HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	実践愛
Author(s)	須田, 豊太郎
Citation	北海道大學文學部紀要, 19(1), 81-102
Issue Date	1971-03-30
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/33351
Type	bulletin (article)
File Information	19(1)_PR81-102.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

実践愛

須田豊太郎

実践愛

須田　豊太郎

カントは、行為の主観的動機の中で、道徳的に認め得るとしたものは、ただ道徳法則への尊敬という感情だけであって、それ以外のものは、たといキリスト教の隣人愛であっても、そのままでは認めようとはしなかった。カントは言う。

「何にもまして神を愛し、汝の隣人を汝自身の如く愛すべし、という命令は、命令として、愛を命じるところの法則に対する尊敬を要求して、愛を自己の原理とすることを、きままな選択にまかせてはいないからである。しかし、神に対する愛は傾向性（感覚的愛）としては不可能である。というのは、神は全く感官の対象ではないからである。人間に対する愛はなるほど可能ではあるが、しかし命じられることはできない。というのは、命じられただけで誰かを愛するということは、どんな人間の能力にもないからである。したがって、すべての法則の核心において理解されるところのものは、ただ実践的愛のみである。神を愛するとは、この意味においては、神の命令を喜んで行うということであり、隣人を愛するとは、隣人に対するすべての義務を喜んで実行するということである。しかし、このことを規則とする命令も、義務にかなった行為をする際にこうした心術を持て、と命じることはできず、ただ持とうと努力せよ、と命じうるだけである。というのは、或ることを喜んで為すべし、という命令は、それ自身において矛盾し

ているからである。(一)」

このようにして、

「傾向性としての愛は命じられることはできない。しかし、義務そのものから発する親切は、たとえ何かの傾向性がそうさせるのでなくとも、否むしろ自然的な、抑えがたい嫌悪がそれに抵抗するにもかかわらず、実践的愛であって、感覚的愛ではなく、それは意志の中に存して、感覚の性癖の中には存せず、行為の原則の中に在って、柔和な同情心の中に在るのではない。しかし、実践的愛だけが命じられ得るのである。(二)」

(一)『実践理性批判』(オリジナル版)一四八

(二)『道徳形而上学の基礎づけ』(アカデミー版)第四巻三九九

道徳というルール(法則)は、したいからする、したくないからしない、というきままな選択を許さず、喜んでなそうと、いやいやながらなそうとにかかわるところなく、ただ無条件に、なすべし、と命じる。それはまた、人や所や時の相違にかかわることなく、端的に命じるのである。ところで感覚や感情は、人によって異なり、同じ人でも時や所によって異なるのであるから、これを行為の動機とすることは、道徳的には認められない、というのが、カントの根本の考え方である。しかし、なすべし、と外からいかに命じても、それだけで行為が出てくるのではなく、それを受けてうちからつき動かし、働き始めるきっかけとなるものがなければならない。これはまた、一つのうちなる感情であって、これが動機とならないかぎり、行為も始まらないのであるから、カントもこうした感情は認なければならなかった。そこで問題は、感情の中で、動機として道徳的に認めうる感情は何か、道徳法則が意志を直接に規定し

うるように、うちからそれを受けて働く感情で、しかも人や時や所によって変ることのないものは何か、ということになるが、カントはそれを「道徳法則に対する尊敬」において見出したのである。そしてそれを次のように説明する。

「道徳法則は、それ自身積極的なるものであり、すなわち知的原因性の形式、言いかえると自由の形式であるから、それは主観的敵対行動であるわれわれのうちにある傾向性に対抗し、自負を弱めることによって、同時に尊敬の対象となるのである。そればかりではなく、この法則は自負を打ちくだく、すなわちへりくだらせることによって、最大の尊敬の対象となり、したがってまた経験的根源を持たず、先天的に認識される一つの積極的感情の根拠である。したがって、道徳法則に対する尊敬は知的根拠によってひき起される感情であり、そしてこの感情は、われわれが完全に先天的に認識することができ、またその必然性を洞察することのできる唯一の感情である。(一)」

