

## 作用としての統覚

石 川 求

(平成元年十月三十一日受理)

はじめに

カントの理論哲学のなかで、「統覚 Apperzeption」がある決定的な意味をもつことは動かしえない。けれども、その内実の不明瞭のゆえに、統覚はかねてから難問の宝庫でもある。周知のとおり、統覚が主題となる「純粹理性批判」の二つの章——いわゆる「演繹論」と「パラロギスムス」——は、同書第二版（以下これをB版と、初版はA版と略称する）が出るにおよび、そろって、しかもこれらにかぎり全面的に改稿された。事態は、たんなる旧版の筆削や増補という常套手段を許さなかった。何よりこれは、当のカント自身がその「難問」の処理に苦慮したことを物語っている。私たちは、カントがB版の序文 Vorrede に書いているような、たんなる曖昧さや誤解の根の除去、といった改訂の弁解を、少なくとも統覚を論じようとする限り、そのまま鵜呑みにするわけにはいかない。刷新の結果、内容的にいったい何が明るみに出たかとなれば、これも立派な問題となるのである。

しかし、統覚に向けられたカントの問いが、〈意識〉そのものへの肉薄であつたことは間違いない。ただし、その伝統においても、また彼にとつても、一般に〈意識〉は「表象すること、あるいは表象するもの」を意味する以上、意識そのものの掌握には、どうしてもあるディレンマがつきまとう。「表象するもの」に迫るためには、何よりもそれを「表象されるもの」から区別することが必要である。しかし他方、こうして両者の区別が強調されるあまり、表象するものは表象されるものをこそ表象する、という単純な事実が逆にそれだけ見えにくくなってしまうのである。カントが統覚を、さらに「自己意識

Selbstbewußtsein」・「我思う Ich denke (ノキト Cogito)」・「自我 Ich」などと限定された視点から名指すように見えながら、それを他方では、たんに意識と同一したりもするのは、元をただせば〈意識〉への問いに潜むそうしたいわば宿命的な曖昧さに由来すること、といえるかもしれない。従来カントの統覚について、これを一義的にとらえることを嫌う解釈が根強いのは、それゆえ確かに理由のないことではない。ごく手短かにいって、こうした解釈は、統覚が、いわゆる対象意識と自己意識との二重の性格を合わせもつ、と考える。つまり、「意識されるもの」に即して見れば、統覚は第一に対象意識として根源的だが、本来の「意識するもの」に即して見れば、それは自己意識として根源性を担う、と。対象意識と自己意識の、等根源性 Gleichursprünglichkeit、なるものが主張されるゆえんである。

しかしながら、いま私たちはこう問いたい——一体この後者の統覚、すなわち対象意識とは区別される、自己意識そのものとして「根源的な統覚とはどのようなものか、と。カントを離れるのでなければ、結局それ自体では無内容な、単なる思惟の論理的主体と答える以外ないのではあるまいか。

ところで、容易に気づかれるように、B版の「演繹論」は、それが努めて、一般に「論理的」と形容される意識能作に配慮しているという点で、A版の「演繹論」とは明確な違いを見せている。たとえば、総合にたいする「分析」という術語や、〈判断〉における統一の意味づけなど、これらは不思議とA版では登場する機会がなかったものである。とりあえずここで重要なのは、B版のカントが、統覚の統一を論理学すらも可能にする根拠として、いいかえれば、論理的使用を含めたありとあらゆる悟性使用の（そ

ればかりか、悟性の可能性すら(1)根拠として、繰り返し強調していること、しかも統覚の統一が真に根源的でありうるゆえんをおそらくはこの点に見ていたということである。カントが統覚に帰する「根源性」とは、ともかく一つのことではないだろうか。さらに、この一つのことによってこそ統覚は「意識」なるものの基底を提示するのではあるまいか。小論の基本的な問題意識はここにある。

以下は、統覚をあくまで一つの視点から統一的にとらえようとする試みである。その視点が、作用としての統覚、にほかならない。ところで、概念的に見ると、「作用 Aktus od. Akt」は、「可能性ないし能力 Potenz od. Vermögen」から区別される現実的活動あるいは働きと理解されてきた。実際カントにとっての伝統からしてそうであり、たとえばライプニッツは、作用 acte もしくは働き action と「可能であること、すなわち単なる能力 le pouvoir ou la simple faculté」とを区別(2)、ヴォルフも能力を、現実の変化の原因たる「力 Kraft」とはちがうもの、すなわち「何かをする可能性にすぎないもの」ととらえ、ライプニッツと同じように彼も「単なる能力 bloßes Vermögen」という表現を用いている。これにたいし小論の視点は、カントの統覚とどうなるほど「二つの能力」強調カント——「魂の性能 *Facultät* すなわち能力」(3)「あらゆる私たちの認識の根本能力 *Radikalvermögen*」——を解釈する上でも、右のような区別に固執しこれから脱却できない傾向、つまり、統覚を、たとえそのすべての局面においてではなくとも、作用から区別されるものとして、潜在的かつ静態的可能性と見なしてしまう傾向をできるかぎり払拭しようとするものである。ここで私たちは、あえて「作用としての統覚」を強調することで、新たな展開点を見つけていきたい。

