



Title	「世界において最高善を実現すること」について： カントの『判断力批判』を中心にして
Author(s)	志水, 紀代子
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1973, 6, p. 17-32
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/11004
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

「世界において最高善を実現すること」について

——カントの『判断力批判』を中心に——

志 水 紀 代 子

(序)

「最高善」(das höchste Gut)とは第二批判において実践理性が必然的に産み出していかざるをえなかつた課題である。有限な理性的存在者における意志の自律を主張するカントにあつて、それは実現すべく自らに課さざるをえなかつた理念である。周知の通り、カント哲学の普遍的な課題は自由の実現である。そしてそれは自然との関わりの中で、否、まさにその自然との対決の中で実現されるか否かが問われるのである。第二批判において、自ら立法していく自律的な理性としての実践理性は自らの心情における自由の自覚に基づいて「道徳律」(das moralische Gesetz)を定立するのであるが、これは又あらゆる意志の唯一の規定根拠として、「理性の事実」(ein Faktum der Vernunft)として客観的に実在しているものであった。ところで「事実」といわれたにもかかわらずこの道徳律は命令として与えられる。その理由は、有限な理性的存在者である我々人間にとつては、単に道徳律

のみならずあらゆる傾向性の総体であるところの「幸福」の原理も又自我の欲求能力の不可避的な規定根拠になりうるのであり、それは道徳律に同等の権利をもって対立しうるからである。従って、本来理性が自らの為^にに立てる道徳律は服従すべきものでなければならぬが、同時にその「べき」(sollen)ということにおいて、主観的な意志の規定根拠としての他の動機である幸福の原理を承認せざるをえなかつたことを意味している。従って実践理性の理念——つまり純粹理性の対象である理性の「無制約的な総体」(die unbedingte Totalität)としての最高善は、単に道徳律に基づく「徳」(Tugend)においてのみ求められるのではなく、「徳」と「福」(Glückseligkeit)とが綜合されたものとして求められねばならなかつた。

ところで「理念」(Idee)とは、本来理性自らが課した「課題」(Aufgabe)であり、それは解決すべきものとして提出される。即ち、単にそれは「要請」(Postulat)として立てられるばかりでなく、「実現」(Bewirkung)されねばならない。カントは「最高善を世界の中に実現することは道徳律によつて規定可能な意志の必然的な目的である。」⁽¹⁾と述べているが、まさにこの課題を解決すべく第三批判への道を歩んだといふ。意志の自律、つまり自由が単に心情における抽象的な自由としてとどまるのではなく、自由が真に自由である為にはそれは外なる自然の中に、世界の中に具体的に実現されなければならない。心情においてすら幸福の原理を認めざるをえなかつたカントであつたが、(この事はカントの謙虚さを示すことにほかならないが)外なる自然において(それは具體的な生命体としての自然であるが)いかにして自由を実現していくであろうか。私はこの小論においてかかる課題をとり上げ、以下に論じてみたいと思う。

(一) 自然の合目的性について

「幸福とは理性的存在者の現存の全体において、すべてが希望通りに又意志通りになるところの理性的存在者の世界における状態である。従ってそれは彼の全目的及び彼の意志の本質的な規定根拠に対して自然が一致することに基いている。」⁽²⁾ カントは先の最高善を実現する為に、道徳性に適合した幸福についてかかる定義づけを行なっている。ところで理性的存在者が自らの為に定立する道徳律は決して同時に世界や自然そのものの原因ではありえない。だから道徳律の中には、「道徳性」と、世界にその部分として所屬し、それ故世界に依存する存在者の道徳性に比例した「幸福」との間の必然的連関の為のいささかの根拠も存しえないのである。かかる存在者はこの同じ理由から自らの意志によつて決してかかる自然の原因ではなく、又彼の幸福に関して自らの固有の諸力からの実践的原則を自然と汎通的に一致せしめることも出来ないのである。にもかかわらず、「純粋な理性の実践的課題の中には、即ち最高善への必然的な「努力」(Bearbeitung)の中には、かかる連関が必然的なものとして要請される。」⁽³⁾ 従つて最高善を実現するためには、まず自然そのものの原因を究明しなければならぬ。このことは、換言すれば「自然目的」を求めることにほかならない。ただし「目的」(Zweck)とは総じてその概念がその対象自身の可能性の根拠とみなされうるものごとであるからである。自然の中に入り込んでその目的を探究し、更にはその目的に一致して最高善を実現しようような「主目的な理性」が果して求められるかどうか、我々は「判断力批判」においてかかる理性を探さなければならない。

