

「私」の形式的なかたち

——「構想力」による「超越論的」な「形象的綜合」について——

(1)

木 阪 貴 行

副題にあるように、この論考の主題は「構想力」による「超越論的」な「形象的綜合」とは何であるのかを明らかにすることにある。だがそれには、今後何度か継続する論考が必要となる。本稿ではまず主題について暫定的な見通しを与えてから、カントの議論が成立している問題の背景を明らかにし、次に問題そのものの輪郭を描きにかかる。続稿はこれに続く部分からとなり、2002年3月に刊行される『国士館哲学』第6号にまず掲載する。

序

カントは第一批判で自我からその実体性をほとんど奪ってしまうような議論をした。やや極端に言えば、統覚は権利的な論理形式であるのみであり、精々「あらゆる概念一般の運搬具」にすぎない。確かにたとえ「私は考える」が「私は思惟しつつ存在する」を意味し、「経験的命題」であると認められることはあっても、そこからは、この主観の「実体性」も「単純性」も「人格性」も、たんに理性的には導くことができないのである。そしてデカルト以来の形而上学的伝統と対決するこの局面で、超越論的観念論が実はそのまま経験的实在論でもあるという主張、さらには第二版で展開される「観点論論駁」での議論と、問題が絡むときに、事態は恐らくもっとも顕著なことになってくる。いずれにせよ理論的には、主観性に、つまり「私」に残されるのは、自発的な作用の同一性のみである。しかも悟性と感性の二元論というカントの根本的な問題構成に必須の基盤の少なくとも片方を与える、悟性ないしは統覚の思惟作用が自発的なものであるという点について、以下で見るように、第一批判のカントは、当の自発的な作用そのものがどのように生起しているのか、というより根本的な問いは、むしろ敢えてこれを問うことを断念しているように見える。カントにとって我々の知性はそのような問いに耐ええるような強さを持っていないのである。

同時に、周知のように実践的な問題連関では、カントは靈魂の不死について、それを自発的な作用の同一性、つまり自由な人格が、永続することとして、いわば当の作用の内側から「要請」する議論を展開している。「私」は、実体としては主張されえなくなったとしても、しかしやはり、自然的な死とは別の次元で、死後に於いてさえあくまで同一者として存続しなくてはならないのである。とはいえ、もちろん問題の同一性が必然的に存続しなければならないというそのことは、決してそのままその存在を意味しない。その存在はあくまで「要請」されるので

ある。実践的な連関でのこの必然性を支えているのは、最高善の概念的な必然性であり、しかも、問題はあくまで自然的な死を越える同一の作用の存続ではある。もとより、さしあたりそれは理論的な議論の基盤となることはない。⁽¹⁾だが、理論的な局面においても、「アプリアリな純粹概念の将来における使用」(B119=A⁽²⁾86)は演繹という独特の問題設定を必要とする。ここでもし統覚の作用が、将来の場面まで含めてずっと確かに同一のものであると何が保証するのかと問うならば、カントはある困難に遭遇していると考えられてしかるべきではないか、とも思われる。なぜなら、作用の同一性は、通時的に一貫して確証されるということなことはありえず、むしろ反省のその都度、直接的で単純な自発性の意識においてのみ把握されるにすぎないはずだからである。そして「純粹理性の誤謬推理論」で詳論されているように、この単純な自己意識のみからでは、自我が実体性に関与する諸性質を有することは決して推論されない、つまりたんに理性的には、認識されえないのである。

とはいえ、未来に於ける、しかも死後に於ける同一の自発的作用の存続如何という問題に対して、既に過ぎ去ってしまったことがらや、あるいはあくまで自然的生の内部での、将来にかんする同一の自発的作用存続の問題は、当然ながら扱いが違ふ。カントは主観が自然的に存続していると思われるかぎり、過去に於ける主観の作用についても、未来に於けるそれについても、それらが現在に於ける自発的意識作用と同一のものとして存続していた、あるいは存続するということを、「要請」することなどなかった。だが、我々の意識主観に関して、現在の意識作用の単純な自己意識からは如何なる実体性も、またそれに関わる諸性質も導きえないのならば、死後まで領域を広げずとも、過去や未来の作用主観の存在についても、純理論的には、現在の作用主観との同一性にかかわる「要請」が必要とはならないのだろうか。あるいは「超越論的観念論」は、思惟する主観の通時的な同一性を、ひとえに自然的生の事実性から常にいわば密輸入しているのだろうか。

だがカントはそのような仕方で問題を考えてはいないと思われる。これはより正確には如何なる理由によるのだろうか。未だ到来していない未来の事柄についてはもちろん問題である。だが既に過ぎ去った事柄についても、その都度の現在に至るまでの認識主観の通時的な同一性、つまり、主観の作用がその都度の現在に於ける自発的意識作用と同一のものとして常に既に存続していたということは、超越論的統覚に如何なる実体性も拒否されているのならば、いったい何がこれを保証するのだろうか。カントはこれについて議論する必要を認めていないように見える。これはなぜか。この疑問をカントにぶつけてみると、さしあたりまずは以下のような状況が浮かび上がる(5.の点については、本稿の結論を先取りさせていただく)。果たしてカントにとって「私」とは結局何であったのだろうか。

