

## カントにおける歴史の問題

—— 目的論と歴史 ——

川村 栄助

### 序

「理性的ではあるがしかし有限な存在者にとっては、道徳的完全性のより低い段階からより高い段階への無限の進歩のみが可能である。時間的制約を絶する無限者は、我々にとって果てしないこの系列の内において、道徳的法則と適合する全体を見る」(Kr. d. p. V. 141)。このように考えるカントにおいて、人間の意志が道徳的法則に完全に合致することは神聖なことであり、すなわち感性界の如何なる理性的存在者もその有限な生存の間において達することのできない完全性である。ここから周知の如く、魂の不死が要請される。さらに道徳法則は純粹意志の唯一の規定根拠であるが、道徳性は有限な理性的存在者にとってなお未だ完全な全体的善ではなく、それと幸福との合致である最高善が純粹意志の対象となるであろう。ここから道徳性と幸福との完全な合致の根拠を含む存在、全自然の原因の存在もまた要請される。すなわち「自然の最上の原因は、それが最高善に対して前提されねばならぬ限りにおいて、悟性と意志とによって自然の原因(したがって自然の創造者)である存在者、すなわち神である」(Kr. d. p. V. 144)とカントは言うのである。自然—世界は、このような実践的信仰によって、全体的意義をもつものであると認められる。

以上のことはそのままカントの歴史観の方向を指示している。人間の歴史は自然の状態から文明化の段階を経て道徳化の段階へ進むべきであり、事実またカントによれば、我々は未だその中途にあるとはいえず、その進み行ききの過程を認めることができるのである。そして道徳の可能根拠である自由がすべての人間の外的な行為において許されるためには、法的国家、さらに世界市民的社会が確立されねばならない。人類の歴史の進歩は、心術における道徳性 *Moralität* ではなく、義務に適った行為における適法性 *Legalität* に見られるのである (cf. *Streit*, 91)。

このように素描されるカントの歴史観は、従来しばしば指摘された如く、実践的性格の強いものであった。このことに疑問の余地はない。しかしながらカントが「自然の弁護——またはより適切には——摂理の弁護」(G. i. weltbürg. Abs. 19) と言つて歴史(自然)を「摂理」としてみるとき、かつて予見・予知 *providere* と予備的配慮 *procurare*、或いは計画と実行という二つの働きが有限的存在者からは考えられながら、なお自体的には完全な統一を保ち——というより一そのものであるような存在者におけるこれら二つの働きの関係を、我々はいま歴史の問題において問わねばならない。つまりカントの歴史哲学における理論的なものと実践的なものとの関わり合ひである。これを根底において全面的に取り上げることなく、単に実践的側面のみを解明しようと努めるとしても、なお問題は残されるであろう。例えば「人間の意志の自由の営みを巨視的に観る *Betrachten* と、歴史は意志の自由の規則正しい進行を発見できるといふこと、またこういう仕方によると、個々の主体については混乱し無規則的であるようにみえるものでも、全人類については、その根源的素質の、緩慢ではあるが間断なき前進的發展として認められうるということ……が歴史には期待される」(G. i. weltbürg. Abs. 5) とカントが言うとき、それは実践的信仰以上のものであり、また単に道徳哲学に収まり切るものでないことは明らかであろう。そこへは歴史の問題における「観る」ということが不可避的に入り込んで来ており、したがって明白な実践的契機から出発した歴史観において、実践的なものと理論的なものと絡み合うことにならざるをえない。しかも同時に、この理論的なものにおいては、『批判』との関係において、認

識、直観的悟性をめぐり、いわば有限者と無限者とが絡み合うことにもなるのである。我々は以上のように理論的なものと実践的なもの、有限なもの無限なものとの絡み合っていて働くところにおいてカントの歴史哲学を考察しようと思ふ。しかし理論的側面にも注意するからといって、カントにおいていわゆる歴史理論があったとか、或いはそれを新たに試みようとするものではない。問題はそれよりもずっと以前の、いわば未分化の、それだけに一層深い関わり合いをもつところに横たわっていると考えられるのである。我々は理論的側面の考察を主とし、実践的なものについては簡単に取り扱うことにならざるであらう。

(註) カントの諸著作の引用頁は Philosophische Bibliothek 版による。ただし『純粹理性批判』は慣例に従って A・B とし、『判断力批判』第一序論』はカッシーラー版第五冊による。

#### 略記号

- G. i. weltbürg. Abs.: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.  
 Streit: Der Streit der Fakultäten.  
 Religion: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.  
 Kr. d. r. V.: Kritik der reinen Vernunft.  
 Kr. d. p. V.: Kritik der praktischen Vernunft.  
 Kr. d. U.: Kritik der Urteilskraft.  
 Erste Einl.: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft.  
 Grundlegung: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

## 1

カントの歴史哲学における理論的側面が「歴史に関する目的論的反省」であることは容易に考えられることであ

る。しかしこれを実践的なものと単に対置するとか、或いは両者を外から繋ぎ合わせるとかの関係においてではなく、その内的な関わり合いにおいて把握するためには、先ずその目的論的反省がどのようにして成立し、どのような性格をもつものであるかを考察せねばならない。

周知の如くカントは『純粹理性批判』において、如何にして普遍的必然的に妥当する先天的綜合判断が可能であるかを問い、「感性論」「分析論」において純粹数学、純粹自然科学の基礎づけをする。後者に関していえば、意識の根源的統一作用である超越論的統覚において純粹悟性概念である範疇を通して直観の多様は統一され、自然一般が成立する。このような認識は構成的であり、これは、自由の領域における実践的認識とともに、人間の理性に確実に知られうるものとされる。この自然はカントによると、形式的にみられた自然 *natura formati spectata* であり (Kr. d. r. V. B. 165)、このような自然に関わる学は純粹自然科学である (cf. Kr. d. r. V. B. 20)。そしてここで理性 (悟性) は、自由の領域における (実践) 理性と同じく、立法的である。

このようにして自然一般、したがって経験一般は与えられるが、それは全体的な学としての体系的連関を構成はしない。しかし理性は本来悟性統一以上のものを目指し、絶対的全体として自己を完結することを欲する。ここに「弁証論」の問題がある。そして原理の能力としての理性は理念によって理性統一を成立させる。しかし理性は直接に経験または何らかの対象に関わるのではなく、悟性に関わるのであり、それによって間接に対象に関わり、悟性の多様な認識に理念による先天的統一を与える。与えられたものから全体的統一へ向う理性による推進は、しかしながら、理念として課されているに止まるのであり、構成的原理にはなく統制的原理によるにすぎない。このことが混同され、本来統制的であるべきものが理論的・構成的に働くとき思弁的 *spekulativ* となり、超越論的仮象 *transcendentaler Schein* が生ずる。すなわち三つの理念、魂、世界、神をめぐって仮象は展開し、過去の形而上学の虚しい構築物が生まれるが、しかし同時に、これは我々の理性の避けることのできぬ幻覚であり、したがって我々はそれに欺か

れぬよう批判しうるだけで、これを消滅させることはできない。これらは、カントによれば、本来実践的に解決されるべきものを理論的に取り扱うことから生ずるのであり、のちに実践理性によって正当に要求されるものである。

形而上学に関する三つの超越論的理念を批判的に考察したのち、カントは「弁証論附録」において、理性の仮説的使用について補足的な論述を続ける。まず理性は普遍から特殊を導出する能力であり、これには二つの場合が考えられる。一つは、普遍がすでに確定的に与えられている場合で、ここでは単に包摂のための判断力によって特殊が必然的に規定される。理性の必然的使用 Apodiktischer Gebrauch である。他の場合は、普遍が単に問題的に problematisch 想定される理念にすぎない。特殊は確定であるが、この帰結に対する規則の普遍性は未だ課題にとどまる。このとき可能な特殊がこの規則に由来するかが吟味され、そうみられるならばその規則の普遍性が推定されるが、さらに未だ与えられていない特殊さえこの規則から推論されるようになる。これは理性の仮説的使用 Hypothetischer Gebrauch と呼ばれる (cf. Kr. d. r. V. B. 674f.)。ここでもまたカントは、このような理性の仮説的使用が本来構成的ではなく、仮説として想定された普遍的規則は、枚挙の不完全性の故に真理性に達することはなく、かえって統制的であり、可能な限り特殊の認識のうちへ統一を与え、その規則を普遍性に近づけるにすぎぬことを強調する。それは質料的に見られた自然 natura materialiter spectata に法則的統一を見出そうとし、理性認識の体系的統一を目指すのである。しかしカントによれば、理性がこの統一を、理性の原理に則って自然の偶然的な性質から取り出したのであると言われることはできない。この統一を求める理性法則は本来必然的であるからである。けだし、このような自然における法則を除いて理性は考えられず、理性がなければこれと関連を有する悟性使用はなく、さらに我々は経験の真理の十分な表徴をもたないことにならうから。したがって我々は、自然の体系的統一をもって客観的に妥当し、かつ必然的であると前提せねばならぬのである (cf. Kr. d. r. V. B. 679)。<sup>9</sup> また個物 Einzelnes Ding、種 Art、類 Gattung、族 Geschlecht の関係 (Kr. d. r. V. B. 679f.) は体系的統一のための論理的原理であり、ここからカ

ントは形式に関する同種性 Homogenität、特殊性 Spezifikation、連続性 Kontinuität の原理 (Kr. d. r. V. B. 686) を自然において前提する。もちろんこれらの原理は理性の仮説的、或いは経験的使用の従うべき単なる理念を含むにすぎず、理性はその経験的使用において、これらの理念に接近することはできるが到達することはできない。それにもかかわらずこれらの理念は、カントによれば、先天的総合的であり、規定するのではないが客観的妥当性を有し、可能的経験の規則に役立ち、また経験を処理するには発見の原則 Heuristische Grundsätze として極めて有利に使用される (cf. Kr. d. r. V. B. 691)。つまり客観を構成する原則ではないが、理性の関心から採られた主観の原則——理性の格率 Maxime とはなるのである。

