

# カント哲学における物自体について

(その一)

赤 松 常 弘

カントの物自体については、これまで様々な解釈がおこなわれてきた。カント哲学を整合的なものとすると呼称して、物自体の意義を無視または軽視したり、逆に、物自体を唯物論の証左とみて評価したり、解釈者の立場のちがいに応じて、物自体には異なった意義が与えられた。我々は物自体を近代市民社会における諸個人の意識に映じた、この社会の基本構造を哲学的に表現する概念と捉える。しかし、いわゆる社会史的方法というよりは、カント哲学の内在的解明という方法をとって、そのことを明らかにしていきたい。

(一)

現象と物自体は相関的な概念で、現象という概念はただちに物自体を予想させる。我々の周囲世界が現象の世界であるというなら、そのように現われたものものがなければならない。「現象一般の概念からおのずから生ずるのは、現象にはそれ自体現象ではない或るものが対応しなければならないということである。なぜなら、現象は、それ自身だけでは、つまり我々の表象の仕方をほかにしては、何ものでもありえないからである。』<sup>1)</sup>「諸現象はつねに事柄自体を前提し、立入って認識するかしないかは別にして、それを指示するが故に、諸現象は現実には、それらとは区別される(したがってまったく異種的な)何か或るものに関係している。』<sup>2)</sup>

物自体は現象という概念の前提となっているのであるが、では現象とは何であるか。ひとことでいえば、我々の日常的な周囲世界、様々な事物・事象の総体のことである。カントの哲学は、始めから思弁的な原理をたてて空中を飛翔するような哲学ではなく、いたって常識的で一般市民の日常生活と日常意識から出発している。もっとも青年期のカントは、純粋に知的な学究として、数学、自然科学、形而上学などの研究に没頭し、おもいを天空にまで馳せて森羅万象を統一的原理によって把握し、存在するものすべての本質的構造を抽象的思弁によって解明しようとしたが、やがてその試みがむなしい形式論理の空転に終わっていることに気づき、豊かな現実の経験から出発して再び理性の高みにのぼる道を模索することになる。のちに独断的と批判することになるライブニッツ・ヴォルフの形而上学から脱して、経験主義的傾向を強めた時期以後は、カントは哲学の出発点を普通人の日常生活と日常意識においている。一大飛躍をしていわゆる批判哲学を確立してからも、その点では変りがない。しかし一方で、青年期以来もちつづけている数学、力学などの自然諸科学への信頼は薄れず、諸学の確実性は、日常世界の直接的所与性とならんで、カント哲学の二大支柱となっている。

さて、我々は日常生活において、様々な事物・事象を見聞している。もちろんただ受動的にそれらに対面しているのではなく、種々の目的や意図をもって活動をするを通じて、

様々な事物・事象に出合っている。カントが現象と呼んでいるのはこの日常世界に他ならない。ただし、かれはこの日常世界をそのまま現象と言っているのではない。かれはこの世界に一定の抽象を加える。つまりこの世界のある側面を捨象する。かれは、我々が自分の周囲にみる事物・事象から、その価値的意味を捨象する。価値ということばは多義的で、精確に規定して使わなければ、論旨が混乱し、あいまいになるおそれがあるが、ここでは価値論が主題ではないので、ごく大雑把に、事物・事象の美的価値、道徳的価値、経済的価値などのすべてを含めて価値と呼ぶことにする。事物・事象からこれらの価値的意味を捨象したあとに残るものが、カントのいう現象に他ならない。このように、価値的意味を捨象する観点が理論的 (theoretisch) な観点であり、理論的哲学は、なまの日常世界からではなく、既に一定の抽象が加えられた日常世界から出発する。物に色や形があっても、それは我々の価値的評価の対象とならず、ただ純粹に理論的な認識の目にうつった感性的性質として捉えられる。人間の行為もこの観点からみれば、ひとつの出来事にすぎないであろう。

