

哲學

研究

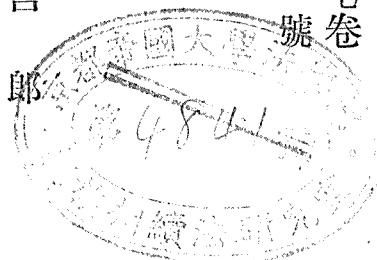
第一百九十號

第十七卷
第一號

カントに於ける「人格」と「人間性」(中)

(昭和六年四月號の續き)

和辻哲郎



三



カントは上述の如く第一批判に於て超越論的人格性と人格とを明白に區別し兩者の聯關を時間に於ける自覺によつて示してゐる。時間を己れの内に持つ超越論的人格性が自らその時間の中に現はれることによつて人格となるのである。しかし超越論的人格性は時間のみならずまた空間をも己れの内に持つてゐる。時間に於けると同様に「空間に於ける自覺が何故にこゝに説かれないのであらうか。超越論的人格性は時間の中に現はれて客體我たると共にまた空間の中に現はれて「肉體我」たることにより眞の人格となるのではなからうか。もしそれが説かれないとす

カントに於ける人格と人間性

一

れば、カントの人格は肉體を持たざる人格なのであらうか。

この問題については我々はまづそれが第一批判に於ける當面の問題でないといふ點を注意して置かなくてはならぬ。元來、人格及び人格性が關説せられたのは、純粹理性の誤謬推理の章に於てである。さうしてこの章が目ざすのは、實體としての心靈 (Soul) の客體的把捉が不可能であるとの論證に外ならない。そこでは古き形而上學の傳統に従つて肉體と獨立にそれ自身に於て存在する心靈、従つて人間の誕生以前に既に存在し、また死後に存續するとせられる心靈が取扱はれてゐる。(KpV, A 384) カントはそれに對して、總じて客體的把捉の根柢となるところの(従つてそれ自身決して客體的に把捉せられることなき)超越論的人格性を明かにし、それに於て客體的に把捉せられ得る心靈は内感の對象たる心理學的自我に外ならぬことを力説したのである。人格が右の如き心理學的自我と超越論的人格性との統一であるといふことは、右の論證に際して自ら明かにせられたのであつた。しかし心靈と區別せられた肉體は、空間に於ける外的對象として何らの疑點をも伴つてゐない。それは他のあらゆる物體と同様の物體 (Körper) として取扱はれる。「考へるものとしての我は内感の對象であつて心靈と呼ばれ、外感の對象であるところのものは物

體と呼ばれる」(B 100)といふ内外の區別は、肉體 (Fleisch) と物體との別を容れる餘地がなく、況んや「肉體我」の問題を取り上げしめるやうな何等の素質をも持たない。かく肉體が「我」から截然區別せられるとすれば「空間に於ける自覺」といふ如きことは、全然あり得ない筈である。だからカントは超越論的人格性と肉體との結合に關しては何ら説くところがない。

しかしそれならば一般に外的對象たる物體は超越論的人格性と如何に關係するであらうか。内的對象たる客體我が時間を媒介として超越論的人格性と結合するに對して、外的對象は何故に空間を媒介として同様に結合することが出來ないのであらうか。かゝる區別を作り出す内的外的の相違は、抑も何を意味するのであらうか。

カントによれば、經驗的對象は「空間に於て表象せられれば、外的對象であり、單にたゞ時間關係に於てのみ表象せられれば、内的對象である。しかし空間と時間とはいづれも我々の内に於てのみ出逢はれる。」(A 373) 此に内的外的及び「我々の内」の三者の關係が示されてゐる。時間空間がその内に於て出逢はれるところの「我々」は、いふまでもなく時間の中に現はれた我々ではない。即ちそれは客體我ではなくし

て超越論的人格性である。カントはあらゆる對象が超越論的人格性に於てのみ對象たらしめられることを説くのである故に、右の意味に於て「我々の内」ならざる如何なる對象も許すことが出來ない。だから「我々の外」といふ言葉の意味は嚴密に限定せられなくてはならぬ。それは通例「我々の内に」に對立する「我々の外」として解せられる。即ち「それ自身に於けるもの」として我々と獨立に存在するものといふ意味に用ゐられる。しかしかゝる意味に於て我々の外に（即ち客體的に）何があるかは我々の毫も知り得ざるところである。だから正當な意味に於て我々の外にあると云はるべきものは、たゞ外的現象のみでなければならぬ。それは我々の内なる空間に於て初めて出逢はれるところのものである。（A 323）従つて「我々の外」はたゞ「我々の内」に於てのみ出逢はれる。といふ意味は「我々の内に」といふ場合の「我々」が、內的的的の區別よりも先なる超越論的人格性に外ならぬといふことである。なるほどそこには「我々の内」として「内」といふ言葉が使はれてはゐる。「内」とは本來「外」に對する「内」である。しかしあくまでも主體的であつて決して客體的たり得ない「我々」に於ては、いかなる客體もすべて内であつて外であることが出來ない。もしこの主體に於て、客體的に存するのでないものを「外」と呼ぶならば、その意味の「外」はたゞ主體自

