

最高善に就いて

——カント辯證論の課題——

南 澤 貞 美

一

カントで辯證論と呼ばれているものは、客觀的認識の論理或いは實在の論理ではなく、單に假象の論理 *Logik des Scheins* に過ぎなかつた。然し乍ら、その假象を生み出すものは、人間の恣意や妄想ではなく、「被制約者に對する制約の絶對的全體性」*die absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten* (*Kritik der praktischen Vernunft*, S. 138 但し K. Vorländer 版 1920 年に依る。以下同じ) を求める理性本然の要求に外ならないのであるから、辯證論は單に避けがたい問題であるのみならず、理性の最も深い自覺を促すものでなければならぬ。それ故辯證論に於いて明白となる純粹理性の二律背反は、「人間理性が曾て陥つた過ちのうちで最も爲になる過ち」(*ibid.*, S. 139) なのである。何故ならば、それに依つて理性はその能力全體の絶對的批判を餘儀なくされ、現に自らが働きつゝあるその働きの場を越えて、より高い領域を望み見る爲の足場を見出すに至るのだからである。

さて、純粹理性批判に於ける理論理性の辯證論では少くとも理性が經驗の領域——自然——を越え、新なる實踐の領域——自由——へ進み入る爲の途が用意された。同様にして實踐理性の辯證論が一體、如何様な領域への展望を興えるのか或いは興えるべきであるのかという事がこの小論の當面している問題なのである。

たゞ然しカントは理性の理論的使用に對する實踐理性の優位を説いてはいるが、更にこの實踐理性に對する何もかの優位を説く事はなかつたのであるから、この様な考察が果してカントの眞意をそこなう事がないかどうかは疑問であると言はなければならぬかも知れぬ。然し、辯證論の課題が理性自身の反省を促している以上、その反省乃至自覺は究極に於いては、理性自身をも越えるものにつながる迄止どまる事はないであろう。實踐理性の辯證論はやはり避ける事の出来ない課題を負つていと言わなければならぬのである。

ではその課題は具體的にはどの様なものであつたか。上述の如く、理性は一般に、「被制約者に對する制約の絶対的全體性」を求めようとする固有の傾向に依つて、それにも拘らず、飽く迄有限である自己の本性に撞着し、不可避的に假象を生み、辯證論に進み入るのであつたが、それでは、其處で言う「被制約者」とは何であり、無制約者は何であつたか。

先ず純粹理性批判に於いては、被制約的なものと言われるものが經驗に他ならなかつた。能力に即して言えば、悟性の認識が客觀的妥當性を持ち得るのは感性の受容性を介して與えられる經驗的對象に限られるという事であつた。即ち、直觀を缺くときは空虚である所の悟性の被制約性がそこで論ぜられたのであつた。故にその制約の絶対的全體としての無制約者は經驗の絶対的全體であり、且つは又主觀の絶対的統一であつたわけである。

かくして、認識にたゞさわる限りに於ける理性、即ち理論理性の被制約性は、それが感性の受容性を介するという意味に限定される。そして、それを越えて、理性がその本來の自發性に依據して對象を生み出すとするならば、それは既に勝義の認識の對象ではなく、單なる理念に他ならず、これを對象と思ひ過るならば、それは唯、假象に過ぎないといふのである。然し乍ら、この事を徹底的に自覺する事に依つて、理念を理念として正當な仕方であらば、逆に又理性は悟性の認識にその所を與え、經驗と言われる事柄の本來の意味と領域を再確認し、且つは又、經驗を越える世界、理性の自發性乃至その立法が感性を介する事なくして客觀的妥當性を持ち得る新なる領域への展望を開く

事が出来たのであつた。約言すれば、理性が感性の受容性を介さなければならぬという被制約性から、感性を介さぬ世界としての無制約者への途が少くとも見通されたと言う事が出来る。そしてそれがこの辯證論の歸結であつた。

この歸結から實踐理性の領域は始まる。理性の理論的使用が自己矛盾に撞着する究極の點が實踐理性の出發點に他ならなかつたわけである。然らば、實踐理性は更にどの様な自己矛盾に撞着して、不可避的にその辯證論に進み入るのであるか。實踐理性の領域に於いて、被制約的と言われるもの、又無制約的と言われるものは何であるか。

二

理性の實踐的使用においては、純粹意志の自發性が感性の受容性を必須とする事はないのであるから、「感性なくては空虚」と言う事は出来ない。又、具體的な實踐の場が經驗的世界である事に間違はないとしても、意志規定の根據に關する限り、超經驗的であり得るし、理性は自ら因果の系列を始め得るものとして自由の主體なのであるから事道徳性に關する限り、經驗乃至感性にもとづく一切の被制約性を越えたものであつたのである。それでは、こゝで問題となる被制約性は一體何であるか。

實踐理性の辯證論は最高善の問題をめぐつて提起されるとカントは言う。「魂」とか、「自由」とか、「神」とか、理論理性の辯證論に於ける無制約者であつたのに對して、こゝでは「最高善」が「純粹實踐理性の對象の無制約的全體」die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft (ibid S. 139)と言われるのである。所で更に最高善は「徳と幸福の合致」die Übereinstimmung der Tugend mit der Glückseligkeitであるとされているから、被制約的なものとは徳と幸福が分離せざるを得ないものの謂に他ならぬであろう。

然るに、カントでは幸福というものは感性的な快不快の感情に係わるものであつて、それ以外の何ものでもなく従つて理性にとつては、本來的には無記なるものであつた。^(註)而して、この無記なるものがやゝともすると意志の規定根

據にしのびこむ事を、意志の自律的原理の爲に、極度に警戒しなければならなかつた。それ故、徳と幸福を分離する事こそ、純粹な道徳性を確立する爲の必須條件であつたのである。然るに今こゝで徳と幸福の分離が被制約的という事であるとするならば、徳そのものも、ちよつと悟性がさうであつた様に、「幸福を缺く限り空虚」であり、その意味に於いて被制約的であるという事になるであらう。とすれば我々は道徳的に純粹になればなる程被制約性を増して行く、という結果にならなければならぬ。

