

<原 著>

カント哲学における靈魂と不死性の概念 —近世の実体的形而上学からカント哲学へ—

森 田 耕 喜*

要 旨

近代の合理主義思想は、存在のロゴスともいべき神の理法がこの世界を貫徹し、神が創造したこの世界と人間とは神的理性の一部を共有しているから、人間理性は世界の理性的法則を認識可能となるよう保証されているというものである。こうした人間の合理主義的理性は、近世的な自然科学思想や技術的發展に支えられているように見えるが、17世紀以来の思想家たちが腐心してきたのは神の存在と靈魂の不死性を証明することであった。デカルトの二元論は心身関係に決定的なものとなったが、その後の哲学思想がこの問題とどのように向き合ったかを検討することで、死の概念について考察する。カント哲学において、思弁的理性がその限界を超えて実体や靈魂の不死性について論証することは越権行為であり、不可能であるとされる。『純粹理性批判』において、「理論理性」の問題は「実践理性」の問題へと、即ち、人間の「自由」と「信仰」の領域へと移行されるのである。

キーワード：靈魂、不死性、カント

I. 序

近世の実体的形而上学においては、人間精神と身体の関係がどのように評価されたかということが、その後の哲学思想の進路を定める決定的要因となった。デカルト(1596-1650)の心身二元論は近代合理主義の徹底化せられた一形態であり、プラトンの伝統に身を置いた彼の方法と理論は、幾つかの可能な選択肢の中から近代の世界観的方向を決定づけたと言えよう。デカルトの方法と理論なしには、近代の観念論的体系も唯物論的体系もありえなかったであろうし、現代に至るまで近代思想の基調ともいえる形而上学批判もまた、しばしば形而上学概念に従ってなされてきたのである。

ここに、アリストテレス的な形相と質料によって規定されていた中世的実体概念は完全に崩壊する。その結果、身体性と物質性から解放された人間精神は、中世的秩序や圧倒的な教会権力の束縛から自由な内部意識として自律の方向に向かい、他方で、量的に計測可能なものと化した自然は、無目的的な因果法則が支配するゆえに人間の目的に適うよう服従させることができる改変可能な対象となって、近代的自然科学が発展する基盤となりうる枠組みが形成されるのである。

だが、近代的自然科学の誕生から直ちにキリスト教信仰とその世界観の否定の方向に向かったとするのは早計であって、それはなによりもニュートンを初めと

した先駆者達の自然法則探求の試みが、創造主にして全知全能の神の御業と栄光を讃えるための営みであったということからも明らかである。デカルトもまた神の存在証明を試み、スピノザ、ライプニッツ、カントと続く哲学者達が証明しようと腐心したのは神の存在と靈魂の不死であった。

II. 近世の実体的形而上学

1. デカルトの方法

デカルトの『方法序説』は、「彼の理性(raison)を正しく導き、諸々の学問において真理を求めるための方法の序説……」という長い表題が省略されて付されるようになったものだが、この表題にはデカルトの企図したものが端的に示されている。まず、「彼」とはデカルト自身のことであり、ここでいう「理性」とは、誰もがそれによって真理に到達可能な普遍的理性のことである。神の恩寵を受けた限られた者だけが真理を認識する能力を有するというのではなく、理性は誰もが平等に分け与えられているという合理主義の立場をデカルトは採用している。

デカルトによって行われている神の存在証明のうち、神の完全性の観念から神の存在を証明しようとする場合、証明を行うのは「我」という人間理性であり、その認識能力が最初に検証される。それが確実なもので

所 属：*国際医療福祉大学(哲学)

受 付：1997年3月31日

あることが保証されると、今度は世界を貫く理法としての理性的な存在構造へと移行する。

デカルトがまず求めたのは、学問において確実な知識を得るための「方法」であった。

デカルトは学問について述べた『方法序説』の第一部冒頭で、「良識 (bon sens)」はこの世で最も公平に分け与えられているものであるとし、これを「理性 (raison)」と言い換えている。「良識」あるいは「理性」は、我々人間を動物と区別する唯一のものであるがゆえに、すべての人間に完全に備わっているものである。従って、人々の意見が多様なのは所有する理性の多少によるのではなく、精神を正しく働かせているかどうかによるのであって、ただ精神を所有しているというだけでは不十分なのである(『方法序説』第一部)。

またデカルトによれば、我々は幼いときに自らの「理性」を完全に使用することなく、感覚的事物の判断において、様々な先入見によって真の認識から妨げられている(『哲学原理』第一部の一)。ここにデカルトがプラトンの伝統の延長線上で思索していることが明瞭に見て取れる。プラトンにおいてイデアは現象界の彼方であって、我々には到達不可能な彼岸的なものである。

そこで、デカルトが確実な知識を得るために企図したのは「人々が理性を正しく導くために従わねばならぬ方法を教える」ことではなく、『方法序説』の本来の表題にあるように、「私がどのようにして私の理性を導こうと努力したか」を示すことであった。(『方法序説』第一部)

