

## 自然の秘義としての自由なる存在者

— シュヴァイツァーの博士論文におけるカント解釈 —

片 柳 榮 一

第一次世界大戦にヨーロッパ文化の没落を感じ取り、その深い原因が、生の意味の喪失に由来する倫理性の衰退にあると洞察したシュヴァイツァーは、文化の再建を模索して新しい道を切り開こうとする。彼にとつて新しい道の出発点となるのは、世界のうちに生の意味を求めることの断念である。近代の自然科学の発達の中で、世界の内に人間の生の意味を見出そうとする試みは、次々と挫折してきた。誠実に思索する近代人が眼前にするのは、パスカルが「無限の空間の永遠の沈黙が私を戦慄させる」と述べた、黙して語らぬ宇宙である。シュヴァイツァーはこの世界の無意味さを、敢えて断念をもつて引き受ける。このいわば無神論的ともいえる道を彼が歩み出したのは、あらゆる否定と絶望にも抗して生きんとする生への意志が、自らのうちにあることをよく自覚していたからである。この意志の根底に彼は「生への畏敬」を感じ取っていた。世界観と人生観を二元論的に徹底して分離しようとする無神論的ともいえるこのシュヴァイツァーの決意の背景には、彼が博士論文においてカントの宗教哲学に関して為した思索の徒弟的修練と、その結果としての洞察があつたと思われる。この博士論文『カントの宗教哲学』はその内容の凝集度と表現の晦澁さもあつて、その後の彼の思想発展、さらに現代の思想世界にとつて持つ意義に関して、これまでなお十分明

らかにされたとは言えないように思われる。<sup>(3)</sup> 拙論が、この貴重な論文のさらなる理解の一助になれば、幸いである。

## 第一章 「先験的弁証論の宗教哲学的プラン」と「宗教哲学的スケッチ」

シュヴァイツァーは理論理性の本性とその限界の問題を扱う『純粹理性批判』のうちにカントの宗教哲学の出発点を求め、『純粹理性』の先験的方法論の第二章「純粹理性の基準(カノン)」（殊にその第一、第二節）に見出す。彼はこの箇所を「宗教哲学的スケッチ」（以後「スケッチ」と略す）と呼ぶ。シュヴァイツァーによればこの「スケッチ」には、カントのその後の宗教哲学のすべてが萌芽的に含まれており、きわめて重要なものであるという。シュヴァイツァーのカント論の第一部はこの「スケッチ」を中心に考察がなされる。

シュヴァイツァーの結論を先取りすれば、この「宗教哲学的スケッチ」は、元来の先験的弁証論の宗教哲学的プラン（以後「プラン」と略す）にそぐわず、むしろ対立する思想を含んでおり、先験的弁証論で得た結論を前提にして、先験的方法論へ引き継がれるというには、多くの論理の矛盾を抱えているという。それ故この部分は、第一批判が出来る以前に、独立して書かれたものをここに挿入したものであるとする。この結論を得るための彼の鋭敏、精緻な議論には感嘆せざるをえないが、<sup>(4)</sup> ここでそれを再現することは控えて、二つの問題に絞り、焦点をあてて論じておきたい。その二つの問題の一つは、自由の問題であり、他の一つは、「道德的世界」の問題である。

## 第一節 先験的自由と実践的自由

先験的弁証論においてカントは、理性の本性の内にある無制約的なものへの要求に基づいて形成された先験的理念が、直観の確証のない仮象であることを明らかにする。しかし確かに経験を踏み越えてゆくあらゆる主張に対して懷疑の態度をとることは、独断論への批判としては根拠あることではあるが、懷疑に満足することは理性には許されない。その理性の窮境からなされる実践的な理性使用への決意は、無制約的なものへの真の開けをもたらす道徳と宗教の領域へ導いてゆく。「悟性の認識（すなわち自然科学的認識）を完成せんとする理性が、心理学的、宇宙論のおよび神学的諸領域において被制約的なものに対して無制約的なものを求めることによって造り出した理念が問題になる。批判的観念論によって均衡状態に保たれているこれらの理念は、理性の理論的使用に対してそうであつたような蓋然的實在性から脱し、理性の実践的使用によって、この使用に相応した客観的實在性に達すべきである<sup>5)</sup>」。カントの宗教哲学理解の出発点は、理論的な理性使用から、実践的理性使用への移り行きの正確な理解にある。

シュヴァイツァーによれば、理性の理論的使用から、実践的使用への移り行き、橋渡しの役割を果たしているのは、神、自由、魂の不死という三つの根本的理念のうち、実質的には自由の理念のみであるという。「この自由の理念は、それがまさに実践的な實在性を与えられようとする地点にまで、カントが究明したところの唯一の理念なのである<sup>6)</sup>」。問題は理論的理性使用における自由の先験的、あるいは宇宙論的理念と実践的意味での自由とが相互にどのような関係にあるかである。まさに理論的使用から実践的使用にどう移行しうるかが、自由という問題に於いて、具体的に扱われるのである。実践的意味での自由とは、決意性（意志）が感性の衝動による強制から独立することであり、人間の行動が問われる。これに対して先験的自由においては「自然の法則に従う原因性が唯一の原因性であるかどうか、

それとも自然の説明にはなお自由による因果性を想定することが必然的であるかどうか<sup>(7)</sup>という自然世界全体との関わりにおいて自由が問われる。しかし二つの互いに独立した自由の理念が存するのではなく、自由の実践的理念は、先験的理念が実践的な理性使用の領域に移行する際受け取る形態と理解されている。この二つの自由の連結にこそ困難がある。シュヴァイツァーはカントの重要な言葉を引用する。「ここにきわめて重要なことがある。というのは、自由の実践的な概念が自由のこの先験的理念を基礎とするからであり、そして古来実践的自由の可能性に関する問題を取り囲んでいた難点の本来の契機をなすものは、自由の先験的理念であるからである」<sup>(8)</sup>。つまり自発的になされると一応見なされる人間の行動が、原因結果の必然的連鎖のうちにあるとされる自然世界において、なお自由であると如何にして主張しうるかが問われる。シュヴァイツァーによれば、事物の現象的性格という先験的哲学の洞察がこの課題の解決を助けてくれる。弁証論の宗教哲学的「プラン」の方法は、カントの次の言葉に驚くべき明瞭さで示されているという。そしてこれは人間の自由を擁護するカントの深い洞察に基づいたものである。「人間は感性界の現象の一つであり、その限りではまたその原因性が経験的法則にしたがわねばならぬところの自然原因の一つである。それだから人間がまたかような一つの自然原因として経験的性格をもたなければならぬことは、他のすべての自然物と同様である。しかしながら、人間はその他の場合には全自然を感能によつてのみ知るのであるが、自己自身をば単なる統覚によつても、くわしくいえば、それを彼が全然感能の印象にかぞえることができぬ働きおよび内的限定に於いても、認識する。そして彼自身一方ではもとより現象体ではあるけれども、他方では、というのは一種の能力に關しては、単なる観知的対象である。なぜかといへば、この対象の活動は感性の感受性には全然かぞえられないからである」<sup>(9)</sup>。シュヴァイツァーによれば、この『純粹理性批判』で獲得された概念装置に基づく批判的觀念論の自由の問題の解決は、