然し乍ら、ひるがえつて考えて見れば、感性の繫縛を脱して純粹に理性が自發的となり、自己立法的となるという事こそ被制約性を越える所以であつた。こゝは感性と理性の結びつきを不可缺のものとする認識の世界ではない。理性は自らの立法に自ら客觀的妥當性を與え得るのである。それ故にこそ、「實踐理性の優位」が認められたのである。又かくてのみ、人間は現象人ではなく、叡知界の一員たり得、「目的の王國」の市民たり得たのであつた。然るにその事が辯證論の立場から眺めると、愈々以つて被制約性を増す事であるといふのは一體何とした事であらうか。

或いは、こゝで感性を排除する事は、たゞ感性を母胎とする幸福を意志規定の根據とする所謂「自愛の原理」*das Prinzip der Selbstliebe* (ibid. 27) を卻ける事だけを意味するのであつて、人間理性の目的とするところは「缺ける事なき善きものの全體」に他ならず、感性的幸福を實踐理性の對象として導入する事は、感性的に意志を規定する事を意味しない限りに於いて、一見明白な矛盾に見える上述の事柄は決して矛盾してゐるのではないと言ふ辯護も成立つてあらう。カントの倫理學的形式性を論難する者に對する駁論の多くはこの様な立場に立つものの如くである。然しこの極めて素直な、そしてそれ故に又充分の眞理を含んでいるカント解釋は、その形式的な正しさの裏付けとして感性を卻けてのみ成立する人間の道徳的在り方と、それにも拘らず感性的幸福を希求し、それ無くしては「欠けてゐる」*bedürftig* 人間の在り方に關する抜本的な究明を欠いてはならない。そして、その爲にはカントが隨處に語つてゐる「理性的ではあるが有限なる者」*das vernünftige, aber endliche Wesen* 或いは「感性界に在る理性的存在者」

das vernünftige Wesen in der Sinnenwelt の負う有限性に就いて周到な理解が要求されるであろう。

それはともかく、以上の様に、實踐理性の對象と、意志規定の根據とを鋭く區別して矛盾を解決しても、尙カントが分析論第二章に於いて展開している「實踐理性の對象」の概念を思い合せれば問題が解決したという事にはならない。即ちそこでは實踐理性の對象はたゞ、「善」「悪」に限られ、Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind die vom Guten und Bösen, 快不快の感情に係わる「幸」「不幸」das Wohl und Übel では有り得ない事が明白に論じ盡されているのである。(Ibid. S. 76-78)

従つて、幸福を意志規定の根據とせず、單に對象とするとする事が、どの様な意味で言われるにせよ、かなりの困難を冒さなければならぬのは明かである。しかのみならず幸福をも含めた「最高善」が義務として追求されなければならぬ (Ibid. S. 160) とされるに至つては、義務という概念のカント的用法からして、この間の齊合的な理解は極めて困難であると言わなければならない。

とすれば、やはり分析論から辯證論への移行には不可解な立場の變更があると言つても差支えないのではないか。カントはこゝで常識的見解に妥協したに過ぎないと言われても致し方ない所であろう。然し、その様な變更なり、妥協なりが出来るのは、やはりカント自身の立場に原因があるのでなければならぬ。そしてそれはカントでは理性の自覺が、理性自身を越えるものへのつながりを持つていないという事ではないかと思われる。實踐理性の自發性が感性の介入を排して、道徳的に純化されればされる程、逆に被制約的になるといふこの奇妙な事態は、實は事柄そのものが要求する必然的結果であり、理性そのものの荷う根源的被制約性の投げかけた影であると言わなければならないのではないか。道徳律が一般に義務として受取られなければならぬ所以、或いは又一般に純粹なものが形式としてしか考えられないカントの形式主義の根據が實はこゝに在るのである。その事の自覺の不徹底がこの様な事態に對する正しい解決を妨げていると言ふべきであろう。

然しそうだからと言つて、カントの形式主義を眞向から否定して、別な立場を押しつけるのでは正當な批判とは言えない。何處迄もカントに従つてその途を行き盡すのでなければならぬ。そこでその途の正しさを支えていたものが最後に逢着する問題を考察するのになければならぬ。今それが最高善の問題として現われて來ていたのであるから、この理念が含んでいるものを検討する事に依つて、上に述べた問題的な事態に對する解決の一つの方向を探つて見たいと思う。

註一 幸福の定義は「理性的なる者の現存在全體に不斷に隨伴する生の快適の意識」*das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet* (ibid. S. 27) 或は「この世に於ける理性的存在者がその存在の全體に於いて、すべてが、暇み通りにならざる状態」*der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, (ibid. S. 159)* とされるのであるが、その「快適」を感ずるもの、或いは望んで滿されてゐる「状態」が理性的なものであるという事は絶対に出來ない。それ故機械的に幸福と結びつくものは、感性的なものでなければならぬ。それ故にこそ徳と幸福の一致は分析的統一では有り得なかつたのである。「道徳形而上學原論」に於いても (S. 10. II. 其他)「道徳形而上學」に於いても (S. 228) 同様であつて、幸福は傾向性に結びつけられる。それ故、感性を排して道徳律に従う事に伴う道徳的な「満足」の感情という様なものは、幸福の定義の中には含まれない。若しそれを含ませるならカントの立場は別なものにならざるを得ないだろう。

註二 純粹理性批判に於いても分析論と辯證論は重大な相違がある。分析論が理性と感性の綜合を企圖しているのに對し、辯證論は感性を越えた理性の自發性そのものを生み出す結果についての考察であつた。實踐理性批判では感性を越えた理性の自發性から出發して、辯證論に至つては再び感性を導入する事になる。兩者はその構成が正反對であるのにつれて、分析論、辯證論相互の關係は順序が逆になるだけで殊更實踐理性批判にだけ體系の不備を許しているのではないと言えるかも知れぬ。然し、理論理性に對する實踐理性の優位が認められる以上は、——と云う事は實踐に於いて理性がその無制約性を端的に示すという事である——分析論から辯證論への移行は、理性がその本來の傾向にしたがつて無限に高まるうとし、自己の本質を開展せんとする當然の衝動に依るものとして無理なく理解出来る。然るにその頂點から出發して逆に感性への途を求めざる實踐理性の辯證論は、理性の實踐的使用に優位する何もものかを指摘するのではない限り理性の本性に反すると云はなければならぬ。そして、その

