

物自体が触発する？

—— カント超越論的観念論の真景 ——

望 月 俊 孝

Abstract

Jacobi (1787) and Adickes (1924) argue that things in themselves affect us. This metaphysical proposition, which is familiar in many schoolbooks of philosophy, is however absurd. It depends on a dogma of a transcendental realism, which turns inevitably into an empirical idealism and therefore a solipsism. On the contrary, Kant's *Critique of pure reason* (1781/87) suggests a practical breakthrough by self-inverting optics of "an empirical realism and a transcendental idealism". This will enable us to get rid of the transcendental ghost of the affecting thing in itself.

「カントの物自体」という常套句がある。西洋哲学史はこれを深刻に、ときに苦笑まじりで取り上げてきた。そのためか現代の諸論考でも、カントは「物自体の存在」という難問を残したと、難癖つけるのがお約束になっている。そして学校哲学然とした思弁が延々繰り返される。人はこうしてカント (Immanuel Kant, 1724-1804) の「哲学」を歴史的に学^{ヒストリーラッシュ}ぶだけで、みずから「哲学する」という一番大事なことを忘れてしまう。

たしかに「物自体」は、カント生前から物議を醸していた。たとえばヤコービ (Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819) は、『デイヴィッド・ヒューム、信について、もしくは観念論と実在論、ある対話』(1787年春)の付録論文「超越論的観念論について」で言う。

告白しなければならないが、こうした異議もあり、私はカント哲学の研究に少なからず取り組んだのだが、来る年も来る年も、純粹理性批判をいつもふたたび最初から始めなければならなかった。それというのも、これは絶えず物狂おしく思っているのだが、あの前提がなければ私はこの体系に立ち入れなかったし、あの前提をもっているとはそこに留まらなかったからである。(Jacobi, S.304)

いわゆる「カントの物自体」に絡み、今もしばしば引かれる一節で、いかにも「そこに」——「カント哲学」の「体系」そのものに——致命的な瑕疵や自己矛盾でもあるかのような、嫌味たっぷりの書きぶりである。だが問題の所在はむしろ、この手の党派的で浅薄粗雑な印象批評を真に受けて、理性批判の語りの本筋を読みまちがえた、哲学史およびカント研究史の、哲学的な不誠実にある。

1、「物自体」の経験的意味と超越論的意味

ヤコービの言う「あの前提」とは何だろう。多くの哲学史教科書の作法に倣い、まずは単純に「物自体」を代入してみよう。すると右の嘆きは、『純粹理性批判』（1781／87年）を読む人皆に身に染みて共感されてくる。そして「物狂おしい」までの嘆息には、「そこに」見える「物自体」の多義性への戸惑いも入りまじるのにちがいない。ヤコービの小賢しい修辞騙りは、こうして見せかけの説得力を増してゆく。

たしかに『批判』は、「物自体」を多義的に語っている。いま細部には立ち入らないが、さしあたりその基本語義が、われわれの「感性の制約をまったく離れ（捨象し）」て「純粹知性」の対象となる物（の相貌）で、「それ自体そのものとしてはけっして認識できぬ」「なにか或るもの = X」の辺りにあることは、大方の認めるところだろう。しかるにこの肝腎要の何物かについて、早速解釈が分かれてくる。かかる「物自体」は「現象」の「背後」や「根底」で真実に「^{ダーザイン}現存在」するものなのか、それとも、ただそのように「思考」されただけの「たんなる概念」にすぎないのか。この点がじつに二百年以上ものあいだ、飽きもせずに議論されてきた。だが話はなぜいつでもそうになってしまうのか。

この重要論点の解明に向けて、あらかじめ基本事項をいくつか確認しておこう。第一に、「感性の諸対象であるかぎり」の「物」たる「現象 Erscheinungen」と、「物自体そのもの Dinge an sich selbst」との対置は、理性批判に取り組む「われわれの超越論的な区別」（A45 = B62）にほかならない。第二に、この区別はけっして「実在的」なものでなく、「同じ諸対象」を「二重の視点 doppelter Gesichtspunkt」で、あるときは感性的あるときは純粹知性的に「考察」した、「二つの異なる側面 Seiten」（B XVIII-XIX Anm., vgl. B XXI Anm.）である。そしてこれも周知のように、この超越論的な鑑別法に基づいて、「われわれ人間」の「可能的経験」の対象となる「感官の対象」は、すべて「物自体」でなく「現象」なのだと革命的な裁定を下してみせるのが、カント認識批判の主眼である。

ところでテキストは第四に、この「超越論的」な区別とは別に、現象と物自体との「経験的」な区別についても語っている。しかも短い感性論で、二度にわたってである。まずは空間論の最終段落に言う。

たとえば色や味などは、正しくは、諸物の諸性質としてではなく、たんにわれわれの主観の諸変化として考察されるのであり、しかもこれらの変化は、人が異なるに応じて相違しうる。じじつこの場合、もともとそれ自身はただ現象にすぎぬもの、たとえば一輪のバラが、経験的な意味で一個の物自体そのものとみなされて、しかもそれが各人の眼には、色について様々に現象しうるのだ。（A29-30 = B45）

アリストテレス―スコラ的自然哲学に言う、物体の「一次性質」「二次性質」の区別を暗に踏まえ、「諸物の諸性質」の認識の客観性と、「色や味など」の感覚の主観性とが対比されている¹。

そしてこれがそのまま、あくまで「経験的な意味」での「物自体そのもの」と「現象」の区別だと言われている。しかもこの「現象」の主観性は明らかに——けっしてわれわれ人間一般の「超越論的な主観性」のことではなく——「各人の眼」や舌など個々の感官の態様に左右されて「人が異なるに応じて相違しうる」という、個別「主観」の主観性にほかならない。

同様の解説は「超越論的感性論への一般的註解」でも繰り返される²。そしていずれの場所でも、「物自体」と「現象」の区別を見つめる視座水準そのものが、「経験的」と「超越論的」とに鋭く切り分けられている。この二重に厳しい批判的対照法。これが第五の重大確認事項であり、これらわずかなテキストを熟読玩味するだけでも、『批判』の根本洞察の所在がおぼろげに見えてくる。じじつ前引部につづき、空間論はこう締めくくられる。

これにたいし、空間の内の諸現象の超越論的概念は、以下の批判的注意喚起である。すなわち、空間の内に直観されるものは一般に事物自体ではなく、空間にしても、これは諸物の形式とはいえ、いわば諸物自体そのものに固有であるような形式ではない。むしろこれら諸対象はそれ自体では、われわれにまったく知られないのであるし、われわれが外的な諸対象と呼んでいるものは、われわれの感性のたんなる諸表象でしかない。空間はそれら表象の形式なのであり、諸表象の真の相関項たる物自体そのものは、それによってまったく認識されていないし認識されえない。とはいえこの物自体そのものについて、経験の内ではまったく尋ねられてもいないのだ。(A30 = B45)

ここに「外的な諸対象」——「われわれが」普段から通常そう「呼んで nennen [名づけて] いるもの」——は、外的感官の対象として「空間の内に im Raume 直観される」「諸現象」、ゆえに

1 ちなみに第一版では、これに先立ち「ワイン」の「味や色」が話題となる。「あるワインの美味は、そのワインの客観的諸規定には属さない。つまりある客観が現象として考察された場合の、その客観的諸規定にさえ属しておらず、むしろそのワインを味わう主観にそなわる感官の特殊性質に属している。色は諸物体の諸性質でなく、それら物体の性質の直観に付随する。これもやはり視覚の感官の諸変様にすぎず、視覚はある特定の仕方では光に触発されている。……味や色はたんに特殊な有機的組織化の諸結果として偶然的に付加されて、その〔ワインなどの〕現象と結びついているにすぎない。だから味や色はアプリアリな表象でもなく、むしろ感覚に基づいている。さらに美味ともなると、これは感覚の結果たる(快不快の)感情に基づいている」(A28-9)。本文に引く「バラ」と同じく分かりやすい例示である。しかも「視覚はある特定の仕方では光に触発されている」というさりげない言い回しが、拙稿主題との関連で興味深い。さらにこの「経験的な意味」での「物自体そのもの」の語が、「あるワイン」や「一輪のバラ」という種名を冠した不定個体を指示している点が、昨今の「経験主義的」な言語分析の議論との絡みで注目に値する。

2 「われわれはそのほかにも〔「感性」と「知性的なもの」の「超越論的」識別法以外でも〕、諸現象のものと、それらの直観に本質的に付属しており、どの人間的感官にも一般に妥当するものと、その直観にただ偶然に帰属するものとを区別する。じじつ後者は、感性の関係で一般に妥当するのではなく、あれこれの感官の特殊な態勢や有機的組織でしか妥当しない。そしてここに前者の認識は、その対象自体そのものを表象する認識と呼ばれ、これにたいして後者の認識は、対象の現象を表象するだけだと言われている。ただしこの区別は、たんに経験的なものである」(A45 = B62)。

