

二〇二〇年三月
「倫理学紀要」第二十七輯 抜刷

カントにおけるたましいの不死性の問題

柳田詩織

カントにおけるたましいの不死性の問題

柳田詩織

はじめに

道徳的であるとは定言命法としての道徳法則に従うということであるというカント倫理学の基本構図は、まずは一度理解された後にその是非が問われてきたといえる。それについて『実践理性批判』第一部第二篇「純粹実践理性の弁証論」（以下、「弁証論」）は、カント研究内部においてさえ、その内容の正当化は困難な蛇足のもの、あるいはカントの個人的宗教観にもとづく主観的なもの等々と見なされてきた¹。このような見解はとりわけ、弁証論において純粹実践理性の三つの要請としてカントが挙げる「自由、たましいの不死性、神の現存在」のうち、後者の二つに対して顕著にみられる。

というのも「自由は道徳法則の条件」であるが、「神と不死性の理念はたほうで道徳法則の条件ではな」(KpV, A)く、最高善との関係のなかで想定されるものであるという違いがあるからである。つまり自由は、私たちの従うべき道徳法則それ自体と密接に結びついているのに対し、不死性と神はその道徳法則の分析が終わった後に、最高善との関係ではじめて取り上げられるものなのである。このような取り扱いの相違から、この二つの要請はカ

ント倫理学の体系から切り離された、不要なものとされてきたのである。

本稿はこのうち、「純粹実践理性の要請としてのたましいの不死性 Die Unsterblichkeit der Seele, als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft」に着目し、たんなる追加物として・或いは不要なものと見なされてきたこの要請を再考することを目的とする。

弁証論における最高善や不死性・神の現存在といった主題の中でも、たましいの不死性は特に目立って取り上げられない箇所でもある。というのも最高善と神の現存在は、カントの宗教思想を析出する場合のみならず、カントの自律としての道徳がいかにして外的な世界と繋がりうるか・世界に実現するかという問題を検討する上でも扱われることがあるが、不死性はあくまで人間の側に帰されるものであるため、積極的に扱う意義が見出されにくい箇所であったからであると思われる。しかし裏を返せば不死性の要請とは、これが道徳法則に従わなければならぬ人間に帰される何らかの主體的な条件であるならば、『実践理性批判』における弁証論以前の、人間が道徳法則に従うことにかんする分析と連続しているともいえるのではないだろうか。本稿はこのような見立てのもと、不死性の要請を「人間が道徳性を獲得すること」の道行きと捉え、その論理を再構成したい。

以上を踏まえ、本稿は次のように構成される。まず不死性が要請されるのは、最高善の実現可能性のためであることから、最高善について本稿にかかわるかぎりで確認する(一)。次に最高善を実現するために人間にもとめられる最上善によって不死性が要請されることをまとめ、考察の準備とする(二)。以上の準備にもとづいて、不死性の要請にかかわる問題として、不死性が要請される前提となる「無限な進行」とは何か、そしてこの要請がなぜ必要とされるかの二つをあげ、それぞれ検討する(三、四)。最後にこの不死性の要請が、それまでのカントの批判哲学と、この実践哲学のなかにどのように位置づけられうるのかを考察する(五)。

一・最高善とは何か

前述のとおり、たましいの不死性は、神の現存在とともに、最高善の実現のために要請されるものである。したがってまず最高善について確認したい。

『実践理性批判』弁証論においても、『純粹理性批判』同様に「純粹理性は条件の絶対的全体性を、与えられた条件づけられたものに対して要求」(KpV 107)する。この場合の「純粹実践理性の対象の無条件的な全体性」(KpV 108)は、「最高善の名のもとに」(Ebd.)探求される。そこで、実践哲学においては最高善が問題となる。

カントによれば「最高のものという概念はすでに両義性を含んで」おり、「最上のもの das Oberste」と「完全なもの das Vollendete」であるという。前者は「それ自身無条件的なものである条件、つまり他のいかなる条件にも従属していない条件」であり、後者は「同じ種の、より大きな全体のいかなる部分でもない全体」である。そして前者は徳、後者は、徳に幸福があてがわれた場合であると述べる。前者はあくまでも「最上善 das oberste Gut」であり、後者の「全体的で完全な善」こそが、純粹実践理性がもとめる「最高善 das höchste Gut」(以上、KpV 110)なのである。

徳とは、カントによれば「この純粹な倫理法則〔道德法則〕にかんして、有限的で理性的な存在者の格率は無限に進歩し、この不断の進歩をめざして、格率を揺るぎなくを確実なものとすること」(KpV 32:3)である。したがって「無条件的な実践的法則」(KpV 29)である道德法則に従うことが、さしあたりはそれ自身無条件的な善としての「最上善」である。しかしそれでは純粹理性の要求に答えたことにはならない。最高善のためには、幸福もまた含められなければならないのである。

カントは、最高善が徳のみならず幸福をも必要としていることに特に疑問を抱いていないように思われる。し

かし『実践理性批判』弁証論以前まで、一貫して傾向性を考慮せずに道徳法則にのみ従うことを説いていたことを考えると、ここで急に幸福が持ち出されることには疑問が生じうる。すなわち幸福とは「それを有しているもの」としてはつねに快適であるようなもの」(KpV II)であって、道徳法則とは原理的に相克するものとして描き出されていたのである。