ところでカントは先ず「反省的判断力」(die reflektierende Urteilskraft)を登場させる。かかる判断力は、具体的な一つの生命体としての自然の中で、経験的な諸法則にも従うような自然の或る体系を前提し、自然の諸物

がかかる体系（目的）にかなっているかどうか、つまり「合目的」（*zweckmäßig*）であるかどうかを判定する能力である。特殊な（経験的な）自然の諸法則においては、人間の洞察にとつては成程偶然的であつても、それらの特殊な自然の諸法則の多様性を結合して、それ自体で可能な或る経験として統一するような法則的統一がそこに含まれていると考えることは必ずしも不可能ではない。それ故我々が、悟性の或る必然的な意図（或る要求）に適つてはいるけれども、しかし同時にそれ自体では偶然的なものとしか認めようのないような或る結合におけるかかる法則的統一を「自然の合目的性」（*Zweckmäßigkeit der Natur*）として表象することができる。反省的判断力は、かかる「自然の合目的性」を、ア・プリオリに自己の反省の原理にするのである。又かかる「自然の合目的性」は「自然の技巧」⁽⁴⁾（*die Technik der Natur*）ともよばれうる。ところでかかる概念は、単にこの原理のもとに自然が考えられる限りにおいて、可能な経験認識一般の諸対象についての純粹概念であるにすぎず、いかなる経験的なものも含んでいない。従つて単に判断力の主観的原理（格率）をあらわすにすぎないところの先験的概念である。反省的判断力はこの原理によつて、自然に対して「自律」（*Autonomie*）として働くのではなく、自己自身に対して「自己自律」⁽⁵⁾（*Heautonomie*）として働くのであり、自然に関する反省の為の一つの法則を指定するにすぎないのである。さて、今少し詳しくかかる判断力について述べてみたい。

反省的判断力は、主観的合目的性に関する「美的反省判断」（*ein ästhetisches Reflexions-Urteil*）と、客観的合目的性に関する「目的論的反省判断」（*ein teleologisches Reflexions-Urteil*）の二つの働きがある。前者は自然の或る対象について、その対象の概念なしにその対象の表象を通じて直接に快・不快を感じることを判断である。この時生じる「適意」（*das Wohlgefallen*）の感情は、その対象の形式と心の諸能力との間の調和的

な目的関係によって生じるものであって、「美」(das Schöne)と「崇高」(das Erhabene)の二つの感情がある。後者は自然の諸物における相互の間に目的に適った関係があるかどうかを判定する。この方は「外的合目的性」(die äußere Zweckmäßigkeit)つまり「有用性」(Nützlichkeit)であるか、「内的合目的性」(die innere Zweckmäßigkeit)つまり「完全性」(Vollkommenheit)であるかを判定するのであるが、「有用性」の方には「機械的自然」(die mechanische Natur)が「完全性」の方には「有機体」(das organisierte Wesen)が属する。

さて今、或るものを「美しい」と名づける為には美を「判定する」(beurteilen)能力である「趣味判断」(Geschmacksurteil)を分析しなければならない。先ず「質」から言えば、美は純粹な「無関心的」(uninteressiert)な適意の対象である。かかる「無関心的な」適意は「美」についてだけであり、「快適」(das Angenehme)及び「善」(das Gute)についての適意から区別される。しかも関心無しであるにもかかわらず、極めて「関心をひく」(interessant)ものであって、つまりいかなる関心にも基づいていないが、或る関心を産み出すものである。このようなものとしてはすべての純粹な道徳的判断があてはまる。次に「量」から言つて美は「概念無しに」(ohne Begriff)普遍的な適意の対象として表象される。ところで趣味判断はすべて単称判断であり、従つてここにいわれる普遍妥当性も単に主観的なものでしかありえない。従つて我々は或るたぐいの対象がすべて美しいと判断するのではなく、或る対象をみるすべての人々に美しく思われると判断するにすぎないのである。「関係」から言つて美とはある目的の表象なしに、或るものが知覚される限りにおける対象の合目的性の形式である。又その「様相」から言つて美とは概念なしに「必然的に」適意の対象と認められるものである。それ故「当為」(Sollen)がいわれるのであ

