

## カントの形而上学の語り

——人間理性の自然に沿う世界建築術（四）——

望 月 俊 孝

### 四 世界反転光学の哲学の道

知恵に向かう批判哲学の道 〈経験的實在論〉にして超越論的觀念論ゆえにまた〈超越論的觀念論〉にして経験的實在論。この壮大な世界反転光学のことばを、實在と觀念、対象と表象、記号内容と記号作用といった一連の概念対の粗い類比に沿って、さらに簡潔に言い換えれば〈物にして言葉、言葉にして物〉となる。カント理性批判の哲学は、われわれの意識一般の言語活動<sup>ランゲージ</sup>を、近代市民世界の啓蒙の只中で徹底的に批判吟味した、有限な「人間理性」の超越論的反省の思索である。そして三批判のテキストの語りは、「純粹理性の体系」たる「学問としての形而上学」の可能性と確かな方法<sup>みち</sup>を問う、「世界概念に沿った哲学」の道の建築術の革命的な着手である。

学問的な方法を遵守する人たちについていえば、かれらがここに有する選択肢は独断的か、さもなくば懷疑的かというものが、どんな場合にもかれらは体系的に手続きをとって進行する責務をもつ。ここで第一の選択肢についてはあの有名なヴェルフを、第二の選択肢の場合はデイヴィッド・ヒュームの名前を挙げておけ

カントの形而上学の語り

ば、私の目下の意図からは、他の人たちの名前を挙げずにおくことができる。批判的な道だけがなお開かれてある。読者がこの道を私と連れ立って歩みとおすだけの好意と忍耐とを持ち合わせておられたとすれば、今や以下の点について判断されることだろう。すなわち、この小径を大通りにするために読者が自分の持てるものを寄与しようという気になったなら、これまでの多くの世紀にわたり成し遂げられなかったことが、今世紀の終わらないうちにも達成されるのではないか、つまり、人間理性の知識欲がつねに携わってきたのに、これまでは無駄に終わってしまった事柄において、人間理性を完全に満足させることになりうるのではないか、という点についての判断である。(A856=B884)

『純粹理性批判』は、第二部「超越論的方法論」の最終章「純粹理性の歴史」の最終段落を、右の印象深い「道」の比喩で飾り、長大な書を締めくくる。この道の歩みは終始一貫、来るべき新たな形而上学の建築術に寄せる、哲学の言語行為である。理性批判とは「方法の論考」(BXXII)であり、これからの批判的な形而上学の体系建築に向けて、人間理性の正しい道に沿った思索の「確かな進み行き」(B VII, XIX usw.)を、公的開放的に確保しようとする革命の文書である<sup>1</sup>。

こうした大文脈からも分かるように、右の一節で「これまでの多くの世紀にわたり成し遂げられ」ずに、「無駄に終わってしまった事柄」とは、本来的な形而上学の建築という課題である。純粹理性の歴史において、愛知の営みがめざす「知恵」はどこまでも「見きわめがたい」。そして哲学の「原型」は「どこにも具体的に与えられていない」(A838=B866)。しかしそれはつねに、この世に生きて哲学する者に、共通の使命として課せられてある。そして過去の哲学の歴史は、いわば大文字の「客観的な」哲学をめざした「あらゆる主観的な哲学」の無数の登攀道の模索である。想い起こせば、これまでに「数々の茨の道」(VI 367, vgl. B XLIII)の歩みがあった。

人は多くの道をたどってこれに近づこうと試みる。いつか、感性の草木の繁茂によってひどく覆われたただ一本の小径が発見され、それまで見誤られてきた摸像を、人間たちに恵まれ許されるかぎり、あの原型に等しいものとすることに成功する、そのときにいたるまじ。(A838=B866)

ゆえに哲学を学ぶことはできず、哲学することを学ばなければならない。そしてわれわれはどこまでも知恵を愛し求めてゆくしかない。

こういう哲学の「道」の比喩の語りは、三批判書の全体にわたり、要所所で駆使されている。<sup>2</sup>そして独断論と懷疑論との対立を「批判的な道」で乗り越えるという思索のライトモチーフは、人間理性の「特異な運命」(AVII)を語った第一批判の初版序言とも呼応する。「形而上学」の「終わりのなき闘争の戦場」(AVIII)で、「専制的」な「独断主義者たち」と、この「内戦」の「まったく無政府状態」に乗じた「懷疑主義者たち」(AIX)とが、今も昔もせめぎあう。「万学の女王」(AVIII)たる形而上学の衰亡の危機。その一端は、拙稿第一章でも垣間見た。ここでは、その哲学的時代診断と「道」の比喩との絡まり具合を、あらためて確認しておこう。

いまや、すべての道が無駄に試みられて（人はみずからをそう説き伏せる）、そのあとに諸学を支配しているのは、倦怠とまったくの無関心主義である。これは混沌と夜の母である。しかしそれと同時に、諸学を近々改造して啓蒙する源泉となり、少なくともその序曲となるものである。(X)

感性から乖離したデカルト派の、純粹理性主義に乗じる近代啓蒙の独断専行。これをヒュームの徹底的な懷疑が打ちのめし、心ある哲学は絶句する。ところが学校形而上学の思弁的精神は、わが身を守るべくますます饒舌となる。「いまや」純粹理性の学問世界を、無差別平等の「無関心主義」が支配する。もはやすべてはどうでもよい、どうあがいてみてもみんな同じだという、人間理性の「混沌と夜」。この投げやりな絶望の暗転が迫りくる生の現場に、一条の曙光がさしこんでくる。そして新たな〈批判的啓蒙近代〉の「序曲」が静かに響きわたる。<sup>3</sup>テキストはその調べのうちに、「時代の成熟した判断力」による「純粹理性それ自身の批判」の「法廷」(AXIX)の開説要求を聴き取って、宣言する。

この道、ただ一つだけ残り、委ねられてあった道。私はいま、そのなかに身を転じてある。そしてはばかりながら思う。経験から自由な使用において、理性をこれまで自己分裂させてきたすべての誤謬を除去するものに、私はこの道の上で出会ったのだと。(AXII)

形而上学の「戦場」と、理性批判の「法廷」の比喩に、「道」の比喩が折り重なっている。しかも、この第一法廷弁論は最後の最後に、形而上学の可能性をめぐる「判断」を「読者」に仰いで、ここに「ただ一つ」残されてあった「批判」の「小径」を「大通り」にしてゆくべく呼びかけたのである。

こうして理性批判は、「読者世界」の「公衆」を「世界市民的」な討論論弁の場に招請する、対話的弁証的な法廷弁論の記録である。ところが世の中には、この点を顧みずにテキストを曲解し、純粹統覚や純粹実践理性の独話と独我論を非難するむきもある。たしかに人の切実な言葉も、聞き手や読み手の態度や能力のせいでも、独り言に終わってしまうことがある。じじつカントが遺した難解な言葉は、「私と連れ立って」「批判的な道」を歩む同時代や次世代の「読者」に恵まれなかった。それでもカントはひきつづき「自然の形而上学」と「道徳の形而上学」の「始元根拠」を起草したのだが、その革命の真意は汲み取られず、批判的で形式的な超越論的觀念論の呼びかけは、いつしか十九世紀以降の教科書的な哲学史のなかで、唯一の「絶対者」を熱心に語るドイツ觀念論の、思弁的展開の前座の位置に置かれてしまう。そして、理性批判が周到に準備して、協働の着手を期待した新たな形而上学の建築術は、十八世紀が「終わらないうちにも達成される」どころか、次の二つの世紀末転換期を経たいまもなお、すべてが「無駄に終わって」いるように見える。

とはいえテキストは日々に新しい。とりわけ人間理性の自己啓蒙を鼓吹する批判哲学の語りは、各所で実定的に凝り固まりがちな独断教義の言葉を、そのつどのいまここで根底から揺り動かしてくる。「真理とは何か」「客観とは何か」「物とは何か」「形而上学とは何か」。理性批判のテキストはいま、それら伝統的な鍵語の意味を、根本から問い直す（拙稿第二、三章）。しかも『純粹理性批判』の第一版と第二版のあいだには、『啓蒙とは何か』や『思考の方向を定めるとはどういうことか』という、すぐれて政治的な哲学文書が公開されていた。こうした一連のテキストの語りが、かりに事実として独話に終わったのだとしても、その真摯で誠実な思索の現場は、少なくとも理性批判においては、つねに「本来の公衆」たる「読者世界」の批判的討議共同体のうちにある（拙稿第一章）。ゆえに理性批判のテキストは、「学校概念」ではなく「世界概念」に沿った哲学（A838=B66）の道を歩みつづけるのである。

しかもこの世界市民的なテクストの語りは、孤絶した「純粹自我」の自己定立や、はたまた主客未分の「純粹經驗」から、いきなり出発するのではなく、むしろまずは通常一般の經驗的實在論の見地に立ち、「われわれ人間」が地理的歴史的に現に住まうてある、この「經驗的地盤」から出立する。そして、有限な人間理性の言語活動を徹底的に自己批判する包括的反省を経て（超越論的觀念論）、そのつどのいまここで實在性の大地の上に帰つて来る（經驗的實在論）。われわれの理性批判の思索の途次、この点は何度でも強調されてよい。とりわけ批判的形而上学の建築術の歩みのなかで、いよいよ「自然」の理論的認識の立法領域から「自由」の道德的実践の立法領域へ、これから大きく方向転換しようとするさいには、繰り返し確認しておく必要がある。

じじつ『実践理性批判』は、あの一連の道の比喩に美しく呼応して、論弁の掉尾で静かに語りかけている。

一言でいえば（批判的に探查され方法的に導入された）学問こそが、知恵の教えに導く狭き門である。ここで知恵の教えとは、人が何をなすべきかという点のみならず、何が教師たちの指針として役立てられるべきかを教えるものとして、理解していただきたい。すなわち誰もが進むべき知恵への道を良好かつ明瞭に踏みならして切り拓き、他の人々が誤った道に迷い込まぬように安全を確保するための、指針を教えるのである。哲学がつねに守護者でありつづけなければならぬ、一つの学問、その学問の精細な探究に公衆はなんら関与することはないにせよ、しかしその教えには関心をもつはずだ。そしてその教えは、そういう研究ののちにはじめて、正しく明確に公衆の理解しうるものとなるのである。（V 163）

理性批判の哲学は、「知恵への道」を着実かつ公明正大に進むべき「学問」——つまり道德の形而上学——のただ一人の「守護者 Aufbewahrer」として、その真性を維持保管することを究極的使命とする。この世にあって人は何をなすべきか。そしてとりわけ、世界公衆の自己啓蒙の推進を任務とする「教師たち」は、思索と行為の正しい方向を示す準繩として、何を「指針」に仰ぐべきか。「知恵の教え」は、われわれ人間がともに、道德的政治的に正しく生きてゆくにあたって、肝腎要の事柄をさし示す道標である。そして来るべき批判的形而上学の体系は、その教えの庭に到達するための「狭き門」である。

わが上なる天空と内なる道德法則 この念入りな比喻をじっくり味わいながら、人間理性の自然本性<sup>ビュッス</sup>に沿う批判的な形而上学の、道の建築術の歩み行きを見極めよう。せっかくのこの機会に、同じ第二批判「結語」の冒頭からも引いておきたい。

二つの物がいつも新たな讃嘆と畏敬の念で心を充たし、それをより繁くじつと熟考すればするほどに、その思いはますます強まってくる。わが上なる星を鏤めた天空と、わが内なる道德的法則。この両方を私は、暗闇の内に覆い隠されたものとして、あるいは熱狂的なもののうちに包み隠されたものとして、私の視野の外に探したり、たんに臆測したりしてはならない。むしろ私はそれらを私の前に見る。そして私の現実存在の意識と直接結びつける。第一の物は、外的な感性界のうちに私が占めているこの場所に始まり、私とその内に立つこの結合を見渡し、がたく大きなものにまで拡張し、諸世界を超えた諸世界、諸体系の諸体系と結びつけ、そのうえでさらに、それらの周期的な運動の果てしない時間、その始まりと持続にまで拡張する。第二の物は、私の見えざる自己、私の人格性に始まり、ある一つの世界の内に現に立つ私を呈示する。この世界は真の無限性をもつが、悟性にのみ追跡可能である。そしてこの世界と（それをおとして同時にまた、あのあらゆる可視的な諸世界とも）結ばれている私、しかもあそこ「第一の場合」のように、たんに偶然的ではなく、普遍的かつ必然的に結ばれている私を、私は認識するのである。（V 161-2）

