

# 理性批判と自体存在の位相

中 島 聡

岡山理科大学 教養部

(昭和59年 9 月27日受理)

カント (I. Kant. 1724–1804) の『純粋理性批判』は、学としての新しい形而上学の可能性の探究をその根本的なテーマとしている。彼はその著作の序文で形而上学における人間理性の特異な運命を指摘する。それは、理性が拒絶することはできないが、しかし解答することもできない問題に悩まされているという運命である。しかもこの理性が構築する形而上学は最初独断論者に支配され専制的であったが、次第に無政府状態に陥り、更に懷疑論者により分裂の歴史を繰り返している。その結果形而上学が果てしない抗争の戦場として、倦怠と無関心に支配されているというのが現状である。しかし我々はこのことを、理性が最も困難な「自己認識」の仕事を引き受け、自らの要求の正否を判断する法廷を設けよという時代の勧告と理解すべきである。そしてこの法廷が“純粋理性批判”の意味に他ならない。従って批判とは、書物や体系の批判ではなく、理性能力一般を吟味することで、形而上学の可能性、その源泉・範囲・限界を規定することである。<sup>1)</sup> まさに批判は新しい形而上学再建のための「予備学」である。

さてカントの純粋理性の批判が新たに学としての形而上学の樹立を可能にするという理由は何か。それは、理性批判が自らの認識の客観的妥当性と共にその限界の規定を意図することに端的に示されている。つまり限界自体が限界領域を超越したものに関係してこそ可能である。そこで理性の認識を限界づける超越者、すなわち自体存在の問題が必然的に重要となる。事実カント哲学には自体存在の指摘が随所に見い出される。ところがこの超越的な自体存在の容認は純粋理性の批判的な諸原則とは一般に相矛盾しているように考えられている。しかしこの自体存在の主張は独断論への、つまり理性批判の業務を欠如した独断的手続きへの逆行を意味しない。むしろその実在性が新たな方法で確保されているのである。この意味で自体存在の考察は、理性批判と形而上学の必然的関連を解明する上に不可避的なテーマと結論づけられる。それ故批判は形而上学の反対概念ではなく、学として確実な道を歩む将来の形而上学の前提となる。「批判は、学としての根本的な形而上学を促進するために、予めなされる必然的な用意であって」<sup>2)</sup>、「……この学の全輪郭を、その限界に関しても、またそのすべての内的構造に関しても明示する。」<sup>3)</sup>「もし形而上学がこの批判によって学の確実な道へもたらされた時には、形而上学は自己に属する認識の全分野を完全に把握し、従ってその事業を完成して、決して増加する必要のない資本として、

後世の使用のために寄託しうるのである。』<sup>4)</sup>

ところで今回我々が問題とする『純粋理性批判』における自体存在とは具体的に言えば物自体、可想体、先験的対象等である。この問題は今日まで幾度となく議論されてきたものであるが、やはりカント哲学の中心的概念としてその解釈上重要な難問である。自体存在の本義は究極的には実践哲学で確立された叡知者（道徳的人格）に帰着すると思われる。しかし理論哲学では自体存在の内容はいろいろに変化し展開している。そこには前批判期的立場、認識論的立場、実践的立場等さまざまな立場からのカントの存在への思索を窺うことができる。従って小論の目的は、理性批判の各段階に相応して展開する自体存在の位相を追究することで、カントが志向した本来的な学としての形而上学の輪郭を可能な限り描くことにある。

## 一 現象と物自体

自体存在と経験領域との最初の関連の場は感性である。そこで初めに感性の外から現象の実在性を保証する自体存在の意味内容を考察してみよう。カントは「先験的感性論」の冒頭で、「我々に対象が与えられるのは少なくとも我々人間に対しては、対象が心のある仕方で触発することによってのみ可能である。我々が対象により触発される仕方によって表象を受け取る能力（受容性）を感性と呼ぶ」<sup>5)</sup>と言っている。我々はこの文章で、彼が感性を触発する対象の存在を想定していた事実を知りうる。そしてカントは、第一批判の短い摘要書と言われる『プロレゴメナ』で、この対象を物自体と規定して詳論している。「実際もし我々が感官の対象を——それは当然だが——単なる現象と見なせば、これにより同時に感官の対象の根底に物自体（Ding an sich）があることを承認する。もっとも我々は物自体についてそれ自身いかなる性質のものか知らず、単にその現象、すなわち我々の感官がこの未知な或者により触発される仕方のみを知る。それ故悟性は、現象を認めることにより、また物自体の存在も承認する。その限りで我々は、現象の根底にあるこのような実在、すなわち悟性的存在者の表象は許容されうるのみならず、また不可欠である、と言いうる。」<sup>6)</sup> このように以上の引用には感性における物自体の承認とその触発が端的に語られている。しかも注目すべきは、その物自体が経験の内から消極的に思惟された客観の彼岸にある無ではなく、外的現象の根拠として積極的に肯定されているような叙述である。そして我々はこの感性の外にある物自体への決定的思索を『純粋理性批判』の原則論の先験的対象論に見ることができる。つまり「先験的対象は、我々が物質と名づける現象の根拠でありうるが、それが何であるか、たとえ誰かが我々に語ってくれたにせよ、我々が決して理解しえない単なる或者である。」<sup>7)</sup> 物質とは現象であるが、先験的対象はその物質の根拠であり、「現象の原因であり（従ってそれ自身は現象ではなく）」<sup>8)</sup>「対象自体そのもの」<sup>9)</sup>（Gegenstand an sich selbst）である。この対象は感性的制約と関係する悟性概念の適用の及ばぬものであり、我々には空虚で未知な或者である。故にそれは、外的