るが、これはある判断に対してすべての人々が賛同するという意味の必然性である。従つてかかる趣味判断の基礎にあるところの主観的原理は、その適意を概念によるのではなく、感情によつてのみ規定するところの一つの「共通感言」⁽⁸⁾ (Gemeinsinn) であるといふ。

美しいものにおいては主としてその質が問題とされたのに対して「崇高なるもの」においてはその量が問題とされる。即ち、一言で言つて「崇高なるもの」は「端的に大」(schlechthin groß)なるものである。それは比較しうべきもない程に大きな量であり、従つて「無限」(unendlich)なるものであるが、自然においては本来そのようなものはい出しえない。何故なら自然においてはそれ以上大きなものはないといふようなものは存在しえないからである。従つてそのようなものは我々自身のうちにおける理念にほかならないのであるが、我々はある種の「すりかえ」⁽¹⁰⁾ (Subreption) によつて、つまり我々の主観における人間性の理念に対する尊敬を、客観に対する尊敬ととりちがえることによつて、かかる尊敬を自然のある客観に対してはらうのである。崇高はその量の大きさが拡がりである場合、つまり大きさの評価が数学的である場合には「数学的崇高」(Mathematisch-Erhaben)であり、その量の大きさが力ではかられる場合には「力学的崇高」(Dynamisch-Erhaben)とよばれる。さて「量」から言つてそれはそれと比べるとあらゆる他のものが小さくみられるような「何か絶対的に大なるもの」(etwas Absolutgroßes)である。しかしながらかかる量的評価においては単なる直観における自然の数学的な大きさよりは、むしろそのようなものの「尺度」(Maßstab)としておかれる我々の心の中の「単位」(Einheit)が問題となる。即ち、構想力が総括する自己の全能力を、そこでは無駄に浪費するような、或る自然客観のそのような大きさは、自然の概念を或る「超感性的基体」(ein übersinnliches Substrat)へと導くにちがいないが、

かかる基体は感官のあらゆる尺度を越えて大であり、それ故対象というよりもむしろ評価する時の心の調和的気分を「崇高」として判定させるものである。⁽¹⁾ さて、次に「質」から言つてそれは美のように純粹な快を感じさせるのではなく、まず不快を引きおこしその際同時に目覚める或る快の感情である。つまり、かかる量的判断にかかわる心の能力であるところの構想力が、諸理性理念と一致する時、つまりその「自由な戯れ」(ein freies Spiel)において、先ず大きな美的評価における構想力が理性による評価に適合しないことに基づく不快の感情が生じるが、かかる感性的尺度が理性の大きさの評価に一致しないという内的知覚は、同時に理性の諸法則との或る一致である。従つて我々の超感性的な使命についての感情を我々のうちにひきおこすところの、或る不快ではあるが、かかる使命から言えば、感性的のあらゆる尺度が理性の理念に不適合であることを見つけることは「合目的」であり、従つて「快」であるといふのである。「関係」から言えば、それは自然を「力」(Gewalt)として出現させる。そして力学的に崇高であるとみなされるのは、自然が恐怖の対象として考察される限りにおいてである。ところで美的判定においては「妨害」(Hindernisse)に対する「優越」(Überlegenheit)は、抵抗の大きさによつて判定される。我々は超感性的なもの即ち無限なものを自己の単位として持ち、それに比較すれば自然のいかなるものも小であると判定されるが故に、自然に対する或る優越を自らのうちに見出すのである。従つて自然の力の抗い難さも、自然存在者とみなされた我々が成程物理的には無力であることをあばきはするが、同時に我々を自然に依存しないものとして判定する或る能力を、それ故自然に対する或る優越を顕にするのである。最後に「様相」から言えば、美に対する判断と同じく「必然的」であるが、これは或る主観的前提、つまり人間における「道徳的感情」(moralishes Gefühl)を前提してのみかかる判断に必然性が帰せられるのである。

