Kobe University Repository : Kernel

PDF issue: 2025-05-22

超越Transzendenz問題とカントの「純粋悟性概念の超越論的演繹」（水野和久教授退官記念特集）

片柳，榮一

(Citation)
近代,78:91-108

(Issue Date)
1995-09

(Resource Type)
departmental bulletin paper

(Version)
Version of Record

(JaLCDOI)
https://doi.org/10.24546/81001608

(URL)
https://hdl.handle.net/20.500.14094/81001608

超越 Transzendenz 問題とカントの「純粋悟性概念の超越論的演繹」

片柳榮一

哲学における君の目的は何か？　蝿に蝿取り瓶からの脱出口を示してやることだ。

――ヴィトゲンシュタイン（哲学的探求　三〇九）

I

現代哲学の主要な担い手達が真剣に取り組んだ問題の中で、彼らが共通に問い続けたものとして（その解決は各自独特に異なるとはいえ）浮かび上がる一つの問題がある。それが超越 Transzendenz と言われる問題である。この問題の解決の一つの方向は、カントが「純粋理性批判」の「純粋悟性概念の超越論的演繹」において示していることを示唆することがこの小論の目指すところであるが、先ずそれに先立ち、この超越 Transzendenz の問題が現代哲学の主要な担い手達においてどのように問われ、解決の方向が示されたかを素描的に見ておきたい。

フッサールは一九〇七年の講義「現象学の理念」の中で、認識批判の起点となる問題として、また認識批判の主要

なる問題として超越 Transzendenz の問題を挙げ、これは自然的認識の行く手を塞ぐ謎であるとしている。彼はこの問題を次のように記す。「何がそう謎めいており、認識の可能性についての手ごろな反省を困惑に陥らせるものが何であるかをより精密に考察してみるなら、それは認識の超越 Transzendenz である。全ての自然的な認識は、前科学的なものであれ、まさしく科学的なものであれ、超越的に客観化する認識である。この認識は客体を在るものとして措定し、認識のうちには〝真の意味では与えられて〟おらず、認識に内在していない事柄に認識しつつ的中していると主張するのである」[1]。認識は如何にして自らを越え、意識の枠組みのうちには見いだされ得ない存在に的中することができるのかというのが、超越 Transzendenz の問題である。フッサールはこの問を導きの糸としながら、徹底的に意識内在的な現象学的領野を切り開いていき、対象自体をこの内在の領野で構成していくという仕方でこの問題の謎を解こうとするのである。

彼は晩年の「デカルト的省察」においてもこの問題を取り上げている。彼は自らの認識理論を超越論的なものとし、従来の認識理論と対比させる。その場合最も問題になるのが超越 Transzendenz の問題であるという。この問題をめぐって彼独自の超越論的認識理論が切り開かれたとも言えよう。「人間にとって、私にとって存在し、妥当する全ては、自分固有の意識的生において為される。それは一つの世界を意識において持つことにおいても、学問的業績を為すことにおいても、自己自身に留まっている。私が真正な経験と虚偽の経験の間でなすあらゆる区別、またこの経験における存在と仮象の間でなすあらゆる区別も私の意識の領域そのもののうちで為される。……あらゆる根拠づけ、真理と存在のあらゆる証明もまったくもって私の内で為される。結局それらは、私のコギトによって考えられたもの（congitatum meines cogito）という性格のものである。このことのうちに人は大きな問題を見る。私が私の意識の領域において私を規定する動機と連関して確信に到達し、さらには不可避の明証性にまで到るということは、

理解できることである。しかし意識的生の内在において為されることの遊戯全体が、どうして客観的意義を獲得し得るのか。どうして明証性は私の内の意識的性格以上のものであると主張しうるのか」。[2] この問をめぐって長年思索し続けてきたフッサールはきっぱりと、この問は馬鹿げている widersinnig と言い切る。「如何なる形式にせよ Transzendenz は内在的な、私 ego の内部で構成されたものであるという存在性格のものである。考えうるあらゆる意味、考えうるあらゆる存在は、それが内在的と呼ばれようと超越的と呼ばれようと、意味と存在を構成するものとしての超越論的主観性の領域に在るのである」。[3] このフッサールの超越 Transzendenz についての言葉のうちに、超越論的主観性をめぐっての彼の現象学的思考の核心が存していると言えよう。まさしく彼は、Transzendenz のアポリアと苦闘しながら彼の現象学を形成していったのである。

