

カントにおける自己の問題

石井 誠 士

一、二律背反における理性

自己の究明、自己の真相を見究め、明らかにすることは、哲学本来の課題である。カントにおいても、「私は何をすることができるか」、「私は何を行うべきであるか」、「私は何を望むことが許されるか」の哲学の三つの根本的な問いは、畢竟、「人間とは何か」の問いにおいて一つにならねばならなかった。⁽¹⁾ 而して、「人間とは何か」とは、どのように問う者自身、すなわち自己の存在への問いに他ならない。『批判』の最後の課題は、実は、「理性のあらゆる仕事の中で最も困難な仕事、すなわち自己認識の仕事を新たに引き受ける」⁽²⁾ ことに有ったのである。

それでは、カントは自己をいかに問い、その問いを通し、その問いに対していかなる答を得ているであろうか。

自己を自己自身に向って問うとき、我々は自らの存在の深き矛盾、二律背反に撞着せざるを得ない。否むしろ、自己が自己の存在を問うこと、自己の存在が自己自身にとって問いになることは、自己意識存在者としての自己の矛盾がそれとして自己自身に露呈して来ることで

なければならぬ。思惟において、思惟する存在が実体として先ず固定され、そこから神・世界・人間が論証されて行くとき、自己が自己の中に自己を見る行為的自己の現実はその矛盾と共に消え去り、同時に哲学本来の問いも失われる、と言わねばならない。人間存在、自己存在の深き矛盾の意識こそ哲学の原初をなす。

カントは、最晩年、クリスチャン・ガルフエ宛の書簡の中で、「私が出発した点は、神の存在や不死等の探求ではなく、純粹理性の二律背反、つまり、『世界は一つの始まりを持つ——世界は始まりを持たない』等々から、第四の、『人間のうちに自由は有る——自由は無く、人間において、全ては自然必然性である。』に到るあの二律背反でありました。この二律背反こそ私を独断の睡みから先ず覚めさせ、理性の見かけ上の自己矛盾の蹟きの石を取り除くために、理性自身の批判へと駆り立てたものだったのです。⁽³⁾」と記しているが、彼の批判哲学の出発点をなしたものの、彼を独断論でも懷疑論でもなく、「原理に基づく認識能力」としての理性の自己批判へと向わしめたものは、理性自身の二律背反乃至二律背反における理性自身に他ならなかったのである。理性の二律背反が自己同一的理性のドグマを打ち壊す。同時に、同じそれが単なる懐疑に止まろうとする怯懦な姿勢をものり越えて二律背反における自己のところに仁王立ちしつつ、批判的理性の立場を開く。

一体、人間存在が一次的でなく、むしろ多次的構造をなしており、しかも、その根柢が理性自身の二律背反に存するが故に、人間の全体性やそれらの諸次元の諸問題の解決がどこまでも理性自身の批判という仕方でのみ獲得されるということの洞察こそ、カントの批判哲

学の最重要な功績と言い得るのである。認識のいわゆるコペルニクス
の転換も、実はこの根本洞察に基づく二律背反における理性の自己批
判の遂行に他ならない。あくまでも理性の事実が根本であり、現象の
統一はこの根本の上に、これに規定されて成立するのである。我々は
先ず理性の事実たち帰り、そこから、この事実即して現実の理性
を把えて行くのでなければならぬ。

人間存在の多次元性については、例えば、彼の『宗教論』の中に明
確な形で述べられている。人間は、その自然における根源的素質とし
て三つの要素を有している。すなわち、第一は、動物性 (Tierheit) と
して特徴づけられる素質である。人間は「ロゴスを持った動物」とし
て、先ず、どこまでも生物、動物の一種をなすのであり、生物、動物
一般の有する基本的素質を具せねばならない。それは物理的且つ単
に機械的というべき自愛、具体的には、個体の維持、種の維持(生殖)
及び社会的生への衝動を意味している。だが、人間は、第二に、動物
と違って、人間性 (Menschheit) の素質をも有する。人間は「ロゴス
を持った動物」として、理性的である。自らと自らの置かれている世
界を対象化してその理法を把握し、更に、その理法を手段又は方法と
しつゝ対象化した限りでの自己及び世界を変革し、支配せんとする。
しかしながら、カントの場合、人間の素質はこの次元で終らない。人
間は、かかる文化 (Kultur) の意味で理性的であることを内に越えて、
更に第三に、人格性 (Persönlichkeit) の次元に開かれている。人間は
自己自身の行為について、帰責が可能な (der Zurechnung fähig) 存
在である。全て行為は私自身の内から発し、私自身に向ってなす働き

である。行為の結果の如何に対する原因を私以外のものや、特定の誰
でもない単なる意識一般に帰することができない。この、行為の法則
性、唯一一回的な私の自己実現の法則性は対象認識の法則性とは次元
を異にするのである。道徳を文化に、自由を自然に解消することはで
きない。

人間は、これら三つの自然的素質のいずれでもある。人間を人間た
らしめる窺極の存在根拠、人間の尊厳 (Würde) は、勿論第三の次元、
人格性の中にこそ見出されるし、更に、これと他の二つの次元とが全
く存在の秩序を異にするということを確かに認知することは極めて重
要である。けれども、これら三つの素質の各々がそれぞれ他と秩序を
異にしなから、しかも、いずれも人間存在の全体性の不可欠要素とし
てそれに所属していることは同様に大切な点である。人間は一つの矛
盾的統一をなす全体である。

人間が矛盾的統一をなす全体であることの可能根拠は、理性がそれ
自体のうちに分裂を孕みつつ、その無限な統一の活動体であることに
存する。自己意識存在者としての理性の統一は自己意識の矛盾に即し
た、その矛盾の要素のいずれもを可能にする根本統一なのである。認
識の内容が対象化され、ドグマ化され、更にその対象化されドグマ化
されたものから、それによって現実の全体を追求して行こうとすると、
種々の法則性相互間の対立矛盾が顕わになって来るが、この窺状を打
開せんと欲すれば、我々は先ず、対象化されドグマ化された思想現実
をその底に向って、すなわち、そのこちら側に向って、つまり対象化
しドグマ化する主観の作用とその原理へと打ち壊して行くのでなければ