しかし理性は以上のような仮説的・経験的使用に尽きない。カントはさらに、先の超越論的理念の世界、神の問題へ、以上の経験的使用と密接な関係をもちながら、継続的に移行行くように思われる (cf. Kr. d. r. V. B. 697 ff.)。まず最高の叡智は、我々の理性の経験的使用において最大の体系的統一をうるために役立つ理念であり、最高の理性統一を目指す。したがって例えば世界の諸事物は、その現存在を最高の叡智から受け取るかの如くにみなされねばならない。それ故この理念は、如何に対象が構成されるかを示さないが、如何にして経験一般の対象の性質、および連結を探究せねばならぬかを示す発見の原理となる。理性の経験的使用における諸規則は、理念のこのような対象を前提してのみ体系的統一を獲得し、経験的認識を拡張し、しかも経験的認識に背馳しないのであるから、このような理念に則って処理することは理性の必然の格率といえる。すなわち体系的統一の基礎である故をもって、最高の叡智は悟性概念とアナロギー的な性質を与えるところの或るものとして定立されるのである。したがって「私は世界における諸実在、諸実体、原因性および必然性とのアナロギーによって、すべてこれらを最高の完全さにおいて所有する一つの存在者を考える。そしてこの理念は単に私の理性を基礎とする故に、私は最大の調和および統一の理念によって世界全体の原因であるこの存在者を独、立、的、理、性と考えることができるであろう。それで私はその理念を制限する一切

の制約を排除する。単にかかる根源体の保護によって世界全体における多様の体系的統一を可能にし、そしてこの統一によって最大の経験的理性使用を可能にするためである。というのは、私はあらゆる結合を、それがあたかも最高理性の、すなわち我々の理性がその微かな模写であるところの理性の秩序であるかの如く、にみなすからである」(Kr. d. r. V. B 706)。このような世界の体系的統一の理念は諸事物の合目的統一を意味する。また有機体における組織も目的論的見地から考察されているのみではなく、最高の叡智の理念と関連づけられる。しかもカントによれば、我々は全智全能なる世界創造者を想定できるばかりではなく、しなければならぬのである。このように我々は自然研究に際しては、宇宙の体系的合目的秩序を前提しなければならず、さらにそれと関連して、最高の叡智的存在者を想定するが、しかしここでは、それは経験的概念とのアナロジーによってのみ可能であると考えねばならない。

以上において素描されたカントの世界は、或る種の調和、合目的な全体像を保ち、種々の理性使用においても互いに円滑な進み行きを示すように見える。ここでは世界創造者さえ世界に内在し、創造者に対する人間の緊張した関係が消失しているのは、単なる思弁的理性が神について与える唯一の超越論的概念が、カント自身の述べる如く、厳密な意味において理神論的であるためである (cf. Kr. d. r. V. B 703)。ところで先天的綜合判断の領域から統制的な理念の領野へ移る場合、かの形而上学的・超越論的な三つの理念の方向と、仮説的・経験的な理念の方向とは必ずしも同一とみなすことができないであろう。前者におけるカントの意図は、経験の全体は経験の対象として存在せず、したがって構成的でなく単に統制的理念にすぎないことを論じたのち、従来<sup>1)</sup>の形而上学におけるそれらの理念の超越的使用を幻想として棄却し、このような問題は実践的に取り扱われ、解決されるべきものと結論することにあつた。したがって思弁的理性は、それらの理念に否定的に関わる以外、何ら積極的、肯定的に関わる対象をもたないのであり、その関わり方は主観的である。しかるに後者においては、先天的綜合判断による純粹自然科学と対比して経験科学の根拠と性格が問われ、概念を介しての構成と対比して理念を介しての統制が取り扱われる。先天的綜合判断から

みれば統制的、仮説的であり、その限り主観的、消極的、問題的であることは免れえない。しかし問題はそれに尽きない。すなわちそのような性格にもかかわらず、理性は理念の対象を前提して経験認識を進め、体系的統一へ導くことを指示する。そして諸法則の理性的統一が可能ならには超越論的原理が前提され、理念に対応するものが自然の中にあり、このような体系的統一が客観そのものに帰属することが必然的であるとして想定されねばならない。したがって我々は、その意味で自然の体系的統一を客観的に妥当するものと前提せねばならない。もちろん以上のことは、このような質料的に見られた自然 *natura materialiter spectata* において理念が演繹されるということの意味するのではない。我々はこれらの経験的理念にその権利を保証することはできないが、しかし事実において客観的に妥当するものとして扱わねばならない。さらに既述の如く、形而上学的理念は理論的に問題とされても、実践的に解決されるべきものであるが、経験的理念は理論的に止まる。これは最高の叡智について問う場合さえ、道德的、宗教的緊張のない単なる理神論的見地に立つにすぎない。この理念を頂点に、同種性、特殊性、連続性の理念、さらに例えは重力の法則というような個々の法則も理念に属するように、経験的理念は多数に、そして多様な仕方でも語られるが、形而上学的理念は(一)主観に対する関係、(二)客観に対する関係、(三)すべての物一般に対する関係(Kr. d. r. V. B 391)が示すように整った形で、しかもこれらの三種に限って語られるのである(cf. Kr. d. r. V. B 895 Anm.)。すでに経験的理性使用におけるこれらの理念が帰納法を成立させる基礎であることは明らかである。既述の如く、理性は悟性を通してのみ対象に関わる。しかしこのことも両者において事情は多少異るとみななければならぬであろう。すなわち前者の場合、あらゆる制約の絶対的な綜合統一を求めて悟性を統制するという働きが強いのに対し、後者の場合は、純粹概念によって構成する悟性とのアナロジーに従い、理性は理念によって統制する——いわば経験概念によって質料的にみられた自然を、法則に関し、仮説的に構成する、と考えられる。カントは形而上学的理性使用と経験的理性使用について語る場合、両者の性格の差異を殊更に論ずることはなかった。恐らく理由は、理性が普遍から特



殊を導出する働き、普遍——特殊の推理の能力であり、与えられた制約がそこから導出されるような普遍を推論すること、特殊な現象からその経験的法則を求めることが、ともに確実な特殊から蓋然的普遍へ進む理性の働きとして、形而上学的と否とを問わず、共通すると考えられた点にあらう。しかしすでに述べたことは、両者が先天的綜合判断への関係において異った仕方を取ることを、そして経験的理念が形而上学的理念と同じ意味において主観的、統制的とはもはや言えず、むしろ或る意味では積極的にその客観性を前提せねばならないこと、しかもさらに一歩押し進めれば、この理念は直ちに先天的綜合判断と矛盾するに至るようなところまで来ていることをさえずであらう。全智全能の世界創造者については今は簡略に扱いたく思う。既述の如くそれは最高世界統一の統制的理念にすぎず、その限り思弁的理性の立場から理論的に見られている。カントは合理的神学を否定し、神の理念は実践理性の要請とし、道德的のみに意味をもつことを論述した。したがってこれを理論の領域に移した場合、単に消極的、主観的な理念にすぎない。しかるにこの最高睿智の理念が、なお統制的、問題ではあるが既に何らかの意味で積極的、客観的と想定されねばならぬ質料的經驗的自然の中へ持ち込まれ、自然認識のための諸理念の頂点に立つというとき、事情はさらに異って来ていることを認めねばならない。何故ならば経験的特殊からその普遍、さらにその普遍を求めて上昇し、それが最高の統一の理念に達するということは、理性の見地から考えることはできるが、しかしそのように自然探究のためのより高い理念を求めて、考えられる最高の理念が、本来実践的のみに意味をもつとされる神そのものであるということ、カントにおいて必ずしも自明的とは言えないであらうからである。我々ここでは『純粹理性批判、弁証論附録』では「自然——世界と神について、不当に混乱してというよりは、むしろそれらが調和的にさえ語られているということに注目しておきたいと思う。」

## 二

以上の目的論的考察は『判断力批判』に受け継がれて展開されるが、それだけにまた複雑な問題を抱え込むことになる。「趣味批判」という意図から出発し、それに若いころからカントにおいて機械論の限界と考えられた有機体の問題が加わって二大部門をなすが、その他、自然神学、道徳、神の問題があり、これら三つの問題の前段階で、『第一批判』から受け継いでいる形式的合目的性的の問題があり、ここでは（反省的）判断力がその能力とされる。しかもこの判断力はそのことによって、純粹悟性の自然の領域と純粹（実践）理性の自由の領域とを媒介する役目さえ負わされることになる。したがって目的論を考察する場合、個々の目的論と同時にその各々の連関、全体的統一もまた問われねばならない。しかし我々はこのことについては当面の問題に必要な限りにおいてのみ考察するであらう。

さてカントによれば判断力は、悟性および（実践）理性の如き固有の立法をもたないにしても、なお法則がそれによって求められるべき固有の先天的原理を、たとえそれが主観的であれ、含むであろうことを、我々は類比によって（Kr. d. U. 12）推測する理由をもつのである。カントは「概念は対象に関わる限り、対象の認識が可能であるか否かを問わず、その領野 Feld をもち、その領野は、ただ概念の客体が認識能力一般に対してもつ関係に従って規定される。——この領野のうち、我々に対して認識の可能な部分が、これらの概念とその概念に必要な認識能力との地盤 Boden (territorium) である。その概念と認識能力が立法的である地盤の部分が、これらの概念と概念に属する認識能力の領域 Gebiet (ditio) である。」(Kr. d. U. 9) と定義するが、それに従えば、判断力はその対象の領域はもたないが地盤をもつことになる。さらにカントに従えば、判断力とは一般に特殊を普遍に含まれたものとして考える能力である。普遍（規則、原理、法則）が与えられていれば、特殊をその普遍のもとに包摂する判断力は規定的 bestimmend であり、特殊のみが与えられており、その特殊に向って判断力が普遍を求める場合には単に反省的 reflektierend である (Kr. d. U. 15)。規定的判断力に対しては法則は悟性によって予め示されているので、判断力は特殊を普遍のもとに包摂するために自己自身の法則を必要としない。しかるに自然において特殊から普遍へ向う反省的判断力は、

