所こそが、カント批判哲学の根元的な「立脚点 Standpunkt」である。アヒルの面相とウサギの面相は、たしかに同一の図形に立ち現れる。しかしその両者は、決して同時に現れない。だからまたわれわれは、この世界の超越論的観念相と経験的實在相との、不断の相互反転の只中に身を置くことでは、二相間の相即を實現できない。観念論か、實在論か。そのどちらか一方に滞ってはならない。片面停滯を解消し、その両面間を自由に往還する精神の軽やかさにこそ、理性批判の哲学の真骨頂はある。

超越論的観念論と経験的實在論とは、同じ精神の立脚する一つの立場から展望された、「物一般 Dinge überhaupt」の二つの見方^{アспект}、すなわち、われわれ人間の住まうこの世界の二様の面相（観念相と實在相）にほかならない。それは、同じ一つの世界に直面するわれわれの、二様のアспектの区別^{区別}の事柄であり、そうであるがゆえに超越論的観念論と経験的實在論は、同一の精神において両立接合することができる。超越論的観念論にして経験的實在論。観念論でありかつ實在論。同一世界を眼差す直観二態の区別と接合。理性批判の哲学の根幹をなす世界直観の、区切りと繋ぎのリズムとダイナミズムに注目したい。

この世界を見る批判的視覚の反転往還は、決して自動的にもたらされるものではない。その反転はたしかにわれわれに訪れてくるものだが、令嬢を見た反転図形に老婆を見、そこに再び令嬢を見るには、それなりの眼力と精神集中を必要とする。それと同じように、この世界観的なアспектの反転往復運動に、哲学的視力の鍛錬は不可欠である。ましてやこの相貌間を自由闊達に往還しつづけるには、かなり熟練し卓越した精神の軽みが求められる。その意味で、あの二様の世界直観の批判的等置は、この上なく鋭利に研ぎ澄まされた哲学的肉眼^{肉眼}の技術である。超越論的観念論即経験的實在論、経験的實在

論即、超越論的觀念論。もしもそのようなことが端的に言えるのだとしたら、それはおそらく、批判哲学的な精神集中の極まった、その先の場所でのみ可能なだろう。

比喩の翼に身をゆだね、われわれは分不相応にも、遙か遠く彼方にまで踏み入ってしまったようである。先を焦らず、カント『純粹理性批判』第一版のあの文章にたち帰ろう。そこにまだ残る、後半部の意味を探らねばならない。

四、デカルト的近代との批判的対決

「超越論的實在論は必ずや窮地に陥り、経験的觀念論に場所を明け渡すことを余儀なくされる」。後半部の實在論・觀念論の反転は、前半部に望見された世界直観の自由闊達な反転相即の趣に対し、実に重苦しい拘束の色を帯びる。光り輝く純粹理性認識の暗闇に囚われた近代の自我は、この世の現実の実感と手応えを失い、仮象の虚空を淋しくさ迷うはめになる。なぜか。それは、超越論的實在論が「外的感官の対象を、感官そのものから隔絶された或るものと見なし」たからにほかならない。

本来、超越論的には「物質 Materie」も「単なる現象 bloße Erscheinung」であり、「表象 Vorstellung」であり、つまりは「觀念 idea」である。物質のみならず、すべてをそのように観すること（超越論的觀念論）こそが肝腎であり、すべてはここから始めるべきである。それなのに超越論的實在論は、この反省的觀照の場面に、不注意にも経験的心理学的な内外区別を滑り込ませ、「物質」を「われわれの外にある自立的存在者」と見なしてしまった。この超越論的反省の不徹底と、事柄の曖昧さに乗じた軽率こそが、哲学に方法を誤らせ、近代の思索を袋小路に導いた諸悪の根源なのだ。

近代を悩ます「物質」および「外的世界」に関する「觀念論」と、それゆえの「懷疑論」。その直接の病根として、ここに批判的診断が指弾するのは、デカルト的物心二元論である。すなわち精神と物質（および身体）、「思惟する物 res cogitans」と「延長する物 res extensa」を存在論的に切断し、相互に独立自存する二つの「実体 substantialia」として打ち立てた、デカルト主義的二元論である。以後、ここに、西洋伝統の二項対立——精神と物体、霊と肉、觀念と物質、知性的なものとの感性的なもの、理性と動物性、人間と自然、内と外、意識と対象、言葉と事物、等々——は、不動盤石の基礎を得る。そして近代の理性は、自閉し、硬直してゆく。とりわけ、近代自然科学の興隆を背景にして、自我と物体の二元論的対

抗図式に、「主観」と「客観」の対概念をそのまま当てはめて、相互に自立する二実体間の関係を問う認識問題を粗雑に捨ててしまったことが、近代西洋哲学の致命傷となった。

この二項対立症候群には、しかも、デカルト的病根自体のさらなる根本病因として、プラトニズムのイデア論的存在観がある。イデアを真実とし、感覚物を仮象とする、感性軽視・肉体蔑視の、あの伝統的な二世界論である。この世の物質的な物や感性的な物との接触を絶ち、ただ自己関係的な思惟にこそしむ純粹理性。デカルトは、この純粹自我が、自己の存在を直接的に「認識」するのだと思い込んだ。「我思う、ゆえに我あり Je pense, donc je suis.」ここに近代哲学の第一原理が見出された。「思惟する自我」を独立自存の第一拠点とする形而上学的近代建築は、しかし、その新奇な装いとは裏腹に、西洋古来の理性主義の伝統を二面的に強化し発展させたものにすぎない。

カントの理性批判は、この思想伝統に巣食う純粹理性への偏執、自存する靈魂への妄執に立ち向かう。その鋭い対決姿勢は、先の第四誤謬推理のテキストでも、「物質」を端的に「外的感官の対象」と呼び、しかも外なる物質の「現実性」が「直接的に知覚される」と主張したところに、決然と打ち出されている。