「われわれの感性のたんなる諸表象」である。そして「経験の内では in der Erfahrung」「一般に überhaupt」、こうした現象すなわち表象こそが話題的なのであり、それら「諸表象の真の相関項すなわち物自体そのもの」などは、「まったく」お呼びでないのである。この簡潔な「批判的注意喚起」のもと、カントの「超越論的観念論 transzendentaler Idealismus」の鋭利な舌鋒が目にも鮮やかだ (vgl. IV 288-90)。

ところが学校哲学の術語伝統に^な狎れて、「表象 Vorstellung, representation」と「物 Ding, thing, res」、「観念 idea」と「実在 reality」を安易に対置する頭脳には、まったく同じテキスト断片が、理性批判の全体文脈を離れて、まるで逆さまの相貌に見えてくる。そしてたとえば「諸表象の真の相関項 wahres Korrelatum」の一句に、「物自体そのもの」の超越論的な真実在の^{しらせ}嬉しい暗示を嗅ぎつけて、物自体による「外的触発」のドグマ創出に専心努力する研究者までが陸続と現れてくる³。

ここにはしかし、じつは「外的 äußere」という鍵語をめぐり、「経験的」な意味と「超越論的」な意味との致命的な錯視がある。内的感官と外的感官、内的経験と外的経験という「経験的」な内外分節に言う「外」を、なぜか迂闊にも、われわれ人間の可能的な「経験」の〈外〉、感性的直観のアプリオリな形式たる「空間」「時間」そのものの〈外〉、ゆえにまた純粋統覚の〈外〉という、「超越論的な意味」での「われわれの外 außer uns」(vgl. A370-6, 385-8, IV336-7)と錯覚誤認してしまう。しかもこの根源的な「超越論的仮象」に、人は——あの言語分析の哲学を標榜する専門家たちでさえ——一向に気づかない。こうして理性批判の法廷弁論は、当初から現在に至るまで、険しい茨の小径を歩んでいる。とても大事な局面なので、もうしばらくその^{たびだち}出立直後の現場に踏みとどまり考えたい。

2、経験的実在論にして超越論的観念論⁴

そもそも『批判』本論は「超越論的感性論」で始まっている。しかもこの新たな感性論は、十年前の教授就任論文『可感界と叡智界の形式と原理』(1770年)の第3章「可感界の形式の原理について」——第14節「時間について」、第15節「空間について」——の叙述順序を逆転し、第1章「空間について」で始まっている。テキストは、この弁論の巧みな建築術により、すでに暗黙のうちに多くを語っている。

空間論からの新たな哲学の始動。それは『批判』の法廷戦略上、「われわれの外」をめぐる有意味な語らいを、あらかじめ「空間の内」という「経験的な意味」に限定しておくのに効果的である。これにより少なくとも権利問題上、あの「超越論的」な〈外〉への法外な思弁的飛翔の突破口は、最初から封鎖されるのだ。しかしそこにはもっと実質的で意義深い示唆がある。たしかに『批判』の超越論的認識批判は、われわれの「経験一般」を可能にする「アプリオリ

3 そういうカント解釈史の長い混乱状況を精細に観察・報告した力作、岩田淳二、2000年を参照。

4 この表題に掲げる世界反転光学のうちに、拙稿は『批判』の根本洞察を見定めている。詳しくは拙著『物にして言葉』を参照されたい。

な形式」をめぐる反省である。しかし経験的認識の実質内容をなす「素材 Stoff」そのものは、すべて人間身体表面の「外的感官」をとおして供給されている。テキストはこの「質料 Materie」面をまるごと重くみて、空間形式の究明をすべてに先行させたのだ⁵。

だからまた第二版序言も「観念論論駁」にふれた脚注で、「われわれの外」なる空間中の「物質 Materie」の「現存在 das Dasein」について、率直な実在論の立場で激烈に訴える。『批判』テキストは、こういう脚注や括弧内で一番重要なことを言う悪い癖がある。

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たいしてさえ得ているのにもかかわらず）、たんに信念に基づき想定せねばならず、誰かがこの信念に疑いをもち始めたら、満足な証明でかれに対抗できないなどということは、つねに哲学と普遍の人間理性〔常識〕とのスキャンダルでありつづける。（B XXXIX Anm.）

かつてゲッティンゲン書評（1782年1月）は、『批判』の「教説」をバークリ「より高い観念論」の「体系」（IV 373）だと曲解した。『プロレゴメナ』（1783年春）はこれに猛然と反発し、『批判』第二版（1787年春）は序言、演繹論、誤謬推理論などで大幅に加筆した。とくに右の一節を含む長い脚注は、あのヤコービ『デイヴィッド・ヒューム』への反発が執筆動機だとの指摘もある⁶。

ゆえにカントの筆の気合いも相当だ。第二版の「本来的な増補」は「心理学的観念論の新たな論駁」だが、これは「外的直観の客観的実在性の証明」として「厳格な（しかも私〔カント〕が思うに唯一可能な）^{わたくし}」ものである。そしてわれわれ人間において、「わたしの現存在の経験的な意識」は、「わたしの現実存在と結びついた^{エクジステンツ}、わたしの外にある außer mir ist なにものかへの連関によってのみ規定されうる bestimmbar」（B XXXIX-XLI Anm.）。テキストはそう念押ししたうえで、観念論論駁の「定理」に言う。

わたし自身の現存在のたんなる意識、ただし経験的に規定された bestimmte 意識は、わたしの外の空間内の諸対象の現存在を証明する。（B275）

5 感性論「一般的註解」も第二版加筆で、われわれの「内的直観」にとってさえ「外的感官の諸表象が本来の素材をなしている」（B67）と強調する。そもそも『批判』刊行直後（1781年5月11日以降ヘルツ宛書簡）、「私は逆に純粹理性の二律背反の主題で講述したことから始めてもよかったでしょう。そうすればとても華々しい講述となったかもしれません」（X 270）と語りつつ、しかし「主要な事柄において変更したいと思うようなものは、今でも何も見あたりません」（X 269）とカントは言い切っていた。二律背反論からの着手という別の有力な冒頭陳述案もあるなかで、あえて感性論から出立し空間論から始めたというこの一事により、『純粹理性批判』は感性の復権を見事に果たしている。あるいはその法廷弁論は、こうして感性の復権を公的に要請する権限と不断の責務とを、有限な人間理性の手中に確保しよう^と今も努めているのである。この件に関連して『人間学』の第8－11節（VII 143-6）参照。

6 Erdmann, S.200 und Lehmann, S.180, 石川文康、158-9頁。

ここに「われわれの外なる物」「外的直観」「わたしの外」はいずれも、けっして「超越論的」な〈外〉なる物自体を志向した語句ではない。「経験的」の語の執拗なまでの反復連打が、それを如実に物語っている。それになによりこの観念論論駁は、原則論の「経験的思惟一般の要請」章に挿入されている。しかも「定理」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だと証明する」(B275)のが、ここでの論述方針なのだと懇切丁寧に告知されている。テキストはかくも明快に、「経験的実在論」の大地の上で語っている⁷。

ところがなぜか先人たちはこの加筆断片に、「超越論的」に「外的」な諸事物(物自体、ヌーメノン、あるいはまた超越論の対象 = x)の現実存在の証明を読み取ろうと、無駄に悪あがきを重ねてきた⁸。そして人は今でも「わたしの外」の意味を測りかね、「観念論論駁」の解釈論争に徒に励んでいる⁹。しかしながら初版の「超越論的心理学の第四誤謬推理の批判」は、すでに厳しく警告していたのではなかったか。

超越論的実在論はかならずや窮地におちいり、〔デカルトやパークリのように〕経験的観念論に場所を明けわたすことを余儀なくされる。そうなるのも超越論的実在論が、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だと見なすからである。(A371)

観念論論駁の前身テキストは、こうしてかなり明確に問題の急所を見定めていた。近代哲学を

7 『プロレゴメナ』も同じ局面で、どこまでも「経験」に「内在的」な実在論を宣言する。「私〔カント〕の場所^{フロツ}は、経験の実り豊かな低地 das fruchtbare Bathos der Erfahrung である。そして超越論的 transscendental という語は……全経験を越え出て行くなにか或るもの etwas, das über alle Erfahrung hinausgeht^{ベドイテン} ではなく、たしかに経験に(アプリオリに)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なにも使命とせぬ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 transscendent と呼ばれ、これは経験へと制限された内在的 immanent な使用から区別されるのだ」(IV 373 Anm.)と。

8 古くは、二つの版を論争史的に比較対照したベンノー・エルトマンの労作がある。「物自体の現実性 Wirklichkeit はもはや第一版のように自明の前提ではなく、もはやプロレゴメナのようにたんに必然的な徴表でもなく、むしろ〔第二版では〕一つの問題である。この問題はその実在論的 realistisch な解決に向けて、ある特別の証明を必要としており、体系連関からしても無制約的な保証をもって、この証明を獲得することができる。」「この証明」は「明らかな自己矛盾を含む」が、「この矛盾を第二版にだけ帰すのは歴史的に不当である。じじつすでに初版の仕事でも、あの普遍的で批判的な思想は、以下の特異な想定と結びついていた。すなわち物自体は物一般として純粋なカテゴリーの客体であり、現象の実在性 Realität により、これに対応する物自体の現実存在 Existenz が自明に措定される、という想定である」(Erdmann, S.202-3)。ここに「物自体」をめぐる致命的な誤読の連鎖が、早々と学校哲学的に権威づけられてしまったのだ。