1. カントの議論に本質的な論点となる、アプリアリに主張されえる主観の同一性は、やはり権利的な次元での主観の同一性である。これは認識の可能性のた

めの制約に関する超越論的反省の成果としては哲学的な知の主題となりえても、それ自体として対象的な知のあり方において明らかになることはない。

2. 主観の通時的な同一性は、むしろ経験的に、認識を実際に産出することを通してのみ、対象世界の統一という事柄と相即的にアポステリオリに示唆されるのであり、これをカントは経験的統覚の分析的統一として特徴づけている。

3. カントによれば、認識の可能性を支え、また理論的領域でのアプリオリな哲学的反省を支える悟性、あるいは統覚は、人間的主観の内的な経験の形式、つまり時間を、形式的な直観としても、その都度根源的な仕方で産出させることができるのでなくてはならない。

4. 第三の点について具体的な議論を読みとれる可能性を秘めているのは、第二版演繹論における「構想力」による「超越論的」な「形象的綜合」、および「内官」の「触発」に関する記述である。

5. ところでこの記述によれば、時間の産出は、自発的な思惟作用に従って、当の作用の結果が、人間的经验の一般的な形式を表現する、形式的直観として、当の形式において現象する仕方として、把握される。

6. 上の思惟作用による内官における現象は、しかし空間的形象におけるある抽象として、あくまで空間的所与と不可分の仕方で把握される。

1 自発的思惟の「度」とその背後

A「唯物論」と「唯心論」

カントが第一批判を改訂して第二版を出したとき、問題になっていたことの少なくとも一つは、主観性を優位に立てる「超越論的観念論」と齟齬しない仕方で、如何にして、「自我」概念が理論構成概念としては独特の仕方で薄弱であり、また曖昧であることを確認するのか、またこれと関連して、やはり観念論としての性格と齟齬しない形で、如何にして、主観の内面性それ自体を把握する経験はカテゴリー的「経験」とはなりえず、したがって学的認識のレベルでは成立しないことを確認するのか、ということであった。これらの問題について第二版のカントは、我々の経験の構造が有する時空形式について、第一版では見られなかった新しい論点を示すと同時に、おそらくはこれに背馳しかねない叙述をも削除した。新しい論点とは、以下で見て行くように、我々の経験の時間性、つまり内官の形式に関わる性質が、実は空間と不可避的な一体性のもとにあるという点である。

だがこれは、観念論としてのカントの立論をぎりぎりの所まで制限せざるをえない議論となる。まずはその様子を、あまり注目されたことのないテキストによって、我々の観点から瞥見することにしたい。問題は、自我、精神、物質の関係を巡って展開する。

第一批判第二版の「純粹理性の誤謬推理論」の中、「靈魂の不死に関するメンデルスゾーンの証明の論駁」(B413ff.)において、カントは「靈魂」あるいは「意識」は単純なものではあっても、しかし内包量、つまり「度(Grad)」を有

することを確認することによって、メンデルスゾーンの証明を論駁している。ところで、このカントの論点は、統覚が「何か実在的なもの (etwas Reales)」であり、統覚命題が「経験的」であるという主張の含意するところである。ただしそれは、たんにメンデルスゾーンに対する反論として機能するのみならず、一般に、「唯心論 (Spiritualism)」の独断性にも、それどころか「唯物論 (Materialism)」の独断性にも、また十分に批判的に機能するものであるとカントは考える。(B419-420) (強調はカント自身。以下同様。)

すなわちここでカントは、むしろまず「唯物論」に対して以下のように議論する。「統覚は何か実在的なものであり、その単純性はすでにその可能性の中に含まれている。ところが空間には単純であるような実在的なものは存在しないだろう」というのも「点はたんに極限にすぎない」から。「ここから、思惟する主観としての私の性質を唯物論の論拠から説明することが不可能であることになる。」

こうして「唯物論」の不可能性をまず確認した後、議論はより一般的に、とはいえ、あくまで統覚命題の理論構成能力の薄弱さを巡って展開する。

すなわち、「私は考える」に「含まれている私の存在」は、「思惟する各存在者が存在する (ein jedes denkendes Wesen existiert)」という一般命題によって表現されることなのではない。この命題は「私は思惟しつつ存在する」ということを意味し、それゆえ経験的 (*ich existiere denkend: so ist er empirisch*)」なのである。この経験的な存在は、確かに、「時間における表象にのみ関する私の存在の規定可能性 (die Bestimmbarkeit meines Daseins bloß in Ansehung meiner Vorstellungen in der Zeit) を含む」。ところがその規定のためには「やはりまず何か持続的なもの (etwas Beharrliches)」が必要である」。だが、「そのようなものは、私が私を思惟しているかぎり (sofern ich mich denke), 直観にまったく与えられない。それゆえこの単純な自己意識によっては、私が存在する仕方が、実体としてなのか、偶有性としてなのか (die Art, wie ich existiere, ob als Substanz oder als Akzidens), このことを決めることはまったくできない」。