空間に場所を占める物質は、空間を認識形式とする「外的感官 äußere Sinne」の対象である。それはたしかに「外的な物 äußere Dinge」であり、「われわれの外なる物 Dinge außer uns」にはかならない。しかし、この外的性格にもかかわらず、あるいはだからこそ物質は、われわれに「直接的」に知覚される。詭弁を弄しているのではない。むしろ、「健康な通常一般の悟性 gesunder und gemeiner Verstand」の常識にとっては、実に単純明快な話である。そうした物体経験の直接性を、しかし近代の哲学者カントが無理なく主張できるのは、どうしてか。

第一に、ここで「外的」とは、およそ「空間的」という意味を付与されているのにすぎないからである。そして「空間」は、たしかに経験的には「われわれの外」なる世界を開示するのだとしても、しかし超越論的には「意識一般 Bewußtsein überhaupt」「自我といふもの das Ich」「純粹統覚 reine Apperzeption」の、内なるアプリアリな認識形式にはかならない。すなわち「空間」は、われわれの「外」でもあり、かつ「内」でもある。漱石のあの英文の三行目の問いに、カントはすでにこのように応答していたのだ。

加えて第二に、この超越論的な反省の場で、空間中の「物質」は「現象」と見なされている。そして空間とは、外的現象

たる物質を把握する「感性的直観 sinnliche Anschauung」の形式である。この反省の徹底によって、第三に、物質は「外的感官 äußere Sinne」の直接的な知覚の対象となる。ところで現象とは一般に、われわれの感官に現れたかぎりの物の表象である。ゆえに、物質は五官の対象（すなわち経験の対象）であり、現象であり、表象である。超越論的哲学の語法上、この一連の言い換えは自然で無理がない。

こうして第四に、われわれの経験的な現実認識のもう一方の要、「感性 Sinnlichkeit」の復権が果たされた。人間は、あたかも神のごとき「知的直観 intellektuelle Anschauung」をもちあわせない。われわれが認識対象と直接交渉できるのは、唯一、直観においてのほかになく、しかもわれわれの直観は感性的で「受容的 rezeptiv」である。すなわち、われわれは（外的もしくは内的な）感官によってのみ、物に直接触れることができる。われわれの経験的認識の対象となる物は、物質的な物も含めて、感官に「与えられてある gegeben sein」のでなければならず、われわれは感性的直観に与えられた〈物Ⅱ 対象Ⅱ 現象Ⅱ 表象〉を知覚することで初めて、その現実存在を知ることができるのである。

こうしてわれわれはようやく、常識（健全な共通悟性）においてのみならず哲学的にも、空間中の外なる物体を直接的に把握できるようになった。すなわち物質的対象は、われわれの身体上の五感により直接知覚され、空間内に現実存在する物として、外的感官により直接的に認識される。この直接性は、外的直観の直接性である。そしてより一般的には、われわれ人間の感性的直観の直接性である。ちなみに、この直観の直接性に関して言えば、物質現象と精神現象との間に優劣の差はない。両者はただ、それが外的感官の対象なのか内的感官の対象なのか、ゆえにまた、空間における現象なのか時間における現象なのか、という点で異なるにすぎない。肝腎なのは、物質現象の現実性も精神現象の現実性も、ともに「推論されるものであってはならず、むしろ直接的に知覚される」のだということである。

かくして、われわれは外的感性的直観によって、物質の現実性を把握することができる。逆に言えば、しかし、われわれは物の現実存在を、ただ感性的直観によってしか知覚することができない。ゆえに、感性を侮り、外的感官を度外視するならば、われわれは空間中に現実存在する物質への通路を失い、身体を生きる自己及び他者たちから孤立し、感覚的現実世界との一切の繋がりを絶ち切られて、純粹理性の虚ろな孤空にまどろむよりほかなくなってしまう。

ゆえに、伝統的な理性主義の独断に抗し、感性的なものへの通路を死守するためにも、『純粹理性批判』の本論は「超越

論的感性論 *die transzendente Ästhetik* から始めなければならない。カントの徹底的な理性批判のこの立論、この批判的建築術的な論述の配列と組み立ての妙に、^{われわれ}読者は目を凝らさねばならない。超越論的な理性批判の論証は、すでにその章立ての工夫において、本格的に始まっている。

これは理性の哲学ではなく、理性批判の哲学である。そして純粹理性の批判とは、「自己認識」という、「理性のあらゆる仕事の中でも最も骨の折れる仕事 *Geschäft*」を、われわれのこの時代に「新たに引き受ける」べく「設置」された「一つの法廷」である。

ここに私の理解する批判とは、もろもろの書物や体系の批判のことではなく、理性能力一般の批判であり、しかも理性があらゆる経験に依存せずに到達しようと努力するすべての認識に関しての、批判である。すなわち、それは形而上学一般の可能性もしくは不可能性の裁定であり、またその源泉と範囲と限界との規定であり、しかも、すべては諸原理に基づいてのことである。(A XII)

理性の自己認識の仕事が厄介なのは、われわれの理性が自らの力を持ち、「独断的に夢想する好奇心 *dogmatisch schwärmende Willbegierde*」にも唆^{そと}されて、経験を離れた形而上学的理性使用の場で、「根拠を欠いた越権」に走りがちだからである。そしてとりわけ近代の理性の時代、自然の光がすべての闇を照らし出す啓蒙の時代に、純粹理性としての自我が、超感性的な真実在を知的に直観しようと自惚れるからである。

ゆえに、汝自身を知れ。デカルト的近代理性との対決のために、批判哲学が手にした唯一の武器は、人間理性の「自己認識」という、古来の空手の拳である。「われわれの時代は本来的な批判の時代である」。理性の時代は批判の時代であり、その批判の拳の矛先は、学問や宗教や立法をも貫き通して、あらゆるものの批判の主体たる理性自身にまで差し向けられる。伝統の、そしてまた近代の文化・文明の混迷の元には、理性自身の「錯誤 *Irrung*」「幻想 *Blendwerk*」「錯覚 *Wahn*」がある。これらを根絶し、「理性の自分自身に関する誤解」を修正して、理性の自己分裂・自己矛盾を解消するには、理性それ自身の批判が敢行されねばならない。