ばならない。教条主義は懷疑主義を介して批判主義に転じなければならぬ。相対化されるべき現実の根源としての二律背反における理性自身は相対化され得ない。

カントにおいて、科学と技術の開拓を理性の進歩として肯定し、その推進に知識人の優越と課題とを見出した十八世紀の啓蒙の時代の真只中に、科学し技術する主体、啓蒙さるべき主体としての理性自身の問題化した。理性は対象化されドグマ化された自己の現実から懷疑を通して自己の具体的事象的な経験の場に還帰し、その経験の場の可能性の条件の批判的解明によって自らの使用に對する自由を獲得する仕方初めて自己の本来的統一を実現して行くことができるのである。

そして、まさしく、このドグマ化し固定化した思想現実から、経験を可能にする理性の正しき使用への根本的轉換こそ、カントがコペルニクスの轉換と呼んだ「思惟の仕方の変革」に他ならない。対象化されドグマ化され得ない二律背反における理性自身、自己自身が思惟の初めに於て終りをなすのでなければならぬ。

二、コペルニクスの轉換

理性の主要関心事である必然と自由とは矛盾の關係にある。意志は必然とも見られれば、他方、同時に、自由とも見られる。意志を必然と見る見方も、自由と見る見方も同時に成り立つが、それは非合理だと言わねばならない。理性の立場の根本には、非合理なもの、否むしろ超理性的なものが有るのである。

意志のこの二つの見方をば固定した形而上学的理論として把えるな

らば、それらの間の矛盾を解決する道は無い。しかし、その矛盾は、実は理論の根源の理性自身の矛盾に根ざしているのである。

「理性のこの二律背反は、理性をそれらの主張の両方に対する不信という懷疑にもたらすばかりではない。かかる不信であれば、尚それらのいずれかに決定する判断への希望が残存するであろう。理性の二律背反はむしろ確実性のあらゆる要求を断念する理性の自己自身に對する絶望にもたらすのである。これは教理的懷疑主義の状態とも呼び得るものである。」とカントが述べている如く、理性は自己自身における二律背反に直面して、ラディカルな懷疑主義の絶望に陥る。この絶望を通して初めて理性はそれらの二つの理論の根源としての自己自身、理性自身につきかえされるのである。

自然必然性と自由とは、理性が意志という対象を全体的統一に把握せんとしてこれに向って予め思惟し入れ(hineindenken)、投げ入れ(hineinlegen)る相互に次元を異にする二つの法則性である。それは理性自身による二種の根源的な世界企投である。

我々は意志という同一の対象について有するこの二つの視点、二つの「超越論的なペルスペクティフエ」を区別するのになければならぬ。二つの視点を区別する操作を通して高次の統一、高次の自由を実現せんとするのが、「純粹理性の実験」(Experiment der reinen Vernunft)、「試験」(Versuch)としての『批判』の遂行である。そして、この実験において、理性の原則、根本命題の証明は、理性の二つの事実、すなわち自然の経験と道德の経験とにより果されるのである。理性の自己批判は、理性の原則の理性の事実による検証に他ならない。

既にコペルニクスにはっきりと出て来ている近代の実験科学の方法が、カントにおいて、自然及び道徳の形而上学の局面で高次に反復されて遂行された。実験的方法のかかる理性批判全体への適用が可能なのは、数学や物理学の如き科学が根本的には、理性の統一の直観の形式やその所与への作用の上に成立しており、従って、同じ統一が理性自身に、すなわち、自然の全体性や行為の規範に働く場合にも、諸科学における方法の構造が、反復されて自己実現するものでなければならぬ、ということの洞察に存するのである。コペルニクスの転換はカントの批判的方法の「表徴」(Typus)、基本型をなす、とも言い得る。カントの場合——この点でもパスカルの場合と同様に——、低次の学と高次の学との関係が非連続的連続の「表徴論的關係」(typologisches Verhältnis)をなしている点に注意されるべきである。自然と自由の根本統一を経験の表徴論的統一を貫徹する自己の統一であり、いわゆるコペルニクスの転換はこの統一によって可能とされるのである。

意志を現象の機械的因果の系列の視点において見れば、それは徹頭徹尾必然的である。だが、意志を物自体として、道徳的行為の主体として捉えようとするは、それほど自由でなければならぬ。前者を意志の死の方向とすれば、後者はその生の方向であり、我々の自己はこの二つの方向が切れ結ぶ接点のところにあるのである。このカント哲学の核心を莊重雄勁な語調で語っているのは、よく知られている『実践理性批判』の結語冒頭の文章である。

「私がそれを度多く且つ持続して熟慮すればする程、常に新たな、

また愈々強まる讚嘆と畏敬によって心を充たす二つのものがある。それは、私の上なる星の輝ける大空と私の内なる道徳法則である。」と。
「星の輝ける天空」と「道徳法則」、「私の上」と「私の内」、讚嘆の感情と畏敬の感情の中間に位置するのが「私」である。すぐ後に続いては、次のように語られている。

「この二つのものを私は暗黒の中に閉されたものとして、あるいは超絶的なものの中に隠されたものとして、私の視界の外に求めて単に推測したりするようであってはならない。私はそれらを私の前に見て、私の実存の意識と直接に結合するのだからである。第一のものは、私が外的な感覚的世界の中に占めている場所から始めて、私がある中に存する連結を拡大して、諸々の世界を越えた世界や、諸体系のまた諸体系を含む測り難い大きさに達し、また、更に、それらの世界や体系の週期的運動の有する無際限の時間に、その初まりと持続とに到るのである。第二のものは、私の見えざる自己、私の人格性から始まり、真の無限性を有するが、唯悟性にのみ、感知され得る如き世界の中に私を描出する。そして私は、この世界と(だが、またこの世界によって、同時に、かの全ての可視的世界と)私との結合が、第一の場合の如く単に偶然的な結合ではなく、むしろ普遍的必然的な結合であることを知る。」と。

それらの二つの世界の中間に位置する「私」は、「それらを私の前に見る」、すなわち、それらをいわば客観化し、概念的に捉える。世界は元来無限性、全体性であるから、客観化できないが、その客観化できないものを客観化するのが形而上学である。そうすることによつ