ではなぜ最高善には幸福もふくまれるのかというと、人間が道徳法則と幸福の両者に同時にはかかわることのできない、有限な理性的存在者だからである。つまり人間は感性的欲求と道徳法則への尊敬をともに有している。そして道徳法則に従うことが道徳的な善(das Gute)とされるいっぽうで、感性的欲求にもとづく「しあわせ」(KpV 61)もまた、善(das Wohl)であることをカントは認めていた。⁴けれども、道徳法則の順守は感性的善の実現にはかかわることができない。それゆえ完全な善とは道徳法則の順守のみならず、それに幸福がともなうことによつて可能となるのである。

では最高善とはいかにして実現されるのか。徳に幸福をあてがうことは、道徳法則に従うことだけではなされえない。というのもカントの理論からすれば、人間は道徳法則に従うためには自己愛の原理を必ず捨象しなければならぬので、道徳法則の順守と幸福の実現を行為主体の意志のみで両立させることはできない⁵からである。したがって人間が独力で成しうるのは、徳の実現への努力のみである。

とすれば、徳がそのまま人間にとつては幸福となりうる、ということとで両者は関係するのだろうか。カントはこのような解決法も退けている。すなわち「幸福と倫理性は最高善の二つの種的にまったく異なる要素」(KpV II)であるから、「徳に従うひとが、そのようなふるまいの意識において、みずからがすでに事実上幸福であるのを見いだすといったこと」[「もできない」](KpV II3)。道徳法則の順守は、みずからの意志の規定根拠とされなければならないが、それ自体でみずからの幸福をかなえるものではない。前述のとおり幸福の原理が度外視さ

れることによって、道徳法則への尊敬の感情が「痛み」としても感じられるというカントの「尊敬の感情」論⁶を思い起こせば、このような解決法が困難であることも理解できるだろう。

以上から最高善は、徳による最上善の実現をつうじて、結果としてかなえられるものとされるのである。

したがって最上善（最高善の第一の条件として）を形づくるのは倫理性であって、幸福はこれにたいして最高善の第二の要素をなすが、それは道徳的に条件づけられているにすぎず、しかしやはり必然的な倫理性の帰結なのである。（KpV 119）

人間が主体的に努力することで実現しうるのはあくまでも道徳法則の順守によってみとめられる最上善のみであるから、第一に重要なのはこの順守であり、幸福はそれに続くものとしてのみ純粹実践理性が有することのできる対象なのである。したがってその最上善の実現可能性がまずは問われなければならない。これにかんじて要請されるのがたましいの不死性である。

たほうで徳にあてがわれる幸福にかんしては、「私たちの無力を補完するものとして、理性が提示するもの」（KpV 119）がべつに考察される必要がある、このために神の現存在が要請される。そして「[...] 最高善とは理性がすべての理性的存在者に掲げるそのあらゆる道徳的願望の目標であるが、その最高善の可能性を、遙か彼方に、すなわち叡智界との結合のうちにもとめなければならぬ。」（KpV 115）。つまり、最高善の実現は今生においてかなう保証はなく、最上善のさらに先に期待されるものなのである。

二二 最高善からたましいの不死性の要請へ

以上から、最高善は徳と幸福の結合であるが、さしあたり人間の努力によって可能となるのは徳による最上善のみであることを確認した。そこで、その最上善をつうじて最高善を可能とするものとしての不死性が要請される。

世界のうちで最高善を実現することは、道徳法則を通じて規定されうる意志の必然的客体である。この意志においてはしかし、心術が道徳法則に完全に適合することが最高善の最上位の条件である。〔…〕意志のこの完全な適合はたほう神聖性 *Heiligkeit* であって、感性界のいかなる理性的存在者も、その現存在のいかなる時点においても可能ではない完全性である。この適合はしかしそれにもかかわらず〔…〕あの完全な適合へと無限にすすむ進行のうちのみ見いだされることができる。(KpV 122)

前節で確認したとおり、最高善の実現は道徳法則の順守による最上善によってのみ期待される。しかしそのためにカントは、ただ道徳法則に従うだけでは十分ではなく、「心術が道徳法則に完全に適合すること」が必要であると述べている。心術とは、「行為の適法性」にたいして「心術の道徳性」がみとめられるとされることから、外見的なおこないではなくそのおこないを意志するさいの動機のあり方であり、道徳法則を動機とする心術がまさに道徳的と呼ばれるものである。したがってここでは、何であれ意志する行為の動機をつねに道徳法則におくということがもとめられている。しかしこの「完全な適合」はおそらくまったくの有徳な人物であつてもみとめられないだろう。人間は感性的存在者でもあるかぎり、自己愛の原理がつねにもう一つの動機として顔を出し、

介入してやることに抗わなければならないからである。これに対して神聖性とは、そのような可能性がまったくなく、つねに道徳法則に従いいうことである。したがって人間になしうるのは、この神聖性を目指し、道徳法則を動機として行為しつづけるという「無限にすすむ進行」である。そしてこのために不死性が要請される。

