

カントの目的論 (完)

田邊 元

四

『物をその内的形態の故に Naturzweck として判定することは此物の存在を Zweck der Natur と認めることは全く別である。』(Kr. d. U. S. 241)。有機體は内面的合目的性に従つてその意味が判定せられ、自然目的と考へられるけれども、その故を以て直に之を自然の目的と認めることは出来ない。併しながら有機體は反省的判斷の立場に於て、その可能の根據が目的の觀念を要求すると認められる對象の唯一の種類なるが故に、一般に對象を目的に對する手段として觀るには、常に有機體に關係してでなければならぬ (S. 293)。無生物に對して他の物を手段と觀るのは意味なきことである。有用といふ意味に於ける外的相對的合目的性 (S. 228, 241, 293) の立場から物を觀ることは、唯生物に關してのみ可能である。其限り種々の無生物は生物の爲めに存在し、後者に對する前者の有用がその存在の意味であるといふことが出來

る。併しながら生物も決して自然の目的ではない。我々は更に之に就いてそれが何の爲めに存在するかと問はざるを得ない。此問に對して『人間の爲めに』と答へるのは或意味に於て正しく、他の意味に於ては正しくない。人間も自然の對象として考へられる限りは自然の目的たる能はざること他の生物と異なる所は無い。我々は之に對して更にそれが何の爲めに存在するかを問はざるを得ないであらう。勿論人間は思考力を有し、それに由つて隨意に目的を立つることを得る地上唯一の生類である。他の生物をも自己の用に供して全自然の對象を目的の體系に排列することが出来る。單に其意味に於ては之を地上に於ける造化の最後の目的 *de letzte Zweck der Schöpfung* (S. 295) 自然の最終目的 *letzter Zweck der Natur* (S. 297) といふことも出来るであらう。併し眞に自然の目的論的體系に最後の根據を與へるものは單なる自然物であることは出来ない。經驗的には最終の目的であつても、それが其概念上他の制約を絶する超自然的の終局目的 *Endzweck* でない限り、我々の悟性は更にその目的となるものを求めて止むことが出来ないからである。『縦自然に對し最終の目的たるものに如何なる規定と屬性とを考察賦與するも、猶それは自然物としては決して終局目的たることは出来ないのである』(S. 294)。人間も單に自然物としては

終局目的でないから、従つて自然の目的體系に對して最終の根據を與へることは出來ぬ。たゞ一切の自然的制約を離れて無制約的に自由に目的を規定し、それに従つて因果の連鎖を發生する *Noumenon* としての人間のみ終局目的たることが出来る。斯かる道德的主體、超感覺的理性者としての人間に就いては、我々は『何の爲めに存在するか』と問ふことが出来ない。是れ『その存在がそれ自身に於て最高の目的を有し、それに對して能ふ限り全自然を從屬せしめ、少くとも此目的に反して自然の支配に從ふことは許されない』(S. 305) ものだからである。『若し世界の事物がその存在に於て被制約者である所から、目的に従つて行爲する最高原因を必要とするならば、人間こそ造化の終局目的である』(S. 305) 之に對してのみ全自然が合目的に從屬せしめられることになる。

それでは斯かる道德の主體としての理性者たる人間に自然が從屬するのは如何なる仕方に於てするか。自然の恩恵に於て自然に由り満足せられる目的は、自然の制約を脱したものでない。其故斯かるものとしての幸福 (S. 298) は人間の目的であることは出來ない。番に經驗上、外的自然の進行も、慾望に限無き人間自身の自然性も、之を不可能にするばかりでなく (S. 298—300)、先驗的に道德の概念上斯かることは

不可能である (S. 305, Anmkg.)。幸福は唯道德的自律の最高目的に一致する限り、結果として之に結び付くのみには止まる (Eberda)。斯くて外的內的に自然がその爲めに使用せられる目的に對する適應としての文化が、自然の人間に對する意味となる。カントは文化を解して『任意の目的一般に對する理性者の適應、従つてその自由に於ける』を發生すること』と云つた (S. 300)。この定義は明に文化を、主として人間の自然性能の理性目的に適へる開發陶冶といふ方面からのみ規定するのであるが、我々は更に之に外的自然の從屬をも含ましめることが出来るであらう。人間は之に於て幸福に於ける如く自然に從屬せず、終局目的としての自己の自由なる目的一般に對し適當なる手段として自然を使用し、自然は自己を超越する終局目的の爲めに之を達成する。約言すれば自由の立法者、道德の主體としての終局目的の爲めに内外の自然が適當なる手段として從屬するのが文化であつて、之に於てのみ自然は最高目的に統一せられる目的の體系となる。これが合目的性の最後の完成をなす、自然全體の實質的合目的性であつて、私が曩に自覺的合目的性の名を以て呼んだものも之に外ならない。

今述べた所に由つて知られる如く、カントは自然の全體に關する實質的合目的性

を基礎附けるに、自然そのものの立場に立つ所謂 *Naturteleologie* の立脚地を越えて、超自然的なる自由の主體を終局目的として、之を目的體系の最後の根據とする *ethische Teleologie* の立場に立つた。併しながら『實踐理性批判』に於て全然自然界との關係を絶たれ、『單に格率の立法的形式のみが意志の充分なる規定根據となる』(Kant, Kr. d. pr. V. §5) といふ意味に於て認められた自由の可想體 *Noumenon* たる人間が、如何にしてその自由の目的に對する手段として自然を合目的に體系化することが出来るか。カントは『人間歴史の臆測的起原』に於て、人間の祖が始めて羊に向ひ、『汝の着くる毛皮は自然が汝の爲めに汝に與へたるものにあらず、我が爲めに汝に與へたるものなり』と云つて、之を奪ひ、自ら其身に之を纏つたときに、彼は一切の生類を越えて造化の目的たる特權を自覺して居たのであると云つて居るが (Cassiers Ausg. IV. S. 332) 此様に自然物を利用する人間が自らも亦單に自然物たるに止まるのでないとしたならば、その超自然性と自然性とは如何に關係するのであらうか。一方に於て自然を利用することは單に自然の因果性を脱する事に由つて出来るものでない。却て目的手段の關係は半面に自然的因果を含まなければならぬ。何故ならば、目的手段の關係は先づ原因結果の關係を豫想して、之を觀念上倒逆的に觀る事に由つて成立する