さて以上、自然の合目的性について主観的な側面からその具体的な内容に触れてきたのであるが、最後に事物が我々の判断力に適合しているということ、つまり合目的であるということは、即ち、換言すれば、事物の美しき及び崇高は、事物そのものうちにあるのか、それとも我々のうちにあるのかという問いに答えなければならぬ。つまり、かかる主観的合目的性は、我々の判断力と一致すべき自然（ないし芸術〔Kunst〕）の現実的（意図的）「目的」（Zweck）として想定されるか（趣味判断の実在論）、あるいは、自然と、特殊な諸法則に従って産出された自然の諸形状とに關して、判断力の要求との合目的的一致が目的無しに自ずから偶然に出現することとして想定されるか（趣味判断の觀念論）ということである。自然の美的合目的性の実在論に対しては、自然界にみられる「有機的な」（organisiert）形成物がその論拠を与えているようにみえる。即ち自然の最高の原因が、我々の構想力に美と崇高を感じさせるような事物をつくり出すことを望んだのだと想定させよう。ところがかかる想定に対しては、自然がその自由な形成作用において、至る所で、我々の判断力の美的使用の為にいわば作られているように思われる諸形式であっても、著しく「機械的に」（mechanisch）産出する傾向を示しており、その為には、単なる自然として、自然のメカニズム以上の何ものをもそれ以上必要とする気使いはいらないと反駁しうる。結局この対立に關しては、自然の目的判断におけると同様、自然の根底に超感性的な基体があつて、我々の意志にかかわりなく、否我々すらその一部としてそれ自身合目的に存在しうるのか、（つまり客観的合目的性）、それとも、自然の合目的性はあくまで我々理性的存在者の側における主観的合目的性なのかという形で問題にされなければならぬ。

さて、我々が自然を判定する場合問題になるのは、自然とは何か或は自然は我々にとって目的として何なのかと

いうことではなく、いかに我々がそれを受けとるかということである。従って自然が我々の適意にとつてその諸形式を形成しておいたとすれば、それはつねに自然の客観的合目的性となり、その自由における構想力の戯れに基づく主観的合目的性にはならない。ところで主観的合目的性の場合には我々が「恩恵」(Gunst)をもつて自然を受けとるのであつて、何ら自然が主体的にそのようなものを我々に示すのではない。自然の客観的合目的性というかかる自然目的によつて規定された判断は「他律」(Heteronomie)であつて主観的自由にならず、従つて「自律」(Autonomie)をその根底にもたなくなるであらうからである。以上のことから結論されることは、自然の合目的性とよばれるものは、自然の側から我々に示されたものではなく、我々自身のうちに求めざるをえないものであるということである。

ところで「自然の合目的性」は、我々有限な理性的存在者の自然に対する判定の自己自律の原理であることが明らかにされた。即ちそれは、いわば、有限なるものを無限なるものに関連づけて反省することであり、又そのように判定することであつた。それ故、反省的判断力にかかる理性の能力として、確かにそれまでの理論理性や実践理性とちがう、より具対的で、技術的・実践的(technisch-praktisch)な理性であるといふ。しかしながら、かかる自然の「合目的性」は単に、自然に対して合目的的として主観的に反省し、判定している反省的判断力の主観的原理に基づいているにすぎないものである。そこにとどまる限りは、人間の理性の、つまり有限な理性的存在者として、自然の「超感性的基底」(das übersinnliche Substrat)については何事も関知しないところの理性の、自然への主観的な希望であり、期待であるにすぎないのである。ところでかかる原理それ自体はア・プリオリであり、主観的であつた。無限に連なる道徳的理性は、人間理性の有限性に、超越性(Transzendentalität)を