9 城戸淳は、『批判』出現時の論争状況にも目配りし、カント研究の歴史と現況を調査報告して言う。「そもそも観念論論駁がその存在を論証すべき「私の外の空間にある諸対象」とは物自体のことか、それとも現象のことか。観念論論駁のテキストを読むかぎり、どうも玉虫色で、この二者択一には判然と答えられないというのがこれまで解釈の争いの種であった」(城戸、144頁)と。

悩ましてきた「物質」「外界」の「経験的観念論」。そこにおのずと深まりゆく「懐疑論」。その病根となる元凶は、デカルト的物心二元論にほかならない。すなわち「考える物 *res cogitans*」と「延長する物 *res extensa*」を「本性的 *ex natura sua*」「実在的 *realiter*」に切断し、初めから相互に独立自存する二種の「実体 *substantia*」とした「超越論的二元論」。これが後年（とりわけ19世紀半ば以降）、哲学史教科書に言う近代の主観－客観対立図式の原型となる。そしてこの「超越論的実在論」の大枠のもと、精神と物体、自我と非我、人間と自然、内と外、観念と実在、言葉と物、認識と存在といった一連の言語分節が、いつしか形而上学的な相互外在の二項対立構造へと硬化固着する。

『批判』はこの学校哲学の術語法を、二百年前にあらかじめ、根本から問い直している。『可感界と叡智界』までは自身も嵌っていた伝統枠組を脱却し、沈黙の十年のある日ある時、「超越論的観念論」へと一気に「世界観」を転換しえた刹那、理性批判の哲学はいよいよ本格始動する。前節でも確認したように、いまや「可能的経験」の「対象」となる「物」は「一般」に「現象」であり「表象」だ。ゆえにまた前引断片も、「外的感官の対象」たる空間中の物体は「たんなる現象」だと言い切った。しかし、なにゆえにあえて「超越論的観念論」なのか。

すべてはあの「哲学と普遍の人間理性との躓きの石」を徹底粉碎し、われわれの「経験的実在論」の健全なる語らいの広場を、つねに新たに確保してゆくためである。

超越論的観念論者は一個の経験的実在論者であり、現象と見なされた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。(A371)

テキストは物凄いことを平然とやってのける。観念論と実在論との驚くべき相即が、「超越論的」と「経験的」の巧みな配置転換で見事に実現されている。すなわち〈超越論的観念論にして経験的実在論〉。この『批判』独自の反転光学が、デカルト的近代との訣別を鮮やかに告げている。

そもそも伝統形而上学の超越論的実在論は、不可避免的に経験的観念論となる。しかもあの方法的な誇張懐疑の直後、いわゆる不可疑の「われ思う」から出立したために¹⁰、まさに自業自得の外界懐疑や心身問題に陥って、果ては非物質論的な唯心論や独我論といった自閉の罫にはまってゆく。『批判』はいま心機一転、この超越論的な物心二元論の錯視から、「われわれ人間」の哲学を救出せんとする¹¹。そしてそのためにも理性批判は、けっして純粋な知性や自我ではなく、感性論、しかも空間論から出立する¹²。否、序論にまで遡って言えば、じつはわれわれの経験こそが「疑いもなく *ohne Zweifel*」世界哲学の真の出立点なのである。

10 ラインホルトの表象理論、フィヒテの知識学はこのデカルト系の思弁の延長線上にある。この点でかれらは最初から、理性批判の正道を踏み外しているのである。

経験は疑いもなく、われわれの悟性が産出する最初の産物であり、この産物は感性的感覚という生成^{きな}りの素材に、悟性が手を加えたものである。まさにこのことによって経験は第一の教示であり、その進展のうちで新たに教わることも無尽蔵にあるので、将来生まれてくるすべての人々は、その生の連鎖のさなか、この経験の地盤のうえで収集できる新たな知識に、けっして事欠くことはないだろう。(A1)

われわれのあらゆる認識が経験とともに始まるということ、この点には何の疑いもない。……われわれのうちには、時間的に経験に先行するようないかなる認識もなく、あらゆる認識は経験とともに始まるのである。(B1)

「われわれのあらゆる認識は経験とともに始まる」。第二版序論初発の一句を重くみれば、〈超越論的観念論にして経験的實在論〉という還相の反転光学に、まずは往相の〈経験的實在論にして超越論的観念論〉を先行させねばならぬ。すなわち〈経験的實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實在論〉。この「世界概念に沿う哲学 Philosophie nach dem Weltbegriffe」(IX 25, vgl. A838-40 = B866-8)の視座反転の往還を不断に反復し、つねに「新たな」理性批判^{みち}の思索を「われわれ」みなで「実り豊か」に踏み重ねてゆきたいものである。

3、「触発する物自体」の不条理

『批判』初版から7年目、絶妙巧緻の光学技能を鍛錬し、第二版序言はコペルニクスの転回の比喩を編み出すまでに成熟する¹³。ところがその矢先に、ヤコービが能天気な難癖をつけてき

11 第一版誤謬推理章の総括に言う。「われわれが、内的諸現象と外的諸現象を経験の内のたんなる諸表象として相互に結びつけて保持しているかぎり、われわれはなにも不条理なもの Widersinnisches を見いださないし、この二種類の感官 Sinne の連帯を疎遠にするようなものはなにもない」(A386)。デカルト的物心二元論に慣れた頭脳を啞然とさせる断案だが、かかる超越論的観念論の見地から言えば、あの身心問題もじつは超越論的實在論の形而上学的思弁が「みずから作り出した全困難」(A387)の一つ、つまり西洋近代哲学のこしらえた擬似問題である。「ゆえにわれわれの思考する存在者の自然本性や、この存在者と物体界との結合の自然本性をめぐる全論争は、人がなにも知らないものについて、理性の誤謬推理により欠陥を埋め合わせようとすることから帰結したものにすぎない。ここで人は、自分の思想を事物にして、それを実体化しているものであり、ここからはこれを肯定的に主張するにせよ否定的に主張するにせよ、空想的な学問が生じてくるのである」(A395)。

12 空間論の結論部に言う。「かくしてわれわれの究明が教えるのは、対象としてわれわれに外的に立ちあらわれてくることのできるすべてのものにかんしての、空間の實在性(つまり客観的妥当性)である。しかしそれと同時に、われわれの感性の特性を顧慮せずに諸物がそれ自体で理性によって考量される場合の、諸物にかんする空間の観念性である。ゆえにわれわれが主張するのは、(あらゆる可能的な外的経験にかんする)空間の経験的實在性である。しかもそれと同時に空間の超越論的観念性である。つまりわれわれがあらゆる経験の可能性の条件を放擲し、諸物自体そのものの根底に横たわるなにか或るものとして空間を想定したとたん、それは無となるだろうという主張である」(A27-8 = B43-4)。外的経験のアプリオリな形式たる空間の「超越論的観念性」即「経験的實在性」。これと同様の批判哲学的な言明は当然のことながら、時間論でも反復されている(A35-6 = B52-3)。

た。さきほどは「あの前提」に「物自体」を単純代入し、あえてその辛辣な文句の苦みを嘗めてみた。だが「物自体」は多義的である。『批判』はその語義を「経験的」と「超越論的」とに分節する。そして後者の「超越論的」な物自体には、「限界概念」として想定されるだけの「思考物 *Gedankending, ens rationis*」と、われわれの感性の〈外〉^{エグジステレン}に現実存在すると言われる物自体との区別がある。つまり「ヌーメノン」の「消極的」と「積極的」の区別である。『批判』はこのうち、最後の「物自体」を臆面もなく主張する超越論的實在論と真っ向から対決し、その^{ドグマ}独断教義を哲学的に殲滅すべく、批判的体系そのものからも厳しく排除する¹⁴。

それでは、ヤコービの言う「物自体」の正体は何か。付録論文「超越論的観念論について」は、『批判』初版の第四誤謬推理（A370, 372-3, 374-5Anm., 378, 379-80）や、感性論、演繹論等（A36-7, 491, 101, 125, 126-7）から雑然と引用して、困惑気味に批評する。

これらわずかな箇所から十分に証明されたものと私は信じるのだが、カント派の哲学者は、諸対象〔積極的物自体〕が感官に諸印象 *Eindrücke*〔刻印〕をもたらして、それにより諸感覚を呼び起こし *erregen*、こうして諸表象を成就する *zuwege bringen* と語るとき、自分の体系の精神〔超越論的観念論〕を見捨てている。（Jacobi, S.301）

ここまではじつに正しい。当代指折りの論争家は、さすがに目のつけどころがとてもいい。たしかにカント哲学の^{エビゴネン}垂流後継や後代の研究者が、超越論的な「物自体」による感官の「触発」を語りだし、「物自体」が「現象」し「表象」となる、などと解説し始めたならば¹⁵、これはもう完全に理性批判の「体系の精神を見捨てている」ことになる。

