

第一版演繹論における表象について

小川 吉 昭

序

「純粹悟性概念」「カテゴリー」の「演繹」が『純粹理性批判』において最も「重要」(A XVI)であることは、カント自身明言している通りである。なぜなら、演繹の正否に「批判的研究の完成」(A 89, B 121)⁽¹⁾が懸かっているからである。

だが、演繹論は、同時に、「最大の、だが願わくば報われなくはない労苦」(A XVI)をカントに要求した。(そして、読者にはそれ以上の労苦を課し続けている。)そればかりか、演繹論は、「明敏な人々」にさえ「誤解」を生じさせ、「悟性概念の曖昧さ」(B XXXVII)を取り除くべく、第二版で全面的な「改訂」(B XXXVIII)を余儀なくさせた。

この改訂についてカントは、「命題」と「証明根拠」には「何一つとして変更すべきものを見出さなかった」(B XXXVII)「根本において何一つ変更していない」(B XLII)とも述べる。

私たちは、先に、第二版の演繹論に対して、ヘンリッヒ以来長らく問題となってきた証明構造の解明を試みた。本稿では第一版の演繹論と第二版の演繹論の証明構造の異動を明らかにするための準備作業として、第一版の演繹論の核心がどこにあり、カントが改訂を通じて不変であると主張する根拠がどこにあるかを考察する。同時に、第一版の演繹論どこに「誤解」の原因があり、「多くの読者にとって好まれない」「削除と簡略化」(B XLII)が行われなければならなかったのはなぜなのかを考察する。

I 演繹論の核心

A 演繹の前提

演繹とは、一般的に言って、「訴訟」において、利害の対立する「双方」が、自らの立場の「権原」(A 84, B 116)を明らかにし、自らの「権利要求」の正当性を主張する証明である。この証明は、「事実に関する」「事実問題」(quid facti)から区別され、「適法性についての」「権利問題」(quid juris)と呼ばれる。

カントが分析論の第二章を「純粹悟性概念の演繹について」(Von der Deduktion der reinen Verstandesbegriffe) (A 84, B 116)と題するとき、そこで争われるのは、〈ア・プリアリな概念が対象と関連しうるか否か〉をめぐるとの問題である。この問題をめぐって、カントとしては、当面の課題である形而上学の「第一部門」が可能であることを明らかにするために、〈ア・プリアリな概念が対象と関連しうる〉という立場を採らないわけにはいかない⁽²⁾。

他方、〈ア・プリアリな概念が対象と関連しうる〉という主張に対して、ア・プリアリな概念は、「対象をいかなる経験からも取ってくるのではない」(A 85, B117)⁽³⁾が故に、〈対象と連関えない〉という立場がありうる。(この立場を採るのが誰であるかは、ここでは問わない。)

「ある概念が、まったくア・プリアリに産出され、それ自身は可能的経験の内にあるわけ

でも、また、可能的経験のエレメントで構成されているわけでもないのに、対象と関係しなくてはならないというのは、まったく矛盾しており、不可能である。」(A 96)

この対立に対して、カントは、〈ア・プリオリな概念が対象と連関しうる〉という自らの立場の権利根拠を明らかにするために、「ア・プリオリな概念が対象と連関しうるのはいかにしてか」(wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können) (A 85, B 117) という問いに答えようとするのである。したがって、カントにすれば、〈ア・プリオリな概念が対象と連関しうる〉ことは演繹を遂行するための前提であって、事実である。

たとえば、いわゆる「形而上学的演繹」(B 159) において「判断表」(A 70, B 95) に基づいて「カテゴリー表」(A 80, B 105) を導出するにあたって、カントは、カテゴリーが「ア・プリオリに客観と関わる」(A 79, B 105) ことを自明の事柄として述べる。

また、「超越論的演繹」と「経験的演繹」とを区別する箇所で、「空間および時間の概念と、悟性の概念としてのカテゴリー」という「二種類の概念」が「種類はまったく異なっている」にもかかわらず「完全にア・プリオリに対象と連関する」(A 85, B 118) 「客観を表象するために何ものかを経験から借りてくることなしに、対象と連関する」(A 86, B 118) が故に、その「可能性の原理の探求」(A 86, B 118) は経験的演繹ではなくて、超越論的演繹でなければならないと述べる。

さらに、「幾何学は己の確実な歩みを純然たるア・プリオリな認識を通じて辿っている」ことに対して、「哲学に証明書を懇願する必要はない」(A 87, B 119f.) というとき、ア・プリオリな認識が成立していることは、自明のこととして前提されている。

そうであれば、第二版の「序論」において「数学」と「自然科学」がア・プリオリな総合判断の学として成立しているという事実を前にして「いかにして数学は可能であるのか?」「いかにして純粋自然科学は可能であるのか?」と問う態度は、『プロレゴメナ』において初めて登場し『批判』第二版において明示的に語られるにもかかわらず、第一版の問題設定であったというべきであろう。

B 演繹の証明法

〈ア・プリオリな概念が対象と連関しうる〉ことを事実として認めることは、しかし、この事実に関してはや何一つ論じる必要がないということの意味するものではない。この事実に対して演繹論は「いかにしてか」の問いを立てる。反対の立場をとる相手方を説得するために、そして、何よりもまず自説を確固たるものにするために、事実を事実として認めた上で、その事実に対して「いかにしてか」の問いを掲げるのである。

