

# カントにおける物自体と触発

## Das Ding an sich und die Affektion bei Kant

牧 野 広 義

### 1. はじめに

カントは、パークリー・ヒュームと同様に、我々の知覚に直接与えられるものは、対象そのものではなく、表象にすぎないと考える。しかし同時にカントは、物的対象とは結局は表象にすぎず、従って表象のみが実在するという観念論は取らず、また意識から独立した物的対象への疑いを帰結させる懐疑論も取らない。カントが現象に対して物自体の実在性を主張することの意味が、ここに<sup>(1)</sup>にある。

ところで、カントによれば、この物自体はあくまでも不可知であり、我々に知られ得るものは現象のみである。物自体は、現象の根底にあって、我々の感性を触発する基体としてのみ想定されている。少なくともカントに即してそう解釈できる。そこでここから、あくまでも不可知であり、いかなるカテゴリーの適用も許されないはずの物自体が、現象の根底に実在するとか、触発の原因であるということが、どうして言えるのか、というヤコービやシュルツェのカント批判以来の、いわゆる「物自体のアポリア」が生じることになる。この「物自体のアポリア」をめぐる、その観念論的解決、現象主義的解決、实在論的解決が相互に対立してきた。

このようにして、物自体と触発をめぐる問題は、認識論における基本的立場を決定する一つの重大な分岐点となっているのである。

小論の意図は、このようなカントの物自体と触発をめぐる問題をカントに即して分析し、私なりの解釈を試みることにある。以下では、まず、感性的直観の表象としての対象と、感性を触発する対象とが、一つの同じ対象に即して区

別される点、および、やはり同じ対象が現象と物自体との二重の視点から考察される点を明らかにし、そこからいわゆる「物自体のアポリア」を再検討する中で、カント自身に即しながら、その实在論的解決の方向を探りたい。そしてまた、カントの「同一対象の二重の把握」という思想を、カント自身の二元論と不可知論の方向においてではなく、むしろ客観的实在の承認とその可認識性の承認、および認識の客観性の根拠を対象そのものに基づいて主張する、实在論の方向において、再検討したいと思う。

## 2. 感性的直観の対象と触発する対象

カントは『純粹理性批判』<sup>(3)</sup>「超越論的感性論」の冒頭で、次のように述べている。「およそいかなる仕方でも、またいかなる手段によって、認識が対象に関係しようとも、認識がそれによって直接に対象に関係し、すべての思考が手段としてみざすものは、直観である。しかし直観は、我々に対象が与えられる限りにおいてのみ生じる。しかし、また、我々に対象が与えられるということは、少なくとも我々人間にとっては、対象が心をなんらかの仕方でも触発することによってのみ可能である。我々が対象によって触発される仕方を通して表象を受け取る能力(受容性)が、感性である」(A19・B33)。

このようにしてカントは、我々の認識の直接の対象が感性的直観の対象として与えられることを認め、しかもそれが我々に与えられる前提として、我々ないし我々の心を触発する対象を想定しているのである。ところで、この感性的直観に与えられた対象と、感性を触発する対象とは、感性において与えられた表象としての対象と、感性を触発するところの表象から独立な対象として、当然区別されなければならない。しかしながら、カント自身が両者を共に単に「対象」(Gegenstand oder Gegenstände)とのみ表現しているように、両者の区別は、現に与えられている表象としての対象に即して、その表象そのものと、その表象が我々に与えられるように感性を触発している対象との区別として、想定されなければならないのである。その意味ですでにここに、同じ一つの「対象」の二重の見方が示されていると言ってよいであろう。

カントはさらに、「我々が対象によって触発される限りにおいて、対象の表象

能力への結果が感覚である。感覚を通して対象へと関係する直観が経験的直観と呼ばれ、経験的直観の無限定な対象が現象と呼ばれる」（A19f・B34）と述べている。ここでは触発する対象と表象能力（感性）との間に一種の因果関係が想定されており、そうした因果関係を通して我々に与えられ、まだ思惟の限定を受けていない経験的直観の多様が、「現象」と呼ばれているのである。この点について、我々はもちろん触発の原因とその結果とを二重に直観するわけではない。我々が受け取ることができるのは、感覚的表象そのもの、即ち現象のみである。しかしながら、我々は感覚的表象に即して、それを受け取る我々の直観作用がいかなるものかを分析することができるのであり、そのことによって感覚的表象を結果として把握、その原因としての触発する対象を想定することができるのである。カントは、我々の直観を一方では「根源的直観」と対比し、他方では悟性の自発的思惟能力と対比することによって我々の直観の性格を明らかにしている。即ち、まず我々の直観は決して「根源的直観」ではない。つまり「その直観自身によって直観の客観の現存在が与えられるようなもの」（B72）、言い換えれば直観自身はその対象の現存在を産出するようなものではない。我々の直観はあくまでも感性的直観であり、受容性としての能力である。この能力はまた、我々の悟性の能力、つまり「表象そのものを産出する能力、言い換えれば認識の自発性」（A51・B75）とも、明確に区別される。そしてこのように我々の直観が「感性的」であることは、とりも直さず、「客観の現存在に依存する」ことである。しかもその依存の仕方は、主観の独自性を欠いた客観への全面的依存、ないし客観への一方的な受動的依存ではない。そうではなくて、「主観の表象能力が、客観によって触発されることによってのみ可能」（B72）になる、という仕方での依存である。このようにして、カントは、感性的直観の対象が与えられるための本質的条件の一つとして、かつ、対象が現に与えられていることと直接対応するものとして、我々の感性を触発する対象を想定しているのである。つまりここでは、対象の所与性と、感性の受容性、および触発する対象の想定が一つに結びついているのであり、所与の対象に即して、同一対象の二重の把握が行なわれているのである。

ところでカントによれば、感性的直観において対象が与えられるためのもう

一つの、しかし次は主観の側の本質的条件は、「現象の形式」、「純粹直観」としての空間と時間である。空間と時間は、「感覚に対応するもの」即ち「現象の質料」に対しては、「現象の形式」(A20・B34)を成し、また現象の質料が、対象による触発によってア・ポステリオリに与えられるのに対して、「心にア・プリオリに備わっている」ところの「純粹な形式」としては、「純粹直観」(A20・B34)である。

