

カントの実践哲学と目的論

「意志に従う自然」と「目的論的自然」、そしてその連関をめぐって

渋川優太

凡例

1. カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集 (*Kants gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften) の巻号とページ数をそれぞれローマ数字とアラビア数字で記し、典拠を示す。
2. ただし、『純粋理性批判』*Kritik der reinen Vernunft* に関しては、オリジナル版の第1版 (A) と第2版 (B) のページ数を記し、典拠を示す。
3. ヴォルフの著作からの引用は、以下に示す略称によって著作を指示し、パラグラフ (§) 番号を記し、典拠を示す。以下の著作すべてに関して底本としたのは、Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. J. École, H. W. Arndt, Georg Olms Verlag に所収されているものであり、パラグラフ番号もこの全集に所収の版に従っている。この全集における巻号を以下に記しておく。

DM. : *Vernünfftige Gedancken von GOTT, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, sog. „*Deutsche Metaphysik*“, ¹¹1751 (¹1720), I. Abt. Bd. 2.

DE. : *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit*, sog. „*Deutsche Ethik*“, ⁴1733 (¹1720), I. Abt. Bd. 4.

DT. : *Vernünfftige Gedancken von den Absichten der natürlichen Dinge*, sog. „*Deutsche Teleologie*“, ²1726 (¹1724), I. Abt. Bd. 7.

DP. : *Vernünfftige Gedancken von dem Gebrauche der Theile in Menschen, Thieren und Pflanzßen*, sog. „*Deutsche Physiologie*“, 1725, I. Abt. Bd. 8.

Log. : *Philosophia rationalis sive Logica*, ³1740 (¹1728), II. Abt. Bd. 1.2. u. 1.3.

Disc. praelim. : *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*, ³1740 (¹1728),*¹ II. Abt. Bd. 1.1.

Ontol. : *Philosophia prima sive Ontologia*, ²1736 (¹1730), II. Abt. Bd. 3.

Cosmol. : *Cosmologia generalis*, ²1737 (¹1731), II. Abt. Bd. 4.

Psychol. empir. : *Psychologia empirica*, ²1738 (¹1732), II. Abt. Bd. 5.

Psychol. rat. : *Psychologia rationalis*, ²1740 (¹1734), II. Abt. Bd. 6.

Phil. pract. : *Philosophia practica universalis*, in 2 Bde., 1738-1739, II. Abt. Bd. 10-11.

Ethic. : *Philosophia moralis sive Ethica*, in 5 Bde., 1750-1753, II. Abt. Bd. 12-16.

*¹ この著作は、*Log.* とともに一冊の本において、*Log.* に先行する部分として出版されたが、内容からみて、独立の著作とみなす。

目次

凡例	3
序	7
1 「実践哲学」と「目的論」	7
2 「非」理論的自然の可能性	8
3 「理論から実践への移行」の問題	10
4 構成	11
第1章 実践哲学における意志と拘束性	13
はじめに	13
1 ヴォルフにおける拘束性	14
2 前批判期のカントと拘束性	16
3 実践的原則による意志規定	18
4 意志と定言命法と拘束性	20
おわりに	24
第2章 意志の自由と意志に従う自然	25
はじめに	25
1 第三アンチノミーにおける自由と自然	26
2 二世界論と自由	29
3 物自体からの脱却と概念の実践的使用	32
4 実践的法則と自由と自然	35
おわりに	37
第3章 合目的性と自然の体系的統一	39
はじめに	39
1 「反省」とその前提	40
2 「普遍と特殊」、その背景	43

3	技術における目的と合目的性	47
4	反省的判断力と目的としての概念	49
5	合目的性と自然の体系的統一	51
	おわりに	54
第4章	自然目的から直観的悟性へ	55
	はじめに	55
1	「機械論」と「目的論」	57
2	ヴォルフ的目的論と有機体	63
3	有機体と「形成する力」	66
4	自然目的あるいは客観的合目的性としての有機体	72
5	目的の概念における理性と悟性の一致	76
6	自然目的としての有機体と人間的認識能力	79
	おわりに	84
第5章	実践哲学と自然の目的論	85
	はじめに	85
1	『基礎づけ』における目的自体と目的の国	88
2	純粹実践理性における客観と主観	94
3	自然と究極目的	100
4	純粹実践理性と直観的悟性	105
	おわりに	111

序

1 「実践哲学」と「目的論」

小論が最終的に示すのは、カント批判期における実践哲学と目的論との連関である。そして、そのためにあらかじめ明らかにされるべきは、連関させられる実践哲学と目的論とは、それぞれそもそもどのような仕方でも可能だと捉えられているのかである。従って、小論がさしあたり目指すのは、カントの実践哲学と目的論に関してこのことを明らかにすることである。

ここで「実践哲学 *praktische Philosophie*」と「目的論 *Teleologie*」の名称が使用される時、さしあたり念頭に置かれているのは、「第一哲学 *philosophia prima*」である「存在論 *ontologia*」を頂点とする、ヴォルフの学問体系のうちに位置づけられる特殊な部門としての「実践哲学 *philosophia practica*」と「目的論 *teleologia*」である*1。簡単に述べれば、前者は存在論的に基礎づけられる善悪との関係におかれる（魂の能力としての）欲求能力を考察し、後者は運動の規則によって合成される自然を神の英知に照らして考察するものである。しかし、いま問題としたいのは、実践哲学と目的論の内容ではない。注意すべきは、ヴォルフにおいて実践哲学と目的論が体系のうちで特殊な部門として明示的に確立されていることである。つまり、小論においてここで「実践哲学」と「目的論」の名称を使用するのは、そのことによって、単にそれらしいという理由で漠然と寄せ集められただけの何らかの問題群を指示するようなことのためではない。そうではなくて、実践哲学と目的論とは、その成立の可能性から問われるべき特殊な部門として捉えられなくてはならない。従って、小論において問われているのは、カントにおいて実践哲学と目的論とはそれぞれどのような独自の仕方でも可能だと捉えられているのかである。このことをまずは明らかにしなくてはならない。

その際、小論において行われたいことは、カントの実践哲学と目的論とのそれぞれを、両者の連関を睨みつつ展開していくことである。そのようにして実践哲学と目的論を展開していくことは、むしろ危険であるとすらいえる。なぜなら、そのときにはある予断が入り込む隙が生じるからである。つまり、「意志」に関わる実践哲学と「目的」に関わる目的論においては、一般的には「意志」と「目的」とを結びつけて考えることが容易であるがゆえに、実践哲学を

*1 Vgl. *Disc. praelim.*, §§ 62, 85.

「目的」との関係性を軸に、また、目的論を「意志」との関係性を軸に展開すれば自ずと両者の連関は露わになるだろうという予断である。確かに、実践哲学は意志に関わり、目的論は目的に関わる。しかし、意志と目的とは概念上容易に結びつきうると考えることにすでに、何らか特定の観点が入り込んでいる。「意志が目的をもつ」と述べることは確かに可能であろう。しかし、哲学史的（ないし、概念史的）にみれば、「意志 voluntas」は魂論（心理学）psychologia の概念であり、「目的 finis」は自然学 physica の概念である*2。これらの概念が関係するとはいかなることかと問われたとき、意志と関係づけられる「目的」と自然学における「目的」とは違うと答えたのだとしたら、「意志が目的をもつ」と述べたときの「目的」にはすでに何らかの（少なくとも自然学における「目的」からの区別を可能にするような）前提が内包されていたことになる。単に、現今の通常概念と哲学史的にみた概念のどちらが優先されるべきかということではない。小論が避けるべきは、カントに何らかの前提を何の根拠もなく押し付けることであり、そのことによって予断を許すことである。それゆえ小論では、実践哲学における「意志」と目的論における「目的」とは予断を許さないような仕方で考察され、そのことによって、カントの実践哲学と目的論をまずはそれぞれ独立に展開することが目指される。

2 「非」理論的自然の可能性

カントの実践哲学と目的論を独立に展開するとはいっても、小論においては、両者に共通の課題を立てる。それが、カントにおける非理論的自然の可能性である。

ここで「理論的」とは、極めて狭い意味においてである。つまり、感性的直観の形式と純粹悟性概念としてのカテゴリーによって可能である認識のことを述べている。従って、「理論的自然」とは、その理論的認識の対象としての自然である。それでは、「非理論的」とはいかなることか。思考あるいは概念が、少なくとも感性的直観の形式に制限されていないことである。なぜこのことが非理論的であるかということ、理論的な認識において概念が意味をもつのは、その概念が感性的直観の対象（現象）に適用される（されうる）ときのみであり、そうでないときには概念は理論的には意味をもたないからである。しかし当然、非理論的とはいっても何か空想的なことが考えられるわけではない。ここで「非理論的」なことが問題としているのは、理論的な使用におけるように感性的直観の形式に制限されないとしてもなお、（客観的に）意味をもつ概念の使用である。「非理論的自然」とは、このような概念の使用によって可能な認識の対象を意味している。

そのような概念の使用は、カントの実践哲学においては「意志規定」であり、目的論においては「反省的判断力による客観的合目的性の判定」である。前者は、理論における「客観を規定する」という認識の枠組みを超えた概念の使用であり、つまり、実践的認識における主観の

*2 少なくともヴォルフにおいてはそうである。Vgl. *Disc. praelim.*, §§ 60, 85.

規定である。後者は、感性的直観の形式に従う限り描出不可能な概念を、それでも（理論的）自然の物に結びつけることである。これらのことについての詳論は本論に譲るが、少なくとも確かであることは、「意志」や「目的」についての先入観は上のことを理解するために資することはなく、無用である。「意志」とは単に人間の欲求の能力であり、認識や概念とは無関係に与えられているものであると考えているとしよう。そのとき、そのような欲求能力に認識が関係するとすれば、認識によって目標を設定する程度のことと考えられるであろう。小論で論じられるのはそのようなことではない。実践の主観である意志の意志たる所以に関係する認識を論じる。意志は知性的認識によって動かされる欲求能力（上級欲求能力）というカント以前によく見られる説明もそこではもはや意味をなさない。また、「目的」に関して単に、誰か（人）が何か（家）を何らかの（住む）ために現実にする、つまり、目的をもつ人が、その実現のための手段を現実にすることが考えられているとしよう。ここに認識が関わるとしたら、手段（家）が目的（住む）を実現する（この場合には畢竟この、手段が目的の実現に適している関係が合目的性ということになるであろう）ことを認識し、そして、手段（家）とそれを現実にするもの（人）との関係を認識するだけであろう。これは単に原因と結果の関係を違う語彙で示したこと以上に何かあろうか。小論で論じられるのはこのようなことではない。小論では「目的」が示す概念と対象との関係が問題となる。「意志」と「目的」という言葉を聞いただけで連想されるような内容は、小論において問題となっていないことを注意されたい。そして、カントの実践哲学と目的論における非理論的な概念の使用を明らかにすることによって、その概念の対象としての「非理論的自然」がいかなるものであり、どのような仕方で可能であるのかを示すのが小論のさしあたりの目標である。実践哲学においては「意志に従う自然」の可能性であり、目的論においては「目的論的自然」の可能性である。

このようにして明らかとなる二つの非理論的自然を結びつけることが、小論の最終的な目標である。ところで、「意志に従う自然」が意味するのは、人間が実践の主観として、理論的に感性的直観に制限されていない「自然」を形成することである。つまり、理論的な自然とは「独立 unabhängig に」実践的な自然が考えられることである。一方で「目的論的自然」が意味するのは、理論的な自然におけるある産物（有機体）の産出の可能性が、感性的直観の制限のもとにない概念（あるいは理念）との関係において考えられ、そのことによって、理論的自然全体をその概念（あるいは理念）との関係におくことである。つまり、理論的な自然を非理論的なものに「依存的 abhängig に」考えることである。従って、「意志に従う自然」と「目的論的自然」を結びつけることは、「非理論的」な自然である意志に従う自然を、「理論的」な自然と結びつけることになる。というのは、「目的論的自然」によって考えられる、理論的自然の依存する「非理論的」なものに、理論的自然からは独立である「非理論的」自然としての「意志に従う自然」を結びつけるからである。それゆえ、このことによって明らかになるのは、それぞれの自然が人間にとって互いに無関係にあるのではなく、人間にとって「自然」は、理論的であり、目的論的であり、実践的であること、従って、それらの一種の統一として考えられる

ことである。このようなものとしての「自然」を示すことが小論の目標である。

3 「理論から実践への移行」の問題

小論はカント研究としては、彼の批判期のごく短い期間における思考を展開したものである。つまり、『実践理性批判』と『判断力批判』（特に、その後半部である「目的論的判断力の批判」）とが小論が扱うテキストの中心であり、期間にして1787年（『実践理性批判』脱稿の年）から1790年（『判断力批判』出版の年）までの約4年である。小論で展開されるのは、『実践理性批判』において確立される実践哲学であり、『判断力批判』の「目的論的判断力の批判」において確立される目的論であり、この二つの内容的連関である。いわゆる「三批判書」の連関についてはカント自身が明言するところである。それは、理論（『純粋理性批判』）と実践（『実践理性批判』）を判断力（『判断力批判』）が繋ぐことであり、「理論から実践への移行」の問題としてカント研究において一般に問題として認められる事柄である。第二、第三批判の内容的連関を探ることが小論の主題であるとすれば、自ずとこの問題のうちに位置づけられることになる。そうであるとすれば、小論はこの問題に単に部分的に取り組んだだけであり、この問題に照らしてみれば片手落ちであるものに見えるであろう。『純粋理性批判』が扱われていないからである。確かにそうである。そこで、あくまで本論の記述に説得力が認められる場合にのみ通じるものではあるが、この問題に対する小論の態度を述べておく必要があるだろう。

三つの批判を著す構想がいわゆる「沈黙の十年」（1770年代）にすでにあったことは知られている。それでは『純粋理性批判』第1版の時点（1781年）において理論と実践の橋渡し、ないし「移行」が構想されていたのか。小論はこれに否と答える。その構想そのものが『実践理性批判』（1788年）に、あるいは『純粋理性批判』第2版（1787年）に端を発すると考えることができる。なぜなら、「実践」が、単に「理論ではないもの」としてではなく、「理論」との共通の地平において「理論」と並んで、それでも「理論」とは区別されるものとして確立されるのは、『実践理性批判』においてであり、そのことが示唆されるのは『純粋理性批判』第2版においてだからである^{*3}。それらにおいて、「理論」と「実践」とは、前者が認識能力としての「感性・悟性・理性」を扱い、後者が欲求能力としての「意志」を扱うというように、単に主題によって区別されるものではなく、「認識の仕方 Erkenntnisart」あるいは「概念の使用 Gebrauch」あるいは「表象の仕方 Vorstellungsart」^{*4}によって区別されるものであることが明確になる。「実践」において特有な「概念の使用」は、すでに述べたように「実践的認識」としての「意志規定」である。理論と実践がこのように区別されて初めて移行を論ずることが可能に

^{*3} 小論第2章3節参照。

^{*4} 「理論」と「実践」がこれらによって区別されることは、『純粋理性批判』第2版では、B 166 Anm., B 430f.、『実践理性批判』では、V 7、『判断力批判』では、V 175, XX 196を参照。学の区別における「認識の仕方」の差異の重要性については、久保元彦、『カント研究』, 創文社 1987, S. 187ff. を参照。

なる。本論（第2章と第5章）において、このような意味での「実践」が『実践理性批判』で初めて成立し、それ以前、すなわち『道徳形而上学の基礎づけ』（1785年。以下、『基礎づけ』と略記）においては不十分であったことが論じられる。つまり、『純粹理性批判』と『基礎づけ』だけでは、いくら『判断力批判』が関係しようとも、そこでは「移行」が不可能というより、そもそもない。

それゆえ、「移行」の要は『実践理性批判』における「実践哲学」の確立にあり、それと関係する限りで『判断力批判』において移行が完遂する。従って、すでに述べた小論の取り扱う短い期間が、まさに「移行」が構想され、また実現された期間に他ならず、この意味においては、「移行」の問題に関して片手落ちというべきものでもない。小論の「移行」の問題に対する態度はこのようなものである。この態度が正当であるか否かの判定は、本論に委ねられなければならない。

4 構成

小論の構成は以下の通りである。

- 第1章 実践哲学における意志と拘束性
- 第2章 意志の自由と意志に従う自然
- 第3章 合目的性と自然の体系的統一
- 第4章 自然目的から直観的悟性へ
- 第5章 実践哲学と自然の目的論

このうち、第1章と第2章においてカントの実践哲学を考察し、第3章と第4章においてカントの目的論を考察し、最後の第5章において両者の連関を考察する。実践哲学と目的論を扱うそれぞれの部分の前半（すなわち、第1章と第3章）は、カントにおける実践哲学と目的論の成立のための基礎的な概念を判明することを目指す。前者は、「実践理性」と「意志」であり、後者は、「反省的判断力」と「合目的性」である。それぞれの部分の後半（すなわち、第2章と第4章）は、実践哲学と目的論における「非理論的自然」の可能性、つまり「意志に従う自然」と「目的論的自然」の可能性を考察する。そして、最後の章（第5章）において両者の自然の連関を探る。

それぞれの章において取り上げられる主題についての詳細は、それぞれの章の「はじめに」に譲るが、ここでも簡単に触れておく。第1章の主題は、実践哲学における「拘束性 *Verbindlichkeit*」である。「実践理性」と「意志」の概念を判明するために、これが主題である理由は以下のことにある。つまり、意志は、人間各々がそれ自体としてもつ単なる欲求能力としてではなく、実践理性と実践的原則（あるいは道徳法則）との関係において初めて「意志」として可能であり、この関係こそが（少なくとも人間にとっては）「拘束性」だからであ

る。第2章の主題は、意志の「自由」である。認識の仕方に関して実践に特有なものを見出すために、これが主題である理由は以下のことにある。つまり、自由の概念は「客観を規定する」ための理論的認識には使用されえず、むしろ「主観を規定する」実践的認識において使用される、つまり、まさに自由の概念において実践に特有な概念使用が見出されるからである。そして、「意志に従う自然」の可能性はこの実践的な概念使用によって可能であることが示される。第3章の主題は、反省的判断力の原理としての「合目的性」である。合目的性の内実を明らかにすることは、規定的判断力が関わる純粋に理論的認識（現象へのカテゴリーの適用）とは異なる概念の使用、ないし概念の対象への関係を明らかにすることである。この概念使用によって可能なものとしての体系的自然を示すと同時に、「客観的」合目的性による自然の目的論への足がかりをなす。第4章の主題は、「自然目的」、あるいは客観的合目的性としての有機体である。自然の目的論の可能性を考察するために、これが主題である理由は以下のことである。つまり、有機体こそが自然において「目的」の概念を実現し、それゆえに自然の目的論を可能とするための、自然における唯一の根拠だからである。この「目的」の概念は当然、理論的認識においては使用されえない、つまり、感性的直観の制限のもとでは考えられえないものである。この目的の概念と有機体との関係が示すのが、自然と、少なくとも感性的ではない「直観的悟性」との関係であり、この関係によって自然の目的論が可能であることを明らかにする。第5章は、それまでの章で明らかにされたことが関係づけられて論じられるまとめである。すなわち、「意志に従う自然」と「目的論的自然」が関係させられる。

第 1 章

実践哲学における意志と拘束性*1

はじめに

この章の目的は、ヴォルフとカントの「拘束性 *Verbindlichkeit, obligatio*」をめぐる考察に焦点をあてることにより、カントの批判期実践哲学の特徴を明確にすることである。

ヴォルフは「私は、何かをするように、しないように人間を拘束することがどのようにして可能なのかを示し、特に自然的 *natürlich* 拘束性を思いがけない光のもとで提示した……。そして、まさにそのことによって明らかになったのは、自然的拘束性とともにのみ徳が成立することである。」(*DE., Vorrede zur andern Auflage*)*2と述べる。この文言から分かるように、自然的拘束性は、ヴォルフの実践哲学、ないし実践的倫理学において「徳」と並ぶほどの重要な役割を担う。ヴォルフ学徒であるバウムガルテンやマイアーにおいても拘束性の分析と展開は実践哲学の中心課題であり*3、また、反ヴォルフと目されるクルージウスも拘束性に関する独自の分析を与え*4、さらに、1761年のベルリン・アカデミーによる懸賞論文の入選、次点論文のいずれもが道徳の実践的な観点からの考察において拘束性を取り上げた*5。その次点論文がカントの「自然神学と道徳の原則の判明性についての考察」（以下、「判明性論文」と略記）であることは周知の通りである。このように、「拘束性」はドイツ啓蒙期の実践哲学の主要なトピックであった。この章ではまず、拘束性の概念がなぜ重要視されたのかをヴォルフの実践哲学に即して明らかにする（1節）。

前批判期のカントは「判明性論文」において、拘束性を、行為をする、あるはしないことの

*1 本章は、拙稿「カント実践哲学における「拘束性」概念をめぐる—ヴォルフからの離脱と批判期実践哲学への転回」, in: 『日本カント研究』13号, 2012, S. 165-180を改稿したものである。

*2 「自然的拘束性」とは「自然法 *Gesetz der Natur*」との関連で捉えられる拘束性である。本章1節参照。

*3 Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae*, 1760, §§ 1, 10 usw., u. Georg Friedrich Meier, *Allgemeine praktische Weltweisheit*, 1764, § 2.

*4 Christian August Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben*, 1744, § 160.

*5 Vgl. Moses Mendelssohn, *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*, 1763, 4ter Abschn., u. Kant, II 298.

「必然性」と関連づけて説明する (II 298) が、これは基本的にはヴォルフの定義 (*Phil. pract.*, par. I. § 118) を踏襲したものである。それに対して、批判期の『基礎づけ』、『実践理性批判』では、拘束性が「定言命法」としての道德法則に対する意志の「依存性 *Abhängigkeit*」(IV 439, V 32) と説明され、拘束性の概念は批判期特有の概念である定言命法と結びつき、新たな展開をみせる*6。結論からいえば、これは、実践哲学に関するカントの問題意識の根本的な変化を示している。この章では、拘束性に関して、前批判期のカントがヴォルフ同様の問題意識をもっていたことを示し (2 節)、次に、批判期のカントがそこから脱却し、新たな問題意識のもとで実践哲学を考察したことを確認する (3 節)。そして最後に、そのような問題意識の変化を経たカントが、「依存性」と説明することになる拘束性の意義を明らかにする (4 節)。

1 ヴォルフにおける拘束性

上述のように、ヴォルフにおいて拘束性の概念は「何かをするように、しないように人間を拘束する」事態を表す。しかしながら、この概念において想定されているのは、拘束性に関して一般的に説明されるような、例えば、「善がそれ自体として、あるいは今この瞬間には不快なものであり、ゆえにわれわれが悪を為すことのほうを好むとしても、悪を避け、善を為せとわれわれに要求する」*7 事態ではないし、また、正しいことを知っていながら、意志の弱さのゆえに必ずしもそれをするのではないような人間に、正しいことをさせるといった日常的な意味で考えられるアクラシア問題の解決でもない。ヴォルフの実践哲学において、自然的拘束性の概念は、自然と自由の緊張関係を表しているといつてよい。

まずは、拘束性一般がいかにして成り立つのかをみる。拘束性の実例として以下のことがあげられる。「役所は窃盗の罪に科せられる絞首刑の罰によって、窃盗しないように民を拘束する。ここでは役所の権力と支配によって窃盗に絞首刑が結び付けられ、否定できない形で窃盗を認めさせられた人が絞首台に送られることは確実であるから、盗みに快を感じる人は、窃盗は自身を絞首台へ導く故に悪だと認識し、それによって窃盗を忌避するようになる。」(*DE.*, § 8) この実例は「あらゆる状況におけるあらゆる拘束性」を説明するものだとヴォルフは述べる (vgl. ebd.)。この実例をヴォルフの拘束性の定義に従って敷衍する。まず定義は、以下の通りである。つまり、「行為する、あるいは行為しないことの道德的必然性が受動的拘束性である。一方で、行為と動因 *motivum* の結びつけは、……能動的拘束性といわれる」(*Phil. pract.*, par. I. § 118)。従って、役所は窃盗という行為に、その行為をしない、それを忌避する、ある

*6 『基礎づけ』と『実践理性批判』においては共通して、拘束性は確かに「依存性」と表現される。意志が「道德法則」への依存関係において可能であると捉える方向性は、両者に一致したものであり、その限りでは両者を一括りにカントの「批判期実践哲学」と捉えることは可能である。しかし、「意志の自由はいかにして可能か」あるいは「純粋実践理性はいかにして可能か」といった、より根本的な、つまり、拘束性のそもそもの可能性に関わるような問題に関しては、両者は袂を別つ。小論次章、第5章2節参照。

*7 Hans Reiner, *Die philosophische Ethik*, Heidelberg 1964, S.105.

いは意志しないこと *nicht-Wollen*(*DM.* §§ 495) の動因として、絞首刑（ないし、死）を結びつけ、民を「能動的」に拘束する。そしてそのことによって、民は窃盗をしないことへと「受動的」に拘束される。当然、能動的拘束性がなければ、受動的拘束性は成り立たない (vgl. *Phil. pract.*, par. I. § 118)。というのは、ある行為をするあるいはしない「道徳的必然性」（受動的拘束性）は、その行為をするあるいはしない理由 *ratio*、つまり動因がその行為に結びつくこと（能動的拘束性）によって初めて生じるからである。

しかし、能動的拘束性が受動的拘束性に先立つとはいっても、これは能動的拘束性の優位性を意味しているわけではない。なぜなら、「道徳的に必然的なものとは、その反対が道徳的に不可能なもの」(a. a. O., § 115) であり、道徳的必然性は「受動的に拘束される」側の道徳的可能性を前提する、先の例に従えば、役所の能動的拘束性による必然化に先立って、民にとっては窃盗を「する」ことにも「しない」ことにも何らかの理由が結びつきえたこと、つまり、どちらも道徳的に「可能」であったことを前提するからである。その前提のもとで、窃盗にはそれを「しない（忌避する）」理由として絞首刑が役所によって結びつけられ、民にとってはそれを「する」ことが道徳的に不可能となり、「しない」ことが道徳的に必然的となる。この限りで、能動的拘束性は「多くの可能なものから気に入るものを自発的に選ぶ能力」、つまり、することもしないこともできる事柄に関して、自身の動因に従って選択する（意志する *volitio*、あるいは意志しない *nolitio* の選択をする）能力をもつ「自由な魂」(*Psychol. empir.*, § 941) を前提する。拘束性の受け手がいなければ、能動的拘束性の意味はなく、拘束性の受け手として自由な魂があらかじめ確立される必要がある。従って、拘束性の受け手は、例えば意志の弱さのように、ないならばなしで済ませることができるようなものではなく、拘束性が何か消極的な要素によって成立するのではないことが確認される。ここからさらに、ヴォルフの「自然的」拘束性の重要性を明らかにするために考察を進めよう。

ヴォルフは「道徳哲学、ないし倫理学とは、どのような仕方で人間が自由に自身の行為を自然法 *lex naturae* へと適合させうるのかを教える実践的学問である」(*Ethic.*, par. I. § 1) と述べる。ライプニッツ同様、オプティミスティックな世界観をもつヴォルフにとって、善悪と道徳はものの本性ないし自然、つまり *natura* に由来し、自然法とはそれによって構成されるものである (*DE.*, § 10)^{*8}。それゆえ、自然的拘束性は「人間とものの本性と本質において充足的な根

^{*8} Vgl. Anton Bissinger, *Zur metaphysischen Begründung der Wolffschen Ethik*, in: *Christian Wolff 1679-1754*, hrsg. v. W. Schneiders, Hamburg 1983, S. 152. また、ヴォルフは、道徳的規則を「君と君の状態をより完全にすることを為し、君と君の状態をより不完全にすることを為すな」(*DE.*, § 19) と述べる。例えば、節制は人間の状態を健康にするが、ヴォルフにとっては健康は不健康より多くのこと（運動や勉強など）を可能にするため、不健康より人間を完全にするといわれる。それゆえ、節制をすることは「君と君の状態をより完全にすること」である。逆に「酒の飲みすぎ」は「君と君の状態をより不完全にすること」である。ここでは、節制は健康に健康は活動に、飲み過ぎは二日酔いに二日酔いは不活動に、といったような存在論的に捉えられる事象間の連関が「より完全なこと」「より不完全なこと」において考えられており、この連関が道徳的な善い・悪いことを根拠づけている。

拠」(*Phil. pract.*, par. I. § 129)をもち、「人間とものの本質と本性が定立されると、自然的拘束性も定立される」(ebd.)。つまり、自然的拘束性においては、「人間ともの」の本質と本性が動因となり、自然のうちにある人間に対して能動的に拘束する。自然的拘束性の受け手に関しては、「自由な魂は、自身の感覚において生じる変様からは独立である、すなわち、感覚の身体に対する依存性からは独立である」(*Psychol. rat.*, § 526)と述べられる。ところが、身体的位置に制限されつつ世界を表象する力を本質・本性とする人間的魂にとって、第一の所与であるのが身体を通じた感覚である(vgl. a. a. O., §§ 65)。従って、人間的魂がこの意味において自由であるならば、それは人間的魂が自身の本質・本性から独立に意欲する(意欲しない)ことを意味する。これが自然的拘束性に関する、拘束性の受け手の性格を示している。

それゆえ、人間は自由な魂をもつものとしては、意欲する(しない)、行為をする(しない)ことに関して自身と感覚されるものの本質・本性からは決定されない一方で、自然的拘束性において、人間ともの本質・本性による能動的拘束性を通じて、受動的に拘束される^{*9}。人間ともの本性(自然)とそれからの独立(自由)とによる一見奇妙な関係において自然的拘束性の概念は捉えられる。しかしこの関係において、自由は人間の営みが機械論的に決定されていることを防ぎ、自然は人間の営みが単なる偶然であることを防ぐ。自然と自由をともに有意義に語るために、この関係はなくてはならない。また、自然的拘束性を考える際に重要なのは、その根拠である自然に関する存在論的、宇宙論的考察だけではなく、拘束性の受け手としての人間の考察、つまり、人間的魂を自由なものとして魂論(心理学)的に確立することである。魂論的に確立された人間的魂が「実体」として自然のうち定立される(*Psychol. rat.*, § 53)ことによって、その実体において自由と自然が結びつき、自然的拘束性が生じる。人間的魂は自由であるがゆえに自然に拘束される。自然的拘束性は、善悪の根拠である自然と、自由を共に語る道徳哲学の成立において極めて重要な意味をもつ^{*10}。

2 前批判期のカントと拘束性

カントは「判明性論文」において、「[実践哲学においては] 拘束性という第一の概念についてさえ僅かなことしか知られていない」(II 298)とし、拘束性を実践哲学の成立に関わる重要な概念とするヴォルフの考え方を引き継ぎながらも、拘束性を根拠づける「実践哲学の第一の

^{*9} これは、ある行為の善さ悪さは最善の世界にある人間ともの本質・本性のうちに根拠をもち(vgl. a. a. O., § 124)、人間はそれを感覚的ではなく、理性的に認識し、自身の意欲する(しない)の動因としなければならないことを意味する(vgl. *Psychol. empir.*, § 890)。

^{*10} ちなみに、当時のドイツにおいて宿命論者 Fatalist の権化とみなされていたスピノザは、彼が自由を否定することから、ヴォルフの体系からみれば拘束性を考えることも不可能になると批判されることになる。Vgl. *B. v. S. Sittenlehre, widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf*, 1744, § 715. (これは、Benedictus de Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677のドイツ語訳であり、巻末にヴォルフの体系からみたスピノザ批判が記載されている。Georg Olms 社版のヴォルフ全集、III. Abt. Bd. 15 所収。)

原則を決定するのは、たんに認識能力であるのか、それとも感情（すなわち欲求能力の第一の内的原理）であるのか」（II 300）が解決されてないと述べ、拘束性が存在論的に根拠づけられる可能性、自然法的な立場の可能性を考えていない。ここには拘束性を魂論的、あるいは人間学的にのみ捉えようとする傾向があり^{*11}、ヴォルフにおいては、自由と自然との間にあった自然的拘束性の契機を、前批判期のカントは人間の内的な構造に、つまり認識と欲求の主体としての「人間」自身に求める。

象徴的であるのは、1770年代のものとする講義録^{*12}において、「われわれはまずは〔道徳性の原理の〕二つの部分に目を向けなければならない。つまり、拘束性の判定の原理と拘束性の遂行、ないし実行の原理である。〔判定の〕規準と〔遂行の〕動機 *Triebfeder* は、ここでは区別されなければならない」（*VMph.*, S. 55f.）と述べられることである。そして規準は知性に、動機は感情に基づく（vgl. a. a. O., S. 57）。つまり、人間の魂の二つの能力である知性と感情（を原理とする欲求能力）との関係において拘束性が成立すると考えられている。ここで知性は、存在論的な秩序を規準とするのではなく、行為の意図 *Intention* を、知性に内的な規準である「普遍性（普遍妥当性）」に従って判定し、行為にそれをする（しない）動因を結びつける（vgl. a. a. O., S. 67f.）。そして、意志は、そのような純粋な知性的動因によって引き起こされる「道徳感情 *moralisches Gefühl*」を動機としてその行為を遂行する（vgl. a. a. O., S. 57）。ここでカントは、ヴォルフ的な拘束性の図式を受け継ぎ、「判定の原理」では能動的拘束性を、「遂行の原理」では受動的拘束性を考えているといえる。

しかし、このときに知性と感情（を原理とする意志）とが、ヴォルフにおける自然と自由のような緊密な関係にあるとはいえない。前批判期のカントの場合、能動的拘束性は「知性」の判定であり、それ自体は感情と何の関係もない。カント自らが述べるように、純粋に知的なものが感情を引き起こす可能性は洞察できない（vgl. a. a. O., S. 68f.）。それにもかかわらず、受動的拘束性は「感情」によって可能なのであるから、知性は感情を能動的に拘束するのでなければならず、感情は知性に受動的に拘束されるのでなければならない。確かにあくまで「道徳性」というものが成り立つのだとしたら、知性と感情とのこの拘束性の関係は問われなければならないであろう。しかし、そうでないとしたら、人間の魂において区別され、たとえ区別されたとしても併存する両者の影響関係をわざわざ問う必要はない。知性の単なる判定が感情に影響するとしたら、道徳性は成立し、逆に、道徳性が成立するとしたら、知性は感情に影響すると述べているに過ぎない。つまり、循環論法である。従って、カントがここでいう拘束性とは、「自由な魂が自然のうちにある」ような、ともに否定できず、ともに有意味に考えるべ

^{*11} この時期のカントは、ヴォルフ哲学全体を貫徹し、道徳の根拠ともなる完全性の概念、すなわち、あらゆるものがあまねく連関し、すべてのものが調和して一つの全体を形成することを表す存在論的概念すらも認識主体、意志主体との関係がなければ成り立ちえないと考えている。Vgl. II 90, u. Maximilian Forschner, *Gesetz und Freiheit*, München und Salzburg 1974, S. 62.