二つの前提を持つという。一つは、主体が現象の因果関係から切り離されて孤立化されることである。もう一つは認識する主体と行為する主体の同一性である。この二つの前提によってこの孤立した主体は、一方で現象世界の必然的連鎖に組み込まれたものとされながら、他方自由に行爲する主体たりうるのである。こうして自由の実践的理念は先験的理念と結び合わされる。「先験的自由の理念が展開され、これから独立に、道徳法則の深められたかの純粹な理解によって実践的自由が規定され、そしてこの自由が必然的なものとして証示された後に、ひとは実践的自由と先験的自由とを結び付け、兩者を統一して兩者の実践的な実現を達成することができる。というのは、現象界と叡知界との間の批判的觀念論的區別および関係規定が、実践的道徳的自由の問題に適用されて、その結果、同一の行爲が現象として見られる時には合法的必然的であるが、叡知的行としては自由であり、道徳的責任を免れないからである」<sup>10)</sup>。

しかし「スケッチ」の自由の問題の扱いはこれと異なるとシュヴァイツァーは注意する。「スケッチ」においてカントは言う。「ここにまず注意しておかなければならないことであるが、わたくしはさしあたって自由という概念を単に実践的意味において用い、先験的意味における自由の概念は考慮の外におくこととする。先験的意味における自由の概念は、現象の説明理由として経験的に前提することのできないものであり、それ自身理性にとつての課題であるが、ここでは、前に一応の論述を終えたことにする」<sup>11)</sup>。このような「スケッチ」の自由の扱いは、シュヴァイツァーによれば、実践的自由を先験的自由に結合させることを眼目とする先験的弁証論の宗教哲学的「プラン」に矛盾するものである。「スケッチ」においては「実践的自由の理念は再三再四自由の先験的理念とのあらゆる類似性を拒否している。というのも邪魔になる付屬物（すなわち自由の先験的理念）を振り落すことによつて一層容易に目標に到達しようとするためなのである。これによりこのやり方は「先験的弁証論」全体の宗教哲学的「プラン」に矛盾し、理性の思弁

「的関心と実践的関心との予告されていた統一を破壊し、そして『純粹理性批判』の研究の重要な部分を完全に無価値なものにする」<sup>(12)</sup>。このようにシュヴァイツァーは、自由の理念に実践的實在性を与えるよう準備してきたその実現の段階において、これまでの「プラン」とまったく相触れることのない自由の理念の捉え方が、この「スケッチ」の部分に出現していることから、この「スケッチ」は第一批判とは独立に、それ以前に書かれたものであり、ここに挿入されたものであるとする。「プラン」においてめざされた自由の先験的理念と実践的理念の結合の問題は、『実践理性批判』において整合的に考え抜かれてゆくの待たねばならないのである」。

## 第二節 道德的世界

シュヴァイツァーは、「スケッチ」に先験的自由と実践的自由の關係に関して二つの考えが混在していることを見た。一つは、実践的自由を人間の行動領域に限り、この領域を現象全体から区別する試みであり、他の一つは「プラン」本来の考えに基づくもので、現象世界と叡知的世界を峻別し、自然のメカニズムと叡知的行を両立させようとするものである。後者は『実践理性批判』に受け継がれ徹底化されるものであるが、前者は、この「スケッチ」では問題の困難さを回避しているにすぎないとされる。前者は『判断力批判』において、目的論に基礎づけられた道德神学が展開される時に、その困難が克服されるといふ。

シュヴァイツァーによれば、「スケッチ」においては、人間行動に限定された実践的自由が先験的自由を、いわば追いついたが、先験的自由の理念はしかし、形を変えて「道德的世界」の問題として還ってきているという。「この理念は現象の総体に対する普遍的な關係をもつがために、実践的、道德的見地から興味深きものとして示されるからで

ある」<sup>13</sup>。カントによれば、世界があらゆる道徳的法則に合致していると仮定されるかぎり、それは道徳的世界と呼ばれる。「プラシ」に基づく第二の考えによれば、この完成された「道徳的世界」は「叡知的世界」でしかありえない。しかしそうなる、地上の感性的世界への道徳的関心は薄れる。第一の考えは道徳的関心のゆえに、現象界と叡知界の峻別という批判的觀念論の前提を放棄する。道徳的行為は現象界の中で生起する行為の領域で遂行されるからである。「かように規定されて、道徳的世界は現象界と叡知界との間の闕の上に存在するのである。それで道徳的理想が現象的な世界の生起の中で絶えず実現されるべきであるかぎりにおいて、現象界に対する（道徳的世界の）関係は形成的原理の關係たるべきである」<sup>14</sup>。

シュヴァイツァーはカントにとつての自由の根本問題は、人間行動に現れる実践的自由を宇宙全体が問題とされる先験的自由のうちに関連付けることであるが、「スケッチ」では荒削りながら、この問題が形を変えて「道徳的世界」の問題として取り上げられていることを極めて高く評価する。「このようにして、ここでのこの道徳的世界の対象としての感性界の概念のとらえ方においては、先験的自由の理念と実践的道徳的自由の理念とは結び付けられている。また宇宙論的自由の理念の復帰およびこれとともに与えられる現象の総体への関係は、人間の行為の領域が世界の生起へまで拡大されることによって、達成される。というのは、道徳的世界という理念において前提されるところの世界の概念は、人間の共同体において完成される、即ち、道徳的人類が道徳的世界と同一視されるからである」<sup>15</sup>。そしてシュヴァイツァーは道徳的人類と同一視された道徳的世界をカントが「神秘的団体 corpus mysticum」と呼んでいることに注意する。この道徳的世界は「理性的存在者の自由な決意性が道徳法則にのっとって、自己自身の自由ならびにあらゆる他者の自由との汎通的な体系的統一を具有するかぎりにおいて、感性界における理性的存在者の神秘的団体

