

目的の国

青 木 隆 嘉

一

如何なる意志も、必ず何らかの行為もしくは状態を創り出さざるを得ない。而も行為なるものが、特定の結果とそれに伴う主体の感覚状態とを生ぜずして在り得ぬことも明らかである。それ故、カントの言う質料を欠如した行為を、人間の具体的行為と考えることはできぬ。併し具体的行為も尚、人間実践の全体を尽くすものではない。

まさにこの点に係わるものが、実践の原則は欲求能力の対象から導かれ得ぬというカントの根本命題である。我々人間の直接的欲求は、有限な理性的存在者にとって本性的な欠如性に基づいている。而も我々人間にあって傾向性は何よりも先づ「一つの体系」を成しており、幸福の名の下に総括される状態をそれ自体のために追求しようとする。その限り理性が手段化されて実践的であり、一つの意志をそこで構成するとしても、我々の意志は自然性によって限定され、客体的限定を受けていると言わねばならない。元来、行為は特定の結果を創らざるを得ぬものとして制作であり、技術的性格をもってしている。併し行為が結果の達成において自己を完成することは、結果から見れば、実現された結果のうちに行為が解消されることを意味するであろう。而も技術の消滅、従って又主体性の喪失は、結果においてのみならず、結果生成の過程の全位相で起こるのであり、その限りで行為は、結果の生成過程に外ならぬと見做され得るのである。それ故、行為は結果する事物の従う自然法則性を離れては在り得ず、唯自然法則性に従つてのみ為さ

れ得る。この場合、行為主体は自然へ従属することによって自己を実現し得るに過ぎない。このことは、行為がかく理解される限り本来の主体が問題となり得ぬことを物語っている。行為主体が主体として特記されるのは、結果生成の方向づけを行なうものである限りにおいてであって、生成の手段選択は主体によって為されるのではない。客体が自ら必然的に手段を決定し、自己を実現するのである。かくては主体は主体としての自己の全体性を現し得ぬであろう。更に、主体の目的自身が自然性によって決定されているならば、その時、行為が主体の行為と言われる所以は全く消失して了うのである。目的設定に際して選択の余地がないからである。欲求能力が快によって行為即ち対象実現へ規定されておれば、欲求が如何に高尚な名で呼ばれようと、本来「同一種のもの」であり、自己愛 *Selbstliebe*、自己幸福 *eigene Glückseligkeit* の原理に従うと理解される限り、これは欲求能力の受動的規定を止揚し得ず、人間を自然的存在者の段階から超越せしめるものではない。相矛盾し分裂せる二つの目的が何れも主体のノッピキならぬ自己表現となり得る場合にその何れかを選び取ること、即ち主体の全体的自己限定あって始めて本来の主体が立つのである。客体的限定を許さぬかかる内面的自由が決断と言つてよいものであり、決断によってのみ主体が生ずるのである。

この根本命題から一つの決定的帰結が導かれる。即ち実践原則が存在するならば、理性自身が根源的に欲求能力を規定する、つまり理性が純粹理性として直接に実践的であること以外に在り得ぬということである。その時意志規定は理性の純粹な自発性によるのであるから、純粹意志が存在するであろう。併し、一切の意志は必然的に対象を有するが、純粹意志はもはや経験的な欲求対象を含み得るものではない。人間本性には確かに、欠如性に基づく自然的欲求を常に前面に押し出しその意図を実現するような格率を意志に強要する面があるが、併し又、格率を理性的規準によって評価し、それを是認もしくは拒否することもその本性に属すると言える。勿論その規準は単に普遍的合法性則性という形式的契機以外には在り得ない。従つて、理性が意志に対して普遍的法則を不可欠の制約として規定する時始めて、純粹実践理性が存在すると言えるのである。ここに導出される純粹実践理性の原則によって、積極的意味での

理性意志の因果性が考えられる。即ち行為がそれ自身の内面において客体的限定から自由であるのみならず、客体をも限定する主体的自己限定の場が考えられるのである。

かくて、本来の意味での実践原則は純粹理性の根源的立法によってのみ可能であるという結論が生ずる。この立法は、理性が可能的な普遍的立法形式を端的に格率の制約となし、理性的存在者を彼の格率により、一切の理性的存在者の意志に対して立法的ならしめるよう義務づけるといふ理性の純粹な自発性のみに基づいている。自律 Autonomie とは、個別主体の格率を厳密な普遍妥当性という制約によって限定することである。従ってカントが問題としているのは、一切の理性的存在者に妥当する理性的存在者一般の本質法則なのである。絶対的存在者にとっては神聖性 Heiligkeit の法則である純粹実践理性の原則が、有限な欠如的存在者 bedürftiges Wesen にとっては、定言命令の形式を採るのである。それ故に、当為は飽くまでも道徳律の派出的第二次的形式なのであり、感性的に触発される意志の不完全性によって制約された形式に過ぎない。根本的には道徳律は純粹理性意志そのものの存在法則なのである。併し、以上の叙述は未だ徹底的理解の可能性を開いているとは言えない。形式性の面がカント実践哲学の半面に過ぎず、全く基本的な、「実践的独断的形而上学」の核心を含む実質的側面に触れていないからである。而も、形式と実質と二面的に捉えるのでなく、両者をその必然的連関において把握することが重要なのである。

(註) カントの思想は決して所謂形式主義なのではない。それを「形式主義」として批判し去るのは、分析論第一章をカント思想の全体と取り違えること、いや本来はその章自体の無理解から生ずるものである。道徳律が本質的に内含する実質が「道徳形而上学」では決定的役割を演じており、「実践理性批判」「道徳哲学」においてもそれが窺えるのである。而も道徳律が定言命令以上のものであることの正確な理解は、カントの思想が単に厳肅主義などというものでないことを明らかにする筈である。(cf. H. J. Paton: The Categorical Imperative, p. 16) そしつこれは、目的、國とどう、一つの世界の法則としての道徳律の理解に係っているのである。

