

homo sapiens の人間學

西 田 禎 文

マックス・シェーラーに従へば、今日その解決を最も緊急に必要とする哲學課題があるとするれば、それは *Philosophische Anthropologie* の問題である。謂ふ所の哲學的人間學とは、人間の本質及び本質構造に關する根本學であつて、かゝる人間學のみが「人間」なる對象に關する凡ゆる科學に哲學的性質の窮極的根據と、同時に又その研究の一定確實な目標とを與へ得るのである。蓋し、例へば今日多くの又全く異つた歴史觀諸説や社會學諸説が激しい戰の中に置かれて居る最深の理由は、それら凡ての諸説が人間の本质構造に關して根本的に異つた觀念を基礎としてゐる點に存するからである。而してシェーラーはその哲學的人間學建設の豫備的段階として、現在に於ける人間の自己解釋の根本類型を五つに分ち、その概觀を試みてゐる。(一) *Homo sapiens* 説とはこの人間イデオロギイの一類型として擧げられたるものであり、その有力なる代表者の一人としてのカントに於ける人間解釋(二)並びにそれが持つ倫理

の意味を、シェーラーとは對蹠的な立場に立つと云はれる新カント派の思想の教示の下に明にせんとするのがこの小論の貧しき意圖である。それは完き「哲學的人間學」への展望の一つの序論をなすであらう。

註一 Al. Schuler, „Mensch und Geschichte“ in „Philosophische Weltanschauung“ 1929, シェーラーが數へ上げた人間イデオロギイの五根本類型とは次のやうなものである。第一には一神教的(猶太教的基督教的)信仰に依る宗教的な人間解釋で、人格神に因る人間の創造、神人に依る人間の救済、靈魂の不死等々を説くもの。かゝる人間學は哲學や科學の所産物ではなく、又それらに取つては何等の意味をも有たない、と彼は云ふ。(S. 20f.)。第二は、人間を „homo sapiens“ として見る所の理性主義的人間解釋(S. 21f.)。第三は、自然主義的、實證主義的、更に又實用主義的な人間解釋、簡單に言へば人間を „homo faber“ として解するものである(S. 27f.)。これら三種の人間學は共に、人間の歴史を以て或る大きな目標に向つての肯定さるべき運動過程であると考えられるものであるが、第四の人間學は前三者とは反對に、人間を類廢的存在物であるとし、人間の歴史を以て必然的類廢過程であると解する。(S. 34f., 35f.)。彼はこれを „Panomantische Anthropologie“ と呼び、多くの人達の中フアイヒンゲルの擬制主義認識論 „fiktionalistische Erkenntnistheorie“ もこの人間學に幾らかの根底を與へるものであるとし、„Der Mensch ist das nützliche Lebensfiktionen schaffende Tier“ と云ふ彼の命題を持ち出してゐる(S. 41f.)。第五は、„Der postulatorische Atheismus des Ernestus und der Verantwortung“ と彼が呼び慣らしてゐるもので、それは嚴密なる哲學的形態に於ては就中ハインリッヒ・ケルラーとニコライ・ハルトマンとに於て見られる。(S. 43, 44f.)。この人間學は人間の自己意識を、峻峻にして崇高、眩暈を起す程高き段階にまで上昇せしめたものである。即ち、神の存在の證明は理論的には不可能ではあるが、けれども實踐理性の普遍妥當的要請としてその存在を許したカントの「要請されたる有神論」とは正に反對に、人間の責任、自由、課題のために——人間の存在意義のために、神は存在してはならず、且つ存在すべきではないと力説するのが、こゝに謂ふ所の「要請されたる無神論」である。

註二 カントの人間解釋に就て、本文に引用した彼の教説の外、老年の痕を多く存してゐると云はれてはゐるが、一七九八年に出版

せられた。"Anthropologie in pragmatischer Hinsicht"に、尙又一八三一年 F. Ch. Senke に依つて彼の講義の草案から編纂せられた。I. Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie"に十分眼を注ぐ機會の恵まれなかつたことを遺憾とする。

カントがかの純粹理性の力學的ニ律背反の一つに於て示せる如く、世界の意味を現象界、經驗界のみに限れば Kausalität durch Freiheit は失はれる、然し又それを物自體、叡知體として見れば自由は救ひ出されるが、その代りに "Kausalität nach Natur" がその處を失ふ。「感性界の對象が物自體其者と考へられ、そして自然法則が物自體其者の法則と見做されるとき、又自由の主體が他の對象と同じく單なる現象と考へられるときには、矛盾が起る」(Prolegomena, S. 111—112)とカントは考へた。この矛盾の解決は、「自然必然性は現象にのみ關係し、自由は物自體其者にのみ關係するとすれば、自然必然性としての因果性と自由としての因果性との二種の因果性を假定し、若しくは是認するとしても矛盾は起らない」(ebenda)と彼が云へる如く、現象と物自體、感性界と叡知界、經驗的性格と叡知的性格との二つの世界を認め、そこに各自の妥當領域を見出すことに於てのみ可能である。自然必然性とは、一つの現象の原因が、又現象中に屬し、從てそれも亦時間的に先立つ他の現象の結果に過ぎなく、かくして「作用するところの原因を規定する制約」であり「自然秩序の唯一系列」(K. d. r. V. S. 474+)を可能ならし

