

哲學研究

第二百十號

第十八卷
第九號

カントに於ける實踐

野田 又 夫

周く知られてゐる様にカントは哲學について學究概念と世界概念とを分ち、本來の意味で哲學哲學者といはれる時に意味せられるは後者であると考へた。學究概念は學問的認識の論理的完全性といふ點からして形式的に哲學を規定するものであつてその際哲學者は理性の技術家たるに止まる。之に反して世界概念に於ける哲學とは「認識が總ての人間の本質的目的に對して有する關係の學 (teleologia rationis humane)」である。哲學者は理性の技術家でなく人間理性の立法者でなければならぬ。(Kr. d. r. V. B. 866ff.)

さてこの世界概念に於ける哲學がうち立てる本質的目的の最高のものは「人間の

全體規定]であつて之をたづねるものは道德學である。人間の究極目的、同時に世界の究極目的の論究はたゞ専門學術的のみなされるのではなく、總ての人間の關心事なのである。「世界概念といふのは何人も必然的に關心する所のものに關する概念である。」それ故「道德の形而上學をもつ事はそれ自身義務である、さうしてまた總ての人間は、通常たゞ不明瞭な仕方」に於ては「あるが、それを自らの中に有つてゐる」(M. d. S. S. 18 引用は Vorländer 版全集による)。

かくて teleologia rationis humanae は最後の根柢を道德的目的論に有することとなる。本來の哲學の目指すところは人間の道德性を究極目的として存在全體の解釋をなすより外のことではない。元來カントが形而上學を否定せんとする考より遙かに遠く彼の著書の名(Prolegomena etc.)の明かに示す如く却つて新なる形而上學の基礎を確實に据ゑる意圖を以て荆棘に富む批判の途をきりひらいたのであることは今更言ふを要せぬであらう。しかしてこの「總ての粉碎者」の目指したは實踐主張的な形而上學であつた。theoretisch-dogmatischなる立場を、skeptische Disziplinを通ずることによつて、praktisch-dogmatischなる學と生との統一としての形而上學にまで高めることがカントの念願であつたのである。(Fortschritt der Metaphysik V. 3. Abt. S. 99) 「人

人間が實際必要とする何等かの學問が存在するならば、それはすなはち、被造界に於て人間に歸せられる場所を適當にみたすことを教へる學問であり、人間たらむが爲にはひとは何であらねばならぬかをばそこから學び得る如き學問である。」

我々はこの様な哲學を學ぶに當つて自由の概念から出立しようと思ふ。

(一)

純粹理性批判に於て超越論的理念としての自由が考へられた。原因性の範疇を以て無制約者をとらへようとする理性の企圖は必然的に二律背反に陥らざるを得ない。原因性の範疇が現象の無制約的全體に妥當するといふ事は、それによつて完結的全體が限定せられるといふ事である。原因を求めてやむ事なき綜合のはたらしきはいづこかに於て、自らは最早他者の結果たる事なき原因に到りつくのでなければならぬ。即ち絶對的自發性をもつ原因が想定せられねばならない。この様な「自然法則に従つて進行する現象を自らはじめるところの原因の絶對的自發性」が超越論的自由である。之は「宇宙論的意味に於ける自由」ともいはれる。

併しかゝる自由からの原因性を想定する事は原因性の範疇にとつては自殺に等しい。その要求する「すべて」の物が先行する原因を有することは少なくとも一つ

の、最早原因を有せぬ原因を考へる事によつて破棄される。それゆゑ超越論的自由は想定せられてはならぬ。總ては自然原因性の法則に従つて必然的に生起するものでなければならぬ。

カントはかゝる二律背反の起る理由をたづねてそれを、世界の完結的全體が與へられてあるといふ、理性の獨斷的確信に發見した。自然原因の溯源は主觀の綜合のはたらきに於て始めて成立するのであつて其對象は常に被制約的なる現象に外ならぬ故、上の二つのテーゼは共に否定せられねばならぬ。(B. 571)

併しカントは考へる、兩者はたゞ否定せられるのでなく原因性の範疇の特殊な性格に基づいて再び別の立場から生かされる事が出来る。原因性の範疇は力學的であつて異種的なるものの綜合である。それゆゑ一つの出來事の原因を現象に即して無限に溯及する自然原因性と同時に物自體の原因性がその同じ出來事について考へられても矛盾ではない。異種的といふ事は現象と現象との綜合を特色づけると同時に、現象とその可想的基體との關係をも含む事が出来る。とカントは考へた。さてこのことを許すならば、自由なる原因は宇宙論的なる第一原因に限られる必要はなく、時間的、世界の進行中に於て新なる因果系列を始める事が出来るといひ得る。

かくて一主體に於て可想的原因としてのはたらきはそれに固有なる法則性、即ち可想的性情をもつことができ、その感性的性格と兩立する。可想的主體は感性界に於て結果を自ら始める、併し彼自身に於ける行爲を始めるのではない、時間を超えてゐるものに「始める」といふ事はないからである。斯様にして自由と必然との關係は物自體と現象との關係に歸せられ、物に於てその現象と自體存在とが區別せられる限りそこに自由を考へる餘地は與へられてゐることとなる。併し乍らかやうに範疇的綜合の異種性を現象と物自體との異種性まで擴張する事は解し難い、カント自ら、後に之を全く否定した (Religion etc. S. 198 Anmerkung)。他に積極的な根據がないかぎりこの様な事は考へられないであらう。

併し乍ら、カントは、自由の超越論的理念を唯一般に客體の超越的基體についてのみ考へてゐるのではない。「人間は其の他の場合、に於ては全自然を感能によつてのみ知るのであるが、己自身をば單なる統覺によつても、詳しくいへば、それを彼が全然感能の印象に數へ能はぬところの働き及び内的限定に於ても認識する、そして彼自身一方に於ては固より現象體であるけれども、他方に於ては、といふのは、一種の能力に關しては單なる可想的對象である。」此能力は悟性及び理性である (B. 574)。カ

ントはこの時理性を直ちに實踐的當爲に關して考へるのであるが、我々は今姑く嚴密に理論的超越論的立場に止まつて考へよう。然る時には超越論的主觀の自發性が自由であると考へられる、主客の超越論的關係は範疇の限定する客體の相互關係(自然原因性はその主なるものである)に歸せられぬといふ意味に於て自由への指示を含むのである。註

註 カントは斯様な人間の自由を、超越論的理念の「經驗への適用」として考へた。併し適用の際考慮せられる人間存在の本質がすでに超越論的主觀性なのである。すなはち單なる適用ではない、現象の基體に於て考へられる理念の特殊適用ではなく全く新なる意義を有する。そしてこの主觀的自由は二律背反論に屬するよりは寧ろ合理的心理學の批判に於て明かにせらるべきであるといへよう。「あらゆる概念一般の支持者」なる超越論的自我がそれである。このことは辨證論の成立の歴史からも察知する事が出来るのである。(Smith: A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason P. 435 ff.)

さて、物自體と考へられるにせよ認識主觀と考へられるにせよ、かゝる意味の自由はともに第一批判の立場に於ける超越論的哲學そのものに固有な問題である。その意味で兩者ともに超越論的自由といふことが出来る。しかるに同じ批判に於て既に自由の實踐的概念が考へられてゐる。それは「決意性が感性の衝動による強制から獨立する事」である。人間の決意性は感性的(arbitrium sensitivum)ではあるけれども

全く感性に限定し盡されるのでなく、従つて動物的 (*arbitrium brutum*) ではなくて自由な決意性 (*arbitrium liberum*) である。さうしてかゝる、人間意志の心理的事實に於て自由が想定せられ得る根據は、カントによれば超越論的自由にある。「自由の實踐的概念は自由の超越論的理念を基礎とする。」「何となれば實踐的自由は或事が起らなかつたけれどもしかも起るべきであつたこと、即ち現象に於けるその原因のみが限定的ではなくして、かの自然原因とは獨立に、しかのみならず自然原因の強制力と勢力とに反抗して或ものを産出する原因性、従つて出來事の系列を全然、自ら始める原因性が我々の決意性に於て存する事を前提するからである。」

超越論的なるものが實踐的なるものを基礎づけるといふ、この考へを吟味するに當つて、第一批判に於ける超越論的と實踐的との區別を一應省みなければならぬ。元來純粹理性批判は實踐理性批判を豫想して書かれたものでなく、當初の意圖からいへば、それ自ら完結せる純粹理性全體の批判であつた事、その書名の明かに示す通りである (*N. Wundt, Kant als Metaphysiker S. 268*)。この最初の立場からは實踐的なるものは超越論的なるものと相蔽はず、常に經驗的心理的なるものを含むと考へられた。「道德の最高原理及び根本概念は先天的であるけれども超越論的哲學には屬し

ない。何故ならば快不快、欲求、性向、恣意等々すべて經驗的起原を有するこれ等の概念がその際前提せられねばならぬであらうから〔A 15; A 801 Anm.〕。この考へを徹底するならば、欲求等々はすべて内感の現象として理論の對象であると考へられる、そしてそれが超越論的哲學のテーマたり得るのは範疇的限定の下にある一つの客體としての資格に於てあるに過ぎない。超越論的自由は存在者一般の形式的構造を究める立場から考へられるのである。之を「適用」するに當つて「生命なきものに自由はない」ことをいひ、人間意志に於て自由を想定することが出来る——實踐的自由が超越論的自由にもとづけられる——と主張するためには、存在者一般を人間にまで限定すべき種差が與へられなければならない (Vgl. Schelling, *Menschliche Freiheit* S. 23 *Meiners Ausgabe*)。併しこの種差は最早第一批判の超越論的哲學によつては根據づけられない。物理學的自然にのみ形而上學的原理を許すところの自然概念、現象概念を以てしては、その事は不可能である。コーヘンがこの實踐的自由を斥けたのも當然である (Cohen: *Kants Begründung der Ethik* S. 238—9)。

それゆゑに、實踐的なるものに於ても先天綜合が確立せられるのでなければ實踐的自由の獨立な意義は認められないといはねばならないであらう。併し、若し實踐

についてその事が充分に成就せられるならば、超越論的自由が實踐的自由を基礎づけるとはいはれなくなるのである。認識主觀を自由と考へる事もむしろ實踐的自由によつて可能となると考ふべきであらう。

(二)

