

自然観における機械論と目的論、 及びその調停的な両立性

——環境問題を考察する視座のために——

井 上 義 彦

Der Mechanismus und die Teleologie in der Naturanschauung, sowie das ihre persönliche Nebeneinanderbestehen.

——zum Gesichtspunkt, das Umweltproblem
zu betrachten——

Yoshihiko INOUE

〔論文要旨〕

これまでの自然観には、大別すれば、自然現象をすべて物理学的に、即ち物理的な作用原因による因果関係によって説明できると考える「機械論」(mechanism)と、自然現象をすべて生物学的に、即ち目的原因による因果関係によって説明できるとする「目的論」(teleology)とがあった。

アリストテレスの自然哲学は、生物学的な発想により、万物を質料と形相の結合として、エンテレケイア(自己実現的な力)の発展によって説明し、目的論的哲学を大成的に確立した。アリストテレスの目的論的自然観は古代以来、キリスト教的世界観ともうまく調和するところから、中世を通して近代初頭までヨーロッパ精神世界の支配的な自然観であった。

だがしかし、ガリレオ、デカルト、ニュートンの近代科学の成立と共に、いわゆる「科学革命」の成功により、自然現象をすべて機械的に物理化学的に説明する機械論的自然観が、目的論的自然観を圧倒し駆逐していった。

デカルトの哲学は、まさに機械論的自然観を哲学的に確立した代表的な哲学である。彼の有名な「動物機械論」は彼の機械論的見解を端的に表明している学説といえる。デカルトの物心二元論の形而上学的なテーゼは、以後世界の自然観を支配し、中世以来の神の座に、近代の科学を据え、神を玉座から追放することになったのである。

スピノザは、デカルト同様に、形而上学的神学的な決定論と物理学的機械論的な決定論

という二重の決定論的哲学の下に、目的論を人間の擬人論的な虚構的な欺瞞として、徹底的に批判し排除しようとした。

これに対してライプニッツは、代表的な近世哲学者の中では例外的に、目的論的な哲学を「モノドロジィー」として構築した。ライプニッツの「予定調和説」はまさにそれを表示している。ライプニッツは、機械論と目的論をモノドロジィーにより調和し和解できるような新しい哲学を構想した。

以上の近世哲学の思潮を総合的に批判的に考え抜いて独自の哲学を確立したのが、カントといえる。カントは、二重の意味で機械論と目的論との対立を批判的に止揚したといえる。第一には、哲学の歴史における機械論と目的論の対立の止揚であり、第二には、カント自身の学説的な止揚、即ち自然に基づく理論哲学『純粹理性批判』と自由に基づく実践哲学『実践理性批判』との批判的止揚としての目的論的な『判断力批判』の確立である。

カントは、機械論と目的論の対立を二律背反として捉え、目的論の原理たる「合目的性」を自然の構成原理でなく、自然の統制原理と解することにより、その二律背反の解決を図る。だからカントは、機械論と目的論とは相互に対立排他的に成立するのではなく、両論は相互に矛盾せず両立できるとする。カントは、機械論と目的論を統合するような、第三の説明方式を我々に提案しているといえるのである。

キーワード：機械論 (mechanism)、目的論 (teleology)、二律背反 (Antinomie)、還元主義 (reductionism)、自然目的 (Naturzweck)、有機的存在 (das organisiertes Wesen)、合目的性 (Zweckmäßigkeit)、両立可能性、統制的原理 (regulatives Prinzip)、構成的原理 (konstitutives Prinzip)

§1. はじめに

現代を生きる我々は、未曾有の歴史的な転換の時期を今生きていると言っても過言ではない。現在問われているのは、これまでその正当性や意義・役割を一度として疑われたことのなかった科学技術・科学という学問の自明性であり、それに基づく価値観である。

哲学が語義の如く、philosophia 愛智として、基本的に人生観や世界観の原理的な探究にあるとするならば、現代を生きる我々は、現代社会の諸問題が我々の人生や世界の意味や価値に対して如何なる課題を投げかけているのかを真執に問うべきであろう。

その意味では今日、生命倫理や環境倫理が広汎に問題にされているのは、まさに時代の課題を教示しているといえる。

我々はこの生の現場で、特に医療の現場で、今人間の生きることの意味を問題にし

ている。生命倫理 (bioethics) では、まさに人生における生と死の意味が問われている。同様に、我々はこの地球の環境破壊の現場で、環境汚染の現場で、今人類の生き続けることの意味を問題にしている。環境倫理 (environmental ethics) では、世界 (地球) における人間存在の意味が問われているのである。

生命倫理であれ、環境倫理であれ、共通な倫理問題として問われているのは、人生や世界における人間存在の意味、即ち生きること (生命) の意味なのである。

それが今まさに問われているということは、従来の人間観・世界観では手におえない事態が出現していることを示唆している。現代が歴史の大きな変動期・変り目であることを予感させるのは、そのことである。

さて、世界現象を学問的に統一的に捉える立場には、自然界をすべて物理現象として物理学的に説明できると考える「機械論」 (mechanism) と、自然界を生成体の目的実現現象として生物学的に説明できると考える「目的論」 (teleology) がある。

前者は、17世紀の近代科学 (いわゆる科学革命) の成立と共に、ガリレオ、デカルト、ニュートンなどによって確立された物理学的な「機械論的自然観」である。

これに対して、後者は古くアリストテレスをその大成者として、ヨーロッパの古代・中世時代を通して近代初頭まで支配的であった「目的論的自然観」である。

我々の立論構成は、アリストテレスの目的論の概要を見て、目的論の骨子を捉え、次にデカルトの自然学を見て機械論の骨子を捉え、更にスピノザ、ライプニッツと続く近世哲学者の機械論と目的論に対する哲学的姿勢を論究して、最後にカントの機械論と目的論に対する立場、特に両論を矛盾なく両立可能とする哲学的立場を考察することにする。

§ 2. アリストテレスの目的論的自然観

医者をもつたアリストテレスは、プラトンのアカデメイア退去後の遍歴時に、精力的な動植物の採取調査と解剖研究により豊富な生物学的知識を蓄積したといわれているが、著書『動物部分論』のよく知られた箇所でもこう記している。

「自然によって存立する実体には、永遠に不生不滅のものと、生成消滅に与かるものとある。かの〔前者の〕崇高で神聖な存在〔天体〕については、我々は不完全な考察しかできない定めになっているが (全くのところ、それらを調べる手がかりになることや、我々が知りたいと願うことで、感覚的に明瞭なのはごく僅かであるから)、〔後者の〕生滅すべき植物や動物については、それらが我々と共に生育するものであるために、認識の手段はむしろ豊富である。すなわち、充分な努力さえ惜し

まなければ、どの類についても多くの事実を把握することができるであろう。しかし、学ぶ喜びはどちらも同じことである。……というのは、感じ悪い動物でも、それを観察するということになる、造化の自然は、原因を認識しうる人々や生まれながらの哲学者たちには、いいしれぬ楽しみを与えるものだからである。……だから、下等動物について調べることを、子供みたいにいやがってはならない。実際、どんな自然物にもきっと何か驚くべきことがあるもので、……我々もためらわずどんな動物の研究にも向かわねばならない。そうすればどんなものにも何か自然で美しいものが認められるであろう。というのは、自然物には偶然性でなく一定の目的性が、しかも最も良く認められるからであって、その存立や生成の目的は美の領域に属することである」⁽¹⁾ (644 b—645 a)

