九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

カント『実践理性批判』における神の現存在の要請について

来栖, 哲明
九州大学大学院 : 博士後期課程 : 哲学

https://doi.org/10.15017/1448752

出版情報：哲学論文集. 42, pp.45-59, 2006-09-30. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

KYUSHU UNIVERSITY

カント『実践理性批判』における神の現存在の要請について

来栖哲明

（序）

カントは『実践理性批判』（以下第二『批判』と略す）の「弁証論」において、理性は純粋な実践理性として（諸傾向性と自然的欲望にもとづく）実践的な被制約者に対して、純粋実践理性の対象の無制約的総体性を最高善の名のもとに求めると述べ[1]、道徳法則の実現のための不可欠条件としてのこの最高善の実現を可能にする条件として、魂の不死と神の現存在の要請を述べる。しかし同書の「分析論」では、純粋実践理性即ち純粋意志[2]は、道徳性を実現するために感性の要求（幸福）を一切否定するものとしてとらえられており、このかぎり第二『批判』の「分析論」と「弁証論」は整合しない[3]。これを整合的に理解しようとすれば、この両者における理性が、同じく純粋実践理性と名づけられてはいても、それは同一の意味においてではないのであり、同書の「弁証論」において、「分析論」とは異なった観点から理性がとらえ直されていると考えなければならない。では「弁証論」における純粋実践理性とは何か。その要請とは何か。こうした問題を考えることは、カ

ント批判哲学における理性の意味を考えるうえできわめて重要であるにもかかわらず、これまでこの問題が扱われることはなかったと言ってよいであろう。第二『批判』の内部だけでこの問題を解決しようとしても、その手掛かりは得られない。小論は特に神の現存在の要請の問題に焦点を当て、直接には第三『批判』「目的論的判断力批判」の「方法論」（以下単に「方法論」と略す）にその解決の手掛かりを求めることでこの問題に光を当てる一つの試みである。

しかしそのための準備段階として、それぞれ第一『批判』と第二『批判』において基礎づけられた、感性界と英知界の合致可能性の根拠づけ（統一[4]）という第三『批判』全体の課題がいかにして成就され得ているのかということを確認しておかなければならない。第三『批判』「方法論」存立の妥当性は、その正当性にささえられているからであり、またこのことが本稿の論旨の展開に重要な役割を果たすからである。

（一）

第三『批判』における二世界の統一性の証明の道筋は、同書の（第二）「序論」においてとりあえず示されている。まずカントは前二『批判』書においてはまだその超越論的演繹がなされていなかった理念の統制的使用、つまりたとえ悟性にそれが達成できないとしても充全性の原理にしたがって悟性自身を自然の考察において教導し、これによってすべての認識の究極意図すなわち体系的統一を促進するという、理念の統制的使用が、具体的には目的論的自然つまり類種関係で現実に見い出されることを指摘することで、実践理性と実体的には同一の思弁的理性と悟性を媒介する反省的判断力の原理としての自然の合目的性の概念を導出する。しかしこれだけでは反省的判断力の形式としての自然の合目的性の概念のいわば形而上学的演繹がなされているにすぎない。この合致がいかにして必然的なものとして可能であるかの説明、つまり自然の合目的性の概念の超越論的演繹がなされてはじめて、二世界の統一は成就されることになる。これは本編においてなされる。まず

「感性的[5]判断力批判」は、自然および芸術に対する美の感情を手掛かりとして、心の一切の能力の源泉たる、人間的主観の内即外なる目的論的自然（超感性的基体、感性的理念 ästhetische Idee）を超越論的に演繹することで、実質的には二世界の統一を成就する。しかしこれだけではたかだか反省的判断力という能力の演繹にしかなっていない。そこで「目的論的判断力批判」が、自然の合目的性という概念の超越論的演繹、つまりその個的な客観への適用可能性を示すことを課題とする。まずその「分析論」において、自然の実在的（客観的、実質的）合目的性という反省的判断力の形式的原理によって可能となる自然産物つまり自然目的が、有機的存在者として現実に存在していることが示され、ついでその「弁証論」においてこのことが超越論的に確立される。[6] こうして第三『批判』において二世界の統一は完遂されたことになる。[7]

