

## カント哲学における物自体について

(その四)

赤 松 常 弘

(六)

周知のように、『純粋理性批判』は、感性、悟性、理性という認識能力の三分法にもとづいて構成されている。ただし、感性と悟性のあいだには、判断力（構想力）が設定されていて、複合的な三分法になっている。『実践理性批判』も、快・不快の感情、実践的判断力、実践的理性の三区分だが、認識能力の悟性に当たるものがないし、実践的判断力も独自の能力とはいえない。悟性は本来、理論的認識の能力であり、実践的理性はあっても、実践的悟性はない。実践哲学で悟性という語が用いられるのは、認識という観点で論述がなされている場合か、悟性が理性と同一の意味で用いられている場合である。実践哲学では、感性的なものや超感性的なものとの二元論が基本になっているのである。それはこれまで述べてきたところである。

ところで理論哲学も、1770年の教授就任論文までさかのぼれば、感性的なものや悟性的なものとの原理的な相違が強調されて、感性界と英知界の二世界論が説かれているのに出会う。ここではまだ理性は悟性から区別されていない。ところが11年間の沈黙ののちに発表された『純粋理性批判』は、上述の能力三分法で構成されていた。したがって次のように考えることができる。カント哲学は、理論哲学も実践哲学も、感性的なものと悟性的（ないしは理性的）なものとの二元論をその基調とするが、理論哲学（『純粋理性批判』）はなんらかの理由で、その基調のうえにさらに悟性と理性の区別を必要としたと。その理由を明らかにするには、1770年から81年にかけての批判哲学確立の過程を分析しなければならないだろうが、残念ながら筆者はまだその課題にとりくむにいたっていないので、ここでは問題とし残さざるをえない。しかしその理由がなんであれ、教授就任論文と第一批判とを比較してみれば、前者で英知界を規定するとされた悟性概念が感性界に移されて、経験を構成するカテゴリーとされ、しかも感性的直観と悟性概念の結合によって認識されるのは現象にすぎないとされた結果、物自体が残ることになったのであるから、第一批判における物自体は、教授就任論文における英知界に対応する。英知界から悟性的諸規定を抜き去った「蒸留の残滓」が物自体にほかならない。悟性概念によって規定しえないがゆえに、物自体は不可知である。しかし教授就任論文と第一批判では、知るということ、認識するということの意味が変わっている。前者では悟性概念のみによっても、対象を認識することが可能であった。というより、悟性認識こそが真実在の認識であった。ところが後者では、認識は感性的直観を不可欠の条件とする。したがって後者では、物自体はカテゴリーによって思考可能であっても、直観を欠いているのでその認識は不可能だとされるのである。とすると、さきほど悟性概念は英知界から感

性界に「移され」と言ったのは不正確で、悟性概念は拡大されて感性界（現象界）にも適用されることとされたと言ったほうがよかつたであろう。そうすると、物自体は「蒸留の残滓」ではなく、依然としてカテゴリーによって規定可能である。もっともこれはカント解釈のひとつの問題点で、第一批判におけるカントの論述には、カテゴリーを物自体へ適用することを否定していると読める箇所も多いが、E. アディッケスはカントの用いているカテゴリーという語には、感覚与件を総合する図式化されたカテゴリーと感覚与件を離れた純粋なカテゴリーという二つの意味が含まれているとして、この区別にもとづいてカント解釈をおこない、カテゴリーの物自体への適用可能性を救っている（アディッケス『カントと物自体』第四章、第五章）。われわれも物自体が思考可能である以上、それにカテゴリーは適用可能であるという解釈をとりたい。カントは『プロレゴメナ』第三四節の註で、知性的（intellektuell）と英知的（intelligibel）を区別し、感性的直観にも関係する悟性と感性的直観に原理的にまったく関係しえない悟性を区別しているが、この区別はカント哲学においては、実質的には貫かれていないと考える。かれの用いているカテゴリーに二種類あるわけではないからである。もっとも教授就任論文以前のモナド論的形而上学で用いられていたカテゴリーとニュートンの自然学に即応するカテゴリーとは差違があり、それがアンチノミーを生んだひとつの理由であるとともに、空間、時間という直観形式とカテゴリーの不即不離の関係、カテゴリーの図式化の必要といった方向へカントの思索を導いていった原因であったであろうが、第一批判の段階ではカテゴリーの整理はついている。カテゴリー自身はニュートン物理学的自然の存在形式を越えており、図式論、原則論がカテゴリーのそのような自然への適用条件を述べている（カテゴリーの図式化）と解するか、それともカテゴリー自身がすでにニュートン物理学に即応するように変質させられているかは詳細な分析によらねば明らかにならない。ここでは物自体を規定するための別種類のカテゴリーがあるわけではないことを確認しておこう。就任論文以後、英知界とその認識は理論的には否定されたが、英知界という観念は存続し、そのため現象世界にかかわらない悟性について、たんに論理的に可能なものとして語られているにすぎない。それはもはや実質的な意味を失っている。感性的直観に関係しない悟性があるとすれば、それは感性と悟性の分裂を越えた直観的悟性であろう。第一批判では（B 313の註）、知性的と英知的の相違を認識について言われるか、対象について言われるかの相違として、知性的直観の対象を英知的と言っているのがその裏づけとなるであろう。以上のような論拠から、（直観的悟性は別にして）悟性に二種類の区別はないと言えるであろう。といっても悟性概念は感性的直観と一体になっているわけではない。カテゴリーは感性的直観の範囲を越えた射程をもち、だからこそ、その飛翔を感性の限界内につなぎとめることが必要とされる。

