

哲學研究

第四百十一號

第三十六卷
冊

カントに於ける叡智的世界の構造

高坂正顯

一

カントは判断力批判への序説に於て、次のやうに語つてゐる。「悟性は自己の先天的な諸法則が自然に對して可能であるといふことを通じて、自然は我々によつて單に現象として認識せられるのにすぎないのだといふ證明を與へてゐる。従つて悟性は同時に、現象としての自然の底に超感性的基體 *ein übersinnliches Substrat* が存することの指標を與へてゐる譯である。しかし悟性はこの超感性的基體が何であるかは、全く無規定 *unbestimmt* なままに放置してゐる。判断力は自己の先天的な原理により、自然をば、自然の可能的なる特殊的諸法則に關して評價し得るのであるが、そのことを通じて、自然の超感性的基體（我々のうちなるまた我々の外なる超感性的基體）*ihrem übersinnlichen Substrat* (in uns sowohl als ausser uns) に對し、知的能力による可規定性 *Bestimmbarkeit* を附與してゐる。ところが理性は、自己の先天的な實踐的法則によつて、正にこの超感性的基體に對して規定 *Bestimmung* を與へてゐる。かくてこのやうにして、判断力は、自然概念の領域から自由概念の領域への移行を可能ならしめてゐるのである」(K. d. U. IX. S. 265-266)。

つまりカントはかう云はふといふのである。悟性の立場即ち純粹理性批判の立場は、自然界を現象界として可能ならしめることにより、現象界たる自然界の底に超感性的基體——即ち物自體の世界、可想界——が存し得る可能性を示すのであるが、しかし超感性的基體が何であるかは、全く無規定 *unbestimmt* なままに残してゐる。ところが判斷力の立場即ち判斷力批判の立場は、合目的性 *Zweckmäßigkeit* とし、判斷力の原理によつて、自然を美なるもの、生命あるものとして評價し得ることを示すのだから、純粹理性批判に於ては全く無規定なままの超感性的基體に、ここでは何らかの可規定性が與へられつつあると考へてよいであらう。しかしそれはなほ可規定性にとどまつて、未だそれが何であるかといふ規定性は示されてゐない。それに規定性を與へるのは、理性の立場即ち實踐理性批判の立場であり、従つて道徳法を通じて實踐理性が、超感性的基體に始めてそれが何であるかの規定性を與へてゐるのである、と。即ち、悟性にとつては無規定的な物自體は、判斷力に到つて可規定的となり、理性をまつて始めて規定性を得る、と。そしてその故にカントは、判斷力に、悟性と理性とを媒介するといふ周知の役割を與へ得たのである。

カントにとつて物自體の世界がいかなるものであつたか。それはもとより様々な面からの考察を必要とするであらう。しかし既に純粹理性批判の冒頭に掲げられてゐる著名な言葉「だから私は、信仰に對して場所を得ておくために、知識を止揚しなければならなかつた」(K. A. V. B. XXX)を思ひ、そしてここに引用した重要な言葉を考へ合はす時、物自體がいかなるものであるかの規定を與へるものは、何としても實踐理性であるのだから、實踐理性批判を通じてカントに開かれてきてゐる睿智的世界の構造を明瞭にしておくことは、カントの物自體の理解のために、——總じてカントの形而上的世界の理解のために、——何よりも必要な手續とさるべきであらう。

ところがカントの實踐哲學の理解にとつて、從來或は見落されてゐたのではないかと疑はれる三つの點がある。一つは、實踐理性の所謂要請 *Postulat* なるものが、むしろ一種の存在論 *Ontologie* 云はば自由の存在論、より詳し

くは實踐的自由の存在論の意圖を含んでゐるのではないかといふことである。また一つは、彼の所謂實踐的自由なるものが、云はば單なる心情の自由ではなく、むしろ彼によつて睿智的秩序 *intelligible Ordnung* と呼ばれる一種の世界秩序との關聯に於て考察さるべきではないかといふことである。そして更に一つは、彼の所謂目的の王國なるものが、單に人格のみの世界ではなく、同時に、價值づけられた物件をも含む王國であるといふことである。私は物自體の問題を念頭に置きながら、この三つの點について、一應の解釋を書き記しておきたいと思ふ。

II

要請といふ言葉の意味についで。——

カントは要請 *Postulat* といふ概念を、もと數學から借用してきた。彼は要請といふ概念の數學に於ける正しい使用法は、例へば平面上のある與へられた點を中心とし、與へられた一定の長さの直線を半径として圓を描けといふ作圖を要求する命題の如くに、第一に、一種の實踐的命題 *der praktische Satz* (K. d. r. V. B. 387) であり、よつて以つてある對象が始めて我々に對して與へられ、その概念が我々に對して生産されることを可能ならしめる所以のもの、従つてある概念を可能にする我々の認識能力の活動 *Handlung* に關はるものであると考へた、そして第二に、それはそのやうによつて以つてある概念を始めて可能ならしめるものであるからして、普通の意味での證明はできないが、——即ち他の概念からそれを引き出すことはできないが、——しかし實踐的命題として十分な權利根據を演繹し得るものと考へた。これがカントが、要請といふ概念を彼の哲學のうちに導き入れる上での注意である。

ところが彼が、要請 *Postulat* 或は要請する *postulieren* といふ概念を實際に使用してゐる場合に、次の三つがある。

第一は、いふまでもなく、「經驗的思惟一般の要請」と題せられた原則の分析論の一節であり、そこでは上述した

要請といふ概念に關する規定がそのままに妥當する。けだし「經驗的思惟一般の要請」に於てカントが論ずるところのものは、——その説明を省くのは可くないが、——彼の所謂「繫辭の價值」den Wert der Copula (K. d. r. V. B. 100)に關するものとしての様相の諸範疇、即ち可能性、現存在、及び必然性が、我々の經驗的思惟能力一般との關聯に於ていかにして規定されるか、更に云へば、我々の思惟能力はそのいかなる活動條件に於て、——例へば、直觀及び悟性の諸形式にかなふものは可能的、感覺的内容につながるものは現實的といふ風に、——經驗界の諸對象の存在の仕方を規定し、云はばむしろ産出すべきかの實踐的要求を示すものとして、上述した意味に於て理論的なる實踐命題と考へられてよいからである。