道德形而上學原論に於て、意志行爲の構造の分析によりそこに實踐的な先天綜合が發見せられた。すなはち、特定の目的からして分析的に、手段としての行爲を決定することとは全く異なる、意志と行爲との先天的必然的なる綜合が、道德的行爲に於て見出される。格率を如何にひろい一般性に於て考へても、何等かの目的への手段として行爲がきめられるかぎり、普遍的必然的であり得ない。その行爲は「何かの爲によき」ものであつても「無制約的によし」とはいふことが出来ない。無制約的に善であるといふには、綜合の原理が特殊な目的であつてはならない、先天的普遍的でなければならぬ。しかもこの綜合たるや、認識に於けるが如く對象の綜合ではなくして、主體の自己限定である。主體が自らの特殊な行爲を絶対必然として知るのでなければ行爲は道德的とはならない。すなはち我々は「意志の格率を計畫するや否や道德法を意識する」(Kr. d. Pr. V. S. 34)。實踐理性批判は之を「理性の事實」と規定した。

「純粹理性が我々に於て實踐的なる事を示すところの事實、即ち意志を行爲へと規定する道德の原理に存する自律」(S. 30)ともいはれてゐる。従つて道德法が理性の事實であるといふことは實踐的境位にたつて現實に格率を計畫する事を離れては意味を持たない。それは道德法が學問的事實として與へられてある事ではない。

さて道德の最高原理は「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥當し得るやうに行爲せよ」である。格率と行爲とを結ぶものは絶對的普遍性でなければならぬ。こゝに於てこの絶對普遍の限定のはたらきそのものが「自由」なのである。法の *ratio essendi* として要請せられたる自由 (S. 100) である。

斯様にしてカントは實踐的先天綜合の原理を見出した。其際理論的立場に於けると主客の關係とは一應別個の意味に於て世界と交渉する主體が格率、意志、行爲の概念を以てとらへられてゐることは注目すべきである。之への手がかりはまづ欲求能力の心理的性質に求められたすなはちその超越論的定義が與へられる (K. r. d. U. S. 13 Anm. ; K. r. d. pr. V. S. 9 Anm.)。超越論的定義とは一つの概念を純粹範疇によつて範疇がそれのみで既にその概念を他の概念から充分に區別する限りに於て明かにする事である。かくて欲求能力とは「其表象によつて此等の表象のもろくの

對象の現實性の原因となる所の、存在者の能力である。即ち我々は存在論的述語によつて欲求の本質を規定し得たといはれる。併しこの諸徴表の結合は欲求といふことの根源的な理解にもとづいてゐる。こゝに於て對象、表象、及び後者の前者への原因性といふものの結合が如何なる存在の秩序に於て考へられるかといふ問題が現はれるのである。

そしてこの事の詳らかな究明が如何なる結果に導くにせよ、明かなことは、この超越論的定義の地盤(Kr. d. U. S. 10)として採られた經驗が、唯機械性をのみ原理とする經驗と同一視する事が許されぬといふ事である。それは行爲的經驗とでもいふべきものでなければならぬ。すなはち感性的世界の概念が理論的、實踐的の兩領域に於て異ならねばならない。「實踐的使用に於ける純粹理性の對象としての感性感界」(Kr. d. r. V. B 836)が考へられねばならない。「純粹理性はその思辨的使用に於ては、ないけれども一種の實踐的使用——道德的使用——に於て經驗の可能性の原理を含む、詳しくいへば道德的規定に合致せるものとして人間の歴史に於て見出されるであらうところの行爲の可能性の原理を含んでゐる」(op. cit. B 835)。之はまた自由が事實となることが出来る世界であるといふ風にいひ表はすことが出来る(Kr.

d. U. S. 342)。

それでは自由の概念はこのやうな具體的な洞察によつて適切に規定せられてゐるであらうか。否。この點についてカントの所説をすべて受入れ難いと思はれる。そしてそのよつて來る所以は、カントが實踐的感性界を具體的に、理論的感性界と區別して正しいバースペクティヴに於てとらへてゐない點にあると察せられる。此事を、立入つて明かにしよう。

嚮にのべた様に自由は意志を行爲にまで絶対必然的に限定するものとして、即ち實踐的綜合の根據として要請せられた。然るに今やこの自由の本質についての反省に於てはカントは再び理論哲學の立場に歸らうとする如くに見える。「欲求能力の對象が如何にして可能なるかの問題は理論的自然認識の問題として理論理性の批判に任されてゐる」(Kr. d. p. V. S. 34)ばかりでなく、目的を有する原因性もそれ自身感性界に屬してゐるのであつて、しかも理論的感性界に於てその可能が證せられてゐる (op. cit. S. 112, 113 : Kr. d. U. S. 7) と考へるのである。意志は一つの自然原因に外ならない。カントはかくて行爲に含まれた「實現」といふ本質的契機を閉め出してしまつたのである。そこからして自由は再び自然の機械性と對立せしめられ可想界

感性界の二世界論は時間的限定と無時間的限定(分析的思惟)との區別で考へられる。目的活動といへども Zweckmechanismus (Cohen)たるに過ぎない。

しかしてさきに第一批判に於て考へられた、力學的範疇の、主客關係及び現象、物自體の關係への適用可能は、はつきり肯定せられる (Kr. d. pr. V. S. 63—64; Kr. d. r. V. B 431—432)。もと／＼範疇は客體一般の概念であつてその座は、純粹悟性にある。それが綜合的認識に用ゐられるのは勿論感性的直觀を俟つてのことであるが純粹なる範疇自らの適用はそこに限られるのでなく、可想的對象を考へるのに用ゐて差支はない。自由は「純粹悟性概念を以て考へられたるもの」であつて認識せられたものではない。いひかへれば「自發的原因性の純粹概念を以て考へられたるもの」である。かくてある時は「感性と獨立に考へられる」といふ契機が前面に出て範疇の内容的綜合が背後に退く結果、原因でなく根據(論理的)として自由を考ふべきであるといはれ (Kr. d. U. S. 33)、「ある時は純粹自己活動、純粹自發性 (Grundlegung etc. S. 81)として純粹なる原因性の契機が中心的位置に立つ。「考へられる」といふ規定が超越的對象そのものに本質的內的に屬するとせられるに到つてそれは Nounenon (Gedachtes)として透明合理的なる可想界を考へしめるのである。所で「考へられる」のは分析論理的に

考へられるのである。この點にのみ着眼すれば、カントにとつては可想界の論理は分析論理であつたといふことが出来る。

自由のみではない、超越論的統覺をもカントは分析的に考へられたものとして捉へてゐる。總ての直觀が自我に對して客觀たり得る爲には統覺の綜合的統一の下に立たねばならぬといふ、統覺の必然的統一のこの原則は、それ自身同一的である、従つて分析的命題である。それは綜合的命題を可能にするものではあるけれども、それ自身命題として措定せられれば同一性命題である。私の表象は私の表象である、といふに止まる。自覺の統一をとらへる論理はカントに於ては分析的である。註

註 K. d. L. V. B. 135, 138 尙、川邊博士「綜合と超越」(朝永博士選厝記念論文集五百十六頁)カントに於ける「本體論的思考法」に關して述べられた箇所参照

上の理由からして、道德的立場から考へられる純粹知性の世界と、現象の實在根據、質料の原理である物自體とをカントが同一視した所以を理解する事が出来る。物自體の感觸といふことが如何に解せらるべきにもせよ、現象の基體としての物自體は感性的質料の根據たる意味を有する。現實性の根據と考へられる。しかるにこの様な物自體は、認識せられるものでなく、唯考へられるにとゞまる。しかも純粹悟

性概念を以て。そこで、はじめ非合理的な現實根據であつた物自體も、それが形式的
 思惟の所産である所からして可想體考へられたものといはれるにいたる。一方、理
 論主觀の受容性に對應する現實根據としての超越者物自體を考へ、他方、實踐理性の
 純粹自發的活動を非現象的可想體として措定し、然る後卒然として兩者を同一視す
 るカントの主張は、之を會得するに甚だ困難を感せしめるのであるが、上のやうに考
 へて一應その因由を理解し得ると思ふ。勿論それが許されてよいといふのではな
 い。却つて我々は實踐に於ける「現實」を正しく見定めようとする意圖をもつてゐる
 のである。

併し乍らこの様に物自體と理性の自發的能力とを同一視するに當つてカントが
 内感の特異性を顧慮して人間の自由を導いてゐることは注目し値することである。
 道徳形而上學原論は次の様に述べてゐる。「我々の決意性なくして與へられる表象
 (例へば感能の表象)は對象を、それが我々を感觸する相に於けるよりほかには認識せ
 しめぬ」(S. 70)、人間が内的感覺によつて獲る所の自己認識は現象としての我の認識
 であつて我自體のそれではない。「本來の自己」ではない。然るに人間は實際、自己の
 中に全く感性界の存在者を超越せる能力を發見する。それは純粹自己活動として

の理性に外ならぬ、それは現象の限定者としての悟性をも越えて全然感性界の累を脱してゐる。そこで現象我の基體としての本來の自己はまさにこの理性に外ならない。すなはち、現象の超越的基體なる物自體が知性的自己と同一と考へられるのは内感の對象が客體でありつゝ同時に自己である故である。

さてこゝで一應今まで述べた所を顧みて問題の所在を明かにしたい。我々は、はじめ、超越論的自由が認識に於ける超越の問題に外ならぬことを明かにし、之に關聯して超越論的自由が實踐的自由をもとづけるといふカントの考へを吟味してこの基礎づけの可能を否定した。そして實踐的綜合、實踐的超越の根源的理解こそ眞に自由の本質を明かにし得ると考へ、最後にカントに於て自由の世界なる可想界は分析的同一性の論理を以て考へられる傾向の顯著なることを示したのである。そこからして我々は次の如き展望を獲得する。

第一、自由なる實踐の主體が具體的に考へられる爲には理論的超越論的なる世界存在の把握を以てしては不充分であつて、實踐的世界が明確に問題とせられねばならぬ。その爲には存在の秩序の原理的な反省が必要である。

第二、物自體(現象)の實在根據と自發的理性とを分析的思惟によつて同一と措定す

ること、いひかへれば感性界の超越論理の根柢を分析論理にもとめることは許されない。しかし何等かの仕方にて超越存在と自我との一致すなはち主體の絶對自覺が考へられねばならず、カントの抱いてゐた哲學者の理想もそこを目指してゐるのであるならば、それを追求し行くことは必然に新なる論理の誕生を意味するであらう。一言にしていへば、客體限定の論理に對して主體の限定の論理が要求せられる、それは二律背反を積極的に轉じて辨證法的なるものに向ふことを意味するであらう。

