The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	『道徳的自由から歴史的自由へ』：「動物性」、「人間性」、「人格性」の概念を中心にして
Author(s)	志水, 紀代子
Citation	哲学論叢. 1980, 6, p. 89-108
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66771
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

『道徳的自由から歴史的自由へ』

——「動物性」、「人間性」、「人格性」の概念を中心にして——

志水紀代子

序論

カント哲学の全体を「実践理性の理論理性への優位」に基づく目的論的体系として考察するならば、その目的論的体系の頂点をなすのは「最高善」(das höchste Gut) の概念であろう。

周知の通り、最高善は「純粋実践理性の無制約的全体性」であり、それ故に又、すべての理性的存在者の「究極目的」(Endzweck) をなすものであって、実践的自由の実現として定立されたものであった。批判 (Kritik—*krino* (分ける)、*krisis* (分裂) に由来する) という言葉によって示される如く、神的理性と人間理性の間に分裂をみるカントにあって、人間理性とは自然の所与性を前提とした有限理性であるが、純粋意志の唯一の規定根拠である道徳律 (moralische Gesetz) に基づいて意志が自ら立法する時、つまり意志の自律 (Autonomie) においてのみ実践的に無限 (神的理性) に連なる道徳的自由をえるのである。ところで道徳律は我々人間理性にとって「純粋理性の事実」[1] (Faktum

der reinen Vernunft) として与えられており、我々は又この事実をア・プリオリに意識しているのである。しかしながら感性界に属する存在者として、理性のみが唯一の意志の規定根拠でありえない我々にあっては、意志が自由意志としてその意志の普遍的法則に従い、そのことにおいて必然的に同時に服従すべきものに一致するということは、行為への客観的強制を表わすところの「べし」(sollen) によって表示される命法 (Imperativ) として与えられるのである。つまり感性的存在者としての側面を他方にもつ我々にとっては自愛の原理も又意志の格率となりうるのである。しかしながらかかる自愛の原理に基づく幸福の要求が如何に強くても、人間は道徳律の主体としてこれらの要求を拒け、かかる法則を自らに定言的命令 (kategorischer Imperativ) として下すのである。『第二批判』においてみられる実践的自由とは、積極的にはかかる実践理性の自律を言うのであるが、ここにおいては「自由な意志」と「道徳律に従う意志」とは同一であると考えられている。つまり人間はここではまさに神を首長とする「目的の王国」[2] (Reich der Zweck) の一員であり、なすべき (sollen) である故になしうる (können) という絶対者なのである。

ところで「最高善」とは、かかる道徳的に規定された意志の必然的な最高目的であり、実践理性のまさしく対象をなすものである。道徳律は「この世界において可能な最高善を私のすべての振舞いの究極の対象とせよ」[3] と命じるのであるが、かかる最高善は又、種別的に全く異なる二つの要素 ―― つまり「道徳性」(Tugend) と「幸福」(Glückseligkeit) ―― の綜合[4] (Synthesis) において成立する理性概念である。もとより両者の綜合は、幸福が道徳性に従属する関係においてのみ、換言すれば、最高善を形成する第二要素である幸福が第一要素の道徳性の結果として生じる場合にのみ成り立つのであって、かかる両者の必然的結合は、叡智界に属することであり、感性界における自然法則によっては全く与えられ得ないのである。しかしながら、最高善という理念から生じる実践的帰結 ―― 即ち最高善の

実現に向けられた行為はやはり感性界に属するのである。[5] 人間的行為は、単に実践理性の自律が、「心術における革命」[6](Revolution in der Gesinnung)即ち、「決断」[7](Entschließung)において成就されるだけでなく、「感性的行為」として自然の中に、時間において実践されねばならないのである。

『第二批判』において人間における「意志の自律」を明白にし、「実践理性の優位」の立場を確立したカントは、「最高善の世界への実現」[8](Bewirkung der höchsten Guts in der Welt)という課題を軸にして、具体的な展開を見せつつ「道徳的目的論」を確立していくのであるが、それは心術におけるいわば抽象的な「道徳的自由」を感性的自然における社会的、歴史的な自由として具体化していくことにほかならない。

