

## 認識と超越

— カント哲学の場合 —

杉山聖一郎

## (一) 超越論的反省の中より

「物についての現象は、我々の感性の産物である。物自体の創始者は神である。」<sup>(1)</sup>カントの超越論的哲学は、全体として、神、世界、人間の魂をめぐる考察からなる。<sup>(2)</sup>現象界と叡知界の区別、及び客観的認識の対象を前者のみに限ることが、カントの批判哲学をつらぬく基本思想であるが、世界のうちで人間が認識という独自の営みをなすとき、認識の対象は、何故、またどのようにして形而上学的思考を背後に秘めた「現象」という独自の制限され、そのような制限と共に、どのようにしてカント独自の超越論的思索が呼び起こされるのであろうか。物自体と現象の区別そのものも、思考の運動の結果であり、思考もまた時間構造をもつ限り、「一つの批判的想起」<sup>(3)</sup>(A30, B45)に基づく。想起とは内面化をもたらず *Er-innerung* 思维の運動である。<sup>(4)</sup>理性は認識することの内面にまで立ち帰り、そのような自己内還帰の道において、「経験が可能にするマ・プリアオリな諸制約」(A94, B126)「認識の源泉」(A38, B55)そのものを擬視するのであって、認識の対象そのものへ向かうのではない。

一七七二年二月マルクス・ヘルツ宛の書翰の中で、感性界と叡知界の形式及び諸原理についての探究のはてに、従来「それ自身お隠されていた形而上学の全秘密に対する秘鍵」を手に入れたことをカントは告げている。「形而上

学の全秘密に対する秘鍵」とは、超越論的対象の問題、即ち「我々の内で表象 *Vorstellung* と呼ばれているもの対象への関係はどのような根拠に存するのか」という問いのことであって、この問いそのものこそ、ア・プリアリな綜合判断の可能性を追求することとして主題化され、認識において働いている綜合統一そのものの内面にまで遡り、綜合の源泉を思い起こすという思惟の自己内還帰の運動として、超越論的反省の領野を形成するよすがである。

カントの超越論的反省はどのように特徴づけられるであろうか。カントは、美的判断及び目的論的世界観の判定根拠を問う「判断力批判」第七十六節の中で、人間的知性の根本構造を如実に表現している。一般的基準を求め、立ち入った分析をほどこした末、可能性と現実性の区別は事物そのもののもつ何らかの性格を示すものではないが、両者を分離することは、人間の悟性にとって避け難く必然的であり、その根拠は「主観及びその認識能力の本性に基づく」と結論する。<sup>(5)</sup>更に七十七節では、全体そのものの端的な直観である「綜合的普遍」による神的直観的悟性と対照して、人間的悟性の本質は、「分析的普遍」即ち、感性的直観に与えられた多様を概念により包摂し、特殊を比較分析する比量知であると浮彫りにされる。「直観の完全な自発性の能力」である原型的知性 *intellektus archetypus* においては、*Sein* と *Sollen*、自由と必然、思惟と直観、可能と現実といった乖離は見い出されないのに比べ、人間精神の根本構造は、理論と実践、感性的直観と悟性的思惟といった二元性をもつ。<sup>(6)</sup>このような二元的分離にもなう思惟の自己内還帰の運動こそ、諸表象一般を認識能力と比較して、ある表象が純粹悟性に属するか、感性的直観に属するかを区別する熟慮とされる超越論的反省である。(A261, B317)

感性的直観と思惟の二元性に呼応した現実性或いは *Existenz* と可能性の分離は、形而上学的思惟の問題圏の中で考えられた時、極めて重大な意味合いを帯びて来よう。形而上学は、その本性と歴史的由来からして、神論の絶頂に有と思惟の同一性を観取する *Onto-Theo-Logik* である。<sup>(7)</sup>そうした有・神・論的体制の下で、有と思惟の相即を如実に示しているのは、*ens realissimum, ens perfectissimum, ens necessarium* と思惟される神が、その本質上存在するこ

とを含蓄するという神の存在論的証明であろう。<sup>(8)</sup>殊に、神の存在証明の中で、可能性を現実性へ自在に転化しているのはライブニッツのそれである。<sup>(9)</sup>初期のカントも、ライブニッツの形而上学を背景にして、事物の「内的可能性(本質)の根拠として、あらゆる可能性一般の究極的根拠をもまた含んでいる」神が端的に存在する *existieren* ことは必然的であると考え、物(有るもの)一般の本質を問う存在論が神学であることを主張している。<sup>(10)</sup>同じ時期、自然学の領域でも、宇宙の無限性は「神の諸性質の啓示される領野」として、「神の知性に最初からあらわれている無限性の概念」を映していると考えられており、自然哲学の無限理論は直ちにしかも必然的に自然神学へ吸収されている。<sup>(11)</sup>

ところで、可能性と現実性とは、「前者がある一つの事物の表象を、我々の概念とそして一般に思惟する能力とに關係づけ定立することを意味するが、しかし後者は、事物をそれ自身において(この概念の外に)定立することを意味する」。<sup>(12)</sup>可能性と現実性のあいだの落差は定立の違ひである。Dasein とは「事物の絶対的措定 *die absolute Position eines Dinges*」である。<sup>(13)</sup>存在論的証明のうちで考えられている *Seinsbegriff* は絶対的措定としての Dasein の意味での有の用法であるが、「*«Gott ist»* という命題において、神という主語概念に述語づけ可能な一切の規定がなされるとしても、それらの規定は「単に可能性を表現する概念」(A599, B627)であって、絶対的措定という意味での存在を含んではないない。「現存在は何かある事物の術語でも規定でもない」<sup>(14)</sup>からである。神の存在論的証明は内的可能性としての本質と現実性とを、本質思考による純粹に論理的關係だけで同一視しているのであって、そこには「論理的存在」と「実在的存在」の取り違えがある。<sup>(15)</sup>*essentia* は *existentia* を含んではおらず、概念に対し存在を賦与するために、「概念から超出」しなくてはならないのである。(A601, B629)

しかしながら、有の意味を措定或いは定立として、述語を主語に關係づけつつ定立する判断の *Copula* の価値に関する相対的論理使用のみを許容し、他の諸規定から引き離れたこと、あるいは、様相のカテゴリーの特異性を認めたこと<sup>(17)</sup>は、実体、属性、時間、空間といった普遍的観念が客観的实在性を表現しうるか否か、表現しうるとしたら、ど

のように表現しうるのかという極めて深刻な問題を惹き起こさざるを得ないと考えられよう。有・神論的根柢構造をもつ形而上学の中で、有の意味が事象実質を表現する思惟のカテゴリから乖離することは、「あるもの」を「あるもの」として統一する「あるものの有」Sein des Seienden という意味での有が、実体、イデア、神という観点から最早汲み取られえないことを意味する。しかし、Sein と Denken の統一が、どのようなかたちでも全く成立しないとするなら、思惟の諸カテゴリーは相互に自己運動を起こすのみで、その自己運動は、たとえば、向き合った二つの鏡が、互いの像を写し出し、更に映し出された鏡像の中に他方の鏡の中に映し出された自らの鏡像をとめどなく映し出すだけの悪無限の相貌を呈するであろう。<sup>(18)</sup> 有と思惟の統一が有・神論的なものではなく、別の観点からの統一が反省されるのであって、そのような統一を闡明する反省が、カントの超越論的反省である。措定としての有は、そのような有の本質の由来する場所として、人間的主観性の内で究明される。「主観性への通路は反省である。<sup>(19)</sup>」ここで言われる主観性とは、「自己の内へ反省(帰向)した主観—客観関係としての主観の有」<sup>(20)</sup>のことである。従って、超越論的反省とは、思惟が自己自身へ立ち帰り、そのような自己内還帰において認識の構造が精神自らにあらわれることを知る運動であって、意識化されていない膨大な表象の群の底の底まで照らし出し、その謎めいた全貌を解き明かしたりするものではない。カントの超越論的哲学にあっては、「ものと人間とのあいだに存する一つの次元が、ものの彼方へとどき、人間の背後にまで帰向する一つの次元が開示される」<sup>(21)</sup>のである。全体を一挙に直観する神的悟性にとつて、反省は無意味であり、とるに足りぬことであろう。しかし、人間が有限である限り、我々の意識は絶えざる忘却にさらされ、認識でさえ流れてやまぬ時の一様相にすぎないから、「理性自身が自然の中へ投げ入れているもの」(BⅩⅤ)を忘却からとり出す批判的想起、そういう意味での理性自身による理性そのものの反省は必然的である。