本文は三つの節にわかれる。まず【1】は、統覚を、いまの意味での「単なる能力」としてではなく、作用としてとらえることが、「純粹理性批判」のカントにとってもつ意義を概括的に述べらるだろう。【2】では、先に触れた「それ自体では無内容な、単なる思惟の論理的主体」の実像を、思惟と判断の論理形式に鑑みて明らかにしよう。最後に【3】で、統覚の真の根源性とは何かについて、その内実を探ってみたいと思う。

くわしくは次節以下で検討するが、カントにとって思惟や認識は、何より表象の結合を意味する。なぜ「結合」か。いうまでもなく、判断における表象結合を思惟や認識の決定的な契機と見るからである。彼によると、この結合には、総合だけでなく、統一も含意される。周知のとおり、統覚は主にこの「統一」に密接な関係をもっている。さしあたり本章では、後でこの統一の實質的な意味をとらえることに備えて、まず統覚の統一がどのような観点から、そしてどのような身分において考えられるべきかについて考察していきたい。

『純粹理性批判』の「パラロギスムス」の章は、「実体化された意識 *apperception substantiata*」の虚構を暴いた。この欺瞞は、「我思う(コギト)」が、これによって思惟されるもの *Gedanke* との区別において(4)と思いき諸性格、すなわち「主観性」、「単純性」、「同一性」、「内面性」といった諸規定を、その「我思う」が内包している自我に一体化し、そしてこれを一切の多様な思惟内容から切り離して、対象化(客体化)してしまう過ちによる。だがしかし、ラディカルな批判が達しうる底はさらに深い。カントは同時に、コギト自身に帰せられるというこうした特権的な諸規定がそのものとして形成しているはずの統一性から、自己充足性、自己完結性を剝奪した。それはあまりにも内容空疎な、こういつてよければ、無きに等しい統一だからである。たとえどのような身分をあたえようとも、たとえばデカルトがそうしてみたいに——少なくともカントはそう理解した——けっしてそのような統一を論証的議論のなごしかの前提や原理にすえてはならない。同章のカントは、「我思う」を一個の命題としては経験的だとなえて繰り返している。コギトが現実的な作用であり、またそのかぎりで、コギトはそれによって思惟される思惟内容すなわち経験的表象とまったく直接・密接に関係する。いいかえれば両者は、それらを(論証における)「基礎づけるもの」基礎づけられるもの(5)として二項的に理解することこそそもそも許さぬしかたで関係するのである。カントはいこう。

「(我思う)を経験的命題と呼ぶとき、私がこれによっていいたいのは、この命題における自我が経験的表象だということではない。むしろ「それ自体としてみれば」自我というこの表象は、思惟一般に属す

るがゆえに、純粹に知性的である。しかし、思惟にたいする素材を与えてくれる何かある経験的表象がなければ、我思うという作用 *Actus* は何としても生じないだろう。とすれば経験的なものは、純粹な知性的能力を適用し、使用するための条件にほかならない。

このなかで「作用」として性格づけられるかぎりでのコギトについては、さらに次のようにいえるだろう。いつも何かを私は考える。必ず何かを意識は志向する——このお決まりの、しかし紛れもなく正当な言い回しは、精確にカントのコギト、すなわち統覚にもあてはまる。意識の、自己自身にたいするいわゆる反省的な関係（すなわち「自己関係性」）は、対象への関係にけつして優先するものではない。自己意識は、実はまったく対象意識として、しかもただそれとしてみ、ある統一「作用」である。

右の主張は行き過ぎだろうか。以下のようにいわれるかもしれない——第一に、「パラロギスムス」のカント自身、君のいう「内容空虚な統一」を思惟の「論理的統一」と呼んで、コギトそれ自体に含まれる規定として再三にわたって説いている以上、くだんの統一も、やはりある肯定的な意味をもつでなければならぬ。第二に、右の引用でも、「作用」は「知性的能力」の「適用」や「使用」という意味で語られており、一応それは能力そのものとは区別されて登場している。むしろこの（能力そのもの）こそ統覚と理解すべきであつて、この意味での統覚は、それ自体において、ある統一の主体なのだ。