しかし、この道徳法則に対する尊敬も感情であることには変りはなく、したがって、

「われわれの一切の傾向性の基礎にある感覚的感情は、言うまでもなく、われわれが尊敬と呼ぶ感覚の条件ではあるが、しかしこの感覚的感情を規定する原因は、純粋実践理性のうちにあり、それであるからこの尊敬という感覚は、その根源からして感性的とは呼び得ないで、実践的にひき起されたと呼ばれなければならないのである。(二)」

われわれの一切の傾向性や感情の基礎には、一つの共通な感覚的感情があり、それが感官の触発によってひき起され、規定されるときには感性的感情と呼ばれ、それが純粋実践理性によって規定されるときには、実践的にひき起された感情、すなわち実践的感情、あるいは道徳的感情と呼ばれるのである。ところで、純粋実践理性は、どのようにして感覚的感情に働きかけ、その力をおよぼして、実践的感情、すなわち道徳法則に対する尊敬の感情をひき起すことができるのであるか。このことについて、カントは次のように言う。

実践愛

「ひとは、単なる知的理念が感情におよぼすこの影響を、理論理性にとっては究めることのできないものと見なし、このような感情は、あらゆる有限的な理性的存在者においては、道徳法則とひき離すことのできない結合をしているということを、先天的に理解することができるということだけで、満足としなければならない。」(三)

(一)『実践理性批判』　一三〇
(二)同　一三四
(三)同　一四三

このようにして、カントに従えば、真に道徳的である、というためには、行為が道徳法則にかなっている適法性（Legalität）だけではいけないのであって、まず第一に道徳法則に対する尊敬から始め、この道徳法則に従うつもりで従う道徳性（Moralität）でなければならない。すなわち、したいからする、のではいけないのであり、法則だから、法則が命じるからする、のでなければならない。したがって、してやりたいからする、愛するからする、のではいけないのであって、法則の命じる義務なるがゆえにする、のでなければならないことになる。そこから、次のようなシラーの批判詩の生れるのは当然であろう。

良心の悩み

私はよろこんで友人につくしたい
が、残念にも好きでそうするのだ
で、しばしば私はなやむのである

私は道徳的ではないということを
決断
ほかに道はない、君は友人を
軽蔑するように努力すべきだ
その上で義務の命じることを
いやいやながらにすることだ

『哲学者たち』

このことは、道徳法則に対する尊敬という感情以外の感情は、たとえキリスト教の隣人愛であっても、道徳的動機としては認めることはできないということの、当然の帰結でなければならない。が、恐らく、それはカントの本意ではないであろう。カントはこう言うのである。

「ひとびとに対する愛や同情ある親切からそのひとびとに善をなし、あるいは秩序に対する愛から公正であるということは、まことに立派なことである。けれども、もしもわれわれが、志願兵であるかのように、高慢な思いあがりから義務の思想をとび越えたり、命令によらないものとして、ただ自分がしたいからそうするのであって、そのためには命令などはいらない、とあえて思う場合には、そうしたこと（愛から善をなし、公正であること）は、われわれの態度の真の道徳的格率、すなわち理性的存在者の間における人間としてのわれわれの立場にふさわしい道徳的格率とは言えないのである。……われわれの立っている被造物としての低い段階を思い誤り、思いあがりの心が神聖な法則の威信をこばむということは、たといこの法則の文字が満たされたとしても、その精神から言って、すでに法則

の背反なのである。」(一)

(一)『実践理性批判』　一四六―七

恐らく、カントの言いたいことは、人間に対する愛から善をなすことは、いやいやながらにすることにくらべて、まことに立派なことであるが、しかし、善をするかしないかは、愛するか否かの選択にまかせてはおけない愛―憎以前あるいは以後の問題であり、したがって愛がなくとも、いやいやながらでも、たとい憎く憎くしい場合であってさえ、なすべきがゆえになす、のでなければならないのに、それをあたかも、他人ならしなくてすむことを、自分だから志願してやってやるかのように思いあがるとすれば、その精神においてすでに道徳に反している、ということであろう。