フッサールの同時代人であるベルグソンも Transzendenz という言葉は用いていないが、同じ問題に「物質と記憶」（一八九六年）において取り組んでいる。ここでも問題は、私の内と外である。「宇宙は私たちの思考の内にだけ存在するにすぎないのか、それともその外に存在するのかと問うことは、それゆえ問題を、理解可能ではあるが、解決できない言葉で言い表すものである。それは不毛な論争となるよう運命づけられており、そこでは思想とか存在とか宇宙とかいう言葉が、各々の側で必然的に全く異なった意味に解されることになろう」。[4] 彼はこの問題を解くために、我々の知覚から記憶の厚みを取り除いた、極限として権利上存在する純粋知覚を取り出す。いわば現在の中に閉じ込もり、ひたすら外界の対象に適合しようと没頭しているような知覚である。この知覚に関してベルグソンは言う。「純粋知覚が私たちを置き入れるのは、まさしく真実に物質の中にである」。[5] さらに彼は単純にと思えるほど明快に言う。「私たちはまさしく真実に自分の外部へ、純粋知覚の中に置き入れられるのであり、しかも直接的直観において、対象の実在に触れているのである」。[6] ベルグソンによれば我々の知覚は、絶対に不可分で限りなく緊密に結びつ

いた持続としての全体を、自らの行動の便宜のために選択的に切りとった断片である。知覚はそのように断片であり、貧弱ではあるが、なお現実そのものに触れているのである。そしてこの断片を繋ぎ合わせているものが精神の発現としての記憶であるかぎり、この繋ぎ合わされた知覚は確かに私の内にあるということができる。この記憶としての精神の持続と事物の持続の間で、「確かに疑いもなく区別は依然存続するが、結合は可能となる。というのも純粋知覚において、部分的合致という根本的形式においてこの結合は与えられるであろうからである」。[7] 彼は物質と精神を、直角に交差する二個の鉄道のように考えるのでなく、レールが曲線に沿って接続し、知らぬ間に一方の鉄道から他に移っていく様な類比構造の二元論を考えている。彼はこの書の眼目を次のように要約している。「主体と対象が合致する純粋知覚から出発して、この両項の発展を相互の持続の内に押し進める二元論においては、困難は薄められるということを明らかにしようと私は試みたのである」。[8] 彼は現在への極限的収斂として権利上存在する純粋知覚という概念を通して、Transzendenz への通路をつけているのである。

ハイデッガーは一九二七年の夏学期の講義「現象学の根本諸問題」の中で超越 Transzendenz の問題の重要性をあらためて指摘している。[9] 彼はこの言葉の語源的意味から説明を始める。Transzendenz の語源にあたるラテン語の transcendere は越えて進むこと hinüberschreiten であり、通過する hindurchgehen であり、しばしば優越する u̇bertreffen の意味を持つ。これが名詞的に用いられて超越するもの das Transzendente というのは、通常の哲学用語では、彼岸的なものであり、しばしばこの語で神を指す時もある。認識論においては、この語は主観の領域の彼方にあるものであり、客体を指し、時に物自体を指すこともある。つまり主観の限界を越えてゆくものであり、或いは越えてしまっているものである。しかしこのような見方の背後には、まずもってこのものは主観のうちにあったかのような考えがあり、次いでそれが主観を越えてゆくかのようである。しかしハイデッガーに言わせるなら、真に

越えていくと言いうるのは、現存在 Dasein こそである。越えていくものとは客体ではない。これは事物として決して越えていくことのできないものであり、das Transzendente ではない。そうではなく主観 Subjekt こそ自らを越えていくものであり、真に das Transzendente と言えるものである。認識論においてしばしば、まず主観が出発点とされ、これがその外にある対象に如何に関係するかというように問が立てられる。この主観の領域が内在 Immanenz の領域とされ、これが如何に外に関わるかと問われるのである。しかしハイデッガーによればこのような問題の立て方は、現象そのものの誤認に基づいている。主観が内に確固たる内在の領域をもっているのではなく、この内在の領域と思われているものが、まさしく超越するもの das Transzendente なのである。つまり主体は本質的に、始めから外にあるのであり、現存在は根本的に自らを越えて über sich selbst hinaus いくものであり、自らの固有の構造のうちに超越が属しているのである。

