



| | |
|--------------|---|
| 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「純粹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) をなすものであつて、実践的自由の実現として定立されたものであつた。批判(Kritik—*kritiko* (分け
る)、*krisis* (分裂) に由来する) という言葉によつて示される如く、神的理性と人間理性の間に分裂を見るカントにおいて、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、純粹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⁽¹⁾として「純粹理性の事実」(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据でありえない我々にあつては、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」とにおいて必然的に同時に服従すべし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つ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。「第一批判」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証うのであるが、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ゐる。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」(Reich der Zweck) の一員であり、なすべき (sollen) である故になしゅべき (können) ところ絶対者なのである。

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」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 (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性においてのみ、換言すれば、最高善を形成する第一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」とであり、感性界における自然法則によつ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。⁽⁶⁾ 人間的行為は、単に実践理性の自律が、「心術における革命」(Revolution in der Gesinnung)即ち、「決断」(Entschließung)において成就されるだけではなく、「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ぬのである。

『第一批判』において人間に於ける「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」を確立してゐるのであるが、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二つの素質、「動物性」(Tierheit)、「人間性」(Menschheit)、「人格性」(Persönlichkeit)を手懸りにしつつ、カントにおけることは必ずしも充分には解明されなかつたこれら三つの素質の関係をひも解きながら、跡づけてみたいと想うのである。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示出したことを願う。

—

さて、カントが『第一批判』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』において一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 intelligible Tat) とそれを感性的自然の中に実現する「感性的行為」⁽¹⁰⁾ (die sensible Tat) とに区分されるのである。よりや実践理性の自律——つまり道徳的自由

——は、行為の格率として道徳律を選ぶ」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、そこにあるのはまるでその「人間的自然の弱⁽¹⁾」(Gebrechlichkeit der menschlichen Natur)の故に生じるといふの「悪くの性癖」(Hang zum Bösen)⁽²⁾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」とがあるのであり、かかる「動機の逆転」(Umkehrung der Triebedern)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、従つて責任が帰せられるが故に道徳的に悪であり、我々それを「根源悪」(der radikale Böse)と呼ぶのである。我々はこのにおいて『第一批判』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。このにおいて我々は、「理性の自律」のみを意味した道徳的自由が（従つ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」とによつて、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「『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惡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」のもの（神聖性）と一致しなければならないのである」と。『第一批判』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。『第一批判』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」(Unsterblichkeit der Seele)——回一の理性的存在者が無限に継続する実在と人格性⁽¹⁷⁾——を要請することになつたものである。感性界に属する理性的存在者である人間にとつ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え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主張す「無限への進行」(ein ins Unerdliche 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」を要請するに由りて理論づけたのである。しかしながら、これは心術の不变性(Unveränderlichkeit)は我々には見抜くほどの出来な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ものである。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へば、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もあると同時に、同じく測り知れない悲惨(ein ebenso unabsehliches Elend)への見通しでもあります。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はなく、逆転された格率のうちに、従つ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」と⁽²⁰⁾である。つまり惡の根拠は「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つ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争を、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ころである。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」として考へられていたのではないかと考察されね。

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つたとしても「動機の逆転」を主観的に必然的に起つて得るゝとして前提せざるをえないところである。この事は当然ながら人間的自由について重大な危機である。カントはかかる危機に際して、根源悪の根柢に再び「神」を要請するのであるが、しかしながら(2)に要請される神は、もはや『第一批判』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)の神でもあります。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(2)において「一体如何なる「神」を要請したのであろうか。カントは次のように云う。「人間は純粹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ことの側面からも）決して自ら実現する(realisieren)」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つ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つて、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。⁽²⁾更に続けて「道徳的な世界支配者」というの理念(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ゝとともに、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) ムラハリムを知れり」とが重要である。」カントのこの様な論述には、当然のことながらあくまでも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得ない。既に見で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」とによつてかかる深淵に架橋する」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」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、たゞ経験概念としてその実在を確認する」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)、いふを能うのである。即ちカントの立場はあくまでも當應(Sollen)の立場である」とを我々は今一度確認しておかねばならぬ。

