

カントの三理念について

—— 実践理性批判の宗教哲学的基礎 ——

川村 三千雄

一、自由の理念

カントの宗教哲学の基礎は既に純粹理性批判の先驗的弁証論及びカノンの中に与えられている。其の中核をなしているのは、即ち三理念の体系的確立に外ならないと考えられる。本稿の課題は先ず、純粹理性批判の三理念の体系と実践理性批判のそれとが如何なる関係にあるか、若しくは両者は全く整合的であるか否かの点におかれる。

周知のように実践理性批判に於いては、自由は理念として予め実践的に解決され、その基礎の上に不死及び神が実践理性の要請として樹立されるという構造が見出される。この構造の中に示される実践理性批判の理念体系と純粹理性批判の先驗的弁証論の三理念構造との相違は次の二点に於いて明白である。其の第一は三理念相互の位置的秩序の相異、第二は先驗的弁証論に於いては自由と相並んで理念とされていた不死及び神は実践理性批判に於いては理念ではなくて要請、Postulat である点である。第一の点について言えば、実践理性批判の理念秩序は明に純粹理性批判のカノンの形式と吻合するのであり、其の限りに於いて其は既に純粹理性批判の中に既に含まれていると考えられる。然し第二の点よりすればそうではない。即ち要請は道徳法則の深い本質的把握を俟つて導入されたものであり、随つて実践理性批判の中にはじめて現われたカントの新たな思想と言うことが出来よう。かくの如く宗教哲学の

カントの三理念について

基礎と考えられる三理念の形式的位相及び実質的内容は此処に於いて先驗的弁証論及びカノンのそれとは異なることが予想されるのである。については先ず自由の理念の考察より出発しようとするものである。

実践理性批判に於ける自由の理念の地位は同書の緒言に簡明に示されており、しかもそれは当面の課題に関して重要な意味を含んでいると考えられる。即ち「この論述は、純粹実践理性が存在するということを専ら説明するのであり、而して、この点に関して理性の實踐的能力全体を批判するのである。」と、実践理性批判の總体的意図を示した後「此の能力と共に、今や先驗的自由も亦確立される。」(K. d. p. V. 3)と言う。蓋し、先驗的弁証論に於いては先驗的自由は單に統制的原理として蓋然的な意味でのみ定立されたのに過ぎない。随つて、その客觀的實在性がなほ保証されたのではないということになる。この自由概念の實在性は今や實は實踐理性の必然的法則即ち道德律によつて証明される可きものと考えられるのである。此の自由と道德律の關係は正にカント倫理學の思想的根幹をなすものである。即ち、自由は道德律の存在根拠 *ratio essendi* であり、道德律は自由の認識根拠 *ratio cognoscendi* という關係をもつ。かくして、自由の概念は全体系の要石 *Schlussstein* であり爾余の概念即ち神、不死は此の自由の概念と結合し若しくはそれによつてこれ等の客觀的實在性を獲得するのであるという。このような根本思想の上に、第一に先驗的自由の理念と實踐的自由の理念との關係、第二に自由に関して理念と要請との關係の根本方式が決定されていると考えることが出来るのであらう。

先ず第一の問題について言えば、實踐的自由と先驗的自由とは不可分の結合していることが前提されている。即ち、實踐的自由は先驗的自由の理念の實踐的實現であつて、この實現によつてはじめて先驗的自由の實在性が保証されるのである。然し一方では實踐的自由は道德律によつて認識されるとなされるのであり、其の限りに於いて、實踐的自由の客觀的實在性は道德律により証明されるのである。随つて、先驗的自由の實在性は實踐的自由によつて証明

され、実践的自由の實在性は道德法則によつて保証されるということになるのである。

ところで、この実践的自由と先驗的自由との原理的關係は既に先驗的弁証論の根本思想として示されたものに外ならない。然し、両者の論理的關係は実践理性批判と先驗的弁証論とは同一ではない。むしろ両者に於いては相反する逆の方向をとると言い得る。何となれば、先驗的弁証論では、先ず先驗的自由の理念が定立され、実践的自由は先驗的自由の前提の下に於いてはじめて可能であると考えられる。それに対し、実践理性批判では、実践的自由の理念が確立され、それによつて先驗的自由の實在性が立証されることがえられるのである。このことは両者の構造に根本的な相異があるように見えるが、それは決して單純に論理的矛盾と評し去られる可きものではないであろう。むしろ両者の体系的基盤にその相異の由つて來たる根拠を求む可きであると思う。それを簡略に示すならば凡そ次の如き事情と解される。即ち前者の先驗的弁証論に於いては理論的關心の下に自由理念の論理的定立が意図されたのに対し、後者の実践理性批判に於いては実践的關心の下に於ける自由の理念の實在性の追究が要求されたものと解される。故に自由理念に關して一方は純粹理性の問題として理論的に先驗的自由を定立するのであり、他方は実践理性の問題として実践的自由をしかもその實在性に關して定立せんとするのである。随つて両者の間に存する構造的相異は決して矛盾ではなく自由理念に關して両々相補足するものと解し得るであろう。

我々はこゝで実践的自由と先驗的自由とを全く分離する純粹理性批判のカノンの思想を想起するのであるが、実践理性批判に於いてはこのカノンの思想は放棄されて再び先驗的弁証論の根本構想の上に立たんとする意圖を看取することが出来るのである。しかも更に、実践的自由に關する実践理性批判の思想とカノンの思想との相違は次の点にあると思われる。即ちカノンに於いては実践的自由は經驗によつて證明されると言われたのであるが、実践理性批判に於いては、それは經驗から独立な道德法則によつて證明されるのである。そのことは何よりも、前者に対し後者がより

深い自由の解釈を含むという事柄に基くと解さなければならぬであろう。しかも、実践的自由は経験から独立に認識されると考えられる限りに於いて、正に先験的自由との本質的同一性が保持され得るものと考えられるのである。

それでは問題を実践的自由に移すときそれは人間の行為に關し如何にして認識されるのであるか。

偕て、実性理性批判に於ける自由の問題は自由の因果性とそれと異なる自然必然の因果性とが、人間の行為に於いて如何にして結合されるかという形で提出される。実践的自由は人間の行為の裡に見出されなければならない。然し他方人間の行為は客觀的に表現される限り自然の因果性に從属する。故に人間の行為は自由の因果性と自然の因果性との兩者を含むのであり、こゝに兩者の結合の可能根拠が問われるのである。しかも此の問題においては、既に先験的自由と実践的自由との同一性が前提されていると共に、その問題の解決によつて、逆に、兩者の同一的結合が立証されるという交互關聯が察知されるものゝように考えられる。何となれば、こゝでは人間の行為は現象の系列とみられるとき自然の因果性に歸属せしめられ、かゝる現象の系列に対しては先験的自由は無制約的原因性と考えられる。然し他方に於いては、人間の行為は自由の因果性に基くと考えられる限り実践的自由によつて可能であると考えられなければならないからである。

