

カント哲学と身体

山 村 浩

序

カントの『純粹理性批判』で論じられている超越論的对象（ないし客観）Xは、統覚の超越論的統一の相関者とされながら、その存在論的規定が曖昧であり、現象と物自体という区分に収まりきらない性格を持っている。ところで同じ曖昧さは、同書の「観念論論駁」における「何か持続的なもの」(etwas Beharrliches)についても当てはまる。「何か持続的なもの」が現象とも物自体ともとれることは、『純粹理性批判』第二版の出版直後から問題とされ、以後もさまざまな解釈が提出されてきた。当論考はこれら二つの問題に対して、「身体の内的物体性」という新たな観点から答え、カント哲学にひそむ「身体」という契機を明るみに出そうとする試みである。

私たちの知覚像は、表象的要素の基底に非表象的な核をもっている。この核は、身体の内的物体性（認識主観によって「内」からとらえられた身体の客体性¹）が、知覚表象に関係づけられることで形成されるものである。超越論的对象Xや「何か持続的なもの」は、この非表象的な核に相当するものであり、それゆえ「現象と物自体」という枠組みには収まりきらないのである。

当論考ではまず、「カテゴリーの演繹」における超越論的对象Xと、「観念論論駁」での「何か持続的なもの」をめぐるカントの記述を検証し、その存在論的規定の曖昧さを確認する。次にこの曖昧さが、現象と物自体という存在論的領域設定と連関していること、かかる領域設定が、意識内容をすべて表象的構成成分に還元することで成り立っていること、そのため「意識内容に含まれる非表象的な核」という考えを導入すれば、この問題が解消されうることを見てゆく。そしてデルタイの実在性理論（そこでは意識内容に含まれる非表象的な核が問題となっている）を引きつつ、デルタイ理論に批判的考察を加えることで、「身体の内的物体性の知覚表象への関係づけ」という論点を提示する。知覚像の非表象的な核は、外的表象と内的物体性の関係づけによって与えられるが、デルタイはこの点をとらえ損なっているのである。さらにこの論点を用いてカントのテキストを再検証し、超越論的对象Xと統覚の連関や、「観念論論駁」の時間規定の問題などについて、統合的な解釈を目指す。またその過程で、カントの純粹統覚のもつ実存的性格を明らかにする。最後に身体という観点から、『純粹理性批判』の理論構築上の問題点を指摘することとなる。

1. 超越論的対象Xをめぐる問い

ここではまず「カテゴリーの演繹」における超越論的対象Xの記述を概観しつつ、その存在論的位置づけの曖昧さを確認したい。

カントのいう構想力 (Einbildungskraft) とは、普通に訳せば「想像力」であり、「対象が現前していなくとも直観において表象する能力」(B151)である²。構想力は非在を現前させる能力であるとともに、継起する諸表象を結合する能力でもある。結合はさまざまな仕方で行われうる。諸表象は連想によって受動的に結びつくこともあれば、規則にしたがって能動的ないし自発的に結合されることもある。「構想力が自発的である限り、私はそれを時として生産的構想力と呼び、そのことによって再生産的な構想力と区別する。」(B152) 感性は受容的に働くが、悟性は自発性において作用するから、生産的構想力は悟性のカテゴリーにしたがって自発的に結合を行う。だからそれは「アプリアリな認識の可能性」に関わる。カントの理論で問題となるのは、この生産的構想力の結合作用である。

表象をカテゴリーによって結合する生産的構想力は、「あらゆる認識の可能性の根拠、とりわけ経験の可能性の根拠」である (A118)。しかしカントにおいて、認識や経験を可能にする最高のものは、構想力ではなくて統覚、より正確には純粹統覚による超越論的統一である。ところで統覚による諸表象の統一 (Einheit) とはいかなるものであろうか。またそれは生産的構想力による結合 (Verbindung) とはどう違うのだろうか。

カントは諸表象の統一を合致 (übereinstimmen) とか合一 (vereinigen) などとも呼んでいる。諸表象はカテゴリーによって結合 (verbinden) されるだけでなく、相互に合致するのである。ここで問題となっているのは、表象相互の同一性ではない。認識は「一つの対象についての概念をなすような統一をもたねばならない」(A105)、つまり諸表象は対象との連関において合致するのである。諸表象は対象において合致しているわけだが、この合致が統一と呼ばれる。したがって統覚による統一 (Einheit) とは、諸表象の集合体が単なる数的単一性 (Einheit) において与えられたものではなく、対象との関係における合致 (übereinstimmen) という意味での合一 (vereinigen) である。

以上のような観点からすると、諸表象と対象は当然異なるものということになるだろう。少なくとも両者は原理的に区別されるものでなければならない。だがこの「表象と異なる対象」とは一体いかなるものであろうか。

いうまでもなく物自体は表象とは異なる。だが物自体は私たちの認識能力の彼岸にある。それは「触発する」というかたちで感官と関わるだけであって、表象 (現象) と物自体との規定された関係が、私たちの認識に与えられることはない。統一における諸表象の「合致」を、「物自体における合致」と見なすわけにはいかない。

演繹論（第一版）において超越論的对象Xという概念が用いられるのは、このような文脈においてである。表象（知覚表象）はおのれの対象をもつが、この対象は物自体ではない。しかし対象は諸表象とは区別される何かである。だからこの対象は超越論的对象Xとして、諸表象に対象との連関を与えるだけのものとされる。それは「現実には私たちの全ての認識において、つねに同一の種類Xである」（A108）。このXは超越論的なものであり、対象一般として、表象に対象との連関をもたすが、それ自体としては「無」に過ぎない。