この異議の第一の論点については、次節にゆずる。だがあらかじめここでは、当の「論理的」という用語がカントによって使われるコンテクストについて一言ふれておきたい。正確なところ「パラロギスムス」のカントの場合、たとえば自我を論理的主体と語ることが意味するのは、これによって自我の特性を積極的に規定するというよりも、実際はむしろ、何であれ特別の規定を排除するということである。つまり、それによって彼は、学知の対象として自我の存在を素朴に仮定してしまうという意味での「心理学的」規定や、客観としての存在性格をもつという意味での「実在的」規定を、自我にたいして否定することを意図しているのである。したがって、ここでの「論理的」という語は、それ自体で何かある特性を指示するのではなく、そうした積極的規定の欠如を示すわけで、まったくの無とはいえない何か（ここでは、それ自体として見られた「自我」）を形容するさいに、さまざまな規定が否定されるかぎりでは

使われたものといえる。この語によく「たんなる *bloß*」が冠せられるのも、その辺の事情を物語っているにちがいない。

いま問題にしたいのは第二の論点である。ただ、先の引用のカント自身、なぜこの第二の異議をおのずと導くかのような語り方をしているのかについては、小論の結びまで保留する。さて、くだんの異論に賛同する人といえども、おそらくカントの「能力」なるものにつきまとうある不分明な否定しなはずである。悟性、判断力、理性という三つの代表的な認識能力については、これらの機能をその細部にわたつてまで、たがいに画然とさせることには、かなりの困難があるからである。とはいえ、やはりその人は、「演繹論」にかんしても、構想力やあるいは悟性と区別されるかぎりでの統覚について、これを、現実的作用ならぬ能力自身としてある統一原理の担い手と考えるであろう。しかしながら、私たちは、「能力」や「作用」ないしは「使用」という概念について、およそそれがどのような意味で語られるのかを一旦ここで洗い直してみる必要がある。

たとえば H. Rademacher は（働 *Operation*）と（法則 *Gesetz*）との連関の「直接性」について以下のようにいっている。

「ヴェイトゲンシュタインの場合にも似て、働きを示すことは、働きが合法的なものとしておのずと示されることである。働きの合法性が、おのずと示されるとい以外、示されえないのなら、カントにかんしてその合法性は、働きそのものにほかならない。〔中略〕そのような働きには、次のような命法があてはまる——〔行為せよ（*Operation*）させてみよ〕、そうすれば私のいっていることが解る！〕」

おしまいのまきにヴェイトゲンシュタインの「命法」は少し極端であろうか。だが、右の着眼点は、法則（規則、原則、原理）の（使用）や（適用）だけではなく、能力の（作用）をも強調してやまないカントの考え方のある核心をついていると思われる。私たちはそれを、次のように展開できるだろう——一方に法則があつて、他方にその働きや使用があるので、法則が働きに先立つものでもない。法則は直接に働きそのもののうちで、あるいは法則を（働かせる *Operation setzen*）なかでこそ、ある恒常的な関係としての（法則 *Gesetz*）でありうる。これとおなじく、作用の源であるかにみえる人間の能力も、その作用とは別個に、またそれに優先してあるわけではない。そうではなく、

たとえば、見る、歌う、記憶する、耐え忍ぶ、注意するなどの現実の行為(作用)が、ただそうできる、もしくはそうする力がある (vermogen, *pu*) というたんなる可能性へと還元され、それ自体としては未知の基体 (II „単なる能力 Vermögen“) にただ各々関係づけられているにすぎない。したがって、むしろ作用こそ能力の出生地なのである。ちなみに、能力と(器官 Organ) は別物である。実際に視ることのできない人は、たとえ視るための器官は備わっているとしても、視力はもたないからである。要するに、能力は本来 *aktual* なのだ。

たしかに、『純粹理性批判』のカントが、こうした(働き)や(作用)の真意を議論のすみずみにまで徹底させているかどうかには、疑問がのこる。彼には、原理的なるものを最終的にそれ自体として確定し、確保しようとする一種のこだわりがあった。その極みとでもいうべきものが、カテゴリーやイデーですら、それ自身に仮象の根はなく、これはそれらの誤った使用にあり、それゆえ悟性や理性自身に欠陥はない、とする考えかたである。しかしながら、少なくとも『演繹論』にかんしては、その A・B 二つの版の間にひそむ、いかなれば能力自体から作用そのものへ、という視座の転換を大まかに指摘することができるように思われる。

カントは A 版の序文で、同書の『演繹論』が、主観的演繹と、本来の目的たる客観的演繹という二つの側面をもち、概して後者は、純粹悟性と対象とのかわりをカテゴリーの客観的妥当性という見地から論じるのたいし、前者は、純粹悟性というこの能力自身を、(I) その可能性と、(II) 純粹悟性の具体相としての構想力や統覚という認識諸能力にしたがって考察するもの、といっている<sup>(12)</sup>。ところが、すでに同じ箇所、間接的ながらこの「主観的演繹」に説得力の不足を、また『演繹論』の本文でも、予備的注意のくだりで、その「曖昧さ」を讀者に断っている。学の革新を自負する著書を公にせんとするまさにその時点での、就中その最重要の探究と自認する章節にかんしての、この告白は、かなり深刻な事態を予期させるに十分であろう。

