

時間・自己・演繹

—— 超越論的観念論研究(3) ——

木阪貴行

序

前回の研究（「理性・身体・客観性 — 超越論的観念論研究(2) — 」国土館大学教育学会『教育学叢』第13号平成7年12月P166～P193）を承けて今回の研究課題は、自己と時間の関係およびその構造を『純粹理性批判』第二版演繹論のテキスト解釈を通じて探求することである。よく知られているように第二版の演繹論でカントは、カテゴリーの演繹が優れて自己認識の分析と相重なるような議論を展開している。それゆえ第二版演繹論のテキスト解釈が今回の研究の主題に重なる。

つまりカントは、自己のあり方と時間のあり方が客観的認識という場面で交錯する様子を、カテゴリーの演繹という課題を果たす中で論述している。それゆえ自己と時間の関係と構造に関する問も、それをカントのテキストによって解明しようとするかぎり、それらの客観的認識の可能性の条件を探求するという文脈において考察しなければならない。そこでまずこの文脈から、より内在的に演繹論それ自体の意図と目的、議論の結構、その成否について検討することも課題となる。

I 第二版演繹論の構造

さて第二版演繹論の議論については、カント自身によって以下のような区別がなされている。これによって演繹論が二段階の論述からなると理解することができる。⁽¹⁾

この二段階の区別の意味するところと本稿の主題が密接に関連することをまず明らかにしよう。

第二版演繹論は、新たに付加された節番号で§15から§27にわたるが、§20ですでにカントは「あらゆる感性的直観は、当の直観の多様なものが一つの意識において一致しうる制約としてのカテゴリーに従う」というこの節の項目表題にある結論に達しているにもかかわらず、その直後の「註」と表題にある§21で次のように言う。

「—— だから上述の命題において純粹悟性概念の演繹の端緒(*der Anfang*)が成立したのである。その演繹においては、カテゴリーは感性から独立にただ悟性に発するものであるので、悟性によりカテゴリーを介して直観へと付加される統一をのみ注視するために、多様なものが一つの経験的直観に与えられる仕方を未だ

捨象しなければならない。後論においては(§26)、経験的直観が感性に与えられる仕方から以下のことが示されることになるだろう。すなわち、経験的直観の統一とは上述の§20により、カテゴリーが、与えられた直観一般の多様なものへ前もって示す(vorschreiben)統一以外のものではないということ、そしてつまりこのことにより、我々の感官のあらゆる対象についてのカテゴリーのアプリオリな妥当性が解明され、演繹の目的が始めて完全に達成されるということ、これである。」

(B144)--(A)⁽²⁾

このテキストから以下の三点を確認することができる。1)感性から独立の悟性による統一というものが、その統一は「悟性によりカテゴリーを介して直観へと付加される」。2)§20までは悟性の統一に注目した論述であるが、それは「演繹の端緒」を形成するものにすぎない。3)演繹の目的が最終的に達成されるのは、「経験的直観が感性に与えられる仕方」を考慮することによってである。

1)については、感性から独立の悟性による統一とは何かということが解明されなければならない。2)と3)については、「経験的直観が感性に与えられる仕方」が考慮されることによってこの「註」以降に何が成果としてえられるのかということが解明されなければならない。

まず1)について、感性から独立の悟性による統一とは何かということを簡便に確認するために、§19までの議論を振り返ってそのその焦点を分析する。⁽³⁾

第二版演繹論前半の議論の焦点は、統覚の根源的総合的統一こそが、客観的な原理として、直観の多様なものが意識において一致するための条件であることを示すにある。そこで以下のテキストについて考察したい。

「私が思惟している」があらゆる私の表象にともなうことができるのでなければならない。なぜならば、もしそうでなければまったく思惟されえないものが私において表象されることになるだろうが、それはその表象が不可能であろう、あるいは少なくとも私にとっては無であるだろうというのと同じであるから。」

(B131-2)--(B)

この周知のテキストにおけるカント自身の強調箇所「できるのでなければならない」ということの意味をまず確定しなければならない。ここでは、「できるのでなければならない」ということで、表象の自己帰属の、可能性の必然性が主張されている。

さて表象の自己帰属の可能性ということまでは、用語の定義としてさしあたりいわば文法的に了解することもできる。つまりカントは自らの用語の定義によって、「私

が思惟している」という言語表現が可能であるような意識経験を、まず考察の主題に選んでいるのだと。⁽⁴⁾ しかしここで問題にしたいのはその可能性の、あるいは可能性による定義の、必然性の方である。

この必然性は、論理的には、思惟が伴いうるという事実の反対を想定することが不可能であるという、反対の不可能性によって押さえられている。すなわち、接続法二式非事実の仮想により、「私が思惟している」が伴うことの可能性がなければ、「まったく思惟されえないものが私において表象されるだろう」とされ、それがそのまま「その表象が不可能」あるいは「少なくとも私にとっては無」と言い換えられているからである。するとカントの議論は一種の背理法である。「私が思惟している」が伴いうるという可能性の反対を想定すると、表象の不可能という不合理に陥る。ゆえに私の思惟が伴うことの恒常的可能性は事実でなければならないのである。これが可能性の必然性の内実である。この必然性において、表象がある(表象されている)=私の思惟によって捉えられうるという可能性、という等式が成立することになっているわけである。

しかし、この等式が成立していることをもしもここですぐに認めてしまうならば、重大な問題が二つ生じる。

第一に、感性を通して与えられるあらゆる表象に対して、悟性の思惟機能であるカテゴリーがアプリアリな妥当性を持つことは自明のことからとなるので、これ以上演繹の議論を続ける必要がなくなってしまう。私の思惟の可能性によって必然的に定義される私の表象に、当の私の思惟が妥当するのは当然であるからである。

第二に、上の一種の背理法によって分かることは、カント自身も述べるように、「同一的(identisch)」で「分析的命題」(B135)であるかぎりの「私が思惟している」はあらゆる私の表象にともなうことができるのでなければならない」の必然性にすぎない。だがそもそもこの分析性を承認する根拠が明確ではない。なぜならその根拠は上の背理法の機能下で了解されるところでも、背理法とは証明されることがらの否定が不合理であることを確認する論法であるが、この論法のあり方から、その不合理性を証明されるべき当該命題の分析性によって定義してはならない。しかしこのことの保証は期待できそうにもないからである。

以上の「分析的」考察において、思惟の表象に対する妥当性を保証することがら、つまり「私が思惟している」が表象に恒常的に伴いうることの必然性の内実を言い替えば、私の思惟の対象となる表象があくまで「私の表象」であるということにつきる。

これは「私の表象」の分析的定義と考えるべきものである。カントは「私」という語を「私が思惟している」および「私の表象」という表現において使っているが、「私」であることの根源を与えるものこそが周知のように「根源的統覚」(B132)なのだから、カントがまずすでに把握しているのは思惟するものとしての自己であり、その思惟が伴うことの可能性の必然性によって「私の表象」という所有格を定義していると考えなければならない。だがそのような定義の実質は何か。