何ものかが不明のまま残されている所にこの様な問題を生み出す原因があつたと言えるのではなからうか。

二

周知の如く、カントは最高善 *das höchste Gut, summum bonum* という理念に含まれる二つの契機をとり上げている。一はは最高善 *das oberste Gut, supremum bonum*、他は完全なる善 *das vollendete Gut, consummation bonum* である。(K. d. p. V. S. 142)

先ず前者に就いて。

最上善はそれ自身無制約的—無制約的に善きものである。他の如何なるものに從屬しないものとして根源的 *originarium* なものである。即ち條件的に或いは假言的に善きものではなく、それ自體に於いて無條件的に善きものである。従つてそれは自由な純粹意志の自發性が自らに立法的に働く事、換言すれば道德律が直接に意志を規定する事、もつと具體的に、心情に即して言へば、道德律の無上命法を義務として、たゞこの義務からのみ行爲する道德的心術 *moralische Gesinnung* を意味する。これが「徳」と呼ばれる。即ちそれは分析論全體を通じひたすら追求され來つた純粹な道德性そのものに他ならない。

所で徳はこの様に理性の自律性に基くものとして、無制約的に善きものと言われたのであるが、然し直ちに以つて、絶對的に無制約的と言う事は出來ない。と云うのは、「心術が道德律に完全に一致する事」*die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze* を「聖」*Heiligkeit* と呼ぶのであるが、その様な完全性は、「感性界に在る理性的存在者にとつて、その存在の如何なる瞬間に於いても不可能である」……*kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkt seines Daseins fähig ist.* (ibid. S. 156) とカントが語つてゐるからである。然りとすれば、徳と聖との距離を作つてゐるものは、「理性的ではあるが感性界に於いて在る」というか

間の特異な存在性に他ならぬという事になるであらう。又カントは、理性的ではあるが有限なる endlich 存在とも語つてゐるから、その「有限性」が徳の聖となる事を妨げている當のものであると言う事が出来るであらう。然らば、その有限性とは一體何であつたか。そして又、その有限性は如何様にして越えられようとするのであるか。

只今の引用に續いてカントは、有限なる理性的存在者はこの「聖」に向つて無限に進行すること ins Unendliche Progressus だけが許されてゐるに過ぎず、その様な無限の進行が可能である爲には、「理性的存在の無限に持續する存在と人格性」 eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens が前提されなければならぬと言う。そしてそれが普通、「靈魂の不滅」 die Unsterblichkeit der Seele と呼ばれるものに他ならぬと言ふのである。所で意志が道徳律に完全に一致するというこの道徳性の究極的理念は、「實踐的に必然として」 als praktisch notwendig その實現が要求されるのであるから、靈魂の不滅は徳の完成の爲に不可缺のものとして實踐理性に依つて「要請」されなければならぬとされる。そしてこの「要請」 Postulat は、存在を越える當爲の世界の主體たる實踐理性に依つて爲されたものであるが故に、理論理性が如何にしても與え得なかつた客觀性をこの理念に與え得る——但しそれはあく迄も實踐的ではあるが——のである。

そこで有限なる理性的存在者は、かゝる意味に於ける客觀的實在性を確認された靈魂として自己を把握する時、その有限性を乗り越える事が出来ると考えられる。上來我々の求め來つた實踐理性に優位する何ものかは、この靈魂に於いて見出されるのではなからうか。——勿論それは、たゞ實踐を通して、更には實踐に裏付けられる限りに於ける信としてであるに過ぎないのだが。——

然し果してそうであらうか。靈魂不滅の要請の裏に在るものは何であらうか。それは、極めて常識的な、且つ明白な事實、即ち感性乃至肉體的生命的の不可避的な死の事實に他ならない。

限られた時間の生存を續ける事しか許されていない肉體的生命と、その生死を共にするならば、理性はその道徳的

精進の完成を期する事が出来ないから、理性そのものは無限に生き続けなければならないというに他ならない。然し果してそうであるか。

時間というものは本来、感性にかゝわる形式であつた筈である。超感性的な道德的主體としての理性に關して尙もこの様な論議が必要であらうか。然し、この様な疑問は幼稚すぎるかも知れない。「進行」とか「持續」とか言う言葉に引ずられて、本來的に時間性を越えている「無限」をば依然として時間の比論に依つて把握しようとしていると非難されるかも知れぬ。

けれども、若しそうだとすれば、靈魂の不滅を事新しく要請する理由は見出し難くなるであらう。何故なら、一體行爲の道德性は時間の繫縛下に在る感性的契機を排して、超時間的な道德律に従う事に他ならなかつたのであるし、その様にしてのみ理性はその本来の超時間性、睿智的存在性を明確に自覺し得たのであつたから、理性が理論的にではなく、實踐的に働く限りに於いては、その超時間性を更めて問題とすべき理由は見出し難いと言わなければならぬであらうからである。即ち無限という事が全く時間規定に無關係なものとして、「無限の進行」という概念がたゞ實踐理性の働きの超時間的性格、乃至は「聖」につながる睿智的本性を示しているに過ぎないとするならば、それは分析論が既に充分に解明し盡した事であつて今更辯證論を必要とする理由はないのである。靈魂という理念が導入されたのは本來的に時間性を越えている道德的主體たる理性に、尙も感性的契機まで完備させようとする要求から發していると言える。そうでなければ靈魂は實踐理性の概念と完全に相覆う概念にすぎない。従つて「靈魂の不滅」は實踐理性の睿智的（超感性的）性格の通俗的表現として、辯證論をまつ迄もなく、分析論の立場から直ちに導き出される筈である。然るに尙もそれがこゝで問題となるのには、それだけの理由があるのでなければならぬ。