現象の根拠であり、経験を越えその構成化を拒否する存在として、前述の感性を触発する物自体と同義であると言えよう。

この現象の根拠として必然的であるという物自体のあり方を、我々はカントの外(的事)物の実在性に関する議論を吟味することで、更に詳細に考えてみよう。彼はこのことを第一版の「先験的弁証論」の第四の「誤謬推理」論、また第二版の原則論の「観念論論駁」の各章で考察している。彼はその中で観念論を論駁するため、外物の存在を内的経験における自我の存在の経験的意識により証明する。その際大切なことは、外物の存在は直接的に意識(知覚)され、内的経験に先行しその前提であるということである。カントによれば、質料的観念論(materialer Idealismus)とは外物の存在を疑わしく証明し難いもの、あるいは虚偽で不可能なものと宣言する理論である。前者はデカルト(Descartes)、後者はバークリー(Berkeley)の立場である。デカルトは“我あり、”という内的経験を直接的とする。故に表象という与えられた結果から外物の存在という原因を推理する。しかし原因は内にもあろうし、また構想的表象のようにそれに対応する対象を欠く表象もある。かくて外物の存在は疑わしくなる。他方バークリーは空間、あるいは外的現象を物自体とみる。故に感性と独立した外的現象の存在は想像物である。しかしこのことは現象と物自体の区別を強調する感性論の成果に反している。こうして両者の観念論は、外物の直接的に意識される性格を共に看過している。もっともここで直接的に意識される外物の意味内容が第一版では表象、第二版では存在と異っている点に注意されねばならない。このことは外物の実在性に関するカントの見解の相違を物語っている。例えば外物の実在性を第一版では彼は先験的観念論(transzendentaler Idealismus)の立場から、現象、端的に言えば空間的規定を受けた表象と考えている。しかしもし外物がこのような表象であるならば、すべて表象は内的経験へ還元され、外的対象はその一部となる。何故なら内と外の区別は表象の内部において決定されるから。従って表象が外的なのは空間においてではなく、外物の存在の直接的意識が先行しているからである。カントがかかる不徹底に至ったのは外物と独立して可能な実体としての自我を主張する合理論の誤謬推理に反対することを強調したためではないだろうか。故に第一版では外物や自我は独立の実体ではなく表象であることを力説し、観念論的性格が濃い。これに対して第二版では外物の実在は直接的意識に基づくことが徹底されていると言えよう。

ではこの外物自体の実在性はいかにして可能であるのか。彼はそれを、物自体を現象である外物の根拠とすることと考える。すなわち外物を物自体の現象とすることである。しかしこのことは外物を物自体と考える先程のバークリーの観念論に再び陥ることにならないか。否、そうではない。物自体と外物はあくまで相違する。前者は対象自体であり、我々の認識には未知で現象とは異種的な或者である。他方後者は物自体そのものではなくその現象であり、認識主観により客観化さるべき現象的実在である。それ故物自体は断じて、現象の延長線上にありそれと同種的な認識可能物ではない。もしそうなら正しくこれはバ

ークリーの観念論である。物自体は認識されずただ或者 (Etwas) だが、現象の根拠として不可欠である。従って外物の実在性は、その表象を認識主観の論理的機能へと還元した経験的実在性とも、あるいはまた純粋悟性概念 (カテゴリー) の直接的思惟に基づく先験的実在性とも相違する。つまり現象という外物がある時、既に物自体はその根拠として必然的である。その意味で物自体は、認識の質料である外物の根拠として、“質料の質料”とでも言えよう。従って表象、現象である外物、物自体の三者は各々独立して存立しているのではない。外物が直接的に意識される瞬間こそ、同一存在者に対して異った二つの観点が交叉する事態なのである。つまり (先に引用した感性論の冒頭の) 対象は、可能的経験の感性的直観の形式 (空間と時間) により一定の経験対象へと客観的に構成される経験的与件、すなわち先天的直観の相関者であると共に、その対象化以前の根拠そのもの、すなわち「感性の基体」<sup>10)</sup> という二義的性格をもつものであると結論づけられる。以上から触発の問題も次のように理解される。それは自然科学的因果性を媒介として結果から原因である超越的存在へ至る帰納的推理の過程ではない。それ故物自体は現象の原因よりもむしろ根拠と言われる方が適切である。触発の意味は従って、自体的根拠からの触発と対象化への自己触発の両者が交錯する外物の直接的経験そのものと要約できる。

