

カントにおける感性の形而上学

——カント倫理学を形式主義とみなすこれまでの解釈の批判——

戸 頌 重 基

目 次

- 一 序―問題設定の理由
 - 二 カント倫理学は形式主義であるか
 - 三 カント倫理学と倫理的主義
 - 四 カント倫理学の形式主義的解釈の諸相
 - 五 オプティズムとペシミズムの合流―リゴリズムについて
 - 六 カントにおける感性と実質の人間学的擁護
 - 七 結 語
- おわりに

一 序―問題設定の理由

「悟性はしばしば混乱におちいる。しかしこれは感性の罪ではなくて、むしろ豊富な材料を悟性へ提示したということ
は感性の功勞なのである。こうした豊富な材料に比較すれば、

悟性の抽象概念は外観的にのみ眩惑せしめる見すばらしい無価値物たるにすぎぬことが多い」(Anhr. S. 36) という晩年の、カントのことばに接するとき、かれがこれまで解釈されてきたような悟性万能のたんなる形式主義者でなかったことはおよそたれの目にも明かなはずである。感覚的世界の逍遙を樂しみながら、理性の炬火を手にして人間と自然の万象を照し出す哲人カントの面影が、「人間学」の中には映出されている。そして重要なことはカントにおける感性的経験の強調が、晩年をまっつて突如、発生したのではなく、先批判期から徐々に準備せられていた、ということなのである。感性的経験がドイツ観念論の麻醉剤によってしばしば歪曲をまぬかれなかつたにしても、ヒュームから独断のまどろみを破られた以後のカントに、感性の刻印を、とりわけその倫理学の領域の随所に発見することはきわめて容易である。それゆえラッセルは、「カント自身は実践的な事柄について、その展望が

親切であり人道主義的であった」とのべている。このことは英国経験論派の哲学者、ラッセルの眼にも、カントがたんなる形式主義者として映じたのではなかったことを意味するものであろう。もつともカントが道徳法を一つの命法として考えたのはごくありふれた誤解にすぎぬ、⁽³⁾ といって批判した G・E・ムーアのような英国の哲学者もいないわけではない。がこの批判にたいし、カントについて、ムーアが指摘するカントの誤解は、カントにはなく、むしろカントの読者による、と弁解したのはカントの同情的な研究者として、近來頼に名声をあげてきたペイトンである。カントが形式主義者であるか否か、の問題を解く一つの重要な鍵は、カントの批判的倫理学において、人間の感性がどのように位置づけられていたかを明かにすることであらう。

カントによれば、感性 *die Sinlichkeit* とは「われわれの表象における主観的なもの一般によって説明しうる」(M. d. S. S. 11~12. Anm.)とところのものである。これにたいして、表象の助けをかりて対象に関係し思惟するものが、悟性とよばれる。カントは以上のべた意味での感性を次の二種に分類する。それは、*感官 der Sinn* と感情 *das Gefühl* である (Ibid. S. 12)。前者は思惟された表象の受容性であり、後者はそれがたんに表象の主観にたいする関係をふくむだけで対象の認識に役立つたぬばあいの表象の受容性である。この二種の感性はしかしカントの倫理学において明確に分離されているわけではなく

従つてかれの感性論がいつもあいまいさをとどめた理由である。「物自体は認識できないという命題をたてたカントもまた懷疑論者にかぞえらるべきである」(ローゼンタール、ユージン・監修・哲学辞典六頁)。カントが悟性偏重の形式主義者として批難をこうむつたのはその今しがたのべた理由と折り重なることであるが、批判期において道徳律の形式性を実質的な経験にたえず優先せしめる思考に支配されていたからでもある。「純粹理性批判」において、印象にたいする受容性としての感性は、自発性としての悟性に対立していたにもかゝらず、「実践理性批判」になると、「感性は種々なる欲求にたいする対象によつてかりたてられる、衝動体系、*das Triebsystem* の形式をもつ」ようになる。このような感性概念の変化にもかゝらず、なおカント倫理学が形式主義とみなされたのは、「道徳的なもの形式が批判哲学の根本性格、つまり形式的な合理主義によつて規定されている」とみなしうるからであらう。「純粹理性批判」にあらわれた限りでの道徳論でも詳細によんでみると、それを形式主義である、と規定できないのであるが、かりにそれがなおゆるされたにしても「純粹理性批判」だけを唯一の基準としてカント倫理学の全容を論断することはできない。すくなくとも倫理学にかんしては、「純粹理性批判」いどの著作がより重視に値いするのである。「純粹理性批判」をカント哲学の主著とみなすのは、もとマールブルク学派に由来する見方にすぎないのであって、な

ら不動の定説として公認されたわけではない。それだからこそバーデン学派は「実践理性批判」を、同じ新カント学派のブルーノ・パウフ（一八七七一—一九四二）は、「判断力批判」を、それぞれ対立的にカントの名著とみなしていたのである。「実践理性批判」を名著とみるバーデン学派の見解についてはとにかくとして、カントは「判断力批判」を純粹理性と実践理性の二つの部門の、「結合帯」*das Verbindungsmittel*として説明している（Vgl. Kr. d. Ur. S. 12）のであるから、パウフの解釈もなりたつ理由はじうぶんにある、といてよい。しかしこゝでは三批判書中、どれがカントの名著とみなされるかという問題にまで深く立ち入る必要もない。

大正初年いらい日本の講壇哲学をふうびした新カント学派や、昭和にはいってからの、ヘーゲル哲学やマルクシズムの流行はカント哲学を形式主義として規定する風潮を助長したように思われる。とりわけ日本における講壇哲学のカント受容には特殊な偏見をまぬかれなかった。すなわちカントが日本に移殖されたのは、明治の中期であるが、この時期には初期英・仏の哲学を背景とする自由民権運動が弾圧され、それにかわって、神・儒・仏などの東洋的観念論や、国粹主義が據頭する過程のなかでドイツ哲学が移植された。そしてドイツ哲学は反動ナショナリズムの強力な輸入武器として用いられたのである。英仏哲学に対抗するドイツ哲学の移植の事情について、三宅雄二郎は、「批判法の哲学」と題し、カントを

紹介する文章のなかで、「此三大書が詞辞の快妙なる莫く、弁論の詭幻なる莫く、而して靡然として一世を動揺し、傲慢なる英仏の人民をして、独国の哲学の尊重すべきを知らしめたるは、哲学欠乏の好運に際会せるに由ると言ふものゝ亦絶世の卓見能く思想發達の順序を看破し得たるに依らざるあらんや」とのべていた。反自由思想のよりどころとして移植されたカントの哲学は、日本においてはもっぱら観念論の側面からのみうけとめられ、カントに内在する英国經驗論の影響や、自由主義的な思想は無視された。そしてカントの倫理学といえ、絶対的に善であるのは、たゞ善意だけであつて他はすべて手段としての善にすぎない、と主張する心情倫理学——厳密にいへばカント倫理学は法則倫理学であるのに——とのみ受けとられ、それがやゝもすれば、観念的になりやすい日本人の道徳感に苟合し、これがため社会正義や幸福主義の倫理がかえりみられなかった。

「イマヌエル・カント（一七二四—一八〇四）はふつう現代の最も偉大な哲学者と考えられている。私自身はこの評價に同意できないが、かれの最重要性を承認することにおろかであるうとするものではない」、といったのはラッセルである。現代におけるカント研究の重要性があるとすれば、これまでの日本におけるカント研究の一つの偏向を矯正することも忘却されてはならない。カント倫理学を形式主義とする解釈と対決しながら、私がカント批判的倫理学における感

性論 die Aesthetik を課題として設けたのは全く以上の理由によるのである。

註

- (1) B. Russell, A History of Western Philosophy, p. 670. (3. ed. 1948)
- (2) G. E. Moore, Principia Ethica, P. 128 (1903, 2. ed., 1922)
- (3) H. J. Paton, The Categorical Imperative, P. 70
- (4) F. Paulsen, Immanuel Kant, S. 310
- (5) Ibid., S. 309
- (6) 三宅雄二郎著『哲学涓滴』(一八八九・明治二十二)中、「批判法の哲学」三枝博音編、日本哲学思想全書哲学篇、一四二頁
- (7) B. Russell, op.cit., P. 731

二 カント倫理学は形式主義であるか

カントは前掲、一七九八年の、「人間学」の序文において、「人間が人間自身の究極の目的である」[Der Mensch ist sein eigener letzter Zweck. "と云つて云ふ (Vgl. Anthr. S. 3. Vorrede)〕。このような哲学的抱負をもつてかゝられた晩年の著「人間学」の内容は素材の豊富さにもかゝらず、これをただちにカント批判的倫理学の根柢とするには、論理が弱いように思われる。従つて、「人間学」は、批判的倫理学の補説とみなすべき著作であろう。しかし批判最盛期の先験的方法がそのままのかたちで晩年カント倫理学の発想の場を独占しているとはい

えない。それゆえ、ペイトンは、「とくにカント自身の倫理学と人間学についての講義が批判書研究上の大きな助けである」ことを指摘した。これまでのカント研究の偏向が、「倫理学」や「人間学」の助けを無視して、批判書を独立的によむことから生じていることを回想するならば、ペイトンの指摘は適切といわなければならない。カントのいわゆる「人間学」は自然科学的な「人類学」とは異り、自由に行爲するものとしての、「人」についての知識を体系的にまとめた学を意味する。「道徳とは行爲に關して全く先天的に原理から導き出すことのできる唯一の適法性である。であるから道徳の形而上学は本来純粹の道徳であつて、そこにはいかなる人間学も(いかなる經驗的制約も)その基礎としておかれなう」(1894 II B869)。「およそ經驗的であつて人間学にぞくすべきものはすべて完全に洗い去つた純粹道徳哲学をいちどしあげてみることはきわめて必要」(Crit. S. 5. p. B. 41)と考へて、カントが倫理学の基礎から排除したのは自然科学的な人類学であつて、前述の如き意味でのいわゆる人間学ではなかつた。しかしそれにもかゝらずカントの「人間学」がじつさいにかゝれてみると、認識能力における、感性にたいする弾効を弁明したり、五つの外的感官(触官・聴官・視官・味官・嗅官)について叙述したり、あるいはそのほか構想力、創作力、夢、快・不快の感情、美、趣味、流行、習俗、欲求能力、激情、個人の性格、觀相術、民族、人種などについて興味ある哲學的叙述を

