The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	カントの教育思想の研究 : その哲学的背景と批判的再構成
Author(s)	森, 昭
Citation	大阪大学文学部紀要. 1955, 4, p. 203-357
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/9722
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

カントの教育思想の研究

——その哲学的背景と批判的再構成——

森　昭

目次

はしがき

第一章　カントの教育思想の再評價……三

第二章　『教育學講義』の内容と問題點……二〇

第三章　カントの教育思想と目的論……六一

第四章　カントにおける自由と意志……七七

第五章　カントの實践哲學の主要問題……九二

第六章　カント哲學の教育學的歸結とその批判的再構成……一二九

はしがき

ここに発表しようとする研究は、ドイッチェ・ビルドゥンク die deutsche Bildung に関する研究の一部をなすものである。この研究に直接私を動機づけたのは、「カントはドイッチェ・ビルドゥンクの発展に如何なる役割を果したか」という、思想史上教育史上の問題であった。それよりさき、私が右のドイッチェ・ビルドゥンクに興味をひかれるようになったのは、一年間のドイツ留学を機会に比較教育学につよい関心をもちはじめ、他の欧米諸国の教育に対してドイツ教育を特徴づけるものが、ドイッチェ・ビルドゥンクの観念に外ならないことに気付いてからである。この観念は、いうまでもなくドイツ史の社会経済的、政治的、ならびに思想的発展と、それの基礎構造のなかに根源をもっている。したがってその根源をつきとめるには、少なくとも近世初頭、わけても所謂ドイツ的〃二元論〃の社会的精神的根源となったと云われる宗教改革期から、ドイツ史の究明をはじめることが必要である。更に要すれば、ヨーロッパの古代や中世にまでもその源流を探求しなければならない。また宗教改革後の絶対主義と啓蒙の時代も、考察の重要な対象となるであろう。しかし勝義のドイッチェ・ビルドゥンクの観念を生みだしたのは、云うまでもなく、十八世紀七〇年代から十九世紀三〇年代に及んだ所謂ドイッチェ・ベウェーグンク die deutsche Bewegung であって、この〃運動〃によって初めて、特にドイツ的 spezifisch deutsch なるビルドゥンク（陶冶、教養）の観念がいちおうの完成を見たのであった。

さてカント自身には、まだ、ドイツ的自覚、まして特にドイツ的なるものの意識的主張は見られないのであるが、しかし恰も彼がドイツ観念論の創始者と見られると同じ意味で、彼がドイッチェ・ビルドゥンクの発展に哲学的基礎をあたえたと解することは、あながち不当ではないであろう。人物史的に云えば、カントは、十六世紀の宗教改革の代表者ルター、十七世紀の先駆的啓蒙の代表者ライプニッツにつづいて、才三のしかも最も高揚されたドイッチェ・ビルドゥンクの発展段階の初期を代表する人物であるといってよい。

最初の計画では、右の三つのエポックについて、教育史的、思想史的考察をこころみるつもりであったが、カントをとりあつかっているうちに、当然のことながら、彼一人を教育史的に検討することさえ容易ならぬことを知った。そこで本稿においては、論点をいちおうカントだけにかぎり、右の広般な歴史的研究をほとんど割愛して、ただ彼の教育思想を理解するに必要なかぎりそれに言及することにした。（才五章）。そのため『紀要』の編集委員の方々に予告しておいたテーマとはいちぢるしくちがったものになった。

テーマを変更したのは、なによりも私個人の必要によるものである。カントを専門的に深く研究したことのない私にとって、カントとドイッチェ・ビルドゥンクの関係を突止めることは容易でなかった。尤も、ふつうの教育史や哲学史の常識から、右の関係について云々することは必ずしも不可能ではない。しかしかかるやり方では、ドイツ教育史に対しても、またカント解釈に対しても、なんら

学問的な与帰をなし得ないことは云うまでもない。そこでふつうの解説書以上に深くカントの教育思想をつかもうと彼の著作をあさっているうちに、カントの教育思想の従来の取扱い方に対して疑問をもつことになった。この疑問は、以前に『カントの大学論』（一九四九年『哲学季刊』才九号）を書いたとき、すでにある程度いだいていたのであるが、今度その疑問が更に決定的なものになった。（この点については、才一章で詳しく述べた）。さてこの疑問を明かにしようと試みているうちに、結局カント哲学全体を研究しなおす必要をおぼえ、本稿をまとめることになったのである。

かような事情で、テーマを急に変更したのは、暑中休暇に入ってからで、その後二ケ月余りカントに集中したのであるが、専門的予備知識もなく酷暑のなかで難解な多量の文献と取組んだため、十分所期の目的を達成することができなかった。哲学の専門家から見ればあまりに解説的な説明が多く、教育学の専門から見れば、必ずしも教育学プロパーとはいえない内容に少なからず言及したと云われるかも知れない。しかし何よりも、この未熟な研究によって、『紀要』の権威をおとすことを私は最もおそれている。しかも多大のスペースを要求する結果になったことも、ここにおわびしなければならない。

さて研究の経過について一言することを許されたい。私は教育学に関係する自分の職務からの要求にもとずいて、まずカントの『教育学講義』をとりあげた。さてその意義を再評価すべく試みているうちに、それと『人間学』との関係が明かになるとともに、『一般歴史考』との関係もいたるところに発見することができた。（この点は才二章で詳論した）。そのうえ更に『教育学講義』のなかに、後の『判断力批判』へ発展してゆく萠芽も見出すにいたった。そこで私は、更に一歩をすすめて、カント哲学全体の背景から彼の教育思想を究明しようという興味をおこした。（才三、才四、才五の各章で、右の究明を試みた。）このため『教育学講義』そのものを解説するという点に、十分の力をそそぐことができなかった。

さて、以上のようなわけで、一方ではドイッチェ、ビルドゥンクとの関係を念頭におき、他方ではカント哲学全体の背景からの究明に心がけつつ、カントの教育思想を研究したわけであるが、この歴史的と原理的の二つの関心に動かされながら、しかもいかにして多量の素材や問題を整理するかにひどく苦心した。苦心をかさねるうちに、「自由に行為する者」frei handelndes Wesen というカントによる人間の規定が、しぜんに問題整理の中心におかれることになった。かかる者としての人間を、カントが如何にとらえたかを、たえず意識しつつ、私はカントの目的論を検討し（才三章）、また自由論や意志論を検討し（才四章）、更に実践哲学全般を検討した（才五章）。それらの検討をつうじて、従来の解釈によって高く評価されたカント哲学のすぐれた一面を再確認することができた反面、それと表裏相即する問題点をも見出さざるを得なかった。かかる長短両面の隣合いは、カント哲学のいたるところで目撃されるのであるが、その根源は、一語で要約するならば、おそらく理性に関するカントの理解のうちにひそんでいると云えるであろう。彼は「自由に

行為する者」としての人間を、更にまた人間の形成する文化や社会を、究極において〝理性〟の原理から究明することによって、そのすぐれた哲学的特徴を発揮し得た反面、さまざまの抽象におちいらざるを得なかった。さて後のドイッチェ・ビルドゥンクは、この抽象を〝人間性〟（新人文主義）、或は〝精神〟（浪漫主義）の原理によって克服しようとしたと云えるのであるが、私はむしろ〝理性〟と〝経験〟との行為的綜合に克服の方向を求め（才六章）、そこに現代の教育哲学につうじうる道を発見しようと試みた。この試みは当然カントの認識論の再検討にまで及ぶべきであり、そこから正しい学習論への道も発見さるべきであるが、しかしこの点はついに提出期間までに十分満足な結論を見出すにいたらなかった。かくてこの点は未完成のままで、この研究を提出せざるを得ないことになった。同僚諸氏の寛恕を願うゆえんである。

一九五四年十月十五日

助教授　森　昭

第一章　カントの教育思想の再評価

一、序　説
二、『教育学講義』に対する人々の評価
三、ルソーと啓蒙からの影響について
四、『教育学講義』の要求する新しい解釈
五、カント哲学における教育学の位置
才一章、カントの教育思想の再評価

一　序　説

カント哲学についていささかでも知識を持っている人なら、『カントの教育思想』を主題とする研究が大して実多い仕事でないことを知っているであろう。ましてドイツの教育学史のうえで、彼の教育思想そのものが、大した意義をみとめられてこなかったことは、すでに学界の定説にすらなっている。直系のカント学徒として「教育学」を説いた人々――例えばグライリンク、ホイシンガー、ニーマイヤー、シュワルツ等の学者は、ドイツ教育学史を専門に研究した人だけが知っている程度の人物でしかないのである。専門の「教育学」という見地からすれば、カントはペスタロッツィー、フィヒテ、シュライエルマッヘル、さらに後のフレーベルやヘルバルトなどとは全く比較にならぬ小さな役割をしか果していない。個々人の教育学或は教育思想を中心にして書かれた従来のドイツや日本の教育史が、カントに大した注意を払っていないのも、その意味では当然である。

註　ショーンという人の研究『教育学におけるカントとカント派の人々』Fr. Schön; Kant und die Kantianer in der Pädagogik, 1911. によるとグライリンク、ホイシンゲー、ニーマイヤー、ワイラー、レーネ、シュワルツ等が、カント派の教育学者である。シュナイダーが右のうちグライリンク、ホイシンガー、ニーマイヤー、シュワルツの四人をカント派として挙げているのを見ると、この四人が比較的重視さ

れるのかも知れない。Fr. Schneider; Triebkräfte der Pädagogik der Völker, 1952, s.206.

グライリンク Johann Christoph Greiling, 1465–1840 はイエナ大学を出て、牧師になった人で、カントの実践理性批判が出てから五年目の一七九三年に『教育の究極目的と教育学の才一原理』Über den Endzweck und die ersten Grundsätze der Wissenschft, der Erziehung, 1793. という書物を書いている。人間を教育の究極目的とする道徳教育の理論、また道徳的から理性によって神の概念へ導いてゆく宗教教育の理論、感性的と超感性的を峻別する思想、自由の強調などの諸点で、カントの道徳哲学から多くの影響を受けているようである。彼はまた教育を定義して「人間の凡ゆる力が道徳的向上ならびに社会的有用という目的へと訓練されるように、外的な諸事情を意図的に利用し技術的に整備して人間へ仂きかける仕方」と云っているが、定義の前半にカントの教育観と合致するものが見出せる。

ホイジンガー J. H. G. Heusinger, 1796–1817. もイエナ大学に学び、一七九五年から同学の講師としてカント哲学を講義し、九七年からは学校の教師、或は私的教師として教養階級相手の講義をしたりして、一八〇七年以後は陸軍の学校で教鞭をとり、三一年に退職した。『教育と教育術に関する二三の概念を是正することに寄せて』Beitrag zur Berichtigung einiger Begriffe über Erziehung und Erziehungskunst, 1794 その他の著書は、彼がルソーの教育観に大きく依存しつつも、カントの実践哲学からも相当の影響を受けていることを示しているらしい。ことに彼の掲げる教育原則の一つは、「理論理性ならびに実践理性を、しかも特に実践理性の法則を無制約的法則として掲げつつ、促進せよ」と命じている。明かにカント的である。

ニーマイヤー A. H. Niemyer, 1754–1828 は四人のうちで、最も注目すべき人である。ハレ大学で神学を学び、同学の神学教授になり、また有名なフランケ学院の院長をし、永年大学長の地位にもあった。彼の著『教育と教授の原理』Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts, 3Bde, 1796 も、その基本的思想はカントに由来している。例えば（理性的教育は、人間における人間的なるもの（人道）を人類の各人に可能なるかぎり完全に陶冶する以外の如何なる目的も持っていない。」「人間の凡ゆる素質のうち最も貴いものは理性活動であり、またそれと不可分に結びついて、意志を自由によって規定する能力である」。「教育は、道徳を最高の善として提示する理論的善を、唯一の規準に選び、凡ゆる他の目的をこの倫理的善と調和せしめるか或はそのものに従属せしめなければならない。倫理的に善なるものとは、人間の自由な行為において理性によって無条件的に是認されざるを得ないもの、従ってそれ故にまた無条件の尊敬に値いし尊敬を受けるもの以外の何物でもない」。（Beilage L8）以上によって、カントの道徳哲学からの影響は一見して明かである。

最後にシュワルツ F. H. Chr. Schwarz, 1766–1837 も相当に注目すべき人のようである。ギーセン大学で神学を主にして哲学も学び、一八〇四年からハイデルベルク大学の神学教授になった。学校制度の改善に尽力し、近代的な教育機関を設置した。また教育学史の開拓者の一人であり、児童心理学にも刺戟を与えた。一八〇〇年以前の著書は主に宗教教育に関したものが多く、その後には『教育論』Erziehungslehre, 4Bde, 1802–13 と『教育・教授論の教科書』Lehrbuch der Erziehungs=und Unterrichtslehre, 1805 などの著書がある。彼もまたカントの自由意志、自律の思想を守った人として、カント派の教育学者に算えられている。学説の詳細は割愛する。

ところで、ドイツ哲学史、或はドイツ思想史において、カントに与えられてきた意義の大きさ、殆んど彼を神格化する程までに高い評価を思うとき、教育史におけるカントの冷遇は、我々に何か奇異な感じをあたえないであろうか。例えばドイッチェ・ビルドゥンクについて考えるばあい、フィヒテやフンボルトなどが大きく浮び上ってくることは当然としても、しかし彼等の果した役割に比べて、カントのそれが、深さと幅において必ずしも小さかったとは絶対に云えないはずである。もしそうだとするならば、教育史においてカントをとりあつかう観点は、従来のそれとは全くちがったものにならなければならないはずである。カントに、教育方法の理論や、学校制度の構想を期待するのは、生理学者に小児病の処方箋を求めるようなものである。

いったい、哲学者カントの影響を、個々の特殊科学の領域、例えば教育学プロパーの領域に跡付けようとすることそのものが、そもそもの見当ちがいなのである。カッシーラーが、ドイツ精神史——或る意味でドイツ陶冶史——を論じた好著『自由と形式』で述べた言葉を借りるまでもなく、「カントの学説が時代の一般的精神生活に及ぼした一つびとつの〃影響〃を寄集せめても」、彼がドイツ教育史に果した歴史的意義はつかめないのである。「重要なのは」、カッシーラーの云うように、「個々の結論における（相互の）一致ではなくて、陶冶的諸力のうちに潜んでいる深い共同性である。……カントの学説がドイッチェ・ビルドゥンクの全体におよぼした力は、そのような（深い共同性の）連関を基礎にしているのである。ドイッチェ、ビルドゥンクのうちに潜在力としてすでに存在していたものが、批判的学説のなかで原理にまで高められたのである」。したがって我々の仕事も、狭義の『教育学』という観点から、カントの著作に散見する彼の教育観をよせあつめることではあり得ない。そうではなくて「陶冶的諸力のうちに潜んでいるも深い共同性」を基礎にし、それを原理にまで高めた「批判的学説」を頂点とするカント哲学の全体系のなかに、彼の教育思想を位置づけつつ、これを把握することでなければならない。そして、この仕事は、私の知るかぎり、これまで殆んど誰れもが試みたことのない仕事である。尤も、新カント学派の教育学者たちは、カントの新カント派的解釈に立脚して自分の教育哲学を構築しているのであるが、しかしこの仕事は私の企図する仕事と性格を異にしている。そこではカントの教育思想に焦点を置くというよりも、独特の仕方で解釈されたカント哲学から教育を究明している。これに反して私は一面であくまでカント自身の教育思想を中心にしつつ、これをカント哲学の全体から究明したいのである。これが単に重点の置き方のちがいに止まらないことは、ぜんじ明かになってゆくであろう。ここで一言すると、新カント派の人々は哲学的教育学を打立てたけれども、教育の哲学を打立ててはいないのである。これは新カント派の人々がカントの結論として解釈した一定の哲学によって教育を基礎付けたことに由来すると云える。私はかかるやり方の意義を認めないではないが、本稿で私が企図しているのは、教育をカントと共に哲学すること、そして、かような仕方で〃教育の哲学〃を構成する正しい態度