この「いかにしてか」の問いが「権利問題」にかかわるのは、この問いがア・プリオリな概念と対象とが連関するメカニズムを明らかにすることを目指すのではなく、〈ア・プリオリな概念が対象と連関しうる〉という事実の根拠を見定めようとするからである。事実を成り立たせている根拠への問いであり、〈何故に?〉の問い、哲学の問いに他ならない。

そして、カントは、〈ア・プリオリな概念が対象と連関しうる〉ことの根拠を、それが「経験の可能性のア・プリオリな条件」(Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrungen) (A 94, B 126)⁽⁴⁾ であることに見出す。

「すべてのア・プリオリな概念は、経験の可能性のア・プリオリな条件とみなされなければならない」(A 94, B 126)

「可能的経験とのこのような根源的連関なしには、ア・プリオリな概念と何らかの客観との連関はまったく理解されえないに違いない」(A 94, B 126f.)

「それ故、ア・プリオリな純粹概念があるとすると、もちろん経験的なものを含むことはありえないが、それにもかかわらず、このア・プリオリな純粹概念は、まったくもって、可能的経験のためのア・プリオリな条件なのでなければならない。[というのも、] この概念の客観的実在性は、可能的経験にのみ基づきうる [からである]。」(A 95)

演繹論の中心課題であるカテゴリーについても、カテゴリーが〈対象と連関しうる〉のは、それが「経験の可能性のア・プリオリな条件」だからである。

「ところで、問題は、ア・プリオリな概念な概念もまた、あるものがそのもとでのみ、たとえ直観されるのではないにせよ、それにもかかわらず対象一般として思惟される条件として先行するのではなからうか、ということである。」(A 93, B 125)

「ところで、こうした概念は、どの経験においても純粹思惟をア・プリオリに含んでいるのだが、私たちは、そうした概念をカテゴリーに見出す。[そこで、] カテゴリーを介してのみ、対象は思惟されうるということを証明しうるなら、それですでにカテゴリーの十分な演繹、客観的妥当性の正当化となるのである。」(A 96f.)

II 演繹の遂行

C カテゴリーの演繹

第一版の演繹の特徴は、カテゴリーの演繹に先立って、「三重の総合」(dreifache Synthesis) (A 97) を考察する点にある。

「私たちは、まずもって、経験の可能性のためのア・プリオリな基礎をなしている主観的な諸源泉を、その経験的性質にしたがって考究するのではなくて、超越論的な性質にしたがって考究しなければならない。」(A 97)

三重の総合とは、「覚知 (Apprehension) の総合」と「再生産 (Reproduktion) の総合」と「再認 (Rekognition)」(A 97) である。

「覚知」とは、「直観」の内に含まれている「多様」に「目を通し (Durchlaufen)、次にこれを一緒にする (Zusammennehmung)」ことで、「多様」を「一つの表象の内に含まれているものたらしめる」(A 99) 働きである。そして、この「多様を結合する能動的 (tätig) な働き」をなすのは「構想力」(Einbildungskraft) (A 120) である。つまり、「覚知」とは、「構想力が直接的に知覚に対して及ぼす働き」(A 120) であるとされるのである。

「再生産」とは、「しばしば継起あるいは随伴してきた表象が、ついには互いに緊密になり

(vergesellschaften)、それによって一つに結びつく」とき、「その後では、対象が目の前になくても、これらの表象の一つから他の表象へと、安定した規則にしたがって、心を移行させる」(A 100)「構想力の再生産的能力」(ein reproduktives Vermögen der Einbildungskraft) (A 121) の働きである。

「再認」とは「私たちが [今] 考えているものが、一瞬前に考えていたものに他ならない」という「総合の統一の意識」(Bewußtsein dieser Einheit der Synthesis) (A 103) である。

これら三重の総合がいずれも「自発性」(Spontaneität) (A 97) の発現であるところから、カントは、これら三重の総合をたどることで「私たちの認識一般の可能性の第一根拠」(die ersten Gründe der Möglichkeit unserer Erkenntnis überhaupt) (A 98) へと至る。そして、自発性の源泉、経験の可能性の源泉を「意識の統一」(Einheit des Bewußtseins) (A 106) に見定め、これを「超越論的統覚」(die transzendente Apperzeption) (A 107) と命名する。

「この純粹に根源的な常住不変の意識を超越論的統覚と呼ぶことにする。」(A 107)

ここまで来ると、カテゴリーが〈対象と連関しうる〉ことは、カテゴリーが「経験の可能性の条件」であることを根拠とする帰結であり、カテゴリーの演繹は、上記の道程の内にカテゴリーを位置づけることによって達成される。

「カテゴリーがこのようなものであることの可能性、それどころか必然性さえも、全感性が、また、それとともにすべての可能的現象が、根源的統覚に対して持っている関係に基づいているのである。この根源的統覚においては、すべてのものが、必然的に、自己意識の汎通的統一の条件に適合しているのでなければならない。つまり、総合という普遍的機能にしたがっているのでなければならない。すなわち、そこにおいてのみ、統覚が自らの汎通的で必然的な同一性をア・プリオリに証明しうる、そうした概念に従う総合にしたがっているのでなければならないのである。」(A 111f)

