

カント『純粋理性批判』における認識の問題

澁谷 久

目次

はしがき

第1章 „a priori“と„transzendental“

第2章 三重の綜合

第3章 先驗的統覚と内官

第4章 意識一般

第5章 先驗的統覚と悟性

第6章 先驗的統覚と構想力(1)

第7章 先驗的統覚と構想力(2)

第8章 先驗的統覚と時間

第9章 先驗的統覚と判断

第10章 先驗的統覚と対象と触発

むすび

は し が き

H. コーエンがカントの『純粋理性批判』を経験の理論 (Theorie der Erfahrung) と看なしたことは余りにも有名である。もとよりこの見解に対して異議を唱える者もいるが、H. コーエンの見解にはそれなりの根拠がある。彼にとっては経験 (Erfahrung) とは学的認識 (wissenschaftliche Erkenntnis)の謂である。いうまでもなく、彼が『純粋理性批判』に即して学的認識としての経験について語る場合、経験の理論はあくまでも数学および数学的自然科学に限られている。H. コーエンはカントにおける経験の概念を自然認識の概念として理解しようとする⁽¹⁾。

それでは、経験 (Erfahrung) とは何であろうか。カントにあっては *Erfahrung* と *Empirie* は明瞭に区別されている⁽²⁾。経験が単に *empirisch* であるならば、それは偶然的である。経験が学的認識の名に価するには、それは必然性をもたなければならない。したがって経験は *empirisch* ならざるものを自己のうちに含まなければならない。すなわち経験は *a priori* なものを自己の構成原理としなければならない。「……必然性と厳密な普遍性とは、ア・プリオリな認識の確実な目印であり、だからたがいに分離しがたく結びついている⁽³⁾。」経験は *empirisch* なものと *a priori* なものとの統一である。経験は全く異なった二つ

の要素から成り立つ。その一つは認識の質料であり、他は形式である。前者は感官を介して受容されるものであり、したがって感覚に属する。後者には二種のものがあるが、そのいずれも認識の質料を秩序づける形式である。これらの形式は感性の形式と悟性の形式である。

感性の形式は時間および空間であり、純粋直観とも呼ばれる。われわれの直観は経験的直観である。カントによれば、経験的直観は感覚に属するものと純粋直観とから成り立つ。われわれの直観は感性的直観である。われわれの直観にあっては直観の内容は与えられなければならない。感性的直観による表象は、われわれが対象によって触発される仕方にかかわる。この表象はいまだ経験に価せず、学的認識ではない。表象は変容されなければならない。それは変容の過程を経て初めて経験となる。時間・空間の形式を介して経験的直観の不定の対象 (表象) が与えられる。この表象の与えられ方の解明が「先驗的感性論」の課題であり、与えられた表象の変容の過程の究明が「先驗的分析論」の課題である。

カントにあっては変容の過程は綜合ないしは綜合的統一の過程である。綜合的統一は主観の自発的な作用によってなされる。それは意識における統一にほかならない。表象は、意識されることなしに、認識となることはない。本論文における問題の核心は意識における表象の統一の過程にある。

第1章 „a priori“と„transzendental“

カントの認識論で問題になるのは、認識の可能性の „ob“ ではなく、むしろ認識の可能性の „wie“ である。「いかにしてア・プリオリな総合的判断は可能であるか？⁽⁴⁾」がカントの認識論の出発点である。われわれは現に経験を有し、学(Wissenschaft)は事実(Faktum)として存在する。カントにとっても数学や数学的自然科学は彼の時代に事実として存在していた。或る事実を認め、この事実のよってきたる源泉や構成要素へと遡るのが、一般にカントの方法である。カントの認識論はこのような方法において認められるのであり、われわれが以下で問題にする „a priori“ もこのような観点から論じられなければならないであろう。

ところで, „a priori“ という概念に対立するものは, „a posteriori“ であるが, このほかになお „a priori“ に対立する概念として „empirisch“ という概念があることはすでに明らかである。カントは例えば次のようにいう。「ただ純粹直観ないしは純粹概念だけがア・プリオリに可能であり, 経験的直観ないしは経験的概念はア・ポステリオリに可能であるにすぎない⁽⁵⁾。」 „a priori“ は先ずそれ自身内的なものであり, 主観の外なるもの, つまり対象的なものではない。カントの言表に即して更に問題を究明しよう。「空間と時間はほかならぬこの私たちの様式の純粹形式であり, 感覚一般はその実質である。前者の空間と時間だけを私たちは, ア・プリオリに, 言いかえれば, すべての現実的知覚に先立って認識することができ, それゆえにそれらは純粹直観と呼ばれる⁽⁶⁾。」とカントはいう。彼の言表からすれば, „a priori“ とは現実的知覚に先立つことである。われわれのなす認識の過程を考えるならば, 問題の「先立つ」は明らかに時間的に先立つことであり, またそうでなければならない。だが, „a priori“ をもって単に「時間的に先立つ」とすれば, それはもはや相対的なものであるだろう。カントによれば, 感性や悟性は先天的な認識能力である。先天的総合的認識を問題にするカン

トにとっては, 感性や悟性は相対的な認識能力であるはずがない。それらは単に時間的なものではなく, むしろ時間的であると共に非時間的なものでなければならない。それは更に transzendental でなければならない。カントの認識論をそれ以前の認識論と分つものは実にこの „transzendental“ である。

ところで, カントによれば, 普遍的に妥当し, 必然的である認識が a priori である⁽⁷⁾。しかし, このような「普遍的」や「妥当」あるいは「必然的」をもってしては „a priori“ は解明されない。それでは, いかなる認識が普遍的に妥当するのであろうか。惟うに普遍的妥当性は客観的妥当性にほかならない。客観的妥当性をもたない認識はおよそ認識と呼ぶに値しない。カントによれば範疇は対象に a priori に妥当する。「……カテゴリーは経験の可能性の条件であり, それゆえ経験のすべての対象にもア・プリオリに妥当する⁽⁸⁾。」それでは, 認識にかかわる妥当性とは何であらうか。惟うに妥当性とは関係概念 (Beziehungsbegriff) である。妥当性ということは, 何らかの意味において表象作用ないしは認識能力とその対象との関係を表す。それ故に範疇は対象への適用をまって初めて客観的妥当性を有するのである。認識能力は, 対象があつて初めてその能力を発揮することができるのであり, それ自身ではその能力は単に可能性にすぎない。ところが, このような範疇の妥当性にカントは更に „a priori“ を付加しているが, „a priori“ を先に述べた「時間的に先立つ」と解すれば, 矛盾は避けられない。つまり認識の対象のないところに範疇の妥当性があることになる。このことは「妥当性」の意味する関係概念に乖離する „a priori“ は先験的原理でもあり, 論理的原理でもある。「先天的な認識形式は時間的にではなく, 論理的にすべての認識作用に予め横たわっている⁽⁹⁾。」

認識形式はわれわれの心性の一つの形態である。 „a priori“ はわれわれの心性のあり方を示すものである。 „a priori“ は認識主観の心性に根ざす内的原理である。「空間は, すべての外的直観の根底にある一つのア・プリオリな必然的な表象である⁽¹⁰⁾。」「時間は, すべての直観の根底にある一つの必然的表象である⁽¹¹⁾。」 „zum Grunde

liegen⁽¹²⁾ が „a priori“ の本性である。このようにして „a priori“ の問題は心性の問題である。それは外的経験において予め基礎づけられるものではなく、むしろわれわれの精神の活動から発生すると考えられる⁽¹³⁾。 „a priori“ の可能性はわれわれの精神においてのみ成立する⁽¹⁴⁾。

„a priori“ は学問的精神の問題につながるものであり、対象の構成にまでかわりを有する。「認識の仕方としてのその可能性が先験的に問われる a priori は、単に客観に先行するものではなく、むしろそれは直観として客観を構成するのである⁽¹⁵⁾。」また、「……私たちが物についてア・プリオリに認識するのは、私たち自身がそのうちへと置き入れるものだけである……⁽¹⁶⁾。」いわゆる Hineinlegen とは „a priori“ の投げ入れであり、これによって物は真に対象となる。 „a priori“ は対象の構成原理であり、それは更に認識すなわち経験の可能性の原理でもある。 „a priori“ は経験の形式的制約である。物が対象化されることは、実は物が認識されることにほかならない。対象化と認識は同時的である。物の対象化は主観の自己意識によって初めて可能になる。ところで、 „a priori“ は先に触れたごとく精神のあり方を示すものであるが、精神が機能として現れるとき、それは意識の形態をとる。このように „a priori“ と意識は切り離すことのできないものである。 „a priori“ は対象の構成原理であると共に一切の認識の根である⁽¹⁷⁾。 „a priori“ に関しても経験一般の可能性の制約は同時に経験の対象の可能性の制約である⁽¹⁸⁾。

次にわれわれは „a priori“ との関連において „transzendental“ を問題にする。 „transzendental“ は経験に先立ち、経験の基礎をなすものである。カントにあっては、対象よりもむしろ対象の認識の仕方が問題になるとき、方法論的な意味で „transzendental“ が現れている。われわれは、この方法論的な意味を解明するに先立ち、誤解を避けるために „transzendental“ と „transzendent“ との違いを明らかにしなければならない⁽¹⁹⁾。カント自身も両者を混同し、両者を同一の意味に用いていると解される場合もあるが、原則として両者は区別されている⁽²⁰⁾。一般に „transzendental“ は経験の可能性の制約の原理であ

り、したがってそれは常に経験に即している。ところが、 „transzendent“ は „immanent“ に対立するものであり、経験の限界を超えることを意味する。カントによれば「……可能的経験の諸原理を諸物一般の可能性へと拡大することが超越的であるのは、おのれの対象をあらゆる可能的経験の限界の外部以外ではどこにも見いだせないような、そうした諸概念の客観的実在性を主張することが超越的であるのと、同様である……⁽²¹⁾。」また、「私たちは、その適用があくまで可能的経験の制限をまもる諸原則を内在的の原則と名づけ、この限界を飛び越えざるをえない諸原則を超越的の原則と名づけようと思う⁽²²⁾。」

カントにあっては、範疇は対象一般の概念であり、その限りにおいて現象を超えたものを指向し、現象を超えたものへの適用の可能性を有するといえるであろう。しかし、このことはわれわれの認識にとって何ら意味がない。このような適用は全く transzendent である。範疇は、現象へ適用されて、具体的な認識を可能ならしむるものである。範疇そのものは transzendental であるが、その誤れる適用が transzendent なのである。範疇の誤れる適用から仮象の論理が生ずる。transzendental な能力の適用は常に immanent でなければならない。

ところで、批判とは先ず理能力一般の批判であり、このことはやがて理能力一般の認識する仕方そのものの批判へとつながる。カントは „transzendental“ を次のように定義する。「私が超越論的と名づけるのは、対象にではなく、むしろ〔その認識様式がア・プリオリに可能であるべきであるかぎりにおいての、対象についての私たちの認識様式に総じて〕たずさわるすべての認識である⁽²³⁾。」また、「……超越論的（言い換えれば、認識のア・プリオリな可能性ないしは認識のア・プリオリな使用）と呼ばれざるをえないのはあらゆるア・プリオリな認識ではなく、或る種の表象（直観ないしは概念）がもっぱらア・プリオリに適用され、あるいは可能であるということ、またいかんしてそのように適用され、あるいは可能であるのかを、私たちがそれによって認識するア・プリオリな認識だけである……⁽²⁴⁾。」いずれにせよ、結局、transzendental な認識は