私はこの小論においてかかる自由の必然的な移行過程を、カントが『宗教論』で取りあげた人間的自然の三つの素質、「動物性」(Tierheit)、「人間性」(Menschheit)、「人格性」(Persönlichkeit)を手懸りにしつつ、カントにおいては必ずしも充分には解明されなかったこれら三つの素質の関係をひも解きながら、跡づけてみたいと思うのである。それとともにカント哲学が目指した究極目的は何かをそこから引き出したいと思う。

一

さて、カントが『第二批判』の中で、人間的行為を単に動機の選択に限らず、感性界に表われたその結果についても既に言及していた事について序論で触れたのであるが、この事は『宗教論』において二つの行為として明示される。つまり人間的行為は、動機の選択における「叡智的行為」[9](die intelligibele Tat)と、それを感性的自然の中に実現する「感性的行為」[10](die sensibele Tat)とに区分されるのである。ところで実践理性の自律——つまり道徳的自由

――は、行為の格率として道徳律を選ぶことにとどまらず、更にそれが「感性的自然」に実現されるものとすれば、それは「感性的行為」として自然において、又時間において実践されねばならないのである。ところが人間的自然を考察してみた時、そこにあるのはまさにその「人間的自然の弱さ」[11]（Gebrechlichkeit der menschlichen Natur）の故に生じるところの「悪への性癖」[12]（Hang zum Bösen）である。つまり人間は動機の選択において、自体としては無記である感性の諸動機をも自らの格率として採用しうるのであるが、ただ彼が動機を自己の格率に採用する際に、その動機の道徳的秩序を逆転することがあるのであり、かかる「動機の逆転」[13]（Umkehrung der Triebfedern）が生じた場合に先の性癖が見出されるのである。ところでかかる逆転は、人間的自然のうちに存するのであり、又この性癖そのものは自由な選択意志のうちに求められねばならず、従って責任が帰せられるが故に道徳的に悪であり、我々はそれを「根源悪」[14]（der radikale Böse）と呼ぶのである。我々はここにおいて『第二批判』と比較して、感性的動機が自体において善でも悪でもなく、ただ格率に採用された場合にのみ悪として否定される点に注目したい。ここにおいて我々は、「理性の自律」のみを意味した道徳的自由が（従って感性的動機を一切拒けてきたのであるが）、かかる感性的動機を自己の内容的契機とすることによって、感性的自然の中へ歴史的に具体化される論理的根拠を見出しうるからである。カントはここ『宗教論』において次の様に言う。「我々が我々自身の内において実現すべき善と、我々がそこから出立する悪との間の隔たりは無限であり、行為――即ち法則の神聖性に行状（Lebenswandel）が適合すること――に関しては、時間のうちにおいて到底この隔りは到達不可能である。にもかかわらず、人間の道徳的性質はこのもの（神聖性）と一致しなければならないのである」[15]と。『第二批判』における歯切れの良さに比べれば、これは一見したところカントが後退したように見うけられる。『第二批判』においては、かかる「神聖性」（Heiligkeit）

――つまり道徳律と意志との完全なる一致――は最高善を実現する為の必要条件として「魂の不死」[16](Unsterblichkeit der Seele)――同一の理性的存在者が無限に継続する実在と人格性をもつこと[17]――を要請することになったものである。感性界に属する理性的存在者である人間にとって意志と道徳律との完全な一致はその全生涯をかけても達成し得ないような完全性であり、かかる一致が実践的に必然的なものとして求められるとすれば、それは完全な一致を目指す「無限への進行」[18](ein ins Unendliche gehen der Progressus)のうちにのみ見出され得るのであり、かかる無限への進行を「魂の不死」を要請することによって理論づけたのである。しかしながら、ここでは心術の不変性[19](Unveränderlichkeit)は我々には見抜くことの出来ないものであり結局はただ行状に示されたその結果――つまり感性的行為(筆者)――から推論せざるをえないのである。又それ故無限への進行である「永遠性」(Ewigkeit)への見通しについて言えば、それは測り知れない(unabsehlich)がしかし望ましい幸福な未来への見通しであると同時に、同じく測り知れない悲惨(ein ebenso unabsehliches Elend)への見通しでもありうる[20]。そしてカントは更に次の様に言うのである。「人間のなしうる最初の真なる善は、決して傾向性のうちにでなく、逆転された格率のうちに、従って自由そのもののうちに求められるべき悪から離脱することである」[21]と。つまり悪の根拠は「人間的自然の弱さ」の故に根源的に自由意志の内容的契機になった感性的動機にほかならないが故に、ここにおいて我々はかかる根源悪との斗いを、感性的自然において、まさに時間の内において展開せざるをえないといいうるのである。無限への進行――つまり「不死」の概念は、ここにおいてすでに時間に内在する概念として、つまり「類」としての「人類の不死」として考えられていたのではないかと考察される。

