

カントの先驗的統覺

高橋 昭 二

『先驗的統覺』(die transzendentale Apperzeption)が「先驗的演繹論」及び「先驗論理學」の『最高點』である事は、カントが自ら言明する如くである。(B 133 Anm.)然しその先驗的統覺が一體如何なる意味で最高點であるかに就ては議論が絶えない。或る者は經驗的認識に普遍妥當性の先驗論理的基礎を與へる規範意識としてそれに最高點なる所以を見出し、又他の者は「表象が意識に、自我に屬する」事に、(J. Ebbinghaus, Relativer u. absoluter Idealismus, S. 5)即ち表象の綜合的統一を可能にする先驗的統覺の根源的主體性にその最高點なる所以を見出す。兩者の差異は兩者の哲學上の立場の差に基づくから、遂にその優劣を斷定し得ないであらう。然し乍ら若し先驗的統覺の意味が前者につきるとすれば、先驗的演繹論が最も心血を注いだと思はれる直觀と概念の綜合的統一の問題が最早不要になると云ふ事は、容易に想像出来る事である。なぜなら經驗的表象の普遍妥當性のみが問題であるならば、概念に依る經驗的表象の形式的規範づけのみを明らかとすれば充分であり、兩者の綜合的關係、或はかゝる綜合的關係を可能ならしめるものとしての先驗的統覺の具體的作用と云つた諸問題を抽象し得るからである。カントに従へば、經驗とは表象の概念に従ふ綜合的統一に基づき、更にかゝる綜合とは「主體の自己活動の働」(B 130)に基づく。若し然るとすれば、問題の重點は寧ろ感性と悟性の綜合的關係に、或は主體的作用自身に求められねばならぬ。先驗的統覺に就て云へば、感性と悟性の綜合的關係を、即ち凡ゆる認識を可能ならしめるその根源的作用性に眞の意味が求められねばならぬ。

勿論我々も、カントの先驗的統覺が極めて悟性主義的であつた事を認めなければならぬ。そして又カントのかゝる悟性主義に對してはそれ相應の根據を見出すものでもある。然しそれ以上に、我々はカントの先驗的統覺を作用的に解し、そこに所謂自我の哲學を先取するに充分な根據を持つてゐる。この小論は先驗的統覺の意味をその働に、及び働の自覺に見出さんとする試みである。(註)

(註) 屢々注意される如く、演義論第一版は先驗心理的、第二版は先驗論理的傾向を帯びる。然しこの小論では、兩者の差異を單なる傾向の差異と考へ、特に兩者の區別をしなかつた。猶第一批判以外からの引用はカッシー版、手記はエルトマンに依つた。

(I)

カントに従へば、凡ゆる經驗的直觀は既に『心性の獨自行働』(Reflexionen: II, Nr. 286)たる直觀形式、空間・時間に於て始めて可能な我々の表象である。勿論直觀形式、時空が我々の働であると云つても、その働とは單に『對象に依つて感觸される仕方』(A 19=B 33)即ち受動的感性の形式たるにすぎず、今猶如何なる自發的綜合をも含んでゐない。直觀形式が受動的に働くとは、與へられる限りの質料を自己の質料として、自己に於て經驗的直觀、乃至現象として可能ならしめながら、その質料と直接的に合一して自己自身を認識してゐない事である。即ち直觀形式、時空は質料と直接的に合一し、その所與質料を空間的、或は時間的表象として、我々の表象として可能ならしめるが、同時にその質料との直接的合一性に於て自己自身の働に就ても、又自己に於て可能となつた直觀的表象に就ても何等の意識を伴ひ得ないのである。もとより直觀的表象と雖もそれが表象である限り、既に我々の意識である。が然し經驗的直觀に於ては、その形式と質料とは相互對立的に、相互意識的に結合してゐるのではなく、形式が質料に没し、逆に質料が形式に没し、かくして意識以前の意識に於て直接的に合一してゐるのである。直觀形式、時空が先天的、受動

的なる心性の働であるとは、凡ゆる所與表象を自己に即して空間的、時間的表象として可能ならしめると共に、その質料に没して自己自身を意識しない直接的無自覺性を意味する。

經驗的直観は既に直観形式に於て可能となつた \langle 我々の表象 \rangle である。然し直観形式が受動的であり、没我的である限りは、直観形式に於て可能となつた \langle 我々の表象 \rangle に就ては未だ何等の自覺も成立してゐない。それ故に經驗的直観は既に \langle 我々の表象 \rangle でありつゝ、かゝるものとして我々に自覺されてゐないと云ひ得る。然し我々に意識されない \langle 我々の表象 \rangle とはそれ自身無意味である。(A117 Ann.) それ故に經驗的直観も既に \langle 我々の表象 \rangle である限り、我々に意識されなければならぬ。然しかゝる自覺化は一體如何にして可能か。

空間は外的所與表象の形式であり、時間は内的所與表象の形式である。その限り空間も時間も共に直観形式として並列的である。然し乍ら空間も亦我々の外的感觸に對する受動的形式であるならば、そこに可能となる空間的表象自身は、我々の内に於て、即ち我々の内的な「心性の總括」(A99)として成立するのでなければならぬ。そしてその限り、内官の形式たる時間に従はねばならぬ。空間的表象は云はば我々の内の外にすぎないのである。従つて時間は内官の形式たると共に、内官の形式たる事に於て凡ゆる表象の間接的制約である。(A34 = B60) 逆に云へば、直観形式、時空に於て可能となつた \langle 我々の表象 \rangle は、それが \langle 我々の表象 \rangle に他ならぬ故に、更に時間に於て、時間に形式づけられて始めて \langle 我々の表象 \rangle たり得るのである。所でこの様に時間が凡ゆる表象を自己に於て形式づける表象の間接的制約であるとは、時間が直観形式に於て可能となる限りの \langle 我々の表象 \rangle を自己の多様として『總括』(A155 = B164)してゐる事を意味する。直観形式に於て可能となる所與表象は、それが「感觸される」事に成立する限り、無限に個別的、多様的であり、それ自身としては如何なる「總括」も我々には不可能である。然し又他方、直観形式が受動的ではあるが我々の働であり、従つてそこに成立する經驗的表象自身は \langle 我々の表象 \rangle として内官に屬する以上、内官の形式たる時間は、假令直観形式に與へられる經驗的質料がどの様なものであるにせよ、その經驗的表象を自己

の經驗的特殊化とする如き「總括」を與へ得るであらう。即ち時間は凡ゆる表象の間接的制約として、凡ゆる經驗的表象を自己の可能的多樣として形式づける故に、それ自體としては本來不可能であつた經驗的表象の「總括」を可能ならしめ得るのである。

然し若しこの様に直觀形式に成立する凡ゆる表象が時間に總括されるとすれば、經驗的直觀の自覺化は、先驗的には時間の自覺化と考へられねばならぬ。なぜなら時間の自覺化は、同時に時間が自己の多樣として含む「可能的經驗的直觀」(A 722 = B 750)の自覺化に他ならぬからである。然しかゝる時間の自覺化は本來時間自身の關知しない事である。凡ゆる表象の自覺化は何等かの自發的、綜合的作用を前提する。然し時間は本來受動的感性的形式たるにすぎず、如何なる自發的綜合の能力でもない。その限りに於て時間は自己の働に就ても、又自己の含む可能的多樣に就ても如何なる自覺も伴つてゐない。成程時間は凡ゆる表象の間接的制約であり、單なる直觀形式ではない。然しその事は、直觀形式としての空間が外的感觸の形式として單に空間的表象の總括を與へるにすぎぬのに對し、時間は「凡ゆる現象一般の先天的な形式的制約」(A 34 = B 50)として、「我々の凡ゆる表象を含む總括」(A 155 = B 194)であると云ふに止り、決して時間が自發的綜合の能力を持つと云ふのではない。かくして時間の自覺化は時間を超えて、時間を意識する如き何等かの自發的力を要求する。然しかゝる自發的力は、猶それが時間の自覺化に關する限り、單に時間を超えてゐるのではなく、時間に即し、時間に從つて時間の意識化に關するのでなければならぬ。即ち何等かの意味で感性的自發性でなければならぬ。所でカントに從へば、生産的構想力は「或る對象をその現前なくしても直觀に於て表出する能力」(B 15)である。即ち感性的にして同時に「自發性の行使」(ib.)である。かくして時間の自覺化は所謂生産的構想力の働を要求する。

「心性の獨自な働」と云はれる直觀形式が、及びそこに成立する「心性の變様」としての直觀的表象が、我々「心性」に對して意識以前であるとは矛盾である。確にかゝる矛盾は、直觀形式の受動性と直接性の裏返しの事情であり、