のだからである。カントも、『一度結果として言表はされたものが、却てそれを結果とするものの原因といふ名に上昇的に値するやうな、上昇的たると共に下降的なる依存關係』を『觀念的原因結合』として目的手段の關係と觀て居る (Kr. d. U. S. 235)。従つて自然を利用する人間は必ず *homo phaenomenon* として自然の一員でなければならぬ。併し同時に其様な因果性を含む目的手段の關係は、その關係の系列に於て完結を許されないものである。其故單に此立場から相對的合目的性の關係に於て觀られた *homo phaenomenon* としての人間は、眞に自然の最後の目的たることは出來ない。それは唯他方に此系列を超えて無條件的に自己目的たる *h. noumenon* たる事に由つてのみ、自然の合目的體系に最後の根據を與へることが出来る。然らば斯かる可想的人間は現象的人間に對して如何なる關係を有するか。カントは第一批判に於て、現象界の對象中それ自身に於て現象の原因たる能力を有するものがあるならば、その原因性を單に感性的の側面からのみならず、物自體としての可想的側面から觀なければならぬことを述べ、その因果性の法則を経験的性格と可想的性格として區別し、而して可想的性格は勿論直接に認識せられるものではないが、而も我々が現象に對して、縱それ自身の何物たるかを全く知る所無きも、猶超越的對象を思想上そ

れの根據とする如く、經驗的性格に應じて (dem empirischen Charakter gemäss) 可想的性格が思惟せられなければならぬ』ことを述べて居る (Kr. d. r. V. II. Aufl. S. 566—568)。第二批判に於ても亦人間の因果性の兩面が説かれ、而して可感體としての人間は全自然の機械的關係を超越する自由の立法者としての可想體の人格性に從屬しなければならぬことが主張せられて居る (Z. B. Kr. d. pr. V. Vorläders Ausg. S. 64—65; S. 111—112; S. 123—126; u. s. w.)。併し兩者の内面的なる相互關係に就いては其以上何等の説明も與へられて居ないやうに思はれる。一方に於て自然科学的認識としての經驗を基礎附けすると同時に、他方に於てはそれの先驗的基礎としての範疇の適用を經驗界に限り、その統制原理としての理性の理念に構成的意義を賦與することを拒んで理論理性の二律背反を除き、所謂、信に所を與へんが爲めに知を制限することを目的にした第一批判而して此與へられたる空所を充たすべき實踐理性の信の内容を明にしようとした第二批判は、この様に現象と可想體との區別、各の特質と次序とを説くのみで足りるでもあらう。併し初より兩界の結合調和をその成立の動機に含んで居たと推定すべき第三批判は是に止まることは出来ない。進んで兩者の内面的關係について何等か説く所がなければならぬ筈である。而も我々は依然

此問題に就いてカント自身から充分明確な解答を與へられて居らない。於此私は現にありしカントの思想よりも、當にあるべかりしカントの思想方向に重きを置き、歴史的よりも寧ろ體系的見地から此點に就いて一應の解釋を試みるのでなければカントの目的論研究を完結することが出来ない。其途にはカント哲學に於ける自由の問題といふ、別個の研究を要すべき重大にして困難なる問題が横はるのであつて、論斷は容易でないこと明であるが、どこにもかく私は目的論の立場から必要と認められる限り此問題を考慮して、論を進めて行きたいと思ふ。

カントが先づ理論理性の立場から因果系列の無限的溯源に對する統制原理として、自らは因果系列の中に入らず、その制約を脱して自發的に一の状態を始める無制約者として自由の理念の必然的なることを明にし、次に實踐理性の立場から斯かる先驗的自由の可能が、感性的動機と獨立に唯道德法の形式に規定せられ、法に對する畏敬の感情を動機として行爲する道德的意志の實踐的自由に由つて現實にせられることを説いたとき、彼の腦裏には *homo phaenomenon* として自然の制約に束縛せらるゝと共に、自己の意志により此制約を脱して超時間的超感性的に行爲を始める能力を持つ *homo noumenon* としての人間が、縦認識はせられなくても可想的なる存在者と

して實在すると信せられて居たことは疑無い。自由は斯かる可想體の屬性であつて、之に由り行爲を發生する因果性の法則が可想的性格なのである。彼が『絶對的自發性の能力としての自由の理念は純粹理論理性の要求でなくして、その可能に關しては純粹理論理性の分析的原理であつた』といひ(Kr. d. pr. V. S. 63)、斯くしてその可能が必然的と認められた理念が、道徳法の保證に由つて『實踐的實在性』を獲得する(S. 63—63)と説くのは、斯かる信念を語るものに外ならない。一方に於て時間的制約の下に自然必然性の束縛を受ける『その同一主觀が、他方同時に自己を物自體として自覺し、その存在が時間的制約を脱する限り、之を理性に由つて自己が自己に與へる法則のみに規定せられるものと自ら認めるのである。……此點から理性者は自己の犯す如何なる違法の行爲につきても、縱それが現象として過去の中に充分規定せられ従つて其限り避くべからざる必然性を持つとはいへ、猶自己がそれを犯さずに濟んだのであると正當に云ひ得るのである』(S. 125—126)といふやうな主張は、此信念なしに如何にしてなされ得やうか。カントに於て自由が與へられた事實(實踐的實在性を有する)として信せられて居たことは明である。

併しながら翻つて考へると、右の如く同一主體が一方に於て現象として自然必然

の法則に制約せられると同時に、他方常に之を超越する物自體として自由を享有し、『感性的生活はその存在の可想的意識(自由)に關して現象の絶對統一性を持ち、その現象は單に道徳法の關する所の心術(性格)の現れを含むに止まる限り、現象としてのそれに屬する自然必然性に從つてでなく、自由の絶對自發性に從つて批判せられなければならぬ』(S. 127)とするならば、感性界に於ける行爲の善惡は可想的性格の善惡に全然依屬するものであつて、可想的性格の惡なるものは感性界に於て惡を爲さざらんと欲するも得べからざるものとなりはしないか。第一批判に於ても曩に引いた如く、『可想的性格が經驗的性格に應じて思惟せられなければならぬ』といひ (Kr. d. r. V. II. Aufl. S. 568) 又『他の可想的性格であつたならば他の經驗的性格を與へたでもあらう』(F. banda, S. 584)と言つて居るのを見れば、カントに此様な思想が存した事は疑ふことが出来ないと思ふ。メデイクスも右の第一批判の初に擧げた方の箇所を引いて、『惡人の可想的性格は惡に、善人のそれは善である』と云ひ、カントの當時考へて居た可想界の事實性、非規範性を指摘して居る (Medicus, Kant's Philosophie der Geschichte, Kantstudien VII, 2—3 S. 188)。若し果して左様であるとすれば、此の如き可想的性格の有する自由は眞に自由といふ事が出来るか。それは單に性格の必然に由