果たして B 版にいたり彼はまず、主観的演繹のうち(II)の論件すなわち、悟性活動一般を、諸能力へと還元した上で、いわゆる(三段の綜合 *dreifache Synthesis*) に沿ったそれらの一連の心理過程に応じながら、「分離して、個別的に論じる<sup>(14)</sup>」という議論構成のしかたを、少なくとも『演繹論』の表舞台からはカットした。さらに、(I) の問題、すなわち、いったい認識の

ための諸能力自身がなぜ可能なのか、すなわち、ある規則にしたがって想像したり、一定の様式にしたがって判断したり、意識したりする力が私たちにあるのはそもそもどうしてなのかを、はっきり解答不能と認めるにいたった。ただし私たちは、その解答不能の理由を、作用が帰属させられる能力そのものの基体が未知で、語りえないからという消極的なものとしてのみ理解してはならない。カントの断念は、たとえば(本来なら第一に確定されるべき原理ないし規則であるはずの)カテゴリーについて、定義による分析的解明を、故意に<sup>(16)</sup> 辞退し、諸々の能力にかんしても、定義というにはあまりにも大ざっぱで、相互に判明さを欠くたんなる指示を、しかも断片的に前置するのみ、といった両版を通して特徴的な彼独自の論法とも関連しているにちがいないからである。こういえないだろうか。(II) をめぐる態度変更と合わせ、(I) の不問も、むしろ論証する自身の立場もしくは戦略を、彼が深く自覚したことの自然的な帰結にほかならない、と。

演繹するカントに課せられているのは、働きや作用の「原型」や「雛型」を、規則や能力そのものに潜在するかのような静態として、理路整然と分析して見せることではない。こうした作業は、一度、働きと使用あるいは作用を重要視した者にとっては、焦眉の問題とはならないばかりか、本来、意味をもたない。それは、規則が規則であり、能力が能力でありうる真の現場をとらえることにたいする障害にしかならないであろう。むしろ課題は、まさに働きや使用における規則性を描出して見せることであり、たとえば判断する能力がいかにしてそれ自体において可能かに答えることではなく、ともかくある能力が判断する作用であるかぎり、一定の規則に適ったその作用のしかたを提示して見せることであろう。たしかに B 版『演繹論』では、しかじかの作用と諸々の能力との関係づけが、かえって A 版以上に不鮮明となった。けれども、むしろこれは、作用がどの能力に一義的に帰属させられるのか、諸能力相互がいかなる機能過程において明確に区別されるのが、もはや『演繹論』にとって決定的な問題ではなくなったことを意味するといえよう。右の「課題」は、たとえこれらを犠牲にしても、遂行される意味をもつ。したがって、私たちが第一に注意を向けるべきものは、能力自体ではなく、作用そのものの行方であり、つまり(綜合)や(統一)という用語で表現される作用の展開様式なのである。

以上のまとめを兼ねていおう。統覚は、それが能力であるかぎり、すなわ

ち現実的な作用と考えなければならぬ。B版『演繹論』本論の口火を切る第一節が、総合や統一を総称した「結合一般」を、「表象能力」の「作用」「働き」そして「自己活動」として強調する意味は重い。統覚の統一は、作用として、与えられる素材に直に働きかけ、ある成果をもたらす。問題は、この働きによって何が、そしてどのように産み出されるか、である。すでにA版の序文が、主観的ならぬ客観的演繹の課題を次のように表現していた——「つねに主要問題は、悟性および理性が何を・認識できるのか、でありつづける」。

だが、統覚の統一を論じる前に、私たちはまだ、自我あるいは意識の「空虚な統一」の実態を説明することが残されている。おそらくは、その過大視が、最終的に、統覚を純然たる作用としてとらえることをためらわせてしまふように思える。これについては次の節で論じることとしよう。

2

思惟する *denken* とは、基本的に諸表象を、判断という形式における（主語—述語）として、結合したり分離したりすることをいう。こうした「思惟」の最高原則が、ある表象は、これと同一性をもちうる表象と結合され（述語づけられ）、それと矛盾する表象からは分離されなくてはならない（その表象を述語づけてはならない）、という同一律と矛盾律である。たとえば、主語Sの一つの内包的規定が述語Pと同一である場合、〈SはPである〉という基礎的な判断が成立する。したがって、一般に判断とは、Sのなかに（その内包に）Pが含まれている——別の観点では、Pのもとに（その外延に）Sが含まれている——という事態を表現する形式にほかならない。Ed. Jascheの編纂による「イマヌエル・カントの論理学」における判断一般の定義を見ると、「判断とは様々な表象の意識の統一を表す。すなわち、様々な表象が一つの概念を形成するかぎりでの、それらの表象の関係を表す」とある。概念はすべて、多にたいして共通な表象としての論理的性格からいえば、諸表象（多）から分析的に形成された（＝反省された）表象（一）である。したがって、概念はその形式においてすでに、一方で、多を自らのもとに含んでいるという（分析的統一）とともにあり、他方で、多のなかに等しく含