ところで、自然の因果性と自由の因果性とは、全く、別個の領域に対して妥当するのであり、随つて、兩者は結合され得るものではないということは批判的觀念論の根本命題の一つである。カントは次のように言う。「自由としての因果性と異なる自然必然性としての因果性の概念は、事物の存在が時間、に於いて限定される可き限りに於いて、物自体としての事物の因果性に対立し、随つて現象として事物の存在にのみ關わる。ところで、若し我々が時間に於いての事物の存在の規定を物自体そのものゝ規定と考えるならば（これが最も普通の考え方である）因果關係に於いての必然性と自由とは如何なる仕方によつても結合されない。」（K. d. p. V. 94）たしかに、此処にカント哲学の最

も困難な問題の一つが存するであろう。こゝでもカントは先験的弁証論に於けると同様に、物自体の概念を借りて来てそれを解決しようと試みる。即ち、行為を一方に於いて現象と見なし、他方ではその行為の主体を物自体と見るのである。「若し、我々がなお自由を救わんとするならば、事物の存在が時間に於いて規定されるべき限り、事物の存在を、随つて自然必然性の法則に従う因果性を、単に現象に属するものと考え、そして自由を物自体そのものとして、同一存在に帰する外に道はないことになる。」(K. d. p. V. 95) 即ち、同一行為が現象としては法則的必然性をもち、同時に、叡知の主体の活動としては自由の因果性に帰属することになるのである。このような解決の道は本来宇宙論的理念として樹立された自由を批判的觀念論の基礎の上で最も整合的に解決する方向と見做すことが出来るように思われる。然し行為の叡知の基体を物自体の概念で置き換えることは批判的觀念論の立場では根本的に許容されない。それはハイムゼートが論ずるように (Heimsoeth: *Persönlichkeitbewusstsein und Ding an sich*) 物自体が人格概念に迄発展解釈されるものであり、随つてそれは批判的觀念論の領域を出るものと言うより外はない。若しそれが許されたとすれば批判的觀念論の立場を超える実践的觀念論というような立場が前提されると考えなければならぬであろう。

以上の解決に対して、更にカントは自由と自然機制 *Naturmechanismus* との対比によつて補足しようと試みていくように思われる。彼によれば、自然の機制とは因果の自然律に従う必然性であるとなされるのであるが、それは物質的機械という意味ではなく自然律によつて示される事象の時間的系列に於ける結合が必然的であることを指すのである。先に述べた自由問題の解決に於いては自然必然性と自由とが対比されるのであるが、こゝでは自由と自然聯関 *Naturzusammenhang* とが対置されるのである。

かくして、同一行為は自由と自然機制との対比的な概念によつて規定されることになるが、この二つの概念の間
カントの三理念について

の矛盾は時間的制約を考慮に入れることによつてとり除かれる。即ち、自然機制は時間的制約の下にあるもの、事物の性質、随つて現象としての行為の主体にのみ帰属する。時間的制約の下においては先行するものは後に起る事象を必然的に制約し、過去の行為、既成の性格等は必然的に現在の行為を規定する。然し「他方、物自体そのものとして自己を意識している同一主体は自己の存在を時間的制約の下に立たざる限りに於いて考察し、自己が理性により自己自身に与える法則によつてのみ規定されるものとして、自己を考察する。」(K. d. p. V. 97)と言われる。こゝでも亦自由の主体は物自体として考えられるのであり、その限り先に示された自然の因果性とは対置される考え方と本質的に異なるものではない。然し我々はこゝに含まれている一つの重要な問題を看過することは出来ない。それは次の如き問題である。

自由の問題に關しての第一の考察方法は自由と対置されるのは自然必然性であり、法則に従う原因性を單に現象に属すると考える。他方、自由を物自体と考えられた同一行為の主体に帰することによつて行為的主体の自由を確保しようとしたのである。随つて、此の場合には行為は単独的、完結的に考察されて、一方では自然必然性に帰属するがそれは同時に自由の因果性に基くと考えられるのである。それに対し第二の考察法に於いては自由に対置されるのは行為の自然的聯関であつてこゝで考えられるのは孤立的単独的な行為ではない。このような自然的聯関に於いては過去のものが現在を規定すると共に現在では未来を予料し得る。それについてカントは次の如く語る。「若し、内外の行為によつて示される人間の考え方に於いてその總ての動機を最も小なるものに至る迄且つ、これ等の動機にはたらく總ての外的諸誘因をも知るであらう程に深い洞察を持つことが可能であるとすれば、我等は未来に於ける人間の態度を月蝕や日蝕の如くに確実に測ることが出来るであらうことを許容し得る、しかもそれにも拘わらず人間は自由なりと主張し得るのである。實際若し我々がなほ他の視力(しかしこれは勿論我々には全然与えられてはいない、その

代りに我々は唯、理性概念を有する) 即ち、同一主体の知的直観の能力があるとするならば、我々は、道德律に關係し得る一切にかゝる此の現象の全連鎖が何等の物理的説明によつてもその諸規定が与えられぬ物自体そのものとしての主体の自發性に依ることを知るであらう。」(K. d. p. V. 99) この叙述で明かなように、こゝで問題とされているのは現象と行為との關係ではなく行為と行為との關係である。しかも、こゝで一つの行為が道德的評価の対象とされる場合、その行為が直接に叡知的根拠(道德的主体)に歸せられるのではなく、その行為が他の諸行為(同一主体の)の自然的聯関の中に位置付けられるのである。この自然聯関の中に於いては、行為は同一主体の他の凡ゆる行為と結合されるのであるが、同時に、この行為の全系列に対しての無刷約的原因としての自由が想定されることになる。かゝる行為の系列が即ち自然機制として把えられたものであるが、自然機制は自然法則による事象の時間的結合の必然性を示すのみであつて、行為の系列が全く現象の系列と同一視されるのではない。むしろ、この場合には現象としての行為の性格は全く問題とならないことになるであらう。唯、行為の系列は現象の系列と類比的 *analogisch* に見られ、先驗的弁証論に於ける宇宙論的自由理念の定立と同様な方法によつて新に、実践的自由が想定されるものと考へ得るであらう。