純粹理性批判の法廷は、この仕事を「諸原理に基づいて」遂行する。人間理性の権能と限界を見極めるための判断基準は、その「諸原理」が与えてくれる。この審判原理はまた、「理性の永遠不易の諸法則 ihre ewigen und unwandelbaren Gesetze」とも呼ばれるが、理性そのものの根底にある諸原理・諸法則への遡源は、「われわれの理性の自然本性的な使命の意図するところ die Absicht der Naturbestimmung unserer Vernunft」を掘り下げて聴き取ろうとする、理性の自己認識の徹底化の必然的な道筋である。「人間的な自然 die menschliche Natur」に傾聴し、人間理性の自然本性の声に聴従して、その自然本性的な有限性を自覚しつつ、われわれの内なる自然が求め赴く方向を見定めること。カントの批判哲学は、われわれの理性の自己認識の廷内に得られる、有限性の徹底的な自覚をもって、デカルト的近代と対峙する。

五、西洋近代哲学のスキャンダル

私は何を知ることができるのか。そもそも、人間とは何か。人間理性の限界を厳しく見つめる重い旋律は、カント批判哲学全編を支える通奏低音である。理性は自己自身を批判的に認識し、自己の有限性の事実を直視した。ゆえに批判的理性は、感性の受容性との協働の道に進み出る。『純粹理性批判』では、だから「超越論的感性論」が先行する。まずは、感性的な現実世界への通路を確保しなければならない。そしてその後で、理性（悟性および思弁理性）自身の認識的権能を論ずるのでなければならない。

もちろん、論述の分量の点では、後続の「超越論的論理学」の方が感性論を大幅に上回る。しかし、「感性と理性との諸限界」の自覚という核心点についていえば、わずか数十頁の感性論が、批判の全体において圧倒的な主導権を握っている。感性論が理性の論考に先行することで、このことが可能となった。そして今、われわれの新世紀に、耳を傾けるべき主題はこの有限性の通奏低音である。カント批判哲学においては、理性の権能の正当化という表層の旋律の根底で、その権能の範囲を制限し画定する今一つの主題が、いつも密かに鳴り響いている。

しかしながらカントの没後、とりわけ十九世紀の後半から二十世紀の初頭にかけては、新カント学派（コーヘン、リッケルト、ヴィンデルバント等）を中心に、カントに「認識の基礎づけ」「学の基礎づけ」の論証を求める読み方が一世を風靡した。明治日本の哲学者たちは、ちょうどその頃に西洋近代と出会う。そして、近代の基礎づけ主義的な解釈は、今に

至るまで、カントをめぐる教科書的な哲学史の語り口を支配している。

たしかに『純粹理性批判』は、経験的認識をア priori に基礎づけ、近代の経験的自然科学を厳密に定礎したものととして読むこともできる。その超越論的な感性論と論理学は、空間・時間および諸カテゴリーを人間の認識のア priori な基礎として打ち出し、これら形式原理の「客観的な実在性」ないし「妥当性」を論証したものにほかならない。

しかし同時に、見忘れてはならないことがある。この正当化の論証全体が、あの有限性の主題のもと、「物自体 Ding an sich selbst」と「現象 Erscheinungen」とを峻別する批判的断案の上に成り立っているのだ。だから、当のア priori な認識形式（空間・時間、諸カテゴリー）は、物自体ではなく、ただ現象としての物にのみ妥当するものとして、客観的な実在性が保証される。人間が経験的に認識できるのは現象のみであり、われわれは決して物自体を認識することができない。この理性批判の宣告も、もはやカント哲学解説上の教科書的確認事項と化してしまった感がある。しかし、だからこそここで今一度、この限界規定のもつ革命的な意義を、十分に噛み締めておかなければならない。

「超越論的觀念論者は一個の経験的實在論者である」。カントのあの画期的な宣言は、まさにこの批判的断案の系を成す。すなわち、物自体と現象とを鋭く区別し、人間理性の有限性の自覚のもとに、物自体の知的直観への執着を決然と断念した時に初めて、「経験的實在論にして超越論的觀念論」という批判哲学の、革命的な態度表明は可能となる。物それ自体の存在と認識への根深い妄執を断ち切って、現象世界の哲学（現象学 *Phänomenologie*）⁽²³⁾の徹底を志すに到った場所でのみ、「超越論的觀念論者は経験的實在論者だ」と、自ら軽やかに宣言できる。

天国、イデア界、叡知界に真實在の座を求めるのは、もうよそう。われわれ人間が生きて現にあるのはこの世界、感官をとおして、われわれに現象する物の世界のみである。そしてこの、経験の地盤こそが、われわれの存在理解の故郷である。われわれの新たな批判の時代、今ここの「理性の自己認識」の徹底の果てに、理性批判の哲学者はそう達観して、デカルトの近代との対決に乗り出したのであった。

漱石の凝視した「バークレー」と「カント」との対置、超越論的實在論と超越論的觀念論との対抗関係はまぎれもなく、人間理性の有限性の自覚によってもたらされた、物自体と現象との批判的な峻別に、そのまま対応している。⁽²⁴⁾ 理性主義の伝統（プラトニズムおよびキリスト教の二世界論）は、感性に依存しない純粹理性の知的直観により、物それ

自体の真実在を認識しようとする主張する。近代哲学の父デカルトは、この強固な先行判断『*vor-urteil*』を暗黙の足場にして、あの物心二元論を打ち立てた。すなわち、まずは「自我」それ自体を不可疑の第一拠点として実体的に定立し、その上で、その超越論的に外なる場所に、幾何学的延長を本質属性とする「物質」それ自体を、非感性的実体として定立したのである。

以後、近代の哲学者たちは、スピノザ、ライプニッツ、ヴォルフも、ロック、バークリ、ヒュームも、超越論的かつ存在論的に切り分けられた内外二実体の対立図式に呪縛される。ゆえに近代理性は、純粹自我の圏域への知的安住を決め込むか、さもなければ、この自閉の牢獄からの脱出を求めて、常にもがき苦しまざるをえなくなる。哲学史の教科書では「大陸合理論」と「英国経験論」とに仕分けされても、彼らの抱えた問題の根は同じである。カントの理性批判は、この形而上学的病根を突き止めた。そしてこれを「超越論的実在論」、ないし「超越論的な意味で理解された二元論」(A176)と命名し、糾弾したのであった。