この無限の進行はしかし、同一の理性的存在者の現実存在と人格性が無限に持続する（これがたましいの不死性と呼ばれる）という前提のもとにのみ可能となる。「…」したがってたましいの不死性は、道徳法則と分かちがたく結びついているものとして、純粹実践理性の要請にほかならない。(KpV 122)

かくして人間が心術を改善しつづける過程には、同一の人間が継続しあり続けることが前提とされなければならない。このようにして、たましいの不死性は要請されるのである。

三．たましいの不死性はなぜ要請されるのか

三・一．たましいの不死性の要請にかんする二つの問題

前節では、最上善のために不死性が要請される過程を、さしあたりカントの記述にそくして追っていった。本節では、そこから生ずる以下の疑問を検討し、カントにおいて「たましいの不死」という形而上学的に過大と思われる要請がなされた理路を辿っていく。

すなわち前節では、最上善を実現するためには、人間が完全に道徳法則に従いいうことを目指して心術を改善し続けるという「無限の進行」がもとめられ、このためにたましいの不死性が要請される、ということが確認さ

れた。しかし「無限の進行」がどのようなものかにかんしては、心術の持続的な改善という指摘にとどめ、そこからどのようにして神聖性に接近しうるのかという問題は取り上げなかった。不死性を要請する前提となる議論であるから、まずはこの問いに答えなければならない。そして、この進行によって最高善はどのようにして実現すると想定されるのかも問題となる。

つぎに、たましいの不死性の要請がなぜ必要とされるかという問題を扱う。これはすなわち、「無限の進行」によってなぜ現在の生のみならず、不死性までも要求されるのかという疑問である。というのも、ただ道徳法則の順守によって幸福があてがわれることを期待するということのためであったとしても、この要請はカント倫理學に過大な負荷をかけているように思われるからである。これに対してまず考えられるのは、「同一の人間が道徳法則を順守し続けること」がもとめられているのであれば、カントが要請しているのはその問題含みな言い回しとは異なり、ただ人格の同一性にすぎないのではないかという解釈である。しかしこの提案を、まさにそのカントの記述から、そして少なくともカントの読解を目的とする上では、汲み取ることは難しい。例えばカントは「被造物は」より劣悪なものから道徳的により善いものへのこれまでの前進「…」にもとづいて、この前進が今後も絶えず続くことを、じぶんの現実存在がどこまで続くかと、さらにはこの生を超えてまでも、希望する」(KrV 126)と述べており、さしあたりは文字通りの不死、つまりみずからの生が続くことを想定しているからである。この強い形而上学的主張がまさしく、本稿冒頭で述べたようなたましいの不死性の要請への疑念に結びついているのである。

本節と次節において、以上の二つの問題を、時間と感性という人間の二つの有限性との関係に着目して紐解いていきたい。

三・二・「無限の進行」の問題

本稿二において、「道徳法則に完全に適合すること」へ向かって人間が「無限の進行」を遂げるため、それを為す同一の人間が不死であることが要請される、というカントのたましいの不死性の要請の導入を追った。では、「無限の進行」とは人間の行為や実践理性のはたらきのうち何を指すのだろうか。またこの進行によって、神聖性、つまり道徳法則との完全な適合へといった「最上善」を実現することは可能なのだろうか。そしてこれが不可能であるならば、この進行のために前提とされる不死性もまた不要なものとしてしまいかねないのだろうか。

「無限な進行」とは何を指すのかにかんして、カントは明示していない。前節のとおり心術の改善ということまではカントにそくして読み取れるものの、その心術の改善というのがそのつどの行為において道徳法則に従うことができたという、いわば回数の問題なのか、さらにはそれを人生全体においてどれだけなし得たかという総量の問題なのか、などを特定することはできない。

それ以前の問題として、人間はどれだけ無限に心術を改善し続けたとしても、神聖性には達することができない。というのも、理性的のみならず感性的存在者としても存在論的に規定されている人間に対し、神聖な存在者は感性的存在者ではないため、みずからの意志と道徳法則が完全に一致する。このような規定がある以上、人間に無限の努力を要求することは不合理なものとなりかねない。つまりアリソンが述べるように、「神聖性は有限な存在者には到達不可能」¹⁰であるのにもかかわらず、「私たちは到達不可能な目標を追求するよう道徳的に要求されている」という矛盾があるように見受けられるのである。¹¹

そして人間が道徳的に完全になることが不可能であるとすれば、人間には、最高善の実現の前提となる最上善をかなえることすら困難であるように思われる。先ほど人間に実現可能であるのは最上善のみであると述べた

