

直観と綜合

岡村 信孝

一 問題の所在

周知の如く、カントは我々の認識を可能にしている本質的な要素として、「直観」Anschauung と「思惟」Denken の二つを区別している。この場合、直観と思惟とは、それぞれ単独には我々の認識を構成することができず、両者が結びつくことによって始めて、我々の認識が可能になると考えられている。従ってカントに於ては、直観と思惟との連関は我々の認識にとって本質的とみなされ、そのため、直観と思惟とがどのような仕方で連関するかという問題は、『純粹理性批判』の中心問題とならざるをえなかった。構想力の「綜合」Synthesis が問題となるのは、実にこういう問題連関に於てである。

ところで「直観」と「思惟」との本質的連関を問う場合、我々は先ず「直観」とか「思惟」とかが、カントに於てどのような意味を持っているかを明らかにしておく必要がある。この点、最近のカント解釈の中では、特にプラウスのそれが注目に値する。プラウスは「直観」を「感覚」Empfindung と同義だと解釈している。(vgl. Prauss (E), S.11) 他方すでに古典的となったコーヘンのカント解釈では、直観の成立は、感覚と区別して、悟性の働きの基づけられている。(vgl. Cohen, S.382) しかし果してカントはこのような意味で「直観」を考えていたであろうか。勿論これらの「直観」理解にも、それ相当の理由はあるであろう。例えばカントは、感性的直観に於て対象が我々に直接的に与えられると言っているが (A 19/B33, A 108-109) 'こゝでカントが「対象」Gegenstand と言っているものは、実は

感覺ではないか、という問題が当然生じてくるであろう。つまり我々に直接与えられているのは感覺であつて、この感覺を越えて我々が外界の事物や事象を認識することができるのは、専ら悟性の働きに基づいているという解釈も、實際可能なのである。ブラウスはこの観点から「直観」を「主観的・私的」*subjektiv-privat* な表象とみなし (vgl. Prauss (E), S. 11; (D), S. 46) 更に彼の言う「概念による直観の解釈」*Deutung der Anschauung durch den Begriff* という観点からカント解釈を試みている。(vgl. Prauss (D), S. 67)

それに対してコーヘンの「直観」解釈は、「原則論」に現われる「直観」概念に基づいている。確かにカントは「感性論」のある箇所で (A 28-29)、直観を感覺から区別し、更に「原則論」に於ては、直観は悟性によつて、外延量として構成されると考えている。(A 162, B 202) 実際コーヘンのように、直観を対象の直観と考え、しかもこの対象を学 (コーヘンにとっては数学的自然科学) の対象と考える限り、直観を感覺及び感性から区別して、悟性に基づけることは、確かに首尾一貫している。

このように、コーヘンとブラウスでは、直観が感性に属するか、悟性に属するかで相違が認められる。直観を感覺と同一視するブラウスは経験論に近く、直観を悟性に基づかせるコーヘンは、カント以前の伝統的哲学の「直観」理解に近いと言えるであろうか。だが直観が感性に属すると解釈されようが、悟性に基づくると解釈されようが、とにかくコーヘンに於てもブラウスに於ても、感性と悟性とは基本的に区別されている。しかもこの場合、感性には感覺が属するとされ、それに対してこの感覺を越えて対象を認識する能力は、専ら悟性だと考えられている。しかしカントは果して感性を単なる感覺能力として扱っていたであろうか。彼は、感性は直観をもたらず、と言っている。(A 19/B 33) 従つて我々の直観を「感性的直観」*die sinnliche Anschauung* と規定する。のみならずこの「直観」を感覺から区別し、それに「純粹形式」*die reine Form* を認めてゐる。(A 20/B 34)

従つて我々は、コーヘンやブラウスと違つて、感性を単なる感覺能力ではなく、直観能力と認めるべきではなから

うか。このように、直観は本来感性に属し、それに対して思惟は悟性に属するからこそ、両者の本質的連関が『純粹理性批判』の根本問題として問われざるをえなかったのだと思われる。この「直観」と「思惟」とを媒介するものは、ハイデッガーのカント解釈によれば、構想力である。だが、ここで構想力が直観と思惟、あるいは感性と悟性とを媒介するとは、どういった事態を示しているのであろうか。これをハイデッガーは、構想力は感性と悟性という「我々の人間的認識の二つの幹」が根差しているところの「共通の、しかし我々に知られざる根」(A 15/B 29)だと解釈しようとする。このような構想力の根源性を証示するために、ハイデッガーは、直観と思惟とが共に有するところの綜合的性格に手掛りを求めている。(vgl. Heidegger (M), S.63, S. 130 ff.)

だが果して、ハイデッガーの言うように、構想力は感性と悟性ととの共通の根源とみなされるべきであらうか。ハイデッガーのカント解釈の眼目と功績は、直観と思惟との本質的連関という『純粹理性批判』の根本問題が、構想力の綜合を主題的に追究することによってのみ解決可能であることをはっきりと洞察し、それを展開した点にある。実際カントは、直観と思惟との連関が構想力の綜合のうちに現われると考えている。即ち、カントは「純粹悟性概念ないしはカテゴリーについて」と題される一節で、始めて直観と思惟との連関を主題化しているが、ここで彼は、感性が直観の「多様」を与え、悟性が概念を「綜合的統一」として産出するのに対して、構想力は直観の多様を「綜合」することによって、感性と悟性とを媒介すると考えている。(vgl. A 79-80/B 104) しかしだからと言って、ハイデッガーの言うように、構想力は感性と悟性との「共通の根」だということになるであらうか。ここには周到な分析を要する問題が潜んでいる。

先ず我々は、直観がカントに於て多様の「共観」Synopsis (A 94, A 97) として把えられている点から出発しよう。「共観」はカントの言うように、感性に属している。従ってそれはまだ思惟ではない。にも拘らず我々は「共観」に於て、対象(現象)に直接関係している。この点、我々はコーヘンともブラウスとも袂を分かつたざるをえないであらう。

では、このような「共観」としての「直観」と構想力の「綜合」とは、どのような関係にあるのであろうか。カントは確かに「共観」と「綜合」とを区別している。即ち、前者は受容性に属し、後者は自発性に属すると考えている。

(A 94, A 97) この観点からは、確かに我々は感性と構想力とを区別することができる。のみならず、構想力の綜合は思惟の自発性とも区別されているから、我々はさしあたり構想力を、感性と悟性とを媒介する第三の、根本能力として認めることができるであろう。即ち我々は、直観(感性)と思惟(悟性)という二分法を否定して、「直観」——「綜合」——「思惟」、あるいは「感性」——「構想力」——「悟性」という三分法に辿りつかざるをえないように見える。

だが他方でカントは、「直観に於る把握の綜合」*Synthesis der Apprehension in der Anschauung* (A 98) という仕方⁽¹⁾で、直観(共観)そのものが構想力の綜合を含んでいることを認めている。この観点からは、我々は「直観」と「綜合」、あるいは「感性」と「構想力」とを対立的に把えることはできないであろう。むしろ直観は綜合を、感性は構想力を含んでいると考えられる。ところでこのように、直観は綜合を、感性は構想力を含んでいるとすれば、直観(感性)と思惟(悟性)という二分法は依然として否定されていないことになる。ところでこの場合には、可能性は二つあることになるであろう。即ち、ハイデッガーのように、更に思惟が構想力の綜合を含んでいることを示すことによって、直観と思惟との両方を構想力の綜合に還元できるとするか、それとも直観と思惟との綜合的性格にも拘らず、両者の区別をあくまで根本的、と認めるかである。