身のみである。即ち我々の内に存するのでないものはたゞその我々のみである。かく我々自身が外であるとすれば、我々の外にとはまさに外の外にであり従つて内である。同様に我々の内にとは外の内にであつて外に對する内ではない。即ち絶對的な内である。この内に於て、時間空間によつて、内的と外的との區別が可能にされるのである。さうすれば、外といふことは、本來の意味に於てはたゞ空間に於てのみ始まるのであり、外に對する内も亦本來の意味に於てはたゞ心理學的自我の内である。我々の外にといふ場合の我々は嚴密に心理學的自我に限られ従つてこの場合の外は内的現象に對する外を意味する。

右の如く我々の内に於ける内的外的の區別を理解するならば、カントが外的現象をも表象と呼ぶ意味は極めて明白となるであらう。この表象は心理學的自我の内なる表象を意味するものでは決してない。それはあくまでもかゝる内的現象に對立する外的現象としての表象である。即ち心の外にある表象である。しかもそれが表象と呼ばれるのは、それがあくまでも我々の内にあつて、我々から獨立してゐるのでないが故である。然らずしてこの表象を心の内の表象と解するのは、カントの内的外的の區別を抹殺し、彼を丁度その反對のものに、即ち彼が力を極めて駁撃する

經驗的觀念論者に、化することに外ならない。もとよりカントは超越論的感性論の初めに於て誤解を引き起し易い曖昧な *Gemüt* といふ言葉を用ゐ、表象がすべてこの *Gemüt* の内にあることを説いてはゐる。しかしそこでは日常的の經驗的直觀が問題であつて、未だ主觀我と客體我との區別に立ち入つてゐないのである。従つて彼は、外的表象が心の内の表象でないが故にまさに外的であることを、すぐそのあとで熱心に説き出すのである。『*Gemüt* の一つの性質たる外感によつて我々は、對象を、我々の外なるものとしてすべて空間に於て我々の前に置く(即ち表象する)』(B 37)といふ場合、この對象は明かに我々の心の内なる表象ではなく、我々の外に、我々に對して「現實的に與へられたるもの」(B 60)として存在する。その對象が外的表象である。それは決して經驗的觀念論者の考へるやうに、既に外に存在せる對象が我々の外感を觸發して我々の心内に惹き起した表象なのではなく、外なる對象がそれによつて初めて外なる對象として外に存在せしめられるその表象なのである。だから表象は「前に置くこと」(Vorstellen)でありまた「前に置かれたもの」(Vor-gestelltes)に外ならぬ。もとより外的表象は外感による表象であり、従つて觸發せられて外に前に置かれたものに相違ないが、しかしそれだからと云つてこの外感と獨立に、觸發以前に、

自立せる外的對象が存在してゐるわけではない。むしろ逆に、我々が觸發せられることによつて初めて外なる對象が現出するのである。だから觸發せられるといふことは、内的外的の別よりも先なる超越論的人格性が、己れの内に於て、しかも己れ自身に對して、己れを客體的に現はす最初の機であると思はなければならぬ。感性が受容性でありながら同時に對象を外なるものとして我々の前に置くといふ如き活動性であるのは、これによると見るべきであらう。(註一)

かくして「外」を可能ならしめる空間の表象よりも先には總じて「外」は存在しない。況んや外なる對象は存在しない。先だつものはたゞ「不知の對象即ち超越論的對象のみである。ところで外感を觸發するものとしての超越論的對象Xは、内感を觸發する超越論的主體と同じく、全然主體的であつて客體的ではない。「外的現象の根柢に存する超越論的對象も、また同様に内的直觀の根柢に存するそれも、それ自身に於て自存する『質料』や『考へる者』であるのではなく、反つて質料とか考へる者とかの經驗的概念を我々に與へるところの、現象の不知の根柢である。」(A 379—380) 不知であるとはそれ自身に於て客體化せられないことであり、従つてあらゆる客體化の根柢に存する主體たることを意味する。従つて不知の根柢は超越論的人格性に外

ならぬ。外的現象はこの對象でない不知の對象が、外感によつて、空間に於て「表象せられる仕方」(A 387)である。云ひかへれば、超越論的人格性が客體化せられる仕方である。かく見れば直觀形式としての空間は、超越論的人格性が「外に出る仕方」であるといふことも出来るであらう。もとよりこの「外」は超越論的人格性そのものに對する外ではない。「外」はたゞこの人格性の内部に於てのみ可能なのである。だから超越論的人格性が外に出るといふことは、この人格性が己れの内に於て、外的に現象するといふことと同義である。しかしそれだからと云つて「外に出る」といふ意義は毫も失はれないのみならず、むしろこれが「外に出る」といふことの唯一の場合である。何故ならもし「我々の内」からその「我々自身」の方へ出ることを外に出ると呼ぶならば、それはあくまでも客體的たることなき主體自身へ還るのであり、どこにも外の意味は存しないからである。不知の對象の方へ出ることを外に出ると呼ぶとしても、その對象が實は超越論的人格性に外ならぬとすれば、依然としてそれは主體我に還ることである。だから外に出ることは、空間に於て外的に現象するといふことの外にない。そこでもし「外に出る」ことを超越と名づけるならば、空間はまさしく超越の場面になる。それは超越論的人格性が己れを外的に現象する形式である。その