四

有限なる理性的存在者の道徳性が「聖」たり得ない理由は何處に在るのか。

その答として、死を以つて限られる感性的生存の有限性が表面に出て來るのでは問題にならない。理性的感性的という二重の構造を持つ人間存在の有限性、乃至は被制約性を感性的の有限性、被制約性に押しつけて、理性そのものは無制約的であるとする立場に立つ限り、問題解決への途は一步も踏み出されていまいと言わなければならぬ。

そこで、ともかくも感性を豫想するという意味に限定される限りに於ける理性の被制約的性格（本來的には無制約的であるが）という様なものを考へて見ても、そういう消極的規定ではなく、理性の被制約性の積極的規定が見出されない限り事情は全く同じである。何故ならば、その様な立場にとゞまる限り、理性が感性の介入を最終的に排し得た時―或いは感性を豫想する事が原理的に不可能となつた時―理性は直ちにその道徳的精進を完成し得て、そのまゝ一擧に「聖」たり得るといふ事にならなければならないからである。そうすれば、肉體の死と共に感性が無に歸する時、理性はその本来の目的を達成し得る事にならうが、それならば人間は一刻も早く死ぬに越した事はなからうし、むしろ生まれなかつた方が一層よかつたといふ事になるかも知れない。かくては、「聖」から無限に隔つてゐる人間の道徳性、然るが故に苛惜なき嚴格さを以つて課せられるといふ道徳的努力の尊嚴、又その眞摯な意味が失われてしまふであらう。

かくて、「聖」に向つての道徳的努力の無限の進行と言われる事柄が正しい意味を持ち得るのは、理性の有限性に關する積極的な規定が新しく見出される時、始めて可能となる事柄でなければならぬ。そしてそれは理性そのものの荷う根源的制約性としての被造性²に他ならないと言わなければならないであらう。

有限なる理性的存在者にとつては「聖」に達する事はその存在の如何なる瞬間に於いても不可能であるのみか、その生涯を通じての不斷の道徳的努力の更に限りない繼續に對する不動の志さえもが、その不變性については一應の疑いを持たなければならない様な「被造者」³ das Geschöpf の立場 (ibid. S. 158) が更めて自覺され直さなければならぬ。

らないのである。

人間理性は、たとえ完全に感性的制約を脱する事が出来たとしても、尙も「聖」からは無限に遠く、それへの無限の努力が課せられている事に變りはないのである。「現性的ではあるが有限なる存在」と語られる時、その有限という事の意味は先ず、理性的、感性的、存在性という意味として受取られるのであるが、その場合、感性的という點にアクセントを置いて有限性を解しているならば、それは分析論の立場であつて、辯證論本来の問題としてとり上げる迄もないという事である。尤も、道徳律が理性の自己立法であり乍ら、然もこれを *wollen* としてなく、*sollen* として受取らなければならぬ人間の有有限性がかえりみられている時、實はこの事が自覺されていたのでなければならぬ。

従つて、分析論そのものも、既にこの自覺の上に成り立つていたのでなければならぬわけである。然し乍ら、分析論の當面の課題が、感性の制約から理性の純粹な自發性を救い出し、道徳性の睿智の性格を探り出そうとする事になつたのであるから、理性そのものの有限性の自覺が正面からとり上げられなかつたのは止むを得なかつたと言わなければならぬ。

それはともかく、この意味に於ける有限性が徹底的に自覺される事が、實は辯證論の本来果すべき課題に他ならないのである。そして又、これに依つて始めて、靈魂とか、無限の進行とか言う概念の曖昧さを越えて、最高善の第一の契機たる最上善の理念が正しく把握出来ると言わなければならぬ。即ち最上なる善とは、感性の被制約性を越えているが故に無制約的である所の「徳」と言うのみではなく、その徳が更に目指すべき理想として尙も無限の彼方に在る「聖」に他ならなかつたのである。無限の進行とか、無限の彼方とかいう様な事は、實は徳と聖との存在の次元の相違を示しているに他ならないのである。故に有徳なる理性といえども、尙も無限に續く努力を課せらなければならぬという事になるのである。換言すれば、無限の努力を課せられている限りに於いて徳は徳たり得るのでなければならぬのである。と云うのは、若し努力と言ひ、進行という事が、感性の介入を排して意志が道徳律に従う事の純

度に於ける向上という意味に過ぎないなら、前述の如く、現世を越える理性的存在の持続性などは無意味な戲言に終つてしまうからである。感性を欠いた靈魂が尙も感性の介入を排する努力を続けなければならぬという様な事を考へる事が出来ようか。人間の道徳性は、それが無限を指向する限りに於いて、その本来の意味を持ち、一般に人間の存在性が無限者との關係を通してのみ、その最深の規定を自覺的に把握出来るという事を我々はこゝで讀み取るべきなのである。靈魂の不滅という様な表現は、實はこの様な事態を表わす不完全な、通俗的な表現に他ならない。純粹なるものが形式として、徹知的な世界が當爲として把握される他はなかつた理性の根源的有限性がこゝに於いて始めて當面の問題として浮び上つて來て來てと言ふべきである。

それ故、カントの眞意が奈邊に在り、又その自覺がどの程度のものであつたかは依然として問題であるが、少くとも、分析論から辯證論への發展を體系的に跡づけようとするならば、以上の如く、理性の被造性の自覺がその核心とも、原動力ともなるのでなければならぬと考へられるわけである。従つて又、最高善の第二の契機たる「完全なる善」という理念に就いても、この自覺を豫想しなければ、その齊合的な理解は望むべくもないと思われる。そこで次に進んでこの理念の構造を検討して見たいと思ふ。

五

徳は以上に見られた様に、純粹な道徳性として、無制約的に善きものであつたが、有限なる理性的存在者の欲求能力の對象は、更にこの徳にふさわしい幸福をも合せ含まなければならぬ。幸福である事を欲し、*bedürftig* 且又、幸福に値し *würdig* ながら、而も幸福たり得ないという事は完全性を否定する事である。そこで缺ける *bedürftig* ことなき完全なる善とは徳と幸福の一致でなければならぬ。

