OUKA
Osaka University Knowledge Archive

Title	歴史と自由（2）：カントの歴史哲学と批判哲学
Author(s)	田中, 誠
Citation	哲学論叢. 1985, 16, p. 225-240
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66838
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

Osaka University

歴史と自由 (2)

——カントの歴史哲学と批判哲学——

田中誠

一

歴史における人間的意志の自由の規則的な発展に対する期待を表明しながらも、カントは啓蒙主義的な歴史観の特徴である直線的進歩の思想をそのまま追認しているわけではない。(1) そもそも彼が人類史を「自由の歴史」と規定した時、そこには一つの逆説が隠されていたのである。人類史は人間が自然から離反することによって始まるとされるが、それが本能に対する隷属状態からの解放を含意する限りでは、人間はその歴史の始原において既に自由であったということができる。しかし、この自然からの離反が新たな隷属状態を生むとすれば、「自由の歴史」は未だ自由ならざる人間が、この新たな非—自由と闘いながら真の自由を模索する曲折した過程であることになる。実際カントは、人類史につきまとう悪弊について述べている。それは一方で人間を本能の支配から解放した理性が、他方で様々な反自然的傾向性を生み出した結果である。

カントはこうした逆説に十分気づいていたにもかかわらず、批判哲学においては純粋な自発性としての理性へ

の全面的な信頼に基づいてその自由論を展開している。彼は『純粋理性批判』の第三アンチノミー論において、いわゆる先験的自由について語っているが、そこからさらに実践的自由の承認へと一種の飛躍を試みている。カントがこの試みに際して拠りどころとしたのが理性の自由という思想である。彼は、人間においても（あるいは人間においてこそ）先験的自由は認められるはずだと考え、それを理性の自由に見出したのであった。そしてこの理性の自由の承認は、実践的自由の承認へと直接につながっていく。というのは、理性の自由は命法の存在を根拠にして「実践的なもの」との関わりにおいて見出されたからである。しかしわれわれはここで重大な陥穽を指摘せざるを得ない。こうした論法は、かえって「実践的なもの」の本質を見失わせることになりはしないだろうか。

カントは、本来理論理性の立場からその可能性を承認されたにすぎない先験的自由を、実践理性の立場へと移行することによって人間において積極的に承認する。この移行を可能ならしめたのが命法の存在なのである。こうしたやり方が一種の循環を孕んでいることは既に指摘した[2]。それは自由と命法（道徳法則）との間に存在する循環に由来するのであるが、彼は、この種の循環に関して、『人倫の形而上学の基礎づけ』で明確な自覚に達し、同時にその解決の方向も示唆している。それは、この循環を解消するものではなく、叡知界の概念を導入することによってこれをむしろ正当化するものであったといえる。人間は理性的存在者として叡知界に属し、このことによって自由と道徳法則の実在性は一挙に保証される。その際、両者は交換概念であるとされているから、一方の実在性から他方のそれを証明しようとする限り、循環に陥ることは当然なのである。『実践理性批判』ではこれを踏まえて、自由は道徳法則の存在根拠であり、道徳法則は自由の認識根拠であるとすることによってこの問題に決着をつ

けている。(3)

この場合の自由は、理性的存在である限りの人間の自由、つまり理性の自由である。カントの道徳哲学は、この理性の自由と実践的自由を等置しようとするのである。確かに理性はその働きに関して感性による束縛を受けず、それ自身で意志を規定し得るという点で自由である（自由による原因性を持つ）。しかし人間は理性的存在であると同時に感性的存在であり、叡知界に属するばかりでなく感性界にも属している。「実践的なもの」は人間のこうした二面性に即して考えられねばならない。このような観点に立てば、実践的自由は、行為に際して理性による規定ばかりでなく、感性による規定をも選び得る選択意志の自由であるということができる。(4)従って理性の自由は実践的自由の一契機を成す。カントがいうように「純粋理性はそれだけで実践的である」(5)としても、このことは実践的なものがすべて理性的であることを意味しないのである。

二

このように、実践的自由は感性的であると同時に叡知的であるという二重の存在としての人間の自由である。「実践的なもの」はこのような自由を基盤として成立する。それにもかかわらずカントはその道徳哲学において、専ら人間の叡知的側面に目を向け、理性の自由をもって実践的自由と考えた。それは彼が、意志規定の形式的根拠を一貫して追求したために他ならない。彼はこうした形式追求の中で、自由概念が一種の循環を含んでいることを発見したのである。カントのいう意志の自律とはこうした循環構造を指しているともいえよう。そして彼はこの意志の自律を「すべての道徳法則と、これらの法則に相応する義務との唯一の原理」(6)と考えるのである。われわれは