まれているという（同一性）ともにある。いまの判断の定義は、こうした多と一との関係のしかたという観点から判断をとらえている。むしろ内容は、先の私たちの説明と何らちがいはない。今の定義において「意識」が言及されているのは、意識が、表象あるいは概念の「随伴者 Begleiter」、[付随者 Anhängler]、[乗物 Vehikel]と見なされているため——ただそれだけ——である。B版『演繹論』の第一六節の注はいう。「意識の分析的統一は、すべての共通概念そのものに付随している」。概念がそのものとして分析的統一を形成しているかぎり、それにいわば影のように伴う意識もまた当然、分析的統一をもっている。同様にして、概念が同一性を維持しているかぎり、意識にもおのずと同一性が帰せられる。いずれにしても、この意識の同一性を、あたかも概念の同一性を基礎づけるかのような根拠として、この概念の同一性とは別次元にすでに成立しているもの、などと考えるはならない。概念の同一性というのは、上述のとおり、〈普遍性〉という概念の本質形式がすでにそれ自体で含意している規定だからであり、さらに、なぜ概念が普遍的なのか、あるいは比量的 *diskursiv* なのかは、人間の悟性がどうして有限なのか、などと同じ意味で、カントにとっては根拠をそれ以上示すことのできぬ問いだからである。本来、「概念に伴う意識」というなかでの「伴う」という表現は、そのような誤解を招かないために選ばれた言葉であろう。意識の同一性とはそれゆえ、概念の同一性の意識論的な相対物、あるいは右で触れた「同一律」の一種の心的表現、以上の何ものでもないと思われる。

さて、この意識の同一性、すなわち意識の分析的統一こそ、あの「空虚な統一」の正体である。こうした意識や自我の同一性がそれ自体としては内容空虚なのは、まず、意識がそれに伴うところの（しかしかの）概念なしには意識は不定であり、そして、概念がそれにたいして同一でありうるところの多なしには概念はもはや何ものでもないと同様、意識も（直観の）多様なしでは不定である、という二重の意味で、空虚だからである。このような意識はそれ自身では、厳密にいつて（私）とも（彼）とも（それ（物）とも）呼べず、ただ無ではない「何か *etwas*」というしか本来それを名指す術がない。この「何か」なるものの同一性に、私たちは果して「充実した内容」を穿るべきであろうか。

さらに、〈多における一〉としてのくだんの論理的同一性は、まったく関

係の同一性であつて、これはむしろ、多とは別個に「があることを否定する。意識を（この私）とか（一つの自我）」とかいつて、その別個の「一と見なすのは、実のところ関係の同一性をひそかに数的同一性 numerische Identitätつまり一個同一性と摩り替えてしまふからである。だがほかでもない、実にA版『演繹論』のカント自身がその欺瞞に囚われていたと解されるし、また同B版といえども、たしかに極めて「自然な」この仮象の幻影をどこか引きずつているといわざるをえないのである。しかしながら、意識の同一性を概念の同一性と同定する以上、それに数的同一性を帰することは、本来カントでは許されない。概念がもし普遍者ではなく、個別者なら、もはやそれはいかなる概念でもありえず、これとは位相を異にする（直観）でなくてはならないからである。数的同一性はけつて分析的規定ではなく、総合的規定であつて、さらには、ただ実体にのみ許される規定なのである。（理論的）自我を個人すなわち人格としての実体と見なしてしまふ誤謬は、いうまでもなくあの『パラロギスムス』の章中、第三のくだりが糾弾しようとした当ものにはかならない。

いやいや——とこういわれるかもしれない——、実体がどうのこうののではなく、何といおうとも、我々は自らを一人の（私）としていまこの時点で自覚しているではないか……。たぶんこうした「自覚」を、「プロレゴメナ」のカントは「現存の感覚 Gefühl eines Daseins」という言葉で語つたのであろう。ただし、彼がこれでもいいたいのは、推測するに次のようなことである。なるほど私は、たとえ眼前の机とは違つたものとして、私自身を意識している。だがそれは、私には、そこに、すなわち机のところにいるという感覚はなく、ただここにいるという感覚しかないからである。したがつて、（個人）としての私の同一性は、結局、つねにここにいる、というたんなる感覚の同一性を意味するにすぎない。けれども、確固不動の感覚などありえず、これについても、第二パラロギスムスに語られた、「自我の同一性を保ちえないような転変はやはり起こりうる」との指摘はそのままあてはまる。もちろん、自己意識のこのような（似而非）同一性には、カントが狙つていゝかなる知の根源的な原理もないのである。