ハイデッガーのカント解釈の問題点は、彼が直観と思惟との綜合的性格に基づいて、両者を構想力の綜合に還元できるとした点にある。だが、もし直観と思惟とが、その綜合的性格にも拘らず、根本的に異なっているとしたら、我々は果して、直観と思惟とが共に構想力に根差している、とすることができであろうか。ハイデッガーはこの点までは立ち入って考えていないようである。それに対して、我々は直観と思惟との区別をあくまで根本的と認めて、その上で両者の本質的連関を問うてみよう。ところでもしこのように「直観」と「思惟」とが根本的に区別されている

とすれば、両者に含まれている「総合」もまた、直観と思惟とは根本的に異なっているはずである。この点を我々は次章以下に於て追究することになるであろう。ただ本論文に於て、我々は思惟機能全般を主題化することはできない。従つて、我々は以下に於て「直観と総合」という標題のもとに、直観に直接結びついている限りで、思惟の機能をとりあげ、この場面で直観と思惟との連関をなしうる限り立ち入つて究明してみたい。

二 直観・意識・総合

この章に於て我々は、直観がどのような仕方では総合を含むのか、予めその概要を示してみよう。そのために、(一)総合と意識、意識と直観との関係、(二)多様と総合との関係を明らかにしておく必要がある。

カントは感性的直観を、経験的直観と純粹直観とに区分し、さしあたり経験的直観から出発して、その根柢に如何なる仕方では純粹直観が存するかを明らかにしていく。この際は彼は経験的直観を「知覚」*perceptio*、*Wahrnehmung* と同一視している。

「知覚」とは、カントによれば伝統的には、意識を伴つた表象作用一般を言う。「類は表象一般」(*Vorstellung überhaupt, representatio*)である。このもとには意識を伴つた表象 (*Vorstellung mit Bewußsein, perceptio*) が含まれている。(A320/B376) しかしカント自身は、このうち特に感覚に基づくものを「知覚」*Wahrnehmung* と言う。いわゆる感覚的知覚と称されるものである。この場合、知覚されるものは一般に「現象」*Erscheinung* と呼ばれる。これはただの感覚作用ではない。確かに、感覚に基づいている以上、これと切り離すことはできない。のみならず感覚も、それが意識されている限りでは、知覚の一種と考えることができる。だが一般的に言つて、「知覚」とは感官を通して我々に現われているものの直接的意識であり、このように直接意識されるものが、カントに於ては我々の内にも外にも見出され、それが一般に「現象」と言われるのである。

このように、「知覚」とは一般に現象の直接的意識 (vgl. A 120, B 160)、即ち我々の經驗的な直接的意識一般である。ではこのような「意識」はどのようにして可能なのであろうか。現象は我々に多様として与えられるから、多様の意識の仕方が問題である。これをカントは多様の綜合に基づくと考え。即ち、現象を意識するためには、我々は予め構想力によって、現象の多様を綜合しなければならぬのである。(vgl. A 120 Anm., B 160) このように現象の直接的意識 (知覚) を可能にしているところの構想力の綜合を、カントは特に「把握の綜合」 Synthesis der Apprehension と呼んでいる。(A 120, B 160)

では、現象の意識 (知覚) と直観との関係はどうであらうか。カントに於て、直観は把握の綜合を本質的要素として含み、それに基づくと考えられている。他方、いま示されたように、知覚についても同様に考えている。従って我々はカントに従って、知覚と經驗的直観とを同一視することができるであらう。即ち、經驗的直観とは、カントに於て具体的には、現象の直接的意識を意味すると解される。「感官は現象を經驗的に知覚に於て表象する。」(A 110)

以上によって、カントに於て次のように考えられていることが示されたであらう。感性的直観 (さしあたり經驗的) は現象の直接的意識であり、把握の綜合に基づいている。これを我々は簡単に次のように定式化することができるであらう。「直観」は現象の「意識」として、多様の「綜合」をその本質的要素として含んでいる、と。ところで、このように意識されるものは「現象」であり、綜合されるものは「多様」である。従って我々は直観に関して、一方で綜合され意識される「現象の多様」と、他方でその「綜合的意識」とを区別することができるであらう。では、兩者の関係はどうなっているのであろうか。

先ず「綜合的意識」は「現象の多様」を前提すると考えられる。即ち後者は前者に先立って予め、我々に与えられている、と考えられる。だが果してそうであらうか。「現象の多様」も「綜合的意識」も直観の本質的要素である以上、

実は前者は後者に先立ってではなく、まさに後者のうちに与えられるのではないのか。この点を明らかにするために、現象の所与性と意識との関係を次に分析してみよう。

現象とはカントにとって、「我々に与えられる第一のもの」Das Erste, was uns gegeben wird (A 119-120)である。それ故問題は、「我々に与えられる」という事態のうちにある。ここで決定的に重要なのは、「我々に与えられる」というときの「我々」である。この「我々」がカントに於ては、始めから「表象能力」Vorstellungsfähigkeit (A 19/B 34)として扱えられている。即ち現象は触発を通して我々に直接的に与えられるのであるが、この場合、触発される「我々」がカントに於ては、予め「表象能力」として理解されているのである。それ故「我々に与えられる」とは、表象されること、しかも直接的に表象されること (unmittelbar vorgestellt werden) である。即ち「直観」である。

では直観に於て何が表象されるのであろうか。勿論現象である。だが単に「与えられる」というのではなく、「表象される」という以上、現象は「表象されているもの」das Vor-gestellte、即ち「対象」Gegenstandである。それ故カントは言う、「感性によって我々に対象が与えられる。」(A 19/B 33)現象とはさしあたり我々に与えられるものである。しかしそれが与えられるのが、まさに「我々」であるために、それは我々によって我々の眼前に表象される、(vor-gestellt werden) のであり、このように表象されたもの、(das Vor-gestellte) として、それは「対象」Gegen-standと言われるのである。このように直観に於ては対象が直接的に表象される。それ故現象とは直観の対象である。「経験的直観の無規定な対象は現象と呼ばれる。」(A 20/B 34)

ところでこのように「対象を表象すること」は、カントに於て「意識」Bewußtseinの働きに属すると考えられている。確かにカントは表象一般に関して、意識を伴うものと伴わないものとを一応区別している。しかし後者が実際にあるかどうかはともかくとして、とにかく「我々」人間に於ては、表象とは対象の表象であり、その限りでは必ず意識を伴っていると考えている。「何らかの、少くとも可能的な意識への関係がなければ、現象は我々にとって、決して認識の対

象になりえないであろうし、それ故また我々に、何ものでもないであろう。」(A 120) このように現象が「我々」に与えられると言うとき、この「我々」は始めから「意識」の立場に立っている。この意識の立場から、カントは伝統的な意味での広義の「知覚」perceptioを「感覚」Empfindung, sensatioと「認識」Erkenntnis, cognitioとに分け、後者を更に「直観」Anschauung, intuitusと「概念」Begriff, conceptusとに区分するのである。(A 320/B 376-377)