13 「これまでは、われわれの全認識は諸対象にしたが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したがわねばならないと想定してみよう」（B XVf.）。この思考法の革命は、「物自体」と「現象」の超越論的な区別を前提し、しかも「われわれの全認識」の「諸対象」を「物自体」でなく「現象」と見る、哲学の根本視座の転換を土台にする。すなわち学校形而上学の「超越論的實在論」から理性批判の「超越論的観念論」へ。カントのコペルニクスの転回は、その妙なる変奏である。ただし後段の「諸対象がわれわれの認識にしたがわねばならない」という「想定」は、「現象」としての「物」の全質料ではなく、そのアプリオリな形式について言われている点に留意したい。そのうえでここに〈経験的實在論にして超越論的観念論〉の世界反転光学を読み重ねてみると、あの「想定」の大転換は、日常単純素朴に「経験的實在論」にのみ縛られていた眼にも、じつは不可能なのだと気づかれてくる。コペルニクスの転回の比喻は、あの批判的な世界反転光学の鍛錬熟成を大前提にして初めて打ち出せたのである。

14 「そのような〔知的直観の認識する積極的な〕ヌーメナの可能性はまったく洞察できず、諸現象の^{スフェーレ}領分の外の範囲は（われわれにとって）空虚である。つまりわれわれはたしかに悟性を持っているが、これがあの領分より遠くに及ぶのかは^{プロブレマティッシュ}不確かであるし、他方で直観にしても、それにより感性の^{フェルト}領野の外でわれわれに諸対象が与えられ、悟性が感性を超えて断言的 *assertorisch* に使用されうのような、そうした直観をわれわれはまったく持ち合わせない。いやそれどころか、そのような可能的直観の概念をまったく持っていない。ゆえにヌーメノンの概念は、たんに感性の越権を制限するための限界概念でしかなく、それゆえ消極的にしか使用できない。しかしそれにもかかわらず、その概念は恣意的に虚構されているのではなく、感性の範囲の外になにか積極的なものを指定できるわけではないにせよ、感性の制限とはつながっているのである。」（A255 = B310-1）

しかしヤコービはどうも、カント自身がそういう自家撞着を犯したのだ、と言いたげだ。しかも自分は頑なに超越論的實在論に陣取って、『批判』の超越論的觀念論を反駁論難したげな口ぶりである。いわく「われわれの外にあって表象とは別のなにかである」と「想定される」対象そのもの、つまり「受容性たる感性に対応するなにか」として「現象一般の叡智の原因」となる「超越論的对象」、すなわち「われわれの外の諸対象たる物自体」が、感官を刺激し触発するからこそ、「感性」は「實在 Reales と實在のあいだの判明な實在的媒体、なにか Etwas からなにかへの現実的媒介」(ibid. S.302-4, vgl. auch S.308)となるはずだ、と。こうしてまことに遺憾ながら、ヤコービはテキストを完全に逆読みする。

かれはおそらく、「現象一般の叡智の原因」なるものに超越的人格神の面影を追っている。しかもヤコービはそれ以前に没批判的な経験的實在論者でもあって、「経験」の「対象」も形而上学的な「超越論的对象」も見境なく、「実体」たる「物自体」なのだと思い込んでいる。だからまたその「實在性」や「個性 Individualität」(ibid. S.214-5, vgl. S.258, 261)、原因性や現実存在を無頓着に語ってはばからない。これはフーコー卓抜の評語を借りれば「経験的-超越論的二重体」たる「人間」¹⁵に根ざす、^{ウルトラナイーブ}超素朴な實在論にほかならぬ。つまりヤコービは「経験的」な物自体と「超越論的」なそれとの批判的な分節の機微を毫末も弁えず、後世長くはびこる「触発する物自体」の不条理譚を創出してみせたのだ。

「あの前提がなければ私はこの体系に立ち入れなかったし、あの前提をもっているところに留まらなかった」。ヤコービ個人は、その手の「前提がなければ」やっていけないのかもしれないが、この二重に罪深い「物自体」の「前提をもっている」、理性批判の世界反転光学の「体系」そのものには、そもそも一歩たりとも「立ち入れなかった」はずである。ましてやこの頑迷固陋な實在論が「そこに留まらなかった」のは至極当然だ。だからあの人口に膾炙した評言も、じつはかなり無神経で理不尽な騙りの呪文にすぎぬ。哲学史教科書にしぶとく残る詭弁のまやかしが、ここにいよいよ判然と露見した。

かくも粗悪な論評に、人はなぜ安々と騙されるのか¹⁷。「物自体が触発する」「物自体が現象する」などという浅はかな立言に、どうして違和感を覚えなかったのか。「物自体」と「現象」の批判的な区別の革命的意義を僅かでも掴んでいれば、「物自体が(感官・われわれ・こころ

15 この手の例は今日も後を絶たない。岩波『哲学・思想事典』「触発」項目は、「カントの触発理論」の「超越論的側面」について言う。「カントによれば、われわれ人間は質料自体を産み出すことはできず、われわれに未知なる〈物自体〉からの触発により与えられた質料に自らの理性に源泉をもつ時間・空間・カテゴリーという形式を適用し、認識を成立させようのみである。」(中島義道、789頁)と。また『カント事典』「物自体」項目に言う。「『プロレゴメナ』では、「悟性は現象を容認するというまさにこのことによって、物自体そのものの現存在をも承認しているのである」(IV 315)と踏み込んだ言い方をしている。物自体は、「現象の原因」ないし「表象の根拠」ともみられており、認識の唯一の客観である現象の存在の根拠ないし原因という意味が帰せられている。また、現象と物自体との関係については、たんに論理的関係としてでなく、因果関係と解しうる見解もみられる。物自体による触発の問題も、ここから生じてくる。」(牧野英二、508頁)と。テキストは読み方ひとつで、ずいぶん印象が変わってくるものである。

16 フーコー、338、342-3、362頁。

を) 触発する」という怪しい言辞の危うさには、ただちに気づかれてくるはずである。まして「物自体が現象する」という言明ともなれば、これはもう端的な自己矛盾である。この歴然たる不条理に少しも気を留めぬとき、人は言葉の魔術に操られている。みずから批判的に哲学することを忘れ、学校形而上学の思弁的術語法に呪縛されている。

この問題局面については最終節に譲り、ここでは「触発する物自体」の不条理ぶりに注視しておこう。そもそも「物自体」は認識できず、われわれが経験的に認識しているのは「現象」なのだと、『批判』法廷は明確な裁定をくだしている。これを真摯に受けとめるなら、「物自体」はけっして「現象」ではなく、そもそもわれわれに「現象する」ことなどできないはずである。ところが言葉というものは誠に恐ろしい。こうして「物自体」をめくり否定的な言辞を連ねているだけで、なぜか「物自体」そのものが独立自存の実体に見えてくる。この超越論的な「詐取 subreptio」の罠にも充分留意して、さしあたり「物自体」とは、どこまでもわれわれに現象しえなと言われてきた何ものかの記号表記にすぎないのだと、あらためて用心深く胸に刻んでおこう。

すると「物自体による触発」「物自体が触発する」の言句が、非論理的な名辞連結であることも一層鮮明になってくる。そもそも欧文伝統内で「触発 Affektion」は、感性や情緒に密着した概念だ。じじつ affizieren は、ラテン語源 adficere を介して、「興奮、情動 adfectus, Affekt, affect」に繋がっている¹⁷。これにたいし「物自体」は純粹知性の対象として、「感性のあらゆる制約から離れて」超越論的な〈外〉に位置づけられてきた。つまり感性との没交渉・無関係こそが「物自体」の概念信条である。だから「触発する物自体 das affizierende Ding an sich」は、やはり言語道断の語法違反である。そこを無理矢理に突破して、「物自体」を「触発」の主語に据え、これに自発性、能動性、原因性を添付し始めるとき、人はいつしか「物自体」を彼岸に措定し実体化して語る、超越論的実在論の形而上学的思弁に染まっている。

こういう初歩的な失策を無様に繰り返さないためにも、最重要の基本事項を再確認しておこう。そもそも『批判』本論は感性論で始まった。そして感性は「受容性 Rezeptivität」の能力だ。ゆえに「触発」も第一義は受動態のはずである。

17 かかる混乱出来を見透かして、第二版序言は末尾に言う。「個々の箇所をそれらの連関から裂き取って比較すれば、どんな書物にでも（とりわけ自由な談話として進行する著書にあっては）見かけの諸矛盾を探し出すことができるものである。それらの矛盾は、他人の評価を信頼する人の見るところでは、論考に不利な光を投げかける。だが〔その著書の〕理念を全体においてわがものとした人にとっては、とても容易に解消されるのだ」（B XLIV）。

18 この基本語法に関連し、手近な『道徳形而上学の基礎づけ』（1785年）から引いておく。「かくしてすべてを理性という同じ一つの視点から吟味してみると、われわれは自分自身の意志のうちに矛盾があるのを見いだすだろう。すなわち、ある特定の原理が客観的には普遍的な法則として必然的だと考えながら、しかし主観的にはその原理が普遍的には妥当せず、むしろ例外を許してほしいと思っているのである。しかしわれわれが自分の行為をひとまず、まったく理性に適った意志という視点から考察し、次にまた同じ行為を、傾向性によって触発された意志 ein durch Neigung affizierter Wille という視点からも考察するならば、ここに現実に矛盾はないのである。」（IV 424, vgl. auch IV 411 Anm, VII 140-1, 153-4.）

