

批判哲学と教育的人間学

——教育・文化・歴史の問題——

松 井 春 満

序

広い意味で教育を考える場合、非意図的な教育作用が人間形成に果す役割りの探究も不可欠の問題であるが、それを狭い意味にのみ限定するならば、教育とは、教育する者と教育される者との間に成立する一種の意図的な文化活動である、と定義することが、今日なお許されるであろう。そこでは、教育する者は教育される者に、或る内容を教育的行為を通じて与え、教育されたる者は、その新たなる成長を、再び彼の行為において証明するのである。人が知識として「何を知りえても」それだけでは教育の問題として十分ではない。知りえたものから「何を為すべきか」また現実に「何を為すか」が教育の主要な関心である。

しかし教育の本質をこのように理解する時、我々はそこに重要な問題が潜んでいることに気づかざるをえない。「何を為すべきか」は人間の自由に関わる問題であり、これは、自由を人間に教えるかという根本的懐疑に抵触するからである。もし、教育されるものが単なる物質あるいは動物に等しいものであれば、教育は一個の工芸作品もしくは動物に対する調教の如く、技術的にその解決を求めることが出来よう。技術はそれを使用する主体の側に自由を予想するが、その客体の側には自然を予想するのである。そして自然をその因果性に基づいて使用する限り、そこには凡そ不可能の文字は存在しなくなる。では人間を対象とし、しかも人間によって行われる所の教育の場合はどうであろうか。もしそこに技術的な性格が認められるとすれば、それはいかなる意味において、また人間のいかなる側面に対してなのであるか。そして逆に教育が単なる技術でないとすれば、それは何故にそうなのであるか。要するに、教育の本質を解明するためには、当然のことながら、まず人間学的な問いに答えられることが必要であり、人間存在の構造と、かかる人間に仿きかける人間の行為の構造の理解がその基礎となるのでなければならない。そしてかかる要請にこたえるものとして、批判哲学における人間学にも一つの位置が与えられるであろう。人間の精神的諸能力の機能とその領域を批判的に措定し、そのことを通じて超越的な世界と人間との関わり合いを示さんとしたカントの哲学は、その方法の上から批判哲学と呼ばれるが、その対象は総じて全体としての人間にあったといえることができる。

カントは「教育学について」¹⁾と題する講義録の中で、教育のプロセスを人間の自然を対象とす

1) I. Kant : Über Pädagogik, herg. Cassirer Bd. IIX, 略号 Päd.

るものと、その自由を対象とするものとに区別し、一般に所謂「実践的」と称しうるものにも、むしろ自然概念の領域に関わるものがあることを明らかにする。この点に注意するならば、教育が人間の自然を対象とする場合に、それは技術的な性格を含むと想像される。しかしその場合にも、やがて触れる如く、人間の自然の中には自己成長的な力が存在するのであり、それに導きを与えることに意図的な教育の意義があるのである。この問題については、カントの所謂目的論の解明が一つの示唆を与えてくれる。そこでは教育の問題は、自然の意図を先取した人為にあることがやがて理解されるであろう。所が、真に自由概念にのみ関わる所謂道徳的陶冶の領域は、技術の立場にとっては限界領域であり、それは陶冶される主体自身の決断に最後は任されねばならないのである。技術としての教育が与えうるものは、結局そのための準備を施すことにとどまる。ではカントは、教育のかかる分類が由来する所の人間の構造を総じていかなる層において考えているのであろうか。彼が「宗教論」で、実践的な観点から人間本性の三つの素質 *Anlage* を指摘していることは、その意味で示唆的である。カントは次のように述べている。

「我々は人間本性における善への根源的素質 *die ursprüngliche Anlage* を、その目的に関係して、人間規定の要素として適切に三段階に集約することが出来る。

一、生命体としての人間の動物性 *Tierheit* に対する素質

二、生命体にして且つ理性者である人間の人間性 *Menschheit* に対する素質

三、理性者にして且つ責任能力ある存在者としての、その人格性 *Persönlichkeit* に対する素質」
(*Rel.*, S. 25)

第一の動物性の素質とは、自然から本能的必然的に規定されている「自己保存」「種の繁殖と保存」「社会衝動」の如き本能的な素質、一般的に述べれば自然的 *physisch* な、理性を必要としない自己愛 *Selbstliebe* である。これは換言すれば、文字通り人間を「生きる」という側面から捉えたもの、いわば人間の下部構造を構成する生活体あるいは有機体としての側面に照射を当てたものに外ならない。そうだとすれば、我々はこの素質を「第三批判」の目的論的判断力の批判の中で分析されている自然目的 *Naturzweck* としての有機体の規定と併せて考察せねばならないことに気づかされる。

第二の人間性の素質というのは、既に目覚めた理性を有するが、尚且つそれ自身は自然によって規定された、比較する自己愛 *vergleichende Selbstliebe* ともいうべきものである。動物性の自己愛が即自的・盲目的であるに対し、人間性のそれは対自的・理性的自己愛ともいう。この素質の概念は、カントの教育観・歴史観を考察するに当って甚だ重要な意味をもっている。それは、この素質をして、文化 *Kultur* への動機とするべく自然によって与えられたもの、とカントが考えていることであり、従って、そこに目覚めた理性に、文化の形成者としての意義を認めていることである。私はこの素質を、同じく「第三批判」の所謂自然の最終目的 *der letzte*

2) I. Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, herg. Vorländer, 略号 *Rel.* もしくは「宗教論」

3) I. Kant: *Kritik der Urteilskraft*, herg. Vorländer, 略号 *U. K.* もしくは「第三批判」

Zweck der Natur たる人間の文化の概念との関係において考えてみようと思う。そこでは、この素質こそ自然と自由を媒介する、まさに人間的行為を成立させる素質であることが、やがて理解されるであろう。それはすぐれた意味で教育的素質として、その充全なる育成が教育の主要なる目的となると同時に、また教育的行為自身がかかる立場から展開される行為となるのである。

第三の人格性の素質を、カントは「それ自身で意志の十分な動機たる道徳法則に対する尊敬の感受性 *die Empfänglichkeit der Achtung*」(Rel. S. 27) と定義している。⁴⁾「第二批判」によれば、道徳法則は「純粋理性の唯一の事実」*das einzige Faktum der reinen Vernunft* (P. V., S. 41) として理性の自己立法であり、それは一切の経験的制約を捨象して自覚せられる無制約的法則であるが、このような、無制約的な道徳の立場に立つことは有限なる人間にとっては至難の業である。しかし、にも拘らず、少なくともこの規範に従いうる根拠（原因ではない）は人間存在の中に認められるのであり、それをカントはこの人格性の素質として指摘しているのである。人格性とは、いわば人間の内なる *Noumenon* の側面である。かくて私は、これを「第三批判」の自然の究極目的 *der Endzweck der Natur* たる *Noumenon* としての人間との関係において考察しようと思う。では、カントの人間観を表わす基本的範疇ともいべきこれらの三つの素質は、いかなる構造連関をなして教育乃至は人間の行為の問題に関わるのであろうか。それは結局、カントの世界観を特徴づける目的論（自然的目的論及び道徳的目的論）に関係するのである。

第1章 動物性の立場（自然目的）

まず第一の動物性の素質、即ち人間の有機体的側面であるが、これをカントは、それ自身で完結的な自然目的とみなしている。それは何故であるのか。

カントによれば、人間の悟性の働きは単に概念による認識の能力として「比量的」*diskursiv* なものにすぎないが故に、自然界の諸産物が、その特殊の多様性にも拘らず、一つの普遍的な体系において把握される所以を、人間悟性をもってしては理解することが出来ないとされる。(U. K., §. 77, B. 670ff)⁵⁾ しかも悟性の形式的法則は、自然が我々に対して現われ出る姿を極めて概括的に示すのみで、多様な内容を有する自然の種差迄をも規定しつくしえないのである。(U. K. *Einleitung* xxx II., B. 165) 神的な直覚的悟性が、その超絶的 *überschwenglich* な使用の可能性を含むに對し、人間悟性には何ら飛躍はない。比量的人間悟性にとっては、自然の全体は、個々の特殊の無限の積み重ねの系列の彼岸にある単なる *Idee* であるにすぎない。従ってそこでは、全体と部分、普遍と特殊は区別せられ、多様な特殊が共通の特徴において一致することがあっても、それは全く偶然の結果に外ならないことになる。しかし我々の理性は、自然を単に偶然的なものの集合 *Aggregat* とみなすことには満足出来ず、それはつねに全体の体系的統一

4) I. Kant : *Kritik der praktischen Vernunft*, herg. Vorländer, 略号. P. V. もしくは「第二批判」

5) I. Kant : *Kritik der reinen Vernunft*, Aは第一版. Bは第二版. 夫々原版の頁づけによる。

を要求する。特殊と普遍の間の偶然性、その溝は埋められねばならない。そこにカントは、人間悟性の有限性から必然に要請せられる理性理念である「直覚的悟性」*ein intuitiver Verstand* の概念を、モデルとして導入する。比量的悟性が、特殊の多様性を偶然性のままに放置せねばならなかったのに対し、直覚的悟性は、全体そのものの直観において、部分も直ちに把握せんとする神的悟性である。そこでは、部分は全体の直観と共に必然的に流出する故に、特殊と普遍の間に偶然性は介在しない。しかし我々にとっては、直覚的悟性とまさに等しく、全体の直観が直ちに部分を結合する可能性の根拠を含んでいるような仕方では自然産物を見ることは不可能であり、ただ全体の「表象」*die Vorstellung eines Ganzen* が、その全体の形式とそれに相応する部分の結合の可能性の根拠を含むが如くに見なすのである。直覚的悟性はあく迄も単にモデルである。この場合全体は一つの結果（産物）となり、かかる結果の表象がその結果の可能性の原因とみなされるのであるが、このように、原因を規定する根拠が単にその結果の表象である場合、この結果たる全体は目的 *ein Zweck* と呼ぶことが出来る。つまり人間悟性は目的概念によって自然産物の全体を考察し、部分と全体、特殊と普遍の結合の偶然性を超克せんとするのである。かくてカントは自然に目的論を導入する。「この偶然なるものの法則性は合目的性 *Zweckmässigkeit* と呼ばれる。」(U. K., S. 270) カントは、有限なる人間悟性を特に *intellectus ectypus*、直覚的悟性を *intellectus archetypus* と呼んでいるが、問題は、かかる *intellectus archetypus* の可能を証明することではなく、*intellectus ectypus* との対比から矛盾なくそれを考えるということ、及び、我々が自然を判定 *Beurteilung* する際に、かかるものがあるかの如くみなして考察する必要があるということを主張するのである。いわば「目的に従った因果性による自然の産物の説明は……自然生産を判定する単に我々の能力、即ち反省的判断力 *die reflektierende Urteilskraft* に適応」(U. K., S. 274) してなされるのである。自然の合目的性は決して対象そのものを客観的に規定するものではなく、判断力の主観的な反省の手引 *der Leitfaden Der Reflexion* であり、「我々の人間的判断力に対する統制的原理 *ein regulatives Prinzip*」(U. K., S. 270) である。

しかし判断力の統制的な使用のためにせよ、このような目的概念を自然に仮定すれば、必然に、単に自然界の生産が機械的法則によって起こると考えるのとは別の秩序に我々を導いてゆく。「自然産物の可能性には一つの理念が横たわらねばならない」(U. K., S. 240) しかもこの理念は、かの直覚的悟性にならって「表象の絶対的統一」としてここで想定せられるのであるから、かかる理念による「自然の目的はその産物の中に横たわる一切のものに掛けられねばならない。」(op. cit.) かくて、「かかる被造物の中では何ものも無意味でなく」「何ものも偶然から生起はしない」(U. K., S. 239f.) という、たとえば生物学研究に際しての必然的仮説がたてられることになる。

このように、それを構成する一切のものが有意味である如き存在とは、理念がその隅々に行きわたり、その中での全てのものが緊密なる結合関係を有していること、いいかえれば、相互に目

