

「純粹理性批判」における内感のアポリア：外感と 対比して

井上, 義彦
東海大学：講師

<https://doi.org/10.15017/27464>

出版情報：哲学論文集. 4, pp.57-78, 1968-09-28. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

「純粹理性批判」における内感のアポリア

— 外感と対比して —

井 上 義 彦

序

カントは、周知の様に空間と時間をパラレルに論証しており、従ってかかる空間と時間をそれぞれの形式とするところの外感 (der äußere Sinn) と内感 (der innere Sinn) をも又、パラレルに論じていると思われ⁽¹⁾る。

カントによると、「我々は外感を媒介として、対象を我々に対して我々の外にあるものとして、即ち対象を全て空間において表象する」(A22, B37)⁽²⁾ のであり、他方、内感とは、「それによって心性が自分自身を或いは自分の内的状態を直観するものであるが、これは一個の客観としての、心そのものについてのいかなる直観をも与えない。しかしそれはやはりその下でのみ心の内的状態の直観が可能であるところの一定の形式である。従って内的状態に属する全ては時間関係において表象される」(A22, B37) のである。

外感の形式たる空間によって、外的現象が可能となり、内感の形式たる時間によって、内的現象が可能となるのである。

そして、次に引用する文章が我々の小論の重要な論点を示唆している——「我々が外感の規定を空間において秩序づけるのと丁度同様にして、内感の規定を時間における現象として秩序づけねばならないこと、従って、もし我々が外感について、我々が外的に触発される (wir äußerlich affiziert werden) 限りにおいてのみ、外感によって我々が客観を認識するのであるということを承認するならば、我々は又内感についても、我々が内的に我々自身によって触発される (wir innerlich von uns selbst affiziert werden) 様にのみ、我々自身を直観するということを承認せねばならない」(B 156)。

この引用文によっても、そこから、カントが彼自身、空間と時間、外感と内感、をパラレルに論究し、それに基づいて、外的触発と内的触発が起る所以をやはりパラレルに論じていることを我々は明確に理解しうるであろう。そして、更に、カントのこうした論述の仕方には、むしろ両感のパラレリズムスが前提されることが窺えると思³⁾う。

註

- (1) Weldon: Kant's Critique of Pure Reason. (2 edit.) p261./Vahinger: Kommentar zu Kants K. d. r. V. Bd. II. s.480.
- (2) Kritik der reinen Vernunft の引用を第一版をA' 第二版をBと略記する。
- (3) cf. K. Smith: A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason. p292.

I アポリア

我々が序で上げた文(B 156)を引用したのは、それが単に両感のパラレリズムスを示唆しているが故だけでなく、更に尚、この文における様な両感のパラレルな現実によって、又同時に、我々がこの論文で論究しようとする問題、即ち、内感のアポリアの不可避性が教示されているからである。

即ち、内感のアポリアとは、「内感のパラドックス」(B 152)とも言われているが、それは、「如何にして私が私自身に対して一般に一個の客観たりうるのか、しかも私自身の直観及び内的知覚の客観たりうるのか」(B155—

156)。換言すれば、「如何にして主観が自分自身を内的に直視しうるのか」(B86)ということである。

だが、その前に我々は尚、次のことを言及しておかねばならない。即ち、かかる内感の問題が「現実にならなければならぬこと」は、我々が空間を外感の現象の単なる純粹形式として認める限り、次の事柄によって明白に示される」(B 155)のであり、この「次の事柄によって」という言葉に指示されている文章が、我々が前記の引用文をその一部とする B156 ページ全体にわたる長い単一の理由づけの文なのである。そこにおけるカントの論旨は大略こうである。——我々が空間を外感の形式として認める限り、時間はそれ自体表象しえないが故に、一木の直線を引くこと(空間的表象)によってしか、表象されえないこと、又同様に、内的知覚に対する時間規定は結局空間表象によらざるをえぬこと、従って内感の規定は外感の規定と同じ様な仕方で行われねばならぬこと、それ故に、外感について、我々が外的に触発される限りにおいてのみ対象を認識することを認めるならば、我々は又内感についても、我々はただ我々自身によって内的に触発される様に我々自身を直視するということを認めねばならないこと、換言すれば、内的直観に関しては、我々は我々自身の主観を、それがそれ自体あるがままに認識するのではなくして、それが我々に現われるがままに即ち現象としてのみ認識するということが承認されねばならないのである。——

ここから我々は重要な論点を推察しうるであろう。即ち、カントは、空間と時間を、従って外感と内感を、パラレルに論じているというよりもむしろ、外感の形式としての空間の考え方を基にして、それにパラレルに時間や内感を論究していると言えるであろう。そして、一般的に、内的なものの表象は外的空間的表象によるということから、内的現象は外的現象に依存することとなり——外感が内的経験を可能ならしめる条件とも云われ(BXL)——内感が外感からその認識の全素材(質料)を得る(BXXXX)とも考えられることになる。

いずれにせよ、カントが外感と内感とを、その当否はともかくとして、パラレルに考えて論及していることは明らかであろう。すると前述の様に、その際内感の方には内感のアポリアが生じたが、もしこの両感のパラレリズムが