まず空間は、「外官の形式」ないし、「外的直観」の形式である。即ち空間とは、「我々がその下においてのみ、対象によって触発され得るがままに、外的直観を受け取ることができる主観的条件」(A26・B42)、であり、言いかえれば、「客観によって触発されるための主観的性質であり、かつそのことによって客観の直接的表象、即ち直観を受け取るための主観的性質」(B41)である。それに対して時間は、「内官の形式」、ないし「内的直観」の形式である。即ち時間とは、「その下においてのみ、心の内的状態の直観が可能である一定の形式」(A23・B37)である。このように、感性が触発される仕方は、空間、時間という感性の主観的な形式的条件を通して、ということである。ところで、心の内的状態についての直観も外的事物についての直観も、表象としては、共に心の内的状態に属するのであるから、その意味で、「時間はあらゆる現象一般のア・プリオリな形式的条件である。しかも時間は、内的現象(我々の心)の直接的条件であり、まさにそのことによって間接的に、外的現象の条件でもある」(A34・B50)とカントは言う。

しかしここで内官と外官との区別に関して、外的事物ないし外的現象といっても、それ自身は内的な表象にすぎず、内官の形式としての時間が外官の形式としての空間にいわば優越して、一切の現象の形式となるのであるから、外的事物や外的現象といっても、その外的ということはどうして言えるのか、という問題がある。これは、観念はすべて内的であるから、外的な物体の対象といっても、それを我々が知覚している限り、すべて内的ではないか、というパークリー・ヒュームの問題でもある。この問題は、カントの「観念論論駁」の議論との関連で、改めて検討されなければならないが、ここではさしあたり「感性論」のレベルで、次の点だけを確認しておこう。即ち、カントによれば、「対

象を我々の外にあるものとして表象する」とは、「対象を空間の中で表象する」（A22・B37）ことであり、外的事物とは空間中の事物のことであるという点である。この点で例えば、快・不快や喜び・怒りの感情のような単なる心の内的状態は、それらがいかに不随意的に生じようとも、決して空間的には表象され得ないのであり、このことと対照的に、空間の中で表象される事物は、まさに私の外にあるものとして表象されているのである。その限りで、空間中の事物は外的事物と言えるのである。

### 3. 現象と物自体

ところでカントは、空間に関して、「空間は、何らかの物自体 (Dinge an sich) の性質をも、相互関係における物をも全く表象するものではない。即ち、対象そのものに固着し、直観の一切の主観的条件が捨象されたとしても、なお残るような、物のいかなる規定をも、表象するものではない」（A26・B42）とし、また時間に関して、「時間は、それ自身で自立的にあるものでも、客観的規定として物に属するものでもない。従って、物を直観するための一切の主観的条件が捨象されたとしても、なお残るようなものではない」（A32・B49）としている。このようにカントは、空間・時間をニュートンが考えたような物自体の絶対的な形式でも、またライプニッツが考えたような物自体に「相対的な」物自体の相互関係でもないとしているのである。そこから、カントは「我々の直観はすべて現象の表象にはかならず、我々が直観する物は、それ自体としては (an sich selbst)、我々が直観するとおりのものではなく、また物の関係も、それ自体としては、それが我々に現象するとおりのものではない」（A42・B59）として、直観の対象としての現象と、物それ自体とを明確に区別する。

ではそもそも物自体とは何であろうか。それは現象とどのように区別されているのであろうか。カントは次のように述べている。即ち、「物がそれ自体として (an sich selbst) 考えられる」ということは、「物が我々の感性の性状を顧慮することなしに (ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit) 考えられる」（A28・B44）ということであり、「対象それ自体 (Gegenstände an sich selbst)」とは、「対象の我々の直観への関係なしに

(ohne ihr Verhältnis auf unsere Anschauung)」(A36・B52) ある対象ということであり、さらに、「客観がそれ自体として考察される」とは、「客観を直観する仕方を見捨てて (unangesehen der Art, dasselbe [Objekt] anzuschauen)」(A38・B55) 考察されるということである。同様の規定は先に空間と時間に関連して引用した、A26・B24、A32・B49、さらに、A34・B51、A42・B59、A48・B65 等にも見られる。

以上から明らかなように、物自体とは、“物を直観するための感性の主観的条件を捨象して考えられた物”、ということである。つまり、物自体の「自体」(an sich) や物それ自体の「それ自体」(an sich selbst) とは、“感性の主観的条件を捨象して”ということと同義であり、また物自体の「物」とは、当然具体的に表象されている現象としての物である。従ってカントは、現象としての「バラ」に対して、それ自体として考えられた「バラ」、つまり「バラ自体」(B70)、或いは現象としての「延長」に対してそれ自体として考えられた「延長自体」(ibid.) という表現をも用い、さらに「物自体」「物それ自体」「対象それ自体」という場合の「物」や「対象」などは、現象としての物や対象などであるから単数でも複数でも表現されるのである<sup>(4)</sup>。従って、決して単数の物自体が主張されたり、アディケスが言うように、「多数の物自体」(eine Vielheit von Dingen an sich)<sup>(5)</sup> が主張されているわけではないのである。従って以上から、現象と物自体との区別は、「客観の性質が、与えられた対象の主観に対する関係の中で、主観の直観の仕方だけに依存する限りにおいて、現象としてのこの対象が、客観自体としての対象から区別される」(B69) という点にある。

ところで、以上のような感性の主観的条件の捨象という物自体の想定の方法そのものから、カントは物自体の不可知性を帰結させる。「我々が我々の主観的性質を取り去るや否や、表象された客観は、感性的直観がそれに付与した諸性質と共に、どこにも見いだされなくなり、また見いだされ得なくなる。なぜなら、まさにこの主観的性質が、現象としての客観の形式を規定するものだからである」(A44・B62)。つまり、物をそれ自体として考えるということは、対象を直観するための主観的条件そのものを一切捨象することであるから、結局対象の感性的諸規定を一切捨象することになる。従って「対象自体について、

そして我々の感性のこの受容性をすべて離れて、それがいかなる性質をもとも、それは我々にとって全く不可知 (unbekannt) である」(A42・B59)、とカントは言う。つまりここでカントが物自体は不可知だと主張していることの意味は、“物を直観するための主観的条件を捨象した限りでの物、従って直観され得ない限りの物は、直観され得ない”ということであり、それは一つの分析的判断をなしている。

では、以上のように、現象に対して不可知な物自体を区別する必然性はどこにあるのであろうか。カントは次のように言う。「我々は〔現象としての対象と〕まさに同じ対象を、また物自体として、たとえ認識できないとしても、少なくとも考えることが可能でなければならない。もしそうでなければ、そこに現象するところのものなしに現象がある、という不合理な命題が帰結するであろうから」(BXXVI f.)。或いは、同様の主張が次のようにも表現される。「現象にはそれ自体現象ではない何ものかが対応しなければならない、ということが、現象一般の概念から当然帰結する。なぜなら現象はそれ自身では (für sich)、つまり我々の表象の仕方を離れては、無でしかあり得ないから、従ってもし絶えざる循環が生ずべきでないとするれば、現象という言葉がすでに或るもの——その直接的表象は確かに感性的であるが、しかしそれ自体としては (an sich selbst)、たとえ我々の感性(これに我々の直観の形式は基づく)のこのような性質がなくても、或るもの、即ち感性から独立な対象、でなければならないもの——への関係を示しているからである」(A251 f.)。

