

カントと知的直観 ——カント「純粹理性批判」超越論的感性論の分析から——

文学部哲学科教授
長島 隆

はじめに

本稿では、「知的直観」というカントが拒絶する概念を検討の対象として中心におきながら、カントの主著『純粹理性批判』の「超越論的感性論」の章の分析を行うことを課題としている。このように問題を設定するとき、私は近代における哲学的な問題設定そのものが最終的に「神」の存在を要請せざるを得なかったという重要な帰結にたいして、この神を拒絶するとき、われわれはどのようにして真理に到達することができるのかという課題をカントが担っていたことをまず明らかにすることが第1の課題となることを指摘しておきたい。

このことがカントの課題設定に現れること、そしてそのための概念装置が「超越論的」と「超越的」の区別であることが本稿では読解の上でまず明らかにすることが必要であるだろうと考える。

カントが使用する「超越論的 (transzendental)」という用語の意味は、ノーマン・ケンプ・スミスの解釈が参考になるだろう¹。彼によれば、二つの意味を持っている。第1に、ある種の認識、すなわち諸客観についてのわれわれのア・プリオリな認識の本性と条件を指示する。第2に、認識におけるア・プリオリな諸要素を指し示すとされる。このスミスの解釈は正しいだろうと思われる。だが、「超越」という伝統的な概念と比較するとき、「超越論的」は明確な行為、一つの操作を示しており、それはそもそも「内在的超越 (Immanente Transzendenz)」²を意味していると言えよう。すなわち、一定の事実が成立しているとき、その事実を成り立たしめている根拠を自分の内面に向かって超越し、根拠に還帰することによって捉えることを意味している。

だが、「知的直観」を問題にするとき、研究史を省みると、この問題は今日ではほとんど問題にはされない³。実際、カントの『純理』の中にはたとえば、「直観的悟性 (der anschauende Verstand)」、「原型的知性 (intellectus archetypus)」(A695/B723) といった用語が登場するけれども、それは否定的な文脈においてである。いくつかその文脈を引用

しておこうと思う。

「……それ自身直観する悟性か、あるいはたとえ感性的直観であっても、空間と時間におけるそれとは別の様式のもをその根底に持っている悟性か、そのようないずれの悟性をも、いささかも理解できないのである」(B139)⁴。

この「直観する悟性」はまさに直観は感性的であるという基本的なカントの考え方から理解されることができないとされている。つまり、受容性と自発性の同一性というところに位置を占めるとされているのである。知的直観とはこの同一性を確証するものとして理解されていることになる。

そのため、従来のカント研究においては、このような「知的直観」否定が当然のものとして捉えられているようで、ほとんど問題にされることがない。積極的に問題にされたのは19世紀後半、いわゆる新カント学派の時代である⁵。カントの「純理」研究には精緻な研究が積み重ねられているが、カントの後継者たち、すなわち、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルに代表されるドイツ観念論において「知的直観」が最初の拠点であったこと⁶も確かであり、本来この点は大きな問題となると思われる。だから、筆者が「知的直観」をキーワードにしてカントを検討しようとしているのは、ドイツ観念論者の問題意識に立っていることを示している。本稿で「感性論」に焦点を当てたが故に、新カント学派の議論を問題にせざるを得ない。

ところで、「超越」というのは、中世にあって重要な概念である。とりわけ、神について思惟しようとするとき、われわれの前には1) 否定の道、2) 肯定の道、そして3) 「超越」の道があったことを想起しよう。第1の道はまさにいわゆる「否定神学」の道であった。第2の道は「肯定神学」、第3の道は「超越神学」の道である。第3の道こそが、中世にあっては、さまざまな道があるにしろ、何よりもまず「神」に到達する道であったし、「超越」は神を意味するものであった。

近代になって、デカルトが、「中世」的な残滓が存するとしても、cogitoを発見したとき、cogitoこそは、「自由な自己意識」であり、「自己意識」を発見したことを意味した⁷。この「自己意識」が「確実性」として原理としての資格を与えられるとき、重要な帰結に逢着せざるを得なかった。すなわち、この自己意識は確実であるとしてもそれがそのまま「真理」である保証はないということである。真理とは対象の真理であり、この対象に「確実性」を起点として到達することが近代認識論の枠組みとなっている。「知の確実性」から「真理」へというのが近代哲学の理論枠組みである。カントの試みは、この枠組みにおいて、主観＝「こころ (Gemüt)」が「受容性」として理解されることから出発することになる。

1. 「純理」の課題一二つの概念装置

1) 認識の二つの幹について

さて、カントの認識論の重要なテーゼは端的に次のように言われる。「超越論的原理論」の分析論の冒頭から引用しよう。

「内容を欠く思想は空虚であり、概念を欠く直観は盲目である」(A 51/B75)。

「私たちの認識はこころの二つの根本源泉から発するが、その第1のものは、諸表象を受け取る能力（印象の受容性）であり、その第2のものは、これら諸表象を通じて一つの対象を認識する能力（概念の自発性）である。前者によって私たちに対象が与えられ、後者によってこの対象がああ表象（こころの単なる規定としての）との関係において思考される」(A50/B74)。

カントはこの「受容性」と「自発性」こそ、我々の認識の二つの源泉「こころの二つの源泉」であると確認し、まさに「感性」と「悟性」とが認識にとっての基本要素であることを出発点とする。そしてこの両者が一致するところにわれわれの認識が成立するとされているのである。

このとき、さらに「受容性」と「自発性」とは次のように言われている。

「私たちのこころがなんらかの仕方で触発される限りにおいて、諸表象を受け取るものであるが、私たちがこの受容性を感性と名づけるとすれば、これにたいして、諸表象を自ら生み出す能力、あるいは認識の自発性は悟性である」(A50/B74)。

この「触発される (afficirtwerden)」という表現は、「受容性」の主語が「こころ」であることを示す。そして大事なのは、つねに「こころ」に受ける刺激があって初めて認識は可能であるとカントは考えていることである。ところで、この「こころ」はどのようなものだろうか。カントはほとんど説明していない⁸。だが、この「こころ」がデカルトのres cogitansのように「実体」として理解されることはあり得ない。ファイヒンガーは、カントのゼンマーリングあての論文を挙げ、そこで「所与の諸表象をまとめ上げ、経験的統覚の統一を惹き起こす能力」であることを指摘している。「こころ」は、まさしく、諸表象が現れる場であり、この場において諸表象が現れ、経験の統一が実現されることになる。だから、認識は二つの幹を持つことは、この「こころ」という統一的な場に対立的な働きが現れることを意味している。そしてこの二つの幹の関係は、まさに相互に排斥しあうものとされることである。このことが実はカントの認識論にとっては大きな意味を持っていると言えよう。この点は、

感性論では、次のように言われている。

「現象において私は、感覚に対応するものを現象の実質となづけるが、現象の多様なものがある種の関係において（秩序づけられて、直観される）〔秩序づけられうる〕ようにするそのようなものを、私は現象の形式と名づける」（A20/B34）。

「私たちにはなるほどすべての現象の実質はア・ポステリオリにのみ与えられてはいるが、しかしすべての現象の形式はことごとく、こころのうちにア・プリオリに感覚のためにすでに用意されていなければならない、だからすべての感覚とは別個に考察されうるものでなければならない」（A20/B34）

