

## カントにおける可能性と現実性の実在的区別 : 神の直観的知性の問題

著者	檜垣 良成
著者別名	HIGAKI Yoshishige
雑誌名	哲学・思想論集
巻	43
ページ	154(23)-139(38)
発行年	2018-03-28
URL	<a href="http://doi.org/10.15068/00151165">http://doi.org/10.15068/00151165</a>

## カントにおける可能性と現実性の実在的区別 : 神の直観的知性の問題

著者	檜垣 良成
雑誌名	哲学・思想論集
巻	43
ページ	154(23)-139(38)
発行年	2018-03-28
URL	<a href="http://doi.org/10.15068/00151165">http://doi.org/10.15068/00151165</a>

## カントにおける可能性と現実性の実在的区別

——神の直観的知性の問題——

檜 垣 良 成

可能的なもの<sup>1</sup>と現実的なものとの実在的区別は、哲学史上ではアリストテレスによる運動・生成の実在性の擁護に際して導入された重要概念である。パルメニデスやプラトンが真に「ある」もの、実在的に「ある」ものを現実的に「ある」ものに一元化したために運動や変化に実在性を認めることができなかったという問題を解決したのが、デユナミスの実在性の思想である。

ところで、神の存在に関しては、可能性が現実性から実在的には区別されえないという思想がたびたび浮上してきた。デカルトの神の存在証明を批判して、まずは神の存在の可能性が示されねばならないと主張したライプニッツにしてもそうであるし、若きカントも「神は、あらゆる有のうちで……存在が可能性と同じである唯一のものである」(I 396)<sup>1</sup>と言う。そして、彼は最初期から批判期に至るまで一貫して「物の可能性の実在的根拠としての神」の現存在の論証のための唯一可能な証明根拠を堅持し続けた。もちろん批判期においては、この実在的根拠は単に主観的な（しかし、あくまでも実在性を保持する）ものとなるのではあるが。

晩年の『判断力の批判』においてカントは、「物の可能性と現実性とを区別することは、人間の知性には不可避免的に必然的である。……可能的な物と現実的な物との区別は、単に主観的に人間の知性にとってのみ妥当するものであり、……この区別が諸物そのものにおいて存するというを証明するということはない」(V 401f.)<sup>1</sup>と言う。そして、「もしも私たちの知性が直観的であるとしたなら、知性は現実的なもの以外のいかなる対象ももたないことであろう」(V 402)と推察するのである。

本稿では、バウムガルテンの『形而上学』第四部「自然神学」をテキストにして批判期のカントが講じた『哲学的宗教論講義』において、神の直観的知性がいかにとらえられているかを検討する（それは、神の本質や意志を検討することにもなる）。『純粹理性の批判』において人間理性の限界を明らかにしたカントが講じた神学には従来あまり重要性が認められてこなかったように思われるが、実は、神との対比において人間を理解することは殊のほか有効であり、その意味ではカントの神学にも哲学的意義が見いだされる。本稿では、神の知性についての神学を手がかりにして、人間理性の批判を行なったカント批判哲学が哲学史上にもつ位置づけに関して、従来、あまり注目されていない側面を明らかにしたい。

一五四

<sup>1</sup> カントの著作からの引用はアカデミー版全集による。ただし『純粹理性の批判』については、第一版をA、第二版をBで示し、その頁数を付す。引用文中の〔 〕内および……は引用者による補足と省略であり、傍点による強調は原著者、筆先傍点および太字による強調は引用者による。

## 1 運動・変化の実在性の問題

古代ギリシアのパルメニデスは、「あるものはあり、あらぬものはあらぬ」から唯一不変のあるもののみを实在とし、多や変化は感覚に基づく仮象とした。プラトンのアイデアは、基本的にはパルメニデスの洞察を受け継ぐものであると言えるが、彼に抗してアイデアの多性だけは容認した形となる。しかし、依然として生成・変化の実在性を認めないままに、实在の多性を認めたアイデア論は、アイデアの数や関係について難問を抱えることになる。

アリストテレスのデュナミス（可能態）とエネルゲイア（現実態）の思想は、生成変化に实在性を与え、諸形相の関係の問題にも解答を与えるエポックメイキングな着想であった。現代人は、とかく可能性を観念的ないし概念的な可能性と考えがちであるが、アリストテレスの考えた可能性は現実的ではないものの実在的なものであって、そうであるからこそ、可能態から現実態への移行は実際に存在すると言っているのである。

『形而上学』第9巻第3章においてアリストテレスは、ものはそれが現実態においてある場合にのみ可能態においてであると主張するメガラ学派に対して、そのような主張を認めるなら、技術の所有、感覚されるものの存在、感覚能力の所有、運動や生成は廃棄されてしまうという不合理を指摘する。そこから、可能態と現実態とが異なるものであることは明らかであると言うのである。メガラ学派も、可能態と現実態が概念的に異なることは認めているのであるから、ここで言われる区別は実在的なものでなければならない。そのことは、のちにこのアリストテレスの思想を註解したトマス・アクィナスにおいて、可能態と現実態とに分かたれる有が「実在有」（ens reale）であることが示唆されているところからも裏づけられる<sup>2</sup>。

このような運動・変化の実在性の思想は中世を経て西洋近世哲学へと継承されることになるが、そこでは実質的な変化を見いだすことができる。近世理性主義（Rationalismus）の特徴は、ratio（理性、概念）がres（实在）を吸収することを本領としている点に存する<sup>3</sup>。そのため、アリストテレスが『命題論』第1章で「魂のうちにある受動態」と「物」とを区別して以来、ratioとresとの区別として確立されていた知性のうちなる「概念」の領域と知性のそとなる「实在」の領域との区別は、形式的には維持されるものの、実質的には無効化される。その代表例が、本来、実在的なものであるはずの「可能性」が「無矛盾性」という「論理」の次元で処理可能なものへと変質した点に見られる。ライブニッツは言う。