是認されるならば、逆に我々は外感の方にも、外感のアポリアが生ずるのではないかと推測しうるであろう。だが、カント自身はかかる事態を内感の場合のように予測していない。これは如何に考えられるべきか。というのは、既述の如く、内感の問題は、「外感について、我々が外的に触発される限りにおいてのみ、対象を認識することを我々が認めるならば」、内感についても同様の事態が生起せねばならないということから生じたのであるから。

カントが外感の問題を内感のそのように予測しなかったのは、恐らく内感の問題をカント自身内感のパラドックスと言表する如く、それが根本的に真のアポリアを形成するというよりはむしろ、それは「思惟する私が同一の私でありながら、認識された私と異なっている」という一見奇妙で矛盾に満ちた言い廻しを取るが、しかしそれがそれ程解決困難な難問であるとは考えていなかったのではないだろうか。そのことは、内感のアポリアに関して、「それがどうしてそんなに難問たりうるのか、私は分らない。注意という活動 (Aktus der Aufmerksamkeit) はすべてこれについての例証を我々に与えうる」(B156—157)とカント自身洩しているところから窺い知りえないであろうか。又、かかる問題は内感のみに、特有のものであり、従って、内感と外感とは事態的に根本的に異なっているのではないかという異議が生じうる。だが我々は、問題のアポリアから考えて、むしろ事態的には同じだと考えるのである。そこで我々は今一度内感のアポリアの問題提起と、それに倣って作られるであろうところの外感のアポリアとを考察し、なぜ両アポリアがその問題性において同じと云えるのかをも併せて考察しよう。

先ず、内感のアポリアを述べると、英知者であり、思惟する主観としての私は、私自身を同時に思惟された客観言い換えれば客観化された私として認識する、しかも、かかる客観化された私は単に思惟された私というだけではなくて、その上に尚、直観においても与えられている私である。ただその際、この私は他の現象と同じく私に現われるままの私であって、悟性によってのみ思惟されるような私自身(先験的主観)ではないということである。簡単に云えば、先験的主観(物自体)としての私が、私自身を触発し、内感を規定するという働きを通して、私自身に現われ

る、ところが、この現われた私はもはや経験的な私であるが故に、先験的主観としての私ではないことになるということである。

さて、これとパラレルに外感について述べると、物自体としての対象によって、我々の心性は触発され、そして対象が我々に与えられる。何故なら、「対象が我々に与えられるのは対象がある仕方*で*我々の心性 Gemüt を触発することによってのみ可能である」(A19, B38)から。かく与えられた対象はそれ自身我々にとっての現象であり、それがそれ自体であるがままの対象(物自体)ではないということである。

この様に、外感の内感の場合と同様の事態を生じている。そして、その場合の両者に共通のアポリアは、物自体による「触発」*Affektion* の問題である。

しかるに、この問題はカント哲学のアポリアの核心をなす。それは、「今までのところその困難解決に成功していない」⁽¹⁾とこの物の物自体の「最も難解な」アポリアである。

内感の、特に外感のアポリアは、この物自体のアポリアを想起させる。

物自体のアポリアとは、要するに、こうであろう——「カントは感性の概念規定において、物自体を素朴(實在論的)に前提することから出発しておきながら、その後の考究は単にこの前提を問題にするのみでなく、とりもなおさず、この前提を以て感性の概念を再び廃棄する」⁽²⁾ということである。つまり、感性は触発される能力である。物自体としての「対象によって主観は触発せられるという受容性をもつ」(A26, B42)。しかし「触発される」とはいずれにせよ、一種の因果関係である。ところが、分析論で、物自体を何らかの範疇的關係に従って、時間、空間的な因果的關係に入れることが禁止された。我々の表象作用の一切の内容(質料)は正に根源的には、この物自体のある作用から導き出されているにも拘らず、我々の表象界は現象界であって、物自体界ではなく、又物自体とは無関係に考察されねばならない。ここに一言で言えば、「物自体の前提なくしてはカントの学説に入りえず、この前提を以てしては

カントの学説に留まりえぬ」ということになるのである。そしてかかる物自体のアポリアが両感のアポリアの根底にあると推察される。というのは、両感のアポリアにおいて、物自体と現象の関係、及びそこに介在する触発の問題という物自体のアポリアがあると見受けられるからである。

さて、外感のアポリアと内感のアポリアを比較した場合に、ここでは全てが相互に対立するように——例えば客視の問題と主視の問題の様に——見え、従ってアポリアとしては、相異なる事情にあるように思われるが、我々は根本的にやはり同じ事情にあると思う。

それを考究しよう。相対立せるように見える両感の経験的現われである「内感によって時間において表象される私」と、私の外なる空間における対象とは、成程種別的 *spezifisch* に全く違った現象ではあるが、しかし両者はそれによって異なった物とは考えられない」(A 379) のである。

感性とは受容性である。受容性とは何か或る物 *etwas* によって触発される能力である。感性の直観形式は空間と時間である。従って、その或る物は空間と時間に対する *etwas* である。即ち、それは二重の触発する或る物 *etwas* *zielendes* *Doppel-Etwas* である。⁽³⁾ それは外感と内感を触発して、各々外的直観(空間)と内的直観(時間)を成立せしめると云える。