(corpus mysticum)<sup>17)</sup>」として考えられている。

道德的世界と道德的人類を同一視することが可能であることの根拠を「スケッチ」は示していない。この基礎づけは『判断力批判』において、道德的人類が創造の究極目的とされ、世界の出来事すべてがこの道德的目的に関連づけられるまで待たねばならない。

この二つの思想系列の相違は、神概念にも影響する。道德的世界が道德的人類に関係づけられる考えにおいては、「幸福が人類全体の徳の結果として考察され、そういうものとして個人の道德的活動が要請され<sup>18)</sup>」るが、人類の構成員皆がその使命に従って行為するわけではないと予想されるなかで、なおその完成を仰ぎ望む者に求められるのが、この活動の権能を維持する者としての神の概念である。これに対して「プラン」の考えによれば、道德的世界は現象界に生きるわれわれにとつては、個人における徳と幸福の一致として将来の生に望まれるしかない。この一致の保障人として要請されるのが神である。「第一の思想の系列においては神は道德的進歩のただなかにいる人類に、その完成に達するための救助の手を与えるが、第二の思想の系列においては、神は個人に彼の道德的価値の状態に応じて最高善を分与するのである<sup>18)</sup>」。道德的世界を活動の対象とする第一の系列の思想は、道德を不純にすることなく、最高存在者と関係づけうる。第二の系列の思想系列は、「スケッチ」においてはなお道德的に未展開で、まるでこの世の生は道德的試験であり、これに対する報償が来世で行われるかのようなのである。『実践理性批判』において、不死性の理念が、この世で始められた個人の道德的完成の継続として考えられ、道德的に深められることになる<sup>19)</sup>。

## 第二章 自由論の『実践理性批判』及び『単なる理性の限界内に おける宗教』における展開——高次の自由の問題

### 第一節 『実践理性批判』における高次の自由の問題の予感

弁証論の「プラン」によれば道徳法則の事実、理論的な理性の使用領域では蓋然的である諸理念を実践的に実証するの役に立つとされた。「理論的究明によって未解決のまま可能性という中立的な領域におかれた諸理念が、実践的な理性使用に対しては、道徳法則の事実によって実践的実在性を獲得するのである」<sup>(20)</sup>。この移行において橋渡しの役割をするのは、道徳法則の事実の自覚としての、自由の洞察である。『実践理性批判』はこの「プラン」を徹底、透明化したと言える。シュヴァイツァーはカントの言葉を引用する。「それゆえにかの無制約的原因性およびその能力すなわち自由、またこれとともに、感官界に属しながらもしかも同時に叡知界に属するものとしての存在者（自己自身）は、単に無規定のかつ蓋然的に考えられるばかりでなく、自由の原因性の法則に關してさえ明確に規定されて必然的に認識され、かくして叡知的世界の現実性が——しかも実践的見地においてはつきりと——われわれに与えられたのである」<sup>(21)</sup>。このように弁証論の「プラン」を踏襲しているのであるが、しかしこの『実践理性批判』においては、神、自由、魂の不死というこれまでの三つの根本的宗教的「理念」は、「要請」という新しい名称で呼ばれることになる。しかもこのうち自由は実際には要請ではなく、他の二つの要請がその実在性の自覚のうえにたてられた理念にとどまる。ここにシュヴァイツァーは『実践理性批判』のもともとのプランと実際に遂行されたものとの間のずれを見る。そしてこの表現の変更ともとのプランとのずれの背後に、『純粹理性批判』では現れていなかったような深い道徳法則

の把握に基づいて見出された自由の問題の困難があると、シュヴァイツァーは考える。

その困難とは如何なるものか。批判的觀念論の自由の問題の研究「プラン」は、認識する主体と行為する主体の同一性ということを根本前提としている。この同一性において、機械論的因果に硬く閉ざされた自然という現象は、私の行為においてのみは、同時に自由でありうるという可能性が開かれる。しかしこれはまだあくまで可能性であり、いわば仮説である。それが實在的なものになるのは道徳法則の事実を通してである。これに迫られて、自らの個々の行為を現象界の因果関係から引き抜いて、それを時空に縛られない叡知的行為として把握するのである。しかしここにある困難が潜んでいることをカントは見出しているとシュヴァイツァーは指摘する。「ところでしかしこういうやり方が可能なのは、実はただ、個々の行為が一つ一つ別々に道徳的評価によって吟味される場合だけである。もしこのやり方が人間行為の全体に——諸行為が相互に一つの連関を、といつても現象界における行為の因果連関（これは個々の行為に関係する、しかも行為が現象界との因果的連関のうちに直接立っているかぎりにおいてのみ）とは異なつたような連関をなすかぎりにおける諸行為の全体に——適用されるならば、この批判的觀念論の研究方法的適用に対して思わざる困難が生じるであらう」<sup>(2)</sup>。シュヴァイツァーによれば、根源悪と言ひ換へうるこの「行為的連関」に含まれる自由の困難の発見は、道徳法則のより深い把握に基づくという。何故かと言へば道徳法則を唯一の動機としないことを、悪の本質と理解するまでに、道徳法則の事実がカントを捉えているからである。この困難によって、批判的觀念論の前提と方法の全体が疑問視され、変容を余儀なくされるのである。この問題は『実践理性批判』の内にすでに姿を現しているという。カントは一見どこにも自由が認められない場合として、教育を十分受けながら子供の時分から悪質さを示し成年になってますますそれが嵩じてゆき、生来の悪人と見なさざるをえないように見える人の例を挙