こうして、いよいよ、カテゴリーが上述の道程の中で統覚の統一との関係を賦与される。ここが演繹の要である。全文を引用しよう。

「構想力の総合との関係における統覚の統一が悟性であって、まさしく同じこの統一が、構想力の超越論的総合と関係する場合には、純粹悟性である。それ故、[後者の場合、] 悟性の内にはア・プリオリな純粹認識があり、これが、すべての可能的現象に関して、構想力の純粹総合の必然的統一を含んでいるのである。これこそがカテゴリー、つまり、純粹悟性概念である。したがって、人間の経験的認識能力は、必然的にある悟性を含んでいるのである。[というのも、] この悟性は、ただ直観を介してでしかないにせよ、構想力による直観の総合を介するにせよ、感官のすべての対象と関係する。それ故、すべての現象は、可能的経験の与件として、悟性に従う [のだから]。さて、現象と可能的経験とのこうした関係も、同じく必然的である。(なぜなら、この関係がないとすれば、私たちが現象を通じて認識を得ることはないことになるであろうし、したがって、現象は私たちとまったく関係ないことになってしまうであろうから。) ここから次のことが帰結する。すなわち、純粹悟性は、カテゴリーを介して、すべての現象の形式的で総合的な原理であり、現象は、悟性と必然的に関係する。」(A 119)

「現実の経験は、現象の覚知、連想（再生産）、再認から成り立っているが、後者の「再認という」最高（経験の単なる経験的なエレメント [という限定付きで]）の段階において、概念を含んでいる。そして、この概念が、経験の形式的統一を、それとともに、経験的認識のすべての客観的妥当性（真理）を可能にするのである。多様の再認のこうした根拠が、単に経験一般の形式と関わる限りにおいて、ともかく、先のカテゴリーなのである。」（A 124f.）

D 演繹の射程

こうして、カテゴリーが〈対象と関係しうる〉ことの根拠は、カテゴリーが「経験の可能性の条件」であることに求められ、具体的には、カテゴリーが「統覚」と「構想力」との接点をなすことによって示された。

ところで、カテゴリーが「経験の可能性の条件」であることの射程を正確に見定めておく必要がある。

「経験」（Erfahrung）とは「経験的認識」（ein empirisches Erkenntnis）のことであり、「知覚を通じてひとつの客観を規定する認識」（ein Erkenntnis, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt）（A 176, B 218）のことである。端的に言って、「経験」とは「対象認識」なのである。したがって、〈経験は対象の在り方正確に表す〉。

この〈経験は対象の在り方を正確に表す〉という言い回しは、直ちに二通りの読みが可能である。ひとつは、対象が経験から独立に存在し、その対象のあり方を経験が写し取る、という読み方である。もうひとつは、対象の在り方と経験とは不可分であり、経験された姿がすなわち対象の在り方に他ならない、という読み方である。

カントがカテゴリーの客観的妥当性の根拠を「経験の可能性の条件」に求めるとき、カントの読みは確定している。「経験の可能性の条件」は対象の在り方をいわば呑み込む。「経験の可能性の条件」であることと「対象の可能性の条件」とは一体なのである。

「そうした概念を前提することなしには、何一つとして経験の客観としては可能とはならない」（A93, B 126）

「すべてのア・プリオリな認識のためのエレメントは、…常に、可能的経験とその経験の対象のア・プリオリな純粋条件を含んでいなければならない」（A 96）

「可能的経験一般のア・プリオリな条件は、同時に、経験の対象の可能性の条件である。」（A 111）

「これら二つの両極、すなわち、感性と悟性は、構想力のこの超越論的機能を介して、必然的に連関しなければならない。なぜなら、さもなければ、感性と悟性は、確かに現象を与えはするが、経験的認識の対象を与えはせず、したがって、経験を与えることがないであろうからである。」（A 124）

「経験の可能性の条件」が「経験の対象の可能性の条件」でもあり、対象の在り方をいわば呑み込

むこの事態を、カントは、対象は「物自体」(Ding an sich)ではなく「現象」(Erscheinung)であり、「表象」(Vorstellung)に他ならない、と述べる。

「私たちの認識が関わる対象が物自体そのものであるとしたら、私たちは、この対象について、いかなるア・プリアリな概念も持ちえないことになるであろう。というのも、私たちはどこからア・プリアリな概念を得るといえるのだろうか？」(A 128)

「これとは反対に、私たちはいつでもただ現象にのみ関わっているのであれば、あるア・プリアリな概念が対象の経験的認識に対して先行することは、可能であるだけでなく、必然的でもある。というのも、現象であれば、私たちの感性の単なる変様は私たちの外にはまったく見出されないが故に、対象は、単に私たちの内にある対象ということになるからである。」(A 129)

「それ故、純粹悟性概念は、ただ次の理由によってのみ、ア・プリアリに可能であり、否、それどころか、経験との関係において必然的でさえある。すなわち、私たちの認識が現象以外の何ものとも関わらない。[つまり、]現象の可能性は私たち自身の内にあり、現象の結合および統一(対象の表象における)は、もっぱら私たちの内に見出され、したがって、すべての経験に先行し、経験をその形式から見て初めて可能にするのでなければならぬ。」(A 130)

そして、カントは、自らの立場を「超越論的観念論」(der transzendente Idealismus) (A 369; A 491, B 519)⁽⁵⁾と呼ぶ。