ところでかかる立場をふまえつゝ、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せらるかと云ふ事である。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云うとにはかならぬ。

II

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『第一批判』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つ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「根源惡」⁽²⁴⁾を認め、「人間は生來惡である。」(Der Mensch ist von Natur böse)と規定しつゝ、一方実踐理性の嚴肅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、惡原理となつた感性的動機を道徳律によつて一方的に否定してしまうのである。そしてその根柢に彼は、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なければならず、又歴史は「惡から善への絶えざる進歩」であることをいこにおいて把握されたのである。つまり惡は少なくとも感性的動機とされたのであり、善と惡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つたのである。ここに至つて、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つ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」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關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」⁽²⁵⁾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、従つて「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「自らによつ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。」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、自身を理性的動物 (animal rationale) みなしつぶ。」⁽²⁸⁾ とするのであるが、これは理性的動物たる人間が理性を使用する」とにおいて自らの目的完成を目指すもの、つまり言ひなれば「文化的動物」として自身を醸造 (kultivieren) してゐるものであることを認めてしまふ。

ヒューリックの小論の副題としてあげたといひの「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ゐるのものである。⁽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」とも出来るし、又そのやうな存在者であるためのいわゆる要素の結合の形式の意味に解する」ともできる。⁽³⁰⁾ ところ定義づけを行なつてゐるのである。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ゐる。この能力として、又別の素質との結合を行なうのであり、全体としての性格 (Charakter) を形成してゐるものと考えられる。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つた能力となつてゐるのである。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つてゐるかを明白にしてはいない。私は今こゝにおいて、陶冶していく (kultivieren) 理性能力に焦点を当てながら、これら二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——一般的な名称のむかに一括するに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、

第二は性衝動によつて自らの種(Art)を繁殖させ、交接によつ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。これらのはやれの素質も、後に述べる様に類(Gattung)としての人間が、歴史的社會的場において實現しえる「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(die moralische Bildung)⁽³⁾がむへふむ必要いふべく素质である。しかしながら「動機の逆転」(Umkehrung der Triebfedern)は種々の惡徳を接木(pfröpfen)するのであり、例えば「自然の粗野の惡徳」(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「畜的惡徳」(viehische Laster)、暴飲暴食(Völlerei)、廃生(廢無法)「(der wilden Gesetzlosigkeit)等々と名づけられる。

次にカントがあげてゐるのは「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」(vergleichenden Selbstliebe)について理性的な素質である。といひやカントによれば「自然はもと——かかる素質を文化(Kultur)くむかわせる動機として使用するつむ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述べてゐる。即ち「自然は人類のうちに不和の萌芽(Keim der Zwietracht)をおこしたのであるが、人類に固有の理性が、(い)からあの調和(Eintracht)を、あむこは少なからぬ調和への接合(Annäherung)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)から云々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、我々にどうし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）、絶えず前進する文化(陶冶)によつ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つて否定され、むしろ否定されることによつ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つて、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「根源惡」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、理性は歴史的社會的惡・即ち「比較する自愛」の原理に奉仕し、その禍惡(Ubel)はもはや單なる個人の道徳的改善によつては克服されえない。「人間が人間と関係し、結合に立つ」というまさにそのことに、嫉妬(Neid)、惡意、支配欲(Herrschsucht)、所有欲(Habsucht)、名譽欲(Ehrsucht)、更に不和、戦争(Krieg)等の諸々の惡徳が由来するのである。それ故にこれらはあわび「文化の惡徳」(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、『第一批判』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)と証えようが、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」とによつ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、いかなる惡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——全く知的に見られた人間性の理念のこと——であつたからである。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、この採用の主觀的根拠とは、人格性への付加であり、従つて「人格性のための素質」という名に値するようと思われる」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、これらの二つの素質の関係を見るために、今一度『人間学』でカントが行なつ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つて自己を完成する能力をもつたものであるから、彼は自らを創造するところの性格をもつものであつた。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」と。

第一に、それを訓練 (üben) し、教化 (belehren) し、家族的な社会のために教育 (erziehen) する」と。
第二に、それ (自己と自己の種の) を、或る体系的な(即ち理性原理によつ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」と。

