

哲學研究

第百八十一號

第十六卷
第四號

カントに於ける「人格」と「人間性」(上)

和 辻 哲 郎

—

カントは周知の如くその「道徳形而上學原理」に於て定言命法を實質の側から次の如く形づけた。「汝の人格に於ける、及びあらゆる他の者の人格に於ける人間性を、決して單に手段として取扱ふことなく、いかなる時にも同時に目的として取扱ふやうに行爲せよ。」こゝにカントの「人格」と「人間性」とに關する考は遺憾なく現はされてゐるやうに思はれる。にも拘はらずカントのこの考は必ずしも明白に理解せられてゐるとは云へない。例へばマクドゥガルはこの命法を次の如く云ひ換へる。「人を手段として取扱ふな、すべての人を自己目的として取扱へ。」(註)こゝに我々はそれ

がカントの公式と呼ばれてゐるに拘はらず二つの點に於てカントからの距りを見出す。一は「人格に於ける人間性」がたゞ「人」(Mensch)と云ひかへられたことである。人格と人間性との區別は無視してよいであらうか。二はカントが「單に手段として取扱ふことなく常に同時に」目的として取扱へといつた言葉を、手段として取扱ふことなく目的として取扱へと云ひなほしたことである。カントの言葉は人格に於ける人間性が全然手段として取扱はれずたゞ自己目的としてのみ取扱はるべきであるといふ如きことを毫も云ひ現はしてゐない。カントが問題にしたのは、人間性が「單にたゞ手段としてのみ取扱はれる場合」と「同時に自己目的として取扱はれる場合」の二つである。だからこゝではマクドゥガルがカントの公式として示すものは殆んど全然カントを離れてゐると云つてもよい。

右の第一の點はカントに於ける人間、人格、人間性、人格性等の概念に關して一つの問題を惹起する。(註二)カントは果してこれらの概念の間に截然たる區別を附けてゐるであらうか。もしつけてゐるとすれば如何なる意味に於てであらうか。カントが右の人間性の原理を説明するに際して「人格に於ける人間性」の代りに「或は「人格」或は「理性的なるもの」といふ言葉を使つてゐることは明かである。(註三)だ

からマクドゥガルの如く云ひ換へることは必ずしも誤りではない。しかしカントが人間或は人格を單に手段として取扱ふことなく常に同時に自己目的として取扱へたと云つたからと云つて、彼の人間性の原理の公式に於ける人格と人間性との區別が消滅するわけではない。人格が存在するものであり、人間性或は人格性がその存在論的規定であるならば、人間性を自己目的と見ることは同時に人格或は人間を自己目的的存在者と見ることに外ならない。従つて人格と人間性との區別あるが故に、人間性の代りに人格と云ひ得たのであるとも考へられる。カントに對してかゝる解釋が許され得るであらうか。これが第一の問題である。

第二の點はカントに於ける個人主義と社會主義との問題を惹き出して來る。もしマクドゥガルの解するごとく人がたゞ單に自己目的としてのみ取扱はるべきであつて、手段たると同時に自己目的として取扱はるべきではないのならば、そこに徹底的な個人主義が現はれる。個々の人格はそれぞれ絶對的目的であつて、相互の間の使役と奉仕との關係は許されることが出來ぬ。他人を手段として使役することが他人格の自己目的性を毀損することであると共に、他人に奉仕することも亦他人をして我を手段的に使役せしめること、即ち自人格の自己目的性を毀損することに

外ならない。カントがかゝる意味の個人主義者でなかつたことは明かである。彼は自人格及び他人格を共に同時に、手段的、自己目的的に取扱へと云つたのである。自他人格を自己目的的にのみ取扱ふならば、そこに人間關係は成り立ち得ない。人間關係が成り立つのは自己目的に取扱ふと同時に手段としても亦取扱ふからである。他人格を自己目的に取扱ふとき、自人格は手段となり、この自人格に對して他人格が單に手段としてのみ取扱ふことなく同時に自己目的に取扱ふならば、その限り自人格は他人格を手段とする。即ち奉仕は同時に使役であり、使役は同時に奉仕でなくてはならぬ。だからこそカントは人間性の原理を共同態的(社會的)法則とも呼んだのである。さうしてこの法則によつて理性的なるものゝ體系的結合が生ずるとしたのである。この點を捕へてコーヘンはカントを「ドイツ社會主義の眞實の創始者」と呼んだ。(註四)彼によれば人がカントの社會主義を解せざるはカントの人間性の原理を輕んずるが故である。カントの定言命法を聞かれると人はあの「格率」と「普遍的法則」とを區別する公式で答へる。然し一般の教養ある人士は同じ定言命法の他の形づけであるところの人間性の原理をあまり知つては居らない。或は全然知らぬ。だからカントが勞働者を單なる手段、經濟的には商品として取扱つ

