

自然的秩序と目的論的秩序

——カント目的論の構造と批判——

山中良知

カントの目的論を純粹理性批判と實踐理性批判との聯關の内にとらへ乍ら、カント哲學が眞に意圖して居る思考の根本的特色を描出した。即ち第一批判で特に主題となつて居る自然的秩序と第二批判で主題となつて居る自由の秩序とが第三批判の目的論的秩序の中でどの様な關係において結びつけられて居るかを考へて見たい。終りに信仰の立場に對立した意味での理性的哲學の立場がそこに究極的な姿をもつてあらはれて居るとともに、またその限界を表示して居ることを指摘出來れば幸ひである。

一

カントの哲學に於ける根本的な課題の一つは、「如何にして自然は可能であるか」と云ふことである。このことは三つの批判書を中心軸となつて居る問題であつて、特に純粹理性批判に於いては主要テーマとして取り擧げられて居る。この解決として自然の可能性の根據が對象自體に求められずに「我々の内に即ち我々の悟性に」求められ、これが特にコペルニクスの轉回(Kopernikanische Wendung)と云はれて、從來の認識方法に重要な改革をもたらしたことは、何人も認める所である。自然の可能性が悟性の法則に依存して居る限り、自然の認識も可能となると云ふこと

は、別言すれば統一的自然の基礎である純粹統覚が同時に意識に於ける綜合的統一の原理となることである。つまり自然的秩序を可能ならしむる絶對的統一點が同時に人格の究極的統一點である純粹統覚の上に基礎づけられて居る。この様に外なるものが内なるものの統一原理に基礎づけられると云ふコペルニクス的轉回の思考方法がカント哲學の根柢となることを念頭におきたい。

さて、カントは悟性の特有なる仕方によつて可能である合法則的自然を形式的或は附加語的自然と稱して居る。これは範疇の構成に従屬する法則的自然であると云へよう。

所で形式的自然の可能性は第一批判の主題となつて居るとしても、他方自然は之に汲み盡されぬ多様性を残して居る。即ちこれは感性の特性に依つて觸發がもたらす所の現象の總括としての自然であつて、「質料的或ひは主語的自然」と云はれ、範疇のみからは導出することの出来ない經驗的特殊諸法則と諸法則からも、もれて居る個物をつゝむ領域である。プロレゴメナに於て「然し我々は經驗的自然法則と普遍的自然法則とを區別しなければならぬ。前者は必ず特殊の知覺を豫想して居るが後者は特殊の知覺に基づくことなく、唯、知覺を一個の經驗に必然的に統一する制約を含んで居る」と述べて、自然が二通りに考へられて居る。

「一般が特殊を規定する」と云ふ悟性の合理性に安住せずに、經驗的個體のもつ偶然的また非合理的なる要素を一層高度なる認識原理のもとに統一することは、悟性の綜合統一による自然一般の可能性の問題と異つた認識論的課題となる。第三批判の五節で「ところで經驗的認識の諸對象はこの形式的な時間制約の外にもなほ多様な仕方規定されてゐるか、あるひは我々が先天的に判断しうる限り規定され得るものであるから、したがつて特殊的に異なる諸々の自然は、それらが自然一般に屬したものととして共通にもつもの外になほ無限に多様な仕方で原因たりうる」(坂田徳男氏譯参照。以下同じ)と述べてゐる。

先驗的演繹によつて自然の認識の可能性が證明されたことに對して、次には特殊個物を規定するために、感性と悟

性との総合による認識の仕方よりも一層高度の dimension の地平として目的論が開かれる。これを別言すれば、悟性に於いて部分を規定する全體は尙も抽象的普遍であつて、個物をも規定する具體的普遍性に高められねばならぬ餘地をもつて居ると云へよう。

普遍と個物との關係はプラトン、アリストテレス以來、また中世普遍論争以來の所謂古典的問題であるが、認識論的觀點より個體を限定する普遍とは如何なるものであるかを探求の對象として居るのはカントの目的論であらう。エルンスト・カッシーラーは「カントの生涯と學說」の中でアリストテレス以來、全體と個物の關係の探求には目的概念が重要な役割をもつて居ることを歴史的にスケッチして居るが (Kants Leben und Lehre; Ernst Cassirer, Berlin 1921, S. 296-306)、勿論カントの場合は「現實自體の形式よりもむしろ現實についての我々の概念の形式」として目的概念と考へて居る所に、カント以前の目的論と根本的に異なるものがある。

さて悟性の認識はその對象が經驗である限り究極的全體に達することなく、常に抽象性にとゞまるのに對して、個物は汎通の限定の原則に従つて認識されねばならない。即ち一つの事物の完全な認識のためには、その事物がもつあらゆる可能的述語を必要とする。^(a) 個物はあらゆる述語について肯定的にか、否定的にか限定されるとき、述語が汎通的に周延されて認識可能となる。然るにこの述語の可能的總體は一切の經驗の可能性全體を前提して居り、従つて一つの個物の認識は經驗の絶對的統一を前提することになるが、このことは有限なる悟性の限界外にあると云はなければならぬ。そこで現實に認識され得ない可能的經驗の總體が、先驗的理念による推理の對象とならざるを得ない。