さて、以上の第三『批判』の帰結を一つの形で応用し、目的論的判断力の完全な体系のための形式的条件を規定しようとするのが「目的論的判断力批判」の「方法論」である。それを内容的に言えば、それまでにおいてまだ根拠づけられていない外的合目的性を正当化することで、批判哲学内において目的論の体系を完成させることである。ここに第二『批判』「弁証論」の要請の論証の仕方が示されているのである。

これは以下のようにして展開される。外的合目的性の主張のためには、我々は自然の（創造の）究極目的を必要とするが、自然の目的は自然の外に求められねばならない。そして地上における創造の最終目的はヌーメノンとみなされた、道徳的主体であるかぎりの人間でなければならない。なぜならこうしたものとしての人間のみが、自分自身に目的の概念を作ることができ、合目的的に形成された諸物の集合から理性によって目的の体系を作りうる、地上における唯一の存在者であるからである。だが人間はヌーメノンである、つまり自然の外にあると同時に、この世界つまり自然の内部にあるもの、すなわち世界における他の諸物と結合している我々である。それで道徳的目的論は、我々自身の（自由な）原因性の、我々によって世界の内で意図されねばならない究極目的への関係と、その遂行の外的可能性にかかわるのであり、一方では自由の法則定立性と、他方では自然の法則定立性とかかわりあう。するとこの道徳的目的論が成り立つためには、世界は我々の道徳的善

意志に合致する性質を持っていなければならない。

ではこれはいかにして可能なのであり、世界は一つの目的論的体系としてみなされるのであろうか。自然内部の存在である有限な存在である限りにおいて、人間は道徳法則のもとで究極目的（世界における最高善）を定立するときに、その自然本性から必然的に幸福をその主観的条件として持つから、世界が一つの目的論的体系としてみなされるためには、この幸福が人間が幸福に値することとしての人倫性の法則と一致するという客観的条件のもとにあると考えられねばならない。だが道徳法則によって我々に課せられた究極目的の、徳と幸福という二つの全く異質的な要件の必然的結合可能性を、我々の理性能力は理論的には認識できない。それゆえ道徳法則にかなってひとつの究極目的を定めるためには、我々はある道徳的世界原因（世界創始者）、つまり神の現存在を想定せざるをえない。これが神の現存在の道徳的証明であり、第二『批判』でその要請として語られたものなのである。(8)

以上のようにしてカントの目的論は完結したわけであるが、「方法論」のこの議論は、さしあたって言えば（理論的な観点だけからすれば）、第三『批判』のそれ以前の成果の一つの応用、つまり目的論的自然体系における理念の統制的使用を示している。なぜなら、外的合目的性の論拠としての、世界が我々の善意志に調和しうる性質を持っているということは、なにも神の創造という概念を持ち出さなくても、「方法論」以前において英知界と感性界の統一がなされた時点で既に根拠づけられているからである。つまり世界がそうした性質を持っているということは、反省的判断力の原理に従えば、神の創造の問題として考えることができる、つまりあたかも神が我々の善意志に調和しうるように世界を創造したかのようにみなすことができるということを、「方法論」は述べているのである。問題性としてみれば、これは第二『批判』「弁証論」の問題と一致する。つまり、既に第二『批判』に第三『批判』の問題が示されているのである。だとすれば第二『批判』「弁証論」における（魂の不死と神の現存在を）要請する理性とは、その実態は同書の「分析論」における、純粋意志と同一であるとされるかぎりでの理性ではなく、直接には第三『批判』のカント目的論における（反省的判断力と一体になって働く）

（実践的ならびに思弁的）理性のことでなければならない、とひとまずは言えよう。[9] ここから更に、第二『批判』「弁証論」でその不死が要請される魂とは、同書の「分析論」における理性的存在者としてとらえられたかぎりでの人間の魂ではなく、（第三『批判』「方法論」に則して言えば）自然界の外部にありかつ内部にある（理性的でありかつ感性的である）まさに人間的魂のことであったことが確認できるであろう。

以上より第二『批判』における「神の現存在の要請」の概念をひとまずここでまとめておこう。要請はあくまでも純粋実践理性の要請であるのだから、要請の衝動そのものは純粋実践理性にその源泉を持つことになる。[10] これが具体的にはいかなることであるのかは本稿の最後で明らかにする。実践理性のこの要求を思弁的理性が理論的に容認するのが第二『批判』で述べられる「純粋実践理性の要請」ということなのだが、このときの思弁的理性の働きは、第三『批判』における二世界の統一に根拠づけられた反省的判断力の統制的使用によって学的に正当化されるわけである。

