

# 自我・身体性・実体化

——カント自我論の一考察——

村山保史

## 序論

その認識が普遍的妥当性をもつような対象を構成する主観は超個人的な側面を備えている。自然科学的な認識の基礎づけを目的とする『純粹理性批判』（第一版出版は一七八一年、第二版は一七八七年）においてカントが扱うのはそうした側面を強調した抽象的な主観であり、そこではさしあたり自我の個人化ないし実体化は問題とならず、自我が内容を欠いた形式的な認識主観としての超越論的統覚であることが強調されている。一方、同書の特に第二版を注意深く見ると、この考え方との整合性に疑問が生じるような表現も見受けられる。「私は叡智者として実在する」(B 1198 ff. vgl. B158 Anm.)<sup>(1)</sup>とか「私の現存在の知性的意識」(B XII)といった、自我の特殊な存在様式を示唆する表現である。こうした第二版における言葉の頻出については、カントは認識主観が広義の実践的な行為主観に包摂されるという考慮のもとに、『道徳形而上学の基礎づけ』（一七八五年）では行為主観に対して使用されたこれら表現を第二版におい

でも挿入した、というのがH・ハイムゼートやF・カウルバッハなどのすでに古典的とも言える解釈である。<sup>(2)</sup>しかしこの解釈では、そのような言葉が頻出するのがなぜ、ほかでもない——実践哲学的な観点からの考察を含まない——カント認識論の要とも言える「演繹論」や「原則論」であるのか、という疑問に答えることはできない。

本論の目的は、このような「純粹理性批判」第二版における言葉の挿入を認識主観の行為主観への包摂可能性から説明すること自体を反駁することではなく、それとは異なる解釈を示すことである。具体的には、これらの言葉の登場が、そもそもカントがもっていた認識主観と行為主観との中間的な実体的自我の概念が彼のなかで内的進展を経て、広義の認識にかかわるものとしてある程度示されるに至ったことに起因する、という解釈を「純粹理性批判」における自我論の分析を通じて示すことである。実体的自我とは一種の経験的自我であり、中間的な実体的自我の実体化は〈身体性〉とでも言うべきものを介して可能となる。このような考察は、われわれが日常生活において常識的に前提しているにもかかわらず、カントにおいては主題的には取り上げられない経験的な自我の積極的な意味を明らかにすることにもなるであろう。

## I

われわれがまず行うべきは、カントの認識主観の特質を明らかにし、これとは異なった性質の自我を『純粹理性批判』の議論から抽出することである。しかしすでに述べたように同書の第一版と第二版における自我の取り扱いにはかなりの差異があり、一口に認識主観と言ってもカントの真意を把握することは容易ではない。そこで、両版における自我の位置づけの差異を見ることから考察をはじめることにする。

『純粹理性批判』におけるカントの狙いは、さしあたり、客観的な認識作用において必然的な「超越論的

〔transcendental〕要素を示すことであると言える。われわれが求める自我、つまり統覚 (Apperception) はその最高点である。この最高点に至る方法は二つあるとされ、「演繹論」第一版でカントが採る方法は、認識作用における超越論的要素の低次のものから高次のものの分析へと至る、心理学的とも言える方法である。

感官に与えられた与件 (多様) には、外的触発への反応 (反作用) として自発性による綜合作用が加えられるが、綜合作用は意識の統一を前提しており、それら多様は最終的には統覚に結びつけられることになる。ところで、認識作用の段階を抽象分離し、それらの順序を段階的に追う論述においては、高次の一要素に包摂されるべき同質の諸要素はそれぞれが異質であるかのように取り扱われる傾向にある。その結果、第一版において統覚は、綜合作用を担うものとして強調された構想力とはあたかも異質であるかのように、言い換えれば、構想力から一定の距離をおいたものとして考えられ、多様に対する関係点的な役割を強調されることになる。統覚が第一版においてしばしば「立ち止まる (stehend und bleibend)」ものとして強調されるのは、同じ理由による (vgl. A 107, A 116, A 123)。統覚の同一性は変様する多様を通じての〈働きの同一性〉であるが、第一版においてはこのうちの〈働きの側面と〈同一性〉の側面が抽象分離されていると言ってよい。

