

カント哲学とマルクス主義(続・完)

井 上 周 八

- 一 はじめに
- 二 初期のカント——批判と調和——
- 三 ライブニッツ哲学とカント
- 四 『批判』前期のカント
- 五 『純粹理性批判』のカント(以上既載)
- 六 『批判』以後のカント
- 七 カント哲学の問題点——カントの「二元論」の「物自体」説批判——

唯物論か観念論かの哲学における二大陣営の区別において、誰もがカントを観念論者とみることとは間違いない。彼の「物自体論」と「不可知論」は余りにも有名である。しかし偉大なる観念論哲学は、図式的、公式的な唯物論哲学にくららべて、私たちにはるかに深い洞察を感じさせ、感銘を与える。

形而上学哲学の系譜のなかで、カントほど認識論において総合的に徹底的に思索し続けた哲学者はいないであろう。彼は「人間理性」の光を輝かせ、人間に勇気を与えた哲学者であり、それ故カント哲学はヘーゲルにフランス革

命に優るほどの感激を与えたのである。カントの一生もまた誠実な哲学者としての美しい生涯であった。カントは八〇歳まで生き、七二歳まで大学の講義を続けた。彼の有名な言葉は今でも私たちに何かを考えさせる。それは『実践理性批判』の有名な次の結びの言葉である。

「それを考えることしばしばにして、かつ長ければ長いほど、つねに新たにして増してきたる感嘆と崇敬とをもって心を見つめるものが二つある。わが上なる星ちりばめる空とわが内なる道徳律とである」

「我が上なる星ちりばめる空、

我が内なる道徳律」（墓碑銘）

Der bestirnte Himmel uber mir,

Und das moralische gesetz in mir. —

山崎正一教授は次のように述べている。

「彼は終生、結婚せず、その足跡も、東プロイセンの国境を出ることがなかった。臆病なほど内気で、虚弱な体質の持主であったが、その生涯は、堅い認識意志と清廉な真理感とによって貫かれた簡素な規則正しい一大学教授の生涯であった。彼は、やさしい暖かな心情と純真な誠実さ、時々陥る絶望と憂愁とを統制する堅固な内面的志操、敬虔な宗教的情操の持主であった」（『世界の思想家II『カント』平凡社、昭和五二年三月、三四ページ）

以下、『批判』以前のカントの考察を前稿に引き続き行なうとともに、『批判』以後のカントの思索から学ぶことにする。

五 「純粹理性批判」のカント（承前）

カントはまず第一部門の先驗的感性論で、数学における先天的総合的判断はどのようにして可能であるかを考察する。カントによれば、数学は先天的な認識であるが、それが同時に総合的でありうるのは「直観」によってである。たとえば、「直線は二点間で最短である」という判断において、「直線」という主語概念から直ちに「最短」という述語概念を引き出すことはできないが、空間の直観を援用すれば、そのような判断が成立しうる、というのである。この直観は「感性」という認識能力によってわれわれに与えられる、とカントは言う。そして、この感性の先天的な形式が空間および時間という「純粹直観」である。カントは「第一部門 先驗的感性論」の冒頭で次のように述べている。

「認識がどんな仕方でも、またどんな手段によって対象に関係するにもせよ、認識が直接に対象と関係するための方法、また一切の思惟が手段として求めるところの方法は直観（Anschauung）である。しかし直観は、対象が我々に与えられる限りにおいてのみ生じるものである。ところで対象が我々に与えられるということは、少くとも我々人間にとつては、対象が或る仕方で心意識（Gemüt）を觸発（affizieren）することによってのみ可能である。我々が対象から觸発される仕方によって表象を受けとる能力（Rezeptivität受容性）を感性（Sinnlichkeit）という。それだから対象は、感性を介して我々に与えられる、また感性のみが我々に直観を給するのである。ところが対象は悟性（Verstand）によって考えられる。そして悟性から概念（Begriff）が生じるのである。しかしおよそ思惟は、直接にせよ或は或る標徴を介して間接的にもせよ、結局は直観に関係する、従つて思惟は、我々人間にあってはまず感性に

関係する、対象はこれ以外の仕方で我々に与えられることができないからである。

我々が対象から触発される限り、対象が表象能力に与える作用によって生じた結果は、感覺（Empfindung）である。感覺を介して対象に関係するような直観を、經驗的直観という。また經驗的直観のまだ規定されていない対象を、現象（Erscheinung）と云うのである。

現象において感覺と対応するところのものを、私は現象の質料（Materie）と名づける。これに反して、現象の多様な内容を或る関係において整理するところのものは、現象の形式（Form）と呼ばれる。感覺を整理し、またそれを或る形式に納めることのできるものは、それ自身感覺ではあり得ない。それだから一切の現象の質料は、なるほど我々にア・ポステリオリにのみ与えられはするが、しかし現象の形式は、感覺を受けられるものとして、すでに我々の心のうちにア・プリオリに具わっていないなければならない、従ってまたこの形式は、一切の感覺から分離して考察せられねばならない。

感覺に属するものをいっさい含んでいない表象は、純粹（先験的意味において）な表象と呼ばれる。すると感性的直観一般の純粹形式は、我々の心のうちにア・プリオリに見出され、そして現象における一切の多様なものは、この形式によって或る関係において直観せられるのである。感性のかかる純粹形式はそれ自身、純粹直観と呼ばれてよい。すると私が或る物体の表象から、悟性の思惟するもの、例えば実体、力、可分性のようなものを分離し、また同様にして感覺に属するもの、例えば不可入性、硬さ、色々を分離しても、かかる經驗的な直観のなかでまだ我々に残されているものがある。それは延長および形態である、そしてかかる空間的なものが純粹直観に属するのである。空間という純粹直観は、感官や感覺などの対象が実際に存在していなくても、我々の心意識における単なる感性的形式とし

て、ア・プリオリに成立するのである」(同上八六―七ページ)

それ故、数学における先天的総合判断は経験によって得られたものではなく、人間の心のうちに時間、空間の直観形式が先天的に含まれているために成立するのである。こうして、カントにあっては、空間と時間とは意識から独立して存在する「物自体」の存在形式ではなく、それによって事物が人間の認識対象として現われる「現象」の形式にすぎない。このことをカントは、「空間は、物自体の性質でもなければ、また物自体をこれらの物自体相互の関係において示すものでもない、換言すれば、空間は物自体の規定ではない。かかる規定は対象そのものに付着しているから、直観の主観的条件をすべて除き去っても、依然として残っている筈である」(同上九三―四ページ)、「空間は、外感によって表象せられる一切の現象の形式にほかならない。換言すれば、空間は感性の主観的条件であり、この条件のもとにおいてのみ外的直観が我々に可能なのである」(同上九四ページ)と述べている。

カントは「第二部門 先験的論理学」で、次に悟性を問題とする。彼によれば、われわれの認識は単に感性という源泉からだけ生じるのではなく、感性によって与えられた対象が「悟性」によって思惟されなければならない、という。

「我々の認識は心意識の二つの源泉から生じる。第一の源泉は、表象を受けとる能力(印象に対する受容性 *Rezeptivität*)であり、また第二の源泉は、これらの表象によって対象を認識する能力(悟性)概念の自発性 *Spontaneität*)である。第一の能力によって我々に対象が与えられ、また第二の能力によって対象がこれらの表象(我々の心意識の単なる規定「意識内容」としての)との関係において思惟される、「考えられる」。それだから直観と概念とが、我々の一切の認識の要素であり、従ってまた或る仕方では自分に対応する直観をもたない概念も、或はまた概念をもたない直観も、そ

れだけでは認識になり得ない。」(同上二二三ページ)

「内容のない思惟〔直観のない概念〕は空虚だし、また概念のない直観は盲目である」(同上二二四ページ)

カントはこの先天的な純粹概念を「カテゴリー」(Kategorie 範疇)と名づけ、「先驗的論理学」⁽⁴⁾において諸カテゴリーを列挙し、さらにカテゴリーと直観の仕方を明らかにしようとした。それによって、カントは数学および自然科学の先天的総合判断、すなわち「原則」(Grundsatz)を基礎づけようとしたのである。