感性的直観を欠くとはいえ、物自体にもカテゴリーは適用可能とすると、教授就任論文における英知的なもの第一批判における物自体の相違はないことになりそうだが、前者に認められていた存在が後者では否定された点に大きな相違がある。就任論文では、感性的存在と英知的存在が認められていた。第一批判が就任論文の直接の延長線上にあるなら、物自体は英知的な存在性格をもつことになるであろうが、物自体は思考はされるものの、思考可能であるがゆえに存在するとはいわれぬ。物自体は思考可能であるとは、物自体がどんなものであるかは認識されないが、少なくともそれが存在すると考えることはできる、存在すると考えざるをえないという意味に解されてきた（たしかにカントの論述は文字通りにはそう

読めるところが多い)が、しかし実際にはカントは自分のことばを裏切って物自体を規定しているし(アディックス、前掲書第四章参照)、一般になんらかの意味で規定(否定的な規定でも)しなければならぬと考えることはできないのであって、カントの真意は文字面とは逆で、かれは物自体はカテゴリーによって思考することはできるものの、思考されたからといってその通りに存在するとはいえないと主張しているのではないか。つまり第一批判の特徴は、英知的な存在性を否定して、感性的な存在性だけを認めたところにあり、なにかが存在するといわれる場合、それはつねに感性的な存在性格においていわれているのではないか。悟性の概念的思考は、感性的直観を欠いては、存在にかかわらない虚構になる。教授就任論文から第一批判への変化のひとつは、英知的なものから存在を奪ったところにある。ただしそれは理論的認識の対象としてのかぎりであって、実践的には英知的なものは存在するといえる(ここで実践的とは内面的自覚においてという意味である)。したがって理論的には、物自体はヌーメノンとしてではなく、感性を触発するかぎりにおいて、存在するといわれる。物自体は感覚的に見られ触れられるわれわれの周囲世界とは別の世界にあるのではない。まさしくこの世界においてあるのでなければ、存在するとはいわれない。しかしこの感覚的世界においてあるものは、感性というわれわれの認識条件(感性は存在の条件であるとともに認識条件であり、このような両義性が感性の特徴である)のもとにのみあるから、われわれにとって現われるもの、すなわち現象が知られるのみで、物自体がどんなものであるかはここでは知られない。しかしだからといって感性的直観を抜きにして、物自体を純粹カテゴリーによって思考しても、そうした思考対象は存在しない。第一批判においては、物自体は感性論では感官を触発するものとして、分析論ではヌーメノンとして認められているが、前者における感官の触発のみが物自体の存在を保証し、後者では物自体は思考産物にすぎない。

