

# 実践哲学ノート (6)

谷口 孝男

## Notizen über die praktische Philosophie (6)

Takao TANIGUCHI\*

### Abstract

Diese Arbeit behandelt die praktische Philosophie Yoshiaki Utsunomiyas. Seine praktische Philosophie kann die von der Menschlichkeit (Humanität) heissen. Dabei zugleich will ich sein Denken selbst und auch seine Denkweise lernen.

### 第三章 「I-2 哲学者と知恵—カントのフィロソフィアについて—」

#### 第二節 「二 第四の問いの意義」

##### 【補論4】 [カント『道徳形而上学の基礎づけ』における「人間の意味」あるいは「人間らしさ」考]

① [カント倫理学における『基礎づけ』の位置] 私は、ここで、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』において「人間の意味」あるいは「人間らしさ」をいかに捉えているか、ということについてのみ考察してみることにする。宇都宮氏によれば、カント倫理学における『道徳形而上学の基礎づけ』の位置は次のようなものである。

「[カント倫理学は『基礎づけ』と『実践理性批判』からなる] カント (1724-1804) は長年の苦闘の後に『純粹理性批判』(1781, 改訂第二版1787) を著し、これによって自らの哲学(一般に「批判哲学」とよばれるが、これはカントの哲学が人間の理性能力の吟味・批判を中心に組み立てられているからである) を確立したが、そのカントが倫理学の基本についての構想をはじめて示したのが『道徳形而上学の基礎づけ』(1785) であって、これはベンサム『道徳および立法の諸原理序説』(1789) とほぼ同時期に当たる。続いてカントは『実践理性批判』(1788) を著し、これによって、カントの倫理学の全貌が明らかにされたのである。」(作品92, 『倫理学入門』, 92頁)

『基礎づけ』はカント倫理学の全貌を表わすものではない] したがって、まず確認しておくべきことは、『道徳形而上学の基礎づけ』はカント倫理学の「基本についての構想をはじめて示

した」ものであって、その「全貌」を捉え尽くしたものではない、ということである。とは言え、重要なことは、この著作は、カント倫理学の「基本」を据え置いたものだという点である。それでは、この「基本」の内容は端的になんであろうか。

【カント倫理学の中枢に位置する課題とは何か】ただ、この著作の「基本内容」を問うに先立って、あらかじめ次のような全体的総合的視点をもっていることが望ましいであろう。「この二つの書物【『道徳形而上学の基礎づけ』と『実践理性批判』】は内容的に連続していて、倫理学全体についてのカントの構想は、『実践理性批判』後半の「弁証論」に到ってはじめて完結する。『道徳形而上学の基礎づけ』で話題となる定言命法（とその定式化）や意志の自律といった事柄だけに注目し、そこにカントの倫理学の精髓があり、『実践理性批判』の「弁証論」で扱われる最高善や不死や神の要請は付けたり過ぎないと見るのは、もちろん誤った解釈であって、第一章で見ると、カントはすでに『純粹理性批判』のなかで実践哲学構築のためのプログラムを示しているが、そこでは最高善や不死や神の想定が、実践哲学の構築にとって不可欠の事柄とされているのである。最高善は、徳と幸福との合致である。カントは幸福を道徳の原理とする幸福主義の考えを否定したが、しかし人間がその本性において幸福を求める存在であることを否定したわけではない。では、道徳法則に従う人間が、幸福になることを希望できるようになるのは、いかにしてであろうか。この問題の解明こそが、実はカントの倫理学の中枢に位置する課題であって、カントにあって道徳と宗教とが直結している所以も、このことのうちに見出されるであろう。」（作品95,『カントと神』,3~4頁）なお、私は「実践哲学ノート（16）」から『実践理性批判』の読解を始める予定である。

②【カント倫理学の研究視座としての人間らしさ】私は、カントの倫理学を、そしてさらにはカントの哲学全体を、「人間の意味」あるいは「人間らしさ」の探究の歴史の流れのなかに捉える。この歴史の流れのなかで、『道徳形而上学の基礎づけ』はいかなる位置と意義を有するのであろうか。

③【『基礎づけ』は人間らしさの基礎的理解を据えた】結論的に言って、この著作は、「人間の意味」あるいは「人間らしさ」の全貌を捉え尽くしたものではないとは言え、「人間の意味」あるいは「人間らしさ」の確固とした基礎・土台を据え置いたもの、と論定できるであろう。では、このような論決の根拠はなんであるか。それについて、ごく簡潔に触れておこう、と思う。

④【人間らしさとは人間愛の謂である】『道徳形而上学の基礎づけ』が捉えた「人間の意味」あるいは「人間らしさ」のいわば根本命題は、「汝は人格としての自他の人間すべてを等しく、尊敬し、実践的に愛すべき（sollen）である」として呈示されることができよう。宇都宮氏は、「私は人間愛と人間の尊厳の承認とが、人「間」性【人間らしさ】を構成する二契機であると考え」と述べておられる（作品50,『人間』,59頁）。私は、この見解を基礎として、「人間の意味あるいは人間らしさは人間愛（Menschenliebe）に存する」と考える。したがって、私は、この網で、カントの実践哲学を扱う。

【人間愛を「人間」と「愛」とにひとまず分けて考える】「人間の意味」あるいは「人間らしさ」とはなんであるかを解明するためには、こうして、第一に、人間愛の「人間」についての考察、第二に、人間愛の「愛」についての考察が必要であろう。それではカントは、「人間愛」を構成する二契機としてのかぎりにおける「人間」と「愛」について、どのように考えていたので

あろうか。

⑤ [「人間」の考察] まず、「人間」について見てみよう。簡明直截に言うと、これは、『道徳形而上学の基礎づけ』（テキストは作品70、『道徳形而上学の基礎づけ』を用いる、以下たんに『道徳形而上学の基礎づけ』またはたんに『基礎づけ』とよぶ）における、いわゆる「定言命法の目的自体の方式」において与えられている。テキストの (83) (84) (85) の三段落において、である。重要なので、その全文を、ここで読んでおこう、と思う。

(83)

「[定言命法の存在可能性の根拠] ところで、それの現存それ自体が絶対的価値をもち、目的それ自体として、一定の[道徳]法則の根拠であることができるようなあるものが存在するとすれば、そのもののうちに、そしてそのもののうちにのみ、[存立]可能な定言命法の根拠が、実践的[道徳]法則の根拠が存在することになる。(Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. praktischen Gesetzes, liegen.)」

(84)

「[人格の絶対的価値と物件の相対的価値] さて、私は言う。人間および一般にあらゆる理性的存在者は、目的それ自体として現存し、あれこれの意志によって任意に使用される手段としてのみ現存するのではなく、自分自身にむけられた行為においても、他の理性的存在者にむけられた行為においても、[対目的にも対他のにも]あらゆる行為においてつねに同時に目的として見られなければならない、と。傾向性のすべての対象は、たんに条件づけられた価値をもつにすぎない。なぜなら、傾向性とそれに基づいた欲求とが存在しなければ、それらの対象は価値をもたないであろうからである。ところで欲求の源泉としての傾向性自身も、それ自身のゆえに願望されるといった絶対的価値を決してもたず、かえって傾向性からまったく自由であるということが、すべての理性的存在者の普遍的願望であるはずである。それゆえ、われわれの行為によって獲得されるべきすべての対象の価値は、つねに条件づけられている。その現存がわれわれの意志ではなく、自然に基づいている存在者でも、その存在者が[実践]理性をもたない存在者である場合は、手段としてただ相対的価値をもつにすぎず、それゆえ物件とよばれる。これに反して、理性的存在者は人格とよばれるが、その理由は、このものの本性[実践理性]がこのものをすでに目的それ自体として、すなわちたんに手段としてのみ用いられてはならないものとして、際立たせており、したがってその限りにおいて[このものに対する]あらゆる随意を制限する(そして尊敬の対象である)からである。このものは、それゆえ、たんなる主観的目的[あれやこれやの行為の実質・対象・客観]ではない、つまりその現存がわれわれの行為の結果としてわれわれに対して価値をもつ主観的目的ではない。そうではなくて、このものは客観的目的である、すなわちその現存それ自体が目的であるようなものであり、しかもその目的のかわりに、このものがたんに手段として役立つようなほかのいかなる目的も置き換えることができないようなものなのである。なぜなら、もしそうでなければ、絶対的価値をもつものはどこにもまったく見いだされないことになる。ところですべての価値が条件づきであり、したがって偶然的であるならば、[実践]理性にとって最高の実践的原理[定言命法]はどこにも見いだされることができなくな

るであろう。(Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existirt als Zweck an sich selbst, nicht bloss als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muss in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden. Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Werth; denn wenn die Neigungen und darauf gegründete Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Werth sein. Die Neigungen selber aber als Quellen des Bedürfnisses haben so wenig einen absoluten Werth, um sie selbst zu wünschen, dass vielmehr, gänzlich davon frei zu sein, der allgemeine Wunsch eines jeden vernünftigen Wesens sein muss. Also ist der Werth aller durch unsere Handlung zu erwerbenden Gegenstände jederzeit bedingt. Die Wesen, deren Dasein zwar nicht auf unserm Willen, sondern der Natur beruht, haben dennoch, wenn sie vernunftlose Wesen sind, nur einen relativen Werth, als Mittel, und heissen daher Sachen, dagegen vernünftige Wesen Personen genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zweck an sich selbst, d. i. als etwas, das nicht bloss als Mittel gebraucht werden darf, ausgezeichnet, mithin so fern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). Dies sind also nicht bloss subjective Zwecke, deren Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns einen Werth hat; sondern objective Zwecke, d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist und zwar ein solcher, an dessen Statt kein anderer Zweck gesetzt werden kann, dem sie bloss als Mittel zu Diensten stehen sollten, weil ohne dieses überall gar nichts von absolutem Werthe würde angetroffen werden; wenn aber aller Werth bedingt, mithin zufällig wäre, so könnte für die Vernunft überall kein oberstes praktisches Princip angetroffen werden.)」

(85)

「[定言命法の目的自体の方式] さて、最上の実践的原理が、そして人間の意志にかんして定言命法が存在するとすれば、その原理は、目的それ自体であるという理由で必然的にすべてのひとにとって目的であるものの表象から、意志の客観的原理を取り出し、したがって普遍的な実践的法則として役立つような、そうした原理でなければならない。この原理の根拠は、理性的存在者は目的それ自体として現存する、ということである。人間は自分自身の現存を必然的にそのようなものとして表象するが、その限りにおいてこの原理は人間の行為の主観的原理である。しかしほかのすべての理性的存在者も、自らの現存を、私にとっても妥当する同一の理性根拠に従って、そのようなものとして表象する [だからイエスは「己れのごとく汝の隣人を愛せよ」と言いたのであろう]。それゆえこの原理は同時に客観的原理であって、この原理を最上の実践的根拠として、そこから意志のすべての法則が導出されることができないに違いない。実践的命法は、それゆえ、次のようにならう。「汝の人格やほかのあらゆるひとの人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わないように行為せよ。」(Wenn es denn also ein oberstes praktisches Princip und in Ansehung des menschlichen Willens einen kategorischen Imperativ geben soll, so muss es ein solches sein, das aus der Vorstellung dessen, was nothwendig für jedermann Zweck ist, weil es Zweck an sich selbst ist, ein objectives Princip des Willens ausmacht, mithin zum allgemeinen praktischen Gesetz dienen kann. Der Grund dieses Principis ist: die vernünftige Natur existirt als Zweck an sich selbst. So stellt sich nothwendig der Mensch sein eignes Dasein vor; so fern ist es also ein subjectives Princip menschlicher Handlungen. So stellt sich aber auch jedes andere vernünftige Wesen sein Dasein zufolge eben dessel-



ben Vernunftgrundes, der auch für mich gilt, vor; also ist es zugleich ein objectives Princip, woraus als einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Der praktische Imperativ wird also folgender sein: Handle so, dass die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel braucht.)」

【物件（ザッヘ）との対比における人間】「人間愛」における「人間」とはなんであるかについてのカントの見解は、以上の三つの引用文に見られる内容に大体尽きている、と思われる。後続の考察をも序でに一括して、カントの人間観を単純化してみれば、次のようなものになるであろう。

物件・・・手段・・・相対的価値・・・代置可能・・・評価・・・傾向性と欲求（随意）  
 人格・・・目的・・・絶対的価値・・・代置不可能・・・承認・・・実践理性（意志）

【人間は「人格」である】だからカントの場合、「人間愛」の「人間」とは「理性的存在者」としての「人格 (Person)」を指すのである。總めて言えば、「人格」は、その現存それ自体においてすでに、いかなるものの手段や道具としてのみ利用されてはならないものとして、「目的それ自体（自己目的・究極目的）」であり、人格と物件との比較（評価・判定）は言うまでもなく、人格どおしの比較（評価・判定）をもはるかに超絶した「それ自身のゆえに願望されるといった絶対的価値（尊厳性）」を有し、そのゆえに代置不可能なものとして、「尊敬と尊重の対象」となるものである。つまり「カントがこの〔目的自体の〕定式で言いたいのは、自分と他人の別を問わず、すべての人間の人格が尊厳性をそなえていて、道徳的に善く生きるには、つねにそれを尊重しなければならない、ということである。カントの倫理学は、そうした意味で、人格主義の倫理学である。」（『倫理学入門』、100頁）こうしてカントにおいては、「人間は人格である」。それでは、「人格」とはなにか。もう一步踏み込んで、それを考えておこう、と思う。まずは、『道徳形而上学』（1797年）におけるカントの次のような発言をじっくりと聴いてみよう。