周知の如く、「道徳形而上学原論」において、「実践理性批判」とは異なり、(尤もこのことは思想の変化を示すも

のではない) 定言命令に三つの方式が与えられている。その第二の方式は人格と人格との関係に係わる明らかに内容的な規定となつてゐる。カントは先ず意志を、或る法則の表象に従つて自己を行為へ限定する能力と定義する。この定義は疑いもなく行為の自覚性を明言しているが、次に意志の目的の考察へ進んで次のように言う。「意志に自己限定の客観的根拠として仕えるものは目的である、そしてこれは単なる理性によって与えられるならば一切の理性的存在者に等しく妥当せねばならぬ」(Gr. S. 427 nach Akad.-Ausg.) 116 「自己限定の客観的根拠」は概念としては、動機に基づく主観相対的妥当の目的を含むことを妨げぬが、肝要なことは、相対的価値の目的のみの存在によつては、実践法則もなく、人間意志に関しても何ら定言命令も存在し得ぬということである。可能な定言命令乃至実践法則は、その存在そのものが絶対的価値あるものうちのみ、即ち目的自体としてのそのうちのみ存在する。無制約的価値の目的として、それは単に手段として使用される何ものによつても代置され得ぬものであり、実現され得べき質料的目的と異なり、自立的目的、即ちその存在が我々の行為の可能的結果ではなく我々の意志に単に無制約的価値として与えられてゐるものでなければならぬ。カントはこの自立的目的自体として理性的存在者を指摘する。かくして、意欲における目的原理の考察から第二方式が導かれる。第二方式は、格率において行為者自身或は他者の人格が質料的目的に従属せしめられ、人格がその目的自体性を失うような目的が内容とさるべきでないと言ふ。即ちここで、自己が人格性の立場に立つことによつてのみ、人格としての他者との結びつきが可能となり、逆に又、他者を人格として認めるような意志規定のみが、自己を人格として立つことを可能ならしめるものであることが示されるのである。

所で、第二方式は元来第一方式と同一 *im Grunde einerlei* と言われている。(Gr. S. 427) つまり、格率を一切の理性的存在者の意志の法則として妥当し得るように選ぶならば、その格率が人格を物件即ち質料的目的の実現の単なる手段として意欲することは不可能な筈である。何故ならば、その格率は、一切の人格を目的の主体即ち普遍法則に従

って自由に目的設定を行う存在者として含まねばならぬからである。従って両方式は相呼応するものであって、相互に導出が可能なのである。第二方式が示す如く、目的自体たる理性的存在者が無制約的価値を所有するならば、格率は人格を常に同時に、目的自体として使用するようなものでなければならぬ。所でこのことは、人格が格率において常に同時に目的の主体として認められる限りでのみ物件として意図され得ることを意味するが、かく自己限定の自由が損なわれずに在るのは、意志が普遍立法的に自己限定し得る時、即ち意志が自己とも他者とも矛盾せぬ普遍法則たり得る格率を採用する時のみであると第一方式が命ずる如くなければならぬのである。

更に、第一方式と第二方式とのこの本質的な相関から第三の方式が必然的に生まれくる。法則による強制は意志自身から生じてのみ自由と矛盾せぬのであるから、それは自律である。而も自律は普遍的立法を意味するのであるから、汝の意志がその格率によって常に同時に普遍立法的と見做し得るように行為せよという方式が導出される。従って又、第三方式は必然的に理性的存在者全体の世界、即ち目的の国 *ein Reich der Zwecke* の概念を含んでいる。一切の理性的存在者はその意志の普遍的立法において必然的に、あらゆる他者の普遍的立場と結びついているから、共通の客観的立法の下での一切の理性的存在者の共同世界を成立させる。而も立法は人格と、その実現されべき質料的目的相互の関係をも普遍妥当的に規定するのであるから、体系的秩序をもつ全目的の体系的に結合した全体が生ずるのである。(Gr. S. 434-5)

カントは勿論、第二、第三両方式も形式的原理と見做すのであるが、これらは明らかに、目的自体としての人格と、目的の国としての *mundus intelligibilis* という内容的概念を示している限り、実践法則が本質的に含む実質的側面を表明するものである。

所で、道徳律を「純粹実践理性の唯一の事実」*das einzige Faktum der reinen praktischen Vernunft* として自覚するものは、自由の主体であるところの人格である。而も人格の自由は、理性の根源的事実である道徳律を認識根拠