げる。しかしこの場合もわれわれはその悪業を罪責としてその人に帰し、この非難を当然とする。「このようなことはもしわれわれが人間の意志から発することはすべて（故意に為された行為がたしかにすべてそうであるように）自由の因果性——これはすでに幼少のころからその性格をその諸現象（諸行為）において表している——をその根底にもっているということを前提にしなければ、おこりえないことであろう。自由の原因性がその性格を現象（行為）において表しているという場合、その性格のあらわれであるような諸行為は、態度が一樣であるために一種の自然的連関を示している。しかしこの自然的連関は決して意志の悪しき性質を必然的たらしめることとはなく、反対に、その自然的連関も悪しき普遍的な原則をみずから進んで採用した結果であり、そのゆえにこそ意志はいっそう非難さるべく罰に値するものとなるのである」<sup>23</sup>。シュヴァイツァーはここに自由の二つの別の問題が現れていることを見る。一つは現象界の内の一つにすぎない私の行為が、同時にその現象的連関から抜き取られて観知的行為とみられる場合の自由である。しかしもう一つ新たな場合がここで問題になっているという。つまり「その態度のいつも変わらぬ一様性によって一つの自然的連関を示しているような諸行為の全系列が、観知的性格——それが道徳的にまたは反道徳的に規定されているかぎり、いずれの場合にも、いったん得られた軌道にそって絶えず進展して行くような観知的性格——の空間時間における必然的な働きであるという場合、この性格との連関において規則的であるような諸行為の系列は、いかにして道徳法則を基準として行為を評価するという見方のもとに入れられうるか」<sup>24</sup>。この問いに対するカントの答えは、善あるいは悪なる普遍的原則を採用した結果であるというものである（註23）のカントの引用の最後の箇所）。するとこの二つの問いの相違は、同じ仕方で責任を問うカント自身にも覆われていたとシュヴァイツァーは見

第一の場合は、個々の行為は、叡知的自己の自由なる意志において道德法則に規定されたものとして、その叡知的主体に還元される。しかし第二の場合はこれと異なる。「ここで問題となってくる叡知的根拠は、もはや道德法則によってその都度規定されるような叡知的自己の自由意志ではなく、道德的性格、すなわち道德的な（もしくはさきの引用文で問題になっている例で言えば反道德的な）原則の一度きりの採用によって以後の成り行きがいつまでも変わりなく規定されるような道德的経過として現れ、そのようなものと考えられる意志の事実的な性質である」<sup>(25)</sup>。ここでは一度きりの叡知的行為があるのみで、それ以降は、その結果として必然性をもって進行してゆく道德的経過の諸相であり、この経過がすべての行為に現れてくるのであり、「唯一の自由なる意志決定」があつたのである。シュヴァイツァーはこうした新たな自由の問題を、高次の自由の問題と呼び、第一の問題を準備段階の自由の問題とする。<sup>(26)</sup>

## 第二節『単なる理性の限界内における宗教』における高次の自由の問題

前の節で、高次の自由の問題は、自然のメカニズムに対する行為の自由の問題ではなく、同じ主体の諸行為相互の間の「自然的連関」をめぐるものであると述べられた。この節では『単なる理性の限界内における宗教』（以後『宗教論』と記す）の第一篇において、この高次の自由の問題がどのように明確な形で取り上げられ、解決の方向を見ているかを考察する。この高次の自由の問題で言われる「自然的連関」が、いわゆる環境が行為主体に及ぼす影響などではないことを、まず指摘しておく必要がある。この「自然的連関」という表現は、先の註(23)の引用に見たカントの文章そのものに由来するものであるが、わかりにくく誤解されやすい。シュヴァイツァーもそのことを懸念し、この意味を明確にするために、『宗教論』の一節を引用している。「もし自然という表現に、通常そうであるごとく自由か

ら出る行為の根拠と反対のものを意味させようとすれば、それは、道徳的に善いとか悪いとかいう述語とまったく矛盾することになるであろうが、そういうような『自然』という表現にここでつまづかないように、今の場合人間の自然とは、ただ知覚しうるすべての行為に先立っているような自由の使用一般の主観的根拠（客観的な道徳法則の下における）——この根拠がどこにあるとも——という意味に解されているということに特に注意しておかなければならない<sup>27)</sup>。ここからわかるのはここでの自然とは、われわれが通常表象する時間空間での経験に先立つものであり、現象の背後でかわらず働いているような原状態、しかもそれ自身が自由の行為に由来するものであるようなものをさしている（だからこの言葉は自然と訳すより、本性あるいは自然本性と訳した方がよいかもしれない）。高次の自由の問題における「自然的連関」という表現をよく説明しているのは、次の文章である。「個々の行が道徳的な心がけの成行きの現象形態として、それに先んじた行およびそれにつづく行との間の一種の内的な自然的連関のうちにあるとき、そのような個々の行はいかにして自由だと考えられるかという問題である。この自然的連関というのは、自然のメカニズムの原因性と無関係ではあるが、自然必然的な原因性による規則的な系列との類比によって考えられることきものである<sup>28)</sup>」。

このように捉えられた高次の自由の問題は、次のような困難をもたらす。人間の本质が、道徳法則への畏敬という、善への根源的素質を備えているとすれば、この道徳法則よりも他の動機を優先させるといふ悪は何処から生じるか、また個々の悪がそこから生まれてくるこの悪への傾向性が一回的な選択に基づき、善と悪とが全くの矛盾的对立をなしているなら、悪から善への回心はありえないことになるのではないかという問いである<sup>29)</sup>。

シュヴァイツァーによれば、高次の自由の問題は、批判的観念論の研究方法と実践的道徳的理性の諸傾向との間の

隠された深い矛盾を暴きだしたという。前者の研究方法によれば、道徳的主体は感性界と叡知界に同時に属する。この感性的世界の只中で、道徳法則により自らの意志の自由が確認され、この意志に関わる諸現象の連関において、自らの「叡知的性格という実在性」<sup>②①</sup>が自覚されている。そしてこのことは一切の現象の上に広げられていく。こうして道徳的なるものと叡知的なるものとが併合されていく。しかし道徳的世界と現象的世界の間に、叡知的世界と現象的世界との間に於けるのと同様な平行関係があるとすると、もはや道徳的行為と不道徳行為の区別もなくなる。すべての行為は叡知的原因性に還元されるからである。するとこの地上の世界において自由な道徳的行為のために努力する意味もなくなるのである。さらに高次の自由の問題は、現象界を超えたところでの意志の顛倒を暴きだした。我々の日常経験する悪は、その根源を、いわば叡知界にもつことになる。叡知界と現象界の関係は、平行関係ではなく、根拠と帰結の關係に類推して考えられざるをえない。

