

カントの目的の国

村山保史

目的の国がカントを読む者の特別の興味を引くことは少ない。多くの場合、目的の国は仮想的な共同体であると考えられているからである。カント実践哲学の同情的理解者であった和辻哲郎でさえ、目的の国に関しては辛辣である。「彼〔カント〕は現実の共同態と目的の国とを全然引き離れた。目的の国は彼にとっては可想界 (mundus intelligibilis) であった」¹⁾。本論は、カント哲学における目的の国の位置の再考察を通じ、こうした批判に答えようとする試みである。

1

目的の国の考察に当たりまず注意すべきは、目的の国の「国 (Reich)」と「国家 (Staat, civitas)」との相違であ

る。国家は「法的諸法則のもとにおける (unter Rechtsgesetzen) 一群の人間たちの統合」(VI 313)であり、国は「さまざまな理性的存在者の、相互的な諸法則による (durch gemeinschaftliche Gesetze) 体系的結合」(IV 433)と定義される。両者はともに一定の法則にしたがう人間の結合であるとはいえ、その法則の性格は異なる。前者が強制を伴う「法 (Recht)」の性格を表現することは明白である。しかし後者の「相互的」という語には注意が必要である。カントは「相互性 (Gemeinschaft)」を、単なる空間的共存としての *communio* と、共通の原理 (叡知者) に依存した有限な諸実体の実在的・力学的共存としての *commercium* に区別しており (B 260f)、厳密な意味での相互性は常に後者である。

われわれはこのような了解の上で、こうした「相互的」な法則にしたがい国を構成する主観を特定することから考察を始めることにしよう。法則や目的の具体的な意味もその過程で徐々に明らかになるはずである。この主観はさしあたり広い意味の人間と考えてよいであろう。カントは人間をどのように捉えているのであろうか。これに対するカントの簡潔な答えを見つけることは難しい。彼の著作全体がこの問いへの答えとも言えるからである。カントはこれから著作の契機を、自らの能力の限りを尽くして自由、不死、神を求めざるをえない人間理性の「形而上学的素質」であるとしている。この素質に促された人間能力の批判の結果は、自ずと人間の全体的規定を明らかにするはずである。カントはこの経過を四つの問いでも表現している (IX, 25, vgl. A 805=B 833)。①私は何を知りうるか。②私は何をなすべきか。③私は何を望んでよいか。④人間とは何か。カントによれば、④は①②③それぞれに関係する。実はこの順序がすでに彼の傾向を如実に示しているのだが、ここでは問わない。①②③の関係は、①によって開かれた地平に②が明らかにされ、①②の総合として③が登場する。③にかかわる主観が国を構成するとわれわれが考える④の人

間でもあるから、④の答えを知るには、①②にかかわる主観を明らかにした後で③の主観の考察に進む他ない。①②の概略を明らかにすることから始める。

カントは①の「私は何を知りうるか」に答えるのは「形而上学」であるとする。この意味での形而上学は、伝統的な「独断的形而上学」ではなく、ア・プリオリな諸原理を含む学の意味である。これには経験的哲学から区別される全ての純粹哲学が含まれるが、カントはこの問いを「思弁的」もしくは「理論的」としており、また②の問いがあることから、①は単に理論(思弁)哲学にかかわると考えるのが妥当であろう。理論哲学は自然科学的な認識の基礎づけの領域である。カントはこの種の認識の妥当性を、個別の対象ではなく、対象を構成する普遍妥当的な主観的作用に基礎づける。しかし普遍妥当的であるのは自然対象の構成形式に限つてのことである。神的な「直観悟性」であるなら、全体的直観(総合的普遍)から部分(特殊)を生産することもできよう。しかし「比量的」な人間悟性は全体(分析的普遍、概念)から部分(特殊、経験的直観)を生産することはできず、特殊は偶然的にとどまる。概念の「論理的可能性」と、実質(感性)的条件つまり内容を備えた

