

## カントにおける純粹直観の問題

森 本 義 裕

カントは「超越論的感性論」において純粹直観について次のように述べている。「もし私が身体 (Körper) の表象から、悟性がそれについて思考するもの、実体、力、分割可能性などを、同様に、感覚に属するもの、不可入性、硬度、色などを捨象したとしても、私には、この經驗的直観からなす或るものが、すなわち、拡がり (Ausdehnung) と形態 (Gestalt) が残存する。これらの拡がりと形態は純粹直観に属し、純粹直観は感官あるい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心 (Gemüt) の内にア・プリオリに生ずるのである」(A 20f., B 35)<sup>(1)</sup>。この中の「身体の表象」というのが単なる我々の想像物でないことは、不可入性、硬度という「感覚に属するもの」から明らかであり、したがってここでは現実存在する身体が考えられているのであるが、この文章を文字通り解すならば、或る身体の拡がりや形態は純粹直観に属し (zur reinen Anschauung gehören)、純粹直観は我々の心の内にア・プリオリに生ずる (stattfinden) のであるから、或る身体の拡がりや形態は、我々自身が産出しているということになる。「心」とは、「感覚し思

考する単なる能力」<sup>(2)</sup>あるいは「与えられた諸表象を合成し、經驗的統覚の統一をひき起こす能力」<sup>(3)</sup>であり、概して認識能力のことであるが、言うまでもなく身体とは区別され、したがって、他人の身体のみならず、我々自身の身体といえども我々自身の心の中から産出されるということになるのである。さらに、ケルバーというドイツ語は「物体」とも訳し得るから、身体に限らず、机や椅子などの物体の拡がりや形態は我々自身が産出しているということになる。また、「運動」という形態の変化も、形態が純粹直観に属す以上、純粹直観が営んでいる筈である。「物体 (Körper)」とその変化 (運動) の經驗的直観から、すべての經驗的なもの、すなわち感覚に属するものを除くとしても、なお空間と時間が残存する。したがって空間と時間はア・プリオリに經驗的直観の根底にあって、そのため、それ自身は決して除かれることのできない純粹直観である」<sup>(4)</sup>。純粹直観は空間と時間の二つであり、空間に拡がりや形態が属す一方、時間が加わって静止や運動が生じているのである。しかも純粹直観は「感官や感覚の現実的対象なしですら」、「感覚し思考する能力」で

ある心の内にア・プリオリに生ずるのである。「感性の単なる形式」と言われる純粹直観が、いかにして我々の心の内に（最初から存するのではなく）生じてくるのか。そしていかにして我々自身の身体やその他の形態を構成し、また動かすのか。本稿の意図は、このような観点から純粹直観を考察し、説き明かすことにある。

## 一

本節では、一見本稿の意図と何の関係もないと思われる事柄が述べられるが、本節で述べられる事柄は、本稿全体の基礎となるものである。

カントは純粹統覚について次のように述べている。「……思考する自我は、自己自身を直観する自我（das Ich, das sich selbst anschaut）と区別されながら（というの）は、私はなお別の直観様式〔Anschauungsart〕を少なくとも可能なものとして表象し得るから」、しかも後者の自我と同一主観として同じもの（als dasselbe Subjekt einerlei）であるのはどうしてなのか、それゆえまた、英知体（Intelligenz）および思考する主観としての自我は、私が思考されたものであること以上に己れに対して直観において与えられており、しかも他のフェノメノンと同じく、私が悟性にとって存在する通りにではなく私が己れに現象する通りに直観において与えられている限りにおいて、私自身を思考された客観（Object）として認識する、と私が言うことができるのはどうしてなのか、という問題は、私が私自身に対して一般に一つの客観であることができ、しかも直観と内的知覚の客観であることができるのはどうしてなのかという問題