このようにして、「同じ対象」(BXVIII) が、現象と物自体という「二重の視点」(BXIX) から考察されるのであり、言いかえれば、「現象は、常に二側面をもつ」(A38・B55) ものとして考察されるのである。そのことによってカントは、現象とは常に何ものかの現象であり、現象には常に現象ならざる何ものかが対応しなければならない、と考えるのである。そして、そのことによって、“何ものの現象でもない現象”という「不合理」や、“現象の現われとしての現象”という「絶えざる循環」を避け得る、と考えるのである。

ところで、ここで現象についてのカントの定義をふり返ってみると、現象とは、「経験的直観の無限定な対象」(A20・B34) であった。そして経験的直観と



は、「感覚を通して対象へと関わる直観」(ibid.) のことであり、さらに感覚とは、「我々が対象によって触発される限りでの、対象の表象能力への結果」(A19・B34)であった。つまり、現象とは、対象の触発によって我々に与えられるところの、経験的直観の無限定な対象なのである。そうするとここに、現象に対する触発の対象という関係と、現象に対する物自体という、現象に対する二重の関係が生ずることになる。

#### 4. 触発する対象と物自体

では、この触発する対象と物自体との関係をどう考えるべきであろうか。もし両者を同一のものだとして、触発する対象とは物自体であるとするならば、全く不可知なはずの物自体が我々の感性を触発するとか、感覚の原因であるということがどうして言えるのか、というヤコービ・シュルツェのカント批判以来の問題が生じることになる。それに対して、もし触発する対象は物自体ではないとすると、カントにおいて、現象と物自体との区別における中間はあり得ないから、触発する対象とは、結局は現象としての対象だということになり、そこから、“現象としての対象が感性を触発することによって、現象としての対象が与えられる”という一種の循環が生ずることになる。この問題において、カント自身は、先に引用した A 251f. の文章からも明らかのように、後者のような循環を否定して、前者の立場を取っていると思われる。

しかしながら、カント自身が前者の立場を取って、触発する対象を物自体と見なしていると考えるにしても、カントが触発する対象を想定する仕方と、物自体を想定する仕方との相違、従って、触発する対象と物自体との概念上の区別には、留意しておく必要がある。そのことは、後に見るように、「物自体」の問題点について考察する場合にも重要である。

そこで、まず触発する対象の想定のされ方をふり返ってみると、感性的直観において対象が与えられるということは、感性の受容性としての能力を示すと共に、感性を触発する対象を前提にしている、ということであった。つまり、対象の感性への所与性に関して、感性の受容性と、触発する対象の想定が、一つに結びついていたのである。それに対して、物自体を想定するということは、



それ自体として考えられた物を想定するということであり、物をそれ自体として考察するということは、物を直観している感性の主観的条件そのものを捨象して考えるということであった。このようにして、感性の受容性と結びついて、触発する対象を想定するのか、それとも、そのような感性の主観的条件そのものを捨象することによって、物自体を想定するのか、ここに両者の基本的な相違がある。

さらにカントによれば、対象が触発する仕方と物それ自体のあり方とは、対象が現象する仕方に関して、明確に対立させられる。即ち、「或るものの現象」とは「我々が或るものによって触発される仕方」(A44・B61) のことであり、また、「外的客観と心の両者が我々の感性を触発するがままに」両者を表象することが、「両者が現象するがままに」(B69) 両者を表象することなのである。つまり、触発の仕方とは現象の仕方なのである。それに対して、例えば、カテゴリーが「感性の一切の条件なしに、物一般[つまり物自体]について、物があるがままに妥当する」とするようなことは、カテゴリーの誤用ないしカテゴリーの使用についての誤解なのであり、それは、「カテゴリーの図式が、単に物が現象するがままに、物を表象する」(A147・B186) ことと、鋭く対立させられる。このようにして、対象が感性を触発する仕方とは、対象が現象する仕方なのであり、対象がそれ自体としてある仕方では全くない、とされているのである。

触発する対象と物自体との以上のような相違に注目する時、カントが『純粹理性批判』や『プロレゴメナ』の中で、“物自体が我々の感性を触発する”とか、“我々が物自体によって触発される”と明言している個所が1か所もない<sup>(6)</sup>、ということも理解できるであろう。しばしば「物それ自体が我々を触発する」と読まれる A 190・B 285 の“wie Dinge an sich selbst (ohne Rücksicht auf Vorstellungen, dadurch sie uns affizieren) sein mögen”においても、すでに見た「物それ自体」の意味からも明らかのように、Dinge an sich selbst のすぐ後に付けられた括弧内は、an sich selbst の説明なのであるから、この括弧内の sie は括弧内で説明するべき当の an sich selbst を含む Dinge an sich selbst を指すと読むべきではなく、Dinge のみを指すと解すべきである。

しかしながら、触発する対象の想定のされ方と物自体の想定のされ方の以上

のような相違にもかかわらず、カント自身のテキストの中で、両者を同一のものと考えざるを得ない多くの個所がある。例えば、『プロレゴメナ』の中で、「実際、我々が感官の対象を当然にも単なる現象と見なすならば、同時にこのことによって、現象の根底に物それ自体があることを承認する。といっても、我々は物がそれ自体としていかなる状態にあるかを知らず、ただその現象だけを、即ち我々の感官がこの不可知な或るものによって触発される仕方だけを、知るのである」 (§ 32) とカントが言う時、現象の根底にある物それ自体とその不可知性、および「この不可知な或るもの」による触発が主張されているのであるから、触発する対象と不可知な物自体とが、同一視されていると見てよいであろう。また、『純粹理性批判』においても、「このような現象の根底にあり得る (zum Grunde liegen mögen) 物それ自体」(A49・B66) として、物それ自体が現象の根拠 (Grund) だとされており、さらに、「感性の真の相関者、即ち物それ自体」(A30・B45)、或いは「対象において感覚に対応するものは物自体 (事物性、実在性) としてのあらゆる対象の超越論的質料である」(A143・B182) として、物自体が感性の相関者や感覚に対応するものとして扱われている。その相関の仕方、ないし対応の仕方は、物自体による感性の触発と解することが自然であろう。さらに、「外的現象の根底にある或るもの、即ち我々の感官が、空間、物質、形などの表象を受け取るように、我々の感官を触発するところのもの」(A358) という叙述を、先の「現象の根底にあり得る物それ自体」という叙述と合わせて考えると、物それ自体と触発する対象との同一視は一層明らかであろう。