しかし物自体を現象の実在性の保証者として不可欠であると考える立場 (根拠的思惟) は一体なぜ必要であるのか。それは、認識批判的立場に未だ到達しえない前批判期的立場に由来しているように思われる。すなわちそれは感性と悟性の「論理的区別」を強調する合理論の形而上学の残滓である。<sup>11)</sup> 現象は経験対象として成立する以前はまだ客観性を獲得していない表象にすぎない。従って物自体を根拠とすることは、感性の段階で現象を仮象とせず実在性を保証する、と同時に現象の感性的認識の経験的妥当性を絶対視せぬように制限するための要請である。それ故結論は次のように言える。物自体への根拠的思惟は外的対象への方向には確証されえない、その限り感性の領域では常に消極的なものに留まっている。ではこのような立場はどうして主張されたのか。ハイムゼートは次のように解明している。物自体の概念の形成に際して、基礎的な精神的実在を中核とした後期カントの実践的=独断的形而上学 (praktisch-dogmatische Metaphysik) は、批判前期の彼の思想の形而上学的確信と連続性を持ち続けている。例えば批判前期における有限的主観の受容性の契機は、事物の根底にある存在関係の相対的・外的表象様式を表現しているが、批判期にまでもこの認識形而上学的確信に対応する定式が残っている、と。<sup>12)</sup> もっともかかる存在論的思惟は自体存在への積極的思惟であり、感性論の領域では既論のごとく消極的要請物として許容されるのみであり、やはり批判期の立場からは一種の不徹底と言わざるをえない。

## 二 先験の対象

次は「先験的演繹論」での自体存在、すなわち先験的对象 (transzendentaler Gegenstand)

を考察する。それは、前節で指摘した先験的対象とは相違し、認識主観である先験的統覚 (transzendente Apperzeption) と対応するものであるため、初めにこのことから吟味しよう。第二版の演繹論は、「我思うはあらゆる私の表象に伴うことができなくてはならない」<sup>13)</sup> の文章で出発する。この“我思う”の表象は自発性の作用として純粹統覚と言われ、常に変易し散在的な経験的統覚 (内官) とは厳格に区別される。またこれは経験的なものに由来せず却ってそれに先行し、汎通的な自己同一性を保つ常住不変な意識として根源的統覚とも呼ばれる。更にこの統覚は同一性の根底で多様な表象を総合的に統一し認識の対象を成立させる根拠として先験的でもある。ところで与えられた表象を統覚の客観的統一へともたらず様式は判断である。そしてこの判断の論理的機能がカテゴリー (純粹悟性概念) である。故にカテゴリーは、すべての感性的直観の多様を統覚の根源的・総合的統一へともたらず制約である。カテゴリーは統覚の具体者であり、その論理性は認識の対象性の根拠でもある。かくて統覚の総合的統一は、認識能力である悟性のすべての使用の最高原理であり、否この能力が悟性そのものなのである。この認識の最高原理で、その働きが悟性の論理的機能とされた以上の先験的統覚が意識一般・先験的主観である。その際一般性とは、各人の意識に共通し、認識の客観的妥当性の根拠として各意識に対して規範的性格をもつという意味である。

さてこのような先験的統覚に対応するのが当該の先験的対象である。カントは、「一体、認識に対応し、従ってまた認識と区別された対象とは何を意味するのか」<sup>14)</sup> と問い、その答を「或者一般 = X」<sup>15)</sup> とする。そして認識とその対象に対する関係については、我々の思惟は必然性をもつため、対象は先天的 (アプリオリ) に規定され、認識は対象の概念を構成する統一をもつ。この統一こそ表象の多様の総合における意識の形式的統一である。こうして「或者一般 (X) の概念」<sup>16)</sup> である先験的対象は、「感性的直観一般の対象、すなわちあらゆる現象に対して一様であるかか対象」<sup>17)</sup> ということになる。そこでカントは先験的対象に関して次のように述べている。「この対象はもはや我々によって直観されることはできない。従って非経験的、すなわち先験的対象 = X と名づけられる。この先験的対象 (それは実際我々のあらゆる認識において常に一様なもの = X であるが) の純粹概念は、我々のあらゆる経験的概念一般に対象との関係、すなわち客観的実在性を付与することができるところのものである。ところでこの概念は何ら限定された直観を含むことはできず、それ故認識の多様において、多様が対象と関係する限り、存せねばならぬ統一以外の何物にも関係しないであろう」<sup>18)</sup> と。従って先験的対象は「総合的統一の機能の相関者、またいわば対投 (Gegenwurf)」<sup>19)</sup>、つまり先験的統覚の相関者としてその総合的統一を客観の方向へ投射した純粹統一体であると言える。その本質は意識一般の一般性と同様に、経験的対象の認識に客観的実在性を保証する。更に言えばこの対象は経験成立の可能的領域の支点とも言える。バウホは先験的対象を一般対象構成の論理的法則と理解し、この一般的・普通的対象の特殊化・具体化として数多くの物自体を考えている。<sup>20)</sup> それ故演繹論

での先験的対象は認識領域内での物自体の代理者であり、超越的存在自体ではなく、常に課題（X）として経験対象成立の深化に伴い可能となる意識内在の対象の極点であると結論づけられる。