他方、超越論的对象Xは感性的基体（Substratum der Sinnlichkeit）とも言われている。基体である以上、それは「感性的データとは分離されえない」（A250）。だがその場合Xは直観の内に、ということは表象と同じ層にあるということにならないだろうか。しかしそうだとすると「対象についての表象」とか「諸表象は対象に関連づけられる」などという表現（これは表象と対象が異なる層にあることを含意している）と齟齬をきたしてしまう。そもそも現象（表象）には「それ自体としては現象ではない何かに対応しなければならない」（A251）。「現象という語からして、すでに何かとの関係をしめしている」（A252）のである。

超越論的对象Xが表象に、対象との連関を与えるとカントはいうが、この連関の「与えられ方」が実は問題なのである。というのも諸表象は、何らかの対象と単に関係するのではなく、ほかならぬXにおいて「合致」するわけだから、諸表象とXの関係は「対象との連関一般」というような未規定的なものであってはならず、関係それ自体が、規定された形で直観されていなければならないはずだからである。しかし超越論的对象は、別の箇所では「現象の、私たちにとって未知なる根拠」（A380）ともされている。これはそのまま物自体の定義であろう³。すると物自体が直観の根底に顔をのぞかせているということになりかねないが、むろんそんなことは原理上ありえない。

超越論的对象Xは、一方では感性的データと不可分だとされながら、他方では表象とは異なるとされる。おそらくこうした存在論的位置づけの曖昧さが、第二版の演繹論で超越論的对象Xについての記述が、全面的に削除された理由の一つであろう。第二版の演繹論では、超越論的对象Xは主題的には語られず、認識の客観性の根拠はもっぱら統覚の側から説明されているのである。

2. 「観念論論駁」の問題

ここまで超越論的对象Xの存在論的位置づけの曖昧さを見てきた。ところで同じような曖昧さは、第二版の「観念論論駁」における「何か持続的なもの」（etwas Beharrliches）についても認められる。次にこの点を見てゆくことにしよう。

デカルトは「我思う」から出発して、外的世界の存在を証明した。「我思う」には「我あり」の意識が、つまり「私の現存在」についての意識が含まれている。あらゆるものの存在を疑っ

でもなお残るもの、それが「我」の存在なのである。デカルトはそこから出発して、世界の存在証明を遂行したのであった。

なるほど「思う」という作用には、その主体たる「我」の存在についての意識も含まれているだろう。しかしカントによれば、そのような「ある」は単に知的な表象に過ぎない。「我」が単に思考されただけのものではなく、現実存在するものでもあるためには、それは客観的時間の中になければならない。客観的時間の中にあるとは、客観的な時間規定が与えられようということである。ところで時間規定のためには、変化するものとしなないものとの「関係」が必要である。というのも、仮にすべてが絶えず変化するならば、たとえば日時計の盤と影と一緒に動いているようなもので、時間規定が与えられることはないからである。しかるに時間規定の基体たる持続的なものは、内的表象には見出されない。それは外的な知覚世界だけにある。

「私」が現実的な存在であるためには、「私」が時間的に規定可能でなければならず、時間的な規定が可能となるためには、外なる世界の持続的なものの知覚が必要である。すなわち内的経験は外的経験を前提としている。後者は前者より「先なるもの」なのである。デカルトにおいては、全てに先立つ根源的明証性を与えていたコギトさえも、実は外的世界を前提としているのである。

以上のようなカントの議論における「内」と「外」の区別とは、表象における内的なものとの外的なものとの区別である。いずれも直観形式（時間）の内にあり、カントの用語によればそれは「現象」であって「物自体」ではない。物自体は直観形式の外部にあって認識主観にはとらえられず、感官を触発するというかたちで主観に関わるだけである。

物自体が現象の「外」にあるというとき、それは超越論的な「外」であって、経験的レベルでの「外」（内的表象に対する外的表象）とは区別されねばならない。「観念論論駁」で問題となっているのは、あくまでも経験的レベルの「内」と「外」である。だからこの持続的なものは、物自体ではなくて現象のはずである。「現象としての物質の持続性は、何か外的なものとして表象されるから観察可能なのである」（A366）。

ところがカントの記述には、超越論的レベルと経験的レベルが混在している箇所があり、「何か持続的なもの」が物自体であるとも受け取れるのである⁴。たとえば第二版序文の註を見てみよう。（この註は「観念論論駁」の補足説明ともいべきものである。）その中でカントは、以下のような「想定される反論」を示している。

この証明に対しては次のような反論があるかもしれない。「私は私の内にあるものだけを、つまり外的事物についての私の表象だけを意識する。それゆえこの表象に対応する何かが私の外にあるか否かは、依然として未決定である。」（B XXXIX）

「内」にあるものが外的事物についての私の表象だというとき、言うまでもなくこの表象は知覚表象である。だとするとこの「内」は超越論的レベルでの「内」、物自体に対する現象という意味での「内」である。ところがこれに対するカントの「再反論」では、「内的経験」という言葉が用いられ、経験レベルの「内」が問題とされている。つまり超越論的レベルと経験的レベルが交錯しているのである。

この註の終わり近くには、「何か持続的なもの」について以下のような記述がある。

現存在における何か持続的なものについての表象は、持続的な表象と同じではない。というのも后者は、あらゆる私たちの表象と同じく、また物質の表象とすら同じく、きわめて変化変転しやすいものだが、しかし何か持続的なものと関連するのであって、それゆえこの何か持続的なものは、あらゆる私の表象からは区別される外的なものたらざるを得ない。(B XLI)

カントは「現存在における何か持続的なものについての表象」と述べている。この表象は知覚表象だから、経験的レベルで「外」にあるものである。ところが「何か持続的なもの」は、「あらゆる私の表象からは区別される外的なもの」だとも述べられているのである。だとしたらそれは、超越論的レベルの「外」なるものということになってしまう。