認識の初發的段階の表現である。けれどもかゝる矛盾は『心性』自身に依つて克服されねばならぬ。そして將にかゝる矛盾の克服に『人間のな心の一根本能力』(A124)たる構想力がその作用根據を持つのである。カントの所謂『構想力は知覺の必然的成分である』(A120 Anm.)とはかゝる事情を物語る。所で構想力は先きに感性的自發性と云はれた。構想力が正しく感性的なる自發性である故にこそ、時間の、及び時間に總括された可能的多様の自覺化が可能である。然しかく構想力が感性的自發性であるとは、それがその働に於て悟性的自發性から區別さるべき何かを含んである事を意味しなければならない。なぜならカントに於ては、自發的なものは直ちに悟性的であり、感性的なものはいつも受動的であつて、感性的自發性とはそれ自身矛盾であると云ふ非難が當然起り得るからである。構想力の作用が感性的自發性であるとは、一體具體的には如何なる作用を意味するのか。

構想力が時間を意識する爲には、即ち繼起の意識を産出する爲には、無限に可延長な線分を次々と引いてゆく働でなければならぬ。かく線を繼起的に引くといふ作用を通して始めて時間が意識され得る。それ故にこゝでの構想力の作用は、その働の内容に就て云へば『形像的綜合』(Synthesis speciosa) (B151)であり、その形式に就て云へば、『繼起的綜合』(B155 Anm.)と云ふべきであらう。所で時間の意識化に關する構想力の作用が、單にこの様な線を引くと云ふ働の『繼起的反覆』(A242 = B300)・或は『繼起的繼續』(A168 = B203)にすぎぬ事に正しくその働の感性的なる所以が明らかである。なぜなら同一の作用が次々と繰り返され、延長されると云ふ丈では『絶えず一様な』(A192 = B237)作用の反覆であり、先きの作用と今の作用を區別すべき何ものも存在せず、作用相互間には如何なる關係も成立してゐないからである。即ち作用自身は未限定であるにすぎぬからである。作用の繼起的反覆とは單に一樣な作用が無際限に續くと云ふにすぎず、決して完結的、或は全體的統一と云つた關係を持ち得ない。作用が全體的統一を持ち得る爲には、單に作用が次々と繰り返されると云ふにとどまらず、今の作用と先きの作用とを相互に區別しつつ、作用の各々に『凡ゆる位置を連續的に限定』(A211 = B256)してゆく様な『一つの全體』(A97)・即ち一つの規

則がその根柢になければならない。かゝる作用規則が繼起的な各々の作用を自己に於て『再認』(rekonigieren)し、『包括』(Begriffen)して始めて客觀的な『作用の統一』(die Einheit dieser Handlung) (B 138)を可能ならしめるのである。即ち作用の繼起的反覆はそれらの作用を総べて一ならしむる作用規則を根柢として、始めて作用の連續的、全體的關係を持ち得るのであり、若しかゝる作用規則が存せぬならば、單に主觀的、感性的たるに止まるのである。かくして線を引くと云ふ働に於て時間を出する『形像的綜合』は、成程時間の自覺化に關する限り單なる直觀形式の受動的作用を超えた自發的、限定的作用であるが、猶その作用自身が今猶如何なる作用規則をも持たぬ盲目的作用である限り感性的、未限定的たるにすぎぬ。カントに從つて云へば、『構想力の綜合は本來先天的に行使されるが、それは多様を、多様が直觀(即ち時間——筆者附註)に現れるまゝに結合するにすぎないからいつも感性的』(A 124)なのである。即ちそこでは表象綜合の限定的必然性が與へられてゐない。カントがかゝる表象の時間に從ふ繼起的附加性を『知覺判斷』と呼び、『作用の統一』に成立する客觀的な『經驗判斷』から區別した所以である。(Prolegomena, § 18)

(註) カントの『形像的綜合』(第二版では『形式的直觀』と呼ばれる)とは、直ちに圖式を意味し得ず、字義通り形像の成立を意味する。かゝる形像が圖式となり得る爲には、形像を自己の表出として自己を具體化せんとする悟性概念が働かねばならぬ。然し單なる形像的綜合に於ては、今猶かゝる悟性概念は問題にならぬ。(vgl. B 161 Anm.)

時間の自覺化に於ける表象の『形像的綜合』に於ては、構想力の作用自身は盲目的であり、無自覺的である。もとよりそれが既に自發的作用である限り、その作用に就て何等かの意識が成立してゐるであらう。けれどもその作用自身が單に繼起的であり、未限定的である限りは、その意識の各々は『それ自身としてはほらばらであり、主體の同一性への關係なくしてある』(B 133)にすぎない。即ち作用があるだけ主體の意識があるにすぎない。『意識の統一』は『作用の統一』を措いて他になく(B 138)『作用の統一』はその作用を総べて一ならしめる規則を前提する。構想力の

作用は既に主體の自發的作用であるが、その無規則性に於て主體の自同性の意識は成立し得ない。かくして作用規則が、即ち『純粹悟性概念』が『構想力の機能を知性化すべく附加』(A124)されねばならず、構想力の『形象的綜合』は範疇の『悟性綜合』(Synthesis Intellectualis) (B151) に依つて媒介されねばならぬ。然しかゝる『悟性綜合』とは一體如何なる綜合であらうか。

(II)

『悟性綜合』の根源的根據は『純粹統覺』(die reine Apperzeption)である。即ち悟性綜合は凡ゆる思惟を産出する純粹統覺の働に於て可能である。本來純粹統覺は一般的には、純粹な自己意識、即ち絶えず流動し、變轉する『内感乃至經驗的統覺』(A107)と呼ばれる經驗的自己意識からは嚴密に區別され、對立せられた純粹な自己意識である。『立ち止る自我』(A123)の意識であり、『汎通的自己同一性』(A116)の意識である。然し乍ら純粹統覺が本來の様に自同性の意識であるとしても猶それが可能である爲には、働に於て、働に即して成立する様な自同性の意識でなければならぬ。自我が自己を自己として、その汎通的自同性を意識するとは、本來『分析的』(B138)である。然し乍らカントが主張する如く凡ゆる分析的意識の根柢には綜合的作用がなければならぬ。即ち『統覺的分析的統一は何等かの綜合的統一の前提の下に於てのみ可能』(B133)なのである。かくして純粹統覺は單に『立ち止る自我』としてではなく、自ら根源的な『自發性の作用』(B130)として、即ち『我れ思ふ』の表象すら産出する根源的思惟作用として自ら働きつゝ (vgl. B132) そこに自己の汎通的自同性を意識する如きものでなければならぬ。それ故に純粹統覺は、若しそれが狭義に解せられるならば、凡ゆる思惟を産出する『悟性自身』(B133 Anm.) に他ならぬ。即ち純粹統覺は自ら悟性として思惟しつゝ、その自己の思惟に自己の根源的一者性を書き加へて凡ゆる思惟を統べて一ならしめ、この思惟の綜合的統一に自己の汎通的自同性を自己に對しても、他に對しても立證する様な統一である。カ

ント的に云へば、統覺が自ら働として思惟するその「作用の統一」(B138)なのである。かくして純粹統覺は自ら働であり、働である事に於て自己の自同性を明らかにする様な思惟の根源的根據である。純粹統覺が思惟作用、即ち悟性綜合の根源的根據であるとは、以上の様な事情に基づく。即ち悟性綜合は純粹統覺の思惟し、綜合し、統一すると云ふその自立的運動性に成立するのである。

所で純粹統覺が自ら悟性として思惟しつつ、同時にそれらの思惟を通じて一であり、思惟の綜合的統一を可能ならしめるとは、具體的に云へば、それが思惟規則、即ち「純粹悟性概念」として働く事を意味する。カントに従へば純粹悟性概念は統覺の綜合的統一性の《Arten》(Bd. VIII, S. 250)である。即ち統覺の綜合的統一性が夫々の思惟に即して自己を差別化し、特殊化したものが純粹悟性概念である。統覺の綜合的統一性は、それが本来思惟に於ける綜合的統一性である限り、凡ゆる思惟に規則を與へるべく自己の統一性を特殊化しなければならぬ。勿論かく云つても統覺が本来根源的な統一性である限り、統覺はかゝる特殊化に於て猶自己を特殊化し盡さぬ一面、即ちかゝる差別化を超えて自己の統一性を保つ一面を持つであらう。純粹統覺の統一性は範疇の統一性の根據として、あくまでそれを超えたものである。然し乍らこの様に統覺の統一性が範疇の統一性を超えてあると云つても、統覺の統一性が諸範疇へと差別化されねばならなかつたと正しく同じ根據に依つて、即ち統覺が作用に於ける綜合的統一性であると云ふ事に依つて、猶統覺は本来作用規則たるべき諸範疇を單に超えてある事は出来ない。例の統一は例の規則を單に超えてある事は出来ない。否寧ろ例の規則、即ち範疇は統覺の統一性の制約であり、前者の統一を通して後者の統一性が明白になるのでなければならぬ。かくして統覺の統一性が範疇の統一性を超えてあると云ふのは、統覺の統一性が諸範疇の云はばそれに迫り、それに合一せんとして、却つてその根源性を明白ならしめる様な規範的統一性であると云ふ事を意味しなければならぬ。即ち統覺の統一性は範疇の統一性の根據としてその規範であるが、同時にかゝる統覺の根源的規範性は範疇に於ける綜合的統一を通して、かくして統覺自身が「範疇の名の下に」(B13)働く事に依つて始

