

カント『視霊者の夢』における「英知界」の意義について

On the Meaning of Intellectual World in Kant's *Dream of Spiritualist*

(平成 18 年 9 月受理)

笠井 哲* (KASAI Akira)

Abstract

The purpose of this paper is to consider the Meaning of intellectual world in Kant's *Dream of Spiritualist*. The intellectual world is the supernatural world. It has practical moral character. The intellectual world has possibility as a model to standardize phenomenal world.

The intellectual world primarily has meaning as grounds of all morality in an act. Second meaning of intellectual world is not leave a problem of morality in a personal consciousness.

1. はじめに

『形而上学の夢によって解明された視霊者の夢』(以下『視霊者の夢』と略す)は、1766年に署名なしでケーニヒスベルクで刊行された。本稿の目的は、この『視霊者の夢』において初めて登場する、カントの批判哲学の重要な概念の一つである「英知界」の意義を考察することである。その前に、本書の成立について述べておこう。

この論文の著者が本当にマギスター・カントなのか、アカデミーの懸賞論文の著者なのか、人々はそれについて疑問に思ったであろう。それほど本書の持つ音調は人々の心に奇妙にかつ奇異に響いたに違いない、このようにカッシーラーは伝えている⁽¹⁾。確かに本書は、今までに著された論文の中で最も幻想的でもある。それは視霊者スウェーデンボルク (Swedenborg, 1688-1772) の出現を直接のきっかけとする本書の成り立ちに由来する。カントは友人であり自分の一聴講者でもある一士官から、「フォン・スウェーデンボルクの不思議な事件」⁽²⁾を知らされ、霊について頭から排斥してしまう愚に陥らぬように詳細な調査を依頼したことを、1763年8月10日付けのシャルロッテ・フォン・クノープロッホ嬢宛の長い手紙の中で語っている⁽³⁾。この手紙の中には、オランダ公使の未亡人ハルテヴィレ夫人が亡夫の未払金を催促されたのに対して、領収書のありかをスウェーデンボルクを通して聴き出した事件や、1756年のストックホルムのジューデルマルムの大火の様子を遠くイギリスのゴテンブルクでスウェーデンボルクが細かに告げる事件等が長々と述べられている。

私はこの不思議な人物に自分で質問できたらと非常に望んでいるのです⁽⁴⁾。
とカントはいい、実際スウェーデンボルクがロンドンで出版したといわれる著書を待ち焦がれて、印刷が終わったら直ちに入手できるよう万端の手はずをとった旨も伝えている。

このようにスウェーデンボルクの出現は、カントにとって驚異であり、大きな関心の対象になっていた。しかもそれだけに止まらず、霊界についての考え方にも変化をもたらしている。スウェーデンボルクの話を知るようになる以前のカントの霊界に対する考え方は、同じクノープロッホ嬢の手紙に明らかに表現されている。

誰か私に不思議なものを好む気持ちや、或いは容易に信仰へと動かされる弱さの印象をかつて認めたことがあったのかどうかは私には分かりません。しかし霊界の現象や所行についてのあらゆる不思議な出来事にも関わらず、私もその最も確からしいものを沢山知っておりますが、それでも否定的な側につくことが、何時も健全な理性の規則に最も適合したと思いをしているのではなくて(実際、そうは言っても霊の本性についてわれわれに知られていることがどんなに少ないことか)、それらが残らず十分に証明されていないからなのです⁽⁵⁾。

つまり「スウェーデンボルクの話を知るようになるまで久しい間」、カントは霊界について常識の立場により否定的態度を取っていた。しかし、これより三年後の1766年4月8日付のメンデルスゾーン宛の手紙によると、

* 福島工業高等専門学校 一般教科(社会) (いわき市平上荒川字長尾30)

「スウェーデンボルグ物語」を機縁として、従来の健全な常識に基づく否定的姿勢に変化が見られる。カントはこの物語に対する自分の考えを表現する際、「私は実のところ気持ちの上で矛盾があります」と告白して、次のように続けている。

物語に関しては、この種の物語に対して多少の愛着を禁じえないし、同様に理性的根拠に関しても、その物語は正しいという推定を若干懐かざるを得ません。前者に対する価値を失わせる不合理や、後者の価値を失わせる妄想や不可解な概念があるにも関わらずです。それゆえに私は事実まったく率直な態度を取ったわけです⁽⁶⁾。

ここでのカントは霊的物語に対して否定的立場というよりも、自ら矛盾を感じつつ懐疑的立場を取っているというべきである。さらにいえば、この物語は若干の正当性をもつと推定せざるをえないという告白は、以前の否定的立場から逆に肯定的立場への傾きすら見せているともいえる。