与えるものであつた。ところで、単に反省的に働くのみならず、無限を有限において実現すべく働く理性が今や出てこなければならぬ。勿論かかる理性は、自由を自然において実現せしめるという「実践的理性の優位」⁽¹²⁾の思想にどこまでも制約されており、従つてどこまでも実践の立場において考えられなければならない。ところで今、人間の有限性を前提にしつつ、しかも単に自然をして自由を促進せしめるばかりではなく、又自然の合目的性に委ねるのではなく、逆に主体的にかかる合目的自然を利用し、自己の道徳的自由実現という意図に自然を奉仕させる理性があらわれた場合、なお、主観的な理性にすぎないといふだろうか。否、自由の側から主体的に、実践的に自然の合目的性を利用していく立場に立つ「主体的・構成的原理」⁽¹³⁾（*ein subjektiv-konstitutives Prinzip*）を含む理性として客観的理性という意味をにないうるのではないだろうか。かかる理性は反省的判断力から、その働きにおいて充分区別されねばならないが、『判断力批判』の中では必ずしも充分に区別されていない。しかしながら、かかる理性は後の文化の哲学及び歴史哲学において、よくその働きを披瀝しており、カント自身かかる理性を充分認めていたと考えられうるのである。

さて、今かかる理性を「目的論的理性」と名づけるなら、これは反省的判断力を主観の立場からより客観的な立場へ移した理性といえる。否、むしろかかる理性が主観の立場で反省的判断力として働き、今や自然の合目的性を、主体的・構成的原理として、自然の中に自由を実現せんと働くのである。次にかかる理性についてみてみたい。

(二) 道徳と文化の綜合について

自然を一つの目的論的な体系としてみた時、かかる自然の「最終目的」(*der letzte Zweck*)とよばれうるも

のは何であろうか。カントによればそれは、自然における人間のすべての目的のうちで目的として最後に残るものであって、人間が自己自身に総じて目的を立て、自然を自己の自由な目的一般の格率に適合して、手段として利用するところの「有能性」⁽¹⁴⁾（*Tauglichkeit*）であり、又かかる有能性の産出が「文化」⁽¹⁵⁾（*die Kultur*）である。又かかる「文化」は、任意な目的一般に対して理性的存在者が理性使用を行なうことによつて産出される。従つてかかる「文化」に携わる理性はもはやこれまでのような単に自然の合目的性を判定する如き主観的な理性ではない。積極的に自らの意図に即して自然を利用していく主体的な理性であるといふ。

ところで我々人間はすべての有機的存在者と同じく自己を自然目的として判定しうる十分な理由をもっているばかりでなく、ここ地上においては自然の最終目的でありうる。従つて「自然の最終目的」は、地上における唯一の理性使用者である人間であり、又かかる人間の決定的な特徴と言ひうる「文化」である。人間の特徴は何らかの目的に対する理性の使用にあり、端的に言えば、その文化性にあるといえるからである。しかもかかる文化性は人間の自発的意志によつて始めて可能であるといえる。ところで、文化はすべてこの最終目的の為に十分なのではない。例へ文化の本質が人間の自発性に基づくとしても、文化は任意な目的に対する理性使用である為、自然の側において、例へ人間の自発性を無視しても自己の「最終目的」たる文化を促進すべく全力を尽すと考えられる。その結果、「悪疫・飢餓・水害・凍害等」⁽¹⁶⁾によつて、又、それどころか、人間の内なる「自然素質」⁽¹⁷⁾（*Naturanlagen*）の不合理なるものは、自らを自ら自身がたくらんだ苦しみの中へ陥し入れ、なお人類の他の人々を「支配の圧迫や戦争の蛮行その他によつてかかる苦境に陥し入れ、又彼自身はできうる限り人類の破壊に携わる」といふことになる。そしてなお、合目的として判定されうるのである。従つて文化が真に「自然の最終目的」である為には、目的一