展開して、人類学的知識に負うところがすくなくなかった。カントにおいて、こんにち論ぜられているような、自然人類学（または体質人類学）Physical Anthropology と文化人類学 Cultural Anthropology の区別はまだ存在しなかった。とにかく、人類学に全く負うところのない哲学的人間学のありえないことをカントは逆説的に立証した、といてよい。またカントは、「論理学」において、「私は何をを知ることが出来るか」「私は何を為すべきであるか」「私は何を望んでよいか」という問いをかくげ、この三つの問いが、「人間とは何であるか」の問いに帰するから、第一の問いに答える形而上学、第二の問いに答える道徳学、第三の問いに答える宗教は、「根拠において……すべては人間学に帰する」(Logik, S. 27. IV Band, Vorländer) といった。「人間とは何であるか」、この問いにたいして、われわれはカントの「人間学」が完全に答えることができた、とはもちろん考えられない。「衝動を具する生ける存在」⁽¹⁾ "ein Lebe-Wesen mit Trieben"としての人間の考察がカントにおいてじうぶんな成果をあげていなかったからである。そればかりでなく、カントの哲学的探求において、「最も本質的な謎の一つ」、とヤスパースをしていわしめた根本悪の問題にまずいて、カントの哲学的人間学は、むしろ失敗に帰した、とさえいえるであろう。カントが根本悪の問題を宗教の領域へ押しやったのはよいとして、その根本悪が倫理学および人間学とどのように関係するのか、ついに不明に

おわつた。それにもかゝらず倫理学を宗教や形而上学もろとも人間学に帰着せしめようとしたカントの意図から、われわれは先験主義もしくは形式主義とみなされてきたこれまでのカント解釈とは異つた、より正しい解釈の必要と可能を感じる。「究極目的は人間の全規定にほかならず、これに関する哲学は道徳とよばれる」(AqA—B86c) というカントは批判期の最中においてさえ形式主義者ではなく、人間学的倫理学を予想していたのである。東洋の仏教などでも人間を迷悟不二の実在として観察するが、人間はけつして先験的な理性や英智だけの存在ではない。英智界と感性界の二律背反的構造において人間を観察する点でカントもまた同様である。このことは、カントが経験の肥沃な土壌から遊離した形式主義者ではありえないことを意味する。ただ、カントは実践的、感性的な構造の基底から人間像を解明することができなかった。

マルクス主義や実存主義が登場しているこんにち、カント哲学の褪色は蔽うことのできないじじつである。しかしカント哲学はこんにち各要素に解體されてマルクス主義にも実存主義にもなんらかのかたちで養分として吸収されている。「カント主義がそれ以後の哲学の形成におよぼした影響はどれほどに高く評価しても過ぎることはない。十九世紀は彼に支配され、十九世紀の思惟の主流をなすものもそれぞれカントから出発している」と⁽²⁾ いたしたのはボヘンスキーである。

さて、ふつう形式主義といえ、思惟、認識、存在、行為、直観などの純粹形式を強調し、実質あるいは内容をすべて無視するか、そうでなければ、それらを非本質的なものとして評価する哲学上の一主張である。これにたいして物質（質料）から形相への推移や運動を解明しようとするのが、ひろい意味での経験論の立場である、といつてよい。そこで前述の意味の形式主義が倫理学を方向づければ、行為の目的や内容を無視して、もっぱら道徳性を純粹意志の形式に従つてのみ評価するようになる。これが、倫理的形式主義 *der ethische Formalismus* とよばれる体系である。しかしカント倫理学にははたしてこういう意味の形式主義があつた、といえるであらうか。いましがた形式主義は目的や内容を度外視する、といった。目的 *telos* とは実践的意志が先取的に定立する行為の目標であり、内容とは、行為の外的動作およびそれより生ずる多様な影響変化の総称、つまり結果 *Wirkung, Effect* を意味する。ところがカントはこういう意味の目的や内容を無視しないばかりでなく、道徳の主体としての英智の自己が究極目的として自然界の目的系列の最終に位するところの文化創造を規定するものとみた。カントによれば、実践的な哲学者とは、「理性の究極目的を自分の行為の原則となすひと」(M. d. S. S. 211, Anm.) のことである。そして、「実践的哲学者こそ本来的な哲学者である」、⁽⁵⁾「といえるならば、目的や内容は道徳哲学をふくめてすべて実践哲学のエレメントであ

る。「人間こそ人間自身の究極の目的」である、といったこの目的を規定する道徳哲学はカントのばあい他のあらゆる理性活動にたいして優越性を有し、それは、古代人のあいだで哲学者といえはつねに同時にモラリストを意味した事柄の回想に通じる。しかし、それよりも、人間を人間自身の目的として規定するカントの主張は人類を神の子とみなすキリスト教思想の表現であることをこゝに注意しておこう。

カント倫理学を形式主義とみなすのはもともとカントの批評家のあいだに始まる呼称であるから、この形式主義を予想してのカント解釈は危険をとまなつてゐる。「私の位置は経験という豊饒な低地である」(Prolegomena, S. 151) というカントがたんなる形式主義に甘んずるはずはなく、それゆえにカントは知覚から概念にすゝむ道をひらいた英国経験論の父、ロックの功績をみとめた(A86=B119)のである。このことをまず考慮にいれて、カント倫理学が形式主義ではなく、適切には倫理的主義とよばなければならないことをみてゆこう。

註

- (1) H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, P. 47 (2. ed. 1951).
- (2) W. Ehrlich, *Ethik*, S. 133, (1956), Tübingen
- (3) J. M. Bochenski, *Europäische Philosophie der Gegenwart*, (1955) 辨田啓三郎訳一七頁

(4)

カントにおいて、目的とは、「意志の自己規定の客観的根拠にたいして、意志に役立つところのもの」(GGr. S. 51~2)のことである。従つてこのような目的を承認するかぎり、カントにもプラグマチズムの要素があつたとみななければならぬ。ただこの要素がカントにおいては人間を自己目的とするドイツ理想主義におおわれていたので、「カントの見方は二人の人間の利害が調和しないときの決定に到達するなら手段もあたえないから論理的困難をふくんでいる」という批判をラッセルによつてなされたのである。ラッセルによれば、もし二人の人間が目的の自體であるとする、その手段をあたえることを決定するための原理にどうして到達するかが疑問になる、という。その原理はかれによれば、義務ではなく、正義である。正義とは平等ということであり、平等とは幸福の量の平等を意味する。(Compare, B. Russell, op.cit. P. 205)

(5)

K. Vorländer, Kant als Deutscher, S. 11 (1919) Leipzig
しかし、カントはロックを批判することをちろん忘れていなかった。ロックは意識せられずにもつかわれわれの表象の存在にたいして抗議している (Essay Concerning Human Understanding, II. 1. §89 ff) が、カントは「たゞ直接にある表象をみずから意識していなくとも間接にそれをもっていることを意識することができる」(Anthr. §5. S. 22) とロックを批判してゐる。

三 カント倫理学と倫理的主義

カントの批判哲学はライプニッツ、ヴォルフの合理論とロック、ヒュームなどの経験論を綜合して先験的理念の概念に到達したのちの体系であるが、こゝで、先験的というのは、

アプリオリに、経験に先行するけれども、それはただ経験的認識を可能的ならしめる以上に、なんらより以上の任務をもつていない。⁽¹⁾しかしそれにもかゝらず、アプリオリにいついての強調がカント哲学の特色とみなされ、先験倫理学は形式主義である、との烙印をおされたのである。

カントの批判哲学には宿命的に二元論的なあいまいさをともなつていた。このあいまいさはじつに経験に先行して経験を可能的ならしめようとするを任務とする先験性概念に由来していた、といつてよい。経験の意義を強調しながら、アプリオリという神秘的なくれみのをまとう、カント哲学をB・ラッセルは、「ヒュームによつて、カントが独断のまどろみからさめたことはたしかであるが、そのさめたのはごくつかのまで、すぐ彼は自ら催眠剤をつくつてふたたび眠りにおちいつた」と批判した。また、ボヘンスキーも、「思惟の破局といふべきこのまことに絶望的な事態に直面させられたのはカントであつた。彼は近代思惟の基本的な諸原則をすこしも放棄しないで、精神、知識、道徳および宗教を救うことを課題とした。まず彼は全機械論をそっくりそのまま受け継いでいるが、その機械論は彼の意見によると、主観的思惟を除外することなく、経験的世界の存在において支配しているものである」と批判している。⁽²⁾「カントの哲学の根本的特徴は、唯物論を觀念論と融和させること、両者を妥協させること、異種の、相矛盾した哲学的流派を一つの体系のうちに結

び合わせることでる」⁽⁴⁾、といったのはレーニンである。

批判哲学にからまる方法の二元性はその一つの方向として倫理学的思考においては、道德法則の数学的厳密性の追求となつてあらわれた。たとえば、カントは道德的命法の法式が普遍的自然法則の如くに通用するかのようになり、選ばれねばならぬことを論じている。だから、G・ジンメルは、「追隨を許さぬカントの道德の嚴格さは数学的厳密性の形式を全生活におしつけようとする彼の論理的熱狂から生ずる」といった。私はジンメルのこういう見方に、かならずしも同意しようと思わないが、二元論的性格をもつてつらぬかれていくカント倫理学に、ジンメルの見方をうらづけるだけの理論的要素のあることも否定できないじつであると考ええる。

ジンメルの見方といえば、彼はまたカントが主知主義の誤りにおちいつていたことを批判している。カント倫理学が主知主義である、ということと、それが形式主義である、ということはジノニムであるとなしてよい。すなわち、主知主義と形式主義は同じ発想の場において重り合う規定なのである。というのは、法則のもつ形式に服従するのはおよそ知性の特色であるからである。さらに、ジンメルはカントを批判して次のようにもいう。「形式が普遍性と必然性とを占有することは、現代人にとりカントにおける如く、もはや重要でもなければ決定的でもない」と。カントの認識的構成主義の影響をうけることのすくなくなかった、この形式社会学の

創唱者、ジンメルは、「生の哲学」からカントを批判していたのである。しかし、「主知主義 der Intellektualismus はカントにおいてその頂点をみいだした」とするジンメルの觀察には問題がある。なぜならば、一七九五年、「永久平和について」の所論を参照してみるとよい。本書は老年カントの精氣と新鮮さを示しているが、そこにおいて、カントは戦争を禁止するための自由国家の連合を弁護し、理性は絶対に戦争を有罪として決定すること、そしてそのようなことはただ世界政府のみがもたらしうることを論じている。こういう理性は理論理性ではなく、実践理性なのである。カントによつて強調されたかような、「実践理性の優位」は、主知主義を断念した帰結の表示とみるほかないであろう。このさい、カントがライプニッツを「主知的哲学者」der Intellektualphilosoph とよんでいること (A267=B23) を想起しなければならぬ。私はむしろカント倫理学を、主意主義 der Voluntarismus として規定した R・クローネルの説に同意したい。主知主義は古代ではソクラテス、プラトン、近世ではスピノザやライプニッツの倫理学にあたえる名称として適当しているからである。