ここから次に、「唯物論」のみならず「唯心論」に対しても以下のように述べられる。

それゆえ、「唯物論」が私の存在 (mein Dasein) を説明できないのならば、「唯心論」もこのことについては同じく不十分である。どういう仕方であれ、一般に魂が分離して存在する可能性に関係するような、我々の魂の性質について、我々が何事か認識できることなどないという結論になる。

経験的命題としての統覚命題からは、そこで表現されている自我が「実体としてなのか、偶有性としてなのか」さえ決めることはできないのであり、そもそも身体から「一般に魂が分離して存在する可能性に関係するような、我々の魂の性質について、我々が何事か認識できることなどない」のである。カントにとっては、「唯物論」(物質的なものは魂の単純性を説明できないのにそれを無視する。)

であろうと、「唯心論」(魂を身体、つまり物体から分離した実体として同定する「持続的なもの」を欠くのに、それを無視する。)であろうと、いずれにせよ、それらは人間的自我のあり方を表現する唯一のものである統覚命題に依拠しているはずであるにもかかわらず、この命題の意味する事柄以上のことをそこから誤謬推理しているのである。

B 「魂」の分割と統合

さらにこの節に付けられた註には、以下のような一見したところ奇妙な議論がある。「内包量としての (*als intensiver Größen*)」,「親靈魂 (Elternseelen)」と「子靈魂 (Kinderseelen)」の「分割 (Teilung)」と「統合 (Koalition)」に関するある思考実験である。(B415Anm.)

まず、「前提に矛盾がない」ということだけで「十分な事を成し遂げたと思ひこむ」人たちがいる。この中には以下のような人たち、つまり、「それについては人間の生存している間、経験的直観において実例があるにすぎないのだが、思惟の可能性について、この可能性を、生の終焉の後も透見する事ができると信ずる人たち」も入ってくる。だがこういう人たちは、「賢明に考えられたというわけでもまったくないような、他の諸可能性によって、非常に当惑することとなる」。ここでこの他の可能性というのは、「単純な実体の分割可能性と、その逆の多くの諸実体の単純実体への合流(統合) (*Zusammenfließen (Koalition)*) の可能性」のことである。

というのも、分割と統合は、必ずしも実体が、各々独立の諸実体に分割され、再び統合するという仕方においてのみ考えなければならないということはなく、「一にして同じ実体のたんなる度(多くの諸能力の)について」も考えられるからである。そして、「魂のあらゆる諸力と能力、意識のそれさえも」、「同様に」考えることができる。

すると、意識の度の「半分が消失した」が「なおずっと実体にとどまっている」という事態を思い浮かべ、しかも「この消失した半分以上を、維持されているとして、しかし当の実体においてではなくて、その外部に維持されているものとして、矛盾なく思い浮かべることができる」。もともと問題となっているものは「実在的 (*real*)」なるものであり、「度」であるのだから、「実体の全存在は、何も欠けることなく二分され、するとこの実体の外部に、ある特殊な実体が生ずるだろう」。分割されたのだから、もともと「分割された多くのもの」があったことになるが、それはあくまで度の量、つまり度の強さとして「実体における存在の量としての各実在性の多さ (*die Vielheit jeder Realität, als Quantum der Existenz in ihr*)」であったのである。こうして、「実体の一であること (*die Einheit der Substanz*)」は、いわば「存続の多数性 (*Mehrheit der Subsistenz*)」に変化する。この分割を逆にすれば、同様にして「多くの単純な諸実体を一つの実体へ統合することもできるだろう」という。しかも、「我々には知られない仕

方」の「現象」により、それぞれの実体に「物質」が与えられるともいう。

さて、以上のような「空想」に対して、実体のカテゴリーを「経験的使用」にのみ制限するように「分析論の原則を十分に先鋭ならしめた」カントは、もちろんその「価値を認めるにほど遠い」。しかしながら、注目すべき事をここでカントは述べる。

しかしながら、合理論者 (Rationalist) が、思惟する本性の可能性 (die Möglichkeit einer denkenden Natur) を説明する知識を持たないとむしろ告白する方がよいところを、それによって対象が与えられるなんらかの持続的な直観もなしに、ただ、思惟における統覚の統一を結合されたものから説明することを許すものがないということのみから、それ自体として存続する存在者を作り上げるほどに大胆であるのならば、唯物論者 (Materialist) も、その可能性のために経験を引き合いに出すことはやはりできないにもかかわらず、合理論者同様の大胆さをなぜ正当化できないということになるだろうか。つまり、統覚の形式的統一を手にして、この原則を逆の仕方を使用する大胆さである。

以上の議論には、二つの事柄が絡んでいる。一つは、メンデルスゾーンと「スピノザ主義」との連関に関わる問題。そしてもう一つのより本質的な事柄は、むしろカントが批判的に明らかにした、理論構成概念としての自我概念の薄弱さと、そこから生じてくる論理的な諸可能性の多様である。まず、このテキストと「スピノザ主義」との連関を確認しておこう。