そこで、先ず、空間従って外感に対する「或る物」を対象として認識する場合、その或る物の触発による多様を先験的統覚によって、綜合的に統一し、そこに対象(認識)を成立せしめても、だがそこに生じた対象はもはや触発せる或る物ではない。一般的に云って、統覚の統一において我々に成立する認識(対象)に対応するものは、常に単に「或る物一般」*etwas überhaupt* = X とこのみ思惟されねばならぬ(A104)。それ故に、それは「非経験的、即ち先験的対象」X と名づけられうる」(A 109) のである。先験的対象とは我々の認識において常に同一の X である(A 109)。それ故、先験的対象(X)は先験的統覚の統一のコレラートなのである(A 250)。

次に時間従って内感に対する「或る物」を対象として認識しようとする場合、この「或る物」は思惟する自我（主観）であり、この自我が思惟しつつ与える、換言すれば内感を触発することによって自我についての何らかの多様を与えると言えらる。そこにはやはり先験的統覚が働いているのである。それによって、思惟する主観が自己を認識すれば、その自己は経験的自我と言え、他方、純粹に思惟する自我を求むれば、それは外感におけると同様、先験的主観（X）であり、あらゆる経験的認識に常に伴う「私は考える」Ich denkeであり、それは我々にとってはやはり、「何か或る物一般」etwas überhauptである（A 355）。それ故に、こうした先験的主観と先験的統覚の統一はコレラートであると云え、しかも同時に両者は同じものの別の表現であると云える。

今や、先験的対象と先験的主観が「X」として、又先験的統覚のコレラートとして、従って或る物一般として、同格と見なしうるのである。両者は、「或る物として、感性に対する真のコレラートである」（A 30, B 45）。

そして、我々は更にこう言えるであろう——「外的現象の基礎をなし、我々の感官を触発せるこの或る物は英知体として（もっと適切には先験的対象として）見られるものであるが、この或る物は又同時に思考の主体になることができるであろう。」（A 358）。

我々は我々の心性を触発し、現象するものの根拠を探求しようとして、かかる或る物を先験的対象や先験的主観として、措定する。こうした或る物はそれ自身直観されえず、従って認識しえず、それ故明確な述語規定をしえず、ただ「X」として措定し、ただXと名づけるのみである。かくして「一方の関係においては、物体的と称される同一のものが、他方の関係においては同時に思惟体である」（A 359）ということになる。

それ故に、内感のアポリアと外感のアポリアとは同じ事態であると言えよう。

そして又、それは本質的に物自体のアポリアでもあると。——

従って、カントは内感のアポリアの形で、物自体のアポリアに関する彼の一つの考えを提出していると言え——た

とえ、カント自身がそのことにはっきりと気付いていないにせよ——我々は、この内感のアポリアを考究することによって、カントの物自体のアポリアについての考えを窺い知りうると思う。そしてこのことは看過しえぬ重要なポイントであると思う。

註

- (1) Martin: Immanuel Kant, § 29. S. 209~210.
- (2) Wundelband: Die Geschichte der Neueren Philosophie. Bd. II. S. 195~6. S. Körner: Kant. p. 41.
- (3) H. Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. (3Auffl.) S. 429.

II 二重触発

今や我々のはかかる観点から、内感のアポリア（及び外感のアポリアも含めて）を論究しよう。そして、それを通して、併せて物自体のアポリアについての考察も示そう。

我々は内感及び外感のアポリアを一般的に「ある *etwas* (X) が我々の心性を触発する。だが、しかし、我々はそれを単に現象としてしか認識しない。」と定式化しうるであろう。ところで、こうしたカントの考え方の心理学的な背景としてカントの同時代人の心理学者テーテンスの考え方の影響がしばしば指摘される。⁽¹⁾

彼によると、外感の表象の意識における生起は、対象による感覚器官の刺激の結果として、外皮 *cutis* における物理的変様の生起を前提している。他方、内感の機能は覚知の直接的覚知を与えることであり、そしてその存在は内省によって自明である。又かかる内省的根拠によって、覚知と覚知の覚知とは事実において、決して同時的でない主張される。そして、これが究極的には内感の表象的性格を主張するためのテーテンスの根拠となっている。そして、彼は、内感の出来事は外皮における物理的な変様に対応しており、従って、心身間の関係の説明として、一種の予定調和あるいは *influxus physicus* と両立する立場をとる。⁽²⁾

こうしたテーテンスの奇妙な (queer) 考え方には驚くほどカントのそれに類似した見方を見出しうるのである。カントは、勿論、内感が我々に心の作用の直接的覚知を与えるという (テーテンスの) 見方を却ける。というのは、かかる見方は、内感を純粹統覚と混同し、内感 *Sinn* として受容性であり、統覚は悟性として自発性であり、カントが両者の間に引くところの鋭い区別を抹殺するからである。「内感と統覚との両語は、前者のみが心理学的 (適用的) 意識を意味し、後者はこれに反して、全く論理的 (純粹) 意識を意味すべきものであるにも拘らず、心理学者達によって通例同じ意義に解されているのがかかる誤謬の原因なのである。」³⁾