Ⅲ 削除問題

E 削除された部分

先に触れたように、カントによれば、第二版の演繹論も第一版のそれと「本質においては変更はない」ものの、「削除」された箇所がある。この削除された部分を見定めることによって、第一版の演繹の問題点が浮かび上がってくる。

第一版にあって第二版で削除された箇所として最も目につくのは、演繹に着手する直前の第1節の最後の段落(A 94f.)であろう。ここで言及されているのが先に言及した三重の総合であることは明らかである。そして、第二版の演繹が統覚から始められるところからすると、三重の総合が全面的に削除されたような印象を受ける。

しかし、第二版にも「把握の総合」(B 160)は登場するし、「カテゴリーにかなって直観を総合する構想力の働き」が「構想力の超越論的総合」(B152)であることにも言及されているし、もちろん統覚とカテゴリーとの関係も何ら変わってはいない。つまり、第二版の演繹においても、三重の総合そのものが消去されるわけではないのである。(そして、原則論においては「純粹な総合的判断の可能性」は「内感、構想力、統覚」の「三者に求められるべきである」(A 155, B 194)という点は堅持されている。)

では、何が消えたのだろうか。

第二版で削除されるのは、「表象の対象」(ein Gegenstand der Vorstellungen) (A 104) をめぐる一連の議論である。この議論は、「3. 概念における再認の総合について」と題された項で、「表象の多様」に「統一」(Einheit) を与えるのが「意識」の働きであることを説く箇所 (A 103) に登場する。

そこでカントは、「一つの意識こそが、多様 [つまり] 次々と直観され再生産されたものを合一して一つの表象へともたらず」(A 103) のであって、「この意識がなければ、[そもそも] 概念がまったく不可能であり、それとともに対象の認識もまったくもって不可能である」(A 104) と述べた直後に、「対象の認識」とのつながりで、「表象の対象」を取り上げる。

「それでは、ここで、表象の対象という表現でいったい何が意味されているのかをはっきりさせることが必要となる。」(A 104)

この問いに答えるにあたって、カントは、「現象そのものは感性的表象に他ならず、これは、それ自体では、[つまり、] まさにこうした様式 [= 「感性的表象」という様式] においては、対象 (表象能力の外にある) とみされてはならない」(A 104) と「一般的注意」(A 99) を要約する形で繰り返した後で、この注意からの当然の帰結として、次のように述べる。

「[[「表象能力の外にある」「対象」と言えば、] 認識に対応した対象、したがってまた、認識とは区別された対象 [ということになるが、こうしたもの] について語る場合、人はいったい何を理解しているのだろうか？ 次のことは容易に洞察されうる。このような [認識とは区別された] 対象は、ただ、あるもの一般=Xと解する他ない。なぜなら、私たちは、私たちの認識の他には、この認識に対応するものとして対置しうるようなものを、何も持ち合わせていないのだから。」(A 104)

これに続く第16段落については後で検討するとして、この一段落を挟んで、「あるもの一般=X」の説明が続く。

「だが、次のことは明らかである。私たちは、ただ、私たちの表象の多様と関わる他なく、多様に対応する [とされた] 上述のX (対象) は、私たちのすべての表象とは区別されたものであるはずであるが故に、私たちにとっては無 (für uns nichts) なのだから、対象が必然的たらしめる [とされる] 統一は、表象の多様の総合における意識の形式的統一以外の何ものでもありえない。」(A 105)

こうして、ここで問題として取り上げた「表象の対象」「あるもの一般=X」は、「認識とは区別された対象」とみなされる限り、「私たちにとっては無」であり、この「対象」に帰される「統一」は「意識の形式的統一」に他ならないとしたうえで、「対象を認識する」とは「直観の多様において総合の統一を生じさせる」(A 105) ことに他ならないと述べられる。

さらに、カントは、「対象を認識」するための不可欠な条件である「意識の形式的統一」に対して、「私たちのすべての直観の多様の総合」「客観一般という概念の総合」さらには「経験のすべての対象の総合」の「根底」にある「超越論的条件」(A 106) を「超越論的統覚」と命名した後で、再び「表象の対象」に言及する。

上の「あるもの一般=X」が、個々の対象認識において「認識とは区別された」対象であったのに対し、ここで論じられる「対象」は、およそ可能なすべての対象認識において「認識とは区別された対象」である。この「対象」に対して、カントは「超越論的对象」(der transzendente Gegenstand) の名を与える。

「さて、しかし、[現象は対象だと述べたが、]この現象は、事物それ自体そのものではなくて、それ自身現象でしかなく、これまたその対象を持っているのであるが、こちらの対象は、[直接的に与えられうる対象(現象)のさらなる対象であるから、]それ故、非経験的な、つまり、超越論的な対象=Xと名づけられうるのである。」(A 109)

F 問題

「表象の対象」をめぐる一連の言説は、カントの思惑通りに進んでいるようにみえる。超越論的観念論の立場から《外》⁽⁶⁾を「私たちににとっては無」であるとし、常識の立場からすると心の〈外〉にある対象が担う「統一」を、超越論的観念論の立場から「意識の形式的統一」という《内》なるものとして捉えなおすことによって、演繹論の頂点へとすっきりつながる(ようにみえる)からである。