「現実性」との差異が人間理性においては決定的であること、これが批判の出発点である。こうして有限な人間理性は形而上学的なものを思考（意識）できても認識することはできない。それ自体は対象の構成的原理である主観でさえ、知性的に思考（意識）可能でも、認識は不可能である。こうした主観は、分析論理的に認められる抽象的な認識主観（意識一般）に過ぎない。理論（思弁）哲学には、形而上学的素質を満足させるものはない。

人間の認識には理論哲学に属さない領域もある。自由にかかわる実践哲学もその一つである。それが自由を前提とする、②の「私は何をなすべきか」に答える。カントは②を「実践的」な問いとし、「道徳」がそれに答えるとしている。この表現の微妙な揺れは軽視できない。カントにおいて実践的なものと道徳的なものはほぼ重なり合うとはいえず、前者は後者よりもわずかに広い範囲をもち、同意ではない。「純粹理性は……或る種の実践的使用すなわち道徳的使用において経験を可能にする原理である」(A 807=B 831)。自由によって可能なものが広く実践的と形容される。カントの自由概念は多義的であり、しかもそれぞれの意味が著作によって一定しない。しかしおおよそ超越論的自由、

実践的自由、道徳的自由の三種に大別できる（外的自由と内的自由の区別は問わない）。

超越論的自由は、すでに①の理論哲学において、残る二者の可能性を開くために矛盾を含まないことが証明されていたものである。この地平に残る二者が登場する。カントによれば、われわれは純粹な「意志 (Willie)」を通じ、道徳法則を或る種の事実として自覚（意識）している。この意味で人間は理性的である。しかし有限な人間理性は純粹意志が規定するようには直ちに選択しえず、純粹意志と「選択意志 (Willkür)」は必ずしも一致しない。「法則の表象つまり原理にしたがって行動する能力」(IV 412) もしくは「目的能力」(V 56) が意志一般の定義である。そして人間がしたがう原理は自律原理のみならず他律（実質的、感性的）原理でもある。カントにおいては後者を選択することも広義の自由であり、『宗教論』（一七九三年）で悪への習慣的な傾向と絡めて説明されるのはこの種の選択である。こうした選択意志にかかわる広い意味での自由が実践的自由である。これに対し、他律原理を排除し自律原理を選択する、純粹意志と選択意志との合一としての自律の自由が道徳的自由である。実践的自由は超越論的自由を前提

し、道徳的自由は超越論的自由と実践的自由を前提すると
 言える。

そこで実践的自由と道徳的自由、どちらが②の問いにか
 かわるかが問題となる。カントはこれに答えるのが「道徳」
 であるとしていたのであるから、②は道徳的自由にかかわ
 るというのが、さしあたりの彼の本意であろう。道徳的な
 ものが常に実践的であるのに対し、実践的なものは必ずし
 も道徳的ではないからである。②の主観は、道徳法則の一
 瞬一瞬の自覚によって理性的であることを保証される理性
 的存在者、もしくは目的存在であるにとどまらない。それ
 は完全な自律に到達した「理性的存在者自体」、もしくは
 決して他の目的に対する手段となることのない「目的自体」
 としての「人格性 (Personlichkeit)」である。自律の完
 成のためには普遍的な道徳法則以外の他律 (感性) 的要素
 が捨象されねばならない。人格性は①の認識主観同様、他
 律 (感性) 的要素の捨象を通じ分析論理的に考えうる抽象
 的な行為主観に過ぎない。他律的要素には幸福が含まれる
 から、カントの道徳は幸福ではなく「幸福であるに値する」
 ことを教えるのである。