と、全く同量の困難を伴っている」（B 155f.）。この文章は、「内的感官のパラドクス」について述べられている事柄の中の一部であり、最後の「私が私自身に対して一般に一つの客観であることができ、しかも直観と内的知覚の客観であることができるのはどうしてなのか」というのがそのパラドクスである。また最初の「自己自身を直観する自我」とは、「別の直観様式」という言葉からもわかるように、何らか非感性的な直観によって自己を直観する自我なのであるが、この文章全体を簡単に解釈すると次のようになる。思考する自我（純粹統覚）は自己自身を直観する自我と同一主観として同じものである。したがって純粹統覚は根本においては、思考＝直観であるところの直観的自我であり、それが実は英知体の本来的自我であって、英知体はそれによって自己を直観しているのである。そしてこの直観は知的自己直観である。けれども英知体は同時に自己を現象として（内的感官の客観として）も認識するのであり、その際英知体は直接的な自己直観を失っており、英知体の直観的自我は単なる「思考」として残存している（純粹統覚）。ところがこのようなことは明らかな矛盾であり、というの、一つの主観が一方においては自己を直観しており、他方においては自己を単に思考しているからである（そしてこの場合には自我が自己を感性的に直観している）。そしてこの困難な問題は、内的感官のパラドクスの問題と全く同量の困難を伴っているのであり、つまり、内的感官のパラドクスの問題は英知体の知的自己直観の問題と別物ではなく、この二つの問題は結局一つの問題と考えられなければならないのであって、内的感官のパラドクスは英知体の知的自己直観の次元から考察

されなければならないのであるが、しかしいずれにしても極めて困難な問題である。

ハイムゼートは、『カント哲学における人格性意識と『物自体』』において自我の問題を主題的に取り扱っているが、ハイムゼートの主張するところを見ることによって、今の解釈に照明を与えることができる。ハイムゼートは、「超越論的統覚に関するカントの学説は、確かに通常は、単に抽象的で『純粹に認識論的な主観』に関わり、私の個別的現存在にはいかなる仕方でも関わらないものとしてのみ、見なされる」として、当時の通常のカント解釈が、純粹統覚を単に論理的・認識論的主観としてのみ捉え、存在問題には何ら言及しないと指摘する。しかしながら、ハイムゼート自身は、カントの純粹統覚を英知体の知的自己意識として捉えているのである。以下に要点を述べる。

ハイムゼートによれば、純粹統覚は、「いかなる〈感性的に〉受容された意識でもなく、〈純粹に知的〉である」<sup>(6)</sup>。すなわち、純粹統覚は内的感官の客観として知られるような私ではなく、私は私の自我の存在を「知的に直接的に意識している」<sup>(7)</sup>のである。知的であり直接的であるこの意識は、認識活動の発端から存し、常に自己活動的である「自発性の意識」<sup>(8)</sup>であり、我々は、この活動性あるいは自発性によって自己を英知体であると知るのである。「私は〈純粹に知的に〉意識されている私の英知的自我について、それが思考の活動的主観であることだけは知っている」<sup>(9)</sup>。そして英知体とは「魂(Seele)」のことである。「魂とはまさに実在的で個別的な主観自体であり、個別的な〈英知体〉であり、その英知体は空間時間という

超越論的な法則的制約のもとで、外的なものを、すなわちおのれを触発しているものを経験している。もちろん第二の表現(英知体——森本)の方がより適切である。というのは、〈魂〉は確かにまた内的感官の客観という意味でも使われる、ということばかりでなく、とりわけ次の事情によるのである。すなわち、〈英知体〉という表現の方が、(同時に感性的なもの結びついている)自我の実在性と自己知の英知的あるいは純粹に〈知的な〉性格をはるかによく表現している、ということである」<sup>(10)</sup>。さらに魂は実体である。実体としての魂の存在は批判前期から後期に至るまで続いているカントの前提である。「働き(Handlung)が、したがって活動性と力とがあるところにはまた実体がある」(A 204, B 250)とは「カントの若いころからの不変の根本前提」<sup>(11)</sup>である。『純粹理性批判』においても、カントは単に、外的事物から全く独立な実体をコギトから推論する合理主義的形而上学に特有の解釈に反対しているにすぎない<sup>(12)</sup>。現実の統覚意識の直中において、つまり活動性あるいは自発性そのものの把握において、実体が把握されているのである。つまり純粹統覚は「実体の意識」<sup>(13)</sup>である。以上のようにして、英知体Ⅱ魂Ⅱ実体であり、魂は「実在的で個別的な主観自体」と言われていたものが存在なのである。そして最も注意すべき点は次のことである。純粹統覚は確かに実体の意識ではあるが、それは空虚であり、実体の充実な認識ではないということである。実体の全本質やその活動を把握するためには知的自己直観が必要であり、カントはそれについて少なからぬ言明を残している。この直観は「神的主観