### 三 限界と類推

「原則の分析論」での自体存在についてのカントの基本的考えは、第三章「すべての対象一般を現象体と可想体とに区別する根拠について」に述べられている。そこには感性与悟性能力の批判の事業の終了後、その成果を踏まえて自体存在が可想体（Noumena）として理解されている。第一版と第二版では書き改められたこの箇所の思想的意味をまず考えてみよう。カントは第一版で、悟性的存在者としての可想体について、それを非感性的、知的直観の対象という積極の意味の可想体と規定している。そしてこれを許容できぬものであるとし、結局可想体は「或者一般の思惟」という消極の意味に限定すべきであると言う。<sup>21)</sup> 何故なら我々はこのような存在者を認識しえない。つまり我々人間の直観様式は派生的直観（*intuitus derivativus*）であり、根源的直観（*intuitus originarius*）ではない。<sup>22)</sup> 従って第一版での可想体は不可識的な虚構物として否定されるべきものである。ところが彼は第二版ではこの箇所を書き改めて、積極の意味の可想体に消極の意味の可想体を詳細に書き加え、後者をむしろ許容する。それは、我々の物への直観様式を捨象することにより、「我々の感性的直観の客観ならざる限りでのもの」<sup>23)</sup> である。そしてカントは、この不定の概念として蓋然的に想定される消極の意味の可想体を最後に「限界概念」<sup>24)</sup>（*Grenzbegriff*）と規定する。それは具体的に言えば、「可想体、すなわち感官の対象としてではなく物自体そのものとして（ただ純粹悟性により）思惟されるべきものという概念は、全然矛盾していない。……更にこの概念は、感性的直観を諸物自体そのものにまで拡張せず、それ故感性的認識の客観的妥当性を制限するために、必要である。……しかし結局こうした可想体の可能性は全く洞察されえず、現象の領域外の範囲は（我々にとっては）空虚である。」<sup>25)</sup> こうして限界概念としての可想体は、(1)非感性的直観の対象として矛盾はなく思惟できるものであり、(2)経験の限界づけにおいて必然的であり、(3)我々認識主観にとっての対象としてはその客観的実在性に関しては空虚なもの、と定義されている。ところでペートンは以上の定義の意味を次のように端的に表現している。「注意すべきことは、カントは可想体が限界概念であると主張しているのではなく、……彼はただ可想体の概念が限界概念（限界の概念）であると主張しているだけである。」<sup>26)</sup> つまり可想体は積極的に知的直観の対象、つまり悟性的存在者としてその実在性を主張できないが、感性的認識の限界者という消極の意味に理解されてのみ許容されるというのである。しかし限界概念としての可想体に積極的方向は無いのであろうか。

カントは『プロレゴメナ』の終りでこの限界について詳論している。このことは限界概念の意味を一層明白にする。彼は限界と制限（*Schranke*）を区別する。制限が単なる否

定であるのに対して、限界は制限の彼岸にある積極的なものを認める。すなわち限界は満された空間（経験）と空虚な空間（我々には不可識なもの、可想体）との接触点である。限界は経験界に属すると同時に思惟界にも属する。何故なら理性は本来、可能的経験の諸原則の無限な進行を、可想体という理念で超越し限界づける弁証的企画を有するから。しかし理性の認識が同種である間は認識に限界はない。そこで感性界の外には純粋理性のみが思惟する或者が必然的に存在しなければならないことになる。この接触点において理性の限界決定するものは何か。それは先験的理念であるとカントは言う。それ故限界は理念を介して経験的認識の越権を監視し、それに方向や目標を与える。しかも更に彼は、感性界の外に純粋悟性のみが思惟する或者を必然的に想定している。無論それは知的直観の対象ではなく、従って現象と同様の形式で認識はされないが、それとの関係で必然的に思惟されうる。<sup>27)</sup> かくて物自体は単に経験を限界づけるだけでなく、認識主観を超越する可想的領域へ積極的展望を与えるものと言えよう。

ところで以上のような限界概念の積極的意義にも関わらず、『純粋理性批判』での物自体は従来単に一面的に解釈されてきた。例えばヴィンデルバントは、カントの就職論文以来の物自体の思想の歴史的変遷を四期に分類し、当該の限界概念としての可想体を第三期に配して、次のように言う。「物自体は決して経験的知識の対象となりうるものではなく、経験を説明せんがための概念である。否、説明概念の一たるに留まらずして、説明欲そのものの集中されたる表現である。物自体の不可認識性に関する洞察は説明に対する欲求とその断念とが同時に言い表わされたものに外ならぬ。」<sup>28)</sup> またカッシーラーは物自体の概念を認識の純粋機能との関連で考慮する。物自体は我々の認識の視界を包む地平であり、従って「客観性の批判的概念への道における種々の段階には、物自体の概念の同様な種々の方式化が必然的に対応せねばならない。」<sup>29)</sup> 更にコーヘンは物自体を経験の全体とする。これを対象とすることで可能的経験の偶然性を防止し、それを必然化しようとするれば、その時物自体は無制約者を示す。つまり無制約者は実現さるべき課題、すなわち理念である。この理念はカテゴリーの総合的統一とは相違した体系的統一である。故に理念は統制的原理として経験を限界づける限界概念なのである。と同時にその理念は数学的自然科学を限界づける記述的自然学の体系的理念でもある。そしてこの自然記述の原理が目的概念である。かくてコーヘンは、物自体・無制約者・理念・体系的統一・限界概念・目的概念を等価概念と考えている。<sup>30)</sup> しかし以上の新カント学派の思想はあまりに認識論的立場から物自体の観念論的解釈に終始してはいないであろうか（そこにはコーヘンのように彼の言う意味での限界概念の積極性の指摘は有るにせよ）。彼らは『純粋理性批判』を経験の理論とし、物自体を認識主観の内部へ機能化することに徹底している。豊富な内容をもつ物自体には確にかかるといえる側面を否定しえないが、今後我々には限界概念の積極的意義を生かす解釈が追求されねばなるまい。