それにも拘らず、カントは、内感が尚、覚知の (直接的ではない) 覚知、あるいは過去の知覚の覚知たりうるということを受け入れる。というのは、カントも認識作用そのものと、その生起についての覚知の間を区別するからである。我々は認識作用そのもの、即ち、統覚の働きそのものを直接的に覚知しえずして、過ぎ去った作用について、換言すれば、その結果についての、いわば間接的覚知を有しうるにすぎないのである。ここに内感のアポリアが生ずる所以がある。

etwas (X) としての思惟する私 (先驗的主観) は私自体としての私を認識しえずして、単に客観化された私、即ち、經驗的自我としての私を認識するにすぎない。

それでは、*etwas* (X) として先驗的主観が私の心性を触発するとはいかなる事態であろうか。

カントは内感に関して知覚の生理学的理論或いは、内感の生理学 *Physiologie* の考えを取っていると思われる。無論、カントはこの学の限界、即ちそれが「内感の現象の説明にしか役立ちえない」(A347, B405) ことを熟知している。だが、我々にとって重要なのは、この学説の考えから、導出しうる思想である。それによると、物理的感官に刺激を与えるのはやはり物理的なものと考えられることになり、従って、經驗における因果性は時間空間的なものとしての対象即ち現象にのみ妥当な適用関係を有すると解されることになる (演繹論により)。それ故、触発された自我を

触発する対象は両者とも同じ次元の現象でなければならぬことになる。

そうすると、(内外の) 先験的な *essenz* (X) が我々の心性を触発するとは如何なる事態を意味するか。

或る物が我々の感官を通して触発すると、そこに触発されたものが、即ち感覺物が生じる。すると、上述の如く、感覺物を惹起するのは感性的なものでなければならず、感官が感性である以上、それを触発するものは感性的なもの、従って、時間空間的なものでなければならない。非経験的な、従って、直観化されない(それ故) 非直観的非感性的な先験的な或る物(物自体)が感性的な感官を直接に触発するとは一概に言えなくなる。何故なら、両者の間には、非感性的あるいは超感性的と感性的という越え難たい断絶があるから。又、両者の間に、時間空間的な場面での因果関係を考えることも困難である。

かかる難問を克服するために、カントは二重触発 *doppelte Affektion* を想定していたと考えられるのではないだろうか。⁶⁾

二重触発とは、先験的触発と経験的触発とである。先験的な或る物(X)が我々の心性において触発するのは、もはや感官ではない。そうではなくて、先験的自我(X)である。

「非経験的な対象は非経験的な自我を触発する」⁵⁾そこにおける触発の關係はそれ自身非経験的なものとして考えられねばならず、従って、先験的である。

「無空間的・無時間的物自体から出立する超⁶⁾越的な触発は、無空間的・無時間的な自我自体のみに作用しうる」のである。この物自体としての自我自体 *Ich an sich* と、それと等しく精神的に思惟された物自体とは、「論理的目的論的な仕方⁷⁾の純粹に内的な關係にある」と考えられ、「かかる關係は、先験的な自我が先験的対象(物自体)の超感性的な、従って無時間的・無空間的な秩序を感性的な従って時間的空間的關係において描写するという点に導びく限りにおいて触発として表示される」⁷⁾。先験的な主観は、その統覚の総合的な統一の働きにおいて、この先験的な触発の

結果を経験的な対象や経験的な自我に変様させるのである。こうした先験的触発が根底にあって我々の日常生活の場面では、物自体の現象としての経験的な対象が我々の感官を経験的に触発して、そしてそれは経験的な感覚物を経験的な自我において惹起すると言われうるのであろう。

これが経験的触発である。

従って、経験的触発は先験的触発に基づいて可能であると言える。しかるに又、先験的触発の存在は逆に、この経験的触発の現存によって推察されると言える。

従って、もしアディクセスも指摘する如く、先験的触発のみが存在して、経験的触発が存在せぬとすれば、先ず、原理的に無空間的・無時間的であるべき物自体は、最も不器用な仕方ですべて、全く時空間的な出来事に引っぱり込まれることになり、そして、先験的触発があらゆる経験的触発の代りとしてそのあらゆる場面に立ち現われることになり、これは不条理であろう。更に経験的触発を全く欠くとすれば、経験現象は一切の経験内容（素材）を欠くことになり、経験界はあらゆる真なる客観性や実在性を失うであろう。又逆に、もし経験的触発のみがあって、先験的触発がないとすれば、我々の得る現象は文字通り、「単なる表象」あるいは「単なる現われ」であり、浮動的で可変的であり、そこには、カント的に言えば、学問にとって不可欠いかなる普遍性も必然性も存在する余地がなく、従って、確実な（真なる）学問は成立しえず、単にせいせい「蓋然的」な学問が成立しうるのみであろう。これは不条理である。

かくして、経験的触発と先験的触発とは相互に不可欠のみならず、不可分離的である。我々は、もはや「非経験的対象〔X〕」による非経験的自我〔X〕の〔先験的〕触発と、現象的对象による私の感覚的感官の〔経験的〕触発とは、実際的には異なる立場からみられた同じ出来事なのである。」⁽⁸⁾ということを是認しうるであろう。

かかる先験的触発及び経験的触発という（自我の）二重触発によって、カントがしばしば言い及ぶところの「物自体と現象とは二つの相異なる存在 *Wesen* とみなされてはいけない。両者は相異なる立場から見られた同一のもので