めて明らかになるのである。端的に云へば、統覚は自ら範疇として働く、範疇の規範である。所で悟性綜合は純粹統覚に於て可能であつた。今や純粹統覚が範疇として働く綜合的統一性であるとすれば、悟性綜合は範疇に於て可能な思惟の綜合的統一であると云はねばならぬ。

純粹統覚は自ら悟性として思惟し、更に自己の統一性を差別化して諸範疇としつゝ、かゝる範疇に従つて思惟の綜合的統一、即ち悟性綜合を可能ならしめるものであつた。更に又、かゝる行爲の統一が即ち意識の統一に他ならず、かくして純粹統覚は悟性綜合に於て自己の汎通的同一性を明らかならしめるものであつた。所でこの様な純粹統覚の思惟し、綜合し、再び自己の本來的自同性に復歸する運動を、我々はその自立的運動性と名づけても許されるであらう。悟性的自發性を端的に感性的自發性から區別するものは、純粹統覚のかゝる自立的運動性である。既述の如く、構想力の形像的綜合は既に自發的作用であるが、然もその作用自身に就ての如何なる自覺も成立してゐない。之に對し統覚に成立する悟性作用は本來自覺的、反省的である。自ら思惟し、かく思惟する事に於て自己の汎通的自同性を自覺する如き自立的運動者である。カントが悟性の考察に於て、恰も悟性が感性に對しより優位な權利を持つかの如く語るのには、純粹統覚のかゝる自立的運動性の表現に他ならぬであらう。(vgl. B 148, B 165 Anm. A 254)

然しそれにも拘らず、悟性は感性に對し如何なる優越をも誇り得ない。カントが注意深く繰り返す如く、かゝる思惟の自立性は感性的多様の不要を意味し得ず、又それのみを以つては如何なる認識も成立し得ない。假令凡ゆる認識は思惟のかゝる自立性を要求し、又その客觀的妥當性は純粹統覚を規範意識として要求するとしても、若し思惟の内容的素材たるべき直觀的多様が興へられぬならば、その思惟は如何なる内容も持たず、最早如何なる認識も成立し得ないのである。人間悟性は絶えず『比量的』である。即ち若し感性的多様が思惟に先立つて、然も思惟の外に、即ち感性を通じて興へられぬならば、その思惟は最早空しい思惟である。純粹悟性概念に就て云へば、本來それが純粹統覚の綜合的統一性の《Arien》として思惟規則であるとしても、思惟たるべき何ものもなくしては單なる、思惟形

式、抽象的普遍にすぎない。かくして悟性的自發性が自立的であると云ふのは、單に感性及びその自覺化に働く感性的自發性としての構想力と作用方法を異にすると云ふに止り、その優越性を意味し得ないのである。

人間悟性は人間感性に媒介されて始めて《*Real*》に可能である。カントに從つて云へば「我々の感性的な經驗的直觀のみが、始めて概念に意味と意義を與へ得る」(B148)のである。從來、我々はこの様に本來感性的多様なしに抽象的たるにすぎない悟性綜合を、單にそれ丈で、即ち感性的多様な媒介なしに考察して來た。然しかくる事は今や抽象的である。例へば先きに我々は純粹統覺の綜合的統一性の夫々の思惟に即しての差別化が範疇であると語つた。然しこの「夫々の思惟」と云ふ言葉は、所謂「形而上學的演繹」(B159)が形式論理の判断表からの類推に於て發見した思惟の諸機能と云ふ事を超えて、思惟内容を前提として初めて充分な意義を持ち得るであらう。即ち統覺から範疇への差別化は既に何等かの意味で感性的多様を前提しなければならぬ。カントの云ふ如く「範疇の可能性、それのみならず必然性は、感性全般、それと共に凡ゆる可能的現象が根源的統覺に對して持つ關係に基づいてゐる」(A11)のであり、從つて『統覺の統一の構想力の綜合への關係』(A119)に基づくのである。かくして感性的多様、更にその總括に關する構想力の形像的綜合に媒介されない諸範疇の導出は、單に抽象的たるにすぎないのである。今や純粹統覺の綜合的統一性は、及びそれに成立する悟性綜合は、必然的に時間の自覺化に働く構想力の形像的綜合と相關係しなければならぬ。かくる二つの綜合の相互關係が次の我々の問題である。

(註) カントに於て根源的統覺から感性、或は構想力の形像的綜合(時間)を媒介とした諸範疇の導出は、既に屢々批判された如く、必ずしも明白に行はれたとは云ひ難い。カントに於ては所謂「形而上學的演繹」(B159)の下に悟性的諸機能、即ち範疇は抽象的に發見された。然し猶カントに於ても單なる形而上學的演繹のみでは範疇を定義する事すら不可能であると云ふ自覺はあつたと思はれる。(A241)『先驗的演繹』は成程單なる示唆に止まつたにせよ、その二三箇處に於て範疇が統覺の感性への關係を媒介として導出されるべき事を主張し、(vgl. A111, A119, A124, A127, B286) 範疇の具體的演繹の道を示した。何故かゝる範疇の具體的演繹がカントに於て實際には遂行されなかつたかの理由は後に示されるであらう。

(III)

我々は既に上記の考察に於て共に心性の働である二作用を知つた。一つは構想力の時間に於ける形像的綜合であり、他は純粹統覺の範疇に於ける悟性綜合である。構想力は時間に於て可能な我々の表象を我々の表象として自覺する働である。然しその作用が時間に即して齟齬的である限りは、《我々》の意識自身は成立してゐない。それは恰も演劇に於て演ぜられるべきテーマを持たぬ臺詞に等しい。如何に臺詞が次々と語られるとも、その臺詞の一齣一齣を限定する『主題に於ける統一』(B114)を缺くならば、それらの臺詞は『如何なる全體をも形成せず』(A103)最早無意味であると同様である。かくして臺詞に全體の統一を與へるべく、テーマの統一が附加されねばならない。そしてかくる統一こそ、本來自同的な純粹統覺であり、その特殊化しての純粹悟性概念である。然し又他方、その純粹統覺も感性的多様なくしては『空虚』な論理的主語の意識にすぎず、更に純粹統覺から諸範疇の演繹は感性的多様を前提してゐるのであつた。かくして構想力の形像的綜合は『知性化』(A124, A51 = B75)されねばならぬと共に、統覺の悟性綜合も『感性化』(A51 = B75, A240 = B289)されねばならない。即ち兩者は互に相關係し、更に高次の綜合へと綜合されねばならぬ。

所でカントはかくる兩者の相互媒介に生じた一つの新しき綜合を『構想力の先驗的綜合』(die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft)と名づけた。即ち『構想力の形像的綜合は、若しそれが統覺の根源的統一へのみ、即ち範疇に於て考へられたかの先驗的統一へのみ關係するならば、單なる悟性綜合から區別する爲に構想力の先驗的綜合と呼ぶ』(B151)とカントは云ふ。それ故に構想力の先驗的綜合とは、單に盲目的であつた時間に於ける形像的綜合——それも亦構想力の『先驗的作用』(A102)に基づくのであるが——から自覺的なる故に區別されると共に、他方『形像的として單なる悟性に依る凡ゆる構想力なしの悟性綜合から』(論者附加)區別『(B152)』し得る如き高次の

綜合である。單に無自覺な形像的綜合をも、又單に抽象的な悟性綜合をも超えた高次の綜合、或は時間に即する作用と概念に従ふ作用との綜合として「感官をその形式に従つて、統覺の統一に適合する様限定する」(B15)綜合である。

(註) 同様の説明を我々は第一版からも求め得る。「我々は純粹思想力に依つて直觀の多様と純粹統覺の必然的統一の制約(概念)とを綜合し得るのである。感性和悟性の兩端はこの思想力の先天的機能を媒介として、必然的に連關したければならぬ。」(A124)

所でかゝる構想力の先驗的綜合とは、具體的に云へば、カントの所謂「純粹悟性概念の圖式機能」であり、その所産としての「先驗的圖式」である。^(註)本来「圖式」とは一般に單なる構想力に依る經驗像ではなく、かゝる像を通して概念の具體化が可能となる時その像が圖式である。カントに従つて云へば「決して個別的直觀ではなく、感性の限定に於ける統一のみを意圖し」(A110=B179)「それ故に「像自身以上のもの」即ち或る概念を感性化せんとする」方法の表象」(ib)を伴つた像である。それ故に圖式は本来概念でも直觀でもなく、兩者の綜合的統一に成立する。純粹悟性概念の圖式も亦かゝるものでなければならぬ。單なる悟性綜合でも形像的綜合でもなく、「凡ゆる表象に關して、その形式(時間)の制約に従つて内容一般を限定する」構想力の作用が、同時に「先天的概念に於ける統覺の統一に適合して相連關する」(A112=B181)のであり、それ故に兩者の綜合的統一に成立する。それは感性の側から云へば、思惟規則に媒介され、自覺化した構想力の時間限定、所謂「先驗的時間限定」(A138=B177)であり、逆に悟性の側から云へば、感性に「拘束」されつゝ「實現」(A147=B187)した概念、即ち圖式化された範疇である。