これは総合という事態に関わる。そのことを考えるために、以下に表象の自己意識への帰属と総合との関係について論じている箇所を挙げる。

「すなわちこれらの直観において与えられた諸表象が全部あわせて私に属するという思考(Gedanke)は、それゆえ、私がそれらを一つの自己意識において結合する、あるいは少なくとも自己意識において結合しようということと同じことをいうのである。そしてこの思考がたとえまだ諸表象の総合の意識ではないとしても、それでもこの思考は総合の可能性を前提としている。つまり、私が表象の多様なものを一つの意識において把握しようことによるのみ、私はそれらの表象を私の表象と呼ぶのである。」(B134)--(C)

「というのも、もしそうでなければ私は私が意識する諸表象と同じだけの多様にして異なった自己(Selbst)を持つことになるだろう(denn sonst würde haben.)。それゆえ直観の多様なものの総合的統一は、アプリアリに与えられたものとして、あらゆる私の規定された思惟にアプリアリに先行する統覚の同一性それ自体の根拠なのである。」(B134)--(D)

(原文では(C)と(D)は切れ目なく続くが二つに分けて改行した。)

さて(C)では、「思考」が「諸表象の総合の意識」である場合と、たんにその「総合の可能性」を「前提する」という場合が重ねられている。カントは心理的な事実としては思考が総合の意識ではなくても、それが可能であることを思考の側の前提にしたうえで、「私の表象」という語を定義しているのである。

これに続いて(D)ではまず、上の前提が認められず、それゆえ思考が総合の意識として成立しえない場合がやはり接統法二式により想定される。次にその想定から、「諸表象と同じだけの多様にして異なった自己」の存在という、私達の通常の自我概念に反する不合理を帰結させている。最後にそこから、「統覚の同一性それ自体の根拠」として、「アプリアリに与えられたものとして」の「直観の多様なものの総合的統一」が導かれる。以上の議論について次の二点を確認したい。

ア．まず(C)で「私の表象」を、思考が総合的統一の意識である可能性を前提にして定義している。

イ．次に(D)では、上の前提の正当性をここでも一種の背理法により保証している。

以上二点を確認すると問題は、議論全体を成立させるアルキメデスの支点となること、つまり総合の必然的恒常的可能性という前提を、(D)で背理法によって導いているということである。この議論から理解されることは、自己がバラバラに飛び散ってしまうことなく同一であるためには、思考が総合の意識でありうるものでなければならない、そのためには直観の多様なものの総合的統一という最終原理がアプリアリに存在しなければならないということである。しかしそのような総合的統一がどのような仕方 で存在するのかはまだ現示(darstellen)⁽⁵⁾されておらず、その意味では明かではないというべきである。

第二版の演繹論前半の議論は、上の前提のもとに組み上げられているのであり、この前提の正当性については、まだ十分な論証がなされていないのである。むしろ、前半の議論の眼目は、項目としてカントがつけた表題からも分かるように⁽³⁾、当の前提の意味するところを用語を確定しながら分析説明するところにある。

前提を再確認すれば以下になる。

第一に、「私の表象」が、「私か思惟している」が伴う可能性の必然性によって定義される。第二に、その必然性とは「私」が「私の表象」を「考えている」という「私」の同一性により「分析的」に保証されるにすぎない。第三に、「私」の同一性を保証する「直観の多様なものの総合的統一」が最終的原理として「アプリアリ」に存在する。これらの三点である。

さて少なくとも「アプリアリ」とは、経験的直観に源泉を持つものは排除されているということである。ところで(A)でカントは、「悟性によりカテゴリーを介して直観へと付加される統一をのみ注視するために、多様なものが一つの経験的直観に与えられる仕方を未だ捨象しなければならない」ような議論として、演繹論前半の議論を回顧的に総轄していた。つまり前提の三番目、要点となる「アプリアリ」に存在する「直観の多様なものの総合的統一」は、その具体的な在り方、つまり「多様なものが一つの経験的直観に与えられる仕方を」、「私」の思惟の同一性が如何にして「私の表象」を与えるかが明らかではないので、「未だ捨象しなければならない」仕方で語られているのである。

以上により、1)について先に立てられた問題に次のように結論を与えることができ

る。すなわち、感性から独立の悟性による統一とは、その前提がなければ自我概念が成立しなくなるという一種の背理法によって導かれたものであり、前提の存在の必然性は当の背理法の機能のもとで理解されるにしても、しかし問題の統一はそれ自体としては何なのか、そしてさらに、その統一の理解によって明らかになるはずの自我とは何かということについてはまだ何も解明されていないような、暫定的仮設であると。こうして第二版演繹論後半の中心問題が、アプリアリな原理としての総合的統一とは、議論を導く仮設としてではなくして、それ自体としては何かという問いとなることを確認できる。

明らかなようにこの問題はそのまま、2)と3)についての問題となる。つまり「経験的直観が感性に与えられる仕方」が考慮されることによって§21の「註」以降に何が成果としてえられるのかということである。このことが考慮されると問題の焦点は、「経験的直観が感性に与えられる仕方」である感性の形式が、実は形式的直観でもあることが如何にして可能かという問題の解明へと移行し、これを解決するものが内的触発であることになる。

II 感性と悟性

さてここで、重要な問題連関をもう一つ整理しておきたい。ここまで論じて来た総合的統一とは、もちろんアプリアリなものであるにしても、そのことは感性と関係するということを排除するものではないという点である。(A)について補足する。

カント自身の強調による「感性から独立」ということで述べられているのは、感性とは無関係であるということどころか、「独立」とは原義から明白な如く、依存しない(un-abhängig)ということであり、これはむしろ悟性と感性が関係するその関係の仕方を限定するものである。このように理解しなければならない理由は以下から明らかである。

カントは(A)に続いて、「与えられた対象を表象するのではなくて、自らの表象によって、対象それ自体が同時に与えられる、あるいはもたらされるであろうような、神的悟性のようなもの」については、「カテゴリーはそのような認識にかんしてはまったく意義を有さないだろう」と述べている。つまり悟性が「感性から独立」であるということは、神的悟性に対する形容としては「意義を有さない」形容であり、対象が与えられなければその能力が機能する場面を持たないような悟性に対してのみ有効に機能する形容なのである。⁽⁶⁾

以上のことから、悟性が「感性から独立」であるとは、当の悟性が感性による所与を必要とするということとくいちがったりするのではなくて、それどころかかえって、悟性が感性的所与を必要とするということは、むしろ「感性から独立」であることの前提であることが分かる。

すると、感性的所与を必要としながらも、「感性から独立」であるとはなんのことを言っているのか。つまり独立すなわち依存しないとは、ここでは何のことかという問題が生じる。

この問題についてカントは、受動的な感性的所与に対して悟性はあくまで自発的思惟であるということ以上の答を用意していない。それゆえ問題は、受動的な感性的所与を前提にしながらも、それから独立の悟性の自発性とは何かということとなる。言い換えれば、自発性と受動性が私達人間の認識という場面でどのようにかかわっているのかということである。

基本的な枠組みを確認する。物を経験的に認識する場合の、認識主観としての私と認識客観としての対象との関係、さらに、認識主観としての私とその客観の背後にある物との関係について、これらをそれぞれカントは周知の「思惟」と「触発」という語で表現した。ただし触発されるのは自己であるが、カントはけっして「私」が触発されるという表現は取らない。触発されるのは「私」の「感性」であり、そのことによって「悟性」に「直観の多様なもの」が「与えられ」るのであり、そこで「悟性」がそれを「思惟する」、という仕方での物の経験的認識を考える。この基本的な枠組みの中で、(B)に続く箇所を見てみたい。