2

①により理論的認識の確実性が、②により実践的自由の
 現実性と道徳的自由の可能性が基礎づけられた。しかしわ
 れわれの形而上学的素質は①②に満足せず、①②を踏まえ
 た上で、「私は何を望んでよいか」という、「理論的」であ
 るとともに「実践的」な③の問いに移る。道徳的でなく実
 践的とされていることは重要である。③にかかわる主観は
 このような主観である。①②と進んできたわれわれは、③
 は審美的もしくは目的論的な問いであろうと想像したくな
 る。しかしカントはこの問いに答えるのは「宗教」である
 としている。間接的には①の問いを受けるにせよ、③が直
 接的に受けるのは②の問いだからである。②は幸福である
 に値することを要求した。③は、幸福であるに値するよう
 に行為した後、つまり徳をなした後には何を望んでよいか
 という問いなのである (B 837)。この主観が希望してよ
 いのは幸福である。ただし幸福に値するために満たすべき
 条件である自律は可能的に過ぎず、人間理性においてそれ
 が実現するかどうかは疑わしい。それゆえ自律に至るため
 には永遠とも思える精進が必要となる。カントはその精進

が魂の不死を要請し、さらには神をも要請すると考えているのである。

③の希望は、それを希望しうる主観が完全な自律に到達した不死の主観であることを前提している。そのような不死の主観が構成する共同体は、徳をなした構成員に対し、その徳を完全に見抜き、徳に応じて幸福を与え、(派生的)最高善を実現する神(根源的最高善)が君臨する、いわゆる「神の国」であり「恩寵の国」である。カントは理論的意味で理性的なものを「悟性的」、実践的意味で理性的なものを「叡知的」とする場合がある(後者は一七九〇年代以降「超感性的」ともされる)。③は①を間接的に受けるから、この側面を強調する際にはこうした共同体は「悟性界」ともされるが、②を直接的に受けることから、より多くは「叡知(可想)界」、あるいは自律的な人格性が「目的自体」であることから「目的の国」と呼ばれる。しかし人格性が構成する叡知界がそのまま目的の国であるなら、目的の国は高遠に過ぎるであろう。「叡知界」は、思考可能でも認識は不可能な、範疇の適用は可能でもその図式化は不可能な、われわれ人間にとつては「意味」のない、非現実的なものとされるからである。「意志が道徳法則に完

全に適合することは神聖性であり、これは感性的・理性的存在者がその現存在のいかなる瞬間においてもそれをもつ資格のない一つの完全性なのである」(V 122)。そして何よりの問題は、このように考える限り目的の国が矛盾を含むことである。

③がどのような地平であったかを思い出してみよう。そこは人間理性の形而上学的素質が①の理論(思弁)的認識と②の実践的認識の領域に満足できず、両者の総合として開かれた地平である。すでに確認したように、理論的認識は主観の知性的な作用に普遍性を基づいたのであった。実践的認識は自律に到達するために主観の作用から他律(感性)的要素を徹底的に排除しようとした。両主観は感性的要素(特殊)を徹底的に排除して成立した抽象(形式)的主観である。したがって両者をいかに総合しても質的に異なる感性的要素は出てこない。ところがこれら主観を踏まえた③の主観では徳と幸福の一致が問題とされている。これに対するカントの答えは「最高善を意志の自由によって産出することはア・プリオリ(道徳的)に必然的である」(V 113)という、最高善を実践的義務の対象とすることである。しかし主観における徳と幸福の一致が二律背反を

免れるために叡知界とともに感性界の原理を前提するならば、そうした主観に自律や道徳性を求めることはできないのではないか。「最高善は純粹実践理性、すなわち純粹な意志の全対象であるにしても、この理由から純粹な意志の規定根拠とみなされることはできない。」(V, 109)。われわれは③に至るには幸福への志向を排除しなければならず、③にとどまるには幸福への志向を強調せざるをえない。カントが最高善を本格的に扱うのは『実践理性批判』(一七八八年)の「弁証論」が最初である。しかし後に述べるように、最高善に実践的意味を与えるには、世界を同時に目的の体系としても見る必要がある、そのための著作を待たねばならないのである。