ハイデッガーは、ライプニッツのモナドの考えのうちに、今述べたような意味での超越の問題がとらえられていたと言う。[10] ライプニッツがモナドは窓を持たない、窓を必要としないと語る時、超越の現象が見据えられていたと言う。モナドは家の内から外を見る必要はない。何故なら自らの内において、自らの観点において世界の全てを映しているからである。しかしハイデッガーによれば、モナドが自らの外にある何ものかを見るために窓を必要としないのは、ライプニッツが考えたように、全てが家の内にあり、モナドにとって近づきうるからではなく、モナドがすでに外にあるからなのである。そのように現存在は決して家の内にあるのではない。現存在は、根源的超越の故に窓を必要とはせず、すでに外に、すでに世界の内にあるのである。

ハイデッガーは現存在の根本構造を世界内存在とした。[11] ここでも現存在は主観という内に閉じ込められ、カプセルの中にあるものの如く考えられてはいない。この根本規定にもすでに超越の問題が現れている。現存在は孤立して

切りとられてあるのではなく、すでに世界の内にあるのである。主観があり、続いてこの主観が世界の内に入っていくのではない。ハイデッガーにとって超越[12]とは、世界内存在としての現存在の根源的な出来事である。そしてこの根源的出来事としての原歴史 Urgeschichte を可能にしているのは、現存在を現存在たらしめているものとしての（現存在の意味としての）脱自的な時間性である。「世界内存在の超越 Transzendenz は、その独自な全体性において、時間性の持つ根源的な脱自的 — 地平的統一のうちにその根拠を持つ。超越が存在理解を可能にし、超越がまた他方、時間性の脱自的 — 地平的構造に根拠を持つのであるとすれば、この時間性の脱自的 — 地平的構造が、存在理解の可能性の条件なのである」。[13]「存在と時間」執筆当時のハイデッガーにとって世界内存在としての現存在の構造分析の問題は、まさしく現存在の超越構造の分析だったのである。

ヴィトゲンシュタインも冒頭の文が示しているように、独我論的「内」という主観のもつリアリティの誘惑をいつも問題としていた。「哲学的論考」の重要な一部は独我論の問題に割かれている。（五・六二—五・六四一）。また The Blue Book の時期から「哲学的探求」に結晶する思索の過程を導いていた一つの太い糸も、如何にしていわば蝿の脱出口を見いだすかということだったと言えよう。これは我々の問題との関連で言えば、ヴィトゲンシュタインも Transzendenz を問題にしていたと言い換えうるように思う。彼が言葉の意味を主観の内のイメージに求めようとする試みや、私的言語の考えを批判し、他人の痛みの問題を執拗に問うていったのも、彼なりの仕方で Transzendenz の問題に解決を与えようとしていたからであると言えよう。彼の解決を暗示するものとして「論考」の五の終わり近くの言葉と The Blue Book の最後の言葉を引用しておこう。「独我論が思っていることは全く正しい。ただそれは言われることは出来ない。露わされるのだ。世界が私の世界であるということが露わされるのは、言葉（私だけが理解する言葉）の限界は、私の世界の限界であるということのうちにである。」（五・六二）「痛みを持

ち、見、考えるものは、精神的本性のものである、という我々の文章の核心は、単に次の点にあるに過ぎない、つまり「私は痛みを持つ」という文章のうちの「私」という言葉は、如何なる特定の身体も指してはいないということである。何故なら我々は「私」を身体の或る種の記述によっては置き替えることができないからである」。[14]