的であると同時に手段であり、一方がつねに他方の因となり果となる構造をもつ存在である。我々はそこに、所謂「自然目的」Naturzweck の概念に導かれゆく。

「ある事物が、それ自身から（二重の意味においてであれ）原因並びに結果であるならば、それは自然目的として存在する」（U. K., S. 233）とカントは述べている。それは換言すれば、「各部分があらゆる他の部分によってのみ（結果）そこに存在すると同時に、また他の部分及び全体のために（原因）存在する」（U. K., S. 236）（括弧内は筆者補足）ことである。このような事物は有機的存在 *ein organisiertes Wesen* に外ならない。単に全体が部分に先立ち、従って部分が全体の結果であるというだけならば、たとえば時計の如き無機的な技術的作品 *Kunstwerk* にも妥当するであろう。その場合には、目的は人間の計画の中であって、自然そのものの中にはないことになる。しかし自然目的は、それ自身から原因にして結果であるものであり、何か外の目的に関係づけられた相対的合目的性 *die relative Zweckmässigkeit* あるいは外面的合目的性 *die äussere Zweckmässigkeit* ではない。それはそれ自ら目的である内面的合目的性 *eine innere Zweckmässigkeit* である。とすれば単に全体が部分に先立つだけでなく、逆に全体が部分相互の作用によって可能となるのでもなければならない。そうであってこそ、「かかる被造物の中では何もかも無意味ではない」という先述の命題が成立しえよう。そこでは部分も相互に緊密に、他の部分もしくは全体のために存在するのである。それは神的ともいうべき理念が各部分の中にも普ねく行きわたり「各部分が……他の部分を（従って夫々が他を相互に）生産する機関 *Organ*」（U. K., S. 236）と考えることにもなる。かかる生産力あるいは形成力 *bildende Kraft* をその内部に有するものがまさに「有機体」なのである。

カントにおいて自然目的といわれるものの梗概をここに明らかにしてみた。そこでは有機体と自然目的とは相即的概念であり、それは最後に、自己の内部に形成力（自己生殖的形成力 *eine sich fortpflanzende bildende Kraft*—U. K., S. 237—）を有するものとして把握せられているのである。一個の生命体として規定された先の動物性の素質が、人間のかかる有機的・生命体的側面を表わすものであるとすれば、この素質に対する教育的配慮にも、おのづからそこに示唆が与えられるであろう。

確かに自然的有機的存在として人間を見る場合、我々は他の有機体に対して抱くと同じ驚嘆の念をもってその合目的々構造に気づかされずにはいない。自己保存、種族維持等々という動物性の素質が、その本来の目的達成のために、その形成や配置や働き等においていかに有機的・機能的な構造連関を有するかは、一般に生物学や医学が絶えず明らかにしてきた事柄であろう。このような自然目的あるいは内面的合目的性は、今述べたように我々の悟性的認識の限界外にあり、従ってたとえ存在そのものを構成的 *konstitutiv* に規定するものではなくても、我々が自然の産物を考究する際に、一種の「探究的原理」 *ein heuristisches Prinzip* として前提しなければ、生物界の学問的探究の進歩にもその *Leitfaden* が失われることになる⁶⁾。同じことは、一面で生物学的基礎の上に樹立される教育の場合にもいいうる筈である。従ってカントは、具体的に教

育論を展開した「教育学について」の中で、「自然の配慮」 *die Vorsorge der Natur* という言葉でこの目的原因を予め假定しているのである。人間の有機的側面が、自然目的として自己自身の中に目的を有するかの如く見なされる限り、それに対する教育的配慮は、何よりもまず、この自己目的性それ自身の全き展開をめざすのでなければならない。しかも有機体は自己の内部に本来自己形成力を有すると考えられた。そこでカントは、むしろ有機的存在として人間と動物に共通な教育の領域を主として論じたと思われる「自然的教育」 *die physische Erziehung* の箇所、「初期の教育は単に消極的でなければならない。人は自然の配慮を超えて何か新しいものをつけ加えてはならず、自然を敢て妨げてはならない。」(Päd. S. 472) と述べているのである。

カントは、人間の発達上の各段階と、人間存在そのものに内在する低次より高次に至る各層(先の三素質)の間に一つのアナロジーを考えている。従って初期の教育とは、幼児のそれを指すと共に、人間の最も低次の層の開発をも意味していると解釈することが可能である。人間の最も基礎的な下部構造は、自己形成的な有機的生命力に外ならず、これに対する教育は、いわばその自然のままの力を育くむことに主眼がおかれ、教育の意図的技術的性格はそこでは消極的であるべきだとされるのである。

しかしこの素質の発展がいかに十全になされても、そのみをもって人間がまさに人間たる所以は成立しない。それはどこ迄も一般の生物体にも共通なる人間の側面であり、人間存在の基本的要件にとどまっている。人間が人間たるためには、むしろ自然をば意図的に対象化すること、更には課題の意識、価値の意識が必要である。「人間は自ら任意に目的をたてる能力をもつ地上唯一の存在者」(U. K., S. 299)であり、「自然の明らかなる主人」(ibidem)として、一般に自然を、従ってある場合には人間の内なる自然をも、自己の目的に服せしめるという一面をもつのである。自己完結的な自然目的は、有機体それ自身の内部での目的ではあっても、自己を超えてその存在を価値づける目的ではない。存在するものをして意味あらしめる目的は、却ってその存在の外に向かって求められねばならないのである。このように考える時、私はカントの内面的合目的性の概念と並んで、所謂外面的合目的性の概念にも注意を払わねばならないと思う。三素質の相互媒介に成り立つ統一的人間像もそこに求められるであろう。動物性の素質は、一方では自然目的として完結しつつ、他方次の人間性の素質に対し、外面的合目的性の位置に立って、人間性の目的実現のために活用されうる「有用性」 *Nutzbarkeit, Zuträglichkeit* (U. K., S. 229 u. s. w.) を有すると解釈出来る。そこでは生命体としての動物性は、それ自身においては自己形成的な生命力を蔵しつつ、しかも、生命体にして且つ理性者である人間性の立場にその素材を

6) カントは「判断力批判」中、目的論的判断力批判の *Methodenlehre* で、主として生物学的探究に目的論が必要である所以を説いているが、「純粋理性批判」の先験的弁証論附録では、更に一般に、自然科学の探究そのものに目的論の導入が必要とされる(但し、個々の自然現象の認識は機械論的である)。「探究」のためには、悟性的に認識される自然法則が、更に体系的に統一されているものと仮定することが必要であるからである。そのために自然の同質性 *Homogenität*, 多様性 *Varietät*, 連続性 *Kontinuität* の三つの原理が仮説されている。(cf. B. 670 ff)

提供し、後者の目的実現に一つの消極的な保証を与えるのだといえる。その意味で、この二つの素質の間には連続的な目的関係が成立しているのである。

しかしこのような解釈が成りたつとしても、この目的関係の連鎖は、人間性の立場によってその完結を見るであろうか。自然的なるものは人間の目的に奉仕することによって、確かに自らを生かしうるのであるが、他方自然を使用する人間自身、そのことによって却ってどこ迄も自然の制約を脱しえぬ相対性の立場にとどまることになる。人間性に奉仕することは未だ自然の究極の意味づけには値しない。ではそれはいつこより与えられるのか。それは最早、自然目的でもその外面的合目的性でもなく、「自然自身がそのために存在する目的」(U. K., S. 307)として所謂「自然の究極目的」Endzweck der Naturの問題である。今、人間性の立場の考察に入る前にその点に触れておかねばならない。

第2章 人格性の立場（自然の究極目的）

事物の存在の意味を外面的合目的性の系列において問うことは、有用性の立場に立つことである。そして後に述べるように、あらゆる自然的なものは、人間乃至は人間の文化に役立つことにその価値が認められる。カントはこれを、自然の最終目的 *der letzte Zweck* と呼ぶ。しかし最終目的は究極目的 *der Endzweck* ではない。そこには尚、「人間は何のために存在するのか」という問題が残されているからである。外面的合目的性は、それを無限に拡大していこうとも、遂にその絶対目的 *kategorischer Zweck* (U. K., S. 242) に達しえぬ相対的な合目的性である。絶対目的とはこのような「自然目的論的世界観察」*die physisch-teleologische Weltbetrachtung* (op. cit.) の外に存在する。カントは次のように述べている。「自然の究極目的……それには我々の目的論的自然認識の一切を遙かに超えた或る超感性的なるものに対する自然の関係が必要である。」(U. K., S. 241)「究極目的とは、その可能性の制約としていかなる他のものも必要としない所の目的である」(U. K., S. 303)が、「(感覚的存在としての)自然の中では、何ものもそれ自身の内に存在する規定根拠が、つねに再び制約されていないものはない」(U. K., S. 304)が故に、それは「自然を超越してのみ見出される」のでなければならない。

かかるものは自由の理念に外ならない。そして自由を具現せる存在者とは「本体として考えられた人間」*der Mensch, als Noumenon betrachtet* (ibidem) 換言すれば「道徳性の主体」*das Subjekt der Moralität* たる人間である。かかる意味での人間は、かの無限に拡大する自然目的論的關係の連鎖が一つの極点に達し、「それ以上に彼が何のために存在するのかと問われえない」存在であり、「創造の究極目的」となる。カントによって人間規定の要素として指摘された人格性の素質とは、この、自己を創造の究極目的たらしめる素質を意味するのである。

所で究極目的の概念が、自然目的論 *eine physische Teleologie* の連鎖の限界概念として要請されたということは、おのづから別種の目的論へと我々を導入する。それが所謂道徳的目的論 *eine moralische Teleologie* の問題である。究極目的、即ち道徳性の主体という概念は、自

己の下に「全自然を服従せしめる」ものであるが、しかし「自然の諸制約から独立」せるものとして、自然界にその何らの連鎖もたない。それは自由の主体であることとして、理論的に解かるべき概念ではなく、「実践の必然性の概念」(U. K., S. 321)であり、実践的にのみその実在性に証しをたてうる規範的概念である。かくて道徳的目的論は、また実践的目的論と呼ぶことが出来る。

究極目的たる道徳性の立場が、一切の制約から独立で、且つ規範的であるということから、カントが「教育学について」の中でとりあげている、道徳的陶冶の問題が理解出来るであろう。道徳的陶冶とは、人間の中なる人格性の素質を開発し、まさに人格性そのものを具現せしめる教育である。そして人格性とは、道徳的自由の主体たることと同義である。もし自律的立法に服する自由なる道徳が、外から人為的に教えうるとすれば、それは道徳にとって自己矛盾であろう。道徳的陶冶とはどこ迄も、道徳の開眼(後に述べるようにカントの所謂「回心」*Sinnesänderung*)への準備であるにとどまっている。回心そのものは主体それ自身の決意性の問題であり、人為的な教育術にとっては一つの限界である。カントは明瞭に述べている。「道徳性 *Moralität* は極めて神聖で崇高なものであるから、訓練 *Disziplin* と同列においてはならない」(*Päd. S.* 492)「道徳的陶冶は、訓練にではなく、格率 *Maxime* に基づき」(*Päd. S.* 478, 491)そして「格率は、人間それ自身 *Menschen selbst* から生じなければならない」(*Päd. S.* 492)と。

所で、はじめにあげた「人格性」の素質と「尊敬の感情」との関係には、道徳に対する人間の心情の矛盾が示唆されていることに注意しなければならない。もし完全な理性的存在者であれば、殊更に尊敬の感情がなくても円融無碍に道徳法則は直ちに自己と一つである筈である。そこではむしろ、その存在自身が法則である。カントは次のように述べている。「尊敬は、感情に対する、従って理性的存在者の感性に対する作用である限り、それはこの感性を、従ってまた道徳法則がそれに対して強いる如き存在者の有限性を前提する。そして或る最高存在者、あるいはまた一切の感性から自由な存在者——それ故にこの存在者にとって感性は実践理性の何らの妨げにもならない——には、法則に対する尊敬は属させることは出来ないであろう。」(*P. V., S.* 98f)しかし尊敬の感情を抱く人間にとっては、道徳法則の意識の中に、否定的に抵抗を除去し、積極的に法則遵守を果さんという、二重の *Tat* を含んでいるのである。そこには人間の不完全さが示されている。尊敬の感情には、つねに自己の姿に謙虚にへりくだる感情 *Demütigung* が弁証法的に対置され、それ故に却って、不完全さを敢て超克し、ひたすらに道徳法則によって自己を規定せしめんとする決意が生じるのである。その限り、そこには所謂「実践的自由」*die praktische Freiheit* が自覚されているといえる。