次上の事を行なうのである。⁽³⁸⁾

さてこれらは行為は、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)と云ふものであろう。

「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、⁽³⁹⁾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（従つ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(Hervorbringung der Tauglichkeit)⁽⁴⁰⁾が「文化」であると云つてゐる。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つ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」(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惡(Ubel)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も制約を加え、又かかる文化に纏綿する「根源惡」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つていなければならないのである。

さて、「人間性」(Menschlichkeit)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らうか。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語る。「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いふ類 (Gattung) が、個人でなく全体でそれをするにやめるのである。だから人類は、見渡し難いほどに多くの世代の系列 (eine Reihe unabsehbliche vielen Generation) を経て前進 (Fortschreiten) する」とよつてのみ、その使命にむかって向上せんと努めうるものである。その場合人間にとつて曰標は、この中でも前途に横たわつてゐる」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つた素質であつた。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いか。更に「人類の目的」を担う世代から世代への繋りは、もはや『第一批判』で伝わされた抽象的な「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」と述べてゐる。キリスト教的世界觀の立場に立てば必ずしも「死ぬ」とは云えないのであつたが、しかし今日的な状況の中での言葉を吟味してみると、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でそれ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ぬのである。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る。

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つたのであるが、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」とによつてカントの実践哲学が最終的に目指したのは何であつ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」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つたが、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る。

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關係づけて反省(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」(das über Sinnliche Substrat)は結局自由の彼岸に物自体として残されてしまつたのである。従つ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「主觀的反省的原理」をたてて、この原理をいわば「發見的原理」(ein heuristisches Prinzip)として自然の内奥に迫らうとしたのである。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觀的期待であつて、自然そのものが果してその通りに応えるという客觀的な根拠は何もなかつたのである。

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、もはや單なる主觀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」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

「」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——おもへしく実践的帰結として——求められたものではなかつ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) 実現されつゝあると考えられたのではなかろうか。既に『第一批判』から『第一批判』へ、又『第一批判』から『第二批判』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、「」がでも人間的実践——つまり当為の立場にあるが故に、人間にとつては「実現」は「」がでも「使命」(Bestimmung)として課せられる「」にとなるのである。

Zwei Dinge erfüllen das Gemütt 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.* (※) (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いやのやないか、「私はいれらを私の前に見、そしていればを直接私の現存の意識と結びつけてくる。」のである。これがこ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

「知識」(Wissenschaft) へと「知恵の教⁽⁴²⁾」(Weisheitslehre) へと入ったのであつた。ただし
 知恵とは我々がやがて得る、即ち義務を意味する道⁽⁴³⁾であつて、もとより人が歩むべき「知恵の道」(Weg zur
 Weisheit) へと出で来る所である。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と
 言ふべきである。それと並んで、「最高の知恵」(die höchsten Weisheit)⁽⁴⁴⁾ (神) へと「世界知(宇宙知)⁽⁴⁵⁾」(Welt-
 weisheit)(實體哲學) の運営ある、「實體哲學」⁽⁴⁶⁾ (Philosophie nach dem Schulbegriffe) へとなへ「實體哲學」⁽⁴⁷⁾ (Philo-
 sophie nach dem Weltbegriff) へと押したかへと運営されたのである。

(訳)

- (→) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Immanuel Kants Werke, hrsg. von E. Cassirer Bd. V, S.53.
- (≈) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke, Bd. IV, S.292.
- (○) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Bd. V, S.140.
- (△) Kant, ibid., S.123.
- (○) Kant, ibid., S.130.
- (○) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke, Bd. VI, S.187.
- (△) Kant, ibid., S.188.
- (○) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Bd. V , S.132.
- (○) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Werke, Bd. VI, S.170.
- (○) Kant, ibid., S.178 Anm.
- (△) Kant, ibid., S.168.
- (△) Kant, ibid., S.167.
- (△) Kant, ibid., S.176.
- (△) Kant, ibid., S.176.

- 107
- (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. III, S.216.
- (39) Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werke, Bd. V, S.511.
- (40) Kant, ibid., S.512.
- (41) Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Werke, Bd. III, 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. VIII, S.343.
- (53) Kant, ibid., S.343.