II

ではカントにおいて Transzendenz の問題はどのように問われ、解決の方向が示されていたのであろうか。それを見ることにしよう。

カントは「純粋悟性概念の超越論的演繹」（第一版）において、直観における多様なるものが、覚知、再生、再認の三重の総合によって統一されているとし、そうした作用の根底に統覚を置いている。そして我々の知覚と認識の全てを貫き、知覚と認識を私の知覚、私の認識たらしめているこの統覚の統一を、我々の表象が対象に関わることを根拠づけるものとしている。そしてこの統覚の統一の作用はカテゴリーそのものにほかならないのであるから、この演繹における課題、カテゴリーの客観的妥当性の権利要求は満たされたと考えるのである。確かに統覚の根源的統一は我々の表象を統一し、この表象が対象に関わることの必要条件であるとは言えよう。そうでなければこの表象が誰のものであるかも定かならぬことになるであろうから。しかし必要条件であるばかりでなく、表象が単に主観のうちにとどまるのでなく、対象に関わるということの十分条件であると何故言えるのであろうか。[15] 統覚は単に主観の統一ではないのか。カントは自己意識の統一、超越論的統覚の統一を、認識の客観的妥当性の根拠とし、私の表象が私の内にとどまらず、対象に関わることの十分条件と考えているのであるが、このことは、先に現代哲学の焦点の一つと

して取り上げた「Transzendenz 問題」と同じ問題をカントが彼の問題設定の内で問うていることを意味していよう。この問題意識をもってカントの「純粋悟性概念の超越論的演繹」の章をもう一度読み直してみたい。

我々の問題は、我々の表象が単に主観的なものでなく、客観的妥当性を如何にして持つかということである。カントは表象の対象について次のように述べている。「「表象の対象」という表現において何が考えられているのかに関して、ここで了解しておく必要がある。我々は先に次のように述べた、つまり現象そのものは、感覚的表象以外の何ものでもない、そしてこの表象は、それ自身としてはまさしく同じ様に、対象と見られるべきではない（表象能力の対象という以外では）と。人が、認識に対応し、しかも認識からは区別された対象について語る時、人はいったい何を理解しているのか。この対象が、或るもの一般＝Xとしてしか考えられるべきではないことを見てとるのはたやすいことである。というのも我々は、我々の認識の他に、この認識に対応するものとして我々に真向かいうる何ものも持ってはいないのである」（A一〇四）。カントの出発点は、我々が関わっているのは現象であり、現象とは感覚的表象以外のなにものでもないということである。すると我々はいつも感覚的表象に関わっていることになる。すると我々が自らの外なる対象に直接関わることはできないことになる。我々は、決して到達しえない外を、或るもの一般＝Xとしてしか考ええないのである。[16] カントはこの奇妙な現実をさらに明確に述べる。「今や我々は、対象一般という我々の概念をより正しく規定することが出来よう。全ての表象は、表象としてその対象を持っている。そしてこの表象それ自身他の表象の対象でありうる。現象は、我々に直接に与えられうる唯一の対象である。そしてこのうちで直接対象に関わっているものは、直観と呼ばれる。さてしかしこの現象は物自体ではない。そうではなくこれ自身ふたたびそれ自身の対象を持つ表象に過ぎない。そしてその対象は我々によってはもはや見られることのできないものであり、そのゆえに非経験的な、つまり超越論的な対象＝Xと呼ばれよう」（A一〇八－一〇九）。我々の表象は現象を対象と

するしかない。そしてこの現象とは感覚的表象であり、我々の感覚の外にあるものではない。[17] たしかにカントによれば、この現象それ自身対象を持っている。しかし我々は直接それに至り得ない。我々の対象はいつでも、感覚的表象としての現象なのである。我々がどこまでいっても、その出会うものは、我々の感覚的表象としての現象である。すると我々には現象しか与えられていないということは、我々は我々の感覚表象の内を脱することはできないということであろう。これはまさしく「Transzendenz 問題」なのである。