最初の著名な数行につづけて、ここでは少し長めに引いてみた。まさに自然と道德の二部門からなる批判的形而上学への道の、建築術のモチーフに直結するテキストだからである。

ところでしかし、ここに鮮明な感性界と悟性界の対置は、フエノメナとヌーメナ、現象と物自体の概念対を紹介して、現象界とイデア界、仮象界と実在界、可感界と叡智界、現世と来世の、伝統的ニ世界論の読み筋に絡め取られる危険がつきまとう。これにたいして批判哲学そのものは、そういう旧式の超越論的實在論の語り口からきっぱりと縁を切るところに出立した。そして〈経験的實在論にして超越論的觀念論〉の世界反転光学の視座にゆつたりと腰を据えて、自然の道に沿う新たな形而上学の語りを完遂することをめざしている。この批判的な哲学の小径の上



では、あの二世界論的な錯視の要となる「物自体」や「ヌーメノン」の概念もまた、旧来型の超自然の形而上学的な實在論の含意をきれいさっぱり払拭されて、「同じ一つの物」をあるときは感性的に、またあるときは純粹知性的に「考察」し、それを「現象」と「それ自体そのもの」との二相面で、矯めつ眇めつ見つめつづける「二重視点」の光学の言葉に換骨奪胎されている。ゆえに「物自体」はここで、もはや背後世界の超越的眞實在などではなく、あくまでも超越論的認識批判の「限界概念」として、われわれの経験的認識ではけっして直観することができず、ただひたすら思考しうるだけの「表象」と化しているのである。

すでに第一章でもふれたこの案件の、世界觀的な含意をさらに確認しておこう。ここで「わが上なる星を鏤めた天空」と「わが内なる道德的法則」は、此岸の經驗的内在界と彼岸の超越的實在界というように、相互に独立する二つの實在界をさすのではない。むしろあの崇高な「二つの物」は、われわれが現に生きてある一つの世界の、「最初の方の眺望」と「第二の眺望」(VII, 163)を打ち開く、徹底的に批判的な啓蒙近代の新たな哲学の鍵概念である。すなわち感性界と悟性界、現象界と物自体界、可感界と可想界という一連の区別は、この理性批判の世界反転光学のもとでは、森羅万象がそこに現実存在し、人間が言語的に住まうてある、ただ一つの実在界の、感性的理論的な相貌と純粹理性的実践的な相貌とを、相互に比較対照して語り出す批判哲学の、まさに「知恵への道」の途次の術語法にほかならない。

ゆえに『道德の形而上学の基礎づけ』の第三章も明言する。「実践理性が、悟性界へ身を移して考え入れたとしても、そのことによって理性の限界を踏み越えたことにはならない」し、そもそも「悟性界の概念は、たんに一つの立脚点にすぎないのであって、理性は自己自身が実践的であると考えるためには、この立脚点を、諸現象の外に取ることを余儀なくされている」(IV, 458)のだと。つまり「感性界」と「悟性界」の批判的な区別は、われわれの有限な純粹理性そのものの、「理論的使用」から「実践的使用」への根本的な態度変更の符牒なのである。

あるいはその言語論的な含意のほうを、あえて前面に押し出して言えば、それは対象をめぐる認識判断の平叙文から、行為主体の道德的決意にかんする定言的な命令文への、人間理性のアプリオリな根本命題の〈話法〉<sup>ナラティブ</sup>の転換

の事柄である。すなわち「可感界」と「可想界（叡智界）」の対置は、理性批判の超越論的反省の語りの、ある透明な非人称の主体の、知恵への歩み行きの途上における、ひとつの根本的な方向転換の利那の、詩的な比喩である。言うまでもなく、この批判哲学の討議的な語らいは、つねにすでにわれわれが投げ出されてある経験的実在界の大地で遂行されている。そしてこのテキストの公的開放的な語りを、終始一貫根柢で支えるのが、〈経験的実在論〉にして超越論的觀念論、超越論的觀念論にして経験的実在論〉という、世界反転光学の不断の反復の継続である。

以上の基礎的な確認事項をふまえて、第二批判の「結語」に立ち戻ろう。そもそもこの文面に登場する「私」とは何者か。それはさしあたり表面的には、第一批判掉尾の「私」と同じく、書物の〈作者〉たるカント個人を言うだろう。つまり「イマヌエル・カント」という固有名の「私」が、著述の最後で「読者」に直接語りかけているのである。ただし、いま改めてことさらに問うているのは、そういう表層の事態ではない。テキストは日々新しい。そもそもある書物がテキストとして立ち上がるとき、そこには作者自身をふくむわれわれ読者の、言語行為がつねにすでに作動している。そして一切の〈読み〉の営為がないところに、〈テキストの語り〉もありえない。しかもカントの批判哲学は、プラトンのように偉大な「著者が自身を理解した以上に彼を理解すること」(A314=B370)をめざした、すぐれて解釈学的で間テキスト的な、思索と語りの弁証的・討議的な出来事である。

そういう高度に言語行為的なテキストにあつて、「私」とはいったい何者か。それは作者カント個人であつて誰でもなく、テキストをここで読む私自身であつて誰でもない。「私」という一人称単数の意味を理解し、みずから「私」と名乗りうる、すべての個々人の「私」であつて、しかも特定の誰のものでもない、この「私」。ゆえに通例の自他の区別を超えた、あるいはそういう言語的な分節以前の、じつに不可解不可思議なる、「私」という語の相貌が、いまテキストの行間に浮かんでくる。

しかもカントというテキストの語りは、かかる修辭弁論術レトリック的な言葉の機微に、徹頭徹尾自覚的である。たとえば『実用的な見地における人間学』は、本論の第一節を「自分自身を意識することについて」と題し、「人間が自分の表象のうちに、私わたくしというものをもつことができること」に注目する。そしてこの「私というもの」の「表象」こそ



が、「地上に生きる他のあらゆる存在者を超えて、人間を無限に高める」のであり、「これによって人間は一つの人格」となり、「一個の同じ人格<sup>ペルソナ</sup>」として、自己同一性を獲得するのだ、と説き起こしている。しかもわれわれ人間は「理性を欠いた動物たち」とは異なり、「たとえ私というものをまだ話すことができない時期であっても」、すでに「やはり私というものを考えのうちにもつている」。そもそも「あらゆる言語は、それが第一人称<sup>ペルソナ</sup>で語るときには、たとえこの私性<sup>ワタシ性</sup>を特定の語で表現していない場合でも、私というものを考えているはずである」(VII 127)。誰かある特定の「私」が語るのではなく、むしろそういう個々の事實的発話状況に潜在的本源的に先立って、「あらゆる言語」がみずから、まさに言語<sup>わたくし</sup>一般として、つねにすでに物を「考え」「語る」のだ。こうしてかなり特異な言い回しで告知された、「私」の超越論的な言語活動への反省の水準を、けっして見過ごさないようにしたい。

かくしてカントの長年愛した人間学講義は、高度に言語論的な考察に始まっている。そして自分のことを「三人称で話していた」カール坊やが、「遅くとも一年後には」一転して一人称単数の「私で語り始める」、決定的瞬間に説き及ぶ。さらに第二節「エゴイズムについて」では、その一人称単数の語りに根ざした「論理的」(VII 128)、「美感的」(VII 129)および「道徳的」なエゴイズムの総体に、画然と「複数主義」を対置する。すなわち「自分は全世界を自分の自己の内に掌握しているなどと考えるのではなく、むしろたんに一個の世界市民たる自己を見つめ、そういう者として行動する」という、自己相対化の多元的な「考え方」である。ただし、ここに打ち出される世界市民的な複数主義と、独我論的エゴイズムとの「区別」そのものは、すでに「人間学」の守備範囲を超えており、むしろ「純粹に形而上学的」(VII 130)な問題なのだと予告されている。

カント理性批判のテキストの語りは、かかる人間学的＝言語論的な自我論を、すでにいわずもがなの暗黙の前提としているのであり、まさにそれゆえに〈経験的實在論にして超越論的觀念論〉という、批判的＝形而上学的な世界反転光学を全面展開するのである。そして「私」という語にしても、この反省光学の思索の通奏低音に重ねて、まずは第一批判で「内的感官、もしくは経験的統覚」と「超越論的統覚」(A106-7)とに、截然と語り分けられる。ただし、ここで話題となる理論的自然認識命題の形成にさいし、「私」はみずからおのずと経験的統覚にして超越論的

統覚である。これにたいして第二批判の定言命法は、個別特殊の「格率」の主体と「普遍的立法」の主体とが、理不尽にも不可避的に乖離してしまう、人間学的Ⅱ自然本性的な現実を直視しており、ゆえにこの両面の合致を端的に命じているのである。

ところで、道徳的实践命題に固有のこの特殊事情は、命令の宛先に「私」ならざる「汝」を据えた言語形式に凝縮されている。「汝」の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように、行為せよ」。この命令文で「行為せよ」と命じられるのは、「意志の格率」の主体たる「汝」である。そしてこれは、みずからの有限な自然本性を苦く噛みしめた、われわれ人間の実践理性が、つねに矛盾分裂しがちな自己自身に呼びかけた、じつに詩的な二人称単数の代名詞である。このアプリオリな命法の、語りの主体たる透明な「私」と、その親密な聞き手たる「汝」としての「私」。人間理性の超越論的な自己反省・自己認識の場所、当為の発話の能動と聴取の受動に厳しく分節された、そのつどの「私」の実践的決意の、刹那における内的対話がここにある。そしてこの緊迫した人間的な生の現実の言語行為のなかで、経験的な格率の主体にして超越論的な立法の主体たるべき、あらゆる「私」の理念が、つねに新たに話題になりゆくのである。

**私の存在意識という紐帯** 理性批判の哲学は、こうして多重に差異化する「私」のすべてを包みこむ。そしてテクストの語りは、公的開放的な読者世界に生きづく「私」たちの言語行為である。かくも意味深い「私」の「上なる星を鏤めた天空」と「内なる道徳的法則」。この二つを「私」は「私の現実存在<sup>エクスステンツ</sup>の意識」と「直接結びつける」。(経験的實在論にして超越論的觀念論、超越論的觀念論にして経験的實在論)。ゆえにまた〈物にして言葉、言葉にして物〉。われわれが生きてあるこの世の万物が、そしてそのなかでもとくに「畏敬」すべき「二つの物」が、超越論的反省のテクストが語る大切な言葉である。そして「私」はいま、それらすべてを「私の表象」として「私の前に見る」。

それではここに言う「私の現実存在」とは何であり、その「意識」とは何なのか。くりかえしを厭わずに言えば、まずさしあたりは実在の作者個人、および過去現在未来の読者世界に生きる「私」たちの「現実存在の意識」であ