(4) カントは先驗的論理学とは何かについて次のように述べている。

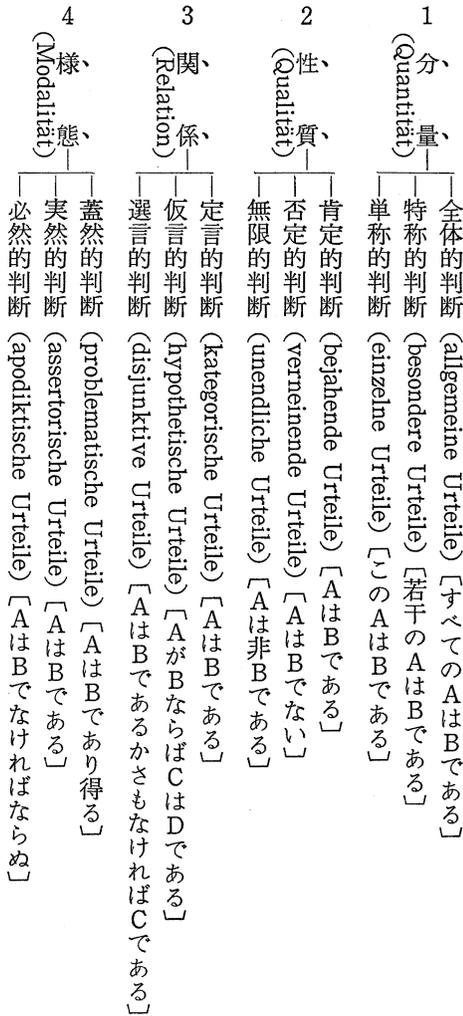
「そこで我々は、対象はア・プリオリに関係するような概念、つまり純粹直観としてでもなければ經驗的直観としてでもなく、まったく純粹思惟の作用としてのみ対象に関係し、従ってまた經驗的起原をも感性的起原をもたないような概念が、多分あり得るだろうということを期待して、我々が対象をまったくア・プリオリに思惟するための条件であるところの純粹悟性および純粹理性認識に関する一個の学の理念を予め構想するわけである。このような学、即ちかかる認識の起原、範圍および客観的妥当性を規定する学は、先驗的論理学 (transzendente Logik) と呼ばれて然るべきであろう。この学は、悟性および理性の法則だけを論究するが、しかしそれはこれらの法則が対象にア・プリオリに関係する限りにおいてであって、一般論理学のように、經驗的な理性認識にも純粹な理性性認識にも無差別に関係するものではないからである」(同上二二九ページ)

次にカントは第二部門、第一部の「先驗的分析論」で、感性的直観によって与えられた多様な表象を総合的に統一して判断を成立させる認識能力としての「悟性」の先天的形式を考察する。これは更に第一篇概念の分析論と第二篇原則の分析論とに分けられて説明されている。

第一篇「概念の分析論」でカントは悟性の先天的形式である「純粹悟性概念」すなわち「カテゴリー」にはどのようなものがあるかについて考察する。カントはこの部分を「カテゴリーの先驗的演繹」とよんでいる。彼は判断を成立させるのが悟性の機能であるとして、形式論理学における次のような判断の分類表を手引きとして、彼の四編目一

二個の分類表を示している。

形式論理学における判断の分類表



カントのカテゴリー表



カント哲学とマルクス主義 (続・完)

2 性、質、

- 實在性 (Realität)
- 否定性 (Negation)
- 制限性 (Limitation)

3 関、係、

- 付屬性 (Inhärenz) と自存性 (Subsistenz) [との關係]
- (実体 [substantia] と付隨性 [accidens])
- 原因性 [因果性] (Kausalität) と依存性 (Dependenz) [との關係]
- (原因 [Ursache] と結果 [Wirkung])
- 相互性 (Gemeinschaft) [との關係]
- (能動者と受動者との間の相互作用 [Wechselwirkung])

4 様、態、

- 可能 (Möglichkeit) —— 不可能 (Unmöglichkeit)
- 現実的存在 (Dasein) —— 非存在 (Nichtsein)
- 必然的 (Notwendigkeit) —— 偶然性 (Zufälligkeit)

カントによれば、これらのカテゴリーのいずれかによって、感性を通して与えられた多様な内容が秩序づけられ、経験的認識の「対象」が構成されるのである。では、その構成はいかにして可能なのか。この問題を取り扱った部分は「カテゴリーの先験的演繹」とよばれ、『純粹理性批判』のなかでも特別に難解な箇所であり、カントはこの部分をもっとも重要な、かつ苦勞した箇所であるとして、第二版では全面的に書き改めており、この箇所についてカント自身次のように述べている。

「我々が悟性と呼んでいるところの能力を究明し、またそれと同時に悟性使用の規則と限界とを規定するには、私
が本書の『先験的感性論』・第二章『純粹悟性概念の演繹』で行った研究ほど重要なものを私は知らない』（同上）

この問題に対してカントはほぼ次のように解答する。

カテゴリーによる悟性の総合的統一の働きは、単に感性的直観によって与えられた対象に対して働くだけではなく、直観的对象が成立する場面ですでに作用している。すなわち、感性の働きと同時に悟性が働らく。なぜなら、感性的直観によって与えられた感性的印象は、それが多様であるにもかかわらず、悟性の働きによって「対象」として統一的に認識されるからである。だから、悟性の先天的形式であるカテゴリーは、感性の形式である時間、空間と同様に、すべての対象の形式たりうるのである。

では、悟性の働きは具体的にどのようなようにして直観の多様を総合的に統一して対象を成立させるのか。カントはそうした総合を行う能力として「統覚」をあげる。すなわち個々のその都度の経験的意識に一貫して伴う「我思う」という自己認識である。カントはこれを「純粹統覚」あるいは「根源的統覚」、「先験的統覚」などと名づけている。直観に与えられる多様な表象は、すべて同一の「私」の表象として統一的に把握されているが故に、われわれの認識の対象となりうる。直観における多様な表象がつねに同一である「私」としての「対象」への構成される。もし、そうでなければ、各瞬間ごとに別の自己が現われることになり、直観の多様を統一する悟性の働きが不可能になってしまう。それ故、意識の同一性によって対象の同一性が基礎づけられるのである。そうでないと、それらの表象は少くとも「私」とっては無である、ということになる。しかも、この「我思う」という自己意識は、純粹に自発的なものであって、感覚によって与えられるものではない。カントはこのようにして、主観的意識の自発的な自己統一の働きこそ、あらゆる感性的表象が経験的对象となりうるための、したがってまた客観的な対象の世界が成立しうるため

の、「先験的・根源的」な条件（形式）であるとし、これによって、「認識が対象に従う」のではなく、「対象が認識に従わねばならない」という、彼の先験的観念論を確立したのである。⁽⁵⁾

(5) しかし、人間は対象の形成者ではあってもその創造者ではない、とカントは言う。カントのこの見解について、古田教授は次のように述べておられる。

「カントは、同時に、人間は対象の『形成者』ではあっても『創造者』ではないこと、すなわち自己の『形式』によって対象を構成するものであってもその『内容』まで産出するものではないことにも注意をうながす。カントによれば、人間は一面において経験的現実の世界を超越した理性的・自律的・能動的な存在であるが、同時に他面において感性的・受動的な存在でもあるのである。こうした人間観はカントの基本的思想であって、本書『純粹理性批判』の全体を貫いている。しかし、カントがここで理性的存在としての人間を、前述のような『先験的主観』としてとらえたことは、それ自体きわめて重大な問題を含んでおり、フィヒテ以降のドイツ観念論の展開も、後の新カント学派の運動も、これを出発点とし、手がかりとして行なわれたものにほかならない」（前出『哲学の名著』一二三ページ）

次にカントは第一部門第一部の第二篇「原則の分析論」で、どのようにカテゴリーを直観に適用すべきかについて考察する。この考察は、第一章の「純粹悟性概念の図式論」と第二章の「純粹悟性のすべての原則の体系論」とに分けられている。

カントは、さきの先験的統感によるカテゴリーのもとへの直観の総合を「形象的総合」(Figurliche Synthesis) とか「構想力の先験的総合」(die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft) とか名づけた。カントによれば「構想力」は互いに異質的な感性和悟性とを結びつける「図式」(Schema) を形づくる能力であって、この図式の役割を果たすものは、直観とカテゴリーの両者の性質をもつところの「時間」である。