この事については更に後に詳述したい。

ところで問題は、人間が人間である限り必然的に纏綿する「性癖」としての根源悪は、それがたとえ最善の人間であったとしても「動機の逆転」を主観的に必然的に起こり得ることとして前提せざるをえないということである。この事は当然ながら人間的自由にとって重大な危機である。カントはかかる危機に際して、根源悪の根拠に再び「神」を要請するのであるが、しかしながらここに要請される神は、もはや『第二批判』における神の様に、単に自然原因として求められたものではありえない。しかしながら又、『一般史考』における様な超道徳的な、「摂理」(Vorsehung)の神でもありえない。何故なら自然に摂理を許し、人間理性の開発を「自然の意図」として展開するならば、人間的自由の自律は全く失なわれてしまうからである。然らばカントはここにおいて一体如何なる「神」を要請したのであろうか。カントは次の様に云う。「人間は純粋な道徳的心術と不可分離に結合している最高善の理念を(単にそれに属している幸福の側面からのみならず、人間を全目的に必然的に合一させるという側面からも)、決して自ら実現する(realisieren)ことは出来ないが、それにもかかわらず、その実現を目指して努力する事を義務(Pflicht)として自らのうちに見い出すから、そこで彼はかかる目的がそれによってのみ可能である道徳的な世界支配者の協力もしくは処方(Veranstaltung)についての信仰をもつようになり、そして今や彼の前に秘密の深淵が開かれるのである。つまり、人間は如何なる義務についても彼に不可知な、少なくとも把握出来ない補いに値するには彼自身何を為すべきかを認識するだけであって、神はこの場合に何を為すか、神にはそもそも何か(etwas)が帰せられるのかどうか、又その場合特に何が神に帰せられるのかという事についての深淵が開かれるのである。」[22]更に続けて「道徳的な世界支配者というこの理念(diese Idee eines moralischen Weltherrschers)は、我々の実践理性に課せられた課題である。我々にとって神自身が(その本性において)何であるのかを知ることよりも、彼は道徳的存在としての我々にとって何か(Was er (Gott)

für uns als moralische Wesen sei）ということを知ることが重要である。」[23] カントのこの様な論述には、当然のことながらあくまで道徳の主体としての人間が中心におかれているのを我々は改めて確認せざるをえない。既に見てきた通りカントの批判主義とは、神的理性と人間理性を分つことであり、しかも両者の間に越え難い深淵を認めつつ、同時に有限な人間理性の能力を吟味することによってかかる深淵に架橋することを意図していたのであり、理性批判そのものが新しい形而上学確立の為の「予備学」（Propädeutik）と称されたことも周知の事柄であろう。カントはライプニッツ的な独断的形而上学に代わるべき新しい形而上学の方向を「実践理性の優位」における「実践的独断的教説」（praktische dogmatische Doktrin）において見出そうとする。けだし実践（Praxis）とは、本来ただ有限な理性的存在者としての人間においてのみ可能な特に優れた人間的特徴であり、たとえ経験概念としてその実在を確認することが不可能である様な場合にも、自らの自由意志においてなすべき（sollen）であると選択判断し、又これをなし能う（können）ことを言うのである。即ちカントの立場はどこまでも当為（Sollen）の立場であることを我々は今一度確認しておかねばならない。

ところでかかる立場をふまえつつ、今我々が当面している事は、我々の実践理性に課せられた「道徳的な世界支配者」という理念を実践的に如何に歴史に内在化させるかということであろう。それはとりもなおさずかかる神を根拠とした道徳的自由を、いかに自然の中に歴史的自由として実現していくかということにほかならない。