悟性のはたらきは、一方では先驗的立法者として自然の客觀的統一を構成し、その意味では抽象的普遍の立場に立つと共に、他方では多様な特殊諸法則を構成する點、自然に主觀的統一をあたへて、具體的特殊の立場に立つ。この際後者の特殊の經驗的法則が相互に如何なる關係をもつかは、悟性の能力外の問題となる故、従つてそれには理念的

統一が求められねばならない。この様に個物や特殊法則が高度の統一に高められる究極的制約は、カントに於て先驗的辨證論の第三の理念、即ち汎通的統一者と云ふ神學的理念である。これは悟性的統一からもれる個物が認識可能となる可理解性の理念であつて、この最高統一者は人格的な、また構成的な概念ではない。經驗の絶對的統一のもとにのみ可能となる個物の認識を有限なる人間の認識能力をもつて可能とする唯一つの道は、あらゆるものがそこに於て究極的に制約される最高統一者の理念を統制的原理として使用する以外にない。この様な理念は具體的に現象の總括的原理として、現象の同種性、多種性、連続性の三つの假定である。同種性とは根本原因の僅少性を表して、根源的類が多くなることをいひ、多種性は結果の多様性として一般者が特殊化することを示し、連続性は飛躍による相互の轉移を許さない。これらの假定は、自然が法則的統一にもたらされる悟性の原理をこえて、一層高度の統一を要求して立てられたものであつて、自然が人間の理解能力に合目的に配列されて居るものと見做す目的論的思考を準備する概念である。シュタットラーも「カントの目的論」の中でこの神學的理念は第一批判に於ける自然認識の可能性の問題から、個物認識の高度なる原理としての目的的思考である第三批判への橋渡しであると考へて居るのも當然である。

註

- (1) Kritik der reinen Vernunft, B. S. 447. 特に同頁の註に於て自然が二通りの意味をもつて居ることを示して居る。
Vgl. Prolegomena, (Reclam) S. 96. 於ても同じ様に説明してある。
- (2) ibid. S. 446.
- (3) Prolegomena, S. 98.
- (4) Kritik der Urteilskraft, (Philosophische Bibliothek) S. 19.
- (5) Kr. d. r. V. S. 601.
- (6) シュタットラー「カントの目的論」(邦譯五四—六二頁)

悟性による客觀的統一は自然の合法性を成立せしめ、主觀的統一は諸々の特殊法則を成立せしめて、前者は自然の形式性に後者は質料性に關係する。前にも述べた様に、質料的自然に内在するメカニズムの諸系列は、より高い統一としての相互關性を缺いてゐる。

部分の集積を全體とするメカニズムは量的原理の上に立つて居るので、全體は統一の要素を缺き、部分の無限なる經驗的所産に依存するか、自然一般に形式性をあたへる抽象的普遍に安住するかの何れかである。このメカニズムの系列と、かのメカニズムの系列とが如何なる關係にあるかを問ふ統一原理をメカニズム自體に求めることは出来な。つまり統一原理としての全體は、部分の集積による全體と異つたダイメンションにあるので、メカニズム自體は、多様な系列としての自己を統一する原理を自らの内にもたない。それ故、自己を統一する原理と多様なメカニズムの諸系自身とは偶然的關係におかれる。自己と自己を統一するものとの間に生ずる飛躍はメカニズムの連續性にとつては他者的なものである。飛躍は因果系列の連鎖性を主張するメカニズムには矛盾概念となるからであり、また自己を超えた高次の體系を一つの偶然と見做すのはその様な理由からである。それ故、高次の立場に於て自覺される偶然性の成立は、メカニズムの自足完了的性格を超え、これと對立すると云つて良い。所でこの様な高次の立場とは如何なる領域であらうか。

このことに良き導きの系として、神的悟性の立場が考へられる。全體が部分の存在根據であると共に認識根據である様な、全體と部分の相即關係の内には偶然の入る餘地はない。カントはかゝる悟性を原型的悟性 (intellectus archetypus) と云つてゐるがこれと我々の悟性との對比を説明して (目的論七十七節) 前者は「綜合的に普遍的なものかゝ (全體者そのものの直觀) 特殊なものへ進むやうな悟性、換言すれば全體から部分へ進むやうな悟性」であるに

對して、後者は「分析的に普遍的なもの（概念）から、特殊なもの（所與の經驗的直観）へ進まざるを得ない」悟性である。然るにこの分析的悟性にとつては、高度の綜合は不可能である故に模範を神的悟性にならつて、全體の立場に立ち乍ら、尙も人間悟性の所産である所與の部分の綜合的反省を可能ならしめる統一性の原理は、目的的イデーと云つて良い。カントの云ふ「我々の悟性」にとつては特殊なる部分が、特有なる仕方と與へられ乍ら、その特殊を高度なる普遍的統一に包攝するとき、その統一原理である全體は、經驗的實在としては與へられず、理念としての表象的存在とならざるを得ない。構成的原理であるメカニズムにとつては、反省的普遍としての理念的統一は偶然と見做されるが、統制的原理であるテレオロギーの立場からは主觀的必然性をもつものと考へられる故に、この場合普遍は特殊の存在根據とならずに寧ろ理解判定の原理となる。