こうした問題は、積極的な感性的要素を③の徳に対する報酬としての幸福に限定するカントの強い傾向に起因していると思われる。①②は③に至るまでもなく、すでに感性的要素を前提しているのではないだろうか。

3

①②の抽象的主観は人間から理性的要素を抽象したものであった。抽象されたものが理性的要素であることは、捨

象された感性的要素が人間に在ることをも意味している。

感性的要素は徳に対する報酬としての幸福には限定されず、①②の主観はそれぞれ感性的要素を前提しているのである。二つの要素の内、感性的要素を強調すれば人間は「動物性(Tierheit)」として見られる。理性的要素を強調すれば、認識主観(「意識一般」)や「人格性」と言われるのであろう。認識主観は理論的な理性的要素を強調された抽象的主観であり、人格性は実践的な理性的要素を強調された抽象的主観であった。しかしこれらとは異なった、感性的要素と理性的要素を合わせもつものとして人間を見る観点はカントにはないのだろうか。言い換えれば、人間を「人間」として見る観点はないのだろうか。①②の問いに戻り、そのような可能性を探ることにしよう。まず①から見る。

①の理論哲学にかかわるのは『純粹理性批判』(一七八一、八七年)である。その主題は認識主観の演繹つまり妥当性の基礎づけである。認識主観に演繹が必要なのは、比量的悟性が認識の素材を異質な感性を通じ受け取るからである。それゆえ『純粹理性批判』は「感性論」から始まる。カントは同書において、理性的であると同時に持続性をもつ「人間(Mensch)」という言葉を使用している。「……

内官の単なる対象としての心の持続性はあくまでも証明されず、また実証すらされない。もつとも生における心の持続性は、思考する存在者（人間として）がそれ自身同時に外官の対象であるから、自ずから明瞭である」（B 415）。「思考する存在者」は理論的な理性的存在者（認識主観）であり、外官は感覚器官である。カントがここで言わんとするのは、(i)われわれは「人間であることなしに」思考する存在者」（B 409）つまり抽象的な認識主観ではなく、理論的に思考すると同時に感性的な「外官の対象」でもある、身体を備えた「人間」として生きており、(ii)そうしたこととは自明である、ということである。人間の思考作用は常に感じられる側面を含んでおり、それ自体としては知性的な思考作用も、人間に生じる際には感性的表象を伴わざるをえないのである（B 423 Anm.）。(iii)では感性的要素は人間の持続性と絡めて取り上げられていると言えよう。

②の問いに関しては、定言命法の〈第二法式〉において、普遍性を強調する他の法式では使用されない、「人間」の類似概念である「人間性 (Menschheit)」という言葉が使用されている。「汝の人格およびあらゆる他者の人格の内

なる人間性を常に同時に目的として扱い、決して単に手段としてのみ扱わないように行なせよ」（IV 429）。ここで言われる広義の「人格」は、広義の「人間」とほぼ同意である。しかし敢えて言えば、人格は理性的要素への方向をもち、これに対し人間は、特にこの言葉をカントが意図的に強調して使用する際には、感性的要素への方向をもつ。人格と人間との同様の差異は、両者の類似概念である「人格性」と「人間性」にも持越される。人格性は人格を「在るべき」方向へ、実践的な理性的存在としての本質のみを抽象したものである。人間性は人間の現実的な「在り方」を強調したものである。人間の現実的な「在り方」とは、理性的であると同時に感性的でもあるという、感性的要素への配慮をも含んだ事態である。「人間性」で類としての人間を表現する用法はカントにはない。すでに確認したように、理性的要素には①にかかわる理論的側面と②にかかわる実践的側面があり、人間性の場合にはどちらも強調されうる。実践理性がかかわる定言命法の〈第二法式〉で強調されるのは後者の側面である。しかし感性的要素の理性的要素に対する転倒（根源悪）を強調する『宗敎論』では、理論的もしくは思弁的な理性的要素が強調された人間性も使用さ