「あらゆる思惟に先だって与えられる表象を直観という。それゆえ直観のあらゆる多様なものは、そこにおいてこの多様なものが出会われる(*angetroffen wird*)当の同じ主観において(im demselben Subjekt, darin ...)、「私が思惟している」に必然的関係を有する。だがこの表象は自発性の働き(*Actus der Spontaneität*)であり、言い換えれば、感性に属するものとはみなされえない。」(B132)

ここで問題とするのは「当の同じ主観」とはどういうことかという点である。この「主観」は、「そこにおいてこの多様なものが出会われる」のだから少なくとも内感である。その内観「において」多様なものは統覚の「私」と必然的関係を有するとされている。

だが統覚における「私」という「表象は自発性の働き」であるから、それ自体としては把握できず、把握できるのは現象としての自我であるはずである。さしあたり、

「当の同じ主観」における「同じ」ということが、「私が思惟している」に必然的關係を有する」ことによって保証されていると言えるが、Iで確認したようにこの関係は、「私の表象」と「私の思惟」とを「私」によって連関させることができるという前提のもとに認められるのであり、その内実は明らかではない。つまり、内感が「私」の内感と言えるのはなぜか、そもそも「私が思惟している」の「私」が、内感において思惟される「私」に関係するとはどういうことなのか、その内実は不明なのである。カントはこの問題を以下のようにとらえている。

「つまり、如何にして内感はいまだ私達自身をさえも、私達自身がそれ自身においてあるようにではなくて、私達自身に現象するように、意識に現示する(Darstellen)のか。というのも私達が自らを直観するのは、ただ私達が内的に触発されるからなのであるが、すると私達が私達自身に対して受動的に(leidend)振舞わなければならないであらうこととなり、これが矛盾しているように思えるのである。」(B153)

つまりカントの概念枠のもとでは、問題は内的触発という事態とは何であるのかということに他ならない。

こうして、悟性の感性からの独立性とは何かという問題は、ことがらとして内的触発とは何かという問題、言い換えれば、自発的な私が受動的な私自身を認識するとは如何なることかという問題となる。

以上要するに、1)として確認した感性から独立の悟性による統一の存在ということの内実は、「統一」ということについても「独立」ということについても、内的触発とは何かという問題に行き着く次第である。

III 第二版演繹論の問題構成

内的触発に関する考察は第一版演繹論にはなかったことであり、周知のように第二版の改訂は、この理論と、感性論への注の追加、観念論論駁の追加、第四誤謬推理の書き換え、これらが密接に連関するところでなされた。新たな演繹の議論はこの地点に収束する。

実際に第二版演繹論の後半では、まず第一に、感性的所与を不可欠のものとしながらも感性からは独立である悟性とその機能であるカテゴリーの存在を前提としたうえで、その悟性が実は感性とアプリアリに統一していることを経験の条件として現に示すことによって論証がなされている。第二に、それゆえ論証の中でその統一が如何に

して認められるのかという問題が解明されており、それが内的触発とは何かということに他ならない。これらはそのままⅠの2)と3)について立てられた、「経験的直観が感性に与えられる仕方」が考慮されることによって§21の「注」以降に何が成果としてえられるのか、という問題である。

まず第一の点について確認する。第二版演繹論後半の核となる議論は何か。やや煩雑ではあるが、これを取り出すために各節の表題を以下に挙げる。

「§22 カテゴリーは経験の対象への適用以外には事物の認識のための使用を有さない。」

「§23」 表題なし。

「§24 感官一般の諸対象へのカテゴリーの適用について」

「§25」 表題なし。

「§26 純粹悟性概念の一般に可能な経験的使用の超越論的演繹」

「§27 純粹悟性概念の演繹の帰結」

「この演繹の簡便な概念」 §番号なし。

これから明らかなように§26が演繹本論である。そこでの議論は以下のような結構を有している。まず形而上学的演繹と超越論的演繹との相違について確認がある(第1段落)。次に覚知の総合について説明される(第2段落)。その上で演繹論の結論が導かれる議論(第3段落)となり、そこでまず、「現象の多様の覚知の総合は常にこれら(=内的および外的な感性的直観)の形式に一致しなくてはならない」ことを確認している。その確認の後、カントは次のように論じる。

「しかしながら空間と時間は感性的直観の形式としてのみならず、直観それ自体(多様なものを含む)としても、すなわち直観におけるこの多様なものの統一の規定とともに、アプリアリに表象される(超越論的感性論を参照の事)。⁽⁷⁾ それゆえすでに、私達の中であれ外であれ、多様なものの総合の統一それ自身が、つまり空間かあるいは時間において規定されて表象されるべきものがすべて従わなくてはならない結合(Verbindung)もが、あらゆる覚知の総合の制約としてアプリアリにこの直観とともに(中にではなくて)同時にすでに与えられているのである。ところがこの総合的統一は、与えられた直観一般の多様なものの根源的意識における結合が、カテゴリーに従ってたんに私達の感性的直観に適用されたもの以外ではありえないのである。」(B161-2)--(E)

この統一とは形式的直観である純粹直観に見られる統一のことである。要するに、

覚知の綜合の従う感性の形式が、実は形式的直観として把握されるものでもあるということが示されるときに、悟性による綜合的統一がすでに感性に与えられているというのである。そのことにより直接以下の結論が導かれる。

「それゆえ、知覚さえもそれにより可能となるあらゆる綜合はカテゴリーに従うのであり、そして経験とは結合された知覚を通しての認識であるから、カテゴリーは経験の可能性の条件であり、だから経験のあらゆる対象にもアプリアリに妥当するのである。」(B162)

まとめれば、感性の多様なものが与えられる形式それ自体が、それに従って綜合がなされるべく「アプリアリに表象される」ときには、すでに綜合的に統一した直観、つまり形式的直観であることが確認され、このことによって、当の綜合的統一の機能であるカテゴリーの感性に対するアプリアリな客観的妥当性が導かれているのである。

以上により、第二版演繹論の中心となる論点が、多様なものが与えられる感性の形式が、実は形式的直観として純粹直観でもあるという点であることが確認された。

だがそれだけではない。さらに、それによって「純粹悟性概念の演繹の端緒が成立した」と言われていた「命題」とは、実は次の命題なのである。

「つまり、ある一つの直観に与えられた多様なものの経験的意識がアプリアリなものである純粹な自己意識に従うのは、同じくアプリアリに生起する純粹な感性的直観に経験的直観が従うのとまさに同様であるということである。」(B144)

ここから分かることは、経験的意識がアプリアリな純粹意識へ従属している関係は経験的直観が純粹直観へ従属している関係に置き換えられるという論点が、さらに重ねて主張されているということである。これが「演繹の端緒」であるのだから、経験的意識と純粹な自己意識との関係が、経験的直観と純粹直観との関係と同様であることが、演繹が完了する時には明らかにならなければならない。

さて以上の準備のもとに、第二版演繹論の中心となる論点、つまり、感性の形式が同時に形式的直観でもあるということについて、ことがらとしてそれは如何にして可能であるのかを考えよう。