カントにおける実践的自由の概念は、直接には所謂善への自由としてのみ問題となる。しかし上に述べたように、それが尊敬を契機とし、この「敢て」という性格をもたねばならないという

7) 「教育学について」の中で、カントは *moralische Erziehung* を、人格性への教育 *Erziehung zur Persönlichkeit* と規定している。(*Päd. S.* 469)

ことは、既に実践的自由の成立に対立が存在することを示しているといえる。そして私は、この対立にこそ、人間の行為一般の構造を明らかにする鍵があると思う。もとより、人格性あるいは実践的自由そのものは、人間の規範的な側面についてのみいわれる言葉である。それは直接には、我々が達成すべき理念をのみ指示しているが故に、それだけでは、人間の行為の構造の全容は明らかにならない。人間の行為は、単に動物の如き自然性、あるいは形容矛盾ではあるが、完全な理性的存在者の如き自由による必然性ではなく、規範を求めつつも、却って両方の契機の間を振動する矛盾的なる構造に成立する。とすれば、教育論にとっても、このプロセスこそが何よりの問題であろう。

今述べたように、確かにカント自身は、「実践的自由」をそこに対立の契機を含むような意味では未だ問題にしていない。「第二批判」では、経験的・時間的なものからの独立たる「消極的の意味における自由」*Freiheit im negativen Verstande* (P. V., S. 43)と、普遍的立法形式による意志規定という「積極的の意味における自由」*Freiheit im positiven Verstande* (op. cit.)として触れられるだけである。シェリングは、その「人間の自由の本質」⁸⁾の中でその点に触れて、「カントがまず現象から物自体をただ消極的に時間よりの独立性によって区別し、その後その実践理性批判の形而上学的解明において、時間からの独立性と自由を実際に相関的概念として取り扱った後で、自体 *An-sich* というこの唯一可能な積極的概念を、また物へ移すという考えに進まなかったことは、つねに注目すべきこととして残るであろう。そうすれば彼は考察のより高度な見地へ登り、彼の理論哲学の性格である消極性を乗り越えたであろう」(S. 23)と批評している。

しかしカントの自由の概念は、果してこのような消極性にのみとどまるであろうか。カント自らの触れる所は消極的であっても、むしろそれを乗り越えることによって、よりよくカントを理解出来るということがいえないであろうか。しかしこの自由論の考察は後に譲ろう。今はまず、規範的な意味を有するにすぎなかった人格性の立場から、問題多き人間性の立場の考察に移らねばならない。

第3章 人間性の立場（自然の最終目的）

1

先に自然目的の項で述べたように、我々の悟性は比量的 *diskursiv* な性格を有している。神的な直覚的悟性 *intuitiver Verstand* においては、普遍的全体即特殊的部分として与えられ、両者の間に何らの断絶も介在しなかったに対し、人間悟性は、所与の対象を比較商量し、普遍的全体そのものではなく、全体の表象、従って結果の表象を立て、それに従って部分を規定するという性質を有していた。いいかえれば、直覚的悟性が所与の *Materie* を全く超越して、直ちに形相的理念に達しえたに対し、比量的悟性はつねに所与の *Materie* の制約を脱しえぬ立場であった。このことは、一方では人間の有限性を意味するものであるが、他方では、何ら結果についての表

8) F. W. J. Schelling: *Das Wesen der menschlichen Freiheit*, herg. Herrmann.

象をもたず、外界に触発されて単にその時々偶然的な表象によって本能的に動かされる動物に比するならば、そこに結果という一つの「目的」が予め立てられて行為がなされるという意味で、人間の進化を表わすものである。日常の生活実践において、夫々の目的を立て、そのための方法を考え、目的実現に有用な手段を選択する人間の活動は、却ってその悟性が *diskursiv* であることが貢献するのだといえる。人間は自己が任意に立てた目的に対する手段として自然を利用し、また自然は、このような「人間との関係において……目的の体系を構成する」(U. K., S. 298) と判定されるのである。

しかし目的論によって自然の機械論が不要となるのではない。批判主義者カントにとって、悟性的認識の領域と理念の領域は峻別され、超絶的 *überschwenglich* なものを客観的認識に導入することは厳しく拒否されるのである。従って繰り返し述べ来たったように、目的論は単なる主観的な判定の原理であって、客観的な認識の原理ではない。我々は目的論的判定を自然に対してなしえても、自然それ自身は、我々の悟性的認識にとって、どこ迄も機械論の因果性に従って生起している。「物質 *die Materie* は…その本性上機械的法則に従って、かの表象された目的に対しまた手段として従属する」(U. K., S. 281) のである。とすれば、手段として自然を利用する行為は、何よりもまず自然の機械論の因果性の法則の洞察を基礎としなければならない。ハイデッガーのいうように、人間は「存在するものそれ自身を、その在るがままに目の前に立て *vorstellen*」⁹⁾「それに向かって身構える」¹⁰⁾のである。そしてかかることを為すものが現象人 *homo phänomenon* に外ならない。人間は一方では本体人 *homo noumenon* 即ち「道德性の主体」として自然の究極目的の位置に立ちうる可能性をもつと同時に、現象人としては、自然の因果性を洞察し、それを自己の目的のために使用する「技術的主体」の位置に立つのである。「人間は、悟性、従って自ら任意に目的を立てる能力をもつ地上唯一の存在者として、明らかに自然の主人と呼ばれうる」(U. K., S. 299) とカントが述べている所以である。

自由なる人格性は、自然界の存在全体に意味を賦与する規範的価値であったが、今ここで現象人がそのために自然を使用する目的は、直接には規範的価値ではない。それは自然の因果性に立脚し、その応用であるという意味で、どこ迄も自然の系列に属する目的である。もとよりいづれの目的も、その働きの方は同じ自然界であり、両者はいわばその *Materie* を共通にしている。しかし人格性の立場が、自然に対し、超越的にそれを規制するに対し、自然の系列に即しつつ、これに制作的に働きかける後者にとって、その *Materie* は多様である。しかも比量的悟性はその夫

9) M. Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes*. 桑木務訳 (理想社刊) 23頁以下

10) ハイデッガーは、世界を一つの像 *Bild* として自己の前に立て、自己のもくろみ *Grundriss* を投企してゆく認識に、技術的な性格を見出しているが、かかる考え方の原型は既にカントにあるといえる。カントによれば、対象的認識、より正確に言えば、対象を探究すること *Forschung* は、仮定された目的論的判定に支えられて、主観的論理 (範疇とその原則) を、対象に実験的に投入することによって成立するのであり、それはカントが技術と語るものと類似的な構造をもっている。(*Kritik der reinen Vernunft* の中、B, Einleitung, transzendente Logik, Anhang der transzendentalen Dialektik 参照)

々に対しての特殊的・個別的な働きであるから、そこに立てられる目的も、自然の諸事象に即して多様となる。ではこのような人間の目的に対して、自然はいかなる関係にあるというべきなのか。それはまた、人間の立場から「自然の最終目的」*der letzte Zweck der Natur* を問うことである。

自然は人間のためにある、ということは出来る。だがそれは「人間の幸福」のためであろうか。経験は、我々の天賦の素質が動物のそれにも劣って背理に満ち、決して人間が自然の寵児に選ばれたものでないことを示している。自然が人間の幸福を直接の目的にしているのであれば、当然に人間の天賦の素質に、一層の先天的保護を準備していかねばならない。しかも幸福という概念は内容的に全く恣意的であり、つねに転変動揺して、それを普遍的な形で示すことは出来ない。人間の幸福を自然の目的と見ることはかくして矛盾がある。もとより人間の側に、自然に働きかける動機として、幸福を追求する自己愛が存在することは認めねばならない。しかし自然の側の最終目的が問われている時に、その答えを内容的に規定するには誤りがあるのである。そこでこれを形式的に規定するならば、「一般に自己自身に目的を立て、そして（その目的規定において自然から独立に）自然を自己の自由なる目的一般の格率に適應するように、手段として使用する有能性 *die Tauglichkeit*」（U. K., S. 300）と表現することが出来る。それ

- 11) 人間悟性の作用が特殊的・個別的である所以は「純粹理性批判」の範疇論、図式論、原則論、及び先験的弁証論附録において詳細に分析されている。

カントによれば、人間の認識能力の二つの幹は感性 *Sinnlichkeit* と悟性 *Verstand* である。前者においては、対象のいわばバラバラの表象が感受せられ、後者は、これらの表象を一つの規則に統一する思惟能力として働く、即ち認識は感性と悟性の結合に成立するのである。そしてこの結合のための媒介となるものが構想力 *Einbildungskraft* であり、それは多様な表象の同種なるものを綜合して悟性に呈示すると共に、悟性の規則（範疇 *Kategorie*）によるこの綜合の統一を対象に向かって発現する。（厳密には、この綜合と統一はいわば同時的、自己同一的であり、綜合の次に統一がなされるのではない。範疇による統一は、多様な綜合自身にまた、その論理的根拠を与えるのである。）

カントは、形式論理学における判断の思惟機能を分析して、範疇を、夫々3つの派生的概念からなる所の著名な4つの基礎概念、つまり12の範疇に分類した。範疇を対象に適用するには、それを思惟の中で形象化する図式 *Schema* が必要であり、夫々の範疇に応じて図式化の原則が立てられる。それは構想力を通じて対象にいわば当てはめられ、個々の現象の認識（数学的原則による）、及び現象の現存在の関係の認識（力学的原則による）を可能ならしめるのである。

注意すべきは、カントは決して、悟性の原則が自然を産出するという如き、独断的觀念論を主張しているのではないことである。彼はただ、それ自身において存在する自然が意味 *Bedeutung* をもつのは、人間の認識に関係することにおいてであり、自然の合理化が悟性の原則によって果たされると主張するのである。そして、これらの原則の体系を総括すれば、合法的な全自然の統一がえられる。しかしそれは、どこ迄も総括の結果としてのみええることで、具体的には、我々の悟性は、夫々の原則の系列を通じてのみ図式化され、その系列における自然の合理化を可能にするだけであって、系列の全体には関与しえない。つまり我々の悟性は、自然の全体を一挙に達観する直覺的悟性ではないのである。人間悟性による自然の合理化は、どこ迄も自然の部分的統一 *eine distributive Einheit* にとどまり、*Horizont* の限界を有するというのがカントの主張である。

自然の合理化ということは、自然に対する客観的・科学的な認識に通ずるが、上に述べた理由によって、科学の立場は、どこ迄も特殊的・個別的な制約を担っていることになる。従って他方、技術的な思惟の如きものも、それが制約をもった科学的な認識を基礎とするものである限り、同じく、どこ迄も特殊的・個別的な制約を超ええない、ということがカントの認識論から導出される。ただし、技術が立てる目的は、自然に認識される夫々の法則に即したものでなければならぬからである。（本論第4章参照）

はカントにおいて、また「文化」Kultur と定義されている。「任意の目的一般に対する（従って彼の自由における）理性的存在者の有能性の産出が文化である。」（op. cit.）つまり人間が、その比量的悟性によって、意図する目的のために自然を支配し利用しうる能力が文化であり、かかる行為に対して有効であるように、自然が一般に、合目的々にその因果性を整合しているかのようによりに我々に判断されるのである。そこに自然の最終目的がある。そして「宗教論」で、「文化への動機」Triebfeder zur Kultur と規定された「人間性の素質」とは、まさにこのような比量的悟性を使用する能力なのである。