だが、「表象の対象」をめぐる一連の議論が演繹論の中にすっきりと収まっているのであれば、この議論を第二版で削除する必要はなかったはずである。それにもかかわらず、この議論は削除された。とすれば、この議論の中に、演繹論の中にすっきりと収まらない要素があったことになる。カントの思惑に反する(それだけに留まらず、カントと演繹論にとって致命傷ともなりかねない)要素があったことになる。この議論を演繹論の内に納まると考えるのは、なにか決定的な論点を見落としているからではないだろうか。

問題となるのは、「あるもの一般=X」が登場する直前の第16段落である。

「だが、[そうはいっても、]私たちは、次のように感じる。すべての認識が認識の対象と関係しているという私たちの考えは、何ほどかの必然性を伴っている。すなわち、対象が、私たちの認識が行き当たりばったり、あるいは、任意に規定されているということに反し、ア・プリアリに[つまり]ある仕方で規定されているものとみなされる。なぜなら、認識は対象と関係すべきであることによって、認識もまた必然的に、対象との関係にあって、互いに合致しなければならない、つまり、対象の概念をなすような統一を持っていないなければならないからである、と。」(A 104f.)

(Wir finden aber, daß unser Gedanke von der Beziehung aller Erkenntnis auf ihren Gegenstand etwas von Notwendigkeit bei sich führe, da nämlich dieser als dasjenige angesehen wird, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien, weil, indem sie sich auf einen Gegenstand beziehen sollen, sie auch notwendigerweise in Beziehung auf diesen untereinander übereinstimmen, d.i. diejenige Einheit haben müssen, welche den Begriff von einem Gegenstande ausmacht.)

「すべての認識が認識の対象と関係している」ということに「何ほどかの必然性」を見出すのは、誰だろうか? カントだと答えが直ちに浮かぶ。「ア・プリアリな概念な概念が対象と関係しうる」

という立場を擁護するために、ア・プリアリな概念が「経験の可能性の条件」であることを根拠として持ち出し、「経験の可能性の条件」が「経験の対象の可能性の条件」でもあることを主張するのは、カントである。そして、超越論的観念論にとって「認識」が「対象の概念をなすような統一を持っていなければならない」のは当然の事柄である。そうであれば、この箇所をカント自身の主張として読むことは、自然な読みだとしか言いようがないのではないか。

しかし、私としては、このような読み違和感を感じずにはおれない。この箇所がカント自身の主張であるなら、なぜカントは「何ほどかの必然性」といった奥歯にもの挟まった言い方をしたのだろうか。「すべての認識が認識の対象と関係している」ということは完全に必然的だと言い切ればよかったし、そう言いきるだけの論述を展開したのではなかったのか。それにもかかわらず、カントは「何ほどかの必然性」と言うのである。

「すべての認識が認識の対象と関係している」というここでの主張にカントが「何ほどかの必然性」しか認めないのは、この主張だけを取り上げればカントとしても十分認められるにもかかわらず、この主張を支える理由に全面的に賛同できないからではないだろうか。「認識は対象と関係すべきであることによって…認識もまた必然的に…統一を持っていなければならない」という理由が、カントにとって受け入れがたいからではないだろうか。この理由が超越論的観念論とは別の立場から述べられているからではないだろうか。

「すべての認識が認識の対象と関係している」ことを「認識は対象と関係すべきであることによって…認識もまた必然的に…統一を持っていなければならない」という理由によって主張するのは誰だろうか？ 同じことだが、「表象の対象」を「認識とは区別された対象」とみなすのは誰だろうか？

ここでカントが念頭に措いているのは「超越論的实在論者」(der transzendente Realist) (A 369)ではないだろうか。超越論的实在論者とは、「感官の対象」(Gegenstände der Sinne)について、「それらが外的であるとすれば、それ自体そのもので、感官なしで存在しているに違いない」(A 369) (daß, wenn sie äußer sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müßte) と考え、「外的現象を(それらの現実性が許容されるのであれば)物自体そのものと、[つまり、]私たちおよび私たちの感性に依存せず現存し、それ故また、純粹悟性概念にしたがって私たちの外に存在すると考える」(A 369) (Der transzendente Realist stellt sich also äußere Erscheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit einräumt) als Ding an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existieren, also auch nach reinen Verstandesbegriffen außer uns wären) 者のことである⁽⁷⁾。

同様の事態は「自然」の「法則性」を巡っても展開される。(もともと、「表象の対象」と比べて、さらに圧縮された形で、それだけにいっそうわかりにくい形となっている。)

カントは、三重の総合のまとめとして「ア・プリアリな認識としてのカテゴリーの可能性の、差し当たったの説明」(A 110f.)を行う箇所、「純粹悟性概念」に「まったくもって経験的な起源」を帰す試みが「空虚」で「無効」(A 112)であることを論じる。そこで、カテゴリーに経験的な起源を帰したのでは、「原因という概念」が帯びるべき「必然性」を説明できないことには「言及しない」とした上で、「連想」(Assoziation) (A 112)を取り上げる。「連想」は、「出来事の系列の内にあるものはすべて、〈あることが先行しなければなのも生じない、あることはいつでも先行するものに続く〉という規則にしたがっている」と言おうとすると「汎通的に想定しないわけにはいかない」(A 112f.)とされる(その意味では、因果性に求められる「必然性」とは異なった)「経験的規則」(A 112)である。この規則を直ちに「自然法則」(ein Gesetz der Natur)とみなす見方⁽⁸⁾に対して、「このことは何に基づいているのか、この連想自身はいかにして可能であるのか？」(A 113)という疑

問を投げかける⁽⁹⁾。

この疑問を投げかけることによって、カントは「連想」という見方を考慮の外に置く。そして、「連想」に代わって「親和性」を取り上げる。上記の疑問に次の一文が続く。

「多様の連想の可能性の根拠は、それが客観の内にある限り、親和性 (Affinität) と呼ばれる。」(A 113)

(Der Grund der Möglichkeit der Assoziation des Mannigfaltigen, sofern es im Objekte liegt, heißt die Affinität des Mannigfaltigen.)