そのためには、論理学、幾何学、代数学の長所を持ちながら、それらの短所から免れているような他の方法を探さねばならぬとして、「あらゆることの確認に達するための真の方法」を求めるデカルトが採用したのは四つの準則であった。第一に、「明証的に真であると認めることなしには、いかなることも真であるとして受け取らぬこと。」第二に、「研究しようとする問題をできる限り多くの、小さな部分に分割すること。」第三に、「最も単純で、最も容易であるものから始めて、最も複雑なものの認識へまで」少しずつ、「思索を順序に従って導くこと」である。策四に、「自分は何一つとり落とさなかったと確信するほど、どの部分についても完全な枚挙」を行うことである。(『方法序説』第二部)

この「方法」に従えば、「私の理性」を、完全とは言えなくとも、「最も良く使いうると保証された」としている。(『方法序説』第二部)

2. デカルトの懐疑

このようにしてデカルトは「いささかでも疑わしいところがあると思われそうなものはすべて絶対的に虚偽なものとしてこれを斥けてゆき、かくて結局において疑うべからざるものが私の確信のうちには残らぬであろうか、これを見とどけなければならぬ」と考えた。そこで、「感覚」はしばしば我々を欺くものであり、「幾何学」に関する最も単純なことさえも証明を誤ることがある。また、我々が目覚めているときに抱く思想と同じものが、睡眠時にも現れるから、「かつて私の心に入ってきた一切のもの」を真ならぬ幻影として仮定した。しかし、そのように一切のものを「虚偽」と考えているときにも、そのように考えている「私」は「必然的に何ものかであらねばならぬことに気付いた。」そうして「私は考える、それ故に私は存在する」ということの真理がきわめて堅固であり、きわめて確実であることを知って、これを「私の探求しつつあった哲学の第一原理として、ためらうことなく受けとることができる、と私は判断した。」(『方法序説』第四部)

デカルトにおいて、実体としての「私」の本性は「考える」ということである。そして、この「私」を「私」であらしめるところの精神は身体から全く独立したものであるから、たとえ身体が無くなったとしてもそれが本来的にそうであるところのものをやめないであろう(『方法序説』第四部)。従って、精神は身体とともに死滅するものではない。即ち、精神は不滅である(『方法序説』策五郎)。

デカルトにおいて、身体は驚くべき機能をその内に秘めている一つの機械である。その一方で、精神は不滅である(『方法序説』第五郎)。デカルトは自然的な、そのもとで機械論的に理解されるべき死の概念を思惟しようと試みている。

デカルトの実体概念はその存在のために他の何物も必要としない。デカルトの方法的懐疑によって確かめられた思惟するものとしての「疑う自我」と、人間の身体をも含めた延長を持つ物体とは相互に関係がない。

3. スピノザの数学的論証

スピノザ(1632—1677)の『エチカ』によれば、「実体とは、それ自身において存在し、かつ、それ自身によって把握されるもの、言い換えれば：その概念が他のものの概念を必要とせず、それから概念が形成されねばならないようなものと理解する」(第1部・定義3)としている。「実体は他のものから産出されることができない」ゆえに、それは「自己原因 (causa sui)」であり、従って、「実体の本性には存

在ることが属する」(第1部・定理7)のである。さらに、「神の他にはいかなる実体も存しえず、また考えられない」(第1部・定理14)ことから、「すべて存在するものは神のうちに在り、神なしには何物も在り得ず、また考えられない」(第1部・定理15)のである。デカルトの神的実体から区別された二つの実体は、スピノザにおいてこの神的実体の内へと移し戻され、一つの神的実体の属性へと格下げされる。

スピノザのこのような幾何学的な論証をはじめとして、一般に十七世紀の哲学は数学的方法に範を採った合理的思考を重んじる傾向にあった。

それは人間理性への無限の信頼という形で啓蒙主義に受け継がれていく。

啓蒙主義時代の哲学は理性に照らして真でないものは認めないという合理主義精神に根ざすものであったが、しかし、この時代の哲学思想が共通して目指したのは靈魂の不滅と神の存在でもあった。

Ⅲ. カント

1. 合理主義的形而上学における靈魂の実体性と不死性

カントは『純粹理性批判』において、「とりわけ魂とその不死性に関する、それまでの形而上学において支配的であった理論の原則的批判を提示した。不死性の理論はカント以前には啓蒙主義時代の合理主義的形而上学の核心に属していた」¹⁾のである。カント以前の合理論的(合理主義的)形而上学においては、神の存在と靈魂の不死性を証明することが共通の課題であった。「宗教的非合理的なものの合理化」は十八世紀ドイツに課せられた至上命令であったが、「啓蒙主義的合理主義者達」にとって、人々に等しく付与されている「理性」への信頼は絶対的であり、「神と不死との信仰は不可欠のもの」であった²⁾。

例えば、クリスチアン・ヴォルフ(1679—1754)とその学派のもとで、「靈魂の実体性」は「偶有性から、即ち、靈魂にふさわしい諸特性から、それらの根底にある物自体、つまり、靈魂の実体が推論される」ということにより規定された³⁾。それは「非肉体的なもので、破壊できないもの」⁴⁾として繰り返し叙述された。靈魂のこうした「諸特徴の統合」が「人格」とも呼ばれた⁵⁾。

イギリス経験論、とりわけJ. ロックやD. ヒュームはそのような「靈魂の実体の承認に批判的に背を背けたということに注意が喚起されるべきである」⁶⁾。ロックにとって、「靈魂は未知のなにか」であり、ヒュームにとってそれは「知覚の束」にすぎず、「それ自身において同一的で、知覚の流れの中で終始一貫しているいかなる実体もそれに相当しない」のである⁷⁾。