むる制約である。反之自由とは、出來事としての現象を「自ら始める能力」即ち「絶對的自發性」(ibid., S. 404.)である。原因作用を要しないで己れ自ら始める事が出來、從てその始めを規定する他の理由を要しないものである。(Prot., S. 112.)^o この二種の因果性が一つの主體に結合する時、その原因が叡知體であり、結果のみが現象界に屬すると見られて、原因は經驗的制約の外にあるから自由は救濟され、結果はその中に屬するから自然必然性は維持せられる。かくて „Die Wirkung kann in Ansehung ihrer intelligiblen Ursache als frei, und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus demselben nach der Notwendigkeit der Natur angesehen werden.“ (K.d. r. V., S. 472.) である。

カントはかくる二種の因果性の結合を、叡知的性格と經驗的性格との結合としての行爲的主體 (handelndes Subjekt) を考へる事に依て明にした。彼は感官の一つの對象に於て其自身現象でないところのものを叡知的と呼んだ。それ故に感性界に於て現象として見られねばならないものが其自身に於て感性的直觀の對象でなくして然も現象の原因であり得るやうな能力を有するとすれば、この存在者の因果性は二つの側から、即ち一面その行爲 (Handlung) は叡知的であつて物自體に於ける原因であり、他面その結果 (Wirkung) は經驗的であつて、その原因を又感性界に有するとして

考へ得る。即ち行爲的主體は、行爲に關しては物自體として叡知的に、結果に關しては現象として感性的に見られる。さて叡知的性格とは、それに依て行爲的主體が「現象としての行爲の原因」となるが、然しそれ自身は感性界の如何なる制約の下にも立たず、現象でないものである。かゝる叡知的性格は現象せず從て知覺せられないから、成程感覺對象の如く直接には認識せられ得ないであらうが、然し單に私達の思想上現象の根據として考へられねばならない。次に經驗的性格とはそれに依て行爲的主體の行爲が現象として、他の現象と共に徹頭徹尾自然規定の凡ての法則に支配せられ從て自然秩序の唯一系列の一項として自然法に依屬するものである。かくして私達は叡知的性格に就て、それ自身は何であるかを知らず、その積極的規定は與へ得ないけれども、然し感性の凡ての影響、現象に依る凡ての規定より解放せられたる能動的存在者として、彼自らの中に行爲が始まることなしに、彼の結果を感性界の中に自ら始める」といふことが全く正當に言ひ得らるゝであらう。反之、經驗的性格は自然必然性に屬するものとして、行爲的主體を現象界に置き、現象界の一員として自ら始める代りに常に時間的に先立つ他の現象に依て制約せられる。かく唯一の行爲主體が二様の因果性の下に成立するといふことは、一つの原因が超感性界に於

て作用することに依て、時間的制約の下にのみ效力を有する他の原因に何等の干渉をなすことなく、又後者は唯時間的制約の下にのみ權利を獲得せるものであるから前者の自由を妨げることなく、從て兩者の間には何等の矛盾もなく、その可能性が正當に是認せられねばならない。嘗にこのことが可能なるのみならず、私達が一般に先驗的對象を現象に對してその根據として考へねばならないと同様に、叡知的性格は經驗的性格に應じて (*geniss*) 考へられねばならないであらう (*ibid.*, S. 473ff.)。更にカントに從へば、結合されたるものが同種なることは數學的結合の必然的前提であるが、然しそれは力學的結合の決して要求するところではない。因果の連結に於ては原因と結果とは同種なることもあるが、それは必しも必要ではない、何者因果關係の概念は少くともそれを要求しないから、[*Prot. S. II.*]、それ故に結果が現象である場合、その原因の因果性が必ず又經驗的でなければならぬといふことは必しも必然的ではない。縱令現象に於ける凡ゆる結果に對して經驗的因果性に從ふその原因との結合が要求せられるとしても、それにも拘はらずこの經驗的因果性自身はそれと自然的原因との連結を少しも破ることなくして非經驗的なる叡知的因果性の結果であるといふことは寧ろ可能である ([*K. d. V. S. 477.*])。即ち經驗的因果性に

對して叡知的因果性が可能であるのみならず、後者は前者に對して因果性を有し得るのである。かくの如くにして互に扞格相容れざる自然と自由とは各、その全き意義を失ふことなくして、まさしく同一主體同一行爲に於て——この行爲の叡知的原因と經驗的原因とを比較することに依て、同時に且つ何等の矛盾もなく結合せられてゐるのである。