ところで、これ等の諸行為の全系列が自然聯関を構成するのであれば自由はどこに認められるであらうか。「物自体そのものとしての主体の自發性」はどこに発動するのであるか。先驗的自由の理念が *Problem* であつたようにこゝでも亦、自由は一つの *Problem* になるのではなからうか。それに対してカントは次の二点をもつて答へているものゝようである。即ち、よい教育を受けつゝも天性の悪人と見做されるような人間の悪行に対する非難、責任追及の根拠がどこに見出されるか、と問われる。これについて「このことは、若し我々が人間の意志 *Willkür* から生ずることは総て(勿論、あらゆる故意になされた行為 *vorsätzlich verübte Handlung* がそうであるように)幼年時代から

その現象（即ち行為）に於いてその性格を現わす自由の因果性がその基礎として存することを予想しなければ起り得ないであろう。」（K. d. p. V. 100）というのである。こゝに示されたところによれば、実践的自由は意志 Willkür に帰せられると解されるのであるが、この思想は既に純粹理性批判の中にも見出される。こゝでは「人間は自身現象である彼の Willkür は凡ゆる彼の行為の原因であるところの経験的性格を有する。」（K. d. r. V. 580 B.）と言われるように Willkür は人間の経験的意志に外ならない。かゝる経験的意志は行為の主觀的原理を含むのであるが同時に、理性は凡ゆる Willkür に基く行為の不可欠の制約であると考えられる。更になお、人間学的に Willkür は感性的衝動によつて規定される動物的意志と自由なる意志とに區別され、その中に後者については「感性的衝動から独立に、理性によつてのみ表象されるところの動因 Bewegungsursache によつて規定され得るところ意志は自由なる意志である。」（K. d. r. V. 830 B.）と言われる。このような自由なる意志は、なお経験的でありしかも「実践的自由は經驗的意志によつて証明される。」ということは実践的自由は自由なる意志 Willkür の中に成立するものと解されるのである。しかし、かゝる Willkür はコーヘンも指摘するように（H. Cohen: Kants Begründung der Ethik S. 209）全く心理的であり、随つて、先驗的自由を基礎付けるものではないと考えざるを得ない。かくて、上述の自由の因果性を Willkür の概念によつて基礎付けようとする実践理性批判の企図は先驗的自由と実践的自由との同質性という根本前提と矛盾すると考えざるを得ないであろう。そしてこの実践理性批判の思想は再びカノンの思想と相一致することが知られるのである。

元来、実践理性批判の自由の問題は道德的評価、道德的責任の根拠という側面から考察されていることは周知の通りである。道德的評価の問題に関しては、行為の主体と行為の評価者とは必ずしも同一ではない。然し批判的觀念論は認識主觀から出発し、実践理性の自由の問題が内的な道德意識に関わるとすれば、行為は時間的制約の下に於ける自

然機制の中に置かれるにせよ、なお自己が自己の行為を自己意識の事実として自由であると判定するのでなければならぬ。随つて、個々の行為は一方に於いては現象と見られ、他方ではその叡知の性格の側面よりして自由の因果性が与えられるということは、行為の主体と評価の主体とは同一であることを前提としているものと考え得るであろう。カントの示す悔の例はこのような観点を示しているものと解される。

然し先に示した悪行に対する非難、道德的責任の追及に関しては、明に両者は分離されて考えられている。純粹実理性批判の「分析論」に於いては根本的には道德的主体は同時に評価の主体であり、随つて、道德的主体は実践理性であつてそれは孤立的な内的意識の立場に立つ。それに対して、道德的评价の観点よりして行為が一つの全体的体系として考察されるに伴つて此の二つは分離して来るのである。道德の問題は単に孤立的主体の内的意識に関わるのではなくなつてくる。このような道德的评价は人間が社会的存在であることを前提とするのであるが、その観点は、根本的に言えば、実践理性批判の中に整合的に含まれ得るものではない。道德的评价は道德的社会を予想し、道德的社会は人類の共同体に拡大される。それと共に、評価の主体は超越者として想定され、それはやがて Herzkündiger としての神へつながっていくであろう。この思想はカントの宗教哲学にはじめて現われる倫理的共同体の概念を俟つて確立されるのである。しかし勿論、実践理性批判の中にはこのような思想は明確に示されていない。

以上我々はカントの実践理性批判に於けるカントの自由思想を考察したのであるが、結局、批判的觀念論に十分に齊合的な一貫的な思想的聯繫は見出され得ないように思う。全体的に見て実践理性批判の思想は純粹理性批判のカノンの中に見出される自由の思想に著しく接近していると見られる。しかし、このことは同時に実践理性批判の思想の内面的矛盾にもつながつて来る。即ち、そのことは実践理性批判の中核となす「分析論」の思想が次の二点に於いて破られることに外ならない。第一は先験的自由と実践的自由の同質性の破棄、第二は孤立的内面的な道德主体の

立場を超えるという二点である。このような思想を直ちにカントの論理的不整合とのみ評し去ることは何としても早計であろう。むしろ我々はその背後にカントの自由の問題のより深い道德的解釈、実践的把握の意図のあることを見逃してはならない。しかも道德的評価、道德的責任はいずれも深化されることによつて悪の問題にまで発展していくことが予想されよう。この悪の問題は其の究極的解決を宗教の中に求めなければならぬであろうが、我々は当面考察したカントの思想過程の中に彼の批判的思想より人間学的思想への推移を見出すことが出来ると思うのである。

二、不死の要請

三理念体系は実践理性批判の中では新なる構造をもつのであるが、それは既に純粹理性批判のカノンに示されたものに外ならない。カノンに於いては先ず「実践的」ということを「自由によつて可能である」ことを規定して実践的なものに関する自由理念の優位を明確にしている。実践理性批判に於いてもこの根本思想の上に立つのであるが、第一に自由は理念として論究され、その基礎の上に不死と神とが要請として定立されるのである。要請は「余はこれを理論的ではあるが、先天的に妥当する実践的法則に不可分の結合するが理論的には証明し得ざる命題の意味に解する。」(K. d. p. V. 122)と定義されるのであるが、この中に自由の理念と要請との区別が示されている。即ち、実践的法則とは自由の法則に他ならないのであり、不死及び神はこの自由法則の実践的実現のために必然的である仮説 Hypothesis と考えられるのである。随つて、不死及び神は、今や、自由と並立的位置におかれる独立的理念ではなく、自由の実現のための補足概念となつてくる。このような構造は、カノンの理念構造と一致するのであるが、先験的弁証論のそれとは相一致するものではない。