以上のように解することによってのみ、我々は第二『批判』の「分析論」と「弁証論」を整合的に理解することができよう。つまり第二『批判』「弁証論」は既に第三『批判』の立場が先取りされたものだったのである。批判哲学内においては、それは第二『批判』「分析論」と、そこで残された学としての形而上学の主題（人間的魂、神）の学的根拠づけ（第三『批判』）との接点に位置し、第三『批判』における課題を示唆し、いわばその入口となっていたものと言えよう。

（二）

以上のことは、実質的な問題としては以下のことによって明らかとなろう。カント批判哲学が課題とした学としての形而上学の確立の過程を振り返ってみよう。その三つの主題のうち、自由は第二『批判』の「分析論」において、純粋（実践）理性の事実、[11] つまり自律的な道徳的意志の事実によってその存在が証明された。そしてこの時点で、道徳的主体であるかぎ

りの人間の時空を越えた英知的存在性が証明されたのであるから、実は不死なる魂、すなわち理性的存在もここで既に証明されていると言ってよいのである。それにもかかわらず、カントは魂の不死をここで確立されたものとはせず、敢えて第二『批判』の「弁証論」において、その要請として（形式的にではあるが）示した。同「弁証論」で要請として示されたという点では神の存在についても同様であるが、我々が見たようにそれは単に第三『批判』の本編の（方法論という形での）一つの応用にすぎなかった。第二『批判』の「弁証論」の理性は、それ自身だけでは「分析論」の理性＝純粋意志と同一の意味に解することはできず、その実態が不明であるから、第二『批判』の「弁証論」はそれ自身だけでは成功しているとは言えず[12]、その学的な根拠づけを第三『批判』に待たなければならない。カントのいう「魂の不死」についても同様である。このことは何を意味しているのであろうか。

それはほかでもない。カント批判哲学が最終的に目指していたものは、形式的にいえば先の三つの主題をもつ学としての形而上学の確立であることは間違いないのであるが、少なくともその直接の主題としてとらえるかぎり、これを第三『批判』の「方法論」にしたがって具体的に表現すれば、世界（自然）外存在であると同時にしかも世界内存在（自然物としての身体的存在）である、つまりキリスト教的意味での神や天使のような単に純粋な英知態でもなければ、動物のような単なる自然物でもなく、その総合態としての、あくまでも人間的な魂（もしくは人間的理性）を批判し、超越論的に確立すること、さらに言えば、人間存在を形而上学の主題として、学的に語ることであったのである。

第二『批判』における「純粋理性の事実」によっては、感性と対立する理性的存在者であるかぎりの我々の魂（の自由、不死）は基礎づけられたとしても、これだけでは、理性的かつ感性的な存在者としての人間が主題的に語られたことにはならない。この課題を解決するためには、カントの道徳法則と矛盾対立しない仕方で、我々の感性がその固有の働きにおいて学的に擁護されなければならない。つまり批判哲学において、他の能力の立場から捉えられたかぎりでの問題としてではなく、それ自身の問題として感性についての学すなわち感性論が成り立つのでなければならない。そしてこれを人間的魂の内

側から成し遂げたのが、第三『批判』だったのである。というのも、先に述べたように、二世界の統一という第三『批判』全体の課題は、実質的には「感性的判断力批判」における美の問題として解決されるが、美を可能にするのは、構想力と悟性の遊動たる単に形式的な目的論的自然であり、そしてこれが人間の一切の心の、したがって実践理性の生命の源泉たる超感性的基体なのだが、この根本は構想力、つまり我々の能力の感性[13]だからである。この目的論的自然を内容的に表現すれば、自然の技巧 Technik という論理（ロゴス）になるのだが、これは直接には構想力にとってのロゴスであるから、美を可能にする構想力とは、第一『批判』における構想力のような、いかなるそれ独自のロゴスももたず、単に盲目的な働きをするもの[14]ではない[15]。結論づけていえば、第三『批判』全体の、英知界（理性＝純粋意志）と感性界（感性）の統一という課題は、言い換えれば、人間の理性的かつ感性的な全体的魂を批判哲学内において確定することにほかならなかったのである。

