

Title	批判と啓蒙
Author(s)	田中, 誠
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1987, 21, p. 1-17
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/4291
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

批判と啓蒙

田 中 誠

序

カントは、啓蒙主義の完成者であると同時に、その超克者でもあると言われる。こうした評価は、啓蒙主義という多様な思想的潮流の性格をどのようにとらえるかという問題とは別に、彼の哲学の性格がある程度言いあてている。確かに、啓蒙に対して、「人間が自己の未成年状態から抜け出すこと」という今日よく知られた定義を与え、自らの時代を「啓蒙の時代」と呼ぶ時、彼自身、自らがこうした潮流の中に身を置いていることをはっきりと意識しているし、未成年状態を脱して「自分自身の悟性を使用する勇氣を持つて」という標語には、カント哲学の中核を成す「自律」の思想と響き合うものがある。しかし他方、彼がその哲学形成の過程で、ドイツ啓蒙主義の代表的思想家と見なされる何人かの人々と思想的に決別していったという事実は、少なくとも彼の哲学が、啓蒙主義の枠内で論じ尽くすことのできないものを含んでいることを示している。

彼を啓蒙主義者と結びつける最も重要なきずなは、先の引用からも明らかなように、人間理性に対する信頼であ

る。しかし同時に彼にとって、理性は決して自明の前提ではなく、むしろ吟味されるべき対象である。「理性能力一般の批判」こそ批判哲学の課題なのである。しかもカントの言う理性批判は、理性を偏見から解放して信頼するに足るものにするといった単純な啓蒙主義的目的に奉仕するものではない。むしろそれは、人間理性の内に隠された分裂と断絶を明るみに出す。そしてさらに重要なことは、物自体と現象、叡知界と感性界、道徳と幸福、理論と実践といった概念によって表示されるそうした分裂や断絶を、彼が安易に解消しようとせず、むしろその只中に自らの哲学を位置づけた点である。カント哲学のもつこのような性格が、いわゆる啓蒙主義の枠内に収まりきれないものであることは、啓蒙主義哲学者メンデルスゾーンの「すべてを破壊するカント」という言葉を引くまでもなく明らかであろう。したがって、カント哲学の中に人間理性への信頼を見出すことができるとしても、そこにはおのずと一定の留保が必要である。

われわれは、カントの思想を一つの完結した教説の体系と見なすのではなく、思考の持続的運動として理解したい。体系的完結性の過度な強調は、右に述べたカント哲学の基本的性格を見失わせかねないからである。一七六六年の『形而上学の夢によって解明された視靈者の夢』の中に、カント哲学のこうした特質は、すではっきりと見出される。ここでカントの思考は、神秘主義者スヴェーデンボリや「様々な思想的世界の空中樓閣建築師」である当時の形而上学者、さらにはメンデルスゾーンの啓蒙主義者といった当時の彼を取りまく思想的状況を形成していた人々の間を縦横に駆けめぐる。この思考のダイナミズムこそ彼の思想の重要な特質である。われわれは、彼の思考の運動の軌跡を辿りながら、時代の思想的環境の中で、彼が自己の思想を醸成していった様を多少なりとも明らかにしたい。

カントは『視霊者の夢』を執筆するに至った経緯について、弁解ともとれる説明を行っている。例えば、メンデルスゾーン宛の書簡の中で彼は、「それは言わば強いて書かされた著作です」と述べ、本書中でも「もの好きで暇な人々の問い合わせとしつこさが私に用意してくれたありがたいたくない素材を私は取り扱った」と述べている。こうした言葉は、視霊現象など真面目に考えるには値しないという「常識」の立場を、ある意味ではカントもメンデルスゾーンらと共有していたことを示している。しかし他方で彼は、自分が視霊現象に関する物語の真理性を追求するほどに純真であったと告白している(S. 332)。このような両義的態度は、この書に、独特のイロニッシュな色彩を与えているのだが、われわれにとって重要なのは、この二つの一見相反する言明のどちらがカントの本音なのかといったことではなく、そこに垣間見られるカント的思考のあり方である。