こゝに普遍が目的と云ふ概念によつて表象される所以をもつ。カントも「原因の規定根據がその結果の表象に過ぎないとき、かゝる原因の所産が目的と稱される……」と述べてゐる如く、全體と部分とが存在的には一應偶然的であり乍ら、部分の可能性の原因を結果たる全體の表象に求める場合、それは目的の必然性にあると云つてよからう。

それ故、人間の認識能力の特異性から、一つの事物に偶然的と必然的との二つの側面が生れて来る。即ち普遍を以つて特殊を限定する能力である悟性から、客觀的偶然的に見られる對象は、部分が經驗的に與へられ乍らその可能根據としての理念的全體を探索する能力である反省的判断力にとつて、同時に主觀的必然的となる。この場合の全體とは經驗的對象ではなく、寧ろ認識主觀が經驗の多様を統一するために自己自身に附與したる原理であつて、外に於て偶然なるものをも、内に於て必然とならしめようとする近代の人間の思考がこゝに如實に表現されて居るものと思ふ。

さて規定的他律的判断力とは異つた次元の對象をもつ自律的反省的判断力は、偶然性を合法則化して、形式的合目的性の領域を形成する。この様に考へられた目的論は中世形而上學を貫く目的論に對して、およそ異つた方面を示し

あることを表はしてゐる。

(e) Bruno Bauch; Immanuel Kant, 1921. 2 Aufl. S. 416 ff.

(4) 田邊元著「カントの目的論」(岩波) 二十六頁。

(5) Kr. d. U., S. 22.

三

形式的合目的性が形式的と云はれる所以は、それが形態相互の合則性を對象とし乍らも、形態自體が問はれないで内容なき聯關性を表して居るに過ぎないからである。それは分析的普通の立場に立つ悟性の抽象性を脱して、高度の統一を自然に附與し、メカニズムの限界概念である偶然性を再び合法則化したのであつて、カントは「かゝる知性的合目的性は、たしかに客觀的ではあるが(美的合目的性のやうに主觀的ではなく)なほその可能性の上から云へば、單に形式的な(實質的ならぬ)合目的性である。換言すれば、その根底に目的を置く必要のない、したがつて目的論を必要としない合目的性として單に抽象的にはあるが充分に理解されるところのものである」といひ或は「この合目的性の根底には目的あるひは合目的性の何處か他の根據をおく必要はない」と云つてゐる。端的に云ふと、これは主觀の表象様式の上に持ち込まれた合目的性であつて、自然の可理解性として要請された先驗的原理にとゞまることは前述した通りである。それ故形式的合目的性が、偶然性の合法則化を企圖して居る限り目的論的考察の入口を占めるとは云へ、次にカントはその形式的抽象性を脱して具體的に個物を對象とする相對的合目的性をとりあげて居る。即ち、形式的合目的性は全體に至らんがために現實の個物を捨象したのに對して、相對的合目的性は、メカニズムの構成による具體的事物を對象とし乍ら、しかも事物の理解の原理としてテレオロギーを立てようとする。例へば、草食動物は肉食動物のためにあり、肉食動物も人間のためであると考へられる一方、人間が存在するのは肉食動物が人間の狩獵によつて繁殖を抑制され、それによつて生産力と破壊力との間に一定の平衡を成立せしめんがためであり、

次に肉食動物が存在するのは、植物の過度な繁茂を調節するためであると考へられる。この例によつても見られるやうにメカニズムの系列に於ては考へることの出来ない可逆性のエレメントが自然の理解の中にもち込まれて居る。カントもメカニズムの不可逆性とテレオロギーの可逆性とを説明して、家の建築の結果そこに家賃が入つて來ると云ふメカニズムの系列に對して、家の建築の原因として寧ろ家賃の收入と云ふ觀念を入れれば、そこに後者のテレオロギーが生れると云つて居る。

然し乍ら、かゝる有用性または効用性を契機とするテレオロギーは、それが相對的であると云はれる様に、人間の恣意性を含んで居るので、この立場に於いては「自然が何故有用性をそなへてゐなければならぬか」と云ふ問ひに對して解答出来ない。カントは「したがつて水蒸氣が雪の形で空から降り、海洋に海流があつて暖國に生育した木材を流して來、油に充ちた大きな海獸が存在してゐるのは、すべてそれらの自然生産物を用意する原因の根柢に、ある哀れな被造物（人間）に對する利益と云ふ觀念が横はつてゐるためである、などと云ふのは、甚だ向う見ずな虫のよい判斷であらう。蓋したとひ自然がさうした利用性を具へてゐないとしても、諸々の自然原因がさうした事情を持來すに足りることはよくわかることであらうし、むしろ反對に自然にさうした計畫を要求し、さうした目的を期待するだけでも人間の僭越であり、無思慮であると我々自身にも思はれよう」と述べて居る。未だメカニズムによつて説明出来る領域に對してテレオロギーを持ち出した所に、相對的と云はれる所以が生じたと見てよい。