てはならないこと、いかなる時にも同時に、即ち商品たると同時に目的として取扱はねばならないことを主張したとは氣づかないのである。かゝる忘却を惹き起した理由の第一は、この原理が目的論から取り出されてゐることである。目的論はいつも反動と曖昧との製造所であつた。第二はカントの自己目的と古い形而上學の究極目的とが同視されたことである。そのためにこの原理はその人格的な性格を奪はれ、神學的な性格を押しつけられた。かくしてこの原理に於ける社會主義の素質は全然誤認されたのである。以上の如き考をコーヘンはその「純粹意志の倫理學」に於ても殆んど同じ言葉で以て繰り返してゐる。(註五) 人間性の原理は定言命法の最も深い、最も力強い意味を現はしたものであると共に、また社會主義の原理でもある。人間性は全體性であり、従つて共同態(社會)である。然しそれは理念であつて「存在するもの」ではない。だからコーヘンにとつては社會主義は倫理學の理想主義に基礎を持つ限り正しいのであり、正しい社會主義に關する限りカントがその創始者なのである。かゝる解釋はナトルプの社會理想主義に於て一層顯著に現はれてゐる。彼に於ては正義の徳の根柢はカントの人間性の原理であり、さうしてその正義は愛に合致する。(註六) 人間性の原理の云ひ現はすところは、最高の意義に於ける愛に外な

らぬ。従つてこゝでも人間の共同態(社會)は存在するものではなくして共同態への意志により無限に實現さるべき理念である。かゝる理念としての共同態の解釋は、カントがその「目的の國」(即ち「目的及び手段」として)の理性者相互の間の關係を規定する法則によつて生ずるところの理性者の結合(を)「勿論たゞ理想に過ぎぬ」と云つたことに丁度合致するやうに見える。然しそれならばカントは理念的社會を問題としたのであつて現實の社會を取扱つたのではないといふことになる。しかも他方でカントは現實の個人を絶えず問題としてゐる。然るに個人主義か社會主義かの問題は個人と社會とのいづれが先とせられるかの問題である。然らばカントが現實の共同態(社會)を個人よりも先とする社會主義者でないことは明かであらう。この點を捕へてカントをあくまでも個人主義者とするのは例へば全體性の立場に立つスパンである。(註七) 彼によればカントは人間をたゞ自我形式からのみ構成する。従つて精神的共同態の一員として把握するのではない。人間は認識論的には統覺の統一となり、道徳的には自律となる。個人の多數性の如きは道徳にとつて本質的の關聯を持つて居らない。だからカントの道徳はあくまでも個人道徳であつて社會道徳とはならぬ。彼の道徳法は孤立的な理性者にのみ通用し、多數者の共同生活

には通用しない。たとひ彼が共同態を説くとしても、それは可想界のことであつて現實の社會のことではない。人間性の原理もたゞ理性界の規定である。彼の國家論法律論がいかにも自然法的に考へられてゐるかを見て、彼が個人主義者たることは明かであらう。このスピンの批評は確かにカントの一面に當つてはゐる。然し彼はカントの統覺我や自律的意志が超個人的であることを忘れてゐるのである。従つて個人主義の立場から、カントの人格の概念はまさしく人格の滅却である、との非難の出ることを豫想して居らない。シェーラーはスピンと同じ點を捕へながらカントがその自我形式を固守せずして超個人我意識一般、超越論的自我に脱出して行つたことを責めるのである。(註八) 彼によればカントの人格は理性活動の不可知なる主體であり、道徳的人格は道徳法に従ふ意志活動の不可知なる主體である。従つて彼のいふ人格は、具體的な人格例へばあらゆる人間に對して、一樣に、すべてに於て同一なるものとして、歸屬する。人間はその「人格であること」(Personsein) に於て全然無差別になる。これはあらゆる有限なる人格が「個人」であるといふ事實に反してゐる。カントの所謂「自律」も「自」が人格の獨自性を意味し、さうしてこの獨自性が捨て去られる限り、實は自律でなくして「理性律」であり、従つて個人的人格に對しては他律