さてここで議論の進行上、『視霊者の夢』のうち、カントいわく「独断的であるところの」第一部の目次を示しておくことにしよう。

第一章 任意に解いたり切り離したりできる形而上学的結び目

第二章 霊の世界との相互関係を開示すべき神秘哲学の断片

第三章 反カバラ。霊界との相互作用を止揚する通俗哲学の断片

第四章 第一部の考察全体からの理論的結論

この書についてはヒュームからの影響がしばしば指摘されている。そしてこの見方は、カント自身が一七八三年の『プロレゴメナ』の中で、ヒュームこそが「何年か前に初めて私を独断のまどろみから目覚めさせた」⁽⁷⁾と述べていることもあって、『視靈者の夢』のテーマを独断論批判と見る解釈と結びつく⁽⁸⁾。こうした解釈を否定するつもりはない。しかし同時にこの書には、独断論批判のためには不必要とも思われる要素が余りに多いことも事実である。カントは、スヴェーデンボリを「感覚の夢想家」と呼び、ヴォルフ、クルージウスの「様々な思想的世界の空中楼阁建築師」すなわち独断的形而上学者を「理性の夢想家」と呼んで、両者の間に、ある類縁関係を認めている (S. 357f.)。それは彼らがともに、他の人が誰も見ることができないものを見るからである。この言明によって、ここで直接のテーマになっている視靈現象と独断的形而上学とを結びつける道が開けるのだが、事態はそれほど簡単ではない。こうした記述は第一部第三章に見出されるが、この章は、表題からも明らかのようにカントが言わば啓蒙主義の立場に自らを仮託することによって、「健全な人」の「常識」の立場から視靈現象を批判した章である。つまり啓蒙主義の立場に立つ限り、「感覚の夢想家」と「理性の夢想家」との間に本質的な違いはないのである。しかしこのことは、裏返して言えば、別の観点に立てば、両者を区別することも可能であることを意味する。それ故にこそカントは、先の箇所直後で、「しかしながら、もしも、両方の錯覚がその上その成立の仕方においても、一方の源泉を他方の説明のためにも十分だと思おうほど十分に互いに似ていると想像するならば、それはなほだ思い違いである」と述べているのである。

われわれは独断的形而上学に対するカントの見解を、第一章の中に見出すことができる。「大学の方法的な饒舌は、しばしば定まらない語義によって、解決し難い問題を回避するための協定に過ぎない。というのは、私は知ら

ないという便利でしかも大部分理性的でもある言葉が、大学では容易には聞かれないからである」(S. 333)。ここには、当時のアカデミズムにおいて支配的であった独断的形而上学に対して、カントがいかに批判的であったかが表れている。ところがその後、当時の哲学者たちの霊的存在に對する見解を吟味していく際のカントの議論は、この言葉から予想されるような、論敵の主張を一刀両断にするといった類の単純なものではない。

彼は哲学者たちの、靈(精神)あるいは非物質的存在に關する見解に疑問をつきつけ、そこに「窃取された概念」(S. 334 Anm.)を見出すことによって、靈が存在する可能性を理性的根拠によって証明することはできないことを示す。すなわち、彼らが靈に關して持つ概念は、「經驗を機縁としてひそかなそしておぼろげな推論によって生まれ、そしてその後から經驗そのものの意識、もしくは經驗に關する概念を作り上げた推論の意識なしに、他の人々に伝えられるものである」(S. 335)という点で「窃取された概念」であると言っているのである。「窃取された概念」についてこれ以上の直接的な説明はない。しかし、これがカントの独断論批判のキーワードになっていることは明らかであるから、われわれは、彼の記述をより詳細に検討することによって、意味するところを明らかにしておきたい。

ここで「經驗を機縁として」と言われる場合の經驗とはどのようなものなのであろうか。それはまず第一に、因果的結合によって支配される物体的世界についての經驗であろう。つまりカントは、独断論者たちが靈的存在に適用する概念は、実は、物体的世界に關する經驗からの不明瞭な推論によって形成されたものであることを指摘しているのである。しかし同時にわれわれは、彼が心身関係の問題を論じていることに注目したい。心身関係あるいは意志と行為の関係をめぐる問題は、ある意味では本書全体を貫く導きの糸なのだが、ここでは、心は身体内のどこ

