

## カントにおける自我の問題と内官のパラドックスについて

——とくに純粹理性批判をめぐって——

芦 田 淑

カントが認識問題の解決にあたって採用したのは、対象の認識において概念が対象に従うのではなく、対象の方が概念にしたがうということを「想定」するコペルニクス的方法であったことは今更に言うまでもないことである。

「経験はそれ自身悟性を必要とするところの一種の認識であり、悟性の規則は……アプリアリに前提しなければならぬもの」である。対象が概念にしたがうということは、悟性の規則が悟性のアプリアリな概念において表現されるかぎり、経験一切の対象がカテゴリーにしたがうということである (B. XVIII)。たとえ認識の対象をその現存在に従ってはそのようではないにしても、それを認識可能なものとして構成することは悟性のはたらきに帰せられる。このような純粹悟性概念が考えられるとすれば、われわれはつきにこの概念の客観的な妥当性を説明しなければならないであろう。このような概念がいかにして対象にアプリアリに関係しうるか、その関係の仕方が明らかにされなければならないのであろう。しかも、その心理的発生の「機会原因」(H. Cohen) を与える説明、すなわち、経験的な演繹にとどまらずしてこの概念の適法性を経験によることなしに、先験的に演繹することが必要とされる。しかし、カテゴリーと対象の関係を求めることはあくまでも経験の枠のなかで行われなければならない。経験は認識の所産 (H. Cohen)

であると考えられるし、認識作用はそれ自体あくまでもひとつの心的なできごととも考えられる故、まず認識の主観的な源泉を探究することが許されるであろう。

カントによればわれわれは三ツの認識源泉、心の能力を有している (A. 94, A. 115)。すなわち、感能と構想力と悟性の三ツであり、その各々の活動は形式から言えば、それぞれ、通観 (Synopsis)、綜合、統一の名でもって示される。われわれはこれら認識の主観的源泉を、その先験的な性質 (transzendente Beschaffenheit) にしたがって考量しなければならぬ (A. 97)。

カントは Synopsis を感能の受容性に限定しているが (A. 97)、これが認識の名に値するものとなるためには自発性のはたらかきである綜合がつねにこれと結びついていなければならない。この綜合の作用のなかにはたらいっている自発性は三種の綜合においてみとめられる。すなわち、直観における心性の変様としての表象の覚知、構想力における表象の再生、概念における表象の再認である。この綜合の第一の形式においてすでに自発性と受容性の共同はみとめられる。

すべての表象は内感に属するものであり、したがって時間形式の下に立つものであるから、直観の示す多様は時間形式の中において印象の継起に従って区別される。しかし、この区別自身がすでにひとつの統一を要求する。すなわち、覚知が要求されるのである。直観は客観的な個別認識に到るためには覚知の綜合を必要とする。

個別的な直観にたいしては覚知の綜合がこのようなにはたらくが、表象の系列にたいしては同様のことが再生の綜合によって行われる。表象が互いに連関しあつて、一の表象から他の表象への心性の移行が行われることは、経験的な法則である。われわれの経験的な構想力がこのようなはたらかきを發揮しうるためには、再生の経験的な法則にじっさい現象そのものがはたかっていることが前提されている。経験的な再生の法則は現象の有する親和性によって、説明されることができる。しかし、この経験的な親和性はいかにして理解されるか。これが答えられるためには、表象の

再生の経験的な法則が現象の再生可能性の中に先験的な根拠をもつことが示されなければならない。たとえばわれわれが頭の中で一本の線をひいてみようとする場合、われわれはこれら表象の多様を順々に把握していかなければならない。線の第一の部分から次の部分に移るとき、われわれは第一の部分をも頭のなかに保有していなければならぬ。もし、われわれがいつも先行する表象を忘れ去って、これを再現することがないとしたら、われわれは全体的な表象というものをまったく持つことができないことになる。全体性における表象は、したがって、なにか先験的な根拠を持たなければならぬが、この根拠は覚知同様に心性の先験的な行為に属する綜合であるだろう。したがって覚知の綜合のみではいまだなんの形象も印象の関連も成立することはできない (A. 121)、と考えられる。覚知の綜合は再現の綜合と不可分離的に結ばれて、内感の現象の多様をひとつの形象において結合することができる。「構想力の再現の綜合は覚知の必然的成分である」。しかしながら、この形象において与えられる根拠は連想の主観的根拠であるにとどまる。われわれの覚知がたんなる現象、たんなる表象の遊戯にとどまらず、経験のコンテクストを形成するためには、それは綜合的連関の法則にしたがわなければならない。このように形象をこえて求められる客観的根拠は「概念」のなかに見出される筈である。そして、この根拠は覚知がたんに繰返されて、ある形象にまとめられるだけでは満足しない。われわれは再現の「同一性」をも意識しなければならない。「われわれの現に思惟しているところのことが一瞬間まえに思惟したことと同じである」という意識がなければ、総じて表象の系列における再現ということは不可能であるだろう」(A. 103) からである。表象の多様が全体を構成するためには同一性の意識によって統一が与えられなければならない。したがってわれわれは覚知の綜合および再現の綜合が必然的にこの再認の綜合を必要とし、また、前二者のうちには後者の統一もしくは、同一性にむかう綜合の「方向」が指導的に内在しているということができ得るであろう。或るものを対象として認識するために必要な規則はたんなる形象によっては与えられないのであって、このことが可能となるためには意識の統一が不可欠である。そして、この統一は概念にお

いてはじめて獲られるところのものである。このことはカテゴリーが経験の形式的制約と考えられるかぎり自明のことである。

いま私は「或るものを対象として認識するために」と述べたが、いったい認識の対象とは何であるか。これに答えて、カントは認識に対応し、認識と区別されるものとしては或るもの一般ⅡX以外の何ものも考えることができないと言う(A. 104)。しかしながらわれわれが関ることのできるものは、ただ、われわれの表象の多様のみであり、或るもの一般ⅡXはわれわれにとって無であるから、対象を必然的にするところの統一は表象の多様の総合における意識の形式的な統一以外の何ものでもないことにならう。形象における覚知と再現が先験的な構想力に基いていたように、概念におけるこの表象の再認もまた、われわれの精神において、それによって総合の統一が概念に樹てられるようなひとつの先験的な制約をもたなければならぬであろう。概念における総合の統一がこの総合における意識の形式的な統一に基くのであるから、この意識の形式的な制約が、すなわち、先験的統覚と呼ばれるものである。右に言われた或るもの一般ⅡXはこの先験的統覚のコレラートとして、ここで、「より正当に」考えられる。先験的对象Xはわれわれのあらゆる意識において同一のものであるが、先験的对象の純粹概念はなんの被规定的な直観をふくむことができないから、それは認識の多様に存する統一だけに關するであろう。ところが対象とのこの関係は意識の必然的な統一に他ならない。したがって、先験的統覚と先験的对象はコレラートとして考えられる。

この純粹で根源的な統覚とならんで、カントはここで經驗的な統覚の存在について語っている。經驗的統覚すなわち内感はい内的知覚におけるわれわれの状態の規定に従うわれわれ自身の意識において成立する。内感はい内的現象の流れにおいてのみ成立するが、先験的統覚はわれわれが内感の内容を客観化し、表象および認識の対象として形成するという意識の基礎的な事態(Tatbestand)を明らかにするものである。概念の再認においてわれわれがこの統覚を意識するかぎり、再認がそれによって生ずるところの概念は「可能的經驗における思惟の制約」としてのカテゴリーを

示すことになる。カテゴリーの対象にたいする関係の可能性はすべての現象（未規定的な感性の対象）の根源的統覚にたいする関係の必然性のうちに存するからである。先験的統覚はカテゴリーを具して、現象の先験的な親和性を樹立するが、この先験的な親和性においてこそ「自然」は理解されることができるといえる。対象の総括としての自然は統覚といわれわれのアプリオリな根拠にしたがって立てられるものと考えられるからである。この「自然」の源泉は「悟性」に他ならない。

先験的統覚、すなわち、自己意識の同一性はわれわれの表象の多様の統一の先験的な原理と名づけられるが、この統一は一ひとつのアプリオリな綜合、つまり、構想力の産出的な綜合を前提とする。構想力はそれが多様の客観的な結合の可能性をふくむかぎり先験的であり、また、そのかぎりにおいてアプリオリに産出的である。構想力のこの綜合への関係における統覚の統一が悟性と呼ばれたと考えられる。H. Cohen は悟性がこのようなものとして解せられるかぎりには、たとえそれが心的能力としてとらえられるのが通常のことであるにしても、たんなる関係 (Relation) としての認識機能の関係の表現と見做されるべきであると述べている。<sup>(1)</sup>

さらに H. Cohen は統覚の普遍的法則が、特殊な法則統一がそこで行われるべきであるような綜合に関係づけられて考えられるとき、この綜合において統覚は悟性になると言われ得るから、悟性と統覚の関係は種と類の関係と同じであることは明らかであると述べている。産出的構想力はしたがって感性というよりはむしろ悟性として機能するものと考えられる。