を明かにすることなのである。

二　『教育学講義』に対する人々の評価

前節に述べた本稿の意図を実現するため、私はまず、リンクの編集した『教育学講義』Über Pädagogik, herausgegeben von Dr. Fr. Th. Rink, 1803 を、最初の手がかりとして取上げたい。

周知のように、この論文は、カント自身が執筆したものではない。カントは、一七七四年六月のプロイセン政府の布告によって、哲学部の正教授の一人として、他の教授たちと交替に教育学を講義せねばならなくなり、才一回を一七七六・七年の冬学期に、才二回を一七八〇年の夏学期に、才三回を一七八三・四年の冬学期に、最終の才四回の講義を一七八六・七年の夏学期に行った。『教育学講義』は、それらの講義をきいたリンクが、カントの手稿を整理、編集して、彼の死ぬ一年前の一八〇三年に出版したものである。このような事情が、すでに、本書の価値をカント自筆の他の著作よりも低からしめていることは争えないところである。

哲学の専門家たちは、このような性質の『教育学講義』を手がかりにしてカント哲学を究明しようとする私の無謀を、恐らく一笑に附すであろう。そのうえ『教育学講義』に比較的関心を持つはずの教育学者すらもが、本書をあまり重要視していないのである。本書に対するこのような低い評価は、単に右に述べた本書の成立事情に由るだけでなく、より本質的には、本書がカントの本意を十分に表現するものでないという見方に由来している。かかる見方に対する

私の抗議を提出するまえに、諸家が如何に本書を取扱ってきたかを概観しておきたい。

大ていの人は、『教育学講義』を黙殺してしまっている。マールブルク新カント派の巨匠コーヘンは、『カントの倫理学の基礎付け』において、カントの歴史哲学と『諸学部の争い』に見られるカントの教育論には言及しているが、本書には全く言及していない。(Cohen; Kants Begründung der Ethik, II. Aufl. 1910, s. 531-2, s. 553-4) コーヘンよりも文化問題に対していっそう広い視野を有するカッシーラーさえも、その『カントの生涯と学説』(Cassirer; Kants Leben und Werke) のなかで、『教育学講義』には全くふれていないのである。彼が『自由と影式』のなかでドイッチェ、ビルドウンクに対してカントの果した役割を高く評価したときも、全く『実践理性批判』と『純粋理性批判』のみに注目していたのであった。

他方、西南ドイツ学派のバオッホについて見ると、彼もまたその著『インマヌエル・カント』(Bruno Bauch; Immanuel Kant, 1923) のなかで、『教育学講義』を全く黙殺している。その師リッケルトもまた、その著『近代文化の哲学者としてのカント』(Rickert; Kant als Philosoph der modernen Kultur, 1924) において、本書には全く触れていない。これらの極端な論理主義者に比べ、文化問題に対してもっと豊かな理解を示しているヴィンデルバンドさえも、彼の『近世哲学史』(Windelband; Die Geschichte der neueren Philosophie) において、本書に全く言及しない有様である。

ところで右に述べた両新カント派の哲学者たちは、単に『教育学講義』を無視しているだけでなく、同時にカントの『実用的見地より見たる人間学』（以下『人間学』と略称）にも、殆んど何等の注意を払っていないのである。私はむしろこの事実を注目したい。経験的なるものに対する先験的なるものの原理的優先を主張する論理主義が、『人間学』と一緒に『教育学講義』を黙殺せしめたのである。

尤も、新カント派の人々が『教育学講義』を黙殺したのは、単にその論理主義のためばかりではないであろう。むしろ本書はカント哲学の真意を十分に代表していないという見解こそ、ここでは注目されなければならない。この見解は広く行われているもので、例えばフリッシァイゼン・ケーラーもこの見解をとっている。彼の陶冶と世界観は、ディルタイ的観点から、三つの世界観の類型に対応する陶冶理想の歴史的類型を、その一つびとつについて検討したものであるから、新カント派のように自分の立場からカントをしばしば改釈するというよりも、むしろあるがままのカントを理解するという態度をとっているはずであるが、この著者さえも、「カント自身は、彼の教育学講義においては、全く啓蒙教育学のわくの中に留まっていて、ここでは、他の分野におけるようには、自分の創造した超越論的立場からの帰結を引出さなかった。」と批評している。（M. Frischeisen-Köhler; Bildung ung und Weltanschauung, 1912, s. 64）次に、豊かな文化史的背景から簡潔要を得た好著『教育史』を書いたミュラー＝フライエンフェルズも、次のように述べている。「カントはヘルダーやシラーその他の人々の教師ならびに激励者として、ただ間接的にのみ教育制度に影響を与えた。我々は、カント自身が公刊した教育学上の著書を持っていない」と一応正当な叙述をしたうえで、「しかもリンクが出した彼の講義の手稿も、なんら明瞭な像を生み出しはしない。」と述べている。これも一応はそのとおりであるが、果してこのように全面的に断定できるかどうか、ここに実は私が問題を発見しようとしていることは、やがて明かにされるであろう。ともあれ右の著者も、「しかしカントがルソーから強く影響されていたこと、また彼が新人文主義になんらの接触も持たなかったということは、そこからはっきりとうかがえる」と断定している。（Müller-Freienfels; Bildungs=und Erziehungsgeschichte, 1932, III. Bd. s.20）彼とほぼ同様の見解は、最近の教育史の一つであるレーブレの『教育学史』にも見出される。「ルソーが一般的生活感情と教育学の分野において啓蒙の完成者、克服者であるように、カントは哲学の分野におけるそれであった。彼の哲学は、特に啓蒙の功利道徳と幸福道徳に対立せしめられた彼の義務観念、ならびに彼の人道理念によって、陶冶史、教育史に意義を持っている。この両者に比べると彼の教育学講義は影がうすく、なお啓蒙の精神を呼吸している」。（Albeert Reble; Geschichte der Pädagogik; 1950, s. 183.）我が篠原博士も、その尊敬すべき労作『独逸教育思想史』（上巻、四二八―三九頁）において、『教育学講義』が「批判哲学よりも寧ろ批判前期の立場に、従って啓蒙教育学に著しく接近している」ことを指摘しておられる。

しかし博士は一方で、カント哲学の「徹底した二世界説」の「教育的意義」を強調し、「カント哲学の特質は、……教育上からは啓蒙思想の克服という一角度から眺めることが特に要求せられる」と論じ、この限りでは他の教育史家と同様の見解を示しつつ、しかも更にかかる見解に立って、『教育学講義』のなかからも、カントの反啓蒙的思想を取出しておられる。これは博士の誠実にして綿密な教育学史研究の態度を示すもので、解釈に若干異論のある個所もあるにはあるが、私はここに敬意を表しておきたい。

さてクーノー・フィッシァーは、その近世哲学史の一部をなす『カント』のなかで、『教育学講義』の解説に比較的数多くの頁をさいている。彼は、右の人たちと同様に、ルソーやバゼドウからの強い影響を指摘しているだけでなく、同時に、カントが「教育革新者の側」に立っていたことを強調している。「カントにとって、教育の分野におけるほど、根本的な徹底的な改革が差迫ったものと見えた分野は他になかったのである」。(Kuno Fischer, Kant, II. Bd. s. 199-205) フィッシァーの指摘したこの一面は、分けても注目されなければならない。新カント派社会主義の哲学者フォアレンダーがその著『インマヌエル・カント』において、特に右の点を強調しているのは、決して偶然ではなかった。彼は『教育の改革』という一節に十頁ほども割いて、まず、バゼドウのデッサウ汎愛学院 Dessauer Philantropin に対してカントの示した、友情と熱意にあふれる物心両面の援助を詳しく紹介し、教育改革論者としてのカントの面目を活々と描出している。彼はまた『教育学講義』にも言及し、本書は、「倫理的理想主義者と並んで経験ある人間通を、いな更に子供の心に対する理解をさえ示す、細やかな適切な叙述」であると讃え、そして「ルソー的精神が、(カント)自身の倫理学の義務思想によって変容されて、本書の多くの細部にまで生きている」と述べている。(Vorländer, Immanuel Kant, 1924, I.Ad. s. 220-3 Vgl. I. Kant, Vermischte Schriften, der „Phil. Bibiothek"Bd. 50, XIX-XXII, XXXVI-VIII) フォアレンダーが多くのカント解説者とちがって、単にルソーからの一方的影響でなくて、カント自身の倫理思想によってそれが変容された点に注意していることは、このさい特に注目に値する。彼は更に『教育学講義』と『人間学』との連関に言及しているのであるが、この事実は、いっそう高く評価されなければならない。これは、人間学を看過した人々が教育学講義を黙殺したのと好個の対称をなすと云うべきである。しかもこれは決して偶然ではないのであって、そこにはカント解釈への一つの重要な通路が示唆されていると云えるのではなかろうか。本稿のカント解釈において、特にこの関係は前面に強く押出されるであろう。

註　本稿を書きおえるまで、末吉悌次教授の『カント実践的教育論』(刀江書院、昭和二五年)があることを、うかつにも全然知らなかった。本書は、カントの『教育学講義』を、彼の人間学、とくに彼の道徳哲学との関係から、主題的にしかも詳細に研究したものとしては、おそらく日本で唯一の書物ではないかと想像される。かかる論究の仕方そのものについては、后述のキューンという人の仕方と殆んど軌を一にする

ものであるが、しかし原典の引用その他で、末吉教授の方がはるかに詳細である。ただ、テーマがカントの〃実践的教育〃の方を主にしたがため、一方の〃自然的教育〃との関係が十分に取上げられていないようである。またそのために、両方の関係をつきとめるのに必要なカントの歴史哲学や目的論が十分に取上げられなかったのであろう。この点は、教授が教育論と『人間学』との関係を立入って究明しておられるだけに、いっそう惜しまれる。その代り、カントの道徳教育論が鮮明に浮彫にされた点は、本書の大きな特色になっている。またこの意味で、本書はカント教育思想のオーソドックスな解釈と見てよいであろう。反対に拙稿は、オーソドックスな解釈とはいくぶんちがった観点から、あえて一つの解釈を試みようとしたものである。

三　ルソーと啓蒙からの影響について

さて、一般的に云って、ドイツのカント論者が、啓蒙思想、特にルソーの影響の故に、『教育学講義』の意義を、低く評価する態度を示しているのは、意識的であるにせよ、ないにせよ、フランス、更にはイギリスに対する――総じて西欧に対するドイツ人の文化的民族主義の感情が動いているせいではなかろうか。或は、少なくとも、すでにフィヒテやシュリングにおいて強調され、後には例えばウィンデルバントが定式化した啓蒙の完成と同時に克服 zugleich die Vollendung und die Überwindung der Aufklärung という観点、――それも特に克服の方に重点を置いた観点――からカントを評価し、そして彼をドイツ哲学 die deutsche Philosophie の創始者として意義づけようとする意識が、そこに動いていることは否定できない。(op. cit. s.2) 私も右のようなカント解釈が誤っているとは思わないし、むしろ正しいと云うべきだとさえ考えるのであるが、右のような定式化をいちおう離れてカントをあるがままに理解することも必要であると思う。

まず、ルソーからの影響という点について云うと、周知のごとく、カントの思想的成長と転換に決定的な影響を与えたのは、自然観の方面ではイギリスのニュウトンであり、人間観の方向ではフランスのルソーであった。カントがルソーの『エミール』(一七六二年)に読みふけって、時計のように正確な日課を思わず乱したというエピソードは、あまりにも有名である。しかもそれは単にほほえましい一場のエピソードに止まったのではなかった。『エミール』が現われた直後の一七四六年から七五年の間に書かれたと云われる『遺稿』(Bruchstücke aus Kants Nachlass, Phil. Bibl., Vermischte Schriften) のなかで、カントは告白している。「私は好みからすれば学者である。私は認識に対する非常な渇望を覚える。そして認識において進歩したいという貪欲な不安と、一歩前進するたびの満足とを覚える。これら全ては人類の光栄たるであろうと私の信じていた時代があった。私は無知な賤民を軽蔑していたのである。ルソーがその私をただしてくれた。かかる幻惑せる特権は消滅する。私は人間を尊敬することを学ぶ。そして人類の権利を確立しようというこのような見方が、他の全ての人々に価値を与えることが出来ないなどと、もし私が考えるならば、自分を普通の労働者よりもはるかに禄でなしだと見るであろう。」(op. cit. s. 272-3) この告白は、

カントの思想的成長、分けても彼の人間性 Menscheit の思想の発展に対するルソーの影響を示す言葉として、しばしば引合いに出される有名な告白である。しかしここでは更に次の点を指摘しておきたい。一般にドイツの知識階級は、無教養な民衆 ungebildetes Volk に対し、自らを教養階級 gebildeter Stand と称し、教養貴族主義 Bildungsaristokratie の意識をつよく持っていると云われる。勝義のドイッチェ・ビルドゥンク（ドイツ的教養）の観念もまた、このような教養貴族主義の意識と結びついて成立し発展してきたことは疑いをいれない。「無知な賤民」を軽蔑していたその私を、ルソーがただしてくれたというカントの告白は、単に彼のヒューマニズムを示す以上に、ドイツ陶冶史において歴史的意義をもつ言葉として評価されなければならない。ともあれ、ルソーによってこれ程の深い影響を受けたカントが、『教育学講義』に『エミール』からの影響を随処に示しているのは、決してカントらしくないことであるどころか、むしろカントの重要な一面を示すものと解釈すべきものではなかろうか。

カントはまた右の『遺稿』のなかで、ルソーをニュウトンと並べて、こう書きしるしている。「彼以前には無秩序と悪しき寄せ集めの雑多しか見出せなかったところに、ニュウトンは始めて、秩序と規則性が偉大な単純さと結合しているのを見出した。ルソーは初めて、人間の仮想的形態の雑多の底に、深く秘められた人間の自然と、隠された法則とを発見した。この法則に則り、それをよく守ることによって摂理は義とせられる。……ニュウトンとルソーによれば、神は義とされるのであり、」かくてポープの命題（註―「我等の世界は最善なり」）は真なのである。」ここでカントがルソーの発見を讃えている「人間の自然」Natur des Menschen という言葉は、カントの『教育学講義』のみならず、多くの哲学上の著作においても、極めて重要な意義を与えられている概念なのであって、これを育成することに教育の中心を置いた『エミール』の思想を、カントがその『教育学講義』で多分に受容れている事実は、必ずしもカントらしくないものと解さるべきではない。少なくも、カントの重要な一面として正しく評価することが、むしろカントに忠実な解釈ではないであろうか。

しかし、カントを知る人々にとって、疑問はなお消えないであろう。右に取上げたカントの告白は、所謂批判前期に属している。したがって、カントが如何に強い感動を以ってルソーを語り、彼による「人間の自然」の発見を讃えようとも、それは批判哲学より以前のカントと見るべきであって、これを本来のカントと見ることに、人々は反対するであろう。したがって、ルソーの影響を強く受けた『教育学講義』が、「なお強く啓蒙の精神を呼吸している」という解釈の方を、人々はむしろ正しいとするであろう。しかし、「啓蒙の精神を呼吸している」ことが、なぜ『教育学講義』を低く評価すべき理由になるのであろうか。何故我々はカントが啓蒙を克服したという一面を、特に高く評価しなければならないのであろうか。かかる評価は、カント哲学を継承し或る意味で改釈的に発展せしめた新人文主義や浪漫主義からの評価を、そのまま受容したものと云え