経験からは借りえない超越論的原理を必要とするが、またこれを、規定的判断力の如く、他から借りることはできない。そして悟性が自然一般に指令する普遍的な自然法則は、その根拠を我々の悟性のうちにもっているように、「特殊な経験法則は、普遍的な自然法則を通してなおその中に未規定のまま残されるものに関しては、あたかも或る悟性が（我々のでないにしても）特殊な自然法則に従う経験の体系を可能にするため、それらの特殊な経験法則を我々の認識能力のために与えたのであるような、そういう統一に従って考察されねばならない」（Kr. d. U. 16）のである。もちろん以上のことは、このような悟性が現実を考えられるべきことを意味するのではなく、この理念が原理として有効なのは反省的判断力の反省のためのみであり、かえてこの判断力はそのことによって自然に（アウトノミーとして）ではなく、単に自然に関する反省において自己自身へ（ヘアウトノミーとして）一つの法則を与える（cf. Kr. d. U. 22）ことを意味するのである。我々はこゝでシュタトラートと同じく（cf. Stadler, August: *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, S. 43）、この反省的判断力は先の「仮説的使用における理性」にあたると認めることができる。しかしそれは既述の如く、反省的判断力という名のもとに、先の仮説的使用における理性では荷い切れぬほどの広い範囲までその働きの対象とされるのであり、推論の能力（理性）から包摂の能力（判断力）への推移は、このような拡張に由来するであろう。ところでカントによれば、「或る客体の概念は、その概念が同時にこの客体の現実性の根拠を含む限りにおいて目的と呼ばれ、そして或る事物が、ただ目的に従ってのみ可能であるような諸事物の性質と合致することは、その事物の形相の合目的性と呼ばれる」（Kr. d. U. 17）のである。したがって経験的諸法則のもとにおける自然の事物の形相に関してみれば、判断力の原理がその多様のうちに含まれている自然の合目的性ということになる。つまり自然はこの合目的性の理念によって、あたかも或る悟性がその経験的諸法則の多様を統一する根拠を含むかのように判定されるのである。

以上のことから明らかのように、自然の合目的性は単に反省的判断力のうちのみその根拠をもつ統制的な、しか

し超越論的な理念である。我々は自然の産物については、目的を自然に帰することはできず、経験的諸法則に従う自然において、諸現象の連結を反省するためにのみ、合目的性の理念を使用する。しかしこのことは反省的判断力が恣意的であることを意味するものではない。それはこの理念の超越論的性格が示す。構成的な悟性とここでの我々でない（特殊な経験法則を与える）或る悟性ととの間のアナロジーは、悟性と反省的判断力の間のアナロジーと対応する。アリストテレス学派が類を質料と、種差を形相と呼んだ（cf. Erste Eintl. 196）のにならない、カントも、類は論理的にみるといけば質料または生まの基体であり、自然はそれに少なからぬ規定でもって働きかけ特種と亜種になす（cf. Erste Eintl. 195）と云う。これは包摂的作用であり、このときの法則の能力である悟性もともに働いてであろう。反省的判断力が働く場合はこのような普遍が予め与えられていないで特殊から未知の普遍へ向う。したがって作用の方向は反対になる。このとき仮説的に定立された普遍に特殊を包摂して、それが一般に妥当すると認められるかどうかを反省する。しかし仮説的なのであるにせよ、この普遍はどのようにして求められるのであるか。普遍は経験的には与えられない。故に理論的なこの問題に関しては、悟性から与えられるのでなければならぬ。したがってこの仮説的な普遍を求める仕方も悟性とのアナロジーによるといわねばならない。独自の領域において立法をなすのでない反省的判断力は、論理的にみれば、他の能力（この場合悟性）から直接その法則を借りるのではないにしても、以上の考察が示す如く、そういう能力と関係せざるをえないのである。それ故に「反省的判断力は、与えられた現象を、規定された自然事物の経験的概念のもとへもたらすために、その現象に図式的に schematisch ではなく技巧的に technisch、いわば、悟性と感能に導かれる道具のように単に機械的に mechanisch ではなく、芸術的に künstlich 作用する。いわば我々の判断力に好都合に、自然の特殊法則（それについては悟性は何も言わぬ）が体系としての経験を可能にするのに適わしく、体系における自然の合目的秩序的普遍的ではあるが同時に未規定の原理に従って作用する」（Erste Eintl. 194）のである。それで反省的判断力自身が先天的に自然の技巧をその反省の超越論的原理とする。そし

て自然は判断力の作用に適合し、そのことによって我々に自然の判定と探究のための原理を与える。「自然の形式的合目的性」と呼ばれるものである。

これに続いてカントは、長い間の問題であった趣味判断について論ずる。判断力は包摂の能力として想像力と悟性に関係し、想像力の表象する特殊でもって悟性概念に対応する対象を表現する。しかるに反省的判断力においては、そのような普遍は与えられておらず、我々は特殊を普遍のもとに包摂するに際して、悟性とアナロギー的關係にあった。美的趣味判断の場合には如何なる概念も關係しないが、想像力と悟性の間に或る種の調和が成立する。しかるに「如何なる意図の達成も快の感情と結ばれている」(Kr. d. U. 24) 故に、そこに快の感情が生ずるであらう。そしてこのような想像力および悟性は先天的な認識能力である故に、その調和とそれに基づく快感は、主観的には普遍性をもつと想定される。このような調和的表象は反省的判断力に対して合目的であり、美と呼ばれるのであるから、美は、カントによれば、単に感性的ではなく、反省的判断力に属する。そして概念的な包摂關係ではないが、我々は想像力と悟性との調和ということのなかに、先天的綜合判断における包摂との類比を認めることができるであらう。

美が形式的・主観的合目的性を表わすのに対し、有機体は、単にその形式のうちに自然の合目的性が考えられるばかりでなく、そのような自然の産物が自然目的 *Naturzweck* (Kr. d. U. 30) として、すなわち実在的・客観的な合目的性を表すものとして考えられねばならない。これに関わる目的論的判断力は概念に従う反省的判断力であり、理論的領野に属する。そしてカントの言葉に従うと、「目的論的判定は、少くとも問題的には、正当に自然探究へ導入される。しかしながらそれは自然を、目的のうえからの因果性とのアナロギーに従って、観察と探究の原理のもとへもたすためにすぎぬのであり、それによって自然を説明 *erklären* しようとするものではない」(Kr. d. U. 222)。或る特殊な種類の因果性すなわち目的因的結合 *nexus finalis* の助けを借りることなく、自然の単なる作動因的結合 *nexus effectivus* (Kr. d. U. 222) によってみては極めて偶然的である自然物に関して目的論的根拠は持ち出される

のであり、それは「客体の概念へ、あたかもそれが自然のうちに（我々のうちにでなく）存在しているかのよう」に、或る客体に関する因果性を帰属させる場合、或いはむしろ、そのような因果性（我々のうちに見出されるような）とのアナロジーによってその対象の可能性を表象する場合、すなわち自然を固有な能力によって技巧的であると考える場合」（Kr. d. U. 222）である。作動因的結合は、カントによると、原因と結果との系列を下向きに *abwärts* しか進みえないが、目的因的結合は、下向きと同時に上向きに *aufwärts* (Kr. d. U. 235) も進むことが可能であり、したがってこの系列では、ひとたび結果と呼ばれた事物も、上に向ってこれを結果としている事物の原因と呼ぶことができる。カントは作動因と目的因の二つの因果性のみが存在すると言い、前者を實在的原因の連結 *Verknüpfung der realen Ursachen*、後者を観念的原因の連結 *V. d. idealen U.* と呼ぶ (Kr. d. U. 235)。そして自然産物として認識される事物が、しかも同時に目的として、自己自身の原因であるとともに結果であると判定される場合、それは自然目的としてあるが (cf. Kr. d. U. 233)、「このような事情は、(一)類の見地から、(二)個体の成長のうえから、(三)一個体の部分が互いに生み合うということから、見られるのである (cf. Kr. d. U. 233 f.)。ところでこのような自然目的、すなわち内的な合目的性をもつと判定される事物には次のことが要求される。(一)その諸部分が、存在の形態について、全体に対する関わり合いによってのみ可能である。何故ならその事物はそれ自身一つの目的であり、したがってその事物に含まれるべき一切のものを先天的に規定せねばならぬような概念、或いは観念に包括されているからである。(二)その事物の外にある理性的存在者の理念というものを離れ、単に自然目的として可能であるために、その諸部分は交互に原因であると同時に結果であることにより、一全体、体系的統一をなすように結合されていなければならない。それによってのみ、その全体の観念が、あらゆる部分の形式と結合とを可能にするからである。換言すれば、部分は他の諸部分を産出する器官であり、そしてこのようにして成立する自然目的は、有機的に組織され、また自己自身を有機的に組織する存在である (cf. Kr. d. U. 236 f.)。したがってそれは、例えば人間の芸術とのアナロジーによって

は説明し尽されない。有機体を「芸術のアナログン」(Kr. d. U. 237)と呼べば、そこにその芸術家としての理性的存在者を考えることになり、これは有機体には適合しないからである。生命のアナログンと呼べば、単なる物質に、その本質と矛盾する性質を与えて物活論 Hylologism になるか、または、物質には異質的であり、かつ結合している原理—魂を添加しなければならなくなる。しかしこのような有機的物質がなお自然産物でなければならぬとすれば、それは魂の道具となるか、或いは魂によって製作されたものを前提することになり、こうして我々は有機体を物体的自然から離すことになる。しかしこれによって有機体は少しも理解されたことにならない。したがって「厳密に言えば、自然の有機的組織は、我々が知る如何なる因果性とも何らのアナログー的なのをも持たない」(Kr. d. U. 238)とカントは述べるのである。

ここにおけるカントの全面的なアナログーの否定は、有機的組織のもつ独特な性格を強調することにあると思われる。すなわち有機的組織の表象を可能にするような「我々が知る因果性」を前提し、それとのアナログーによって有機体の性格を考えた後に、「厳密に言えば」それらの他の如何なる因果性ともアナログー的ではないと言う。事実カントは有機的組織について、他の因果性とのアナログーによって語る。しかしこの「我々が知る因果性」とは何であるか。既述の如く、カントは因果性について作動因的結合と目的因的結合の二つのみを認める。そしてこれら二つの進行の方向からみても、後者が前者を前提として成立し、ここで或る種のアナログーが存在することを認めることができる。しかしカントは、有機体における目的論的因果性と機械論的因果性(先天的綜合判断のみならず経験的科學における)との間のアナログーをここで主要な問題とするのではない。既述の事柄、さらに直ちに続いて「自然、目的としてのみ可能な、それゆえ有機体と呼ばれる事物がもつ内的な自然の完全性は、我々に知られている如何なる物的能力すなわち自然能力とのアナログーによっても、また我々自身が最も広い意味での自然に属するのであるから、人間の技術 menschliche Kunst に正確に適合したアナログーによってさえも、決して考えられることも、説明される