ところで、このようなカント自身の霊界への関心と微妙な変化という内的要因に、さらに外的要因も付け加わって『視霊者の夢』の成立は促される。外的要因とは、視霊者及び視霊術についてのカントの考えを聴こうという友人たちの烈しい懇請である。前掲のメンデルスゾーン宛の手紙によると、カントは自分がスウェーデンボルグの幻覚について問い合わせをしたり、彼の著書を取り寄せたりしたために、彼のことを多少語り得ることが世間に分かってしまったので、この珍しい話を吐き出してしまうまでは質問攻めにあうだろうと書き、外部からの世間的圧力を予想し、それに対する覚悟を固めている⁽⁷⁾。この友人たちの強請や質問攻め等の世間的圧力は、確かにカントにとって重圧となり、そのため彼は一種の嫌悪感さえ覚えるに至る。まさにそのためであろう。『視霊者の夢』の「前置き」に見られる本書成立の経緯と理由についての叙述は、いわば逆説に満ちている。

その上また高価な著作が買い込まれた。そしてなお悪いことには読まれもした。だからこの労力は無駄になってしまっただけではないであろう⁽⁸⁾。

カントにとっては、珍しく不本意な要因も加わって本書は成立した。最初は確かにカント自身視霊者に対して積極的關係と興味を懐きつつそれを調査し研究したにも関わらず、それに対する論評の発表に際しては、強請による不本意なものとして極めて消極的態度を取っている。したがって本書の成り立ちには無理やり書かされたという極めて否定的理由しか存在しないかのような印象すら与える。次の「前置き」の結語は、カントが読者への期待をまったく持っていないかのような感じにも取れるし、しかしまたそれゆえにこそ読者を完全に満足させるべきであるという本書の使命を自らに述べているとも受け取れる。

本書は、人々が期待しているように、事柄の性質上読者に完全に満足してもらいたい。がその際、読者は最も重要なことを理解せず、他のことを信ぜず、しかも残りのことは嘲笑するだろう⁽⁹⁾。

果たして本書は、その成り立ちや成果から見てまったく否定的・消極的なものに尽きるのであるだろうか。

否、そうではない。その裏にカントの肯定的・積極的な理由と意図は潜んでいる。『視霊者の夢』は、表面的には自分で自分を嘲笑うという奇抜で否定的自己告白を取りながら、実は卑下と皮肉と機知とによって視霊者の夢を批判すると同時に、従来の学校形而上学をも批判することを直接の目的としていた。しかもその裏には、新しい形而上学の学的規定という本来の目的が秘められていて、カントはそれに対して密かな野心と情熱を燃やし続けていたといえる。以下で、『視霊者の夢』の考察をしてゆこう。

2. 霊的存在者

カントは『視霊者の夢』を「形而上学的結び目」としての霊の考察から始めている。霊とは何か。霊は存在するのか、霊という語は何を意味しているか。これらの問いに対して、カントは「大学の方法的な饒舌」⁽¹⁰⁾を否定することから始め、「私は何も知らない」⁽¹¹⁾というソクラテスの無知を出発点としている。

しかし霊という言葉は、それが幻影であれ、現実的なものであれ一般に使用されていることは事実である。したがってその「隠れた意味」が開示されなければならない。カントは「霊的」という語を「物質的」という語との対比において考察を進める。「物質的」とは、(1)ある空間内において存在(延長)し、(2)他の物質の侵入に抵抗する何かがある(不可入的)場合をいう。

それらの合成が、不可入的かつ延長的な全体を与える単純な諸実体は、物質的統一と称されるが、それらの全体は、物質と呼ばれる⁽¹²⁾。

これに対して「靈的」とは、(1)不可入性の特性を具有せず、(2)それをどんなに集め合わせても一つの固い全体を形づくることはない。

この種の単純な存在者は非物質的存在者と名づけられ、またもしそれらが理性を持つ場合は、霊と名づけられる⁽¹³⁾。

霊は、(1)単純な実体として空間内に現存し、活動性を持つが空間の充実としての抵抗をもたず、物質的存在者に対しても可入的である。(2)直接的現在の場所は点ではなく、それ自体一空間であるが延長を持たない。延長の限界が形を定めるのであるから、霊は如何なる形も考えられない。