ところで、周知のように不死と神の理念は徳と福との綜合的統一である最高善の可能の制約として要請されるので

あるが、それでは最高善は純粹実践理性に對して如何なる意味をもつのであろうか。カントはそれについて「純粹実践理性の對象の無制約的總体を最高善の名の下に於いて求める」(K. d. p. V. 108) という。このことは純粹理性の理論的使用に於いて被制約者に對する制約の絶対的總体が追求されることと相對應する。理論理性に於いては、制約の絶対的總体として先驗的理念が確立されるのであるが、この場合、理念は理論理性に對しては單に統制的原理たるに止まり、所謂構成的原理ではない。それに対応して最高善については次のように言われる。「最高善は純粹実践理性の、換言すれば、純粹意志の全對象であるかも知れないが、しかもその故を以てそれがこの意志の規定原理であると考えられる可きものではない。」(K. d. p. V. 109) 随つて、最高善は実践的領域に關して、また理論的領域に於ける場合と対応して統制的原理の意味を含むものとも解され得よう。

この最高善は道德と幸福との結合として示されるのであるが、その結合はカノンの思想に於いてのように直接的に可能なのではない。それは必然的に二律排反を伴う。何となれば、道德法則は幸福の原理とは絶対的に相容れず「道德律はそれ自身に於いては如何なる幸福をも約束しない」(K. d. p. V.) と言われる。故に、カノンに於ける「自ら嘉賞される道德性の体系」という立場とは根本的に異なる基盤の上に立つていると考えられる。このような観点よりして、最高善の可能性についてはカノンの神は單に補助的理念という意味をもつに過ぎないのであるが、実践理性批判では最高善の可能性は最初より神の理念を予想しているとも考えられるであろう。

カントによれば、最高という表現は最上 *supremum* と完全 *consummatum* の二義を含み、随つて、最高善は最上善 *das oberste Gut* であると共に完全善 *das vollendete Gut* と考えられる。前者に關しては、道德は幸福追求の最上の制約であつて道德と幸福との綜合としての最高善に對しては意志が完全に道德律に一致するという神聖性が最上の制約として要求される。然しこのような神聖性には、感性的—理性的存在としての人間が自己の有限的生の中に於

て到達することは不可能である。それは唯無限の過程の中にのみ見出され得る。この無限的過程の可能の根拠としてこゝに靈魂の不死が要請されるのである。

ところで、この不死の概念について、その論理的矛盾を指摘することはさして困難なことではあるまい。例えばシュヴァイツァー²² (A. Schweitzer: *Kants Religionsphilosophie*. S. 130 f.) 批判的觀念論の不死の概念について次の如く評する。絶対的叡知的存在としての主体について本質的規定とみなされるものは総てその主体の前存在 *Präexistenz* にも後存在 *Postexistenz* にも同様に妥当しなければならないという。たしかに我々は「純粹理性の先驗的仮説」の中に次のような叙述を見出し得る。「総ての生命は本来たゞ叡知的であつて時間的变化には帰属しない、そして出生によつて始められたのでもなく死によつて終らしめられるものでもない、この生命は單なる現象にすぎない、即ち、それは純粹な精神的生に関する感性的表象に過ぎない」 (K. d. r. V. 807-808) 然し、カントの要請としての不死は一方的にシュヴァイツァーの言う後存在のみに妥当し、その後存在即ち肉体的生の死後の世界にのみ、現世的感性界の道德的努力の継続が見出されることになる。ところが前述のカントの叙述にも見られるように、批判的觀念論の不死の思想によれば、此の道德的發展の過程は当然前存在即ち現世的生に対する前生にも溯ると考えられなければならないであらう。しかも未來的後生の方向に道德の無限的進歩が想定されるとするならば、逆に過去的前生の方向には道德的未完成の状態が無限に後退的に想定されなければならないということにもなるであらうか。然しこのことはカントの根本前提である人間の裡に根源的内在する道德律の事実とは明に矛盾する。むしろカント的には道德律はあくまで我々の存在に内在的であり、人間に対しては道德的に善なる心性状態が素質として前提されるからである。随つて過去的前生の方向に於いての道德的低下と人間の道德的素質の想定との間に見出される矛盾を避けようとするならば当然、不死を一方的に未來的後生にのみ局限しなければならぬことになるであらう。その結果、實踐理性批判に於け

る最高善の可能の制約として不死の要請は、時空の觀念性 *Idealität* の顧慮の下で可能となる批判的觀念論の不死の概念とは相一致しないと言う外はない。以上はシュヴァイツァーの批判の要旨であるが、我々は論理的にはたしかにこのような批判を容易に首肯し得ると思う。

更に次のような点をも指摘し得ると思う。即ち、神聖性に到達するための制約として不死が要請されるということとは、当然、此岸的存在としての人間——感性的、理性的存在としての人間——の道德的不完全ということを前提としている。それに対して、彼岸に想定される不死的靈魂は全く叡知的存在であり何等の感性的制約をもつものではない筈である。随つて、此岸的現世と彼岸的来世とは道德的主体の性格は全く異質的と見做される。その限り、前者に妥当する規定をもつて後者を律することは明に背理的なことと言わざるを得ない。しかも、感性的現実界が時間的制約の下に置かれる限りに於いて道德的發展或は進歩等が可能であると考えられるのであるが、彼岸的可想界はかゝる時間的制約の下にはないとすれば、もはや、こゝには發展も進歩もなく、むしろ永遠の静止のみがあると考えざるを得ないではないか。随つて、現世と来世、現実界と可想界との間に同質的な連続發展を想定することは何としても困難であると言わざるを得ないであろう。

不死は最上善に関わるのであつて直接に幸福に関係するのではない。然し、最上善は最高善の最上の制約である限り、間接には道德と幸福との結合に関わる。この道德と幸福との綜合としての最高善は亦、感性的——理性的人間即ち感性界におかれた理性的存在の希求の対象である。しかし、感性的性格を持たない彼岸的理性的存在者にとつては、おそらく、このような道德と幸福との一致というようなことはもはや無意味であるとも考えられるであろう。

パウルゼンも亦、不死の要請について次のような疑点を挙げている。「幸福はカントにとつては感性的傾向の満足である。我々の感性が正しく消滅する叡知界にあつても、なお彼岸にも同じような傾向があるのであるか。そして、

それは道德的完全性への無限の進歩と如何なる關係にあるか。彼岸に於いても亦、変化と進歩とが生じ得る時間が存するのであるか。且つ、感性なき存在にとつて道德的進歩自体が如何にして可能であるか。ノウメノン、Noumenon は「純粹理性存在」の「叡知的性格」であつても、その中にその進歩が存続し得るのであるか」(F. Paulsen : Kant S. 323) と言う。