理論的認識の観点からみられた事物・事象は、さしあたりは、個々バラバラの、相互連関をもたないものとして捉えられる。ここにもすでに一定の抽象がある。近代以前に事物・事象がもっていた (あるいはもつと考えられていた) 有機的連関は解体されている。事物・事象を個々バラバラのものとして受けとる人間は、個人としての人間である。日常世界における、自らを個人として意識した人間と個別的な事物・事象との出会い——これがカントの出発点である。しかし、日常的意識といえどもこの次元にとどまらず、個々の事物の相互関係、出来事の規則性などを捉えようとする。日常的経験の積重ねがおこなわれる。しかしそれもいわゆる経験知の段階にとどまり、せいぜいある程度の類似性、差異性や、反復性、傾向性を捉えるにとどまる。カントのことばを使えば、経験的 (empirisch) な認識は相対的普遍性にしか達しない。他方、我々は科学というものをもっており、科学的認識は事物・事象の本質、絶対的、普遍必然的な法則性を捉える。日常的経験と科学的認識とのあいだには連続と非連続があり、これが我々の主題でもあるのだが、さしあたっては、その連続性に注目して、理論的認識は経験知から科学へと深まると考えておこう。このような認識の対象をなすのが現象であるから、現象とは、まず第一に価値的意味を捨象された個々の事物・事象であり、より高次の次元からみれば、それらの合法則的連関の総体である。

次に問題となるのは、抽象化された日常世界がなぜ現象と呼ばれるかということである。事物はそれ自体、確乎として存在しており、ありのままの姿を我々にみせているといっているのではない。なぜそれらを現象と呼ばなければならないのか、その理由はまだ明らかになっていない。カントの答えを要約すればこうである。ちょうど色めがねをかけて物を見たときのように、現象の認識には主観が関与しており、それによって事物の姿はいはば変様されていて、ありのままの姿をみせていないのである<sup>3)</sup>。今更く詳しく述べるまでもなく、直観形式としての空間、時間と純粹悟性概念すなわち諸カテゴリーとが、感覚の素材 (Materie) に加わり、それらを整序することによって現象の認識 (経験) が成り立つというのがカントの主張で、このため当然のことながら、事物はその真相を我々に開示しない。我々が認識するのは、事物の我々に現われた相であり、物自体は認識できないものとしてその背後に残る。

我々の経験が受動的でなく、主観の形式でもって対象を構成する能動的な活動であるとする思想は、コペルニクスの転回といわれて批判哲学の核心をなし、経験知にたいする科学的認識の優位、その普遍必然性がこれによって根拠づけられた。しかし我々の認識が能動的で

あるがゆえに、かえって事物・事象の真相を捉え得ないというのは不思議な考え方といえる。常識的に考えれば、能動的であればあるほど対象の本性が明らかになりそうなものであるのに、対象への能動的関与が対象の本性、真実を明らかにすることにならず、アン・ジッヒなものが、手の届かないものとして彼岸に残るといえるのは何故か。この問いを解くことによって、カントの物自体概念が意味するものも明らかになろう。

上述のように、現象とは事物・事象からその価値的意味を捨象したものであるが、そうすることによって事物・事象に価値的意味を付与したり、あるいは逆にそれを感じたりしていた人間も抽象化されて、純粹な主観、認識主観になる。人間は世界のなかにあって諸事物と様々な価値的結びつきをもっているが、それが切断されて、ひとつの透明な認識主観となり、世界の外に出て世界を観察する純粹意識となる。だが他方では、人間は自己の目的を追求し実現しようとする実践の主体である。日常的な経験知にしても科学的認識にしても、我々がそれを利用して現実に働きかけ、自己の目的を実現するための手段として役立たねばならない。目的がどのように設定されるかという問題は一応別にして、設定された目的の実現方法を選択したり、行為の結果を予測したり、また実際の結果を見きわめたりするのは認識の働きである。もちろん錯綜した現実においてそれを完全におこなうのは困難であるが、しかし少なくとも、人間は現実を認識し、予測し、それにもとづいて現実に働きかけ、現実を支配することができる信じ、その可能性を最大限追求するのが近代人の特性であろう。カントのコペルニクスの転回に示された認識の能動性の思想は、近代社会における人間のこのようなあり方を背景として成立したものであろう。しかしかれは、現象の法則性の認識をもとにして、ある目的を実現することを実践と呼ばず、理論の適用と呼んでいる<sup>4)</sup>ことは興味深い。かれによれば、実践とは道徳的自由に根拠をもつ行為であって、因果必然に縛られた行動は自由でないから実践的とはいわれないのだが、このようなカント的な実践の規定を離れて、実践を現実の変革ととらねば、事物・事象の法則性を認識し、それにもとづいて現実に働きかけることは、必ずしも現実を変革することにはならず、むしろ既成の現実を不変なものとして、そのなかで自分の利己的目的をより効果的に実現するために、現実の規則性を利用するにすぎないということは大いにありうることである<sup>5)</sup>。否、一般に我々が科学に期待しているのはそうしたことではないだろうか。カントがそれを実践と呼ばず、理論の適用と呼んだのは、ある意味で正当である。そして認識が能動的であるにもかかわらず、それは現象を捉えるだけで物自体にとどかないのは何故かという上述の問題に対する解答もここに求められる。すなわち、現象認識には主観が能動的に関与するといったときの能動性も、結局は、現象として現われてくるもの、現象の根底にあるものには手を触れず、ただ現象の法則性を利用しようという静観 (Kontemplation) にすぎない。主観が関与しえない物自体が、認識できないものとして、従ってまた変革できないものとして、現象の背後に残るというわけである<sup>6)</sup>。