て、「私」はそれらを「私の実存の意識」(Bewußsein meiner Existenz)と直接に結合するのである。「私の上」と「私の内」とが「私」において一つになる。「私」の意識の統一が概念によって両方を貫通することによって、一つにならぬものが一つになる。そのとき、私の心は、「私の上」なる理法への讃嘆と、「私の内」なる理法に対する畏敬とに充たされるのである。カントの哲学は、この見える世界の理法への讃嘆と、それと一体をなす見えざる自己の理法を前にしての畏敬の感情とに発しているのである。

だが、カントの哲学が常にそこに帰り、そこから考える「私」とはいかなる「私」であろうか。感性的世界の連結と見えざる自己の無限性との両方を自己の存在につなぎとめ、両方に向って根源的世界企投をなす「私」自身、カントのいわゆるコペルニクスの転換がまさしくそれを支点として可能なる自己自身は、批判哲学の立場からしていか
に扱えられるであろうか。

三、自己意識における二様の自我

カントは、一七九一年、ベルリンの王室アカデミーの課したライプニッツとヴォルフ以来の形而上学の進歩に関する懸賞論文章稿の中で、次のように記している。「内感に関連して、私自身の意識の中に二重の自我が、すなわち、内的感性的直観の自我と思惟する主観の自我が、従って、多くの人には、一つの人格の中に二つの主観が前提され得るように思われる。」⁽¹⁴⁾と。自己意識は「ロゴスを持った動物」としての人間の本質をなす。『人間学』の初め、『自己自身の意識について』の

章においても、「人間がその表象の中に自我を持つことができるということが彼を地上に生きる他の全ての存在を越えて無限に高める。」⁽¹⁵⁾と
言われて、自己意識の事実が人間を物件(Sache)とみなされ得る他の全ての存在から区別して、あらゆる変化にもかかわらず同一性を保つ人格(Person)たらしめる根拠であることが述べられている。自己が自己自身を対象化して「私」と呼び得ることこそ人間を人間たらしめる徴表である。そして、自己が自己を見るかかる自己意識の透徹性こそ人間の本質の、人格性の窮極の実現であるはずである。

自己意識には二つの側面が有る。すなわち自己の分裂、不統一の側面とその総合、統一の側面とである。自己の分裂無きところに意識は無い。しかし、また、統一無きところにも意識は無い。分裂と統一とが同時に成立している動的な全体が意識である。

「私が私自身を意識するということは、既に二様の自我を、すなわち主観としての自我と客観としての自我を含む思想である。思惟する私が私自身に対して(直観の)対象となり得、かくして、私が私自身から区別することができるということがいかにして可能かということ
は、それが疑い得ぬ事実であるにもかかわらず、全く説明不可能なことである。」⁽¹⁶⁾カントは懸賞論文章稿のこの箇所で、区別可能な二つの自我を特徴づけている。第一の主観としての自我は「統覚の主観」(Subjekt der Apperzeption)であり、アプリアリな表象としての論理的自我であって、それがどういう存在であり、いかなる性質を持っているかは、それ以上何も認識できないのである。それはいわば、それに所属する全ての偶有性を取り去っても残る実体の如きものである。

これに対して、第二の客観としての自我は「知覚の主観」(Subjekt der Perception)であり、経験的意識としての心理学的自我であって、それについての様々な認識が可能である。その際、内的直観の形式である時間があらゆる知覚及びその結合の基礎にアプリアリに存する形式をなすのである。

理性が理論理性と実践理性とに分れねばならないのに対応する如く、同一の自我がこのように二つに割れ、自我の統一がまさにこの分裂を通しての統一であるところに、カントの自我観の特徴が有る。見る自我と見られる自我とは常にどこまでも別である。故に、自我の有り方は多様に分化発展する。しかも、その無限な分化発展を貫いて、自我は常に同一の自我である。「統覚の主語」はあらゆる「知覚の主語」に先立つ超越論的な統一である。

四、経験的 自我

自己意識における自我には、経験的(empirisch)と呼び得る面が有る。今日の私はもはや昨日の私ではない。私は一刻も止まっていない。時と共に、断えず変化し、発展する。そして、まさに、かかる自我、内感の形式をなすものが時間である。主観の変容、「その内的な諸規定に属する一切は時間の諸関係において表象される」⁽¹⁷⁾かかる経験的自我が人間のみならず、あらゆる動物の動物性(Animalität)、カントのいわゆる Tierheit の基礎をなす魂、psyché, anima に他ならない。そして、近代の経験科学としての心理学、例えば、ヒュームが描いたような連想及びそれを基本にした心的メカニズムから成る自我もこれ

に相当するであろう。その場合、自我は、内的並びに外的な諸印象とその連結に対し後から付加されるものに過ぎない。

かかる内的に知覚される自我は、対象、客観としての自我であり、その限り、「私の外の他の対象同様に物件である」⁽¹⁸⁾つまり、時間を形式として私に現象する限りの私であって、それ自体における私ではない。

だが、しかし、自我の経験的統一が可能であるためには、それに先立つアプリアリな、純粋な統覚の統一がなければならない。現象として見られる自我が有るからには、それ自体は現象でない、現象の主体をなすものがなければならない。何よりも自己を客観化し対象化して、その連想の因果的連関を把える主観自身は対象化できないもの、むしろ対象化するものである。カントがヒュームと異なる一番の相違点は、彼が、変化する内的な多様として私に与えられる客観としての自我、経験的統覚の自我を越えて、しかもそれと直接に必然的に結びついて、純粋な、超越論的な統覚の自我の統一を見出していたということに有る。「私は考える」の自発的統一における純粋な主観は、たといそれ自体が認識されることはなく、また、経験的自我の統一において意識されているのではないにせよ、一般に意識及びその変化の条件をなしているのである。「私は、私が私自身を客観として持つという場合に、同時に、私が持つということ、そして、この所有において、私が有るということの知識が断えず(可能的乃至現実的意識として)その基礎に存するのではないならば、私は自己知覚、自己観察において、私自身を客観として有することもできない」⁽²⁰⁾「我々の自由な自己活動性の表