「[現象人と英知人] 自然の体系における人間 (homo phaenomenon現象人, animal rationale 理性的動物) は、さほど重要でない存在であって、大地の産物としての他の動物たちと共通の価値 (pretium vulgare通俗的な価値) を持っている。人間が悟性においてこれらの動物に優っており、自己自身に目的を立てることができるということですから、せいぜい人間に、人間が他のものに優って有用であるという外なる価値 (pretium usus有用価値) を、これら物件であるところの動物と交換する場合に、一つの商品としての価格を与えるにすぎない。しかもこの場合でさえ人間はなお、一般的な通貨であり、したがってその価値が卓越しているといわれる貨幣 (pretium eminens卓越せる価値) よりも低い価値しか持たないのである。／しかしながら、人間は、人格として、すなわち道徳的な実践理性の主体として観るならば、あらゆる価格を超えている。というのは、このようなもの (homo noumenon英知人) として、人間は、たんに他人の目的に対する、いやそれどころか自分自身の目的に対してさえも手段としてではなく、目的そのものとして尊重されなくてはならないからである。すなわち、人間は尊厳性（絶対的な内的価値）を所有しており、その価値によって、人間は世界におけるあらゆる他の理性的存在者に自分に対する尊敬を強要し、この種の他の存在者と優劣を競い、それらと平等の立場に立って自己自身を評価で

きるからである。(Der Mensch im System der Natur (homo phaenomenon, animal rationale) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Thieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Werth (pretium vulgare). Selbst, dass er vor diesen den Verstand voraus hat und sich selbst Zweck setzen kann, das giebt ihm doch nur einen äusseren Werth seiner Brauchbarkeit (pretium usus), nämlich eines Menschen vor dem anderen, d. i. ein Preis, als einer Waare, in dem Verkehr mit diesen Thieren als Sachen, wo er doch einen niedrigen Werth hat, als das allgemeine Tauschmittel, das Geld, dessen Werth daher ausgezeichnet (pretium eminentis) genannt wird. / Allein der Mensch, als Person betrachtet, d. i. als Subject einer moralisch=praktischen Vernunft, ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt eine Würde (einen absoluten inneren Werth), wodurch er allen andern vernünftigen Weltwesen Achtung für ihn abnöthigt, sich mit jedem Anderen dieser Art messen und auf den Fuss der Gleichheit schätzen kann.) (理想社版『カント全集』第11巻, 347~348頁)

■ **「人格は英知人としての人間である」**「人格としての人間」は、「現象人」ではなく「英知人」、すなわち「道徳的な実践理性の主体」、「善い意志=普遍的立法=自律=定言命法の主体」であるがゆえに、「目的それ自体」なのであり、また「尊厳性(絶対的な内的価値)」を有するものなのであり、「尊敬と尊重」を受けるに値するものなのである。そして、「人格としての人間」はすべて、「平等の立場」に立っている。だから、次のように言えるであろう。「人格は、英知人もしくは道徳的な実践理性の主体として、目的それ自体であり、尊厳性(絶対的な内的価値)を有し、しかもそのようなものとして、代置不可能であり、相互に等しい。」ところで、宇都宮氏はカントの「人格」について次のように纏めておられる。

■ **「[カント倫理学の最終基盤は人格の絶対的価値の承認に存する]** いわゆるものとしての「物件」は、カントによると、すべてわれわれの欲求を充たすための手段としての価値をもつにすぎない。これに対して、「人格」、すなわち「目的それ自体として存在する理性的存在者」は、「その存在それ自体が絶対的価値をもつ」存在者である。したがって、善き意志の自体的なよさは、それが自他の人格を目的それ自体として、すべての相対的価値をこえた絶対的価値を担うものとして尊重し、その条件の下に、自己のたんに主観的相対的な行為目的(行為によって実現されるべき目的)を制限する、ということのうちに成り立つ。……すなわち、行為は、それが善き意志から発する行為であるときにのみ、それ自体でよく、倫理的によい、と判定される。ところで善き意志そのものがそれ自体でよく、倫理的によいのは、それが人格の絶対的価値を認め、それをつねに条件として意志することによる。カントの倫理学は、道徳の原理を基礎づけるためのさまざまな道具立てを取り払っていけば、つまるところ、人格の絶対的価値の承認をその最終の基盤としているのである。」(作品53, 『人間の問と倫理』, 198~199頁)

■ **「カントの人格主義」**これが、カントの「人格主義」の核心である。それにしても、いったい、私たちは「人格の絶対的価値(尊厳性)」をどのような方法によって認識しうるのであろうか。これは「経験的事実」ではないので、理論的科学的な種類の認識によって把握できないことは、もとより自明である。ここに、重要な問題が生じ来るのである。ここで更に、この問題の在処を突き止め、「人格の尊厳性」にかんする理解をより正確なものにしておこう、と思う。カントは、

『道徳形而上学』のなかで、次のような発言をしている。

「[人間をその尊厳性のゆえに尊敬する] 私が他者に対して懐き、あるいは他者が私から要求しうる尊敬は、それゆえ、他者における尊厳性を承認することであり、言いかえれば、いかなる価格 [Preis] ももたず、価値評価の客体がそれと取り替えられないようないかなる等価物ももたない一つの価値 [Werth] を承認することである。——あるものをいかなる価値ももたないものとして判定することは、軽蔑である。(Achtung, die ich für andere trage, oder die ein Anderer von mir fordern kann (observantia aliis praestanda 他人に対して与えられるべき尊敬), ist also die Anerkennung einer Würde (dignitas) an anderen Menschen, d. i. eines Werths, der keinen Preis hat, kein Äquivalent, wogegen das Object der Werthschätzung (aestimii) ausgetauscht werden könnte. ——Die Beurtheilung eines Dinges als eines solchen, das keinen Werth hat, ist Verachtung.)」(理想社版『カント全集』第11巻, 389頁; ただし、訳文は宇都宮氏のものである、『人間の間と倫理』, 206頁)

【宇都宮氏の解釈】詳しくは、まもなく公表する予定の論考「人間の意味」を見ていただくこととして、ここでは枢要な論点だけを提供しておきたい、と思う。宇都宮氏は、カントのこの一文に「注目」し、この一文の意義について、次のように述べておられる。

「[①相対的価値の評価・判定と絶対的価値の承認] カントはここで、相対的価値の評価 [Schätzung] や判定 [Beurteilung] と、絶対的価値の承認 [Anerkennung] とを区別している。他者の人格の絶対的価値 (尊厳) は、自己によって評価されるのではなく、承認されるのである。他者の価値を、他者のもつ相対的価値に即して評価するだけの人間は、他者にそのような価値が見出せない場合、その他者を軽蔑するであろう。その場合に他者は、自己の目的に対するたんなる手段として、したがって代置可能な存在として、[よいとかわるいとか] 評価されるにすぎない [よいと評価されるときはその他者を手段・道具として利用し、わるいと評価されるときは別の、よいと評価される他者に取り替え、彼を自己の目的のための手段・道具として利用する、すなわち「人間の物件化」である]。しかしカントは、そうした他者ですらも尊敬すべきことを、つまり彼が「いかなる等価物ももたない一つの価値」をそなえているのを承認すべきことを、命ずる。その場合には他者は目的それ自体として、つまり代置不可能な存在として、その一回性において承認されるのである。[②理論的認識と実践的承認] 他者の人格が絶対的価値をもつことや、その人格が代置不可能な一回的存在であることは、いずれも理論的には証明できることではない。「承認」というコトバが示しているように、他者が絶対的価値をもつ代置不可能な存在であることは、理論的に [科学的に] 認識され評価される事柄ではなく、行為の立場から実践的に承認されるべき事柄である。自己は、認識の主観としてではなく、行為の主体として、他者がそれぞれ絶対的価値をもつ代置不可能な主体であることを承認し、それを自らの行為の原理 [アルケー] とする。そして自己は、そのことによって、自己もまた他者と代置不可能な主体であることを自らに確認する。[③定言命法と相互主体性] 自己と他者は、こうして互いに主体として関わり合うことができるのである。自他の人格を目的それ自体として扱えというカントの定言命法は、実はこうした相互主体的な行為の場に含まれている理法の顕現であると解することができるであろう。」(『人間の間と倫理』, 206~207頁)

【再確認すべき二論点】私が、敷衍して言うべきことは、特にない。善く、正しく、美しい文

章である。引用文中に、私の「読解」を [ ] によって挿入しておいた。二点のみ、再確認しておきたい。

## (1)

〔評価・判定の不可能性の根拠〕評価と判定は、その対象の「善し悪し」を定める。一般化して言えば、効用的価値判断、美的価値判断、倫理的価値判断などが、それに含まれるであろう。当面の話題に限定すれば、「物件」の手段的な相対的価値の「善し悪し」の評価ないし判定は、すなわち物件相互の比較は必要なものであること、それは言うまでもない。物件はそもそも、なんらかの目的のための手段であるから、Aという物件とBという物件のどちらが、より目的適合的かどうかを比較し評価し判定する際、私たちは「判定規準」を当然にももっている。しかし、「人格」は、相互に比較評価できないものである。なぜなら、直截に言って、Aの人格とBの人格を比較し評価し判定する「規準」がそもそもありえないからである。その理由は、すべての「人格」はそのおのおのが「目的それ自体」として「相互に等しい」のであるから、相互の比較的な評価や判定は原理的に不可能なのである。おのおのの「人格」それ自体が、「究極目的 (Endzweck)」あるいは「自己目的 (Selbstzweck)」であるから、人格としての限りにおける「人格」は、そもそもなんらかの任意の目的の「手段」そのものとはなりきりえないものなのである。このように、自他すべての人間の「人格」に優劣の違いはあるべくもなく、すべての人格のもつ価値は絶対的価値 (尊厳性) としてあるがゆえに、すべての人格は相互にまったく「等しい」のである。ところで、カントはこの「すべての人格の相互的等しさ」を、いわゆる「定言命法の基本方式 (普遍的な方式)」において確定しようとしたのではなからうか。それは、「汝の格率が普遍的法則となることを、その格率を通じて汝が同時に意欲することができるような、そうした格率に従ってのみ行為せよ (handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie allgemeines Gesetz werde.)」(『道徳形而上学の基礎づけ』、第67段落) というものである。カントは、自分個人の主観的格率と万人共通の客観的な普遍的な法則との一致を求めている。つまり、自分だけを特別に例外扱いすることを万人に対して禁止命令しているのである。もとより、この「基本方式」自体が「すべての人格の相互的等しさ」というカントの根源的な道徳的術にその「根拠 (Grund)」をもつことは言うまでもない。それゆえに、すべての人間は、「英知人もしくは道徳的な実践理性の主体」すなわち「善い意志＝普遍的立法＝自律＝定言命法の主体」としての「人格」であるという点において、「尊厳性 (絶対的価値)」をもち、自他から「尊敬と尊重」を受け取るべき (sollen) 存在者なのである。

## (2)

〔承認は「信じる」働きである〕「人格」およびその「尊厳性 (絶対的価値)」は、理論的科学的な認識や証明の対象とはなりえない。なぜなら、それらは「知ること (wissen)」がそもそもできないからである。カントの考えに従えば、人間が「知ること」ができるのは、感覚によって与えられる感性的なものだけである。感覚によって与えられない非ないし超感性的なものは、「知ること」はできず、ただ「信じること (glauben)」しかできないのである。自他のすべての人格の尊厳性 (絶対的価値) と相互的等しさの「承認」は、実は「信じること」の働きなのである。宇都宮氏によれば、この問題は次のように整理されるのである..

〔「実践理性の存在の確信は実践的な「理性信仰」に基づく〕だがカントは、これに続けて、

人間は「道徳的実践的理性の主体」である「人格」としては、ほかの動物にはない「絶対的な内的価値」を、すなわち「尊厳」を、そなえている、と語る。道徳的実践理性による意志の自律こそが、そしてそれによって道徳的に善く生きようとする努力こそが、ほかの動物にはない卓越した価値を人間に与えるのである。(略)だがそれにしても、われわれは、人間にこのような実践的理性能力がそなわることを、どうして知るのであろうか。理論理性の力では、このことを知ることにはできないのである。しかしカントの考えでは、いったんわれわれが、道徳的に生きるのが人間の最善の生き方であり、人間らしい生き方であることを確信するならば、それに伴って、人間に実践理性がそなわっていることも確信できるようになる。カントは、理論的には証明できないが、実践的には確信できる事柄を、「信仰 [信じること]」の事柄とよぶ。実践理性の存在を確信することは、道徳的に生きようと決意した人間の実践的な「理性信仰 (独 Vernunftglaube)」によるのである。(『倫理学入門』, 102頁)

【**人格の存立根拠としての「道徳的な実践理性」**】すでに見たように、「人格」を「人格」たらしめているものは、「道徳的な実践理性」すなわち「善い意志＝普遍的立法＝自律＝定言命法」にはかならない。「道徳的な実践理性」こそは、「人格」とその諸属性(尊厳性や尊敬・尊重など)の究極的な存立根拠なのである。それでは、人格のいわば支柱であるこの「道徳的な実践理性」は、どこに、どのように、存在しているのであろうか。そしてこのことを、われわれは、どのようにして捉える(実践的に認識する)ことができるのであろうか。われわれは、ここで、更に先へと、考察を進める必要に迫られているのである。

【**知識と信仰をめぐる諸問題**】カントが、『**純粹理性批判**』の「第二版序文」のなかで、「それゆえ私は、信仰に席をあたえるために、知識を廃棄しなければならなかった (Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen,)」(理想社版『カント全集』第4巻, 50頁)と語ったことは、あまりにも有名ではあるが、それがいったいなにを意味しているのかについては、綿密細心に探究される必要があるであろう。ところで、宇都宮氏の場合、「評価・判定」と鋭く対置された「承認」は、その後「信仰 (信じること)」へと、さらに「宗教 (神)」へと深化変容してゆくことになる。この変容過程の追跡は、「実践哲学ノート」の「第三部『カントと神』」の主題となるが、当面必要な範囲で、『カントと神』のいわば問題意識を見ておこう、と思う。二箇所を引用する。それらはいずれも、『**純粹理性批判**』の「II. 超越論的方法論」の「第二篇 純粹理性の規準」の「第三章 臆見, 知識, 信仰について (Vom Meinen, Wissen und Glauben)」にかかわる発言である。繰り返すまでもなく、『**純粹理性批判**』(1781, 改訂第二版1787)は、『**道徳形而上学の基礎づけ**』(1785)よりも先に出た本である。