【註】

- (1) Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaft, Bd. XVII, S. 429. 尚「純粋理性批判」からの引用は、Philosophische Bibliothek 版の頁付けた従ふ。略号は第一版 (A)、第二版 (B)、更に、カント全集からの引用は以下巻数のみを記す。
- (2) 上記の二問題を超越論的哲学が動じているのは、カントの晩年の Opus Postumum においても窺ひなす。
- (3) 「われは反して、空間における現象とどうも超越論的概念は一つの批判的想起である。すなわち、空間において直観される何者も事物自体ではなく、……対象自体は我々に全く未知であつて、我々が外的対象と名づけるものは我々の感性の表象にほかならず、感性の形式は空間であるが、その真の相関者、即ち物自体そのものは空間に依つては全く認識をれておらず、認識をれうることもなきない、しかしまた物自体は経験を通じては決して問題とならばどうも空間の批判的想起である」。
- (4) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Phil. Bib. S. 564.
- (5) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Phil. Bib. S. 267.
- (6) Kant, op. cit., S. 272-6.
- (7) M. Heidegger, *Identität und Differenz*, Günther Neske Pfullingen, S. 45.
- (8) Vgl. Dieter Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*.
- (9) 「このうちわくで、神（すなわち必然的存在）だけが、可能的ならば現れかならず存在するといふ、この特権をもっている。制限も、否定も、*すべからず*、従つて矛盾も含まないものの可能性を知らなければならないから、可能性という点だけで十分、神の存在はア・プリオリに知るべきである。我々はそれによつて、永遠真理の存在性について証明した。」G. W. Leibniz, *Monadologie*, *Die Philosophischen Schriften* 6. §45. S. 614.
- (10) Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Dasein Gottes*, Bd. II, S. 73.
- (11) Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Bd. I, S. 309.
- (12) H. Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants*, Köln 1956, S. 206.
- (13) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, S. 267.
- (14) Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zur Demonstration des Dasein Gottes*, Bd. II, S. 73.

- (15) Kant, op. cit., S. 72.
- (16) Hans Graubner, Form und Wesen, Kantstudien 104, S. 20.
- (17) 「様相のカラミューリーは、それが述語として附加される概念が、客観の規定としていささかなりとも増すこととはなく、ただ認識能力に対する關係を表現するところの特異性を有す。」(A219, B266)
- (18) この句は、即ち、例えは神による統一は、ライプニッツの場合次のように考へられている。モノが、無限に調和的な自己意識化の舞台として宇宙を表現する「生きた鏡」であるのは、神による不断の尖光をあげることによつてであり、「視点に応じて宇宙を演出する実体」は神が「宇宙に対しそれぞれ異なる視点をこの世に与へて」産み出されたのであるから、「神による不断の尖光」「神による視点」による統一を失うならば、各モノの間にはたゞ混沌とした混沌とした混亂が起るだけとなる。Vgl. G. W. Leibniz, Monadologie, Discours de métaphysique.
- (19) M. Heidegger, Kant's These über das Sein, Wegmarken, Vittorio, Klostermann, Frankfurt am Main 1967, S.302.
- (20) M. Heidegger, Hegels Begriff der Erfahrung, Holzwege, S. 134.
- (21) 人間の無意識の領域について、Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Bd. VII, S. 135-7, C. G. Jung, Über Grundlagen der Analytischen Psychologie, Walter-Verlag, Olten 1971, S. 16 参照。
- (22) M. Heidegger, Die Frage nach dem Ding, Max Niemeyer Verlag Tübingen 1962, S. 189.

## (1) 空間

西洋近世の哲学の古典時代に「空間問題の核心」をなしていたのは、形而上学の問題なのであり、形而上学的観点<sup>(1)</sup>と密接にからみ合った自然科学的、数学的、或いは心理学的問題であった。その際、空間についての形而上学の問題は二種類に区別されよう。まず第一に挙げられるのは、空間の一性と分割不可能性、無限性と全体性、点多様体と連続性といった空間そのものの構造にかかわる空間の特徴づけであり、第二は、そのような空間の存在論的位置づけ、或いは、一見空間とは全く対照的な在り方を示すと思われる「魂をもった精神的存在者」との関係についてである。<sup>(2)</sup>

まず第二の点からいうなら、批判期のカントの空間論によれば、時・空形式の下で我々人間が認識する対象は現象であつて、空間と時間は感性的直観の純粹形式であり、我々の心が触発される仕方に他ならない。カントの空間論は、ライプニッツ、ニュートンの空間論を考慮しつつ、空間の実体性、空間に宿る神の面影を剝奪して行く一方、数学や自然科学の真理についての認識論的省察により空間の「*E*・構造」を本質的と認め、例えば、物とその鏡像、我の右手と左手などは向きが異なつていて同一次元では重ね合すことができないことに注目し、空間を感性的直観の形式とする。第一の点についてはカントの考えによれば、多様な部分空間をその制限とする、根源的な、唯一にして包括的な空間 *der einige allbeisende Raum* の本性は全体 *totum* であつて、合成体 *compositum* でないこと、従つて連続体であること、次に無限性である。空間が *totum* であり、連続的であるとは、空間が単純な部分から合成されていふこと、その部分がなお分割しうる大きさをもつた一つの空間であること、空間のすべての部分は再び空間であることを意味する。点が空間の極限であつて部分でないこと、空間の無限可分割性、全体が部分に先立つといふことも連続性と必然的に関係している。ところで、カントの空間論が結実するのは超越論的反省の成果であるが、以上のような構造をもつた無限な全一的空間が感性的直観の形式であり、現象の秩序形式であるとはどのような事態を言うのであろうか。以下、存在論的、自然科学的背景を抽出しつつ、カントの空間論に伏在する問題を追求してみよう。

カントの空間論は、自然科学上の問題を扱つたごく初期の著作の中からはじまる。カントは、はじめライプニッツの多元論の影響色濃い思索の中で、空間は諸実体の存在に土台をもつ現象の秩序関係と考へていた。ライプニッツによれば、空間とは共在の「秩序であつて、物ではない。」<sup>(1)</sup>ライプニッツにとつて、物であるという意味での実体とはモナド或いはその個別の変様と同一だが、空間上の差異性は、単にモナドの外的な関係表現であつて、観念的である。運動の連続性を取り上げてみよう。解析数学は、運動を物体の場所的変移だけでなく、物体のある瞬間における

空間的な多の無限和として取り扱わなくてはならないので、空間的延長を最早もたない無限小についての認識と、現象する延長体についての知識の結合が必然的であるが、しかし、そのような結合によって導かれるのは、無限小の存在と無限分割可能性という空間的連続性にまつわるアポリアである。實在的なものは現象にある分節化がなされているはずであるが、たとえ思考実験にすぎないとしても、空間は無限に分割可能なこと、つまり、有限な物体を空間の中で定義しようとするなら、無限に分割しなくてはならず、このような観念上の無限分割可能性が空間の本性に属している以上、空間的延長は現象的 *phenomenal* である。ライプニッツ自身にとっては、空間（及び時間）が現象の秩序であつて、実体としてのモナドの内的規定ではないことが、連続体の迷路からの解放を意味したのであり、この解放は、具体的には、真の無限性は空間のそれではなく、力の無限性であること、その事と対応して、無限概念の単なる弁証法的分析の場に、微分・積分計算という数学的手段による解析法がライプニッツその人によって創意されたことによる。<sup>(5)</sup> カントが空間を現象の形式と考へたのは、共在の關係秩序とするライプニッツの規定をとりあえず受け継いでいるのである。

次に、先に挙げたような構造をもち、しかも、*Er*・構造に着目して直観であることの証拠とされる空間そのものの性格はどうであろうか。カントは空間について唯一の空間と部分空間の關係を表現する時、例えば、「(我々の心の性格である) 外官を介して、我々は対象を我々の外に *auser uns* あるものとして考へると共に、総じて空間の中において *in Raume* 表象する」(A23, B37)「どのような対象もその内に見出されな<sup>い</sup>」(A24, B38)「空間の諸部分<sup>は</sup>唯一の包括的な空間にいわばその構成要素として(その構成要素から空間の複合体が可能となる) 先立つのではなく、ただそのような空間の中でのみ考へられうる」(A25, B39)と語り、これらの場合に使用されている「*Er*」とは空間構造のどのような事態を意味するのであるうか。これは、唯一の包括的空間との關係で考へられている限り、一見して明らかかなようにみえる。即ち、「*Er*・構造」とは巨大な容器のように想定される絶対空間と部分空間の關係であり、

感性的直観の形式としてのカントの空間論を所謂箱説とする考えである。カントの空間論がニュートン力学の哲学的基礎づけであり、ニュートン力学の空間が絶対空間、ユークリッド空間と結合して考えられる限り、空間＝容器説の線上にカントもいたという解釈は抜き難い。空間を純粹直観として「認識源泉」と考える一方、物理的な实在空間については絶対空間をあたかもカントが容認しているかのような解釈である。しかしながら、絶対空間をカントは「架空物 *Unding*」(A39, B56) としてその不条理の故に否定していることは明らかであり、しかも、カントが空間が「概念」でなく「直観」であることの論拠として空間の無限性(空間は無限に与えられた量として考えられる)(B39)を挙げている以上、「唯一の包括的空間」を絶対空間と同一視することは、空間上の無限にまつわるアンチノミーを誘発すると考えられよう。というのは、弁証論における第一アンチノミーは、無限な絶対空間を前提したとき生ずるアポリアと考えることができるからである。それでは、どのようにして絶対空間が論難され、そのような論難はどのような空間論に基づくのかを明らかにするために、まず第一アンチノミーの当該箇所を目を向けてみよう。