(註) 漢語に於ける『構想力の先驗的綜合』とは、即ち先驗的圖式一般であり、圖式に於ける諸圖式とは純粹統覺の示す諸概念に應じて構想力の先驗的綜合が多様化したものに他たらぬ。

純粹統覺の示す諸概念は、單にそれでは思惟の論理的形式たる抽象的普遍である。所が今やかゝる抽象的普遍は、

感性的なるものに媒介されて、それに『拘束』されつゝ、諸圖式として『實現』するのである。然し『實現』するとは一體何を意味するのか。『實現』すると云ふのは單に可能なものが拘束され、制限されると云ふに止らず、かく拘束される事に依つて可能なものが現實になると云ふ事ではなからぬ。拘束され、制限されつゝ、同時に次元の深まりを意味しなければならぬ。かくして概念が圖式として『實現』するとは、それが單なる可能の域を超えて現實的になると云ふ事である。若しヘーゲルの表現が許されるならば、單なる抽象的普遍を超えて具體的普遍になると云ふ事である。圖式の意味は正しくこゝになければならぬ。カントが範疇は圖式として初めて現象への適用を得ると語るのも、(A 245) 圖式のかゝる具體的普遍性に基づくのでなければならぬ。然し果して、カントは圖式をかゝる具體的普遍として實際に展開してゐたであらうか。寧ろカントにとつては、かゝる具體的普遍の問題は問題以前だつたのではあるまいか。然しこの問題を明らかにする爲には、先ず一體カントは構想力の形象的綜合に統覺的悟性綜合を如何に關係せしめて構想力の先驗的綜合を成立せしめたのか、即ち構想力の先驗的綜合は、感性和悟性の如何なる關係に成立したかを考察しておかねばならない。

然しこの問題を持つてカントに歸る時、我々がカントから得る答は極めて抽象的である。端的に云へば、カントはこの新しき綜合の可能性を悟性綜合の形象的綜合に對する優位に於て解決してゐるのである。カントに従へば『この綜合的統一とは根源的意識に於ける所與的直觀一般(英)の多様の、範疇に従ふ綜合的統一が、ただ我々の感性的直觀へ適用されたに他ならぬ』(B 161) のであり、『悟性の内官への最初の適用』(B 152) に基づくのである。即ち構想力の先驗的綜合は悟性綜合の形象的綜合への『適用』、逆に云へば、後者の前者への『包攝』(Bd. VI. S. 33) に基づいて成立すると考へられてゐるのである。然し周知の如く、『適用』乃至『包攝』關係とは論理的普遍が論理的特殊を自己の『種』として限定し得る時にのみ可能な關係であり、それ故に兩者が同種(英)である事を前提とする。従つて感性和悟性の關係を、前者の後者への『包攝』、或は後者の前者への『適用』と見る事は、感性和悟性を混亂した悟性的表象と見る

時にのみ、逆に云へば、悟性は自體に於て絶對的であると考へる時にのみ可能である。勿論この様な前提は直ちに批判主義に矛盾する。カントに於ては感性と悟性は能作を異にする二認識源泉である。更に又感性も悟性も單にそれでは抽象的であり、それ故にこそ兩者の相互媒介が求められたのである。その時かゝる兩者の相互媒介に實現した構想力の先驗的綜合とは、最早單なる感性でも悟性でもなく、かゝる相互に對立的な兩者を自己の作用の二契機として止揚する如き高次の具體的綜合でなければならぬ。即ち構想力の先驗的綜合の示す統一は、單なる純粹統覺の統一とは次元を異にする、より具體的な統一でなければならぬ。それにも拘らず、カントは恰も兩者の統一が同一の統一であるかの如く、或は純粹統覺が自己を傷つける事なく、一方的に感性を限定し得るかの如く語るのである。勿論この様な事はカントの不徹底である。然し果して一體カントのかゝる不徹底は何に原因するののか。

註(一) コトでカントの云ふ『所與的直觀一般』とは『感性的であつて徹智的でないならば、我々の直觀に似て居ようと居るまいと』(B148) 悟性綜合に特有な『作用の統一』を特にとり出して考察すべく導入された假定的表象であり、直ちに人間の、感性的直觀ではない。従つて悟性綜合は、——カントは悟性綜合を『單なる範疇に於て、直觀一般の多様に關して考へられるであらう様な綜合』(B151)と定義する——假令既に直觀一般の多様に關係してあるとしても、更に我々の感性的多様への關係なしには依然として無内容である。

(二) 例へば E. R. Curtius, *Das Schematismuskapitel in d. K. d. r. V.* (Kant-Studien Bd. 19, S. 344 ff.) を参照されたい。

周知の如く、カントはその分析論を、即ち感性と悟性の綜合的統一の問題を直ちに物理学、就中ニュートン物理学の基礎づけの問題と看做した。然し乍らなぜカントが感性と悟性の關係を、更に現象界に働く認識主體の必然的作用の展開をニュートン物理学の基礎づけの問題と看做したかは、今日既にそれが古典化し、或は物理学以外の諸學をも確實な經驗的認識と見る事に習熟せる我々には不思議な事である。然し事實に於てカント時代は確實な學的經驗として數學と物理学を持つにすぎなかつた。例へば歴史學はカント自ら語る如く、今猶一人のケプレルもニュートンも持

たず、カント自身『如何に』(Wie) 歴史學は可能なりやと問ひ得たのではなく、可能なりや否や(Ob)に就て尋ね得たにすぎない。(Bd. IV. S. 152) それ故にカントが認識の基礎づけの問題を特に物理的經驗の基礎づけと解してゐたとしても、直ちに非難されるべき事ではないであらう。

然しこの事の結果は我々にとつて重大である。なぜなら若し分析論が、本来それ自身では抽象的であり、無記的である物理的自然の基礎づけを意圖してゐたとすれば、自然を初めて自然として限定し、『一つの自然』として統一づけつゝ具體化する悟性概念が、單に受動的なる感性より一層強調されねばならなかつた事は、寧ろ當然の結果だからである。蓋し自然はそれ自體としては、如何なる統一も、如何なる意味も持たず、認識主體の外に無記的に横たはる。かゝる本來無記的なるものが『一つの自然』として、統一を持ち、従つて我々に意味を持ち得るのは、悟性がそれに統一を『投げ入れ』(B. XIV) それを一方的に限定する時に限り可能である。自然は範疇の限定的普遍に一方的に従屬する限りに於てのみ自然である。勿論その悟性も、猶それが人間悟性として絶えず比量的である限りは、常に感性的多様の拘束を抽象して差支へない。なぜなら物理的自然の現象は絶えず『一樣』(Bd. V. S. 190)であり、且つその感性的多様も常に『同質的』(vgl. Bd. V. S. 255)であつて、悟性に對し充分な拘束性を持ち得ないからである。同様の事情は、感性的多様の自覺化に關する構想力の形象的綜合に就ても云ひ得る。本来構想力が時間の自覺化に關する以上、その構想力は純粹な『生産的構想力』でなければならぬ。然しその時間に含まれた可能的多様が物理的自然の現象にすぎない以上、構想力の(生産性)は殆ど發揮され得ない。生産的構想力とは單にその純粹性ばかりではなく、同時に何等かの意味で獨創的生產性を意味しなければならぬ。然し物理的自然に關しては、かゝる獨創性は無意味である。かくして悟性は物理的自然に對する限り「創始者」(B. 127)であり、絶對的權力者である。成程、悟性は常に感性的多様に媒介されねばならぬ。だが同時に悟性はその媒介に際して、感性的の拘束性を無視し得るのであ

る。カントが構想力の先驗的綜合に於て、感性と悟性の相互媒介を求めつゝ、同時にそれが恰も悟性の優位に於て成立するか如く語るのは、以上の様な事情に依るのである。

悟性概念は感性的多様の媒介なくしては單なる抽象的普遍にすぎない。そして構想力の先驗的綜合に於て、感性は「悟性を同時に拘束しつゝ、實現せしめる。」(A17=B187) 即ち悟性概念は先驗的圖式として、云はば具體的普遍として「real」に可能である。この様な連關は、假令カントが構想力の先驗的綜合の成立に如何なる悟性主義を示さうとも、カントが先驗的圖式として悟性概念が「實現」すると語る限り、事實として成立してゐる。けれども同時に、その構想力の先驗的綜合に於て悟性が感性の拘束性を無視し得る以上、カントは構想力の先驗的綜合の不可缺性を注意すれば充分であり、更に一步進めて、それを具體的普遍として規定し、展開するには及ばない。かくしてカントに於ては、具體的普遍の問題は事實として成立してゐるに拘らず、猶問題として意識され、展開されずに止まるのである。それ故に我々はカントの先驗的圖式を、ハイデッガーの主張を真似て「全卷の真髓」^(註)と云ひ得るが、然もその真髓なる所以がカント自身に依つて充分に自覺されてゐなかつたと結論し得るであらう。

(註) Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. S. 105.