それまでも、哲学者たちは種々の対策を講じてきた。たとえば、形而上学的には「神の誠実」(デカルト)、「機会原因」(マルブランシュ)、「神即ち自然」(スピノザ)、「予定調和」(ライプニッツ)といった道具立てで、物体・精神の再接続が工夫された。あるいはまた心理生理学的な経験科学の視点から、「観念*ideas*」——とりわけ「複合観念」(ロック)や「観念連合」(ヒューム)——の生成メカニズムの分析を徹底し、心(ないし知性)の内なる観念と、外に存在する「物自体*things themselves, thing in itself*」⁽²⁴⁾との対応関係を推論してみたり、あるいは「原因」と「結果」の「恒常的連接」の経験から、外的物体の存在への「信念*belief*」を導き出したりする、経験論の道が模索された。

しかしこれらは、西洋近代に発生した認識問題・心身問題への、いわば対症療法にすぎない。ここに総動員された数々の理屈はそれぞれに興味深いが、われわれ人間の生活実感を納得させうるものではない。超越論的に外なる物(自我の外なる物体および外界)の存在への懷疑という、近代哲学の根本問題は、問題の源泉となるデカルト的三元論を前提しているかぎり、けっして克服することができないのである。

そうなることは、問題発生の当初から予想できたはずである。少なくともデカルト本人は、ハーグに亡命中のファルツおよびボヘミアの若き王女エリザベトから、決定的な問いを浴びせかけられていた。「思惟実体にはかならない」人間の精神は、いかにして身体の精気が意志的な運動をするように決定し得るのか、どうかお教え下さい⁽²⁵⁾」。鋭利で根底的なこの問い

かけに對し、デカルトはただ、日常生活と哲学との違いを際立たせるよりほかに手立てをもたない。すなわち、日頃から心身の「合一」を「感覚によってきわめて明晰に理解」し「体験」している「生と日常の交わり」と、これに對して「一生に一度」は精神を物体から実体的に「區別」し切斷してみる「形而上学的思惟」とでは、自ずと事情も異なっている。われわれは、前者の視点では、心身合一を「哲学することなしにいつも自分自身において経験している」。だから大丈夫、問題はないと言っているのである。

それならばしかし哲学は、経験的日常の世界とは異質のモノクロ世界で、不可疑確實の認識原理を確保するための学知の方便にすぎないのか。日常経験の生と哲学とを切り離して、物心二元論の形而上学的真理の刃から、心身合一の日常感覚を優しく庇護して、「どうぞご自由にこの物質と延長を精神に帰属させますように」と王女に願ひ出ることは、人間デカルトとして最大限に誠実な返答である。そしてこれはまた近代の高名なる哲學者の実に見事な割り切り方である。しかしながら、それはそれ、これはこれ、というその姑息な逃げ口上は、「懷疑論」の奈落に直面した王女や、後続の哲學者たち（スピノザ、ライブニッツら）の納得と満足を得られるものではなかった。

こうしたデカルトの不徹底に對し、「善良なるバークリ」は、自我を拠点とした物心二元の論理を終極まで突き詰める。そして律儀にも「物体を單なる仮象におとしめて」(B71)、「経験」を單なる仮象ないし想像だとする「獨斷的觀念論」(IV §25)を打ち出してくる。ここに、われわれの外なる物体も外界も、その存在を明確に「否定」されることとなった。かくして残されたものはただ、「知覚」されるかぎりにおいて「ある」と認められる内的諸觀念の束と、身体を含む外的・空間的な物の存在への「斷念」、もしくは「信念」(ヒューム)のみである。

しかしそれにしてもやはり、われわれの外なる物の現實存在を（われわれはこの外なる物からこそ、認識の全素材を、われわれの内的感官に對してさえも、得ているのであるにもかかわらず）、たんに信念グロウベンに基づいて想定しなければならず、誰かがこの信念に疑いをもち始めたときに、満足な証明をもって彼に對抗できないなどということは、つねに哲学と普遍的人間理性とのスキャンダルであり続ける。(B XXXIX-XLI)

『純粹理性批判』第二版（一七八七年）で全面的に書き換えられた序言の末尾の重要な脚注で、齢六三歳の老教授カントは、近代の哲学的醜聞を咎め立てた。この非難の力強く激しい口吻には、デカルト以来歴代の哲学者への不信のみならず、同時代の哲学界への恨みも込められている。実際、同書初版（一七八一年）の公刊以来、著者は無理解にさらされ続けた。とりわけ、『ゲッティンゲン学報』（一七八二年一月）に掲載された最初の本格的な書評に「曲解 Mißdeutungen」を示していた。ゆえに、カントは『プロレゴメナ』（一七八三年）末尾の付記で、改めて以下のように決然と立場表明する。

私の場所 Platz は、経験という実り豊かな低地 Bathos である。そして超越論的 transcendental という語は……すべての経験を越え出て行くものを意味するのではなく、たしかに経験に（アプリアリに）先行するが、しかし、もっぱら経験認識を可能にすること以上の何も使命としていないものを意味している。もしもこれらの概念が経験を踏み越すならば、その概念の使用は超越的 transcendent と呼ばれ、これは内在的 immanent な、経験へと制限された使用から区別されるのである（IV 373）。

これほどまでに明瞭な宣言があったにもかかわらず、『純粹理性批判』の超越論的観念論に対する「誤解 Mißverständnis」は、カント存命中のみならず、二十一世紀の現在に至るまでしぶとく残存する。この無理解と、批判哲学の革命的な意義への無関心自体が、デカルト的近代のもたらした一個の深刻な哲学的スキャンダルと言わざるをえない。