般の促進に対する有能性に対して、「練達性」(die Geschicklichkeit)の文化がその最も重要な主観的制約でなければならぬ。つまり、かかる制約は人が「訓育の文化」(die Kultur der Zucht)と名づけるかもしれないところのものであつて、消極的ではあるが、欲望の専制から意志の解放を行なうのである。つまり、文化は単に受動的に自然においてあるがままに進歩させられるべきものではなく、人間の主体的な自由で制約づけられてはじめて充分な意味(即ち自然の最終目的としての)を持ちうるのである。ところで一方人間の主観的な自由、つまり道徳的自由は、今やかかる文化を介して自然の中に具体的に実現されなければならない。つまり、人間の自然の特性である「文化の進歩」(Fortschritt der Kultur)は必然的に文化の「渦悪」(Übel)を生じることが故に、道徳的自由によつて否定されねばならないと同時に、かかる道徳的自由は、人間自然につまり文化に媒介されて、その個人性を脱し、歴史的・社会的な場へと具体化されねばならないのである。従つてかかる道徳的自由と文化の綜合は必然的に行なわれなければならない。ところでそれはどのようにして行なわれるであろうか。カントにおいてそれは「創造の窮極目的」と「自然の最終目的」の關係として展開される。即ち、カントによれば、自然の最終目的といえども、それが自然の目的である限り、その目的は自然自身のうちに求められるべきである。従つて自然物としては決して「窮極目的ではありえない」⁽¹⁹⁾。他方、自然が一つの目的論的体系とみなされるときには自然の最終目的はある目的關係に基づいているのであつて、かかる目的關係は自然に依存せずそれ自身で十分であり、従つて窮極目的になりうるものの、この窮極目的は自然のうちには全然求められえないのである。⁽²⁰⁾さてかかる「自然の最終目的」についての二つの見解は端的に矛盾する。ところがこの矛盾は、それ自体において「制約的な「窮極目的」たるものが、つまり「道徳性の主体」⁽²¹⁾としての人間が、「自然と自己自身に窮極目的であるような目的關係を与えることを理解し

又このような意志をもっている」⁽²²⁾とき、つまり、道徳を自然において実現することを意志する時に解決されるのである。つまり、道徳と文化の対立は「窮極目的」として自然を越えた道徳が、「自然の目的」であるところの文化を制約し、根拠づけるとき解決されるのである。従ってあらゆる文化がただちに「自然の最終目的」であるのではなく、道徳に基礎づけられた文化、つまり「道徳的文化」のみがそれに値するのである。かかる道徳と文化の相互限定においては、文化は道徳に否定されつつ道徳を具体化し、道徳は文化の任意性を否定して規範性を与えるのであり、又文化が道徳を否定するとは、道徳を社会的・歴史的な場へと具体化することを意味している。かかる道徳と文化の相互限定に成立するものを我々は「道徳的文化」の名づけたのであるが、かかる道徳的文化こそが、歴史の「窮極目的」にはかならないのである。

ところで、道徳的文化が文化のもたらす禍悪を否定して成立することを、更に具体的に述べようとするならば、我々は『宗教論』における「根源悪」(das radikale Böse)の問題に解れないで過ぎることは出来ない。即ち、『第二批判』においては意志の自律はあくまで感性的動機の否定において求められ、感性的動機は直ちに悪とされたのであるが『宗教論』においては、感性的動機はそれ自体においては無記であって、悪の根拠になりうるのは、ただ意志の格率として選択された時だけである。つまり、悪の根拠は善の根拠と同様自由意志そのものに存するのである。更にかかる感性的動機を自己の格率として選ぶ自由意志の「動機の逆転」(die Umkehrung der Triebfeder)⁽²³⁾は、人間的自然にとつてア・プリオリな根源的な「性癖」(der Hang)であつて、それは人間が人間である限り必然的にそなわつたものとして「根源悪」と考えられうる。それ故自由意志は自ら善である為には絶えず自己自身の内における「根源悪」と闘わねばならないのである。さて、文化が「任意な目的への理性使用」である

ならば、理性の感性的動機への使用もその理性的動機（道徳律）への使用と同じくいずれも文化の名に値するのであり、しかも感性的動機と理性的動機の「動機の逆転」は人間に必然的な「根源悪」であつたが故に、文化の向上は必然的に文化の「絢爛たる悲慘」⁽²⁴⁾（das glänzende Elend）を招かざるをえないのである。しかも文化の進歩は歴史的・社会的な場において行なわれるが故に、もはや個人が道徳的にどのような自己を改善してもはや間に合わないのである。決してかかる歴史的・社会的な禍悪を克服することは出来ないのである。道徳的な個々人は個の立場を捨てねばならない。更に人間の自然（即ち文化）に介されて、現実の社会の中へと実践しなければならぬのである。さて、このようにして産出される「歴史の窮極目的」としての道徳的文化とは具体的にどのようなものであろうか。