2

自然は人間との関係において合目的々体系を構成し、人間はこれを自己の意図のために使用する。しかしそれを「いかに使用するか」が問題である。自然の最終目的はその究極の価値づけを要求しなければならない。「有能性」それ自身は少しも倫理的価値を含まず、それを習得した主体の意図次第でいかなる用い方も可能となる。或る場合には、それがすぐれて有能であればあるだけに、却って「文化の悪徳」Laster der Kultur (Rel. S. 27)ともいうべき禍を結果することさえある。従って有能性には、その使用に一つの方向を与えることが必要であり、それとの関係においてはじめて有能性に価値を与えるような究極目的が、その支柱となっているのでなければならない。有能性が未だ一面で自然の立場に属するのに対し、それはむしろ自然に対して超越的な立場に求められる。所で、前章で述べたように、究極目的は人間が「人格性」あるいは「道徳性の主体」となることであった。このような可能性は、人間のいかなる力に求められるのか。

カントは、人間の精神能力を「認識能力」Erkenntnisvermögen「快・不快の感情」Gefühl der Lust und Unlust「欲求能力」Begehrungsvermögen に分類している。¹²⁾ (E. E., S. 13f. u. s. w.) ではこの価値を与えるものは認識能力に求められるのか。答えは否である。我々が世界を観察すること、逆にいえば世界が認識されるという「知」の立場からは、自然に対する究極の価値づけは求められない。何故なら今必要なのは、「世界観察そのものが、それとの関係において価値を有するもの」(U. K., S. 313) だからである。では快・不快の感情はどうか。これにも否と答えねばならない。「第二批判」の定理 2 に述べられているように、「理性的存在者の生の快適についての意識が……幸福」(P. V., S. 27) であり、その逆が不幸であるが、幸福に普遍妥当性を見出すことは本来不可能であった。快・不快の感情が不可とすれば、それは欲求能力のみとなる。しかしこの場合に注意しなければならないのは、その規定根拠が感性的動機であれ、理性的動機であれ、欲求能力の実質 Materie が結果として与える感情(たとえば満足 Vergnügen) に価値が認められるのではないことである。そうでなければ、これは再び先の快・不快の感情に還元されてしまう。欲求能力を規定するものが感性的動機であってはならないことはもとよりであるが、問題は「何がそれを規定するか」だけでなく、「それがいかに規定されるか」という点にある。自然とのいかなる媒介もなしにそれ自身で実践的たりうるのは純粹理性のみであり、かかる理

12) I. Kant : Erste Einleitung in Kritik der Urteilkraft, herg. Lehmann, 略号 E. E. もしくは「第一序説」

性が呈示する単に形式的な法則が直接に欲求能力を規定すること——実践的自由——に、その究極価値が見出されるのである。それはまさに「善き意志」 *ein guter Wille* (U. K., S. 313) の構造そのものに外ならない。「世界において、否一般に世界の外にでさえ、無条件に善と考えられうる如きものは、ただ善き意志以外には何も考えられない」 (Grund. S. 21)¹³⁾ のであり、かくてこそ「自己の存在が、それによってのみ絶対的価値を所有し、またそれとの関係において、世界の存在が究極目的を所有することが出来る」 (U. K., S. 313) のである。文化をして価値あらしめるものは、要するに、比量的悟性の使用が善き意志に支えられているか否か、少なくともその努力がなされているかどうかという点にある。

文化への素質である人間性の立場が、更にその裏づけに人格性の理念をもち、善き意志に支えられて自己の活動を展開する時、それは、現実自然界を相手にして制作的に仿きかけ、しかもそこに倫理的方向を見失わぬ立場となり、はじめて人間の行為はその全き基礎づけをうることが出来る。文化の理想はそこに求められるのである。文化の立場に道徳と自然の媒介が要請されるとすれば、叡知界と感性界、自由と必然というカントの *Dualismus* の一つの結合がここに見出されるであろう。その意味で、人間性の素質は二世界の媒介点に位置する人間の素質であるということが出来る。

第4章 文化の意味(技術的実践の問題)

カントは「第一序説」で、厳密な意味での実践的命題 *praktischer Satz* と、技術的命題 *technischer Satz* ともいうべきものを原理的に区別している。(E. E., S. 5 ff) それはカントにおいて、哲学の部門が、自然法則に従う事物の可能を問題にする理論哲学と、自由の法則に従う事物の可能の問題である実践哲学との二つの部門にのみ、原理上分類されることと関係する。「自然」と「自由」は哲学の唯二つの原理である。「我々の全ての認識能力は二つの領域を有している。自然概念の領域と自由概念の領域である。何故なら、この両者を通じて認識能力は先天的に立法的だからである。そこで哲学もまた、これに適合して理論哲学と実践哲学にわかれる」 (U. K., S. 10)

我々は人間の行為にかかわる問題を総括して、一般に「実践的」という名前を冠することが屢々ある。しかし、それを正確に規定する場合には、「もし行為に際して意志の因果性を規定する概念が自然概念であれば、その原理は技術的・実践的 *technisch-praktisch* であり、もしそれが自由概念であれば、この原理は道徳的・実践的 *moralisch-praktisch*」 (U. K., S. 7) と名づくべきであり、言葉の厳密な意味において、「後者のみが道徳論としての実践哲学を構成する」 (op. cit.) のである。たとえば、自然科学者が実験や観察の技術を使用する際の原理となっているものは、直接的には自然に関する知識であり、その理論的応用であるにすぎない。従ってこのような技術が直接に目的とするものは、「原因と結果の自然概念に従って可能である如き結果

13) I. Kant : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, verl. Reclam, 略号 Grund.

を生ぜしめる」(U. K., S. 8) ことにのみあることになる。

真の実践哲学を規定する原理は、むしろ自然による意志の規定を一切排除して成り立つ自由概念に規定を受ける「道徳的・実践的規則」である。かかるものは、理性の自己立法たる道徳法則にのみ求められるもので、そこでは、その結果をさえ度外視する「法則の厳しさ」が要求される。では技術的实践の立場はどうであろうか。もとより技術の基礎にある自然の因果性についての科学的な知識は客観的、普遍的であるべきであり、その因果法則は必然的である。しかし技術にとって主要な問題は、そこに認識された自然の因果性を有効に組み合わせ、主体の意図を実現することにある。この意図のために有効な方法はただ一つとは限らない。そこには自然の諸々の因果性についての様々な取捨選択の仕方がある。要はその意図にいか「うまく」geschickt 適合してそれがなされるかが技術の立場の主要な関心である。道徳的・実践的規則とは異なり、「技術的・実践的規則」には、それ故に法則の厳しさは存在しない。それはただ、「そうした方が良い」という程度の指令 *Vorschrift* を与えるにすぎない。しかも技術にとって、その意図自身がいかなるものであるかは直接には問題にならない。それは「或る現実的な、主観的には必然的な目的」(E. E., S. 8) であるかも知れないが、その目的の客観性、普遍妥当性はむしろ不問にせられても良いのである。従ってカントが例にあげているように、「その患者を根本的に健康にするための医者に対する指令と、人間を確実に殺すために毒を盛る人に対する指令とは、共に、その意図を完全に遂行するに役立つ点で等しい価値をもつ」(Grund, S. 48) ともいえる。何れの場合にも、行為それ自身の基礎にあるものは、自然に関する理論的認識以上のものではない。それ故カントにとって、技術的・実践的命題は、原理的には実践哲学ではなく、理論哲学の系 *Korollar* に属することとなる。つまり技術は直接には道徳の側からでなく、まず自然の側から問題となるのである。しかしまたそれ故にこそ、技術が或る規範を求め、総じて目的論を最後に究極目的の立場から体系づけることの意義が存在する。もし、自然を手段として使用せんとする技術的实践の立場が、それにも拘らず、カントによって実践哲学の部門に入れられておれば、自然と自由は直接につながり、文化領域の独自性は見落とされていたであろう。文化は技術的实践の立場に属する。そして文化の独自性と敢ていうのは、技術的实践が、上述のようにその基礎を理論的自然認識におきながら、且つそれを「何らかの意図のために」活用するという、或る意味で自然認識を超えて出るものを必然的に含んでいるからである。文化の意味はむしろこの点にある。それ故に文化は、かかる意図のための有能性の産出と定義されたのであった。従って技術的实践はまた、「在る状態」から「在るべく欲せられる状態」の生産へと向かうもの、かかる意味での「意図的生産」であるということが出来る。

技術がこのような意図の生産と理解される時、そこに意図の裏づけとなるべき或る種の自由の存在することが必然に予想される。従ってカント自身、これを明白に「自由による、即ち行為の根柢に理性をおく意志 *Willkür* による生産のみが、正当に技術 *Kunst* と呼ばれるべきである」

(U. K., S. 155) と語り、また先に引用した文化の定義においても、「……任意の目的一般（従

って彼の自由における) に対する……云々」(U. K., S. 300) と述べているのである。

このような自由が、真の実践的自由、即ち道徳的・実践的 *moralisch-praktisch* な自由を直ちに意味するものでないことは十分に察知しうる。それは自然の因果性を思いのままに使用することの自由として、文化の原動力たるべき自由であり、仮りにこれを、「技術的自由」あるいは「文化的自由」と呼ぶことが出来よう。実践的自由が、純粋理性が直下にくだす「断言命法」*der kategorische Imperativ* に従う自由であるに対し、文化的自由は、つねに「……ならば……」という制約をもつ「仮言命法」*der hypothetische Imperativ* に従う自由であるともいえる。文化の特異性の一つはここに見出される。つまり技術の実践は、まず物に関わり、物についての知識を基礎とする意味で、理論哲学の系に属しながら、その知識を人間性の立場から使用することにおいて、更に物(自然)を超えて自由——文化的自由——と結合するのである。「恰も行爲 *Tun*(*facere*) が一般に仿き *Handeln* とか作用 *Wirken* (*agere*) から区別され、そして仕事 *Werk* (*opus*)としての技術の産物や結果が作用 *Wirkung* (*effectus*) としての自然から区別される如く、技術 *Kunst* は自然 *Natur* から区別される。」(U. K., S. 155) その意味でカントにおいて、技術乃至は文化の成立する領域は、自然と自由を媒介するいわば第三の領域であった。

しかし自然が、人間の意図に対して役立つように、その因果性を組織していることは、客観的に認識せられる事柄ではない。かの自然目的の場合と同様に、それは制作的意図をもった人間の側から自然を見る場合の一つの約束であり、その意図にとって自然が恰も合目的々体系を構成しているかの如くに判定せられるにすぎない。その所以は既に前章で述べた。とすると、かかる意味での合目的性の原理こそ、自然と自由の媒介の原理なのである。しかも二世界を媒介する文化の概念の独自性はこれのみにとどまらない。前章で述べた如く、それは更に「実践的自由」と自然を媒介すべき概念でもあるのである。

究極目的の概念は、自然の全体に意味づけを与える立場として、その体系の完結のために必然に要請される概念であったが、その限り究極目的は、自然界に対するその超越性・非連続性にも拘らず、同時に逆に、最終目的をもつ自然の系列を自己の内に包摂し、その体系の全体を積極的に基礎づけるものでなければならない筈である。カントによれば、自然概念の感性的領域と、自

- 14) カントは同じ *Kunst* という言葉を芸術と技術の両面に使用しているので、それを整理するためには、文献学的にかなり面倒な考証が必要である。また彼は、固有の意味の技術を特に主題としてはとりあげていない。むしろ彼にとって重要なのは「自然の技術」*Technik der Natur*なのであるが、しかしその概念は、我々に固有の技術との類比に基づいている故に、彼が自然の技術と呼んでいるものの構造を分析すれば、彼の技術観というべきものもある程度明らかになる。結論的なことを示せば、カントがあげている技術の特徴は次のような諸点にあるといえる。即ち、(1) 技術は目的論と機械論の結合であること、(2) 単に *at random* な行為でなく、体系化された行為は技術的な性格をもつこと、(3) 技術は何らかの意味で形 *Form* に関わること、(4) それはつねに有用性 *Nutzbarkeit*, *Zuträglichkeit* を目的としていること。そこでこれを一括すれば次のように解釈することが出来る。つまり、人間が任意の目的に適合するように因果律的な自然を組み立てるその組み立て方が技術である。作品そのものが技術なのではなく、それを生み出す過程、かかる行為の形が技術なのである。

