

カント「観念論論駁」再考 —「定理」の主語の二重性を中心に—

渋谷 治美*

本論考は2008年11月15日(土)に九州大学文学部にて開催された日本カント協会第33回大会の一般研究発表の部で口頭発表した研究を文章化したものである。口頭発表時の題は『『観念論論駁』再論』であった。「再論」ないし「再考」と題した所以は、筆者はこれまで再三再四カントの「観念論論駁」について論文等で論じ、また各種研究発表の機会に口頭で論及し、またカント研究の同志とのあいだにおける私信においても意見を取り交わしてきたからである¹⁾。それらを踏まえうえて、上記した昨年の口頭発表と本稿とによってこの論題での研究に一区切りつけたいと思う。今回の学会での口頭発表の制限時間は25分であった(その後の質疑に15分が宛がわれた)。これはおよそ400字詰め原稿用紙にして25枚分に当たるが、今回これを大幅に上回って文章化する。

キーワード：カント、観念論論駁、純粹統覚、經驗的統覚、常住不変性

はじめに

まず本論考の概要を示す。

本論考ではカント『純粹理性批判』第二版で書き加えられた「観念論論駁」(B274-279)²⁾について、次の二点を問題提起する。

- (1) ここでカントによって証明される「定理」の主語は、「私自身の現存在 *mein eigenes Dasein*」についての二つの(密接に関連しつつも)相異なる意識を二重に表現している、と読むべきではないか。
- (2) 定理の「証明」や「注2」に類出する「或る常住不変なもの *etwas Beharrliches*」と「注2」に一度だけ登場する「常住不変性 *die Beharrlichkeit*」とは(密接に関連しつつも)決定的に異なった意味を担っているの

ではないか。

これら二つの論点を論じていく行程のなかで、自ずと(1)(2)の二つはカントの思想的論脈に照らして論理的にほぼ並行関係にあることが明らかになるであろう。

「観念論論駁」で証明される「定理」の命題は、

私自身の現存在の、単なる、しかし經驗的に規定された意識は、私の外なる空間における諸対象の現存在を証明する。(B274)

というものである(原文は後掲)。この命題の主語を、筆者は年来、「私自身の現存在の単なる意識」と「私自身の現存在の經驗的に規定された意識」とが重ね合わせられた表現と読むべきであり、カント自身がここにこうした二重性を意図的に籠めていたはずだ、と考えてきた。

* 埼玉大学教育学部社会科教育講座

結論からいえば、前者が「私は考えるich denke」という純粹統覚（超越論的統覚）における「単に私は存在しているということだけ nur daß ich bin」（B版「演繹論」第二五節B157——後出）の意識を指し、後者はこれに対して、内感における私自身の内的経験に関する經驗的統覚の意識を指す、と考える。定理の主語に籠められたこの複雑な事態が、なにゆえに定理の後半の述部、即ち「私の外なる空間における諸対象の現存在を証明する」を導くのか、を把握することが、「觀念論論駁」に集約されるカントの根本思想の解明に繋がるのではないか。そのさいに一つの鍵となるのは、重ねあわされた二つの主語をさりげなく接続している「しかしaber」という不変化詞である。——以下、詳しくは本論に委ねる。

第二の論点についていえば、カントは、空間中の或る物体の運動が運動として時間規定されるのは、その物体と（それとは別個の）「或る常住不変なもの」との関係の時空的变化によるのであって、およそこのことを通して外的経験が可能となる、という（「論駁」「注2」）。だから「或る常住不変なもの」自身が空間中に存在する外物を指すことは明らかである。例えば大航海時代の船乗りにとっての北極星や、カント自身が「論駁」「注2」で語る例でいえば「太陽の運動」にとっての「地上の諸対象」、等がそれに当たる³⁾。この「地上の諸対象」の例をさらに具体的に例示するとすれば、東京タワーとか遠くの小山の頂きのうえの一本杉とか、挙げれば切りがない⁴⁾。他方、カントが「この常住不変性さえもが外的経験から汲み取られるのでなく」（「論駁」「注2」B278）というときの「常住不変性」が、空間中の外物を意味しないことは明らかである⁵⁾。だが従来の諸解釈によれば、これら「或る常住不変なもの」と「常住不変性」の二つの姉妹語を、ほぼ同義と受け取って済まされてきた（たいがいの論者は後者を前者と同義に取るが、ごくまれに前者を後者と同義に取る論者もいる）。対して筆者は、両

語の（超越論的な）身分差と連関性を読み取ることを試みる。これを通して、「定理」の主語の二重性という第一の論点が補強されるであろう。

さらに、うへの二つの解釈視点がカントの真意を射当てているとすれば、従来認識論の書とのみ受け取られてきた彼の主著が、ずっと射程の深い人間存在論の原理論でもあったという、新しいカント評価が拓かれるであろう。

—

「觀念論論駁」の「定理」を原文で示すと、

Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein meines eigenen Daseins beweist das Dasein der Gegenstände im Raum außer mir. (B275)

である⁶⁾。直訳風の訳はうえに示したが、これを少々ほぐして丁寧に訳しなおすと、次のようになる（ただしこれははけっして意識ではない）。

<私自身は現に存在する>ということ単に[端的に]、しかし經驗的に[時間的に]規定されて意識することが、<私の外なる空間のうちに[あまた]諸対象が現実に存在する>ということ[直接に]証明している。

(B274)

最後の「証明している」の前に「直接に」を補ったのは、このあとの「証明」および「注1」でカント自身が「直接に」と明言しているからである。それはそうとして、この命題が一読してなるほどそういうことかと即座に理解が効かないのは、これがこのあと証明されるべく未証明のままに最初に提示された「定理」であるからであって、その意味で当然である（さもなければ「証明」は不要⁷⁾）。がそれにしてもその理解の仕難さは、これに後続する「証明」と三

つの「注」を読んでも変わらない。ところでこの単文（これでも単文なのだ！）は、(英語の文法の構文でいうと)S+V+Oの第三文型である。

ここで多少解釈の先取り気味になるが確認すると、うえの「定理」は、主語Sが成立するのは目的語Oを直接の前提ないし条件（厳密には等根源的な相互前提ないし相互条件）としているからである（Vの部分）、といおうとしている、と取ることができる。つまり、「私自身の現存在の、単なる、しかし経験的に規定された意識」は「私の外なる空間における諸対象の現存在」を前提とすることによって（のみ）成立するのだ、ということである。同じ事を逆にして、次のようにいい表すこともできる。主語における「私自身の現存在」にまつわる二重性を十分に理解するとき、その事情がそのまま自ずと外的な諸対象の現存在の証明になっている、と納得される、と。

ここで「観念論論駁」を読み解くさいに有益な確認をいくつかしておこう。

第一：「観念論論駁」は周知のように『純粋理性批判』の第二版（1787）で挿入された。ならば同じく第二版で大幅に書き換えられた「演繹論」の書き換えと関連づけて解釈するべきであろう。両者の挿入ないし書き換えには関連があるはずであるからである。このあと本論考において、「演繹論」との照らし合わせは重要な作業となる。

