

# カント哲学における物自体について

## (その三)

赤 松 常 弘

## (四)

上述のように、カントは実践哲学において、人間の様々な行為を律する普遍必然的法則性を究明しようとしたが、その結果はある種の形式的な道德原則を得たにすぎず、しかも理論哲学にみられた二元的分裂は克服されるどころか、かえって深まり、幸福と道德、感性与理性、必然と自由といった原理的対立のために、人間はその本質において二重性をはらみ、内心の相剋に苦悩する存在者とされた。人間の内部分裂は世界の二重化に照応する。世界は感性界と英知界（または悟性界）とにわかたれ、人間は感性界の一員であると同時に悟性界の一員でもある。「悟性界の単なる成員としては、すべての私の行為は純粹意志の自律の原理に完全に適合しているだろう。感性界の単なる一片としては、私のすべての行為は全く欲求と傾向性の自然法則に、それゆえ自然の他律に適合していると解されねばならないだろう。」<sup>1)</sup> こうして感性界と悟性界（英知界）という概念は、カントの実践哲学における二元的分裂を総括的に表現するものとなる。

このような考想はカントに始まったものではなく、遡ればプラトンにまで、あるいはそれよりずっと以前の呪術的、シャーマニズム的な観念にまで到るかもしれない、プラトン以後も形をかえながら連綿として受け継がれてきたヨーロッパの思想伝統のひとつである。この古くて新しいシェーマによってカントが表現しようとしているものは実質的には何であろうか。『基礎づけ』と第二批判でみるかぎり、英知界は人間がけって手段として用いられず、つねに自己目的として尊重される人格共同体であり<sup>2)</sup>、目的の国ともいわれている<sup>3)</sup>。目的の国の構成員は、この国で各人が共存する法則（それが道德法則である）の立法者であるとともに、その法則を守り、それに従う者である。ここに自己立法、自律としての自由があり、それは選択の自由とは異なっている。カント自身ははっきり述べているわけではないが、幸福追求の感性的世界においても選択の自由は潜在的に認められるであろう。しかし自律としての自由は英知界における自己立法にしか存しない。このような英知界にたいして感性界は、各人が自己の利益、欲望、幸福を利己的に追求する生存競争、弱肉強食の戦場であろう。ところで両世界は互いにまったく没交渉なのだろうか。それとも相互に関係するのだろうか。関係するとすればどのように関係するのだろうか。

たしかに幸福と道德、感性与理性、必然と自由は原理的に区別され、対立する側面をもつ。

- 1) "Grundlegung," Bd. IV, S. 453. 第七卷一一二頁。類似の箇所 Bd. IV, S. 452. 第七卷一一〇頁。K. d. p. V., Bd. V, S. 42. 第七卷一九四頁。
- 2) "Grundlegung", Bd. IV, S. 428, S. 429-430. 第七卷七三頁, 七五~七六頁。K. d. p. V., Bd. V, S. 87. 第七卷二六一頁。
- 3) "Grundlegung", Bd. IV, S. 433. 第七卷八一頁。