ただ単に魂の不死を学問的に語ればよいというのであれば、それは第二『批判』の「分析論」だけで既に根拠づけられていると言える。否、第一『批判』においてさえ、超越論的統覚の存在が語られた時点で、それは成し遂げられている。なぜならそれは感性、言い換えれば（心としての）身体、あるいは時間の外にそれ自体で存立するものだからである。それにもかかわらず、カントはここでも魂の不死を確立したものとは敢えてしなかった。我々はこのことの意味をよく考えねばならない。このような統覚としての自己あるいは魂は、それだけからすれば、その実態が何者であるかが不明瞭だからである。第一『批判』における感性―悟性態としての認識主観は、世界を可能にする主体なのであって、それによって可能となった世界内における存在者（世界―内―存在）としての人間の実存がそこでは語り得ないものである。第二『批判』「分析論」における理性的存在者であるかぎりの人間にしても、それが世界（自然）内に存在しているものではない点では変わりはない。しかもそれは常に「かくかくしよう」という、未来にかかわる主体つまり単なる意志なのであり、世界における今現在の行為の主体ではなく、そこで世界のうちでの人間の現実存在を語り得る余地はないのである。

第二『批判』の「弁証論」における問題が、理性と感性の統一態としての全体的人間の魂の問題であるならば、それを批

判哲学内部の体系的問題として表現すれば、英知界と感性界（意志と感性）の統一ということになる。[16] そしてこの課題は第三『批判』の「感性的判断力批判」において実質的には成就された。だとすれば、そこでその足場となった人間の心の働き、つまり美こそが、第二『批判』「弁証論」において問題として立てられた徳福一致としての最高善の現実的経験の一つの方向を示すのである。つまり極端に言えば、美が地上（自然）における最高善なのであり、そこで我々の行為もしくは生の全体、生ける実存、我々の生における永遠の今（永遠の未来ではなく）を端的に語り得るものなのである。[17]

以上の我々の立場に従うかぎり、カントの批判哲学は、文字どおり第三『批判』において完結されていると言える。第三『批判』においてはじめて、人間的魂が超越論的位相において全体的、統一的に語られ得ているのである。そして第三『批判』がそのために第一『批判』、第二『批判』を前提にしていることは言うまでもない。だとすれば我々には次のように結論することが許されよう。すなわち、第一、第二『批判』は第三『批判』における人間の全体的魂の認識根拠であり、後者は前二『批判』書における人間理性の存在根拠である。つまりカント批判哲学はすべてが第三『批判』を目指して営まれていたのであり、最終的には第三『批判』を立脚点としてとらえられるべきであり、そのときにはじめて全批判哲学が体系的、統一的に理解可能なものとなる。そしてそれを一貫して貫いていた問題とは、少なくとも直接には、（神即ち単なる精神態でもなければ動物即ち単なる感性的存在でもない）まさに「人間とは何か」という問いにほかならなかったのである。

カントにおいて理性とは、狭義には上級認識能力として、悟性および判断力に対立するものとして位置づけられるが、広義にはこれら三つの認識能力すべてを指す。だが我々の以上の立場によれば、カントにおける（広義の、あるいは最も一般的な意味における）理性とは、先の狭義の区分に従えば、反省的判断力に帰着することになる。さらに第三『批判』における反省的判断力とは、その実態は構想力に帰着することになる。というのも、反省的判断力（二世界の統一）という第三『批判』全体の課題は、「感性的判断力批判」の美の問題において実質的には解決しているのだが、美に関しては根本的に構成的に働くのは、自然の技巧というみずからのロゴスに従った構想力だからである。[18] つまりカントにおいて、人間精神の根

本は、第三『批判』における構想力、あるいは我々の能力の感性、すなわち心としての身体に他ならないのであり、ここから心の他の一切の諸能力（理性、悟性、意志）が発現しているのである。極論してしまえば、カントにおける（広義の）理性とは、つきつめれば構想力において極まるのであり、これがその働きの場面に応じて感性、悟性、理性などと呼ばれるのである。