しかしこれではまだ問題の解答にはなっていない。現象の背後に物自体が残るということ、能動的活動とみえるものがじつは静観にすぎないと読みかえたただけで、何故そうなのかには答えていない。従って次に検討しなければならないのは、能動的関与の具体的内容である。感性的認識と悟性的認識の構造が問題となる。

## (二)

カントの認識論の基本的特徴は、内容と形式の分離にある。感覚という素材は、空間、時間という直観形式によって結びつけられて、感性的な認識が成立するが、空間、時間は主観にアプリアリに属する形式であるのに対して、感覚はアポストリオリに与えられるもの、多様な所与である。感性的直観的に認識せられる事物は、悟性認識にとっては素材となり、悟性形式としての12のカテゴリーが働いて、諸事物は一定の法則的相互連関のなかにあるものとして捉えられる。人間が認識形式をあらかじめもっていて、それをいわば対象に投入することによって混沌たる多様を秩序づけて捉えるというこの理論こそ、コペルニクス的回転によって獲得された認識の能動性の思想を具体化したものであるが、カントのいうように、認識がこのような構造をもっているとしても、これによってはたして事物・事象の真相が捉えられるかといえば、かれ自身が認めているように、それは不可能で、ただ現象が知られるのみである。それは何故だろうか。対象に投入せられる認識形式が現実の真相を捉えるように出来ていないからだといえれば同語反復的だが、認識形式が抽象的で、それによって捉えられた現実が抽象化されてしまうからだといえないだろうか。まず直観形式としての空間、時間について考えてみよう。カントが考えている空間は、ちょうどユークリッド幾何学で扱われるような、三次元の、一様で同質的な広がりとしての空間である。しかしユークリッド空間が唯一の空間ではない。非ユークリッド幾何学や相対性理論の成果からわかるように、多種多様な空間が可能であり、ユークリッド空間は、我々の生きている空間を一定の規準で抽象化したものである。このような空間を直観形式として現実に投入すると、現実はその具体的多様性を捨象され、均質化された一様な広がりになってしまう。この空間を占める事物も、その質的多様性を削ぎとられて、ただ形、大きさをもった延長体としてしか存在しない。事物の価値的意味はすでに理論的認識という領野が成立するところで捨象されており、色やにおい、柔硬といった感覚的諸性質も、所与として素材 (Materie) に属するものとされているから、残ったものはただ形、大きさをもった延長体としての物体である。質は捨象されて量の観点だけから捉えられているといってもよい。事物の質を捉えるのは感覚であるとされるが、感覚はそれが「予料」(antizipieren) されるかぎり、内包量という一種の量とみなされるのであり<sup>7)</sup>、量とならないものは Materie の側に切り離される。直観形式としての空間は、いわば一種の透視めがねである。このめがねをかけると、色彩ゆたかな現実世界は、X線にかけられた人間の透視図の如く、灰色の物体界に化してしまう。たしかに科学の目はこのようなものであり、それによって人間の知識はかえって深まったといえるが、他方、多くのものが捨象され、現実が抽象化されていることを忘れてはならない。時間についても同様である。カントの考える時間は、あたかも機械の運動がそれに従うような、一様な流れ、量的に測定できる「連続」である。それは「直線」という空間的イメージによってあらわされるもの<sup>8)</sup>、つまり空間化した時間である。時間は算術における計算の操作や力学的運動を律するものである<sup>9)</sup>。時間は内的直観の形式であるから、本来は物を規定する形式ではなく、心を規定する形式である。我々の生きている時間は、決して機械的な一様な流れではなく、質的に変化する無限の多様性、可能性をひめているだろう。しかしカントは時間を「物」にしてしまったから、人間もこの物的時間を体現する「物」になってしまった。