カントは、我々が、我々の外の対象に直接対しえないことを明らかにしたのち、それではそのような状況にある我々にとって対象とは何であるかを改めて問うていく。「この超越論的対象（それは実際我々が認識する全てにおいてもいつも一様に＝Xである）の純粋な概念は、我々の全ての経験的な概念一般において、対象への関係、つまり客観的実在性を創り出すものである。ところでこの概念はいかなる特定の直観も含んでいない。だからそれは、認識のうちにある多様なるものが対象との関係のうちにある限りにおいて、この多様なるもののうちで出会われねばならない統一以外の何ものでもない。しかしこの関係は意識の必然的な統一以外の何ものでもなく、従って多様なるものを一つの表象のうちに結び合わせようとする心の共同の働きによる、多様なるものの総合の必然的な統一以外の何ものでもない」（A一〇九）。我々が対象として、現象である感覚的表象しか持てず、超越論的対象＝Xに直接至りえないとすれば、我々にとって対象とは、表象の多様的なものを必然的に結び合わせ、統一しているもの以外にありえないことになる。そしてこの必然的統一は自己意識の根源的統一にその最終的根拠をもっているとカントは考えるのである。「全ての直観は、意識のうちに取り込まれえなければ、我々にとって何ものでもなく、なんら我々に関わらないものにすぎない。これら直観は直接的、間接的、いずれの仕方で意識に流れ来るにせよ、ただこの意識によってだけ認識

に成りうるのである。我々は、我々の認識に属しうるあらゆる表象に関して、我々自身の一貫した同一性をアプリオリに意識しており、それがあらゆる表象の可能性の必然的な条件であることを知っている（なぜならこれら表象が私の内で何事かを表象するのは、これら表象が他の全ての表象と共に一つの意識に属しており、従ってこの意識のうちで少なくとも結合されなければならないことによってであるからである）」（A一一六）。しかし我々の表象の統一の根拠が、自己意識の同一性としての根源的な統覚の統一にあるとしても、つまり全ての表象は、私の表象として私の意識の統一のもとになければならないとしても、表象のいわば主観的統一が、何故認識の客観的妥当性の根拠づけになるのであろうか。カントは次のように暗示する。「我々が自然と名付ける現象における秩序と規則性とを、我々自身が導き入れるのであり、我々が、或いは我々の心の自然本性がこれらを根源的に据え入れたのでなければ、それらを自然のうちに見いだすことはできないであろう。というのもこの自然の統一は、現象の結合の必然的に、つまりアプリオリに確実な統一であるはずだからである。しかし如何にして我々は、総合的統一をアプリオリに得ることができるのか。もし我々の心の根源的な認識源泉にそのような統一がアプリオリに含まれておらず、またこの主観的な根拠が同時に客観的にも妥当するということがなければである。客観的にも妥当するというのは、この根拠が、一般に或る対象を経験において認識することを可能にする条件であるからである」（A一二五・一二六）。カントは我々のうちにある総合的統一という主観的な根拠が、同時に客観的な妥当性を持つ理由として、この主観的な根拠が、対象を経験において認識することを可能にする条件であるからであるという。主観的な表象の対象が、同時に経験という客観的な認識の対象であることを可能にするものは、アプリオリな総合的統一という主観的根拠であるという。このことが何故言えるか、それが我々の問題だったのである。

Ⅲ

カントは第二版の「自己意識の客観的統一とは何か」と題するパラグラフ(一八)のところで、主観的な統一とは区別された自己意識の統一を問題にしている。[18]「統覚の超越論的統一は、一つの直観に与えられた全ての多様なるものが、それによって対象の概念に統一されるところのものである。その故にこの統一は客観的であると言われるのであり、意識の主観的統一からは区別されねばならない。主観的統一は内感の一規定であり、それによって直観のかの多様なるものがそのような結合にもたらされるべく経験的に与えられるのである」(B一三九)。カントは自己意識の統一という場合に二つのものを区別する。我々が通常意識しているのは、経験的な自己意識であり、それは内感の一状態としての心理的な自己意識である。これが如何に統一を持ったものであっても、この統一によって、感覚的表象が対象に関係していることを根拠づけることにはならない。ではこれと異なる、統覚の超越論的統一とは如何なるものであるのか。「これに対して時間における直観の純粋な形式は、所与の多様なるものを含んだ単なる直観一般として、意識の根源的な統一のもとにある。このようでありうるのは、直観の多様なるものが、「私は考える Ich denke」という一なるものへ必然的に関わる関係によって、つまり悟性の純粋な総合によってでしかない。そしてこの総合は経験的な総合の根底にアプリオに存するのである。意識のかの根源的な統一だけが客観的に妥当するのであり、ここでは考量しない統覚の経験的統一はただ主観的な妥当性を持つだけであり、具体的な所与の条件のもとで根源的統一から派生したものにすぎない」(B一四〇)。カントは超越論的統覚の統一ということで、経験的な心理的自己意識の同一性を考えているのではなく、時間というそれ自身固有の多様性をうちに含んだ直観一般が、その多様なるものに関して「私は考える Ich denke」という一なるものに関係づけられる、悟性の総合の働きの根底にある統一を考え