ここでカントのこうした形式主義を論難するつもりはない。ただ彼の道徳哲学が「実践的なもの」の一面しか把握していないことを指摘せざるを得ないのである。

カント自身述べているように行為する主体としての人間が叡知的性格と経験的性格をあわせ持つとすれば、人間のすべての行為は、一面では叡知界の側から、また他面では感性界の側から考察され得るばかりでなく、これら二つの観点を綜合し得るような場所に立つことによってはじめてその全体を見通すことができるであろう。われわれはカントの歴史哲学にその可能性を見出すのである。

カントによれば、歴史とは意志の現象としての人間の行為の叙述である。(7) ここには彼の歴史哲学の特質が端的に示されている。歴史の叙述する人間の行為が意志の現象である限り、歴史哲学は道徳哲学と関連性を持つ。しかしそれが意志の現象である限り、歴史哲学は理論哲学と類縁性を持つのである。もちろん、歴史哲学の対象が人間の行為である以上、それは、必然性によって支配される機制的自然の認識とは異なる。とはいえ、カントの歴史哲学が同じく人間の行為を対象としていながら道徳哲学とは別の視点に立つものであることは指摘しておいてよいだろう。後に示すようにそれは目的論の立場に立つのである。

さて、カントの道徳哲学が意志の自律をもってその原理としているにもかかわらず、人間の意志は感性的な動機即ち傾向性によって常にその自律を脅かされている。カント自身、意志規定において傾向性を完全に排除することが極めて困難であることを認めているが、何故傾向性が人間の意志を捉えて離さないのかについて、彼の道徳哲学は明確に答えてはいない。この問いに対する一つの解答は、『人類史の臆測的起源』において与えられていると思われる。(8) 先に述べたとおり、理性は人間を本能の支配から解放すると同時に、新たな反自然的傾向性を生み出す。と

すれば、われわれは理性的であることによってかえって反理性的なもの（傾向性）に接近することになるのである。こうした逆説はカントの歴史哲学の出発点であり、その存立基盤を成している。

そもそも歴史が非―理性から理性へ、非―自由から自由への坦々とした道程であると考えられるならば、殊更歴史哲学などを云為する必要もないであろう。しかし同時に、人間存在がその根底に非―理性的なものを抱えているというだけであれば、それは一つの人間観ではあっても歴史哲学とはいえないであろう。そこでわれわれは、こうしたカントの人間観が、彼の歴史哲学の中でどのような意味を持っているのかを見なければならない。それは彼の歴史哲学の存立基盤を問うことでもある。

三

カントの道徳哲学は、行為の主体である個々の人格に定位し、その意志規定の形式的根拠を探ろうとする。しかし現実の行為が現れるのは複数の人間によって構成される社会においてであり、そこではあらゆる行為は他者との関わりにおいて生起する。こうした行為における他者性の契機はカントの道徳哲学にも反映している。例えば、カントが与えた定言命法の定式の一つは次のとおりである。

汝の人格及びあらゆる他者の人格における人間性を、汝が常に同時に目的としてあつかい、決して単に手段としてのみあつかわないように行為せよ。(9)

すべての人格を「目的それ自体」としてあつかうべし、というこの定式において、われわれは行為が人格間の関係として把握されていることに注目したい。もちろんその関係は、ある人格の自己自身に対する関係（自殺や自己

の才能の錬磨等）である場合もあろうが、ともあれ行為を人格間の関係として捉えるこの観点には、行為における他者性の契機が含意されていることが認められるであろう。ただし、ここではある人格が他の（あるいは自らの）人格をどのようにあつかうべきかということだけが問題にされているのであり、その点では、人格間の関係といってもその捉え方は一面的であり、行為は未だ各人格間の相互関係として明確に把握されているわけではない。