この深い矛盾をシュヴァイツァーは次のようにまとめている。「叡知的なものは認識する主体の蓋然的概念として現象界とは絶対的な平行關係に立っているのに、他方叡知的なものが、行為としての叡知的なものの時空的把握に対して持つ關係の表象は根拠と帰結との關係と類比的に造られている」<sup>②②</sup>。シュヴァイツァーによればカントの道徳的真摯さは、批判的觀念論の叡知界と現象界の平行關係による道徳的無関心への危険を見過ごしにはしえず、叡知界と現象界の關係を、敢えて根拠と帰結との關係に類比させて、行為としての叡知的なるものは根拠として、この感覺の世界への影響を帰結すると考えるようカントを強いたのであるという。このような構想はやがて『判断力批判』第二部「目的論的判断力の批判」において明確な形姿を得ることになる。ここでは自由が実現される世界は、感性界と並列する叡知界ではなく、感性的矛盾を抱えた、この此岸世界において展望されるものである。ここでの主体は単に現象界と

叡知界に同時に立つ孤立した個人ではなく、自然の目的と見なされる自由なる、類としての道德的存在者である。道德的人類の立場に立つた展望はすでに「スケッチ」に素描されたものであるが、『判断力批判』、『宗教論』において、一層深められ、拡大されてゆくのである。

### 第三章 『判断力批判』および『宗教論』における「道德的世界」の思想の深化

#### 第一節 『宗教論』第三編における道德的共同体

人間を孤立した個人として取り扱い、出口を失った感を否めない『宗教論』第二編に続く第三編は、個人が類としての人間を含んでいるような普遍的な見方を展開している。この編をシュヴァイツァーが高く評価するのは当然である。第三編の出発点をなしているのは、悪なる自然状態である。いかにしてここから人間は脱け出せるか。「ところで人間の元来善なる素質の顛倒は他の人間との共同生活の影響によつて起るものである、というような言いまわしが出てくるが、この言いまわしによつて、以下の考察全体に対して、全ての個人と一緒に、同時に人類一般が措定されることになるのである。人間は悪なる自然状態へ転落したがために一挙にその孤立化から脱出せしめられたごとく、道德的改善の可能性にとつてもまたこれと同様なこと（孤立化から脱出せしめられること）が起る<sup>(28)</sup>」。カントは、人間が自然状態を脱して法的関係に入ることが人間の人間に対する義務であるように、この社会契約論的考えを發展させて、それだけでなく、倫理的な自然状態を脱して、倫理的な共同体の一員となることは、人類の人類に対する義務であると言う。「換言すれば、どんな種類の理性的存在者も理性の理念において、客観的に、ある共同体的目的

を達成すべく、すなわち、共同体的善としての最高善を促進すべく使命づけられている」。しかしこのような共同体的善は個々の人格の道徳的完成への努力だけによって実現されるものではなく、全体としての組織を必要とする。しかしこのような全体という理念は、すべての道徳法則とは全く異なった理念であり、われわれの手で自由に処理しうるかどうか、われわれにはわからないような一全体をめざす理念である。これをめざすべき義務は、他のすべての義務とは区別される。「従って、この義務がもう一つ別の理念、すなわちある一段と高い道徳的存在者の理念を前提する必要があるということとはあらかじめ推察されるであろう。この存在者の普遍的な差配によって、個々の人間のそれだけとしては不十分な力が統合されて共同の活動となるのだからである」。シュヴァイツァーはカントのこの言明をきわめて重要なものと考える。スケッチにすでに胚胎されていた思想が、明瞭な形で表現されていると考える。しかも神の現実存在の実践的要求として、最も道徳的に高い形姿で表現されているとする。「このように神の存在に対する要求は道徳的共同体（の完成）に従事する協同活動というものを根拠づけるといふ必要から説明されている。というのも、この協同活動は、その究極の完成が個々の人間の力の及びえないものであるかぎり、（道徳法則が個人の要求に対して、常に同時に個人では完成することがどうしても不可能であるという見こみを付け添えることになるがゆえに）もはや道徳法則の事実によって同時に与えられるものではないからである。それゆえに、最高の道徳的存在者（神）の存在の必然的な想定はまさしく、道徳的個人が道徳的進歩を道徳的共同体において可能なものとして認識し、そしてまたこの道徳的共同体の理念が、それが必然的に人類全体を指示するものである限り、共同体的善としての最高善の理念へと導いてゆくことを通して、招来せられるのである」<sup>35</sup>。

シュヴァイツァーはカント宗教哲学の根本的な問題は、道徳法則の自律性を傷つけることなく神概念を如何に導入

するかにあると見るが、ここに見た神概念は、まさにこれに答えるものであると考える。道德法則の自律性が神概念によつて損傷されるというのは、神の法を遵守するのが、神の報償あるいは罰を期待して為されるとするなら、道德の純粹性は損なわれるからである。しかしここでは神は、個人が道德的共同体へ参与することを促し、支える役割に絞られており、賞罰を予期しての法遵守ではない。「共同体的善に従事する協同活動は、それが道德的個人に対する義務として表象される場合には、最高善という目的を達成するための個々人の人間のこの協同活動を十分補足する道德の最高存在者の理念をわれわれはどうしても認めさせずにはおかないのである。この考え方の特色は、最高善——これが人類の共同体的道德的活動から結果してくるべきものであるかぎりにおいて——の達成に従事する個々の人間の協同活動を道德的義務として維持してゆくことができるようにするために、道德的な神の実践的想定がなされている、というところに存する<sup>(85)</sup>」。シュヴァイツァーが求める宗教的生、眞の信仰が如何なるものであるかが、ここによく示されている。シュヴァイツァーのその後の歩みは、この信仰に支えられていたことが知られよう。

シュヴァイツァーは『宗教論』において現れてくる諸理念は、道德的存在者の共同体に関係しており、また明瞭に認識された高次の自由の問題に関連しているという。根本悪は、事実として、孤立した個人においてではなく、人々との間において生じているのである。この自由の根本問題の上に、完全な道德的人格という理念、完全な道德的共同体という理念、道德的立法者としての最高の道德的人格（神）という三つの理念が立てられているという。しかし道德的人格は道德的共同体の中でしか実現されないものであるから、第一と第二の理念は、一全体をなすものであり、さらに神の理念も「道德的共同体」を可能にする補助概念である。シュヴァイツァーは『宗教論』は一つの問いに還元されるという。「實際『宗教論』は一つの理念を知っているにすぎないのである——高次の問題の立て方における自由