### (1) 『臆見と知識と信仰』について

「[1. 臆見・知識・信仰という心の働きの相違] 規準論第三節の「臆見, 知識, 信仰について」という標題は、原文ではVom Meinen, Wissen und Glaubenであって、これまた正確には、「臆見すること, 知ること, 信仰する (信じる) ことについて」と訳すべきであろう。つまりここで問題とされるのは、さしあたってはまず、「臆見する」とか「知る」とか「信仰する (信じる)」といった主観の側での心の働きがそれぞれどのように異なるかということである。

【2. 信憑】ところでわれわれは、あることを臆見するにせよ、知るにせよ、信仰するにせよ、その際そのあることを「真であると思っている (für wahr halten)」。この「真であると思ってい



ること」すなわち「信憑 (Fürwahrhalten)」は、いわば広義での「信じる」ことで、われわれの生活はまずはこうしたさまざまな信憑によって導かれている、と言ってよいであろう。カントによると、「信憑」は「われわれの悟性における出来事」であって、それは「客観的諸根拠に基づくにしても、しかしまたその際判断するひとの心のなかの主観的諸原因をも必要とする」出来事である (B848)。ここで言われている「悟性」は、広義での（臆見したり知ったり信仰したりする）知的判断力で、そこで「信憑」はまた「判断の主観的妥当性」とも言い換えられる。「信憑」とは、判断する主観が自らの判断を真であると思っている、つまり主観的にそれが妥当と思っている心の状態（心の出来事）である。

**[3. 信憑は「確信」と「信じこみ」に分別される]**「信憑」はさらに、「確信 (Überzeugung)」と「信じこみ (Überredung)」とに区分される。すなわち「信憑」は、それが「理性を持ちさえすれば誰にでも妥当し、したがってその根拠が客観的に十分である」場合は「確信」であり、それが「その根拠をたんに主観の特殊な性状のうちに持つ」場合は「信じこみ」である。つまり「信じこみ」は「もっぱら主観のうちにある判断の根拠が客観的と見なされる」のであるから、「たんなる仮象」である。もっとも、「主観が信憑をたんに主観自身の現象と見ている」場合は、この両者は主観的に区別されない。だが「外的」には両者の区別は可能であって、「確信」は他者に「伝達する」ことができるが、「信じこみ」はそれが不可能なのである (B848f.)。

**[4. 「確信」という「信憑」は「臆見」「信仰」「知識」の順に配列される]**そこで「確信」をめぐって、「信憑」はさらに三つの段階に区分される。すなわちこの節の標題である「臆見する」と「信仰する (信じる)」と「知る」とがそれであって、「臆見する」とは、「主観的にも、客観的にも、不十分であることを意識している信憑」であり、「信仰する (信じる)」とは、「信憑が主観的にのみ十分で、同時に客観的には不十分であると見なされる」場合であり、最後に「知る」とは、「主観的にも客観的にも十分な信憑」である。なおカントによると、この場合「主観的に十分であること」が「(私自身にとっての) 確信」であり、「客観的に十分であること」が「(あらゆるひとにとっての) 確実性」である。こうしていわば「信憑」が十分であるか不十分であるかの度に応じて、「臆見する」と「信仰する (信じる)」と「知る」の三段階が区別されるのである (B850)。

**[5. 「論理学」における臆見・信仰・知識の捉え方]**この三段階は、先にあげたカントの『論理学』のなかでも、「様相にかんしての認識の論理的完全性」という項目の下で扱われていて、それによると、「信憑」はまず「確実な信憑」と「不確実な信憑」とに区別される。前者すなわち「確実性」は「必然性の意識」と結びついており、後者すなわち「不確実性」は「偶然性もしくは反対の可能性の意識」と結びついているが、後者はさらに「主観的にも客観的にも不十分」であるか、それとも「客観的には不十分であるが、主観的には十分」である。こうして「信憑の三種類もしくは三様相」である「知る」と「臆見する」と「信仰する (信じる)」とが区別される。判断の様相に対応させると、「臆見する」は「蓋然的判断」に、「信仰する (信じる)」は「実然的判断」に、「知る」は「確然的判断」に対応するのである (IX66)。

**[6. 「知識 (知ること) の特性」]**さて、ここまできて、カントが「知る」ということについて、それをどのように考えていたかを確認できるであろう。「知る」とはたんに主観的に十分だけでなく、客観的にも十分な信憑である。客観的に十分であるとは、ある判断を下す際に、その理論的客観的根拠が明白であり、したがってその真理性を誰に対しても理論的に証明することができ、そうした形で誰にでも普遍的に「伝達」できる、ということである。あることを「知っている」と断言できるひとは、そのことをいつでも理論的に証明できる用意があり、したがってそ

のことが必然的に確実であることを確信している。その限りで「知る」ことは「主観的にも十分な信憑」なのである。そこでカントによると、「純粋理性に基づく判断においては、臆見することはまったく許されない」が、それと言うのも、「こうした判断は経験的諸根拠に基づけられてはならず、すべてはアプリアリに認識されなければならないし、そこではすべてが必然的である」からである (B580f.)。理性の理論的使用において要求されるのは、いつもこうした厳密な意味での「知る」こと、つまりは「確実に知る」ことであって、これはすでに触れたように、理論理性による経験界での総合的認識にかんしては、「超越論的分析論」で与えられた純粋悟性の規準に適合した形での「知る」ことである。こうして理論理性の正しい使用に際して、「臆見」は「知識」から排除され、客観的に十分な根拠を持つ「知識」のみからなる純粋な知識体系が——カントの意図では学としての形而上学が——可能になるのである。

〔7. 信仰(信じること)の三種類: 実用的信仰・理說的信仰・実践的信仰〕では、「知識」と異なる「信仰」については、どうであろうか。カントはここで、信仰をさらに「実用的信仰」と「理說的信仰」と「実践的信仰」とに区分する。カントの再度の規定によると、「信仰」とは「そうじて実践的な関係において、理論的に不十分な信憑」であるが、ところで「実践的な意図」には、「任意の偶然的な目的」に対する「熟練性の意図」と、「端的に必然的な目的」に対する「道徳性の意図」とがある。また目的が設定されると、「それに達するための条件」は「仮言的に必然的」であるが、その際その必然性は、「私がまったく他の諸条件を知らない」場合は、「比較的十分である」が、「設定された目的へ導く他の諸条件を誰も知ることができないことを私が確実に知る」場合は、「端的に、そして誰にでも十分」である。こうして条件の信憑にかんして、「たんに偶然的な信仰」と「必然的な信仰」とが区別される。たとえば、ある医師が危険な状態にある患者を診察し、その徴候が結核以外の病気によっても引き起こされることがあるかもしれないということを知らないで、ひとまず結核と診断し、それに従って治療する(もしかすると他の医師ならばもっと適切な診断を下し、それに従ってもっと適切な治療を施すかもしれないが)場合を考えると、この場合の医師の信仰(自分がかつとも適切な治療を施しているということに対する信憑)は「たんに偶然的」であって、カントはこうした偶然的な信仰を「実用的信仰」とよぶ (B851f.)。カントは先に「怜悯の教え」を「実用的法則」とよんだが、およそわれわれが幸福を目的として追求する場合にも、この医師と似た状態にあると言ってよい。なぜなら、人間は怜悯に従って各自が幸福と信じたことを追求するが、その際「それに達するための条件」については、たんに「私がまったく他の諸条件を知らない」といった「比較的十分である」状態にとどまるからである。

〔8. 理說的信仰について〕次いでカントは、「必然的な信仰」である「実践的信仰」、すなわち「道徳的信仰」に先立って、「理說的信仰 (der doctrinale Glaube)」と名づける信仰を取り上げる。先の説明では、信仰は実践的な事柄にかかわるとされていたが、しかしカントによると、実践的ではない理論的な「企て (Unternehmung)」においても、「事柄の確実性を決定する手段があれば、その企てに対してわれわれが十分な根拠を持っていると推定できる」ような企てがある。つまり「たんに理論的な判断のうちにも、そのものの信憑が信仰という語にふさわしい、実践的判断に類比的なものが存在する」のであって、こうした理論的判断に対する信憑が「理說的信仰」とよばれるのである。たとえばカントにとって、「他の天体の住人が存在する」ということは「たんなる臆見ではなく、強い信仰」であって (B853)、これは一つの理說的信仰である。つまり理說的信仰とは、さしあたって、理論的な仮説に基づく言明に対しての主観的に十分な信憑と言えるであろう。

〔9. 神の現存に対する理說的信仰〕だがカントがここで問題にするのは、実はこうしたさまざまな理說的信仰ではなく、そのうちの一つ、つまり「神の現存」についての理說的信仰である。カントによると、たしかに「理論的な世界認識」においては、「私はこの〔神が現存するという〕思想を、世界の諸現象の私の解明の条件として必然的に前提するものはなにも用いてはならない」が、しかし一方こうした諸現象の「合目的的統一」は「理性を自然に適用するきわめて重要な条件」であり、また「経験はこの合目的的統一の実例を豊富に示」している。そこでこの合目的的統一が「自然研究の手引き」となる条件としては、「最高の知性体がもっとも賢明な諸目的に従ってすべてをそのように秩序づけた」と考えるほかなく、それ例外のいかなる条件も考えられないから、そこでこうした最高の知性体すなわち神の現存に対する理說的信仰が成立するのである (B854)。

〔10. 理說的信仰の限界〕しかしこのようにして成り立つ神の理說的信仰は、たとえそれが「臆見」やたんなる「仮説」ではなく、「主観的意図において確固とした信仰の表現」(B855)であるとしても、依然として理說的な信仰であって、道徳的な信仰ではない。と言うのも、ここでは神は自然に合目的的統一を与える自然の創造者としての神であるからで、カントも語っているように、こうした神への信仰は、実は「自然の神学がつねに必然的に引き起こすに違いない信仰」(B854f.)なのである。後にカントは、『判断力批判』(1790年)において、自然的目的論との関係で自然神学を検討し、それが神の現存の信仰にかんして、道徳的目的論に基づく道徳神学(倫理神学)に及ばない所以を明らかにするが(『判断力批判』第85節以下)、ここにはすでにそうした考えの発端が見られると言ってよいであろう。神の道徳的信仰に先立って神の理說的信仰が説かれているのも、こうした自然神学と道徳神学との対比が念頭にあるからだと言えるが、ところでカントはここ規準論では、神の理說的信仰の弱さは、それが「自らのうちにある動揺させるものを持つ」からである、と考える。つまり理說的信仰は、「思弁[理論]において生じるさまざまな困難によって」しばしば放棄させられる事態に追い込まれる、というのがその弱さなのである。先の論点に戻って言えば、思弁理性も自然の合目的的統一に注目することにより、その条件としての神の現存を「信じる」ことができる。しかし思弁理性は、一方では自然はすべて機械的な法則に従って動いていると考えることもできるし、また仮に自然に合目的的統一を認めるとしても、有神論での神がその唯一の条件であると十分確信するにも到らない。思弁理性は、そうした条件として、有神論での神とは別の超自然的存在者を考えるかもしれないからである。理說的信仰は、その限りで不動ではなく、不安定な状態にとどまるのである。

〔11. 神の現存に対する道徳的信仰〕だが神の「道徳的信仰」においては、事情が異なる。と言うのも、「私があらゆる点において道徳法則に従わなければならないことは端的に必然的」であり、そして「この目的がほかのすべての目的と関連し、それによって実践的妥当性を持つようになる条件は、私の一切の洞察をもってしてもただ一つあるだけで、それは神および来世があるということ」だからである。しかもカントは言う、「私はまた、誰も道徳法則の下で諸目的の統一へと導くほかの条件を知っていないということを、まったく確実に知っている」、と。こうした神の現存に対する道徳的信仰が成立する。この信仰は理說的信仰と違って、「なにもものこの信仰を動揺させることができない」が、と言うのも、「この動揺によって私の道徳的原則そのものが崩壊するであろうが、私は私自身の眼に厭うべきものとならずこの原則を放棄することはできない」からなのである (B856)。

〔12. 道徳的信仰の特性〕道徳的信仰によって神の現存を確信することは、もちろん神の現存を「知る」ことではない。カントによると、「誰も彼が神と来世が存在することを知ると誇るこ

とはできない。もし神が現存するのを「知る」ことができたと言うひとがいたら、そのひとからの「伝達」と「教示」によって、私の知識は驚くほど拡張されるであろう。だがこうした事態は生じないし、また道徳的信仰において問題なのは、知識の獲得やその拡張ということではない。道徳的信仰における確信は、「論理的確実性」ではなく、「道徳的確実性」である。「道徳的確実性は主観的根拠（道徳的心術の）に基づくのであるから、私は決して「神が存在する、等々」が道徳的に確実である（es ist moralisch gewiss）と言ってはならない。そうではなくて、それらを私が道徳的に確実としている（ich bin moralisch gewiss）と言わなければならない」のである（B856f.）。「知る」場合の確信は「論理的確実性」に基づくが、「信じる」場合の確信すなわち「道徳的確実性」は、信じる側の「道徳的心術」に基づく。「神と来世に対する信仰」は、「私の道徳的心術」と堅く「織り合わされて」いる。私は道徳法則に従って生きるのが私の最善の生き方であるとする「道徳的心術」を決して放棄することはできない。したがってそれと緊密に結びついた「神と来世に対する信仰」をも放棄することができないのである（B857）。