カントはまさに「現象の実質」と「現象の形式」という二つの区別で、認識の成立を説明する。そしてこの二つをさらに「ア・ポステリオリ」と「ア・プリオリ」と対応させて理解する。このことによって、両者は端的に区別されることになる。すなわち、「現象の実質」は感性的直観を意味し、経験的なものである。したがって、一切のものに帰属するとされる諸特性は諸表象でしかなく「現象」に属するのであり、「物自体」には属しないとされるのである⁹。それにたいして、「現象の形式」はそれとは別物であり、「こころのうちに感覚のためにすでに用意されて」いるとされ、「こころのうちでア・プリオリに見出される」ものであるとされる。それでは、この「現象の形式」はどのようにして捉えることができるだろうか。

カントによれば、「感覚に属するものがそこでは何一つとして見出されないすべての表象」（A20/B34）が「純粹」と呼ばれる。だから、「感覚に属するもの」をすべて捨象すると、「純粹形式」はア・プリオリに見出されることになる。しかも、この「純粹形式」は「純粹直観」とであるとされる。カントはここでロックの物体の表象を念頭においていると思われるのだが、「物体のうちに感覚に属するもの、例えば、不可入性などを分離しても、こうした経験的直観のうちからなおあるものが、すなわち、広がりと形態が、私に残存する。これらの広がり
と形態は純粹直観に属する……」（A21/B35）と述べている。

ここからカントはこの「純粹直観」は、「経験的直観」との対立において理解され、「ア・プリオリに、感官ないしは感覚の現実的対象なしですら、感性の単なる形式として、こころのうちに生ずる」（A21/B35）と主張することになる。

このとき、この「感性の単なる形式」、あるいは「純粹直観」として考えられているのは、まさに「現象の実質」が生じる「秩序」であり、「時間」的秩序と「空間」的秩序が考えられている。このことが「超越論的感性論」の課題である「空間」と「時間」の「形而上学的論究」と「超越論的論究」で検討されるものである。だが、この非経験的な直観、「純粹直

直観」は果たしてどのようなものであろうか。カントが否定する「知的直観」とは異なるのだろうか。この点が問題である。

2) 「純粹直観」としての「空間」と「時間」 — 「非感性的」直観は可能か

なによりもまず、「空間」と「時間」が「純粹直観」であるとされることを検討しよう。カントは二つの操作を行うことによって「純粹直観」を取り出すという。第1に、感性を孤立化させ、「經驗的直観以外のものを残さないために」、悟性が概念を通じて思考するすべてを分離する。第2に、「經驗的直観」から感覚に属するものをすべて分離する。そうすることによって、ア・プリアリな認識原理としての「純粹形式」が残ると考える。

このような操作は、何よりもまず、時間・空間的に与えられた所与としての多様を捨象することを意味している。この多様は經驗的直観と概念的思考の総合である。この多様から悟性的要素と感性的な要素を捨象することによって「純粹な形式」としての空間と時間が獲得されるとされる。この「純粹な形式」が「純粹直観」とされる。

ここでカントは「直観」をいわゆる感性的直観と「純粹直観」という二つに区別している。だが、「純粹直観」が「非感性的」直観であるとするとき、どのようにこのような直観は可能であるか。われわれの認識が「経験とともに始まる」とき、直観は「感性的直観」として捉えられる（し、「直観」そのものが本来「感性的」でしかなく、したがって「知的」直観とも区別されるはずである）。このようなときに「純粹直観」はこの「感性的直観」と異なっているとすれば、どのように考えればよいのか、知的直観とは異なっているのか。このことを検討しておく必要があるだろう。

すでにさきに引用した次の文章をもう一度引用し、解析しよう。

「純粹直観は、ア・プリアリに、感官ないしは感官の現実的対象なしですら、感性のたんなる形式として、こころのうちに生ずるのである」(A21/B35)。

「ア・プリアリ」という用語であるが、これはファイヒンガーによれば、何よりもまず「時間的な先行」を意味する。だから、「純粹直観」は、現実的対象の成立以前に「こころ」のうちに生じるとされる。この点で、ファルケンシュタインが述べるように¹⁰、われわれの対象が成立する際に、カントが時間、空間の形式と「多様」とによって認識の対象が成立するとするが、それらの形式の起源はどこにあるかという問題である。これが二つの可能性がある。第1に、物質そのもののうちに、その物質がわれわれに立ち現れるさいの形式であるとするのである。だが、この場合に、「感性的直観」に起源を持つか、あるいは「感性」を超えた諸事物、先取りして言えば、いわゆる「物自体」に起源を持つのかである。後者の可能性はただちに否定されなければならない。カントは「こころ」に定位し、これを断固とし

て守ろうとしているがゆえに、「こころ」の外部へと「超越」することはできないし、またカントはそれを許容しない¹¹。

だから、この可能性は「感性的直観」すなわち、「受容性」である感性にその根拠を持つことを意味することになる。だが、カントはこの可能性を「ア・プリオリ」という言葉で、しかも「感官ないしは感官の現実的对象なしですら」を加えて否定する。というのも、「感性的直観」こそが「ア・ポステリオリに」かつ対象の実質を与え、そのことによって「現実的对象」が成立することを意味するからである。

そうすると第2の可能性が問題となる。すなわち「純粹直観」に根拠を持つことになる。このことが本節の対象となる。だから、カントが主張するのは、この「純粹直観」こそわれわれの感性的直観によって対象が成立する際に、対象の形式が成立するときその根であることである。

けれども、カントが経験こそが認識の土台であることを『純理』の冒頭で言っていることを我々は想起せざるを得ない。

「経験は、疑いもなく、私たちの悟性が、感性的感覺の生の素材を加工することによって生み出す最初の産物である」(A1)

「あらゆる私たちの認識が経験でもって始まるということ、このことには全然疑いの余地はない」(B1)

そうすると、「純粹直観」は「感性的直観」にたいしてもう一つの根である「悟性」由来であるだろうか。このことが問題になる。このことは今引用した二つの文章のずれを指摘することになる。第1版では、「経験」とは「悟性の最初の産物」であることが指摘されている。第2版では端的に「私たちの認識が経験でもって始まる」と指摘されている。第1版の「悟性」を主語とする表現はまさに、この「純粹直観」の根が経験の側にないとされる根拠でもあるのではないか。

そうすると、この「純粹直観」は「対象の実質」をも生み出すのだろうか。そのような解釈を可能にするように見える。特にこの点ですでに述べた「直観的悟性」との連関を指摘する解釈もある。たとえば、マルクス・ウィラシェックである¹²。

ウィラシェックによれば、表象が表象された対象によって引き起こされるが、この表象された対象が表象の原因となる。すなわち、この対象の有限性に基づくことになる。だが、これらはカントの定義によれば、これらの表象の一部は「感性的な表象」であることになる。これに対立するのが、感性的な入力がないに成立するとなると、それはカントが創造的な「無限な心」を想定していることになる。このような心はまったくいかなる外的な入力も要

求しない。「単一の表象そして対象によって因果的に影響されることによって表象を受け取る能力としての感性というカントの定義が想定されれば、人間における一切の直観が感性的であるというカントの主張は、われわれが単に対象を表象することによって対象を实在させる能力を持たないという明白な事実から生じる」¹³。

だから、ウィラシェックは、「純粹直観」が非感性的であるというのは、まさにカントが「有限な心」という有限者としての人間と「無限な心」という神的心との同一性を考えていることを意味しているという。それによって「非感性的直観の可能性が厳密に解明できない」という。