「第一アンチノミー」は定立にせよ反定立にせよ、背理法による証明であるから、他方の前提を論駁するための論拠こそ、証明の中の積極的なものと考えることができる。そのような目でみたとき、殊に反定立にあげられる論拠はライプニッツの空間の相対説にくみするような議論の展開になっている。

もし世界が空間上有限で限界づけられており、空虚な空間のうちに存在するならば、「空間の中における、事物の關係 *ein Verhältnis der Dinge im Raume*」ばかりでなく、事物の空間に、対する、關係も見出されることになるであろう。(A427, B455) 「空虚な空間に対する世界の關係は何等かの対象に対する世界の關係でもない」(A429, B457)。世界と空虚な絶対空間との関係づけは無意味であるとされる。以上のカントの証明は明白であるが、ここで重要なのは、内世界的な事物相互の空間的關係づけが、「空間の中における事物の關係」という表現をとるのに対し、仮りに存在するとするなら「世界の相関者」(A429, B457)である空虚な世界外空間との関係づけは、「事物の空間に、対する、關係」

という表現をとっていることである。このことは、空間の E・構造が、内世界的な事物の相互関係を表現すること以外の何物をも意味しない。J・ベネットによれば、ライプニッツ流の空間の相對説は次のような形式で表現できる。「事物がどこにあるか(空間に關係づけられる)についての言明は、事物が相互にどのように關係づけられるか(空間の中において in space)についての言明に還元しうる。」<sup>(6)</sup>後者の種類のファクト全体を越えてしまう前者の種類のファクトは存在しえない。「すべての場所 O<sub>H</sub>はただ宇宙においてのみ nur im Univers あり、従って宇宙そのものはどのような場所にも存在しない」(A502, B500)。初期の諸作でも「im Raume」「zum Raume」という表現は、關係的、絶對的という区分法に対応しており、この表現方法は絶對空間の存在を証明しようとした「方位論」でも同じである。「方位論」では、「空間の中におけるある事物の別なものとの關係」は「これらの位置の体系の絶對空間に對する關係」とコントラストされている。<sup>(7)</sup>更に、空間は「現象の相關者」でなく、「現象そのものの形式」である(A432, B460)という前後の文脈からして、現象の秩序づけとされる形式としての空間は、ある絶對的規準系に對してなされる現象の秩序づけではなく、相對空間の相互規定による現象の秩序づけを意味すると考えられる。以上の考察から帰結することは、空間の E・構造が容器としてイメージされるような空虚な絶對空間とその部分空間との關係を示すものでは決してないということである。

しかしながら、絶對空間の問題は、近世の自然学の運動論と密接に考えられる限り、カントもまたオイラーがなしたように、一種の認識論的要請としてこの問題を考えていたのではなからうか。カントは処女作「活力測定考」の中では、空間の在り方を物理的力の作用法則に依存する實在的な力の張られた場のように考え、ニュートンの重力法則が二物体間の距離の逆二乗の形で表現されることに三次元空間の由来を求めている。「一つの物の性質として現われるものはすべて、その物の完全な根拠をうちに蔵するものから導き出されるはずであるから、延長の諸性質、従って三次元もまた、実体がこれと結合している物に關して有する力の性質に基づくのであらう。」<sup>(8)</sup>この卓越した着想は精

密な数学的定式化を欠いているが、ここで重要なのは、カントが空間の構造を力の作用法則に由来すると考えていることである。「物理的単子論」によれば、空間はそれ自体で独立に存在するものではなく、「実体の外的現前」<sup>(9)</sup>である。以上のような空間論を前提した上で、カントの運動論を考えると、ある内面的なつながりがみられよう。

カントは「運動と静止の新概念」という小論文の中で、円運動をも含めすべての運動が相対的であり、我々の目には静止しているように映ずるものであっても、「ある物体がどの事物に関して静止しているのかを付け加えることなしに、その物体が静止しているとは決して言えない」のであって、物体の絶対的運動乃至静止のための基準系として「どのような被造物も存在しない空虚な数学的空間を物体の容器として心に思い描こうと役立たないであろう」というのは、何ら物的なものによって占められていない空間のすべての部分と相異なる場所とを一体何によって區別すべきなのだろうか」と言う。カントがこの小論の中で運動の相対性を最終的な帰結にまで追求する論点は、それに関して他の物体が運動しているいずれの物体もそれ自身運動しており、従って、一物体が絶対的静止にある他のものに対して始動するなどということは不可能であることと、作用と反作用は物体の衝突に於いて常に等しいということである。更にカントはニュートンが円運動の絶対性を証明するために引き出した論拠の力をそぐため、慣性力 *vis inertiae* に批判の鋒先を向ける。ニュートンは「自然哲学の数学的原理」の定義3の注釈の中で、二つの物体が衝突する際の慣性力は、抵抗或いは *impetus* であるとしている。ここで疑問となるのは、運動している物体が静止している物体と接触したその瞬間に、その物体の *vis inertiae* の平衡がどのようにして急激にかき乱され、どのようにして近づく物体の方向と反対の方向に働くのであろうかということである。この現象を静止している物体は近づいて来る物体に対して相対的には運動しているとみなさなければならぬと考える中で、カントは絶対運動として考えられた慣性力を否定する。更に「自然学の形而上学的基础論」の中でも、カントは *vis inertiae* を全く受け入れていない。<sup>(13)</sup>

以上のように運動の相対性の思想を押し進めることは、しかしながら、空間に関するライブニッツの思想の存在論

的前提に同意することを意味しない。ライプニッツがクラークとの往復書簡の中で共在 *coexistence* の関係という空間の相対性を論証したのは、神の創造行為に伴う充足理由律の助けをかりてのことであつた。<sup>(14)</sup> カントがライプニッツから離れる理由は、ライプニッツの空間論が神義論的観点をもつことだけでなく、より深い処にあつたと思われる。すなわち、ライプニッツが空間を「現象的」と考えたことは、自然の存在論的<sup>(15)</sup>空無化を含蓄する。「空間と時間についてなされた議論の中で、まぎれもなく明白に示されたのは、合理主義がどのようにして相対主義へ、そして最後には自然の存在論的<sup>(16)</sup>空無化という観念へ舞い上がって行つたかということである。」ライプニッツの現象概念がこのような傾向を含蓄しているとしても、カントの現象概念はそうした空無化に至る傾向はより希薄である。カントにとって、知覚可能なものは、従つて現象は現実性をもつのであつて、<sup>(16)</sup>様相のカテゴリーとしての現実性従つてまた *Existenz* は「絶対的定立」である。人間の思考にとっては、単に思惟可能なものと経験される現実的なるものとの区別は決定的であり、空間概念についてもこのことはあてはまる。<sup>(17)</sup>「存在」概念は事象内容に何ら新たなものをつけ加えることはないという点で、カントの空間論は空間の関係性、相対性を何ら損なっているわけではない。しかしながら、空間概念の存在論的、認識論的理由でライプニッツからカントが離れるのは、ライプニッツ流の現象概念が自然の空無化を含蓄しているからであり、亦、関係秩序としての空間の相対性が、全体から部分へという動向を孕む無限空間の構造を前提するからに他ならないと考えられるからである。しかし逆に考えるなら、「無限に与えられた量」といわれるときの無限性の性格は、カントが「仮構物」(A39, B56. *Dissertation*. S15) という空虚な無限空間の無限性ではなく、「関係の無限性」と考えられる。そのことは、空間があらゆるものが浸っている媒体のように決して考えられず、カントが空間を感性的直観の形式としたことと内面的に通じていると考えられる。というのは、*三* 構造として浮彫りにされる無限な全一的空間が形而上学的実体として考えられたとき、スピノザの汎神論に近づくとカントは考へるからである。

カントはニュートンの原理により宇宙の生成を解明した折り、そのような宇宙は神に見捨てられ、神に疎縁な存在ではなく、神の無限性を映じており、「神性は全宇宙の無限性の内に遍ねく同時に現前している」<sup>(18)</sup>としている。しかしながら、批判期に至って空間を直観の形式としたのは、神義論的、形而上学的前提が動機として働いていよう。そのことを端的に示しているのは、形而上学講義の中の次の言葉である。「もし私が空間を存在者自体 *ein Wesen an sich* として想定するならば、スピノザ主義は反駁しえぬものとなり、世界の諸部分は神(性)の諸部分であるということになる。空間は神であり、唯一にして、遍在的で、何ものもその外に考られえず、すべてはその中にある」<sup>(19)</sup>『実践性批判』では、「時間と空間の観念性を仮定しなければ、スピノザ主義のみが残されるであろう」<sup>(20)</sup>という。部分が全体の制限としてのみ成立する *totum* としての無限空間を實在とすることは、カントの立場からするならば、人間悟性に直観的悟性の能力を認めることに他ならない。スピノザにあって合一している悟性と直観とがカントでは分離していることを思えば、カントが形而上学的無限と直観的無限を分け、後者のみを人間に帰したことは、無限が与えられたものとしての受容性の領域に移されたことを意味する。それでは、受容性の領域における直観的無限が、感性的直観形式としての空間の性格と考えられるならば、そのことはどのような事態を示すであろうか。直観的無限を浮彫りにするものとして、「地平」現象を手引きに考察してみよう。