カントの言うところのうちには、被造物としての有限的人間に対する深い洞察が含まれている。日常、嫌悪や利己心などから、なすべきことでもなさずにいることが、いかにも多いのであり、なさぬよりも、いやいやながらでもなすことが、いかにまさっているかは言うまでもないことであり、恐らく日常のわれわれにとって、それだけでも精一杯のことであろう。抑えがたい嫌悪があり、いやでたまらないことであっても、なすべきがゆえになせ、という義務命令は、有限的人間にとっての最小限度の道徳的要求であり、義務からの行為は、たしかに人間共同体の必要なる条件でなければならない。しかし、それだけで、人間共同体の十分なる条件はつくされるであろうか。ここにシラーの言う問題が生じてくる。

シラーの詩において、友人に善をなすのは、友人に対する友愛、すなわち親愛の情からである。ところで、カント

の義務命令は、この親愛があろうとなかろうとにかかわることなく、なすべきがゆえになすことを要求する。と言うよりも、むしろ親愛の失われたときになって、始めて命令として働きだす、と言うべきであろう。なぜなら、アリストテレスの言うように、

「親愛は、善くしてもらうことにあるよりも、善くしてやることにある。(一)」

のであり、義務命令があろうとなかろうとにかかわることなく、義務命令の要求するものを最もよく実現して、

「友人のために多くのことをなし、必要ならば、そのためにいのちをも捨てる。(二)」

のであるが、この親愛の失われたとき、それを補うための最小限度の必要な条件が、義務からの行為にほかならないからである。

(一) 『ニコマコス倫理学』　1169b 11

(二) 同　1169a 18－20

ところで、他方、義務からの行為だけしかない友人たちの生活とは、いかなる生活であろうか。また、いやいやながらの義務行為しかない夫婦生活や、憎しみ合いながらの義務行為しかない親子の生活とは、いかなる生活であろうか。たしかに、そこには義務という最小限度の必要な条件はある、しかしそれで十分であろうか。何かが、言わば、その魂ともいうべきものが失われているのではないか。アリストテレスは言う。

「もしも、ひとびとが、たがいに親愛しているのであるなら、正義は全く必要としないが、これに反して、たとえひとびとが正しくあっても、親愛はなお必要なのである。まことに正義の最上のものは、親愛的なものであると考え

られるのである。(一)」

それであるから、アリストテレスにあっては、

「親愛は、われわれの生活にとって、何よりも必須なものでなければならない。(二)」

のであり、したがってまた、

「われわれは、親愛は国家にとって、善のうちでの最大なものである、と考えるのである。(三)」

しかし、それは単に一国内においてそうであるばかりではなく、

「親愛はまた、国家と国家とを結びつけるのであり、立法者たちの配慮も、正義にあるよりもむしろ親愛にあるように考えられる。というのは、和合は親愛に似たあるものと考えられるが、立法者たちの希求するところのものは、何よりもこの和合であり、その排除するところのものは、その最悪の敵としての党派的抗争にほかならないからである。(四)」

(一) 『ニコマコス倫理学』　1155a 26－28

(二) 同　1155a 4

(三) 『国家論』　1262b 8－9

(四) 『ニコマコス倫理学』　1155a 22－26

「法は欲望なき理性である」として、欲望の同居する人間が支配するより、法が支配することをすすめたアリストテレスが、この法に従う正義よりも、むしろ親愛を重視して、人間共同体におけるより高い徳としていることは、以上

の通りである。「共に生きることを本性とする」人間が、共に生きる相手に対していだく親愛の情は、「共に」のパトスとして「本性からの親愛」（Physikē Philia 1163b 24）であり、人間共同体にあって、この「共に」のパトス的表現である親愛は、そのロゴス的表現である正義よりも、より一層なくてはならない必須なるものである、とアリストテレスは考えた。まことに親愛のあるところ、そこには正義は必要としないが、しかし正義はあっても、なお親愛はなければならない。けだし、親愛は、共に生きることの魂であり、生命にほかならないからである。それであるから、「正義の最上のものは親愛的なもの」でなければならないし、またそれに基づけられなければならない。アリストテレスは言っている。