以上テキストの分析によって、次のことが示されたであろう。(一)現象が我々に与えられるとは、表象されることである。(二)表象されるものは対象である。(三)対象の表象は意識である。(四)それ故現象の所与性とその直接的意識(感性的直観)とは同義である。即ち現象は意識に対して、意識に先立って我々に与えられるのではなく、まさに我々の意識のうちに、それ故それ自身意識されたものとして、我々に与えられる。

ところで意識は本質的に綜合を含んでいた。それ故いま述べたことから次のことが帰結してくる。即ち現象の多様の所与性は、それ自身構想力の綜合を含む。換言すれば、現象が我々に如何に多様に与えられるかということ(Wie-mannigfaltig-gegeben-sein für uns)は実は、それが如何に綜合的に与えられるかということ(Wie-synthetisch-geben-sein)と同義である。このような現象の多様の綜合的所与性を我々は、「現象の多様の綜合的呈示」synthetische Darstellung vom Mannigfaltigen der Erscheinungと呼ぼう。現象の多様の所与性の真理は、その綜合的呈示である。

綜合的呈示と我々は言った。ここで「呈示」とは、それ自身はまだ自発的とも受容的とも言うことができない。カントは確かに、感性がその受容性に於て多様を呈示する、と言っている。(A 100)ここで彼は「呈示」を受容的と理解している。しかし多様の呈示は、我々がいま示したように、それ自身綜合的である。そして綜合はカントに於て自発性に属すると考えられている。この限りに於ては、多様の呈示は自発的である。更にこのような呈示の能力として、構想力もまた自発的である。ただそれは感性的直観を可能にする綜合の能力として、思惟の自発性からは区別されている。同じく「自発性」Spontaneitätと言っても、構想力の綜合と思惟とは区別され、しかも前者は本来直観を可能

にしているが故に、思惟の自発性は構想力の綜合を「要求する」erfordernと言われるのである。(A 77/B 102)

このように呈示とは先ず自発性に属する。しかし呈示は同時に多様の所与性と同義である。即ち多様は呈示に於て、我々に与えられるのであって、我々によって産出(hervorbringen)されるのではない。それ故呈示は同時に「受容性」Rezeptivitätに属する。勿論、多様はそれ自身、構想力によって綜合的に我々に呈示される以上、この構想力の観点から見れば、我々は多様の与えられ方に関してすら自発的であつて、いわば多様を我々自身に対して与えている。にも拘らず多様は依然として、我々に与えられるというほかない。確かに多様がどのような仕方で我々に与えられるか、換言すれば、多様の与えられ方の「如何に」Wie-mannigfaltig-seinは、構想力の綜合作用に徹底的に依存している。だがそれが如何なる仕方で与えられようか、とにかく与えられるものが「多様であるということ」Daß-mannigfaltig-seinは、構想力の自発性に基づかず、むしろその本質的有限性、即ち我々の感性の本質的受容性を示している。

この受容性は、感性的直観に於て働く構想力の全活動の根柢にあつて、それを貫いている。即ち我々の感性は根源的に受容的(ursprünglich rezeptiv)である。「この根源的受容性に於て」とカントは言う、「我々の感性は多様を呈示する。」(A 100)これを我々は次のように解釈しよう。我々の感性は、その根源的受容性に基づいて、その根源的受容性から、構想力として感性的直観のうち、現象の多様を我々自身に対して綜合的に呈示する。と。——ではこの根源的受容性と直観形式との關係を、次に考えてみよう。

三 感性の根源的受容性

上述の如く、現象の Wie-mannigfaltig-sein が構想力の綜合に基づいて対して、その Daß-mannigfaltig-sein は、我々の感性の根源的受容性に基づいている。しかも後者は前者の根柢に存して、それ自身本質的に統一(wesentlich einheitlich)である。我々の感性の根源的受容性の有しているこの本質的統一が即ち、カントによつて

「感性の純粹形式」die reine Form der Sinnlichkeit (A 20/B 34) と呼ばれたのだ」と我々は解釈しよう。

例えば空間に関してカントは言う。「一にして一切を包括する一つの空間」der einige allbefassende Raum は、それが包括する部分に先立って、それ自身「本質的に」「*wesentlich einzig*」である」と。(A 25/ B 39) 更に彼は時間について、「一として根柢に存する、この時間」*eine einzige zum Grunde liegende Zeit* (A 32/B 48) と言う。このような空間と時間の本質的根源的統一は、我々の根源的受容性そのものに属している、と我々は解釈しよう。それ故カントは「感性の純粹形式」と言うのである。このような「純粹形式」を、我々のあらゆる感性的直観の根柢に、追究し露呈することに、「超越論的感性論」の課題が存したのである。そのためにカントは手掛りを經驗的直観(知覚)に求めた。

經驗的直観が知覚と同一視されるのに応じて、直観の形式はさしあたり、知覚相互の「関係」Verhältnis と解される。この場合、形式もまた經驗的である。例えば、机の上、本がある、と言う場合、あるいは信号が赤から緑へ変わる、という場合、「机」や「本」、「赤」や「緑」は、それぞれ別々に知覚されている。それに対して、「の上に」とか「……から……へ」は、これらの知覚相互の関係を表わしており、しかもこの関係の仕方は經驗的に規定されている。だがここに問題が生じてくる。確かに関係づけられているものは知覚されている。のみならずそれらは、この関係に於て、知覚あるいは直観されている。(vgl. „in gewissen Verhältnissen angeschaut“ A 20/B 34) しかしこの「関係」自身は知覚(直観)されているだろうか。関係を知覚相互の関係と解する限り、この関係自身はもはや知覚(直観)されていない。それはただ異なる知覚を、いわば上から相互に關係づけられているにすぎない。だがこれではこの關係は、確かに形式ではあるが、決して「直観の形式」Form der Anschauung ではない。直観の形式であるためには、それは直観自身のうち、含まれていなければならない。

そのためには我々は、いわば上から掴みかかるような形式概念を捨てて、「関係」Verhältnis の本来的概念を獲得し

なければならぬ。Verhältnisとは本来、相異なるものの間 (zwischen) に成立するのではなく、一から他への、あるいは他から一への (zueinander) 相互関係である。一と他との間には何も無い。有るのはただ、一と他との相互の関わり合い (Verhältnis) のみである。しかも一から他への関わり方 (Verhältnis) と、他から一への関わり方は逆であり、この二つの関わり方は、それぞれ一と他に属している。それ故、一と他がそれぞれ直観される以上、この直観にはそれぞれの Verhältnis がそれぞれの仕方に含まれている。しかも一と他の直観の直接性そのままにである。

それ故我々は直観 (知覚) 自身のうち、その「質料」Materie と「形式」Form とを区別することができる。即ち「直観の質料」と「直観の形式」とである。先ず直観の質料とは感覚自身ではなく、直観に於て「感覚に対応しているもの」das, was der Empfindung korrespondiert (A 20/B 34) である。この「対応」を我々は、直観の質料は感覚に基づき、感覚から由来する、と解釈することができよう。(2)