以上のことを要約すると、形式的合目的性の抽象性を脱して、目的論本來の課題である個物認識の原理に達せんとして、經驗的對象に向つた相對的合目的性が、可逆性と云ふ重要な契機を目的概念に與へ乍ら、計らずもそれが主觀的恣意性に轉落することによつて、テレオロギーは一層客觀的なものへと止揚されなくてはならない限界に至つたのである。しかも我々は目的論的秩序の解明に於て一方では客觀的具體性を得んがためにメカニズムによる自然産物を對象としなければならぬのに對して、他方ではメカニズムの自然的秩序を脱却しなければ、目的論的地平を望む

ことは出来ない」と云ふ、古典的目的論では自覺されなかつたアポリヤに氣付かしめられる。

これに對して具體的な解答をあたへるものは「自然目的」と云ふ概念であらう。「およそ事物は自己自身の原因であると共に結果である場合に自然目的として存在する」とカントは述べてゐるが、これは自己の内に自己の存在の原因をもつと共に、自己がその結果となると云ふ獨特なる關係が同一事物の内に成立する場合である。具體的には有機體、即ち自己の内に全體と部分、部分と部分が相互に可逆的な因果關係をもち、いかなる部分も分割不可能な統一體 (Individuum) であると云つて良い。たゞこゝに見られる顯著な特色として、かゝる有機體としての個體は、その存立原理としてメカニズムを一方にもち、判定原理としてテレオロギーを他方にもつので、前者に於ては因果律の閉鎖性の下に從屬し作ら後者に於ては可逆性の故にメカニズムが解放されう。

このことは、有機體も一つの自然産物としては他のものと相異せず、たゞ個體として判定される限り他の個體と區別される所から、メカニズムが凡てのものを一樣化する量的原理であるに對して、テレオロギーは個體を個體たらしむる差別の原理であると云へよう。個體認識に於ては、差別の原理を媒介しないでは不可能であるが、もう一步つきつめて見れば、テレオロギーが差別の原理として個體判定の基礎におかれるのは、偶然性の合法則化としてテレオロギーが出發したと、他律的な規定的判断力よりも、自律的な反省的判断力に根據づけられたことによる。つまり構成原理と解釋原理と云ふダイメンションの二元化が決定的な要點であると思ふ。このダイメンションが混同される場合に、目的論に於けるアンチノミーが生ずるので、それに對してカントは「したがつて本來の物理的 (機械的) 説明様式の格率と、目的論的 (技術的) 説明様式との間に二律背反が存する如き外觀は、凡て我々が反省的判断力の原則を規定的判断力の原則と混淆し、そして前者 (反省的判断力) の自律性 (特殊な經驗法則に關する我々の理性使用に對して單に主觀的に妥當する) を悟性によつて與へられる (普遍的または特殊的) 法則に従はねばならぬ後者 (規定的判断力) の他律性と混淆することに基くのである」と述べて、從來の形而上學的目的論に對して、認識論的

目的論を基礎づけようとしてゐる。

要するに偶然と必然、メカニズムとテレオロギー、或は全體と部分と云ふ諸問題が、形而上學的に考へられず、認識主観内の規定的判断力と反省的判断力との機能上の差違に還元されたので、形而上學としてはアポリヤであることが理性の自己批判と云ふ内面性の徹底に於ては、解決可能となる。

所で自然目的と云はれる有機體は、自然の一部に限られてゐるので、形式的合目的性が自然の總體に關係してゐるのに對して、實質的合目的性は、限られた對象にのみ妥當するのである。その意味では後者の對象は、特殊であるにしても、一層高いダイメンションからは、形式的合目的性をもつ平面的な普遍性よりも尙異つた普遍性をもつと云つて良いであらう。自然の内にある廣さよりも自然を超えた深さの内に求められるものであるがそれは次のことによつて明らかになる。

カントは、「意志を目的的能力と定義づけることが出来る。と云ふのは意志は原理による欲求能力の規定根據であるからである」と述べてゐる所から、自然目的が自らの内に目的統一を示すとき、その内部構造があたかも自然を超えた叡知的意志に依つて造られてゐるかの様な關係を指示してゐる。つまり第二批判の對象となる如き本體界を、自らは自然産物としてメカニズムの制約下にあり乍ら、象徴してゐると云へよう。たゞ一個の自然物が内部の統一原理としてのテレオロギーに基礎づけられるとき、本體界にも、また現象にも從屬せずして、自らは自然物であり乍ら自然を超えた他者の世界を指示すると云つた象徴的ダイメンションが生れる。この様な自然と超自然との緊張關係が自然物である有機體に見られると云ふことは、ひいては自然の意義がメカニズムの連鎖をこえた意志の世界の秩序にまで關係し、そこまで擴張してゐることとして理解され得る。

以上のことを要略すると、自然の事物は、先づメカニズムによつて存立可能となり、形式的合目的性によつて判定可能となり、實質的合目的性によつて象徴可能となつたのである。そしてメカニズムとテレオロギーとの切點には偶