象がまさしく自由な自己活動性の表象であるのは、我々が触発されるのでないからである。従って、それは現象ではなく、統覚である。⁽²¹⁾

それ故、我々は、内感の自我と統覚の自我、経験的意識と超越論的意識を区別しなければならない。前者は、規定され、触発されるもの、後者は、規定し、触発するものである。だからして、次のようにも言われている。「統覚とその総合的統一は内感と決して同一のものではない。むしろ前者は一切の結合の根源として、直観一般の多様に、そして、全ての感性的直観に先立つカテゴリーの名のもとに、客観一般に関係するのである。これに対して、内感直観の単なる形式を含むのみで、しかもその形式における多様の結合を欠いている。従って、それはまだ何らの規定された直観を含んでいない。規定された直観は唯構想力の超越論的行為（内感への悟性の総合的な働きかけ）による内感を規定する意識によってのみ可能となる。」と。

このことは、我々が概念の表象を得るときに、常に我々自身において知覚していることである。カントは、概念を直観において表わす際の我々の「注意の作用」(Aktus der Aufmerksamkeit)に注目する。

「我々は、いかなる線もそれを思考の中で引いてみなければ考えることができない。いかなる円も描いてみなければ考えられない。空間の三つの方角も一つの点から三本の直線を相互に垂直に引いてみることをなしに表象することができない。のみならず、時間さえも、(時間の外的に形象的な表象をなすべき)一本の直線を引く形で、我々が内感を継起的に規定する多様の総合の行為に、また、それを通して、内感におけるこの規定の作用の継起に注意することなしには、思惟できない

い。⁽²²⁾」それ故、概念と直観と共に、両者を結合する仕方でも多様の総合をなす規定作用と、この規定作用に注意する作用、いわば作用の作用とが有るわけである。主観の行為としての運動が概念を介して直観における多様の統一を産出する。悟性が内感を触発する。⁽²⁴⁾しかも、主観は自らの総合の行為に注意しつつ働くのである。

それでは、一体、かかる内感の自我と区別された統覚の自我、純粹な、超越論的自己意識を我々はいかに考えるべきであろうか。それはいかなる自我であろうか。それは、個的な存在に関わらない、単に論理的な、認識論的な主観であろうか。あるいは、かかる超越論的自己は、超越論的であるが故に、伝統形而上学とは違うにせよ、一つの新しい存在論的地平を切り開くものでであろうか。

五、超越論的自己

一体、一つのまとまった表象の結合が可能であるためには、そこに表象を総合的統一にもたらず概念と総合の統一の意識とがなければならぬ。概念の統一によって表象の多様が全体として把握されるのであり、しかもこの統一は意識の統一によって生み出されるのである。「一つの意識が無ければ、概念も、またそれと共に対象の認識も全く不可能となる。⁽²⁵⁾」経験判断の可能根拠、その客観的妥当性は、それが概念の必然的連関において客観すなわち対象への関係を含むからであるが、それを可能にするものが超越論的統覚の統一に他ならない。対象判断の基本概念としてのカテゴリーは、判断における論理的機能に根拠を有するが、判断作用には常に既に、概念の結合、統一が含まれ

ているのであり、この統一は論理的なものではなく、「私は考える」の統覚の自発性の「数的な一」でなければならぬ。それ故に、統覚は「あらゆるカテゴリーにその乗り物 (Vehikel) として伴⁽²⁶⁾って」おり、更に、この意識の根本統一の上に「悟性の可能性すらも基づく⁽²⁷⁾」のである。「我々のあらゆる直観の多様の総合の中に、更にまた、客観一般の概念の総合の中に、従って、経験のあらゆる対象の総合の中にも、意識の統一の超越論的根拠が見出されるのでなければならぬ。もしこれがなければ、我々の直観に対し何らかの対象を考えることは不可能となるであろう。なぜならば、対象とは概念がそれについて総合のかかる必然性を表現するものに他ならないからである。」⁽²⁸⁾

カントは、この意識の根本統一としての統覚の自発性を説明するに当って、純粹と根源的と超越論的と三つの形容を以てその根本性格を示している。⁽²⁹⁾ 統覚は感性的なものを含まず、従って経験的でないが故に、純粹である。而して、それに、「他のあらゆる表象に伴なうことができるはずの『私は考える』の表象を産出することによって、あらゆる意識において同一であり、更に、他の表象に伴なわれることが有り得ないところの自己意識である」からして、根源的である。それはまさに、「数的な一」(numerische Einheit)であり、「自己自身の同一性の意識」⁽³¹⁾であり、経験的意識のあらゆる転変の中に「立ち止まる自己」(stehendes oder bleibendes Selbst)である。そして、更に、それは、経験的意識を越えてこれを可能にするものであるが故に、超越論的である。「私は考える」の表象は、私のあらゆる表象に先立ちこれを越えていると同時に、それらを「私」において統括し、統一し

て必然的連関にもたらずものである。

時において変り行く経験的自我の根拠に、その根源として、かかる純粹な統覚がなければならぬ。「あらゆる経験的意識は、一つの超越論的な(あらゆる特殊な経験に先立つ)意識、すなわち根源的統覚としての私自身の意識への一つの必然的関係を持っている。…: 全ての雑多な経験的意識が一つの統一的な自己意識において結合されなければならない、という総合的命題は、我々の思惟一般の端的に第一にして総合的な原則である。」⁽³³⁾ カントの超越論的哲学、就中その超越論的演繹の課題は、まさしくこの、あらゆる経験的意識がそれに先立つ超越論的意識に属することの証明に存すると言わねばならない。

だが、超越論的意識は経験的意識から離れて、抽象的独立的に、空虚な形式的同一性として有るわけではない。それは、単に、自然科学的認識の理論の基礎付けに要請される形式的主観、意識一般ではない。むしろ、それは、どこまでも、現実の私の表象に即し、表象を統一する私の自発性として有る。従って、「アプリオリに与えられたものとしての直観の多様の総合的統一があらゆる私の特定の思惟にアプリオリに先行する統覚自体の同一性の根拠をなす。」⁽³⁴⁾とも言われなければならないのである。単純な表象としての自我のみによっては何ら多様は与えられない。カントの「論理的自我」⁽³⁵⁾とは、論理的に考えられる自我ではなくして、むしろロゴスの主観、思惟し、判断する主観、諸表象を結合する主観でなければならない。