の「知的直観」の制限された様式」であると思われるが、それは、神の直観は自己把握において同時に物の全体を把握する（産出する）が、魂は自己の存在を直観するにすぎないからである。<sup>(15)</sup>けれどもカントは、批判期著作においては、人間がそのような直観を持つことを否定している。<sup>(16)</sup> 知的自己直観は純粹英知体のものであり、カントがこれを人間にも認めるといふことは、批判期著作においては無いのである。現実の統覚意識は、純粹に知的であるという性格においては知的直観と変わらないが、単なる思考である限りにおいて、その思考の自弁性から自己を活動の主観として（英知体として）知るのみであって、英知体の全本質や活動は我々の意識の外部にあるものである。ともかく我々の統覚意識は、常に感性とともにあるのであり、統覚意識は存在そのものを、あるいは実体を表示しはするが、空虚なものなのである。

以上はハイムゼートのカント解釈を私（森本）の言葉でまとめたものであるが（言うまでもなくハイムゼートからの引用も含まれている）、ハイムゼートの前掲論文は極めて内容豊富であり、ここに述べたものはごく一部にすぎない。けれども、ここに述べたものは、先の解釈（本節始めにあげたカントの文章に対する解釈）に照明を与えるものと言えよう。「自己自身を直観する自我」とは英知体の知的自己直観のことであり、純粹統覚は、英知体の直観的自我がその直観の性格を失って、「思考であって直観でない」（B 15）ものとして残存したものであると考えられる（ハイムゼートは「残存する」などとは言っていないが）。英知体は、本来は、時間とは「別の自己直観」（B 158）によって自己を直観しているのであるが、

人間としては己れを「直観（知的ではあり得ず、また悟性自身によって与えられ得ない直観）」において、己れが己れ自身に単に現象する通りに認識し得るだけであり、己れの直観が知的であるとした場合に、己れが己れを認識するであろうように認識し得るのではないのである」（B 159）。ハイムゼートの言うごとく、『純粹理性批判』においては、人間には知的自己直観は否定されている。けれども、それにもかかわらず、純粹統覚は直観的自我と「同一主観」なのであり、この矛盾はカントのついに解決し得なかった問題なのである。

## 二

空時（空間と時間のこと）には「直観の形式（Form der Anschauung）」と「形式的直観（formale Anschauung）」の区別が可能であり、「直観」の形式は単に多様を与え、形式的直観は表象の統一を与える（B 160）と言われている。「直観の形式」としての空時は、それぞれ三次元と一次元を持つが、そこには感覚が雑多に含まれているだけであり、「現象の多様」（A 20, B 34）と呼ばれている状況が存する。したがってそこにはいかなる形態も存せず、我々自身の身体の形態さえ存していない。また空間の三次元も時間の一次元も理解（認識）されていない。これに対して、「形式的直観」とは線や形態によって「多様」を秩序づけてゆくものであり、すなわち「現象の形式」たる純粹直観である。「現象において私は、感覚に対応するものを現象の質料と名づけるが、現象の多様を或る種の諸関係において秩序づけられ得る（geordnet werden können）よう

にするものを私は現象の形式と名づける」(B 34)。純粹直観は単なる「直観の形式」によってすでに直観されている「多様」を「秩序づけられ得る」ようにするものであり、「秩序づけられて、直観される (geordnet, angeschaut werden)」(A 20) ようにするものではない。すでに直観されているものをあらためて直観されるようにするというのは矛盾であり、それが第二版の書き換え (A 20 から B 34 への) の理由である。このようにして、純粹直観は「直観の形式」としての空時の中へ入り込んでゆくものであり、諸直観を統一して一つのまとまりのある空時を作り上げてゆくものなのであって、「直観の形式」というよりもむしろ「直観一般の形式」である。

カントは「直観の形式」と「形式的直観」を通常区別しておらず、「直観の形式」という言葉で「形式的直観」すなわち純粹直観が意味されていることが普通である。この理由については次節に述べるが、本稿では論理構成の便宜のため「直観の形式」と純粹直観を分けて用いる。純粹直観は、「直観の形式」およびそれによって表象される「多様」(これは「純粹直観の多様」とは異なる) に関する考察を先行させることなくしては理解できないものであるからである。本節では、純粹直観を考察する前段階として「直観の形式」と「多様」について述べるが、「直観の形式」と純粹直観を区別することが確かに正当なものであるということは、次節において純粹直観を考察する際に判然とするのであり、ここではまだこの「区別」を暫定的に提示しているにすぎない。