カントの批判は、こうした靈魂の実体性に関する学説を背景に洞察されねばならない。カントの批判の前提には物自体と現象との区別がある。『純粹理性批判』の「超越論的感性論」において、認識が対象と直接に関係する方法は「直観」⁸⁾であるとされる。この「直観」は「我々に対象が与えられる限り」においてのみ生ずる⁹⁾。このことは対象がある種の仕方では我々を触発することによって可能となるが、この触発されることによって「表象」を獲得する受容能力は「感性(Sinnlichkeit)」である¹⁰⁾。「悟性」によって対象は「思惟され」、そこから「概念」が生ずるが、あらゆる「思惟」は直接的、あるいは、間接的に結局のところ「直観」と、それゆえに「感性」と関係せねばならない¹¹⁾。「我々がある対象によって触発される限り、この対象の表象能力へと作用した結果は感覚である。感覚を通して対象と関係するこのような直観は経験的と呼ばれる。ある経験的直観の未だ規定されていない対象は現象と言われる¹²⁾。」

カントは「現象」において「感覚に対応するものを現象の質料(Materie)と呼び、しかし、現象の多様なものが一定の関係において秩序づけられ得るようになるものを現象の形式(Form)と呼ぶ¹³⁾。」カントによれば「確かにあらゆる現象の質料はア・ポステリオリに与えられているが、あらゆる現象の形式は全体として心の中にア・プリオリに既に用意されていなければならない」¹⁴⁾のである。カントは一つ「感覚」に属さない「表象」を「純粹」と呼ぶが、「感性的直観一般の純粹形式」は我々の心の中に「ア・プリオリ」に見いだされ、「現象のあらゆる多様なもの」はこの「純粹形式」において「ある一定の諸関係」において「直観」される¹⁵⁾。

2. 実体概念の近代的改編

カント(1724—1804)は『純粹理性批判』の「第二版の序文」の冒頭で、「理性の営みに属するところの認識を取り扱う仕方が、学としての確実な道を歩んでいるかどうかは、その成果をみれば直ちに判定できる」¹⁶⁾として、「論理学」については確実な道を歩んできたとして述べている。「数学」についても同様のことが言えるが、「自然科学」については遙かに遅々たる歩みをとらざるを得なかった。「経験」から離れて、「概念」だけによって成立する認識である「形而上学」において、カントは「数学」や「自然科学」を「模倣」することを試みてはというのである¹⁷⁾。それはまさしくスピノザやライプニッツ、そしてデカルトが採用したのと同じ方法であった。

我々はこれまで我々の認識が「対象」に従って規定

されねばならないとしてきたが、反対に、「対象」が我々の認識に従って規定されねばならないと想定したらどうかとカントは提案する。その際、「形而上学」に求められているのは「ア・プリアリな認識」、即ち、「対象が我々に与えられる以前に、対象について何かを定めるような認識の可能性」である¹⁸⁾。カントが『純粹理性批判』において試みたのは、「これまでの形而上学の方法を変更し、それによって幾何学者や自然科学者に倣って、形而上学の完全なる革新を企てること」であり、それこそが「思弁的純粹理性批判」の本来の目的であった¹⁹⁾。

カントによれば我々のあらゆる認識は「経験」²⁰⁾とともに始まる。しかし、我々のあらゆる認識が「経験」から発しているとは限らない。我々の認識は、我々の認識能力が与える「形式＝形相」によって可能となる。このようにして、カントにおいては「実体」の概念の近代的改編が認識能力の形相化、あるいは、主観の形相化という仕方で行われた。

3. 現象と物自体

カントにおいて「感性的直観」の「純粹形式」は、「時間」と「空間」であり、これらによって「ア・プリアリな総合的認識」が可能となる²¹⁾。これら二つの「ア・プリアリな認識源泉」は「感性」の条件であるがゆえに「限界」を持ち、これらが関係するのは「現象」としてみなされる限りでの「対象」であって、「物自体」としての「対象」ではないのである²²⁾。

従って、それらはまた「現象」としての「物」の存在を成立させる条件でもあるということが出来る²³⁾。「感性的直観」の「対象」を「現象」にすぎないと認めることは、そうした「現象」の背後に「物自体」の存在することを暗に前提しているのである。カントによれば、「我々に認識が可能となるのは、物自体として対象ではなくて、感性的直観の対象としての物、即ち、現象としての物のみ」²⁴⁾である。ここから、「理性」のあらゆる「単に可能的な思弁的認識」は「単なる経験の諸対象」へと「制限」されるという結果が生じてくる²⁵⁾。しかし、「我々はこの同じ対象を、物自体そのものとして認識することはできないとしても、少なくともこれを思惟することができなければならないということはいつでも留保されている」²⁶⁾のである。というのも、もしそうでなければ「現象が、現に現象している当のものなしに存在するというナンセンスな命題がそこから結果として生じてくるであろう」²⁷⁾からである。つまり、「物自体」は存在しないのに、「現象」だけが存在するという矛盾が生ずるのである。

ここでもしも、「経験の対象」としての「物」と、

「物自体」としてのこの同じ「物」との区別を行わないとするならば、「原因性 (Causalität) の原則」とこれによって規定されている「自然のメカニズム」は、「作用因としてのあらゆる物一般」に妥当せねばならない²⁸⁾。