第二版においては、超越論的要素の最高点に至る方法は、第一版とは対照的に、最高点から出発し、そこから派生する従属的な低次の要素を通覧する方法となる。従属する諸要素をそのうちに含む高次の要素を前面に押し出す論述方法では、第一版では心理学的に分析されていた諸要素は悟性、つまり一つの自発性のうちに包摂されるものとして扱われ、それら諸要素の区別は目立ちにくくなると考えられる。自発性は意識作用と言い換えるから、第一版において統覚と感性の中間的な存在とされていた構想力も、広義の自発性である意識作用に包摂されることとなり、統覚は〈働きの側面の意味を強調されることになる。一般に第一版と第二版との相違点は一つには統覚と内官との峻別

傾向であるとされるが、広義の自発性に包摂される統覚と包摂されない内官との区別が徹底されるのは、このような事情と軌を一にしている。さて同じ自発性に包摂された諸要素は、なるほど同質であっても同一であるとは言えない。したがって第一版で〈同一性〉の側面として強調された統覚と〈働き〉の側面として強調された構想力は、第二版においても質的に異なるものではないにせよ同じ自発性のうちでなお区別されている。こうして、両者の相違は、同じ自発性における〈働き〉の種類の相違として保存されている。第二版において「知性的綜合 (intellektuelle Synthesis, synthesis intellectualis)」「悟性結合 (Verstandesverbindung)』と「形象的綜合 (figurliche Synthesis, synthesis speciosa)』が区別されたのはこの理由による。二十四節と二十五節 (B.150-B.159) では、前者は「叡智者」とも表現されている。

「……私は叡智者として実在し、この叡智者はもっぱら自己の結合能力を意識しているが、自らが結合すべき多様性に関しては、自らが内官と呼ぶ制約的条件に従っている…… (ich existire als Intelligenz, die sich lediglich ihres Verbindungsvermögens bewußt ist, in Ansehung des Mannigfaltigen aber, das sie verbinden soll, einer einschränkenden Bedingung, die sie den inneren Sinn nennt, unterworfen)」(B.158 f., vgl. B.158 Anm.)

悟性結合は、構想力よりも広い範囲をもつ悟性の高次の働きであると言えるが、カントはこの働きを構想力によってなされる形象的綜合とは区別して考えるべきであるとしている (B.151)。カントは、厳密な意味での構想力による綜合を悟性結合ではなく形象的綜合に制限しているのである。すでに述べたように広義の自発性である悟性は意識作用とも言えるので、カントが第二版において広義の意識作用のうちに「自己意識」と「自己認識」を区別しようとして

いるのも同じ理由によると考えられる。自己意識は、構想力による「表象の綜合の意識 (das Bewußsein der Synthesis der Vorstellung)」(B 134) が含まれる場合にのみ自己認識と呼ばれるのである。この自己意識と自己認識との区別は、「演繹論」に続く「原則論」第二版付加箇所である「觀念論論駁」の議論においても原則として保持されてゐる。

「原則論」の「觀念論論駁」において、綜合作用は、「図式論」で図式作用として捉えられたことを介して〈時間規定作用〉として取り扱われるのと同時に、「演繹論」第二版の二十四節と二十五節でも補足的に取り扱われた〈自己規定作用〉として本格的に論じられるようになってゐる。それに応じ、「觀念論論駁」では、綜合作用に先行する意識作用の特殊な存在様式は「演繹論」に比べてより詳細に分析されている。すなわち、「演繹論」の二十四節および二十五節で「叡智者」とも表現された、綜合作用に先行する意識は「私の現存在の知性的意識 (das intellektuelle Bewußsein meines Daseins)」(B XL) とされ、単なる論理的主語ないしは「超越論的主観 (ein transzendentales Subject)」(A 346-B 404) にとどまるものではなく、未規定ではあれ「私の現存在」という特定の内容を伴うとされていることである。未規定とされるのであるから、知性的意識そのものの内容は外的触発の反応として生じる綜合作用の内容と直ちには同一視しえない。この内容が具体的にはどのようなものであるか、は後に考察することにする。