「何か持続的なもの」は実体性のカテゴリーによって与えられる(B225)以上、現象に属している。それはそもそも時間規定において「変化するもの」と関係づけられるのだから、認識能力が及ばない物自体のはずはない。にもかかわらずカントの記述では、経験的レベルと超越論的レベルが錯綜し、「持続するもの」が物自体と受け取れる箇所がある。そしてこの曖昧さは、ほかならぬ超越論的対象Xについて見てきた曖昧さと同じものなのである。

3. 非表象的な意識内容

ここまで見てきたように、「カテゴリーの演繹」における超越論的対象Xと、「観念論論駁」における「何か持続的なもの」は、どちらも存在論的な位置づけが曖昧である。ここではまずこの問題に、「領域」という観点から光を当て、現象と物自体という存在論的領域設定が、意識内容をすべて表象的構成成分に還元することで成り立っていること、またほかならぬこの設定が、超越論的対象Xと「何か持続的なもの」の存在論的位置づけを困難にしていることを確認する。それからデイルタイの「意識内容に含まれる非表象的な核」という考え方を導入し、それによって前述の困難が除去されうることを示す。さらにデイルタイ理論を批判的に考察することで、「身体の内的物体性」という論点を提示する。知覚の非表象的な核は、自我がこの内的物体性を外的表象に関係づけることで形成されるのである。以上のような知

見は、後にカントのテキストをあらためて検証するさいに重要な手がかりとなるだけでなく、カント哲学にひそむ「身体」という契機を明るみに出すであろう。

一般に観念論の見方においては、意識内容から独立した事物の存在が問題視される。そのさい意識内容とは、私の心の内なる何かであり、心はまた私の身体（脳）の内にあるから、外なる事物というときの「外」とは、意識内容の「外」であるとともに身体の「外」ということになる。この場合観念論とは、身体の「外」つまり外界の実在性を疑問視する思想ということになる。カントがパークリの観念論について、「時間と空間が物自体に属すると見なしている」と述べているのは、空間が身体の「外」にあり、身体の「外」がとりもなおさず意識内容の「外」であるとしたら、空間は認識の外部にあるもの、つまり物自体の領域ということになるからである。

これに対してカントは、「意識内容の外」と「身体の外」をはっきりと区別する。「意識内容の外」は「物自体の領域」である。それは超越論的な「外」であって、そもそも人間の認識能力の及ばぬ領域である。一方「身体の外」は知覚空間として認識主観に与えられている。それは認識の所与であり、「意識内容の内」にあるものである。「身体の外」は、経験的には「外なるもの」だが、超越論的には「内なるもの」なのである。

ここまではカントの思考は一貫している。さてカントの理論的枠組み（現象と物自体）によれば、認識主観に与えられるのは現象だけである。それゆえ意識内容は現象と等置される。換言すると意識内容は、表象的構成成分からのみ成り立っているのである。ところが超越論的対象 X や「何か持続的なもの」は、意識内容に含まれながらも表象とは区別される何かである。両者の存在論的位置づけが曖昧なのはそのためであって、だからあるときは現象のように、別のときは物自体のように語られてしまうのである。

しかし表象と意識内容を同一視せず、意識内容には非表象的なものも含まれていると想定するならば、理論的齟齬は回避できるはずである。その場合「何か持続的なもの」や超越論的対象 X は、「意識内容に属する非表象的なもの」と位置づけられるであろう。デイルタイは抵抗経験をめぐる考察において⁵、まさしくこの「意識内容における非表象的なもの」を扱っている。そこでしばらく彼の議論を追ってみることにしよう⁶。

デイルタイは意識内容がことごとく表象的要素から、つまり「感覚、表象、思考過程から構成されている」（V, 91）という考えを否定する。意識内容には「関心、注意、内的な努力に由来するエネルギーと感情」（V, 96）などの非表象的なものも含まれている。同時にそれは、知覚における非表象的で実在的な層を形成している。彼はそのことを「実在性論文」で考察しているわけだが、実はそれに先立って同じ問題が、十年ほど前の草稿でもとり上げられている⁷。その草稿においてデイルタイは、自己（身体もふくむ総体としての人間存在）の実在性から、その抵抗的相関者としての外界の実在性を根拠づけようとしている。

自己＝身体は意志と感情を含み、意志は「身体全体に現前」（XIX, 179）しているとされ

る。自己＝身体と外的事物の間には抵抗的な連関がある。両者はこの連関の二つの項であり、作用反作用の関係に置かれている。したがってこの関係は、表象作用における主観と客観の関係（ここでは主観は客観と距離を隔てて向かい合っている）とは異なり、いわば地続きの関係、直接的な関係である。ところで自己＝身体は意識の直接的所与であり、最高度の実在性を備えている。だが外的事物も自己＝身体と直接的連関を形成している以上、やはり同じように意識の直接的所与だといえる。かくして自己＝身体が実在的ならば、事物も実在的だと言わざるを得ないだろう（XIX, 176）。

外的事物の実在性は、自己＝身体との直接的連関によって保証されるのである。デイルタイはそれを事物の事物性と呼んでいる。事物性は自己＝身体の実在性の存在論的対抗者なのである。ところでデイルタイは、この事物性を物質性（Materialität）とも呼んでいる。だが事物が自己＝身体の実在論的対抗者である以上、自己＝身体も事物と存在論的に同質なものとして、つまり物質性として与えられていなければならないはずである。しかしそうだとしたら、「身体に現前している」とされる意志は、かかる物質性とどんな関係に置かれているのだろうか。換言すれば物質としての身体は、意志という心的なものといかにして結びつくのだろうか。

のちの「実在性論文」においては、外的事物の実在性が「物質性」として説明されることはない。むしろ実在性は事物の抵抗的「力」として現前し、それが自己生の「力」に対抗すると説明されている。おそらくデイルタイは、実在性を物質性と同等視してしまうならば、心身問題というやっかいなものに突き当たってしまうことを危惧したのであろう。