に位置するのかわかるといふ問いをめぐって検討されている。この問いに対してカントは、「私はそれ故、通常の経験に基づいてさしあたり、私が感覺するところに私は存在する言っておこう」(S. 339)と述べている。この言明は、われわれが日常、心身の緊密な契合関係を経験していることを述べたものであると同時に、そもそも心は、物体的世界に一定の場所を持たず、したがって、心身関係は、物体間の因果的關係とは全く異質であることを示唆したものであると考えられる。こうした心身関係に関する経験は、窃取された概念の成立に重要な役割を果たしているように思われる。というのは、心身関係は、人間の心が一つの靈的存在であると考えられる限りは、靈的(精神的)存在と物体的存在との連関を証示する極めて明瞭な例であると思われるからである。しかも、これは誰もが持つ「通常の経験」であるだけに、そうした「経験の意識なしに」概念の窃取が起こるのである。心身関係と物体間の関係とは異質なのだから、前者を媒介として物体的世界についての経験から得られた概念を靈的存在に適用することは誤りである。独断論者たちはこの誤りを犯しているのだが、カントは、彼らが無意識に前提としているものを明らかにしていくのである。

しかしここには依然として問題が残る。独断的形而上学者たちの主張が、概念の窃取によって成り立つ一種の誤謬推理であることは確かだとしても、心身関係についてのわれわれの経験はまぎれもない事実なのである。この事実をどう見るのか。人間の心の存在は、靈の存在の何よりの証拠ではないのか。さらに、人間における心身の緊密な契合は、物体間の因果的結合と異なるとはいえず、靈的存在と物体的存在との間に、何らかの結合関係が存在することの例証ではないのか。この点に関してカントはあくまで慎重である。彼は注意深く、人間の心が一つの靈であることは未だ証明されたことはないと述べて、両者を区別している(S. 338)。つまり彼は、心身関係を物体的世

界にせよ靈的世界にせよいずれか一方の側から解釈することを拒否するのである。

このようにカントは、批判すべき相手の思考にあくまで内在しつつ、そこにかくされた諸契機を明るみに出していくのであって、彼の批判的思考は、一定の思想形態に自己を固定し、そこから相手を論難するといった類のものでは決してない。換言すれば、それは相手の思想を一旦自己のものとした上で、また自己のものとしうる限りで吟味批判していくという点で、一種の自己批判であると言うこともできよう。現に、独断的形而上学は、ある時期までのカント自身の立場でもあったのである。しかし本章において、独断的形而上学に対する内在的批判が可能であったのは、単にそれが過去においてカント自らの立場であったからではなく、靈的（精神的）世界に關して、彼がなお独断的形而上学と関心を共にしていたからである。「私は、自分が世界における非物質的本性の現存在を主張し、私の心そのものをこれらの存在者の部類に入れることに大いに傾いていることを告白する」(S. 341) という言葉からもそれをうかがうことができる。確かに今や、靈的存在を認識せんとする独断論者たちの夢は破られた。とはいえカントの靈的世界に対する関心そのものはそれが認識可能であるかどうかという問題とは別に、否定し難いものとして残されている。ここにこそカントが、独断的形而上学の詭弁を強く批判しながらも、視靈現象の眞理性を追求せざるを得なかった理由がある。

二

第二章においてカントは、靈の存在を肯定する側の立場に立って可能な限りの論証を試みる。その際、さしあたり手掛かりとなるのは生命現象である。死せる物質の場合とは異なり、われわれは生命現象の根底に、物的世界

の法則からは独立した非物質的存在者を想定することができるとカントは言う。というのは、生命現象の中には、物質的現象においては見出され得ないような、自己活動的原理が見出されるからである。したがって、生物体は、一方で非物質的存在と関係し、他方でその身体を介して物質的世界にも関係する中間原因 (Mittelursache) である。この点で生命体は有機的と称される。生命現象は、その根拠として自己活動的な非物質的存在を持つという点で、靈的現象を説明する手掛かりを与えるのである。