第二：「論駁」が『純粋理性批判』の主水脈の中に占める位置を確認しておこう。「論駁」は「原則論」のなかの「類推論」の補論として第二版で加筆されたのであるから、「類推論」との関係性を把握する必要がある（とりわけ「第一の類推」、「第二の類推」）。だが事柄の本質からしてそれだけでは不十分であって、遡っては（すでにうえに確認したように）「演繹論」に、下っては「弁証論」冒頭の「誤謬推理論」との関係性を踏まえなければならない。さらには第二版「序論」の末尾の「注」を正当に視野に入れ

る必要がある。というのは、この「注」は、「論駁」を書きおえたあと、第二版の出版間際になってさらに正確を期するべく「論駁」の記述を修正したのだからである。しかしこれらとの関連については、本論考では最小限度の言及しかできない。

第三：さらに遡って、『純粋理性批判』の唯一の課題に照らして「論駁」の意義について何がいえるかを考えてみよう。周知のようにカントは、「いかにしてアприオリな総合判断は可能か」という問いを、「[純粋理性の] 唯一の課題の公式」「純粋理性の固有な課題」と呼んだ（第二版「序論」六、B19）。カントにとってこの「アприオリな総合判断」の可能性の問題は、「純粋数学」「純粋自然科学」「学としての形而上学」（B20～22）が学として成立するか否かに関わる問題である以前に、何よりも「演繹論」における「難問 Schwierigkeit」（B155f.）、即ち<二つの相異なる私はいかにして一つの私として同一であるか>に遡源する⁸⁾。ここでいう<二つの相異なる私>とは、つきつめていえば純粋統覚と経験的統覚を指す。筆者の把握によれば、これら二者の区別と統一がとりもなおさず、「アприオリな総合判断」の原基的な姿なのであり、したがって「論駁」の「定理」の主語の二重性に直結するのである。

もう一度確認すると、「演繹論」における<思惟する私（純粋統覚）はいかにして現象我（経験的統覚）と区別されかつ同一か？>（B155）、これが「論駁」の主語の二重性の問題にそのまま繋がっているのである。カントとしては第二版の「演繹論」をきちっと読んでくれた読者ならば、「論駁」の主語が二重に語られており、そこにおいて自分が二者の区別と同一を論じているのだということは、当然何の苦もなく読み取るはずだと思っていたに違いない。

ここでこのあとの議論の展開の理解のために、かつて筆者が提案したカント解釈の図を提示しておく⁹⁾。

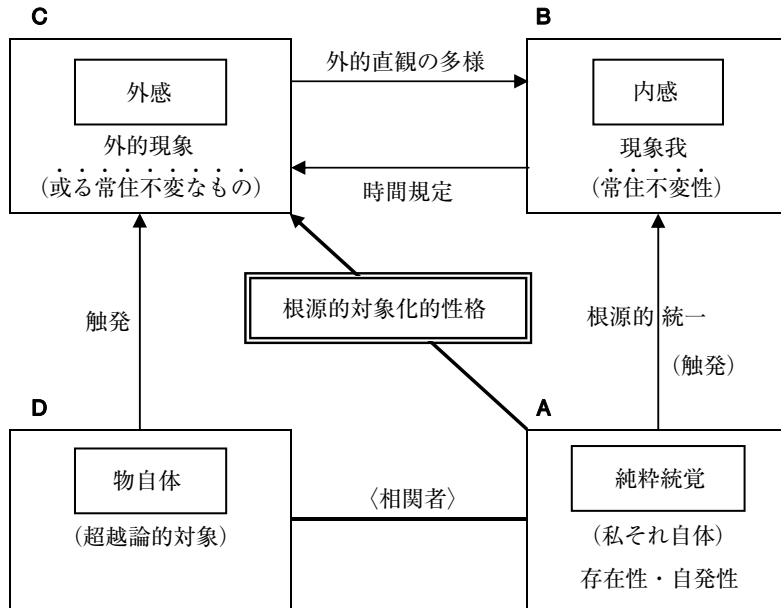


図 カントにおける四極構造

以上の準備を経て、ここで再び「論駁」の「定理」の主語の二重性に戻ろう。二重の主語をA Bとし、それぞれを別個に提示してみよう。

- A) 私自身の現存在の単なる意識
あるいは
「私自身は現に存在する」ということを単に「端的に」意識すること
- B) 私自身の現存在の経験的に規定された意識
あるいは
「私自身は現に存在する」ということを経験的に規定されて意識すること

冒頭の概要で述べたことの再確認であるが、Aが純粹統覚に対応し¹⁰⁾、Bが(狭くは)経験的統覚を、また(広くは)内感における時間意識としての内的経験を意味する。これに対して「定理」の目的語に当たる「私の外なる空間における諸対象の現存在」が外感における外的経験を意味する。これをCとすれば、これらA B Cがちょうどうえに示した四極構造におけるA

B Cに当たることを確認されたい¹¹⁾。

さて、主語の第二契機が経験的統覚を意味することは、「定理」に続く「証明」「注1」を読みすすめていけば容易に納得されるであろう。そのさい、「内的経験」という鍵概念が「定理」の前後で頻繁に語られるが、これが主語の第二契機と繋がることを確認されたい。だがここで立ちどまって、いったん次のように問うてみよう。この「私自身の現存在の経験的に規定された意識」は、ア) 内感における内的経験のみを指すのか、それともイ) 外感における己れの身体認識までをも含むのか、と。というのも、一見すると述部(「私の外なる空間における諸対象の現存在」との繋がりからいって、イ)の解釈の方に理があるように思われるからである。

しかし答えは断じてア)である! それは、「定理」の直前のカントの文を振り返れば歴然としている。「このこと[外的事物は想像ではなく、確たる経験であること]は恐らく、デカルトにとって疑いえない経験であったわれわれの内的経験ですら、外的経験を前提してのみ可能である、ということ

示しうるであろう」(B275)。この「内的経験ですら外的経験を前提してのみ可能である」が、「定理」の「私自身の経験的に規定された意識は、私の外なる空間における諸対象の現存在を証明する」の側面に呼応することは明らかである。よってBはA) 内感における内的経験を指すのであって、つまり経験的統覚を意味するのである¹²⁾。

他方、主語の第一契機「単なる意識」が純粹統覚を指す、ということを示唆する文意が「論駁」の「証明」自身のなかにでてこないのであるが、これは筆者の仮説への有力な反駁となりうる。しかし、「論駁」の「注1」に次のようにある。「……もちろんあらゆる思惟に伴うことができる意識を表現している<私は存在する ich bin> という表象は、<一人の主観が現実に存在する die Existenz eines Subjekts> ことを直接自らのうちに含むものである」(B277)。出だしの「あらゆる思惟に伴うことができる意識」とは、第二版の「演繹論」の、「統覚の根源的・総合的な統一」について論じる第一六節の冒頭における、「<私は考える> は、私のあらゆる表象に伴うことができるのでなければならぬ」(B131) という有名な表現と照らせば明らかのように、純粹統覚を意味する。また引用の後半の「一人の主観が現実に存在する」が、「定理」の主語のうち第一契機の方に関係することも、少し考えれば自ずと明らかとなる¹³⁾。