次に悟性形式としての諸カテゴリーについて検討してみよう。ただしここではカテゴリーをひとつひとつ取上げている余裕はないので、それらに共通する基本的特徴を抽出するにとどめる。カテゴリーの現実への投入は、「原則」(Grundsatz)を媒介にしておこなわれるので、諸カテゴリーの実質を明らかにするには、「原則論」をあわせて考慮しなければならない。

これまでカント研究者が殆んど一致して指摘してきたように、カントの理論哲学はニュートン力学的、古典物理学的世界像の哲学的基礎づけという意味をもち、カテゴリーと原則によって規定せられるのは、ニュートン力学的自然である。12のカテゴリーが4つの類に区別されていることに対応して、原則も四種類に分けられているが、その第一と第二の原則、すなわち「直観の公理」と「知覚の予料」は、いずれも現象の量的側面にかかわる。前者は現象がすべて外延量であることを、後者は現象における実在的なものが内包量を有することを主張している。直観の形式である空間、時間にかんして既に述べた通り、カントの現象概念は現実の諸事物・諸事象の質的側面を捨象して、空間、時間という一様な量の次元で捉えるところに成り立つが、かれの空・時概念がニュートンの空・時概念と実質的に同じ内容をもっていることもよく指摘せられるところである。悟性論は感性論を前提して、量化せられた事物・事象が、ニュートンの空間、時間のなかで、どのように相互に関連しているかを規定している。関係のカテゴリー、すなわち実体性、因果性、相互作用という概念の実質は、原則論にてらしてみれば、ニュートンの自然の基本構造を表現するものである。実体性とは、質量恒存、またはエネルギー恒存の法則に相当し<sup>10)</sup>、因果性は「二つの時間的に異なった状態がたがいに一義的に規定し合い、したがってそれぞれの先行状態はそれぞれの後行状態を一義的に規定するが、それぞれの後行状態もそれぞれの先行状態を同じ仕方で一義的に規定するということ」を意味している<sup>11)</sup>。それは一物体の運動についても、二物体以上の運動についても、一般的にニュートンの自然の一つの状態と他の状態との間に成り立つことである。相互作用はすでに因果性に含まれていて、物体の、あるいは質点の相互作用を意味している。様相のカテゴリーとそれに対応する原則はやや性質を異にするので、ここでは除外する。「原則論」の詳細な分析が我々の主題ではないので、その概要を粗描するにとどめるが、「原則論」の基底にニュートンの自然、古典物理学的世界像があることは確かであろう。雑多な *Materie* を秩序づけ、対象を現象として構成するために働く諸カテゴリーは、それによって現実の具体的真相を開示するという機能をもつのではなく、現実を古典物理学的な物体界に抽象化する働きをもっている。量のカテゴリーは、*Materie* の具体性を捨象して同質化し、すべての存在を単一、数多、全体という量的形式的連関から捉えるものであり、質のカテゴリーも、その名称にもかかわらず、質を捉えずに質を捨象し量化するカテゴリーであり、実在するもの (*das Reale*) は、それ自体の内部構造は問われずに、それについて感覚されるもの、例えば色、熱、重力などが一定の強度から零まで無限に連続的に変化しうるという量的側面だけが抽出される<sup>12)</sup>。関係のカテゴリーによって描出される世界は、こうして量化された事物・事象が、その総体において不変恒存しながらも、様々に変化運動する、しかも相互作用をしながら一定の法則に従って変化運動するという厳密に計量せられる機械じかけの世界である。