「直観の形式」とはすでに述べたごとく三次元の空間と一次元の時間であるが、そもそも、これらがいかんにして直観であり得るのかと

いうことが問われなければならない。空間と時間は、三本の直角に立てられた線と一本の線というようなものではなく、「直観の形式」でありながら同時に直観作用であり、またその内には何らの規定(たとえば三本の線というような)も存していないものである。しかしそれにもかかわらず三次元と一次元を持つのである(線は表象されていないが、直観そのものが三次元と一次元の性質を持つのである)。このようなことはいかにして可能か。カントは空間と時間を「派生的 (abgeleitet)」であり「根源的 (ursprünglich)」でないものであるとし、すなわち「派生的直観 (intuitus derivativus)」であって「根源的直観 (intuitus originarius)」あるいは知的直観でないものであると述べている (Vgl. B 72)。ところで「派生的」と言うからには、派生する元のものがないといけない。ではその元のものとは何かと言えば、それは英知体(魂)の知的自己直観である。「派生的」という言葉を単なる言葉の遊びや比喻と考えることはできず、事態的に考察するならばそうならざるを得ない。けれども、英知体そのものが神の知的直観によって産出されるのであり、したがって空時は究極的には神から派生したものと考えられないこともない。しかしやはり直接的には英知体の知的直観から派生すると考えられ、またそう考えても少なくとも誤りではない筈である。カントは、知的直観は神にしかあり得ないと思われる (scheinen) と述べているが (Vgl. B 72)、あくまでも「思われる」であって本当はそうではないのである。またカントが「派生的直観」と呼んでいるのは、実は純粹直観としての空時なのであるが、「直観の形式」としての空時にも適用されるべきであると考えられるのであ

る。英知体はこの「直観の形式」を派生させるのであり、この派生は知的直観の中で行なわれるがゆえに、「直観の形式」がそれ自体直観でもあるのである。けれども我々人間にはこの派生の有様を具體的に知ることはできず、英知体はその存在のためにすでに知的直観を要するが、人間としては単に知的意識を持つだけであって、知的直観と感性的直観の関係を知らない。時間的なものと非時間的なものをいっしょに考えることはもとより不可能なことなのである。

さて、このような「直観の形式」によって表象された感覚がすなわち現象の「多様」である。ところで感覚自体においては「空間についての直観も時間についての直観も見い出されない」(B 208)であり、感覚は「直観の形式」とは無関係に成立し得るものである。「我々が或る対象に触発される限り、その対象の表象能力 (Vorstellungsfähigkeit) への作用 (Wirkung) は、感覚である」(A19f., B 34)。感覚は対象による触発 (そして触発による対象の作用) を必要とするが、「主観の変化」(A29, B46) あるいは「単なる主観的表象」(B 207) であり、触発を必要とはするけれども自己活動的に生産されるものなのである。感覚は知的直観によって生産されるものと考えられ、同時に「直観の形式」の中に配置されるのである。けれどもどのようにして配置されるかは我々には知られず、魂の深みにおける隠された技術である。ただすでに述べたように感覚自体は空時とは無関係であり、たとえば「色、音、温かさは、単なる感覚であって直観ではない」(B 44) と言われる。そして空時が「感性的直観」と呼ばれるのは、自発的なものである感覚を対象化

してしまからである。「己れ自身の意識 (統覚) は自我の単純な表象であり、だから、この表象によってのみ主観におけるすべての多様が自己活動的に与えられるとすれば、内的直観は知的となるにちがいない。人間においてはこの意識は、主観の内にあらかじめ与えられる多様についての内的知覚を必要とし、だから、多様が自発性なしで心の内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、感性和呼ばれる」(B 68)。本来自発的なものである感覚は、「直観の形式」の中に配置されることによって (この時すでに自我は単なる思考となっているのであるが) 意識に対して対象化され、これによって人間の「感性」というものが生ずる。その事ゆえに空時は感性的直観と呼ばれるのである。また魂は、そこからまず感性が生じ、ついで悟性が生じる根源であり、人間的認識の二つの幹 (感性和悟性) の知られざる根なのである。

なお、本節では「表象能力」と「心」の「魂」(英知体) に対する関係を述べておかなければならない。ファイヒンガーによれば「表象能力」と「心」とは同義であり、「魂」という形而上学的概念を避けるためにカントは両語を用いている。したがってこの両語と「魂」は同義ではない。スミスとペイトンも全く同様の見解を示している。<sup>(19)</sup>けれどもファイヒンガーはさらに論を進めて、カントは「心」が物自体であるのかそれとも単なる仮構物 (Gedankending) であるのかどこにも述べていないと指摘し、さらに、前者の場合には「批判哲学の全精神に反し」、後者の場合には『純粹理性批判』全体が宙に浮いてしまふ」と述べている。結局「心」や「表象能力」を認識能力として措定しても、その根底に何らかの存在を置かなければならぬ。