カントが統覚の眞の成態をとらえるために克服しなければならなかつたのは、たんに今のような、意識にかんするまったく心理主義的な理解だけではない。知をめぐる超越論的省察が、同一律や矛盾律という分析的思惟の「原

則からはけつていきさかなりとも解明を期待できない」として、論理学を越え出なければならなかつたように、分析的統一や概念的同一性といった意識の論理主義的規定も、統覚の統一とともに解明されるべき知の地平にとつては、文字どおり空疎でしかなかつたというべきである。統覚はたんなる論理的意識をも越えなくてはならない。ただし、その論理学の超出によつて得られる地平を、カントは当の論理学すら依拠すべき「最高点」と自負した。ここを離れるなら、論理学でさえも学として一人歩きできない。私たちの予想は、統覚の統一がその地点を告知するかぎり、しかもただそのかぎり、それに眞のそして唯一の根源性が帰せられる、ということにある。

3

よく知られているように、カントにとつて(Denken)は(認識 Erkennen)ではなかつた。思惟の形式論理学には、当の思惟がそれについて行使されるところの内容が内容でありうるゆえんをめぐる、すなわち、表象の実質をなす対象が対象として確定されうる条件をめぐる配慮がそもそもない。論理学は、「それがどこに由来するにしろ、諸表象がよそから与えられることを期待する」。「よそ」ものをもわがものとす摩り替え、たんなる「期待」を越えた自己主張——これは論理学にはタブーとされる。カントにおいて、思惟の最高原則は、対象「認識」の最高原則ではなく、諸表象を判断へと形成するための思惟基準（いわゆる反省概念 Reflexionsbegriffe）も、ただちに対象一般の概念たるカテゴリーとみなされることはできなかった。

とはいうものの、私たちは注意したい。一方に思惟が、他方に認識があるというような次元分けは、まずは無用である。ともかく、それ自体で存立する思惟に付帯条件を加えてやれば認識となる、といった見かたは誤つてゐる。「I」で述べたように、思惟もそれ自身ひとつの作用たりうるためには、思惟内容へと直接的にかかわり、それへと働きかけるかぎりにおいてである。すなわち思惟は、認識という、まさしく常に対象にたいする志向性に貫かれた働きのなかでこそ、自己の Aktualität（きよみ）。思惟作用は、たんなる思惟の規則へと画定される以前に、実はまず認識でなければならぬ。思惟が認識に先立つのではないのだ。私たちは、認識の最高原則すなわち統

覚の統一が根源的であり、論理学をも包括するという最も基本的な理由はここにあり、と考える。要するに、認識は、思惟以上に私たちにとってより先なるもの、基礎的なものだからである。

さて、統覚の総合的統一という認識の最高原則と(単なる)思惟との関係を考えるとき、カントならおそらく次のような問いに導かれていたはずである——論理学は、判断における諸概念相互の同一性の形式から思惟をとらえる。だが、実際にいかなる対象的基盤に立つたうえで、同一関係なるものを諸概念に帰することができるのだろうか。

概念による思惟が一定の内容をもちうるのは、その概念がある客観の一つの内包的規定、すなわちメルクマールという部分表象であることによる。しかし、ここで概念が「客観の」の一つの「部分」的規定であるといえるためには、当の客観自身が、ほかの諸部分をも自らのうちに含んでいる(全体)として何らかの統一をもっている、とすでに了解されているのでなければならぬ。むしろ、ここでは、それらの部分のことごとくが現実を意識されているかどうかは、それが可能かどうかも含めて、問題ではない。重要なのはただ、それらが可能的諸部分として、あらかじめ形成されているとみなすべき客観のある統一形式に必ず依拠してはならない、ということだけである。ところで、カントはB版『演繹論』第一八節で、判断を超越論的哲学において新たにこう意味づける——「判断とは、与えられた諸認識(『諸概念』)を統覚の客観的統一へともたらすしかた以外の何ものでもない」。カテゴリーとは、こうした客観における統一の様式を規定する数個の指標なのである。たとえば今、(物体)と(重い)という二つの概念が与えられ、この両者から(物体は重い)という定言判断が、「客観」についての一つの認識として構成されたでしょう。この場合は、(物体)として表象される客観が、あらゆる可能的属性を自らに統一するであろう実体として把握され、(重さ)はその一つの属性と考えられているわけである。いしかえると、(物体→重さ)という両概念は、必然的に、(実体→属性)関係という客観の(全体的)統一様式における一对の(部分的)具体項として結合しているのでなければならぬ。たとえこの具体的結合そのものは、さらなる経験的諸条件、たとえば重力加速度がゼロではないなどのもので、それゆえあくまで偶然的なしかたで可能となるにしても、両概念が(実体→属性)としてはじめて客観的に結合できる(客観についての判断を形成できる)ということとは必然的なのである。