れる。人間性は人間を文化に向かわせる動機として自然が利用する「競争の理念」に基づき、ここから「対抗心」や「競争心」という「欲望」が現れるとされるのである（Ⅲ27）。いずれにせよ、こうした人間性から感性的要素を捨象し知性化するなら、人間性は人格性となりうる。「道徳法則の理念は人格性そのもの（全く知性的に見られた人間性の理念）である」（Ⅳ38）。知性化されない〈ありのまま〉の人間性は人格性ではない。カントは人格性を、人間性ではなく、「人間性の理念」もしくは「人間性の尊厳」と考えているのである。⁴「自己自身の人格の内なる人間性の尊厳は人格性そのもの、すなわち自由である」（XIX Nr. 7305, vgl. VI 462）。人格性は人間性の要素（道徳性）であり、人間性が人格性を含むとは言えても、人格性イコール人間性とは言えない。ただしカントは知性的意味の人間性を単に人間性としている場合が多く、われわれの議論をわかりにくくしている。その理由は徐々に明らかになる。

①において持続性に関連して強調された感性的要素は、②においては理性的存在者が備える「手段」として強調される場合がある。人間性を構成する理性的要素と感性的要素は、〈第二法式〉では「目的」と「手段」として扱われ

ている。人格性が目的自体であったのに対し、人間性は目的であると同時に手段でもある。人格性が理性的存在者自体とされたのであるから、人間を目的とするのは、目的能力としての実践的な理性的要素である。これに対し、手段となるのは「物件 (Sache)」である。ただし物件は千差万別である。第二法式では人間性と物件との関係は微妙に表現されており、カントは人間性が手段を「もっている」とは言わず、人間性そのものを「手段として」も扱えとしている。これは人間性が手段であり物件であることを示唆している。人間がもつ物件は無限であるにしても、全ての人間が「常に」それである物件は一つしかない。人間性が手段でもあることは、人間が常に身体を備えているという〈事態 (Sache)〉を含意していると私は解する。現象学者も言うように、われわれは身体を「もっている」のではない。神経系を通じて統合された諸器官の総体としての身体は、取り外すことのできないものとしてわれわれが「備えている」ものであり、ときに自らがそれ〈である〉とさえ言える唯一の物件である。この意味での身体はすでに道徳的自然のみならず、目的論的自然（現象の力学的全体）の立場を予想している。

人間は認識主観ではなく、人間性は人格性ではない。人間や人間性は理性的要素と同時に感性的要素を備えた主観を指す。こうして①②の主観が抽象的主観ではなく感性的要素を含むなら、①②の総合である③の主観、ひいては④の「人間とは何か」の答えもこのような主観となる。そしてこうした主観の構成する共同体もまた現実的なものとなろう。あらゆる感性的要素を捨象した「理性的存在者自体」の構成する共同体は叡知界とされていた。しかし叡知界と、③が直接に関係する実践的な理性的存在者の目的の国は必ずしも同意ではない。カントは目的の国を、感性界に具体化し〈受肉〉した、叡知界の〈象徴〉であるとも考えているのである。理性的であると同時に感性的な主観が、実践的であり現実的でもある目的の国、あるいはわれわれの議論にしたがって正確に言うなら、〈目的ならびに手段の国〉を構成するのである。目的の国が目的の国と呼ばれる理由は「その法則が理性的存在者相互の関係を目的ならびに手段として意図するがゆえ」(W 433)である。カントにおいては物件は「価格」をもち、目的自体としての人格性は「尊厳」自体である。目的の国の構成員が尊厳のみならず価格をもつのは、目的の国の構成員が目的と同時