意味に於て外的對象を外的對象として成立せしめる場面に外ならぬ。

空間が右の如き意味に於て外に出る仕方であるならば、超越論的人格性は空間によつて一般に外的對象或は物體となるのである。それはこの人格性が時間によつて客體我となると毫も異なるところがない。しかしそれならば超越論的人格性の物化としての「物體」は、客體我の場合にさうであつたやうに、この人格性を充實して人格たらしめるものとならなければならない。このやうな萬物を中味とする人格の考は、必ずしも我々にとつては突飛なものではないが、しかしそれをカントに求めることは甚だ突飛である。もしあらゆる外なる物體が人格の契機となるならば、カントの物體と人格との區別はその意義を失つて了ふ。それではこの區別はどこに求めるべきであらうか。

我々は前に人格が客體我を、意識せる、主觀我であることを見て來た。それは單に「物」としての即ち内的現象としての「客體我」を意味するのではなく、この「物」に於て超越論的人格性が自己の對象化を自覺してゐることを意味するのである。「自我即ち『我思ふ』が、おのれ自身に對して、直觀の對象となり、己れを己れから區別し得るといふやうなことが、如何にして可能であるか。それは全然説明することは出來ない。しか

し疑ふべからざる事實である。」(註二) 超越論的人格性は時間に於て己れを客體化しつゝもその客體を己れとして意識してゐる。さうしてそれがこの客體を「内的」なる現象とする所以に外ならない。然るに物體に於ては事情は全然異つてゐる。超越論的人格性は空間に於て己れを客體化しつゝ、その客體即ち物體を同一の己れであるとして意識しないのみならず、更にそれを「己れでないもの」「己れの外なるもの」として意識するのである。だからこそそれは「外的」なる現象として内的現象から己れを區別する。云ひ換へれば、超越論的人格性は空間に於て己れを己れの外に置くやうな工合に己れを客體化するのである。だから物體に於て「自覺」を持たないといふことは丁度物體が物體たる所以であり、従つて人格性は物體によつて充實せられることがない。かく見れば時間_は超越論的人格性が客體に於て己れを意識する道であり、空間は同様に他者を意識する道であるとも云へよう。「時間に於ける自覺」に對して「空間に於ける自覺」が説かれ得ないのは、かゝる事情に基くのである。

こゝに於て我々はカントが、同じく「我々の内」なるものに對して、内的對象と外的對象とを峻別した意味を充分に理解することが出来る。しかしそれだけではまだ人格が物體と關するところなきものであるといふことは些かも主張せられてゐない。

「我は考へるものとしての我自身の存在を、我の外なる他の物(その中には我の身體も含まれてゐる)から區別する」といふことだけからしては、我は單に考へるものとして、(人間で、あることなく)存在し得る」といふことは出て來ないのである。(A 400) こゝに「人間であること」が肉體を持つこととして意味せられてゐることは云ふまでもない。人間が肉體を持つとは客體我が肉體と結合してゐることである。カントはこの「心靈と有機的物體との結合の可能性、即ち動物性(肉體性)及び人間の生に於ける心靈の状態」(A 381)の問題について、何らの疑念も持たないばかりでなく、古來この問題に存するとせられた困難を彼の超越論的立場から容易に解決し得るとして説いてゐる。この問題の困難は身體或は物質をそれ自身に於て存在する實體となし、それと心靈との結合を求めるところに成立する。しかし心靈が心理學的自我として客體的な「物」即ち内的現象であると同樣に、身體或は物質も亦「不知の對象が外感によつて表象せられる仕方」に外ならぬことを明かにするならば、物質は何ら内感の對象(心靈と異種的な實體ではなく、兩者はたゞ「不知の對象の現象の仕方」に於て異なるのみであつて、共に「我々の内」にあり、「我々の内」に於て現象として結合することに何の困難もない。物質の表象を外的と呼ぶのも内的表象に比較してのことであつて、それ

が「我々の内なる表象であることには少しも變りはない。だから心靈と身體との結合は、不知の對象の異なる仕方^にに於ける現象の結合、従つて「内感の表象と外的感性の變様との結合」(A 306)に外ならぬ。だからこの問題の困難は兩者の結合自身に於てでなく、むしろこの結合の地盤に關する。即ち「外的直觀と呼ばれる表象が經驗的法則に從つて我々の外なる對象として表象せられ得るやうな工合に、我々の感性の諸表象が相互に結合してゐるのは、如何にして、また如何なる原因によつてであるか」(A 307) 或は「思惟主觀一般に於て、外的直觀即ち空間の直觀は、如何にして可能であるか」(A 303) 後の間は、超越論的人格性が己れを己れの外に置くやうな工合に己れを客體化するのは何故であるかとさうなのである。カントはこの問が人間の答へ得ざる問であることを明言してゐる。さうしてそれが答へ得られぬ故に、我々は「外的現象を超越論的對象に歸する。この對象は、外的表象の原因^なのではあるが、しかしその對象を我々は全然知らない」(A 303) これは前の問についても同様に云へるであらう。表象が内的と外的とに別れつゝ、しかも結合してゐるといふことの原因は、超越論的對象に歸せられる外はない。