然し私達はこゝに注意せねばならないことは、同一の主體を自由と呼ぶときと、自然の一部分としてその諸法則の下に屬すると見るときとは、主體を別の意味、別の關係に於て、即ち一方では現象として、他方では物自體、其者として觀るといふ異つた意味關係に於て考へねばならないといふことである。而してカントは、この二つの關係は實に十分並存し得るのみならず、同一主體に於て必然的に結合せられてゐると考へねばならないとした(Grl. S. 86. vgl. Pröl. S. 113.)。かゝる結合點をなす同一主體こそ實に「人間」である。さればカントは、第二批判の緒言に於て、以上のことを明瞭に要約して言ふ、「自由としての因果性と自然機制としての因果性との結合——その中前者は道徳法に依つて、後者は自然法に依つて、然も同一主體に於て即ち人間に於て確立する——は、若し我等が、人間を前者に關しては存在者自體そのものとして之に反して

後者に關しては現象として、即ち前者を純粹意識に依つて、後者を經驗的意識に依つて、考へるにあらざれば不可能である」と、かくの如くカントが自由と自然必然性との共存を初めて明にした効績に對して、私達はクローノー・フィッシャーが引用せる如く、シヨーペンハウエルと共に、„Die grösste aller Leistung des menschlichen Tiefsinns.“ (Kun, Fischer, Geschichte der neuen Philosophie, 3. Aufl. Bd. V, S. 313.)として賞讃するに吝かであつてはならないであらう。

カントが自然必然性と自由との二律背反の解決に於て兩者の結合の可能の是認を「人間」に見出したことを私達は以上に於て知つた。そこに既に指示せられてゐるやうに、人間は二つの立脚點を有し、それからして自分自身を觀察し、又彼の諸々の力の使用の法則に従つて凡ての行爲の法則を認識することが出来る。第一に、人間は經驗的性格の立脚點より見れば、他の自然物と同様感性界の現象の一つであり、且つその限りに於て自然原因の一つにして、その因果性は經驗的法則の下に立たねばならない。こゝでは人間は諸感覺の單なる知覺と感受との點から見られる。第二に、人間は叡知的性格の立脚點より見れば、叡知界に屬するものとして、自然から獨立な、

單に理性に基くところの諸法則の下に立つ。こゝでは人間は、彼に於て純粹活動となり得るもの即ち全く感官の觸發を通せずして直接に意識に達するものより見られる。かく人間は自らを一方では現象として受動性に於て、他方では叡知的原因として自發性に於て知ることが出来る。(Grl., S. 80f. vgl. K. d. r. V., S. 179)。

かくの如く人間が二つの立脚點を有し、二重の方法で自分自身を表象し且つ思惟せねばならないといふのは抑何に基くのであらうか。それは第一の場合に於ては、彼自らを感覺に依つて觸發さるゝ對象として意識するに基き、第二の場合に於ては、彼自らを叡知として、即ち理性を使用するに當つて感覺的印象より獨立なるものとして意識するに基くのである。而してこのことは人間が理性を有するものなることに依てのみ可能なのである。理性は人間をば一切の他物から、更には對象に依て觸發さるゝ限りに於ける自分自身から區別せしむる能力であるからである。理性は理念の名の下に極めて純粹なる自發性を顯示し、之に依てのみ感性が悟性に與へるところの一切のものゝ上に遙に超出し、さうして感性界と悟性界とを互に區別するからである。さてかゝる理性は單なる理論理性であり得るであらうか。私達はこゝに自然認識をその課題とする理論理性とその適用に於て區別せらるゝ行爲の

原理としての實踐理性の前に立てることを見出すであらう。經驗的性格に關しては行爲は自然制約に支配せらるゝが故に自由は失はれる。が然しまさしく同一の行爲を理性に關係させて考察し、然もその起源に従てそれを説明せんがために思辨的理論的立場を以てするのでなく、理性が行爲自身を生産する原因である限りに於てのみ、一言を以てすれば「實踐的立場に於て行爲を理性と較覈するときには、私達は自然秩序とは全く異なる他の規則と秩序とを見出す」(K. d. r. V., S. 401—2.)のである。かゝる世界こそ意志の世界、叡知的性格の世界に外ならない。私達をして感性界を超越せしめ、超感覺的なる秩序と結合との認識を與へるものは——然しかゝる認識は勿論純粹の實踐的目的に對して必要なる範圍にのみ止めらるべきであるといふことを忘れてはならない——全理性能力に於て實に實踐的のもののみなのである。

さてカントに依れば右の第一の立脚點から見られた人間は *homo nomenon* 第二の立脚點から見られた人間は *homo noumenon* と呼ばれる。現象人とは感性的存在者として即ち衝動、感情、傾向性等の所有者として見られたものである。カントはかゝる性質を「人間に於ける動物性」生物としての人間が有する動物性等と自ら解し (M. d. S., S. 265; R. i. d. G. d. b. V., S. 25.) *hier ist das dem Menschen mit dem Thiere gemeinsame*