「図式論」では、カテゴリーを現象に適用しうるためには、両者を媒介するものとしての「先験的図式」すなわち

悟性による「先験的時間限定」の必要なことが説かれ、カテゴリーの表にもとづいて、図式の表が次のように示される。

- 1 量……………時間系列
- 2 質……………時間内容
- 3 関係……………時間秩序
- 4 様相……………時間総括

カントは次のように述べている。

「カテゴリーの図式は、いずれも時間規定を含みかつこれを表示している、即ち分量の図式としては、対象の継時的覚知における時間の産出（綜合）を、——性質の図式としては、感覚（知覚）と時間表象との綜合、或は感覚による時間の充填を、——関係の図式としては、あらゆる時間における（即ち時間規定の規則に従うところの）知覚相互の関係を、——最後に様態と様態のカテゴリーとの図式としては、或る対象が時間に属するかどうか、また属するとすればどのようにした時間に属するかという規定の相関者としての時間を、それぞれに含みかつこれを表示するのである。それだから図式はいずれも、規則に従うア・プリアリな時間規定にほかならない。そしてこの時間規定は、カテゴリー表の順序に従い、一切の可能的対象に関して時間系列、時間内容、時間秩序および時間総括に關係するのである」（『純粹理性批判』、訳（上）二二一ページ）

以上のようにカントは時間の図式を示し、それをもつて数学的自然科学的認識における先天的総判断、すなわち純粹悟性の原則の体系を「直観の公理」「知覚の予料」「経験の類推」「經驗的思惟一般の公準」という四つの式で示

した。その要点は次の如くである。

I 量……直観の公理

「直観はすべて外延量である」

2 質……知覚の先取的認識

「およそ現象においては感覚の対象をなす実在的なものは内包量即ち度を有する」

3 関係……経験の類推

「経験は知覚の必然的結合の表象によってのみ可能である」

(1) 実体の持続性の原則「現象がいかに変化しようとも実体は持続し、自然におけるその量は増減しない」

(2) 因果律に従う継起の原則「すべての変化は原因と結果を統合する法則に従って生起する」

(3) 相互作用または相互性の法則に従う共存の原則「すべての実体は空間において同時に存在するものとして知覚

され

4 様相……経験的思惟一般の要請

(1) 「経験の形式的条条件（直観および概念に関する）と合致するものは可能的である」

(2) 「経験の実質的条件（感覚）と関連するものは現実的である」

(3) 「現実的なものとの関連が経験の一般的制約に従って規定されているものは必然的である（必然的に存在する）」

カントは以上の四種の式のそれぞれについて詳細に解説を加え、これによって数学と自然科学の基礎づけを行い、

また学問的認識一般の可能性を明らかにした。

このように、第二部門第一部の第一篇「概念の分析論」および第二篇「原則の分析論」でカントが明らかにしようとした点は、(1)悟性は概念および原則を経験的に使用することが可能であるし、また、それによって自然的世界の法則性を先験的に構成することができるのであり、この点からして経験論的懐疑論の誤りを明らかにしたこと、しかし、だからと言って、(2)悟性はその概念および原則を超経験的に使用することは不可能であり、たとえば「物自体」は知ることができないのであって、この点からライプニッツ流の合理論的独断論の誤りであることを明らかにしたことが、この二点である。

第二部門第二部「先験的弁証論」でカントはそれまでの考察にもとづいて、人間がその思惟能力を経験の範囲を超えて使用する場合に生み出される、さまざまな仮象(真理と思い誤られた誤り)を検討する。すでに見たように、人間にとって可能な認識は感性と悟性によって構成される経験的対象であり、現象の認識であって、この限界を超えて「物自体」を——想定することはできないにしても——認識することはできない。実際、無制約的なもの——カントはこれを「理念」(Idee)と名づける——についての形而上学の主張はどれも必然的に矛盾に陥ってしまう。従来の合理的形而上学はまさしくこうした誤りをおかしていたのであるが、しかし、それは人間の思惟の本性から不可避的に生じて来たものである。なぜなら、人間の思惟は悟性による経験的な認識だけで満足するものではなく、多くの悟性の認識をさらに結合して、認識の体系的かつ絶対的な統一を求めようとする働きをもっているからである。こうした思惟の働きは「悟性」からは区別されて、カントにより特に「理性」(Vernunft)と呼ばれている。カントによれば悟性が規則によって現象を統一する能力であるとするれば、理性は悟性の規則を原理のもとに統一する能力である。

さて、認識の絶対的統一を求める理性は、必然的に「絶対的無条件者」を求める。というのは、何かによって条件

づけられているものについては、さらにそれを条件づけているものを明らかにせざるをえないのであって、それでは永久に問題は解決されないからである。カントはこうした絶対的無条件者を意味する概念のことを理性の先天的観念、すなわち「理念」(Idee)と名づけた。靈魂、世界、神という三種の理念がこれである。

これらの理念は、悟性的認識に絶対的統一を与えるという、理性に対して「課せられている」要請から生まれたものであるが、認識の対象として現実に「与えられている」ものではない。したがって、それらは悟性による經驗的認識をできるだけ統一的に發展させるための「統制的原理」として用いるべきものではあっても、決して対象を構成するための「構成的原理」として用いるべきものではない、とカントは言う。それにもかかわらず、これらを構成的原理として用いようとすることによって、さまざまな仮象が生み出されて来る。これは避けがたいものではあるが、斥けられねばならない、として、カントはさきの三つの理念をとりあげ、検討する。

第一は「靈魂」(Seele)……「思惟する主観」の絶対的統一についてである。それは、根源的統覚、すなわち「我は思う」の「我」をもともと現実的存在とは関係のない判断の主語の論理的機能において捉えるべきにもかかわらず、「実体」(Substanz)として考えるところから生じて来る理念である。すなわち、「考えるものとしての私」「思惟主観としての自己」は思惟作用そのものの自己意識であって、感性的直観の対象ではなく、「実体」ではない。しかし「私」が実体として考えられるとなると、そのために直観が与えられる必要があり、そうすると「私」はもはや主観ではなく客観になってしまう。この誤りをカントは「純粹理性の誤謬推理」(Der paralogismus der reinen Vernunft)と名づけたのである。

第二は「世界」(Welt)……「現象の条件」の系列の絶対的統一である。この世界については、有限と無限、一と多

自由と必然性、必然性と偶然性などの二つの互いに矛盾しあう主張が共に成り立つことになり、そこでカントはこれか「純粹理性の二律背反」(Die Antinomie der reinen Vernunft)と名づけた。「二律背反」とは、相互に対立する主張が同等の権利をもって成立するため、理性が自己矛盾に陥ることを言う。「世界」すなわち「あらゆる現象の総括」という理念には四種あり、それらに対応して次の四種の二律背反が成立する。

	定	立	反	定	立
1	世界は時間的な始まりと空間的な限界とをもつ。	世界は時間的にも空間的にも無限である。			
2	世界のなかのあらゆるものは、単純なものから合成されたものである。	世界にはおよそ単純なものは存在しない。			
3	自然法則による因果性のほかに、自由による因果性がある。	自由は存在せず、すべては自然法則だけに従って生起する。			
4	世界の原因として絶対に必然的なものが存在する。	絶対に必然的なものは存在せず、すべては偶然的である。			

(前出『哲学の名著』、二二八ページより)

この二律背反の問題はカント哲学成立史上重要な意味をもっており、ここで「定立」は独断論の立場を、「反定立」は経験論の立場を表わしている。だが、それらはいずれも現象としての制約された経験の対象にとどまらず、世界全体という物自体としての世界概念を根拠にしている点において共通しており、それ故不可避的に矛盾におちいらざるをえなかったのである。このことをカントは次のように言う。

「そこで私が、現象の背進的綜合の系列における無条件者を肯定する側と否定する側とのいずれに荷担するにして

も、もし或る宇宙論的理念がおよそ悟性概念にとつて過大であるかそれとも過小であるかということをもつて見極めることができるとしたら、我々はまた次のような事情をも理解できるわけである、即ち宇宙論的理念は、経験の対象だけに關係するものである、ところが経験の対象は可能的な悟性概念に適合せねばならないから、宇宙論的理念はまったく空虚であり無意味でなければならぬ、實際私が対象をかかるとして適合させようとしても、対象は決して理念に適合するものでない、ということである。これはどの世界概念「宇宙論的理念」についても言い得ることであり、理性がこれらの世界概念に執着する限り、世界概念が理性をどうしても避け難いアンチノミーに陥し得ざるを得ないのはまさにこの故である」（『純粹理性批判』、訳（中）一六四ページ）

第三は「神」(Gott)の理念に関する仮象……純粹理性の理想についてである。合理的神学における「神」は主観・客観を含む一切の存在に關する無制約的な理念であるが、この理念をカントは「純粹理性の理想」(Das Ideal der reinen Vernunft)と名づけ、「根源的存在者」としての「神」というものは、われわれの認識の「理想」ではあるが、それが現実存在することを証明することは不可能であることを明らかにした。自然神学的証明、宇宙論的証明、存在論的証明という従來の神の存在の証明のいずれも成り立ちえない、とカントは言う。