何ら直接に認識の対象にかかわるものではない。

transzendental な認識は、われわれがいかにして認識をなすかの認識であり、いわば認識の認識である。

先にも述べたごとく „transzendental“ は一つには方法論的な意味を有する。例えば先験的对象 (transzendentaler Gegenstand) は方法論上の対象である。それ故にわれわれは先験的对象を直ちにわれわれの認識の対象とすることができない。一般に先験的对象はすなわち物自体であるとされているが、カントの認識論の展開の仕方からすれば、両者にはいくらかの差異がみられる。経験を根源へ遡って分析し、現象が問題になるとき、現象するものが想定されなければならない。これが何であるかについては、われわれは何ら知ることがなく、それはあくまでも未知的なもの=X である。カントは、経験の分析から要請されるこのような対象を物自体といわずに、特に先験的对象と名づけていると解される。いうまでもなくカントの方法は経験を事実と看なし、経験の分析から出発する。ところが、経験は対象の直観に始まり、対象の表象の総合的統一に終る。カントにあっては、対象の認識の仕方の順序と認識の仕方の解明の順序は互いに全く逆の方向をとる。前者は総合の過程であり、後者は分析の過程である。前者は「先験的感性論」から「先験的分析論」への道を辿り、後者は逆の道を辿る。両者のいずれに力点をおくかによって自ずと異なるカント解釈が生れる。

如上のことから、今やわれわれは „a priori“ と „transzendental“ との違いを理解することができる。しかし、先天的認識の先験的認識への移行もまた批判の問題の一つである。対象のあらゆる意味における可能性の認識が先験的認識である。けだし対象とは物が認識されたとき初めて許される概念である。対象の可能性の原理が „a priori“ であるとすれば、対象の可能性の認識の原理は „transzendental“ である。

第2章 三重の総合

『純粋理性批判』の内容は先験論理 (Transzendentallogik) であり、先験論理は経験の論理

(Logik der Erfahrung) である。『純粋理性批判』の目ざすところは経験の論理の解明にある。ところで、われわれに与えられる表象の多様 (Mannigfaltigkeit) はいまだ認識ではない。それは一つに結合されなければならない。結合は総合であり、統一でなければならない。多様な表象は総合され統一されて初めて経験すなわち認識となる。総合や統一は物にすでにあるのではなく、むしろ認識主観にある。認識の過程とは物へのこのような総合や統一の投げ入れの過程である。カントは次のようにいう。「……私が最も一般的な意味で総合と解しているのは、さまざまの諸表象をたがいに加えあわせて、それらの多様性を一つの認識として包括する働きのことである^四。」また、「……多様なものの総合が（この多様なものが経験的に与えられていようと、あるいはア・プリオリに与えられていようと）まず認識を産み出すのであって、この認識は、なるほど最初はまだ粗雑で混乱していることがありうるし、それゆえ分析を必要としはするが、それにもかかわらず総合こそ、本来その諸要素を集収して認識となし統合して或る種の内容となす、そのものにほかならない^四。」総合とは主観における働きであって、この働きをなすものが三つの主観的認識源泉すなわち感官・構想力・統覚である。これら三つはおのおの独自の能力でありながら、相互に密接な有機的関連を有する。三者は単に並列的な関係にあるのではなく、重層的な関連をなしている。カントは次のようにいう。「……私たちが感官に、感官はおのれの直観において多様性を含んでいるゆえ、通観作用を添えるなら、この通観作用にはいつでも総合が対応し、受容性は自発性と結合してのみ認識を可能ならしめうる。ところで、この自発性は、必然的にすべての認識においてあらわれる三重の総合の根拠、すなわち、直観における心の変様としての諸表象の把捉、構想力における諸表象の再生産および概念における諸表象の再確認の根拠である^四。」また、「あらゆる直観は或る多様なものをそれ自身のうちに含んでいるが、しかしこの多様なものは、心が次次におこる諸印象の継続において時間をたがいに区別することがなければ、そのようなものとして表象されるにはいたらないであろう。……ところで、この多

様なものから直観の統一が生ずる（たとえば空間の表象におけるように）ためには、まず第一にこの多様性が通過され、ついでこの通過が取りまとめられることが必要であるが、私は、この働きを把捉の綜合と名づける⁽²⁸⁾。」

直観は表象の多様を含むが、直観が直観である限り、それは一つの全体（Ganzheit）でなければならない。直観は多様であると同時に一つの全体である。それは自らのうちに多様を含む一つの全体である。直観における多様を結合して一つのまとまりあるものにするのが、把捉の綜合である。カントによれば、このような綜合は先天的表象に関しても行われるはずであり、これがなければ時間・空間の先天的表象がないことになる。『純粋理性批判』第一版の叙述は確かにこのことを教えるが、注目すべきことには、その第二版にあっては経験的な把捉のみが語られ、純粋な把捉は生産的構想力の継起的綜合によってとってかわられている。このことはH. ラートケもすでに指摘している⁽²⁹⁾。それで、次に問題になるのは把捉と構想力との関係である。現象は多様を自らのうちに含むものであり、われわれの心性にあっては多様の知覚は孤立分散の状態意識される。したがって知覚の結合が必要である。「……私たちのうちにはこの多様なものを綜合する或る活動的な能力があるのであって、私たちはこの能力を構想力と名づけ、また直接的に諸知覚で行使されたこの構想力の働きを私は把捉と名づける。すなわち、構想力は直観の多様なものを一つの形象たらしめるべきである。それゆえ、あらかじめ構想力は印象をおのれの活動のうちへと取り込まなければならない、言いかえれば、把捉しなければならない⁽³⁰⁾。」このように把捉の綜合は、本来、構想力の一所作に属するものである。

結局、直観は二つのことを意味する。一つは先ず多様の通観である。直観は一つには多様を通観するという働きを意味する。しかし、通観されたものはすでに結果である。直観は他方において通観の結果を意味する。カントのいう直観はこの二つの面を有する。結果としての直観に働くものが把捉であるが、これは実は構想力の働きである。カントのいう三重の綜合の第一段階には、すでに構想力が関与している。構想力の媒介的性格がこ

こにも見られる。構想力は把捉の能力であるが、更に再生産の能力である。把捉と再生産は構想力の二大能力である。把捉と再生産は内官の現象の多様を結合して一つの形象にする⁽³¹⁾。構想力はこのようにカントにおける重要な概念であって、構想力を中心にして『純粋理性批判』の展開を論じようとするものもある。その典型的なものがM. ハイデッガーである⁽³²⁾。

構想力は先ず表象の能力である。すなわち「構想力は、対象をその対象が現在していなくてさえ直観において表象する能力である⁽³³⁾。」しばしば継起し同伴する諸表象はやがて結合され、対象が現前しなくても、その表象の一つが与えられると、他の表象は或る一定の規則に従って心性に与えられる。諸表象が結合されて経験となるには、一定の規則が必要である。これは再生産の法則ともいうべきものである。カントは次のようにいう。「……この再生産のこのような法則が前提しているのは、諸現象自身が実際にそうした規則に従っているということ、また、それらの諸現象の表象の多様なものにおいては、或る種の規則にかなった随伴ないしは継起がおこるということである⁽³⁴⁾。」再生産的構想力はこのような前提の下でのみその能力を発揮し得るのである。「……諸現象がすでにおのずから従っている或る種の規則がそこに支配していないとすれば、再生産のいかなる経験的綜合もおこりえないであろう⁽³⁵⁾。」このことからすれば、現象の必然的綜合的統一の先天的基礎をなして、現象の再生産を可能ならしむるものがなければならない。けだし、われわれのいう現象は表象であり、内官に属するから、このことは当然であるだろう。再生産の汎通的綜合を可能ならしむるものがなければ、認識は成立し得ない。この汎通的綜合を可能ならしむるものが構想力の純粋先験的綜合にほかならない。

構想力の再生産においては、多様の表象の一つ一つを時間的に先なるものに順次に付加していくことが行われる。「……私が先行する表象（線の最初の部分、時間の先行する部分、あるいは順次表象された単位）をつねに忘れてしまい、次の表象へと進んでいって、先行する表象を再生産しないとすれば、一つの全体的表象は、……それどころか空間と時間という最も純粋な第一根本表象すら、

け、決して生じえないであろう⁴³。」再生産の総合は、継起する「今の表象」と「今の表象」……の総合であって、把捉の総合と再生産の総合は不可分離的に結びついている。再生産の総合が把捉の総合を前提するように、再確認の総合は再生産の総合を前提する。ところで、「私たちが思考しているものが、私たちが一瞬間以前に思考したものとまさに同じものであるという意識がなければ、諸表象の系列におけるすべての再生産は無益となるであろう⁴⁴。」同一性の意識のみが表象の多様に統一を与える。すべての総合の根底には同一性の意識が横たわっている。同一性の意識のみが全体的統一を可能ならしむる。「……この一つの意識こそ、多様なもの、順次直観されたものを、ついでまた再生産されたものも、一つの表象のうちへと合一せしめるものにほかならない……⁴⁵。」このことに関してH. コーエンは次のようにいう。「概念における諸表象の再確認は……われわれの精神のうちに先験的制約をもたなければならず、この先験的制約によって概念における総合の統一がなされるのである。概念における総合の統一は総合における意識の形式的統一に基づく。この形式的制約が „transzendente Apperzeption“ である⁴⁶。」

概念すらも如上の意識に基づくのであり、これによって現象の認識が可能になるのである。認識は認識主観と対象との間に存在する一定の関連である。そこには必然性が見いだされなければならない。「……認識は或る対象と連関すべきであることによって、また必然的にその対象との連関においてその対象と合致しなければならない、言いかえれば、或る対象についての概念をなすような統一をもたなければならない……⁴⁷。」われわれの認識の対象は表象の多様であるが、それが単にわれわれの表象の多様にすぎないならば、そこには必然性がみられない。「すべての必然性の根底にはいつでも超越論的条件というものがひそんでいる⁴⁸。」ここでカントはわれわれの表象の必然性の先験的基礎として或るもの一般 (etwas überhaupt) = X を提出する。彼によれば、この或るもの一般 = X が表象を必然的統一たらしむるものであり、この統一が意識の形式的統一にほかならない。この統一の作用がすなわち先験的統覚

の作用である。このようにみてくると、或るもの一般 = X が先験的統覚であるとすらいえるであろう。「……私たちが対象を認識するのは、私たちが直観の多様なものにおいて総合的統一を生じさせたときである……。しかしこの総合的統一は、直観が、その多様なものの再生産をア・プリオリに必然的たらしめ、またこの多様なものがそこで合一する一つ概念を可能ならしめるような、或る規則にしたがう総合のそのような機能によって産みだされえなかったとすれば、不可能である⁴⁹。」われわれの直観の多様の総合において、したがってまた経験の対象の総合において意識の統一の先験的根拠が存在しなければならない。この先験的根拠に立ってのみ対象の思惟が可能である。「……諸直観のあらゆる与件に先行し、だから諸対象についてのあらゆる表象がそれとの連関においてのみ可能であるような、意識のそうした統一なしでは、いかなる認識も、認識相互のいかなる連結や統一も、私たちににおいてはおこりえない⁵⁰。」ここにみられる根源的意識が先験的統覚である。先験的統覚が有する同一性はあらゆる概念の基礎に横たわっている。

第3章 先験的統覚と内官

三つの主観的認識源泉すなわち感官・構想力・統覚は究極には自我におけるものであり、畢竟、認識の根源は自我にある。自我は認識における制約者である。それでは、この自我はいかなるものであろうか。自我には経験的自我と先験的自我とがある。われわれが諸々の対象を知覚し表象するとき、このわれわれも確かに一つの自我である。われわれは身体として存在し、同時に精神として存在する。われわれは精神と身体との全き統一体である。そして、われわれの自我は、身体を有する限りにおいて、経験的自我といわるべきであろう。この自我が対象を知覚し、表象作用をなすのであり、対象を思惟するとさえもいわれるであろう。それならば、このような経験的自我のほか、なお、われわれは先験的自我を認めなければならないのであろうか。もしそうであるとすれば、それは何故であろうか。