では物自体を積極的に理解する方途は何か。それは“可思惟的、”という点にある。つま

り物自体の「類推的・間接的思惟」<sup>31)</sup>である。我々は物自体を直接的に認識しえない。がそれを、それ自体で有る相においてではなく、私に対して有る相において、すなわち現象界との関係において類推的・間接的には思惟しうる。その際類推 (Analogie) とは、「二つのものの間の不完全な類似ではなく、全く類似しないものの間の二つの関係の完全な類似を意味する。」<sup>32)</sup> カントはこのことを、人の行為の法律的关系と動力の機械的关系との類推に触れつつ、次のように例証している。例えば子どもの幸福の増進(a)の両親の愛(b)に対する関係は、人類の福祉(c)の神における未知なもの(x)に対する関係と同様である。この場合  $a : b = c : x$  という類推により定立されるのは、数学の比例の様に第四項(x)ではなく、第三項：第四項の関係である。こうして我々は物自体を現象相互の関係との類推により間接的に思惟しうるのである。しかもこの際使用される関係のカテゴリーは構成的ではなく統制的であることはもちろんである。そしてこのことは、認識領域内に限定する限り、物自体は被類推物としての統制的理念であることを示している。「対象自体は現実的事物の被類推物 (= 理念の対象) としてのみであって、現実的事物そのものとして根拠に置かれてはならない。」<sup>33)</sup> 故に現象から物自体を類推せしめる類推概念は理念である。しかしこの類推的思惟は、現象とその実在性に関して異種的な物自体の性質の直接的把捉には不十分である、つまり現象可能の根拠としてその実在性を論理化しえない。ただ以上から、前提にされた根拠への類推的思惟に、物自体解明の鍵があることが判明した訳である。

ところで理念の存在の類推的性格を強調する人にマルチンがいる。彼は本来現象に妥当するカテゴリーの意味とは相違した、すべてのカテゴリーによる物自体への適用を主張する。この適用により結果する存在様式の多様さと存在概念の類推的構造は、「カントの二つの存在論的根本規定の連関、すなわち現象の先験的観念性に関する命題と叙知的存在の客観的実在性に関する命題との連関」<sup>34)</sup> の解明に他ならない。そして類推による物自体の存在規定を可能にするものは、実践的立場からの有限的叙知体や神という狭義の物自体や広義の物自体一般である。

またアディッケスも、カントが物自体の存在を自明的前提とし、それへのカテゴリーの適用を許容していると主張する。何故ならカントのカテゴリーは二義的である、と彼は言う。「それ故超越的なものへ関係するカテゴリーの適用不可能性について絶対的無意義性と相対的無意義性は原理的に区別されねばならない。」<sup>35)</sup> つまり前者の場合カテゴリーは経験対象成立のための先験的統覚の統一の総合的機能であり、後者の場合純粹悟性にその根源をもち客観一般、すなわち物自体の存在様式や性質を示す概念である。しかしこの二つの根源的傾向は明確に区別されずにカントの体系の本質を構成している。さて後者の物自体の不規定的・相対的思惟こそ当該の類推的思惟に相当するものであると思われる。そしてこの類推の方向づけをするものが物自体の実在論的体験である。体験とは認識論・道徳哲学・形而上学等カントの全哲学体系を一貫した統一的人格 (人間) の立場からの物自体の直接的感知である。



このように両者の見解を見る時、物自体の根拠づけを存在論かあるいは内的体験に求めるかの相違はあるにせよ、類推的思惟を、その前提となる物自体の存在（理念ではない）の指示として解釈する点では両者は共通している。では果して類推の根拠となる物自体の実在性は、独断論や経験論的立場とは異なる方向で、新たに確証されうるものであろうか。

#### 四 個別的叡知者としての魂

最後は「先験的弁証論」での自体存在の論究である。そこで弁証論の思想的意義を以下のごとく三点に規定することで、このことを解明する。

(一)まず弁証論は、理性の弁証性を指摘し独断論的形而上学の批判を意図する。弁証論は“仮象の論理学、”と言われる。それは、理性の自然的な錯覚、すなわち先験的仮象の発見とその由来を究明することで、その上に立脚する従来の形而上学を糾弾する。そこで我々はまず仮象の座である理性能力について吟味しよう。すべて我々の認識は感性に始まり悟性を経て理性で終る。さて悟性が規則の能力であるのに対して、理性は原理の能力である。つまり悟性が規則により現象を統一する能力であるなら、理性は原理の下に悟性規則を統一する能力である。この理性能力は具体的にはいかに働くのか。カントはこのことを、悟性と同様理性にも論理的使用と実在的使用を認め考察することで、解明する。理性の論理的使用は間接推理の能力、実在的使用は概念産出の能力であり、前者の推理に関する形式論理学的考察は後者の解明に役立つ。さて論理的使用の理性は、与えられた判断の制約を求め、更にまたその制約の制約を求め、悟性の制約された認識に対して無制約者を見出し悟性認識の統一を完成しようとする。しかしこの理性の原則は論理的格率であり、それが純粹理性の原理となるためには、「被制約者が与えられる場合、相互に従属的な制約の全系列、すなわち無制約者が与えられている」<sup>36)</sup>ということが想定されねばならない。しかしこの原則は現象に関して超越的であり経験的には使用できない。何故なら無制約者は経験の内にはその実在が見い出されぬから。こうして制約の系列の無制約的完全性を要求する理性の主観の原則に、客観的実在性を付与することで、先験的仮象が生じてくるのである。そしてこの理性の弁証性を一層鮮明にするのが理性の実在的使用に関係したカントの理念論である。彼は、判断形式から悟性の規則としてカテゴリーを導出したように、理性推理の形式から原理として純粹理性概念、つまり先験的理念（イデー）を導出する。具体的には理性推理には定言的・仮言的・選言的理性推理の三種類がある。この三種類の推理に応じて理性は無制約者を追究する。そしてそれは、主語における定言的総合、系列の各項の仮言的総合、一つの体系における各部分の選言的総合の各無制約者である。ところで我々の表象は、(1)主観への関係、(2)客観への関係、(3)あらゆる物一般への関係の三つに区別されるため、先験的理念は、(1)思惟の主観の絶対的統一、(2)現象の制約の系列の絶対的統一、(3)思惟一般のあらゆる対象の制約の系列の絶対的統一ということになる。すなわち魂（Seele）、世界（Welt）、神（Gott）がイデーである。そしてこれらの理念をカテゴ