ないであろうか。我々はここで、『啓蒙とは何かという問題の解答』（以下『啓蒙論』と省略す）Beantwoatung der Frage; Was ist Aufkärung?（Phil. Bibl. Bd. 46e）という有名な論文が、『純粋理性批判』（一七八一年）が出てから三年後の一七八四年に書かれている事実をもう一度注目する必要がある。『啓蒙論』については後で論究したいのであるが、後の浪漫主義者たちが考えたようにカント自身が、果して啓蒙は全面的に克服さるべきものと考えたか否かは疑問である。むしろ彼自身は、後のドイツ的思想家たちが彼へ読みこんでいるのとは反対に、啓蒙のなかに護るべき多くのもののあることを確信していたのではなかろうか。

ともあれ啓蒙への関係について、もしカントに批判すべきものがあるとすれば、それは彼に啓蒙の影響が残っていたという点であるよりは、むしろ啓蒙の精神をなお十分にはその哲学のなかに生かし得なかったという点なのではなかろうか。尤も、啓蒙思想には批判さるべき諸点があるであろう。しかしそれを批判し、或は克服する唯一の方向が、ドイツ観念論であると考えるのは、特別にドイツ的な一つの偏見だと思う。カントの現代的理解は、なによりもまず、このような偏見からの解放を必要とするであろう。右の点に関しては、後にくりかえし言及する機会をもつであろう。

四　『教育学講義』の要求する新しい解釈

前節では、才一に、『教育学講義』のなかに見出されるルソーからの影響が、必ずしもカントにふさわしくないものでなく、むしろカントの重要な一面を示唆していること、才二に、そこに跡付けられる啓蒙の精神が、必ずしもこの講義を低く評価する理由と考えられるべきでなく、むしろカント解釈への新しい一面を示唆していること、この二点を明かにした。

ところで『教育学講義』がルソーと啓蒙からの影響を示していることの故に、人々はそれを、内面的には、批判前期におけるカントの思想を示すものと主張している。例えばキューンという人も、『講義』を細かく分析して、それが批判前期の思想を示すものであることを論証しようとしている。（H.H. Kühn; Die Pädagogik Kants im Verhältnis zu seiner Moralphilosophie, 1897）フォアレンダーもまた、右の見地に立ってであろうか、カントの〝成長期〟（一七五四年―八〇年）のなかで、カントの教育論に言及しているのである。だが事柄はそれほど単純だとは思えない。

たしかに、カントの教育学に関する講義は、年代的に見ても、才一回（一七七六・七年）と才二回（一八〇〇年）は、『純粋理性批判』（一七八一年に才一版）より以前に行われている。しかしそれら二つの講義でさえも、すでに、『感性界と可想界の形式と原理について』論じた一七七〇年の就任論文より以後に行われており、所謂〝批判期への過程〟の時期（一七七〇年）に行われているのである。まして才三回（一七八三・四年）と才四回（一七八六・七年）は、はっきりと批判期に属している。しかもこの時期こそは、カントの思想が最も多産的に発展した時期であって、

一七八一年の才一批判に続いて、一七八三年―『プロレゴーメ

ナ』

一七八四年―『世界市民的見地における一般歴史考』（以下『一般歴史考』と省略す）と『啓蒙論』

一七八五年―『ヘルダーの歴史哲学論への批評』（以下『ヘルダー批評』と省略す）『道徳形而上学序説』

一七八六年―『人類史の臆測的起源』（以下『臆測的起源』と省略す）

等の極めて重要な著作が出版されており、更に才四回の講義の翌年には『実践理性批判』（一七八八年）、それから二年目には『判断力批判』（一七九〇年）が出ている。要するに才三、才四回の講義は、批判哲学の体系が発展し、ほとんど完成に近づいて、更に実践哲学上の重要な著作も相次いで出版された時期に行われたのである。

才一、才二回の講義が前批判期になされ、才三、才四回の講義が批判期におこなわれて、要するに教育学講義の全体は前批判期と批判期の両方にまたがっているという事実は、看過できない意味をもっている。この事実は、『教育学講義』の内容を前批判期の思想と解しようとする立場と同様の権利が、それを批判期の思想と解しようとする立場にもあることを、示唆しているのではなかろうか。それを全て批判期のカントの哲学と解することは勿論できないであろうが、同様に全てが前批判期の思想を代表すると解することも一面的たるをまぬかれない。それを批判期の思想と関係づけて解釈する一面の可能性についていえば、なるほどそこでは、例えば『実践理性批判』の方法や思想が完全に現われているとは云えないけれども、しかしその他の著作、例えば『一般歴史考』、『ヘルダー批評』、『臆測的起源』等の歴史哲学上の著作、更には後の『判断力批判』（一七九〇年）や『道徳形而上学』（一七九七年）等への発展の可能性をひそめた思想がいたるところに見出されるのである。いなむしろ、これらの著作との関連においてはじめて、『教育学講義』は全体として体系的に理解できるのである。このような関連を跡付ける努力をせずに、全てを前批判期に還元する解釈は、一つの怠慢と云えないであろうか。

さて、このさい特に注目したいのは、『教育学講義』と『人間学』の関係である。

人間学もまた前批判期と批判期の両方にまたがって講義されたのである。カントは人間学について、一七七二・三年から一七九五・六年まで、毎年合計実に二四回にわたって講義しており、後で述べるように人間学の講義に重要な意義を認めていた。そしてこの講義を整理した『人間学』ならびに『人間学への省察』（Reflexion zur Anthropologie）と『教育学講義』との間には、実に多くの共通性が見出される。もし『教育学講義』が前批判期的であると云うならば、『人間学』もまた前批判期的と云わなければならないであろう。しかし才一批判が出版されてから更に十五年間もつづけて行われた『人間学』の講義を、前批判期的と断定することには、恐らく誰れしも賛成しないであろう。同様のことが、それと内容的に多くの関連をもつ『教育学講義』についても、或る意味で云えるのでは

なかろうか。近来カントの『人間学』が新たに関心の対象になっているのであるが、或る意味ではそれの〝一部〟をなすとさえ解される『教育学講義』が、十分の注意を受けていないのは奇妙なことである。『教育学講義』は、内容的に見て、少なくともこの『人間学』と同等のとりあつかいを受けてしかるべき権利を有するのではなかろうか。

しかしまだ問題は残っているようである。さきにも述べたように、『教育学講義』はカント自らの執筆になるものでなく、聴講者リンクが講義を整理し編集したものであった。しかもそのうえ、本書には内容の排列にかなりの不整合が見られ、更に用語にも不統一が目立っている。この事実からして、人々は『教育学講義』がリンクの主観や不手際によってゆがめられていると結論し、それの意義を小さく評価しようとしている。だがこの結論にも、私は若干の疑問をさしはさまざるを得ない。

カントとリンクの関係は、はじめは師弟、後には大学の同僚という間柄で、しかも極めて親密であった。リンク自らも云うように、カントの晩年、一七九五年から一八〇一年までの数年間は、一週に二度はカントの食卓に招かれたのである。(Kantstudien, Ergänzungshefte, Nr. 41, 1918, s.37) かかる親密さの故に、手稿の整理、出版も委ねられたのである。(リンクは他に『カントの自然地理学』をも一八〇二年に出版している)。尤も一八〇〇年頃からカントの老衰が加わり、すでに左眼の視力は失われ、右眼の視力も失われかけていたことを思えば、彼が本書を出版にさきだって予め校閲したとは考えられないけれども、しかし、本書がカントの委嘱によって編集され、生前に彼の許可を得て公刊された事実は、動かしえないところである。

それにしても本書の内容排列の不整合と用語の不統一は、本書の価値を低からしめるものではないであろうか。しかし、かかる見解に私は直ちには賛成できない。かかる不整合や不統一は、リンクが整理の技能に欠けていたためと云うよりは、むしろ、前後四回、十年にも及ぶカントの講義を、彼が出来るだけ忠実に再現しようと苦心した結果と解すべきではなかろうか。私は、リンクが勝手に自分の主観によって、内容の排列に一貫性を与えなかったことにむしろ感謝したい。というのは、後で詳しく検討するように、内容排列の不整合、特に教育の区分に関する少なからぬ動揺のなかに、私はカント解釈の重要な問題を発見したいからである。

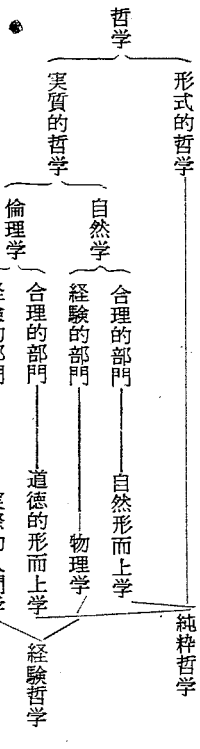
五　カント哲学における教育学の位置

右の両節で私は、これまでカントらしくないものとして多くの論者がその価値を過少に評価した『教育学講義』を、かかる評価の偏見から解放しようと試みた。なるほどフリッシャイゼン＝ケーラーが指摘したように、カントが『教育学講義』では、「他の分野におけるようには、自分の創造した超越論的立場の帰結を引出さなかった」ことは否定できない。このことは、カントが教育学においてそのような帰結を引出す余裕を持たなかったためなのか、それとも、引出そうにも原理的にそれが不可能であったためなのか、我々

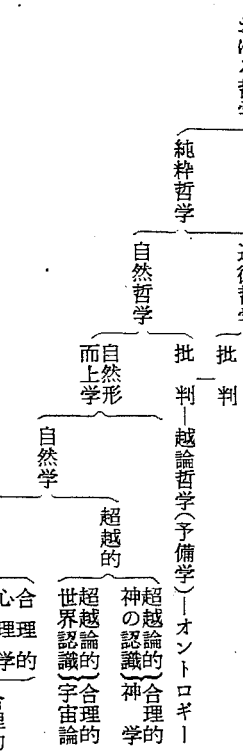
はこの問題を検討してみる必要がある。

後で詳論するように、『教育学講義』は人間学的な部分と道徳形而上学的な部分から成立っている。ところで次の才一表（Grundlegnug zurM.d.S., Vorrede）が示しているように、この二つの学科は、「実質的哲学」のうちの「倫理学」に所属している。

（才一表）



（才二表）



才一表に「実際的人間学」とあるのは、『人間学』においてカントが、「自然的人間学」physische Anthropo. logie と区別した「実用的人間学」pragmatische Anthropologie に相当すると見て差支えない。実用的人間学は右の表で倫理学の「経験的部門」を構成し、自然的人間学は自然学の「経験的部門」の一部をなすと解してよいであろう。但し後者をここに所属さすことには若干の問題があるが、今は人間学が自然的であれ実用的であれ、共に経験的である点に注意すれば足りる。これに対して道徳形而上学は、自然形而上学と同様に、それぞれ倫理学と自然学の「合理的部門」を構成している。してみれば、人間学的部面と道徳形而上学的部面を有する『教育学講義』（従ってまた教育学）は、右の表に云う「実質的哲学」の経験的部門と合理的部門の両方にまたがっているわけである。

さて才二表（K.d.r.V. Die Architektonik der rcinen Vernunft）では、才一表といくぶん異った原理から分類がおこなわれている。ここでは、才一表の形式と実質という分類原理の代りに、「純粋」と「経験的」が分類原理にかなっている。この表で、人間学は「経験哲学」に属すものと考えてよいであろう。さて「純粋哲学」の方で注目されることは、才一表には見られなかった「批判」と「超越論哲学」（予備学）という部分が入っていることである。カントによれば「純粋理性の体系」System der reinen Vernunft としての「形而上学」は、「理性能力を、凡ゆる純粋な先験的認識に関して検討する」ところの「批判」Kritik を、それの「予備学」Propädeutik（Vorübug）として有する。（K.d.r.V.A841）これが

「超越論哲学」Transzendentalphilosophie K.d.r.V.A845) である。従って形而上学は、才一表で合理的学科と云われているが、ここにいう「合理的」が独断的形而上学における「合理的」という意味ではないことは明かで、「批判」によってその能力を検討される純粋な理性によって、先験的に認識されたものを意味すると解されなければならない。教育学は、このような意味で「合理的」な道徳形而上学をそれの一部として含んでいる。教育学のこの部分が所謂〝批判哲学〟の研究によって究明されることは云うまでもない。ところで問題は、教育学のもう一つの部分をなす経験的、人間的な部面と、右の合理的〝批判哲学〟的な部面との関係を、如何に解すべきかと云うことである。この問題は後で詳しく検討したいのであるが、ここで、さきのフリッシァイゼン＝ケーラーの言葉と関係づけて一言すると、教育学は、それが経験的、人間学的部分を含まざるを得ないかぎり、純粋に超越論的立場から、批判的方法によって、全面的には構成できないと云わざるを得ない。もしそうだとすれば、カントの意味における教育の形而上学 Metaphysik der Erziehung は成立し得ないわけである。しかしこのことは、更めてことわるまでもなく、教育が形而上学的なもの das Metaphysische を含まないという意味ではなくて、これを含むと同時に経験的なるもの dos Empirische をも含まざるを得ないことを意味しているのである。

教育が形而上学的なものと経験的人間学的なものを一緒に含んでおり、従って教育学が純粋哲学としての形而上学と経験哲学としての人間学の両方を含まざるを得ないということは、「純粋」と「経験的」を峻別するカントとしては、とうてい容認できないことにちがいない。それが容認できないということは、学としての教育学を否定することを意味する。おそらくカント自身は、教育学を学とは考えなかったのであって、このことは「教育術即ち教育学」die Erziehungskunst oder Pädagogik という言葉からも暗示される。(Päd. s. 199)。しかしこれは、「純粋」と「経験的」を峻別するカント独自の二分法を前提するかぎりそうなのである。では、我々は、かかる二分法をあくまで固執すべきであろうか、それとも形而上学的なものと経験的、人間学的なものを含んでいる教育の事実があるということも尊重すべきであろうか。云うまでもなく「事実」が尊重さるべきであり、これがまたカントの精神でもあったはずである。けだし、周知のように、文化の事実を前提としてそれの成立の権利根拠を検討することが、批判的方法の本質であったからである。さてかかる教育の事実を十全に原理づける学として、教育学が構成されるならば、これに位置を得させる哲学の分類は、カントの分類原理とは別個の原理によって行われなければならないことは明かである。しかもこれは単に分類の問題たるにとどまらず、カント哲学の方法や原理そのものの再検討を要求してくるであろう。カント哲学の二世界論的な方法と原理によっては、形而上学的であると同時に経験的、人間学的でもある事実を、十分に組織することはできないからである。

六　カントの教育観の諸断片

前節において、教育には単に形而上学的なものだけでなく、経験

的人間学的なものが含まれざるを得ないであろうと述べた。これまでカント自身の思想に基いてよりは、むしろ私の意見として述べた右の見解を、本節では、カント自身の言葉を基礎にして、根拠づけることにしたい。

まず注目されるのは、『一七六五・六年冬学期の講義計画に関する報告』（以下『講義計画報告』と省略す）Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbesjahren von 1765-1766 (Phil. Bibl. Bd. 46a) である。