として実践的に自覚される叡知的能力である。従って道徳律は自然事実ではあり得ず、「理性の事実」であり、叡知の自覚内容である。道徳律、従って又目的自体の実在性の自覚は、超自然的に可能な叡知の自覚であり、それ故それは言わば一挙に現成する一種の回心と言うべきものである。叡知的世界の秩序は自然的秩序とはその存在次元を全く異にする。従って普遍的人格共同体は唯主体的にのみ捉えられねばならない。我々は自己の自律において同時に、その法則が支配する世界を一挙に開き、その世界の成員となるのである。叡知の世界は功績 *Verdienst* と交換に入口許可証を交付されるようなものではない。理論的観想的に在るものではない。併し又、実践的にも怠慢な者の懐く夢想に描かれる国なのでもない。それは実践において実現されるのであり、その実現の行為と共に世界が誕生するのである。従って既に在る世界ではなく行為を通じて存在せしむべきものとして、飽くまで実践的に理解されねばならない。「道徳性は一切の行為の、目的の国がそれによってのみ可能となるところの立法への関係のうち存する。」(Gr. S. 434) カントが道徳的と呼ぶのは、可能的世界を実現する行為、即ち叡知的世界の法則を含んで感性界に生成する行為なのである。従って、理念としての原型的自然 *natura archetypa* の形式を現実の模型的自然 *natura ectypa* に与える行為なのである。(Vgl. Kr. d. pr. V. S. 75 nach Originalausg.) 感性界を叡知的自然へ高めることは、技術的実践的ではなく、唯自由の因果性に従って道徳的実践的にのみ可能である。この目的の国なる実践的理念の可能性が理論的蓋然性であり得ぬことは、もはや明らかである。現実になり得ぬ限りそれは可能的であるが、理性的存在者には実現さるべきものとして迫り来る以上必然性をもつ。而もその迫り来る理念が叡知的自覚たる理性の事実の内容であるからには、極めて現実的でもある筈である。それ故に理念が客観的實在性 *objektive Realität* をもつと言われるのである。従って叡知的世界は単なる妥当の領域などではあり得ず、飽くまでも實在である。かかるものとしてそれは道徳的法則の本質必然的な基体 *Subjekt* なのであり、感性界に叡知界の形式を与えることによって、人間の感性的衝動も傾向性も共に人格の世界全体の中に体系的に組み込まれるという根本的事態を明示している。

従つて核心的概念であると言える目的の国の理念は、最も客観的であり、又最も主体的である。それは、理性的存在者の一切に係わる普遍性により格率を普遍的立法に客観化すると共に、その法則の窮極の主体的な基体なのである。それ故にこそ、カントは定言命法の第三の方式を遺漏のない規定 *eine vollständige Bestimmung* と呼ぶのである。即ち「汝の自己立法から生ずる一切の格率は自然の国と等しく、可能的な目的の国と調和せねばならぬ」(Gr. S. 436) と言ひ表わせば、道徳的行為の形式たる普遍法則と質料たる目的自体とを含む最も包括的な規定となる。この方式によつて、普遍法則の下に完全に体系的に結合された目的自体としての一切の理性的存在者が、道徳律と矛盾せぬ限りの一切の質料的目的と相共に一つの全体として表明されているのである。それ故、目的の国は「窮極目的」としての徳と幸福との完全に調和した派生的最高善の世界と考えられるからには、「我々最高の関心」(Kr. d. r. V. A818) を寄せざるを得ぬ希いの世界なのである。道徳律の本来の基体は、道徳的世界自身を超えたものに、必然的に係わっているのである。

二

実践的理念は、最も客観的であり且つ最も主体的なるものとして深い意味で実践的である。理念の実現としての客観化と、意志自覚の主体化という形式質料面の相互限定が現成する場が実践的行為である。而も目的の国の理念は、個人に実現客観化さるべきものであるが、最も普遍的なるが故に、国の成員の意志規定の内的原理として働くと同時に、全人類の共同体の実現を要求するのである。かくして実践的自覚は必然的に宗教的自覚に結びつかざるを得ない。目的の国の成員は、「道徳律への完全な合致」を体现し、無限な品位 *Würde* を有するものである。それは純粹自発性の主体としての叡知者 *Intelligenz* と呼ばれる。彼の全意欲は普遍的立法によつて一つの体系的調和ある全体を作り成し、彼自らがその立法者なのである。

所で、我々が道徳律において自覚する理性能力は、理性が自負 *Eigendunkel* を打倒し、私愛 *Eigenliebe* を理性法則によって制限し、かくして法則に対する尊敬を生ずることによって始めて我々の感性的本性のうちに実践的に働かざるものとなる。従つて義務の法則に対する尊敬のみが純粹実践理性が我々の感性的に触発される意志を合法則的行為へ限定する唯一可能な動機である。我々の不完全な意志には、感性的欲求や傾向性への持続的依存からして、道徳的完成の後主観必然的に理性法則へ合致し義務に反する格率を一切不可能となすなどということが在り得ぬ以上、法則に対する愛は我々有限なるものの所有とはならない。従つて、人間に自然的に可能な道徳的完全性は徳 *Tugend* に過ぎぬ。「人間の達し得る一切の道徳的完全性も常に唯徳であるに過ぎなく。」(Kr. d. pr. V. S. 231) 即ち人間に可能なのは戦いの中の道徳的志操 *moralische Gesinnung im Kampfe* であつて、善の格率の不変性たる神聖性ではない。神聖性は我々にとつては、無限進歩において接近が当為即可能な原型 *Ur bild* たる理想に過ぎぬ。従つて我々の自発性の自覚は、その自発性の不完全さの痛切な自覚を伴わざるを得ない。即ち叡知的自覚は、必然的に自己の「完全な合致」に到り得ていぬことの実践的自覚を含んでいる。この意味で自己自らをよく知る叡知者は、人間的には定言命令を遵守し得ぬという自覚、而も猶且つ義務からの逃走は如何にしても許されぬことの真に実践的自覚を持ち得たものでなければならぬ。従つて彼はもはや「自負と徒らな私愛」に囚われぬ、唯神聖性のみを自己判定の規準とする者である。彼は「完全な合致」を己れの負い目 *Schuld* と心得、品位 *Würde* を保ち得ぬゆえ幸福に全く値いせぬ *nichtswürdig* 自己の現状を如何にしても善しと認め得ぬであろう。人間は自由であるためには、仮借なき *unabhängig* 義務の理念に従う責務を負い得ねばならぬ。この絶大な負債を返済するところにこそ人格 *Person* が立ち得るのである。