教授就任論文では、英知界はいくつかの基本概念を用いて、その世界の構成要素と全体的連関を規定しようと考えられていた。しかしそこでもすでに悟性概念は潜在的に自己矛盾をはらんでおり、それがアンチノミーとして顕在化したとき、悟性はその機能を疑われることになる。悟性と理性の区別は有限と無限の区別、条件づけられたものと無条件なものとの区別に対応している。悟性は「規則的能力」であるが、悟性の与える規則(法則)が、無限なもの、全体的なものを把握しえず、自己矛盾に陥ることが明らかになったとき、悟性はそれだけでは存在にかかわらない思考能力に格下げされ、悟性と区別して理念を対象とする理性能力が設定されることになった。しかし理性は悟性概念にもとづいた推論能力でしかなく、認識源泉は感性と悟性の二つしかない(B350)。教授就任論文での感性と悟性の二元論は、第一批判でもその基底に存続している。感性から切り離されて自存化した悟性は、いかにその概念の普遍性を誇ろうとも、無限なもの、全体的なものに達しえないというルカーチ的といえば近代の形式的合理主義の限界をそこにみることができる。この限界を克服しようとする努力が悟性と理性の区別を生んだが、それはなんら解決にならず、自己の限界性を表現したにすぎなかった。

教授就任論文における悟性の機能は、第一批判では悟性と理性に分割されたから、カントは第一批判ではいたるところで、悟性によって物自体は思考しえないと述べることができた。しかしそれは理性と区別された悟性であって、じじつは悟性の推論的延長にすぎない理性によって物自体に相当するものを思考しているのである。悟性と理性の区別を廃棄して、ふたたび教授就任論文におけるような悟性にもどすなら、物自体は悟性によって思考しうるが存

在せず、感性において存在するが認識されないということになるであろう。就任論文における感性と悟性の二元論は、様々な問題をすべて解決しそうにみえてかえって内部矛盾をはらんでいた。第一批判における物自体概念はそれを受け継ぎ、それを集中的にあらわしている。物自体が就任論文の英知的なものの延長線上にあるとすれば、物自体は感性界（現象界）を越えていなければならない。たしかにこの側面を第一批判のなかでもみることができる。しかし他面、英知的なものは悟性能力の有限性のために、真実在としてのその存在を否定され、たんなる思考物に転落したから、物自体は感官を触発するものとしてのみ存在を認められる。つまり英知的な彼岸性は感性的に保証されなければならないが、感性は彼岸ではなくて此岸をとらえるのみである。物自体は彼岸にあるが、彼岸にあるためには此岸にならなければならない。物自体の概念はこうしたディレンマ、自己矛盾をはらんでいる。

物自体概念のこの矛盾は現象概念のそれに対応している。現象の構成において、悟性概念はそれだけでは空虚で、感性的直感が加わらなければならない。直観が加わることによって現象は実在にかかわる。しかし反面、感性的直観を構成する質料として、最も実在に根ざしているとおもわれる感覚は、意識内容であって主観的であり、感覚与件を悟性概念によって統一することではじめて客観的实在性がえられる。つまり悟性概念はみずから感性的に図式化することではじめて実在にかかわることができるはずであるのに、他面では悟性概念こそが实在性の根拠だとされるのである。このような矛盾は、感覚がかかわる実在と悟性統一によってもたらされる实在性とを区別することによって、一応は避けられる。すなわち前者は経験的主観にとっての実在であり、後者は先験的主観にとっての実在性である。個人としての私にとってのなまのままの実在と他の人々と共通の認識機能を営んでいる私にとっての实在性とは同一ではない。といっても両者が別々の世界をなしているというわけではなく、前者を土台に後者が成り立っている。後者の客観的实在性が強固に存立しているかぎりには、前者は個人個人の意識にとって相対的で主観的な意識内容として後者に従属するが、後者の客観的实在性が動揺し、懐疑にさらされ、崩れようとするとき、前者が客観的实在世界を再構築する土台となる。既成のカテゴリーはたんなる思考産物に転落し、感覚こそが実在に根ざす源泉となる。カントはしかし、後者の客観的实在世界が構成されたものとしながらも、それが不断に変化するとは考えず、ニュートン力学的段階で固定したから、そのカテゴリーに包摂しえない感覚与件は個人の主観的な意識内容として放置され、感覚のうちに既存のカテゴリーを変革する新たな可能性の潜在を見なかった。