「私たちは定義を、私たちが、それらが実在的であるということ〔esse realis〕、すなわち、いかなる矛盾も含んでいないということを知るより前には、結論を出すために安全に使うことはできない」（IV 424）<sup>4</sup>。

实在的定義とは「resが可能であるということ〔rem esse possibilem〕を確定する」（IV

<sup>2</sup> トマス自身はens realeという術語を用いなかったが、『形而上学註解』第7巻第1講第1節n.1245において、これらの有が魂のそと（extra animam）にあることが指摘されていることから、のちに言うens realeに相当することは明らかである。

<sup>3</sup> 拙著『カント理論哲学形成の研究「実在性」概念を中心として』（溪水社、1998年）は、このことを全体を通して明らかにしている。

<sup>4</sup> ライブニッツからの引用は、ゲルハルト版ライブニッツ哲学著作集による。

425) ものであって、名前の上では確かに「実在的可能性」を確定するものである。しかしここでは、その *res* の可能性、*realis* な可能性が実質的には「いかなる矛盾も含んでいないということ」という「論理的」な事柄へと還元されているのである。

こうした理性主義的傾向は、カントに最も身近であった理性主義者バウムガルテンにおいて頂点に達する。彼は『形而上学』第4版において、「存在〔*existentia*〕（現実態〔*actus*〕、現実性〔*actualitas*〕）は、或るものにおいて共可能的な変状〔*affectio*〕の総括である」（§ 55）と言う。「変状」とは、可能なものにおける本質以外の内的規定（属性〔*attributum*〕および様態〔*modus*〕）のことであるから、彼はものの「現実性」を「それが何であるか」の規定（ただし狭義の本質以外の）の総括と考えているわけである。この直ちには納得しがたい主張にも一応の整合性を見いだすことはできる。ポイントは「様態」が本質のうちに充足的根拠をもたない点である。

だから、様態は内的規定でありながら、他の有との関係なしには規定されえない。ところで、「この」「現実」世界は一つしかない。したがって、特定の場所、時間等に位置づけられる「個体」のあり様は、過去から未来にまで至る世界全体の脈絡の中では一つしかないはずなので、様態を含む「変状」のあり様はその有の内部だけを見た場合は未規定にとどまるが、「現実」世界全体の表象との一致によって、そのあり様の真理は保証され、かくして「真なる」内的汎通的規定は「存在」を含意することになるのである。

この思想は、既にライブニッツにおいて潜在的に育まれていたとも言えるが、ここまで明確に概念化したのはバウムガルテンの功績である。「概念」が正当に「個体」にまで及ぶのなら、その「個体概念」は「現実」を映しているのであり、その概念の対象としての「実在」(*res*) も「存在する」と言ってよいのである。「存在」は、「本質」を補って完全にし、「実在」の内容を増すので、それ自身、一つの「真に肯定的な規定」である。このようにして理性主義哲学においては、「実在」が「概念」に吸収されるのであり、「現実性」は「何であるか」の規定に還元されてしまうのである。

しかし、このように可能性を無矛盾性に置き換え、現実性を概念内容に還元してしまう理性主義の立場においては、アリストテレスのデュナミスとエネルゲイアの思想によってダイナミックに実現されていた運動・変化の実在性は維持されていると言えるのだろうか。デカルトに抗して実体の根本的規定を力としたライブニッツではあるが、実在性という観点で見れば、運動・変化を再び現象化してしまったという側面を見いだすことができるであろう。

さて、こうした思想界を眼前にしていたカントは、既に若き時期にバウムガルテンの存在概念に対して異議を申し立てている。1762年の『神の現存在の論証のための唯一可能な証明根拠』において言う。

「君たちが欲する或る主語、たとえばジュリアス・シーザーをとってみよ。あらゆる考えられうるかぎりの述語を、時間や場所の述語をも除外することなく、そのうちに集めてみよ。すると直ちに君たちは、彼は、あらゆるこれらの規定を伴いながら、存在〔*existieren*〕することも存在しないことも可能であるということ、理解するであろう」（II 72）。

ここで言う「あらゆる考えられうるかぎりの彼の述語を集める」とは、「汎通的規定」のことにほかならない。すると、バウムガルテンに従うかぎり、このシーザーは存在しな

ればならないとカントは考える。なぜなら、彼は、あらゆる共可能的な「変状」に関して規定されているからである。しかし神は、シーザーのあらゆる述語を認識しながらも、彼を単に可能なものと見なしうるはずである。したがって、「汎通的規定」を「存在」と同一視することはできないというのが当時のカントの考えである。

「それゆえ、それら〔単に可能な物〕が存在するようになれば、それらが一つ余分に述語を含んだなどということは起こりえない。というのは、物の可能性の場合でも、それらが汎通的に規定されているかぎり、全くいかなる述語も欠きえないからである」(a.a.O.)。

それゆえ、現存在は物のいかなる述語あるいは規定でもないというのである。

その上、カントは、バウムガルテンが援用する「可能な物は、可能な物として見るなら、多くの述語に関して無規定である」という命題の正しい意味のとり方を明らかにする。カントは、「この命題は、そのように文字通りにとられるなら、大きな誤謬を惹き起こす」と言う。なぜなら、排中律、すなわち、「二つの矛盾対立して定立されたものの間の中間のもの排除の規則」が、そういうことを禁ずるからである。「たとえば、一定の身長、時、年齢、場所等々をもっていない人間は不可能である」。だから先の命題は、むしろ「物において一緒に考えられた諸々の述語によっては決して他の多くの述語は規定されていない」という意味にとられねばならない。「ちょうど人間の概念そのものにおいて一緒にされているものによっては、年齢、場所等々の特殊な徴表に関して何も決定されないように」。ところが、こういう意味での無規定性なら、単に可能な物の場合のみならず、存在する物 (ein existierendes Ding) の場合にも見いだされる。それゆえ、こういう無規定性は両者のいかなる区別のためにも用いられえないというのである (Vgl. II 76)。