超越論的観念論者の立脚する本拠地は、経験の実在世界である。「勇気を出せ、諸君、陸が見える」（II 368）。「人間の理性は、別世界の秘密をわれわれの目から隠しているあの高い雲をかき分けて飛ぶほどに、十分な翼を与えられてはいない」（II 373）。われわれをあの「空虚な空間」へと押し上げ漂わせていた「形而上学の蝶の羽」は、「今や、自己認識の凝集力により、絹の翼を収縮させた。だからわれわれは再び、経験と通常一般の悟性との、低き地盤の上にある。幸いなるかな！われわれはここを自分に割り当てられた指定の場所とみなすのである」（II 368）。

すでに十五年以上も前の『視靈者の夢』（一七六六年）で克ち得ていたこの新たな哲学の方針を、批判期のカントは印象

深く復唱しているのである。私の観念論の「場所は、経験という実り豊かな低地である」。経験的実在世界に足場を定めて、超越論的観念論の哲学の道を切り開き、これによって「通常の観念論を転覆する」(IV 375) 革命を企てたとき、カントは同時に、デカルトによって切り離された哲学と経験的生活世界との、再接続をも果たしていた。「超越論的実在論」(バークリ) か「超越論的観念論」(カント) か。作家漱石が真夏に見つめた問題は、デカルト的近代以後の哲学の立つべき場所を問うと同時に、『純粹理性批判』の哲学の建立と、苦心の模様替えにも繋がる、実に決定的な案件なのであった。

注

- (1) 『漱石全集』第二十三卷、岩波書店、一九九六年、二〇九頁。
- (2) 同書、二二〇頁。
- (3) 同書、二二一頁。
- (4) 『漱石全集』第五卷、岩波書店、一九九四年、四二〇―一頁。
- (5) この一件を含め、漱石とカントとを繋いで論じる最初のきっかけを、私は岩波書店全集編集部(当時)の秋山豊氏からいただいた。『漱石という生き方』(トランスビュー、二〇〇六年)の著者でもある秋山氏に、この場を借りて心からの謝意を表したい。あわせて、当該拙稿「漱石とカント」(『漱石全集』第二十四卷【第二次刊行】月報24、二〇〇四年三月、所収)を参照していただければ幸いである。
- (6) 『漱石全集』第五卷、二七九頁。
- (7) この件を含む『三四郎』の「材料」なるものに関しては、当の小宮自身が詳しく報告するところでもある。小宮豊隆『三四郎』の材料、『漱石 寅彦 三重吉』(岩波書店、一九四二年)所収、参照。あわせて、同著『夏目漱石』(岩波書店、一九五三年)参照。
- (8) 『三四郎』には三つの世界が出来た(四の八、三六三頁)。遠くに置いてきた故郷の「疎坊気」た「過去」の世界と、今新たに入りつつある大学の「現世を知らない」学問世界。そして第三は、「美くしい女性」を中心とする帝都東京の、「燦として春の如く盪いてゐる」近代世界。この三つの世界を前にして、三四郎はそのどこにも所属しえぬ迷子である。もはや、そして、いまだなお、一方、三四郎の目には第三の世界を代表するかに見える里見美禰子にしても、良家の才媛でありながら両親と長兄をすでに失い、

他家に嫁ぐという形でしか現実社会に生存することを許されぬ「女」の身であり、「責任を逃れたがる」野々宮宗八との恋愛に引き場を失った「迷へる子」である。彼女は「度胸のない」三四郎との道草の挙句に、何かを諦めて現世に身を投じていく。そしてこの彷徨の総体が美禰子の現実である。彼女が「肩を窄めて、両手を前で重ねて、出来る丈外界との交渉を少なくし」ながら「俯向いて」いたのは、単に外気の冷たさからだけでなく、何より心が寒かったのだらう。そのあたりの呼吸は、いかに鈍感な三四郎にも察しがついたはずだ。だが、道は決せられた。世界のどこでもない場所に置き去りにされた三四郎は、「迷羊、迷羊」と呟くしかない。それは、かつてその場所を共にしながら、あえて不本意の現実に迷い出て何かを捨てた、美禰子の「我が怨」「我が罪」への切ない哀惜と憤懣の声である。そしてまたそれは、生の現実との交渉に戸惑い躊躇い続けて行動を欠いた三四郎の、やはりまだ無自覚なままの自責呵責の呪詛でもあった。

『三四郎』は、「劇烈」に「活動」し「動揺」する「現実世界」との関わりに戸惑い迷う「二十世紀」の「自我の意識」、「近頃の青年」たちの、世界への未参入、居場所未決定の物語りである。四の一の冒頭、「三四郎の魂がふわつき出した」（三四四頁）と周到に認めて、三四郎の「ふわふわ」（四二七頁）した感じを丁寧に出演する作家の筆さばきに注目したい。「カントの超絶唯心論がバークレーの超絶實在論にどうか云つたな」という謎かけの一句は、後で見ると、この世界の見方、世界との関わり方、世界への参入の仕方の問題に深く関わる。だからこそ漱石は、あえてこの一句を作中に挿入したのであり、『三四郎』全編は、実はこの句が示す事柄の理解を、隠れた主導動機としている。否、そもそもその後の漱石創作の全体は、このライトモチーフによって貫かれているとさえ言いうるのではあるまいか。そのような見通しをもって、問題の句の意味の解明に取り掛かりたいと思う。

なお、この機会に私は以下の『三四郎』論を参照した。三好行雄「迷羊の群れ——『三四郎』夏目漱石、『作品論の試み』（同著）至文堂、一九六七年）所収。蓮實重彦「夏目漱石論」福武書店、一九八八年、第十章「『三四郎』を読む」。小倉脩三「夏目漱石ウィリアム・ジェームズ受容の周辺」有精堂、一九八九年。内田道雄「『三四郎』論——美禰子の問題——」、『作品論 夏目漱石』（内田道雄・久保田芳太郎編、双文社出版、一九七六年）所収。玉井敬之・村田好哉編『漱石作品論集成』第五巻、桜楓社、一九九一年。千種ギムラ・ステイブン「『三四郎』の世界（漱石を読む）」翰林書房、一九九五年。