來するといふことに止まり、必然的自由ともいふべきものに過ぎないであらう。此の如きものを以てしては到底道徳を基礎附けることが出来ないのは明である。メダイクスは此様な思想を第一批判の時期に特有のものとし、『カントも後に道徳法の基礎附けをなさんと欲するに及び、此様に經驗的人間をその形而上的本質に還元するの、此點に於て何等効無きことを認めざるを得なかつた、斯くして可想界は規範界となる』と云つて居るが (S. 188) 前に擧げた第二批判の箇所、又それに續く箇所 (K. d. pr. V. S. 127—128) に於て、現象界に於ける人間生活の因果的全連鎖が物自體としての主觀の自發性に依存し、前者は後者の現れとして、その道徳的價値は後者に從つて判定せられなければならぬ事を主張して居るのを見れば、此思想は第二批判にまで殘留して居たやうにも思はれる。とにかく此様な必然的自由に由つて道徳的自己立法者としての自由の主體が可能にせられることが出来ないのはいふまでもない。カントの信念に於て自由が與へられた事實であるといふ時、その所謂自由は單に此必然的自由に過ぎなかつたとは考へられない。終局目的としての人間は單に斯かる必然的自由の根據としての可想的性格を有するに止まることは出来ない。それでは終極目的としての *Homo noumenon* は如何なるものであらねばならぬか。

それはいふまでもなく理性の自己立法に遵ふ道德的主體でなければならぬ。唯性格の必然に従つて行爲するといふのでなく、理性の自律に従ふ人格のみが *homo noumenon* たることが出来る。理性の自己に課する道德法のみが行爲の規定根據たる人格にして始めて可想的性格といはれ得る。併しそれは現實に與へられたものでなくして、實現すべく課せられたものであることも明である。即ち可想的性格は存在でなくして當爲でなければならぬ。初め形而上の本體に屬するといふ意味を持つて居た可想的性格は今や規範となつた。その自由も形而上の主體の屬性として存在するものでなくして、我々が獲得實現すべき課題に外ならない。勿論理論哲學の範圍に於ても、徹底せられた批判主義の立場からカントを解釋しやうと欲ふならば、物自體、可想體等の概念から形而上の本體論の意味を除去し、全く之を理性の統制原理を意味する理念としてのみ理解し、従つて自由も斯かる本體の屬性としてでなく、寧ろ右の理念の内容に止まるとしなければならぬ。コーヘンが可想體の有する自由 *Freiheit des Noumenon* を排して自由といふ可想體 *Noumenon der Freiheit* を説くのも此意に外ならない (Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, S. 125 ff.)。カントの先驗的自由の思想に存した、それ自身は現象として認識せられずして、而も自發的に現象の因果的

連鎖を發生する可想的性格の考を捨て、現象の因果的連鎖には如何なる關係に於ても干渉する所なく、たゞ因果系列の無限溯源に於てその全體に方向を指示し統一を與へる理念としてのみ自由を承認し、而して此自由の理念に含まれる自發性を全然事實の世界から解放して、道德法の自律性を意味するものと解する所に徹底せられた批判主義の精神がある (Vgl. ditto S. 251 ff.)。可想的性格の自由は自己立法的なる道德法が唯一の規定根據として意志を動す所のみ實現せられる。消極的には一切の自然因果性と獨立に、積極的には自律的なる道德法のみを規定根據とする實踐的自由は形而上的事實でなく規範的理念に外ならない。併しながら翻つて考へると此の如き規範的理念は何に由つて其實現の可能が保證せられるか。若し我々が事實上何等の自由をも有しないならば、當爲としての實踐的自由を實現する事も全く不可能でなければならぬ。實踐的自由が課せられたる規範として實現の可能を含まねばならぬとするならば、再び先驗的自由が單に *problematisch* たるに止まらず、事實として承認せられなければならぬ。單に形式上可能として立せられた先驗的自由が道德法の *Faktum* の豫想として現實的に内容を得來るといふ要求は、自由を當爲課題としての實踐的自由の立場のみから理解しやうとすることに由つて排し去る

事は出来ない。當爲としての自由は之を實現する可能根據として復び事實としての自由を要請する。道德法が *Faktum* であるといふのは勿論コーヘンも指摘した如く、意識の保證せられた事實でもなく、況や學的認識の事實でもなくして、理念的事實であるといふ意味に止まること疑無い (Ebensda, S. 255)。換言すればそれは唯當爲として存するといふに過ぎない。従つてこれのみが意志の規定根據となるといふ意味に於ての實踐的自由も當爲に止まる事は言ふまでもないことである。併し此道德法と實踐的自由とを當爲として意味あらしむる爲めに、更に先驗的自由が何等かの程度に於て事實上存在しなければならぬことも亦否定出来ないであらう。その程度に於て實踐的自由が先驗的自由の形式を充たす内容となる。兩者の現實的一致を全然否定するときは道德法も亦同時に否定せられなければならぬ。道德法が當爲として意味を持つといふのは先驗的自由が何等かの程度に於て現實となり、實踐的自由と一致することに由ると解する外無い。これは亦やがてその程度に於て道德法が單なる可能でなく現實となることに外ならない。私は一般に當爲といふものは少くとも極微の現實を含まずしては成立しないものであると思ふ。當爲は超越的なる價値の内在的なる意識に接する接點である。而して點は線の終でなく