そのかぎりでは英知界ないしは英知的自我を感性界、感性的自我と区別して設定すること、あるいは両者を二重化することには十分な根拠がある。しかしそれぞれの対立項は截然とわかれたれ、互いに異なった次元において確保されるものであるか。道徳的であることは幸福であることとは別な次元においてのみ可能なか。理性と感性とは互いに無関係に働く能力なのか。自由は必然の外にあるのか。そうではあるまい。道徳的法則が自由な主体としての人間の自己立法として、理性的意志として自覚されるにしても、それはひとびとが幸福を追求している感性的世界に実現されねば意味をもたないのではないか。英知的なものは感性的なものなかに具現しなければならぬのではないか。しかし次のような反論が予想される。ひとびとが欲情 (Leidenschaft) や情動 (Affekt)<sup>4)</sup> に駆られてではなく、自由な、主体的決定にしたがって行為したとしても、その行為は全体の客観的連関のなかに呑みこまれて、はじめの主観的意図とは別の結果をもたらす、別の意味をおび、別の評価をうける。自由が発したからといって質的に新しい世界が始まるわけではない。主観的意図の世界と行為の客観的な相互連関は断絶している。カントはこのことを洞察していて、感性界と英知界の区別をしたのだ。感性界と英知界とは互いに質的に異なっており、連続しないとみるのが正しいという反論がなされるであろう。しかしこの反論にはまた次のような反論が返えされるだろう。たしかに欲望は内発的のようにみえてもなにかに触発され、条件づけられているし、欲望充足の行為も一定の社会的諸関係 (カントからみればこれもひとつの自然) にまきこまれ、諸個人の行為は、総体としてみれば、それぞれの意図を越えた結果をもたらさざるをえないかもしれない。欲望のように外的に条件づけられず、自由が発した道徳的行為でさえも、結果においてはこの連関にまきこまれざるをえないかもしれない。社会的自然は、物理的自然とちがって、法則的な認識ができないとされているから、総体としての結果を予測したうでの行為は不可能ということになるかもしれない。しかしでは人々はただ運命に翻弄されるしかないのだろうか。諸個人の行為の集積が総体としてもたらした結果の認識が次の行為において予測、先取りの働きをしないだろうか。総体的連関のなかでどういう結果をもたらすかをあらかじめはかりながら行動する具体的実践論は成り立たないだろうか。自然科学的認識はできないにしても、それなりの総体的洞察は不可能ではあるまいという反論である。どちらの論にも一理あり、それぞれにカントの実践哲学の一面をついている。感性界と英知界とは原理的に区別されると同時に相互に連関しなければならぬ。カントはこの区別と連関をどのようにとらえるか。両世界の区別については、これまでかれの道徳哲学に即して考えてきたので、ここでは両者の連関の問題を考えてみる。自由な主体的決定に基いた諸個人の行為の集積がもたらす総体的結果の認識という問題は、カントでは歴史哲学の問題として論ぜられている。「世界市民的見地における一般歴史考」を検討してみよう。

カントは「歴史考」で、個々人は自由意志にしたがって行為し、それぞれ自己の所存のままに、また時には他者を敵としてまでも、ひたすら己れの意図の実現をはかろうと行動しているが、それらの営為を全体として考察すると規則正しい過程を発見できる。個々人については無規則で混乱しているように見えるものでも、全人類については、人類の本来具有する素質が緩慢にもせよ間断なく進歩発展している様を認めうると述べている<sup>5)</sup>。かれはこのよ

4) "Anthropologie in pragmat. Hinsicht" §73, Bd. VII, S. 250. 第十四卷二一七頁。

5) "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", Bd. VIII, S. 17. 岩波文庫『啓蒙とは何か』所収、二三頁。

うな歴史の法則性を「普遍的自然法則」とも述べているが、ここで言われている自然とは、自然科学的な意味での自然とは異なり、人間の諸営為のなかに自然の意図 (Naturabsicht) が実現するという言い方からわかるように<sup>6)</sup>、摂理としての自然であり、じじつ自然と言わず摂理 (Vorsehung) と言いかえている箇所もある<sup>7)</sup>。人間の諸営為の総体が物理的自然とは異なるにしてもやはり自然として、いわば社会的自然としてとらえられていることは、(三) で述べたことと符合する。『実践理性批判』では、幸福を求める諸個人の営為はあらゆる点からこの社会的自然の因果必然に規定されており、しかもひとはそれを認識できないから、経験知だけにたより、偶然性としかみえないものに翻弄されると考えているが、ここでは、歴史と社会の総体的認識が可能であると考えている。少なくとも消極的にはそれを認めている。しかしここで展開されているカントの歴史観は、人類史全体を通じて神の摂理 (自然の意図) が実現されるとする目的論的な歴史観である。「およそ被造物の具有する一切の自然的素質はいつかはそれぞれの目的に適って完全に開展するように予め定められている」(第一命題)。自然は人間に動物的天性を与えたが、これは人間の最初の生存にどうしても必要なものだけに限られており、動物的存在としての機械的体制より高いものはすべて自分自身のなかからつくりだすように、理性とそれにもとづく自由意志を与えた (第三命題)。人間はこの自然的素質を個においては展開しきれず、類において展開することによって (第二命題)、こんにちの文明に達したのである。自然が人間に与えた一切の自然的素質を展開するのに用いる手段は、社会においてこれらの素質の間に生じるところの敵対関係 Antagonism (つまり社会的非社会性 ungesellige Geselligkeit) であり、この敵対関係こそ究極において社会の合法的組織を設定する原因になる (第四命題)。自然の最高の意図、人類史の究極目標は市民社会 bürgerliche Gesellschaft の設定であり (第五命題)、市民社会が成立するためにはまず諸国家間に合法的関係つまり国際連合が成立していなければならない (第七命題)。かくして「人類の歴史は、全体として自然の隠微な計画、即ち国内的に完全でありまたこの目的のために国際的にも完全であるような国家組織を、人類の有する一切の自然的素質が自然によって開展せられる唯一の状態として設定しようとする計画の遂行と見なすことができる」<sup>8)</sup> (第八命題)。