以上のようにカントは従來の合理的な形而上学や神学の主張を否定したのである。しかし、彼は神や靈魂そのものを単に否定しているだけではない。この点について古田教授は、「彼(カント)は、靈魂や神といったものはいかなる意味においても存在しえないと主張しているわけではなく、われわれがその存在を認識しうるものは感性的直観の対象となりうるものに限られているという見地から、そうした超感性的なものの存在を理論的に認識することはできないと主張しているにすぎない。そして、そうした主張の裏側には、逆に、われわれが否定しうる権利をもつのはそ

これらの感性的な『現象』の世界における存在可能性だけであって、超感性的な『物自体』の世界におけるそれらの存在可能性まで否定することはできない、という見解も織り込まれているのである」(『哲学の名著』、一二九ページ)と述べておられる。

では『物自体』の世界、神、靈魂の不滅などの超感性的世界はどのようにしてカントにより復権されるのであろうか。またこの復権は成功するのであろうか。そしてこの超感性界と感性界という二つの世界の関係をカントはどう結びつけるのであろうか。

以下『批判』以後のカントについてみよう。

六 「批判」以後のカント

既述のように、カントは、純粹理性の見地からは物自体、靈魂、神は認識しえない、とする。しかし、彼は、物自体の世界を純粹理性は認識できないが、道德的意識を通じて実践的に物自体の世界を確認できる、と言う。

カントがすでに「先験的弁証論」で、超感性的・理念的なものの「認識は不可能」ではあっても、必ずしも「思惟は不可能」ではないという保留をしていたのは、このためであった。「先験的方法論」のなかで彼は、人間がみずからの理性を用いる仕方によって、理性は、(一)対象を認識するための「理論的使用」(二)理論理性」と、(三)自己の意志を規定する「実践的使用」(四)実践理性」の二通りに分けられる、としていた。そして、カントは『実践理性批判』において、意志の自由、靈魂の不死、神の存在といった諸理念が、道德的行為を成立させるための不可欠の「想定」であり、実践理性の「要請」であるということを積極的に主張し、さらに『判断力批判』では、こうした感性的・自然的

な「必然」の世界と超感性的・実践的な「自由」の世界との統一的な把握の問題に取り組んだ。こうしたカントの体系的構想は、すでに伏線として『純粹理性批判』を一貫していたとみる事ができる。⁽⁶⁾

(6) しかし、カントは、純粹理性の見地から形而上学にその限界を示し、また形而上学に対して消極的な解答を与えることによって、実践理性の領域における形而上学、「道德の形而上学」(Metaphysik der Sitten)を可能とするための準備をしたのみならず、実に近代哲学の自覚の端緒をなしたのである。この点について久保陽一氏は次のように述べている。

「しかし、『純粹理性批判』の意義はこのような道德の形而上学を準備するための予備というカント自身による性格づけに尽きるものでもない。むしろ、このことを通して、それ自身が近代哲学の——認識論における——自覚をなしているという積極的意義を持ちえているのである。というのは、デカルト以来の近代哲学は、おおむね、絶対者への信仰から、したがって神学から出発する中世スコラ哲学に対して、何よりも人間の有限ではあるが——自然科学的思惟を範型とする——主体的な思惟能力にもっぱら依拠し、また、その点の反省、すなわち、認識論としての反省からのすべての人に許された認識を自覚的方法的に再組織しようという意図を持っていたからである。上で見てきたような『感性』を一つの源泉としつつ『根源的統覚』に支えられた『悟性』の(有限な)自発性を拠点とした、カントの自然科学の基礎づけと独断的形而上学の批判は、まさに、このような近代哲学の認識論的な意図を徹底的主観的に表わしたものといえるだろう。このような意味でカントの『純粹理性批判』は、ドイツ古典哲学の展開の当初にあって近代哲学の端緒を切り開いたものと云えるのである」(『原典が語る哲学説の歴史』一八六—七ページ)

では、理論的形而上学では不可能であるが、実践的形而上学では可能であるとカントが言う場合、そのような実践的形而上学を『実践理性批判』でどのように展開したのか。カントはこの著書の序言で、自由と道德法則の関係について、自由は道德法則の条件であり、道德法則は、我々が何よりも先に、自由をそのもとで意識することができる制約である、として次のように述べている。

「ところでこの自由という概念は、その实在性が実践理性の確然的法則によって証明されさえすれば、純粹理性の

——思弁的理性をも含む——体系という建物全体のいわば要石（かなめいし）をなすのである。そして思弁的理性においては単なる理念にとどまりついに確固たる支えをもち得なかつた自余の概念（神および「心の」不死の概念）も、いまや自由の概念との関連において、この概念と共にまたこの概念によってその存立を全うし、かつまた客観的実在性を得るのである。換言すれば、神および不死という二概念の可能性は、自由が現実的に存在するということによって証明されるのである、自由の概念が、道徳的法則によって開示されるからである。

しかし自由はまた思弁的理性におけるすべてで三個の理念〔神、自由、不死〕のうち、我々としてはその可能性〔自由の理念がどうして可能であるかという理由〕を洞察できないにせよ、しかしこれをア・プリオリに知っている唯一の理念である、自由は、我々の知っている道徳的法則の条件のなすものだからである。ところが神および不死という二つの理念は、いずれも道徳的法則の条件をなすものではなくて、道徳的法則によって規定せられた意志の必然的対象——換言すれば、我々の純粹理性を實踐的にのみ使用する場合の対象〔最高善〕の条件をなすにすぎない。それだから我々は、神および不死の理念については、これらの理念の現実性はおろか、それが可能であるということすら認識しあるいは洞察し得るなどと主張できるものでない。とはいえこの二つの理念は、道徳的に規定された意志を、この意志にア・プリオリに与えられた対象〔最高善〕に適用するための条件である。従って我々は、これらの理念を理論的に認識し洞察し得ないにせよ、しかしかかる実践的見地においては、その可能性を想定できるし、また想定せねばならないのである。そしてこういう要求に対してなら、この両理念がいずれも内的不可能性（内的矛盾）を含んでいさえしなければ実践的見地においてはそれで十分である」〔実践理性批判〕、波多野精一・宮本和吉・篠田英雄訳、岩波文庫、一五七ページ）

「私が、ここでは自由を道徳的法則の条件であると言いながら、あとの記述では、道徳的法則を我々が自由を意識し得るための第一条件であると主張するのは筋が通らないではないか、と考える人があるかも知れない、そこでそういう誤解のないように、私は次の一事を指摘しておきたい、すなわち——自由は確かに道徳的法則の存在根拠 (ratio essendi) であるが、しかしまた道徳的法則は自由の認識根拠 (ratio cognoscendi) である、と。もし我々の理性において、道徳的法則が自由に先立って、明確に考えられていないとしたら、我々は自由なるものを（たとえ自己矛盾を含まなにいせよ）想定する、権利が我々にあるなどと思はしめないだろう。しかしまた自由が存在しないとしたら、道徳的法則は我々のうちに決して見出されはしないだろう」（同上二七一―二七八ページ）

(7) 『実践理性批判』の構成と意図について篠田英雄氏は次のように述べている。

『純粋理性批判』は、全体が原理論と方法論とに大別され、この原理が再び感性論と論理学とに区分され、更にまた論理学が分析論と弁証論とに区分された。『実践理性批判』もこの先例に倣い、純粋実践理性の原理論と方法論とに大別され、更に原理論が分析論と弁証論とに再区分される（四三―四四。本訳書の頁付けである、以下もこれに準じる）。本書では、分析論と弁証論とが前者の論理学に相当するわけであるが、しかし論理学の名称が省かれている、従ってさきには論理学に感性論が対していたが、本書では感性論という名称も用いられていない。『純粋理性批判』の感性論に相当するのは、本書の分析論・第三章『純粋実践理性の動機について』である。このように本書の目次は、前者のそのように諸項目が整然と立てられていないのである。

本書の分析論の意図は、純粋理性がすなわち実践的であること、換言すれば純粋理性は一切の経験的なものにかかわりなく直接に意志を規定し得ることを証明するにある。また弁証論は、純粋実践理性のアンチノミーとその解決とを論じる。更にまた方法論は、客観的な道徳的法則を、どうすれば我々の主観的な心意のなかに取入れることができるかという仕方を説く。」（岩波文庫『実践理性批判』三二五―六ページ）