して始である。接點は曲線の方向を荷ふ生産點に外ならない。當爲に於て超越的なる價值は内在的なる事實の生産原理となる。此生産活動の機を藏する極微的現實が當爲である。當爲は單なる可能の立場に成立するものでなく、必ず極微的現實の立場に立つものでなければならぬ。今日批判主義を徹底しやうとするカント解説者が自由を單に當爲として理解するのは意味無きことではない。併しそのみで道徳の基礎附けをしやうとするのは不可能の試ではあるまいか。その立場が必然事實としての自由を要請しなければならぬ。所謂 *Du kannst, denn du sollst*。といふ命題の意味は常にカントの信念に止まるものでなく、實踐哲學の根本要請であらう。是無しに道徳法の *Faktum* は理解せらるべくもない。私は當爲を以て極微存在を含むものと解する事に由つて、一方に批判主義の精神を徹底的に維持しつつ、他方に現實としての自由の要請を正當に認めることが出来ると思ふ。カントの先驗的自由と實踐的自由との關係に就いての疑問は多く此點から解釋することが出来るはずであらうか。而して人間が神聖なる道徳法の自己立法者として目的自體 *Zweck an sich* であるといふも、若し自由が單なる當爲に止まるならば如何にして『その自由の自己立法に由つて神聖なる道徳法の主體』(K. d. p. V. S. 113)たることが出来る

るか。自律が現實となる限り人間が人格性を享有するのであるとするならば、全然現實と離れた單なる當爲に由つては人格の自己目的性は成立することが出來ぬであらう。たゞ當爲を以て全く現實と離れたものとせず、少くとも極微の現實を含むものとする限り、如何なる人間も當爲としての道徳法の主體たると同時に、此法則の神聖に參與して人格性を享受し、目的自體たることが出來ると思はれる。『道徳形而上學原論』より第三批判の目的論に至るまで、カント哲學の中心思想の一を成す人格目的説は、矢張當爲を以て法則の極微的現實を含むものとする立場に由つてのみ正しく解釋することが出來るのであるまいか。

而して右の如く當爲と法則の實現とを連續的に考へ、之に由つて先驗的自由と實踐的自由とを結合する思想は、コーヘンが極力排斥した、可想的性格を形而上的本體の原因性の法則と解する立場から我々を解放することが出來る。我々は飽くまでも批判主義の立場から、自由を *etwas Fertiges* とすることを斥け、可想的性格を斯かる自由の所屬する形而上的物自體とすることを排する。自由は決して與へられた事實でなく、それは當に實現せらるべき課題である。たゞその課題は課題として成立すると同時に、已に解決の生産要素を含んで居るのである。極微の實現を含蓄して

居るのである。實現は課題と連續的に連る。此處に唯可能的であるばかりでなく現實的なる先驗的自由がある。而もそれは可想的物自體の屬性として形而上的に存在するのではない。たゞ機械的因果の制約に従ふ認識の立場からは對象化するここの出來ぬ因果系列の全體に對して歸趨を與ふる理念として、その意味内容は主觀の道德生活に於ける實踐的自由により極微から連續的に充實せられて行くのである。カントに於ては先驗的自由が所謂『自由に由る因果性』として、可想的性格が可想體の原因性の法則を意味したことは疑ふ餘地が無い (Kr. d. r. V. II. Aufl. S. 566—586)。併し批判主義を徹底しやうとするならば、常に可想體が自己より始まる因果系列を現象界に發生することに由つて、機械的因果に干涉するのを防がなければならぬのみならず、機械的因果の系列を無限に兩方向に延長せしめて、その何れの方にも機械的ならぬ項を挿入することなく、たゞその系列の理念的全體に對して根抵となる動力として自由を立するといふことさへも避けなければならぬ。コーヘンが力説する如く、自由は現象界に對する説明根據となることは決して許されない (Cohen, *Kants Begründg. d. Ethik*, S. 253)。唯機械的因果の無限なる系列に對して統制的意味を與へる理念たるに止まらなければならぬ。其理念の内容が即ち自律的なる道

徳法に存するのである。認識の立場からは單に理念に止まる自由は、常に人格を目的とする道德法に由つて現實的な積極的内容を得る。一切の自然的事實を機械的因果の無限なる連鎖に制約せられるものと觀て、その連鎖の全體に歸趨の意味を賦與するのが道德的自由である。自由は必ず創造を含む。カントが自發性 *von selbst anfangen* と名けるのもこれに外ならない。唯批判主義の立場から認められる創造は機械的因果系列の創造であることは出來ぬ。たゞ一切の因果的連鎖をそのままに承認し、之と質料(マツサールの所謂 *Aktenmaterie* の概念を擴張して暫く假に斯く名けて置きたい)を共通に持つ、人格を目的としてそれに對する意味の創造をなすことのみが自由の内容でなければならぬ。批判主義の立場に於ては己に自然の事實といふも、或質料に於て認識主觀の實現する一種の意味に外ならない。道德的自由に於てはそれと共通の質料に於てそれ以上の新しき意味が創造せられるのである。(此處に謂ふ質料の共通には一層深く精しき考察を要する一般的な問題が潜むことを私は氣付いて居る。併し今それに立入ることが出來ない。他日の研究に譲りたいと思ふ)メーテルリンクが *La Sagesse et la Destinée* に於て説いた *Destinée* といふものが意味を失つた賢者の *Sagesse* の立場に立つことが眞の自由の意味であらう。グイン

デルバントは『Über Willensfreiheit』に於て、専らカントの第三批判の思想に従ひ、因果を『*Führung*』の立場、自由を『*Beurteilung*』の立場の原理とし、單に兩者を觀方の相違に歸して、原
 因なきかの如き立場に於て、心術性格を判定するとき自由が成立するやうに説いて
 居るが (Windelband, 『Über Willensfreiheit』, S. 175—181) 單に觀方の轉換といふだけでは自
 由の問題に對する満足な解決とはいはれまいと思ふ。自由には必ずその廢止の可
 能を半面に含む創造が無ければならぬ。觀方を轉換して、その新しき觀方に積極的
 内容を賦與するのもこの創造である。たゞその創造を機械的因果に何等の干渉を
 加へざるものたらしむるには、之を超え、これに對する理念と認めらるべき、人格を目
 的とする意味の創造としなければならぬ。これを無意味なる自然に意味を與へる
 『*Stingebung*』と云つても差間無いであらうが、實はそれは自然をも一の意味(それは『意味
 なき意味』 *Sinnloser Sinn* とでもいふべき)とする主觀が、その抽象的、非人格立場から具
 體的なる人格的立場に移り、高次の意味を創造することに外ならない。曩に共通の
 質料と呼んだ現實の體驗は此等の意味の交叉集中する結合點に外ならぬ。與へら
 れた現實から機械的因果の自然界に進む代りに、之を超越する人格目的を内容と
 する意味の創造に進むのが道德的自由の立場である。人間は道德法を當爲として