たしかにここには諸個人の営為が総体として何をもたらすかを認識し、社会と歴史の発展方向を洞察しようとする試みがある。しかしここに述べられた歴史の目的論的洞察はいわば傍観者ないしは超越者の視点からするもので、具体的実践の指針となりうるとは思われない。諸個人は歴史の究極目的を知らずとも、諸個人の営為が結果としてそれを実現する筈だからである。またかりに個人がこの究極目的を行為の指針とした場合、かれは自己の権利と自由を全うしうるかどうかが疑問となる。「歴史考」は第二批判のように因果必然の世界すなわち感性界と自由の世界すなわち英知界を画然とわけてはいない。自由意志の営為も自然の意図にしたがう歴史の全体的過程のなかに埋没する。むしろ人々の営為のなかから止むをえざる必然として市民社会が成立する。人間は名誉欲、支配欲、所有欲にかられて互いに敵対し (第四命題)、共存を危くするがゆえに市民的秩序という一種の強制状態に入る。市民社会とは「最大の自由を保ち、従ってその成員の間には普ねく敵対関係が形成されながら、それ

6) *ibid.*, S. 17, 18. 前掲書二三, 三五頁。

7) *ibid.*, S. 30. 前掲書四五頁。

8) *ibid.*, S. 27. 前掲書四〇頁。

にもかかわらず自由の限界が極めて厳密に規定せられ確保せられていて、諸人の自由が共存を全うしうるような社会<sup>9)</sup> (第五命題) のことである。このような一定の枠の中での敵対、競争はかえって各人の素質、才能を十分に開展させ、こんにちの文明が達せられたのである。国際連合も同じく、諸国家間の不和、戦争を回避せざるをえなくなるがゆえに成立する。こうして、個人も国家もみずからの利益をあくことなく追求した結果、あるいはいつまでも効果的に追求せんがために、やむをえず共存の秩序に入るのであるから、「歴史考」で述べられる人類史の発展には、「基礎づけ」や第二批判で感性界と英知界という概念によって総括された現実の二重構造、さらには人間の二重性はみられない。意志の自由は認められているが、自由意志に発する諸行為は全体としては「自然の意図」を実現する歴史の過程のなかにまきこまれてその自由を貫徹しえない。上述のように、人間同志が加えあう窮迫 die Not に強要されて設定する市民社会では、諸個人が共存しうるようにお互いの自由は制限される。そのような共存秩序を認めるのも自由な決定によるといえるかもしれないが、それは選択の自由ではあっても自律としての自由ではないだろう。なぜならこの自由の制限は成員全体の意志として、いわば社会契約によって認められたのではなく、放埒な自由の濫用の弊害に気づいた人々がお互いの共存のためにやむをえず各人の自由を制限し、法の支配のもとにはいることによって市民的秩序が成り立つとされ、また法の支配は「反抗を許さぬ権力」によって保証されているとされるが (第五命題)、カントは法と権力の根源が成員全体の意志にあるとは考えておらず、ただ権力をもった支配者 (それは個人でも多数者の集団でもよい) に各人が従属し、支配者の意志が法の普遍性に則っていることを期待するだけであるからである (第六命題)。支配者は普遍妥当な意志を体現しなければならないというが、はたして正当に体現しているかどうかを判定し、権力の濫用を批判し規制する主体がどこにあるのか曖昧で、ましてやそのための公論や政治制度が必要だとは考えていない。一般意志 (普遍妥当な意志) が支配者に優先するのではなく、支配者と法とは、既存のものとして前提されており、ただその公正さが求められるだけである。これは社会契約説ではなく、フリードリッヒ大王治下の絶対王制の是認にすぎない。ここで述べられている自由は自己立法、自律としての自由ではなく、自己の利益、幸福を追求するために必要なことをおこなう自由つまり選択の自由であり、それを無条件に認めると無政府状態に陥るので、外的に制限するというにすぎない。しかもカントの教えにしたがって歴史の究極目的は上述のような社会秩序をつくりあげることだと認めた者は、自らすすんで自己の自由を制限することになる。