他方、直観の形式は、我々が明らかにした意味での「関係」であり、直観 (知覚) 自身のうちに、さしあたり経験的かつ具体的個別的に含まれている。ではこの形式はどこから由来するのであろうか。直観の形式は、Verhältnis zu ……⁽³⁾ として、一つの直観がそれ自身のうち、他の直観への関係を含んで成立することを示している。それ故直観の形式性は、諸々の直観がそこへと予め共属する (zusammengehören) ところの、ある全体をさし示している。だがこの全体は一つ一つの直観と共に与えられてはいない。のみならずそれは諸々の直観から構成されることもできない。なぜならばいかなる直観といえども、それ自身に於て始めからこの全体をさし示しているのだから。それは始めから (von vornherein) 諸々の直観の「根柢」に存している (zum Grunde liegen)。(A23/B38, A24/B38, A24/B39, A30/B46, A31/B46, A32/B48) しかも全体の本質的統一に於て。このように諸々の直観の根柢にあって、かつ感覚を通してこれらの直観に於て限定的に現われる全体の本質的根源的統一が、カントのいう「感性的直観一般の純粹形式」die reine Form sinnlicher Anschauungen überhaupt (A20/B34) である。

ところでこの「純粹形式」はもはや「関係」Verhältnis ではない。むしろそれは諸々の関係を、自分自身の様々の限定として、その時々々の直観（知覚）のうちで発源させるところの根源的な形式である。即ち「現象の多様が何らかの關係に於て秩序づけられ、直観されるようにする、^{と云ふもの}」dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet, angeschaut wird (A20) として、それ自身はもはや關係ではないのである。

のみならずこの「純粹形式」は、厳密に言つてもはや「表象」Vorstellung でもない。確かにカントは直観の純粹形式を「純粹直観」reine Anschauung (A20/B34-35) と言つ換えるのみならず、それを又「根源的表象」ursprüngliche Vorstellung (B40) ともみなしている。だが直観の「純粹形式」とは厳密に言つて、そこから諸々の直観（現象の直接的表象）が発源してくるところの表象作用の根源であつて、それ自身はもはや表象されてはいない。確かにカントは、空間や時間が「最も純粹で第一の根本表象」die reinsten und ersten Grundvorstellungen (A102) だと言つてゐる。だがこの場合、空間や時間はもはや直観の純粹形式ではなく、この純粹形式から構想力の綜合作用によつて「発源してゐる」（たとえそれが如何に根源的な仕方であらうと）表象として扱へられている。(a. a. O.)

このようにカントの言う「感性的直観一般の純粹形式」とは、あらゆる現象の直接的表象がそれ自身に於てさし示してゐるところの、我々の感性の根源的な事実、即ち我々の感性の根源的受容性が有する本質的統一そのものであり、このような我々のあらゆる表象作用の根源から、構想力は現象の多様を感性的直観のうちに綜合的に呈示するのである。それは如何なる仕方であらうか。これを示すために、我々は次章に於て把握の綜合の分析を手始めとして、三重の綜合の内的連関を追究してみよう。しかしその前に先ず時間と構想力との關係を、その本質的な点に於て分析しておく必要がある。

四 三重の綜合の内的連関

前章までの我々の解釈に従えば、構想力は現象の多様を感性的直観のうちに、綜合的に呈示する根本能力であった。ところが我々の感性的直観一般の純粹形式は、カントに於て時間だとされている。即ち構想力が現象の多様を綜合的に呈示することによって、我々の感性的直観が成立するのであるが、この直観は一般に時間という純粹形式に従っていると考えられている。従って、感性的直観の成立を廻って、その純粹形式である時間と、直観を可能にしている構想力の綜合作用とが、内的本質的に連関していることは明らかである。だがそれはどのような仕方であらうか。

時間はカントに於て本来、内的直観の根本形式とみなされている。この内的直観を彼は、「我々自身及び我々の内的状態の直観」*das Anschauen unserer selbst und unseres inneren Zustandes* (A 38/B 49)と規定し、後者に属するものを一般に「表象」*Vorstellung*と呼ぶ。では表象が我々の内的状態に属するとか、それが時間に於て内的に直観されるとかいうことは、一体何を意味しているのであらうか。

表象が我々の内的状態に属するという以上、我々とは「表象するもの」*der Vorstellende*である。この場合、我々が表象しているものは一般に「対象」*Gegenstand*と言われるが、それを我々は始めから限定してしまうことはできない。例えばそれは我々の自我自身でもありうるし、それが感じる苦痛や喜び、一般に様々の快や不快の感情でもありうるし、或いは光や音、外的な諸事物でもありうる。更には感覺の把えるものを越えた、物の本質や意味、目的や理念、或いはいわゆる「永久真理」が我々の表象作用の対象でもありうる。だがいずれの場合も少くとも、これらを表象しているところの「表象作用」*das Vorstellen*自身は我々に直接属しており、時間に於てその時々々に我々に直接意識される、即ち直観される、と考えられる。

ところでこの表象作用はそれ自身の内容を伴っている。しかしここで「内容」*Inhalt*とは、必ずしも対象のことで

はない。なぜならば対象は、上の例から解るように、必ずしも時間のうちに有る必要はないのに対して、表象内容は、時間のうちに生起する表象作用に直接属しており、従ってそれはまさに時間を充たしているのだから。我々が普通「表象」Vorstellungと言っているものは、実はこの表象内容のことであり、それは同時に、対象を時間に於て具体的に表象する仕方(Vorstellungssart, A 37/B 50)のことでもある。このようなものとして「表象」は確かに、時間に於て生起するところの表象作用を充たしており(B 50)、我々の内的状態に属するものとして、我々に直接意識されている、即ち直観されている。

このような「表象」及び「表象作用」の種別化は、その対象に関して生起する。先ず快・不快の感情の場合は、対象そのものが端的に時間を充たしており、時間的に直観される。それに対して自我、物の本質、意味、目的、理念、「永久真理」等の場合は、これらの対象は悟性あるいは理性によって表象され、従って我々がそれらを時間に於て具体的に表象する仕方は、本質的に概念的・時間的である。更に光や音、あるいは外的諸事物が対象である場合には、これらの対象の表象の根柢には空間が存しており、それは本来、悟性によって表象されるのではなく、悟性による規定に先立って、根源的に直観されている。即ち空間は外的直観の根本形式として、時間と等根源的に(Gleichursprung-^①)我々の感性に属しており、この「本質的に一なる空間」に於て諸々の外的な事物、事象が我々に直接的に現象してくる。そしてこれらの現象の仕方は、同時にそれらを我々が表象する仕方でもある。それ故、我々がそれらを表象する仕方は、本質的に空間的・時間的である。

以上のような表象の仕方の種別化にも拘らず、表象作用自身はいずれの場合にも本質的に時間的に生起する。それ故にこそカントは、「時間はあらゆる現象一般の、ア・プリオリな形式的制約である」(A34/B50)と言っているのである。ここで「現象」Erscheinungとはさしあたり、対象が具体的に直接的に時間に於て表象される場合の表象の仕方という意味での「表象」、即ち「表象内容」のことである。しかしそれは同時に、表象の仕方に応じて直接意識されている限

りでの対象をも意味している。ところで現象の多様を感性的直観に於て総合的に呈示することによって、対象を直接的具体的に表象しているものは、我々の解釈に従えば、構想力であった。それ故構想力の総合は本質的に時間に結びつけられている。時間へのこの本質的連関に於て、今や構想力は時間を根柢から区別すると、カントは言う。「もし心が印象の継起に於て、時間を区別する、ということがなかったら、多様は決して多様として表象されることはなかったであろう。」(A 99) では構想力の総合は、時間の区別を貫いてどのような仕方で生起するのであろうか。