認識というものが、いかなる仕方ミッテルで、どういう媒体ベツイーエンで、諸対象に連関するにせよ、それにより認識が諸対象に直接ウンミッテルバール的に連関するもの、そしてあらゆる思考がそれを媒体としてめざしているものは、直観である。しかし直観は、われわれに対象が与えられるかぎりでのみ成立する。しかるにこれ〔対象が与えられること〕は、すくなくともわれわれ人間にとっては、それ〔対象〕が心ゲミュートを一定の仕方フェアミッテルストで触発することによってのみ可能である。われわれが諸対象に触発される仕方によって諸表象を獲得する権能（受容性）は、感性と呼ばれている。ゆえにわれわれには、感性を介して諸対象が与えられるのだ。そしてそれら〔諸対象〕をわれわれに提供するのエンビーリッシュは諸直観のみである。（A19 = B33）

超越論的感性論の第一節劈頭、テキストの語りの境界きょうがいは、「われわれに対象 der Gegenstand が与えられる gegeben wird かぎりでのみ」という、根源的な受動態である。それが「われわれ」の「認識」の端緒だからである。しかも序論はあらかじめ述べていた。「われわれのあらゆる認識が経験とともに mit Erfahrung 始まるということには何の疑いもない」と。そしてこの経験的な認識たる「経験」が、感性的直観の「質料」の受容とともに始まることにも、まったく疑いの余地はない。

「とはいえだからといって、われわれの認識が丸ごとすべて経験から aus Erfahrung 生まれ出るといってもいい」（B1）。『批判』はこの一点に着眼し、経験を可能にするアプリアリな条件たる諸形式の探索に従事する。まさにそうでありながら、しかも『批判』があくまで「経験」を出立地と見定めて、最初に「感性の受容性」の形式原理の究明に着手したこと、これはやはり極めて重要だ。このテキストの建築術的な配慮の根底に、人間理性の有限性の自覚があることは言うまでもない。これにより『批判』の全論述はつねに、「経験の地盤」がみずからの場所プラッツなのだと、公式に宣言しているのである。

ゆえに、あらゆる経験的認識の端緒を開く「触発」も、根源的な「受動態 passive voice」のもとに理解されねばならぬ。ところが意想外にも、前引テキストには「それが心を一定の仕方ミッテルで触発する affiziere」とある。つまり「触発」の本論初出は、文面上能動態である。ただしこれもじつは「われわれに対象が与えられる」という直前の受動態を受けた、派生的な立言だ。だからまた案の定、直後には「われわれが諸対象により触発される affiziert werden」という受動態がくる。そしてこれが「感性」の「権能 Fähigkeit」たる「受容性」の基本語義である。一連の論述の場所エレメントは、やはり「われわれに諸対象が与えられる」という受動態の相にある¹⁹。

ゆえにまた、「それ er が……触発する」の主語の正体をことさらに糾問するのは禁物だ。わ

19 細かな話になるが、「われわれには、感性を介して諸対象が与えられる」という文の主語は「諸対象」である。しかしそれは文章形式上の見かけにすぎず、傍点（原文隔字体）で強調された「与えられる」の実質的な受け身主体は「われわれ」である。そしてこの理解が自然にすすむのは、テキストの語りが感性の受容性の場所トポスで遂行されているからである。ちなみに「われわれが諸対象により触発される」という文では、語りの主体と文の主語とが受動相できれいに重なり合っている。「すくなくともわれわれ人間にとっては uns Menschen wenigstens」という第二版加筆の一句は、この重要論点を示唆して絶妙である。

われわれの「心」を「触発する」「対象」は現象か物自体か。ここでそう問うこと自体が、大いに外的外れな思弁である²⁰。そもそも「諸対象 Gegenstände」は当初から、つねにすでに「われわれ」の「認識」との「連関 Beziehung」のもとにあるものとして登場したのであった。そしてこの「連関」が、感性の直観は「直接的」で、悟性の思考の場合は間接的だとされている。古来「客観 objectum」は、心の諸能力との関係内にある「志向 intentio」の対象であり、『批判』テキストの術語法は——大方の予想と先入見に反し——あえて学校哲学の語法に律儀に準じている²¹。

しかも論述局面はまだ感性論冒頭で、空間と時間、外的感官と内的感官の分節以前である。ゆえにこの「諸対象」が物体かどうかさえも、いまは無差別無分別である。もちろん直後には「現象」の語積がある²²。ただし、われわれの認識対象が「物自体」でなく「現象」だと宣告されるのは、もうすこし後のことになる（vgl.A26 = B42）。この法廷弁論^{スコラ}はいま、「あらゆる諸対象一般」を「フェノメナ」と「ヌーメナ」に判別する直前場面で、これからおもむろに認識能力批判に着手しようと、細心最大の注意を払っている。

ゆえにやはり「対象」は、「物 res, Ding」を「一般 in genere, überhaupt」にみる「超越論的」な反省のもと、徹底的に「無規定 unbestimmt」な「なにか或るもの aliquid, etwas」にとどまっ

20 カントの愛弟子ベック（Beck, J.J.S. 1761-1840）は、『原著者自身の推奨によるカント教授批判諸著からの解題付き摘要』三巻本（1793-6年）の刊行を終えた翌年、1797年6月20日付カント宛書簡で、ヤコービの難癖に触れて師匠に問い合わせる。「あなたの『批判』が序論の最初のページで感官を刺激 rühren する対象について語るとき、そもそも『批判』はそれで何を考えているのでしょうか。つまりその対象のもとに考えているのは、物自体なのか現象のことを考えているのか。私ならこう答えるでしょう。……わたしを触発する対象は、まさに現象であって物自体ではないと」（XII 165）。「物自体が触発する」という言明への反発は正当だが、こうして「現象」が「触発する」と断言するのも問題だ。

ティーフトゥルンク（Tieftrunk, J. H. 1760-1837）は同年11月頃のカント宛書簡で、もうすこし的確に言う。「物自体について、人はただ消極的な概念しかもっていないので、「物自体が触発する」などと言うことはできません。……「物自体がみずからの表象を心の内にもたらず」と言うこともできません。というのも物自体という問題的な概念そのものが、心の諸表象の一関係点すなわち思考物^{ゲダンケン Ding}ではないからです。それゆえわれわれはただひたすら現象しか認識しません。しかしこのことを洞察することにより、われわれは同時に、現象ではない或るものを思想の内に定立し、いわば空虚な空間を、たんなる論理的定立によって、実践的認識のために空けているのです」（XII 217）。

21 この用語法の基本は、カントの超越論的認識批判の鍵語たる「客観的 objektiv」な「妥当性・実在性」でも貫徹されている。望月拙著、第Ⅱ部第一章第四節を参照されたい。

22 感性論第二段落に言う。「われわれが対象に触発されるかぎりにおいて、表象能力が対象から受ける作用結果が感覚である。感覚により対象に連関している直観は、経験的といわれる。経験的直観の無規定な対象は、現象と言われる」（A19-20 = B34）。前引第一段落に始まる「超越論的」な語りは、最初の改行で一呼吸入れて、「経験的直観」の生誕場面に歩み寄る。その原文冒頭句を直訳すれば「表象能力への対象の作用結果」であり、それが「感覚」だと言われている。ここに「経験的直観」と「対象」との「連関」は、「感覚」を介した微妙な間接性を帯びてくる。そしてこのとき「対象」は、超越論的な反省の無規定性のもと「現象」と呼ばれるのである。

拙稿はこの感性論冒頭の段落の切れ目に、〈超越論的観念論にして経験的実在論〉の還相反転光学の、最初の始動の微かな気配を感受したい。そして先にベックが取り上げていた、第二版序論冒頭の「諸対象がわれわれの諸感官を刺激 rühren して云々」という長い関係節（拙稿本文前引では省略）も、同じ反転光学の初動局面で語られていると解したい。「われわれの全認識は経験とともに始まる」という命題が、しかも「時間的 der Zeit nach」（B1）な観点で言われているのが、有力な傍証になるはずである。

ている。とはいえ「それer」はあくまで、「経験の地盤」のうえで「与えられ」うるなかである。しかも感性的直観の受容性は「諸対象に直接的に関連する」のであった。この対象の直接性は、やはり^{クリティッシュ}決定的に重要だ²³。つまりその直接性は、そこに知覚の因果説のごとき余計な理窟^{ロゴス}が入りこむ僅かな隙も与えぬほどに、本源的なのである。

かくしてテキストの語りが「触発」の主語に立てた「それ」は、^{ウンベシュティムト}なにか不定の物一般からの無言の音信への、われわれの感性の最初の応答の呼び声である。ゆえに「それ」については、「雨が降る es regnet」「～がある es gibt…」などの非人称仮主語「それ es」と同類の「なにか」として、大人しく一切不問に付さねばならぬ。「語りえぬものについては、沈黙しなければならない」。「触発する」のかりそめの「主語」^{サブジェクト}となる「対象」^{オブジェクト}を、軽率性急にも働きの本体的主体たる「実体」に読みかえて、「物自体」の因果的能動態（まさに超越論的實在論）の騙りへと逸脱するような、学校哲学的醜態を二度とさらさぬように留意したい²⁴。「触発して現象する物自体」の教説は、やはり極めて悪性の不条理なのである。