有する限り、少くも極微的に此自由を現實に享有する。縱自由の本性上その半面には常に廢止と反對とを容すも、當爲は必ず法則の實現に對する極微の生産要素を含むのである。人間は常に罪過を犯す可能性を有しつゝ、而もその當爲に於て、之に打ち克ち善に向ふ力の胞芽を藏する。カントが道德論から宗教論に至るまでその思想の中心に懷いて居た人間の二元性は此處に淵源すると解せられる。而して人間が終局目的目的自體として造化の最終目的となるのも、縱極微的にせよ必ずそれが現實に享有するこの道德的自由に由る外無い。以上私は自由の意味と可能性を論じて、人間の終局目的たる所以を不完全ながらも知り得たので、今や再び自然合目的性の問題に歸り、カントの世界觀の歸趨する所を辿りたいと思ふ。

五

コーヘンは道德的意志自由の意味を解して、道德的行爲に於ては意志は常にその行爲の目的である。單にそれの手段に止まるものでない、此手段機構 *Mittel-Mechanismus* から獨立にして目的自體たることが意志の自由であると云つて居る (Cohen, *Kant's Begr. d. Ethik*, S. 265)。氏は之に由つて理論的認識の立場から『因果の理念は目的

である『(S. 263)』といふ、その理念の内容を道徳的自由に發見しやうとしたのである。それは私が前節に於て道徳的意志自由を、機械的因果の自然をそのまゝ承認して、それと共通の質料の上に人格目的に對する新しき意味を創造することであると解したのと大體同じ様な趣意になるかと思ふ。氏は猶自由の解釋に於て、因果の法則的普遍に對する個別的不定(氏は可變性 Variabilität と呼んで居る)といふやうな消極的の考方を殘して居るやうでもあるが (S. 285)、自然の因果的法則性を徹底すれば、自然の事實に個別的不定を認める餘地は無くなり、之を認めることが出来るのは自然を超えた、人格目的に對する意味の創造といふ新しき立場に於てより外なくなるであらう。而して此様に人格の自由とその終局目的性とを自然の因果性に對する理念と考へる立場は、第二批判と第三批判とを、カント自身が説いたよりも一層密接な關係に於て結付けるやうにもなると思はれる。カントは第二批判に於て道徳的自由を説く場合に、その積極的内容として道徳法の形式のみが意志の規定根據となるべきことを高調し、『道徳形而上學原論』に於て、人格の自己目的性から實踐的命法の内容を規定した如く、道徳法に於ける人格目的の意義を立論の基礎に置いては居らぬやうである。これは勿論先驗的形式主義の立場を徹底したものであつても、と常識か

ら道德形而上學に進まうとする『原論』よりも『批判』が一層整合的になつて居るのは當然である。併し同時に徹底せられた形式主義の立場からは、人格の終局目的性を自然の目的論的體系の根據にしやうとする第三批判の目的論に、道德説を直接結合することが困難になるのも争はれないことであらう。然るに今述べたやうな立場から、道德的自由を以て自然と共通の質料の上に、その因果系列に對して理念となる如き、人格を目的とする新しき意味の創造をすることであると解するならば、道德の内容と自然の合目的性とは直接に結合せられることになる。道德は勿論意志が自然の傾向に由つて規定せられずして、道德法の形式に規定せられることを要求するものではあるが、カントの形式説がそれを要求するかのごとくにも想像せられる、凡ての内容を離れた單なる形式が意志を規定するといふことは、實はあり得べからざることである。認識の場合に左様であつたやうに、道德に於ても形式は與へられた質料に即してのみ形式としての意味を有するのであつて、與へられた質料に相對的に成立する、個別的に特殊なる道德法の法則性が意志を規定するのであると思惟しなければならぬ。その道德法の内容は人格を目的として、與へられた質料の上に新しき意味を創造することである。之に由つて同じ質料の上に構成せられた自然は

その意味を變じて、この人格目的に對する手段といふ意味を得ることになる。即ちそれは終局目的としての人格を最後の目的として目的體系を形作り、合目的性の立場から觀られることになるのである。道德は直接には自他の人格を目的自體として所謂目的の國を形成することを要求するのであるが、間接には此目的の國を形成する如くに、全自然を合目的的に組織して、被造物の一切が目的論的體系を形造ることを要求しなければならぬ。何となれば、道德的主體として人格が終局目的となることが同時に自然を超越してその因果に對する理念に相當する目的となる如き意味を創造することだからである。前に述べた如く、人間が自然をその目的に對する手段として使用することが出来るのは、自ら自然の一員として自然の機械的因果系列に入るのでなければならぬ。而もその自然を手段として使用することに正當の根據を與へるものは、人間の自然性でなくして人格性であつた。この人間の二元性とその自然に對する關係とは、今説いたやうな立場から正しく理解することが出来るであらう。人間が自然を使用する目的手段の關係はそれ自身としては、その半面に豫想せられる原因結果の關係と共に自然の立場に屬する。たゞ此因果系列に對して理念となる目的が、道德的人格性に由つて與へられる所から、自然もその意味

を變じて、それを超越する終局目的に由つて根據限けられた目的の體系を成すのである。カントは文化の概念を前に述べた如く、『任意の目的一般に對する理性者の適應従つてその自由に於ける』を發生すること』と解したが、管に理性者としての人間がその自由なる人格的目的に對してその自然的性能を陶冶適應せしむることのみならず、この人間の自然性と因果關係に立つ全自然にも、之を媒介として人格的目的に對する適應を發生せしめることを包含し、廣く内外の自然を道德的人格性の目的に對する手段としての適應に導くことを文化と稱するならば、文化は正に道德の内容とならなければならぬ。メンツァーはカントの思想を解説して、文化は『終局目的に對する條件であり準備ではあるが、終局目的のものではない』と云つて居る (Ahnert, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Gische*. S. 285)。これは道德的人格を單に形式の方面からのみ觀るカントの思想の解説としては正しいと思はれるけれども、若し内容の方面に注意するならば、文化を離れて道德的人格の本質を考へることは出來ぬのではあるまいか。カントが専ら形式主義の立場から説いた道德は、當爲が必ず極微的現實を含むものであるといふ考に由つて必然に人格の目的を含蓄する事になり、而して此人格目的性の思想を通じて文化の建設を内容とすることが出