以上のように、不死の要請は何としても覆い難い論理的矛盾を含むことは明白である。随つて、此の思想をこの儘の形でカントの体系の中に維持することは極めて困難であると言う外はない。カントは不死の要請の説明の中で「理性的だが然し有限な存在者にとつて可能なことは道德的完全のより低い段階からより高い段階に次第に向上する無限の進歩のみである。時間的制約を越える無限者は、我々にとつて限らない此の系列に於いての道德律との一致の全体を見るのである」(K. d. p. V. 123) と言つてゐる。この叙述に於いての「向上する無限の進歩」とはどこに見出されるのであるか。「我々にとつて限らない此の系列」とは何を指すか。「道德律との一致の全体」とは如何なる意味であるか。少なくとも此の叙述はカントの本来の不死の思想とは異なつた立場を暗示しているように思われる。それはおそらくカントの宗教哲学思想の中に明になると考えられるのであるが、こゝでは、たゞ上掲の叙述は、すぐその前に定立された不死の概念とは異なるものを含むことを指摘しておくに止めよう。即ち、それは不死の要請に基く無限の道德的發展の可能性は我々の無限の道德的向上への努力の支柱であり、神聖性はむしろ無時間的な神の絶対的叡知に於いてのみ可能であるということである。このようにして、不死は要請として神より独立的に、しかも神の理念に先立つて定立されながら実は神の理念に包摂されていくものと考えられる。そのことも亦カントの宗教哲学の思想の中に明白に示されるのである。

三、神の要請

世界に於ける徳と幸福との必然的結合は道德律の最も厳格な遵守をもつてしても期待することは出来ない。然しての結合は我々の意志の先天的、必然的対象である。随つて、最高善の実現が不可能であるとすれば、最高善の促進を命ずる道德律も空想的なものに終るものと考えられる外はない。このような前提の下に於いて最高善の可能の制約として不死及び神が要請されたのである。

ところで、幸福と徳との結合が問題となる限り、こゝでは幸福にかゝわる経験的理性存在と道德にかゝわる自由な理性存在とが一体化され、しかもそれは根本的に孤立的主体であると考えられている。なおその上、徳と幸福との結合は経験的現実の世界の中での実現が要求されるのである。

このような最高善が可能であるために「この關聯、即ち、幸福と道德性との厳密な調和の根拠を含むところの自然とは異なる自然全体の原因たる存在」(K. d. p. V. 125)が要請され、或は「最高善は、世界に於いて、道德的心術に一致する原因性を有するところの自然の最上原因が認められる限りに於いてのみ可能である。」(ibid.)と主張される。

さて、先驗的弁証論の二律排反の定立に於いては神は「世界には世界の部分としてか、或は、世界の原因としてかのいずれかに於いて絶対的に必然的存在であるところの或るものが属する」という形で提示された。なお道德と宗教との礎石に關しては「世界を構成する事物の全体的秩序は、それから総ての世界の統一及び合目的結合が採り来るところの根源的存在者 *Urwesen* から生ずるということ」という叙述が見出される。更に「先驗的理想」の中では、神の理想は根源的存在者 *Urwesen* (*ens originarium*) 最高存在者 (*ens summum*) 或は凡ての存在の存在者 (*ens*

ensium) (K. d. r. V. 607) と同様な表現で示される。これ等の表現によれば神は世界または凡ゆる現象の究極原因と考えられ、随つて世界の中の事象の系列の究極の項 *Ursache* と想定される物理神学的な神に他ならない。その意味ではそれは叡知的領域に直接の関わりはないものと考えられる。

然し、幸福と道德との一致の根拠として要請される神は一方では自然会体に関わると共に他方では叡知的の世界に関わるものでなければならない。換言すれば、それは異質な二つの因果性即ち自然の因果性と自由（叡知的）の因果性とを結合する原因と考えなければならないであろう。随つて、このような原因は自然の系列の中に見出されるのではなく、自然とは全く異つた領域に見出されるものと考え他はない。故にまた最高善の可能の制約として要請される神は、その内容に於いて、批判的觀念論の中で根本的であると考えられる神の思想とは同一ではないことが知られる。それではこのことは一体如何なる意味をもつのであろうか。

自然的世界と可想的世界（叡知的世界）との區別は批判的觀念論の根本的前提の一つである。この二つの世界の區別が確保される限り自然と自由との結合はなく、随つて、幸福と道德も亦相一致しない。この観点よりすれば、幸福と道德との結合は、根本的に言えば、批判的觀念論の基礎の上には遂行され得ないものと考え外はない。カントの定立する徳と福との二律排反は明にそれを示しているものであり、同時に亦、この二律排反の解決はもはや批判的觀念論の立場では与えられないということになる。随つて、最高善の可能について導入された神は実は批判的觀念論の中で定立された神ではなく、神自身が自然的原因性と叡知的原因性とを結合するという新な制約の下に想定される道德神学的な神に移ると考えられるのである。

このようにして「自然の最上原因は、それが最高善に対して前提されなければならぬ限り、悟性、意志とによつて自然の原因（従つてその創造者）となる存在者、即ち神に他ならない」(K. d. p. V. 124) と言われるのである。物

理神学的神（それは宇宙論的理念としての神でもあるが）は悟性によつて自然の原因であると考へ得るのであるが、最高善に関して要請される神は同時に意志によつて自然の原因としてはたらく。この意志こそは悟性を導くものとして自然の全体にかゝわり同時に叡知の世界につながるものと考えられるのである。こゝで物理神学的神はその内容的意味を変え「道德的原理が最高、完全性を有する世界創始者 Welturheber von höchster Vollkommenheit (K. d. p. V. 140) 或は「道德的世界創始者」*moralischer Welturheber* (K. d. p. V. 145) と規定されるのである。

先に示された最高善は個的人格の理想であつて此の場合、人間は孤立的無世界的な経験的理性的存在者である。しかし、その可能的制約である神が世界創始者であると考えられるとすれば、今や人間は当然孤立的無世界的ではなく世界内存在的、共同体的存在という意味をもつてくることになるであらう。たしかに、弁証論に於いてもこのような思想的推移が明白に認められる。それを示すのが道德的世界、神の国等の概念である。

カントは「最高の派生的善（最善の世界）の可能の要請は、同時に、最高の根源的善の實在即ち神の存在の要請である」(K. d. p. V. 125) という。この中の派生的善及び根源的善は、既に、カノンの中に見出されるのであるが、カノンに示される思想は次のようなものと解される。即ち最高の根源的善の理想によつて最高の派生的善の二要素である道德と幸福との結合が可能になるとなされ、しかも最高の派生的善は叡知の世界即ち道德的世界と等置されるのである。随つて、こゝでは最高の根源的善とは神に他ならず、最高の派生的善が本来的に考へられる道德と幸福との結合としての最高善であると解されたのである。それに対して先に挙げた実践理性批判の命題も亦此のカノンの思想と軌を一にするものと考えられる。蓋し、こゝでも最高の根源的善は神であつて、それは道德と幸福との一致の超越的原像 *prototypen transzendentale* となされているからである。それに対し最高の派生的善は原像 *Urbild* に対する模像 *Nachbild* であり、それは原像が現実的世界に顕現したものに外ならない。故に道德と幸福との一致が見出され