しかも、『道徳の形而上学への基礎づけ』の中の次の文章においては、触発する対象と物自体との同一視は確定的だと言ってよい。「我々が意志することなしにもつ表象(感官の表象のように)はすべて、対象が我々を触発する限りにおいて、対象を我々に認識させるのであり、その場合、対象がそれ自体において何であるかは、我々にとって不可知に留まる。従って、このような種類の表象に関しては、悟性が加え得る最も緊張した注意と明瞭性にもかかわらず、我々は単に現象の認識に至り得るのみであり、決して物それ自体の認識には至り得ないのである。……この区別(ともかくそれは、我々に他から与えられ、そ

の際我々が受動的であるような表象と、我々がもっぱら我々自身から産出し、その際我々の活動性を表示する表象との、相違に注意することによる）がなされると、現象の背後に、さらに現象ではない何か他のもの、即ち物自体を、許容し想定せざるを得ない、ということが帰結する。たとえ、それは我々に決して知られ得ず、ただそれが我々を触発する仕方を知るのみであり、我々はそれにそれ以上近づくことはできず、我々は物がそれ自体において何であるかを知り得ないということに甘んじるとしても<sup>7)</sup>。

このように、ここでは対象に対する我々の受動性から対象による触発が想定され、その対象がそれ自体においては不可知であることが主張されているにとどまらず、我々に受動的に与えられる表象と、我々が能動的に産出する表象との区別への注目が、現象と物自体との区別の根拠とされているのである。つまり、触発する対象を想定せざるを得ない根拠が、物自体を想定する根拠と同一視されているのである。さらに、上の引用文の中で下線を引いた3箇所「それ」(sie)は、いずれも「物自体」(Dinge an sich)と考えざるを得ないが、そうすると、ここでは「物自体が我々を触発する」ということが、明言されることになるのである。

そこで、触発する対象と物自体との関係を、その区別を踏まえながらも、両者がいかにして同一であり得るのかという視点から、改めて考え直してみる必要がある。まず、カントが対象について考察する出発点は、あくまでも現象である。現象とは、その所与性からいって、感性が対象によって触発される限りにおいて与えられるところの、「経験的直観の無限定な対象」であった。ところで、このように現象そのものと触発する対象とに、常に二重化して考えられている現象から、触発する対象そのものを取り出そうとすれば、現象を規定している感性の主観的条件を一切捨象して考えなければならない。そうすると、そのことによって現象そのものはすべて消え去り、そこに残ると想定されるものは、触発作用の原因となる対象のみであろう。しかし、「直観のすべての主観的条件が捨象されても、なお残るもの」(A26・B42)とは、まさに「物自体」にほかならない。このようにして、触発する対象は、その想定のためには現象の所与性と感性の受容性から離れてはあり得ず、また対象による触発の仕方が、

現象の仕方にほかならなかったが、しかし触発する対象は現象そのものではあり得ず、現象と対応しながらも現象からは独立な存在であり、従って感性の主観的条件を捨象しても、なお残るものであり、その意味では、まさに物自体なのである。

従ってその限りでは、先に見たところの、同じ「対象」が現象と触発する対象とに二重化されることと、「同じ対象」が現象と物自体という「二重の視点」から考察されることとが、一つに重なり合うとすることができる。しかも、この二重化ないし二重の視点は、常に現象としての対象に即してのものであるから、カントは「現象は常に二側面をもつ」（A38・B55）と言うのである。従って、現象は常に何ものかの現象であるが、何ものかが現象するということは、この何ものかが我々の感性を触発する限りにおいてなのであり、この何ものかとは、現象に即して考えられながらも、それ自身が現象ではあり得ず、従って物自体でなければならない。——これがカントの触発と物自体に関する基本的な考え方であろう。

## 5. 「物自体のアポリア」について

では、以上のように触発する対象を物自体として理解する時、いわゆる「物自体のアポリア」については、どうなるであろうか。カント自身が触発する対象を物自体と考えていると解釈できたとしても、そこに常にこのアポリアが付きまとうとすれば、確かにヤコービが言ったように、「物自体の前提なくしてはカントの体系に入れず、物自体を前提してはカントの体系にとどまり得ない<sup>(8)</sup>」ということになり、カント以降の哲学史が示しているように、カント哲学の観念論的乗り越え、ないし現象主義的徹底化によって、現象の根拠としての物自体を否定し、カント自身もっていた实在論的側面を否定する方向に進まざるを得ないことにもなる。そこで「物自体のアポリア」について、实在論を擁護する方向から、改めて検討しておきたい。<sup>(9)</sup>

ヤコービの『信念についてのディヴィッド・ヒューム、或いは観念論と实在論』に取められた「超越論的観念論について」におけるカント批判の要点は、カントは物自体が感性を触発すると言うが、しかしこれは、物自体は全く不可知で

あり、これについて何事も語り得ないとする、カント自身の説に矛盾するではないか、ということである。シュルツェの『エネシデムス、或いはラインホルト教授によってイェーナで出版された基本哲学の基礎について』における、カント、ラインホルトへの批判は、物自体による触発を主張することは、経験の限界を越えて、物自体に「因果性」のカテゴリーを適用することであって、これはカテゴリーの経験的使用のみを承認して、超越論的使用を否認するカント自身の説に矛盾する、というものである。両者のカント批判の越旨は同じものであるが、前者は物自体の不可知性と物自体による触発の想定との矛盾を突くというものであり、後者はその矛盾を物自体へのカテゴリーの使用に関して突く仕方のものである。

では、これらの批判について、どう考えるべきであろうか。まず前者のヤコービの批判から見てゆこう。この批判については、カント自身に即しても、応えることができると思われる。実は、物自体と触発の問題において、全く不可知なはずの物自体が、我々の感性を触発すると、何故言い得るのか、という問いの立て方そのものが、そもそも逆転していると言わなければならない。カントの議論に即して言えば、すでに見たように、触発する対象の想定は、対象の所与性と感性の受容性と、一つに結びついていた。つまり、対象が現象として我々に与えられていること、および我々の直観が感性的直観として、対象を受け取る能力であることの承認から、感性を触発する対象の想定が導き出されていたのである。そしてその場合、所与の現象を触発の結果と見て、その触発の原因をそれだけで取り出そうとすれば、感性の主観的条件をすべて捨象して考えなければならないが、それが物をそれ自体として考察することであり、このようにして想定された物自体は、そもそも直観され得ないという意味で、不可知だとされたのである。しかもカントによれば、我々の認識は、感性的直観に与えられた多様が、構想力によって総合され、さらに悟性の根源的統覚の下でカテゴリーの機能によって統一されて初めて成立する。それ故「可能的経験において、各々の対象が直観の多様の総合的統一という必然的条件に従う」(A158・B197)ということが、「すべての総合的判断の最高原理」(ibid.)なのである。従って、我々の認識の対象は、そのようにして総合・統一された現象な