したがって、論理学が、定言判断一般における諸表象の同一性とは述語Pが主語概念Sに含まれていることとなり、と語るべきこの同一性も、実は一つのカテゴリーが呈示する客観的統一を踏まえることである。はじめてその本来の意味に立ち返ることができるのである。つまり、論理学というのは、自身に先行するこの統一を論理的統一にあえて還元する作業、すなわち統覚による客観的統一の諸相を、たんなる思想の主観的(『悟性内在的』規則へと変換し、判断の形式における(S→P)関係これ一点点的を絞って純化していく営みである、といえるのではないだろうか。カントにとつて論理学が「主観的」考察とみなされたりするのは、思うに、作用としての思惟(『認識』)がいつもすでに立ち会っているところの、客観にたいする根源的な(開け)の地平を、論理学は、客観的内容とは区別されるかぎりでの主観的形式へと、このように強いて局限して語るといふ視座を固持するからであり、また固持すべきだからである。

ところで、統覚の統一が先行的に打ち開くこの領野を、カントはさらに直観の統一において、文字どおり描き出した。統一の作用的性格はここに一層きわ立って現れる。統一作用は、与えられた一定の手続きを踏む行為、空間と時間の直観形式が指定する制約を満たす働きであり、つまり空間を区画し、さらに時間を区分することによって客観の統一を成就する。空間という制約なき作用は、おのれの力を定位することができない。なぜなら、自身の働きを刻印するある成果が、そのなかでのみ実現されるところの場合が与えられないからである。時間という制約なき作用は、おのれの生命たる活動性をもつことができない。なぜなら、現実の人間知を特徴づける、既知のものから一つ一つ未知のものへ、といういわゆる比量的な段階的進行が、それを通してのみ可能となるところの継続が与えられないからである。

ごく簡単に例示しよう。物体は、何かある形態をもつものとして表象される。だが、その形がいかに複雑であろうと、私たちがそれを、かくかくしかじかの図形である、と述定するときは、直であれ曲であれ、線や面を時間とともに順次つけ加え、空間のなかに組み立てていくことにより、すでにそれら諸部分の統一が成就されていることを必要とする。さらに、その広さや大きさを数によって表記する場合でも、基本的にそれは、単位となる線や面の部分数量を次々と一定回にわたって加算していくという操作の統一によってのみ可能となろう(これが「直観の公理Axiome der Anschauung」すなわ

ち、(量)のカテゴリーにおける客観統一を直観統一へと描出する原則である( )。もう一つ。物体にかんしては、さまざまに変化し、交替する性質が判断において述定される。けれども、そう判断されるかぎりで、この場合、変化を貫いて一個同一性を保存するある基体が前提されている。そうでなければ、変化の述定ということの意味がなくなるからである。だが私たちは、この基体なるものを、持続するものとして、あらかじめ時間にかんして規定し、あるいはこれによって空間のうちに位置づけることによってだけ、それをあらゆる偶有性の統一の関係点とみなすことができる(これが「経験の第一類推 erste Analogie der Erfahrung」すなわち、(関係)のカテゴリーの一つ(実体—偶有性)における客観統一を、直観形式にかんしてのみ規定される存在様式へと描出する原則である)。

いづれにせよ、こうした描出によって、先の根源的「領野」が一つの究極的な地平をより鮮明に告知するにいたるのである。ほかでもなく、この地平をカントは(経験)と、そして(自然)と呼んだのである。統覚の統一は、こうして経験統一ないし自然統一そのものとして規定されることになる。統覚の真の、そして唯一の根源性は、すなわちここにある。ただし、ここで補足しておこう。【1】で私たちは、カントにおいて能力とその作用とは分離して論じられてはならないこと、つまり、能力はその働きにおいてこそ、おのれの規則性を呈示できることを見たが、実はさらに、この働きの、働きの及ぼされる対象とについてもまた、本来シビトを切り離すことはできないのである。統覚の作用における規則性の呈示は、すなわちその「対象」つまり経験や自然という地平の開示を意味しようからである。「経験一般の可能条件が、同時に経験の対象の可能条件である」というあの有名な命題も、作用とこれが実現するものとの間のそうした不可分の連関なしには、けつして積極的な含意をもちえないだろう。

経験的真理を多種多様に追求する通常の認識活動の究極の基盤がこうした統一の地平にある。しかしそれだけではなく、前述したとおり、それ自体で確実であるかに思える論理学ですら、この地平から出立ってはじめて、知識の諸規則を純粹に思惟主観に属するものとして分析可能となる。今やこういう許されるだろう——したがって、統覚をその作用から離れた意識能力自体としてとらえ、いいかえれば、その統一作用と相即不離な根源的地平から「還元」された主観の自我や自己意識そのものとしてとらえ、この抽出され