かくして「実在性論文」では、外的事物の「力」は自己生の「力」の存在論的対抗者とされるのだが、しかし私たちが、身体を動かしつつおのれの「力」を知るのは、物体としての身体を動かすことによってではないだろうか⁸。私たちが身体運動において知る「力」は「物体性」と共属関係にある。だからここでも心身問題は回避できない。つまり物質性がなによえに意識の所与たりうるのか、物質性を心が直接的に知るのはどうしてなのかという問題が生じてしまうのである。物質性と物質性の関係の代わりに、力と力の関係ということで抵抗経験を説明したところで、心身問題は回避できないのである。抵抗経験の内実を明らかにするには、この点への立ち入った考察を行わねばならない。

4. 力能と物体性

「草稿」のデイルタイは、意志が身体全体のうちに現前していると述べていた。彼はまた「意志が織りこまれている身体」とも書いている（XIX, 176）。しかしこれは奇妙な表現ではないだろうか。ショーペンハウアーの「意志」概念のようなものは別として、意志とは普通、行為に先立って発動するものと見なされているからである。実際「実在性論文」では、意志は「意志インパルス」と呼ばれ、個別の運動に随伴するとされている。

私たちは身体を、一個の客体として外から眺めることもできるが、同時に内からも（いわゆる身体図式において）とらえている。身体図式は身体の内的拡がりでもある。私たちは身体を内的に感じとっている。そしてそのように感じられる身体は、さまざまな運動可能性へ開かれている。その意味で身体は[・]可能的意志作用の対象である。だが運動可能な身体部位は限られているわけだから、意志が全身に現前しているという表現は、やはり依然として不合理なものに思われる。

運動可能な部位において私は、おのれの力能を感じる。私はその部位が、力能の主体たる私に帰属しているのを感じている。たとえば手や足は私がいつでも動かせるものである。いつでも動かせるというのは、それらが常時「私の意のままになる」ということであり、つねに私の自我に帰属した状態だということである。だがこの力能による自我帰属感は、純粋に心的なものとは言えない。たとえば手や足には、「私の」という「感じ」が備わっているが、それは単なる主観的事実ではなく、手や足の[・]物的感覚と一体化している。というのも力能感情は、[・]物体性への働きかけにおいて与えられるからであり、その意味で身体の内的物体性と共属関係にあるからである。

力能と内的物体性は不可分一体である。そしてそれは身体諸部位の[・]存在感覚として与えられている。すなわち身体が「私がいつでも動かせる物体」として「存在している」という「感じ」である。そこでは「私が」という自我力能の契機と、「身体を」という内的物体性の契機が、「いつでも」という時間的開かれにおいて結びついている。

力能は「私」の力能として、身体の物体性と関わっている。この関わりは、主観が客観を措定する表象的なものではなく、身体客体への直接的関与である。抵抗経験はこの延長上にある。身体が静止状態から運動へ移行すれば、諸部位には「力」が働く。この力は内的物体性の相関物だが、内的物体性はあらかじめ力能の相関物として与えられていたものである。その意味では力は力能の延長上にあるのだが、しかし力能が現実化したものではない。というのも運動部位に現実的な力が生じて、力能そのものは消尽されることはなく、当該部位は依然として力能に浸透されたままだからである。（たとえば私が腕を動かしたとしても、腕の力能感情が消失してしまうわけではない。）運動にさいしては力能が力に変化するのではなく、新たに力が力能につけ加わるのである。

抵抗経験ではこの運動が阻止されるわけだが、それによって対抗関係に置かれるのは、身体の内的物体性と事物の物体性である。「実在性論文」で述べられている「力と力の関係」は、実は「物体と物体の関係」と同じことだったのである。

*

身体諸部位の力能は、現実の運動とは関係なしに諸部位に現前している。座ってくつろい

だり寝そべったりしている時でさえ、力能は全身に行き渡っている。「草稿」におけるディルタイの「意志」概念を諸部位の力能と見なすならば、意志が全身に「現前している」という表現も理解可能となるように思われる。しかし運動可能な部位は身体のごく一部である。意志が「全身に」現前しているという表現は、だから依然として不可解なままである。この表現によってディルタイが意図していたのは、一体どんな事態であろうか。

私はいま自分がいる「ここ」から、外に広がる世界を眺める⁹。だがこの「ここ」は私の身体と同一ではない。身体は拡がりのある物体だけれど、「ここ」はそのような拡がりを持たない「視点」である。「ここ」は知覚パースペクティブの起点であって、私はこの「点」から周囲の世界を知覚する。その一方で「ここ」は、身体の内的拡がりの中心点でもある。「ここ」からの隔たりにおいて、私は身体諸部位の内的布置を把握しており、またそれによって身体図式も機能している。

「ここ」において、知覚パースペクティブと身体図式が交叉しているのである。だが「ここ」は両者の単なる交叉点ではなく、感覚系と運動系の媒介者でもある。この点について詳しく見てみよう。知覚された事物は、色や形といった表象的要素から成り立っており、その限りではそれは「像」に過ぎない。だがこの像は影や虹のような非実体的なものではなく、生々しい触知感をもっている。問題はこの触知感の性格である。

もしも触知感が、視覚と触覚との経験的連合によって与えられるものだとしたら、初めて目にする事物には、触知感が感じられないはずである。ちょうどレモンを食べたことのない人が、レモンの色から味を連想できないように、私は事物を「触知感なき像」として眺めるほかないだろう。しかし実際には、初見の事物も触知感を備えている。