地理学上の定義によれば、地平(線)とは地がはて蒼穹と接するようにみえるその線のことだが、我々の視線との間に介在する事物によって隠されぬ限り、我々の視野の四方に拡がり、と同時に視野の中に映ずる限りの事物をとりまく。例えば、夕暮にたたずむ樹木は紫色に変じた遠く of 山々或いは山々の稜線(地平)を背景に見えており、樹々や家並みのかなたに山々が見えるだけではない。むしろ夕暮の風景の中で、個々の知覚(樹や家や人)は常に風景全体から切り取られる。しかし、「地平」の導入がなければ、離れた場所にあるものを、にも拘らず、同時的限差しの統一の中へまとめ上げる *Synopsis*<sup>(21)</sup> は全く主観のペースペクティブに即した統一にとどまり、全体から部分へという

直観の動的構造を失うことになろう。我々人間にははてしなく開かれつつ、開かれたかなたから個々の物がみえ、そこには、離れたものをも、同時に共にみる *Synopsis* が「地平」の導入によって働くからである。地平は人間の目のとどく限り拡がっているが、我々が「地平（線）」に達しようとして進んでも地平はそのままとどまることなく共に進み、更にかなたへ遠ざかって行く。我々の視空間がそこにおいてははてる限界が「地平」であって、その「はて」は人間の動きと共に遠ざかり、そのような意味で、我々人間は地平としての空間のはてに決して行き着くことはない。そのような意味で地平現象全体は独特な無限性をもつ。そのような無限性のオリジナルな所与性は、事物が直観される折り、遠く離れたものをも、近くにあるものをも共にみる *Synopsis* により可能となる性質のもので、現象学的に考えるなら、感性もまた底の底まで「指向性」によって統べられており、「開かれた地平という感性的契機」<sup>(22)</sup>に基づく。地平は人間をその中心に置くので、人間にとってのみ意味があり、人間から離れそれ自体で存在するものではないが、また人間によって勝手に想像されたものでもなく、世界に属す<sup>(23)</sup>。「それ故、空間や延長を有するものその他を口にしようるのは、人間の立場からだけである」(A26, B42)。従って、カントが空間を現象の形式であり、純粋直観であるとしたことは、認識における世界への超越の第一歩を意味すると考えられる。

【註】

- (1) H. Heimsoeth, op. cit., S. 96.
- (2) H. Heimsoeth, op. cit., S. 95.
- (3) Kant, *Prolegomena*, §13, Phil. Bib. S. 38.
- (4) G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften* 2, S. 515
- (5) Ernst Cassirer, *Das Erkenntnisproblem* II, S. 386
- (6) Jonathan Bennet, *Kant's Dialectic*, P. 152. カントの空間論に見られるライプニッツのそれへの傾斜については G. Buchdahl,



### (三) 知覚から経験へ

カントの空間論が、以上のように人間特有の視点からなされた、極めて現象学的な特質をもつものとすれば、カントの知覚論もまた感覚主義及び実証主義とは異なった知覚の現象学的理解と認識批判的観点を含む性格をもとう。感覚主義及び実証主義は一切の知覚経験を「単純な感覚」あるいはそれ自身の存在を実証できない「感覚与件」という理論上の可想物に切りつめているので、知覚が感覚と対照をなし、それによって浮彫りにされる契機とモチーフを締め出している<sup>(1)</sup>。我々に与えられる第一のものは現象であって、それが意識と結合するなら知覚である。というのは、少くとも可能的な意識との関与を欠くなら、現象は我々にとって決して認識の対象とはなりえないからである。超越論的反省は現象への事物の経験的・實在的還元を意図するのではない。むしろ、客観的对象は単純に現象なのではなく「解釈された現象」gedeutete Erscheinungen<sup>(2)</sup>であることが超越論的洞察である<sup>(2)</sup>。「世界の一切の事物は感覚与件へ還元可能であるという主張」<sup>(3)</sup>をシュテックミュラーのように「現象主義」というなら、カントの知覚理論は現象主義の地盤で展開されているのではない。感覚印象と知覚或いは「対象の形像」とは同じクラスに属すのではなく、一切の知覚は意識化された知覚として、常にそして必然的に *geformte Wahrnehmung* <sup>(4)</sup>であるに相違ないという根本現象の飾りけのない超越論的表現が「悟性」である<sup>(4)</sup>。

さて、カントが扱っている知覚の理論は、知覚の発生と発達といった心理学的観点の下に遂行されているのではなく、知覚の客観的意義と妥当性及び現象学的分析であるから、個々の意識の問題から目を離さないなら、「純粋理性批判」の第一版の思考過程では導きの糸を失ってしまったところで、「プロレゴメナ」では「経験的判断」を「経験判断」と「知覚判断」に区別する、このことは、カントが経験的意識特有の在り方を顧慮に入れようとする試み以外の何者でもない。知覚判断とは、「部屋が暖かい」「砂糖は甘い」「ニガヨモギはむかつくような味がする」<sup>(5)</sup>といった

例で示されるように、「単に私の心の状態での知覚の結合であり、対象との関係をもたない」主観的妥当性をもつだけにすぎない「感情だけに関係」した判断であるのに対し、経験判断は「悟性において根源的にうみ出される概念」を要求し、客観的に妥当する普遍性をもつ。例えば、「太陽が石を照らすと、石は暖かくなる」という単なる知覚判断は、私自身が無数に繰り返し知覚し、亦、他の人々もこれを私が知覚するように知覚したとしても、それはただ知覚相互の結合にすぎないが、「太陽が石を暖める」というなら、この判断には、「知覚以上になお原因という悟性概念が加わり」、暖かさという観念と日照観念を必然的に結合し、この総合判断は普遍的妥当性をもつ。「従って客観的になり、知覚から経験へ変貌する *verwandeln*」以上のような相違を孕みながらも、知覚判断と経験判断は、経験的判断として直接与えられた現象乃至直観に基づく。このことを念頭に入れた上で、知覚判断と経験判断の関係及び差異の性格は、先に述べたように一切の知覚が形相化された知覚であるとするならどのような本質的差異及び関係をもつであろうか。

まずカテゴリーとの関係をみよう。「知覚判断」は全くカテゴリーを含まぬわけではないと考えられる。経験的判断はカテゴリーを含むか含まぬかではなく、「カテゴリーの適用」が問題であって、経験判断と知覚判断の差異は、諸々のカテゴリーが経験的判断の中で演ずる役割に基づく。前者におけるカテゴリーの適用は実体・属性、原因・結果、交互作用といった関係のカテゴリーであって、知覚判断には、このカテゴリーが不適用と考えられる。しかし、このことから、量、質のカテゴリーの適用も除外されることが帰結するわけではない。むしろ、現象乃至直観そのものについての判断としての知覚判断には、外延量、内包量として量及び質のカテゴリーによって構成される数学的カテゴリーが適用を受けると考えられる。カントは、量及び質という数学的カテゴリーは物の存在にかかわらないとする(A160, B199)。これに対し、関係及び様相のカテゴリーは「現象の *Dasein*」にかかわる力学的範疇とされる(A178-9, B221-2)。数学的原则が現象への数学の適用の可能性を開くのに対し、力学的原则は「*Dasein* の関係」(A162,