我々は現実を古典物理学的に抽象化すること自体が誤りだといっているのではない。職人的な経験知にくらべれば、それはむしろ人間の認識の歴史的な深化であるといえよう。その

有効性の範囲がはっきりと限定されているなら、その範囲内でなら、古典物理学的認識は真である。しかしカントはそれを一般化し、人間の理論的認識が本来、古典物理学的認識と同一の構造をもつと考え、したがってまた、古典物理学的世界が客観的世界であるとした。抽象は限度をこえて拡大され固定された。生きた現実死んで形骸化した。

カントは何故、数学や数学的自然科学をモデルにして、それを一般化した認識理論をたてるようになったのか。それらの科学が、またそれのみが、当時、普遍必然性、確実性をもった科学であったし、それと同じ方法に立脚することによって人間の認識は他の分野でも開けていくように思われたからであろう。しかしカント自身が認めているように、ニュートン力学的法則は物理的自然にたいして有効なだけで、生物的自然にはもはや妥当しない。ましてや人間の意識や歴史的社会的現実はどうてい捉えられるものではない。かれが第三批判で目的論をたてざるをえなくなるのはそのためであるが、その場合でも、一方で物理学的法則性をあくまで貫徹させようとしている。それはそれなりに評価されるべきことなのだが、ここに示されているのは、カントが数学や数学的自然科学の認識構造を理論的認識一般の構造と等置しているということである。なぜそうしたのだろうか。かれはそれらの科学の方法をなにか特殊な方法と見做して、有効なかぎり他の分野にそれを拡大していったのではなく、それらの科学のなかに理論とか認識とかいうものの近代的形態の典型をみて、それをひき出すことを意図した実行したからではないだろうか。

『純粹理性批判』の第二版序文では、数学と自然科学の方法は、事物の観察データを寄せ集めるのではなく、一定の概念や法則に従って対象へ投げ入れたものから必然的に生じるものを認識するところに本質があるとされている<sup>13)</sup>。ここには「認識の対象は、われわれ自身によって産出されたものであるがゆえに、またそのようなものであるかぎり、われわれによって認識されることができる」<sup>14)</sup>、「認識とはわれわれの産出物の認識である」<sup>15)</sup>という考えが示されている。第一批判の感性論、悟性論は、序文で規定された近代科学の特質をふまえて、それを理論的認識一般に共通なものとして普遍化しながら、認識の構造を究明していくが、その頂点をなす「演繹論」で主張せられる「先験的統覚」なるものは、たしかに認識の能動性の根源であり、その形式からいえば、現象世界の総体を産出する源泉とみえると同時に、その存在からいえば、世界の外にあって世界を眺める純粹意識にすぎないともいえる。一方での認識の能動性と他方での認識の静観性との矛盾が、カントの理論哲学には潜んでいる。認識者としての人間は、対象へ能動的に関与する者であると同時に、対象を静観する者であるという対立する相貌をかねそなえている。この矛盾は、その根をさぐれば、理論的なものと実践的なものとの分裂に行きつくだろう。この問題はのちに検討することにして、ここでは Praxis から切り離して Theoria として認識を捉えるならば——それはカントにかぎらず近代の認識理論の特徴である——認識は静観性をおびざるをえないことを指摘するとどめる。認識者としての人間が、具体的な人格ではなくて、認識という機能を体現した抽象的な主観になるとき、対象である事物もそれぞれの固有の性格を失なって、抽象的な単なる物体となる。粗い対比をすれば、手工業的労働に従事する職人にとって、その労働の過程で獲得した知識、経験は、かれの人格に統一されている。また職人にとって事物は質的に多様な諸性質が有機的に統一されたもの、いわば「個性」をもった物であるだろう。具体的人間が誰にでも共通な意識機能を体現する抽象的な認識主観に転化するとき、事物からもその質的具体的な多様性が捨象されて、量的に計測される側面だけが抽出され、具体的な事物は抽