來る。而して此點から觀て文化を高調する現代の新カント派の道德説も正當にカントの思想の發展と見做すことが出来るであらう。内容上からいへば道德は自覺的合目的性を自然に發生せしめて文化の建設をなす事である。目的論は意味判定の立場であつて、道德は意味創造の立場である。兩者は不離の關係に立つ。意味判定が意味創造を豫想することなしに不可能なることは勿論であるが、意味の創造は己に述べた如く、全然因果の連鎖に干涉することなく、之をそのまま承認して、其上に新しき意味を創造することではなければならぬとするならば、それは自然の方からいふとき、自然に單なる自然以上の意味を認める意味判定の立場を含まずしては成立することが出来ない。曩に私は自覺的合目的性を意志のデイヤレクティブから觀て合目的性の *an und für sich* の段階に相當するものであると解した。初め一切を我の立場より觀る形式的合目的性から、次に一切をそれ自身を目的とするものと觀る内面的合目的性に移り、再び我に復歸して、一切がそれ自身を目的にしながら同時にそれは具體的の立場に於て我の目的に適ふことに由つて、却て始めてそれ自身を目的にすることが出来るのであると觀るのが自覺的合目的性である。此立場に於て、意志が自己と獨立に自己の外にあるものに於て、自己に對する合目的性を自覺する

といふ意味に於て、私は之を自覺的合目的性と名ける。此時反省的判斷力は己に有機體の内面的合目的性の場合に悟性と理性とを結合して前者の機能をその限定から解放して全然自由なるものとなし、後者の理念としての目的觀念を自己に對する規準たらしめた高次の作用としての性質を維持することは勿論であるが、その場合に目的觀念の内容を全然我と獨立なる對象の概念そのものに認めたのと異り、今や理性自身の實踐的使用に於ける積極的構成的對象としての自由をその内容に持つ。即ち此場合に於ては反省的判斷力の根抵に存する認識意志が、自己の否定より再び自己に復歸し、具體的なる道德的意志の統率の下に自己を發見するのである。是に由つて一切の對象界がそのまゝ道德的自我に從屬し、それに對する合目的性の立場から觀られることになる。道德の立場は正に此觀方を含まなければならぬ。嘗て私は『文化の概念』なる小論文に於て、道德にも宗教的態度の含まれなければならぬことを述べたことがあるが、曩に云つた如く我を全然離れて一切を、それ自身を目的とするを觀る全自然の内面的合目的性の立場が單に *theistic* の段階として、自覺的合目的性の具體的段階に止揚せられるとするならば、後者の立場に立つ道德の内容に、前者の立場に立つ宗教的態度が契機として含まれるのも當然であらう。自覺的

合目的性の目的論と道德とは、同じ意志の具體的立場の靜的反省と動的生産とに相當するとも言はれるかと思ふ。前者は後者に由つて根據を得、後者は前者に由つて内容を與へられるのである。

今述べたやうな道德的意志の創造する意味は、各の意志がその置かれた位置に應じて、その自然的存在としての特殊の事情に従ひ、全然個別的に定めるべきものである。道德の内容は主觀の現在に依屬する個別性を有しなければならぬ。而して個別性は全體の背景に於ける特殊としてのみ成立するものである。人格の形造る目的の國を冠冕として、全自然が一の目的論的體系を形成するやうに、夫々の主觀の各瞬間に於ける行爲が決定せられる。ライブニッツの考へたモナッドの宇宙は此道德的目的論體系の模型と見做されるであらう。道德法の法としての性質は、斯かる普遍的全體の特殊化限定として、個別的なる内容が基礎附けられる事に存する。その法としての普遍性はカントが區別した二種の普遍の中、分析的普遍でなくして正に綜合的普遍性である(第三節参照)。換言すれば我々は道德の自己立法に於て直觀的悟性の立場に立つのである。直觀的悟性は比量的悟性と異り、與へられた質料に全然制約せられる認識の立場でなくして、何等かの意味に於て此制約を超越する創

造の立場である。我々は認識の立場に於て直觀的悟性の理念を實現することは出來ないが、道德の意味創造に於ては此理念の立場に立つのである。我々が道德的に自由であれば自由であるだけその程度に於て此理念を實現する。道德の自律は認識に對して單なる統制の原理たるに止まる此理念を實踐的當爲に變ずる。而して當爲は少くとも極微の現實を含む。我々は道德的に自由なる程度に於て直觀的悟性を實現する。否我々が直觀的悟性の立場に立ち得た其程度に於て道德的に自由であるといふべきでもあらう。道德法に於ける普遍は斯かる綜合的普遍である。その法則は個別的法則ともいふべきものである。而して文化は斯様な道德を根據とするものであるならば、その法則が個別的であり、眞にそれに於て認められる普遍が綜合的普遍であるのも怪しむに足りないであらう。

カントは何處までも形式主義の立場から道德法を抽象的にその形式のみより考へ、而してその法としての普遍性を自然法の比論に於て分析的普遍と解した。彼が自然法則を以て道德法の Typus と考へたのもその爲めである。併し此様な立場は道德法の内容を顧慮すると同時に維持することが出來なくなる。我々は道德法の内容として普遍的全體の立場から特殊的に限定せられた個別的なるものを考へざ