前掲の引用文では、時間は印象相互の継起に於て区別される、と言われている。これは時間の区別が印象の継起に基づいていることであらうか。これに対して我々は、時間は根柢から区別されると言った。即ち時間の区別は本来ア・プリオリであり、この区別に基づいて、我々は印象の継起を知覚することができる。換言すれば、印象の継起を知覚している時には、我々はすでに時間を区別しており、この区別が我々に印象の継起をもたらすのである。これを我々は簡単に次のように言うことができるであらう。時間の区別は、継起として形成される、と。

このような時間の区別を貫いて生起する構想力の綜合作用は、先ず把握の綜合に於て現われる。ここで「把握」Apprehension とは、多様を「構想力の(総合的)活動のうちへと受け取ること」in ihre Tätigkeit aufnehmen (A120 —括弧内筆者—)であり、従って把握はそれ自身総合的であり(この意味でカントは「把握の綜合」Synthesis der Ap-*prehension* と言う)、多様の「Aufnehmen」(受け取り)は、実はその「Zusammennehmen」(取り纏め)を意味している。即ち把握の綜合とは、カントの言葉で言えば、時間の区別を貫いて、多様を「durchlaufen」し(貫き通り)「zusammennehmen」する(取り纏める)ことである。(A99)

ここまでは問題はない。問題は、このような構想力の綜合作用が直観のうちに含まれている、とカントの考えている点にある。我々が再三言及したように、カントは初版で「直観に於る把握の綜合」を問題としているが、第二版で

は、經驗的な把握の綜合を、同じように「經驗的直観に於る多様の綜合」Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung として扱っている。更に把握（それは我々が今示したようにそれ自身綜合的である）が知覚を可能にしていると認めた上で（A120 Anm., B160）この知覚を経験的直観と同一視している。これらのことから、我々は次のような帰結に辿りつかざるをえない。即ち把握に於て綜合される多様は同時に直観されておられ、従つて把握の綜合に於る構想力の綜合作用の有り方を示している。Durchlaufen und Zusammennehmen は、Durch- und Zusammenschauen（貫き統べて観る）を意味している。このうち直観が“Zusammenschauen”である点を扱って、カントはそれを「共観」Synopsis (A94, A97) と呼ぶ。だがこれはどのような仕方でも可能なのであろうか。

我々はさきほど、時間の区別に基づいて多様が継起し、この継起が我々に直接知覚される、と言った。しかし我々はこの「知覚」概念の二義性に注意しなければならない。確かに多様の継起は知覚される。しかしこれは、多様全体が継起に於て知覚されることを意味しており、それは多様の部分がそれぞれ知覚されることを前提としている。即ち「知覚」は本来的には、継起する多様の諸部分に向けられており、これらを我々は先ずその時々直接知覚している。これが「知覚」の本来的概念である。この「知覚」概念を我々が多様の全体に対してまで拡張できるのは、その諸部分が継起に於て次々と連続的に知覚されながら、知覚内容として、一つの分離されない全体を形成するからにほかならない。

では「把握の綜合」が可能にする知覚とは、継起に先立つ知覚であろうか、それとも継起を含む知覚であろうか。後者が綜合を含むことは明らかである。このことから我々は、把握の綜合は第二の意味での知覚を可能にする、と結論してもいいように見える。だが果して第一の意味の知覚は綜合を含まないであろうか。問題は多様の与えられ方にある。第二の意味での知覚に於ては、多様は継起に於て与えられる。では第一の意味での知覚についてはどうであろうか。この場合でも知覚はやはり多様を含んでいる。しかしそれは継起しない。むしろそれは継起に先立つて、即ち

持続に於て、我々に直接意識される。このような持続に於る多様の直接的意識として、それはやはり綜合を含んでいる。問題はこの綜合にある。この綜合こそ、カントが本来「把握の綜合」のもとに理解していたものだ、我々は解しよう。

このような我々の解釈の根柢は、把握の綜合が直観のうちに含まれている、という点にある。結論を先に言えば、第二の意味での知覚は派生的であり、それは最早直観ではない。それ故この知覚を可能にしているところの綜合も、厳密に言つて、最早「把握の綜合」ではない。このことを次に示してみよう。

時間の區別に基づいて、多様は確かに我々に繼起に於て与えられる。そして我々はこの多様全体を、その連続的推移に於て知覚している。だが果してこの多様全体は直観されているであらうか。「直観」Anschauen とは、我々のすでに明らかにしたように、多様を durch und zusammenschauen することであつた。確かに、次々と繼起している多様の諸部分（それらも又多様を含んでいる）は、それぞれ別々に直観されていると考えられる。だがこれらの諸部分は、次々と繼起している限りは、繼起に於て互いに時間的に否定し合つており、我々はその全体を、なるほど知覚する (wahrnehmen) ことはできようが、決して「一つの直観のうち」に把えて zusammenschauen することはできない。即ち多様は確かに綜合されてはいるが、直観されてはいないのである。この限りで我々はカントと共に、「綜合」Synthesis と「共観」Synopsis とを區別することができるであらう。(A 94, A 97)

だが直観（共観）はそれ自身綜合を含んで成立する。そして我々のすでに示したように、構想力の綜合は本来、直観（共観）に於て働いている。これが「把握の綜合」である。しかしそれは繼起に於てではなく、持続に於て成立する綜合である。持続に於て我々は、時間の區別（そこから繼起が起つてくる）を貫いて、いわばその根柢へと歸るような仕方でも様を durchlaufen し、それを根源的に直観の眼差しのうちへと収斂して把える (zusammenehmen) のである。このように直観は持続に於て、時間的綜合的に生起する。無論、ここに言う持続とは直観の持続であり、そ

れはまだ継起に於る持続として反省された持続ではない。それは通常「現在」Gegenwart と言われるものを可能にしている。この「持続」の観点から、我々は感性的直観を再び „Durch- und Zusammenschauen“ と規定することができるであろう。

では「再生の総合」が出てくる根拠はどこにあるのであろうか。現象の多様は、„Durch und Zusammen“ (貫き統べる) という直観の本質規定に基づいて、構想力によって持続に於て総合的に呈示される。もしこの場合、現象の一切が一つの直観の眼差しの中に把握されるところなら、恐らく我々の認識はこの直観を越えていく必要がなかったであろう。だが我々の直観の統一は有限である。即ち現象が孕む無尽蔵の多様の一切を、一つの直観の眼差しの持続のうちには把握することはできない。ここに於て、構想力は一つの直観から他の直観へと移行行かざるをえない。この「移行行き」Übergang (A 100) に於て、先行する直観は没落 (zugrunde gehen) して行く。

このように、我々の直観の統一の有限性は、「移行行き」Übergehen (A 121) と「没落」zugrunde gehen という二つの Gehen を同時にひき起す。このうち後者に対応して、時間は構想力によって「過去」Vergangenheit として形成される。そしてこの過去の形成に対応して、「再生」Reproduktion が生起する。なぜならば、再生とは没落し過去に属するに至った直観を、まさに過去に属するものとして、再び意識のうちにもたらし表象することなのだから。このように「再生」は「把握」と同じく、それ自身総合的であり、この意味で「再生の総合」Synthesis der Reproduktion と言われる。(A 100)