クローネルはジンメルの主知主義的なカント解釈にたいして次のように批判する。「ジンメルは彼の洞察に富んだカントについての講義においてカントはひつきよう急進的主知主義者であり、けつきよく意欲の知性化を結果した、という命題を指定した。この主張はカント倫理学においてじうぶんあ

る種の実現をみているものである。しかしカント哲学の一般的精神がかえりみられるならば、それが主知的とよばれるばあい、まさに固有の性格を誤解するようになる。とりわけヴインデルバンドが強調したように、むしろその偉大なる独創性は、それが知性ではなく、意志に、人間意識の全体と世界観の全体において最高の地位を許容する点にある」と。このように、クローネルはヴインデルバンドと共に、カント倫理学は主知主義ではなく、主意主義であるとみなしていた。ついでにいえばヴインデルバンドはカントの哲学の課題は「思惟の規則によって尽されるのではけつしてなく、意欲と感情との規則によって始めて完結する」ことを注意ぶかく叙述している。

しかし、カントの倫理学をたんなる主意主義として規定する見方も、主知主義として規定する見方同様に、カントの倫理学について誤解をまねきやすい。なぜなら、ひとは主意主義という用語によって、シヨウペンハウエルなどの、意志形而上学 der Willensethysik のようなものを回想するからである。「理性は認識能力一般と同じく、二次的のものであるが、これに反して人間における本来的の核子、唯一の形而上学的なもの、それゆえに破却しがたいものは、彼の意志である」とシヨウペンハウエルはのべている。もちろんこういつた主意主義がカントの倫理体系にあるはずはない。そうするとカント倫理学を主意主義とよぶばあい、意志一般ではな

く、道徳的に、「善なる意志」der Eurer Wille すなわち道徳法則に自ら服従する意志を世界観の中心点におくことを意味する。シヨウペンハウエルが世界観の中心点におく意志は、道徳的に「善なる意志」ではなく、「生きんとする盲的意志」¹⁰ der Hindere Wille zum Leben¹¹ であつた。カントは「善なる意志」において、それ以上のかくされた核心、つまり世界の実体をみたのではない。シヨウペンハウエルによれば、私たちをあらゆる意欲一般から解放するものこそ理性である、というのであるから、彼こそ意図のいかんにかゝらず形而上学の内部においては決定的に主知主義者としての正体をあらわしていた、といつてもよいであらう。それにもかゝらず、シヨウペンハウエルの体系は、フィヒテやヘーゲルとは全く異つた観点からの「批判」を強調するカント体系の一つの適用であつた。シヨウペンハウエルに比較して主意主義をさらにいちだんと徹底させたのはシヨウペンハウエルを礼讃しカントを、「哲学としてのドイツ的デカダンス」と酷評したニーチエである。さきにカント倫理学を主意主義とよぶばあいに誤解が生じやすい、といつたのは反カント主義者であるシヨウペンハウエルやニーチエも以上のようにやはり主意主義者だつたからである。そこで、前兩者の主意主義とカントのそれとの区別をしつかり念頭におさめておくならば、「カントの精神において世界の意義は、私たちの現存在の意義あるいは目的、すなわち私たちの意欲と行為にほかならない」、とい

う意味で、カント倫理学を主意主義とみなすこと、従つてカント倫理学が形式主義ではない、とみなすことは適切な解釈といえるのではなからうか。

ジンメルの主知主義的なカント解釈にたいして、H・リッケルトは合理主義を主知主義と区別し、後者はただギリシヤ主義を論ずるばあいにはじめて論ぜられなければならないことを指摘した¹⁴⁾。リッケルトによれば、主知主義はいつも合理的でなければならないが、合理主義はかならずしも主知的特徴をもつ必要はない。合理主義は主知主義よりいっそう包括的な見解だからである。いゝかえれば主知主義は合理主義の特別の一形式にすぎない、というのがリッケルトのるところである。主知主義の教えるところでは、感性には仮象よりほかのものもなく、ただ悟性だけが真なるものを認識する、ということである。従つて主知主義は一番、奥深い実在をそのまま衣裳を着せないで赤裸々につかみだそうとするロマンチズムと鋭く対立する。ロマンチズムは感情、本能、直覚、幻想、生成を価値の中心点におく。この区別のうえにたつていえば、『人間学』のなかで、悟性にたいし感性の弁護人をもつて自任したカントは理性の限界を反省しながら、その使用の誤りなきを期する意味での合理主義者である、それだからといって、彼をよんで主知主義者とすることはできないのである。A・シュワイツェルも(一八七五—

主義者に見立てているが、主知主義者とはみなしていない。これまでカント倫理学の合理主義的傾向が主知主義ひいては形式主義として誤解されていたように思われる。従つてリッケルトによる合理主義と主知主義の区別はカント解釈上たいせつな目印となるであらう。しかしこの区別にもかゝらずなおジンメルがカントを主知主義者として理解したのは、カントのとくに反対した世界観を合理主義と感覺主義にある、とみとめたからである¹⁵⁾。ジンメルによれば、「合理主義の本質は感覺的印象による経験に対立して、論理的に概念化された思惟の独占的な評価である¹⁶⁾」、という。カントはたしかにそういう意味では合理主義者とはいえない。カントの合理主義は同時に理性批判であり、それはヒュームが攻撃した独断論と、ヒュームが独断論にたいして主張した懷疑論との中道をゆく性質のものである。カントのいわゆる中道 *der Mittelweg* とは機械的な折衷ではなく、「われわれが原理に従つて確実に規定しようとするところのもの」(Proleg. S. 193)であり、アリストテレス的な中道ではなかった。しかしそのようなカントの言いつ分にもかゝらず、じつは、この点に、批判的倫理学を二元論的なあいまいさにみちびく原因をひそめていた。従つて、カント倫理学の本質を一応、主意主義とみなしても、そこに主知主義の陰影が刻み出されていたことは否定できぬじじつである。次にその点を明かにしてみよう。

註

- (1) Kant, *Prolegomena*, S. 151
- (2) B. Russell, *A History of Western Philosophy*, P. 731. また、ラッセルは別の著書において「ピエームに答えようと意図したカントはそのあいまいさのために深遠である」と考えられるような方法を発見した、と思つた」(Religion and Science, P. 119, 1935)と批判的方法のあいまいさを指摘している。表現の曖昧と論旨のあいまいを、カント哲学の内容の深遠に販してきたことは、観念論的偏向の強かつた日本講壇哲学のこれまでのいさがるしい特色である。
- (3) ボヘンスキー・前掲訳書一六頁
- (4) レーニヒン・「唯物論と経験批判論」岩波文庫・佐野文夫訳・中巻一〇四頁
- (5) G. Stimmel, *op.cit.*, S. 7
- (6) *ibid.*, S. 225
- (7) *ibid.*, S. 34
- (8) *ibid.*, S. 9
- (9) R. Kroner, *op.cit.*, S. 2
- (10) *ibid.*, S. 5
- (11) W. Windelband, *Präludien*, (1884), 9. A. (1924) 河東涓訳「哲学とは何か イマヌエル・カント」岩波文庫九四頁
- (12) ショウマン・ハウエル「道徳の基礎」佐久間政一訳・四九—五〇頁
- (13) R. Kroner, *op.cit.*, S. 46
- (14) H. Rickert, *Kant als Philosoph der modernen Kultur*, S. 32~3 (1924)
- (15) G. Stimmel, *op.cit.*, S. 53
- (16) *ibid.*, S. 10

三 カント倫理学の形式主義的解釈の諸相

形式と質料はよく誤解されているような孤立したモザイク的な結合ではなく、人間的直観の構造上の使命の区分である。カントはただその区分を示し、質料にたいする形式の上級性を論じたにすぎず、従つて形式の上級性を理由に、形式主義を主張したのではない。形式主義という語感からうける普通の印象は悟性と感性の上下の秩序関係というより、むしろ感性を犠牲にする悟性の専制支配ということである。しかしカントがじつさい示そうとしたのは、自発的な悟性と受容的な感性の、共働 *das Zusammenwirken* によつてのみ認識が成立し、それゆえに悟性的思惟が事柄についての真理をそれじしんのうちに産出する、ということであつた。ただ、その共働において感性よりも悟性を上級能力とするために後者を優位とみなしたにすぎない。とするならばカントがあいまいな二元論 *der Dualismus* におちいつた、という非難の理由は哲学の構成にかんしてよりも、むしろカントじしんにおける明瞭な叙述の才能の欠如にきせられてよいのではないか。そしてこのことをなによりも当のカントじしんがみとめていたところである。「哲学上の論述は数学上のそのように鑑に身を固めてでてこれなら」(Vgl. BXLIII) とすれば、カントはけつして形式主義者でも概念主義者でもありえなかつたのである。もし形式主義あるいは概念主義にどれほどか非難の

意味を押し込めたうえで、この語を適用しようとするならば、その対象となる人物はカントじしんではなく、カントの直観形式の二元論を思惟の一元に純化しようとしたコーエンである。「能産自体が所産である」⁽¹⁾「Die Erzeugung selbst ist das Erzeugnis.」といつたコーエンの主観的論理主義こそ無内容な形式主義である、といつてよい。それゆえルカーチはコーエンの役割を、「哲学の発展のためには完全に無意識」であるとして断罪した⁽²⁾。

カント倫理学は理性による究極の統一を信ずるかぎりで、たしかに一元論 der Monismus といえるのであるが、この統一の認識可能性をこぼむ点で、かれはやはり二元論の限界にふみとどまつていた。いわゆるカントの先験性には、認識可能性と認識可能性とのあいだに動揺をつづける自由論の根本的欠陥がみとめられることは、たしかにジンメル指摘するとおりである。カント世界観の中心点は、自然と人倫、存在と当為、必然と自由のあいだの深刻な対立のなかにある⁽³⁾。あるいは、精神と実質、存在と生成、神と自我、統一性と多様性、能動性と受動性の対立のなかにある、といつてもよい。対立がうちにはらむ、緊張と障碍がとりのぞかれてしまえば、カント世界観の中心点は消失してしまふ。カントの、いわゆる「形式」が活動を意味することは、カントをうけついでフイヒテが定立↓反立↓綜合の論理をたてて意識の弁証法的構造を成立せしめたことによつても明かである。カ