視覚像の可触的性格は、過去の経験とは無関係に与えられている。事物はいついかなる時にも、「見られたもの」であるとともに「触ることのできるもの」である。視覚像には触知性が「アプリアリに」含まれているように見える。すると私たちの視覚は、可能的触知体験をいわば想像裡に先取りし、それを表象的構成分の中へ織り込んでいるのだろうか。だがそのような機能があると仮定しても、そこで問題となってくるのは、対象への運動可能性が無数に存在している（私は身体ほとんどあらゆる部位を使って対象を触ることができる）にもかかわらず、視覚像の触知感はまだ一つの「質」として与えられているということである。このことを私たちはどう考えればいいのか。

身体諸部位には「私が」と「身体を」という二つの契機がひそんでいるが、同時に私は、おのれの自我が「ここ」にあると感じている¹⁰。「私が身体を動かせる」というとき、それは自我力能が運動部位に内在していて、その部位の物体性と結びついているというだけではない。力能は同時に「ここ」にいる私の力能でもある。諸部位の力能は「ここ」において集約され、それによって「同じ一つの私」の力能となっている。

力能の集約は、しかし同時に物体性の集約でもある。「ここ」は諸部位の内的物体性を集

約し、知覚パースペクティブへ関係づけるのである。それによって知覚像は、色や形などの感覚情報の単なる集合体であることを超え、身体の内的物体性の^可能的^相関物となる。視覚像の「触知可能な」という性格は、特定の触覚経験（手で触るという経験、足で触るという経験等々）を先取りしたものではなく、無数の^可能的^触知を集約し、一般的な質（視覚的質）において表現したものなのである。

知覚像の触知感、身体の内的物体性の^可能的^相関物である。またそうである以上、それは^抵抗^的触知感であり、^可能的な^抵抗^的経験の表現なのである。これこそが視覚像の表象的要素の基底にひそむ^抵抗^的=^実体的な層であって、先に言及した「非表象的な核」なのである¹¹。

デイルタイの「意志が身体全体に現前している」という表現も、そのような観点から解釈されるべきである。なるほど身体の^可能的^運動部位は限られており、その意味では^力能は全身レベルで現前しているとはいえない。だが身体の内的^拮がりは、^力能の濃淡に関わらず連続的である。「^実在性論文」でデイルタイは、この^拮がりを「不明確に局所化されたもろもろの器官感情 (Organgefühle)」(V, 106)と呼んでいる。それは^可能的^運動との^連関というよりは、自己生の内的^連続性に関わるものである。だが自己生の^連続性とは身体の自我帰属感の^連続性にほかならない。その意味では自我は「身体全体に現前している」のだが、しかし^自我性の^本質は^力能であり、^力能が内的物体性と絡み合った^可能的^意志インパルスである以上、「意志としての私」は身体に限なく浸透していると言えるのである。

5. 自我の持続と同一性

「カテゴリーの演繹」における^超越論的对象 X は、現象と物自体というカントの二元論におさまりきれない性格をもっていた。だがそれが、意識内容に含まれる非表象的な層だと考えれば、理論上の矛盾は回避できる。

とはいえこの説明は、それだけでは未だ消極的なものに過ぎない。ここまでデイルタイ理論の批判的考察を通して、「ここ = 自我」が^力能の座として、身体の内的物体性を外的表象に関係づけ、知覚に非表象的な「核」を与えるさまを見てきた。自我はこの関係づけにおける、^自発性の作用の「座」なのである。そして自己生と外界との^抵抗^的連関がこの作用において与えられ、「自」と「他」の根源的差異が形成される以上、^力能は自我のさまざまな側面の一つというよりは、自我の本質的な機能というべきであろう。以上のような知見をもとに、あらためてカントのテキストを解釈してみよう。それによって「身体」という、カント哲学のいわば隠された契機が見えてくるはずである。

第二版の「カテゴリーの演繹」において、カントは自我を統覚（純粹統覚）としてとらえている。純粹統覚は「我思う」(ich denke)という^自発性の作用であり、統覚はこの作用において諸表象を統一する。ところでこの統一は、そもそも自我の同一性を前提としていると

される。というのも、仮にそうした同一性がなかったら、「私が意識している諸表象と同じだけの、多彩でさまざまな自己をもつ」(B134) ことになるだろうからである。だが自我の同一性は事物のような実体的同一性とは異なる。それは機能ないし作用の同一性であって、統覚の作用を蒙る諸表象との関係を通してはじめて同一的たりうる。だから「直観の多様なものの総合的統一」は「統覚自身の同一性の根拠」(B134) とされるのである。

諸表象の統一は統覚の同一性を前提とし、統覚の同一性は諸表象の統一を通して与えられる。一見したところこれは循環のようだが、そう見えるのは両者を時間的経過に沿って考える場合だけである。たとえば A、B、C という三つの表象があり、それが a、b、c という時点において継起するとしよう。もしも「私」の同一性が、それらの表象を総合的に統一することではじめて与えられるとしたら、a の時点では自我の同一性はまだ与えられておらず、したがって表象 A は c の時点を俟ってはじめて、同一的自我に帰属することになるだろう。しかし実際にはそうはならない。a の時点ですでに、表象 A は「私の表象」として与えられている。だからカントは総合の可能性という言い方をするのである。「直観において与えられた諸表象がことごとく私に属するというこの考えは、それゆえ次のことを意味している。つまり私が諸表象を一つの自己意識において合一すること、あるいは少なくとも合一できるということである。この考え自身は諸表象の総合の意識ではないにしても、総合の可能性を前提としている。すなわち私が諸表象の多様を一つの意識においてとらえうることを通してのみ、私はそれらをことごとく私の諸表象と呼ぶのである。」(B134)

A、B、C と継起する表象において、表象 A は総合の完了をまって同一的な「私」に帰属するのではない。a の時点ですでに総合の可能性が与えられ、その可能性において「私」の同一性も与えられる。ところでこのことは、ほかならぬ自我の実存的同一性（力能としての自我の同一性）に当てはまることなのである。