^{*12} Kant, *Vorlesung zur Moralphilosophie*, hrsg. v. W. Stark, Berlin/New York 2004. 以下、この講義録を *VMph.* によって指示する。

き事柄の間に成り立つ関係としての拘束性ではない。知性と感情を関係させる必然性はそれ自体としてはないからである。

黄金でないものから黄金を精錬することが可能であれば、純粹な意味で錬金術が成立し、錬金術が成立するということが、黄金でないものから黄金を精錬することが可能であるということである。そこに求められたのが「賢者の石」である。錬金術の可能性と黄金の精錬とを一挙に可能にする石である。道徳性の可能性と感情への知性の影響を一挙に可能する「道徳感情」を、カントはまさに賢者の石に喩えた (vgl. a. a. O., S. 69)。賢者の石に喩えるにとどまったというべきであろう。そんなものはなかったからである。これが意味するのは、拘束性を人間に内的に根拠づけることに失敗したことである。ヴォルフにおいては魂論的に自由な魂として確立された人間が、自然のうちに存在論的に実体として定立されることによって、拘束性は根拠づけられたが、前批判期のカントは人間の魂論的（むしろ、カントの用語では人間学的）考察のみをおこない、知性と感情との間の影響関係の考察に躓いた。言い換えれば、彼は実践哲学における「第一の概念」である拘束性の根拠づけに失敗し、つまりは認識能力と感情を原理とする欲求能力の人間学的観点から考察される人間を、実践哲学の主体として確立することに失敗したのである。

3 実践的原則による意志規定

カントは『基礎づけ』において、「拘束性の根拠は人間の本性、あるいは世界において人間がおかれている状況には求められるはずもなく、まったくア・プリオリに純粹理性の概念において求められなければならない」(IV 389) と述べる。これがヴォルフと前批判期のカント自身に向けられた批判であることは疑いなく、カントは拘束性の根拠を魂論（または人間学）や宇宙論的に捉えられる人間に求めるのを止め、理性にのみ求めた。またそのことによって、能動的—受動的拘束性のヴォルフ的図式に基づく、対立的なものの中に成り立つ拘束性の概念からも脱却している。さもなければ、拘束性の根拠がただ理性のみに求められることはないであろう。それでは、批判期のカントが拘束性と実践哲学を考える際に拠って立ったものは何か。それを『実践理性批判』において唯一掲げられている「定義 Erklärung」(V 19) が表している^{*13}。つまり、「実践的原則 Grundsatz とは、意志の普遍的規定を含む命題であり、その規定の下にはいくつかの実践的規則 Regel がある」(ibd.) である。批判期のカントが実践哲学の出発点としたのは、「命題」としての「実践的原則」であり、純粹実践理性において拘束性の根拠を求める際には、この実践的原則が決定的に重要な役割を担う。この節では、「実践的原則」の意味を明確にする。

^{*13} 『実践理性批判』本論の最初の部分（「純粹実践理性の諸原則について」）は、一つの「定義」と四つの「定理 Lehrsatz」を中心として構成されている。

まず実践的命題とは、「ある客観の必要条件としてその客観を可能にする行為を言明する」(IX 110)であるが、「内容に関しては諸物の可能性とその諸規定を含む理論的命題とは区別されない」(XX 196)。従って、内容に関していえば、実践的命題はある客観が何らかの行為によって実現可能であることを示す。例えば、命題「与えられた線分の両端から交差する円弧を描くことによって、線分の二等分線をひく」は内容からみて実践的命題でありうる。しかし、この命題は、実際の出来事「人が与えられた線分の両端から交差する円弧を描くとき、その線分の二等分線がひかれる」への適用において考えられるならば、客観的に妥当な理論的命題である。ただし、二等分線という対象の実現可能性とは異なる観点から、この命題の妥当性を考えることもできる。

カントによると「悟性は（理論的認識において）諸対象に対してもつ関係のほかに、欲求能力に対する関係ももつ」(V 55)。先の命題を、「自身の表象をつうじて、その表象の諸対象の現実性の原因である能力」(V 9 Anm.)としての欲求能力との関係において捉えると、「人は線分を与えられる（かつ、コンパスと定規をもち、二等分線の作図の仕方を知っている）と、その線分の二等分線を表象し、そのことを通じて自身を原因として二等分線を実現する」と理解される。このとき、すべての人がその状況において二等分線をひくと考えなければならない理由はないゆえに、この命題が人一般に妥当するとはいえない。しかし、人一般ではなく、線分を与えられたときについ二等分線を表象してしまう人、例えば、線分を二等分することに多大な喜びを感じる人（現実にいるか否かは別問題である）に限定するならば、そのような人はすべて、その状況で二等分線をひくと考えることができ、従って、そのような人に対してはこの命題は一般的に妥当する。つまり、欲求能力との関係において捉えられる命題の妥当性は、客観の実現可能性ではなく、主語の位置に置かれる概念がどのように限定されるかに依存する。換言すれば、実践的命題とは、主語についての一定の条件のもとで主張される命題である。実践的命題は、客観が実現されうるか否かの物理的可能性ではなく、主語概念のもとに含まれる存在者がそれをすることが、概念的に思考されるのかを問題とする。

さらに、「欲求能力はそれ〔悟性との関係の〕ゆえに意志といわれる」(V 55, 強調引用者)とカントは述べる。また、意志は「表象に対応する対象を現実にする能力」(V 15)であり、意志は「概念に従って作用する」(V 172)ものと考えられ、「法則の表象に従って行為する能力」(IV 412)が意志であるとも述べられる。つまり、意志が作用するのは、概念的（悟性的）に思考（表象）される実践的に妥当な命題において、自身と自身の実現する対象が規定されているときである。先の二等分線についての実践的命題を考えると、その命題の妥当性の条件は「線分を二等分することに多大な喜びを感じる人」であり、実現する対象は「与えられた線分の二等分線」である。従って、この実践的命題によってある存在者（人）が規定されるとは、その存在者が自らを「線分を二等分することに多大な喜びを感じる人」と規定し、そのような存在者として「二等分線」を実現するよう規定されていることである。悟性との関係をもたない欲求能力が単に感情によって動かされるだけであり、存在者自身に関する規定を含まないの対

して、意志をもつ存在者は、実践的に妥当な命題において、その命題の条件のもとで自身（主観）を規定し、それによって、自身の実現する客観を規定しなければならない。これが「意志規定 Willensbestimmung」である。このとき、実践的命題の妥当性が依存し、意志がそのもとで規定される主観的条件は、意志の「規定根拠 Bestimmungsgrund」といわれる (vgl. V 20)。それゆえ、「意志の普遍的規定を含む」命題としての「実践的原則」は、その命題の条件のもとに含まれる意志すべてに対して、*allgemein*（一般的、普遍的、全称的）に妥当する実践的命題である^{*14}。カントはこういった実践的な観点から妥当性が考えられる命題を出発点とし、実践哲学を展開するのである。

明らかにここでの「意志」は、ヴォルフや前批判期のカントにおけるような、感情を原理とし、それによって動かされる欲求能力の一部 (vgl. *Psychol. empir.*, § 880, u. II 300)^{*15} としては捉えられていない。そもそもここでは意志は何かを「欲する」、「行為する」などの、それ自体として考察されうる（魂論的、人間学的）能力として捉えられていない。カントに従えば、意志とは実践的命題において初めて意味をもつ概念であり、意志規定とは実践的命題を通じた一種の思考の仕方である。この限りで、意志は拘束性の受け手としての実体でも、人間学的に内的な対立をもつような能力でもない。ただし、「意志」が実践的原則との関係において単に「思考」として考えられ、「意志規定」が単なる「思考の仕方」だとしたら、意志を規定するとはまさに「机上の空論」であり、現実に関わらないものであるかのようなようである。そうでないことを示すには、この節ではまだ触れていないことを考察する必要がある。つまり、一つは「理性」であり、もう一つは『実践理性批判』の「定義」に含まれる「実践的規則」である。そして、これらと「拘束性」がいかに関わるかを考察しなければならない。

4 意志と定言命法と拘束性

先に、拘束性の根拠は純粹理性にあるといわれていたが、ここでの理性は実践的に使用される理性、つまり実践理性である。ここで注意しなければならないのは、実践理性は理論的理性とは異なり、「ただ意志すること *Wollen* が問題である限りにおいて、理性は常に客観的実在性をもつ」(V 15) ことである。まずは、実践理性の性格を確認しておく。

理性が意志に関わるのは、「理性の産物」(V 20) であり、「行為を、意図としての結果に対す

^{*14} ここでの普遍性は、この章の2節で述べた「意図の普遍性」とは異なる。後者は、手段（原因）と目的（結果）の因果的關係がいかなる場合においても妥当することを意味し、この限りではむしろ理論的である (vgl. *VMph.*, S. 67)。また、『実践理性批判』の「定義」中の「意志の普遍的規定 *allgemeine Bestimmung des Willens*」の「普遍性」は、「永続的な方針や意志の安定した状態」、つまり意志の「一貫性」を表すと解釈されることがあるが、これはポイントを逸していると思う。例えば、Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, S. 78.

^{*15} Vgl. Clemens Schweiger, *Theory of Obligation in Wolff, Baumgarten, and the Early Kant*, in: *Kant's Moral and Legal Philosophy*, hrsg. v. K. Ameriks u. O. Höffe, Cambridge 2009, S. 66f..

る手段として指定する」(ebd.) 実践的規則によってである。結果のための手段としての行為を指定するとはいっても、理性が直接に客観の因果関係を認識するのではなく、「理性は実践においては、主観を問題とする」(ebd.)、また、「[実践的使用において] 理性が関わるのは意志の規定根拠」(V 15) である。例えば、「何よりも自身の名誉を重んじる」を規定根拠として、実践的原則「侮辱に対して復讐せずにはおかない」(V 19) に意志が規定されている人がいるとする。そのとき、実践理性はその原則を原理として、そのもとに「復讐の実現」に関して客観的に妥当し、かつ原則と同じ条件のもとでも実践的に妥当すると考えられうる命題「ある人が自身を侮辱した人を殴るならば復讐になる」を、その条件に従って包摂し、その命題を「実践的規則」として導出する。つまり、単なる「出来事」としての「人を殴る」をある結果（復讐）のための「手段」として指定する。これは客観的（理論的）な妥当性を主観的（実践的）な妥当性のもとで「必然化 *Nötigung*」*¹⁶ することであり、それゆえに実践的規則は「命法 *Imperativ*」といわれる (vgl. V 20)。そして、その人が規則に従って、侮辱した人を殴ることによって、その人は「何よりも自身の名誉を重んじる」人として現実になり、「復讐」を実現する、つまり、実践的原則「侮辱に対して復讐せずにはおかない」を現実にする。この限りで、意志とは実践的規則ないし命法に従うことによって、自身を規定している単なる思考としての実践的原則そのものを現実化する、あるいは実践的原則によって表現されていることを現実の出来事とする能力である。実践理性からすれば、単なる思考における概念結合によって表象され、客観的な妥当性をもたない実践的原則を原理とする実践理性は、自身の原理の実践的な妥当性の条件に従って、実践的命題（原則）と理論的命題（規則）を結びつけることによって、意志を通じて原理そのものを現実にする。それゆえ、意志することに関して、「理性は常に客観的実在性をもつ」。

ただし、この実在性は単に理論的な意味での実在性であるようにもみえる。それゆえ、どのような実在性において、実践的原則が理性によって現実になるのかはさらに問われうるのでなければ、「実践」理性の実践たる所以がなくなるであろう。ここで、判断（命題）における論理的機能の形式 (vgl. B 95) に応じた、命法の「定言的」と「仮言的」との区別に注意しなくてはならない。概念を実践的に使用するとき、論理的形式は特殊な意味をもつ。カントは概念の実践的使用に関して、「道徳的法則に適う諸行為あるいは諸結果は、それらが同時に自然法則でもって実体と原因のカテゴリーにまったく応じて説明されうるように、主語と述語、根拠と帰結の論理的機能に応じて規定されている」(B 431)*¹⁷ と述べる。つまり、意志による実践的原則の現実化に際して、その主語と実現される客観が現実にとどのようなものとして認識される

*¹⁶ *Nötigung* は、日本語訳において「強要」とされることが多いが、この語は、偶然的なものが必然的なものになる変化を表すラテン語の *necessitatio* のドイツ語訳であるので、「必然化」と訳した。Vgl. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, ⁴1757 (¹1739), § 701.

*¹⁷ この文言は『純粋理性批判』第二版 (1787) にしか見られず、直前には『実践理性批判』を彷彿とさせるような言葉（「道徳法則の意識がはじめて私に明らかにするかの驚くべき能力」(ebd.)) もあるゆえ、カントの批判期の実践哲学に対して重要な意味をもつ。

のかを、命法の形式（仮言的か定言的）が先立って指定しているのである。

仮言命法は「作用因としての理性的存在者の原因性の諸条件を、単に結果とその結果の達成可能性に関して」（V 20）規定する。仮言命法はその前件（条件）においては理性的存在者を根拠として規定し、その帰結として達成可能な客観を後件におく。先の例に従うと、「当該の理性的存在者が侮辱した人を殴るならば、侮辱に対する復讐が達成される」と規定する*18。それによって、実践的原則は、理性的存在者を原因、客観を結果とする出来事として現実になりうる。ただし、仮言命法は「意志を端的に意志として規定しているのではない」（V 21）。というのは、結果のための手段を命じる仮言命法の最大の関心は、一方が作用因としてあるなら、他方が結果として生じなければならないという二つの出来事の因果的結合であり、理性的存在者が意志をもつか否かは関係なく、その存在者は単に作用因として物理的に結果を達成しうる「出来事」でありさえすればよい、そのとき、その存在者は実践的には「手段」としての实在性しかもちえないからである。

一方で、「欲求される結果のために必要な能力を私がつのか、この結果を実現するために何がなされなければならないのかを問う前に、意志を意志として十分に規定しなければならない」（V 20）規則は、「定言的でなければならない」（ebd., 強調引用者）。つまり、定言的な形式をとる実践的規則が意志を端的に意志として規定する。ただし、命法が定言的な形式をとるといっても、その命法は「性質（ないし、偶有性）」に関する述語によって、意志を規定するのではない。意志はあくまで客観の実現に関する原因性の概念であり、「原因性の主語が結果に対してもつ関係を意味する」（B 250）「行為 *Handlung*」の概念*19を介し、結果としての客観によって述語づけられる。それゆえ、行為は定言的命題におけるコプラのごとき役割をなし、原因と結果を直接に、主語と述語のように結びつけ、主語概念の「実体性」を示す（vgl. B 249）。従って、意志は定言命法によって行為する主語として規定されることによって初めて、行為する実体的な原因性として現実になる。これが「意志を意志として規定する」こと、「意志を直接的に規定する（定言的）命法」（V 134）の意味である。つまり、意志に意志としての实在性を与えるのは規則の「定言的」形式であり、意志はその実践的な实在性に関して定言命法に依存している。

*18 仮言命法の理解としては「人があるものを欲するならば、あることをせよ」が一般的である（典拠をあげると限りがないのであげない）が、Longuenesse もいうように、カントが仮言命法をこのように定式化したところはないので、一般的な理解に従う必要はない。Vgl. Béatrice Longuenesse, *Kant on the Human Standpoint*, Cambridge 2005, S. 241. カントの講義録 *Moral Mroingovius II*, XXIX 598 には一般的な理解に近い定式が見られるが、講義録である以上、決定的な論拠にはなりえない。また、小論と同様の仮言命法の理解は、John Rawls, *Themes in Kant's Moral Philosophy*, in: *Kant's transcendental Deductions*, hrsg. v. E. Förster, California 1989, S. 83 にみられる。

*19 『純粋理性批判』のこの説明は、単にものの物理的「作用」としての *Handlung* を説明しているのではなく、いわゆる「行為」も含めた *Handlung* 一般にあてはまる。Vgl. Volker Gerhardt, *Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung*, in: *Handlungstheorien und Transzendentalphilosophie*, hrsg. v. G. Prauss, Frankfurt a. Main 1986, S. 114ff.

ところで、仮言命法は、ある存在者が実現される結果に対してもちうる欲求、例えば「復讐の実現」によってもたらされる「名誉心の満足」への欲求などの「一理性的存在者を他の理性的存在者から区別する偶然的で主観的な条件」(V 21)が前提されなければ、不可能である。なぜなら、仮言命法は結果の実現に関わるゆえに、そういった条件のもとにある理性的存在者でなければ、仮言命法に何ら「関心 Interesse」(vgl. IV 413 Anm.)をもたず、それに従えないからである。それゆえ、仮言命法は、そういった「偶然的で主観的な条件」を規定根拠とする実践的原則、ないし「格率 Maxime」(V 19)のもとにあり、仮言的に命じる実践理性はそのような条件に制約されている。そしてその限りで、実践理性が理性的存在者に与えるのは、単に何かの原因である出来事としての、ないし結果のための手段としての実在性であり、端的に意志としての実在性ではない。その理性が、実践的原則において概念的には意志として思考されるものに命じるとしてもそうなのである。つまり、理性を条件づけるものとして、偶然的主観的条件の集合である「一理性的存在者」が前提されると、むしろそのことによって、その存在者は自身の意志をもつものとしての実在性を失う。これは単に個人としての一理性的存在者を前提する場合のみではなく、人間一般を例えば「幸福への欲求をもつ」として前提する場合にもいいうる。

しかし、定言的形式をとる命法における理性使用は「純粹」である。なぜなら、定言命法は単に意志をもつものとしての理性的存在者に命じ、端的に意志を持つものとして規定するゆえに、それは「偶然的で主観的な条件」なしに無条件的だからである。それゆえ、定言命法は、「理性が自分自身のみを前提とする」純粹な理性使用としての「理性の立法 Gesetzgebung」(V 20)によるものであり、定言命法はそれ自体が、偶然的な主観的条件なしにも普遍的に妥当し、意志の概念的な普遍的規定を含む実践的原則、つまり「道徳法則 moralisches Gesetz」(V 19)ともみなされる。従って、定言命法としての道徳法則において、意志の概念的思考と意志としての実践的な実在的規定が会うことになる。そして、「道徳法則は……定言的に命ずる命法であるが、それはこの法則が無条件的であるからである。この法則に対する意志の関係は拘束性という名の依存性である。」(V 32)つまり、意志が意志として、行為する実体的な原因性としての実在性をもつためには、意志を概念的に思考するとともに実在的にも規定する道徳法則、つまり、純粹実践理性による定言命法としての道徳法則に依存し、意志は道徳法則との関係のうちにおかれなければならない。このことを表しているのが、道徳法則への意志の依存性としての「拘束性」なのである。ここでの意志はヴォルフや前批判期のカントにおけるように魂論的ないし人間学的に特徴づけられることによって、それ自体として実在的に定立されるものではない。意志は、ひいては意志を問題とする実践哲学は、意志と純粹実践理性と道徳法則(定言命法)との不可分の関係において意味をもち、その関係を示すのが「拘束性」なのである。この関係がカントの批判期の実践哲学を支えている。

おわりに

ヴォルフからカントに至るまで、拘束性は実践哲学を可能にするために欠かせない重要な概念として捉えられていたことがこの章において確認された。ただし、批判期のカントからみれば、ヴォルフは「自然的拘束性」によって、存在論と宇宙論と魂論の「まったく素性の異なる肢体を寄せ集めて拵えられた混血種 Bastard」(IV 426) としての実践哲学を、そして、前批判期のカントは、「道德感情」を根拠とする拘束性によって、知性と感情の混血種としての道德哲学を構想したといえよう。

それに反して批判期のカントは、理論的とは異なる観点から妥当性が捉えられる「実践的原則」の概念に着目し、純粹理性の実践的使用の可能性を開き、ただ純粹実践理性のみに基づいて拘束性を捉え、実践哲学を展開した。意志とは本来、この「拘束性」という道德法則との関係においてのみ捉えられ、この関係は意志にとってもっとも根本的なものであり、実践哲学の可能性に関わるものである。確かに、偶然的で主観的な条件を不可避的に携え、ある種の人間学的能力を備えている人間は道德法則に反しうる。しかし、こういった問題の理解のためには、人間の特殊な性状に関する経験的考察が必要とされ、それゆえ、「純粹理性」に基づく批判期の実践哲学を根拠づけることには本質的に関わるものではない。その根拠づけはあくまで拘束性のもとで考えられるべき問題である。この拘束性を排したところにそもそも実践哲学は成り立たないのである。

第2章

意志の自由と意志に従う自然^{*1}

はじめに

この章の目的は、『純粋理性批判』から『実践理性批判』に至るカントの自由論の展開を捉えることによって、彼の実践哲学における自由論の核心を見極めることにある。

カント哲学における自由の概念については、その多義性がしばしば指摘され^{*2}、とりわけ現代的な自由論からみた彼の自由論の位置づけ（つまり、カントは両立論者か非両立論者かの問題）に関する議論は錯綜し^{*3}、カント自由論の研究は混迷を深めているとあってよい。その混迷の原因の一端と思われるのが、『純粋理性批判』の「アンチノミー論」において自由の概念は自然必然性との対立のうちで捉えられ、自由の概念はカント批判哲学の初めからして「自然」との関係を負わされていることである。そして、「現象の総体」(A 419/B 446 Anm.)としての自然のうちであり、時間・空間の感性的直観の条件に縛られた存在者に自由を帰するのではなく、物自体、あるいはヌーメノンとしての存在者に帰することによって、自由に意味を与えようとするのは周知の通りである。そして、物自体との関連において自由を捉える方針は『基礎づけ』にも受け継がれる。そこでは、いわゆる二世界論に基づいて現象の世界としての「感性界 *Sinnenwelt*」から区別される「物自体そのものとしての理性的存在者の全体」としての「叡智の世界 *intelligible Welt*」(IV 458) との関係において自由は考察される。さらにまた、『実践理性批判』においても「自由による原因性の法則」は「感性界における出来事の形而上学的法則は感性的自然の原因性の法則であったのと同様に、超感性的自然の可能性の法則である」(V 47) と述べられる。このようにカント哲学においては、一見すると自由は一貫して物自

^{*1} 本章は、拙稿「カント自由論の展開—物自体からの脱却と「意志に従う自然」の形成」、in: 『倫理学年報』62集, 2013, S. 133-147 を改稿したものである。

^{*2} Vgl. Henry E. Allison, *Idealism and Freedom*, Cambridge University Press, 1996, S. 129. Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago/London 1960, S. 176ff..

^{*3} Vgl. Jochen Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit*, Kantstudien-Ergänzungshefte 151, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2006, S. 6f..

体と何らかの自然（感性界あるいは叡智的世界）との関係において考察されている。これもまた一般的なカント理解に属するであろう。

しかし結論からいうと、『実践理性批判』で述べられる「超感性的自然」は「現象の総体」としての自然ではないのみならず、「物自体そのものとしての理性的存在者の全体」としての「叡智的世界」でもない。そうではなくて、その自然は「意志に（意志と意志の自由な行為との関係を含む事柄に関して）従う自然」（V 44）として、そのうちで人間の意志が自由でありうる人間の現実を意味し、つまり「純粋な実践的法則に従うわれわれの意志によってのみ可能であるような自然を形成する」（*ebd.*）ことで、われわれ人間は時間・空間に縛られたものとしてではなく、かといって物自体としての存在でもなく、現実には自由でありうる。この章では、物自体との関係において捉えられる自由の困難を指摘し、カントがそこから脱却し、意志に従う自然を形成するものとしての自由に至ったことを示す。

そのために、まず『純粋理性批判』における自由と自然と物自体の連関を確認し（1節）、次に『基礎づけ』における二世界論と自由の関係を確認する（2節）。このことによって、両著作においては人間が現実には自由であることを支持しうるものはないことが明らかになる。次に、両著作に共通に含まれる難点を指摘し、『実践理性批判』では上の二つの著作にはない観点、つまり「概念の実践的使用」によって、自由の概念が新たな局面をむかえ、先の難点を克服する方策が示されたことを明らかにする（3節）。最後に、その方策によって明らかになる自由の概念と「意志に従う自然」の意味を考察する（4節）。

1 第三アンチノミーにおける自由と自然

前述のように、『純粋理性批判』では「自由」の概念は自然必然性との対立において捉えられる。ただし、いわゆる「自由意志と決定論」の問題がそこでの自由論の中心的な関心事なのではない。つまり、何らかの自由意志といわれうるものがあり、それとは別に自然必然性が考えられ、それらは互いに排除し合うのか否か、といったことが問題となっているのではない。そうではなくて、自由と自然との関係はもっと本質的なものである。

『純粋理性批判』において「自由」の概念が取り扱われるのは「弁証論」第二章「アンチノミー論」である。この「アンチノミー論」において問題となるのは「宇宙論的 *kosmologisch*」理念である。「宇宙論 *Kosmologie*」とは、ヴォルフ学派の形而上学の体系において「第一哲学」である「存在論」（vgl. *Ontol.*, § 1）に次ぐ重要な部門であり、カントが長年親しんだ（プロカコンかは別にしても）ことに間違いのないヴォルフ学徒バウムガルテンの『形而上学』では、「宇宙論は心理学、神学、自然学、目的論、実践哲学の第一原理を含む」*4とされ、「一般宇宙論は世界

*4 Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, 41757 (1739), § 352.

mundus の普遍的述語の学」*5と述べられる。カントが「アンチノミー論」で問題とするのは、まさにその「世界」ないし「自然」(vgl. A418f./B446f.) の概念そのものをめぐって、「純粹理性の法則の対立 (アンチノミー) がもたらす不和と混乱」(A 407/B 434) を描き出すことである。「自由」の概念はこの対立のうちの「第三の抗争」、いわゆる第三アンチノミーに現れる。

ただし、(カントにとっての) 従来の哲学において自由といえば、魂の本性或能力を論じる魂論、あるいは神とその摂理 *providentia*、運命や悪といった神学的問題との関係において主題となるものであり、自由を宇宙論的問題圏のうちで取り上げることは一般的ではなかったことを指摘してもなお*6、自由を世界との関係で捉えなければならない必然性や妥当性はさほど自明ではないといってよいであろう。しかし、『純粹理性批判』における自由のこの扱いにはやはり理由があり、そのことによって「自由」が「世界・自然」の概念と不可分なものとしてのみ場をもちうる概念となる。

自由の概念が宇宙論で扱われる消極的な理由を述べると、カントは『純粹理性批判』「弁証論」において従来の意味での合理的魂論 (合理的心理学) と神学を放棄しているため、この著作には先に述べたような従来の自由の概念はそもそも場を持たない。しかしながら、自由の概念を「宇宙論的意味」(A 533/B 561) において「ある状態を自ずから始める能力」(ebd.) と解し、宇宙論に組込むことは行き場を失った自由に対する単なる救済策なのではない。むしろ「世界」の概念が孕む問題のために宇宙論が自由の概念を必要とする。

「アンチノミー論」において、「世界全体 *Weltganze* の概念」は「無条件的総体性 *Totalität*」の理念に基づく一つの全体についての概念と捉えられ、この総体性は「諸現象の総合、つまり経験的総合」のみに関するとされる (A 407f./B 434)。従って、ここでの「世界」とは経験的に与えられる現象の総合の「絶対的完成 *Vollständigkeit*」(A 415/B 443)、つまり、感性的に与えられる現象の総合が完成 (完遂) されることによる一つの全体と考えられる。ただし、この世界を因果関係の系列において理解する場合は、世界は「自然」と呼ばれ (A 418f./B 446f.)、因果的系列に関わる第三アンチノミーはこの「自然」を問題とする。そして、因果系列の全体としての「自然」の概念を前提としつつ、それを目指して感性的に与えられた現象を「条件づけられたもの」とし、「条件づけるもの」への遡行、つまり結果からその原因への遡行によって、現象の出来事の因果的系列による総合の完成を目指すとき、困難が生じる。というのは、「あらゆる生起するものは原因を持たねばならず、従って、それ自身は生起するもの、あるいは生起したものである原因の原因性もまたそれはそれで原因を持たなければならない」(A 533/B 561) といった第二類推的な原則 (vgl. A 189/B 232) は確かに「あらゆる経験の可能性の普遍的法則」(A 533/B 561) であるが、その原則に従って原因へと遡行していったところで、このような仕方では「因果関係における諸条件の絶対的総体性に達することはない」(ebd.)、換言す

*5 A. G. Baumgarten, a. a. O., § 351.

*6 Vgl. Nicolai Hartmann, *Ethik*, Berlin/Leipzig 1926, S. 577f..

れば、現象の総合が一つの全体として完成することはなく、そこには原因への無限遡行が含まれるからである。このような無限背進は、世界を一つの全体として捉えつつ、カントの第二類推の原型でもある充足根拠律によって世界の諸部分の連関を捉えるバウムガルテンが既に『形而上学』において指摘し^{*7}、さらに、同じくヴォルフ学徒であるマイヤーはこの事態を端的に「矛盾 *Widerspruch*」と表現している^{*8}。宇宙論としての第三アンチノミーは、カント自身が精通していたヴォルフ学派の宇宙論において指摘される世界の概念と充足根拠律とが生じさせるこの不完全さに由来する^{*9}。「第三の抗争」とは、この不完全さを非とし、自然を完結したものとみるのか、あるいはこの不完全さを是とし、自然法則に従った出来事の理解に重点を置くのか、の抗争なのである。

それゆえ、それ自身は原因を持たずに「ある状態を自ら始める能力」、あるいは「絶対的自発性」と理解される「超越論的な理念」(A 533/B 561)としての自由が第三アンチノミーにおいてもつ意味は、自然が有する不完全さを補完することである。換言すれば、そのような原因があることによって自然の因果系列は完結した全体でありうる。従って、自由の概念は現象としての自然に根差した概念であり、その関係を離れて自由を論じることができない。この限りで、自由と自然は別々に考えられ、それらはいかにして両立しうるかといった問題が第三アンチノミーの関心事ではないことが確認される。

そして以上より、自由の概念はそれ自身は現象ではないが（現象であれば他の原因がなければならぬから）、現象において結果を生起させる（さもなければ自然の総体性を補完できないから）原因と捉えられることになる。それでは、自由のこの概念はどのようなものに関して考えられるのか、つまり、自由であるのは何か。

これに関してカントが頼るのは「宇宙論的弁証論を解決するための鍵としての超越論的観念論」(A 490/B 518)であり、換言すれば、人間の経験の対象は表象としての現象であるとする説である。そしてまさにそれゆえに、「現象はそれ自体として物であるのではないから、現象の根底には現象を単なる表象として規定する超越論的对象がおかれなければならない、それであるからわれわれはこの超越論的对象に、現象において現れる性質の他にも、結果は現象に見出されるにもかかわらず現象ではないようなある原因性を授けることを妨げるものは何もない」(A 538f./B 566f.)と結論される。その原因性とは「感官の対象についてそれ自身は現象ではない」「叡智的」なものと呼ばれ(ebd.)、このような原因性の主観（主体）には時間規定における変化は認められないから、「その[主観の]行為に関する限りで、単に感性界のうちのみ見出されるものとしてのあらゆる自然必然性から独立であり、自由である」(A 541/B 569)。従って、現象の根底にある物自体に「叡智的原因性」を認め、その原因性に先の自由の概念を帰属させようとカントは考える。以上の限りでは、自由は単なる思考可能なものであり、現象

^{*7} Vgl. A. G. Baumgarten, a. a. O., § 380.

^{*8} Georg Friedrich Meier, *Metaphysik*, ²1765 (¹1755-59), § 315.

^{*9} Vgl. 河村克俊, 「カント第三アンチノミーの前史」, in: 『立命館経済学』, 43(5) 1994, S. 114 (842)ff..

としての自然の必然性と矛盾するものではない。なぜなら、叡智的原因性は現象ではないから時間規定を被らず、それでも現象の根底にある物自体なのであるから現象を伴うと考えられるからである (vgl. A 540/B 568)。

さらにカントは人間に現実にこのような原因性を授けようとする。ただし、その授け方は妥当なやり方とはいえない。カントは「普段であれば感官によってのみ自然全体を知る人間は、また単なる統覚、しかも感官の印象にはまったく数え入れられえない行為と内的規定によっても自己を認識する」(A 546/B 574) と述べ、その現象ではない活動性を叡智的原因性とみなし、こうして人間に自由を授けようとするのである。「統覚」という純粋な自発性によって認識される自己は内官における現象としての自己であるが、確かにそこには感性的でない活動が含まれる (vgl. B 132, B 428f.)。従って、カントによれば人間は以下のように推論し、自己に自由を帰すことになる。つまり、現象の根底にある物自体としての超越論的对象は叡智的原因性を持ち、自由であることを大前提として、人間は現象ではない純粋な自発性としての統覚によっても自己を認識する (小前提) から、それゆえ、この自己の統覚は叡智的原因であり、自由である (結論)。しかしここで問題であるのは、人間が自己の統覚をいわば「物自体化」することである。つまり、単なる思考の主観、換言すれば「思考するもの」である統覚が、感官の対象である現象としての自己の根底にあると「思考されるもの」としての超越論的对象 (vgl. A 540/B 568) と同一視されることである。ところが、統覚がこのような物自体として「思考される」ならば、それはもはや単なる「思考するもの」ではない。ここでは統覚が二義的になる。しかしながら、すでに「パラロギスム論」で指摘されたように、これは誤謬推理の元凶である (vgl. B 411)。それゆえ、カントは自身によって批判されるべき合理心理学的方法によって、人間の自由を示そうとしたといわざるをえない^{*10}。

このことが示すのは、自由は確かに現象ではないもの (ヌーメノン) として考える限り、思考可能であるが、現実に何が自由でありうるのかの問いを『純粋理性批判』ではカント自身が認める通り (A 557f./B 585) 解決できなかったことである。彼はこの著作では、自由の可能性を示すための方法を合理心理学的方法以外にもっていないのである。

2 二世界論と自由

それでは、カント批判期実践哲学の確立の端緒ともみなされる『基礎づけ』において、自由の概念に関してその現実性が示されたのかといえ、そうではない。叡智的世界と感性界を区別する二世界論がそのことを示している。本節ではこのことを明確にする。

『純粋理性批判』において超越論的自由は単なる宇宙論的理念として、実践的な自由とは区

^{*10} ちなみに自由の合理心理学的証明は、既に 1770 年代のものといわれるカントの形而上学講義にもみられる。Vgl. *Metaphysik* L1, XXVIII 269.

別して語られる概念であった。ただし、『純粹理性批判』では「実践的」であることは「快と不快へと関係する」(A 801/B 829Anm.) ことを、つまり、感情との関係なしに捉えられないことを意味し、「感性の衝動による必然化 *Nötigung* から随意 *Willkür* が独立していること」としての「実践的意味における自由」も実質的にはヴォルフ学派のいう「経験的心理学」で述べられる自由と異なるところがなく^{*11}、感情によってのみある行為をする/しないが決定されるわけではないこと以上のことは意味していない。そして、『基礎づけ』においてもこの意味での自由は問題とならない。

『基礎づけ』において「自由の概念は意志の自律を解明するための鍵である」(IV 446) と述べられ、自由の概念が登場するとき、この自由は「原因性が自身を規定する *bestimmend* 他の原因から独立に作用するものでありうる」(ebd.) ことを意味している。そこから、自由の概念は、自由な意志の特性として「意志がすべての行為において自分自身に対して法則である」(IV 447) こと、つまり、それは意志の自己立法であることをカントは導きだす。この限りでは、「意志の自由と意志の自己立法とはいずれも自律であり、従って交換概念である」(IV 450)。このように意志が自由であることは、結局カント自身が『基礎づけ』で述べてきた意志の自己立法としての意志の自律に他ならないとされる。それでは、意志の自己立法だけではなく、なぜわざわざ「自由」の概念を持ち出さなければならなかったのか。それは、自由の概念が感性界に属する人間を別の世界、つまり「叡智的世界 *intellektuelle Welt*」(IV 451) に連れ出すからである。煎じ詰めていえば、『基礎づけ』において意志の自律に加えて、自由の概念が持ち出されたのはこのためであり、またこのためだけでしかない。

まずカントは、「われわれがある存在者を理性的であるとして、そして行為に関する自らの原因性の意識を、つまり意志を備えているものとして考えようとすれば、自由を前提しなければならない」(IV 450) とする。つまり、理性的存在者が自らに「固有の意志」(IV 448) を主張するのであれば、単に自らに拠ってのみ行為する、つまり、「自分自身に対して法則である」ことを前提する。それは「自由の理念のもとで行為する」(ebd.) ことに他ならない。このように「意志」を基礎づけるために自由は前提されるが、「自由」は自己立法だけではなく、自由は自己以外の原因からの独立性も意味する。このことを人間、換言すれば、理性的存在者でありながら「われわれのように、なお [理性とは] 別種の動機としての感性に触発され、理性だけならば当然なすであろうことが必ずしもなされるとは限らない存在者」(IV 449) に関して、その意志が自由だとするのであれば、「[意志の原因性を] 規定する感性界の原因からの独立性」(IV 452) を意味し、感性界に属する人間の固有の意志は、感性界の自然必然性からは独立のものとして、現象には属さないことになる。

それでは、その「固有な意志」とは何であるのか。ここでも『純粹理性批判』同様に「超越論的観念論」が鍵となる。つまり、「われわれの随意なしにわれわれに生じるあらゆる表象 (例

^{*11} Vgl. *Metaphysik L1*, XXVIII 253ff., A. G. Baumgarten, a. a. O., §§ 710, u. G. F. Meier, a. a. O., §§ 700.