カントはまずその前半（s. 151-154）において、大学における従来の哲学講義の欠陥をするどく、また適切に指摘している。――青年を教授するさいに厄介なことは、「自然な順序に従い、練習をつみ試錬をつんだ理性によってのみ把握されるであろう認識」を、「悟性の成熟」をまたずに、彼等に教えざるを得ないところにある。「そこからして、一般の偏見よりもいっそう頑迷で、しばしば愚劣な諸学派の永遠な偏見が生じ、また他のうぬぼれよりもいっそう盲目な、そして無知よりもいっそう度しがたい若い思想家の早熟な冗舌が生ずるのである」。しかも右の厄介さは完全には避けることが出来ない。というのは、「かくも虚飾された市民生活の時代には、よりすばしこい洞察が出世の手段であり、必要とされるからである。といってもその必要は、本質的には単に生活の装飾、云うならば生活の無くてもよい飾りにすぎないのであるが」。

かように青年教育の困難と欠陥を鋭く指摘したうえで、カントは「人間の認識の自然な進行」を次のように説いている。「まず悟性は、経験をとおって直観的な判断 anschauende Urteile に達し、直観的判断をとおって概念に達するという仕方で、自身を完成する。そのうえで、これらの概念が、それの根拠ならびに帰結との関連において、理性によって認識され、最後に良く秩序づけられた全体のなかで、学問によって（それらの概念が）認識される」。これが認識の自然な順序である。だからして教師は、「聴講者を先ず悟性的な人 verständiger Mann に、次に理性的な人 vernünftiger mann に、そして最後に学徒 Gelehter に形成する」ようにしなければならない。もしこの順序をふむならば、「生徒がよしんば、よくあるように、最後の段階に到達できなくとも、生徒は授業によって得るところがあり、学校に対してでなくても、しかし人生に対しては訓練され利口になっているという利益」があるのである。カントは決して偏狭な学問至上主義者ではなかった。

もし右の方法を逆転すると、悟性が完成されないまえに「一種の理性を小耳にはさみ」、そして「しぜんに育ってきたものでない云はばくっつけられた借り物の学問」をかつぎまわり、「知慧の妄想」によって堕落するであろう。「これこそは、十分な悟性（註―常識）を示さない学徒が少なくないことの、また大学が世間のどの身分よりも多くの唐変木を世のなかに送出すことの原因なのである」。

要するに正しい仕方はこうである。「経験判断 Erfahrungsurteile のなかで悟性を訓練し、その感能 Sinne の均斉のとれた感覚が悟性に教え得ることに対して悟性の注意を促すことによって、悟性を

成熟せしめ、その成長を速めることが肝要である。そして低次の判断ないし概念から高次のそれへ「大胆な飛躍」をしないで、歩一歩と自然な道を進ませるべきである。そして教師自身の見地からでなくて、以前の練習によって生徒に必然的に生ずる悟性能力に即応するように導かなければならない。以上はカントが、『エミール』の教育原理（所謂〝合自然性〟の原理）を大学の青年に適用したものとも見られるのであるが、彼がこの見解を強調している背景には、「聴講者は既成の思想 Gedanke を学ぶべきでなく、思考すること denken を学ぶべきである」という彼の哲学的伝条があったと見るべきである。「彼を将来自分で歩くことが出来るようにしようと思うならば、彼をおんぶ tragen すべきでなくて、みちびく leiten べきである。」とカントは述べている。そして『論理学』の有名な言葉と同じように、「哲学を学ぶ」Philosophie lernen ことは不可能であって、「哲学することを学ぶ」philosophieren lernen べきであると強調する。

では如何にして哲学することを学ぶことが出来るか。カントはそこで哲学と、「すぐに出来上った学科」として学ぶことの出来る他の学問とを区別する。更にまた後者を、歴史的 historisch な学問と、数学的 mathematisch な学問の二つに分類する。カントがここに「歴史的」と云うのは「経験的」という意味で、彼によれば歴史学、博物学、言語学、実定法学などが歴史的学問である。「凡ゆる歴史的なものにおいては、自分の経験か他人の証言が、数学的なものにおいては、概念の真証性と証明の無謬性が、実際に与えられたもの、すなわち持合せのもの、云はば受取りさえばよいものを形作っているのであるから、両者においてはすでに出来上った学科として目の前に置かれているものを学ぶことが出来る、すなわち記憶或は悟性へ刻印することが出来る」。ところで哲学はこのような意味では〝学ぶ〟ことが出来ないのである。その理由は『論理学』のなかでいつそう明快に説明されている。「哲学を学ぶことができないのは、哲学がまだ与えられていないというために他ならない。しかしたとい或る哲学が存在するとしても、それを学んだ人は自分が哲学者であるとは云い得ないであろう。なぜなら哲学に関する彼の知識は、あくまで単に主観的、歴史的なものにすぎないであろうから」。要するに世間知（哲学）の本来の教授法は探求的 zetetisch, forschend でなければならない。「ただ理性の練習を経た人のばあいにだけ断定的 dogmatisch, entschieden な方法が可能である。」従って哲学の著者も「判断の原型」を示すべきではなくて、読者が著者の思想について、或はそれと反対に、「自分で判断し、……自分で方法を考究し、推論するきつかけ」を与えて、今後豊かにのびてゆく「実多い根を自分に植えつける」ようにしなければならない。

註　※右のカントの学問分類と学習論とは、彼の認識論を検討するさいの一つの手がかりになる。カントは歴史的、すなわち経験的科学に、実証的或は実験的な探求の必要を認めていないのである。だからこそ、それらの学習をば、所与を単に記憶か悟性へ刻印すればよいというふうに、全く受動的に解したのである。そして数学も同様に考えている。

カントが探求を本質的方法としたのは哲学だけであった。

才一批判の〝実験的方法〟―これは本来探求的であるべきである―は数学的自経験科学（即ち先験的経験判断の科学）において適用されるのであろう。すなわち数学的と経験的とを綜合する科学に探求が必要なのであろう。（しかしこのような実験的探求をカントは十分に展開せず、むしろ哲学での探求をそれに読込んでいる傾がつよい）。

『講義計画報告』の後半（s.154-161）においては、形而上学、論理学、倫理学、自然地理学のそれぞれについて、講義の計画が説明されている。ここでもまた、前半に示された教授法の原則に従って、低次から高次への、易から難への自然な進行の必要が述べられている。いまは詳しい再録を止めて、主題にとって興味ある二三の個処を取上げることにする。

倫理学では、イギリスのシアッフツベリー、ハッチスン、ヒューム等の思想に対する親近性が示されている。すなわち「行為における善悪の区別や倫理的な正の判断」は、それらの「理性根拠」をさぐるまでもなく、「感情 Sentiment と呼ばれるもの」（すなわちシァフツベリーなどの云う道徳感情― moral sentiment）によって、「容易に且つ正しく認識される」という彼等の思想に、カントは一応の同意を示し、彼等が「凡ゆる道徳の才一原理の発見では最も進んでいる」ことを認めている。しかし彼等の思想はなお「不完全で欠陥をもっている」が故に、カントは講義でそれを「正確にし補足」しようとする。そのさいカントが進もうとしている道は、批判期の道徳哲学とはむしろ逆であった。彼は云う。徳論において私は、生起すべきものを示すまえに、生起するものを歴史的哲学的に考量することによって、人間がそれによって人間を研究すべき方法で明かにするであろう」。ここではまだカントは当為よりも存在に着目し、経験的発生的な見地に立っているわけであるが、彼がその見地から人間を研究する方法を究明しようとしている点が、特に我々の注意をひく。その研究は「いつまでも変化しない人間の自然」と、「創造におけるこれの位置」を明かにすることであって、カントによれば「このような倫理的研究の方法は、現代の美しい発見であり、……古人には全く知られていなかったものである」。いうまでもなくカントはそれの発見の功績をシアッツベリー等に帰している。ここにカントが提唱している人間の研究は、後の『人間学』を明かに志向していると云ってよい。同様の志向は、形而上学に関する報告の個処にも見出せるのであって、彼は形而上学の才一部として「本来は人間の形而上学的経験科学 metaphysische Erfahrungswissenschaft vom Menschen である経験的心理学」を予定している。そこから明かなようにこの時期のカントが志向している〝人間学〟は形而上学の一部をなすと共に、倫理的当為に先行する人間の自然を究明しようとするもので、そこでは、後に峻別された二つの面が、いちおうは気付かれながら、しかしなお連続関係において考えられている。すなわち就職論文でなされた感性界と悟性界の区別はまだ行われていないのである。

倫理学に関して示された経験的見地への強い傾きは、自然地理学の説明において一段はっきりと示されている。カントによれば、今日の学生には、「経験をつんでいること Erfahrenheit の代りになる十分な歴史的知識を持たないで、早くから理屈をこねる vernünfteln ことを学ぶ」という欠陥が見られる。だからカントは、彼等に歴史的、すなわち経験的知識を与えるために、「地球の現状に関する経験知 Historie すなわち最も広い意味の地理学」を分りやすく教えようとする。その内容は自然地理学のほか、道徳地理学と政治地理学 moralische und politische Geographie にまでわたり、その目標は「実際的理性 praktische Vernunf を準備し、それに役立つことがらの概要」を与えることにある。

右に概観した『講義計画』は、たしかにフォアレンダーが解説しているように、一八六〇年代における「カントの教授法と哲学的立場を知るうえに非常な価値」(Vorländer, Phil. Bibl. Band 46a, Einleitung, §5) をもっており、実際彼の云うとおり「読者に音読することを奨めたいほどに興味深いもので、そこに教育者カントの姿が活々と現われている。」(Vorländer; I. Kant, s.163) そして原理的見地から云えば、当時のカントが「経験」を如何に重視していたかがはっきりと示されている。批判期に入ると共に、経験の立場は実践哲学から鋭く排斥されてゆくわけであるが、(『教育学』は別として)、それと同時にカントの教育論も、『講義計画』に見られるような生彩を失ってゆくのである。このことは経験と教育の関係について、何等かの暗示を我々に与えていないであろうか。

前批判期のもので、カントの教育観を示す重要な資料として私が特に取上げたいものに、マルクス・ヘルツ宛の二通の手紙がある。

一つは一七七三年暮の手紙である。カントはすでに一七七二—三年の冬学期から〝私講義〟collegium privatum として人間学を講義していたのであるが、右の手紙でこれを「大学の正課」にしたい意向をもらしたうえで、彼の意図を次のように述べている。「私のいだいている意図は、あらゆる学問の源泉、習俗、技能、交際、人間を陶冶し支配する方法、すなわち凡ゆる実際的なものの源泉を、人間学によって開くことにあるのです。と申しますのは、そこでは、人間的自然の変容の可能性の才一原理よりも、むしろそれの現象を私は探るのだからです。ですから、身体の器官が思想と結びつく仕方に関する、私の目からすれば徒労な細かな研究は全く度外視されるわけです。……私の目から見れば極めて好ましいこの観察論 Beobachtungslehre からして、技能 Geschiklchkeit と、利口さ Klugheit さらには知慧 Weisheit さえもの予習を、私は大学の青年のまえでやって見せようとしています。この観察学は、自然地理学と共に、他の凡ゆる授業から区別され、世間の知識 Kenntnis der Welt と呼び得るものです」。

右によってカントが地理学と人間学に寄せていき期待の大きさを窺うことができる。パウルゼンが苦心して調査した結果によると、カントは地理学を一七五六年から九六年まで四六回、人間学を七二一三年から九五—六年まで二四回も講義している。(Paulsen, Kant, s.60) 実に全講義回数の二七%を占めているのである。しかもこれ

ら二つの学問は、〝世間知〟 Weltkenntnis、更にまた〝人間知〟 Menschenkenntnis に関する学問であり、経験的性格のものであったうえに、批判期に入ってからも引続き殆んど毎年講義されたという事実は、カントの哲学観ならびに教育観を知るうえに、軽々に看過できぬ意味を持っている。そしてまたこの事実こそは、『教育学講義』の意義を再検討する手がかりを、我々に与えるものではなかろうか。

もう一つの手紙は一七七八年四月にヘルツに宛てて書かれたもので、大学の教師としてカントがいだいている教育伝条が述べられている。すなわち「原則の上に打立てられた善き心術を広め、それを素質のよい心のなかに固め、そうすることによって才能の陶冶に唯一の合目的的な方向を与える」こと、これが「大学生活」において「私が何時もまもってきた主要目的」であると、カントは告白している。恐らくこのようなカントの教育伝条は、主観的格率としては終生変らなかったのではなかろうか。しかし批判期に入って道徳の原理に関する反省が深まるにつれて、右の目的論的な連続観は否定されることになる。前批判期の道徳観と批判期のそれとの相異は、〝道徳的心術〟に関するカントの考え方の相異にも、はっきり現われている。

右にカントが「原則の上に打立てられた善き心術」といっているのは、後に道徳的心術 moralische, oder sittliche Gesinnung と呼ばれるものに相当すると思えるのであるが、右ではそれが、自然的な「才能」に或る目的（恐らく知慧）への方向を与えるものと考えられ、云はば自然素質 Naturanlage と心術と道徳が目的論的連続の関係において見られている。これに反して『実践理性批判』においては、かかる連続観がきびしく否定されているのである。「もし理性的存在者がやがて凡ゆる道徳法則を全く喜んでなす境地に達し得るならば、そのことは、彼のうちには彼をして道徳法則から外れさせるように刺激する欲望の可能性が決して存在しないということを意味することになろう。……しかし如何なる被造者も道徳的心術のかかる境地には決して到達できないのである。」(K.d.p.V.s.98)

カントが理性批判の立場から道徳の本質を純粋に洗いだした意義と功績は無視すべきではない。かくてまた彼は前批判期の立場を克服し、啓蒙を克服していったのであるが、それによって同時に、前批判期の彼がもっていた貴重な側面がふるいおとされる結果になったことも否定できない。本稿では、前批判期の思想を乗越えた批判期のカントの一面ではなくて、この両面にまたがるカント思想の全体に目をそそぎながら、彼の思想を考察することにしたい。前批判期と批判期の両方にまたがる教育学講義は、この意味で、我々のテーマにうまく合致すると云えるであろう。

第二章　『教育学講義』の内容と問題点

一、内容区分の示唆する新しい解釈

二、教育の本質

三、人間の自然

四、教育の技術
五、教育の改革
六、養　育
七、訓　育
八、文　化
九、開　化
十、道徳教育と宗教教育

一、内容の排列と新しい解釈

(1) 内容排列の不整合

従来のカント解釈であまり問題にされなかった『教育学講義』を、なぜ私があえて取上げて、それを中心にカントの教育思想を検討し、更にそこから、カント哲学そのものの検討にまでも進もうとするか、その根拠は前章によってほぼ明かになった。

さて、カントの『教育学講義』を読んで、その全体をとりまとめようとするさい、まず突当るのは、内容排列の問題である。概観的に云って、『講義』は前半と後半とに分れ、前半にはなんの見出もつけてないが、これは全体の総論と見てさしつかえない。(Päd: s. 193-208, 1-33) 後半には「論説」Abhandlung という見出がついていて、これは云はば各論に相当する部分である。(s. 208-251, 34-114)

註　引用の頁数は、フォアレンダー版(Philosophische Bibliothek)のそれを示し、後につけたの数字は、岩波版のカント全集の『教育学その他』で、木場深定氏が、本文を更に細かく区分って番号を付したその番号をそのまま借用したもので、氏の区切り方には若干の異論はあるが、読者が引用個所を容易に発見できるようにと思って利用した。但し訳文は木場氏のをはなれ、筆者のものを用いた。