のであり、決して物自体ではあり得ない。それ故、物自体は単に直観され得ないという意味においてだけでなく、直観され得ないが故に認識もされ得ないという意味で、不可知になるのである。このようにして、カントにおいて、決して不可知な物自体が出発点なり前提なのではなく、逆に現象としての対象と感性の受容性が出発点なのであり、そこから触発する対象としての物自体と、その不可知性が帰結したのである。カントが、我々は物自体を「たとえ認識できないにしても、少なくとも考えることが可能でなければならない」(BXXVI) と言うのは、以上のような意味においてなのである。従って、カントが不可知論に基づく二元論という認識論的立場を、そこから帰結させることの哲学上の問題点はあっても、(この点は後で検討したい)感性を触発する物自体と、その不可知性の主張とは、何ら論理的に矛盾するものではないのである。

しかしながら、我々は物自体を「考えることが可能でなければならない」にしても、それを考えるということ、従ってその意味で物自体にカテゴリーを適用することが、哲学的にいかにか根拠づけられるのか、そしてカントの批判哲学の中でいかなる位置づけをもつのか、という問題は残る。先のシュルツェのカント批判は、まさにこの点を突いていたのである。これは先のヤコービの批判以上の説得力をもっていることを、我々も認めなければならないであろう。しかしまた、このシュルツェの批判に答える手掛りは、たとえカント自身においては十分明確ではなかったとしても、やはりカント自身の中に見いだすことができる。以下では、この問題を、(i)「経験的認識」と「超越論的認識」および「超越論的仮象」との区別、(ii)物自体概念の多義性、(iii)物自体への「因果性」カテゴリーの適用、という三つの論点から見てゆきたい。

#### (i) 経験的認識、超越論的認識、超越論的仮象

まず第一に、「経験的認識」(die empirische Erkenntnis)と「超越論的認識」(die transzendente Erkenntnis)、および「超越論的仮象」(der transzendente Schein)という三種類の議論のレベルを区別しなければならない。

カントは、数学と自然科学が学問の確実な道を歩んでいることを事実として認め、「経験的認識」が厳密な普遍性と必然性をもった認識として成立することの根拠を問う。この問いは、「ア・プリオリな総合判断はいかにして可能か」



(B19) と定式化される。ところで、この問題を究明する認識それ自身は、「経験的認識」ではあり得ず、それは或る意味では、経験を越えた認識であり、カントはそのような認識を、「超越論的認識」と呼ぶのである。即ち、「私は、対象にではなく、対象についての我々の認識の仕方に——それがア・プリオリに可能である限りにおいて——一般的に関わる一切の認識を、超越論的認識という」(B25) と、カントは述べている。従って、空間・時間のア・プリオリ性を明らかにする「超越論的感性論」と、純粹悟性概念としてのカテゴリーを発見し、かつその客観的妥当性について「超越論的演繹」を行ない、その中で「超越論的統覚」の機能を解明し、さらに感性と悟性とを媒介してカテゴリー使用の条件を与える「純粹悟性の図式性」や、カテゴリーの経験的使用の具体的原則を示す「純粹悟性の原則の体系」等を含む、「超越論的分析論」は、いずれもまさにその意味で「超越論的認識」なのである。

それに対して、カントによれば、人間理性は、カテゴリーの使用を可能的経験の領域に限定するところの、「内在的原則 (die immanente Grundsätze)」(A296・B352) によって、「経験的認識」を成立させるだけでなく、「経験の制限を除去する原則、否むしろ、これを踏み越えることを命じる原則」(ibid.)、即ち「超越的原則 (die transzendente Grundsätze)」(A296・B352) によって、カテゴリーの「超越論的使用」を行ない、そこから必然的に「超越論的仮象」を生じさせることになる。つまり理性は、経験の限界を越え出て、制約されたものから無制約なものを求め、「思惟する主体」、「現象の制約の系列」、「思惟一般の一切の対象の制約」についての「絶対的統一」(A334・B391) を求め、その各々を、靈魂、世界、神という「超越論的理念」として想定することになる。しかしまた、その各々が、パラロジスムス、アンチノミー、理論的証明不可能性に陥っていることが明らかにされるのであり、このような「超越論的仮象」への批判が、「超越論的弁証論」の課題なのである。

では、以上のように「経験的認識」、「超越論的認識」、「超越論的仮象」という三種の議論のレベルのうち、“物自体による触発”を論じる議論は、どこに属するであろうか。それはもちろん「経験的認識」ではないが、しかし現象の所与性や感性の受容性の分析と結びついたこの議論は、先の意味での「超越論



「仮象」ではないはずであり、従ってそれはやはり「超越論的認識」に属すると考えなければならない。ところが、カントの「超越論的認識」の主要課題が、認識のア・プリオリな条件の解明に向けられているため、「ア・プリオリな総合判断」のむしろ総合性に関わる感性の触発の問題は、カント自身の中では、位置づけが不明確になってしまっているのである。

さらに問題は、「超越論的認識」におけるカテゴリーの使用とその機能について、カント自身においては明確な位置づけがない、ということである。先の「経験的認識」および「超越論的仮象」におけるカテゴリー使用の意味は、極めて明白である。前者において、それは「ア・プリオリな総合判断」を可能にする不可欠の条件なのであり、逆に後者において、それはそもそも「仮象」を生み出す根拠なのである。それらに対して、「超越論的認識」におけるカテゴリーの役割について、カントは何ら明確な規定を与えていないが、それはカント自身のカテゴリーの機能の捉え方と無関係ではないと思われる。カントは、カテゴリーの機能について、「様々な表象に一つの判断の中で統一を与えるのと同じ機能が、また様々な表象の単なる総合に、一つの直観の中で統一を与えるのである」（A79・B104f.）と述べて、悟性による判断の論理的機能としてのカテゴリーが、同時に直観の多様を総合的に統一する機能として働く、と捉えている。つまり、カントによれば、カテゴリーの機能とは総合的統一の機能なのである。ところで、「超越論的認識」の性格をふり返ってみると、それは「経験的認識」そのものを考察の対象として、それが普遍性と必然性をもつ確実な認識として成立する根拠を問い、そのために、我々の認識能力を、感性の受容性と悟性の自発性とに分析し、また認識の条件をア・プリオリなものとしてア・ポストエリオリなもの、および形式と質料とに分析し、さらに感性と悟性における形式的条件である空間・時間、カテゴリーなどを、ア・プリオリなものとして抽出してゆくものであった。従って、「超越論的認識」を遂行する思考の働きは、表象の総合的統一よりはむしろ、「経験的認識」そのものとそれを遂行する我々の認識能力の分析にある。しかしながら、「超越論的認識」を遂行する思考と、「経験的認識」における思考、即ち悟性とは、その対象のレベルや、統一か分析かという機能のあり方の相違はあるとしても、やはり同じ思考なのであるから、同じ