われわれが思惟をするとき、それは何らかの意

味でわれわれの自我との関連における思惟であり、そこには常に反省する自我と反省された自我とがある。この場合、反省された自我は一つの客観であり、反省する自我に対する現象である。反省の瞬間に自我は二つに分裂する。ここでわれわれはデカルトの方法的懐疑を想起する。デカルトは先ず外界の一切の存在を疑ったが、最後にいかにしても疑うことのできないものがあつた。それはまさに疑いをなす自我の存在であつた。しかし、このような過程において *cogitatio* はすでに *res cogitans* となっているのではないであろうか。デカルトの哲学は二元論であるとしばしばいわれるが、このことは意識の立場においてもみられるのである。

ところで、カントのいう先験的自我はデカルトにみられる *cogitatio* でもなければ、いわんや *res cogitans* でもなく、最も根源的な自我である。カントは自己の立場を明らかにするために次のようにいう。「形式的観念論（かつて私が超越論的観念論と名づけたもの）は、実質的 またはデカルト的観念論を真に止場するものである⁴⁴。」

カントの立場が *transzendentaler Idealismus* である以上、それは、「自らはもはや客観とはなり得ず、一切の客観の制約となる先験的主観」を認めなければならない。本来、自我の働きは対象化の働きであつて、自我自身は対象化され得ない。

「統覚という自我、したがってあらゆる思考における自我は単数であつて、この単数は数多の主体に分解されえず、したがって一つの論理的に単純な主体を表示するということは、すでに思考という概念のうちに含まれており、それゆえ一つの分析的命題である⁴⁵。」対象を認識しようとするとき、認識主観が時々刻々に変化すれば、認識は行われぬであろう。認識主観は同一でなければならない。同一性の意識においてのみ認識は可能である。認識論的自我は意識の同一性におけるものであり、その本質は全き形式的統一にある。先験的統覚としての自我はすべての内容を捨象したものである。それはまさに „*Ich denke*“ にすぎない。「……この統覚は自己意識であつて、そのような自己意識は、あらゆる他の諸表象にも伴いなければならない、だからすべての意識において同一のものであるところの、我思考すという表象

を産みだすゆえ、いかなるものによつてもそれ以上伴われえない……⁴⁶。」

認識は感官における表象から始まる。この表象は認識主観の外なるものについての表象であり、到底、自我の表象ではない。ところが、認識とは或る意味で外なる表象を認識主観のものにすることである。認識は対象の内在化の過程である。直観における多様な表象が自我の表象となること——もちろん、われわれはこのことを必ずしも意識しているとは限らない——によつて認識は成り立つ。それでは、いかにしてこのようなことが成り立つのであろうか。カントは次のようにいう。「……或る種の直観において与えられる多様な諸表象は、それらがことごとく一つの自己意識に属するとまではゆかないなら、ことごとく私の表象となるとまではゆかないであろう……⁴⁷。」認識主観と表象との関係の根底に、根源的な自我の *Ich denke. — Selbstbewußtsein* が横たわっている。われわれは先に範疇の妥当性を関係概念に求めたが、それと同様に先験的統覚の本質も認識の根底における根源的關係概念 (*ursprünglicher Beziehungsbegriff*) に求められるであろう。そして、自己意識のいわば先験的統一によつて認識が可能になるのであつて、直観といえどもその深き根底にはこのような意識を有するのである。「……純粹統覚は、すべての可能的直観における多様なものの綜合的統一の原理をあたえてくれるのである⁴⁸。」純粹統覚という意識は他の一切の意識に対して前提とされ、その基礎にあるものである。それは単に個人的なものではなく、超個人的で純粹な自我の意識である。それは、意識されることが単に可能である限りにおけるわれわれの一切の表象の相関者である⁴⁹。このような純粹な自我の意識に比して、われわれの現実的意識は全く異なった性格を有する。この現実的意識は変転きわまりない意識であり、同一性の意識ではない。「私たちの状態の諸規定にしたがうところの、内的知覚にさいしての自己意識は、たんに經驗的であるにすぎず、いつでも変化するものであつて、内的な諸現象のこうした流れのうちにはいかなる不変不動の自己もありえないので、そうした自己意識は普通内的感官と、あるいは經驗的統覚と名づけられている⁵⁰。」

それでは、内官と先驗的統覚とはいかなる関係にあるのであろうか。『純粹理性批判』第一版の「純粹悟性概念の演繹」の初めの部分で三つの主観的認識源泉が論じられ、そこでは内官と先驗的統覚とは明瞭に区別されている⁽⁵¹⁾。更にまた、その第二版の「純粹悟性概念の演繹」では内官と統覚——ここでは先驗的統覚——とが心理学の体系において好んで同一視される理由が述べられているが、カント自身はここでも両者を峻別している⁽⁵²⁾。心理学の立場に立つ限り両者の同一化は必然的であるが、カントの立場は先驗的な立場であり、この立場に立つてのみ両者の区別と関連が明確にされるであろう。両者の相違についてカントは次のようにいう。「統覚およびその総合的統一は内的感覚と同一のものでは全然なく、統覚はむしろ、すべての結合の源泉として、諸直観一般の多様なものとかわり、またカテゴリーという名称のもとで、すべての感性的直観に先立って諸客観一般とかわる。これに反して内的感覚は直観のたんなる形式を含むが、しかし直観における多様なものを結合することはなく、したがっていかなる規定された直観をもまだ全然含んではいない……⁽⁵³⁾。」

いうまでもなく内官の形式は時間である。時間の問題は空間のそれと並んで「先驗的感性論」の問題であって、先驗的統覚の問題は「先驗的分析論」の問題である。内官と先驗的統覚とは密接な関連を有する。それ故に「先驗的感性論」と「先驗的分析論」との間に深い内面的関連が認められる。「時間は、内的感覚の形式、言い換えれば、私たち自身と私たちの内的状態の直観の形式以外の何ものでもない⁽⁵⁴⁾。」時間はわれわれの内的状態における表象の関係を限定するものである。内官は、その対象を、触発される相において受容するものであり、対象を、そのあるがままの相において受容するものではない。内官の対象は表象である。表象が認識されるには、それは一つに統一されなければならない。統一の働きは一般に自発性の能力に認められる。なかならず先驗的統覚は総ての統一の源泉である。内官の内容は先驗的統覚に属することによってのみ認識に参与し得る。

内官は絶えず変化し、内的現象の流れにあっては、いかなる不変的持続的自我もあり得ない⁽⁵⁵⁾。

このような自我が認識に参与し得るには、その根底を支えるものがなければならない。これがすなわち先驗的統覚である。われわれが自我を認識するのは、自我のあるがままの相においてではなく、自我が内官に現れる相においてである。そして、われわれがこのような自我を認識しようとするとき、それは更に思惟されなければならない。ところが、自我は元来一つであるべきであり、現象する自我と思惟する自我は、本来、同一の自我である。このような同一の自我の意識を可能ならしむるものがすなわち先驗的統覚の意識である。先驗的統覚は意識の同一性を保持するものであり、数的には単一性である。このような単一性を前提としてのみ同一の自我の意識は可能である。「統覚は意識の根源である⁽⁵⁶⁾。」内官がかかわるのは主観的知覚判断であるが、統覚の先驗的統一は自己意識の客観的統一に参与する。経験的統覚つまり内官の根底に先驗的統覚であり、前者は後者によって初めて可能になる。

第4章 意識一般

先驗的統覚は認識の客観的妥当性の問題から導かれたものである。それは認識の先驗論理から必然的に導かれたものである。それ故に先驗的統覚は心理学的概念ではなく、先驗論理的概念である。心理学は事象の帰結を問題し、先驗的論理学は帰結に対する根拠を問題にする。カントにあっては学⁽⁵⁷⁾の存在は確実な事実であり、したがって問題になるのは学⁽⁵⁸⁾の事実に対する根拠であった。カントの認識論におまる論究の対象は事実問題(*quid facti*)であるよりも、むしろ権利問題(*quid juris*)であった。カントの関心は「いかにしてア・プリオリな総合的判断は可能であるか?」にある⁽⁵⁹⁾。」にある。

ところで、純粹統覚は „Ich denke.“ なる意識の統一である。この *ich* は具体的にはどのような「我」であろうか。惟うにこの我は思惟のみをなす我であり、いわゆる直観をなす我ではないであろう。いわんやこの我は叡知的直観をなす我ではない。このような直観はわれわれの認識に参与するものではない。カントのいう先驗的統覚としての自我は直観を捨象した、全き思惟としての自我

である。それは全く形式的な自我である。けだし純粹統覚は論理的概念である。先驗的統覚としての自我は無内容であるが故に一切の内容を包蔵し、あらゆる可能的対象の相関者となり得るのである⁵⁸。

カントは „Ich denke.“ なる表象（意識）が他の一切の表象に伴うことができなければならない、といったが⁵⁹、このことは „Ich denke.“ なる表象（意識）の普遍性を表すものである。「我思う」の我は特定の自我ではなく、一般的自我である。それ故に「我思う」なる表象（意識）は意識一般といわれる。「我思う」は単に一つの統一的表象にすぎず、内容なきものである。このようにみてくると、意識一般は抽象的普遍ともいうべきものである。この普遍性の故に、カントは意識一般を *ein allgemeines Selbstbewußtsein*⁶⁰ とか *das ganze mögliche Selbstbewußtsein*⁶¹ とかと呼んでいる。意識一般はその一般性の故にまた先驗的でもある。カントにあっては意識一般は先驗的意識である。一般は特殊に対立する。意識一般は経験的意識に対立する。特殊は一般（普遍）による限定によって却ってよく特殊であり得る。経験的意識はそれのみではいまだ自己の何たるかを意識せず、先驗的意識に対することによって初めて経験的意識として自己を意識し、より高い意識の統一を求めようとする。経験的意識は先驗的意識によって真に可能になり、統一される。「……自己意識一般は、すべての統一の条件であるものの、しかもそれ自身無条件的であるものの、表象である⁶²。」判断の普遍的妥当性のために経験的意識は意識一般において結合されなければならない⁶³。意識一般は抽象的普遍である。それは内容なきが故に抽象的である。意識一般はこのように抽象性からして自らを具体的にしようとする。意識一般に具体性を与えるものが経験的統覚すなわち内官である。

ところで、認識は質料の形式化にほかならない。認識とは感性与悟性との統一である。意識一般は一切の統一の制約である。もとよりこの制約はより高い形式によって限定するの謂である。このようにみてくると、意識一般は一切の意識の形式ともいわれるべきである。認識が可能であるには経験的意識は先驗的意識に属すべきである。「……

すべての意識が一つの包括的な純粹統覚に属するのは、表象としてのすべての感性的直観が、一つの純粹な内的直観、つまり時間に属するのとまったく同様である⁶⁴。」総ての表象は意識一般において結合され、統一される。認識における思惟の統一すらも意識一般において可能になる。諸々の表象は、意識一般に結合することによって、単なる主観的妥当性の段階から普遍的妥当性の段階へ高まるのである⁶⁵。

意識一般は形式であると共に機能である。カントは次のようにいう。「……私が機能ということの意味するのは、さまざまな諸表象を一つの共通の表象のもとで秩序づける働きの統一のことにほかならない⁶⁶。」統一は悟性の綜合に基づき、これは更に統覚の根源的綜合的統一に基づく。悟性の綜合の根底には自我の最も根源的な意識すなわち自己意識が作用している。自己意識に関してカントは次のようにいう。「……私が、諸表象一般の多様なものの超越論的綜合において、したがって統覚の綜合的な根源的統一において、私自身を意識するのは、私が私に現象するとおりに意識するのでもなければ、私が私自体そのものであるとおりに意識するのでもなく、私は存在することだけを意識するのである⁶⁷。」けだし、現象する相における自己意識は現象にほかならず、あるがままの相は、結局、物自体を意味し、両者は共に認識の根拠になり得ない。自我は意識として、すなわち機能としてあるのである。このことが「我思う」の謂でなければならない。「我思う」の純粹自我は他の総てを対象化するものであり、対象化の根源である。