行為が人格間の相互関係であるということは、ただ単に複数の人格の間で行為が取り交されるという表面的な事態だけを意味するのではない。ある人格Aの行為が他の人格Bの意志規定に何らかの意味で影響を及ぼし、それに基づいて人格Bがある行為を行なうといった、有機的、力動的な行為の連鎖が考えられねばならない。しかし自律を唯一の原理とするカントの道徳哲学は行為のこのような側面を積極的に論じることはできない。もちろん人格間の相互関係としての行為が直ちに他律を意味するわけではない。ここにはカントの、現実の人間関係についてのある了解が介在しているのであり、これが彼の歴史哲学の、道徳哲学とは異なる独自の存立基盤を成す。

カントが人間関係の具体相をどのように捉えていたかを考える場合、見逃すことができないのが「敵対関係（Antagonismus）」[10]という概念である。これは、一方で社会化せんとしながら、他方では孤立化せんとするという相矛盾した傾向、つまり「非社交的社交性」を有する人間同志の関係を表現したものである。カントによれば、人間が孤立化せんとするのは一切を自分の意のままにしようとすること、つまり一言でいえばエゴイズムのためである。従って、敵対関係とはエゴイズムとエゴイズムの対立である。ところでエゴイズムについてカントは次のように述べている。人間は、自我の表象を持つことができるという点で、理性を持たない他のすべての生物とは異なっている。しかし「人間が私という言葉を使って語り始めるその日から、彼はその愛する自己を、許されさえすれば前面

に出し、エゴイズムは止まることなく前進する」[11]。つまりエゴイズムは、人間が理性的存在である限り、避けることができない事態なのである。従って敵対関係も、人間が理性的存在であるが故にこそ生ずるといってよい。

このようにカントは、先に述べた理性によって生み出される反自然的傾向性を、エゴイズム及び敵対関係の内に見出すのである。しかも重要なことは、こうした敵対関係が歴史の動因と考えられていることである。敵対関係における人間相互の抵抗（Widerstand）が人間の力（Kraft）を目覚めさせ、その自然的素質を開花させるとカントは考えたのである[12]。このようなカントの説明の妥当性については今は措くとしても、敵対関係というそれ自体として見れば好ましからざる事態によって歴史の進歩が促されるという主張には注目しなければならない。敵対関係は、それによって様々な争いが生じるという実際的見地から好ましくないというだけではなく、そこにおいては人間相互の抵抗が行為を規定するという他律が支配している点で道徳的見地から見て好ましからざる事態である。カントが現実の人間関係をこのように把握していたからこそ、彼の道徳哲学は、行為を積極的に人格間の相互関係として論じることはできないのである。それにもかかわらずカントの歴史哲学が敵対関係に一定の積極的意義を認めるとすれば、他律を承認するという点でそれは道徳哲学と袂を分かつことになる。

とはいえ、カントの歴史哲学が「当為性格（Sollenscharakter）」[13]を持つことは、彼が歴史に人間的意志の自由の規則的な発展を期待していることからも明らかであろう。だが他律を承認しつつ、当為の立場に立つことは果して可能であろうか。

四

先にわれわれは、カントのいう「自由の歴史」が、一方では生まれながらに自由な存在である人間の歴史を意味し、他方では人間的意志の自由が発展・開花していく歴史を意味することを指摘した。[14] 人間が生まれながらにして持つ自由は、カントの道徳哲学が示した、道徳法則と交換概念を成す理性の自由、つまり道徳的自由ではなく、選択意志の自由であろう。しかもそれは道徳法則と傾向性の間の単純な二者択一の自由ではない。人間は、理性的であることによって新たな傾向性に縛られ他律に陥り、またこうした他律に脅かされながら自らの自然的素質を開花させるのである。カントが人間の自然的素質と呼ぶものは、結局自由という根源的素質に集約されるとわれわれは考えるが、[15] それは一方で生得の選択意志の自由を意味し、他方ではこうした選択意志の自由を介して実現される、より高次の自由を意味するのである。それでは歴史を通じて実現されるこの高次の自由とはいかなる自由であろうか。

道徳的自由は、理性の事実である道徳法則を認識根拠としてその客観的実在性が証明されるとカントは考える。しかしこの自由が現実に確固たるものとなるには、意志と道徳法則の完全な一致、即ち「神聖性（Heiligkeit）」が実現されねばならない。ところがこれは、理性的であると同時に感性的存在者でもある人間にとっては決して達成され得ない。道徳法則に従うことは義務であるが、「義務に合致した（pflichtmäßig）」行為がすべて「義務から（aus Pflicht）」行われたものではないばかりでなく、どのような分析によってもある行為が純粋に義務から行われたものであることを確認することはできないとカントは考えるのである。[16] 人間に許されているのはたかだか神聖性を目指す「無限への進行」のみであり、『実践理性批判』では、このような進行を可能ならしめる前提として魂の不死が要請されたのである。[17]