えば、感官の表象)はわれわれに諸対象をその諸対象がわれわれを触発する以外の仕方では認識させず、その際、対象がそれ自体としては何であるのかはわれわれには知られないままであり、……われわれはこの表象様式によっては単に現象の認識に達するだけであり、決して物自体そのものの認識には達しえない……。このような区別がいったんなされると、そこから自ずと帰結するのは、現象の背後になお現象とは異なったもの、すなわち物自体を容認し想定しなければならぬ。」(IV 451)とする見解である。従って、「現象から合成された自分自身の主観の性質を超えて、根底にある何か別のものを、すなわち、自らがそれ自体において備えているような自らの自己を想定しなければならぬ」(ebd.)のであり、人間が自由であるとする、この物自体としての自己に自由な意志が帰せられ、つまりは、人間の固有な意志とは物自体としての自己の意志である。

これまでの考察において『基礎づけ』では、現象において「出来事の系列を自ら始める能力」(A 554/B 582)としての『純粋理性批判』での宇宙論的意味における現象としての自然とは切り離されない超越論的自由は影を潜めているように見える。しかしながら、自由は単なる叡智として、現象との関係をなくしたわけではない。というのは、人間にとって人間は「まず第一に感性界に属し、自然法則のもとにある(他律)限りでの自己と、第二に叡智的世界に属し、自然から独立な、経験的ではなく単に理性に基づく法則のもとにあるものとしての自己」(IV 452)であり、カントが殊更強調するように、感性界に属する人間に関して、自由を想定することが大前提であり、自由である「叡智としての本来の自己」(IV 457)は、感性界に属する存在者にとっての「本来の」自己だからである。そしてまさにそれゆえに、人間にとっては自由は自己を物自体として現象から切り離す契機になる。自由がこの契機を意味するものでなく、単なる自己立法のみを表すのであれば、特に自由の概念を持ち出す必要はない。逆説的な言い方になるが、自由の概念は現象としての自然との関係を断ち切るという形で自然と関係するのである。その限りで自由は現象において結果を生起させることを意味するのではなく、むしろ、感性界とはまったく違う世界、つまり「叡智的世界」の成員としての自己を人間に意識させる。なぜなら、この叡智的世界は「ちょうど自然法則があらゆる現象の根底をなすように」(IV 453)、諸理性的存在者の自己立法による法則を根底におく世界であり、感性界とまったく別の原理のもとにある「物自体そのものとしての理性的存在者の全体」としての世界であるから、自由の概念は、感性界における自然必然性との関係をまったく断つことによって、この自然とパラレルに考えられる世界へと人間を移動させるからである。「われわれが自らを自由であるとき、われわれは自らを悟性界のうちにその成員として置き移す」(ebd.)のである。

従って、『基礎づけ』において自由には感性界から叡智的世界へと人間を連れ出すことに主たる役割がある。確かに、自由の概念は意志の自己立法と交換概念であるが、感性界に属する人間に関していわれるときにのみ、人間に対して自由の概念が感性界からの独立性として意味をもちうる。この意味での自由は、感性界に属する現象としての人間が自己を、物自体である叡智的世界の成員としても意識するために想定された概念である。それゆえ、自由が人間をそ

こへと赴かせる叡智的世界の概念が、自由の概念を人間に関して想定しなければならない必然性を与えなければならないはずである。この限りでは、人間に関して自由を考えるための妥当性に関しては、自由は叡智的世界に頼らざるをえない。しかしながら、この世界も「理性が自分自身を実践的と考えるために、現象の外部にどうしてもとらなければならないと考える一つの立場」(IV 458)以上のものではない。物自体の世界としての叡智的世界は、理性のみによって意志を作用させる可能性のためにこそ、つまり、意志が自由であると考えられるためにこそ、想定される世界である。しかし、人間の認識はその世界には達しえない。人間が現実自由であることを積極的に支持するものは何もない。

3 物自体からの脱却と概念の実践的使用

さて、「率直に認めなければならないが、ここで一種の循環が生じていて、一見するとそこからは抜け出せそうもない」(IV 450)。カントは『基礎づけ』において自身の論証が「自由から道徳法則へ、道徳法則から自由へ」行き来しているだけではないかという危惧を以上のように述べた。そしてまた、『純粹理性批判』と『基礎づけ』の自由に関する議論の間にも一種の循環が生じている。つまり、「物自体から自由へ、自由から物自体へ」の循環である。以下、このことを確認する。

両著作の自由に関する議論において「超越論的観念論」が重要な役割を担っていた。それは現象の根底にある物自体を認める立場であった。『純粹理性批判』においては「超越論的観念論」に訴えて、現象の根底に現象するものとしての物自体が考えられ、その作用(行為)の結果が現象する限りにおいて、この原因性が叡智的原因性であり、その原因性の主観は現象の系列を自ら始める原因、言い換えれば自由だといわれる。『基礎づけ』においては、現象としての人間が感性界の規定から独立である、つまり、自由であると想定することから、「超越論的観念論」に訴えて、人間は叡智的世界に属する物自体としての自己を意識することになる。「超越論的観念論」を介した自由と物自体のこの循環から自由を解放しない限り、自由は単なる理念にとどまり、思考可能なものに過ぎないか、あるいは決定的な根拠なく前提されるに過ぎないものになる。実際に両著作において自由はこれら以上のものではなかった。

そもそもなぜこのような循環に陥ってしまうのか。まずはこのことから考察する。カントにとって自由の超越論的概念は、心理学的な性質ではなく、原因性に関する概念であり、そして、その原因性が自然、ないし感性界から独立していることが「自由」であることとして特徴づけられる。このことは『純粹理性批判』と『基礎づけ』において一貫している。問題は、この「自然からの独立性」がいかなるものと捉えられるのかである。もはや明らかであるが、両著作ではこの独立性は「超越論的観念論」の図式に重ね合わされている。超越論的観念論は、時間・空間の超越論的観念性に依拠し、現象を感性的直観に与えられる表象とするときに、それを超えたものを想定する。加えて、「われわれは現象一般の単なる叡智的原因を超越論的客

観と名付けることができる。それはただ、受容性としての感性に対応するものをわれわれがもつためだけにそうなのである」(A 494/B 522)。従って、超越論的観念論に従って想定される物自体は、基本的に感性的直観を通じて与えられる対象に相関すると考えられるものである。例えていえば、コインの表が現象であり、物自体はその限りでのコインの裏に過ぎない。それゆえ、『純粹理性批判』において自由を帰せられたのは、現象の根底にある「超越論的对象」であった。また、『基礎づけ』においても人間に関して、「人間は自らについても内的感官によって、従って、自身の本性の現象と自身が触発される仕方を通じて情報を得る」(IV 451)のであり、叡智的存在者とされるのは内的感官において客観化された自己に対して相関するものとしての物自体である。ここから明らかになるのは、両著作において自由が、あくまで感性的直観の表象の認識を基礎とする超越論的観念論の理論的枠組みのうちで捉えられるものと考えられること、つまり、自由の概念が直観と概念による認識、換言すれば、何らかの「客観の規定」を目指す認識の枠組みのなかで捉えられていることである*¹²。これが最大の問題点である。

なぜなら、人間に認識できる客観は時間・空間の感性的直観の形式によって規定されているものだけであり、自由が「感性界からの独立性」である限り、それが帰せられる「客観」を考えたところで、それは人間にはそもそも原理的に認識不可能だからである。それゆえに両著作では物自体に訴える。自由を客観の規定と考える限りは、どうしても物自体に行き着くのであり、自由を物自体の先に考えようが後に考えようが、先の循環に巻き込まれるのである。その限りで、自由の概念が矛盾を含まず、それ自体は可能なものであったとしても、自由を現実に人間に帰しうることを示すことなどできないのである。

さて、ここで『基礎づけ』(1785)の後に出版された『純粹理性批判』第2版(1787)の「演繹論」の終わり近くに記された「注」をみてみたい。「カテゴリーは思考においてはわれわれの感性的直観に制限されているのではなく、そうではなく無際限な領域を持っている。ただわれわれが思考するものの認識、つまり客観の規定のみが直観を必要とする。ただし、直観が欠けている場合でも客観についての思想 *Gedanken* はさらになお主観の理性使用に対して真なる有用な帰結を持ちうる。この理性使用は必ずしも客観の規定、すなわち認識ではなく、主観とその意志すること *Wollen* に向けられるゆえに、ここではまだ扱われない」(B 166 Anm.)。ここで、感性的直観を無視した「客観についての思想」とは、第2版の他のところで「対象一般」ないし「客観一般」(vgl. B 146, B 429)についての思考と述べられるものである。従って、感性的直観に制約されない思考としての概念使用が認められている。この思考は確かに「客観について」の思考であるが、それでも「客観を規定する」以外の使用をもつ。また『実践理性批判』

*¹² 『基礎づけ』においては理性的存在者に自由が付与される段階で、「実践的意図」が強調されているゆえ (IV 448)、『基礎づけ』の自由論が理論的観点から考察されていることはありえない、との反論を受けるかもしれない。しかしながら、必ずしも明確ではない「実践的意図」の意味について考察するまでもなく、「実践理性は……自らを悟性界のうちへと移入して直観したり、移入して感覚したりしようとすると、限界を超えることになる。」(IV 458)と述べられているように、実践理性が認識のための直観や感覚に関心を持つものとして捉えられていることだけ指摘しておく。

では、「カテゴリーは対象の直観からは独立に対象一般へと関係づけられるから、確かに経験的対象に適用される場合にのみ理論的認識を生じさせるが、……超感性的なものの一定の思考にも役に立つ」(V 141)と先の引用と同様のことが述べられ、さらに「理性はかの概念〔純粹悟性概念〕とともに、あそこ〔『純粹理性批判』〕で行ったのはまったく別の概念の使用へと移行したと見られる」(V 7)と述べられる。それゆえ『実践理性批判』では、客観の規定に向けられた使用とは「まったく別の概念の使用」、つまり『純粹理性批判』では扱われなかった「主観とその意志すること」へと向けられる概念の使用、換言すれば、概念の実践的使用が問題となる。

直観の仕方を度外視したこの概念の実践的使用が先の循環を抜け出す鍵となる。それでは、その「主観とその意志すること」に向けられた概念の使用とはいかなるものか。端的に言えば、それは「意志規定」である。「意志とは、諸表象に一致した諸対象を実現する、あるいは自分自身を諸対象の実現へと（物理的な能力が十分であろうとなかろうと）規定する、すなわち、自身の原因性を規定する能力である」(V 15)と述べられる。この「意志」に概念の使用が向けられる。従って、概念によって意志を規定するのである。

意志を「規定する *bestimmen*」するとはいっても、ここで問題となるのは、決意、決心、*Entschluß*, *Ratschluß*, *decretum*, *decision* のようなことではない。決意することがそもそもどのようなことであるのかは曖昧であるが、ここでの「意志規定」は少なくとも、いくつかの選択肢から一つのもを目標として選ぶこと、あるいはある行為を「する」か「しない」か決定することではない。たとえ意志規定によって結果的にこのようなことが生じていようとも、「意志規定」の核心はそこにはない。意志の「規定」は、「客観の規定、すなわち認識」(B 166 Anm.)との対比における規定であり、概念の使用の枠内にあるものである。それゆえ、概念が何か心理学的（人間学的）能力に影響するといった程度のこと問題となっているのではない。要するに、概念によって意志を規定するとは、理論的には概念（と感性的直観の形式）によって「客観」が規定されるのに対して、「主観」を規定することである。つまり、意志を何らかの結果の原因としての主観として、原因性の「主観」として概念的に規定することである。何も説明していないように思われるかもしれないが、これは重要である。なぜなら、このように規定された主観は、内的感官において規定された客観ではないばかりでなく、純粹な統覚、あるいは、*„Ich denke“*の主観のように、単なる意識において現れ概念的に規定されていない思考の自発性としてあるのでもない (vgl. B 429)^{*13}からである。主観が単に原因性の主観として概念的に規定されること、言い換えれば、主観が「意志として」概念的に規定されること、これが意志規定であり、概念の実践的使用である。ここで規定されるものは、純粹な所与性 *Gegebenheit* としての現実存在、つまり、時間・空間的にも概念的にも規定されていない所与

^{*13} 従って、Allison のように統覚との類比において実践的な統覚を考え、それに自由を帰することは誤っているであろう。Vgl. H. E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, S. 39f..

性としての現実存在 Dasein (Existenz) である (vgl. B 157, B 157 Anm., B 430)*¹⁴。

このことから、自由を物自体との循環に陥ることなしに考える方策が明らかになる。つまり、意志がこの意味で捉えられる限り、意志について自由が考えられるとすれば、自由の概念は感性における客観として規定されたもの（あるいはその客観に相関するものとしての物自体）としての意志に述語づけられるのでも、意志（あるいはその主観）の性質として前提されるのでもなく、ある存在者の現実存在が「自由な意志として」概念的に規定されるのでなければならぬ。従って、概念の実践的使用が人間の現実存在を直接に（感性の媒介なしに）規定するものであることが認められるとすれば、自由の概念の対象を探しまわり、物自体に行き着く他ない理論的哲学の困難に陥らずに済むわけである。しかしながら、こういった思考は無制約的に認められるわけではない。最後に、概念の実践的使用の条件を確認し、それに自然がどのように関わるのかを考察することにする。

4 実践的法則と自由と自然

概念を実践的に使用するとは、自己に関していうのであれば、自己を客観として規定する、すなわち認識するのではなく、自己を主観として規定することを意味する。自己の現実存在を客観として規定する場合、例えば実体のカテゴリーを適用するために、それは内的感官において時間的に規定されていなければならない。自己の現実存在を主観として規定する場合、現実存在が直接に「主観として」規定される。つまり、概念的に規定された主観が自己であり、感官による自己の現実存在の客観化に頼らず、概念のみによって直接に主観として自己の現実存在を規定するのである。

そして、先に述べたようにこの主観としての概念的規定とは意志規定である。カントの実践哲学において、意志は常に実践的原則 *praktischer Grundsatz*（格率 *Maxime* あるいは実践的法則 *praktisches Gesetz*）とともに考察されることから明らかなように、意志規定はある種の命題を通じてなされる (vgl. V 19)。つまり、意志はその命題の主語として規定され、そのことによって行為とその結果もまた規定される。この命題は「実践的命題」といわれる (vgl. IX 110)。例えば、「自身の資産をあらゆる確実な手段で増やす」(vgl. V 27) という格率によって意志が規定されているとは、ある存在者の現実存在がこの命題の主語として、つまりは「確実な手段を講じる」という行為によって（何が確実な手段なのかは、意志規定に関しては問題にならない）、「自身の資産の増加」という結果（ただし、実現可能性は二次的な問題であり、意志規定に直接的には関係ない）をもたらすものとして規定されていることである。

このような意志規定に関係する実践的命題の妥当性は、可能的経験における実現可能性では

*¹⁴ Vgl. 久呉高之, 「カントにおける『現存在』 — 『Sein についてのテーゼ』の解釈」, in: 『人文学報』 No. 188, 1987, S. 185, 192.

ない。確かにこの命題の妥当性は時間・空間のうちでも捉えられるが、実践的な命題として考えるとその妥当性は、その命題がなぜある存在者を規定するのかに関係し、言い換えれば、意志規定の根拠に関係する。先に挙げた例でいえば、「自身の資産をあらゆる確実な手段で増やす」が「意志の普遍的規定を含む」(V 19) 実践的原則であるとしたら、例えば、「生活に必要な以上の贅沢に対する欲望をもつ存在者」の条件のもとで主張されるとすれば、そういった欲望を持つ存在者にこの命題は一般的(普遍的)に妥当すると考える。その場合にこの格率に規定されている存在者にとってはこの欲望が「意志の規定根拠」であり、その存在者にとって格率の妥当性の条件である。ただし、「将来の困窮への恐れ」が格率の妥当性の条件でもありえ、規定根拠は常に一つに定まるとは限らない。このような仕方では実践的原則の妥当性の条件を考える限り、これは単なる格率による意志規定を意味し(vgl. V 19)、「偶然的で主観的な諸条件」によって他の理性的存在者から区別される「一理性的存在者」を前提することに他ならない(V 21)。人間に限っていえば、欲望や傾向性といった経験的にしか知りえないものを前提するのである。逆に、格率によって意志が規定されるのは、自らの意志の規定根拠と、与えられた格率の実践的な妥当性の条件が一致したときである。つまりこの限りで、意志規定とは自らを知ることである。ただし、このとき人間は経験的に客観として知られる自己に、格率によって意志としての主観の規定を加えただけであって、その意志が自由かといえそうではない。そもそも、そこでは時間規定のうちで規定される原因性によって捉えられる対象を前提とするからである。

従って、実践哲学において自由は次のように考えられる。「法則の単なる形式は理性によってのみ表象されうる、すなわち感官の対象ではなく、従って現象にも属さないから、意志の規定根拠としての形式の表象は自然における原因性の法則に従う出来事のあらゆる規定根拠から区別される。なぜなら、自然における出来事に関しては、規定する根拠自身は現象でなければならないからである。しかし、先の単なる普遍的立法形式以外に、意志のいかなる他の規定根拠も意志に対して法則として役に立ちえないとしたら、そのような意志は現象の自然法則、つまり原因性の法則からはまったく独立のものとして、あるいは互いに独立のものとして考えられなければならない。このような独立性がもっとも厳密な意味、すなわち超越論的意味における自由である。」(V 28f.) つまり、意志の規定根拠が現象のうちになく、実践的命題の「法則の単なる形式」「単なる普遍的立法の形式」が意志の規定根拠であることが、「自然法則からの独立性」としての「超越論的意味における自由」である。従って、まず必要であるのは、現象に属するものを妥当性の条件とせずとも、実践的原則として「意志の普遍的規定を含む」という「普遍的妥当性」の単なる形式的条件のみによって、その妥当性が保証される実践的原則、ないし「実践的法則」が考えられることである。そして、その実践的法則によって意志が規定されるときには、意志は時間・空間を形式とする現象における因果性の法則に従う出来事からは独立であり、従って自由である。それゆえ、この実践的法則によって規定される現実存在は自由な意志である主観として規定される。

そして、この実践的法則による現実存在の規定はさらなる帰結をもつ。というのは、「もっとも一般的な意味での自然とは、法則のもとにある諸事物の現実存在である」(V 43)からである。つまり、実践的法則によって規定される現実存在は、そのことによって、一つの自然を形成するのである。実践的法則を通じて規定された自由な意志としての人間の現実存在は、もはや感性的直観の制約のもとでみられる現実存在ではない。つまり、自由な意志として規定された現実存在は、「感性界のいかなる自然法則にも数えることができない法則」(V 50)によって規定されたものとして、感性的な条件に制約された自然ではなく、実践的法則を原理とする一つの自然を形成する、換言すれば「純粋な実践的法則に従うわれわれの意志によってのみ可能であるような自然を形成する」(V 44)。この自然が、「意志に（意志と意志の自由な行為との関係を含む事柄に関して）従う自然」(ebd.)である。しかし、自由な意志によって形成される自然は、理論的な意味では客観として認識できない（なぜなら、そのとき人間は感性的直観に制約されるのであるから）にも関わらず、自由な意志の結果として、つまり、実践的法則に従う原因性の結果として考えられる限りでの人間の現実としての自然である。従って、人間の直観に与えられる自然を前提とする限り理解不可能な、自由な意志による自然である。それゆえ、現象としての自然の背後に、現象の本体として設定される物自体の世界とはこの自然は異なる。というのは、物自体の世界はあくまで「現象」としての自然との対比においてのみ理解されるが、「意志に従う自然」は、超越論的観念論の理論的枠組みに依存せずに、純粋な概念使用としての実践的法則のみに基づくからである。

ただし、意志に従う自然を現象としての自然との対比で理解しようとするときには、理論的に認識できないという意味において理解されうる。実際、『実践理性批判』においても自由な意志をヌーメノンと述べられることはあるが、これは理論的哲学との対比、あるいは直観の仕方が問題となる文脈でいわれるに過ぎない(V 54ff.)*¹⁵。そしてまた、感性的直観の形式としての時間・空間に条件づけられない妥当性を有する実践的法則を可能性の条件とするゆえに意志に従う自然は「超感性的自然」といわれる。それゆえ、感性的自然とはまったく別の自然を形成する限りにおいて、人間の意志は感性的条件からは独立であり、現実には自由でありうるものであり、自由はこの自然のうちにおいてのみ意義をもつのである*¹⁶。

おわりに

この章において明らかになったのは、カントの実践哲学では、自由は何らかの客観に帰せられることで理論的に認識されうるものとしてではなく、概念の実践的使用による主観の規定によって、人間の現実存在が自由な意志として規定されると捉えていたことである。そして、そ

*¹⁵ Vgl. Eric C. Sandberg, *Causa Noumenon and Homo Phaenomenon*, in: *Kant-Studien* 75, 1984, S. 276ff..

*¹⁶ 理論的な自然と実践的な自然を互いに依存せずに考えることは『実践理性批判』において初めて可能であり、それは『判断力批判』にも引き継がれることである。Vgl. VI 401ff..

れによって感性に制約されない実践的法則を可能性の条件とする自然が、実践的法則によって自由な意志として規定される人間の現実存在を通じて形成される。つまり、実践的法則を可能性の条件とするこの自然のうちにおいてあらゆる実践的な事柄は捉えられなくてはならないのである。言い換えれば、この自然が人間の実践の土台であり、また実践哲学の土台となる。

第3章

合目的性と自然の体系的統一*1

はじめに

カントの『判断力批判』の本論では、「目的なき合目的性」としての美や「自然目的」としての有機体についての議論が展開される。この議論において重要な役割を演ずるのが「反省的判断力」であり、判断力の反省の原理である「合目的性」であることは周知の通りである。この反省的判断力と合目的性について一般的な説明がなされるのは「序論」である。ただし、「序論」（「第一序論」含め）ではそれらがそれとして定義的に説明されるというより、むしろ人間の経験において人間に課せられたある課題を考察することを通じて、反省的判断力と合目的性の役割と意義が明確にされる。その課題とは「経験的諸法則のおそらく無限の多様性を含む自然の知覚から一つの連関する経験を形成するという課題」（V 184）であり、つまり、経験の対象としての自然に関して「単なる経験的諸法則のもとでのこのような〔あまねく連関するような〕体系的統一」（*ibd.*）を見出すことである*2。この章が目指すのは、この課題との関連でえられる反省的判断力と合目的性の内実を明らかにし、この課題の遂行によって現れる自然の体系的統一の姿を明確にすることである。

ところで、この課題が想定している事態はどのようなものであろうか。カントが「自然の経験的諸法則、およびその作用の種的な差異は非常に大きいものでありうる」（V 185）と述べる時、天才達の活躍した17世紀を経てさらに多様化していく自然科学の諸理論（化学、磁気、電気等々）が念頭にあるであろう。そうだとすれば、「自然における特殊から普遍へとこのぼる責務をもつ反省的判断力」（V 180）がおのれの責務を果たした実例は次のことである。「ガ

*1 本章は、拙稿「『判断力批判』における自然の体系的統一と合目的性」, in: 『日本カント研究』18号, 2017, S. 161-175を改稿したものである。

*2 この章は、確かに「体系的」な統一に関わる。しかし、この章の5節で明らかになるように、ここでの体系は、体系全体の理念を根拠とするような「建築術的 *architektonisch* 統一」（A 833/B 861）ではなく、むしろ偶然的なものから組み上げられるもの（『純粹理性批判』の言葉を使えば、「技巧的 *technisch*」（*ibd.*）な統一）であるから、体系と結びつけられることの多い「建築術 *Architektonik*」には、少なくとも直接的には結びつかない。Vgl. A 833f./B 866f..

リレイが放物曲線の確定と並んで、物体の自由落下と斜面での運動の観察から始め、ケプラーにおいて火星軌道の経験的確定が、ホイヘンスにおいて遠心運動の諸法則と振子運動の諸法則が加わり、最後にニュートンにおいてこれらすべての特殊な契機が総括され、この総括において宇宙の全体系を包括することが可能だと示される^{*3}。つまり、別世界における作用の契機として研究されてきた「地上」における物体の運動と「天界」における天体の運行が、「宇宙全体」にわたる法則において包括された。ここに、反省的判断力が特殊から普遍へのぼり、自然に一種の体系的な統一をもたらしたことが見てとられうる。それではこのことと、「合目的性」（「目的に適っていること Zweck-mäßig」）とは何の関係があるのか。これがこの章の問いである。

従って、まずは反省的判断力の原理として合目的性が導入される意味が問われる。その上で、合目的性を原理とする反省的判断力によってなされる自然の体系的統一の姿を問う。結論から言えば、合目的性を原理とする反省的判断力による自然の体系的統一は、人間に偶然的に与えられる自然の多様性の観察から、経験的に組み上げられていくものである。以下、これを示す。まず、反省的判断力の原理として合目的性が導入される背景を探る。そのために、特殊から普遍へのぼる反省的判断力の「反省」が、知覚表象からの概念の論理的な「抽象」ではないことを示す（1節）。次に反省的判断力にとっての「普遍と特殊」が、論理学における「普遍と特殊」とは少なくとも異なっていることを示す（2節）。そして自然の「合目的性」に関する「目的」の意味を明確にする。その際、「技術」を手がかりとする（3節）。そして、その「目的」との連関で捉えられる反省的判断力が目指すところを明らかにする（4節）。最後に、その上で理解される「合目的性」と「自然の体系的統一」との関係を示す（5節）。

1 「反省」とその前提

この節が目指すのは、カントにとって「反省」がもつ意味を明確にすることである。反省的判断力に関しては、「特殊だけが与えられ、判断力がその特殊に対して普遍を見出すべきであるときには、判断力は単に反省的である」（V 179）と述べられる。この節では、このときの「反省」が単に、個別的な知覚表象からの普遍的な概念の「抽象」を意味していないことを示す。これを示すことによって明らかになるのは、反省的判断力の根底には、カントの「沈黙の十年」より続くある問題、つまり「われわれのうちで表象と呼ばれるものが対象へと関係するのはいかなる根拠に基づくのか？」（X 130）、つまり、表象と対象との関係についての問題が潜んでいることである^{*4}。

^{*3} Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918, S. 311.

^{*4} この観点から反省的判断力を考察することで、この問題に関するカントの特殊な概念論が、本章4、5節で明らかになる。そして、それによって自然の体系的統一が可能になることが5節で示される。これは、規定的判断力と反省的判断力の周知の対比（vgl. V 179）に拘泥する限りは明らかにならないであろう。というのは、反

カントが「特殊に対して普遍を見出す」と述べるのを見るとき、哲学史的に先行するライプニッツの表象の明晰判明さの度合いに関する理論やロックの抽象観念と一般名辞に関する理論が想起され、そこでは個別の知覚表象から普遍的な概念を見出すことが考えられていると思うかもしれない。しかし当然ながら、ライプニッツ的合理主義にせよロック的経験主義にせよ、個別の知覚から普遍的な概念への到達が可能となるための前提は決して軽くない。個別の知覚に関して合理主義的に考えれば、知覚表象は混雑した表象ではあっても物の規定を潜在的にすべて余すところなく反映するものである。あるいは逆に経験主義的に考えれば、個別の知覚からは人間に感覚可能な限りの性質を含む表象が受け取られうる。また普遍に関しては一方では、それは物にそれ自体として内在する実在性であり、概念として判明に表象される普遍である。そして他方では、普遍は単にいくつかの知覚に共通した感覚としての性質であり、またそれを代表する名辞である。まとめると、合理主義的前提に立てば、それ自体として規定された「個別」には「普遍」が含まれ、それぞれには表象として知覚と概念が対応し、経験主義的前提に立てば、与えられる「個別」からは人間に感覚可能な限りの「性質」が受け取られ、いくつかのものに共通の感覚が普遍となり、その普遍と物そのものとの一致には重きは置かれぬ。カントは「反省的判断力」に関して、こういった何らかの形而上学的、あるいは心理学的前提を受け入れ、個別の知覚表象から普遍的概念を「反省」によって見出すことを考えていたのか。

カントは確かにこういった「反省」に言及する。しかしそれは限られた文脈、つまり論理学の文脈においてである。このことは、カントがライプニッツ的合理主義あるいはロック的経験主義のいずれかの前提を引き受けたことを示すわけではなく、むしろ、両者から影響を受け、「理性と経験の結婚」(Log., § 1232)を標榜するヴォルフ(そしてヴォルフ学派)の論理学との関係が深い。ヴォルフ学徒であるバウムガルテンの弟子にあたるマイアーの『論理学綱要』*5を教科書とする講義用のメモをイエッシェが編集した『カントの論理学』では論理学における「反省」について次のように述べられる。「一般論理学は……単に与えられた表象が思考においていかにして概念になるのかを探求する。……概念のこの論理的源泉は……多くの客観に共通の表象(*conceptus communis*)を生じさせる反省にある。」(IX 94)ヴォルフ学派の影響下で語られる、与えられた表象から概念を形成する論理的反省は、特殊に対して普遍を見出す反省的判断力とちょうど重なるものであるのか。必ずしもそうだとはいえられないであろう*6。カントがその影響下にあったヴォルフ学派の論理学の前提をまずは検討する。

ヴォルフ学派の論理学は、存在論と魂論を前提する(vgl. *Disc. praelim.*, §§ 89)。その結果、カントがヴォルフ学派の有力な哲学者を「概念もまた事象とみなした親愛なるバウムガルテ

省的判断力の特有性は、与えられるのが「普遍」か「特殊」かの違いには尽きないからである。この章が示す、合目的性を原理とする反省的判断力における特殊な概念論がそれを明らかにしている。

*5 Georg Friedrich Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, 1752.

*6 そもそもカントにおいては、知覚からの「抽象」によって経験的に概念を形成することは不可能だとする議論もある。Vgl. George Schrader, *Kant's Theory of Concepts*, in: *Kant-Studien* 49, 1958, S. 265f..

ン」(XIII 238)と評したように、ヴォルフ学派の論理学は、物とその規定（個別と普遍はともに„ens“である）との対応を合理論的に保障された「概念」そのものを、魂に経験的に与えられる対象のようにして取り扱う（理性と経験の結婚！）。カントが「論理的反省は単なる比較であって、それというのもそこでは与えられた諸表象が属する認識能力はまったく無視されるし、その限りで諸表象は心の中というそれらの居場所に従って同種のものとして扱われるからである」(A 265f./B 318f.)と述べるときに、彼の念頭にあるのはヴォルフ学派の論理学であろう。そのときの論理学は、魂における表象についてのいわば存在論であり、魂における表象である限りの表象が一様に論理的反省の対象となる。

ヴォルフ学派の論理学が存在論と魂論を前提とする限り、そこでは表象と物（とその規定）との対応が保障され、表象そのものについての反省も世界における物の規定を反映するものでありうる^{*7}。しかし、カント自身は論理学においてその前提を引き受けるわけではない。それゆえ、カントは、与えられた表象の論理的反省に関して、その対象としての表象は「経験から取ってこられた何かを含むかもしれないし、あるいは何か創作されたものを含むかもしれないし、あるいは悟性の本性から借りてこられたものを含むかもしれない」(IX 94)と述べる。確かに、「論理学が教えるのは、いかに与えられた表象を他の表象と比較しうるのか、そしてその表象が様々な表象と共通にもつものをメルクマールとして普遍的使用のために引き出すことによって、いかに概念を形成しうるのかである」(XX 211 Anm.)。しかし、その表象が自然における対象の表象であるかは論理学は問わないのである。つまり、「自然があらゆる客観に対してなお多くの別の客観を、その客観と形式において多くを共通にもつ比較の対象として示しうるか否かに関しては論理学は何も教えはしない」(ebd.)。それゆえ、その限りでは「反省するということはすべて単に当てずっぽうで盲目的に試みられるだけかもしれない、つまり、諸表象と自然とが一致する根拠ある期待なしに試みられるだけかもしれない」(XX 212)。従って、論理的反省のみによっては少なくとも自然を体系的に統一することは不可能である。論理的反省による概念が、自然において経験的に与えられた対象を反映したものであるとは限らないからである。単に「表象」について反省することは、「自然」について反省することではない。

こういった論理的反省に対して、『純粹理性批判』においてカントは「超越論的反省」に言及する。超越論的反省については、「諸表象は純粹悟性に属するものとして互いに比較されるか、あるいは感性的直観に属しているものとして互いに比較されるのであるが、私がこのことを区別するのは超越論的反省と私が呼ぶ行為によってである」(A 261/B 317)と述べられる。つまり、論理的反省が単に表象の居場所としての心を省みるだけであるのに対して、超越論的反省は表象はその表象が属する認識能力も合わせて省みる。この点に関しては、超越論的反省は盲目的ではないであろう。それゆえ、確かに「超越論的反省（……）は諸表象の互いの客観的比較の可能性の根拠を含む」(A 263/B 319)と考えられる。しかし、ただ表象の帰属先を区別す

^{*7} Vgl. Horst-Michael Schmidt, *Sinnlichkeit und Verstand*, München 1982, Kap. II.

ることは、それが感性的直観の対象としての自然を単なる悟性の概念から区別することであったとしても、それ自体としては単にそれだけである。それによって概念と対象の「一致」が問題となっているわけではない。

ここで、「反省」に目を奪われず、「判断力」が反省することに注意しなくてはならない。自然を反省することに関しては判断力は、「超越論的」な問題に関わる反省であると考えることができる。ここでの「超越論的」とは以下のような意味において理解される。「超越論的原理とは、それによってア・プリオリな普遍的条件が提示される条件であり、その条件のもとでのみ諸物はわれわれの認識一般の客観となりうる」(V 181)。そして、「自然の合目的性の概念は、超越論的原理に属する」(V 182)。従って、反省的判断力が自然の合目的性を原理として反省するときには、判断力について問題となるのは、認識と客観の関係である。従って、「判断力一般は、特殊を普遍のもとに含まれるものとして考える能力である」(V 179, 強調引用者)と述べられるが、判断力が自然を反省するときには、判断力の単なる「論理的」なふるまい(例えば、「(反省的)判断力の推論」(IX 132)のような)が問題なのではなく、「超越論的」な問題に関わる。ところで、「超越論的判断力」と述べられるときに直ちに思い浮かぶのは、『純粋理性批判』においてカテゴリーの現象への適用に関わる、つまり、「悟性」と「感性」とを結びつけることに関わる「判断力」であろう。この意味における判断力は、『判断力批判』において、「反省」ではなく「規定」する判断力であると述べられる(vgl. V 179)。それでもしかし、反省的判断力においても問題となっているのは、超越論的(かつ規定的)な判断力と同じレベルの問題である。周知の通り、『純粋理性批判』において超越論的判断力には「超越論的時間規定」(A 138/B 177)としての「図式 Schema」が、判断の原理として必要であった。反省的判断力による自然の反省においても、感性(経験)的に与えられる自然の諸対象と悟性的な諸概念との一致が問題となるのであれば、判断力にとって「自然の合目的性」は、「図式」に取って代わる超越論的原理と考えなければならないのである。

2 「普遍と特殊」、その背景

反省的判断力による「反省」は、単なる論理的反省ではない。前節の主張はこうであった。この主張に対して、それでは反省的判断力について「特殊に対して普遍を見出す」とカントが述べる時、「普遍と特殊」という論理的区別を用いるのはなぜかと、問うことができるであろう。確かにそうである。実際、カント自身が論理的な「類概念と種概念」を反省的判断力の「普遍と特殊」に重ねている箇所もあり(vgl. XX 215f.)、また、反省的判断力の反省について「自然への論理の適用」(XX 212 Anm.)と述べられることもある。それゆえ、この章において、反省的判断力の反省は対象と表象(あるいは概念)との関係に関わるものであり、諸表象(あるいは諸概念)の単なる比較(論理的反省)ではないといくら主張されたとしても、特殊に対して普遍を見出す反省的判断力の反省のモデルは、あくまで論理的反省にあり、従っ

て、反省的判断力の反省は論理的反省の一種として考えられるのではないかと、こう思うかもしれない。確かにそうなのである。

反省的判断力における「普遍と特殊」が、論理学における普遍と特殊、つまり「類概念と種概念」に重なってみえる場合はある。特に、自然のもの（例えば、生物）について「類と種」が問われるときはそうであろう。「例えば、鉄、金属、物体、実体、物」(IX 97)といった特殊から普遍への概念の論理学的系列は、例えば、「ハンドウイルカ（種）、ハンドウイルカ属、マイルカ科、ハクジラ亜目、鯨偶蹄目、……」といった生物の区分と一見重なる。すでにあげられた論点をもちだすならば、論理学的な反省は「盲目的」である。生物は確かに「実体」であり、「物」ではあるが、生物の分類に「実体」の概念と「物」の概念が意味をなすとは思われない。そしてまた、論理学的な普遍と特殊との関係が、自然のものの分類における普遍と特殊との関係とまったく同じであるとは限らないであろう。

論理的反省が問題となるときには、概念は内包的に捉えられ、普遍は特殊のうちに含まれるものとして考えられる。例えば、金属の概念は鉄の概念のうちに含まれ、金属の概念が含むいくつかのメルクマール（展性、光沢性など）すべてを鉄の概念は含む。それゆえ、金属でない鉄、あるいは展性をもたない鉄はありえないから、鉄の概念は少なくとも金属の概念のメルクマールをすべて含まなければならない。この意味において、普遍（金属）は特殊（鉄）の必要条件である。論理学的な概念においては、確かに特殊があることは、その特殊が普遍を含むことを意味する。しかし、普遍としての金属は鉄に関係せずとも単にメルクマールの集合として考えられる。論理的反省をモデルにして考えると「普遍と特殊」はこのように捉えられる。一方、鉄が元素とその結合によって考えられるとする。そのとき、「金属」によって考えられるのは、いくつか共通の特徴をもつ諸元素の総称である。そのとき、鉄が鉄の元素によって考えられる限り、「金属」という総称がなくても鉄は鉄である。逆に「金属」は、そのもとに含まれる諸々の特殊が与えられる限りで、総称として意味をもつ。ハンドウイルカ（種）とハンドウイルカ属もそうである。種をもたないハンドウイルカ属に意味があるとは思われないし、ハンドウイルカ属という区分がなくてもハンドウイルカはハンドウイルカである。それゆえこの際、普遍が特殊の必要条件であるとは考えられないのである。逆に特殊との関係をもたなければ、普遍に意味がないと考えられる。つまり、論理学的な概念と捉えられる「金属」は直接的には自らの内包（展性、光沢性等）を表現するが、逆に、いくつかの元素の総称と捉えられる「金属」は直接的には特殊（鉄、銅等）を指示する。従って、前者の普遍は特殊との関係を前提しない（前提されるのはむしろ、より高次の普遍ないし自らが含むメルクマールとの関係である）が、後者の普遍は特殊（あるいはより低次の普遍）との関係を必要とする。それゆえ、反省的判断力の反省が論理学におけるそれとは区別され、また、自然のものの分類を射程に入れているのであれば、反省的判断力にとっての「普遍と特殊」は、論理学における「普遍と特殊」とは異なる、少なくとも後者をモデルとはしていないと考えられる。

反省的判断力の反省において「普遍と特殊」がこのようなものであるとしたら、この「普遍

と特殊」は論理的なものとは異なった観点から考察されるべきである。そしてその実、「普遍と特殊」は論理学における概念の区分（ないし、関係）の専売特許ではない。次のような文言がカントにはある。「神的な摂理 *Vorsehung* は単に普遍的な摂理であるのか、それとも特殊的な摂理でもあるのか」（XVIII 480）。これは、*„Reflexionen zur Metaphysik“* の Nr. 6176 のなかの文言であり、これに対応するバウムガルテンの『形而上学』の箇所は、*„Theologia Naturalis“* の *„Providentia“* の章である。「普遍と特殊」は神学的な概念としての「摂理」について述べられるものでもある。

さて、摂理とは「一般的な意味では、神の全能、知恵、慈悲の支配を示し、狭い意味では、神によって世界に定められた目標へと、世界を導くことである」*⁸。つまり、摂理とは神の一定の計画のうちで世界を捉えるための概念である。もちろんその計画とは世界を最善へと導くことである。カントはその摂理を「普遍と特殊」に区別する。この区別はカントにのみみられるものではない。例えば、ヴォルテールにも「普遍的摂理 *Providence générale*」と「特殊的摂理 *Providence particulière*」との区別がみられる*⁹。なぜこのような区別をしなくてはならないのか。神の摂理によって世界が最善へと向かっているとしたら、局所的な悪（自然的な意味でも道徳的な意味でも）はどのように理解すればよいのか。摂理における「普遍と特殊」の区別はこのような問題に関わり、問題の根としては弁神論的なものである。実際にライプニッツもこのような問題について、神の意志を「普遍と特殊」に区別する*¹⁰。そして特に、1755年の「リスボン大地震」のような出来事が起きたとき、神の摂理を全面的に否定しないのであれば、摂理を区別することは必要である。すなわち、神は単に「普遍的な」摂理によって世界を全体として最善へと導くことはするが、「特殊的な」摂理によって世界の個別的な出来事にまで関わるわけではないとすることによって、つまり、特殊的な摂理を否定することによって、局所的な悪を少なくとも摂理との関係におかずにすまずのである。ヴォルテールの意図はここにあると考えられる*¹¹。また、特殊的な摂理を否定しないならば、特殊的な摂理による局所的な悪を、より普遍的な摂理のうちで理解することが、摂理を「普遍と特殊」に区別することによって可能となる。カントの先の問い、「神的な摂理は単に普遍的な摂理であるのか、それとも特

*⁸ P. Lobstein, Art. „Vorsehung,“ in: *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3. Aufl., in 24 Bde., 1896-1913, hrsg. v. Albert Hauck, Bd. 20 (1908), S. 740-762, hier S. 741.

*⁹ Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie, par des amateurs*, Art. „Providence,“ in: *Les œuvres complètes de Voltaire*, hrsg. v. N. Cronk, Oxford 2013, Bd. 43, S. 32-36, bes. S. 35. また、当該の区別に付せられた編者注によると、ヴォルテールのこの区別はマルブランシュに従っているとのことである。

*¹⁰ Gottfried Wilhelm Leibniz, Discours de métaphysique, VII, in: *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. v. C. I. Gerhardt, Berlin, Bd. 4 (1880), S. 432. 『弁神論』においては、「帰結的意志 *volunté consequente*」あるいは「全体的意志 *volunté totale*」と、「先行的意志 *volunté antecedente*」あるいは「特殊的意志 *volunté particulière*」がこれに対応する。Vgl. G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, 22, in: *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Bd. 6 (1885), S. 115f.

*¹¹ Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, Basel 1971-2007, Art. „Vorsehung,“ Bd. 11, S. 1215.