4. 意志自由の概念

かくして、例えば「人間の心 (die Seele) (=靈魂)」について、一方では人間の意志は「自由である」と言いながら、他方では「自然必然性」に支配されていて「自由ではない」と言うことはできない。こうした矛盾が生ずるのは、「心」 (=靈魂) を「まさしく同一の意味に、つまり、物一般 (事柄自体そのもの) として受け取ったから」²⁹⁾ に他ならないとカントは考える。

この「批判」が我々に教えてくれるのは、「客観」を二様の意味において捉えること、つまり、「客観」の一つは「現象として」、もう一つは「物自体として」捉えることである³⁰⁾。ここで「原因性の原則」は「現象としての客観」、即ち、「経験の対象としての物」にだけ関係するが、この場合、人間の意志は「現象」においては「自然法則」に従うものとして「自由ではない」と捉えられる。これに対して、「客観」が「物自体として」捉えられ、「原因性の原則」に支配されないならば、人間の意志は「物自体」に属するものとして「自然法則」に従わないから、「自由である」と捉えられる³¹⁾。このように考えるならば矛盾はないのである。だが、「物自体」としての「心」 (=靈魂) を、我々の「思弁的理性」は捉えることはできない。我々に捉えられるのは、「時間」と「空間」という「感性的直観」の「純粹形式」が支配する「感覚世界」に制限せられていて、「現象」としての「物」の存在の原因となるようなものを認識することはできないのである³²⁾。そうでなければ、我々はその「現存 (Existenz)」を「時間において規定されていないものとして認識せねばならない」³³⁾ことになるが、そのようななら「直観」によって裏付けられない概念はあり得ないからである。

しかしながら、「二つの (感性的、及び、知性的な) 表象方法の批判的区別」が行われるならば、我々は「自由」を認識し得ないとしても、「自由」を「思惟する」こと、即ち、「それについての表象は少なくとも何ら矛盾を含まない」のである³⁴⁾。そこで、「道徳は (もっとも厳密な意味で) 自由を我々の意志の特性として必然的に前提している」が、そうすることによって「我々の理性の内に存する実践的で根源的な諸原則を理性にア・プリアリに与えられているもの (Data)」として引き合いに出しており、「こうした諸原則は自

由という前提なしにはまったくあり得ない」のである³⁵⁾。だが、もしも「このような自由がまったく考えられないということを思弁的理性が証明した」とするならば、その場合には、そうした「道徳的前提」は「思弁的理性」に屈することになり、「自由とともに道徳性(Sittlichkeit)は自然のメカニズムに席を譲らざるを得ない」であろう³⁶⁾。従って、カントが「道徳」に要求するのは「自由」が「自己矛盾を起こさないこと」、つまり、「自由」は「少なくとも思惟されはするが、それ以上の洞察を必要としない」ということである³⁷⁾。

カントは、「感性的直感」の「対象」が「物自体」とみなされ、「自然法則」が「物自体」の「法則」とされるなら矛盾は不可避的であるが、「自然必然性」が「現象」にのみ関わり、「自由」が「物自体」にだけ関わるならば、「自然法則」と「自由の原因性」という二様の原因を容認しても矛盾は生じないと考える³⁸⁾。もしも、「思弁的理性」が越権行為を犯して「経験」を越えて認識できるとするならば、自分は「神、自由、及び不死性」を自らの「理性の必然的、実践的使用のために仮定することさえできない」とし、「かくして、私は信仰のための場所を得るために、知識を放棄せねばならなかった」とカントは述べている³⁹⁾。

5. 実体としての靈魂

すべての実体について「本来的な主体」が、つまり、「(述語としての)あらゆる偶有性(Akzidenzen)が分離された後に残るもの、従って、実体的なものそれ自体が我々には知られない」ということは以前から指摘されていたことであるとカントは述べている⁴⁰⁾。そして、カントはこのことを「我々の洞察の制限」であるとして、「実体的なものそれ自体」はいかに深い洞察力を備えた「悟性」によっても考えることができないとする⁴¹⁾。しかし、我々は「我々自身の意識(思惟する主体)」において、とりわけ「直接的な直観」において、こうした「実体的なもの」を有しているかのように思われる⁴²⁾。というのも、「内的感覚のあらゆる述語が主体としての自我(Ich)に関係している」からであり、この「自我」が「何か他の主体の述語」としては考えられ得ないからである⁴³⁾。従って、ここに「述語としての所与の概念の主体に対する関係において、完全性は単なる理念ではなく対象、つまり絶対的主体自体が経験のうちに与えられているように思われる⁴⁴⁾。」だが、「自我」は「概念」ではなく、「内的感覚の対象の名称」にすぎず、「内的現象と未知の主体に対する関係」にはかならない⁴⁵⁾。

こうした「思惟する自己(Selbst)(靈魂)」は「それ自身もはや他のあるものの述語として表象され得な

い思惟の究極的主体として、実体を意味するかもしれない。だが、この概念は、持続性がそれによって、経験において実体の概念を実り多いものにするものとして、証明されるのでないならまったく空虚な、なんら結果を伴わないままである⁴⁶⁾。」しかし、「持続性は決して物自体としての実体の概念から証明され得るものではなく、ただ経験のためにのみ証明され得る。……このようなア・プリオリな総合的命題は、決してそれ自身において証明され得るものではなく、いつでも物との関係においてのみ、可能的経験の対象として証明され得る⁴⁷⁾。」