るを得ない。その法則としての普遍性は自然法則の如き分析的普遍でなくして綜合的普遍でなければならぬ。而も之に對する主觀としての直觀的悟性の理念は道德の立場から極微の現實を含む當爲として考へられるとき、何等の背理なしに理解せられるものとなる。カントは感性的に制約せられた自然法の支配する存在界を *natura ectypa* とし、自律的なる道德法の支配する存在界を *n. archetypa* として區別對立せしめ、兩者を模型と原型との關係に於て理解しやうとしたが (Kr. d. pr. V. S. 57) 此兩界は正にそれに對應する主觀として *intellectus ectypus* と *i. archetypus* とを豫想すると觀ることが、今述べた私の解釋に由つて可能となるであらう。若し直觀的悟性を以て神の精神とするならば、人間は道德的自由を實現する程度に於て神の精神と一つになるのである。一切の現實をそれ自身に於て善きものとしつゝ、而もそれを超ゆる道德的意味に由つて目的の體系を形造ると觀るのは宗教的態度を内に含む道德の立場である。斯かる眞の意味の道德に於て我々は神と一つになることが出来る。少くも極微的に自由を實現し、自覺的合目的性の立場に立つ我々は其限り神性を我々の内に宿すのである。カントは所謂 *Physikotheologie* を斥けて *Ethikotheologie* を主張し、單なる *physische Teleologie* に由つて *Theologie* を立つる能はず唯 *moralische Tele-*

ologieか之を補ふことに由つて始めて神の存在を立證し(實踐的に)、その屬性を規定することが出来るとした。併し彼に據れば神の存在の要請せられるのは道德法の實現そのものに對してではない。これは自由によつてそれ自身に可能とせられて居る。たゞ此自由によつて形式上實現の可能が保證せられた道德法の完全なる實現に、その主觀的實質的條件としての幸福を結合して、世界に於ける願はしきものの完成をなすに其可能條件として最高の理性的主宰者たる神の存在が要請せられるのである。此思想は果して彼の體系に於て整合を破ることなく維持せられるか。彼自身『道德形而上學原論』(Gr. z. M. d. S. Cassirers Aug. S. 276) に於て「理性の Ideal なく、經驗的の根據に基く構想力の Ideal なることを明言せる幸福を、純粹なる實踐理性の要請の契機となすことが不整合なのは否定出來ないことであらう。コーヘンが之を排して幸福を契機となす『完成善の思想全體を、カントの道德論の歸結上排斥することを主張するのが、カントの根本思想の維持確保に外ならない』と云つたのは至當であると思はれる (Cohen, Kants Begr. d. E. S. 352)」。若し臆測を容されるならば、此カントの神觀は傳統的なる基督教の内に猶太教以來殘留する所の、神の賞罰の觀念が純粹なる理性の要求を混濁せしめた成果ではあるまいか。それは正にコーヘン

と共に、カントの道德論の痛處 *wunde Stelle* (Op. cit. S. 360) ともいふべきものであらう。然らば彼の所謂道德的神學の立場から正當に維持せられる神の觀念は如何なるものか。それは道德の實現に對する自然の適應を保證する萬有の主宰者に外ならぬ。一方に於て機械的因果の連鎖に束縛せられる自然の事實が、凡て他方から觀ればそのまゝ人格の終局目的を最終の無制約的根據とする目的の體系を形造る如くに排置せられて居るといふには、それ自身純粹に理性的なる主宰者としての神が要請せられる。約言すれば自覺的合目的性の可能根據として神の觀念が要求せられるのである。これは今迄述べた所に由つて明なる如く、直觀的悟性に外ならない。カントの批判哲學を通じて重要なる意味を有し、殊に目的論に於て中心的位置を占める直觀的悟性の理念のみ、批判主義の立場から正當に維持せられる神の觀念たることが出来る。而して若し私が曩に述べた如く、我々が自由の主體として道德法の自律を實現する限り、己に其範圍に於て直觀的悟性の立場に立ち、神と一つになるのであるとするならば、神の存在は人間の自由の自由の由つて實踐的に立證せられて居るのである。(ローヘンも之に似た思想を述べて居る。Kants Begründung der Ethik, S. 365 參照。神は私が曩に解した如き意味に於ける自由の可能根據である。カントは道德を

形式主義の立場から考へ、自由を道徳法の内容に無關係に取扱つたから、自由と神とを分離したのであるが、私の解するやうな立場からは兩者は不可分離のものとなる。或は道徳法の内容を離れて考へられた自由は即自の直接態に當り、それが他在たる自然を媒介として、具體的なる *an und für sich* の段階に發展したものが神の立場であるともいはれやう。具體的なるものは抽象的直接的なるものの目的にして又その根據である。自由は神を目的とし、神を根據とする。自覺的合目的性の根柢は神の立場であつて、具體的なる道徳は之を含まなければならぬ。道徳の具體的なる完成が神の理念に外ならない。幸福を契機とする *bonum consummatum* としての最高善でなく、道徳の完成たる *supremum* としての最高善のみ實踐哲學の理念たることが出来る。その理念は直觀的悟性の立場から、自覺的合目的性に於て萬有を觀從つて之を創造する神の理念に外ならない。自由の根據たる神は同時にその目的である。神に於て自由の道徳生活は完成する。所謂 *Vernunftglaube* の内容としての善の勝利とは福徳の結合でなくして、道徳の完成自由の完成を謂ふのでなければならぬ。幸福は必然之に含まれる所の、自覺的合目的性の見地に於ける萬有觀照の法悦より外のものではあり得ない。スピノザ主義は一切の宗教的世界觀が欠くことの出來ぬ

契機である。これは自覺的合目的性の立場に止揚せられて理想主義の要素となることが出来る。カントの世界觀は正當には此様なものであるべきではなかつたらうか。

右の如く道德の内容が自覺的合目的性の立場から、終局目的としての人格の形造る目的の國を完成する如くに、自然の上に新しき意味を創造する文化の建設にありとするならば、之を説くカントの道德説が、單に『實踐理性批判』の内容から推定せられる如く、主觀主義的乃至個人主義的のものであるべきでないことは疑はれないであらう。専ら道德意識の先驗的要素を明にすることを目的とする此第二批判のみから推定して、右の如き評語をカントの道德説全體に與へることは偏頗に失することゝ免れないと思ふ。道德は直接には人格の協同生活に於て、間接には更に之を通して、自然の之に對する適應としての文化の建設に於て實現せられる。約言すれば歴史が道德の對象界なのである。裏からいへば歴史は唯道德的目的論に由つてのみ基礎附けられる。カントは神の觀念の場合と同様に、傳統的宗教の信仰に支配せられた爲めであらうか、道德の完成、*bonum supremum*の實現に對する可能の條件として人間靈魂の不死を、自由及び神の存在と共に實踐理性の要請として掲げたが、此場合