が、実際には最上善でさえ人間が獲得できるのか、カントは明示していない。それどころか、これが達成できたか否かは人間には原理上知られえないのである。というのも前節において、カントは道徳性を、おこないではなく心術に帰すことを確認したように、意志の動機のあり方である心術は目に見えないものであるため、「人間は当然のことながら、直接的な意識によっても、これまでその人がおこなってきた行状という証拠によっても、この確信（心術の改善がなされたという確信）には到達できない」（205）からである。すなわち、ある人の動機を、外見的なおこないのみをみて正しく評価することは難しい上に、当人にとっても「こころの深みは（…）究めがたい」（Ebd.）。たとえば『人倫の形而上学の基礎づけ』のなかで例として挙げられる「誰にたいしても定められた一般価格で売る」（Grundlegung 397）商人のように、道徳法則を動機としてよいおこないをすることもあれば、かえってみずからの利益になるために自己愛の原理を動機としてよくふるまうといったことも、人間にはしばしばありうる。したがって自分自身にとっても道徳法則に真に従っているか、さらには心術の改善をなしたかを確信することは困難なのである。

以上から、心術が改善された、つまり無限の進行の果てに最上善を達成したと、少なくとも人間には判断しえない。とすれば、心術を改善する限りのない努力とそのために要請される不死性は、ともに不合理であることになってしまわないだろうか。この点を検討するために、「無限の進行」においてカントが表そうとしていたことを、時間の観点から再考したい。

三・三三 有限な人間の時間性と理念としての神聖性

不死性の要請を考える上で、まずその前提である「無限な進行」が人間にとって不合理な過大要求ではないかという問題に行き着いた。この「無限な進行」について、カントは次のように無限な者である神との対比におい

でも述べている。

理性的ではあるが有限的な存在者にとっては、道徳的完全性のより低次の段階からより高次の段階への、無限の進行のみが可能である。時間規定のうちになり *die Zeitbedingung Nichts ist* 無限な者は、私たちにあっては終わりのないこの系列のうちに、道徳法則との適合の全体を見てとるのである。(KpV 123)

道徳的完全性とは前節で確認した神聖性と同義であり、完全に感性的欲求を持たずに、道徳法則にのみ従い続けることが可能であるという絶対的なあり方である。それゆえ、この完全性に低次・高次という程度があてがわれることは不可解であるようにみえる。しかしここでは、「理性的ではあるが有限的な存在者にとって」思考可能な完全性への道行きが述べられていると考えることができる。すなわち有限な存在者であるということとは、感性的欲求を持たざるをえない存在者でもあるというだけではなく、「時間規定」のうちにあるということの意味する。したがって時間のうちにある有限な理性的存在者にとっては、どれだけ道徳法則に従い得たかは段階的にしか把握できない。これに対して時間のうちには無限な者は、人間の意志規定と行為の積み重ねを、つまりは人間の道徳法則の順守の成否を一気に見とおすことができるのである。以上から、有限な理性的存在者である人間にもとめられる「無限な進行」とは、時間のなかでの意志規定とおこないをつうじてそのような心術の改善を捨ててはならない、またそのような時間のなかでしか努力を捉えられないことから生ずる表現であるといえる。したがって、「もしましいがもはや時間制約の下にないならば、「連続的で無限の進行」によって意味されるものを理解するのは不可能である¹²」というベックの指摘した問題もまた解消されうる。私たちが永遠の相を理解しうるのはまさに、無限の努力が持続するということによってのみなのである。

しかしかりに道德法則に従いつづけることができたとしても、これをもって神聖性に到達しえないのであれば、到達不可能な目標へと努力すること自体が不合理となるという批判は避けられず、このために要請されるたましいの不死性もまた不合理なものと結論づけられてしまうだろう。つづいてこの問題を考えなければならぬ。先に確認したように人間はつねに感性的な存在者でもあり、「無限な」進行をなさなければならぬ以上、神聖性の実現は不可能であると言わざるをえない。しかしそれはカントもつぎのように承知していた。そしてむしろ到達しえないことこそが、有限な理性的存在者にとって肝要なのである。

完全に自足的な知性 *Intelligenz* において、選択意志は当然、同時に客観的に法則となりえないような、いかなる格率も有しえないものとして考えられる。そしてそれゆえ神聖性の概念が、この知性に帰されるのである。「…」意志のこの神聖性は、それにもかかわらず或る実践的な理念であって、必然的に原型として役立つはずである。この原型に無限に接近することが、あらゆる有限的で理性的な存在者にとって許された唯一のことなのである。そしてこの理念は、それゆえそれ自身神聖なものと呼ばれる純粋な倫理法則を、あらゆる有限的で理性的な存在者の眼前に、つねに正しく示している。(KpV 32)

有限な理性的存在者であれば、そのつどの願望や欲求に左右されがちであるような主観的な格率と、客観的な道德法則を合致させて意志を決定しなければならない。しかし「完全に自足的な知性」であればみずからの意志はつねに道德法則と一致しうするためその必要はない。そしてこれが、本稿二において神聖性とは道德法則との完全な適合であることを確認したように、意志の神聖性を示すものである。とはいえこれは「或る実践的な理念」であり、有限な理性的存在者である人間にとっては、実現の対象ではなく見習うべき目標としてのみ示されてい

るものである。したがって到達しえない目標が課されているのではなく、人間が目指すべき境地が指し示されているのである。またこのような理念を参照することによって「格率を揺るぎなく確かなものとする」(KpV 33)べく、安定的に努力を重ねることができるのである。