では「移行行き」の方はどうであらうか。先ずそれは我々の直観の統一の有限性に基づいて、直接的に我々のうちに生起する。即ち「没落」に於て過去が現在から区別されるのに対応して、同時に我々はこの区別・限界を越えていく。ところでこのように現在から区別される過去は、再生に於てまさに過去として形成された。それに対応して「移行行

き」も、このように形成される過去から把握の現在への移り行きになる。これがいわゆる「継起」Aufeinanderfolgeである。この「継起」と共に、我々はカントに於る「多様」das Mannigfaltigeの第二義に辿りつく。

「継起」に於ては、継起するものはそれぞれ「一と他」ein-anderとして区別されて表象されている。即ちここには表象相互の区別が根本的に支配している。このように互いに区別された様々の表象という意味で、カントは「諸々の表象の多様」das Mannigfaltige der Vorstellungen (B 129)と言う。これは最早直観のうちに含まれる多様ではなく、直観相互の、あるいは直観と再生との区別を前提している。「継起」とはそれ故、区別されている表象の間を、一から他へと移り行くことであり、「一と他」という仕方、諸々の表象が区別されていることを、根本的な制約としている。ところでこのような「継起」は、それ自身「綜合」の一種である。しかしそれは把握の綜合でも再生の綜合でもなくて、把握と再生との綜合である。この場合、綜合されているものはさしあたり把握と再生であるが、より一般的に言えば、「諸々の表象の多様」である。このような多様の綜合を、カントは「結合」Verbindung (A 101, A 120)と名づける。継起とは結合の一種である。では一般に結合は我々の認識にとって、どのような意義を有するのであろうか。それは我々の認識にとって、あってもなくても済むようなものであろうか。

継起に関しては、結合は必然的である。確かに継起という仕方、結合されなくても、我々の直観及びその再生は成立しうるであろう。だがこの場合には、それらは互いに何の関係もない、ばらばらのものになってしまうであろう。確かに時間はそれでもなお現在と過去として形成されうるであろう。だが「継起」という仕方、結合されることがなかったら、我々はそのようにして現在と過去とから時間の統一を形成することができぬのか。時間はもともと感性的直観の純粹形式として、根源的に統一であった。この統一は今や現在と過去との統一の全体として形成されなければならない。それ故、少くとも時間に関しては、結合は必然的である。「それ故」とカントは言う、「把握の綜合は再生の綜合と不可分に結合されている、(unzerrenlich verbunden)。(A 102)

この結合を可能にするもの——それが一般にカントの言う「概念」*Begriff*である。概念は「総合的統一」*synthetische Einheit*であった。では、概念が綜合している多様とはどのようなものであろうか。無論、概念は直観でない以上、この多様は直観に含まれている多様ではない。概念は確かに多様を綜合している。だが概念によって我々はこの多様を直観するのではない。ただ綜合することによって概念的に把握 (*begreifen*) しているのである。⁽⁴⁾概念に含まれるこの綜合が、一般にカントによって「結合」と言われたのである。ところで概念はこのように結合することによって、多様に統一を与える。無論、これは直観の統一ではなく、概念の統一である。とにかくこのように統一を与えるものとして、概念は「合一する」*vereinigen* (A 103)とも言われる。このように多様を自分自身の統一のうちへと合一するものとして、それは多様の全体に対して自己同一的であり、そのために、多様のいずれに於ても再認されうる。それ故、カントは結合を「概念に、於ける、再認の綜合」*Synthesis der Rekognition im Begriffe* (A 103)と名づける。ではこの綜合(結合)はどのようにして可能なのであろうか。

概念に於て(あるいは概念によって)多様を合一する働きは、カントによって「統覚」*Apperzeption*と呼ばれる。それ故我々は上の問いによって、我々の統覚の本質可能性を問うているのである。それは合一する働きとして本質的に統一的である。従って「統覚の統一」*die Einheit der Apperzeption*と言われる。ところでこの統一は、すでに示した如く、時間の統一に関しては必然的であった。しかるに時間は一切の現象の根本形式であった。それ故、統覚の統一は我々の認識にとって必然的である。ではそれはどのようにして可能なのであろうか。

統覚は合一の働きであるが、この働きに対して多様が、しかも最早直観に於る多様ではなく、多くの直観から成り立つところの多様を与えられなければならない。ところで直観を可能にしているものは構想力の綜合(把握の綜合)であった。そして直観を再生するのも、やはり構想力(再生の綜合)であった。それ故、合一の働きに対して第二の意味の多様を与えているのも、やはり構想力である。しかし構想力はこの場合、把握や再生の場合と違って、多様を

一から他への移り行きに於て、互いに異なつたものとして、統覚に対して与えている。実に、このように相異なつたものとして、諸々の直観とその再生とを區別して与えるが故に、統覚による合一が必要となるのである。のみならずこの合一は必然的であつた。それ故、合一は生起しななければならない。

ということは、直観相互の區別と合一とは厳密に対応している、ということである。即ち、構想力は統覚の統一のうちでのみ、諸々の直観を區別して与えることができる、ということである。確かに一つ一つの直観は、それだけ切り離して見れば、統覚の統一に先立って予め構想力によって我々に与えられる。だが、これらの直観が再生されることによって、他の直観から區別されているときには、この區別はすでに、これらの直観を概念の統一のうちへと合一している統覚の総合的統一に服しているのである。確かに直観（共観）の統一はまだ統覚の統一ではない。だが、直観に事実に限界が露呈し、従つて我々の直観は把握と再生とを通して互いに區別されていると言ふとき、実は我々はずでに何らかの仕方ではこれらの直観を統覚の総合的統一のうちに合一しているのである。この合一がなければ、區別も始めから不可能であり、従つて直観相互の區別と合一とは、我々の直観の統一に限界が露呈することに於て、根源的に対応している。この対応の観点から見るとき、把握と再生という構想力の総合は、今や「統覚の眼前で」*vor der Apperzeption* 生起する、と言われる⁽⁶⁾。即ち、構想力は第一次的には把握の総合によって、直観を可能にしているのであるが、この直観の統一に絶えず限界が露呈するために、この直観を再生しながら他の直観へと移り行き、しかもこの移り行きが始めから統覚の総合的統一のうちで生起するために、この観点からは、把握と再生に於て、第二の意味での多様を統覚の総合的統一のうちへと呈示している、と考えられるのである⁽⁶⁾。

結 語

以上、我々の探求の成果を要約すれば、次のようになるであろう。(一)我々の認識を可能にしている第一の根本

制約は、「我々の感性の根源的受容性」であり、その本質的統一を我々は「感性の純粹形式」と解釈した。これは、それ自身は表象も意識も対象化もされえない、我々のあらゆる直接的な表象作用の根源である。(二)この根源から我々の構想力は現象の多様を感性的直観のうちに総合的に呈示する。この場合、直観を可能にしている綜合は「把握の綜合」であり、それによって形成される時間形式は「持続」である。(三)にも拘らず、我々の直観の統一には、その時々^①に事実に限界が露呈する。この限界を越えて、直観相互を概念の統一のうちへと「合一」するものが「統覚の綜合的統一」である。この場合、このように合一される多様全体はもはや直観されえず、それはただ概念的に把握されるにすぎない。このとき時間は、例えば「継起」として形成される。「同時」も我々はこのような時間形成の一つとみなすことができるであろう。