このように、自然物には何の偶然のものもなく、常にはっきりと一定の目的が把握されるのである。そして自然物における「その存立や生成の目的は美の領域に属する」という文言は、後に見るようにカントの美的判断力における美学思想に相通じるものがある。カントは、対象存在の形式的合目的性（対象存在の目的適合性）を美と捉えるのであるから。

「自然の作るものにはすべて目的がある以上、抽象的なものはいずれも自然学の対象ではありえない。「目的がある」というのは、ちょうど技術品には技術があるように、自然物自身の中にもやはりそういった、技術とは別種の原理や原因が認められるからである」⁽²⁾ (641 b)

アリストテレスの自然哲学では、自然のすべての生成は質料からなり、その生成の目的が形相になる。従って生成とは質料から形相への発展であり、換言すればデュナミス（可能態）からエネルゲイア（現実態）への発展である。

「この意味において、アリストテレスにとって、形相はまさに質料に内在し、その変化を通じておれを実現していくことになる。いわばここでは、実体としての形相が、そのものの本質（*φύσις*）なのであり、それは同時にそのものの目的なのである。このようにして、まさに存在についての目的論が成立する」⁽³⁾。

アリストテレスは、自然世界を生物学的に把握することにより、あらゆる自然物を質料と形相の目的連関的な有機的構造と捉え、かかる生成運動により、そこに目的論的世界を見て取ったのである。

「およそ道具〔器官〕というものは、すべて何かのためにあり、身体の各部分も何かのためにあり、この目的というのは一定の活動のことであるから、身体の全体も何か或る総括的活動のために出来ていることは明らかである。なぜなら、鋸 *πίων* のために、「木をひくこと」*πίσις* があるのではなく、「木をひくこと」は或る種の使用であるから、木をひくために鋸が出来ているのである。従って、身体も結局は

靈魂のためにあるので、身体の一部もそれぞれ目的とする機能のためにあるのである」⁽⁴⁾ (645 b)

このように、アリストテレスは、実在たる個物（実体）を質料と形相との結合とし、個物が常により高い形相を合目的的に実現することに、目的論の意義を看取したのである。

自然界の存在や生起はすべて目的によって規定されるという目的論的自然観を大成したアリストテレスに対して、近代科学は自然界の存在や生起はすべて物理現象として物理学的因果法則によって規定されるという機械論的自然観を主張して、目的論を強く否定し排除しようとした。次にこれをデカルトにおいて見よう。

§ 3. デカルトの機械論的自然観——動物機械論——

デカルトの形而上学的なテーゼは、物心二元論（従って心身二元論）である。それによれば、世界は思惟 (cogitatio) を属性とする精神界と、延長 (extensio) を属性とする物体界からなり、両者は原理的に「実体的区別」(distinctio substantialis) をもつことにより、異質な両実体間の交互作用は原理的に成立しえない。従って精神現象は同じ精神的なものによって常に説明されるべきであり、同様に物理現象は同じ物質的なものによってのみ説明されるべきなのである。かくしてここに、自然界の現象は可感的な有形現象として、従って定量化可能な物理現象として自然科学的に説明されるべき物理的根拠を有することになったのである。

デカルトによれば、物質的世界は無限な幾何学的空間であり、無限に分割可能な一つの連続体なのである。

「この〔幾何学者の〕対象を一つの連続した物体 (un corps continu) として考え、長さ、広さ、高さ又は深さにおいて無限定に延び拡がり、様々な形や大きさを取り、またあらゆる仕方で動かされたり置き換えられたり、様々な部分に分割されうるべき、一つの空間 (un espace) として考えてみた」⁽⁵⁾ (DM)

デカルトにとって、物体とは本性上延長（拡がり）であり、延長とは長さ、幅と深さにおける延長としてそれ自身「空間」即ち三次元空間なのである。

「物質即ち一般に物体の本性は、固さ、重さ、色又は他の感覚的性質にあるのではなく、ただ長さ、幅と深さにおける延長にあるのである」⁽⁶⁾ (PP)

運動とは、物体の「位置の変化」、あるいは「場所の移動」である。

従って、デカルトの自然学は、簡単にいえば物体（延長）、形（形態）、運動（位置の変化）によってすべて空間幾何学的に説明されることになり、ここに徹底的な機械論的自然観が出現することになったのである。

デカルトの動物機械論

デカルトの機械論的自然観は、彼の有名な「動物機械論」に如実に看取できるであろう。この動物機械論ほど、彼の徹底的な機械論自然観を明解に示すものは他にない。デカルトの動物機械論については、別稿で詳論したことがある⁽⁷⁾ので、ここでは立論に関連する要点のみをいくつか挙示しよう。

デカルトによれば、動物は一個の機械である。従って人間の身体も同様に一つの機械である。

著『省察』の中で、こう言う——「もし私が人間の身体をば、……ある種の機械として見るならば (si considerem hominis corpus, quatenus machinamentum quoddam est……)」⁽⁸⁾ (M)

あるいは、「人間身体の機械を……と見るならば (considerans machinamentum humani corporis)」⁽⁹⁾ (M)

『方法序説』では、こうある——「一つの機械としてこの身体を眺めるであろう人々 (considéreront ce corps comme une machine)」⁽¹⁰⁾ (DM)

デカルトは、『人間論』の中では、自分の革新的な思想をそのまま生の直接話法で記述せずに、恐らく因習的な伝統的世俗界の反発を避けるためか、『方法序説』で用いたような虚構の「作り話」といった間接話法で開陳している。それは、現実の人間ではなく、デカルト的な精神空間に住する人間像といった仮空的な想定である。

「私は、身体 (le corps) を、神が意図して我々にできる限り似るように形づくった土〈元素〉の像あるいは機械 (une statue ou machine de terre) にほかならないと想定する」⁽¹¹⁾

このように、デカルトは、人間身体を機械と見なし、心臓を熱機関と捉えて、生命の機械的運動を合理的に説明しようとする。その際デカルトは、当時発見されたばかりの最新の医学説であったハーヴェイの「血液循環説」(1628年)を、自分の生命の動物機械説に改写的に利用しているのである。デカルトは「生命」を「熱」と捉え、この熱を「光のない火」(feu sans lumière)と解している。

「神は、私がすでに述べた光のない火の一種を、人間の身体の内臓に焼きつけておいた」⁽¹²⁾ (DM)

それ故に、生命の機械的説明はこうなる。

「心臓をもつ温血動物を眼中において、生命は熱にほかならぬと考える。そして熱とは物質の微粒子の運動の全体的な効果のことであるから、生命は結局物質粒子の運動の特殊な姿であることとなります」⁽¹³⁾

このように、デカルトの自然観は、ガリレオや後のニュートンと同じく、自然現象を力学的機械的に捉えるものであり、それは中世以来キリスト教的世界観と合体して、

ヨーロッパを支配していたアリストテレス的な目的論的な自然観と真向から対立する世界観である。

アリストテレスの自然観は、図式的には生物学的で目的論的な思想を中核とするものである。アリストテレスは、万物の営為を広義の生命力（エンテレケイア *entelecheia*）の発現的展開として捉え、自然現象のすべての変化や運動が、それぞれある目的を実現するプロセスと解釈するのである。

だがデカルトは、この目的論的な観点を厳しく排除するのである。

デカルトは、なるほど『哲学原理』の中で「一切が神の広大な力によって、予定され決定されている」ことを承認しているが、しかし我々有限な人間理性は神の無限な意図を忖度できないと考えるのである。