ント倫理学を形式主義として解釈するばあひ、このようなカント世界観の力学的構造が無視されているのである。カント倫理学の形式性は、けつしてジンメルがうがつて解釈するよるな、「素材の単一化」die Vereinheitlichung des Stoffes を意味するものではない。カントの道徳的世界観の深さを理解するために、私たちは、「人間は努力するかぎり誤りをおかす」⁽⁴⁾「Es irrt der Mensch, so lang er struch.」といつたゲーテのことばを回想する必要がある、と思う。

カントの道徳律がふつう非難されるのは、その形式的性格によるためである。そのような非難の先例はカント在世中すでに、F・シラーによつて示されていた。しかしシラーのカント倫理学の批判にはまだ形式主義という用語は見当らない。この種の用語によるカント批判の最初のものは、まずシュライエルマツヘル、ヘーゲル、ついでM・シェーラー、N・ハルトマン、新カント学派、およびマルクス主義者たちである。シュライエルマツヘルのカント批判については省略し、ヘーゲルのそれについていえば、かれは弁証法の立場にたつてカントの形式主義をば生命と本性とを欠如する⁽⁵⁾形式主義だといつてきめつけている。ヘーゲルによれば形式は「具體的内容そのものの固有の生成」であるからである。実質的価値倫理学の立場にたつシェーラーは、「今日のドイツの青少年たちは……カントの空虚不毛の形式主義とその倫理学における義務の理念の一面性にもあきあきしているように思

「われら」⁽¹⁰⁾と批判し、カントの、義務ヒロイズムの隠れ家を追跡し、清教徒的伝統の継承がそこにひそんでいるのをつきとめた。同様に、「プロテスタンチズムはカントにおいてその深刻な哲学的表現を見出した」⁽¹¹⁾といったのはジンメルであるがカントとプロテスタンチズムの関係はそのご多くの学者によって注意を喚起された問題である。カントをふくめて、「啓蒙はドイツにおいては神学の味方」であった。われわれもこの両者の関係のじじつをこぼむものではないが、宗教と道徳を一体化する義務の概念について、たとえばルーテルを例にとればカントとのあいだに大きな距離があることを見落してはならない。「ルーテルはその倫理学を宗教にたいする完全な従属性においてもたらし、カントは反対のみちをとり、宗教を道徳のうえに基礎づけ」⁽¹²⁾たからである。ただ、「義務論としてのルーテルの倫理学がカントのなかにその学問的創始者を見出した」とはいえるであろう。このようにカントの義務論の思想的背景にプロテスタンチズムがたっていたということとは、「カントの形式主義がシェーラーの考えたように額縁でない」⁽¹³⁾ことを同時にいみしている。なぜならば、カントにおける判断原理としての意志形式は、じつをいえば、プロテスタンチズムにおける純粹心情の史的展開の一樣相にはかならなかつたからである。

カントにおける一面的な合理主義的評価と主知主義の残余をみとめるリッケルトは、カントの、哲学的探求の様式に、

全体として、「ある新しい情熱が根柢にあり、そしてそれがときどき明確な仕方では表現」⁽¹⁴⁾されていることを見逃がさなかつた。「私は私の道をゆくだろう。それを歩みつゞけることを何もかも私に妨げてはならぬ」、といった実践のパトスを心胸のうちにひそかに燃やしつゞけたカントが無味乾燥な形式主義に自己満足していたとは思われない。

意識から独立する対象を、物自体としてみとめるカントに実在論のあつたことは、こんにちカント解釈の定論になつてゐる、といつてよい。カントは意識が対象によつて「触発される」⁽¹⁵⁾“affiziert werden”ことをみとめる。心は対象に触発されて表象を生ずる。このばあいの心の受動的な能力が感性であり、触発の原因が物自体である。カントが倫理学においてとくに排撃したのは意識が対象から、「規定される」⁽¹⁶⁾“bestimmt werden”ことであつた。しかしこのことは倫理学において、「表象によつてその諸対象の現実性となる能力」と定義した(Kr. d. Ur. S. 13 Anm.) 欲求能力を否定することではない。すなわち、カントにおいて、道徳意識は感性を通して対象から触発され、ばこそ、対象とのあいだに緊張をはらみ、主観の道徳意識が客観の対象に逆対応することも可能となるわけである。このようなカントの認識論的構造は、アヴェナリウスのような主観主義的思想家からみると、経験をまだ完全に純化してゐなかつた。アヴェナリウスはカントの、物自体をさらに純化して、それが現実的经验の材料のなかに与えら

れているのではなく、経験者の思惟によつてはじめてそのなかにもちこまれることを指摘した⁽¹⁵⁾。してみればローニンが、「観念論的タワゴトを密輸入し、且つ自然科学と矛盾する、胡魔化しもの」と非難を加えたアヴェナリウスのような観念論者こそ、さきにふれたH・コーエン同様、形式主義者の呼称に該当するといふべきではなからうか。経験という豊饒な低地にたつことを明確にカントが意識している以上、その先験哲学を形式主義哲学にすりかえて解釈することはゆるされな⁽¹⁶⁾い。「経験の基礎があらわにさるべきであるなら、先験的方法はじつさいの経験から出発⁽¹⁷⁾しなければならぬ、からである。従つて「カント倫理学には先験的主観主義の命題とならんで形式主義の命題がある」、といつたハルトマンの解釈に私は同意しがたい。ハルトマンによれば、カントの断言命法は形式的法則だけであつて、それは意志の實質に関係しない。それはほんらい、ひとが、何を欲すべきか、ということを内容的に指示する必要はなく、ひとは、如何に欲すべきか、という一般的形式だけを附与するにすぎない。このようにカント倫理学の形式主義は、倫理学における経験論の急進的排除と決疑論、それからいつも経験的事情からだけ生ずる特殊目的の設定にたいし反対した二点においてカントの功績のあることをハルトマンは指摘する。カントの、純粹形式の尊重はアリストテレスより中世の普遍説を通じて近世にまでおよんだ善のイデーの継承にはかならない。ところで今しが

たあげた二点の功績はハルトマンによれば、必ずしも形式主義によつてのみ促進されうるとはかぎらない。範疇論にかんじていえば、実体、因果、交互作用は明かに内容の原理であり、原理は質料をふくんでもアプリアリであることを要しないし、質料的に規定された意志でもカントが考えたように経験的意志であることを必要としない。そしてハルトマンはシエラーの主張をうけついで、「倫理学における形式主義を助長するところのものは、アプリアリなるものの問題において主観主義であり、これをとりのぞけば形式主義もまたその支柱を喪失する⁽¹⁹⁾」、とカントにたいし冷徹な批判をくわえて、ポヘンスキーは、ホワイトヘッドとマリタンにならべて、ハルトマンを、「二十世紀の形而上学の開拓者のひとり」とみなしているが、マールブルク学派出身のこの哲学者によつてカント倫理学は形式主義という烙印を決定的におされてしまつた感がふかい。

F・シラー、ヘーゲル、M・シェーラー、H・リッケルト、アヴェナリウス、N・ハルトマンによるカント批判は以上みてきたとおりであるが、その批判は根本において観念論という立場の共通点にむすばれていた。かれらのカント批判との立場と論旨が質的に異るのはマルクス主義者のそれである。マルクス主義において、道徳的実践の主体は、カントが措定したような、色も香もない透明な、「理性的存在者」*das vernünftige Wesen* ではなく、実践的感性的動物としての人間であ

る。²¹⁾このようなものとして、人間の存在をその意識から説明するのではなく、人間の意識をその存在から説明し、従って人間は「理性的存在者」であるまえに「社会的存在者」でなければならぬ。社会的存在者としての人間は静止的な存在ではなく、意欲し行動する主体である。「人間の歴史的行為は生きてゆくための欲望を満足させるための手段の産出、すなわち物質的生活そのものの生産である。しかもこれは……すべての歴史の根本条件である」という人間像の確定から出発するマルクス主義は「ちようどまだトンネルの通じていない山を通して汽罐車を走らせよ、という命令と同じく非論理的である」と、形式倫理を断罪し、実質倫理をラジカルな階級倫理あるいは、集団倫理つまりプロレタリア倫理の典型にまでつきあげてゆく。個人と社会との高い総合のための物質的条件として人間による人間の搾取の廃止と、生産要具の社会的所有を主張するマルクス主義からみれば、カントの人格自由の倫理は白昼眼をひらいて夢をみるたぐいであり、鉄鎖のほか失うべきなものももたないプロレタリアにとって、なんらの規範ともなりえない。そこでカント倫理学をマルクス主義から歴史的に位置づければ、それは後進国ドイツの不完全にして無力な一小市民のイデオロギー的反映にすぎないということになる。当為と能力を機械的に同一視した、カントの、無上命法を無力命法である、といつて嘲笑したのはエンゲルスである。(当為と能力の同一観はシラーが“Du kannst, denn Du soll-

st”²²⁾といつてカントの倫理を要約していたが、これはアウグスチヌスに反対し、“If I ought, I can”²³⁾といつたイギリスの神学者ベラギウス(三六〇頃―四四〇頃)を同時に回想させる)。レーニンも、カントの認識論が主観主義を基礎づけていることを批判している。「判断力批判」をてがかりとしてカントを批判したG・ルカーチも、カントが、そこにおいて、可能、現実、全体と部分との哲学的把握をこころみながら、弁証法をゆがんだかたちでしかあらわすことのできなかつた形而上学のゆがみをつき、「カントの問題提起の主観的観念論的な弱点、何よりも弁証法と直覚とを同一視する弱点」²⁴⁾をあげている。弁証法的唯物論は感性的経験と実践に基づかない認識をすべて否定するのである。

カント倫理学を主観主義として規定する批評的な見方はマルクス主義者ばかりでなく、さきのジンメルはもちろん、クローネルのような新カント学派から出発したヘーゲル学者にも、共通していた。しかしカントの主観主義、すなわち意識一般にもとづく先験的综合による客観界の構成は、こんにちヤスペルスなどになり、「実存開明の一大先駆」とよばれていることも注意に値する。ヤスペルスが最も強く依拠していることをみずから言明している哲学者はほかでもないカントである。ところがカントはコーエン、フォルレンダー、シュタウディングエル、およびナトルプらによつて主観主義と全く異なる社会主義の一大先駆ともみなされている。主観主義は個人