そうするとむしろ「感性的直観」そのものの解明を必要とすることになるだろう。このことは「感性的」という用語が「受容性」を意味しており、その点の解明が必要となることを意味する。

2. 出発点としての「受容性」—「触発」の問題

ところで、カントは「受容性」という用語を使用するとき、この受容性は、「こころ」が何ものかによって触発されることを意味している。そして、カントは周到に「触発する」という用語を受動態で使用していることに注意しよう。もともと「触発する」ということは「何ものか」、「対象」が心に刺激を与えることを意味するからである。それを「受動態」で使用することは、刺激を与える「何ものか」あるいは「外的対象」に定位するのではなく、カントが「こころ」に定位していることを示し、であるがゆえに「こころ」に定位する限り、受動態で使用せざるを得ないことになる。

1) 「触発」

「触発」についてはこれまでの研究の中でも極めて論争的に取り扱われ、問題が多い概念であることが示されてきた¹⁴。特にこの概念については研究史的にもよく整理されてきている¹⁵。これらの研究を踏まえながらもまず、すでに述べたように、この「触発」が受動態で、「触発される (afficirtwerden)」という形で登場することが多いことに注目するところから検討する。

「私たちがある対象によって触発される限り、その対象が表象能力へと働きかけた結果は、感覚である。感覚を通じてその対象と連関するそのような直観は、経験的と呼ばれる。経験的直観の規定されていない対象は、現象と呼ばれる。」(A19-20/B33-34)

「すべてに直観は、感性的なものとして、触発に基づいており……」(A68/B93)

同じように、カントは「私たちが対象によって触発される」(A19/B33)、「私たちが対象によって触発される仕方」(A19/B33)、「この外的直観が、客観によって触発される」(A25/B41)、「対象によって触発されるという主観の受容性」(A26/B42)、などと表現している。

このような表現において明らかなのは、「対象」－「触発」－「現象」という構造である。このとき、対象とは何であるかがまず第1に問題となる。というのは、カントが「対象」というとき、この引用文が示すように、それは触発された諸表象を対象として定立することを意味するから、この対象は「現象」と呼ばれるのである。くわえて、「直観 (Anschauung)」という用語である。本来、「直観」は「視覚」(Sehen/Schauen)を意味するのだが、スミスによれば¹⁶、カントはこれを拡張して、特定の感覚から感覚的なもののすべての働きを「直観」という用語によって示している。そしてカントは、この連結構造において、「直観」を次のように定義しているのは重要である。「超越論的感性論」の冒頭で「認識がそれを通じて対象と直接的に連関し、また手段としてのすべての思考がそれを目標にして追い求めるものは、直観である」(A19/B33)と言われている。先の引用と同様に「その対象と直接に連関する」のが「直観」である。この「対象」との連関で使用されているが、この場合の「対象」もまたあいまいである。それでもなお「直観」は二つの意味を持っていることになる。第1に、「直観」は「対象」と直接的な関係にあること。第2に、所与としての思想の内容を意味する。したがって、スミスによれば、「所与としてここにたいする独立に実在的な対象の行動に帰されうる内容を直接的に把握すること」と定義することができる。

そうすると、「対象」＝「現象」であるが、しかし、「対象」－「触発」－「現象」という連関に置いて、まさに「現象」と「対象」とは区別されることになる。このとき、「対象」は「物自体」を意味するとも取られることが可能となっている。「直観」はいずれにしても、「触発」を介して「対象」(ここでは「現象」)の実質を形成することになる。

だから、カントがこのように、「触発」を介して「物自体」と「現象」という対置を行うとき、この両者の関係が問題とならざるを得ない。この関係にかんしては、第1に、両者の関係が「因果連結」であるという解釈、第2に、「論理的連結」という解釈とが対立してきた。

第1の「因果連結」とする考え方¹⁷は、いわゆる「物自体」が「現象」にたいして「原因」という位置を占め、「現象」は結果となる。だが、このように「物自体」と「現象」とは存在論的に同等に位置価値を持つことは、現象を介してわれわれが「物自体」を捉えることが可能であることを意味することになってしまう。これをカントは拒否したのである。そうすると、まさに「因果連結」はわれわれ有限者である人間にとっては、ここでは、諸表象の原因が対象であり、しかも感性的かつ受容的である。つねに触発されることによって対象の実質を現象として与えられることによるのみ、可能であることになる。だが、このとき、「現象」の原因として「こころ」の外に「対象」を想定することが必要かどうかは問題となる。

だが、「触発」の問題はまさに認識論的には、「こころ」に定位したときに、こころの外に

出ることなく、対象定立を行うことを示している。対象とは、「触発」によってところに現れた諸表象¹⁸このことは、対象領域が分裂することを意味し、カントはまさにデカルト的な近代の認識論的な枠組みに潜在する主観と客観の対立を克服するにあたって、対象を現象として確保することによって対象とところ（認識主観）とを同一地平に置いて確保することによって、統一することを意味する。

そうすると、まさにこの能動性の問題がここから問題となる。それが「自己触発」の問題である。

2) 「自己触発」の意味—「超越論的对象」の問題

少なくとも、「触発」によって対象の実質を形成するのが直観である。したがって、「感覚的刺激」を前提とすることになる。だが、カントはこの「感覚的刺激」の通路として、「外官」と「内官」とを想定する。この「外官」にかんしてはすでに述べてきていることが妥当する。だが、「内官」にかんしてはどうだろうか、このことが「自己触発」という問題を惹き起こす¹⁹。だが、その問題はさらに「触発」を惹き起こす対象の問題について「ファイヒンガーのトリレンマ (Vaihinger's Trilemma)」²⁰と呼ばれる問題が生じていることが明らかであろう。この問題はまさに「対象を何と同定するか」というカントの言う対象のあいまいさにかかわる問題である。ピシエが紹介するこの「トリレンマ」は次のようにまとめられる。第1に、「触発する対象」は物自体である。第2に、触発する対象は空間に存する（ところの外部に存する）事物である。第3に、「二重触発 (eine doppelte Affektion)」の承認、すなわち、物自体を通じた超越的对象による触発と空間における事物による経験的触発である。

このトリレンマがカントのテキストに存するというをファイヒンガー以来主張されてきていることである。筆者は、さきに第2の選択肢を取り、かつ「超越論的」に「ところ」の外に出ることができず、「ところ」のうちに内在せざるを得ないのがカントの立場であると主張した。

けれども、これまで、第3の選択肢がアディッケス以来選択されてきたことをピシエは指摘する。だが、これはテキスト上支持を見出せないという難点があることを指示し、そのうえで、それぞれの選択肢の難点を指摘している。ファイヒンガーによれば、この第3の選択肢は、「超越論的自我の表象がそれに続いて経験的自我にとっては物自体であるとされ、その触発が今や自我においてあの対象の外部及び背後に置いてもう一つの経験的なまさに同じ対象を惹き起こすとされる」という矛盾に突き当たる。この困難の逃げ道は、ファイヒンガーによれば、「カントの自由論がもちろん結局はただ新しく解決しがたい諸困難の藪の中に導き入れることができるにすぎない」²¹。

第1の選択肢の場合、ファイヒンガーによれば、対象=物自体という理解は、ヤコービ、アエネジデムス（シュルツェ）などによって発見された矛盾であり、「経験の内部において