『漱石全集』第十九巻、一九九五年、四〇三頁。このメモ書きの創作上の意義に関連して興味深いことに、漱石はその数年前のある文章で、以下のように書いている。「或創作を為し、論文を草せんとするが如き場合に於て、多少効果ありと思はる、方法あり。何ぞや、曰く自己の繙読しつゝある一書物より一個の暗示を得べく努むることこれ也。……カントの哲学を読むに当りても、唯彼の言ふ所のみを記憶して、其言語文字の中より一個の或暗示を得来らざれば、吾人終にカントの思想以外に独歩の乾坤を見出すこと能はざらん」（『漱石全集』第二十五巻、一九九六年、一八三頁）。

(10)

漱石のカント研究の成果を示すこの三行は、直接的には何に由来するのか。あの三重吉宛書簡で漱石は、「エルドマン氏のカントの哲学を研究した」と報告していた。全集第二十三巻の当該箇所の注解(五三〇頁)には、「「エルドマン」(Erdmann, Benno, 1851-1921)はドイツの哲学者。……はその著Kants Kritizismus(「カントの批判主義」一八七八年)をよすか。」とある。ベンノー・エルトマンは、カント哲学の文献学的研究で大いに貢献し、一八九七年の創刊から現在に至る「カント協会」の機関誌「カント研究」の刊行に協力した、当代屈指のカント研究者であった。注解が漱石の参考書として推認する「カントの批判主義」(Kant's Criticism in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: eine historische Untersuchung, Leipzig: Leopold Voss, 1878)は、「純粹理性批判」の第一版と第二版を比較検討したものであり、あの一句の示唆する問題とも関連して、可能性は低くない。同氏にはまた『イマヌエル・カント』(Immanuel Kant, Bonn: Friedrich Cohen, 1994)という小冊子もある。他方、漱石はただエルトマン校訂のカント『プロレゴメナ』(一八七八年、Leopold Voss版)や「純粹理性批判」(一八八四年、Leopold Voss版)で自ら研究したのだ、という可能性も十分にありうる。あの英文三行の末尾に“v.p.376”とあるのは「三七六頁を参照せよ」ということだが、後に見るように「純粹理性批判」第一版の三七六頁辺りでは、まさに「超越論的觀念論」と「超越論的實在論」との対立をめぐって「空間」の内外問題が論じられている。あの三行が漱石独自の理解を示すものか、それとも何らかの具体的な典拠があるのかは興味深い問題だが、ここではただ、「三四郎」執筆時の漱石にこの三行の洞察があったこと、そしてこれを彼が自ら創作メモに書きつけたことさえ確認できれば、それだけで十分に十分である。

(11)

今日では唯心論と訳される spiritualism を、漱石は「スピリチュアリズム」と音声表記し、「唯心論」は Idealism の訳語として用いたらしい。『文学評論』(全集第十五巻、七三頁)でも漱石は、バークリの「唯心主義」に「アイデアリズム」とルビをふっている。なお、「三四郎」当該箇所への注(一九九四年版の全集第五巻、六六六頁)では、「『超絶觀念論』はカントの Transzendentaler Idealismus (先験的觀念論) の、当時の訳語であろう」としているが、今日の慣例では、この「先験的觀念論」はさらに「超越論的觀念論」によって取って替わられている。

(12)

同じく全集注解は、バークリの「超絶實在論」について、「一切の實在は形而上学的実体を越えた感覚の結合であるという彼の学説のことか」としているが、この解説は意味不明である。そもそも「超越論的實在論」とは、後に見るように、バークリの依拠するデカルトの物心二元論をカントが批判的に評して与えた名称であり、「形而上学的実体を越えた」という注解の文言は、このあたりの事情への無理解に起因するものと推察される。幸いなことに、岩波書店の第二次刊行『漱石全集』第五巻(二〇〇二年、六八四頁)には、編集部により新たな「補注」が施されて、上記の問題が解消されるとともに、「三四郎」ノートの英文三行との連関も明瞭になっている。

カント批判哲学と『三四郎』との本質的連繋がこうして明らかになると、作中、広田先生が「批評家」（三の十、三三三頁）であり「哲学者」（四の六、三六〇頁）であると評されることにも、重要な含意があるように認められてくる。

ちなみに、本拙稿冒頭に置いた三つのエピソードのうち、漱石の文章は、職業作家としての初仕事、明治四十年五月四日から一ヶ月間、『東京朝日新聞』に連載された『文芸の哲学的基礎』の「第三回 意識現象」に見える一文（『漱石全集』第十六卷、一九九五年、七一頁）である。作家漱石誕生の直後から明確に打ち出されていた「超越論的^{トランスラショナル}自我」の意識の内なる物我一致、主客一致の観念論。これに基づいて、しかもそこから経験的實在の世界を描き出す〈創作家の態度〉を確かなものにしたのが、まさにあの英文三行であり、以後、漱石の作品は人間内面を鋭く抉りつつ、現実の経験世界を如実に写すものとして成熟していく、というのが、筆者目下の見立てである。

そして西田幾多郎（明治三（一八七〇）年・昭和二十（一九四五）年）は、漱石とほぼ同じ時期に、「實在とはただ我々の意識現象すなわち直接経験の事実あるのみ」と言い切った。彼の第一主著『善の研究』（明治四十四（一九一）年）の第二編「實在」のなか、「意識現象が唯一の實在である」と題する第二章の冒頭でのことである。ちなみにこの編を含む第四高等学校講義案「西田氏實在論及倫理学」は、さらに遡って明治三十九（一九〇六）年に出現し、翌年には論文「實在に就て」が『哲学雑誌』に発表される。漱石と軌を一にして進む西田の思索が、カントの「超越論的観念論にして経験的實在論」という問題の圏域で始まったことは、疑いもなく明らかである。

ちなみに、以上の件に関連して、次の論考は興味深い。増満圭子『夏目漱石論 漱石文学における「意識」』、和泉書院、二〇〇四年。ただし、ここにジェイムズやベルグソンと漱石との関連は論じられていても、残念ながらカントへの言及はなく、超越論的自己意識への論及もない。あわせて大久保純一郎『漱石とその思想』、荒竹出版、一九七四年、参照。