カントにおいては「実体としての靈魂の概念から、靈魂の持続性を推論しようとしても、このことはただ可能的経験に関してのみ靈魂にあてはまる」のであって、「あらゆる可能的経験を越えてあてはまるものではない⁴⁸⁾」のである。カントによれば、我々の「あらゆる可能的経験の主観的条件」は「生(Leben)」である⁴⁹⁾。従って、推論することができるのは「生における靈魂の持続性⁵⁰⁾」である。それは「人間の死」が「すべての経験の終わり」だからであり、経験の対象としての靈魂に関すること⁵¹⁾だからである。それゆえ、「靈魂の持続性」は、「人間の生においてのみ立証されうる」が、「死後」に関しては立証され得ない⁵²⁾。即ち、実体概念は「持続性の概念と必然的に結合したもの」とみなされるべきであり、その限りで「可能的経験の原則」に従ってのみ、それゆえ「可能的経験に関してのみ、持続性の概念と必然的に結合したものである」からである⁵³⁾。

6. 純粋理性の誤謬推理

デカルトを初めとする大陸の合理的心理学は、「私は考える」という命題から「靈魂」は「実体」であり、「靈魂」が「不滅」であることを導き出した。従って、時間の中で肉体は減びても、「靈魂」、即ち、精神としての人間は減びないことになる。

カントは「超越論的弁証論」の「純粋理性の誤謬推理(Paralogismen)」について述べている箇所では、「私は考える(Ich denke)」が「概念」、ないしは、「判断」であるとしている⁵⁴⁾。この「概念」は「あらゆる概念一般」の「運搬手段(das Vehikel aller Begriffe überhaupt)」であり、「超越論的概念」の「運搬手段」でもある⁵⁵⁾。つまり、「私が思惟しているという意識なしに、そもそも我々の思惟の遂行や成果は存在しない。意識を思惟する自己意識なしに、意識内容も全く存在しない。『私は考える』の中で、あらゆる意識内容が結合されている⁵⁶⁾」のである。

カントは「私は考える」という概念は「経験的なも

の」と一切関係がないが、我々の「表象能力の本性から、二様の対象を区別するのに役に立つ」として、「思惟するものとしての私(Ich, als denkend)」は「内的感官の対象」として「靈魂(心)」とされ、「外的感官の対象」としての「私」は「身体(Körper)」とされる⁵⁷⁾。ここで「私」は、「思惟する存在者」として「心理学(Psychologie)の対象」であり、これは「合理的(理性的)心理学(die rationale Seelenlehre)」と呼ばれ得る⁵⁸⁾。

カントは「私は考える」がこの「合理的(理性的)心理学」の唯一の主題であるとし、ここからすべての教説が展開されると考える。この「私は考える」という思考が「私自身」に適用されると、この思考は「超越論的な賓辞」以外の何ものも含み得ない⁵⁹⁾。こうして導かれたこの「心理学」の根本思想は次のようになる。

1. 靈魂(心)は実体である。
2. その性格上単純である。
3. それがその内に現存する種々の時間について、数的に同一であり、即ち、単一である(数多ではない)。
4. 空間における可能的諸対象と関係している。⁶⁰⁾

この「心理学」が含む一切のものはすべてここから導出されねばならない。この「実体(Substanz)」は「内的感官の対象」として「非物質性(Immaterialität)」の概念を与え、「単純な実体」として「不壊性(Inkorruptibilität)」を与える⁶¹⁾。また、この「実体」の「同一性」は「知性的実体」として「人格性(Personalität)」を与える⁶²⁾。これら三者が一緒になって「精神性(Spiritualität)」を与える⁶³⁾。「空間における諸対象に対する関係」は「身体」との「相互関係(das Kommerzium)」の概念を与えるが、これによって「合理的心理学」は「思惟する実体」を「物質における生命の原理」として、即ち、「靈魂(anima)」として、また「動物性(Animalität)の根拠」として表象する⁶⁴⁾。これが「精神性」によって制限されるとき、「不死性(Immortalität)」となるのである⁶⁵⁾。

「超越論的心理学」は、「思惟する存在者」としての我々の「本性」についての「純粹理性の学」であると「誤って」受け取られているのであって、上のような諸概念には「超越論的心理学」の「四つの誤謬推理」が関係している⁶⁶⁾。だが、我々は「単純で、対自的に内容に関して完全に空っぽな表象：自我以外の何ものもこの学の根底に置くことはできない⁶⁷⁾」のである。こうした「表象」は「概念」ではなく、「あらゆる概念に伴う単なる意識」にすぎない⁶⁸⁾。「私は考える」は「統覚⁶⁹⁾」であるが、「思惟するこうした自我、それ

(物)によっては、思想の超越論的主観=X以外の何ものも表象されず、この主観はその述語である思想によってのみ認識される⁷⁰⁾のである。即ち、「自我とは我々がそれについて何の知も持ちえないにもかかわらず、我々が一つの実体的な物のように認めているXである⁷¹⁾が、「そうした述語から離れて我々は一度たりともその概念を持ち得ない⁷²⁾」のである。「意識自体」は「表象一般の形式」にすぎないが、これによって我々は「何かあることを考えている」と言うことができるのである⁷³⁾。