ところでカントにおいて bloß という形容詞は、多くの場合 rein (純粹な) の意味で用いられている¹⁴⁾ ことから、A は「私自身の現存在の純粹な意識」ともいい換えることができ、結局「純粹統覚」を意味することがいっそう確かなこととなる。

以上でAが純粹統覚を、Bが内感における経験的統覚を意味することを確認しおえた。

二

次に問題となるのはA Bの区別と同一である。

ここをつかむことが、「論駁」の思想をわがものとするに最も肝要である。ここで先に見た「演繹論」第二四節での「難問」を思い起こそう。あそこでは二つの私が「区別されつつ、かつ、同じ主観として同一である」(B155) のはどうか、という問いを三通りにいい換えていた(注8を再度参照)。そしてその二つの私というのが「論駁」の「定理」の二つの主語に他ならない、というのが本論考の主張であった。

ところで、どうして二つは区別されつつ同じ主観であるとカントはいうことができたのだろうか。あるいは、どうしてそのような問いを発せなければならなかったのか。1) まず区別の方から：超越論的批判の根本視角からしてカントは人間主体(主観)の能力を感性(受容性)と悟性(自発性)とに峻別した。その結果生じた課題が「アприオリな総合判断はいかにして可能か」であった。感性と悟性の峻別が巡り巡って、純粹統覚と経験的統覚の峻別に及ぶことはいうまでもない。すると、「論駁」の主語の二重性が「アприオリな総合判断」の問題に直結することが再度確認されるだろう。2) 次に同一について：しかしそれにしても人間主体が同一であることは、『実践理性批判』における「いわば理性の事実」(道徳法則のこと)との対比でいえば、(広い意味で)「悟性の事実」といってよい。だがこちらは「いわば gleichsam」はつかない。なぜならカントの時代において数学、物理学、化学、等の確固とした科学が展開していたからである。つまり一方で<主観は同一>という事実が厳存するところへ、他方でカント自身が主観を分離したのであるから、こうした1) 2) の事情から、「区別されつつ、かつ、同じ主観として同一である」のはいかんにか、という「難問」が生じたは、カントにとって自縄自縛ともいえる。

以上の理解をさらに深めるために、主語の第一契機Aに関して、第二版の「演繹論」第二五節の次のくだりを見てみよう。「……私は諸対象の多様の超越論的総合一般のうちで、つまり

統覚の総合的根源的な統一のうちで、私自身を意識しているのであるが、それは、①私が私にどのように現象しているのかでなく、また[ましてや反対に]、②私が私自体としてどのように存在しているのか [私の物自体としての在り方]でもなく、③単に私が存在しているということだけを意識しているにすぎない。この表象は一つの思惟であって、直観ではない(B157)。ここもカントの人間哲学を正確に把握するうえでたいへんに重要な箇所であるが、それだけに厳密かつ立体的・複合的な理解が要求される¹⁵⁾。まずもってカントはここで、人間は己れの純粹統覚(の意識)において、「単に私が存在しているということだけ nur daß ich bin を意識しているにすぎない」といっているが、「論駁」「定理」の主語のAの契機「私自身の現存在の単なる意識」は、まさに「演繹論」のここに呼応している。そのさい「定理」の主語の bloße(単なる)という形容詞と「演繹論」の nur(単に……だけ)という副詞が呼応している点を確認することが有益である。

つまり、純粹統覚とは「③単に私が存在しているということだけ」の存在意識であり、存在意識(存在思惟)であるのであって、何でないかという、(②はいうに及ばず)「①私が私にどのように現象しているのか」という「表象」、その場合にはある種の「直観」となるだろうが、そうした直観としての表象ではない、といっているのである¹⁶⁾。この点でうえに引用した「演繹論」の叙述の最後の、「この表象は一つの思惟であって、直観ではない」という注意も見落としてはならない。この「直観」を担うものが「或る常住不変なもの」であることは、本論考第三節で論じる。

次に「定理」の主語の二つの契機を媒介している aber に注目しよう。その媒介の内実はどうなものか。

「論駁」の「注1」の途中に、次のようにある。「……もちろんあらゆる思惟に伴うことができる意識 [純粹統覚] を表現している <私

は存在する> という表象は、<一人の主観が現実に存在する> ことを直接自らのうちに含むものではある [A] が、しかし aber まだその主観についての如何なる認識でもなく、したがって経験的 empirisch な認識すなわち経験 Erfahrung ではない」(B277)。つまり、Aの意識はまだ「経験」(=「経験的認識」)ではないから、「経験」となるためには「経験的に規定され」(「定理」の主語のB)なければならない、という事情が「しかし」を媒介としてここに述べられている。

また第二版の「誤謬推理論」のなかの「魂の常住不変性に関するメンデルスゾーンの証明に対する論駁」(ここも第二版で新たに書き加えられた)にも次のような記述がある。「[<私は考える> という第一命題でいわれていることは、]むしろ単に<私が考えているときには denkend 私は現実に存在する existiere> ということだけにすぎない [A]。したがってこの第一命題は……単に時間における私の諸表象に関して私の現存在が [被] 規定可能であることを含んでいる。しかしここにおいて私はまたもや、まずもって或る常住不変なものを要求するのであり、この常住不変なものは、<私が私を考える> かぎりでは内的直観において私に全然与えられていないものである……」(B420)。

この引用文から、次の三点を確認することができる。(1) まずここでも引用の冒頭で、私は考える = 私は存在する、が再度確認される。なおカントにおいては、「現存在 Dasein」ないし「存在する sein」と、「現実存在 Existenz」ないし「現実に存在する existieren」とは同義ととってよい。(2) 次に、途中にでてくる「[被] 規定可能である」は、つまりまだ「規定されて」いない、ということの意味するのであって、このことがこののち「経験的に規定され」(「定理」の主語のB)ていく前提となっているのである。(3) 第三に、ここに登場する「しかし」も、「定理」中の「しかし」と文脈的に呼応している。つまり、「しかし」の前の、

純粹統覚をめぐる事情から「要求」される「或る常住不変なもの」こそが（「定理」中の）「私の外なる空間における諸対象」に他ならないのであって、「定理」ではそのことを＜主語の二重意識は目的語の外的対象の存在を証明する＞と知っているのであるからである¹⁷⁾。

以上 aber が、問題となっている二つの異なった位相を連結するいわば転轍手の役割を果たしている箇所を二つ見た。われわれはこれらの aber が含みもつ意味合いの膨らみを受け止めねばならない。