(三)

問題は理論的世界概念(あらゆる現象の總括)と實踐的世界概念との關係を正しく見定めることである。その際物自體の意味を常に顧みることが必要である。

すでに觸れた様にカントは心理能力としての欲求を超越論的に定義することを以て、實踐理性の限定の、いはゞ素材を與へた。表象の原因性の能力が欲求である。

所でこれは超越論的意味に於ていはれてゐるのである、といふのは、この原因性が自然科學認識の範疇と同じ様にノエマ的事態としてゝはなくノエシスの意味に於て理解せられねばならぬことである。註

註 或はハイテツガーの用語をかりて之を籠騁的にではなく實存騁的に考へるべきであるともいふことが出来よう。

さてカントは理論的超越論的綜合の本質を規定せる重要な箇所¹に於て次の如くべてゐる、「我々の綜合的表象とその對象とが合致し、必然的に關係し、言はゞ相會し得ることは二つの場合に於てのみ可能的である——對象のみが表象を可能的ならしむる場合と、表象のみが對象を可能的ならしむる場合と。」前の場合にはこの關係は全く經驗的であつて表象は決して先天的に可能的ではない。「後の場合に於ては表象そのものは、こゝでは意志に基づく原因性は問題となつて居らぬから對象をその存在に關しては産出せぬけれども、或ものが表象によつてのみ一つの對象として認識されうるといふ場合に於ては、表象は對象を先天的に限定するところのものである」(Kr. d. r. V. A 92)。即ち、いふまでもなく超越論的構成の主觀は認識主觀であつて對象に存在を與へるところの意志ではない。凡そ認識といふことは、そこに於て存在が如何なる限定を受けるにもせよ、實踐的限定と同じ意味に於て對象の存在を生産することではないのである。

然るに、このやうに認識を實踐と區別して性格づける試みと相並んで、人間の認識が有限的であつて神的認識ではないといふ規定が與へられてゐる。人間悟性は比

量的であつて「純粹統覺によつてだけではまだ何等の多様も與へられぬところの悟性」である。その表象によつて同時にこの表象の客觀が存在するところの「神的な直覺的悟性とは異なる。我々の認識は時空的限定によつて制約せられた現象の認識であつて物自體のそれではない。

人間認識・人間の實踐及び人間認識的認識のこの二双の對立の聯關をさぐることによつて意志の超越論的構造への洞察が獲得せられねばならぬ。意志の原因性を主體の超越として根源的にとらへることを目ざし之を單に範疇的に限定せられたものとして水平化し去るのでない限り、上の二つの對比からして、實踐的限定が理論的現象限定を越えて物自體に直接し、現象の超越的なる實在根據をもその限定の媒介として有するに至るであらうことは一見して明かである。それは勿論直觀的悟性のはたらきと人間の實踐とを直ちに同一視することではないが、實踐的に開示される有限性が認識に於て現はれる有限性とは相等しからぬを氣づかしめるのである。このやうな豫斷を根據づけ、カントに於て明瞭に問題化せられてゐない點をも歴史的制約の許す範圍内に於て具體的にすることが我々の課題なのである。

さて純粹理性批判に於て明かにされたのは主語的(質料的)なる、現象の總括として

の自然すなはち經驗の對象が、附加語的(形式的)なる「經驗の可能性」の原理によつて構成せられるといふことである(主語的附加語的については B 446 Anm.)。「經驗、一般の可能性の制約は同時に經驗の對象の可能性の制約である」(B 197)。すなはち未限定的な所與現象を、超越論的述語(範疇)によつて圖式時間の媒介を通じて限定するところに經驗の對象が成立つ。經驗の對象は、與へられたる質料を超越論的主觀の形式によつて限定する所に成立するのである。それ故超越論的述語は經驗的主語(存在者、對象)を定立するのであるといふ事が出来る。範疇は賓位語 (Prädikamente)、存在論的述語 (ontologische Prädikate Kr. d. U. S. 18)であつて同時に主語を定立する。經驗的實在性は超越論的觀念性に外ならない。

併しそれには留保がある、超越論的に構成せられる經驗の世界は現象であつて物自體ではない。もし經驗的存在者をそれ自體に於て存在するもの、主觀の限定作用を離れてあるものと考へるならば、その存在者はすでに全體であるか、或は、部分として、ひとしくそれ自體に於てある存在者の絶對的全體の中に限定せられてあるか、である。しかるにこの様な全體は我々にとつては與へられたものとして認識し得ぬは勿論のこと、それを考へる事すら内的に矛盾を含んでゐる。之を原因結果の關係

に於て考へるならばそれは初めに述べた如く宇宙論的自由と自然因果性との二律背反に導くのである。そこで同一の存在者の述語が自己矛盾的であるといふことを避けんが爲に主語たる存在者がそれ自身二義性を有してゐる事が導かれる。すなはち一般に存在者はその自體存在に於ては絶對的全體の限定の下にあり、その主觀に相對的なる現象存在に於ては終なき無限の系列の中に、即ち自然因果性の限定の下にある。かくて自體存在、物自體は完結性をもち現象存在は終りなき無限性をもつと考へられる。このやうにしてカントは現象、物自體の區別の「間接的な證明」をなしたのである(B. 534)。しかし我々は之を以て始めて始めてカントの現象論を根本的に理解出來ると思ふのである。カントもいつてゐる「これ純粹理性の二律背反こそ私を獨斷的まどろみからはじめて目覺めさせ、理性の自己自身との矛盾といふ躓きの石をとり去らんが爲に、私を理性そのものの批判へと驅つたものであつた。」(Brief an Christian Garve Sept. 21. 1798)。

すなはち超越論的主觀の構成が現象の構成であるといふことは、超越論的構成が悪無限性を有し、完結性を有せぬことを意味する。超越論的述語は主語の限定を、ある意味で成し遂げ、ある意味で成し遂げない。主語的存在が既に完結性を斷念して

終なき現象限定の一項としてあると考へられる限りに於てのみ、それは超越論的に限定せられるといふ事が出来る。完結性をもつものとしては限定せられる事が出来ない。

さてこの様に現象的認識が悪無限なる構成統制を必要とする不完全なる限定に於て成立するのであるならばそれが無限に追求して達し得ざる全體なる世界理念は、與へられずして求めらるべき普遍的全體といふべく、判断力批判に於て積極的に明かにせられた、形式的、合目的、性の理念に外ならない。「總ての現象の總括」と考へられる世界は嚴密に考へられてこの様な理念とせられるのである。併し之に對して、世界理念に關して説かれた自由の理念はどうなるかと問はれるであらう。けれども世界理念は認識の統制的理念としては自由の理念と直接的關係を有しないのである。元來第一批判の辨證論は破邪顯正の消極的使命を有するのであつて、自由の理念の如きもその形而上學的演繹は原因性の原理を以て成しとげられるのであるけれども、その超越論的演繹、すなはち理論的認識への寄與の論證は全く不可能である事が示されるのである。經驗的認識はむしろ第一原因なきかの如くに進まねばならないのである(B. 700)。理論に於ける世界理念は範疇的限定を愈、ふかくひろ

くすることの要求を呈示するにといまる。それは自然の體系的統一の理念に外ならぬ、すなはち形式的客觀的合目的性の理念である。

形式的合目的性といふのは自然の一般法則よりしては導く能はざる特殊諸法則が類種の論理的關係に於て體系的に整頓せられることの可能を要請する超越論的原理である。それが合目的性といはれる所以は、自然が恰も主觀によりて認識せられることを目的とせるかの如くに見られるといふ點に存する。併し乍ら——こゝに一般にカントの曖昧な點が存するのであるが——圖式の媒介によつて質料的現象を限定する範疇のはたらしき、即ち超越論の原則の構成作用そのものは、特殊を一般に包攝することであらうか。例へば原因性の原則が類的一般として成立し之に特殊な場合が包攝せられることが、經驗の構成なのであるか。否。その様な關係の超越論的根據こそまさに構成なのである。超越論的哲學は自然科學の法則より一段高き一般法則を求めるところにつきるのでなく自然法則がいつれの特殊にも適用せられるといふこと、いひかへれば自然認識の中に含まれる、存在者への超越を原理的に反省自覺するのであつて、これがその存在論たる所以である。それ故形式的論理的合目的性とは、經驗の可能性の原則を類的一般的自然法則と考へ、經驗の對象をば類的

一般の下なる特殊と考へる立場に立つて(超越論的限定の立場より經驗的述語づけの立場にまで下つて)、こゝから超越論的構成の要求構成は畢竟終なきもの、要求にと
いまる(を考へたものにすぎない。^{註一})。圖式論に於て構想力による直觀と悟性との *verit-*
tative Synthesis と同時に、之と相ならんで限定的判斷力の包攝(*prädikative Synthesis*)が説
かれて居り、既に述べた如くカントが主觀客觀、思惟直觀の超越論的關係を分析論理
を以てとらへんとする傾向を多分に有してゐることはこゝに於てもあらはである
といへるであらう。

併し乍らそれにも拘らずカントは形式的合目的性を自然特殊化の論理的、原理の
根柢にある超越論的、原理として考へてゐるのである。^{註二}こゝに於て明かに再び超越
論的綜合の章味は恢復せられる。そこで形式的、論理的合目的性は、超越論的、原理と
してのその性格からして、類的一般ならぬ全體の理念と考へらるべきであり、まさに
世界理念であるといはねばならぬ。かくて世界理念の方から考ふるも、又形式的合
目的性の方から考ふるも、ひとしく兩者の同一が歸結する。形式的合目的性とは機
械性の理念に外ならない。

註一 Vgl. Kroner, Von Kant bis Hegel I. S. 250. Der „glückliche Zufall“ ist die empirisch gefasste transzendente Notwen-

註二 Kr. d. r. V. B. 676 F. 論理的原理の下には超越論的原理がなければならぬといふ一見 tautologisch とみられる立言は、この用意から出てゐると解せられる。

それではカントが世界理念を形式的合目的性と規定した事の意味は、超越論的立場に自然科学的認識の立場を混入したといふ様なことに盡きるのであらうか。我々は今までその様に考へて來た。併し乍ら、自然範疇の性質をもう一度顧みるならば、再びその重要な意味を覺らしめられるのである。それは範疇と個體との問題を我々に氣づかしめる。^註此事を節を改めて論じよう。