以上から、神聖性とは、有限な存在者には到達しえない境地ではあるが、これがかえって人間に進むべきみちを提示するものである。したがってそれを目指すという「無限な進行」という表現もまた、神聖性の実現が不可能な人間に対する過大な要求ではない。むしろ、不可能であるけれども、そのような時間のうちでの・感性的欲求を避けがたく有する人間に可能な努力を示しているのである。¹⁴

四 たましいの不死性がなぜ要請されるのか

「無限の進行」は時間のうちにあるという人間の有限的なあり方から捉えられる、心術の持続的な改善を示すものであることが確認された。つきにこの改善のために、カントが人格の同一性にとどまらず、たましいの不死性までも要請した理由を検討しなければならない。

まず、一般的な人格の同一性とたましいの不死性で何が異なるのかを確認したい。通常、人格の同一性とはその人格が一貫して同一人物であることであり、そしてこれはその人格が永続することは意味せず、しばしば現実的な道徳的行為の原因や責任追及の主体としてもとめられる。¹⁵これにたいして人間のたましいが不死であることは、これまで本稿で見てきたように心術の「無限な」道徳的改善のためにもとめられるものであった。

今生においてのみ、行為や責任追及のさいに或る人間を特定するためだけであれば、人格の同一性で十分だろう。しかしカントは不死であること、すなわち今生を超えた生の持続をもとめた。¹⁶これにもまた、私たちの

有限性がかかわっている。カントは人間に無限な進行がもとめられず、不死性の要請もなされない場合、つぎのような事態に陥ると述べている。

その命題〔無限の進行と不死性の要請〕が欠けているなら、「つぎの二つのうちいずれかに陥る。まず、」その場合私たちは道徳法則を寛大（寛容）なものとして、したがって私たちの快適さに適合するように細工してしまうので、道徳法則がその神聖性についてまったく引き下げられてしまうだろう。あるいは道徳法則が、自らの使命と同時に、到達不可能な規定への、すなわち結果として希望されることになるはずの、意志の神聖性を完全に獲得することへの期待を高め、自己認識に完全に矛盾する狂信的な神智学的夢想到に耽けることとなるだろう。（KpV 122）

道徳法則を順守し続けるという無限の努力が課されなければ人間が陥ってしまう事態として、まず、道徳法則の順守を人間にとってより容易なものとするために、人間の側が意志を訓練するのではなく、道徳法則のほうを人間に合わせるべく、ということが生じると述べられている四―五頁で確認したように、人間が道徳法則に従うことは、さまざまな欲求や願望などを一度すべて取り下げなくてはならないという点で「痛み」をとまなつものであった。しかしこれが快適に感じられるまでに、道徳法則の順守が人間に都合のよいようにゆがめられてしまうというのである。これは「道徳的動機を感性的動因と取り違える」（KpV 117）という、「取り違えの誤謬」（KpV 119）に陥つるといつてもよいだろう。カントによればこの誤謬は、人間が道徳法則に従う場合にも、「活動への動因については、快適さの感情〔…〕〔による作用〕と、内的にはまさに同じ作用を生む」（KpV 117）がゆえに生ずるものである。つまり「感ずることと区別された、おこなうことについての自己意識」（KpV 116）に

においては、道徳法則にもとづいて行為する場合もみずからの自己愛から行為する場合も、どちらも意志を規定するさいにあつては適切なものであるという意識がともなうため、道徳法則が動機であった場合にも感性的な動機がはたらいっていると思ひ込んでしまう。しかしあくまでも道徳法則は何らかの感性的契機も介在せず直接に意志を規定しようというものであるため、このような誤謬は許されない。したがつてこの取り違えは、道徳法則の価値をゆがめてしまうことにつながるのである。

つぎに無限の進行ではなく、ある時点において私たちが道徳法則の順守によつて神聖性を獲得しようということになれば、それは人間を慢心させることにつながりかねないという懸念をカントは提示している。この「狂信的な神智学的夢想」とは、別の箇所でカントが「道徳的狂信」と名ざしている事態と合致する。そこでもまた人間が神聖性を所有していると思ひ込むことによつて「うぬぼれの高まり」(KpV 8:46)、つまり「あたかも当の行為が義務にもとづくものではなくじぶんたちによる純然たる功績として期待されるものであるかのように考えること」(KpV 8:5)に陥つてしまうと述べられている。このような思考もまた、人間が自己愛の原理をつねに有し、それを捨象することでしか道徳法則に従ひえないことを忘却させ、ひいてはみずから道徳性を減じさせることにつながるためである。それゆえ道徳法則の順守を確実なものとするためには、或る時間のうちに、神聖性を獲得し、心術の改善が完了したという終着点を置いてはならないのである。

このような二つの事態を避けようとしたはざまの中で、たましいの不死性が要請された。これは神聖性をまさか理念としてのみ掲げるとどめなければならぬという前節の結論とも符合している。カントは謙虚に神聖性へ達するための努力を担保しつつ、私たちの努力が報われる地点を無限の努力の先に、すなわち感性的世界のうちではなく、叡知界の彼方に用意せざるを得なかつたのである。そしてこの要請は、私たちの有限的なあり方ゆえに、たましいの不死性という無限な持続が前提されなければならないという逆説的なものであつたともいえるのでは