に他ならぬ。カントの如く個人我を消し去れば實は超個人我といふ如きものは残らず一般に無我となる筈である。かくしてカントの人格の概念は全然個人主義的でないとせられた。然らばカントは一體何であらうか。我々はカントがかく多方面に解釋せられるのはカントの人格の概念に於ける二重性が輕視せらるゝためであると思ふ。カントが人格を單に手段としてのみ取扱ふことなく手段たると共に目的たるものとして取扱ふべきことを云つた時、人格の二重性はまさにその根柢に置かれてゐるのである。手段としての存在を持つものは「物」であるが故に、人格も亦「物」として取扱はるゝ一面を決して失つてはゐない。しかし人格は單に手段としてのみ取扱ふを許さない他の一面を持つが故にまさに人格なのである。この人格の人格性は全然「物」ではない。然しそれだからと云つて人格を全然「物」から引放すのは、人格と人格性とを混同するものであつて、カントの眞意を捉へてゐるとは云へない。シエローが「人格たること」(Personsein)の無差別を以て直ちに人格の無差別となした如きはその適例である。人格は「物」と「人格性」との二重構造を持つが故にまさに人格なのであり、従つて差別的にして無差別、手段的にして自己目的、個なると共に全である。我々はこれを人格性の物化と呼んでよいと思ふ。かく解すれば、たとひ人間

性が理念と見られ得るとしても、人格の共同態は理念ではない。そこでは人格が相互に手段としても亦相手を取扱ふのである。従つて目的の國を「理想」と呼んだカントの眞意はこれを理念的なる可想社會と解せしめるにはないであらう。元來カントが人間性の原理を見出したのは現實の社會に於て常識的に理解せられ行はれつゝある道德のために、そこにすでに含まれてゐる原理を明かにしたのである。だから現實の社會に於て道德が行はれてゐる限りに於ては、人間性の原理も亦この現實の社會に實現せられてゐるのである。然し現實の社會はまた同時に不道德の行はれてゐる社會でもある。そこでは人格が屢々「單」にたゞ手段としてのみ「取扱はれる。かゝる兩面を持つた現實の社會に對してカントは可能的なる「目的の國」を對立させた。この國はたゞ人間性の原理のみの支配する國である。即ち人格が單にたゞ手段としてのみ取扱はるゝことのない國である。然しこの國に於ても人格が手段として取扱はれることは無くなるのではない。人格は依然として「物」でもあり、従つて差別的である。かゝる國をカントは「可能的なる國」とし「理想」としたのであつて、決してカントの意味に於ける可想界としたのではない。かく見れば人間性の原理が理性界の規定であつて人間社會の規定でないといふ非難は全然當らないのである。我

々はカントに於ける人格を人格性或は人間性の物化と見る立場から、上掲の諸解釋を悉く斥け得ると共にまた活かせ得ると思ふ。然しカントの人格の概念を右の如く解することは果して許されるであらうか。これが第二の問題である。第一の問題は「人格」と「人間性」或は「人格性」との區別の問題であつた。今やそれと密接に關係して兩者の統一が問題となるのである。即ちカントに於て人格の統一的構造の中に人間性がいかなる位置を持たせられてゐるか、いかなる仕方て人間性が物化し人格となるとされてゐるかそれが問題なのである。

註一 William McDougall, *Ethics and Some Modern World Problems*. p. 31. ——— に特にマクドゥガルを引いたのは何の意味もない。たゞ日本に於てもしばしば見受けられるこの誤解を英國の有名な學者によつて代表せしめたに過ぎぬ。

註二 Mensch を人間、Person を人格と譯するのが適當であるか否かは充分問題になる。Mensch は「人」である。「人間」といふ言葉は現在「人」の意味にも用ゐられるが、本來は「世の中」「人の世」を意味するのであつて、Mensch の語義と全然相違ふわけには行かない。Person も亦「人」である。「人格」とは人を人としてきめるところのきまり(格)、さだめ(格)、くらゐ(格)であるから、むしろ Persönlichkeit に當ると思はれる。しかしこれらの問題には、こゝでは觸れない。こゝに用ゐられる人間、人格等の語は近頃の慣例に従つてドイツ語の Mensch, Person 等の意味のみを現はすのであり、日本語としての充分な活力は一時停止せられてゐるものと考へて頂きたい。

註三 道徳形而上學原論、第二章。「自殺者が苦境を脱るゝために己れ自身を破壊するならば、彼は一の人格を單に手段として使ふのである。……人間は物ではない、従つて單に手段として取扱はれ得るものではない。あらゆる彼の行爲に際していかなる時に

も自己目的として見られねばならぬ。』Originalausgabe, S. 67; Cassirers Ausgabe, Vol. IV, S. 287-8.——「理性的なるものは、すべて次の法則の下に立つてゐる。即ちすべて理性的なるものは、おのれ自身及び他のあらゆる理性的なるものを決して單に手段として取扱はず、いかなる時にも同時に自己目的として取扱ふべきである。』(do. S. 74-75; S. 292.)

註四 H. Cohen, Einleitung mit kritischen Nachtrag, zur Geschichte des Materialismus von Lange, S. 112ff.

註五 H. Cohen, Ethik des reinen Willens, S. 321-323.