る。ところで、それぞれに明確な限定詞をもつ個々の「私」たちは、「この外的な感性界のうちに」特定の「場所」を「占めて」現実存在する。それはあまりにも卑小な「私」の存在である。この世界の空間時間の「見渡し」がたく大きな「広がり」に比べれば、「一つの動物的被造物としての私の重要性」は、ほとんど無に等しい。じじつ「私」たちは「ある短い時間」の「生命力」しか授かっておらず、万人に避けがたくおとずれる死の刹那には、「自分がそこから生じた諸物質を、この惑星（世界全体のたんなる一点）にふたたび返却しなければならぬ」（V 162）のである。これが世界の第一の眺望であり、これをおいてほかに「私の現実存在」はない。すなわち「私」の実存の場所はつねに、われわれが住まい語らう経験的実在界である。「私」たちはみな、ここに生まれ、ここに生き、ここで死んでゆく。これはどうにも逃れられない現実であり、哲学する「私」たちをふくめた、人間一般の条件である。しかし「わが内なる道德的法則」は、これとは異なるもう一つの「眺望」を打ち開く。すなわち、この立法の主体たる「私の見えざる自己、私の人格性」と、ここに閃き出る「一つの世界」。いまやわれわれの世界は、たんに感性的・空間時間的に「無際限」というだけでなく、「悟性にのみ追跡可能」な「真の無限性」をそなえている。そして「私」の道德的な自律の自由は、この「一つの世界の内に現に立つ私を呈示する」。ここに「一つの知能、Intelligenz [知性活動体、叡智者]としての私の価値」は「無限に高め」られ、「少なくともこの法則による私の現存在の合目的的な規定 Bestimmung [使命] から聴き取られるかぎりにおいて」は、「動物性にも全感性界にさえも依存することのない一つの生命」が、この高度に理性的な言語活動的な「私に」「開示され」（V 162）しゆく。

かくしてこの世界の二つの「眺望」を鋭く対比する修辭弁論術は、じつに巧みで印象深い。しかもこれはけつして旧来型の二世界論ではない。むしろわれわれがそこに住まい語らう同一の实在世界への二様一対の眼差し、すなわち「私」たち人間自身の感性的にして知性的な視座の、徹底的に批判哲学的で言語論的な区別である。しかし、カントと同時代のキリスト教言語文化圏の読者は、あいもかわらず現世と来世、物質界と靈界、経験的内在界と彼岸の超越界、感性的現象界と叡智的实在界、感覺的自然界と精神的超自然界という、伝統的な二世界論の響きを増幅させて、来世における個々の魂の永遠の生の信仰箇条を独断的に読み重ねたのにちがいない。そして教科書的な

哲学史のカント解説も、弁証論第二章第四節が表題に掲げる「純粹実践理性の要請としての魂の不死性」を引き合いに出し、「物自体」としての「本来的自己」や「叙知的性格」、「ホモ・ヌーメノン」といった鍵語の、形而上学的で超越論的な実在論の読み筋を、後生大事に長らく語り継いできた。

しかし理性批判のテキストの総体は、〈経験的な実在論にして超越論的觀念論、超越論的觀念論にして経験的な実在論〉の反転光学の調べに乗せて、もつと斬新な世界観および自己認識を、〈批判的啓蒙近代〉の読者世界に語りかけている。そして第二批判の結語にしても、かなり慎重な言い回しで、世界市民的公共性に向かう徹底的に批判哲学的な読み筋を指し示している。すでに前節で確認したように、この人間理性（有限な論弁的悟性）の自己批判の革命法廷弁論は、旧式の「感性界」と「悟性界」との形而上学的実在論の術語法から脱却し、その頑強なあれかこれかの二世界論的な対置を、ただ一つの経験的な実在界に語らうわれわれ自身の、感性的に経験的な自然認識の平叙文から、理性的に超感性的な自然本性に根ざす道徳的実践の命令文への、話法の転換として換骨奪胎したのである。

この同じ文脈で、「私」という一語に何が生じているのかを、これから慎重に探っていこう。世界の経験的な自然認識の相貌のもとでは、個々の「私」たちの実存様態はこのうえなく多様多彩である。のみならず、われわれがそれぞれの場所で現にある「外的な感性界」そのものが、「無数の世界からなる一つの集合」(Menge)なのであり、「諸世界を超えた諸世界、諸体系の諸体系」として、見渡しきれないほどの多様性・複数性をはらんでいる。<sup>10</sup>ところがそこから一転して、第二の道徳的実践的な純粹知性の眺望では、端的に「二つの世界」が語られる。しかも「私」は「この世界と（それをとおして同時にまた、あのあらゆる可視的な諸世界とも）結ばれている私、しかもあそこでのようにたんに偶然的にではなく、普遍的かつ必然的に結ばれている私」を「認識する」。こうした感性和理性、理論と実践の双眼光学のもとに鳴り響く、「多様の体系的統一」の世界建築術的モチーフを聴き逃さぬように努めた。そしてここに打ち出された新たな「私」の自己認識の、特異な様相を精確に見きわめたい。

いまや「私」は、あの崇高な「二つの物」を「私の前に見る。そして私の現実存在の意識と直接結びつける」。しかもそれは、「私」たちの世界の二つの眺望が反転する刹那、「同時に」意識される結合である。ただし「わが上な

る星を鑲めた天空」、この「外的な感性界」、つまり多様で「可視的」な物理的自然界との結びつきは、卑小な個々の「私」にとって「たんに偶然的」である。これにたいして「わが内なる道徳的法則」が開示する、同じ「一つの世界」と「私の見えざる自己」とのあいだは、「普遍のかつ必然的に結ばれている」。ここで「私」は「世界」と内的に——しかも時間を直観形式とする内的感官の内面性よりもさらに奥深い内面において——一体になる。ゆえに「私」はいま、真に無限なこの「世界」と等しく無限大に拡がっており、「この法則による私の現実存在の合目的な規定（使命）」は、世界の第一の眺望における「この生命の諸制約および諸限界に制限されることなく、無限に進行する」（V 162）のである。

どこまでもやはり詩的に高揚した語りだが、その「讃嘆と畏敬」の感情は、個々の「私」の「生命」の無限性を、来世における魂の不死の信仰箇条に向けて、独断的に言い募ることはない。カントというテキストが見つめているのは、むしろこの世で現に生きてある「私」たち自身の、道徳的な「意志規定」、すなわち「世界市民」たるわれわれ人間の「使命」そのものの無限な広がりである。この徹底的に批判的な謙抑ぶりを繰り返し確認したうえで、一連の世界反転光学の語りにおける「私の現実存在の意識」の帰趨を、理性批判のテキストのうちに正しく見定めたい。そもそもわれわれ人間において、経験的認識に必要な「質料的直観」の「多様襞襞 das Mannigfaltige」は、「外的感官」をとおして与えられなければならない。そしてこれは個々の「私」の経験的心理学的な自己認識についても例外ではない。「われわれは認識のための全素材を、われわれの内的感官のためにさえ、われわれの外の諸物から手に入れる」（B XXXIX Anm.）であり、われわれの「内的直観」においては「外的感官の諸表象が本来の素材をなしている」（B 67）のである。ゆえに「私の、現存在の、経験的な意識」は、「私の現実存在と結びついた、私の外に存在する、何ものかへの連関によつてのみ規定されうる bestimmbar」（B XL Anm.）のだし、「デカルトも疑うことのできぬわれわれの内的経験でさえ、外的経験を前提してのみ可能なのである」（B 275）。

だから「私」は、「私」自身の手足はもちろん、「私」の着ている服や、あの人の声と面影、「私」が暮らすこの街や、いつか登ったあの山をとおして、つねにこれらの物（にして言葉）との繋がりのもとに、自己の感じや思いを



内的に経験することができる。そしてここに初めて「私の現実存在の意識」が、ほかならぬこの私——固有名をもつ個の私——のリアルな心情として、経験的実質的に規定されてくる。ゆえに「観念論論駁」のための「定理 *Lehrsatz* 「教義命題」」は、端的に言う。

私自身の現存在のたんなる意識、とはいえ経験的に規定された意識は、私の外の空間内の諸対象の現存在を証明する。(B275)

テキストは次いでこの命題に、拍子抜けするほどに短い「証明」を施し、さらに三つの簡単な「注解」を付す。この第二版加筆部分は言語明晰であり、論述の趣旨も分かりやすい。それを数々の研究書が難解だと評するのは、(経験的実在論にして超越論的観念論)の反転光学の骨法を十分に体得していないからである。<sup>11</sup> しかも多くの場合に的外れにも、「超越論的実在論」に言う「外的」な諸事物(物自体、ヌーメノン、あるいはまた超越論的対象  $x$ )の現実存在の証明を、この断片に読み取ろうとしてきたからである。<sup>12</sup>

**観念論論駁のための補正弁論**　すでに何度も確認してきたように、理性批判の哲学は、視靈者や学校形而上学の夢から覚醒して、彼岸の真実在の知的直観を独断的に説く超越論的実在論から、この世の「経験的地盤」に決然と帰還したところに立出する。ゆえにテキストは当初から、この経験的実在論の低い地平で、外なる物体と内なる精神との経験的二元論を平然と唱えている。だから「(外的関係の)観念性につづつ第四誤謬推理」(A356)を真つ向から批判した、初版テキストも宣言する。あの「超越論的実在論者」——すなわちデカルト的物心二元論——は、「時間と空間を何かそれ自体として(われわれの感性から独立に)与えられたものと見なしている」のだが、「本来、そのあとでかれは一個の経験的観念論者を演じることとなる」(A369)。

これにたいして超越論的観念論者は、一個の経験的実在論者たりうるものであり、したがって、人が言うところの二元論者たりうるのである。つまりかれは、物質の現実存在を承認できるのであって、しかもそのさいに、たんなる自己意識を超えてゆく必要がなく、私の内なる諸表象の確実性 *Gewißheit*、したがって(われ思う、ゆえにわれあり *cogito, ergo sum*) より以上の何かを想定する必要がなく。(A370)



ただしこの断片の読解には、注意が必要である。ここにたしかに〈経験的実在論にして超越論的観念論〉の反転光学は、ひととき明確に打ち出されている。<sup>13</sup>しかしながら、常識にも適うしかたで「物質の現実存在を承認できる」経験的実在論の見地から、高度に反省的な超越論的観念論へと、一瞬のうちレンズを切り替えて、この世の可能的な経験一般の諸対象（すなわち内外諸現象）を「私の内なる諸表象」だと見きわめる、肝腎要の反転光学の筆鋒が目も眩むほどに超高速なため、後段の「たんなる自己意識」が、まさにあの超越論的統覚の高い水準にあることが見えにくくなっている。おまけにこの純粹自己意識一般に、よりにもよってデカルト的な実体我に由来する「確実性」を添加して、これに外的な物体の現実存在を基礎づけるなどという、いかにも場違いな振る舞いを見せたこと<sup>14</sup>で、せっかくの反転光学の革命的な威力が殺がれてしまっている。そしてこの二重の粗相も災いして、ゲッティンゲン批評（一七八二年一月）のような誤解を招いたのである。<sup>15</sup>

テキスト自身はしかし、哲学するすべての仲間にもめて、むしろこう呼びかけたかったのだろう。「われわれが超越論的感性論で……明示した」（A3789）というにしたがい、これまでの超越論的実在論の独断教義から、「すべての現象の超越論的観念論」（A369）という新たな見地へと、哲学的な世界観を一気に批判的に転換するならば、あのデカルト派の教祖様でさえも、きっと物質の現存在を容易に認めることができるようになるのだ、と。だからテキストは直後に言う。

ゆえに外的諸物が現実存在するのは、私という自己が現実存在するのとまったく同様のことであり、しかも両者は、私の自己意識という直接証拠のうえに現実存在する。……私は外的諸対象の現実性について推論する必要はないが、それはわたしの内的感官の対象（わたしの思考内容）の現実性について、推論の必要がないのとまったく同様のことであり、それというのも、これらの対象は両方とも表象にすぎないからである。そしてこれら表象の直接的な知覚（意識）は同時に、それらの現実性の十分な証明である。（A370-1）

ここに「私とごう自己ich Selbst」とは、「外的諸物」と同じく認識対象となる経験的実在である。この客体我にたいして、その「現実存在」の確実な「直接証拠」となる「私の自己意識」のほうは、超越論的統覚の思考活動の主