「歴史考」はそのほかにもいくつかの基本的概念に関して、第二批判とはかなり異なったとらえ方をしているように思われる。「歴史考」で述べられている理性は、理論理性ないしは技術的=実践的理性であって、道徳的=実践的な理性ではない。なぜなら、「歴史考」における理性は各人が自己の欲望、利益、幸福を求めて使用する理性であり、いわば功利の計算としての理性、利己心に奉仕する理性であり、一定の目的実現のために手段を開発し、より効果的にそれを利用しようとして働かされる理性だからである。このような理性は道徳法則を純粹意志として内面的に自覚する実践的理性ではない。ここには仮言命法はあっても、定言命法は存在していない。市民社会は個人の利益追求の手段、効用性のレベルに墮していて、そこでこそ人間が人間となる場、人間の本質が開示される場となっていない。ところが

9) *ibid.*, S. 22. 前掲書三一頁。

第二批判では道徳法則を自覚する自我、英知的自我は、手段となることのないもの、自己目的としての人格である。目的の国としての英知界はこのような人間の自由平等な共同体である。また第二批判では文明化と道徳化のあいだに質的飛躍があるが、「歴史考」ではそれがなく、文明化から道徳化への深まりが連続的にとらえられている。適法性と道徳性の区別は潜在的にはあるにしても、その原理的重要性は明確になっていない<sup>10)</sup>。第二批判との以上のような相違をひとまとめにしていえば、「歴史考」ではまだ感性界と英知界の二重化が成立していないといえる。これは何を意味しているだろうか。「歴史考」における市民社会の把握の仕方の問題があるように思われる。

ホブス、ロック、ルソーなどに代表される社会契約説は、旧体制を根底から批判し、近代国家を原理的に基礎づけるものであったが、カントは少なくともこの「歴史考」ではそのレベルに達していない。社会契約説は人間を既成の社会から論理的に切断し、自由にして平等な個人を原理として立て、政治社会をそれら諸個人によって自主的に構成されるべきものとする。所与としての政治社会の現実、つくりだすべき課題が変わる。ところがカントの「歴史考」では、自由な個人は前提されているものの、かれらを統合する法秩序と権力はいぜんとして所与のものである。社会契約説においては、自然状態、自然人を設定して既成の文明社会を根底的に批判し、再構成するが、「歴史考」における自然概念は摂理としての自然であって、目的論的であり、既成の政治社会と文明を批判し解体するどころか、それを是認し、近代的個人の芽ばえをそれに統合、包摂してしまうものである。たしかに自然的素質は動物的自己保存の性向を基底にもつものとされているが、理性という本来社会的根源のものであると思われる能力がむざむざにそれに接ぎ木されている(第三命題)。理性の開発によって達成された文明社会とその秩序は、自然的素質があらかじめ可能性としてはらんでいたことになるから(第一命題)、ここにおける「自然」概念は既成社会と文明の批判原理にはならない。名誉欲、支配欲、所有欲にかられて人間同志が敵対関係にはいることが認められているが(第四命題)、このような非社会性は人間学的に一般化されて人間性の一側面とみられ、社会性という他の性向と安易に同次元に並置され、敵対関係はたやすく共存秩序をもたらすのである。名誉欲、支配欲等々は明らかに人間相互の関係のなかで生まれた情念であるが、こうしたものにかぎらず、食欲その他自然としての人間に根ざしていると思われる欲望でもすべて社会生活のなかで醸成されたものであって高度に文明化されており、純粋な自然としての欲望はありえない。社会契約説が根本前提として設定する人間的自然 human nature や感性も、じつは近代的文明人のその抽象化であり、いわばひとつの擬制 Fiktion であったが、この擬制の既成体制にたいする思想的破壊力は絶大であった。しかし反面、功利的な自己利益の追求を人間の本質とすることには、すでに人間性の疎外が含まれていて、ルソーなどのように、同じく「自然」概念を用いながらこうした近代文明の墮落を断罪することにもなるのである。カントの「歴史考」では、欲望の追求、自己幸福の追求は既成体制の解体原理になるどころか、それに順応、統合されてしまうし、森林の樹々がきそってまっすぐにのびるという比喩からもわかるように、一定の枠内での敵対、競争を相互の成長、発展の原因とみるから、ルソー的な近代文明批判はおこなわれぬ。この論考は人類史の発展において矛盾をその動因と考える点においてヘーゲルの弁証法的歴史観の先駆をなしてお