由概念の超感性的領域の間には、計り知れぬ深淵が横たわっているが、にも拘らず「自由概念は、その法則によって課せられた目的を感性界において現実化すべき」(U. K., S. 11)なのである。形相的理念は、必然に内容化されねばならないのである。もと道德の範疇においても、カントは必ずしもこの内容化を排斥してはいない。内容を前提として格率を規定してはいけないというのであって、法則の形式性ということは、あく迄内容を意志に附加する際のその根拠であるというのである。(cf. P. V., S. 45)そして実践理性の優位を説くカントの立場からは、この「べき」Sollenと命ぜられることは、そのこと自身の中に、この二世界の結合の可能性が自証されていることである。理念はこの質料的世界に実現される筈である。かくして文化の領域こそ、二重の意味の自由、即ち文化的自由と実践的自由が一点に結合する世界となる。

第5章 文化と歴史

1

単に at random な行為ではなく、まさに人間に相応しい行為、いいかえれば何らかの意味で価値志向的な行為は、上に述べ来たったように、単なる自然目的としてみられた動物性の立場によっても、また単に究極目的とみられる人格性の立場によっても、それだけで基礎づけられるものではない。勿論両者は、一方は行為の基盤として、他方はその理念として、人間の行為に関係する。しかし人間の行為の現実構造は単なる自然あるいは自由の斉一性ではない。むしろそれらを二つの極として両者を媒介する文化の問題こそが、そして人間の能力に関していえば、かかる文化を生み出す素地たる人間性の素質こそが、人間の行為を基礎づけるものである。教育が目的とするものも、まさにかかる意味で行為する人間の形成にある。そして自然によってその生存の基盤を得ながら、他方自然を対象として自由な制作的意図をそこに投入し文化を形成してゆく夫々の人間の行為を、人類という規模に拡大して考える時、それはまた人類の歴史を形成しゆく行為につながるであろう。その意味で教育は歴史の形成に参加するということが出来る。ではカントにおいて、人間の行為は人類の歴史といかに関連し、その中に位置づけられるのであろうか。

カントは歴史の進展を「自然の意図」eine Naturabsicht (Idee. S. 224)¹⁵⁾の発現されゆく過程と見る。しかしこの言葉は、超自然的原因が我々の認識の中に導入されていることを意味するものではない。カントにとって、たとえば「自然の技術」の概念も、自然そのものが我々の技術と類比され、自然探究のための単に「探究的原理」heuristisches Prinzip (U. K., S. 277, B. 691)として立てられるのであり、決して自然自身に造形的意志があるという意味ではなかった。「自然の技術」は、自然の特殊な経験的諸法則が一つの体系に統一せられているかの如く判定する原理であり、且つそれは有機的存在の体系的統一の原理でもあるが、更にこの「自然の意図」と表

15) I. Kant : Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in „vermischte Schriften von I. Kant, Insel-verl. 略号 Idee. もしくは「一般歴史論」

現せられた歴史的体系の統一も、それが同様の思考法から導出されたものと解すべきである。カントは「永遠平和論」¹⁶⁾の中で次のように述べている。「自然の機械的過程には、人類の不和を通して、彼等の意志に反してさえも和合を招来せしめようとする明白な合目的性が現われている。それ故にこれを、恰も我々に知られざる原因による作用法則の強制せるものとして運命 *Schicksal* と名づけてもよく、また世界過程におけるその合目的性を勘案し、人類の客観的な究極目的をめざしてこの世界過程を予定する高次の原因の深き知恵として摂理 *Vorsehung* と名づけてもよい。我々は、それを勿論、自然の技術的配備 *Kunstanstalten* において認識するのではなく、また単にそれらに基づいて推論するのでもない。そうではなくて、その可能性について理解するために、人間の技術的行為 *Kunsthandlungen* との類比 *Analogie* に従って、(事物の形式が目的一般に対してもつあらゆる関係におけるが如く)ただ附加的に思惟しうるのみであり、また思惟することが必然 *nur hinzudenken können und müssen* なのである。」(E. F., S. 139~141) また「一般歴史論」においても、「自然、その知恵は一切の他の営みの判断において、つねに原則として役立たねばならない」(Idee. S. 225) (傍点筆者補足)といわれている。即ち「自然の意図」の思想は必ずしも形而上学的残滓ではなく、批判主義者カントにとって、あく迄歴史判定の仮設的原理に外ならないのである。では何故、歴史の歩みは自然の意図の発現と判定されるのか。

我々が、人間界に演じられる様々の行為を通観する時、不和・破壊・虚栄など枚挙の暇なき程、悪意に出で矛盾に満ちた人間の姿が眼に映じて来る。人間は理性的存在者といいつつも、その行為が決して純粋に理性に基づくものでないことは、余りにも多くの経験が示している。とすれば、このような歴史の営みに「理性的な人間固有の意図」を予想することは却って不合理なことである。人間の現実の行為を支える文化的自由は、成程その規範として実践的自由に制約されねばならなかったが、前者をその直接態において見るならば、「自己の任意の目的のために自然を手段として使用すること」の自由であるにすぎない。道徳は行為に際してつねに自覚されているとは限らないのである。「為すべき」として事実上「為していない」こともありうる。それが多くの人間の在りのままの姿である。「一般歴史論」の表現を借りるならば、かかる人間の営みは「人間意志の自由な戯れ」*das Spiel der Freiheit der menschlichen Willens* (Idee. S. 223)として映じ来たるであろう。では人間の歴史は、所詮単なる戯れにすぎないのか。

確かに自由な行為は道徳性を規範とすべきであった。そうすれば歴史には方向が見出され、目的々歩みは開始されるであろう。しかし個において、たとえば「私」の真摯さにおいて、これが仮りに可能であるとしても、無数の個の集合体である「類」におけるその可能性の保証をいづこに求めることが出来るであろうか。これは最早、私一個の真摯さを超えた問題である。それにも拘らず、類としての歴史に何らかの意味を求めずには居られないのは人間の本性の趨勢である。

16) I. Kant : *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, herg. Vorländer, 略号 E. F. もしくは「永遠平和論」

それに「艱難の下でも尚勇気をふるい起こすために、……自己改善において禍に対する対策を怠ることのないように、……」(M. A., S. 285)¹⁷⁾ いかにしても答えられねばならないのである。このような要請に答えるものが、「自然の意図」の思想である。歴史に、人間の理性的意図を想定しえないとすれば、我々は残された自然自身の中にかかる体系的意図を想定してみるより外はない。かくしてカントは、歴史判定の仮設として、「目的論的自然論」die teleologische Naturlehre (Idee. S. 224) を歴史に導入する。そして、かかる仮設に基づいて歴史を見る時、歴史の姿はおのづから異なった意味をもって眼に映じて来るのである。「摂理の導きに関していえば、この歴史は確かに或る時には停滞しているようであるが、しかし天国は決して中断することなく接近していると見なされる。」(Rel. S. 150) 単なる戯れの如く見える現実の歴史あるいは文化は、自然の意図を介して歴史の理念につながるのである。しかしそのためには、まず文化の立場それ自身の完成がなければならない。何故なら自然の意図は文字通りの摂理ではないからである。

カントは「自然は人間に理性とそれに基づく意志の自由を与えた。このことは既に、人間の天性に関する自然の意図の明らかなしるしである。即ち人間は本能に指導されたり、生得の知識に装備され、教えられるのではない。彼はむしろ一切のものを、自己自身から作り出すべきなのである。衣服や、自己の外的安全、及び防禦の発明、……生活を快適にしうる一切の娯楽や、知力や怜悯さえ、それどころか自己の意志の善良迄も、全く人間自身の制作でなければならなかった」(Idee. S. 226) と述べている。かの道徳性を規範としつつ、自らの努力によって文化の形成を推進しゆく人間の主体的行為を通じて、自然の意図は実現されていくのである。もし摂理のみがあるならば、自然は人間に、むしろ猛獣の爪や歯の如き強力な合目的々武器を与えた筈である。しかしこれらの武器に代って人間に与えられたものが「両手」であったことに、自然の意図の特異さが暗示されている。(cf. Idee. S. 226) 摂理は却って人間に「自由」を与えたのである。「人間をして主体的であらしめよ」というのがその意図であったといえる。

同じことは、現実の文化形成の努力が叡知的理念に向けられる場合にもいえる。もしその達成を所与の摂理とのみ見なすならば、先に述べたように、カントの批判哲学の体系の崩壊をきたすことになる。しかも道徳は意志の自律に基づいてのみ成立した。これを摂理による一種の他律的予定論におきかえることは、道徳論の基本的立場にも矛盾することになる。「この道徳的善を、天上から賜わる贈物として懐手のまま全く受身に期待しようと思う者は、一切の希望を奪われる。」(Rel. S. 179) 何故なら、このような受身的態度は結局欺瞞であり、自律たるべき道徳を他律にすりかえることによって、それ自身「心術の転倒」Verkehrtheit der Gesinnung を来たしているからである。心術において悪しき者が善であることを期待するのは矛盾である。たとえばそれが人間の立場からは達成し難いものに見えても、ただひたすらに、「自己の責務を果す」以外に理念への接近の道はなく、その限りにおいてのみ、「最高の知恵」(自然の意図)によって

17) I. Kant : Mutmasslicher Anfang der menschlichen Geschichte, in vermischte Schriften von I. Kant, Insel-verl. 略号 M. A.

「自己の能わることが何らかの仕方では補われることを信じてよい」(Rel. S. 192)とカントは述べているのである。かくして自然の意図は、その究極において、「実践的目的論」の問題となる。

しかも文化の達成と理念への努力は本来別々の行為ではない。第三章で述べたように、文化の世界と道德の世界はその現実的基盤いわば *Materie* を共有している。従って両者は本来、一つの行為における意味の相違に外ならない。理念は規範として文化的行為に絶えず規制を与え、これを正しきルートにのせねばならないのである。それは文化的行為の中に絶えず響きわたる良心の声ともいえる。他方道德の立場も、現実文化の世界が辿る固有の経路を無視しては、その力を十分に行使しえないであろう。目的論的自然論の観点より見て、低き次元より次第に昇り来たる文化の発展の中で、良心の声は次第に高まり、理念への接近が果たされるのでなければならない。では歴史において、文化の世界はいかにして完成へと向かうのであるか。

2

「被造物の一切の *Naturanlage* は、いつかは完全に且つ合目的々に発展するように定められている」(Idee. S. 224)というのがカントの基本的な想定である。これは歴史に少なくとも一つの意味を見出そうとするならば、必然的に仮定せねばならない目的論的命題である。もし無用の素質というものがあれば、自然界の歴史、人類の歴史は一つの体系ではなく、単なるカオスにすぎなくなってしまう。では *Naturanlage* はいかにして発展するのか。

カントは、ルソーの学問論や人間不平等起源論の思想をうけて、「文化と自然的類としての人類の本性との間の不可避的な衝突」(M. A., S. 279)に、却ってかかる歴史発展の証しを認めようとした。同じことは「一般歴史論」の中で、所謂 *Antagonismus* の問題として一層具体的に捉えられている。カントは次のように述べている。「自然が一切の自然素質の発展をもたらすために用いる手段は、社会におけるこの素質の *Antagonismus* である。それにも拘らずこの *Antagonismus*こそ、究極において社会の合法的組織の原因となる。私はここでは、*Antagonismus* とは人間の非社交的社交性 *die ungesellige Geselligkeit* と考える。」(Idee. S. 227)