近代的自我の精神と「現実世界」との距離懸隔の問題は、九州の「田舎」から出てきた「青年」の、近代都市東京および女性への近寄りたさゆえの孤独と不安の問題として、巧みに描き出される。『三四郎』二の一には、以下のようにある。「世界はかやうに動揺する。自分はそれに加わる事は出来ない。自分の世界と、現実の世界は一つ平面に並んで居りながら、どこも接触してゐない。さうして現実の世界は、かやうに動揺して、自分を置き去りにして行つて仕舞ふ。甚だ不安である。／三四郎は東京の真中に立つて電車と、汽車と、白い着物を着た人と、黒い着物を着た人との活動を見て、かう感じた。けれども学生々活^{りめん}の裏面は横はる思想界の活動には毫も気が付かなかつた。——明治の思想は西洋の歴史にあらはれた三百年の活動を四十年で繰り返してゐる」（『漱石全集』第五卷、二九四頁）。ここで「西洋の歴史にあらはれた三百年の活動」は、明らかに、デカルト（一五九六—一六五〇年）の十七世紀に始まる西洋近代思想の歴史を指す。そして「明治の思想」の「四十年」はそのまま、漱石自身の「淋しい明治の精神」

の道程をも言い表している。

なお、私事に渡って恐縮だが、拙稿「漱石とカント」の執筆時、問題の“and”を「と」と訳すのに猛烈な不満を覚え、さりとて「即」とするだけの覚悟も確信も持ち合わせず、さしあたりは曖昧に「そして」と訳しておいたものを、校正段階で「にして」とした時に初めて、私には、カント批判哲学のすべてが腑に落ちた。

これは漱石には酷にすぎる評かもしれない。しかし、事柄そのものの理解のためには、この点をないがしろにすることはできない。とはいえ、虚空の暗闇を重く静かに浮遊するような〈夢のリアリティー〉の不思議な感覚に、漱石初期文芸の魅力と真骨頂があることは、私も十分に承知しているつもりである。また、そのようにして漱石が創作し造形した「夢」は、われわれにとってもはや単なる夢や幻影ではない。

「偽善家」と翻訳するのが躊躇われる“hypocrite”のギリシア語源 *υποκριτής* は、演劇舞台上に活動する役者を意味し、演劇世界はこの世とあの世、現実世界と幻想世界の、虚実入り混じるところに成り立つ。漱石のいう「無意識なる偽善家」の主題は、当然この辺りのことも射程に収めている（『漱石全集』第二十五卷、一九九六年、二九一―二頁、及び第十九卷、三七八頁）。そしてこの語が、ひとり天衣無縫の媚態を演ずる美禰子だけでなく、この現実の「或物」の「動く刹那」（『三四郎』二の四、三〇二頁）にたじろいで、生身の女を絵画的観念世界に封じ込めてしまった「低徊」的観察者 三四郎の、無自覚無技巧の無為をも指すことは明らかだ。あくまでも構造上の重なりに着目して比喩的に述べるなら、『三四郎』は、この「経験的」な虚実の交錯劇に潜む人間的現実をリアルに描いた、一つの「超越論的」な表象世界である。そして創作家漱石とは、この作品世界を周到緻密に建築するわれわれの「トランセンデンタル・アイ」にほかならない。

ちなみに、漱石は中期三部作の第一弾となる『三四郎』の直前に、『夢十夜』（明治四十一年七月二十五日から八月五日まで連載）を書いた。それと同様にカントは『純粹理性批判』の基礎をなす『可感界と可想界の形式と原理』（一七七〇年）に先立って、『形而上学の夢によつて解明された視靈者の夢』（一七六六年）という不思議な魅力を放つ靈魂論を物している。時と所を遙かに隔てたこの偶然的符合に、私は、事柄ゆえの必然性を見たいと思う。なお、数ある漱石研究のなかで私の最も共感するのは、桶谷秀昭『夏目漱石論』、河出書房新社、一九七六年である。いま問題とする實在・観念の美妙なる交錯劇に関連しては、その第五章「夢と追憶——『夢十夜』・『永日小品』、第六章「自然と夢——『三四郎』・『それから』・『門』」が、示唆に富み興味深い。

以下、カントのテキストからの引用箇所は、『純粹理性批判』の場合は慣例により、第一版をA、第二版をBと略記し、それ以外の著作からの場合にはアカデミー版カント全集の巻数をローマ数字で表記して、それぞれの頁付けを本文括弧内に記す。

(17) 『純粹理性批判』の第一部、通常は「超越論的原理論」と訳出される“Transzendentaler Elementarlehre”についてはそう読み替え

ておこう。カントが啓蒙の時代の大学教授として講義室の聴衆に語りかけ、著書・論文を通じて世界市民に書き送ったことが、デカルトの炉部屋での孤独な省察との好対照をなすと考えるからである。

(18) ウィトゲンシュタイン『哲学探究』第二部 xi (ウィトゲンシュタイン全集』第8巻、藤本隆志訳、大修館書店、一九七六年、三八三頁以下) 参照。

(19) 世界の相貌の反転という事態は、近代の天文学における天動説から地動説への変転において、すでに一般にも馴染みのものである。カントの超越論的な理性批判は、そうした世界像の反転を巧みに織り重ねること成り立っている。そして、問題の超越論的観念論と経験的實在論との反転往還は、批判哲学総体において重層する世界像の反転模様の重要な一局面をなす。

ちなみに、経験的實在論を天動説、超越論的観念論を地動説に対応させても、比喩としては許されるだろう。だが、本質的にはむしろ、天動説から地動説への反転全体が、自然の天文現象という経験的實在の、解釈内部での反転である。つまり、コペルニクスによる天文世界の革命劇は、超越論的観念論と経験的實在論との反転相即の舞台上での出来事である。

そして、当の観念實在反転相即を根本的に可能にしたのが、カントのいわゆるコペルニクスの転回にはかならない。「これまでは、われわれの全認識は諸対象に従わねばならないと想定されていた。しかし……一度、試みに、諸対象がわれわれの認識に従わねばならないと想定してみよう。」(B XV:XVI)。このように述べて着手されたカントの形而上学革命の企投こそが、重層する批判的世界反転の最深の基底層をなすのである。