註六 P. Natony, Sozialpädagogik, S. 138ff.

註七 O. Spann, Gesellschaftslehre, S. 217ff.

註八 M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, S. 384ff.

二

カントは「純粹理性批判」初版の「誤謬推理」の章に於て「超越論的人格性」の概念を持ち出してゐる。(註一)「それが單に超越論的である限りの、即ち他の仕方では我々に不知であるがしかしその規定の内に統覺による一般的結合が存してゐるところの主觀の統一である限りの、人格性の概念」である。(K. d. R., V, A 365.) この人格性が統覺我を意味することは云ふまでもないであらう。さうしてカントに於ては統覺我は、あらゆるわが表象に伴ひ得ねばならぬ「我思ふ」(das Ich denke)である。即ち思惟作用を起す點の如き我ではなくして思惟そのもの、根源的綜合的統一である。従つてすべ

ての思惟は「我思ふ」であると共にこの思惟する我も「我思ふ」である。だからカントはいふ「單純なさうしてそれ自身では全然内容の空虚な『我』といふ考へ(Vorstellung)——この考へについてはそれが一の概念であるといふことも出来ぬ。むしろあらゆる概念に伴ふ單なる意識である。思惟するところの『我』或は『彼』或は『それ』で以て現はされるのは、思想の超越論的主體の他の何物でもない。即ちXである。それはたゞその述語たる思想によつてのみ認められるのであつて、思惟するといふことを離ればそれについて最小の概念をも持つことは出来ぬ。」(K. d. r. V., B. 404)「我」は「我思ふ」であるが故に我々に接近の通路を與へるが、しかしそれはあくまでも對象を對象として可能ならしめる場面、即ち超越論的主體であつて、それ自身は決して對象となることがない。『我思ふ』はあらゆる概念一般を、従つてまた超越論的概念(即ち範疇)を、乗せるもの(Verfikt)である。だからこれらの概念のもとに常に共に把握されてゐる。従つて同様に超越論的である。(do. B. 399)範疇を乗せるもの即ち範疇の根柢なるが故にそれ自身範疇の統一形式に屬せざるこの超越論的『我思ふ』が、カントの所謂超越論的人格性である。

合理的心理學はこの『我思ふ』を唯一のテキストとしてそこから「對象としての我

自身 (10. B 101) を読み出さうとする。即ち範疇の根柢に範疇を適用しようとする。カントの誤謬推理論はかゝる企が不可能であることを指摘するにあつた。他の語で云へば超越論的人格性が全然對象的でないこと、對象的に無であることを確保するにあつた。

然らば對象的に無なる人格性に對して「人格は如何に規定せられるか。カントによれば範疇を適用すべからざる「我思ふ」に實體の範疇を適用した場合「知性的實體としての實體」の同一性が人格性を與へる。(10. B 403) この知性的實體が人格であり、この人格の同一性が人格性である。この場合の人格性を我々は超越論的人格性と區別して純粹心理學的人格性と稱ばう。カントは「我思ふ」の同一性が「人格の同一性」即ち主觀自身の實體の同一性の意識を意味しないと主張するのである。(10. B 408) 即ち超越論的人格性を許すことは純粹心理學的人格性を許すことではないといふのである。何故であらうか。人格が「我思ふ」ではないからである。人格の同一性を云ひ得るためには主觀のあらゆる状態の變化を通じて、思惟するものとしての、主觀自身の實體の同一性が證示されなくてはならぬ。(10. B 408) ここに客體としての我、即ち實體の範疇の當然適用さるべき、従つて直觀にもとづくところの、經驗的心理學

の自我が取り入れられなくてはならぬ。従つて「我思ふ」をのみテキストとする合理的心理學は人格の同一性を主張すべき権能を持たぬのである。こゝに於て「人格」が「我思ふ」とは異なり客體我を含めるものであることは明白である。人格は對象的に無たる人格性によつて初めて人格たり得るにも拘はらず、それ自身は對象たり得るのである。我々はカントが人格と人格性とを區別したといふことを當然主張してよいと思ふ。

この區別は然し同時に兩者の結合を明かにする。カントは第一批判初版の「人格性の誤謬推理」の初めに「種々異なる時間に於ける彼の自己の數的同一性を意識してゐるものは、その限りに於て人格である」(do. A 361)といふ。こゝにいふところの數的同一の自己は内感の對象たる客體我である。「我は我のあらゆる繼起的限定を、あらゆる時間に於て、即ち我自身の内的直觀の形式に於て、數的同一の自己に關係させる」(do. A 362)しかしこの數的同一の自己は人格ではない。人格はかゝる自己の數的同一性を意識してゐるものである。しかもそれは右の如き意識を持つ限りに於て人格なのである。ところで我自身の内的直觀の形式に於て客體我を意識するところのその「我」は「我思ふ」の我、即ち主觀我に外ならない。しかも「我思ふ」は全然内容