「この純粹統覚は純粹構想力を知性的ならしむるためにそれに加わらねばならぬものである。何となれば構想力の綜合はアプリオリに行われるけれども、多様を（たとえば三角形の形態を）直観に現れるがままに結合する故、やはりそれ自体つねに感性的であり……」（A. 124）ここでは構想力があたかも感性に属するかの如くに語られるようにみえるが、しかし、ここで言われている形態とはたんなる形象ではなく、むしろ、形象の規則としての概念を前提し

ていると考えられる。構想力が感性的であるということはそれがどこまでも全く感性的であるというわけではないであろう。もし、そうだとすれば構想力は自発性の所産たる綜合をふくむことはできないだろうからである。「構想力はそれのもとにおいてのみ悟性概念にこれと対応する直観を与えるところの主観的制約の故に、感性に属するものである。しかし、構想力の綜合は自発性の実行であり……感性に対する悟性の作用であり、また、われわれに可能的なる直観の対象に対する悟性の最初の適用である」(B. 1514)。従って産出的な構想力が描き出すものはたんなる形象というよりはシエマと呼ばれるのが正当であろう。たとえばわれわれが一匹の犬を見る場合、その知覚された犬の形、そこにあるそのものの姿は形象である。しかし、この形象は同時に、この一匹の犬をはなれて犬一般の見えるべき形態を表わすことができると考えられる。この場合、それは犬の概念を表象するところのものを示すものとして、形象とは異った形象(かかるパラドキシカルな言い方が許されるならば)と言えるであろう。これはいわば概念の感性化であり、犬が総じて犬であるためにはそれがいかに見えるべきかということを規制する規則と考えられる。「犬という概念は私の構想力がそれに従って或る四足獣の形態を一般的に描き出すことのできる規則を意味する。そして、この際経験が私に提供するところの唯一特殊な形態、もしくは、私が具体的に現わしうる個々の可能的な形象に制限されることはないのである」(B. 180)。

かくして、さもないときにはたんに抽象の力をもつのみであるだろう悟性に構想力は規則と法則のより高い能力を与え得ることになる。構想力は多様そのものを産出しはしないけれども形象の連想をこえて、その統一の「親和性」へと多様を結合する。この意味において、また、この関連において、悟性は実り多き規定、すなわち、悟性は規則の能力であるという規定を受けることになる。しかしながら悟性はたんに現象を比較して規則を作り出す心的能力<sup>(2)</sup>というのではなく自然に対する立法でさえある。

以上、カントのことばに即してながながと述べてきたが、かくすることによって私は二つのことを目的としていた。

その一は主観的演繹、もしくは、先驗心理学の色彩が濃いと言われている部分について三種の認識能力の「先驗的性質」の考量（それは心理的能力の形相化と言っても差し支えないであろう）が事実いかにしてなされているかを見ておくことがわたしにとってまず当然の義務であろうからこれをなしておくことである。その二はこれら心理学的立場の形相化、すなわち、カテゴリーの演繹に対する「予備的注意」において一貫して志向されているのが統覚（および悟性）の形相化という方向であることを見ることである。つまり、カントのとった認識論の方法は主観は主観的意識の形相化の遂行のうえに立てられているものだという解釈が事実カントによっても保証されているように見えるということを見ることがである。

主観的演繹が三種の認識の主観的源泉をその先驗的性質に従って考量することは述べられた。経験心理学的事実を手引きとして、その形相化がいかになされたかはいま見た通りである。しかし、この先驗的心理学がかなり微妙な立場に在るということはまた事実であろう。なぜなら、主観的演繹は一方で経験心理学に倚りかかり、これを前提とするように見える。<sup>(3)</sup> 覚知、再現、再認の綜合の説明がすべて経験的な事例に従って行われているからである。他方主観的演繹は、また、先驗的論理学に依存しているようにも見える。覚知の綜合も、再現の綜合もけつきよくは再認の綜合、統覚の統一に依ると説かれた故にである。したがって、主観的演繹論が必要であることは事実であるにしても、それが一種の *Grenzbiet* に立つものとして、不安定な性格をもつように見えることもまたわれわれの肯定せざるを得ないところであろう。

認識の主観的源泉の先驗的な性質と経験的な性質（わたしは性質というよりもむしろ規定という名を与えたいのであるが。というのとは性質ということばがなにかレアルなものを連想せしめるが故にである）の關係について、さらに問われることができるであろう。そして、この問題は内感の考察へとみちびいてゆくであろうが、内感の問題に立ち入るまえに、わたしは統覚として語られる自我がたんに認識論的な主観であるという「通常の解釈」をもういちど

たしかめておくことにしたいと思う。

## 二

『我れ、思ふ、』が私のあらゆる表象に伴うことが、「ぎねばならぬ」 (B. 131)。認識が成立するためにはすべての表象が一個の意識に属するものとして見られなければならないからである。言いかえれば表象の多様は意識によって統一を与えられなければならないからである。しかるに、いま「経験的意識はそれ自身はなればなれのもの」(B. 133)であるとされるから、このような統一を与えうる意識は「経験的意識でなく、「総合の意識」であり、「根源的な統覚」でなければならぬ。このような統覚は「けつして他の統覚から導き出され能わぬ自己意識」(B. 132)であるが故に「先験的であり、その統一は「この表象の統一によってアプリオリな認識が可能的」となるような統一、すなわち、先験的統一であるから、これはけつして現実の心理的能力とは考え得られないであろう。このことは「で、ぎねばならぬ」(Müß-können) ということば自身ですでに暗に示しているところであると言ふことまで」。Müß-können ということばは、その主語がレアルなものよりも、むしろ、イデールな「制約」であることを暗示するかに見えるからである。<sup>(3)</sup>

第一版の演繹論においてもカントは「けれども我れという単なる表象があらゆる他の表象(その集合的統一は我れの表象によって可能的にせられる)」に関して「先験的意識であるということは看過されてはならぬ。この我れの表象(経験的意識)がいったい判明であろうと不判明であろうと、それはここでは問題とならぬ。否、我れという表象が経験的に意識されることさえ問題ではない……」(A. 117 Anm.)と述べている。およそ経験的に意識されるか否かが問題でないような意識は具体的、現実的な心理的意識とは考え得られぬことは明らかであるだろう。したがって、統覚としての自我、この意味での自己意識は現実的な意識として他のすべての意識に必ずしも伴うわけではない。

先験的統覚は現実的思考としてではなく、たんなる「綜合の形式」として、これら他の意識に伴うわけであろう。「内的知覚」によって限定されるわれわれの意識状態の限定に基くところの自己意識」(A. 107) はたんに経験的であつて變易的であるから、この経験的統覚によつては、多様の眞の統一はもたらされ得ない筈である。経験的統覚(内感)はただばらばらの意識の変様の總括をのみ意味するものであつて、その統一は経験的で、したがつてまた、偶然的な統一をのみ示すだけである。内感の意識変様自体は「異つた主観においては異つたものであり、それゆえまったく偶然的なものである<sup>(6)</sup>。したがつて、表象の多様が一個の意識に属するということ、すなわち、「私」の概念によつて示される結合が眞に統一をうるためには、経験的な統覚にのみ倚ることでもつては充分説明せられ得ないであろう。表象の多様が眞に統一を得て、認識が成立し能うためには、表象の多様の結合が客観的なクリテリエンにしたがわなければならないが、ここに變易的ではない意識の統一、「意識一般」(B. 143) の純粹形式が必要とされることになつてくる。したがつて、この限りでは統覚(あるいは先験的な自我の表象)はたんに「意識」と言われるよりは、むしろ、「意識の形式」と称せられて然るべきであると考えられる。

統覚が意識一般の純粹形式であるとすれば、この形式はその内容、すなわち、それがその形式である当のものをもたなければならないであろうが、それは何か。言うまでもなくそれは認識作用自体であるだろう。たとえば「我々が空間において何かを——たとえば一本の線を認識するためにはそれを引いて見なければならぬ。即ち与えられた多様の一定の結合を綜合的に成立せしめなければならぬ。そうすればこの行為の統一性は同時に(線の概念における)意識の統一性である。そしてこれによつてはじめて客観(一定の空間)が認識せられるのである」(B. 137f.)、と言われるからである。現実的認識作用においては形式によつて秩序づけられる多様は意識の統一における綜合によつて結合されて、客観となる。しかし、この統一自体はこの結合によつてはじめて生起するのであり、この結合においてのみ成立するのであるから、「この行為の統一は同時に意識の統一である」と言われ得よう。したがつて、こうし

た意味での統覚（あるいは先験的自我）は「特殊的な産出的能力と考えられた実体ではなく、それは、むしろ、それがそこにおいて生起し、成立する行爲へと解体されるようなものである」と考えられるであろう。したがって、統覚の統一は現実的な認識作用の中で「所与」において働いていることが可能な純粹（先験的）形式ということになるであろう。このことからして、また、先に言われた自己意識（同一性の意識としての<sup>(7)</sup>）も個人的な意識から高められて、「普遍的な自己意識」（B. 132）を示すことになるだろう。統覚、自我、あるいは先験的主観にたいして、それが「形式」であると言いう方はカントのしばしば用いるところであって、例えば、「単なる主観的形式」（A. 361）、「この自我は……かえって、意識のたんなる形式であつて」（B. 382）、「表象一般の形式」（B. 404）等々であり、また、この形式の論理的側面を言ったものとして、「この制約（私は思惟するという一般の命題における『私』は思考の論理的統一である）」（A. 398）、「たんなる機能」（B. 407）、「<sup>(8)</sup>」<sup>(9)</sup>」では主語の概念はたんに論理的に解せられて」（B. 419）等々をもつけ加えることができるであろう。