さて本稿では、総論を、便宜上、次節以下で教育の本質、人間の自然、教育の技術、教育の改革の四節でとりあつかい、各論を才六節以下の五節でとりあつかうことにする。ところで総論と各論をつうじて、カントは教育の分野の区分を十回もなしかえているのである。それらの区分のあいだには、かなりの共通性がみられるけれども、重要な二三の点で互いに相異するところもある。こういった事実も、『教育学講義』がリンクの誤解や歪曲をふくんだものと解された原因の一つであろう。しかし私はいきなりそう解することをせず、むしろカント自身が教育の事実をなんとかして十全に整理しようと、あれこれと試みたさいの彼の思想的動揺を示すものと解し、そこにあらわれている問題点を究明することによって、カント解釈への一つの通路を発見したいのである。

次に、カントが示しているさまざまの教育の区分を列挙してみよう。

(1) 教育 (s. 193, 1)
- 養護 ……乳児
- 訓練 ……生徒
- 教授並びに陶冶……徒弟

(2) 陶冶 (s. 195, 6)
- 訓練
- 教授

（3）教育（s. 201-2, 18）
- 扶養
- 陶冶
  - 教授……学校教師、即ち教師
  - 指導……家庭教師、即ち指導者

（4）教育（s. 207,31,32）
- 訓練……動物性を人間性へ変える
- 育成……技能を獲得させる
- 開花……社会へ適応させる
- 徳化……心術を習得させる

（5）教育（s. 217, 53）
- 自然的教育
- 実践的教育又は道徳教育
  - 自己保存の技能…学課的・機械的—学校教師
  - 社会成員たる利口さ…実用的—家庭教師
  - 内的価値ある道徳性…道徳的

（5′）自然的教育（s. 237, 92）
- 消極的部分……養育
- 積極的部分……育成（文化）

（5″）実践的教育（s. 222, 58）
- 技能
- 世才
- 道徳

（6）育成（s. 222, 58）
- 精神の自然的育成
  - 自由な育成…遊戯
  - 学課的育成…仕事
- 精神の実践的育成
  - 実用的
  - 道徳的

（6′）陶冶（s. 222, 58）
- 身体の陶冶……自然的
- 心の陶冶……自然的

（7）心意能力の育成（s. 228, 67, 68, 69）
- 一般的
  - 自然的…練習と訓練
  - 道徳的…善の格率、義務
- 特殊的
  - 悟性の下位能力
  - 上位の悟性能力

（2）不十全な二つの観点

右に列挙した各種の区分を見わたしてすぐ気づくことは、分類の基準がかなり動いているということである。これは、リンクの『教育学講義』が、十年にもまたがっておこなわれた前後四回に及ぶカントの講義を、前後にかなり内容の相異があったにもかかわらず、どうにかして忠実にそのまま再録しようと試みたためではないかと想像される。

さて（1）と（2）と（3）の区分は、ほぼ共通な観点からなされているので、これをA群としてグループしよう。つぎに（4）と（5）（5′）と（5″）を含める）と（6）（6′）を含める）の区分も、だいたいにおいて共通のねらいを以ってなされているように思えるので、これをB群としてグループしておこう。（7）の観点はいくぶん右とちがっているが、便宜上B群の附録としてとりあつかうことにしたい、

A群では、教育学でよくおこなわれている養護、訓練、教授の三分法が基礎になっているように思える。これは、ルソーが『エミール』でおこなった教育 éducation, 訓育 institution, 教授 instruction の区分ともほぼ一致している。ともあれ、A群の区分は、教育学プロパーの立場からなされた区分と見てよい。ところで問題はB群であって、これは一般の教育学ではほとんど見当らないカント独自の区分といってよい。

今はB群についていうと、（イ）一方では（5）において、自然的教育、physische Erziehung と実践的教育 praktische Erziehung の二大部門が区分されていると共に、（ロ）他方では（4）において訓練、

育成、開化、徳化の区分がおこなわれている。(八)しかもまた(5)や(6)においては、右の両方の区分が交叉されて、いっそう複雑なかたちになっている。私の問題は、右のいささか混雑したさまざまの区分を、どのような観点に立てば、比較的すぢみち立って整理できるかということにほかならない。

(イ) まず考えられるのは、A群における養護、訓練、教授の教育学プロパーの三分法を、B群にまで持込んでみるということである。この三分法を例えば(5)の区分にあてはめてみると、保育は養護にあたり、学課的、機械的教育は教授にあたり、実用的教育と道徳的教育は広義の訓練にふくめられるわけで、いちおう全体がうまく整理できるように思える。しかしこの区分では、カント独自の訓練、育成、開化、徳化の区分の意味を十分には活かすことができないという難点がある。

(ロ) 次に考えられるのは、自然的教育と実践的教育の二分法で押しとおすことである。これは自然と道徳とを峻別するカントの二世界論にも、うまく合致するように思える。これはフォアレンダーの「解題」にも見られる分類で (Vorländer; Phil. Bidl. Bd. 50, XXXVII)、木場氏の分類もそれを基礎にしてなされている。氏によれば、自然的教育は「自然の因果性によって規定される、いはば〝自然的存在としての人間〟の教育」であり、実践的教育は「いはゆる自由の因果性によって律せられる、いはば〝実践的存在としての人間〟の教育」である。(前掲書、三五―七頁)。この分類は、原典の叙述の順序をひどく動かすことなしに、一応のすぢをとおせる長所をもっているが、しかし内容的にみて大きな難点をふくんでいる。実はフォアレンダーも木場氏も、この難点に気づいているのであるが、私は私なりの観地から、次にその難点を明かにしてみたい。

まず、いちばん包括的な(5)の区分に注目してみよう。カントによれば、自然的教育とは、「人間が動物と共通に有する教育」のことで、保育(養護)がこれにあたる。実践的教育(或は道徳教育)は、「人間が自由に行為する者 ein freihandelndes Wesen として生活できるように、人間を陶冶しようとする教育」である。そして「実践的という概念について、カントは、「自由に関係を有する一切の事柄」alles dasjenige, was Beziehung auf Freiheit hat が実践的と云われると述べている。(s. 207, 31) このかぎり、右の二分法は、カント哲学の自然と自由の二元論とうまく合致するわけである。

ところでカントは、「自由に行為する者の教育」、すなわち実践的教育のなかに、(a)技能 Geschicklichkeit に関する学課的・機械的陶冶 scholastische-mechanische Bildung と、(b)利口さ Klugheit (或は世才 Weltklugheit)に関する実用的陶冶 pragmatische Bildung と、(c)道徳性 Sittlichkeit に関する道徳的陶冶 moralische Bildung の三つを区分している。(s. 207, 32) これら三つの部分は、『人間学』で分析された人間の技術的、実用的、道徳的素質にそれぞれ対応していることは明かで (Anthropologie, s. 322-3)、こう見てくると、(5)の区分ははなはだ興味深く、しかも広い展望をもった区分だと云える。しかしそこにもまた、一つの難点がある。

よく知られているように、カントの道徳哲学においては、仮云的

命法と定云的命法が峻別されている。それによれば、前者によって規定される技術的、実用的陶冶は、後者によって規定される道徳的陶冶から区別さるべきはずであって、両方を一緒に実践的教育（或は道徳教育）のなかにふくめることは、カントの二元論を厳密に貫徹するゆえんではなくなる。この問題は、カントの道徳哲学が立脚する先験的理性主義の立場と、経験的な人間学に由来する内容との間に、相剋が生じていることを物語っている。ところでカントが人間学にあたえている教育上の大きな意義を思うとき、この相剋は、多くのカント解説に見られるように、単純に道徳哲学の理性主義的観点に有利なように片付けるというわけにはゆかないはずである。

さて右に指摘された問題点は、教育の区分におけるカントの動揺を、更に立入って検討することによって、いっそう明かになってくる。まず技能に関する「学課的・機械的陶冶」、すなわち「教授」に注目してみると、これは(5)の区分では「実践的教育」のなかに配されているが、(6)の区分では、「精神の実践的育成」と区別された「精神の自然的育成」のなかに入っているのである。(s. 222, 58) もしそうだとすると、「技能の陶冶」(教授)は、自然的教育でも実践的教育でもない特別の分野を形作るものと考えられるか、或は両方にまたがった分野であると考えられなければならない。いずれにせよ、それは、自然的と実践的（道徳的）の二分法では完全に処理することのできない分野をなしているといわざるを得ない。

そこで右の難点をさけるために、(5)の区分が示しているように、カントは「自然的教育」のなかに、「消極的部分」と「積極的部分」を分け、前者のみを、「人間が動物と共通に有する教育」と考え、後者は、人間に固有な教育としての「育成」(文化）と考えて、このなかに「精神の自然的育成」を配したのであろう。(s. 217, 53) このような仕方で、二分法を自然的教育にまで及ぼすならば、さきの難点はいちおう解消されたように思えるのであるが、しかし、そのかわり、こんどは「自然的教育」の方に問題がもちこまれることになったと云わなければならない。

問題はとくに「自然的技能」natürliche Geschicklichkeit というはなはだ興味深い概念をめぐって起る。カントは、一方で、「人間は Kultur（育成、或は文化）との関係において動物から分別される」そして「育成（文化）は主として心意能力 Gemütskräfte の練習から成立つ」といいながら、しかも彼は、心意能力の練習にさいしては「自然的技能が育成されることが肝要である」と語っているのである。ところでカントが自然的技能について語ったのは、『エミール』と同じ思想に立って、あんよ車や時計のような人為的な「道具」の使用に反対し、人間が自然にそなえている「技能を」大事に育成すべきだと説いている個所なのである。さて、人間の自然的技能には、カントの挙げている例を用いていえば「地面をはいまわる」というような「人間が動物と共通に有する」技能もあれば、「太陽の高さによって時刻を決める」というような人間に固有な技能もあることを、私はここに指摘しなければならない。しかも「地面をはいまわる」動物的技能も、二本の足で立ち両手で物をにぎるという人間固有の技能と、一面においては連続性を有しており、(この点は後で

取上げられる)、また「太陽の高さによって時刻を決める」人間固有の技能も、それの原始的形態においては、昼夜を識別できる動物にも見出せるわけである。このような両方の連続関係は、動物と人間、或は人間のうちにある動物性と人間性を峻別する二元観、またこれに立脚して教育の消極的部分と積極的部分を峻別する二分法が、そのままの形では維持しがたいことを明示している。

(3) 正しい整理の観点

右で明かにしたように、カントの道徳哲学で定式化された自然的と実践的の二元観では、教育の区分が押通せないとすれば、別の観点が必要になってくる。この観点をつきとめるために、こんどは「実用的教育」の位置に目をそそぐことにしよう。教育の区分において、実用的教育は二回とも、道徳的教育と一緒に実践的教育のなかに配されている。カントの道徳哲学においては、「実践的」praktisch という概念は厳密に理解され、「道徳的」moralisch という概念と同義に用いられているが、教育学においてはもっと広い意味に解されているわけで、この点がまず注目されなければならない。さてさきにも引用したように、「実践的」とは、「自由に関係を有する一切の事柄」について云われる概念であり、またカントはそれを説明するさいに人間を「自由に行為する者」と呼んでいた。(この意味において人間は実践的なる者 praktisches Wesen とも云えるわけである。)

さて「自由に行為する者」という言葉は、『実用的見地における人間学』の冒頭にも出てくるのである。その個所でカントは、自然的人間学が「自然が人間から作り出すもの」was die Natur aus den Menschen macht の研究に向うのに対して、実用的人間学は、「自由に行為する者としての人間が、自分から作出すもの、或は作出し得るもの、また作出すべきもの」was er (=der Mensch) als freihandelndes Wasen aus sich selber macht, oder machen kann und soll の研究に向うと述べている。(Anthrop, s. 119) 明かにカントは、実用的人間学の見地を重要な基礎にして教育学を立てているわけで、彼が実用的陶冶を道徳的陶冶と一緒に「実践的教育」のなかに入れているゆえんもそこから理解できる。

ところで、このさい私が特に注目しようとするのは、「自由に行為する者」という概念である。右の『人間学』からの引用が明示しているように、人間は「自由に行為する者」なるがゆえに、自分から自分を作出すことができるのである。カントは『人間学』の別の個所で、生物と人類の区分を論じたさい、「人間は、自分自らが採用した目的にしたがって、自分を完成することが出来るということによって、自分で創造した性格を有する」…er (=der Mensch) einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zweck zu perfectionieren (Anthrop, s. 121) と述べているが、『人間学』に見出される右の二つの文章と、『教育学講義』の総論に見られる、「人間は、教育が彼から作出した以上の何者でもない」Der Mensch ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht (Päd. s. 195, 7) という有名な文章とを比較してみると、そこには文体上の類似以上に、原理上内容上の一致が見出される。人間は「自由に行為する者」

なるがゆえにこそ、自己を創造しうる主体であり、またかかる主体であればこそ、教育もまた人間を人間へと創造することが出来るのである。逆にいえば、人間が自己を創造することのできる「自由に行為する者」であるのは、教育が人間をかかる主体へと陶冶することをはなれては不可能なのである。換言すれば、人間は初めから「自由に行為する者」ではあり得ない。人間は、初めは、少なくも本格的な意味では、自由に行為することはできない。そうであればこそ、「自由に行為する者」としての人間の教育に、自然的教育が先行しなければならないのである。自然的教育のうちで、「人間が動物と共通に有する」部分が、（1）カントによれば養育（養護、扶養）である。しかし養育される自然的人間（乳児）も、実は単に動物的であるのではなく、すでに「人間性の自然素質」をそなえているのであって、例えば先きにあげた自然的技能も、動物とも共通な面と人間特有の面とを一緒にもっている。乳児といえども、即自的にはすでに「自由に行為する者」であり、『人間学』の用語をかりていえば「理性能力をそなえた動物」mit Vernunfähigkeit begabtes Thier (Anthrop s. 321) なのである。かかる即自的な意味で自由な行動者としての人間のなかにひそんでいる「人間性の自然素質」を、発展せしめるところに、本格的な意味の、或は「積極的」な意味の教育の任務がある云わなければならない。これが自然的教育の積極的部分である。

さて、右の自然的教育を積極的におしすすめ、人間を真に「自由に行為する者」たらしめようとするとき、ここに、（2）「動物性を人間性に変化させる」ところの訓育 Disziplinieren (Zucht) で成立する。さて訓育では動物性の否定という消極面の方が優勢であるが、人間性を積極的におしすすめるのは、人間の技能と利口さである。（3）技能は「凡ゆる目的のために」内的自然と外的自然を「巧みに使用する能力」であって、技能に関する教育が「学課的・機械的陶冶」（教授）である。カントはこれを育成（文化）Kultivieren (Kultur) ともよんでいる。（4）右の技能を社会生活（カントにおいては社交）に適用したものが利口さ（或は世才）であって、それに関する教育が実用的陶冶、すなわち開化 Zivilisierung（市民化と訳す方がよいかも知れない）にほかならない。

以上の教育活動によって、人間は技術的・実用的な意味で「自由に行為する者」、すなわち実践的主体として形成されてゆくのであるが、（5）かかる人間を単に自然的、技能的、社交的存在としてでなく「それ自身で内的な価値を有する人格」として陶冶するのが道徳的陶冶すなわち徳化 Moralisierung にほかならない。

右のような発展的関連―これについては次章以下でいっそう立入って究明される―に注意しつゝ、（1）養育、（2）訓育、（3）育成、（4）開化、（5）徳化の順に考察をすすめてゆくならば、カントの教育思想をほぼ十全に、また体系立って敍述できるのではないかと思う。