我々は、かかる超越論的自我の本質を認識できない。思惟する自我が実際に有ることは確実であるが、それが何であり、いかに有るかは

明らかでない。私のより具体的な規定が空間における所与の客観との相関を前提していることが「觀念論論駁」の主旨であったのである。

しかしながら、具体的に規定されたいとはいえ、統覚の表象は「或る實在的なもの」(etwas Reales)をなしている。それは「一つの現在在の感情」⁽³⁷⁾である。統覚は自体において存在すると見られる合理主義的形而上学の思惟実体でないと同時に、他方、単に形式論理的な空虚な意識一般でもない。「他のあらゆる表象に伴なうことができるはずの『私は考える』の表象を産出することによって、あらゆる意識において同一」⁽³⁸⁾な自己意識として、超越論的統覚は、単に諸表象を結合するのみでなく、諸表象において自己の自己自身との同一を意識するのである。その際、私の諸表象において同一と認められる「私」は自身に対し客観となった私である。生産せられた私である。その限り、「私は考える」は、「経験的命題」であり、「規定されていない経験的直観、すなわち知覚」⁽³⁹⁾である。内感を触発するもの、内感において感じられたもの、与えられたものである。

だが、しかし、「私は考える」は客観化される存在の経験的意識に止まらない。統覚の総合的根源的統一において私が意識するのは「私」が私にいかにか現れるかでも、私が私自身においていかにか有るかでもなくして、唯、私が有る、ということである。⁽⁴⁰⁾この、「私が有る」の表象こそ「私の現存在の観智的意識」⁽⁴¹⁾である。それは私の思惟の、私の規定作用の自発性の表象であり、この自発性によって、初めて「私は私自身を観智者と呼ぶ」⁽⁴²⁾ことができるのである。それ故、「私は考える」の命題が経験的だといっても、この命題における「私」は経験的

ではなく、むしろ純粋に観智的である。⁽⁴³⁾私は私の経験的意識の統一に即して、しかもどこまでもこれを越えた純粋な自発性としての観智的な私を意識するのである。

「私は考える」が一方においてどこまでも思惟の自発性、純粋な自己活動性であり、しかも、同時に、「一つの現在在の感情」であるということは矛盾である。しかし、まさしくこの矛盾的事実にこそ自己意識、存在者 (Selbstbewusstsein) としての観智者の有り方の根本特徴が存すると見なければならぬ。自発性自体、作用そのものは反省されない。把握できない。眼は眼自身を見ることはできない。その把握できぬもの、見られぬものの意識はむしろ感情でなければならぬ。私の現存在を規定するその作用は、私には、感受されるものである。だが、感受されるといっても、それはどこまでも作用であり、自己活動性である。内に对象的に経験される現象でもなく、さりとして観智的に直観され、認識される思惟実体でもなく、むしろ「事実的行為において実存するもの」⁽⁴⁴⁾(etwas das in der Tat existiert)として「私」が有る。この「私」において、私の意識と私の存在、「行為」(Tat)と「実存」(Existenz)、純粋な自発性と現存在の感情とが一つなのである。我々は経験的自己意識と主観の絶対的自体性との中間に、否むしろそれらのいずれでもない (weder-noch) とくに意識される「自発性の作用」⁽⁴⁵⁾(Aktus der Spontaneität)としての観智的存在、Intelligenz にこそ、そして、この意味での超越論的自己意識にこそ、主観の主観性と対象の窮極的根拠を、そこからして思考法のコペルニクスの転換と新しき存在論が可能となるべき根源的地平を見ることができ

のである。

六、観智者としての自我

カントは、「いかにして思惟する私が自己自身を直観する私から區別され、……しかも同一の主観として後者と一つであるか、つまり、いかにして私が観智者すなわち思惟する主観として、私自身を、それについて私が直観において私自身に与えられる限りにおける思惟された客観として、しかも他の諸現象同様に、私が悟性に対して有る有り方ではなく、唯私が私に現象する仕方のみを認識する、と言うことができるかということは、そもそもいかにして私が私自身にとって客観となり得るか、しかも直観と内的知覚の客観となり得るかという問題よりも困難でも容易でもない⁽⁴⁶⁾。」と語っているが、この問題は、確かに、心理主義的にせよ、あるいは論理主義的にせよ、単なる認識論の問題としては解決不可能であろう。カント自身にとっては、この自己意識の矛盾の問題は、自己意識の事実在即し、その根拠を露呈せしめる超越論的演繹の問題として究明されるべきものであった。

統覚は個々の知覚において、その統一として働く。「私は考える」は私の全ての表象に伴なうことができるのでなければならない⁽⁴⁷⁾。表象の有るところ、そこに「私」が有る。表象する自己の作用が有る。それは「あらゆる結合の源泉⁽⁴⁸⁾」としての純粋な自発性であり、所与の多様を自己に集中せしめ統一しつつ自己実現する「実在的な力⁽⁴⁹⁾」である。しかも、「注意の作用⁽⁵⁰⁾」(Aktus der Aufmerksamkeit)において明らかであるように、私はこの統覚の自発性の作用を自ら意識するの

である。悟性が内感に作用する。私が私自身を触発する。私のこの自己触発の事実⁽⁵¹⁾に注意するとき、私は、触発された私のみならず、それと端的に一つに、触発する私自身を意識するのである。勿論、この触発する者としての私について私は何らの規定を持たない。それは「いわば、それに所属する全ての偶有性を取り去っても残る実体の如きものである⁽⁵¹⁾。」しかしながら、私は私の意識の根拠において、意識を規定する仕方で働く私自身の自発性の作用を感得することにより、私自身に触れる、と言わねばならない。それはいわゆる観智的直観ではなく、従って、厳密な意味での自己認識ではない。むしろ、規定し得ざる、どこまでも規定する自己の純粋作用の意識である。私の現存在の感情である。感情は直接的である。感情の内容と感情を起させるものが未分である。それ故に、私はかかる「醇乎たる思惟における私自身の意識において存在者自身(Wesen selbst)となる⁽⁵²⁾。」とも言われるのである。