るこのような世界は最善の世界であつて、それが最高善と等置されるのである。こゝに至つて、孤立的無世界的な人格に於いて見出される最高善の理想は、明に踏み超えられて直接に共同体とみなされる道德的世界へと轉移されるのである。このことは個的人格が個を超える超越的の神につながることによつて、逆に個的人格は神の場としての共同体的世界（道德的世界）の中に置かれることを意味するであらう。

さて、最高善は徳と福との結合と考えられる限り、それは經驗的感性界の中に實現されるものと考えなければならぬ。随つて、最高善の實現されるべき世界が最善の世界であり、それはまた道德的世界或は可想的世界とも考えられるのである。しかしこれ等は直ちにカントの言う叡知的世界と等置されるわけには行かぬ。それにも拘わらずカントの思想の進行過程の中では両者が次第に接近していくように思われる。そのことを示しているのは、先ず、カントの「神の国」の概念であらう。カントは「神の国」の概念をキリスト教の教説と關聯せしめて次のように言う。「キリスト教の教理は、我々は未だこれを宗教的教理として考察してゐるのではないが、この点について最高善（神の国）の概念を与える、そののみが実践理性の最も嚴格な要求を満足する」（K. d. p. V. 127）こゝでは最高善は神の国と明に等置されている。更に、カントは自然秩序一般の概念の上から幸福は道德律の遵奉とは必然的に結合するものではないとし「キリスト教の道德説はこの（最高善の第二の必須の要素の）欠陥を補足するのに、その中で理性的存在者が道德律に全力を捧げるところの世界を神の国として示すことをもつてする、此の国に於いては自然と道德とは、派生的最高善を可能にする神聖な創造者によつて両者の各々が元來具備していない調和にもたらされる。」（K. d. p. V. 128）と云う。こゝでも神の国は明に最高善であるが、この国に於いて自然と道德との調和が可能である限り、神の国は感性的の世界の中に實現されるのであり、随つて、現実界が神の国に迄高められるものと考えられる。故にまた、神の国は可能的世界或は未来的世界と考えられるにせよ、超感覺的叡知的世界ではなくて地上に實現された

神の国であることになろう。

然しながら他方に於いて、我々はカントの叙述の中に最高善が屢々叡知的世界との関聯に於いて説かれているのを見出す。例えば「理論理性が考えることは出来るが、単なる先験的理想として、規定せずに放置したもの即ち根源的存在の神学的概念が、叡知の世界に於ける最高善の最上原理として、この叡知の世界に於ける主権的にして道德的な立法によつて（実践的見地に於いて、換言すれば、かの道德律によつて規定された意志の対象を可能にする制約として）意義を得て来るのである（K. d. p. V. 133）或はまた「純粹実践理性一般の要請について」の説明の中で「第三の要請は、最高の独立的な善、即ち神の存在の前提によつて、かゝる叡知の世界に於いて最高善が存在するための制約の必然性から生ずる。」（K. d. p. V. 132）等の叙述がそれである。これ等の表現からすれば、明に、最高善に叡知の世界に属し若しくはそれと等置されるものと解される。なお「叡知の世界（神の国）」（K. d. p. V. 137）と云うような記述によれば、神の国も亦叡知の世界と見做されているように思われる。カントの思想では「最高の派生的善、即ち叡知的、換言すれば道德的世界」（K. d. r. V. 839）の表現に示されるように、最高善、叡知の世界及び道德的世界の三者は完全に同一視されるのであつたが、この実践理性批判の弁証論の思想は、此の問題に関して、再びカントの思想に還るように見える。このようにして、我々は実践理性批判の弁証論の中に、最高善の問題に関して一連の思想系列を見出すことが出来る。それは最高の派生的善（即ち最高善）―最善の世界―道德的世界―神の国―叡知的世界の系列である。

ところで、最高善は本来、道德と幸福との結合であつて個的人格の理想として定立されたものであつた。この個的人格性の主体は感性的―理性的存在であり、随つて、最高善は感性的―理性的である現実的人格の基盤の上に実現されなければならない。然しこの最高善の要求は神の要請を介して個的人格の立場は超越されて、個的人格は次

第に人間社会、共同的世界へ移置されていくものと考えられるのである。このような経緯に於いてなお本来的にはこれ等の世界は、感性的理性的存在者の場としての可想的世界でなければならぬ。カントの屢々用いる「世界に於ける最高善」(K. d. p. V. 122, 125, 126) という表現は明にそれを示している。即ち、最善の世界、道德的世界、神の国も最高善と等置され、或は最高善の実現の場と考えられる限り、可感的經驗の世界でなければならぬ。しかも、この世界に於いては人間は個的人格としての人間ではなく、普遍的共同体的人格となつて来るのである。

この世界は系列的に最善の世界、道德的世界、神の国と順次その可感的經驗的性格を稀薄にしていくと解されるのであるが、これ等の世界はなお実現されず、唯無限の進歩を通じてのみ可能となる。然しそれはあく迄可感的經驗的世界との關聯を保持しなければならぬ。或は、道德的世界は飽く迄感性的・理性的存在者の世界であると考えられなければならぬ。そのことは道德の領域は人間の行為の世界と考えられることと相對應する。しかも、道德的世界が道德と幸福、自由と必然との結合即ち最高善の実現の場所であるとすれば、それが叡知的世界と直接に同一であると見做されることは出来ない。蓋し、両者は同視されて最高善が叡知的世界の中で実現されるものとすれば、そこに於いて実現される最高善は、もはや、道德と幸福との一致として定立された最高善と同一内容をもつものではないと言わざるを得ない。その理由は、叡知的世界の中には感性的自然的なものに含まれないものと考えられるからである。こゝで我々は前節の不死の問題について考察したと同じような事態を見出すことが出来るように思うのである。それは最高善の可能の制約として不死の要請が立てられるにもかゝらず、感性的性格を全く持たない未來的來世(靈魂の世界)では、感性的理性的存在者により希求される道德と幸福の結合としての最高善はその本来の意義を失うということであつたのである。