ところで、いま「人間の魂」が一つの霊であるとすれば、それは次のように考えなければならない。(1)物体界における人間の魂の場所は、その変化が私の変化があるような物体である。すなわち私の身体が私の魂の場所である。(2)身体内の私の魂の場所については、「私が感覚するところに私は在る」⁽¹⁴⁾とされている。カントは霊の活動性、可入性、無延長性等の特性から推測して、人間の魂についても、それを脳髓の極小部分に閉じ込めるような物的考え方をせず、私の身体において私の感ずるところに在るという考え方をしている。

以上がカントの霊の規定であるが、この際問題は、霊という超経験的概念に対するカントの認識論的基本姿勢にある。注目すべき特徴をあげると、まず「普通の経験を頼りにして」⁽¹⁵⁾考察が進められていることである。それは端的には「常識の立場」である。「常識は、真理を証明し、また解明しうる諸根拠を洞察する以前に、しばしば真理に気づく」⁽¹⁶⁾からである。次に、この経験を頼りにする常識の立場が、直ちに経験論の立場を意味するものではないことである。この点に関しては、カントは極めて慎重である。「靈的と名づけられるような種類の存在者が一体可能であるかどうか」。カントは自問して、次のように自戒している。

この際私はこの最も深遠で最も不分明な問題において、最も容易に切迫してくる性急な決定を警戒せざるをえない⁽¹⁷⁾。

この「性急な決定」とは、一般に経験概念に属することは、その「可能性」をも直ちに洞察されうることに見なすこと、これとは反対に如何なる経験概念にも属さないことは全然理解し得ないとして、その「可能性」をも即座に否定すること、この両面を意味している。カントはこの「性急な決定」には、経験を絶対的基準とする僭越があると考えている。有限的存在である我々にとっては、認識に関し経験によって十分に「認められているが、だからといって理解されてはいないこと」⁽¹⁸⁾がしばしばありうる。逆にいえば、経験によって認められないからといって、その可能性までも否定しうるものではないということになる。ここに人間の経験的認識の限界の自覚があり、経験論と袂を分かつ所以がある。そこでカントの超越の世界に対する考え方と、それを研究対象とするときの姿勢は次のようになる。我々人間は、物質的世界の事物を経験によって十分認識することができるが、非物質的世界の事物は経験によっては認識されえない。しかしだからといって、非物質的世界の可能性までも否定することはできない。したがって我々は反駁される気遣いなしに、非物質的存在者の可能性を承認することができる。しかし反面、その可能性を理性的根拠によって証明するという希望も持てないのである。このようなカントの言表は、霊界を対象とするとはいえ、学問的立場としては不確実で頼りない常識に過ぎないという感じを与える。しかしこの「常識の立場」がまさにカントの立場であり、ここにはすでに人間認識の限界の自覚がその基調となっている。つまりカントは、「無知」から出発し、そして最後にその同じ「無知の地点」に立ち返るのである。

「無知」は本書中の最重要概念であって、全議論を貫く縦糸である⁽¹⁹⁾。

といわれている。しかしまたカントは、単に「無知の地点」に立ち止まるのではなく、形而上学的世界へ強い関心を寄せていく。

私は、世界における非物質的本性の現存在を主張し、私の魂そのものをこれらの存在者の部類に移し替えることに非常に傾いていることを告白する⁽²⁰⁾。

カントにとって靈的存在者は、それが結びつけられている物質に最も緊密に現存し、外的活動性の根拠として内的作用を起こす「内的原理」⁽²¹⁾として考えられている。ともかくカントが経験と常識を基準とし、靈的存在者の可能性については理性的に肯定も否定もできないという無知の立場に立ちながら、それにもかかわらず非物質的本性の現存在を主張し、魂をその中に組み入れたいという心境を告白し、さらには靈的存在者に「内的原理」としての意義を与えているのは、まさしくカントの形而上学的関心の強さと、いわば実践的確信を証示するものであろう。無知の立場に立ちそこから無知に徹し、しかも無知にとどまらず形而上学へ一步を踏み出すことは、

ある意味では自己矛盾とも見られる。ところがこの自己矛盾がこの経験と理性のそれぞれの認識的限界を自覚させ、いわばこの知的挫折を通じ、しかもそこで終わるのではなく実践的に復活するという道徳的発想を喚起しているのではなからうか。このカントの道徳的発想は、認識論的に追及した霊的存在者の全体を、その極限から実践的把握に転ずるといふ新しい発想と試みであるといえるのではなからうか。そしてこれがカントの「英知界」の発想に他ならないのである。