道徳法則と自由との関係について、篠田英雄氏は岩波文庫『実践理性批判』の「解説」で次のように述べている。

「道徳的法則 (Sittengesetz, moralesches gesetz) の概念は、純粹実践理性の全体系の要石かないしをなすものであり、一切はこの概念にかかっている。しかしまた道徳的法則は、自由 (Freiheit) の概念と必然的かつ不可分離的に結びついているのである。ところで自由と言っても、例えば何か或る圧迫から解放されて自由になったというような心理学的自由感を意味するのではない。純粹実践理性における自由は、常に先験的自由であり、先験的な自由とはまったく異なるものである。自由はがんらい一つの理念である、それだから感性的直観 (人間の直観は常に感性的である) の対象ではなく、従ってまた認識の対象ではない、自由に対応するようなものは、経験においては決して見出され得ないのである。我々は、先験的な自由を直接に意識することはできない、自由を知るには道徳的法則を介さねばならない。もし先験的自由が存在しないとしたら、道徳的法則は我々のうちに見出され得ないだろうし、また道徳的法則が自由よりも前に明確に考えられていないとしたら、我々は自由を想定することができないであろう。それだから自由は道徳的法則の存在根拠あるいは理由 (Ratio essendi) であり、道徳的法則は自由の認識根拠 (r. cognoscendi) である。このように道徳的法則と自由とは、相互関係あるいは相関関係をなしているのである。

道徳的法則は、『いわば純粹理性の事実 (Datum) として我々に与えられている、そして我々は、この事実をア・プリオリに (経験に関係なく) 意識しているのである。またこの事実も、たとえ道徳的法則が嚴格に遵奉された実例を、我々が経験においてただの一つも見出し得ないにせよ、しかし確然的に確実なのである』。このように道徳的法則の客観的実在性はそれ自身だけで、超感性的の世界において確立されているのである。道徳的法則はもともと純粹理性が自身自身に与えた法則だからである。それにしても道徳的法則と自由との関係は、ただ概念的に理解するだけでは不十分であり、我々はこの不可分離的關係を実践的に——換言すれば、各自の心に即して理解する必要があるように思

われる。桃が桃の実を生らし、栗が栗の実を生らせるのは桃や栗の自由であると言った人がある、桃にせよ栗にせよ、自然の法則に従っているからである。『法則だけが我々に自由を与える』（ゲーテ）（二三七八ページ）

「さきに『純粹理性批判』は、その弁証論において神、自由および心の不死という三理念を、もともと理論理性における概念として取上げはしたものの、しかし理論理性の分際としては、これらの概念は内的矛盾を含んでいないから考えられ得るという消極的かつ蓋然的な意味でしか立言できなかった。これに反して『実践理性批判』は、さきには蓋然的であったこれらの概念に、実践的見地においてにせよ、客観的實在性を与えることができたのである。しかし『純粹理性批判』は、それ自体として完結している著作であり、もはやなんらの補完をも必要とするものではない。それだから『実践理性批判』は、『純粹理性批判』の補遺でもなければまた続篇でもなくて、まったく独立の存在を保つものである。もっとも体系的な理性認識一般について言えば、理論理性による感性界の認識と実践理性による超感性界の認識とは、相まって人間の全体的認識を成すものであると言うことができる」（三二四―三五ページ）

以上のようにカントによれば、実践的に無制約的なもの認識は「道徳的法則」から始まる。なぜなら、この道徳的法則は最初にわれわれに呈示され、そして、理性はそれをいかなる感性的制約によっても克服されえず、感性的制約からまったく独立な意志の規定根拠として表示し、それによって直ちに自由に達するからである、とカントは言う。道徳的法則は、自然法則とは異なっており、それを直接意識することができ、「純粹理性の事実」として確かめることができる。たとえば、善事をなさなくてはならないのに悪事を働く場合、人は少なくとも善をなすべきである意識する。ここに道徳的法則が彼の理性の事実として現存している。もちろん、実際に人はなすべきことをなしえないかもしれない。だが、このように人間は道徳的法則に適った行動を取ることも取らないこともできるということによって、自

由を自己のうちに認識する。こうして、道徳法則を「認識根拠」にして、道徳法則の「存在根拠」である自由が実在することを確認できる。したがって、さきに理論理性に対して考えられはしたが認識されはしなかった自由の理念が実践理性の立場からその実在性を認められたことになる。

また、このように考えることによって、自由と必然性は相容れないという、これまでの一般的考え方に対して、両者がそれぞれ別の次元に属し、並存するというように考えれば、その二律背反は解消されてしまう、とカントは言う。なぜなら、彼の考え方に従えば、人間は二重の世界に属し、二重の本質をもっているからである。すなわち、一方で、人間は自由であることから「理性的存在者一般」の一員として「物自体」の世界、「可想界」に属し、自然の因果関係にかかわりなく自由であり、他方で、人間は自然法則に従う自然的存在者の一員として「現象」の世界、「感覚界」に属し、その行為は自然法則に規制されているからである。

カントは『道徳形而上学の基礎づけ』(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1786, 第三章)で次のように述べている。

「理性的存在者は二つの立場を持っている、……第一に、理性的存在者は感覚界に属するかぎり自然法則のもとにあり(他律)、第二に、可想界に属するものとしては自然から独立な経験的ではない、ただ理性のうちでのみ基礎づけられているところの法則のもとにある。理性的な、したがって可想界に属する存在者としては、人間は自己自身の意志の因果性を自由の理念のもとにおいて以外には考えられない」

カントはこのような人間観に立って、道徳の問題、すなわち「私は何をなすべきか」という理性の第二の問いに対して答えるのである。

(8) 『道徳形而上学原論』と『実践理論性批判』との関係について、篠田英雄氏は次のように述べている。

『実践理論性批判』に先立つ三年前に発表された『道徳形而上学原論』と本書とは、その本質的内容についてはまったく同一であり、ただその取扱い方を異にするだけである。前者は、通俗的な道徳意識から始めて次第に分析を進め、ついに普遍妥当性を有する最高の道徳的原則に到達した。このような遣り方は分析的方法と呼ばれる。これに反して後者は綜合的方法に従い、直ちに道徳的法則を純粹実践理性の最高原則として建立し、ここから道徳に関する諸原理を展開している（『解説』、『実践理論性批判』、岩波文庫、三二四ページ）

カントの純粹実践理性の根本法則「君の意志の格律が、いつでも同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」はこうして生み出された。⁽⁹⁾

(9) カントは『道徳形而上学の基礎づけ』のなかで、この定言命法を次のように定式化した。「汝の格率が普遍的法則となることを、同時にそれによって汝が欲しうるところの格率にしたがってのみ行為せよ」(第二章)また、すべての理性的存在者に通用しうる絶対的価値を持った行為の目的は理性的存在者および人間にほかならないことから、これは次のようにも言いかえられた。「汝の人格にも、また、他のあらゆる者の人格にも存在する人間性をつねに同時に目的として用い、けっしてたんに手段としてのみ使用しないように行為せよ」(同上)また、格率と道徳法則との合致は、結果的に法則に従っていればよいというような他律的な「適法性」(Legalität)とは異なつて、自発的にみずから法則を定立し、それに服従するという自律的な道徳性でなければならぬことから、次のようにも言いかえられた。「意志が自分の格率によって自己自身を同時に普遍的立法を行う者とみなしうるように行為せよ」(同上)こうして、カントは「私は何をなすべきか」という理性の問いに対して、定言命法という形で答えたのである。

カントは人間がその意識の中に「道徳法則」をもっていることは、絶対に否定できないことであるという。人間が行為の主体者として意志の自由をもっている限り、人間は物自体の世界——カントにあっては結局は精神自体の世界——に属する。この精神世界において、人間は善を求める本性をもっている。そしてここに普遍的で必然的な道徳法

則による定言的命令が大きな意義をもって登場しているのである。『実践理性批判』の結びの中に見出される本稿の冒頭に引用した有名な言葉は、実にカントの心情を吐露した言葉であり、そしてカントの心を満す二つのものは二つであって実は一つなのである。すなわち自然を動かすものと彼の心の中に存在する道徳法則はカントによれば、人間を超えた、いわば神の自己展開に他ならないのである。

カントは、「道徳性」(die Moralität)を行為を規定する主観的原理、彼の言う「格率」(die Maxime)、つまり普遍的道徳法則に合致するところの意志の純粹に形式的な関係に求めようとした。なぜなら「理性的存在者が自己の格率を実践の普遍的法則として考えるべきである」とすれば、彼はそれを実質に関してでなく、ただ形式に関して意志の規定根拠を含むような原理として考えることができる」と考えたからである。