第二にしかし、この場合と等しくやはり理論の領域に屬しながら、實踐的性格が一層顯著に現はれてくる場合がある。それは理念の對象、——ここでは神についてであるが、——について次のやうに論じてゐる場合である。カントはそこで理論的認識と實踐的認識とを區別し、前者は「何が存在するか」was da ist を知らんとするものであり、後者は「何が存在すべきか」was da sein soll (K. d. r. V. B. 661)を示すものであるとする。ところがそのうち、前者即ち理論的認識について考へれば、その理論的認識が絶対に確實でありながら、しかも一定の制約を俟つてのみしかるべき場合、その制約は必然的に要請される postulierend であり、それが畢竟、無制約者としての理念であるであらう。理論理性の對象としての諸理念は、かかる意味で要請されたものと解してよい。ところが改めて云ふまでもなく、かかる諸理念についてカントは、ただその統制的原理 regulatives Prinzipとしての使用のみを認めその構成的原理 konstitutives Prinzipとしての使用を禁じてゐるのであるが、しかし統制的使用を理念について許すといふことは、反面からすれば、理念の要請が理論の領域に於ても、課せられた課題の實現にあくまでも努力するといふ意味で、既に實踐的性格を示しつつあるものと考へる餘地のあることを語つてゐるものと解し得よう。

第三は丁度今、「何があるか」の理論的認識に對し、「何があるべきか」の認識として區別した實踐的認識に關す

る要請、即ちカントの所謂「實踐理性の要請」と呼ぶものの場合である。カントはこの場合に於ても、理論的認識の場合と同じく、ある與へられた實踐的認識即ち實踐的法則が確實であり、必然であり、しかもその實現がある條件の前提の下に於てのみ可能な場合、それを條件づけるものも許容され、しかも理論的認識の場合に於ては、それは單に課せられたものにとどまっても止まるに反し、實踐的認識の場合には、それを條件づけるものの存在が要請さるべし (Dieses Dasein postuliert werden muss (K. d. r. V. B. 662) だといふのである。カントはかう云つてゐる。「我々は將來道德法について、次のことを不す筈である。即ち、道德法は最高なる存在者の存在を、單に前提するだけに止らず、更に當然の權利を以つて、しかしもとより單に實踐的にであるが、…要請するだらうといふことを。しかし今はかうした推論の仕方は側に置いておくことにする」(K. d. r. V. B. 663)と。そしてこの要請を實際に行つたのが、云ふまでもなく實踐理性批判に於ける實踐理性の要請であり、そしてその要請は神の存在についてのみならず魂の不死、及び實踐的自由の存在についてもなされたのである。

さてこのやうにカントに於ける要請といふ概念の使用法を見てくるならば、その三つの場合のいづれにも共通なことは、豫め注意しておいたやうに、それらはどれも何らかの意味での實踐的命題であり、廣義に於ける人間理性の活動を規定するものであり、しかも何らかの對象の存在 Dasein の措定に關はるものであるといふことなのであるが、その意味が最も剛明に現はれてゐるのはもとより第三の實踐理性の要請の場合であり、そして特にこの場合には、理念的なるもの、無制約的なるものが單に前提されるといふには止らず、更に進んでその存在が要請といふ形で肯定されるに到つてゐるのである。尤もカントは實踐理性批判に於てもなほ極めて控目に、「私は實踐理性の要請なるものに於て、理論的な命題ではあるがしかし、それが失天的無制約的に妥當する實踐的法則に不可分離的に依存してゐる限りに於て、理論的命題としては論證し得ない命題を意味する」(K. d. r. V. B. S. 133)と語りはする。しかしそれにも拘はらず彼は、「これらの要請は理論的なドグマではなく、必然的なる實踐的見地に於ける前提であり、なるほ

と思辨的認識を擴張しはしないが、しかし思辨的理性一般の諸理念に、(實踐的なるものへ關係させることによつて)客觀的實在性 *objective Realität* を與へるのであり、しからずば思辨的理性が恐らくはその可能性を單に主張する權限すら自らに僭し得ざる如き概念たる資格を、それらの諸理念に許す」(K. d. P. V. W. 5. S. 149)といふのである。

さてもしさうであるならば、普通には耳慣れぬ解釋であるかも知れないが、カントの實踐理性の要請なるものは、單なる理論理性にとつてはその可能性すらあやぶまれる理論理性の諸理念に——それはいふまでもなく魂の不死、實踐的自由及び神の存在の三つであらうが——可能性のみか、客觀的實在性 *objective Realität* を與へるものとして、一種の存在論、しかも徐々に明かにされるやうに、實踐的自由を中核とした自由の存在論を意圖するものと解す理由を與へるものであるであらう。

III

實踐理性の要請には、存在論の意圖が含まれてゐるといふことについて。——

以上、私はやや立入つてカントに於ける要請といふ言葉の意味の詮索を行つたのであるが、それは今見たやうに「實踐理性の要請」のうちに、云はばその頂點を有つ實踐理性批判を自由の存在論として解釋し得る根據の一つを求めたためであつた。ところがそのやうに考へてみようとする場合、そこに一つの問題が現はれてくる。といふのはカントは實踐理性の要請として、魂の不死、實踐的自由、及び神の存在の三つを掲げ、そして實踐理性の要請については純粹實踐理性の辨證論に於て論じながら、しかし實際に論述を試みてゐるのは、魂の不死と神の存在の二つについてだけであつて、自由の要請については、そこでは特に主題的には論じてゐないからである。ではそれは何故であるのか。私はそれについて次のやうに考へてみたいのである。