ないだろうか。

五、たましいの不死性の要請の位置づけ

以上から、不死性の要請が私たちの道徳的改善を支えるだけではなく、違反や逸脱を抑制する意義をもつことが明らかとなった。最後に、不死性の要請がいかにしてカントの批判哲学ならびに実践哲学のなかに位置づけられるのかを確認したい。

カントは要請にかんしてつぎのように述べている。

要請のもとに私は、理論的命題を、しかしこれがア・プリオリで無条件的に妥当する実践的法則に分ちがたく結びついているかぎりで、理論的なものとしては証明されることのできない命題を理解する。(KpV 122)

要請そのものは、私たちがじっさいに不死にならなければならないという実践的命題ではなく、あくまでも「不死である」ことを述べる理論的命題である。しかしこれは「ア・プリオリに無条件的に妥当する実践的法則」、つまり道徳法則に結びついているかぎりでのみ、人間が道徳法則を順守しつづけるためにのみ要請されたものであった。そしてこの要請が理論的命題としては証明されえないことにかんしては、カントは『純粹理性批判』において考察した「誤謬推理」の問題を念頭においている。

したがって「最高善の前提は」実践理性の要請をつうじて、思弁理性が確かに課題として提起したが、解決しえなかつた諸概念へと辿りつく。したがって、1. それを解決しようとして思弁理性が誤謬推理を犯さざるをえなかつた（すなわち不死性という）課題にいたる。「誤謬推理を犯してしまったのは、」そこでは持続性の徴表が欠けていたために、自己意識においてたましいに必然的に付与される究極的な主体という心理学的概念を、実体の実在的な表象まで補充することができなかつたからである。（KpV 1323）

この不死性の要請は、誤謬推理では人間には知られえないとされたたましいの不死性の問題に解決を与えていとされている。そしてこの誤謬推理では、たましいが持続するということがみとめられないがゆえに、たましいが実体であることもまた証明されえなかつたと振り返っている。『純粹理性批判』には初版と、一部が大幅に改訂された第二版があり、「純粹理性の誤謬推理について」はこの両者で内容が異なる箇所の一つである。このすべてを網羅的に検討する余裕は本稿にはないが、さしあたりこの持続にかんしてまとまった記述がある初版の「人格性にかんする第三誤謬推理」と、それにつづく「超越論的心理学の第三誤謬推理にたいする批判」を参照し、この引用の内実を掘り下げてみたい。誤謬推理において「私は思考するものとして内官の対象であり、たましいと呼ばれる」(A342/B400)。すなわち、私たちの経験はすべて「私は考える」という超越論的な主観に属し、ひとまとまりに統一される。しかし人間はこれにとどまらず、このたましいが永続する実体であるときまで推論してしまうのである。これがカントの提示した誤謬推理であり、カテゴリーにしたがつて四つ挙げられている。このうち「たましいが現存在している中で、ことなる時間によれば、数的に同一、すなわち単一性である」(A34/B402)と考えてしまうのが、第三誤謬推理である。「外的対象の数的同一性を、経験によって認識しようとする場合、現象における持続的なものに注意」(A36)すればよい。しかし「私たちがたましいにおいて見いだす

ものがいかなる持続的現象でもなく、ただあらゆる表象にともなつて結合する、私という表象であるにすぎないかぎりでは」(A 364)このような持続は証明されえない。たましいとは、外的対象のように観察できるものではないのである。以上のように「持続性の徴表が欠けて」おり、たましいの不死性は思弁的には証明されえなかつた。「たんに超越論的なるものであるかぎり、つまり主観の統一にかかわるかぎりで」(A 365)「人格性」(Ebd.)としてみとめられるものなのである。

これにたいして弁証論においてたましいとは「同一の理性的存在者の現実存在と人格性」(KpV 122)とされた。人格性とは「全自然のメカニズムからの自由と独立性」(KpV 87)、つまり自己愛からはなれて自由に道徳法則に従いうる人間のあり方であるから、実体として誤つて推論される現象的主体ではなく、観智的なあり方をもふくむ道徳的主体が想定されている¹⁸。カントはこのようなたましいにのみ、不死性をみとめたのである。では実践哲学の文脈においてこの要請は、批判哲学のなかでどのように位置付けられるのか。

さてしかし私たちの認識は、このようなしかたで純粹実践理性によつて現実に拡張されるのだろうか。「……確かにそうである。しかしそれはただ、実践的な観点においてのみのことである。というのも私たちはこれによつてじぶんのたましいの本性を「……」認識しはしないからである。私たちは、そのような概念をただ、最高善という実践的概念のうちで結びつけただけなのである。(KpV 133)

たましいの不死性は要請されたとはいへ、たましいが実体として持続する、あるいはたましいが数的に同一であるといった認識もまた可能となつたわけではない。これまで本稿で述べたように「最高善という実践的概念のうちで」、それを実現するための心術の持続的な改善のためにのみ、意志規定が可能な道徳的主体が持続する、と