ある。つまり同一の或る物が一方では経験的に我々の直視形式における現象として我々に与えられる。だが他方では又、それは直視形式から独立に絶対的な存在を有するのである⁹⁾。という考え方を理解しうるであろう。先験的触発において、既述の如く、物自体 (X) が我々の自我自体 (X) を触発すると、そこに、ア・プリアリな純粹所与が、換言すれば我々の受容能力たる感性からア・プリアリな純粹直視が生起するといえる。我々が我々人間の先天的直視について語る時には、常にかかる「触発せられた」という契機を忘れてはならないであろう。というのは、「直視は全て感性的なものとして触発せられることによって生ずる」(A 68, B 93) のだから。即ち、「直視の形式は、先天的に我々の表象能力中に存しうる。だが、しかし、この直視の形式は、主観が如何にして触発されるかという、触発のされ方以外のものではない」(B 129) のだから。そして、ここに我々が先天的直視の形而上学的究明(演繹)の隠れた論拠を推察するのは、読み込みすぎであろうか。もっと、カントをして語らしめよう——「けだし、我々の心性の内に、我々の感性の起源の秘密が存するからである。感性と客観との関係、及びこの統一の先験的基礎は、極めて深く隠された問題」(A 278, B 334) だ。たとえあるにせよ、「あらゆる現象の形式が一切の現実の知覚に先立って、従って先天的に心性の中に与えられ得ること、そしてこの形式が、純粹直視として、対象の諸関係の原理を一切の経験に先立って含み得る」(A 26, B 42) のは、「対象によって触発せるといふ主観の受容性 die Receptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden が必然的にこれらの客観のあらゆる直視に先立って存するから」(A 26, B 42) である。しかし、「空間時間は……感性に対する物自体の關係に属する規定¹⁰⁾」なのである。我々はかくして可能な直視一般を、先験的統覚の綜合的統一によって、(原理的には) 可能な経験一般を(構成) 成立させ、そして措定せしめる。この時、この可能的経験一般の境界に限界概念 Grenzbezug¹¹⁾ として、先験的対象が成立しうることは今や自明であろう。かかる先験的対象は、消極的な意味での物自体(本質体)であり、感性を制限するための限界概念として不可欠のものである(A 255—6, B 310—1)。従って、この意味での先験的対象

は、感性の真のコレラートであり、又直観一般のコレラートである。というのは、「我々が物に対する我々の直観の様式を捨象して、我々の感性的直観の対象とならない物を、その限りに於いて、本質体 (Noumenon) と名づけるとすれば、それは消極的な意味における本質体である」(B 307) から。それ故に、この意味で「先験的对象は決して感性的所与と分離されるものではない」(A 251) ののである。そこで、感性について語るといふことは、根本的に物自体によって触発されるというその受容性を語ることであり、同時に間接的には触発する先験的对象を語ることになる。それ故に、今や「感性の論は同時に消極の意味における本質体の論である」(B 307) ということになる。

さて、可能的な経験一般(経験界)は物理学の対象たりうる様な客観的経験界であるとしても、やはり依然として一方では *etwas* (X) の現象に外ならないのである。そこには、いつまでも依然として、何かが *Best* が残るのである。その限り物自体は消えない。一方、日常の経験は我々にこの現象界の存在を経験の次元で個々別々に告知している。この経験的触発では経験的統覚が感覚や知覚を成立させる。そして、この統覚の根底にあるいはそれを可能にするものとして、先験的統覚がある。従って、日常経験と可能的経験一般をつなぐパイプは先験的統覚である。

今や次の様に言える——我々に可能な経験界は先験的には觀念的であり、経験的には実在的である、と。かかる事態は、現象の場合、「その現象形式たる時間空間が一面では先験的觀念性を有し、他面では経験的実在性を有する」と考えられるところから、根源的に明らかであろう。そして、それは、二重触発の想定においてのみ明白に理解される。ここにカントが「先験的觀念論は経験的実在論でもある」と考える所以があり、それどころか先験的觀念論と経験的実在論とは表裏一体をなしていると言え、又、「ここに、正しくカント哲学のあらゆる理解の核心がある」とハルトマンが言える如く、ここに物自体のア・ポリアに対するカントの考えを解く鍵があると云えるのではないだろうか。こうした事態は外的現象(外感)のみならず、内的現象(内感)にも適合する。だが、我々が幾分前者に比重をおいて論じたのは、カントが内感に關して、周知の様に、内感の全素材(質料)を外感から受け入れ、内感は与えられ

た、外的空間的多様に単に時間変様をもたすにすぎないとするからである。というのも、「我々の心の性質については、心が一般に外界の事物をはなれて存在しうるとされる限り、それがいかなる仕方によってであろうとも、それについて何事も認識されえない」(B 420)からである。ところで、カントが内感に関する問題を心理学的にはなくして認識論的に論理的に考えているのは、「我々の認識において、直観に属するものは全て、単なる諸関係を含む(従って、全然認識でないところの快、不快の感情や意志は除去する)」(B 8〔傍点筆者〕)とされていることから明らかであろう。それ故、内感そのものについて殆んど論ぜられていず、それが一層内感の理解を困難にしている。

「内的時間直観においては外感の表象は、我々がそれでもって我々の心を占有するための本来の素材を形成するものであるというばかりでなく、時間とは我々が外的表象をその中におくところのものである。」(B 67)