に手段であることに対応する。「目的の国においては全てのものには価格をもつかあるいは尊厳をもつかである」(W 434)。

カントは自由によって可能なものを広く「実践的」と形容していた。彼は②③の問いを「実践的」とは言っても、「道徳的」であるとは断言しなかった。②③の主観ひいては④の人間がかかわる自由は自律の自由には限られず、実践的自由でもあるからである。実践的自由は悪をも選択しうる、感性的要素にも繋がる自由である。カントの目的の国はこうした主観の構成する国でもある。

4

目的の国が感性的要素を包括する国であると解釈しうるなら、それはカント哲学においてどのような位置をもつのだろうか。カントは次のように言っている。「目的論は自然を目的の国として考慮し、道徳は可能な目的の国を自然の国として考慮する。目的論では、目的の国は現にそこにあるものを説明するための理論的概念である。道徳では目的の国は実践的理念である……」(W 436 Anm.)。目的の国は、或る観点からすれば「現にそこにある」「自然」

を説明し、或る観点からすれば、「自然の国」であることが「可能的」であるとされる。ただしカントはここ「道徳形而上学の基礎づけ」（一七八五年）においては明言していないが、両観点を別々に考えることはできないのである。このことを明らかにするために、目的の国の二観点をこれまでのわれわれの議論に当てはめてみよう。

自然は感性的要素へ繋がり、自然の国は感性的要素を包括する国である。カントは感性的要素を徳に対する報酬としての幸福と、それ以外の、われわれが備える感性的要素に区別していた。そして前者を強調し後者を排除するのが彼の傾向であった。これは①②の主観を感性的要素を捨象した抽象的主観として捉えた上で、特権的な位置を与えられた幸福の付加の可能性を③において認めることである。先のカントの二種の普遍の分類にしたがって言えば、四つの問いを①②③④の〈分析的方向〉から見ると、しかしこの方向の過度の強調が、叡知界としての目的の国における幸福の問題を生じた原因でもあった。この方向は、目的の国を空虚な仮想的共同体とする可能性を含み、目的の国を「現にそこにある」「自然」として見るものでも、「可能的な」「自然の国」として見る観点でもない。

しかしカントには人間理性が備える感性的要素への配慮もあった。われわれが備える感性的要素とは感覚諸器官の総体としての身体に他ならない。幸福は身体的欲求と不可分に結びついているのである。このような身体は『判断力批判』（一七九〇年）においては有機体（目的論的自然）として捉えられる。身体においては、個々の感覚器官（部分、特殊）とその総体（全体）の関係は、その構造に関しては神的悟性と類似的である。つまり部分と全体それぞれ一方が他方を可能にする「目的であると同時に手段でもある」、内面的に合目的な関係にある。（ここにどまる限り、感性的要素は個々の「動物性」の観点から見られるに過ぎないが、同様の（実在的・客観的な）合目的性は、（他の有機物や無機物も含む）理性的要素と感性的要素を備えた複数主観の、外面的に合目的な関係にも見られる。この理性的存在は、理性的要素を備える点において他の有機体より高次の「自然の最終目的」である。ここで理性的と形容されるのは、目的設定の可能性と自然を手段として利用する有能性である（V 431）。目的設定の可能性は意志一般の特徴であるから、この限りでは意志は選択意志にとどまる。選択意志によって特徴づけられる、理性的要素と

ともに感性的要素を備えた主観は、われわれの議論で言えば人間性である。カントも〈第二法式〉において「人間性を備えるのが「汝」のみならず「他者」でもあるとし、人間性が目的の国を構成すると考えていた。人間性は実践的ではあっても道徳的とは言えなかったのであるから、それが構成する共同体も文化・文明化は可能でも、道徳化は望めない。われわれの身体は欲求の主体であり、身体的欲求は対立の可能性と直結しているからである。身体的主観はその欲求を周界の物や他者に向け、この志向は複数の主観を前提する共同体では競争や対立に至らざるをえない。ここに国家の存在理由もある。カントも人間性を「競争の理念」(VI 27)に基づけていた。こうして人間性が構成する目的の国(目的ならびに手段の国)は、われわれの目の当たりにする「現にそこにある」「自然」となる。しかし目的の国が「現にそこにある」なら、叡知界としての目的の国はもはや必要ないのであろうか。そうではない。