このように、構想力の綜合には基本的に二種類あり、それはカントの表現で言えば、「把握の綜合」と「再認の綜合」である。三重の綜合のうち、残る一つの「再生の綜合」は、内容的には「把握の綜合」とかわらず、形式的には「再認の綜合」に含まれている。従って、我々は構想力の綜合を大きく「把握の綜合」と「再認の綜合」とに分けて考えることができるであろう。ところがこのうち、前者は「共観」のうちに、後者は「統覚の統一」のうちに含まれている。しかもこの両者は、超越論的観点から見られた「直観」と「思惟」とである。即ちそれぞれ「直観」と「思惟」との最も根源的な相を示している。従って我々は次のように言うことができるであろう。直観と思惟とは「共観」と「統覚」という仕方で根源的に區別されており、まさにそのために、構想力の綜合は直観と思惟とに於て、それぞれ根本的に異なつた仕方で見われざるをえない、と。

最初の章で触れたように、カントは我々の認識に含まれている本質的な要素として、直観の「多様」、その「綜合」、綜合的「統一」の三つを挙げてゐる。ところが我々の探求は、このうち構想力の綜合が大きく分けて、二つあることを示した。即ち、直観に於る綜合と概念に於る綜合とである。このように「多様」・「綜合」・「統一」という三分法に

も拘らず、この三分法の中核をなす「綜合」が、カントに於ては二義的に使われており、これを我々は「直観」と「思惟」のそれぞれへと二分したのである。このことはしかし、「多様」と「統一」もカントに於ては二義的であることを示している。即ち、綜合が「直観」に於る綜合」と「概念」に於る綜合へと区分されるのに対応して、綜合される「多様」も、根源的な意味での直観の多様と、様々の直観から成り立つ多様へと二分され、更に「統一」も直観の統一と概念の統一へと二分される。

このように、「多様」・「綜合」・「統一」という三分法にも拘らず、その全体を貫いて「直観」と「思惟」(超越論的観点からは「共観」と「統覚」とは根源的に区別されている。この区別をはっきりと見て取ることは、カント解釈にとつて極めて重要であると思われる。我々の分析に、もし誤りがないとすれば、この区別は、コーヘンの言うように悟性のうちでの区別でもないし、またハイデッガーの解するように構想力に還元することもできないであろう。しかしまただからといって、プラウスの言うように、「主観的・私的」と「間主観的」intersubjektiv という区別であるのでもない。共観と統覚とはそれぞれの仕方に対象に関係しており、しかも両者は何か一つの働き(悟性であろうと構想力であろうと)に還元できないものとして、根本的に区別されているのである。

このように、「綜合」の問題を廻って、「直観」と「思惟」との区別が十分明確に行なわれていないことの理由を尋ねてみると、それはカント自身の叙述の仕方にあるように思われる。例えば、彼は構想力の綜合を始めて主題的に論じた箇所で、「綜合」一般は、後に見るように、心の不可欠の、しかし盲目的な機能である構想力に専ら属するところの働きである」(A78/B103)と云って、この「綜合」にどのような綜合が含まれるかを、さしあたりそれ以上区別していない。これは例えば、綜合作用を、多様を「貫通し、受け取り、結合すること」durchgehen, aufnehmen und verbinden (A77/B102)と規定して、「ここにどのような区別が存しているかを追究していない点に現われている。しかし我々の探求が示したように、このうち「結合」はもはや直観の統一には含まれておらず、専ら統覚の統一に属して

いる。恐らくこの点に、即ちこのように予め「結合」を含むような仕方では「綜合」を考えていた点に、第二版の「演繹」でカントが始めから「綜合」のもとに「結合」を論じた理由があると思われる。(vgl. B129-131)

だが、直観の統一はまだ概念の統一ではない。換言すれば、「把握の綜合」はまだ「結合」ではない。このことをカントは確かにはつきりと洞察している。彼はただこれを主題的に展開しなかったのである。例えばカントは、直観の統一と統覚の統一との関係を論じた一節 (B159-163) で、「結合」は直観と共に (mit) 与えられるが、直観のうち (in) 与えられるのではないと言っている。(B161) これを我々は次のように解釈することができるであろう。「結合」は直観相互の綜合であるから、それは直観のうちには与えられていない。それはむしろ、直観の統一にその時々^々に事実に露呈する限界を越えて生起する高次の綜合である。ところでこの高次の綜合が直観と共に与えられる、とカントは言っている。ということは、我々の解釈したように、直観の統一に限界が露呈するのと同時に、この直観は、それを更に他の直観と結合するところの統覚の綜合的統一のもとに服する、ということである。この観点からは確かに我々は、直観自身が(その限定された統一に関して)まさに統覚の根源的統一の眼前で成立する、と言うことができるであろう。だがこの場合には、直観はすでに他の直観との結合のうちへと与えられている。即ち、我々は現象を把握し再生しながら、予め我々の統覚の根源的統一の眼前へと表象 (sich vorstellen) して与えているのである。恐らくこの意味で、カントは「悟性による感性の規定」(vgl. B150, B152, B153) と同じことを考えていたのである。

(7)

引用及び参照の頁付けは、それぞれ次の文献に基づいている。

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Erste Auflage 1781, Zweite Auflage 1787. (略号は慣例に従ってそれぞれ A¹ B²とする。なお使用テキストは Philosophische Bibliothek, Bd. 37a. hg. v. R. Schmidt, Hamburg 1967)

Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Vierte Auflage, Berlin 1925.

Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Dritte Auflage, Frankfurt/Main 1965. (W-V註記)

—, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Marburger Vorlesung Wintersemester 1927/28), Gesamtausgabe, Bd. 25, Frankfurt/Main 1977. (I-V註記)

Prauss, Gerold, *Erscheinung bei Kant — Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*, Berlin 1971. (H-V註記)
—, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1974. (Q-V略記)

(1) 「直観」と「思惟」との本質的連関と「純粹理性批判」の中心問題に対する解釈としては、本邦の文献の中では、特に次のものを参照されたい。

田辺元著『先験的演繹論に於ける直観と思惟との關係』(田辺元全集第四卷所収、筑摩書房刊)

ここで田辺博士は、直観が構想力の綜合を含むこと、しかもこの綜合が、直観から概念に至る過程全体を包括する意識の全体的統一とみなされる統覚の統一に属していることを力説し、この観点から直観と思惟とを、意識の綜合的統一の直接態とその展開自覚として解釈している。これは短篇ではあるが、ハイデッガーともコーヘンとも異なり、また卓越したカント解釈である。しかし、統覚の統一をこのように解釈すべきかどうかには、また問題が残されているように思われる。

(2) このように直観の質料が、そこから由来するところの感覚をも、カントは「質料」と呼ぶことがある。「後者(感覚)を感性的認識の質料と呼ぶことができる」(A50/B74)と、カントは言っている。これはアリストテレス以来の伝統的な「質料」概念に対応している。

(3) カントはこのように「形式」を先ず経験的とし(これを彼は「現象の形式」*Form der Erscheinung*と呼ぶ)、その上更にその由来を問うてゐる。(vgl. A20/B34) このことは例えば次の箇所に一層明瞭に看取されうるであろう。「……経験、それは非常に異なった二つの要素を含んでいる。即ち、認識のための質料と、これを秩序づけるための何らかの形式とである。このうち質料は感官に由来し、他方、形式は純粹な直観作用と思惟作用との内なる根源に由来する。……」(A86/B118)