話は一転するが、『道徳形而上学の基礎づけ』における定言命法の第二法式、および『実践理性批判』での「純粹実践理性の根本法則」の表現のなかに「常に同時にjederzeit zugleich」¹⁸⁾という二つの副詞の組み合わせが登場し、それらが極めて重要な役割を担っていることは誰でもが熟知している¹⁹⁾。そして、この独特の表現によってカントが、実践の局面における観知的な自己（純粹実践理性ないし純粹意志 reiner Wille）と経験的な自己（随意意志 Willkür）の二つの異種なものの重ねあわせ、あるいは前者の司る道徳法則（定言命法）と後者の司る格率の二つの異なったものの「アプリアリな総合」をいい表そうとしていることも周知のことがらに属する。であるならば、経験ないし経験的認識の局面における純粹統覚と経験的統覚の二者の区別と同一（「アプリアリな総合」）を語ろうとする「論駁」の「定理」も、同様にこの「常に同時に」を挿入して理解することができるのではないだろうか。

実は「同時に」の方は、「論駁」のなかにも登場する。即ち、「証明」のなかに「……私自身が現に存在するという意識 [AとB] は、同時に私の外なる他の諸物が現に存在することを直接に意識することなのである」（B276）とあるのがそれである。これによって、「同時に」を「定理」のなかにも挿入することが正当づけられるであろう。では「常に」の方はどうだろうか。こちらの副詞は「定理」のなかはもち

ろんのこと、「証明」および三つの「注」を通じて「論駁」中には一回も用いられていない。だが、「証明」の出だしの第二文に注目したい。「あらゆる時間規定は、知覚における或る常住不変なものを前提する」（B275）。ここに「常に」を補って、「あらゆる時間規定は常に……前提する」としても、意味が強化されこそすれ意味の変質は生じないことは確かであろう²⁰⁾。よって「定理」の命題を「常に同時に」をかぶせた形で理解することが許されると思う。いな、そのように理解する方が事態をいっそうカントの人間思想に肉薄した形で理解することとなるであろう。筆者の見るところ、それも二箇所挿入することができる。それを次に示そう。

私自身の現存在の、単なる、しかし常に同時に経験的に規定された意識は、私の外なる空間における諸対象の現存在を常に同時に証明する。

後者の挿入については直前の段落で正当化した。前者の挿入は、以前の aber が担う役割の分析から自ずと正当化されるだろう。

以上で「定理」の主語の二重性の問題をひとまず措く²¹⁾。

三

ここから本論文の第二の論題に移る。即ち「或る常住不変なもの etwas Beharrliches」と「常住不変性 die Beharrlichkeit」の差異と連関の問題である。

すでに本論考の出だしで扱った箇所であるが（p.218を見よ）、「論駁」の「注2」に次のようにある。「……だから或る一つの [現象的な] 実体の概念に直観として根底に置くことができるといってもいいかもしれない或る常住不変なものとしては、単に物質以外にはありえず、しかもこの [或る常住不変なもの、つまり物質の] 常住不変性さえもが外的な経験から汲み取

られるのでなく、あらゆる時間規定の必然的な条件としてアプリアリに前提されるのであり、だからまた、われわれ自身の現存在に関して内感を外的な諸物の現実存在を通して規定することとしてアプリアリに前提されるのである」(B278)。

これもまた難解な文であるが、引用中に「或る常住不変なもの」と「常住不変性」とが一つの文脈のなかに対比的に登場する。そして「常住不変性」が「論駁」中に出てくるのはここ一箇所のみである（「或る常住不変なもの」は七回出てくる）。

まずカントは、「或る常住不変なもの」とは通常の言葉でいえば「物質」のことだということ。ところで「第一の類推」に「或る常住不変なものとは、……現象における実体である」(A182B225)とあることから、或る常住不変なもの＝物質＝現象的な実体、と受けとっていいであろう（厳密には＝でなく≒であろうが）。次に、引用の最後のくんだり、「われわれ自身の現存在に関して内感を外的な諸物の現実存在を通して規定すること」の部分、「論駁」の「定理」のなかの＜主語の第二契機Bが外物の現存在Cを証明する＞と同じことを意味していることが分る²³⁾。

ではあいだに挟まれた部分、「この常住不変性さえもが……あらゆる時間規定の必然的な条件としてアプリアリに前提されるのであり、」とはどういうことか。ここで、「この常住不変性さえもがselbst diese Beharrlichkeit」の「さえもselbst」に少し拘ってみよう。筆者の解釈を述べれば、引用の直後の記述に出てくる「私」の表象における「私は考えるich denke」の知的表象がアプリアリであるのは当然として、この「常住不変性」の概念「さえもが」「アプリアリに前提される」、の意味であろう。だがなぜ「さえも」なのか。

ところで「この常住不変性」の「この」は（引用文中にも補訳したように）、「或る常住不変なもの」つまり「物質」の、を指すだろう。

すると、問題となっているのは、「或る常住不変なもの」の「常住不変性」である。他方、引用冒頭には「或る一つの[現象的な]実体の概念に直観として根底に置くことができる」といっていいかもしれない或る常住不変なものとしては、単に物質以外にはありえず」とあった²³⁾。つまりここでは、「或る常住不変なもの」（その限りの「物質」）は「直観」の側に位置づく。対して「常住不変性」はいうまでもなく「概念」の側に立つ。とすると、「常住不変性」は知的表象であって、カテゴリーとしての「実体」の準カテゴリーであると理解することができるのではないか。だから「さえも」なのだ²⁴⁾。

ここで「常住不変性」のことを準カテゴリーと表現したのは、これがあくまで「時間規定」の局面に限定された文脈のなかで（カテゴリーとしての）「実体」としての役割を果たす「概念」を意味させられているからである²⁵⁾。とするとこれは「定理」の主語の第二契機、即ち内感における時間意識を支えている概念だといえるであろう。カテゴリーとしての「実体」が内感に向いたときの肩書きが「常住不変性」であると。ところで以上の解釈に関わって、「類推論」「第一の類推：実体の常住不変性の原則」の証明の途中にある次の記述を見てみよう。「……というのは、単にこの[現象的実体の]常住不変性は、現象に対してわれわれが実体のカテゴリー[純粹悟性概念]を適用する根拠なのであって、……」(A184B227)²⁶⁾。常住不変性が実体のカテゴリーを現象に適用する根拠である、ということは、いい換えれば、悟性（カテゴリーの自発性）によって「常住不変性」を仮託されたものが、現象としての「或る常住不変なもの」にほかならない、ということであろう。カテゴリーとしては「実体」、内感においては「常住不変性」、外的現象としては「或る常住不変なもの」、これら三者の関係は、先に掲げた図「カントにおける四極構造」においてABCとして図示されている（p.220）。現実的な時間認識、あるいは物体の運動の認識の奥には、そ

の可能性の条件としてこの三者関係が控えている、というのが「論駁」におけるいわば本丸に位置する主張である。

以上の検討から、この「常住不変性」は「定理」の主語の第二契機に関連しているのであって、けっして「定理」の目的語に位置する「私の外なる空間における諸対象」ないし「或る常住不変なもの」の側に属しはしない、ということが確定された。両者は概念と直観として対置的な位置関係にあるのであって、けっして同種のものいい換えではないのだ。