「というのは、私が神の目的を探究しようと考えるのは、向う見ずのことであるから（*non enim absque temeritate me puto posse investigare fines Dei.*）」⁽¹⁴⁾ (M) デカルトは、ここで引用した『省察』の当該箇所而言及して、『ピュルマンとの対話』の中で次のようにコメントしている。

「私達は決して目的から推論してはならないという、このことは十分に守られなければなりません。というのも、(1)目的の認識は私達を事物そのものの認識へ導かず、その本性は相変わらず隠されたままだからです。またいつも目的から推論することが、アリストテレスの最大の罪過です。(2)すべて神の目的は私達に隠されており、そこまで飛び込んで行こうとするのは向こう見ずです。私はここで啓示された目的について語っているのではなくて、哲学者としてそれらを考察しているにすぎません。しかし私達はここでもっとも大きく迷い誤ります。私達は神をば、これこれのことを目論見、これこれの手段によってそれへ向かう偉大な或る人間のように把握していますが、そうしたことは確かに神にはもっともふさわしからぬことです」⁽¹⁵⁾

アリストテレスの目的論に対して、また神の意図に関する擬人論的神観に対して、デカルトの哲学的な立場は、この対話において実に明快に主張されている。

「目的から引き出されるのを常とする原因の類の全体は物理的なものにおいて何等の適用をも有しない、と私は考える」⁽¹⁶⁾ (M)

『省察』で提示されたこの見解もやはり、目的論的な説明は物理現象に対して何の有効性も持たないから、今後自然の説明には、目的原因（*causa finalis*）を使用せず、物理的な運動原因（*causa efficiens*）だけを使用すべきこと、従って自然現象をすべて機械論的に、即ち物理因果的に説明すべきであること、という自然科学的な立場を表明しているのである。そして大事なことは、ここからかかる目的論を否定して構築された機械論的自然観は、逆に自然を支配し利用しうる技術を生み出すこと、だからそのことによって、次のような哲学的な立場を明快に帰結させるのである。

「この哲学は、我々を自然界の主人にして所有者のごときものになしうることを私に示してくれる」⁽¹⁷⁾ (DM)

デカルトの予言は、まさに文字通りの中した。ここに、何故にデカルト的な機械論的自然観が近代科学として、科学革命を偉大な成功に導いたかを理解させる鍵がある。また同時にそこに、現在我々が落ち込んでいる悲劇的な限界状況が招来された所以も理解されるであろう。

§ 4. スピノザの汎神論的哲学——目的論論駁——

スピノザの自然観は、「神即自然」(Deus sive Natura) の用語に表示されているように、汎神論(Pantheism)である。それ故、万物は神的必然性の下に成立することになり、存在するものはすべて神によって存在と作用に必然的に決定されていることになる。従ってそれは、汎神論の決定論的世界なのである。

「ある作用をするように決定されている物は、神から必然的にそう決定されたのである (Res, quae ad aliquid operandum determinata est, a Deo necessario sic fuit determinata.)」⁽¹⁸⁾ (Ethica, I. prop. 26).

これは、神的決定性として、「垂直的因果性」を示している。

しかし、神そのものが具体的に存在する個物の存在や作用の「直接原因」であることはありえない。その意味で有限な個物存在は、自分と同類の有限な他物から作用されることになる。

「あらゆる個物、即ち有限で定まった存在を有する各々の物は、同様に有限で定まった存在を有する他の原因から存在や作用に決定されるのでなくては、存在することも作用に決定されることもできない。そしてこの原因たるものもまた、同様に有限で定まった存在を有する他の原因から存在や作用に決定されるのでなくては、存在することも作用に決定されることもできない。このようにして無限に進む」⁽¹⁹⁾ (Ethica, I. prop. 28)

この定理28により、スピノザは、有限な個物は同じ有限な個物によって存在や作用に決定され、こうした諸個物の原因と結果との水平的な物理的連鎖、即ち「原因の無限な連鎖」(infinitus causarum nexus) (Ethica, V, prop. 6, 証明) が無限に進行することを明示した。諸個物間の因果の連鎖は、「水平的因果性」に基づく故に、物理的機械論的である。

ところで、上記引用した「定理26」と「定理28」とは、因果性に関して相対立する矛盾の構造(カント的に言えば、二律背反)を呈していることは明らかである。

つまり、スピノザの世界観は、水平軸的に見れば、すべて原因と結果という因果律

の下に成立する物理的連鎖の世界、即ち機械論的決定論の世界である。この決定論的な考え方が、当時成功裡に確立されつつあった近代科学の機械論的世界観を背景にもつことは明らかである。

また他方世界を垂直軸的に見るならば、万物は「かぎりの神」(Deus quatenus)の様態の変様としての有限な個物であり、その点でまた神から必然的に決定されているのである。従ってスピノザにとって、この決定論的世界観は、神的決定性という彼の神学的形而上学的な見地からも出てくることが理解される。

ここから、スピノザの考える自然の世界は、因果性に関して水平的決定性と垂直的決定性という二重の決定構造を有する、機械論的で物理学的な、かつまた汎神論的で形而上学的な決定論(determinism)に支配される世界であることが、明確に帰結するのである。

そうすると、この二重の因果構造、即ち垂直的な神的決定性と水平的な物理的決定性、これを如何に調和的に理解しうるのかが、スピノザ哲学の難問になるのである。(ライプニッツの予定調和説は、これに対する一つの解答と考える)。

またそうなると、人間に果して自由はありうるのかが、スピノザ哲学の難問になる。人間の意志の自由は如何に考えられているのか、という重大な問題が惹起されるが、これは別の機会に論じた⁽²⁰⁾ので、ここでは触れない。

スピノザの目的論論駁

本論のテーマたる「目的論」に対して、スピノザが如何に考えているかを次に論じる。

スピノザは、主著『エチカ』第I部の附録の箇所で、目的論を集中的総括的に論駁している。スピノザの目的論批判として有名なその件の論旨を要約的に見てみることにする。

「ここに私が指示しようとするすべての偏見(praejudicia)は次の一偏見に由来している。その偏見とは、一般に人々はすべての自然物が自分達と同じく目的のために(propter finem)働いていると想定していること、のみならず人々は神自身がすべてをある一定の目的に従って(ad certum aliquem finem)導いていると確信していること、これである」⁽²¹⁾(Ethica, I. Appendix)

スピノザは、目的論的な偏見をその論難の的に据えるのである。

では何故に、人間はかかる目的論的な偏見に囚われるのであろうか。

スピノザはその理由として、二つの事由を挙げる。

第一に、「人間は自分を自由であると思うことである」⁽²²⁾。

因果必然の決定論的世界に存在する人間は、自然の一部分(pars Naturae)として

自由たりえない。人間の意志決定構造は水平的な因果の連鎖の中にあり、自由意志は成立しえないのである。しかるに、人間行動を動機づける原因に対する人間の無知が、人間をして自由であると思わせているのである。

第二に、「人間は万事を目的のために (propter finem)、即ち人間の欲求する利益のために行うということである」⁽²³⁾。

その結果として、人間は出来事について常に目的原因 (causa finalis) のみを知りたがり、それを聞けばもうそれで充分とばかり納得し満足する。

人間は自分を自由と思い誤り、自己の振る舞いから類推して、世の中の出来事はすべて目的のため及び利益のために為されると考えて、万事を目的一手段の因果関係で把握するように習慣づけられる。すると、こうした目的一手段の習慣的連鎖は知らず識らず最後には、「すべては人間のために神が為されたこと」として、「神」に行き着くのである。かくして、目的論的な偏見は、擬人化された神崇拜の迷信的偏見を生み出す。「この〔目的論的〕偏見は迷信に墮し、人々の心に深い根を下した」。