これらのことをカントは第一批判の第二版に於て次の如く要約してゐる。「この

(心身結合の)課題が惹き起した困難は、内感の對象(心靈)と外感の對象との異種性を前提するところに成立する。何故ならそれらを直觀する形式的制約として、前者にはたゞ時間のみがかゝはり、後者には空間も亦かゝはつてゐるからである。しかしこの點に於ては、對象の二つの種類は、内面的に相違するのではなく、たゞ一が他に對して(即ち身體が心靈に對して)外的に現象する限りに於て相違するのである。従つて物質の現象の根柢にそれ自身に於けるものとして存するものは、恐らくそれ程異種的であることを許されぬであらう。かく考慮するならば右の困難は消滅するのである。(B. 127—8) 即ちこゝでも身體と心靈との相違がたゞ現象の内外の相違に過ぎず、兩者の超越論的原因に於ては「内面的な相違」のないことが力說せられる。内と外に分れるのは「我々の内」に於ける現象としてであり、かく分れて現象する地盤としての「我々」に於てはかゝる差別はないのである。そこでこの「我々」、即ち超越論的人格性は、時間と空間に於て内外に分れて現象すべきやうな本來の統一なのであり、心身の結合はこの統一が現象的な分化を通じて客體化せられたものに他ならぬといふことになる。

こゝに於て心身結合の現象はあらゆる現象の内の最も特異なものと思われなく

てはならぬ。それは時間に於て表象せられた容體我と空間に於て表象せられた肉體とが、かく別々に表象せられた後に結合したものでない。二つの表象の結合は超越論的原因にもとづくのである。即ち表象せられるときに既に結合して表象せられるのである。といふ意味は、その表象が單に「時間」に於ける「でもなくまた單に「空間」に於ける「でもなくして、時空間」に於ける表象だといふことである。こゝに我々は「時間」に於ける自覺が空間の表象と必然に結合せる特殊の場合を見出さねばならぬ。あらゆる物體のうち「我の身體」と呼ばるゝ物體のみが「我」として我と特殊な關係に立つてゐること、即ち我の外なる他の物でありつゝ、しかも我に屬するものとしての二重の性格を持つことは、云はゞ「時空間」に於ける自覺としての自覺の二重性格に基くのである。

もとよりこの時間と空間との兩形式の結合は單にたゞ心身結合の場合のみではない。容體我が單に「時間」に於ける表象であるに對して、總じて外的現象は空間に於けると共に「時間」に於ける表象であるとせられる。この意味に於て「時間」はあらゆる現象一般の「ア・プリオリ」の形式的制約である。(B 50) 對象が内的であると外的であるを問はず、表象するといふことが既に「時間」の制約の下に立つてゐる。この意

味から云へばあらゆる物體はすべて時間空間に於ける表象である。單なる空間表象なるものはあり得ない。然らばすべての物體は內的外的の二重性格を持つてゐる。すべての物體に於て自覺が可能である。従つてすべての物體が人格の中味となつて來なくてはならぬ。しかしこのやうな人格の考がカントに存せないことは既に言及した通りである。カントに於ては右の如き時間空間に於ける表象のうち、特にそれが時間のみに於ける表象と密接に結合せるもの、即ち心靈と結合せる身體を問題とし、かゝる意味の時空的表象が內的外的の兩面を持ちつゝ内面的に一つであることに着目するのである。そこで超越論的人格性は、かゝる特殊の表象に於て己れを自覺するときに、その己れの中に身體を含ましめることになる。人格の中味となる物體はたゞ身體のみである。

かくして心身の結合せる人間に於ては、人格は單に客體我として己れを自覺せる超越論的人格性といふのみではなく、肉體と結合せる客體我に於て己れを物化せる人格性でなくてはならぬ。このことは人間を経験的及び可想的の二重性格に於て考へるカントとしては當然認めなければならぬことである。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」(B 577) ののである

ならば、その人間は當然物體としての性格をも持つてゐる。さうしてその人間の可想的性格即ち超越論的人格性が、經驗的性格の超越論的原因であり、經驗的性格を感性的なし、しとして現はれるのであるならば (B 574)、この感性的なしはたゞに客體我でのみあるのではなくして肉體と結合せる客體我である。それは一面に於ては單なる自然物であるが、しかし人格性の感性的なし、しとしては明白に「人格」である。この意味に於て「人間」はそのまゝ「人格」を意味することも出来る。人格は決して肉體を持たざるものではない。

註一 Cohen, *Kants Begründung der Erfahrung*, S. 88ff. に於てローヘンも純粹直觀の根源的活動性に注目してゐる。かゝる活動性が究極に於て何であるかは別問題として、とにかく感性が單なる受容性に留まらず根源に於て *Aktivität* であることを認めるのが、こゝでは重大なのである。

註二 Kant, *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, Cassirer-Ausgabe, Bd. 8, S. 248f.