Natürliche“ (Cohen, *Kants Begründung d. E.*, S. 159.) と解釋してゐる。ホーレンの言ふ如く、衝動や欲求は行爲を内部より發射せしめるもの (Motor) 卽ち衝を出す (treiben) ものではあるが、決してそれを主導する (leiten) ものではなからず (Cohen, *Ethik d. r. W.*, S. 201. vgl. *Logik d. r. Ethik*, S. 70.) から、現象人としての人間の行爲は盲目的であり、その自由は一度撥條を捲けばひとりでにその運動を繼續する自動機械の自由と何等選ぶ所がない。カントはかゝる心理的自由の主體をライブニッツと共に精神的自動機械と呼び、これを自由概念より除去すべきことを説いてゐる (K. d. P. V., S. 125, 130, 187.)。次に本體人とは理性者 Vernunftwesen として見られたものであつて、かゝる性質は如何なる感官もこれを獲ること能はず、たゞ道德的實踐的關係に於てのみ認識せられるのである (一)。本體人なる概念は「道德形而上學原論」並に「實踐理性批判」に於て到るところに用ひられてゐる „Vernünftiges Wesen“ 及び „Person“ なる概念と同意である。カントに依れば理性者又は人格とは、因果律の自然機制から獨立な、自ら普遍的に立法する自由なる意志の主體として認められたるものである。従てそれはカント自身も混同にも拘はらず、嚴密なる意味に於ては、具象的に現はれたる理性者、卽ちリツプスに於て發展せしめられたる、感覺、表象、感情、意志、願望、恐怖等の心理作用をなす存在者

としての人格とも區別せられねばならぬ (Th. Lipps, *Ethische Grundfragen*, S. 13.)^o

註一 M. d. S. 262. カントは、^oでは、理性がその理論的能力上肉體的生活體の性質でもあり得るであらうといふ理由を以て、*Vernünftiges Wesen* から *Vernunftwesen* を區別してゐる。然し、*Gr. z. N. d. S.* 4, *K. d. p. V.* 1^oでは前者を後者と同意に用ひてゐる。

然らばかゝる人格は如何に性格づけられるであらうか。知られてゐる如く、カントは先づ人格を物格 (Sache) と峻別し、物格が手段として唯主觀的、相對的價值を有するに止るに反して、人格は目的そのものとして客觀的無制約的價值即ち尊嚴を有する唯一のものなりとする。畏敬は常に人格にのみ當嵌つて決して物格には當嵌らないといふ。^o (*Gr. I*, S. 33, 60—61, *M. d. S.*, S. 285, 320.)^o 然しながら人格が唯一の畏敬の對象であるといふこの命題を裏切るかの如き所説をカント自身に於て私達は見出すのである。即ち畏敬の對象は一に法則である、「單なる法則そのもののみが畏敬の對象となり、從て命令となり得る」等々「法則に對する畏敬」といふ名辭は到るところに用ひられてゐるのである。けれどもその謂ふ所の法則が、彼が「原論」の建設的考察に上るに當つて「凡て自然物は法則に從て働く。唯だ理性者のみが、法則の表象に從て行爲する能力を有する」(*Gr. I*, S. 34.)^o といふ深甚なる意義を藏する區別を與へてゐる。

る如く、單に法則に従ふだけで法則の自覺なしに働く自然物に對して妥當する理論的法則ではなくして、法則の自覺を以て行爲する理性者に妥當する實踐的法則即ち道徳法であることは、彼が法則を「唯單に根據としてのみであつて決して結果として自分の意志と結合しないもの、自分の傾向性に仕へずして却てこれを壓倒するもの、或は少くとも選擇に際して傾向性を打算から除外するもの」(ibid., S. 18.)と解し「法則に對する畏敬とは、意志が自由に直接に法則に服従するといふ意識であり、この畏敬を要求し且つ注入する法則は、私達の見る如く道徳法に外ならない。」(K. d. p. V., S. 104.)と言へるを以て明かであるであらう。かくて「第二批判」の結論に於て感歎と崇敬とを以て私達の心を充すものとして擧げたる „der bestimmte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.“ といふかの知られたる言葉となつたのである。純粹實踐理性がこの道徳法に尊嚴を興へるのみならず、それは道徳法を産み出すものであり、その Ursprung をなすものであることは、ブッヘナツの認むる如くである。(A. Buchenau, Kants Lehre vom kategorischen Imperativ, S. 31.)。而してジンメルは「理性を」若干の前提から結論を引出す能力と見做したるが故に、不穩當にも「道徳的意志は理性とは何の係はりもない」と斷言し、カントを批難してゐる (G. Simmel, Einleitung in die Morawissenschaft,

B.I. I, S. 98—99.) が、私はカントと共に實踐理性を純粹意志と相即せしめねばならぬと考へる。ブッヘナウも「意志を規定する理性は同時に理性意志 (Vernunftwille) である」といふ (Buchenan, a. a. O. S. 37.)。理性が純粹に理性を支配するとき、意志は純粹に意志自身を支配するのである。純粹なる道德的立場に於ては、理性は即ち意志なのである。實踐理性といひ、純粹意志といふも畢竟人格の本質的顯現に外ならない。かくして人格のみが畏敬の唯一の對象として依然としてその地盤を保持し得るのである。