ところで、カントにあっては結合は一般に自発性の能力に帰せられた。「……結合という概念は、多様なものおよびこの多様なものの綜合という概念のほか、さらにこの多様なものの統一という概念をもおびている⁶⁸。」悟性の綜合が更に一つの統一であろうとするとき、それは必然的に統覚すなわち自己意識の下に属さなければならない。自己意識は先驗的であり、それ故にその統一も先驗的である。そして、この統一の下に属する綜合もまた何らかの意味において先驗的でなければならないであろう。綜合と統一に関してカントは次のようにいう。「……この綜合的統一が一つの綜合

を前提し、あるいは一つの綜合を包含しており、前者がア・プリオリに必然的であるべきであるなら、後者もまた一つのア・プリオリな綜合でなければならない¹⁰⁰。」綜合と統一は互いに共通の性格をもたなければならない。全く異種的なもの間にはいかなる関係も成立しない。統覚の統一とは、畢竟、綜合のうちに自己と共通のものを見いだすことである。統一とは他者のうちに自己を見いだすことであり、自己のうちに他者を見いだすことである。そして、認識もまたこのようなものであろう。カント解釈において統覚の機能と悟性の働きとの同一視の問題がおきるのも、統一と綜合とにおける共通性格からくるものであろう。

認識は三重の綜合によって成り立つといわれるが、その場合、直観の多様が先ず与えられ、次に綜合され、更に統一されるということは極めて理解しやすい。しかし、このことは、直観の多様が与えられた後に純粹統覚の意識が成立するということを意味するものではない。それどころか、純粹で根源的な、不変の意識は直観の一切の所与に先行する¹⁰¹。時間的順序と先驗的順序とは必ずしも一致しない。純粹で根源的な、不変の意識は直観の一切の所与の基礎に横たわり、それを可能ならしむるものである。われわれは今まで統覚の本性を或るときには統一に求め、また或るときには一つの働きとして認めた。それでは、この両者はいかなる関係にあるのであろうか。このような疑問にこたえて H. J. ペイトンは次のようにいう。「カント自身は時おり、経験の究極的制約が、統覚の統一をその内容として有する統覚の作用よりもむしろ意識すなわち統覚の統一であるかのごとく、語ろうとする。……そして、彼は、概ね、統覚の作用と統覚の統一が同じものであるかのごとく、語っているように思われる¹⁰²。」カントはしばしばこのように理解される。また、彼にあっては純粹直観と直観の形式との同一視、更に同一性の意識と意識の同一性との同一視などもなされているが、それはとにかく、統覚の作用と統覚の統一に関しては次のように解するのが妥当である。すなわち、一方において統覚という意識は他の総ての認識能力の基礎をなし、この基礎において働いているのである。統覚はその限りにおいて作用と名づけられるであろう。ところが、他方に

において統覚は認識における意識の最高点をなすものであるとあって、三重の綜合も結局は統覚において一つの統一となる。この統一に注目し、これを力説しようとするとき、統覚の本性は統一にあるといわれるであろう。ここでいう一つの統一こそ統覚の本質を表すものである。この「一つ」を強調するために、カントは或るときには「一つの普遍的自己意識」を語り¹⁰³、また或るときには「数的同一性」を語るのである¹⁰⁴。統覚の統一は一にして全であり、全にして一である。

第5章 先驗的統覚と悟性

三重の綜合には綜合の一つとして「概念における再確認の綜合」がある¹⁰⁵。そこでは統覚が重要な役割を果しているのに、何故に「概念における」という表現がなされているのであろうか。惟うにこのことは統覚と概念すなわち悟性の働きとの不可分離的な関係を表したものである。

カントにあっては可能的経験一般のア・プリオリな諸条件は同時に経験の諸対象の可能性の諸条件である¹⁰⁶。」このことは『純粹理性批判』、なかんずく「先驗的分析論」の核心をなすものである。われわれの認識には直観と思惟が必要である。われわれの認識は対象の直観に始まり、対象の思惟に終る。思惟には一定の規則がある。もしそうでなければ、対象の認識は行われ得ない。思惟を一定の規則において可能ならしむるものは範疇である。思惟は規則に従っているが、カントによれば、このような思惟は根源的な何ものかに支えられていなければならない。総ての思惟の基礎に必然的に統覚が横たわっている。カントにあっては悟性概念はもともと判断の形式から必然的に導かれたものである。カントはアリストテレスの範疇の導き方と自己のそれとを誇り高く区別する。彼によれば、アリストテレスの範疇は単なる経験からの寄せ集めにすぎない¹⁰⁷。

ところで、カントにあっては判断は統覚に基づく故に、悟性概念もまた統覚に基づかなければならない。すなわち、統覚は範疇の可能性の根拠であり¹⁰⁸、更に統覚の綜合的統一の原則は悟性使用の最高原則である¹⁰⁹。「先驗的分析論」の「演繹」で明らかかなように悟性概念である範疇は必

然的に対象に適合する。両者の間には必然的な関係が成り立つ。このような関係が成り立つ基礎は、統覚と現象との間に、したがってまた統覚と直観との間にすでに成り立っている一定の関係にある。「すでに直観は、直観の多様が見いだされる「その同じ主観において」 *Ich denke*. への必然的な関係を有する⁸²⁾。」現象もまた根源的には統覚によって可能になる。ただ統覚のこのような働きは心性の根底においてなされるのであり、*explizite*になされるのではない。現象を *explizite* に具体的に可能ならしむるものは先ず時間・空間という形式である。今や統覚は現象の可能性の制約といわるべきである。現象は統覚の統一の制約に必然的に一致しなければならない。そして、範疇もまた、現象がそれに必然的に一致するところのものである。このようにして範疇と統覚の統一との間に一致点が現出する。「……統覚の総合的統一は、すべての悟性使用が、全論理学ですら、そのあとでは超越論的哲学がそこに結びつけられなければならない最高点である、……⁸³⁾。」とカントがいうのも、このような意味に解されなくてはならないであろう。

さて、範疇と統覚の統一との間に更に密接な関係が見いだされないであろうか。カントは『純粋理性批判』の序論でわれわれの認識における二つの幹として感性と悟性とをあげているが⁸⁴⁾、「先験的分析論」ではあらゆる経験を可能ならしむる制約を含む三つの根源的源泉として感官・構想力・統覚をあげている⁸⁵⁾。前二者を後三者にどのように対応させるかが、カントにとっておそらく大きな問題になったであろう。感性と感官との対応関係は是認されるであろう。ところが、彼は或るときには悟性と統覚とを同一視し、また或るときには悟性と統覚とを同一の位置においているように思われる。このことから当然のことながら構想力と統覚との区別も曖昧になってくる⁸⁶⁾。更にまた、構想力の総合と統覚の統一とが相寄って悟性の働きをなすと考えられる言表も、カントにはみられる。すなわち「構想力の総合との連関における統覚の統一が悟性であり、だから、まさにこの同じ統一が、構想力の超越論的総合と連関するときは、純粋悟性である⁸⁷⁾。」また「諸表象の多様なものに関する統覚のまさに同じ統一（す

なわち、そうした多様なものを唯一の表象にもとづいて規定する統一）が規則であり、この規則の能力が悟性である⁸⁸⁾。」これらの言表は「統覚の統一＝悟性」という公式的なものでは決してない。それは、両者の間に常に構想力の媒介が必要であることを意味する。このことから更に悟性の新たな把握が可能になる。われわれは今まで悟性を認識能力として理解してきた。ところが、このような悟性は二つの認識機能の関係を表現するものであり、純粹認識の可能性もこの関係に還元されるのである⁸⁹⁾。また、因に H. コーエンは統覚に対する悟性の関係を類に対する種の関係と看なしている⁹⁰⁾。構想力は確かに表象の多様の総合の能力である。だが、それは盲目的なものである。盲目的なものはそのままでは認識に関与し得ない。認識に関与するためには、それは一定の規則に従わなければならない。この規則はいうまでもなく悟性の規則である。「……すべての概念は構想力に対する規則を含む⁹¹⁾。」構想力の総合は、悟性の規則に支えられて初めて統覚の統一の下に属し得るのである。このようにみえてくるとき、統覚と悟性とはあくまでも区別されなければならないが、或る面では両者に一致点が見いだされるのである。

認識が可能になるために総ての現象に従わなければならないものという限りにおいて、統覚と悟性には一致点が見られる。もちろん、このことから両者が互いに等しいというのではない。悟性はむしろ統覚の契機の一つであるといえるであろう。感悟と悟性との結合によって認識は可能になるが、このような認識の成り立つ場所がすなわち先験的統覚である。いうまでもなくこの場所は先験的である。統覚はわれわれのあらゆる認識の根本能力 (*Radikalvermögen*)⁹²⁾ であり、一切を自己の内容とし、これを包括しようとするものである。それ故にカントは *eine allbefassende reine Apperzeption*⁹³⁾ という表現をするのである。

第6章 先験的統覚と構想力(1)

われわれが今まで論述してきた限りでは、先験的統覚は認識における最高の能力であり、経験の

可能性の最高の原理である。しかるに、M. ハイデッガーのカント解釈にあっては事情は全く異なる。M. ハイデッガーのカント解釈は、「……おそらく共通の、しかし私たちには未知の根から生じているところの、人間的認識の二つの幹、つまり、感性と悟性とがある……⁹⁹。」という、カントの言表から出発する。M. ハイデッガーが明らかにしたところによれば、カントの目ざしたものは存在論的認識 (ontische Erkenntnis) ではなくして、むしろ存在論的認識 (ontologische Erkenntnis) である。存在論的認識には二つの能力が必要である。それは純粹直観と純粹思惟すなわち純粹統覚とであって、この両者に共通の根が先験的構想力である¹⁰⁰。構想力は自発的受容性の能力であると同時に受容的自発性の能力である。構想力の有するこのような二つの能力の統一において純粹直観と純粹思惟が結合し得るのである。先験的構想力は存在論的認識の可能性の根拠である。M. ハイデッガーのカント解釈は確かにユニークなものであるが、その妥当性は改めて問われなければならないであろう。われわれはさしあたりカント自身の言葉に即して構想力ならびにそれと統覚との関係について論じてみよう。

惟うに、われわれは悟性と構想力との関連を明らかにしない限り、構想力と統覚との関連を明らかにすることができないであろう。悟性は思惟の能力であるといわれている。しかし、悟性はこのように一義的に規定されるものではないであろう。悟性の定義には、構想力の働きがどこで終り、悟性の働きがどこで始まるかが、必然的に問題になる。構想力の綜合がなければ、思惟は対象に関するいかなる認識もわれわれに与えない。ところが、構想力は盲目的であるから、構想力の綜合は何ものかによって統制されなければならない。この統制をなすものが悟性であり、究極的には統覚である。「……この統覚は、純粹構想力の機能を知性的たらしめるために、この純粹構想力に付け加わらなければならないものである¹⁰¹。」カントの考えは誠に煩瑣であるが、これは、一つには彼が用いる機能という概念の多義性による¹⁰²。悟性は認識の能力であって、認識は判断の形をとる。したがって悟性は判断の能力でもある。カントにあっては判断の形式は判断の機能であり、そ

れはまた同時に悟性の機能である。機能は構想力に関しても語られる¹⁰³。また、カントは次のようにいう。「……私が機能ということの意味するのは、さまざまな諸表象を一つの共通の表象のもとで秩序づける働きの統一のことにほかならない¹⁰⁴。」ここでいう機能は悟性判断にかかわるものである。このことは、「すべての直観は、感性的なものとして、触発にもとづいており、それゆえ概念は機能にもとづいている¹⁰⁵。」という言表からも明らかであろう。概念が機能に基づくとは、それが判断の機能すなわち形式に基づくの謂である。