四

以上によつて我々は第一批判の視界内に於ける「超越論的人格性」と「人格」との區別及び關聯を考察した。ところでこの超越論的人格性は我々の本來の問題たる「人間性」と如何なる關係に立つてあらうか。我々は差しづめ「本體人」の概念を媒介として

この兩者の關係を知ることが出来る。カントは人間の人格性を「彼自身の人格に於ける道德性の主體」(das Subjekt der Sittlichkeit)と呼び更にこれを「彼の人格に於ける人間性」と云ひ換へて、それを「本體人」と同視してゐるのである。(註一) この際「人間」は單に現象人と同視せられてゐるのであるから、その現象人が「保持すべく委ねられてゐる」本體人こそ、人間の人間性であり、人間の道德的人格性なのである。然るに第一批判に於ては、單に可想的なるものとしての人間が、或は人間的主觀が「本體」と呼ばれた。(B. 369) 即ち超越論的人格性が本體なのであつた。然らば超越論的人格性は人間性即ち道德的人格性と異つたものではないのである。兩者の相違はたゞ同一の人格性を取扱ふ立場の相違に外ならない。

それではその立場の相違は何であるか。この問題はカントの方法論全體に關係する。カントは哲學を「學究的概念に於ける哲學或は「形式的哲學」と「世間的概念に於ける哲學或は「實質的哲學」とに區別し、後者をのみ眞の哲學として認めた。(註二) 眞の哲學は對象の側から自然哲學と道德哲學とに、また方法の側から純粹哲學と經驗哲學とに、更に理性使用の側から思辨哲學と實踐哲學とに、區別せられる。第一批判の問題域は思辨的純粹自然哲學である。それは「そこに存在するところのもの」にア

プリオリの立場に於てかゝはる哲學であり、従つて「そこに存在すべきものに同様の立場に於てかゝはるところの實踐的純粹道德哲學に對立してゐる。カントはこの二つの哲學を自然形而上學及び道德形而上學とも名づける。しかしまた狹義に於て體系的部門のみを「形而上學」と呼び、豫備的部門を「批判」として區別することもある。(B 868—9) この意味に於ては自然の形而上學の豫備的部門が第一批判である。それは所與の對象を直接に取扱ふのではなく、對象一般にかゝはるところのあらゆる概念及び原理の體系に於て、たゞ悟性及び理性及び理性自身をのみ取扱ふ超越論的哲學、即ち存在論である。(B 873) だからこの存在論は「たゞ豫備學として、即ち本來の形而上學の玄關として、形而上學に屬する。存在論はあらゆる我々のアプリオリの認識の制約と第一要素とを含むが故に、超越論的哲學と名づけられる。」(註三) この存在論即ち超越論的哲學に準備せられた本來の自然形而上學は、一般には自然學 (Physiologie) と呼ばれ、その中に合理的なる物理學、心理學、宇宙論、神學等を含んでゐる。(B 873—74) 即ち心靈も神もこゝでは客體的把捉の對象なのである。従つてその豫備門としての存在論も、客體として「存在するもの」が如何にして存在せしめられるかの研究であつて、かゝる存在の根柢としての「主體」は全然把捉せられ得ないものとして残さ

れる。何故ならその主體は一切の客體的把握の究極の根柢なるが故にまさに純粹なる主體なのであり、かゝる主體の主體的把握は問題の外にあるからである。こゝに我々は思辨的純粹自然哲學の限界を明白に知ることが出来る。思辨的 (spekulativ) とは、理論的 (theoretisch) と同じく、本來「觀照的」を意味する言葉であつて、客體或はその關係を「前に置いて眺める」といふ制約の下に立つてゐる。だからあくまでも觀照の主體であつて觀照の客體となり得ない統覺我或は超越論的人格性は、思辨的立場に於てはまさに無である。然るに實踐的純粹道德哲學は、右の如き客體の學ではなくして、まさに主體の學である。即ち主體を主體として、客體的には無であるものとして、實踐的に把握するところの學である。カントの言葉で云へば、純粹理性の實踐的使用の學である。「理性」は彼に於ては原理(即ち初め)の功能のであり、従つて純粹自發性に外ならぬ。純粹自發性が觀照的にでなく實踐的に用ゐられるとは、純粹自發性が「欲求(即ち最廣義に於ける實踐)として己れを現はすこと、云ひ換へれば欲求を自ら始める功能となることを意味する。ところで欲求の功能とは、或者が何物かを表象することによつてその表象せられた物の現實性の原因となる功能である。」(K. d. p. V., S. 16. Cass. Bd. 5, S. 9) 即ち或物を現實化する功能であつて、その物の客體と

しての中味にはかゝはるところがない。(況んや心理學的對象としての欲求の如くそれ自身客體であるのではない。)そこでこのやうな現實化を自ら初める機能が「意志」と呼ばれる。純粹理性の實踐的使用は「純粹意志」である。主體の學は意志の學となる。これが思辨的立場に對立する實踐的立場である。こゝでは思辨的立場に於て客體となり得なかつた主體そのものが丁度本來の主體となつてゐる。前者に於て超越論的人格性であつたものが、後者に於ては道德的人格性として主體的に把握せられようとするのである。

かく見れば實踐的なる純粹道德哲學は、人格性を把握すべき本來の場所であるといふことが出来るであらう。さうしてこの道德哲學こそ「理性の技術」でない眞の哲學の究極目的なのである。「この究極目的は人間の全體的规定に外ならぬ。さうしてこの規定に關する哲學は道德學(Moral)と呼ばれる。」(B. 868) 人間の全體的规定とは、人間を單にその經驗的性格に於てのみでなく、可想的性格に於て把握すること、即ち人間をその人格性に於て規定することを意味する。だから、道德形而上學は本來純粹道德學(Reine Moral)であり、この道德學に於ては何らのアントロポロギイも、(何らの經驗的制約も)根柢とせられない。」(B. 869.) アントロポロギイの取扱ふ人