右の排列は、すでにそのつど示唆してきたように、『人間学』の思想をも十分に生かすことができるだけでなく、さらに『判断力批判』にもカントの教育学を関連づけうる展望をもっている。このことは後に明かにされるであろう。実はまた、右のような発展的排列をは

っきりと取出したうえで『判断力批判』を読みなおしてみると、これの新しい解釈の観点と、更に問題点が見出せるのである。これらについては次章以下で詳論することにし、本章では『判断力批判』との関連よりも、むしろ『人間学』との関連に注意しつつ、考察をすすめることにしたい。というのは、『人間学』の講義が行われた時期と『教育学講義』の時期とは一致している部分があるけれども、『判断力批判』(一七九〇)年は、『教育学講義』(一七七六・七年から一七八六・七年)が終ってから完成されたもので、そこからカントの教育思想を説明するのは逆行的だからである。これに対して、一七八四年の『一般歴史考』は『教育学講義』の説明に利用してよいであろう。ともあれ、『教育学講義』を細かく検討するならば、ルソーや汎愛派からの影響にもまして、カント自身の人間学や歴史哲学の思想をそこに発見できるのである。さらにそのうえ、『判断力批判』の思想もそこに用意されていることが突止められるであろう。本書はカントらしくないどころか、カントの思想をゆたかに含んでいるのである。本書の次節以下では、できるだけ忠実に原文を引用しつつ、右の私見を論証したいのであるが、そのいささかわずらわしい敍述が、『教育学講義』の再認識のきっかけになれば幸いである。私自身はそれ以上に、カント哲学の新しい解釈への通路までも、そこに見出したいと思っている。しかしこの点は才三章以下で詳論されるであろう。

二、教育の本質

『教育学講義』の総論はかなりごたごたといろんな事柄をふくんでいる。私はそれを、いちおう教育の本質、人間の自然、教育の技術、教育の改革の四点に整理して、考察をすすめることにしたい。

『講義』は、「人間は教育されなければならない唯一の被造物である」という有名な文書ではじまっている。これと殆んど同様に、『人間学への省察』においても、カントは、「人間は教育を必要とする動物である」と述べている。(Reflexion z. A. Akad. Ausgabe, 1423)

さてカントは人間が教育を必要とする理由を、『エミール』のルソーと同様に、人類の本能的無力さに求めていることが、まず我々の注意をひく。「動物は一切をすでに本能によって具えている。或る他の理性が動物のために一切を調達しておいたのである。しかしながら人間は自身の理性を使用する。人間は本能をもたず、自ら彼の行動の計画を作らざるを得ない。Er…muss sich selbst den Plan seines Verhaltens machen. しかも人間は未熟なままで生まれ、すぐにはそうすることが出来ないため、他の者が代ってそれをしなければならない。」(傍点筆者 Päd. 193, 3) これは明かに、『エミール』における「我々は生れたままでは弱い、我々には力が必要だ。我々は生れたままでは何物も持たない、我々には助力が必要だ。我々は生まれたままでは無知である。我々には判断が必要だ」というルソーの思想と、少なくもその発想において軌を一つにしている。ただしルソーが力と助力と判断の三つに分けたものを、カントは〝理性〟の一語に集約している。しかしここに云う理性が、三批判において使用されている意味の理性とは、かなり性格を異にしている点も注目してよい。その理性はむしろ勝れて技術的な理性であり、これを必

要とする人間はむしろ制作人 homo faber であるとさえも解されるのである。

註　理性に関する右のような技術論的解釈は、『人間学』でカントが人間の技術的素質について説明した個所からも支持されるであろう。「人間の理性的動物としての特徴づけは、すでに彼の手、彼の指と指先の形態と組織、それらの構造と細やかな感覚のうちにひそんでいる。それによって、自然は人間を事物の単に一つの取扱い方に対してなく、全ての取扱い方に対して無限定に、即ち理性の使用に対して巧みであるようにしたのであり、dadurch die Natur ihn nicht für Eine Art der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für der Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht hat またそれによって、理性的動物としての人類の技術的素質或は技能素質を特色づけたのである。」(Anthrop. s. 323) 原文をそえた個所は分けても注目に値する。カントの他の著作には、これほど明確に、しかも的確に技術的理性の本質を説いた個所は見当らない。もしカントがかかる性質を有する理性の機能を十分に展開していたら、「経験的」と「純粋」との機械的峻別の立場は維持できなくなり、経験と理性の関係についても個別の思想を展開したのではなかろうか。尤も『一般歴史考』には或る程度それが展開されている。「自然は人間に理性と、これを基礎にする意志の自由とを与えたのであるから、……人間は今や本能に導かれたり、生得の知識によって世話や教授を受けたりするわけにはゆかなかったのであって、むしろ全てを自分自身から取出さなければならなかった。彼の食物や衣服や外的な安全と防衛の発明、生活を快適にする一切の娯楽、更には彼の洞察や利口さ、そして彼の意志の善さなどさえも、全く人間自身の所業でなければならなかった。人間は、やがて、最大の野蛮さから最大の技能、思考法の内的完全性…… 更にこれらによって幸福にまで昇りきったとき、この功績を独り占めにし、これをただ自分だけに帰せばよいのである。」(Ideen, s. 8) 右において、カントは明かに社会的、道徳的理性のほかに、衣食住に関する技術的理性（むしろ技術的知性）に言及しているのである。

さて『教育学講義』において、カントは本能における人間の無力と、これを補うべき人間の努力に注目しつつ、更に次のように語っている。「人類は人間性の凡ゆる自然素質を、自らの努力によって自分のなかから次才次才に取出してゆかなければならない。一つの世代が他の世代を教育する。」(傍点筆者 Päd. s. 193, 4)。だから「人間は、教育によって人間となることができる。人間は、教育が人間から作出した以外の何物でもない。」(s. 195, 7) ここに、教育の意味が、このうえなく明快に規定された。カントはこのような教育に、啓蒙の人々と同様の明るい期待をかけて、次のように述べている。「おそらく教育はますますよくなってゆき、各世代は次々に人間性の完成 Vervollkommung der Menschheit に近づいてゆくであろう。けだし教育の背後には人間的自然の完全性という大きな秘密がひそんでいるからである。 ……人間のうちなる全ての自然素質を発展させる教育の理念は、いうまでもなく真実である。」(傍点筆者 s. 196, 7, 8)

註　右はエルヴェシウスの『人間論』や、『エミール』思想に通ずるもので、実は一般に啓蒙の基本的信念乃至希望でもあった。しかもこの思想が、カント自身の歴史哲学の基礎になっていることが注目されなければ

ならない。『一般歴史考』の第一命題にいう。「被造物の凡ゆる自然素質は、やがて完全に且つ合目的的に発展し切るように定められている。」更に第三命題によれば、「自然は、人間が、その動物的生存の機械的仕組みを超える一切のことを、全て自分自身のなかから取出すように、また本能から独立に自分の理性によって自ら創り出した以外の幸福或は完全性に関与しないようにと、欲してきたのである。」(Ideen, s. 6, 7) 右の第三命題と同じ考えが、『人間学への覚書』にも誌されている。「自然の最終目的 der letzte Zweck der Natur は、人間がそれの創始者たるかぎりにおける人間の最大の完全性と幸福である。」(Refl. z. A. 1418) カントはまた第一命題の説明で次のように述べている。「或る器官が使用されないなどということは、目的論的自然学 teleologische Naturlehre の矛盾である。」なぜなら、もしそうなれば、自然はもはや「合法則的自然」ではなく、「目的なしに作用する自然」になってしまい、「理性の導きの糸の代りに暗澹たる偶然が現われる」ことになるであろう。また第三命題の説明において、「自然は…何物をも無駄にはしない」と述べている。この言葉といい、「自然の最終目的」や「目的論的自然学」という言葉といい、すべて『判断力批判』を志向していることは明かである。

三、人間の自然

カントにおいて、教育の使命は、人間のうちなる全ての自然素質 alle Naturanlagen im Menschen を発展せしめ、人間性の完成に近づいてゆくことであった。また、教育の背後には、人間的自然の完全性 Vollkommenheit der menschlichen Nature という大きな秘密がひそんでいる、ともカントは語っていた(前節参照)。カントの教育思想において、—実はまた歴史哲学において—自然、分けても人間的自然という概念が重要な役割を果している。

カントにおける〝自然〟の概念は、かなり多義的である。同様に〝人間的自然〟、或は〝人間の自然〟die Natur des Menschen という概念も一義的ではない。そこにはルソーにおける "la nature humaine", "la nature de l'homme" の多義性につうずるものがある。いな自然概念の多義性は、ひろく啓蒙哲学においても見られるものであり、更には古代の自然形而上学にまでさかのぼって究明されなければならない。いまはこの問題に深く立入ることをやめ、後の章で必要におうじてより具体的に論究することとし、ここではルソーと相異するカントの自然概念を明かにするにとどめたい。カントはさきに引用した『遺稿断片』の或る個所で、こう述べている。「ルソーは綜合的 synthetisch なゆき方をし、自然的人間 natürlicher Mensch から出発する。私は分析的 analytisch なゆき方をし、文明段階の人間 gesitteter Mensch から出発する。人間の心臓がどのように作られているにせよ、ここで問題なのは、自然の状態と、文明段階の世界のいずれが、本当の罪と、罪への用意性を、より多く発展させるかということである。」(Phil. Bibl. Bd. 50, s. 262) ルソーにおいては、物理的自然も、生物的生命も、人間の心理や精神も、すべて汎神論的な神即自然 deus sive natura という意味の〝自然〟la Nature の表現として、「綜合的」に直観され、しかもこの理想化された自然を、ルソーは、人類の歴史に先駆する「自然の状態」へ

読みこんだのであった。これがルソーの浪漫的自然主義であった。これに反して、周知のように、批判的なカントは、「綜合的普遍者から特殊者へ、すなわち全体から部分へとゆく」直観的悟性の能力を人間には認めなかったがゆえに、(K. d. U. s. 273)、浪漫的自然主義の世界観を認めなかった。したがってカントは、人間の理想を、ルソーのように理想化された「自然の状態」には求めないで、反対に「文明段階の人間」が、云はばより真実に人間的になってゆく方向、すなわち道徳の方向に求めた。カントは自然主義者ではなくて理想主義的道徳主義者であった。にもかかわらず、彼は「人間性の自然素質」を「人間性の完成」にむかって発展せしめる教育の背後に、「人間的自然の完成性」という大きな秘密があると述べ、〝自然主義〟的な見方をほのめかしているのである。

それでは「人間の自然素質」と、「人間的自然」と、「人間性」とは、いかなる関連をもつものと考えられたであろうか。『教育学講義』には、それに関するなんらの説明も見出せない。また他の著作にも、右の関連を主題的に究明した個所は、私には発見できなかった。しかし全体を通観してみて、次のように解するのが妥当ではないかと思える。人間的自然を、いはばそれの自然的な所与の面に即してとらえたものが、人間の「自然素質」という概念であり、反対に人間的自然を、それの発展目的に向ってとらえたものが「人間性」という概念である。したがって、「人間的自然」は、それの自然素質の面においては、自然の方にアクセントをつけた人間的自然であり生物と共通な面を有する。カントが多くの個所で "Naturanlage der

Menschengattung" ―生物の一種たる「〝人類〟の自然素質」―と云っているゆえんである。反対に「人間的自然」は、人間性の方へ向って見るとき、人間的自然であり、日本語の語感からすれば〝人間の本性〟という意味をおびてきて、生物と区別される人間特有の性格がそこでは意味されることになる。『判断力批判』の概念を先取していえば、自然素質は「自然目的」(有機体)としての人間にそなわった能力であり、人間性は、「自然の最終目的」、更には「創造の究極目的」としての人間が実現する人間の本質である。人間的自然はかように〝自然的〟と〝人間的〟の二つの極を内にふくんでいるわけで、この両極は合目的発展によって連っていると解してよい。少なくとも『教育学講義』の右の個所は、かかる目的論的な見方に立っているように思える。このかぎり、そこでは批判哲学の二元論は、なおはっきりとは対自化されていないといってよい。

さて右は、なお単なる概観にすぎない。『教育学講義』には人間的自然に関するくわしい敍述がないので、『人間学』によることにしたい。カントは本書の「人類の性格」Charakter der Gattung という一節で、他の生物から区別される人類特有の性格を、「人間は、自分自らが採用した目的に従って自分を完成することが出来るということによって、自分で創造した性格を有する」という点に見出している。「それによって、人間は理性能力を具えた動物 mit Vernunftfähigkeit begabtes Thier として、自分から理性的動物 vernünftiges Thier を作出すことができる」のである。(Anthrop. s. 321)。このきわめて興味深い人間観をもとにしつつ、カントは

人間特有の素質として、技術的、実用的、道徳的の三つの素質をあげている。（イ）技術的素質は「意識と結びつく機械的素質」で、「事物の使用」への素質である。（ロ）実用的素質は「他人を自分の意図へ巧みに使う」素質である。（ハ）道徳的素質は「その本質においては、法則の下における自由の原則に則って、自己及び他人に対して行為する」ことの素質である。（Anthrop. s. 322）前項に述べた真実の教育、すなわち「人間のうちにある全ての自然素質を発展させる教育とは、人間の技術的、実用的、道徳的素質を完全に発展さす教育のことで、かかる教育こそが「人間性の完成」へと近づいてゆく教育にほかならない。

さて、かかる教育の各論的考察を、次節以下ですすめるまえに、『人間学』の結語ともいうべき言葉をここで引いておきたい。そこには『教育学講義』の各論で展開される事柄が、要約的に語られているからである。「人間の規定並びに人間の形成の特徴に関する実用的人間学の概要は、次のとおりである。人間は人々と共に一つの社会のなかにあり、社会のなかで芸術と学問を通じて自己を育成し、開化し、徳化すべく、彼の理性によって定められている。人間が幸福と呼ぶところの安逸と歓楽の誘惑に、受動的に身をゆだねたき動物的傾向がいかに強くとも、かえって能動的に、彼の自然の粗野のために人間にまつわっている障碍と戦いつつ、自己を人間性にふさわしいものたらしめるべく定められている」。（傍点筆者 Anthrop. s. 324-5）

註　本項の所論に関して、三つの点を補説しておきたい。（イ）「人間は、自分自らが採用した目的に従って自分を完成することができる」という点であるが、ここには判断力批判で重要な意義をもって登場する「有為性」という概念に通ずる思想が現われていると共に、「目的」に関するカントの思想が見られる。カントにおける目的は、主体が、いはばその内部で、自らの発展の目標として立てる目的であって、要するに内的目的なのである。すなわちその目的観は、云うならば主体化されたアリストレリズムに立脚している。人間の自然素質を人間性にまで完成することを教育の目標とするカントの考え方も、右の見地から理解されなければならない。そしてまた、このアリストテリズムにおいて、ライプニッツとも連っていると解される。カントの目的観を右のように解した例を、私はどのカント解説書にも発見できなかったのであるが、しかしかかる解釈こそは、カントの実践哲学を理解するさいの重要なキイ・ポイントになると私は信ずる。もし本稿のカント解釈にいくぶんでも目新しい点があるとすれば、右のような目的観の解釈もその一つであろう。この点は後で詳しく論究することにしたい。

（ロ）本文の最後で引用した文章で、「人間は人々と共に一つの社会のなかにあり、社会のなかで云々」in der Gesellschaft mit Menschen zu sein und in ihr usw. と云われている点が、注目されなければならない。後で詳論するようにカントの社会観には多くの抽象性が見出されるのであるが、しかしともかくもカントが『人間学』において、人間を云はば〝社会内存在〟を見ている点は、看過さるべきではないであろう。

（ハ）人間の自然素質について、右ではさしあたり『人間学』の所説を援用して説明をこころみたのであるが、一七九三年の『宗教論』（Die Relgion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Pbil.