主義であり、従つて社会主義とは反対の立場である。「ドイツ社会主義の眞の現実的な創始者」とよばれるカントの倫理学は「人格」を事物としてではなく「目的の国」として理想化したことは、「その外見上の個人主義的な衣裳にもかゝららず、究極においてはじつにすぐれて共同体倫理学である」²⁴。社会主義と批判哲学との眞実の現実的な関係はむしろ純粹に道德的なるものにおいてのみ基礎づけられる、とする見解はとりわけ新カント学派の支配的な傾向であつた。たとへば、ヴォルトマンの如きは、唯物史観をカント的意味におけるイデーである、と説明していたほどである。カント倫理学と社会主義の関係について、こゝではこれ以上深く立ち入る余裕もないが、とにかく、主観主義と社会主義という二つの対立の見解がひきだされるのもカント倫理学の二元論的なあいまいさにもとづくといえるであらう。人間を「理性的存在者」として、規定するカントはまた一方で、「人間は社会的であるように定められた存在である」²⁵、「Der Mensch ist ein für die Gesellschaft bestimmtes Wesen」(M. d. S. S. 333) といつてゐる。カントの主要観点にはいつも受容された観念にたいして逆説同様反対があつたことはペイトンの指摘するところでもある²⁶。ローゼンタールらによつてカントが懷疑論者とよばれたことも理由がなくはない。ペイトンばかりでなく、ボヘンスキーも、「カント哲学は機械論と主観主義という近世哲学の二つの根本要素の綜合である。カント哲学の型態は徹底的な概

念主義 der Konzeptionismus にもとづいてゐる。形成原理としての先験的主観が世界の英智の内容を創造するが、この内容はしかしたんなる關係に解消する。こうして現実には二つの領域にさかれてゐる。カントは近代的思惟にその最も妥當な形式と最も完全な表現とを与えたがしかし同時にまたその運命的な没落の端緒ともなつた」と論じ、最近、M・コーンフォースは、ペイトンがカントを「経験論者」に近づけて解釈する方向とは反対に、カントの「不可知論」を強調し、論理実証主義と結びつけてその思想的反動性を批判してゐる²⁷。カント倫理学における形式面を強調した哲學者としては以上のほかに、クルーク、ラインホルト、フリース、カッシーラー、H・シュミット、T・リップスの名をあげることができなが今はその所論にまで言及する余裕がない。

註

- (1) H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, S. 29 (1922) 3. Aufl.
- (2) G. Lukacs, Die Zerstörung der Vernunft, S. 255 (1953)
- (3) G. Simmel, op.cit. S. 220
- (4) R. Kroner, op.cit. S. 21
- (5) G. Simmel, op.cit. S. 64
- (6) Vgl. R. Kroner, op.cit. S. 21
- (7) Vgl. K. Vorländer, Kant und Sozialismus, S. 7 (1900) Berlin
- (8) 拙稿「カントにおける義務と傾向」日本倫理学会編和辻哲郎先生受賞記念論文集一二八一—三九頁参照
- (9) Vgl. Hegel, Phänomenologie des Geistes, S. 41, ph.B v. Hofmeister, (1937), Leipzig ヴォーゲル社「歴史哲学」に「カント」

自由の原理が何故にドイツ人によつてではなく、フランス人によつて実現されたか、という疑問をかかげてこれを答えてい
 re. Hegel, *Philosophie der Geschichte, sämtliche Werke*, Bd. 11, S. 554 v. Glockner. カントにおける反革命性の批判をいっその
 發展させたマルクスとエンゲルスは大革命をなしたげたフロン
 ソ・ブルジョアジー、および産業革命後のイギリス・ブルジョ
 アジーにドイツ市民を比較して、その革命的な能力のみじめをの
 作品をカント倫理学における「善意志」の説とあつめてい
 re. Vgl. Marx / Engels, *Die deutsche Ideologie*, S. 196~7,
 (1953) Dietz Verlag Berlin. ルソーから学んだ自由の理念を
 リーヴェロニ世治下のロシアの国家思想と結びつけたところ
 に、カント倫理学の形式的原理の歴史的性質を見出したものは
 K. フォルレンダーである。K. Vorländer, op. cit., S. 41. しか
 しフロイデやヘーゲルの倫理学に比較すれば、カントのそれは
 フロイデ的な影響をこうむる点でいちはん稀薄であつたことを
 おまへて注意する必要がある。

- (10) M. Scheller, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale
 Wertethik*, S. XI (1927) Halle
 G. Simmel, op. cit., S. 127
 (11) G. Gille, *Luthers Sittenlehre und die philosophische Ethik
 Kants und Herbarts*, S. 22 (1918)
 (12) W. Ehrlich, *Ethik*, S. 39 (1956) Tübingen
 (13) H. Rickert, op. cit., S. 144
 (14) Vgl. R. Avenarius, *Kritik der reinen Erfahrung*, 2Bde (1888~
 1900) 2A, (1907)
 (15) K.レーニン「唯物論と経験批判論」佐野文夫訳・上巻・一二五頁
 (注波文庫)
 (16) B. Bauch, *Kant*, S. 131 (1917)
 (17) N. Hartmann, *Ethik*, S. 107 (1949) Berlin
 (18) *Ibid.*, S. 111
 (19) J. M. ホーヘンスキュー・前掲訳書 二四六頁
 (20)

- (21) ショウマン・ハウエルが、「理性的存在者」というカントにおけ
 る人間概念を嘲罵したことは知られている。ショウマン・ハウ
 エルによれば、「われわれの実在的且つ人格的な状態は健康、氣
 質、能力、収入、妻、児供、友人、住居等々によつて規定せら
 れる」(A. Schopenhauer, *Aphorismen. Zur Lebensweisheit*,
 S. 55, Athena-Verlag, Köln) の「*das Ich*」は「理性的存在者」と
 いふような抽象的なものではない。
 (22) Marx / Engels, op. cit., S. 24
 (23) G. Lukács, op. cit., S. 111~2
 (24) K. Vorländer, op. cit., S. 6
 (25) H. J. Paton, *Compare*, op. cit., P. 42
 (26) ホーヘンスキュー・前掲訳書・一七頁
 (27) H. Cornforth, *Science Versus Idealism*, p. 60, 279. (1955) London

四 オプチミズムとペンシイズムの合流—

リゴリズムについて

カント倫理学は形式主義であるか、この問題提起はカント
 倫理学が厳粛主義であるか、どうかという問題、とも折り重
 なつてくる。というわけは形式主義が義務至上主義にはかな
 らないからである。つまり義務はカントによれば快・不快
 の感情に捕われぬ理性的にして客観的な行動形式である。

「カント哲学の合理主義は彼の沈んだ胸に導かれた憂鬱症
 に対する反抗から発した」とは、G・W・オルポートのうが
 つた観察であるが、カントの憂鬱症はかれの個人的な氣質の
 みにすべての原因がきせられてはならない。なぜなら不合理
 な環境のしくみのなかで合理主義を通そうとすれば、環境の
 側からの抵抗があつて、理性の挫折をまねき、思想的な明朗性

や氣質的な快活性がうしなわれるという、社会的な条件にきせられる原因もあるからである。そこで一般にリゴリズムという用語からうけとるカントについての印象にはある種の憂鬱や陰影がともなっている。この憂鬱と陰影は客観的にみればカントの身辺をとりまくプロイセン専制治下であって、それにたいするカントの批判的理性の倫理的絶叫としての歴史的性格からも由来する。しかし、カントのリゴリズムはそのような歴史的性格からだけ由来していたのではない。「憂鬱質のひとつはすぐれて、崇高にたいする感情をもつてゐる」(Boeckh, ii. d. G. d. Schönen u. Erhabenen, S. 19, Werke, VIII, v. Vorläufer)と、カントは憂鬱質の美点をあげて、それを合理化している。この点で、「憂鬱症とは自らをぬげきることのできな**い病氣**」といふきつたヘーゲルとはちがっている。そこでカントのリゴリズムといったが、まずカントに従つてリゴリズムの意義をのべるならば、道徳的な行為や性格において善と悪との「中間物」*adiaphora*, *Mittel Ding* をできるだけ許さない格率の明確性と堅固性に好意をよせる態度のことである (Vgl. Rehg. S. 20~21)。この意味のリゴリズムに対立するのが、無頓着主義 *der Indifferentismus* と、混合主義 *der Syntretismus* である。前者は善悪の中立を持つ放任主義であり、後者は善悪の提携をゆるす放任主義である。カントがこのいずれの放任主義者でもありえないことは自明であるから、彼の自称の有無にかゝらず、彼はまぎれもなくリゴリスト (カントは

これを非難の意をふくむはずであるがじつは称讚に値いする呼び名であるともみなす)であつた。「人は同時に二つの陣営にゐることはできない。同時にキリストの陣営と悪魔の陣営にゐることはできない」といつた教父テルトゥリアヌスの思想が形をかえてカントのばあいにも生かされていたように思われる。それならば、リゴリストであるカントはオプチズムとベシズムのどちらの人生観を肯定したのであるうか。この問いにたいしてまず結論のほうからさきにいえば、二元論者としてのカントには両方の人生観があり、その合流するところに、彼のリゴリズムが成立したと考えられるところである。いふかえれば、**理性的なオプチズムが氣質的なベシズムに支えられて、カントのリゴリズムが生れてくるのである**。善なる意志を、「**理性的であると同時に、責任能力あるものとしての人間の人格性の素質**」(Rehg. S. 25)においてみとめるカントは、その同じ人間の素質のなかに、悪への性癖、つまり道徳法則を意識していながら道徳法則にたいするその時々**の違反を自分の格率のなかに採用する悪の存在もみとめなければならなかつた**。「カントは人間の現実の性質に関して徹頭徹尾オプチリストではない」といつたのはジンメルである。また、J・B・ビューアリーは「カントには甚だ強力な厭世主義の調子があつた」といつている。「神からの疎外」とよばれる人間の根本悪をみとめるカントは、彼が人間の尊厳を教えられたというルソーの人間観とは異なる観点に