ところでそもそも、「論駁」は「論駁」が挿入された位置よりも前にあった「類推論」の「第一の類推」(A182B224-A189B232B) および「第二の類推」(A189B232-A211B256) への補遺と見なすことが妥当と思われる。そのことは二つの類推論の題を見るだけでも判然とする。「第一の類推」は第一版では「常住不変性の原則」、第二版では「実体の常住不変性の原則」と題されており、「第二の類推」は第一版では「産出の原則」、第二版では「原因性の法則 [因果律] にしたがった時間継起の原則」と題されている。また「第一の類推」では、「現象における実体」としての「或る常住不変なもの」(A182B225) が論じられていた。

ただし「論駁」と「第一の類推」とでは無視できない論題の差異が存する。「第一の類推」では、例えば葉 (或る常住不変なもの) の色の变化 (様相の変化)、蜜蠟の溶解 (デカルト『省察』省察二参照) の現象が主題であって、「或る常住不変なもの」「常住不変性」という対概念によって、時間的変異のなかでも質量は保存されるという<質量保存の法則>が考えられていたのに対して、「論駁」では主題が移行して、運動の時空変化の基体となる「或る常住不変なもの」とその「常住不変性」が主題となるからである²⁷⁾。それはまた、「論駁」では、外物の存在を推論によってしか保証しない蓋然的観念論 (デカルト) を論駁して、外物の現存在を直接に証明することが趣旨だったからである。

だがそうした差異を意識しつつも、「第一の類推」で語られる「或る常住不変なもの」に関する議論をそのまま、物体の運動認識の基体となる方の「或る常住不変なもの」についての議論として受け取ることは、十分に可能である。

その「第一の類推」の「証明」の途中に、次のようにある。「……それゆえ現象におけるこの常住不変なものはあらゆる時間規定の基体であり、……したがってまた知覚のあらゆる総合的統一の、即ち経験の可能性の条件であって、したがってすべての現象において、常住不変なものは対象自身であり、換言すれば実体 (現象 [的実体] phaenomenon) であって、……」(A183B226f)。ここでいわれている「常住不変なもの」は、先ほど確認したように様相の変化の基体としての現象的実体のことであり、運動認識の基体ではない。だが両者の身分はどちらも <現象的実体 = 或る常住不変なもの> であって、寸分違わない。したがってうへの引用に照らすことによって、「論駁」に類出する「或る常住不変なもの」を巡ってのこれまでの理解がよりいっそう明瞭となるであろう。本節の最後に改めて、<或る一つの現象としての実体 = 或る常住不変なもの = 一つの物体> に常住不変性が仮託されている、とはどういうことを意味するのか、を確認してみたい。例として三たび先の注4で挙げたペン皿を思い浮かべながら考えてみよう。いま私の机のうえにペン皿が置かれているとする。そこには、じっとして動かない、という感じが漂っている、ないし付着しているだろう。この感じは、思惟ではない。そうではなくて、これが「常住不変な beharrlich」という直観であろう。つまり、触発による受容された感じ (感覚といつていいか?) である。この種の感じが感じられる <現象としての実体> を「或る常住不変なもの」という。だがこのもの (いまの場合、ペン皿) に <仮託された> ないし「根底に置くことができるといつていいかもしれない unterlegen könnten」(再出、「注二」B278、接続法Ⅱ式に

注意) ないし <類推れる> 「常住不変性」は、実体のカテゴリーのいわば代理としての準カテゴリーであった。すると次のように総括することができよう。——或る外的対象(東京タワーまたはペン皿)を「或る常住不変なもの」と見なし、それを基準にして太陽または羽蟻の運動(時空変化)を認識できるのは、根底的にはカテゴリーとして働く純粹統覚が有する構成する働きによる、と(もちろん他方で、外的現象の受容がなければならぬ)。この構成こそが、概念と直観の「アプリアリな総合判断」なのだ、とカントはいおうとしているのであろう。この人間観、世界観は、やはり彼独特の画期的なものとして評価されるべきであろう。先に注4で「カントの超越論的観念論の真骨頂は、別のところにある」と留保したのは、この意味においてであった。

四

節を改めて、220頁に示した「カントにおける四極構造」の図を使って、筆者が考えるカントの動的な人間観を簡単に確認してみたい。

その前に、図を静的に確認するとすれば、(1) 右半分のAとBが私(自我)を構成するに対して、左半分のCとDが外界(非我)を構成することが確認される。(2) 下半分のAとDとが合わさって an sich の領域(広義の物自体の世界)を構成し、上半分のBとCとが合わさって「現象 Erscheinung」の世界を構成すると理解することができる。

ところで、これも有名な文言であるが、カントは「原則論」の或る箇所であらうにいう。「経験一般の可能性の諸条件は、同時に、その経験の諸対象の可能性の諸条件であり、……」(A158B197)²⁸⁾。ここにいう「経験一般」と「経験の諸対象」とはどのように異なるのだろうか。そもそもこの有名なテーゼを、われわれは本当のところどのように理解するべきであろうか。——筆者の仮説的理解を表せば、次のよ

うである。おそらくカントにおける「経験一般」は、このテーゼにおける用法に限らず、人間の主体的な行為(判断、認識、意志に基づく身体活動すべてを含む)を意味し、それに対して「経験の対象」とは広く外界、世界、自然、他者を意味するのではないか。

ではそうした仮説的理解のもとに例の図を眺めてみたら、どういうことが分るであろうか。まず、Aを起点として図をA→B→Cとたどってみると、私(自体)Aが自己実現を目指してまず内的現象Bへ、ついで外的現象世界Cへと旅していく<現象我の立ち現われ>のプロセスとなっていることに気づく。この<現象我の立ち現われ>を別の言葉でいい表すとすれば、<根源的な外化 ursprüngliche Entäußerung>とでもいうことができるであろう。カントはこれを勝義の「経験一般」の成立と意味づけていたと把握することができる。他方、逆にCを起点としてC→B→Aとたどると、これが<現象認識の立ち現われ>のプロセスとなっていることが分る。カントとしては、これが「経験の対象」の成立となっているといいたかったのであろう、と筆者は考える。

このように見てくると、この「経験一般の可能性の諸条件は、同時に、その経験の諸対象の可能性の諸条件であり、……」という事情を別様に、しかし直截に表現しているのが、まさに「論駁」の「定理」そのものだということに気づかれるであろう。まず、「経験一般の可能性の諸条件」が、主語Aがaberを媒介としてBに出ていき、その事情全体が(やむなく、不可避的に)Cへと踏み出していく、という<現象我の成立>のプロセスに当たる。ついで逆に「経験の諸対象の可能性の諸条件」が、外界の諸対象が<現象我が認識される舞台>として主観に対する、という<現象の成立>のプロセスに当たる、と。