然るに、徳は自由の領域に屬し、幸福は自然の領域に屬して、兩者は全く相異なるものであるから、その一

致は分析的統一ではなく、総合的統一である他はない。然し自由の本質からして、自由が自然を根據として成立する事はあり得ないのであるから、兩者の総合的統一の方向は自由から自然への途を辿るのでなければならぬ。然るに有限なる存在者にとつては、その途は單に可能として考えられるにとゞまり、必然的ではない。これを必然的たらしめるものは、たゞ自らの意志に依つて、この自由と自然の兩域を創造し、且つこの兩者の共通の根據である所の絶對者——神——の存在以外ではあり得ない。所で、完全性を求める實踐理性の本來的要求に根ざして完全なる善が必然的に求められるのであるから、その限りに於いて、神の存在が同じく必然的に要請されなければならぬ。

これが完全なる善という理念に關するカントの論述の概略である。

所で、前にも觸れた様に、純粹實踐理性の對象は善惡のそれであつて、快不快の感情にかゝわる幸不幸ではあり得なかつた。勿論、そうは言つても、幸福を追う人間の感性的本性が無視されていたわけではなかつたが、事、道徳性に關する限り、幸不幸は無記なるものとして除外されたのであつた。然るに今、實踐理性の對象として、幸福が突然採上げられるのは、すこぶる理解し難い事柄であると言わなければならぬ。同じく前に述べた様に、カントは感性的な幸福以外に、幸福と名づくべきものを擧げた事はない。ストアの立場が徳と幸福を同一視するという理由に依つてカントはこれをきびしく拒けていたのである。それにも拘らず、今こゝで幸福が理性の對象とされるに至つたのは、單に不可解であるのみならず、分析論と辯證論の間に、原理的に重大な立場の變化を將來し、體系の不齊合を來す以外の何物でもないと批判されても致し方ない所なのである。

この矛盾を緩和する爲に、理性と感性が不思議な結合をするかに見える道徳的感情、即ち、尊敬 *Achtung*、或いは己れの傾向性を壓倒し、これから獨立しているという意識に伴う満足——己れの状態に對する消極的適意——即ち理性の自律に伴う満足 *Zufriedenheit* (*ibid.* S. 152, それは神にしか歸し得られぬ自足性 *Selbstgenugsamkeit* に類似したものでさえあるが、それにも拘らず、感情の積極的協力の *der positive Beitritt eines Gefühls* を缺くが故に幸福と呼

ぶ事は出来ない)と云う様なものを採上げて見ても抜本的な解決を齎らす事は出来ないであろう。何故ならば、求められているものは、全く非理性的な感性的の積極的満足としての幸福なのだからである。従つて、この様なものを理性も亦要求するという事になれば、カントの立場は根柢から覆える事にもなるであろう。それにも拘らず、敢えてかくの如き不齊合を許すのは一體何故であろうか。先に見た如く、理性が純粹に道德的になればなる程、却つて益、被制約的になるといふ人間存在の自己矛盾的な運命がやはりこゝでもこの様な矛盾を生み出す所以となり、かくて本來の意味で辯證論の果すべき課題を開示していると言ふべきではなからうか。一體、完全なる善という様なものは可能であらうか。可能であるとすれば、如何なる意味に於いて、あらうか。もう一度更めて考へ直して見よう。

現象界に於いて徳と幸福の必然的な一致を望み難いのは明かな事實である。我々の體驗や見聞がそれを教えるのみでなく、徳の屬する自由の領域と幸福の屬する自然の領域とを完全に支配する事が出来ない以上、たまたま徳にふさわしい幸福が得られるとしても、それは全く偶然の出來事としてしか考えられないからである。たゞそれは神の立場からしては必然であるかも知れぬ。自由は自ら因果の系列を始め得る事を意味し、且又、我々の自由なる實踐は具體的には現象界にその結果を生み出さざるを得ないのであるから、自由から自然への途、徳の結果としての幸福の將來は少くとも有り得ない事ではない。たゞそれが必然性を持ち得るのは、ひとり神の意志に依ると言ふだけの事である。

さて、この様に、現象界に於ける事實として、徳と幸福との一致が必然性を持たないという事は、分析論の立場から當然導き出され得る事であつて問題はない。問題は、それが理念の世界に移されて、辯證論として無理なく考え得られる事であるかどうかである。徳と幸福の一致は理念として果して成立すると考え得られるであろうか。神の意志に依つて可能となり、更には必然となり得るであらうか。

一方に徳の完成としての「聖」への無限の努力が課せられていた。そしてそれは感性の死をも越えて繼續さるべきも

のであつた。それなら、この様にして努力を続ける理性的存在者にとつて、その徳にふさわしい幸福とは一體何であるるか。徳という概念は先に見られた様に完結的なものではなく、むしろ無限に向つて開かれた概念であり、實質的には、「聖」に向つての無限の精進に他ならない。その様な動性を、或いは指向性を失うならば、同時に徳の徳たる所以も失われてしまふであらう。それ故、最高善が徳と幸福の一致としての完全なる善を意味するというならば、それはその究極の意味に於いては、徳の完成としての「聖」なる道徳性に對して、それに應しい、然しあく迄も感性的な幸福が一致するという事でなければならぬ。所でこの様な徳の完成が少くとも可能と考えられる爲には、不可欠の前提として、感性的生存の死をも越える理性的存在者の永續の存続が要請されなければならなかつた。その様なものが靈魂と呼ばれた。そこで徳と幸福の一致の理念は、靈魂としての理性的存在者に於ける徳と幸福の一致という意味に迄徹底されなければならない。然し乍ら、かくの如くしては、その矛盾は最早救いがたいと言わなければならない。

何故ならば、靈魂と幸福を結びつけるものを見出す事は不可能であるからである。即ち前者は、もともと感性を捨象して始めて考え得られるものであるのに對して、後者は逆に、あく迄も感性の積極的満足に他ならなかつたからである。それ故、たとえその徳にふさわしい幸福が神の意志を介して與えられるとした所で、靈魂はこれを受け容れるべき能力を持たないのである。