先にあげた人間の動物性の素質は、「生きる」という第一次的な生活現象の素質として、それ自身は大いに育成されるべきものであり、人間性の素質の発展のために素材を提供するという意義をもっていた。従ってそれは「善への素質」と評価されるのであるが、しかしそれが善なる所以は、「道德法則に違反しない」という消極的な制約の範囲においてである。もしこの制約を無視するならば、その飽くことなき我欲は却って「禽獣の如き悪徳」*viehisches Laster* (Rel. S. 26)に転じることになる。しかもかかる動物性の素質に悟性による指示を与える人間性の立場も、それ自身は自己愛に基づいており、万事を自己の目的のために使用せんとするのである。しかし人間は単なる個としては存在しえない。人間は本来その素質の中に「自己を社会化せんとする傾向」(Idee. S. 227)をもっている。一方では社会を無視し、万事を自己の思いのままになさんとする非社交的性格を有しながら、他方では、人間は他人と交わり社会に出ることを希求する。この人間の自己矛盾的な性格は、集団生活に様々の問題をひき起こすことになる。人間は自ら求めて

社会を形成しながら、それを比較する自己愛の競争と葛藤の場に化するのである。しかしカントはこのような人間の争いに、却って歴史の原動力を見ようとした。「自然は、かかる競争の理念を……ただ文化への動機として使用しようと欲したのだ。」(Rel. S. 27) 自己の欲する目的のための「有能性」 *Tauglichkeit* あるいは「練達性」 *Geschicklichkeit* の錬磨は、安易な原初的平安の中からは生まれて来ない。文化には刺戟が必要である。競争があり、自我と社会の葛藤があってこそ、自己の怠惰を克服し、天賦の力を磨いて、自己の目的を達する有能性や練達性を獲得しようとする努力も生まれて来る。人間の本性的素質から生じる葛藤が、却ってその素質自身の発展の契機となるのである。かくて有限なる比量的悟性と結合せる *Antagonismus*こそ、歴史における文化の形成の原動力である。

しかもそのみにとどまらず、カントは、競争・不和・敵対といったむしろ道徳的には反価値であるかの如き現象が、却って結果として真実の平安を生み出す可能性をもつという歴史の逆説を洞察したのである。元来歴史の過程に目的論を仮定することは、歴史の終局の見通しの上のみ可能である。*Antagonismus* もその最終の結末が洞察されるに及んで、自然の意図としての意味をもちうるであろう。その結末とは「普遍的に法を行使する公民社会 *bürgerliche Gesellschaft* の達成」(Idee. S. 229) である。非社交的社交性という矛盾した性格によって、人間が一方では社会生活を希求し且つそれを必要とするにも拘らず、非社交的に自己の思いのままに行為する「無拘束の自由」 *ungebundene Freiheit* に耽溺しては、人間の社会的共存は成立しない。従って無拘束の自由には制限が加えられねばならない。それはむしろ人間の生存のための必要 ¹⁸⁾ *Not* である。かくて人間は「法」 *Recht* をあみだす。しかし法は決して自由の単なる否定ではない。「法は社会成員の自由の限界の極めて厳密な規定と確保」(Idee. S. 229) であり、各人の無拘束の自由を挫くことによって、却って各人の自由と他の各人の自由を共存せしめんとする「普遍妥当的意志」 *ein allgemeingültiger Wille* (Idee. S. 230) の表現である。カントは *Antagonismus* が、その矛盾を通して結局かかる「合法的公民組織」 *eine gesetzmässige bürgerliche Verfassung* (Idee. S. 231) 「法的公共体」 *ein juridisches gemeinsames Wesen* (Rel. S. 106 u. s. w.) を実現する¹⁹⁾と考えるのである。

そして同じことは、国家間の関係においても考えられる。個人間に競争や不和がある如く、国家間にも軍備拡張や戦争がある。一面ではこれらは、工業を興し交易を振興して、「文化を尚一層進展させる不可欠の手段」(M. A., S. 285) とはなる。しかしそれは、結局は国家の荒廢を招く故に、国家間にも一つの外的な合法的国家関係を設定して、「国際連合」 *ein Völkerbund* (Idee. S. 232) が樹立されねばならない。成程現実の歴史はまだその段階に達していないが、しかしこの二つの組織は「必要の不可避の結果」であり、この両者をまっけて「普遍的な世界公民的状態」 *ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand* (Idee. S. 237) が達成されるのである。かくて禍が却って歴史を進展せしめ、平安を生む動機になるという歴史の逆説が成立する。自己愛の動機に基づき、「技術的・実践的」に行為する「人間性」の立場は、そこに対立の契機を孕み

つつ、結局普遍的な法体制の中にその対立を止揚してゆく。しかもかかる法体制こそ、却って「人間性」に立脚せる行為の保証となる。カントはこのような文化乃至は歴史の逆説的意義に、自然の意図の証しを見たのである。

18) イタリアの自然法学者ダントレーヴは、カントの法思想を、近世自然法理論の一つのピークに位置するものと高く評価している。その理由は次の点にある。

- 1) 法の要求する外的行為の適法性 *legality* と、道徳における心術の内的道徳性 *morality* の相違を明確にしたこと。
- 2) それにも拘らず、法的規範そのものは、普遍的な純粋理性に基づいて演繹せんとしたこと。
- 3) それ故に道徳と法の両者は「義務づけの仕方」の相違であって、「義務そのもの」の相違ではなく、従って法が道徳へ止揚さるべきを説いたこと。

ダントレーヴによれば、自然法の歴史を貫く本質的な特徴は、第1に、法の根柢を理性に求めんとしたこと、第2に、そこから法と道徳の関係をいかに考えるかが自然法理論の中心問題の一つになり、法の強制的性格が、道徳の品性と矛盾するものと考えられて来たこと、第3に、それは「在るべきもの」と「在るもの」、即ち理想と現実の対比の観念を含んでおり、自然法の果たして来た進歩的役割りも、保守的役割りも、この理想と現実の間隙にいかに対するかによって決定されて来たこと、の三つの点にある。そして上記のように、これらの問題に、近世において一つの明確な解答を与えたものがカントであるとダントレーヴは指摘するのである。

cf. d'Entrèves: *Natural Law, an introduction to legal philosophy* 1951, Hutchinson's university library.

私は更に、近世自然法の特徴とダントレーヴがいう所の、社会契約説と自然権理論に関するカントの見解にも注意しなければならないと思う。

カントは「法哲学」及び「永遠平和論」の中で、法は根源的契約 *der ursprüngliche Vertrag* によって成立すると述べているが、その契約とは、恣意の他律的な制限でも、無原則的な統一でもなく、先天的な理性法則に基づく普遍的意志に従うことを各人が主体的に承認する契約であり、そこに却って各人の外的自由（それはカントによれば天賦の権利 *das angeborene Recht* である）が真の意味で確立されるとカントは考えるのである。外的自由とは、自己が普遍的法則に準拠している限り、他人の強制的干渉から敢然と独立して、自己が自己自身の主、*sein eigener Herr* となる自由であり、人間の天賦の平等という観念もそこから演繹される。このようなカントの法哲学は、自然権の単なる制限として客観的法を設定したホッブスよりも、むしろ、自然法によって自然権を基礎づけたロックの系譜を継承するものといえるであろう。

cf. I. Kant : *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, in der Metaphysik der*

Sitten, herg. Cassirer, 略号 *Rechtslehre* S.39,58f.,u.s.w., E.F.,S.152,160.u.s.w.

- 19) カントが理想とする法体制の社会は、成員の自由、平等、自律の立法への従属、の三つを原理とする共和制 *die republikanische Verfassung* の国家である。それらの原理はいづれも、普遍的な純粋理性に根拠をおく根源的契約の概念から帰結する。そしてこの契約に道づけを与える方法として投票 *Stimmgebung* があり、従ってそれは代議制度 *representatives System* をとる。投票は成員の恣意の表明であってはならず、その行使には、自己の表明せる意志が普遍的法則に準拠しているという道徳的自覚が必要とされる。彼はモンテスキューと同様に、立法権 *die gesetzgebende Gewalt*、執行権 *die vollziehende Gewalt*、司法権 *die rechtsprechende Gewalt* の三権分立を説く、立法権が執行権あるいは司法権と分立しなければ専制に走る恐れがある。従って特に立法権は分立して代議制が必要というのである。しかしカントは、君主政治を容認し却って民主政治を斥ける。君主政治を主張するのは、代議員は出来るだけ多く、而して執行権を有する者は出来るだけ数少ない方が共和制を可能にするという理由からである。かかる君主はどこ迄も国民の公僕たる君主である。それに対し、民主政治は、立法権と執行権の混同であり、万人が君主たらんとする一種のアナーキズムであると彼は考える。しかも民主政治の多数決の原理は、少数者の意志を無視して、「普遍的意志の自己自身と自由に対する矛盾」を招来する。普遍的意志とは多数意志ということではなく、各人の意志の根柢に理念として属するものであり、その限り普遍的な交点が求められる筈というのがカントの考えである。民主政治を排する今一つの理由は、それを暴力革命によって達成される支配の形式と考えることに由来する。カントは革命も反革命も認めない。それは公法の先験的原理である「公表性」*Publizität*（万人に公開してはばからないということ）にもとり、そこにその手段の不正が証明されるからである。彼はどこ迄も漸進的改革主義者である。そして執行権の改革のためには、能動的抗争ではなく、議会を通じて執行権の誤用に消極的な否認 *Weigerung* を与えてゆくのが唯一の手段である。しかし改革は立法権には及びえない。三権分立を説くカントは、就中立法権に不動の自立を与えるのである。（cf. *Rechtslehre*）

しかしカントの歴史論の体系は、世界公民的状态の樹立をもって完結するのではない。それは、「国内的にも……また国際的にも完全な国家組織」(Idee. S. 235) つまり、内的に法的公共体(共和制——註19参照)であり、且つ外的にかかる国家の国際連合という二条件から成り立つものであった。人間の恣意的自由は成員相互の葛藤を呼び、却って自己自身をも侵害する結果となるが、かかる法的自然状態 *der juristische Naturzustand* に一つの法律的規制を加え、各人並びに各国家の外的自由(註18参照)を調和的に共存せしめることがその狙いであった。従って世界公民的状态は、*Antagonismus* が未だそこで消滅していることを意味しない。*Antagonismus* には一つの枠組 *Gehege* が与えられ、そのことによって、自由の濫用から来る弊害が防止されるにとどまっているのである。比量的悟性の使用と密接につながる *Antagonismus* 自身は、その枠組の中でむしろ正しく仕くべき道づけが与えられる(それが外的自由である)。カントは、「人間の諸傾向は、野放しの自由 *wilde Freiheit* においては長く共存しえないであろう。後になって、公民的連合という枠組の中でのみ、まさに同じ諸傾向が最良の働きをする」(Idee. S. 229) といっている。かかる連合の中で *Antagonismus* は極めて *dynamic* な機能を発揮するのである。その中で動物性の素質は、道徳法則に矛盾しない限り十分に育成され、人間性の比較する悟性も、同様にその練達性と有能性の獲得へ向かってより良く陶冶される。カントが「その中で、人間における一切の自然素質を完全に発展させることの出来る唯一の状態」(Idee. S. 235) と呼んだように、世界公民的状态こそ、文化の立場の完成であるということが出来る。

しかし文化の立場は、自然の最終目的ではあるが、その究極目的ではなかった。最終目的が究極目的を規範として、それをめざす実践の中で自然の意図を自証するものであったことが、ここで想起されねばならない。今の場合問題は、世界公民的状态における枠組とは原理的にいかなるものであり、またそれはいかなるものでなければならないかという点にある。世界公民的状态乃至はその基体である法的公共体(共和制)の法は、元来成員が根源的契約(註18参照)に基づき、各人の無拘束の自由を揚棄して定めたものである。従って無拘束の自由の主体にとっては、法は一つの「強制」*Zwang* である。成員の間には未だに普ねく *Antagonismus* が支配し、競争も不和も嫉妬も完全に取り除かれてはいない。法的規範そのものは普遍的な純粋理性に基づくとしても(註18参照)、法の立場が成員に対して要求するものは、公共体の秩序を維持するための単なる「行為の適法性」*die Legalität der Handlungen* であって、「格率の純粋性」ではない。