このような知性的意識としての自己意識が第二版に登場しなければならなかった理由は何であろうか。われわれはそれを、後に詳しく述べるように、さらに構想力の作用を介することによりある種の空間的持続性への通路となる「現存在の感情 (Gefühl eines Daseins)」(III 334 Anm.) がいったんは自己意識のうちに認められたためであると解釈する。そしてこの空間的持続性が自我の実体化の鍵となるが、この具体的な考察に移る前に、実体についての議論を再考察することによりカントの実体観を浮き彫りにし、われわれの解釈を後に生かすための余地を見ておくことにし

よう。

## II

カントにおいて対象の実体化の問題は彼独自の実体範疇の適用如何の問題となる。しかし「実体 (Substanz)」という言葉の定義については、カント自身も哲学史における伝統的な実体観からの影響を免れていない。ここで伝統的な実体観を、(i)変化の究極の基体、(ii)全ての述語の究極の主語、(iii)自己充足的なもの、という具合に荒っぽく三分するならば、カントは(ii)の意味を意識しつつも、経験の統一を時間統一の観点から見る「原則論」では(i)の意味を強調しており、実体の範疇を適用するにはその適用物に〈持続性〉が必要であると考えている。

彼が実体の持続性についての議論を行うのは「経験の類推」の「第一類推」においてである。そこには、(iii)の実体観をカントが後に「観念論論駁」において拒絶する理由もすでに胚胎されている。「第一類推」でカントが言わんとすることはおおよそ以下の通りである。綜合作用が影響を及ぼす内官 (innerer Sinn) の形式は前後の (nachherander) である。そして——時間自体がそこからの抽象によつて成立するわけではないにせよ——内官の形式が前後であることが実際に明らかになるのは、われわれの経験に不可欠な把握 (Apprehension) が継起的 (successiv) に行われる際である。カントにおいて、〈継起的〉であることはさしあたり〈前後的〉であることを意味する。把握に際して全ての心的状態は前後的な形式にしたがう。その意味で時間は実体的である。しかしその内容なしでは時間自体は知覚されず、時間を実体であると言ふことはできない。ところで、あるものが時間の形式のうちにあることは、それが絶えず流動する状態にあることを意味する。したがって時間が全現象の条件 (形式) であることを明らかにするには、変易する要素との比較で前後的時間を推測させる持続的な関係点としての基体 (Substrat) ないし実体、つまり空間的

な「現象的実体」が必要である。これに対応して実体概念が客観的意味を得るのである。

以上の実体の持続性に関する「第一類推」の議論は、さらに次のように分節化することができる。(i)時間もしくは内官のうちにあるものは全て流動する。(ii)時間の形式にしたがう把握は常に継起的であるが、継起性は常に持続的なものを前提する。(iii)空間、つまり外官 (äusserer Sinn) のうちにあるものは持続的である。したがって、(iv)把握は空間的なものを前提する。そしてこの議論の結果は、自我の実体化を論じるわれわれの考察にも関係してくる。つまり自我はもっぱら内官の対象であり、そのままでは内的直観化しないゆえ、自我に実体範疇を適用することはできず、自我の実体化は認められないことになるからである。自我の〈働きの同一性〉は、実体範疇の適用につながる〈空間的持続性〉とは区別されなければならないのである。カントは実体概念を自己充足性よりも持続性の観点から見ている。自己充足的であることからは直ちに持続性は出てこない。持続的なものは変化物と関係しつつもそれ自身は変化しないものであるが、自己充足的であることは関係の拒絶を暗示する。この「第一類推」での実体観を起点として、「観念論論駁」における自我の実体化拒否の本格的な議論がはじまるのである。「観念論論駁」では特に、自己充足的な実体としてまず自我を指定し、外的実体をそこからの不確実な推論によるとする「蓋然的観念論 (problematischer Idealismus)」が論駁されるが、この考え方をカントが拒絶するのは当然の成り行きである。というのも外物が持続的な実体であるという前提のもとに自己規定作用としての綜合作用が成立し、したがって自己認識も成立するとカントは考えるからである。関係性を拒絶する自己充足的な自我が「間接的に」、つまり推論により外的実体の存在を指定するという考えは、カントの実体観からすれば矛盾なのである。