この批判はバウムガルテンに的中しているであろうか。おそらく彼は納得しないであろう。バウムガルテンにとって汎通的規定とは任意のものではなく、あくまでも「この」「現実」世界と適合したものでなければならないからである。もちろん、ここには論点先取がある。「現実性」とは何かを論じる際に、既に現実世界が前提されているからである。しかし、カントのほうはどうであろうか。彼は、現実性とは或る物の「絶対的定立」(die absolute Position) であると言う。「絶対的」ということで意味されていることは、現実性が、単に相対的に定立されるものとしての「述語」でも、述語と物との「論理的関係」でも、この関係の「相対的定立」としての「コプラ」でもないということだけであり、現実性そのものが積極的に何であるかは、前批判期においては回答が与えられていない。

「もし、私たちの全認識が結局のところ分析されえない概念に帰着するということが洞察されるなら、ほとんど分析されえない幾つかの概念があるであろうということも把握される。すなわち、その概念においては、徴表は、事象そのものよりも、ほんの僅かしか明晰で単純ではないのである。存在についての私たちの説明がまさにこの場合である。私は、説明されるものの概念は、その説明によって、ほんの僅か判明になるにすぎないということ、潔く告白する。しかしながら対象の本性が、私たちの知性能力との関係において、それ以上の判明さを許さないのである」(II 73f.)。

分析的な認識論の限界についての言及であるが、現実性の積極的規定については批判期を待たねばならない。他方、可能性に関しては、前批判期においては理性主義的な「無矛盾性」という理解が基本的には維持されている。ただし、可能性の質料への着目が既に最初

期から見いだされ、それとの関係で、「実在的」必然性の思想が育まれているが、これについては次節で詳説する。

1781年の『純粹理性の批判』に至ってカントは、可能性と現実性とを実在的に区別するに十分な道具立てを獲得する。前批判期においては、現存在一般が人間の知性能力との関係においてのみ考察された。すなわち、概念の分析のみがなされた。そのかぎりにおいて、現存在というあまりにも単純でほとんど分析されえない概念は、説明によってほんの僅かしか判明にならなかったのである。私たちの認識のもう一つの根源たる「感性」との関係が、したがって「私たちの」認識能力との関係がそこでは顧みられていなかった。「現存在一般」を対象とする考察においては、「有」も「知性」も「一般的に」扱われる。つまり「物自体」と「現象」との区別、および「神的知性」と「有限な人間知性」との明確な区別は、まだ顕現的になっていなかったのである。今や「感性」が顧慮され、「有」が「経験の対象」に限定されることによって、「定立」としての現存在解釈に充実と限定がもたらされる。「経験的思惟一般の要請」においてカントは、「経験の質料的諸制約（感覚）と連関するものは、現実的である」（A218/B266）と言う。かくして『純粹理性批判』における「存在」はカテゴリーであり、「感覚との連関」において意味をもつのである。

他方、可能性に関しても、これまでの理性主義的な可能性が「実在的」ではない「単に論理的」な可能性にすぎないことが自覚される。物が可能であるためには、もちろんまず、その概念が可能でなくてはならず、すなわち、概念が矛盾を含んでいないことが明らかにされねばならない。矛盾を含むなら、その物は論理的に不可能であり、「否定的無」（*nihil negativum*）である（Vgl. A596 Anm./B624 Anm.）。しかし、「実在的可能性」、「物の可能性」のためには、これだけでは十分ではなく、さらにその概念の「対象への関係」すなわち「客観的実在性」が必要である。論理的には可能であるが、「対象なしの空虚な概念」（A292/B348）は、「思考物」（*Gedankending*）、「概念有」（*ens rationis*）という「無」である。これが「客観的実在性」をもつなら、「実在有」である。「経験的思惟一般の要請」においてカントは、「経験の形式的諸制約（直観および概念に従った）と一致するものは、可能的である」（A218/B265）と言う。かくして『純粹理性批判』における「可能性」はカテゴリーであり、「論理的可能性」すなわち「概念の可能性（無矛盾性）」が「客観的実在性」すなわち「対象への関係」をもつとき、それは、「実在的可能性」すなわち「その概念の対象の可能性」であり（Vgl. B X X VI Anm., B302f. Anm., A596 Anm./B624 Anm.）、「経験の形式的諸制約との一致」なのである。

このように批判哲学の成立は、理性主義哲学において実質的には無効化されていた *ratio* と *res* の区別をもう一度取り戻す出来事であったと言うことができる。現実性も可能性も『純粹理性の批判』において、その真の実在性を回復したのである。このことは当然、運動・変化の実在性にもかかわってくる。経験の対象としての物体は確かに物自体そのものではなく現象であるが、批判期前の1770年の教授就任論文『可感界と可知界の形式と原理について』における現象とは意味合いが決定的に違う。就任論文においては、ライプニッツなどと同様に、真に存在するものは物自体そのものであり、時空上の物体はその現象にすぎないという意味で二次的な存在という位置づけを与えられていた。しかし、『純粹理性の批判』においては、時空によってはじめて私たちは実在的な対象をもつことができるのである。当然、その運動・変化にも前批判期よりも強い意味で客観的実在性が

付与されたことになる。

## 2 あらゆる物の可能性の根拠としての必然的有の実在性の問題

カントは、最初期の1755年の講師資格獲得論文『形而上学的認識の第一諸原理の新解明』以来、一貫してあらゆる可能性の質料的根拠としての或る必然的有の存在を主張してきた。最も詳細に論じられているのは、『神の現存在の論証のための唯一可能な証明根拠』においてであるが、1764年公刊の『自然神学と道徳の諸原則の判明性に関する研究』においても繰り返されているし、批判期の哲学的宗教論講義においても取り上げられている。その存在証明とは以下のようなものである。

一切の可能性がないということ（それによってあらゆる可能性が廃棄されること）は絶対に不可能である。なぜなら、主語と述語が同義なので、同一律に従い否定できないからである（Vgl. II 79）。ところで、可能性の廃棄ということは、自己矛盾が見出される場合のみならず、「考えられうるもの」がない場合にも起こる。あらゆる可能なものは「考えられうる或るもの」であり、それに、矛盾律に従って、「論理的」関係が帰属するのだからである（Vgl. II 78）。