「＜機能＞はより一般的な使用においては、その本質的性格が一つの作用であるとき作用の統一を示すことがありうることをわれわれは銘記しなければならない。例えば、＜綜合の機能＞ (A 105) という語句において、カントは綜合の総ての作用が本質的に一つの作用であることを示そうとしているのであろう¹⁰⁶。」カントにあっては機能は何らかの意味において一つの表象を指向する働きである。したがって構想力が機能と看なされるときには、それは一つの表象への指向性を表すものである。「厳密にいえば、判断の機能はそれ自身で多様を綜合するといわれ得ない。それは構想力の綜合に統一を与え得るのみである¹⁰⁷。」統覚はそれ自身で綜合の能力であり得ないが、それと同様に構想力はそれ自身で統一の能力ではあり得ない。もし統覚が綜合の能力であるとすれば、それは直接的に表象の多様に関係しなければならない。しかし、統覚はそのようなものではない。統覚は *implizite* に総ての表象の多様の根底に存するが、常に媒介者を必要とする。統覚は構成的ではなく、むしろ統制的である。

構想力は一つには再生産の能力であるが、「しかし、諸表象が会うがままにたがいに区別なく再生産されるなら、これまた生ずるのは、そうした諸表象のいかなる一定の脈絡でもなく、たんにそうした諸表象の不規則な集積であり、したがっていかなる認識でも全然ないゆえ、それらの諸表象の再生産は一つの規則をもっていなければならない。この規則にしたがって或る表象は、他の表象とではなく、むしろこの表象と構想力において結合するにいたるのである⁽¹⁰⁰⁾。」この規則に従う再生

産の主観的経験的根拠が表象の連想 (Assoziation) である。しかし、主観的経験的根拠はいまだ真に認識を可能にするものではない。主観的経験的なものが認識に関与し得るのは、それが更に先験的根拠を有するときにおいてである。連想の先験的根拠は親和性 (Affinität) である。親和性は統覚の統一の原則のうちに見いだされる。すなわち「この客観的根拠を私たちは、私に所属すべきすべての認識に関しての、統覚の統一の原則において以外には、どこにも見いだすことはできない。この原則にしたがって徹頭徹尾すべての現象は、それらが統覚の統一に合致するように心のうちへと入りこんでこななければならないのであって、言い換えれば、そのように把捉されなければならない……⁽¹⁰¹⁾。」このようにして、われわれはここに親和性を通じて統覚と構想力との関連を見いだす。

如上の親和性を、カントは先験的親和性と名づけて、経験的親和性から区別する。経験的親和性は先験的親和性の単なる結果である。ところで、われわれの知覚が単に個々分離の相においてあるならば、認識は成り立ち得ない。知覚は **durchgängig** に連合的である。このことは、いうまでもなく、先験的親和性に基づくのである。先験的親和性は統覚の統一に必然的であり、それに含まれている⁽¹⁰²⁾。また、先験的親和性がそれによって実現されるまさにその主観的活動は、構想力の先験的綜合である⁽¹⁰³⁾。このようにみえてくるとき、先験的親和性も本来は統覚の一能力であり、その働きは構想力において **explizite** に現れるといえるであろう。「……純粹統覚は、すべての可能的直観における多様なものの綜合的統一の原理をあたえてくれるのである⁽¹⁰⁴⁾。」ところが、この綜合的統一の一つの綜合を前提し、否、それを包含するのである⁽¹⁰⁵⁾。この綜合は構想力の綜合である。統覚の働きは内容に即して成り立つものである。統覚の統一は、統一の内容を前提とする。この内容は構想力の純粹綜合である。したがって綜合に関する限り構想力は統覚に先行する。このような純粹綜合は確かに構想力におけるものであるが、構想力には更に把捉の作用がある。一方において純粹綜合によって統覚へ働きかけ、他方において把捉の作用によって知覚へ働きかけるとい

う、まさに媒介的な働きは構想力に独特のものである。

第7章 先験的統覚と構想力(2)

われわれは今まで現象の先験的親和性から構想力と統覚との関係を論じてきたが、構想力における再生産がこの先験的親和性に基づくことはすでに明らかである。先験的親和性は表象を可能ならしむる制約である。ところで、カントは、構想力と親和性とのかわりの中で、構想力について今までとは異なる理解を示している。このことを明らかにするために、先ずカントの言表を掲げよう。「……一つの意識 (根源的統覚という) におけるすべての (経験的) 意識の客観的統一は、すべての可能的知覚すらの必然的条件であり、またすべての現象 (親近ないしは疎遠な) の親和性は、ア・プリオリに諸規則に根拠づけられている構想力における綜合の一つの必然的帰結である⁽¹⁰⁶⁾。」ここでは統覚と知覚との間に一つの関係が成立しているが、この関係は直接的であることはできない。それは常に構想力に媒介されている。あらゆる現象が例外なく統覚の統一の原則に合致するのは、構想力の綜合によってである。構想力の綜合によって現象の親和性は可能になり、現象は統覚の統一に適うようにされる⁽¹⁰⁷⁾。また、カントは自己意識の数的同一性に関して次のようにいう。「……この同一性は、諸現象の多様なものの綜合のうちへと、この綜合が経験的認識となるべきかぎりにおいて、入りこんでこななければならないから、それらの諸現象は、おのれの綜合 (把捉の綜合) がそれにあまねく適合しなければならないところの、ア・プリオリな諸条件に従っている⁽¹⁰⁸⁾。」ここでも、現象が認識されるには、多様の綜合が統覚の統一の前提となることが認められている。ところで、構想力は先天的綜合の能力でもあり⁽¹⁰⁹⁾、「……構想力が、現象のすべての多様なものに関して、現象の綜合における必然的統一以上の何ものをも意図しないかぎり、この必然的統一は構想力の超越論的機能と名づけられる⁽¹¹⁰⁾。」更にまた「……構想力のこの超越論的機能を介してのみ、諸現象の親和性すら、それとともに連想も、最後に、この連想をつうじて、諸法

則にしたがう再生産も、したがって経験自身も可能となる……⁽¹¹¹⁾。」今やわれわれは構想力の機能の最高点をみることができる。しかし、われわれはいま一度、構想力を振り返ってみる必要がある。第6章で論じた構想力は現象の親和性によってその働きが可能になるものであったが、いま論じた構想力はむしろ現象の親和性を可能にするものである。ここで、われわれは一つの矛盾に直面する。この矛盾はいかにして解消されるであろうか。それはカントにおける論理の不徹底とみるべきであろうか。

本章の親和性を経験的親和性と看なすならば、いま挙げた引用文からしても、「構想力の先験的機能によって、更に同時に先験的親和性に基づいて現象の経験的親和性が可能になる」という解釈も可能であろうが、本章の親和性を経験的親和性と看なすことはできない。本章の親和性は連想も可能ならしむるからである。それでは、先に挙げた矛盾はいかにして解消されるであろうか。このことに関して想起されるのは構想力の媒介的性格である。把捉も構想力の働きであり、綜合も構想力の働きである。われわれは、構想力のこのような二つの働きに即して、親和性を考察すべきである。構想力が把捉をなすとき、それは先験的親和性に基づいている。把捉の根底を支えているものは先験的親和性である。しかし、表象の多様の把捉が行われるとき、それが先験的親和性に支えられていることはいまだ意識されず、多様の把捉の綜合は *implizite* になされているにすぎない。先験的親和性は構想力の綜合によって初めて意識のうちにはいつてくるのである。先の引用文の「可能」は「現実的可能性」(*reale Möglichkeit*)を表すと解した方がよいであろう。因に „*real*” と „*Möglichkeit*” は、一見、相容れない概念であるが、カント自身はしばしば „*reale Möglichkeit*” を使っている⁽¹¹²⁾。

如上のことからすれば、構想力は先験的親和性の根拠ではない。事態はむしろ逆である。惟うに構想力は盲目的であり、決してそのような根拠とはなり得ないはずである。それだからこそカントは「……この統覚は、純粹構想力の機能を知性的たらしめるために、この純粹構想力に付け加わらなければならないものである⁽¹¹³⁾。」というのであ

る。統覚と構想力との関係は一つにはこのような点に見いだされるのである。M. ハイデッガーにあっては構想力は認識における最も根底的な能力であり、彼の言葉を用いるならば、それはまさに「形成的中心」(*bildende Mitte*)である⁽¹¹⁴⁾。しかし、われわれが今までみてきた限りでは、統覚は構想力よりも根源的である。われわれの如上の考察に従えば、感性和悟性を結ぶものは一つには現象の先験的親和性であり、これは統覚の統一の原則以外のどこにも見いだされないものである。このようにしてM. ハイデッガーの考察をよそに、感性和悟性との媒介者は究極において統覚であるといえるであろう。このようにすれば、構想力の働きは自ずと低められるであろう。この点に関連して『純粹理性批判』の第一版と第二版とを比較することは、興味のある問題である。因に第二版においては構想力の働きは低められ、したがって結果的には統覚の働きは相対的に高められている。

第8章 先験的統覚と時間

われわれは第3章で先験的統覚と内官との関係に触れたが、そこでは、両者は明瞭に区別されながらも、なお両者の間に深い内面的関連や類似点が認められた。そして、内官の形式が時間であるので、このことから、必然的に先験的統覚と時間の間にも内面的関連や類似点がみられるのではなからうかという予想がたてられる。

すでに明らかなごとく先験的統覚は自己同一的な意識である。自我は自我を自己同一的に思惟する。カントはこの統覚を或るときには *das stehende und bleibende Ich* と呼び⁽¹¹⁵⁾、また或るときには *das reine ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein* と呼んでいる⁽¹¹⁶⁾。そして、この不変不動の自我はわれわれのあらゆる表象の相関者をなすものである⁽¹¹⁷⁾。ところが、「不変不動」ということは変化するものがある初めていわれるのである。変化は時間におけるものであり、時間においてのみ可能である。したがって時間は変化の場所ともいうべきものであり、それ自身では変化しないものであろう。果してカントは次のようにいう。「時間は経過することはなく、

変易しうるものの現存在が時間において経過するのである⁽¹¹⁸⁾。」統覚は時間的性格を有する。もちろん、このことから直ちに、統覚がすなわち時間であるとはいえない。

空間が感性の主観的形式であるように、時間もまた感性の主観的形式である。したがって時間は認識主観を離れてに無に等しい。時間は、それ自体においてあるもの、すなわち物自体ではない。時間は表象にすぎない。このようなものは、意識のうちにはいつてくることがなければ、何等その意味を有し得ない。認識もまたその対象が意識されることによって可能なのである。いうまでもなく意識は統覚の意識である。このようにみえてくると、時間もまた統覚のうちにあることによってのみ能く時間たり得るのである。統覚は、自己のうちに時間を含むことによって、自らも時間的であり得るのである。時間・空間の統一ですらも、直観が統覚と関連することによってのみ可能である⁽¹¹⁹⁾。われわれのこのような見解からすれば、M. ハイデッガーによる構想力中心のカント解釈は、今や維持され得ないであろう。

認識能力としての感性や構想力は予め感性や構想力として存在し、働くのではない。それらは統覚によって初めて真に感性や悟性になり、それと同時に働きをなすのである。これと同様のことは総合や統一についてもいえるであろう。実は構想力の総合も統覚の前に予め統一さるべきものとしてあるのではない。統覚はその働きによって、構想力の総合が初めて可能になるような仕方で統一を行うのである。このようにしてこそ、統覚の働きは「先験的」の名に価するであろう。逆説的ではあるが、総合が統一に先立つのではなく、むしろ統一が総合に先立つのである。

第9章 先験的統覚と判断

一般に認識は判断の形で表される。そして、判断は主語と述語との結合関係において成り立つ。周知のごとくカントはこの結合関係の相違によって判断を二つに分けた。その一つは分析的判断であり、他は総合的判断である。カントは次のようにいう。「述語Bは、主語Aのうちに（隠れて）含まれている或るものとして、この概念Aに属し