次にこの畏敬の情に關して疑の問ひを投げかけられるのは、カントが一方では畏敬の情を目して感情として現はれて來る道德法の積極的結果 (K. d. p. V., S. 102.) と見做しながら、他方では「この法則に對しては何等の感情も全く起らな」 (Ibid., S. 97.) といふ如き一見矛盾した論述をなせることである。然し私達は感情の二つの意味をカント自身が明晰に區別してあることを看過してはならない。彼に従へば畏敬の情は感情には相違ないが、然し「影響に依て感受されたる感情ではなくして、理性概念に依て自生したる感情」である (GrI., S. 19. Anm.)。それは「感覺的」ではなく、實踐的に生ぜられたるもの、或は「單なる知的理念の感情に及ぼせる影響」である。(K. d. p. V.,

S. 98, 103.)。若し知的といふ形容詞をばその性質を意味せず單にその根源を指示するだけのものと解すれば、批判期のカントが避けたるにも拘はらず、コーヘンと共にこれを「知的感情」(Cohen, *Kants Begründung*, S. d. E., 321.)とも云ひ得るであらう。それは傾向性や恐怖に歸せらるゝ感覺的感情とは全く類を異にする特異の感情である。この無類の感情をカントは「道德的感情」と名付け「唯一獨特の先天的感情」であるとした。彼はこの感情を以て道德法の意志規定の主觀的側面をあらはすものとなし、唯一にして且つ疑ふべからざる道德的動機であると説いてゐる。かくの如き畏敬の情がカン倫理學の眞の繼承的として許されるリップスに依て「人格的價值感情」なる名の下に道德の根本動機に擬せらるゝに至り、こゝにカントの人格主義的思想は鮮明なる相を以て生かされたのである。

翻つて考ふるに、何が人格をして畏敬の對象たらしむるのであらうか。人格のみが尊嚴を有する唯一のものであるのは如何なる理由に基くのであらうか。カントはこれに答ふるに自律を以てした。彼に依れば、理性者は目的其者である。まさしくそれ故に彼は縱令如何なる法則に服従してゐやうとも、同時に自分自身をばそれら凡ての法則の普遍的立法者と目し得られねばならない。何者彼の格率が普遍的

法則を興ふるに堪へるといふことこそ特に彼が目的そのものたるを示すからである。即ち理性者は自己立法者である。「然るに凡ての價値を規定する立法そのものは、そのことの故に尊嚴を有するものでなければならぬ。この場合理性者がこの尊嚴に向つて捧ぐべき尊重に適はしいことばは唯畏敬といふ語のみである。故に自律は實に人間並に一切理性者の尊嚴の理由である」(GrI, S. 62, 64)。カントはかゝる自律の力を人格性 *Personlichkeit* 又は人間性 *Menschheit* とも呼んだ。彼の語を藉りて云へば、人格性とは「彼自身の理性に依て與へられたる純粹實踐的法則に従ふ存在者の能力」(K. d. p. V., S. 112.)である。それは全自然の機制からの自由と獨立性に外ならぬ。ハイムも「Maxime, Wenn die Person sich der eigenen Persönlichkeit unterwirft, so erhebt sich damit die sinnliche Person zu dem Standpunkt jener Maxime, welcher zufolge, was nicht wirklich ist, durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann..... Diese Erhöhung des Subjekts auf den Standpunkt des freien Nomenon vollzieht sich in der Unterwerfung der Person unter ihre eigene Persönlichkeit」(Cohen, Kauts Begründung, S. 321.)。人格性は實に傾向性との凡ゆる血縁を誇らしげに峻拒する義務の高貴なる血統の根元である。人間は成程非神聖ではある、然し彼に於ける人間性は彼に對して神聖であらねばならない。カントが定言命

法の一範式に於て、人間性を決して單に手段として使用せず常に同時に目的として使用すべきことを力説せる所以はこゝにあるのであらう。かゝる目的そのものたる理性者が共通なる道德法に依て體系的に結合せられるとき、カントの所謂「目的の王國」が成立する。素よりこの目的の王國は現實に存するものではなく、未だ現實ならざるところのものを私達の行爲に依て實現し得んがための實踐的理念である。

註一 「目的の王國」といふ言表には曖昧な點がないでもない。蓋し自然形式と雖も「目的の王國」を意味するとも言ひ得るからである。故に精確に言ふならばコーヘンに從つて「終局目的の王國」といふべきであらう。それはこの王國の成員は決して單に手段として使用せられてはならないといふことを意味する。終局目的の意義は「單なる手段」を禁止するところに存するからである。

(Cohen, *Logik d. r. Ethik*, S. 303.)