カントが認識主観の形相化を志向していたことが考え得られることは上述によって些か示し得たと信ずるが、このような観方はカントのこの側面を強調する余り、「故意に偏倚し<sup>(9)</sup>」たかもしれない。しかし、こうした解釈の仕方を許すものがカント自身の中に存していることは事実である<sup>(10)</sup>だろう。

このような主観の形相化の志向されていることを、私は次節でさらに、「観念論論駁」と「心理学的誤謬推論」で展開された議論に従って確かめることにしたいと思う。

### 三

時間と空間が同じ直観形式としてパラレルに考えられるかぎりには、時間形式において現象するものと空間形式において現象するものとは等しい仕方で、認識される筈である、現象が経験法則に従う汎通的な結合と考えられるかぎりには、

外感の内容も内感の内容も等しい客観的真理性を有する筈である。したがって、内感現象としての自我もこの限りでは外物と同様にして、すなわち、統覚による表象の多様の総合的統一によって認識されると考えられる。<sup>(11)</sup>

われわれの認識しうる自我は現象としての自我、内感の自我だけであるとカントは考える。「私は考える」というときの「私」は意識の純粹形式として考えられた自我であって、直観ではないから、この自我の表象だけではわれわれは未だ自我について何も認識することはできない。「私は自己を思惟するものとして意識することによって私自身を認識するのではなく、私自身の直観を思惟機能に関して規定されたものとして意識することによって私自身を認識するのである」(B. 406) からである。自我を認識するためには、これに内感による多様が与えられなければならない。しかし、この内感の多様そのものは流動する多様と考えられるから、自我を認識するためには、すなわち、自我の現存在 (Dasein) を時間中に規定されたものとして知るためには、この流動する多様が或る持続的なもの (Beharrliches) に関係づけられなければならない。「私は私の現存在を時間中に規定されたものとして意識している。あらゆる時間規定は知覚における或る持続的なものを前提とする」(B. 276)。或るものについてその現存在 (現実性) が語られるためには、内感の多様がそこにおいて流れてゆくところの基体としての實在的なものの表象が必要であるからである。「あらゆる現象における持続体は対象それ自身である。すなわち、実体 (現象としての) である」(B. 227)。現象としての実体がなにか考えられるときには、直観として実体の概念のもとに包摂することのできる持続的なものがつねに必要なと考えられる。

元来カントにとって不変的なもの (stehend und bleibend) は二つある。すなわち、同一的自己意識と物質 (Materie) <sup>(12)</sup> である。しかし、前者が不変的であると考えられるのは、それが「意識内容間の不変的な関係」であることによるのであって、それが「これら意識内容のそこより出てくる不変的な基体」<sup>(13)</sup> であることによるではない。自己同一的な意識は多様に必然的統一を与えてこれを対象化する論理的な機能 (論理的ということがいかなる方

向で考えられなければならないかはずでに考察した通りである」としての思惟体と考えられ、「けっして直観ではない」(B. 278)とされる。したがって、この持続的なもの、けっきょく、外なる物において求められることとなる。いま求められているものが「持続的な表象ではなく、持続的なものの表象である」からである。したがって、私の現存在を時間において規定するために必要な「この時持続的なものの知覚が可能的となるのは全く私の外なる物による」(B. 275)ことになる。すなわち、時間規定の相関者となりうるような持続体は外的直観を介してのみ確定されると考えられる。

先験的統覚としての自我と内感において現象するものとしての自我とは切り離して考えなければならない。このこととはわれわれのように(第一、二節で示したように)統覚を純粹意識の普遍的形式として解するかぎり、とくに明らかであるだろう。先験的統覚は認識一般の原理であり、内感の自我は認識の対象であるからである。この故に「あらゆる思惟に伴うかぎりにおいての自我」(B. 400)という概念から内感の対象である「思惟体としての自我」を推論しようという試みはすべて、誤謬推理であると論定されることになる。合理的心理学は「私は思惟する」という主題からそのすべての内容を展開しようとするものであるが、それは次の仕方でも推論する。主語 (Subjekt) として以外に思惟せられぬものは、また主語として以外に実在しない、即ち実体 (Substanz) である。すなわち、思惟体 (ein denkendes Wesen) を思惟体としてのみ観れば、主語として以外には思惟せられぬ。故に、それはまた主語としてのみ実在する。即ち、実体として実在する (B. 404)。この推論の大前提において言われている存在体は直観においてのみ与えられるであろうように考えられた存在体である。つまり、大前提において言われた「主語」とは、実体のカテゴリーが適用され得るところのものである。しかるに、小前提において言われている存在体は意識の統一に関するのみみられたるかぎりでの存在体である。言いかえれば、前者は客観一般に係り、後者は自己意識のみに関する。したがって、この推論全体は中概念多義性の誤謬推理であると言われる。くり返して言うならば、この種の推論は

「經驗的に規定されている私の実存在の可能的な捨象を私の思惟的自我の分離せられた、可能的な実存在という思い誤られた意識と混同してゐる」(B. 427) ののであり、「思惟の常恆的の論理的な主語をもって屬性の實在的主体だと称す可」(A. 351. Vgl. A. 355) である。

さきには、「時間と空間と同じ直観形式としてパラレルに考えられるかぎりには、内感において現象するものと外感において現象するものは等しい仕方では認識される筈である」と述べた。時間形式において現象するものも、空間形式において現象するものも、ともに現象である以上、これの認識は統覚による表象の多様の綜合的統一による他はないと考えられる故である。けれども、他面カントはこの時間と空間の間に想定されたパラレリズムを崩しているようにも見える。内感の多様には直接カテゴリーが適用できないとされるからである。たとえば、実体というカテゴリーにしても、内感の多様が「とどまることなき変易」である以上は、これに実体というカテゴリーを直接適用したとしても真に実り多きものを得ることはできないと言われる。なぜなら、内感には本来このカテゴリーを経験に關して実り多きものとするための図式(持続性)を欠いているからである。もし、内感の多様にカテゴリーが適用できないとすれば、自我の認識ということは不可能となると考えられる。カントに従えば、經驗的認識はカテゴリーによる他はないからである。

「観念論論駁」の節では、内感の多様に実体のカテゴリーを適用する際、この持続的なるものを外物に求めると考えられている。<sup>(1)</sup>この場合、もし、内感現象のもつ特性(志向性)が一応「括弧に入れられて」これにカテゴリーが適用されるといふ考え方がなされているのであるとすれば、この考え方は心理学を生理学に還元してゆく立場であると言えよう。自我の認識ということが言われるとき、それがこのような形での認識を指していたとすれば、なるほど、外感において現象するものも、内感において現象するものも「等しい仕方では」認識されると言われ得よう。否、それは、むしろ、「同じ仕方では」なされると言われるべきであり(というのは、実体のカテゴリーが真の適用を受けるのが各々

の場合にしても、けつきよくは外的知覚の対象であるということになるだろうからであるが)、したがって、内感の特性はここでは消失して、唯物論の形をとると言わなければならない。もし、カントが自我の認識について語るとき、その意味するところがこのようであるとしたら、内感の対象についての知識がひとつの学を形成することは、少くとも原理的には、可能であることになるであらう。

ところで他方カントは経験的心理学を学 (Wissenschaft) としてよく成立するものではないと考えている。<sup>(15)</sup> このカントの見解は上述において見られたところのカントの考えとは矛盾するように見える。<sup>(16)</sup> けれども、カントが経験的心理学を学として可能なものとは考えないというとき、その時に (学) として考えられているものが数学的自然学か、あるいは純粹記述の学を指していることは明らかであらう。<sup>(17)</sup> したがって、カントが経験的心理学を「学」としては不可能なものであるというとき、カントが主として念頭に置いているのは、経験的心理学がニュートンの体系の学とはなり得ないということであると考えられる。したがって、ここに一見矛盾のごとくに考えられるものも、言われているところの「学」の規定が各々の場合直ちに同一視され得ないものであるとして、なんら困難をひきおこすことはないと考えることができるとも、尤も、これはたんにことばの問題の解決だけであって、事態そのものがこれで解決されたというわけではない。

カントは一七九二年の冬学期に行った形而上学の講義のなかで、<sup>(18)</sup> 経験的心理学を人間学 (Anthropologie) と言いかえているが、カントが公刊した「人間学」は実用的見地における人間学であって、これは自然的見地における人間学と対置される。そして、いま後者に、「観念論論駁」で考えられた「自我の認識」についての議論が結びつくと考え得るとすれば、後者はいわば生理学主義の立場であると考えられる。ここでは、経験的認識がカテゴリーによる他ではなく、しかも実体のカテゴリーを適用するためには持続的なものが必要であり、且つ、これが外感を介してのみ確定せられると考えられたからである。けれども、実用的見地における人間学は人間をこのような立場とは異った観点