先に靈魂について、感性の形式としての時間、^二語る事が無意味であつた様に、今こゝで靈魂について、感性の満足としての幸福を語る事も全く無意味なのである。かくて、徳と幸福の必然的一致は、人間的現實に於ける事柄として不可能であるのみならず、單なる理念としてでも矛盾を含み、神の意志を以つても不可能であると言わなければならないであらう。一般に人間理性の陷る二律背反は、單に理念としてしか在り得ないものを現象界に於ける對象と思ひ違える事にあつたのであり、従つて又、その批判的解決は、理念を理念とし、現象を現象として明確に區別する

事に依つて始めて可能となるのであつた。それ故、そこに見出される矛盾は理念と現象との矛盾的關係であつて、理念そのものの、或いは現象そのものの自己矛盾ではなかつたのである。然るに今、最高善の理念が理念そのものとして矛盾を含むという事になれば、その解決は當然現象と理念を分別する事では果され得ないであらう。

六

辯證論は人間理性の必然的に陥らざるを得ない矛盾をえぐり出して、これが批判的解決を通じて、より高い立場への展望を開く事にその使命があつた。然るにこゝでは、徳と幸福の一致という事柄の内包する矛盾の批判的解決として提起された「靈魂の不滅」、「神の存在」の要請が、逆にその矛盾を深める役割しか果していないのである。かくの如き事實は、この實踐理性批判に於いては、分析論から辯證論への移行が齊合性を欠き必然性を欠いているという事實からの當然の結果であり、根本的には、カントでは、理性をも越えるものについての自覺がたとえ稀薄であるとは言えないにしても、尙も正當に採上げられているとは言ひ難いと言う事實に基いてるのである。分析論が理性の自律性、或いはその無制約性を確立したのであるから、(そしてそれは理論理性に對する實踐理性の優位と言われる事柄であり、更にこれに優位する理性の何等かの使用法は有り得なかつたのであるから)そこから辯證論へ進み入る爲には、理性を越えるものとの關係を通じて、理性そのものの根源的な有限性が中心の問題にならなければならなかつたのである。

認識に關しては、理性と感性の共働が必要であるとして、それ自身としては感性を欠いている理性の被制約性が辯證論の課題を提供する事になり得るのであつたが、實踐に關する辯證論に於いては、むしろ理性そのものの本來的被制約性、即ち被造性が問われなければならなかつたのである。即ち、道徳性の追求は感性の混入を排して理性の純粹な自律性を確立する事に歸着するのであるが、その時一方に、その様な理性そのものの被造性、換言すれば、「聖」

への無限のへだたりが反省され、又他方に、かくて排除された感性が、この様な理性の反省を契機として再び更めて受取り直されて、徳と幸福の一致という自己矛盾的な理念の本来の意味が探究されなければならないわけである。そしてこの課題が徹底的に考え抜かれる時、始めてその救い難い矛盾が所謂批判的に乗越えられるのである。

理性の批判は、究極に於いては、理性自身をも乗越える事に歸着せざるを得ないであろう。感情が被造性乃至所與性の端的な表現である事は間違いないが、然し理性も亦同じく所與的であり、根源的被造性を負っている事に變りはないのである。それ故、感性を越えたら一擧に「聖」たり得ると言うのではない。そこには尙、無限の努力が、義務として、容赦なき嚴格さを以て課せられているのである。その様な無條件的な嚴格さはたゞ道徳律にのみふさわしいのであるから、かくて理性自身の有限性の自覺こそ、逆に道徳律の尊嚴を守るものなのである。「無限の前進に於いてのみ道徳律との全き合致に到達し得るという我々の本性の道徳的規定」**「die moralische Bestimmung unserer Natur nur allein in einem ins Unendliche gehenden Fortschritte zur völligen Angemessenheit mit dem Sittengesetze gelangen zu können** は道徳についてのみならず、宗教に關しても極めて有用であり、「これなくしては、人は道徳律を寛大な、甘やかしてくるもの、従つて我々の安易な氣持に合うものとしていじくり廻す關係上、道徳律はその神聖性をすつかり汚されるか、それとも意志の神聖性を豫期通り完全に獲得するという達し難い目標に向つての使命と期待に緊張して、自己認識とは全く相矛盾する神智學的空想に耽るかいずれかである……」。In Ermangelung desselben wird entweder das moralische Gesetz von seiner Heiligkeit gänzlich abgewürdigt, indem man es sich als nachsichtig (indulgent) und so unserer Behaglichkeit angemessen verkünstelt, oder auch seinen Beruf und zugleich Erwartung zu einer unreichbaren Bestimmung, nämlich einem verhofften völligen Erwerb der Heiligkeit des Willens, spannt und sich in schwärmende, der Selbsterkenntnis ganz widersprechende theosophische Träume verliert,…… (ibid., S. 157) とカントが語る所以である。

とにかく、この様な有限性の自覺を通じてのみ、最高善の第一の契機たる最上善の理念が、靈魂の不滅という様な曖昧な表現を越えて明確にされ得たのであつたが、同じく又、これを通じて始めて、徳と幸福の一致という理念の正當な意味を見出す事が出来るのではないかと思われるのである。即ちそれは、一方に理性が同時に感性的でもあり得る様な理念（靈魂）にまつわる矛盾の自覺が、感性を越えても感性的規定をもつと言う様な事ではなく、本來的には「聖」から無限にへだてられた被造者の有限性の自覺という意味に迄徹底され、他方、その様な自覺を媒介として感性的なものが更めて受取り直されるといふ事に他ならない。

七

我々の道徳的努力は、その目標とするものの無限性、神聖性と、そこから無限にへだてられている我々自身の有限性の自覺とから、苛赦なき嚴格さを以つて義務として課せられたものなのであつて、そこに直接に感性的幸福が結びつくべきいわれは全くないのである。然し靈魂という様な、感性を捨象した立場でそれが結びつくという事も、もとより全く不可能であつたから、徳と幸福が結びつくとなれば、それは飽く迄も有限なるこの我々自身の現實の實踐に於いてはなければならない。