カントの哲學體系が、畢竟、自由と人格を中核とした哲學であることは、改めて斷るまでもないことであらう。そ

してその證據として、例へば次の有名な言葉を引用することも許されるであらう。「自由の概念は……純粹理性の體系の全建築の要石を構成する……」(K. d. p. V. W. 3. S. 4) 等。ではカントは、實踐的自由の客觀的實在性をどのやうにして認めたかといへば、それは一言にして云へば、「自由は確かに道德法の存在根據 *ratio essendi* であるが、しかし道德法が自由の認識根據 *ratio cognoscendi* である」(W. 5. S. 4. Anmerk.) といふ形式に於てであらう。つまり我々が道德法を意識し、道德法に對する尊敬の感情や、義務の自覺を有つ限り、それが認識根據になつて、それを可能ならしめる實在根據として自由が認められるといふのであらう。即ち道德法が興へられてゐるといふ事實が實踐的自由の客觀的實在性を保證するのであり、「道德法が自由を要請する」(W. 5. S. 103) のである。ところが實踐理性批判の分析論でカントが行つてゐることは、畢竟彼の所謂「純粹理性の事實」*ein Faktum der reinen Vernunft* (W. 5. S. 103) である道德法の分析であるからして、従つて實踐理性批判の分析論の全體が、ある意味では既に實踐的自由の要請を明かにしてゐるのだと解することができ、——そのことは分析論を結ぶ重要な一節「純粹實踐理性の分析論の批判的解明」をみても背かれるであらう、——そしてもしさうであるならば、實踐的自由の要請について、それをもはや改めて實踐理性批判の辨證論に於て論ずる必要はなからうからである。

かくて實踐的自由の要請に關する形式上の問題は一應答へられるのであるが、しかし今興へられた解答はより内容的な他の問題と呼び起すのであり、しかもそれに答へることによつて、實踐理性批判が自由の存在論である所以が明かになるのである。そしてその疑問とは、實踐的自由の要請が分析論で論ぜられたといふことは、自由の要請は不死及び神の要請と、その性格を異にする點があるからではないかといふ疑問である。

それについて私はかう答へたい。それはまことに正しい疑問である。けだし、不死及び神の要請は、道德法の事實従つて實踐的自由を認めた上で、その完全な實現のために要請されるのであるが、實踐的自由そのものは不死及び神の要請をそもそも可能ならしめるものとして最も根本的な要請であり、不死及び神が要請されるのとは、要請され方

を異にするからなのである。即ち不死及び神は、道徳法の完成のために二次的に要請されるのであるが、實踐的自由は道徳法そのものの可能のために一次的に根源的に要請されるからなのである。云はば實踐的自由はすべての要請の基礎をなす要請の要請であり、根源的要請であり、カントの所謂「純粹理性の唯一の事實」*das einzige Faktum der reinen Vernunft* (V. 5. S. 36) たる道徳法と表裏をなし、他の何ものによつても明かにされず、ただこの唯一の事實たる道徳法の分析を通じてのみ、云はば自己自らを要請し得るに止まるからなのである。カントの實踐理性批判は不死と神の要請に歸着するのであるが、實踐的自由の要請、即ち自由による因果性 *Kausalität durch Freiheit* は、實踐理性批判のそもそもの出發點をなし、——「自由からの因果性 *Kausalität aus Freiheit* の法則、即ち何らかの實踐的原則が、ここでは不可避的にその發端を構成する」(V. 5. S. 15) とカントはいふ、——そこからして超感性的世界、睿智的世界への躍入が許されることになるのである。してみれば要請としての自由と、要請としての不死及び神の間に、等しく要請でありながら一方は根源的、一方は派生的として著るしい相違があること、また前者は「純粹理性の唯一の事實」たる道徳法と表裏をなすものとして、——カントは「この道徳法の事實は意志の自由の意識と同じ一ものもの *einheitlich*」(V. 5. S. 45) と云つてゐる、——分析論で論ぜられるべき十分の理由があることが明瞭になつたであらう。

私はこの第三節の發端に、「實踐理性の要請には、存在論の意圖が含まれてゐる」といふ豫想を掲げておいた。自由の存在論或いは睿智的世界の存在論が意圖されてゐるといふことは、睿智的世界の存在とその構造が示されることを意味するであらうが、以上に述べたことを思ひ浮べつつ實踐理性批判を讀むならば、その序文 *Vorrede* の發端から、それを裏書きする言葉に、實に驚ろくほど頻々と出合ふのである。

例へばカントは次のやうにいふ。「神と自由と不死の概念に對しては、單なる思辨は、はたしてそれが可能であるかどうかの保證さへ十分に見出すものではない、しかし我々はその十分な保證を理性の實踐的使用の中に見出し、且

「基礎づけんとする」(W. p. S. 5)。「ところが思辨的理性のすべての理念のうちで、その可能性を先天的に知り得る唯一のものは、自由である」(S. 4)。「しかも他のすべての概念(即ち神と不死の概念)は、單なる理念として思辨的理性のうちにあつて確乎たる根據もなきままであるが、しかし今や自由の概念と結ばれることにより、自由の概念と共に、そして自由の概念を通じ、存立 *Bestand* を獲得するのであり、そしてその客觀的實在性即ちその可能性は、自由は現實的であるといふことによつて證明されるのである」と。この終りの句は既に引用した「自由の概念は……純粹理性の、否、思辨理性さへの、體系の全建築の要石を構成する」に直續する句であるが、神及び不死の理念も、自由の理念と共に、そしてそれを通じてのみ自らの客觀的實在性を證明されると云はれてあるところに、自由の概念が、純粹理性の全體系の要石たる所以は明瞭であらう。そして *objektive Realität beweisen* (S. 3)、*objektive Realität bestätigen* (S. 6)、そして更に *objektive unbezweifelte Realität verschaffen* (S. 35) とする類の句は、實に枚擧に暇がないのである。さうしたことはカントの實踐理性批判が、自由の理念を中核としつつ、不死及び神の理念の實在を明かにしようとの意圖をもつてあること、——それはもとより實踐的にはあるが、——その意味で自由の存在論を意圖するものであることの一つの證左にはなるであらう。要するにカントの實踐理性の要請とは、普通に解されるやうに、單にあたかも不死や神が存するか、やうに我々が行動することが要求されるといふのではなく、不死及び神の存在の要請であり、睿智的世界の開示の要請なのである。