から見ようとするものである。それは、いわばその特性を入れて考えられた内的現象としての自我についての知識の集積であると考えられるであろう。そして、前者の見地から言えば、後者で考えられているものは未規定的な内感現象ということになるのであろう。カントが内感の自我と呼ぶものは、このような二つの面をもっていると考えられる。つまり、カントが内感の自我ということをいうとき、それがつねにまったく一義的に語られているとは考えられない。自己の作用 (Akt) の内的知覚が語られるときには、それはいわゆる「内感現象」として、その特性を入れてみられたところのものとして語られているように見えるからである。ぼんやりとした経験としての内的現象が考えられているときには、それは未だ何のカテゴリーの適用をも受けていないものとして（このようなものがカントの中で許されるとすれば）、「観念論論駁」の議論で扱われたものとはかなり事情を異にするものであるように見える。そして、ここで言われているものをも内感の自我と名づけうるとすれば、内感の自我と呼ばれるものには、規定的 (bestimmt) なものと未規定的 (unbestimmt) なものが二つあることになるであろう。そして、これらは何れも、大雑把にみれば、先の自然的見地における人間学と実用的見地における人間学とにそれぞれ配当されることができるところであろう。（前者といえども、それが人間学であるかぎりには、けっして合理的心理学を名乗ることができないことは明らかであるだろう）。

それでは、これら二つの自我はいかにして結びつけられるのであろうか？ われわれがここで外感の現象とパラレルに考えられるとすれば、それは次のごとくになるであろう。すなわち、カントの考える世界がつねに経験的（科学的）であると同時に知覚的日常的であると解されるならば、とにかくこの両者は結びつけられて考えられなければならない。ここでは未規定的 (unbestimmt) などとは、原理的には規定的なものとなりうるものが未だよく規定されていない (noch nicht bestimmt) ものとして考えられることになるであろう。一は他よりも以前に在る形態として、他は一より洗い上げられた形態として考えられなければならない。したがって、ここではぼんやりとした未だ科学の

方法でとらえられるに到っていないものと科学的に把握されるものとの底には一定方向にはたらく形式機能が考えられることになるであらう。<sup>(20)</sup>

しかし、われわれはこのパラレリスムスをどこまでも押しすすめて行くことはできない。内感現象の純粹記述ということが却けられるとすれば、内感現象それ自体はそのままではいかにしても科学の対象となることできないだろうからである。なぜなら、内感現象の場合未規定的なものは原理的にはそのままではけつして規定的なものとはなり得ないと考えられるからである。未規定的な自我がならんかの方法によって、かならずすべて経験的に規定されるといふことはなく、それはその本性上「不正確」な体験にとどまる他はないと考えられる。内感の多様には直接カテゴリーを適用することはできないからである。自然的見地において見られた「自我」と実用的見地において見られた「自我」とは種において異っているかもしれないと考えられるからである。<sup>(21)</sup> けれどもわれわれができるかぎり外的現象と内的現象とをパラレルに考えようとすれば、内的現象の場合においても、未規定的 (unbestimmt) ということは未だ規定されていない (noch nicht bestimmt) の性格で考えられているとしなければならぬであろう。それが原理的に規定的なものには到り得ないのではないだろうかという疑問を一応却けておくとすれば、われわれはやはりこのように考えなければならぬであろう。外的現象も内的現象も、それが等しく現象であるかぎりには、同じひとつの先験統覚によって総合的統一を受けるものとして考えられる他はないからである。そして、自然的見地における「自我」と実用的見地における「自我」を「種において」異っていると考え、前者を外的現象と「同じ仕方」で認識されるものであるとす立場をとるとすれば、われわれはとにかく経験的には二元論をとる他はないことになる。といっても、二元という意味はここでは形式化の二つの方向というだけであって、それ以上のことは何も意味するものではない。

けれども、実際にカントがこのようにたんに一方的に考えていたと解することはむろん不可能であろう。カントは

他方未規定的な知覚というものを統覚に結びつけようとしているように見えるからである。<sup>(22)</sup> (この場合、認識論の解決を言うとするれば、内感の自我と統覚がどこかで同一なりとせられねばならぬから、それは当然であるという議論は、そのままでは余りにも近道をとる結論であると考えられるか、考慮の外におくことにしよう)。したがって、上述によって、未規定的 (unbestimmt) とは未だ充分に規定されていない (noch nicht bestimmt) ということを意味するのであるという風に考えようとするならば、われわれは、カントが統覚を未規定的知覚の方にもってゆくことは、未だ規定されていない (noch nicht bestimmt) という性格での未規定的 (unbestimmt) と規定され得ぬ (nie bestimmt,あるいは unbestimmbar) という性格(統覚としての自我は決して認識され得ないのであるから)での未規定的 (unbestimmt) を混同している、あるいは少くとも些か簡単に同一視しているという風に言わなければならないことになるだろう。とくに統覚を純粹意識の普遍的形式として解するかぎり、この統覚が未規定的知覚ということにはすぐには結びつかないと思われる。したがって、認識論の問題はこの両者を簡単に同一視することによっては何も解決されず、両者の結びつきをいかに考えるかというところに成立すると考えられる。つまり、総じて「内感の自我」と称せられるものと統覚としての自我との関係がより問題的となるであろうし、これが解決されないかぎりは、「主観と客観に橋をかける」ということも成功的には解かれ得ないであろう。粗雑な言い方をすれば、「私が考えている」というぼんやりとした体験において、すでに「この私が考えるとき、その形式としての統覚はここで働いている」ということが事実に意味されていると考えられるであろうが、これがいかにして可能であるのか、これがいかにある形で言われ得るのか、ということがより明らかにされなければならないということである。カントによって自己による触発ということが語られ、内感の自我と統覚の自我の結びつきがここで問題とされるのは、こうした意味で探究されているのであると思われる。私はこうした観点からこうした事情を些かなりとも自らにより明晰なものとするために、次に内感を触発するものについての問題を見てみたいと思う。

## 四

内感についてはカント自らがパラドックスと名づけた (B. 152) ところのひとつの困難がある。われわれが内的に触発される仕方では、じぶん自身を直観することができない以上、われわれはわれわれ自身にたいして受動的な態度をとらなければならないことになり、ここに矛盾があるように思われるのである。ペーテンによれば、この困難のひとつの原因はカントが同じ触発 (Affizieren) という語を内感の場合と外感の場合においてそれぞれがった意味で用いているところに在る。ペーテンは内感が触発されると言うときの „Affizieren” という語は外感についてそれが言われているときの „Affizieren” の意味とは異ったものであると解している。すなわち、外感 is 構想力の先験的綜合と統覚の統一をはなれて (apart from) 外的な印象を受けとることができるが、内感 is これらから離れてはなにも受けとることができない。そして、「外感の表象は本来の素材、あるいは内感の素材を構成すると言われ」るが、これにたいして、「自己自身による触発はむしろ内感をその形式 (時間) に関して規定することに係るように見える」と言われている。これによると、ペーテンは内感がなんの素材をも与えるものでなく、たんに与えられた素材を時間形式の下に結合するだけであると考えているように思われるが、<sup>(24)</sup> はたしてこう言われても差し支えないものであろうか。

内感がなんの素材をも与えず、与えられた素材をたんに時間形式に関して規定するだけであるならば、これとパラレルに、外感も与えられた素材を空間形式に関して規定するのみであると考えられはしないであろうか。つまり「本来の素材」(B. 67) が外感によって与えられるというときのその「本来の」ということばの意味がもっと厳密に考えられなければならないのではないだろうか。外感 is 論理的順序、あるいは、たんにカントの叙述の順序において内感よりも「より先」なるものと言われるかもしれない。また、経験的心理学 (実験心理学および生理学) の教えるところ

ろに従って、外感機能の方が時間的順序においても「より先」に発動するということが言われ得るかもしれない。さらに、これら何れかの観点からして、外感の内感を欠きうるが、逆に内感の外感を欠き得ないということによって、外感の方が「より先」なるものとして語られるかもしれない。けれども、これらのことからして、はたして「外感」は素材を与えるが、内感はこのをよくしない」ということがみちびかれ得るであろうか。カントが「本来の素材」ということを語ったとき、それはこれほどのことまでも言っていないのではないだろうか。それは、むしろ、たんに心理的事実についてのかなり軽いきもちでの言及ではなかったらうか。このような心理的憶測はこの際なんの意味もたないにしても、それでは同じ頁 (B. 33) にある「外感によってわれわれに与えられるのはたんなる関係表象に他ならぬ」ということばは如何に考えられるのであるか。素材というものの前提は端的に感官一般が含んでいるのであって、外感はまだこの素材が空間的であることをのみ語っているのに過ぎないのではないだろうか。われわれが、もし、ここでも外感と内感の間のパラレリズムを尊重するとすれば、それは所与性の形式が、一方では空間であり、他方では時間であるということだけにすぎないと考えられる。もし素材が外感によって与えられ、内感はこちらで与えられた素材を時間形式に関して規定するのみであるとするならば、内感の外感によって触発されるということになつてしまふと思われる。なぜなら、触発とは「対象が心性をならかの仕方」で触発し、表象能力に作用して感覚を生ずる(つまり、素材を与える)ことであると言われるからである (B. 33)。したがって、もし内感を触発するものが外感であると考えるのが誤りであるとしたら、われわれは内感を触発してくるものに対しても外感の場合と同様実験的客体ⅡXを考えなければならぬであろう。「実験的客観は外的現象と同時に内的直観の根底に存するものである」(A. 379f.)。そして、内感の場合においても「この現象の根底に存する存在体それ自身を認識することはできない」のである。かくして感性の受容性のコレラートとしては一般に物自体が、あるいは、実験的对象ⅡXが考えられることになる。われわれはこれ以上に遡ってこの未知の根拠に区別を設けることはできない。すなわち、外感の場合と内