Bibl. Bd. 45) にも、それに関する注目すべき論述がなされている。ここでは、「人間的自然のうちなる善への根源的素質を、それらの目的との関係において、次の三種に区分している。(s.25ff.) (ここでも、エンテレケイア的な意味に〝目的〟の概念が用いられている点に注意されたい。)

a、生命ある人間としての人間の動物性に対する素質 Die Anlage für die Tierheit des Menschen als eines lebenden,

b、生命ある人間たると同時に理性的な人間としての人間の人間性に対する素質 (Die Anlage) für die Menschheit desselben als eines lebenden und zugleich Vernünftigen,

c、理性的人間たると同時に責任能力をもつ者として人間の人格性に対する素質 (Dic Anlage) für seine Persönlichkeit als eine vernünftigen und zugleich der Zurechnung fähigen Wesen.

a、動物性 Tierheit への素質は、才一に「自己保存」への素質、才二に「種属の繁殖と保存」への素質、才三に「他の人間との共同」への素質、即ち「社会への本能」の三つであるが、カントはこれら三つの素質を、ここでは、自然的な(ナチュラリッシュ)、単に機械的な「自愛」、すなわち「理性を必要としない自愛」という「普遍的題目」のもとに一括できると述べている。これらの三つの素質を、『人間学』の所説と比較すれば、才一の「自己保存」、ならびに才二の「種属保存」への素質は、技術的素質とほぼ一致すると見てよい。なぜなら技術的素質の発展したものである人間の技能は、「凡ゆる任意の目的(を達する)に十分な能力の所有」(Päd. s.202) ということであり、動物としての人類の〝目的〟は個体の自己保存と種属の保存にほかならないと考えることができるからである。次に才三の「社会への本能」は、実用的素質と

同じものと見てよいであろう。

b、人間性 Menschheit への素質を、カントは、ここでは、動物性への素質との異同関係において、次のように規定している。すなわち、それは「自然的な自愛」である点は、動物性と共通であるが、しかしそれは「比較する自愛」であって、「それには理性が必要である」という点で、動物性と相異する。云はば単に盲目の自然的な自愛ではなくて、目覚めた理性によって自分を他人と比較し、自分の「幸・不幸を判定」したり、「他人の意見」に左右されたり、また自分より優れたものをみとめないという意味の「平等の価値」に固執する自愛なのである。さてこの人間性への素質は、右のような意味において、『人間学』における実用的質素とも関係をもっているし、また技術的素質も人間性への素質と見てよいであろう。

c、人格性 Persönlichkeit への素質とは、「それ自身で決意の十分な動機であるところの道徳法則に対する尊敬という意味のの受容性」die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür である。これは『人間学』の道徳的素質に相当するものと考えてよい。

さて以上のように『宗教論』と『人間学』における素質論を個々に比較してゆけば左の表に示されるごとく、いちおう相互の対応関係がつきとめられるわけであるが、しかし両者において考察の

〔人間学〕	〔宗教論〕
技術的素質	動物性への素質
実用的素質	人間性への素質
道徳的素質	人格性への素質

観点、或はむしろ関心はかなりちがっている。『人間学』においては、いはば経験的人性論的関心から考察がなされているが、『宗教論』においては、いうまでもなく道徳的宗教的関心が考察の中心に立っている。前者では三つの素質が、いちおうは区別されながらも、しかし三者は共に、人類がその本分へと限りなく接近してゆく進歩への素質として見られている。(Vgl. Anthropologie, s. 322)。その本分とは、後に述べるように、人類の「和合」Eintracht ということである。また後で明かにするように、この「和合」において人類はその「人間的自然」(即ち人間性)を完全に実現するのである。この意味において、『人間学』で取出された三つの素質は、共に「人間性」への素質と見るべきもので、表示すれば次のようになる。したがって、そこでは、この表が示唆しているように、

技術的素質 ／ (動物性への素質)
実用的素質 ― 人間性への素質
道徳的素質 ＼ (人格性への素質)

「動物性」と「人格性」への考慮は必ずしも対自的になっていないのである。いくぶん極端な云い方をすれば、そこでは動物性と人間性と人格性とは、人間的自然の三つの契機と見られ、目的論的な連続関係において考えられている傾きが強い。実は『教育学講義』においても、かかる傾向が優勢であるように思える。しかしそこでも、動物的と人間性の対立、或は人間性と区別さるべき人格性の本質に対して、或る程度の注目がなされていることは、後に訓育や徳化の節で述べるとおりである。これに対し、カントはその道徳哲学的省察を深め、わけても宗教哲学的自覚をつきつめてゆくにつれて、人性の悪や悪徳の根強

さを意識するようになり、かくして、人間における動物性への素質のなかにはもちろんのこと、人間性への素質のなかにさえも、悪への根源を自覚するにいたった。それがため、これまでは人間性の一契機として、そのなかへ云はば即自的に含めて考えられていた「人格性」を「どうしても一つの特別な素質を見なければならぬ」(Religion, s.25, Anm.) と結論するにいたったのである。なぜなら「人間性」は、理性的ではあるが、しかしなお生命ある人間(即ち生物としての人間)の性格であるのに対して、「人格性」は純粋に理性的な、即ち生物的経験的な面を完全に洗い去った人間の性格と見られねばならぬからである。カントはこの点を、別の観点から、人格性は「全く叡智的に見られた人間性の理念」die Idee der Menschheit ganz intellektuell betracht, Religion, s.27) とも云っているのであるが、これも右と同じ意味と解してよい。

更にカントは、右の三つの素質について、第一の動物性への素質は理性をもたず、第二の人間性への素質は「実践的理性」をもってはいるが、しかしこれは「単に他の諸動機に奉仕し得る理性」たるにすぎないのに対して、第三の人格性への素質は、「それ自身だけで実践的な、即ち無制約的に立法的な理性をもつ」と述べている。(Religion, s.27-8) 歴史哲学や目的論におけるカントの思想を援用して云えば、動物性はもちろんのこと、人間性もまた、「自然の意図」の実現と目され得るものであって、純粋に「実践的」(道徳的)な理性の自己限定としての人格性でないという点では、共通なのである。かように考えることによって、カントは「人格性」、「道徳性」、「実践的」等の概念を純粋にかつ厳密に「自然」から洗出した反面、それらの概念をいちぢるしく狭いものにしたわけである。こそしてここから、カントの

特色ゆたかな人格主義的理想主義が展開されてくる。

四、教育の技術

右に述べたように、「人間において、自然素質の発展は、おのずから起るのではないのであるから、凡ゆる教育は、一つの人為 Kunst（即ち技術）である」。（s. 199, 14）カントは「統治技術」Regierungskunst と並べて「教育技術」Erziehungskunst を、「最も困難」なる「人間の二つの発明」と呼び、「しかもそれらの理念についてはなお争論の余地がある」と述べている。（s. 198, 12）けだし「教育は、多くの世代を通じてその実行が完成されざるを得ない技術であるからである。」（s. 197, 11）というのは、「教育はただ一歩一歩と進歩し得るのみであり、また一つの世代はその経験と知識を次の世代に伝え、次の世代はそれにもっと何かを附け足して、その次の世代に渡すというふうにして、はじめて正しい教育の仕方の概念が成立し得る」のだからである。「してみると、正しい教育の仕方の概念は、ずいぶん多くの教養や経験を前提するものではなかろうか」。（s. 198, 12）。

さてカントによれば、「教育技術の起源並びに進行は、機械的 mechanisch 即ち計画がなく場当り的であるか、或は熟慮的 jüdiziös である。……単に機械的に発生する教育技術は計画を基礎にしていながら、多くの間違いと欠陥を持たざるを得ない。そこで教育技術即ち教育学は、人間的自然を発展させ、その本分を達成せしめるには、熟慮的にならなければならない。……教育における機械主義は、学問 studium へ転化されなければならない」。かくてこそ教育技術は、世代から世代へと次々に伝達され完成されてゆくことのできる「連関ある努力」zusammenhängendes Bestreben となり得るのである。（s. 199, 14）——前進的歴史観。——

さてカントは、「教育の計画を作る人々が特に忘れてならない教育技術の原理」について、彼の確信を次のように表明している。「子供たちは、人類の現在の状態に合うように教育されるのではなく、人類の将来改善されうべき状態、即ち人間性の理念とその全的本分に合うように教育されなければならない。この原理はきわめて重要である」。（s.199, 15）。ここに明示されているように、カントが現状維持的でなく改革的であることは、もちろん疑う余地がないし、フィッシャーやフォアレンダーと共に、私もこの点を高く評価したいのであるが、しかし、カントが社会の現状の改革を積極的に取上げていない点もまた注意されなくてはならない。〝所謂児童中心的教育〟を説いたと云われるルソーにおいては、同時に社会改革への熱意がその裏付けになっていたのと、それは好個の対称をなしている。カントは人類の現状の彼方に人間性の理念と本分を見つめているのみであって、これが社会にひるがえってきてこれを変革するという方向が欠けているのである。このような意味で、即ちイデアリスティッシュな意味で、カントは〝改革的〟であったにすぎない。しかもそれは単に教育においてだけでなく、凡ゆる人事の分野においてそうであった。云はば往相だけで還相の一面がなかったのである。これは一般にイデアリスムスの共通な欠点というべきであ

ろう。これの社会的背景については、才五章において詳論することにしたい。

註　右に出てきた「熟慮的」という概念は注目に値する。私の知るかぎり、この概念はカントの他の著作には出てこない。この概念はカントの意味する「技術的」、「実用的」とは必ずしも同一ではないであろう。さればこそ、彼はわざわざラテン系の "jüdiziös" という特別の言葉を持出しているのである。さてこの概念によってカントが何を意味したかは、次の文章によってほぼ明かにされよう。教育と「教授は単に機械的であるべきでなく、原理に立脚しなければならない。しかも単に理屈一遍 räsonnierend ではなく、同時にある程度機械的でもなければならない」。(Päd. s. 203, 20)。であるから、単に先験的な原理を根拠とするカント的な意味の「実践的」とも同じではない。熟慮的行為は経験的行為であるが、しかも経験に即しつつ原理への「洞察」Einsicht (Vgl. s. 198, 12) によって判断を下す行為であると云えよう。カントは云う。「教育には実験 Experimente は要らない、理性からして善いか悪いかの判断が十分できると、ふつうには考えられている。けれどもこれは大変な間違いであって、試行 Versuche してみると、期待していたことは全く反対の結果が現われることを、経験が教えている。だから実験が必要になるわけで、どの世代も完全な教育計画を提示することができないものであることが分る」。カントはここで後に述べるデッサウ学院の教育を例にとって、「試行から引出した結論に見出される欠陥は、更に新しい試行を必要とする欠陥なのである」と述べている。(s. 203, 20)。要するに実験的試行と理性による洞察との結び合いを通して、行為は熟慮的になるといってよい。かように行為を熟慮的ならしめるに仂く理性（性格や判断力を含めた広義の理性）――云うならば知性――の機能を、もしカントが立入って究明していたならば、またもしこの究明をもとにして学問の概念を追求していたならば、彼は恐らく新しい科学の概念を確立できたのであろう。教育学や多くの社会科学は、少なくともその起源においては、人間の生活や行為を熟慮的たらしめようとする人間の知性的努力から成立したものだからである。

五、教育の改革

右にあげた教育技術の原理に立脚してこそ、「教育はますます善くなってゆき、各世代は次々に人間性の完成に近づいてゆくであろう。……このことは今から起り得る。何が一体善い教育であるかを、人々は今日はじめて正しく判断し明かに洞察するようになったからである」。(Päd. s. 196, 7)。こう語るとき、カントは、一七七四年、デッサウの町にバゼドウ (Joh. Bernhard Basedow, 1723–1790) が設立した汎愛学院の教育を念頭においていた。(Vgl. s. 203, 20) 彼はバゼドウの要請によって、この学院の財政的困窮をたすけるため、公衆に寄附をすすめる文章を二つも書いている。『汎愛紀要』Philantropische Archiv の才一巻（一七七六年）に掲載された文章で、カントはこの学院を、「自然に適合すると共に凡ゆる市民的目的にも適合する教育施設」とたたえ、またこの施設によって、「私的生活のみならず、市民制度にも極めて大きな広般な改革」が生じ、「人事の全く新しい秩序が始まる」であろうと推奨している。さて才二の檄文 (An das gemeine Wesen, 1777) の論調は、右よりも一段と高揚されている。「ヨーロッパの文明国では

教育施設や、またこの方向で万人の役に立とうとする教師の善意な勤勉に事欠いていない。にもかかわらず、それらが全て最初から駄目であることが、今やはっきりと証明された」。カントはルソーと同じ口調で、「そこでは一切が自然に反した仂きをしているがため、自然から素質づけられている善が、人間から生みだされないということが証明された」からであると断定する。「人類の（かかる）状態を漸次的な学校改善に期待するのは無駄なことである。学校は、そこから善きものが生まれるためには変革され umgeschaffen werden なければならない。なぜなら、それの根本的な仕組みがまちがっており、学校の教師さえも新しい教養を身につけねばならない有様だからである。遅々とした改革 langsame Reform ではなくて、急速な革命 schnelle Revolution こそが、それを成就し得るであろう」。ところが今や新しい教育の施設は「単に美しい観念ではなくて、久しく待望されたことが実行可能であるという具象的証明を以って、活々と具現されている」。(Phil. Bibl. Bd. 50, s. 101-6)。「デッサウ学院こそは、この点（教育の実験という点）で先鞭をつけた唯一の実験学校 Experimentalschule であった」。（Päd. s.203, 20)。

では現実の教育はどうであるか。「現在の教育では、人間はその生存の目的を十分に達成できない。何故といって、人々は全くちがった生活をしている verschieden leben ではないか」。（Päd.s.196,9) こう語るカントは、恐らく当時の身分社会の不平等を見つめていたのであろう。しかし、そう語りながらも、カントは、ルソーのような社会改革への志向を、はっきりと見せていないのである。では、誰れに教育の改革を期待すべきであるか。「両親は家のために心を用い、君侯は国のために心を用いる。両方とも、この世の福祉と、人間性が本分づけられ素質づけられている完全性を、究極目的にしていないのである」。「両親はなべて自分の子供が出世することに心を用い、君侯は自分の臣民を、自分の意図のための道具としか見ない」。（(Päd. s.200, 16)。カントは更に君侯をきびしく批判する。「自分の人民をいはば自然界の一部としか見なさず、したがって繁殖させることだけに汲々としている君主たちが、まだいたるところに沢山いるではないか。尤も、少くとも技能だけは望んでいるわけであるが、これとても、ただ人民を自分の意図のための道具として、もっとうまく使用したいためである」。（s. 201, 17）この批判は、当時の領邦絶対主義体制への批判であり、カントの自由主義者としての面目をはっきりと示していることは否定できない。ともあれ、両親と君侯に教育改革が期待できないとすれば、教育改革の事業は「私人の努力」Privatbemühungen（s. 200, 17）に多くを期待するほかはない。カントがバゼドウの事業に熱心な讃意を表したゆえんである。「デッサウ学院こそは、教師たちが自分の方法と計画によって作業する自由を持った唯一の学校であった。そこでは教師たちはお互いの間にも、またドイツ中のすべての学者の間にも連絡を保っていた」。（Päd. s. 203, 20)。かようにカントが人々の自由な発意による教育の改革に多くの期待をかけたことは否定できないけれども、しかし彼は社会の改革にまでは論をすすめるにいたらな