以上の考察は、知覚判断と経験判断の差異を、客観的妥当性という点に関し、前者が後者に程度の上でおとつてい  
るといふ性格づけのように一見みえるかもしれない。カントの経験的認識の理論では、第一次性質と第二次性質の間  
をへだてているふすまをとり払っているので、いわゆる第一次性質と第二次性質という区分法は経験判断と知覚判断  
の区別に対応するわけではない。知覚判断の主観的妥当性については、「ただ」或いは「単なる」知覚判断にすぎず、  
このようなものとして、「ただ」「単に」主観的に妥当するにすぎないと言われる場合に意図されているところは直ちに  
明らかではない。両者の差が妥当性に関しての程度の差にすぎないとすれば、経験判断は知覚判断から推論される  
或いは派生態と考えられるかもしれない。カントは、*Dissertation* の中ではまだ、経験的認識 *experientia* は知性  
*intellectus* が感覺的所与質料から、*e sensitive datis* 論理規則に従って推論したものと解釈していることを思い合わせ  
るなら、両者の差異は知覚の合理化における程度の差に帰着する。しかしながら、経験判断の客観的妥当性で意図さ  
れているのは、「経験判断の必然的な普遍妥当性以外の何者をも意味しない」<sup>(12)</sup>のであるから、知覚判断から経験判断  
への移行は、主観的—私的な心の諸規定から、間主観的客観性への *überschreiten*<sup>(13)</sup>を意味する。知覚判断は客観性の  
より高い程度の経験判断へ移行するのではなく、むしろ、「経験判断へ変貌する」<sup>(14)</sup>。従って、「単なる」「ただ」主観的  
妥当性をもつにすぎないということで、経験判断と対照的な知覚判断の成立する *Bereich* が意味されている<sup>(14)</sup>。それは  
原理的に「決して客体に伴われぬ」「客体の概念に決してなりえぬ」「私が私の感覚の内にあられる二つの感覚をた  
だ相互の間でのみ関係づける」<sup>(15)</sup>「感情」に染めなされた領域である。従って先に知覚判断の例でカントが挙げている  
事例はより正確に言うなら、「砂糖は甘く感覺される」「部屋は暖かく感じられる」、更には、「牧草が緑にみえる」<sup>(16)</sup>  
「もし私が物体をもてば、私は重く感じる」といったように書き改められよう。更に、以上の例文として引用した各  
各の文のもの形は、それが知覚判断である限り、「部屋は暖かい」「砂糖は甘い」と表現されるより、「この部屋は

暖かい」「この砂糖は私には甘い」と表現される方がより適切である。これらは複合命題であって、例えば前者の文は「これは部屋で、暖かい」を意味する。ところで先の知覚判断「この部屋は暖かく感じられる」という文は「これは部屋で、暖かく感じられる」と了解されうる。この文から理解できることは、知覚判断が文の形式としては複合判断であり、その要素命題の一つとしてすでに経験判断を含んでいなくては、知覚判断そのものが成立しないことである。しかしながら知覚判断全体としては主観的—私的妥当性をもつのみである。この矛盾はどのように考えたらよいであろうか。今、「雨が降る es regnet」という経験判断は「雨が降っているようだ Es scheint, es regnet」と容易に *verschienen* しうる、このことを考えてみよう。「雨が降っているようにみえる、そして実際雨が降っている」という文は矛盾でもなく、「雨が降っているようにみえるが実際には雨は降っていない」という文はトートロジーでもない。「雨が降っているようだ」という文は何ら、客観的肯定的、客観的否定的主張をかかげているのではない。これと同様のことが、知覚判断の場合も考えられる。「この部屋は暖かく感じられる」という知覚判断は、客観的なるものへの傾斜を濃厚に孕んでいるが、「この部屋は暖かく感じられる。しかし、暖かくない」と矛盾なく言うことができる。更に知覚判断の第一項「これは部屋である」も、そうでないこともありうる可能性を含む意味で、「これは部屋のようにみえる」と *verschienen* しうる。従って、経験判断に対し、その *verschienen* として、「これは部屋で、暖かい、ようにみえる」と知覚判断を定式化できる。経験判断と知覚判断の区別は、経験的—客観的な「Es ist……」と経験的主観的な「Es scheint……」という経験的認識の間の区別として確定される<sup>(19)</sup>。以上のように、経験的認識における経験判断と知覚判断の差は、単に客観的妥当性を規準にした程度の差ではなく、知覚判断によって主観性（経験的）の領域が開かれると考えられる。それでは、「知覚判断から経験判断への変貌」はどのように考えたらよいであろうか。その問題は、直ちにカテゴリーの演繹へつながる。

【註】

- (一) E. Cassirer, op. cit., S. 223,
- (二) Gerold Prauss, Erscheinung bei Kant, Walter de Gruyter Berlin 1971, S. 295.
- (三) Wolfgang Stegmüller, Der Phänomenalismus und seine Schwierigkeiten, Archiv f. Philos., Bd.8, 1958, S. 48
- (四) E. Cassirer, op. cit., S. 225.
- (五) Kant, Prolegomena, Phil. Bib. S. 55.
- (六) *ibid.*, S. 56.
- (七) *ibid.*, S. 55. Anm
- (八) *ibid.*, S. 53.
- (九) *ibid.*, S. 57. Anm
- (一〇) *ibid.*, S. 53
- (一一) Vgl. Dissertation, Bd. II, S. 393f., S. 405.
- (一二) Kant, Prolegomena, Phil. Bib. S. 54.
- (一三) G. Prauss, op. cit., S. 169.
- (一四) *ibid.*, S. 171.
- (一五) Kant, Prolegomena, Phil. Bib. S. 55
- (一六) 批判の論理の二つの部分に於て Kant, Kritik der Urteilskraft, Phil. Bib. §9. S. 43. 參照。
- (一七) B. 142. だが、その論理を全面的に「トトマスの論理」に授け。
- (一八) G. Prauss, op. cit., S. 211.
- (一九) *ibid.*, S. 251.

#### (四) 認識と時間

カントの超越論的哲学が、その理論的部門において究明するのは、「経験を可能にする諸条件一般」(A94, B126)であって、経験的世界から離脱した超越のあり方ではなく、むしろ認識の対象界への超越である。すなわち、「経験を可能にする諸条件一般は同時に、経験の対象を可能にする諸条件であり、その故にア・プリアリな綜合判断において客観的妥当性をもつ。」(A158, B197)

認識の対象が自体相を離れ、現象という相貌の下で表象に射映されるのは、我々の心が触発され、触発されることによって意識の流れを生じ、触発によって生ずる意識の流れの中で無数の表象が浮游し、その無数の表象の中から知性の光に照らされて認識が生ずるということである。しかし、意識が意識である限り、意識の如何なる内容もそれ自体「present」<sup>(1)</sup>なだけのものでもなく、また、単に「representativ」<sup>(2)</sup>なものでもない。むしろ意識は、「präsenz」<sup>(3)</sup>「repräsentativ」な性格を自らの内に含む。「表象と対象との関連」の問題を、カントが認識の対象を感性界にのみ限ることによって解く場合、時間のはたす独特な役割は決定的といつてよい。ここで問題になる時間は、認識論の歴史の底に埋み火のようにひそむ、客観的出来事の河床としての計量化されうる時間と *Präsens-Zeit* としての意識・時間の分裂のうちの後者であり、後者から前者へ至る考察の方向である。このような問題の立て方をしたのは、カントを嚆矢とするのではなく、ライブニッツであった。時間論をめぐるニュートンとの論争の核心部をなすのは、モナド論的時間こそが *portio temporis* を形成し、我々はその時間に基づいて数学的自然学の時間へ至ることができるということであった。時間の変化に伴う事象の「多」は絶対時間という「一」に対する関係でなく、多を一において表現すること *multorum in uno expressio* は意識現象すべての本質に属す<sup>(3)</sup>。従って、カントのこの意味での時間論は、時間意識とそれによつて心との綜合作用を開示し、それによつて綜合一般をより一層根本的に明晰化することだけでなく、客観

の現象学をも含む。前者は感性から構想力を経て超越論的統覚へ至る道であり、後者は対象への超越、従って「純粹悟性概念」の感性化の道である。両者の道とも時間の地平の内で遂行される。カントの指示によれば「我々の諸表象」はどのような起源をもつものであれ、「心の変様 Modifikationen des Geistes」として内官に属す」(A99)ので、カテゴリーの超越論的演繹は、時間の基盤で行われ、他方、「現象へのカテゴリーの適用」がなされるのは、「知性的」であると同時に「感性的な」超越論的図式によってであり、これはア・プリオリな規則としての「超越論的時間規定」である。従って、超越の二重性は時間の働きと不可分である。認識の基礎づけにおいて顕わにされる超越の性格は、超越論的主観性の領野の開示と共に対象への超越といった二重性をもつが、この二重の超越は認識という具体的な行為の内で行われているので、二つの相をもつ超越の動向は、union の内で解明される必要があるだろう。その union を闡明するために、ここでは、主観的演繹の核心にある三重の総合と、カントの認識論では客観的 *Phänomenologie* に属す図式論を重ね合せにして、カント哲学における認識論の構造と超越の不可分な関係を明らかにしてみよう。

さて、空間が「単に外的諸現象に制限される」(A34, B50)のに対し、時間が「すべての現象一般の形式」であるとされる理由は、現象が「経験的直観の無規定的対象」(A20, B3d)として表象にとり込まれる限り、外的表象も心の変様として内官に属すということである。しかし、外的現象も表象であるとすれば、そこに外界の存在の不確定さが生ずるのではないかという疑問が生ずるであろう。そのような疑問に答えるためにカントは「純粹理性批判」の第二版を書かざるをえなかったのであるが、それは結局、「表象」という言葉の曖昧さに依ると考えられる。ペイトンは、内官に属するすべての表象について、「我々は外的直観を心に現前しているものとして、かくて *event in our mental history* として直接的に意識していなければならない」といい、この内的出来事としての「外的直観に直接与えられた内容」と「その所与内容が指向している対象」とを区別している。表象という言葉の中には、表象作用、表象内容、表象の指向する対象といった意味がこめられているのである。従って、客観的な対象認識の地平形成のさい