「こともできなう」(K.r. d. U. 238)とカントが述べるとき、ここでの問題は、自然目的の機械論的因果性に対する関係にあるのではないような感じを受ける。有機体において、一方では機械論的因果性は無限に結果を求めて下降し、或いはその原因を求めて上昇し、遂にはその個体を超えてさえ進行を続けるであろう。しかし他方、その有機的「個体」は突き破られることなくとどまる。結果が完結し、その最終の項が第一の原因、原理によって予想されていたと考えられ、さらに機械論的には最終の結果が目的論的には第一の原因になるとき、目的論的因果性は成立する。総ての項はその第一にして且つ最終の項に向っていわば秩序づけられ、全系列は完結し、ここにすべての部分はそれに向って秩序づけられるべき目的、全体によって包み込まれることになる。したがって有機体は、因果の系列の中に下降と上昇の二つの進行方向をもち、いずれも一つずつその項を辿ることにおいて、目的論的因果性は機械論的因果性とアナロギー的であると言えるであろう。またその系列が、如何なる仕方によつて、最終の項をもつことにおいては、芸術・技術とアナロギー的であると言えよう。しかしそれが最終項を自己の中にもつこと、内的に完全に秩序づけられた一つの全体であるということ、つまり機械論的因果性からみれば無限に遠い第一原因と最終結果とが、いわば飛躍的に到達されたものとしてあり、しかもこれが他ならぬ自己自身に含まれるということにおいて、有機体は内的、合目的性をもつのであり、「我々が知る如何なる因果性」とのアナロギーをも持たないと言わねばならなかった、と考えられる。

しかしながら有機体において、如何にして隣接する二つの項、原因—結果を逆に表象することが可能であるのか。カントは「判断力の二律背反」に関して一对の命題を提出する。すなわち「質料的諸事物のすべての産出は単に機械論的法則に従つてのみ可能である」、「質料的諸事物の或る産出は単に機械論的法則に従つては可能でない」(K.r. d. U. 251)とあるのであり、反対命題は、機械論的法則とは全く異なる因果性、つまり目的論的因果性を必要とすることを意味する、と言う。彼によれば、正命題は規定的判断力の格率であり、反対命題は反省的判断力の格率であるとい



うことで、互いに矛盾しないとして解決される。それで「私が、質料的自然におけるすべての出来事を、したがってまた質料的自然の生産物としてのすべての形相を、その可能性のうえから、単に機械論的法則に従って判定せねばならぬ、と言うとき、私はそのことによって、それらが機械論的法則に従つてのみ（他のあらゆる種類の因果性を閉め出す仕方でも）可能であると言うのではなく、かえってその示そうとするところは、私は常にこのようなものに関して自然の単なる機械論的構造 Mechanism の原理に従つて反省すべきである、何故なら自然の機構が探究の根柢におかれなくては本来の自然認識は存在しえぬから、ということにすぎない。」(Kr. d. U. 251)と述べるとき、カントは、自然の探究は自然の機械論的構造に従つてなされるべきであるが、同時に目的論的原理に従つて反省することが可能なことを示す。さらに物理的・機械論的説明の格率と、技術的・目的論的なそれとの間に二律背反が存するように考えられるのは、反省的判断力の自律性を、悟性によって与えられる法則に従わねばならぬ規定的判断力の他律性と混淆することに基づく、と言うのである。

しかしながら問題はなお残るように思われる。先ず有機体の機械論的構造 Mechanism を探究するという場合、それはすでに先天的綜合判断、純粹自然科学の対象ではなく、むしろ自然の論理的・形式的合目的性を前提としての反省的判断力の対象であろう。したがっていま内的合目的性としての有機体を対象とする反省的判断力が、目的論的因果性を持ち込むといっても、先天的綜合判断でないということでは両者ともに目的論的反省であり、したがって有機体のなかで矛盾が起るか否かというときも、有機的合目的性を純粹自然科学の機械論的因果性と突き合わせ場合は違った事情にあるであろう。すでに察しうる如く、カントはこのような対照とは別の仕方をとる。すなわち彼が機械論的法則と言うとき、悟性による普遍的な純粹自然科学的法則のみならず、それと直接にアナロジー的な特殊の經驗科学の法則をも含んでいる。つまりここでの機械論は論理的・形式的な目的論を含んでおり、それが有機体の内的・質料的合目的性と対置されることになる。したがって構成的自然法則に対して形式的合目的性が反省的であるよう

に、内的合目的性はさらにその形式的合目的性に対して反省的であるような関係にある。つまり反省は内的合目的性において二重になっているのである。しかしこの場合も我々はカントから諸合目的性の間の関係について、立ち入った論理的説明を得ることは困難であり、只アナロジーという言葉だけが象徴的にこのような事情を示唆するように思われる。

次に有機体は機械論的因果性の法則に従って探究されるべきであるというとき、内的合目的性は機械論的因果性が不十分であることを補うために、発見的統制的原理として使用されるのであるか。そしてそれが単に形式的ではなく質料的な合目的性であるので、探究のための仮説的なものとして暫定的、便宜的に定立された後で、これさえもやがて機械論的結合として説明し尽くされるべきものとすることによって、機械論的原理で統一しようとするのであるか。前述の「實在的原因の連結」と「観念的原因の連結」に關することは、このような感じを与えないでもない。しかしこの場合は、無限に進行する機械論的因果結合は、遂に飛躍的に最終の結果に辿りつき、それによって全体を完成し、さらに逆の方向をとって進むことになるであろう。しかしこれ故にカントの思惟はこのような方法をとらず、有機体において、一方の因果性が他の因果性の中へ棄却されることはない。有機体は機械論的法則にとっては、有機体をして有機体たらしめるまさにその根拠において、偶然的なものに留まる。もちろんこの内的合目的性は理念であろう。しかしカントにおいて単なる発見的統制的原理に留まらず、しかもこの合目的性が単に形式的ではなく質料的である故に、同一自然物において因果の系列の上にさらに逆の進行を重ねて考えねばならなくなるが、それが、或る意味では完全に矛盾する二つの系列を規定的と反省的という仕方では整理することによってどこまで解決されるか、問題はやはり残されると我々は言わねばならない。カントは「我々に知られぬ自然そのものの内的根拠において、同一事物における物理的・機械論的結合とが一つの原理のうちに関連しているのではないか」ということは、未決定に残される。ただ我々の理性はそれらをこのような原理のうちに統一することはできない」(Kr. d. U. 252) と言うのであり、内的

合目的性を前提としたうえで、しかし我々の理性によっては確言できぬと結ぶのである。すでに明らかな如く、ここで因果の系列において互いに逆行するものが考えられていると言っても、カントによれば両者は同質的なものではなく、一方は実在的なものと異なる観念的・理性的なものである。そしてこの理念が単に外部から、発見的統制的原理として想定されるに止まらず内在的なものとして働き、実在的なものと観念的なものが一個の全体において関わり合うとさえ想定されねばならぬ故に、この理念は論理的反省としての内在的使用を超える。すなわち「自然目的の概念は、もはや内在的 immanent (経験の) 使用のための判断力、単なる概念ではなくして、自然を超えて定立され、意図的に働く或る原因という理性の概念と結びつけられているであろう。この場合ひとは肯定的または否定的にも判断したいと思うであろうが、この概念の使用は超越的 transcendent である」(Erste Einl. 217)。つまり探究のための仮説としてはなお残さざるをえなかった問題を、カントは我々の理性を超える理性によって解決しようとする。直観的悟性 Intuitiver Verstand である。

人間の認識能力はその本性上、二つの全く異質な要素、すなわち概念に対する悟性と、その概念に対応する感性的直観を必要とする。したがって事物の可能性を現実性から区別することは人間の悟性にとって不可避的である。我々の悟性が直観的であるならば、悟性は現実的なもののほかに対象をもつことはなく、概念と感性的直観はともに消え去るであろう。つまり「単に可能的なものを現実的なものからすべて我々が区別するのは、前者は我々の概念および思维能力一般に関する措定 Position のみを意味するが、後者は(この概念の外に)物自体そのものの定立 Setzung を意味することに基づく」(Kr. d. U. 367)のである。故にこの区別は人間の悟性にとってのみ妥当する。そして判断力が悟性概念の普遍へ包摂すべき特殊のなかには偶然性が見出される。我々の悟性の普遍によっては、特殊は質料的に規定されないからである。重ねてカントに従うと「我々の悟性は、その認識にあたって、例えば或る産物の原因の認識にあたって、分析的普遍(概念)から特殊(与えられた経験的直観)へ進まねばならない性質をもつ。故に悟

性は、その場合に特殊の多様性については何も規定せず、かえって經驗的直観（対象が自然産物ならば）を概念に包摂する判断力にこの規定を期待せねばならない。ところで我々の悟性の如くに比量的 *diskursiv* ではなく、直観的 *intuitiv* である故に、綜合的、普遍的（全体そのものの直観）から特殊へ進む悟性、すなわち全体から部分へ進む悟性をも考えることができる。それ故この悟性と全体についての悟性の表象は、全体についての規定された形相を可能にするため、部分の結合の偶然性を自己の中に含まない」（Kr. d. U. 273）というのであり、これに続く議論の要点は、我々の悟性に従えば、自然の實在的全体は諸部分の働き合う力の結果にすぎない。故に今、比量的悟性のように全体の可能性が部分に依存するというのではなく、直観的悟性のように部分の可能が全体に依存する、という考え方を我々の悟性へ持ち込むならば、部分を連結する可能根拠が全体のうちに含まれるというのではなく（それでは比量的認識に矛盾するから）、全体の表象がその全体の形相の可能と、その全体に必要な諸部分の連結の可能根拠を含む、ということになる（cf. Kr. d. U. 273 f.）。もちろん部分—全体—全体の表象の關係で重点は強調された「表象」にあり、これが反省的ということを示す。カントは、目的論的因果性と自然法則の因果性との關係を述べながらも、既述の如く、前者を後者に還元するのではなく、前者を自然に内在すると認めたくえて、後者と矛盾しない性質を与えることに努め、また事実それは可能であると主張するのである。ここでは先天的綜合判断と有機体に関する目的論的判断との距離が考えられているであろう。そして「我々は、自然目的としての世界の事物に関し、悟性とのアナロジーに従って、我々が芸〔技〕術作品と呼ぶ或る産物の形相の根拠として根源的存在者の原因性を考えることは十分に許される」（Kr. d. U. 338）と述べるとき、比量的悟性—直観的悟性、模型的知性 *intellectus ectypus*——原型の知性 *int. archetypus* (Kr. d. U. 274) の間のアナロジーは明らかに示されている。同時に、比量的から直観的への方向とは逆に、模型を可能にする原型が、反省的にであれ、問われることになる。この事情をカントは以下の如く述べる、「現象としての外的対象については、目的へ關係する十分な根拠が全く見出されえず、たとえこの根拠が自然のうち