リーの直接的思惟の対象として実体化することに従来の形而上学の誤謬があったのである。

(二)弁証論の第二の思想的意義は、認識批判的立場からのイデーの統制的性格の指摘である。さて理念に合致する対象が経験の内にはないことは既に触れたが、では一体理念の使命はどこにあるのか。それは、悟性認識を体系的に統一するために必要不可欠な統制的原理という認識論的意義である。理念は経験的実在性を示す構成的原理ではなく、あくまで悟性概念に最大の拡張と統一を与えるのに役立つ“焦点,, (focus)であり、自ら「課題」<sup>37)</sup>に留まる。ところで理念は純粹理性の限界決定をなすものであった。前節で述べたように、経験において理性の認識が同種である間は、認識に限界はない。しかし理性はこの理念において限界、すなわち現象と異種的な物自体に接触しうる。つまり理念は経験的認識の限界を示し、それに方向と目標を与える、と同時に物自体の想定を必然化する。その際我々は、理性能力の批判から、物自体をそれ自体である相において認識するのではなく、現象界に対する関係において類推的に思惟するのである。そして今我々はこの類推的・間接的思惟に積極的価値を与え、その思惟の根拠となる物自体の存在を確証しうる段階に到達しつつある。

(三)弁証論の積極的意義の最後は、理念の根拠が実践的関心にあることの表明である。カントは先程の理念の自然認識に対する統制的性格に触れた後、「おそらく理念は自然概念から実践概念への移行を可能にし、こうして道徳的理念そのものに支えと理性の思弁的認識との連関を与えうる」<sup>38)</sup>と言っている。つまり理性は理論的であると共にその根底において実践的でもある。その意味で弁証論は、理念の実践的実在性の獲得への出発点でもある。

以上の弁証論の三つの思想的意義の理解を踏まえ、我々は物自体の問題を、それも特に心理学的理念を取り上げることで具体的に考察する。

さて各理念に相応して理性の弁証的推理は三種類あるが、我々は特に先験的誤謬推理 (transzendentaler Paralogismus) について考えてみる。これは、定言的推理の形式に対応して、理性が主観の先験的概念から思惟の主観の絶対的統一そのものを推理することである。つまり“我思う,, という概念から思惟的存在者としての自我、すなわち魂を推理し、経験とは無関係に論理的にさまざまな規定を付与し実体化する。そこでは本来論理的機能にすぎない自己意識の様態がその存在の認識とされている。この種の企てを行うのが合理的心理学 (rationale Psychologie) である。彼らは、“我思う,, を唯一の主題とし、自我に実体性、単純性、単一性、空間中の他の対象との交互性等のカテゴリーを適用し、自我の内容を分析的に展開する。しかし中核となる実体性の誤謬推理に関して言えば、彼らは主観の論理的意味と実在の意味を混同している。“我思う,, の「自我は単純でそれ自身全く無内容な表象であり、」<sup>39)</sup>「思惟の先験的主観 = X」<sup>40)</sup>に他ならない。従って無制約者としての思惟的主観は客体我ではなく、前述の先験的演繹論で示した統覚我である。それは、「あらゆる悟性判断の形式一般を含み、乗り物 (Vehikel) としてすべてのカテゴリー