(IV)

カントは感性と悟性の綜合的關係の問題を物理的自然の基礎づけの問題と看做す事に依つて、自己の提出した豈かな問題を未限定のまま残した。かゝる問題の中、最も重要なものは純粹統覺と先驗的統覺の區別の問題である。我々はこの問題を手掛りとして、カントの先驗的統覺の性格を考へてみたい。

既述の如く、構想力の先驗的綜合は本來感性と悟性の綜合的統一に成立し、それ故に兩者を自己の二契機として止揚する様な高次の具體的綜合である。そこに於て感性と悟性は相互に媒介しつゝ、實現する。感性と悟性が相互に媒

介し、關係するとは、物と物との如く單に外的に觸れ合ふ事ではない。悟性も感性も共に『心性』の作用であり、又その所産としての意識である。従つて兩者は相互内在的に働くのでなければならぬ。悟性が感性の内でも働くとは、その規則として、或は感性的意識のそれに合致すべき規範として働く事であり、逆に感性が悟性の内で働くとは、その多様として、即ち規範意識の表出として働く事である。かくして感性も悟性も今や高次の綜合的統一、構想力の先驗的綜合の二契機であり、直観はその綜合の内容であり、概念はその綜合の規則である。逆に云へば、構想力の先驗的綜合に於て直観の概念に従ふ綜合的統一が可能なのである。

所でかく感性と悟性を自己の二契機とする構想力の先驗的綜合を、感性の側から感性の自覺化に働くものが構想力の形像的綜合に他ならぬ故に、正しく構想力の先驗的綜合と呼ぶならば、その同じ綜合を悟性の側からは先驗的統覺の綜合と呼び得る筈である。即ち先驗的統覺の綜合的統一は構想力の先驗的綜合それ自身であり、兩者の差異は同じ一つの綜合を悟性の側からみるか、或は感性の側からみるかの差異にすぎないと云ひ得るのである。所で若しこの様に先驗的統覺の綜合が構想力の先驗的綜合であるとすれば、先驗的統覺は單なる悟性綜合に働く純粹統覺を超えたものでなければならぬ。カントに於て先驗的統覺と純粹統覺に就て、何等明白な意識的區別はなされてゐない。然しカントに於ても、先驗的統覺が凡ゆる經驗的認識の最高の先驗的根據であり、經驗的認識が直観と概念の綜合的統一に成立するとすれば、先驗的統覺とは凡ゆる直観を總括する時間と純粹統覺の示す諸概念の綜合的關係を可能ならしめる先驗的構想力それ自身であり、或は『構想力の先驗的綜合の名の下に』(B133)働くのであると考へられねばならぬ。即ち先驗的統覺は單なる悟性としての純粹統覺の如きものではなく、それを超えて、それを自己の一契機とする如きより根源的な認識主體でなければならぬ。感性も悟性も『心性』の作用でもつた。先驗的統覺は正しくかゝる感性と悟性とを自己の作用の二契機とする事に於て、かの『心性』それ自身である。或は又カントが感性と悟性の『我々には知られざる、共通の根』(A16=B30)に就て語る時のその根——構想力に他ならぬのである。即ち先驗的

統覺は一方受動的感性として、他方自發的悟性として働き、然もこの感性と悟性の綜合的關係を自己に於て可能ならしめつゝ、自己の根源性を明白にするのであると考へられねばならぬ。^(註)勿論かゝる連關はカントに於て充分考へられ得ず、恰もそれが直ちに純粹統覺であるかの如く語るものである。

(註) かくして感性の根柢には既に先驗的統覺が働いてゐるのである。即ち單に受動的なる直觀も、先驗的統覺が自ら感性として直觀してゐるのである。直觀とはフイシャーの云々如く《Vernunftanschauung》である。(K. Fischer. Geschichte d. n. Philos. Bd. IV. Kant. I. S. 367. vgl. S. 387 ff.) 然し受動的直觀に於てはその質料との直接的合一性に於て、作用主體に就ても、そこで可能となつた我々の表象に就ても如何なる自覺も存在しない。勿論この事は矛盾であるが、先驗的統覺が受動的感性として働く限り克服し得ぬ矛盾である。それ故先驗的統覺は、自己の矛盾を克服すべく自發的作用として働かねばならぬ。然しこの綜合作用は本來無自覺のもの、自覺化に働く故に、自らも直接的なものに没入し、かくして未だ感性的たるにすぎない。(vgl. B. 161 Anm.) 即ちそこで既に主體の自發的綜合作用は存在するが、かゝる作用の作用規則は成立してゐないのである。我々が先きに繼起的綜合と名づけたものに他ならない。(カントはこの繼起的綜合を二段の綜合、『直觀に於ける覺知の綜合』と『構想に於ける再生の綜合』として説明する。)けれども、我々が悟性綜合に關して示した如く自發性は本來自立性を意味すべきであるとすれば、働の規則を持たぬ自發的作用とは矛盾である。かくして本來それ自身では我れ思ふの根源的思惟として純粹統覺である先驗的統覺は、一方構想力の形象的綜合に規則を與へるべく自己の根源的統一を諸範疇へと多樣化しつゝ、他方構想力の繼起的な各々の働をその規則に於て「包括」し「再認」して表象の概念に従ふ綜合的統一を可能ならしめるのである。即ち範疇は一方「統覺の統一」の構想力の綜合への關係 (A119) に基づきつゝ、他方構想力の綜合と統覺の統一へと「齊す」(B146) のである。かくして先驗的統覺は範疇に於ける表象の綜合的統一に於て自己自身の根源的主體性を顯現しつゝ自らに復歸する。カントの所謂覺知、再生、再認の三段の綜合は、自ら感性として、構想力として、悟性として働く先驗的統覺の自覺の深まりゆく姿として考へられねばならぬ。純粹統覺は直ちに先驗的統覺ではなく、その云はば《für sich》な姿として理解されるべきであらう。若しカントに従つて充分明白でなかつた先驗的統覺の展開を、今簡單に、且つカントに即して考へれば凡そ以上の様な形となるであらう。

先驗的統覺は自ら感性として、悟性として、具體的には先驗的圖式機能として働きつゝ、一つの自然を産出する。

然しかゝる客觀の成立は——カントに於て客觀とは單なる客觀性にすぎなかつたとしても——同時にかく客觀を自己に對立するものとして限定する主體の側に於ける自覺の成立を意味しなければならぬ。既に純粹統覺に就き、悟性綜合を可能ならしめるその作用の統一が意識の統一である事が明らかにされた。然し乍らその時に成立する自覺は、純粹統覺が今猶感性の媒介を得ず、思惟さるべきものから抽象されてゐる限りは、單に思惟作用に於ける論理的言語の意識にすぎず、表象内容的には「全表象中、最も貧しい表象」(B 408)であるにすぎなかつた。之に對し多様の綜合的統一に相即し成立する『先驗的自覺』は、最早かゝる無内容な抽象的自覺ではあり得ない。こゝに於ける先驗的自覺は自ら感性として働き、悟性として働き、その綜合的統一に於て『一つの自然』を産出しつゝ自らに復歸した自覺である。かくしてそれはかゝる一つの自然の成立を自己の自覺の内容として自己の根源的主體性を自覺する様な具體的自覺である。自己の所産を自己の所産として自覺し、自己の働を自己の働として自覺する如き『叡智』(B 188)であらう。

(註) 先驗的諸圖式の成立、及びその判斷の形への展開としての原則の成立は、その圖式の成立に關して悟性概念を實現すべく媒介した感性的多樣が未だ直ちに經驗的直觀の多樣ではなく、その總括としての時間であるから、直ちに概念に従ふ經驗的多樣の綜合的統一、即ち諸客觀の成立を意味し得ない。諸客觀がその經驗的特殊化として成立する様な客觀一般の可能性の制約の成立を意味するにすぎぬ。

所でカントに於てかゝる客觀一般から如何に特殊化すれば諸客觀が成立し得るかの演繹は意識的に示されなかつた。自然法則に就て云へば、自然法則が原則的特殊化であるとしても、その原則を如何に特殊化すれば自然法則となり得るかは、カントに於ては總て經驗に委ねられたのである。(vgl. B 165) カントに於て範疇の具體化は先驗的原則に終り、かゝる純粹性の域を超えて一步も進まない。カントは景の概念を例外として(何故ならこゝでは特殊の像が直ちに普遍的圖式たり得るから——B 712ff.) 一般に哲學的認識に『極度』を拒否した。普遍的なものからの特殊なものへの構成は、カントにとつては人間の理性の限界を超えた『越権』と考へられたのであり、我々はこゝにフイヒテヤヘーゲルの合理主義的體系に對するカントの非合理主義を見出すのである。然し今こゝで、かゝるカントの非合理主義的態度を顧慮しないとしても、何故にカントが原則から自然法則への特特殊化の道を示さなかつたかの理由は、カントが現象を直ちに物理的自然の現象と考へてゐた事を想起すれば充