間は單に經驗的性格に於ける人間、即ち肉體と心理學的自我とである。云ひかへれば「人間的自然」(K. d. r. V., Vorrede) 即ち客體としての人間である。だからそれは人間を全體的に規定することは出来ない。たゞ道徳哲學のみが、人格性及びそれと人間的自然との結合を、即ち人格性と人格とを明かにすることによつて、人間を全體的に規定し得るのである。こゝに「主體としての人間」の學がある。道徳哲學はかゝる意味の「人間學」に外ならない。

我々はカント自身の言葉から右のやうな考を見出すのであるが、しかしカントの道徳哲學に關する著作自身に於て「人間の全體的規定」といふ如きことが表面的な主題として取扱はれてゐるとはいふことが出来ぬ。「道徳形而上學は可能的なる純粹意志の原理と理念とを探求する」のであり (Grundlegung z. N. d. S., 2. Auf. S. XII.) 『道徳形而上學原理』は「道徳性の最高原理の探求と確立と」を目ざすのである。(do. S. XV.) しかもカントはそれを「義務」の概念から出發して試みてゐるのである。しかしそれにも拘らずこの書が結局到達するところは「本來的自己」「道徳的人格性」に外ならない。丁度それは『實踐理性批判』の結語に於て「見えざる自己」「我が人格性」が讃嘆せられるのと軌を一にする。カントの道徳哲學は事實上「人格性」或は「人間性」を明かにすること

によつて人間を全體的に規定してゐるのである。

註一 Kant, Die Metaphysik der Sitten, Cassirer-Ausgabe, Bd. 7, S. 234.

註二 K. d. r. V., B 866; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Vorrede, Cassirers Ausgabe, Bd. 4, S. 243f.; Logik, Einleitung,

III. Cass. Bd. 8, S. 324ff.

註三 Preisschrift über die Fortschritt der Metaphysik usw., Cass. Bd. 8, S. 238.

五

それではカントはその道德哲學に於て、いかなる仕方によつて、人格性或は人間性を明かにしてゐるであらうか。我々はそれを徐々に辿つて見なくてはならぬ。

カントは自然哲學の豫備的部門たる超越論的哲學に於て、「理性の理論的使用」を、從つて對象を對象として成立せしめる限りの「初め」の機能を明かにした。そのやうに彼は道德哲學の豫備門たる實踐理性批判に於て、「理性の實踐的使用」を、從つて「表象に對應する對象を産出するか、或は結果としてそれを産出するやうに己れ自身を規定するか、即ちその「意志の原因性」を規定するか、の機能を、云ひかへれば「意志の規定根據」を明かにするのである。(K. d. r. V., S. 29.) カントはそのために客體としての人間即ち「人間的自然」から出發するのではないことを繰り返して力説してゐる。しかしそ

れだからと云つてこゝに取扱はれる意志が「人間の意志」でないとは云へない。第一批判の問題が人間の Gemüth の二つの機能の内の一である認識の機能に關してゐたやうに、第二批判の問題はその内の他の一である欲求の機能に關するのである。ただカントは人間の概念をまづ初めに經驗的の性格に於ける人間にのみ限つて置き、經驗的・可的の兩性格に於ける存在者を一般に「有限なる理性的存在者」と呼んで、そこから出發したのである。人間の他にさういふ理性的存在者があるかどうかは我々には解らないのであるから、それは事實上人間のことに他ならないのであるが、しかしあくまでも主體自身から出發して主體を問題とするためには、客體的なる意義をも伴つてゐる「人間」の概念は避けられなくてはならなかつた。かくして第二批判の分析論の初めは「理性的存在者の感性的に觸發せられたる意志」から出發することになるのである。

あくまでも主體であつて客體的でない超越論的人格性が對象として成立せしめる限りに於て受容的自發的といふ二重構造を持つといふことは、第一批判の中心思想であると云つてよい。この構造はそのまゝ欲求の機能に於ても認められた。客體に關する觀照ではなくして客體の產出にのみ關する實踐としての欲求に

於ても、その産出は實質として客體を含むのであり、従つて客體との受容的關係を脱することは出来ない。しかしこのやうな受容的・自發的なる欲求に於て、原理は何處に求めらるべきであらうか。即ち欲求の「初め」は受容的に交渉する客體の側にあるか、或は自發的なる主體自身にあるか。それはいふまでもなく主體自身に存せねばならない。だから原理の問題は、受容的・自發的なる欲求に於てその受容的性格を括弧に入れつゝ追求せられることになる。「欲求の功能の客體・實質」を意志の規定根據として前提するあらゆる實踐的原理は、すべて經驗的であつて實踐的法則を與へることが出来ない」といふ第一定理は、右の限定を意味するのである。

しかし右の如き限定が必要であるといふことは、問題があくまでも受容的・自發的なる欲求の地盤に於て取扱はれてゐることを意味する。實踐の原理はなるほど自發性に存する、しかしこの原理に於て存する實踐は「主體の受容性」と無關係なのではない。このことをカントは第二定理即ち自己幸福性の原理に關聯して實に鮮やかな分析によつて示してゐる。「幸福性 (Glückseligkeit) とは、理性的なる者の全存在に不斷に伴つてゐる生の快適 (Annehmlichkeit) の意識である。」(K. d. p. V., Cassirer-Ausgabe, S. 23.) この場合 Glückseligkeit は「日本語の「仕合せ」及び「満足」が示してゐると同じく、何