に存していても、自然の超感性的基体（しかしそれについては、一切の可能な洞察が我々には遮断されている）のうちのみ求められねばならぬとすれば、目的結合に対する説明根拠を自然自身から汲み取ることは、我々にとって断じて不可能なことであり、それに対する最高の根拠を、世界原因としての或る根源的悟性のうちに求めることは、人間の認識能力の性質から必然的である」（Kr. d. U. 276）。

### 三

有機的合目的性の考察から直観的悟性の理念へ進んだカントは、次に「目的論的判断力の方法論」において体系的自然・世界について述べる。ここでは「附録」の名の示す如く、先の美的、有機的合目的性と同じ意味で或る特定の合目的性について論ずる意図はなかったと思われる。しかし中心は目的論的世界考察 teleologische Weltbetrachtung (Kr. d. U. 274) にあり、自然における最高の叡智の問題を受け継ぐ。すなわち前の諸合目的性が各々の仕方です峻した自然の最高統一そのものを扱うことになる。しかしこの目的論的世界考察と前記三つの目的論との関係は明らかでない。有機的合目的性との関係についてみても、一方から他方への発展・継続的、体系的移行の途は示されない。勿論ここでも、前述の如く、体系としての自然の合目的性を与える悟性は、我々の悟性とのアナロジーによって表象されるにすぎない。したがって原型的知性、模型的知性という場合も、本来人間によってのみ考えられるべき事態を、対象自体の側から、真理によって考える (cf. Kr. d. U. 336) ならば、というのであり、原型から模型を規定するといふのでないことは明らかである。こうして我々は、有機体にあつては機械論的因果性と目的論的因果性との超感性的原理のうちで合一しているのであろうという想定から、さらに目的論的体系としての自然へ進み行きつつある。しかし同時に絶えず出発点、すなわち確実に真理性に達しえたかの先天的綜合判断を振り返っては、益々我々が不確実性へ入り込むのを恐れるが如く反省を重ねていく。それにもかかわらず何故に敢て進むのであるか。

さて、理性によって目的の概念を構成し、自然の事物の外的な諸合目的性を目的の体系となすのは、地上において人間のみである。自然が一つの目的論的体系とみなされるならば、人間はその本分から言って、自然の最後の目的 *der letzte Zweck der Natur* *by* *asse* (Kr. d. U. 299 f.)。しかるに「任意の目的一般に対して（したがってその自由において）理性的存在者の有能性を産み出すことが文化である」(Kr. d. U. 300) から、文化のみが自然に帰することのできる最後の目的である。しかしカントによれば、文化が直ちに世界の存在の、すなわち造化「創造」の究極目的 *Endzweck des Daseins einer Welt, d. i. der Schöpfung* (Kr. d. U. 303) とは言われえない。人間は自然存在であると同時に、他面可想像体 *Noumenon* であり、そこに超感性能力（自由）とその能力が最高目的として自己に立てうる世界における最高善とが認められる。ところで「道德的存在者としての人間（それ故また世界におけるあらゆる存在者）については、何のために (*quem in finem*) 彼が存在しているかとお問われることはできない。彼の存在は、最高目的そのものを自身のうちにもち、彼はできる限り全自然をそれに従わせうるのであり、少くともその最高目的に背いて自然の如何なる影響にも自己が服しているとみなすことはできない。——さて世界の諸事物が、その実存在のうえから依存する存在者として、目的に従って行為する最高の原因を必要とするならば、人間は造化の究極目的である」(Kr. d. U. 305)。自然は、人間が究極目的でありうるために人間自身がなさねばならぬことに對し、人間を準備する。これが文化であり、この文化が意義をもつのはもはや自然においてではなく、人間の自由による道德を通してである。ところでこれまで「自然」は、悟性による機械論的なもの以来、多様な仕方方で語られた。各々の目的論に従ってもそれだけの「諸自然」があったとさえ言える。しかしそれらは結局「一つの自然」に統一されるのであるか。或いは各々の諸自然に止まるのであるか。この問いは直ちにカントにおける哲学の体系、単に主観的、反省的なものであれ、少くとも理性の体系に向って投げかけられる。さらに「自然の最後の目的」「造化の究極目的」というとき、道德的存在者としての人間はこれらとどのように関わり合うのであるか。もちろん「批判」の立場を保持

する限り、このような人間は如何なる意味の「自然」をも超えて出ているであろうし、事実、上記の文化と道徳との區別は外ならぬこのことを指示するであらう。しかし「自然」の意味の多義性に応じ、カントの述べるところは必ずしも自明的と言えないように思われる。

カントに従えば、人間が自然を種々の仕方で使用し利用する能力が文化である。文化の進歩とともに下層階級は他からの支配、圧迫に対し、また上層階級は内からの不満、執着により、いずれも苦悩を増すことになる。しかし「その輝やかしい悲惨はまさに人類における自然素質の発展と結ばれており、そして自然そのものの目的は、たとえそれが我々の目的ではないにせよ、それによってこそ成し遂げられる。かかる自然の究極意図を遂行しうる唯一の形式的制約は、市民社会と呼ばれる全体における合法的権力が、相互に対抗する自由を濫用することに対して置かれる場合の、人間相互の関係における制度である。というのは、市民社会においてのみ自然素質の最大の発展が起りうるからである。しかしながら、たとえ人間が市民社会を見出すに十分なほど伶俐であり、またその強制にすんで従うに十分なほど賢明であるとしても、市民社会のためになお世界市民的全体、すなわち互いに不利に働く危険にある諸国家のすべてからなる体系が要求されるであらう」(Kant, p. 301 ff.)。これがない限り戦争は不可避である。戦争は意図されぬ企てであるが、同時にそれは最高の知恵が深く隠されたところにもつ恐らく意図的な企てなのであらう。それは人類を極めて恐しい困窮へ追い込むが、同時に文化に役立つすべての才能を最高度にまで発展させる動機ともなるのである。

以上は、法的社会の実現を熱望するカントが他面で倫理的なものから、一応離れて歴史を扱った場合の彼の階級、国家、歴史観である。我々は今この内容を問題にはせず、ここで言われる「自然」に注目したいと思う。このような「自然」は『判断力批判』のみならず、歴史、政治を扱った諸論文にしばしば現れるのである。しかしこれは如何にして「批判」に適合するのであるか——我々はあらためて問わねばならない。

すでに見た如く、自然の諸産物の合目的性に関し我々はその根拠を示すことはできないにしても、目的論的原理に従って自然の探究はなされることができ、またなされねばならないが、この自然は機械論的な、或いはいわゆる自然科学的な自然に尽きない。そしてこの探究はやがて、経験的にしか知られぬ自然の諸目的から自然の最高原因およびその性質を推論しようという試み、自然神学へ繋がる (Kr. d. U. 306)。しかし自然神学は、どれほど探究が進められたとしても造化の究極目的については何ごとも言わないばかりか、それを問うことさえしない。何故なら「造化 (創造) Schöpfung」とは「世界あるいは世界のうちの諸事物 (実体的存在者) の存在の原因」 (Kr. d. U. 320) であり、言葉そのものの意味に従って *actuatio substantiae est creatio* であるなら、造化の究極目的を問うことは世界の様相を問うことではなく、世界の存在、そのものの原因を問うことを意味するからである。そして自然・世界の存在、そのものの根拠を問うとき、その問いは自然・世界を超えて深められている。カントが「自然の最後の目的」と言いながら、「自然の究極目的」と言わずに「造化の究極目的」と言うとき意味されるものはこのことでなければならぬ。ここでは「自然の―究極目的」はカントにおいて形容矛盾でさえあろう。したがって自然神学は神学を基礎づけようとする試みを果たしえず、単に自然目的論 *Physische Teleologie* (Kr. d. U. 307) に止まらねばならない。ただし自然の存在の目的は自然以外のものによって与えられねばならないが、自然神学において考えられる目的関係は自然のうちに制約されているものにすぎず、したがって自然の諸目的のすべてを一体系とするような最高原因へは達することができないからである。つまり、理性の理論的使用は客観の説明において、経験的与件以上に屬性を附与することはできないのである。しかしながら理性の実践的使用に基づく最高存在者の理念が、先天的に我々の根柢に存しており、これが我々をして自然目的論の不十分を補わせ、それを神性 *Gottheit* の概念 (Kr. d. U. 308) へ高めさせる。したがって道徳神学 *Moraltheologie* (倫理神学 *Ethiktheologie*) (Kr. d. U. 306) のみが究極目的を与えるであろう。そしてこの究極目的のみが自然の目的論的体系を可能にする。それ故カントは「人間なしには全造化は単なる荒



野であり、無益であり、究極目的を欠くであろう」(Kr. d. U. 312)と云うのである。勿論このことは、自然の目的論的体系を可能にするものが人間の認識能力(理論理性)であるとか、また世界を観る betrachten こと(Kr. d. U. 322)のできる何人かが存在するといふのではない。「このように世界を観ること Betrachtung が究極目的をもたぬ事物以外に何物をも明らかにしないならば、世界が認識されることからは世界の存在に対して何の価値も生ずることはできない。そこで世界の究極目的が予め前提されねばならないのであり、それとの関わり合いにおいて世界を観ること Weltbetrachtung をその価値をもつのである」(Kr. d. U. 313)。つまり我々は究極目的なしにも或る仕方世界を観ているといえようが、しかし本来、世界を観るということは同時に世界の存在・造化の意義を明らかにすることを含み、そのような価値のある世界の観方は究極目的を前提したものでなければならぬ。したがって世界を観る者は同時に道德的存在者でなければならぬ。我々はここにもカントにおける実践理性の優位の思想を認めることができよう。世界を観ることは究極目的によってのみ価値をもつ。さらにそこから我々は、世界を観ることが究極目的によって初めて可能にされることをも知るのである。しかし本来、観ることは有るものを観るのであり、その限り理論的である。また究極目的は道德的存在者を示し、有るべきものであり、したがって実践的である。故に世界を観るということが究極目的によって可能にされるということは、理論的なものが実践的なものによって可能にされることを意味する。しかしながら勿論このことは両者の統一を意味するものではない。究極目的は依然として自然を超えてあり、観られることを許さない。しかし同時に両者は分離しながらもなお関わり合っている。