体性の水準にある。<sup>16</sup>しかし「自己」にまつわるこの決定的差異は、反転光学の繊細な解析力に不慣れた素朴实在論にも、形而上学的な教説に囚われた超越論的实在論の目にも、依然として不明瞭である。しかも（おそらくはやはり原則論の第二要請を機敏に顧みてのことだろう）、内外の感官の対象たる「これら表象の直接的な知覚（意識）」は同時に、それらの現実性の十分な証明」なのだと適切にコメントしながらも、この言明を先の「直接証拠」に無難に重ねてしまったことで、経験的統覚（もしくは内的感官）と超越論的統覚との批判的差異が、テキスト表面から雲散霧消しかねない情勢である。

かくして反転光学の閃きを遮蔽する致命的錯視が、生じてくる。そして初版第四誤謬推理の観念論批判は、それがあたかもデカルトのコギトの明証性に拠りかかっているかのような、まことに不本意かつ不可解な印象を与えてしまう。ただしそのテキストはすでに同時に、問題の急所にふれている。

経験的観念論とは、われわれの外的諸知覚の客観的实在性について、見当はずれに考えこむ慎重さなのであつて、<sup>17</sup>これを論駁するには、外的知覚が空間における現実性を直接的に証明する、ということですでに十分である。<sup>18</sup>（A376-7）

ゆえに徹底的な理性批判のテキストの建築術は、この最重要論点を前面に押し出すべく、論駁の本領発揮の舞台を弁証論から分析論へ、しかも原則論の「経験的思考一般の要請」の第二項へと引き移すのである。すなわち「現実性」の様相範疇に関連して、「経験の質料的諸条件（感覚）と繋がっているものが現実的である」（A218=B266）と端的に言明する、あの第二要請のアプリオリな総合命題の「解明」のうちに、「観念論論駁」の節は挿入されたのである。<sup>19</sup>

かくして批判哲学のテキストの語りは、〈経験的实在論にして超越論的観念論〉の呼吸法を一貫して保持している。しかもこの反転光学のもとで、「私」たちの外に広がる空間中の物質の現実存在は、内的感官の対象たる「私の現存在の意識」と同様、通常一般の健全な人間悟性の「経験的思考」にとつて、直接的な感性的事実である。ところが理性主義の「心理学的観念論」は、この点を素直に認めることができない。そしてこれは、真正の「形而上学

の本質的な諸目的」に照らしても、けっして「無罪」では「ない」。「われわれの外なる諸物の現存在を……たんに信仰にもとづき想定するだけで、誰かがそれをふと疑ったときに、それに対抗して十分な証明を提示することができないことは、哲学と普遍的人間理性の蹟<sup>スベカ</sup>の石である」。ゆえにテクストはあえて——みずからの論理の必然性に迫られてというよりは、あくまでも論争上の必要性に応じて——「外的直観の客観的實在性の厳密な証明（しかも唯一可能な証明だと私は信ずる）」(B XXXIX Anm.)を企てたのである。

ここにふたたび「観念論駁」の「定理」を引いておこう。「私自身の現存在のたんなる意識、とはいえ経験的に規定された意識は、私の外の空間内の諸対象の現存在を証明する」(B276)<sup>20</sup>。もはやあらためて言うまでもなく、ここに「私の外の空間内の諸対象」とは、「超越論的」な意味で「われわれの外」なる物ではない。つまり「物自体そのもの」として、われわれから区別され現実存在する何か或るもの」の存在証明などは、まったくもって論外である。他方、「経験的に外的な諸対象」(A273)や外的世界の「現存在」にしても、それをいまここで初めて「証明する」などということが、当該論証の主眼であるはずがない。むしろ「ここで証明すべく求められていたのは、内的経験一般がただ外的経験一般を通じてのみ可能なのだ、ということだけである」(B2789)<sup>21</sup>。

すでに「定理」の直前には、「デカルトも疑うことのできぬわれわれの内的経験でさえ、外的経験を前提してのみ可能なのだ」(B275)と言われていた。そもそも理性批判は、つねにすでに経験的實在論に立脚しており、「観念論駁」はまさにこの文脈で、一定の内的経験のためには一定の外的経験が欠かせない、という一点を新たに強調するのである。つまり第二版の加筆テクストは、「経験一般」の可能性の現場における「内的」なものと「外的」なもののあいだの、理性主義的独断教義とはまったく逆の序列を、読者の眼前につきつける。そしてこれにより、「デカルトの蓋然的」で「質料的」(B274)な観念論にたいして、かなり皮肉のきいた反撃に出たのである。<sup>23</sup>

ここに、新旧の観念論駁の「証明様式」(B XXXIX Anm.)は一変する。七年前の初版は、いまだ幾分デカルト派の親身になって考えており、「われ思う、ゆえにわれあり」の「確実性」にも若干の未練を残していた。そしてあの反転光学は、どちらかといえば超越論的観念論の局面に比重をかけて、「外的諸物」と「私という自己」との双方

がま、つ、た、く、同、様、に、「私の自己意識という直接証拠のうえに現実存在する」(A370)のだと、類比的にはデカルト派と同じ基礎づけ構造に身を寄せることで、外界への懷疑を払拭すべく空しい説得を繰り返した。<sup>24</sup>これにたいして第二版の觀念論論駁は、逆にデカルトの形而上学的な知性そのものを、批判哲学の本領たる可能的経験の現場に引きずり出してくる。そして「この人は、ただ一つの経験的主張(宣告 assertio)、すなわち〈われあり〉だけを、不可疑だと宣言している」(B274)のだと、あえて言語的理性批判の見地から診断する。それと同時に、あの超越論的な〈内外同様路線〉からは潔く撤退し、<sup>25</sup>むしろ経験的實在論寄りの見地から、内的経験の成立可能性に寄与する外的経験の重要性を、前面に押し出してくる。

かくして新たな論駁テキストは、デカルト派(とりわけ直近のヴォルフ学派)にとつて、かなり苦い毒薬となる(はずであった)。そしてこの反駁論証の最大の妙手は、「定理」の主語たる「私自身の現存在のたんなる意識」の中心を貫通する、「経験的に規定された」という但し書きである。ゆえにその「証明」も、人間的自己の「内的経験一般」の場所で、「私は私の現存在を、時間のうちで規定されたものとして自分に意識してある」のだと切り出した。ところで「あらゆる時間規定は、知覚において何か持続的なもの、etwas Beharrliches を前提する」のだが、「この持続的なものは私の内の何かではありえない」。<sup>26</sup>「それゆえに、この持続的なものの知覚は、私の外の一つの物によってのみ私に可能であり、私の外の物のたんなる表象によって可能というわけではな」(B276)。

ここに傍点(原文隔字体)で強調された「物」と「表象」の対比が、当該テキストで唯一の曲者である。じじつ、これを迂闊にもデカルト的な物体(延長実体)と精神(思惟実体)との「超越論的三元論」の水準で受け取ったとたんに、物自体の独立存在を前提した伝統形而上学の「超越論的實在論」に舞い戻ってしまう。しかしこの読み筋は「觀念論論駁」の本筋を完全に逸しており、「内的感官」と「超越論的統覚」とを混同した、粗雑で致命的な錯誤を犯している。これにたいしテキストの語りそのものは、感性的直観のアプリオリな形式たる「空間」と「時間」、および「外的感官」と「内的感官」の区別の筋目に沿って、物理現象(外的自然)と心理現象(内的自然)の「経験的三元論」の枠組みで動いている。<sup>27</sup>ゆえに「私の外の物」とその「表象」との対置にしても、「経験的實在論」の

文脈における通常一般の分節法にはかならない。<sup>28</sup>

かくして、ここで「私」も「経験的統覚」の水準にある。しかも「私」の外と内、物理的と心理的、物質と精神、空間と時間という二項対立的な分節は、経験的自然認識の可能性の場所、つねにすではたらく論弁的悟性の言語活動に起因する。このあまりに自明な事柄を強調するのは、ほかでもない。所与の感性的直観の多様襲襲を建築術的に区切り繋いで、この経験的実在界を普く丹念に遍歴する人間悟性の「自発性」の「働きAktus, Handlung」の、すぐれて言語論的な根本性格への自覚の刹那、まさにわれわれの理性批判の「超越論的観念論」の語りが、つねに新たに発動してくるのだからである。しかも懸案の「私の現実存在の意識」をめぐり、決定的な事態がいよいよ浮き彫りになってくる。

**超越論的統覚の〈われあり〉の語り** それは「超越論的論理学」の言語批判の反省的思索が到達した、人間理性の

自己認識の「頂点」(B134 Ann.)——くりかえすがその出发点では断じてない!——、すなわち「超越論的統覚」の空空漠漠たる〈われあり〉の語りのことである。ここには西洋近代哲学の根本命題の、真に革命的な意味変換がある。すなわち「神」という唯一無限実体や、「自我」および「物体」という二種の有限実体を根本的に措定した、デカルト派の超越論的実在論、その理性主義の独断的形而上学の第一命題だった「われ思う、ゆえにわれあり」は、いまや理性批判の超越論的観念論の、徹底的に言語論的な反省の頂点をなす終極の命題へと、じつに巧みに体系的な位置を一新されている。

そして同書第二版(一七八七年春刊)の書き換え箇所は、「本来の増補」(BXXXIX Ann.)たる「観念論論駁」のみならず、「超越論的演繹論」も「超越論的誤謬推理」も、そして感性論の諸説明も第二序言末尾の脚注も、すべてがこの重大案件に関与している。しかもそれは『学問として登場することのできる、将来の個々すべての形而上学のためのプロレゴメナ』(一七八三年春刊)や、『道德の形而上学の基礎づけ』(一七八五年春刊)、そして『自然科学の形而上学的始元根拠』(一七八六年春刊)を公表し終えて、これからいよいよ『実践理性批判』(一七八八年一月刊)の集中的な執筆に向かおうとする、ちょうどその時機の公的論争的な言語行為なのだ。だからこの一連



の加筆箇所注目するのが読解の手順であるし、「自然の立法」から「道德の立法」へ向かう批判的形而上学の建築術の道理にも適っている。紙面の都合でくわしくは立ち入れないが、肝腎要の論点だけは見ておこう。

いまや第二批判の法廷弁論が進みゆくべき標的は、定言命法が端的に命じる道德的に善なる行為への決意、すなわちアプリアリな道德法則による直接的な意志規定である。ところで、われわれの「人間理性の立法」たる「哲学」のうち、「自然の哲学は、現にあるすべてのものに向かい、道德の哲学は、現にあるべきもののみに向かう」(A840=B868)のであった。現にある世界と、あるべき世界。この世に現にある「私」と、あるべき「私」。このさりげない話法の転換と、それにもなう二様の「私」の区切りと繋がりのうちに、批判的形而上学の骨法は鮮明である。そしてこのうち経験の実在界に実存する「私」を、われわれは身も心も「現象」としてのみ、直観し認識する。<sup>30</sup>しかも「私」の心理現象が「時間」のうちで「経験的に規定される」ためには、すでに見たように、外的経験との連関が不可欠なのである。

ただし、第二版の演繹論第二十五節は、冒頭に述べている。

それになりたいして私は、諸表象の多様の超越論的総合において一般に、すなわち統覚の総合的根源的統一において、私自身を自分で意識する。しかも私が私にどう現象しているかとか、私が私自体そのものとしてどうかではなく、ただ私があるということだけを意識する。この表象は一つの思考作用であって、一つの直観作用なのではない。(B157)

厳密に言えば、ここに決然と打ち出された超越論的統覚の「私の現実存在の意識」こそが、理性批判の形而上学体系の、真に「根源的」な建築術的紐帯をなす。そしてこれまでに確認してきた「私」の諸規定は、この根源的な純粹統覚の「私」の言語活動の、それぞれの局面での限定的変容態にはかならない。

すなわち「私」の内的な自己のうち、「内的感官」の対象として「経験的に規定」されうる「私」の心理現象は、「外的な感性界」に「場所」を「占めて」現実存在する個々の「私」の身体現象や、その周りの外的諸事物の現象と不可分に結びつき、これによって「私」はリアルな「経験的統覚」となる。他方、「わが内なる道德的法則」によっ