れば基礎薄弱であると言えよう。「心」の根底には「魂」が存するのであり、認識能力は魂の内にあると言ってよいと思われる。ハイムゼートは「魂」が「内的感官の客観」の意味でも用いられると述べていたが、ファイヒンガーによればそのようなことは例外的にのみ存する<sup>(21)</sup>。したがって「魂」(形而上学的な)は『純粹理性批判』の根本概念であり、カントはそれをあからさまにしていなかっただけである。なお、感覚を呼び起こす「対象の表象能力への作用」とは、結局「魂」への作用であり、したがって、物自体触発は顔面通り受けとられてよいと思われる(しかしこれは本稿の主要感心事ではない)。感覚は触発(作用)を媒介として知的直観が生産するものであるが、人間においては最初から感覚が存しているのであり、したがって、「生産」というよりも単なる「感覚する」という行為になってしまうのである。

### 三

『純粹理性批判』においてカントが「形式的直観」という言葉を用いている箇所は、第二版を見る限り、四箇所だけである。以下にその箇所を頁順にあげると、(1)「直観の形式は単に多様を与え、形式的直観は表象の統一を与える」(B 160)、(2)「空間と時間という純粹(単なる形式的)直観」(B 207)、(3)「……質料の可能性が形式的直観(時間と空間)を与えられたものとして前提する」(B 324)、(4)「空間は単なる外的直観の形式(形式的直観)にすぎない」(B 326)。この中で、(3)と(4)は第一版に対応する箇所があり、(1)と(2)は第二版だけに見られるものである。すでに述べたように、カントは

通例「直観の形式」という言葉で「形式的直観」を意味しているものであり、(3)と(4)はその延長上にあるにすぎない(「形式的直観」が「直観の形式」と区別されずに用いられている)。ところが、(1)と(2)は「形式的直観」が厳密な意味で用いられているのであり、(2)では「形式的直観」と純粹直観の同一性が強調されている。(1)は「直観の形式」と「形式的直観」の区別がはっきりと述べられているものであるが、(1)は次の文章の中の一部である。「対象として表象される空間(実際に幾何学において必要とされるような)は、直観の単なる形式以上のものを、すなわち、感性の形式にしたがって与えられた多様を一つの直観的表象において総括することを含んでおり、だから直観の形式は単に多様を与え、形式的直観は表象の統一を与える。この統一を私は感性論においては単に感性の内に数え入れておいたが、それは、この統一がすべての概念に先行することをお注意したためにすぎなかった。もっともこの統一は、感官には属さないがしかしそれによって空間および時間についてのすべての概念が初めて可能となる一つの綜合を前提してはいるのである。なぜなら、この綜合を通じて(悟性が感性を規定することによって)空間ないしは時間は直観として初めて与えられるのであるから、このア・プリオリな直観の統一は空間と時間とに属するのであって、悟性の概念には属さないからである」(B 160f.)。このカントの文章について、岩崎武雄は次のように述べる。「われわれはさきに「先験的感性論」の叙述の際に直観形式と純粹直観について附加的に触れておいた(……)。感性論においてはこの両者は全く同一と考えられていた。しかしその考えはここではカントみずからによっては

つきり否定されているのである。幾何学の対象であるような純粹な空間的表象でさえ、実は決して単なる感性の直観形式によって与えられるものではない<sup>(2)</sup>。岩崎はまた次のようにも述べている。「純粹直観は直観形式以上のものを含んでいなければならぬ。単なる直観形式のみでは決して純粹直観は成立しないのである。それでは純粹直観を成立させるために必要な、直観形式以上のものとは何であろうか。それは……悟性の働きの必要なのである(……)。純粹直観とはたとえば幾何学において考えられるような空間的表象(円とか三角形というような)であるが、このような表象が成立するためには、実は直観形式のみならず、悟性の働きのはいっていないければならぬのである<sup>(3)</sup>。岩崎が「直観形式」と呼んでいるのは言うまでもなく「直観の形式」のことであるが、B 160f.の先の文章に対する以上の岩崎の見解は優れたものであると考えられる。ただ、純粹直観に対する岩崎自身の考察にはこれ以上立ち入る必要がないのでここには述べない。そこで、B 160f.の先の文章に立ち返ってみると、純粹直観について我々は以下のことを理解することができる。「形式的直観」としての純粹直観は「表象の統一」を与えるものであり、この「統一」は「綜合」を前提とし、この「綜合の統一」によって「空間および時間についてのすべての概念」が初めて可能となるのである。そして「綜合」は空間と時間を「直観として初めて与えられる」ものとするのであり、それがさらに意識によって統一され概念が生ずるわけであるが、純粹直観それ自体は概念に先行して感性に属するゆえ、「超越論的感性論」では悟性の側面を捨象しているのである。以上の中で問題なのは「綜合」とは何かということ