殊的な摂理でもあるのか」もこのような事情を背景としていられると考えられる。

しかし、この問いの文言が含まれる一連のレフレクシオン (Nr. 6160-6189) において、カントが巡らせている思考は、ただ神の摂理を区別することだけではない。考察は「普遍と特殊」にまで及ぶ。先のレフレクシオンにおいてはまた、「普遍において妥当することは何であれ種においても妥当する *quicquid valet in genere, valet etiam in specie*」(XVIII 480) と *dictum de omni et nullo* に適った論理学的原則に言及した後で、「しかし、普遍について妥当することは何であれ云々 *quicquid valet de genere etc. etc.* ということはできない」(ebd.) と述べている。この後者の文言が意味するところは定かではない。弁神論的な主題をめぐる一連のレフレクシオンにおける議論も錯綜している。しかし、確かであるのは、摂理についての「普遍と特殊」の区別が論理学におけるそれとは異なるものとして考えられていることである。「神においては、特殊な摂理は普遍的な摂理から導出される」(XVIII 478f.)。論理学の概念における「普遍と特殊」において普遍のみから特殊が導出されることはありえない。特殊は普遍に含まれないものを含むゆえに特殊だからである。「特殊な概念が特殊な概念であるのは、それが普遍において考えられているよりも多くのものを自らのうちに含む、まさにこのことのゆえにある」(A 281/B 337)。論理学においては、普遍は特殊から導出できるがその逆ではない。

神的な意味での「普遍と特殊」が、反省的判断力にとっての「普遍と特殊」であると直ちに述べることはできない^{*12}。しかし、少なくとも背景にあると考えられる。なぜなら、「神が目的系列 *nexus finalis* を創造に置き入れた神の行為が摂理である」(XVIII 472) と述べられるからであり、また、一連のレフレクシオンにおいては「普遍と特殊」は「目的」と関係させられるからである。つまり、反省的判断力の原理が「合目的性」であり、論理学における反省は「目的」とは関係ないことをあわせて考えれば、反省的判断力の反省における「普遍と特殊」は、論理学における「普遍と特殊」をモデルとせず、むしろ、神の摂理における「普遍と特殊」をモデルとすると考えられることになる。

そうはいつても、神の摂理における「普遍と特殊」がそれ自体としてはいかなるものであるのかは不明である。それでも確かであるのは、反省的判断力の原理の背景にあるのは、「特殊がある以上普遍がある」(特殊の単なる必要条件としての普遍) といった論理学における概念間の普遍と特殊の関係に基づくものではないことである。摂理における「普遍と特殊」においては、例えば弁神論的には、局所的な悪(特殊な摂理)があるのは、より大きな善(普遍的な摂理)のゆえにである(このときにはまた、普遍的な摂理が局所的な悪に関係しないとしたら、普遍的な摂理は無力だと考えられてしまうであろう) と述べることができる。それゆえ、反省的判断力の背景にこのことがあるのだとすれば、反省的判断力は、「普遍のゆえに特殊がある」(特殊への関係を含意する普遍) といった一種の格率を駆使すると考えられる。しかし、判断力が「反省的」であるのは「特殊だけが与えられる」ときなのであるから、この格率を駆

*12 これについては、小論次章の5、6節において検討する。

使して特殊に対して普遍を見出したところで、もちろんそれは論理的に妥当な推論を適用したのではない。いやだからこそ判断力は「規定的」ではないと考えられる。普遍が与えられているとしたら、この格率は論理的に妥当に使用されることになるであろう。これは判断力が「規定的」な場合である。「規定的な判断力は悟性が与える普遍的な超越論的諸法則のもとで、単に包摂する」(V 179)のである。このときには特殊は普遍のもとに包摂されることによってはじめて自然(経験)として可能となる。また逆に、単に純粋な悟性によってのみ思考され、現象への適用を度外視した普遍(感性的直観の形式によって図式化不可能な概念)はもはや人間の経験(自然)にとって意味がない(普遍のもとへの特殊の包摂が不可能である)から、つまり、特殊を可能にしない普遍には意味がない。従ってここでは、普遍に包摂される特殊は「普遍ゆえの特殊」だと考えることができる。このように考えれば、特殊のみが与えられるときに、「普遍のゆえに特殊がある」という格率の論理的に非妥当な適用をすることが、「規定的」な判断力によるのではなく、「単に反省的」な判断力によると考えることができる。そして、その格率の、論理的な妥当性を欠いた適用を可能としているのが、「図式」ではなく、まさに「合目的性」であると考えられる^{*13}。

前節で「合目的性」は対象と表象(あるいは概念)との関係にかかわると述べた。次節では「合目的性」の概念を明らかにする手がかりとして、「技術 Kunst」を考察することになる。そのときに念頭におかれるべき事柄が、この節の議論によっておよその見当がつくであろう。つまり、単なる人間の「術」ではなく、神的な「技術」であり、神の計画や設計の、世界への介入であり、神による「創造」という名の、自然の制作である。

3 技術における目的と合目的性

前節までを考えれば、反省的判断力について以下のように述べられるときの問題が、そう単純に理解されるべきものではないことが理解される。「自然の与えられた諸対象についての反省の原理とは、すべての自然の諸物に対しては経験的に規定された諸概念が見出される、ということである」(XX 211)。これは感性的に与えられる対象と悟性的な概念との一致を考えるための原理について述べられ、しかもここでは、論理学における「普遍と特殊」をモデルとした、知覚からの普遍の抽象としての反省が考えられてはいない。この原理に、反省的判断力の原理とされる「自然の合目的性」(vgl. V 184)がいかに関係するのか、言い換えれば、「合目的性」によって経験的(感性的)表象と概念とはいかなる関係におかれるのかをまずは問う。この考察に関して手がかりとするのは、カントが「反省的判断力は与えられた諸現象を、それらを規定された自然の諸物についての経験的概念のもとにもたらすために、……技術的 *künstlich* に

^{*13} 従って、「規定的」な判断力と「反省的」な判断力は、直ちに対称的であるわけではないであろう。「雨が降れば地面は濡れる」と述べることに、ただ単に地面が濡れているのみをみて、「地面が濡れているのはなにゆえか」を問うことはまるで違うように思われるからである。当然、結果的に内容が一致することはありうるだろう。

取り扱う」(XX 213f.)と述べるときの「技術」である。そして、技術と「目的」との関係を手がかりに「合目的性」の意味を明らかにする。

『判断力批判』において「技術」は「目的」と関連させられて言及される。例えば、「沼地を探索しているときによくあるように切り整えられた木片が見つかった場合、それは自然の産物だとはいわれずに、技術の産物だといわれる。つまり、それを産出した原因はある目的を考えたのであり、この産物が自身の形式をもつのはその目的のおかげなのだといわれる。」(V 303)ここでの論点は二つある。一つ目は、何らかの目的を思考するものが物を産出する原因であることである。二つ目は、技術の産物として産出された物は自身の形式（ここでは「切り整えられた木片」の形）を目的に負うことである。

一点目に関しては、「技術」を一般的に考えた場合、「原則的には自由による産出だけが、つまり、諸行為の根底に理性をおく随意 Willkür による産出だけが技術と呼ばれるべきであろう」(ebd.)と述べられる。このとき、技術は理性的存在者の広い意味での実践の一種である(vgl. XX 197ff.)。目的を思考する理性的存在者を原因とする物の実現が問題となる限り、それは実践に関する事柄である。しかし、「自然の合目的性」が問題となるとき、「この[自然の合目的性の]概念は実践的合目的性(人間的技術のあるいはまた道德の)からはまったく区別される」(V 181)。なぜなら、「目的」ひいては「合目的性」が実践の問題とされる限り、それらは反省的判断力による反省ではなく、むしろ理性的存在者の随意と産出可能性に関係づけられるからである。つまり、反省的判断力は自然に対して、産出するもの(原因)と産出されるもの(結果)の関係に立つゆえに技術的である、というのではない。

それでも反省的判断力が「技術的」と述べられるならば、重要なのは二点目である。つまり、ある物の現実の形式が目的によって可能だと考えられる点である。この点に関しては次のように述べられる。「あらゆる技術は規則を前提し、この規則を基礎におくことによって初めて産物は、それが技術的と呼ばれるべきであれば、可能なものとして表象される」(V 307)。例えば、時計が時計であるためには時計の構造についての規則が前提される。この規則についてはさらに、「その規則はある概念を規定根拠にもつ、つまり、それ[産物]がどのようにして可能なのかという仕方についての概念を根底におく」(ebd.)と述べられる。従って、時計は、時計が現実にもつ自身の構造を可能にする規則と、それについての概念を前提し、そのことによって初めて技術の産物でありうる。技術との関連において「概念」をこのように捉えると、「客観の概念は、この概念が同時にその客観の現実性の根拠を含む限りにおいて、自的と呼ばれる」(V 180)と述べられるとき、この「目的と呼ばれる概念」の意義が明らかになる。ここでの「客観の現実性の根拠」とは、ある産物が「どのようにして可能なのかという仕方」、言い換えれば、その産物を現実のものとして可能にする「規則」を意味し、そういった規則を含む限りで、概念は「目的」と呼ばれるのである。

それゆえ、この限りでの「目的」とは、「例えば家は確かに、家賃として収入になる金銭の原因ではあるが、逆にこの可能な収入の表象が家の建設の原因であった」(V 372)といわれる

ときのように目的因的に理解されるものではない。先の例でいえば、時計の目的が時刻を知らせることであるというような仕方では「目的と手段」の関係において理解されるものではない。(また、技術の実践的側面は捨象されているから、作用因、つまり随意の規定根拠とも考えられない。) 時計の概念が時計の構造の規則の概念である、つまり、「概念が同時にその客観の現実性の根拠を含む」ことは、あえて四原因説的にいえば、概念の、物に対する形相因関係と理解できる。「この産物が自身の形式をもつのはその目的のおかげなのだといわれる」とはこの意味において理解され、その産物が現実にもつ形式は目的と呼ばれる概念を前提し、その概念によって可能だと考えられる。従って、その産物は単に現実であるというより、むしろその目的(形相)のエネルギーないし実現である。つまり、目的と呼ばれる概念は現実の産物の「それが何であるか」を規定するものであり、その産物がそれとして現実であるためになくはならないものである。時計がもつべき構造をもたない時計はありえず、その構造の規則を規定する概念が目的である。また、前節で明らかになったように、神による世界の創造がこのこと背景だとすれば、「目的」を「形相」と理解することは順当な帰結だとも考えられる。

この「目的としての概念」の意味に従って「合目的性」を理解する。つまり、合目的性に関して、「諸物の次のような性質に、つまり目的に従ってのみ可能な性質に、ある物が一致していることがそれら諸物の形式の合目的性と呼ばれる」(V 180)と述べられるとき、ここでの「目的」を技術における「概念」として理解する。このとき、「目的としての概念」が含む「客観の現実性の根拠」である規則を、ある物が現実にもつことが「合目的性」と呼ばれていることがわかる^{*14}。このことをこの節の最初の問題に立ち返って考えると、感性的に与えられる対象と悟性的な概念との一致は、技術における産物と目的の関係によって捉えられ、この一致が「合目的性」と呼ばれる。この合目的性のもとでは、自然において与えられた客観に関して、その現実性の根拠となる「目的としての概念」があると考えられ、客観に対して一致した概念があると考えられる。反省的判断力が技術的であるのは、この意味での合目的性を原理とする限りにおいてである。

4 反省的判断力と目的としての概念

前節では、反省的判断力の原理としての合目的性においては、対象と概念の一致が「目的としての概念」によって技術における産物と目的(形相)との関係として捉えられることが明らかになった。これは目的としての概念のいわば形式的側面を示す。本節では、目的としての概念の内容を考察する。つまり、単なる「技術」における概念ではなく、「自然」について反省

^{*14} 「合目的性」を技術によって捉えることは合目的性をデザインに準じて理解することに似ている。例えば、Hannah Ginsborg, Kant on Aesthetic and Biological Purposiveness, in: *Reclaiming the History of Ethics*, hrsg. v. A. Reath, B. Herman, Chr. M. Korsgaard, Cambridge University Press 1997, S. 331. しかし、有機体に関しての「客観的合目的性」は、デザインによって理解することはできない。小論次章参照。

する反省的判断力にとって、目的としての「概念」が意味するのは何かである。

目的としての概念は「客観の現実性の根拠」を含み、この限りで、悟性による客観の単なる思考に関わるだけのものではない。まずは、悟性の思考に関わる限りでの概念、言い換えれば、「概念は決して直接には対象へと関係させられない」(A 68/B 93)と述べられるときの概念について確認する。カントは次のように述べる。「あらゆる概念は、様々な可能的諸表象の無限の集まり Menge に（それら諸表象に共通なメルクマールとして）含まれる表象と考えられなければならない、従って、それら諸表象を自身のもとに *unter sich* 含む表象と考えられなければならない」(B 39f.)。ここでは、様々な表象に部分的に含まれる共通のメルクマールとしての概念が考えられている。例えば、犬の表象には四足獣の概念が含まれる。このとき、四足獣の概念は確かに犬の部分的な特徴を表す。しかし、四足獣であることは犬の特徴すべてではない。また、四足獣であるのは犬だけではない（例えば馬）、つまり、四足獣の概念が自身のもとに含むのは犬の表象だけではない。この限りで概念は、他の表象に、その部分的特徴として含まれ、また、それとは別の様々な表象も自らのもとに含む。この点に関しては、「様々な諸表象が一つの概念のもとにもたらされるのは分析的にである」(A 78/B 104)と述べられ、この限りで概念は「分析的普遍」(V 407)と呼ばれる。

先に述べたが、こういった概念は「決して直接には対象へと関係させられない」。ただし、「犬の概念が意味するのはある規則であって、その規則に従って私の構想力は四足獣の姿を普遍的に描き出すことができる」(A 141/B 180)と述べられる場合、確かに犬の概念は、四足獣として認識される犬の現実性に関わる。つまり、「概念にその形象を供給するための、構想力の普遍的手続き」(A 140/B 179f.)の表象としての図式が、概念に付け加わる場合である。確かに、「判断力のこの[概念のもとへの対象の包摂のための形式的]条件(図式)が欠けるとしたら、あらゆる包摂は消え去る」(A 247/B 304)。しかし、判断力の「包摂」ではなく「反省」が、「図式」ではなく反省の原理としての「合目的性」が問題であるとしたら、反省的判断力にとって概念は、それ自体としては単なる思考に関わり、図式が付け加わることによるのみ対象の現実性に関わりうるような、対象のメルクマールとしての分析的に普遍的な抽象的概念ではないと考えなければならない。問われるべきは、客観の単なる思考だけではなく、「同時に客観の現実性の根拠を含む」概念の内容である。

「すべての自然の諸物に対しては経験的に規定された諸概念が見出される」ことをカントは言い換える。「このことは次のようにいうのと同じである。つまり、自然の産物においてはある形式が前提されることができ、その形式は普遍的な、われわれに認識可能な諸法則によって可能なことである」(XX 211f.)。従って、「経験的に規定された概念」を見出すためにまず求められるのは、先の例に即してこういってよければ、目の当たりになっている犬の現実的な「形式」を可能にする犬の「法則」である。法則と概念の関係については、「与えられた経験的直観に対してまずもって見出されるべきであり、特殊な経験を可能にする唯一のものである特殊な自然法則を前提する概念」(XX 213)と述べられる。この概念は、犬の表象に含まれる部分的

特徴を示すメルクマールではなく、むしろ、犬を現実にもつ法則によって規定されたものである。従って、ここでの犬の概念は、犬の部分的な特徴を示すとともにもつ法則を集めたところである。犬が犬以外のものと共通にもつ特徴を集めたところで、犬の法則が示すような犬の特性は明らかにならないであろう。そうではなく、現実の犬がもつ特有の「形式」とそれを可能にする「法則」によって、犬の「概念」が表現されると考えるべきなのである。合目的性との関連で捉えられる、客観の現実性の根拠を含む「目的としての概念」は、その客観そのものを示すというより、むしろ客観の形式を現実にもつ法則「法則」に対応する。

経験的に与えられる自然の物に関して、その物を部分的な特徴によって図式的に捉えることと、現実的な物そのものの形式を法則によって捉えることとは異なる^{*15}。反省的判断力が概念を見出すことは、目の当たりにしている物を、それとは別の物にも共通な特徴によって捉える（この限りでは、既知の概念の単なる適用である）ことではない。そうではなく、目の当たりにしている物そのものに対する観察、すなわち「方法的に試みられ、観察と呼ばれる経験」（V 377）によって、反省的判断力はその物の「法則」とそれに対応する「概念」を見出す。反省的判断力が求めるのは「観察による自然のより深くまたより広範な知識」（V 188）であり、手持ちの分析的普遍を自然に適用することではない。

5 合目的性と自然の体系的統一

この節では、前節で明らかになった反省的判断力と目的としての概念との関連が「自然の体系的統一」といかに関係するかを明らかにし、そこでの合目的性の役割をみる。確かに、自然において与えられる対象に対する観察によって、それが現実にもつ形式を可能にする法則を見出し、それに対応する概念を考えることは、反省的判断力が「特殊に対して普遍を見出す」ことに重なる。しかし、この意味での「特殊に対して普遍を見出す」ことが「自然の体系的統一」に何の関係があるのか。感性的に与えられる諸対象に対して諸概念が見出されるからといって、それらが体系を形成すると考える理由はない。それでは自然の体系性に関して「特殊に対して普遍を見出す」とは個別的な事象と一致する概念を論理的に比較し、それによって諸概念を体系化することなのか。そうであれば、反省的判断力にとって合目的性はこの点ではもはや関係ない。まずは合目的性を原理とする反省的判断力による自然の体系的統一に関して「特殊」や「普遍」が意味することから確認する。

反省的判断力が経験の対象に対して見出す概念は、「普遍」ではある。このときには、その対象と他のものとの共通性（分析的普遍）は最大の関心事にはならない。その対象の特有性を

^{*15} 「経験的法則」の考察によって、この点に関してほぼ同じ結論に達している論文として、Kristina Engelhard, *Empirische Naturgesetze bei Kant*, in: *Zweck und Natur*, hrsg. v. T. Schlicht, München 2011. Vgl. S. 82.

見出すことにはならないからである。反省的判断力にとっての普遍は対象の形式の特有性を示し、この意味では「特殊」でもある。たとえ犬が四足獣の抽象的概念のもとで把握されたとしても、犬は自身に特有な法則と形式をもつ。つまり、反省的判断力にとって「特殊」として比較の対象になるのもまた経験的諸法則である。反省的判断力は、「人間悟性に知覚が提供する特殊のために普遍を見出し、さらに異なったもの（おのおのの種にとっては確かに普遍である）のために原理の統一における結合を見出す」（V 186）。つまり、諸対象の諸形式を可能にする「諸法則」が、統一されるべき「特殊」である。

このことを「自然」について考えてみる。「自然」を「法則」との関係でみたとき、「もっとも一般的な意味での自然とは諸法則のもとにある諸物の現実存在である」（V 44）とカントは述べる。例えば「すべての変化はその原因をもつ」という普遍的自然法則のもとであっても、「種的に異なる諸自然は、これらが自然一般に属するものとして共通にもつもの以外に、さらに無限に多様な仕方原因となりうる」（V 183）。この「無限に多様な仕方」についてのそれぞれ異なる法則が「種的に異なる諸自然」の現実存在を可能とする。例えば、物体の自由落下運動の諸法則は、ある限定された状況（地表付近）における物体一方向（下方）への加速度的運動（場所の変化）という経験的に知覚によって与えられる現象に関わるものであり、この法則は物体の重力の概念を表現する。この法則のもとでは、重力に従う限りでの諸物の現実存在によって、天体の楕円運動の諸法則のもとにある自然（天界）からは区別される、自然（地上）が形成される。これらそれぞれが「種的に異なる諸自然」であり、それぞれを可能にしている諸法則が「特殊」である。ただし、人間の観察によって諸自然の特殊な諸法則が見出される限り、人間には無限に多様な知覚が与えられるのであるから、極端なことをいえば数的に一と数えられる事象ごとに法則が考えられ、それだけ多くの諸自然が特殊として与えられるように思われる。つまり、合目的性はこの限りでは反省的判断力による自然一般の「多様化の原理」であるといえる。カントがいうには、「（ともかく考えることは可能であるように）自然は様々な諸自然形式において、その経験的法則の大きな差異のゆえに、極めて大きな異種性をおいておいたので、諸自然形式のもとで類と種の一致と段階的秩序を見出そうとするすべての比較、あるいはともかく大抵の比較が無駄であるかもしれない」（XX 213）。

ここで「合目的性」のもう一つの側面が現れる。「経験的諸法則一般のもとにある自然の諸物の形式に関する判断力の原理は諸法則の多様性における自然の合目的性である。言い換えれば、自然はこの合目的性の概念によって、自然の経験的諸法則の多様の統一の根拠を悟性が含むかのように表象される。」（V 180f.）ここでの合目的性についての力点は「多様の統一」にある。再び「技術」を手がかりにすると、例えば、ある時計の構造を理解している人（時計職人）は自身の工房に落ちている歯車一つみたとしてもそれを時計の部品として捉える。つまり、歯車は独立のものではなく、時計という一つの統一に含まれる多様な部品のうちの一つであり、時計の「目的としての概念」が「多様の統一の根拠」である。反省的判断力はこのような仕方と、与えられた多様な諸自然の形式を一つの自然（経験の対象としての）を形成する部分とみ

なす。この限りで多様は各々孤立したものではなく、体系としての自然全体の部分という意味で自然全体のデュナミスである。時計職人とは異なり、自然全体の構造を反省的判断力が知らないとしてもそうであり、反省的判断力は「一つの体系における自然の合目的な配置の普遍的な、しかし同時に無規定な原理に従って」(XX 214)、技術的にそうするのである。従って、「特殊」とみなされる経験的諸法則に対する「普遍」は、それらの特徴を部分的に示す共通のものというよりも、物体の自由落下運動と天体の運行を統一する万有引力の諸法則のように、それら互いに異なる諸自然を包括し、統一する根拠となるものである。ここでの「普遍」は、単に種差を与えれば種が定義的に導出されるような論理的類ではない。また、例えば「物」を最高類とするような論理的な概念体系ではなく、経験的諸法則の体系が問題である。動物は動物の諸法則に従う限りで一つの種であり、植物の諸法則に従う限りの種からは区別され、両者を包括しうる（生物の）諸法則が経験的に発見される限りで、動物と植物は一つの類のもとで統一される。それぞれの種の特殊な諸法則は、それらの普遍的な法則のための必要条件であり、前者がなければ、後者は考えられない。この章の2節で述べたように、この点において論理的な概念体系とは異なるのである。こういった「普遍と特殊」の関係によって、自然の経験的諸法則は体系的に統一される。

しかし、特殊な諸経験に対して諸法則を見出すことも、それらを統一する普遍的な法則を見出すことも人間にとっては一朝一夕になされることではない。カントは述べる。「判断力は自分自身の使用のためにア・プリオリな原理として次のことを想定しなければならない。つまり、特殊な（経験的）諸自然法則における、人間的洞察にとっては偶然的なものは、われわれにとっては確かに根拠づけられるべきではないが思考可能ではある法則的統一を、偶然的なもの多様性がそれ自体として可能な一つの経験へと結合されることのうちに含んでいるということである。」(V 183f.) 動物の概念からア・プリオリにカモノハシの概念が導出できないように、自然の特殊な諸法則は人間に与えられない限り知りえないことを含み、この意味では偶然的である。それゆえに人間は自然全体についてすべてを知っているわけではなく、その法則的統一を証明することはできない。しかし、自然の合目的性の想定のもとでは経験的に与えられるあらゆる特殊は、それがどれだけ特有なものを示していようともそれ自体として孤立したものではなく、普遍によって統一されるべき一つの経験の部分である。自然の体系的統一は、抽象的な思考によってなされるのではなく、有限な人間が経験において出会う多様性の観察によって、特殊な諸法則を見出し、それらを統一する普遍を求めることによって、段階的に具体的なものとして組み上げられるしかない。人間が「経験的諸法則のおそらく無限の多様性を含む自然の知覚から一つの連関する経験を形成するという課題」(V 184)に取り組み、反省的判断力によって経験の対象としての自然を体系的に統一するとは、このようなことである。

おわりに

この章では「表象と対象の関係」についての問いから始め、反省的判断力の「反省」と「普遍の特殊」の背景を探った。そして、概念と対象との一致を、「目的としての概念」によって捉えられる「合目的性」が表していることが明らかになった。さらに、合目的性とは「多様化」の原理であると同時に、多様の「統一」の原理であることによって、自然の体系的統一が可能であることが示された。このことが意味するのは、反省的判断力においては、カテゴリーであれ、何らかメルクマールとしての抽象的概念であれ、すでに与えられている普遍を自然において与えられたものに適用する、言い換えれば、自然において与えられたものをすでに与えられている普遍に即して理解することではないことである。そうではなくて逆に、自然において与えられたものに即して、普遍（つまり、法則）を思考することである。このことを可能にするのが、合目的性を原理とする反省的判断力であった。次章において客観的合目的性として表象される「有機体」の場合に、このことは殊更重要となる観点である。というのは、反省的判断力によって有機体に関係づけられる概念（普遍）は、それが単に与えられているものとして前提される場合には、原理的に現象に適用不可能な概念（「原因性」に関わる概念としての「目的」の概念）、従って、それ自体としては認識の対象としての自然とは無関係な概念だからである。ただ反省的判断力によって「有機体に即して」その概念が考えられるときにのみ、その概念は自然に対して意味をもつ。次章において、このことを示す。

第4章

自然目的から直観的悟性へ

はじめに

この章では、自然目的としての有機体から直観的悟性までの道筋をたどる。つまり、『判断力批判』におけるカントの自然の「目的論 Teleologie」の内実を明らかにする。さて、目的論とは何かと問われたら、どう答えよう。「何のために」を問うことであると答えたらどうであろう。確かにそうである。しかし、これは単に四原因のうちの一つを問うているだけにも見える。目的論とはそこにとどまるものであるのだろうか。では、具体的に哲学史上、目的論的であるのはどういった理論かと問われたら、どう答えよう。数多あると答えるしかあるまい。アリストテレス然り、ライプニッツ然りであり、また、自然神学 physico-theology 然り、生氣論 vitalism 然りである。しかし、これらの理論が目的論的といわれようとも、互いに似ているかといわれれば、否としかいいようがない。目的論とは何なのか。

カントは目的論的体系を次のように整理する。「自然の合目的性については、死せる物質 *leblose Materie* か死せる神、あるいは生ける物質 *lebende Materie* か生ける神がこの〔純粹理性の思弁的事柄〕のために企てられてきた」(V 392 Anm.)。(彼にしては珍しく)簡にして要を得た整理である。ただし「死せる物質」について念頭に置かれているのは、エピクロスとデモクリトスの原子論であり、それは単に「偶然の体系 *System der Kasualität*」(V 391)と呼ばれる。つまり、ここには目的論的なものではなく、カントも目的論としては真面目に取り合わない。「生ける物質」が生氣論的なものであり、「生ける神」は自然神学的なものであることは明らかである。前者の体系では、物質そのものが何らかの目的に向かい、後者の体系では、神が何らかの目的をもつ。不分明であるのは「死せる神」による体系である。

この「死せる神」の体系として名指しされているのはスピノザである (vgl. ebd.)。カントによれば、スピノザは自然を「根源的存在者 *Urwesen* に内属する偶有性 *Akzidenz*」(V 393)とみなし、「自然の諸物の基体としてのこの存在者には、その諸物に関する原因性ではなく、単に自存性 *Subsistenz* を帰する」(ebd.)。つまり、スピノザにあっては自然における物は原因性の

結果としての「産物」ではない。根源的存在者が単に存在するゆえに、自然の物はそれに内属する偶有性として存在する。このことによって諸物は根源的存在者のうちで統一されている。このように神の意志や知性を引き合いに出さない限りは「死せる神」とは言えないことはないであろう。

さて、スピノザのどこが目的論的であろうか。そのようなところはどこにもない。カントは次のように述べる。「その〔自然の物が内属している主観の〕存在論的統一は直ちに目的統一ではなく、また目的統一を把握させもしない」(V 393)。なぜなら、目的統一とは「悟性をもつ原因との関係を伴い、この〔世界の〕諸物すべてが単純な主観において統一されていようとも、決して目的関係は表示されない」(ebd.)からである。つまり、スピノザの体系が目的論的であるためには欠けているものがある。「その諸物に関して、第一に原因としての実体の内的な結果が考えられていないし、第二にまさにその原因がこの実体の悟性による原因として考えられていない」(ebd.)。この二点がスピノザにおいて欠けている。それゆえに、スピノザの体系は目的論と呼ぶには値しないものである。

ところで、ここで挙げた四つの目的論的体系はいずれもカントが目指したものではない。原子論についてはすでに述べた。生氣論に関しては、「どのような仕方でも規定された目的関係の原理を物質に求めてはならない」(V 395)。自然神学に関しては、本章2節で詳論する。スピノザはそもそも目的論的ではない。それにしても、目的論的であることをまったく目指していなかったスピノザを、その体系が目的論的でないとは批判することは難癖以外のなにものでもないだろう。ただし、この批判からカントの目指す目的論がおぼろげながら見えてくる。必要なことは少なくとも、「統一」「原因と結果(産物)」「悟性」である。ごく形式的に単に文字の上だけで述べれば、悟性による原因によって結果としての諸物が統一されていることが必要である。このように三つの要件が結びついたところに初めて「目的論」が姿を現わす。この命題が『判断力批判』においてどのように実現しているのかを明らかにすることがこの章の課題である。「自然のある種の産物」から、「ある悟性」までの道のりにおいて、「統一」された自然である目的論的体系がいかにして姿を現わすのかを追うことによって、この課題を遂行する。

ここで「自然のある種の産物」、「ある悟性」と述べられたものについて説明する必要があるだろう。「自然のある種の産物」とは「有機体」である。周知の通り、「目的論的判断力の批判」の前半部分は「有機体」についての考察に費やされ、そこではそれが自然の産物でありながら目的である、つまり「自然目的 Naturzweck」であることを示すことが目指されている。従って、自然の産物一般ではなく、特に有機体が目的論の起点とされている。それゆえ、なぜ有機体が「自然目的」として捉えられ、目的論の起点となりうるのかをまず問わなければならない。「ある悟性」と述べられたのは、その悟性が少なくとも人間の悟性ではないからである。なぜなら、人間の悟性は「原因」にはなりえないからである。人間的悟性の単なる「思考」は確かに与えられた多様を統一するかもしれないが、その思考それだけでは、現実にもものを産出するわけではない。従って、目的論においては思考がすでに現実であり、原因性を含意するような

悟性が考えられなければならない。カントは『判断力批判』においてそのような悟性を「直観的悟性 *intuitiver Verstand*」と呼ぶ。従って、この章においては、「自然目的」としての「有機体」から「直観的悟性」までの道筋をたどることによって、カントの目的論を明らかにすることが目指されている。

この過程において顧慮しなければならない問題は、大きく分けて二つある。一つはカントにおいて、目的論が「機械論 *Mechanismus*」と対比させられることであり、もう一つはカントにおいて、目的論が「合目的性」を原理とする「反省的判断力」の領分であることである。一つ目の点に関して述べれば、(大雑把に言って「われわれ」にとっての問題であるが) 目的のない「機械」があろうか、あるいは、目的をもった技術の所産でない「機械」があろうか。「機械」という(少なくとも日本語の)語感のせい、はたまた時代のせい、機械論と対比されたところで目的論が際立つどころか、混迷は深まる一方である。つまり、カントの「目的論」を明らかにしたとしても、カントが考える「機械論」が明確でない場合、その目的論は機械論的だと非難することは案外容易いかもしれないということである。あるいは、ある考えを「機械論的」だと退けたとしても、いやいやそれこそ目的論的だと非難することもまた容易いかもしれないということである。それゆえ、「機械論」の意味を明確にするとともに、有機体が「機械論的」でないのはいかなる点においてかを、まずは明らかにしなければならない。二つ目の点に関して述べれば、実際にカントに特有な点はこの点に存しているのであるから、目的論が反省的判断力によって可能であることを明らかにしないわけにはいかない。

それゆえ、この章は上の二つの問題を軸にして展開する。まずは「機械論」と「目的論」に関して、カント当時の哲学史的状况を確認する(1節)。そして、その「目的論」と有機体の関係を明らかにし(2節)、自然の産物としての有機体を、他の自然の産物から区別する特徴を明らかにする(3節)。そのあとで、有機体のその特徴的な点と目的の概念との関係を考察し(4節)、そのことが反省的判断力の原理としての合目的性といかに関わるかをみる(5節)。最後に、以上のことから浮かび上がってくる「目的論」を、直観的悟性との関わりから明確にする(6節)。

1 「機械論」と「目的論」

『判断力批判』の「目的論的判断力の批判」における「目的論」を明確にするために、まずは、カント当時の「目的論」、そして彼がそれと対立させる「機械論」がどのようなものであったのかを確認する。カントが目的論的判断力のアンチノミーにおいてそうするように、目的論と機械論とを対立させて考えるとき、その対立はそれ自体で明白であるような外観を呈すると一般には考えられるかもしれない。しかし、果たしてそうであろうか。西洋近世・近代哲学において事情はそう単純ではない。ある意味では対立するが、別の意味では連続するといえる。以下で示すように、機械論的なものの起源は、確かに目的論的なものへの反動を含むが、カン

ト以前に「機械論」と「目的論」とによってそれぞれ名指しされるものは、直ちに対立するとは限らない。さしあたり、周知の通り「機械論」の権化とされるデカルトを中心に据え、行きつ戻りつすることにする。

ところで、「目的論」と「機械論」とが哲学的（自然哲学的）な意味で「論」として学術用語となったのは、カントからそう遠く遡ることはなく、デカルト後と考えられる。「目的論 teleologia」という名を使用したのは、ヴォルフが初めてであることは彼がそう自任する通りである (*Disc. praelim.*, § 85)。「機械論」に関してはボイルが、*natura* という多義的な語の使用において、一定の場合にはその語の代わりに *mechanismus* という語を使用することを提唱した^{*1}ことが、「機械論」という名にとって重要な意味をもつ。

それゆえ、例えば「デカルトの機械論」と述べた場合、これは後付けである。それでもこのことは、デカルトが機械論的であることを否定はしないし、「機械論」という名が使用されるようになった後でもデカルトは機械論の一つの範型であった^{*2}。デカルトがなぜ機械論的であるのか。デカルトが世界ないし自然を、その名の通り「機械 *machina*」によって理解したからである。「この可視的世界全体を、機械のような仕方で *instar machinae* 記述した」^{*3}とデカルトは述べている。この「機械のような仕方」がどのようなものであるかを明らかにしなければならない。

「機械のような仕方」と述べられるとき、その「機械」とは一般的には、「何か特別なことを達成するための技術的器具を機械と呼ぶのが一般的にはよくあることである。しかし、特有の、そして本来の意味では、押すとか引く、また運ぶ、上げる、投げることによって有益な運動をもたらす器具を指す。」^{*4}であり、具体的には、テコ・クサビ・巻上機・滑車・ネジの「*5 potentiae mechanicae*」(XXIX 117)^{*5}である。カントは「斜面 *schiefe Fläche*」すらも機械と呼ぶ (vgl. XX 219)。本来的には、「機械」とは運動（ものを動かすこと）に利用される単純な道具のことを指し、この限りにおいては、現今の日常的な意味における技術的な産物としての「機械」ではない。カントにおいてもこの理解は変わらない。「われわれは例えば、テコや斜面を機械 *Maschine* と呼ぶだろうが、技術品 *Kunstwerk* とは呼ばないだろう」(ebd.)と彼は述べる。

^{*1} Robert Boyle, *Libera in receptam in naturae notionem disquisitio ad amicum*, 1686, sect. II. Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, Basel 1971–2007, Art. „Natur“, bes. Bd. 6, S. 470, u. Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexicon*, ²1733 (¹1726), Art. „Natur“ u. „Mechanismus.“

^{*2} J. G. Walch, a. a. O., Art. „Natur“, bes. S. 1754.

^{*3} René Descartes, *Principia philosophiae, Œuvre de Descartes*, hrsg. v. C. Adam, P. Tannery, Paris 1996, vol. VIII, par. 1, S. 315.

^{*4} J. G. Walch, a. a. O., Art. „Machine.“

^{*5} 同様の表現は、ニュートンにもみられる。Isaac Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, ³1726 (*Isaac Newton's Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, hrsg. v. A. Koyré, I. B. Cohen, Harvard University Press 1972), vol. I, S. 16.

この特殊な運動をもたらす道具としての機械は、世界ないし自然と何の関わりがあるのか。機械論ではなく、機械学 *Mechanik* とはそもそも、「機械学とは原初的に、つまり古典古代においては、人間の創意工夫 *Findigkeit* (*μηχανᾶσθαι*) によって、運動を動かされるものの本性に反して (*παρὰ φύσιν*) もたらす技術であり、そのために必要な器具を作り出す技術である」*6。「本性に反して」とは、本性上、下へ向かうものを上へ向かわせるようなことである。従って、例えば、梃子を用いてより大きい重さのものをより小さい力によって動かすことである。こういった「創意工夫の技術 *μηχανή*」を機械学は取り扱う*7。従って、機械を用いた創意工夫によってもたらされるこのような特殊で有用な運動を、理論化することが機械学だといってよいであろう。この理論化に際して、機械学が用いるのは、数学（幾何学）である。つまり、機械がもたらす特殊な運動を幾何学的な図形に還元するのである。例えば、力あるいは運動の合成は平行四辺形によって理解され、また、半径の異なる二つの同心円に関して、同じ角速度における異なる線速度によって、より小さな力によってより大きいものを持ち上げる巻上機が理解される*8。「機械による運動の幾何学的記述」が機械学の核心である。

そうだとすれば、「機械のような仕方」によって「世界全体」を記述したと述べるデカルトは、運動の幾何学的記述を世界全体にまで適用したのである。逆に、世界における物体の運動を幾何学的に記述可能なものとみなすのが、デカルトの運動論の特徴である。そのとき物体は単なる幾何学的延長であり、運動は単なる移動である。ここにデカルトの機械論的なものが、目的論的なものとの対立のうちにおかれうることになる。つまり、アリストテレス的な運動論との対立である。

デカルトの運動論に関しては、「デカルトの自然哲学における主な標的の一つはアリストテレス主義であり、移動としての運動という彼の説明はアリストテレス主義的な思想に対する回答の中で形成される」*9という側面がある。つまり、「アリストテレス主義的な思想によれば、運動（あるいは少なくとも自然的運動、すなわち内的に生じた運動）は変化の一つの特殊な形式であり、それによって物体は何らかの自然的目標を実現するのであり、局所的な運動の場合は、運動はその目標が実現されると終わる」*10、従って、「運動は根本的に形相（目的）実現の過程として把握される」*11 ような運動論に対する反動である。この点からすると、デカルトの運動論における単なる幾何学的延長としての物体と移動としての運動は、実現されるべき形相を奪われている。そこでは、様々な物体はおのれの形相によって多様な物体であるのではな

*6 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Art. „Mechanik,“ Bd. 5, S. 951.

*7 Vgl. Aristoteles, *MHXANIKΑ*, 847a. なお、*μηχανή* を「創意工夫の技術」と訳したのは、『アリストテレス全集 1 2 小論考集』, 岩波書店 2015 に所収の「機械学」に拠る。

*8 Aristoteles, a. a. O., 855aff.

*9 Stephen Gaukroger, *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility*, Oxford University Press 2010, S. 67.

*10 ebd.

*11 小林道夫, 「近世における自然哲学とコスモロジー」, in: 『新岩波講座哲学 5 自然とコスモス』, 岩波書店 1985, S. 176.