判断の論理的機能として、そこに相違があるはずはない。従って、「超越論的認識」においても当然、思考一般の条件としてのカテゴリーが使用されていないなければならないのであるが、カントはこの「超越論的認識」におけるカテゴリーの分析的機能の明確な位置づけを欠いているのである。

以上の点で、カント自身に不十分さや不明確さがあり、先のシュルツェの批判が、まさにこの点を突いていたとしても、しかし、“物自体による触発”を論じる議論が、「経験的認識」とも「超越論的仮象」とも区別され、カントが「超越論的認識」と呼ぶところの、哲学的認識に固有のレベルの議論として位置づけられ、かつそのような哲学的認識におけるカテゴリーの使用と、その分析的機能が明確にされることによって、先のシュルツェの批判への回答の第一歩が開かれる、と私は考える。

#### (四) 物自体概念の多義性

第二の問題は、「物自体」概念の多義性の問題である。カントの物自体の「感性論」段階での意味は、すでに見たように、我々の感性の主観的条件を捨象して、それ自体として考えられた物、ということであった。そして「分析論」の大半においても、この意味は不変である。ところが、「分析論」の最後の章である「一切の対象一般を現象体 (Phaenomena) と知性体 (Noumena) とに区別する根拠について」の章で、「物自体」概念はさらに新たな意味をもたされてくる。即ち、カントによれば、「もし我々が、我々が対象を直観する仕方を、その対象のそれ自体としての性状から区別して、現象としての或る対象を、感性体 (Sinnenwesen) (現象体 Phänomena) と名づけるとすれば、それ自体としての性状に従った、まさに同じ対象であるか、——たとえ我々がその対象のそれ自体における性状について、直観することができないにしても——または、我々の感官の客観では全くない他の可能な物かを、もっぱら悟性によって思惟される対象として、前者の感性体にいわば対立させて、これを悟性体 (Verstandeswesen) (知性体 Noumena) と呼ぶ、ということが、すでに我々の〔純粹悟性〕概念のうちに存するのである」(B306) と述べて、まず、物自体を「知性体」として把え直す。しかもカントは、「我々の感性的直観の対象とならない物」を「消極的意味における知性体」(B307) と名づけ、「非感性的直観」ないし「知

「直観」の対象としての「知性体」を「積極的意味における知性体」(ibid.)と名づけ、後者の場合の知的直観は、「全く我々の認識能力外」のものであるから、我々によっては、前者の「知性体」のみが意味をもつ、とする。そしてそこからカントは、「知性体という概念」は、「感性的直観が物それ自体にまで拡張されないために、従って感性的認識の客観的妥当性を制限するために必要な概念」(A254f.・B310)であり、従って、「感性の越権を制限するための、限界概念 (Grenzbegriff)」(A255・B310f.) だとしているのである。

このように「限界概念」として位置づけ直された物自体は、もはや「感性論」段階の物自体にとどまらず、否むしろ文字通りの「物」ではなく、「弁証論」において論じられる、靈魂、世界、神という「純粹理性概念」即ち「理念」(Idee)の対象という意味をもってくるのである。

しかし、カントの「物自体」概念の拡張はこれだけにはとどまらない。特に「弁証論」第2章「純粹理性のアンチノミー」における第9節IV「世界の出来事をその原因から導出する総体性という宇宙論的理念の解決」(A532ff.・B560ff.)において、人間の行為の原因を、現象における「自然必然性」に従う「経験的性格」(der empirische Charakter)と、物自体における「叡知的性格」(der intelligible Charakter)とに区別し、後者によって「自由による因果性」が可能になることが示される。このようにして導出される「叡知界」としての物自体は、単に「それ自体として考えられた物」でも、「超越論的仮象」としての物自体でもない。むしろ、人間の主体的実践の領域として、一層積極的な意味をもってくるものであり、このような問題設定が『実践理性批判』へと引き継がれてゆくのである。つまり、理論的認識の対象としては不可知なものとして残された物自体が、実践的認識の領域において、改めてその本来の対象となってくるのである。

以上のように見てくると、カントの「物自体」概念は、「限界概念」としての「知性体」を媒介項として、少なくとも三つの意味をもつことになる。即ち、元来の物自体、つまり「それ自体として考えられた物」および、靈魂、世界、神という「超越論的理念」としての物自体、さらに実践的認識の対象としての「叡知界」である。私はこれらを便宜上、それぞれ「物自体1」、「物自体2」、

「物自体3」と名づけておきたいと思う。

(イ) 物自体へのカテゴリーの適用

さて、物自体概念をこのように区別して考えるとすると、「物自体へカテゴリーを適用してはならない」というカントの主張の意味を改めて考え直さなければならぬ。少なくとも「物自体3」へは、カテゴリーが適用されてはならないどころか、むしろカテゴリーの適用が積極的な意味をもつのである。そこで、各々異なった意味をもつ三つの「物自体」へのカテゴリーの適用が、それぞれいかなる意味をもち、またいかなる事態を生じさせるかを、改めて検討してみよう。——これが、シュルツェのカント批判を検討するための第三の問題である。

まず、「物自体1」へのカテゴリーの適用、ないし適用不可能性ということには、先の「経験的認識」と「超越論的認識」とに対応した二つの意味がある。

それは第一に、カテゴリーの総合的統一の機能によって認識される対象は、感性的直観に与えられる現象のみであって、物自体に関しては、それが我々の直観には決して与えられないものであるが故に、そもそもカテゴリーを適用することなど不可能である、という意味である。これは、「超越論的演繹論」における次の言葉に示されている。「カテゴリーは、可能的経験の対象として認められる限り以外の、いかなる物の認識にも使用されることはない」(B147f.)。「[純粹悟性] 概念を、我々の感性的直観を越えてさらに拡張することは、我々に何の役にも立たない。なぜなら、そのような時には、それは客観についての空虚な概念なのであり、我々は客観について、それがそもそも可能か否かを、そのような空虚な概念によって判断することができないからである。即ち、その概念は、客観的実在性をもたない単なる思想形式にすぎない。なぜなら、その概念がもっぱら含むところの統覚の総合的統一が、それへと適用されることができ、そのようにして概念が対象を規定することができるような、いかなる直観をも、我々はもっていないからである。我々の感性的で経験的な直観のみが、その概念に意味と意義を与えることができるのである」(B148f.)。