の理念がそれである。カントの宗教哲学全体はこうした完全な形態においては一つの問いによつて方向を与えられることになる。すなわち、いかにして道徳的被造物としての人間の道徳的人格性が、その本質およびその完成から見て、この世界（現世）において可能であるか、という問いがそれである<sup>37)</sup>。シュヴァイツァーにとつて道徳的共同体の問題それ自身、高次の自由の問題の具体化なのであり、ここにおいて人間は、社会のうちにある自由な個人として生きる在り方を問われるのである。

## 第二節 『判断力批判』における被造物の目的としての人間

シュヴァイツァーはカントの宗教哲学は『宗教論』で頂点に達すると考えるが、その途上にあつたと見る『判断力批判』を敢えて論述の最後に据えた。それはカントが『判断力批判』の目的論的考察において、人間の実践的自由の領域を、単に現象世界の一部としてでなく、全自然の中で独自に区画しうる正当な根拠のある領域と見ることができたからである。批判的観念論の概念装置において人間の自由を擁護しようとする試みは、行為の「自然（本性）的連関」の問題において破綻した。シュヴァイツァーはこれに代わる認識論的概念装置を求めるカントの試みとして、目的論的判断力の考察を位置付けるのである。この目的論的考察において現象界の全体は、人間の行動から類推される無限の段階として捉えられるようになる、勿論反省的判断力にとつてではあるが<sup>38)</sup>。シュヴァイツァーはここに人間の自由のカントによる、いわば認識論的根拠づけを見出しているともいえよう。

カントは『判断力批判』の第二部「目的論的判断力の批判」の付録「目的論的判断力の方法論」で、自然の最後の目的、造化そのものの究極目的について論じている。そこで造化の究極目的を人間として措定するのであるが、その

仕方、人間を自然の連続的頂点とみる単なる人間中心主義ではない。彼は人間において、はじめて自然への全面的依存より抜け出て、目的に向けて生きる自由なる存在者を見出す。自然のいわば外に出た存在者である。「ところで、世界における存在者のうち、その因果性が目的論的であるような、つまり目的へ向けられているような存在者であつて、しかも同時にそれに従つてその存在者みずから目的を規定しなければならぬところの法則が無制約的であり、自然制約に依存せず、しかもそれ自体に必然的なものとして彼ら自身表象されるといふ性質をもつた、唯一つの種類の存在者がある。この種類の存在者とは人間である、ただしそれは可想体として考えられた人間である。すなわち人間は自然存在者でありながら、なおもそのものにあつては、ある超感性的な能力（自由）が、またそればかりかその能力が最高目的として自己に立てうる客体（世界における最高善）とともに、因果性の法則もが、この存在者に固有の側面から認識されうる唯一の存在者なのである」<sup>39</sup>。カントの出発点は目的をもつて生きる存在者であり、しかもその目的を規定する根拠を無制約的なものとして意識しているような存在者である。ここでの人間は、自然的制約のもとにある存在者、つまり自然のメカニズムのうちに他の存在者と共にある自然存在者としてでなく、道徳法則を意識することにおいて、自然とは非連続の、自由の領域の下にある存在者である。<sup>40</sup> しかもこうした洞察そのものが、客体を規定する規定的判断力に基づくものではなく、主体を規制する反省的判断力に基づくものである。

シュヴァイツァーは、カントが人間を世界の究極目的とする場合、その目的は、人間の幸福ではないことを明確に指摘していることを強調する。シュヴァイツァーがこれに引用するカントの文章は、シュヴァイツァーの後の思想にとつても重要な、文化概念を含んだ含蓄あるものである。「しかしながら、自然の最終目的を少なくとも人間の内のどこに置くべきであるかということを知るためには、われわれは人間がみずから究極目的たるためになさなければ

ばならぬことに對して、人間を準備するために自然が果たしうる事柄を探し出し、これを他のすべての目的、すなわちその可能性がただ自然からのみ期待されうる諸条件に基づいているようなすべての目的（幸福論者註）から分離しなければならぬ。……それゆえに、自然における人間の存在のすべての目的の内での形式、主観的制約のみが残ることになる。すなわち總じて自己自身に諸目的を立て（しかも彼が目的を規定するにあたっては自然から全く離れて）彼の自由な目的の格率一般に適合するように自然を手段として使用する堪能性という制約のみが残る。これこそ自然がその外部に存する究極目的に關して果たしうるところであり、従つてまた自然の最終目的とみなされうるものである。理性的存在者がみずから選択した目的一般に對する堪能性を産み出す（従つて理性的存在者の自由において）ことが文化（すなわち陶冶）である。従つて文化のみが人類に關してわれわれが自然に歸すべきであるところの最終目的で有り得るのである（地上における福がそうであるのではない）<sup>(4)</sup>。ここでは先ず、人間自身が自然の究極目的たるためになさねばならないことがあり（自由なる道德的行為）、自然がなしうるはその準備の役割にすぎないとされる。カントの自然の究極目的という表現にはアイロニーが含まれているように思われる。自然が人間に備えた究極目的でことは終わり、完成するのでない。自然が備えてくれた準備作業としての堪能性に養い育てられて、まさに自然を超えた領域で、初めて人間に課せられた本来の究極目的、自由なる生がスタートするのである。

自然目的論を超えたところにカントの道德神学、すなわち「自然における理性的存在者の道德的目的からかの至高原因とその諸屬性を推論する試み」<sup>(5)</sup>はある。ここでの人間の最高目的は、道德的共同体であるとシュヴァイツァーは言う。「みずからを世界における自己目的として理解するような存在者が『最高目的』としてみずからに掲げることのできる最高目的もまた、（道德神学へと）移行してゆく時には、同様にして規定される。つまりこの最高目的は今や

世界における最高善となるのである。こうした最高善の概念は先行したことがらとの連関から一義的に規定される。すなわち、それは「人間という（種）類」に関係し、この存在者の共同体と連関するようになるのである。従って最高善は倫理化された文化であり、地上における完成された道徳的共同体である、という意味をもつてくる。この概念をこれ以外の意味でとらえることはことごとく、目的論と道徳神学との結びつきを廃棄することになる。すなわち、道徳的存在者としての人間が創造の究極目的にして同時に自己目的である、という前提の地盤は崩壊してしまうことになるのである」<sup>48</sup>。