感の場合において、これらの現象を与えるところの原因として（想定せられたところ）の先験的対象がそれぞれ異つたものであると考えることはわれわれ人間にとつてはなんの意味もないことである。先験的対象（物自体）はわれわれにとつてはいかにしても未知なものであるのだからである。「先験的客観は物質でもなければ思惟体自体でもない、かえつてこの両種の経験的概念をわれわれに与える現象の理由（Grund）なのであり」（A. 379f.）「物質は内感の対象（心）を全然区別せられる異種の実体ではない、かえつて（それ自体がわれわれに未知的なる）対象の現象に関する区別なのである」（A. 386）。第二版においては、心の現象の根底にある物自体に対して「物質という現象に物自体として基礎に存するものはおそらくは異種的ではあり得ないだろう」（B. 428）とまで言われている。けれども、われわれは厳密には（すなわち学的には）これら両種の現象の根底にあるものについてこれが同種なものであるか異種なものであるかを云々することはできない筈であり、この総じて先験的客観と呼ばれる或るもの（Etwas）が一方においては空間形式の下において現象し、他方においては時間形式の下において現象すると考えられなければならないのであろう。

したがつて「素材を与える」という意味で語られる触発（Affizieren）は、あくまでも直観一般に対してのみ言われるべきものであると考えられる。また、「自己触発はわれわれに新しい素材をひとつも与えず、たんに与えられた素材を時間形式の下に結合する<sup>(27)</sup>」と言われるけれども、結合という機能は一般に悟性（自発性）の作用であるから、ここで直ちに内感にこの働きを關係づけて語ることはできないであらう。なぜなら、未知の対象自体が内感を触発する仕方は、その触発するものの側については、それ以上何も言えない筈だからである。空間も時間もそれが感性の形式であるかぎりは受容性の形式であつて、カテゴリーではないから、<sup>(28)</sup>ここで考えられているかぎりの時間は空間と、パラルレルに考えられるのが自然であらう。したがつて心身問題も、もはや「未知的異種の実体と心との相互性に関するのではなくして、内感の表象と外的感性の変様との連結に関する、すなわち、これら両者が経験において関連するよ

うに常恒的法則に従って相互に連結せられていることが如何にして可能的なのであるかというのが問題である」(A. 386) ことになる。かくして問題は二つの認識対象の関連から二つの認識手段の関連へと移されることになる。けれども、われわれが先の節で見たように内感の多様には直接カテゴリーを適用できないという理由からして、内感についてその常恒的な法則性を樹立して、これと外的現象の法則性を相互に連結することは困難であると考えられる。内感の現象、未規定的な自我は本来そのままでは規定的なものたり得ず、しかもこれを規定するためには持続性の図式を外物において求める他はないとすれば、内感現象をその特性に従って(これがすなわち常識的には心という現象であろうから)規定することはできないのかと考えられる。内感の自然学である心理学(Seelenlehre)においても「多くのものが経験的に認識され能うことは勿論である」(A. 381)と言われるけれども、ここでは「思惟的存在体という概念から先天的綜合的に認識することは全く不可能であるという顕著な差異が存する」(A. 381)とすれば、実用的見地における心理学においては、なおさら、厳密な意味での認識(Erkenntnis)というものの成立することは危まれることになろう。一方において、カッシーラーのいうように、<sup>(29)</sup>厳密な批判的意味においては「現象のすべての存在(Sein)はその経験的法則性へと解消され、その中に全く含まれている」にちがいない以上は(統覚の構成を受けないものは何も経験的に意味を持ち得ないとすれば)、内感の現象が認識され、法則性をもつということは全く否定してしまうことができないと考えられる。けれども他方われわれは内感現象がそのままでは決して科学の対象とはなり得ないことを知っている。したがって、カントが物質と自我は経験の連関の中に「現象の実体」としてわれわれに与えられていて、それは「実体のカテゴリーがそれをわれわれの内的及び外的知覚の連関の中へ入れて経験を成立せしめる規則に従って相互に連結せられねばならぬ」(B. 376) というときにも、われわれはこのような形で考えられた自我は「観念論論駁」の個所で考えられた自我、すなわち、生理学的に把握された自我であると考えなければならぬようである。もし、このように考えられて来るとすれば、「われわれに残されたところは経験を手引と

してわれわれの心を研究し、その内容が可能的経験によって提供されうる以上に出ようとしな問題の範囲内に止まっていることだけである」(A. 382)と言われる時にも、実用的人間学と自然的人間学の接点は如何に考えられるのか、そして、実用的見地の人間学で考察される内的現象に執着すると、悪くすると常識以上に出る何の知識 (Kenntnis) もわれわれは獲ることはできないのではないかと疑問はどうしても残ることになるであろう。実体のカテゴリーはひとつしかないということから、この両種の現象を結びつけようとしても、このカテゴリーの図式が外物の持続性のみであるとしたら、これは心理学を生理学に限ってしまうことになるであろうが、これで、はたして、自己意識 (内的知覚) というものにケリをつけてしまえるかどうかということには疑問が残るように思われる。したがって、ここでもわれわれは先の節においてそう考えた如くに内感現象はその本性上未規定なものに止まらなければならぬにしても、とにかく、外的現象とパラレルに考えられなければならないということ、言いかえれば、内感現象は外感現象に還元できるものではなく、両種の現象の存在は、少くとも事実として、残しておくなければならないということを認めなければならぬように思われる。そして、この両種の現象の事実における結合については、一種のパラレルismusを想定する他はないのかもしれない。なぜなら、物の心に対する影響は可想体にまで遡ってはじめて言われるものであると考えられる故にである。<sup>(30)</sup>

ここでもういちど先に言われたパラドックスについて考えてみるとすれば、先にはこのパラドックスは「主観がいかにして内的に己自身を直観し能うか」(B. 68)という形で言われた。けれども統覚としての主観が純粹意識の普遍的形式であり(私はこのことを第二節において確認したつもりである)、内感を触発してくるものが先験的対象 II X であるとすれば、この両者は直ちに結びつけられてはならないものであると考えられる。したがって、先の言い方にしたがえば、統覚が内感を触発するということがなにか既定の evident な事実であるかのように聞こえるが、こうした言い方は妥当ではないことになるであろう。すなわち、このパラドックスは、統覚としての自我と内感はいかにして

結びつけて考えられるか、あるいは、純粹意識の普遍的形式である統覚と内感を触発するものとしての先験的客観 II X の関係はどう考えられるか、という風に言い表わされるべきことになろう。尤も、こうした言い方ではパラドックスという性格は消えて「どの理説にも共通な」(B 88) アポリアとしてのみ現われることになるであろうが。そして、この問題について考えるためにわれわれはさらに内感について問わなければならないであろうがそのまえに私はカントが自己触発について語るとき、それがいかに解されるべきかを「悟性」ということばについてのみ瞥見しておきたいと思う。カントは第二版の演繹論(感官の対象一般に対するカテゴリーの適用についてと名づけられたパラグラフ)において、悟性による内感の触発ということをくり返し語っている<sup>(31)</sup>。けれども、もし悟性が自然にたいする立法として「可能的規則の全体性」を意味するとすればこのような悟性、すなわち、普遍的規則としての悟性が内感を触発するとは言われ得ないことは明らかであろう。内感が触発されるというのは現象であり、他方、悟性は形式(純粹意識の普遍的形式)と考えられているからである。しかし、カントはまた他面悟性という語を一種の心的能力であるかの如くに語っているようにも見える。「人間学」のなかで「認識の能力が総じて悟性(このことばのもっとも一般的な意味において)と呼ばれるべきであるならば」と言われ、第二版の演繹論では「悟性とその根源的な能力」(B 153)<sup>(32)</sup> という言い方がなされている。したがって、カントが悟性による内感の触発ということを語るとき、その「悟性」の意味は統覚という形式性によって考えられるよりも、その一般的な意味における「能力」<sup>(33)</sup>として考えられる方がより妥当であると思われる。もちろん、これはたんに言葉の問題の解決であろうし、また、カントが純粹理性批判の第二版において悟性による内感の触発ということを強調しているのは実践理性批判にたいする顧慮であると心理的説明を試みたところで、それで論理的な問題の解決になるということではないであろうけれども。

私はこれまで時間を受容性の形式としてできるかぎり空間とパラレルに考えて来た。けれども、私は時間の他の規定を考えなければならないものの如くである。時間は一面感性の形式として多様を受容する枠であるように見えるが、