「書かれたる法が事柄に適合しないならば、普遍法に、そしてより高い正義としての合宜（to Epieikēs）によらなければならないことは明らかである。私の誠実な判断にもとづいて判決を下す、という陪審官の誓いは、単純には書かれたる法にはよらない、ということを意味するのであることは明らかである。また合宜は恒常であり、不易であり、普遍法もまたそうである。と言うのは、普遍法は本性的（kata Physin）法であるからである。しかるに書かれたる法は、しばしば変化する。ソフォクレスの『アンチゴネー』に言われていることも同じであって、アンチゴネーは、兄を葬るにあたり、クレオンの法を破っても、書かれざる法にはそむかないと訴えているのである。

書かれざる法は昨日や今日のものではなく
永遠に生きるものであります
それがいつから現われたか、誰も知らない
どなたかを恐れてこの法に背き

そのために神々のむくいを
受けたくはありません

『アンチゴネー』四五六(一)

(一) 『修辞学』　1375a 29

アンチゴネーの書かれざる法について、ヴィクター・エーレンベルヒは次のように語っている。

「アンチゴーの有名な言葉
私は憎しみ合う（Synechthein）ためではなく
愛し合う（Symphilein）ために生れた
のであります

ということも、彼女のまことの本性にもとづいているのである。彼女の従わなければならない心情の掟、本性の掟とは、かの永遠の法であり、この永遠の法のうちにソフォクレスは、一切の人定法の外に、且つその上に位する神の法を見たのである。(一)……　もしもわれわれが、アンチゴネーの書かれざる法のうちに働いている力の一つに近づこうとするなら、アンチゴネーのこの愛を、後世のエロスとかアガペーをまじえることなしに理解し、事実ここでそう名づけられているように、純粋にPhilia（親愛）として把握しなければならない。親愛としての愛は、憎しみとか敵意（ギリシア語では同一語）に対立するものとして、一つの人間結合であり、愛（Liebe）というよりもむしろ友愛（Freundschaft）に近いものである。親愛はひとびとを一つに結ぶ紐帯であり、ギリシアの社会がもとづいていた

基礎の一つであった。」(二)

(一) Victor Ehrenberg : Sophokles und Perikles　62

(二) 同　37

アンチゴネーの従わなければならない書かれざる法とは、昨日や今日のものではなく、いつ現われたかも分らない永遠の、神の法であり、憎み合うことではなく、愛し合うことを本性とするものの本性の掟、すなわち親愛という心情の掟にほかならない。書かれたる法—人定法は、この永遠の法—本性の掟にもとづくのであり、またそれによって修正されなければならない。これが、「より高き正義としての合宜」の原則である。このようにして、正義の最上のものは、親愛的なものでなければならない。この親愛は、ひとびとを一つに結ぶ紐帯であり、人間結合であって、ギリシア社会がもとづいていた基礎の一つであった。

しかしながら、この心情の掟は、キリスト教の隣人愛をすらそのままでは認めなかったカントには、認められないであろう。というのは、親愛は、隣人愛と同じように、感覚的愛、すなわち感性的感情であり、感性的感情は、意志の動機としては、認められないからである。カントにあって、道徳的に認められうるものは、理性—ロゴスだけであり、感情の中では、この理性によって与えられる法則に対する尊敬という感情だけが、ただ一つの道徳的感情として認められるのであり、したがって愛のうちでは、義務そのものから発する親切という実践的愛だけが、認められるにすぎないのである。そして、その理由は、前に引用したカントの言葉にあるように、第一に、尊敬という感覚的感情を規定する原因が、純粋実践理性のうちにあり、したがってそれは、その根源からして感性的とは呼び得ないで、実践的

にひき起されたと呼ばれなければならず、第二に、その実践的愛は、感覚的愛ではなく、意志の中に存して、感覚の性癖の中には存せず、行為の原則の中に在って、柔和な同情心の中に在るのではなく、したがって第三に、それ故にそれは命じられ得る、ということにあった。

ところで、アリストテレスにとって、

「親愛は一つの徳であり、あるいは徳を伴うものである。」(一)

「愛（Philesis）は感情であるが、親愛（Philia）は性状であるように思われる。けだし、愛は無生物に対しても、同じように持ちうるが、たがいに愛し合うということは意志の選択（Proairesis）を伴い、選択は性状にもとづくからである。ひとびとが、その愛する相手にとっての善を、相手のために願うのは、感情の上からではなく、性状にもとづいてである。」(二)