ところで、「私が思惟する存在者について多少とも表象を持ち得るのは、外的経験によってではなく、自己意識によるのにすぎない。かくして、このような対象はこうした私の意識が他の物の上に移されたものに他ならず、これによって思惟する存在者として表象される⁷⁴⁾」のである。

カントによれば、「私は考える」という命題は「いかなる悟性判断一般の形式をも含み、カテゴリーの運搬手段としてあらゆるカテゴリーに伴っている」が、ここから明らかなことはこの「命題」からの「推論」は、「超越論的な悟性使用によってのみ可能」であり、「経験の混入」を排除するということである⁷⁵⁾。それは「直観」によって与えられたものではなく、「実体」という「カテゴリー」の適用はできない。

こうして結果的に生じてくることは、われわれが「靈魂」や「不死性」について何も知り得ないということである。「靈魂はそもそも我々の経験の客観ではなく、『我思う』として、あらゆる客観的認識の可能性の主観的条件であり、まさにそれ故にこれには到達できないのである⁷⁶⁾。」

カントは「思惟する存在者」は「主観」であり、「主観」としてしか考えられないものは「実体」であるとするような合理的心理学を支えている論証の仕方を「誤謬推理」と結論づけている⁷⁷⁾。

7. 靈魂(心)の不死性

カントは「靈魂」(心)が死後にも存続するかどうかについて、いくつかの論証をあげている。「靈魂」を「単純な存在者(ein einfaches Wesen)」⁷⁸⁾と認めるならば、それは「部分」を持たず、従って、「多(Vielheit)」も持たないから、決して「減少」することなく、「消滅」もしないとする証明について⁷⁹⁾、「靈魂」にそうした「単純な本性」を容認するとしても、その「内包量」としての「実在の度合い」を否定することはできず、「無」に帰せられる可能性があるとしている⁸⁰⁾。

カントによれば、合理的心理学者は死後も「生」を越えて「靈魂」が絶対的に存在することを証明しよう

としている⁸¹⁾。また、「思惟の可能性」は人間が
 生きている間に「経験的直観」のもとでのみ得られるの
 に、「生」の「消滅」の後にも洞察可能であると信じら
 れている場合もある⁸²⁾。

結局、単なる「内感の対象」としての「靈魂」(心)
 が死後にも持続するかどうかは証明されぬままである
 が、同時に「(人間としての) 思惟的存在者」は「外
 感の対象」でもあるから、生きているときに「靈魂」
 (心) が持続するのは明らかである⁸³⁾。「信仰に場所を
 あけるために、知識を排除せねばならなかった」とす
 るカントにとって、現象世界の背後にある「物自体」
 の悟性的認識の不可能性を説く敬虔さは、そのまま
 「靈魂」の不死性についてもあてはまるのである。

カントが導き出した結論はこうである。即ち、「我々
 は、それがどのような仕方であるにせよ、一般に靈魂
 が分離せられて現存する可能性に関する限り、いかな
 ることも認識できない⁸⁴⁾」のである。つまり、従来の
 「合理的心理学」によっては「靈魂」(心) の「不死性」
 について証明できないということである。しかし、そ
 れは「知識」として知り得ないということであって、
 「経験」を可能にするためには「意識や統一」が不可
 欠である。だが、「我思う」という命題によって、い
 かにして我々の「認識」を「思惟する存在者一般の本
 性」へと拡大できるのか⁸⁵⁾。カントによれば、「合理
 的心理学」は「教理(Doktrin)」としてではなく、
 「規律(Disziplin)」としてのみ存在し、これは「思
 弁的理性」に対して「踏み越えられない限界」を措定
 し、「唯物論」にも「唯心論」にも傾倒することを許
 さない⁸⁶⁾。要するに、この「規律」は我々の「理性」
 が現世の「生」を超え出る好奇心問いに満足に答える
 ことを拒み、我々の「自己認識」を「実りのない行き
 過ぎた思弁」から、「実り豊かな実践的使用」へと向
 かわせる⁸⁷⁾。従って、「理論理性」の問題から「実践
 理性」の問題へと、即ち、「信仰」の領域へと移行さ
 れるのである。

カントにとって、「理性」は「実践的理性」として
 把握されねばならない⁸⁸⁾。「理性」のあらゆる関心は、
 「純粹、即ち、理論理性」のそれもカントにとっては
 実践的関心に基づいている⁸⁹⁾。しかし、これは「最高
 善」が結果として引き起こすことを目標にしており、
 これは「意志の必然的对象」であって、「道徳的法則」
 によって規定され得る⁹⁰⁾。「最高善」の獲得にとつ
 ての条件は、「人間的意志の道徳的法則との完全なる同
 一化」であり、カントはこの法則を「理性の自己規定」
 として、決して単なる目的のための手段とされてはな
 らない「人間の尊厳の尊重」として、また、「普遍的
 立法理念のもとでの個人的行為の格律の黙従」として