以上の解釈の利点を示すために述べておけば、第一『批判』における、同書の内部だけからでは理解不可能な様々なことがここから理解し得るものとなる。例えば、綜合一般は構想力の単なる作用にほかならないと述べられておりながら[19]、同書両版の「演繹論」において、純粋統覚の作用（再確認の綜合、知性的綜合）に綜合の名が割り当てられていること、第一版における「（受動的能力たるはずの）感官によるアプリオリな多様性の概観（Synopsis）[20]」という表現などがその例である。また、第二版「演繹論」において、与えられた直観が統覚のもとにもたらされて客観の規定が行われ、経験が成立する場面において、第一『批判』の基本的立場に従えば、ここでは悟性あるいは統覚が前面に出されてこの作用が表現されねばならないはずなのに、敢えて「構想力の超越論的綜合[21]」という表現がなされていることにも、ひとつの解釈の余地を与え得よう。もちろんカントは第一『批判』において、趣味にアプリオリな原理を認めることを拒否しているのであるから[22]、第一『批判』において、後に第三『批判』で展開される構想力の概念が直接意識されていたとは考えられない。しかし、人間理性の根本を構想力という、我々における自然（としての心）に求めようとするカントの一貫した姿勢は、こうした箇所に読み取ることもできるのである。そうだとすれば、それがカント解釈として正当性を得るのは第三『批判』を待ってであるにはせよ、第一『批判』の「序論」でカントが述べる「感性と悟性という人間の認識の幹がそこから生じる共通の、しかし我々には未知の根[23]」を構想力であるとしたハイデガーの解釈[24]こそが最も正当なカント理解であると言わねばならない。

第一『批判』第一版「演繹論」では、構想力が何の能力であるのかが不明瞭であるのに対して、第二版においては一見するとそれが感性に属し[25]、感性において働く悟性の能力であるかのような印象を与える[26]。しかしこれも決して、第一版におい

てはまだ確立していなかった、悟性の能力としての構想力という思想が、第二版において確立されたということではなく、第二版において第一『批判』本来の立場、つまり悟性の観点から我々の心の働きをとらえる態度が強化されたものとみるべきであろう。

（三）

我々は本稿の（一）において、第二『批判』「弁証論」における「要請する理性」とは、テキストとして言えば直接には「目的論的判断力批判」「方法論」における、理論的ならびに実践的理性であり、要請の要求そのものは純粋実践理性に由来し、それを思弁的理性が理念の統制的使用によって理論的に容認するものであることを確認した。だがこれまでのところ、この「純粋実践理性に直接由来する（神の現存および魂の不死の）要請の要求」ということが実質的にはいかなることであるのかがまだ明らかにされていない。これの解明のために、本稿の（二）で述べたカントにおける人間の心の根本としての構想力（感性）の概念が手掛かりになるであろう。カントは「目的論的判断力批判」の「方法論」第八六節の注（すなわち第八七節での神の現存在の道徳的証明の直前の箇所！）において、自分の心が道徳的感覚との調和の瞬間のうちにある人の例を引き合いに出し、その人が美しい自然に取り囲まれてその現存在の静かで晴れやかな享受のうちにあるとすれば、彼はこのことを誰かに感謝したいという欲求を感じ、また他の場合において彼が義務の履行に迫られているとき、自分がこれと同じ心情状態にあることを認めるとすれば、彼は彼と世界の原因であるような、ある道徳的英知体、すなわち神を必要とする感情を持つと述べる。[27] これは明らかに、直接には美について構成的な構想力の立場、それゆえ全人的な心の立場からとらえられた道徳の実現の問題領野における、全体的な心の状態の事実、人間の実存の事実であると言える。[28] このような問題領野、すなわち理性と感性の統一態たる全体的人間の、その全生涯にわたる道徳性の実現という問題の場所で構想力がとらえ

られたとき、それが第二『批判』「弁証論」で特に純粋意志から区別された純粋実践理性と呼ばれるとすれば、神の現存在の要求とは、こうした純粋実践理性そのものにアプリオリに内在したものであると言えよう。すなわちカントにおいて、純粋実践理性とは、初めから宗教的素質をその必然的な本性として持っていたものだったのである。理性は美において自然が合目的性を有していることを洞察し[29]、道徳的な世界原因へと向かわざるを得ない衝動を、その本性から必然的に持つ。このとき理性は、この世界創始者を神という言葉で理念化するのである。これがカントが第二『批判』で神の現存在の要請として表現したものなのである。