ている。この統一において始めて客観的対象ということが成立し、客観的妥当性を主張することができるのであるとカントは言う。この同じ主張をカントはさらに、判断に関する彼独自の理解を開陳する中で展開する。

カントは、「判断とは、二つの概念の間の関係の表象である」という、判断についてのこれまでの論理学者たちの見解について、この解明では、この概念相互の関係がどこで成立しているかについて何も述べていないと批判する。そして彼自身の見解を次のように述べる。「各々の判断における所与の認識の間の関係をより詳細に考究し、この関係を悟性に属するものとして、再生的想像力の法則に従う関係（これは主観的妥当性を持つだけである）から区別するなら、判断とは所与の認識を統覚の客観的統一にもたらす仕方以外の何ものでもないことが分かる。判断のうちの関係小辞である「である ist」が目指すのもこのことであり、所与の表象の客観的統一を主観的統一から区別するためである。というのもこの言葉は、根源的統覚への認識の関係と認識の必然的な統一を示しているからである。もちろん判断自身は、例えば「その物体は重いのである」のように経験的であり、従って偶然的ではあるが。このように言うことによって私は、これらの表象が経験的直観において相互に必然的に結び合っていると主張しようとしているのではなく、それらの表象が直観を総合する統覚の必然的統一を根拠として相互に結び合っていると言いたいのである」（B一四一－一四二）。カントの判断理解によれば、判断は単に主語と述語が結び合わされるという関係ではなく、主語述語各々の認識が統覚の統一にもたらされることであり、この統覚の統一においてこの結合が客観的なものに関わっていることが根拠づけられるのであるという。[19] 判断が生ずる場所はこの統覚の統一であるというのである。そして判断の繋辞としての「である ist」も主語及び述語がこの統覚の統一において結び合わされていることを示しているのだという。するとどうしてこの超越論的統覚の統一は判断の客観的妥当性を根拠づけうるのかが結局問われなければならないことになる。結論となる答を予め先取りするなら、この根拠づけが可能なのは、結局この総合にお

いてはじめて、そもそも経験の対象なるものが可能となるからであり、この総合の統一の場においてはじめて、主観の印象とは区別された経験の対象が問題になるからである。この統一において主観とは区別された対象が始めて成立するからである。

するとこの総合の統一の場が、いかにして経験の対象を可能にするかが明らかにされなければならない。つまりわれわれの経験的自己及びその同一性をも含めて経験の対象そのものがそこで成立する統一の場とは如何なるものであるのかが問われねばならない。そしてカントはまさしくこの場を明らかにすべく「純粋悟性概念の超越論的演繹」の章で苦闘しているのである。

Ⅳ

カントは我々の認識の三つの主観的源泉として、感覚 Sinn、想像力 Einbildungskraft、統覚 Apperzeption を挙げている(A一一五)。そしてこの三つは経験的認識の源泉として、感覚は知覚において、想像力は連想において、統覚は経験的な同一性の意識において現象を現出せしめているのである。しかしこれらはそれだけにとどまらず、或る根源的な源泉としてある。「しかし知覚の総体に対して純粋な直観があり(表象としての直観に関して内的直観の形式、時間)、連想に対して想像力の純粋な総合があり、経験的な意識に対して純粋な統覚、つまりあらゆる可能な表象のもとでの自己自身の一貫した同一性がアプリオリに根底に存するのである」(A一一五―一一六)。この統覚の根源的な統一は想像力の純粋な総合を前提し、時間の純粋に多様なるものを想像力の純粋な総合によって統一せしめているのである。[20]「想像力の総合に関わる統覚の統一が悟性である。そしてまさにこの同じ統一が想像力の超越論的な