である。結論を先取りすれば、純粹直観とは、「直観の形式」が生産的構想力によって規定されたものであり、生産的構想力が線や形態を継起的に引くこと、つまり線の諸部分を順次付け足してゆくことが「綜合」である。カントが「綜合」という時、極めて様々な意味があり、ここに述べたものはその一部分にすぎないが、先の文章中に言われていたものはこの意味である。「直観の形式」が生産的構想力の綜合によって規定されたものが純粹直観であり、綜合によって意識が統一され、純粹直観が(直観されるばかりでなく)概念認識される。概念とは綜合の統一の意識の内に存するものであり(Vel., A 103)。(この意識の統一によって「表象の統一」も可能となるのである。人間の意識は自己直観を失っているため、「綜合の意識」を通じてのみ、自己の同一性を知り、自己を私と知るのであって(Vel., B 133)、綜合自体は魂の盲目的な作用なのである。

純粹直観を生み出す構想力の綜合は「思想(Gedanke)」の内で行なわれるものである。「我々は、それを思想の内で行くことなしにはいかなる線も思考できず、それを描いてみることなしにはいかなる円も思考できず、同一の点から三本の線を直角に立ててみることなしには空間の三次元を表象できず、また時間をさえ、我々が一本の直線(これは時間の外的な図示的表象であるべきである)を引きながら、我々が内的感官をそれによって継起的に規定するところの、多様の綜合の働きのみに注意し、このことによって内的感官のこうした規定にも注意することがなければ、表象することはできない」(B 154)。「直観の形式」によって表象された「多様」は、いかなる線も形態も含まないものであり、意識は「思想」の内

にとどまっている（なぜならこの意識は身体を持たないからである）。しかしこの意識は本来知的直観であり、感性と悟性の根であるがゆえに、この意識から構想力が発するのである。構想力とは、「対象を、その対象の現在なしでさえ直観において表象する能力」（B 151）であり、感性と悟性の両方に属するものであるが（Vgl. B 151f.）、「多様」に対して線や形態を持ち込んでゆくのであり、これによって或る対象が直観において表象されるのである。我々自身の身体の形態といえども同様であり、構想力が身体の形態を継起的に描くのであり、これによって「外的感官」が初めて生ずるのである。外的感官とは、我々の身体の外にあるものとして物を表象するものであり（Vgl. A 23, B 38）<sup>\*</sup> 夢や妄想（Wahnsum）も外的感官を必要とするのである（Vgl. B 278f.）。我々が真暗な部屋で何かを想像したり夢を見たりする時、我々は自分の頭の形態（その一部でもよい）を構想力によって（意識の度合いがどうであれ）描いているのであり、想像や夢も外的感官の対象となるのである（我々が自分の考えているものを我々の頭の中にあるものと考えようとしても、我々はその頭を見ているもう一つ別の頭を描いてしまう）。想像であれ夢であれ妄想であれ感覚（「多様」であれ、すべて外的感官の対象となるのである（感覚という現実的なものだけが「多様」と呼ばれる）。想像や夢や妄想も魂が生み出すものと思われるが、どうして生み出すのかは我々人間には知られない。ただ、我々は経験の脈絡によって「多様」をその他のものから区別し得るだけである（Vgl. B 278f.）。このようにして、構想力が外的感官を作り出すのであるが、この構想力は全く新しく形態を生み出すので