カントは、「非物質的原理に依拠するのは、怠惰な哲学の避難所であり、そのため、単なる物質の運動法則に基づいており、またただそれだけが理解に堪えるような世界現象の根拠を、その全範囲において認識せんがために、上のような趣旨の説明の仕方はできるかぎり避けなくてはならない」(S. 346)と云う。彼はここで、生命現象を非物質的存在者との関わりで有機的に説明しようとする立場以外に、それを機械的に説明する立場があり得ることを認めている。その上でなおカントは、「にもかかわらず私は、動物的諸変化を好んで有機的に説明するシュタールの方が、非物質的な諸力を関連から追出し、機械的根拠に頼り、この点では、一層哲学的な方法に従っているホーフマン、ブルハーフェ等々よりも、しばしば真理に一層近いと私は確信している」(ebenda)と云う。その根拠が生命現象の持つ自己活動性なのである。

表題から明らかなように、第二章、第三章では靈的世界と物的世界との相互関係が問題となる。これこそまさに、スヴェーデンボリがカントに提起した問題である。カントは、生命現象の根拠である非物質的存在は、物質のように依存的ではなく、自己活動的であるが故に、相互に直接的に統合されることによって、物質的世界から独立した世界、すなわち叡知界 (mundus intelligibilis) を形成すると言う (S. 344)。ここで導入された叡知界の概

念は、彼によれば、自己活動的な非物質的存在が相互関係に立つことによって形成される「一つの大きいなる全体」であり、それは物體的な物を媒介とすることなく成立する。そしてこうした独立自存する非物質的存在者の一部は、物體的存在者と結合しているが、この結合はあくまで偶然的なものにすぎないとされている。このように述べるとき、カントは二つの世界の間に入る断絶を眼のあたりにしている。彼は、両世界間の相互関係を論証するにあたって、まず、第一章においてすでに示唆されていた、両者の間の分裂を確認することから始めるのである。それでは彼がなお、生命現象の説明において機械論の説明より有機的説明の方が一層真理に近いとし、二つの世界間の相互関係を認識しようとする理由は何であるうか。ここで彼は再び人間の内的経験に眼を向ける。ここでは、第一章における心身関係の問題から一步進んで、人間の道徳的意識に焦点が定められる。

彼は、「人間の心情を動かす諸力のうちで最強のものいくつかが、心情の外にあるように思われる」(S. 349)と述べて、人間の心情には、一切を自己へと関係づける習癖とともに、自己の外なる他者へと向かう「公益性(Ge-meinnützigkeit)」の力が働いていることを指摘する。そしてこうした人間の内なる他者へと向かう志向は「おそらく、普遍的人間悟性への、われわれ自身の判断の感覚された依存性であって、思考する存在者の全体に一種の理性統一を与える手段となる」(ebenda)とされている。さらに、こうした自己の意志を普遍的意志と一致させようとする強制を道徳的感情と呼ぶことはできるが、それはわれわれの内ですべて実際に起こっていることの現象面について語っているに過ぎず、その原因は決定されていないと彼は言う(S. 350)。そしてカントは、ニュートンが重力を物質相互の一般的活動の結果と考えたことを引き合いに出しつつ、道徳的感情を靈的存在の間に働く力の結果として表象することはできないかと問う。ここで彼は、叡知界と物體的世界との関係を、因果関係として把握しようと

しているかに見える。しかしこれも、彼がスヴェーデンボリの視靈現象を哲学者の立場から内在的に理解しようとする過程で、一つの説明の仕方として示したものであることを忘れてはならない。この点はカント自身が、メンデルスゾーン宛の書簡の中で、「霊的本性の実際の道徳的影響と、万有引力との類比についての私の試みは、元来私のもっている真剣な見解ではなく、与件が欠けている場合に、われわれは哲学的な仮構において妨げられることなく、どれだけ進みうるかということ、そしてまた問題の解決のために何が必要であるか、またそのために必要な与件が欠けているのではないかどうかを決定することが、こうした課題に際していかに必要であるかということの一例なのです」と述べていることから明らかであろう。ともかく彼はここで、人間が現実を持っている他者への志向の根拠を、霊的存在者の間の相互関係に求めているのである。

第一章では世界は単一のものとして扱われ、その世界の中で霊的存在が物体的存在といかに関係するかが問われたのであったが、ここでは、これら二種の異質な存在に対して異なる二つの世界が想定され、人間の道徳的感情において、両世界は因果的に結びついていると考えられている。換言すれば、人間の心は、二つの世界に同時に属すると考えられているのである。こうしたいわゆる二世界説は、一七七〇年の『感性界と叡知界との形式と原理』を経て、批判期の諸著作へとつながっていく発想ではあるのだが、われわれは、この発想がここで、ニュートン物理学との類比に基づく一つの仮構として導入されていることに注意しておきたい。カントは、先の書簡に述べられていた通り、こうした仮構をできる限り展開した上で、その吟味を行っていく。