3. 英知界

「英知界」は、カントが自らの思想形成上初めてここで提起した概念である。ではこの英知界とは如何なる構造と意義を持っているのであろうか。カントによると「非物質的存在者」は「死せる物質」に対して「自己活動的原理」であり、「実体」である。すなわち「それ自体で存続する本性」である⁽²²⁾。このような存在者の作用法則が「霊的」と呼ばれる。カントの思考は、この非物質的存在者の特性から非物質的世界の概念へと展開する。

非物質的存在は相互に直接的に結合されると、おそらく一つの大きな全体を形成するであろう。それは非物質的世界（英知界）と呼ばれうる⁽²³⁾。

カントは「死んだ物質」に「生命の根拠を含む存在者」を対置し、「自然全体における生命の一切の原理」を根拠として、それが適用しうる非物質的世界の全体、すなわちその原理によって、物体界の死んだ素材が生命を与えられる存在者の全体を想定する。このような考え方の中には、物質と生命の全体的調和を計ろうとするライプニッツ的宇宙観の流れが読み取れる。ところが「物活論は一切に生命を与え、これに反して唯物論は一切の生命を奪ってしまう」⁽²⁴⁾。これに対しカントは、このいずれにも伍せず、「生命の原理」から物質的世界と非物質的世界の内的関連を調和し統合しようとして、両方の世界に従属する人間を問題とし追及してゆく。

非物質的世界は「一切の被造の英知体」⁽²⁵⁾を自らのうちに含む。そのうち若干のものは物質と結合して「人格」となり、他のものは物質と結合せず霊そのものにとどまる。

それゆえに人間の魂は、すでに現存の生命において同時に二つの世界と結びついているものと見なされなくてはならない。それらの世界について人間の魂は、人格的統一のために身体と結びついている限り、物質的世界だけを明瞭に感覚する。これに反して、魂は霊界の一成員としては、非物質的本性の純粋な影響を感受したり与えたりする、その結果身体との結合が中止してしまうや否や、魂が常に霊的本性ととも存続している共同態だけが残り、そして魂の意識に明瞭に直観されるまで自らを開示するに違いないであろう⁽²⁶⁾。

ここには、人間の属する「二つの世界」が想定されている。すなわち人間は人間の魂の霊的本性の関係する世界と、身体と結合した二つの世界に所属し、しかもその魂は霊界の一切の非物質的本性ととの共同態に共存し、その共同態を共有していると考えられている。さて、しかしこの構想は、霊的存在者の存在可能性がそうであったかのように、否定し去られる心配はないが、また理性的根拠に基づいて肯定することもできない。したがって、この非物質的世界の構想は、あくまで「蓋然的」推定であって、「明証性」を得るには至らない。だがしかし、これは理論理性の限界である。この理論理性の蓋然性は後述するように、「道徳的信仰」においては、実践理性の必然性に転じうる。要するに英知界は、その実践的・道徳的性格を得ることによってその本来の機能を発揮することになる。

ところで、この英知界という自然界に対する超自然的な世界は、カントにとって初めから「道徳的世界」として構想されていたと解される。事実この『視霊者の夢』においても英知界は、単なる非物質的存在者の相互的結合体に留まらず、実践的「理性統一」の全体として捉えられている。そのために「人間の心胸の外部にあるように思われる」⁽²⁷⁾とカントはいう。

すなわちその力は、人間そのものの内部にある一つの目標に関係するものとして、私利私欲に対していわば単なる手段と関係するものとしてではなく、我々の活動の傾向がその結合の焦点を我々の外の他の知的存在者の中へと移し変えるものである⁽²⁸⁾。

ここに「二つの力の争い」が生ずる。それは、一切を自己へ関係づける「私益性」と、心胸がそれによって他人に対して駆り立てられるかあるいは引きつけられる「公益性」との争いである。そこには、

最も非利己的かつ最も誠実な性情においてさえ、人は自分自身で善あるいは真と認識することを他人の判断と比較して、両者を一致させようとする内密な傾向が認められ、同様に、各々の人間の魂は我々がとった歩

道とは異なった歩道を歩いていると思われる場合には、その各人の魂を認識途上でいわば停止させるという内密な傾向が認められる。こうしたすべてのことは、あるいは我々自身の判断の普遍的人間悟性への感覚された依存性であり、思考する存在者の全体に一種の理性的統一を与えるための手段となるものである⁽²⁹⁾。