併し、無限なる負債が完済される日は無限に遠い。魂の不死が純粹理性の要求 *Bedürfnis der reinen Vernunft* 即ち必然的な希いの対象となるのはこの事実に基づいている。併し我々に希いを許されているのは、唯完全な合致へ

の無限接近の過程の無終局性のみである。その過程における不動の決意も不断の進歩も決して自己の確信に属する事柄ではない。元来我々は決断によって道徳律の下に立つ時始めて人格となるのであり、常々には主体となる準備状態に在るに過ぎない。而も我々にあつて決断は、云わば今始めて為される全く新たな出来事としてその都度起こるものである。それ故自由の行為は確かに常ならぬものであり、過度の緊張を要するものである。そうとすれば決断は非連続性の中に瞬間的に浮かぶ全く異常事の如く思われる。従つて人格は支えも根拠も一切欠如した何か一種特別なものであるかと思えてくる。自由の行為に要されるこの堪え難い過度の緊張を課されては、その努力の終る日がいつになつても来ぬものと知られるだけに、魂の不死こそ堪え切れぬこと、最も希わしからぬこととなるのは必定である。無限進展の無限性が単に無終局性に過ぎぬなら、実現された合致はどこまで行つても神聖性から無限に隔たったものでなければならぬからである。一において、目的自体たる人格の存在を欠いては道徳律が崩壊せざるを得ぬことを明らかにしたが、人格は我々にとつては無限的課題に留まり目的自体そのものとして我々が在り得ぬことも明らかである。我々の自由な純粹意志も、現実には常に不完全な善意志に過ぎぬ。我々が道徳律を実現して神聖であり得るような時は未来永劫唯の一瞬も現れぬ筈である。ストア的な徳への妄執は「道徳的狂信」*moraische Schwärmerie* にならぬ。元来「常に同時に目的として取扱う」べき人格は手段的性格をもつものなのである。自然的手段性を超脱し得ぬ被制約的人格が直ちに目的自体たり得る筈はない。而も感性的制約のみでなく、理性そのものが不完全なのである。従つて我々有限な理性的存在者が猶且つ目的自体と称されるのは、理性が超越的世界の法則に与かり得る限りであつて、派出的意味においてに過ぎぬのである。

このような意味で、自律の根拠たる叡知的自覚は更に、自律的人格の有限性の自覚へと翻転するのである。理性の事実 *Faktum* は超越的なるものに働かれて、在り得た啓示であり、自己を超えたものとの連繋に在ることの証しである。

所で、道徳律は何よりも先ず目的の国という可能的世界の存在法則なのであった。併し目的の国は、「定言命令が善く守られる時」(wenn sie allgemein befolgt würden) 実現するであらう」(Gr. S. 438)が、そのような時が来るとは期待できぬ以上は、目的の国は所詮「単に理想 Ideal に過ぎぬ」(Gr. S. 433)と言われねばならない。

併し乍ら、理想は可能且つ必然的なものとして、現実性をもたずしては在り得ない。先ず目的の国の成員とは、徹底的に私愛を棄てた者、我が身の幸福に先んじて他者の有徳に相応しい幸福を希う者、己れに先立って他者を認め得る者である。彼は自己幸福の見地から自他の比較を事とし、我が身の不幸を恨むことの絶えてない者でなければならぬ。そして他者に対しても神聖性の仮借なき尺度を厳密に適用し得る者でなければならぬ。この者にして始めて他者を「絶対代置不能の者」として本来の意味で認めることができる。而もかくしてのみ、他者に対する我が身をも品位あるものとして認め得、責務の自覚に立って人格となり得るのである。この時自己と等しく一切の他の人格を「決して単に手段としてでなく、常に同時に目的として取扱う」ことが実行可能となる。従って人格は自己内に孤絶して在るのではなく、他者への隔離、自己否定によって在り得るのである。而も人格は自由の法則が支配する國へ入ることによって始めて立つのである。目的の國にあって我々は、おのずから云わば受動的に自由の中に保たれるのである。而も又、「目的の國は意志の自由によって可能である」(Gr. S. 434)と言われる如く、我々自らの自由なる行為が自由の世界を始めて実現するのである。目的の國の存亡は一に我々の行状に係っている。従って、我々の自由が他者の自由を支えているのであるが、我々自らを自由へ救うものは外ならぬ他の自由人なのである。我々は夫々自己の自由において相扶け合って始めて、目的の國という自由世界の成員たり得るのである。従ってこの自由の世界は深い意味における人格共同体であり、カントはこれを *corpus mysticum* と呼んでいる。(A808) 自己へ降りそそがれる恵みを心得、恩をよく享けること、それ故他者を真実主体と認め得ることこそ、自己が主体たり得る所以である。負い目の深い自覚、恩を忘れぬ者の自覚をもって、責務を果たさんとするところに始めて、自己が「本来的自己」とな

り人格が立つのである。そしてかくして始めて汝と我の間主体的連繫も真実のものとなる。そこにこそ「理性的存在者の目的と手段としての相互関係」が生ずる深い根拠が存するのである。この相互関係においては、人格は自己の目的の自體性を否定し、一切の他者の目的の自體性を承認する、而も自己の手段性の自覚こそ始めて自己の目的の自體性を確立するのである。従って他者への道徳律遵守の期待は、己れを後にして他に求める心でもなければ、義務を果たし得たという「独りよがりの功績の想像」からの要求でもあり得ない。反って、実在する目的の国がひたむきに有徳に努める者を、彼の不徳への絶望から救うのである。自己の主体たり得るは他者の恵与と知って、彼はもはや一切の私愛も自負も棄てて、自己に与えられる他者の恵みを享ける。彼が現実には自由であることは目的の国に支えられ、主体の自由は予め与えられた自由に基づいてのみ可能なのである。自己の有徳は決して自己の功績と誇ってよいものではなく、他者の恵与をよく享けて始めて在り得るのである。本来我々は我が力一つで自由を行ずるのではなく、他者によって共に働かれているのである。徳さえも我々は自分一個の努力工夫によって達得し得るのではなく、徳を支えているのは仁なのである。言わば自明的な自由の秩序に与ることによって、我々は息づまるような孤独の緊張から解放されて、ひとりで自由を実現するのである。従って「前進はこの世で可能であり必然である」(Kr. d. pr. V. S. 232)と言わねばならず、既に明らかな如く「我々は自由の理念の下でしか行為できぬ、それ故にこそ実践の意味で現実には自由である」(Gr. S. 448)のである。