く、むしろ様々な運動によって多様化されたものとみなされる^{*12}。デカルトに強硬に反対するスピノザの物体論においても、これは引き継がれると考えられる。スピノザは以下のように述べる。「物体は運動と静止、速さと遅さのゆえに……互いに区別される」^{*13}。

つまり、デカルトの運動論においては、物体の運動は物体の何らかの内的原理（形相）による自発的なものではない。「延長 *extensa* という受動分詞をデカルトが選ぶのは、彼が精神の領域を特徴づけるのによく使った思惟 *cogitans* という能動分詞との対比においてであり、それは物理的自然が不活性 *inert* であり、自らの能動の原理を欠くことを強調するためである」^{*14}。それに対して、アリストテレスの運動論においては、物体には実現すべき形相があり、物体はそれに従って運動する。この点に関していえば、デカルトの機械論的なものは、アリストテレスの運動論を目的論的だというとするれば、それに対立するものとなる。デカルト以後に「機械論」と名指されたものは、このようなデカルトの理論を範型とするものであり、単に幾何学的延長であり、その限りで一様なものと考えられる物体と、その幾何学的に記述可能な運動によって形成されるものとして世界を捉えることを範型としている^{*15}。

デカルト後に、機械論がとった道は主として二つ考えられる。一つは神学的機械論であり、もう一つは物質論的機械論である。双方ともに求めているのは、物体の運動の原理である。デカルトよりも時代が下ったある事典の「機械論」の項では、デカルト的機械論を念頭に、「大きな困難が作用の原理のゆえに生じる、つまり、自ら運動しえない物質からいかにして運動が導き出されるのかということである」^{*16}と述べられる。つまり、幾何学的延長として極度に平板化された物体には、運動の原理が欠けているように見えるのである。そしてその事典ではさらに、「神が物質に運動する力を授けるのだと即座に述べようとするれば、この意見は普通の機械論的諸定理においては……成り立ちえない」^{*17}と述べられる。また他方では、「ニュートンは、デカルトが十全に明晰に明確に定義された概念とみなした運動を、機械論者が一般に曖昧で疑わしいとみなす、力 *force* によって定義する。ニュートンが論じるには、場所の変化とは、単に運動の外的な結果であり、実際の運動の何であるか [本質] ではない。運動それ自体は物体に内的な何かによって特徴づけられ説明される必要がある。それはつまり力である。」^{*18} ニュートンによれば、「力とは運動と静止の原因となる原理である」^{*19}。デカルトの機械論に欠

*12 Vgl. 古賀祥二郎, 「自然学の基礎づけ ——物質的事物の本質と存在」, in: 湯川佳一郎, 小林道夫 (Hrsg.), 『デカルト読本』, 法政大学出版局 1998, S. 82.

*13 Benedictus de Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, par. II., lemma I., in: *Spinoza Opera*, hrsg. v. C. Gebhardt, Heidelberg, Bd. 2 (1925), S. 97.

*14 Richard S. Westfall, *The Construction of modern Science*, Cambridge University Press 1977, S. 31.

*15 J. G. Walch, a. a. O., S. 1754.

*16 J. G. Walch, a. a. O., S. 1755.

*17 ebd.

*18 S. Gaukroger, a. a. O., S. 88.

*19 I. Newton, *De Gravitatione et aequipondio fluidorum*, in: *Unpublished Scientific Papers of Isaac Newton*, hrsg. v. A. R. Hall, M. B. Hall, Cambridge University Press 1962, S. 114.

けているものを不動の動者としての「神」、あるいは物体に内的な性質としての「力」に求めるのである。それゆえ、デカルト的機械論は、運動の原理を神におく「神学的機械論」と、運動の原理を物の質におく「物質論的機械論」への展開を孕み、しかし、それらはデカルト的機械論とはもはや異なるものである。

デカルト的機械論が、哲学史的ないし科学史的にみて、どのように展開するのかについては傍に置いておくとしても、死んだ物質の場所の移動の幾何学的記述としての運動論という徹底した機械論のおかげで、「形相」や「神」や「力」などのごく当たり前に自然哲学に入り込んでいた非機械論的なものが際立ってくるようになった。そして場合によっては、それが「目的論」的なものと捉えられるようになる。ヴォルフが初めて「目的論」という言葉を使ったのも、その結果として考えられうるし、アリストテレス的運動論がしばしば目的論的といわれるのもその結果であろう。ただし、デカルト後に、非機械論的と考えられるようになったものが直ちに機械論と対立するかという否である。

デカルト後に非機械論的であることに自覚的であったのはやはりライプニッツである。彼については、「近世の哲学思想のこれら [デカルト、スピノザ、ホッブス] の反目的論的傾向に対して、ライプニッツは『モナドロジー』や彼のその他の後期哲学の著作において、目的論的思考を支持し、その思考を新たに包括的体系構想の基礎にする大きな狙いをもつ試みを企てる」*20と評価することができる。ライプニッツは確かに、アリストテレス的な意味での非機械論的なものを自身の構想に取り入れる。個別の実体としてのモナドをアリストテレス的なエンテレケイアをもって定義し、物に内的に、目標へと向かう方向性を与えたことがその試みの一端である*21。しかしこのことは機械論の全面的否定を意味しない。例えば、動物の身体エンテレケイアは魂であるが、「魂は目的因の法則によって、欲求や目的や手段に従って作用する。身体は作用因の法則、つまり運動の法則によって作用する。」*22と述べられる。身体そのものは運動の法則に従い、その限りでは機械論的である。エンテレケイアとしての魂が目的因の法則に従って身体を動かすということではなく、魂は単に自らが目的因の法則に従って作用するというだけであり、目的因の法則と運動の法則は単に異なる秩序なのであり、異なる領域で妥当する。ライプニッツの一種の二元論において両者は調和する（予定調和）。

自らの学の体系の構想の中に「目的論」を導入したヴォルフにおいても、その目的論は機械論に対立するものではない。「自然的なものには二つの根拠 ratio がありうる、そのうちの一方は作用因によって求められ、他方は目的によって求められる」(*Disc. praelim.*, § 85) とヴォルフが述べるのは、二つの根拠を対立させるためではない。さらに、ライプニッツのように二元

*20 Hans-Jürgen Engfer, Teleologie und Kausalität bei Leibniz und Wolff; Die Umkehr der Begründungspflicht, in: *Studia Leibnitiana Supplementa*, Vol. XXVI, Stuttgart 1986, S. 97-109, hier S. 97.

*21 Vgl. H.-J. Engfer, a. a. O., S. 97f.

*22 Gottfried Wilhelm Leibniz, La monadologie, 79, in: *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, hrsg. v. C. I. Gerhardt, Berlin, Bd. 6 (1885), S. 620.

論的な仕方で調和するものでもない。この世界が二つの種の根拠によって捉えられるのである。ヴォルフの目的論において「目的」と「機械」が対立しない理由は、「目的」の概念ではなく、むしろヴォルフにおける「機械」の概念にある。それは、ヴォルフが世界を「機械」と捉え、さらには機械を「作品 *Werk*」と呼び、世界を時計に喩えるときに決定的である。「世界は機械である」(*DM.*, § 557)。そして、「機械とは合成された作品であり、その運動は合成の仕方に基づく」(*ebd.*)。それゆえ、「世界のあり様は、機械時計 *Uhrwerk* のあり様に他ならない」(*DM.*, § 556)。もちろん、「合成体 *ens compositum*」としての世界は、「機械」の本来の意味にあって「運動の諸規則 *regulae motus*」によって合成の仕方が規定されている (*vgl. Cosmol.*, § 73)。つまり、運動するものとして捉えられる諸物の(因果関係的)連結によって世界が捉えられる。ただ、機械を一つの「合成体」と捉えること自体が、すでにみた「機械論の範型」(世界の幾何学的記述)に比べて、新たな論点の付加を示唆する。物体の運動と物の合成とがなぜ結びつくのか即座には理解しがたい。しかし、作品としての「機械時計」を機械の典型とするならば、自ずと明らかになる。機械はもはや、先にあげたテコや滑車などの特殊な運動をもたらす道具としての単純な機械ではなく、特殊な運動をもたらす単純機械の合成としての技術的な作品を含意する。それは、特殊な運動をもたらすだけの道具ではなく、むしろ、何らかのデザインに従って、様々な運動が合成され、それらを内部にもつ一つの「機械」である。運動と合成は技術において結びつく。世界をこのような仕方で合成されたものと捉えることが、ヴォルフの「目的論」を可能にする。世界は神的な技術によってつくられた作品と捉えられる。それゆえに世界は、創造主である「神の諸完全性の卓越した鏡 *ein herrlicher Spiegel der Vollkommenheiten Gottes*」(*DT.*, Vorrede)となり、世界には神に帰せられうる「目的根拠 *ratio finalis*」(*Disc. praelim.*, § 100)が考えられることになる。

当然、このような仕方で「機械」を合成体と捉えることには、「自然神学」の影響が見て取れる。つまり、世界を神がデザインした作品と捉える考え方である。例えば、自然神学は「創造 *Creation*」に関して次のような言葉使いをする。「主の作品 *the Works of the LORD* すべて、つまり、最も尊敬すべき、敬服すべき、賞賛すべきものから、最も劣った、わずかなものまで偉大な輝かしい作品が、これ以上ない程に巧妙に考案され、見事に作られ、備えられ、世界のうちにおかれている」*23。しかし、ヴォルフが自身の自然神学的な考え方を「目的論」と呼ぶのは、世界を一辺倒に神の英知との関係において捉えるのではなく、あくまで世界そのものは運動の法則に従って作用・変化する合成体としての「機械」であると考えからである。目的論は二次的なものに過ぎない。例えば、時計職人が時計を作ったのは正確な時刻を知るためである(目的根拠)が、正確に時を刻む機械時計においては、作用因の観点からみて、諸部分の運動が寸分違わず合成されている必要がある。ヴォルフにとって重要な観点は前者よりも後者で

*23 William Derham, *Physico-Theology: or a Demonstration of the Being and Attributes of GOD, from his WORKS of CREATION*, 61723, S. 426.

ある。世界は、確かに二重の根拠によって捉えられるが、目的根拠は二次的な観点である^{*24}。運動によって考えられる諸物の連結を、「使用 *usus*」の連結、つまりは「何のための」連結なのかという観点から捉え直すことがヴォルフの「目的論」である (vgl. *Cosmol.*, § 53 not.). この「使用」の連結が神の意図を反映するのである。技術を介して、運動による機械的合成に非機械論的なものが導入されるが、時計職人が時計を作る際に物理法則に従うように、合成体としての世界は運動の法則に従うものであり、また非機械論的な観点は機械論に対立するものではない。

ところで、ここで機械論を厳密に区別するならば、デカルト的機械論と技術的（自然神学的）機械論とに（後者は前者からの派生ではあるが）区別することができるであろう。そして、後者は自身に矛盾しない形で目的論的傾向を含む。それがまさにヴォルフ的目的論である。そうであるとすれば、カントが目的論を機械論と対立させるとき、その「目的論」は機械論と対立しないヴォルフ的目的論とは別のものであり、また、デカルト的機械論と技術的機械論の双方に対立しうるものであるはずである。そして、そのような「目的論」を考えることを迫ったのは、何らか理論的な問題ではなく、自然におけるある物であり、それが有機体である。

2 ヴォルフ的目的論と有機体

有機体、あるいはより具体的には生物の身体についての科学史的観点から、ある論者は次のように述べる。「1687年から1745年までの生命の科学の歴史は、ア・プリオリな機械論に対する観察の長い戦いの歴史だった。この戦いの結果は、疑うまでもなく、機械論の敗北に終わった。」^{*25} 17世紀から18世紀にかけて、有機体においてデカルト的機械論では説明のつかない現象が観察されるようになったことは知られている。具体的には、生物における自己複製、成長および消化、接木、動物の部分および全体の再生、損傷した器官の代償および奇型といった現象である^{*26}。そしてそのことによって、有機体の自然神学的な説明が席卷することになる^{*27}。ヴォルフは生理学的な問題を取り扱った著作において、それが生物の身体を考察の対象にするにもかかわらず、ごく当たり前のようにして、次のように述べる。「われわれは、神が身体に関してもっていた、身体の主目的 *die Haupt-Absicht des Leibes* を次のことに求める。つまり、身体が一定の期間その生を享受し、地球が持続する限りその類を保つべきことである。」(*DP.*, § 6) われわれの身体はこの目的に適うように合成されていると理解される。有機体に関して、デカルト的な機械論によって説明しえない事柄は、神のこの意図との関係において考え

^{*24} Vgl. H.-J. Engfer, a. a. O., S. 106.

^{*25} Jacques Roger, *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Paris 1963, S. 451.

^{*26} Vgl. 渡辺祐邦, 「十八世紀のドイツ哲学における動物機械論 カント『判断力批判』第二部への註解」, in: 『北見工業大学研究報告』, 第2巻5号1970, S. 861-881. 特に、第2章「十八世紀の生物学における動物機械論の科学的敗北とカントの有機体の概念」。

^{*27} Vgl. 渡辺, a. a. O., S. 873f.

られる。例えば、デカルト的機械論によつては、有機体の食物の「消化」も、また「成長」すら説明できない*28。しかし、「消化」「成長」することは「身体が生を享受する」「類を保つ」という上記の神の意図に適っている。デカルト的機械論によつては解決不可能な現象が、特に有機体において観察される。このことが、生物の身体を自然神学にも最も固有な課題として、あるいは少なくとも、生物の身体を神の意図と不可分なものとして考える必要を迫ることとなる。

この観点から、動物の身体はある目的に適うように、諸部分の機能が合成されたものとみなされる。ヴォルフにおいて、有機体としての身体は次のように捉えられる。「われわれはわれわれの身体において有機的部分をもち、そしてわれわれの身体は有機的物体である」(*Cosmol.*, § 274)と述べられる。「有機的物体といわれるのは、その合成の力が、何らか特有の営み *actio* に適しているもののことである」(ebd.)。有機体は合成体であるとき、それは単に運動の規則に従って合成されているだけではなく、「何らか特有の営みに適している *ad peculiarem quamdam actionem aptus*」という点加わる。例えば、身体に関して、血管は血液の運搬に適している限りで有機的な部分だといわれる (*Cosmol.*, § 274 not.)。このような仕方では合成されている。合成体である有機体が、有機的ではない合成体である単なる機械と区別されるのは、その合成の根拠のゆえにである。「合成によって組織され *convenire* ているものの根拠は、合成の仕方に含まれている」(*Ontol.*, § 535) のであり、「機械」は先に述べたように、その合成は運動の規則に従う。一方で、「有機的物体によって組織されているものの、それが有機的である限りにおける根拠は、……そのものの構造 *structura* に含まれている」(*Cosmol.*, § 277)。構造とは、「有機的物体がなぜそのような営みに適しているのかについての充足根拠」(*Cosmol.*, § 278) を含むのであり、例えば、ある管が血液の運搬に適している根拠はその管の構造にある。つまり、血管の有機体としての根拠は、それが血液の運搬に適した構造をもつということである。この「何かに適している」構造が有機体の本質をなし、有機的物体の合成体それ自体が構造と呼ばれる (vgl. *Cosmol.*, §§ 275, 276)。何らかの営みを目指して、そのための一定の構造をもつ合成体としての有機体は、神の意図を反映し、その目的を実現している被造物として現実にある。

さて、スピノザはこういった仕方でのいわゆる目的論的な論証を「無知に帰せられる証明方法 *modus argumentandi, reducendo ad ignorantiam*」*29 と呼んだ。消化器官は消化に適した管である、あるいは消化するための管が消化器官である、そしてそれは神がそう仕組んだのであり、神の意図に適っている。このように述べるのが何になるのかということである。消化器官による消化がいかに可能なのか、あるいは成長がいかに可能なのかはいっこうに明らかではない。実際、神の意図と有機体の構造とが不可分であると考えすることは、確かに人間の無知に基づく。そのことによつて、自然神学が目論んでいるのは、人間にとって（デカルト的機械論

*28 Vgl. 渡辺, a. a. O., S. 865f.

*29 B. d. Spinoza, a. a. O., par. I., appendix., S. 80.

によって) 説明不可能な有機体の現象を神の意図・設計に帰し、そこからさらに、そのような有機体の現象が現実にあることを理由に、それを生み出した技術者としての神の存在を導出することである。このときに、明らかに「人間にとって説明不可能である」ことは一つの鍵である。

このことについてのカントの評価は以下のようなものである。さしあたり、「最高の建築士が自然の諸形式を昔から現にあるように直接に創造した、あるいは自然の経過のうちで持続的に同一の模範に従って形成するものを予定していた」(V 410) ことを認めるとしよう。それでもそのとき、「われわれはかの[最高の建築士である]存在者の働き方と、その存在者がもち、自然存在者の可能性の原理を含む理念とをまったく知らず、その存在者から上から(ア・プリオリに)自然を説明することができない」(ebd.)。神によるデザインとそれに基づく創造の仕方を人間は知りえないゆえに、最高の建築士としての神を想定しても、そこから直接に現にあるような有機体の形式を導出することはできない。さらに、「われわれが経験の諸対象の形式から、それゆえ下から(ア・ポステリオリ)に、……目的に従って作用する原因を引き合いに出そうとすれば、われわれはまったく同語反復的に説明することになるであろうし、理性を言葉で欺くであろう」(ebd.)とカントは述べる。直接的には、カントのこの言明が、有機体を自然神学によって理解しようとすることへの評価と考えることができる。つまり、ある自然の物の形式が何らかの目的に適っているのは、目的をもってその物を産出した原因がいるからだと述べるのは、単なる同語反復だということである。自然神学はこの同語反復によって、人間の知らないもの(神の意図)と人間に説明できないもの(有機体の構造)を不可分なものとして結びつけ、互いが互いを支持するように仕向けるのである。その帰結は次の通りである。「自然科学のために、そして自然科学の文脈において、自然における合目的性を説明できるようにするために神の概念を持ち込み、そのあとでこの合目的性を、神があることを証明するために再び利用するとき、二つの学のどちらにも内的な存立はない。そして、欺瞞的な循環論法が、両者が両者の互いに対する境界を放り捨てることで両者を不確実にする。」(V 381) 自然神学は、「自然神学 physico-theology」という名の通り、自然学と神学が、人間の無知と無能に基づく循環のうちで互いを支え合うことによって、互いを区別する境界を投げ捨てることであたかも一つの学問として可能であるような外観を呈するのである。しかしこのことによって、「われわれの自然の認識は少しも促進されない」(V 410)。

このことから、神の意図を想定した技術的機械論、ないしヴォルフ的目的論が有機体の説明に対してもつ特徴を明らかにすることができる。つまり、ヴォルフ的目的論は、有機体が「現実」にそのような構造をもつのはなぜかの問いには答えるが、有機体がそのような構造をもつのはいかに「可能」かの問いには答えない。有機体の「現実性」を説明するためにヴォルフ的目的論における「構造」の概念は確かに優れているであろう。しかし、その「構造」そのものの可能性については何も語らない。それについての人間の認識は少しも促進されない。すでに前批判期のカントは述べている。「私が人間身体の機械的機構 *Bau* を、あるいは技術的配置で

あれば何であれ、全能のものの作品として考え、単に現実性にだけ目を向けるならば、何の驚きもない。……動物の身体というものがそもそも可能であること自体が驚くべきことである。」(II 152)

ここでの「可能性」について、カントは「これだけ雑多な機能が一つの機構において合一され、いかに一つの目的のための仕事か他の目的の達成のための仕事と組み合わせられ、同様にまさにこの構成がさらに機械を保ち、偶然の損傷から再び回復するのに役立つ、このようなことはいかにして可能なのか」(ebd.)と述べる。有機体の様々な部分がなぜ現にあるように組み合わせられているのか、これはその目的を考えれば明らかになるであろう。しかし、そもそもどのように組み合わせられることはいかにして可能であるのか、つまり、有機体という現象が可能であるのはそもそもなぜなのかについては明らかではない。神がそのように設えたと答えることは人間の無知に訴えただけである。自然において現実にもかかわらず、それがなぜ可能であるのか人間にはわからない。有機体とはそのようなものである。このことが人間の無知に基づく自然神学を鼓舞したのでありまた、カントにとっては、有機体に特有の「目的論」を構想する契機となった事情である。

3 有機体と「形成する力」

有機体はいかにして可能か。確かに、「われわれは有機的存在者とその内的な可能性を自然の単なる機械論的原理によって十分に知ることは決してできず、説明するなどもってのほかであることはまったく確実である」(V 400)。有機体の可能性に関する機械論の敗北は、カントにとっても現実であった。それでもしかし、有機体は自然の産物であり、自然においてあることもまた現実である。頼るべきは自然神学しかないのか。しかし、「神的な技術の産物として明確に指示される物を私はいかにして自然の産物としても数えることができようか、そのようなものを自然の諸法則に従って産出できない自然の無能力 *Unfähigkeit* がまさに、自然からは区別される原因を引き合いに出すことを必然的にしたのか」(V 397)。神の技術作品としてしか考えられない有機体が同時に自然の産物であることはいかにして可能であるのか。実は自然全体が神の技術作品であるとすれば、有機体だけが機械論的に説明できないのは不整合である。有機体だけが神の技術作品であり、他の機械論的に説明可能なものは神の技術作品ではないとすることもまた不整合である。有機体が自然においてあることはやはり、それが神によって産出された技術の産物ではなく、自然によって産出された産物であることである。それでも、有機体の産出は自然の機械論的原理によって不可能である。これは有機体の産出に関して自然が無力であることを意味するのであろうか。そうでないとしたら、自然において有機体がいかにして可能であるのかの問いは、自然における有機体の「産出の可能性」について問われなければならない問いである。つまり、自然による非機械論的産出の可能性である。

非機械論的な仕方によって産出される自然の産物の可能性が問われ、そこで「目的」あるい

は「目的論」が持ち込まれるのであれば、「目的」の意味するところは、有機体においては血管が現実に血液の運搬に適しているというときの血液の運搬のようなことではない。つまり、「有機化され *organisiert*、また自ら自身を有機化する *sich selbst organisierend* 存在者」(V 374) について、その物体においては「あらゆる諸部分が、他のすべての諸部分によって現にあるだけでなく、他の諸部分そして全体のゆえに現実存在する *existierend*」(V 373)、とこのように述べられるとき、このある部分の、他の部分と全体に対してもつ関係は単に「適している」関係なのではない。そうではなくて、その物体においては、「部分が他の諸部分を（従ってそれぞれの部分は相互に他の諸部分を）産出する器官 *Organ*」(ebd.) であり、諸部分と他の諸部分との、そして全体との関係は「産出」の関係であり、それは原因性の関係である。カントは「経験がわれわれの判断力を客観的で実質的な合目的性の概念、言い換えれば、自然の目的の概念へと導くのは、原因の結果へのある関係 *ein Verhältnis der Ursache zur Wirkung* が判定されるときのみである」(V 366f.) と述べる。血管は血液の運搬に確かに「適している」。ただし、単に「適している」ことは有機体の産出の可能性とは別である。というのは、そこにはそもそも原因の結果への関係は見出されないからであり、「適している」関係は単に諸物の現実の関係を示すのみだからである。しかし今や、目的は産出という「原因の結果への関係」に関わるものとなる。それでは、目的が持ち込まれるときの「原因の結果への関係」とはどのような関係であるか。カントは次のように述べる。「われわれがこの [われわれの判断力を自然の目的の概念へ導く原因の結果への] 関係を法則的なものとみなすことができると認めるのは、われわれが結果の理念を、その結果の原因の原因性の根底に、原因自身の根底にあり結果を可能にする条件としておくことによるのみである」(V 366f.)。

この関係が何を意味するのかはさしあたり措くにしても、このような極めて煩雑な「原因の結果への関係」を考えなければならないのはなぜか。カントは有機体に関して次のように述べる。「有機的存在者は単なる機械ではない。というのは、機械は単に運動する *bewegend* 力しかもたないからである。有機的存在者はそうではなく自らにおいて形成する *bildend* 力を持ち、しかも有機的存在者はこの力を、それをもたない物質に分け与える（その物質を有機化する）のであり、それゆえ、その力は繁殖し形成する力 *eine sich fortpflanzende bildende Kraft* であり、これは運動能力のみ（機械論）によっては説明されえない。」(V 374) 機械論的な「運動する力」と対比され、有機体において見出されるとされるこの「形成する力」は、そう単純なものではない。「形成する力」の示す原因性が、「自然の目的」の概念が内包する煩雑な「原因の結果への関係」を考えることを要求するのである。逆に、目的の概念によって考えられる原因性によって初めて、形成する力の原因性が把握されるのである。まずは、有機体において「形成する力」が見出されると述べられることの意味を考えることにする。

当然、「技術」によってその産物としての機械が、「形成する力」をもつなどということはない。例えば、技術的機械としての「時計」を考えてみる。「時計において、ある部分は他の部分の運動の道具である。しかし、ある歯車は他の歯車の産出の作用原因ではない。ある部分は確

かに他の部分のゆえにあるが、他の部分によって現にあるわけではない。それゆえ、時計と時計の形式を産出した原因は自然（この物質）において含まれるのではなく、時計の外にいて、自身の原因性によって可能な全体の理念に従って作用することができる存在者において含まれている。従って、時計が他の物質を利用して（その物質を有機化して）、時計のうちで歯車が他の歯車を産出することはないし、ましてや、時計が他の時計を産出することもない。」(ebd.) デカルト的機械論に従って、単なる運動する力と運動の合成によって考えられる合成体としての技術的機械においては、ある部分が他の部分を産出する、あるいはその物がそれと同種の他の物を産出することもない。機械の産出に関しては、あくまで機械の外に、「自身の原因性によって可能な全体の理念に従って作用することができる存在者」、つまり、機械を設計し組み立てる技術者が必要とされる。時計において、ある歯車は他の歯車の運動の原因である。確かにこのときその歯車は、他の決められた歯車を動かす原因である。しかし、その歯車はそれ自体としては、たまたま隣り合っているものであれば何であれ、それを動かす原因に過ぎない。ある歯車はどの歯車を動かす原因であるのか、その歯車によってどの歯車が結果として動かされるのかについてを、時計全体の構造に照らして知っている技術者が歯車同士を組み合わせる必要がある。そうでなければ、時計は運動の偶然的な集積になってしまうであろう。従って、時計の外部に技術者を必要とすることは、時計の内部において各々の歯車に運動する力以外の何かを与えることではない。歯車そのものには運動する力しかない。従って、「有機的産物を技術の類比物 *Analogon der Kunst* というならば、有機的産物における自然とその能力についてあまりにもわずかなことしか述べていない」(V 374)。なぜならこのとき、有機体の産出において、有機体の外に有機体の諸部分を組み合わせる何ものか（技術者のような）が必要とされるからである。そのとき、有機体には機械論的な「運動する力」以外のものは必要ではない。従って、有機体において「形成する力」が見出されることは、有機体の産出が、有機体の外に有機体の諸部分を組み合わせることで有機体を産出する原因を想定することとは一線を画すものとして考えられなければならないことを意味している。

また、「形成する力」をもつ諸物質が集まって、一つの有機的存在が産出される、あるいは合成されるわけではない。有機体の産出をそのような仕方で考えることもまた「機械論」的である。というのは、「われわれが物質の全体をその形式に従って、諸部分と、互いに結合するそれらの力や能力（これらの諸部分が互いに供給し合う他の諸物質も付け加えて考えて）の産物とみるならば、われわれはその全体の機械論的な産出の仕方を表象している」(V 408) からである。つまり、「運動する力」とは異なる「形成する力」を考えたとしても、形成する力をもつ諸物質が集まることによって自ずと有機体が産出されると考えることは、産出の仕方の考え方としては「機械論」的である。それでも「形成する力」を何か非機械論的な原理とみなし、有機体の産出を、形成する力をもつ諸物質の集合によって考えるならば、「形成する力」がどのような力であり、いかなる根拠によって想定することが許されるのかがまず問われなければならない。このことはつまり、有機体を「生命の類比物 *Analogon des Lebens*」(V 374)

と考えることになるであろう。つまり、物質にそのような力を授けることは「物活論」、あるいは「魂」を前提することになる。言い換えれば、自然の産物としての有機体に非自然的な要素を持ち込むことになる (vgl. ebd.)。これは自然神学と同様、有機体の産出に関する「自然の無能力」を示すだけであろう。

それゆえ、有機体において「形成する力」が見出されると述べることには、二つの意味がある。一つは「力」として非機械論的なものが考えられることであり、もう一つは「産出の仕方」として非機械論的なものが考えられることである。この二重の意味で非機械論的なものである「形成する力」が、「自然の目的の概念」における煩雑な「原因の結果への関係」を考えることを要求する。

まず一点目に関して考える。例えば、「時計は欠損した諸部分を自ら修理することもなく、最初の形成において欠けていたものを他の諸部分によって補填することもなく、調子が悪くなったときに、自らを修繕することもない。これに反して、これらすべてのことを有機的自然にはわれわれは期待できる。」(V 374) 時計は自らを修理・修繕するどころか、自らに欠損・故障が生じたことすら知らない。時計のある部分の、結果を生じさせる原因としての定立が、何らかの障害によって阻まれただけである。しかし、有機体は自らに欠損・故障が生じたことを知っているかのように、それを修理・修繕する。こういったことが「形成する力」によって可能になるとすれば、「形成する力」においては、失われた部分を修繕する（ないし再産出する）原因としての部分自身に、すでにそれが産出すべき結果が見出されることになる。有機体の諸部分をもつ「形成する力」とは、原因としてのある部分そのもののうちにその結果が含まれ（もちろん、物理的に原因である部分のうちに結果が含まれるというのではない）、そのことによってまさにその特定の結果を形成し産出する力である。物体の「運動する力」によっては、何であれ動かされうる物体が動かされるのに反して、「形成する力」はそのような盲目的な原因性ではなく、自らが産出するものを知っている原因性であり、言い換えると、ある特定の何かを結果として産出する限りにおいて、原因は「形成する力」としての原因性でありうる。

それゆえこの限りで、「形成する力」は「ア・プリアリに証明され、普遍的原理から経験のあらゆる助けなしに可能性に従って洞察される自然の諸性質」(V 382) とは考えられない。なぜなら、ある物体について、その物体が産出すべき特定の結果を、その物体のみから（つまり、その物体が産出する結果をあらかじめ知ることもなしに）洞察することは不可能だからである。物体の機械論的な運動する力であれば、初期状態さえ与えられれば、物体の運動を幾何学的に一般的に記述可能である。しかし、形成する力は常に特殊性を帯びている。形成する力の原因性の原因には、常に特定の結果が含まれるからである。つまり、何らかの物体に関して、その物体がある特定の結果を産出することを知らない限り、その物体に形成する力を見出すことはできない。それゆえに、有機体に「形成する力」を見出すことは、「経験、つまり、方法的に試みられ観察と呼ばれる経験」(V 376) によって、ある原因に対する一定の結果を知らなければならぬ。つまり少なくとも、人間にとっては観察によって、有機体のある部分が原因とし

て、特定の他の部分を結果として産出することを見出すことが必要であり、「形成する力」は機械論的な「運動する力」とは区別されるものとして把握されるのである。

「形成する力」をこのように考えれば、二点目についても自ずと理解される。形成する力においては、原因が可能となるためには結果がなければならない。確かに、結果を生じさせなければ、あるものは原因ではありえない。しかし、「形成する力」においては、結果があるゆえにこそ、あるものは原因でありうる。結果が原因の可能性の条件となる。有機体における「形成する力」のこのような原因性は、「原因の結果への関係」の条件づけ関係が機械論的な産出におけるそれとは異なる。なぜなら、機械論における「原因の結果への関係」はカテゴリーの適用によって考えられるからである。そして、カテゴリーにおいては「原因の結果への関係」は「原因性と依存性（原因と結果）の関係」（A 80/B 106）と表現される。つまり、原因の原因性は、「先行する状態が定立されると、次の一定の出来事が不可避的かつ必然的に後続する」（A 198/B 243f.）ことによって理解される。それゆえ、「私は系列を逆にすることはできず、生起するものを、それに先行するものに先立てることはできない」（A 198/B 243）のであり、この原因性の系列においては、結果はその原因へと依存し、条件づけられるものとして考えられる。それゆえ、機械論的な産出においては、諸物体が共通にもつ力が、ある物体が原因である条件であり、その力によって産出されるものは何であれ結果であり、従って、結果は原因に依存するのみである。「形成する力」の原因性は、原因においてすでに特定の結果があたかも含まれることによって、原因は原因であるのであり、その特定の結果を産出する限りにおいて原因は「形成する力」によって把握されるのであるから、条件づけられるのはむしろ原因である。それゆえに、有機体の産出が形成する力によって可能であると考えるのであれば、何らか共通の力をもった諸物質の集積によっては、つまり、機械論的な産出の仕方によっては、その産出は不可能なのである。

「形成する力」は、結果を産出する原因である諸物体に単に共通の力としてのみ考えられるのではなく、原因でありうる各々の物体に特殊性（あるいは個別性）を、つまり、特定の結果を条件として帰するようにして可能だと考えられる力なのである。このことは、単に共通の力をもつ物体の集積として考えられる機械論的な物体の産出においては必要ではない。例えば、運動する力をもつ物体から合成された技術的機械としての時計を考える。確かに時計の諸部分は特定の結果を生じさせるように合成されている。従って、時計の諸部分がそれ自身で共通にもつ運動する力は、時計において特殊化・個別化されている。しかし、この特殊化の根拠は運動する力をもつ諸部分そのものにはない。それは、時計を設計し組み立てた技術者においてある。そして当然、技術者によるこの特殊化・個別化がないとしても、諸部分に共通のものとしての運動する力が諸部分から失われることはない。「形成する力」に帰せられる特殊性・個別性はこのようなものではない。特殊的・個別的であるゆえにこそ「形成する力」である。というのは、形成する力の原因性における原因には、自らの他に特殊化の根拠はなく、自らの産出する結果によってのみ特殊化されるからである。特定の結果を産出することが形成する力の特

殊化の条件であり、このように特殊化された原因は、その特定の結果を産出する以外には何もしない。つまり、特定の結果を産出せずとも、ある物体に漠然と「何か」を産出する力として、形成する力を潜在的に帰すことはできない。現実には特定の個別的な結果を産出することによってのみ、ある物体にはそれを可能にする形成する力を帰すことができるのである。自らを再産出しない身体は単なる死せる物体である。「形成する力」とは、現実性によって初めて見出される可能性であり、現実化する漠とした可能性ではない。それゆえ、「有機化され、また自ら自身を有機化する存在者」(V 374)について、この「有機化される・自らを有機化する」こととは、「形成する力」による一つの有機体の産出のことである。一つの有機体は様々な諸部分から成立し、また諸部分が互いに産出し合うことによって結果として一つの有機体が産出される。しかし、単にそれだけではなく特殊的で個別的な諸部分が「形成する力」によって、他の特殊的で個別的な諸部分を産出し、またそのことによって一つの有機体を産出するのであるとしたら、結果としての一つの有機体によって諸部分の原因性は条件づけられている。現実の有機体において、それを可能にする力として「形成する力」が見出されるのである。

有機体において「形成する力」が見出されることが意味するところを考察してきた。「形成する力」における原因性は、物体に帰せられる「力」として非機械論的であり、それによる「産出の仕方」もまた非機械論的であった。有機体に関して機械論が敗北したのは、以上のことによる。ただし、機械論の敗北とは、有機体の産出が、機械論的に「力」の点においても「産出の仕方」の点においても、説明不可能であったこと、単にそれだけではない。現実には与えられている自然の産物(有機体)において、その可能性は機械論によって説明不可能でありながら、それでもその産物を観察することによってある種の力とその原因性の法則性(一定の産出の仕方)が発見されることによって、機械論の敗北が決定的になる。その力と法則性は単に、物体に共通の何らかの力(例えば、運動する力)へと無造作に還元できないような仕方特殊性を含む。ある産物においては、その諸部分は常に一定の結果を産出する。その結果を産出する限りで原因としての諸部分に原因性が帰せられるのである。

さらに問わなければならないのは、そもそも有機体において、非機械論的なものとしての形成する力と産出の仕方を見出すことができたのはなぜかである。つまり、機械論的にア・プリオリな仕方での説明が否定されてもなお、観察によって法則性を見出すことに妥当性が許されるのはなぜかである。目的の概念が自然に持ち込まなければならないことは、この点に関わる。「自然の目的の概念」に関する「原因の結果への関係」について、「われわれがこの[われわれの判断力を自然の目的の概念へ導く原因の結果への]関係を法則的なものとみなすことができる」と認めるのは、われわれが結果の理念を、その結果の原因の原因性の根底に、原因自身の根底にあり結果を可能にする条件としておく」と述べられていた。この「原因の結果への関係」は、「形成する力」の原因性におけるそれと、先の二つの点において一致する。一つ目の点に関して、「形成する力」の原因性における原因が、すでに常にある特定の結果を産出することは、「結果の理念が原因自身の根底にある」ことに一致する。つまり、特定の結果を産出

する限りにおける原因の原因性において、その原因そのもののうちにその原因が産出する特定の結果を帰属させることによる。そして、まさにそのことによって原因が原因として可能であること、つまり、原因が、結果を条件として原因であることは、それが結果を産出する原因であるために「結果の理念を条件とする」ことに一致する。形成する力と、目的の概念が意味する「原因の結果への関係」との一致、これがこの段落の最初に掲げた問いのさしあたりの答えである。確かであるのは問題が、単に有機体のみに関わるものから、「有機体」と「目的の概念」との関係に関わるものへと変わっていくことである。

4 自然目的あるいは客観的合目的性としての有機体

前節までで、有機体の産出の可能性が、デカルト的機械論と自然神学的目的論（すなわち技術的機械論）によるのではない仕方では表象されることをみた。つまり、生物の観察によってえられた発見の成果に従えば、有機体の産出の可能性はどのように表象されなければならないのかを考察し、それは、一つの有機体の現実性によって初めて見出される原因性としての「形成する力」によるものであることを考察した。

ところで、有機体は「(実質的・実在的)客観的合目的性」としての「自然目的」とも呼ばれる。カントの狙いはもはや明確である。非機械論的な原因性と考えざるをえない「形成する力」による有機体の産出の可能性は「目的」の概念によって表象されることを明示することである。ただし、一見して明らかであるが、「目的の概念」を使用することにはある種の危険が伴う。つまり、有機体を自然目的として表象することは、自然における原因性のうちに理性的な原因性ないし意志を数え入れることになりはしないであろうかということであり、言い換えると、目的原因の結合によって表象される「形成する力」の原因性は、意図的 *absichtlich* な原因性になりはしないであろうかということである。なぜならば、「目的が常に、原理に従う欲求能力の規定根拠であることで、意志は目的の能力と定義されうる」(V 58f.)からであり、目的と意志の関係は密だからである。それでも、形成する力の原因性は意図的か無意図的かは少なくとも無規定的な原因性でなければならない。「われわれが自然の根底に意図的に作用する原因をおくとすれば、……そのときには、理性概念として新たな原因性を自然科学のうちに導入することになるであろうし、われわれはこの原因性を単に[理性的存在者として意志をもつ]われわれ自身から取ってきたのに、われわれと同種のものとして想定しようとするとなしに、他の存在者[例えば、神]に授けるのである」(V 360f.)。この場合は、単に有機体を自然神学的に捉えることに戻るだけである。自然目的である有機体は、自然におけるいわば「意図なき目的」でなければならない。

それゆえ、客観的合目的性ないし自然目的と述べられるときの「目的」の概念に注意を払わなければならない。カントが「目的」の概念について何か説明的に述べるときは常に、概念の原因性が問題となる(vgl. V 180, 219f.)。つまり、客観の概念がその客観の原因(ないし、現