註 コーヘンが稍曖昧にカントのいふ特殊諸法則を既に有機的存在を豫想して考へられたものであるとして、我々のなした如く形式的合目的性を機械性の超越論的理念とは考へなかつたのは、こゝに理由があるのであらう。(Kants Theorie der Erfahrung S. 510, 517) しかしその故を以て逆に、實質的内面的合目的性を形式的合目的性に歸し去らうとするのはカントをまげるといふのであるといはざるを得ない。田邊博士「カントの目的論」六十三頁參照。

(四)

カントは範疇に二つの秩序を與へた。數學的と力學的との區別がそれである。前者は單に「直觀」に後者は「現象の存在一般」に關係する。一は有限認識の對象たる存在者の本質 *essentia* に、他はその存在 *existentia* に向ふ。(Vgl. Heidegger, Vom Wesen des

Grundes S. 21)。

所で數學的原則に於てはたゞに外延量のみならず内包量の原理も考へられてゐる。外延的に部分の集合によつて全體(此の様な全體は本來全體ではないともいへる)を成す所の量に對して、内包的に、先立てる全體により部分がきまる所の「度」の量が考へられた。然るに力學的原則はたゞ外延的にのみ考へられてゐるかに見える。現象的存在者の存在にかゝはる力學的原則は、存在者の因果的綜合を中心として考へられ、一客體の偶然性は他の客體への因果的關係に於てのみ問題とせられてゐる。存在者の此の様な限定を、*existentia* に關して外延的であるといふならば、存在者を個別的者としてみる内包的限定はそこに問題となつてゐないといはねばならぬ。上にのべた世界理念の示す全體は外延的集合の極限である。部分を種別的に超越した本來的全體ではなくして程度上、連續的に無限の彼方に考へられるのである(B47)。

さてこのやうな範疇したがつてまた理念が個別的存在者を内包的に限定することは不可能である。カントは感性論に於ては個別的對象が時空の直觀の全體によつてきめられると考へたのであるが(Prolegomena etc. §13)、時空が數學的觀念的對象

に即して考へられるのみならず進で世界存在者の超越論的限定の一契機と考へられるに至れば、それは(數學的)二律背反の明かにした如く()やはり完結的全體に達し得ぬことが示されたのである、經驗構成にはたらく時空の直観はやはり惡無限的であるのである。そしてこの様に考へられるかぎり圖式化せられた範疇の限定は一存在者を全體として、個物として限定することが出來ないといはねばならぬ。世界理念を形式的合目的性として性格づける試みはまさにこの面を明かにしたものである、可想的偶然性が範疇的偶然性と同一の根をもつことを形式的合目的性は示してゐる。超越論的構成は特殊の無限な限定をふくみ得ても、個物に達し得ぬことが明らかにされてゐるのである。即ち世界理念が構成の外延的非完結性を示してゐるに對して形式的合目的性の理念はそれの内包的不定性、個物に對する不充全性を示してゐる。

この様な偶然性を示す個體をカントは有機體に於て發見した^註。その内の構造は原因性の範疇の内包的不定性を對自的に示す。有機的個體は理念としての外延的全體を一つの存在者に收縮したにひとしき構造を有してゐる、理念を特殊形式に制限(einschränken)してゐるのである(Kr. d. U. S. 289)。逆にいへば有機體は「世界全體

の偶然性」を示してゐるのである (S. 263)。其の内的構造は其の各部分が他のすべての部分によつて (durch) のみ存在し、又同時に他の部分及全體のために (um-willen) 存在する所にある。部分が全體のために存在するのみならば、其部分は技術の道具 (Organ) であり、かくて成立する全體は技術的産物たるにとゞまるのであるが、有機體はその上に各部分が互に他を生産し合ふといふ第一の契機を有してゐる。即ち自然目的は organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen である。此の様な原因性を我々は如何にするも力學的原因性に歸することは出来ない「自然の有機的組織は我々が知る所の他の如何なる原因性とも類似してゐない」(S. 238)。

註 個別客體が何ゆゑ有機體に限られるのか (カントは有機體のほかに美的對象をもその様に考へてゐるのであらうが認識の立場から考へられたのは有機體のみである) といふ當然問ふべき問題はいま立入ることが出来ない、たゞカントに於ける優越なる範疇が原因性のそれであつたといふ歴史的事情が之を理由づける。蓋し自然原因性のみに着眼するならば當然有機體にみちびくであらうから。實體はカントに於ては個體の意味はなくなつて物質と考へられてゐるのである「直觀の現はすものに於てそのうちで何が實體であるか……を辨別するのは元來非常な用意を要することである」(Kr. d. F. V. B. 408)「感性の持續的形象」たる實體 (B. 55) は積極の意味を興へられてはゐないのである。交互性も、實體が具體的に考へられない以上は具體的にならない。

さてかゝる有機的個體は超越論的主觀と如何なる關係にたつであらうか。合目

的性一般が、與へられずして見出さるべき普遍であつて反省判斷力の原理であり、統制的なる使用のみ許されるといふのがカントの根本思想であるが、有機體の内面的合目的性についてはそれは如何なる意味を有つてゐるであらうか。形式的合目的性の全體への反省は方學的外延的全體の理念へと反省することであつて第一批判の構成的限定に對する統制的反省であるといふ事が出來るけれども、有機的個體に於けるが如く與へられたる一客體が既に全體性の意味を有つてゐる時には統制的反省の意味も自ら特殊なものとならねばならない。

此事をカントは次の様にいひあらはした、自然目的の理念は悟性に對する理性原理ではなくて判斷力に對する理念である、従つて悟性一般を経験の可能的對象に適用することの爲の理念である (Kr. d. U. S. 271)。判斷力は悟性の分割的統一 (distributive Einheit) を理性の集合的統一 (kollektive Einheit) へと媒介するのみならず更に悟性の分割的統一には捕へられざる内包的な個體の本質を問題とする、悟性の限定を前提して之を體系的に統一するのみならず、内包的に悟性そのものの適用 (即ち限定判斷力のはたらき) までも統制する、といふのが其意味である。

それではこの様に現象に於ける個別的對象が超越論的反省に於て直接に理性に

接する時、物自體は如何に考へられるか。世界概念の二律背反に於て考へられた物自體は世界の外延的全體の根據であつて消極的に、理念として無限の課題を與へたのであるが、いまや物自體は個體の原理の性格を有するにいたる。それは機械的及目的論的の兩者の統一としての超越的根據なのである(Kr. d. U. S. 281f.)。自然目的の超越的實在根據が物自體にあるといふ時、自然目的の、力學的に構成せられる「經驗の對象」とは異なる、個體としての性格からして、物自體も積極的となるのである。有機體は「物自體を不可知の原因とする結果(Forse)」であるともいはれてゐる。物自體は「自然の超感性的實在根據(S. 275)であり「生産根據(S. 276)」「自然の生産的能力(S. 252)の根柢である。即ち「積極の意味に於ける可想體」として直觀的悟性の對象たるのである(Kr. d. r. V. B. 308)」。かしく「かゝる對象は何等の表示され得べき積極の意味を有せぬ」といはれたものは、こゝに「積極の意味を獲得する。」註

註 このやうな自然をカントに於て積極的にとりあげることはカントの精神に反するといはれるかも知れない。しかし數學及び數學的自然科學を學問の典型と考へるカントは、哲學を獨立な學問的認識と考へて之を積極的に主張せんとするのである。(Kr. d. r. V. Transzendentaler Methodenlehre)我々は超越論的哲學に於て有機體を、原因性の見地から見られた個體、としての資格に於て問題としてゐるのである。

併し乍らこのやうな自然の根柢は我々に認識の對象として與へられぬことはい

ふまでもない。カントは有機體の合目的性を個別的形相に限つてその現存の根據への間には觸れぬ事を「反省」と考へたのである。さてかやうに有機體の内的形相の合目的性の判定の超越論的性格が定められた後次に來るのは當然その外的存在についての省察である。有機體が形相上から内的に合目的であるとはいへ、それはあくまで現象に於ける存在者であるゆゑ、その外的存在についての間は現象に於ても亦問はれねばならない。之すなはち外的相對的合目的性と呼ばれるものに外ならない。

「物を其内的形相の故に自然目的と判定する事は此物の存在を自然の目的と考へる事とは全く別である」(Kr. d. U. S. 241)。この存在にかゝる外的合目的性は、或物の存在が他の、既に内的に合目的なる物の手段としてみられる所に成立つ。一般に「何の爲に」の間が之を示す。さてかゝる目的手段關係の系列に於て最早「何の爲に」の間を許さぬ、自己自身目的たるものがあるならば、それこそ造化の究極目的であるといへるであらう。人間は目的を立し自然物を使用し得る地上唯一の存在者として、其限り自然の最終目的である。併し同時に彼が飽くまで自然存在者である限り依然として被制約的であつて「何の爲に」の間はそこに止まれない。超自然的可想人

道德の主體としてのみ人間は究極目的たり得る。最終目的としての人間が目的定立の有能性を生むことである文化は法律(國家)世界市民的全體及び學問藝術等の内容を有しつゝ道德的價値に奉仕する。自然全體の目的論的體系はかくて樹立せられる。

理論理性と實踐理性とを媒介せんとする目的論のこの決定的な點に於てカントの思想は多くの不明を含んでゐる。今之を立入つて考へて見よう。外的合目的性とは既に自ら內的に合目的なる存在者に對して他のものが手段となることである。先づ第一に有機體と其環境との關係が之にあたる。人間を省いた生物一般に對しては有益性(Zuträglichkeit)人間には有用性(Nutzbarkeit, Kr. d. U. S. 220)といはれる。第二に、動物は植物に對して目的であるかの如くに見られるといふ風に所謂高等な生物はより低き生物の目的とせられる。文化を生産する人間はこの階層の最上位にある。第三に、上の様に人間を最終目的と考へても人間が存在すべきであるといふ確固たる根據があるのでないならば世界全體の目的論的組織は不可能である。人間の道德性が究極目的とされるのはこの爲である。

(A) 所で上のやうな反省は存在者を目的手段の關係に組織するといふ形式でな

されてゐる。しかも個體の形相のみならず存在にまで推し廣めて考へるのであつて力學的範疇による存在限定と全く相矛盾する。そこでカントの目的論一般の傾向にしたがひ、こゝに於ても自然全體についてその形相を蓋然的に合目的であると豫想して新なる自然法則を發見する方便(S. 263)「許されたる假設(S. 281)」とすべきであらう。併しこれでは自然全體の理念はあくまで理論的觀想的に考へられるにとゞまり、超越的なものと實踐的自己との合致、自覺といふことは考へられない。存在全體の合目的性といふものは到底この様にしては考へる事が出来ぬ。