いう仕方での要請はみとめられる。カントは要請の認識論的地位を「純粹で実践的な理性的信」(KpV 144)とも呼ぶが、この信の規定が、客観的には不十分であつても「主観的にのみ十分」(A822/B850)であればよいことを顧みれば、まさにこの要請は道德法則への尊敬と順守という、私たちの主観的な実践理性と意志のはたきからもとめられるものであつて、思弁的認識とはことなる仕方、道德的実践のなかでのみ理解されるものであると結論づけられる。私たちの認識が「拡張される」のも、このような仕方でのみ可能となるのである。

おわりに

本稿は、カントがたましいの不死性を、最高善から要請した道行きを再構成した上で、その内実を人間の時間性と感性というふたつの存在論的な有限性の観点から読解した。そして最後に、この要請が理論的命題ではあるが実践哲学との関連でのみみとめられるものであることを確認した。

本稿の成果は、弁証論以前のカントの実践哲学のころみと結びつけ、この要請の論理を再構成したことであつたため、たましいの不死性そのものを積極的に肯定するまでには至らなかつたような印象を与えるかもしれない。しかしこのような結果は、本稿で明らかにしたように、たましいの不死性の要請の特性とかわつていづまり人間が有限な存在であるために、神聖性を獲得し最上善を達成しようということが今生のどこかで可能であるとはできないことから、不死であるという要請はいわば制限的な役割を果たしているのである。そしてこの次第もまた、この要請があくまでも実践的のみ理解されなければならないことを示しているように思われる。

最後に、本稿から以下の二つの課題が見いだされることにかんして、簡単に触れておきたい。まず、カントの

要請論の前提となつてゐる最高善の促進の問題である。本稿冒頭でも述べたように、弁証論には、要請のみならずその前提となる最高善にも疑念が向けられてきた。したがつてこの古典的な問題は、なお別稿で問われなければならないだろう。つぎに、たましいの不死性が要請される端緒となつた道徳的改善の問題がある。すなわち、カントにたいして、その独特の形而上学のゆえに、カント倫理学には人間の段階的な道徳的發展を認められえないという批判がある¹⁹。本稿では心術の改善ということで見さだめたが、「人間が道徳的になつてゆくこと」がいかにして可能かということの詳細についても、今後の課題としたい。

参考文献

- Immanuel Kant の著作からの引用は書名の略号とアカデミー版カント全集のページ数を、『純粹理性批判』は慣例通り A/B 版のページ数を括弧内に示す。また引用部における中略は「…」によつて、引用者による補足は□内に示した。書名の略号は以下の通り。
- Grundlegung: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
KpV: Kritik der praktischen Vernunft
R: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
- ・ Allison, Henry E. *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, 1990
 - ・ Beck, Lewis White. *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago University Press 1960
 - ・ Bojanowski, Jochen, *Life without Death: Why Kantian Agents Are Committed to the Belief in Their Own Immortality*, in: Hawing, Thomas (ed.), *The Highest Good in Kant's Philosophy*, de Gruyter, 2016
 - ・ Höffe, Otfried, *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, München, 2012
 - ・ Moore, A. W., *Noble in Reason, Infinite in Faculty*, Routledge, 2005

- ・ Sala, Giovanni B., *Kants "Kritik der praktischen Vernunft". Ein Kommentar*, Wissenschaftl. Buchgesell., 2004
- ・ Wood, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, 2009
- ・ S・D・ワルシュ「目的論、アリストテレス的徳、正しき」『徳倫理学基本論文集』、勁草書房、二〇一五年
- ・ 宇都宮芳明『カントと神』、岩波書店、一九九八年
- ・ 城戸淳『理性の深淵』、知泉書館、二〇一四年
- ・ 和辻哲郎『カント実践理性批判』「人格と人類性」『和辻哲郎全集第九巻』、岩波書店、一九六二年
- ・ 山蔦真之「カント哲学における道徳的帰責の問題」『倫理学年報 第五九集』、一一五―一二七頁、二〇一〇年

注

1 たとえば和辻は「[...] しかしこの仕事（引用者注：純粹実践理性の弁証論）はこの著作中の最も弱い部分である。[...]」かく見ればカントはここで、何らか哲学的ならざる理由により、突如として従来の最高善の考えを取り入れ、それを枢軸として神や不死の理念を解決しようとしたのである」（和辻、一九六二年、二九二頁）と述べ、最高善とともにこれらの二つの要請を否定的に評価した。またBeckも同様に「もし私の分析が正しければ、カントは、なぜひとは来世を信じるべきなのか、十分に正しい理由を与えなかった」（Beck, 1960, p.270）と述べ、不死性の要請を批判している。

2 たとえばMooreは、私たちの道徳的努力が無に帰されないための合理的な前提として、世界の側が調和し安定していることを希望しなければならない、ということを、カントの最高善と三つの要請から汲み出そう（Moore, 2005, Third set of variations）。