実性の根拠)となることである。当然、概念が直接にその客観を生み出すことはないだろう。従って、概念と客観の他に第三者が通常必要である。それが、「概念によって規定されて作用する能力をもつ原因」(V 369)ないし、「目的に従って行為する能力(意志)」(V 370)をもつ存在者である。「目的」の概念が実質的に意味をなすものであるとしたら、ある客観の概念を実現する原因、つまり意図的に作用する原因が考えられなければならない。自然目的においてカントはこの原因を捨象しようとする。確かに、目的が単に概念の客観への関係 *ein Verhältnis des Begriffs zum Objekt* だけを意味するのであれば、意志は第三者にとどまるのであるから、それを捨象することも可能であろう。しかし、その第三者が概念の実現のためには必要不可欠であるのだから、それを捨象してしまうとしたら、もはや目的の概念をもちだすことには何の意味もないようにも思われる。「意図なき目的」には何の意味があるのか。先回りして述べると、それでもカントが「自然目的」について述べるのは、それが人間の「表象の仕方」に関わるからである。確かに目的の概念はある種の原因性に関わる概念ではあるが、人間の認識能力による表象の仕方にも関わる。目的の概念が表象の仕方に関わるときに果たす機能とは何か。「目的の概念」にさらに立ち入ることにする。

目的の概念に従って概念の客観の実現が問題となるとき、それは「技巧 *Technik*」の問題である。「われわれが目的論的根拠を持ち出すのは、われわれが客観についての概念に、概念が(われわれのうちにではなく)自然のうちにあるかのようにして、客観に関する原因性を帰す場合であり、あるいはむしろ、(われわれのうちに見出されるような)原因性[意志]の類比に従って、対象の可能性を表象する場合、すなわち、自然を自らの能力によって技巧的と考える場合である」(V 360)。確かにこの限りでは、目的は概念に帰せられる原因性を意味するが、やはり意志という第三者を必要とするものである。ただし、目的の概念が含む原因性を単に形式的に捉えることもできる。カントは次のように述べる。「因果結合は、それが単に悟性によって考えられる限り、常に下方への(原因と結果の)系列を形成する結合である。原因としての他の物を前提する結果としての諸物そのものは、その物に対しては同時に原因ではありえない。この因果結合は作用原因の結合 (*nexus effectivus*) と呼ばれる。しかしこれに対して、(目的についての)理性概念に従う因果結合も考えられうる。この結合は、それを系列とみられるならば、下方にも上方にも依存性を持ち合わせているであろう。その依存性においては一旦結果として指示されたものはそれでも上方へ、その物がその結果であった物の原因の名に値いする。……このような因果結合は目的原因 *Endursache* の結合 (*nexus finalis*) と呼ばれる。」(V 372)「原因の結果への関係」における依存関係が、機械論とは逆でもありうるような原因性、つまり、結果の原因に対する条件づけを形式とする原因性を意味するものとして目的の概念は理解される。そして、「形成する力」に関しては、「自然においてわれわれはある能力を発見したのであり、それは、目的原因によってのみわれわれによって考えられうる、産物を産出する能力」(V 380)であるということが出来る。

しかし、である。目的の概念から意志を捨象してなおその概念がもちうる意味を考えてもや

はり、ここには一種の危険がある。有機体における目的原因の結合とは非機械論的な原因性の形式である。言い換えれば、「その〔有機体の〕形式は単なる自然法則に従うと可能ではない、つまり、感官の諸対象へと適用された悟性のみによっては、われわれには認識できない」(V 370)。しかし、人間にとっての自然認識を考えると、「それ〔自然の単なる機械論の原理〕を探究の根底におくことなしには、本来の自然認識はありえない」(V 387)と述べられる。従って、悟性と感性によって認識される対象としての自然においては、目的の概念が意味する原因性はその自然にとって矛盾したものである。それゆえ、このような非機械論的な原因性によって有機体が把握されるとしたら、有機体は単に、「自然科学の方法論の絶えざる進行を廃棄しようと脅し、そして、自然科学にとって単に現象の内部の関係を示す原因の概念そのものを、その根本的な意義から逸脱させようと脅す〈自然科学の異邦人〉」*³⁰であるといわざるをえない。そうであるならば、むしろ意志をもつ存在者を有機体の内にせよ外にせよ想定することの方が、矛盾を含まないようにも思われる。「しかし、意図的合目的性の概念のためには、超絶的なものへと思い上がる（超越的使用における）理性が要求される」(XX 235)。それでもやはり、有機体の観察による発見の成果が要求するのは、目的原因の結合によって考えられるような「形成する力」の原因性である。ここに行き詰まりがある。

さて、有機体については以下のように述べられる。「この〔自然美にも自然の意図にも属さないような〕自然の技巧は、望むのであれば、自然の有機的的技巧と呼んでもよいだろう。というのは、この表現は表象の仕方 *Vorstellungsart* に対してだけでなく、物そのものの可能性に対しても合目的性の概念を表示するからである。」(XX 234)ここでは、有機体に関する「合目的性」が二重である。つまり、一つは有機体という「物そのものの可能性」の合目的性である。これはすでに考察したように、有機体の産出の可能性が「形成する力」によって表象されるとき、その「形成する力」の原因性が目的原因の結合によるという（自然の技巧による産出の）合目的性と考えられる。そしてもう一つは、それを人間が表象するときのその（自然の技巧についての）「表象の仕方」の合目的性である。

ここで、「表象の仕方」の合目的性とは何か。「合目的性」の概念は、単なる反省的判断力の原理としてそれとして考えれば、人間の諸認識能力が何らかの根拠によって一致することである。「判断力は、孤立した認識能力としてみれば、単に二つの能力、つまり構想力と悟性を一つの表象のうちで、あらゆる概念に先立って関係していると考え、そしてそのことによって対象の認識能力に対する主観的合目的性を、その対象の（構想力による）把握において知覚するのであるから、判断力は、単に概念によってのみ表象されうる自然目的としての物の目的論的合目的性においては、物を自然目的として表象することができるために、悟性を（経験一般のためには必然的ではない）理性との関係におかなければならないだろう」(XX 233)。つまり、有機体の産出における「形成する力」の原因性は、人間の諸認識能力のある種の「表象の仕方」

*³⁰ Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Berlin 1918, S. 370.

において合目的性をもつと考えるのである。従って、形成する力の原因性を、それは感性と悟性の対象としての自然においては矛盾するにしても、少なくとも人間のある諸認識能力の「表象の仕方」においては合目的的だと捉える。そのことによって、有機体が自然において含むように思われる矛盾をも人間の認識能力の有限性へと解消しようとする。有機体に関する客観的合目的性の内実をこの観点から考察する。

「表象の仕方」における人間の諸認識能力の一致は、何らかの概念が与えられている場合、判断力による概念の「描出」として考えられる。何らかの客観が、与えられた概念を描出していると判断力が判定する場合に、諸認識能力が一致していることが、ないし合目的性が表象される。「対象について概念が与えられているとき、認識のための概念の使用における判断力の仕事は描出 *Darstellung (exhibitio)* に、つまり、概念に対応する直観を添えることにある。このことは、技術 *Kunst* におけるようにわれわれにとって目的である対象の概念についての、あらかじめ把握された概念をわれわれが実在化するとき、われわれ自身の構想力によって生じることもあるし、自然の技巧（有機的物体におけるように）において、自然の産物の判定のために自然の根底にわれわれの目的の概念をおくときに、自然によって生じることもある」（V 192f.）。何らかの仕方で表象された客観が、あらかじめ与えられた概念の対象であると判定することが判断力の仕事である。ここで述べられる「技術」の場合は、与えられた概念に対して、それに対応するものを構想力が表象し、そのことによって悟性と構想力が一致し、判断力は概念が描出されたと判定する。自然の技巧においては、自然の産物としての有機体を表象することによって、それが目的の概念の描出であると判定される。このときに一致する諸認識能力は、悟性と理性だと述べられる。

悟性と理性が一致するとはいかなることかを考察する前に、有機体において目的の概念が自然によって描出されること、ないし客観的合目的性が表象されるとはどのようなことかを確認しておく。「経験において与えられる対象に関して合目的性は表象されうるが、……それが客観的根拠に基づくと、対象の形式と物そのものの可能性との一致として表象され、その一致はその対象の概念に従い、その概念は先行してその対象の形式の根拠を含む」（V 192）。有機体に関する「物そのものの可能性」についてはすでに言及した。「形成する力」による有機体の産出の可能性である。その「物そのものの可能性」が、先行する概念に根拠をもつ「対象の形式」に一致する。つまり、目的の概念が根拠となる対象の形式、要するに目的原因の結合の形式である。「形成する力」による有機体の産出を「目的原因の結合」によって捉えようとする限り、すでに「物そのものの可能性」と目的の概念に従う「対象の形式」との一致を表象している。ただし、目的の概念に従うにせよ、「物そのものの可能性」と単なる「対象の形式」の一致が問題である限り、「意志」が問題にならないことを注意しておく。さらに、例えば目的が「時計」の概念であるとするれば、対象の形式と物そのものの可能性は一致しない。なぜならこの場合、対象の形式を可能にするのは目的の概念であるが、物そのものの可能性は機械論的、言い換えれば、「形成する力」を必要としないからである。つまり、時計は確かにその形式に

において目的原因の結合、言い換えれば、ある歯車は他の歯車を動かすためにあり、あらゆる部分はそのような仕方で結合しているが、しかしそれを制作することに関しては、様々な運動の機械論的な合成によってのみ可能だからである。有機体の客観的合目的性においては、対象の形式を可能にするのが「目的」の概念であり、物そのものを可能にするのもまた「目的」原因である。その限りにおいて、有機体は「目的」そのもの、つまり「目的の概念」そのものの描出だと考えられる。客観的合目的性におけるこの一致においては、意志が問題になるのではないし、何かを目的とすることが問題になるのでもない。それでも「目的」の概念は客観的合目的性において、結果による原因の条件づけを形式とする原因性を意味するものとして機能している。この客観的合目的性によって、有機体という自然における産物の現実性が、目的の概念そのものを描出していると、反省的判断力は判定するのである。それゆえに、有機体は「自然目的」と呼ばれ、その判定は客観的合目的性の表象である。

有機体は「それ自体で、その内的可能性からして自然目的と判定されるべき物体」(V 373)である、あるいは「自然の目的としてのみ可能なものとして考えられなければならない」(V 375)と述べられる。これは、有機体という物に目的という概念を帰したい、目的の概念にとって有機体が都合がよいといったような恣意的な動機を背景としているのでは全然ない。有機体を単に自然の産物として考えると、それが「形成する力」をもつと表象されるゆえにその原因性に関して、人間の認識能力(感性と悟性)の対象としての(機械論的)自然に矛盾する。それゆえ、人間の何らかの諸認識能力の一致、すなわち合目的性を表象することを自らの判定の原理とする反省的判断力が、有機体は目的の概念に従う限りにおいては、少なくとも「主観の認識能力との関係における合目的性」(V 185)として、つまり人間の諸認識能力(悟性と理性)の「表象の仕方」に対して合目的的なものとして可能であると判定する、むしろ、そのように判定することによってのみ、有機体が可能だと考えるほかないのである。

ただし、なお悟性と理性が目的の概念においていかにして一致するのかは明らかでない。このことを次節で考察する。

5 目的の概念における理性と悟性の一致

悟性と理性が一致する。これを簡潔に述べれば、悟性概念としての原因と結果の概念が、理性概念としての条件と被条件との関係と一致することである。これは、すでに述べたが「概念の原因性」を意味するものとしての「目的」の概念が内包することになる。この節では、このことを明らかにしなければならない。

原因と結果の関係を、条件と被条件の関係と対応させて考えることは、『純粹理性批判』の第三アンチノミーにおいてすでに行われている。そこでは、原因と条件項が、結果と被条件項がそれぞれ対応させられ、無条件的な原因性としての自由が問題となった。しかし、『判断力批判』においては、「体系の可能性の理性の原理」(XX 221)が問題になる。つまり、「認識の

体系的なもの、すなわち、認識のある原理にもとづく連関」(A 645/B 673)としての理性統一が前提とする理念であり、従って、「諸部分の規定された認識に先立ち、諸部分各々にその位置と他の部分への関係をア・プリオリに規定する諸条件を含む、認識の全体の形式についての理念」(ebd.)が問題である。明らかなように、全体が条件であり、諸部分は全体に条件づけられている。一つの有機体がこのような全体であると述べるだけでは、わずかなことしか述べていない。この条件づけの関係が原因性との関係と対応しなければならない。産出の結果としての有機体を一つの全体と考えれば、確かに形成する力の可能性は一つの有機体を前提するのであるから、諸部分の原因性の可能性を規定していると考えることができる。つまり、「全体が諸部分の結合の可能性の根拠を含む」(V 407)ような仕方で、有機体の産出を考えることである。こうして悟性と理性は有機体においてめでたく一致する、ということにはならない。

ある物の産出が「全体が諸部分の結合の可能性の根拠を含む」ような仕方で考えられることについて、カントは述べる。「このことは比量的 *diskursiv* な認識の仕方においては矛盾であろう」(V 407)。ここでの「矛盾」は二重に考えられる。一つには、結果に条件づけられるような原因性が、悟性と感性によって認識される原因性に矛盾することである。これについてはすでに述べた。つまり、「われわれが物質の全体をその形式に従って、諸部分と、互いに結合するそれらの力や能力（これらの諸部分が互いに供給し合う他の諸物質も付け加えて考えて）の産物とみるならば、われわれはその全体の機械論的な産出の仕方を表象している」(V 408)のであるから、この機械論に矛盾する原因性を考えることになる。もう一つの矛盾は、端的に「全体」にある。ごく形式的に考えて「全体」とは「部分」ではないことである。全体についての理念を考えたとしても、全体の形式の理念が、まさに理念であるとしたら、この全体は無条件的なものであるべきである。言い換えると、この意味においては、全体は部分から成るのではない。つまり、諸部分の原因性によって全体が産出されるのではない。このとき、全体は諸部分に条件づけられ、無条件的な全体ではないからである。諸部分の原因性を条件づけるのは結果としての全体であるが、全体は諸部分の原因性からは結果として産出されない。この意味で「全体」は人間の比量的認識にとっては矛盾を含む。

全体と諸部分は、無条件的条件項と条件づけられた被条件項（ある部分は他の部分に対しては条件づけるものでもあるが）として端的に区別されなくてはならない。従って、「全体が諸部分の結合の可能性の根拠を含む」ことが仮に無矛盾的に考えられることであるとしたら、ある西洋中世哲学研究の碩学の表現を借りると、全体は諸部分を「包越」しているのでなければならない^{*31}、つまり、全体は諸部分を超越しつつ包み込むものでなければならない。そうでな

^{*31} Vgl. 山田晶、『トマス・アクィナスの《エッセ》研究』, 創文社 1978, S. 538, u. 同, 『在りて在る者』, 創文社 1979, S. 57. これらにおいて、「包越」が問題となるのは、アリストテレスが「世界の周辺に在る」と述べる「不動の動者」としての「理性(ヌース)」についてである。「包越」の含意を明確にするために、少し長くなるが前者の著作から引用しておく。「もしわれわれの住んでいるこの月下の世界が世界の中心であるならば、「世界の周辺」ということは、われわれから最も遠い所を意味する。すなわち、何十日も何百日も宇宙旅行をして最後にやっと到達しうる世界の「はて」と考えられる。つまりそれは「辺境」であり、辺境に理性があるのは、理

ければ、全体は無条件的なもの、ないし「理念」と呼ぶに値しないであろう。この限りで、結果としての全体が原因としての諸部分を条件づけることが可能であったとしても、結果が原因によって産出されることが、すなわち、諸部分から全体へと到達することが可能だと表象されるのであれば、これは理性概念としての理念と一致することにはならない。

それでも、「全体が諸部分の結合の可能性の根拠を含む」ことを、「われわれの比量的悟性に適するように」(V 407) 考えるとしたら、「全体の表象が全体の形式と、全体の形式に相応しい諸部分の結合の可能性の根拠を含む」(V 407f.) と考えることになるとカントは述べる。「そのとき、全体は結果(産物)であるだろうし、その全体の表象が全体の可能性の原因とみなされる」(V 408)。確かにここでは、原因と結果の先後関係が問題になってはいる。しかし、それだけではないことがもはや明らかである。ここで述べられているのは、産物(あるいは物)に対する表象の(いわば)超越的な関係であり、しかも、物を超越する(少なくとも、物ではない)表象が物の原因であることである。全体の「表象」が「物」としての諸部分の結合の可能性の根拠を含むのである。理念的に無条件なものと考えられる全体がもつ、諸部分に対する包摂的關係を、物に対して表象のもつ関係が代替する。

ここで初めて、有機体の可能性に関して「目的」の概念が俎上に載せられたのはなぜなのかに答えることができる。なぜなら、「単に結果の表象が規定根拠である原因の産物は、目的と呼ばれる」(ebd.) からである。このときの「目的」の概念は原因性に関わる概念として、「全体の表象」と結びつき、「結果に依存する原因性」と「全体として諸部分を超越する原因性」を含意する。つまり、「全体の表象」と結びついた「目的」の概念は、「諸部分が産出すべき結果」の表象である限りにおいて、諸部分の原因性を可能にする全体の表象として諸部分を「包み込み」、かつ、それが「表象」としての原因である限りにおいて、物としての諸部分を「超越する」ものと捉えられる。

有機体の産出の可能性を表象することにおいて、こういった「目的の概念」が表現される。なぜなら、有機体の産出のために必要とされるのは、結果としての一つの有機体に依存するような諸部分の「形成する力」の原因性だからであり、ここに「目的の概念」の含意が表されているからである。確かに、物としての「一つの有機体」が「全体」であるか否かは問題であ

性の場所としてふさわしくないようにも思われる。しかし、アリストテレスはそのように世界を考えてはいない。アリストテレスの世界を眺める立場は、月下の世界を超越している。月下の世界を超越したところから世界を見ている。その見地から見られるとき、理性と世界との関係は全然別の様相を以てあらわれてくるであろう。確かに月下の世界に生きる動物である人間にとって、世界の周辺は「辺境」である。しかし世界全体を眺め動かす立場において世界が見られるとき、世界の周辺は決して「辺境」ではない。それはむしろ、世界という「球体」の「球面」となる。そして理性が世界にその周辺において触れるということは、この世界という球体を理性がおおっている、包んでいるということになる。理性は純粹な本性のものであるから質料的世界の中には入らない。その意味で世界に内在しない。しかし、世界から離れてはいない。動かすという仕方ですべてに触れている。これは理性の力が世界を包みながらしかもこれを超えていることであり、したがって、アリストテレスの理性の世界に対する関係は、包みながら超える、すなわち「包越」というのがふさわしいように思われる。」(S. 537f.)

る。しかし、一つの有機体はその原因として、理念である「全体の表象」を思い起こさせる。一つの有機体のためには諸部分が「全部揃っている」ことは必要ではない。つまり、一つの有機体は端的に一つの有機体であると考えられる。諸部分が全部揃っていることが有機体が全体であるための必要条件であるとしよう。そのとき、指を一本失ったある人間身体は、その失われた指が身体の部分であったのと同様に身体のある「部分」であることになるであろう。しかし、実際そのようには考えられない。指を失った身体もやはり一つの身体である。少なくとも「形成する力」の原因性を可能にしていると考えられる限り、何かを欠いていても（あるいは余計なものが付け加わっていても）有機体は一つの有機体である。有機体の全体性は、諸部分が揃っているか否かではなく、つまり、それが物として全体であるかどうかではなく、単に諸部分の原因性を可能にするという仕方ではしか考えられない。これは、人間的技術の産物では生じえないことである。技術の産物（時計）は、あくまでその産物の外にその産物の概念（時計の概念）をもつ理性的存在者を前提するような仕方では時計全体であるのに対して、有機体は自らの内に自らを産出する諸部分の「形成する力」の原因性を可能にすることによってのみ全体である。このときに有機体に関して、無条件的な（諸部分を条件づけるが、決して諸部分には条件づけられない）全体の理念へと至るのである。このようにして、目的原因性と全体の理念とが有機体において結びつき、両者の結びつきが概念の原因性としての目的の概念によって、有機体において表される。

反省的判断力による判定において表象される客観的合目的性の内実とは、このようなものである。有機体の産出の可能性に関しては、悟性概念としての「原因性」と理念としての「全体」が、「目的」の概念において一致するのである。それゆえに有機体は、反省的判断力によって悟性と理性の一致（合目的性）としての自然目的として、つまり、全体の理念と結びついた目的の概念の、自然における描出として判定されるのである。

ここで、機械論的自然に矛盾するもの（有機体）が、少なくとも人間の認識能力には（自然目的として）合目的性として反省的判断力によって判定されることの意味を考えなければならない。結論から述べる。有機体が自然目的としてのみ可能であると判定される、つまり、有機体において人間の諸認識能力（悟性と理性）が一致することは単なる偶然ではないと考えられるのである。「理性が直に対象へ関係することは決してない」(A 643/B 671) にもかかわらず、全体の理念が有機体へと関係することは偶然ではない。

6 自然目的としての有機体と人間的認識能力

有機体の産出は、理性と悟性の一致としての目的の概念に対応する。これは、合目的性を原理とする反省的判断力による描出である。換言すると、「現実」における有機体の産出を、理性と結びついた悟性は目的の概念によって「可能」だと表象する。より一般的にいえば、客観における「現実性」と概念における「可能性」との対応である。自然目的としての物の判定にお

いて、感性的直観に適用された悟性概念によっては可能性を表象できない「現実性」(有機体)と、決して現実ではありえない理念(全体の理念)と結びついた「可能性」(目的の概念)が対応する。この対応は、合目的性を原理とする反省的判断力によって判定されるものであり、その限りにおいて、この判定の帰結は諸認識能力(理性と悟性)の一致であって、目的の概念によって有機体を客観として規定することではない。そもそも、全体の理念と結びついた目的の概念によって客観を規定することはできない。そのような概念を感性的直観の形式において構想力が描出することができないからである。それゆえ、理性と悟性の一致の表象は、思考において可能な概念を感性において現実描出するというように表象される、つまり、可能性から現実性へと進むことによって表象されるのではなく、むしろ逆に、有機体の現実性に依存する。つまり、「自然目的としての物の概念は確かに経験的に条件づけられた概念であり、言い換えると、経験において与えられるある種の条件のもとでのみ可能な概念である」(V 396)と考えなければならず、「自然の客観的諸目的が、すなわち諸自然目的としてのみ可能である諸物が存在しなければならないことのア・プリオリな根拠はまったく示されえない」(V 193)のである。従って、理性と悟性が目的の概念において一致し、それが経験の対象へと関係づけられることはア・プリオリには不可能であり、その意味では偶然的である。

この偶然性は、人間的悟性のある特有性に起因する。それは、「人間的悟性に避けがたく必然的であるのは、諸物の可能性と現実性とを区別することである」(V 401)と述べられるときのこの区別である。特に有機体に関してこの区別は際立つ。すでに述べたように、そこにおいては通常(つまり、悟性と感性によって表象される自然)では、決して現実ではありえない可能性と、可能性を表象できない現実性とが結びつけられるからである。人間的悟性にとって、可能性と現実性を区別することが必然的であるからこそ、換言すれば、可能性と現実性との結びつきが偶然的であるからこそ、判断力がそこで働かなくてはならず、その偶然性が判断力のエレメントであるといえよう。従って、有機体におけるように、両者の結びつきが極めて偶然的だと考えられる場合、反省的判断力はまさにここに関わる。ここで問わなければならないのは、偶然的なこの結びつきが何を意味するのかである。

仮にその意味を、物としての有機体に求めることにしよう。有機体の産出の可能性を表象することができないのは、人間的認識能力の有限性のゆえにである。ところで、人間的認識能力の現実性とは現象であり、現象とはそもそも人間的認識能力(特に感性的直観の形式)に制限された表象である。従って、現象の根底に物自体が置かれるとしたら、有機体の産出は物自体の原因性がそのまま現象したものであると考えることができる。それを人間は理念と結びついた目的の概念によって捉えるのである。といった具合になるだろう。しかし、このことは不可能である。なぜならこのとき、目的と目的因の原因性の秩序を「物自体の秩序」とみなすことになり、有機的でない物質(現象)の機械論的秩序すら、目的論的秩序が現象したものと考えるをえないからである。そのような権能は人間にはない。

それゆえ、有機体における現実性と可能性との結びつきの意味は、むしろ認識能力に求めな

なくてはならない。有機体における理性と悟性の一致が単なる偶然的ではないとすれば、そこで現実性と可能性とを結びつけることを必然的にする何かに、人間の認識能力が関係させられるはずである。そもそも現実性と可能性の区別がない認識能力を考えることができるのか。

人間の認識における偶然性の典型は、可能なものとして思考されるものが、現実には知覚されていないことである。「われわれの（人間的）悟性の普遍によつては、特殊は規定されず、共通のメルクマールにおいて一致してはいるがそれでも異なっている諸物が、どれほど多くの仕方であれわれわれの知覚に現れうるのかは偶然的である」(V 406) と述べられる。何かが普遍としての概念によつて可能なものとして思考されたとしても、それが知覚を伴つて感性的直観において規定されて現実には与えられうるか否かは、偶然的である。ここでの偶然性は、知覚としての現実性を与え、人間においては直観の能力である感性の受容性に端を発する。それゆえ、次のように考えられる。「しかしそれでも認識には直観が属し、直観の完全な自発性の能力とは感性から区別され感性には全く依存しない認識能力、従つて最も一般的な意味での悟性ということになるであろうから、直観的 *intuitiv* な悟性（消極的に、つまり単に比量的ではないものとして）が考えられる」(ebd.)。感性的でなく、つまり受動的でない自発的な直観の能力においては、現実性と可能性の区別がないと考えられる。感性的でなく、かつ、自発的な認識能力とは一般的には悟性である。従つて、ここで考えられる認識能力とは直観する悟性であり、この能力における認識の仕方が問題である。

現実性と可能性の区別がないとはいかなることか。可能性のみを表象する人間的な比量的悟性の認識においては、感性の受容性によつて現実性が与えられる。しかし、現実性と可能性の区別がない自発的な直観においては、「私が認識するすべての諸客観はある *sind* (existieren)、といわれるであろう」(V 403)。さらに、現実性と可能性との区別のゆえに生じる両者の判断力による一致の偶然性に関して、「この偶然性は、判断力が悟性概念の普遍のもとにもたらしべき特殊において極めて自然に現れる」(V 406) といわれる。従つて、直観的悟性において現実性と可能性が区別されないのであれば、そこでは、「普遍」と「特殊」の区別も考えられないであろう。ただし、少なくとも「普遍」は直観的悟性の認識の仕方を思考するための手掛かりとなる。というのは、人間的悟性における普遍としての概念が示す特徴はまた、人間の認識の仕方の比量性を示すからである。それゆえ問題は、比量的でない普遍が考えられるのかである。

例えば、「空間は比量的な概念ではない、あるいはよくいわれるように、物一般の諸関係の普遍的な概念なのではなく、純粋な直観である」(A 24f./B 39)。つまり、空間は直観的な表象であり、比量的な表象ではない。なぜか。「というのは、……複数の空間について語るとき、そこで理解されているのは同じ唯一 *eines und desselben alleinigen* の空間の諸部分だけだからである。これら諸部分は、唯一の包括的な *einigen allbefassenden* 空間に先立って、いわばその空間の構成要素（そこから合成が可能であるような）としてはありえず、単にその空間のうちに *in ihm* のみ考えられうる。」(A 25/B 39) これに対して、概念は空間のようには考えられない。概念は普通、以下のように捉えられる。「あらゆる概念は、様々な可能的諸表象の無限の集ま

りに（それらに共通のメルクマールとして）含まれる表象と考えられる、従って、それら諸表象を自らのもとに *unter sich* 含む表象と考えられる」（A 25/B 39f.）。空間を直観的表象として考えると、それ自体で一つなものとしてあり、その「うちに」その部分を含み、その一方で、概念は自らの「もとに」様々な表象を含む。直観は多様を自らのうちに含むが、概念においては多様が自らの外にある。従って、普遍が比量的でなく、直観的であるとしたら、その普遍は多様を自らのうちに含まなければならない。しかし、空間は「普遍」とはいわれない。なぜなら、空間はそれ自体としてみれば単なる一であり、それ自体としては多様を含む統一ではないからである（vgl. XX 276）。言い換えると、空間は単なる「無限 *unendlich* な量」としての一であり、そのうちに含まれる多様については不定（無限）である。つまり、「普遍」が普遍であるためには何らかの仕方で多様と関係しなければならない。空間はそれ自体では多様との関係を含まず、それゆえに普遍ではない。一方で、「われわれの（人間的）悟性の普遍」、換言すると、比量的な普遍としての概念は「様々な可能的表象の無限の集まり」に含まれる仕方で多様に関係する。つまり、外延は不定（無限）であっても、そこに含まれる多様な表象に共通なメルクマールとして多様に含まれるという仕方で関係する。従って、普遍が直観的であるとしたら、それは多様を多様として自らのうちに含むという仕方で多様と関係しなければならない。このような普遍を直観的悟性の認識の仕方に関係させると、その悟性は自発的であるから、その認識においては普遍を表象することで、そのうちにすでに多様を表象している。ここには現実性と可能性の区別はなく、直観的悟性はこのように認識し、そしてその客観はある。

「例えば、産物の原因の認識」（V 407）を考えると、人間的な悟性が機械論的な制作・産出を表象するとき、その悟性は、産物を構成する多様な諸部分が、原因でありうるために含む共通の原理としての普遍（これは「分析的普遍 *Analytisch-Allgemein*」（*ebd.*）と呼ばれる）から、つまり、「競合して運動する力」（*ebd.*）から始まり、結果としての産物を可能的に考える。そのような結果として考えられる物が現実と与えられるかどうかは偶然的である。一方で、直観的な悟性においては、多様を自らのうちに含む普遍（これは「総合的普遍 *Synthetisch-Allgemein*」（*ebd.*）と呼ばれる）を表象することは、多様な部分を含む客観がすでにあることである。この客観が産物である。このとき直観的な悟性は、多様だけを表象して、そのうえで普遍を表象するわけではなく、多様は普遍のうちに含まれている限りにおける多様であるから、多様は普遍に依存する。従って、原因と結果の概念を使うのであれば、原因であるのはむしろ普遍であり、原因としての普遍が多様を結果として自らのうちに産出する。直観的悟性において客観は「全体が諸部分の結合の可能性の根拠を含む」（*ebd.*）ような仕方で認識される。直観的悟性の認識においては、全体が部分に対して包越するのと同様に、普遍が多様に対して包越的な関係にある。それゆえ、総合的普遍はまさに「全体そのものの直観」（*ebd.*）である。直観的悟性の認識の仕方とはこのようなものである。

有機体の産出が、直観的悟性の認識の仕方に対応すると考えられるとき、有機体に関して反省的判断力が表象する理性と悟性との一致（合目的性）は、直観的悟性との関係におかれる。

全体の理念と結びついた「目的の概念」によって、有機体の産出の可能性を表象することは、全体が部分に先立つ原因性における、部分に対する全体の包越的關係を、産物に対する表象の（いわば）包越的關係に代替させたものであった。そうであるとすれば、有機体の産出に関して「目的の概念」を使用しなければならないことは、人間の認識能力に特有の事情によることがわかる。というのは、直観的悟性の認識においては、「目的の概念」を使用することなく、その認識の仕方が有機体の産出に対応するからである。それでも有機体に関して、「目的の概念」における理性と悟性との一致を反省的判断力が表象することによって、人間の認識能力は「原型的悟性 *intellectus archetypus*」(V 408) としての直観的悟性との関係において考えられることができるようになる。この原型的な知性との関係において、理性と悟性の一致が単なる偶然でないと捉えられる。

目的の概念を有機体について使用することは、人間の認識能力を直観的悟性の認識の仕方へと関係づけることである。これはつまり、人間の認識能力の客観としての自然を、原型的悟性としての直観的悟性へと関係させることである。「目的論」がここに姿を現わす。「人間の認識能力の性質に従えば、目的結合のための最上の根拠を、世界原因 *Weltursache* としての根源的悟性に求めるのは必然的である」(V 410)。つまり、自然をこの悟性との関係においてみる限り、自然はこの悟性の認識の仕方との関係において考えられる。その悟性の認識の仕方を、人間は「目的の概念」によって理性と悟性との一致（合目的性）として表象するのであるから、この限りで、人間は自然を目的の概念によって理解することが許される。ここでの「目的の概念」は理念的な「全体」と結びつき、結果であるものを包越した原因としての全体の表象を意味するから、この概念を使用する限り少なくとも人間にとって、直観的悟性は自然全体の「原因」と考えられ、「結果」としての自然の諸物はその原因との関係において互いに目的結合において「統一」されていると考えられることになる。しかし、直観的悟性そのものに何らかの目的を帰すことも、直観的悟性にカテゴリーとしての原因性の概念を適用することも、直観的悟性をもつ存在者をそれとして定立することもできない。単に認識の仕方に関して直観的悟性を考えただけであり、現象において与えられたものとして考えることも、あたかもそれが生きているように（「生ける神」のように）考えることはできないからである。

それゆえ、この限りで「目的論」とは自然を、「直観的悟性」の認識の仕方との関係におくことであり、「人間」がその関係を「目的の概念」によって捉えることである^{*32}。自然の目的論が妥当するのは人間にとって主観的にである。それでも少なくとも人間からみて、この章の初めにあげた目的論の要件は満たしている。

^{*32} この限りでは、反省的判断力による客観的合目的性における「目的の概念」の使用は、直観的悟性の認識の「代用 surrogate」であるといっていえないことはないだろう。Vgl. Angelica Nuzzo, *Kritik der Urteilskraft* §§76–77: *Reflective Judgment and Limits of Transcendental Philosophy*, in: *Kant Yearbook*, vol. 1, Berlin/New York 2009, S. 143–172, hier S. 170.