しかし問題は單に睿智的世界の存在が要請されるといふことにあるのではない。問題はむしろそのやうにして要請される睿智の世界が、どのやうな構造を有つかにあるであらう。私はそのことを睿智的秩序 *intelligible Ordnung* としての自由の構造から入つて明かにしたいと思ふ。

四

睿智の世界は、普通に解せられるやうに、所謂背後の世界ではなるといふことにつとて。——
 カントはかう述べてゐる。「自由の概念はすべての經驗論者にとつては躓きの石である。しかし批判的なモラリス
 トにとつては最も崇高な道德的の原則への鍵である」(W. v. S. 8)。自由の概念が道德的諸原則を解くべき鍵であ
 るとは、既に見てきたやうに、自由を認めてのみ道德法の事實が理解されるといふこと、そして更には、他の諸理念
 にも客觀的實在性が與へられる所以のものであることを意味するのであらう。この點、念のためなほ次の句をもこ
 に引用しておかう。「かくて超感性的なるもの領域に於て純粹悟性概念の一つ、即ち自由の因果性に、客觀的實在
 性が一度導入されるといふと、それはやがて他のすべての諸範疇にも、無論それらの諸範疇が純粹意志の規定根據
 (即ち道德法)と必然的な結合に立つ限りに於てであるが、等しく客觀的な實在性を、尤も單に實踐的にしか適用さ
 れぬ實在性を、與へることになるのである」(W. v. S. 63)。かうしたことを思へば、自由の概念がカント哲學の全體系
 にとつて、要石である所以は益々明瞭であらう。判斷力批判に於ても同じく、「自由の概念よりする諸法則との關係に
 於て、我々は他の諸理念にも、——それらの諸理念によつて我々は超感性的なるもの領域を満たさなければなら
 ないのであるが、——ほかならぬ實踐的實在性を附與し得る」(K. d. U. W. v. S. 243, 244)とカントは語るのである。
 しかし、このやうな重要性を有つ實踐的自由の概念なのであるが、それをいかに解すべきかといふことになる。
 そこには幾多の問題や疑問がある。例へば超越的自由 *transzendente Freiheit* と實踐的自由 *praktische Freiheit*
 との關係の如きもその最たるものであるが、それについては既にかつて拙著「カント」(二三一頁—二三六頁)で少し
 觸れたことであるから、それは省き、ここでは普通に見落されてゐる、——もつと激しく云へば誤解されてゐる、——
 次の諸點に注意を限ることにしてしよう。

第一の點。——普通にかう解釋されてゐる。カントは物自體の世界を現象界の彼岸或いは背後に想定し、自由をも
 物自體の世界に屬するものと考へたから、カントの所謂自由は、要するに背後世界 *Hinterwelt* のことであり、現象

界からは隔絶され、それとは縁のない、そしてその意味で超絶的な自由である、と。

無論かうした解釋が現はれるのには相當な理由があり、カント自身にその責任もあるのである。それは純粹理性批判に於ける睿智的世界の導入の仕方にも禍ひされてゐる點が多いのであるが、それは措くとし、「道德形而上學への基礎」を開いてみても、そこには次のやうな句がいくつか認められるのである。例へば、「我々は……どうしても單に現象の認識に達するだけで、決して物自體そのものの認識に達することはできない。ところがかうした區別がなされるや否や、……自から次のことが歸結してくる。即ち、人は現象の奥に *hinter den Erscheinungen* 何か現象とは異なるもの、即ち物自體を許容し且つ想定しなければならぬ」(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, W. 4. S. 310)。或いは次の句、「最も普通の悟性すら、感性の對象の奥に *hinter den Gegenständen der Sinne* 何か不可視的な、そして自らに活動的なものを、どうしても期待する傾向があることは、周知のことである」(a. a. O. S. 311)。更に次の句、「感性界の底にある悟性界」*die Verstandeswelt, die ihr (einer Sinneswelt) zum Grunde liegt* (a. a. O.)。これらの言葉は確かに睿智の世界 *intellektuelle Welt, intelligible Welt* が感性的世界の奥に、背後に、或いは根柢に潜んでゐるのではないかといふ解釋を誘發し易いであらう。

しかし悟性界が感性界の奥にあるといふ意味は、はたして普通に解釋されるやうに、所謂背後の世界 *Hinterwelt* としての意味に於てであらうか。私はそれを否定したいと思ふ。私はその部分をわざわざ省いておいたのであるが、第一の引用句でカントが現象と物自體とを區別した際、彼は現象界に關する表象は我々が感觸されることにより受動的 *leidend* に興へられるに止まるが、物自體に關する表象は、「我々がただ我々自身のうちから産出するのみのものであり、それによつて我々は我々の活動 *Tätigkeit* を立證してゐる」(a. a. O. S. 310)、兩者の區別は正にただこの受動と活動の相違に求めらるべきだと斷つてゐるのである。その意味は第二の引用句、即ち「感性の對象の奥に、何か不可視的な、そして自らに活動的なもの……」が期待されるといふ句にも認められるのであるが、しかし我々自

身のうちから産出され、我々の活動を立證すると云はれる所以のものは、我々の彼岸のものではなく、むしろ我々に最も近いもの、否、我々自身であるのではないのか。カントが、「睿智の世界に於ては、人間は睿智 Intelligenz として本来の自己 das eigentliche Selbst である」(W. 4. S. 317) とするもそれであらう。睿智の世界はこのやうに、我々の本来の自己がある世界であり、我々に最も身近であり、活動的であり、自發性であり、それを彼岸的と考へるのは、少くとも方向を誤るものであらう。