意味と意義を持つとされる実体性と因果性を経験の外部に適用する]という矛盾である。物自体は認識主観の触発の起源に位置すると言われている。カントは因果性によって感受性にたいする物自体の影響を記述せざるを得なかった。この点はさきに述べたけれども、ウィラシェックの議論（注11の二つの文献）を見てほしい。だが、すでにカントと同時代のアエネジデームス（シュルツェ）が発見したように、「因果性」の概念は「経験の領域」に置いて使用されることが正当である。その結果、物自体はカントの「超越論的感性論」に矛盾する。とりわけ「経験の第2類推」の原理と矛盾するということである。

第2の選択肢においても、同じような困難に衝突する。この対象=空間における物とする見解は、この「空間における事物」もまた、カントの定義では、現象である。現象はわれわれのうちの表象、すなわち「触発」されることによって意識のうちに生み出された諸表象にほかならない。この同じ現象がどのようにして、感性を触発し意識のうちに表象を生み出すことができるのかという問題がある。

こうして、第1の選択肢と第2の選択肢がカントの精神から見て可能なものであるだろう。ここにさきに述べた「原因」の問題が再び現れてくる。「因果連結」として見る場合、現象が対象として「こころ」を触発することは何を意味するのか。すくなくとも、カントによれば、われわれはわれわれの「こころ」の外部に出る（「超越」）することができない。そうすると、現象=対象がわれわれの「こころ」を触発することは、実に「現象」-「現象」の連結として浮かび上がる。この「現象」は触発によって生み出されるとき、そのような「われわれが知ることができないが、思惟することができる」そのような対象Xを想定することを意味する。このような「対象」Xが「超越論的客観」と言われる。

「はたしてこの経験的なものすら対象自体そのものを……示すかどうかを問うなら、表象とその対象との連関についてのこの問いは超越論的であり、……私たちの感性的直観の単なる変容、あるいは根本形状であることになる。しかし超越論的客観は私たちにはあくまで未知のままである」（A46/B63f.）。

少なくとも「現象」は「こころ」を本来触発しないはずである。けれども、それが対象と考えられ、「こころ」を触発するとされる。だが、「現象」-「現象」の間には何らかの「原因」-「結果」を想定し得る能動性は考えることができない。「受容性」という「こころ」の基本規制において成立する「現象」相互にそのような他者に働きかける能動性はあり得ないのである。だから、現象が能動的にもう一つの「現象」に働きかけるということを想定するとき、この「働きかける」ことは、むしろ他の能動的なはたらきに基づくと考えなければならない。

ところで、極めて包括的な研究書をあらわしたアリソンの議論もまた見ておく必要がある

だろう。アリソンによれば、ファイヒンガーを援用しながら、問題がこの対象の「形而上学的位置」にかかわる。触発するのは「物自体」であるか、「現象」であるかである。触発が後者の方向で考えられるとすれば「経験的な性格」で理解されるが、前者の方向で考えるならば、「超越論的意味において説明されうる」²²。だが、「経験的触発」は「経験的客観」が現象であり、この限り、すでに述べたように、単なる表象でしかないがゆえに、不可能である。「もし現象がここから独立の存在として理解され、人間の感性の主観的状態のおかげで現れると考えられるなら、異論の全体としての線が解決する」²³。ここから、アリソンもまた「超越論的客観」の思想を問題にする。

「超越論的客観」は、結局、「触発」を介して「対象」－「触発」－「現象」というカントの認識論が形成する枠組みそのものの限界を示す議論である。少し長くなるがその部分を引用しておこう。「超越論的分析論」にある言葉である。

「……諸現象は表象以外の何ものでもないのであるから、それらの諸現象を悟性は、感性的直観の対象としての何かあるものに連関づける。しかしこの何かあるものはその限りでは超越論的客観でしかない。だが、このものは何かあるもの=Xを意味し、それについては私たちは何一つとして全然知らず、総じて……知りえず、その何かあるものは感性的直観における多様なものを統一するための統覚の統一の相関者として役立つだけであるが、統覚のこの統一を介して悟性は感性的直観における多様なものを一つの対象という概念にまとめ上げるのである。この超越論的客観は感性的な与件から全然分離されない」(A250)。

カントは第1版では、「諸現象」＝「諸表象」を端的に認め、悟性が「感性的直観の対象としての何か」に結び付けるとする。この「超越論的客観」は、「感性的直観」の対象であり、このことにより「感性的直観」からなる諸現象という場面において、悟性と結びついて「能動性」を代表することになる。そしてこの場面に置いて、「超越論的客観」は第1に、「感性的直観における多様なものを統一するための統覚の相関者」として機能する。だから、第2に、「超越論的客観」は「感性的な与件」から分離されないとされることになる。「感性的な与件」はまさに「超越論的客観」をモデルに、「現象」というまとまりとして定立されることになる。第3に、すでに述べたように、「超越論的客観」は「ところ」が知ることのできないものである。むしろ「ところ」が「超越」することを拒絶するときに、それでもなお「現象」として対象を「ところ」の表象の総括として定立するその根拠となると言えるだろう。アリソンもまたこの点を「統覚の超越論的根拠」²⁴として役立つと指摘している。

「自己触発」の問題もまた、この「現象」－「超越論的客観」の連関で理解されることになる。すなわち、「自己触発」の問題は、内官による触発の問題である。すでに述べたよう

に「空間内の事物」が問題となる外官に基づく「触発」にたいして、この内官に基づく「触発」は時間の問題にかかわる。この点で、カントの次の指摘は重要である。

「……ところがおのれ自身の活動によって、つまり諸関係の表象をこのように措定することによって、したがっておのれ自身によって触発される様式にほかならず、それ以外の何ものでもあり得ず、言い換えれば、その形式からみた内的感官以外の何ものでもありえない」(A49/B68)。

ここに実は、内的直観が知性的である可能性が生じることをカントは、この引用文に続けて指摘している。「自己触発」とはまさに「ところがおのれ自身の活動によって諸関係の表象をこのように措定する」ことである。ここに「ところ」の活動性が働いていることをカントは確認している。それが「おのれ自身によって触発される」様式、「自己触発」だというのである。これが「その形式から見た内的感官」であるとされるわけである。

だから、カントはこの問題を「いかにして主観はおのれ自身を内的に直観し得るか」(ed.)ということに帰する。「おのれ自身の意識(統覚)は自我の単純な表象」である。だが、これが「知的直観」ではないから、

「人間においては、この意識は、主観のうちにあらかじめ与えられた多様なものについての内的知覚を必要とし、だからこの多様なものが自発性なしでところのうちに与えられる様式は、知的直観とのこのような相違のために、感性と呼ばなければならない」(Ed.)。

こうして、「知的直観」は否定されるとともに、「自発性」が問題となることが示されることになる。

3. 自発性

さて、章をかえて「自発性」の問題を検討しようと思う。これまでのところで明らかになったことは次のことである。「感性」という「受容性」にたいして、「触発」に基づく諸表象を感性的な与件として受容することそのものにおいて「自発性」が能動性として働いていることである。つまり、まさに「受容性」である、感性的なものにおいて、対象確立に至るプロセスを見、そこに「自発性」の働きを発見していくというのがカントの議論の展開であるだろう。だから、大胆に言えば、悟性というのは、むしろ感性という「受容性」において、「受容性」では成立しえない事実から能動性の働きを抽出して、一括して「自発性」に根拠を求めることによって、それを「悟性」と名づけるところに成立していると言えるのではないか。