第一批判第二版改訂と重なる時期に、カントは『思考において方向を定めるとはどういうことか』(以下、『方向』) という小論を書いている。この小論は、メンデルスゾーンとヤコービの論争にカントが積極的に発言したものである。そこでカントは「スピノザ主義」のみならず、むしろメンデルスゾーンとヤコービの独断性を批判している。この小論においてカントは「スピノザ主義」を次のように把握しているのである。

スピノザ主義は、自ら思惟するような思惟、それゆえに同時にそれ自体で主観として存在する偶有性 (Accidens, das doch zugleich für sich als Subjekt existiert) について語るが、これは人間の悟性にはまったく見出されないし、また持ち込まれないような概念である。(VIII,143 Anm.) (下線強調は木阪、以下同様。)

第一批判の自我論によれば、自己意識は単純ではあっても、同時に必ず内包量、つまり度として把握されるという二重の性格を持つ。「誤謬推理論」でメンデルスゾーンを批判する時、カントは後者の論点によっている。だが同時に、「この単純な自己意識によっては、私が存在する仕方が、実体としてなのか、偶有性としてなのか、このことを決めることはまったくできない」(B420) のであった。ここから「前提に矛盾がない」ということだけで「十分な事を成し遂げたと思ひこむ」「唯心論者」は、上で詳しく紹介した「単純な実体の分割可能性と、その

逆の多くの諸実体の単純実体への合流（統合）の可能性」という「賢明に考えられたというわけでもまったくくないような、他の諸可能性によって、非常に当惑することとなる」とカントは述べていたのである。この「誤謬推理論」のテキストと、『方向』における「スピノザ主義」の定式とを突き合わせると、問題の連関が浮かび上がる。そして「靈魂の不死に関するメンデルスゾーンの証明の論駁」における、「実体の一であること」と「存続の多数性」の相互浸透という「空想」なるものを、論理的に「唯心論者」と同等の「他の諸可能性」の一つである「スピノザ主義」的なある可能性についてのカントによる思考実験と見なすと、この奇妙なテキストの意味するところが明瞭になる。⁽³⁾

さらに、同時期に同一の問題連関において書かれた、「ルートヴィッヒ・ハインリッヒ・ヤーコブによるメンデルスゾーンの『朝の時間』の吟味への若干の覚え書き」にも、同じ問題連関において理解されるべき以下のような注目に値するテキストがある。

最高の知性としての神の概念をどのように成立させるか考えるとしよう。するとこの概念においては、まったく真なる実在性を考えていることになる。これはたんに（通常そう考えられているように）否定に対立して定立されるのみならず、特に、我々に感性を通して与えられなければならない、それゆえ見かけの実在性（まったく適切な表現というわけではないが）とも呼ばれるものすべてであるところの、現象の実在性（レアリタス・フェノメノン）に対立しても定立される、なにものかである。ところで、このあらゆる真なる実在性（悟性、意志、浄福、力、等）を、度について減少させても、そのあり方（質）については常に同じだから、これによって、神以外の他のものにも適応できる物自体の諸性質が手に入る。（VIII.154）

ここからは、以下のようなカントの分析を読みとることができる。つまり、「実体の一であること」と「存続の多数性」の相互浸透を、ある種の「スピノザ主義」とも理解できるような仕方で、現実が生じていることと考えるところまで進まずとも、「物自体」においてのみ「実在性」を考える通常の「合理主義」は、デカルト以来の近世哲学の伝統にあり、それをカントが理解する所に従うかぎり、もともとその概念形成のレベルでは、「真なる実在性（悟性、意志、浄福、力、等）を、度について減少させても、そのあり方（質）については常に同じ」だという仕方で、つまり結局は、そのように無限の神概念の内包量を制限するという仕方でのみ、「実在性」を考えていることになるはずなのだ。

さてまず第一に、これはカントに特徴的な理解である。だが第二に、それは同時に実に微妙な問題を孕んでいる。まず、無限の神概念の制限ということは、伝統的にはむしろ、「通常そう考えられているように」、たんに論理的にも、つまり、述語に関する肯定と否定という仕方によって考えるのであり、連続的な量、つまり度の増減という仕方においてではないという一事を思い起こせば、カントの特徴は自ずと明らかになる。そして次に、カントに従って、単純な自己意識はしか

し内包量でもあるというテーゼと、「真なる実在性（悟性、意志、浄福、力、等）を、度について減少させても、そのあり方（質）については常に同じ」というテーゼを組み合わせると、その立場は、もしも「物自体」の次元でこれを積極的に展開すれば、すでに相当にある種の「スピノザ主義」的なものになっていると言わざるをえないのである。この問題にこれ以上は立ち入らないことにするが、ここには「スピノザ主義」とカントの、親近性と対立に関わる微妙な問題がある。ともかくも批判期のカントは、当時の通常の見方に従って、「スピノザ主義」を人間的自由を破壊するものと考えていた。結局、理論的にはかなりの親近性を否定できないと思われるもかかわらず、批判期のカントは、まず物自体に関する無知という制限により防波堤を築いた上で、特に実践的な問題連関において「スピノザ主義」を基本的に受け入れがたいものとして考える⁽⁴⁾。