シュヴァイツァーのカント論文の主題は自由の問題の深化である。出発点は先験的自由と実践的自由の結合の問題であった。そしてその解決は、道徳的世界の真の根拠づけにあり、その試みは『判断力批判』まで待たれた。シュヴァイツァーによれば、カントはこの書において道徳的存在者としての人間に焦点を当てている。自然の支えと準備によって、人間は文化において「堪能性」を獲得し、自然から独立した自由なる存在者として道徳的に生き得るようになる。この自由なる道徳的生こそ、自然を統一として見ざるをえない人間の反省的判断力にとっては、創造の究極目的であるとカントは見ているという。ここにシュヴァイツァーは、必然のメカニズムにある自然と、自然に支えられ、備えられて自然を超えた人間存在との重層構造を見ている。「現象界全体は人間の行動から類推して無限の段階において表象され、かくして先験的自由の理念から要求された現象の総体は、実践的・道徳的自由の理念から要求された人間の行為の領域の区別と調停されるのである」<sup>49</sup>。人間は、自由なる行為によって自然から分離されながら、なおこの行為から類推された無限の段階のうちに組み入れられて、現象界全体と調停されるという。こうして切り拓かれた眺望において、シュヴァイツァーは、『文化と倫理』の「新しい道」への道標をやがて得ることになるのであろう。

自然の秘義としての自由なる存在者としての人間に開示された現象界全体の神秘は、こうして「生への畏敬」の洞察へとシユヴァイツァーをやがて導いていくことになる。そしてこの博士論文は、「生への畏敬」がまさしく、自然より自由にされた人間のみ許された、現象界全体の「生」の神秘への眼差しであることを改めて省みさせる。<sup>(48)</sup>

## 註

- (1) A. Schweizer, Kultur und Ethik, München 1990, S. 291. シユヴァイツァーにとって、すでに進行していた「文化の没落」は第一次世界大戦によって露わにされたが、我々日本人は、福島原発事故において同じような事態への警告を聞かざるをえない。これがシユヴァイツァー思想の我々にとってのアクチュアリティである。

(2) B. Pascal, Pensees, L. 201, Br. 206.

- (3) これまで日本で出版されたシユヴァイツァーについての論究のうち、小牧治・泉谷周三郎共著「シユヴァイツァー」(清水書院、一九六七年)、森田雄三郎著「シユヴァイツァー」(日本基督教団出版局、一九七三年)は、カントに関してはほとんど触れていない。笠井恵二著「シユヴァイツァーその生涯と思想」(新教出版社、一九六九年)は、カントの宗教哲学の二つの並行した流れについて紹介はあるが、二つの思想の内容について立ち入った分析はなされていない。芦名定道「シユヴァイツァーと現代神学の生命観」(「シユヴァイツァー研究」第二二号、一九九四年、五一―二六頁)は、

この博士論文を簡潔的確に記述しており、世界観へのシユヴァイツァーの「断念」の理由をカント論文に探ろうとする点で筆者と関心を同じくしている。しかし道徳法則の事実と批判的観念論の諸前提との間に解決不可能な矛盾が存在するということは、世界認識による道徳的原理の根拠づけが不可能であるということに他ならないという同定(九頁)はすこし性急であるように思われる。世界認識から道徳的原理が根拠づけられないということは、世界が現象としてしか認識されないという意味では、批判的観念論自身の基本的前提の一つである。これに対して道徳法則の事実と批判的観念論の諸前提の間に解決不可能な矛盾が存在するというところで考えられているのは、智知的世界と感性的世界を絶対的平行関係とみる批判的観念論の立場と、智知的世界と感性的世界との関係を根拠と帰結との関係に類比的に考えざるをえない実践的道徳的理性の諸傾向との間には、解決し難い矛盾対立が存在するということである。氷見潔「カント哲学とキリスト教」(近代文芸社、一九九六年)はシユヴァイツァーのこの書について、『実践理性批判』の



im Breisgau 2006. 「生への畏敬」の思想を広く哲学史の文脈で捉え、しかも現代の H. Jonas に至るまでの思想を視野に入れた力作であるが文献としては『文化と倫理』のみによっているのは残念である)。

Isgard Ohl, *Improvisationen der Ehrfurcht vor allem Lebendigen—Albert Schweitzers Ästhetik der Mission*, Göttingen 2008. (三六一—四〇頁に「ストラスブルクでの学業時代」との一節を設け、哲学教授ツィーグラ、ヴィンデルバントに触れながら、博士論文に一言も触れていないのは驚きである)。

Thomas Weckelmann, *Albert Schweitzers "Ehrfurcht vor dem Leben"*, Neukirchen-Vluyn, 2012. (シユヴァイツナーと同時代の神学的状況の中で「生への畏敬」の思想の意味を探った堅実な研究であるが、博士論文には触れていない。締めくへりの創造の思想との関係について論じたところでも博士論文での「被造物の目的としての人間について」の考察には言及がないのは惜しまれる)。

H. Groos を継いでカント論文を詳細に検討していると金子昭氏が報じた<sup>6)</sup>。Otto Spear, *Albert Schweitzers Ethik. Ihre Grundlinien in seinem Denken und Leben*, Hamburg 1978 は参照できなかつたが、これまで手にしえた研究を振り返ってみて、シユヴァイツナーの博士論文と、その後の彼の思想(殊に「生への畏敬」の思想)との連関に関して

は、なお検討する必要があると思われる。

- (4) 堅牢精緻なドイツ歴史学が思想研究分野において及ぼした影響の最も輝かしい成果は、思想の生成史的研究の導入にある。それまで完成した一貫的体系として扱われてきた過去の偉大な思想を、「生成の相の下で考察し」、その全体的統一よりも時期によって異なる相違を明らかにしようとした。代表的なものは、ティルタイに始まる「若きヘーゲル」研究や、ハルナックが引き金をひいた「アウグスティヌスの回心」研究などである。シユヴァイツナーのカント研究も忠実にその生成史的研究の手法に即して、それぞれの著作テキストの微妙なずれを手掛かりとして、生成発展の跡を詳細緻密に辿っている<sup>7)</sup>。