的に空虚であり「超越論的人格性」ではあつても「人格」ではない。然らば人格は客體我でないと共にまた主觀我でもないのである。かくの如く人格はそれ／＼に引離された客體我主觀我のいづれでもないが、しかしそれにも拘はらず、客體我を意識せる主觀我がその意識せる限りに於て「人格」なのである。即ち同時にその兩者なのである。故に我々はカントに於ける「人格」が客體我を含める主觀我或は客體我によつて内容的に充實せしめられたる「我思ふ」に外ならぬと云ひ得ると思ふ。これは逆に云へば對象的に無なる「我思ふ」が（即ち超越論的人格性が）對象的なる我として現はれたのである。單なる客體我は物であるが、この物が超越論的人格性に於てある時、人格となるのである。カントが自己の數的同一性を意識せるものはその限りに於て人格であると云つた眞意はこゝにあると思ふ。我々が人格の二重の構造と呼んだことはこゝに既に明かに示されてゐる。

人格と人格性とのこの結合は云はゞ人格の概念に關する圖式論である。だからカントはこれを「時間」に於ける自覺 (Selbstbewusstsein in der Zeit, do. A 362) と呼ぶ。その意味は「我」がその中に於て我を自覺してゐるその時間全體に於て、我はこの時間を「我の自己の統一」に屬するとして自覺してゐる」といふことである。従つて「この時間

全體は個性的統一としての自我の中にある、と云つても、また我は數的同一性を以てこのすべての時間の中に存する、と云つても同じことである。」(do. A. 362.) 時間^が自我^{の中}にある場合の自我は統覺我であり、自我が時間^{の中}にある場合の自我は客體我である。それは決して同じではない。しかも人格に於ては時間を介してこの兩者が統一に歸するのである。我を自覺する場面としての時間が我の統一に屬するとして自覺せられると共に、時間^を己^{の内}に持つ空なる統覺我は、その時間^{の中}にある客體我を以て充實させられる。自己を對象化する限りその自己はすでに時間^{の中}にあるが、しかし時間はあくまでも對象的ならざる自己^{の中}にある故に、對象的に無なる自己がおのれを對象化する場面はまさに「時間」に外ならぬのである。かくして「時間」に於ける自覺は超越論的人格性がいかにして人格となるかを示すものと云つてよい。

我々はカントに於てかゝる時間の詳しい分析を見ることは出来ぬ。カントが手掛けたのは自然對象を對象として成立せしめる限りの時間であるが、然し今や問題とせられるのは、人格を人格として成立せしめる時間である。直觀形式としての時間^は超越論的人格性の構造としての時間に轉じなければならぬ。即ち對象的に無

なる自己がおのれを對象化する場面としてのより、深い意義を獲得しなければならぬ。然しこの問題にふれることはカントを脱出することである。我々はたゞカントがこの問題にまで既に突き當つてゐることを指摘するに留めよう。こゝに特に必要なのは、カントが第一批判に於ても明かに人格と人格性との間の區別及び統一を試みてゐるといふことである。(註二) さうしてこれを認めることは、同時にかの可想人(Homo noumenon)と現象人(Homo phaenomenon)との間の内面的關係をカントが時間の媒介によつて考へてゐたと認めることになる。

可想人と現象人との關係の問題が紛糾したのは、カント自身が、我々の認識の仕方にかゝはることなく、それ自身に於てあるもの即ち自立せるもの(Ding an sich)の概念を残して、それが再び形而上學的實體として解せらるゝ機縁を作つたからである。然し彼の辯證論がかゝる誤解をふせぐにあつたことは云ふまでもないところであり、従つてそれ自身に於けるもの或は自立せるものがあくまでも實體の範疇の適用せらるべきでない~~又~~としての理念に外ならぬこと、對象的には全然無であつてしかも有なる對象を産出する場面であることは承認しなくてはならぬ。彼が「自立せるもの」として「もの」の語を用ゐ、或は「超越論的對象」として「對象」の語を用ゐたとしてもそ

れによつて彼は超感覺的なる實體を云ひ現はさうとしたのではない。「我思ふ」としての自我が思惟を介して認められ、直觀の質料の背後なる自立せるものが質料を介して想定せられるとしても、それによつて思惟や質料の背後に現はれざる何物か、存在すると考へれば、それはカントの事業を抹殺し去ることである。それらのものが考へられるといふことは、それらのものが存在するといふことではない。カントは存在するものと單にたゞ考へられるに過ぎぬものとの區別をその事業の中心に置いた。だから單にたゞ考へ得らるゝのみであつてその存在の證示し得られぬものは、存在的には「無」である。この無が有の根柢として、有のあるところ必ず勘付かれ得る (spürbar) ののである。「それ自身に於けるもの」、「自立せるもの」はこの無に外ならぬ。