だがもし内感の働きがそれだけにとどまるとすれば、「内感には何も残されていない」ことになり、「内感そのもの」のための何らかの内容を見出すことの問題は克服できない¹³⁾と思われる。

又、「我々の内的出来事そのものの直観従って、感情や意志の直観がその内容上でなくて、その機能上 Funktion¹⁴⁾に残っている」以上、——何故ならば感情も意志も、少なくとも広義には認識能力なのだから——「これらも外的直観の素材同様に論証されてしかるべきだった」¹⁶⁾。少なくともこうした難点は残っている。

それはともかくとして、二重触発において、外的には、同一の対象が一方では先験的对象となり、他方では経験的对象となったが、この事情は内的にもあてはまる。即ち、同一の主観(自我)が先験的自我となり、他面では経験的自我となる。

即ち前者は、思惟の主体たる自我(論理学における)としてである。これは畢竟純粹統覚を意味し(単に反省する自我)、これについてはもはや何事も言い得ず、それは一つの全く不可分な表象である。後者は内的経験が可能にする諸規定の多様を含む内感即ち知覚の客観としての自我である。その際、カント自身が言う様に、二重の自我がある

と云うのは、矛盾であろう。「人間の自我は成程形式（表象様式）の上からは二重であるが、實質（内容）から言えばそうではない」¹⁷⁾のであるから。だがしかし、我々はカントが無批判的に前提している、そのことを、即ち何故に二重な自我を同一の自我と考えるかを後に問題にせねばならないのである。¹⁸⁾

先験的自我（主観）は先験的統覚であり（心意行動の純粹統覚）であり、activeなものとしての自己自身の意識であり、單純不可分な意識である。反省の自我は多様なものを自己の内に含むことなく、あらゆる判断において常に同一である。何故なら、それは意識のかくの如き形式的なものを含むにすぎないから。これに対して、内感を経験的統覚であり、覚知の自我であり、passiveなものとしての自分自身の意識である。我々は内感に關しても、やはり内感の二重觸発を示しうらと思う。先ず、内感の経験的觸発については、「人間学」の次の叙述がそれを示唆していると思う。

「思惟する存在者としての自我〔先験的自我〕は、感覺的存在者としての自我〔經驗的自我〕と同一の主観ではあるが、内的、經驗的直観の客観としては、換言すれば、私が、時間における感覺から、内的に觸発される限りにおいては、——かかる感覺が同時的或いは継起的であるに従って——私は私を物自体としてではなく、私が私自身に現象として現われるままに認識するにすぎない。何故ならば、經驗的自我は、時間的制約に依存するものであり、従って私の表象能力を受動的に（即ち受容性に属する様に）作用せしめるところの制約に依存しているからである」¹⁹⁾。他方、内感の先験的觸発については、こうである。——制約の根源は悟性従って先験的統覚である。先験的統覚はあらゆる結合の源泉として、直観一般の多様に關係し、カテゴリの名の下に、あらゆる感性的直観に先立って客観一般に關係する。先験的主観（X）は内感の先験的觸発において、自己（X）を觸発する。外感の場合と同様に、その結果内感に、先天的な純粹な時間の直観が生ずると思われる。「内感直観の單なる形式を含むが、しかし直観の多様を結合するものではなく、従ってまだ明確な直観を含まない」（B 156）。

そこで、悟性がかかる内感を統覚の綜合的統一において規定し、あるいは触発するのである。つまり、「内感を規定するのは、直視の多様を結合するところの、即ち統覚の下にもたらすところの、悟性及び悟性の根源的能力である。」(B 153)。従って、「悟性は内感の内にかかる多様の結合を見出すのではなくて、内感を触発することによってこのような多様の結合を生みだす。」(B 155)のである。――

このことが、「構想力の先験的綜合」(B 154)とか「形像的綜合」(B 154)とか「構想力の先験的行為」(内感に対する悟性の綜合的影響力) (B 154)とか言われているのである。

ところで、我々は内感のアポリアを最終的に検討し、考察すべきところに来たようである。

「心の間接的で経験的な認識の受容と心の不可知性の言明の間には、いかなる媒介的な過程 *no middle course* もありえない」と言われるが、果してそうだろうか。もしそうだとすれば、そこにおいて生じる経験的自我と先験的自我とが畢竟同一の自我(主観)であることは如何にして言いうるであろうか。(我々はこちらの両者を結びつける可能性について前節来先験的統覚を論述して来た)。かかる「同一性に関して、自然的存在者としての人間と、超感性的存在者としての人間自身との間の接点 *the point of contact* は、思考の能力の働きについての、自分の意識の中に見出されるべきである」。だが、そこには直ちに、次の様な二つの疑問が生じてくる。²¹

第一に、自己意識において人間に帰せられうるものは時間の中に生起する何物かであればならぬこと。第二に、それは、ある時点で知的にある物を思考するものとしての人間自身の意識でなければならぬ(そして、そのような自己意識は歴史を有する、それ故に超感性的存在でないところの存在者の歴史に属するのである)。

かかる疑念を念頭におきつつ、自己意識について考えると、先づ、先験的自我(X)が自己を触発するとは、それの先験的な自己触発であり、その結果統覚の統一において生じるのがその自己意識であろう。かかる自己意識は認識ではない。