- (5) A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Freiburg i. B. 1899, S. 8. (以後 RK と略)。邦訳『カントの宗教哲学』(斎藤義一、上田閑照訳)、白水社「シユヴァイツナー著作集」15(上)巻、一九五九年、三六頁。拙論の引用は、この優れた訳書を用いさせていただいた(ただし訳者の意に添わないが、出版社からの要請で用いたという「英知界」はもとの「観知界」とした)。

- (6) A. Schweitzer, RK, S. 25. 邦訳、上六四頁。

- (7) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Reclam Ausgabe),

- S. 368. 『著作集』岩波書店、第一五巻、六五頁。
- (8) a. a. O., S. 429. 『著作集』第一五巻、六五頁。
- (9) a. a. O., S. 437-8. 『著作集』第一五巻、六六頁。
- (10) A. Schweitzer, RK, S. 34. 邦訳、上七八一七九頁。
- (11) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Reclam Ausgabe), S. 608. 『著作集』一五巻、六九頁。
- (12) A. Schweitzer, RK, S. 30. 邦訳、上七二頁。
- (13) A. Schweitzer, RK, S. 36. 邦訳、上八二頁。
- (14) A. Schweitzer, RK, S. 37. 邦訳、上八七頁。
- (15) A. Schweitzer, RK, S. 40. 邦訳、上八八頁。
- (16) I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Reclam Ausgabe), S. 613. 『著作集』一五巻、八八頁。
- (17) A. Schweitzer, RK, S. 42. 邦訳、上九二頁。
- (18) A. Schweitzer, RK, S. 52. 邦訳、上二〇八頁。
- (19) カント『実践理性批判』第一部、第二編第三章第二節「純粹実践理性の要請としての魂の不死について」参照。なお金子氏はその著六五頁で、「二つの思想系列に関して、シェウヴァイツァーが、「第一の系列の道德内容のほうがあるかに深い」と述べている」と言つて、シェウヴァイツァーのテキスト(訳書、上二一〇頁)を挙げてゐるが、そこでシェウヴァイツァーが指摘したのは、「スケッチ」においては、第二の思想系列が彼岸においての報償とらう捉え方をしており、道徳的に未展開である」として第二の系列におつても深め

- られる必要があり(『実践理性批判』の、来世における無限の道徳的進歩という考えによつてなされる)、「このなお未熟な第二の系列に比較した場合、第一の系列の道徳的内容ははるかに深いと述べているのであつて、一般に第一が第二に比して、道徳内容が優れていることと述べているのである。確かにシェウヴァイツァーは第一の系列を高く評価してゐると言えるが、それをこのテキストから直接導き出すことは、それは、テキストに暴力を加えることとなる。
- (20) A. Schweitzer, RK, S. 72-3. 邦訳、上二四三頁。
- (21) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Reclam Ausgabe), S. 127. 『著作集』一五巻、一五三頁。
- (22) A. Schweitzer, RK, S. 83-84. 邦訳、上二六五頁。
- (23) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft (Reclam Ausgabe), S. 121. 『著作集』一五巻、一六七頁。Vgl. RK, S. 86.
- (24) A. Schweitzer, RK, S. 88. 邦訳、上二七二頁。
- (25) A. Schweitzer, RK, S. 93. 邦訳、上二八〇頁。
- (26) この高次の自由の問題は、キリスト教思想においてアウグスティヌス以来原罪の問題とも関わり深刻に論じられてきたものである。なおアウグスティヌスとカントの思想の連関に関しては次の書参照。N. Fischer (Hg.), Die Gradenlehre als "salto mortale" der Vernunft — Natur, Freiheit und Gnade im Spannungsfeld von Augustinus und Kant,

München 2012.

- (27) I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Reclam Ausgabe), S. 19. 『著作集』一九六頁。なおこの高次の自由の問題に関して金子氏は次のように述べる。「それらの行為相互の関係においては現象世界の自然連関に拘束されるものとなっていることが問題になる」(金子、前掲書、六七頁)。しかし高次の自由の問題としての「自然的連関」は「現象世界の自然連関」ではない。「現象界における行為の因果関係という連関とは異なった連関」(訳書、上一六三頁)である。ここは金子氏の誤解と思われる。H. Groosの前掲書S. 61ff. の詳細な論述参照。
- (28) A. Schweitzer, RK., S. 129. 邦訳、上二二九頁。
- (29) 悪は何処から、とはアウグスティヌスを深く悩ませ、カントにも劣らぬ自由に関する深い洞察に導いた問いであった。アウグスティヌス『自由意志論』一卷二章四節及び二卷二〇章五四節参照。
- (30) A. Schweitzer, RK., S. 164. 邦訳、上二九八頁参照。
- (31) a. a. O., S. 319. 邦訳、下二八一頁。
- (32) a. a. O., S. 186. 邦訳、下四三頁。
- (33) I. Kant, RG., S. 101. 『著作集』一六卷、四四頁。
- (34) a. a. O., S. 102. 『著作集』一六卷、四五頁。
- (35) A. Schweitzer, RK., S. 187. 邦訳、下四五頁。
- (36) a. a. O., S. 187-8. 邦訳、四六頁。
- (37) a. a. O., S. 199-200. 邦訳、下六五頁。不死性の問題を無視し、この地上への生に集中する。このようなシェヴァイツラーの態度にH. Groosは後の不可知論者としてのシェヴァイツラーを予告するものを見ているのは頷ける。H. Groos前掲書、六三三頁参照。
- (38) a. a. O., S. 80. 邦訳、上八〇頁。
- (39) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Reclam Ausgabe), S. 398. 『著作集』一六卷、二二六頁。
- (40) この問題に関しては、「判断力批判」七七節「自然目的の概念をわれわれに対して可能にする人間悟性の特徴について」を中心として徹底した考察がなされねばならないが、次の機会を待つ。石浜弘道『カント宗教思想の研究——神とアナロギア』北樹出版、二〇〇二年、六七—九五頁参照。
- (41) a. a. O., S. 391. 『著作集』一六卷、二二三頁。
- (42) a. a. O., S. 400. 『著作集』一六卷、二三八頁。
- (43) A. Schweitzer, RK., S. 295. 邦訳、下二三八頁。
- (44) a. a. O., S. 80. 邦訳、上八〇頁。
- (45) 勿論「生への畏敬」の思想の根底には、人間の生へのみ関心を向けてきたこれまでの倫理思想への批判が含まれているが、「生への畏敬」の洞察が、思惟する人間にのみ許されてあることは畏怖のうちに受けとられるべきことである。