実践的立場からすれば、(併しそれ以外の立場には現成せぬ) 目的の国は単に可能的な世界なのではない。「それに我々は少なくとも実践的關係においては、客觀的實在性を与えよ」(Kr. d. pr. V. S. 76) それ故目的の国は、「我々が今既に、現にその中にいるところのものである」(ibid. S. 193) 目的の国の存在は実践主体の必然的確信であり、「主観的ではあるが、無制約的な真の理性必然性」(ibid. S. 23 Anm.) に属するものである。

以上の実践的境位の自覚は、更に、神聖性への無限接近の無終局的無限性が実は無制約的全体、完結的無限によっ

て支えられていることを開示するのである。叡知的世界に時間性が考えられぬ以上は、無限過程は真に実践的に理解されねばならぬは明らかである。無時間的叡知界において無限進展が言われるのは、徳の無限の不完全性に帰因する無限に到る努力過程の意味においてに外ならぬ。その無限性はもはや無限の時間性でなく、不徳の意識の無限の深さ、超時間的永遠でなければならぬ。所で、不徳即ち徳の絶対的欠如さえ実は一切の理性的存在者の全体という与えられた無限によって支えられていた。而も一切の理性的存在者の中には根源的無制約者も含まれねばならない。永遠の隔絶を一挙に無と化し、無限の深淵を自由の沃野として現成せしめるものは、この根源的無制約者以外には在り得ない。まことに、人間意志は無制約的全体との連関を欠けば既に理性的意志ではあり得ぬのである。併し根源的無制約者は世界ではない。カントが「豊饒な」sehr fruchtbar (Gr. S. 433)と云う目的の国も飽くまで派出的最高善としての最善の世界であり、本源的最高善 ein höchstes ursprüngliches Gutはその元首たる神そのものなのである。道徳の純粹意志は宗教によって完き純粹性を得る。人格の自由は完全性に執着する自由となれば真の自由では在り得ぬ。恵与を認め得ぬ者の徳はえてしてその正反対に顛落する危険を蔵しているであろう。併し神の存在を想定することはもはや義務ではない。(Kr.: d. pr. V. S. 226)

三

「自然の国と道徳の国との厳密な一致」が最高善の可能制約と考えられる。(Kr. d. pr. V. s. 145) 叡知界の法則を感性界にも賦与することによってのみ在り得る目的の国は、従って最高善の可能制約を満たす派出的最高善としての最善の世界である。そうとすれば、決断と共に直下に開ける目的の国において我々は最高善に与り得るのである。

最高善は至上善たる徳のみで足らず、更に幸福をも含まねばならない。併し徳と幸福との如何なる形での同一化、従って分析的結合も許され得ることではない。意図の上から福徳は同じでなく道徳の根柢に幸福原理を置き得ぬこと

が、先ず遺憾なく理解されねばならぬ。併しそれが十分納得されれば更に、有徳と幸福とが状態としても等しからぬことが自覚されねばならない。兩者を同一状態とする主張は、幸福がその類似物 Analogon に過ぎぬ知的安心 intellektuelle Zufriedenheit とすり替えられて始めて在り得る道徳的狂信に外ならぬ。義務遂行に伴う自己満足は本来幸福と呼んでよいものではないのである。何故ならば、先ず克己が美德たり得るのが、結果的欲求不満の回避従って自己の幸福と思ふ物のためではなくて、感性的欲求の充足の自体的追求であるからであり、その満足が欲求からの完全な独立を意味せぬ以上、その傾向性への不依存の感情を積極的充足としての適意の意識と取り違えてはならぬからである。而もこの狂信は、欠如的存在者には傾向性からの全き独立など有り得ぬという根本事実を認めていないのである。

従って最高善に考えられる両契機の結合は総合的でなければならず、それ故幸福の欲求が徳の格率の動因であるか、或は徳の格率が幸福の原因であるかの何れかの仕方での結合が実現すると考えられる。併しその何れも不可能である。前者は全く道徳性に反するものであり、又、我々の意志規定の結果が、志操に依らずして自然法則の知識と物理的能力等の意志から独立なものに依存する限り、必然的な最高善に十分な徳と、道徳法則遵守の生み出す幸福との結合は在り得べきことではない。

併し徳と幸福とが意図の上からも状態としても峻別されねばならず、分析的結合のみか総合的結合も期待し得ぬにも拘らず、最高善は幸福を含まねばならないのである。

最高善はそれ自らで善の総体となった善の無制約的全体である。無制約的全体を追求することが理性の役割であり、而も理性が実践を本分とする以上、実践理性は最高善を自己の「必然的对象」とするのである。この無制約的全体の追求を欠いては、我々の意志が理性的意志であり得る筈はない。最高善は、自由な人格の無制約的立法の必然的帰結であり、純粹な自由意志の当為の目的として実践的に自覚される完全な善である。従って最高善がアプリオリに必然