こうした誤った目的論的な偏見を生み出す根本的な理由は、次のように結論づけられる。

「自然は何らの目的を立てず、又すべての目的原因 (causa finalis) は人間の想像物 (humana figmenta) 以外の何物でもない」⁽²⁴⁾

そして更にスピノザは、二つの理由を追加して目的論を批判する。

第一に、「目的に関するこの説〔目的論〕は、自然を全く顛倒するというのである」⁽²⁵⁾

つまり、目的論は、実は原因であるものを結果とし、反対に結果であるものを原因とする。次に目的論は、本性上先なるものを後にする。最後に物事を進行発展的に見るから、完全なものをまだ不完全なものとして見えてしまい、最初のもは不完全で最後のものが完全であるとされる。こうした顛倒した誤謬に目的論は我々を導くとスピノザは論難する。

第二に、「この説〔目的論〕は神の完全性を没却する」⁽²⁶⁾ことになる。

スピノザは、目的論は神の偉大性を称賛するよう見えて、かえって神の完全性を損なわせるものと考え、「なぜなら、もし神が目的のために働くとすれば、神は必然的に何か欠けるものがあるから、それを欲求していることになるから」⁽²⁷⁾である。

要するに、スピノザが目的論を論難する最終的な見解は、自然のあらゆる現象に対して何処までもその原因の原因を果てしなく求め続けると、結局は「すべては神の御業」とか「神の思召し」とかいう「神の意志」に行き着く。すると、あらゆる問いはすべて答えを得て終る。だが問題が何であれ、回答は常に同じ言葉「神の意志」である。これは、何の回答でも解答でもなく、実は「無知」の表明なのである。だから、

スピノザはこう結論する。

「神の意志 (voluntas Dei) とは、すなわち無知の避難所 (ignorantiae asylum) なのである」⁽²⁸⁾

スピノザは、『エチカ』第IV部の序言で、目的論に対する彼の基本的な見解を再度明解に要約しているが、そこには彼の根本的な立場が明瞭に提示されている。

「我々は、自然が目的のために働くものでないことを第I部の附録で明らかにした。つまり我々が神あるいは自然と呼ぶあの永遠・無限の実有は、それが存在するのと同じ必然性を以って働きをなすのである。事実、神がその存在するのと同じ本性の必然性によって働きをなすことは我々の既に示したところである (第I部定理16)。従って神あるいは自然が何故に働きをなすかの理由乃至原因と、神あるいは自然が何故に存在するかの理由乃至原因とは同一である (Ratio seu causa, cur Deus seu Natura agit, et cur existit, una eademque est.)。故に神は、何ら目的のために存在しないように、また何ら目的のために働くものではない。即ち、その存在と同様に、その活動もまた何らの原理乃至目的を有しないのである」⁽²⁹⁾

さて、個物としての人間存在は自然の一部分として、自然に隷属する受動的存在である。かかる隷属の結果として必然的に生ずるのが「感情」(Affectus) にほかならない。

個別的な人間存在が一つの自然物であるように、この感情も一つの自然物 (自然現象) である。「私は、人間の諸感情とその特質をあらゆる自然物と同様に考察する者である」(Ethica, IV. prop. 57, scholium) とスピノザは注意を促している。

自然物が自然の法則に従って生起するように、人間の感情も、やはり同じ共通な自然法則の下に生起するのである。

「自然の諸法則は、人間がその自然の一部分にすぎないところの共通な自然の秩序に関係している (Naturae leges communem Naturae ordinem, cujus homo pars est, respiciunt.)」⁽³⁰⁾ (Ethica, IV. prop. 57, scholium)

スピノザは、そこからこう指摘している。

「人間の感情は、人間の能力を表示するのではなくて、少なくとも自然の能力あるいは自然の技巧 (Naturae potentia et artificium) を表示するものである」⁽³¹⁾ (op. cit.)

ここには、スピノザ独自の感情観が明示されている。スピノザは擬人主義的な目的論を迷信的な偏見として徹底的に排斥するが、人間の感情を「自然の技巧」と捉える時に、ある意味で「その意見に反して目的論を導入した」⁽³²⁾とも解釈できる側面があるのは興味深いことである。

§ 5. ライプニッツの予定調和説——目的論の擁護——

ライプニッツの実体は、「モナド」(monade)である。モナドは「部分がない」(sans parties) ののである。

「部分がないところには、拡がりも形も可分性も有りえない。それでこれらのモナドは自然の本当の原子 (les véritables Atomes de la nature) であり、一口にいえば事象の要素 (les Elemens des choses) である」⁽³³⁾ (M. § 3)

モナドは、日本語で「单子」と訳される。モナドは物理学の原子と対比的に考えれば、理解し易い。原子(atom)は物質界の物質最小構成単位として不可分割者(atoma)である。この原子からすべての物質は構成されていると説明するのが「原子論」(atomism)である。原子論は従って、万物を物質的な原子で説明する唯物論的な機械論の立場を取る。

これに対して、モナドロジー (Monadologie、单子論) は、世界の精神的な最小構成単位としての不可分の統一者たる「モナド」から、万物が構成されていると説明する唯心論的な立場を取る。

モナドは、「一者」を意味するギリシア語モナス (monas) から由来するように、精神的存在だから、「部分が無い」のである。従って拡がりも形もない。またモナドは精神的統一者だから、それ自身不可分である。物理学の考える原子は、語義の上では不可分割者の意味であるのだが、デカルトが主張するように、それ自身拡がりがある以上、少なくとも概念的には分割可能である。だから「自然の本当の不可分原子」とは言い難い。これに対して数学的・幾何学的点とは、概念上全く拡がりを持たないから、それ自身不可分の一者である。だがしかし数学的・幾何学的点とは、自然や事象と何の関係も持たない論理的存在にすぎないが故に、事象的・即ち現実的ではない。

だから、モナドだけが精神的存在として不可分であり、統一性をもち、存在の構成単位(要素)として現実的である。この意味で、「モナド」は「自然の本当の原子」と言われるのである。

さて、モナドは自存的な内的統一体として、拡がりがないから外部から何らの物理的影響を受けない。ライプニッツの有名な表現では、

「モナドには、物が出たり入ったりすることのできるような窓がない (Les Monades n'ont point de fenêtres.)」⁽³⁴⁾ (M. § 7)

モナドの本質は、内的自己展開として表出作用即ちその力である。表出作用は表象作用として外的世界と何の交互作用や物理的影響作用をもたないにも拘らず、相互にぴったりと照応し適合している。これを可能にしているのが、ライプニッツの「予定調和説」(la théorie de L'harmonie préétablie) である。

予定調和説とは、「神が初めに精神又は他のあらゆる事象的統一体 (unité réelle) を創造した際、その精神に生ずる全てのことが、精神そのものから見ると完全な自発性 (une parfaite spontanéité) によっていながら、しかも外界の事象と完全な適合性 (une parfaite conformité) を保って、精神そのものの奥底から出てくるような具合にしておいたのであるとする教説である」⁽³⁵⁾ (Sys. nouv. §14)

ここに提示された「予定調和説の重要性は、それが形而上学的な自動的 (auto-kinetic) な活動力は物理的な他動的 (heterokinetic) な活動力、換言すると運動法則と調和しなければならないことを表明しているということである」⁽³⁶⁾という解釈に見られるように、ライプニッツの予定調和説には、神学的な目的論の性格が密接に色濃く反映されているのである。