分理解出出来る事である。なぜなら物理的自然の現象は絶えず一様であり、かくしてその形式的制約たる時間と範疇の關係のみを考察すれば、更に立入つて諸自然法則の能動的、特殊の導出に就て特別の考察を必要としないとも云ひ得るからである。かくして、このカントの客觀を單なる客觀性にとつたと云ふ事は、カントの自覺の形式性の真逆しの事柄に他ならぬのである。

所で先驗的統覺が自己の働を自己の働として言覺するとは、悟性の働に就ては勿論、感性の作用をも自己の作用に他ならぬと自覺する事を意味しなければならぬ。蓋し感性は既に心性の作用でありつゝ單に受動的であり、又假令構想力が時間の自覺化に働くとしても、その自發性は感性的直接性に没して單に盲目的であり、かくして人間感性に於ては作用主體に就ての如何なる自覺も存在しない。勿論我々哲學する者にとつて、感性が既に『心性』の、即ち根源的自我的働である事は明白であり、又かく考へられる事に於て感性は充分な根據を獲得する。けれどもかゝる認識は感性自身の關知しない事である。そして又感性自身のこの無自覺性に感性和悟性とが共に先驗的統覺の二契機でありつゝ、恰も兩者が無縁であるかの如く互に他に對する優越を争つたのもある。然し今や客觀の成立と相即して自己の働の自覺に達した先驗的統覺は、我々哲學する者と同じく感性が自己自身の働であると云ふ明瞭な自覺に達しなければならぬ。即ち哲學的批判理性と合一するのしなければならぬ。カントも亦自覺とは『自らへ復歸した觀察者(auf sich selbst gekehrtes Beobachten)であり、比量的(diskursiv)ではなくして直覺的(intuitiv)である』(Pöhlitz: Kant's Vorlesungen über die Metaphysik. 2. Aufl. 1924. S. 80.)と云ふ。かくして先驗的自覺は働の自覺たる事に於て批判理性と合一しなければならぬ。然し乍ら果してカントに於て、先驗的自覺はこの様な働の自覺として、或は批判理性と合一する具體的自覺として充分に展開されてみたであらうか。我々が既に明白にした如く、カントに於て經驗は直ちに物理的自然の認識を意味し、更にかゝる自然は未來それ自身では統一以前であり、悟性規則に一方的に従屬する時始めて自然である。従つてかゝる自然の演譯は悟性概念の普遍妥當性のみが明らかとなれば充分であり、かく自然を成立せしめる事に依つて自己を顯現する具體的自覺の問題からは抽象され得るのである。この事を逆に云へば、自然の

成立に働く自我は、一方的に自然に命令しつゝ、却つて自然に没入し、最早再び自己自身に立ち歸つて自己を尋ねる事なき自我である事を意味する。カント的自覺の形式性は否まれ得ないのである。

(註)

カント的自覺の形式性は、それと観察者としての哲學的批判理性との實際的關係を明白にし得なかつた。とは云へカントに於ても既に哲學的批判理性の問題が考へられてゐたと思はれる。カント自身語る如く、我々が「我れ思ふ」の表象、即ち純粹統覺に就き何事かを思惟せんとする時、それは既に「一つの『源泉』(A 319 B 404)を思ひに他ならぬ。かゝる源泉は哲學的批判理性が自己の權限に於て、純粹統覺を純粹統覺として『直覺的』に定立する以外には超え難いであらう。かくして範疇に就ても、或は直觀形式に就てもカントが形而上學的演繹と名づけるものの根柢には、かゝる批判理性の直覺的定立が既に働いてゐなければならぬ。例へばカントが演繹論に於て、何故に範疇のこの數と種に依つてのみ意識の統一が可能であるかの根據は、何故に時空が唯一の直觀形式であるかの根據と同様に與へ得ぬと斷り、(B 146, vgl. Bd. VI, S. 70) 或は就職論文に於て、直觀形式が「我々心性の獨自な働からの抽象」(Bd. II, S. 115)であると言へるのは、心性の先天的形式の定立が批判理性に依る直覺的定立に基く事の表現であると思はれる。勿論かゝる直覺的定立は本來單なる直覺に終るべきではなく、更にそれを超えて論理的基礎に定立されねばならぬ。既述の如くカントの範疇の形而上學的演繹は、範疇を形式論理學の判斷表からの類推に於て發見せんとするが、單なる抽象的發見に止まり——假令その根柢には批判理性に依る直覺的定立が働いてゐたとしても——論理的定立と云ふ意味を擔ひ得ない。一般にカントは心性の二認識源泉、感性和悟性の關係、對立、或は兩者の形式が何故にかゝつて他のものであり得なかつたかの根據は、「所詮我々は總ての悟性を我々の悟性に依つてのみ、又總ての直覺を我々の直覺に依つてのみ定立し得るのである」(Bd. IX, S. 418)が故に、人間には認識不可能と主張し、かくして單なる直覺的定立に終つて、更に一步を進めて論理的に之を定立しようとはしなかつた。この様なカントの態度は物自體と感性の關係、或は感性和悟性の根としての構想力の問題、或は既述の原則から自然法則への特殊化、構成の拒否等の問題にも相通するカント哲學の一律格——人間理性の有限性を固持せんとする非合理主義的資格である。けれども心性の先天的形式の定立は本來かゝる單なる直覺的定立に終るべきではなく、それを云はば弱點として、心性の働そのものの展開に於て論理的、具體的に定立されねばならぬ。心性の先天的形式をかゝるものとして定立する批判理性は、自ら感性和として、悟性として働きつゝ、兩者の綜合的統一に成立する先驗的自覺に於て、先驗的自覺とは本來働の自覺に他ならぬ故に、先驗的自覺そのものと合一し、かくして自己に依る先天的形式の定立が絶對的であつた所以を客觀的に示し得ねばならぬ。人間が人間以上の理性を持

ち得ぬと云ふ事は、直ちに心性の先天的形式がかゝるものであつて他のものであり得ない事の根據を示し得ぬと云ふ事を意味しないであらう。カントに續くドイツ観念論、就中フイヒテの努力は將にかゝる根據を示す事にあつたと思はれる。(vgl. *Fichtes Werke*, Bd. I, S. 478 ff.) かくしてフイヒテは、カントが批判主義的聰明性とエテイストの敬虔に支へられて人間理性には不可知として残した問題を、ロエスの情熱に於て解決せんとしたのである。カント哲學の一性格は冷徹な非合理主義であり、フイヒテ哲學は情熱的な合理主義的體系であつたと云ひ得ないであらうか。いずれにせよ、カントに於てはその自覺の形式的の故に批判理性と先驗的自覺の具體的、內的關係は明白になり得なかつたのである。

然し乍ら猶我々は、カントの自覺が多様の綜合的統一と云ふ働に即して成立する自覺である限りは、それが既にフイヒテの知的直觀を先取してゐると考へても許容され得るであらう。周知の如く、フイヒテに於て自我は働きつゝ自己を自覺し、自己を自覺しつゝ働くものであつた。即ちフイヒテに於て自覺は純粹我の働に即して、働の自覺としての知的直觀に成立した。働を離れて自覺は存せず、自覺を離れて働は存しなかつた。かかるフイヒテの自覺に對してカントの自覺も亦、本來働に即して成立する働の自覺である。かくしてカントの自覺は、少くともその形式的構造上既にフイヒテの自覺を先取してゐると云つても許されるであらう。勿論かく云へば當然豫想さるべき二三の批判がある。その第一はカントに於て知的直觀が拒否された事實であり、その第二はカントの自覺の認識論的たるに對するフイヒテのその形而上學性である。知的直觀に就て云へば、カントが知的直觀を拒否した事は周知の事實である。然しカントの否定した知的直觀は、直觀する事が直ちに認識する事であり、『綜合と云ふ特殊な働』(B. 139)を要せぬ直觀(B. 69, B. 139)或は直觀する働のみで初めて事物の存在を構成し、従つて事物を物自體として認識し得る直觀(B. 72, B. 139, B. 145)であり、即ち人間以上の超感性的直觀であつて、働に即して成立する働の自覺と云ふ意味の知的直觀ではない。後者の意味の知的直觀はフイヒテが明白にした如く、カントの拒否した知的直觀と何等抵觸しないばかりか、(*Fichtes Werke* Bd. I, S. 471 ff.) カントに於ても假令断片的にせよ既に考へられてゐた事を我々は確認し得るのである。(上記ヘーリッから引用文 vgl. *Refle.* II, 952, 1521, 1522) 次に第二の疑義、カントの自覺の認識論性とフイヒ