ているか、あるいはBは、たとえ概念Aと結びついているにせよ、この概念のまったく外にあるかのいずれかである。前者の場合には私はその判断を分析的と名づけ、〔後者の場合には〕総合的と名づける。それゆえ分析的（肯定）判断は、述語と主語との結びつきがそこでは同一性によって思考されるような判断であるが、この結びつきがそこでは同一性なしで思考されるような判断は、総合的判断と呼ばれるべきである⁽¹²⁰⁾。」分析的判断は主語概念の分析にすぎず、したがってわれわれに何ら新しい認識を与えない。それ故にこの判断は解明判断（Erläuterungsurteil）とも呼ばれる。これに反して、総合的判断は主語概念を越え、主語概念に含まれていない新しい述語を主語に付加するものであり、認識の拡張に役立つ。それ故にこの判断は拡張判断（Erweiterungsurteil）ともいわれる。後天的判断は総て総合的である。分析的判断の基礎を経験におくのは不合理である。というのは、分析的判断の場合に、われわれは主語概念の外に出る必要はない、つまり経験の証言を必要としないからである⁽¹²¹⁾。

さて、「先天的」・「後天的（経験的）」・「分析的」・「総合的」を組み合わせることができる判断の種類を考えた場合、われわれは、一応、四種類の判断すなわち(1)先天的分析的判断・(2)先天的総合的判断・(3)後天的分析的判断・(4)後天的総合的判断をもつことができるように思われる。(1)の判断としては「総ての物体は延長している」が、(2)の判断としては「直線は二点間の最短線である」が、(4)の判断としては「総ての物体は重い」がそれぞれ例として挙げられる。ところが、(3)の判断は先にみたごとく理論上、不可能である。したがって判断の種類は通常三つあることになる。また、先天的分析的判断は、認識を拡張するものではないから、カントの目ざしたものではない。後天的総合的判断は普遍的妥当性を有するものではない。それは経験の及ぶ限りにおいてのみ妥当性を有する。したがって「総ての物体は重い」という判断は、「われわれが今までに経験した限りでは、総ての物体は重い」ということである。

ところで、カントによれば、分析的判断の最高の原理をなすものは矛盾律である⁽¹²²⁾。いかなるものも自己自身と矛盾し得ない。総ての判断は主

語と述語との結合であり、統一であるが、主語と述語はそれだけでは結びつかない。両者を結合するものがなくてはならない。分析的判断にあっては、それは矛盾律である。それでは、総合的判断の場合。事情はどうであろうか。総合的判断にあっては、われわれは主語の概念のほかになお何か他のもの(X)をもっていなければならず⁽¹²³⁾、Xはいわば主語と述語との結合の媒介者である。カントは更に次のようにいう。「……或る与えられた概念を或る他の概念と総合的に比較するためには、人はその与えられた概念から出てゆかなければならないということが認められるなら、これら二つの概念の総合がそのうちでのみ生ずる第三のものが必要となる⁽¹²⁴⁾。」

われわれは先ず先天的総合的判断におけるXについて論じてみよう。Xは或る秘密である。この秘密をあばけば、『純粹理性批判』の大きな目的は達せられるであろう。惟うに『純粹理性批判』が本来、目ざすものは「いかにしてア・プリオリな総合的判断は可能であるか?」⁽¹²⁵⁾にある。「……この秘密を開くことのみが、純粹悟性認識の果しない分野における進歩を、確實で信頼しうるものたらしめる⁽¹²⁶⁾。」それでは、この秘密を蔵するXは具体的には何であろうか。それは毫も経験でないことは明らかである。それは認識能力にとって外なるものではない。H.J. ペイトンは、このXなる第三者を、経験そのものの形式で、それがないければ経験が不可能であるがごとき必然的制約であるとする⁽¹²⁷⁾。このような性格を有するものは、心性の基礎に先天的に横たわっている何ものかであろう。果してカントは、総ての総合的判断の媒体としての第三のものについて次のようにいう。「それは、あらゆる私たちの表象がそのうちに含まれている一つの総括のみであり、つまり内的感官と、時間というこの内的感官のア・プリオリな形式である。諸表象の総合は構想力にもとづいているが、しかし構想力の総合的統一(判断するためには必要であるところの)は統覚の統一にもとづいている。それゆえこの点に総合的判断の可能性は求められるべきであり、また内的感官、構想力、統覚という三者はア・プリオリな諸表象のための源泉を含んでいるから、純粹総合的判断の可能性もこれら三者において求められるべきで

あり、それどころかこれら三者は、以上の諸理由から、もっぱら諸表象の総合にもとづくところの、諸対象の認識が成立すべきであるときには、必然的ですからあるであろう⁽¹²⁸⁾。」ここでいう総括や構想力の総合は、統覚の統一によって初めて可能になるものであり、したがって先天的総合的判断は、結局、統覚の統一に基づくことになる。統覚の統一は先天的総合的判断の可能性の究極的根拠であり、したがって経験の可能性の根拠である⁽¹²⁹⁾。

次にわれわれは経験的総合的判断⁽¹³⁰⁾について考察してみよう。例えば物体とその重さについて、カントは次のようにいう。「……重さという述語と物体という概念との総合の可能性がもとづいているのは、経験にほかならない⁽¹³¹⁾。」この場合、カントはいかなる意味で経験という概念を用いているのであろうか。重さの概念は物体の概念の外にある。そして、両者は共に経験の一部であり、両者の結合せるものが一つの全体的経験である。カントは、これら二つの概念は経験という全体の部分として相互に依属的であるとしているが⁽¹³²⁾、それらがいかにして——たとえ偶然であるにしても——結合し経験となるかについては、何も語っていない。それでは、経験的判断の場合、かのXすなわち第三者の役割を果たすものは経験なのであろうか。われわれはこれに対して否と答えざるを得ないであろう。経験の一部をなすものが全体的な経験になるために相互に結合するからといって、経験をもって経験的判断の可能性の原理とすることはできない。また、経験的判断における主語と述語との関係がいかに偶然であろうとも、経験的判断も判断である以上、主語と述語との結合の根拠は単に経験的であることはできない。経験的判断を可能ならしむる最高の制約もやはり統覚の統一であるといえるであろう。

本章で論述した限りでは、分析的判断は矛盾律に支えられ、総合的判断は統覚の統一に支えられている。しかるに統覚の側からすれば、統覚は総ての認識の、したがってまた後天的判断を含めたあらゆる判断の究極的原理である。カントは次のようにいう。「……私は、判断とは、与えられた諸認識を統覚の客観的統一へともたらず様式以外

の何ものでもないということを見いだす。判断における連語「ある」がめざすところは、与えられた諸表象の客観的統一を主観的統一から区別することにある。なぜなら、連語は諸表象と根源的統覚との連関、およびそれらの諸表象の必然的統一を表示するものであるからであって、たとえ判断自身は、たとえば物体は重さをもつというように、経験的であり、したがって偶然的であるとしても、そうである⁽¹³³⁾。」ここからも明らかなごとく、統覚の把握の仕方は認識から認識能力への道にあっては部分的であり、認識能力から認識への道にあっては全体的・総括的である。しかし、統覚は、本来、それ自身全体的なものでなければならない。

それでは、二つの道における統覚をどのように解すべきであろうか。一般に判断は包摂関係を表すものである。判断にあっては特殊は普遍に、すなわち主語は述語に包摂される。包摂においては主語と述語との結合関係が成り立つ。分析的判断にせよ、総合的判断にせよ、判断はそれ自身 „Ich verbinde.“ を表すものであり⁽¹³⁴⁾、これは結局 „Ich denke.“ の意識にほかならない。分析的判断を支えている矛盾律は、実は更に根底において „Ich denke.“ に支えられている。いうまでもなく „Ich denke.“ は統覚の統一である。総合的判断にあっては統覚の統一は主語述と語との結合の基礎に働く。しかるに、分析的判断にあっては統覚の統一は主語そのものにおいて、更に主語と述語との結合において、いわば二重に働く。もちろん、統覚の統一が二重に働くといっても、それが時間的に相前後して行われるのではない。主語における統覚の統一がすなわち主語と述語との結合における統覚の統一である。二つの統一は同時的になされるのである。今やわれわれは、総ての判断は統覚の統一に基づく、といい得るのである。このようにみてくるとき、統覚に関しては、認識から認識能力への道とその逆の道との一致が認められるのである。

第10章 先験的統覚と対象と触発

われわれは今まで先験的統覚を中心にして、認識能力相互の関係、更に認識機能相互の関連につ

いて論じてきた。次にわれわれはこれらの能力・機能と対象との関係について論ずることにしよう。対象と統覚との関連において先ず問題になるのは、触発ということである。表象能力と対象との関係についてカントは次のようにいう。「私たちが或る対象によって触発されるかぎり、その対象が表象能力へと働きかけた結果は、感覚である⁽¹³⁵⁾。」感覚は何ら自発的なものではなく、感覚による対象の受容は対象からの触発をもって始まる。対象がわれわれに与えられることは、対象が心性を或る種の仕方では触発することによってのみ可能である⁽¹³⁶⁾。人間の直観は感性的である。感性的直観は対象を自ら産出することができない。「すべての直観は、感性的なものとして、触発にもとづいており、それゆえ概念は機能にもとづいている⁽¹³⁷⁾。」有限なる直観すなわち感性的直観は受容性の能力である。

触発といえば、ややもすれば、われわれは、触発するものが現象の背後の物自体であり、これによって感性が刺戟され現象を受容する、と考えがちである。しかし、触発はこのように単純なものではない。カントのいう触発には様々なものがみられる。先の引用文にみられる触発は明らかに表象による触発であり、物自体による触発ではない。カント自身も次のようにいっている。「感性的な直観能力は、もともと、或る種の仕方では諸表象でもって触発される受容性にすぎないのであって、それらの諸表象相互の関係が空間および時間という純粹直観（私たちの感性の純然たる形式）であり、だからそれらの諸表象は、それらがこの関係（空間および時間）において経験の統一の諸法則にしたがって連結されており規定されうるかぎりにおいて、対象と呼ばれる⁽¹³⁸⁾。」そして、純粹直観はまた直観形式であり、この形式は主観が触発される仕方にほかならない。

ところで、感官が触発されるといっても、感官には内官と外官とがある。内官の形式は時間であり、外官の形式は空間である。外的対象によって外官が触発されるのは理解されるであろうが、内官が触発されるとは、一体、いかなることであろうか。このような疑問にこたえてカントは次のようにいう。「……悟性が、構想力の超越論的綜合という名称のもとで、悟性がその能力にほかならな

い受動的な主観へとおよぼす働きは、私たちが正当にも、内的感官がそれによって触発されると言うような、そのような働きである⁽¹³⁹⁾。」ここにみられる触発は外的対象によるものでもなければ、物自体によるものでもない。悟性は主観の能力であり、内官もまた主観の能力である。ここでは主観は自らによって触発されている。これがすなわち内官における触発である。われわれの自己認識もこのような触発によって始まるのである。

「……私たちが外的感官について、私たちが外的感官をつうじて客観を認識するのは、私たちが外的に触発されるかぎりにおいてであるということを認めるなら、私たちは内的感官についても、私たちが内的感官をつうじておのれ自身を直観するのは、私たちが内的におのれ自身によって触発されるとおりにのみ直観するということを認めざるをえず⁽¹⁴⁰⁾。」結局、触発するものも自我であり、触発されるものも自我である。われわれは二つの自我を同時に見いだす。しかし、自我は、本来、一つのものである。そうであるとすれば、ここでいう二つの自我は同一のものでなければならぬ。惟うにわれわれの自我は、認識能力という面からすれば、受容性の能力であると共に自発性の能力である。触発されるものは受容性の能力であり、触発するものは自発性の能力である。受容性と自発性は一つの自我におけるものである。自我はこのような二つの性格の統一体である。この統一体を根源的に可能ならしむるものが統覚の統一である。