「統覚の総合的・根源的統一においては、私が自分自身を意識するということは、私は自分自身を現象としても、自我自体（英知体）としてでもなくて、ただ私が存在するということを意識するにすぎないのである」（B 157）。この表象は思惟であって、直観ではない」（B 157）。そして「自己自身の意識はまだ到底自己自身の認識、ではない」（B 157）。かかる自己意識は認識ではなく、従って未だ認識しえないが、しかし、私が存在するというこゝとだけは我々に意識せしめうるのである。

自己意識は意識の統一性であり、意識の統一性は根源的に意識一般としての純粹統覚、或いは根源的統覚によって可能である。換言すれば、「統覚の分析的統一は何らかの総合的統一を前提してのみ可能である」（B 133）。そして、今や「統覚とは何か実在的なもの *etwas Reales* であり」（B 419）、それはあらゆる判断や認識あるいは表象作用の根底にあるものであり、又それらは統覚なしには不可能なのである。

従って、かかる意味で、統覚はあらゆる私の表象に常に伴い我々の一切の表象から分離しえず、それは「経験的であるが、しかし直観のあらゆる仕方に関しては何ら限定しえない」（B 420-1）ものである。かかる統覚は「私は考える」*Ich denke* である。「私は考える」は私の現存在（*Dasein*）を規定する働きを表現している（B 157）。従って、私の現存在はこの表現によって既に与えられている。それ故に、「私は考える」は経験的命題であって、「私は存在する」*Ich existiere* という命題をその内に含むものであるとされる。

「私は考える」という命題は無規定的な、経験的直観即ち知覚を表現するものであるが、しかしそれは知覚の客観を範疇によって時間に関して限定すべき経験に先行するものである（B 422）。この「私は考える」ということは、同時に根源的な自発性を意味しているが、論理的形式性のみではない。「私は考える」は、一方では、経験的であり、他方では、経験に先立つものと言われている。換言すれば、「私は考える」という命題は経験的命題と言われるが、「私は考える」における「私」は経験的表象ではなくして、思惟一般に属するから、純粹に知的な表象である（B 423）。

又、「私は考える」は無規定的な経験的な直観 *eine unbestimmte empirische Anschauung* 即ち、知覚と言われている。これは如何なる事態を意味するのか。

それは、結論的に述べれば『私が考える』が意味するのは、「あらゆる自己規定、自己認識の根底において、既に存在せる一つの規定するものの意識ではないだろうか。」²³⁾ ということである。「私が考える」はあらゆる私の表象に常に伴うものである。言を換えれば、「私は考える」という意識は、与えられた表象を先験的綜合において私の表象として意識の統一をもたらず。だが逆に言えば、かかる与えられた表象なしには、「私は考える」という意識も生じえないであろう。「まさに、全く一般的に経験的所与の動機や内容的結合なしには、如何なる純粹自己意識も存しない」²⁴⁾ のである。そして、「思惟に素材(質料)を与える何らかの経験的表象なしには、『私は考える』という働き Aktus もやはり生じはしないであろう。だから、経験的なものは単に純粹な知的能力の適用あるいは使用の条件にすぎないのである」(B 423)。そして、他面では、「英知的性格は経験的性格に即して考えられなければならない」(A 540 B 568。)つまり、「演繹論で先験的統覚の概念は経験的自己意識の類推によって明確に形成されている。そこで主観一般の概念も又経験的主観の類推によって形成されている。」²⁵⁾ とも考えられる。

そうすると、説明されるべき自我の同一性即ち「経験的に自己意識的な主観と real なあるいは超感性的な主観との同一性がいささかも解明されることなしに単純に前提されている」²⁶⁾ という批判及び、「カントはかかる同一性の諸困難に打ち勝つことに失敗しており、同一性について、思想や知覚の精神的歴史をもった人間と、いかなる歴史も育さぬ超感性的存在者との間の連絡が如何にしてなさるべきかという問題からの支離滅裂以外の逃げ場 *Reinre* はない」という重大な批判に対して、少なくともこう答えることは出来るであろう。我々が前述した様に、純粹な自己意識或いは、「私は考える」ということは、経験的な自己意識(自己認識)あるいは経験的表象を止揚しつつ、それらを通じて暗示されるということである。それらは、一方では、知的で思惟一般に対して成立し、時間を越えて作用してお

り、従って先験的であるが、他方では、時間的であり、経験的であり、何か無規定的な知覚であり、我々に何か実在的な或るものを告知している。

「この無規定的な知覚は、この場合、単に与えられた而もただ思惟一般に對してのみ与えられた何か実在的なもの *etwas Reales* を意味している。従ってそれは現象としてではなく、又私自体(本質体)としてでもなく、実際に存在し、「私は考える」という命題において、このような存在として、示される或るもの *etwas* としての何か実在的なものである」(B 433)。かかる何か実在的なものと言表わされている無規定的な知覚は、「現存在の感じ」*Geftühl* とも言うべきものである。

かかるものは現象と物自体の間に存在していると言えるであろう。というのは、それは現象としてでもなく、又物自体としてでもなく、ただ何か実在的なものとして存在するだけだから。それ故に、かかるものが経験的な自己意識(主観)と超個的な認識論的な主観の抽象的思想(意識一般)との間を媒介しうる第三者(*das Dritte*)ではないであろうか。⁽²⁸⁾