それであるから、

「子が、自分を生んでくれたものに対して当然なすべきことを親に対してなし、また親は子になすべきことなすならば、このような親子の間の親愛は、恒常的な、合宜的なものになるであろう。」(三)

親愛は、アリストテレスにあっては、単なる愛着とは異なるものであり、また禽獣の愛、たとえば焼野の鶏子、夜の鶴のような愛とも異なって、それ自ら一つの徳であり、あるいは徳を伴う心情であり、永続する一定の性状にもとづく意志の選択と、その努力とに支えられる恒常的な心術である。

(一) 『ニコマコス倫理学』　1155a 2

(二) 同　1157b 28－32

(三) 同　1158b 21－23

この徳としての親愛は、もはや単なる感性的感情ということはできないであろう。カントにあっては、知的理念が感覚的感情に影響をおよぼし、理性が原因となって尊敬という感情をひき起すのであるから、この尊敬は全く先天的に認識される感情と見られることができる。もっとも、単なる知的理念がどうして感情に影響をおよぼすことができるかについては、理論理性には分らないが、しかし有限的理性的存在者としての人間においては、この感情は道徳法則の表象とひき離すことのできない結合をしていることを、先天的に理解することができるということだけで、満足としなければならないのである、とカントは言う。

もしそうだとするなら、共に生きることを本性とする人間が、共に生きるというこの自己の本性を自覚し、この自覚が原因となって、感覚的感情に影響をおよぼし、共に生きる相手に対する「共に」の情、すなわち親愛の情をひき起すとき、この感情もまた全く先天的に認識される感情と見られることができる、のではないか。そしてまた、この親愛は、共に生きることを本性とする人間においては、自覚された共同性の表象とひき離すことのできない結合をしている、ということを先天的に理解することができる、のではないか。

あれも人の子樽捨い

共に人の子であることへの思いいたり（自覚）は、人の子への「共感」（Sympathos）をひき起さずにはやまないであろう。それは、先天的に認識される感情であって、いわゆる「惻隠の心」、すなわち人間であるなら、本来だれでもが持つであろう人間の情―人情にほかならないのである。

したがって、法則に対する尊敬の感情と同じように　共に生きる相手に対する親愛もまた、実践的にひき起された感情であり、自覚された自己の本性によって先天的に規定されたものと見られるべきであり、経験的根源から発するのではない実践的感情は、単に法則に対する尊敬の感情ばかりではなく、本性の自覚によってひき起される親愛もまたそうであると認めなければならないであろう。ニコライ・ハルトマンの言うように、

「先天的なるものという概念は、理性からの起源という概念と一致するのではない(一)　……思惟と判断の先天主義のほかに、感情の先天主義があり、知的ア・プリオリとは別に、同じように独立的、根源的な感情のア・プリオリが現われるのであって……感情作用の先天主義は、理論領域における論理的・範疇的先天主義と同じように純粋な、根源的・自律的な―言うなれば―先験的な法則性である(二)。」

(一)　『倫理学』（第二版）　九四

(二)　同　一〇五

この親愛は、ヘーゲルの言葉を借りて言えば、「精神的・自己意識的愛」であり、「精神的合一の意識と感情」、すなわち「人倫的愛」である。親愛は、自己意識、すなわち自覚によってひき起される自覚的愛であり、自覚的なるものとして、常に内から訴える愛であり、有限的なるものにあっては、アリストテレスの言うように、絶えず意志の自覚的な選択と努力によって支えられなければならない実践的愛である。カント風に言えば、それは単なる感覚的愛ではなく、意志の中に存して、感覚の性癖の中には存せず、自覚の中に在って、単なる柔和な同情心の中に在るのではなく、かかる実践的愛は命じられ得るのである。この愛を前提として、始めて「愛を命じる法則」が可能となる。本

来、愛のないところ、その可能性すらない場合、愛を命じる法則は無意味であろう。自己の本性を自覚したとき、この自覚にもとづいて愛が生まれ、また生まれざるを得ないものにとってのみ、汝愛すべし、という掟が始めて可能となるのであり、汝愛すべし、ということは、つまりは道徳における、汝自らを知れ、自覚せよ、ということにほかならない。