カントは、われわれに知られざる客観による触発についても語っている⁽¹⁴¹⁾。また、触発と関連して『プロレゴメナ』では、感性の性質について次のように語られている。「その感性の性質とは、私たちの感性が固有の仕方、感性にとってそれ自身知られぬ対象から、そして、あの現象とは全く区別される対象から、触発される性質なのである⁽¹⁴²⁾。」このような対象は先験的对象といわべきものであり、カントのいう表象の非感性的原因である。そして、「これらの諸表象の非感性的原因は私たちには全面的に未知であり、だからそうした非感性的原因を私たちは客観として直観することはできない。なぜなら、このような対象は空間においても時間においても（感性的表象の

たんなる条件にほかならない両者においては）表象されないにちがいないが、そうした条件なしでは私たちはいかなる直観をも全然思考しえないからである。それにもかかわらず私たちは、諸現象一般のたんに可想的な原因を超越論的客観と名づけるのであって、それはたんに、私たちが受容性としての感性に対応する或るものをもつためにすぎない⁽¹⁴³⁾。」このように先験的客観の存在はあくまでも蓋然的である。惟うにカントのいう「先験的」は一つには「方法論的」の謂であり、したがって先験的客観は方法論的に定立された対象にほかならない。それ故に、このような対象が何を意味するかを解明することは、必ずしも容易ではない。しかし、先験的对象が統覚の相関者であることは確かである。相関は二者の間に関していわれることであり、一方的な関係ではない。両者は互いに他に対して相関者たり得るのである。このような見解からすれば、統覚もまた先験的对象の相関者といわねばべきであろう。そして、先験的对象による触発も実は統覚による触発である、と解してはどうであろうか。もちろん統覚のこのような働きは経験的自我には意識されない。相関者についてのこのような考えを一層徹底させたものが統覚をもって先験的对象なりとする、H. シャックの考えである⁽¹⁴⁴⁾。しかし、私自身はこれに必ずしも同意することはできない。

カントによれば、われわれの認識は構成である。したがって、われわれが単に対象によって触発されるがままに表象を受けとるのであれば、認識における構成主義はもはや固持され得ないであろう。感官の受容性といえども自発的受容性である。この自発的受容性を可能ならしむるものは背後からの統覚の働きである。感官の根底に統覚が根源的に作用する。そして、統覚は、感官が直観し得るような仕方において表象を可能ならしむるのである。このような意味で触発は対象からなされるものではない。それはむしろ主観の一つの自発的な作用にほかならない、といえるであろう。カントは自己自身による触発を内官にのみ認めているが、触発の考えは外官にまでも拡張さるべきである。統覚の機能は、内官と外官との違いにかかわりなく、むしろ内官と外官を一つの全体とし、これに働くのである。

む す び

カントによれば、純粹統覚という自我は、表象の意識されることが可能である限りにおいて、われわれの総ての表象の相関者となるものである⁽¹⁴⁵⁾。このことは、統覚の„Ich denke.“が単に自己同一的な空虚なものでないことを示している。統覚が単に形式のみに終るならば、そのようなものは先験的論理学の最高原理にはなり得ない。

„Ich denke.“は何らかの意味において内容を指向する。„Ich denke.“において常に内容が求められている。カントの先験的論理学が内容の論理学であろうとするのであるから、このことはけだし当然であろう。

ところで、対象の究明がなされなくては、対象認識の方法の究明も完全なものにはなり得ない。そして、認識の客観性は表象への関係に求められる。表象は常に或るものの表象であり、それ故にそれは客観性に与り得るのである。表象はそれ自身では単に主観的妥当性を有するにすぎない。それでは、表象に客観性を付与するものは何であろうか。客観性は、われわれの表象、すなわち現象が客観におけるものとして定立されることによって可能になる。このことはまた、主観における結合が同時に客観における結合にほかならないことを意味する。それでは、両者の一致はいかにして可能であろうか。カントは次のようにいう。「ただちにわかることは、……把捉の諸表象と対立関係のうちにある現象が、それらの諸表象から区別されて、それらの諸表象の客観として表象されうるのは、その現象をあらゆる他の把捉から区別し、多様なものを結合する或る様式を必然的たらしめる一つの規則に、その現象が従うことによつてのみであるということである。現象での、把捉のこうした必然的規則の条件を含んでいるところのものが、客観にほかならない⁽¹⁴⁶⁾。」ここでいう客観はもはや現象ではないであろう。現象は把捉の総合や構想力の総合によって初めて真に現象にされるものであり、初めから必然的規則を含み得ない。そうだとすれば、この規則を含むものは先験的对象であるだろう。

われわれの認識の対象は現象である。カントに

よれば、現象は表象であり、その背後に何ものかなければならない。彼は明瞭に次のようにいう。「あらゆる私たちの諸表象は事実上悟性をつうじてなんらかの客観に連関づけられ、また、諸現象は表象以外の何ものでもないのであるから、それらの諸現象を悟性は、感性的直観の対象としての何か或るものに連関づける。しかしこの何か或るものはそのかぎりでは超越論的客観でしかない⁽¹⁴⁷⁾。」人はここで奇異な感じを抱き、われわれのみてきた限りでは悟性は現象の綜合にのみかわり、物自体への適用をもたない、というかもしれない。

悟性概念である範疇は現象に関する思惟の形式である。現象は、現象であるが故に、或る意味では個別的である。したがって範疇の適用は個別的である。しかし、それだからといって、範疇そのものが個別的であり、特殊であるとはいえない。むしろ範疇は、一般的であるが故に、いかなる個別や特殊にも適用され得るのである。範疇は一般者として、多様な特殊を要求し、自らのうちにそれを含む。範疇は多様な特殊を通じて一般者を指向する。このような一般者は対象一般ともいうべきものであろう。範疇はもともと対象一般の概念である⁽¹⁴⁸⁾。対象一般はもはや現象ではなくして、むしろ先験的对象であるだろう。範疇は先験的对象に無縁のものではない。カントは先験的对象について次のようにいう。「……このものは何か或るものXを意味し、それについては私たちは何ひとつとして全然知らず、総じて（私たちの悟性の現在の仕組にしたがえば）知りえず、その何か或るものは感性的直観における多様なものを統一するための統覚の統一の相関者として役立ちうるだけであるが、統覚のこの統一を介して悟性は感性的直観における多様なものを一つの対象という概念にまとめあげるのである⁽¹⁴⁹⁾。」ここでは或るものすなわちXが統覚の統一の相関者として用いられているが、このことは、結局、この未知的なものXが多様な綜合に必然的統一を与えるものであるということの意味するものであろう。

表象の統一のよつてきたところは、一つにはまたその対象でなければならない。ところが、先験的对象の何たるかは、われわれの知り能わざるところであり、したがって先験的对象と表象との

関係についても、われわれは直接的に何ら知るところがない。しかし、カントによれば、両者の間に関係があることは確かである。両者の関係は先験的であり、その限りにおいて、関係を可能にするものもまた先験的である。この先験的なものがまさに統覚である。対象における統一は統覚を介して表象にもたらされ、表象の統一が成り立つのである。カントは、統一の必然性、したがって認識の必然性について次のように語る。「人が、その認識に対応する、したがってまたその認識と区別された或る対象について語るとき、いったい人は何を意味しているのであろうか？ 容易に洞察しうるのは、この対象は或るもの一般=Xとしてのみ思考されざるをえないということである⁽¹⁵⁰⁾」そして「……私たちは、すべての認識のその対象との連関についての私たちの思想がいくらかの必然性をおびているということを認めるが、それというのも、この対象は、私たちの認識が、漫然と、あるいは任意に規定されているということにさからい、そうではなくてア・プリオリに或る種の仕方規定されている、そのようなものとみなされるからである。というのは、認識は或る対象と連関すべきであることによって、また必然的にその対象との連関においてその対象と合致しなければならない、言い換えれば、或る対象についての概念をなすような統一をもたなければならないからである⁽¹⁵¹⁾」ここからも明らかなごとく、先験的对象は認識の客観性に深いかわりを有する。「この超越論的对象（これは実際にあらゆる私たちの認識においてつねに同一のもの=Xである）という純粹概念は、あらゆる私たちの経験的概念一般に、対象との連関を、言い換えれば、客観的実在性をあたえうるものにほかならない⁽¹⁵²⁾」

しかし、かのXなる先験的对象は表象に、したがってまた、われわれの認識に客観的妥当性を与え得るものであろうか。先にも論じたように、先験的对象は方法論的に定立されたものであり、あくまでも蓋然的なものである。このようなもので認識の客観的妥当性を基礎づけることは、それ故に不可能であるように思われる。先験的对象をあくまでも対象として、これに表象ならびに認識の客観性を基づかしむることは、却ってカントの本意

に反するように思われる。それは、カントが自ら強く排斥したバークリの模写説と何ら選ぶところがない。ここでは先験哲学の標榜する構成主義はいかにしても保たれないであろう。われわれのこのような見解に応ずるかのごとく、果してカントは次のようにいう。「……明瞭なのは、私たちは私たちの諸表象の多様なもののみを問題とし、それらの諸表象に対応するあのX（対象）は、あらゆる私たちの諸表象とは何か区別されたものであるべきゆえ、私たちにとって何ものでもないのであるから、この対象が必然的たらしめる統一は、それらの諸表象の多様なもの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ということである⁽¹⁵³⁾」ここでは先験的对象の必然的統一統覚の統一にほかならないことが明らかになり、両者の転換が行われている。カントにあっては、先験的对象を統覚の相関者と看なし、その故をもって両者の間に転換が行われるのは、稀ではない。

思考法の革命ともいわれるべきコペルニクスの転回は、主観によって客観が可能になることを意味する。ここでいう主観とは先験的主観のことである。それは、まさに先験的であるが故に、客観を可能ならしむるのである。表象の背後にあるものもかのXなる先験的对象ではなくして、むしろ統覚である。所与が現象すなわち表象としてあるのは、統覚によってである。カントにあっては、経験の可能性の制約は同時に経験の対象の可能性の制約である。そして、先験的对象の統一と統覚の統一との転換はまさにコペルニクスの転回の核心をなすものである。

惟うに、Xとしての先験的对象が未知的であるが故に、その概念もまた多義的に論じられる。或るときには、それは表象の背後に存在するまさに或るものであり、表象以前のものである。また或るときには、それは統覚そのものの有する要請として、更に課題として現れてくる。「……ヌーメノンという概念は客観についての概念ではなく、はたしてあの感的直観からまったく解放されている諸対象があるかどうかという、私たちの感性の制限と不可避免的に結びついている課題であって、そうした問いは不確定にしか解答されえない⁽¹⁵⁴⁾」しかし、これだけをもってしては、先験的对象

にまだ消極的な意味しか認められない。

それでは、先験的対象を何らかの意味でカント哲学に積極的に生かす方法はないであろうか。ここでわれわれは暗示に富んだ次のような言表を想起する。「……客観というこの語は諸現象に関して何を意味すべきであるのかということは、それらの諸現象（表象としての）が諸客観であるかぎりにおいてではなく、一つの客観だけを表示するかぎりにおいては、いっそう深い研究を必要とする⁽¹⁵⁵⁾」ここにみられる「一つの客観」という表現に、われわれは注目しなければならない。われわれの認識の対象は表象すなわち現象である。そして、カント哲学の真意を深く汲み取るならば、まさにこの現象の総体が一つの客観であり一つの自然である、といえるであろう。自然は、普遍的規則で規定された現象の全体である⁽¹⁵⁶⁾。全体としての自然は一つの統一体であり、一つの体系である。自然は個別である以前に体系である。空間における全体と部分との間に成り立つ関係と同じように、自然にあっては部分は全体に基づいて可能になり、全体の制限されたものである。われわれが認識の対象とする現象も、実は一つの自然の制限されたものである。そして、このような一つの自然の認識がすなわち一つの線験であり、**die einige allbefassende Erfahrung**⁽¹⁵⁷⁾である。