にも亦前の場合と同じく、道德の内容に注目して、人間が自由人格たる限り、己に時間の制限を脱して永遠の神と一つになれるものを承認するならば、此要請の獨立なる意義は失はれなければならぬであらう。コーヘンが此場合に於ても亦敢然として此要請を斥け、自律自主なる人格の協同體は時間の制限に累せられるものでなく、此地上生活に於てその最高善を實現するといふ信仰を持つことが出来ること説いたのは (Cohen, *Kants Begr. d. E. S.* 363) 至當であるといはなければならぬ。形式的に考へられた道德の主體としての個人でなく、具體的なる文化を通じて實現せられる目的の國としての人格の協同體を考へるならば、現世の歴史を以て道德的、最高善の實現に向ふ過程と觀る外無い。而して人類は道德に於てのみ自由を實現し、その自覺に達することが出来ることすれば、ヘーゲルの *Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit* といふ如く、歴史は正に人間の自覺的自由の發展過程に外ならない。カントも第一節に述べた如く、己に『人間歴史の臆測的起原』に於て、道德の發展としての自由の發展を人間歴史の起原とし、人間の歴史を自由の歴史と觀て居る。歴史は自由に始まりて自由に終る。自由に於ける發展が歴史である。而して此歴史觀に根據を與へるものは即ち自覺的合目的性に外ならない。第一節に述べたカ

ントの歴史哲學に關する最初論文といふべき『世界公民的見地に於ける一般歴史考』に於ては、カントは明白に自然的目的論たる teleologische Naturlehre (Werke, Cassirer's Ausg. IV S. 152) の立場に立つて、『外見上』背理なる人事の進行の裡に、自然の意圖を發見』(Ebensda) しようを試みた。これは第三批判の排斥する、自然目的の意圖の有無如何の問題に觸れて形而上學に陥るものに外ならない (Kr. d. U. S. 247; 尙 Medicus, Op. cit. S. 171—172 及び Menzer, Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte, S. 269—303; S. 424—425 参照)。批判主義の立場からは歴史を斯かる自然的目的論に由つて基礎附けすることは出来ない。所謂『自然の意圖』は現象の背後に隠されたる自然の意圖でなく、人間の道德的自由に由つて賦與せられた自然の意味でなければならぬ。歴史を基礎附けするものは自然の意圖に基づく形而上的合目的性でなくして、人間の自由を根據とする自覺的合目的性であらねばならぬ。歴史が全然主觀的なる見聞の記録に止まるとするならば則ち己む。苟もそれが何等かの意味に於て客觀性を有する知識であるとするならば、この自覺的合目的性は正にその構成的原理とならねばならない。自然の認識からいへば合目的性は統制原理に止まる。併し文化歴史の立場からいふならばそれは構成原理である。勿論これは理論理性の立場から

演繹せられるものでなく、唯その可能性が必然的に認められるに止まる。併し理性の實踐的使用は之に現實性を賦與する。それは道德と同じ客觀性を持たなければならぬ。自由が道德の構成原理であると同じ意味に於て、自覺的合目的性は歴史の構成原理である。それは單なる悟性的認識の立場に屬するものでなく、實踐理性の根據に由つて、理性に結合せられた悟性の立場に屬する。それは知の世界に投射せられた信の立場である。即ち歴史は反省的判斷力の對象界として成立するのである。此處に於て始めて、必然と自由とが完全に具體的なる結合に達する。或は之に對して合目的性が綜合的普遍を豫想するといふ理由からその客觀性が拒まれるかも知れない。勿論我々は悟性的認識の立場に於て綜合的普遍を對象とすることは出来ない。併し道德の立場に於ては常に之を對象とするのである。道德法を單に形式の立場からのみ考へては、主觀主義個人主義を脱することが出来ない。若し一度その内容に注目すれば我々は常に綜合的普遍を對象とする直觀的悟性の立場に立たなければならぬ。綜合的普遍は實踐理性の立場の對象となる。歴史も此立場を豫想する限り綜合的普遍を對象とすることが出来るのである。自覺的合目的性は此實踐的立脚地に於て客觀性を有し、歴史の構成原理となる。カントも『世界が

全體に於て益々善に向ひ進むことを假定する正當の根據となる理論は無い。併し此假定に従つて行爲することを獨斷的に命令し、斯くして此原理に従つて理論を作る純粹實踐理性がそれを根據附ける。此理論は理論的には勿論可思惟性を有するに止まるから、此理想の客觀的實在性を顯示するといふ理論的見地に對しては不充分極まるものであるけれども、而も道德的實踐的見地に於て理性の要求を滿たすに足るものである』云々した (Kant, *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolf. Werke, Cassirers Ausg.* VIII. S. 292)。斯かる理論こそ歴史的認識の原理となるものであらう。それは正に知に投射せられた信としての反省的判斷力の對象である。歴史の認識の特性は凡て此立脚地から理解せられるのではあるまいか。それが藝術の創作に類する所を有するといふ如きことも (Windelband, *Prälimin II. S. 150*)、兩者共に反省的判斷力の對象たることに基くと考へられるであらう。歴史は構想力の代りに自然認識の悟性を、自由人格の創造の立場に於てはたらかせた藝術的作品である。その根柢をなすのは文化的道德意志であり、内に宗教的態度を含む。歴史と道德と宗教とは不可分離のものである。而して自覺的合目的性は之を一貫する原理に外ならない。我々の世界觀は之に由つて立つ。反省的判斷力の立場は世界觀の立場

である。若し哲學を以て世界觀の構成を職とするものであるならば、その器官は正に反省的判斷力でなければならぬ。『判斷力批判』がカント哲學の完成をなすものとして彼の世界觀がその目的論に最もよく現れて居るのも當然であらう。

以上各種の合目的性を論理的の關係に於て展開し、それがカント哲學の全體に於て有する意味を尋ねて、その最も具體的なるものに於てカントの世界觀を觀た私は、今や此カントの目的論の稿を終りたいと思ふ。(一九三四、四、四)