さて、こうして問題には、「スピノザ主義」が絡み、そしてより一般的には、「実在性」理解についての近世哲学の主要な伝統とそこからの批判哲学の離反が絡んでいる。カントは、自我概念とともに神概念を最優先のアプリオリな概念としてまず定立し、その「制限」によって他のものの実在性を定めていく伝統的な思考法に対して、この「制限」を「度」つまり「内包量」の「制限」としてのみ理解するという立場を打ち出した上で、そのような思考法に矛盾の存在しないことは認めるとしても、それ以上に実在的可能性をそこから導くことができる⁽⁵⁾とは考えないのである。「合理論者」には、「思惟する本性の可能性を説明する知識を持たないとむしろ告白する方がよい」と考えてもらわねばならない。なぜなら、「唯心論」が指す方向を向いて思考する「合理論者」に、「前提に矛盾がない」ということだけで「十分な事を成し遂げたと思いこむ」ことを許すならば、「私は考える」という同じ論拠から、上で見た奇妙な思考実験が示すような「他の諸可能性」の一つに「非常に困惑することとなる」。つまり上で見たように、ある種の「スピノザ主義」的な独断も認めなくてはならなくなるからである。矛盾がないという基準のみでは、「私は考える」という同じ論拠から、これを「私」という実体において考えることも、また他の実体の偶有性、あるいは派生的偶然的存続態として考えることも可能である。つまり、「経験的使用」を逸脱して実体のカテゴリーを使用すると、統覚命題という同じ論拠から相反する結論が出て来てしまい、理性が自己矛盾に陥ることを避ける術がなくなるのである。ここには確かに典型的なカント的議論がある。だがより事柄に則して言うならば、ここにはカント的自我概念の、一方で理論構成概念としての限界にかかると同時に、他方で批判的基礎としての有効性に関わる、少しく複雑な論理の綾が、両刃の剣のごとく露呈している。

つまり、自発的思惟の「単純性」を論理的な意味にのみ限定し、純粹統覚の実質的な部分を極限まで削ってその形式へと解体したカントは、この統覚の実質としては、極めて抽象的な形で表現される「度」のみを最終的に残したことになる。統覚はこの意味で「何か実在的なもの」であり、統覚命題は「経験的」なのであ

る。だが、この単純で自発的な思惟であるべき「度」は、統覚の思惟が有限な「私」という「実体」そのものに根差しているのか、それとも恐らくは絶対者の無限の「偶有性」の一つにすぎないのかを決定することすらできない程度に、存在論的な理論の源泉としては薄弱なのである。

自我概念のカントにおけるこの薄弱さは、批判的にはむしろよく積極的に機能する。この薄弱さによってカントは、例えば「スピノザ主義」が、人間の思惟を（恐らくは、絶対的にして無限の実体の）「偶有性」の一つとして独断的に扱うことを批判することができるのである。だがそれは同時に他方で別の大きな問題に関係している。つまり、我々の自発的思惟の背後に関する無知は、あくまで我々自身に属するはずの思惟が、唯心論的実体の偶有性に還元されてしまう可能性を積極的に否定できないと同時に、他方で、この思惟が、経験的なもの、つまり最終的には物質の属性に解体されてしまう可能性も、やはり積極的に否定できないのである。以下ではこの点を巡ってもう少し考えてみたい。

2 「唯物論」の可能性と心身の協働に関する無知

カントは「唯心論」にみならず「唯物論」も批判していた。その議論は、自己意識は第一にまず単純ではあるが、第二に同時に内包量であるという、カントの論点の一つ目、つまり意識の単純性に論拠を置いていた。すでに前節の初めに見たとおりである。ところでカントは前節B（本稿34頁）の引用箇所で、「唯物論者」の「統覚の形式的統一を手にして、この原則を逆の仕方を使用する大胆さ」についても触れていた。この「大胆さ」は、「それによって対象が与えられるなんらかの持続的な直観もなしに、ただ、思惟における統覚の統一を結合されたものから説明することを許すものがないということのみから、それ自体として存続する存在者を作り上げるほど」の大胆さと「同様」だというのであった。さて、この箇所における「逆の仕方」とはどういうことになるだろうか。

カントの「私は考える」における統一は、「論理的」な「形式的統一」であり、そこに「持続的な直観」が見出されることはない。ただしカントは、周知のように、「根源的」かつ「総合的」な「超越論的統覚」の「統一」以外に、「経験的統覚」の「分析的統一」についても述べている。「超越論的統覚」の統一が経験の可能性の制約として権利的なものであると同時に自発的作用の現実性でもあるのに対して、「経験的統覚」の「分析的統一」は事実的に所産としてすでに成立しているものである。それゆえ、それは「規定」された事実的内容を有するものでなければならない。さてこれも周知のように、この内実について、第一批判第二版のカントは、第一版には見られなかった論点を展開した。それによれば、自己意識の経験的統一は、空間における「持続的なもの」との連関においてのみ可能であり、常に「変異」している内官の時間のみでは成立しない。つまり、すでに前節で確認したように、この「持続的なもの」は、「私が私を思惟しているかぎり、直観にまったく与えられない。それゆえこの単純な自己意識によっては、私