(B) カント自身も客體と客體との間に目的手段關係を設定して究極目的に至らうとする外的合目的性の原理の效力に對しては、後章に於て懷疑的となり、自然意圖が究極目的を有つか否かもきまらぬといつてゐる(S. 312)。そこでこのたびは客體と主觀の能力との關係によつて究極目的が考へられる。認識感情實踐の三能力について順次に、自然がそれに關して始めて價値を得る所のものが尋ねられ、善意志がそれとなる(S. 313)。併しそれは文字通り *argumentum ad hominem* であつて實踐的世界の超越論的解明を缺いてゐる。その結果、目的論は自然と道德とを結合し得ざること(A)の場合にひとしい。カントはのべてゐる「そこで唯次の事のみが問題になる、目

的に従ふ最高原因に究極目的を附與すべき充分なる理由が具はつてゐるかといふこと。蓋し此事が證せられるならば、それが道德法の下なる人間なる事は明らかだから(S. 310)。明らかであるのは主觀的確信にとゞまる、求められてゐるのは客觀的なるものとの結合である。この問題は後にも繰返して問はれてゐるが(S. 310)、その解決はいままで目的論的反省を生かし得る如き具體的なる仕方成就せられてゐない。道德的人間から最高善へ、其處から神の存在を経て、自然が道德實現に適ふ如くに造られてあることを、要請するにとゞまる。自然と道德との事象的結合は明かにせられてゐないのである。

かくて(A)の場合は、客觀に中心をおいて之を觀るにとゞまり(B)の場合は道德的主體が優位を占めつゝ客觀的なる自然に結合する途を見出し得ぬ事となる。一は客觀的に偏し、他は主觀に偏する。さて我々がはじめより課題とし來つた、實踐的世界の超越論的闡明こそ、まさに上の兩途の目指して成就し得ざりし所を自覺的に遂行することに外ならない。我々の問題の體系的場所はこゝにあつたのである。

(五)

人間は有機體としてのその内的形相の上から合目的と判定せられるのみなら

す、目的を自ら立して自然物を使用する事が出来る。この事の超越論的意味を深める事が必要である。カントは植物動物人間の階層を順次に手段目的の關係を以て反省し目的意識的人間に至る事が出来るかと考へるのであるが、その様にして達せられるのは實は有機體としての人間に外ならない。「自然學的人間學」の對象たる人間にとゞまる (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht: Vorrede)。更に生物相互間の此様な秩序を定める事が果して哲學的認識の内容として意味を有するや否やも疑はしいといはねばならない、カントもこの點を斷定的に主張したのではなく、唯蓋然的に考へられるといふに止めてゐるのである (Kr. d. U. § 82)。むしろ我々は有機的存在一般の構造として内面的合目的性とその外的環境(有益性としての外的合目的性)との二つの原理を考へるにとゞめ、目的意識的なる人間の行爲を存在のより高き秩序に成立するものとして考ふべきである。しかして存在の秩序を異にするといふことは超越論的意味を新たにするといふ事である。

カントは世界といふことを機械性の全體なる世界理念の意味にのみ限らずして「世界概念に従へる哲學」といふ様な用語の示す如く人間の實踐的關心の場面をも意味せしめた。たとへば世界知といふのは一般に文化の主體と考へられる人間に

ついでに知識をさしてゐる。Welt kennenとは世のいとなみを理解する (dis Spiel verstehen) ことである。かくて成立つのは「實際的見地からの人間學」である。さらに世界をもつ (Welt haben) とは世界に於て自らの役割を演ずる (mitspielen) ことである、「格率を有する」ことである。この様な世界概念にしてはじめて格率意志行爲等の實踐的諸概念に超越論的場所を與へる事が出来る。第一批判に於て心理的經驗的として不定のまゝに置かれ後にも心理的事實を超越論的に定義するといふのみであつてその根據の明かでなかつたものがこゝに根本的に理解せらる事が出来るであらう。

この様な世界の構造は如何なるものであらうか。それは一まづ目的手段の諸々の統一をふくむ有限的全體であると考へられる。外的合目的性の多様をふくむ可能の世界である。その特殊の統一をなすところの規則は格率と名付けられてゐる。世界をもつとは格率を有つことである。所で格率によつて統一せられる個々の目的はどのやうな性格を有するか。目的とはカントによれば「一客體の現實性の根據を含む限りに於ける此客體の概念」である。

さて既に明かである様に我々の理論的認識に於ては物の現實性と可能性とが分

れてゐる、直観と概念との結合は必然的ではなくて偶然性を含むと考へられる (Kant, D. I. § 70)。物の認識根據すなはち經驗の對象の可能根據は超越論的主観にあるのであるが、物の現實性は直観内容が與へられることによつてのみ成立つ。之を上來述べ來つた所に従つて一層嚴密に言ひあらはすならば超越論的可能性圖式化された範疇が個別客體を限定し得ぬといふことである。原因性については有機的個體がそれを示した。内に目的を含む全體の、個別的形相の生産根據は主観にはあらずして物自體にある。この時、物自體は個體の内包的限定の根據である。

しかるに實踐的目的は個別客體の現實性の根據を含む可能的なるものである。しかして目的はこゝに於ては最早 *Als-ob-Betrachtung* の原理ではないのであつて、それはカントが外的目的性といつたもの、即ち現象的事物の目的手段關係による結合（それは矢張り觀想的反省に止まつた）と同時に、個體の現實根據たる性格をも有してゐる。唯それがあくまで有限なる人間意志の目的であるところからして、範疇的に水平化してみられるかぎり、現象的客體の原因性のさゝやかなる部分と考へられるまでである。それ故事態の眞をめざして目的意志を超越論的に捕へようとするかぎり、それが如何に有限的にもせよ、個別客體の内包的限定をなすことが出來るとい

ふ其本質的性格の故に、超越論的客體限定を越えてゐるといはねばならぬ。目的による現實の限定は物自體の限定をも含むのである。理論的認識の立場に立つかぎり如何に廣く概念の地平 (B. 78f.) を擴張して其客觀的内容上、人力の左右し得ぬ存在者についての知識を獲得するにしても、それは客體の個別性の限定の點よりみて目的意志に及ばぬといはねばならぬ。

一般に目的活動といふことが、因果の逆轉としてそれ自身機械的に理解せられてゐるのであるが、若しこの「逆轉」のはたらきに於て充分な根源性を認めないならば、目的といふことは超越論的に無意味といはざるを得ず、一種の心理的擬制となる。原因結果の關係を逆轉するといふためには、因果の關係を以ては限定し盡し得ぬ偶然的存在者のあることを先づ示し、次にかゝる偶然性をふくむ個別的なるものが却つて可能性の全體、それが有限的にもせよを立して逆に因果關係を限定するといふ事を明かにせねばならない。その時行爲の制限、同時に媒介をなす因果必然といふものがすでに實踐的のものであることも亦注意せねばならない。いひかへれば、自然法則は實踐的立場に於ては主觀的必然的法則であつて客觀的には全く偶然的な實踐の原理たり得るに過ぎないのである (Kr. d. pr. V. S. 29)。

カントは概念の普遍を分析的普遍と綜合的普遍とに分ち、可能と現實との合致せざる有限理性にとつて、特殊な部分に先立つて之を根據づける普遍的全體即ち綜合的普遍は遂し得ぬ理念に止まり、分析的普遍のみ限定的たる事が出來ると考へた。併し「觀念的原因」と名付けられた目的意志の本質を注意するならばそこには綜合的普遍者が宿つてゐると考へねばならぬ。それは神の認識(之は同時に實踐である)とは異なる。雖も分析的普遍の限定を以ては盡し得ぬのである。

目的の本質が上の如くであるならば格率世界といふものは實踐的世界として全體性を有してゐなければならぬ。それは力學的自然の、人間が棲息する部分といふやうな意味ではない。實踐的世界は物自體を限定するといふ意味をもつてゐる。創造といふ事が含まれてゐる。小宇宙としての人間は、大宇宙の創造のはたらきに參與する、人間の實踐は直觀的悟性の限定と相似的であるといふ事が出来る。實踐的可能性は理論的に考へられた超越論的可能性を以ては到り得ぬといはねばならない。

さて此の様な目的意志は理論的反省判斷力に對して如何なる關係にあるであらうか。有機的個體の内的形相にかゝる反省判斷力は、有機體に於て總てが手段で

あり目的である」といふ原理を自ら有し (Heautonomie) 悟性に對して消極的に獨立したものととなつて居るのであつて之を物自體の方からいふならば、物自體は客體個別化の原理を含むと考へられる。然るに今や此の様な反省能力は格率を立するものとして限定的(勿論理論的超越論的)限定とは異なり實踐的限定である)となると考へられる。即ちそれは悟性より消極的に獨立であることから一步を進めて個別客體にかゝはるといふ本性を維持しつゝ悟性と綜合せられる、かくの如きものが即ち意志である。人間に對する事物の有用性等といはれるのはこのやうな意志の可能性にもとづいてはじめて成立し得る事である。

それでは物自體といふものはかやうな意志の質料として如何なる性格を持つのであるか。それは天才の藝術創作に於ける如く理念の直接なる表現として形成せらるべき質料の如きものであらうか。さうは考へられない。目的の多様が格率によつて統一せられながらも常に分裂的であること、之に關聯して又道德的といふ事が常に否定の苦痛を伴ふことは明かにその様な考へを斥けしめる、個別客體の限定根據たる物自體は意志に對して開かれ、その實現の契機となると同時に意志の限定に對して否定、分裂の根據であるのである。實踐的意味に於ける感性、わけても

我執の根としてのそれは、物自體のかゝる性格への指示を含んでゐる。それは自己を拘束するのみではない、自己の内面に喰ひ入つてゐるのである。例へば欲情 (*Begehren*) として「實踐理性の癌腫」とまでカントを歎せしめたものの根據はこゝにあるのである。「人はたやすく見てとるであらう、欲情は全く冷靜な熟慮と相伴ひ得情緒 (*Affect*) の如く思慮を缺いたものとは限らず、従つて暴風の如く一時に過ぎ去つて了ふのではなくて、根ざし深く理性的思考とも兩立して存し得る故に、自由に對して最大の障害をなす。」「欲情は常に傾向性によつて主體に示される目的の一つに從つて行爲するといふ主體の格率を前提してゐる。それ故に欲情は常に主體の理性と結合して居り、純粹な理性的存在者も單なる動物もそれを有するとは考へられぬ。」 (*Anthropologie* S. 203: Vgl. *Kr. d. U. S.* 119 Anm.)