立つ。人間が生れたときに自然があたえた本性は純粹であつたが、人間どうしの不調和を激化させる文明が、あるいは社会が人間の墮落をもたらしたとするルソーは人間の本性の觀察についてむしろオプチミストであつた。「あらゆる悪徳は人間そのものによりはむしろ悪い政治を受ける人間にぞくしている」「悪の最初の源泉は不平等である」と觀察するルソーは政治的・社会的なるものに悪の起源をみた。それならばこういうルソーと觀点を一応異にするカントは完全なペジミストなのであるうか。人間は神聖ではありえないが、人格における人間性は神聖でなければならぬとする可能性への期待をあくまでいただいたカントはこの点においてやはりオプチミストの正体をあらわしていた、とみなしてよい。カントは前述したように人間性の悪をみなかったのではない。彼は人間の悪をみるのだが、それにもまして人間における善性を深く確信する。「人間は本来(道德的存在者として)善へのあらゆる素質をけつして失うことができない」(M. d. S. 323)とみているのである。しかしそれだからといって、カントのオプチミズムを信仰的なオプチミズムやストアの賢者のそれと同視するのは正しくない。しいてそれらのオプチミズムと區別していえば、カントのオプチミズムは倫理的オプチミズムである。カントが語る人間の、根本悪 *das radikale Böse* は原罪的意味で語られているのではなく、「格率が道德法則に違反する可能性の主觀的根拠」(Ratig, S. 29)として語られてい

るのである。一七五九年の、『楽天論』“*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*”のちに著者であるカント自身が、「回想する価値の全然ないもの」として、弟子のボロフスキーにその破棄を命じた、と伝えられているから、こんにち本書によってカントのオプチミズムを立証することは適切でないが、カント個人の思想発展の道程を知るうえからは一応重視に値いする。また、『視靈者の夢』“*Traum eines Geistessehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*” (1766) の結論には、「さあ私たち自分の幸福の心配をしよう。畑にでてはたらこう」という、ヴォルテール『カンディード』(一七五九年刊行)末尾の一句が引用されている。ニュートンによって確立された自然科学的認識を、ヒューマニズムの倫理によって現実社会に結びつけようとしたこの、「フェルネーの長老」は、「一切は善である」ことを論じたオプチミストである。

以上の考察からも明かなように世界觀としてのペジミズムはカントにはなかった。それゆえ、リゴリズムという用語の窮屈な印象にもかゝらず、「カントはけつして禁欲的な陰鬱屋ではなく、おそらく人生批評家である」という見方が妥当に近い。また、ペイトンは、カント倫理学の眞実の觀点がリゴリズムのそれではなく、ヒューマニティのそれであることを示唆している。ひとはおよそモラリストであるかぎり、程度のちがいはあつても、恣意や感性にばかり甘えてはいられないはずである。すなわち、かれはなんらかのいみにおいて感

性の抵抗を経験する。リゴリズムはこの抵抗にたいする倫理的支柱である。またモラリストは理性を尊重するラシヨナリストであり、ラシヨナリストは感性の抵抗を意識するリゴリストであるといつてもよい。しかしそうはいつてみてもなおロマンチズムの倫理などに比較するときカントのリゴリズムに明朗な思想的気分が欠けていることもじじつである。デイドゥローが「楽天主義の父」とよんだライブニッツふうの現秩序肯定を支持した、『楽天論』がカント自身によつて、前述のように自己清算されたこともこのこととひき合せて考えてみる必要があるであらう。カントの厭世観は知られているように、エドアード・フオン・ハルトマンによつて詳細に研究された。(Vgl. Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, 1880)

「同じ生涯をもう一度最初からやり直すと言う条件ならば、どんな報酬をもらつても自分の生涯を繰返えそうとは思わない」というカントの生活は彼みずからかえりみてけつして快適ではなかつたようである。それどころか、「私はといえ私は毎日私の教壇に向つて同じような講義の重いハンマーを単調な調子で振りつゞけています。時々もつと高尚なものへの愛好がこの狭苦しい範囲を多少ともぬけだすように刺戟するのですが、しかし困窮が……私を逡巡する逞もあらず重い労働へと追い返すのです」(一七五九年十月リンドネルあての書簡)というカントの実生活は、ケーニヒスベルク大学正教授となる(一七七〇年)以前の、壮年期時代の一時的な悩みにす

ぎなかつた、としても、なおそこに「ドイツ市民たちの無力・沈滞及びめさに完全に対応」する生活気分の反映をものがる。健康とも病氣ともつかないカントの生理的状況がその生活の暗さをいつそう深め、周囲をさらに不気味なプロシヤ的専制がとりまいていた。観念的には一応、当時の自由思想家とみられるカントの倫理学が市民意識のエートスをまだ具體的に把握しえなかつたのは、その社会的基礎にフリードリヒの絶対王制があつたからである。

カントの、倫理的二元論は、オプティミズムとペシミズムとを合流させ、その合流点に、リゴリズムが存在していた。このことは、カントが、人間を知と無知、善と悪、神と悪魔のあいだに動揺させていた思想とも対応する。フォルレンダーによれば、カントのリゴリズムは世界観ではなく、倫理的方法である、という。もと、ラテン語の *regula* に由来するリゴリズムは禁欲的な意味を有し、多くのピエチストがそうであつたように、幸福や喜悅や快樂を追求する感覺的努力を禁止することであつた。しかしカントはそういう意味のリゴリズムではない。道徳的な心術が幸福追求の動機から独立し、倫理的に意欲が道徳法則にたいする尊敬から生じ、それ以外の諸傾向から影響をうけない、という意味でのリゴリズムである。カントが打ちのめそうとしたのは別の機会にもべたように「*Freigedanken*」であつて、「*selbstliebe*」であつたことを注意しなければならぬ。ピエチスムスの感化をこうむることがす

くなくなかったカントは、いわゆる敬虔 *die Frömmigkeit* ということをも、「悔悟せる罪人の自責」つまり、「自己叱責」の意味から解放して、「将来改善してゆこうとする堅固な意図」(Relig. S. 23. A) というように解釈を改めている。カントのかような倫理説はシラーの美的道德論などに比較すれば、たしかにリゴリズムあるいはフォルマリスムとしての傾向を否定することはできないが、一元的にカント解釈をそう割りきってしまうと、人間愛を、「美わしき道德の全体」 *ein schönnes moralisches Ganze* とよび、それをこの世の一つの大きいなる道德的裝飾にたとえたカントの思想 (M. d. S. S. 315) は無視されなければならない。「一つの人格関係」をあらわす愛は「性の傾向性」 *die Geschlechtsneigung* とも定義 (M. d. S. S. 274) されているようにカントにおいても、感性的状態であるのみならず「徳に優美を伴わせるようにする、このようなことを実行することはそれ自体徳の義務である」(Ibid. S. 336) という晩年のカントは、シラーのロマン主義に妥協すらしていたと思われる。とするならばカントのリゴリズムは義務を遂行するばあいの方法もしくは態度であつて、そこから世界や人生を一元的に説明しようとする原理ではなかつた、とみるべきである。世界観として誇張されたリゴリズムはそれを主張する当の人物になんの影響をおよぼさないばかりでなく、リゴリズムを口にするひとびとは、それほど厳格な原理をもっていないひとびとより、ずつと道德的に当てにならぬもの

である。リゴリズムはしばしばそういう偽善か、さもなければ非人間的な觀念の誇張におちいりやすい。しかし、道德生活を営むうえの一方法としてのリゴリズムであるならば、感覺的欲求にのみ生活をゆだねないかぎり、従つて、理性が感覺を制禦するかぎり、ひとはなんらかの意味においてリゴリストでないものはない。(2) 私はカントを一応そういうリゴリストであつた、とみようとするものである。しかし、リゴリズムを倫理的方法だけに限定して、世界観に一切その反映をみまいとするフォルレンダーのカント解釈になお私は疑問を感じる。なぜならば倫理的な方法なり態度なりは世界観と無関係である、とは思えないからである。カントの立場がしかしどのように解釈されるにしても、私は「すべてが可能なのではないが、多くのことが可能だし、人間的条件が相当改良される」ということは、われわれに依存することである⁽¹³⁾ といつたポール・シヨシヤールの見解に共鳴する。気楽な樂觀主義は人間的条件の改良の可能性を一切信じない悲觀主義同様に拒否されなければならない。

註

- (1) G. W. Allport, *The Individual and his Religion*, (1950) 原谷達夫訳 一二四頁
- (2) Hegel, *Briefe*, Band 3, ph. B 237. S. 127, Hegel an Daub., Bhm., d. 15 Aug. 1826
- (3) G. Simmel, *op.cit.*, S. 167. なお、J. B. ヒューリーは、考え得られるあらゆる世界の中で、「この世界は最悪なものであると

- (9) ショウウベンハウエルの不気味な結論について、「カントも結局は責任を負うべきものとみなされる思索の一つ」と論じている。しかしだからといって、かようにいうことはカントに『進歩』の観念をうみだすオプチズムがなかったことをいみじくない。「永久平和」を論ずるカントはやはり一方においてまぢがいなく、オプチミストであった。J. B. Bury, *The Idea of Progress*. (1920) 高里訳 二四六—二四八頁参照
- (4) L. E. Bronski, *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kants* 山本英一訳 四九頁
- (5) Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, 1764
- (6) G. Simmel, op. cit. S. 171
- (7) H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, P. 198.
- (8) ホロウスキー・前掲訳書・九四頁
- (9) ある婦人がカントに向つて、「お身体を加減はいかがで御座いますか」と尋ねた。カントはこれに対して「私はもともと健康でもなければ病気でもありません」と答えたという。右訳書九二頁
- (10) Vgl. R. Kroner, op. cit. S. 49—50
- (11) Vgl. K. Vorländer, *Kant/Schiller/Goethe*, S. 55 (1923) Leipzig
- (12) 「ベシニズムとオプチズムの信仰はどちらも、氣質の事柄であつて、理性の事柄ではない」といつたのはラッセルである。(A History of Western Philosophy, P. 787) カントは理性の上ではオプチミストであり、氣質的にはベシニストの要素をもつていたのではないかと思われる。かれのリゴリズムは理性上のオプチミズムと、氣質上のベシニズムの合流の結果であつた。これをたただちにカントの場合にあてはめてみることはできないと思ふ。
- (13) P. Chauchard, *Physiologie des moeurs*, (吉岡修一郎訳・一三九頁 文庫クセシム)