たものについて、そのたんなる論理的同一性や統一的性格について語ることも、いや論理的にであれ心理的にであれ、例の四つのパラロギスムスがそうしたみたい、その純粹な主観性、単純性、同一性、内面性について語ることも、くだんの第一次的地平にとっては、あくまで副次的な、限られた領域の、そして限られた視点からの詮索にすぎない、と。

【1】で論及した主観的演繹にも通底するにちがいないこの副次的視点は、たしかにカント自身をもある側面で規定していたといえる。とくに「パラロギスムス」では、もちろん心理学的自我論を批判する文脈においては、あるが、彼自身さしたるこの視点に即した議論をしないわけにはいかなかったのである。【1】における同書からの引用で、彼が、作用に言及しながら、あたかもそれが能力自体とは区別されるかのような書き方をしていたのは、そのためであると思われる。また、もはや詳しく検討している余裕はないが、B版の「演繹論」第一六節でも語られる、表象の「自我」への帰属可能性も、本来はこの副次的視点上に立つた上でのみ有意味となりうる問題ではないだろうか。しかし、いまや私たちは、統覚を見つめるカントの真実のまなざしを、とどのつまりただ自身にとって異他なるものとの区別においてのみ生命を与えられ、しかもこの他者なしにはそれ自体じつさい何ものでもありえないような「私」に、すなわち、(意識するもの—意識されるもの)という反照的な二項関係のうちに束縛され、かえって一方の極として固定化されてしまうようなその「意識するもの」に向けられている、と認めることはできない。こうした二項的区分に根ざす視点へと傾こうとする自分自身とも終始、葛藤を繰り返しながら、彼のまなざしがとらえたものは、そのような表層的区別の底にある、意識する・表象する、という直接のかつ明快な事態の根源的な意味ではなかつたか。私たちは、自我とか自己意識としての(意識するもの)を越えられないのではない。そうではなく、端的に意識することを、そしてこの意識する働きにおいて何ものかへと開かれてあることをこそ越えられないのである。「統覚は(意識)なるものの基底を提示するのではあるまいか」——これも小論の問題意識であった。以上のとおり私たちは、カントはまさしく作用としての統覚において、その「基底」、さらにいえば真の意味での限界を見とった、と考える。



注

\* 『純粹理性批判』からの引用は、PhB版に準拠し、慣例にしたがってAおよびB版の頁数のみを記す。それ以外のカントの著作については、Akademie版全集の巻数・頁数・行数を、それぞれローマ数字・アラビア数字・小アラビア数字で表す。なおよくに断らなからきり、強調と「」内の補足はすべて引用者によるものとする。

(1) vgl. B131, 134 Anm., 136, 137, 153  
(2) Die philosophischen Schriften (hg. v. C. I. Gerhardt), Berlin 1880, Bd.4, S.472

(3) sog. *Deutsche Metaphysik*, Halle 1751<sup>11</sup>, §117. そのほかカントはよく 'Vermögen' と表現する。この場合 'facultas' と 'potentia' はその (*Anmerkungen zur deutschen Metaphysik*, Frankfurt a.M. 1740<sup>4</sup>, §69)。

(4) A117Anm.

(5) A94

(6) A114

(7) A402

(8) B420, B442 Anm., B423 Anm., B428, vgl. auch A346/B404

(9) B423Anm.

(10) Transzendentele Apperzeption bei Kant, In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* XXV/1(1970), SS.41~42.

(11) ここにおける「判断力」の役割については、以下に論じたことである。  
「自然と反省——カントの「判断力」論——」(東北大学哲学研究会編『思索』第一七号、一九八四年、一四四~五頁)

(12) A XV ff.

(13) A98

(14) A115

(15) B145~6. vgl. VI 318<sub>2a</sub>~<sub>32</sub>

(16) A82/B109

(17) A XVII

(18) IX 101<sub>6</sub>~<sub>7</sub> (§17)

(19) A346/B404

(20) vgl. A106, 113

(12) VI 334<sub>a</sub> Anm.

(22) A363

(23) A152/B191

(24) B134 Anm.

(25) A76/B102

(26) B141

(27) IX 94<sub>a</sub> (§5 Anm.1)

(28) A158/B197

(29) 同 (27) 参照。 Problematik については vgl. D. Henrich: The proof-structure of Kant's transcendental deduction, In: *Kant on pure reason*, ed. by C.S. Walker, 1982 (Oxford readings in philosophy), § V. 岡本三未訳「カントの超越論的演繹論の証明構造」(コンリント著『カントの哲学の体系形式』、理想社、昭和五四年、所収) 一八六頁以下。