然性と云ふ極限概念が入り、テレオロギーと次に來る道德の對象である本體界とは象徴によつて分けられて居ると云つてよからう。偶然性は自然的秩序を脱却して目的論秩序に入るための限界概念であつたが象徴性は自然目的論から道德的目的論に入る重要な契機となる。この様に制約的なるものから無制約的なるものへ上昇する道程を振り返つて見るとき、特に氣付くことは、外なる自然を對象とする他律的認識能力から、叡知界の主體である意志を對象とする自律的認識能力に移行することに依つて主體的內面性に究極の根據がおかれるに至る。それは更に次の道德的目的論に於て顯著となる。

註

- (1) Kr. d. U., S. 225.
- (2) *ibid.*, S. 225.
- (3) *ibid.*, S. 233.
- (4) *ibid.*, S. 231.
- (5) *ibid.*, S. 233.
- (6) *ibid.*, S. 253.
- (7) Kr. d. p. V., (Philosophische Bibliothek) S. 69.

四

さて自然目的 (Naturzweck) は、必然的に「自然の究極目的」の領域を指示する。無機物の如く自らの内に目的的關係をもたないものは、それが他者に對して如何なる目的手段の關係にあるかを問はれる必然性をもたないが、有機體は、自然をこえた叡智的意志によつて造られたかの如き目的的關係を自己の統一原理として居るので、當然自己を超えて働く意圖の有無を問はれる餘地をもつのである。有機體は無制約者を象徴して居るがそれが如何なる内

容をもつて居るかを示さない。

究極目的の内容をつたへる場所は次に來る道德的目的論である。

所で究極目的 (Endzweck) 或は「最後の目的」(der letzte Zweck) は二通りに考へられる。即ち、自然の制約の内にあり乍ら、その中で終局の項となる目的と、自然を超えた無制約者の内に求められる目的とに分かれる。前者は自然に従屬し、後者は自然がそれに従屬するものとして區別され、また一方は理論的相對的であるが他方は實踐的必然的である。人間が自然の内にあるものの中、最後の目的であると云つても若し自然の連鎖に於ける最後の項として考へられる場合、人間は自然の制約を超えることが出來ず、會つて相對的合目的性が示した如く、かく考へられた人間は再び他のもの手段に轉落する契機を荷ふのである。そればかりか、自然が人間に多くの恩恵を約束して居るものと自ら判定し、かく考へられた自然に自己を依存せしめることは、寧ろ愚なる樂觀主義であつて、第二批判では幸福主義として斥けられたものであらう。つまり第二批判で他律的道德として批判された幸福主義を目的論的に擴めて云へば、自然の相對的目的論の立場に於て人間を自然の最後の目的におくことである。

これに對して「究極目的とは、その可能性の制約として何ら他の目的を必要としないやうな目的である」とカントが定義する所から、その様な無制約的存在をこの世界に求めようとすれば、道德的主體である限りの人間以外にならう。つまり自己立法者として自己自身を目的とし乍ら、その目的の結果としてのみ實存する存在である。かゝる道德的主體としての人格の概念は、第二批判に於てすでに準備されて居た筈であり、第三批判に於て目的論の終局となる道德的目的論は、實踐理性批判に説かれて居る人格論を前提とし乍ら、自然がその目的的行為に如何なる關係をもつかと云ふ擴大された領域を展開するものと云つて良いであらう。これは純粹理性批判が自然目的論の前提を形成して、質料的自然として限定されない領域に自然目的論的統一をあたへたことに類比出來る。その意味で、第三批判の目的論は第一批判と第二批判とを兩脚として立つてゐると云ひうるのである。

さて自然的秩序から解放されて無制約的秩序の内に自らの主體の場をもつ人間が、道德的である限り世界の究極的となること云ふことは、カントの第二批判より當然出て來る歸結であるが、目的論に於てはかゝる道德的主體の實踐が自然的秩序にどの様な關係をもつてゐるであらうか。つまり第二批判に於ては、自然的秩序が抵抗原理として考へられ單に消極的の意味をもつにすぎなかつたが、今や自然的目的論を経て自然があたかも人間の理解に適合して居るかの如き合目的的秩序にあるものと考へられた後、果して如何にして、自然が道德的主體の目的に呼應し得るであらうか。

この問題に對して決定的な手引きとなる主要點は、第二批判に於いて「實踐理性の優位」と云ふ思想である。自然が物自體として如何にあるかは問はれないで、寧ろ自然認識の能力である理論理性が自然をこえたものを對象とする能力である實踐理性に従屬し、その理念に依つて統制されるべきものとして自然を理解するとき、そこに自然が、義務として課せられた内なる究極目的に呼應する根據を斷定しうるのである。無論自然自體は、偶然や無目的の渾沌に充されてゐるので、自然が一大目的的體系として考へられる場合の唯一の根據は、理論理性によらずに、自然の内に入り乍ら自然をこえ、また自然をこえ乍ら自然に目的的行爲をあとづける超越的主體の實踐によつてゐる。この點自然の概念を絶體精神の他在體として考へるヘーゲル哲學とは異つて、カントではあくまで、自然の目的體系性は、道德的主體が義務としての内なる究極目的を自然に實現する限りに於て成立するものと云つてよい。この點からも、カントとヘーゲルとは自然に對して果し得る人間の實踐の意義が異なる。ヘーゲルでは、自然的秩序と目的論的秩序とは共に、一つの絶對的イデーに根源をもつて、凡てが一元化されるのに對して、カントは、人間と自然との對立を判然と立て、二元的に考へて居ると見られる。それ故、睿智的秩序に自然の渾沌と不毛とを從屬せしめる働きとして、文化と云ふことが重んぜられるのである。カントは「理性的存在者の場合に、自己が選擇した目的一般に對する資質を生みだす（したがつて理性的存在者の自由において）ことが文化である。したがつて文化のみが人類に關して