自然の最後の目的を問題にし、さらに造化(創造)の究極目的を考察しようとする我々は、今や神の創造の問題を反省的に取り扱おうとしている。したがってかの先天的綜合判断から最も遠くであり、理論的には、独断的である。しかしカントは目的論的反省を進めるにつれてその都度反省的性格を重ね、それによって「批判」の立場を保持しようと努める。つまり「独断的」と「反省的」とは表裏をなして進められる。『判断力批判』がなお「批判」である所以

である。この造化の究極目的も、カントにおいては人間理性の立場から考えられる。ところで理論的な自然目的論を補うものとしての道徳的目的論は、我々自身の諸目的への関係に関わり、さらに世界において我々が目指さねばならぬ究極目的に関わり、また同時に、このような道徳的目的と世界との交互的關係、およびその目的遂行の外的可能性にも関わる。したがって道徳的目的論は必然的に「一方では自由の法則、立、立と、また他方では自然の法則、立、立とに關連する」(Kr. d. U. 319) ことになる。ところで形式的な、理性制約としての道徳的法則は、それ自身独立に我々に對して義務を課する。しかしそれが世界において可能になるために、道徳的法則は我々に義務として単に形式的ではない究極目的をも先天的に課するのであり、その究極目的とは「自由によって可能な、世界における最高善」(Kr. d. U. 321) である。そして人間が道徳的法則のもとに究極目的を定立しうるための主觀的制約は幸福であり、世界において究極目的として促進せらるべき最高の自然的善が幸福であるが、それは人間が幸福であるに相応しい価値としての道徳的法則に調和するという客觀的制約のもとにおいてである。しかし徳と福との一致を単に人間理性のうちにおいて考えることはできない。ここから「我々が道徳的法則にかなって究極目的を立てるためには、道徳的世界原因(世界主宰者 *Welturheber*) を想定せよと云えなむ」(Kr. d. U. 322)。神は要請される。

この道徳的神学に至って目的論的体系は整う。しかし道徳的存在者としての人間が造化の究極目的であり、自然に属さないと同じく、道徳的要請としての神が自然の中に存しないことは勿論である。そしてこのような究極目的から世界は秩序づけられる。すなわちあるべきものがあるものを規定するであろう。しかしながら、実践的信とも密接に繋がることであるが、先ず道徳的法則を通しての究極目的は単に主觀的実践的実在性をもつにすぎないが、それがいわば客觀的な造化、世界においてもなお考えうるということの根拠、さらには、諸目的がそれに向って秩序づけられるべきものとしての究極目的は自然を超えろとはいえ、秩序の系列は自然、世界のうちにあり、それは何らかの仕方で見られると考へねばならないが(例えば先の世界市民的社会的如く)、この場合そのような理論的立場の成立す

る根拠が解明されねばならないであろう。ところで自然目的論が提示した如く、理性にかなって判断すれば自然のいかなるものも目的なしに存在しないと想定する根拠を我々はもっており、また造化が究極目的をもつとすれば、それは道徳的目的と調和すると考える外はない (cf. Kr. d. U. 325) のであり、結局その客観的可能性に關してもたゞ理性的存在者のうちに求められることができ、また求められねばならない。理性的存在者の実践理性はこのような究極目的を与え、それによって道徳的法則が世界において可能となる。したがって究極目的は理論的ではなく実践的であり、究極目的の世界における客観的實在性といつても、主観的実践的實在性から離れてあるのではないと我々は言わねばならない。

それでは理論的な原理から何が言われるのであるか。反省的判断力の原理に従えば、自然の合目的な産物に対して自然の最高の原因を想定する根拠が我々にあるならば、我々はこのような根源的存在者に關して究極目的をも想定してみる根拠をもつてであろう。勿論このことはこのような存在者の存在を説明するにまだ十分ではないが、少くとも、統一的な世界は、究極目的をこの世界の存在の根柢に置くことよつてのみ可能であることを示すであろう。ところで造化の究極目的とは我々の純粹な実践、理性の究極目的に調和する如き世界の性状である。そして我々は道徳的法則を通じて、究極目的が実現可能であることを想定する根拠をもっている。したがつてまた、自然がその実現に協力することなくしてはその達成も不可能であろうから、造化の究極目的に調和する諸事物の本性を想定する根拠をもつ。すなわち我々は、世界についても造化の究極目的を想定する道徳的根拠をもつのである (cf. Kr. d. U. 327)。しかしこれはまだ「道徳目的論から神学へ、すなわち世界の道徳的主宰者の存在への推論」(Kr. d. U. 327)ではない。究極目的をもつような造化、すなわち究極目的にかなつた事物の存在に對しては、第一に叡智的存在者が想定されねばならないが、第二には單なる叡智的存在者ではなく同時に世界主宰者としての道徳的存在者すなわち神が想定されねばならない。我々は、道徳的世界主宰者を要請することなしには、究極目的のうちに存する如き道徳法則とその客

体に関する目的性的の可能性を全く理解できないからである。そしてカントによれば、第二の推論は判断力を満足させ、反省的判断力に妥当する (cf. Kr. d. U. 327)。つまりここでは純粹に道徳的・実践的な理性から、それが世界の存在の根拠へも関わるものとしてのいわば世界的・実践的な理性への推移がなされると考えることができる。具体的には、道徳的目的論から道徳的哲学への推移において、人間理性性に関してみれば、道徳的から技術的へ、或いは実践的から実践的・理論的への移行行きがなされている。すなわち道徳的法則の可能性とその客体に関わる目的性的の可能性が同時に表象されねばならず、ここに道徳的に立法的な最高世界主宰者が考えられねばならぬ理由がある。この推移は最上善から最高善への推移を想わせる。道徳的目的論は有るべきものにのみ規定的に関わり、それが現実にあるものであるか否かを第一義的には問わない。しかしそれが世界において現実にあるものとなるためには非理性的な自然の媒介を必要とする。まさにそれ故に有るべきものがそのまま有るものとして実現されることは神聖である。それではこのような有るべきものによってそのまま有るものを創る、或いはむしろ両者の全き同一性を産み出す知性と、反省的判断力は究極目的をめぐり如何に関わるであろうか。

直観的悟性が悟性とのアナロジーによるなら、道徳的世界主宰者は実践理性とのアナロジーによるであろう。道徳的世界主宰者は同一の無限者に対する実践的呼び名と考えられる。しかし人間における実践理性の優位の思想、或いは自然的目的論から道徳的目的論への推移と対応して、ここでもいわば道徳的世界主宰者の優位が見られる。しかし道徳的哲学においてははその優位の問題に両者の結合の問題が必然的に入り込んで来る。そして理性は最高の統一において休らおうとするかの如くにさえ思われる。カントは言う「道徳的に立法的な最高世界主宰者の実在性は、その存在に関して何もかを理論的に規定することなく、単に我々の理性の実践的、使用に対して十分に証明されている。けだし理性は、もともと固有の立法を通して我々に課せられている理性の目的を可能にするため、世界についての単なる自然概念に従ってはその目的を実現することが不可能であることから生ずる障礙を、反省的判断力のために十分除

去するような理念を要求する」(Kr. d. U. 323)。ここで「理性の実践的使用」というときの理性とは単に実践理性に尽きず、むしろ理論理性を包括した(したがって反省的判断力をも含めた)人間的理性であり、技術的・実践的原理をも含むであろう。そのような完全に合一してはいないとしても結合した理性が、道徳的哲学の問題に関しては、実践的に働くと考えられる。何故なら、道徳的世界主宰者としての神が要請されるのは単に道徳的なものが突き破られたところにおいてであり、我々は今このような境域において実践的に問うているからである。そして自然を説明し最高原因を規定することは何らかの意味で理論的なものを含まねばならないが、理論理性は単独ではこの最高原因の理念に実在性を与えず、かえってこの理念は上述のことによって道徳的に実在性を得るのである。カントが「理論的に反省的な判断力に対しては自然的目的論が、自然の諸目的から悟性的世界原因を十分に証明したが、実践的判断力に対しては道徳的目的論が、実践的見地において造化に帰せざるをえなくされる究極目的の概念を通してこの世界原因を実現する」(Kr. d. U. 328)と述べるとき、この実践的判断力は実践的なものに関わる(反省的)判断力であり、そしてそこには実践的なものに対する本来理論的な能力の働きかけが、さらには理論的なものと実践的なものとの働き合いが認められる。ときによっては理論的と実践的という二つの領域が未分的に、いわば実用的・人間論的見地から繋り合うと解釈されるものが、いま『判断力批判』において実践的判断力によって道徳的世界主宰者の理念のもとに結合される。勿論既述の如く、道徳的世界主宰者としての神の理念の客観的実在性は、自然的目的のみによっては確証されない。しかしそれにもかかわらず、「自然的目的の認識が道徳的目的の認識と結合されるならば、自然的目的は、諸原理の統一をできる限り追求するよう命ずる純粋理性の格率によって、その理念が理論的見地において判断力に対して既にもつ実在性を通して、かの理念の実践的実在性を助けるために、大きな意義をもつ」(Kr. d. U. 328)のである。