しかし、人間は理性的であると同時に有限な、自己愛をもつ存在であるという二重の本質をもっている以上、格率と道徳法則とはつねに一致するとは言えない。そこで、人間は道徳性を強制的に命令されなければならない。この強制的命令(「命法」*der Imperativ*)を人間は「義務」(*die Pflicht*)として引き受けねばならない。この道徳の命法は、それ自身を無条件に実行することを要求する「定言命法」(*der kategorische Imperativ*)でなければならない。そしてこの定言命法は、感覚界に属している私の格率と可想界に属している道徳法則とが総合されているのであるから、それ自身が「先天的総合判断」にほかならないのである。

『道徳形而上学の基礎づけ』第三章「定言命法はどうして可能か」で、カントは次のように述べている。

「かくして定言命法は、自由の理念が私を可境界の一員にすることによって可能になるのである。そこで、もし私が可想界の一員というものでしかなないとすれば私のすべての行為はつねに意志の自律にしていることであら

う。しかし、私は自分を同時に感覚界の一員とみなしているので意志の自律に従うべきものであろう。そしてこのような定言的^{カテゴリ}な「べし」がア・プリオリな総合命題を表わしているのは、感覚的欲望によって觸発される私の意志のうえにさらに同一の意志ではあるが悟性界に属する純粹な、それ自体だけで実践的な意志の理念が付け加わってくるということよってである」

しかし、カントは、以上のような定言命法によっても、人間の完全な最高善はもたらされない、と考える。なぜなら、定言命法は人間の自己愛をしりぞけ、人間の幸福の要求をしりぞけるが、しかし、これらの要求は人間の不可避的要求だからである。そこで、この幸福の要求をも満たすとき、はじめて人間にとって完全な最高善がもたらされるのである。このため、カントはその前提条件として、「靈魂の不滅」と「神」を「要請」(postulieren)するのである。

こうして、カントは、格率と道徳法則との合致は人間においては無限の前進的努力を通してしか達成されないがゆえに、それは理性的存在者の無限の継続、すなわち「靈魂の不滅」(die Unsterblichkeit der Seele)を必要な前提としてまた人間は道徳性を達成してもなお世界の創造者ではないのであるから、幸福の追求者としての人間は、世界の秩序の創造者としての「神」を実践理性によって要請することになる、と考えたのである。

カントによつて「神」が哲学の中心に位置づけられたことによつて、彼の自然観も神との関連において考えられたことは極めて自然であるといえる。

しかし、人が考える「神」は、一人一人異なる「神」であるということ忘れてはならない。或る人の「神」は、他の人の「神」と全く異質のものであることを私たちはよく見聞する。

カントの哲学は自然のうちに合目的性を見出した。もちろん、彼はこの自然のうちの合目的性が客観的に存在すると主張しているのではない。カントが言おうとしたのは、自然の根源には合目的性が存在するということである。つまり、何らかの目的をもって働く超感性的な存在者があるというのである。そして、有機体における合目的性や、人間の行為の中にある合目的性の背後にある超完成的な存在者つまり「神」をカントは想定する。

こうしてカントは、(3)「私は何を希望することが許されるか」という理性の問いに答え、「自由」「靈魂の不滅」「神」という三つの理念を實踐理性の要請として復活させたのである。

さて以上のようにカントは、實踐理性による道德法則の遵守から人間の最高善 (höchstes Gut) の実現を考えた。しかし不完全な人間が最高善を実現するためには不滅の靈魂が前提とならなければならず、さらに徳と幸福の一致を実現するためには神の存在が前提にしなければならないと考える。こうして『純粹理性批判』において認識不可能として否定した物自体や靈魂の存在、靈魂の不死及び神の存在を認めることになったのである。

カントは『純粹理性批判』において、人間の認識は感性的に知ることのできる現象界の先天的認識とその悟性的把握に限定されるとしていたが、『實踐理性批判』では、人間の道德的意識を通して物自体の存在を確認できるとした。ここにカントの哲学における自然界と道德界における対立がみられる。しかしながら、道德界における人間の自由な行為は結局は感性界において実現されなくてはならないのだから、この二つの世界は全く独立した無関係な世界だということとはできない。そこでカントは、自然界にも合目的性が存在するのではないかと考える。自然界はそれ自体の自然因果律によって規定されているが、しかしその根源において超完成的なものが存在し、それが自然に合目的性を与えているとカントは考える。例えば、「美的対象」と「有機体」の場合がそうである。人間がある対象を美し

いと感ずるのは、その対象の形式が人間の主観的認識能力に対して、合目的であるからに他ならない。また、「有機体」の場合は、その有機体が全体と部分との間に統一的連関を持っており、そこに自然の合目的性がみられるからである。

このようにしてカントは自然界と道徳界し、感性界と超感性界という二元論を『判断力批判』で克服しようとしたのである。

『判断力批判』はカントの理論哲学と実践哲学を媒介するものといわれている。「判断力」とはカントによれば、「特殊を普遍のものに含むとして思惟する能力」である。普遍的なものが特殊により規定される。我々は多くの特殊性を与えられているが、そこに普遍性を見出すことができる。客観的に与えられた特殊を主観がどのように受け入れるか。ある場合には美的調和として受け入れられる。ある場合には合目的性をもつものとして受け入れられるであろう。自然界における生命体の成長と種の保存は後者であり、芸術家の創作の場合は、芸術家のいだけイデアがある形相通して作品を生み出し、これが高度に行なわれるとき美が誕生するがこれが後者の場合である。そして、存在するものの中の最高の作品は自然であり、生命体も自然のその根源を最高存在者としての神に見出さざるをえないのである。こうしてカントの壮大な哲学は一つの宇宙を構成する。ゲーテはかつて判断力批判を高く評価し、芸術と自然とを包括するカントの構想を激賞して、「この書に私は最も喜ばしい生涯の一時期を負っている」と述べたという。また、シェリング、ヘーゲルなどの哲学がこの書に強い影響を受けていることは周知のところである。こうしてカントは『判断力批判』で、自然界と道徳界の総合、統一を彼なりに果たしたのである。そしてそれは深く宗教ともその深部で結びつくことはもちろんである。

何ものにも制約されず、自己の内心から聞えてくる、消し去ることのできない理性の声、これこそがカントの実践理性であり、この実践理性の命ずるところがカントの道徳法則である。カントは定言命法が守られている理性的存在者の共同体を「目的の国」(das Reich der Zwecke)と名づけたが、それは近代市民社会の理想像でもあった。このような自律的な自由な人間こそカントの理想であり、カントの思想が理想主義、人格主義といわれる理由もここにある。やがてカントは彼の理想とする自由な自律者たちの社会を世界的に拡大し、永久平和のための世界連邦の実現をも主張するようになる。このようなカントの哲学は、市民社会の成立のための啓蒙思想の徹底的な批判の上に生まれたといえよう。

七 カント哲学の問題点——カントの「二元論」と「物自体」説批判——

すでにみたように、カント哲学の根底には「二元論」があった。

久保陽一氏はカント哲学の問題点として以下のように述べている。

「カントは、認識論、道徳思想を通して新たな形而上学を樹立し、それによって近代哲学の立場とその限界を自覚したといえる。しかし、そこには、なお問題点が残されていたと思われる。というのは、すでに見たように、カントは自己の哲学に、物自体と現象、理性と感性、実践と理論、形式と内容などのような二元論的区別を持ちこみ、それによってもろもろの困難な哲学的問題を解決しようとした。しかし、そのさい、これらの区別された両側面がどのように関係しているのかという点については明らかにしなかったからである。

だが、この点が明らかにされないかぎり、たとえば、ヤコービ(Friedrich Heinrich Jacobi, 1743-1819)の次のような

批判にも答えられないことになるだろう。すなわち、ヤコービによれば、カントの現象の世界は物自体から人間の心への觸発によって生じるというが、それは物自体からのなんらかの因果的規制によって可能になるはずである。しかし、そうなると、自然の因果律の妥当の領域を現象の世界にのみ帰し物自体には認めないという、カントの二元論的前提そのものが崩れ去ることになる。だが、また、この前提を認めれば、どのようにして現象が物自体から觸発されて成立したかが不可解のままにとどまると考えられる。こうして、問題はカントの根本思想である二元論そのものうちにあることになる」（『原典が語る哲学説の歴史』一五三ページ）