あらゆる可能性のためには、「質料的なもの」が与えられていなければならない。なるほど、この「質料的なもの」は、さしあたり現にある必要はない。「考えられる」ことができ、「可能」でありさえすれば十分だからである。しかし、この「質料的なもの」がいかにして与えられているかを考えるなら、最終的には、「現存在」を引き合いに出さざるをえない。というのも、それらの間に「無矛盾性」を確証するための要素を無限に細かく分析し続けることはできないからである。いつかは「分析されえない概念」に到達する。これが、「空虚」であるのか、それとも、何かを「意味表示」するのかを明らかにするために、もはや「無矛盾性」に頼ることができない以上、「現存在」を引き合いに出すほかないのである（Vgl. II 80f.）。

だから、もし、あらゆる現存在が廃棄されるなら、何ものも与えられておらず、「質料的なもの」がないことになるので、あらゆる可能性がなくなる。なるほど、「あらゆる存在の否定」そのものにおいては、いかなる内的矛盾もない。何も定立されないので、矛盾しようがない。しかし、もし「何らかの可能性がある」と考えざるをえないのなら、このことと、「現実的なものが何もない」ということとは矛盾する（Vgl. II 78）。あらゆる可能性の廃棄は絶対に不可能であるから、そうした可能性の質料的根拠としての或るものの存在は、その反対が絶対に不可能という意味で「絶対的に必然的」であるということが帰結する。人間の分析的な知性はこう考えざるをえないのである。

ところで、「端的に必然的」の「唯名的定義」は、「その反対が、それ自体そのもので不可能」である。しかし、「物の」非存在が絶対的に不可能であるためには何が肝要かと問うなら、求められるのは「実在的定義」である。「単に可能な概念の述語における必然性」の概念は、「反対が自己矛盾する」ということに帰着する。この必然性は「論理的必然性」である。しかし、現存在は述語ではないので、その廃棄は、述語の否定ではなく、内的矛盾を生ぜしめない。したがって、「現存在の必然性」は、矛盾律によっては把握さ



れえず、「論理的必然性」ではない。それは、あらゆる「論理的可能性」の条件となる存在の「実在的必然性」である (Vgl. II 81f)。『純粹理性の批判』においては、人間の認識には許容されないはずの「絶対的実在的必然性」がここでは認識されているのである。

さらに、この必然的有がいかなるものであるかが考察され、以下のようにまとめられる。「或るものが端的に必然的に存在する。このものは、その本質において唯一であり、その実体において単純であり、その本性に従って精神であり、その持続において永遠であり、その性質において不変であり、あらゆる可能的なものと同様のものに関して完全に充足的である。それは神である」(II 89)。

周知のごとく、批判期のカントは、神の存在のあらゆる観察的 (theoretisch) 証明を拒絶した。したがって、当然、上記の神の存在証明も批判されたと考えねばならない。ところが、奇妙なことに、『純粹理性の批判』の中には、この証明に対する直接の批判を見いだすことはできない。これはどういうことであろうか。若い頃から心血を注いで醸成してきた証明であるから、たとえ批判するにしても、それなりの扱いを受けるのが筋であろう。

本稿では、『純粹理性批判』が公刊された 1781 年以降、1786 年までの間、恐らくは 1783 - 84 年の冬学期に行われたものと推測されている『ペーリツの哲学的宗教論講義』に上記の証明に対するコメントが見いだされるので、それを検討してこの問題を考えたい。

「ここ〔神の現存在の論証のための唯一可能な証明根拠〕では、あらゆる可能な証明のうちで、この唯一の証明のみが、もし私たちが、このような根源有を廃棄するならば、同時に、あらゆる物の可能性の基体も廃棄されてしまうという論旨によって、私たちにまだしも最大の満足を与えるということが示されている。——けれども、この証明も、確然的 [apodiktisch] に確実であるわけではない。というのは、この証明が立証できるのは、このような根源有の客観的必然性ではなく、単に、そのような有を想定する主観的必然性にすぎないからである。」(XXVIII 1034)。

「しかし、次のようなことが十分に注意されるべきである。このことによって、そのような有の単に主観的必然性が立証されるだけである。すなわち、私たちの思弁理性は、もしそれが、なぜ或るものは可能であるのかを洞察しようとする、先の有を必然的に前提せざるをえなくなるということを見て取るが、しかし、このことによって決して、この物の客観的必然性は論証されえない。というのは、ここで理性は、あらゆる可能的経験の限界を越えて高く舞い上がろうとする際の自分の弱さを認識せざるをえないからである。……だから、思弁理性が神の存在について私たちに教えるすべてのことは、その理性が私たちに、いかにしてそのようなものが私たちによって必然的に仮定されねばならないのかを示すということにあるのであって、その理性が私たちに同じものを確然的に確実に論証しようということにあるのではない」(XXVIII 1036)。

すなわち、上記の証明が立証できるのは、神の「客観的必然性」ではなくて、神を想定する「主観的必然性」にすぎないというのである。しかし、この必然性はこの批判期においても依然として「実在性」をもつと言われる。

「私たちは、同時に最も real な<sup>5</sup> 有でもあるような本源有を、必然的で超越論的な仮

<sup>5</sup> 批判期においてはこの語を「実在的」とは訳せない理由については、拙稿「Realität の二義性——中世から近世へ至る哲学史の一断面」(『近世哲学研究』第 19 号、2015 年)を参照のこと。

説として想定し、前提する権利をもつ……。というのは、あらゆる可能なものとの与件を含む有を廃棄することは、同時に、あらゆる可能性を廃棄することだからである。このような最も real な根源有は、まさに、あらゆる物の可能性との関係のために、必然的な前提である。というのは、物の必然性についてのかの論理的概念のほかに、私たちはなお、実在的必然性についての私たちの理性における別の概念をもつからである」(XXVIII 1035f.)。