大體かうした誤解が起るのは、物自體といふ言葉に禍ひされて、物自體といふものが、何か現象と別なものであるとして存在してゐるかの錯覺を起し易いからなのである。しかしカントは、物自體の問題に最も多く觸れ、否、ある意味ではそれを中心問題の一つにしてゐる Opus postumum に於て、次のやうな注意を與へてゐる。「現象としての對象の概念には、物自體の概念が對應物 Gegenstück (pendant) たる X として、必然的に對立せしめられる。しかし現實的に前者と異つた容觀としてはなし」(Akademie Ausgabe. XXII. S. 46)。「物自體に相當するものは、何か現象とは別な對應物 ein absonderliches Gegenstück ではなく。……ではなくして却つて同じものが他の觀點から見られてゐるだけである」(a. a. O. S. 46)。「このやうに物自體が「現象から區別された對象」 von dem ersten unterschiedenes Objekt (a. a. O. S. 42) ではなく、むしろ同じものが違つた觀點 Gesichtspunkt 違つた立場 Standpunkt (a. a. O. S. 42) 或は違つた關係 Beziehung (respectus) (a. a. O. S. 44) から考へられるべきでないといふことは、この際決して忘れらるべきではなくであらう。物自體は、ein besonderes Objekt ではなくである。ここでカントが違つた立場からといふのは、畢竟、實踐の立場に歸着するであらうが、その立場から睿智の秩序が現象界の中に樹立されて行く時、その限り現象界は睿智の世界の内容となり、新たな意味と秩序を得るのである。それについては後の節で觸れるが、とにかく睿智的世界を感性的世界に對する背後的世界の如くに解する通説は、豫め拒否しておくべきであらう。

第二の點。——しかしそれと關聯して豫め警戒さるべき他の誤解がある。それは實踐的自由を我々の良心の自由、或ひは決斷の自由といふ風に、云はば實踐的自由を我々の心情 *Geshinnung* の中だけに止めようと通説である。これについても責任の一半はカント自身にあるであらう。周知のやうにカントは、「凡そこの世界の中のどこをみても、否、總じてこの世界の外のどこをみても、無制限に善と認められ得るものは、ただひとり善き意志あるのみ」(WV. 4 S. 249) といふ力強い言葉を語つてゐる。そしてカントは、道徳法の中からすべての感性的内容を除去し、純粹に形式的に、ただひたすら道徳法に對する尊敬の感情を以つて、我々の行爲を規定せしめようとした。そして一々の例をあげるまでもなく、たとへ我々がそれを實行することができなかつたにしても、我々は依然としてそれを實行すべき *Sollen* であつたとの意識を有つから、道徳法は妥當するといふ類の言葉を語つてゐる。ここからしてカント倫理が形式倫理であり、心情の倫理 *Gesinnungsmoral* であるといふ、無理からぬ一般の解釋が生れてゐるのであらう。

しかしかうした解釋はそのまま鵜呑にされてはならない。この點も後に具體的に明かになるであらうが、カントは我々は道徳法の形式の方向から自己を限定せよといふのであり、——従つてその内容の方向から他律的に自己を限定せしめてはならないといふのみであつて、——内容がなくてもよいなどといふのではないからである。むしろカントは、形式が内容を限定することを求めてゐるのであり、そのみかいかなる内容を求むべきかの手引を與へようとしてゐるのである。無論それは *Sollen* に關する法則であり、*Sain* に關する法則ではないから、それは決して完全に實現され、現實化され、かくて經驗的にその妥當性が立證されるといふことはないであらうが、しかしそれにも拘はらずそれはあくまで現實化さるべきであり、その意味でどこまでも妥當性を有つべきことをカントは主張してゐるのである。してみればそれは決して單に *Gesinnungsmoral* とのみは云ひ難いであらう。そのことは目的の王國を考へることによつて明かになると思ふ。

しかし私はここでは、むしろ次のことを注意しておきたいと思ふ。以上のやうにカント倫理を心情の倫理と解する通説からすれば、實踐的自由なるものは、その理念としての場をただ魂のうちのみ有つべき筈であらう。しかしカントは純粹理性批判の辨證論に於て、魂については不死を問題とし、自由について論じてゐるのは世界概念に關する二律背反の部分に於てなのである。總じて自由は、——従つて超越的自由、自由による因果性、實踐的自由も、——してみれば當然、魂のこととしてではなく、世界概念に關聯するものとして、世界で、自由と解せらるべきであらう。自ら自發的に結果を始めるといふのも、とにかく世界に於てのことなのである。カントの超越的自由が、二律背反の章で論ぜられてゐることは、誰れしもの知るところであるが、それが思辨的心理學ではなくして思辨的宇宙論の一部であることは却つて無視され、否、忘却されてゐる。しかし超越的自由が世界概念であるならば、當然、實踐的自由も世界概念として考へらるべきであり、従つて心情的にのみ解せらるべきものではないであらう。そしてそのことを示すのが、正に睿智的秩序の概念であり、睿智的秩序として實踐的自由が實現される睿智的世界なのである。

以上私は、カントの自由の世界が、どのやうなものと解されてはならないかの否定面を主として論じたのであるが以下私は、それがどのやうなものとして解されねばならないかの肯定面に移ることにしよう。そしてそれによつて上述した意味は始めて明瞭になるであらう。

五

カントの實踐理性の原則は、單に行爲の標準を示すのみのものではなく、むしろ更に睿智的世界の根本法則と考へらるべきこと。——

カントは彼の「道徳形而上學への基礎」を、次のいかにもカントらしい言葉で結んでゐる。「かくて我々は道徳的命令の實踐的にして無制約的なる必然性を理解することはなるほどできないが、しかしそれが理解し得ないといふこ