カントは確かに歴史にこうした無限への進行を見ている。その場合、この進行を支えるのは類としての人間である。歴史は人間がそれぞれの企図を積み重ねていく具体的な過程であり、それが展開される場は感性界である。そこにおいて人間の行為は常に他律に陥る危険にさらされているのだから、先の神聖性は歴史上のいかなる時点にも見出すことはできない。それは歴史に「規範（Richtschnur）」[18]を与えるとしても、決して歴史の中で実現されることはない。従って、われわれが歴史の究極に道徳的自由の確立を見ようとする限り、歴史は無限への進行たらざるを得ないのである。

このように道徳的自由は、具体的な歴史の過程の外にあって歴史を統括する超歴史的な原理である。それは歴史の内では実現され得ない理念である。歴史の過程を通じて実現される自由は、人間の意志が様々な傾向性によって規定され得ることを承認しつつ、しかも単なる選択意志の自由を超えたものでなければならない。こうした歴史内在的自由は、道徳的自由とは異なり、具体的自由でなければならない。従って、それは先にわれわれが見た行為及び人間関係の具体相に即して考えられなければならない。

行為が人格間の相互関係であるとする見地からいえば、そのような行為が生起する場、即ち社会における自由こそ実現可能な唯一の具体的自由である。これは各々の人格が他の人格を承認し尊重することによって獲得されるであろう。道徳哲学の論脈からいえば、それはすべての人格を目的それ自体としてあつかうべしという先に掲げた命法に万人が従うことによって可能になる。しかしこれを歴史の内に期待することはできないことは神聖性に関するカントの主張から明らかであろう。歴史においてわれわれが見出し得るのは義務からの行為ではなく、義務に合致した行為である。この意味で、カントの歴史哲学は、「道徳性（Moralität）」の立場ではなく、「合法性（Legalität）」

の立場に立たざるを得ないのである。それ故われわれが追求し、かつ実現し得るのは、各人格が他の人格と先の命法に伴う義務に合致した行為を通じて関係し合うことによって得られる自由であり、その場合の人格はもちろん、理性的であると同時に感性的な現実の具体的な人格である。従ってこうした自由は、単なる選択意志の自由ではなく、むしろ各人の選択意志の自由が他者のそれと調和するところに成立する自由、一言でいえば法的自由である。(19)

さてここにわれわれは、カントの歴史哲学の中に三つの自由概念が存在していることを確認するに到った。しかもそれらは互いに無関係ではない。選択意志の自由が法的自由の内に制限つきで含意されていることは今述べたとおりだが、それ自体としては超歴史的な道徳的自由も法的自由との関係を欠いては歴史を統括する原理たり得ないであろう。そうだとすれば、法的自由は選択意志の自由と道徳的自由とを自らの内で綜合するということもできよう。歴史を通じて実現されるのはこの法的自由なのであり、その点でこれを歴史的自由と呼ぶことができるだろう。

次にわれわれはこれら三種の自由の関係を今少し立ち入って検討することにしよう。それは目的論の問題である。

五

カントは、『世界市民的見地における普遍史の構想』で「目的論的自然論」という概念を導入していた。このことに示されているように彼の歴史哲学は多分に目的論的である。われわれはここで、『判断力批判』の記述に即してカントの歴史哲学において目的論の持つ意味を探ってみることにしよう。

カントはそこで、自然の最終目的と究極目的という二つの目的概念を区別している。前者が自然の内に見出し得るものであるのに対して、後者は全自然を踏破しようとも見出し得ないものである。(20)

さて、自然を目的論的体系と見做すならば、人間は自然の最終目的であるとカントはいう。そして彼は、人間のどのようなところに自然の最終目的を見出すべきかを問う。人間が自然の最終目的であるとすれば、全自然は人間にとって何らかの意味で合目的的であると判定されなければならない。そこでカントは、自然との関係の中で人間において促進されるべきものとして幸福と文化を挙げる。このうち幸福は、自然の「慈愛（Wohltätigkeit）」における人間の満足と規定されているように[21]、人間が自然から受動的に享受し得るものに過ぎない。これに対して文化は、人間が種々の目的のために自然を利用する際の「有能性の産出（die Hervorbringung der Tauglichkeit）」[22]を意味する。前者において、人間は未だ自然における手段―目的連関のうちの一つの項に過ぎないが、後者の場合は、人間は自ら立てた目的を達成するために全自然を合目的的と判定するのである。