「論理的必然性」と「実在的必然性」の違いは以下のとおりである。

「前者の必然性に際しては、その Nichtsein が矛盾、したがって不可能であるものが、絶対的に必然的と呼ばれる。後者の必然性に際しては、物は、それ自身において必然的である。なぜなら、その Nichtsein はあらゆる可能性を廃棄するからである。なるほど、論理的な意味においては、可能性は常に現実性に先行する。そして、その場合、私は物の可能性を現実性なしに考えることができる。しかしながら、実在的には、私たちは、存在によって以外では、可能性についてのいかなる概念ももたない。そして、私たちが実在的に考えるあらゆる可能性に際して、私たちは常に或る現存在を前提する。たとえ必ずしも物そのものの現実性ではないとしても、やはり、あらゆる可能なものとの与件を含む現実性一般を前提する。それゆえ、あらゆる可能なものは常に、現実的に与えられた或るものを前提する。というのも、あらゆるものが単に可能であるとしたら、可能なものそのものがいかなる根拠ももたないことになってしまうからである。したがって、可能性そのもののこの根拠が単に可能でありうるのみならず、それはまた現実的に与えられていなければならない」(XXVIII 1036)。

カントは確かに既に前批判期において、物の可能性のために「無矛盾性」を確証しようとしても、要素を無限に細かく分析し続けることはできず、いつかは「分析されえない概念」に到達し、「現存在」を引き合いに出さざるをえないということ、そして、「現存在の必然性」は矛盾律によっては把握されえないということに気づいていた。しかし、このような分析の限界は理性主義そのものの放棄へとつながらず、むしろ、分析されえないものを分析の前提・原理の位置に祭り上げることによって、理性主義のブラッシュアップを図っていたのである<sup>6</sup>。

批判期においては、「概念」が実質的に「実在」を吸収するその理性主義の立場そのものを転回させ、「実在」を「概念」領域から救い出し、「実在性」の意味を回復したのであるから、当然、前批判期の神の存在論証のための唯一可能な証明根拠によって導かれた「絶対的必然性」の「実在性」ももはや維持できないものになったはずである。ところが、カントは、この必然性から「客観性」ははずしても、「実在性」は保持しているのである。このあたりの事情をさらに追求したい。

### 3 神の直観的知性

有名な『判断力の批判』第76節においてカントは言う。

<sup>6</sup> 前掲拙著の主要テーゼである。

「物の可能性と現実性とを区別することは、人間の知性には不可避免的に必然的である。……可能的な物と現実的な物との区別は、単に主観的に人間の知性にとってのみ妥当するものであり、……物は、現実的であることなしに、可能的でありうるという命題、それゆえ、単なる可能性から現実性へ全く推論されえないという命題は、人間の理性にとっては全く正当に妥当するが、そのために、この区別が諸物そのものにおいて存するというを証明するということはない」(V 401f.)。

これはどういうことであろうか。カントは理性主義において実質的には失われていた、「可能性」と「現実性」との「実在的」区別を取り戻したのではなかったか。「実在的」区別とは「単に論理的」、「概念的」な区別と対比され、単に「知性のうちなる」区別ではなく、「知性のそと」の「実在」における区別だったはずである。それなのに、「この区別が諸物そのものにおいて存するというを証明するということはない」というのである。この事情をより正確に理解するために、『ペーリツの哲学的宗教論講義』において、神の知性について語られているところを見てみよう<sup>7</sup>。もし神がいるとすれば、非依存的な有(ens independens)であるに違いないから、その知性は「純粹」(rein)であることになる。この純粹知性は

「直観的〔intuitiv〕である。というのは、私たちの知性が普遍的なものから特殊なものを推論するよりほかには推論することができないということは一つの制限であり、この制限を私たちは至高に real な有にいかなる仕方でも付与することはできないからである。この至高に real な有はむしろあらゆる物を知性によって直接的に直観し、かつあらゆるものを一挙に認識するに違いない。なるほど、私たちはそのような直観的知性についてはいかなる概念化もなすことはできない。なぜなら、私たちは感覚能力を通してしか直観することができないからである。しかし、この知性が神のうちに

<sup>7</sup> 『哲学的宗教論講義』はいわゆる神学の講義であるが、批判期のカントが神についての認識を積極的に講じていることに関しては、少し注意書きを加えておく必要があるだろう。『純粹理性の批判』を経たカントにとって、経験の対象ではない「神」はもはや認識の本来の対象ではない。それにもかかわらず、神について言及するのはなぜか。

「私たちの理性が神の認識においてどこまで到達することができるかを見ることは、最も価値のある考察の一つである。理性の神学も完全性にもたらされうるが、それは、いかなる人間理性も神についてのより拡張された認識と洞察に到達する能力をもたないかぎりにおいてである。だから、理性がみずからの限界を完全に指示することができるということは一つの利得である」(XXVIII 995)。

また、本稿で主題にする「神の知性」について言われる。

「私たちは次のように言う。私たちの知性は普遍的徴表によってとは別様には物を認識することができない。しかし、このことは人間知性の制限であり、神に際してはこのような制限は起こりえない、と。したがって、私たちは知性の最大限すなわち直観的知性を考えてみるのである。ここでは私たちは全くいかなる概念ももたない。しかし、この最大限は私たちにとって、より程度の低い知性を規定的ならしめるために役立つ。というのは、最大限は規定されているからである」(XXVIII 996)。

すなわち、神についての認識を試みることによって、私たち自身の理性の限界がより明確になるという意味で神学には意義があるのである。

また、講義録はカント自身の手によるものではないという点も忘れてはならない。これを第一次資料として扱うわけにはゆかない。あくまでも、カント自身の著作と齟齬のない範囲で参考にするだけである。

あるに違いないということは、神の最高の *Realität* と根源性から帰結する」(XXVIII 1051)。

また、神はあらゆる物をア・プリオリに、あるがままに認識するはずである。

「私たちが経験を通して認識するのは諸々の現象、すなわち *mundus phaenomenon* ないしは可感界にすぎず、*mundus noumenon* ないし可知界ではない。すなわち、それがそれ自体そのものであるがままの物ではない。……神はあらゆる物を、それらがそれ自体そのものであるがままに、すなわちア・プリオリに直接的に知性の直観によって認識する。というのも、神は、それのうちにあらゆる可能性がみずからの根拠をもっているところのあらゆる有の有だからである」(XXVIII 1052)。