それ故に、この世界全体は神の予定調和という神的決定性の性格を有することになる。つまり世界の現象は神の予定調和によりすべて起こるべくして起こるように予め決定されていることになる。

予定調和という神的決定性の下に、果たして人間の自由は成立しうるのかという重大な哲学的問題が惹起されるが、それは別に論じたことがある⁽³⁷⁾ので、ここでは触れない。

この現実の世界は、無数の可能な世界から神の予定調和の考えによって選択されたという意味では、考えうる最善の世界であるはずになる。予定調和説は、モノドロギーをかかす「最善観」(optimisme) に導くのである。

現実の世界が時間的に歴史的に経過しているという意味では、予定調和に基づくこの現実の世界は、限りなく最善の世界へ向って完全化していると、あるいは限りなく神の定めた最善の世界を実現化していると解釈できる。そして神の恩寵は、自然の秩序を乱すことなく、予定調和に基づきつつ行われる。

「自然は恩寵に導き、恩寵は自然を使いながら、自然を完全なものにしていく (la nature même mène à la grâce, et que la grâce perfectionne la nature en s'en servant.)」⁽³⁸⁾ (Principes. §15)

ライプニッツの目的論的世界観は、こうした予定調和説や最善観に如実に表示されており、両者の密接な相互関係は明らかである。

ライプニッツの目的論擁護

ライプニッツは、『実体の本性、実体相互の交通、並びに精神と物体の結合を説明する為の新説』初稿 (最初の草稿) の中で、世界の機械論的な説明と目的論的な説明に関して、実に教示に富む見解を披瀝している。

「そこで私は予め、自分の意見に従えば、自然においてはすべてが機械的に行われ

る (selon mon opinion tout se fait mecaniquement dans la nature)、個々の現象 (例えば重力とか弾性とか) を厳密に完全に説明するには、形と運動とだけを用いれば足りる、と明言しておかねばならない。しかし力学の原理そのものや運動法則は、私の考えによると、もっと優れたものから生じ、そのものは幾何学よりもむしろ形而上学に依存していて、理性はそれを極めてよく理解するけれども、形象作用 (imagination) では到達することができない。そう考えたので、私は自然の中では拡がりの概念以外に力 (la force) の概念を用いなければならない、これが物質を作用し抵抗しうるものとするのだ、ということを見出した。……私のいう力は、「できること」(能力) と「働き」(作用) との中間物で、努力、実現作用、エンテレケイア (自己完成力、実現力) を含んでいるものである。全く、力はそれを妨げるものがない限り、自分で作用に移って行く。そういう理由から、私は力を「実体の構成要素」と考える。力が実体の特質たる作用の原理だからである。こうして私は、物理的作用の実現原因が形而上学の領域に属している (la cause efficiente des actions physiques est du ressort de la metaphysique.) と考えるようになった。この点で私は、「自然の中に物質的で拡がりを持つものしか認めず、そのために信仰の篤い人々から怪しまれても仕方がない連中」とは非常にかげ離れている。のみならず私は、善即ち目的原因 (la cause finale) の考察は、倫理的なところがあるにも拘らず、自然的事象の説明に用いてもやはり有益であるとさえ考える。自然の創造者の作用は秩序の原理、完全の原理により、その上更に何に一つ付け加えることができないほど完全な智慧をもって行われるから」⁽³⁹⁾

長い引用を重ねたが、この初稿の文言には、ライプニッツ哲学の核心的な精髓が見出せると思う。彼によっても、自然現象はすべて機械的に運行している。「自然においてはすべてが機械的に行われる」から、自然の説明は、デカルトの自然学と同様に、形と運動によって機械的に可能なのである。たがにかかる機械論的な力学の原理は形而上学に依存しており、自然の根底には物質を動かす形而上学的な力 (la force) が存している。「自然の中では拡がりの概念以外に力の概念を用いねばならない」。この力は、実体の特質たる作用の原理として、自己完成力 (自己実現力) としての「エンテレケイア」(une entelechie) なのである。それ故にこの力は、アリストテレスの用語同様に、「目的原因」(causa finalis) として目的論的な概念である。ライプニッツは、自然現象の説明には物理学的な作用原因 (causa efficiens) によるだけでは不十分であり、むしろ真の理解のためには目的原因の考察こそが有効であると考えている。「目的原因の考察は、自然的事象の説明に用いてもやはり有益であるとさえ考える」。だから目的論的な解釈によってこそ、自然の謎は解明されるのである。

「自然の秘密を開く為には、直接実現原因がわかるまでは、目的原因の原理だけあ

れば十分だということを私は示した (j'ay montré, ... comment le principe de la cause finale suffit souvent pour découvrir les secrets de la nature, en attendant la cause efficiente prochaine.)」⁽⁴⁰⁾

いずれにせよ、こうした目的原因による目的論的な自然解釈は、今日の時点では興味深い示唆を与え、特に有機的存在者に対する解釈としては教えるところのある見解が見出せる。しかし目的論の使用には十分な注意が必要である。目的論的な説明を安易に用いてはならない。

次に見るカントの学説が、認識批判として明らかにするように、ライプニッツの目的論的な世界観は、本来「統制的原理」として用いるべき目的原因の概念を、世界の「構成的原理」として拡大使用しているという論過を犯していると言えるのである。

§ 6. カントの機械論と目的論に対する見解——両論の二律背反性——

デカルトとスピノザは、自然現象をすべて物理学的に説明する機械論的自然観を主張する。これに対してライプニッツは、自然現象をすべて神の予定調和の下に合目的的に説明する目的論的自然観を主張している。

この両論の対立には、明らかに一種の二律背反(アンチノミー、Antinomie)が成立しているといえる。一般にこうした二律背反の矛盾は、カントの批判哲学の立場では、現象界と物自体界の区別の導入によって解決されるのが常である⁽⁴¹⁾。

では、この場合の機械論的自然観と目的論的自然観は自然を合目的に見る立場であるから、目的論的判断力が問題になる。カントが目的論的判断力を扱うのは、『判断力批判』(1790年)の第二部においてである。

その「弁証論」(Dialektik)は、目的論的判断力の二律背反を扱う。

「互いに矛盾する二つの格律のいずれもが、我々の認識能力の自然的本性の内にそれぞれの根拠をもつ場合には、弁証論は自然的弁証論 (eine natürliche Dialektik) あるいは不可避的仮象と称することができる」⁽⁴²⁾ (KdU. §69)

だから、カントによると、弁証論の役割はこうなるのである。

「我々は批判によってこの仮象 (Schein) の正体を暴露し、再び我々を欺くことがないようにこれを解決しなければならない」⁽⁴³⁾ (KdU. §69)

カントによれば、目的論的判断力において生起する二律背反はこうである。

第一の格律は、「物質的事物とその形式との産出はすべて、単に機械的な法則に従って (nach bloß mechanischen Gesetzen) 可能であると判定 (beurteilen) されねばならない」という正命題 (Satz) である。

第二の格律は、「物質的自然の所産の若干のものは、単に機械的な法則に従って可能

であると判定されることはできない（その判定 ihre Beurteilung は全く別の原因性の法則、即ち目的原因の法則 das der Endursachen を必要とする）」という反対命題（Gegensatz）である。⁽⁴⁴⁾

このように両命題の間には、明らかに対立がある。対立があるからといって、直ちに解き難い矛盾としてのアンチノミー（二律背反）になる訳ではない。

カントは、自然探究のために表現されたこの二つの統制的原則（regulative Grundsätze）を、客観そのものの可能性に関する構成的原則（konstitutive Grundsätze）の形に書き替えて、次のようにそれを提示する。