二

前章において我々は、『宗教論』において述べられた「行為」及び「動機」を『第二批判』におけるそれらと比較し

つつ、道徳的自由が何故に具体化されねばならなかったかについて考察してきた。カントは人間的自然において「根源悪」を認め、「人間は生来悪である。」(Der Mensch ist von Natur böse) と規定しつつ、一方実践理性の厳粛な信奉者であるカントはそれを人間的自然の弱さであるとして、悪原理となった感性的動機を道徳律によって一方的に否定してしまうのである。そしてその根拠に彼は、道徳的な世界支配者としての神を要請するのであるが、他方感性的動機の否定そのものは人間歴史の中で行なわれなければならず、又歴史は「悪から善への絶えざる進歩」[25]であることもここにおいて把握されたのである。つまり悪は少なくとも感性的動機とされたのであり、善と悪との斗いが時間において歴史的・社会的場において展開されるべきことが明らかになったのである。ここに至って、次に我々がしなければならないことは、カントにおいて必ずしも充分に展開され得なかった道徳的自由が歴史的自由として具体化していく過程を跡づけることである。

ところで、道徳的自由を歴史的自由へ具体化するという課題においては、先ず道徳が人間の道徳として考えられること、更に又「究極目的」としての道徳的自由が歴史における、つまり時間の中にあらわれる何らかの目的に関係して具体的になることがその条件として考えられる。何故なら人間のうちには、「目的関係が一切無ければいかなる意志規定も全く生じえない」[26]からである。我々はここにおいて『第三批判』で述べられた或る目的――つまり任意な目的への理性使用が「文化」(Kultur) として規定された事を思いおこす必要がある。「或る目的への必然的関係」という課題は、従って「道徳と文化の関係」として把握することが出来るのである。

次に『人間学』の第二部においてカントは「人類の性格」について次の様に述べている。人間は「自らによって自らに与えられた彼自らの目的を完成することが可能であるが故に、彼は自らを創造するという性格をもつ。」[27]更にこ

の事を説明して、「理性能力を与えられた動物(animal rationabile)である人間は、自己自身を理性的動物(animal rationale)となしうる。[28]」とするのであるが、ここに理性的動物たる人間が理性を使用することにおいて自らの目的完成を目指すもの、つまり言うなれば「文化的動物」として自己を陶冶(kultivieren)していくものであることを認めている。

ところで、この小論の副題としてあげたところの「動物性」(die Tierheit)、「人間性」(die Menschheit)、「人格性」(die Persönlichkeit)の三つの概念は、カントが人間的自然の素質としてあげているところのものである。[29] そして素質(Anlage)について、それが「その存在者に必然的な構成要素と解することも出来るし、又そのような存在者であるためのこれら要素の結合の形式の意味に解することもできる。[30]」という定義づけを行なっているのである。存在者として自らを自覚し、自らの任意な目的を立てて理性使用を行なう時に、勿論彼はかかる素質としてその本性に存しているところの能力として、又別の素質との結合を行ないうるのであり、全体としての性格(Charakter)を形成していくものと考えられる。素質は又、目的の為の素質とも考えられているのであって、各々の素質はそれぞれの目的にかなった能力となっているのである。つまり素質は、要素であり、又働きとして存在者の本性におかれたものと考えられるのである。カントは無論それらの素質を、理性的なものとそうでないものとに区分しているのであるが、それらが全体として人類の性格形成をなしているにもかかわらず、必ずしも働きにおいてそれらがどの様に関係しあっているかを明白にしていない。私は今ここにおいて、陶冶していく(kultivieren)理性能力に焦点を当てながら、これら三つの素質の関係を明らかにしてみたいと考える。つまりその事がカントの目指した「究極目的」としての道徳的自由の具体化を実現しうるのではないかと思うからである。

さて、人間的自然の素質として最初にカントが挙げるのは「動物性」である。これは生物体系のうちにある人間の素質として、自然的で単に機械的な自愛――つまり理性を必要としない自愛という一般的な名称のもとに一括することができる素質であるが、これを次の三様に区分するのである。