自律の概念と不可分離に結合せられてゐるのは自由の概念である。後者は哲學史に於て早くから重要な位置を占めて居り、前者は殊にカント倫理學に於て始めて重大なる意義を附與せられたのであるが、この兩概念が如何に緊密なる相互關係を有するか。カントの説明は極めて明快である。彼は「法則の凡ゆる實質」即ち欲求せられたる對象から獨立なる點に於て、然も同時に格率を持たねばならない單なる普遍的なる立法的形式に依て意志が規定せられる點に於て道德性の唯一の原理は成立する」(K., d. p. V., S. 43.)と説き、前の獨立性、即ち自己を規定する自己以外の原因

よりの獨立性を「消極的意味の自由」と稱し、後の純粹にして且つ又實踐的なる理性の自己立法、換言すれば、自律即ち自己自身に法則であるといふ意志の特性を、積極的意味の自由と呼び、而して自由の本質を洞見せんがために有效なるは後者の自由であるとしてゐる。これ彼が「自由の概念は意志の自律を説明すべき鍵鑰なり」と説く所以である。かくて自律の概念は直ちに自由の概念へと私達の考察を推移せしめる。

自由は無制約的實踐的法則と交互的に入り組んでゐる。即ちカントは或は道徳法を自由の認識根據 (*ratio cognoscendi*) であるとし、或は自由を道徳法の存在根據 (*ratio essendi*) であるとする。(ibid., S. + Anm.)。蓋し若し道徳法が私達の理性に依て豫め明かに考へられなかつたならば、自由の如きものがあるといふことを想定する權利があると私達は決して思ふまいからである。又若し自由がなかつたならば、私達に於て道徳法は全く見出されないであらうからである。彼は或は又「道徳法の表現するものは純粹にして實踐的なる理性の自律即ち自由に外ならない」(K. d. P., S. 43.) と言へる如く、自由と道徳法とを同一視してゐる。けれども畢竟するに彼の言はんとする處は、意志の自由は道徳法の外に超在するものではなくて、その中に内在せるものであり、その本質をなすものであるとするものと見るべきであらう。彼に取

つては「自由なる意志と道德法の下にある意志とは畢竟同一」(Pr., S. 75.)なのである。従て自由は道德法が經驗的事實でもなく、又神祕的事實でもなくして「この法則に依て自らが本來立法的たることを示すところの純粹理性の唯一の事實である」(Pr., p. V., S. 41.)と同様、亦純粹理性の事實として認められねばならない。カントはかゝる自由の概念を以て、常に道德上の問題を解釋すべき鍵鑰となすのみならず「純粹理性の、理論理性さへの全體系の要石をなす」(ibid., S. 7.)ものとしてゐる。蓋し理論理性の凡ゆる理念の中獨り自由のみは、縦令實踐理性の立場からにしても、私達がその可能性を明に理解しないながらも、先驗的に知るところの唯一のものであつて、この自由の確認に依て始めて、理論理性に確實にして必然的なる統一と歸趨とが與へられ、こゝに理性全體の統一が遂げられるからである。

以上現象人と本體人とに關するカントの思想を辿つて來た私達は當然この兩者の關係付けの問題に遭遇するであらう。カントは既に述べた如く「經驗的性格に應じて *sensuous* 叡知的性格が思惟せられねばならない」と述べ、或は「感性界に屬するものとしての人間は人格性に從屬せねばならない」と説けるが、これでは未だ兩者の内面的な相互關係に就ての充分なる説明ではあり得ない。今私には既述の如く彼が「叡

知的因果性從て叡知的性格は經驗的因果性從て經驗的性格に對して因果性を有し得る」と言へる言葉がはつきりと思ひ浮べられる。而してこれは如何なる意味であらうか。カントは「判斷力批判」の序論第九節に於て明白なる表現を以てこの關係を根據(Grund)と歸結(Folge)として次の如く説明してゐる。感官の對象としての自然に對して先天的に立法する悟性の法則の下にある自然概念の領域と、主觀に於ける超感性的者としての自由の自由の對して先天的に立法する理性の法則の下にある自由概念の領域とは、その本質上、超感性的者と現象とを區別するところの大きな溝渠に依て互に相干渉することを拒絶せられてゐる。それ故に感性的者が超感性的者を規定することは勿論、尙ほ又こゝでは實踐的自由であるところの後者が前者に對して、自然の認識に關する限り、これを規定するとは出來ない。けれども超感性的者は、感性的者をその歸結(Folge)として規定することは可能である。而してこのことは結果(Wirkung)を現象界に有するところの Kausalität durch Freiheit の概念の中にすでに含まれてゐるとであつて、原因(Ursache)といふ言葉は、それが超感性的者に關して使用された場合、自然事物の因果性をば一面それ自らの自然法則に從つて、然も他面同時に理性法則の形式的原理と一致して結果にまで規定するところの根據(Grund)を意