統覚の統一が「数的⁽⁵³⁾」と呼ばれたことは重要である。なぜなら、それは統覚が形式論理学の概念としての単一性とは違って、超越論的論理学の総合的統一であることを表わしているからである。しかし、同時に、それは、統覚が経験的意識の所与の多様を規定する作用の統一であって、これを離れてそれ自体において存在するいわゆる魂としての形而上学的実体として見られてならないことを示している。超越論的統覚はどこまでも主観であり、意識であり、作用である。規定するものである。従って、それは規定されず、認識されず、唯その現存在が感受され、その純粋作用が注意され、意識されるのである。こ

の統覚と共に、意識における自我の分裂が生ずる。しかし、同時に、同じ統覚が意識の根源的統一の役割を果すのである。

それ故、我々は、超越論的統覚についても直観の形式の場合と同様に、その超越論的觀念性と經驗的實在性の相即を主張しなければならぬ。どこまでも主語であり、作用であり、規定するものであるものをあたかも規定され、認識され得るものであるかの如くみなして実体化したところに合理主義的形而上学の根本的誤謬が存したのである。

そして、その場合には、実体性、単純性、同一性等の理性概念に基づいて不死なる魂の存在が証明され、その諸性質が認識されるとされた。だが、実は、それらの概念は、むしろ經驗的意識を規定する根源的意識の事実より発しているのである。具体的な經驗を離れて自己は無い。自己の立脚地はあくまでも「經驗の豊饒な低地」でなければならぬ。そして、自己の經驗において、隠されているもの、あくまでも対象化され得ぬもの、却って經驗と經驗の対象との可能性の条件を自らの内から産出し展開して「一つの經驗」の根柢をなすもの、自ら客観に對して法則となるものこそ超越論的統覚の統一に他ならない。

ここにおいては、經驗における統一と多様、超越(Transzendenz)と個別的經驗(Empirie)、あるいは超越論的自我と經驗的自我は一つの必然的關係のもとに有る。両者は別れ、反発さえしながら、しかも常に不二に相即して、自己の經驗を形成する。而して、あくまでも前者が後者の可能性の条件である。規定するものが諸規定の根源である。だが、それは認識主観として客観一般、対象一般に對する意識一般ではなくして、むしろ一般性と特殊性の両面を自己意識のデユナーミクスの

両極として、それらの矛盾的にして統一的な自己実現体である。統覚が純粋な自己意識であることの中に、実は既にこのことが含まれているのである。なぜかといえば、自己を意識するとは、自己が割れて、言わば見る自己と見られる自己との二つになることであるが、それは自己の中に自己自身を映す一般の場が開かれると同時に、そこに映される自己もどこまでも自己として、断えず普遍化され、客観化され、固定されることを無限に突破するその純粋な作用の性格を尖锐化することを意味しているからである。自らは決して規定されずして、あくまでも規定し行く活動体が超越論的自己意識である。認識主観としての意識一般はかかる自己意識の一般面、映す面の一つの抽象に過ぎない。自己が自己の中に自己自身を無限に映し行く自己意識において、その一般面と特殊面、超越面と個別的經驗面とを切り離すことはできないのである。經驗の統一、「一つの經驗」は両者の総合的統一として成り立ち、それ自身が無限に深まり行くものである。内感における所与の統一を可能にしながら、多様な個別的經驗の中に、その各々を一つの經驗の分節となす形で自己実現する全一的な力——それがカントのいわゆる叡智者に他ならない。

「私は考える」の表象は經驗的である。触発されて生れた表象である。だが、そこには触発するものが無ければならない。作用の主体が無ければならない。それは私である。私は有る。これは推論ではなく、自己意識の事実である。これを推論として見ようとすると、パラロキスムを生ずるのである。自己意識の事実において、内感の受容に即して、まさしくそれが私の現存在と知覚されるところに、私は自発性、

「私の現存在を規定する作用」⁽⁵⁶⁾を意識するのである。かかる純粋な自発性の意識において、「私は叡智者として実存する。叡智者とは専ら自らの結合能力を意識するものである。」⁽⁵⁷⁾

自己触発、自己規定作用の意識体を叡智者と敢えて呼んだところに、私は『批判』第二版のカントの思索の徹底を見る。彼は、『道徳形而上学への基礎づけ』や『実践理性批判』の立場から『第一批判』の演繹論や誤謬推理論を見直したのである。経験的意識の方から意識の根本統一としての超越論的統覚を見る限り、それは意識の極限であり、「諸思念の超越論的主語」⁽⁵⁸⁾に過ぎない。だが、総合作用を意識する叡智者の立場に立って見るならば、それは表象の総合的統一の作用そのもの、一般面と個別面を両極とする動的な自己実現体、行為的自己自体である。叡智者とは「理性的存在者」(vernünftiges Wesen)の別名である。すなわち、「法則の表象に従って行為する能力を有する存在者」⁽⁵⁹⁾である。かかる行為が理性的存在者相互間の活動としての実践の局面において初めて完全な実現を見ることは言うまでもないが、それは既に統覚の純粋自発性の意識においても認められるのである。否むしろ、合理主義的形而上学の思惟実体の認識から、感性的主観のアプリオリな統一における根源的作用の意識への転換を遂行する超越論的統覚の自己こそは行為の主体の覚醒の初穂をなすと言わねばならない。ただし自己意識の根本である自己自身、私自身が对象的に認識されるものでない、という認識の制限と、それと表裏をなす自己の純粋な行為、根源的な自発性の意識とが、自己の人格性の次元の純粋にして確実な開示の不可欠要素をなすからである。

七、人格的自我

「専ら自らの結合能力を意識する叡智者」は、経験的自我と超越論的自我の区別と統一とを同時に成り立たしめる行為的自己である。それは認識論的な意識一般の立場ではない。却って意識一般の自我もそれよりして可能になるような根源的作用の立場である。それはまさしく、「私の上」と「私の内」の二つの理法を「私の前」に見て、私の実存の意識と直接に結合する「私」の立場である。

この「私」は、パスカルが『考える葦』の断章で的確に把えて述べている如く、「私の上」なる世界を思惟によって越え包むが故に、その世界に属する私の部分、すなわち私の身体的生命や魂と呼ばれる現象的自我の可変的相対的現実を無とみなし、冷やかに相対化して見るのである。これに対して、「私の内」なる世界に目を向ける「私」は、私の底の見えざる自己において私の現存性の絶対的価値すなわち尊厳を、そして、それによる自己の無限なる自己超越即自己実現の行に叡智者すなわち理性的存在者としての自己の窮極的な課題と存在理由を見出すのである。⁽⁶⁰⁾