第二版の演繹論では、まず第一に、感性の形式が如何にして同時に悟性の統一を有する形式的直観でもあるのかということと、第二に、経験的および純粹両意識の関係が経験的および純粹両直観の関係と「同様」であることの理解とを、ともに可能にするものが導入されており、それが「構想力の超越論的綜合」あるいは「形象的綜合」とも呼ばれている悟性の内的触発なのである。

IV 内的触発

改訂された第二版で内的触発について論じられているのは、§8、§24、§25である。そこで以下では、これらによりながら、内的触発の理論が自我とは何かという問題にどう答えるものであるかを論じることとする。⁽⁸⁾

IV-(1) 表象・注意・統覚・総合的統一

§24には次のような議論がある。

「だから悟性は、アプリオリな感性的直観の多様なものの統覚の総合的統一(synthetische Einheit der Apperzeption des Mannigfaltigen der *sinnlichen Anschauung a priori*)を、私達の(人間の)直観のあらゆる対象が必然的に従わなければならない条件として思惟することができるのである。そこでこれらのことによって、たんなる思惟の形式としてのカテゴリーは、つまり私達の直観へ与えられうる対象、といってもたんに現象としての対象であるが、この対象への客観的妥当性を手に入れるのである。」(B150-1)---(F)

このテキストを先に引用した§26の演繹論の結論部分(E)と対照してみれば、ここ§24で「悟性」が「私達の(人間の)直観のあらゆる対象が必然的に従わなければならない条件として思惟することができる」「アプリオリな感性的直観の多様なものの統覚の総合的統一」とは、§26の「与えられた直観一般の多様なものの根源的意識における結合が、カテゴリーに従ってたんに私達の感性的直観に適用されたもの以外ではありえない」ところの「総合的統一」であることが分かる。ここで「直観のあらゆる対象が必然的に従わなければならない条件として思惟」される「アプリオリな感性的直観の多様なものの統覚の総合的統一」を把握する悟性の働きが(F)のすぐ後で「形象的総合」とされており、その働きとはすなわち内的触発の働きなのである。⁽⁹⁾

ところで上の「根源的意識における結合」ということが何かを理解するためには、演繹論前半部からの次の箇所と、Iで考察した一種の背理法による議論を念頭に置かなければならない。

「しかしながら結合の概念は、多様なものとその総合の概念の他に、さらにその多様なものの統一の概念を自らのもとに有している。結合とは多様なものの総合的統一の表象である。それゆえこの統一の表象は結合から生じるのではなくて、むしろ統一の表象の方が、多様なものの表象に付け加わる(hinzukommen)ことによって、初めて結合の概念を可能にする。」(B131)

この箇所から、「多様なもの」、「結合」、「綜合」、「統一」という四つの用語の、演繹論前半部での連関と意味規定を整理することができる。まず「結合」とは、結びつけ束ね合わせるという意味での「綜合」のみではなくて、結びつけられたものが「統一」しているということを含む。つまり「結合」されてあるものがたとえ「多様なもの」という要素的部分に分解可能であるにしても、逆に要素的部分のたんなる集積から「結合」は生じない。しかもさらに、「結合」の中心規定である「統一」とは、何か「多様なものの表象」に他から「付け加わる」ものである。

ここでもし「多様なものの表象」が最初からすでに自己意識が伴うものとしてあるとするならば、これを綜合して束ね合わせ、しかも他から「統一」が「付け加わる」というのは理解できない。なぜなら自己意識の伴う「多様なものの表象」とは、すでに「私が思惟している」による「統一」を有しているはずであり、これにさらに他から統一が「付け加わる」とは、「私が思惟している」が「根源的統覚」であることに矛盾するからである。その場合には、「付け加わる」とはせいぜい、集合の任意の定義の如きものが「付け加わる」ということ以上ではありえない。カントが考えているのはもちろんそういうことではない。

「多様なものの表象」はまだ「結合」されたものではない。「多様なもの」を意識するとは、「結合」の中心規定である「統一」が「多様なものの表象」に他から「付け加わる」ことであるが、この点は以下のテキストを考慮して理解すべきである。

「注意覚醒の働き(*actus der Aufmerksamkeit*)においては、悟性は、悟性が思惟する結合に従って、悟性の綜合における多様なものに対応する内的直観へと常に内感を規定するのである。」(B157-8. Anmerkung)

「これに対して内感とは直観のたんなる形式を含むが、それは直観における多様なものの結合なしなのであり、つまり規定された直観は未だまったく含んでいない。この結合は、私が形象的綜合と名付けた構想力の超越論的な働き(*transzendente Handlung*)（悟性の内感に対する綜合的影響）によって多様なものを規定する意識を通してのみ可能なのである。」(B154)

明らかなように、結合されていない「多様なもの」を「結合」、「規定」する「意識」の働きは、注意の作用でもある内的触発の働きなのである。もしも内的触発により「結合」されることがないのに、つまり「多様なものの表象」に他から「付け加わる」「統一」がないのに、それでも意識が存在するなら、Iの(D)の背理法で接続法二式により想定されていたように、「私が意識する諸表象と同じだけの多様にして異なった自己

を持つことになるだろう」。つまり、自我の同一性が飛び散ってしまうことになる。

さらに上の最初の方のテキストから明らかなことは、ここで問題とされているような自我の同一性が成立する場合、意識とは注意するということを含んでいることである。これを以下のように解釈したい。例えば標識を見落としていたとしても、それは視野に入っていたはずであり、意識的によく注意して見ていれば気付いたはずであるという理由で、事故の責任を負わねばならないというようなことがある。この場合私の責任が問われるのは、少なくとも視野に入っていたはずの標識は、意識されなかった私の「多様なものの表象」だったからであると。この意味で「多様なものの表象」とは、顕在的にして形式的な自己意識の、潜在的で多様な質料であると言える。

以上をまとめれば、内的触発とは、たんなる質料である表象の多様なものを、形式を備えた統覚の総合的統一へと結合する注意の作用であることになる。

IV-(2) 循環・内的触発・基礎行為

総合的統一について別の角度からより一般的に考えてみよう。実際に私達が経験するのは個物としての物であり、普遍的な対象がそれ自体として経験されるのではもちろんないから、さしあたり私達に明白なのは、個物において多様なものが結合しているという事実である。しかしそのように多様なものが結合しているのはなぜかと問うとき、これに答えるに次の選択肢がある。私達は多様なものを結合せしめるような個物の力に出会っており、普遍概念とはその力のある抽象にすぎないのか。それとも、そのような結合の力を持つのは原理としての普遍の方なのか。後者の場合、さらに原理としての普遍はそれ自体の力によって結合を可能にするのか、それとも多様なものを結合する原理はむしろ私達の普遍的な認識能力なのか。もちろんカントは最後の選択肢を採った。そこで初めて「結合」および「総合的統一」ということが、自我の時間における同一性に重ねて議論されるのである。当然、その際には自我の同一性が対象の統一の根拠でなければならないだろう。

ところで(D)の議論はどうなっていたらうか。その結論は、「それゆえ直観の多様なものの総合的統一は、アプリアリに与えられたものとして、あらゆる私の規定された思惟にアプリアリに先行する統覚の同一性それ自体の根拠なのである」というものであった。