換言すれば、それが経験的自我と先験的自我(自我自体)との間を連結するものではないか。

それらの間に、従って、「主観の絶対的な自体存在と経験的な自我意識との間の境界線上に、この純粹なだが内容の貧弱な現存在意識が存する」⁽²⁹⁾のではないだろうか。

もしそうだとすれば、今や、自我の同一性に関連する問題はそれ自身明らかであろう。又歴史を有する経験的人間と歴史を有さぬ超感性的存在者との間の連結も、やはり、かの第三者によって、同様に明らかにされる。かの第三者は両存在者に接触しており、それらの間の連結点であると言えるであろう。つまり先験的自我(X)はそれ自体何の述語規定もしえないが、それが自己触発によって自発的作用的な自己意識を有する——無論、この意識は何ら規定的な明確な知覚あるいは認識ではなくして——が、その際、かかる思考が成立するためには、思考の素材としての経

験的なものが必要である。そこで先験的自我は内感の觸発を通して經驗的自我（意識）を成立せしめながら、それを貫いて自己を意識していると言えるであろう。「私は私自身を同時に、現象としては内感の前において、そして、英知的存在者としては、直接的自己意識の前において經驗する」。このように經驗的なものを媒介させながら、先験的自我（統覚）が自己措定をなしようということは、逆に言えば、それは既に何らかの形で、あるいは何らかの意味で、經驗的なものを自己の中に孕んでいると言え、従ってそこに歴史性を有しようと言えるのではないだろうか。それ故、もし、そうだとすればそのことによって、兩者における自我の同一性を言いうることになる。又、同時に、この指摘が（もし正しいとすれば）、そこにかかる自我の個性ないしは人格性の問題が示唆されることになる。だが、これは今の我々の問題の範圍を越えることであり、別の機会に譲りたい。

註

- (1) Weldon: Kant's Critique of Pure Reason, p.261. f. / K. Smith: A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, p. 294. Paton: Kant's Metaphysic of Experience, vol. I, p. 138, p. 365. n. 2.
- (2) Tetens: Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Neudrucke der Kantgesellschaft Bd. IV, § VII, SS. 44—56. Weldon: *ibid.* p. 261—3. この語句はワルメンに依つてゐる。
- (3) Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. (Insel-Verlag) Bd. VI, § 7, S.430—1
- (4) Weldon: *ibid.* p. 253. E. Adickes: Kants Lehre von der Doppelten Affektion unseres Ich, S. 47, S.54.
- (5) Weldon: *ibid.* p. 253.
- (6) Adickes: *ibid.* S. 47. 尚、ブデマックスは超越的 transzendent と先験的 transzendental を同義に解つてゐる。S. 37.
- (7) Adickes: *ibid.* S. 47.
- (8) Weldon: *ibid.* 254.
- (9) Adickes: *ibid.* s. 3. vgl. BXXVII—VIII, A38, B55.

- (10) Kant: Prolegomena. (Philos. Bibl.) § 11. S. 36.
 (11) N. Hartmann: Diesseits von Idealismus und Realismus. Kant Studien Bd. 29. S. 178.
 Adickes: *ibid.* S. 36.
 (12) Hartmann: *ibid.* S. 178.
 (13) Weldon: *ibid.* p. 259.
 (14) H. Vaihinger. Kommentar. Bd. II. S. 478.
 (15) Kant: Kritik der Urteilskraft. Die erste Einleitung. XI.
 (16) Vaihinger: *ibid.* Bd. II. S. 478.
 (17) Kant: Anthropologie. § 4. S. 417.
 (18) 我々は、無論ここで、カント自身の「心性の内的な種々の変化にも拘らず、かかる変化を意識する人間は、自己が全く同一の人間（心の上から）であると言ひうるかどうか」という問いは背理（eine ungerichte Frage）である。何故なら、そうした変化を人間が意識するのは、種々の異なる状態にいなながらも、自己の同一の主観として表象することによってのみ可能だから」（Anthropologie § 4. S. 417）を見落しづらぬ訳ではなす。
 (19) Kant: Anthropologie. § 7. S. 430. （傍点筆本）
 (20) K. Smith: *ibid.* p. 296.
 (21) P. E. Strawson: The Bounds of Sense. p. 248.
 (22) Martin: Kant S. 203.
 (23) H. Heinsoeth: Studien zur Philosophie Immanuel Kants. S. 241.
 (24) Heinsoeth: *ibid.* S. 244.
 (25) Hartmann: *ibid.* S. 169.
 (26) Strawson: *ibid.* p. 249.
 (27) Heinsoeth: *ibid.* S. 243.
 (28) Heinsoeth: *ibid.* S. 241.
 尚、マルチンは「意識の主観として、個別的であり、かつ、統一した、つまり英知的主観を理解すべく」試みている。

Martin: Kant, S. 203f.

⑧ Martin: Kant, S. 198.

⑨ Heimsoeth: Ibid, S. 245.

⑩ G. Bird: Kant's Theory of Knowledge. p. 176.

(東海大学講師、昭和四十二年木学大学院博士課程中退・哲学)