〔13. 道徳的信仰＝理性信仰の可能性の根拠は道徳的心術にある〕カントがここで新たに「理性信仰」という表現によって示す道徳的信仰は、このように「道徳的心術」を前提とし、それに基づいて可能であるが、それでは「道徳諸法則にまったく無関心な人間」においては、つまりこうした道徳的心術を持ち合わせていない人間においては、事情はどうなのであろうか。カントによると、そのような人間に対しては、神の現存は「思弁〔理論〕にとっての課題」にすぎなくなり、その場合には神の現存はたとえ「類比に基づく強力な諸根拠」に支えられるとしても、「きわめて執拗な猜疑といえども屈服せざるをえないような根拠」に支えられることはできない。とは言え、そうした人間も神に対してまったく無関心であることはできず、「彼が神の現存と来世を恐れるように仕向けるもの」が十分残っているし、他方また彼は神や来世が絶対に存在しないということを理論的な確実性をもって主張することはできないのであるから、この場合にも神や来世への恐れに基づく「消極的信仰」は残るのであって、これは「道徳性や善い心術」を引き起こすのではないにしても、それに類比的なものを引き起こし、「悪い心術の突発を強力に抑制することができる」のである（B858f.）。こうして規準論は、人間は積極的にであれ、消極的にであれ、神と来世に対する信仰を持たざるをえないという主張で終わるが、章を閉じるにあたってカントは一つの疑問を提出する。「だがひとは言うであろう、純粋理性が経験の限界を超えて展望を開くことによって成し遂げる事柄は、これですべてなのか、〔神と来世が存在するという〕たった二つの信仰箇条でしかないのか、それだけなら哲学者の助言をまつまでもなく、通常の悟性〔常識〕ですら十分成し遂げることができたのではないか、と。」これに対してカントは答える。「しかしそもそも諸君は、すべての人間にかかわりを持つ認識が、通常の悟性〔常識〕を超え出ている、諸君に対してただ哲学者によってのみ暴かれなければならないということ望んでいるのであろうか、と。『最高の哲学』といえども、「人間の本質的な諸目的」にかんして、「自然がきわめて通常の悟性〔常識〕にも与えた指導」を超え出ることはいできない（B858f.）。カントは注でも語っている。「人間の心情」はもともと「道徳性に対する自然的な関心を持つ」のであり、「この関心を強固にし拡大する」ならば、人間の理性は「いっそう啓蒙」されて、「思弁的関心も実践的関心と結合する」に到るのである（B857f. Anm.）。

〔14. 「規準論」の意義と核心的内容〕さて、『純粋理性批判』第二版序文における知識と信仰にかんするカントの発言〔Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen,〕の真意を求めて、『純粋理性批判』の規準論の内容をやや詳しく検討してきた。それはここ規準論においては、カントはまだ思弁理性から実践理性への途上にあるが、しかし後に



述べるように、[a] ここには批判期倫理学の形成にむけての諸前提がすでに全部出揃っていると考えられるからである。また [b] 「知ること」と「信仰する（信じる）こと」にかんして言えば、この区別が純粋理性の思弁的使用と実践的使用の区別と密接に関連していることが確認できた、と言えるであろう。カントはここで「実用的信仰」や「理說的信仰」についても語っているが、しかし [c] 「道徳的信仰」のみが「必然的な信仰」として、純粋理性の実践的使用にかかわるものとされているからである。ところでカントは、先に見たように、[d] この規準論のなかで一箇所、「道徳的信仰」にかえて「理性信仰（Vernunftglaube）」という言葉を用いている（B857）。この「理性信仰」という言葉は、カントのそれ以前の著作のうちにはなく、ここ規準論で初めて登場する。（『カントと神』、24～32頁）

## (2) 「理性信仰」について

『[理性信仰とは何か]』さて、『純粋理性批判』の規準論ではじめて登場する「理性信仰」という言葉に注目し、論理学講義や思考方向論文などを手がかりとして、カントがどのような経緯によってこの「理性信仰」という考えに到達したのか、またその後の展開においてこれにどのような意義が与えられるようになったかを眺めてきた。そこでこれまでの考察から、カントの「理性信仰」について、ほぼ次の三点を確認することができたと言えるであろう。

(一) [理性信仰は実践理性による信仰＝道徳的信仰として実践哲学の礎石] 「知識」が「思弁理性」に、また「理論的理性認識」に対応するのに対して、「理性信仰」は「実践理性」に、また「実践的理性認識」に対応する。理性信仰は、その限りで、本来、実践理性による信仰である。『純粋理性批判』の規準論でも、「信仰」は「知識」から区別されるが、しかしここでの両者の区別の規準は、まずもって、その信憑が客観的に十分であるかどうかには置かれていた。客観的に不十分な信憑である「信仰」は、主観的にも不十分な「臆見」よりは優るが、客観的に十分な信憑である「知識」には及ばない。客観的もしくは論理的な確実性が規準とされる限り、「信仰」は「知識」に劣るものとして、その下位に置かれる。またここ規準論では、「信仰」にかんして「実用的信仰」と「理說的信仰」と「道徳的信仰」とがあげられるが、それはこれらがいずれも客観的に不十分な信憑であるという点で一致するからである。だがしかし、カントは他方において、信仰のなかでも「道徳的信仰」を「必然的な信仰」として、これをその他の「偶然的信仰」から区別した。「道徳的信仰」における「確信」は、「論理的確実性」にではなく、それとは種類を異にした「道徳的確定性」に基づいている。そしてカントが「道徳的信仰」を「理性信仰」とよび、後に「理性信仰」と「知識」の区別を実践的理性認識と理論的理性認識の区別に結びつけたのは、こうした視点からなのである。つまり「知識」に求められる論理的確定性は理論理性にとっての確定性であり、「理性信仰」によって確信される道徳的確定性は、実践理性にとっての確定性である。また「理性信仰」は、理論理性による「理說的信仰」とは違って、実践理性による信仰である。「理性信仰」は実践理性による信仰として、たとえ確定性の種類は異なるにしても、理論理性による知識と度において等しい確実な知見（知恵）に到達する。こうして理性信仰によって、確実な知識の体系である理論哲学とはまた別な、とは言え実践的（道徳的）確定性を持つ実践哲学への道が確保されるのである。

(二) [実践的な理性信仰が超感性的の世界における「思考の方向」を決定する] 実践理性による「理性信仰」は、超感性的世界の諸対象〔神や心の不死あるいは道徳法則や道徳的諸義務や人格・英知人など〕について、それらを理論的に認識する〔知る〕ことはもちろんできないが、し



かしそれらをどのように思考し、またそれらの現存をなにに基づけたらよいかについて、方向を定める。そしてここに、理論的な理性認識 [知ること] とは異なった「実践的理性認識 [信じること]」が成立する、と見てよいであろう。それは『理性論綱要』への書き込みで、「実践理性の必然的仮説」とされているものに当たる。カントは『純粋理性批判』の規準論においても、神や心の不死の現存は、道徳的信仰によってのみ、つまり「理性信仰」によってのみ確信されると語っていた。カントのこの考えはその後も一貫しており、理性信仰が実践理性による信仰であることが明確に意識されるにつれて、いっそう堅固なものになる。後に見るように、『実践理性批判』においては、「理性信仰」は「純粋な実践的理性信仰」と規定され、そこからまた、神や心の不死の現存は「純粋実践理性の要請」という形で定式化される。ここでは明らかに実践的な理性信仰が超感性的の世界において「思考の方向を定め」ているのである。

(三) [理性信仰は「理性による信仰」かつ「理性に対する信仰」を含意する理性＝信仰] こうした「理性信仰」は、ところで、「理性の自己維持の原理」に基づいている。カントは『純粋理性批判』で、「理性の必然的な実践的使用 [信じること]」のために思弁理性 [知る理性的思考能力] を制限してその「法外な洞察を誇る思い上がり」を阻止し、そのことによって「純粋理性」の「実践的拡張 [信じること]」への道を拓いた。もし純粋理性が思弁理性 [知る理性的思考能力] にとどまるならば、それは法外な洞察に走って自滅し、自らを維持していくことはできないであろう。純粋理性は、それが実践的 [信じること] でもあり、限定された思弁的な「知識 [知ること]」の領域とは異なった「信仰 [信じること]」の領域を確保することによって、自らを維持していくことが可能になるのである。とすれば、理性が自己を維持するためには、主観の側での強固な信念 [信じること] を、すなわち純粋理性が実践的 [信じること] でもある、つまり純粋実践理性 [信じる理性的思考能力] が存在する、という強固な信念 [信じること] を必要とするであろう。「理性信仰」は、実践理性による信仰 [信じる理性的思考能力によって超感性的諸対象の存在を信じること] であるが、しかしそれはまずもって、純粋実践理性なるもの [信じる理性的思考能力] が存在するという、実践理性に対する信仰 [信じる理性的思考能力の存在を信じること] によって支えられていなければならない。「理性信仰」という言葉は元来こうした二義性を、つまり「理性による信仰 [信じる理性的思考能力によって超感性的な諸対象を信じること]」であると同時に「理性に対する信仰 [信じる理性的思考能力の存在を信じること]」であるという二義性を含んでいるのであって、その限りでそれはたんに「啓示宗教」や「歴史的宗教」に対置される「理性的信仰 (vernünftiger Glaube)」を意味するのではなく、文字通り「理性＝信仰 (Vernunft=Glaube) [信じる理性的思考能力としての実践理性]」を意味するのである。迷信や狂信をまさに迷信や狂信として、つまり非理性的な信仰として斥け、また道徳の存立を危うくする「理性不信仰」を斥けるためには、あらかじめ実践理性に対する信頼・信仰 [信じる理性的思考能力の存在を信じること] が確立していなければならない。「理性が自分自身に与える法則以外のものには従わない」という、「思考の自由」や「啓蒙」を促す「理性の格率」も、実は最終的にはこうした理性＝信仰によって確保され、保証されるのである。

【結論として、理性信仰は三つの相をもつ】以上から、カントの「理性信仰」は、三つの相を持つ、とも言えるであろう。まず第一に、それは根源的には、純粋実践理性に対する信頼・信仰 [信じる理性的思考能力の存在を信じること] を意味する。(略) ヘッフェが『純粋理性批判』の序文での「信仰」を「純粋実践理性を承認する」こととして捉えたのは、この相においてであろう。第二に、「理性信仰」は、実践理性による信仰 [信じる理性的思考能力によって超感性的諸対象の存在を信じること] として、「実践理性の必然的仮説」とも言える実践的理性認識を展開

する。それは超感性的世界の諸対象をどのように考えたらよいかについて、「思考の方向を定め」る。第三に、「理性信仰」はそのようにして確定された超感性的諸対象に対する信仰を意味する。たとえば神に対する信仰が「理性信仰」とよばれるのは、この第三の相においてであって、これは言わば狭義での理性信仰である。「理性信仰」という言葉は、このように三つの相に応じて区別して理解される必要があろう。では、カントはこうした「理性信仰」に基づいて、実践的理性認識としての実践哲学を、どのように構築していくのであろうか。」(同上、52～54頁)

### (3) 補論 [I] —— 実践理性について ——

「[理性の本来的機能は実践的なものである] こうして [道徳的に] 無条件に善いとされるのは善い意志だけであるが、(略) カントによると、この善い意志を支配しているのは、人間の理性である。(略) カントの倫理学では、理性はもっぱら意志を支配する実践的能力として、すなわち実践理性として、扱われる。(略) 人間が人間らしい善い人間であるためには、まずその心的態度において善でなければならず、それには善い意志が必要で、理性の本来の機能は、そうした善い意志を人間にそなえさせることにある。カントが人間を「理性的存在者」と規定するのも、こうした実践的な観点からなのである。」(『倫理学入門』、94～95頁)

「**理性信仰・余滴**」 「(2) 『**理性信仰**』 について」 において、私が、「**実践理性**」を「信じる理性的思考能力」と読解した際の「**理性**」とは、このような意味における「(実践) 理性」を指している。なお、『**道徳形而上学の基礎づけ**』(1785年)では、「**理性信仰**」という用語は使われていない。「**理性信仰**」ならぬ「**理性的信仰 (eines vernünftigen Glaubens)**」(159段落)というのが、一回だけ出てくる。『**実践理性批判**』(1788年)では、「**理性信仰**」という用語は、「**純粋な理性信仰 (reiner Vernunftglaube)**」(作品74、『**実践理性批判**』、第181段落)、「**純粋な実践的理性信仰 (eines reinen praktischen Vernunftglaubens)**」(同上、第202段落)、「**理性信仰 (Vernunftglaube)**」(同上)というように使われている。私は、カントの「**人格主義**」のいわば「**根本命題**」を、「**人格は、英知人もしくは道徳的な実践理性の主体として、目的それ自体であり、尊厳性(絶対的な内的価値)を有し、しかもそのようなものとして、代置不可能であり、相互に等しい**」と定式化した。ここに、「**理性信仰**」という視点を導入すれば、この「**根本命題**」はどのような内実を示すであろうか。この点に、簡潔に触れておくことにしよう。

「**カントの人格主義の・理性信仰による解釈**」 「**道徳的な実践理性**」がすでに、実践的な理性信仰そのものの対象にほかならない。宇都宮氏の言われる「**実践理性に対する信仰**」である。すでに引用したが、「**カントの考えでは、いったんわれわれが、道徳的に生きるのが人間の最善の生き方であり、人間らしい生き方であることを確信するならば、それに伴って、人間に実践理性がそなわっていることも確信できるようになる。(略) 実践理性の存在を確信することは、道徳的に生きようと決意した人間の実践的な「**理性信仰**」によるのである。**」それに対して、**人格の**いわば**属性とも**言われるべきもの、すなわち「**目的それ自体**」、「**尊厳性(絶対的な内的価値)**」、「**代置不可能性**」、「**相互的等しさ**」、「**尊重と尊敬**」などは、宇都宮氏の言われる「**実践理性による信仰**」の対象であろう。ただ、「**対象**」と言っても、その対象が「**実践理性による信仰**」に先立って、それから独立に、あたかもそれ自体的に存在するかのように誤想されるべきではない。この場合の対象は、「**実践理性による信仰**」そのものが作り出したものとしての対象であり、それによっていわば「**対象化されたもの**」としての「**対象**」なのである。実践理性は、人間を「人