象的な物体となる。それによってまた、天上、地上を問わず、あらゆる現象が同じ原理によって相互に比較可能なものとなり、同一の法則的連関をもつものとなる。もちろんその法則性は計測できるもの、数量的に表現できるものである。多様な素材 *Materie* が共通の *Form* をもち、*Form*は *Materie* を離れてあらかじめ考量できるものとなる。事物はまた複合的なものとみられて、それを要素へ分解し、再構成するという方法がとられるが、ここでも要素は質的多様性を捨象されるから、同質的なものの部分と全体、個別と普遍といった形式的連関だけが取扱われることになる。認識の能動的産出の思想といっても、じつはこうした事物の抽象化、形式化を暗黙の前提として述べられているから、その内実は、ある基本原理から個々の契機を形式的に導出することでしかない。「対象性一般の形式的諸前提から対象を構成し産出する数学と幾何学の方法」<sup>16)</sup>が、また事物を「物体」として一様化したうえで、数学、幾何学を武器に、その合法則的連関を追求する古典的物理学の方法が、*Wissenschaft* の模範にされた根拠はここにある。*Wissenschaft* の根本条件は、原理からの形式的導出が可能なことであり、それが困難な経験科学の分野でも、できるかぎりの形式的体系化が求められる。「人間の自然生活と社会生活のなかにあらわれるすべての現象を連関づける原理を発見すべきである、という権利要求をもって出現」<sup>17)</sup>したのが近代合理主義であるとすれば、カントは数学・自然科学をモデルにして、まさしく近代合理主義の形式的な体系を構築しようとしたのである。かれの言葉に即していえば、「純粹理性の体系」をたてるのがかれの哲学の究極目標であり、「批判」はそのために予備作業であった。「純粹理性は認識原理にかんして完全に独立した、それ自体で存立する統一体」<sup>18)</sup>であり、「理性の支配のもとでは我々の認識は決して断片的なものであってはならず、それはひとつの体系をなさねばならない。」<sup>19)</sup>ここでいう体系とは「理念のもとにおける多様な認識の統一」<sup>20)</sup>を意味し、理念とは「全体の形式にかんする理性概念であり、この概念によって多様なものの範囲と部分相互の位置とはアプリアリに規定される。」<sup>21)</sup>第一批判の先驗的弁証論、いわゆる理性論は、合理的な形式体系の統一をめざすものである。悟性は規則を用いて現象を統一する能力であり<sup>22)</sup>、直観における多様なものを概念（または規則）のもとに統攝する<sup>23)</sup>のたいして、理性は悟性の規則を原理のもとに統一する能力であり<sup>24)</sup>、条件づきの悟性認識に対して無条件なもの、すなわち理念を見出すことによって、悟性の統一を完成する<sup>25)</sup>。理性は対象にかんする一切の悟性作用を総括してひとつの絶対的全体にまとめる<sup>26)</sup>。こうしてひとつの理性体系が完結するはずであるが、このような理性能力と理念とは、形式論理学における推理（ことに三段論法）の機能から推定されたものである<sup>27)</sup>。悟性の場合もそのカテゴリーは形式論理的な判断作用の分類に対応してひき出されているし、原則論では、判断力は「規則のもとに包摂（*subsumieren*）する能力」<sup>28)</sup>と規定されているが、これも普遍のもとに特殊を包摂するという形式論理的術語の転用であろう。空間、時間、諸カテゴリー、理念が抽象化されているだけでなく、それらを理性体系に組みたてていく論理が形式的である。もちろんカントは形式論理的なものと同験的なものとを区別しているが、両者は「自然的関係」<sup>29)</sup>にあって、カテゴリーにしても理念にしても、形式論理の判断論、推理論のもとにひき出されているのであり、両者の区別を認めた上でも、かれの理性体系は、広義における形式的体系というのだろうか。しかもかれはそのような形式的理性体系でさえ完全に構築しえなかった。というより形式的体系であったからこそ完成することができなかったのである。純粹理性の体系とは形而上学の体系にはかならないから、かれがどのような形而上学の体系をたてたかを検討しなければ、