こうした仮説的な理解が正当性を有するとした場合、『純粹理性批判』全般の把握にとってきわめて大事なこととして明らかになってきた

ことは、B版の「演繹論」は上記のA→Bまでの演繹にすぎず、<経験の成立=経験の対象の成立>の演繹としては未完成にとどまっている、ということである。ここに「観念論論駁」の意義が際立つのであって、即ち「論駁」によってはじめてCにまで演繹の射程が延びたといえるのではないか²⁹⁾。

おわりに

『実践理性批判』(1788)の末尾の「結語」で、カントは「私の頭上の満天の星の輝きと私の内なる道徳法則」とがわれわれに「感嘆と畏敬」の念を抱かせる、という(Aka.V161、原頁付288頁)。だが、どうしてこれら二つのものにわれわれは「感嘆と畏敬」の念を抱くのか。そう思いつつ後続の文を読むと、なぜなら二つは「直接に私の現実存在 Existenz の意識と結び」ついているからである、と述べられている。

ところで『純粹理性批判』の第二版(1787)と『実践理性批判』(1788)の出版は一年しか隔たっていない。ということは、「観念論論駁」の執筆と上の「結語」の執筆とがほんのわずかな月日しか違わなかった可能性がある。<道徳法則が畏敬の念をもって心を満たす>理由は、『実践理性批判』をこの「結語」まで読んできた読者にとって明瞭である。ではもう一つの、<天空の星の輝きが感嘆の念をもって心を満たす>の方はどうしてであろうか。それは、私自身の現存在についての二重の意識が直接に証明するところの、私の外なる対象の、その代表中の代表が「満天の星の輝き」だからであり³⁰⁾、その意味で「満天の星の輝き」は「直接に私の現実存在の意識と結び」ついているからだ。

カントはこの「結語」を書く段になって、ほんの少し前に苦吟しながら書いた「観念論論駁」の議論を思い起こし、気持ちの昂ぶりを覚えながらこの文章を執筆した、とも想像することができる。——このように、第一批判の「論駁」の「定理」と、第二批判の「結語」の

二つの言明はカントの人間論において密着している、という視点を確認することも、新鮮な発見といえるかと思う。

とはいえ、本論考で筆者が強く主張したい論点はあくまで、主語の二重性と件の対概念の超越論的な身分差の二つであった。そのほかの、経験の可能性と経験の対象の可能性の条件の同一性を巡る解釈、人間の根源的な自己対象化的性格、「論駁」と『実践理性批判』の「結語」との関連、等については、カント理解の一つの方向性を示したにすぎず、これらについての説得的な議論は今後二期したい。

〔注〕

- 1) このうちの主だったものを列記する。「カントの純粹統覚と物自体」(日本倫理学会編『倫理学年報 第26集』以文社、1977)、「カントにおける<身心問題>の止揚——人間悟性の自己対象化的性格の別抉へ——」(日本倫理学会編『倫理学年報 第36集』慶応通信、1987)、Kants Erläuterung der Selbst-Verwirklichung des Menschen-Verstandes.—Zu einer anderen Auffassung der ‚Kritik der reinen Vernunft‘—(Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Bd. II.2., hrsg. v. G. Funke, Bouvier, 1991)、木阪貴行氏との往復書簡(2000. 5~8)、拙訳:カント『実用的見地における人間学』「訳者解説 三」(カント全集第15巻、岩波書店、2003)。
- 2) カント『純粹理性批判』からの引用の出典表記は、慣例にしたがって第一版(1781)をA、第二版(1787)をBと表記し、そのうしろに頁をアラビア数字で示す。『純粹理性批判』以外のカントの著作に言及する場合には、これも慣例にしたがってアカデミー版カント全集の巻数をローマ数字で、頁をアラビア数字で示す。カントからの引用文中にある傍点、太字体、下線、< >は、元のカントの文がどうであるかに関りなくすべて渋谷による強調である。また①②……、[]も渋谷の補いないし補訳である。なおこのあと「観念論論駁」を単に「論駁」と略記することもある(他も

同様)。

- 3) カントの記述は以下の通り。「われわれがあらゆる時間規定を知覚できるのは、ただ、空間中の常住不変なものとの関係における外的諸状況の変動(運動)(例えば地上の諸対象との関連から観察される in Ansehung 太陽の運動)を通じてのみである……」(B277f.)。通常「に関して」と訳される in Ansehung を「から観察される」と試訳したのは、ansehen という動詞に「観察する」という意味があるので、それをこの文脈のなかで活かそうとしたままである。
- 4) 「太陽の運動」でなく、ありふれた日常的で身近な例で考えれば、夏の夜、勉強中の机のうえを一匹の羽蟻が不器用に歩いているとして、その運動は(無意識にであれ)机の右前方に置かれているペン皿を基準として私に認識される。この場合、ペン皿が「或る常住不変なもの」の役を担っていることになる。

ここで、「或る常住不変なもの」に関する、筆者が与ることができない二様の解釈について触れておく。(1) この記述に関してときおり、カントはここで太陽を「或る常住不変なもの」の例として挙げていると解釈する論者があるが、これは誤読である。(2) また、「論駁」における「或る常住不変なもの」とは私の身体のことだ、とする解釈が近年流行している。だが、うへの引用においてカントが「太陽の運動」(朝東から昇って夕方西に沈む)と「地上の諸対象」との関係性を挙げて、後者を「或る常住不変なもの」とはっきり語っていることからして、少なくとも私の身体が第一義的に「或る常住不変なもの」とカントによって考えられていたと受け取ることはできないだろう(場合によって身体が他の物体の運動を認識する基体となることはありうるとしても)。たしかにカントの身心問題の解決(=自己対象化論)にとって、「私の身体」は決定的な役割を担う(注1に挙げた『倫理学年報 第36集』所収の拙論およびカントの短い評論「魂の器官について」(1796)を参照)。だが「論駁」の外物の存在を巡っての論争的議論のなかでは、身体は話題になっていない、というべきであろう。

このように述べてくると、カントの議論はきわめて常識的であって平凡ないし陳腐とすら感じられてくるかもしれない。だがカントの超越論的観念論の真骨頂は別のところにある。それについては後に論じるであろう(p.226を見よ)。