ここでカントは、「人間の心胸」のうちの「人間の善および真の認識」の力を手がかりとして、その個別的判断に対する普遍的判断能力としての「普遍的人間悟性」に着目している。そしてこの普遍的人間悟性の判断の基準として「思考する存在者全体」を措定し、これに「理性的統一」の根拠を与えている。この「思考する存在者の全体」が「英知界」である。それは個別性の全体としての「現象界」に対置されている。そして英知界は、この現象界を統一する規範としての性格を持つことになる。

以上のように、英知界の構想に当たっては、まず「善あるいは真の認識に関する」心胸の動因が問題とされる。それに基づいて次に、英知界に実践的性格が与えられ、その「道徳的動因」が問題とされてゆく。その場合英知界の主体は、認識主体より実践的主体としての「意志」へと移行し、英知界は実践的行為の理性的統一としての意義を得てくる。

我々が外的事物を我々の欲求に関係づける場合、我々は、自分たちが同時にある一定の感覚によって拘束され、制限されているのを感じせずにはこのことをなしえない。そしてこの感覚は、我々の内にいわば他人の意志が働いており、我々自身の好みは外的な同意の条件を必要とする、ということを感じさせるのである⁽³⁰⁾。

ここで「ある感覚」といわれているのは、単に自分のためのものだけでなく、自分と他人のために働く意志に関係するものと解される。したがってこの感覚は「ある密かな威力」を持ち、我々をして我々の好みや意向を他人の幸福あるいは他人の執意へ適応させるように強制する。このようにカントは、我々の行動の原因が我々の内にあるだけでなく、我々の外にすなわち他人の意志の中にもあると見ている。ここから自分の意志ではなく他人の意志から、「私利の報酬に反して我々をしばしば感動させる倫理的誘因が生じる」⁽³¹⁾。この倫理的誘因は、「責務の強い法則と親切のより弱い法則」とを意味している。これらの法則は、時として「利己的傾向性」によって圧倒される。だがしかし、それぞれ人間本性の到るところでその現実性を表わす。この利己的関心が支配するときでさえ、「他人に関する誘因」が見出されるというカントの人間観は、人間本性への深い洞察であると考えられる。そして人間本性はまったく利己的とも限らないし、またまったく利他的とも限らない。利己的関心も他人に対する関心も、いずれも善いとか悪いとかいうようなものではないという事実への洞察であるとしている。要するにカントは、この倫理的誘因をきっかけとして道徳的統一の根拠を追及してゆく。

それによって我々は、我々が最も内密な諸動因において普遍的意志の規則に依存していることが分かる。そしてそこから、すべての思考的存在者の世界の中に、単に霊的な法則による道徳的統一と体系的組織とが生じるのである⁽³²⁾。

このようにカントは「倫理的誘因」を手がかりとして、我々の意志に対する道徳的根拠を「普遍的意志」および道徳的統一を持った思考的存在者の全体の中に求めている。特に注目されることは、カントが「我々のうちにいわば自分のものでない意志」⁽³³⁾の働きを認め、この「普遍的意志」を根拠とし、それに基づいて道徳的統一と体系的組織を構想している点である。ここにカントにとって、最初の普遍的意志を根拠とする倫理的世界（英知界）が確立される。

この普遍的意志について、道徳思想の形成という観点から、次のように解釈することができる。普遍的意志は個人の意志に対応するが、同時に個人における人間性の意識であり人類の意識である。そして私益的感覚を制御する公益的感覚と結びついている。したがって普遍的意志は、個人の意志に対してそれを人間性の立場から拘束し制限する「内密の威力」を持っている。この威力は、普遍的意志の法則性に由来する。つまりカントによって普遍的意志は、この時点で道徳一般の根拠という実践的意義を与えられている。いい換えれば道徳の根拠は、個人の道徳的能力の枠を超えた人間一般の意志の普遍性に求められている。この普遍性の契機を、カントはルソーに学んだものと思われる。というのもそれは、ルソーによって覚醒された人間の尊厳の意識およびその平等性と直結しているからである。ただ個人的意志に対する普遍意志の持つ意義は、両者ともに同じ普遍性の概念の下に個に対して優越した価値を持ち、当為となりはする。しかしルソーは、あくまで自然の概念に、そしてカントは道徳の概念に基づくという基本的相違がある。それはルソーの普遍性の概念の持つ政治的・契約的意義を、カントは意志規定的・道徳的意義へと深めようとしたということではなかろうか。ともかくカントは『視霊者の夢』においてルソーの影響の下に、個人の意志規定の根拠、すなわち道徳の根拠を普遍的意志に求めたのである。

4. 普遍的意志

次に道徳原理の根拠とされたこの普遍的意志と、いわばこの意志に道徳原理の根拠の座を明け渡した道徳的感情との関係を考察することにより、カントの道徳思想の進展を際立たせその発展段階を確認することにしよう。