この自発性はしかし、われわれの認識の二つの幹としてカントによって確認されながら、「受容性」=感性から明確に区別された能力であった。このような「受容性」と「自発性」

の峻別を前提しながら、「自発性」はどのように働かねばならないか、あるいは働くことができるのか。このことが問題にならざるを得ない。

カントは「受容性」と「自発性」を架橋するために、いくつかの機能を導入（発見）しなければならない。まず第1に、「覚知（把捉Apprehension）」であり、第2に、「構想力」、そして第3に、「統覚」の問題である。ここではそれを検討することによって、カントがどのように架橋しようとするのか、そしてそれがどのような矛盾をはらむのかを明らかにしたいと思う。

1) 「覚知」－「自発性」の最初の段階

カントは「受容性」において働く「自発性」をまず「覚知」を導入する。まず次のような注意が「直観における把捉の総合」において述べられていることから確認したい。

「……それらの諸表象はこころの変様として内的感官に属し、だから、そのようなものとしてあらゆる私たちの認識は結局は、内的感官の形式的条件、つまり時間にしたがっているのであって、この時間に置いてそれらの諸表象はことごとく秩序づけられ、連結され、関係づけられなければならないのである」(A99)

カントはこの文言で、表象の由来ではなくその性格を問題にする。すなわち表象は「こころの変様」であり、内的感官に属することを確認する。時間継起において、「触発」された「こころ」には諸表象が現れると同時に消滅する。しかもこれらの諸表象は秩序だてられないでばらばらに出現しては消滅する。だからそのままではわれわれは「触発」されているという状態だけしか残らない。「直観の多様」はまさに、それ自身において結合されるということはない。結合はまさに「自発性」の働きである。この点はA版でも述べられているが、しかしB版でははっきりと次のように述べられている。

「多様なもの一般の結合はけっして感官によってでは私たちのうちに現れることはできず、それゆえまた感性的直観の純粹形式のうちに同時に一緒に含まれていることもできない。なぜならそうした結合は表象能力の自発性のある作用であるからである」(B129f.)

そこで働くのは「覚知（把捉）」である。A版ではこのことそのものを節として取り上げている。その前にすでに「感性論」でこの働きが登場することが示されている。「おのれを意識する能力は、こころのうちに潜んでいるものを探索する（把捉する）はずであるとしても、こころのうちに潜んでいるものがその能力を触発しなければならず、このような仕方でのみおのれ自身の直観を生み出しうるのであるが、しかしこの直観の形式は、あらかじめこ

ころの根底にあるものであって、多様なものがこころのうちで一緒になっている様式を時間の表象において規定するのである」(A49/B68)。

直観における「多様なもの」は、「こころ」が「触発される」ことによって生まれる(受容性)。この「多様なもの」は、それ自身において秩序だてられたものとして成立することはない。これがそのようなものとして「現象」として成立するのも、「自発性」の働きによるものである。しかもこの「多様なものは」「時間において現れたものであるが故に」それ自身出現すると同時に消滅する。このとき、それらを一つの場面において再現するのはまさに自発性の働きであり、それが「覚知(把握)」と言われることになる。したがって、この「覚知(把握)」が行うことは次のように言われている。

「この多様なものから直観の統一が生ずる(たとえば空間の表象におけるように)ためには、まず第1にこの多様性が通過され、次いでこの通過が取りまとめられることが必要であるが、私はこの働きを把握の総合と名づける。……直観はなるほどある多様なものを提供しはするものの、そのさい現れる総合なしでは、この多様なものを多様なものとして、しかも一つの表象のうちに含まれているものとして引き起こすことは決してありえないからである」(A99)。

カントは厳格に「直観」が相互に結びつくことを拒絶する。ヒュームがまさに「連想の法則」によって、直観そのものが相互に結合することを認めた²⁵が、カントはそれを拒絶するのである。あくまでも「直観」は「受容性」として理解されるべきであり、したがってそれらの諸表象がひとつにまとまることは「自発性」の働きであり、「受容性」における「現象」の成立そのものにおいて、すでに「自発性」が働いていることをカントは自覚的に「直観における把握の総合について」という題目で、「超越論的分析論」において言及しているのである。まさに「把握の総合」は諸表象を「内官」において場면을統一するという機能を持つことによって示されることになる。これは諸表象が「時間継起」において生成消滅することを示している。「私たちが思考しているものが、私たちが一瞬前に思考したものとまさに同じものであるという意識がなければ諸表象の系列におけるすべての再生産は無益となるであろう」(A103)。このことを私は「場面の統一」と言っているのだが、このことを前提としてこの「時間継起」における生成消滅として現れる諸表象を再現することが必要となる。時間において契機として現れる諸表象がこの意識において同一のものとして意識されることは、この内官における反省にかかわっている。このような意識の存在を確認することにおいて消滅した諸表象の再現の問題が登場するのだが、「意識の統一」の問題、この点は第2版においてより明瞭に指摘されている。

「例えば一本の線を認識するためには、私はその線を引かなければならず、それゆえ与えられた多様なものの規定された結合を総合的に成就しなければなら時、だからこの働きの統一は同時に意識の統一……であって、このことによって初めて一つの一つの客観（ある規定された空間）が認識されるのである。」(B137)

このような意識の統一を前提として、消滅した諸表象の再現が行われる。これを行うのが「再確認の総合」であるとされる。これをカントは「経験的構想力」と言っているが、それはまさに「把捉の総合は再生産の総合と離れがたく結合している」(A102)。カントはこの点を「構想における再生産の総合について」、「概念における再確認の総合について」と第1版で続けて述べているが、ここで重要なのは、把捉によって同一の意識として場面の同一性が「時間継起」において確認された上で、「自発性」はさらに消滅した諸表象を再生産して再現し、それを概念によって総合するという事態である。このことが一方で、現象という対象の確立を行うとともに意識の同一性の反省が自己意識として定立されることである。

2) 「構想力」と自発性

以上のような「覚知（把捉）」から「構想力」の問題を導出したカントはその働きが、まさに「自発性」を根拠とするものと指摘する。こうして、カントが「超越論的分析論」の課題を第2版が鮮明に打ち出すのは、アリソンが指摘するように、「人間の認識の知性的条件と感性的な条件の結合の論証」²⁶だからである。このことこそが「自発性」の意味するものを明らかにしたのであるし、「触発」という「受容性」の機能の意味をも明らかにしたのである。

「私たちのところがそのもとでのみ諸対象についての表象をうけ取るところの、私たちの心の受容性の諸条件に属しているのであって、したがってそれらの諸条件はそれらの諸条件はそれらの諸対象の概念をもいつでも触発しなければならない。しかしながら、私たちの思考の自発性は、この多様なものが、まずある種の仕方で、貫通され、受容され、結合され、かくしてこのことから一つの認識が作られることを要求する。この働きを私は総合と名づける」(A77/B102)。

まずなによりも「感性的直観」の段階における自発性の働きが問題となる。このことがまさに「把捉」という形でまずは「自発性」が登場し、次いで「構想力」として立ち現れる。そしてそのような自発性の働きは、「意識の統一」を前提したのである。ここから「直観」はまさに瞬間的（時間）、点的（空間）、散乱的な心の状態を示すものであり、それによって「直観」は触発されることによってここに現れた変化の状態でしかなく、諸表象として捉えられるものであるが、何らの統一をも含まないものであった。