とを理解することはできるのである。そしてこのことが人間理性の限界にまで原理の追求を試みようとする哲學にとって、正當に要求されうるすべてなのである」(W. 4. S. 324)。

しかしこのカントの言葉は單にいかにもカントらしいといふだけではなく、凡そ自由の問題の究極について最も正しい洞察を興へてくれるものであらう。けだし我々は自由の問題については、深い矛盾の前に立たせられてゐる。といふのは、もし我々が自由について何事をも理解し得ないといふならば、かかる自由はあくまで非合理的であり、非理性的であり、かかる全き非合理性の故に既に自由とは云ひ難いであらう。ところがもしそれに反し、自由の根源と機構とが完全に説明し盡され得るならば、その必然性はなるほど理解されるであらうが、しかし必然化された自由はそのすべての契機が必然的なるものに分解された譯であり、従つてかかる自由はむしろ必然性であつて、自由とは云ひ難いだらうからである。その必然性が理解される限り、それは Sein であつて Sollen ではないのである。ではいかにして我々はこのデレンマから脱し得るか。それは恐らくはただ、今引用したカントの言葉、即ち我々は自由の根源を理解し得ないが、しかしそれが理解し得ない所以を理解し得るといふ類の智慧を通じてのみであらう。

しかしそれはまた決して不思議ではなく、むしろ當然でさへあるであらう。けだしカントは世界に於ける人間の位置を次のやうに規定してゐる。「我々は自らを義務づけられたものと考へる場合、我々は自らが感性界に屬すると共にしかも同時に悟性界に屬するものと見なしてゐるのである」(W. 4. S. 313)。「かかる存在者は、それは私自身であるが、感性界に屬するのであるが、しかし同時に睿智の世界に屬するもの……と考へられる」(W. 4. S. 114-115)。つまりカントは、我々人間は感性界と同時に悟性界に屬するとなし、この二つの世界に同時に屬してゐる zu beiden Welten gehörend (W. 4. S. 36)といふ緊張關係が即ち道德法であり、義務意識であるといふのであるが、しかし何故我々が同時に二つの世界に屬してゐるかといふ所以は、何故神が世界を創造したのか、何故我々が有限であるのか、といふ類の問題と等しく、我々自身が神でない限り、人間理性の限界を越えた理解し難い問題だと考へたからなので

ある。ここに等しくまた經驗的性格と睿智的性格との關係の問題、さては根源惡の由來に關する問題といふ如き、同じく人間理性の限界を越えた諸問題が、カント哲學のうちに含まれてゐる所以があるであらう。

しかしそれにも拘はらず、カントはまた決してそこには止らなかつた。カントはさうした問題は理性の理論的使用を以つてしては、即ち云はば頭の中で考へるだけでは、決して理解されないが、しかし理性の實踐的使用を以つてすれば、即ち我々の道徳的決斷と實踐を以つてすれば、實踐的に解決される面があるとし、そして實踐的に解決され、實現される限り、その限りそれを通じて理解されるとしたのである。カントが次のやうに語る所以はそれであらう。

「自由といふ唯一の概念が、我々が我々の外に出て行かなくても、無制約的なもの睿智的なものを、制約されたもの感性的なものに對して見出すことを許すのである。けだし我々の理性こそ、それ自らが最高にして無制約的な實踐的法則を通じて自己が純粹悟性界に屬してゐるものを知つてゐるのであり、またかかる法則を意識してゐる存在者が（即ち我々自身の人格が）、純粹悟性界に屬してゐること、しかもかかる存在者としていかなる仕方でも活動し得るかの規定に關してもそれを知つてゐるものなのである。従つて次のことが理解される。即ち、理性の全能力のうちで實踐的なもののみが、我々をして感性界を越え行かすめ、超感性的な秩序と結合 *überweltliche Ordnung und Verknüpfung* の認識を我々に附與するものであるといふことを。尤もかかる認識がここに至るまで擴張され得るのは、もとよりそれが正に純粹なる實踐的意圖にとつて必要な限りに於てであるが」(W. v. S. 115)。つまりカントは、我々の理性の實踐的使用そのものが、それ自らを通じて、——従つてややもすれば誤解され易いやうに、彼岸的・背後的の世界に逸脱することなく、——それ自らの中に睿智の世界を開示するといふのである。そしてそれは睿智的秩序 *intelligible Ordnung* を通じて目的の國 *Reich der Zwecke* であり、究極に於ては神の國 *Reich des Gottes* である。ではまづ睿智的秩序とはどのやうなものであるか。

しかし睿智的秩序がどのやうなものであるかを知るためには、普通に見落されてゐる一つの側面を、カントの至上

命令の意味について想起しておかなければならない。

改めて云ふまでもなく純粹實踐理性の原則は次のやうな形で提出されてゐる。「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、行動せよ」。そしてこの原則に對しては、それが餘りにも普遍妥當性の面をのみ強調し、特に道德の場合には無視されてはならない個性的・個別的な面、云はば何性的法則性、個別的妥當性の面が無視されてゐること、形式的であつて内容を缺くこと、そして特に範型論 *Typik* で見られるやうに、その普遍的妥當性が自然界の法則のそれに籠つて具象化されることが難ぜられるのが常である。しかしこの非難は、はたしてそのまま肯定してよいであらうか。少くともカントの實踐理性の原則は、もつと別の面から理解さるべきものを含んでゐるのではないのか。私はカントに於ける普遍的なるものと個別的なるものとの關係については、判斷力批判に於ける超感性的基礎 *übersinnliches Substrat* の問題——從つて美や生命の問題——との關係に於て、そして實踐の領域に於ける形式と内容の問題については、特に目的の王國との關聯に於て考へたいと思ふから今は觸れないが、その普遍的立法の原理といふ點については、次の注意を促がしたいと思ふ。