すでに見たように、「ここ＝自我」の力能は身体諸部位の自我力能を集約したものである。諸部位においては「私が身体を」というかたちで力能と物体性が結びついている。だが「私が身体を」は「私がいつでも身体を」なのである。諸部位の力能は可能的運動への絶えざる開かれにおいて与えられている。それゆえ諸部位の集約である「ここ＝自我」の力能も、同じように「いつでも」というかたちで可能的運動へ開かれている。

自我の同一性は、実にこの「開かれ」において与えられるのである。私が「いつでも」身体を動かせるというのは、自我および身体が、不定の未来時まで同一的なものとして持続しうるということである。ただしこの持続は、現実の時間における実現可能性ではない。「いつでも動かせる」は「いつか動かすであろう」とは異なる。むしろ実現可能性としての「いつか」が欠落しているからこそ、「いつでも」はつねに「いつでも」として与えられる。可能性がどこまでも可能的なものにとどまっているからこそ、「開かれ」は与えられるのである。「いつでも」としての可能性は、具体的な未来時における実現を想定していないばかりか、

むしろその欠如を積極的に要請する。欠如がもたらすこの絶えざる開かれにおいて、自我の可能的持続が与えられ、その持続を通して同一性も与えられるのである。

かかる自我の同一性は実存的な同一性である。それは事物の実体的同一性とは違うが、知的に構成された同一性とも異なる。実存的同一性は不定の未来への開かれにおいて与えられるが、知的同一性は想起や記憶を通して二次的に構成されるのである。一方は「生きられた同一性」であり、他方は「思考された同一性」である。

私がいつでも身体を動かせるということ、そしてこの時間的開かれにおいて、自我の持続と同一性が与えられているということは、しかしそれだけで完結しているわけではない。自我はこの「いつでも」において、身体の内的物体性を集約し、それを知覚パースペクティブに関係づける。「いつでも身体を動かせる」は「いつでも事物を触ることができる」なのである。身体図式と知覚パースペクティブの関係づけによって、視覚像は「触知可能な」という質を与えられるが、触知の可能性は「いつでも」という開かれにおける可能性であって、特定の未来時における実現可能性とは異なる。そのように持続する触知可能性が、直観における非表象的な層を形成しているわけだが、それは知覚における実体的な層であって、感性の基体 (Substratum) として機能する。変化転変する諸表象はこの持続する基体に属しているのである。

a の時点で表象 A が与えられたとき、私は表象 A の基体としての X を見出す。非表象的な所与である X は、「いつでも」という形で不定の未来へ開かれており、その持続において諸表象の可能的総合を含んでいる。さらにこの X は、持続する同一の自我の相関者だが、この関係は単に「主観が客観と向かい合う」というものではなく、知覚表象に内的物体性を関係づけるという機能 = 自発性の作用におけるものである。

以上のようにカントの純粹統覚を「力能としての自我」として解釈するならば、以下のような箇所にも矛盾のない説明を与えられるだろう。第二版の演繹論において、統覚（純粹統覚）は「われ思う」(ich denke) というかたちで表され、思惟という最高度に自覚的な意識作用において定式化されている。ところが第一版ではこの統覚について、「この意識はしばしば弱いものでしかありえないため、私たちはそれを表象の産出と、作用において直接的には結びつけずに、結果においてのみ結びつける」(A103) と述べ、純粹統覚がふだんはいわば無意的に働きつづけていると説明しているのである。最高度に自覚的なものが無意的に持続するというカントの説明を、一体どう解釈したらよいのだろうか。

知覚パースペクティブと身体図式の関係づけは自覚的な作用ではない。それは無意的に進行しているのである。その一方でそれは受動的ではなくて自発的な作用である¹²。身体の内的物体性はこの関係づけを通して、知覚像における感性の基体（非表象的な層）を形成するわけだが、この基体は表象に実在的な対象性を与え、諸表象を合一して客観的たらしめる。これこそがカントの言う「純粹統覚による諸表象の統一」の内実なのである。

この実在的で非表象的な層は、身体の可能的抵抗経験の相関者であり、内的物体性の存在

論的対抗者である。だからそれは内的物体性と存在論的に同質なものとして、カテゴリー的諸性格を備えている。知覚パースペクティブと身体図式の関係づけとは、直観における感性的＝表象的な所与に、カテゴリー的性格を付与することなのである。それによって知覚像は事物性の諸契機を与えられ、単なる「像」にとどまらない実在的な「物」となる。

さてこのカテゴリー化された知覚像を、私が反省的にとらえるならば、そこには諸々の純粹悟性概念（カテゴリー）が見出されるだろう。そのとき私は諸表象に「われ思う」というかたちで自覚的に関わっているのである。しかし私は諸表象をいつでも自覚的に思惟しているわけではない。だからこそカントは、『われ思う』は私のすべての表象に伴うことができるのでなければならない（B131）という微妙な言い回しを使っているのである。

6. 客観的時間と実在性

存在論的位置づけの曖昧さは、「観念論論駁」における「何か持続的なもの」にもあった。もちろんこの問題も、「意識内容には非表象的な核がある」と考えることで解消されるわけだが、これはあくまでも消極的な説明に過ぎない。そこで今度は、「何か持続的なもの＝非表象的な核」という仮定をもとに、観念論論駁の整合的な解釈を試みてみよう。ここでもやはり「身体」という、カント哲学の隠された契機が見えてくるはずである。

まず「私」の時間規定が外的表象を通してのみ可能だというのはなぜだろうか。内的表象、たとえば空想によっても時間は規定できないのだろうか。いやそもそも外的表象においても、相対的な持続項を用いるだけで時間規定は与えられるのではないだろうか¹³。