3 さしあたりカントが弁証論において最高善のうちに徳と幸福が結合されなければならないと述べる場合の幸福とは、本稿本文において「幸福と倫理性は最高善の二つの種的にまったく異なる要素」(KpV 112)であると確認するように、弁証論以前に定められた「じぶんの現存在全体にたえず随伴している、生の快適さの意識」(KpV 22)という幸福を指しているといつてよいものの、これ以降の弁証論における幸福概念は「淨福」や「幸福に値すること」といった概念をつうじて変化するため、別個に論じられる意義のある主題である。詳しくは宇都宮(一九九八、第四章)や『日本カント研究十一』の城戸、宮島の両論文を参照。

4 カントは道徳性にかかわる善悪が認められるのはドイツ語では善 (das Gute)・悪 (das Böse) であると述べているが、人間の快不快にかかわるしあわせ (das Wohl)・災い (das Übel) も善悪と名指されることを否定している訳ではなく、どちらも実践理性の対象であることをみとめてもいる (Vgl. KpV 58)。

5 道徳法則を順守しようという主観的動機は「自己愛から発するあらゆる要求を取り下げ」(KpV 76) ということによって可能となる。つまり道徳法則と自己愛の原理は相互に排他的な二者択一であり、人間は意志規定のさいつねにどちらかの動機を有しているのである。

6 Vgl. KpV 73.

7 Vgl. KpV 151.

8 カントは徳の実現のために、「持続的な性癖、つまり違反や、すくなくとも不純さ、つまり法則の順守にさして多くの真正ではない(道徳的ではない) 始動根拠が混入してしまう性癖を意識すること」(KpV 128) もまたもとめている。

9 「理性的な被造物がいつかあらゆる道徳法則を完全に喜んで行うようなところにまで達しうる、とした場合、このことが意味するのは、この被造物のうちには、道徳法則から逸脱するように被造物を刺激するような

欲望の可能性すらも見いだされないとということである。「…」法則へのひたすらな愛（その場合には「…」道徳性はいまや主観的には神聖性に移行して、徳ではなくなるだろう）は、被造物の努力の絶えざる、にもかかわらず到達しえない目標とされなければならぬ」（KpV 84）。

10 Allison, 1990, p.171.

11 同右。

12 Beck, 1960, p.270.

13 Salaもまたこの問題を認識し、『たんなる理性の限界内の宗教』における神の知的直観をその解決として示唆している（Sala, 2004, S.279）が、この議論は、つねに欠陥のある人間が神聖性に到達しえないという困難を解決するために、神が知的直観により人間の行い全体を把握して判定してくれるだろうという期待としてカントが提示したものである。本稿はこれに対してあくまでも有限な理性的存在者の視点から、無限の進行を讀解するものである。

14 Höffe は、人間には存在論的な (ontologisch) 意味で神聖性に接近することは不可能であるが、実際的な (pragmatisch) 意味では無限であつてはならないと述べてこの問題をまとめている (Höffe, 2012, S.185-186)。本稿は前者の意味と共通の讀解をとるものの、後者にかんしては、心術が改善されたか否かは人間には判断しえないと述べられていることから（本稿十二頁参照）、同意しえない。同様に Wood によって、人間の無限の努力を神聖性として算入するという解決方策が提案されており (Wood, 2009, pp.119-120) Allison もこれに同意しているが (Allison, 1990, p.173) これは無限の進行と不死性の要請が到達不可能であることとされることでカントの議論全体が不合理なものとなってしまうという懸念から解答されたものである。これに対して本稿三、全体において、これらが到達不可能なままではあるが人間に対する過剰な要求を意味し

- ないことを提示した。このような見立てのもと、神聖性の解釈を本稿と共有するものとしては Boganowski (2016) がある。
- 15 死後もある人が生きている・存続していることを考察する哲学的主題は、本稿の課題を超えるため取り扱わない。
- 16 またカントは、不死性の要請ではなく、道徳法則との関係で人格の同一性にかんして述べていることから、この要請が人格の同一性のみでは読み解けないことを示しているように思われる。詳しくは山蔦(二〇一〇)を参照。
- 17 カントの批判哲学全体における「取り違えの誤謬」の思考については城戸(二〇一四)を参照。
- 18 このような道徳的主体は超越論的人格性と無縁なものではない。和辻の言葉を借りれば、「両者の相違はただ同一の人格性を取り扱う立場の相違にほかならない」(一九六二年、三五二頁)からである。超越論的人格性はあらゆる経験を統一するものとして機能する以上時間を超えた叡智的なあり方であり、あらゆる時間的・感性的条件を超えて道徳法則に従うような叡智的なあり方をふくむ道徳的主体とかさなっている。したがってたましいの不死性には、このような無時間的な超越論的人格性が、私たちの道徳的実践のために時間的につづくという不死性も暗に示唆されているといえるものの、しかしこのような思考はふたたび誤謬推理に陥りかねないようにも思われる。
- 19 ワルシユは、カントによる「道徳的コミットメントは叡智的な自由意志のはたらきだが、これは無時間的」(二〇一五年、三〇八頁)であるから、経験的な人間の道徳的発達をカントに見いだすことは難しいと述べ、アリストテレス的倫理学を擁護している。