に、知覚に射映し、物を現象として表象に溶かし込む主観の超越論的構成作用が究明されなければならないが、そのような作用は繰り返すように時間の働きと不可分である。

カテゴリーの超越論的演繹の出発点は、多様性の意識である。ここ、そこ、かしこにあるものの直接的受容としての経験的知覚には常に多様が呈示される。多様が多様として現象するためには、この多様における或る部分が他の無数の部分と共に分節化され、定立されていなくてはならない。知覚に射映される多様の現象はそれ自身共—定立 Synthesis であり、綜合 Synthesis である。従って、現象の多様が多様性として、表象の中で息づくためには、「心が印象の継起に従い時を相互に区別しないならば」、このようなことは不可能である。「というのは、一瞬間に含まれたものとしてはどのような表象も絶対的統一以外の何ものでも決してありえないからである。」(A99) 一切の知覚経験を「単純な感覚」から複合されたもの、あるいは、一切の経験命題が原子事象の写し絵であることを主張するためには、時間が要素的瞬間の集合からつくられていなくてはならない。<sup>(5)</sup>しかし、カントによれば、時間は連続的であって、要素的瞬間の複合体ではなく、逆に、瞬間は連続体としての時間の部分ではなく、極限 Grenze である。「一瞬間に含まれたもの」としての「絶対的統一」をその極限として包み込む心の能動的働きが「表象形成」の最下層を染めなしていると考えられるが、このような意識の働きをカントは「直観における覚知の綜合」と呼ぶ。「覚知の綜合」とは「多様の Durchlaufen 及び、その通覧されたものの Zusammennehmung」(A99) である。この綜合は、とりあえず経験的であって、世界の中で身体のとる位置乃至目線の動きに必然的にまといつく観点やパースペクティブの中で、印象の呈示するその都度その都度の眺め Andick、形像 Bild を知覚に射映するという特性をもち、その限り、「今・ここ」という時空構造を形式としている。通覧そのものの所作 Verfahren は平たく言うなら、今・ここ jetzt-hier という形式をもち、こうした「今・ここ」という地平がその都度の印象の遷流の中で出会われるものの通覧を可能にしているのであって、そのことは覚知の綜合が時空の純粹形式に依拠することを意味する。しかしなが

ら、「覚知の綜合」が「表象形成」の最下層を染めなしていると考えられるなら、時空表象そのものの形成も心の働きを不可欠とする。カントが「ア・プリアリな時空表象は、感性がその根源的受用性のうちで提示する多様の綜合によってのみ産出されるからである」(A99-100)というとき、純粹直観とは根源的受用性、換言すれば、受用作用のうちで受用作用そのものとして自らを見えよう直接解き放つものの受用であって、自らを解き放つものを純粹に直観的に形成することであるから、そのような純粹綜合は時間形式のうちで行われるのではなく、むしろ今一系列という時の地平を形成すると考えられる。覚知の純粹綜合は今系列の時間地平の直接的なあり方、すなわち現在一般を形成する<sup>(7)</sup>。以上の観点からするなら、覚知の純粹綜合をもつということは、単に精神の働きが能動的に感性的直観に関与しているだけでなく、「純粹悟性概念」のある適用がなされていることを意味しよう。純粹直観を本性とする今系列としての時間は、すべての經驗的覚知に先立ち、量というカテゴリーに一つの純粹なる形象を与えることができるのであり、「量のカテゴリーの純粹図式は数である」「数とは単位を単位に(同種なるものに)順次に加算することを含む一つの表象である。従って、数とは同種なる直観の多様一般の(私が時間そのものを直観の覚知において産出することによってなされる)綜合的統一に他ならぬ」(A142-3, B182)。ここで言われている図式としての数による時間の産出とは、無からの創造という意味でのそれではなく、数が図式の領野で非主題的な仕方で時間を産み出すことを意味する。数え上げられたものとしての数とは、数えることが時間の中で起るその結果ではなく、数そのもののうちに時間が含まれていることを意味する。純粹図式としての数とは、繼起的覚知と共に起るので、この場合のア・プリアリな時間規定としての量の図式は時間系列 *die Zeitreihe* に他ならぬ。

ところで、時間は先に空間について述べられたと同じ意味で連続性をもつ。フッサールが考えるように「事物のどのような知覚も背景直観の庭 *ein Hof von Hintergrundanschauung* をもつ」<sup>(8)</sup>のであり、これは「意識の庭」<sup>(9)</sup>であり、この庭そのものは時間が連続的であることによって形成される。様々のニュアンスにとみ、観点の変化と共に無限の

変貌をとげる我々の具体的知覚は、その変転の相に着目するならば、現在はずぐ過去へ後退し、現在の知覚は過去へ沈んで行く。今という時間の流れの中で明滅する感覚が切れ切れの存在ではなく、顕在的な生き生きとした知覚となるのは、過去は記憶の中に保持され、再生されることによって、その都度の知覚に的確に結合されることによる。そうした心の働きにより、「現在」は「ざっき soeben」「今直ぐ sogleich」の裂け目なき捩りとして連続性をもつ。カントの時間論でも、フッサールの言う Retention, Profection をもった時間が問題となっており、フッサールの判定によれば、「第一版の演繹論は直ちに現象学的地盤の上で動いているのである。」<sup>(10)</sup>

「覚知の総合」に戻ってみよう。覚知の総合は時間を印象の継起に従って区別しながら、その都度今・ここに現前している事象を通覧し取りまとめるのであるが、現象する多様は意識の流れのうちで継起的に生起し且つ消え去るのであるから、諸々の印象を一つの形像、眺めのうちに統一するためには、現象する多様の感覚をそのような多様として referieren していなくてはならず、以前に知覚されたものを「対象の現存 Gegenwart des Gegenstandes なしにも」(A100) 再生する能力がなくてはならない。或る部分に先立つ部分が消え去っては通覧そのものが成立しない。一本の直線、昼から夜への移行を考えるなら、この内容にあずかる諸部分を継起的につけ加えるだけでは十分でなく (A102)、次の項への移行に際し、先行するものの全総体は意識されたものとして保持され、以上のことによって、過去へ沈み行く知覚は全くの無に帰するのではなく、過去把持へ移行する。カントは、「もし先行する表象を常に思考から喪失し、再現しないならば」と言う (A102)。先行する表象が思考から消え去ることなく、現在の知覚と同じ明瞭さで意識の中に保持されているのであれば、再現の必要はない。先行する表象が思考から消え去らず、しかも再現を必要とすることは、「構想における再現の総合」がフッサールの名づける過去把持、第一次記憶であって、しかも移行する現在に射映する指向性である過去把持と同じ内容をもつと考えられる。このような構想作用において「先行するすべての位相が思考上の過程に共に定立されており」、<sup>(11)</sup>「通覧された意識内容は次々に新しい過去把持へ移行す

る。<sup>(13)</sup> 時間の連続性は、以上のようにして、一瞬間の時が現在の中に顕在的にせよ含蓄的にせよ *retendieren* されるところにより純粹に形成されると考えられる。

さて、過去把持という意識の射映は二重の指向性をもつことがフッサールの時間論で考えられている。二重の指向性とは、まず例えば「音という内在的な客観の構成に役立つ志向性であり、……正に音の過去把持」である。「もう一つの志向性は流れのうちにあるこの第一次記憶の統一を構成する志向性」<sup>(14)</sup> である。このような二重の志向性をもった現前化の働きこそ、カント哲学の場合、超越論的構想力に帰されるものに他ならない。再現作用によって知覚の恒常性を保持すると同時にこの再現作用そのものの統一をもたらずのは、とりあえず、超越論的構想力だからである。「構想力とは対象の現存無しにも、対象を直観の中に表象しうる能力である」(B 15)。従って、時間の連続性が形成されるのは、超越論的構想力による綜合を通じて、過去が現在の中に融合することによってである。時間は過去を自らの内に包む充実した連続性を獲得すると共に、フッサールの言う射映的連続性において感覚も全体的知覚の中に内包される。「構想力は知覚そのものの必然的成素 *Ingredienz* である」(A120, Anm.)。以上、超越論的構想力の綜合は、時の流れの中で起るのではなく、逆に「時の流れ」を産出するという意味で純粹に地平形成的であることは明らかであろう。覚知の綜合と再現の綜合は合一することによって、経験的には知覚判断を、純粹綜合としては連続的時間という「充実した時」*die erfüllte Zeit* の地平を形成する。そのような連続的時間にあっては、部分もまた「一つの時間」(A169, B211)であって、そのような意味で無限量でありうるのだし、このような連続体 *Kontinuum* (A170, B211-212) は経験的でなく、ア・プリオリである。従って、連続的時間は「充実した時」(その反対は空虚な時)という純粹形像を経験に先立ち、質のカテゴリーに与えることができる。実在性 *Realität* の図式は「充実した時」であり、否定性 *Negation* の図式は「空虚な時」である。この図式の区別は、実在性という概念そのものが「時のうちでの」*Sein*」(A143, B182)を示唆し、否定性とどう概念そのものが「(時のうちでの) *Nichtsein*」(A143, B182)を表わ