統一はまさに「自発性」の働きである。その第1段階が「覚知（把握）」であった。次の段階が「構想力」の問題である。「経験的構想力」としては、「覚知」に連続し、再現、再認という形式で現れてくる。私が「連続し」というのもこの働きは場面の統一を前提にして、しかも「時間継起」として現れるがゆえに、消滅してしまった諸表象を再現－再産出することを意味するのである。

だからカントは「経験的構想力」と呼ぶことになる。消滅した諸表象を再現することは経験的综合である。だから、次のように言われることになる。

「……その対象が現在していなくても、これらの諸表象の一つはところが他の表象へと移りゆくことをある恒常不変の規則にしたがって引き起こすものであるが……」(A100)

これがまさに「構想力」の働きと言われる。この「構想力」は「対象が現在していなくても」一度触発された諸表象を再現することによって経験的な総合を実現する能力である。この場合に「経験的構想力」と言われるのは、まさに「経験的なもの」がこの「構想力」の働きにおいて含まれていることを示している。だから「再生産」あるいは再現というすでに「触発」によって生み出された諸表象を思い起こすという機能において働いており、「感覺的直観」と結びついている働き方を示している。だが、そのさいにも「構想力の純粋な超越論的综合」の働きを想定させることになる。

「再生産のあまねき総合を可能ならしめるような、多様なもののそうした結合を含む限りにおいてのほかは、いかなる認識を持与えないということを立証し得るなら、構想力のこの総合もすべての経験に先立ってア・プリアリな諸原理に根拠づけられていることになり、だから構想力の純粋な超越論的综合が想定されなければならないが、この総合は、すべての経験の可能性（これは諸現象の再生産を必然的に前提する）すらの根底にあるものである」(A101f)。

「構想力」は、カントによれば、以上のような「再生産的構想力」と「生産的構想力」とに分かれる。この区別を第2版でカントは次のように言っている。

「構想力が自発的である限り、私はその構想力をまたときとして生産的構想力とも名づける。このことによってそれを再生産的構想力の総合は、経験的な諸法則に、つまり連想の諸法則にもっぱらしたがっており、だからア・プリアリな認識の可能性を説明するには何一つとして寄与せず、このために超越論的哲学に属すべきものではなく、心理学に属すべきものである」(B152)。

まさに「生産的構想力」こそが、端的に「自発性」に属し、悟性の働きの「感性」における働きである。「再生産的構想力」はヒューム的な「連想の法則」にしたがうものであり、超越論的综合ではないのである。こうして、「構想力」はこの点で、第1版では「純粹構想力」とも呼ばれ、その意味が端的に次のように表現されていたのである。

「この〔純粹〕構想力を介して私たちは、一方では直観の多様なものを結合し、ついで他方ではこの多様なものを純粹統覚の必然的統一という条件と結合する。二つの両極端、すなわち、感性と悟性とは、構想力のこの超越論的機能を介して必然的に脈絡づけられなければならない」(A124)。

こうして、「構想力」こそが「感性」と「悟性」つまり「受容性」と「自発性」を結合する機能を意味している。それが「超越論」的機能と言われるのである。そしてそれが「現象」という対象に付随する「純粹統覚」=自己意識と結合されることになる。

だが、この「生産的構想力」は、まさしく「構想力」そのものの働きを意味しているけれども、それは「意識の綜合」そのものを前提しなければならないのである。それではこの意識の綜合はどのようなものであろうか。ここに「統覚」の問題が現れ、かつそこから「自己意識」の問題圏が生じてくるのである。

4. 「純粹統覚」、そして自己意識—「知的直観」の問題構造

1) 統覚 (Apperception)、そして自己意識—「自己意識」とは何を意味するのか。

「統覚の必然的統一というこの原則は、……直観において与えられた多様なものの綜合を必然的なものとして説明するのであって、そうした綜合なしでは自己意識のあのあまねき同一性は思考されえない」(B135)。

まさに、「統覚の必然的統一」とはどのようなものか。このことを最後に論じておきたい。「統覚」もまた「経験的統覚」と「超越論的統覚(純粹統覚)」とに分かれる。

「内的知覚にさいしての自己意識は単に経験的であるにすぎず、いつでも変化し得るものであって、内的諸現象のこうした流れのうちにはいかなる不変不動の自己もありえないので、そうした自己意識は普通内的感官と、あるいは経験と名づけられている。……ところで、諸直観のあらゆる与件に先行し、だから諸対象についてのあらゆる表象がそれとの連関においてのみ可能であるような、意識のそうした統一なしでは、いかなる認識も、認識相互とのいかなる連結や統一も、私たちにおいては起こり得ない。ところで、

こうした純粹な、根源的な、不変の意識を、私は超越論的統覚と名づけようと思う」(A107f)。

すでによく知られているように、「経験的統覚」はライプニッツもまた使用している²⁷。これは「意識の経験的統一」を意味している。それは、諸表象の場の統一を意味するにすぎない。だから、このような自己意識は「内官」あるいは「経験」と名づけられるとカントは指摘している。

カントが問題にするのは、このような「経験的統覚」の根拠であり、われわれの「認識」の根拠である。それが「超越論的統覚」と名づけられることになる。よく知られているように、これこそがわれわれの認識の始まりから終わりまで付随する「私は考える (Ich denke)」という自己意識である。

この「超越論的統覚」はまさに「おのれ自身の意識 (統覚) das Bewußtsein seiner selbst (Apperzeption)」であり、カントはこのような意識が前提されなければならないことを主張するとともに、すでに言及したように、「主観におけるすべての多様なものが自己活動的に与えられるとすれば」と指摘し、このような活動を「知的」と指摘し、人間においては常に経験的に与えられていることを前提すると述べている。

「直観のすべての多様なものは、この多様なものがそこで見出されるのと同じ主観における我思考すということとのある必然的連関を持っている。しかし、我思考すというこの表象は自発性の作用である。言い換えれば、この表象は感性に属するものとみなされることはできない。私はこの表象を、それを経験的統覚から区別するために、純粹統覚と名づける。あるいはまた根源的統覚と名づけるが、それはこの統覚は自己意識であって、そのような自己意識はあらゆる他の諸表象にも伴いなければならない、だからすべての意識において同一であるところの、我思考すという表象を生み出す故、いかなるものによってもそれ以上伴われえないからである。私はまたこのような統覚の統一を自己意識の超越論的統一と名づけるが、それはそのような統一に基づいて、ア・プリオリな認識が可能であることを表示するためである」(B132)。

このようにして、「純粹統覚」は自己意識の超越論的統一であり、反省によって「経験的統覚」から自分に帰って成立した自己統一である。したがって、ここにおいて経験的意識と純粹統覚（純粹自己意識）とが対峙させられることになる。この「純粹統覚」はまさに「主観の同一性」であり、これ自身がカントによれば、触発されている段階でも働いているのだが、この段階では意識することができない。この主観の同一性と経験の多様との連関を我々が意識するのは、カントによれば、まさに「私が与えられ諸表象の多様なものを一つの意識

において結合し得ることによってのみ、私がこれらの諸表象における意識の同一性を自ら表象することが可能となるのである」(B132)。

こうして、カントは「自己意識」の存在こそがわれわれの対象認識において最終的根拠になることを明らかにした。だが、この「自己意識」を我々は捉えることができないのか。カントはこれをそれ自身として捉えることができないが諸表象の多様の結合において、「意識の同一性」と表象することが可能だとしたのである。