事かを偶然或は運命によつて丁度望んでゐる通りに爲し合はせること及びそれによつてそれ以上を必要とせざるほどに満ち足りてゐることである。それはたゞ足りないものを「受け入れること」によつてのみ可能になる。だからそれは *Annehmlichheit* 即ち拒み斥けるといふ様態ではなくして圓滑に心好く受け容れるといふ様態を必要とする。ところでこの様態は「理性的なる者の全存在に不斷に伴つてゐる」のである。といふ意味は、理性的なる者が常に受容性に於てあるといふことである。それをカントは明白に次の如く云ひ現はしてゐる。「幸福であることは、即ち満たされることは、必然にあらゆる理性的な、然し有限的な者の要求であり、従つて彼の欲求の功能の避け難き規定根據である。何故なら彼の全存在を以て満足するといふことは、即ち絶えずそれ以上に満たされようとする要求が鎮まつて了ふこと (*Zufriedenheit*) は、根源的に眞に満たされてゐるといふことでもなければまた獨立な自足性の意識を前提とするやうな眞に満ち足りた淨福でもなく、實は彼の有限的な本性自身によつて彼に押しつけられてゐる問題なのである。何故なら彼は有限なるが故に物足りない (*Bedürftig*) のであり、この物足りないさ (要求 *Bedürfnis*) が彼の欲求の功能の實質に突き當るのだからである。さうしてその實質は、主體的に根柢に存する快

不快の感情に關係することによつて、理性的有限的なる者が己れの状態に満足するために足りないとするところの物を規定するのである。(do. S. 29) して見れば、理性的なるものが幸福を求めるのは、その有限性に基く必然のことである。従つて幸福たるべく受容的に實質にかゝはることのないやうな理性者はこゝでは問題とせられてゐない。問題はあくまでも必然的に幸福を求めるやうな、理性的有限的、自發的、受容的なるものに關するのである。カントの所謂「理性的なる者」(vernünftiges Wesen) が右の如き有限なる者であればこそ、理性的なる者の感性的に觸發せられた意志に於て、格率と實踐的法則との抗爭といふ如きことも起り得るのである。

カントはこのやうな「理性的なる者」及びその「觸發せられたる意志」から出發して、道徳的人格性に到達しようとした。その第一段の筋道は簡單に次のやうに云ふことが出来る。實踐的原理はあらゆる「理性的なる者」の意志にとつて妥當な實踐的法則でなければならぬ。しかしそれが働くのは各個の理性者の意志に於てある。然らば主體の意志にとつてのみ妥當な格率が同時にあらゆる理性者の意志にとつても妥當であり得る時、それは實踐的法則である。自己幸福性の原理はあらゆる理性者にとつて必然である故に、恰もこの實踐的法則であるかの如く見える。しかし

それは客體を意志の規定根據とする立場である。いかなる客體によつて理性者が満ち足り得るかは、たゞ經驗によつて知られるのみであつて、アプリオリに定めることが出来ない。理性者が有**限**的である限り、それは足りないことを本質とするのであり、従つてこれを**絶對**的に足らせるものはない。足らせるのは偶然に廻り合はせ或は仕合はせるところの時々**の**状態のみである。だから**一般**的な「足らせる物」はあり得ない。即ちあらゆる**理性**者の意志の規定となり得るやうな「客體」は存しない。このことが**第三**定理に於て次の如く云ひ現はされる。「**理性**的なる者が彼の格率を實踐的普遍的な法則と考へるべきであるならば、彼はそれらの格率をたゞ次のやうな原理として、即ち**實質**の側から意志を規定するのでなく、單に**形式**の側からのみ意志を規定するところの根據を含む原理として、の**外**考へることが出来ない。」かくして實踐的原理は、**受容**的、**自發**的なる**理性**者に於て、**受容**性を括弧に入れつゝたゞ**自發**性の側からのみ求められることになる。そこで問題は、右の如く**受容**性を遮斷した場合の意志の構造如何である。即ち**實踐**的なる**自發**性の構造如何である。それは「何物かを表象することによつてその表象せられた物の**現實**性の原因となる**功能**から、一切の表象を洗ひ去つてたゞ**現實**性の原因となる**功能**のみを捕へ、この原因性の

構造を問ふに外ならない。それは純粹自發性としての原因性、即ち自由性である。そこで次に起る問題は、自由性を前提とした場合かゝる意志に於て「規定するもの」は何かである。規定するものは規定せられる意志に外ならないであらう。即ち意志の規定根據は意志自身の外にない。しかしこの意志は全然自發的な意志であつて實質を含まない。その意味に於て形式である。意志の規定根據を實踐的法則と呼ぶならば、この法則は己れ自身を規定する意志形式そのものであり、従つて「法則を與へる形式」(gesetzgebende Form)である。即ち意志に於ては「法則」は直ちに「立法」である。かくして純粹實踐理性の根本法則が次の如く形づけられる。「汝の意志の格率がいかなる時にも同時に普遍的なる立法の原理として通用し得るように行爲せよ。」とここで「普遍的なる立法」とは、あらゆる理性者の意志を規定することに外ならない。そこで右の根本法則は汝と呼ばれる一個の理性者の意志規定根據と、あらゆる理性者の意志規定根據との合致を要求する。かゝる合致は受容的自發的な理性者を眼中に置く限り到底不可能であるが、しかしその理性者を純粹自發性に於て把握するならば直ちに可能になるのである。何故ならそこでは意志は純粹意志であり、個は直ちに全となるからである。かく見れば右の根本法則は個々の理性者に於ける