て決意した「私の見えざる自己、私の人格性」は、ここに開示される「一つの世界」の「真の無限性」と「普遍的かつ必然的に結ばれて」おり、この道徳的意志規定とともに「一つの知能としての私の価値」は「無限に高め」られ、「動物性にも全感性界にさえも依存することのない一つの生命」が「私」に「開示され」てくる。かくも鋭い対照をなす「私」の二様の内的な自己規定のあいだにあつて、「超越論的統覚」の根源的総合的統一の働きに即した、純粹な「われあり」の意識と語りは、まさにその空空漠漠たる無内容性・無規定性により、じつにみごとな体系的紐帯たりえている。

この根源的な純粹統覚の「われあり」の「表象」は、「一つの思考作用であつて、一つの直観作用なのではない」。この簡明な一句のうちに、デカルト主義の「われあり」の知的直観による独断的実体化への、批判哲学的抗弁の論旨が凝縮されている。<sup>31</sup> しかも「この「われ思う」は、すでに述べたように一つの経験的命題であり、<sup>32</sup>「われ現実存在す」という命題をみずからのうちに含んでいる」。ゆえにここで「私の現実存在」は、「デカルトがそう思いなしたとおりに「われ思う」という命題から帰結したものと見なすことはできず、……むしろこの命題と同一なのである」(B422 Anm.)。かくしてカント理性批判は、デカルトの「われ思う、ゆえにわれあり」から、思弁的独断的な「ゆえに」を削除する。そして「われ思う」と「われあり」を端的に同一命題と認定するのである。<sup>33</sup>

ところで「もしも私が、私の現存在の知性的な意識を、私の判断や悟性の働きのすべてに随行する「われあり」の表象のうちで、同時に、知的直観による私の現存在の規定と結合しうるのでしたら」、「私」はこの純粹自己意識から外に出ることなく、「私」がそれ自体としてあるがままの内的実相なるものを直接認識できたでもあるう。しかしわれわれ人間に与えられているのは感性的直観だけである。したがって「私の現存在がそのうちでのみ規定されうる内的直観」も、やはりどこまでも「感性的なのであつて、時間条件に結びつけられている」。そして「私の現存在」を時間のうちで経験的に規定するためには、空間中の「私の外の何ものかへの関係の意識」(B XL Anm.)が必要不可欠である。

こうして何度も反芻される人間理性の有限性を重くみるならば、われわれはむしろ端的にこう述べたほうがよ

い。すなわち「〈われ思う〉という命題」はたしかに「経験に先立っている」が、じつはその発言の当初から、つねにすでに「一つの未規定的な経験的直観を、つまり未規定的な知覚を表現しているのである。（したがってやはりこの命題が証明しているように、この実存論的命題の根柢にはすでに感覚が、したがって感性に属する感覚が横たわっているのである）」<sup>34</sup>。そして「ここで一つの未規定的な知覚が意味しているのは、ただ実在的な何ものかではなく、これは与えられたものの、しかもただ思考一般のために与えられたものにすぎない。ゆえにこれは現象として与えられているのではなく、また事柄それ自体そのもの（ヌーメノン）として与えられているのでもなく、むしろ事実 in der Tat「思惟行為のうち」に」現実存在する何かとして与えられているのであり、〈われ思う〉の命題のうちで、そのようなものとして記号表示されているのだ」（B4223 Ann.）と。

理性批判のテキストは、こうして高度に〈形而上〉の「命題」の、論理的言語分析を遂行する。だが、この点ではやや驚くに当たらない。むしろここで注目したいのは、〈われ思う〉という「合理的心理学の唯一のテキスト」（A33=B401）をめぐる、この徹底的な言語批判により、デカルト主義の〈われ思う、ゆえにわれあり〉の超越論的実在論が、批判哲学の〈われ思うわれあり〉の超越論的観念論へと、革命的に解体構築されたという事態である。そしてこの近代哲学の根本視座の一大転換により、独我論的なデカルト的自我の経験的観念論が根こそぎ反駁されて、逆に通常一般の健全な人間理性の経験的実在論の見地が、いよいよ安定的に奪還されたという一事である。

かくして新たな〈批判的啓蒙近代〉の哲学の思索と言葉は、独断的形而上学の夢から決定的に目覚め、現世の肥沃な「経験の地盤」に帰還した。にもかかわらず「観念論論駁」の意義が理解できないとしたら、それは、この壮大な革命を成し遂げた思索のダイナミズムを看過しているからである。いまや〈経験的実在論〉にして超越論的観念論、超越論的観念論にして経験的実在論の「世界の反転光学の、不断の反復が本格始動する。それは同時に〈物〉にして言葉、言葉にして物」という、すぐれて言語論的な反転光学の創始である。

とりわけ「超越論的統覚」をめぐる批判哲学のテキストとともに、空空漠漠たる〈われ思うわれあり〉の稀有な境界が開示されている。ここに〈われ〉は、もはや他の物（外的物体や他我）から独立自存するデカルトの実体で

はない。むしろ「実体」という古い哲学の術語そのものが、ここでは新たに「統覚の根源的・総合的統一」(B131)の作動様式たる諸カテゴリーの一つとして、つまり「われ思う」の経験的思想内容一般を實在論的に語るための根本語彙として、体系的な位置価を大きく切り下げられている。

それでは、この「われ」とはいったい何ものか。それは「われ思う」という思考作用の「主体 Subject」であり、この命題の「主語 Subject」である。そもそも純粹統覚の「われ」は、「一つの思考する主体の自己活動性の、たんに知性的な表象」(B278)なのだった。それはたしかに「知能として現実存在する」(B158)のだが、この「われ」は、もはや彼岸の叡智界に住む真實在(いわゆる自我自体)ではない。むしろ思考する知能たる「われ」が「現実存在する」場所は、この世で生き死にする「われわれ」の思索と語らいのうちにある。かかる言語活動的な「われ」は、まさに「自己自身を主語として、たんに思考作用および意識の統一との相関のもとで……考察しているかぎりでの」、「一つの存在者 Wesen [本然活動体]」なのであり、ただひたすらそのようなものとしてのみ、批判哲学の思索の場所での「話題」(B411)にすぎき何ものである<sup>35</sup>。

**理性批判の超越論的反省の語り** 「思考する物 res cogitans」それ自体としての、叡智的な精神「実体」の、明晰判明な知的直観から、論弁的な人間悟性の思考、判断、推論の、「主体・主観・主語」たる「一つの存在者」の「表象」をめぐる反省的な思索の語りへ。「われ」という単純な人称代名詞の、基本語義と体系的な位置価の転換のうちに、デカルトの理性主義の超越論的實在論から、カント理性批判の超越論的觀念論への、世界市民的な形而上学革命の真骨頂がある。批判的啓蒙近代の純粹統覚の「われ」は、もはやけつして實在性に満ちた濃密な充実体ではない。ましてやそこからすべての述語が流出論的に自発自展してくるべき本体的・本源的な真如の実体的自我ではない。むしろそれは「単純な、それだけでは内容的にまったく空虚な表象…われ以外の何ものでもない」(A345-6=B404)。

しかもこの表象について、それは一つ概念だなどと一度たりとも言いうことはできない。むしろそれはあらゆる概念に随行する、一つのたんなる意識である。この思考するわれ B1、あるいはかれ B2、あるいはそれ B3

(一)の物(das Ding)によって表象されるのは、諸思想の超越論的主語 $\equiv x$ 以上の何ものでもない。そしてこれは、その諸述語である諸思想によってのみ認識されるのであり、この主語だけを隔離したなら、われわれはこれについてごくわずかの概念も、けっしてものができないのである。(A346=B404)

いまや「われわれ」の理性批判の超越論的反省は、人間の言語行為一般の「超越論的主語 $\equiv x$ 」をかううじて「單純な「われ」と呼びうるだけの、「一つのたんなる意識」の場所に坐している。しかもこの「單純な表象としての「われ」」によっては、いかなる多様も与えられていない」(B135)。

あらゆる経験的所与の内実、感性的直観の質料的多様を捨象して、ただ純粹に「われ思うわれあり」とつぶやくだけの、内容空虚で言語道断の「無の場所」にあつて、しかもなお理性批判のテクストの語りが、つねに変わらざる能弁でありえているのは、やはり「われわれ」人間が「経験的實在論にして超越論的觀念論」の反転光学のもとで、内的感官の対象たる「私」と超越論的統覚の「われ」との区別と接続を、不斷に反復しつつ言語行為的に現に生きであるからである。

「われ思う」は、私の現存在を規定する働きを表現する。ゆえにこの現存在は、これによってすでに与えられている。しかし私がどのようにしてこの現存在を規定すべきか、つまりこの現存在に属する多様を私の内でのようにして定立すべきかという仕方は、それによつてはまだ与えられていない。そのためには自己直観が必要なのだが、これはアプリオリに与えられた形式を、つまり時間を根底に持ちすえている。そしてこの自己直観は感性的であり、規定されうるもの das Bestimmbare の受容性に属している。(B157 Anm.)

そもそも内的経験的に認識可能な「客観」たる対象我は、「われ思うわれあり」の純粹自己意識「すなわち思考活動一般のうちで何らかの認識対象を「規定するもの」の意識ではなく、規定されうる、自己の意識、つまり私の内的直観(しかもその多様が思考における統覚の統一の普遍的条件にしたがつて結合されうるかぎりにおいて)の意識のみ」(B407)である。<sup>36</sup>そしてこの規定可能な「私の現実存在の意識」は、この世の「経験の地盤」のうえで、それぞれの「いまここ」に生きてあるのであり、そのつどの経験的な規定性をもって語り出されることで、個々の「私」の

実在性の度を高めてゆく。

そういう経験的實在論の局面にある個別の「私」、すなわち内的感官の対象として、かぎりなく多様に現象する具體的な「私」たちの意味内実の濃密度に比べれば、この世にただ一つの純粹統覚の〈われ〉は、どこまでも抽象的で一般的な超越論的觀念性の局面を、すなわち不斷の反省作用<sup>レフレクティオン</sup>における無規定性の〈零度の経験的實在性〉を生きている。かかる「私の内なる規定するもの、das Bestimmende in mir」については、「その自発性を私はただ意識するのみ」であり、この「自己活動的な存在者としての私の現存在を、私は規定することができない」。そして「私はただ私の思考作用という、この規定作用 das Bestimmen の自発性を表象するにすぎない」(B158 Anm. vgl. B427)。

しかしながら「この自発性のおかげで、私は自分を<sup>知能</sup>、Intelligenzと呼ぶ」(B158 Anm.)のである。ここに、自己をそう「呼ぶ nennen」という命名ないし名乗りの超越論的言語行為が、たくみに権利保証された点に、まずは注目しておきたい。そして「私は知能として現実存在する」(B158)という、形而上学的實在論者垂涎の問題含みの命題にしても、じつは右の根源的命名行為に依拠した高度に反省的な発言であったこと、しかもその発言自体がまさに〈経験的實在論にして超越論的觀念論〉の批判的光学の、不斷の高速反転の閃きのさなかに行われているのであることを、ぜひとも確認しておきたい。

しかもこの反転光学のもと、とりわけ超越論的觀念論の反省局面にあって、〈われあり〉の純粹意識は「一つの普遍的な自己意識」(B132)、または「一つの意識一般」(B143)として、いわば世界大の広がりをもつ。すなわち、「そのうちであらゆる知覚が汎通的かつ合法的な連関のもとにあるものとして表象される「一つの経験」(A110, vgl. A379)、「一つの可能的経験一般」(A111)の大きさほどに、この〈われ〉は大きい。あるいはまた「すべての現象の総体としての自然(質料的に見られた自然)」(B163, vgl. A114)を、あまねく覆いつくす「形式的に見られた自然としての」自然の必然的合法性則性」、つまり「一つの自然一般」(A165)の縹緲たる広がりほどに、超越論的統覚の〈われ〉は広いのである。