さらに、この一文に続いて次のような疑問を畳みかける。

「では、こう問おう。現象がそれによって恒常的な法則に従い、そのもとに服さざるをえない、そうした現象の汎通的親和性を、諸君はどのように了解するのか？」(A 113)

ここには、先の超越論的対象とパラレルな事態が見出される。「連想」を考慮の外に置くのとは違って、「親和性」については、理解の仕方によっては、カントにも受け入れられる見方となる。なぜなら、「親和性」が「客観の内にある」ということが、「対象の認識に必然的に結びついている」という意味で「客観的」であると解されるのであれば、「親和性」は「法則」(A 126)とみなしうるものとなるからである。カントにとって「私の原則に従えば、この親和性はきわめてよく納得できる」(A 113)ものなのである。

しかし、「親和性」は、その「了解」の如何によっては、カントと真っ向から対立する立場の主張ともなる。「親和性」を巡って、カントとは別の立場からの主張では、「自然」の「統一」は「それ自体として与えられている」ものとみなされる。このとき「普遍的な自然統一の総合的命題」は「自然の対象そのもの」(A 114)に求められることになる。この立場からすると、「普遍的な自然的統一の総合的命題」の獲得は「自然の対象そのものから借用」でしかなく、これでは「偶然的な統一」しか得られない。この立場は、先の超越論的實在論に他ならない。

これに対して、カントの超越論的観念論は「自然を、もっぱら、私たちのすべての認識の根本能力の内にも、すなわち、超越論的統覚の内にも、[さらにいえば、]それによってのみ自然がすべての可能的経験の客観、つまり、[一言で]自然と呼ばれうる、そうした統一の内にも」のである。「自然を、もっぱら、私たちのすべての認識の根本能力の内にも」ことによって、自然は「それ自体としては、現象の総体に他ならず、したがって、物自体ではなく、単に心の表象の集合体」(A 114)となるのである。

G 削除の理由

「超越論的対象」と「親和性」とは、カントが超越論的實在論に対して切りつける刃である。しかし、この刃は、カント自身にも深手を負わせることになる。

演繹論の「いかにしてか」の問いは、繰り返して言えば、〈ア・プリオリな概念が対象と関連しうる〉ことを事実として認めた上で、この事実をア・プリオリな概念が「経験の可能性の条件」であることを根拠として説明するものであった。そして、演繹論が対峙しているのは、〈ア・プリオリな概念が対象と関連しうる〉ことを認めない者であった。

カントにとって、ア・プリオリな概念が「経験の可能性の条件」として経験の対象と関係すること

によって、これらの概念の「客観的妥当性」を証明すると同時に、経験的認識の「客観的実在性」を保証することで、対象は（物自体ではなくて現象として）この条件の《内》に取り込まれる（超越論的観念論）。しかし、これによって対象が心の〈外〉の存在であることを否定されるわけでも、心の〈内〉に移し置かれるわけでもない。外的対象は、物自体ではなくて現象でしかないとしても、あくまでも〈外〉的对象であって、経験の対象である（「経験的実在論」(A 370)）。

これに対して、超越論的実在論者にとっては、〈外〉的对象は物自体として「経験の可能性の条件」の《外》にある。否、もともと《内》と《外》という対概念を持ち合わせていないのである。こうした超越論的実在論者に向かって、君たちの言う〈外〉的对象は「超越論的对象」であって、「私たちにあっては無」である、と言ったら、超越論的実在論者はこれをどう受け止めるだろうか。超越論的実在論者は、カントが〈外〉的对象を拒み、〈内〉的对象だけを許容したと理解する他ないであろう。「現象は事物それ自体そのものではなくて、それ自身現象でしかない」と述べたのに続いて、現象が「これまたその対象を持っている」とし、この〈直接的に与えられうる対象（現象）のさらなる対象）を「超越論的对象」とした上で、「私たちは、…認識に対応するものとして対置しうるようなものを何も持ち合わせてはいない」と畳みかけられれば、「表象の対象」（現象）ということでカントはすべての対象を〈内〉に取り込んだと解する他ないであろう。

カントは、後で、「超越論的観念論者は経験的実在論者である」(A 370; A 371)と述べ、「問題であるのは超越論的对象ではなくて経験的对象である」(A 372f)とも述べるが、もはや何の効力も発揮しえない。超越論的実在論者の目から見れば、超越論的観念論者カントは、演繹論でのカント自身言説によって経験的観念論者でしかない。さらに、「超越論的実在論者」は「経験的観念論者」であるとのカントの言(A 369; A 372)をこれに付加すれば、カントは自らが否定した超越論的実在論者と同類にさえなってしまうのである。