かくして、我々は、叡智者、自発性の意識体としての自我のより深き、より一層自己に直接的な規定として人格的自我乃至道徳的自我を得るわけである。自己の自己たる性格はその自発性、自己活動性に、而して、その最も具体的な姿は人と人との間、一々が働くものである自己と自己との間の関係に現われる。しかも、人格性、人と人との間の関係とその理法とは、人間存在が本来叡智的存在者であるが故に、

「理性の事実」(Faktum der Vernunft)として意識されている。私は私の他者の中に汝の人格を認めることによって、私の内なる人格に覚め、理性的存在者としての本質を実現するのである。人格性が人間性の窮極目的であり、その根源である。

ところで、カントの人格的自己、自由の理解において重要な点は、それが問題的概念として理論哲学の不可欠な概念をなすと同時に、それ自体については、どこまでも把握不可能(ungegrifflich)とされていることである。「道徳法則の意識、あるいは同じことであるが、自由の意識がいかにして可能であるかは更に説明されない。」

これは、ちょうど、統覚による経験的意識の統一がいかにして可能かをそれ以上さかのぼって問うことができず、自己意識の事実として認めるの他にないことに対応している。統覚の場合と同様に、自由な行為の主体についても「叡智的直観」は有り得ないのである。私は、唯私が他者、私の汝に対して無限な、絶対的な責任を有しており、汝のために私が果すべき義務を意識しているという内なる厳然たる事実においてのみ、私は私自身の内に、私の動物性(個体の維持、種の維持、社会的生への衝動)を規定する自発的な活動性を明瞭に意識すると共に、それにおける私の叡智的性格、絶対的価値を確認すると言わねばならない。当為の声は私の肉の眼を見えなくさせる。対象化するまなざしの消失するところに本来の私がある。私の内奥からのその声に聴従することによって、初めて私は一々のものが私の汝となる場、自由なる霊の国、カントのいわゆる「目的の王国」に開かれるのである。行為的自己において、自己の一般面と特殊面の対立は一層尖鋭化する。

超越論的意識と経験的意識、規定する私と規定される私とは結合しない。而して、この結合し得ざるものの結合こそ行為であり、実践である。当為は、かかる結合し得ざるものの結合の行為の必然性を表わしているのである。それ故に、「汝はなすべきであるが故になし能う。」こそ我々の厳肅なる道徳的意識の根本であるのである。

かかる道徳的意識は認識の対象となることができない。それはむしろ感受されるもの、感情である。内感の自己触発に純粹悟性の原則が基づいたように、道徳法則の根拠もまた私の傾向性が私自身の内底から或る妨げを受け、規定されるところに発する感情に存するのである。事物を対象化する知的な作用の一層手前の、絶対に対象化し得ざる、否むしろ対象的把握の自ら脱落するところに行為的自己のリアリティが有る。それに対しては、我々は讃嘆ではなく、むしろ畏敬の感情有るのみである。私は私の内底に私を越え、自らは規定されずして私の現存性を規定するものの作用を直接的に感受して、叡智者としての私自身の絶対的価値を認めるのである。

その際、自己が自己自身を規定するとは、自己の無底の深みが自己自身にとって法則となることに他ならない。つまり、ここで、見えない自己といっても、法則といっても別ではないのである。自己自身にとり「自己＝法則」であるのが自律(Autonomie)の根本である。道徳的感情、道徳的法則に対する尊敬の感情において明示されて来ることは、「自己＝法則」であるような私、すなわち自己が自己自身にとって法則となる形で行為する私が本来の私であり、私自身にとり最も大切なものである、ということである。自己はどこまでも規定され得

ざるもの、見えざるもの、形なきものであって、しかもそれが自己規定するところに自己の法則が存するのである。言うまでもなく、その場合、法則は自己が自己自身を規定する自由な行為の法則であるが故に、内外の直観の多様の如く、対象の必然的連関として把握することはできない。法則はどこまでも自由なる行為自体の、行為自体に対する法則である。つまり、自己が自己を規定するその形なき自己の自己規定が自己自身にとって法則なのである。

我々はかく自らの自由意志による自己立法に服することによって他者の自己立法に直接に触れることができる。否むしろ、私と汝の間の見えざる不二の關係こそ自己及びその法則の根拠、自己自身、法則そのものでなければならぬ。私と汝の形なき關係が自己自身の呼び声のもとであり、當為の源泉であるのでなければならぬ。私は唯それに従って私自身となり、汝は唯それに従って汝自身となるのである。私はこの無限に遠く、しかも私自身の内底に直接的である汝を認めることによってのみ、換言すれば、汝の「汝なすべし」の聲に聴き従うことによってのみ私自身となることができる。その際、その自己立法は、どこまでも各人固有の自己立法であって、しかも同時に、一般的な、客観的妥当性を有する自己立法である。⁽⁶⁾一々の存在者が目的自体である。個人も社会も各存在者を目的自体となす當為の上に、すなわち絶対に違つて絶対に一である私と汝の關係、カントのいわゆる「目的の王国」において成立すると言わねばならない。我々がかかる行為的自己、各人固有の自己立法が同時に一般的な自己立法をなす如き人格性の立場に、カントにおける自己の概念の窮極的な有り方を見

ることができるのである。

かくして、我々は經驗的自我、超越論的自我、睿智者としての自我、人格的自我という風に、順序を追つてカントにおける自我の諸次元とその諸問題性及びそれら相互の連関を見て来たのであるが、これでは自己の問題が尽きているわけではない。むしろ、我々はようやく自己の究明の仕事の端緒に着いたのである。ここで我々はこの省察の出発点のところに戻つて来たとも言ふことができる。

一体、カントの場合、意志の自律、自己立法性が自己の窮極的な有り方であった。だが、理性的存在者には、同時に、その人格性の次元において、他の一面、すなわち他律と呼ばれた感性的本性の面が有る。この他律があらゆる悪、非自由の根源をなすのであるが、これと自律とは一体いかなる關係に立つのであろうか。他律もまた自律の一樣態だとすれば、他律への方向をも内に孕んだ自律、否むしろ自律と他律の対立を越え包んだ本来の自律はいかなるものでなければならぬであらうか。この問いは、実は、いわゆる自愛と実践的愛、従つて、本稿の一番初めのところで少し触れた人間存在における動物性と人格性との關係への問いとも関わっている。そして、それは、直ちに、理論と実践、自然と自由の窮極的統一の問題にもつながつて来るのである。