かくして理性批判のテクストの語りにおいて「私」とはまず、この世で語らい、生き死にする、すべての人間の

経験的實在的な「私」であり、ここにわずかに残った「批判的な道」のうえで、「世界市民」として哲学する「われわれ」である。しかしそこから一転して、この世のすべての物事を現象であり表象だと洞察した超越論的觀念論の見地から見れば、それはまさに世界大に拡がった、批判的反省的な思索の形式主語たる「私」である。しかもこの反省のうちに語りだされた〈われ思うわれあり〉の纏綿たる〈無の場所〉は、たんに経験的認識の可能性の根柢に横たわっているだけではなくて、道德的定言命令に則した意志規定の根柢でも働く〈われ思う〉なのであり、そういう一連の理性批判のテクストを息長く綴る〈われ語る〉でもあつたはずである。あるいはもっと適切に言えば、理論と実践、自然と自由の二局面にアプリアリな立法権を分割せざるをえぬ人間存在の、この分裂した生、実存、現存在の、つねに二様の規定性を柔らかに大らかに包括する、超越論的反省の思索と語りの場所の新たな創出である。そしてそれゆえにテクストは、哲学の狭い「学校概念」を広大な「世界概念」に転換することを、つねにすでにめざしていたのであり、だからこそまた「魂の不死」という古来の形而上学的理念をめぐるでも、デカルトの〈われ思う〉という「一本の毛の先端で」、ぐるぐると「一つの独楽を絶えず回して」いるだけの、「学派学校」の「たんに思弁的な証明」には断然見切りをつけて、われわれ人間の住まうこの「世界のために有用な諸証明」(B34)に話を転じてゆくのである。

ゆえに、われわれの自己認識への付加をわれわれに与えるような、理説としての合理的心理学は存在しない。むしろそれはただ訓練としてのみ存在する。この訓練は思弁理性にたいして、この領野で越えることのできない限界を定め、かくして一方では魂なき唯物論の懷に身を投ずることなく、他方では、生きてあるわれわれにとって根柢のない唯心論にうろうろと迷い込まぬようにしてくれるのだ。そしてこの訓練はわれわれに注意喚起する。こうしてわれわれの理性は、この生を越えて出てゆく好奇の問いに、満足な答えを与えることを固辞しなければならぬのだが、このことはむしろわれわれの自己認識を、実りなき熱狂の思弁から、実り多き実践的使用へと転じよという、理性の警告と見なすべきなのだ。この実践的使用は、いつもただ経験の諸対象にのみ向けられているが、とはいえその諸原理は、より高いところから取ってこられる。そしてあたかもわれわ



れの使命「規定」が経験を越え、したがってこの生を越えて遙か無限に及ぶものであるかのように、行動態度を規定するのである。(B431)

ここではすでに明確なしかたで、ただ「現にある、すべてのものに向かう」だけの「自然の哲学」とは趣きを異にし、あえて「現にあるべきもの」のみ向かう「道徳の哲学」の道が展望されている。ゆえにこの第一批判の第二版誤謬推理の章は、末尾の「一般的注解」でも、「合理的な心理学から世界論<sup>weltanschauung</sup>への移行に関連して」(B438)こう述べる。「われわれがわれわれ自身の現存在<sup>gegenwart</sup>にかんして立法的であり、しかもこの現実存在をみずから規定するのでもあると、まったくアプリアリに前提する機縁が」これから見いだされるのだとしたら、「このことで一つの自発性が発見されて、われわれの現実性は、この自発性により、さらに経験的直観の条件を必要とすることなしに、規定されることだろう」(B430)。

そしてここにわれわれは気づくだろう。われわれの現存在の意識には、何かがアプリアリに含まれており、この何ものかは、感性的にのみ汎通的に規定されるわれわれの現実存在を、しかしある一つの内的能力にかんしては、一つの叡智的な(もちろん思考されただけの)世界に向けて、規定するために役立ちうるのだ、と。

(B430-1)

「わが内なる道徳的法則」は、この世のすべての「私」たちの「現実存在」を「現にあるべきもの」の理念に向けて定言的に使命づけ、純粹理性の自律(自己立法)の自由へと「規定する」。

しかもこの「われわれの現実存在」の自己規定とは、つねに同時に普遍的立法原理の開示する「一つの叡智的な世界」を、いまここで公的に「思考」し語らうことにより、「共同体的な諸法則による、さまざまな理性的存在者たちの体系的結合」としての「一つの国」(IV 433)、つまり「一つの自然の国としての、諸目的の可能的な一つの国」(IV 436)を、この経験的実在性の大地のうえで少しずつでも実現してゆこうと、われわれが不斷に意志規定することにはかならない。かくして「われわれ自身の現存在」は、アプリアリな道徳的実践の言語行為によって、内的革命的に変容する。「いつもただ経験の諸対象にのみ向けられている」「われわれの理性」の「実践的使用」には、可

能的経験の限界より「高いところから取つてこれ」た「諸原理」による決意という、かなり重たい意味内実が、言語論的かつ世界論的に「付加」されることとなる。すなわちわれわれの純粹理性の「道德法則」は、「一つの感性的自然としての感性界に（理性的存在者たちにかんして）、一つの悟性界つまり一つの超感性的自然の形式を付与する」（V 43）のである。

かくも壮大な「哲学 Weltanschauung, Weltweisheit」の、思考と語りの可能性（無矛盾性）を公的開放的に確保したうえで、われわれの生存の根本体制をいまこで全面的に一変させるべく、自然必然性と自由の二律背反は、合理的な心理学ではなく「世界論」の批判法廷で論述しなければならない。そしてまたこの大文脈からも明らかのように、「道德的世界」の理念的成員（諸目的、理性的存在者たち）を複数形で語るテキストは、かかる「われわれの現実性」の革命の変容の、たんに論理的というだけにとどまらない、経験的實在的な可能性の道行きをめざしている。しかるに、この肝腎要の複数形にたいして、いたずらに抵抗感や困惑を表明する諸研究は、あいもかわらず思弁的な学校形而上学の本体論的独断教義に囚われて、理性批判の〈経験的實在論にして超越論的觀念論〉の骨法を逸しているのにすぎないのである。

拙稿はこの反転光学の本義を、「私の現実存在の意識」の規定性、規定可能性、規定作用、無規定性をめぐる、超越論的反省の語りの機微に則して確認してきた。内的感官の対象たる「私」の心理現象の「時間規定 Zeitbestimmung」から、超越論的統覚の〈われ〉の空虚な無規定性へ。そして純粹思考の自発性の働きの自己意識から、「われわれ自身の現存在にかんして立法的な」「一つの内的能力」による超感性的「意志規定 Willensbestimmung」へ。理性批判のテキストの語りは、〈われ思うわれあり〉の縹緲たる〈無の場所〉に坐して、みずからの思考の規定作用そのものの無規定性を自覚し表明する。そしてまさにこの最高度の反省的判断の刹那、われわれの無色透明の語り手は、理論的自然認識の規定性から道德的実践の自律的な規定性に向けて、二つの哲学的な立法領域のあいだを移行しはじめる。

かかるテキストの襞の流れに沿い、理論的・実践的な判断の「規定的 bestimmend」な業務とはまったく別に、み

アルバイト

ずから「反省的 reflektierend」となつて自立し成熟した判断力の、「自由な遊動」<sup>シユビール</sup>がおのずと主題として浮上する。悟性（純粹思弁理性）は「自然の超感性的基体を暗示するが、これをまったく無規定のままに残す」。判断力はこれに「（われわれの内でも外でも）知性的能力による規定可能性を与え」、「理性はこの同じものに、みずからのアプリーオリな実践法則によつて規定を与える」（V 196）。『判断力批判』の第二序論は、同書のライトモチーフをこう総括することで、じつは理性批判のテキストの語りの総体が、つねにすでに反省的判断力により駆動されていたことを明かしている。そもそも規定的判断力と反省的判断力の区別そのものが、すぐれて批判的で反省的な判断によるものである。そして右の〈無規定——規定可能性——規定〉という言葉の運動自体が、理性批判の体系的な叙述の、徹底的に反省的な出自を如実に物語っている。

自然と自由。「あるもの」と「あるべきもの」。この二つの対象をめぐる最高度に普遍的な立法を、一つの包括的な普遍性の〈無の場所〉で接合する、われわれの時代の新たな形而上学。その思索の道の批判的建築術の語りは、やはり徹底的に反省的でなければならない。そして「方法の論考」と「準備教育」を自認する理性批判のテキストは、みずからの語りのかかる根本性格を自覚して、法廷、立法、道、建築術等の比喻を反省的に語り出す。旧来型の学校的な超越論的実在論の思弁から袂を分かった、批判哲学の革命的な語りは、あの〈経験的実在論〉にして超越論的觀念論の世界反転光学の体得とともに、いよいよ本格始動するのである。

## 注

カントのテキストからの引用のさいは、『純粹理性批判』第一版をA、第二版をBと略記し、それ以外はアカデミー版の巻号をローマ数字で記して、頁数を本文括弧内に記す。訳文の傍点は、それと断らないかぎり原著者によるものであり、「—」は拙稿筆者が補った説明等である。いうまでもなくその訳出にあたっては、『カント全集』（岩波書店、一九九二—二〇〇六年）をはじめとして既出邦訳を参照し、おおくの示唆をうけている。

この建築術的な企図を前面に押し立てて、「方法論 Methodentheorie」〔方法の教え〕は冒頭に言う。「純粹で思弁的な理性の全認識の総体を、私は一つの建物に見立てている。これについてわれわれは、われわれの内に少なくとも理念をもっている。そこで私はこう言うことができる。われわれは超越論的原理論〔基礎教程〕において、建築資材をざっと見積もり、それがどういう建築物に適しており、どのような高さで強さに適しているかを規定した。そこで明らかになったように、たとえわれわれが天まで届くような一つの塔をもくろんだとしても、材料のストックは、もっぱら一軒の住宅に足るほどにすぎない。とはいえこの住宅は、経験という平地の上でのわれわれの仕事にぴったりの広さをもち、これを見渡すのに十分な高さをもっている。他方であの大胆な企ては、素材の不足ゆえに失敗に終らざるをえなかった。ここで言語の混乱を引き合いに出すまでもない。労働者たちはこの混乱により、この計画について不可避免的に分裂し、世界中に散り散りになり、各自が自分の企画に従い、別個に建築せざるをえなくなった。いまやわれわれの問題となるのは材料でなく、計画のほうである。われわれの全能をおそらく凌駕しかねない、好き勝手に盲目的な企画はあえてなすべきでない。この警告をわれわれは受けたのだが、とはいえやはり、一つの堅固な居住地の設立を放棄するわけにはいかないのだから、われわれの問題は、われわれに与えられていて、しかも同時にわれわれの必要に適うようなストックとの関係のもとで、一個の建築物の見積もりを立てることである」(ATW=B76)。ここにバベルの塔の無謀さを指弾する批判的建築術の比喩は、理性批判の哲学が、つねに同時に形而上学の根本諸概念をめぐる徹底的な言語批判でもあることを、明確に告げている。

この点についてくわしくは、拙稿「批判の道の探究——自然の技術としての哲学の建築術」、関西哲学会年報『アルケー』十二号、二〇〇四年、および「カントにおける哲学と歴史」、福岡女子大学文学部紀要『文藝と思想』六十五号、二〇〇一年を参照されたい。たんなる近代啓蒙を超えて、われわれ人間の新たな時代を革命的に切り開こうとする理性批判の歴史哲学的含意については、拙稿「批判的啓蒙の歴史の哲学」、『カント全集別巻 カント哲学案内』、岩波書店、二〇〇六年を参照されたい。