テのそのの形而上學性に就て云へば、この疑義は確に正しいと思はれる。カントは一つの自然を構成する自我の働に就てのみ自覺の成立を語るものであり、フイヒテの如く純粹我の活動それ自身に就て自覺を語つたのではない。然も猶、カントの自覺はあくまで働に相即する自覺である。かくして若し自覺成立の形式的構造上に話を限るならば、兩者の自覺の類同性は拒絶され得ないであらう。カントの自覺は形式的であつた。カントの自覺が形式的であつたのは、カントが科學的主觀の自覺を自己の直接的課題としてゐたからである。そしてその限り止むを得ない事である。かくして自覺が具體的となる爲にはカントの自然の概念が超えられねばならぬ。フイヒテは非我を自我に實在性を有しつゝ、却つて自我に抵抗し、それ故に自我の克服すべき障礙として定立する事に於てカントの形式的自覺を具體的自覺へと昂揚せしめた。フイヒテの非我がカントの自然を超えてゐるとは、それが後者の單なる現象性を超えてゐる事である。更にかゝる非我が自我にその實在性を有するとは、自我がかゝる非我を自らに於て生産し、悪名高きカントの物自體を抹殺する事に他ならぬ。カントに於て現象はあくまで所與的であり、フイヒテの自我は感覺を生産しなければならぬ。かくして我々は形式的なカントの自覺を以つて直ちに形而上學的なフイヒテのそれと同一視出来ぬ。それにも拘らず猶カントの自覺が先驗的統覺の働に即して成立する自覺である限りは、フイヒテの知的直觀をその形式的構造上既に先取すると云ひ得るのである。

(V)

カントの自覺の形式性は、カント自身に依つて『形而上學の形而上學』(Bd. IX, S. 198)と云はれ、本來理性の主體的な『自己認識』(Proleptik)を意味すべき先驗的辨證論に於ても否定し得ぬ悟性主義として現れるであらう。我々は次にカントの辨證論、就中その『先驗的理想』^(註)に簡單にふれつゝ、この小論の結びとしたい。

(註) カントの理念中、特に先驗的理想を取上げたのは、それが凡ゆる自然物の汎通的限定性の理念と云はれ、形式的自然の汎通

的限定者たる先驗的統覺と類比的である故である。

先驗的統覺は自己の二契機、感性と悟性の綜合的統一に於て一つの自然を産出し、かゝる客觀の成立を通して自己の働の自覺に達するのであつた。所で先驗的統覺が自己の働を自覺するとは感性の作用をも自己の働と自覺する事に他ならず、正しくその自覺に於て先驗的統覺は哲學的批判理性と合一しつゝ、人間の感性の根源的被制約性を自己自身の『特殊な運命』(A VII)と自覺する事を意味しなければならぬ。本來先驗的統覺は一つの自然の『創始者』(B 127)であり、その限り『無制約的』(A 401)な『睿智』(B 158)である。然し乍らその先驗的統覺は、今や感性が自己自身の働である事の自覺を通して自己の誇る無制約性が感觸され、興へられる限りの無制約性にすぎぬ事を、即ち『多樣に關しては自己自身が内官と名づける制限的制約に從屬してゐる……睿智』(B 159)たるにすぎぬ事を自覺しなければならぬ。自己の無制約性が自然の世界を形成する自己の働に關するにすぎず、質料に關しては自己が對象存在に依存してゐる事を、即ち自己が所與的質料を前提する限りの『受動的主體』(B 153)たるにすぎぬ事を自覺しなければならぬ。

本來自然の世界に於ては如何なる偶然性も存在しない。先驗的統覺が『可能的、全體的自覺』(A 113)と云つて、可能的には汎通的必然性を確立してゐるからである。然し乍らその先驗的統覺が所與的質料の實在性を自己の外に前提する限りの睿智である事の自覺は、即ち『不足に滿ちた模寫』(A 578=B 606)的理性である事の自覺は、かゝる自然的世界の汎通的必然性が『凡ゆる自然物の汎通的偶然性』(A 582=B 590)に他ならぬと云ふ自覺を生み出すであらう。今や自我がそれに對して無制約性を誇つた可能的經驗の概念は『何か全く偶然的なるもの』(A 737=B 765)——現象的なものにすぎない。かくして先驗的統覺はかく自己を超えて自己を制約する制限的制約を、即ち自己を限界づける『限界概念』を自己の外に『理念』として定立しなければならぬ。即ち先驗的統覺は自覺前、批判的理性として自己の對象的認識に關する限りの有限性を自覺し、かゝる自覺に於て一方自己の對象的認識の能力たる『純粹悟性を經驗

的使用に限界づけ』(Prole. §10) 一、他方かゝる經驗的使用は未來理性としての『自己の獨自な全使命』(B)を『充たぬ』(B)故に、かく自己を限界づける概念を自己の到達すべき理念、或は『課題』として定立するのである。本來人間理性は無制約者への『欲求』(B21)を抱くものである。人間理性は未來的に『辨證論的』(A89 || B87)であり、『素質としての形而上學』(B22)は許されねばならぬ。批判理性と合一し、悟性を經驗的使用に限界づける先驗的自覺も、猶それが人間理性である限り無制約者への未來的欲求を抱くものである。かくして先驗的自覺は主體的理性として人間理性が抱く無制約者へのかゝる關心に裏付けられつゝ、自己を超えて自己を制限し、自己の確立した汎通的必然性を汎通的偶然性たらしめる『質料的制約』(A578 || B560)を自己の求める理念として、自己の合致すべき『先驗的理想』として定立するのである。即ち主體的理性は自己の求める『經驗全體の集合的統一性』(A582 || B610)が、未來『凡ゆる事物の Urbild』(A578 || B606)として自己が定立した先驗的理想に自己が合致し得た時にのみ『完成する』(A611 || B612)と自覺する事に於て、かゝる先驗的理想を自己の課題として自己に課するのである。

所でカントは周知の如く、かゝる理想(更に理念一般)に關し、未來それを求める理性が理論理性として受動的である限りは、それは單に考へられ得るのみであり、或はそこへの努力が課せられてゐるのみで、決して認識さるべく與へられ得ず、かくして如何なる客觀的實在性をも持ち得ざる、即ち理性の『構成的原理』たらざる主觀的『統制的原理』にすぎぬと主張する。更にカントは、人間理性はかゝる未來自己の主觀的原理たる理想(或は理念)を、自己の無制約者への必然的欲求に依つて與へられ得、認識され得ると錯覺する自然的傾向を有し、かゝる『すりかへ』はただ理性の絶えざる自己審判に依つてのみ防ぎ得ると主張する。我々はカントのかゝる議論に對し、それが無批判的な獨斷的思辨理性に向けられてゐる限りは全面的に同意しなければならぬ。然し乍ら他方、若し理念定立の主體が批判理性と合一した主體的、自覺的理性であるならば、かゝる理性に對しても果して同様の議論が爲され得るであらうかと反問する事も可能である。一體カントがこゝで云ふ理念の客觀的實在性とは何を意味するのか。それは恰も範疇の

《quid juris》(A 84 = B 116) が問はれた時の如く、理念に對應する感性的直觀が與へられ得、かくしてその理念が客觀的、實在的に實現し得ると云ふ意味であらうか。蓋し理念に就て云はれる客觀的實在性は、範疇に就て云はれる客觀的實在性からは異なつた意味内容を持たねばならぬ。カント自ら主張する如く、假令理念は「無制約者にまで擴張された範疇」(A 409 = B 436) であるとしても、それは正しく自己自身無制約者たる事に於て、悟性認識を限界つけつゝ體系づけんとする一層高次の、それ故に範疇の示す悟性統一とは全然別種 (A 302 = B 359) な統一表象である。理念は本來悟性的對象認識を超え、かくして感性的直觀が與へられ得るか否かの問題を超えてゐるのである。それにも拘らず我々は先驗的辨證論に於て、範疇の客觀的實在性と一様な意味での客觀的實在性の概念が理念に就ても語られ、かくして理念には本來感性的直觀が與へられぬ故を以つて直ちに一切の客觀的實在性が理念に拒否されてゐるのを見出すのである。即ちカントは範疇のそれとは區別された理念独自の客觀的實在性の概念に違し得なかつたのである。もとより對象的認識と理性の主體的課題とを混淆し、現象と物自體との直接的綜合を無批判に意圖する獨斷的思辨理性に對しては、先ず消極的に、理念には如何なる感性的直觀も與へられ得ず、かくして範疇の如き客觀的實在性は決して許され得ぬ事が明白にされねばならぬ。そしてこの事を明白にしたカントの議論は、不滅の意義を擔ひ得るであらう。然し同時にかゝる消極的議論を超えて、理念には理念固有の客觀的實在性の概念が確立されねばならぬ。先きに先驗的理想に就て云はれた如く、理念は理性が自己の對象的認識に關する限りの有限性の自覺に於て、かく自己を超えて自己を制約する無制約的なるものを自己の課題として自己自身に課した理性の自覺の表出である。そしてその限りに於て理性は理念の爲には自己以外の他の何者も必要とせず、自己自身に於て充分解決し得るのである。カントも云ふ如く、『理性概念に關して理性が我々に提出する課題は……總じて十分に答へられ得ねばならぬ』(Prole. § 56, vgl. B 504 ff. B 723) のであらう。かくして理性は正しく自己自身に於て理念に客觀的實在性を與へるのだけければならぬ。即ち若し理念を定立する理性が自覺的、批判的理性であるならば、理念は正しくこの理性そのものに、その自覺の表出