我々が自然に歸する理由をもつところの最後の目的でありうる」と述べて居る。この様な文化と云ふ理念に依つて、自然に目的的體系が附與され、自然と自由とが統一可能となるが、辯證法的にまた思辨的に統一媒介されるのではなく、人間が道徳的主體として、内なる究極原理を外なる自然に實踐し、従つて自然が自由に從屬する限りに於てである。あくまで第二批判の道徳論を離れて文化的目的論を考へるのは誤りであるが、唯、第三批判の道徳的目的論が第二批判の道徳論に對して、ある程度の前進を示して居ると云はれるのは、行爲の原因の解明に重きを置いた後者に對して行爲の結果が全體の内では如何なる意義を荷ふかを主として解明してゐるからに外ならない。それ故、そこに異つた行爲がある様には考へられない。若し異つたものが考へられるならば、それは寧ろ幸福主義として第二批判に於ては勿論のこと、目的論に於ても強く否定されて居る所である。

これに對して、自然の意味は目的論に入ると、第一批判や第二批判よりも主體に對して異つた關係をもつて來る。自然は第一批判では認識の成立に對して質料的な意味を荷ひ、第二批判に於ては道徳に對して抵抗原理となり、それが第三批判の文化的目的論に於ては、主體の行爲に呼應し調和すべきものとなる。如何にしてかゝる合目的様相を自然が主體に提示するかと云へば、第一批判より第二批判、第二批判より第三批判の目的論に上昇する主體の内面化の運動の系譜を通してである。つまり感性よりも悟性、判定的判斷力よりも反省的判斷力、或は理論理性よりも實踐理性と云つた様に、ギリシヤ哲學以來獨斷論的に考へられた形而上學的對象を認識主觀内の諸機能の特性として内面化したと云つてよいであらう。しかも理論理性よりも實踐理性に優位がおかれることによつて、内面化された外なる秩序が自由の秩序に從屬することを求められると共に、かゝる内なる從屬關係を再び外なる自然的秩序に轉化することによつて、主體に合目的調和を持つものとして自然の概念を斷定する。決して自然が即自的に合目的であると云はれてゐない。先驗的自由により一度自然から離脱した道徳的主體が次には文化の主體として、内なる究極目的を實踐的自由の場である自然に實現するとき、自然の合目的性が成立し、しかも自然が合目的である限り、自然が自然

として理解される。⁽³⁾

以上の如く、自然を根據づけるためには、一度自然を離れなければならぬ。離れなければ、理性の自己批判が不可能となり、従つてそこから自然の克服も不可能となる。つまり理性が確立されることによつて、自然も自然となり世界も世界となると云つた哲學的境地が具現されて居るものと考へられる。この構造は、目的論の終りに説かれて居る神の存在の論證方法に於ても同じ様に云はれる。

カントは「しかるに確信を目的とする證明にも、さらに二様の種類がありうる。それは對象自體が何であるかを決定すべき證明か、もしくは對象判定のために我々にとつて必然的な理性原理の上から對象が我々(人間一般)にとつて何であるかを決定すべき證明力である。……前者においては證明は規定的判斷力に對して充分なる原理に基き、後者においては單に反省的判斷力に對して充分なる原理に基いてゐる。後者の場合單に理論的原理に基いたものとしては決して確信を生ずる働きはない。しかし實踐的理性原理が根柢にあるならば(この原理は、したがつて普遍的にかつて必然的に妥當する)純粹な實踐的見地において充分なる確信、換言すれば道德的確信を要求することが出来る」と述べて居るが、神の存在が道德的に論證される根據は、實踐理性に導かれ乍ら、特殊より普遍を求めめる能力としての反省的判斷力の原理によつて居る。主観的な必然性を内にもつ實踐理性は、類比の能力である反省的判斷力に確信をあたへて、「理論理性が絶望しつゝ、そのうちに拘束されてゐなければならぬ限界を超えて理性を擴張せしめる」⁽⁴⁾。即ち反省的判斷力は、理論理性の優位にある實踐理性に調和し從屬することによつて、神を信念の事柄として成立せしめる。これはあくまで理論理性、規定的判斷力の線を抑制しつゝ且つ自然の目的論證による自然神學的立場の獨斷をさけて、専ら實踐的反省的判斷力に立脚することによつて、會つて理性が望みつゝも、なし得なかつた地平を開くのである。即ちカントに於ては神の存在の證明は、超自然的方法でもなく、また理論理性を媒介とする自然的方法でもなく、道德的實踐による論證、云ひかへれば、自己の内面性の深化を通して自己が自己自身に關係する關係性の中で