が存在する仕方が、実体としてなのか、偶有性としてなのか、このことを決めることはまったくできない」のであった。

しかし「私が私を思惟しているかぎり」という前提をはずすと、「持続的なもの」は、空間的对象において見出される。それどころか、「経験的に規定された」「私自身の現存在の意識」、つまり意識の経験的統一は、むしろ「外界の存在」を証明せざるをえないほどに強く空間的对象に依存しているというのが、第二版の「観念論論駁」におけるカントの議論であった。周知のその「教説」は、「たんなる、しかしながら経験的に規定された、私自身の現存在の意識は、私の外なる空間における対象の現存在を証明する」(B275)である。

これらのことを念頭に置いて、「統覚の形式的統一を手にして、この原則を逆の仕方を使用する大胆さ」という表現の意味するところをここで仔細に考えてみるとどうなるか。「逆」とは、超越論的統覚の統一の単純性を「結合されたものから説明することを許すものがない」ということから、「それによって対象が与えられるなんらかの持続的な直観」の欠如を無視して、自我実体を導く「唯心論」の、「逆」である。そしてそれは、自我実体を「それ自体として存続する存在者」として「作り上げる」やり方に対して、「逆」でなければならない。すると、この「逆」は、超越論的統覚に依拠して自我実体を「それ自体として存続する存在者」として「作り上げる」のではなく、「逆」に、経験的統覚に依拠して、自我を「持続的なもの」の現象に依存する何かであると考えるのでなければならないだろう。そして、この場合もやはり、思惟としての自我、つまり「私が存在する仕方」は、「スピノザ主義」と同様に「実体として」ではなくて、しかし今度は、空間における「持続的なもの」、つまり物質的なものに付随する何ものか、つまりはいわば「偶有性」の如き仕方であることになるだろう。これは、物質を唯一の実体として思惟をそれに付随する何かであると考えることとなる。すなわち、確かに「唯物論」なのである。

さて、以上のような考察が示唆するのは、カントにおける自我把握の薄弱さと、そこから帰結する種々の論理的な可能性である。カントは、自らの自我概念に対してカテゴリーを経験的使用から逸脱して使った場合、様々な理説が生じうることを少なくとも理解するのである。ただし、それらはたんなる論理的な可能性にとどまり、批判的にはまさにたんなる可能性としてのみ許容されることがあるとしても、認識源泉として現実に経験的に与えられるべき直観を欠くかぎり、そこから対象認識に至ることは決してない。それにもかかわらず、カント的な批判の観点を欠き、そのような諸可能性を議論する諸立場がある。これらを整理しなおすと以下のようになると思われる。

まず、「超越論的統覚」における「総合的統一」も、「経験的統覚」における「分析的統一」も、活動性としての主観そのものの持続的な直観を与えることはない。それゆえ、「私が存在する仕方が、実体としてなのか、偶有性としてなのか、このことを決めることはまったくできない」。それにもかかわらず、「超越論

的統覚」の「統一」から、個別的自我実体へと議論を進めるのが「唯心論」であるが、その議論は、十分な根拠のないまま自我を実体として認める飛躍を敢えてなすのだから、同様に根拠のないままに、他の心的実体の偶有性として人間主観の思惟を捉える「スピノザ主義」の可能性を排除できなくなる。そしてこれら両者の議論とは「逆」に、「経験的統覚」の「分析的統一」からは、人間的思惟を、空間において持続する物質によりもっぱら「経験的に規定された」「たんなる」「意識」として物質へと従属させる議論も可能となる。この場合、人間的思惟は物質的実体の偶有性の如きものであることとなるだろう。

するとカントは、精神、自我、物質およびそれらの関係について、完全に「それ自体として存続する存在者」としての自我も、また、他の心的実体の偶有性としての自我も、さらに、唯一の実体である物質に付随する偶有性としての思惟する自我も、すべて含めて、いずれの考え方も認識源泉として直観を欠くので実在的には認められず、また「私」を説明するために十分な理論を展開できないとしても、少なくともたんに論理的には、仮説として不可能であると考えてはいないのである。「超越論的統覚」の「総合的」「根源的」「統一」と、「経験的統覚」の「分析的統一」を基礎にするのみでは、以上のどの可能性も積極的には排除できない。そしてもちろん、同時に、それらのどの可能性をも、実在的な可能性として考えることもできない。これがカントが手にしている自我概念の、理論構成概念としての限界であると同時に、批判的理論の基礎を与えるものとしての有効性である。

さて、以上のような自我概念の薄弱さとこれに関わる我々の無知とは別に、カントは、心身の協働という事実についてはこれをそのまま承認している。だがこれはたんなる事実としてそうなのである。次にはこの点を見て、カント的自我概念の別の側面にも少し光を当てておこう。