格」だと信じ、そして人格を「目的それ自体」だと信じ、「尊厳性（絶対的内的価値）を有するもの」だと信じ、「相互に等しいもの」だと信じ、「尊重し尊敬すべきもの」だと信じるのである。有体に言うならば、「道徳的に生きようと決意した人間」、「道徳的に生きるのが人間の最善の生き方であり、人間らしい生き方であることを確信」した「人間らしい善い人間」にとつてのみ (nur für), 実践的な理性信仰は可能なのである。カントは、『純粹理性批判』のなかで、「この理性信仰は道徳的心術という前提に基づく (dass sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnung gründet) と語っている (理想社版『カント全集』第6巻, 119頁)。宇都宮氏は、『カントと神』のなかで、次のように述べておられる。「カントの倫理学や宗教論は、カントという人物の根源的なエートスから発現しているものであり、このエートスを形作っているのはカントの**確固とした道徳的心術**であって、カントの理性信仰はこの心術と一体をなしている。カントの思索を支えているこのエートスに注目し、カントのすべての思索をそこに還流させ、それと結びつけることが必要なのである。」(2頁)

#### (4) 補論 [II] —— 「イデオロギー的認識」あるいは「見解」について ——

【実践的理性信仰の方へ】ここで、私が反映論批判のなかで辿り着いた「認識にかんする考え」を、その要点に限って、再確認しておきたい、と思う。[A]は『意識の哲学——ヘーゲルとマルクス——』(1987・11, 批評社)からの抜粋、[B]は『論争のデモクラット——生きることの意味論——』(1993・8, 批評社)からの抜粋である。

#### [A] 「イデオロギー的認識」について

「[1. 事実の科学的認識と現実のイデオロギー的認識] [認識の] 問題は多くの側面をもち、またそれらが複雑に絡みあったものである。問題を一挙に解くことは困難というより混乱を惹起させかねない。ここではイデオロギー的認識との関係において科学的認識の客観的真理性的の不当な拡大解釈を批判することが課題である。科学的認識は或るものを《事実》として生産し、それにたいしてイデオロギー的認識は或るものを《現実》として生産する。事実の構造は [O {Objekt}], 現実の構造は [S=O {Subjektobjekt}] である。事実という認識内容にかんしてはその客観的真理性を問うことが可能でありまた必要である。イデオロギー的認識のばあいはどうか。

[2. 「正しさ」と「真理性」] ヘーゲルは本章にいう客観的真理性的を「正しさ (Richtigkeit)」と呼び、本来の「真理性 (Wahrheit)」から区別していると解しうる。Richtigkeit, richtigは認識内容がその対象に「合っている」というほどの意味である。ヘーゲルは認識内容と認識対象の一致をRichtigkeitとして認めたいので、この一致を「概念」と「実在」の一致へとみごとにずらしてみせたのである。概念とは或るものの本来の本質的・理想的あり方とも呼びうるものである。ヘーゲルは「概念」と「実在」の一致を一般にWahrheit, wahrと呼ぶ。しかもヘーゲルはその一致を「概念」が自己にふさわしい「実在」を自ら与えるという具合に活動的に把握する。「概念」の位置に現実的人間の思考＝認識活動を置いてみよう。認識主体は自己の「本来の本質的・理想的なあり方」に照応的な「実在」を自ら与える。こうして与えられた「実在」こそwahrな現実なのである。認識主体はこのwahrな現実のなかに生活しているのである。

[3. 認識と実践との不可分離の一体性] 現実的諸個人が各自の利害関心にもとづく各人各様

のwahrな現実のなかに住んでいることを想定しつつつぎにマルクスの「テーゼⅢ」の解釈を試みよう。「実践のなかで (in der Praxis), 人間はかれの思考の真理性, すなわち現実性, 力, 此岸性を証示しなければならない」。現実的人間が或るものを自分にとってリアルなもの, wahrなものとして認識することは同時にかれがその認識にしたがって或るものにたいするかれ特有の態度をとりつつ生活し実践することを意味する。現実的人間は自己の思考=認識をかれの生活と実践のなかでそれを実際に導くものとしてしたがってそうする実力のあるものとして確証するのである。かれの或る思考=認識がもはやかれの生活と実践を指導することができなくなったとき, その思考は「真理性, すなわち現実性, 力, 此岸性」をもたなくなったのである。われわれの言葉でいえば, 人間はそのときかつてはwahrであった現実から新しい別の現実のなかに移り住むのである。思考=認識はかれの生活と実践のためにこそ生き生きと活動を展開する。人間の生活と実践は思考=認識に導かれる「自由な意識的活動」という本質的性格をもったものである。ところで, 人間にとってリアルな, wahrな現実それはそれ自身認識と実在の統一である。或るものを現実として認識している人間は, その現実がかれにとってリアルでwahrなものであれば, 或るものを現実として実践的に構成する。むしろ或るものを現実として実践的に措定しているかぎりにおいて, かれの認識する現実それはwahrなのである。

〔4. 真理性とは認識と生活との実践的一致の謂である〕イデオロギー的認識の真理性はRichtigkeitではない。その認識内容が主体の生活と実践のなかで, あるいはかれの生活と実践として, 実在的なもの・現存するものに転化していること, 簡単にいえばその認識内容がかれの言動として実現されていることが, 認識と実在の〔実践的〕一致としての真理性Wahrheitなのである。人間は自己の認識のこの真理性をいわば身体を張って確証するもののようなものである。

〔5. 認識の「対象」は主体の実践的对象化の所産である〕イデオロギー的認識は, それが科学的認識と対立するところにおいて, Richtigkeitの介入を拒絶する。イデオロギー的認識の対象は, 認識に先立ち, それから独立に存在する自体的なものではありえない。認識主体にとって (für es), 対象は認識されたとおりの内容としてある。対象は対象化されたものという性格をもつ。したがってイデオロギー的認識が対象を「認識論的に反映する」といっても, 「反映」に先立って対象があるというふうには受け取られてはならない。

〔6. 実践的認識の「対象」は無いし零点である〕認識主体は自分の認識が或る対象についてのものであることをたしかに自覚している。認識はその対象の真相をめがけて進みゆくが, その対象はいわば零点のようなもので, 存在していると同時に存在していないのである。対象自体 (Ding an sich) はそれについてのもろもろの認識を引き寄せる商品価値のようなものである。それはそれについてのさまざまな認識の行き交う市場のなかに, または市場としてしか存立しえない代物である。それは無なのではない。それは零点としての確固とした社会的対象性を備えている。それは「幻のような対象性」(マルクス)をもった《社会的幻想》である。

〔7. 現実とは実践的認識主体によって創造され構成される〕対象自体 (Ding an sich) はこのようなものとして, それについての認識を可能にするとともに制約するとみることができる。したがって或る対象について, すでに認識論的市場で流通している諸見解からまったく自由に対象認識ができるわけではないとはいえ, 各々の対象認識の内容が対象自体に一致しているかどうかは (対象自体が零点だから) 原理的に検証することが不可能であるがゆえに, 対象自体を認識主体のいわば都合に合わせて, für esに「現象」させる認識論的自由が許されてある。こうした意味において, イデオロギー的認識のばあいには, 対象は認識されたとおりにある。現実とは創造され構成される。認識が対象を措定する。まとめて言えばこうなるであろうか。認識の対象と内容が



一致しているのでそもそもRichtigkeitは問題になりえないとも、また対象が零点であるがゆえにRichtigkeitはそもそも成り立ちえないともいえる。richtigという意味での「正しい」社会観や人間観は存在しないのである。

○ [8. 実践的現実<sup>1)</sup>は理論的事実を包摂する] 《現実》と《事実》の関係はどうか。イデオロギー的認識と科学的認識の関係はどうか。現実<sup>2)</sup>は事実を包摂する。いまかりに諸事実を三角形、四角形、円などの図形として表象してみると、現実のうちにこれらの図形がとりこまれ、抽象絵画のごときものを作りだす。各々の図形の位置、図形どおし<sup>3)</sup>の関係・配置、図形の(別物に転化しない範囲での)変容、さらに図形の取捨選択など、いわば「作為」が働くであろう。諸事実をありのままに認めたくえでさえ、事実の現実へのこうした翻案は宿命ですらある。現実<sup>4)</sup>は自己の利害関心にあわせて事実を加工し変形することによって《意味》を与えるのである。

○ [9. 実践的認識が生み出す多様な現実] イデオロギー的認識が産出する多様な現実こそ、人間の力の輝かしい証明でなければならない。現実の百花繚乱を恣意性の戯れ、偶然性の跳梁跋扈とみなすことは勝手であろうが、ここに人間の意識の奥深い秘密または無限の可能性が横たわっていきそうである。(略)

○ [10. 実践的認識と対話] イデオロギー的認識のRichtigkeitの原理的検証不可能性の確認はわれわれをどこに導いてゆくだろうか。科学的認識はその内容が当の対象の性質とか構造を正しくとらえているかどうかを、なんらかの方法、手続きによって確かめることができ、誤った認識は正しい認識によって訂正され、一面的な認識はより多面的な認識に発展してゆくことは一般に疑いえないところである。ところでそのさい訂正や修正・発展のことを批判とは言わないと思われ。おそらく訂正されたり修正・発展させられたりする当のものが対象であって人間ではないからであろう。自然災害そのものは批判できないが、自然災害の人為的側面は批判される。つまり批判は人間の言動、言行、言葉と行動・行為に対して作動するなにか或るものである。イデオロギー的認識は人間の言動・言行として実在化されるものであった。この言動に対する批判がイデオロギー闘争であり《対話》である。批判的対話=対話的批判は、科学的認識におけるRichtigkeitの「検証」と同等の位置をイデオロギー的認識においてもつ。ソクラテス的対話とは、イデオロギー的認識の行き交う認識論の市場のことだ。イデオロギー的認識のWahrheitの相対性と絶対性の弁証法は《対話》を構造的に措定する。対話は、人間にとってイデオロギー的認識が必然であるかぎり、それ自身必然である。「検証理論」と比定されるべき「対話理論」は、私の知りかぎりでは、ヘーゲルの『精神現象学』によってはじめて開削されたものである。(112～117頁)

## [B] 「見解」について

○ [1. 理想に基づく見解は事実を自由に超越する] 見解 [イデオロギー的認識=実践的認識] は事実<sup>5)</sup>に縛られはしない。見解は事実を自由に超越する。事実をいくら揃えても揃えきれない。実践的意識論はこの事態を重視する。見解は事実の無限の集積をさえ超越したなにもものかなのである。見解は不正確な事実認識からさえ構成される。むしろそういうばあいのほうが通例だとさえいえるのである。しかし私は不正確な事実知識から紡ぎだされる種類の見解を見解としては認めない。それは寝言、戯言にすぎない。とはいえ正確な事実知識、科学的認識内容から構成されたからといって、見解は、中野氏の言に相違して、およそ科学的性格など有しえないのである。いったいなにが事実を取捨選択し、加工変形し、事実の結合様式・布置連関を措定していたのか。



その当事者は《理想》である。マルクスによれば「労働過程の単純な諸要素は、合目的な活動または労働そのもの、その対象、その手段である」。これを見解の作成に適用すれば、労働は意識の活動に、対象は事実、そして手段は理想に対応する。手段というと軽くみられがちであるが、そのような貶下はたんなる無知によるのである。手段がなければ活動したくてもできないのだし、対象は加工されえないのである。理想は事実の脚色翻案の手段である。ひとはだれでも理想の社会、理想の人生、理想の家庭、理想の異性、理想の大学などを観念している。この理想によって事実を脚色し翻案するのである。さらに重要なのは、理想は事実を批判しもするのである。さきの引用文中野氏は理想のことを「思想の粹組」とよんでいた。私たちは自分の「思想の粹組」、理想にもとづいて、事実を尺度批判し、事実の変更・変革を要求する。ここにおよんで見解は事実を完全に超越するのだ。事実認識は通例理想の実在化のためになされるのである。理想は実践的範疇である。事実も実践的範疇である。」(60~61頁)

**[2. 理想(事物の本来性)は実践的に認識され、生きることを導く]**「理想はたんなる空想や幻想ではない。理想は事物の《本来的》ありよう、願わしいありかた、望ましい様態、《本来的》姿、願わしい形象、望ましい性状の想像力的認識の所産である。哲学は事物の《本来性》の想像力的認識をめざすものである。事物の本来性は事実の対極に、事実の彼方に存在する。事物の本来性の認識は人間的意識の輝かしい働きである。理想は人間の実践的生活の燈台であり、導き手である。ひとは理想に主導されて生きているのである。」(63~64頁)

**[3. 理想のアプリオリ性]**「理想は経験的事実の知識を無限にもっていたところで、経験的事実からは生じない。経験的事実の知識の有無・多寡・深淺は理想の構成に影響をあたえはする。その面は否定できない。しかし本質的には、そして主要には、逆に理想が経験的事実知識を左右するのである。理想はどこからどのようにしてやってくるのかよく分からない。しかし人間だれでも事実として事物についての理想を抱いている。理想をもたないひとはいないのである。カントはこういつている。