一に随伴する」<sup>41)</sup> 論理的思惟一般の形式である。

しかしカントは(このことは重要なことであるが)、このような認識批判的立場からの思う我の、論理法則を本質とする観念的・先験的性格の主張に終始せず、自我の存在を否定していない。自我は、経験に対する自発性(総合的統一)の作用において、その可能的根拠として存在する「etwas Reales」<sup>42)</sup>である。ただ彼が批判するのは合理的心理学の考えるような、外的現実との接触を離れ孤立した思惟の実体としての自我である。従って自我は、絶対的(先験的)実在性や経験的実在性と相違した存在論的意味をもものではないであろうか。しかもその存在は、カテゴリーの直接的思惟ではなく、間接的思惟に基づき類推される。例えば実体性の誤謬推理において、小前提での論理的な思う我が主語と考えられることはそれ自身成立する。確かにそれは思惟における自己意識の様相を示している点で正しい。がこのことで思う我がカテゴリーの直接的規定の対象であるとは断言できない。まさにそれこそ誤謬推理である。従って思う我の自我自体の存在はただ類推的に思惟される。そしてこの類推概念が魂という理念である。何故なら既論のごとく魂の理念は、それ自身述語とはならない無制約的主語、すなわち思惟的主観の絶対的統一として定言的理性推理の形式より導出された。そして理性推理の種類はその大前提をなす判断の関係の種類に帰着するため、理念は判断の関係態を手引きにして導出されるカテゴリーに各々対応する。とりわけ魂の理念は実体のカテゴリーに対応する。故に魂の理念は無制約者にまで拡張された実体性のカテゴリーとも換言できる。もちろん繰り返して言うが、魂の理念は現象の実体ではなく間接的・類推的概念として統制的意味である。そしてこの理念の類推的定立は、先述の etwas Reales の語が示す自己意識の自我の存在論的意義を根拠にして、初めて積極的に方向づけられる。つまり外的対象の認識の方向では遮断された物自体への通路が、“我思う”の自己意識的事実において自我の存在を“実体的なもの”として感知する場面で、開かれるかも知れないのである。そこで次に我々は第二版の誤謬推理論の注解に示された思う我の存在の特有なあり方を詳細に考察することにしよう。

「“我思う”というのは経験的命題であり、“我存在す”という命題を含む。……私の存在は、デカルトが考えたように“我思う”という命題から推論されたものとは見なされず、却ってこの命題と同一的である。“我思う”の命題は未限定的な直観、すなわち知覚を表わす。しかしこの命題は、知覚の客観をカテゴリーにより時間に関して限定せねばならぬ経験に先行している。そして存在はこの場合にはカテゴリーではない。……ここで未限定的知覚とは、与えられた、しかも思惟一般に対してのみ与えられたある実在的なものである。従って現象としてでも、事物自体(可想体)としてでもなく、実際に存在するもの、“我思う”という命題において存在するものとして表わされるものである。……それで“我思う”の命題を経験的命題と言っても、この命題の自我が経験的表象であると言いたいのではない。むしろ思惟一般に属するためそれは純粹に知性的である。しかし思惟に質料を与える何らかの経験的表象がなければ“我思う”という働きは成立しないだろう。

経験的なものは純粹知性的能力の適用，あるいは行使の制約にすぎないのである。』<sup>43)</sup> 以上の長い引用文には自己意識に関する以下のような三つの重大な特徴が示されている。

㊦は“我思う,, の自己意識の思惟の事実，自我の存在を含む，すなわち自我の存在と同一的であるということである。デカルトが遂行したように“我思う,, において自我の存在は推理されないのである。むしろ自我はその自発的活動性自身において自らの存在を示している。etwas Reales と主張された自我の存在は，経験との関連における意識作用と共に既にそれ自体が未分化的に与えられている。従って引用中の“我思う,, あるいは“我は思惟しながら存在する,, という命題が経験的であるという意味は，思う我が，経験的自我でもまた知的直観の対象である物自体そのもの（可想体）でもなく，現実的・個別的意識と不可分に結合した状態であることを物語っている。このことから自我は，ハイムゼートが言うように「客体化された自我の実在的意識と超個体的な認識的主観の抽象的思考との間にある第三のもの」<sup>44)</sup> と言えよう。㊧は“我思う,, の自我自体の存在に関する意識が体験されるということである。体験とは未限定的直観，知覚のことである。無論これは時間におけるその存在の規定とは嚴重に区別される。端的に言ってこの際の知覚（直観）とは，思う我が経験的所与に及ぼす思惟の自発的作用において，同時に自我へ還帰した己れ自体の「存在の感情」<sup>45)</sup> である。㊨は“我思う,, の自我は，経験的表象ではなくて純粹に知性的なもの，つまり叡知的存在であるということである。何故なら自己意識は経験成立での自発性の作用において自らの存在の根源的な自己活動性を把握している。従ってこの自我の自発的活動性についての無媒介的な存在の感情において，自我自体への何らかの接近通路が見い出されるのではないであろうか。カントは「純然たる思惟における私の自己意識にあって，私は存在者そのものである」<sup>46)</sup> と言っている。そしてそれは可想体ではなく叡知者と呼ばれるにふさわしい。彼は，「だがこの自発性は，私が自己を叡知者(Intelligenz)と呼ぶことを可能にする」<sup>47)</sup> とか，「私はただ結合能力を意識している叡知者として存在する」<sup>48)</sup> と明言する。何故ならこの叡知者成立の根源である“我思う,, の自発的思惟作用こそ悟性に他ならないから。しかし自我が叡知者であることは自己意識であり，自己認識ではないことが注意されねばならない。思う我はその存在を示しえても，その性質規定にはあくまで自己直観を必要とする。ここに魂の特異なあり方がある。要約すれば「魂とはまさしく実在的個別的な主観自体，すなわち個別的“叡知者,, である。』<sup>49)</sup>