普遍的意志を明かにしたものと云ひ得るであらう。

受容的自發的なる理性者をその自發性に於て純粹に把捉するならば、そこに「普遍的意志」が明かにされる。こゝではまだそれは道徳的人格性とは呼ばれてゐないが、しかし實はそれに外ならないのである。人格と人格性との問題に當るべきものが、こゝでは丁度有限的な理性者とその理性者に於ける普遍的意志との問題として取扱はれてゐる。だから兩者の關聯の問題もこゝでは理性者に於ける「當爲」の問題として現はれて來るのである。

理性者がもし有限的でなかつたならば、即ち必然的に幸福を求めらるやうな者でなかつたならば、當爲も亦あり得ない。そこには純粹自發的な意志のみがあり、格率と法則との區別も立たず、道徳法が命令として現はれることもない。當爲や命令が問題となり得るのはあくまでも有限的理性者即ち受容的自發的なる者に於てのみである。かゝる者に於て自發性の本來の姿たる純粹意志が受容性との聯關によつて當爲となるのである。「この當爲は本來は意志である——もし理性が何の障礙もなく實踐的であつたならばあらゆる理性的なる者に通用するであらうところの意志である。しかし我々の如く感性によつて觸發せられる者、即ち理性がそれのみに於

てなすだらうやうなことの決してなさるゝことのない者に於ては、かの行爲の必然性はたゞ當爲である。さうしてそこでは主觀的必然性〔格率の〕と客觀的必然性〔法則の〕との區別が生ずる。(Grundl., S. 102—3) 従つて格率と普遍立法の原理との合致を要求する根本法則は、たゞ觸發せられたる意志を持つところの理性者にとつてのみ命令的な法則であり當爲である。「純粹な、それ自身に於て、實踐的な理性が直接に立法的であるが故に、意志が法則によつて直接に客觀的に規定せられる」(K. d. P. V. S. 55) といふ場合のこの直接な意志規定も、受容的なる理性者がその受容性を遮斷しつゝたゞ自發性の側からのみ規定せられるといふ意味に於て、(即ち受容性の媒介を経ないといふ意味に於て)直接無媒介なのであり、従つて受容性の媒介を本來含まないところの無限なるものに取つては意味なきことである。そこで「當爲なるものは、受容的自發的なる有限的理性者に於て、無限なる純粹自發性が直接に、現はれる仕方に外ならない。かゝる意味に於てそれは直接なる「理性の事實」なのである。

かく見れば「汝爲すべきが故に汝爲し能ふ」として云ひ現はされてゐるカントの考が、實は有限的な理性者に於ける無限的な自發性を指示するものであることも明かとなるであらう。理性者は直接に「當爲」を意識する。そこに彼の中の自由に創造す

るものが現はれてゐる。「彼がそれを爲すだらうか否かは、恐らく彼も確言し得ぬであらう。しかしそれが彼にとつて可能であることは躊躇なく承認しなくてはならぬ。即ち彼は或事を爲すべきであると意識してゐるが故にその事を爲し能ふと判断し、さうして己れの内に自由性を認めるのである。」(K. d. p. V, S. 34) 「爲し能ふ」とは必ずしも有限なる彼が物理的に爲し得るといふことではない。しかし有限なる彼が「爲すべき」ことを意識するときには、そこに彼に於ける無限なるものが現はれてゐるのであり、さうしてこの無限なるものにとつてはすべて能はざることはないのである。だから彼が「爲すべし」と意識する限りに於て、彼は自由にそのことを爲し能ふのである。當爲とはかゝる自由な能力が有限的な己れに存することの自覺に外ならない。即ち有限的理性者は當爲の故に、自由性の主體たる己れに接するのである。しかしこれを接近の順序によつて、なく構造の順序によつて云ふならば、己れの内の自由性の故に、當爲が成立するのであり、従つて「汝爲し能ふが故に汝爲すべきである」と云ふ事も出来るであらう。これはカントが道徳法を自由性の認識根據とすると共に自由性を道徳法の存在根據としたことと別のことではないのである。

當爲はかくして有限的理性者に於ける二重性を示すことになる。主體的に把握

せられた有限の理性者は受容的自發的な意志に外ならないが、その意志は一方に於て普遍的意志、自由なる意志であると共に、他方では觸發せられて單に主觀的にも規定せられ得るやうな個人的意志である。このやうな意志の兩面性は、同時に客觀的法則たり得ないやうな如何なる格率をも持ち得ぬ」ところの、自足せる無限者の意志には決して見出すことは出來ない。(Do. S. 57—58) 従つて當爲の問題は觸發せらるることなき純粹な自由意志の問題ではなくして、觸發せられる意志に於ける自由性の問題である。それによつて意志の本來的な姿が明かにせられる。かゝる意味に於て自由性が實踐理性批判の中心理念となるのである。しかもこの自由性こそ、實は我々が主題とするところの道德的人格性に外ならぬのである。「人格性、即ち全然の機制からの自由性と獨立性」(Do. S. 155) 道德法則の追求はまさにこの人格性を目ざして進みつゝあると云つてよい。(未完)