霊的世界からの影響によって生ずる表象は、霊的世界についての類比的表象であって、それは霊的概念の象徴であるとカントは言う (S. 354)。二つの世界について、われわれが持ち得る表象は、本来全く異質であって、両者

が同時に共存することはできない。したがって、物的世界についての表象の中に、靈的世界の影響を見出し得るとしても、それは類比以上のものではあり得ない。カントは、靈的世界の表象が、それ自体としては明瞭かつ直感的であり得ることを、夢や二重人格の例にたとえて示しつつ、「一方の世界の表象は、その異なる性質のために、他方の世界の表象に随伴する觀念ではない」(S. 353)と述べて両者の異質性を強調し、ここから人間について、「眼に見える世界と見えない世界とに同時に一人の構成員として所屬するのは、なるほど同じ主体ではあるが、全く同一の人格ではない」(S. 352 f.)と述べている。ここでは叡知界と物的世界の分裂は、人間自身の内的分裂を生ぜしめると考えられている。

さて、そこでカントは次のように述べる。「死者の心と純粹な靈とはなるほど決してわれわれの外的感官に現在することはできないし、またその上に物質との相互關係に立つこともできないが、しかし、それらとともに一つの大きいなる共和国に屬する人間の靈に対して作用することはできるのであり、その結果、それらが人間の内に喚起する表象は、人間の夢想の法則に従って類縁的な形象を装い、それらに適合した対象の見かけを人間の外にあるものとして引き起こすのである」(S. 356)。つまり人間は、物的世界に生きている限り、決して靈的存在を直接表象することはできず、ただか類比的に表象しうるのみであり、それは物的世界から見ると、一つの夢想あるいは錯覚に過ぎない。それでもなおカントは、そうした錯覚が「たとえどんなに不合理な幻影と混ざり合っている」と、その中に靈的影響を推測することを妨げられてはならないであろう(cependa)と述べているのは、人間の心の内に道徳的強制が働いていることは動かし難い事実であると彼が考えていたからであろう。しかしここでは、第一章で行われたような単なる独断的形而上学批判を越えて、カントは新たな問題圏へと否応なく踏み込むことにな

る。道徳の問題を通じて叡知界の存在及び叡知界と物的世界との相互関係を承認することが、すでに見たとおり、ニュートン物理学との類比に基づく仮構であるとすれば、道徳的感情の背後にその原因を探るといふ道徳哲学的企図そのものもまた、結局挫折せざるを得ないのではないか。われわれは、この点については、最後に触れることになるだろう。その前にさしあたり、第一部の残りの章を見ておくことにする。

三

カントは第三章において、啓蒙主義的な「常識」の立場に立って議論を展開していく。先に述べたとおり、この立場に立つ限り、感覚の夢想家も理性の夢想家も区別はないのだが、これまでの所論を踏まえて、彼は、もっぱら視霊現象の批判に話を集中していく。ここでもやはり彼の議論は決して単線的なものではない。つまり一方で「常識」の立場に内在して視霊者スヴェーデンボリについて批判を行いつつ、同時に彼は、その「常識」の立場そのものが孕んでいる陥穽を明らかにしていくのである。

カントの視霊現象に対する批判の骨子は次のようなものである。彼によれば、視霊者は、「目覚めていてしかもしばしば他の諸感覚が極めて活発な状態で、ある対象が彼らが実際に自分の周囲に知覚する他の物的位置の間にあると言い立てる」(S. 359)のであるが、彼らは、自分の内に生じた構想作用の幻影を、自らの外へ置き換えている (*außer sich versetzen*) のである (*ebenda*)。その結果彼らは、他の誰にも知覚されないことを見たり聞いたりすると信じてことになる。「常識」の立場から見れば、これは病的状態であり、それ故カントは、「読者が、視霊者を別の世界の半公民と見なす代わりに、あつさり彼らを入院候補者として片付け、それによってそれ以上の