念頭に置かねばならないのは、カントが問題としている時間規定が、単なる量的規定ではないということである。持続的なものは時間一般の基体（B225）であって、そこでは時間が客観的時間として、唯一的に存在することが問題とされる（B232）。持続する実体的なものは時間に客観性を与えるのである。それによって内的表象は内的経験という客観的なものとなり、自我もまた客観的時間のうちへ置かれる。こうして自我の現存在は、単に思考されただけのものではなく、客観的で実在的な「我あり」となるのである。

しかし「私の現存在」が客観的時間の中であって時間的に規定されるというとき、そのように規定される「私」とは、一体いかなる身分の「私」なのだろうか。カントは「統覚としての自我」と「現象としての自我」を区別している。観念論論駁で問題となっているのは前者である（B277）。統覚としての自我はその定義上、表象的な規定内容をもたない。そのような規定が与えられるのは現象としての自我だけである。すると時間規定の問題はどう考えればいいのか。規定内容をもつには直観が必要である。しかしそうなれば、時間規定を受けるのは統覚自我ではなく、現象自我ということになってしまう。

思惟する自我の時間規定というとき、そのことが意味しているのは、「思惟する自我」を「現

象する自我」に置き換えた上で、それを時間的に規定するというのではない¹⁴。自我は内官の表象内容からおのれの時間規定を手に入れるのではない。外的直観との関係を通して、内的な自我の時間規定がなされるのである。換言すれば、私の現存在は知覚世界と同じ時間に属しており、そこからおのれの時間規定を汲み取るのである。

統覚自我がおのれの時間規定を知覚内容から受け取れるのは、自我と知覚が「同じ一つの時間」に置かれているからである。だがその保証はどこにあるのだろうか。たとえば想起や空想などでは、表象内容の時間と自我の時間は別のものである。これに対して知覚では、「思惟する私の現存在」が、たしかに直観内容と同じ時間に置かれているように感じられる。その根拠は何であろうか。

自我は力能として、身体諸部位の物体性に関わる。だから諸部位の物体性は、自我力能の直接的な相関者である。その一方で自我は内的物体性を外的表象に関係づけ、それによって知覚の非表象的な核が形成される。かくして知覚像は単なる感覚集合体であることをやめ、可能的抵抗経験の対象となって、内的物体性と抵抗的＝直接的な相関関係をもつようになるわけである。

自我力能が内的物体性の直接的相関者であり、内的物体性が知覚の非表象的核の直接的相関者であるならば、自我とこの核の間にあるのも直接的な関係である。そのさいこの核は知覚の表象的要素と同じ時間に属しているから、けっきょく自我は知覚と同一の時間に置かれているわけである。

諸部位における物体性と力能の関係が直接的なのと同じように、知覚の非表象的層と自我力能との関係も直接的なのである¹⁵。カントは「私は自分が持続的なものに対する関係の中に置かれていると考えざるをえない」(B XLI)と述べているが、このことは自我と「何か持続的なもの」との関係の直接性を示唆している。これこそが両者が同一の時間に属することの根拠であり、まただからこそ知覚内容の時間規定が、統覚自我の時間規定としても通用するわけである。思惟する自我がおのれの時間規定を手に入れるのは、「何か持続的なもの」と自我との、身体を介した直接的関係によるのである。

7. 身体とカント哲学

観念論論駁や超越論の対象Xをめぐる議論を読んでみて分かるのは、カントが知覚体験というものを、その身体的契機にいたるまで丸ごととらえていたということである。しかしこの契機は、そもそも非主題的にしか与えられない。カント自身もあくまで直覚的にとらえていただけである。それを主題的な表現へもたらずには、しかるべき思考の枠組みが必要なのだが、カントにはそれが欠けていた。彼は人間の認識の源泉として、感性と悟性の二つしか想定していなかったから、知覚体験に含まれている身体的契機を主題化するには至らなかつ

たのである。のみならずそれを無理やり感性と悟性という枠組みに押し込もうとしたから、理論上のさまざまな問題が生じてしまった。

実際には感性と悟性のほかにも、身体という認識源泉がある。身体は身体図式によって知覚世界を分節しているが、同時に内的な物体性として、それ自身が認識の源泉なのである。内的物体性は外的表象（知覚）とは異なり、そのつどあったりなかったりするものではない。常に認識主観に随伴して経験の必然的要素を構成するもの、その意味では「アприオリ」なものである。だが一方で、概念のような時空にしばられないものではなく、色や形、音などと同じように、経験的時間の中で与えられる。その限りでそれは「経験的」なものでもある。身体を内的物体性という観点からとらえることで、合理論と経験論の対立は止揚されるわけだが、しかしそれだけにとどまらない。内的物体性は意識の恒常的かつ直接的な所与であり、最高度の実在性を備えている。知覚表象はそれに関係づけられることで実在性の刻印が押される。内的物体性は実在論の強力な根拠として、観念論を「論駁」するのである。

カントの「観念論論駁」で「何か持続的なもの」についての存在論的規定がうまくなされていないのは、「私はおのれの現存在を、時間の中で規定されたものとして意識している」（B275）という事態を、身体という項を欠いたまま説明しようとしたからである。同じことは超越論的对象 X についても当てはまる。彼がこの概念を提示したのは、知覚所与の内に、表象的要素には還元できない「何か」を看取っていたからだが、しかしそれを説明する際に、悟性と感性という二つを用いるほかなかったため、哲学的に明確な表現へもたらしることができなかった。

『純粋理性批判』の理論の煩雑さは、カントが「経験の可能性の条件」を、身体という項を用いずに説明しようとして生じたものなのである。多少皮肉な言い方をすればそれは、「地球は動かない」という前提で天体の実際の動きを説明しようとしたために生じてしまった、天動説の煩雑さに喩えられるかもしれない。『純粋理性批判』には身体についての立ち入った考察が欠落しているが、この欠落は理論の部分的欠損にとどまらず、彼の哲学体系の内的構造に関わる問題なのである。

注

- 1 この概念については、拙著『美・言語・身体』（つむぎ書房、2023年8月）所収の論文「抵抗経験と実在性」（97-133頁）、とりわけ「自我・身体・外界」の章（117-128頁）で詳しく論じてある。
- 2 『純粋理性批判』からの引用は、慣例にしたがって原書第一版（1781）はA、第二版（1787）はBと表記した上で、それぞれ頁数を示すことにする。
- 3 じっさい他の多くの箇所でも超越論的对象（ないし客観）Xは、物自体と同等視されている。
- 4 Vgl. B. Erdmann, *Kant's Kritik in der ersten und in der zweiten Auflage der Kritik der*

reinen Vernunft, Verlag von Leopold Voss, Leipzig, 1878, S. 203-204.