よりによってカント倫理学の「構想」そのものに、そしてとりわけ「純粹実践理性という理念」を導入した「道徳の形而上学の基礎づけ」の「決定的な箇所」に、「独我論」の嫌疑をなすりつける論考もある(クールマン、一六七、一七四、一八〇、一八六頁等、アーベル、一三〇―一頁)。アーベルの「超越論的言語遂行論」の構想に依拠した「討議倫理学」の議論展開は、カント実践哲学の言語論的含意を浮き彫りにした点で示唆に富む。しかしその「究極的な基礎づけ」主義は、およそ批判哲学の基本趣旨と相容れない。しかも理性批判のテキストの語りは、第三批判をまたずとも当初から、経験の地盤に住まうわれわれ人間の視座に根ざして複数主義的で「相互主観的」であり、つねに不可避免的に対話的であり「討議的」で「コミュニケーション」的である(ヘッフェ、二一〇、二一六―一八頁)。ただし拙稿は、すでに古いこの論争点には立ち入らず、ただ一つ、ここに「独我論」を非難しつづける錯視の根底に、じつは旧式の「二世界説」的先入主が働いている点に注目して(アーベル、一四〇―一頁、クールマン、一八二、一

九九頁）、ほかならぬこの問題を次節で取り上げることにした。

5 ゆえにたとえば「愛してる」という、主語を立てない文脈依存型の日本語文でも、つねにすでに「私というものを考え」、暗黙のうちに「第一人称で語って」いることになるのであり、だからこそこの簡潔極まりない一文により、ほかならぬ「私」が眼の前の「君」を愛しているという事態を、表現することもできるのである。言語というものの働きをこの水準まで溯って考えるのであれば、実際の語用段階で主語が立てられているか否かという点は、第二義的な特殊文化的な問題となる。人間の言語一般は、それが本源的に作動する〈語り〉の現場では、つねに一人称（しかもおそらくは重複未分）で考えているのだろう。

6 こういう「私」の語法は、世界市民的見地に立つ批判哲学に固有の三つの問い、すなわち「私は何を知ることができるか」「私は何をなすべきか」「私は何を希望することが許されるのか」を、「人間とは何か」という究極の問いへ収斂させる論理学講義の序論の叙述のうちに、さらに容易に聴き取れる。

7 ドイツ語の親称の二人称単数 *du* は、たとえば日記での自己自身への語りかけや、日々折々の内省においても、普通に用いられる。そして次の詩句では、さしあたり作者の自己を指している。「すべての峰をおおって／憩いがある／あらゆる梢のうちに／汝はわずかの／微風も感じない／小鳥たちは森に沈黙する／待て、しばし／汝もまた憩うだろう」（ゲーテ「旅人の夜の歌」。ここに言う「憩い *Reue*」とは休息であり安息であり、森羅万象物皆寝鎮まる「夜」の暗黒の静寂である。そしてこの詩の語り手も「しばし *bräute*」のあいだ、じつと待っていさえずれば、そういう天地自然の「沈黙」のうちに、みずからおのずと溶け込んでゆくだろう。この詩はまだ主客未分、物我一如の場所でない。しかし少なくとも、この詩の語りを反芻し味読するすべての自己は、いまこのときの「汝」の呼びかけに、みずからおのずと感染するのである。

8 たんに「私の現実存在」のみならず、そもそも「あらゆる現実存在についてのわれわれの意識は（それが知覚による直接的な意識だろうと、あるいは何かを知覚と結合する推論による意識だろうと）、あくまでも経験の統一に属している。そしてこの領野の外の現実存在は、たしかにこれを端的に不可能だと宣告はできないが、それは、われわれが何によっても正当化できない、一つの前提である」（A601=B629）。

9 筆者自身も「カント哲学に於ける自我」を卒業論文と修士論文で論じたさいには、ケアードやハイムゼートに依拠しつつ、同様の形而上学の実在論の読み筋を踏襲した。すなわち理論的经验認識の局面では、思惟する主体我を規定することはできず、ただ感官に現象する対象我にしか出会えないのにたいして、道德的実践的な意志規定の現場では主体的な自我自体に直接見えることができるのだ、と。こういう若書きのロマン趣味を断固払拭して、もっと徹底的に批判的な術語立てで、同じ事柄を厳密に論じなおすことが、拙稿の隠れた課題である。

若いカントは『天界の一般自然史と理論』（一七五五年）で、数々の恒星系や銀河系からなる「一つの世界建築の体系的体制」(註⑤)のニュートン物理学的な生成の仮説を語っていた。同書は出版社の破産により長らく日の目を見なかったが、その抜粋版は一七九一年に公表され、さらに全体が一七九七年以降に版を重ねることになる。

たとえば湯浅正彦の労作は、細部にわたって大いに示唆に富むが、この大局的な一点で微妙な違和感が残る。はたして『批判』第一版は「超越論的観念論のテーゼの内実に関する明確な見通しを欠いていた」(湯浅、三頁)ののだろうか。むしろ第二版の加筆は、その「明確な見通し」をより精緻かつ明瞭に、誤解の余地なく論じなおすための努力だったのではあるまいか。湯浅はたとえば、「意識」という言葉の二義性」を「カントが十分に自覚的に区別して明確に特徴づけなかった」(同、七五頁)と難じている。しかし、あの反転光学の通奏低音に則してテクストの語りに耳を澄ませば、むしろカントの運筆が徹頭徹尾、じつに注意深いものであったことが見えてくる。

たとえば山崎庸佑は言う。「第一版の〔第四誤謬推理論における〕観念性批判が第二版では全面削除されたのはなぜだろうか。観念性の批判が削除され、『観念論論駁』とはつきり銘打って、しかも原則論の『要請』論に挿入された奇妙な経緯は、何を語っているだろうか。それは第一版の、観念性批判はすなわち経験的実在論(『超越論的観念論』)の主張だという解決に、不満が残ったということではないだろうか。／……〔中略〕……これではカントとしても、問題の核心から離れすぎて、本当の(超越論的)観念論の論駁になってはいないという自責の念を拭えなかったであろう。感性論の空間の経験的実在性『超越論的観念性』という観点によるかぎり、本質上、『空間それ自身とそのあらゆる現象は、表象として、もちろんわれわれの内にある』(Bxvi) ことは見え透いているからである」(山崎、四六―七頁)。山崎はどうしてこういう読み方をするのだろうか。「単に『経験的に外的』ではない超越論的な意味での『外』なる世界の『存在』(同、四七頁)を執拗に求め、『統覚の自己がそれに呼応相即する絶対的他である或るもの一般』X、超越論的対象』X」(同、四七―八)に、それを読み込んだからである。そして「自己あるいはカントが統覚と呼んだ根源の意識が『ある』という場合の『ある』は、世界地平である超越論的対象』X、自己にとつては『絶対的他』であり、アレコレの措定的・実証的な事物を基準に有無を言えば『無』としか言えない『或るもの一般』X」が『ある』と言われる場合の、その超越論的・観智的な『存在そのもの』に呼応相即するところに成り立つ観智的・本体的な『ある』であった」(同、六〇頁)とするような、新手の超越論的実在論の方向に思索が逸れていくからである。

この点をいま問題として取り上げるのは、ほかでもない。山崎も「超越論的観念論・即・経験的実在論という反転相即」に注視しながら、なぜかショーペンハウアーや西田幾多郎や『論考』のヴァイトゲンシュタインの論理を動員し、この「反転相即」は「現象と物自体の『区別』の別形ということになる」(同、一〇三頁)と、拙稿とは真逆の読み筋を展開しているからである。かなり微妙



だが、この決定的に重要な差異を見つめながら、徹底的に批判哲学的な世界反転光学の論理を、カントというテクストに則して、厳しく研ぎ澄ましてゆくことにしたい。

13  
そしてテクストは、直後に重ねて言う。「ゆえに超越論的観念論者は一個の経験的実在論者であり、現象としての物質に現実性を認めている。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。これにたい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、たんなる現象を、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)と。ところでしかし「この超越論的観念論に賛同することを、われわれはすでに最初に宣言した」(A370)。すなわち「すべての現象の観念性を、われわれは超越論的感性論で……明示してある」(A378.9)のである。

14  
そもそもデカルト派の合理的心理学は、「与えられた諸知覚の原因としてのみ、その現存在が推論されうるようなものは、たんに疑わしい現実存在をもつ」(A366)という命題を大前提として、「外的諸感官のすべての対象の現存在」の「不確実性」(A366)を言い募る。初版の第四誤謬推理の節は、それを正面から批判することを目論んでおり、この論争的な文脈のなかで、「統覚」や「内的知覚」等の理性批判本来の術語立てが、いささか錯綜さみに映るのである。

15  
カント理性批判がバークリ「よりも高い観念論」の「体系」(V373)だと曲解されるにいたった、もっと大きな災いの元は、「懷疑的観念論者」を「人間理性の恩人」(A371)と持ち上げて、その「観念論的異論」こそが、「われわれに残されている唯一の逃げ道 *die einzige Zuflucht*」つまり、すべての現象の観念性へと向かう逃げ道を掴み取るべく、われわれに強いたのだ」(A378)と、いたずらにデカルト派にすり寄った論弁上の気遣いにある。そしてまた「唯物論の危険に対抗して、われわれの思惟する自己を安全に保つ *sichern*」(A383) 合理的心理学の「重要な否定的効用」(A382)を強調するあまりに、「思考する主観を私が取り除くならば全物体界が消滅するにちがいないのだ」(A383)と、怪しげ調子で述べたことも、肝腎の超越論的観念論の正しい理解の妨げとなったのである。

16  
ゆえにテクストの反転光学は言う。「経験の対象は、それが空間において表象される場合には外的対象と呼ばれ、それがもつばら時間関係において表象される場合には内的対象と呼ばれる。しかし空間および時間は、ともにわれわれの内部でしか見いだされない」(A373)。

17  
かかるデカルト派の過度の「慎重さゆえの懸念 *Bedenklichkeit*」については、あらかじめ言われていた。「ゆえにわれわれの教説〔超越論的観念論〕では、あらゆる懸念が消え去るのであって、われわれはなんの躊躇もなく、われわれのたんなる自己意識の証言にもとづき、物質の現存在を想定し、これによってその現存在は証明されたと宣言するのであって、それはちょうど思惟する

存在者としての、私自身の現存在とまったく同様のことである」(A370)と。

18 「現象としての物質の現実性は推論されるのではなく、直接知覚されるのである」(A371)。そして「すべての外的知覚は、空間のなかの現実的なものを直接的に証明する。あるいはむしろ現実的なものそれ自身である。ゆえにそのかぎりでは経験的實在論は懷疑の外である。つまりわれわれの外的諸直観には、空間における何か現実的なものが対応しているのである」(A372)。初版テキストは、前もって当該テーゼを復唱する。そして第二版序言は、観念論論駁の加筆にからめて強調する。「じつ々外的感官は、すでにそれ自体で、私の外の何か現実的なものへの直観の関係なのである」(B.XI.Ann.)と。そして「どのような所与の直観に私の外の諸客観が現実に対応するのかということは、……経験一般(内的経験でさえ)を想像物から区別する諸規則にしたがって、おのの特殊ケースにおいて決定されなければならないのだが、そのさいには、外的経験が現実にあるという命題が、いつも根底に横たわっている」(B.XII.Ann.)のだと、やはり経験的實在論の見地が前面に出されてくる。

19 このとき経験的質料的観念論の論駁は、以前にもまして明確にデカルト派の「懐疑的」観念論に標的を絞ってくる。そして第一版誤謬推理論の時点では、バークリ風の「独断的観念論者」のことを「いまはまだ相手にせず」(A377)、次のアンチノミー論に譲るとしていたのだが、それが第二版では、「このような観念論の根拠は超越論的感性論において、われわれによって排除されている」(B274)のどとして、論駁の負荷を軽減するとともに、感性論の重要性がますます際立たされてくる。なお、バークリとカントとの本質的な差異については、拙稿「経験的實在論にして超越論的観念論——漱石とカントの反転光学」、日本カント協会編『日本カント研究12 カントと日本の哲学』、理想社、二〇一一年のなかでくわしく論じておいた。