まず、普遍的意志と道徳的感情の関係については、次のカントの叙述を考察の手がかりとすることができる。

我々は我々のうちに自分たちの意志が普遍的意志と一致するように強制されるのを感じるが、この強制の感じを道徳的感情と名づけようとするならば、我々は道徳的感情については、我々のうちに実際に生起するものを、その原因を取り出さずに、その現象について語るだけに過ぎないのである⁽³⁴⁾。

この文章における道徳的感情の規定は、注意深く分析する必要があるように思われる。というのは、道徳的感情を「自分の意志を普遍的意志と一致するように強制する」力そのものと解するか、あるいは「強制される感じ」と解するかによって本質的相違が生じてくるからである。道徳的感情が自分の意志を普遍的意志と一致させる強制力そのものであるとすれば、つまり道徳的感情が自己の意志の強制の原因であれば、それは直ちに道徳の根拠であり、道徳の原理もこの感情に求めなければならないということになる。これに対して、道徳的感情が上述の強制力の原因ではなく、単なる結果でありその現象であるならば、道徳の原理とその根拠は道徳的感情以外に求められるべきだからである。

では、私的意志を普遍的意志へ一致すべく強制する力は一体何であろうか。カントは、この強制力の根拠について直接には何も語っていない。しかしカントの文脈から推定すると、この問題の道徳的強制力は、「我々の内なるいわば自分のものでない意志」の中であって、我々を動かし、「他人の幸福へ、もしくは他人の執意へと適応させるように強制する」⁽³⁵⁾力であると見られる。したがってその強制力は、自他共通の人間性の道徳意識であり、根源的には普遍的意志そのものの力と見てよいであろう。このように解釈すると、普遍的意志が自らと一致させるように私的意志を強制する動因となり、その結果の「現象」として道徳的感情が生じることになる。ここに、カントの道徳論が道徳的感情から普遍的意志論の立場へと明白に移行進展していることを再確認するものである。なお普遍的意志と道徳的感情の関係については、カント自身次のように説明している。

相互関係にあるような思考的存在における道徳的誘因の現象を、同様に霊的存在者がそれにより相互に影響しあう真に活動的な力の結果として表象することは可能ではないであろうか。そうなれば道徳的感情は、私的意志の普遍的意志へのこの感じられた依存性ということになり、また非物質の世界がそれによって道徳的統一を獲得するところの、自然的かつ普遍的な相互作用の結果ということになろう。それは非物質の世界が、その世界に独自の関連の法則にしたがって霊的完全性の一体系へと自らを形成することによってである⁽³⁶⁾。

ここで注目されるのは、従来道徳的感情は *das moralische Gefühl* として表現されてきたのに対し、ここでは *das sittliche Gefühl* となっている点である。このことから『視霊者の夢』においては、従来のように単に個人の道徳意識の中における意志と感情の関係や道徳原則が問題ではなく、自己と他人との共同体としての「英知界」を背景としていることに由来すると解される。

要するに道徳的感情は、私的意志が普遍的意志に依存している感情であり、またそれ以外には依存していないというものである。いい換えれば、私的意志が普遍的意志に合致したことを結果的に実感する感情である。したがって道徳的感情そのものは、道徳原理またはその根拠とはなり得ない。ここに、道徳的感情を原理とする道徳的感情論は確実に完全に超えられている。それはいわば、道徳的感情論より普遍的意志論への移行と発展を意味する。ここで最も注目されるべきことは、道徳の問題が単に個人の道徳的認識や意志、感情及びそれらの諸能力の相互関係としてではなく、また単に現実的な人間の相互関係としてでもなく、思考的存在者の相互の問題として、しかも霊的・精神的共同世界の中で追求されていることである。具体的にいえば、道徳の根源に霊的・思考的存在者が相互に関係し影響しあう共同の世界と、この世界に所属する限り共通に影響を与え合う活動力、すなわち普遍的意志が措定され、そこから「道徳的誘因」、「道徳的統一」、「体系的組織」が基礎づけられたことである。この世界こそ、カントが霊界を手がかりとし、霊的存在者の共同体として構想した「英知界」である。それは「すべての思考的存在者の世界の中に」構想された道徳的世界であり、広義の倫理的世界である。

ではこのような英知界は、如何なる実践的意義を持つのであろうか。引き続きこの問題を、カントの英知界の発想の契機を通して考察してゆくことにしよう。『視霊者の夢』では霊界は、自然界とのアナロジーにおいて捉えられていた。ニュートンによると、自然界の秩序は「物質の重力の法則」によって維持されている。ニュー