総合に関わる場合、純粋悟性である。だから悟性のうちにアプリオリな純粋認識が存するのであり、この認識はあらゆる可能な現象に関して、想像力の純粋な総合の必然的な統一を含んでいる。しかしこの統一こそカテゴリーである、つまり純粋悟性概念なのである」（A一一九）。我々の経験的認識に先立ち、まさにこの経験を可能にする枠組みとして純粋悟性概念としてのカテゴリーがあるのであり、このカテゴリーを可能にしているのは、純粋に多様なる時間をまとめ、総合する超越論的想像力に働く統覚の統一なのである。この構造を第二版の解明で見てみよう。「だから我々の外、また内にある多様なるものの総合の統一、従ってまた空間と時間のうちに規定されたものとして表象される全てのものがそれに従わねばならない結合そのものが、あらゆる覚知の総合の条件として、これら直観と共に（直観のうちにでなく）同時にすでに与えられているのである。この総合的な統一はしかし、根源的な意識において所与の直観一般の多様なるものがカテゴリーに従って結合される統一以外のなにものでもありえず、これがただ我々の感覚的な直観に適用されているのである。従ってそれによって知覚そのものも可能になる全ての総合はカテゴリーのもとにあり、そして経験は結合された知覚による認識なのであるから、カテゴリーは経験の可能性の条件であり、経験のあらゆる対象にもアプリオリに妥当するのである」（B一六一）。カントがカテゴリーの客観的妥当性を主張する仕方は、すでにある客観的妥当性の基準にカテゴリーがかなうことを明らかにするというのでなく、そもそも客観的妥当性なるものを構成しているのがカテゴリーであることを明らかにするというものである。そしてこのカテゴリーは、純粋直観としての時間の多様なるものを総合する生産的想像力に働く超越論的統覚の統一によって成り立っているとするのである。カントはこのこのを具体例で説明する。「例えば私が一つの家の経験的直観を、直観の多様なるものの覚知によって知覚するとすれば、私にとって空間と外的感覚的直観一般の必然的統一がその根底に存している。そして私はその家のいわば形を、空間における多様なるもののこの総合的統一に従って描くのである。しかしまさにこの同

じ総合的統一は、空間の形式から切り離されるなら、悟性の内にその座を持っているのであり、直観一般における同質的なるものの総合のカテゴリー、つまり量のカテゴリーである。そしてこのカテゴリーに覚知のかの総合、つまり知覚は徹底して従っていなければならないのである」（B一六二）。知覚そのものが、同質的なものの総合のカテゴリーとしての量のカテゴリーの統一のもとで、いわば画用紙の上に家という形を描くことなのである（知覚はそのような能動的な総合の行為なのである）。我々の経験が成り立つのは、超越論的時間規定としての図式[21]（これがいわば画用紙であろう）を生産的想像力によって媒介することによって、カテゴリーが現象に適用されるからである。統覚の統一は、各々のカテゴリーのうちにある統一として具体化されているのであり、Ich denke はこの統一の集約である。

カントが超越論的統覚の統一と言う時、それは経験的心理的な自己意識を考えているのではない。心理的自己意識はどんなに明晰判明でも、それは世界の片隅の一現象なのであり、そのようなものとして考えられるかぎり、それが対象の客観的妥当性を根拠づけることなどありえようもない。カントは心理的自己意識も現象として内感の一つの対象としている。その意味で我々は経験的にはどこでも超越論的な自己意識に出会いはしない。経験の対象のみならず、その対象を意識している意識も現象であり、そのような主観―客観全体が現象とされているのである。そして超越論的統覚とは、そうした現象としての客観的対象と主観的対象を成立させている場そのものであり、我々に唯一統一的に開かれた場なのである。我々はここにおいて自らを意識し、他者を、事物を対象として意識する。自らに関しては内感において、事物は外感においてである。内感において知られる自己からどのようにして、外感において知られる他者、事物に到りうるか、これが Transzendenz の問題であった。カントの答は、内感において知られる自己も外感において知られる事物も、或る同じ統一の場にあるということである。徹底して経験的な存在として、また現象としての存在として、私も私以外の事物も同じ、一なる場（それが超越論的統覚の統一という主観的なものと誤解さ