「直観の多様なものの総合的統一」が「統覚の同一性それ自体の根拠」である。つまり、一見すると奇妙なことに、思惟する「私」である統覚の同一性が、たとえ「ア

プリアリに与えられたものとして」であれ、ともかく直観の側の多様の統一によって成立するとされていたのである。「根源的統覚」の根源性に矛盾するかもしれないようなこの論述はいったいどうしたことだろうか。

第二版改訂の意図の一つがカントの立場を従来の観念論と変わらないものとする誤解の払拭にあったことはまちがいない、その改訂箇所が「私」の内的なものに対する外的経験の優位ないしは根源性の主張と見える論述で彩られていることは周知のことである。ここでの問題は、そのような基本的志向を持つ第二版が、外的経験の根源性を承認するどころか積極的に主張しているように見えるにもかかわらず、如何にして「私」が「私」であることが保たれるような議論をしえているのかということである。

さしあたりこの問題は、「直観の多様なものの総合的統一」があくまで私の「直観の多様なものの総合的統一」であるということが確保されていれば解消すると考えられるかもしれない。実際にカント自身もそのようにこの問題を解消しているとも考えられる。

「それゆえ悟性は、構想力の超越論的綜合という名称のもとに、その能力が悟性であるところの受動的主観に対して、以下のような働きを行使するわけである。つまりその働きについては、内感がそれによって触発されると正しく言えるのである。」(B153-4)

ここだけを見るとカント自身が強調している「その能力が悟性であるところの受動的な主観」がすでに前提されているように見える。つまり、受動的な主観の能力が悟性であることがはじめから分かっているので、「その働きについては、内感がそれによって触発されると正しく言えるのである」と結論できているようにも思われる。

しかしながら直前のテキストは次のようになっている。

「悟性の綜合は、それだけで考察されるならば、働きの統一(die Einheit der Handlung)に他ならないのである。この働きの統一をそれ自体として感性なしにも悟性は意識するが、しかしながらまた悟性は感性自体を、感性の形式に従って悟性に与えられうる多様なものに関して、この働きの統一を通して、規定することができる。」(B153)

悟性は自らの働きの統一を感性なしに意識できるにもかかわらず、この働きによって感性を規定できるということが、感性が悟性と同じ主観の感性であることの理由とされている。受動的な主観の能力が悟性であることの理由は、実は予め悟性の自発性が感性を規定できるからなのである。⁽¹⁰⁾

さて、この議論によってカントはある循環に陥ったのではないだろうか。「直観の多様なものの総合的統一」が「アприオリに与えられたものとして」「統覚の同一性それ自体の根拠」であると同時に、予め統覚のもとにある悟性の自発性が、「それ自体として感性なしに」「意識する」「働きの統一を通して」「感性自体を規定することができる」というからである。直観にアприオリに与えられる総合的統一が先なのか、それともその感性の統一を規定する悟性ないしは統覚の同一性が先なのか。この点が不明である。

これに対して、総合的統一が「アприオリ」に与えられるということと、悟性が「感性自体を規定することができる」ということは、むしろ積極的に同じことからの表現であると考えたとする。すると「アприオリに与えられる」ということは悟性が自らの「感性自体を規定することができる」という能力の表現でもあることになる。しかし問題は、悟性ないし統覚の「私」がなぜ感性ないし内感を自らのという所有格付きで把握できるのかということなのである。やはり循環は避けられない。

もしカントが循環から抜け出ることができていないのならば、「その働きについては、内感がそれによって触発されると正しく言える」ののだろうか。言えないのならば、問題の解決を内的触発の理論に依存させている第二版演繹論は、結局議論を成功裡に終わらせえなかったこととなる。

解釈の要点は触発という事態をどのようなものとして考えるかに懸かって来る。ここでもし、触発には物自体による外的な触発と、自己自身による内的な触発との二種類の違ったものがあり、まず外的な触発により自己の内感に多様なものが与えられ、その自己の内感を統覚ないし悟性が内的に触発するというような仕方であらうとする。だがそのように考えるならば循環は避けられないはずである。なぜなら、それは外的触発と内的自己触発とが交錯するところに内感を置いたのみであり、なぜそれが自己の内感として置かれうるのかと問われれば、一方で自己の内感の多様なものの総合的統一がアприオリに与えられたものとして統覚の同一性の根拠であり、しかも今度は、統覚の同一性によって、多様なものが統一する内感が私の内感とされるという循環となるからである。

予め悟性の自発性が感性を規定できることを論じるカントの議論は、触発についてたとえ上とは別の考え方をとっていたとしても、果たして循環を本当に回避できているのだろうか。それともそれができないのならば、触発をそのように理解すれば生じて来るこの循環の意味するところを、なんらかの仕方積極的に擁護しているのだら

うか。

まずさしあたり、カントは触発という事態をそのように考えてはいないことを確認したい。次の箇所を考察したい。

「従って、内感の規定も時間における現象として、外感の現象を空間において秩序づけるのと同じ仕方で秩序づけなければならない、つまり、外感について私達は外的に触発されるかぎりにおいて外感を通して客観を認識するということを承認するのならば、また内感についても、内的に私達自身によって触発されるように私達自身を直観するのであり、つまり、内的直観にかんして、私達自身の主観をたんに現象として、だがしかしそれ自体においてあるところのものとしてではなく、私達自身を認識するということを認めなければならない、ということである。」

(B156)

この箇所でカントは、外的触発と内的触発の内実が同様のものであるという論点から、自己自身の直観が内的触発により可能であるが、それはあくまで現象としての自我の認識であることを主張している。

外的触発と内的触発の関係については、この箇所の直前の所で論じられており、それによれば、内感の規定がそこで与えられる「外的直感の対象ではまったくない時間」の把握は、「常に外的事物が私達に変化するものとして現示するところのもの」によるしかなく、それによって「あらゆる内的知覚に対する時間位置の規定も」与えられる。「私たちは外的直感の対象ではまったくない時間を、私たちがそれを引くかぎりでの直線の形象(Bild)のもとにおいて以外の仕方では表象できず、そのような現示の仕方(Darstellungart)なしには時間の計測の単位をぜんぜん認識することができない」というのである。⁽¹¹⁾

以上をまとめれば、自我の「内感の規定」が与えられる形式である時間も、それを直観として把握しようとするれば、「外的直感の対象ではまったくない時間を、私たちがそれを引くかぎりでの直線の形象のもとにおいて以外の仕方では表象できず」、「それゆえ」内的触発の結果としてえられる「内感の規定も時間における現象として、外感の現象を空間において秩序づけるのと同じ仕方で秩序づけなければならない」という議論である。

すると内的触発は必然的に外的触発と関係することとなり、言い換えれば外的触発を内に含み込まない内的触発はありえないということになる。これは、時間とは空間的にしか直観把握されないという第二版の基本的な立場を「触発」という用語によっ