以上のような「第一類推」とそれを経た「観念論論駁」の議論は、その内容に前後的な制約を課す内官には持続的なものの介入の余地はないゆえ、もっぱら内官の対象である自我への実体範疇の適用は不可能であるとするものである。

しかしこれはかなりの含みをもった議論であり、空間的持続性を介した自己意識があることが明らかになれば、そこに実体範疇を適用することは可能であるとも言える。

### III

われわれがこれまで論じてきた知性的意識は「私の現存在の知性的意識」ともされたが、この「現存在」とは具体的にはどのような存在様式を言う言葉であろうか。次いで、実体範疇の適用如何という側面から知性的意識を再考察することにする。

カントは「感性論」の第二版付加箇所 (B 66 f.) において、「内的直観 (innere Anschauung)」の「本来の素材 (eigentlicher Stoff)」を拡がり等の主客の関係表象に制限し、「感官の特殊な性質 (die besondere Beschaffenheit des Sines)」(A 28) とも言われる「感情」を「認識に属さないもの」として内官の内的直観化の議論から除外している。「認識に属」するとは、綜合作用を介することを前提する。したがって多様一般としての内官の「本来的な性質」に属するとは言えない感情は厳密な意味での構想力の綜合作用を受けることはない、つまり本来的な意味で内的直観化はしないが、それに先立つ意識作用においては感情がその心的内容 (内官) となることは可能である。だとすれば、すでに確認したように綜合作用に先行する意識作用は知性的意識であるから、知性的意識の内容はこのような感情であるとも考えられる。知性的意識が「未規定な経験的直観 (eine unbestimmte empirische Anschauung) (B 422 Anm.) や「未規定な知覚 (eine unbestimmte Wahrnehmung) (ibid.)」あるいは、われわれの議論の文脈から言えばより直截的な表現として「現存在の感情 (Gefühl des Daseins)」(III 334 Anm.) とされるのはこのような事情を示している。われわれは、このような知性的意識を〈自己感情〉と考えてもよいであろう。



そしてさらにわれわれの議論にとって重要なことは、一般に感情は身体を抜きにしては考えられないことである。「知性的」と言われるわれわれの意識作用も、現実の作用としてはその身体的な状態性の前提なしにはありえないのである。そこで、知性的意識としての自我の時間的在り方(時間性)を次に考える必要がある。これについては、カントが『実用的見地における人間学』(二七九八年)において、ある種の感情に「現在」の時間意識を結びつけていることは注目に値する。

「というのも、時間はわれわれを現在の状態から未来の状態へと(vom gegenwärtigen zum künftigen)引っぱってゆく(その逆ではない)ものだからである。そしてわれわれはどんな他の状態に入るかは未規定のままに、現在の状態から出てゆくようにまず強いられるのであるが、ともかくただ未来の状態が他のものであるということだけで、これが快適な感情の原因となりうるのである。

快樂とは生(Leben)の促進の感情であり、苦痛とは生の阻止の感情である。しかし生(動物の)とは、すでに医師たちも記していたように、両者の対立関係の不断の営み(ein kontinuierliches Spiel des Antagonismus von beiden)である。(Ⅷ 231)

29 (村山)

ここでは、カントは人間を「生」という観点から見ている。「生」とは、「心(Seele)」と「身体(Körper)」の相互作用のうちにあるものであり(Ⅷ 230)、「生の促進の感情」(「快樂」と「生の阻止の感情」(「苦痛」)の「不断の営み」である。「不断の営み」とは心的状態の継起を表現している。どのような心的状態であれ、それを規定するのは把握の作用である。把握は瞬間を介して(前後)を区切る作用であるが、瞬間は限界点に過ぎず、拡がりをもたない。