第一は自己自身を保持しようとする素質、

第二は性衝動によって自らの種(Art)を繁殖させ、交接によって産み出されるものを保持しようとする素質、

第三は他の人間との共同生活を求める素質、即ち社会への衝動、

である。これらのいずれの素質も、後に述べる様に類(Gattung)としての人間が、歴史的社会的場において実現しうる「人間の使命」――つまり道徳的自由の実現――にとって必要欠くべからざる素質であり、道徳的陶冶[31](die moralische Bildung)がもっとも必要とされる素質である。しかしながら「動機の逆転」(Umkehrung der Triebfedern)は種々の悪徳を接木(pfropfen)するのであり、例えば「自然の粗野の悪徳」(Laster der Rohigkeit der Natur)であり、又自然の目的に全く違反する場合には「獣的悪徳」(viehische Laster)、暴飲暴食(Völlerei)、「野生的無法」(der wilden Gesetzlosigkeit)等々と名づけられる。

次にカントがあげているのは「人間性」の素質である。この素質は自然的ではあるが、なお「比較する自愛[32]」(vergleichenden Selbstliebe)として理性的な素質である。ところでカントに云わすれば「自然はもと――かかる素質を文化(Kultur)へむかわせる動機として使用するつもりであったのである。先に述べた「人類の性格」の個所でカントは次の様に云っている。即ち「自然は人類のうちに不和の萌芽(Keim der Zwietracht)をおいたのであるが、人類に固有の理性が、ここからあの調和(Eintracht)を、あるいは少なくとも調和への接近(Annährung)を求めた

からである。[33]」つまり、調和は成程理念においては目的であるが、行為(Tat)から云えばむしろ不和の方が自然の計画――つまり目的達成の計画を遂行する上で、我々にとっては測り知れない最高の知恵――神――の手段なのである。たとえ多くの人間の生の喜びが犠牲にされようとも(戦争などで)、絶えず前進する文化(陶冶)によって人間を完成することが――それが歴史の進歩とよばれるものであるが――知恵(Weisheit)とよばれるものであろう。まさに具体的な感性的行為においては理念は感性的動機によって否定され、むしろ否定されることによってより一層理念そのものを具体化し、一層その実現を促進しうるのだと云い得るのである。

ところでこの素質は、他人との比較においてのみ自分を幸福であるとか不幸であるとか判断する自愛であって、この様な素質が理性として働く文化の世界においては、人間の道徳化に役立つよりも、むしろ「根源悪」を通じて「自愛の原理」に使用されがちである。しかも文化の進歩は、歴史的・社会的場においてのみ達成される故に、理性は歴史的社会的悪・即ち「比較する自愛」の原理に奉仕し、その禍悪(Übel)はもはや単なる個人の道徳的改善によっては克服されえない。「人間が人間と関係し、結合に立つ[34]」というまさにそのことに、嫉妬(Neid)、悪意、支配欲(Herrschsucht)、所有欲(Habsucht)、名誉欲(Ehrsucht)、更に不和、戦争(Krieg)等の諸々の悪徳が由来するのである。それ故これらはまさに「文化の悪徳[35]」(Laster der Kultur)とよばれるものである。

さて最後の素質としてあげられるのは「人格性」である。この素質はそれだけで自由意志の十分な動機であるところの道徳律に対する感受性であり、『第二批判』において実践的自由の道徳的主体とされたところのものである。しかしながら我々の内にある道徳律に対する単なる尊敬の感受性は、道徳的感情(moralisches Gefühl)と言えようが、この感情はそれだけではなお自然素質の目的とはならず、それが自由意志の動機である限りにおいてのみその目的を形

成するのである。ところでこの事は、自由な意志がこの感情を自らの格率のうちに採用することによってのみ可能となるのであるから、この様な自由意志の性格は善なる性格である。しかしかかる性格は、自由な意志のあらゆる性格が一般にそうであるように、ただ獲得(erworben)されるよりほかないものであり、それにも拘らずこのものをなお格率に採用することが可能であるためには、いかなる悪も全くそれに接木されることの出来ない或る素質が我々の本性のうちに存しなければならないのである。しかしながら、本来、道徳律の理念だけは、それと不可分離の尊敬とともに、「人格性の素質」と呼ばれるにはふさわしくないのである。つまりこの理念は、人格性そのもの[36]——全く知性的に見られた人間性の理念のこと——であったからである。結局のところ我々がこの尊敬を動機として我々の格率のうちに採用することと、この採用の主観的根拠とは、人格性への付加であり、従って「人格性のための素質という名に値するように思われる」[37]ということになるのである。

以上カントが『宗教論』の最初の所で述べている人間的自然について考察してきたのであるが、これらの三つの素質の関係をみるために、今一度『人間学』でカントが行なった人類の性格づけの個所を開いてみたい。