正命題 Satz：「物質的事物の産出は、すべて単に機械的な法則に従って可能である」

反対命題 Gegensatz：「物質的事物の産出の若干は、単に機械的な法則に従っては可能ではない」⁽⁴⁵⁾

この場合、前者は機械論的な命題であり、後者は目的論的な命題である。この両命題は世界の構成的原理とみなされると、規定的判断力のための客観的原理となり、この両命題は相互に矛盾し、両者のいずれかは必然的に偽になる。しかしカントによると、こうなる。

「この場合は、それはなるほど二律背反ではあろうが、判断力の二律背反ではなくて、理性の立法における矛盾である」⁽⁴⁶⁾

もっとも理性自身は、物の可能性に関してア・プリオリな規定原理を持ちえないから、両命題のいずれの正当性も証明できないとされている。

これに対して、書き替える前の最初の対立命題に関しては、こう言われている。

「それらの命題には、実際は何らの矛盾も含まれていない。なぜなら、私が物質的自然におけるあらゆる出来事を、その可能性の面から単に機械的法則に従って判定せねばならないと言う時、私はそれによって、それらが機械的法則に従ってのみ可能であると言っているのではなく、むしろ私は、常にそれらの物に関して自然の単なる機械論（Mechanismus）の原理に従って反省（reflektieren）すべきであり、そして同時に自然の機械論を探究の根底に置かねば到底本来の自然認識はありえないのだから、できる限りこの自然の機械論を追究すべきである、ということを行っているのだからである」⁽⁴⁷⁾（KdU, §70）

カントによれば、このことは第二の目的論的な格律の主張するような自然の形式について（また自然全体に対しても）自然の機械論に従う説明とは全然異なる目的原因の原理（目的論、Teleologie）に従って探求し、その原理に従って自然の形式に関して反省することを妨げるものではないとする。

「要するに私が主張するのは、人間理性は、第二の〔目的論的〕格律に従ったところで、かかる仕方では自然目的の特殊な性質を成すものの根拠を見出しうるもので

はないが、しかし自然法則に関してはこれまでとは別の認識を発見 (auffinden) できるということだけである。その際自然の内的根拠、即ち我々に未知な根拠においては、同一の物における物理的—機械的結合 (die physisch-mechanischen) と目的による結合 (die Zweckverbindung) とが一つの原理に統合されているのではないか、という問題は未解決のまま残される。ここで我々が言えることは、我々の理性はそうした両種の結合を一つの原理に合一することができないこと、従って判断力は、物そのものを可能ならしめる客観的原理に従う規定的判断力としてではなく、主観的根拠に基づく反省的判断力として自然におけるある種の形式を理解するために、自然の機械論の原理とは別種の原理を、自然の可能なための根拠として想定せざるをえない、ということだけである」⁽⁴⁸⁾ (KdU, §70)

要するに、目的論的判断力批判における二律背反に対するカントの基本的な解釈の戦略的立場は、次のように定式化されている。

「本来の物理的 (機械的) 説明方法の格律と目的論的 (技巧的) 説明方法の格律との間の二律背反 (Antinomie zwischen den Maximen der eigentlich physischen (mechanischen) und der teleologischen (technischen) Erklärungsart) が成立するかのように見えるのは、すべて次の事情に基づいている、即ち、我々は反省的判断力の原則を規定的判断力の原則と混同し、また反省的判断力の自律性 Autonomie (特殊的経験法則に関する我々の理性使用に、主観的にのみ妥当する) を、規定的判断力の他律性 Heteronomie、即ち悟性によって与えられた (普遍的あるいは特殊的) 法則に準拠せざるをえない他律性と取り違えている、ということである」⁽⁴⁹⁾ (KdU, §71)

カントによれば、「規定的判断力」とは悟性とほぼ同義で、普遍が与えられていて、特殊をその普遍の下に包摂する能力であり、「反省的判断力」とは、特殊だけが与えられていて、この特殊に対して普遍を見出す能力である。

規定的判断力は、自然 (経験一般) の機械的説明を可能にするカテゴリーを用いて、自然 (経験) の構成的原理を定立しうる。これに対して反省的判断力においては、自然の「合目的性」(Zweckmäßigkeit) がカテゴリーの代役を果たすのである。

「個々の特殊的経験に関しては、カテゴリーに等しい役割を果たすものは、今や自然の合目的性 (Zweckmäßigkeit)、換言すれば自然の判断力に対する適合性 (Angemessenheit) なのである」⁽⁵⁰⁾

従って反省的判断力では、「自然の合目的性」とは自然がこうした合目的的な関係にあるかに思いなす想定概念として、統制的原理なのである。我々は反省的判断力において、自然の合目的性という統制的概念を、自然を判定 (Beurteilung) する場合の「発見的原理」(ein heuristisches Prinzip) として用いるのである。

要するに、「〔反省的〕判断力は、主観的關係においてだけにしても、自然の可能性に対するア・プリオリな原理を自己の内に有している。しかし〔反省的〕判断力はこれによって自然そのものに法則を指定する（自律性 *Autonomie* として）のではなく、自然に対して反省を施すために自分自身に法則を指定する（自己自身に対する自律性 *Heautonomie* として）のである」⁽⁶¹⁾ (KdU)

§7. カントの両論調停的な両立論——第三の説明方式——

カントによれば、自然の産物 (*Naturprodukt*) は、まずは一般的に物質（無機物のような量的存在）として物理学的因果律の下に成立する。

「かかる因果的結合は、〔機械的〕作用原因による結合 *die Verbindung der wirkenden Ursachen*（機械的連関 *nexus effectivus*）と呼ばれる」⁽⁶²⁾

次に、かかる自然の産物が同時に「目的として、従ってまた自然目的 (*Naturzweck*) として判定 (*beurteilen*) される」ものならば、それは有機物 (*das organisierte Wesen*) である。

「もしある物がみずから（二重の意味で）原因であり結果であるならば、その物は自然目的として実在する」⁽⁶³⁾

「自然目的としての物は有機的存在者である」⁽⁶⁴⁾

ある物が自然の産物であると同時に、また自然目的としても可能であるということから、かかる物は自分自身に対して、原因と結果という相互的關係、交差的相関關係を有することになる。この相互的交差的相関關係は、目的論の下に成立することになる。

「かかる因果關係は、目的〔究極〕原因による結合 *die der Endursachen*（目的的連関 *nexus finalis*）と呼ばれる」⁽⁶⁵⁾

かくして、ここに因果關係には二種類があることになる。つまり、機械論的連関、即ち作用原因による因果的結合關係は「実在的 (real な) 原因」による結合と称され、目的論的連関、即ち目的 (究極) 原因による因果的結合關係は「観念的 (ideal な) 原因」による結合と称される。

ところで、「自然目的」(*Naturzweck*) と「自然の目的」(*Zweck der Natur*) とは、表現はよく似ているが、意味は異なるので混同してはならない。「自然目的」は有機物の特質たる「内面的合目的性」(*innere Zweckmäßigkeit*) であり、「自然の目的」は、例えば雨が降るから、河がある。河があるから、魚がいる。魚がいるから、漁師がいる、といったように自然の事物間に見られる「相対的合目的性」であって、「外面的合目的性」(*äußere Zweckmäßigkeit*) のことである。だから、両者の意味は相異