4、「物自体」の超越論的な亡霊

ところがよりにもよってカント生誕二百年、アディッケス（Erich Adickes, 1866-1928）が『カントと物自体』（1924年）を公刊し、「われわれの自我を触発する多数の物自体の超主観的な実存在 die transsubjektive Existenz einer Vielheit von Dingen an sich は、カントにとって批判期全体でなにも疑いのない絶対的自明事だった」と言い出した。この形而上学的實在論への^{わたくし}「私の確信」（Adickes, S.4）の根底には、ファイヒンガー（Hans Vaihinger, 1852-1933）の『かのようにの哲学』（1911年）の^{フィクションナリスム}仮構主義への敵愾心がある。そしてそのためか、カントを引いて持論を唱える文献学的な研究の手つきは、かなり恣意的でいかがわしい。すでに訳者解説が同書の難点を指弾しているし²⁵、アディッケスの所説はここに取り上げるまでもない。しかしその荒唐無稽な「二重触発 doppelte Affektion」説は、なぜか今でも物自体解釈の古典的描像として余勢を保っている²⁶。この超越論的な亡霊の正体を明かし、物自体による触発という「歪んだ論理」を

23 感性的直観の直接性にかんして言えば、物質現象と精神現象のあいだに優劣の差はなにもない。両者はただ、外的感官の対象なのか内的感官の対象なのか、つまり空間における現象か、それともただ時間における現象か、という点で異なるだけである。肝腎なのは物質現象の現実性も精神現象のそれも、「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」（A371）という点である。

24 感性の受動性の論点を本格導入し始めた『可感界と叡智界』第3節でも触発は、基本的に「触発される afficitur」（II 392）と受動態である。しかし同書はまだヌーメナの超越論的實在性を前提する。そのために「感官を触発する多様なもの varia, quae sensus afficiunt」（II 392）とか、「あるものがわれわれの感官を触発しうる aliquid sensus nostros afficere potest かぎりでのみ、それ〔つねに受動的なわれわれ人間の直観〕は可能である」（II 397）という能動態の文への転換を介して、本体的な物自体による触発という理解に短絡する。「現象は原因によって引き起こされたもの causata として対象の現前 praesentia obiecti を証言しており、これは観念論への反駁となる」（ibid.）。テキストがそう語るとき、カントはまだ超越論的實在論の主観客観対立に囚われたままである。だから同書の饒舌な形而上学的思弁に、『批判』解説の手引きを求める軽率は、厳に慎まねばならぬ。

根絶すべく、そこで起こった事件の核心部だけでも検分しておこう。

19世紀後半以降支配的だった「新カント派の認識論的カント解釈」に反発し、20世紀前半の一時期には「形而上学的」な「存在論的カント解釈」が隆盛を誇っていた²⁷。アディッケスはこの流れに棹さして、物自体の「実在論」を前面に押しだしてくる。

物自体の現実存在にかんしては、そもそもカントにとって何も問題がない。それはかれの無証明の前提だ^{プレミッセ}。かれはこの前提から出立する。それがあたかも最も確かに証明された原則と同様、確かな前提であるかのように。(ibid., S.9)

神話はこうして作られる。『批判』はこの手のいかがわしい「前提」と訣別し、われわれの経験を所与の地盤として出立した。だからアディッケスの読み筋は（ヤコービ同様）まるで逆さまだ。この倒錯を陰で後押ししたのが、「存在論」と「認識論」との教科書的な対置である。これに現実存在と本質存在とのスコラ的分節を織りまぜて、かれは言う。

このような「現象の根底に物自体を据えるカントの」言い回しは、すべて次の確信に源を発している。すなわち、われわれは不確実な遡行推理を手し、諸現象から自体的〔即自〕存在者 *das an sich Seiende* のほうへ手探りで進む必要はないのであって、むしろわれわれはこれに諸現象のうちで直接立ち会っているし、たしかにその本質は認識できないにせよ、その現存在はまったく疑いない、という確信である。(ibid., S.12)

『批判』自身は、そうした規定的存在判断以前の場所で、不定な「物一般」を「自体的」に見たり「現象」と見たりして、人間理性の認識能力を吟味する。この超越論的な反省的判断の語る「物自体」は、本来あくまでも「限界概念」なのだが、それがいつの間にやら超越論的実在論好みの「自体的存在者」にすり替わる。テキストは「認識」と「存在」の分節に「本質」と「現存在」の区別を読み重ねて、物自体の現実存在は「まったく疑いない」という教義を反復唱道し、上に続けて言う。

カントの出発点となるのは諸現象ではない。……かれの出発点はむしろ経験に即して与えられた現実 *die erfahrungsmäßig gegebene Wirklichkeit* だ。かれはそのうちにわれわれの精神の一定のアプリオリな付加物を発見し、そこからこう結論した。この現実とその諸対象は、

25 赤松常弘は言う。『『二重触発論』をはじめとするかれのカント解釈も、「歴史的なカントに忠実に」をモットーとしながら、じつはかれ自身の哲学に方向づけられている。かれのカント解釈は、経験的実在論どころか、先験的実在論への傾きを強くもち、それと先験的観念論を統一しようとする。……かれはカント的な認識論の諸規定をそのまま使い、それらにある極端にまで押しつめ、いわば袋小路にはまってしまう。』(アディッケス、262-3頁)。

26 富田恭彦、81頁。

27 平田俊博、376、380頁。

われわれにはそれらがそれ自体存在するままでは認識されず、むしろただそれらがわれわれに現象するようにしか認識されないと。この現象存在 *dies Erscheinung-Sein* は現実の一面である。しかしこれとともに直ちに与えられていることがある。この現象存在には、自体〔即自〕存在 *ein An-sich-Sein* が他面として対応する、という一事である。(ibid.)

「経験に即して与えられた現実」こそが「出発点」。それが「一面」でも分かっているのなら、「この現実とその諸対象」の経験的实在論を根本に据え、その可能的経験の全対象をそっくりそのまま、「現象」で「表象」だと見切る超越論的観念論との反転光学の道に、どうして素直に踏み出せなかったのか。われわれの「経験に即した」「実質的」な实在論にして、「批判的」「形式的」な観念論。この視座反転の出来事が、それ自体^{アン・ウント・フュア・ジツヒ}それだけで物凄いことなのに、この批判哲学の妙理にいったい何の不足があるのだろう²⁸。

しかるにアディクセスは、むしろ「他面」のほうを本位として、カントの真の「前提」は「物自体の現実存在」なのだと息巻いた。この根深い形而上学的妄執が、経験の「現実」を「物自体」の超越論的实在論に偏向させてしまう。そして「われわれ」は「超越的なもの *ein Transzendentes*」(ibid., S.11) たる「自体的存在者」に「諸現象のうちで直接立ち会っている」のだという、批判哲学的には意味不明な教義まで吐き出してくる。こうして「物自体」概念はいつしか、「超越的」な「自体存在」たる自立自存の実体と化す。そして物自体の「超越的触発」と現象の「経験的触発」との、二重触発^{フィクション}の物語が出来上がる。

28 アディクセスのこうした倒錯ぶりをより鮮明に焙りだすべく、フッサール現象学後期の展開を継いだメルロー＝ポンティ『知覚の現象学』（1945年）序文冒頭を引いておく。「現象学 (*la phénoménologie*) とは何か。フッサールの最初期の諸著作から半世紀も経ってなおこんな問いを發せねばならぬとは、いかにも奇妙なことに思えるかもしれない。それにもかかわらず、この問いはまだまだ解決からはほど遠いのだ。現象学とは本質 (*essences*) の研究であって、一切の問題は、現象学によれば、けっきょくは本質を定義することに帰着する。たとえば、知覚の本質とか、意識の本質とか、といった具合である。ところが現象学とは、また同時に、本質を存在 (*existence*) へとつれ戻す哲学でもあり、人間と世界とはその〈事実性〉(*facticité*) から出発するのでなければ了解できないものだ、と考える哲学でもある。それは〔一方では〕、人間と世界とを了解するために自然的態度 (*l'attitude naturelle*) の諸定立を中止して置くような超越論的〔先験的〕哲学であるが、しかしまた〔他方では〕、世界は反省以前に、廃棄できない現前としていつも〈すでにそこに〉在るとする哲学でもあり、その努力の一切は、世界とのあの素朴な接触をとり戻すことによって、最後にそれに一つの哲学的規約をあたえようとするものである。それは〔一方では〕一つの〈厳密学〉としての哲学たろうとする野心でもあるが、しかしまた〔他方では〕、〈生かれた〉空間や時間や世界についての一つの報告書でもある。」(メルロー＝ポンティ、1頁)。同書の残念至極なカント理解(同、5-6、12、16、118、208、247頁等)を脇に置けば、ここにあるのはまさに〈経験的实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实在論〉の世界反転光学そのものであり、とりわけその還相反転局面に出現した^{パロール}語り^{ロブス}が、知覚・身体・言語をめぐる現象学的記述となるのである。そもそも^{ロブス}理性批判の哲学の出立地にして不断の帰還場所たる「経験の地盤」は、われわれ人間が住まう「生活世界 *Lebenswelt*」にほかならぬ。現象学運動は、カントの「超越論的統覚」とデカルトの「 Cogito」との根本差異を十全に洞察しえて初めて、「現象学的還元」(同、8頁)や「世界の世界性」(同、18頁)の真義を理解することができるだろう。