2) 自己意識と「知的直観」の問題性

さて、このように見てくると、「自己意識」というデカルトのCogito以来の伝統的な「意識構造」がカントによって再確認されると同時に、(経験的)意識〔対象意識〕と自己意識との対立構造が浮かび上がらせられることになる。経験的内容＝現象の実質を自己活動的に生産することは「知的 (intellektuell)」であり、人間の認識である限り、これは不可能であり、われわれは「触発」による現象の実質を与件として対象認識を行うことを要求されている。

だが、われわれの対象認識を再検討するとき、カントでは「受容性」と「自発性」とが、「感性」と「悟性」とが、「直観」と「悟性」とが決定的に対立させられていたことがわかる。だが、この統一においてこそ「対象認識」は成り立つと言えるだろう。だから、カントは「受容性」と「自発性」を媒介する機能を発見(導入)せざるを得ず、それが前述の「覚知」、「構想力」として展開されたのである。そして、この対立する両者を媒介する機能は無限に生じざるを得なくならざるを得ない。

だから「知的直観」を(おそらく最初に)問題にしたティーレは、この点を問題にして、次のように述べている。

「例えば、自発性が実際にやはり、また重要性にほかならず、概念すら純粋に受容的なふるまいによって、自発的なふるまいによって、自発的な活動性なしに成立し、直観と同じ直接的な関係を持っているか、あるいは受容性がやはり実際にやはり自発性でもあり、直観がただ自発的な活動性によってのみ生じ、受容的なふるまいを持っていないし、その関係が概念の関係と同様に媒介されているように把握される場合に、もちろんより完全に根源的対立が解消されるだろう」²⁸。

まさに「受容性」と「自発性」の対立を根本的に解決しようとするとき、基本的な方向は「受容性」とはまさに「自発性」の一つの表現であるという方向で解釈すること²⁹がこの対立を解決する方向に向かわせるだろう。まさに「感性」もまた単なる所与として諸表象を我々に提供するのではなく、「自発性」の一つの働き方であると捉えることができるかどうか、「受

容性」と「自発性」の表現形態である「感性」と「悟性」とが一つのものとして捉えること、それが問題である。このような方向を取ったのがドイツ観念論（とりわけフィヒテ、そしてシェリング）である。

このとき、このような認識器官の統一的把握を可能にするものは何であるか、それは単純に認識器官の把握であるばかりではなく、「自己意識」の把握にかかわる問題である。

われわれはこのような「意識」と「自己意識」の統一を捉えることができるか、それを意味するのがまさに「知的直観」である。知的直観とは「意識」と「自己意識」の統一点を捉えうることを示す表現にほかならず、「直観」という表現を使用することの意味もまた、第1に、「直接性（無媒介性）」の問題、第2に、その原理的性格の問題である。

第1の問題は、この統一点が何らの媒介も経ないで捉えることができることが、この統一の純粹さを保証する。このことが統一点の正当性を明らかにすると考えられることである。そして、対立を媒介するものを発見するカントのプロセスそのものが無限に媒介者を要求せざるを得ないことを示したのである。それを超えるために、一挙にこの統一点を把握することができることを要求せざるを得ないのである。そのことが端的に「直接性－無媒介性（Unmittelbarkeit）」を示す「直観」という概念を使用することになる。だが、カントは「知的直観」を拒絶した。したがって、媒介する機能をつぶさに検証しなければならなかった。それは、まさしく「感性」の働きを実り豊かにすることにもなったのではないか。

第2に、その原理的性格は、まさに個人の直観能力を超えてその普遍性を保証することを意味する。そのため、主観性を超えて客観的な性格を有することになる。この点がまさに、カントによって、「統覚」が「超越論的」と言われる意味もある。実際、カントが自己意識を導入するのは、「感性論」における総合の場面である。経験的総合の成立を確認し、この経験的総合の妥当性を解明する場面で自己意識が、機能することを示すのである³⁰。この点を原理として定立することがまさに「知的直観」の意味を明らかにすることになる。つまり、知的直観は、まさに自己活動的に自らの対象を生み出すことを意味する。このような性格をカントはまさに否定した。だが、この自己意識＝純粹統覚が経験的統一の根拠たりうるかどうかは、まさにこの点にかかっているのではないだろうか。このようにして、フィヒテとシェリングのカント受容と両者論争の輪郭を作ることになる。

¹ Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, United Kingdom: The Macmillan Press, 1979 (first version 1918), p. 74f.

² この用語は私の造語ではなく、むしろシェリング研究者として知られるHarald Holzが使用している言葉である。私自身学生諸君に説明する際によくこの語を使うが、これは、次の書に基づく。Holz, Harald, *Immanente Transzendenz*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1997.

- ³ 佐藤康邦『カント「判断力批判」と現代一目的論の新たな可能性を求めて』岩波書店、2005年。
- ⁴ 本稿では『純粹理性批判』は、Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner (PhB37a) を使用し、慣例にしたがって初版と第2版をそれぞれA, Bで区別し、そのページだけを記す。邦訳は原佑訳『純粹理性批判』平凡社ライブラリー版を使用し、基本的にこの邦訳にしたがって引用する。なお引用文中の下線は筆者のものである。
- ⁵ 次の二つの論文を参照。Thiele, Günther, *Kant's Intellektuelle Anschauung als Grundbegriff seines Kriticismus. Kritischen Begriffe der Identität von Wissen und Sein*. Halle: Max Niemeyer 1876 (以下 Thiele [1876]); Apel, Max, *Die Grundbegriffe der Kritik der reinen Vernunft, Receptivität, Spontaneität und intellektuelle Anschauung, in ihrer Bedeutung für die kritische Erkenntnistheorie*, Berlin: Mayer&Müller, 1894.とりわけ前者から本稿の執筆にあたっても極めて大きな刺激を受けている。Thieleの書は今日ファクシミリ版で復刻されているが、私は北海道大学所蔵のものを利用した。
- ⁶ Frank, Manfred, „Intellektuelle Anschauung” Drei Stellungnahmen zu einem Deutungsversuch von Selbstbewußtsein: Kant, Fichte, Hölderlin/Novalis. In: *Die Aktualität der Frühromantik*, hrsg. von Ernst Behler und Jochen Hörisch, Ferdinand Schöningh, 1987, 96-126. また、Paul Guyer, Absolute Idealism and the reject of Kantian dualism in *The Cambridge Companion to German Idealism*, ed. by Karl Ameriks, Cambridge University Press, 2000 (reprint 2005), pp.37-56.
- ⁷ Frank, Manfred, Identität und Subjektivität, in: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Philipp Reclam, 1991, S.79-157.
- ⁸ Vaihinger, Hans, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2 Bd., Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1892, S.9,11. (以下Vaihinger [1892]) ファイヒンガーはこの「こころ」が当時から論争的になっていたこともまた指摘し、アエネジデームス、テンネマンらの異論を紹介している。しかし、これらの議論は本稿の範囲を超えているのでこれ以上議論しない。
- ⁹ これはいわゆる「トレンドレンブルクの間隙 (Trendelenburg's Lücke)」であるが、この点についてはこれ以上言及しない。この点については以下のものを参照されたい。Trendelenburg, Adolf, Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjektivität des Raumes und der Zeit. Eine kritisches und antikritisches Blatt, in: *Historische Beiträge zur Philosophie*, 3 Bd., Berlin: Verlag von G. Bethge, 1867, S.215-276. またこの議論をめぐってクーノ・フィッシャーとの間で行われた論争についてはヘルマン・コーエンの次のものが重要だと思われる。Cohen, Hermann, Zur Kontroverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer (1871), in: *Hermann Cohens Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*. Ed. Albert Garland and Ernst Cassirer. Berlin: Akademie Verlag, 1928, 229-275.