魂と身体との協働（die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper）を説明する課題は、ここで問題となっている心理学には属さない。なぜなら、それは魂の人格性をこの協働の後に至るまで（死後も）証明しようという意図を持っており、[……中略……] それゆえそもそも超越的だからである。とはいえ、我々の教説からすればこれに対して十分な回答が与えられる。この課題を引き起こしている困難は、よく知られているように、内官（魂）の対象と外官の対象は、前者にはあくまで時間のみが、後者にはまた空間も、その直観の形式的制約として付いて回ることから、異なった性質を有していると前提されていることである。しかしながらこの場合、対象の二様のあり方は、内的にではなくて、ただ一が他に対して外的に現象するかぎりにおいてのみ互いに区別されている、つまり、物それ自体として物質の現象の根底にあるもの（was der Erscheinung der Materie, als Ding an sich selbst, zum Grunde liegt）は、おそらくはまったく違うあり方ではないのかもしれない、ということをよく考えれば、問題の困難は消え去る。そして残るのは、一般

に諸実体の協働が如何にして可能であるかということのみとなる。この問題の解明は心理学の領域のまったく外にあり、分析論で根本力と能力について触れたことから読者はたやすく判断されるように、疑いもなく、人間のあらゆる認識の領域を外れる。(B427)

カントは、心身の協働ということを事実として前提とした上で、この事実を越えて「一般に諸実体の協働が如何にして可能であるか」を解明することは「疑いもなく、人間のあらゆる認識の領域を外れる」と言う。そのようにそもそも問いをたてることを控えることができるようにさせているのは、「物それ自体として物質の現象の根底にあるもの」と、内官に現象してくるものとの、「人間のあらゆる認識の領域を外れる」次元での親近性への予感ともいうべきものである。だがこれは、実際には、心身の協働、及び物的対象の知覚という、我々にとって身近で基本的な現実によって支えられている。そして、心と身体及び物的対象の協働というこのたんなる現実は、理説としての「唯心論」とも、「スピノザ主義」とも、「唯物論」とも矛盾を引き起こすものではないだろう。それらはそもそもこの現実と矛盾を引き起こすべくもない「経験的」な統覚命題の上に、直観を欠くままに理論的に構築された「諸可能性」にすぎないからである。

「私は考える」という統覚命題から人は、「しかしとにかく、直観に与えられた多様なものの総合を必然的なものとして説明できる」(B136)。これがカントの批判的な理論の積極的な核となる。だが、同時に経験的命題である統覚命題は、しかしそれにもかかわらず存在論的認識源泉としては極めて薄弱である。ここに複雑なことに、よく知られているように、カントは自我について、これを「それ自体においてあるようにではなく、現象として認識する」(B156)と言う。この認識は、事実的な所産としては、「経験的統覚」の「分析的統一」において見出されるものでなければならない。だが、そのような「現象」としての自我とは、より正確には如何なる事柄なのだろうか。それは「自発性」としての「超越論的統覚」の自己とどういう関係にあるのか。両者は如何なる意味で同じ「私」なのだろうか。結局、第一批判第二版において、「私」はどのような構造を持つことになったのか。

我々がここまで見てきた限りでは、カントが手にしているのは、理論構成概念としては、独特の仕方で極めて薄弱な、「私は考える」という「経験的」でもある命題、そして事実としての心身の協働という事柄の二つである。「私は考える」の限界と批判的な有効性は以上で確認したこととする。しかし、「自発性」としての「超越論的統覚」と、認識の所産としての「経験的統覚」の関係は、我々にとって不分明なままである。

3 カント的自我の諸相とその問題

さて、カントが展開した自我論を見ていくために、今度は、カントが手にしている自我概念の、積極的で具体的な四つの局面と、それらが孕む問題を確認する

ことに移ることにしたい。すなわち、第一に統覚の自発性の意識、第二に「私の現存在」の被規定可能性、第三に現象として認識される自我、そして最後に、「あらゆる私の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」である、「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」(B134)の四点である。

まず最初の二点について、その両者に関わる難点とともに、確認することにした。

A 自発性の意識と、これに対して感性の受容性に属する「私の現存在」

まずは第二版演繹論の以下のテキストを見てみたい。

「私は考える」は私の現存在- (1) を規定する働き (den Aktus aus, mein Dasein zu bestimmen) を表現する。それゆえ、「私は考える」によって現存在- (2) はすでに与えられているが、その現存在- (3) を私が規定する仕方は、つまりそれに属している多様を私の中に置くべき仕方は、まだ「私は考える」によって与えられているわけではない。その仕方には、アプリアリに与えられた形式、つまり時間を根底に有するところの自己直観が必要であるが、この直観は感性的であり規定可能なものの受容性に属する。さて私は、その自発性をただ意識しているにすぎない、私の中なる規定するものを、規定されるものを時間が与えるように、規定する働きに先立っても与えるような、他の種類の自己直観は、これを有していない。それゆえ、私は自己活動的な存在者としては、私の現存在- (4) を規定することはできず、そうではなくて、ただ私の思惟の自発性、つまり規定することの自発性を、表象するのみである。そして私の現存在- (5) は常に感性的であり、つまり現象の現存在- (6) として、規定可能である。とはいえ、この自発性のゆえに、私は私を知性体 (Intelligenz) と名付けるのである。(B158 Anm. 番号は木阪。)