カントは、第二版の演繹論では、自らに経験的観念論の衣を纏わせた「表象の対象」をめぐる議論を全面的に削除する。そして、「経験の可能性の条件」に従うという意味で《内》的な対象（現象）が認識の〈外〉にあるものと対立するわけではない、という点を強調する。「経験の対象としての事物」(Dinge als Gegenstände der Erfahrung)」と「物自体そのものとしての事物」(Dinge als Dinge an sich selbst)の区別は、心の〈外〉なる対象と〈内〉なる対象といった対象の存在上の区別ではなく、「同一の事物」(B XXVII)についての「意味」(Bedeutung)上の区別である、と。

「批判は客観を二通りの意味に、すなわち、現象あるいは物自体と解することを教える」(B XXVII)

「自然」の「親和性」についていえば、カントはこれを「超越論的对象」のように「経験の可能性の条件」の《外》に置くことはしない。この点で、「親和性」をめぐるカントの論述は整合的であるようにみえる。しかし、超越論的実在論の唱える「親和性」を「経験的親和性」とし、これを「超越論的親和性」の「帰結」(A 114)とすることで、演繹論の本来の課題と齟齬を来すことになる。なぜなら、「自然」を「経験の可能性の条件」の《内》に取り込むことによって果たされるべきは、「経験的親和性」ではなく、「超越論的親和性」そのもの、「自然に対する立法」(die Gesetzgebung für die Natur) (A 126)だからである。

「私たちが自然と呼んでいる、現象にみられる秩序と規則性は、私たち自身が持ち込んだものなのである。つまり、秩序と規則性は、私たちが、あるいは、私たちの心の自然本性

が根源的に置き入れなければ、自然の内に見出しえないことになるであろう。というのも、この自然統一は、現象の結合の、必然的な、つまり、ア・プリアリに確実な、統一であるべきだからである。」(A 125)

こうなってはもはや「表象の対象」をめぐる議論を残しておくわけにはいかない。この議論が演繹論の頂点へと至る直前でなされたものであってみれば、全面削除する以外に手立てはない。

結論

演繹論の課題は、本来、〈ア・プリアリな概念が対象に関係しうる〉ことを認めない立場に対して、〈ア・プリアリな概念が対象に関係しうる〉ことを認める根拠として、ア・プリアリな概念が「経験の可能性の条件」であることを示すことにあった。

ところが、第一版の演繹では、途中で、超越論的实在論者を相手にしてしまった。超越論的实在論者は、〈ア・プリアリな概念が対象と関連しうる〉ことを無条件に、無批判に認める。この放埒さは理性の限界確定を目論むカントにとって放置できない事態ではあるが、超越論的实在論者が〈外〉に置く「超越論的对象」を超越論的観念論の立場からも《外》に置いたまま《内》を唱える。これによって、カントは、たとえそれが本意ではないとしても、自ら経験的観念論の衣を纏ってしまったのである。

注

- (1) Immanuel Kant, "Kritik der reinen Vernunft", 1781 (1), 1787 (2), Philosophische Bibliothek Band 37a, Felix Meiner, Hamburg, 1956. 同書からの引用は、慣例に従い、第一版にA、第二版にBの略号を付し、そのページ数を本文中に記す。
- (2) この立場は、簡潔に、アプリアリな概念の「客観的妥当性」(objektive Gültigkeit) (A 96; A 128; A 188, B 197 etc.) ないしは「客観的实在性」(A 95 etc.) と表現される。
- (3) 原文は次の通りである。
wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen.
原佑訳「いかにしてそれらの諸概念は、それらがけっしていかなる経験からも取ってくるのではない客観と関連しうるのか」(カント全集・第4巻『純粹理性批判(上)』、理想社、昭和41年、188ページ)。渡邊二郎他による補訂版も同じ(平凡社ライブラリー 527、『純粹理性批判(上)』、平凡社、2005年、236ページ)
有福孝岳訳「これらの概念は、自らがいかなる経験からも調達していない諸客観にどのようにして関係づけられうるのか」(カント全集、『純粹理性批判(上)』、岩波書店、2001年、166ページ)
熊野純彦訳「そのような概念が客観に——この客観を概念はやはり経験から抜きだすのではないのだから、——どのようにして関係しうるのか」(『純粹理性批判』、作品社、2012年、131～312ページ) 熊野訳に従う。
- (4) これは、「経験の形式的で客観的な条件」(formale und objektive Bedingung der Erfahrung) (A 96) と表現される。