しかしこれだけでは、人間の文化が自然の最終目的であるとするには十分でない。文化的営為において、人間が実際に何を目的として立てるかは原則として人間の選択意志に任されており[23]、文化のこうした恣意性が様々な悪弊の源泉であることは、カントが実例を挙げて示しているとおりである。文化によって必然的に生み出されるこの「輝かしき悲惨」[24]は、それ自体としては人間にとっても自然にとっても目的ではない。果してこのような悲惨を生む文化が自然の最終目的であり得るであろうか。さらにここにはより根本的な問題がある。文化が任意の目的に対する有能性の産出だとすれば、文化は、立てられた目的を達成するための手段と見做し得るのであって、このような人間の文化が自然の最終目的たり得るかどうかという疑問が残るのである。

この点に関連して、われわれはカントの次の言葉に注目したい。

ところでわれわれが少なくとも、かの自然の最終目的を人間のどこに置かねばならないかを知るためには、人

間が究極目的であるために自らなさねばならないことに対して彼の準備を整えておくために、自然が果たし得ることを探し出し、これを、その可能性が、自然にのみ期待し得るような制約に基づいているようなすべての目的から分離しなければならない。[25]

引用文の後半に出てくる「分離」されるべき「すべての目的」にあたるのが幸福であるが、われわれがここで注目したいのは前半である。そこでは自然の最終目的は、究極目的を実現するための準備を行うものと考えられている。換言すれば、自然の最終目的を最終目的たらしめる根拠となるのが究極目的なのである。カントによれば、究極目的とは「その可能性の制約として他のいかなる目的も必要としないような目的」[26]のことである。それは先述のとおり、もはや自然の内には見出され得ない。自然の内にある限り人間を含めてすべての存在は手段と見做され得るから[27]、他のいかなる目的にも依存しない究極目的を、自然の内に見出すことはできないのである。そしてカントはこの究極目的を、道徳的存在としての人間、つまり道徳法則の下にある人間に求めている。われわれは道徳的存在としての人間について、もはや「何のために（wozu）存在しているのか」と問うことができないからである。[28]

以上から指摘し得ることを論点の整理をかねてまとめると次のようになる。①自然における手段―目的の連鎖は、それ自体では完結することはなく、従って最終目的をそこに見出すこともできないが、こうした連鎖を超えた次元に究極目的を設定することによって最終目的が決定され目的論的体系が完結すること。②カントが道徳的存在としての人間を究極目的と考えたことによって、彼の目的論は道徳的目的論の性格を持つこと。[29] ③文化が自然の最終目的であるとされるのは、それが究極目的である道徳的存在としての人間が現実のものとなる準備を行なう限りにおいてであること。

さてしかし、道徳的存在としての人間が決して実現され得ないことは、先に神聖性の概念に関して述べたことからも明らかであろう。またそれは実現不可能だからこそ究極目的として目的論的体系を支えることができるのである。従って自然の最終目的としての人間の文化は、実現不可能なものの実現を準備するということになる。これは極めて逆説的な事態であるが、このことを通じてはじめて文化の恣意性は一定の規範を与えられ、制限を受けることになるのである。

カントは文化がこのような制限の下に実現すべきものとして「人間の相互関係における制度」[30]を挙げている。これは先にわれわれが歴史的自由と呼んだ法的自由に対応するものであると言えよう。そればかりではなく、道徳的目的論における究極目的の位置は、歴史の過程の外にあって歴史を統括するという、歴史哲学における道徳的自由の位置づけと正確に照応している。このようにカントの歴史哲学は道徳的目的論と密接に関係している。むしろそれは道徳的目的論の体系そのものであるといってもよいであろう。

ここに到って、先に提起しておいた問題、即ちカントの歴史哲学における三つの自由概念の関係のうち、道徳的自由と歴史的自由の関係は明らかになったと思う。道徳的自由は歴史という目的論的体系を支える究極目的であり、歴史的自由は歴史の最終目的であると考えることができる。道徳的自由は決して歴史において実現され得ないが、歴史的自由はこの道徳的自由の実現を準備するものである限りで歴史の最終目的たり得るのである。