ところで、バウムガルテンは自身の『形而上学』の自然神学において神の知性について論じているが、その認識を3つに区分する。まず、神は可能なものを認識する。

「神が知っているのは、I) それらが単に可能なものとして考察されるかぎりでのあらゆるもののあらゆる規定である。これは単純な知解の知 [*scientia simplicis intelligentiae*] である」 (§ 874)。

次に現実的なものを認識する。

「神が知っているのは、II) 現実的なものどものあらゆる規定であり、1) この世界に関わるそれらを、(直視の) 自由な知 [*scientia libera*] によって知っている。α) 過去のものどもを神の想起 [*recordatio divina*] によって、β) 現在のものどもを直視の知 [*scientia visionis*] によって、γ) 未来のものどもを予知 [*praescientia*] によって知っている」 (§ 875)。

そして、自由意志論争に際してルイス・デ・モリナが人間の自由を積極的に擁護するために導入した「中間知」についても語られる。

「神が知っているのは、現実的なものどものあらゆる規定であり、2) ここではない他の世界に関わるそれらを、中間知 [*scientia media*] によって知っている。この世界のいずれの出来事の代わりとしても、他の出来事が存在しうるであろう。ところで、いずれの出来事も、世界のあらゆる後続することになる状態によって不定の仕方でも部分的に異なっているみずからの諸々の帰結 [*consectarium*] をもつであろう。それゆえ、もし、この世界のたった一つの出来事の代わりとして他の出来事が存在していたとするなら、この世界は、その出来事に継起するあらゆる状態によって、それどころか先立つあらゆる状態によっても、部分的には、あるがままとは別の世界であるであろう。それゆえ、いずれの出来事の代わりであれ、この世界においてみずからのあらゆる帰結とともに存在することができていたであろういずれのものも、中間知によって神は知っている」 (§ 876)<sup>8</sup>。

この区分をカントは批判する。

<sup>8</sup> バウムガルテンの自然神学については以下を参照。檜垣良成・石田隆太「バウムガルテンの「神」概念 『形而上学』第4部「自然神学」第1章「神の概念」第1節「神の存在」試訳」(『哲学・思想論集』(筑波大学人文社会科学研究所哲学・思想専攻)第42号、2017年)、石田隆太・檜垣良成「バウムガルテン『形而上学』第4部「自然神学」第1章「神の概念」第2節「神の知性」試訳」(『筑波哲学』第25号、2017年)。ただし、後者の § 875,876 の訳は本稿のものへ訂正。

「神に関しては可能的なものと現実的なものとの間にはいかなる区別もない。というのは、可能的なものの完全な認識は同時に現実的なものの認識だからである。現実的なものは、確かに可能的なものの中に既に共に含まれている。というのも、現実的であるものはやはり可能的でもなければならず、さもなければ、現実的なものは現実的ではなくなってしまうからである。……単純な知解の知と自由な知との間の区別が生じるのは、神の認識についての私たちの人間的表象においてだけであり、神の認識そのものにおいては生じないのである」(XXVIII 1053f.)。

批判期のカントは、確かに、ライプニッツや若き頃の自分自身の「可能性」概念を批判して、それは単なる「論理的可能性」にすぎなかったということを実感している<sup>9</sup>。この点において可能性における実在的なものを意識している。しかし、ここで見いだされた「物の可能性」すなわち「実在的可能性」は、それが「現実性」と区別されているかぎりにおいては、「物そのものにおいて」あるものではなく、単に人間の「知性」にとっての対象にすぎないのである。『判断力の批判』でも言われる。

「もしも私たちの知性が直観的であるとしたなら、知性は現実的なもの以外のいかなる対象もたないことであろう。概念（単に対象の可能性にかかわるにすぎないところの）および感性的直観（私たちに或るものを与えるが、やはりそのことによってその或るものを対象として認識せしめはしないところの）は両者とも消え失せることであろう」(V 402)。

「直観的知性」にとって「可能的な物」はありえない。「物の可能性」を成り立たしめているのは、あくまでも人間の「diskursiv な知性」、ないしは、そのように有限な「抽象的概念」（と「感性的直観の形式」）であって、「可能性」と「現実性」との「実在的」区別の根拠は、「主観とその諸認識能力の本性のうちに存する」(V 401) ののである。

「というのは、もしもこれらの認識能力の行使のために、諸概念にとっての知性と、それらの概念に対応する諸客観にとっての感性的直観という二つの全く異種的な要素が必要でないとしたなら、いかなるそのような区別（可能なものと現実的なものとの間の）も存在しないことだろうからである」(V 401f.)。

非依存的な神に「感性」のような受容性はありません。狭義の「概念」(Begriff) というものは、それが抽象的なものであるかぎりにおいて、人間固有のものである。神の知性が直観的であるとするなら、それは直接的に認識するのであるから、物の原像 (Urbild) と

<sup>9</sup> 「ライプニッツは最も real な有の可能性のための証明において、そのような概念の可能性を物そのものの可能性とを混同した。すなわち、彼は次のように推理したのである。最も real な有についての私の概念のうちにはいかなる矛盾もない。というのは、…… 矛盾のためには、私が或るものがありかつあらぬと言う仕方、必然的に否定が必要とされるからである。しかし、純然たる Realität だけがある場合、そこにはいかなる否定もあらず、したがっていかなる矛盾もあるのではない。……そのような物は可能である、と。しかし、ライプニッツは、単に、そのような物についての私の Idee は可能であるとだけ推論すべきであったろう。というのは…… 私の Idee の客観の可能性はまだ証明されていないからである。……矛盾律は可能性の総合的原理ではない。すなわち、それによって、物そのものにおいて或る述語が他の述語を廃棄するか否かは全く証明されていないのである。というのは、矛盾律によっては私は客観における述語の総合を認識することができないからである」(XXVIII 1024f.)