おわりに

上に結論した「目的論」は人間の認識能力の限界についての境界線を厳しく定めたカントにしては、大胆な「目的論」であるといえる。しかし、いわゆる「目的論」としては、極めて控えめな「目的論」であることはいうに及ばないであろう。そして、「目的論」としてはあまりに内容に欠けるようにも見える。確かにこのことは、カントにおいて反省的判断力による目的論が、理論的な自然概念と実践的な自由概念に並ぶような特有の領域をもたないと考えられている (vgl. V 176f.) ことを顧慮すれば、当然かもしれない。ただし、この章では目的論の入り口に立っただけであると考えべきであろう。ここでの成果は、カント独自の仕方で、自然を自然でないものに関係づけて考えることが可能になったことである。これが入り口である。ここからの展開をみななければならない。この目的論に内容を与えるためには、やはり実践哲学との関係が必要となる。

第5章

実践哲学と自然の目的論

はじめに

この章の目標は、カントの実践哲学が彼の（自然の）目的論といかにして関わりうるのかを明らかにすることである。しかし、そもそもこのことは明らかにすべき事柄であるのか、あるいは、論じるに値する事柄であるのか。というのは、カント自身が実践哲学の著作において、つまり『基礎づけ』において「目的の国」という概念を提示し、彼の実践哲学が何らか目的論的なものを含むゆえに、すでにこの章が下す結論についておおよその予想がつくであろうからである。理性的存在者である人間は目的の国においてはもちろんのこと、『判断力批判』において示されたように自然においても目的だとし、そのことによって両者を関係させるのであろうとの予想である。この予想は至極まっとうであり、カントの幾つかの論述をなぞるだけでこの予想の正しさは明らかになるように見える。それゆえに、先に示したこの章の目標はほとんど自明であるゆえに明らかにすべき事柄でもなく、論じるに値することでもないと思われるのである。従って、上に示した目標に向かってこの章が進行していくならば、この章はわかりきったことを延々と述べるか、そうでなければ、先の予想に反して進行していくかのどちらかである。そしてこの章はもちろん、後者でなければならない。

しかし、「目的の国」を背景とすることなしに、カントにおける実践哲学と自然の目的論との関係を問題とするならば、それは問いとして漠然としすぎているであろう。普通に予想される結論が否定されたとき、問題に対するアプローチの仕方がない、あるいは多すぎるように思われるからである。そこでこの章では、先の目標において問われているのが何であるのかを明確にしておくために、あらかじめ問いを立てておこうと思う。その問いに答えるのが、この章の目指すところである。実践の主観は、認識の客観としては何であるのか、これがその問いである。

従って、この章において、カントにおける実践哲学と自然の目的論の関係を問うことは、実践の主観（主体と呼びたいければそれでもいい）が自然における認識の客観としては何であるの

かを問うことである。もちろんこれは、形而上学の魂論に範を取るような人間学的な問いではない。つまり例えば、実践の主観がもつと考えられる意志を経験の対象として考察することではない。この問いの問題の根は「思考の主観 *Subjekt der Gedanken*」(B 429)あるいは「思考する主観 *das denkende Subjekt*」(B 430)の自己認識における現実存在の規定に求めることができる。カントは以下のように述べる。「私は思考するという命題は、それが私は思考しうう現実存在する *ich existiere denkend* と同じことを述べている限り、単なる論理的機能ではなく、主観（結局これは同時に客観である）を現実存在に関して規定するものであり、いつだって客観を物自体としてではなく、単に現象として与える直観をもつ内的な感官なしには生じえないものである」(B 429)。ここで思考の主観の現実存在は、経験的な感性的直観によって規定されている。それゆえこの限りにおいては、「私は思考するは経験的命題であり、私は現実存在するという命題を自らのうちに含む」(B 422 Anm.)。しかしながらそれでも、「私は思考するという命題は経験的命題だと私が述べたとき、私はそのことによって、この命題中の私が経験的表象だと述べたいわけではない。むしろその私の表象は純粋に叡智的なものであり、なぜなら、それは思考一般に属するからである。」(B 423 Anm.)従って、思考の主観はそのものとしては単に思考に属する叡智的なものであるが、客観としては、その現実存在は経験的に規定されたものである。この限りにおいて、叡智的なものは、叡智的なものとして現実存在を規定されることはない。それは現実存在としては感性的に規定されたものとなるからである。

このことが、実践哲学を主眼とするこの章の問題の根であると考えられる理由は、思考の主観の現実存在についての議論の文脈における、カントの次のような意外な記述による。「しかし今後、経験においてではなく、純粋な理性使用のある種の（単なる論理的規則ではない）ア・プリオリに確立され、われわれの現実存在に関わる諸法則において次のようなきっかけが見出されると仮定してみよう。つまり、われわれ自身の現実存在に関して全くア・プリオリにわれわれを立法的であるとして、この現実存在さえも規定するものとして前提するきっかけが見出されると仮定してみよう。するとそのことによってある自発性が発見されるであろうし、その自発性によってわれわれの現実性は規定可能であり、そのためには経験的直観の条件は必要ではないであろう。」(B 430) 論点は、感性的な経験的直観なしに、理性使用における何らかの規定によって人間の現実存在が規定可能なことである。しかもその規定は自発的であり、自らの現実存在を自らによって規定する。思考する主観の現実存在の規定についての問題は、感性的な経験的直観を必要としない現実存在の規定の問題へと展開する。

ここでのカントの物言いはほのめかすようなものであるが、これは純粋実践理性についての言及である。「私に道徳的法則の意識をまず第一に啓示するかの驚くべき能力によって私は確かに私の現実存在の規定の原理をもつだろうし、この原理は純粋に叡智的である」(B 431)と述べられるとき、それは明らかである。問題を整理する。人間は思考の主観としては、叡智的なものとして規定された現実存在をもちえない。なぜなら、このとき現実存在の規定には直観が必要であり、人間の直観は感性的だからである。一方、実践においては自発性の主観として

の人間の現実存在は、経験的直観によって感性的に規定されたものではない。実践における人間の現実存在は叡智的に規定されたものであり、その規定は純粹実践理性によるものである。それゆえ、人間の単に叡智的に規定された現実存在が、純粹実践理性によって可能であることがここでは示唆されている。

これは少なくとも『実践理性批判』において引き継がれる問題である*1。その序文 Vorrede には一見すると実践哲学とは無関係であるような記述がある。「思弁的批判の、争いえないのではあるが奇妙な主張、つまり、思考する主観ですらも自身にとっては内的直観において単なる現象であることが実践理性批判においても完全に確証される」(V 6)。思考する主観の現実存在の規定についての上の議論を念頭において初めて、『実践理性批判』においてなぜこのような記述があるのかが理解されうるであろう。そして、この章で自然の目的論と関係させることが目指されるカントの実践哲学は、この観点において見られた実践哲学である。つまり、人間の現実存在を、単に感性的にではなく、叡智的に規定することに関わる実践哲学である。

従って、この章において明らかにされるべきは、実践哲学において叡智的に規定された現実存在は自然との関係においてはいかなるものとして現実でありうるのかである。というのは、実践哲学において現実存在を叡智的に規定することは、現実存在を「叡智的な（明らかにただ思考されるのみである）世界との関係において規定する」(B 431) ことであり、認識の客観としての自然との関係において規定することではないからである。それゆえに、人間の叡智的に規定された現実存在が、経験の対象としての自然といかに関わるかを問わなければならないのである。ただし、叡智的に規定された現実存在の自然における現実性の可能性を問うときに、感性的直観の条件に頼ってしまえば元の木阿弥である。それでも認識の客観としての自然における現実性を問うのであれば、直観を問わなければならない。なぜなら、人間にとって認識とは概念（思考）と直観から成る以外には考えられないからである。それゆえ、少なくとも感性的でない直観へと至るような現実性が自然において与えられるのか否かが問題である。従ってこの章において、カントの実践哲学と関係づけられることが目指されている自然の目的論は、この観点から考察されることになる。先に立てておいた問い、つまり、実践の主観は認識の客観としての自然との関係においては何であるのかの問いの概要はおおよそ以上の通りである。この章では、叡智的に規定された現実存在の、自然における姿を問うのである。

それゆえまずは、『基礎づけ』における「目的自体」と「目的の国」についての議論が、少なくともこの章の課題にはそぐわないことを示す。さしあたり、この議論の実態を明らかにする(1節)。次に、その実態を認識能力としての「純粹実践理性」から捉え直し、それがこの章の

*1 単なる外的な事情を鑑みるだけでも、上述の「思考する主観」についての議論と『実践理性批判』とが密接に関係すると考えなければならない理由は十分にある。というのは、「思考する主観」についての上述の議論が展開されているのは、『純粹理性批判』第2版(1787)の加筆修正部分においてであり、『実践理性批判』(1788)の直前、あるいは同時期(出版に関して、両者の間には半年ほどの期間しかない)におけるカントの思考を反映したものであるからである。

課題とは離れたところにあることを示し、その上で、『実践理性批判』において「純粹実践理性」の実質が一新されていることを明らかにする（2節）。それは、「目的の国」ではない「意志に従う自然」をめぐる議論として展開する。そして、『判断力批判』における自然の目的論を「究極目的」の概念を中心に、『実践理性批判』との関係において展開し、両者の関係を形式的に明らかにする（3節）。最後に、実践哲学と自然の目的論との形式的な関係を実質的なものとして展開し、実践の主観は認識の客観としての自然との関係においては何であるのかに答える。

1 『基礎づけ』における目的自体と目的の国

カントにおける実践哲学と目的論の関係を問えといわれたとすれば、おそらく大抵のカント研究者の頭をよぎるのは、「目的自体 *Zweck an sich*」、そして「目的の国 *Reich der Zwecke*」がキーコンセプトになるはずだという考えであろう。もっともなことである。しかしすでに述べたように、この章では上の問いに答えるために目的の国を背景としない。従って最初のこの節において、なぜそのもっともなことが否定されなければならないのかが明らかにされるべきである。

『基礎づけ』において初めて、「意志の自律の原理」(IV 433)の名が登場した後、間髪入れず次のように述べられる。「自身の意志のすべての格率によって自身を普遍的に立法するものと見なさなければならないあらゆる理性的存在者の概念は、その概念に結びついている極めて豊穡な概念、つまり目的の国の概念へと導く」(ebd.)。従って、「目的の国」の概念において『基礎づけ』の重要な諸概念が集約していると考えられる。それゆえにその概念は豊穡である。しかし、その豊穡さの内容（つまり、その概念の内包）が判明 *distinctus* でないときには、その概念は極めて混乱 *confusus* したものである。この節ではまず少なくとも「目的」の概念、特に「目的自体」の概念を判明にすることに的を絞る。

目的についてカントは以下のように述べる。「意志にとって自身の自己規定の客観的根拠のために役立つものが、目的である」(IV 427)。ここで「目的」は意志の「自己規定の客観的根拠」との関連で述べられているが、「意志すること *Wollen* の客観的根拠は動因 *Bewegungsgrund* である」(ebd.) から、目的とは意志の動因となりうるものである。大抵の場合、目的は「ひとが自ら現実から自らにとって目的とする対象」(IV 431)である。つまり、何らかの主観的な理由で、その理由がなくても現実でありうる何らかの対象を、その理由のゆえに目的とすると考えられるであろう。しかしこのとき目的は、「動機 *Triebfeder* に基づく主観的目的」(IV 427)である。というのは、「欲求の主観的根拠は動機」(ebd.) だからである。ここで「動機」は、例えば「傾向性 *Neigung*」や「好み *Belieben*」と考えられる (vgl. IV 427f.) から、ある人に内的であり、その人にとってのみ妥当するゆえにまさに主観的なものである。それに対して「動因」は広い意味での対象（ある種の出来事や事象も含まれるであろう）である。それゆえ、あるも

のが、動機に基づくことなく、それ自体として動因であるならば、そのものはそれ自体として目的であろう。これは「客観的目的」(IV 427)と呼ばれる。

かの「目的自体」とはこの「客観的目的」である、つまり、それ自体としてあらゆる理性的存在者の意志にとって動因である客観であるといえ、それはすべてを述べたことにはなっていない。「目的自体」と述べるカントの意図は、客観としてそれ自体が目的であるものを提示することではない。むしろ目的の主観が問われている。以下、これについて述べる。

『基礎づけ』において「目的」は「価値」と結びついている。主観的目的において明らかであるが、理性的存在者が何らかの対象を目的とすることは、その対象に一定の価値を与えることである。そしてそれゆえにまた主観的目的の場合には、その対象が現実にあることと、それが目的として一定の価値をもつこととは互いに独立でありうる。ある理性的存在者がある対象を主観的に目的としたとしても、その対象の現実存在は価値なしにも考えられるからであり、その逆もまた然りだからである。「傾向性のあらゆる諸対象はただ条件づけられる価値をもつに過ぎない。というのは、傾向性とそれに根拠づけられる必要がないときには、その傾向性の対象は価値なしにあるだろうからである。」(IV 428) それゆえ、「目的自体」については「現実存在それ自体が絶対的価値をもつもの」(ebd.)と述べられる。現実存在と価値が独立でないのである。問題は、それが「絶対的」価値をもつこと、つまり、主観的目的のように「条件づけられた」価値でない、言い換えると無条件的な価値をもつことである。このことはどのようにして可能であるのか。絶対的価値とは、他の相対的な価値とは関係のない、それ自体としての価値といった特殊な価値であると考えられるのではない。むしろ、条件づけられた価値のその条件、換言すると、「制限された」価値ではなく、むしろ「制限する条件 *einschränkende Bedingung*」(IV 436)としての価値であることによってそれ自体として価値をもつと考えられる。つまり、絶対的価値をもつのは他のものに価値を与える価値であると考えられる。

さて、理性的存在者が何らかの対象を目的とすることは、その対象に一定の価値を与えることである、と先に述べた。このことはつまり、実質的にその対象がどのようなものであれ、形式的にこのことが妥当するとすれば、理性的存在者こそが価値の条件であると考えられる。「理性的本性は自らに目的を定立することによって自らを他のものから区別する」(IV 437)のであるから、理性的存在者は本性的に目的を定立する存在者、換言すると何らかの対象に価値を与える存在者である。従って、他の価値を条件づけることによって自らは絶対的に価値をもつ存在者である。それゆえ、その現実存在が絶対的価値をもつものが目的自体であるとしたら、「理性的本性は目的自体として現実存在する」(IV 429)ということが出来る。つまり、「目的自体」とは目的定立の「主観」としての理性的存在者であり、何らかそれ自体として価値をもつような単なる「客観」ではない。「あらゆる実践的立法の根拠は……主観的には自的にある。あらゆる目的の主観は、目的自体としての各々の理性的存在者である。」(IV 431) 人間は理性的存在者であり、それゆえ目的を定立する主観である。つまり、「人間は自身の現実存在を必然的にそのように [目的自体として] 表象し、その限りにおいてこの原理 [理性的本性は

目的自体として現実存在する] は人間の行為の主観的原理である」(IV 429)。ある人間は、自らが自らに対して目的を定立する理性的存在者であるゆえに、自らの現実存在を目的自体として表象する。これは人間が自らの現実存在を行為する主観、あるいは実践の主観として表象するための原理である。

明らかであるように、意志の自己規定の単なる「客観的」根拠であったはずの「目的」が、「価値」と結びつくことによって、「目的自体」として実践の「主観」へと転化する。「目的自体」は理性的本性を表すものであり、もはや「動因」としての意味は希薄となる。「目的の国」は、この目的の主観を意味する「目的自体」に基づく。

「国」に関して、「私は、国を様々な理性的存在者が共通の諸法則によって体系的に結合していることだと解する」(IV 433)とカントは述べる。「目的の国」においては、価値を制限する条件として、その現実存在が絶対的価値をもつ目的自体、言い換えれば、「尊厳 *Würde*」という名の「内的価値」をもつ(vgl. IV 435)目的自体は、自らの目的定立による価値賦与によって他のものに関係すると考えられる。それゆえ、「目的の国」は、目的自体としての理性的存在者を中心とした価値的な体系、「あらゆる目的(目的自体としての諸理性的存在者と、各々の理性的存在者が自らに定立するような自らの目的)の、体系的結合における全体」(IV 433)である。この限りにおいて「目的の国」とは、それ自体が絶対的価値をもつ目的の主観による価値賦与によって、諸物を目的と手段の関係において結合することによって形成されるものである。このことを広い意味で「目的論」的であると述べようと思えば、述べられないこともない。

ただしこのとき、目的自体としての理性的存在者を相互に結びつける「共通の法則」について考えなければならない。なぜなら、ある理性的存在者の価値は、他の理性的存在者による価値賦与によるのではないから、価値の制限的条件である理性的存在者と、同様に価値の制限的条件である理性的存在者との関係は、目的定立における単なる価値賦与の関係によっては考えられないからである。少なくとも理性的存在者相互の結合のためには、特別な法則がなければならないのである。その法則とは、「理性的存在者の各々は自ら自身とすべての他の理性的存在者を決して手段としてのみではなく、常に同時に目的自体として扱うべきである」(ebd.)である。自らを目的定立の主観として表象する理性的存在者は、自ら自身の目的定立において、自らと他の理性的存在者を手段としてではなく、目的自体として取り扱う、言い換えると、自らと他の理性的存在者が目的自体であることに反することなく、目的を定立する(そして、行為する)のでなければならない。このことを価値に関して考えると、各々の理性的存在者は自らと他の理性的存在者を、単に自らの目的定立との関係においてのみ価値をもつものとしてではなく、それ自体として価値をもつものとして扱うのでなければならない。それゆえ、目的の国のこの法則は目的自体としての理性的存在者の相互の結合において、各々の理性的存在者をその目的定立に関して制限する法則と考えられうる。従って、「目的の国」においては理性的存在者は、目的自体として他を「制限する」絶対的価値をもつにもかかわらず、目的の国の法則によって「制限される」ことになる。ここに歪みがある。

カントがこの歪みに気づいていなかったかというところではない。「人間は必然的に自ら自身の現実存在をそのように〔目的自体として〕表象し、この限りでこのことは人間の行為の主観的原理である。しかしまた、あらゆる他の理性的存在者もまた自身の現実存在をそのように表象し、このことは、私にも妥当するのとまさに同じ理性根拠に従う。」(IV 429)と述べられ、この二つ目の文に脚注が添えられる。曰く、「この命題を私はここでは要請として提示する。最後の章〔『基礎づけ』第三章〕でこの命題のための諸根拠が見出される」(ebd. Anm.)。何が問題なのか煎じ詰めて述べれば、主観的なものは客観的なものではないことである。ある人間が主観的に自らを目的自体として表象することと、その人間が他のあらゆる理性的存在者を客観的に目的自体として表象し、目的自体としての他の理性的存在者に制限されることは別のことである。あるいは逆に、ある人間が主観的に自らを目的自体として表象したとしても、単にそれだけでは、他のあらゆる人間がまたその人間を目的自体として表象するとは限らない。目的の国においては先の法則は、理性的存在者が目的自体であることの客観性を要求している。理性的存在者は自らと他の理性的存在者を目的自体として扱うことを求められる。従って、理性的存在者が「理性的本性」に従って自らの主観を目的自体として表象するときに自らに与える単なる主観的な価値が、目的の国においては「共通の法則」によって、理性的存在者一般に妥当する客観的な価値としても考えられなければならない。そして、価値を制限する理性的存在者による目的定立は、この法則のもとで客観的な価値に制限されなければならない。自らを主観的に目的自体として表象することと、他の理性的存在者一般が客観的に目的自体であることとの間には落差がある。

この歪みは、「理性的存在者の各々は自ら自身とすべての他の理性的存在者を決して手段としてのみではなく、常に同時に目的自体として扱うべきである」という目的の国の法則に関して、理性的存在者がこの法則のもとに実際にあることと、この法則のもとにありうることとが別の根拠に基づくことにある。つまり、実際にこの法則のもとにある限りにおいてある理性的存在者は、すべての理性的存在者を目的自体として扱わなければならないから、その理性的存在者にとって、客観的にすべての理性的存在者が目的自体である根拠はこの「法則」にある。その一方で、ある理性的存在者が自らをこの法則のもとで考えることができるのは、その理性的存在者が自らを目的定立の主観としての目的自体と表象するからであり、その根拠はその存在者の「理性的本性」にある。このことを例えていえば、法のもとにある人々の平等を唱えながら、人にその法のもとにあるための何らかの資格を要求し、その資格をもたない人をその法のもとにあるとは考えないようなことである。たまたま理性的存在者一般に理性的本性を前提することができるだけで、法則以外のところに、目的の国の成員たる条件を求める限り、実質的にはこのようなことと同じである。「目的の国」を、客観的な法則と主観的な理性的本性によって考えるとは、こういったことである。

「目的の国」におけるこの歪みを突き詰めれば、『基礎づけ』における実践哲学が抱えるある問題へと至る。それは、現象と物自体の関係である。『基礎づけ』において自由の問題は、叡

智界と感性界の二世界論によって論じられている*2。叡智界とはここでは、「叡智界（すなわち、物自体としての理性的存在者の全体）」(IV 458)である。そこで人間は「叡智としてのみ本来の自己 *das eigentliche Selbst* である」(IV 457) ゆえに、「叡智界の成員としての必然的で固有の意志すること *Wollen*」(IV 455)に従って行為する存在者として考えられる。叡智界が物自体の全体であると考えられる限り、人間にとっては原理的に現実ではありえない。しかし、現象としての感性界に属し、「われわれのように理性とは別種の動機としてなお感性によっても触発され、理性がそれ自体のみでなすようなことがいつも起こるわけではない存在者」(IV 449)である人間であっても、物自体としての自己が「本来の」自己であり、物自体としての意志が「固有の意志」であるならば、そのようなものとして現実に行為しうるはずである。つまり、現象として現実である人間が、純粹理性によって、現実ではありえない物自体として意志し行為することができると考えなければならない。『基礎づけ』においては、人間にはこのある種逆説的なことを要求される。この逆説的な事柄のなかに、「目的の国」は位置づけられる。

「目的の国」に関して次のように述べられる。「目的の国は実践的理念であって、それは、現にはない *nicht da ist* がしかしわれわれの行動 *Tun und Lassen* によって現実 *wirklich* に、しかもまさにこの理念に適って現実になりうるものを実現するためのものである」(IV 436 Anm.)。確かに「現にはない」、けれども「現実になりうる」。カントがこのように述べることによって目論んでいるのは、原理的に現実でありえない物自体としての叡智界を、現実と結びつけることである。つまり、目的自体としての理性的存在者の「全体」である「目的の国」を、物自体である本来の自己としての諸理性的存在者の「全体」の現象、従って、叡智界の現象と考えようとするのであり、少なくとも目的の国は現実でありうると思えようとするのである。そして、このように考える限りで、目的の国における歪みは解消される。というのは、物自体としての諸理性的存在者の全体は、単に各々の理性的存在者すべてが自己に固有の意志に従って行為することによってのみ可能だと考えられるからである。つまり、叡智界においては、理性的存在者の固有の意志は自らを制約するような何らかの法則によって制限されることなく、全体として相互に結合すると考えられる。目的の国の場合は、すべての理性的存在者が目的自体である客観的根拠は共通の法則に求められたが、ここでは、叡智界の成員であることと本来の自己であることとの間に差がない。主観的に本来の自己であることは、客観的にすべての理性的存在者にも妥当する。ともに、物自体としての理性的存在者であることにかわりないからである。「目的の国」はそういった叡智界の現象であり、それゆえに、その国の成員は本来の自己としての各々の理性的存在者の現象であり、固有の意志に従って国を形成すると考えられる。

このように、目的の国を物自体の世界としての叡智界に裏付けられたものとして考えれば、「目的の国」には、何の問題も含まれていないように思われる。しかしそれでは、単なる感性界としての自然が叡智界の現象であることと、目的の国が叡智界の現象であることとはどう区

*2 小論第2章2節参照。

別されるのか。カントは「叡智界（すなわち、物自体としての理性的存在者の全体）」といとも簡単に述べるが、人間が原理的に知りえない物自体としての叡智界を、単に感性的な自然として現象する物自体と、目的の国として現象する物自体とに区別することはできないであろう。それでも、目的の国は単なる感性界としての自然からは区別されなければならないし、だからこそ「目的の国」と呼ばれる。従って、叡智界に拠ることなしにあらかじめ理性的存在者を、非理性的な他の自然のもの（例えば、犬、植物）から区別しなければならないのであり、それが「理性的本性」を根拠とする「目的自体」であった。しかし、このことは目指す叡智界とは別のところに、叡智界の成員でありうる根拠を求めようとしていることになる。叡智界とは別のところに自らの根拠をもつ目的自体としての理性的存在者が、叡智界の現象としての目的の国の実現を目指さなければならない根拠はない。「理性的本性上」目的であることと、「本来の自己」の現象であることは別のことだからである。

「目的の国」はこの別のことがらを、歪みを含みながらも、巧妙に結びつけているのである。「目的の国」が現実になるとしたら、その成員である目的自体としての理性的存在者が、物自体である本来の自己として現象することになるからである。しかしながら、「物自体としての理性的存在者の全体」として叡智界を考え、その現象（目的の国）を考えるとときには、単に感性的な（理性をもたない）自然のものと理性的存在者とを区別しなければならない。人間を「理性的本性上」目的自体だとしたのはそのためである。「目的の国」を一種の「目的論」だとみなし、『判断力批判』の「自然」の目的論と結びつけようとするのであれば、このことはむしろ妨げにしかならない。目的の国が自然の目的論と結びつくとして、そのときに自然の目的論の条件を問えば、最終的には、「自然物」としての人間に理性的本性が備わっているのは「何のためか」の問いに帰着するであろう。このことについて、『基礎づけ』においてカントはすでに言及している。自然物としての人間の目的は幸福であり、そうであるとすれば、「意志の対象に関して、そして、われわれのすべての必要 *Bedürfnis* の満足（……）に関して意志を確実に導くためには、理性は十分に役には立たず、むしろこの目的には生まれつきの自然本能の方がいっそう確実に達していただろう」（IV 396）。従って、理性的本性が何のために人間に備わっているのかを問うとすれば、単に感性的な「自然」からは離れたところに求めなくてはならないと、『基礎づけ』では述べられている（vgl. IV 396f.）。「目的の国」はその帰結である。それゆえ、そこから翻って理性をふたたび「自然」との関係において問うのは、明らかに自家撞着である。カントにおける実践哲学と自然の目的論との連関を探るのであれば、「目的の国」を離れなくてはならない。それでも、次節において、『基礎づけ』において「目的の国」が目指しているのは何であったのかを問う。結論から述べるとそれは、「純粹理性が実践的であることがいかにして可能か」に関わる。そして、この問いにおいて『基礎づけ』と『実践理性批判』の決定的な差異が明確になる。

2 純粹実践理性における客観と主観

「目的の国」は叡智界と感性界を橋渡しする。理性的存在者の全体としての物自体の現象だからである。そしてこのことは、「純粹理性が実践的であることがいかにして可能か」に関わる。先回りして述べれば、『基礎づけ』においてはこの橋渡しこそが純粹理性が実践的であることである。「人間の認識能力」としての理性を考えれば、このことは無理難題であるようにも思える。

ともあれ、純粹理性が実践的であるとはいかなることかを問う。『基礎づけ』では次のように述べられる。「純粹理性が……、純粹に道徳的と呼ばれるであろう関心を喚起するのはいかにしてか、換言すると、純粹理性が実践的でありうるのはいかにしてか」(IV 461)。つまり、純粹理性が実践的であるのは、純粹理性がそれ自体として「関心」を喚起しうることにかかっている。なぜなら、「関心とは、それによって理性が実践的である、換言すると、それによって理性が意志を規定する原因となるものである」(IV 459 Anm.)だからである。そしてそのとき、純粹理性が実践的であるか否かが問題である限り、「関心」は物自体の現象に対する影響関係を意味する。というのは、「感性的に触発される理性的存在者」にとって理性が命じる「べし Sollen」は、物自体である叡智として自己の「意志すること Wollen」であり、そうであるとするならば、感性界における人間は叡智界における自己に影響されることが可能でなければならないからである。このことが実践理性によって可能であると考えすることは、「理性を純粹悟性界との関係において可能な作用原因、すなわち意志を規定する原因として考える」(IV 462)ことである。つまり、純粹悟性界の単なる理念そのものが理性を介して、現象における人間の意志を規定する原因であると考えることである。しかしこのことが、物自体と現象との関係に原因性の概念を適用して考えることであるとしたら、人間にとっては認識不可能である。物自体を直観することは人間にはできないからである。従って、純粹理性が叡智界の理念によって現象としての意志を規定する原因であるという関係は、認識不可能な関係である。その限りで、純粹理性が実践的である可能性はこの認識不可能な関係のうちへと埋没する。

「目的の国」はこの認識不可能な関係を補う。カントは次のように述べる。物自体としての叡智界の理念は、「目的自体（理性的存在者）の普遍的国の崇高な理想を介して、道徳法則に対する生き生きとした関心をわれわれに喚起する」(IV 462f.)。「現にはない」が「現実になりうる」ものとしての目的の国は、本来原理的に現実でありえない（つまり、現象ではない）ものを、現実のものと結びつけることによって、関心を喚起するのである。そのことによって、叡智界の理念による感性界への影響（関心の喚起）の可能性が考えられることになる。

実践理性の可能性は、「関心」という半ば心理学（魂論）的なものを要とし (vgl. IV 459f. Anm.)、その実践的な理性が純粹である限りにおいて、現象と物自体の関係が問われる。「目的の国」の形成を目指すことは、本来の自己の現象として行為することである。そして、人間が

自らを目的の国の成員として表象するのは、単に主観的に「理性的本性」に従って目的自体であると自らを表象することであった。ところで、この章の初めに掲げた課題は人間の「認識」に関わるものであった。認識において「理性的本性上」目的自体であることは何の意味があるのか。カント的意味での「認識」の範疇においては、意味をなさないであろう。「目的」は（カテゴリーとして）現象を規定する述語ではないし、認識における「価値」の意義は不明である。人間の「目的自体」としての現実存在は、何に関して（概念か直観か）規定されたものであるのか。これに答える術はおそらくない。それでも、純粋理性が実践的であること、つまり、関心を喚起することが可能となるためには、少なくとも人間の「認識」とは離れたところで、「理性的本性上」という仕方で人間が自らを「目的自体」として表象し、目的の国への参加資格を得なければならない。そうだとすれば、純粋理性が実践的であることは、結局、理性的存在者の魂論的問題であり、「認識」とは離れたところにあることになる。実践において「認識」は部外者である。少なくとも『基礎づけ』においてはそうである。その限りで、この章の最初に立てた「認識」についての問いは、答えることができなくなる。実践における「認識」を問うためには、「目的自体」を離れなければならない。

確かに「理論と実践」はよく知られた区別である。しかし、「認識」は理論においてのみ問われるものではない。実践における「認識」を等閑すべきではない。というのも『実践理性批判』においては、純粋理性が実践的であることが次のように捉え直されるからである。「理性に他から何かによって与えられる諸対象の性質の認識ではなく、対象そのものの現実存在の根拠になりうる限りにおける認識、理性がまさにその認識によって理性的存在者において原因性をもつ限りにおける認識に関わるのであり、つまり、直接的に意志を規定する能力とみなされうる純粋理性に関わる」(V 46)。理性が実践的であることが、純粋に認識の問題として捉えられている。理性が実践的であるとは、理性の認識が対象の現実存在の根拠となることである。理性が意志を規定することもまた、理性のこの認識において理解される。

意志が理性の認識によって規定されている。それによって理性の認識はある対象の現実存在の根拠である。実践的な事柄においてはこれらのことが問題となる。ここで問題となるのは、単に理性的存在者と何らかのものとの間の原因性の関係を認識することではない。意志をもつ理性的存在者を原因とし、それによって可能である結果を理性が認識することが、問題となっているわけではない。仮にそのようなことが問題となっているとしよう。そのときには、意志は単に理論的な問題となる。そもそも、理性的存在者を何らかのものとの原因として認識することは、意志を考へることなしにも理論的に可能である。理性的存在者が自然において現実存在すると考へる限り、そうでないことはありえない。また確かに、人間の理論的認識において不確かないくつかの可能的な結果に関して、それらのうちの一つが生じる蓋然性を高めるための確実な因子となるように行為することはできるであろう。ただし、このことが意志によって可能だとするのであれば、明らかかなようにやはり意志は単に理論的な問題である（「仮言的命法」が

意味するのは実際このことである*3)。理性的存在者と何らかのものとの間の原因・結果の関係が問題となる限り、殊更「実践」的な認識と意志規定がとりだたされる必要はない。それゆえに、実践においては「意志の原因性が客観の現実性のために十分であるか否か」(V 45)は問われないのである。それは理論的問題だからである。

また実践が目指すのは、意志を魂の能力として、何か非自然的である特殊な原因性として想定した上で、それでも結果を自然において生じさせる能力と考えることでもない。自然からの魂の独立性を想定した後で、魂を自然における原因・結果の関係に介入させることが目指されているわけでもない。そうであるとしたら、まず問われなければならないのは、魂、あるいは意志という能力を特殊な実体として定立することである。当然、実体のカテゴリーをそのまま適用することは許されない。実体のカテゴリーを適用するとしたら、魂は単なる自然のものであるか、あるいは対象のない空疎な概念でしかない。仮に、非自然的な実体として魂を定立できたとしても、それが自然に介入するとはいかなることか。自然の概念が一変することになるであろう。魂の介入は自然法則の外にあるからである。

実践においては、意志を規定する、ないし意志することは一種の認識である。ただしこのことが意味するのは、それ自体として実体化された意志に、結果の認識によって方向性を定めることではない。そのように考えることによって生じる困難は上に述べた通りである。実践的認識が意味するのは、単なる可能的結果の認識といったものよりは複雑なものである。「実践的認識そのものの対象がある、このことが意味するのはただ、対象を……現実化するであろう行為へと意志が関係することである」(V 57)とカントは述べる。従って、実践的認識においては、単にその対象が認識されるだけでなく、その対象を現実化する行為と意志とが関係させられる。このことは単に原因と結果、その間の作用としての行為についての理論的認識ではない。実践的認識が理論的なそれと区別されるのであれば、強調されるべきは「行為へと意志が関係すること」である。ところで一方で、「意志とは、表象に対応する対象を実現する、あるいは少なくとも、その対象の現実化へと自らを規定する……、すなわち自らの原因性を規定する能力である」(V 15)と述べられるが、他方で、実践的認識の対象が現実になるのは、「行為」によると述べられる。従って、実践的認識において行為に関係づけられることによって初めて、意志は対象を実現する原因として規定される。意志が意志であるのはこのゆえにであり、実践的認識によって、意志は原因として行為の「主観」となり、実践的認識の対象に対して、それを自らの結果として関係する。この意味において、実践的に認識することは意志することである。それゆえ、実践的認識は、与えられた何ものかの間に成り立ちうる関係の単なる認識ではなく、関係そのものの定立である。それは、単に「もの」と「もの」(つまり、理論的には「客観」と「客観」)との間に関係を定立するのではなく、「認識」とその「対象」との間に、意志(主観)と行為(主観の作用)と結果(対象)の関係を定立し、むしろ、この関係の定立によっ

*3 小論第1章4節参照。

て関係の諸項が実践的な意味において可能となる^{*4}。それゆえ、実践的認識においては、認識が対象の現実存在の根拠となるのであり、その対象の現実存在は単に原因にではなく、関係の定立としての認識に依存すると考えられる。

この限りにおいて、意志は理性による実践的認識なしに、それ自身のみで作用しうる能力なのではない。従って、理性に適って意志を作用させるにはどうすべきかといったことは、実践の本来の問題ではなくなる。なぜなら、理性に規定されていない意志は、何ら原因ではなく、理性の認識によって原因として規定可能 *bestimmbar* な単なる質料であり、現実化の原理を自らにもたない単なる可能性にとどまるからである。理性によって規定されることで初めて、意志は現実の原因性としての意志でありうる。ただし、このことが人間に関して形式的に成り立つのは、理性が自身によってのみ、すなわち、意志規定の根拠を他から借りてくることなく意志を規定する、言い換えれば、純粋理性が実践的であるときのみである。カントは、「自らの格率が快と不快の感情によって触発されている意志は、純粋な意志ではなく、純粋な意志は単に純粋理性がそれ自体で実践的でありうるもののみ関わる」(V 62) と述べる。このことが意味するのは、純粋理性による実践的認識には実践に固有の原則がなければならないことである。

実践的認識は関係の定立であり、その認識が純粋理性によるのだとすれば、その関係についての原則がなければならない。しかしその際、原則が実践的な理性のみによるものではないときは、つまり、理論的認識における原因と結果についての原則であるときは、その原則によって定立されるのは、単に理論的な認識における原因と結果の関係であり、意志はその理論的な関係に埋め込まれるだけである。そのときには、理性は意志をそのように規定する根拠を、他から借りてこなければならない。「他から」というのは、人間の場合は感情や感覚であり、そのような感情によって触発される欲求能力としての意志が前提される。そういったいわば「不純な」意志については、その意志がどのようなものに快を感じるのかはただ経験的にしか知られない。純粋理性の実践的認識によってのみ可能である純粋な意志ではない。それに伴って理性の仕事は、期待される結果についてある人間が感じる快の感情を餌にして、その人間の意志を理論的な自然の関係のうちに押し込めることとなる。つまり、その人間は結果のための単なる手段となる。それゆえ、純粋な理性の実践的認識が可能であり、それによって純粋な意志が可能であるならば、そこには純粋実践理性に固有の原則がなければならない。カントは次のように述べる。「意志は経験的諸条件から独立なものとして、つまり純粋意志としては、法則の単なる形式によって規定されたものと考えられる」(V 31)。意志を純粋に意志として規定する限りにおいては、純粋理性の実践的認識による関係の定立は、「法則の単なる形式」に従う。実践的な法則とは、「意志の普遍的規定を含む命題」としての「実践的原則」のうち、その普遍的規定の条件が客観的である、つまり、その条件が「あらゆる理性的存在者の意志に妥当する

^{*4} 意志規定が「実践的原則」というある種の「命題」によってなされるのは、このゆえにである。つまり、命題における関係が実践的認識において定立される。小論第1章4節、同第2章4節参照。

と認識される」ような原則である (vgl. V 19)。つまり、様々な主観的で経験的諸条件を伴った欲求能力を前提とせずに、理性的存在者の意志を意志として規定する、言い換えれば、実践的認識において定立される「関係の形式」そのものが、純粹実践理性の原則、すなわち実践的法則の形式である。

このとき、実践的法則に従う実践的認識の実質的な対象は、つまり、その認識を自らの現実存在の根拠とする対象は、「超感性的自然」である。カントは次のように述べる。「もっとも一般的な意味において自然とは、諸法則のもとにある諸物の現実存在である。……理性的存在者の超感性的自然とは、あらゆる経験的条件から独立である諸法則に従うその存在者の現実存在であり、従って、純粹理性の自律に属する。そして、法則が実践的であるのは、その法則に従う認識に物の現実存在が依存することであるから、超感性的自然とは、われわれがその概念を形成しうる限り、純粹実践理性の自律のもとにある自然に他ならない。」(V 43) 諸物の現実存在が何らかの諸法則のもとで考えられる限りで、「自然」が考えられる。そのとき、法則が経験に依存せずに純粹理性によってのみ与えられるとしたら、その法則のもとにある諸物の現実存在によって形成される自然は「超感性的」である。そして、その法則が実践的法則、つまりその法則に従う認識に諸物の現実存在が依存する限りにおいて、その法則のもとにある自然は、意志を主観とする行為によって現実となる自然である。従って、「われわれは超感性的自然を、純粹な理性的存在者としてのわれわれの意志の客観とみなす」(V 44)。「超感性的自然」としての叡智界はもはや、物自体として人間の彼岸におかれるものではない。純粹実践理性によって規定される限りにおける人間の意志、換言すれば、純粹意志によって可能な自然である。

超感性的な「自然」は主観としての意志によって形成される、意志の客観である。カントはその自然を「意志に従う自然」と呼び、「意志が従う自然」から区別する。「意志が従う自然の諸法則と、意志に（意志と意志の自由な行為との関係をもつものに関して）従う自然の諸法則との差異は以下のことに基づく。すなわち、前者においては客観が、意志を規定する表象の原因でなければならないが、後者においては意志が客観の原因であるべきことである。」(ebd.) 客観が意志を動かす原因として捉えられる限り、意志が属していると考えられるのは、意志「が」従う自然である。しかし、意志が属しているのは自らに従う自然と考えられる限り、意志の客観は原因としての意志の結果と捉えられる。つまり、理性があくまで何らかの関心を介してのみ実践的であるとしたら、意志は理性によって与えられるものを原因とし、それに従うものに過ぎない。理性が直接に意志の原因性を規定すると考える限りにおいてのみ、意志自身が原因として何らかの客観の現実存在に関与する。「意志が従う自然」と「意志に従う自然」とのこの区別から明らかであるのは、『基礎づけ』における「叡智界」は「意志が従う自然」であることである。なぜなら、そこでの「叡智界」は「目的の国」という理想を掲げることによって、せいぜい「実現されるべき」あるいは「目指されるべき」ものとして、ぎりぎり人間の意志を規定するための関心を喚起しうるものと考えられているからである。この意味での叡智界は意志が従うべきもの以外の何ものでもない。「超感性的自然」が意志を原因とする客観であると

する『実践理性批判』とは異なることは明白である。

突き詰めていえば、『基礎づけ』においては意志が少なくとも主観的な動機によって動かされるものである、換言すれば、欲求能力としての意志の心理学的な側面を払拭しきれていない。その限りで、認識不可能な物自体としての叡智が純粋実践理性を介して、現象としての人間の意志を規定する原因となりうるのはいかにしてかが最後まで問われることになる。『実践理性批判』においては、意志を理性の実践的認識のうちに位置づけることによって、欲求能力としての側面は実践哲学の固有の問題とはならないものとなる。その限りで、純粋実践理性によって、超感性的にそれ自身叡智として規定される人間の意志を問題とすることが可能となる。この点からして純粋実践理性とは、区別されたものを結びつけるのではなく、区別をつくりだす。つまり、純粋実践理性は前提される区別（物自体と現象、あるいは叡智界と感性界）の間を結びつけるのではなく、むしろ、理論的認識（経験）の対象としての自然からは区別される超感性的で叡智的な自然の可能性を開く。そしてそのことによって、実践哲学が可能となる。

純粋意志とそれに従う超感性的自然の現実存在は、意志が純粋実践理性の認識にのみ依存する、つまり、純粋な実践理性が自らの法則によってのみ意志を規定しうることによって可能である。このことは、本章の「はじめに」であげたように、「私に道徳的法則の意識をまず第一に啓示するかの驚くべき能力によって私は確かに私の現実存在の規定の原理をもつだろうし、この原理は純粋に叡智的である」(B 431)と述べられたことに符合する。純粋意志として規定されることは、自らの主観の現実存在を感性に依存せず、叡智的に規定することに他ならない。「まさに同じ[現象としての]主観は、他方で自らを物自体そのものとしても意識し、自らの現実存在そのものを、時間条件のもとにはない限りにおいて、理性自身によって与えられる法則によって規定可能であるとみなし、その主観のこの現実存在においては、この主観に先立つのはその主観の意志規定以外には何もない」(V 97)のである。ここでの「物自体」は叡智的に規定されているのであり、現象の彼岸に無規定に置かれているものではない。この叡智的に規定された意志が実践の主観である。このように規定されることによるのみ実践の「主観」は可能となるのであり、「理性的本性」に頼った「目的自体」といった特徴づけは、実践の主観のためにはもはや必要ない。そして意志を実践の主観として叡智的に規定することが純粋実践理性であり、理性は自らを実践的であると考えるために、叡智界と感性界を跨ぐことを強いられることはもはやない。それゆえその際に助けとした「目的の国」も不要である。