人間意志は悟性的であると同時に上の様な意味に於て感性的である。世界は目的的全體性として綜合的普遍の性格を有すると同時に分裂否定の實在的根柢を媒介としてのみある事が出来る。實踐的世界は觀念的實在的なのである。

我々は上の様な考へを暗示してゐると思はれる箇所を目的論に於て見る事が出来る。カントは究極目的としての人間を「道德法の下に於ける人間」 (*Mensch unter*

moralischen Gesetzen) といつて「道德法に従へる人間」(Mensch nach moralischen Gesetzen) とは、わざといはなかつた「何となれば後者を以て我々は我々が知る以上の事までもいひあらはず事になるだらうから。即ち人間をして常に道德法に適ふ如くに振舞はしめる事が世界創始者の力の中にあるといふことまでも。之は自由と自然とについて、自然の超感性的基體への洞見及び自由による原因性が世界に於て可能ならしめる所のものと上の基體とが同じものであるといふ事への洞見を含んでゐなければならぬやうな概念を前提してゐる。しかるに此の様な洞見は我々の理性の洞見を遙かに超えてゐるのである」(Kr. d. U. S. 320 Anm.)。自然の根柢と自由との合致は我々に知られない、純粹なる道德的理性存在者の世界と自然の實在根柢とは合致するとはいはれない。二の後半に批評した、物自體と純粹理性活動との同一を分析的に措定する考へはカント自ら斥ける所のものである。我々は之をカントのやうに反省の立場にたつて問題にするより一步を進めて實踐的世界の否定的實在的根柢としての物自體を考へたのである。

此事を更に第一批判の身心の問題の考察に關係づける事も出來よう。内感の對象たる心理的自然も、外感の對象たる自己も共に現象である故、身心を二つの獨立實

體と考へて之が關係を獨斷的に定める事は無意味であるところここに述べられた。しかしそれでは現象に於ける心理的なるものと物理的なるものとの相互關係はどの様に考へられるか。物理學にのみ形而上學的原理をゆるし、他はその特殊化、適用とする考へを徹底させれば、物理的と心理的との區別は哲學の興り知らぬ、特殊科學の問題である筈である。然るにカントはさうは考へなかつた、此の心身の兩對象が相違するのは「内的」ではなくして一が他に外的に現はれる限りに於て、ある、從つて物質といふ現象に物自體として基礎に存するものは恐らくしかく異種ではあり得ぬであらう。」併し之は人間の一切の認識の領域の外にあり、機械性の原則を以て人間認識の根本原理とする限りそれを知る事は不可能である(B. 427-8)。さて身體が外感の對象たる物體と考へられぬは明かである、有機體は單に理論的超越論的に限定し盡されない。更に身體は單なる有機體ではない、客體としてその形相の合目的的反省を成立たしめる如きものには盡きない。それは、はたらく我と不可離に結合しその制限、否定の原理であると同時に實現の媒介をなす。自然の超越的基礎の實踐的意味は身體に於て明らかに示されてゐる、上に考へられた實踐的世界は身體の性格をもつと考へる事が出来るのである。勿論カントは心身の關係に物自

體を援用する事によつてむしろその同種性を想定しようとしたのであらうけれども、それは物自體を全く不定 (unbestimmt) のまゝにさしおく悟性の立場で考へられてゐる。それ故物自體に「知性的能力による限定可能性 (Bestimmbarkeit)」を與へる判斷力の立場を経て、それに限定 (Bestimmung) を與へる實踐理性の立場から (Kr. d. D. S. 34) 翻つて心身の問題を省みることは、許されてあるのみならず要求されてあるといひ得るのであらう。宗教論に説かれた、人間の三つの根源的素質、動物性・人間性・人格性の中、前二者が實踐理性の立場からの身體性・意識性の解釋であると考へられる、しかして我々は超越論的立場を具體化しつゝ、それに到りついたのである。こゝからして、人間の自由を考へる目じるしとして、内感が採られた所以、この終りの所説參照をも理解し得る。元來人間の自由が内感の心理的對象をもととして考へられるのでなく、却つて實踐的現實に於ける人間の自由意志の一契機として心理學的な意識現象が考へられるのである、意識現象の本質は實踐的世界からして明かにさるべきである。さうして内感がかゝるものと考へられる限りに於てのみ自由の考察に意味をもつ事が出來たのである。

註 例へばシェーラーはカントの「推斷」を解して次の如くいつてゐる、Der physiologische und der psychische Lebensprozess

sind ontologisch streng identisch..... Sie sind nur phänomenal verschieden..... (Stellung des Menschen im Kosmos S. 87)

さて上の様な格率計畫世界形成と之が實現の媒介としてしかも否定的なる身體的自然との關係は時間性の上から未來と過去とにあてはめて理解する事が出来ると思はれる。實踐的境位に於ては様態をもたぬ時間は考へられないのである。カントも實踐理性批判に於て自由を説くに當り時間の様態に觸れざるを得なかつた。「因果關係の必然性から歸結されることは、あらゆる出來事、従つて或時間點に於て生起するあらゆる行爲も、それに先立つ時間に於て存在したものの制約の下に必然的であるといふ事である。さて過去は最早私の支配の中にないから私が實行する一切の行爲は私の支配の中にない限定根據によつて必然的であらねばならぬ」(110)。實踐の主體が現象體としてある事は過去によつてのみ限定せられるといふ意味であり、之に對して、カントがそれに於てのみ自由を救ひ得ると考へた可想的自己 (sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht) は實は未來を其契機として含んでゐるのである。註

註 Vgl. Cassirer, *Kants Leben und Lehre* S. 274; Cohen, *Kants Begründung der Ethik* S. 138f.

こゝからして理論的對象限定の時間は實踐的限定よりみて過去に重點をおいて

ゐるといふ事が出来る。此事は第一批判の二律背反論に於て既に示されてゐる。そこにいふ溯源(*regressus*)と前進(*progressus*)とは明かに過去と未來とに關係してゐる(*Kr. d. r. V. B. 437—439*)。無制約的全體性を求むるに溯源の途をとるのは、理論的認識の對象たる存在者が根源的に過去に屬してゐる故でなければならぬ。或は之に對して、一般に理念の形而上學的演繹は推論式によつてなされ、無制約者を求むるのは前推論(*prosyllogismos, B. 387—388*)、即ち溯源のみ問題となるのであつてそこに時間を考へる事は見當ちがひであるといはれるかも知れない。併し二律背反の章は辨證論の他の二章と異なり時間限定の下にたつ「現象の解明」に關はるのである故、溯源は單なる形式論理的前推論の意味ではない、時間的意味を有する、すなはち過去に向ふといはねばならない。超越論的に限定せられる存在者は、あらゆる時間限定の基體(*B. 226*)としての實體を前提し、過去の諸現象が繼起する時に於ける總ての存在を限定する」といふ原因性の範疇の下に考へられるのである。この點よりみれば、有機的個體といへどもそれが客體であるかぎり過去に於てあるのである。實踐的人間に到つて始めて過去に對して未來をもつといふ事が出来る。いひかへれば、自然は人間に於て未來をもつにいたるのである。

いふまでもなく、超越論的認識主觀の限定するはたつき、そのものはこのやうな過去の時間に於てあるのではなく、従つて圖式の時間は眞實には、カントの考へた如き様態なき時間ではあり得ないであらう。例へばハイデッガーの解釋に見られる様な圖式論の解釋は否定すべからざる眞理を有してゐる、しかし乍らその様な超越論的主觀そのものも具體的には實踐的時間に根據づけられてゐると考へられるのである。註

註 ハイデッガーの様に第一批判をそのまゝ、形而上學の積極的なる基礎づけ、領域的存在論の根柢をなす基礎的存在論と考へることは第一批判第一版のカントの立場——第一批判を以て實踐理性をも含めての純粹理性、全體の批判であるといふ考へ——を徹底させることであるが、その爲には、カントの後の立場——第一批判を理論理性のみの批判とする考へ——をも考慮して之を含み得る如き具體的な解釋を下さればならない。しかるにハイデッガーは第一批判の超越論的原則の體系をそのまゝ、存在者の存在の根本的な限定として固定し、カントが後に發展させた存在の種々なる秩序を具體的に認めない。カントに於ける本來の形而上學的なるもの、實踐主張的なるもの意義は抹殺される。眞實には、原則の限定する存在者はハイデッガーのいふ直前存在 (*Vorhandensein*) の存在性格を有するものにとゞまるのである。さらにハイデッガーは直觀的悟性による人間認識の有限性の規定を直ちに人間實踐の有限性の規定と同一であるとなすゆゑ (*Kant und das Problem der Metaphysik* S. 38)、「物自體に限定を與へる實踐理性」(*Kr. d. U. S. 34*) の獨特なる意味は正しく認められず、實踐理性も理論的超越論的構想力に基づくこととなる (*Heidegger, S. 148*)。多くを教へられたにも拘らず彼のいふ「自由」は *Transzendente Möglichkeit des Wahren überhaupt* の自由ゆゑ (*Vom Wesen des Grundes* S. 35) 畢竟超越論的認識主觀の自由にとゞまり實踐的自由を基礎づけるには足らぬと思ふのである。

(六)

種々なる問題を残しつつ、人間の實踐的境位の超越論的究明をある程度までなし得たことを信じて今や實踐的自覺的限定そのものを明かにしようと思ふ。今まで述べた所は主として實踐的意識的側面であつたのであるが、もともと實踐を根源的に理解する限り、それはまた自覺的であることを離れ得ず、従つて善惡の道德的批判の下にたつことは實踐の本質に屬する。道德に關係なき行爲は行爲とはいはれない、道德的とは自覺的實踐的なることを意味するのである。逆にいへば惡しく解せられたモラリスムは眞に道德的ではないのである。