カント自身、晩年この問題に取り組み、『判断力批判』（*Kritik der Urteilskraft*, 1790）や歴史哲学などにおいて二元論の克服を試みた。

カントによれば、「判断力」（*die Urteilskraft*）というのは、一般に悟性と理性を媒介し、特殊なものを普遍的なものなかに含まれていると考える認識能力である。また、判断力は「規定的判断力」（*die bestimmende Urteilskraft*）と「反省的判断力」（*die reflektierende Urteilskraft*）とに分けられ、前者は与えられた普遍的なもののもとに特殊なものを包摂する能力であり、度者は、逆に、与えられた特殊なものの中に普遍的な統一と調和を見出す能力である。この反省的判断力が自然の特殊な多様のうちに普遍的な統一と調和を見出すとき、その根拠となるのが、自然と自由、現象と物自体を媒介する「自然の合目的性」（*die Zweckmäßigkeit der Natur*）（これは人間の技術や道徳の実践における合目的性と区別される）である。

「それだから「反省的」判断力の原理は、經驗的（「自然」）法則一般に従う自然における物の形式に関するものとして、多様性をもつ自然の合目的性である。要するに自然は、「合目的性という」この概念によって、あたかも或る種

の悟性が多様な経験的〔特殊的〕自然法則を統一する根拠を含んでいるかのような工合に考えられるのである）『判断力批判』、篠田英雄訳、（上）三八―九ページ）

カントは、この自然の合目的性を、美と有機体という二つの対象において認め、それによって二元論的考え方を克服しようとしたが、それはそもそも成功しえない試みであった。

実際のところ、カントの哲学は現象と物自体の二つの世界が客観的に統一されているという考えを許容することはできないという宿命をもった形而上学であった。カントは、美的判断や自然研究のさいにも或る種の悟性が多様な経験的諸法則を統一する根拠を含んでいるように考えようとしたにすぎず、ただ主観的に両者が統一されているかのように判断しなければならぬ、と言っているにすぎなかったのである。

「しかし自然の合目的性というこの先験的概念は、自立概念でもなければまた自由概念でもない。この先験的概念は、対象（自然）に何か或るものを帰するのではなくて、完全な連関を保つような一個の経験に達するために、我々が自然における対象を反省する場合に従わねばならぬ唯一の仕方を示すにすぎない、要するにこの概念は、判断力の主観的原理（格律）なのである」（同上四四ページ）

こうして、結局カントにおいては、物自体と現象は統一的、直接的連関をもつことができず、判断主体の主観的なかで両者の区別の「克服」が試みられたにすぎなかった。そして、このことは、カントはすでに認識論、道德思想において観念論的境界に直面はしたが、この重要な問題をふたたび観念論的に解決しようと苦闘したにすぎなかったことを意味する。ここにカント哲学の限界がみられるのであるが、次にこの点を「物自体」というカントの主張の側面からみよう。

カントによれば、すでにみたように、感性の先天的認識形式は空間および時間であり、悟性のそれはカテゴリーである。これらの認識は物自体の認識ではなく現象的認識である。なぜなら、対象を先天的認識形式でとらえたものであるから、対象それ自体、物自体をとらえたものではないからである。

岩崎武雄教授は、カントの「物自体」(Ding an sich)と「現象」(Erscheinung)について、次のように指摘している。

「この物自体と現象との区別という思想はカントの哲学において極めて重要な役割を果たしているものであることはいうまでもないが、しかし同時にまた極めて困難な問題を含んでいることも否定することができない。なぜなら、もしもわれわれが現象のみを認識することができただけであって物自体を認識し得ないとするならば、どうして物自体というものが存在するといえるかということがただちに疑問となってくるからである。カント哲学の反対者ヤコービーが『物自体の仮定がなければカント哲学にはいることができず、物自体の仮定があつてはカント哲学にとどまることができない』と批評したことは極めて有名であるが、まさに物自体に対するカントの考えは多くの議論の対象となつていたのである。実際、物自体についてのカントの考え方は決して一義的ではなく、カントの真意がどこにあるかは決して容易に決定しうることはないが、しかしカント自身、物自体というものの存在を終始確信していたことは否定し得ないことであると思われる。なおここで注意しておくべきは、このようにカントはいわゆる経験的世界を現象界であると考えたが、このことは決して外界の対象が本当に存在するものではなくそれは単にわれわれの主観的観念であるということを主張するものではないということである。ショーペンハウアーがこのような解釈を取り、またこの点にカント哲学の意義を見出そうとしたことは歴史的に有名であるが、しかしこういう解釈は決してカントの

真意をとらえたものとはいふことができない。このことはカントが自分の先験的觀念論の立場を、外界の存在を疑わしいと考える實質的觀念論と混同されることをきらって、第二版において『觀念論論駁』を付け加えたことよって明らかであるといわねばならない。カントは外界の対象は、われわれが常識的に考える通り、われわれの外に、存する対象は、『外に』ということが空間の規定であり、空間は直観形式である以上、決して物自体とは考えられないことはいうまでもないのである。カントの先験的觀念論はいわゆる外界の対象の經驗的實在性を認めながら、ただそれは物自体ではなく現象であると考えることによってその先験的觀念性を主張するものに外ならないのである。したがって物自体とは決して外界の対象というようなものを意味するのではなく、經驗的世界を超越した世界を意味すると考えられねばならない」(岩崎武雄『カントからヘーゲルへ』、東大出版会、一九七七年八月、三六一―七ページ)

つまりカントの「物自体」とは、物のもっている本性を人間の認識形式としたカントにあつては、物自体に残されたものは、物の本性でもなく、物としての性質のなくなった、または物を超越した概念である。そこで物自体は人間の先験的な認識形式によって、その性質をすべて奪い去られた残りのもの、つまり全く無内容な概念である。ここにカントの物自体の完全な觀念化がみられる。これがすでにみたように、認識についての「コペルニクスの轉換」であるとカント自らが認めた思想である。カント以前の合理論も經驗論も共に認識される対象は、我々の主観から独立して客観的に存在するものであり、我々の認識はこの客観的对象をそのあるがままの姿において、把握することができるのであるが、カントは我々の認識能力のうちに先験的な形式、つまり直観する際の枠組みとしてのアプリオリの形式、悟性が志向する際のアプリオリの形式、があつて我々が対象と呼ぶのは実はこの先験的・主観的な認識形式によって秩序づけられ、構成されたものに他ならないと考えたのである。つまり客観的对象それ自体のもつ性質

あるいは法則を、カントは人間自身のアプリアリな認識形式として扱っているのであって、この点ではカントの所説は徹底した観念論であった。カントによれば経験的に与えられる感覚は全く無規定な多様なものの寄せ集めにすぎず、これを秩序づけ、いわゆる対象とすることができるのは人間のもつ先天的な認識形式によるものであり、このように人間の認識は感性と悟性の結合によってのみ可能であり、感性的直観が悟性概念としてのカテゴリーによってなされるのだというのである。この場合、カントにあっては、感性は表象をうけとる能力（印象の受容性）を、悟性はこの表象によって対象を認識する能力（概念の自発性）を意味するのである。

このようなカントの考えに立つなら、自然科学については、経験的な認識に依存せず確実な認識をもつことができるのであり、また経験的な認識については、経験の世界も人間の主観的な認識形式によって構成されているにすぎないものとなる。

さてカントの物自体については、その後多くの批判がなげかけられ、またその解釈も様々であったが、カント哲学全体にしめる物自体の概念は哲学史上の流れからみるならば、特に唯物弁証法の立場からこれを見るならば、何らそこに積極的意義をみい出すことはできない。この点、学生時代からベルン時代に及ぶヘーゲルのカント思想への心酔にもかかわらず、その後カントを超えカントを批判するようになったヘーゲルによるカント批判、そしてこのヘーゲルのカント批判を唯物論の立場から更に徹底したレーニンの批判などは、カントの物自体論の本質的虚偽性を見破って余りある批判である。すなわち、レーニンの『哲学ノート』において展開されたカントの物自体批判がそれである。

レーニンはヘーゲルの『論理学』抜萃ノートで、批判哲学の駁論を次のように書いている。「批判哲学は、三つの

名辭”(我、思惟、物)の關係を取つて、我は物と思惟との“中間”に立ち、この中間項は“我を物と結合させないで”、かえつて“隔離”すると考へる。これに対しては、“簡単な評言”をもつて答へられる、とヘーゲルは言う。即ち“我々の思想の彼方にあると言われるこれらの物こそは、それ自身が思想物であり”、……そして“いわゆる物自体なるものは、空虚な抽象の思想物に外ならない”