他面またそれは純粹悟性概念のシエマとして構想力に属せしめられる故にである。感性論において「時間は内感の形式、換言すればわれわれ自身の——すなわちわれわれの内的状態の——直観形式に他ならぬ」(B. 49)と言われ、また「一切の表象はそれが元来外物を対象とすると否とに拘らず心性の規定としてそれ自身の状態に属する。そしてこの内的状態は内的直観の形式的制約すなわち時間に属する——それ故に時間はあらゆる現象一般の先天的制約である」(B. 50)。と言われている。前者において考えられている時間は疑いもなく受容性の形式であると考えられようが、後者において考えられている時間はこれと性質を異にするように見える。そして、この規定における時間は「われわれのあらゆる表象をふくむところの唯ひとつの総括」として、「あらゆる総合的判断の媒介者たる第三者」(B. 194)であると考えられる。このようにわれわれが時間について、その経験的な規定と先験的な規定を分けて考えなければならぬとすれば、時間がその形式であるところの当のものである内感もまた二つの異った規定において見られなければならないことになるであろう。すなわち、経験的統覚と同義に考えられる内感 (B. 139, B. 140) とわれわれの表象の一切の総括と考えられる内感とが考えられなければならないように思われる。経験の規定における内感とは略日常的意味における自我(心内現象)のことを指していると考えられるが、これは「たんに経験的であって、つねに変易的」(A. 107)であり、「意識の経験的統一は現象に関係し、そして全く偶然的」(B. 140)である。この経験の規定における内感はおそらく経験的心理学にのみ属せしめられるのであろうが、これに反して、先験の規定における内感の方は先験哲学にとって欠くことのできないものであると考えられる。シエマは先験哲学にとって欠くことのできないものであるからである。このようにわれわれは内感においてもまたその先験的側面と経験的側面とを一応區別して考えなければならぬものごとくであるが、先験の規定における内感とはそれではいかに考えられるべきものなのであろうか？

「人間学」は内感と統覚について「前者のみが心理的(適用的)意識を意味し、後者はこれに反してまったく論理

的（純粹）意識を意味すべきものである」ことを教えている。われわれは心理的意味における内感（いわゆる心）と統覚の他にさらに先験的意味における内感を考えなければならぬとすれば、これにはいかなる位置が与えられるべきなのであろうか。われわれが、もし内感と統覚という區別を固執しようとすれば、先験的意味における内感、むしろ統覚の方に近い位置を占めるべきものとして考えられなければならないようである。先験的意味における内感の中には、すでに、統覚への内面的な結合が存していると考えられるからである。すなわち、「直観の表象された統一はつねに一つの直観における所与多様の綜合を自己中に包括し、統覚の統一に対する所与多様の關係をすでにふくむものである」（B. 144 Anm.）からである。かくして、ここにおいて統覚と内感結びつけられることになる。「思惟するところの私は自己を直観するところの私」とどこかで「同一主観として同一である」（B. 155）と考えられなければならないからである。けれども、思惟するところの私（統覚）が直観された（直観するというよりはむしろ）私においてその多様（内容）をもつと考えられるかぎりは、厳密には、思惟する私は直観された私と同一であるというよりは、むしろ、後者の中に、あるいは、後者とともに与えられるという風に言われなければならないであろう。<sup>(37)</sup>

カントは先験的な意味における内感というものを考えることによって、統覚と経験的意味における内感とを結びつけようとしたものごとくに見える。けれども、内感のこの二つの規定相互の關係自体は、いかに考えられるのであろうか。これが明らかにされないかぎりは、「主観と客観に橋をかける」ことも十分に成功したとは言われ得ないであろう。われわれはこのような問を樹ることによって、ふたたび、第一節において見たところの「先験的性質と経験的性質」の問題へと帰ってゆくことになる。

先にわれわれが詳細に見たところのカントの主観的演繹論が成功していると考えられるなら、内感の経験的規定と先験的規定の關係もカントによって充分説かれていこうという風に考えられるであろうし、また逆に、主観的演繹論が成功していない、少くとも充分には成功していないと考えられるかぎりは、内感についての問題もすべてうまく論ぜ

られていると考えるわけには行かないであろう。

## 五

以上で私のなしうる議論は一応尽きているかもしれない。けれども、上の議論を私はかなり一方的な立場からしてなして来たように思われる。それで、もし、カントの中に上のごとき見解と相容れないように見える考え方が存するとすれば、ここで私はこれについて些かなりとも（どれほど皮相的であるにしても）触れておかなければならないように思われる。マールブルク学派のように「完全な論理的解釈へと強いられるのは、物自体の概念が放棄された場合だけに限られている」<sup>(38)</sup>と言われるからである。マルティンによれば、「自発的主観をただちに純粋に論理的に解すべき主観に転化させる必要があるとは思えない。むしろ、われわれは純粋に叡知的な主観に立ちもどることができ<sup>(39)</sup>」けれども、マールブルク学派ははたして物自体の概念をまったく放棄してしまっているのであろうか。歴史的な考証をはなれても、これは論理的にも不可解なことではないだろうか。物自体の概念はカッシーラーの述べるごと<sup>(40)</sup>くに、認識の異なる諸段階のときどきにつむに必要とせられるものであると考えられるからである。すなわち、第一には感性の「受動性」のコレラートとして、第二に純粹悟性概念の対像 (Gegenbild) として、第三に理性の統制的原理のシェマとして。さらにマルティンは自我が叡知的存在であることはひとつの事実であり、行爲的主観からこのことは知られると考えているが、論理的には、むしろ、道徳的主体の理論的根拠として理論主観の知性的性格が考えられると解されるべきではないのだろうか。道徳という事実に訴えて、個別的主観の自発性及びその知性的性格を evident なものとする考え方を自らに禁ずるためにも私はみずからの対象を純粹理性批判にかぎったのである。したがって、もしわれわれが自我を叡知者として (B. 168 Anm.) 認めるためにはわれわれは自我が現象に属さない性格を現実に所有しているということを示さなければならぬと思われる。

このためには、まず、自己意識が直覚的 (intuitiv) であるということ、あるいは、内感の場合には、われわれがその感覚 (印象) の底にある客体をも認識しようということができるのであるだろうか。このために、たとえばハイムゼートは、統覚が現象ではないことも、これはいかにして可能的であるのだろうか。このために、たとえばハイムゼートは、統覚が現象ではないこと (XVIII 4723)、知性的な直観がカントによって考えられていたこと (XVII 4228, 4336) を実証しようと努力しているかのごとくに見える<sup>(43)</sup>。けれども、それではこのような思想が彼の主要著作の中であからさまに説かれるに到っていないのは何故であろうか。さらに、このような心理的考察をはなれても、このような考え方と (われわれの受容性が感性であり (B 33)、悟性認識は少くともわれわれ人間にあっては、概念によるものである。直覚的ではなくして、比量的である (B 33)、と言われる場合の考え方とはいかにして論理的に両立させることができるのだろうか。マルティンは「この矛盾はたんに外見のであって、これら二つの命題はたがい完全に一致すべきものなのである<sup>(44)</sup>」と述べているが、そのマルティン自身が「自発性の意識はカントにとって直接的な事実であって、このことは多くの個所、とくに多くの『反省』から証明される。しかし、その意識は自発の意識であって、本来的な認識ではない。主要著作におけるこの問題の説明はいつもすぐこの事態から生じて来る制限に苦しめられる<sup>(45)</sup>」ことを認めているのである。また、ハイムゼートによれば、現実的意識は自我客体の意識とならんで自発的作用遂行の主体としての自己意識を与えなければならぬ<sup>(46)</sup>と言われるが、これはいかなる意味で言われているのであろうか。もし、われわれがすべての意識は内感に帰属するという立場をとることが許されるとすれば、内感の特性は、むしろ、この自発的作用遂行の主体についての意識という点においてこそ成立していると考えられようし、また、もし、前者を内感の経験的な意識、後者を知性的な意識という風に区別できるとすれば、後者はいかにして言われうるのであろうか。もし、われわれが第一の立場をとるとすれば、われわれは知性的な意識ということを語るよりは、知性的なものについての感性的意識ということを語る方がより妥当ではないかという気がする。知性的なものについて意識をもつということからだけ

は、その意識自体、もしくは、その底に想定せられた先験的原因そのものの叡知的性格が語られ得るといことは直ちに帰結しないのではなからうかと思われるからである。したがって、われわれが知性的性格を持つものであるということはわれわれが現実的に知性的意識を有しているということからして、はじめて言われ得るものであろう。そして、カントはたしかに純粹理性批判において、「私の現存在の知性的意識」(B. XI. Anm.)ということばを用いている。けれども、この場合においても、ハイムゼート自身がまたそう考えている如くに、このことばは「現存在の感情」ということを指していると解される余地が、少くとも論理的には、残されて居はしないであらうか。「統覚の総合的統一において私自身を意識している。私が私自身に現象する相においてではなく、私自身が在るままの相においてでもなく、却って、ただ、我れ在りということにおいて、この表象は思惟であって直観ではなく」(B. 157)と言われる。けれども、この「ただ我れ在りということ」(nur dab ich bin)という場合、この「私」(Ich)は統覚(純粹意識の普遍的形式)でもなければ、内感の対象としての自我でもないであらうし、また、この「在る」(bin—sein)ということもカテゴリーの現存在(Dasein)を指しているものでないことは明らかであると思われる。現存在のこのような表象、もしくは、感情は、なにも内感の場合にかぎって特有なものではないのではないだろうか。これはむしろ外感の場合と同様に与件の内的性質を示すものとは解され得ないものであろうか。「ただ我れ在りということ」のその現実性はカテゴリーの現実性ではないから、これは、むしろ、「経験的直観において感覚に対応するもの」としての「現象的実在」(B. 209)とすることになるのではないかと考えられるからである。といっても、このことを私はなにも確定的に主張しているのではないけれども、内感の場合においても外感の場合においても「表象の直接的な知覚(意識)は同時に表象の現実在性の十分なる証明」(A. 371)であると思われるからである。したがって、もしわれわれがこのように解することができると思えば、「現存在の感情」と先に言われたものは「われわれがたんに主観の触発されることを意識するを得、且つこれを或る客観一般へと関係せしむるところのたんなる主観的表象」(B. 207)