それはかうである。普通にこの原則は、我々の行爲の標準を示す原則であると考へられてゐる。それは一應その通りであると云つてよいが、しかしこの原則の解釋は單にそれだけに止まつてはならないのである。けだしこの原則は單に行爲の標準を示すのみではなく、むしろ自由なる存在者のあり方を示すのであり、否、そのみか多くの自由なる存在者——否、すべての人格的存在者——が、よつて以つて一つの國を作り、一つの世界を作る所以の法則を示してゐるからである。それはかう云ひ改めてもよい。實踐の世界は、單に私といふ一つの人格が存在するだけの世界ではもとよりなく、却つて多くの人格者達からなる世界であり、そこには後に示されるやうに單に人格的存在のみではなく、價值づけられた物件的存在もまた場を許されるのであるが、——そしてかかる人格者達を結ぶ根本原則が即ちこの普遍的立法の原理なのである、と。ではいかにしてであるか。

カントは廣義に於ける自然 *Natur* に、感性的自然 *sinnliche Natur* と超感性的自然 *übersinnliche Natur* とが共に含まれることを許し、そして自然をして自然たらしめてゐるものは、總じて種々なる存在が法則の下に立つことによつてであるとしてゐる。それは次のカントの句からしても讀みとられよう。「この道德法は感性的自然としての感性界に：：悟性界即ち超感性的自然の形式を附與するものである。しかし感性界の機構をそのために破りはしない。ところが自然とは、その最も廣義に於ては、法則の下にある事物の存在を意味する。理性的存在者一般の感性的自然とは、それが經驗的に條件づけられた法則の下に存在することであり、従つて理性にとつての他律 *Heteronomie* である。そしてその同じ理性的存在者の超感性的自然とは、あらゆる經驗的條件に依存しない法則に従つてそれが存在することであり、従つてそれは純粹理性の自律 *Autonomie* に屬する」(W. S. 45)。してみればかう云つてよであらう。「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、行動せよ」といふ原則に従つて行動する時、我々は單に正しく行動してゐるといふだけではない。ではなくして我々はこの原則に従ふ限り、他のすべての理性的存在者と同一一つの世界を構成してゐるのであり、それに屬してゐるのであり、云はば人格の共同體が成立してゐるのである、と。私がこの原則を認めるといふことは、自己を人格として認めるだけに止らず、實は同時に、他の無数の人格をもこの原則の下に於て認めてゐることなのである。だからカントは、道德の形而上學への基礎」に於て、この原則を第一の、そして形式的な原則となし、それに對し「汝自身の人格に於ける人間性のみならず、更に他のすべての人格に於ける人間性を、常に同時に目的として取扱ひ、決して單に手段として取扱はざるやうに、行動せよ」といふ原則を、第二の、そして内容的な原則となし、そして更らに、この第一及び第二の原則を綜合する最も具體的な第三の原則として目的の王國といふ理念を掲げたのである。それは後の問題であるが、しかし既に今述べたところからしても、カントの普遍的立法の原理が睿智の世界をそもそも可能にする睿智の世界の根本法則であることは明瞭になつたであらう。そしてその點を特に明瞭にしてゐるのが、カントの所謂睿智的秩序なのであ

六

自由の概念は世界概念として、睿智的秩序との關聯に於て考へらるべきこと。——

カントにとつて睿智的秩序 *intelligible Ordnung* 或いは超感性的秩序 *übersinnliche Ordnung* なるものが何を意味したか。その要點は既にその一部分を引用した次の句から明瞭であるから、ここではその全文を引用することにしよう。

「この道徳法は感性的自然としての感性界に（尤もそれは理性的存在者に關してのことであるが）悟性界即ち超感性的自然の形式を附與するものである、しかし感性界の機構をそのために破りはしない。ところが自然とは總じて、その最も廣義に於ては、法則の下にある事物の存在を意味する。理性的存在者一般の感性的自然とは、それが經驗的に條件づけられた法則の下に存在することであり、従つて理性にとつての他律である。そしてその同じ理性的存在者の超感性的自然とは、あらゆる經驗的條件に依存しない法則に従つてそれが存在することであり、従つてそれは純粹理性の自律に屬する。ところが、事物の存在が認識に依存する所以の法則は實踐的法則であるから、従つて超感性的自然なるものは、それについて我々が何らかの概念をつくり得る限り、純粹實踐理性の自律の下にある自然に外ならない。しかるにこの自律の法則は道徳法であるから、道徳法は従つて超感性的自然及び純粹悟性界の根本法則である。そして悟性界に對する對應物は感性界であるが、しかし道徳法は感性界の法則を破ることなくしてなほ且つ存在すべき筈のものである。人は悟性界を、——それを我々は單に理性に於てのみ認識するのであるが、——原型的自然 *die urbildliche Natur* (*natura archetypa*) と呼び、それに對し感性界を模造的自來 *die nachgebildete Natur* (*natura ectypa*) と呼ぶこともできるであらう。けだし感性界は悟性界の理念を意志の規定根據として、それに由來

するところの可能的なる結果を含むからである」(V. 5. S. 49-50)。

ここには睿智的秩序といふ概念は現はれてはゐないのであるが、それにすぐに先行する部分に於て、「自由は我々を……事物の睿智的秩序の中に移す」(W. 5. S. 48)と云ふ句が見え、またその後の部分に於ても睿智的原因 *causa noumenon* について論じながら、等しく「事物の睿智的秩序」(W. 5. S. 56) について觸れてゐるところからして、上の引用句に於て睿智的自然と呼ばれてゐるものが、睿智的秩序の下にある自然であることは疑はれないであらう。ではかかる睿智的秩序のいかなる點に、われわれは注意の眼をそそぐべきであるか。