- 5) のちにこの引用箇所について詳しく分析する。p.226を見よ。
- 6) bestimmte の後ろのコンマはフォアレンダー版による。アカデミー版にはこのコンマがない。フォアレンダー版の句読法によってこそ Bewußtsein に二つの形容句が別々に掛かっているという事情が読み取りやすくなるであろう。他方面版とも(他の版も同様) bloße の後ろにコンマがあるが、そのことは bloße がそのまま empirisch bestimmte と接続するのではなく、ここに或る種の断絶が含意されていることを示すだろう。
- 7) 「論駁」の「定理」から「証明」への流れは、一見して奇妙に感じられるかもしれない。というのは、証明されるべき「定理」の命題が「……証明する」で終わっているからだ。初歩的な読者であれば、すでに「証明する」というものをなぜまた重ねて証明しなければならないのか、と怪訝に思うかもしれない。ここは、「何々は……を証明する」などどうしていえるのか、を権利証明するのが「証明」の任務なのである。
- 8) 「演繹論」第二四節での「難問」の三重のいい換えは以下の通り。「①考えている私は、己れ自身を直観する私からどのように区別されているのか(というのも私は[時間・空間という人間主観に固有な二つの感性的直観のほかになお別の直観形式を少なくとも可能なものとして表象する[考える]ことができるからなのだが)、しかも前者は後者と同じ主観として同一であるのはどのようにしてであるのか、②それゆえ私は、[一方で] 叡知者すなわち考える主観としての私が私自身を考えられた客観として認識しながら、他方で私が私に対してその考えられた客観に関してなお直観のうちに与えられている、ただしそれは他の現象と同様に、私が悟性に対してあるようにでなく、私が私に現象しているようにであるが、

などとどうしていうことができるのであるか、[という問い]は、③私が私自身に対して一般に一つの客観であることが可能であり、しかも直観の客観、つまり内的知覚の客観であることが可能であるのはどのようにしてであるか[という問い]と、ちょうど同等の困難 Schwierigkeitを有している[同等の難問である]](B155f)。ここの理解には厳密な分析を必要とするが、それについて筆者はかつて学会発表をしたことがある(日本倫理学会第11回大会、於:広島大学1986.11)。近々これを別の論考にまとめるつもりであるので、ここでは必要最小限の確認を施すにとどめよう。単純に整理すれば、三つの問いはすべて、下線を引いた私と太字の私とは「どのようにに区別され」「しかもどのように同じ主観として同一であるか」という問いとなっている。前者が純粹統覚の私を、後者が経験的統覚の私を意味する。そしてこれが、あの「アプリアリな総合判断はいかにして可能か」の課題をいい換えたものに他ならない、と筆者は考える。なぜならば、あの課題は観知的なものと同様の経験的ものの総合の可能性を問うていたからだ。カントの思索のすべてはここから発する。

- 9) この図はすでに、注1に挙げた『倫理学年報第26集』および第七回国際カント学会の報告集に所収の拙論に発表している。なお今回多少の手直しを施した(「常住不変性」を置く場所を変更)。
- 10) 遡ればデカルトの「私は考える、ゆえに私は存在する」(『方法序説』1637、第四部)の後段の「私は存在する」の意識そのものである。ちなみに前段の「私は考える」がカントにおいてもそのまま「私は考える ich denke」に継承されている。そしてカントの「私は考える」は純粹統覚のことであるから、「私は考える」ことが「私は存在する」の意識を保証している、ないし直結しているとすると、カントはデカルトの忠実な後継者であることが確認される。なお「誤謬推理論」の例の問題含みの「注」でカントは、デカルトが『方法序説』で「考える」から「存在する」を推論したのは間違いだと批判しているが[B422Anm.]、『省察』における「私は……真に存在するもの

である、……考えるものである」(省察二)という記述と照らせば、カントがデカルトの忠実な後継者であることは間違いない。もちろんカントはデカルトのこれ以外の哲学説については、現象を物自体と見誤る超越論的實在論(よって経験的には蓋然的観念論となる——これの批判がほかならぬ「観念論論駁」であった)としての独断的形而上学の典型だとして退けるのであるが。

- 11) 筆者は従来、この四極構造におけるAからCに引かれた<人間の根源的対象化的性格>を、デカルト以来の身心問題のカント的解決として把握することを試みてきた(注1に挙げた『倫理学年報第36集』所収の拙論を参照)。つまり身心問題の解決としての(広義の)演繹論の文脈のなかへと「観念論論駁」を置いてみることはできないのではないかと、いうことである。ただし本論考での問題提起(主語の二重性、「或る常住不変なもの」と「常住不変性」の区別)は、この仮説と直接に連動しない。本論考第四節参照。
- 12) 日本語もときに便利ことがある。それは、「がある」と「である」の使い分けに関わる。これをいまの議論に当てはめてみるならば、「(私) がある (いる、生きている)」といった場合、それは「私自身の現存在」[単に私が存在するということだけ]を意味し、しいては純粹統覚(「私は考える」)を指すことになるだろう。つまりAである。ここで、カントにおいては、私は在る=私は考える、であることを再度確認しておこう。これに対して、「(私は~) である」といった場合(例えば「私は学生である」「私はイチローのファンである」等々)、それはさしあたって経験的統覚、内感(における持続意識)を意味するであろう。つまりBである。私は時間のなかで生きている存在者であって、それを統べるのが内感の時間意識だからである。
- 13) 「定理」主語の第一契機が純粹統覚と同義であることを確認することができる箇所として、さらに、同じ「論駁」の「注2」の後半(B278)および『純粹理性批判』第二版「序文」末尾の「注」(BXLAnm.)を参照されたい。
- 14) このことは随所で確認できるが、一例だけ挙

げれば、カント晩年の著作『単なる理性の限界内における宗教』（1793）の題にある「単なる」がそれである。

- 15) この詳しい分析も注8で約束した次論考に委ねる。
- 16) 「②私が私自体としてどのように存在しているのか wie ich an mir selbst bin でもなく」の箇所は、引用のなかで [] で補ったとおり、<私の物自体><物自体としての私>の、その自体的な存在仕方 wie を意味している。もちろんカントは、それを意識する（表象する、さらには認識する）ことは人間には許されていない、といている。しかしここでカントが sein 動詞を接続法Ⅱ式でなく bin でいい表している点には注目してよい。つまり、カントは超越論的批判の限界ぎりぎりのところで、人間が現象としてだけでなく、それを触発しつつ私それ自体として現に生きている（存在している）と確信していることを表明しているのではないか。
- 17) 引用文の途中「……」で省略した部分は、「この第一命題は経験的 empirisch であって」とある。この記述は、この引用文の（原文第二版の）二頁あとの「注」の冒頭の、「<私は考える>はすでに [上記引用箇所] で述べたように経験的な empirisch 命題であって、<私は現実に存在する>という命題をそのうちに含む」云々という、有名なかつ問題含みの箇所に呼応する。筆者は、第二版の「誤謬推理論」に出てくるこれらの「経験的」は、「論駁」「定理」の主語の「経験的に規定された」の「経験的」とは異なった意味で使われていると考えるが、ここでは指摘するにとどめる。
- 18) jederzeitは「どの瞬間にも」「そのつど」とも訳すことができ、その方が意味上いっそう鮮明となるのであるが、ここでは通常の訳にしたがって「常に」としておく。なおカント学会での口頭発表のあとの質疑において、四国学院大学の山本精一教授から、この「常に同時に」は内感における時間意識の次元の話なのかどうか、という指摘を頂いた。筆者には的確な回答の用意が（いまに至るも）ないが、この疑問は、超越論的批判の作業の言語上の限界の問題に関っていると思う。