味するに過ぎないのである。と。然らばこの根據(Grund)とは如何なるものであるべきであらうか。それはコーヘンの解する如く、根柢として置かれたもの(Grundlage)ではなくして、根柢を置くこと(Tegen des Grund)即ち根據付け(Grundlegung)でなければならぬ。従て解決の生産要素をその中に含める課題(Aufgabe)に外ならぬ(cöhen, E. d. r. W., S. 87, 145f., Kants Theorie der Erfahrung, S. 656, 661.)。即ち本體人は現實に與へられたるものではなくして實現すべく課せられたるものであり、存在ではなくして當爲であり、規範でなければならぬ。又コーヘンが解する如く、道徳法が理性の事實であるといふのは、„Die verbindte Tatsache des Bewusstseins, der Wissenschaft“ではなくして理念の事實である(cöhen, Kants Begründung d. E., S. 255.)。即ちそれは唯當爲として存するのである。従て道徳法と同様に理性の事實として認めらるゝ自由も亦かくの如きものでなければならぬ。さればカッシラーも、„Die »Freiheit« bedeutet für Kant nicht die Lösung eines Ereignisses oder einer Handlung von der Kette der Ursachen und Wirkungen, an der alles zeitliche Geschehen als solches festgehalten wird.“ (E. Cassirer, Freiheit und Form, S. 226.) „»Freiheit des Willens« bedeutet nicht kausale Unbestimmtheit seiner Handlungen, sondern Unabhängigkeit seines Wertes von der Materie des Gewollten.“ (ibid., S. 232.)と述ぶ自由

を以て存在の問題でなく當爲の問題なりと解してゐる。又ヴギンデルバントは、カントの叡知的性格説を批評するに當つて「叡知的性格の説を形而上學的に取扱はんとすれば、絶對的に不變なる物自體は何の歴史も發展も有ち得ないこととなるといふ困難が必ず生ずる」と説き、かゝる矛盾の最も明なるものとしてシヨーペンハウエルを挙げ、更に「カントの説は、彼自身に於てすでに一部分採られてゐた形而上學的な形を脱却せしむるときにのみ我々に役立つ得る」(Windelband, *Über Willensfreiheit*, S. 109, 170.)となし、經驗的時間的並に叡知的無時間的なる二つの因果性を存在的に兩立せるものと主張することの不可能なることを明にしてゐる。カントの思想を整合的に解釋し、その批判主義を徹底せしめんとするこれら新カント派の人々が、かくの如く自由、叡知的性格等の概念を、それから獨斷的形而上學の意味を拂拭して理解してゐるのは首肯すべき一つの解釋であると考へる。

重ねて言ふ——本體人は存在でなくして課題である。然も課題そのものはユーヘンの言ふ如く同時にその成遂(Erfüllung)である、が然し勿論完結(Erledigung)ではない(Cohen, *E. d. r. W.*, S. 93.)。レッシングの比喻に於ける「真理の探究」(Das Suchen der Wahrheit) (Ibid., S. 146.)——それのみが眞理であると同じく、批判主義の立場からは飽く

まで課題は *Erlödigung* を排斥する。

さて翻つて考ふるにカントの倫理學に於て事實見出され得るものは、存在的なる要素と當爲的なる要素との孰れであらうか。「感性的生活はそれの存在の超感覺的意識に關して現象の絶對的統一を有する、この現象たるやそれが、道徳法に關する心術の現象をのみ含む限りに於て、現象としてのそれに屬する自然必然性に從ては、なく、自由の絶對的自發性に從て批判せられねばならぬ」(K. d. p. V., S. 127)といふ彼の言葉は、感性感界に於ける行爲の善惡は叡知的性格の善惡に依屬することを示せるものと解し得べく、カントは道徳の問題から存在を棄て去るにはあまりに素朴であつたとも言へよう。彼が獨斷的形而上學の臭味を脱し切れざることをメデイクスが指摘せるのも誣言ではない (Medicus, *Kants Philosophie der Geschichte, Kantstudien VII*, 2—3, S. 188.)。けれどもかゝる一斑のみを以て彼の全體系を批判し去ることは早計に失しはしないだらうか。彼が「目的の王國」を實踐的理念として理解せるが如き、また「悟性界といふ概念は唯理性の必要とする立脚點に過ぎない、さうして理性は自身を實踐的と考へんがためには、現象の外に於てどうしてもこの立脚點を採らざるを得ざる状態にあるのである」(GH., S. 88.)と言へるが如きは、彼の思想に新カント

派の解する如き當爲的要素の存せしことを示す左證とすることが出来る。否、ブツヘナウも「原論」に於ける「目的の王國」の概念を説明するに當つて「カントは目的の王國或は叡知界をその就職論文に於ては猶ほ現象界と對立的關係に於て存在するものとしてゐたが、今や批判的體系の高潮に到達した時にあつては、それを單なる立脚點、理念として認めた」(Buchanan, a. a. O. S. 70. vgl. Grundproblem d. K. d. r. V., S. 170f.)と説ける如く、カントの本旨はむしろ後者にありしものと認めねばならないであらう。先きに掲げた叡知的性格の存在性の思想の如きは唯だ批判前期の思想の殘骸に過ぎないのである。新カント派はかゝるカントの主旨を培ひ育て上げたものに外ならない。