しているから、両者の対立は、同じ時間の充実と空虚の別によるのであり、従って、いずれの感覚も度合い Grad をもつ (A143, B182)。感覚は同一の時間を全き充実から無に至って終焉するまで様々の程度において充たす。實在性から否定性に至る関係連絡或いは移行は、各々の實在性を決定する感覚の度合いを意味し、充実した時から空虚な時へとその内容をなす感覚の度合いを低減し得るところに制限 Limitation のカテゴリーの図式が成立する。従って質のカテゴリーの図式は「感覚(知覚)と時間表象の綜合」(A145, B184)即ち時間を充たすこととして時間内容 Zeinhalt である。

さて、「時間は、即ち内官のうちにあるすべてのものはたゆみなく流れ行く」(B391)のであって、カントは、我々の内的状態が絶えざる流動の内にあることを自明のこととしている。このことは、時間の流動は絶えず新たな表象を湧出するのであるから、先の二つの綜合がそれらのみでは維持し難いことを意味する。具体的な知覚が成立するために、心の中に浮游する諸表象が類似乃至隣接をもつことによるとする連想主義に基づく再現の法則は、「現象そのものがすでにみずから従っている一定の規則」(A101)「現象についての一連の連想の客観的基礎」(A122)に基づくことを前提としている。このような規則、客観的基礎をカントは「現象の親和性」(A122)と呼ぶ。現象の親和性という恒常性は「構想力の超越論的機能」(A123)による表象の多様の綜合統一の成果として、個々の知覚が意識に統合される結果に他ならない。カントが経験的な連想律を客観的に根拠づけるものとして構想力の超越論的機能を云々することとしても、そのことは、我々の想起、過去把持、構想作用がその時々々の知覚のノエシスの側面としてのみ切り離されて成立していることを意味するわけではない。我々の想起一つを取ってみても、例えばかつてみた海原についての想起は、その時我々がみていた波のうねり、潮風の香り、沈み行く太陽の波に照り返る残照についての想起であって、「山や波や河や星々を内部に記憶の中で、外部にみるのとほぼ同じ巨大な拡がりにおいてみる」<sup>(16)</sup>のである。

それでは、無数の感覚の中から無限の記憶を背景にして、知覚の恒常性が意識の全体性へ統合されるのはどのような

にしてであらうか。連想主義は最早そのような問いに答ええないことは明白であるが、その理由は、知覚と記憶との結合による意識の全体性への統合の際にはある能動的な選択が働いていると考えられるからである。<sup>(17)</sup>「我々の現に思惟することが、一瞬前に思惟したことと同一であるという意識がなければ、表象の系列における再現は無益となるであらう」(A103)。第三の必然的綜合は、「概念における再認の綜合」といわれる。再認の綜合とは現前しているものと、既に出会ったものとの同一性の意識であり、消え去った表象と再現された表象との同一性の意識である。内的直観の流れの中で絶えず湧出し記憶の中を浮遊する表象の多様は、同一性の意識のみが与えうる統一によって、意識に統合され全体性を獲得する。流れてやまぬ内的意識の各位相の同一化並びに全体化をもたらずものは、その形式からみれば「或る普遍的なもの *etwas allgemeines*」であり、この普遍的なものとは統一の規則として役立つ概念である。「多様なもの、即ち直観されそしてまた再現されたものを一つの觀念に合一する *vereinigen*」はこの一つの意識である」(A103)。同一性の意識は意識の同一性を前提とする。従って、先にフッサールの過去把持における二重の指向性について触れた際、とり合えず超越論的構想力の働きに帰したが、二重の指向性のうち殊に後者のそれ、「第一次記憶の統一を構成する志向性」[*Retention der Retention*]<sup>(18)</sup>といわれる指向性は、カント的に考えるなら、同一性の意識のみが与えうる再認の綜合という(最終的には超越論的統覚の統一に基づく)根源的指向性である。そして、同一性の意識が意識の同一性に基づく限り、この意識の同一性はへたとえその意識は微弱であっても(A103)「根源的超越論的制約」(A106)としての「超越論的統覚」又は純粹統覚である。「統覚」とは「全範疇の乗物」であるから、意識の綜合統一に至りはじめて全カテゴリーの現象への適用が可能であって、主観的知覚は変貌して経験となり、普遍的綜合判断が成立する。カント哲学では、意識統一が客観的認識の条件なのである。マルクス・ヘルツ宛の手紙で語られた「表象の対象への関連」は意識のア・プリオリな綜合統一に基づき、意識統一の超越論的根拠は「我思う」としての超越論的統覚である。「我思う」は「すべての私の表象に伴々」(B132)「私自身の意識」(A117 Anm.)

自己意識であって、「私の Dasein を規定する作用を表現する」(B157 Anm.)。と同時に、「私以外の他の如何なるものからも生ずるのではない自発性の作用であり、「純粹に根源的にして不変 unwandlbar の意識」(A 107)である。統覚自身の意識は内的知覚の領野では単に經驗的で変転し、流動のなかで立ち止まりとどまることは決してない(A107)。「das stehende und bleibende Ich は私のすべての表象の相関をなす」(A123)。超越論的統覚は時間的変遷を越えるという叡知的本性をもつものとして、時間と共に変転する經驗的統覚と対照されるだけでなく、遷流意識との相関において考えられる。「我々が現に思惟していることが、一瞬前に思惟したことと同一であるという意識」は、流動する時間に、一瞬前の時と現在、更には新たに湧出する今との根源的同一性の純粹な地平を開くのである。そのような時間の根源的同一性の地平とは、「かつてあった」し「今もある」「いつでももある」という時の中で「常にある」ことの普遍性の地平である。流れる時間は、今継起の時間として、常に今であり、いずれの今をとっても今である。時間はそのようにそれ自身の恒常性を示すものとして、「推移せず」die Zeit verläuft sich nicht. (A144, B183)「推移するものは時間の中で変易するものの存在のみである。」「従って、それ自身、不易で常住する unwandlbar und bleibend 時」(A144, B183)に現象において対応するのは、「Dasein において変転せざるもの即ち実体である」(A144, B183)。カテゴリーとしての実体概念が現象に適用され、直観的なるものを客観化するものは「時」そのものは常住し、変転しないことに基づく。従って、時の中で常に同一なるものとして純粹に形像化されうるようなカテゴリーの図式は「時間における実在的なものの持続性」(A144, B183)であり、それが実体の図式である。<sup>(19)</sup>総じて、関係のカテゴリーの図式は「時間秩序」(A145, B184) Zeitordnung である。

M・ハイデッガーは基礎的有論の観点からカント哲学を解釈するに際し、三重の綜合を過去・現在・将来という時の「脱自的地平」の根源的形成と解釈しているが、<sup>(20)</sup>以上の分析から明らかかなように、自発性としての思惟と脱自的地平の「脱自的地平」の根源的形成と解釈しているが、<sup>(21)</sup>しかしながら、このことは、體驗的、知覚

経験のレベルでカントが時の将来を忘れていたことを意味しない。カントは形而上学講義の中で、現在の表象を「表現力 *facultas formandi*」、過去の表象を「想像力 *facultas imaginandi*」、未来の表象を「予見力 *facultas praevidentii*」に帰し、これら三つの形成力は感性的なものとして模写力と想像力に基づくとしている。しかし、ア・プリアリな認識の根拠を探究する超越論的思索の中では、「将来」は時の常住性の内に沈し去るのであり、この点に超越論的次元における認識主観と行為的主体の分離がみてとられよう。というのは、「予め先を見るときは、この点におよそあらゆる実践の条件<sup>(22)</sup>」と考えられるからである。カントが時間の具体的なものと考えているのは、「持続性」「継起」「同時性」という時間の三様相 *die drei modi der Zeit* (B219) であり、それぞれ関係のカテゴリーに対応する。持続性が実体の図式であったように、継起が因果性の図式を、同時性が交互作用の図式を示すのであり、時間そのものが示される関係のカテゴリーの図式は、時間は *Nacheinander* の秩序形式であるから、「凡ゆる時間における知覚相互の関係」(A145, B184-5) 即ち時間秩序 *Zeitordnung* である。