れやすい言葉で表現されてはいるが）に在るのである。現象であるという認識は一見否定的なように見えるが、カントにおいてはこの認識が、私という内と他の事物という外とを絶対的に越えられない壁と見ざるをえないアポリアを取り除く役割をしており、そのどちらも現象として同じ場に立つことになるのである。この内と外は決して越えることのできない決定的な溝ではなく、そのように見えることが現象のなせる業であり、このアポリアに面して窮する時、これは現象の区別にすぎないと安んじて言い切って良いのである。この超越論的統覚の意味を洞察する人は、そのことの自覚において、主観的な知覚と印象からなる私の世界と外なる事物の世界の両者が、そこにおいてある一なる共同の唯一の世界に出ることができるのである。

註）

(1) E.Husserl, Die Idee der Phänomenologie, Haag 1973, S.34f.
(2) E.Husserl, Cartesianische Meditationen, Haag 1963, S.115f.
(3) E.Husserl, a.a.O., S.117.
(4) H.Bergson, Matière et mémoire, dans: Oeuvres (Édition du centenaire), Paris 1970, p.176.
(5) H.Bergson, a.a.O., p.317.
(6) H.Bergson, a.a.O., p.222.
(7) H.Bergson, a.a.O., p.356.
(8) H.Bergson, a.a.O., p.354.
(9) M.Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, Frankfurt／Main 1975, S.423-429.
(10) M.Heidegger, a.a.O., S.426.

(11) M.Heidegger, Sein und Zeit, Frankfurt／Main 1977, S.71～81.

(12) M.Heidegger, Vom Wesen des Grundes, in: Wegmarken, Frankfurt／Main 1967, S.55.

(13) M.Heidegger, Die Grundprobleme der Phänomenologie, S.429.
後期のハイデッガーはその思索の「転回」と共に、Transzendenz という形で考える思考法そのものを後にしているようである。
Cf. Heidegger, Nietsze II, Pfullingen 1961, S.460ff

(14) R.Wittgenstein, The Blue Book, Oxford 1958, p.74.
Cf. D. Pears, Wittgenstein's Treatment of Solipsism in the Tractatus, in:Ludwig Wittgenstein, Critical Assessments Vol. I, Edited by S. Shanker, London. 1986, p.170-184
マルカムはヴィトゲンシュタインにおける独我論の解決の仕方を見きわめることができないことを率直に認めて、前期と後期の思想の変化を論じた書の中でこの問題は論じないと断っている。ノーマン・マルカム著「何も隠されていない ― ヴィトゲンシュタインの自己批判」(黒崎宏訳、産業図書、一七頁)

(15) ホッペは新しくこの問を問うている。
H.Hoppe, Synthesis bei Kant, Berlin 1983, S.126ff.
ストローソンやヘンリッヒの研究もこの問をめぐっている。
P.F.Strawson, The Bounds of Sense, London 1966, p.89-117.
D.Henrich, Identität und Objektivität, Heidelberg 1976, S.54-112.

(16) W.Carl, Die Transzendentale Deduktion der Kategorien, Frankfurt／Main 1992, S.168ff.

(17) G.Prauss, Erscheinung bei Kant, Berlin 1971, S.35, S.114.

(18) 第一版と第二版の相違の問題はここでは触れないでおく。ただ主に変更、付加された箇所が「演繹論」、「観念論論駁」、「誤謬推理」の箇所であり、これらがみな認識の主観的構造の問題に関わっていることは注目すべきことであろう。 Cf. G.Prauss,

a.a.O., S.135f.

(19) M.Heidegger, Die Frage nach dem Ding, Frankfurt/Main 1984, S.156-184.

(20) M.Heidegger, Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft, Frankfurt/Main 1977, S.337ff.

(21) M.Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/Main 1973, S.98-109.