カントの「可想的」(intelligibel) の概念はこの「自立せるもの」に關聯する。「感能の對象に於てそれ自身現象でないものを可想的と呼ぶ。だから感覺界に於て現象として見られなければならぬものが、それ自身に於てはまた感性的直觀の對象でない功^{のう}能 (Vermögen) を持ち、しかもそれによつて現象の原因たり得るとすれば、その場合このものゝ原因性は二つの側から見られ得る。即ちそれ自身に於けるもの(自立せる

もの」としてのこの原因性の行爲の側からは、可想的と見られ、感覺界に於ける現象としてこの原因性の結果の側からは、感性的と見られ得る。(K. d. F. V., B. 366.) 一に取扱はれるものは單なる自然物ではなくして結局は人間である。(vgl. do. B. 374.) それは「我思ふ」の統一に屬する限り現象であるが「それ自身に於ては現象でない」ところで人間に於て「我思ふ」の下に立たずしかも「自身」と云はれ得るものは、その「我思ふ」の外にはない。従つて人間は「それ自身に於ては超越論的人格性に外ならぬのである。かゝる人格性が、それ自身對象的に無でありつゝしかも現象的に何事かを惹起する功能なのである。「單に、可想的なる功能としての純粹理性」(do. B. 380.) といふ言葉がこれに合致する。そこで人間は、現象人としては現象としての原因性を持ち、可想人としては、それ自身に於けるものとしての原因性を、即ち可想的原因性を持つ。後者の場合カントは原因性そのものを「それ自身に於けるもの」と同置してゐるのであつて、かゝる原因性即ち自由性が可想人の持つ自由性であると共に、それ自身また可想的なるものであることはこゝに明かに示されてゐると思ふ。(註三) かく自由の原因性が可想的なるものであると同じ意味に於て人間も亦可想的なるものとしての一面を持つのである。だから可想人は現象人に對立する何物かであるのでは決

してない。總じてそれは「あるもの」ではない。「あるもの」としての人間の「可想的性格」にはかならぬ。

人間は現象人としては經驗的性格に於て存在する。がその同じ人間が自由なる行爲をなし得る限り、この人間に「可想的性格のあることを許さねばならぬ。この性格によつて彼は現象としての行爲の原因となるが、しかしこの性格自身は感性の制約の下に立たずまたそれ自身現象でもない。……これは『それ自身に於けるもの』の性格と名づけてよいであらう。(Do. B. 567.)」にカントが「性格」と呼ぶ概念は、經驗心理學的概念とは嚴密に區別せられなくてはならぬ。それは決して個々の人間の有する特質といふ如きものを意味するのではない。もしさういふ意味であるならば現象としての人間が「他のあらゆる自然物と同じき經驗的性格を持たねばならぬ」(Do. B. 574.)といふ言葉は如何に解すべきであらうか。人間がそれによつて單なる現象と見らるべきやうな存在の仕方が人間の經驗的性格であり、また人間がそれによつて時間の制約の下に立たなくなるやうな存在の仕方が(即ち非存在の仕方が)人間の可想的性格である。だからカントが「アントロポロジー」の性格の章に於て明かに示してゐるやうに、性格は個性とは係はるところがない。従つて「それ自身に於け

るもの、性格」とは、超感性的に存在する、可想人がそれ、個別的に、有する性格といふ如きことを意味しはしない。「それ自身に於けるものは一切の範疇の適用を拒むものである。一でもなく多でもなく實體でもなく原因でもない。従つてその性格は無差別性であり非存在性である。人間の可想的性格とはまさにこの無差別性非存在性でなくてはならぬ。さうしてそれは我々が超越論的人格性として把握した丁度そのことである。(註四)

かく見れば經驗的性格とは人間を客體我或は現象人たらしめる物性であり、可想的性格とは超越論的人格性である。人間はこの二重の性格に於て存在する。存在するものはあくまでも人間であつて性格ではない。經驗的性格と可想的性格との關係の問題はこの二重の性格を有する人間の地盤に於て考察されねばならぬ。

この兩者の關係は、現象的なるものが現象的ならざる功能によつて現象の原因となる云はれた時に、或は人間が可想的性格によつて現象としての行爲の原因となると云はれた時に、すでに示唆されてゐるのである。カントは範疇を適用すべからざる可想到に原因の範疇を適用した、としてしばしば、非難せられる。しかし原因と結果とは一つの時間の中で繼起しなければならぬ。しかもカントが力をつくして説くの