然しながら、本體人、自由を當爲課題とすることのみを以て道徳を基礎付けることが出来るであらうか。シェーラーがカントの規範的當爲を批評するに „einen bloss negativen, kritis-chen und repressiven Charakter hat.“ (M. Scheler, Formalismus i, d. E. usw., S. 215.)といふ言葉を以てせる如く、カントの道徳課題の消極的無限性の概念は行爲構成の原理ではなくしてむしろ行爲の否定原理であるとも言ふべきではなからうか。當爲はそれ自らの中に、自らを實現せんとする傾向と實現し得る可能性とを有たねば

ならない。當爲は現實へ進まねばならない。このことに依てのみ當爲の意義は完うせられるのである。而してカントの當爲は單に *negativ, repressiv* なものであるであつたらうか。こゝにかの知られたる「汝爲し能ふ、何者汝は爲すべきが故なり」„Du kannst kein du sollst“ といふ命題、即ち道德的當爲が道德的能力にまで進出するといふカントの思想を私達は看過してはならない。カントの道德的要求、道德的信念はかくも熾烈であつたのである。これは常にカントの信念たるのみならず、道德哲學の根本要請であるべきであらう。フイヒテが、カントの主張を訂正し、あるものが普遍的立法の原理となり得るが故に私の意志の格率とすべしではなくして、逆にあるものが私の意志の格率であるべきが故に、それが道德の普遍的原理となり得るのである」(H. Fichte, *Eichles Werke*, Bd. IV, S. 234) と論じたのは、カントの這邊の眞意をよく汲み採つたものといふべきではなからうか。「原論第一章の劈頭に高唱せる「この世界に於ては何處にも、否、廣くこの世界の外に於ても、唯善意志の外には無限局に善と見做され得るやうなものは考へ得られない」といふ絶對的善意志即ち絶對的に自由なる意志もカントにあつては單なる當爲なるのみならず、又能力でなければならぬであらう。カントには又「自分は實踐理性の概念を、自由に依て可能となる結果として

als einer möglichen Wirkung durch Freiheit 對象を表象することなりと考へる」(K. n. p. V., S. 75.) といふ味ふべき命題がある。理論理性に於ける概念は經驗に規定された悟性の範疇であるが、實踐理性に於ける概念は同じ範疇であつても自由意志に依て可能となる新しき經驗の實現でなければならぬ。カントの倫理學には成程シェーラーの如き内容豊富な道德意識の分析的記述は見られない。けれども人間の經驗は自由なる意志に依て無限に可能となる行爲の結果であると考へるカントの方が、その形式主義の非難にも拘はらず、自ら實質主義を標榜するシェーラーよりは遙かに實質的であると言ひ得ないであらうか。

人間が本體人と現象人との兩界に立つことを私達は以上に於て知つた。然しこのことは人間が人間そのものとしての特有なる立場を有しないことを意味するのであらうか。カントはむしろ反對にこの二つの性質は、すでに述べた如く人間の持つ二つの立脚點、二つの意識の仕方過ぎない、それは人間の外にあるものではなくて人間の有つ二つの限界を示したものに外ならないと考へたのである。「本體人と現象人」とが specie diversus であるとは唯實踐的見地からの抽象で、具體的人間にあつ

ではこの種的相違は、同一人の上下の能力の相違に過ぎない。原告にして然も亦被告である我は同一人 numero idem である」(Al. d. S., S. 291. Anm.)のである。人間意志はその一面に於て欲望や傾向性に屬するものをば少しも考量の中に入れることなき意志たり得ると共に、他面には感覺的欲望に依て影響され、傾向性に依て感觸される弱い意志なのである。さればカントは人間の常にあり得る所の道德的狀態として許すに徳即ち戰爭狀態にある道德的心術を以てし、決して神聖性即ち意志の心術の全き純潔を有すると考へられた道德的完全性を以てしなかつた。要するに、理性と感性、法則と傾向性、當爲と意欲が對立し交錯し矛盾し相戦ひつゝ——カントはこれを自然的辯證論と呼んだ——然もその止揚的場面を自らの中に有つところに人間の本質構造を見出し得るのである。かゝる本質構造を有つ具體的人間に於てこそ生きた「道德の世界」生きた「道德の段階」が展開せられるのである。カントの最深の道德的關心は飽くまで具體的人間にあつた。彼が純粹實踐理性の根本法則として掲げた「定言命法に於ても」汝の意志の格率といひ、具體的人間への顧慮を決して忘れはしなかつた。「Das Sittliche ist ein Problem der Realität, nicht lediglich am Menschen, sondern einer Realität des Vernunftwesens.....wenn Menschen nicht wären, doch das Sittliche sein müsste」(Cöhen,

Kants Begründung d. Eth. S. 162.) といふコーヘンの教説はこれを採るに私達は吝かであるべきではなからうか。