『判断力批判』はその成立に関してみれば、「趣味判断力批判」から出発し、有機的合目的性の考察を加えたもの

であり、その意味では理論的世界と実践的世界の結合ということとは「副産物 [Nebenergebnis]」(cf. Stadler: op. cit. S. 26) に過ぎぬと解釈するにしても、なお判断力が自然概念と自由概念との間を媒介する概念を与えるものであり、また合目的性が自然と自由の両世界を綜合するようなもう一つの世界を構成するのではないにしても、判断力を媒介にして少くとも人間の心情の全能力の体系的統一を意図していることは明らかである (cf. Erste Einl. 255 f.; Kr. d. U. Einleitung § 8)。既述の如く、真理性の二つの領域はさらにより高いもう一つの領域に綜合されるのではないが、それらはむしろよい低い統制的原理の地盤において結合されるのである。理論的領域においてアナロギーにより悟性から神的な直観的悟性が想定され、その直観的悟性が関わる綜合的普遍を反省的判断力は人間理性の限界内に移して統制的に追求するのであったが、この、悟性—直観的悟性—反省的判断力という関係と類似の事情は、いま問題の、実践理性—道徳的世界主宰者—実践的判断力という関係においても認められるであろう。しかしこの実践的なものが単に理論的なものと対照的に並立するだけではなく、理論的なものに対して優位に立ち、そのみか更に実践的判断力は理論的なものを実践的なものへ統制的にはあれ結合する働きをなすと我々は認めざるをえないのである。したがって問題の展開ということからみれば、『判断力批判』においては道徳的目的論というよりは、むしろ道徳的哲学がその最も深い処に位置すると言わねばならない。けだしこの批判の進み行きにおいて、我々は諸合目的性の論理的・必然的発展を認めることはできないとしても、自然的目的論(自然神学)—道徳的目的論—道徳的哲学の間には、理論的—実践的—理論的・実践的の推移が認められるからである。しかし何故に自然的目的の認識が道徳的目的の認識と結合されるかはカント自身によって明らかに答えられない。我々は理論的主体の自発性と実践的主体の自発性とは同一の主体に属し (cf. Martin, Gottfried: Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie § 28)、睿智的存在として結合されている、と考える外はない。この結合を世界においてそのまま前提して観れば実用的・人間論的立場になろう。我々は先の世界市民的社会に関するカントの陳述および歴史的、政治的論文における世界の観方をこのよ

うな立場と解釈することができる。『第一批判』においても、殊にその「方法論」においてこの立場は見出される。そこでは例えば、世界、歴史において道徳的法則が実現されていることを我々は認めうる、とカントは考える。しかるに『道徳形而上学原論』へ進むと「世界において、それどころか総じて世界の外においてさえ、無制限に善とみなされうるものは、善き意志以外に全く考えられぬ」(Grundlegung 10)と述べる如く、カントは道徳的法則が世界において実現されていると端的には認めえぬという疑いを強くする。道徳的法則は善き意志のうちのみあり、世界歴史といわれるものにおいては未だ全く実現されていないかも知れぬ。『第二批判』においてこの反省はさらに深められる。しかし同時にそれと関連しながらも『第一批判』の前述のような立場はカント自身の中に残っており、それは実用的・人間論的観方として、或いは道徳神学的観方として現れて来ると思われる。もっとも実用的、人間論的観方と道徳神学的観方とが如何なる類似性をもち、同時に差異性をもつかについてカント自身の説明は見出されない。しかしいずれにせよこのような調和的な観方は、神が世界の創造者であるというカント自身の信と密接に関係するであろう (cf. G. Martin: op. cit. § 26)。同じような事情は自由についても認められる。周知の如く『第一批判』において単に問題的に定立された超越論的自由は、『第二批判』において (Kr. d. p. V. 3E) 道徳的法則によってその客観的実在性を得る、つまり実践的自由となるとカントは考える。しかし実践的自由が超越論的自由と同一のものとする根拠は必ずしも自明的とは言えない。我々はそこにカント自身の選択がなされていると考えざるをえないのである、この場合彼自身の信を基礎に置いて両者の同一性の根拠を考えねばならないのである。

#### 四

さて本来の主題ともいふべき歴史に関しては、今は要約的な考察に止めねばならない。カントの歴史的、政治的諸論文は「批判」との連関において読まれるべきであるというのが我々の考えであり、この考察はその試みである。歴

史の問題は既述の道德的哲学、信から出発するであろう。ところで「信（作用 *actus* としてではなく状態 *habitus* としての）」とは、理論的認識にとって到達できぬものを信憑するということにおける理性の道德的な思惟方式」(Kr. d. U. 346)であり、「道德的法則の約束への信頼である。しかしこの約束は道德的法則に含まれていないのでなく、かえってそれを私が、しかし道德的に十分な根拠から入れるのである。けだし究極目的は、もし理性が同時にその達成の可能性をたとえ不確実にせよ約束することがなく、それとともに我々の理性がこの達成可能性を考えうる唯一の制約に対し信憑することを是認することもなければ、理性の如何なる法則によっても命ぜられていないはずがないからである」(Kr. d. U. 346)。つまり道德的法則は我々にとって確実であるが世界におけるその実現は確実とは言えない。しかし究極目的が我々に課せられている故に、何らかの意味でその実現は可能でなければならぬ。この実現されるべきものから実現されてありうるものと信ずる如き信が、理論と実践の両領域を、より高い一つの領域においてではないにせよ結びつける。ところで世界における究極目的の実現は、それだけでは歴史と言うに未だ十分でない。カントは「道德的法則のもとに立つ人間についてのみ、我々の洞察の制限を踏み越すことなしに、人間の存在が世界に究極目的を作ると我々は言う。このことはまた世界の運行について道德的に反省する人間理性の判断にも完全に適合する」(Kr. d. U. 320)と述べるのであるが、このことは世界の究極目的と世界の運行についての反省との調和的關係を示すのであり、直ちに歴史的反省の可能性を示すのではない。歴史は究極目的が世界において時の経過に従って実現されるときに成立するからである。したがって我々は道德的存在者が定立されるばかりではなく、最高善が究極目的として課され、さらに実践的判断力を媒介とする理論的能力と実践的能力の共働さえ考えられるとき、カントの歴史観はすでに方向づけられていると言える。しかしながら、その道德的哲学から内的必然的に歴史へ移行せねばならぬとはカント自身言わないのであり、世界における究極目的と歴史とは密接な関わり合いをもつにもかかわらず



ず、直ちに繋がるものではない。すなわち道徳神学は本来歴史的不是なく、したがってまた歴史哲学は『判断力批判』を締め括るものとは言えない。道徳的神学は歴史に対して超越論的性格をもつのである。

さてカントにおいて歴史を観るということは如何にして可能になるか。『第一批判、第一版』の三年後、『道徳形而上学原論』の前年、つまり一七八四年に出版された『世界市民的見地における普遍史のための理念』は実用的・人間論的な立場から書かれている。具体的には、人類の究極目的は地上の全人類が完全に法的な世界市民的社会を設立することであり、これが自然の意図 *Naturabsicht*、自然の計画 *Plan der Natur* (*G. i. wehburg. Abs. 5 f.*)、或いは摂理そのものでさえある。そしてこの理念の実現のための手段は、自然が与えた自然的素質の間に生ずる人間同士の敵対関係、さらに非社会的社交性であり、これこそ人間が社会を形成しようとする性質である、とカントは言う。このように歴史の中に合目的性を認め、歴史の意義を判定し、それによって歴史を観るのは先ず（反省的）判断力である。これは論理的・形式的合目的性以来考察して来た如く、悟性とのアナロジーによって対象の中に合目的性を反省する理論的能力である。この場合各々の合目的性に応じて反省の性格も異り、したがってアナロジーの性格も異るところとは勿論である。自然的目的論さえもこのようなアナロジーによることにおいては例外でない。ところでいま問題の歴史的な合目的性に関する反省でも事情は同一であるか。自然の意図、計画のもとに、人間の自由意志に由来する行為も必然的な方向へ無自覚のまま導かれている、と言うとき、自然目的論的ではある。しかし諸合目的性の最高統一として悟性とのアナロジーにおいて考えられた理論的な合目的性は、道徳的存在者としての人間を包み切れない。あるいは自然の意図、計画といわれるものは自然に関わり合いながら、なお物理的自然を超えていると考えねばならない。カントは一方において言う。例えば遊星は地球から見ると、そのときどきに逆行、静止、前進したりするが、太陽から見るとコペルニクスの仮説に従って絶えず規則的に進行している。人間的な運行が極めて非合理的に見えるのもその観点が正しくないからであろう。しかしながら不幸にして「自由な諸行為の予言に関しては、我々は自己をそ

の立場へ置き換えることができない。けだしそれは人間の自由な諸行為にさえも及ぶ摂理の立場であらうし、その立場はすべての人智を超えて出でおり、自由な諸行為はなるほど人間によって見られることはできようが、しかし確実に予見されることはできないのである（神の眼にとってはここに区別はないが）（*Grat. 83*）。人間の理性は個々の自由な諸行為は勿論、それらを巨視的な全体としても確実には予見しえない。理論理性は、本来、単独では、悟性とのアナロジーによって摂理に属するものを反省することは不可能である。悟性は歴史的な如何なる規則をも反省的判断力に与えることができないのである。

しかしそれにもかかわらずカントにおいて歴史が観られ反省されるとき、それには常に実践的なものが絡み合い入り込んでいると考えねばならない。もともと道德的法則を定立する能力としての実践理性が直ちに歴史を観ると言うことは勿論不可能である。そして理論的に不十分な意見が、上述の如く実践的關係においてのみ成立するとき、歴史が信としてのみ可能であることを我々は予め考えることができる。ところでカントは『宗教論』において（*Religion 85*）、人間本性における善への根源的素質を次のように三段階に分ける。(一)生けるものとしての人間の動物性、Tierheitへの素質、(二)生けるものであると同時に理的なものとしての人間の人間性、Menschheitへの素質、(三)理性的であると同時に引責能力あるものとしての人間の人格性、Persönlichkeitへの素質。これらのうち第二の人間性、第三の人格性は、『判断力批判』における既述の自然の最後の目的（文化）、造化の究極目的（道德）にそれぞれ対応するであろう。また『普遍史への理念』において、人間は自然の未開状態を脱して文化へ向い、そこから、道德が完全に可能になる法的社会、すなわち世界市民的社会に達しなければならぬとカントが言うとき、この人間歴史の運行は善への根源的素質の三段階とアナロギ的な関係にあるのみならず、そのように人間においてア・プリオリに存するものが、しかも善へ向うという限り道德的なものが、歴史観と歴史の反省を可能にしていることを我々は知るのである。勿論歴史においても道德そのものが実現されるとは言えず、むしろ法的市民社会であり、或いは最高善の世俗的表現とい