として客觀的實在性を持つのである。否更に理念はかゝる自覺理性の構成的原理——成程最早對象的認識のそれではないが、かゝる理性の「自己認識」としての主體的、自覺的形而上學の構成的原理でなければならぬ。

周知の如く、カントはその先驗的辨證論に於て當時の思辨的、獨斷的形而上學を排し、自覺的、主體的形而上學を樹立せんとした。(vgl. Ref. II. Nr. 91. 215.) カント先驗辨證論の端的な主張は、對象的認識は單なる現象に關する理性の被制約的一特殊面にすぎず、理性の本來的關心たる無制約者は理念として、理性の空虛的自覺面に求められるべきであると云ふ事である。カントのこの様な主張は、カント哲學が自我の哲學として終り多きを約束する。それにも拘らず猶カントは、獨斷的思辨理性の現象と物自體との無批判的混淆に對する批判に終止して、主體的理性の問題、或は主體的形而上學の内容等を積極的に展開するに到り得なかつたのである。蓋しこの事は、一つには理念の理論的解決を諦念して直ちにそれに「實踐的實在性」を與へ、斬しき形而上學を「實踐的獨斷的教説」(Bd. VIII S. 252.)として確立せんとしたカントの所謂實踐的倫理主義に基づくと云ひ得る。然し今、話を我々の問題に限るならば、理念定立に關する理性が先驗的自覺であり、先驗的自覺が自己の働の自覺に於てその對象的認識に關する限りの有限性を自覺しつゝ、自己の本來的關心たる無制約者を却つて自己自身の内に主體的に求めんとしたのであると云ふ理性と先驗的自覺の內的、具體的連關がカントに於て充分明白でなかつた事に基づくであらう。端的に云へば、カント的自覺の形式性に基づくであらう。

カントの先驗的自覺はこの様に形式的自覺に止まる。然も猶、我々がカントの自覺の構造にフイヒテ的自我を先取するとしても決して非難さるべき事ではない。否寧ろ、先驗的自覺を積極的に解する時にのみ、感性、悟性、理性はその充分な內的連關を見出し得るのである。受動的感性も自發的悟性も共に自我の、即ち先驗的統覺の働であり、兩者の綜合的統一たる先驗的圖式に於て自我は一つの自然を産出しつゝ自己を自覺する。更に先驗的統覺はかゝる自覺に於て、同時に自己の對象的認識に關する限りの被制約性を自覺し、自ら主體的理性に轉じつゝ、自己の本來的欲求

たる無制約者を理念として自己に課し、主體的形而上學を樹立せんとする。かくして我々はカントの先驗的統覺を「働」として、又「働の自覺」として規定し得るであらう。そしてかゝる先驗的統覺を自己の「最高点」とする先驗哲學は、かゝる先驗的統覺の自覺的自己展開——成程一つの自然の成立に關はる限りの自己展開と考へられるべきである。けれども理性が正にそこに於て自己を展開すべき場が單なる物理的自然であつた事に於て、カントの自覺の展開は、本來豊かな問題を藏しつゝ、形式的たるに止まつたのである。かくして我々はカントの先驗的統覺を、カント自身に依つて充分に展開されなかつた具體的自覺と結論しても許されるであらう。

(筆者 大阪大學文學部「哲學」助手)

(了)

前 號 目 次

神の無名性について……………右賀鐵太郎
 ——特にフィロンにおける——
 幸福と人間像(未完)……………岸畑 豊
 ——ベントムの幸福の概念について①——
 ヘーゲルの二元論……………橋本 幹雄
 新岩外國雜誌所藏詩文二篇

次 號 論 文 豫 告

古代支那に於ける觀念論の成立：重澤 俊郎
 幸福と人間の本質……………岸畑 豊
 ——ベントムの幸福の概念について②——
 カントに於ける法と道德……………土岐 邦夫
 の分離について

in their mutual contradiction and opposition, but this never implied the neglect of their fundamental unity. Here we can find the key to other philosophical difficulties in the fields of ethics and politics.

His theory of sovereign power may seem to us unreasonable and disagreeable in contrast to that of the democrats. Nevertheless we must recognize that he had a deep insight into the nature of the matter.

4. He was admittedly a forerunner of free-thinkers, and yet he was at the same time criticized as an advocate of state interference in affairs of man's conscience. We have to say, however, that his theory of the relation between church and state reveals a good comprehension of the essential nature of religion.

All such matters duly considered, in spite of his mechanical method of reasoning, the basic insight which constituted his philosophy may be characterized as dialectical. Although Hobbes himself never realized his own dialectic, it is possible for us so to interpret his philosophy and to revalue it dialectically. As it is, the philosophy looks as if teeming with sheer contradictions.

On Kant's 'Transcendental Apperception

By Shôji Takahashi

By defining Kant's transcendental apperception as an act, or rather as the self-consciousness of such an act, I want to make clear in this short treatise that it anticipates the *Ich-Philosophie* of Fichte.

According to Kant, the sensibility is already "a unique act of mind", in which, however, there is neither consciousness of the subject of the act nor that of the intuitive representation, on account of the passivity and directness of the act. Of course, such a matter is a contradiction in itself. In order to solve this contradiction, the mind should act as imagination, but this act is in itself only a series of successive synthesis in which there is no rule of act synthetically unifying the whole of the

act. The synthesis of imagination is only a sensational spontaneity.

Over against such a figurative synthesis Kant sets the intellectual synthesis formed in the pure apperception. The pure apperception is a sort of an independent agent who by his thoughtaction specializes his own unity into the unities of categories. In other words, it makes possible the synthetical unity of thinking in the category, while making clear its own universal self-identity in the intellectual synthesis. By itself this synthesis is only abstract, however; for without the sensational manifoldness there is nothing to be thought so that the pure apperception is nothing more than the abstract function of thinking.

Thus the figurative synthesis of imagination and the intellectual synthesis of pure apperception must be synthesized with each other. Kant called this higher synthesis the transcendental synthesis of imagination, in which, he says, the understanding realizes itself in being restricted by the sense.

But in fact Kant formed this transcendental synthesis of imagination on the basis of the thesis that the understanding was superior to the sensibility; and therein we can find his intellectualism (*die Verstandmässigkeit*). But the intellectualism of Kant has its own reason. He was concerned with the problem of synthesis between understanding and sensibility for the sake of providing of physics with its foundation; therefore, he had to emphasize the unities of categories more than the mere passive sensation, for such categorical unities would give a unity to the whole nature which was essentially blank without any unity in itself. So we can see how in Kant's philosophy intellectualism was inevitable.

But in such an intellectualism Kant remained without giving solutions to many problems which he had himself presented.

The first of such problems concerns the formality of selfconsciousness. If the highest ground of knowledge (*Erkenntnis*) is essentially the transcendental apperception, it must act as the transcendental synthesis of imagination, and therefore it must be more than the pure apperception.

But Kant did not separate clearly the transcendental apperception from the pure apperception.

The transcendental apperception must be a concrete self-consciousness which is conscious of its own *act* truly as *its own* in the formation of an object and so it must be a concrete reason setting up (*Vernunft*) the Unconditioned (*das Unbedingte*) as its own idea or ideal. But Kant did not fully discuss this problem of the concrete reason.

Nevertheless, we may regard the transcendental self-consciousness as a self-consciousness of act, in so far as it is a self-consciousness which is formed through the act. So own interpretation is that Kant practically meant by the transcendental self-consciousness a concrete self-consciousness, although he himself did not fully develop the point.

*Duality in Hegel

By Mineo Hashimoto

The aim of this article is to characterize Hegel's standpoint as that of mystical pantheism and to discuss the general duality between the sensuously given (or egocentric) "This" and the Absolute (the systematic totality), i. e. Fact and Value, which with all his struggle to do away with it still remains there.

I. According to his theory of Syllogism, the self-knowledge of the infinite spirit which goes through the mediation of the finite spirit, requires not only to differentiate "this" particular sensedatum (or thing) in order to prove it to be a system of syllogism, but also to integrate all existents into one system of syllogism. We examine his theory of Syllogism, *first* as a formulation of logical reasoning (with his preference of the second figure), *secondly* as a method of ontology (scil. as his criticism, by figures of syllogism, of several types of philosophical perspectives or systems), and *thirdly* as a reflection upon the proof of devine existence (ontological proof). Our stress in