しかし、われわれには一つの自然は与えられていない。それはわれわれに課せられている。そして、一つの自然こそ、われわれが先に先験的対象と名づけたものであり、物自体である。今や先験的対象は現象の背後にあるものではなく、むしろ却って現象の前面に克服さるべきものとしてある。否、それはあるものではなくして、むしろ体系の可能性の制約として要求されるものである。今や「……経験はわれわれにとっては完結した所産ではなくして、前進的に形成される過程である⁽¹⁵⁸⁾」先にわれわれが先験的対象と呼んだものは、今や一つの自然である。それは理念である。このような理念の相関者として、先験的統覚は真に先験的統覚たり得るのである。

われわれは本論文で、先験的統覚を中心にして、『純粋理性批判』における認識の問題を論じてきた。カントの意図は、端的にいうならば、認識の客観的妥当性の解明にあった。そのために、彼は

非個人的自我としての先験的統覚の構造と機能を明らかにした。そして、更に彼は先験的統覚を認識の客観的妥当性の制約と看なすに到ったのである。

（終りに本論文成立の事情について一言述べておきたい。すでに筆者には、先験的統覚に関する論文「カント『純粋理性批判』における先験的統覚」——東京教育大学哲学会研究機関誌『哲学論叢』第23輯所収——がある。この論文の核心を敷衍し、更に、その後の研究・思索の成果を盛り込み、構想を新たにしていできたものが、本論文である。）

註

- (1) Vgl. H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, 4. Aufl., S. 60. (以下、本書をKants Th. d. E. と略記する。)
- (2) 本論文で経験という場合には、総てErfahrung をさす。
- (3) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 4. (以下、本書を Kritik d.r.V. と略記する。訳文は『カント全集』(理想社)による。以下同様。) Vgl. I. Kant, Kritik d.r.V., A 2.
- (4) I. Kant, Kritik d.r.V., B 19.
- (5) Ibid., B 75.
- (6) Ibid., B 59f.
- (7) Vgl. z. B. Ibid., B 4.
- (8) Ibid., B 161.
- (9) H. Ratke, Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Philo. Bib. Band 37b, S. 22. (以下、本書を S.H. zu Kants Kritik d.r.V. と略記する。)
- (10) I. Kant, Kritik d.r.V., B 38.
- (11) I. Kant, Kritik d.r.V., B 46.
- (12) Vgl. H. Cohen, Kants Th. d. E., S. 93.
- (13) Vgl. Ibid., S. 112.
- (14) Vgl. Ibid., S. 112.
- (15) Ibid., S. 154.
- (16) I. Kant, Kritik d.r.V., B XV III.
- (17) Vgl. H. Cohen, Kants Th. d. E., S. 127.
- (18) Vgl. I. Kant, Kritik d.r.V., B 197.
- (19) transzendental と transzendent の訳語について一言述べておきたい。原佑氏は『カント全集』(理想社)において、それぞれ「超越論的」、「超越的」と訳出されている。また、天野貞祐氏は岩波文庫版で、それぞれ「先験的」、

「超驗的」と訳出されている。いずれの訳出にもそれなりの理由があると思われる。なお、訳語に関しては、九鬼周造『西洋近世哲学史稿』（岩波書店）下巻 pp. 40—44 に詳細な説明がある。私自身は、従来、天野貞祐氏の訳語を使用してきた。

- (20) Vgl. I. Kant, Kritik d. r. V., B 352.
- (21) Ibid., B 809.
- (22) Ibid., B 352.
- (23) Ibid., B 25.
- (24) Ibid., B 80.
- (25) Ibid., B 103.
- (26) Ibid., B 103.
- (27) Ibid., A 97.
- (28) Ibid., A 99.
- (29) Vgl. H. Ratke, S. H. zu Kants Kritik d. r. V., S. 20.
- (30) I. Kant, Kritik d. r. V., A 120.
- (31) H. Cohen, Kants Th. d. E., S. 281.
- (32) M. ハイデッガーはカントの次の言葉を好んで引用する。„Nur so viel scheint zur Einleitung, oder Vorerinnerung, nötig zu sein, daß es zwei Stämme der menschlichen Erkenntnis gebe, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden.“(Kritik d. r. V., B 29.) M. ハイデッガーによれば、人間的認識の二つの幹である感性と悟性とに共通の根は、ほかならぬ構想力である。
- (33) I. Kant, Kritik d. r. V., B 151.
- (34) Ibid., A 100.
- (35) Ibid., A 101.
- (36) Ibid., A 102.
- (37) Ibid., A 103.
- (38) Ibid., A 103.
- (39) H. Cohen, Kants Th. d. E., S. 283.
- (40) I. Kant, Kritik d. r. V., A 104f.
- (41) Ibid., A 106.
- (42) Ibid., A 105.
- (43) Ibid., A 107.
- (44) I. Kant, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, § 49.

(以下、本書を Prolegomena z. Meta. と略記する。訳文は『カント全集』（理想社）による。以下同様。

- (45) I. Kant, Kritik d. r. V., B 407.
- (46) Ibid., B 132.
- (47) Ibid., B 132.
- (48) Ibid., A 116f.
- (49) Vgl. H. Schack, Die transzendente Apperzeption bei Kant als formales und reales Grundprinzip, S. 12. (以下、本書を Die tran. Ap. と略記する。)
- (50) I. Kant, Kritik d. r. V., A 107.
- (51) Vgl. Ibid., A 115f.
- (52) Vgl. Ibid., B 153.
- (53) I. Kant, Kritik d. r. V., B 154.
- (54) Ibid., B 49.
- (55) H. J. Paton, Kant's Metaphysic of Experience, 2. Impression, Vol. I, p. 399. (以下、本書を Kant's Meta. o. E. と略記する。なお、Metaphysic(s なし)は著者独特のものである。
- (56) H. Cohen, Kants Th. d. E., S. 314.
- (57) I. Kant, Kritik d. r. V., B 19.
- (58) Vgl. H. Schack, Die tran. Ap., S. 16.
- (59) Vgl. I. Kant, Kritik d. r. V., B 132.
- (60) Vgl. Ibid., B 132.
- (61) Vgl. Ibid., A 113.
- (62) Ibid., A 401.
- (63) Vgl. I. Kant, Prolegomena z. Meta., § 20.
- (64) I. Kant, Kritik d. r. V., A 123f.
- (65) Vgl. H. Schack, Die tran. Ap., S. 20f.
- (66) I. Kant, Kritik d. r. V., B 93.
- (67) Ibid., B 157.
- (68) Ibid., B 130f.
- (69) Ibid., A 118.
- (70) Vgl. Ibid., A 107.
- (71) H. J. Paton, Kant's Meta. o. E., Vol. I, pp. 405—406.
- (72) Vgl. I. Kant, Kritik d. r. V., B 132.
- (73) Vgl. Ibid., A 113.
- (74) Vgl. Ibid., A 103.
- (75) Ibid., A 111.
- (76) Vgl. Ibid., B 107.
- (77) Vgl. Ibid., A 401.
- (78) Vgl. Ibid., B 136.
- (79) H. Cohen, Kants Th. d. E., S. 294.

- (80) I. Kant, Kritik d. r. V., B 134. Anmerkung.
- (81) Vgl. Ibid., B 29.
- (82) Vgl. Ibid., A 115.
- (83) Vgl. H. Cohen, Kants Th. d. E., S. 406ff.
- (84) I. Kant, Kritik d. r. V., A 119.
- (85) Ibid., A 127.
- (86) Vgl. H. Cohen, Kants Th.d.E., S.287.
- (87) Vgl. Ibid., S. 287.
- (88) H. J. Paton, Kant's Meta. o. E., Vol. I, p. 470.
- (89) Vgl. I. Kant, Kritik d. r. V., A 114.
- (90) Vgl. Ibid., A 123.
- (91) Ibid., B 29.
- (92) M. ハイデッガーのカント解釈によれば、『純粋理性批判』は形而上学の定礎にほかならない。彼は次のようにいう。「カントの、形而上学の定礎は先験的構想力へ通ずる。これは感性と悟性という二つの幹の根である。このようなものとして先験的構想力は存在論的綜合の根源的統一を可能にする。しかしながら、この根は根源的時間に根ざしている。定礎において明らかになる根源的基礎は時間である。」(Kant und das Problem der Metaphysik, Zweit, unveränderte Aufl., S. 183.) M. ハイデッガーのカント解釈の場合、時間と先験的構想が大きな意味をもつ。
- (93) I. Kant, Kritik d. r. V., A 124. 下線の部分は、訳書では「純粹統覚」となっているが、これは何かの手違いによるものであろう。「純粹構想力」と改めておいた。
- (94) Vgl. H. J. Paton, Kant's Meta. o. E., Vol. I, pp. 434—438.
- (95) Vgl. I. Kant, Kritik d. r. V., A 123f.
- (96) Ibid., B 93.
- (97) Ibid., B 93.
- (98) H. J. Paton, Kant's Meta. o. E., Vol. I, p. 436 note 7.
- (99) Ibid., Vol. I, p. 438.
- (100) I. Kant, Kritik d. r. V., A 121.
- (101) Ibid., A 122.
- (102) Vgl. H. J. Paton, Kant's Meta. o. E., Vol. I, p. 486.
- (103) Vgl. Ibid., p. 486.
- (104) I. Kant, Kritik d. r. V., A 116f.
- (105) Vgl. Ibid., A 116f.
- (106) Ibid., A 123.
- (107) Vgl. Ibid., A 122.
- (108) Ibid., A 113.
- (109) Ibid., A 123.
- (110) Ibid., A 123.
- (111) Ibid., A 123.
- (112) Vgl. Ibid., z. B. B 301f, B 308, B 624.
- (113) Ibid., A 124. Vgl. Anmerkung (93).
- (114) Vgl. M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Zweite, unveränderte Aufl., S. 117. (以下、本書を Kant u. d. Pro. と略記する。)
- (115) Vgl. I. Kant, Kritik d. r. V., A 123.
- (116) Vgl. Ibid., A 107.
- (117) Vgl. Ibid., A 123.
- (118) Ibid., B 183.
- (119) Vgl. Ibid., A 107.
- (120) Ibid., B 10.
- (121) Vgl. Ibid., B 11.
- (122) Vgl. Ibid., B 191.
- (123) Vgl. Ibid., A 8.
- (124) Ibid., B 194.
- (125) Ibid., B 19.
- (126) Ibid., A 10.
- (127) H. G. Paton, Kant's Meta. o. E., Vol. II, p. 90.
- (128) I. Kant, Kritik d. r. V., B 194.
- (129) Vgl. H. Cohen, Kants Th. d. E., S. 366.
- (130) 経験的判断は総て綜合的であるから、経験的綜合的判断を、以下、単に経験的判断と称することにする。
- (131) I. Kant, Kritik d. r. V., B 12.
- (132) Vgl. Ibid., B 12.
- (133) Ibid., B 141f.
- (134) Vgl. M. Heidegger, Kant u. d. Pro., S. 24.
- (135) I. Kant, Kritik d. r. V., B 34.
- (136) Vgl. Ibid., B 33.
- (137) Ibid., B 93.
- (138) Ibid., B 522.
- (139) Ibid., B 153.
- (140) Ibid., B 156.
- (141) Vgl. Ibid., A 358.
- (142) I. Kant, Prolegomena z. Meta., § 36.
- (143) I. Kant, Kritik d. r. V., B 522.
- (144) Vgl. H. Schack, Die tran. Ap.,

S. 41—52.

(145) I. Kant, Kritik d. r. V., A 123.

(146) Ibid., B 236.

(147) Ibid., A 250.

(148) Vgl. Ibid., B 128.

(149) Ibid., A 250.

(150) Ibid., A 104.

(151) Ibid., A 104f.

(152) Ibid., A 109.

(153) Ibid., A 105.

(154) Ibid., B 344.

(155) Ibid., B 234f.

(156) Vgl. E. Cassirer, Kants Leben und Lehre, 1921, S. 177.

(157) Vgl. I. Kant, Kritik d. r.V., B 610.

(158) E. Cassirer, Kants Leben und Lehre, 1921, S. 216.