拡がりをもたない瞬間を（現在）として知覚することは不可能である。把握は継起的に行われるとされるが、この場合の継起的とは、把握が各瞬間に行われることを意味するのであって、現在に行われることを直ちに意味するわけではない。瞬間が現在として知覚されるためには、時間的な拡がり、つまり持続が必要である。そして時間的な拡がりとは空間性の介入を前提しない限り不可能である。したがって知性的意識の内容であるとわれわれが考える自己感情にこのような「現在」の意識が結びつけられているのは、この意識内容に一種の空間性が認められていることを示している。

以上の議論により、知性的意識としての自我は空虚ではなく、一種の空間的持続性をもつことがカントにおいても認められるとは考えられないであろうか。もしこのような解釈が可能であるなら、そのような自我への実体範疇の適用も可能であろう。しかし結論を急ぐ前に、われわれは自我の空間的持続性の考え方が第二版において登場してきたことの考察に続いて、さらにそうした空間的持続性の考えがカントの思想のどの地点に基づいているかを明らかにし、自らの解釈を補強すべきであろう。

#### IV

この問いに答えるためには、空間的持続性が自己感情のうちでいかにして可能となるかを明らかにする必要がある。これをわれわれは、〈身体性〉とでも言うべきものを介することにより可能であると考えるのである。カントは、「原則論」を経た「誤謬推理」第二版において、現実生きて人間にそなわる自我の持続性の基準は思考する存在者が同時に外官の対象であること、つまり空間中に存在する身体であるという事実に基づくと考えている。

「……内官の単なる対象としての心の持続性はあくまで証明されず、また実証すらされえない。もつとも生存中の心の持続性は、思考する存在者（人間として）がそれ自身同時に外官の一つの対象であるから、自明である……（die Beharrlichkeit der Seele, als hoß Gegenstandes des inneren Sinnes, unbewiesen und selbst unabweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben, da das denkende Wesen [als Mensch] sich zugleich ein Gegenstand äußerer Sinne ist, für sich klar ist）」(B 415)

引用中の「内官の単なる対象としての心」、あるいは「（人間であることなしに）単に思考する存在者としての私自身」(B 406)は、いまだに「人間として」存在する心ではありえない。そのためには持続する私の身体が必要である。この、「身体をそなえたもの＝人間」という図式は第一版では明確にされていなかったものであり、「人間」という表現の使用は第二版にのみ見られる傾向である。一般にカントの認識論では、身体は無数にある物体(Körper)の一つ以上ではなく、他の物体と異なる身体の独自の意義に特別の注意が払われることはない。綜合作用でもある自己認識は常にこのような物体と同列の身体を前提しているが、われわれは感覚諸器官の総体を身体と考えることもできよう。感覚諸器官とは外官である。すでに確認してきたように、カントの議論は、外官への外的触発を起点として、その反応として内官に生じる綜合作用へと進みゆく、一方通行的なものとなっている。しかし個々の器官は全身的な神経系を通じて全体に影響を及ぼすと考えられるから、外官への触発がさらに内官にまで作用を引き起こしたのとはちょうど逆に、心の働きは身体に反映すると思われる。カントは心身の相互方向性について以下のように言っている。

「心は身体と結合しているのみならず、また相互性のうちにある。……——相互性とは心が身体と一つの統一を

なすような結合であり、そこでは身体の変化は同時に心の変化であり、心の変化は同時に身体の変化である。心性 (Gemüt) のうちには身体の変化と対応しないような変化は起こらない。さらに変化のみならず心性の性質も身体の性質に対応するのである。」(VM 189)

外官の形式は空間であったが、感覚諸器官の総体としての身体もまた空間的持続性をもつはずであるから、自己意識も身体と結びついて、構想力による綜合作用を経ることによりある種の持続性を得ると考えられる。だとすれば、綜合作用でもある認識作用中の自我(超越論的統覚)が空間的持続性を欠き実体化不可能であったのに対し、ここでは自我は知性的意識つまり自己感情の主体として身体と結びつくことによりある種の空間的持続性を獲得し、実体範疇の適用も可能となるであろう。このような身体的な経験的自我(身体と結びついた経験的統覚)は、流れ去る時間を前提とした関係点的な「立ち止まる自我(das stehende und bleibende Ich)」(A 123, vgl. A 107, 116)にとどまるものではない。