カントは人間存在の矛盾的事実を矛盾的事実として呈示した。動物性と人間性、また人間性と人格性の間には深淵が有る。それら相互の間に橋は架からない。だが、橋が架からないといっても、それらはいずれも、同一の人間存在を構成する諸秩序として、各々他を前提して初めて成立するのである。人格性は動物性から切り離されて独立に存

するわけではない。經驗的自我と超越論的自我との間には矛盾的にして統一な関係が見られたのであるが、同様に、動物性と人格性、衝動と義務意識との間にも絶対に矛盾してしかも全体的一をなす関係が有る、と言わねばならない。人格性は動物性にどこまでも対立する。

而して真の人格性は動物性を規定する仕方でこれと一体となって働くところに存するのである。自己の無限な否定が真の自己の作用である。それこそ衝動と区別された愛である。もとより、衝動を欠き、これから独立に愛の働きが有るわけではない。愛は衝動を越えつつ、しかも同時にこれを内底から規定し行くものである。愛は一面において衝動的である。しかし、それは盲目的ではない。衝動においてどこまでも隠れ、しかもその本来の目標をなすのが愛である。それは衝動を殺しつつこれを貫通して働く。

だが、一体、かかる衝動と愛、動物性と人格性との間の矛盾的统一はいかにして成り立つのであろうか。そもそも、「私の上」なる理法を讃嘆し、「私の内」なる理法に怖れ戦く「私」とは一体何者であるか。外の秩序性に讃嘆し、感動する「私」は、決して、自己自身の存在に對し畏敬し嚴肅な気持になる「私」ではない。當為の声の前に、対象の法則に對する感動は自ら止むのである。しかも、讃嘆するのも、畏敬するのも同一の「私」である。無限に隔絶する二種の理法とそれらに對する私の二種の感情とが全く違つたままで、「私」において一つになる。規定され得ざる、把握され得ざる自己の無底の深みが内と外と二種の理法の本来の根源である。

衝動と衝動による因果系列の中に自己は見出し得ない。自己はどこ

までも衝動を越えたもの、衝動を規定するものである。衝動において自己を見ようとするとき、私は人をも自己自身をも失う。私は即今に肉の眼を否定することによってのみ、唯内底なる汝の「汝なすべし」の声に聽従して汝のために生きることによってのみ、真に生きる。私の内底から私自身に呼びかける声は私の絶対自由の生の初動である。そのとき、私の身体は、「私と汝」の關係の理法に對して手段となる。人格の目的に對して衝動はどこまでもその手段とならねばならない。だが、この目的と手段とは一体いかなる連関をなすのであろうか。形なき見えざる自己と自己の種々の限定された形とはいかなる構造のものに有るのか。

註

カントの引用箇所は、『純粹理性批判』は慣用の初版(A)、第二版(B)、他の著作はアカデミー版全集の頁付に依つた。

- (1) IX, 25.
- (2) A XI.
- (3) An Christian Garve, 21. Sept. 1798.
- (4) VI, 26.
- (5) XX, 327.
- (6) B XII ff.
- (7) Vgl. B XIX Anm.
- (8) Kaubach, Friedrich: Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants, S. 126.
- (9) B XXI Anm.
- (10) B XVI.
- (11) 『高坂正顕著作集』第三卷四三頁以下を参照。Auch vgl. Kaubach,

Friedrich: Die Copernikanische Denkfigur bei Kant (Kant-studien 1973
Heft 1) S. 33ff.

- | | | | |
|------|--|------|----------------------------|
| (21) | V, 69. | (36) | B 422 Anm. |
| (22) | V, 161. | (40) | B 157. |
| (14) | XX, 268. | (41) | B XL, Anm. |
| (21) | VII, 127. | (42) | B 158. Anm. |
| (19) | XX, 269. | (43) | B 423. Anm. |
| (17) | B 37. | (44) | ebenda. |
| (18) | XX, 269 | (45) | B 132. |
| (21) | Vgl. VII, 142. | (46) | B 155. |
| (22) | Heimsoeth: Studien zur Philosophie Immanuel Kants I, S. 235. | (47) | B 131f. |
| (12) | XVII, 4723. | (48) | B 154. |
| (22) | B 154. | (49) | Heimsoeth:op. cit. S. 246. |
| (23) | ebenda. | (50) | B 156f. Anm. |
| (24) | B 155. | (51) | XX, 270. |
| (25) | A 104. | (52) | B 429. |
| (26) | B 406. | (53) | A 107. |
| (27) | B 137. | (54) | IV, 373, Anm. |
| (28) | A 106. | (55) | A 110. |
| (26) | B 131f. | (56) | B 157. Anm. |
| (30) | A 107. | (57) | B 158f. |
| (31) | A 108. | (58) | B 404. |
| (32) | A 107. | (59) | Vgl. V, 162. |
| (33) | A 118. Anm. | (60) | V, 31. |
| (34) | B 134. | (61) | V. 7. |
| (35) | XX, 269; Vgl. auch VII, 142. | (62) | V. 46. |
| (36) | B 419; B 423 Anm. | (63) | IV. 432. |
| (37) | III, 334 Anm. | (64) | V. 73. |
| (38) | B 132. | | |

(京都大学医療技術短期大学部教養科
一九八二年八月受付、同年一〇月受領)

The Problem of Self in Kant

Seishi ISHII

Division of General Education, College of Medical Technology, Kyoto University

ABSTRACT: The inquiry and clarifying of self is the fundamental theme of philosophy. The subject of Kant's "Critique" was to take up newly the most difficult work of reason, that is, the work of the self-cognition.

In this thesis I treated of the problem of self in Kant's critical philosophy. According to my understanding he had a sharp insight into the contradictory fact and the multidimensional structure of self. He distinguished the transcendental 'Ich' from the empirical, and the personal 'Ich' in the practical dimension from the transcendental. How can we understand these differences of the same 'Ich' and the unity and totality of human existence as self?