- 5 W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht*, in: Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften, Bd. V, Verlag von B. G. Teubner, Leipzig und Berlin, 1924. なお以下においては「実在性論文」と略記し、引用は全集の巻数（V）と頁数を記すことにする。
- 6 なお抵抗経験をめぐるディルタイの理論とその問題点の詳細については、前掲書（『美・言語・身体』）所収の論文「抵抗経験と実在性」を参照されたい。
- 7 『精神科学序説』第二巻のための草稿の第四部第一篇と第二篇。以下において引用は、全集の巻数（XIX）と頁数を記すことにする。
- 8 仮に運動において身体の物体性が与えられなければ、身体運動は実体性を欠いたものに、たとえば空想裡に物を浮かしたり飛ばしたりすると変わらぬものになってしまうだろう。その場合私は、おのれの力を行使しているとは感じないであろう。
- 9 以下の議論で問題となってくる自我と身体そして事物の関係については、前掲書（『美・言語・身体』）所収の論文「自我・身体・事物」を参照されたい。
- 10 むろん「ここ」という場所に、脳の自我機能を担う部位が存在しているわけではなく、単に現象的にそうだというだけである。
- 11 意識内容は表象的なものと非表象的なものから成り立っており、感覚結合体は直観像の外的側面（Außenseite）だが、抵抗的層は内的側面（Innenseite）である。これがディルタイの洞察だが、しかし彼は視覚像の抵抗的性格を説明するさいに、決定的な誤りを犯している。つまり触覚と視覚との経験的連合説を否定した上で、視覚像の抵抗的性格を「目を動かしても像は動かない」という点に求めているのである。この説明の誤りを示すには、「目を動かさなくても視覚像の抵抗的質は与えられる」という事実を指摘するだけで十分であろう。ディルタイがこうした誤りに陥ったのは、力能と内的物体性の連関、自我の「ここ」におけるそれらの集約、そして知覚パースペクティブへの関連づけという一連のプロセスをとらえていなかったからである。
- 12 抵抗経験についてのディルタイの理論を批判的に継承したシェーラーは、この無意的な自発性について以下のように説明している。「実在性の契機はむしろ、我々の常に活動している自発的な、しかし全く不随意的な衝動的生に対する抵抗であり、それゆえ我々の意識的な意欲への抵抗ではない。」Vgl. M. Scheler, *Idealismus-Realismus*, in: Gesammelte Werke, Bd. 9, Francke Verlag, Bern und München, 1976, S. 214.
- 13 cf. S. Körner, *Kant*, Penguin Books, Harmondsworth, 1955, pp. 84-85.
- 14 仮に現象自我の時間規定を統覚自我に適用できるとしたら、時間以外のあらゆる規定内容も適用できることになってしまうだろう。むろんカントはそんなことは言っていない。
- 15 カントの自我を身体性との連関において考え、それによって自我と外的事物の結びつきを考察する方向での解釈もあるが、しかしそのためには身体の物体性を、外的ではなく内的にとらえる視点が必要である。その手続きを欠いてしまえば、自我は結局「現象する自我」に過ぎないことになってしまう。Vgl. Kaulbach, Friedrich: *Kants Beweis des "Daseins der Gegenstände im Raum außer mir"*. In: Kant-Studien Bd. 50, 1958/59, S. 346.

Die Philosophie Kants und der Körper

YAMAMURA Hiroshi

In der Deduktion der Kategorien in der „Kritik der reinen Vernunft“ gibt Kant den Begriff vom transzendentalen Gegenstand X an, der ein Korrelat der transzendentalen Einheit der Apperzeption ist. In „Widerlegung des Idealismus“ führt er auch „etwas Beharrliches“ als Grundlage für die Zeitbestimmung des Ich an. Beides kann dennoch ontologisch nur mehrdeutig bestimmt werden, sodass nicht festzustellen ist, ob es zur Erscheinung oder zum Ding an sich gehört. Um dieses Problem zu lösen, kann Diltheys Theorie der Widerstandserfahrung hilfreich sein. Mit dem Begriff der Erscheinung erklärt Kant, dass unsere Bewusstseinsinhalte nur durch vorstellungsmäßige Bestandteile konstituiert seien. Dilthey hingegen behauptet, dass im Kern des Wahrnehmungsbildes eine aus der Widerstandserfahrung abgeleitete, somit nicht vorstellungsmäßige Schicht verborgen liege, welche die Innenseite des Wahrnehmungsbildes bilde und uns die Realität der Außenwelt spürbar werden lasse. Obwohl er dies nicht explizit erklären konnte, entspricht diese Schicht unserer möglichen Widerstandserfahrung im Wahrnehmungsbild, ist also ein Korrelat der von innen wahrgenommenen Objektivität des Körpers. Gehen wir davon aus, dass ihr der transzendente Gegenstand X oder „etwas Beharrliches“ entspricht, so wird auch das Problem der oben erwähnten ontologischen Bestimmung konsequent gelöst. Gleichzeitig werden dadurch auch einige schwer verständliche Stellen in der Deduktion der Kategorien und der „Widerlegung des Idealismus“ auf konsistente Weise erklärbar.