五 感性と実質マテリアルの人間学的擁護

カントの哲学において、経験は感性と悟性の共同労作の所産であり、感性的なるものは実質マテリアルの位置をとり、悟性的なるものは形式フォルムの位置をしめる。そしてこの二元的な組み合わせは、理性、行為、自然、意志、命法、直観、法則、自由、原則、人倫、法、恣意、格率、宗教、徳、義務、美、正義などのすべての構造契機となつてゐる。ギリシヤ語の *etios* ラテン語の *forma* に語源をひくフォルム(ラテン語フォルマはサンスクリット *dharma* と同一語根であるといわれる。ダルマは「自性任持」とか「軌しょうもつげ生物解」と漢訳されているように形式的な理法の意味がある)はもと、存在と発現の仕方、とりわけ空間的に規定された実質の様式(所与のもの *Was* にたいして、その *Wie*)を意味するのであるから、実質から全く抽象された、いわば真空的な形式はありえない。形式は素材、内容にたいする相関概念なのである。しかし数学や論理学においてははそのような形式も可能となる。カント論理学を形式主義とみなす解釈はちやうどそのような純粋形式をカントが人間の道徳法則について考えていたように思考を習慣づけるのであるが、もしそうだとするならば、カントがクセノクラテースに始まり、ストア学派に継承された、自然学・倫理学・論理学の哲学分類を承認し、自然学と倫理学を実質哲学とよんで、形式哲学としての論理学と区別した視座構造(Vgl. Gl. S. 4)をどのようにけと

つたらよいかわからなくなるであろう。またカントが道徳哲学の端緒を哲学者の理性にではなく、社会的事実としての、常識にもとめていゝこともあわせて注意しなければならぬ。常識 *der gemeine Verstand* とは慣習に基づく社会人個人の日常の実用知のことである。カントによれば、倫理学が他の諸学と決定的に異なるのは、常識の否定からではなく、まずその肯定から出発することであつた。それは常識のもつ実践的評価能力が理論的評価能力よりもはるかにすぐれた点をもつてゐるからである。「道徳上のことは常識の理性判断のまゝでよご」(ibid. S. 23) とするカントは実践的な人間知としての常識の擁護者でさへあつた。このことを予想して、「実践理性批判」をよむとき、こゝでは道徳法則が、「純粹理性の事実」*ein Faktum der reinen Vernunft* とよばれてゐることである。いわゆる「純粹理性の事実」が観察や帰納に基づく経験的事実とどのように異なるのか、これまでのカント解釈では一つの謎とされていたのであるが、「道徳形而上学の基礎づけ」の叙述を参照するとき、その謎の正体こそじつは常識を意味することにほかならなかつた。いゝかえれば、「実践理性批判」の、純粹理性の事実とは常識のことである。

常識といへば、カントは批判期以前、かなり長期にわたり英国モラリストたちの道徳感情論の影響をうけていた。「純粹理性批判」の發表にさきだつ十七年、カント四十一才のときの著作、「美と崇高との感情性に関する考察」(一七六四年)

はその影響をよく反映した代表作である。たとえばカントは本書において、全体の行為を関係づける心情のもち方と強さを感情の上にハッキリ根拠づけていた(ibid. S. 18)。道徳の絶対化や形式化はまだ本書においては企てられていない。眞の徳が根本原理のうえにだけ接木されるとする思想は、心理学的感情を出発点とする英国モラリストと異なるのであるが、そのいわゆる根本原理は思弁哲学的な法則ではなく、各人の胸中に生きる、「感情の意識」*das Bewusstsein eines Gefühls* のことであつた。「感情の意識」とは、換言すれば「人間性の美と尊厳との感情」*das Gefühl von der Schönheit u. der Würde der menschlichen Natur*(ibid. S. 16)を意味してゐる。しかしこのような感情についての評価のしかたはそれから十年後の、おそらくは一七七五年から一七八一年のあいだにおこなわれたと推定される、「倫理学講義」*„Eine Vorlesung Kants über Ethik, herausgegeben von P. Meuser“*では変化を示すようになった。すなわち本講義では、感情は個人的にしか妥当しない、自分個人にしか妥当しない感情が他人にも妥当すると主張するならば、この主張は感情をこえた知性的原理を予想するものでなければならぬ、として、道徳性の原理が内的知性的であることを認めるようになってゐる。そしてこれは批判期の倫理学と同一基調に立っていることを思わせる。しかしそれにもかゝらず知性的原理に動力を附与するものとして、カントは道徳感情を全く廃棄することができなかつた。

だから本講義においても、「道徳性の原理は経験的ではなく、先験的でなくてはならぬ」といふながら、「天性に代るものは習性である。従つて道徳教育にあつては悪行に嫌悪を感じ、習性を育成すべきである」という、道徳感情や習性を重視した。かように道徳教育論においてもカントはけつして形式主義を承認してはいなかつた。

批判期の倫理学は先批判期の、「人間性の美と尊厳との感情」を知性的原理のうえに基づけながら發展させた。それがカントによれば、唯一の道徳感情としての尊敬感情である。尊敬感情は知性と感情の混成物ではない。「知的感情は矛盾であるであろう」(Kr. d. p. V. S. 135)とカントはいつている。尊敬感情の定義についていえば、カントは、「本来的に尊敬とは私の自愛を中断するところの価値の表象」(Golg. S. 20. Ann)といつている。ほかに「この強制の意識から生ずる感情は……理性という先行的客観的な意志規定と因果性によつて可能である」(Kr. d. p. V. S. 94)とも「法則にたいする尊敬は主観的には道徳感情としていゝあらわされるが、それは自己の義務意識と同一である」(M. d. S. S. 323)ともいへてゐる。いつたい感情とは狭義には快・不快の反応を意味し、広義には精神の三様相として伝統的に考えられてきた知・情・意の情的側面を意味した。カントのいわゆる尊敬感情はこのような心理学的感情ではなく、形而上学的に想定された感情であり、従つて価値意識と同義であるから、それがはたして感情

とよべるかどうかさえも大いに疑問としなければならぬ。問題はカント解釈上、このような尊敬感情の有無にあるのではなく、義務意識の自発的な推進力として、受動的な心理学的感情にたいし、カントがそれをば、「知性によつて自発的に起される感情」「先天的にその必然性を認識しうる唯一の感情」として、なお、感情の名目を保存したじじつにある、と思ふ。しかし批判期におけるいわばこの名目的な尊敬感情がふたたび先批判期におけるような実質的感情の意味をおびて、「判断力批判」「道徳形而上学」および、「人間学」のなかで回復されていることを指摘しておこう。たとえば、「道徳形而上学」においてカントは、「主観的に道徳感情としていゝあらわされる法則にたいする尊敬が自己の義務意識と同一である」(M. d. S. S. 323)といひ、尊敬感情と実質的な道徳感情との一致を認めていたのである。

カントにおける「形式的なるもの」はすでにのべたように、経験のあらゆる対象の合法性であり、それはいうまでもなく感覚与件センサデレタを離れてありえない。このばあい感覚与件を自然の語におきかえてみよう。「自然とは普遍的法則に従つて規定されているかぎりでの事物の存在」(Proleg. S. 50)である。合法性を基底においてカントは自然をさらに感性的自然と超感性的自然とに分類する。理性的存在者一般の感性的自然が経験的に制約された他律的存在であることはほかの事物と異なる。これにたいして超感性的自然はすべての他律か

ら独立した、「純粹理性の自律」die Autonomie der reinen Vernunft にぞくする (Vgl. Kr. d. p. V. S. 52)。超感性的自然は原型的自然 (natura archetypa) 感性的自然は模型的自然 (natura eotypa) とよばれ、この分類 (Kr. d. p. V. S. 52) はスピノザの、能産的自然 natura naturans と、所産的自然 natura naturata の説を回想させる。スピノザによれば、能産的自然とは、「それ自身のうちに在り、それ自身によって考えられるところのもの」、すなわち「自由なる原因とみなされるばあいの神」であり、これに反して、所産的自然とは、「神のうちに存在していて、神なしには存在もできず考えられもしないものと見なされるばあいの神的諸属性のあらゆる様態」(エチカ・第一部・神について、定理二十九・備考) のことである。スピノザの自然から神学の衣裳をはぎとるとき、次のようなカントの自然観との対照が可能となるであろう。

Spinoza

自然	{ 能産的 — 原型的 (超感性的)	自然
{ 所産的 — 模型的 (感性的)	}	Kant

この分類されたカントの二つの自然の関係について、ジャンルは、「自然認識の主体はたんに制限された主体であるばかりでなく、制限する主体でもある。なぜならそれは認識する主体であるばかりでなく、同時に意欲する主体であるべきだからである」、とみている。このカントの解釈は適切であるばかりでなく、スピノザとの対照においても看過されてはな

らない要点をふくむ。自然の類型についていえば、両者は前述の如き対照を可能にするのであるが、この対照は両者の自然観の内容が同一だというのではない。そこで内容についていえば、スピノザの所産的自然には必然のみあって自由がなく、自由は「自己原因」causa sui としての神だけの占有にきせられる。けれどもカントにおいて自由は道德の存在根拠であり、従って自然は制限するだけでなく自らも制限されるのでなければならぬ。それだからカントはキリスト教の超自然神と来世生活を明確大胆に否定したスピノザを、「ひとりの正しきひと」とよぶことにちうちよしなかつたが、「しかしかれは自分が熱心に尊重する道德法則によるところの、かれ自身の内面的目的規定をば如何に制定するであろうか」(Kr. d. p. S. 323) という疑問を意識しないわけにゆかなかつた。スピノザの自然観から道德的自由は基礎づけられない。カントはスピノザを「宿命性^{ジュステム・フタタリ}の体系^{システム・フタタリ}」の創始者とみなしているのである。(Vgl. ibid. S. 285) カントは感性的自然を、超感性的自然のために犠牲にしたのではない。それどころか、超感性的自然を、「純粹実践理性の自律の下における自然」"eine Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft" と解釈しているのである。それは理性以前の直接的自然で賦ないが、理性的な支配に服従する自然、つまり間接的自然を意味する。これはカントが自然の欲求を無視した理性主義者、あるいは形式主義者でなかつたことをうらづけてい

る、といわなくてはならない。「愛と尊敬とは義務の実行に伴うところの感情である」(M. d. S. S. 303)といふ、この感情をとくに「理性的自愛」die vernünftige Selbstliebe ともよんで、(Vgl. Kr. d. p. V. S. 86) 理性的な媒介を条件に、自然の感情を擁護しているのである。とりわけ、晩年におけるカントはすばらしい「人間通」として登場しているのであるから、この所論はなんら偶然ではない。