ところで「不易で、常住する」時とは、一見ニュートンの絶対時間の面影を強く宿しており、時間が現象の前後関係についての秩序形式であるという規定から、逸脱しているかに思われる。しかし、カントの時間論では、個々の経験的対象及び出来事の時間位置に関する決定は、絶対時間に対する現象の関係によるのではなく、逆に諸現象が時間の中における自らの位置を相互に決定し、時間秩序における自らの位置を必然化することによってなされる。これは空間の場合と同様である。「時間は経験がそこにおいてすべての現存在にそれぞれの位置を直接決定するところのものとは看做されない。絶対時間は諸現象がそれによって結合され、比較対照されうる知覚の対象ではないから、そのようなことは不可能である。現象の現存在が時間関係に従う綜合統一をもちうるのは、悟性の規則によってのみであり、悟性の規則が各現象に時間における位置を決定する、即ちア・プリアリに、いついかなる時にも妥当する (*gültig für alle und jede Zeit*) たる決定<sup>(23)</sup>」(B262)

主体の能動的作用の現前によって、流動する時間の中に普遍性の地平が形成され、時の常住性が言われうるのは、時間が永遠化されるのではなく、流れつつとどまる現在としての時間に空間の契機が強く重ね合されてくることを示す。このことは、カントが「純粹理性批判」の第二版でつけ加えた觀念論論駁の外界の存在証明の中で、流動する時間の中で意識される自我の存在さえ、「私の外なる空間における対象の Dasein」(B276)、「私の外にある事物の Existenz」(B276) の直接的意識に基づくと考えられていることによって明らかであろう。時間は流動するのに、「空間のみが持続するものとして規定される」(B281) からである。そして、このような持続するものとして規定される空間が、また絶対空間でないことは、先の空間論の所論より明らかであろう。

M・ハイデッガーは、「Sein und Zeit」の中で、超越論的統覚としての「我思う」が有論的に可能であるなら、そこには、暗黙裡に「世界」が前提されていなくてはならず、カントは「自我の有の体制」Seinsverfassung des Ichと共に規定している世界という現象をみなかったという。<sup>(24)</sup> ハイデッガーのいう世界は歴史的世界であるが、カントの場合、超越論的統覚によるア・プリオリな綜合統一によって達成されるのは、法則性一般としての客観的自然である。この場合、自然とは経験の対象の全体というよりむしろ、普遍的法則の総体であって、このような思想は、物の実体的内面性を関数的数学的構造に変容する近代の数学的自然学の発展であり、完成である。<sup>(25)</sup> 「我々が *Natur* と呼ぶ現象における秩序と規則性は……我々の心の本性 *die Natur unseres Gemüts* を根源的に投げ入れたものに他ならない。」

【一】

【註】

(1) E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, S. 232.

(2) *ibid.*, S. 197.

(3) *ibid.*, S. 198.

- (4) H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*. p. 149.
- (5) *ibid.*, Volume Two. p. 194.
- (6) E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*. Zweiter Band. Berlin 1907. S. 567.
- (7) M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Dritte Auflage. S. 164.
- (8) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I. Haag Martinus Nijhoff 1950, S. 77.
- (9) *ibid.*, S. 77.
- (10) *ibid.*, S. 148.
- (11) E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Haag Martinus Nijhoff 1966. §11. §12. §14
- (12) E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem*, II. S. 568.
- (13) E. Husserl. *op. cit.*, §11. §12.
- (14) *ibid.*, §39.
- (15) 現象の親和性とは、その近代的な言ひなら、自然の統一性の理解するものとある。
- (16) Augustinus, *Confessions*. X. 8,15
- (17) Henri Bergson, *Matière et mémoire*. Paris 1896 pp. 182-4. ヴルゴンはこの箇所を、無限の記憶の中から現在の知覚に相似た唯一の記憶がどのようにして意識の光にあらわされるのかという問題こそ連想主義の問題になるはずだが、連想主義はそのような問いに答えないとする。我々の知覚は類似を個々の知覚に先立ち、即ち、部分に先立って全体を知覚しており、そのような全体から部分へという動向は、我々の人格全体による再認に基づくと考えられてくる。
- (18) E. Husserl, *op. cit.*, §39. S. 38-9.
- (19) 関係のカテゴリーには実体の他に因果性、交互作用が挙げられるが、それと対応する図式は、それぞれ継起と同時性である。
- (20) M. Heidegger, *op. cit.*
- (21) Walter Bröcker, *Kant über Metaphysik und Erfahrung*. Frankfurt am Main 1970. S. 64
- (22) Kant, *Anthropologie in Pragmatischer Hinsicht*. G. W. VII. §95. S. 185.
- (23) 以上の文を E・カッシーラーは、相対性理論と批判的観念論の両者の時間論が矛盾を孕むものではないことを示す決定的な箇所て引用して

- 540° E. Cassirer, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1957, \$V.
- (27) M. Heidegger, Sein und Zeit, §64.
- (28) E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem II. S. 530.

(筆者 京都大学文学部哲学助手)

world as that which increases by one. This is what is implied by means of the phrase 'one into the many.' Thus while an actual entity reflects in itself the world by bringing the many into one, and one into the many, it operates as a formative element of the world. And what's more, it comes into contact with God on all such occasions as it operates in this way. These considerations bring us to the view that there is almost no difference in Whitehead's and Nishida's philosophy in that God and the world are related to each other in a panentheistic way.

## **Erkenntnis und Transzendenz in Kants Philosophie**

*von* Seiichiro Sugiyama

In dieser Abhandlung ist eine phänomenologische Erläuterung der Erkenntnis in Kants Philosophie versucht worden.

In Kants Philosophie wird der Übergang von der Metaphysik ins transzendente Denken gemacht.

Als den „Schlüssel zu den ganzen Geheimnissen der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik“ hat Kant das Problem bezeichnet, auf welchem Grund die Beziehung desjenigen, was wir Vorstellung in uns nennen, zu dem Gegenstand beruht. Eben diese Frage ist es, die die transzendente Reflexionsebene eröffnet hat.

Der erste Schritt wird von Kants Raumlehre gezeigt. Nach Kant ist der Raum die Form der sinnlichen Anschauung. Die Struktur dieses Raumes ist nicht compositum, sondern totum, continuum und infinitum. Diese Struktur bezeichnet „In-Struktur“ des Raumes als Form der Anschauung. Die Unendlichkeit des Raumes bedeutet weder die eines absoluten Raumes oder einer Wesensdimension des Göttlichen noch die des Universums. Der Raum ist die „im Gemüte bereit liegende“ Form. Wir sehen den unendlichen Raum nicht „in Gott,“ sondern in uns. Der Raum wird von uns „als eine unendlich gegebene Größe vorgestellt.“ Wir sehen alles äußerlich gegebene Erscheinende auf dem Hintergrund der Raum-

unendlichkeit. Diese Unendlichkeitsgegebenheit bildet das sinnliche Moment des offenen Horizontes.

Der Gegenstand der Erkenntnis ist nach Kant nicht mehr „An-sich-sein“, sondern Phänomenon, das von uns repräsentiert wird. Dadurch, daß unser Gemüt affiziert wird, findet sich ein Bewußtseinsstrom statt. Kein Inhalt des Bewußtseins ist an sich bloß »präsent«, noch ist er an sich bloß »repräsentativ«. Vielmehr faßt jedes aktuelle oder potentielle Bewußtsein beide Momente in unlösbarer Einheit in sich. Hierbei handelt es sich um die Bewußtseins-Zeit, die uns ihrem Wesen nach nicht anders als Präsenz-Zeit gegeben sein kann. Sie unterscheidet sich von der Ding-Zeit, die von uns objektiv gemessen werden kann. Die Richtung der Kants Betrachtung geht vom »Idealen« zum »Realen«, von der »Intention« auf ihren »Gegenstand«. Schon Leibniz zeigt — und eben dies bildet ein Kernstück in seinen Polemik gegen Newtons Zeitlehre —, daß wir erst von der „monadologischen Zeit“ aus zur mathematisch-physikalischen Zeit gelangen können.

In der Diskussion, die sich von sinnlicher Anschauung und Einbildungskraft zur transzendentalen Apperzeption erhöht, zeigen die dreifache Synthesis und der Schematismus den wichtigsten Spiel der Zeit als Horizont der menschlichen Erkenntnis. Kants Zeitlehre auch handelt es sich um die kontinuierliche Zeit, die von Retention und Protention konstituiert wird. Nach E. Husserl bewegt sich die transzendente Deduktion der ersten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ eigentlich schon auf phänomenologischem Boden. M. Heidegger hat bei seinem Versuch, Kant unter dem Gesichtspunkt von „Sein und Zeit“ zu interpretieren, in den drei Synthesen die Ekstasen: Gegenwart, Gewesenheit und Zukunft wiederfinden wollen. Aber Kants Analyse des Verhältnisses von menschlicher Seele und ekstatischer Zeit in der transzendentalen Dimension fehlt es an Zukunft und ist damit sie unvollständig; das bedeutet, daß Zukunft in die Beständigkeit der Zeit aufgelöst wird und Zeit mit dem Raum überlagert (nicht vereinigt) wird.