10) *ibid.*, S. 26. 前掲書三九頁。

り、諸個人の営為を総体としてみれば、個々の主観的意図を越えた「自然の意図」を具現する点においては、ヘーゲルのいう「理性の狡智」と基本的には同じ思想を表明していると評価する仕方に筆者も賛同しないわけではないが、しかし他面、この論考は、これまで述べてきたように、自由平等な近代的個人を原理として立てながら、それを既成の法秩序、権力のなかに包摂統合するためのイデオロギー、フリードリッヒ大王に心酔するカントの政治思想を表現するものであることを忘れてはならない。それは大陸の自然法学が形式的には個人から出発し、個人の私的動機を是認するものの、理性を媒介としてそれを公共の福祉に従属ないしは調和させることによって、結果的には現存の開明専制政治のイデオロギーになっていることに照応する。カントのこの論考では目的論がつまずきの石となり、近代的個人を旧体制に屈服させる思想原理になっている。上述のように、目的論は、諸個人がそれぞれの意図と目的にしたがっておこなう営為は総体としてなにかある大いなる目的、歴史の究極目的を実現しつつあると考え、諸個人の営為をその実現を担うものとして位置づけ、意味づける考え方である。目先の利益と欲望を追い求めている個々人は、世界がこの大いなる目的に向って統一的に意味づけられ、価値づけられており、歴史はその目的の実現に向って進展していることを知らない。しかし諸個人がやむをえず是認し、達成した結果は、総体としてあの究極目的を具現しており、諸個人の営為はこの全体的目的にてらして評価され、諸個人の存立が意味づけられる。世界を全体として価値的に統一するこの大いなる目的を洞察することは、自然科学的認識とちがって、経験がほんの少ししか手がかりを与えないので（「歴史考」第八命題）非常に困難である（ただしカントは自然科学と同様に、歴史法則の認識をニュートンのようになしうる人がいつかは現われることを期待している）<sup>11)</sup>が、それを洞察できた人間は、その目的と自己の行為、存立意義を結びつけることができる。しかし経験によるところが少ないだけに恣意的な考想がまぎれこんで、特定の目的が人類史の究極目的と称せられ、特殊な価値が普遍的価値と称せられて、個々人の多様な価値観とそれに基いた多岐にわたる自由な行為とを制限し、公共の福祉という名の特定の利益のもとに個人の利益、権利を圧殺するための思想的武器になりうる。

カント哲学が近代的市民の哲学といわれるゆえんは、思想的にはこのような目的論的世界観を打破するところにあったはずである。たしかにかれの理論哲学はガリレイ以来急速にめざましい発展をはじめた自然科学を模範にして、対象的世界の因果必然的合法則的認識を人間の本来的な認識のあり方として基礎づけ、それによって対象の構造（ただし現象としての）が明らかになるとした。この因果必然的法則性は合目的性と対立し、それまでの目的論的世界像を切り崩すものだった。カントが理論哲学において提示した認識原理と方法は、物理的自然とかぎりず、社会、人間へとその適用範囲を拡大していき、そこで獲得された科学的認識を技術化し、生産力として、社会的制度、組織として現実化することによって到達したのが現代の科学技術文明であるとみるならば、ここに現出したのは目的論がえがいている世界、つまり事物も人間も共通目的によって統一せられている世界の解体であった。因果必然的法則認識という原理は目的論的世界統一を解体し、近代を切り開いたが、同時にそれだけでは近代文明の墮落を防ぎえない弱点を本質的にもっていたのではないか。といっても目的論がそのまま正しいと主張するつもりはなく、目的論的な価値統一のもとにふたたび個人原理の