そしてこの個別的叡知者という魂は実践的関心に基礎づけられている。何故なら自我の自発性の意識は一種の自由の意識である。カントは『形而上学講義』では自由性を魂自体の一特性としている。<sup>50)</sup> 自発性の作用は，自らの存在に対して立法的限定的な実践的自発性であるところの自由の成立根拠である。こうして自発的な“我思う,, の未規定な存在の意識が，実践的なものにおいて叡知的規定を獲得する方向へと移行するのである。以上のように弁証論で点的にしか保証されない叡知者の理論的意識は，実践哲学の中核概念である道徳的人格，理性的存在者の基礎となる。ここに魂は，心理学的理念として統制的原

理という認識論的意義を示すに留らず、更に個別的叡知的自我として実践哲学の原理の確立へ積極的基盤を提示する本来の重要な使命を完成したわけである。我々はまた同様に宇宙論的理念、神学的理念の実践哲学への積極的意義を指摘し、各理念の連関や体系を考察せねばならない。<sup>51)</sup> 何故ならこれらの分析を通して、理性的存在者の道徳的な自己規定の諸原理に基づく純粹理性の体系（学としての形而上学）が樹立されるからである。弁証論的思想的成果は、理性の批判によって、この将来に予想される形而上学の基礎的な存在領域の方向とそのあり方を鮮明に示したことにある。特に心理学的理念を中心に考察した今回の小論の意図もまさにこのことの開明にあったのである。そしてこの目的は今は達成されたと信じている。

# 注

カントからの引用はすべてアカデミー版カント全集による。（ ）内のローマ数字はその巻数を示している。なお『純粹理性批判』（Kritik der reinen Vernunft）からの引用は慣例に従い、第一版（1781年、IV）をA、第二版（1787年、III）をBの記号で表示してその原著の頁数を示すことにする。

- 1) A VII—XII
- 2) B XXXVI
- 3) B XXIII
- 4) B XXIII f
- 5) A 19=B 33
- 6) I. Kant: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (III. 1783. 以下 Prolegomena と略記), § 32 同様の表現は A44 (B61), A 251 f, B522, A358 f, Prolegomena, § 13 Anmerkung (II), § 36 等多くに見い出される。
- 7) A 277=B 333
- 8) A 288=B 344
- 9) A 288=B 344
- 10) A 251
- 11) Vgl. I. Kant: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (II. 1770), Sectio II (§ 3—§ 8)
- 12) Vgl. H. Heimsoeth: Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Metaphysische Ursprünge und Ontologische Grundlagen, Köln 1956, SS. 191–195
- 13) B 131
- 14) A 104
- 15) A 104
- 16) A 251
- 17) A 253
- 18) A 109
- 19) E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem in Philosophie und Wissenschaft der neuern Zeit, 2 Bd, Berlin 1922, S. 749
- 20) Vgl. B. Bauch: Immanuel Kant, Berlin 1933, S. 264 f
- 21) A 252 f
- 22) Vgl. B 72

- 23) B 307
- 24) A 255=B 311
- 25) A 254 f=B 310
- 26) H. J. Paton: Kant's metaphysic of experience, vol. 2, London 1970, p. 457
- 27) Vgl. I. Kant: Prolegomena, § 57, u, § 59
- 28) ヴィンデルバント著. カント物自体説の諸相について (淡野安太郎訳. 岩波書店 哲学論叢 13. 1928年). 50頁
- 29) E. Cassirer: ibid., S. 742
- 30) Vgl. H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung, Berlin 1925, § 13
- 31) Vgl. I. Kant: Prolegomena, § 58
- 32) I. Kant: Prolegomena, § 58
- 33) A 674=B 702 ( )の注は筆者
- 34) G. Martin: Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie, Berlin 1969, S. 157
- 35) E. Adickes: Kant und das Ding an sich, Berlin 1924, S. 84
- 36) A 307 f=B 364
- 37) A 328=B 384
- 38) A 329=B 386
- 39) A 345 f=B 404
- 40) A 346=B 404
- 41) B 406
- 42) B 419
- 43) B 422 f Anmerkung 傍点筆者
- 44) H. Heimsoeth: ibid., S. 241
- 45) I. Kant: Prolegomena, § 46 Anmerkung
- 46) B 429
- 47) B 158 Anmerkung
- 48) B 158 傍点筆者
- 49) H. Heimsoeth: ibid., S. 248
- 50) K. ペーリツ編 甲斐実道・斉藤義一訳. カントの形而上学講義. 三修社 1979年. 185頁—190頁
- 51) 神学的理念に関する考察は, 拙論「カントの純粹理性の理想」(広島哲学会刊行『哲学』第29集 1977年所収)を参照。

## Die Vernunftkritik und die Phasen des Ansichseins

Satoshi NAKASHIMA

*Abteilung der Allgemeinen Bildung von  
der Naturwissenschaftlichen Universität Okayama  
Ridai-cho 1-1, Okayama 700, Japan*

(Am 27, Sept, 1984 empfangen)

In der „Kritik der reinen Vernunft“ versteht Kant unter der Kritik nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik und die Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfanges und der Grenzen derselben. Die Kritik ist nämlich bei ihm die Propädeutik der neuen Metaphysik als des System der reinen Vernunft (Wissenschaft). Doch erscheint es uns nötig, die Frage über das Ansichsein zu betrachten, um diesen Zusammenhang der Kritik mit der Metaphysik klar zu machen.

In dieser Abhandlung wollen wir also den Standpunkt und den Umriß der Kantischen Metaphysik erklären, indem wir den durch die Vernunftkritik entwickelten Phasen des Ansichseins nachdenken.