カントは一面では自存化された悟性概念だけによって構成される対象に存在を認めず、感性を存在にかかわる源泉と認めた。そのかぎりでは物自体は彼岸にはなく、感覚のなかにあり、感覚は既成の悟性概念を批判する武器となるはずであった。しかしカントのいう感覚は、概念の側からみられ、概念のもとに包摂されるように抽象され、加工されてしまっていた。したがって他面で感覚は意識内容にすぎない主観的なものとされ、悟性の総合的統一が客観的实在性の根拠とされることになる。しかし感覚与件を総合する悟性も、英知的なもの、超越的なものにまでとどく思考の力強さを失なって、感覚とはレベルを異にするとはいえ、やはり意識内容にすぎないものとなり、物自体は意識の彼岸に遠ざかるのである。先験的对象は先験的統覚に対応する対象極であって現象世界を越えず、物自体と同一ではない。現象世界は原理的に閉じた世界となる。既成の客観的实在世界が存続している間はそれでもよい。しかしその世界が変化し、あるいは変革されねばならぬとき、物自体は彼岸にあってはなら

ず、またあるはずがない。物自体は既成の客観的世界、ひとびとが観念的に共有し、そのなかに共存している世界をつきくずす根源を意味していると同時に、他面ではこの既成世界が閉じたまま存続することを保証する要石ともなっている。この二つの矛盾した意味をあわせもっているのが物自体という概念である。

上述のように、第一批判では英知的なものは存在を奪われたが、第二批判では実践的見地から存在を回復される。人間は欲望の充足を求め、自己の幸福を追求するかぎり、感性的存在者として感性界に属するが、道徳法則を自覚し、感性界の自然的因果性を越えて自由な主体として行為する理性的存在者としては英知界に属する。英知界は実践的に客観的実在性を獲得する。ここでの実在性とは万人にとって明白な意識の事実であるという意味であって、理論的な対象認識における実在性とは異なる。なにを快と考え、幸福と考えるかはひとによって様々だし、それを達成する仕方も様々であるが、道徳法則は（それが実現不可能であっても）だれもが自覚している意識の事実であるとカントは断定する。しかしだれかある個人（例えばカント）にとって明白な意識の事実であることがつねに必ず万人にとってそうであるとはかぎらない。道徳法則は、それが自覚される時、同時にその普遍性の確信も必ず随伴するというのなら、理論としては一応筋が通ろうが、カントはそう主張しているわけではない。個人の意識の事実が万人共通の普遍的なものであるとしたら、そのことはやはり客観化されなければならない。それはことばで語ることによってのみ可能であるか、あるいは法の如く、ひとびとを外面的に規制する制度（外面的といっても、それに内面的に承服している面のあることはもちろんである）として実現しうるか、様々なレベルがあるであろうか、ともかくなんらかのかたちでそれが共同意識であることが客観的に確認されなければならないであろう。そのためには、信仰告白を直接に相互確認するのだけでなく、実践的にしる認識が語られねばならない。カントに即していえば、英知界の構造が語られねばならない。それはカテゴリーのみによって規定されるであろう。こうして英知界は実践的認識の対象として復活する。しかしその実在性の根拠は意識の事実のみであるから、意識の事実を確認するための実践的認識が意識の事実を根拠にしなければならないという循環を生じる。そこで実践的認識を理論的認識と同じく感性的なものによって確証しようとしても、感性的なものは実践的にはなんら普遍性をもたないのである。実践理性は感性和断絶して（*übersinnlich*）、感性の多様を総合的に統一して客観的普遍性をもたらすことがない。教授就任論文における道徳論と批判期におけるそれとは大きく異なっているが、感性和悟性（理性）の隔絶、二世界論など基本的に共通するところがある。就任論文における悟性の論理的使用は、第二批判では幸福を追求する個人が帰納的に経験知をかさねていく際に用いる形式論的分析と同じであろう。もちろん就任論文における空間、時間を直観形式とする認識論は実践哲学とは無関係だし、第二批判では二つの世界の区別に満足せず、両者の統一を求めて弁証論が展開されるかぎり、第一批判に共通する問題設定と構成がなされているが、理性と区別された悟性能力はない。それは実践的（道徳的）法則は感性的な事象のうちの実現することがないからである。あるいは逆にいえば、感覚的事実から道徳法則を引き出してくることはできないからである。理性の内面的自覚としてではなく、ニュートン力学が自然の法則性をとらえるように、諸個人の行為の集積のなかから法則性を引き出してくることができれば、実践的にも悟性という能力が設定されうるだろう。しかしカントにはそれは不可能なことであった。英知界は道徳法則の自覚という実践理性の意識の事実としてのみ回復されたのである。