11) *ibid.*, S. 18. 前掲書二五頁。

庄殺を望むわけではさらさらないが、近代思想が残したひとつの課題がここにあることは間違いない。

ところでカントの実践哲学も目的論的に統一され意味づけられた世界に切れ目を入れるものでなければならない。諸個人がそれぞれの立場でつかんだ自己の存立意味が全体の目的論的な意味づけのなかに統合されるのを拒否するものでなければならない。そうでなければ近代的市民の哲学ではありえないであろう。「歴史考」における歴史観はその意味で十分に近代市民的とはいえない。「歴史考」でも市民社会的秩序は人類史の究極目的として認められている。それは各人が自らの欲望を充足しようとして陥る敵対関係を調整するためにやむをえず認めるものであり、いわば諸個人の生存競争の不可避的な帰結であるとされるが、それが「自然の意図」を具現するものとして目的論的に承認されているところに問題がある。なぜならこの市民的秩序とは実質的には既成の法秩序と権力体制のもとへの自由な個人の隷属を意味するが、このことも「自然の意図」として正当化されるからである。つまり目的論はつねに結果論であり、したがってまた現状肯定論であって、現状変革のための思想原理にはならないし、ましてやそのための具体的実践にはなんの役にも立たない。既成体制を根底的に批判し、思想的に解体するためには、目的論を脱却しなければならない。そうしなければ市民社会と政治権力をその社会の総意にもとづく自主的な構成物とする社会契約説的な擬制でさえも成り立たない。人間の「自然的素質」でさえすでに合目的にとらえられており（「歴史考」第一～三命題）、「自然」が批判の原理にならない。社会契約説では感性的欲望的存在としての人間の自己保存を肯定することは、既存秩序を思想的に破壊する働きをしたが、「歴史考」では感性もすでに目的論的な意味に浸透され、現状肯定的である。そして感性を肯定することはドイツの現状を肯定することでもある。したがってカントには、その成員が自由平等な人格として共存し、みずからの総意でその秩序を構成するような理想的な市民共同体は、現実世界から断絶したところにしか確保できなかった。感性界と英知界の二元的分裂が生ずるゆえんである。英知界は理念化された市民的共同世界である。英知界では人間はけっして手段とならず自己目的として、平等な人格として共存し、この世界でこそ人間は真に人間となる。この世界においてこそ共同存在 *Gemeinwesen* としての人間の本質が開示される。諸人格の相互関係、共存の法則は、各人に外的に強制されるのではなく、自己立法として自ら課するものであり、ここに自律としての自由がある。しかしこの世界は理論的認識の対象にならず、社会制度論、政治論といった形で展開されず、内面的自覚によって達せられるものとされる。つまり市民道徳として自覚されるにすぎない。人間の共同本質は実践理性として開示されるが、この理性は根本力であって、それ以上解明できない所与とされる<sup>12)</sup>。したがって自律の自由といっても市民社会は自由に成員によって構成されるのではなく、人間の内面的事実<sup>13)</sup>であり、やはりひとつの所与なのである。カントは市民社会を論ずるにあたって、やはりドイツ的な共同体思想に深々とつかっていたといえよう。しかし反面、市民社会を個々人の営利追求の手段とみるのではなく、そこに人間の共同の本質をみようとし、かえってその疎外をみることができたことも見逃せない。ともかく目的論的に統合された世界は自由な個人の内面的自覚によって切れ目を入れられた。諸個人の主観的意図にはかかわりなく、諸個人の行為の総体を外的に意味づける目的論的価値体系は、各人の内面的自

12) K. d. p. V., Bd. V, S. 46-47. 第七卷二〇一頁。

13) *ibid.*, Bd. V, S. 31. 第七卷一七七～八頁。

覚によって得られる新しい市民的価値によって解体させられる。しかしこの新しい価値は人々の内面的意識においてのみ普遍性をもつとされるが、まだそれがひとつの体制として実現されはしない。いな、実現されることを原理的に拒否している。もし実現様式を考えるならふたたび目的論になるかもしれない(第三批判)、ここにカント思想の弱点がある。しかしともかく「歴史考」から「基礎づけ」へ、さらに第二批判へとカントの思想は深まったというべきであろう。われわれは第二批判のレベルから「歴史考」を読みかえしたが、その結果、「歴史考」から第二批判への思想の進展を知ったのである。しかし感性界と英知界は区別、分離されただけではすまず、両世界の連関があらためて問われなければならないが、「歴史考」はその問題を考えるうえで正しい思想を含んでおり、この論考を否定的にのみ評価することはできない。第二批判では、「歴史考」におけるヘーゲルの要素がうすれて、カント特有の実践哲学＝道徳哲学が形づくられたが、それは一步前進であると同時に一步後退でもある。両世界の連関の問題は第三批判をも考慮に入れて検討しなければならず、カント実践哲学の評価もそのうえでなければ十全なものとならないであろう。