しかしながら第三『批判』において神の現存在が学的に根拠づけられたからには、それはもはや第二『批判』においてさらに学的に解決されるべき余地を残して表現された「要請」ではなく、批判哲学における「証明」としての位置を最終的に有し得る[30]。第三『批判』において神の存在に要請という言葉がもはや一度も使われず、証明という言葉のみが使われているのは、この理由によるものと考えられよう。この「証明」が第三『批判』本編の応用たる「方法論」でなされたということは、我々が見たような理性による神の理念化の性質が、厳密な意味での「批判」哲学本来の立場では積極的には問題とならないということなのである。しかし既に第一『批判』においても示されているように[31]、カントにおいて（キリスト教的に人間を超越した）神とは魂の不死、意志の自由とならび、批判哲学を通じて基礎づけられるべき形而上学の主要な課題であった。この意味で、第二『批判』「弁証論」および第三『批判』「方法論」は全批判哲学の直接の主題ではないにもかかわらず、そこから必然的に派生すべき切実なものであったと言うことができよう。こうした意味でも第二『批判』における神の現存および魂の不死の要請とは、純然たる思弁的意図に基づいた、理念の単なる統制的使用に尽きてしまうものではない。第二『批判』「弁証論」において、理性の純粋実践的能力（要請）において、三種の理念が内在的、構成的となると述べられる[32]のも、この観点から理解されるべきであろう。

註

本稿で扱ったカントのテキストはすべて Felix Meiner 社（Hamburg）の Philosophische Bibliothek であり、カントの著作は次のように略記する。引用に際しての頁づけはすべて原版に従う。

『純粋理性批判』：第一『批判』KrV（1990）
『実践理性批判』：第二『批判』KpV（1990）
『判断力批判』：第三『批判』KU（1990）

（1）KpV 194

（2）Vgl. KpV 56

（3）第二『批判』の有するこの問題は従来指摘され続けてきた。和辻哲郎はこの不整合ゆえに第二『批判』の「弁証論」は同書の最も弱い部分であるとし、最高善を媒介とする神の要請はカントの時勢に対する妥協と見る。（『和辻哲郎全集　第九巻』、岩波書店、1990年、292-293頁）高坂正顕は第二『批判』の有するこの矛盾を、純粋意志の規定根拠とその対象とを区別することで解決されると言うが（高坂正顕『カント』、理想社、1980年、256-259頁）、第二『批判』の「分析論」と「弁証論」における純粋実践理性の意味の相違という本稿の扱う問題には着眼していない。このような問題の視点から第二『批判』の「分析論」と「弁証論」を整合的に理解しようとする従来の試みを筆者は知らない。

なお、第二『批判』の有するこの不整合に関連して、ベックは（最上善の概念とは異なり）最高善の概念は実践的概念ではなく、理性の弁証的理想つまり理論的概念だとするが（Beck, L.W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, London, Midway Reprint 1984 S.245）、第二『批判』の「弁証論」があくまでも純粋実践理性の弁証論であり（KpV 192）、最高善を可能にする条件としての魂および神の現存在の要請もその要請である（KpV 219, 223）という単純な事実を重く見れば、ベックのこの解釈は受け入れ難い。

（4）本稿での（二世界の）統一という言葉の意味については註（16）参照。

（5）本稿では第三『批判』の ästhetisch という言葉を、美学的、美感的などといった従来の訳と異なり、すべて感性的と訳す。この理由については、拙稿「カント「感性的判断力批判」における英知界と感性界の統一」（九州大学哲学会『哲学論文集』第二十七輯、1991年）の註（12）を参照。

（6）二世界の統一という直接の課題からすれば、「目的論的判断力批判」は第三『批判』（第二）「序論」で示されたその証明の道筋に沿った、単に形式的な位置しか持たないことは、それが「演繹論」を有しておらず、「分析論」の後すぐに「弁証論」で「分析論」の成果の超越論的確立がなされていることによって示されていると言えよう。つまり「感性的判断力批判」において既に反省的判断力の超越論的演繹（二世界の実質的な統一）が完了しているからこそ、「目的論的判断力批判」は自然の合目的性の概念のための「演繹論」を独自に持つ必要がなかったのである。

（7）以上の第三『批判』における二世界の統一については、前掲拙稿で既に論じたので、詳細についてはそちらを参照されたい。

（8）以上 KU §§ 82-87

（9）ただし、本稿のこれまでにおいてだけでは、ここでの理性はまだ思弁的理性としてしか理解されたことにはならない。要請する理性が理論的でありかつ実践的であるということが具体的にはいかなることであるのかは、以下で順次明らかにされる。