我々は再び實踐理性批判を省みて論を進めよう。この書に於てカントは第一批判の認識能力分析の諸部門になぞらへ、それとは逆の順序によつて實踐的原則より始まつて感性(感情)に終る實踐的限定の諸相を展開した。その問題とする所は、如何なる仕方で實踐理性が特殊なる意志の限定をなし遂げて道德的行爲を實現するかといふことに外ならない。所で初に述べた如く、カントは理論理性の立場より考へられる物自體界を直ちに混濁なき睿智的純粹自發性の世界と見做した故、實踐的實在性は現象することなき心情の内面に於て自足的に成立すると考へられるにいた

つた。道德法の超越論的演繹は如何なる意味に於ても不可能である、否不必要なのである。しかし超越論的演繹が不可能であるといふのは實は理論的超越論的に不可能であるといふことに止まる、實踐的超越論的には可能でなければならぬ。實踐的綜合は可能でなければならぬ。この事態を充分に明かにせず、學問的經驗の理論が直ちに倫理學の可能を要求するとなし、認識の課題としての理念をその課題性の故にそのまゝ實踐的、理念と考へたコーヘンの解釋に於ては、カントが説いた實踐的感性論即ち心理的動機の叙述は實踐理性の原理論に屬せず原理の適用に屬すると考へられる(Cohen, op. cit. S. 309ff)。之に反して實踐的世界の獨特なる意味を見來つた我々はカントの所説を全面的に生かし得ると信ずるのである。

さてカントによれば感性的傾向性と理性との抗争が人間の實踐の中心的構造をなしてゐる。理性は主觀的には畏敬の感性を喚び起す事によつて感性的動機を、或は制限し或は碎破する。感性が我々の自己全體を形成するかの如くに不當なる要求を以て迫り來るに對して、理性は傾向性の基となれる快不快の感情とは全く源泉を異にせる畏敬の感情によつてかれを克服し、自ら主觀的動機となつて道德的行爲を實現する。客觀的方面からいへば、理性は自然の法則的統一を範型となして格率

を検證し行爲の善惡を判定する。判定の能力は實踐的判斷力である。

まづ主觀的、感性的側面を考察しよう。カントは意志の動機(Friedfeder)として感情を考へた。たゞこの心理的事實を超越論的立場から取り上げるに際して、その様な感情が一般に心理學的に考へられる快不快の感情には盡きざるべきを注意した。

(Kr. d. pr. V. S. 9 Anm.)。さうしてかゝる感性的なる感情によつて受動的に動かされる意志——傾向性がかゝる意志である——に對して、道德的意志は自發的知性的なる畏敬の感情に動機づけられるものと考へた。この道德的感情は「我々自らの超性的存在の崇高性を感知せしめる」(S. 103)。それは感性的感情を實在的に否定する(感情を否定するものは他の積極的な感情でなければならぬ、S. 85)と同時に自ら意志の動機となるのである。しかして否定は感性にとつては不快苦痛に外ならぬのであつて、畏敬は不快を通じて高き快に達するといふ構造を具へてゐる。それは人間精神の受容的自發的なる本質を精神それ自身に對してあらはにするもの、主體をして自らの本質を自覺せしめるものとして、實踐的自覺の內的構造を最も顯著に示してゐるといふことが出来る(Heidegger, Kant etc. S. 148ff.)。併し乍ら之を感情としてのみ考へれば(即ち意志の動機たることを度外視すれば)美的範疇の一なる「崇高」の感

情と何等異なる所を見ないのである (Kr. d. pr. V. S. 182ff, Kr. d. U. § 23 を比較)。いまカントの「崇高」が彼の説いた如き形に於てそのまゝ美的範疇とせられ得るや否やの間は姑くおくとして、明かなは、この様な感情が意志に固有なる、現實の行爲への關心を基礎づけ得ぬことである。かゝる感情は「未だ行爲及びその道徳性そのものへの關心ではなす」(Kr. d. pr. V. S. 183)。「感歎はされるけれども未だ求められるにいたらぬ、美の一つの形式」たるにとゞまる。すなはち感情が意志そのものを包むとはいはれない、あくまで「意志の動機」たるに過ぎない。道徳的感情は自由な決意性によつて格率の中にとり入れられて始めて「よき性格」を形づくることが出来るのである (Religion etc. S. 27)。

それではこの様な實在的對立に於てある兩種の感情によつて動機づけられるところの意志は如何に考へられたであらうか。ある所では次の如く語られてゐる「意志は形式的なる先天的原理と實質的なる後天的動機との中間に介在し、いはゞ岐路に立つてゐる」しかも「意志は限定せられねばならぬのである」故道徳的たらんが爲には前者の限定を受けねばならぬ (Grundlegung z. M. d. S. S. 18)。併し乍ら若しかくのみ考へるとすれば自由はなくなるであらう。意志は兩方向に動かされ得る均衡點に

あるといふのみであつて、唯非決定性を有するに過ぎぬであらう。併し自由なる意志は非決定的意志ではないのである (Religion etc. S. 54 Anm.)。力學的對立は意志の本性を充分理解せしめないといはねばならぬ。畏敬の感情の有せる「否定を通じての肯定」の性格を意志そのものについて考へる途を求め、事が必要なのである。

まさにこの途へと、第二の客觀的方面の考察が我々を導くやうに見える。範型は特殊な格率が普遍的に妥當することが出来るや否やの決定の媒介として考へられた。道德の普遍は客體の限定者としての普遍ではなく、またその反省原理として考へられる普遍にも盡きない。まさに主體の限定者である。従つてそれは直接に、目的の考量格率の檢證に向ふことが出来ない。所で自然の法則は悟性の立法に基づき客體の如何なるものにも例外なく妥當する、少なくとも形式的自然についてはその様にいふ事が出来る。そしてこの嚴しき普遍性といふ點に於ては人間主體の限定者と客體の限定者との間に一致があるであらう。かく考へてカントは格率がいはゞ普遍的自然法則たる事が出来るや否やの判定を以て、道德の普遍を、格率の悟性的考量に於て有效ならしめ得るとなしたのである。こゝに於て格率の中、普遍的自然法と考へて内的に矛盾を含まぬもののみが善である、之に矛盾的に對立するも

のは悪であると考へられる。

此様に矛盾の有無を以て格率を検證する事は裏からいへば結局同一性を以て格率の是非をなすことであつて、その不生産性を多くの人によつて指摘せられたものものである。寧ろカントがかゝげた具體的な例について知らるゝ如く一定の目的論的見地よりして善の本質が豫定せられてあるといふべきであらう。例へば自ら生命を斷つ事は自然に反する、^註その使命が生命の促進に人を驅るに存する所の同じ感情によつて、生命そのものを損ふ事を法則とする如き自然は自己自身に矛盾し従つて自然として存立する事が出来な^註く(Grundlegung etc. S. 45)。^註かゝる意味の自然は明かに目的論的のものである。さうして之は結局人格を究極目的とする自然に歸着する、人は人格を手段的な物件としてのみ取扱つてはならない (op. cit. S. 37)。^註しかし人格性が究極目的であることは何等自明の事ではない、我々は外ならぬその事の可能を問うてゐるのである。

註 ある場所では善を欲求能力、悪を嫌惡能力に配し、萬人によつて欲求せらるゝ善、嫌惡せらるゝ惡を決定するに理性を要するとも説かれてゐる (Kr. d. pr. V. S. 68f., 72)。^註所で兩能力は快不快に結合する故 (A. I. d. S. S. 11)。^註カントの排斥する「道徳の經驗論」に陥るといふればならぬ。それにも拘らず上の様に説かれるのは、惟ふに、亦目的論的理由によるのであらう。

併し上の事が如何に考へらるべきにもせよ、善と惡とが矛盾對立にあるといふことが明かにされねばならぬ。善と惡とが如何なる意味に於て矛盾對立であるか、その根據は何處にあるか、明かにせらるべきである。さて矛盾對立とは甲と非甲との關係である。之をたゞ對象的に、その定立のはたらきを度外視して考へるとすれば、甲に對する非甲は甲の缺除といふことゝまるであらう。かくては、否定の根據とは、それによつて何物か、定立せられるところの根據が存せぬといふこと、即ち實在性がないといふこと、に外ならぬ」(Fortschritt der Metaphysik, V. 3. Abt. S. 110)。惡はたゞ零であるといふ常識に反する、否道徳そのものに反する原理がそこから生れる(S. 111)。カントはライブニッツの考へをかくの如く批評した。それに對してカント自らは實在的對立を以て之を考へようとする如くである。空間に於ける實在的なるもの(運動力)の、他の實在的なるもの即ち方向相反せる力に對する反對をば、内感にも移して、相互に反對する動機が一主體に於て結合される事が出来るであらうといふ。然るに此様な實在的反對對立は中立點を有してゐる。それ故、若し善惡が實在的對立で考へられるとするならば、善にても惡にてもなき意志決定が可能でなければならぬ。併しその様な事は考へられない。善をなさぬは、善が飽くまで爲さ

るべき故に、直ちに悪をなす事である。カントも此事を注意して、既に早く、自然的な實在對立と道德的な實在對立とを區別した (Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, V. 1. Abt. S. 89—90)。快苦の感情には無差別點を考へる事も出来よう、善惡には其事は不可能である (Religion etc. S. 21 Anm.)。そこで善惡の對立は再び矛盾的對立であるといふ意味を恢復せねばならぬ、同時に單なる缺除の形式論理的關係ではなくして實在的反對でなければならぬ。かやうな對立を恐らく正當に辨證法的對立と呼び得るであらう。

さて此様な對立の可能としてのみ人間の意志は考へられる事が出来る。「可想的自然の形式を感性的自然に賦與する」ところの實踐的自覺的限定は、實は自己の本質に背く可能をも有する意志を限定する事である。可想的世界の質料は單に合理化の素材たるのではなく、形式に反抗する原理をも含むのである (Vgl. Kr. d. pr. V. S. 41 „praktischer Widerstreit“)。

我々は既に、有限なる人間の格率計畫に於ける未來の形成が、之を拘束し、のみならず世界そのものに喰ひ入つて格率の計畫を決して一義的ならしめぬところの否定的自然を常に伴ふ事を見た。カントも宗教論に於て——シエリングの言葉をかれば——「道德的判斷の現象を唯忠實に觀察したゞけで」純粹自