#### (五)

上述のように、カントは内面的自覚の論理によって目的論的な世界体系に切れ目を入れ、市民社会を思想的に基礎づけようとしたが、この論理は他面からみれば、ひとつの価値、ひとつの原理によって統一されていた世界を解体して、世界を二重化するものであった。そして物自体問題もここに生ずるのではなからうか。(一)で論じたように、第一批判では事物の性質、属性、事物間の関係、構造とみられるものは、じつは先験的主観が構成したものだとして、それら属性や関係を認識する人間の側に帰着させた結果、それでは物それ自体はいかにあるのかという問題が生じ、カントはそれは不可知だと答えたのであった。近世のはじめ以来、事物の第一性質と第二性質が分けられ、第一性質を物自身の性質とし、第二性質を認識主観に相関的で相対的なものとする説がとえられたことは周知のところだが、カントは前者をも主観に相関的な現象だとした。ここには二つの特徴的な思考法がみられる。ひとつは認識をいくつかのレベル(基本的には感性的と悟性的概念的の二つのレベル)において、それぞれが質的に異なった段階をなすと考え、一方から他方を連続的に導出できないとする考え方であり、ひとつは普遍性をもたない低次の認識は認識する主体の側に帰し、普遍性をもつ高次の認識は対象自身の本質をあらわしているとするそれまでの考え方を覆して、後者をも主観的とみる、つまり客観性とは普遍的な主観性と考えると、主観性の枠内で個別的特殊的と普遍的とを区別する考え方である。物自体の概念はこの二つの思考法が結びついて生じた。第一批判によると、世界は三層構造をなしている。まず現象と物自体の区別があり、現象界はさらに個々人が感覚するがままの事物・事象、多様にして具体的な表層とその基底にある事物の本質的構造とがわけられる。この三層はいずれも質的に異なり連続しない。感覚的データをいくら集めてみても、事物・事象の本質的構造は帰納されず、悟性的概念によってのみそれは知られる。たしかに悟性概念のもとに感覚データは包摂され、そうすることによって感覚的事実が説明されるが、概念は感覚の具体性をとらえつくしはしない。概念がらみれば感覚はみかけの具体性に固執し、感覚からみれば概念は抽象的普遍性にとどまっている。この分裂が物自体概念を生むのではなからうか。したがって理論的認識世界も基本的には二



層構造をなしているといえないだろうか。物自体は現象の背後にあるのではない。感覚と悟性の分裂のなかにある。だから感覚と悟性の統一としての知的直観のみが物自体をとらえるのであり、知性と直観の分裂は物自体を不可知のものとして残すのである。第一批判で認められている理性は知的直観ではなく、悟性概念にもとづく整合的推論の能力でしかないから、物自体をたんに思考しうるのみで、認識しない。こうして実践の世界と同様、理論的認識の世界も基本的には二重構造をもち、この二重構造が解消されるとき、物自体概念も解消されるのではなからうか。しかしそれはふたたび目的論的な世界統一へ帰ることではならない。カントは新たな総体性 Totalität を確立することができたであろうか。

かれの実践哲学によると、無規則で混乱しているようにみえる諸個人の行為に普遍的法則性を与えるのは、目的論ではなくて、実践理性が命ずる市民道徳でなければならなかったが、この道徳はいわば内面的な自覚として得られることは上述した。周知のように、理論哲学でも経験的認識の普遍妥当性は先験的統覚によって、Ich denke という自己意識によって根拠づけられた（第一批判先験的演繹論）。ここにも内面的自覚の論理がある。カントは理論哲学でも実践哲学でも普遍必然性、法則性をこの論理によって基礎づけているのである。この論理を媒介にして新しい Totalität は可能であろうか。内面的に確保された普遍性は外的世界に実現しうるであろうか。答えは否定的である。内面的自覚の論理は習慣的な表象と日常的な功利的実践に埋没する人々の意識を覚醒させ、人間の本来的なあり方を自覚させるものである。この論理によってひとは感性界における人間の被規定性を脱却、超越し、自由、自律を確保することができ、道徳法則を自覚する。しかし反面、その自由は意志の自由にすぎず、具体的な行動のなかでそれを貫くことはできないし、道徳は幸福追求の行為のなかに具現し、その利己主義を止揚することはない。その可能性を否定するわけではないが、それは個人の主体的決意にだけ期待される。道徳的自覚をおこなう理性的主体、英知的自我、人格はたしかに人間の本質をあらわしているだろうが、それが感性的な具体性として肉化されなければ、抽象的な本質にとどまる。内面的自覚によって獲得したものを具体的に実現する過程の論理化はカントにはない。これがなければ新たな Totalität は不可能であろう。