的な、我々の意志によって生ずる対象であり、道徳法則と不可分に関連しているが故に、最高善の不可能性は直ちに道徳律そのものの不可能性を生ずるとカントは言うのである。(Kr. d. pr. V. S. 205)

さて、完全な善には目的自体としての人格が含まれねばならない。一に明らかにした如く道徳法則の実質として目的自体が含まれるからには、最高善が人格を含まぬならば道徳性そのものが不可能となるからである。従って理性的存在者の理性意志は常に、目的自体としての自己及び他者の人格を含んでいなければならぬ。道徳律に則る意志は従って、常に自己及び他の人格の總体的な善に係わっているのである。所で、人格において傾向性から独立な自律的意志が善き意志であり無条件に善しとされ得る唯一のものであるが、善き意志が質料を全く欠如した意志などを意味せぬことも明らかである。形式は質料を秩序づけるべきものであって、道徳律の遵守のみで質料をも尽くすことは不可能である。自己愛から質料をもって形式の位置を篡奪せしめることが許されぬならば、形式のみで質料の役割をも果たさせることも決して許さるべきではない。この意味で道徳法則の遵守を自己幸福と取り違え、而も常に悦びをもって徳を行じ得ると自惚れることは、如何にしても許され得ぬ自負に基づく狂信である。義務は、形式と質料とにその正当な秩序における夫々の所を得せしめることなのである。従って欠如的な理性的存在者にとって在り得る善の総体は、質料的に善きもの即ち幸福を含まずしては存在しない。この意味で幸福をも最上善としての徳と相共に、最高善が含むことは余りにも明白である。^(註)

(註) 自律の強調から幸福主義の排棄となりそのため理性と感性との二元論が矛盾を含むという批判がある。原理構成の出発点において感性や幸福を排除し乍ら、最高善の概念で幸福を招き入れる。表口から追い出した幸福を裏口から迎え入れた点で論理的な整合を犯し、神の存在・魂の不死の要請という形で強引にその解決が考えられた限り哲学的根拠をもたぬ時勢に対する妥協だと云うのである。併し、こういう批判はカントに対する全くの誤解から生まれるのであって、カントの善きこととしての自律が必然的に善きものを含む点が理解されねばならぬのである。カントは分析論において既に「純粹実践理性の意志するところは我々が幸福への要求を放棄すべきであるということではない。それのみか自己の幸福に配慮することは或る意味

では義務でさえあり得る」(Kr. S. 166)と言っている。而も弁証論では、「最高善の概念のうちに道徳律が最上の制約として既に共に含まれている場合には、最高善は単に純粹意志の対象ではなく、その概念と我々の実践理性によって可能な存在の表象が同時に、純粹意志の規定根拠でもあることは自ら明らかだ」と述べた後更に、「(徳と幸福との)すべてが最も完全な調和の中に並存しているのに、ひとは自ら誤解して自己矛盾に陥ると思うのだ」と注意しているのである。(Kr. S. 197)カントの思想は本来、禁欲主義ないしストア主義とは無縁のものあり、冷厳苛酷な掟を説く厳格主義ではないのである。

最高善が純粹意志の必然的对象であり、最高善が最上善に止まらず幸福をも含まねばならぬから、道徳の国と自然の国との全的調和がなければならぬにも拘らず、全き過不足の無さは有限者によっては実現不可能のものなるが故に、神の存在が要請されると一応理解されている。併し、最高善の幸福の実質が捉えられて始めて、その要請の深い意味が顕わになると思われるのである。

カントはひと先ず幸福を、「理性的存在者の全存在に不断に伴う生の快適の意識」(Kr. d. pr. V. s. 40)と考える。その限り幸福が実践的意味をもつのは、行為主体が対象の現実性から期待する快が欲求能力を限定する場合だけだと考える。この場合道徳性が不可能であるから、最高善に含まれる幸福がアプリアリに規定されねばならない。さもないと徳と幸福とのアプリアリな関係が示され得ぬからである。併し実際には、最高善に含まれるということが幸福のアプリアリの規定を与えると考えられ得るのである。

ひと先ず最高善に含まれる幸福とは、自己の有徳に応ずる自己の幸福ではあり得ぬと言ってよいであろう。最高善に与り得る自由人は他者を人格として認め得る者である。従ってこの私愛を棄てた人格において自己が優先する筈はなく、人格とは自己に先立って他者を認める者である。他者を人格と認める時、自己に優って徳ありと認められる者が、その徳に相応しい幸福を享け得るような状態が先ず善しと言われるものでなければならぬ。従って幸福は、徳に相応しい幸福の配分が可能であるような世界の状態であると言える。更に、この可能的世界を希いの対象とする徹底的に無私な *uneigennützig* 人格は、言うまでもなくその世界の成員一般の幸福を希う公正な *unparteiisch* 者でも

あるのでなければならぬ。窮極目的が対象とされるならば、それに目的自体として関連する人格一切の幸福が徳に
 応じて等しく対象とならざるを得ぬからである。併しその上、可能的世界の成員一般の幸福が希わるべきことが十分
 に理解された後には、その希いを介して、自己の幸福も無視された儘ではあり得ず自己の有徳に応ずる限りにおいて
 当然欲せられねばならない。かく深化された形で自己の幸福を欲求することは単に許されることであるのみか、それ
 こそ人間の具体的現実的な義務と言うべきであろう。

併し乍ら、不徳の意識をもちつつ、自然や文化からの贈物を享ける際の幸福の中核をなすものは、もはや感性的な
 ものではない。何故ならば理性的存在者一般に通ずる幸福は、有限な欠如的存在者に限定されてはいないからである。
 従って幸福の實質が理性的存在者の存在性によってアプリアオリに限定されていなければならないのである。