超自然的なるもの投影を扱へようとする質存的論證であると云つてよからう。それは一應超自然的なるものを排除することによつて、純粹なる質存の立場に自己をおき乍ら、かへつてそのことによつてそこに反映する限りの超越者の姿を見出さうとすることであつて、これは所謂近代の敬虔の典型的立場を表明して居るものではあるまいか。これも要略すれば、人間の質存的運動に於て自己が自己自身となる限り、神も神となると云つた境地を具現して居るものと云へるし、これは前述の如く、自己が本來的自己になる運動の過程に於て、自然も自然としての目的的體系をもつに至ると云つたのに對應する。

註

- (1) Kr. d. p. V., S. 33.
- (2) Kr. d. U., § 63.
- (3) 二節(註)の(3)を参照。
- (4) Kr. d. U., § 90.
- (5) *ibid.* § 91.

五

以上のことによつて、理解出来る様に、カントの目的論の骨子は自然目的論と道德的目的論とに二分することが出来る。前者は第一批判に於て準備された神學的理念を統制原理として前提し、個物認識の可能性を自然の目的的體系に求め乍ら、法則的自然の領域から、意志の對象の領域に接近してゐる。後者は第二批判に於ける「實踐理性の優位」の理念を前提して、理論理性の對象である自然的秩序に、内なる究極目的としての義務を實踐することによつて文化を形成し、意志の領域から自然の領域に降下したと云ひうる。Phänomenon から上昇する場合の Noumenon から下降する場合も共にその主體となつて居るものは、特殊より普遍を探求する能力である反省的判断力であつて、前

者の場合には理論的統制的であるが、後者の場合は實踐的構成的となる。

この様に第一、第二批判書に於て、對象が理論的なものから、實踐的なものへ移行することや、また目的論に於ける自然目的論より道徳的目的論への移行には、その運動過程の根柢にある根本的モチーフとして、主體が自己自身の内面性への超越を通して完成せんとした「理性の確立」と云ふ問題が伏在してゐる。自己自身への超越は同時に他を根柢づける原理となる。カントの場合では、認識或は道徳の根柢づけも「理性の確立」と云ふモチーフと共にすゝめられて居るのであつて、理性が他によらずに、純粹に自己自身に關係する關係性に於て、基礎づけられてゐる。それ故「理性の確立」は「理性の自律」に相即するものであつて「理性批判」はこれを二中心として楕圓形を形成して居るのである。認識も實踐もこの様な「理性批判」と云ふ收斂を経たのちに、理性はその對象である自然と道徳の究極的支配者となる。其處にまたカントの云ふ文化概念が生れる。

さてこの様な理性を原理とした文化哲學に於ては、自然、世界、神も凡て理性の自己實現の契機としてのみ存在價值をもつて居ると考へられてゐる。その點、理性は自己の限界を實在の限界として居ると云ひうる。然るに人間の理性は、本來他者との生の共同に成立する人格的なものである故、理性の確立を理性の自律に求めようとするカントの文化主義哲學では、眞の人格的概念を見失ふばかりか、最も高度の自覺に達した理性は、その極點に於てきはめて不安定な状態となる。つきつめれば、世界の内に自己のみが存在すると云ふことは、論理的には自己すら存在しないことである。歴史的にもそのことは明かであつて、十九世紀に入るや、理性は自らの虚無性に行き當つたのである。そればかりでなく、ルネッサンス以來、神化された理性を原理として克服された自然は、近代の末には、機械文明と云ふ巨獸としてあらはれ、制作者である人間をおびやかし、人間が無機的な自然に支配されると云ふ、太古に人類が經驗した様な逆轉と倒錯が生れたのである。それと共に會つて經驗したことのない恐ろべき The Waste Land が「内面性の喪失」「聯關性の喪失」と云ふ様相をとつて人間の魂に訪づれた。