- 19) 『基礎づけ』の第二法式は以下の通り。「君の人格およびあらゆる他人の人格のうち存する人間性を、常に同時に目的として取り扱い、けっして単に手段としてのみ取り扱わないように行為せよ」（Aka.IV429）。『実践理性批判』の根本法則は以下の通り。「君の意志の格率が常に同時に普遍的な法則定立の原理として妥当することができるように行為せよ」（Aka.V30、原頁付54頁）。
- 20) 他に、うえに引用したB276の文の直前に二回「必然的に」ともあり、これも「常に」の含蓄を含む。
- 21) 最近目にした次の二つの論考は、いずれも「観念論論駁」の問題に取り組んだ水準が高いものであるが、これまでに筆者が読んできた「観念論論駁」を扱ったすべての先行論考と同様に、ともに「定理」の主語の二重性に気づいていないと思われる。重松順二「第四誤謬推理論と観念論論駁」日本倫理学会編『倫理学年報 第56集』毎日学術フォーラム、2007、所収。木阪貴行「『哲学のスキャンダル』の外と<中>——観念論論駁と内的触発——」日本カント協会編『日本カント研究8 カントと心の哲学』理想社、2007、所収。
- 22) 「……それゆえ内的経験自身は、私のなかには存しないところの或る常住不変なものに依存している」（第二版「序文」末尾の「注」BXLf. Anm.）。
- 23) 引用中の「或る一つの実体の概念に dem Begriffe einer Sustanz」の語句は解釈が悩ましいところである。まず「或る一つの実体」は文脈上（カテゴリーとしての「実体」でなく）現象的な実体を意味しているであろう（注4に挙げた例でいえば、ペンⅢ）。では、「実体の概念」の「概念」は何を意味するのか。これについては二つの解釈可能性があるように思われる。ア) 最初に、「或る一つの実体（現象的実体）という概念」と理解するとしよう。例えば、ペンⅢという概念、である。この概念は経験的概念である。とはいえ「概念」であるからには（直観ではなく）思惟に関わる。これに直観を与えるものが「或る常住不変なもの」としての「物質」である（この場合「物質」という抽象名詞で語られているが、

超越論的な身分としては思惟には関わらない。
イ) 次にこれとは対比的に、ここの「概念」を、「或る一つの実体（現象的実体）」をともあれ一つの「実体」と規定する「概念」、と理解してみよう。するとこれは、要するにカテゴリー（純粹悟性概念）としての「実体」のこととなる。或る一つの現象的な実体が実体と規定される場所の、純粹悟性概念の一つとしての「実体」を意味する、と。——だがいづれの解釈を採ろうとも、いま検討している「或る常住不変なもの」と「常住不変性」との差異と連関についての解釈には影響しない。

- 24) ここの selbst を、名詞に前置されているにも拘らず「この常住不変性自身は」と訳すことができるのであれば、話は簡単になる。この場合には何の問題もなく筆者の解釈にそのまま適合する。
- 25) 予め確認しておけば、「常住不変性」のこの役割負担は、そもそも（この直後に言及する）「類推論」に一貫していた。
- 26) この記述を基準にして考えるとすれば、さきほど注23で吟味した「実体の概念」はイ) の方で理解するべきかもしれない。
- 27) したがって、主題が日の出から日の入りまでの運動でなく日蝕（様相の変化）であるならば、そのときには太陽が「或る常住不変なもの」として語られるであろう。このへんの事情の理解に関しては、山本道雄『カントとその時代』（晃洋書房、2008）第七論文、第八論文がきわめて有益である。

- 28) 同じことが第一版の「演繹論」でも述べられていた。「一つの [或る知性体に所与の] 可能的経験一般のアプリオリな諸条件は、同時に、その [知性体にとっての] 経験の諸対象の可能性の諸条件である」（第一版の「演繹論」A111）。
- 29) 以上、D に触れないで議論を進めてきた。筆者は「論駁」においても他の箇所においても、カントは問題意識としてさらに D までを射程に入れて思索していたと考える。ただ、D（物自体）の存在を論じることは超越論的批判の任務でないとして、「物自体」を認識論の「限界概念」として棚のうえに上げたのである（B311）。カントが存在概念としての「物自体」を匂わせている箇所としては、『純粹理性批判』第二版「序文」末尾の「注」（「論駁」への補論）の次の文がその例となる。「……私は、私自身が時間のうちで [内感において] 規定されながら現実存在している [B] ことを意識しているのとまったく同じ程度に確実に、私の外に事物が存在していて、それが私の感官 [外感] に関係している [触発している] [C] ということを意識している」（BXXI Anm.）。他に、第一版「第四誤謬推理論」末尾 A379f. を参照。
- 30) 天空のことが挙げられたについては、若い頃からのカントの好み、関心も多分に与かっているであろう。

(2009年3月31日提出)

(2009年4月17日受理)

Zusammenfassung

Eine kleine Wiederüberlegung über Kants Widerlegung des Idealismus.

— hauptsächlich um die Doppelheit des Subjekts von dem Lehrsatz —

Haruyoshi SHIBUYA

(Saitama Universität, Fakultät von Erziehung, Institut fuer Sozial-Wissenschaften)

Über Kants Widerlegung des Idealismus probiere ich in dieser Abhandlung zwei folgende neue Interpretationen zu zeigen.

(1) Der Satzgegenstand des Lehrsatzes von der Widerlegung lautet: „Das bloße, aber empirisch bestimmte, Bewußtsein des meines eigenen Daseins“ (B275). Nach meiner Interpretation wird er von zwei Elementen komponiert, die um das Bewußtsein des meines eigenen Daseins betreffen. Sie sind nämlich A) das bloße Bewußtsein meines eigenen Daseins, und B) das empirisch bestimmte Bewußtsein meines eigenen Daseins. Das erste bedeutet, hier auch meiner Interpretation nach, die reine Apperzeption, und das letzte die empirische Apperzeption. Warum bindet Kant diese zwei Bewußtsein von verschidenen Arten mit „aber“? Hier können wir finden den Prozeß von〈Entstehung des Erscheinungs-ich〉und den von〈Entstehung der Erscheinung〉. Diese zwei Prozesse haben gegeneinander gegensätzliche Richtungen, und aber sind parallel. Der erste Prozeß zeigt 〈die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt〉, und der zweite 〈die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung〉. Hier können wir den ursprünglichen Charakter der Vergegenständlichung des Menschen bei Kant finden.

(2) In der Widerlegung finden wir 7 Male das Wort „etwas Beharrliches“ und nur einmal das ihm verwandtschaftliche Wort „die Beharrlichkeit“. Was bedeuten diese zwei? Bedeuten sie vielleicht das Ähnliches? Nein! Etwas Beharrliches ist Materie oder Ding im Raum außer mir, und dagegen spielt die Beharrlichkeit im inneren Sinne gleichsam die Rolle von Repräsentant der Kategorie von Substanz.

Natürlich treffen (1) und (2) einander am Ende an dem denselben Punkt von Kants Gedanken.