であると考えられることになろうから、この意味での「我れ在り」ということは、まさしく、触発せられる仕方として、与件の内的性質を表わし、内感のメルクマールを示すものと考えられることになろう。また、「この表象は思惟であつて直観ではない」と言われる場合この「思惟」を「統覚」という風に解さずして、これを未規定的な知覚であるとして、知性的表象の存在を考えようとすることも或いは可能であるかもしれない。しかし、この未規定的知覚ということばのもつ曖昧さについては第三節において見た通りである。また、ハイムゼートは「人間はその他の場合においては全自然を感官によってのみ知るのであるが、己自身をばたんなる統覚によつても……認識する」(B. 574)ということばをとり上げて、ここから知性的な認識を考えさらに実践理性へと到る途を見つけようとするかの如くに見えるが、この場合に言われているところの「認識」とはむしろ実践的な「認識」(B. 371)を指すのであつて、理論的意味における認識と直ちに同一視することは許されないのではないかとも思われる。それは「異った次元に属する」<sup>(49)</sup>客観化の過程であるのではないだろうか。

自我を客観の自我と統覚の自我の二に區別して、さらにまたこれの一つにすることの困難は超個人的抽象的な純粹認識論的主観では明らかにされ得ないと言われるが、この二つの自我を媒介する第三者として現実的意識を語り、<sup>(50)</sup>個人的——現実的自我を語るとしても、これは、いわばたんに「事実」として語られているように見え、認識問題はこれで充分に解決されたつているとは考え得られないのではないだろうか。なるほどそれは事実結びついているにしても、すなわち、理論的価値と心理的認識作用の両域の上に「統一が成立していることは、これがなければすべての認識作用が無意味となるところからして、否定さるべきではない」にしても、これは、認識論理の点からのみ考えれば、或いは「あらゆる説明を冷笑する水遠の謎」<sup>(53)</sup>であるかもしれない。

マルティンは自我を観知的存在として見る考え方に近づく方法として、三つの方法が在ることを述べている。<sup>(54)</sup>すなわち、その第一はマルティン自身の採るものであつて、主観、とくに行為的主観の自発性によつて自我を観知的存在

者として樹てる考え方であり、第二はデカルトの思想の直接の発展として、先験的統覚において認識の主観の可想的存在が経験されると想定する立場であり、第三は神的存在との連関において、すなわち、神の悟性・意志とのアナログアによって考えようとするものである。この三つの方法のうち第二の方法はカント自身によって反駁されていると考えられる。統覚とともに自体的存在の規定が与えられているという考え方が合理的心理学における誤謬として却けられているからである。したがって、第二の方法に関してはカント自身の反駁が考えられるが、これに反して第一と第三の新参の方法に関しては事情が異なっているように見える。なぜなら、カント自身のうちにこのような思想を容れる余地があることを認めなければならないもの如くであるからである。けれども、第三の方法については、これだけを切り離して見ることが許されるなら（この方法は第一の方法と直ちに関連するように思われるからであるが）、この方法は内に一種の循環した議論を含んでいるように見える。この場合、可想界というものが一般に経験的世界とのアナログアによって考えられ、したがって、まず人から神へという途がとられているかのごとくに見えるにもかかわらず、次には人間悟性を神の属性という形で考えることによって、神から人への途をとっているように思われるからである（Z. B. XVIII 6286. 5109）。もちろん、神についての議論がこのように簡単に割り切れてしまうものであるとは考えられないけれども、われわれが認識論理の領域にとどまるかぎりには、神は「世界の秩序とその体系的統一性」の規則の原理として、統整的原理であると考えられなければならないであろう（Z. B. B. 701. B. 714）。「およそ神の悟性について——たとえそれがたんにアナログアの方法によるものにすぎないとしても——語りうるためには、神的悟性と人間悟性との間になんらかの関連が保持されているのでなければならぬ<sup>55</sup>」以上、この第三の方法は第一の方法と関連せざるを得ないものと思われる。けれども、この第三の方法のみを切りはなして考えるかぎりには、そして認識論理の枠のなかにとどまるかぎりには、われわれは神を理性の統制的原理として「一切の原因なるかの如くに」考えなければならぬように思われる。したがって、神的存在の規定と有界的存在の規定との間におかれる関係を「カ

ントはたんに蓋然的に論議しただけであって」これを「積極的に指定することはなかったという可能性が当然つねに留保されていなければならぬ」<sup>(86)</sup>とすることができよう。尤も、われわれはこのことをカントの認識形而上学として考えるのではなく、たんにその論理的可能性について言っているにすぎないけれども。したがって、神という理念も、それが理念であるかぎりは、虚焦点 (focus imaginarius) (B. 672) として考えられなければならないとしたら、われわれは神の属性として人間悟性を考えることによって、自我を知性者、叡知者とすることはできないのではないかと考えられる。

さらに第一の方法に関して言えば、すでに本節において些か触れたことであると思うが、また、この方法に関する議論は本来道德に関する議論から由来するところが多いと思われるから、いまは、考慮の外に置くことが許されると思う。そして、ここにおいては上に述べて来たような見解を越え出るようなカントの見解がわれわれに示されるかもしれないと予想せられるけれども、ここでも、われわれが純粹理性批判の中にとどまるならば、われわれは自我を、そしてその自由な自発性を統制的な理念として「行為者が結果の系列を全然自ら始めるか、如くに」(B. 683) 考えうるにとどまる可能性、少くとも論理的なその可能性は残されていると考えられる。

本節において私はなにひとつ確定的には主張し得なかった。これはむしろ私の無能に帰せられるところが大であるにしても、ここではひとりでに認識論の領域を越え出て、認識形而上学の領域に踏み込んでいふことも言えるかもしれない。ここではすでにひとりのような立場からしてカントを読むかという問題に係っているように見える。われわれは安易にこのように考えて、カントからできるかぎり正確に多くのことを学ぶという努力を怠ることは許されないのが当然であるにしても、ここでは次のようなナトルプの<sup>(87)</sup>ことを想起しなければならないもの如くにも見える。

カントにおける自我の問題と内官のパラドックスについて

「コーエンはカントのうちにあって働いている諸種のモチーフを純粹に調和することは不可能であるということ——事実これは否定し得ないことであるが——を否定しはしなかった。しかるに、このような洞察こそ必然的に次のような疑問にみちびかねばならなかった。カントの究竟の事業はしからば一体如何なるものであったか。カントの思想の最大なる実質的な重みは何れの点にあるか、また、——これと同一ではないが、しかし、密接なる関係あるもので——歴史的にみてカントの決定的なる影響はいかなるものでなければならなかったか。カントの学説のうちで生活力なきものとして死にゆくべき運命をもっているものはいかなるものであり、また、これに反してその内面的生活力のゆえに生き残ってさらに發展すべき運命をもっているものはいかなるものであったか。かかる疑問は、少くも兼ねてまた哲学者たる哲学史家ならば何人といえども提出せざるを得ないものであったが、すでにこの疑問とともに生じたことはカントによって永久に哲学のものとなった根本認識の方向をとり、カントによって成し就げられた哲学永遠の問題の深化を純粹に徹底せしめんとして、やがて前進せんがためにのみカントに立ち帰らんとするを得たということであった。哲学はその名の本来の意義にしたがえば、根本的真理にたいする永遠の努力であつて、かかる真理の所有の要求ではないのである。あたかも、哲学をもつて批判と解し、方法と解するカントはたしかに『哲学すること』(Philosophieren)を教えようとはしたけれども、『ひとつの』哲学を教えようとはしなかった。これを別様に解さんとするものは、悪しきカントの徒である。

(J)

- (1) H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung (Vierte Auflage 1925) S. 287  
 (2) 悟性を心的能力と解するなごう立場はたとへば E. Cassirer のところにある。純粹理性批判は悟性の概念において「可能的規則の全体性」を総括しつつあると述ぐ (Die Philo. d. symb. Formen. III. S. 225) ちからに悟性を広い意味におくことは「精神文化の総体」を意味する (Kants Leben und Lehre S. 166)。  
 (3) Vgl.—H. Heimsoeth: Studien zur Philosophie Immanuel Kants (1956) S. 237  
 (4) H. Heimsoeth: Studien zur Philo. I. Kants S. 235