トンが重力を物質相互の一般的活力の真の結果として把握し、これを「引力」と名づけた⁽³⁷⁾。この自然界における引力に対し、人間の世界にこれを求めればどうなるのであろうか。今ルソーを引き合いに出せば、人間界の秩序は、法治国家における共同体の秩序を意味し、その根拠づけとしてのいわば社会的引力は、社会契約に求められるであろう。そしてこの社会契約は、各個人の自己保存と自己愛の動機に由来する。このニュートンの自然界とルソーの人間界に対するその秩序と根源力の捉え方が、カントの英知界の構想、すなわちその秩序と根源力の捉え方の一つの契機をなしているのではないかと推論できる。というのは、それぞれの世界を構成する物質及び人間の相互に影響しあう真に普遍的な活動力と、それぞれの世界を統一し支配する法則という二つの要素が、そのままカントの英知界を可能にする二要素となっているからである。だがしかしニュートンの自然界とルソーの人間界の両方だけでは、「行為の一切の道德性」を説明し得ない。カントは考える。

行為の一切の道德性は、自然の秩序に従えば、その完全な結果を人間の肉体的生命の中に決して持ち得ない、しかし靈的法則に従う靈界においては十分に持ちうる⁽³⁸⁾。

例えば真の意図や動機、克己、外観上は善い行為であるが隠された悪計等、その道德性は「物的状態における物理的成果」としては、大部分失われてしまっている。しかしこれらは、「非物質的世界においては、実り多い根拠」と見なさなければならない。すなわち「行為の一切の道德性」は、自然の秩序に従う物理的關係においては消失する。それゆえに行為の道德性は、現象界だけでは確保できない。さてこの道德的発想には行為の道德性の問題が、目に見える世界ではなく、目に見えない世界に関わるという基本前提が考えられている。そこでカントは道德性を厳重に堅持するために、現象界とは異なる次元の世界、すなわち靈的存在者の相互の共同世界を道德界として構想するに至った。このように推論することが許されるのではなかろうか。次のカントの文章は、この推論を裏づけているように思われる。

それらは非物質的世界に関しては、靈的法則に従って私的意志と普遍的意志との結合、すなわち靈界の単一性と全体との結合の結果として、自由な選択意志の道德的性質に適合した影響を及ぼしたり、あるいは相互に受け取りあったりするであろう。というのは行為の道德的なものは、靈の内的状態に関係するがゆえに、実際当然靈の直接的交互関係においてだけ全道德性に適合した結果を招くことができるからである⁽³⁹⁾。

以上のようにカントの英知界の導出契機を捉え得るとすれば、この考察を通して世界を次のように意義づけることができる。第一に英知界は、行為における一切の道德性を可能にする根拠としての意義を持っている。道德性が成立しうるのは、動機や意図が消失する現象界においてではなく、純粹に靈的存在者の精神的相互関係が可能な英知界においてである。この英知界は、対象認識の世界として現象界以外に実在する世界ではなく、靈的存在者が靈的法則に従い、私的意志を普遍的意志に合致させるべく自己を強制して行為するとき、初めて開示する実践的主体の世界である。なおここでこの靈的法則は、靈界が道德的世界としての性格を持つと同時に道德的法則として当為を表象する法則と考えられる。

第二に挙げられる意義としては、英知界は道德の問題が単に個人的意識や理性と感性との戦いに止まらず、個人の領域を超え、各個人が他人の意志と相互に関係しあえる体系的組織を基盤として成立することを提示している点である。個人的意志がそれとの一致を目指すべき普遍的意志は、体系的組織としての英知界を基盤としている。したがって普遍的意志は、単なる各個人に共通な一般意思ではなく、また個々の意志の総和としての全体的意志でもなく、これらの現実的意志の次元を超えた理念的意志を意味している。そのため普遍的意志は、私的意志に対して規則となり、規範となりうる。このように普遍的意志の規範的性格を可能にするのが、精神的共同体としての英知界に他ならない。

5. おわりに

最後に、これまで考察してきた英知界の概念が、以後カントの道德思想の中でどのように展開されてゆかか、その見通しを述べておこう。この場合、我々は二つの観点に注目したい。一つは英知界におけるいわば横の系列としての思想的存在者相互の全体という観点である。カントは英知界の説明にあたり、関連の用語の多くにではなくという形容詞をつけている。例えば、ここには英知界の持つ体系的性格、個人を超えた思想的存在者相互の全体性を表現しようとするカントの意図があるのではなかろうか。この横の系列が批判期に入ると、まず英知界の構成員としての靈的存在者もしくは思想的存在者は「理性的存在者」として規定され、その靈的要素は完全に