われわれの身体を含む対立の可能性は総合の可能性にも繋がっているのである。対立が対立を克服する目標を要請すると言ってもよい。欠如したものを充足する働きを目標への志向と考えるなら、それが生じるのは自己充足した理

性的存在者よりもむしろ不完全な人間からであろう。こうした不完全(実践的)な人間性の目標は、道徳的な理性的存在者自体であり、のみならず人間性に共通する対立克服の目標であるから、それらが構成する共同体でもある。理性的存在者自体である「道徳性の主観」(V 435)は「創造の究極目的」とされ、カントは改めてこうした「自然の外にある」「超感性的」な主観と「単なる理念」としての幸福との結合、つまり最高善(共同善としての派生的最高善)の可能性を模索している(V 429-36)。理性的存在者自体としての主観は、われわれの議論では目的自体として的人格性である。人格性の構成する共同体は叡知界であり、目的自体が一つの国をなす「目的自体の国」としての目的の国である。この観点は、一度われわれを抽象的主観と確定した上で幸福を志向させる方向の対極に位置し、人間には理性的要素のみならず感性的要素があるから幸福への志向が出てくると考えるものである。四つの問いに当てはめれば、感性的要素を包括する④③を前提するから抽象的主観にかかわる②①への方向も出てくるという、四つの問いを④③②①の〈総合的方向〉から見ることである。われわれは感性的要素を常に備えており、自律を達成した神聖な

存在とはなりえない。われわれの共同体（社会）が神聖と言われることもないのである。しかしわれわれが感性的要素を備えた人間であるからこそ、〈目的ならびに手段の国〉が「現にそこにある」目的の国であるからこそ、叡知界としての目的の国つまり〈目的自体の国〉が空虚な概念ではなく、むしろわれわれの志向を秩序づける統制的理念としての意味をもちうるのである。叡知界としての目的の国をこのような意味で「可能的」とする、③④に答える「道徳」はより正確には、目的論の観点を介した「道徳的目的論」である。

しかしカントの道徳的目的論は後期の著作である『判断力批判』において漸く明確となるものであり、それ以後も際だって強調されないものである。形成が遅れたのは、人間理性の比量性がカントの出発点であったのに対し、有機体の構造が神的な直観悟性の類似物だったからである。強調されないままであったのは、目的論と分析的方向が一方を弱めることなしには両立せず、しかもカントの念頭には分析論理に依拠する実践哲学の優位があったからである。それゆえ目的の国は、総合的方向を強調する道徳的目的論が明瞭な地点では現実的な側面と統制的理念としての

側面を合わせもつと想定されるが、分析的方向が強調される地点では仮想的共同体のニュアンスが強いこととなる。しかし両者相まってカント哲学における目的の国であるなら、一方を強調して他方を無視することはできない。

註

カントの著作からの引用に付した括弧内の数字は、ローマ数字がアカデミー版カント全集の巻数を、アラビア数字がその頁数（以下は文書番号）を表す。ただし『純粹理性批判』は、第一版をA、第二版をBとし、頁数を記した。引用中の傍点は引用者のものである。

- (1) 和辻哲郎『人格と人類性』（『和辻哲郎著作集』第9巻）一九三八年、三八九頁。
- (2) Beck, L. W., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 1960, p.245.
- (3) カントは他学の適用の特殊的条件を与えるに過ぎない Anthropologie からそれ自身何らかの規範を与える Anthropologie を区別し（W 406）、「超越論的人間学」（XV 395）とする構想をもっていたとされる。
- (4) Beck, op.cit., p.227, cf. Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, 1947, p.175.
- (5) 小倉志祥『カントの倫理思想』一九七二年、三九二頁参照。