(cf. *Rechtslehre*. S. 32f, *Rel.* S. 105f) そこでは成員の心の中に「悪による絶え間なき戦い」(*Rel.* S. 103) が尚継続している。法は成員の心の内面迄も規制することは出来ないのである。悪徳をいわば抑制しているにとどまる適法性の立場は、その全成員の「内面的道徳性」*die innere Moralität* に迄高められるのでなければならない。ではいかにしてか。それは「徳の法則に従い且つそれを目的とする社会の建設と拡大による以外には成就されえない。」(*Rel.* S. 100) ここにカントは「倫理的公共体」*ein ethisches gemeinsames Wesen* なる概念に到達する。「かかる社

会を実現することは、全人類に対して理性によって課題とせられ義務とせられる。」(ibidem)

所で注意すべきは、文化の立場の完成としての世界公民的状态は、いわば人間が現実に達する最後の段階 *der letzte Schritt* であり、その限り倫理的公共体なる理念も、世界公民的状态と別に樹立される世界ではないということである。カントは「倫理的公共体は、政治的公共体 *ein politisches gemeines Wesen* (世界公民的状态もしくは法的公共体に相当する一筆者補足一) の中央に存立しうる。そればかりか政治的公共体の全成員から成ることが出来る。一体倫理的公共体は政治的公共体を根柢におくことなしには、人間によって成就されえないであろう」(Rel. S. 101) と述べている。それは文化と道徳がその *Materie* を共有することと同義である。世界公民的状态は、比較する悟性の錬磨を通して文化の世界を涵養する体制として、「人間性」の次元における人間の結合である。そして倫理的公共体とは、同一の人間の「人格性」の次元における結合を意味するに外ならない。その限り、二つの体制の中でなされる人間の行為は本来別個のものではない。文化世界の完成をめざす行為の中に、道徳世界の完成への行為は重なり合い、後者は前者に規範を与えると共に、前者はまたその行為を通じて後者の実現を保証せんとする。いいかえれば、倫理的公共体は、世界公民的状态の全成員の実践的意志の中に内在する目に見えざる規範的理念なのである。

しかし我々は未だ世界公民的状态さえ達成していない。ましてその中に道徳の完成を期待するには遙かに遠い時点に立っているように見える。では有限なる我々にとって、徳の国 *ein Reich der Tugend* の実現は所詮不可能なのであろうか。ここにおいてカントは、人間の「回心」*Sinnesänderung* の問題に直面する。悪とは自然的・感性的なる動機それ自身にあるのではなく、それらが道徳法則(良心の声)を無視して意志の格率を支配している状態にある。(cf. Rel. S. 38)

自然的・感性的なるものに対して全く超越的な位置に立つものは神のみである。人間にとってなすべきは、意志決定において、転倒せる状態にある動機の秩序を逆転し、自然的・感性的動機をして道徳法則に従属せしめることである。この「転倒の逆転」を不退転の決意においてなすこと、そこに回心がある。それは自然的・感性的なるものを滅却することではないとはいえ、この決意の瞬間は、人間が所謂「実践的自由」へ踏み切る瞬間である。その意味で回心は矢張り「新しき人間」*der neue Mensch* に生まれかわる厳粛なる行為である。とすれば、かかる回心が果して自己の力によって可能であるかという問題は、依然としてそこに残るようである。だが、それがいかに不可能に見えようとも、「それにも拘らず、人間はこの仕事に関して無為にすごし、摂理に任せることは許されない。」(Rel. S. 108) 人間が現実に行為する場である文化の世界で、つねに高きを求め、「生き方を改善」*die Besserung des Lebens* (Rel. S. 130) しゆく真摯な努力の中に回心は自証されている。人間は自ら「回心を遂げたり」ということは出来ない。それは「心を見透す神」によって下される価値判断である。(cf. Rel. S. 71) その評価は、このひたすらの努力においてのみ信じるのである。「人間はむしろ一切が自己次第であるかの如く振舞わなければならない。この制約の下でのみ、人間はより高き智慧がその善意の努力に完結を与え

てくれると希望してもよい。(Rel. S. 108) かくして、理論哲学の系として出発し、実践哲学をその根幹としたカントの文化乃至は歴史論は、最後にその帰結を宗教哲学に求めゆくということが出来る。ではこのような思想に現われたカント的世界なるものを、我々はいかに理解すればよいのであろうか。

カントにおいて観知的理念の世界は、決して実在に對置せられた単なる価値の世界ではない。カントの二元論を余りに強調すれば、却って固定的に、理念は実在評定の単なる尺度を与えるにすぎぬものと見なされることになる。彼の道徳哲学乃至は法哲学から自然法的思惟のみを汲み取る場合には、かかる解釈も成立する理由はある。自然法は理想と現実の對置の観念を元來基調とするものであるからである。しかし実際のカントは、クロナー²⁰⁾も指摘する如く、より実践的である。彼の世界観は決してただ観想的なのではなく、理想は現実²⁰⁾にその基盤を求め、現実²⁰⁾は理想を刻々に志向し、両者は互に他を求め合っているといえる。それは特に、実践的目的論ともいべき思想において示されよう。カントの哲学はすぐれて行為の哲学である。認識批判として出発した批判哲学は、存在するものの権利根拠を明らかにし、可能性と現実性、形式と内容を、人間の精神能力との相關において区別するための方法の哲学である。しかしこの方法にのみカントの眞の生命があるのではない。彼の哲学は、かくして指定された諸概念の領域（經驗的なものと超經驗的なもの）の全体を包む人間の問題にある。人間なくしては、自然もまた超越も意味ももたないであろう。人間はその存在の中に、超越的なものと自然的なものに関わる根拠を所有する。しかし結局この両者は、行為する人間において総括せられる。カントの所謂「実践理性の優位」ということは、その意味で彼の世界観乃至は人間観に深く根ざした主張なのである。従って、はじめにあげた人間における根源的な三つの素質が、いずれも行為の立場から見られた素質であることは偶然ではない。これらが行為の観点から見られているが故に、それは人間に対して最も基本的にして且つ包括的な規定となるのである。今ここに述べて来たのは主としてカントの歴史哲学であった。しかし歴史は人間の行為の累積に成り立つものとして、そこにはすぐれて、人間の全体像が展開されている。その意味でカントの歴史哲学は、また彼の教育哲学の問題につながるのである。我々は今、その具体的な考察に移らねばならない。しかしその前に、歴史乃至は人間の行為一般に関して、今一つカントの体系の中で重要な原理的問題に触れておかねばならない。それは人間の行為と自由の問題である。

第6章 歴史における自由の問題

文化の領域は二重の意味において自然と自由の媒介の領域であった。即ち自然の因果性と、それに対して技術的・実践的に働きかける文化的自由との媒介、及び自然の目的論の全体系と、それに超越的に意味づけを与える実践的自由との媒介という二つの意味である。文化の構造がもつ

20) R. Kroner : Kant's Weltanschauung, English Translation, The University of Chicago Press, P, 6 f, 108ff

この二重性は、そのまま歴史の進展の二重性に関連するものであった。自然と文化的自由との媒介は世界公民の状態を成立せしめ、その実践的自由との媒介は、倫理的公共体の理念への歴史の超克を可能ならしめる。前者はまた、有機的な動物性の素質の発展した基盤の上で人間性の素質が開化せられゆく歴史であり、後者は、人間性の立場が更に道徳的な人格性へと高まりゆく歴史であるということが出来た。

自然と文化的自由との媒介は、具体的には人間の技術的・実践的行為にその表現をもつ。そしてかかる行為は、人間の文化を進展させるために一定の法体制の枠の中で大いに助成さるべきであり、法はかかる行為の自由を外的自由へと止揚するものであった。しかし法による規制を加えられなければ、文化的自由とは、元来、一切を自己の思いのままに処理しようとする「無拘束の自由」である。それ故に文化の世界は、原理的に Antagonismus の立場に立つことになった。今、このような文化の次元で展開される人間の行為（それは第一次の歴史を開きゆく行為である）をかえり見る時、その過程にむしろ悪と呼ぶべきものが織りなされていることに我々は気づくであろう。もとより Antagonismus がつねに悪しき行為であるとは限らない。しかしそれが道徳法則に違反する悪徳を生まないという保証もそこには存在しないのである。

既に述べたように、カントは、人間が理性的であると同時に自然的・感性的なものを決して離れることの出来ない存在である所から、善・悪の区別は、「格率にとり入れる動機の相違ではなく……、両者（法則からの動機と感性からの動機——筆者補足——）のいずれを他方の制約にするかという動機の従属関係」（*Rel. S. 38*）にあると考えた。自己愛が原理となって意志決定がなされる場合には、道徳法則に対して感性が優位するのであり、そこに悪が成立している。もっとも、格率の構造が転倒していても、その発現である行為が法則に適合していることはありうる。世界公民の状態の法が要求するものは、むしろこの「行為の適法性」であった。たとえば人に殺意を抱いても、実行しなければ法はこれを許容するのである。「内面的道徳性」はそこでは直接の問題ではない。しかも適法性を維持する保証は原理的に見て存在せず、それは単に「偶然的」である。格率の構造が根本的に転倒している限り、それは「経験的性格」からみても悪徳に転ずる可能性をつねに孕んでいる。従ってその防止として、法体制の完備が要請されたのである。かくして Antagonismus を原動力として世界公民の状態の達成をめざす第一次の歴史、いいかえれば文化形成的行為の過程は、悪を媒介にして進展するといえる。善の原理の支配する倫理的公共体を課題として志向しつつも、人間の歴史は悪の原理との永遠の戦いの歴史である。「自然の歴史は善から始まる。何故ならそれは神の仕事であるから。自由の歴史は悪から始まる。何故ならそれは人間の仕事であるから」（*M. A., S. 279*）とカントが語る所以であろう。カントの想定せる歴史の構造がこのように理解される時、我々はどうしても、歴史（乃至は行為一般）における自由の問題に対決しなければならない。

第二批判の所謂「方法の逆説」によって、善悪の概念を道徳法則と意志との関係に求めたカントは、宗教論において、更に進んで意志の格率の構造にその根拠を見出した。両書の間には緊密

な内的関係があるが、第二批判ではむしろ消極的にしか触れられなかった悪の問題が、宗教論では積極的な主題を構成している所にその著しい特徴がある。この推移は、神の前に義とせられるために、人間の心の中迄をも真摯に内省する態度から生まれた必然の結果であり、第二批判の立場と宗教論の立場とは決して矛盾しているのではない。後者も厳肅なる道德観を基調としつつ、それを一層深化化したものに外ならない。従って自由の問題も、それが究極においては意志の自律として捉えられていることに変わりはない。しかし、にも拘らず宗教論では、より深められた人間学的洞察の故に、悪の問題をめぐって、自由の考察に微妙な振幅を招来しているのを否定することが出来ないのである。

本来自己愛に基づいて起こる文化的行為は原理的に悪から出発した。それは有限なる人間にとっては不可避的である。そして心術が転倒するという悪の根拠は「誕生と同時に人間の中に現存する」(Rel. S. 20)と考えられ、「意志の何か或る時間的活動から導き出すことが出来ないで、本性から意志に属する性質」(Rel. S. 24)即ち「本性的性癖」*ein natürlicher Hang*と呼ばれる。しかしだからといって、それを宿命的なものに見なすことは許されない。心術の転倒は元来人間が自ら招いた筈であり、人間は自らの行為に責任をとらねばならない。「本性的」というのは、ただ時間上にその根源を見出しえないという意味であって、*physisch* ということとは区別される。「この性癖そのものは、結局自由意志 *eine freie Willkür* の中に求められねばならず」(Rel. S. 39)悪は人間の責任に属する、とカントは主張するのである。我々はこのような自由の概念をいかに理解すべきなのであろうか。