じじつ二重触発^{レ-レ}の教説が感覚の直接原因とみなすのは、物自体でなく現象対象である。ただしこれは感官の二次性質を脱ぎ捨てた、力の複合体の形で考えねばならぬ。われわれの感官はわれわれの身体の一部であるし、身体は周囲の諸物体との相互作用のうちにあって、物自体からではなく、諸物体^レからのみ直接に影響を受けることができる。正確に言えば物自体はむしろ、われわれの自我自体だけを（その感性にしたがい）触発しうるのである。（ibid., S.11-2）

ここで「周囲の諸物体」とは、「経験的」な意味で「われわれの外」に認識される物であり、これがまずは穏当に「現象対象 *Erscheinungsgegenstände*」と呼ばれている。そしてこの空間内の諸対象から「身体の一部」たる「感官」への「直接」の「影響」として、「経験的」な触発が語られる。しかもこの触発の原因となる「諸物体」は、「二次性質を脱ぎ捨てた」一次性質のみの「力の複合体」である。これはさしずめロックで言えば、「心の外」なる「物そのもの *Things themselves*」に相当し、『批判』の文脈では「経験的」な「物自体」のなかでも、科学的实在論系の支流に属している。そしてここまでは、経験的实在論の語りの圏域内に充分回収可能である²⁹。

ゆえにまた、これでもう物体や外界の懐疑も経験的観念論も、すでに十全に打破できているはずである。『批判』はこの「安全安心 *sicher* な道」（B VII, XIX usw.）を「学としての形而上学」に確保するべく、外界懐疑とともに学校哲学の超越論的实在論のドグマをも脱ぎ捨てて、超越論的観念論の新境地を切り拓き、あの反転光学の不断往還を反復始動する。〈経験的实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实在論〉。ところがこの批判哲学の骨法を掴みそこねたアディッケスは、「超越論的観念論」の文字を前にしてたじろいだ。そしてむしろ「超越論的」な意味で「われわれの外にある自立的存在者 *selbständige Wesen, die sich außer uns befinden*」の「現実性」（A371）への偏執的^{アフエクシオン}愛着からか、積極的なヌーメノンが「自我自体」を触発するなどという、奇想天外な「超越的触発」^{アフエクシオン}の教説を垂れたのだ。

屋上屋を架す思弁の愚行。自然学的な経験的实在論の上に形而上学的な超越論的实在論を覆い被せて、「経験的触発」と「超越的触発」の両方を主張する、かなり欲張りな「経験的－超越論的二重体」。これはまさにヤコービの「触発する物自体」説の再来だ。ただし百年前のカントへの揶揄は、いまやカント崇拜ゆえの過剰防衛へと一変し、「カントの観念論」の「实在論的基礎」（Adickes, S.1）を二重に手厚く踏み固めようともがいている。それとともにヤコービでは曖昧に癒着していた「二重体」は、いまや「経験的」と「超越的」という馬鹿正直な言語分節をえて、「触発する物自体」という問題概念の急所を図らずも露呈する。

29 富田恭彦は「「物自体」がわれわれの感官ないし心を触発し、その結果、われわれの心の中に感性的表象が生み出される」という教科書の解説を鵜呑みにして、「ロックの三項関係の枠組みの構成要素である「物そのもの」、「観念」、「心」のうちの「物質としての「物そのもの」」と「カントの「物自体」」とは「正確に対応している」（富田、73頁）と、かなり乱暴に断言する。かれが「カントの超越論的観念論」に見た「歪んだ論理空間」とは、「感性的表象の相関者であるべき物自体の存在の必然性」（同、78頁）を「自然主義的」に自明視して、テキストの大文脈の差異を度外視した、性急な比較対照法による蟹気楼である。

「物自体が触発する」。これが「物体」と「物自体」との的外れな類比による滑稽な立言なのは見えやすい。そもそもカントの理性批判は、「類比類推」^{アナロギー}が反省的判断力の推論にすぎないことを強調し、その「構成的 konstitutiv」な使用を堅く禁じていた。しかるにアディッケスは見境もなく、たんなる類比を構成的規定的に語っている。そしてこうした概念実体化の過失の根底には、『批判』初版の「第四誤謬推理の批判」も指摘するように、「われわれの外」をめぐる「経験的」と「超越論的」の錯視がある。

ゆえに超越論的實在論者は、外的諸現象を（その現実性を人が容認するや）物自体そのものとして表象する。しかもこれを、われわれやわれわれの感性から独立に現実存在するものとして、ゆえにまた純粹悟性概念にしたがい、われわれの外にあるようなものとして、みずから思い描いてしまう。(A369)

ほかならぬ人間理性の自然本性に深く根ざした「超越論的仮象」。この致命的な「すり替え Subreption の過誤」(A643=B671)が、皮肉にもカント解釈史上でも作動して³⁰、「外的」触発をめぐる一連の思弁的混乱騒擾をもたらしてきた。

そしてこの永年の錯視の誘因源は、いつでもやはりデカルト的な理性主義^{ラツィオナリスム}の物心二元論である。その超越論的二元論に依拠した合理的心理学は、「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〔物自体と見なされた物体〕は、たんに疑わしい現実存在をもつ」(A366)という懐疑命題を大前提とし、「外的諸感官のすべての対象の現存在」の「不確実性」(A367)を言いつのり、「それから一個の経験的觀念論者を演じることとなる」(A369)。

これにたいし〔理性批判に徹した〕超越論的觀念論者は、一個の経験的實在論者たりうるし、ゆえに人が言う〔ただしあくまで経験的な物心〕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り、しかもその際たんなる自己意識を越え出てゆく必要がなく、わたしの内なる諸表象の確実性、したがって「われ思う、ゆえにわれあり

30 アディッケスはカントの實在論的信念の証左として『プロレゴメナ』の一節を引く。「これら諸現象はそれと区別される（したがってまったく異種的な）なにか或るものに現実に関連する。というのも諸現象はつねにある事柄自体そのものを前提し、ゆえに、それをさらに立ち入って認識するか否かは別にして、それを暗示しているのだから」(IV 355)。そして「現実 *wirklich*」という副詞に蛇足の注を付して言う。「ゆえに、たんにわれわれの思想のうちで、というのではない。それだと物自体概念は思考の必然的産物にすぎないことになってしまう。むしろ諸現象から区別されたもの、諸現象が事物自体そのものとして前提するものは、われわれの意識の外に現実存在^{エクスジステーション}しているものであり、とりわけこの事物についてのわれわれの思想の外に、超主観の対象として現実存在しているのであって、思想はこの対象に関連し、この対象を思念するのだ」(Adickes, S.7)と。しかるに原典当該箇所は「われわれはある非物体的存在者、悟性界、全存在者の最高存在者（純然たるヌーメノン）をみずから思考すべきだ」(IV 354)として、まさに純粹理性の統制的理念の「思考 *denken*」の「当為 *sollen*」を語った主節にたいし、その「理由 *weil*」を告げる従属節での立言にすぎぬ。アディッケスの注釈はまさに、たんなる思弁的な純粹理性概念（理念）を実体化する錯視の典型例である。

cogito, ergo sum」より以上のなにかを想定する必要がない。(A370)

『批判』は〈超越論的観念論にして経験的實在論〉という反転光学の還相通奏低音に、「わたしの内なる諸表象の確實性 Gewißheit」という鍵句を乗せて、学校形而上学に辛辣な皮肉を浴びせている。

テキストの語りの軸足は、すでに経験的實在論の文脈へ踏み出している。だからここで「たんなる自己意識 das bloße Selbstbewußtsein」と言っても、これは経験的心理学が「物質」から区別したかぎりでの「心 Seele」にすぎないだろうし、「わたしの内なる諸表象」と言うのもあくまで「経験的」な内外分節に沿う叙述にちがいない。ところがデカルト的・二元論に縛られて、肝腎要の反転光学の声部を聴きそこねた学校哲学の脳髓は、この「たんなる自己意識」をどうしても超越論的統覚の純粹自己意識と読みたがる。だからここで「たんなる自己意識を越えてゆく必要がなく」と言うのは、やはりいささか舌足らずの勇み足ではあった。

しかも問題の「物質の現実存在」をじっさい個別に確かめるには、やはり経験的な自己の内に自閉する意識を出て、そのつど具体的な外的経験的知覚に尋ねることが不可欠である。そこである「たんなる自己意識」を厳しく限定修正し、「わたし自身の現存在のたんなる意識、ただし経験的に規定された意識 das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins」(B275)と書き改めて、デカルト派への皮肉の切れ味をより一層鋭くしたうえで、内的自己意識の経験的な規定にさえ、空間内の外的な物の経験が必要なのだとし、経験的實在性の本領安堵の壮挙に撃って出たのが、第二版の「観念論論駁」にほかならない。