払拭される。次に、その理性的存在者は相互に共同態的諸法則によって体系的に結合され、ここでも霊界の霊的要素は完全に払拭されて、理念的な道徳的世界を構成する。その場合、霊界を支配した霊的法則は道徳法則として、具体的には「人格目的の原理」として人格相互の体系的結合を可能にする。それゆえに霊的法則に従う霊的存在者の体系的組織は、「客観的な共同態的諸法則による理性的存在者の体系的結合」⁽⁴⁰⁾としての「目的の国」へと展開してゆくものと考えられる。今一つは、英知界がいわば縦の系列という観点である。それは霊的存在者の過去・現在・未来にわたる全体という観点である。カントは行為の道徳的なものは霊の内的状態に関係するから、それは当然霊の直接的共同体においてだけ道徳性のすべてに適合した結果を惹起する⁽⁴¹⁾とみる。ここから人間の魂は、すでにこの世においても道徳的状态に従うと宇宙の霊的諸実体間にその位置を占めなければならないことになる。また人間は、最終的に死によって魂の物体界との共同性が終了しても、あの世の生活は、魂がこの世において持っていたようなあの世との結合の当然の結合として可能であることになる。つまりこの世でなされた道徳性の結果のすべては、霊界との共同体の中にある存在者が霊的法則に従って実行した効果に、あの世で適応すると考えられる。この世、あの世に関連して次の文章がある。

それゆえに現在と未来は、自然の秩序に従ってさえ、いわば一つの纏まりをなしたものから生じ、一つの恒常の全体を構成するであろう⁽⁴²⁾。

カントは、このことは特別な重要性を持っているとして次の理由を挙げる。単なる理性の根拠に従って推測すれば、この世における道徳性とその結果との間の不完全な調和から生じる不都合を除くために、「特別な神的意志」に逃げ道を求めなくてはならない。しかしそれは、大きな困難となるからというのである。というのは、神的意志についての判断は、我々の脆弱な人間悟性には蓋然性以上に達し得ないからである。そこで道徳性とそれに適合した結果の問題は、単に現世だけに関わるのではなく、未来の一つの纏まりとしての全体性の中で継続してゆくと考えられている。これは批判期には、徳と福との一致の問題として追究され、「純粹実践理性の要請としての靈魂の不死及び神の現存在」へ展開すると見られる。ここに、すでにカントの「道徳的信仰」の地盤を見ることができるのである。

註

- | | | |
|---|---------------------------------------|-------------------|
| (1) カッシーラー『カントの生涯と学説』門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文監修、みすず書房、1986年、82頁。 | (11) ebenda. | (31) a.a.O.S.335. |
| (2) カントからの引用は、アカデミー版全集により、巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)を記す。X.S.44.スウェーデンボルグは、霊的な超能力によって遠隔地に起きている火災を知らせたり、予言をしたり、死者と語りなどできたといわれている。 | (12) a.a.O.S.321. | (32) ebenda. |
| (3) a.a.O.S.43. | (13) ebenda. | (33) a.a.O.S.334. |
| (4) a.a.O.S.47 f. | (14) a.a.O.S.324. | (34) a.a.O.S.335. |
| (5) a.a.O.S.43 f. | (15) ebenda. | (35) a.a.O.S.334. |
| (6) a.a.O.S.70. | (16) a.a.O.S.325. | (36) a.a.O.S.335. |
| (7) a.a.O.S.69. | (17) a.a.O.S.322. | (37) a.a.O.S.334. |
| (8) II.S.318. | (18) ebenda. | (38) a.a.O.S.336. |
| (9) ebenda. | (19) 浜田義文『若きカントの思想形成』勁草書房、1967年、394頁。 | (39) ebenda. |
| (10) a.a.O.S.319. | (20) II.S.327. | (40) IV.S.433. |
| | (21) a.a.O.S.328. | (41) II.S.334. |
| | (22) a.a.O.S.329. | (42) a.a.O.S.334. |
| | (23) ebenda. | |
| | (24) a.a.O.S.330. | |
| | (25) a.a.O.S.332. | |
| | (26) ebenda. | |
| | (27) a.a.O.S.334. | |
| | (28) ebenda. | |
| | (29) ebenda. | |
| | (30) ebenda. | |