カントは功利的に自己の欲望、利害のみを追求しているかにみえる人間が共同的な本質もっていることを内面的自覚というかたちで示したが、この本質を対象化して客観的に認識するには至らなかった。客観的な社会構造の分析によって示すことはできなかった。もちろん人間の本質は客観的に認識できるものではないかもしれないし、かりに認識できたとしても、その瞬間にその認識を越えていくのが人間の本質かもしれないが、少なくとも内面的自覚と对象的認識とはからみあいながら進展するものであろう。人間とは何であるか、自分とは何であるかは内面的自覚だけによっては明らかにならない。自らを対象化し、他者との関係を対象化し、人間相互の関係を認識し、さらには物的関係を介して人間を認識することが必要である。ところがカントはそれをおこなわないし、またその可能性を否定する。第一批判弁証論で魂 Seele の存在が否定されたことは、一面ではそれまでの独断的形而上学への批判であるが、他面、直観やカテゴリーを用いて対象を認識している自己、客観的に妥当する認識活動をおこなっている自己自身を自己の対象として認識することはできないということの意味している。私がおこなっている認識活動は、他人からまったく孤立した存在としての私個人の働きではない。私はどこで形成されたかわからないところの、したがってアプリアリとしか言いようのないところのカテゴリーを駆使しながら認識をおこなっているが、これ

は私が私個人を超えた客観的な認識システムに組みこまれ、超個人的な認識機能をはたしている（先験的主観）ということである。そのような自己の活動を自覚（Ich denke という自己意識）することはできるが、それを対象として認識することはできない。私の認識活動のなかには人間の共同的本質があらわれているが、その機能を実体化、存在化して、Seeleの共同世界を設定することは間違っている。かりにそのような世界を設定したとしても、それは私が自己意識というかたちでつかんだ本質を対象的にえがきだしたものとはいえない。カントの主張は以上のことを含意している。実践哲学でも同様で、相互に敵対、競争する利己的個人がその本質においては共同的存在であることは、ただ内面的自覚によってのみ知られる。この自覚においてひとは道徳的人格、英知的存在としての自己を知るが、これを対象化して英知的世界の構造を客観的にえがくことはできない。英知界はただ内面的自覚によってのみ支えられている。この世界を客観的にえがこうとすれば、世界の構成要素、それらの相互関係、全体的統一を規定する概念が必要だが、カントの硬直した概念では個と全体、自由と法則性などの弁証法的関係を規定することはできなかったし、そういう形で理論的に規定すること自体が否定された。かれによれば認識とは感覚的直観と悟性概念との結合であり、自然についてのそのような認識は第一批判で解明されている。しかし人間の実践的世界についてはそのような認識は成り立たない。つまり英知界は感性的なものを超越しているのだから、この世界についてこの意味での認識は不可能である。この意味でこの世界を認識するという課題、つまり感性界と連関づけて英知界を客観的に認識するという課題の解決はカント以後に残され、あるいはヘーゲルが、あるいはマルクスが、また一般に社会哲学と社会科学がそれなりの仕方でも解こうとしたといえる。しかしカント的な思想水準で考えても、内面的自覚によって到達したものは、はたして対象的に認識されるであろうか。もしかりに認識されたとしても、認識とは対象を相互連関のなかに位置づけ、固定することである以上、人間は自己の本性をそのように固定して認識するやいなや、それを越えていくのではなからうか。人間はそのような潜在的な可能性をもつことをこそ本質としないだろうか。カントの自覚の論理、英知的自我、自律としての自由といった主張はそのことを意味していないだろうか。自覚と自覚されたものの対象的認識とは必ずしも一致しない。また自覚によってとらえたものを具体的に実現しようとするならば、まったくの反対物に転化することがある。だからこそ自覚と認識、自覚と実現というふたつの、しかし根源的にはひとつの活動は矛盾をはらんだ過程をたどるのであり、そこにフィヒテ以後ヘーゲルに至る弁証法の道が開かれなければならない理由があるともいえる。その結果、弁証法的な論理によってふたたび Totalität が確立されたといえる。それにたいしてカント哲学では自覚は自覚にとどまり、対象的認識に転じないし、自覚とその実践的具現とは切断されていたため、Totalität を再構築することはできなかった。内面的自覚の論理はたしかに目的論的統一世界に切れ目を入れたが、世界と人間をそれぞれに二重化し、物自体を不可知なものとして残した。だがしかし、それはカント哲学の欠陥だろうか。カントの自覚の論理は弁証法的に確立された Totalität をさえ既成性として解体する自由の哲学なのではないだろうか。それともやはりカント哲学は矛盾対立するものを区別し分離する区別主義、ヘーゲルのいう悟性的反省の哲学であって、英知的自己も上述のような現状にたいする否定的潜在的な可能性をあらわすのではなく、無味乾燥な抽象的人格の自己同一を表明するにすぎず、自由に道徳法則にしたがっているようにみえて、じつは一定の社会的関係に組みこまれてその担い手になっているにすぎないのだろうか。（未完）