さて、欲求能力は、表象によってその表象の対象の現実性の原因であるような存在者の能力と定義されるが、(Kr.
 d. pr. V. S. 16 Anm.) のことは最も自覚的な純粹意志についても妥当せねばならない。所で、欲求充足の手段とし
 て物件が対象となる場合、根本的にはそれに先立って主体自身の状態の変化が欲求されていると考えられる。対象実
 現の行為は本来内的な欲求が、技術的実践的に手段を選択して生成した結果に過ぎぬのである。主体の特定な状態の
 現実化が行為を根柢に在って支えている内的欲求の対象なのであるから、生成した状態の持続も変化と等しくその対
 象となり得る筈である。而もかかる内的欲求は、対象たる状態の生成に係わり結果と共に消滅するのではなく、結果
 生成の全過程を積極的に支えており、従って又実現された状態の享受にあっても生々と働いていると考えねばならな
 い。定言命令が「欲求された結果に必要な能力の有無を問うに先立って、意志を意志として規定する」(Kr. d. pr. V.
 S. 37)と言われるのは、まさしくこの根源的な内的欲求こそ問題とされていることを端的に示すものである。すると
 以上のことから純粹意志が目的自体としての人格の承認や人格への愛(註)を対象となし得ることが明らかである。勿論こ
 の場合の愛は理性的存在者一般に通じ得るものとして、傾向性ではあり得ず非感性的な愛でなければならぬ。これ

が、最高善が実践理性の必然的対象である以上、実現促進すべき幸福の中核をなすものと理解される。感性的表現を伴うにしても本来非感性的な人格愛が生み出す幸福が、最高善に含まれる幸福なのであり、而もこのような幸福こそ我々が常識的に幸福として考えているものでもあらう。

(註) カントにおいて愛が殆んど問題とされぬことはその欠陥ではない。偉大な理性人カントにとって終生問題となったのは、無くてかなわぬ原理的事柄である。「唯無限に到る進歩においてのみ人倫の法則への完全な適合にまで達し得ると言う我々本性の道德的使命に関する命題を欠くならば、道德律はその神聖性を全く貶しめられて了うだろう」(Kr. d. pr. V. S. 221)と懸念される以上、逆説的様相を呈するまでに義務が強調されねばならなかったのである。飽くまで正当な順序で不当な混同を犯さぬように論を進めるカントは慎重そのものである。この態度は「実践的愛」die praktische Liebe (Kr. d. pr. V. S. 148)を説く箇所でも変わらない。他者への人格愛は命ぜられる限りでの実践的愛である。それは他者に対する一切の義務を悦びをもつて *seine* 果たすことと理解され、而もこのような志操をもつことではなくて、これを努力追求することが命ぜられると云われるのである。我々に在り得る愛が常に不完全な愛でしか在り得ぬことは、これまた健全な常識が忘れぬ真実であるが、義務の完全履行、ましてそれを悦びとする志操が我々のものでないことはより一層深い真実であらう。道德性の完成としての実践的愛が幸福の中核として捉えられた限り、徳と幸福との間のアブリオリな関係が示され得たと云えるが、最高善は未だ実現し且つ促進すべきものに留まっている。併しカントは「根柢的に空虚で何の対象もたぬ概念の対象を追求することは、実践的に不可能であらう」(Kr. d. pr. V. S. 257)と考えるのである。従って努力追求すべき人格愛もカントがその存在を認めぬとか不可能と考える筈はない。そしてこのことは恩寵についても云えることである。(Cf. *Clement C. J. Webb, Kant's Philosophy of Religion*, p. 114)

目的の国を開く自律の徳が本来仁に支えられて在り得ると考えられたが、仁とは成員の間における相互承認であり、人格の自立性に立つ人格愛もそれに基づいている。本来愛は仁に発し、仁は相互の信によって立ち得る。而して他者を信ずるとは他者の人格を認めることである。従って他者を常に同時に人格として取扱うという格率が幸福をも必然的に可能なるものと言つてよい。即ち成員相互間に成立する、各人夫々の自己の目的自体性の否定、従って感

謝を伴った奉仕というものが、かくして最高善実現の必然的制約として理解される。併し、最高善が無制約的全体である以上は、愛も無制約的人格への愛たらざるを得ないであろう。即ち全き善に含まれる幸福も無制約的でなければならぬ限り、有限なる人格相互の人格愛では足らず、まして徳によって限定された限りの不断の安定した生の快適さのみでも勿論ないのである。道徳性との必然的にして無制約的結合を希われるものは、神聖な意志である人格即ち神への愛に根ざす幸福のみであろう。カントが目的の国に元首を考えたのはまことに当然と言うべきである。神が理性的存在者の全体としての最善の世界を在らしめている「本源的最高善」でなければならぬ。幸福本来の本源たる神によって目的の国が可能なのである。人間理性が窮極的に関心を寄せざるを得ないのは、従って神であり、神の恵みに対する希いのみである。それが飽くまで希いであるのは、神への愛が神の存在の承認に基づいており、實在を認めることが実に人間には至難の業であり、寧ろ認むべきものをそれとして認めまいとする人間の我欲に根ざす宿業を人間が脱し得ぬからである。「新しき人を着る」ことは起り得べきこととして期待され得るものではあっても我執に囚われた限りの我が力の中に在るものではない。それが将来せんことを希い得るものに過ぎぬ以上、人間の幸福は決して淨福 *Seeligkeit* ではなく飽くまでも幸福 *Glückseligkeit* であり、幸運なのであり、自己の幸福は恵与として納得されねばならないものである。従って叙知的明証性を有する実践理性の事実の根本実質として、神の存在は単に可能性なのではなく、理性の主體的必然の確信 *Postulat* なのである。