『純粹理性批判』の第一版と第二版の相違点は、一つにはすでに確認した統覚と内官との峻別傾向であり、もう一つには、不十分ながらも第二版における空間意義の強調傾向であるとされる。統覚の意義に注目する解釈においては、統覚と内官の峻別傾向のみが重視される傾向にあり、その結果として、自我は純粹自発性として昇華され、行為主観と結びつけられることにもなるが、空間ファクターの強調には十分な注意が払われないことが多い。これは、カントが統覚による経験統一を主として時間統一の観点からみるため、統覚と空間の論述変化を連動させることが困難なことによると思われる。M・ハイデッガーのカント解釈が統覚を時間性の側面から、自我構成を時間構成の側面から見ようとしたのは、こうした統覚による経験統一と時間統一との密接な関係を重視した結果であるが、第二版における

空間ファクターの強調傾向を軽視するものである。しかしわれわれのように空間的なものをより広い意味で捉えるなら、第一版と第二版の相違理由は、経験的な自我（身体と結びついた経験的統覚）に空間的要素が入り込み、認識主観としての統覚（超越論的統覚）と峻別されたため、ということの説明しうるであろう。したがってわれわれの解釈は、第二版での二つの傾向は軌を一にすると考えるものであるから、一方の傾向に片寄り過ぎないという意味において若干の利点をもつように思われる。人間の現実的な認識はこうした身体的自我を基点にして展開されており、身体的自我なしには認識主観もありえないのである。われわれの解釈からすれば、第二版「演繹論」の二十四節および二十五節、「経験の類推」の「第一類推」を経て、「観念論論駁」が身体的自我の身体性の本格的な介入地点であったと言えよう。

このような身体性が第二版において登場するに至った契機については、カント自身が明確に意識していたとは思えないが、彼の本来もっていた経験的な実体的自我の所説が、第一版出版後の蓋然的観念論についての省察を介することにより、広義の認識の観点からの自我の考察、つまり身体性の考えを押し出す結果となったと私は解する。しかしそうだとしても、その是非を抜きにして、このような観点からの考察はカントにおいては十分に表明化されていないと言わざるをえず、これがカントの主観の解釈を狭める要因となっていると思われる。

## 結 論

以上、われわれは、『純粹理性批判』におけるカントの自我論の分析を通じて、その第一版と第二版の相違理由を、後者において形式的な認識主観としての超越論的統覚でも実践哲学における行為主観でもない身体性をそなえた経験的な実体的自我が広義の認識にかかわるものとして提示されるに至ったことによると解釈した。このような解釈は、

『純粹理性批判』内における論述の差異を整合的に解釈することのみならず、カントの認識論における主観の在り方と現実的な人間主観の在り方を乖離させることなく解釈するという意味においても、少なからず資するものがあると思われる。

## 註

(1) 以下、括弧内の数字は、ローマ数字がアカデミー版カント全集 (*Kants gesammelte Schriften*, hsg. von der Königlich Preussischen [deutschen] Akademie der Wissenschaften [zu Berlin], Walter de Gruyter, Berlin, 1902.) の巻数を、アラビア数字がその頁数を表す。原文を引用する場合もアカデミー版の表記にしたがった。ただし慣例に倣い、例外として『純粹理性批判』は第一版をA、第二版をBとして、オリジナル版の頁数を表記した。K・H・L・ペーリッツ編『形而上学講義』(*Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik*, Erfurt, Keyser, 1821) はVMとし、頁数を記した。なお本論は、筆者が博士後期課程時に執筆し、その後、放置していたものである。未熟な論考を掲載することに対して、読者諸氏の宥恕を乞う次第である。今回、ここに掲載するに当たって、註は最小限の文献の表示にとどめた。

(2) Heimsoeth, H., *Studien zur Philosophie Immanuel Kants I—Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen—zweite Aufl.*, Bouvier, Bonn, 1971., Kaulbach, F., *Immanuel Kant*, zweite Aufl., Berlin und New York, Walter de Gruyter, 1982.

(3) Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, vierte Aufl., Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1973.

(本学准教授 西洋哲学)