論証の要点はこうだと思ふ。

(1) カントにあつては、認識が自然と人間とを仕切つてゐる(分離してゐる)が、実は、認識はこの両者を結合するのだ。

(2) カントにあつては、奥へ奥へと絶えず進みゆく物の知識の生き生きした進行、運動の代りに、物自体という“空虚な抽象”がある。

カントの物自体は空虚な抽象である。ところでヘーゲルは事柄に照応する抽象を要求する、即ち“物の客観的概念が事柄そのものを構成する”と言つてゐる、唯物論的にいえば——現実に深まりゆく我々の世界認識に照応する抽象を要求する”(広島定吉訳、レーニン『哲学ノート』、理論社、一九五三年一月、六〇七ページ)

またレーニンは、ヘーゲル『論理学』、一二七ページから、「物自体は、非常に單純な抽象」である。物自体とは何んのことが分らないと言へば、聰明なように見える。物自体とは、あらゆる規定「対他在」からの、「他者に対するあらゆる關係からの」抽象である、即ち無である。従つて物自体とは“虚偽の空虚な抽象に外ならない”と書き抜き、「これは非常に深遠である。……**そもそも物自体なるものは、空虚な生命なき抽象である。生命においては、運動においては、一切万物は“即自的”にも、他のものとの關係において、“対他的”にも存在し、一の状態から他の**

状態へと転化する」と書き、「素敵だ！ 物自体とはいたい何かと問うても、『この問いには、答えの不可能なることがそれとなく含まれている』……」と注記し、「——因みに、『批判哲学をも含めて、形而上学的哲学は、弁証法的に哲学することを知らない』」と述べ、続けて「弁証法とは、如何にして対立が同一、あり得るか、如何にして同一であるか（如何にして同一と成るか）、——如何なる条件の下で対立は同一であり、相互は転化するか、——何故に人智はこれらの対立を、死んだ、凝固したものとしてでなく、生きた、条件的な、可動的な、相互に転化し合うものとして取り上げねばならぬか、こういうことに関する学である。ヘーゲルを読んで……」（同上、二〇～二二ページ）と書いている。

レーニンはまだカントの先験的観念論についてのヘーゲルの批判を次のように書き抜いている。

「先験的観念論は……『物のあらゆる規定性を、形式上にも内容上にも意識の中に移す……この見地からすれば、私が木の葉を黒いものと見ずに、緑だと見たり、太陽を四角なもの見ずに、円いものと見たり、砂糖はなめてにがく感せず、甘いと感じたり、時計は同時に一音と二音を打つのではなく、順々に打ってゆくのだと考え、また一音と二音の原因、二音を結果だと規定したりしないのは、私の中で、主観の中で行なわれることになる』（同上、五六ページ）

以上のようにカントは、一方では、我々の意識の外にある対象が存在することを認め、それを現象的に認識することができるとするが、しかしその対象の真の姿である「物自体」はカントによれば、原則的に認識され得ないもの（カントの「不可知識」）であり、我々の認識とに彼岸的なもの、超絶的なものであるとする。カントはある点までは唯物論者であるが、ある点からは観念論者である。すなわちカントは我々の感性が我々の外にある物自体を認識すると

いうときは、唯物論者であるが、この物自体は認識されえないものであるというとき、彼は観念論者なのである。カントによれば、人間の感性的能力は知覚を通して、客観現象を把握する。そして人間の悟性が知覚によって把握された材料を、悟性自身をもつ主観的な論理的範疇の助けをかりて、概念をつくりだす。そして更に人間認識の最高の位置を占める理性が存在し、悟性的概念を理性的概念にまで高める。この人間認識の最高段階にある理性そのものも更にまた、主観的観念としての神によって指導されるものである。

このように、カントは、時間・空間・因果性・自然法則は自然そのものの本性ではなくして、人間の認識能力の本性であると見做し、彼はこれを経験以前のもの——「先天的」且つ一切の経験条件——「先験的」なものと呼んだ。ここからカントが自己の哲学に対し与えたところの「先験的観念論」という名前が生まれたのであり、この考えは先天的意識形式が経験に先行し、その条件であるとする観念論である。

カントによれば、自然の統一性はその物質にあるのではなく、認識する主体たる人間の観念に存在するのである。カントは人間の科学的認識や発展した思想・意識を先天的なものとして観念的にみた。そして人間によっては、その眞の姿を認識しえない物自体という概念の最高の姿として、神と不滅の靈魂をみる。しかしカントの物自体や不滅の靈魂や神については、人間の直観的認識も悟性的認識も何らの役に立つこともできない。なぜならこれらの認識は、現象界についての認識に止まるからである。これに対し理性は、「原理の能力」である、とカントはいう。ここでの原理 (Prinzip) とは「概念による総合的認識」であり、すべての特殊を包摂する大前提としての原理であり、理念である。人間の理性はこの理念を求める。

人間は直観的認識と悟性的認識に満足せず、さらに進んで悟性的認識に統一を与え体系化しようとして理念 (Idee)

を求める。これが理性の働きである。理性はそこで何ものによっても制約されていない理念、無制約者 (das Unbedingte)、靈魂、神を求める。しかし、これは直観的に与えられるものでない以上、經驗的に把握しえない。にもかかわらず、それは存在する、とカントは彼の二元論を固守したのである。

岩崎武雄教授は次のように述べている。「人はそれぞれのカントを読むといわれる。まことカントの哲学ほどいろいろの人によっていろいろな解釈される哲学も少ないであろう。われわれがカント解釈の歴史をたどってゆけば、それによってカント以後の哲学思想の変遷の大体を知ることができる。そしてこの多くのカント解釈はいずれもそれぞれの面でカント哲学の本質をつかんでいるのである。カント哲学はこの意味で極めて大きな哲学であるということが出来る。カント以後の哲学思想はほとんどすべてカント哲学のうち何らかの形で含まれていると見ることが出来るであろう」(前出、『カントからヘーゲルへ』、五三ページ)

事実、唯物論の側からも、カントの認識論のマイナス面ではなくプラス面を指摘することができる。そこまでカントを評価しなくとも、カント哲学のなかに唯物論を認める人はすくなくない。

マルクス主義はカントに二人のカントをみる。一人の唯物論者としてのカントであり、もう一人は観念論者としてのカントであるが、カントは結局は観念論者であった。しかし、優れた観念論は俗流唯物論よりはるかにその価値が大である。

カントの哲学は時代を反映して進歩的、啓蒙的および唯物論的側面での大きな前進を一方で遂げながら、他方で旧体制への妥協と屈服、現実回避としての観念論と宗教への逃避による思弁性をそれ自身の本質とせざるをえなかったのである。

しかし右のようなマルクス主義者からの通説的カント観でも、まだ不十分であり、カントの哲学の功績は、今後とも研究者によって指摘され続けるであろう。

例えば、マルクス・レーニン主義の認識論である反映的模写論は、毛沢東の『実践論』や『矛盾論』においてもそのまま継承されているが、人間の認識が客観的自然の反映であり、その認識が正しいか否かは、実践、実験によって検証され、人間の認識は、かくして相対的真理から絶対的真理へと無限に発展するというマルクス・レーニン主義の認識論の限界は、人間の認識が、単に反映的・模写的認識でないことを正しく把握・解明していない点にある。この点でカントは、人間は物そのものを認識するのではなく、人間のもっている先験的なカテゴリーによって物を認識するのだ、というそれ自体としては誤った説のなかに、実は人間認識の正しい理解の鍵が秘められている点について、今日まで何人が言及したであろうか。この点については他日論及したいと私は考えている。

カントからフイヒテ、シェリングを経て、ヘーゲルにいたる哲学の潮流は、ドイツ観念論哲学として、一つの人間精神の偉大な遺産を形成している。近代的人間の世界観の形成においてカントの果たした役割は大きい。

哲学は、人間に正しい世界観、社会観、人間観、価値観を与え、人間如何に生くべきかという問いに答えを与えることを、その究極の使命としている。そして過去、偉大なる先哲が多くの貴重な思索の成果を、文化的遺産として人類に残し、人類はこれを継承し、時代の要請に即して新たに見直されてきたのであるが、カント哲学も同様に多くの人によって見直されてきた。この意味でカントは現代においても、なお生きているのであり、彼の著書は古典としてその輝きを今日も失ってはいない。

古典とは、古くして常に新しき書であるからである。