している⁽⁵⁶⁾。

ところで、自然目的としての有機的存在物が、「それ自身に対して原因と結合という交互的相関関係を有する」ということは、何を意味するのか。その意味はこうである。

「部分は（その現実的存在と形式に関して）全体への関係によってのみ可能である（die Teile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind.）」⁽⁵⁷⁾

有機体における原因と結果という交互的因果関係は、全体と部分という量的のみならず質的な相補的補完関係を意味しており、それは従って、目的論的な因果関係を意味する。

全体は部分の総和と量的に等しいものが無機物である。

全体は部分の総和以上のものが質的存在としての有機物である。

有機体の全体性は、部分の総和以上である。この「以上」の超えたところに、「量」を支配する機械論を超えた「質」の領域が控えており、ここのところに、質的な目的論的關係が存立していると考えられるのである。

「かかる自然の産物においては、いかなる部分も他の一切の部分によってのみ存在すると同時に、また他の一切の部分と全体とのために存在する、換言すれば、すべての部分がそれぞれ道具（Organ 器官）と見なされる」⁽⁵⁸⁾

有機物は、全体と部分の相関関係の中で自己を有機的に形成するものである。

「かかる自然の産物は、有機的存在者であると同時に自分自身を有機的に組織する存在者として（als organisiertes und sich selbst organisierendes Wesen）自然目的と称されうる」⁽⁵⁹⁾

かくして、有機的存在者は、「動かす力」（bewegende Kraft）をもつだけであるような単なる機械ではなくて、それ自身の内に「形成する力」（bildende Kraft）を具有する（s. 293）。

ここに、有機的存在者の能力が、技術と類比的に比較されるばかりでなく、自己形成力、自己組織力、オートポイエーシスなどの創造的力の面から考察される所以がある。

カントによると、自然の有機的存在者は、すべて交互的（wechselseitig）に目的であり、手段でもあると定義されている。

「自然の有機的産物とは、自然において一切のものが目的でありかつ交互に手段でもあるものである（Ein organisiertes Produkt der Natur ist das, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.）」⁽⁶⁰⁾

有機的物体では、いかなる部分も全体との交互的相互関係においてのみ規定されねばならない、従って全体の表象が、部分を可能ならしめる根拠を成するのである。だが部分がなければ、全体もない。ここに、全体の表象が部分にとって目的の意義と役

割をもち、部分が全体にとって手段としての構造的契機になるのである。

有機的物体の有する自然目的は、機械論的に確認されうるような必然的なものであると同時に、理性の目的論的な想定に妥当するような合目的性であり、その意味で偶然性も免れない。

「偶然的なものの合法則性が合目的性である (Gesetzlichkeit des Zufälligen heißt Zweckmäßigkeit)」⁽⁶¹⁾

合目的性とは、理性の統制的原理として、自然に理性によって課せられたものである。

だから、自然目的の「概念は、元来自然における産物の概念として、一方では自然必然性を含むと同時に、また他方ではこの同一物において、対象の形式の偶然性をも含んでいる」⁽⁶²⁾

カントは更に付言して、こう言う。

「もしそこに矛盾があつてはならないとすれば、自然目的の概念は、自然における物を可能ならしめる根拠を含むと同時に、かかる自然そのものを可能ならしめ、しかもこの自然と、何か経験的に認識可能な自然ではない超感性的なある物、従つて我々にとっては全然認識可能ではないある物との関係を可能ならしめる根拠をも含んでいなければならない」⁽⁶³⁾

かくして、我々は今や同一の自然を二様の観点から、考察することが可能になる。

「我々は自然において、〔一方では〕感覚の対象として必然的 (notwendig) であるものを機械的法則 (mechanischen Gesetzen) に従つて考察する、しかし他方では、特殊的法則を、つまり我々が機械的法則に関して偶然的 (zufällig) と判定せざるをえないものを、この同じ自然において同時に理性の対象として、目的論的法則 (teleologischen Gesetzen) に従つて考察する」⁽⁶⁴⁾

こうして、我々は同一の自然の世界を機械論的な視点と目的論的な視点という二重の視座から複眼的に考察し、判定することが可能になるのである。カントは、機械論と目的論との両立可能性について、こう結論づける。

「合目的的な自然産物を機械的に説明する原理は、確かに目的論的原理と両立しうる (zwar das Prinzip einer mechanischen Anleitung zweckmäßiger Naturprodukte neben dem teleologischen bestehen.) が、しかし決して後者を無用のものにするものではない」⁽⁶⁵⁾

それ故に、「機械論的説明方式は目的論的説明方式によって——あたかも両者が相互に矛盾するかのように——排除されることはない (ohne daß die mechanische Erklärungsart durch die teleologische, als ob sie einander widersprächen, ausgeschlossen wird.)」⁽⁶⁶⁾

§ 8. 結びにかえて

有機的自然界に関して、機械論と目的論とが両立可能であることが、理性の統制的な使用という制限の下ではあるが、証明された。従って両論の両立性は、有機的自然を包含した自然世界全体に対しても、理性の統制的な使用という留保の下に容認されるであろう。

今日の地球環境問題にせよ、生命倫理問題にせよ、そこで問われているのは、詮じつめれば、機械論の説明方式と目的論的説明方式の対立矛盾であり、両論の対立矛盾を超克して、媒介し調停できるような第三の説明方式如何という哲学的問題なのである。

環境倫理において、人口、食糧、資源、エネルギー、大気汚染、温暖化などは、量的には物理化学的な機械論の問題である。だが人間にとっての生存の条件としての地球環境、環境保全、生態系などは、質的には人類の生存の意義目的にかかわる目的論的な問題である。

生命倫理において、延命治療技術、臓器移植などは、量的には物理化学的に対応可能な機械論的な問題である。だが人間の生きる意味や目的という質的観点からは、尊厳死、安楽死、脳死などは、人間存在の意味・目的にかかわる目的論的な問題なのである。

我々が、環境問題や生命問題に関して、機械論的な説明方式にのみ偏すれば、物理学的な還元主義となり、生命的なもの、精神的なものを非合理的なものとして排除して、環境の技術的な解釈や動物機械論のような機械的な説明となってしまい、結局人間の生命の意味や精神的なものの機能を見落すことになるのである。また同様に我々が、目的論的な説明方式のみに偏すれば、生命問題や環境問題は擬人主義的な生氣論(vitalism)に墮すか、徒らな精神主義的な神秘主義に舞い上がるかの、いわば精神的還元主義の曖昧な幻想に耽溺する恐れがある。

それ故に我々は、環境問題や生命問題を考察する時に、機械論か目的論のいずれか一方のみが正しい説明方式であると考えべきでないのである。

ところでカントによると、「自然の同じ産物をそれぞれ可能にする二通りの根拠が客観的にある唯一の根拠に基づいている」(s. 357) から、自然産物の説明方式に関して可能になる機械論的説明と目的論的説明とに「共通な原理は、我々が現象としての自然の根底に置かねばならない超感性的なもの (das Übersinnliche) にほかならない」(s. 358) とされている。

この「唯一の根拠」は「超感性的なもの」であるから、我々人間の「比量的悟性」

(論証的悟性 *diskursiver Verstand*) はそれを決して経験的には認識することができないのである。それが可能なのは、神のような「直観的悟性」(*intuitiver Verstand*) のみなのである。