ここでカントは、「私の思惟の自発性、つまり規定することの自発性を、表象する」ということについて記述している。「私は考える」はあくまで「私の現存在を規定する働き」であり、「規定可能なものの受容性に属する」「時間を根底に有するところの自己直観」は、自発的自己そのものについて直には如何なる対象認識も与えるものではない、それゆえ「自発性」は「表象」されるのみだ、というのである。だがそこには次のような大きな問題が伏在している。

この問題を見て取るために、まずさしあたり、引用箇所にも六回現れる「現存在」の意味が、少なくとも二つの意味を持たざるをえないと考えてみることから出発してみよう。なぜなら、「私は考える」はあくまで「私の現存在を規定する働き」であるにすぎず、「ただ私の思惟の自発性、つまり規定することの自発性を、表象するのみである」はずだから、「常に感性的」である「私の現存在- (5)」が、「私は考える」によってすでに与えられている」ということはありえ

ないからである。「私の現存在-（５）」はむしろ、「規定可能なものの受容性に属する」「時間を根底に有するところの自己直観」において与えられる。それゆえカントは、慎重に、「私の」という所有代名詞の有無で区別しつつ、「私は考える」によって現存在-（２）はすでに与えられている」と述べざるをえなかった。つまり「現存在-（２）」は「私の現存在-（５）」と区別されなければならないなにもものかなのである。こうして、一方で「私の現存在-（５）」は、感性的に与えられる直観における被規定的な自我の「現存在」であり、他方で「現存在-（２）」は、「私は考える」によってすでに与えられている」かぎりの、「知性体」としての自己の「現存在」であると、まずひとまずは考えられることになる。

以上の仮の分析では、「現存在」という表現は少なくとも、「現象の現存在」と、「知性体」の「現存在」という、二つの別の意味を持っており、それらは区別して使わなければならない。これに従って番号によって整理すると、「現象の現存在」の意味で理解できるのが（１），（４），（５），（６）であり、「知性体」の「現存在」として理解できるのが（２）である。だが直ちに分かるように、（３）については、そもそもこのような分類がうまく当てはまらない。もうすでに明らかのように、この難点は、実はもともと、（２）と（４）をどう理解するべきであったのかという難問なのであり、それは、背後に非常に大きな問題を有している。

すなわち、カントにおいて「私は考える」は、前節まで見てきたように、自我論を存在論的に構成するための理論概念としてはあまりに薄弱である。それは、「規定するもの」としての「自発性」の、たとえ「経験的」ではあれ、「単純な自己意識」（B420）であるのみであり、「常に感性的」である「私の現存在-（５）」、つまり「現象の現存在-（６）」とは本来峻別されなければならない。それにもかかわらず、カントは、「私は考える」によって現存在-（２）はすでに与えられているが、その現存在-（３）を私が規定する」と述べている。

「現存在-（２）」は、「私」を規定する側の知性的存在の現存在であると理解せざるをえないにもかかわらず、それを代名詞によって受ける「その現存在-（３）」は、規定される被規定性の側に属すると考えざるをえない。我々はこれをどう理解すればよいのだろうか。（続）

註

- 二
七
（１） とはいえ、『人倫の形而上学の基礎付け』の「序論」で示唆されているような、「適用」が区別されるのみの「一にして同じ理性」が存在するという考え方から、カント哲学を、ことさら理論的領域と実践的領域とに区分することをできるだけせずに理解することも不可能ではない。そのように理解する場合には、自我の同一性は、これら両領域を縦断する人格同一性の問題としても様相を新たにする。IV391. および、次の拙稿を参照されたい。木阪貴行：「カントにおける「総合」の背景とその行くえ」（東京大学文学部哲学研究室『論集VI』（1987），P59～P71所収）。またこの解釈のスケッチは、以下の拙稿で試みた。「カント倫理学を介する哲学入門（１）」国士舘大

学哲学会編（『国士館哲学』第2号（1998）, P 6 ～P32所収）, 及び, 「カント倫理学を紹介する哲学入門（2）」（国士館大学哲学会編『国士館哲学』第3号（1999）, P25～P50所収）。

- （2） カントの著作からの引用は、慣例に従い、第一批判についてはA／Bの記号とそれぞれの頁付けにより、それ以外の著作からの引用は、すべてアカデミー版全集の巻数番号と頁付けによって示す。
- （3） 批判期のカントの、「スピノザ主義」に対する立場については、以下の拙稿を参照されたい。木阪貴行：「理性とその他者」（日本カント協会編、日本カント研究Ⅰ『カントと現代文明』理想社（2000）, P95～P112所収）。本稿における「スピノザ主義」にかんする以下の分析はこの論考の延長上にある。
- （4） 前掲拙稿を参照されたい。
- （5） 第一批判「弁証論」の「純粹理性の理想」の章のカントの立場である。前批判期から批判期に至る、カントの神概念理解については、以下の拙稿を参照されたい。木阪貴行：「カントと神の存在証明」（『現代カント研究Ⅱ 批判的形而上学とは何か』理想社（1990）, P107～P151所収）。

（本学助教授・哲学）