カントの倫理学において格率の構造に着眼することは感性の機能を評価するうえからいって重要である。なぜならば、格率は意欲の主観的原理だからである。意欲とは意志の内容となる欲求能力であり、欲求能力とは、「その諸表象によつて、これら表象の諸対象の現実性となる能力」(Kr. d. p. S. 13 Anm.) のことである。カントが格率の構造契機に欲求能力をふくましめたことは重視しなければならない。いわゆる断言命法はこの格率が普遍的法則に一致するように命ずるのであるが、普遍的法則は意志さるべき形式にすぎないから、格率の内において格率を動かす力はそこにない。その力は格率をつき動かす主観の意欲である。「断言命法は唯一つしかない。すなわち格率が普遍的法則となることをその格率を通じて汝が同時に欲しうるような、そういう格率に従つてのみ行爲せよ、という命法」(Gltg. S. 44)。この箇所においてカントは格率と法則を媒介するものとして、意欲に明確な役割をあたえている。もちろんこの実質にかゝわる意欲は、

形式との一致を志向する意志に従属しなければならず、従つて、「私たちが努力し意欲し渴しむさぼるのは、私たちがそれを善と判断するからではなく、むしろ逆に私たちがそれに向つて努力し意欲し渴望しむさぼるからこそ、あるものを善と判断するのである」といつたスピノザの、存在と当爲とを機械的に同視する倫理とは区別されなければならないが、カントをもつて意欲を無視した意志形式のみを説く形式主義者とみなしえないことは前述の所論でも明かとなつたはずである。カントのいわゆる当爲とは、「存在しないがわれわれの行爲によつて実現せしめられるところの王国」を意味し、死んだ公式ではない。それにもかゝらずカント倫理学が形式主義として受容されたのは、感覺的素材の秩序はそれ自体感覺ではありえないとの理由で感覺から形式を強調的に分離した結果である。道德法則は秩序を要求する、秩序は形式である、故に道德法則は形式を要求する、といつた三段論法はカント倫理学の核心に迫る通路であろうか。こゝで「自分の位置は経験という豊饒の低地である」といつたカントが「人間学」において「感性のための弁護」Apologie für die Sinnlichkeit をこゝろみていたことをのべておかななくてはならない。

経験はある結合を教えるが、その結合が必然的であることを教えない。経験論は懷疑論を否定し難いものにする (Vgl. Kr. d. p. V. S. 61)。経験論のこの難点をすくうものは理性である。批判哲学のこの基調音は「人間学」になつてもなんら変

つてはいないのである。すなわち本書においても、悟性が上級の認識能力となり、感性が下級の認識能力となる序列に於いての観点は動かない。先験的なるものは先に先験的であるのではなく、かえつて経験的なるものを要求する。逆に経験的なるものが先験的なるものとの綜合によつて先験的なるものの意義があらわれるとする。この上級(悟性)と下級(感性)の二つの認識の序列をカントは、「感官はちようど一般民衆のようなものである。すなわち民衆は賤民(*ignobile vulgus*)でないかぎり、君主(悟性)に好んで隷属するものであるが、その意志はきまどけられることを欲している」(Anthr. S. 96)と替わつて比喩的に説明している。これはカントによつて企てられた認識の構成における当時のプロイセンの秩序の反映ともいえるであろう。プロシヤの愛国心をいだきながら自由主義を唱えたカントはフリードリヒ世紀を、「啓蒙の時代」として讃辞を呈する一方「現代において意義を有するものは民主政体である」といふ、君主専制を否定した。ニーチエが、「もともと確かでもないドイツ的誠実のむしろ一つの制動機」(「反基督者」)とカントを論評したのはこの辺の消息を物語るものであろう。このような社会思想が反映した認識論において、とにかくカントは民衆に擬せられた感性の弁護人をもつて、『人間学』のなかに登場しているのである。

カントは感性にくわえられる三つの非難にたいして弁護をこゝろみた(vgl. Anthr. S. 33-37)。第一に、感性は表象力を

混乱させる、という非難であるが、この非難にたいしてカントは、この混乱はむしろ感官表象を概念に従つて秩序づけることを怠つた悟性の罪にきする。悟性が混乱におちいるのは感性の罪ではなく、豊富な材料を悟性へ呈示したことは感性の功勞として称讃さるべきなのである。第二に、感性は大言壮語してじつは悟性の僕婢であるべきなのに、主権者のようにふるまい、頑固で手なずけるに困難である、という非難にたいし、感性は悟性を支配しない、感官は自己の奉仕を悟性が意のままに処理しうるよう、悟性に援助を申し出るのである、と答える。第三に、感性は認識をあいむく、という非難であるが、このばあいも罪は感性にあるのではなく、悟性にある、とせられる。カントによれば感官に正しい判断を期待するのが誤りなのである。感官はつねに正しく判断するからではなく、全く判断しないのである。従つてこのばあいも認識をあいむく誤謬は感官の仮象を口実とする悟性にだけきせられる。もし悟性論理の立場から、感性によつて促進される認識には浅薄さがある、という非難をくわえるならば、カントはこの非難にたいして、一般的なものをめざす悟性の無味乾燥を指摘することによつて、間接的ではあるが感性を擁護しているのである。それゆゑ、マイネッケがノブリス、シュレーゲルなど初期浪漫派のひとびとを、「カントの世代の嫡子」(ただしヘルデル、ゲーテ、シラーもふくめて)とよんだことは偶然ではない。悟性的な抽象の機能ではとらえること

ので、い、ない、対象から触、発、された、実、感、は、ま、さ、に、感、性、の、独、坦、場、で、な、け、れ、ば、な、ら、な、い。この実感を整理するのが悟性の抽象である。しかし悟性は一般的なものをめざす点で感性に比較すれば、無味乾燥をまぬかれない。かような、「人間学」における感性の弁護をこゝろみるカントに、われわれは先批判期の、「美と崇高との感情性にかんする考察」のおもかげの変容をみとめてもよい。しかし、「世の中におけるどんな大きなことも情熱なしには成就されなかつた」⁽⁵⁾「Nichlas Grosses in der Welt ohne Leidenschaft vollbracht worden ist」というヘーゲルに比較するとき、まだカントは、情熱 die Leidenschaft の倫理性を承認することはできなかった。いづれにせよ、以上、「人間学」の所論を通して知られることは、カントの倫理学がエピソードの、形式主義とみなす解釈にもかゝらず、悟性と感性を上下の階層秩序に組み入れたうえで、感性の弁護人を自任し、下級社会の観念的な味方になろうとしたじじつである。

註

- (1) しかし、もちろん、「感性的動機を実践的法則から排除するときこそはじめて評価力は真に有利にふるまいはじめられるのである」(Grig. S. 23) というカントは常識を直接的に肯定しつたのではない。

(2) Vgl. Spinoza, Ethik, S. 27~8 ph. B. 92. von O. Baensch.

(3) Spinoza, op.cit. S. 109 しかしスピノザ解釈もこんにち非常に多くの異説があり、かれがいちずに、存在と当為を機械的に同一視していたとばかりはいわれない。いまはカントとの比較

上、スピノザを引用したのであるから、そういう問題に立ち入ることはひかえなければならなかつた。

(4) F. Meinecke, Weltbürgertum u. Nationalstaat, 6 Aufl., (1922)

矢田俊隆訳 一〇六頁

(5) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Einleitung, S. 52. Sämtliche Werke, Bd. 11, von Glockner

六 結 語

以上、カントの文献を引証しながら、いわゆるかれの批判的倫理学が道徳の形式的原理を強調するにもかゝらず、感性の擁護をたえずこゝろみていたじじつを明かにした。その感性を触発するものが実質である。すでに指摘したようにカント倫理学を形式主義とみなすのは西欧カント批評家の一部の見解にすぎない。その見解が日本においてカント解釈の定論であるかのようにひろく承認されたのは、大正初年らしいの、日本講壇哲学界をふうびした新カント学派の影響と、英国経験論を浅薄な哲学として蔑視してきた日本固有の観念論哲学偏重の悪傾向におうところがすくなくない。従って厳密な文献学的手続きをふみ、カントを思想的な問題状況の中で裸にしてみるしごとくはドイツ哲学の影響を長い間蒙ってきただけに、その課題の意義はけつして古くはないのである。

「カントは私たちの経験の異つた側面の権利を擁護しよ

う、ところろみたのである。彼は世界が私たちにあたえられてあり、それが思想あるいは空想の所産でないことをみとめている。私たちが経験には英知的必然とはちがった一種の強制がある」、といつてカントの實在論的傾向を指示したのはペイトンである。ペイトンのカント解釈が定説化されることについてはなお多くの問題もあるであろうが、観念論的に全く歪曲されたカント解釈を是正する彼の功績は高く評価されてよい。私のカント解釈もペイトンの示唆に学ぶ点が多くなくなかつた。

日本におけるカント研究の最もたちおくれた領域はカントが自分の位置である、といった経験の低地に彼を立たせてみること、あるいはすでにその低地をふまえていたカントの足もとから過剰な、観念論の煙幕をはらいのけてみることであろう。私たちはカントのアプリオリの説でさえも当時の、数学と論理学の歴史的成果を無視して考えられない。数学や論理学の公理のようなものでも人間の意識が幾十億回となく反覆させたにちがいない経験の成果である。しかし、カントにおける経験の概念をカントの思索の軌跡を追うて説明することと、経験論の立場からカントを批判することが混同されてはならないであらう。本稿でとりあつたのは前者の課題であることを最後に附言して擱筆する。

(一九五七年十月十日夜稿了)

註

* H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience*, P. 70

おわりに

本稿は去る昭和三十一年春、関西倫理学会における研究発表の要旨を訂正加筆したものである。当時、「カント倫理学は形式主義であるか」という題目で、カントにおける感性の評価を中心のべたのであって、骨子は本稿と全く同一であるが、とりあげた文献の種類や訂正加筆の範囲、それから新しく追加した部分はかなり広汎におよんだ。発表当時、欠けていた「判断力批判」が参照されたのは京大島芳夫教授の御注意によるのである。本稿はさきに発表された「カントにおける *Wirklichkeit* の構造」(本論集第三巻)、「カントにおける義務と傾向」(日本倫理学年報第六集)および「カントとマルクス」(理想・第二八〇号)につづく私自身の一連のカント倫理学研究の成果である。引用文献中カント自身の著作は概ね略号をもって本文に挿入し、間接文献と解説を必要とする事項はこれまで同様、各章の末尾に註として記入した。なお本稿では、一七六八年の論文「空間における方角の区別の第一根拠について」*Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raum* を参考として、感性の底に、カントが身体性をどのように考えたかをのべることができなかった。身体性は「道徳形而上学」においても重要な問題領域をかたちづくるが、これは別の機会にゆずることとした。