しての Idee が神のうちにはあるのである (Vgl. XXVIII 308f.,1053,1058f.)<sup>10</sup>。

カントは確かに「可能性」と「現実性」との「実在的」区別を取り戻したが、それは「あくまでも人間の理性の側から、ratio と res との区別を取り戻したことによると言ってもよいであろう。だからこそ、「客観的実在性」は、「表象」や「概念」の側からの「対象への関係」となるのであって、トマスなどにおいてしばしば問題になった「res そのものにおいてある」という意味での realis の用法から視座が移されてきているのである。ここには、アリストテレスやトマスの形而上学に対するきわめて根本的な批判が見いだされうる。彼らは「運動」の「実在性」を救うために「物そのものにおいて」「可能な res」を想定した。しかし、批判期のカントからすれば、これは人間の認識にとっての特殊事情を「物のあり方」へ押しつけた世界観であって、「物自体そのもの」の真の姿を捉えたものではない（この点に関するかぎり、カントはむしろパルメニデスやプラトン、あるいは、スピノザに近いのかもしれない）。「可能的なもの」と「現実的なもの」を「実在的」に区別することは確かに必然的である。しかし、それは人間の認識のあり方としてそうなのである。「実在性」が「概念」内部で処理されうるような rational な認識論からは脱皮したカント批判哲学であるが、アリストテレスやトマスのような超越的視点に立ち帰ったわけではなく、その哲学はあくまでも「超越論哲学」の名にふさわしいものだとということが確認されるであろう<sup>11</sup>。

### おわりに 人間的表象

ここにきて、批判期のカントがなぜ前批判期以来の神の現存在の唯一可能な証明根拠を真正面から拒絶しなかったかも理解できるように思われる。カントは神の単純な知解について言う。

「私たちは次のように表象する、神は、彼がみずからの固有の本質を認識する（単純な知解）ことによって、同時にあらゆる可能なものも認識する。なぜなら、神はあらゆる可能なものの根拠だからである。それゆえ、可能なものの認識を私たちは神の本

<sup>10</sup> ただし、バウムガルテンも以下のように言っており、批判期カントとの違いはそれほど大きくないと見ることも可能である。ただ、人間知性の有限性をより明確に自覚し、それを神の知性との対比において判明にした点はカントの功績であろう。「永遠に神は未来の物を、能うかぎり、みずからに表象した。それゆえ、その物が世界において現在のものとして生じているかぎりは、それが予知の客観から直視の客観へと変えられるにもかかわらず、何も神の認識には付け加わらない。永遠に神は過去の物を、能うかぎり、みずからに表象するだろう。それゆえ、現在の物が過去の物になるだろうかぎりは、その物はたしかに直視の客観から想起の客観へと変えられるだろうが、他方で何も神の認識からは出ていかなさう。神はこの世界のあらゆる継起する状態を永遠に直視し、それゆえ、神の認識の内的な不可変性が考えられうる」 (§ 878)。

<sup>11</sup> この点については、既に拙稿「Realität の二義性——中世から近世へ至る哲学史の一断面」でも論じたが、本稿では、可能性と現実性との区別と神の直観的知性の問題を掘り下げることによってより周到な論が展開できたと思う。

性から導出する、そしてその認識を単純な知解の認識と呼ぶ」(XXVIII 1054)。

そして、自由な知について言う。

「自由な知ということのもので、私たちは、現実的なものについての神の認識——神がその際、同時にみずからが自由に物を選択したということを意識している限りにおける——を考える。」(a.a.O.)<sup>12</sup>。

ここでは、神の知性と意志との区別に応じて「可能的なもの」と「現実的なもの」とが区別可能であるように書かれているようにも思われる。しかし、カントは神の意志について言う。

「ここ〔神の意志〕では、神は欲求能力をもっているのか、またその欲求能力はどのような性質のものかと問うや否や、そのとたんに直ちに多くの困難が示される。……あらゆる欲求は、欲求をもつ物そのものに関係し、かつその物のうちにとどまるか、それとも、その物のそとにあるところの或るものに関係するかである。しかし……至高に充足している〔allgenugsam〕有はいかなる内在的欲求ももつことができない。……あらゆる欲求は常に可能な或るものおよび将来的な或るもののみにかかわるからである。……全く同様に、みずからのそとにあるところの或るものへの欲求というものは、神のうちに表象されえない。というのは、そもなければ、神は、みずからの固有の現存在の意識の充実のために、別の物の現存在を必要とすることになってしまふからである」(XXVIII 1059)。

つまり、神に意志という欲求能力があることは理解しがたいのである。しかし、

「最上の知性と結合された最高に自己で満ち足りている有を非依存的な原有として考えることは、この原有において同時にその有の表象の対象に関する原因性〔意志〕が考えられるということなしには不可能であるということを私たちは見てとるのである」(XXVIII 1062)。

そこで擬人化を極力避けて神の意志を考えると、

「ひとは神の原因性を、あるいは自分以外の別の物を現実化する彼の能力を、神の知性のうちにとは別様には考えることができない。別の言葉で言えば、自足している有は、その知性を介してのみ、自分以外の別の物の原因になることができる。そして、まさに知性のこの原因性、すなわちみずからの表象の対象を現実化する因果性が意志と称されるのである」(XXVIII 1061)。

「神の意志は、神の知性が、みずからが表象するところの客観の産出へとみずからの活動性〔Thätigkeit〕を規定するところに存する」(XXVIII 1065)。

つまり、意志は知性と別のものとは考えられない。しかし、それにもかかわらず、私たち人間は、「関心」(Interesse)も「インセンティブ」(Triebfeder)も必要としない神の「自己自身における安らぎ」(acquiescentia in semetipso)としての「自己充足性」(Selbstgenügsamkeit)、beatitudoを理解するためにどうしても「意志」の概念を援用せざるをえ