まづ注意さるべきことは、カントがこの引用句の冒頭に於て、道徳法が感性的自然としての感性界に……悟性界即ち超感性的自然の形式を附與する、……*der Sinnwelt die Form einer Verstandeswelt verschaffen*……と述べてゐることである。では何故この句が注意に價ひするかと云へば、その理由はかうである。既にかかる解釋は否定しておいたことであるが、普通には、睿智的世界即ち物自體の世界は、あだかも感性的世界からは別個に、それ自らで完結してゐる世界のやうに考へられ勝である。しかしこの句が示すやうに、カントの睿智的世界は、決して感性的世界を超越し、それ自らで完結してゐる世界ではない。ではなくして睿智的世界は自らの形式によつて感性的世界を限定しつつ、それを自己の内容として含むのである。ところがもしさうであるならば、當然次の重要な歸結が生ずる。即ち人はややもすれば睿智的世界を彼岸的世界のやうに彼方に超越して存在するかやうに考へ易いのであるが、それは方向を誤るものであり、睿智的世界はむしろ感性的世界の唯中に、睿智的秩序が樹立されて行く限り、最も我々の身近に見出さるべきものではないか、といふことである。ここからしてカントに於て幸福の問題が改めて考へ直される餘地も見出されてくるであらう。

ところがもしそのやうに考へ得るとすれば、それと關聯して、次に、カントに於て極めて屢、問題とされる自然必然性と實踐的自由との關係の謎を解く一つの鍵が見出されることになるであらう。けだし今見たやうに道徳法は感性

的世界を内容とする睿智的世界の形式であると考へ得るならば、感性的世界と睿智的世界とは二つの對立する別個の世界といふよりは、むしろ互に形式と内容として綜合される可能性を有つのであり、正しくは感性的世界は道徳法の形式を通じて新なる秩序と結合、——即ちカントの所謂睿智的秩序と結合——を得るのであり、従つてカントの云ふやうに、當爲の法則は自然必然の法則を破ることなくして感性的世界に對しても妥當し得る筈だからなのである。そしてもしそれが如何にして可能であるかと問ふ人があるならば、私はかう答へたい。判断力批判に於てカントが示してゐるやうに、美と生命とは云はば高次の形式として、自然法を破ることなくして感性的世界の中に見出されてくるではないか。その意味を更に深めたのが道徳法の妥當の仕方ではないのか。だからカントは、判断力は超感性的基體に可規定性を與へ、理性は更らにそれに規定性を與へると云つたのではないのか。しかし無論私は單にかう答へるだけで十分な解答がなされ得たなどといふつもりはない。そこには自らは時間を越えたところに立ちながら、新たに自ら結果を時間系列の中に始め得るとする所謂自由による因果性の問題もあらう。しかしそれについては後に觸れたのであるがこの難問も、當爲の立場に立つといふことは、云はば常に世界の發端に立つといふ意味を有つといふこと、より正しく云へば常に新たな世界秩序を始める因果性を有つと解し得るといふことによつて、答へ得ると思ふのである。

そして終りに、カントが超感性的世界を原型的自然、感性的世界を模造的自然と呼んでゐることは、カントの範型論について正しい理解を與へることになるであらうし、そしてこの方向を更に具體化した場合に、カントの所謂目的の王國、やがては神の國を理解する一つの新しい手がかりがあるだらうことを思ふのである。(丁)

附記——私はこの論文を、未完のまま一應ここで完結させておく。私がカントの睿智的世界の構造をどのやうに考へやうとするかの大體の方向は、極めて不完全ながら示し得てゐると思ふからである。そしてこの論文を故朝永三十郎先生の靈前に捧げる。私はその不備を先生がお許し下さるのをただ祈るのみである。

(筆者 關西學院大學文學部(哲學)教授
文學博士・元京都大學人文科學研究所長)

ENGLISH OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

The Structure of the Intelligible World in the Philosophy of Kant

By Masaaki Kōsaka

The problem of the thing in itself is perhaps the most controversial point in the philosophy of Kant. In this essay the present writer has tried to clarify the structure of the world of things in themselves or the intelligible world by means of his interpretation of the 'Critique of Practical Reason'.

Kant himself says in his 'Critique of Judgment' that while the understanding leaves the thing in itself undetermined and the judgment makes it determinable, the practical reason alone can give it a determination. From such a point of view, the 'Critique of Practical Reason' may be interpreted as propounding a sort of ontology—an ontology of freedom.

That it is so may be proved, in the first place, by examining what Kant meant by the term 'postulate', or more especially what were the 'postulates of the practical reason'. The present writer submits that these postulates are there due to an ontological analysis of immortality, freedom, and the existence of God. In the second place, the practical ontology of the 'Critique of Practical Reason' may be inferred from the fact that Kant internally related practical freedom to the intelligible order. For, according to Kant, the moral law does not merely show a criterion of human conduct; it is rather the basic principle whereby free rational beings constitute the kingdom of ends, i.e., the intelligible

world. The intelligible world, however, does not exist apart from, or behind, the sensible world: rather, the former is realized immanently as a world of intelligible order and relationships in the midst of the latter. The sensible world is the material of the intelligible world.

This line of argument could be made more definitive by a discussion of the kingdom of ends. However, space does not permit to include this third point, which will be taken up in a separate essay.

The Principle of Dynamical Constancy

By Yūkichi Shitahodo

Dynamical constancy is the terminology suggested by Walter B. Cannon for the understanding of the fundamental structure of life that the human organism maintains itself in a definite form through the dynamic process of metabolism. It may be regarded as synonymous with 'dynamic equilibrium' or 'dynamic stability' employed by some biologists in their theories. Some embryologists explain the genesis and the development of living creature by the contradictory concept 'labile determination' in the similar manner. The principle of dynamical constancy is of great significance not only in the fields of biology, physiology, embryology and genetics, but also in psychology, psychopathology, characterology and sociology, or even in aesthetics, ethics and philosophy of religion as well. In other words, this principle governs the life of human being from its lowest dimension through the highest. It is this complementary interrelation of dynamic \rightleftharpoons constant nature to bring the essential form of life to scientific light. Life is neither dynamic nor static, but is both. Nor is it determined simply by necessity or by chance. This outlook will never fail to suggest something valuable to the science and philosophy of education.