發性の透明なる合理性には盡し得ざる決意性 (Willkür 選擇意志) の自由の本性を深くみぬいた。人間の決意性は格率の善なる秩序を顛倒する事の可能を含む。しかもそれは唯無差別非決定の意志ではなくて自發的である (Religion etc. S. 34 Ann.)。人間の自由なる行である。さうしてこの考へは本來彼の道德説になくしてキリスト教の教義を俟つて始めて成立した如きものではない。惡の行爲が「自らの性格の唯一なる現象」に屬してゐる事は、外ならぬ實踐理性批判に於て明かにいはれてゐるのであつて (K.R. d. pr. V. S. 114, 115)、それには顛倒可能の決意性が考へられねばならぬ。範型論もその様にしてのみ理解されると信せられる。更に第一批判に戻つていへば「理念の實踐的使用」とは、理念のかゝはるものが自己否定的なる個別主體であるといふ事であつて「超越論的(理論的使用)とは截然と分たるべき特性を有するといはねばならぬ (B. 384f.)。自然に關しては經驗は我々に規則を與へる、そして眞理性の源泉である。道德的法則に關してはしかし經驗は(困つたことに)假象の母なのである」 (B. 373)。何故にこの事が起るかを今や理解することが出来るであらう。

かくて問題は決定的なる點におしつめられる。このやうな人間意志は如何にして善なる行爲を實現する事が出来るか。實踐的自覺的限定は如何なる仕方になさ

れるのであるか。それは善の威力を以て次第に、惡を克服することなのであらうか。否。惡を感性的傾向性にあると考へ、善への不屈の努力を以てかれを滅し去る事を目指したストアの賢者は敵を見謬つた。「彼等の敵は自然的なる單に無訓練なる、然も隠さるゝことなく各人の意識に明らさまに示さるゝ諸の傾向性に於て求むべきではなく、いはゞ目に見えぬ、理性の背後に隠るゝ敵であり、其故に益、危険である」(Region etc. S. 61)。もし善惡をその様に實在的力學的對立とのみ考へるならば惡はたゞ「傾向性を攻撃することの懈怠 (Unterlassung)」といふのみであらう、併しこの懈怠そのものの根據はまさに辨證法的自己矛盾的な自由意志そのものになければならぬであらう。併し乍ら此事を許すならば、善の實現は連續的に飛躍なしになし得ぬことを認めねばならぬのである (S. 63—64)。一般に辨證法的對立は力學的實體的には解き盡す事が出来ない。

さてカントが「更生」について考へた所は正に此二律背反を解く途を示してゐると思はれる、我々はそれに従つて次の如くに考へるべきである。一方身體的否定的自然に限定せられ根源的に過去、の存在者であると同時に、他方自らの自主性により未來に格率を計畫するところの人間は、未來の可能に於て分裂性を含み格率の選擇と

いふことが必然的にせられてゐる。さうして之が普遍性を有し得るやの現在、立場に立つ事によつて人間は當爲を自覺する。然るに當爲の自覺とはとりもなほさず主體が善惡の端的なる辨證法的對立を自覺するといふことである。惡の可能が自覺せられることである。決意性の二律背反が決意性そのものに於て自覺されることである。しかしこの二律背反が理論的反省の立場から現象物自體の區別によつて解かれることは最早不可能である、第一批判に於けるがごとく矛盾對立を反對對立に轉ずる途は存しない。質的對立を量的對立に直して *regressus ad indefinitum* を以て對立の兩項をつなぐことは不可能である。決意性は理論的地平に於て二律背反的であるのではなく決意性そのものに於て自己矛盾的であるのだからである。主體は主體そのものに於て無媒介的對立をもつのである。さて併しその様な對立を主體が「もつ」とはいはれない。善惡の對立は無媒介的であつて主體の統一が如何に深められても存在者である限りかゝる對立を包むことは原理的に不可能である。即ち當爲によつて善惡の對立を自覺するといふ事その事が主體が自己の存在を否定することである。主體の死である。

しかるに善はあくまで實現せらるべきものとして命せられる。善は自らと惡と

を絶對的に分つものであると同時に惡をも自らの本質に化して自己を實現するものでなければならぬ。主體はかゝる絶對善によつて甦らしめられるのでなければならぬ。「汝なすべし」とのよび聲に惡に死して絶對の善によみがへる個別主體にはじめて「我なし能ふ」といふ事が出来る、然らずば「汝なすべきが故になし能ふ」といふも畢竟なし能ふべきにとゞまるであらう。新しき人は舊き人の負債を負うてしかも之を善に資せしめる事が出来る。「心情の變革は惡からの脱出にして善への進入である。舊き人を脱いで新らしき人を著ることである。罪の主體は従つて罪へ導く限りに於けるあらゆる傾向も亦正義に生きんが爲に死するからである。然し叡智的限定としての此變革の裏に中間の時によつて分離せられた二つの道德的行爲が含まれてゐる譯ではなくそれは唯一の行爲である。」

道德的行爲は現在の瞬間に現前する永遠の辨證法的限定としてのみ理解せられるといはねばならぬ。主體が限定せられるといふことは否定を通じての肯定を意味し、さうしてかゝる限定原理は未來と過去とを包んで之を成立せしめる永遠の絶對的全體に外ならぬ。それは惡の根據たる否定的自然をも包むものである。かゝる永遠の全體に於て瞬間的に限定せられる自我の本質が人格性なのである。否、我

々は之を直ちにまた存在者としての個別的人格であると考へねばならない、それは行爲する個別主體そのものでなければならぬ。存在者の可能本質と現存とを分ち得るは有限認識の立場であつて(Kr. d. U. § 76)より嚴密にいへば客體認識に於ての事である。實踐的主體に於ては自己の本質と現存とは善と惡との端的な對立として自覺せられると同時にまた端的に一として限定せられるのである。

實踐的綜合としてカントが考へたは有限なる目的による行爲の決定を排して當爲に従ひ普遍的理性意志によつて行爲する事であつた。かゝる綜合は明かに辨證法的飛躍的なる綜合である、意志と行爲とを理性の普遍によつて媒介綜合するとは特殊な格率定立の意志が自らを否定ししかも絶對普遍により、全體性を有する特殊即ち個別的行爲主體として生れることである。普遍的理性意志といふも二律背反的事態を避けて矛盾なきを採る如き理性でないことはいふを要せぬであらう。「道徳法の下にある人間」として假定的に定められた究極目的は、創造主の手にありと考へられる自然の基體と人間の自由行爲との一致の不可解なるをば實踐的自己自身に於て自覺する事によつて始めて現實に自然の究極目的たる事が出来る。換言すれば其様な不可解を理論的觀想の立場から、我々の展望を遮る闇として外に見やる

のでなく、自らの悪としてまさに自己に於てある矛盾的事態なるを眞に自覺する事によつて始めて全存在の合目的的進展の尖端となる事が出来るのである。

「自然の歴史は善より始まる、神のわざなるが故に。自由の歴史は悪より始まる、人間のわざなるが故に。」しかも尙、自由なる人間は自然の究極目的たるべきである、人間なくしては造化の全體は荒野に過ぎないであらう。」この逆説を解くものは行爲的瞬間の絶對自覺より外ない。全自然の合目的體系は實踐的自覺の内容としてのみ成立ち得る。其時自然の意圖は我が意圖である。是即ち *authentische Theodicee* に外ならない。かくかくのものとして教へられる (*doktrinal*) のでなく、自らは、たらくことによつてのみ成立ち得る (*authentisch*) 神義論に外ならない。總ての詭辯を排して眞實を憚る所なく言ひ放つたヨブの眞摯なる態度を神は嘉した。「神は我々の理性そのものを通じて、創造により告知された彼の意圖の解釋者となる」のである (*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee VI. 2. S. 146*)。カントの思想の底流をなす自然の意圖への信賴 (*Optimismus*) と、人性の悪への深き省察 (*Pessimismus*) とはこゝに結合せられる事が出来る。世界概念に於ける哲學の立場もこゝにあることはいふを要せぬであらう。

さて行爲的瞬間に現前する永遠の全體の普遍が直觀的悟性の綜合的普遍と如何なる關聯を有するかを最後に顧みようと思ふ。綜合的普遍といふのは個物の汎通的限定の超越論的基體として一切實在性の理念である。否定を排除と考へて捨て去れる超越論的肯定の述語の全體である(Kr. d. r. V. B. S. 399ff.)。人間認識にとつて此様な全體は、その現實存在をそこから導き出し得べきものではなく、従つて神の存在の論證は不可能であつてあくまで理念に止まるのであるが、目的論的反省に於て比量知に偶然的なる個別客體の生産根據と考へられる事が出來た。併しかゝる全體が未だ個別主體の限定者たり得ぬことは明かである、それは否定を捨てゝ考へられた可能性の全體として、實在的對立を含み得ても積極的なる矛盾對立を包む事が出事ない。その限りどこまでも人間の實踐を包み得ぬ、考へられた全體にとゞまる。有機體の反省に於て與へられずして求めらるゝのみといはれる合目的全體と雖も矢張り觀想の立場での全體であつて、その限定するもの(人間にとつては反省のみ可能である)は客體である以上、道德的主體の自覺する全體ではない。自己矛盾的なる個別主體の限定者はそれ自身否定を含まねばならない。絶對否定的全體でなければならぬ。

カントの道徳法が分析的であつて生命の創造性を容れ得ぬをば、多くの人々が所謂形式主義の名に於て批難したのであるけれども、さればといつてカントのいふ綜合的生産的なる普遍のみで主體の限定原理の眞が捉へられるとはいはれない。我々の理解した所は、範型論に著しくあらはれた分析論理的考量を主體の自覺に不可缺の否定的契機として採らねばならぬといふ事であつた。さらにカントの法則は特殊の内容を容れぬのではなくして寧ろ徹底的に特殊化を許すもの、道徳形而上學に展開された具體的な諸法則も未だ形而上學的原理なのである、其抽象性は、個別主體の自己否定性を、實踐理性そのものに本質的であると積極的に認める事なく、特殊化が適用といふに過ぎなかつた點にあるといふべきである。この點を充分に考へずして目的論的全體を道徳の原理となすならば、却つて主體を客體に墮せしめる觀想の立場に立つこととなる。道徳的實踐の原理は分析的普遍と綜合的普遍との兩者を含む辨證法的普遍でなければならぬ。カントが宗教論に説いた、善より惡への轉換の瞬間に於ける神の知的直觀はこの様な絶對否定的全體を示すと解せられるのである (Religion etc. S. 52, 74)。

「世界概念に従へる哲學」に研究の方向を定めてカントの思想の一つの歸結を追求

した我々はその様な哲學の原理たる人間實踐の真相を幾分なりとも明かにし得たことを信じたいと思ふ。(一九三三・七・一〇)