<sup>12</sup> もちろん、中間知については、「全く不必要な区別である。というのは、神があらゆる可能なものを認識するなら、彼はそのようなものを連結においてと同様にそれ自体でも認識しており、したがってまたまさにそのことによって、あらゆる可能世界全体を認識しているからである」(XXVIII 1055)と言われる。

ないという事情なのである。

したがって、神における「知性」と「意志」との区別という表象も「人間的表象」(XXVIII 1054)と見なすべきである。カントがそう考えていることは、彼が『純粋理性の批判』等で「知性的直観」(intellektuelle Anschauung)ないしは「根源的直観」(ursprüngliche Anschauung)について語っているところからも傍証されるであろう。

「根源的、すなわち、それによって直観の客観の現存在さえも与えられるような直観様式〔Anschauungsart〕……根源的直観 (intuitus originarius)、したがって知性的直観……は……原有にのみ帰属し、その現存在ならびにその直観に従って依存的な有には決して帰属しないように思われる」(B72)。

「神的知性は与えられた対象を表象しない。そうではなく、その表象によって対象そのものが同時に与えられ、あるいは産出されるであろう」(B145)。

「その自己意識によって同時に直観の多様なものが与えられるであろうような知性、すなわち、その表象によって同時にこの表象の客観が存在するところの知性は、意識の一性のために多様なものの総合の特別な働きを必要としないであろう」(B138f., Vgl. B135)。

私たち人間の表象では、物を直観することは、認識の問題、知性の問題であるから、その直観の客観の存在の問題とは切り離して理解されるべきことであるように思われる。しかしここでは、この直観の客観の存在が直観そのものと切り離されていないのである。たとえ原有である神であっても知性と意志とが区別されるのであれば、神の認識とその認識の対象の存在は区別されるべきであると思われるのにもかわらずである。これはやはり、「神に関しては可能的なものと現実的なものとの間にはいかなる区別もない」(XXVIII 1053)と言われたように、現実的なものを可能的なものから区別するために神の知性から意志を切り離す必要は本当はないということではないだろうか。

私たち人間が可能性と現実性とを区別するとき、「まだ～ない」とか「もう～ない」という形で時間が重要な役割を果たすが、考えてみれば、神は時間のうちにないはずだから、単に可能なものを現実化するということが自体が理解しがたい。したがって、知性と意志との区別も、少なくとも私たちと同様の仕方で見いだされるとは思われぬのだが、そういう人間的表象によらなければ、私たちには神を理解することができないのである。

同様のことが神の現存在のための唯一可能な証明根拠についても言える。カントはここで証明されるものを「あらゆる可能性の根拠としての現存在」とする。しかし、上で見たように、『哲学的宗教論講義』によれば、あらゆる可能性の根拠は「神の本質」である。これは神の可能性と理解することもできるであろう。そうすると、「あらゆる可能性の根拠」は可能性なのか現実性なのかという問題が持ち上がりうるのである。しかし、この区別はおそらく有意義なものではないであろう。カントは神について「あらゆる有のうちで……存在が可能性と同じである唯一のもの」(I 396)と言ったことがあるからである。「あらゆる可能性の根拠」が可能性なのか現実性なのかという問題は、私たち人間の表象のうちだけに存在する擬似問題なのかもしれない。私たちは通常は「可能性」と「現実性」を区別して理解するしかないのである。

神の現存在の論証のための唯一可能な証明根拠は、神や物自体そのもののあり方について、伝統的な ontologisch な神の証明などと比べても、かなり真実に肉薄しているとカン



トが自負していたものである<sup>13</sup>。「可能性」と「現実性」が「実在的」には区別されない世界こそが真の世界であるという直観がカントにはあったと思われる。神の存在の「絶対的実在的必然性」における「実在性」は、「可能性」と「現実性」とが区別されない「実在性」、「概念」との対比において捉えられるのではないような「実在性」に通じているのかもしれない。しかし、「観察的」(theoretisch) 哲学においては、彼はこの直観を封印する。それは、理性の実践的使用、特に純粹実践理性の可能性を開くためであったと考えられるが、この課題は別稿に譲りたい。

※本稿は科学研究費補助金（基盤研究C：15K01984）による研究成果の一部である。

---

<sup>13</sup> 批判期においてもカントは言う。「しかしながら、この証明〔唯一可能な証明根拠〕は、いかなる仕方でも反駁されえない。なぜなら、それは、人間理性の本性のうちに、その根拠をもつからである。というのは、人間理性は、あらゆる可能なものの根拠である有を想定するように、私を是が非でも強制するからである。なぜなら、そうでなければ、私は、何において或るものは可能であるのか、全く認識しえないことになってしまうからである」(XXVIII 1034)。

## Die reale Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit bei Kant ——Das Problem des anschauenden Verstandes Gottes——

Yoshishige HIGAKI

Kant versteht unter der intellektuellen Anschauung eine solche, „durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird“ (B72). Es ist schwer zu verstehen, warum das Objekt da ist, sobald es angeschaut wird. Denn die Anschauung gilt gewöhnlich als eine Erkenntnis, die sich von ihren Gegenständen und deren Dasein unterscheiden soll. Außerdem ist es traditionell so gemeint, dass Gegenstände des göttlichen anschauenden Verstandes auch in allen bloß möglichen Welten sein können. Sonst würde der Wille Gottes nicht außer seinem Verstande nötig sein.

Aber Kant sagt, „Wäre nämlich unser Verstand anschauend, so hätte er keine Gegenstände als das Wirkliche. ... Also ist die Unterscheidung möglicher Dinge von wirklichen eine solche, die bloß subjectiv für den menschlichen Verstand gilt. ... Die Sätze also: daß Dinge möglich sein können, ohne wirklich zu sein, ... gelten ganz richtig für die menschliche Vernunft, ohne darum zu beweisen, daß dieser Unterschied in den Dingen selbst liege“ (V 402).

Nach diesen Worten möchte ich die reale Unterscheidung des bloß Möglichen vom Wirklichen in der kantischen kritischen Philosophie erläutern. Ob der Wille sich in Gott nicht vom Verstande unterscheidet?