実践的・道徳的領域で人間は内面的自覚によって英知的存在としての自己を知るのであるなら、理論的認識の領域における先験的統覚の自覚も英知的存在としての自己の意識であると言えるであろうか。周知のように、先験的統覚の自覚は自己認識ではなくて自己意識にすぎないと言われているが、認識活動のなかでみずから意識されるこの自己は、現象としての自己ではなく、物自体としての自己、いわば自我自体であると言えるであろうか。必ずしもそうとはいえないのではないか。道徳法則はひとびとの幸福追求の営為のなかには見出されない。実践理性は超感性的であり、そのかぎりでは実践理性の自覚は人間の英知的性格を開示する。理論的認識のための悟性概念も感覚与件から帰納されたものでなく、アプリアリであると言われるかぎり、超感性的であろう。しかし悟性概念は、感覚与件を総合的に統一するものであり、そのかぎりでは妥当性をもつ。カテゴリーは図式化されなければならない。カテゴリーを図式化しながら感覚与件にかかわる総合作用の主体を英知者といえるだろうか。カテゴリーが超感性的で、それによって物自体をも思考しうる（上述のアディクセスにしたがった解釈）かぎり、その思考の主体を潜在的に英知者とみることでもできようが、先験的統覚の自覚は無制限な思考作用の自覚ではない。感覚与件を総合的に統一しながら経験に客観的妥当性を与えるかぎりでの（図式化されたカテゴリーによる）思考活動の自己意識である。このような統覚の自覚は英知的存在性にまで達していないのではないか。先験的統覚は現象世界を統一しているにすぎず、物自体は彼岸に残っている。統覚の統一に対応する対象極としての先験的对象は物自体ではない。カントは経験の可能の条件は同時に経験の対象（現象としての）の可能の条件であるといっている。つまり現象世界が客観的実在性をもって存在するということと、私がある世界をそのような実在性をもったものとして経験する、認識するということとは同一の事柄であって切り離せない。現象世界が全体的な統一性をもって客観的に存在していることと先験的統覚の統一が自覚されることとは相関的である。現象世界の客観的実在性は物自体のそれでないのと同様に、先験的統覚の自覚は英知者としての自己の自覚ではない。

先験的統覚の自覚は英知者としての自己の自覚ではないが、だからといってまったく孤立した個人としての私の認識作用の自覚でもなく、ある種の普遍性をもつ。そうでなければ経験が客観的妥当性をもち、現象が客観的実在性をもつとはいえない。空間、時間の直観形式やカテゴリーを用いておこなわれている私の認識活動は、私個人の意識の働きであるとともに、私個人を越えていることは上述した（第五節）。現象認識をおこなっている私の意識は私個人の意識であると同時に、普遍的な意識である（先験的主観と経験的主観）。しかしこの普遍的な自己意識はあくまで私個人が自覚したもので、それが他人と共有されているかどうかは確認されていない。つまり潜在的に普遍的であって顕在的ではない。万人が自覚した自己意識になっていない。先験的弁証論におけるパラロギズムで、自我の自己意識を対象化してひとつの存在者とするのが否定されているのは、この顕在化が不可能であるということの意味している。自己の意識は元来、他者ぬきには成り立っておらず、いわば共同主観的なものであるにしても、自己の意識と他者のそれとの相違は歴然としてある。自己意識を対象化して魂として認識しようとする要求は、自己の意識と他者のそれとの本質的同一性を確認しようとする要求である。自己意識が魂として対象化されれば、ひとびとは共通の自己認識をもつことになる。私個人のもつ自己意識の普遍性が確認され、ひとびとはそれぞれの自己意識の普遍性を理論的に相互確認することができる。しかしカントはこの方法を否定した。

つまりひとびとは自己の認識活動の普遍性を自分で確信しているのみである。第一批判におけるカントの認識論は、第二版で論理主義的に書きかえられたとはいえ、主観的観念論を脱却しえていない。しかしそれはカントの罪や限界ではなく、近代社会ではひととは認識主体としての自己の普遍性を他者と相互確認することはできないことをカントは深い洞察によって表現しているのではないか。近代社会では認識内容をセンスデータによって検証しあうことで普遍性を確認するしかないのである。