以上のように、カントの、義務そのものから発する親切は、知的原因によってひき起される知的実践愛であるとすれば、徳としての親愛は、人間の自覚によってひき起される自覚的実践愛である、と言うことができるであろう。義務からの親切は、人間の「共に」のロゴス的表現であり、親愛は、そのパトス的表現である。前者は、人間共同体の必要な条件でなければならないが、その十分な条件の充されるのは、後者、すなわち親愛においてであり、したがって義務からの親切は、親愛を根柢として始めて真によく実現されると言うことができるであろう。そうでないとすれば、義務からの、いやいやながらの親切が、おもての笑顔で内心をかくしながらなされるときには、あるいは偽善と呼ばれなければならないであろうし、またそれが内心そのままに、にくにくしげに、仏頂づらでなされるときには、その名に反するものとならなければならないであろう。これは、恐らくは、愛を命じる法則の精神にもどるものにほかならない。この法則の精神を理解して、それを真によく尊敬することができるためには、何よりもこの法則のよってもって立つ所以のもの、すなわち共に生きる人間の本性を自ら知るということがなければならない。そうでなければ、それを理解したことにも、また尊敬したことにもならないであろう。が、自らの本性を知るとき、この自覚によって、すでに同時に「共に」の情—親愛がひき起されているのであり、この実践的愛を根柢として、始めて法則の命令が命令として可能となるのである。しかし、すでに同時に親愛がひき起されているにもかかわらず、なお法則の命令がな

ければならないのは、有限的人間にとっては、徳としての親愛も、意志のうちにあって、絶えず意志の自覚的選択と努力とによって支えられていなければならず、したがって命令の形―命法で課せられているからである。

さて、命令によってひとを愛することはできない、ということは、カントの言う通りであるが、しかし愛を命じる法則が、法則として可能であり、義務からの親切が、その名にふさわしくあるためには、自覚的実践愛を根柢としなければならず、この自覚的実践愛は命じられることができる、ということは以上のように明らかであろう。

ところで、共に生きる、についてはどうであろうか。ひとは、理性の命令によって、共に生きるようになることができるのであろうか。カントによれば、

「純粋理性は、それ自身だけで実践的であって、われわれが道徳法則とよぶところの一つの普遍的法則を、人間に与える。」(一)

この普遍的法則とは、周知のように、

「汝の意志の格率が、常に同時に、普遍的立法の原理として妥当し得るように、行為せよ。」(二)

というのであるが、これは純粋実践理性の根本法則であって、無条件的義務命令と呼ばれるものである。

(一) 『実践理性批判』　五六

(二) 同　五四

ところで、人間は、理性によって人間に与えられるこの無条件的義務命令によって、始めて共に生きるものとなっ

て、共に生きることができるようになるのであろうか。それとも、それは、人間の共に生きることとはなんの関係もないのであろうか。カントによれば、

「この道徳性の原理は、単に人間だけに限られるのではなく、理性と意志とを有するあらゆる有限的存在者にかかわるのであり、あまつさえ最上の英知者としての無限的存在者をすら、同時に含んでいるのである。(一)」

理性の与える根本法則は、理性を有する一切の存在者にかかわるのであり、したがって有限的な人間であろうと、最高の無限的な神であろうと、それが理性的存在者である限り、すべてにひとしくおよぶのである。もちろん、この根本法則は、完全に理性そのものであっていささかも感性的なるものを含まない神にあっては、義務命令でないことは言うまでもない。神は、常に完全にこの根本法則を実現して、根本法則そのものとしてあるが、しかしそれによって、神は、共に生きるものとなって、共に生きることになるのではないであろう。というのは、神は、共に生きる相手を要せずに、それ自身だけですでに完全であり、全知全能であるからである。したがって、この根本法則そのものは、共に生きるということを含んではおらず、共に生きることには直接なんらの関係はない、ということになるであろう。そうでなければ、神といえども、共に生きる相手をもとめて、共に生きなければならないであろうからである。それとも、この根本法則は、神にかかわるときには、共に生きることにはなんら関係はないが、しかし人間にかかわるときには、共に生きることを義務として命令することになるのであろうか。あるいはまた、人間においても、それは共に生きることと直接にはなんらの関係はないが、しかし人間が、共に生きることを本性として、共に生きようとするときには、それだけでは十分ではなく、なお他の原理（理性原理）を必要とするのであろうか。