うべき倫理的共同体 *Ethisches gemeinsames Wesen* (Religion 101) であるが、この場合究極目的は歴史に対して二重の意味で超越論的に働く。すなわち先ず第一に、実践理性は究極目的をこのような善への段階に従って世界、歴史において実現すべしと命ずるのであり、したがって世界に対して構成的である。第二に、究極目的という「いわば先天的な導きの糸をもつ世界史の理念」(G. i. weltbürg. Abs. 20) によって、人間の行動の無計画な寄せ集め *Aggregat* と考えられている歴史を、少くとも巨視的には体系 *System* として (G. i. weltbürg. Abs. 18) 反省、叙述しようとするのであり、統制的である。この第二の理論的なものは第一の実践的なものによって初めて可能にされる。我々はここで先の、単なる道徳的目的論ではなく、道徳的神学の場合と同じ事情をみることができる。そして歴史及び撰理を反省する判断力は同じく実践的判断力として、理論理性と実践理性とを或る仕方で媒介し、かつ統一ではなくても一つの睿智的存在者において結合しつゝ働くであろう。もっともこれが如何なる仕方であるかは詳説されえない。この判断力は悟性とのアナロジーによってというよりはむしろ実践理性とのアナロジーによって歴史を観ると言わねばならない。しかしながらなお何故に「歴史は如何にあるか」が「歴史は如何にあるべきか」によって可能にされるのであるか。「有るべきもの」は未だ歴史において「有るもの」とは言えない。そしてそれ故にこそ「理念」と言い、歴史学者とは違う立場から哲学者が「試みる」(cf. G. i. weltbürg. Abs. 20) となす如き反省的性格が残されざるをえない。しかしこの問いは先の陳述を次の如く繰り返すことにより「信」をもって答えられる外ないであろう。「究極目的は、もし理性が同時にその達成の可能性をたとえ不確実にせよ約束することがなく、それとともに我々の理性がこの達成可能性を考えうる唯一の制約に対し信憑することを是認しなければ、理性の如何なる法則によっても命ぜられては

はずがないのである」(Kr. d. U. 346)。

## 結 び

歴史は、摂理と密接な関連において語られる如く、我々には観通し切れずに残されるものを含む。しかしながら、反省的にもせよ歴史を観ることが可能であるなら、それは歴史の意義、すなわち自然の意図、或いは摂理と呼ばれるものへの信によってである。しかし同時にこのことは先天的綜合判断から遠く離れ、人間理性にとってはそれだけ不確実であることを示している。歴史が理論と実践との両領域に跨るところで可能になりながら、なお両者を統一し高めるものとはならず、いわばより低い隠されたところで媒介するに止まるのはこのためである。ところで自然の意図、或いは摂理は多様な仕方で語られている。先ずそれが世界、歴史において実現されるべき究極目的とみなされる限り道德的目的論に繋がり、人間理性にとって内在的であると言える。次に摂理は道德的世界主宰者として、それにおいて自然的目的と道德的目的とが結合されると信ぜられる限り、歴史に対して超越論的であろう。何故ならこの場合にのみ人間の歴史は可能になるのであるから。しかるに摂理が純粹に理論的、思弁的に考えられるとき、それは人間理性にとって超越的にすぎないであろう。この場合摂理は歴史における仮象を示すにすぎない。既にみた如く道德的神学においてさえ、自然的目的と道德的目的とは結合しつつ働く想定されながら、なお両者は各々であるに止まる。ここに「批判」の悲劇的とも言うべき本来的な分裂がある。しかし我々は同時に、両者は分裂しつつなおこのように結合するかの如く働くことも無視することはできない。「批判」は人間理性にとって確実なものと不確実なものを鋭く区別しその理由を明らかにしようとする。神は最高善の実現のために実践理性によって要請されると考えるのである。しかし上述の信の性格からするならば、その要請が決して始末に困った不要なものへの名称ではなく、むしろ内面的な信仰の「批判的」名称であろう。自然と神との間における必ずしも「批判的」とは言えぬ調和観も彼の信と無関係には考えられない。カント自身敬虔な信仰に生きていたことは、彼の著作のみならず、伝記の明示するところ

ある。有限者に必然的なこの要請において我々は、理論と実践との間の無限の断絶を繋ごうとする無限の緊張と情熱とをみなければならぬ。歴史における自然の意図、或いは撰理に關しても事情は同じであると思われるのである。

(了)

(筆者 ハンブルク大学講師)

abstraite ne reconnaît pas ce fait de l'expérience. C'est le but de Bayle de transformer la discussion de la conformité de la foi avec la raison en discussion de la conformité de la raison avec l'expérience.

Selon Bayle, la foi pure nous enseigne que la bonté de Dieu est infinie et elle doit être la plus grande que l'on puisse concevoir. Et les bienfaits que Dieu communique aux créatures ne tendent qu'à leur bonheur, et la providence de Dieu doit déterminer toutes les choses nécessairement au bien. Cependant l'expérience nous enseigne que, dans ce monde, tous les hommes sont sujets à mille chagrins et ils gémissent sous le fardeau du péché. Et de plus la même expérience nous enseigne que les hommes peuvent s'adonner, en dépit du précept de la raison et de la foi, aux plaisirs sensuels du péché. Donc Bayle soutient non seulement l'inconformité de la foi avec la raison et celle de la raison avec l'expérience, mais encore l'inconformité de la foi avec l'expérience. Par conséquent, ou l'homme doit croire la bonté de Dieu et négliger les faits de l'expérience, ou bien il doit affirmer les faits de ce monde et renier la foi. Il est impossible de résoudre rationnellement le problème du mal moral.

On peut dire que Bayle est fidéiste irrationnel et mystérieux. Mais il a l'intention d'établir la philosophie séculière et empirique qui est entièrement indépendante du gouvernement de Dieu et de la raison abstraite. En effet Bayle estime que le mal physique, c'est-à-dire la souffrance corporelle est la source du mal moral, que la première étude de sa philosophie empirique doit être la recherche du mal physique plutôt que celle du mal moral.

## Das Problem der Geschichte bei Kant

### —Teleologie und Geschichte—

von Eisuke Kawamura

Die menschliche Geschichte soll, nach Kant, vom natürlichen Zustand über die kultivierte Stufe zum moralisierten Zustand fortschreiten. Um die Freiheit, d. i. die Bedingung des moralischen Gesetzes, für die äußeren Handlungen eines jeden Menschen zu gewährleisten, muß ein rechtlicher

Staat und darüberhinaus eine weltbürgerliche Gesellschaft errichtet werden. Kants Problematik zur Geschichte ist also eigentlich praktisch. Aber andererseits, wenn er die Geschichte im Verhältnis zur ‚Vorsehung‘ reflektiert, dann ergibt sich das Problem einer theoretischen Geschichtsbetrachtung, und wir müssen bei Kants Geschichtsphilosophie nach Beziehungen zwischen dem Praktischen und dem Theoretischen fragen. Für die Untersuchung wählen wir hier den theoretischen Weg.

Das synthetische Urteil a priori durch den Verstand ist konstruktiv, doch liefert es nicht die systematische Einheit, das nach Prinzipien geordnete Ganze der Wissenschaft. Die Einheit durch die Vernunft ist dagegen systematisch, bleibt aber nur eine Idee und deshalb regulativ. Die Vernunft setzt bei ihrem hypothetischen Gebrauch in der Natur logische Prinzipien voraus: Homogenität, Spezifikation und Kontinuität, und führt damit Untersuchungen der Natur durch. Sie sucht durch die ‚höchste Intelligenz‘ die höchste systematische Einheit in der Natur.

Die Probleme in der „Dialektik der Kr. d. r. V.“ werden in der „Kr. d. U.“ noch vielfach entwickelt. Die reflektierende Urteilskraft verfährt nach der Analogie mit dem Verstand nicht schematisch sondern technisch. Die Natur entspricht dieser Verfahrensweise der Urteilskraft, und damit wird uns das Prinzip zur Beurteilung und Erforschung der Natur gegeben. Außer dieser allgemeinen und formalen Zweckmäßigkeit werden von Kant die ästhetische und die organische Zweckmäßigkeit untersucht und schließlich die der Welt überhaupt. Jede Zweckmäßigkeit hat ihren eigenen Charakter und auch ihre eigenen Probleme. Aber die notwendigen Beziehungen zwischen diesen Zweckmäßigkeiten, oder der Prozeß einer stufenweisen Entwicklung unter ihnen werden nicht erklärt.

Zuletzt in der teleologischen Weltbetrachtung nimmt man den Verstand (intellectus archetypus), der die Zweckmäßigkeit der Natur als System gibt, als analog mit dem menschlichen Verstand (intellectus ectypus) an. Die Physikotheologie, die aus den Zweckmäßigkeiten der Natur die höchste Ursache schließt, sagt doch, wie weit die davon geleiteten Forschungen auch getrieben werden, nichts über den Endzweck der Schöpfung aus. Die moralische Teleologie, die die natürliche ergänzt, bezieht sich auf den Endzweck,

den wir in der Welt erstreben sollen. Und um dem moralischen Gesetz gemäß den Endzweck aufzustellen, müssen wir einen moralischen Welturheber annehmen, d. h. Gott postulieren. Man glaubt an Gott nur praktisch. Auf Grund dieses moralischen Glaubens kann man über die Welt reflektieren. In der Moraltheologie (Ethiktheologie) ist die Möglichkeit einer Weltbetrachtung gegeben. Denn hierbei wird uns das Theoretische durch das Praktische faßbar, und man könnte sogar ein Zusammenwirken von beiden feststellen, obwohl doch die beiden gar nicht auf höherer Ebene vereinigt werden können.

In diese Sphäre könnte man das Problem der Geschichte stellen. Aber man muß noch das Schema der Entwicklung hinzufügen. Wir können an uns selbst die ursprünglichen Anlagen zum Guten in der menschlichen Natur finden: Tierheit, Menschheit und Persönlichkeit, oder mit anderen Worten: Rohigkeit der Natur, Kultur und Moral. Die reine theoretische Vernunft unterscheidet sich bei uns wesentlich von der praktischen, trotzdem wird die Betrachtung der Geschichte mittels des praktischen Wertes ermöglicht. Dies könnte den Glauben an die Identität der beiden in der uns unbekanntem Tiefe anzeigen. Kant nennt es geschichtsphilosophisch oft ‚Naturabsicht‘, ‚Plan der Natur‘ oder ‚Vorsehung‘, aber in der „Kritik“ können wir es nicht rein theoretisch-spekulativ beobachten, sondern es nur glauben. Wir können in diesem Glauben eine starke Spannung zwischen dem Theoretischen und Praktischen und auch zwischen dem Endlichen und Unendlichen bemerken.