現象認識をおこなっている私はすでに代替不可能なこの私ではなく、潜在的に普遍的な私になっているが、これは認識者としては私は私であって私ではないことを意味している。この私であろうとすれば、認識は客観的妥当性を失ない、主観に相対的なものになってしまう。客観的妥当性をもった認識を獲得した私は、もはやこの私ではない。この私の認識でありながら、その内容は普遍性をもつという認識のあり方はないだろうか。先験的統覚の自覚（認識者としての私の自己意識）は、現象の客観的実在性と相関的である。この関連において自覚された自己は真なる自己ではない。それは他のひとびとと共通な自己、現象の客観的実在性を他のひとびとと共に確信している「我々としての我」にすぎない。それでは真なる自己はどこに存在するのか。既成の客観的実在性を懐疑し、それを否定し、あらたな実在をとらえたときの自己意識は真の自己意識ではないだろうか。しかもその認識内容は自分個人の臆見としてではなく、真理として確信せられる。既成の客観的世界は解体し、そのなかで成立していた自己意識も崩壊し、真なる世界と真なる自己があらわれる。ここでは物自体と現象の分裂はない。ここでの自己意識は英知者としての自己意識である。もちろんこのような認識と自己意識は次の瞬間に仮象に転じる可能性を含むし、現象の客観的実在性がたえず再生してきて、そのなかにふたたび組みこまれてしまうかもしれない。しかしカントのように現象と物自体を原理的に分離して現象世界を閉じた世界とし、またこの世界でのみ自我が成立するとするなら、あらたな自己の発見と形成、あらたな世界の発見と形成はないことになる。あったとしてもそれは非合理的なものとして放てきされるだろう。

われわれが客観的に実在していると確信している世界がすでに悟性の概念作用に媒介されているというカントの主張は正しい。しかしこの悟性概念は固定したものでなく、原理的にはつねに変化する。悟性概念の変化の源泉は感覚にある。感覚は悟性に包摂されると同時にそれを越える。ところがカントは悟性概念をアプリアリとして、感覚をそれに従属させてしまい、感覚に既成の悟性概念を越える可能性をみなかった。もちろんかれが悟性概念の自存性を否定し、感性的直観と結びつくことによるのみ存在にかかわるとしたことには、感覚の重視がうかがわれる。しかし感覚はその背後に物自体の存在をみたりはしない。感覚によって存在は一重である。

たしかにわれわれは一般に感覚に直接与えられるものを越えて、その内なる本質を媒介的な思考によってとらえようとする。そして感覚に与えられたものと思いがとらえたものとは質的に異なると考え、しかも内なる本質を真に存在するものと考えれば、感覚的なものは意識にとってのみあることになるだろう。しかし内なる本質とおもわれていたものが、なんらかの理由で疑われるようになれば、逆に内なる本質は意識にとってのみあったことになり、感覚が存在にかかわるものとして復権される。感覚と思考はこうして存在と意識の両極に相互に転換される。ところがカントは悟性といえども真実在をとらえず、有限と無限の分裂を生んで自己矛盾に陥ることを知ったがゆえに、悟性を限界づけて、感覚と件を総合する自発

的な意識作用とのみ規定した。つまり感覚をもその内なる本質をも意識の側に帰したから、意識の向うには感覚によっても思考によってもとらえられない無内容な物自体が残された。物自体としての存在と、感覚と思考の両者を含む意識とのあいだでは、もはや相互転換はない。