ともあれ、道德的世界が一方的に叡知的世界とを同一であると考えすることは再びこゝで最高善の本来の意味を危か

らしめることになる。むしろ道德的世界は、可感的世界、自然的世界にかゝわるものと考えられなければならない。「神の国」は天上の神の国ではなく、むしろ、地上に実現される神の国でなければならない。随つて、カントが自然の国 *Reich der Natur* と道德の国 *Reich der Sitten* とを対比的に示すのであるが、最高善の可能に関する限りに於いては両者は相容れざるものとして区別されるのではなく、むしろ道德の国は自然の国の上に或は自然の国の中に実現されなければならぬことになるであらう。

四、要 約

以上、実践理性批判に於いての宗教哲学の基礎として、自由、不死、神及びそれに関わる最高善の思想を考察したのであるが、こゝでは従来断片的に示して来た純粹理性批判のそれとの關係を要約し且つ実践理性批判の中の宗教哲學的思想の性格を明にしようと思う。

先ず第一に、カントが「純粹実践理性一般の要請について」の節の中で彼自身説明している内容を考えてみよう。我々は、当然、この説明は実践理性批判の固有の思想の上に立ち、且つ又それが純粹理性批判の思想と同一の基盤の上におかれるという意図の下になされるものであることを予想する。ところが、そうではない。先ず第一にこゝではな理念秩序は不死、自由、神の構造で示される。しかもこのような構造は純粹理性批判の先驗的弁証論のそれに基とされる。即ち、不死は論過に、自由は二律排反に、神は純粹理性の理想に夫々その基礎を有しており、其等が今や実践理性の問題として道德の原理の基底の上に定立されたものであるとなされる。その限りに於いて実践理性批判の三理念は弁証論（純粹理性批判の先驗的弁証論）の中の理念体系の上に立ち、しかも前者は後者を一貫的に且つ道德的實踐的に再現するものであると主張される。然し、こゝに示された不死、自由、神の理念秩序は実は実践理性批判

の本来の理念秩序とは同一ではない。のみならず、こゝで採り上げている実践理性批判の「純粹実践理性一般の要請」の中で明示されているように三理念を一樣に要請となすことは実践理性批判の根本的構想を全く無視するものと言わざるを得ない。随つて、こゝに（純粹実践理性一般の要請について）見出される説明は、本来の実践理性批判の理念体系の上に打ち立てられたものでもなく、また実践理性批判の思想と先驗的弁証論の思想との内的關聯を示しているものでもないと考えざるを得ない。両者は上に示したように、理念秩序、要請概念等について根本的に異なると言わなければならないからである。このことは推測するに次のような事態であると解される。即ち、カントは「実践理性批判」の三理念の構造と「純粹理性批判」のそれとが斡合的に同一であること（それは又実践理性批判は又根本的に批判的觀念論の上に立つこと）を示さんと試みたということである。しかも実践理性批判と純粹理性批判（こゝでは先驗的弁証論）の内的不整合はこれを覆う可くもなかつたということになるであろう。

更に先驗的弁証論と実践理性批判との両者の学的認識に関する根本的前提について考えると、両者の間には次のような対応關係が見出されると思う。先ず先驗的弁証論は純粹に批判的觀念論の立場に立ち認識の基点はあくまで認識主觀に他ならない。それに対して実践理性批判はその認識の基点が純粹実践理性即ち我々の道德的意識におかれる。道德的意識は道德的判断の主体であり、その限り両者は共に純粹理性（理論的及び實踐的）の基礎の上に立つ。実践理性の立場に於いては必然的に行爲が問題となるのであるが、この場合に於いても、行爲の主体と判断の主体との同一性が前提とされるのである。

第二に先驗的弁証論に於いては先驗的自由と實踐的自由との同質性の問題であるが、これはまた実践理性批判の根本的な前提であり、しかもカントは此の前提をあくまで維持すべく努力をこゝろみるように思われる。しかしこの前提は彼の實踐的思想の展開に伴つて漸次放棄され、むしろ、純粹理性批判のカノンの思想に接近していったのである。

概括的に言うならば、実践理性批判の思想展開と純粹理性批判のカノンのそれとの間には一種の平行関係が認められるように思われる。両者に於いては共に理念体系は自由、不死、神の秩序をもち、自由は他の二つの理念の基礎となされる。その上両者に於いては道德的主体の孤立性が起点とされるのであるが、この立場は次第に破られて道德的共同体の立場に拡大されていく。両者のこのような平行関係にもかゝらず、なお両者の内的構造の上からは深い相違があることは既に示した通りである。それを要約するならば、第一に自由の問題の処理に関して根本的な相違が見出されることである。即ち、実践理性批判の中では先験的自由と実践的自由とが同質的相關々係に於いて把えられているのに対し、カノンでは両者の聯関が深く顧慮されずに自由の實踐的概念が単独に提示されている。更に、実践理性批判では実践理性と理論理性とは明確に區別され、この區別の上に道德の極めて深い考察がなされている。カノンでは理性の理論的使用と實踐的使用とが區別されるに止まり、しかもこゝには未だ道德の根源的把握は見出されない。こゝでは道德は最初から「幸福に値いすること」として提示され、或は *System der selbst lohnende Moralität* と言われる。それに対し、実践理性批判に於いては、道德と幸福は原理的に峻別され、道德は何等の幸福をも前提とはせず、道德律の遵奉は決して幸福を約束するものではない。このような前提の上に立つてはじめて道德律によつて規定された意志の必然的対象として最高善の實現が要求されるのである。随つて、カノンでは道德と幸福とは直接に結合するものと考えられているのに対して、実践理性批判に於いては両者は必然的に二律排反的であり、神の要請を俟つてはじめて両者の結合が可能になるのである。

道德の深い把握、道德的法則の確立が実践理性批判の本来の根本課題でもあり且つ根本性格でもある。この点に自らカノンの思想とは決定的に異なる思想展開の様相が由来するものと思われる。道德律は根本的に個的人格の道德意識に関わり、無上命法として、あく迄その純粹性が要求される。カントの道德説が所謂嚴肅主義と評される所以である。

こゝでは道德律は本来的にあく迄、個的道德的主体に属し、共同社会若しくは人類社会に直接的に関わるものではない。自由は道德的責任に関して考察され、道德は個人の道德的完成の目標と考えられる。随つて、かゝる立場より要求される最高善は単に個的人格の要求であり、一面的に見れば幸福主義的色彩すら窺われるではなからうか。この点にまたカント倫理学の一面的狭隘性又は両頭の性格が屢々指摘される一つの理由が見出されよう。

然し、叙上の思想は前に示したように、道德的世界、神の国等の思想につながつていくことを見逃してはならない。これ等の思想はこゝではなお未だ明確な内容規定をもつものではなく、また十分な思想的展開が示されているものでもない。しかも、これ等の思想が実践理性批判の根本思想と整合的に結び付くものでもないことは明であろう。