は、可想的性格に於ける人間が(即ち超越論的人格性或はそれ自身に於けるものが)全然時間の制約の下に立たぬといふことである。それの中に於ては行爲の生滅はなく、また或時に始まるといふこともない。だから可想的性格に於ける人間は「行爲を彼自身に於ては始めることなくして、感性界に於ける彼の結果を自ら始める」(do. 509)のである。自ら始めるのは自發であり、超越論的人格性は純粹自發性に外ならぬが、この自發があくまでも感性界に於てのことであつて、可想界の出來事でないといふことは、自發性が對象的には無でありこの無が對象界に於て自發として己れを現はすといふ意に解せられ得るであらう。従つて自發性の機能が現象の原因となるとは、無がこの現象に於て己れを現はすといふことである。だからカントは「經驗的性格が可想的性格の現はれである」(do. B. 509)と云ひ、或は經驗的性格が可想的性格の「感性的圖式」(do. B. 581.)に過ぎぬといひ、更に明白に「經驗的性格の超越論的原因たる可想的性格」はこの「可想的性格の感性的なるし」(das sinnliche Zeichen)としての「經驗的性格を通じてのみ示される」(do. B. 574.)といふ。かく感性的な圖式或はしるしによつて己れを現はし、それ以外の仕方では全然我々の接近を許さぬもの、それをカントは「超越論的原因」と呼んだのである。だからこの原因が原因性範疇の意味の原

因ではなく、証從つてこの原因としての可想的性格が超越論的人格性に外ならぬことは明白であると思ふ。可想的性格と經驗的性格との結合はこの人格性と人間の物性との結合である。カントはこの人格性が純粹自發性として全然時間の中にあるのでないこと、即ち純粹自發性に於ては自發はあり得ないことを力説する。自發は必ず感性界に於て、即ち時間の中で、經驗的性格によつて行はれるのである。しかもこの自發はたゞ純粹自發性によつてのみ可能にされる。この關係が誤つて可想的性格の感性界に對する干涉と解せられたのである。カントはかゝる干涉のあり得ないことを特に強く説いた。従つて自發性と自發との間は截然として斷たれた。だからコーヘンのやうにこゝに「行爲せざる自發性と因果的に全部制約された結果との間の聯關をどう理解するか」といふ困難な問題をこゝに見出すのは當然であると思ふ。(註六) コーヘンはそれを統制的意義によつて解決しようとする。純粹自發性は理念として自發の可能根據である。然しこの可能根據は單に理念たることによつておのれと截然區別されたる感性界の自發を可能ならしめ得るであらうか。我々はカントの眞意はそこにはなかつたと思ふ。彼が純粹自發性を時間形式の外に置くことに多くの言葉を費した裏には、逆に時間が純粹自發性の中にあると

いふ彼の持論が看取されねばならぬ。純粹、自發、性の中に時間があればこそ時間の中なる自發が可能となるのである。かゝる意味の可能根據こそ彼所謂超越論的原因の眞意ではないであらうか。もし然らば可想人と現象人、可想的性格と經驗的性格との間の内面的關係も亦「時間に於ける自覺」の視點のもとに考へられてゐたと解し得るであらう。

註一 カントの *transzendental* を「超越論的」と譯するのは九鬼周造氏の提案に従つたのである。この語の譯語として普通に行はれてゐる「先驗的」は、日本語としての意味に於ては「經驗に先立つ」といふ以外には何事をも云ひ現はしてゐない。だからそれは程度 *a priori* の意義と相覆ふのである。 *a priori* の譯語として用ゐらるゝ「先天的」は本來「生れる先から」即ち「誕生に先立つ」といふ意味であつて、カントの所謂 *angeboren* には當るが *a priori* には當らない。だから *transzendental* を先驗的と譯することは、一方アプリアリの適譯を奪ふと共に他方 *transzendental* の意義をあまりに狭く限定することになる。例へばカントの定義、「對象にかゝはることなく、對象を我々が認識する仕方——かゝる仕方が經驗に先立つて (*a priori*) 可能なるべき限り——に一般にかゝはる認識を *transzendental* と呼ぶ」(K. d. r. V. B 25) を取つて考へて見ると、もしこゝに「先驗的」の譯語を用ゐれば、「經驗に先立つて、可能な認識の仕方にかゝはる一般の認識を先驗的、即ち經驗に先立つ」といふことになる。こゝにカントが「超越」といふ言葉から出た *transzendental* の語を用ゐた意圖は全然没却されて了ひばせぬであらうか。況んやカントが「*transzendental Philosophie* は、我々の經驗に先立つ認識の條件と根本要素とな含むが故に、*Ontologie* である」(Cass. Ed. VIII, S. 238) と云つたやうな意味は、全然捕捉し得られないことになりはしないであらうか。これに反して「超越」を哲學の中心問題とするハイテツガーが解するやうに、カントの *sein* (有) は「知覺せられてあること」(Wahrnehmungsein)、「認識せられてあること」(Irkamtheit) に外ならず、従つて對象は知覺認識せられてあるもの即ち「有ること」(Seiende) であり、對象を認識