感覚もその内なる本質も意識にとってあるとするのは、対象へ向かっている意識が自分へ反省した場合に生ずる見方である。先験的統覚の自覚とはこの自己反省の意識である。批判期のカント哲学ははじめからそのような反省の立場にたっており（コペルニクスの転回）、意識内容と実在を分離した。感官が「触発される」という言い方は、この分離を前提している。意識内容としての感覚と感覚を生ぜしめた実在とは区別されている。しかし感覚自身はそのような反省の立場にたらず、意識と存在を分離はしない。物自体と現象の区別を知らない。したがって物自体を克服するには感覚の立場にたてばよい。しかし悟性と質的に区別された感覚では先程の主・客の相互転換が生じて、悟性の概念的思考が無力な意識作用であるかぎり感覚が直証的に存在をとらえるが、悟性概念が実在をとらえる力をもつなら、感覚はふたたび意識内容に還元されざるをえなくなるであろう。こうして物自体を解消するために、直観能力と概念能力が一体になった知的直観、直観的知性がもち出されてくる。だがこれは思考すると同時に存在を生むことのできる能力、すなわち神的な能力であって、人間の能力ではない。人間の立場にたつて物自体を克服するには、やはり感性と悟性の統一能力である構想力の復権が必要なのではなからうか。カントの述べる構想力はまだ直観と概念の外面的結合におわっているし、第一批判では悟性に従属させられて判断力にすりかわっている。しかし三木清のように、『判断力批判』のなかに構想力の延長を見ながら（三木『構想力の論理』第四章）、構想力をとらえなおすなら、物自体論は第一批判と第二批判における理論と実践の分裂、必然と自由の分裂の克服をめざす第三批判における目的論の意義の解明にもつながってきて、広大な展望をもつことにならう。しかし残念ながら筆者は構想力についても目的論についてもまだ十分な考察をおこないえていないので、今後の課題として残すほかはない。

なお最後に構想力と自由の問題について簡単に述べておく。構想力は感性と悟性の統一であり、感覚の個別性のなかに普遍性をみと取り、抽象的概念を感覚的に肉化する能力であるが、人間の自由もこの構想力に支えられることによってはじめて具体的なものとなるのではなからうか。(三)で述べたように、感性的存在者としての人間は自己の幸福を追求する行為において自然必然性に後属している。なぜなら、欲望は人間がその身体性のゆえに自然的世界（ただし社会的自然としての自然）の一員として、そのなかに組みこまれているかぎりで発生するし、欲望の充足もこの世界の因果的連関に従って行為することによってのみ可能であるからである。ところが物理的自然の場合と違って、社会的自然の因果必然性は客観的に認識されないから、経験知にもとづいて試行錯誤をくりかえすしかない。もともと欲望自身があるいは快・不快の感情じたいが主観に相対的である。だから実践の見地からみた感覚的世界は、ある種の因果必然に貫かれていながらそれが人間には認識されず、まったく偶然的、主観的・相対的な世界として現出しているのである。人間はこの世界を道徳の自覚というかたちで越える。道徳は利己的な欲望、自己幸福の追求を越え、したがって自然必然性、状況における被制約性を越える。カントが道徳のうちに人間の自由を読みとるゆえんである。人間の諸活動の物化した世界（その意味で社会的自然）としての感覚的世界を内的自覚によ



て越えようとするカントの哲学は、そのかぎりでは既成性を否定してあらたな領野を開く潜在的可能性を認める自由の哲学と言えよう。しかしながら、道徳の自覚のうちに見出される自律としての自由は、外的拘束を免れているという意味における自由であって、内的にはある法則的必然性に従うことを排除しない。道徳は感覚的世界の主観的相対性、偶然性を越えた普遍的法則性を持ち、それを外的拘束と感ぜないでそれに自発的、自主的に従うところに自由がある。したがって道徳の自覚という意識の事実を根拠に対象的に描かれた世界（英知界）は、感覚的世界の潜在的な自然必然とは異なったレベルにあるとはいえ、やはりひとつの必然的法則に貫かれた世界である。この世界ではひとは感覚的な所与、既成性を越えているという意味で自由であるが、感覚的なレベルとは異なった法則に従っているという意味では自由でない。個人の意識のうえでは自由と感ぜながら、そのじつ客観的にみれば自由ではない。