あるから、生産的構想力である。そしてなお注目すべきは、この構想力は外的感官を作り出すことによって内的感官をも規定するということである。本来すべての「多様」は内的感官の内にいるのであるが、「内的感官は直観の単なる形式を含むが、直観の多様なものを結合することではなく、したがっていかなる規定された直観をも含んではないない」（B 154）のであり「規定された直観」とは「形式的直観」のことである、我々が構想力によって線を引くことによって「外」を作り出すことが、「内的感官」の形式たる時間を対象化し、「内」を我々に理解させるのである。「主観の働きとしての運動（客観の規定としての運動ではなく）は、したがって空間における多様の綜合は、我々がこの空間を捨象して、我々がそれによって内的感官をその形式にかなって規定する働きにのみ注意する時、継起という概念をすら初めて生み出すのである。したがって悟性は、内的感官においてすでに多様のそのような結合を見い出しているのではなく、悟性が内的感官を触発することによって、そのような結合を生み出すのである」（B 154f.）。「結合」や「注意」とこれまで言われていたものは「意識の統一」を意味しており、これによって概念が生じるのである。また、いわゆる「自己触発」は「内的感官を規定する」ということであって、何かを想像したり考えたりすることではない。

ところで問題は、いかにして生産的構想力が発現するかということである。純粹統覚は直観的自我（知的直観）と同一物であるから、この統覚から構想力が発すると言い得るが、構想力は闇雲に働くわけではない。たとえば盲人が自分の前に置かれている壺の形態

を探る時、彼は触覚と構想力との共同によってその形態を知るわけであるが、その構想力を生み出す規則のようなものが彼の頭の中に存していないならば、構想力は壺へと向かうことはないであろう。また目明きといえども同然であり、視覚は決して形態を提供せず、我々自身の頭の中にたとえば机なら机の略図（モノグラム）があつて初めて机の形態が産出されるのである。先に我々は、「多様」の状態にあつては「思想」の段階にあるということを見たが、「多様」は内的感官（単なる「直観の形式」だけを持っている）の内に最初から含まれており、したがつて意識にとつて「多様」は「思想」の内にあるのであるが、ひとたび構想力によって「外」が作られてしまふと、意識は「思想」の段階を抜け出て「身体」の中に（とともに）存在するものとなつてしまふ。したがつて、「規則」とか「略図」が頭の中にあるというのは「思想」の中にあるということであり、そこから構想力が発現するのである。そして「規則」や「略図」とは言いかえれば「図式（Schema）」のことである。「三角形の図式は思想の内にか現存せず、空間における諸純粹形態に関する構想力の綜合の規則を意味する」（A141, B 180）。ここでの「図式」はカテゴリーの図式ではなく「純粹感性的概念（reine sinnliche Begriffe）」（A 140, B 180）の図式であり、この概念は先に「空間および時間についてのすべての概念」と言われていたものである。つまり、空間概念と時間概念、および幾何学的形態の概念、人間や四足獣や物体の形態の概念である。カントはこの概念の図式を「モノグラム」と呼び、これを「純粹構想力」の産物であるとしている（Vgl., A 142, B 181）。したがつて「図式」も構想力の産物であ

るが、この構想力はこれまで考察してきた構想力とは異なる。純粹感性的概念は普遍概念であり、これは構想力の綜合がその性格において普遍的であるからである。たとえば三角形は「三本の直線によつて囲まれた図形」であるが、構想力の綜合はどのような三角形を描く時にもこの性格を表現しているのであり、この綜合が統一されて「三角形一般」の概念が生じるのである。二等辺であるとか三等返であるとかはその後に考察されるのである。そして「図式」はどのような形態をも普遍的に描き出すほど多様であり、それに対応して生産的構想力は、たとえば四足獣の形態を、経験が我々に提示する形態や、我々が具体的に想像するあらゆる形態に制限されることなく、我々が遠い未来にどこかの天体で出くわすかもしれないような形態まで描き得るのである（Vgl., A 141, B 180）。構想力の綜合は形態と同時に線をも引いており（線は同時に何本でも引ける）、これによつて、「現象の形式」たる純粹直観が（その内に諸形態を含んだものとして）生成し、空間概念および時間概念として概念認識される。「……諸現象とそれらの単なる形式とに関する我々の悟性的図式機能（Schematismus）」は、人間の魂の深みにおける隠された技術であり、この技術の真の操法（Handgriffe）を我々が自然からいつか察知して、それをあからさまに明らかにすることは困難であろう」（A 141, B 180f.）。「図式機能」自体は魂の深みに隠されているものであるが、その「操法」である構想力の綜合も迅速かつ無意識的なものであり、「自然」から察知し難い。「注意」において意識が統一され、そこに初めて「認識」が生ずるのである。人間にとって認識は直観と概念の両方を必要とするのであり、したがつ