第二の意味は、すでに物自体と触発に関して見たように、現象の所与性と感性の受容性から、感性を触発する原因として物自体を想定するという、哲学的

反省におけるカテゴリーの使用である。

この両者の「物自体1」へのカテゴリーの使用を比較してみると、第一の場合は、カテゴリーによって総合統一される対象は、そもそも物自体ではあり得ないのであるから、物自体にカテゴリーを適用すると言っても、それは、“直観に与えられない限りでの対象、従ってカテゴリーの適用が不可能な限りでの対象にカテゴリーを適用する”という論理的矛盾を犯すことになる。それに対して第二の場合は、物自体の実在性や触発の原因性を主張する哲学的認識としての独自の意味をもつものであり、しかも、その主張それ自身においては、何の論理的矛盾をも含んでいないのである。従って、「物自体にカテゴリーを適用してはならない」という命題の「物自体」を「物自体1」と取るにしても、その意味は、ここで見た第一の場合に限られると考えなければならない。

次に、「物自体2」へのカテゴリーの適用とは、「超越論的理念」としての、霊魂、世界、神についての形而上学的主張を行なうことであり、これが「超越論的仮象」にすぎないというカントの批判は、すでに見た通りである。従って、「物自体へカテゴリーを適用してはならない」という命題における「物自体」を「物自体2」と理解する場合、その意味は極めて明瞭である。

さらに、「物自体3」へのカテゴリーの適用については、禁止されるどころか、むしろ実践的認識として積極的な意味をもつことは、すでに見た通りである。しかもここで重要なことは、先の「物自体1」へのカテゴリーの適用における第二の意味、即ち“感性を触発する原因としての物自体”との類比において、「物自体3」へのカテゴリー適用の可能性が考えられ、人間の行為の原因の「観知的性格」が想定されているという点である。カントは次のように述べている。「この観知的性格は、確かに決して直接には知られ得ないであろう。なぜなら、現象する限りにおいて以外に、我々は何ものをも知覚できないのだから。しかし、この観知的性格は、やはり経験的性格に即して考えられねばならない。それはちょうど、我々が一般に、超越論的对象[物自体]がそれ自体として何であるかについて、何ら知らないにもかかわらず、思考においてこれを現象の根底に置かなければならないのと同様である」(A540・B568)。このように、現象と物自体とを区別し、かつ物自体を現象の根底にある触発の原因として想

定することが、それとの類比において、「叡知界」における「自由による因果性」を、現象としての人間の行為の根底において考え、それを「感性界」における「自然法則に従う因果性」と矛盾なく両立させることの、前提となっているのである。

以上のように見てくると、「物自体にカテゴリーを適用してはならない」という命題によって、カントが何を意味していたことは、明白である。そしてその命題が、物自体を触発の原因として想定することと、何ら矛盾するものではないことも、また明白である。

我々は以上で三つの論点を検討してきたが、これらによって、物自体へのカテゴリーの適用に関するシュルツェのカント批判に対して、十分応えることができる、私は考える。

## 6. カントの二元論と不可知論の問題点

我々は以上の議論で、カント自身に即しながら、物自体と触発の問題を検討し、カントが現象の根底に物自体の実在性を認め、しかもそれを我々の感性を触発する原因として想定している点を、擁護してきた。しかしながら、カント自身においては、同時にそこから物自体の不可知性と、現象と物自体の峻別、さらに理論的認識と実践的認識との二元論が帰結させられていたのである。同一の対象を、現象と物自体との二重の視点から考察するというカントの思想も、実は、経験的認識の対象としての現象と、実践的認識の対象としての物自体という二元論へと導くための、前提だったのである。しかも、「私は信仰に場所を得るために、知識を除去しなければならなかった」(BXXX) というカントの言葉が端的に示しているように、「信仰」と「知識」を二元的に分離するための媒介項として、不可知論が介在させられていたのである。

そこで小論の最後に、この現象と物自体との峻別、および物自体の不可知性ということの問題点を、検討しておきたい。

まず、同一の対象が二重の視点から考察されるという場合、それはまさに同一対象の考察であるべきであって、カントのように現象と物自体とを峻別し、物自体概念を多義的なものとして拡張し、そこに伝統的な形而上学的世界全体

や、人間の実践や道徳の領域をも意味させてゆくことは、もはや同一対象の考察という意味を失わせるものである。（なおカントは、現象と物自体との二元論が、自由と必然性とのアンチノミーの解決として有効であると考えているが、この点での問題点は、機会を改めて検討したい。）カント自身が明らかにしたように、感性的表象の所与性と感性の受容性ということへの反省が、感性的表象という一重のものに即して、それを感性的表象そのものと、感性から独立して存在しながら、感性を触発する対象とに、二重化して把握する道を開くのである。そしてこの一重の表象の二重の把握ということからすれば、我々が感覚的知覚によって、対象をありありと表象している時、我々はまさに「対象の表象」をもつのである。ここで「対象の表象」ということの意味は、それが表象である限り私の内的な主観的表象にすぎず、私が視線を他に転ずれば、それ自身消滅してしまう断続的な表象でありながら、しかしそれが対象についての表象として、私の意識から独立な外的対象の表象なのであり、私が視線を他に転じても、それ自身は消滅することのない持続的な対象についての表象だということである。言いかえれば、「対象の表象」とは、対象についての客観的意義をもつ表象ということであり、表象でありながら表象から独立な対象を表示する、という二重性をもつもの、ということである。

なおここで、そうした二重の把握の手掛りとなる「感性の受容性」ということを、正確に理解しておく必要がある。それは、感性的能力が全く受動的であることを意味してはいない。対象を注視する我々の意識の働きは、それ自身能動的なものであり、我々が対象を感覚的に知覚するといっても、特定の対象を抽出、選択し、注目、注視するといったことがなければ、そもそも対象としての確定性をもった表象は生じ得ないであろう。しかしながら、対象を注視する我々の意識がいかにも能動的であれ、やはり対象は与えられなければならないのであり、我々が自発的に対象の知覚を作り出すわけではないのである。意識の能動性といっても、対象を受け取る「受容性」としての感性の能動性と、対象について考えるという思考の能動性とは、その能動性のあり方が異なるのである。このことは例えば、天体の観測によって、太陽や星の動きを知覚することと、地球の自転や公転を考えることとの相違を反省してみても、明らかである。