かくして、目的の国は自律そのものが可能となる世界として恵みと感謝の在り得る国であるに止まらず、最高善が可能の国として、*regnum gratiae* (A 815) ^(註) 従って実践的自由は希ふの世界に係わるものとして、先天的綜合命題たる純粹実践理性の原則が如何にして可能であるかは洞察され得ぬと繰返し強調されねばならなかったのである。(Gr. S. 461, Kr. d. pr. V. S. 138) 併し人間の倫理的に純粹であろうとする努力が宗教的信仰に関連せざるを得ず、「道徳律が必然的に宗教に到る」(Kr. d. pr. V. S. 233) *petitio principii* を犯して神意

から)道徳律を導出することでないことも明らかである。

(註) このことは目的の國が、観想的に表象された神の國と等しいことではない。カントの思想が、一方では宗教の道徳化であるとき、又他方では逆に道徳を宗教に解消するものと難ぜられるわけであるが、道徳と宗教との關係についてのカントの根本思想には、いささかの狂いもないと思われる。勿論こう云うことはそれが完全無欠だとすることではない。併し目的の國は *das Reich der Guden* といふ *eine für uns künftige Welt* である。(A811) 主体的に将来せしめらるべきものとして、徹知的自覚において直下に現成する実践的實在の世界であり、もともとその徹知的自覚自体がそこで始めて可能であったところの、在らしむべくして在った世界、永遠的啓示の世界なのである。これを単なる巧妙な譬喩と云うは論外として、来世や理想社会と解しては無理解も甚だしい。併し単に主観内在の共同体であるとして主観道徳と批判したり、或は理想の彼岸に求められ現実の人倫界から絶縁されたもの、従ってカント倫理の原理そのものを非現実化するものと難ずるのも等しく誤解である。これらは何れも実践的なるものをも理論的に見ようとするところから生ずると思われる。最も主体的にして最も客観的なるもの、それ故可能的必然の真に現実的なるものとして、徹底的に主体的実践的に解すべきである。

カントが崇高 *herrlich* で、豊饒な *fruchtbar* 目的の國の理念で教えていることは、目的の國が恵みの在り得る世界であり、人間の自由も予め与えられた恵みによって始めて可能であるということと理解された。そうとすれば、恵みを自覚し得ぬのは人間がその實在を認めぬからであろう。それをそれとして認め得ぬことは、その實在を認めまいとする人間的なはからいに発する宿業でもあろう。そうしてそれこそ聖なる秩序の顛倒に外ならぬと考えられる。

(一)

(筆者 福岡女子大学文学部「哲学」助教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Reich der Zwecke

— Eine Interpretation zum Grundbegriffe der praktischen
Philosophie Kants —

von Takayoshi Aoki

Hier habe ich versucht, einen Zentralbegriff des Kantischen Denkens im praktisch-philosophischen Gesichtskreise einigermaßen auszulegen. Erst durch eine Erläuterung zum Begriffe des "Reichs der Zwecke" wäre, wie ich glaube, Kants tiefliegender Gedanke über den Möglichkeitsgrund des Selbstwerdens des Menschen in rechter Weise aufzufassen. Und dadurch wird zugleich der Grund dafür angegeben, dass die gewöhnliche Kennzeichnung von der Kantischen Ethik, d. h. ein leerer Formalismus oder stoischer Rigorismus philosophisch unbegründet ist.

Das "Reich der Zwecke" ist Reich der Gnaden in doppeltem Sinne: erstens als eine mögliche Welt, in der erst die Freiheit ermöglicht wird, und zweitens als die beste Welt, in der das höchste Gut stattfinden könnte. In der ersteren Hinsicht kann die menschliche Freiheit als Faktum und d. h. hier als Geschenk aufgezeigt werden, in folgedessen das Reich schon *regnum gratiae* ist. In der letzteren darf ich vermuten, dass die persönliche Liebe (und zwar zu Gott) die materiale Substanz der Glückseligkeit ausmacht. Hierin liegt, wie ich glaube, der apriorische Grund dafür, dass dem Reich sein Oberhaupt unentbehrlich ist.

Dieses ist nichts anders als die Wesensfolge, die sich aus einer Auslegung des moralischen Gesetzes als Seinsgesetzes aller vernünftigen Wesen, d. h.

als Gesetzes der personal-kommunikativen, im eigentlichen Sinne des Wortes intelligiblen Welt, an den Tag bringt. So liegt Hauptabsicht dieses Aufsatzes darin, das "Reich der Zwecke" als eine objektiv reale Welt, die sein soll und doch immer schon da gewesen ist, zu erläutern.

Spinoza's Theory of Immanence

by Akira Mori

Spinoza's immanence-theory, which is expressed by the formula "Deus sive Natura", does not mean "Deus in omnibus", but rather "omnia in Deo". This theory which dominates his discussions on metaphysics, epistemology, psychology, ethics, etc. can be said to be the very foundation of Spinoza's philosophical system. Our chief concern is to consider whether or not his immanence-theory can be regarded as a legitimate answer, as Spinoza seems to profess to give, to the difficulties raised and left unsolved by Descartes concerning the mind-body relation. At first glance Spinoza's so-called parallelism which follows from his immanence-theory seems to give an adequate answer to the problem. Further examination, however, will readily show that it is far from being the case. Unlike Descartes who made great efforts to distinguish 'science' from 'life', as belonging to two different spheres, Spinoza tried to treat these two as belonging to the same dimension, which amounts to reducing the latter to the former. After all his immanence-theory means that the whole world could be put into one rational system without any serious breach of logic, which seems to us too good to be true.