する仕方は対象の側より云へば対象の被認識性即ち対象の有 (Sein des Seienden) であるとすれば、かゝる対象の被認識性及びその可能性の學を「有の學」即ち存在論と呼んだ意圖は極めて明瞭となるであらう。さうしてかゝる學を *transzendental* と呼んだことにも、何らか「超越」の意義を活かせる意圖があつたと見なくてはなるまい。例へば対象を超えてその認識の仕方の方へ出る即ち有るところのものからそのもの、有の方へ超出するといふ如きことを意味させるとか、或は我々が対象を認識するのは我々がすでにその対象の中に入れて置いたものを認識するのであるといふ意味に於て対象の方へ我々がすでに超出してゐる、かゝる超越が研究の対象であるといふ點を強調するとか、何らかそれに類した意圖があつたと見なくてはならない。かゝる意圖を確定するといふ問題はこゝには未決定のままに置くとしても、とにかく *transzendental* には經驗に先立つといふ意味以上に「超越」に關する何らかの見解がひそんでゐるといふことを現はすために、こゝには九鬼氏に同じて超越論的と譯したのである。

註二 Person と Persönlichkeit とがしばしば同義語として用ゐられてゐるといふ事實が、この區別及び統一の問題を看過せしめる機縁となつたのかも知れない。然しこの看過によつていかなる結果が生ずるかば、例へば Daniel Greiner, Der Begriff der Persönlichkeit bei Kant (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. X.) が示してゐる。彼はいふ「人格性の概念はカントの意味に於ては悟性を賦與せられたる存在者として規定してよいであらう。この意味に於て Anthropologie の序文はいふ『人間がその考へ (Vorstellung) の中に自我を持ち得るといふことは、人間を他のあらゆる生物の上に無限に高める。これによつて人間は人格である。さうして彼に突當つてくると思はれるあらゆる意識の變遷にも拘はらず、意識の統一によつて同一の人格である。即ち理性なき動物のやうな物 (Sache) から……品位と威嚴とによつて全然區別された存在者である。……何故ならこの思惟の能力は悟性であるから。覺知我 (Das Ich der Apprehension) を持つ點では人間は動物と共通であるが、それに反して人間のみが統覺我を持つのである。……かくして人間はその悟性の故に經驗的意味に於ける人格性である。』(S. 151 ff.) こゝにグライナーは、カントが「人間」「人格」について説くところを引用しつゝ、それを「人格性」についての論議と解したのである。だから人格性は「存在者」となり「經驗的」となる。「超越論的人格性は根柢に於ては經驗的人格性に外ならぬ。』(S. 157) カントの超越論的人格性の意義はこゝに遺憾なく失はれる。

註三 コーヘンが可想體のもつ自由性(Freiheit des Nennens)を斥けて自由性といふ可想體(Nennens der Freiheit)を説くのは(Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, S. 125) に、根拠を持つのであらう。しかしカントは自由性自身を可想體とすると同時に、又可想體の自由性をも説くのである。さうしてすれば、可想體が何らかの仕方て存在するものではなく、たゞ存在するもの、可想體の性格に外ならぬことによつてのみ齊合的たり得ると思ふ。

註四 コーヘンはカントが原因の「性格」の定義に於て「法則」の語を用ゐたのに基き、「可想體の性格、即ちそれによつてそれ自身に於けるものが原因となるところの法則」と云つてゐる。(同上、一二二頁)。この法則は彼に於ては勿論統制的意義のみを持つのである。「可想體の性格は經驗的の性格の裏側(Kehrseite)ではない、理念と範疇との如き區別がこゝにある。」(同上、一二七頁)。可想體の性格がたゞ超越論的の意味にのみ解さるべきことば、ブルノー・パウフがもつと明白に主張してゐる。尤もパウフに於ては(transzendental)は超越論的とよりも先驗的と譯された方が適當であるかも知れない。即ち彼は可想體の性格を「先驗的意義に於ける經驗的の性格の制約」とし、時間的に因果的連鎖を發生する Agents でないと力説するのである。(Bruno Bauch, *Kant*, S. 291.)

註五 Bauch, op. cit. S. 290. パウフは勿論この場合原因を先驗的制約の意に解するのである。

(未完)

註六 Cohen, op. cit. S. 127.