カントの自由論も感性的なもの（悟性的あるいは英知的なもの）との二元論を前提としている。後者は前者と質的に異なり、前者を越えているとみるがゆえに、後者において自由が基礎づけられるが、前者から切り離されているがゆえに、後者の自由は不自由にほかならないのである。感性的なものと英知的なものとのこのような関係が明瞭にあらわれているのは、『人倫の形而上学』の第一部「法論の形而上学的原理」であるが、ここではその詳細な分析は割愛して、「英知的占有」 *intelligibler Besitz* についてだけ簡単に触れておく。「英知的占有」はある物を現に自分が所持したり、物理的に自分の力の範囲内においておく「感性的占有」 *sinnlicher Besitz* の反対概念で、現に所持せず、自分の力で物理的に保持せずとも、私のものであるいは君のものであることが認められている占有である（『人倫の形而上学』理想社版七五～六頁）。これはほかでもない法的な私的所有権のことである。カントは他の箇所でも「占有一般の純粹悟性概念」、「一切の空間・時間的条件を捨象したくもつこと」の概念などについて述べ（同上八六～七頁）、悟性的、理性的、英知的、知性的の語を無差別に法的所有をあらわす形容詞として用いている。これは、純粹に哲学的な主題を論ずる場合には正確に規定して使われていた語が、法論という実践哲学の応用部門では厳密さを欠いて用いられているとも言えるが、逆にこうした部門でこそこれらの語の実質的な意味内容が露呈しているとも言える。少なくともこれらの語が超感性的という点で共通性をもっていることがここに示されているであろう。カント的な語法にしたがえば、私的所有権は超感性的であり、その主体は「本体人」 *homo noumenon*（同上六九頁）としての人間である。つまり人間はその身体的な力、支配力によってものを所有しているのではない。したがってまた所有の対象は、空間、時間のなかにある感覚的事物として所有されているのではなく、物自体として所有されている（同上八一頁）。つまりなにかある物を所有するとは、その特定の利用のされ方を占有していることではなく、様々な利用可能性をはらんだそのもの自体を占有していることである。所有権の主体として各個人は、自分の自由意思にもとづいてその対象を処分することができる。自由意思をもった所有権の主体が人格と言われるであろう（同上四六頁）。法的な人格はただちに道徳的人格ではないが、法の外的強制が内面化されれば道徳と言われるから（同上四一～二頁）、道徳の自覚によって到達せられる英知界とはこのような人格の共同体、つまり理念化された市民社会であろう。この世界における人間の自由は果たして真の自由であろうか。市民社会における法的な人格が、この社会における商品交換の運動、価値の運動の媒介者にすぎず、物的関係の担い手にすぎず、自由意思によるとおもわれる行為が商品交換の法則に従属しているのと類比的に、英知界を構

成する人間はこの世界の悟性法則に従属しているにもかかわらず、それを外的拘束とみなさないかぎりにおいて自由なのではないか。自由は自由の意識にすぎない。英知者としての自己はまだ真なる自己ではなく、英知界は人間の真なる共同世界ではない。感覚界の所与性、既成性を越えた自由の世界であるはずの英知界もやはり別のレベルで既成的、所与的である。それぞれが既成的、所与的なのは、一方が他方と分離され、相互に対立するからである。この二重の既成性を解体し、所与を創造の源泉に転化するのは、感性的なものゝ悟性的なものゝの統一の能力としての構想力ではないか。構想力によるあらたな現実の創造的産出において人間の自由は具現し、既成の世界の解体と再生のなかに真なる自己、真なる人格があらわれるのではないか。残念ながら筆者はまだ構想力の論理を具体的に展開することができないが、カント以後のドイツ哲学がかれの構想力の概念を受けつぎ展開したのとは別のかたちで現代的に展開する道があるのではないかと考えている。しかしその道をさぐるまえに、カント自身における構想力の概念がどのようなものであったか明らかにされねばならない。そのためには上述のように、第一批判などの構想力の概念を第三批判の目的論と結びつけて考察する必要がある。目的論的な統一世界に内面的自覚によって切れ目を入れ、世界を二重化したカントは、ふたたび目的論によって全体性を回復しようとする。目的論はカント哲学の越えようとして越えられない限界をあらわしているが、構想力という観点からみれば、そのなかから積極的契機を引き出しうるのではないだろうか。しかし本論文では、何度か第三批判の検討を予告しながら、果たせなかった。これ以外にも、例えば理論と実践の関係の問題も、構想力と目的論の問題に結びついて重要であるが、未展開のまま残った。またカント哲学と市民社会の関係の問題、一般的には近代市民社会とそれを表現する思想のあり方の分析も十分におこないえなかった。最後に簡単に触れた『人倫の形而上学』の第一部法論などがそのためのひとつの手がかりとなるであろう。またカント哲学における神の問題も残された。この問題を抜きにしては、物自体について論じつくしたことはないだろう。物自体の概念を近代市民社会の基本構造を哲学的に表現する概念とみて、カント哲学を内在的に分析しながらこの概念の多面的な意味と意義を解明しようとした本論文は、最初の課題設定に十分に答えたとはいえないが、今後、残された論点を個別に検討することにして、ひとまず筆をおく。(完)