さてそれでは選択意志の自由と他の二種の自由との関係は、目的論との関連においてどのように考え得るであろうか。この点には、カントが敵対関係を歴史の動因と考えていたこととともからんで一言しておかねばならない。敵対関係が意志の他律によって生ずるものである以上、その根底には選択意志の自由がある。こうした敵対関係が歴

史の進歩を促すというカントの考え方の背景に目的論的思考があることは疑いない。彼自身目的論的自然論という概念を導入しているように、ここでカントは自然的目的論を人間の行為に適用しているのである。彼は、個々に見ると混乱し、無規則に見える歴史的現象にも、全体として見れば規則的な発展を発見し得ると主張する。それは、理論理性にとって偶然的なものを含んでいる有機的自然において「偶然的なものの法則性」[31]を見出そうとする自然的目的論と類比的である。しかし自然的目的論は道徳的目的論を通じてはじめて完結するのであった。従って選択意志の自由及びそれによって生じる敵対関係は、歴史の最終目的である歴史的（法的）自由を実現するための手段と見做されねばならないのである。

以上のように、歴史的自由が自らの内において道徳的自由と選択意志の自由を綜合するという先のわれわれの指摘は、歴史を目的論的観点から見ることによってより明確になったと思う。われわれはカントの歴史哲学を、自由の概念を手がかりに、彼の批判哲学との関係に留意しつつ見てきたが、ここでわれわれは、専ら叡知界に属する限りにおける人間を対象とするカントの道徳哲学が提示した思想は、歴史という場においてこそ現実的な意味を持ち得ること、またその場合彼の道徳哲学は、それが本来持っている厳格性を何ら損うことがないことを確認しておきたいと思う。カントの歴史哲学は、歴史における人間的意志の自由の規則的発展について語りながらも、安易なオプティミズムとは無縁なのである。

注

（1）Weyand, K., *Kants Geschichtsphilosophie*, Kantstudien, Ergänzungshefte 86, S. 12Anm., 32f.

（2）拙稿「歴史と自由(1)」（『哲学論叢』十五号所収）六四頁参照。

(3) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Immanuel Kants Werke*, hrsg. v. E. Cassirer, Bd. V, S. 4Anm.
(4) 前掲拙稿五九一六〇頁参照。
(5) Kant, a. a. O., S. 36.
(6) Kant, a. a. O., S. 38.
(7) Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, *Werke*, Bd. IV, S. 151.
(8) 詳しくは前掲拙稿五五一六頁参照。なおこれに類する記述は『基礎づけ』にもある。「理性はある部分では欲望を多様化する。」Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, *Werke*, Bd. IV, S.252.
(9) Kant, a. a. O., *Werke*, Bd. IV, S.287.
(10) Kant, *Idee*, *Werke*, Bd, IV, S. 155.
(11) Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, *Werke*, Bd. VIII, S. 12.
(12) Kant, *Idee*, *Werke*, Bd. IV, S. 155.
(13) Weyand, a. a. O., S. 37.
(14) 前掲拙稿五九頁参照。
(15) 同五六一七頁参照。
(16) Kant, *Grundlegung*, *Werke*, Bd. IV, S. 263f.
(17) Kant *K. d. p. V.*, *Werke*, Bd. V, S. 132f.
(18) Kant, a. a. O., S. 140.
(19) 「法とは各人の自由を他のすべての人々の自由との調和の制約くと制限することである。」Kant, *Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, *Werke*, Bd. VI, S. 373.
(20) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, *werke*, Bd. V, S. 505f.
(21) Kant, a. a. O., S. 509.
(22) Kant, a. a. O., S. 511.
(23) カントは文化を「任意の(beliebig)目的一般」に対する「有能性の産出」であるとしているのである。Kant, ebenda.

(24) Kant, a. a. O., S. 512.
(25) Kant, a. a. O., S. 511.
(26) Kant, a. a. O., S. 514.
(27) Kant, a. a. O., S. 506.
(28) Kant, a. a. O., S. 515.
(29) 道徳的目的論は自然的目的論の欠陥を補うものだというカントの主張(Kant, a. a. O., S. 525)も、単にこれらが互いに補完し合うという意味に解すべきではない。カントにおいて自然的目的論は、道徳的目的論を欠いては決して完結しないのである。
(30) Kant, a. a. O.,S. 512.
(31) Kant, a. a. O., S. 483.

(博士課程在籍)