既に述べた通り人間は自ら設定した目的に従って自己を完成する能力をもったものであるから、彼は自らを創造するところの性格をもつものであった。ところで彼(人間)はその為に、次のような事を行なうのである。

第一に、自己と自己の種を保存すること。

第二に、それらを訓練(üben)し、教化(belehren)し、家族的な社会のために教育(erziehen)すること。

第三に、それら(自己と自己の種のこと)を、或る体系的な(即ち理性原理によって秩序づけられた体系)社会にふさわしい全体として統治(regieren)すること。

次上の事を行なうのである。[38]

さてこれらの行為は、目的達成の為の行為として、当然「文化」(Kultur)として把握されうるものである。更に又人類の「究極目的」を目指す文化として「道徳的文化」(moralische Kultur)と云いうるものであろう。「最高善を世界において実現する」という実践理性の課題は、人類の歴史において、歴史に内在する「究極目的」としての「道徳的文化」としてここに具体化されたのである。

ところでカントは既に『第三批判』において、「文化」について、「任意な目的一般に対する理性的存在者の(従ってかかる理性的存在者の自由における)かかる有能性の産出[39](Hervorbringung der Tauglichkeit)が「文化」であると云っている。それと同時に「練達性」(Geschicklichkeit)も又目的一般の促進に対する有能性の最も重要な主観的条件であると考えているのである。しかしながら、文化の促進が有能性の全範囲に渡って進められるならば、文化はその輝かしい栄光と共に、「輝かしい悲惨[40]」(das glänzende Elend)をも招来するのである。もし「道徳的文化」がかかる文化のもたらす禍悪(Übel)を否定して成立すべきものであるならば、任意な目的に対して制約を加え、又かかる文化に纏綿する「根源悪」と積極的に斗わねばならない。そのためには自らにそれを否定する根拠を、自己の制約として、本質的な制約としてもっていなければならないのである。

さて、「人間性」(Menschkeit)の素質は、文化を形成促進させる理性として働きうるものであるが、もともと「比較する自愛」の原理に奉仕する傾向を持ち自然目的達成のために邁進するものである。しかしながら我々の内にある「道徳的感情」が自由意志の動機となり、そこにおいてその自然素質の目的となりうるならば、つまり自由意志が道徳的感情を自らの格率のうちに採用することをより積極的に、より現実的に規定しうるならば、「自愛の原理」に奉仕する人、

間性の素質を、本来の使命に奉仕せしめうるのではないであろうか。そしてそうするためには継続的に、絶えず規定していくことが是非とも必要とされるのである。カントは次のように言う。「人間以外の動物は、それぞれの個体がその全使命を達成するが、人間の場合はせいぜいのところ類(Gattung)が、個人でなく全体でそれをするにすぎないのである。だから人類は、見渡し難いほどに多くの世代の系列(eine Reihe unabsehliche vielen Generation)を経て前進(Fortschreiten)することによってのみ、その使命にむかって向上せんと努めうるものである。その場合人間にとって目標は、いつまでも前途に横たわっている」[41]と。生物としての人間の「動物性」(Tierheit)の素質は、種を繁殖させ保存する目的にかなった素質であった。つまりこの素質は世代の永続的なつながりにおいて自然の中に「不死」(Unsterblichkeit)の理念を、もはや単に理念としてだけではなく実現しうるものである。かかる世代の不死性に媒介される時に――つまり、時間の中で、歴史において、人格性の理念、つまり最高善の実現という究極目的は、「人類の目的」として文化に担われて具体化しうると考えられるのではなかろうか。更に「人類の目的」を担う世代から世代への繋りは、もはや『第二批判』で云われた抽象的な「不死性」を超えるものであると考えられるのである。今少しかかる「不死性」について説明を補足しておきたい。

カントは一七八四年にその歴史哲学的著作として最初の論文である『世界公民的見地における一般史考』(Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)の中で、類(Gattung)としての人間における理性を問題にした個所において、人間は「総じて死ぬ(sterben)けれどもその種族(Gattung)は不死(unsterblich)である」[42]と述べている。キリスト教的世界観の立場に立てば必ずしもこの事は目新しい考えとは云えないのであろうが、しかし今日的な状況の中でこの言葉を吟味してみるならば、一層言葉の持つ意味の重大さを思い知らされる。ともあれ、