- (5) もっとも、カントは、第二版では、この「超越論的観念論」という名称に代えて、「形式的観念論」(der formale Ideatism) (B 519 Anm.)を採用する。しかし、本稿では、以下、「超越論的観念論」で通すことにする。
- (6) 本稿では、超越論的観念論の立場から、「経験の可能性の条件」のもとにある領域を《内》と表記し、これからはずれる領域を《外》と表記する。これに対して、常識の立場あるいは「超越論的実在論」(der transzendente Realism) (A 369)の立場からする心の内と外との対立を、〈内〉と〈外〉と表記する。
- (7) 超越論的実在論者には、「現象の脈絡が普遍的な悟性法則に従って思惟される」とし、「感性界 (mundus sensibilis) のみならず「**可想界 (mundus intelligibilis)**」(A 256, B 312)「**悟性界 (Verstandeswelt)**」(A 257, B 313)を受け入れ、「**理論的天文学 (die theoretische Astronomie)**」と並んで「**観想的天文学 (die kontemplative Astronomie)**」をも認める者を含めてもよいであろう。そればかりか、「対象によって何らかの仕方で触発されることごとくして対象に連関する表象が、一体いかにして可能であるのか」という問題を、沈黙したまま看過して「**知性的表象は事物をあるがままに表象する**」(1772年2月21日ヘルツ宛書簡) (AA Bd.X, S 130f.)と述べたかつてのカント自身も含めてよいであろう。
- (8) 「連想」という語からすると、この見方をするのはヒュームであるようにもみえる。しかし、第二版の演繹論の末尾で触れられる「**純粹理性の前成説の体系**」(ein Art von Präformationssystem der Epigenesis der reinen Vernunft) (B 167)とのつながりで読めば、ここでカントが念頭に置いているのはクルジウスということになるであろう。「前成説」とは、カテゴリーを「**私たちが存在するのと同時に植え付けられた、思惟のための主観的素質**」とする見方である。この「素質」は、「**私たちの私たちに創始者 (Urheber) によって、その使用が自然の法則と…ぴったりと合致するように設えられている**」とされる (B 167)。カントがこのような見方を拒否するのは、これでは、「**カテゴリーの概念に本質的に帰属している必然性を欠くことになる**」(B 168)からである。例えば、「**原因という概念**」は「**先行する条件の下で結果が必然的である**」ことを述べるのでなければならないが、「**経験的表象を…結合する**」のが「**恣意的に私たちに植え付けられた主観的必然性**」(B 168)にすぎなくなってしまうのである。石川文康『カント第三の思考——法廷モデルと無限判断——』(名古屋大学出版会、1996年)200頁を参照。
- (9) この箇所の原文は次の通りである。

Aber jene empirische Regel der Assoziation, die man doch durchgängig annehmen muß, wenn man sagt: daß alles in der Reihenfolge der Begebenheiten dermaßen unter Regeln stehe, daß niemals etwas geschieht, vor welchem nicht etwas vorhergehe, darauf es jederzeit folge: dieses, als ein Gesetz der Natur, worauf beruht es, frage ich? und wie ist selbst diese Assoziation möglich?

原訳「しかし、連想のあの経験的規則は、出来事の系列のうちにあるすべてのものは、或るものがそれに先行せず、その或るものにいつでも継起することのない何もかも生起しないという規則にしたがっていると、そう人が主張するときには、なんとしてもあまねく想定されざるをえないが、このことは、自然の一つの法則として、何に基づいているのか?と、また、以下にしてこの連想はそれ自身可能であるのか?、と私は問う。」(149～150ページ) 補訂版も同じ (287～288ページ)

有福訳「しかし、「あることがそのあとにいつも継起する何かが先行することがないような何もかも決して生起しない」という具合に、出来事の系列継起における一切は諸規則に従うと言われ

る場合には、やはり全般的に想定されねばならない連想のあの経験的規則、これは、自然の法則としては、何に基づくのか、また、この連想でさえいかにして可能なのか、と私は問う。」(189ページ)

熊野訳「とはいえ、私たちができごとの系列におけるいっさいについて、「それがつねにそこから継起するあるものが先行していないならば、だんじてなにごとも生起しない」という規則のもとに立っている、と語るとしよう。そのばあい一貫してやはり想定されざるをえないのは、連想についての経験的規則である。この規則は、自然法則としていったいなにもとづくのか。そう私は聞きたい。また、この連想そのものはどのようにして可能となるのだろうか。」(167ページ)

拙訳「しかしながら、[「必然性」ということで、] 連想というあの経験的規則 [を持ち出す輩がいるだろう。そこで、これ] について [触れないわけにはいかない]。出来事の系列の内にあるものは、すべて、〈あることが先行しなければ何も生じない〉、〈あることはいつでも先行するものに続く〉という規則にしたがっている、と言う場合には、何としても、連想という規則を汎通的に想定しないわけにはいかない [、と]。これが自然法則だというのであれば、こう問おう。このことは何に基づいているのか、この連想自身はいかにして可能であるのか？」

Abstract

Deduktion und Vorstellung in der ersten Auflage der K.r.V.

Yoshiaki OGAWA

In der zweiten Auflage der K.r.V. sagt Kant: “In den Sätzen selbst und ihren Beweisgründen ... habe ich nichts zu ändern gefunden ...” Und er sucht einige Verbesserungen, “welche ... teils der Dunkelheit der Deduktion der Verstandesbegriffe, ... abhelfen sollen.”

Das Kernstück der Deduktion, das also keiner Veränderung bedürft, besteht offensichtlich darin, daß Kategorien reine Erkenntnisse a priori sind, “welche die notwendige Einheit der reinen Synthesi der Einbildungskraft ..enthalten.”

Worin besteht die Dunkelheit der Deduktion? In der dreifachen Synthesi? Nein, Es ist der “transzendente Gegenstand”. Transzendente Idealisten nehmen die äußeren Gegenstände als Dinge an sich. Kant nennt diese Gegenstände den “transzendenten Gegenstand”, der für uns “nichts” ist, wodurch Kant den empirischen Idealisten nähert, wenn auch diese Näherung gar nicht sein Absicht sein mag.