て、単なる直観だけでは何も認識されない。単なる「直観の形式」は事実存在するが、我々には決して認識されることはない。構想力が「直観の形式」を規定した時、その綜合を介して意識が統一され概念が生じ、すでに規定された直観（純粹直観）としての空時が（単に直観されるばかりでなく）概念によって認識されるのである。空間は三本の直角に立てられた線と形態によって規定されており、時間は一本の線という外的な表示によって規定されているのである。我々は純粹直観の認識によってのみ「直観の形式」の何であるかを初めて知るのであり、カントが両者を区別しないことが多いのは、我々にとって「直観の形式」は純粹直観以外によっては知られないからである。なお、空間と時間における構想力の働き、つまり三本の線と一本の線を引く構想力の働きも常に同一のものであり、したがって空時も普遍概念と言い得る（空間概念は形態の概念を含んでいる）。

純粹直観は經驗的直観（感覺を含む直観）において通例存在するものであるが、純粹直観それ自体は感覺とは別個に生じているのであり、感覺と後から合一して身体やその運動を可能ならしめているのである。

魂の中には「あらゆる可能的な諸現象の實在性のすべてが存する」<sup>(25)</sup>のであり、魂は自ら「多様」を表象し、そこに純粹直観を投げ入れて、もともと「内」にあった「多様」に「外」を持ちこむのである。「私の外に何かを定立すること自体は、まず私から発している、空間と時間という形式において行なわれる。しかもこの空間と

時間との形式の内へ、私自身は、外的感官と内的感官の諸対象を定立するのである」<sup>(26)</sup>。「外」を作り出すことは、「内」を「規定する」のである。このような純粹直観の生成において、感覺は純粹直観に「適合」するようにあらかじめ「直観の形式」において配備されているのであるが、純粹直観自体は、生産的構想力によって「感官あるいは感覺の現実的対象」と関わりなく「心」の内にア・プリオリに生ずるのである。

## 注

(1) カント『純粹理性批判』からの引用は、第一版をA、第二版をBとして頁数を本文中に示す。引用文中の傍点はカントに準じている。その他のカントからの引用は、アカデミー版の巻数と頁数を以下に示す。

(2) Kant: *Anthropologie*..., VII, S. 161.

(3) Kant: *Über das Organ der Seele*, XII, S. 32.

(4) Kant: *Prolegomena*..., IV, S. 283.

(5) H. Heimsoeth: *Persönlichkeitsbewußtsein und Ding an sich in der kantischen Philosophie*, 1924 (in: *Studien zur Philosophie I. Kants, kantischen Ergänzungshefte* 71), s. 235.

ハイムゼートからの引用で〈 〉で示しているのは、原文では、 “ ” である。また傍点。。。は原文でイタリックの部分である。

(6) *ibid.*, S. 249.

(7) *ibid.*, S. 248.

- (8) *ibid.*, S. 245.
- (9) *ibid.*, S. 248.
- (10) *ibid.*, S. 248f.
- (11) *ibid.*, S. 247.
- (12) *Vgl.*, *ibid.*, S. 240.
- (13) *ibid.*, S. 248.
- (14) *Vgl.*, *ibid.*, S. 233f.
- (15) *Vgl.*, *ibid.*, S. 233f.
- (16) *Vgl.*, *ibid.*, S. 249, 254.
- (17) 「ニュートンはこのことを述べていない。「批判期」における実体の活動内容をカント自身が明瞭にしていないからである」。
- (18) *Vgl.*, H. Vaihinger: *Kommentar zu Kants K. d. r. V.*, Bd. II, S. 9f.
- (19) cf., N. K. Smith: *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 1923, p. 81.  
cf., H. J. Paton: *Kant's Metaphysic of Experience*, 1936, vol. I, p. 95, note 4.
- (20) *Vgl.*, H. Vaihinger: *ibid.*, S. 11.
- (21) *Vgl.*, *ibid.*, S. 9, Anm. 2.
- (22) Hrg. von G. Martin: *Sachindex zu Kants k. d. r. V.* 224f.
- (23) 岩崎武雄『カント「純粹理性批判」の研究』一九六五、一一六頁。

- (24) 岩崎武雄、同書、八五頁。
- (25) カント『*覚や書*』XVIII, 5109.
- (26) カント『*遺稿*』XXII, s. 97.  
(もりもと・よしひろ 筑波大学大学院哲学・思想研究科在学中)