ただし、少なくとも「目的自体」は、『実践理性批判』においては新たなフェーズのうちで捉え直されている。『基礎づけ』において「目的自体」は主要な概念であったが、『実践理性批判』において「目的自体」という表現が登場する箇所は、片手で数えられるほどである(vgl. V 87, 110, 131)。いずれも、「理性的本性」を引き合いに出した実践の主観の特徴づけが問題となるのではない。そうではなく、最高善や神との関係が問題となる。とりわけ、「人間と、それとともにあらゆる理性的被造物 *Geschöpf* は目的自体である」(V 87)と述べられるとき、神と創造が問題となっている。つまり、人間は「理性的本性」によってではなく、「被造物」と

して目的自体である。実はこれは自然の目的論につながる問題である。というのは、「道徳法則の主観」(ebd.)である理性的存在者が「被造物」であり、「目的自体」であることは、理性的存在者の創造における原因性(神)との関係を意味し、その原因性と「目的」の関係を示唆するからである。自然の目的論とは、自然における「目的」の実在性の是非を問うものであり、そのことから自然と非自然的な原因性(神)との関係を問う。それゆえ、創造における神と目的との関係を問う点において、実践哲学と目的論は軌を一にする。このことは同時に、「目的」を手掛かりとして、感性的自然から単に叡智的規定としての超感性的自然へとアプローチしていくことが可能であることを示唆している。自然の目的論と創造の問題は、この点に関わる。ただし、『判断力批判』においてそれは「目的自体」ではなく、「究極目的」の問題として展開される。それでも、究極目的は「道徳性の主観」(V 435)に関わり、この点においては、『実践理性批判』の「目的自体」と内容上の一致をみる。次節においてこれらのことを詳論する。

3 自然と究極目的

道徳性の主観としての人間は「究極目的 Endzweck」であることが、『判断力批判』において示される。これは、理性的存在者が理性的な本性上「目的自体」だとすることではない。究極目的であることは、神による世界の「創造 Schöpfung」の究極目的であることである。「目的論的判断力の批判」における自然の目的論がこのことをテーマとするためには、少なくとも二つの問題がある。いわずもがなであるが一つは「創造」であり、もう一つは「究極目的」である。反省的判断力による自然目的の判定は当然、現象としての自然に関係する。しかし、カントは述べている。「神が現象の創造者であると述べれば、それは矛盾であろう」(V 102)。従って、一つ目に関しては自然を創造といかに関係づけるかが問題である。反省的判断力による自然目的の判定は、実践的な意味での目的ではなく、「自然の」目的に関係する。しかし、カントは述べている。「われわれが自然そのもののうちに自然の究極目的を求めても無駄である」(V 454)。従って、二つ目に関しては自然を究極目的といかに関係づけるかが問題である。まずは、自然を「創造」の問題の俎上に乗せることを目指す。

啓蒙の時代とはいえ、自然が神の創造による被造物であることは大前提であり、殊更仰々しく自然を創造と結びつけることを目指すのに意味があるのかと思うかもしれない。しかし、すでにあげたように「神を現象の創造者であると述べれば、それは矛盾であろう」とカントは述べている。何ゆえ矛盾するのか。創造とは一般に、「世界の現実存在の原因」(V 449 Anm.)を意味する。それゆえ、現象としての世界を神が創造すると考えることは、神と世界を原因と結果の関係において捉えることである。しかし、人間の悟性にとって原因性の概念とは、「その適用が、すなわち意味が本来単に現象への関係において、現象を経験と結合するために生じる」(V 49)のものである。現象とは人間の感性的直観の形式に制限されたものであり、原因性の概念の適用もまたこの形式に制限される。従って、神を現象としての世界(結果)の創造者

(原因)として考えることは、神と世界を少なくとも時間において並列に置くことになる。極論をいえば、神をもまた現象とすることになる。「神はこの[時間における]現実存在の原因であるが、それでも時間(あるいは空間)そのものの原因ではありえない(……)から、神の原因性は時間における物の現実存在に関して時間に従って条件づけられなければならない。さてここでは神の無限性と独立性の概念に対して様々な矛盾が不可避免的に生じざるをえない。」(V 101) それゆえ、神による自然の創造が考えられるとすれば、現象のみに適用される原因性の概念とは異なる原因性によって考えられなければならない。そして、そういった原因性を考えることを可能にすることが、自然目的論の一つの成果である。

カントは次のように述べる。「理論的—反省的判断力の原理に従ってわれわれは次のようにいえるであろう。われわれが自然の合目的的産物に対して自然の最上の原因を想定する根拠をもち、自然の現実性に関するその原因の原因性(創造)が、自然の機械論のために必要とされるのとは別種の原因性、つまり悟性の原因性として考えられなければならないときには、われわれはこの根源的存在者からして自然のいたるところに単に目的のみをではなく、究極目的をもまた考えるための十分な根拠をもつだろう。」(V 454)ここでは「悟性の原因性」について言及されているが、人間の悟性から考えれば、ある対象を思考することと、その対象の現実存在の原因であることとは別のことである。これは原因性の概念によって、あくまで機械論的な原因性が考えられる場合である。つまり、時間において条件づけられた対象の現実存在に、それが依存する条件として、時間において先行する対象の現実存在を付け加えて考える場合である。時間における諸対象の現実存在の関係が、原因と結果において問題になる限り、悟性とその思考は「原因」ではありえないことは明らかである。それゆえ、「悟性の原因性」の概念に要求されるのは、ある物の現実存在が時間的に先行する物の現実存在に依存することではなく、ある物の現実存在が悟性に依存することである。時間において条件づけられた現実存在の互いの関係としての水平的な原因性でなく、いわば垂直的な原因性において創造が考えられなければならない。

自然の目的論は、この後者の原因性を創造「された」ものとしての自然から見出す試みであり、このことによって初めて自然は創造と関係づけられる。反省的判断力による有機体における客観的合目的性の判定がまさにこのことを可能にする。合目的性については一般的に、「われわれがこれは合目的的だと述べるのは、その現実存在が同じ物の表象を前提するように見えるものである」(XX 216)と述べられる。つまり、ある物の現実存在がその物の表象(あるいは概念)を前提するような、現実存在と表象の関係である。この関係は諸関係項を時間において水平的におくような関係ではない。つまり、現象へと適用される原因性のカテゴリーによって認識されるような関係ではない。物の現実存在がその物の表象を前提するというこの関係が、客観的合目的性においてはいかなるものとして考えられるのかを明らかにすることによって、そこに「悟性の原因性」を考える足がかりができる。

客観的合目的性に関して、次のように述べられる。「客観的合目的性を判定するために、わ

れわれが常に必要とするのは目的的概念であり、(その合目的性が外的なもの(有用性)ではなく、内的なものであるべきだとしたら)対象の内的可能性の根拠を含む内的目的の概念である」(V 227)。ある物の現実存在がその物の表象を前提する関係が、客観的合目的性においては、概念(ないし表象)が対象の内的可能性の根拠を含むと述べられる。つまり、単に形式的に考えれば、技術における産物とその概念(設計)の関係である。このとき、産物の「概念」(設計)は「対象の内的可能性の根拠」を含み、その限りで「目的の概念」である。というのは、「目的とは一般に、その概念が対象そのものの可能性の根拠とみなされうるものである」(ebd.)からである*⁵。言い換えれば、目的の概念とは、その概念の対象が「どのような物であるべきかについての概念」(V 227)である。具体的な技術の産物(例えば、時計)を考えれば、その産物が内的にどのような構造をもつべきかについての概念である。現実の時計がもつ構造は、その構造についての概念を前提し、その構造の可能性の根拠は構造の概念にある。

有機体に関して、「それはどのような物であるべきか」を問うとすれば、それは「目的」そのものであると答えられるであろう。「有機的存在者は自然において、それ自体としてそして他の物との関係なしに考えられたとしても、単に自然の目的としてのみ可能と考えられなければならない唯一のものであり、それゆえ、実践的というのではなく、自然の目的である目的の概念に初めて客観的実在性を与える唯一のものである」(V 375f.)。つまり、目的の概念が含意する何らかの概念と対象との関係のうちで、自然の産物としての有機体が位置をもつ(単なる形式的な客観的合目的性)というだけではなく、まさに「目的」の概念そのものを有機体が表す。有機体が目的の概念そのものを表すとすれば、目的の概念が意味する関係において諸項(概念とその対象)が形式的に配置されうるだけではなく(自然の産物を技術の産物に見立てるように)、その関係が有機体において実在的に実現している(実在的な客観的合目的性)と考えることになる。これが可能であるのは、有機体の内的可能性そのものにおいて目的原因の系列が考えられるからである。つまり、有機体が産出において人間に示す特殊な原因性(目的原因の系列を形成する)を契機として、反省的判断力は有機体を自然目的として、言い換えれば、自然において実在化された目的として判定するのである*⁶。

しかしそれでも、有機体が自然における産物である限り、有機体の可能性において考えられる特殊な原因性は、有機体を組織する諸部分の水平的関係を問題とする。従って、自然目的としての有機体における客観的合目的性が「悟性の原因性」への足がかりになるとしたら、有機体が示す産出の水平的な原因性から垂直方向への飛躍が考えられなければならない。有機体におけるこの飛躍はそれが一つの「全体」とあるとみなされることによってなされる。動物あるいは植物の身体が「全体」であることと、日常的な意味で山や島が「全体」と呼ばれることとは異なる。有機体における「全体」は理念的(理性の概念としての)全体であり、量的な意味

*⁵ 小論第3章3節参照。

*⁶ 小論第4章3、4節参照

での諸部分の集積としての全体ではない。同じことではあるが、諸部分によって形成される結果としての全体（つまり、量的に達成される全体）ではなく、むしろ逆に諸部分を可能にする原因としての（つまり、諸部分に先立つ）全体である*7。後者においては、諸部分の現実性に全体の可能性が依存するのではなく、全体の現実性に諸部分の可能性が依存する。現象における水平的原因性にとどまる限り、このことは不可能である。「われわれの悟性の性質に従えば、自然の實在的全体は諸部分の競合して運動する力の結果としてのみ見なされる」（V 407）のである。現象（あるいは時間）における水平的な原因性の関係において、結果が原因に實在的に先立つことは不可能である。それでも、有機体が一つの全体であると考えるのであれば、人間は現象から飛躍しなければならない。これは人間が恣意的にそうするのではなく、この飛躍を人間は有機体によって強制されるといってよいであろう。カントは述べる。「諸部分の可能性を全体に依存するものとして表象しようとするなら、……全体の表象が全体の形式とそれに適した諸部分の結合の可能性の根拠を含むと単にそのようにしてのみありうる」（V 407f.）。有機体における産出の原因性の問題は、表象（ないし概念）と対象の関係へと飛躍する。そして、「さてそのとき、全体は結果（産物）であるだろうが、その表象が自らの可能性の原因とみなされる産物は、……目的と呼ばれる」（V 408）。従って、表象の原因性、あるいは少なくとも表象による原因性を意味するものとしての「目的」の概念が、言い換えれば、現象に垂直的に関係する原因性の概念が、その結果として判定される有機体において實在的に実現していると考えられる。反省的判断力による自然目的としての有機体の判定において、人間的悟性の表象の仕方について顧み、理念的「全体」へと至るならば、そこから現象を超えた原因性へと飛躍し、有機体はその結果として判断される。有機体の現実性がこの原因性に依存するものと考えられる。この原因性こそが「悟性の原因性」と呼ばれるものである（vgl. V 410）。有機体が自然の目的としてのみ可能である（と反省的判断力が自らの原理によって判定する）ことが、自然を創造と結びつける根拠となる。

次に創造の「究極目的」について考える。すでに述べたように、有機体が「自然の目的」の概念に客観的實在性を与えるのであれば、ただそのことだけによっても経験の対象としての自然に目的論（この場合、自然の諸物の目的・手段の関係）を持ち込む根拠を得たことになる。ただし、これは自然の「うちに」限る、自然の諸物「同士」の関係に限る。究極目的が「創造の」究極目的であることは、これとは異なる。何ものかが創造の原因、悟性的原因との関係において「目的」であることを究極目的は意味している。先の表現を使えば、前者は水平的な目的関係（目的と手段）であり、後者は垂直的な目的関係（原因と結果）である。

ところで、理性的存在者としての人間は自然における前者の目的関係のうちで、「最終目的 *letzter Zweck*」である。「悟性、すなわち自らに恣意的に目的を定立する能力をもつ地上で唯一の存在として人間には確かに自然の主人の称号が与えられ、自然が目的論的体系とみなされ

*7 小論第4章5節参照。

るならば、人間の使命からして自然の最終目的である」(V 431)。自然を目的論的体系としてみた場合、「自ら恣意的に目的を定立する能力をもつ」人間は自然の主人だと考えられるゆえに、人間はその自然において「最終目的」である。つまり、「形式的な主観的条件、すなわち、一般に自らに目的を定立し、そして（自らの目的規定において自然には依存しないで）自然を自らの自由な目的一般の格率に適合して手段として使用する有能性」(ebd.)が、人間が目的論的体系としてみられた自然の最終目的である根拠である。このことに関してはただ一点、この「形式的な主観的条件」が、『基礎づけ』において理性的存在者を「目的自体」だと考えるための根拠であったものとほぼ同一の内容であることを指摘しておく。創造の「究極目的」であるとはこのような意味においてではない。

それでは、創造の究極目的であるとはいかなることか。「現実には諸物において見出されるこのような〔有機体の〕形式の可能性の原因とみなされなければならない悟性がともかく考えられるのであるから、まさにこの悟性のうちにおいても、この産出的な悟性をこの種の結果へと規定しえた客観的根拠が問われなければならない、そのときのこの客観的根拠がそういった諸物がそのために現にある究極目的である」(V 434)。要するに、悟性的原因をして有機体を産出せしめた客観的根拠が「究極目的」である。創造の問題において悟性的原因が考えられる以上、究極目的がこのようなものとして考えられなければならない。ここでは、究極目的と悟性的原因との関係、つまり創造、従って垂直的關係のみが問題であり、換言すると、究極目的とは自然において他の諸物との（水平的な）関係なしにも目的であるような目的である。「究極目的とは、その可能性の条件としていかなる他の目的も必要としない目的である」(V 434)。それゆえ、あらゆる自然の規定に依存せずに、またその産出ですら自然における諸物に依存せずに（自然における産出を考える限り、有機体の産出もやはり水平的関係である）、目的であるものである。「私は先にこう述べた、つまり、究極目的は、それが無条件であるがゆえに、それを実現したり、それをその理念に適って産出するのは自然で事足りるような目的ではない。というのは、（感性的存在者としての）自然においては、そのうちにある規定根拠がそれはそれでまた条件づけられていないようなものはないからである。」(V 435) 従って、「自然にとってはなお何らか最終目的でありうるものも、あらん限りの諸規定と諸性質で装備させられたとしても、自然物としては決して究極目的ではありえない」(V 426) のである。最終目的（としての理性的存在者）もやはり自然物であり、他の自然物を自らの目的とする限りで自然における水平的関係のうちでのみ最終目的として捉えられるからである。この限りで、単に自然そのものの中には創造の究極目的は見出されない。「自らの客観的性質のゆえに必然的に悟性的原因の究極目的として現実存在すべきものは、目的の秩序において単に自らの理念の他にはいかなる条件にも依存していないようなものでなくてはならない」(V 435)。まったく自然には依存しない規定をもつ現実存在が問われている。つまり、自然のものによって条件づけられていない現実存在、ないし自然において産出されたのではない現実存在があるとしたら、その現実存在は自らの「現実存在の原因」を悟性的原因にしか求めることができないと考えられる。その

ような現実存在のみが悟性的原因との垂直的關係のうちで捉えられることが可能なのであり、従って、究極目的でありうる。その現実存在が自然の諸規定には依存しない規定をもつとしても、そのような現実存在が「自然」の創造の究極目的である限り、自然はこの究極目的に従属するものとして考えられなければならない。

すでに前節で明らかになったが、感性的存在者としての自然に依存しない規定をもつ現実存在である、ないし「超感性的現実存在」(V 50)であるのは、「道徳法則の主観」(V 87)としての理性的存在者であり、「道徳性の主観としての人間」(V 435)である。それゆえ、「道徳法則のもとにある理性的存在者の現実存在のみが世界の現実存在の究極目的として考えられうる」(V 449f.)。「というのは、道徳性に従属する原因性の、行為への規定の原理は超感性的だからであり、それゆえ、この原理は目的の秩序において、自然に関して端的に無条件であり、このことによってその原因性の主観に、全自然が従属する創造の究極目的という資格を与える唯一可能なものだからである」(V 436 Anm.)。超感性的な規定の原理としての道徳法則によって、原因性の主観として単に超感性的に規定された現実存在である道徳性主観のみが創造の「究極目的」に値し、そのことによって被造物としての全自然を目的の秩序において自らに従属させる。この限りにおいて目的論的自然とは、「究極目的に従う自然」である。ここに『実践理性批判』における「意志に従う自然」と、目的論的自然との重なりがみて取れる。自然における産物であり、自然目的と判定される有機体から、悟性的原因を介して到達した、究極目的を中心する「目的論的自然」は、その実、実践的法則によって可能である「意志に従う自然」であり、両者は内容上の一致をみる。

4 純粹実践理性と直観的悟性

前節で明らかになったように、創造の究極目的であるものは、感性的な自然にまったく条件づけられない原理によって規定されている。そして、さらにその前の節で明らかになったように、人間にそのようなものとして知られているのは、感性からは独立の法則としての実践的法則に規定されたものとしての道徳性主観のみである。それゆえ、創造の究極目的は道徳性主観である。確かにそうである。しかし、単なる同一律に従ってこのように結論するだけでは、やはり、両者のたまたまの一致を結論しただけのように見える。この節では、両者の一致を少し異なった観点から考察する。つまり、この章の「はじめに」であげた問いに答えうるような視点から、両者の一致を考察する。その問いとは、実践の主観は認識の客観としての自然との関係においては何であるのかであった。この節において、この問いの答えとなるような仕方、カントの実践哲学と目的論との連関が明らかになったとすれば、それは両者の連関がたまたまのものではないことになるであろう。この節が求めるのは、そういった連関である。

それゆえこの節では、カントの実践哲学と目的論における問題を、物の「認識」にその物の「現実存在」が依存することに絞る。両者それぞれに特有な「認識」の考察から、両者の連関

を採るのである。その「認識」とは、すでに明らかになったように、一方は純粹実践理性の認識であり、他方は悟性的原因性の認識である。これらの認識は感性に依存していない。感性的直観の形式にも依存していない。ある物の現実存在が感性的直観に依存するといえば、このことは、経験において然りである。そして、経験においてその物の現実存在は、感性的直観の形式によって規定されている。これとちょうど同じ意味で、実践哲学と自然の目的論において、ある物の現実存在が感性的直観とは独立の認識に依存すると考えることができる。実践哲学においては、純粹実践理性による意志規定であり、道徳性の主観の現実存在である。目的論においては、悟性的原因による創造であり、その産物としての自然の現実存在である。確かにこれらの認識は感性にはまったく依存しないが、それでも「直観」が顧慮の外に置かれているわけではない。もちろんその直観は「感性的」ではない。

自然の目的論において、創造の悟性的原因がある種の「直観」と無関係でないのは明らかである。というのは、創造の悟性的原因が求められるのは「直観的悟性」においてであるからである (vgl. V 410)。人間からすれば確かに、「原因」であることと「直観する」こととは別のことである。ただし、ここではこのことは不問に付きねばならない。直観的悟性において問題であるのは、「私が認識するすべての客観はある *sind* (現実存在する)」(V 403) という一点である。非感性的に直観する悟性の単に叡智的な認識に、その認識の客観の現実存在が依存することである。この一点のみを問題とすれば、認識に対する客観の現実存在の依存性の関係を、原因性と呼ぼうが直観的である思考と呼ぼうが、これは直観的でない悟性しかもたない存在者(人間)が、それでも思考可能である直観的悟性の認識における客観との関係を、どのように表現するのかの違いに過ぎない。そもそも「認識する存在者すべてに関して、思考と直観をその認識能力の行使の二つの異なった、つまり、物の可能性と現実性の条件として前提することは私にはできない」(V 402f.) のであり、「直観的悟性」という表現自体が、人間の認識能力に制限された表現である。それゆえ、物の現実存在が認識に依存することのみを考えれば、創造の悟性的「原因」が「直観」する悟性だと述べることは許されるであろう。自然の目的論において、自然の現実存在がこの悟性の認識に依存することには変わりはない。

ここで「直観的悟性」について問題とするのは、その認識の仕方である。カントは述べる。「われわれはある悟性を考えることもできる。その悟性はわれわれの悟性のように比量的なのではなく、直観的であるがゆえに、総合的普遍 (全体そのものの直観) から特殊へと、換言すると全体から部分へと進む。」(V 407) 直観的悟性の認識の仕方を問題とするとはいっても、ここでは、人口に膾炙したこの文言を一言一句検討していくわけではない。この文言の内容を理解するためにここではむしろ、カントの実践哲学における知性的直観の意義を問う。

『実践理性批判』において知性的な直観は、「自由」の概念との関連で言及される。ところで、人間が「自由の概念へと導かれる」(V 30) のは、「われわれが直接に意識する道徳法則」(V 29) を介してのみである。つまり、「われわれは自由を直接に意識することはできない」(V 29) のである。この意味において、人間にとって「自由の最初概念はネガティブである」(ebd.)。

それゆえ、自由を直接的に意識できたのだとすれば、それは自由の概念が直ちにポジティブであることを意味する。そこで、次のように述べられている。「ポジティブな概念としての意志の自由のためには知性的直観が必要とされるであろう」(V 31)。このことは、自由であることは知性的に直観することである、ということではない。人間が道徳法則の意識を介して自由であることは可能であるが、そのときにも人間が知性的直観に能うわけではないからである。そうではなく、ある存在者が少なくとも自らが自由であることを直接に意識するためには、自らを知性的に直観することができなければならないと述べられている。自らを知性的に直観することによって、自らの自由な主観が直接に（つまり、何の媒介もなく）意識されるのである。

さらに、知性的な直観について次のように述べられている。「われわれがこの同じ〔自由である人間としての〕主観を別の視力（……）で見ることができたのだとしたら、つまり、知性的に直観できたのだとしたら、われわれが気づくであろうことは、道徳法則が関わりうることだけではあるがこの主観の諸現象の系列全体が物自体そのものとしての主観の自発性に依存していることであり、その自発性の規定についてはいかなる物理的説明も与えられないことである」(V 99)。実践の主観を知性的直観の客観として想定している。つまり、実践の主観である人間を、知性的な直観によってみる、いわば神の視点からみるというシミュレーションである。知性的な直観によってある主観が認識されると想定することだけが問題であり、その限りで誰がみるのか、その主観自らかそれとも他の存在者かは問題ではない。そして、実践の主観を知性的に直観することができたとすれば、ある主観の行為に関する現象の全体を、同一の主観の現象ではない（感性的に規定されない）自発性に、つまり自由に依存するものとして表象することができると考えられている。それゆえ、実践哲学においては、知性的直観によって、ある主観のあらゆる行為が依存する自発性としてのその主観の自由を直観することが考えられている。

このことを先の「直観的悟性」の認識の仕方に対応させるのは容易であろう*8。つまり、ある主観のすべての行為を可能にし、またそれらの行為すべてを包括する（このことを実践に引きつけて述べれば、それらの行為すべての責任を負うと述べるのが近いように思われる）ものとしてのその同じ主観の自由である。ここでは自由の何か抽象的な概念について述べているのではない。例えば、ガリア戦争をローマの勝利に導き、また内戦においてルビコン川を渡り、帝政へと舵を切ったことを可能にし、それらの行為すべてを抱え込むカエサルの自由である。カエサルを知性的に直観することが叶うのであれば、カエサルのあらゆる行為を抱え込んだカエサルの自由が認識されることになろう。直観的悟性の客観が総合的普遍であるとしたら、このカエサルの自由（そのポジティブな概念としての）こそが、総合的普遍である。つまり、知性的直観によってカエサルの自由そのものを認識することは同時に、その自由によって現実となるカエサルの行為のすべてを認識することであり、その行為すべてはカエサルの自由のうちで

*8 小論第4章6節参照。

認識される。

自由が単に知性的直観の客観としてのみ可能だと考えられるとしたら、「自由な実践の主観」として現実存在することは、この直観に依存することになるであろう^{*9}。あるいは自由が少なくともこの直観との関係なしで済ますことはできないことになるであろう。しかし、少なくとも人間にこのような直観は備わっていない。ところが、人間は純粋な実践理性によって道徳法則を通じて、「自由な実践の主観」として規定されうるし、「自由な実践の主観」として行為しうる。もちろん、人間が道徳法則のもとで実践の主観と規定されたとしても、その主観は自らの現実の行為すべてを認識することはない。それでも、その主観に残るのは、意志することと行為することにおける自由への依存である。これは当然、知性的直観によって認識されるのではなく、道徳法則を通じてである。道徳法則を通じて、「自由な実践の主観」として規定されることはまた、次のことを意味する。「この〔知性的な〕直観が欠けていても道徳法則がわれわれに保証するのは、現象としてのわれわれの行為の、われわれの主観の感性的存在者に対する関係を、この感性的存在者自身の、われわれのうちの叡智的基体に対する関係から区別することである」(V 99)。つまり、純粋実践理性の道徳法則を通じた自由な主観の規定によって考えられるのは、単に現象としての人間と現象としての行為の水平的な関係ではなく、感性的に規定されている人間とその行為が、叡智的なものと垂直的に関係することである。知的に直観することが人間には不可能であっても、純粋実践理性の道徳法則によって、人間と行為に関して、水平的関係と垂直的關係が区別されることができると。さらに、この垂直的關係は、悟性的原因性におけるような依存関係だと考えることができる。道徳法則によって意志が規定されることによって、叡智的なものへと関係させられた主観については次のように述べられる。「あらゆる行為、そもそも内的感官に応じて変転するある主観の現実存在の諸規定、それどころか感性的存在者としてのその主観の現実存在の全系列すらもが、その主観の叡智的現実存在の意識においては、その主観のメーネメーションとしての原因性の帰結以外の何ものでもなく、決してその原因性の規定根拠としてみなされるべきではない」(V 97f.)。その主観の現象としての現実存在は、叡智的なものの「帰結」であり、叡智的なものに依存するのである。このことによって、「感性的生 *Sinnenleben* はその現実存在の叡智的意識（自由の意識）に関してフェノメノンの絶対的統一をもつ」(V 99)、つまり、道徳法則による意志規定を通じてえられる自由の意識に依存して、ある主観のフェノメノンが統一される、換言すれば、現象としての諸行為は自由の意識への依存によって、ある実践の主観の行為として統一されることになる。純粋実践理性による道徳法則が知性的直観に代わるのである。

自由は知性的直観の客観として考えられることができるし、その場合は、実践の主観として現実存在することは、知性的直観による自由の認識に依存する。人間の認識能力に従って逆に

^{*9} それゆえ、知性的直観を単なる想定以上のものだとして実践を考えるのであれば、神に見られている限りで人間は自由であるか、あるいは、自らを知性的に直観することが、自らが自由であることの根拠であるか、と考えるかのいずれかになるであろう。

例えば、道徳法則によって、同じことではあるが純粹実践理性によって実践の主観として規定されることを通じて自らの現実存在を自由に依存すると意識することで、人間は自らを知性的直観の客観として表象することになる。ただし、実践哲学そのもののうちではこの最後のこと、つまり、自らを知性的直観の客観と表象することは蛇足であり、不可能である。人間の認識能力ではない認識能力を想定する客観的根拠がない。自由の積極的概念（総合的普遍）を直接に認識することがない限り、人間の自由への依存性の意識からは知性的直観には到達しえない。知性的直観に能う直観的悟性を考えることの客観的根拠は、自然の目的論を俟つ。

自然の目的論によって明らかになったのは、人間が創造の究極目的であることである。そして、自然が創造の問題の俎上に乗ったのは、悟性的原因性が、ないし直観的悟性が自然目的において考えられたからである。しかし、人間の認識の対象（経験）としての自然そのものが、そのまま直観的悟性の認識の客観として考えられるわけではない。なぜなら、そのときには直観的悟性の認識能力に感受性（受動性）としての感性を帰することになる、換言すると、人間の認識の客観と直観的悟性の認識の客観が同じ形式（直観に関して）をもつことになるからである。従って、創造の問題における自然と直観的悟性との関係については、次のように考えられる。「物質的世界を単なる現象とみなし、何かを物自体そのもの（これは現象ではない）として基体 Substrat と考え、対応する知性的な直観（これがわれわれの直観ではないにしろ）をこの基体の根底におくことは少なくとも可能ではあるから、われわれには認識不可能ではあるが超感性的である実在根拠が、われわれもともに属している自然に対して生じる」（V 409）。ここで「物自体」といわれているのは、人間が感性的に直観するのは現象であるからという単にそれだけの理由で考えられるものではない。そうではなく、直観的悟性の客観として考えられる物自体、いわば「被造物そのもの」である。すでに述べたように、自然の目的論において「被造物」という述語は現象に使用される述語ではない。それゆえ、人間が属する（感性的）自然は、それが悟性的原因による創造と関係づけられるならば、「直観的悟性の客観」としての被造物（つまり、物自体）の現れと考えられる。そして、その被造物そのものが超感性的な基体と考えられるのである。この「被造物そのもの」は直観的悟性との関係において、感性からは独立の認識の客観として、単に叡智的に規定可能なもの、つまり基体である。この基体が自然の「超感性的である実在根拠」であり、この超感性的な基体に自然が依存すると考えられる。従って、自然の目的論においては、「われわれの感性的直観の客観ではない限りにおける」（B 307）という「ネガティヴな意味において」（ebd.）のみ理解されなければならないヌーメノンが（vgl., B 309）、「感性的ではない直観の客観」（B 307）という「ポジティヴな意味において」（ebd.）考えられ、さらに、そのヌーメノンにフェノメノンが依存すると考えられるのである。

「創造の究極目的」が単に叡智的に規定されたものでなければならなかった理由もここにある。つまり、創造の究極目的においては、悟性的原因と被造物との直接的な関係のみが問題となるがゆえに、現象としての現実存在よりはむしろ、直観的悟性の客観としての超感性的なものの現実存在が考えられなければならなかったからである。しかし、人間は直観的悟性の客観

が、いかなる叡智的な規定をもって現実存在するのかを知らない。なぜなら、人間の悟性は直観的悟性ではないからである。超感性的な基体（超感性的に「規定可能なもの」）に適った規定は、少なくとも感性的な規定（空間・時間）ではなく、直観的悟性の客観として、その「規定」は単に叡智的でなければならないはずである*10。

ところで、感性的直観の形式なしに適用可能な概念を、人間は道徳法則を通じてもっている。つまり、自由の概念である*11。ただし、人間にとって、その適用は客観を規定するのではなく、主観を規定するだけであり、純粹実践理性による意志規定（主観の規定）によるのみ、自由の概念がその主観に使用される。それでもこのとき、純粹実践理性の道徳法則を通じて自由な実践の主観として規定された人間は、自らの現実存在を「われわれの単に感性的にあまねく規定可能な現実存在」(B 430f.)として単に現象に関係づけるのではなく、単に叡智的に規定可能なもの、つまり「叡智的基体」(V 99)としての自らに関係づけることができる。「意志の自由の意識によって理性的存在者の意志は、……実践においては存在者そのもの *Wesen an sich selbst* として、物の叡智的秩序において規定可能な自らの現実存在を意識している」(V 42)とカントが述べるときに意味しているのはこのことである。さらに補足して、叡智的规定によって規定可能な現実存在の意識について、「しかもこれは自ら自身の特殊な直観の意識ではない」(ebd.)と述べられる。「特殊な直観」が「感性的直観」であれ、「知性的直観」であれ、何かが「規定可能である」ということは本来（というより、道徳法則によるのではないとしたら）「直観」との関係で捉えられるものであることを意味する。いずれにせよ、道徳法則を通じて自由によって規定される主観は、まさにそのことによって、叡智的に規定可能な自らの現実存在を意識する。

そして、自然の目的論において明らかになったのもまた、自然を直観的悟性の客観として捉えることによって、自然の根底に超感性的に規定可能なもの、つまり基体が、現象としての自然が依存する実在根拠として考えられることであつた。従つて、自由の主観としての人間は、自由である限りにおいて「叡智的に規定可能な」自らの現実存在を、自然が依存する「超感性的な基体」に関係づけて考えることができる。しかも、純粹実践理性による道徳法則を通じた主観の「規定」（意志規定）、つまり、自らの主観の「自由」という「叡智的规定」を通じて、その主観は自らの現実存在を叡智的に規定可能だと考えるのであるから、この主観と関係づけられる限りにおける自然の超感性的基体（規定可能なもの）に対しても、少なくとも自由という叡智的规定は適用されうる。このときに、自然の超感性的基体は、叡智的に規定されたと考えることができる。このようにして、「自然の根底にある超感性的なものを、自由概念が実践的に含むものと統一する」(V 176)ことが可能となる。この叡智的に規定された超感性的基体が、創造の究極目的である。究極目的は、直観的悟性の客観として、単なる「規定可能」なも

*10 ここで「規定可能なもの *das Bestimmbare*」と「規定 *die Bestimmung*」と述べるときに念頭に置かれているのは、前者については「質料 *Materie*」であり、後者については「形式（形相）*Form*」である。Vgl. A 266/B 322.

*11 小論第2章4節参照。

のなのではなく、(つまり、可能なだけで「規定」されていないものではなく)、規定された規定可能なものとして考えられる。実質的には、自由の主観として規定されている人間がそれである。

人間が自らの自由を直観(知性的直観)することができたのであれば、人間は実践の主観であると同時に知性的直観の客観であることはすでに述べた。人間はそのような直観に能わない。しかし今や次のように述べることができる。人間は、純粹実践理性の道徳法則に規定されたものとして自由である実践の主観であり、同時に自然の究極目的として直観的悟性の認識の客観である。これが、この章の「はじめに」で立てた問いに対する答えである。つまり、実践の主観は認識の客観としての自然との関係においては何であるのかに対する答えである。このように述べるのが意味するのは、純粹実践理性によって自由な意志の主観として「意志に従う自然」を形成することは、被造物としての「自然」において直観的悟性の客観として「目的論」的に行為することだということである。

おわりに

以上述べたことを要約すると次のようになる。「判断力は、自然の可能な特殊諸法則についての自然の判定のためのア・プリアリな原理によって、自然の超感性的な基体(……)に、叡智的能力による規定可能性を与える。そして、理性はまさにその基体に、理性のア・プリアリな実践的法則によって規定を与える。」(V 196)要するに、この章が取り扱ったのは「純粹認識能力、すなわち自然の概念の領域から、自由の概念の領域への移行」(V 179)の問題である。二つの非理論的自然の関係を考察することによって、つまり、「意志に従う自然」と「目的論的自然」との関係を考察することによって、この章はその問題に取り組んだのである。

上に述べたように、「移行」の見通しはカントによって非常に簡潔に与えられている。しかし、この章において論じられた実践哲学と目的論の連関が移行の問題と重ねられるならば、「移行」は「規定と規定可能なもの」によって単に形式的に理解されるものではなく、むしろ、「移行」に含まれる内容は極めて豊饒であることが明らかになるといえるであろう。というのは、そのときには、移行が含む問題を理解するために必要となるのは、「思考する主観」、「意志の自由」、「目的」、さらには「創造」についての理解であり、内容からみてまさに、「移行」はカント批判哲学の総力戦の様相を呈するからである。確かにこの章で、あるいは小論全体において、これらの問題すべてが詳らかにされたわけではない。それでも「移行」に関して、理論哲学と実践哲学と目的論とが確かに連動している、少なくともこのことだけは示すことができたように思われる。

ところで、「現象は元来、物自体との対立という関係に、けっして束縛されてはいない」*12と、

*12 久保元彦、『カント研究』, 創文社 1987, S. 159.

あるカント研究者は述べている。その通りだろうと私は思っている。なぜこの言葉をひいたかといえば、おそらく、「現象と物自体」を単に「表と裏」のような単純な対立と考えて、カントの批判哲学を理解するのであれば、「移行」の理解はさほど困難なものとはならないだろうと思われるからである。現象としての人間は、自由な主観としては物自体であり、現象としての自然もまた、目的論的に考えれば物自体であると述べ、後は、物自体としての実践の主観は、目的論的に行為する、と述べるだけで事足りる。実際そのように解釈できるような文言は、三批判書に溢れかえっている。

しかし、そのように解釈することができるのは、やはり「現象でないものは物自体である」という命題を、カント哲学の根本的なテーゼとして受け入れる場合である。小論はその命題を受け入れなかったし、カントがその命題を自身の哲学の根本的なテーゼにしているとも私は思わない。現象であることの否定と、物自体であることの肯定とは本来別のことである。現象でないものは物自体であると述べるのは、本来区別されるべき事柄を一緒くたにしている。何か現象であることを否定するためにも根拠が必要であり、同様に何か物自体であることを肯定するためにも根拠が必要である。そして、二つの根拠がまったく同じであるとは限らない。ましてや、あるものの単なる「否定」が、別のものの「肯定」の根拠とはならない。実践哲学における「自由」と目的論における「目的」は、確かに理論的な意味における現象としての自然に対する述語ではない。しかし、「自由」であれ、「目的」（あるいは目的原因）であれ、それらが感性的直観の形式に縛られていない（つまり、現象ではない）ことは、そのものをさらに深く考えるためのはじめの一步でしかない。ここで「現象でないものは物自体である」と述べてしまえば、それは問題を深く考えないで済ますための逃げ口上にしかならないのである。問題の奥に潜む内実はすべて切り捨てられる。

それゆえ、「移行」の問題に限らず、カントの「実践哲学」と「目的論」のそれぞれの奥に潜む内実を切り捨てないためには、自由が、そして目的が、なぜ現象ではないと考えられるのか、そして、それらが物自体に関して考えられなければならないとすれば、それはなぜなのかを問わなければならない。小論は全体を通じてこのことについて議論したつもりである。その際に考察の対象とされた、「意志に従う自然」や「創造」と関係させられる「目的論的自然」といった、カントの思想として一般的に知られているわけでもなく、また、カント研究において頻繁に取り上げられるわけでもない概念は、容易に切り捨てられうるものに目を向けるためにこそ選ばれた主題である。「自由」や「目的」といった枢要な概念には、「現象でないものは物自体である」という手垢がつきすぎているように思われたのである。「意志に従う自然」と「目的論的自然」との連関を問うという課題に小論が取り組んだのは、これらのことを理由としている。

その結果、「意志に従う自然」と「目的論的自然」のそれぞれがいかにして可能であるかを明らかにし、その上で両者を、「創造」と「直観的悟性」を銚にして結びつけるという隘路を歩むことを小論は余儀なくされたわけである。それでもそのことによって、人間にとっての「自然」は、理論的であるだけでなく、実践的であり、目的論的である、さらにはそれらの統一

であることが示されたと考える。自然から自由への移行は、単なる「移行」ではなく、それらの「統一」であったことが小論において示された。そしてこれは、「移行」を単に形式的に考える限りにおいても、意識的にか無意識的にか「現象でないものは物自体である」という命題に縛られる限りにおいても、不可能であったと考えられる。