そもそも中世の權威主義より脱却して、本來の自己に歸つた筈である理性が、近代精神の系譜に於てこの様な破局的終末の主役を演ずるとは、想像すら出来なかつたことであるが、實は人間の根柢がすでに一つの決定的境位にあることを思へば、當然のことと云へる。即ち理性がかくも自己充足性と云ふ幻影を求めてやまないのは、自己充足なる神に對して犯した罪の結果である。その罪の結果理性が自律性を失つて他律的な支配をうけることは理性の自己疎外であり、理性の自殺に外ならない。しかもそれにも拘らず理性があくまでその自律性を貫かうとすることは、以上述べた様な悲劇的倒錯性を歸結せざるをえないのである。ロマ書一章に「それ神の見るべからざる永遠の能力と神性とは造られたる物により世の創より悟りえて明かに見るべければ、彼ら云ひ遁るる術なし。神を知りつゝも尙これを神として崇めず、感謝せず、その念は虚しく、その愚なる心は暗くなれり。自ら智しと稱へて愚となり、朽つることなき神の榮光を易へて朽つべき人および禽獸、匍ふ物に似たる像となす。……」。彼らは神の眞を易へて虚偽となし、造物主を描きて造られたる物を拜し、且つこれに事ふ、造物主は永遠に讃むべき者なり、アアメン。」と記されてあることは、罪から來る人間の倒錯性を表してあまりある。自律も他律も、罪と云ふ同じダイメンションにある世界内に行はれる事象であれば、中世と近代とに於て示された如く、理性はそれ自身亡びの限界狀況に入つて居るのであつて、凡ては惡循環を示すにすぎない。かゝる自律も他律も、世界の彼方から來る光によつて新生しなければ、凡ては擬裝的なものとなり、破局に終るものとなる。たとへば、他律を糧とする全體主義に自らの生きる道を見出したり、或は、「絶望して尙も自己自身であらうと欲する」能動的ニヒリズムにおいて自律の徹底を求めようとするが如き破局に於ても明瞭に觀取出來るが、中世的他律も近代的自律も現代では未解決のまま同時存在して一層の複雑と混淆とをもたらして居る。中世の方法も近代的方法も、究極的原理を夫々他律と自律に求め乍ら、何らの悟道を發見しなかつたと云へよう。それはそれらの一層根柢にあつて采配をふるふ理性自體が根本的に改革されなければならぬことを示してあまりあるものである。他律も自律も理性のダイメンションとは異つた、神の恩寵から來る理性の新生の上に基礎づけ

られなければならぬ。その場合他律即自律としての「自己ならぬ自己」は、そのあらゆる働きに於て最早自己中心より神中心に改革されて、「ウェストミンスター小教理問答」(The Westminster Shorter Catechism) に記されて居る様に「神の榮光をあらはし、神を永遠に悦ぶ」器となる。然らば、この様な神に従ふことによつて、神を讚美する自由を得ると云ふ、自律即他律を基礎づける「神律」は自然的秩序と目的論的秩序に如何なる具體的解答をあたへるか、これは新しい論題として後日の機會を待たねばならぬが、少なくとも私はカルベンの *Christiana relig. institutio* の内に説かれて居る聖定 (decree) と一般恩寵 (common grace) の教理に最も充實した具體的解答を求めることが出来るかと考へて居る。

(丁)

(筆者 四國キリスト教學園「哲學」助教)

前 號 目 次

相對性理論の辯證法……………田 邊 元

ハイデッガーと歴史の問題……………辻 村 公 一

新着外国雜誌所載論文一覽
第三十七卷總目次

THE 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 Natural and the Teleological Order —A Construction and Critique of Kant's Teleology—

by Yoshitomo Yamanaka

In Kant's philosophy the grounds of knowledge, moral, and art are sought by critiques of Reason, in which Reason goes to the bottom of its own inwardness, and whereby it secures its own autonomy.

Kant's teleology, which is divided into two parts, bases itself on the conclusions of his First and Second Critiques, and shows at a high level such a unique genealogy of Reason. Natural teleology, being mediated by the autonomous theoretical reflexive judgement, begins with a regulation of the accidents and ends in a symbolization of the noumenon. Moral teleology, which is mediated by the autonomous practical judgement, has a scheme to actualize the final purposes as the realization of our inward duties in external nature. It presupposes the "superiority of the practical Reason" and purports to unify nature and moral in the sphere of practice.

This idealistic assertion of Reason, having such a perspective, suggests that Reason may absorb both God and nature as moments of its self-realization, so may come to conclude the self-sufficiency of Reason in the world. In such a case, however, Reason would become aware of its solitude and hence its uncertainty, which will bring its own collapse and destruction. I think that the crisis of our modern age reveals clearly enough this situation of the autonomous reason.

With a view to the future of the spiritual world, in the midst of such a situation, I can not help asserting to be able to find a new way to autonomy in the Calvinistic doctrine of predestination and common grace, which points to a dimension that can only be reached by a conversion to "theonomy" —through the heteronomy of depending on the order of grace— and is entirely different from Kant's autonomous Reason.

On the Scope and Method of Intellectual History

by Masao Nakamura.

Intellectual history is, in a sense, a synthetic history of all cultural sciences. It deals not only with a history of systematized thought such as theology and philosophy, but with the laws of development under which thought, knowledge and values have been actually formed and developed, though not necessarily in certain definite patterns, in human mind. In other words, it deals with the problem how they have been influenced by and influencing on the natural environment, economy, politics and social conditions in which they have been formed and developed. In the demand for such an inclusive study as intellectual history, like in other new movements in cultural sciences, seems to have been clearly reflected the progress which has been made in the fields of cultural sciences and their newly-discovered research areas in the borderlands between various sciences. The four main problems in intellectual history pointed out by Prof. Baumer may be regarded on the whole to be appropriate.

The intellectual historian attempts, moreover, to combine the method of realists with that of idealists, attaching no less importance on literary non-cumulative knowledge than on natural scientific cumulative knowledge, and to try to find out a direction for us to follow, through a study of the history of Western thought of over two thousand years, not merely