カントは既にここにおいて個としての人間における死を踏まえつつ、他方類として、世代から世代へ繋がっていく人類の歴史の中に超越的（transzendent）な理念である「不死」を内在化（immanent）しているのである。つまり「不死」の理念に、超越的な方向のほかに歴史に内在化する方向があるのを我々は認めることが出来るのである。

又「人格性」も抽象的な自由の主体としてではなく、積極的な「実践的自由」の主体として「歴史的自由」の主体として実現しうるものと考えられるのである。

もとよりカントが指摘した通り、人間理性は自由意志の「動機の逆転」を人間が人間である限り必然的に纏綿する「性癖」として認めなければならない。自由意志は自ら善である為に、又善の実現の為にどこまでも斗わなければならないのである。有限な、歴史的存在者としての我々人間がなしうることと云えば、世代の不死性の上に成就されるべき「人類の目的」の為に、部分的に（zum Teil）現実に関わっていくしかないのであろう。

ところでこの様に見てきた時に、『宗教論』において要請された「神」とは果していかなる神だったかがここで再び問題にされねばならない、それは「道徳的な世界支配者」として求められた理念であったのであるが、これまで見てきた所に従えば単に自然の根拠としてあるばかりではなく、（「自然の意図」又は「配慮」として示された如く）、それは同時に又、我々の自由をも根拠づけるものとして充分考えうるものなのである。否むしろカントは逆に人間理性の側から積極的に自然の根拠に迫っているふしがみえるのである。小論の最後にかかる「神」の理念を明らかにすることによってカントの実践哲学が最終的に目指したのは何であったのかを把握したいと思う。

結び

さて、カントがあくまで有限な人間理性の立場に固執する一方で、「実践」という極めて優れた人間的特質を手懸りに、無限なる神的理性に近づくことを、否最終的に合致することを人間の使命として追究してきたことは、既に述べてきたところで明らかになったが、カントが道徳律の根拠に神を要請したことが、果してかかるカントの意志の自律の主張を最終的に成立せしめうるものか否か、我々はここでこの事について明らかにしていく義務があろう。

さて、周知のとおり『第三批判』において、自然と自由の分裂に際して自由の側から自然に関係づけて反省(reflektieren)し判定(beurteilen)する理性が登場した。ところでかかる理性は、自由と自然との関係についての極めてカント的な立場——つまり「実践理性優位」の思想にどこまでも制約されており、この立場においては「自然の超感性的基体」[43](das übersinnliche Substrat)は結局自由の彼岸に物自体として残されてしまったのである。従ってかかる理性はあたかも自然自身が自由を促進すべく努力している如く、あるいはあたかも自然自身が自由に対して「合目的的」であるかの如く反省する「主観的反省的原理」をたてて、この原理をいわば「発見的原理」[44](ein heuristisches Prinzip)として自然の内奥に迫ろうとしたのである。しかしながらかかる自然の合目的性の原理は、人間理性の自然への単なる主観的期待であって、自然そのものが果してその通りに応えるという客観的な根拠は何もなかったのである。

ところで、『宗教論』、あるいは『人間学』において、歴史的実践に携わってきた理性能力は、もはや単なる主観的な祈りの立場に立つ理性ではない。反省的判断力を更に主体的実践的にした「構成的」な理性としてみる事が出来る。かかる理性は、実践的目的論的理性として文化にかかわり、文化の相対性を越えた「道徳的文化」の実現を歴史の「究極目的」として明示するのである。道徳的究極目的である「目的の王国」[45]の理念は、かかる道徳的文化を媒介として「歴史に内在する究極目的」——最終的にはカントの云う「世界共和国」(Weltrepublik)の理念へと展開されるのであ

る。

この様に見てきた時に、先に述べた「神」の要請は、むしろ主体的な自由の側からの必然的な帰結——まさしく実践的帰結として——求められたものではなかったかと考えられるのである。カントの歴史哲学は、歴史的行為においてそれは単に理念としてなすべきであるばかりではなく、他方、現実に、部分的に(zum Teil)[46] 実現されつつあると考えられたのではなかろうか。既に『第一批判』から『第二批判』へ、又『第二批判』から『第三批判』への移行において、実践を媒介とした弁証をカントにみることが出来るのであるが、歴史哲学においても、かかる弁証を、つまり実践を媒介とした「有限と無限の綜合」を我々はみることが出来るのである。しかしながら、カントの立場はどこまでも人間的実践——つまり当為の立場にあるが故に、人間にとっては「実現」はどこまでも「使命」(Bestimmung)として課せられることになるのである。