いずれにしても、我々有限な人間は、かかる超感性的なもの〔物自体〕を思考の際の視野の中に留保する複眼的な思考においてのみ、機械論的な因果的連鎖を追求しながらも、なお目的論的な因果連関を辿りつつ、同時に更にその上両者を全体的に統合するような超感性的なものの存在を配慮することが必要なのである。機械論的で、かつ目的論的という二重の因果連関と交差させながら、なおその根拠としての超感性的なものを想定するという第三の統合の原理を容認する複眼的思考こそ、現代科学の袋小路を脱出し、二重の意味での還元主義を超える第三の思考方式と考えることができよう。

小論を終るにあたり、デカルトの「動物機械論」に対するカントの見解に言及しておくとして、それはカントのこれまでの論旨から明らかなように、当然否定的である。

「動物は、デカルトの主張するような、機械ではない (*die Tiere, ……sind nicht, wie Cartesius will, Maschinen.*)」⁽⁶⁷⁾

なお、目的論に関しては、カントの後に出て、独自の目的論的哲学の展開を試みたシェリング (*Schelling*) やヘーゲル (*Hegel*) の哲学を考察すべきであるが、それは別の機会に論じる予定である。

註

- (1) アリストテレス、『動物部分論』島崎三郎訳 アリストテレス全集 8 岩波書店 281—2頁
- (2) アリストテレス、前掲書 270頁
- (3) 藤原保信、『自然観の構造と環境倫理学』御茶の水書房 15頁
- (4) アリストテレス、前掲書 283頁
- (5) Descartes, *Discours de la Méthode, OEUVRES ET LETTRES Pléiade*, p. 150『方法序説』落合太郎訳 岩波文庫 49頁
- (6) Descartes, *Les Principes de la Philosophie, AT, IX—2*, p. 65『哲学原理』桂寿一訳 岩波文庫 98頁
- (7) 井上義彦、「哲学から見た生命論」『現代の生命像』所収、九州大学出版会 17—38頁 参照
- (8) Descartes, *Meditationes de prima Philosophia, AT. VII*, p. 84『省察』三木清訳 岩波文庫 122頁
- (9) Descartes, *op. cit.* p. 85 邦訳 123頁
- (10) Descartes, *Discours de la Méthode, Pléiade* p. 164 邦訳 69頁
- (11) Descartes, *Traité de L'homme, Pléiade* p. 807『人間論』伊東・塩川訳 デカルト著

- 作集 4、白水社 225頁
- (12) Descartes, Discours de la Méthode, Pléiade, p. 157、邦訳 60頁
 - (13) 野田又夫、『デカルト』岩波新書 150頁
 - (14) Descartes, Meditations, AT VII p. 55 邦訳 83頁
 - (15) Descartes, Entretien avec Burman, Pléiade p. 1371 『ビュルマンとの対話』三宅・中野訳 デカルト著作集 4 357頁
 - (16) Descartes, Meditations, AT VII p. 55 邦訳 83頁
 - (17) Descartes, Discours de la Méthode, Pléiade p. 168 邦訳 76頁
 - (18) Spinoza, Ethica ordine geometrico demonstrata, SPINOZA OPERA (Vloten et Land) I, p. 58 『エチカ』島中尚志訳 岩波文庫 上 69頁
 - (19) Spinoza, op. cit. p. 59 邦訳 70頁
 - (20) 井上義彦、「スピノザにおける自由と決定論について」長崎大学教養部紀要人文科学篇 第23巻第1号 1982、「スピノザにおける「精神の幾何学」について」同上紀要 第32巻第1号 1991
 - (21) Spinoza, Ethica p. 67 邦訳 上 83頁
 - (22) Spinoza, Ethica p. 67 邦訳 83頁
 - (23) Spinoza, Ethica p. 67 邦訳 83頁
 - (24) Spinoza, Ethica p. 69 邦訳 86頁
 - (25) Spinoza, Ethica p. 69 邦訳 86頁
 - (26) Spinoza, Ethica p. 69 邦訳 87頁
 - (27) Spinoza, Ethica p. 69 邦訳 87頁
 - (28) Spinoza, Ethica p. 70 邦訳 88頁
 - (29) Spinoza, Ethica p. 183 邦訳 下 9頁
 - (30) Spinoza, Ethica p. 223 邦訳 下 71頁
 - (31) Spinoza, Ethica p. 223 邦訳 下 71頁
 - (32) 田辺元、「個体的本質の弁証論」田辺元全集第四巻 筑摩書房 403頁
人間の感情を「自然の技巧」と解するスピノザの考え方には、目的なき合目的性を「自然の技巧」(Technik der Natur) と解するカントに何処か通ずるものが感じられる。
Kant, Kritik der Urteilkraft, s. 354 ff
 - (33) Leibniz, Monadologie, Die Philosophischen Schriften 6, p. 607
『单子論』河野与一訳 岩波文庫 214頁 (同頁の訳者解説参照)
 - (34) Leibniz, Monadologie, p. 607 邦訳 215頁
 - (35) Leibniz, Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps, Phil. Schriften 4, p. 484
邦訳 76頁
 - (36) Wilson, Leibniz's Metaphysics, Princeton University Press p. 173
 - (37) 井上義彦、「ライブニッツにおける予定調和と個体的実体の自由について」前掲紀要、第24巻第1号 1983
 - (38) Leibniz, Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, Phil. Schriften 6, p. 605 邦訳 165頁
 - (39) Leibniz, Systeme nouveau (Erster Entwurf), Phil. Schriften 4, p. 472 邦訳 86頁
 - (40) Leibniz, op. cit. p. 472 邦訳 87頁
 - (41) Kant, Kritik der reinen Vernunft, vgl. A406/B433 ff
 - (42) Kant, Kritik der Urteilkraft (引用は以下KdUと略す) 引用は原版の頁付け s. 312
『判断力批判』篠田英雄訳 岩波文庫 下 56頁
 - (43) Kant, KdU §69 s. 312 邦訳 56頁

- (44) Kant, KdU §70 s. 314 邦訳 58頁
- (45) Kant, KdU §70 ss. 314—'5 邦訳 58頁
- (46) Kant, KdU §70 s. 315 邦訳 58頁
- (47) Kant, KdU §70 s. 315 邦訳 59頁
- (48) Kant, KdU §70 s. 316 邦訳 59—60頁
- (49) Kant, KdU §71 ss. 318—'9 邦訳 62頁
- (50) Kant, Erste Einleitung in die KdU (Phil Bib) s. 11
- (51) Kant, KdU Einleitung, XXXVII (Phil Bib) s. 22 邦訳 上 47頁
- (52) Kant, KdU §65 s. 289 邦訳 下 32頁
- (53) Kant, KdU §64 s. 286 邦訳 29頁
- (54) Kant, KdU §65 s. 289 邦訳 32頁
- (55) Kant, KdU §65 s. 290 邦訳 33頁
- (56) 九鬼周造、『西洋近世哲学史稿』下 岩波書店 147—'8頁
- (57) Kant, KdU §65 s. 290 邦訳 33頁
- (58) Kant, KdU §65 s. 291 邦訳 34—'5頁
- (59) Kant, KdU §65 s. 292 邦訳 35頁
- (60) Kant, KdU §66 ss. 295—'6 邦訳 39頁
- (61) Kant, KdU §76 s. 344 邦訳 89頁
- (62) Kant, KdU §74 s. 331 邦訳 75頁
- (63) Kant, KdU §74 s. 331 邦訳 75頁
- (64) Kant, KdU §77 s. 352 邦訳 97頁
- (65) Kant, KdU §77 s. 353 邦訳 98頁
- (66) Kant, KdU §77 s. 352 邦訳 97—'8頁
- (67) Kant, KdU §70 s. 448 Anm., 邦訳 195頁注

(1995年1月31日受理)