しかし他方、逆に心術がいかに転倒していても、「我々がより善き人間になるべきであるという命令は、損われずに我々の魂の中に響きわたっている。従って我々はまた、より善き人間になり得る」(Rel. S. 49)自由を自覚するのであり、所謂「実践的自由」の存在はもとより認めねばならない。従ってそれは結局、カントの次のような思想に帰着するであろう。「善悪共に、人間の自由意志の結果でなければならない。何故なら、そうでなければ、それは人間の責任に帰せられなくなり、従って人間は道德的に善でも悪でもありえなくなるだろうから」(Rel. S. 48)

かかる自由の概念に、カントは特定の名称を冠してはいない。今私は、それを実践的自由と特に区別するために、シェリングの例にならって「人間的自由」と呼んでみようと思う。先に文化的自由と仮称したものも、その原理上の無拘束性の故に、その根源はここに求められるであろう。自己の任意の目的のままに技術を使用する文化の立場は、この人間的自由の一つの内容的限定であると考えられる。そして善たるべきが悪に堕ち、悪でもありえたものが善にたちかえるという、二つの契機の間を振動する人間的自由こそ、矛盾に満ちた人間存在の行為を基礎づける自由なのである。しかしこのような自由の解釈は、第二批判の立場からすれば、確かに問題多き解釈となる。では自由概念をめぐるカントのこの混乱を、彼自身の体系の中に整合的に位置づけることは出来ないのであろうか。私はその手がかりが、宗教論で悪の根源に触れた箇所にあるように思う。

根源 Ursprung, いわば結果 Wirkung に対する最初の原因 Ursache が問題になる時、それは理性根源 Vernunftursprung か、時間根源 Zeitursprung かの何れかであるとカントは考える。時間根源の場合、それはつねに時間上の先行状態を遡源して求められるのであり、その原因自身再び時間の系列内にある。かかる系列からは、ただ結果に対する自然原因 Naturursache が求められるにすぎない。

実践的自由の根源が、純粋理性の理論的使用においてその可能性を想定された、超時間的な「先験的自由」die transzendente Freiheit に由来することは周知の問題であるが、今悪の問題においても、その根源が人間の責任に関する自由求められる限り、同様の問題が予測されないであろうか。自由に、時間根源、従って自然原因を求めることは矛盾だからである。もし時間根源を求めるならば、悪の原因は、たとえば傾向性の如き自然的なものにあることになる。それでは悪の根源の答えとして十分ではない。問題は、更に進んで、傾向性をして法則に優位せしめるその根拠は何かという点にある。従って悪の根源については、ただ理性根源のみが許される。それは結果の生起 geschehen の原因として考察されるのではなく、結果の現存在 Dasein の原因として考察されねばならない。現存在と原因の間には媒介は存在せず、そのつながりを悟性的に認識することは出来ない。理性根源がいかなるものであるかは、理論的には究め難い問題である。ただその結果を必然的に規定する原因であってはならず、それ自身再び自由でなければならぬことが想定されるにとどまる。かくて悪の根源は、理論的には不可知な「叡知的行為」intelligibele Tat (Rel. S. 32) と考えられる。聖書がそれを、人類の祖先の原罪の物語として説くのは、それをわかり易くいわば時間的に翻訳したのであり、元来象徴にすぎない。(cf. Rel. S. 44 f) それは時間的端緒にではなく、叡知的行為として、却って永遠の今の中に、我々自身がその責任をとるべき現在の中にあるのである。

かくして叡知的行為としての悪の根源をも意味する人間的自由の領域は、「一つの状態を自ら始め、従ってその因果性が、自然法則に従って再びそれを時間的に規定する他の原因の下には存しない能力」(R. V., B. 561)たる「宇宙論的意味における自由」Freiheit, im kosmologischen Verstande あるいは「先験的自由」die transzendente Freiheit の領域と一致すると考えられないであろうか。著名な第3の二律背反の註釈において、カントは、「自由の先験的理念は……ただ行為の絶対的自発性 die absolute Spontaneität の内容を構成する」(R. V., B. 476)「意志の自由についての問題において、思弁の理性を昔から非常に困惑の中においたものは、本来単に先験的である。」(R. V. B. 477)と述べている。それについて直観の与えられない先験的自由は、経験的認識の対象ではありえないが、元来夫々に根拠をもつ二つの相異なる概念を、その妥当性の領域を画定することによって、共に成立せしめるというのが批判哲学である。そこに合理論と経験論との批判的綜合といわれるカントの方法がある。「自由による因果性」と「自然の因果性」の二律背反は、理性の論理的要請 ein logisches Postulat der Vernunft(R. V., B. 526)と経験の現実的对象 ein wirklicher Gegenstand der Erfahrung(R. V., B. 523)の領域を分

つことによって批判的に解決され、自由については、理論理性の立場から「少なくとも可能としてこれを想定せねばならない」(P. V., S. 62)とされた。そしてカントは、この先験的自由から実践的自由への移行の問題に触れ、多くの箇所、理論理性からは単に可能的想定にとどまった「空虚な場所」(P. V., S. 64)を、実践理性は「道徳法則によって満たし」(ibidem)それに客観的実在性を与えることが出来る、と述べているのは周知の事柄であろう。

では、先験的自由と実践的自由は、可能性と実在性の相違にとどまって、根源的には同一の自由を意味するのであろうか。シェリングの用語を借りれば、そこに何らかの意味で種差 *spezifische Differenz* が存在しないであろうか。私には今それを十分に論証するだけの確信がない。従って、ここには一つの仮説を提示するにすぎないが、先験的自由は、それが悟性的に認識しえぬ非合理的概念であることによって、また一切の価値に対しても無限定な、没価値的概念と考えられないであろうか。「悟性は……自然の超感性的基体についての指示は与えるが、しかしそれを全く無限定 *unbestimmt* のままに残す」(U. K., S. 34)とカントが述べるように、無制約者 *das Unbedingte* とは、同時に無限定者 *das Unbestimmte* でもあろう。善もしくは悪の行為として経験界にその表現をもつ所の、その根拠自身は、一切の述語的限定を超えたものである。それはまさに無限定であることによって、善・悪両方向への可能性を包摂する自由となる。それに対し実践的自由は、規範としての道徳法則に直接規定せられる自由として、「規範的自由」である。道徳法則の意識を介して、無限定な、それ故に単に可能性にとどまった先験的自由(人間的自由)は、実践的自由へと限定されるのであろう。「理性は、その先天的な実践法則によって、まさにこの超感性的基体に限定 *die Bestimmung* を与える。」(U. K., S. 34) それはいわば規範的限定である。同時に、法則に違反するという悪も、そこにおいてはじめて現実性に転じるのであると考えられる。何故なら、法則の意識なき所には、違反ということもありえないからである。今、自己の中に響きわたる良心の声に従いうる自由、また背くことの自由は自覚せられるが、その根源がいつこより来たるかは不明なる先験的自由の彼岸にある。

カントの自由概念をこのように理解することには、多くの問題があるかも知れない。そして私自身、それに対して十分の論拠をあげえぬ今、断定は避けねばならない。しかし実践的自由が、先験的自由に対して規範的であり、そして所謂文化的自由にも相応の根拠がある、と考えることによって、歴史における目的論もはじめて理解出来るのではないであろうか。

第7章 人間の三素質と教育

以上、人間の三素質の問題から出発して、人間の行為一般の構造をカントに即して考察して来た。人間は自らの中に自然的契機と超越的契機を含み、両者を行為において総括する。行為の構造の中には、いわば人間の全体像が現われている。従って行為の分析は、人間が全存在をかけて開きゆく歴史の問題につながると共に、また人間の全体的な育成を課題とする教育の問題にもつながるのである。カントが、歴史の発展過程と教育的に見た個体の成長過程に類似の構造を見て

いるのは、その意味で首肯出来るであろう。そこでは、人間の成長に即してとらるべき教育のプロセスは、また歴史のプロセスの縮図である。では教育のプロセスは具体的にいかなるものであるのか。

カントは「教育学について」の中で、教育の段階を様々の角度から分類している。そこには幾分の矛盾や重複があるが、リンクの編纂せる原典に基づく限り、それが大きくは、自然的教育 *die physische Erziehung* と実践的教育 *die praktische Erziehung* に分類されることに異存はないであろう。前者は「人間が動物と共有する教育、つまり保育 *Verpflegung*」(S. 469) であり、後者は「人間が自由に行為する存在者として生活しうるように陶冶さるべき教育」(ibidem) である。後者は更に、「自己のあらゆる目的の達成に対して巧みになるため」の「練達 *Geschicklichkeit* に関する学課的・機械的陶冶 *die scholastisch-mechanische Bildung*」と、「公民的社会を自己の意図のままに扱い、且つ自己を公民社会に順応させる」「伶俐 *Klugheit* に関する実用的陶冶 *die pragmatische Bildung*」及び、「全人類に関して一つの価値を獲得する」「道徳性 *Sittlichkeit* に関する道徳的陶冶 *die moralische Bildung*」に三分せられる。(cf. ibidem) この分類に注意すれば、我々は実践的教育といわれるものの内容が、実は、練達と伶俐のむしろ文化的陶冶というべきものと、最後の道徳的陶冶の二つに分けられることに気づく。それは先に述べたように、カントで、実践的ということが、原理的に技術的实践と道徳的实践に区別されたことと関連しているであろう。結局教育は、その段階を純粋な意味の自然的陶冶と文化的陶冶、及び道徳的陶冶に分けることが可能である。かく見る時、はじめにあげた人間の三素質あるいは歴史の三段階と、教育の分類が、見事に対応していることに気づかされる。この分類は、個体が誕生し、大人に成長する迄に与えられるべき教育の段階であると共に、また人間が本来その存在の中に内包する夫々の側面に対する教育という意味をもつのである。

つまり、まず自然的陶冶が対象とするものは、かの人間の動物性の素質である。それは人間存在の最も基礎的な生命体の育成として重要であるが、しかし成長の力は人間自身の中に存する故に、教育はむしろ消極的に、保育や養護の如くいけば成長の条件を整えることに重点がおかれるのである。しかし消極的とはいえ、自然的規定であるこの側面に対する教育には、ある意味で技術的な性格も存在する。カントは、身体其自然と精神の自然の墮落を防止する所に教育の技術があることを指摘している。(cf. S. 482)

文化的陶冶が対象とするのは、人間性の素質である。それは今あげた *Geschicklichkeit* や *Klugheit* に関わるが、結局それらの点で人間を有能にし、文化の形成に参与せしめることがその課題である。そして世代から世代への文化の伝達に歴史の進展がある故に、これはやがて、歴史形成に直接関わる教育となるのである。文化的陶冶は、いいかえれば人間を「技術の主体」として形成することであるが、このような人間性の素質の開発を課題とする教育こそ、また技術としての性格が最も顕著な教育となる。カントが「教育学について」の中で「教育は技術である」(S. 461) と語る時、それは主として、かかる側面の開発を意味しているのである。

道徳的陶冶の対象は人格性の素質である。カントはそのための方法として、平素から自己の義務を遂行する性格 *Charakter* を訓練しておくことや、善き人間キリストの範例を示すこと、あるいはソクラテス流の *Katechetik* などを有効なものとしてあげている。しかし結局「格率は人間自身から起こらねばならない」(S. 492)と述べているように、これはむしろ、あらゆる教育術にとっては限界であり、根本的には、道徳は彼自身の回心の問題となるのである。

カントの教育論は、個体の観点と人類の観点の二つの側面をもつ。個体に対して教育的にいか
に配慮を加え、彼もまたそのために努力しても、人間の有限性の故に個体が達しうる段階には限度がある。そこでカントは、結局人類の歴史の発展の中に教育の完成を期待する。倫理的公共体という歴史の理念は、道徳性の主体となった理想的人間像の結合体として人類の教育の理念につながっているのである。しかしまた人類の教育の理念は即ち個々人の教育の理念である。道徳性の主体となるべき回心は、すぐれて個々人の刻々の決意性の問題であるからである。人類の歴史の理念への接近は、個体の日々の行為を通じてのみ保証される。そこに教育の完成を人類に期待しつつも、その基本は再び個々人の行為と努力にあるという、カント教育思想の結論がある。