「友人関係における純粋な誠実さは、これまで誠実な友人というものがまったく存在しなかったとしても、依然としてすべての人間に要求されることができぬ。」

理想は経験的事実から生じることはできず、経験的事実から独立に、純粋にアプリオリに存在する。理想とするところのものが実在しないからこそ、理想は想像されるのである。理想の構想は反実在ないし非実在、無ないし零点への根源的超越化である。事物についての理想をもたないならば、私たち人間はおそらく生きてゆけないだろう。私たちの日々の実践的情熱的生活過程はアプリオリな理想によって意味をあたえられなければたちゆかないのである。人生に理想がなければ人生を営めるであろうか。理想の異性像がなければ恋人や配偶者を特定できるであろうか。理想の社会像がなければ社会認識をなしえるであろうか。およそ人間存在の意味はアプリオリな理想が産出するのである。だから理想は哲学の生命線というべきである。」(65~66頁)

**[4. 理想は実生活に実践的に介入し、それを変容し、導いてゆく]**「理想はそれにたいして、実在とのふかくつよい緊張関係のなかに存立する。理想は実在化されることを欲する。理想は実在の生活に実践的に介入し、それを変容し、それを導いてゆく。(略)さらに理想はアプリオリなものである。理想は実在に先立って、実在から独立して意識が独創する。理想は事物の本来性の想像力的認識であった。事物の本来性はアプリオリに認識されるほかないのである。本来性は理想のキー・コンセプトである。」(67頁)

⑤ [希望は理想の実在化への意志である] 「私は希望という概念を重視している。希望の想像力をもてといいつづけてきた。理想は事物の本来性のアプリオリな認識である。希望は理想の実在化への意志である。理想の定立は認識であるが、希望の抱懐は意志である。理想は希望に転化して実在化の道を歩むのである。理想は実在化することはおそくないだろう。だから希望もちつづける必要があるのである。ヘーゲルは理想のことを「概念 (Begriff)」というが、かれの「概念」には希望がない。ヘーゲルにおいては、理想が完全に実在化されてしまうのである。」(68頁)

⑥ [アプリオリな理想は事実を脚色翻案し、それを現実として産出する] 「アプリオリな理想によって事実は解釈され、脚色翻案される。このようにして産出されたものを私は《現実》とよぶ。見解とはこの現実の認識のことなのだ。ひとはみな自分自身の独自固有の現実のなかに生きている。現実は一とがおのれの生を存分に完全に展開できる場、おのれの本領を発揮できる世界である。現実は一との数だけあると考えてよい。」(71頁)

⑦ [哲学は「学問的な、生きる知恵」である] カントの哲学が「学的な、生の知恵 (eine wissenschaftliche Lebensweisheit)」（『哲学における最近の尊大な語調』、『実践哲学ノート (1)』を参照されたい）であることを忘れるべきではなかろう。それは、人間としてより善く、すなわち人間の意味に基づいて、人間らしく生きるための知恵を学的に探究することを意味する。このような実践的＝理論的な根本姿勢を失えば、「哲学の本」の類はただの紙屑にすぎないのである（詳しくは、『実践哲学ノート (1)』を参照されたい）。

⑧ [人間にかんするこれまでの考察の概括] 「人間の意味あるいは人間らしさは人間愛に存する。」これが私の、人間の意味あるいは人間らしさのさしあたりの定義であった。そこで、人間の意味あるいは人間らしさを捉えるためには、人間愛とはなにかについて明らかにする必要があって、まず第一に、人間愛の「人間」とはなにかを問うた（人間を一般的な仕方で問うたのではない、あくまで「人間の意味あるいは人間らしさ」もしくは「人間愛」における限りでの「人間」を、直截に言えば、実践的知恵に基づく生を求める立場に立って、「人間」を問うたのである）。その答えは、「人間は人格である」であった。次に、では「人格とはなにか」と訊ねて、「人格は、英知人もしくは道徳的な実践理性の主体として、目的それ自体であり、尊厳性（絶対的な内的価値）を有し、しかもそのようなものとして、代置不可能であり、相互に等しい」と答えた。以上が、人間愛の「人間」についてのカントの見解である、と見てよいであろう。

⑨ [[「愛」の考察] それでは、人間愛の「愛」とはなにか（この「愛」についての考察も、傍観者的に論じられる愛ではなく、あくまで実践的知恵に基づく生を求める志向によって導かれる、「人間愛」における「愛」の省察である）。これについて、カントの考えを見よう。『道徳形而上学の基礎づけ』において、この点にかんするとりわけ重要な発言は、次のとおりである。

[[「感受的愛と実践的愛] 隣人を、それどころかわれわれの敵すらをも愛せよと命じている聖書の箇所も、明らかに上と同じ意味で理解されるべきである。と言うのも、傾向性としての愛は命ぜられることができないが、義務そのものに基づいた他人への親切は、つまりそれを促すいかなる傾向性もなく、それどころか自然で抑えきれない嫌悪が反対してもなお親切であるのは、実践的愛であって、感受的的愛ではないからである。この実践的愛は、意志 [実践理性] のうちにあつて感覚の性向のうちにはない愛であり、行為の原則 [義務] のうちにあつて甘美な同情の

うちにはない愛であって、こうした実践的愛のみが〔義務として〕命ぜられることができるのである。(So sind ohne Zweifel auch die Schriftstellen zu verstehen, darin geboten wird, seinen Nächsten, selbst unsern Feind zu lieben. Denn Liebe als Neigung kann nicht geboten werden, aber Wohlthun aus Pflicht selbst, wenn dazu gleich gar keine Neigung treibt, ja gar natürliche und unbezwingliche Abneigung widersteht, ist praktische und nicht pathologische Liebe, die im Willen liegt und nicht im Hange der Empfindung, in Grundsätzen der Handlung und nicht schmelzender Theilnehmung; jene aber allein kann geboten werden.)」(『道徳形而上学の基礎づけ』, 第27段落)

〔愛の考察がなされる文脈〕まず、カントのこの発言の趣旨そのものに立ち入るに先立って、この発言が置かれている脈絡を再確認しておく必要がある。

(a) 〔道徳的価値〕「カントの考えでは、自利 [Eigennutz] を求める自己愛 [Selbstliebe] を動機としてなされる行為は、たとえそれが義務に適合して [pflichtmässig] いても、道徳的価値 [人間の意味あるいは人間らしさ] はない。道徳的価値は、義務を義務として尊重し、それ [義務] に基づいて [aus Pflicht] なされる行為にのみ、見いだされるのである。」(『倫理学入門』, 93頁)

(b) 〔「善い意志」と「義務に基づく行為」〕「ところで義務に基づいて [aus Pflicht] 行為するためには、人間は、人々が「善い意志 [guter Wille]」とよぶものをそなえていなければならない。」(同上, 93頁)

(c) 〔善い意志は自体的に善い〕「善い意志はただ意志することによって善い、つまりそれ自体において善い」のである。」(同上, 94頁)

(d) 〔善い意志の支配者は実践理性〕「この善い意志を支配しているのは、人間の [実践] 理性である。」(同上, 94頁)

(e) 〔実践理性は道徳法則をアプリアリに自己設定する (自律)〕「善い意志とは、義務に基づいて [aus Pflicht] 行為することを意志する意志であるが、その際にわれわれが義務として従うべき法則 (掟) が、カントの言う「道徳法則」である。道徳法則は、義務の法則と言ってもよいが (略)、[この] 道徳法則は実践理性の働きによって初めて知られるのであり、しかも実は実践理性が経験の助けを借りずに自ら設定する、すなわち自ら立法する法則なのである。」(同上, 96頁)

(f) 〔手段として善い行為〕と「それ自体において善い行為」〕「そうじてわれわれになすべきことを命じるのが「命法 [Imperativ]」であるが、この命法には、ある行為を、「われわれが意欲するなにか別のもの [目的] に到達する手段」として命じる命法と、ある行為を、「別の目的に対する関係をもたずに」「それ自体として」命じる命法とがある。カントは、前者を「仮言命法 [hypothetischer Imperativ]」、後者を「定言命法 (kategorischer Imperativ)」とよぶ。行為にかんして言えば、仮言命法に従う行為は、ある目的を達成するための手段として善い行為であり、定言命法に従う行為は、それ自体において善い行為である。」(同上, 96頁)

(g) 〔意志を規定する客観的目的としての「ペルゾーン」〕「定言命法では、行為の主観的で実質的な目的は考慮の外に置かれるが、しかしカントによると、意志の規定に際し、理性によって与えられる客観的な目的がある。それは、理性的存在者としてのすべての人間である。」(同上, 99頁)

(h) 〔人間の尊厳性の根拠としての「自律としての積極的自由」〕「人間は、自律による意志

の自己立法によって、「目的それ自体」であり、英知界の別名とも言える「目的の国」の成員 [homo noumenon] である。人間はその限りで尊厳であり、他の人によってたんに手段としてののみ扱われてはならない。人間の尊厳の根拠は、人間の自由にあるが、しかしカントの考えでは、この自由はあくまでも自律としての自由であり、道徳的な理性的存在者としての人間の自由なのである。」(同上、101頁)

【理論的認識は実践的評価に当然先立つ】以上は、宇都宮氏による『道徳形而上学の基礎づけ』全体の要約と考えられよう。なお、『倫理学入門』「8 カントの倫理学」は、カントの倫理学の全貌の先鋭な、そしてあくまでもカントに即した概観である。なぜなら、その際、氏は自身の解釈を注意深くも保留しておられるからである。ここには、宇都宮氏のカント理解（『哲学の視座』『人間の問と倫理』『カントと神』などにおける）のすべてがみごとに圧縮されている。だから私は本稿においても、つねにこれを「規準」として、私のカント理解のいわば「正誤」を検証しているのである。たとえばメルロ＝ポンティが言うように、或る主張の客観的な理解などというものはいないといった考えは、結論的に言って誤った考えなのであって、それは事実の理論的認識と事実の実践的評価との厳密な区別の必要性を無視する、いわば酔っ払った戯言にすぎないのである。私は『論争のデモクラット』で、このことを強く主張しておいた。ポンティのことはいいとして、私たちはカントの主張の「客観的認識」をめざす。それは、結論的に言って、カントの主張を正確に「定義する (definieren)」ため、すなわち「限界設定する」ためなのである。柄谷行人氏が言ったように、「マルクスの可能性の中心」はマルクスが「言わなかったこと」のなかにこそあるのである。そのためにこそ、マルクスの「言ったこと」すなわち彼の主張の「客観的認識」が絶対に必要なのである。「定義」すなわち「限界設定」が絶対に必要なのである。そういう作業を怠れば、「温故而知新」は成立すべくもないのである。私は、こういう「思考様式」を、宇都宮氏から学んだ。『人間の問と倫理』を見られよ。そこにいわば「素面の思考様式」の秀でた一例を見ることができようであろう、と思う。

さてそれはそれとして、問題の『道徳形而上学の基礎づけ』「第27段落」の理解のために、同書「第25段落」を逸することは大きな理論的損害である。今度は、それを読解しておこう。

「【道徳的価値】できるだけ他人に親切であることは義務である [Wohlthätigsein, wo man kann, ist Pflicht] が、その上 [世間には] 同情心に富んだ [theilnehmend] ひとが多く、かれらは虚栄や自利 [Eigennutz] といったほかの動因がなくても、自分の周囲のひとびとに喜びを広めることに内的な満足を見だし、自分のせいで他人が満足するのを楽しむのである。だが私は主張したいが、このような場合にそうした行為は、たとえ義務にどれほど適合しようとして [so pflichtmässig], その上どれほどひとに好まれようと、真に道徳的な価値をそなえてはいずれ [keinen wahren sittlichen Werth habe], その他の傾向性 [Neigungen] と、たとえば名誉への傾向性 [Neigung nach Ehre] と同等の資格をもつにすぎない。名誉への傾向性は、それが実際に公益に合い義務に適合し [pflichtmässig], したがって名誉に値する事柄に運よく合致する場合でも、賞賛と賞揚には値するが尊重には値しないのである [nicht Hochschätzung verdient]. とするもの、この格率は、このような行為を傾向性に基づいてではなく義務に基づいて行うという、道徳的内容を欠いているからである [denn der Maxime fehlt der sittliche Gehalt, nämlich solche Handlungen nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht zu thun]. そこで次のように仮定してみよう。いま述べた博愛的なひと [Menschenfreund] の心情が、他人の運命に対する一切の同

情 [Theilnehmung] を消し去ってしまうような自分自身の心痛によって曇らされ、その結果、困窮している他人に親切を施す [wohlthun] 能力を依然としてもっているとしても、自分自身の困窮にかかりきりになっていて、他人の困窮が心を動かすにはいたらないとしよう。さて、もはやいかなる傾向性もかれを親切な行為へと駆り立てることはないが、にもかかわらずかれがこの極度の無感動状態から脱し、一切の傾向性によらずに端的に義務に基づいて行為するとすれば、この行為はその場合にはじめて真正な道徳的価値をもつのである [nun, da keine Neigung ihn mehr dazu anreizt, risse er sich doch aus dieser tödlichen Unempfindlichkeit heraus und thäte die Handlung ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht, alsdann hat sie allererst ihren ächten moralischen Werth]. さらにまた、自然があればこれのひとに同情心 [Sympathie] をほとんど植えつけなかったので、そのひとが（ほかの点では立派な人間であっても）気質において冷たく、他人の悩みに対して無関心であるとしよう。それはおそらく、かれが自分自身の悩みに対して忍耐強く持ちこたえる力に格別恵まれていて、こうした恵みが他の誰にもそなわっていると前提したり、さらにはそれを他人にも要求したりするからであるが、ところで自然がこのような人物（これは確かに自然が生んだ最劣の産物ではないであろう）をもともと博愛家 [Menschenfreund] に仕立てなかったとしても、それでもかれは気立てのよい気質のもつ価値よりもいっそう高い価値 [einen weit höhern Werth] を自分自身に与える源泉をおのれのうちに見いださないであろうか？ もちろん見いだすのである！ まさにそこにおいて道徳的であって一切の比較を絶した最高の価値である性格の価値 [der Werth des Charakters . . . , der moralisch und ohne alle Vergleichung der höchste ist] が生ずる、すなわちかれが傾向性に基づいてではなく、義務に基づいて親切を行う [er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht] ということが生ずるのである.]