て表現したものと考えてよい。

しかしこのことは時間が時間でなくなり空間に解消されてしまうということを意味するだろうか。というのも、自己の同一性と直観の多様なものの統一が循環するところからそもそも自己とは何かが問われているのだから、内的外的二つの触発の区別の根拠はすなわち自己と自己ではない外界との区別の根拠であるといえるにしても、この根拠の内実は明らかではなく、さしあたり外=空間、内=時間という図柄が成り立っているにすぎないので、もし時間が空間に解消されてしまうならば、問題の循環は、今度は空間という規定の中で時間としてたんに下位区分されるその下位の空間を定義し直すという、空間原理内部の循環に置き換えられてしまうからである。空間原理の内部に時間を了解させるものがないことは明らかである。

時間とは空間的にしか直観把握されないということが自己とは何かという問いに答える論点であるならば、時間理解のための空間的原理の不可欠性というこの論点によって、時間が空間に解消することは許されない。

ところで逆に、空間の直観把握は時間原理なしに可能なのだろうか。当然のことながらこれは不可能である。なぜなら一般にカテゴリーの図式は「超越論的時間規定」なのであるから。

私たち人間の自己とは何かという問題に答えるのなら、時間を空間に解消することも、空間を時間に解消することも不可能でなければならない。このことは以下の命題がもし必然的であるならば、それと同じ意味で必然的であるといえる。つまり、私達は人間として「私」であるかぎり、時間的なものをまったく解消した空間性のみを経験することも、空間的なものをまったく解消した時間性のみを経験することも、ともにできない。

命題の前半、つまり空間的なものなしに時間を直観把握できないという点については、第二版改訂の意図からも実際にカントが繰り返し強調することである。しかしそれは、時間が空間に解消されてしまうような、時間経験に対する空間経験の優位までも意味するのではない。この点をさらに詳しく見てみたい。

「さらに時間そのものでさえも、直線（時間の外的に形象的な表象であるべき）を引きながら、それによって内感を継起的に規定するところの多様なものの綜合の働きに注意し(Acht haben)、またそのことによって内感におけるこの規定の継起(Sukzession)に注意することなしには、表象することはできない。主観の働きとしての（客観の規定としてではなくて）運動が、つまり空間における多様なも

のの綜合こそが、その多様なものを捨象して、それによって内感をその形式に従って規定する働き(Handlung)にのみ注意するならば、繼起の概念さえをもはじめてもたらずのである。」(B154)

ここで述べられていることは、時間に対する空間の優位ではなくて、むしろその両者に対する「主観の働きとしての運動」の根源性である。⁽¹²⁾

「直線」が「時間の外的に形象的な表象であるべき」とされるように、当然ながら空間における形象がそれ自体として時間を表象するのではない。ひとまとまりの直線運動を「空間における多様の綜合」として把握し、しかも「その多様なものを捨象して、それによって内感をその形式に従って規定する働きにのみ注意するならば、繼起の概念さえをもはじめてもたらず」というのである。

「注意する」というのは、「それによって内感を繼起的に規定するところの多様の綜合の働き」あるいは「内感をその形式に従って規定する働き」に対してである。

だが残念ながら働きそのものは見えない。見えているのはさしあたりものの運動である。ただし「主観の働きとしての運動」であり「客観の規定としてではない」。つまり自らが線を引くという行為において、その行為が生みつつある運動自体として直線を把握する。完了した運動の軌跡として、今同時にあるものとしてであるならば、それはたんに空間形象としての直線であって、まだ時間ではない。そこで、これを時間として把握するためには、「空間における多様の綜合」という「働き」に独特の仕方で「その多様なものを捨象して」、「注意」しなければならない。ここで「注意」されているのは完了しつつある現在とすでに完了した過去である。今現在には存在しない過去を、存在しないにもかかわらず「対象をその現前なしにも直観において表象する能力である」「構想力」(B151)によって生産することにより、過去と現在という時間を「主観の働きとしての運動」に見るのである。

運動が把握されるときにはすでに空間と時間とが交錯していなければならない。言い換えれば「空間における多様の綜合」がなければならないということである。この引用箇所では特に時間をそれ自体として主題的に把握しようとしているので、その綜合の働きから空感性を「捨象」する独特の「注意」が求められているのだが、時間の把握が特に意図されていない通常の場合でも、この箇所の直後や原則論における「家」の著名な例等を思い起こすまでもなく、綜合とはある時間的な意識様態の総括である。Iで確認したことに従えば、少なくともそのような綜合的統一が前提されていなければならない。つまり、私達は空間の規定であっても、それを時間様相なしに

経験することはできないのである。

同時性の秩序である空間の原理に運動の原理はない。認識主観の「今現在」⁽¹³⁾に依拠せざるをえない認識論的な問題設定の中で議論するかぎり、運動を把握するためには、そのときの「今現在」のすぐ前のことが把持されている場面がなければならない。つまりカント的に言えば内感がなければならないのである。

そのときの「今現在」のすぐ前のことを把持していると言えるための条件を整理してみると、まず第一に、そのときの「今現在」が確定されなければならない。前回の研究で論じたごとく、それは外界からの作用と主観の作用との同時性によって確定されなければならない。ただし、このことが如何にして可能かという問題が前回の研究からの懸案である。第二に、そのときの「今現在」においてすでに「過去に属する」(B258=A211)⁽¹⁴⁾ことがらが把持されていなければならない。これらをまとめれば、運動を把握する者とは、「今現在」という同時性の中にいながら、すでに過ぎ去ったことを把持している者であることになる。これらのことを可能にするのが当の主観の「内感」である。さらに内感形式を有して、それを直観として表象するならば、直線系列となる。上の引用を先まで続けよう。

「それゆえ悟性はすでにある多様なもののそのような結合を内感において見いだすのではなくして、内感を触発することによって結合をもたらすのである。」(B154)

さて、内感形式を時間として把握しようとするならば、内感において総合的統一を当の内感「の能力である」⁽¹⁵⁾統覚が思惟しなければならなかった（IVの引用(F)参照）。これがもし、「私」の内感にすでにあるものを「見いだす」のにすぎないのであるならば、統覚の「私」が内感の「私」を思惟するという仕方では「私」が能動と受動に分かれてしまい、しかも両者における「私」の内実を理解しようとすると各々が互いに他を示唆しあって循環してしまう。これが「矛盾」（IIのB153引用箇所参照）とされるものである。しかしカントは、「見いだす」ではなくて、内的触発によって「もたらす」と言う。このことによってカントは「矛盾」を認めないのである。これはどういうことか。

カントの念頭にあるのは、「直線（時間の外的に形象的な表象であるべき）を引きながら、それによって内感を継起的に規定するところの多様の総合の働きに注意し、またそのことによって内感におけるこの規定の継起に注意すること」である。これを以下のように解釈する。

「内感を継起的に規定するところの多様の総合の働きに注意する」とは、「今現在」

という同時性の中にいながら、すでに過ぎ去ったことを把持している者であることを確認する自己の自己活動である。

まず第一に、「総合の働きに注意する」ということは、自己の働きに注意するという意味での自己活動である。ここで「総合の働き」とは引かれていく線を見ながら、その都度すでにもう先端ではなくなった線の一部を、完了してしまったのもう今はないついさっきの先端として理解し、つまりさっきの「今現在」を完了したものとして把持しつつ、全体としてひとまとまりの直線として直観把握していく自己の活動を了解する働きである。ひとまとまりの直線として直観把握するために「総合」を要し、それが実は今はもうない完了を把持しているものであることを自覚するために自己活動である「注意」を要する。「注意」とは「今現在」には存在しない過去を、存在しないところから創造することにより、過去と現在という時間の継起そのものをも創造することである。⁽¹⁶⁾