然るにそれは今迄見て來た所からすれば、理性が要求すべき事柄ではなく、又要求出来る事柄でもなかつた。従つてこの様に感性的幸福が徳に結びつくべき理由が全くないのにも拘らず、しかもそれが與えられるとすれば、これは全く神の意志に出ずる事であつて、我々はたゞこれを恩寵として受取る以外にはないであらう。又、與えられなくても、もともとそれは我々の理性を越える事なのであるから、それはそれとしてたゞ謙虛に事態を受取る以外はないわけである。だから徳と幸福の一致は、たゞ普通に人間は誰しもこれを希望するといふだけの事なら問題外であるが、少くとも、カントの言う限りに於ける純粹理性の直接に要求すべき事柄ではなく、むしろその理性が自己自身を否定

的に越える時、始めて意味を持つところの思籠の事柄に他ならなかつたのである。^(註一)

かくて始めて感性も、單に道德的の心術から排除さるべきものという否定性を越え、思籠に依つて與えられて在る、ものとして、更めて積極的に受取り直される事が可能となるであろう。幸福が感性の積極的満足であるとするカントの立場は、この意味に於いて、否定をくぐつた後に始めて、それとして生かされ且、再確認され得るのである。カント自身が言う様に、道德律のみが最高善の概念を通じて人を宗教へ導いて行くのであるとすれば、そして又、「一切の義務を神の命令として認識する事」*Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote* (ibid. S. 166) が唯一の真正なる宗教であるとするならば、その義務に従う事にふさわしい感性的幸福は、神が當然考慮すべきものとして理性が要請すべきものではなく、神の思籠に依るものとして謙虚に受取るのが、むしろその真正なる理性信仰 *Vernunftglaube* (ibid. S. 161) の本質に屬すると言うべきであるだろう。何故ならば、この様な自己否定をくぐらぬ直接的な幸福乃至利益(現世的、來世的を問はず)を目的とするのが一切の不純なる宗教の原理であるからである。^(註二)

かくして我々は、理性の根源的的制約性としての被造性の自覺に依つて始めて、實踐理性の辯證論が果すべき本來の課題にとりかゝる事が出来るのではないであらうか。そして我々はこの様にして始めて、靈魂という様な多義的な概念を導入して死後の世界に淨福を空想する事もなく、又他律的な立場に陥ちて道德律の尊嚴を汚す事もなく、現實の實踐に即して最高善の理念を生かす事が出来るのではなからうか。そしてたゞ斯様な轉換を通してのみ實踐理性の辯證論はその内含する幾多の問題にも拘らず正當に體系的意味を持ち得るのではないかと考えられる。

理論理性の辯證論は、自然から、自然を越えるもの、即ち自由への途を開いた。實踐理性の辯證論は自由から、自由を越えるものへの展望を開くのでなければ意味がないのである。遺憾ながら、この事はカントでは明かに示されているとは言い難い。周知の如く、宗教論は倫理學の系としての位置を占めてに過ぎない。「實踐理性の優位」を以つて終るカントの立場からしては止むを得ない事ではあるが、然しそれならば、實踐理性の辯證論が喚起する體系

的不齊合や、理念そのものの含む矛盾を解決せんとする試みは斷念されねばならないであろう。

一般に言われているカントの倫理學の抽象性乃至は形式性を越える途はカント自身の内に見出されるであろう。然しそれは形式と内容の對立を緩和する方向ではなく、それを徹底する方向に於いてでなければならぬのではなからうか。そしてそれは根本的には、やはり理性が自己自身を越える轉換に依るのでなければ究極的な解決は望み難いと思われる。而してカントの辯證論はその體系中、他のいずれの箇所にもまして、もともとこの事を課題とすべき場所であつたのである。就中、實踐理性の優位以上に何ものの優位をも説かなかつたカントでは、その實踐理性の辯證論こそこの課題を解くべき本來の場所であつたのである。實際にそこで讀み取れるものは以上の如くであつたけれども人間理性にとつて最高の自律性の裏付けである所の道德律が、同時に神の命令として受取られ乍ら、然もそれが理性の他律を結果するのではなく、理性そのものの本質に出ずる事に他ならぬという事態（前掲「純粹實踐理性の要請として神の存在」の項 K. d. p. V, S. 158-S. 168）が正當に取上げられ、且つ徹底的に考へ抜かれるならば、この問題に對する正しい解決が得られるのではないかと思われる。（一九五五・一一・二五・脱稿）

註一

こゝで不用意に恩寵という様な概念を導入する事は、この概念にまつわる多義性に加え、カント自身の使用例に徴しても悉りにカントの立場を越える危険を冒す事であるとも考えられる。「理性の限界内における宗教」の中でカントがこの言葉を用いる時は、大體に於いて、超理性的なものを表わすものとしてよりも、むしろ、反理性的な心術に結びつくものとして取扱つている。即ち、眞正なる信仰はたゞ道德的に善なる人間となる事の上に成立すべきである——der moralisch-gute Lebenswandel だが神の人間に對する唯一の要求であり、眞なる宗教の本質である。（Die Religion innerhalb der blossen Vernunft, 1793, S. 117, 133, 168, 199. U. S. W.）——に拘らず、その様な轉換を道德律に従う理性の實踐に依らず、神の恩寵の援けを借りてなさんとする所に一切の迷妄、乃至は狂信が生み出される。それ故恩寵を頼む心は道德的心術からは遠いものであり、自らの道德的實踐の難きに辟易して易きを求める意欲に他ならず、従つて又それは自己愛 Selbstliebe に根差し、宗教に於ける一切の自己欺瞞の根據に他ならないとされる。（Ibid. S. 224, 234 U. S. W.）

従つてその様な反理性的な概念を豫想して所謂辯神論を築き上げようとしても失敗に終るべきは理の當然でなければなら

ぬ。神に對する人間の唯一の正しい心術は、神に氣に入られる爲のものではなく、道德的に純粹なる事、誠實な Aufriechtheit でなければならぬ。ヨブが最後に神に誇みせられ、神の恩寵に依つて救い取られるのは、その誠實なる心術に基く以外の何物でもなかつた。(Kant, Über das Misslingen aller philosophische Versuche in der Theodicee, 1791)