【第27段落における愛の考察】 さて、以上の最低限の準備をなしたところで、本題の「第27段落」に立ち返り、カントの「愛の考察」を見てみることにしよう。

【「傾向性に基づく行為」と「義務に基づく行為」】 第一に、カントによれば、「直接的な傾向性にはではなく、義務に基づいた行為のみが道徳的価値 [人間の意味あるいは人間らしさ] をもつ」のである（『道徳形而上学の基礎づけ』、第28段落の「注解」、45頁）。カントは、「傾向性に基づく (aus Neigung) 行為」と「義務に基づく (aus Pflicht) 行為」とを峻別する。カントは、行為の「道徳的価値 (der moralische Wert)」すなわち「人間の意味」あるいは「人間らしさ」のあるなしを、行為の「結果」によってではなく、行為の「動機」によってのみ判定するのである。極端な場合を想定すれば、「傾向性に基づく行為」から「よい結果」が生まれるかもしれないし、反対に「義務に基づく行為」から「わるい結果」が生じるかもしれない。カントは、前者の場合の行為を「義務に適合した (pflichtmässig)」行為だとするが、しかしそれでもその行為はその動機が「傾向性」にあるがゆえに不純にして他律的であり、「道徳的価値」をもたない、とする。ところで、このような二種類の行為の峻別の根拠は、最終的には、傾向性は「現象人 (homo phaenomenon)」の特性であり、それに対して義務の意識は「英知人 (homo noumenon)」の特性だという点にある。人間は、「現象人」としては、ほかの動物とえらぶところのない「さほど重要でない存在 (ein Wesen von geringer Bedeutung)」なのであった。人間が人間であるにふさわしい特性を、「人間の意味」あるいは「人間らしさ」とよべば、「現象人に特有の傾向性」によっては、「人間の意味」あるいは「人間らしさ」の門口にさえ達しえない、ということになる。



【**道徳法則は英知人としての人間にとってしか存在し得ない**】第二に、カントによれば、義務とは「[道徳] 法則に対する尊敬に基づいた行為の必然性 [die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz]」のことである（『道徳形而上学の基礎づけ』、第29段落）。したがって、義務には「道徳法則」が先立つことになるが、その「道徳法則」は「道徳的な実践理性」の所有者たる「英知人」としての人間にとってしか存在しえないものなのである。ところで、肝心の問題は、「義務もしくは道徳法則の存在を信じること」それ自体ではなく、「義務もしくは道徳法則に基づいて実際に行為すること」であろう。「義務もしくは道徳法則に基づいて実際に行為する」ひとは、純粹にして自律的であり、またそのゆえに「善い意志」をもっているがゆえに、「人間の意味」を備えた「人間らしい」ひとであり、それに対して「傾向性に基づいて行為する」ひとは、端的に「人間の意味」を見失った「人間らしくない」ひとなのである。「道徳的義務に違反して行為する」ひとは、畢竟、傾向性への譲歩もしくは屈服という仕方、「傾向性に基づいて行為する」わけである。ひとが「道徳的な実践理性」をもっているかどうかは、「道徳的義務の意識」の有無によってだけでなく、「道徳的義務に基づいて実際に行為しているかどうか」によって判断されることができるのである。ひとは、「道徳的義務に基づいて実際に行為している」場合にのみ、「道徳的な実践理性の主体 (Subject einer moralisch=praktischen Vernunft)」として「人間の意味」を備えており、「人間らしい」のである。カントの哲学においてもまた、プラクシスはテオリアに優位するのである。「人間の意味」あるいは「人間らしさ」は、なによりもプラクシスを導く主体的な理性理念 (Vernunftidee) なのであって、たんなる対象化的=客体化的な観照と観察の一対象なのではない。そうした意味において、「人間の意味」あるいは「人間らしさ」は、実践的道徳的概念なのであり、しかもそのようなものとして、道徳的価値判断の規準 [Kanon] たりえるのである。

【**道徳法則=定言命法の存立根拠としての「ペルゾーン」**】第三に、ところで、義務（道徳的命法・Sollen）もしくは道徳法則（定言命法・Sollen）全体の存立根拠が、「人格 (Person)」とよばれるところのものにはかならない。カントは、いわゆる「定言命法の目的自体の方式」を指して、「この原理を最上の実践的根拠として、そこから意志のすべての法則が導出されることができるに違いない」と明確に述べている。宇都宮氏が、「カントの倫理学は（略）つまるところ、人格の絶対的価値の承認をその最終の基盤としている」と結論づけられるのは、まさにこのゆえにであろう。自他の人間のすべてが、「道徳的な実践理性の主体」としてある限り、すべての人間は一人の例外もなく「人格」なのであればこそ、「自他に対する義務」が生じる。自然物、すなわち「物件」に対する義務はもとよりありえない。では、そもそもなにゆえに、「物件」に対する義務はありえないのに、「人格」に対する義務は存在するのであろうか。カントは、この問いに答えようとして、人格を「目的それ自体」とか、「尊厳性（絶対的価値）」とか、「代置不可能」とか、「相互に等しい」とか、「尊重され尊敬されるべき」とか、言うのである。私の見るところでは、カントの用いる言葉によれば、この問いの答えは、端的に、「人格の尊敬 (Achtung)」あるいは「人格の尊重 (Hochschätzung)」にある、と思われる。それではなぜ、人格は尊敬され、尊重されるべき (sollen) なのであろうか。一言で言えば、それは、「人格としての人間」は「人格としての人間」を「愛すべき (sollen)」「義務 (Pflicht)」をもつから、である。では、カントにとって「愛」とはなんであろうか。

【**実践的愛としての人間愛とは義務に基づく親切の謂である**】第四に、「人間愛」の「愛」と

は、「感受的な愛 (die pathologische Liebe)」ではなく、「実践的な愛 (die praktische Liebe)」である。「感受的な愛」とは、「傾向性に基づく愛」、「感覚の性向のうちにある愛」、「甘美な同情のうちにある愛」である。カント『純粹理性批判』には、「感受的に (感性の動因によって) [pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit)] (理想社版『カント全集』第5巻, 261頁) とある。国語辞典に載っている「愛」は、たいてい、この「感受的な愛」である。恋人の愛、友人の愛、夫婦の愛、親子の愛、兄弟の愛などが、その例であろう。カントによれば、「感受的な愛」は「道徳的価値 [人間の意味あるいは人間らしさ]」をもたない (『道徳形而上学の基礎づけ』, 第27段落への宇都宮氏の「注解」による)。なぜなら、「感受的な愛」はなんら「義務に基づく愛」「善い意志に基づく愛」、つまり「道徳的に命令される愛」ではないからである。とりまとめて言えば、「感受的な愛」は「現象人の愛」なのである。それでは、カントの言う「実践的な愛」の「愛」とは、なんであろうか。それは、「義務そのものに基づいた他人への親切 [Wohlthun aus Pflicht selbst]」 (『道徳形而上学の基礎づけ』, 第27段落)、「できるだけ他人に親切であること [Wohlthätig sein, wo man kann]」 (同上, 第25段落)、「傾向性に基づいてではなく、義務に基づいて親切を行うということ [er wohlthue, nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht]」 (同上), すなわち「義務に基づく愛」にほかならない。カントは、『道徳形而上学』で、たとえば次のように言っている。

「[感受的愛憎にはかわりなく、親切であることは道徳的義務である] 他人を愛していようといまいと、自分の能力に応じて他人に親切をつくすこと [Anderen Menschen nach unserem Vermögen wohlzutun] は、われわれの義務である。だから、人類というものは、残念ながら、立ち入って知ればしるほど、とくべつ愛に値する [liebenswürdig] とは思われたいということが、なさないことだが、わかるにちがいないとしても、(親切をつくすという) この義務は、少しもその重みを失うものではない。」(中央公論社『世界の名著・32・カント』, 556~557頁; なお、理想社版『カント全集』では第11巻, 302頁)

「[実践的愛とは「義務に基づいて他人に親切であること」の謂である] 序でに言えば、ここでカントの言う「愛」は「感受的な愛」のことであろう。ここでは「実践的な愛」の「愛」は、「自分の能力に応じて他人に親切をつくすこと」とされ、そしてそれは「われわれの義務」だとされている。とりまとめて言えば、カントの言う「実践的な愛」の「愛」とは、「他人に親切であること」と受け取ることが許されよう。「われわれが真にあるものを愛すると言えるのは、なにか他のもののためや他の目的のためではなく、まさにそのものためにそのものを愛する場合に限られる」(作品45, 『哲学の視座』, 11頁)。因に、『例解小学国語辞典』(三省堂)によれば、「愛」は、「① (人や物を) かわいがる。かわいく思う。また、その気持ち。② (人や物を) たいせつにする。また、その気持ち。③このむ。おもしろいと思う。」と説明されている。①は「感受的な愛」の「愛」を、②は「実践的な愛」の「愛」を指すのであろう。

「[実践的愛=実践理性的愛] それでは、「実践的な愛」の「実践的」とは、どういうことであろうか。カントは、「実践的な愛」を、「意志 [実践理性] のうちにある愛」、「行為の原則 [義務・道徳法則] のうちにある愛」などと捉えている。つまり、端的に言えば、「実践的 (praktisch)」とは、「義務に基づいての (aus Pflicht)」という意味であり、したがってそれは「道徳的 (moralisch)」という意味なのである。「義務」とは、畢竟、「命令 (Gebot)」である。「傾向性に基づく愛 [感受的な愛] は命令されることができない」のに対して、「実践的な愛のみが命

令されることができる」のである。なぜなら、「他人に親切であること」は、われわれ人間の「道徳的義務に基づく行為」だからである。カントは、「他人に対する愛の義務 [der Liebespflichten gegen andere]」（『道徳形而上学の基礎づけ』、第87段落の原注）と語っている。こうして、「人間愛の愛とは、義務に基づいて他人に対して親切なことである。」と結論できよう。「実践的な愛」は、「感受的・傾向的な愛」ではなくて、「実践理性的な愛」なのである。

【親切の義務＝実践的愛の根拠】第五に、ではなぜ、われわれ人間は他人に親切にする必要がある、しかもそうすることがなぜ「道徳的義務に基づく」のであろうか。それは、端的に言えば、(a)「われわれ」も「他人」も「等しく人格である」からであり、(b) しかも、「われわれ」と「他人」は、「自他の人格的相互関係」のうちに生きているからである。自他の人格的相互関係を互いに承認し、みんなでそれを確立してゆかなければ、人類は「英知人」である可能性の根拠を喪失し、ただの「現象人」になってしまう。そうなると、人間は「人間らしさ」あるいは「人間の意味」を喪失し、「他の動物たちと共通の価値」しかもたず、「貨幣よりも低い価値しか持たない」ものになる。「人間の意味」あるいは「人間らしさ」は、およそ人間の人間たることの理念的根拠として、「人間の尊厳性・尊さ・誇りの基盤をなすもの」（前掲「実践哲学ノート (1)」）なのであるが、

【人間と愛の総合】第六に、これまで「人間の意味あるいは人間らしさは人間愛に存する」との把握に基づき、カントの「人間愛」を、「人間」と「愛」とに分析して探究することに従事してきたが、最後に、「人間」と「愛」とを総合して、「人間愛」の全体を眺望することにしよう。カントの「人間愛」は、④において定式化したように、「汝は人格としての自他の人間すべてを等しく、尊敬し、実践的に愛すべき (sollen) である」という内容をもっている。愛する（親切にする）ひと、愛される（親切にされる）ひと、どちらもともに「人格としての人間」である。実践理性的な人間愛は、自他の人格的な相互関係の存立基盤である。それは、自他の人格を「自他の人格的連繋の場」のなかに据え置く。他人を人格として「義務に基づいて」実践的＝理性的＝道徳的に愛する具体的な行為においてのみ、私もまた人格たる資格と内実とを自分のために確保する。逆に言えば、私が他人によって人格として実践的に愛されることがなければ、私は人格たる資格と内実をえず、したがって私は他人を人格として実践的に承認し愛することができないであろう。だから、人間愛は「自他の人格的な相互関係の存立基盤」なのである。

【実践的愛が感受的愛の存立基盤である】「感受的な愛」と「実践的な愛」に触れるならば、前者は「義務に基づく愛」ではないが、後者は「義務に基づく愛 (Liebe aus Pflicht)」だということが、再度明確に掴まれる必要がある。どちらの「愛」も、人間には可能であり、また必要である。ところで「感受的な愛」には、好悪の感情が付き物である。そのこと自体を非難する謂れはどこにもない。「感受的な愛」はもともと、感情的、感覚的、傾向的、性的なのである。しかし、「感受的な愛」は、それだけとしてのかぎりにおいては、自他の脆い関係しか構築できないのも、また事実なのである。それは、「傾向性に基づく愛 (Liebe aus Neigung)」ゆえに、他者への愛好（傾き）が消えれば、その時点で、自他の関係は崩壊するわけである。そのことが、道徳的に善いとか悪いとかを言うのではない。「感受的な愛」とはそういうものだと言っているだけなのである。ただ、「感受的な愛」は実はそれだけとして自存的には存在しえないものなのであって、それはつねに同時に「実践的な愛」によって、いわば補強されていなければならないものなのである。強く言えば、「実践的な愛」が一切ないところには、「感受的な愛」も成立しえ