それに対して、カノンの思想は道德の考察に関してはなお皮相的たることを免れないが、道德の具体的実現の問題（それはやがて道德宗教の思想に発展するであろう）に関してより豊かな内容を含むものと考えられるであろう。このことは就中、個的主体の立場に対して共同体的世界の場に優位が与えられること、道德的世界が最高善に先行するというような思想の中に見出されよう。しかも道德と幸福との直接的結合が可能と考えられる限り、最高善は最初より個的人格の立場から要求されるのではなく、むしろ派生的最高善として道德的世界と等置される。そのことは神は根源的な最高善であり理想であり且つ原像 *Urbild* となされることによつて「道德律を神的命令とみなす」ということも整合的である。それに対して、実践理性批判に於けるように、神は単に、道德と幸福との綜合の可能的制約として導入されるのであれば、更に、如何にして道德律が神的命令となされ得るか。むしろこゝでは神と道德との結合は偶然的にさえ思われ、両者は本質的には乖離せざるを得なくなるであろう。

更に、カノンの中では不死の理念は未来的世界の思想として示されるのであるが、かゝる未来の世界の概念は単に個的な靈魂の無限の持続ということ直接に結び付くものではあるまい。むしろ、それは現在の世界と連続的に想定さ

れる未来の可能的世界と考えられなければならないであろう。随つてそれは所謂来世（来生）ではなく、人類の種的生命の無限的存続という思想となつていくと考えられる。故にまた、道德的世界は未来的可能的世界であつて、それは人類の無限的な種生命の継続を前提とする人類の世代的聯帶性の中に見出されると思われる。しかもそれは人類の無限の道德的向上の条件の下に可能となる最善の世界であり、正しく地上に於ける神の国と考えられるであろう。このような方向が暗示されているという意味に於て、カノンの思想は実践理性批判の思想に比して、より豊かな宗教哲學的基礎を与えるものと考えることが出来よう。しかし、カノンの思想もなお上述のような宗教哲學的構想を整合的に展開しているものではなく、多くの不整合と迂余曲折を包含して展開されているのである。

ところで、カノンの中では実は「地上に於ける神の国」の思想がなお確立されなかつたのであるが、その理由の一つは道德的世界と叡知的世界との等置ということの中に見出されるように思われる。勿論、この二つの世界の根本的同質性は自由の領域と現象の領域を区別するという批判的觀念論の根本前提に基く。フェノメナ *Phenomena* とノウメナ *Noumena* の区別に即ちそれである。「諸現象は、それ等が範疇の統一によつて対象と考えられる限り、フェノメナと称される。然し、若し、若し単に悟性の対象であり、感性的ではないが直観にとつて対象として与えられ得る加き事物を考え得るならば、その事物をノウメナ (*Intelligibilia*) と称する」(K. d. r. V. 246 A.) 随つて、事象一般はフェノメナとノウメナに区別され、それはまた感性的の世界と悟性的の世界 (*mundus sensibilis et intelligibilis*) である。随つて、認識主観よりすれ^る感性的の世界と叡知の世界とは根本的に対立せしめられることになるのである。ところで、実践理性批判の根本課題は純粹実践法則即ち道德律の確立ということにあるのであるが、この道德律は即ち自由の法則であり、随つて、道德的主体は叡知的主体である。或は、道德律は純粹意志の法則であつて、あくまで叡知的世界の法則である。故にまた道德的世界は純粹意志の法則が支配する世界と考えられるならば道德的世界は

叡知の世界と根本的に同質であると考えられよう。かくして、道德的世界と叡知の世界との同質性（厳密に言えば道德的世界は叡知の世界に含まれるということ）は批判的觀念論の必然的帰結と考えられなければならないであろう。

然し、自由の問題に関して道德的判断、道德的責任の根拠が考察されるにつれて道德の問題領域は次第に拡大されていく。孤立的個の人格としての道德的主体は共同体的世界を持ち、内的道德意識より出て更に行為が問題となることによつて道德的世界は感性的行為の世界につながる。随つて、道德的世界は純粹に叡知の世界ではなく、むしろ、感性的世界を含み且つその基盤の上に立つことになってくる。このような思想進行は道德の問題の追及に伴う必然的な事態と考えるより外はないであろう。然し他方に於いては道德律は道德的世界と叡知の世界との根源的同質性をあく迄要求するものであり、それに対するカントの努力は実践理性批判の弁証論の動搖的な思想過程の中に十分窺うことが出来るように思う。しかも、現実の世界の中に於いて最高善の実現が不可能とみなされることに伴つて、最高善の実現の場として可想的叡知の世界が經驗的世界の彼方に想定されるのである。そこに不死の要請若しくは未來的來世の構想が現われて来るのである。

実践理性批判の内的な思想展開の過程について言えば、分析論より弁証論の不死、神の要請の導入に至るまでの過程は一貫的、整合的に進行する。然し、それに続く思想は明に整合的ではない。このことは弁証論の思想は漸次分析論の前提——それは又批判的觀念論の根本思想でもあつて先驗的弁証論の中に示される思想であるが——を放棄しカントの思想に接近していくことを意味する。そのことはたしかに論理的に言えば批判的觀念論の立場の動搖とも或は部分的無視とも言えるであろう。しかしカントの思想は全体的に見て「余は何を望んでいゝか」という問に答えるものであるとすれば、我々は却つてこの不整合的動搖の中にカントの広い人間学的関心の具現を見出すことが出来るように思う。しかも我々はこゝで、カント自身は「余は何を望んでいゝか」の問に答えるのは宗教であるとなしたこと

を想起すべきであらう。

パウルゼンは実践理性批判の分析論と弁証論との間の不整合を指摘した後、次の如く言っている。「若し、カントが『目的の王国』の概念を出発点となして倫理学を認識論の図式に従つて形成する代りに、実践的教説として研究し且つ人間学及び歴史哲学との聯関を回復して確立したならば、倫地学はおそらく次のような形——それは好ましい形と思われる——をとり得たであらう。即ち人間の使命は神或は自然がそれを目的とし、且つその建設が歴史的生命の内容であるような目的は自己の理性を通じての動物性から人間性への発展である」(Paulsen Kant S. 328) このようなパウルゼンによつて期待される倫理学的思想はカントの著の随所に散見されるものであるが、それは又カントの三批判書を通じて更に宗教哲学の中に発展して行くものと考えることが出来るよう。しかもそれは批判的觀念論の立場を超えるカントの人間学的関心の具現と考えることが出来るであらう。