この華麗なテキストの成熟地点から顧みて、全論述の端緒となった空間論はやはり重要だ。
(^{リアリズム}経験的實在論にして^{アイディアリズム}超越論的観念論)。この世界反転光学のもと、「経験的」な個別主観の「外」に現実存在する全物理現象は、つねにすでに「超越論的」な統覚のアプリオリな感性形式たる「空間の内」に「表象」として把握されている。それどころか、この世で^{レス}経験的に^{レス}認識されうる「実在的なもの das Reale」はすべて——「外的」物理的な物も「内的」心理的な物も——われわれ人間の「意識一般」の〈内〉なる^{アイディア}観念だ。こうしてわれわれに経験可能な「実在的」諸対象が、超越論的には一般に「現象」で「表象」だと見定めたこと。この単純極まりない往相反転光学の最初の閃きと、爾後の往還の不断反復こそが、理性批判の哲学の真骨頂なのである。

だからまずは経験的統覚の「内」や内的感官・内的経験の「内的」を、「根源的」「純粹統覚」たる「わたし」一般の〈内〉と、無闇に混同せぬように気をつけよう。そしてまた個々の経験的統覚の「内」なる意識の「外」を、迂闊にも「超越論的」な純粹自己意識の〈外〉と錯視して、「超越的」な物自体の「外的触発」を实体－因果的に思念しだしたりせぬように慎もう。そもそも内的触発と外的触発の分節基準は何か。『批判』はこれを心と物体^{ゼーレ}身体^{ケル}の区別に重ね、あくまで経験的・二元論の文脈で語っている。ところが物自体の「外的触発」を言いつのるヤコービ＝アディッケス系の思弁は、痛ましくも延々と超越論的な物心二元論の罠に嵌りこんでいる。

デカルト的近代に根ざす「超越論的仮象」。この積極的^{ヌーメノン}観智体の亡霊を退散させるべく、『批判』は孤軍奮闘努力する。そもそも現実存在する物^{レス}の^{リアリタス}實在性の本領はどこなのか。精神と物体

の「実在的な区別 *distinctio realis*」を語るべき正しい場所^{トボス}は、「経験的」な自然学（物理学および心理学）の理論的な認識探究か、「超越論的」な形而上学の思弁的教義命題か。少なくとも後者の合理的心理学が依拠したデカルトの「われあり」は、たんに無規定で内容空虚な存在^{あること}の純粹意識でしかない。『批判』はそう看破して、これをわれわれの可能的経験の現場に連れ戻す。そして「この人〔デカルト〕はただ一つの経験的な主張 *Behauptung*（断言 *assertio*）、すなわち〈われあり〉だけを不可疑だと宣言 *erklären* している」（B274）のだと痛烈な皮肉を飛ばし、あの観念論論駁の「定理 *Lehrsatz*」の主語たる「わたし自身の現存在のたんなる意識」の真中に、「ただし経験的に規定された」と一太刀、明快鋭利に斬り込んで、学校哲学の思弁的迷妄に止めを刺したのだ。

カント没後二百有余年、『批判』弁論術の妙技に傾聴し、いま新たに決然と「経験の地盤」に帰還しよう。「勇気を出せ、諸君、陸地が見える」（II 368）。たしかにここで出会われる個々の「物」は、超越論的に見れば総じて「現象」で「表象」だ。これはしかし断じてたんなる「仮象」^{メー・オン}でも非存在でもない。むしろ可感的な現象世界をそうして不当に貶めてきたプラトニズム^{アカデミズム}系の学校哲学の狼藉のほうが、不断に厳しく譴責されねばならぬ（vgl. IV 314）。この経験世界の彼岸や内奥や根柢に、叡智的な本体的真実在を仮構僭称する形而上学言説そのものが、じつは超越論的仮象の錯視に惑わされているのだ³¹。

かくして『批判』第二版は、感性論「一般的註解」の、加筆部脚注でも念押しする。超越論的観念論に言う「現象の諸述語は、客観そのものに添付^{プレディカーテ}されうる」し、たとえば日常経験の現場でも「バラには赤色や香りが添付できる」のだと。もちろんこの経験世界内にも頻繁に「仮象」は生じている。「たんに諸感官との関係で、あるいは一般に主観との関係でのみ対象に付随するものを、この客観それ自身のものとして添付する」（B69-70 Anm.）安易な錯誤は少なくない。だから個々人の感覚的な「知覚判断」の「主観的実在性」と、感性・悟性の協働に成る「認識判断」の「客観的実在性」とは、つねに注意深く見分けなければならぬ。ただしこの「主観

31 「道徳性と立法と宗教の諸原理にかかわるものでは、イデアこそが初めて（善なるものの）経験そのものを可能にするのだから、イデアは経験のうちで完全に表現されえないにせよ、プラトンの精神的高揚の本来の功績は、まったくもってこの諸原理にかんしてこそ認められる」（A318-9 = B375）。『実践理性批判』（1788年）の執筆着手を目前にして、哲学の実践的関心を語る第二版加筆部（B IX-X, XXI, XXVI Anm., XXV, XXVIIIff, XXVI Anm., 166 Anm., 421, 423-6, 431-2）にも関わることだが、プラトンの対話篇は、イデアの知的直観への切実な衝迫に基づき「神秘的な演繹」に努め、イデアを「実体化した誇張表現」を駆使していた。しかしわれわれ人間の「論弁的 *diskursiv*〔言説的、討議的〕」な知性は、それを真実在として直覚する認識能力を恵まれていない。ゆえに理性批判は、イデア論の形而上学的思弁からは距離をとる。しかもなおカントはプラトンを「崇高な哲学者」と呼び、「著者が自身を理解した以上にかれを理解すること」をめざす。そしてその「高遠な言葉」を「もっと穏やかに諸事物の自然本性に適った仕方^{インベラティーフ}で解釈」し（A313-5 = B370-1Anm.）、テキスト本来の道徳的実践的な理想主義^{イデアリスムス}の旋律を明瞭に鳴り響かせるべく、「現にあるすべてのもの」と「現にあるべきもの」（A840 = B868）、そして定言的な平叙文と命令法との基礎的な言語分節を前面に押しだして、「自然」と「道徳」の二本立てになる批判的形而上学の建築術にのりだしてゆくのである。

的」と「客観的」の識別は、あくまでも感性的直観に与えられた対象の諸表象の「経験的実在性」をめぐる語らいのもと、「経験の実り豊かな低地」の上で、地道に^{ブラグマティッシュ}实际的に遂行してゆけばよい。この世で「物」がおのずと立ち現われ、与えられてあるということほどに、素晴らしく物凄い出来事はないのだから。

「物自体が触発する」？ この超越論的实在論の^{ドグマ}命題を^{ロゴス}峻拒する理性批判の根幹には、学校哲学の理性主義的術語法の越権への弾効がある。そして『批判』の法廷弁論はそれ自身がそのまま、^{ベシュティメント}「ある・ない」「内・外」「実体・属性」「原因・結果」等の根源分節を^{ロゴス}規定的かつ公正に語らう世界市民的哲学の本領を、われわれ人間の可能的経験の大地の上に安堵せんとする、超越論的な言語批判だったのだ。

参考文献

- カントからの引用は『純粹理性批判』初版を A、第二版を B、それ以外の著作はアカデミー版全集の巻数をローマ数字で略記し、それぞれの頁数を記す。
- アディッケス、エーリッヒ『カントと物自体』、赤松常弘訳、法政大学出版局、1974年／Adickes, Erich, *Kant und das Ding an sich*, 2. Nachdruck der Ausgabe Berlin 1924, Hildesheim・Zürich・New York 2013
- 石川文康「論争家としてのカント『観念論論駁』をめぐって」、『現代思想』第22巻第4号、青土社、1994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
- 城戸淳「観念論論駁の途上で——カントの超越論的観念論をめぐる批判と応答」、『Nóξ ニュクス』第2号、堀之内出版、2015年
- 牧野英二「物自体」、有福孝岳／坂部恵他編『カント事典』、弘文堂、1997年
- 富田恭彦「カントの超越論的観念論の歪んだ論理空間——『純粹理性批判』の自然主義的基盤・再考——」、『思想』第1100号、岩波書店、2015年12月
- 中島義道「触発」、廣松渉他編『哲学・思想事典』、岩波書店、1998年
- 平田俊博「カント解釈の諸相」、浜田義文編『カント読本』、法政大学出版局、1989年
- フーコー、ミシェル『言葉と物——人文科学の考古学』、渡辺一民・佐々木明訳、新潮社、1974年／Foucault, Michel, *Les mots et les choses*, Gallimard 1966
- メルロー＝ポンティ、モーリス『知覚の現象学1』、竹内芳郎／小木貞孝訳、みすず書房、1967年
- 望月俊孝『物にして言葉——カントの世界反転光学』、九州大学出版会、2015年
- Erdmann, Benno, *Kants Kritizismus in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Eine historische Untersuchung*, Leipzig 1878
- Jacobi, Friedrich Heinrich, *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Zweyter Band, Leipzig 1815
- Lehmann, Gerhard, *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin 1969