ないのである。すなわち、「実践的な愛」は「感受的な愛」に優位すべきなのである。宇都宮氏が言われるように、「感受的愛の対象となる人間でも、義務に基づいて、つまり善い意志に基づいて実践的に愛することができるのはもちろんである。」(『道徳形而上学の基礎づけ』、第27段落への「注解」)このように「感受的な愛」と「実践的な愛」とを截然と切断できないのは、どちらも「人間の愛」であることによるのもあろうか。

【人間愛は道徳的価値判断のカノンたり得る】第七に、前にも少し触れたことではあるが、「人間愛」のなかに顕現する「人間の意味」あるいは「人間らしさ」は、「道徳的価値判断の規準(Kanon)」ともなりえるということである。カントの考えに従って、「人間愛」を定義すれば、それは、何度も言うように、「汝は自他の人間すべてを等しく、尊敬し、実践的に愛すべき(sollen)である」ということになろう。これが、道徳的判定の規準ともなる。この判定規準に合致する行為・性格・心情は「道徳的に善い(人間の意味を備えている、あるいは人間らしい)」と評価され、この判定規準に違反する行為・性格・心情は「道徳的に悪い(人間の意味を見失っている、あるいは人間らしくない)」と評価されるであろう。カントの確信(Überzeugung)によれば、われわれ人間は、「英知人」の側面(実践理性的契機=自由・自律)と「現象人」の側面(感性的傾向的契機=自然・他律)という二つの側面をあわせもっている。本論考の話題にそくして言えば、われわれ人間は、「実践理性」と「傾向性」という二つの契機をあわせもっている。これら人間の二つの側面ないし契機は、たんに平面的に並存しているわけではなく、それらはいわば立体的に総合されているのである。「人間の意味」あるいは「人間らしさ」の了解は、畢竟、「現象人に対する英知人の優位」という実践的な理性信仰に基づくのである。宇都宮氏が『カントと神』のなかで言われたように、「『理性信仰』は実践理性による信仰として、たとえ確実性の種類は異なるにしても、理論理性による知識と度において等しい確実な知見(知恵)に到達する。」本論考において概観した、『道徳形而上学の基礎づけ』における「人間の意味」あるいは「人間らしさ」のカント的了解は、宇都宮氏の用語を借りれば、「実践的(道徳的)確実性」を有している、と私は確信している。

【実践的人間愛は人間らしさである】人間の意味・人間らしさ、あるいは人間の尊厳性は、具体的には、「義務に基づいて」すなわち「それ自体として善い意志に基づいて」、自他を含むすべての人間を「実践的に愛する」行為として顕現するとするのが、カントの見解である、と暫定的に結論づけておきたい、と思う。

【カントの人間愛の継承方法】第八に、以上に見たカントの「人間愛」の見解に内在しつつ、それをどのように受け継ぐことができるのであろうか。私は最初に、『道徳形而上学の基礎づけ』は「『人間の意味』あるいは『人間らしさ』の全貌を捉え尽くしたものではないとは言え、「人間の意味」あるいは「人間らしさ」の確固とした基礎・土台を据え置いたもの」であろう、と述べた。さて、これまでの考察の結果、この最初の想定は正しかったであろうか。それを判定するために、なによりも、宇都宮氏自身の「人間らしさ」観を見てみよう。少し長い引用ではあるが、じっくりと読んでいただきたい。

【1. ベルクソンの人間愛】ベルクソンは、「社会道徳」とは源泉を異にする「人類道徳」が存在するとして、その核心を「人類愛」のうちに見いだした。人類愛は、社会道徳に見られる家族愛や国家愛とは違って、排他的性格をもたない。それは自国民だけでなく、他国民をも含む全



人類に対して開かれた愛であり、その意味ではそれはまさに「人類」愛である。したがって人類愛と言っても、それは人類全体をほかの動物や自然にもまして愛し、その存続と繁栄を願うといった、人類中心的な、人類以外のものに対して閉鎖的な人類愛ではない。そうではなくて、人類愛とは、「人間としての人間」に対する愛であり、およそ誰であれ、出会ってくる他者を「人間として」愛することである。とすれば、「人類愛」よりもむしろ「人間愛」と表現するのが適切であろう。(ここではベルクソンが「人類道徳」とよぶものを「人類倫理」と言い換えることにするが、これも「人間倫理」と表現するのが適切かもしれない。) 人類愛としての人間愛は、すべての人間を、つまり自国民であれ、他国民であれ、さらには自分の親であれ、子供であれ、妻であれ、会社の同僚であれ、すべてを等しく愛する愛なのである。

[2. すべての人間を「等しく人間として」愛することはいかにして可能か] では、すべての人間を「等しく人間として」愛するとは、どういうことであろうか。それはまずすべての人間に共通する「人間性」を見だし、出会ってくる他者をそうした人間性をそなえた人間として愛することであろうか。自然主義に立場を立てば、「人間性」とは人間をほかの動物から区別する種差をそなえたものとして愛することが、人間を「等しく」人間として愛することなのであるか。だが人間愛のうちに、すべての人間に共通する人間性という考えを持ち込むことは、かえって危険を招くであろう。たとえば、人間は思考能力をもつ限りにおいて人間であり、人間をそのようなものとして愛するのが人間愛であると考えれば、思考能力を失っていわゆる植物状態にある人はもはや人間として愛されるには値しない存在であるということになろう。また人間は「社会的動物」であるとして、社会維持機能に人間の本質(人間性)を置かならば、もはやそうした機能を発揮できなくなった人間は、人間愛の対象から除外されることになろう。さらに極端な例かもしれないが、アリア人種のみが理性やその他の能力において優れ、人間であるにふさわしいとしたナチスは、将来の人類の繁栄のためにと称して、ユダヤ人の大量虐殺を正当化したし、近世初期に南米大陸に上陸したヨーロッパ人も、ヨーロッパ的な知性をもたず、キリスト教徒でもない現地の住民を「人間」としては認めず、暴虐を働いたのである。

[3. すべての人間を「等しく個別的なこの人として」愛すること] そうだとすると、人間愛にとって必要なのは、人間に共通な特質としての「人間性」を探し求めることではなく、むしろ人間の一人一人が掛け替えのない個別的な存在であることに注目することであろう。われわれはここで、フォイエルバッハや、第12章で上げた人々[ブーバー、マルセル、ヤスパーズ、バルトなど]が説いた「私-汝」という考えに、今一度立ち返ってみる必要がある。彼らが説いた人間愛は、出会ってくる他者をたんに三人称的な役割他者(ペルソナ)としてではなく、二人称の「汝」として愛する愛であった。「汝」は、そのつど個別的な、一回的な、ほかの他者と置き換えることのできない「この人」である。「私-汝」の関係は、このように出会ってくる他者をそのつど個別的な「この人」として愛することによって成立する。すべての人間を「等しく人間として」愛するとは、すべての人間「等しく個別的なこの人として」愛することである。人間は、一人一人が掛け替えのない「この人」であることによって、「等しく」人間である。フロムは、「一人の人間を愛するということは、人間というものを愛することである」とするが、それはこうした人間愛の場において言えることなのである。(略)

[4. 理性的=自律的愛] (略) 個別的な他者に対する人間愛は、したがって、理性的な愛である。(略) 人間愛に必要なのは、他人の判断や世論に従うことではなくて、自分の理性を自律的に働かせ、それを創造的に発揮することである。人間愛は、自律的な愛であり、創造的な愛である。(略)

**[5. 人間らしさは人間の間において成立する]** 人間愛とは「この人」に対する愛であるが、ところでこのことは、「この人」の社会的役割を一切無視してよいということではない。人間愛においては、「この人」社会的役割もまた、「この人」の個別生を担う一契機として、当然思慮されなければならない。しかし役割倫理では、出会ってくる他者は、まずもって役割他者としてのペルソナであり、次いでそのペルソナを担うものとして「この人」が考えられるが、人間愛や人類倫理にあつては、この順序が逆転する。出会ってくる他者はまずもって「この人」であり、次いで「この人」がどのような役割にあるかが、その個別生を担う一契機として思慮されるのである。この転換は、一見些細なことに見えるかもしれないが、しかし役割倫理から人類倫理への移行にとって、これは実は決定的な事柄である。この転換によって、たとえば親は、自分の子をたんに「子」の一人としてではなく、「この人」として、しかも「子」でもある「この人」として、愛することになる。親はそのことによって、たんに「親らしい親」としてではなく、「人間らしい親」としてここに接することになろう。われわれがこれまで求めてきた「人間らしさ」としての人間性は、こうした人間の間において成立するのである。

**[6. 人間愛は応答（責任を伴った愛）である]** 「私—汝」関係に注目した人々は、汝に対する愛が、汝に対する応答であることを強調した。したがってそこでは、自他の「対話」が重視される。人間愛に理性が必要とされるのは、この面からも言えるであろう。理性は対話する能力として、対話的理性である。しかし対話は、たんにコミュニケーションや討論のためにあるのではない。「汝」に対する応答としての対話は、自分の身を開いて他者の一回的な語りかけに耳を傾け、それに対して誠実に応答するといった対話である。応答としての対話は、その限りで誠実でなければならない。責任を伴っていないとなければならない。したがってこうした意味での対話は、言葉を必要としない場合もあろう。それはたとえ沈黙したままでも、「汝」に応じ答えるすべての行為において生じるできごとなのである。(略) (『倫理学入門』197～202頁)

**[カントの人間らしさ＝人間愛と宇都宮氏の「人間らしさの実践哲学」]** 以上に見た「人間らしさ」は、宇都宮氏の独自の見解である。それを、カントと比較する作業は、読者に委ねよう。私は示唆するだけに止めるが、第一に、「人間は人格（理性的存在者・英知人・道徳的な実践理性の主体）である」がゆえに、「尊厳性（絶対的な内的価値）」をもち、「目的それ自体」であり、「代置不可能」であり、「相互に等しく」、そのゆえに「尊敬と尊重の対象」となるというのがカントの「人間」観であるが、宇都宮氏は「人間」を「人格」として捉えることに反対している。しかし宇都宮氏は、カントが「人格の諸属性」としたものをすべてを肯定的に受け継ぐ。氏の考えによれば、人間がそのような「諸属性」をもつのは、「人格」であるからではなく、ひとりひとりの人間が例外なく「代置不可能な、かけがえのない、他者との取り換えが不可能な」「個別的なこの人」のゆえになのである。第二に、「実践的な愛」については、宇都宮氏は、フォイエルバッハの「私と汝」やペルクソンの「人類道徳」やレーヴィットの「共なる人間の間柄」や和辻哲郎の「[人の間]としての人間」などに学びつつ、「出会い来る「汝」としての個別的なこの人に対する開いた愛」として捉え直すのである。第三に、カントの「実践的な愛」は「義務に基づいて他人に親切であること」であったが、宇都宮氏は、ブーバー、マルセル、ヤスパースらに学びつつ、「愛」を「汝に対する責任に裏づけされた応答」として捉える。これらの三点に照準を合わせて、カントの「人間愛」と宇都宮氏の「人間愛」を比較対照することは、善く生きるための知恵を身につける上で、貴重な訓練となるであろう、と信じるものである。

【「人間の意味」と「人間らしさ」との関係】なお、本稿において、私は「人間の意味あるいは人間らしさ」という表現を繰り返し用いたが、私の「想定」によれば、「人間の意味」と「人間らしさ」は区別されるべきである。これについては別稿で取り扱う予定であるが、一言だけ言い添えておくと、「人間らしさ」は「道徳の領域」にのみ固有な概念であり、それに対して「人間の意味」は「道徳と宗教の全領域」において妥当する概念である。「人間の意味」は「人間らしさ」をおのれの核心部分として内含する、と言ってよいのかも知れない。神を信じるものがただちにそれだけで「人間らしい」とは言えないように、また神を信じないものをただちにそれだけで「人間らしくない」とは決して言えないであろうからである。人間らしさは「義務に基づいて (sollen)」がそのメルクマールであり、人間の意味は「希望に基づいて」がそのメルクマールである、と言えようか。

(追補) 本論考は、カントの『道徳形而上学の基礎づけ』に見出される「人間の意味」あるいは「人間らしさ」の考察について、その概略ないし要点のみを素描することを主題としたものである。とは言え、「実践哲学ノート」は、「とくにカント哲学に配慮する」にはするが、その主題はあくまで「宇都宮芳明氏の実践哲学」の研究にある(「実践哲学ノート(1)」)。本論考もまた、この主題の射程内にあることを、特記しておきたい。というのも、本論考は実は、宇都宮氏の『哲学の視座』、『人間の間と倫理』(特に、「第十二章 相互主体性の倫理(その一)」,「第十三章 相互主体性の倫理(その二)」),『倫理学入門』(特に、「8. カントの倫理学」),および『カントと神』(特に、「序 本書の意図と構成」,「第一章 『純粹理性批判』と三つの問い」,「第二章 「理性信仰」の由来」,「第三章 実践哲学の構築」,「第四章 最高善と幸福」,「第五章 道徳法則の神聖性」)などの研究であるからである。私は、宇都宮氏のカント理解に内在しつつ、カントを読む。今後、フォイエルバッハ、レーヴィット、ブーバー、マルセルや、ハイデガー、ヤスパース、サルトルや、ミード、ダーレンドルフや、ベルクソン、和辻哲郎たちの見解を検討することになるが、その際にも私は、かれらについての宇都宮氏の理解に沈潜しつつ、自説を形成するつもりである。もしひとが、私の実践哲学研究を指して、「宇都宮氏への凭り掛り」にすぎないと言うならば、かれは哲学することの、一般的に言えば、文化することの(そういう表現が許され得るとして)本質と作法についての無知蒙昧を告げているだけのことなのである。「述べて作らず、信じて古を好む」と述べたひとは、「温故而知新」とも語ったのである。

(2001・3, 札幌にて, 摺筆)