(4) この点については、次の箇所を参照されたい。「ところで、悟性は我々人間に於て、それ自身は直観の能力ではなく、従って直観を——たとえそれが感性のうちに与えられているとしても——自分自身のうち、に受け取って、その上でいわず自分自身に属する直観として、その多様を結合する、といったことができない……。」(B153)「このように、概念による「結合」は決して我々に直観をもたらさないことが、カントによってはっきりと認められている。

(5) この点に関するハイデッガーの解釈については、次の箇所を参照されたい。Heidegger (M), S. 77ff. なお、構想力の綜合と統覚の統一との関係については、ハイデッガーの言うように、カント自身まだ明確な規定に達していない。例えばカントは、「しかしこの綜合的統一は綜合を前提している、あるいは (oder) 包含している……。」(A118)と言っているが、ここで *oder* が同義を意味するか、それとも選言を意味するかは明らかでない。むしろ両方を意味するとも考えられる。これを我々は次のように解釈することができるであろう。先ず「前提」と「包含」とを区別して考えれば、統覚の綜合的統一が前提している綜合とは「把握の綜合」(さらに「再生の綜合」)であり、包含している綜合とは「再認の綜合」、即ち「結合」である。しかし他方では、結合は把握と再生とを前提しながら、同時にこの両者を合一しているのだから、間接的には統覚の綜合的統一は把握や再生の綜合をも包含していると言えるであろう。

(6) このように、把握と再生とは、その限定に関して、統覚の統一に従ってのみ可能である。把握については次の箇所を参照されたい。「あらゆる現象は例外なく、統覚の統一という原則に従って、この統一に合致するように心のうちへと受け入れられなければならない、即ち、そのように把握されなければならない……。」(A122)

(7) ハイデッガーは、把握の綜合によって時間は継起として形成されると考えている。(vgl. Heidegger (M), S. 163; (T), S. 318) しかし最後には、このように継起として形成される時間の根源が、統覚の綜合的統一に存することを認めざるをえなかったようである。(vgl. (T), S. 394)

(筆者 富山大学教養部〔哲学〕 助教授)

universal, though individual in reality. Next Aristotle meets difficulty (ii) by the assertion that potentiality of knowledge (as a *hexis* which is potential in relation to *energeia*, though actual to mere potentiality) is of universals, but actuality is of individuals. But he would agree that individual knowledge is not about matters but about forms which individual entities have.

Anschauung und Synthesis

von Nobutaka Okamura

Die Absicht der Untersuchung geht dahin, in Anlehnung an Kant den Wesenszusammenhang zwischen Anschauung und Synthesis zur Klarheit zu bringen, um so die Art und Weise durchschaubar zu machen, wie unser Denken, wenn auch wesensmäßig auf sinnliche Anschauung zurückweisend, so doch sich von dieser abhebt und als eigentümliche und höhere (im Vergleichnis zur Einbildungskraft) Spontaneität unserer Erkenntnis erweist.

Mit dieser Zielsetzung gehe ich von der Kantischen Behauptung aus, daß die Synthesis der Einbildungskraft in Gestalt der Apprehension bereits in der sinnlichen Anschauung enthalten ist. Dieser Gedanke Kants deutet schon darauf hin, daß nach ihm für unsere sinnliche Anschauung die *Synthesis* der Einbildungskraft von vornherein grundlegend fungiert, durch die nämlich wir allererst apprehendierend zum unmittelbaren Bewußtsein der Erscheinung, das *Anschauung* genannt wird, gelangen können. Was aber die Art und Weise anlangt, wie uns ein Manigfaltiges der Erscheinung gegeben wird, so stellt unsere weitere

Analyse von Kants Texten seinen noch wesentlicheren, tiefgründigeren Gedanke zur Anschauungslehre heraus, nämlich daß das Mannigfaltige der Erscheinung uns nur dadurch in der Anschauung *zur Gegebenheit kommen* kann, daß die Einbildungskraft es, wenn auch notwendig von der “ursprünglichen Rezeptivität” unserer Sinnlichkeit bedingt, so doch von vornherein *mehr oder weniger einheitlich und daher synthetisch* in der Anschauung darbietet. Diese Sachlage, in der die Gegebenheit vom Mannigfaltigen der Erscheinung und die Synthesis der Einbildungskraft als wesensmäßig zusammenfallend aufgefaßt sind, muß man sich während des vorliegenden Interpretationsversuch durch und durch vor Augen halten.

In der Absicht, weiterhin deutlich zu zeigen, wie unser Denken als höhere Spontaneität der Erkenntnis aus der oben angeschnittenen “Anschauung” heraustritt, habe ich vor allem in die Diskussion über die sogenannte “dreifache Synthesis” eingegriffen und dabei vorwiegend versucht, ihren inneren Zusammenhang nachzuweisen. Bei dieser Analyse tauchten Probleme auf, angesichts deren ich mich mit den einflußreichen Kant-Interpretationen von Prauss, Cohen und Heidegger auseinandersetzen mußte.

Die wesentlichen Ergebnisse dieser Auseinandersetzung sind folgende:

- 1) Die sinnliche Anschauung, die durch die Synthesis der Apprehension überhaupt erst möglich wird, bezieht sich unmittelbar auf die Erscheinung, die in ihr als ihr *Gegenstand* ursprünglich unmittelbar zum Bewußtsein kommt.
- 2) Es zeigt sich aber, daß die Erscheinung in der sinnlichen Anschau-

ung nur dadurch unmittelbar zum Bewußtsein kommen kann, daß die Einbildungskraft sie in der *Dauer* (aber noch nicht in der *Aufeinanderfolge*) ihrer "durch- und zusammenschauenden" ("synoptischen") *Blicknahme* auf die Erscheinung synthetisch darbietet.

3) Aufgrund der wesensmäßig begrenzten Tragweite von Einheit unserer sinnlichen Anschauung geht dann die Einbildungskraft von dieser Anschauung, die dabei Vergangenheit wird, zu einer anderen Anschauung über. Gerade in diesem "Übergang" ergibt sich einerseits die Synthesis der Reproduktion, und andererseits bildet sich dementsprechend erst jetzt die *Zeit* als *Aufeinanderfolge*.

4) Bei näherem Hinsehen aber zeigt sich unübersehbar, daß die *Aufeinanderfolge* schon eine Art "Verbindung" ist, nämlich Verbindung von Apprehension und Reproduktion, und daß diese "Verbindung" zu derjenigen höheren Stufe der Synthesis gehört, in der sich der *Begriff* als verbindende, oder besser gesagt: vereinigende Einheit der Synthesis zeigt. So erweist sich hier die ursprüngliche Einheit der Apperzeption als *Grundtätigkeit* unseres Denkens, die sich über *bloße* Anschauungen hinaus steigert und die *begriffliche* Einheit unserer Erfahrung sowohl als auch unserer Erfahrungswelt zustande bringt. Es wird daraus ersichtlich, daß sich in dieser Steigerung unserer Erkenntnis und ihrer begrifflichen Ausgestaltung die in sich einheitliche Wesensmöglichkeit des Menschen als *Verstandeswesen* äußert.