一切の探究を免れるとしても、私は決して読者を恨みはしない」(S. 363 f.) と言う。彼がこうした微妙な表現をしているのは、このように結論してしまうことによって、第二章の「深みのある推測」を無用のものたらしめるという「不都合」が生じるからであるが、それとともにここで注目しなければならないのは、感覚の夢想家がいだく幻影は、「感官の感覚は、真であれ見せかけであれ、悟性の一切の判断に先行し、他のすべての説得を遙かに越えた直接的明証性を持つが故に」、いかなる思弁 (Verunfteln) によっても取り除くことはできないとされている点である (S. 363)。ここには、「常識」に立脚した素朴な啓蒙主義の限界がはっきりと現れている。感覚の夢想家の幻影は、それが錯覚であることを説くことによって解消されないのである。

視霊現象のメカニズムを、内的表象の外部への投影として説明する、このいわば心理学的なやり方をカントは否定しはしない。こうした説明を行うことによって、視霊者は以前のように「火責め」にする必要がなくなったと彼は言う。しかし、この説明をどう解釈するかによって道は分かれる。一つは、視霊者を一種の「病人」として治療の対象と考える方向であるが、右に述べたように、説得によって幻影を取り除くことができない以上、治療は「下剤をかける」(S. 364) という身体的手段によることになる。だがカントはこのような決着に満足しない。これでは視霊現象を自ら体験したと称するスヴェーデンボリヤ、またこれに関心を寄せる人々 (カント自身もそうである) の心性の内にあるモチーフを内在的に理解することはできないからである。

カントは、「第一部の考察全体からの理論的結論」と題された第四章の冒頭で「公民法に従って取り引きの尺度たるべきはかりのごまかしは、品物と分銅の皿を取り替えれば発見される。そして悟性のはかりの偏りも、全く同じ手だてによって明らかにする。この手だてを欠いては、哲学的判断においても比較された計量から一致した結論

を引き出すことは決してできない」(S. 364)と述べている。様々な立場に自らを置き、その思想を内在的に理解することによって、そこにある「偏り」を明るみに出す、この思考の運動は、先にも述べたように、一つの自己批判と考えることができる。そうだとすれば、それは最終的には、カント自身の思想の「偏り」を明らかにするのでなくてはならない。彼は、「今や私は、自分を自分以外の外的な理性の位置に置き、自分の判断をその最も内密な動機ともども他者の視点から考察する」(S. 365)と述べてこれを行うのである。

「悟性のはかりは、やはり全く偏りが無いわけではない。つまり未来への希望という銘を持つその腕木は、その腕木についている皿に乗る軽い根拠でも、他の側のそれ自身ではより大きな重みの思弁を高くはね上げるような機構的な利点を持っている。これは、私が恐らく除き得ない、また実際決して除こうとは思わない唯一の不正である」⁽¹¹⁾(ebenda)。ここにカントは、自らが視霊現象の真理性を追求せざるを得なかった根本にあるモチーフを剔抉する。彼は、自らの「悟性のはかり」の「偏り」を確認するのである。しかし重要なことは、「未来への希望」を「不正」であると認めながら、彼が、それを安易に解消して自己の思想を啓蒙主義的に平板化してしまわないという点である。ある意味でカントはここで、啓蒙主義を一般の啓蒙主義者以上に徹底することを通じて、叡知界に対する人々の関心の根底に「未来への希望」という取り除き得ない「不正」を発見し、そのことによって啓蒙主義の限界を越えていくのである。