(20) 以上の論述内容は A XI:XIII に基づく。ちなみに、ここに浮かび上がった内なる自然への聴従のモチーフは、後に『判断力批判』(一七九〇年)で全面展開される、美と有機的生命の「自然の技術」の思想に呼応する。理性の自己認識のための批判的法廷の開設は、理性の内なる自然の技術の発露であり、また、その自然本性の声に傾聴する哲学の道の建築計画を公表する場の設えでもある。

ゆえに「形而上学は、学 Wissenschaft としてはそうでないにしても、しかし自然素質 *Naturnatur* としては(つまり自然本性上の形而上学 *metaphysica naturalis* は) 現実的にある」(B21) との宣言もなされている。『純粹理性批判』は、われわれの新たな時代の形而上学の批判的建築術を、「自然素質としての形而上学はいかにして可能か」(B22) という問いから説き起し、「並べて理性の胎内 *Schöpfung* から湧き出る諸課題、……理性自身の自然本性によって呈示されている諸課題にのみ関わる」ような、そうした「学としての形而上学はいかにして可能か」(B23) という問いにおいて遂行する。このような理性批判的建築術の基本方針そのものが、デカルトの近代に支配的なテクノロジーとは別の形の制作の可能性を開示している。この古くて新しい「つくること」の道の可能性への思索に関連して、拙稿「批判の道の探究——自然の技術としての哲学の建築術」(『アルケー』(関西哲学会年報)第十二号、一四五—一六一頁、二〇〇四年)、および「カントにおける技術への問い」(『比較文明史的アプローチにおける技術

と自然の変容過程序説」(平成16年度・平成17年度科学研究費補助金(基盤研究(B))研究成果報告書 研究代表者木岡伸夫)、三五—六〇頁、二〇〇六年)を参照されたい。

(21) 人間的認識のアプリオリな基礎となるもの——われわれの経験の内で常にすでに働いている直観と思维の活動形式——の客観的妥当性を、一定の枠内に制限しつつ正当化すること。ここに理性批判の哲学の神髄がある。そしてこれは、いわゆるデカルト的な近代の基礎づけ主義とは異なった、実体的な基礎なき基礎づけの思想である。

(22) これに関連して、『自然科学の形而上学的原理』(二七八六年)の四つの章立ての動性、すなわち「運動学 Phoronomie」「動力学 Dynamik」から「機械力学 Mechanik」を経る「現象学 Phenomenologie」に到り着く、カントの論述の息遣いに注目したい。

(23) ただし、この複雑な対応関係の解明にあたっては、十分に慎重を期さねばならない。とりわけ、「物自体そのもの」という曲者の扱いを誤ると、われわれはカントの理性批判が指示した地点を素通りして、元いた場所に舞い戻ってしまうことにもなりかねない。論点を先取りして言えば、カントの『純粹理性批判』の骨子は、物自体の概念からの實在論的性格の剝奪にある。デカルト的近代は物自体こそが真実とした。カントはこれを、単に「思维されたもの Noumenon」であり、われわれの認識することのできぬものとして、まさに「限界概念」であると見切った。超越論的觀念論は、超越論的實在論が前提する物自体の現実存在を、前提しない。ここに両者の決定的な差異がある。加えてまた、超越論的實在論の伝統は「現象 Phaenomenon」を単なる仮象とし非存在としてきたが、これに対してカントの超越論的觀念論は、現象としての物こそが、われわれ人間の認識が会いうる存在であると觀念する。物自体から現象へ。存在認識の立脚点の重心移動に、カント理性批判による哲学革命の真義がある。

(24) ロックは物自体を、古代原子論に発し近代自然科学で全面復興を遂げた粒子仮説に依拠して、単に物質的なものとして定立した。そして物自体が有する量的な性質(形や大きさなどの一次性質)と、物自体が感覚器官を刺激した結果われわれが感じ取る物の質的な性質(色や味などの二次性質)とを区別して、「知覚の因果説」の問題構制を建立し、経験論的な認識論をデカルト的二元論の枠内に封じ込めた。

ロックの「物自体」の概念については、富田恭彦『ロック哲学の隠された論理』(勁草書房、一九九一年)の第II部第二章「経験的対象と物自体——知覚表象説の重層構造」の示唆によるところが大きい。富田氏が言うように、「ロックの言説のほとんどが実は正しかったのではないかという仮定」は、たしかに「テクスト解釈」上重要な意義を有する。ただし、この仮定が成り立つのは、あくまでもデカルト的な物心二元論(およびこれに依拠した物理主義的な世界観)の枠内においてのことにはすぎない。この超越論的實在論の枠組みは、自己意識から言語へのパラダイム転換(いわゆる言語論的転回)が言われた今日もなお、知識論における暗黙の前提として隠然たる機能を發揮し、固有名や文の指示理論をめぐる論争や、言語体系と外的世界との対応をめぐる論争等

において、言語内在的なものと外的実在との関係を問う諸問題を、徒に惹起している。富田氏の非「基礎づけ主義」的知識論の方向性に賛同しつつ、私はカントとともに、これらの問題の根幹にある超越論的実在論そのものは是非を問いたいと思う。

(25)

一六四三年五月一六日付デカルト宛エリザベト書簡。問題の本質を衝いて始まる王女と哲学者との緊迫した知的交流の経緯については、『デカルト』エリザベト往復書簡、山田弘明訳、講談社学術文庫、二〇〇一年、を参照。引用は同書に負っている。

(26)

カントは、デカルトの観念論を「懐疑的」「蓋然的」「経験的」と形容し、バークリの「独断的」で「神秘的かつ夢想的」な観念論から区別する。そして、ともに「超越論的実在論」に依拠するこの両者の「実質的観念論」と、カント自身の「超越論的観念論」との区別をより明瞭にするために、これを「形式的観念論」もしくは「批判的観念論」と命名して、「私の観念論」が「事物の現実存在」を疑ったり否定したりすることはないことを強調する (vgl. IV 292-4, IV 373-6, B XXXIX-XLI, B 274-9)。