その点について確言できないが、周知のように、かれは実際に形而上学の体系を完成していない。もちろん「批判」で形而上学の可能性が根拠づけられたことにはなっているが、その「批判」においてすでに理性の完全な体系化が困難なことがあらわになっている。空間、時間やカテゴリーは、それらがいかに抽象的形式的なものであれ、客観的妥当性をもつとカントは考え、それを証明している。しかし理念は客観的実在性をもたないことをかれ自身認めている。それにもかかわらず、理性はその自然的本性からして不可避免的に、理念が客観的実在性をもつかの如く考えて誤謬におちいり、ここに仮象が生ずる。理念は「認識の『究極』」の諸対象、すなわちそれをとらえることによって、はじめてさまざまな部分体系が完全に概念化された世界の総体または体系となるような諸対象<sup>30)</sup>であり、靈魂、神などは「完全なもの（そして完全に認識されるもの）と考えられた認識対象すべての総体の統一的な主体ないしは統一的な客体を、概念神学的に表現したものにはかならない」<sup>31)</sup>が、体系統一の要石である理念が客観的妥当性をもたないとなれば、理性体系は宙に浮くことになる。客観的妥当性をもたない体系はいかに整合的であっても現実認識にとって意味をもたない。「先験的弁証論」にいたるまでのカントは、様々な形式が真であること、すなわち客観的妥当性をもつことを極力論証してきたが、体系的統一を完成すべき理性論にいたって、理念の実在性が否定されることになったのは、かれの理性体系構築の努力が挫折したことを意味する。少なくとも、あくことなき合理的体系化は限界をもっていることが示されている。理念の客観的実在性がしりぞけられたにせよ、形式的体系としては完結しているではないかという反論が予想されるが、形式的にせよ完結しないことを示しているのが、宇宙論の理念、世界理念をめぐるアンチノミーである。理性はここでは、いかに形式的であれ、首尾一貫して整合的であることができず、自己矛盾に陥る。上述のように、理念は条件づきの悟性認識にたいして、無条件者、絶対的完全性を定立するものであるが、「世界」にかんする理念を規定しようとすれば、まったく対立する命題を主張せざるをえなくなり、世界認識は形式的にせよ体系化できない。第一のアンチノミーでは、世界の時間的空間的限界性をめぐって、テーゼは有限であると主張し、アンチテーゼは無限であると主張する。第二のアンチノミーでは、世界の分割の限界性をめぐって、テーゼは分割が有限である、すなわち世界が単純なものから成ると主張し、アンチテーゼは分割には限界がない、すなわち世界は単純なものから成らないと主張する。世界が単純な実体から成るか成らないか、世界の総体が完結し、統一をもっているかないかの問題は、カントが初期から一貫してとりあげてきた問題である。かれは、はじめはこの問題をライプニッツ・ヴォルフ的な单子論と予定調和論の概念をもって論じており、やがてかれ独自の概念装置がつくられるにつれて、問題の論じ方も変わっていくが、第一批判弁証論はその到達点を示している。先批判期から批判期にいたる変遷をたどることは割愛して、弁証論を我々の関心からみると、第一、第二のアンチノミーは量的思考の矛盾をあらわしている。「原則論」の規定にしたがえば、第一のアンチノミーは「外延量」にかんする、第二は「内包量」にかんする矛盾である。空間、時間という外延量も実在的なものの感覚的な度(Grad)をあらわす内包量も、現実を抽象化し、素材 *Materie* の具体性を度外視して現実を形式化するところに生じたものであり、この形式化によって現実の先取りが可能になるはずであった。つまり現実を量的見地で要素に分解し、それを再び全体に構成することが可能ならば、個々の経験をまたずに現実の先取りができるはずであった。しかし量的な構成においても分解においても、その極限を考えると矛盾が生ずる以上、このような形式



的先取りの有効性が疑われることになる。形式的体系化は自己矛盾に陥り、その限界をおのずから暴露する。第三のアンチノミーは、現実を因果必然的法則的連関という観点だけから抽象化した機械論的、古典物理学的な形式体系が破綻すること、少なくとも重大な限界をもつことをカント自身が認めたものといえよう。その内容をなす自由と必然については、のちに第二批判における実践的なものを取りあげるとき、あわせて論ずることにする。第四のアンチノミーで扱われる「必然的存在者」は、「純粹理性の理想」すなわち神の概念と内容的に重なるが、神の問題は、一言にしていえば、あらゆる存在と認識が産出可能であるかどうかという問題であり、カントがこれに否と答えたということは、結局のところ、人間にはすべての存在を産出することができないのはもちろん、すべての認識を産出する体系をたてることもできないことを意味している。