結 び

さてここでわれわれは、第二部をも視野に収めながら、全体の総括を行うことにしよう。

カントは、形而上学の効用の一つとして、「課題が、われわれの知り得るものから規定されているかどうか、そしてその問題が、すべてのわれわれの判断が常にそれを抛り所としなければならない経験概念に対して、どのような関係を持っているかを洞察すること」を挙げ、こうした効用をもたらす限りにおいて、形而上学は、「人間理性の限界の学」であるとしている（S. 384）。この言明は、自らの「無知」を自覚し、無限の知識を求めめるのではなく、その解決が人間にとって重要である課題を選択する「知恵」の立場を表明したものであると解されるが、すでに明らかのように、ここで言う「知恵」の立場は、超感性的なものを回避し、理性を「此岸的なもの」へと制限する啓蒙主義と、その結果においてどれほどにしているように見えようとも、はっきりと区別されねばならない。⁽¹²⁾ カントは、第一部第三章において、啓蒙主義に内在しつつその限界をも明らかにしていた。啓蒙主義は、視霊現象のメカニズムを明らかにするが、その内的モチーフを理解するには至らない。カントは「前置き」において、「いくらかの真理の見かけを伴って語られる多くのものについて、理由もなく何も信じないというのも、一般の風評の言うことについては、吟味もせず信じてしまうというのも、同様に愚かな先入見である」（S. 332）と述べていたが、視霊現象についての内在的理解を断念し、視霊者を「病人」として扱うという「常識」の立場の内にも、こうした先入見が認められる。カントは人間理性の限界を回避するのではなく、むしろそれに肉薄していくのである。

さてわれわれは、第一部第二章を検討した際、道德的強制の存在から叡知界の存在及び叡知界と物体的世界との相互関係を承認することは、それがニュートン物理学との類比に基づく仮構であるとされることによって、道德の根拠をも危うくすることを指摘した。この問題についてカントは、本書の末尾において結論を示している。先に、叡知界に対する人々の関心の根底に、「未来への希望」というモチーフを発見したカントは、ここで、「しかし、死

とともにすべてが終わるといふ思想に堪えることができ、またその高貴な心術が未来への希望にまで高められなかったような誠実な心は、いまだかつてなかったであろう。したがって、来世への期待を善良な心の感情の上に基礎づける方が、逆に心の正しい態度を来世への希望の上に基礎づけるより、人間性と道徳の純粹さに一層適合しているように思われる」(S. 390)と述べている。ここにおいて、発想は全く逆転している。カントは、道徳を叡知界の存在の上に基礎づけるのではなく、叡知界に対する人々の関心を道徳の上に基礎づけるのである。

これによって、靈的存在をめぐる問題に最終的に決着がつけられ、道徳が単なる仮構に墮する危険もさしあたりは回避された。しかし、これに代わる確固たる道徳の基礎が与えられたわけではない。この点に関するカントの主題的な論考は批判期の諸著作を待たねばならないが、ここでわれわれは、叡知界の概念がカントの思想の中へ導入されるに至った経緯を見ることができた。自らを取りまく思想的環境、とりわけ啓蒙主義との関係の中で、彼がこの概念に与えた諸規定は、この概念が批判期においても重要な役割を果たすだけに、十分留意されねばならない。

注

- (1) Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Auffahrung?, *Immanuel Kants Werke*, hrsg. v. E. Cassirer, Bd. IV, S. 169.
- (2) a. a. O., S. 174.
- (3) a. a. O., S. 169.
- (4) *Kritik der reinen Vernunft*, AXII.
- (5) Brief an Moses Mendelssohn, 7. Febr. 1766, *Werke*, Bd. IX, S. 54f.
- (6) *Träume eines Geistesehlers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, *Werke*, Bd. II, S. 384. 以下本書からの引用はページ数のみを本文中に示す。

- (7) *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, Werke, Bd. IV, S. 8.*
- (8) Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre, Werke, Ergänzungsband, S. 80ff.* 門脇 高橋 浜田監修『カントの生涯と学説』ハーヴェーシムト。
- (9) Brief an Moses Mendelssohn, 8. April 1766, *Werke, Bd. IX, S. 58f.*
- (10) *purgieren* の訳。なおこの語に ついては、坂部恵『理性の不安』一三三ページ参照。
- (11) リュシアン・ユルブマンは、この「未来への希望」こそ、後に、批判期のカント、ヘーゲル、マルクス、ルーカチへと受け継がれて、「あらゆる真の哲学一般の基本的立場となる」と言ふ。Goldmann, L., *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants, 1945, S. 78.* 三島 伊藤訳『カントにおける人間・共同体・世界』一〇〇ページ。
- (12) Vgl. Cassirer, a. a. O., S. 86. 邦訳八七ページ。カッシーラーは、ここでのカントが、いまだ、「啓蒙主義の実質的な根本傾向との極めて密接な連関」の中にあるとし、両者の違いを、カントが、「用心や便宜」のためだけではなく、「意識的に」経験の地盤の上に立ったことを求めている。

(大学院後期課程修了)