(一)　『実践理性批判』

確かに、理性やその法則の持つ普遍性・一般性は、共に生きるという生の共同性とは、直接なんらの関係はない。例えば、

「自然の万物は法則に従って働く。ただ理性的存在者だけは法則の表象に従って、すなわち原理に従って、行動する能力、言いかえると、意志を有するのである。(一)」

ということについて言えば、自然の万物、例えば、星や太陽や月から、石や植物や動物などにいたるまで、すべて万有引力という普遍的、必然的法則に従って動いているにもかかわらず、それゆえに万物が、共に生きるということにはならないと同じように、たとい人間が、自然の万物と異なって、普遍的な法則の表象に従って行動するからといって、それゆえにその普遍性が共同性に変り、人間が共に生きるものとなって、共同生活を始めるということにはならないであろう。それであるから、カントの言う実践理性の根本法則に基づいて、普遍的立法の原理として通用し得る格率に従って行為するとしても、その行為の普遍性は、落下の法則に基づいて落下する石の運動の普遍性と同じであって、いわゆる生の共同性と同一視することはできないであろう。なぜなら，一方、理性そのものであるにもかかわらず、神のように共同の生を営まないものがあると同時に、他方、理性がないにもかかわらず、蟻や密蜂などのように、強固な共同生活を営み、それを離れては生き得ないものが存在するからである。

(一) 前掲カント全集第四巻　四一二

以上のように、カントにおいて、理性の普遍性と、生の共同性とを同一視することはできない。ところで、人間は、

事実において、理性的存在であると同時に、共同存在である、言いかえると、理性的共同存在である。したがって、この場合の理性は、共同性の上に、それを根拠として働く理性、すなわち実践理性であって、単なる理論理性ではなく、共に生きることをロゴス化する理性でなければならない。この実践理性によってロゴス化された共同性が、道徳であり、実践法則にほかならないのである。したがって、実践理性の根本法則のかかわるところのものは、ただ理性的共同存在だけであって、共に生きることのない存在、例えば、神などにはなんら直接関係はないであろう。そもそも、神は共に生きることを越え、道徳を越え、理性を越えているのである。

ところで、カントは、理性や道徳を越える神や信仰の問題を、「単なる理性の限界内における宗教」において取りあつかい、理性こそ聖書の最高の解釈者でなければならないとして、宗教を道徳の上に基礎づけた。そのために、共に生きるもののための道徳の根本法則が、共に生きるものではない神にもおよぶものにならなければならなかった。またカントは、人間という理性的共同存在において、ただ理性だけを重視して、理性のうちから、一切の共同性の問題を導き出そうと試みた。しかし、共同性は理性そのものから直ちに導き出されることはできない。というのは、理性なくして共同生活をするものがあり、理性なき共同性も存在するからである。むしろ、人間という理性的共同存在においては、理性は共同性の上に働いて、それをロゴス化する実践理性として存在するのであって、自らのうちから共同性を生み出す理性としてあるのではないであろう。一般に理性は、ものを生み出し、存在せしめるものではなくして、すでに存在するものの上に働いて、それに形を、形式を与えるものとしてある。理性が働くためには、すでに或るものが存在していなければならない。実践理性の根本法則は、この或るもの、すなわち共同性を前提としているのであり、これを前提とし、根柢として始めて可能なのである。そうであるから、カントにあっても、普遍的立法の原理として

通用し得る格率に従って行為するものは、そのまま目的の王国という共同体の一成員となることができるのであって、そこには、語られざる共同性が予想され、前提されていると見られなければならない。理性の普遍性は、ただちに生の共同性ではなく、理性的法則の普遍性に従って働く自然の万物は、そのためにただちに共に生くる生の共同性を持つのではないからである。

以上のように、実践理性とその法則は、人間の共同性を根拠として、その上に働く。したがってまた、実践的法則の命令による義務からの親切、すなわち理性的実践愛も、共に生きることの自覚的実践愛としての親愛を根柢として、始めて真によく実現されるということも明らかであろう。