アンチノミーの解決は、テーゼ、アンチテーゼのいずれをも斥けるか、一方を現象に、他方を物自体に妥当する命題として振分けるかのどちらかの方法をとって、はかられているが、これを我々の観点からみれば、カントの求めた合理的形式体系は、その総体を統一しようとしたとき、自己矛盾に陥って破綻するか、形式性の限界を暴露して体系に包括しえないものに直面したと行うことができる。理性の原理は、悟性概念のように「感官の対象の経験的認識を構成する」<sup>32)</sup>原理ではなくて、「経験の範囲をできるだけ拡大し拡張し続けるための」<sup>33)</sup>原理である。理性の原理は「客観が何であるかを我々に教えるもの」<sup>34)</sup>でない。「客観において……それ自体与えられているものを先取的に認識する」<sup>35)</sup>原理ではない。つまり、対象の構成的 (konstitutiv) 原理ではない。ただ「客観の完全な概念に達するために経験的背進をいかに行なうべきかを指示」<sup>36)</sup>しうるのみである。与えられた条件づきのものに対する条件の系列を遡る背進を不定の遠さまで行なうことを指示するのみである。無条件者は経験において決して見出されず、経験的背進が目指す目標にすぎない。このような理性原理のあり方をカントは統整的 (regulativ) と呼んでいる<sup>37)</sup>。現象と物自体とを同一視し、理念が客観的実在性をもっと考えたところに、アンチノミーが生じた。現象と物自体を区別し、理性を統整的にのみ使用して、経験の形式的統一を目指すとき、アンチノミーは解決するとされる。人間の認識は現象にしかとどかず、物自体は認識できないというカントの主張はこうして貫徹されるが、すべてを合理的体系に取りこもうとするのが近代合理主義であるなら、物自体はその不可能性または限界を明示するものである。(未完)

## 註

- (1) Kant, Kritik der reinen Vernunft, A251—2.
- (2) Kant, Prolegomena, §57, Akademie-Textausgabe, Bd. IV, S. 355.
- (3) Vgl. Adickes, E., Kant und das Ding an sich, 1924, S. 5, 12.
- (4) Kant, Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft, Akademie-Textausgabe, Bd. XX, S. 196.
- (5) Vgl. Lukács, G., Geschichte und Klassenbewußtsein, Werke, Bd. 2, S. 309.
- (6) Vgl. ibid., S. 261, 308.
- (7) K.d.r.V., B 207 f.
- (8) ibid., B50, 154, 156.

- (9) *ibid.*, B 49 u. Prolegomena, §10.
- (10) Martin, G., Immanuel Kant, 1969, S. 80.
- (11) *ibid.* 門脇訳『カント』98頁。
- (12) K. d. r. V., B207 ff.
- (13) *ibid.*, B XIII.
- (14) Lukács, op. cit., S. 288. 『ルカーチ著作集』9巻207頁。
- (15) *ibid.*, S. 307. 同上235頁。
- (16) *ibid.*, S. 288. 同上207頁。
- (17) *ibid.*, S. 290. 同上210頁。
- (18) K. d. r. V., B XXIII.
- (19) (20) (21) *ibid.*, B860.
- (22) *ibid.*, B359.
- (23) *ibid.*, B362.
- (24) *ibid.*, B359.
- (25) *ibid.*, B364.
- (26) *ibid.*, B383.
- (27) *ibid.*, B390.
- (28) *ibid.*, B171.
- (29) *ibid.*, B390.
- (30) Lukács, op. cit., S. 291. 前掲書213頁。
- (31) *ibid.*, S. 292. 同上213頁。
- (32) K. d. r. V., B537.
- (33) *ibid.*
- (34) *ibid.*, B538.
- (35) *ibid.*, B537.
- (36) *ibid.*, B538.
- (37) *ibid.*, B537.