先に述べたように文化はそれ自体「任意な理性使用」に基づくものとして、相対的なものである。しかも文化自体は人間の意志にかかわらず進歩する側面をもっており、そのような進歩を制するために、「練達性」や「訓育」の文化がおかれた。しかしながらこれまでみてきたように、道徳的文化が、文化そのものに内含されている「根源悪」を否定して成立すべき文化であるなら、かかる根源悪と積極的に闘い、それを否定する強力な側面を持たねばならない。カントによればそれは、「公民的社会」⁽²⁵⁾（bürgerliche Gesellschaft）とよばれる一つの体制である。即ち、そこにおいて「合法的な統制力」⁽²⁶⁾（gesetzmäßige Gewalt）が対置されるところの社会である。文化に伴う根源悪に対して法の強制力をもって実現された社会は、（即ちそれは法的社会であるが、）それは文化の相対性を否定してしかも文化を向上させるところの唯一の積極的な制約である。まさに歴史の「窮極目的」はかかる法的社会の実現であるといふ。

カントの心情における道徳的自由を外的な世界に実現するという課題はここにおいて「法的社会」の諸理念へと具体化された。『第二批判』においては「合法性」(Legalität)は「道徳性」(Moralität)の前に完全に否定されたのであったが、今やかかる法的社会の理念は、道徳的自由を越えた更に高次の「窮極目的」として定立され、「合法性」はもはや否定されることなく、むしろ「道徳性」を自らの一契機として含むのである。

さて、最後に我々は再度問わねばならない。果して最高善は世界の中に実現されたのであろうかと。成程、心情の道徳は、具体的な自然である文化を通して、更に文化に内含される根源悪との対決を経て、法的社会の諸理念にまで到達した。しかしなお最高善の実現は理念のうちにとどまっているといえる。理想的な法的社会の実現——これが、ここに至って次にカントが目指した課題であったことは、晩年の諸著作において「道徳性」の具体化の問題を執拗に追い求めていることが如実に物語っている。カントの道徳哲学はあまりにも厳しすぎ、抽象的にすぎるといふ非難は必ずしもあたってはいない。否、むしろ、その現実社会への実現を考えたが故に厳しかったのであり、今日生きる我々に「実現」の課題が負わされるが故に厳しいと言っているのである。

註

- (1) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, KGS., Bd. V., S219
- (2) Kant, *ibid.*, S224
- (3) Kant, *ibid.*, S225
- (4) Kant, Kritik der Urteilskraft, KGS., Bd. V., S322
- (5) Kant, *ibid.*, S XXXVII
- (6) Kant, *ibid.*, S7

- (7) Kant, *ibid.*, S17
 - (8) Kant, *ibid.*, S64
 - (9) Kant, *ibid.*, S80
 - (10) Kant, *ibid.*, S97
 - (11) Kant, *ibid.*, S94
 - (12) Kant, *Kritik d. p. Vernunft* KGS., Bd. V., S215.
 - (13) Kant, *Kritik d. Urteilskraft* KGS., Bd. V., S437
 - (14) Kant, *ibid.*, S391
 - (15) Kant, *ibid.*, S391
 - (16) Kant, *ibid.*, S389
 - (17) Kant, *ibid.*, S389~390
 - (18) Kant, *ibid.*, S392
 - (19) Kant, *ibid.*, S382
 - (20) Kant, *ibid.*, S390
 - (21) Kant, *ibid.*, S399
 - (22) Kant, *ibid.*, S390
 - (23) Kant, *Die Religion* KGS., Bd. VI, S36
 - (24) Kant, *Kritik d. Urteilskraft* KGS., Bd. V., S393
 - (25) Kant, *ibid.*, S393
 - (26) Kant, *ibid.*, S393
- 註文 KGS: Kant *gesammelte Schriften*, Akademieausgabe