¹⁰ Falkenstein, Lorne, *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto/ Buffalo/ London: University of Toronto Press, 1995 (Reprint 2004), p.p83

¹¹ この「超越」を可能とするとするれば、それは「物自体」と「こころ」とをともに眺めることができる位置に立つということである。これは「観察者の視点」を意味する。だが、このような「超越」は有限者である人間、「対象認識を行う」人間には不可能である。「観察者の視点」とはそういう意味で「神の視点」といえるだろう。むしろ、カントの決定的な意義は、私の見解では、つねに「有限者」の位置に立ち、「有限者」の「こころ」に定位し続けるところにあることである。この点は以下の本論で展開されるだろう。

¹² Marcus Willaschek, The Sensibility of Human Intuition. Kant's Causal Condition on Accounts of Representation, in: *Kants Theorie der Erfahrung*, Hrsg. Von Rainer Enskat, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015, p.129-150. Specially, 138-139. また、Willaschek, Affektion und Kontingenz in Kants Transzendentelem Idealismus, in: *Idealismus als Theorie der Repräsentation?*, hrsg. von R. Schumacher, Paderborn: mentis Verlag, 2001, S.211-231

¹³ Willaschek [2015] 139.

¹⁴ Allison, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*, Rev. an enl. Ed., New Haven and London: Yale University 2004., p51ff.

¹⁵ Herring, Herbert: *Das Problem der Affektion bei Kant. Die Frage nach der Gegebenheitsweise des Gegenstandes in der Kritik der reinen Vernunft und die Kant-Interpretation*. Köln, 1953 (Kant-studien. Erg. H. 67) ; Claude Piché, Kant and the Problem of Affection, *Symposium*, Vol. 8, 2004, pp.275-297

¹⁶ Smith [1979] pp79-81.

¹⁷ この点を詳細に検討しているのは、Willaschek [2015] と Allison [2004] である。この点にかんしては両者の検討を踏まえてなされている。

¹⁸ この諸表象は、イギリス経験論の中で培われてきた「印象」、「観念」に由来する。だが、ここでは、ロックからバークリ、ヒュームと継承され、ヒュームによって「印象」と「観念」とが程度差として捉えられた段階をそのまま継承していると考えてよいだろう。

¹⁹ この点では、さきの論考に加えて、次のものも参考になる。Anna Tomaszewska, Transcendental object and the “problem of affection”. Remarks on some difficulties of Kant's theory of empirical cognition in *Diametros* no. 11, 2007, pp.61-82.; 岩田淳二「カントにおける内的触発と先験的対象の問題」『金城学院大学紀要』 pp.169-190.

²⁰ Piché [2004] 275.Vaihinger [1898] Zweiter Band,53.

²¹ Vaihinger [1898] 53

²² Allison [2004] 66

²³ Ed.67

²⁴ Ed.61.

²⁵ 例えば、カントは「この規則にしたがって或る表象は、他の表象とではなく、むしろこの特定の表象と構想力において結合するにいたるのである。規則に従う再生産のこうした主観的な経験的な根拠が諸表象の連想と名づけられているものである」(A121) と言っている。

²⁶ Allison [2004] 259

²⁷ ライプニッツの「統覚」Apperceptionは、彼の遺稿で1840年にやっと公刊された“Monadologie” (邦訳「单子論」〈河野与一訳〉初版1951年)で第14節に現れている。「これ〈表象〉は意識的表象もしくは意識と区別すべきである」と言われ、訳者注では「『意識的表象』l'apperceptionと言ってもその意識的とは「ただ意識に上る」といふだけのことで必ずしも反省的自覚的の意味ではない」と指摘されている。さらに、ロックとの論争の書『人間知性新論』でも、この点は変わらない。

²⁸ Thiele [1876] 17

²⁹ この点では古代のアリストテレスの『靈魂論』における「能動的知性」、「受動的知性」の区別以来知性の区別として両者の統一的理解の上で解釈が積み重ねられたことを想起すべきであろう。

³⁰ Sturma, Dieter, *Kant über über Selbstbewußtsein. Zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewußtseins*, Hildesheim/Zürich/New York: Georg Olms Verlag 1985, S.32.

Kant und intellektuelle Anschauung: Aus der Analyse der transzendentalen Aesthetik von Kants „Kritik der reinen Vernunft“

NAGASHIMA, Takashi

Kant lehnt die „intellektuelle Anschauung“ ab. Aber der deutsche Idealismus, der dem Geist Kants nachgefolgt hat, vor allem Fichte und Schelling haben sich aufgrund der „intellektuellen Anschauung“ ihr eigenes philosophisches Denken entwickelt. Denn es gibt die grundlegende Fragestellung der „intellektuellen Anschauung“ im Wurzel der fundamentalen Fragestellung Kants, und sie waren dabei, über eine Grenze von Kantianismus hinwegzukommen, indem sie eine Position für die intellektuelle Anschauung befestigt haben. In diesem Aufsatz möchte ich Kants Fragestellung erläutern, die trotz seiner Ablehnung die Fragestellung dieser intellektuellen Anschauung hervortreten läßt.

Dabei möchte ich aufgrund der Analyse von „KrV“ selbst von Kant, vor allem der Analyse der „transzendentalen Aesthetik“ das Problem der „intellektuellen Anschauung“ hervortreten lassen. Im Kapitel 1 dieses Aufsatzes möchte ich Kants Diskussion über Sensibilität behandeln. Wenn wir uns die „Sinnlichkeit“ behandeln werden, müssen wir von Kants Diskussion über die Rezeptivität ausgehen. Dadurch wird uns klar, daß bei der Entstehung der Erkenntnisse nur die Funktion der Spontaneität hervortritt, die nicht durch Sensibilität aufgeklärt werden können. In der Diskussion der „Aesthetik“ von Kant fasst er villeicht die Funktionen, die nicht in der „Rezeptivität“ einziehen können, als die Spontaneität zusammen, und hat ihnen einen Namen Verstand gegeben.

So hat Kant in dieser, „Apprehension“, „Einbildungskraft“ und Apperzeption die Funktionen, die eigentlich in Spontaneität in sich begreifen, als die vermittelnde zwischen Spontaneität und Rezeptivität eingeführt (gefunden). In dieser Richtung müssen wir weiterhin eine Vielzahl von Vermittler vorstellen. Kant wird in der reinen Apperzeption „Selbstbewusstsein“, das die Bewegung der Rückkehrung, Vermittler zu finden, feststellt, sehen. Kants „reine Apperzeption“ ist genau die letzte Funktion, die „Spontaneität“ und „Rezeptivität“ zu vermitteln, und er wird die Identität des „Spontaneität“ und „Rezeptivität“ bestätigen. Diese Funktion des Selbstbewußtseins wird von Fichte und Schelling als „intellektuelle Anschauung“ in Frage gestellt.