20 そしてこの定理にたいする「証明」の結句は、やはり「私自身の現存在の意識は同時に、私の外の他の諸物の現存在の直接的意識である」(B276)と、さらに端的に言明する。

21 これは論駁節のしめくくり、「注解三」の末尾近くの立言である。これを先取りして「注解一」は言う。「しかしここで証明されているのは、外的経験が本来的に直接的だということである。そして外的経験を媒介にしてみ、われわれ自身の現存在の意識が可能だとまでは言わないが、しかし時間におけるわれわれ自身の現存在の規定、すなわち内的経験が可能なのだ、ということである」(B2767)。ここには「われわれ自身の現存在」をめぐる、たんなる「意識」と時間規定による「内的経験」との、批判的な区別が述べられている。この重要論点は次節で主題化したい。

22 かかる外的経験の重視は、理性主義の独断の目に意外なだけでなく、おそらくは少なからざるカント研究者、とりわけ経験的實在論の見地を度外視して、ひたすら超越論的観念論の局面に偏執し、「すべての現象一般のアプリオリな条件」たる「時間」や、「超越論的統覚」、そして「超越論的図式作用」にのみ照準を定めた研究者をも戸惑わせるものだろう。しかし理性批判のテクストは、

23 じつはあの絶妙の世界反転光学のもとに、超越論的形式面から経験的質料面へ論述の照準を変えていただけなのである。「注解1」が厳しく指弾するように、デカルト派は、「唯一の直接的経験は内的経験であり、そこから外的諸事物が推論されるしかない」と「想定した」(B76)。人間精神の直接的自己知を不可疑の明晰判明な第一原理とする、自我の特権化のドグマ。これを「定理」および「証明」は根本から衝くのであり、「観念論論駁」の趣旨もまさにこの点にある。そしてこのデカルト派への抗弁の趣旨は、とくに私の外なる空間中の「持続的なもの」という論点にからみ、「魂の持続性にかんするメンデルスゾーンの証明の論駁」の節を新たに立てた、第二版の誤謬推理論の構成とも密接に関係する。

24 そしてこの〈内外同様路線〉は、デカルト派の超越論的三元論を批判的な経験的三元論に明確に切り下げたうえで、以下の立言に到達する。「たんに経験的な意味において、すなわち経験の連関においてのみ、物質は現実、現象における実体として、外的感官に与えられてあるのであり、それはちょうど思惟する自我が、やはり現象における実体として、内的感官に与えられてあるのと同様である」(A370)。ここに外的感官と内的感官の対象を切り分けて「実体」とした記述が、はたして第二版加筆後に、このまま維持せらるるかが問題となる。すでに拙稿第三章で確認してあるように、いまや批判的反転光学のもとでは、この「実体」の純粹悟性概念そのものが、あくまでも可能的経験のうちで、「時間における実在的なものの持続性」(A14=B83)を図式とする言葉なのである以上、かつて独立自存の異種の形而上学的二実体を主張していた「物心二元論」も、この第一版において根本的に変容しているはずなのだが、この興味深い案件については別の機会に譲りたい。

25 とはいえ〈経験的実在論〉にして超越論的観念論の反転光学に徹して、誤解の余地を取り除いておけば、〈内外同様路線〉も十分に容認可能である。じつ第二版序言末尾の脚注には以下の立言がある。「ゆえに経験一般の可能性のために、外的感官の实在性は、内的感官の实在性と必然的に結びついている。つまり私は、私の感官に関係する諸物が私の外にあることを意識しているのだが、それはちやうど、私自身が時間において規定されて現実存在していることを意識しているのと、まったく同様に確か eben so sicher なのである」(BXL Ann.)と。ここに〈内外同様〉は「経験一般の可能性」の場所であり立っている。しかも第一版のコギトにもとづく「確実性」が、むしろアプリアリな「諸規則」にしたがう「唯一の経験」(BXL Ann.)に根ざした「確かさ」へ、さりげなく転身している点にも注目したい。

26 第二版序言末尾の脚注は、ここに残る「若干の不明瞭さ」を氣にかけて、こう書きかえるように促している。「この持続的なものは、しかし、私の内なる直観ではありえない」(BXXXIX Ann.)と。

27 そしてこの一連の批判的な内外分節に沿って、カントの「自然の形而上学」も、「物體的な自然の形而上学」たる「物理学」と、「思惟する自然の形而上学」たる「心理学」とに区分される (A845-6=B873-4)。

この点を重く見て「定理」の主語を顧みるならば、「経験的に規定された」という限定句をはずした「私自身の現存在のたんなる意識」は、外なる空間中の物質的・身体的なものとから区別された、「内的感官」の対象たる心理学的な「私」の存在の「たんなる意識」というほどの意味に理解されてくる。ただし「觀念論論駁」のテクストそのものは、まさに反デカルト主義の文脈にあって、「外的」「内的」の反省概念の多義性にさらされている。理性批判の総体はしかし、近代の形而上学的思弁が曖昧に放置して詭弁を弄してきた論争の核心部に斬り込んで、その内外区別の「経験的」な意味と「超越論的」な意味の差異を厳しく見きわめた（*PhA265-6=B321-2, A384-9*）。第二版の書き換え部分がいずれも難解にみえるのは、そういう理性批判の徹底的な思索の成果を、短い章句のうちに一気に総動員した論述となっているからである。しかもデカルト主義の本陣に座する「われ」の曖昧性を衝いて、内的感官と純粹悟性、経験的統覚と超越論的統覚とを批判哲学的に区別する、それ自身かなり高度に論争的なテクストだからである。

この美しい読み筋を示す貴重な先例として、渋谷治美、二〇〇九年、二二七頁、参照。ただし觀念論論駁や演繹論、誤謬推理論の書き換え箇所をめぐる読み方には、以下の本文の運びのなかで若干の異議を唱えたい。

第二版の超越論的演繹論第二十四節の末尾に言う。「したがってわれわれは、内的感官の諸規定を現象として時間の内に秩序づけねばならないのであって、それはちょうど外的感官の諸規定を空間の内に秩序づける仕方と、まったく同様である。すなわち外的感官について、われわれは触発されるかぎりにおいてのみ、それによって客観を認識するのだということを認めるならば、われわれは同時に内的感官についても次のことを認めなければならない。すなわちわれわれは、ただわれわれがわれわれ自身によって内的に触発されるという仕方のみ、内的感官によってわれわれ自身を直観するのである。つまり内的直観にかんして、われわれは、われわれ自身の主体をただ現象としてのみ認識するのであって、それがそれ自体そのものであるものにしたがって認識するのではなく、と」(B156)。

ゆえに「觀念論論駁」でもこう言われている。「〈われ〉という表象における私自身の意識は、けっして直観でなく、一つの思考する主体の自己活動性の、たんに知性的な表象」(B378)なのである。

誤謬推理の章の、加筆を免れた序盤でも、すでにこう言われている。「この命題〈われ思う〉は、〈われ〉そのものの知覚を表現しており、私はこの命題において一つの内的経験をもちつた。したがってこの命題の上に建立される合理的心理学が、けっして純粹ではなく、むしろ部分的に一つの経験の原理に基づいているのだということを、人は難点と考える必要はない。それというのも、この内的知覚は、たんなる統覚〈われ思う〉以上の何ものでもないからである。しかもこの統覚が「実体、原因等の」あらゆる超越論的諸概念を可能にする」(A3423=B400-1)のであり、ゆえにこの統覚は「超越論的」(A3433=B401)なのである。

すでに第一版の誤謬推理論でも、こう言われている。「いわゆるデカルト的な推論〈われ思う、ゆえにわれあり cogito, ergo sum〉

は、じつは類語反復なのであり、じじつこの〈われ思う cogito〉（私は思考しつつある *sum cogitans*）は、現実性を直接的に言い表しているのだ」（A335）と。そして第二版の「觀念論論駁」ではこう言われている。「たしかに〈われあり〉という表象は、あらゆる思考に随行することのできる意識を表現している。この意識は、ある一つの主体の現実存在を、自己の内に直接的に含有する。しかしそれはまだこの主体の認識ではなく、したがってまた経験的認識たる経験でもない」（B277）。

34 「プロレゴメナ」は、思惟する主体としての「統覚の表象（私）」について、これは「いささかの概念もたない現存在の感じ *Getühl* 以上の何ものでもなく、あらゆる思惟がそれとの関係（偶有性の関係 *relatio accidentis*）のうちに立つものの表象にすぎない」（IV334 Anm.）と述べている。さらに第二版の第四誤謬推理批判は、この感性的・経験的側面を強調して言う。「〈われ思う〉ないし〈われ思惟しつつ現存す〉という命題は、一つの経験的な命題である。しかるにそのような命題の根底には、経験的直観がある。ゆえにまた現象として思考された客観も根底にある」（B128）。「ところで、〈われ思う〉という命題は、それが〈われ思惟しつつ現存す〉というほどのことを述べているかぎりでは、たんなる論理的機能ではない。むしろその命題は、この主語を（これはしかも同時に客観である）現実存在にかんして規定するのであり、内的感官をぬきにしては成り立ちえない。そしてこの内的感官の直観は、つねに客観を物自体そのものとしてではなく、むしろたんに現象として手渡すのだ」（B129-30）と。

35 これは合理的心理学の犯した「媒概念曖昧の虚偽 *Sophisma figurae dictionis*（陳述型式の詭弁）」（B411, *vgl.* A402）の誤謬推理を、簡潔な三段論法の形に定式化したうえで、唯一容認可能な「小前提」についてくわしく解説した条りである。すなわちこの小前提では「いかなる客観のことも考えることなく、ただ主語（主観）としての（思考の形式としての）自己への関係のみが表象されている」（B411 Anm.）だけであり、ゆえにそこから正当に帰結するのは、「私の現実存在の思考において、私は私をただ判断の主語としてのみ用いることができる」（B412 Anm.）ということだけである。そしてこの点は、第二版の誤謬推理論の第一項目に掲げられた重大事項である。すなわち「一、あらゆる判断において私はいつも、判断を形成する関係を規定する主語 *das Bestimmende Subject* である。ところで〈われ思う〉ところの〈われ〉は、思考作用においていつも主語として妥当しなければならず、しかもたんに述語のように思惟作用に付随するだけではないものと見なされうる何ものかとして、妥当しなければならぬのだが、これは一つの必然的で、それ自身同一的な命題である。しかしこの命題は、私が客観として、私だけでみずから存立する存在者であり、あるいは実体であるということの意味しないのである」（B307）と。

36 「私は、たんに思考することによって何らかの客観を認識するのではなく、そのうちですべての思考が成立している意識の統一にかんして、私が与えられた直観を規定することによってのみ、私は何らかの対象を認識することができる」（B406）。

## 引用文献

アーペル、カール・オットー「責任倫理（学）としての討議倫理（学）——カント倫理学のポスト形而上学的変換」舟場保之訳、加藤泰史他編『カント・現代の論争に生きる』下、理想社、二〇〇〇年

クルマン、ヴォルフガング「カントの実践哲学における独我論と討議倫理学」舟場保之訳、加藤泰史他編『カント・現代の論争に生きる』下、理想社、二〇〇〇年

渋谷治美「カント『観念論論駁』再考——「定理」の主語の二重性を中心に——」、『埼玉大学紀要 教育学部』第五十八巻第二号、二〇〇九年

ヘッフェ、オットフリート「一つの共和的理性——〈独我論≡非難〉の批判のために」、『高橋祐人訳、加藤泰史他編『カント・現代の論争に生きる』下、理想社、二〇〇〇年

山崎庸佑『自と他の哲学 〈観念論論駁〉とその周辺』、富山房、二〇〇二年

湯浅正彦『存在と自我 カント超越論的哲学からのメッセージ』、勁草書房、二〇〇三年