う。

そこで次に、「対象の表象」における、対象そのものについてはどうであろうか。カントは、表象から独立な対象そのものを、物自体と捉え、それは我々の感性の主観的条件を捨象して考えられた対象であるから、不可知であるとした。つまり、カントは、“我々が対象を直観するための主観的条件を捨象した限りでの対象、従って直観され得ない限りでの対象は、直観され得ない、即ち不可知である”という分析的命題を主張したのである。確かにこれは分析的命題であるから、否定し難いように思われるが、しかし逆に、それが分析的命題にすぎないが故に、そのことを敢えて主張することの当否が問われなければならない。しかも、そうした仕方では不可知な物自体を可知的現象から峻別することの当否が問われなければならない。

実は、我々の直観を捨象した限りでの物それ自体が、直観可能か否かを問題にすること自体が、無意味なのである。もう少し一般化して言うならば、我々の認識から切り離された、そもそも認識され得ない限りでの対象を想定しながら、その認識可能性を問うこと自体が、無意味なのである。我々の認識の対象について、それが何であり、いかにあるかという問いは、我々がそれを何として認識するのか、いかにあるものとして認識するのか、ということ以外の意味をもち得ないはずである。我々が対象の感性的表象をもっている時、それが感覚的知覚のレベルにおいて何であるかは、当の感性的表象によって示されているのであり、また理論的レベルにおいて何であるか、いかにあるかが問われるならば、当の感性的表象を理論的に説明する仮説を立て、その仮説に基づく実験、観察を通して、その仮説が検証されなければならないのである。こうした方法以外に、対象そのものを知ることの意味が、果してどこにあるであろうか。

従って私は、「対象の表象」ということによって、表象そのものから独立な対象の実在性を承認しながらも、その対象が何であるかは、当の「対象の表象」に問うしかないのであるから、カントのような無意味な問いによって、「不可知な物自体」を帰結させる必要は全くない、と考える。そしてまた、カントの「現象」と「物自体」という二元論の概念的枠組ではなく、感性的レベルでの

対象の規定、ないし感性的レベルで捉えられた限りでの対象を、「現象」と捉え、さらにその現象を説明するところの、理論的レベルでの対象の規定を「本質」として捉え直すことが必要であると思う。つまりその場合、「現象」も「本質」もまさに同じ対象の規定なのであるが、その認識論的レベルが相違するものとして、捉えることが必要であると思う。

以上、カントの二元論と不可知論に対する私自身の批判的視点を述べたが、しかしこれはまだまだ視点にすぎない。カントに関して論じ残した問題と共に、その一層の展開は他日を期したい。

## 注

- (1) 例え次の言葉を参照。

「観念論とは次のような主張において成り立つ。即ち、思惟する实在以外の何も存在せず、我々が直観において知覚すると信じている他の物は、思惟する实在の中の表象にすぎず、実際に、思惟する实在の外にあるいかなる対象もこの表象に対応しない、という主張である。それに対して、私は次のように言う。即ち、物は我々の外にある我々の感官の対象として与えられるが、しかし物がそれ自体として何であるかについて、我々は何も知らず、ただその現象、即ち物が我々の感官を触発することによって、我々の内にひき起こす表象、のみを知るのである。従って、私はもちろん、我々の外に物体が存在すること、即ち物が存在することを認める。物がそれ自体として何であるかに関しては我々は全く不可知ではあるが、我々は物を、我々の感性への物の影響によって我々に与えられる表象によって、知り、この表象に物体という名を与える。それ故その言葉は、我々に不可知な、しかしそれにもかかわらず現実的な、対象の現象を意味するだけである。これを人は観念論と名づけるだろうか。否、これはまさにその反対である。」(I. Kant : Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, hrsg. von K. Vorländer, S. 41f.)

- (2) Vgl. G. Martin : Immanuel Kant Ontologie und Wissenschaft, Vierte Auflage (1969), § 21 Die Aporien des Dinges an sich.
- (3) テキストは、I. Kant : Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von R. Schmidt を用い、引用にあたっては、第一版(A)と第二版(B)のページ数のみを示す。なお引用文中の強調はすべて引用者のものである。また、引用文中の〔 〕は引用者の補足である。

- (4) 以上の「物自体」或いは「物それ自体」の読み方については、G. Prauss : Kant und das Problem der Dinge an sich, Zweite verbesserte Auflage (1977), Kapitel I. Der Ausdruck “Dinge an sich” を参照。

ただし、「物自体」による触発とは、……まさに経験的な物による触発を意味することにほかならず、それを超越論的—哲学的反省がまた“それ自体として”考察しなければならないのである」(ibid., S. 197) というプラウスの「触発の問題」への解答には、賛成し難い。

- (5) E. Adickes : Kant und das Ding an sich (1924), S. 4.  
(6) 黒積俊夫「カントの『触発』のテーゼ」(下)、『テオリア』九州大学教養部哲学科紀要、第14輯、1971)参照。この論文では、『純粹理性批判』において「触発する」(affizieren) という動詞が現われる38個所について検討されている。  
(7) I. Kant : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hrsg. von K. Vorländer, S. 76f.  
(8) F. H. Jacobi : Gesammelte Werke Bd. 2, S. 304.  
(9) 「物自体のアポリア」をめぐる諸議論については、先に挙げた G. Martin の著作のほかに、次のものを参照。

E. Cassirer : Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Dritter Band, Die Nachkantische Systeme (1920). シュルツェについては主にこの文献によっている。

H. Herring : Das Problem der Affektion bei Kant (1953), Teil I.

黒積俊夫「カントの『触発』のテーゼ」(上)、『テオリア』第13輯、1970) など。

- (10) 以上の論点に関しては、黒積前掲論文参照。  
(11) 以上の論点に関して、次の二つの文章を参照。

「物自体(物の中には精神や神も含まれる)とは、対象が意識に対してある一切のもの、即ち一切の感覚規定と一切の規定された思想が、捨象された限りでの、対象を表現している。何が残っているかを見るのは容易である。——全くの抽象物、彼岸としてのみ規定された全くの空虚、表象・感覚・規定された思惟等を否定するもの、である。しかし同様に、この残滓そのものが思惟の産物にすぎぬこと、まさに純粹な抽象へと進んだ思惟の産物にすぎぬこと、このような空虚な自己同一性を対象とする空虚な自我の産物にすぎぬこと、への反省も簡単なことである。」(G. F. Hegel : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Werke in 20 Bänden, Werke 8, § 44)

「成程、世界に存在する物体は人間の存在とは独立に存在している。しかし物体がどういうあり方で存在しているかは、我々人間に物体が現われる 現われ方（科学的観測に対する現われ方をも含む）を介してのみ、考え得ることである。人間に対する 現われ方を全く離れて物自体がいかにあるかを問うことは、『人間にいかなる仕方でも感知されない限りでの物が、いかにあると感知されるか』という無意味な問いを問うことである。」（木曾好能「物の本性序説」『理想』No.509, 1975）