説明している⁹¹⁾。

カントにおいて「意識の統一は本来、カテゴリーの
 根底に存する」ものであるが、合理的心理学は「意識
 の統一」が「客観としての主観についての直観」と誤
 解し、これに「実体のカテゴリー」を適用するのであ
 る⁹²⁾。だが、「意識の統一」は「思惟における統一」
 にはかならず、これだけでは「対象」は与えられない⁹³⁾。
 その意味で、我々の認識能力は客観的な「対象」によ
 って制限せられ、条件づけられている。

カントは『実践理性批判』の「緒言」の冒頭でこ
 う述べている。「自由の概念は、その実在性が実践理性
 の必然的法則によって証明される限り、純粹理性の全
 体系の礎石をなす。そして、理論理性においては単
 なる理念として根拠を持たなかった様々の概念(神、及
 び、不死の概念)は、今や自由の概念と結合し、これ
 とともに、これによってその強固な存立と客観的実在
 性を得る。換言すれば、これら二つの概念の可能性は
 自由が実際に存在することによって証明されるのであ
 る⁹⁴⁾。」

カントによれば、「自由」は「道徳的法則の制約」
 であり、これに対して「神、及び、不死の理念」は
 「道徳的法則によって規定された意志の一即ち、我々
 の純粹理性の純実践的使用の一必然的对象の制約」と
 いうことになる⁹⁵⁾。我々はこうした「理念」に関して、
 その「現実性」や「可能性」について認識したり、洞
 察したりすることはできないが、これらの「理念」は
 「道徳的に規定された意志を、この意志に先天的に与
 えられた対象(最高善)に適用する制約」であるから、
 こうした「実践的見地」においては、これらの「理念
 の可能性」は「理論的にこれを認識し、洞察すること
 ができないにせよ、想定されうるし、想定されねばな
 らない」のである⁹⁶⁾。我々は「思弁」がその可能性を
 十分に証明できなかった「神・自由、及び、不死の概
 念」を「理性の道徳的使用」によって求めることにな
 る⁹⁷⁾。

IV. 終章

デカルトにおける人間理性への無限の信頼は、イギ
 リス経験論によって認識の対象が物そのものではなく、
 感覚を通過して得られる印象にすぎなくなる。人間精
 神は実体の座から引き下ろされ、単なる「知覚の束」
 にすぎなくなり、確実に存在するものは不可能とな
 った。ここに実体としての靈魂の存在は危ういものとな
 り、その不死性もまた疑わしいものとなる。

カントにおいて近代的自律的人間の主体性は「精神」、
 あるいは「内部意識」として形相的に純化される。そ
 のように「精神」、あるいは、「意識」として形相化さ

れた近代的人間にとって、死とは「精神」の死であり、「意識」の死に他ならない。西欧の形而上学における最重要課題であり、合理主義的実体的形而上学にとっても至上命令であった神の存在証明と靈魂の不死性の証明にあたって、カントは質料性を伴った実体としての靈魂を批判することによって、この形而上学に致命的な打撃を与えた。カントによれば、現象界の経験的範囲を超える「理性」の使用によっては、こうした証明を行うことも否定することもできない。だが、カントは神の存在と靈魂の不死性を否定したわけではなかった。それらは「理論理性」の対象ではなく、人間の意志的自由の問題とともに、「実践理性」の領域へと場所を移されることになる。むしろ、「信仰のために、知識を退けねばならなかった」のは、この移行が神の存在と靈魂の不死性の保証のためであったとも考えられる。

結局、認識不可能なもののみなされた神の存在、靈魂の不滅、人間的意志の自由は思惟可能なものとして留保される。このことは、対象的世界を形相化された意識の対象とすることによって、外的自然はこうした意識の対象、意識に含まれたもの、意識に現象する世界とすることであった。それでも、このような意識一般の背後に自らは現象することなく、現象させるものとしての「物自体」が残ることになる。カントは「理論理性」が認識不可能な彼岸としての「物自体」の世界を残すことによって、「実践理性」に無限の可能性を与え、これが近代的人間の性格を規定することになるのである。

【注】

- 1) G.Scherer: Das Problem des Todes in der Philosophie, WISSENSCHAFTLICHE äBUCHGESELLSCHAFT, DARMSTADT, S.128, 1988).
- 2) 山崎正一: カントの哲学, 東京大学出版会, 30頁, (1957).
- 3) G.Scherer: a.a.O. S.128.
- 4) ebd. S.128.
- 5) ebd. S.128.
- 6) ebd. S.129.
- 7) ebd. S.129.
- 8) I. Kant. "Kritik der reinen Vernunft", PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK 37a, Verlix Meiner Verlag, Hamburg, B1) S.63, (1971). 以下、K. d. r. V.)
- 9) ebd. S.63.
- 10) ebd. S.63.