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.*[47] (イタリック体は筆者)

「我が頭上の星を散りばめた天空と我が内なる道徳律」の二つは、単に暗黒の中に、又空想的なものの中に包まれているのではなく、「私はこれらを私の前に見、そしてこれらを直接私の現存の意識と結びつけている。」のである。これらのものに対する感歎(Bewunderung)と尊敬(Achtung)の気持を持ちつつ、我々は批判的に試みられ方法的に準備

された「学問」(Wissenschaft) という「知恵の教え」[48](Weisheitslehre) に導く狭い門に入ったのであった。けだし知恵とは我々が行なうべきこと、即ち義務を意味するのではなく、あらゆる人が歩むべき「知恵への道」[49](Weg zur Weisheit) を良く使用出来るよう分り易く拓き、他者を邪道から保護する為の教師の規範として役立つべきものを意味しているのである。まさにこれは、「最高の知恵」[50](die höchsten Weisheit) (神)を目指す「世界知(世間知)」[51](Weltweisheit)(道徳哲学) の道であり、「講壇哲学」[52](Philosophie nach dem Schulbegriffe)ではなく「世界哲学」[53](Philosophie nach dem Weltbegriff) を目指したカント哲学の行きつく結論であったと言いうるのである。 (完)

注

(1)Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Immanuel Kants Werke, hrsg. von E. Cassirer Bd.V, S.53.
(2)Kant, *Grundlegung zur Metapysik der Sitten*, Werke, Bd. Ⅳ, S.292.
(3)Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Bd. Ⅴ, S.140.
(4)Kant, ibid., S.123.
(5)Kant, ibid., S.130.
(6)Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke, Bd.Ⅵ, S.187.
(7)Kant, ibid., S.188.
(8)Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Bd. Ⅴ, S.132.
(9)Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke, Bd.Ⅵ, S.170.
(10)Kant, ibid., S.178 Anm.
(11)Kant, ibid., S.168.
(12)Kant, ibid., S.167.
(13)Kant, ibid., S.176.
(14)Kant, ibid., S.176.

(15) Kant, ibid., S.207.
(16) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Bd. V, S.132.
(17) Kant, ibid., S.133.
(18) Kant, ibid., S.132ff.
(19) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke, Bd. VI, S.213.
(20) Kant, ibid., S.210.
(21) Kant, ibid., S.198.
(22) Kant, ibid., S.287.
(23) Kant, ibid., S.287.
(24) Kant, ibid., S.171.
(25) Kant, ibid., S.188.
(26) Kant, ibid., S.142.
(27) Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werke, Bd. VIII, S.216.
(28) Kant, ibid., S.216.
(29) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke, Bd. VI, S.164ff.
(30) Kant, ibid., S.167.
(31) Kant, ibid., S.188.
(32) Kant, ibid., S.165.
(33) Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werke, Bd. VIII, S.216.
(34) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke, Bd. VI, S.237.
(35) Kant, ibid., S.166.
(36) Kant, ibid., S.166.
(37) Kant, ibid., S.166.

(38) Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werke, Bd. VII, S.216.
(39) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werke, Bd. V, S.511.
(40) Kant, ibid., S.512.
(41) Kant, *Anthropologie in pragmatisher Hinsicht*, Werke, Bd. VII, S.218.
(42) Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Werke, Bd. IV, S.154.
(43) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werke, Bd. V, S.530.
(44) Kant, ibid., S.490.
(45) Kant, *Zum ewigen Frieden*, Werke, Bd. VI, S.442.
(46) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, Bd. III, S.265.
(47) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Bd. V, S.174.
(48) Kant, ibid., S.176.
(49) Kant, ibid., S.176.
(50) Kant, ibid., S.159.
(51) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, Bd. V, S.245.
(52) Kant, *Logik*, Werke, Bd. VII, S.343.
(53) Kant, ibid., S.343.

(追手門学院大学助教授)