次に第二、「直線を引く」とはそのことの思惟と当の行為とが重なり合う根源的な場面である。これは基礎行為と言うのがふさわしい。

ここで基礎行為と呼ぼうとするのは、それ以上分解できないもっとも単純な行為であり、その行為を他の行為によって記述し直すことができないような行為のことである。⁽¹⁷⁾ 具体的にはどのような場面なのかというどちらかと言えば経験的な問題が残るとしても、私達が日常種々の行為を言語的に最終了解する場面があるはずであり、まさにそこで私達の言語は行為と接している。例えば「足を伸ばす」というのを、「太股等々の筋肉に力を入れて云々」という仕方に分解するのは、「足を伸ばす」という行為が何らかの意味でできない者に対する場合以外には無意味であろう。そのような行為の意味することは、実際に当の行為を意図しつつ、つまりカント的に言えば前もって思考しつつ、自覚的に行うことのできる者にしか了解できない。

これは例えば円という形象の意味を、カントの言う「客観の規定」としてではなくて、つまりたんに対象の完了した運動の軌跡としてではなくて、「主観の働きとしての運動」として理解する、つまり自分の手で円の形を描いてみることができると言う仕方理解するということである。⁽¹⁸⁾

「直線を引く」とは少なくともそのような仕方理解されていることがらであり、つまり思惟と行為が根源的に重なり合う場面における基礎行為に他ならない。ここで循環が生じて来るのは、この地点がそれ以上分解できない知と行為の共通の根であるからである。それはむしろそれ以上の分析をしてはならない地点である。

さてこの基礎行為は、統覚の思惟に従ってなされているのであるが、しかし現前にある指の動きでもあるのだから、統覚における思惟の所産を外的に確認することができる行為である。「主観の働きとしての運動」として把握されるかぎりでの、引かれつつある直線とは、そのような思惟の所産の自己確認の継起である。つまり、私の思惟通りに線が引かれて行くことに「注意」し続け、その通りだということの確認が「継起」していく。すると「今現在」という同時性とは、思惟作用と眼前の指による外的な触発作用との同時性である。これらが一致することが確認され終われば、それは「過去に属する」ものとなる。新たな確認とその完了が継起し続け、時間継起の概念そのものが、つまり直観としての時間そのものが、内的触発によって「もたらされる」。

さて運動を把握する者とは、「今現在」という同時性の中にいながら、すでに過ぎ去ったことを把持している者である。これらのことを可能にするのが当の主観の内感である。私が思惟した通りに指が動いて行く。思惟したという完了が成立したときに、その思惟は過去のもの、つまり内感における自我となり、その内感における完了形としての思惟が、現前の指の動きにおいて確認され続けて行く。

思惟した通りの指の動き、この同一性は完了した思惟と現前の運動の記述内容の同一性であり、自覚的に行為する主観であるかぎりこの同一性を理解できないものはない。要するに、内的触発における問題の循環は、基礎行為における思惟と行為の記述の同一性によって、了解される。そしてその了解が自覚されるときに、過去が時間の系列という直観において把握される。カントの議論が失敗していないとすれば、それは基礎行為が可能なる者であるかぎり、循環するというに不都合を感じる者はいないはずだからである。⁽¹⁹⁾（以下次号）

言主

(1)二段階の区別に注目して最近の解釈論議に影響を与えたのは、周知のようにD.ヘンリッヒである。その解釈については、次回に検討する。

(2)a.強調はカント自身のものである。以下、カント自身による強調はこの箇所と同じく斜字体で、筆者自身によるものは下波線〰で表記する。

b.引用箇所直前は以下の通り。「私が私のものと名づける直観に含まれている多様なものは、悟性の綜合によって自己意識の必然的統一に属するものとして表象されるが、そのことが生じるのはカテゴリーを通してである。それゆえこのことが示すのは以下のことである。つまり、ある

一つの直観に与えられた多様なものの経験的意識がアプリアリなものである純粋な自己意識に従うのは、同じくアプリアリに生起する純粋な感性的直観に経験的直観が従うのとまさに同様であるということである。」ただし、| | で囲まれた部分はIII（60頁）でも引用する箇所。

(3) 演繹論 § 19 までの表題は以下の通り。

「§ 15 結合一般の可能性について

§ 16 統覚の根源的総合的統一について

§ 17 統覚の総合的統一の原則はあらゆる悟性使用の最高原則である。

§ 18 自己意識の客観的統一とは何か。

§ 19 あらゆる判断の論理的形式は統覚のそこに含まれる概念の客観的統一にある。

§ 20 あらゆる感性的直観は、当の直観の多様なものが一つの意識において一致しうる条件としてのカテゴリーに従う。」

(4) このように定義することは、後論で、カントが演繹論の基礎に置いている主観とは、実はある種の行為を自ら記述しつつ行うことができる主観であることが明らかになることによって、正当化される。

(5) 現示(darstellen)という語は、註(11)で引用するテキストで使われている意味で使う。

(6) その悟性についてさらに以下のように説明される。「カテゴリーとはたんに次のような悟性のための規則に他ならないのである。つまりその悟性の全能力とはたんに思惟にあり、換言すれば、他からその悟性に直観において与えられる多様なものの総合を、統覚の統一へともたらす働き(Handlung)にその全能力が存するところの悟性である。それゆえこの悟性はそれだけ単独ではなくにも認識することはなく、たんに認識のための材料を認識へと結合し秩序付ける、つまり客観を通して与えられなければならない直観を、結合し秩序付けるのである。」(B145) 悟性の「全能力」とは所与を前提にしてのみ機能するカテゴリーによる統一の能力に他ならない。

(7) これについて、この表象が実は内的触発によるものであるという、第二版で追加された議論をする感性論のテキストを挙げておく。「ここにおいて、あらゆる困難は如何にして主観が自らを内的に直観しうのかという点にかかって来る。とはいえ、この困難はあらゆる理論に共通のものである。自己自身の意識(統覚)は自我の単純な表象(einfache Vorstellung des Ich)である。そしてもしも、それによってのみ主観におけるあらゆる多様なものが自己活動的(selbsttätig)に与えられるようならば、内的直観は知性的なものであることにもなる。人間においてはこの意識は主観において前もって与えられている多様なものについての知覚を必要とする。そしてこの多様なものが自発性なしに心に与えられる仕方は、この点を区別するために、感性と呼ばれるものでなければならない。自己を意識する能力が心の中にあるもの(was im Gemüt liegt)を捜し求め

る（覚知する）（aufsuchen(apprehendieren) soll）べき場合には、その能力は心を触発しなければならぬ。そして自己自身の直観をもたらすことはただそのような仕方でのみできるのであるが、前もって(vorher)心の根底にあるその直観の形式が、心の中で多様なものがともにある仕方を時間の表象において規定するのである。そこで心が自らを直観するのは、心が自己活動的に自らを表象するでもあろうようにではなくして、心が内的に触発される仕方にしがたっており、つまり、心が自らに現象するようにであって、それがあるがままにはではない。」（B68-9）