- (5) Vgl.—H. Cohen : *Kants Theorie der Erf.* S. 294
- (6) E. Cassirer : *Das Erkenntnisprob.* Bd. II. S. 575
- (7) H. Cohen : *Kants Theorie d. Erf.* S. 298 ノーヘンは、この後について (S. 300) ‘綜合の統一 (線をひくことにおける多様の綜合の統一)’と統覚の統一の關係について、「後者がなければ前者は可能的でなく、前者がなければ後者は現実的でない」と云っている。
- (8) これはすでにコーエンの指摘したところであるが、「経験理論」第八、九章)、カッシャーもまたこの点を強調するのに欠けるものではない。「意識の統一性としての自我は論理的必要物 (Requisit) である」(*Das Erkenntnisprob.* II. S. 588)。「自我は論理的關係 概念的統一点である」(ib. S. 585)。「自我・先験的統覚は……意識内容間の不変的關係である……」(*Kants Leben und Lehre.* S. 215)。
- (9) in bewußter Einseitigkeit (P. Natourp : *Kant und Marburger Schule.* *Kant-Studien.* Bd. XVII. Heft 3. S. 194)
- (10) 註(4)参照。
- (11) Vgl.—E. Cassirer : *Das Erkenntnisprob.* II. S. 582
- (12) カントがここで持続的なものとして実際に念頭においていたものが、個々の事物であるか、エーテルのような物質であるか、あるいは、もつと物理的な何か(エネルギー)であるかは確定し難いところであるように思われる。しかし、これが明瞭でないことが、ひいては、カントの語る時間の概念の不明瞭につながってゆくと考えられる。持続体はすべての時間規定の基体であるからである。なほエーテルに関してはたとえは、
- Vgl.—G. Lehman : *Kants Widerlegung des Idealismus.* (*Kantstudien.* Bd. 50. (1958-1959) Heft 3. S. 353)
- (13) E. Cassirer : *Kants Leben und Lehre.* S. 215
- (14) 持続的なものがたんに外物にのみ帰せられている点はもちろん議論の対象となりうるであろう(たとえは、H. J. Paton : *Kants Metaphysic of Experience.* Vol. II. (1961) p. 379)° カントは B. 276. Anm.において「外物の現存在の直接的意思は上の定理において前提されたのではなくして証明されたのである」と述べている。いま、外的経験の直接性ということが、たゞちに、持続的なものの存在が外物にのみ帰せられることを意味するものではないとすれば、やはり、カントのこの議論全体の底に、外物にのみ持続体を帰するという考えが存していると考えられる。なぜなら、自我の現存在の経験的に規定された意識が外なる空間中の諸対象の現存在を証明するという「定理」に対する証明のなかで、「自我の時カントにおける自我の問題と内官のパラドックスについて

間における規定には持続的なるものが必要であり、且つ、この持続的なるものが外感によってのみ確定される」ということが言われているからである。したがって、この上にたつてさらにこのことが定理自身のなかで証明されているというのにはリクツの合わないことであると思われるからである。したがって、次のように考えるのが妥当ではないだろうか。「観念論論駁」はやはり質料的観念論を駁撃するための議論であり、このために外的経験の直接性が言われている。しかし、その議論は持続的なるものの存在が外感によってのみ確定されるという見解に基いて成立している、と。若し、こう考えることができるとすれば、この点はやはり議論の対象として残ると思われる。

なお、H. J. Paton は観念論論駁の議論についてこう言っている (Kant's Met. of Exper. Vol II. P. 379 f.)。「ここに見出される困難は何であれ、決して新しいものではない。それはたんに第一の類推の困難である。そして、これはまたカントにとって客観が吾々の表象の必然的綜合的統一における結合であるという一般的な困難の特殊的な一例であるに過ぎない……」けれども対象が成立するのは統覚による表象の多様の綜合的統一によるということを否定するとすれば、これはカントの認識論を全く拒絶することになってしまうであろう。

(15) z. B. Die philosophischen Hauptvorlesungen I. Kants (Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dolna Wundlacken) von Kowalewski (1924). S. 602 註二十参照。

(16) z. B. J. B. Meyer: Kants Psychologie. S. 219.

(17) 註十八参照。S. 602 「経験的心理学は学として可能であるか？ 否——心についてのわれわれの知識はあまりに制限されている。そして経験的な認識というものは、われわれがそれをひとつの原理からみちびき出すときのみ学となるのである。われわれは観察と実験によって一般に方法的に振舞う。前者は困難であり、後者は不可能である。なぜなら、われわれのなす実験はすでにわれわれの心意識の状態を変化せしめるからである」

(18) Die philo. Hauptvorlesungen von Kowalewski. S. 591

(19) たとえば、実体ということばの下で、一方ではエネルギーのようなものが考えられ、他方では個々の物が考えられているように見える。そして、両者の関係については Prolegomena § 18 (Philosophische Bibliothek. S. 54), § 20 Anm. (S. 58)

(20) カントを「*思*」はなれて考え得るとすれば、*た*とせば、E. Cassirer: Die Philo d. symb. F. III. S. 183. eine bestimmte Art und Richtung der Konstantenbildung.



- 他方「規定」云々のことが感性的帰着ならんことを (B. 158)「これは注目の値するところである」。
- (32) Anthropologie, herausg. von d. Königlich-Preussischen Akademie d. Wissenschaften, Bd. VII (1907) § 6, S. 138.
- (33) Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen. 云々の箇所には「或は疑った読み方が可能かも知れないが“und dessen”云々の語句をその語性と云々の能力の区別を示していると解されるのが自然ではなかつたらうか。
- (34) Vgl.—E. Cassirer: Die Phil. d. symb. F. Bd. III, S. 226
- (35) z. B.—B. 152
- (36) Anthropologie, § 7, S. 142
- (37) Vgl.—H. Cohen: Kants Theorie d. Erf. S. 312.
- (38) G. Martin: “Immanuel Kant” (1951) S. 202 f. (39) ib. S. 204
- (39) E. Cassirer: Das Erkenntnisprob. Bd. II, S. 614.
- (40) z. B.—H. Heimsoeth: Studien zur Philo. I. Kants, S. 253 (41) ib. S. 233 (42) ib. S. 234, 235.
- (43) Martin: Kant, S. 197 (44) ib. S. 198
- (45) Heimsoeth: Studien zur Philo. I. Kants, S. 237
- (46) Prolegomena, § 46 (Ph. B. S. 100) Anm.
- (47) Heimsoeth: Studien zur Philo. I. Kants, S. 245
- (48) E. Cassirer: Das Erkenntnisproblem, Bd. II, S. 615
- (49) Heimsoeth: Studien zur Philo. I. Kants, S. 238 (50) ib. S. 236 (51) ib. S. 241
- (52) H. Rickert: Zwei Wege der Erkenntnistheorie (Kant-Studien, Bd. XIV, 1909, S. 222)
- (53) Martin: Kant, S. 204 f. (54) ib. S. 187 (55) ib. S. 193
- (56) P. Natort: Kant und Marburger Schule, (Kant-Studien Bd. XVII, 1912, S. 193 f.)

---

---

THE OUTLINES OF THE MAIN  
ARTICLES IN THIS ISSUE

---

---

*The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.*

**Hat überhaupt das ‚Zen‘ Einfluß auf die schönen  
Künste ausgeübt ?**

*von* Jyuzō Ueda

Einige Historiker behaupten, daß sich die japanischen schönen Künste seit der Muromachi-Zeit, insbesondere die Tuschalerei („Bokuga“) unter einem kulturellen Einfluß des ‚Zen‘ entwickelt hätten. Der Verfasser aber hat in den vorliegenden Abhandlung den Nachweis erbracht, daß die genannte Behauptung nicht nur durch keine geschichtliche Tatsache bewährt wird, sondern auch nach der inneren Logik der Sache unmöglich bleibt.

**Problem des Ich und Paradoxie des inneren Sinnes bei Kant**

*von* Kiyoshi Ashida

Kants Lehre von der Erkenntnis, die als transzendentaler Idealismus zu bezeichnen ist, beruht letzten Endes, wie mir scheint, auf einer Formalisierung des erkennenden Ich. Die „transzendente Apperzeption“ besagt nichts Anderes als die formale Einheit des Bewußtseins. Das Motiv zu dergleichen Formalisierung durchzieht seine Gedankengänge in der „Deduktion der Kategorien“ wie auch in der „Widerlegung des Idealismus“ und auch in seiner Kritik der rationalen Psychologie. Wenn Kant aber das Sein solch eines formalisierten Ich zur ontologischen Bestimmtheit zu bringen versucht, so

müssen viele Schwierigkeiten zum Vorschein kommen, deren Aufdeckung im vorliegenden Aufsatz ist gewagt worden. Nach unserer Erwägung kann das (formale, d.h. formalisierte) Ich nicht als intellektuelles oder als intelligibles verstanden werden.

Andrerseits erweist sich auch das empirische Ich des inneren Sinnes als doppelsinnig hinsichtlich seines Seins. Das heißt, daß das empirische, materiale Ich zweierlei Betrachtungsart von ihm, d. h. die physiologische und die pragmatische Anthropologie zuläßt.

Ein beachtenswerter Versuch, die Kluft zwischen transzendental-formalem und empirisch-materialelem Ich zu überbrücken, ist im Umkreis der die Zeit-Schemata produzierenden Einbildungskraft gemacht worden. Jedoch wird auch dort das Problem der Einheit von beiden nicht zur endgültigen Lösung gebracht, weil dort das Verhältnis von transzendentaler Apperzeption und Einbildungskraft wiederum zum Problem werden muß.