- 11) ebd. S.63.
- 12) ebd. S.63f.
- 13) ebd. S.64.
- 14) ebd. S.64.
- 15) ebd. S.64.
- 16) ebd. S.14. B XVI.
- 17) ebd. S.19. B XVI.
- 18) ebd. S.20. B XVI.
- 19) ebd. S.20. B XVII.
- 20) ebd. S.38. B1.
- 21) ebd. S.81. B.56.
- 22) ebd. S.81. B.56.
- 23) ebd. S.25. B XXV.
- 24) ebd. S.25. B XXVI.
- 25) ebd. S.25. B XXVI.
- 26) ebd. S.25. B XXVI.
- 27) ebd. S.25f. B XXVIf.
- 28) ebd. S.26. B XXVII.
- 29) ebd. S.26. B XXVII.
- 30) ebd. S.26. B XXVII.
- 31) ebd. S.26. B XXVIf.
- 32) ebd. S.26. B XXVIII.
- 33) ebd. S.27. B XXVIII.
- 34) ebd. S.27. B XXVIII.
- 35) ebd. S.27. B XXVIIIf.
- 36) ebd. S.27. B XXIX.
- 37) ebd. S.27. B XXIX.
- 38) I. Kant: "Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphsik, die als Wissen-schaft wird auftreten können", Reclam Universal-Bibliothek Nr.2468, § 53B99-100, S.105f. Stuttgart
- 39) I. Kant: K. d. r. V. S.28. B XXIXf.
- 40) I. Kant: "Prolegomena", § 46B99-100, S.105f.
- 41) ebd. § 46B99-100, S.105f.
- 42) ebd. § 46B99-100, S.105f.
- 43) ebd, § 46B99-100, S.105f.
- 44) ebd. § 46B99-100, S.105f.
- 45) ebd. § 46B99-100, S.105f.
- 46) ebd. § 47B101, S.107.
- 47) ebd. § 47B101, S.107.
- 48) ebd. § 48B101, S.108.
- 49) ebd. § 48B101, S.108.
- 50) ebd. § 48B101, S.108.
- 51) ebd. § 48B101, S.108.
- 52) ebd. § 48B102, S.108.
- 53) ebd. § 48B102, S.108.

- 54) I. Kant: K. d. r. V. S.371. B 399.
 55) ebd. S.371. B 399.
 56) G.Scherer: a.a.O. S.130.
 57) I. Kant: K. d. r. V. S.371. B 400.カントは「身体」と「靈魂(心)」の関係について別の箇所でも述べている。「靈魂」の「身体からの分離」は「認識能力の感性的使用の終わりであるのと同時に、また知性的使用の始まりでもある。従って、身体は思惟の原因ではなくて、思惟を制限する条件にすぎない。」(ebd. S.806f.)それゆえ、「身体」は「感性的、動物的生」を促すものであるが、「純粋な精神的生活」には障害となるとされる(ebd. S.807)。
 58) ebd. S.371. B 400.
 59) ebd. S.372. B 401.
 60) ebd. S.373. B 402.
 61) ebd. S.373. B 402f.
 62) ebd. S.373. B 403.
 63) ebd. S.373. B 403.
 64) ebd. S.373f. B 403.
 65) ebd. S.374. B 403.
 66) ebd. S.374. B 403.
 67) ebd. S.374. B 403f.
 68) ebd. S.374. B 404.
 69) ebd. S.372. B 401.「誤謬推理理論」を実行するにあたって、カントにとってとりわけ重要なのは、靈魂の概念が「超越論的統覚 (die transzendente Apperzeption)」に還元され得るということである(G.Scherer: a.a.O. S.130.)。
 70) ebd. S.374. B 404.
 71) G.Scherer: a.a.O. S.130.
 72) I. Kant: K. d. r. V. S.374. B 404.
 73) ebd. S.374. B 404.
 74) ebd. S.375. B 405.
 75) ebd. S.376b. B 406.
 76) G.Scherer: a.a.O. S. 130.
 77) I. Kant: K. d. r. V. S.388ff. B 410ff.
 78) ebd. S.395b. B 413.
 79) ebd. S.396b. B 413f.
 80) ebd. S.397b. B 414.
 81) ebd. S.400b. B 415.
 82) ebd. S.401b. B 416.
 83) ebd. S.399bf. B 415.
 84) ebd. S.412b. B 420.
 85) ebd. S.413bf. B 420f.
 86) ebd. S.413bf. B 421.
 87) ebd. S.414bf. B 421.
 88) G.Scherer: a.a.O. S.130.
 89) ebd. a.a.O. S.130.
 90) ebd. a.a.O. S.130f.
 91) ebd. a.a.O. S.131.
 92) I. Kant: K. d. r. V. S.414bf. B 422.
 93) ebd. S.414bf. B 422.
 94) I. Kant: "Kritik der praktischen Vernunft", PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK 37a, Verlix Meiner Verlag, Hamburg, S.63, (1971).
 95) ebd. S.4.
 96) ebd. S.4.
 97) ebd. S.5.

Der Begriff der Seele und Unsterblichkeit in der Kantischen Philosophie

Koki MORITA*

*International University of Health and Welfare

ABSTRACT

Nach dem rationalistische Gedanken in der Neuzeit ist die Welt durch die Vorsehnung als Logos des Seins geherrscht und weil Gott diese Welt und den Menschen erschaffen hat, besitzen beide gemeinsam ein Teil der göttlichen Vernunft. So kann die menschliche Vernunft das vernünftliche Gesetz der Welt erkennen. Es scheint, daß diese rationalistische menschliche Vernunft sich auf den naturwissenschaftlichen Gedanken und die technische Entwicklung stützt, aber quälen sich viele Denker seit 17 Jahrhundert mit dem Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele. Decartes Dualismus spielt eine große Rolle bei der Verhältnis zwischen Leib und Seele. Durch die Untersuchung der philosophische Gedanken danach möchten wir den Begriff des Todes in der Kantischen Philosophie.

Key Words : Seele, Unsterblichkeit, Kant