(8)a. § 8については前註参照。また、内発触発の別名については次註参照。また、註(19)参照のこと。

b. 前回研究においては、内発触発のことを「自己触発」という語で表現してきた。だが、内発触発を自己触発と呼ぶべきことが明確となるのは、道徳的場面における実践理性のあり方としても自己の在り方が明白となるのを待たねばならない。それゆえ次回以降にこのことが明確となるまでは「自己触発」の語を敢えて使わないことに改めた。

(9)この引用箇所の前直と直後は以下のようになっている。さらに註(7)と併せて、内発触発=形象的総合=構想力の超越論的総合（な働き）、という等式が成り立つことが分かるテキストを挙げておく。

直前：「ところが私達の根底には感性的直観のある形式がアプリアリに存するが、これは表象能力の受動性（感性）に基づくのであるから、自発性としての悟性は内感を、与えられた表象の多様なものを通して、統覚の総合的統一に合わせて規定することができるのであり、」-----直後：「アプリアリに可能でありまた必然的でもあるところの感性的直観の多様なもののこの総合は、形象的(figürlich)（形象的総合(synthesis speciosa)）と名づけることができる。

「それゆえ悟性は、~~構想力の超越論的総合~~という名称のもとに、その能力が悟性であるところの受動的直観に対して、以下のような働きを行使するわけである。つまりその働きについては、内感がそれによって触発されると正しく言えるのである。」（B153-4） この箇所はそのまま64頁でも引用する。

「|これに対して内感とは直観のたんなる形式を含むが、それは直観における多様なものの結合なしなのであり、つまり規定された直観は未だまったく含んでいない。この結合は、私が形象的総合と名付けた構想力の超越論的な働き（悟性の内感に対する総合的影響）によって多様なものを規定する意識を通してのみ可能なのである。|

このことを私達は自身において常に知覚している。私達は、それを思考において引くことなしにはどんな線も考えることができず、またそれを描くことにしにはどんな円も考えることができず、同じ点から互いに直角に線分を置いてみるることなしには空間の三次元をまったく表象する

ことはできない。」(B154) ただし、||で囲んだ部分は62頁でも引用する。

(10)このことをカントは「悟性の内感に対する綜合的影響」とも呼んでいた。前註 B154の引用テキスト参照。また註(18)も参照。

(11)念のため要約したテキストをすべて挙げておく。「これらのことが困難なのは、次のこと以上でも以下でもない。つまり、如何にして私が私自身にとって客観、それも直観と知覚の客観となりえるのかということ、これである。しかしながら実際にそうでなければならないということは、空間を外感の直感のたんなる純粹形式とするなら、以下のことによって明らかに証明される。つまり私たちは外的直感の対象ではまったくない時間を、私たちがそれを引くかぎりでの直線の形象(Bild)のもとにおいて以外の仕方では表象できず、そのような現示の仕方(Darstellungart)なしには時間の計測の単位をぜんぜん認識することができないし、ということは、時間の長さの規定、あるいはあらゆる内的知覚に対する時間位置の規定も、つねに外的事物が私達に変化するものとして現示するところのもの(was uns äußere Dinge Verändeliches darstellen)から取って来なければならない、…」

(12)ただしもちろんここでの時間は、その「長さの規定」を問題とされるような時間、つまり客観的に測定可能な時間に限定されている。しかしながらこの場合の客観性とは、やがて後論（次回以降）で明らかとなるように、責任主体としての主観の行為が問題とされるような時間の秩序なのである。

行為の根源性を中心に据える解釈としてはカウルバッハおよび有福孝岳の解釈を検討しなければならない。また、時間と内的触覚との関係については、ハイデガーおよび、中島義道のカント解釈を検討する必要がある。これらについては、紙面の都合で次回以降に行く。

(13)「今現在」は 前回研究における解釈のために用いた筆者自身の用語。

(14)前回研究P152を参照されたい。

(15)「の能力である」は、註(9)の B153-4 からの引用テキストにおける「その能力が悟性であるところの受動的主観」の部分から取ったもの。

(16)時間を創造する主観は実は「英知的主観」である。この点は次回以降の研究で実践的主観の在り方を考察するための重要な論点となる。直後に註(11)の引用が続く次のテキストを参照されたい。

「しかしながら、「私は思惟する」における「私」が、自ら直観する「私」とは区別される（というのも、私は他の直観のあり方を少なくとも可能なものとして表象できるので）にもかかわらず、この後者と同一の主観として一つである(als dasselbe Subjekt einerei)のは如何にしてなのか、また知性体であり思惟するものとしての「私」が、如何にして私自身を、直観におい

て与えられた私以上のものとしてではないかぎり、たんに他の現象と同じように、悟性の前にあるようにではなくて、私自身に現象するように、思惟された客観として認識することができるのか、これらのことが困難なのは、……」（B155）

- (17)「基礎行為」については、A.C.ザントおよび黒田亘の所論に言及しながら次註(18)の問題と関連させつつより正確に限定する必要があるが、紙面の都合で次回以降に行く。意図および志向性にかわる基本的な問題群を、カント的な立場から行為の自己記述的な関係にかかわる問題群として考察するつもりである。

また、基礎行為を一種独特の形象として把握することは、すでに演繹論で図式論の主題が準備されているということであるが、この点についても註(12)の諸家の解釈を検討するときに考察する。

- (18)ここでは「今現在」のすぐ前のこと、つまりあるひとまとまりの基礎行為のなかの完了した行為の部分が考えられている。基礎行為は、前回研究で考察した空間の原点としての身体が伸縮可能であるのと同じような仕方で、時間の原点として伸縮可能である。この点については次回展開する。ただし、原点における過去の把握は、通常記憶と言われるものではない。記憶とは、そのときの「今現在」における基礎行為が最大限伸張しても、さらにその外にある過去の想起可能性である。カントの場合、これも「内感」における自我と言わねばならないと考えられるが、ここで、単純な基礎行為のレベルではどうにもならない統一的な人生の意味が問われて来る。カントにとってその意味は道徳的な完成、あるいは靈魂不死の問題へと収束していく。これについても次回以降の課題とする。

- (19)カントは内的触発の議論を展開した後、IV-(1)（62頁）でも引用した註をつけて「注意」の例を出してあつけなくその説明を終えている。「内感が私達自身によって触発されるということについて、どのようにすればさほどの大きな困難を見いだす事ができるのか私には分からない。注意覚醒の作用ならどれでも(jede actus der Aufmerksamkeit)そのことについて実例を与えてくれる。| 注意覚醒する場合には、悟性は、悟性が思惟する結合に従って、悟性の総合における多様なものに対応する内的直観へと常に内感を規定するのである。|」（B157-8.Anmerkung）ただし | で囲んだ部分は既引用箇所。

これはカントにとって主観自身による触発とは「注意覚醒」という何か自明の事実であったということである。同じことを示す典拠としては註(11)の B154 からの引用部分の「このことを私達は自身において常に知覚している」を挙げることもできる。

本稿の解釈は、カントにとっての自明の事実とは、認識主観が実は基礎行為をなしうる主観であるという少なくとも人間にとってはやはり根本的な事実であった、と理解するものである。