（10）第二『批判』「分析論」においても、純粋実践理性は、我々の全実存に則して、感性の側から要求される幸福を顧慮するものとされている。Vgl. KpV 107-108

（11）KpV 56

（12）このことは第二『批判』「弁証論」末尾の次の表現に表れていると考えることができよう。「（前略）しかしこの尊敬の感情が活動し、（筆者注：我々の心を）支配するようになったときにはじめて、またこのことによってのみ、超感性的なものの国への展望が、おぼろげながらではあるにしても（[...], aber auch nur mit schwachen Blicken）、許されるのである。」（強調点筆者）（KpV 266）

（13）KU 259

（14）Vgl. KrV A78/B103

(15) 前掲拙稿の註(12)を参照。

(16) 「ここで理性の主観的条件が現われる。即ち（中略）自然の国と道徳の国の厳密な合致を最高善の可能性の条件として考える仕方である。」(KpV 262) この「厳密な合致」の可能性の学的な根拠づけが、本稿での英知界と感性界の統一という言葉の意味である。この合致が可能なのは、二世界が実体的には同一の世界の二つのアスペクトの違いにすぎないからであるが、これを批判哲学の内部で根拠づけることが第三『批判』全体の課題であると言える。つまり、統一といっても二つの世界の区別をなくすことを意味するのではない。

(17) カント批判哲学の第一の課題が形而上学としての人間学（人間理性の批判）であったとする我々の立場に従えば、学としての形而上学の主題たる自由も、最終的には第三『批判』において完結されたと解さねばならないだろう。たしかに自由を最も厳密な意味で、言い換えれば反自然主義的な主体的意識として主題にしようとすれば、カントにおいてこれは道徳的意志において以外には成り立ち得る余地はない。だがここでは理性的であるかぎりの人間（単なる理性的存在者）の自由としてしか自由は語られ得ない。これを理性的であると同時に感性的な全体的人間の自由として主題にしようとすれば、カントにおいてそれは美の意識においてなされていると言い得るのである。

(18) 前掲拙稿の本文99頁および註(12)を参照。

(19) KrV A78/B103

(20) KrV A94

(21) KrV B151, 152

(22) KrV A21/B35-A21/B36 Anm.

(23) KrV A15/B29

(24) Heidegger, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1991 S.137f. ただし我々と異なり、ハイデガーは第三『批判』を視野に入れず、第一『批判』内だけでこの解釈を出している。しかしこれでは、人間の魂はその根底で学問の対象とはなりえない、単に盲目的で不合理なものだということが帰結しよう。

(25) KrV B151

(26) Vgl. Kr-V B151-152
実際カントは第一『批判』自家用本では、同書において構想力の定義がはじめてなされる箇所の「魂の不可欠ではあるが盲目的な機能」(Kr-V A78/B103) を「悟性の機能」に改めている。

(27) KU 416

(28) このことは「感性的判断力批判」においては、第42節で美の事実として、美には道徳への知性的な関心（衝動）が、その規定根拠としてではないにしても、アプリオリに結びついていること、すなわち美における知性的な関心として述べられていた。これが「目的論的判断力批判」の「方法論」では、世界創始者（神）への衝動として語られているのである。

(29) 自然はそれ自体では目的を持たないにもかかわらず、自然の技巧という構想力独自の論理によって、自然にとっての目的と合致しているかのように表象されるときに、美しいと感じられる。（単に形式的な合目的性。）前掲拙稿の註の（3）および（12）を参照。

なお、第二『批判』「弁証論」における、純粋実践理性のアンチノミーの破棄において示された、徳福一致（最高善）の根拠の存在の場として提示された英知界（物自体）は、第三『批判』では自然の普遍的メカニズムの原理と目的論的合一の根拠たる超感性的なもの（自然の超感性的基体）として述べられており（KU §78）、これを理論的にとらえれば、統制的原理としての英知界を意味する（Vgl. KU 343）。

(30) 参考までに言っておけば、ドイツ語の要請 Postulat という言葉の哲学の分野での意味は、ある理論の必然的で不可欠な前提、思考のプロセスの出発点として役立つ仮説であり、それ自体は証明されていない、あるいは証明不可能なテーゼである。Vgl. *Duden Deutsches Universalwörterbuch*, Dudenverlag, Mannheim 2003

(31) Kr-V B395 Anm.

(32) KpV 244

（平成八年本学大学院博士後期課程単位取得退学・哲学）