以上から知られる様に恩寵は反理性的、即ち道德的に不純な心術に結びつきやすく、又、その限りに於いてのみ問題として採上げようとするのがカントの一貫した態度である様に見える。それはカントの立場からして當然の事であらなければならない。従つて我々はこの様な意味に於ける恩寵を不用意にも我々の論究に導入して從らに混亂と誤解を招く事は嚴につゝしまなければならぬ。たゞ我々は恩寵という概念の反理性的性格をではなく、超理性的性格を純粹にとり出す事を努めても必ずしもカントを曲解する事にはならないのではないかと思ふのである。と云うのは恩寵を云爲する心が自らの道德的實踐を回避する自己愛に由來するのではなく、むしろ道德的實踐の究極的な高きに於ける實踐理性そのものの自覺に發する場合がある事を否定出来ないと思ふからである。理性の根源的制約性―被造性―の自覺と先に述べたものがそれである。その自覺は意欲な依地心に發するのではなく、自己自身の限界に立つ自律の極、努力力行の極に於てのみ生まれ出るものでなければならぬ。従つて、逆に又、眞に超理性的な恩寵は、たゞかゝる極點に在る人のみ與えられるのでなければならぬ。カントがヨブの誠實を擧揚するのはこの意味に於いて極めて示唆に富んでいゝと言ふ事が出来る。そしてこの様に自律の極が恩寵と照し合うパラドックスこそ人間存在の最深の謎であり、カントの辯證論は理性の自律性を貫き通すその峻嚴なる純粹性からして、この謎に立向う正しい途、或いは、この謎に取組むに際しての正しい心術を教えていると見るべきではないかと思はれる。

註二

幸福が感性的満足に外ならぬとする事はカントの人間を見る眼が鈍いからではなく、むしろ逆に鋭く且深いからであると思ふ。幸福の種類を分別して、より理性的、乃至精神的と思える幸福に安住する事があるとするれば、それは單に言葉の問題としてではなく、道德性の究極的な純粹性、或いは道德的實踐の極限を究める上に有害な蹟きの石となるであらう。幸福が感性的と規定される事に依つて、逆に徳はその本来の純粹性を究め盡す事を迫られ、且又それにも拘らず幸福を求め人間の本性が暴露され、かくして辯證論が本来問題とすべき人間存在の根源的なパラドックスを明かにする事が出来る。従つて、この様な幸福を如何なる意味に於いても、道德的實踐そのものの内に含ませる事は許されない。恩寵に依つて與えられるものとして受取り直すと言つても、それは神祕的な意味でもなく、又道德的實踐をいゝ加減にして神の助力を頼う意欲、不純を意味するものでもない。たゞ道德的實踐を純化する事と、幸福を求める事とは全く次元を異にする二つの事であり、前者の極限が恩寵に相接する事を媒介とするのでなければ、絶対に兩者の結合は考え得られぬ事、そして、カントの立場を徹底すれば、こういう最高善に就いて

方向を辿る以外にないと考えられるだけの事である。更に言えば、道徳的實踐の極限に立つて恩寵と相接するという事は、幸福を自らも要求しようとする（如何なる意味でそれが言はれようと）理性の不純さが徹底的に洗い去られる事、即ち理性が直接的な自己主張を自ら乗り越え（自己否定）かくて新なる領域をひらく事を意味するに外ならないであろう。そこに於いて超絶的な天國がひらけるといふのではない。自己否定の後に來るものが安穩な幸福として、自己否定以前のものに他ならないとしたら、これ程おかしな話は有り得ないだろう。自己否定に續くものは、より嚴しい道徳的實踐の絶えざる課題でなければならぬ。感性的なものが改めて受取り直されるという事は、前述の意味に於ける恩寵を介してしか達し得られないものとして受取り直されるという事に他ならない。それ故、逆に言えば、幸福に値する *würdig* という事は日常的な相對的比較の上に成立つ安易な意識ではなく、恩寵に相接し得る究極的な道徳的實踐の極致に自ら立つ事を意味するのでなければならぬ。かくてのみ始めて、カントの言う宗教、乃至信仰の本質が幸福を目的とする一切の不純なる宗教から決定的に斷絶されて眞正なる「理性信仰」として明かにされ得るであろう。恩寵を要請する事は實は恩寵をも含めて一切の他からの援助を期待する陰微なる傾向性を決定的に克服しようとする嚴肅な實踐理性の決意に發するのでなければならぬ。

(丁)

(筆者 京都工藝繊維大學繊維學部「哲學」講師)

〔前號所載第一論文（武市健人教授）の獨文
要約中の誤植訂正表〕

箇所	要約 2頁上から11行目
誤nimmt, die über- haupt der „Philosophie“ selbst
正nimmt, die über- haupt <u>den Standpunkt</u> der „Philosophie“ selbst.

On The Highest Good

by Sadami Minamisawa

The dialectic of Kant's philosophy plays some important role in its system. It has no positive meaning, but it is a springboard by which we are propelled into the higher region. For example, the dialectic in "The Critique of Pure Reason" shows us the way from Nature to Freedom. So, we are going to study to what region from Freedom the dialectic in "The Critique of Practical Reason" will lead us. The problem of this dialectic is the highest good—*summum bonum*—, that is, the chief good (virtue) and the complete good (combination of virtue and happiness).

The realisation of perfect virtue is an ideal infinitely remote from the finite rational being, and the necessary connection between virtue and happiness may be realized only through the intelligible Author of nature, i. e., God.

As it is man's duty to pursue the highest good, the practical reason must postulate the immortality of the soul and the existence of God. These postulates have some reality because of the "superiority of the practical reason". In this way we are led to find ourselves in the higher region beyond Freedom.

But there must be the radical self-consciousness of the finiteness of human reason—not simply in so far as it connects with sensibility. Otherwise it would be unreasonable to expect the infinite progress to higher grades of moral perfection of the soul, and to hope for the kinds of happiness in due proportion to those grades. The problem of *summum bonum* discloses the real nature of the finite reason of mankind.

Owing to that self-consciousness we can understand the necessary connection, maintained by the will of god, between virtue and happiness.

The dialectic of the practical reason shows us the way from virtue to holiness, from morality to religion in its true meaning.