かった。この点に、「改革者」としてのカントの限界があるのであって、同様の限界を我々は、特に、才六章で言及する彼の『啓蒙論』において、いっそうはっきりと見出すであろう。

六、養　育

乳児期の教育を、カントは養護 Wartung ともいい、または扶養 Verpflegung, Unterhaltung ともいっている。日本語では両方を養育と総称できよう。養育するのはカントによれば、両親、或は乳母である。

さて養育に関する所説が、最も『エミール』の影響を受けた部分のように思える。養育はカントの区分によれば、自然的教育の消極的部分を構成する。ここに消極的というのは、才一に人間性の発達に積極的に関与しないという意味と、才二にルソー的な所謂〝消極教育〟éducation négative, すなわち自然に従った教育 naturgemässe Erziehung（合自然的教育）という意味をもっている。ルソーでは消極教育としての合自然的教育が直ちにそのまま云はば積極教育であった。これに反してカントは、消極的教育を才一の意味にも理解していて、その立前においてすでにルソーを根本的にちがっているのである。

両者のちがいは、「序論」の冒頭ちかくでカントが養護について語っている言葉にも、すでにはっきりとあらわれている。「動物はいくらかでも能力を得ると、すぐさまそれを規則的（註―合目的的）に使用する。すなわち自分に害にならぬような仕方で使用する。……だから動物には飼育は必要であっても、養護は必要でない。養護とはつまり、子供がその能力をあぶなく使用することのないように、両親が予め配慮してやることである。」（s. 193, 2）これを『エミール』に見られるルソーの自然に対する殆んど絶対的な信頼と帰依に比較せよ。たしかに「論説」の部分にはルソー的児童観の断片が前面へ現われているが、しかしカントには、ルソーのような自然への絶対的信頼はなかったのである。このような相異は、更に社会観、人間観にも現われるであろう。

カントが自然に対してルソーのような絶対的信頼を持ち得なかった理由の一つとして、右の引用からも看取されるように、浪漫的なルソーが人間的自然のなかに神的自然 deus sive natura という意味の自然を直観したのに対して、道徳的カントはむしろそこに動物性を意識したことのうちにもひそんでいるのではなかろうか。そのことがまた、ルソーの幼児教育論ではあまり大きな役目を与えられない「訓練」に、カントがきわめて大きな意義をみとめたの理由だともいえる。総じてこれらのことが、ルソーの教育論とカントの教育論とを、その結論において、著しくちがったものたらしめているのである。前者は自由教育の福音となり、后者は権威教育への道さえも用意しているのである。

ともあれ、「論説」で語られているカントの養育論の個々の個所は、いちぢるしくルソー的である。「一般的に云って、初期の教育は単に消極的でなければならないということ、すなわち自然の先慮以上に何か新しいものを附加してはならない、むしろ自然を妨害し

てはならないということに、注意しなければならない。教育において敢えて人為(クンスト)が許されるとすれば、それはただ鍛錬に関するものだけである。」(s. 211, 39) かかる一般原則に関して、カントはルソー的であるばかりでなく、更にまた、例えば衣服が温かすぎてはならないだの、おむつを使うのはよくないだの、ゆりかごやアンヨ車はよした方がよいだの、他のその他多くの点で『エミール』の言葉がそのまま借用されている。今は一々の一致点を拾上げる煩をさけて、カントの人間観を知るに重要な二三の個処を取上げることにしたい。

(イ)カントは、ルソーにならって、あんよ車などのような人為的装置の使用に反対した個処で、「すべてこの種の人為的装置は、有機的なる理性者 organisiertes, vernünftiges Wesen の内にある自然の目的 Zweck der Natur にもとるものであるがため、それだけいっそう有害である。これ(自然の目的)によれば、それ(有機的なる理性者)には、自分の能力を使用することを学ぶ自由がなければならないのである。」(傍点とカッコは筆者 s. 214-5, 46)。右の后半は、実は、「自然が子供に与えた力は全部これを子供に使わせねばならぬ」というルソーの言葉と軌を一つにするものであり、また「自然の目的」というカントの重要な概念さえも『エミール』の随処に発見できるのであるが、ここで私が注目したいのは、右にカントが「有機的なる理性者」という概念が、『人間学』の「理性能力を具えた動物」という概念と内容において同一であること、更にこれらの概念が感性と理性、自然と自由の即自的統一者としての人間の本性を表現しているということである。

(ロ)次に注目したいのは、習性Angewohnheit 或は習慣 Gewohnheit に対するカントの否定的な態度である。「多くの両親は子供を全てのことに習慣づけようとする。しかしこれは何にもならないことである。」(s. 215, 47) 「人間のもっている習性が多ければ多いほど、人間はそれだけ自由でなくなり、独立でなくなる。これは、人間でも、他の凡ゆる動物でも、同様である。幼時に習慣づけられたことは、後々までも或る傾向 Hang として残るものである。だから我々は、子供が何事にも習慣づけられないようにしなければならない。つまり我々は子供に習性をつくらせてはならない。」(s. 216, 46) のである。習慣に対するこのような否定的態度は、「我々の凡ゆる習慣は屈従と強制と束縛とに他ならぬ」というルソーの言葉にも見ることができる。ところでルソーは、「文明人は奴隷状態のなかに生まれて、生きて、死ぬ。生まれると産衣にくるまれ、死ぬと棺に入れられて釘付けにされる。そして人間の形をしている間は、種々の制度の鎖でしばられている。」と述べて、習慣論の立場からはっきりと社会に対して批判の目を向けている。かかる社会的に規定された反自然的な「如何なる習慣にも感染しない習慣こそが、唯一つ子供に是非つけさせねばならぬ習慣である」とルソー云う。この習慣が彼の云う「自然の習慣」なのである。これに反してカントは、道徳の立場から、習慣に反対しているのである。例えば『人間学』において彼は云う。「習性は、これまで行動してきたのと同じ仕方で更に行動せしめる物理的な内的強制である。習性は、善き

行為からさえも、正にそれ（内的強制）によって、道徳的価値を奪うのである。何故なら習慣性は心情の自由を中絶せしめ、それのみか更に同一の行為の無思想な反復にみちびき、かくてそれを笑うべきものにするからである。」（Atnhrop. s. 146）それでは、もはや習慣のもっ社会的意味は完全に看過され、習慣は全く内面の問題、心情の問題、道徳の問題のみから考察されている。ルソーが「如何なる習慣にも感染されない習慣」を作る社会改革的な自由教育を叫んだのと反対に、カントは「生徒が習慣からでなく、格率から善を行うよう」にすべきであると、道徳教育へと進んでゆく。（s. 227, 67）カントは自然的教育を論ずるばあいにさえ、たえず道徳的な人間性（人格性）への可能性を追求しているのである。だからカントにおいては、直ちに訓練が重要な使命を帯びて登場する。換言すれば彼の教育学では、自然（＝動物性）→訓練→道徳（＝人格性）という系列が一つの大すぢをなしている。そしてこの系列が彼の道徳的世界観と最もよく合致するものであることは、更めて説明するまでもない。

しかしカントは必ずしも右の大すぢだけで、一切の教育問題を割切っているのではない。いな、フィヒテなどとちがって、一面では事実を正直に見つめる経験的実在論的な目をもっていた彼は、右の観点だけでは割切れない様々の事実にも目をそそぎ、それを取上げている。ともあれ、カントは右の自然→訓練→道徳の系列とならんで、自然→技能の系列、ならびに自然→社会の系列を、彼なりに追求しようとしているのである。

さてカントは、自然から技能の育成へと進む系列を追求する手がかりを、ルソーと共に「自然的技能」に見出している。「自然的教育の積極的部分は育成（文化）である。……そこでは自然的技能が育成されることが肝要である。それにはしばしば教示 Information が必要であるが、子供自身が十分に発明的 erfindungsreich であり、或は自分で道具を発明するばあいも多いのである。」（s. 218, 53）

次にカントは、自然から社会における開化へ進む系列を追求する手がかりを、自然的教育のうちに見出している。「ここで、身体の教化をやるばあいに、子供を同時に社会のために陶冶するように注意しなければならない。……そうすれば、子供は、自分自身から自分を形成しつつ、しかも社会の一員として自分を形成してゆくことになる。」（s. 221, 57）

かようにカントが、「自然的教育」のなかに、文化や社会に関する教育への通路をつかんでいるのは、后に述べる彼の目的論によることはもちろんであるが、右の点は教育学的見地からは大いに注目してよい点であると云わなければならない。ただしカントにおいてそれが十分具体的につかまれていたか否かは、もちろん検討を要するところであって、詳論はあとにゆずることにしたい。

七、訓　育

育成や開化が人間の人間的な自然素質の積極的発展をうながす教育であるとすれば、「訓育」は人間的自然にひそむ動物性との対決をそれの本来の場にしているといってよい。（イ）すなわち「訓練す

るということは、個々の人間においても（註―育成は主としてそれに関係する）、社会的人間においても（註―開化は主としてそれに関係する）、動物性が人間に害を与えないように防止しようとすることである。だから訓練とは単に野性の馴致 Zähmung der Wildheit である。」(s. 201, 18) そのかぎり、訓練は、「人間が動物と共有する教育」としての自然的教育の一部であるとも云える。(ロ) しかし、カントは別の個処で、訓練にいっそう積極的な意義を与えている。「訓練は、人間がその動物的衝動のために、人間の本分たる人間性 seine Bestimmung, die menschheit から外れることのないように防止する。」(s. 194, 4) 当然のことながら、人間の訓練は、単に動物的野性の馴致にとどまらず、少なくも、人間がその本分から外れないようにするという限りの積極的な人間的な役目を果すのである。しかし逆に云えば、人間としてその本分を本格的に果させる道徳的教化のような意味の積極的役割は、訓練には求めることができないのである。すなわち「道徳的教化は訓練に基かず、むしろ格率に基かなければならない。訓練は不躾を防止し、格率は思考法を陶冶する。……道徳性は神聖にして崇高なものであるから、これをおとしめて訓練と同列においてはならない。」(s. 232, 78) 道徳を至上とするカントにとつて、訓練はあくまでその下位に立つべきものであった。(ハ) しかし極端な自由教育の人々のように、カントは訓育の意義を否定しはしなかった。また所謂文化主義の人々のように、カントはその意義を文化の下におこうとはしなかった。「文化をもたぬ人は粗野 roh であり、訓練されない人は野蛮 wild である。訓練の

等閑視は、文化の等閑視よりも、弊害がいっそう甚だしいのである。文化の等閑視は、后からでも取返えしがつくからである。ところが、野蛮さは后から取除くことができず、訓練上の失敗は何としてもつぐないがつかない。」(s. 196, 7) 以上によって明かなように、教育上の意義という見地からすれば、訓練は育成（文化）の上、徳化の下に立つわけである。訓練の具体的なはたらきに関していえば先きにも云及したように個々の人間を個人として技能へ育成するさいや、また社会人としての利口さへ開化するさいに、かかる人間的素質の発展を妨げる動物性を馴致する役目を果すと共に、更により積極的には、「人間を人間性の法則 (Gesetze der Menschheit) に従わしめ、人間に法則の強制 (Zwang der Gesetzc) を感じさせ始める」(s. 194, 4) のである。ここに所謂自由教育論者との相異がはっきりと示されている。この点は重要であるから、少し長いけれどもカントの文章を引用しよう。右の文章につづいて云う。「訓練は早く始めねばならない。そこで我々は、例えば子供を先ず学校にやるわけであるが、これとても別に学校で何かを学ばせようと思ってやるわけでなく、むしろ静かに坐っていたり、云いつけられたことをきっちりと守ったりするように習慣づけて、将来、思いついたことを何でもいきなり実行に移したりしないようにさせたいと思うからである。しかし人間は生れつき自由を求める傾向が強く、一度しばらくでも自由に慣れると、凡ゆるものを犠牲にしてしまうほどである。それだからこそ、前にもいったように、きわめて早くから訓練を行わなければならない。もしそうしないと、後になって人間

を変えることはむずかしいからである。そうなると彼は気ままに流れることになる。未開民族は、ずいぶん永いあいだヨーロッパ人に仕えてきたのに、その生活様式には一向に慣れないということが認められる。しかしこれは、未開民族のばあい、その他の人々が云うように、自由を求める高尚な傾向なのではなくて、動物がいはば人間性をまだ自分の内部に発達せしめていないための、一種の粗野なのである。だからして人間は、理性の指図 Vorschrift der Vernunft に服従するように早くから習慣づけられねばならないのである」（筆著傍点 s. 195, 5）かくて我々は、『講講』の冒頭ちかくで、早くもカント自身の口からルソーに対する明確な批判をきくわけである。なるほどカントは乳児の養育や、感官の育成など、〝自然的〟な教育についてはルソーから多くの影響をうけているけれども、最も本質的な点において、ルソーとするどく対立しているのである。カントは自然的自由よりもまず訓練による強制を強調し、ルソーが〝自然にしたがう習慣〟を説いたのに対して、いはば〝理性にしたがう習慣〟を説いている。さきに一切の習慣を否定したカントも、理性にしたがう習慣だけは否定しなかった。しかもそれを形成する訓練に、きわめて大きな意義をみとめた。カントにおける訓練のかかる強調を見て、直ちにこれをプロシア的と断定するのは、いささか性急であるかも知れない。むしろそれは、彼が幼時から深い感化を受けた敬虔主義の信条を表示するものと見るべきであろう。ともあれカントは、誰れよりも道徳における他律を排斥し、自律の意義を強調したのであった。しかし、道徳哲学における原理はいちおうそのとおりなのであるが、それが現実の実践にうつされるとき、他律的訓練を強調する方向へ逆転しうることも否定できない。右に引用した文章にも、プロシア的教育に利用され得る可能性が、すでにはっきりと現われている。〝自由の哲学者〟が何故このような権威主義教育への可能性を肉にひそめていたか、そのなぞを解く一つの重要なかぎを、私は「理性の指図」のうちに見出したいのであるが、多くの人々にとっておそらく甚だ意外な私の見解は、才五章においてくわしく説明されるであろう。

八　文　化

「教育において、人間は、(1)訓練されなければならない、(2)人間は育成されなければならない……。」訓練につづく教育の課題は育成（文化）である。「育成には教示 Belehrung と教授 Unterweisung が含まれる。育成とは技能を得さすこと Verschaffung der Geschicklichkeit である。技能とは、凡ゆる任意の目的（を達する）に十分な能力の所有である。だから技能は何等の目的をも決定せず、その決定を後に生じた事態に委ねる。若干の技能、例えば読み書きは凡ゆる場合に役立ち、その他の技能は若干の目的に役立つにすぎない。例えば音楽は人に好かれる目的に役立つといった具合に。技能は、目的の数によって、殆んど無数にある。」（s. 202-3, 18）カントの文化論の考察をすゝめるのに差当り必要な、そして重要なことは右の引用でとくに傍点をつけておいた個処である。要するに文化とは、技能、即ち任意の目的を達するに十分な能力の獲得

である。技能は目的に応じて殆んど無限に分化する。さればこそ、さきに（二三頁参照）挙げた教育の区分においても、(6)・(6′)・(7)に見るように文化の範囲は著しく多方面にわたっている。(6′)の陶冶も文化とほぼ同じ意味である。）要するに技能の育成は、或る意味においては人間生活のあらゆる部面にわっているとさえも云える。すなわち単に狭義の技能（技術）に関するだけでなく、人間の身体と精神の陶冶、社会性や道徳性の陶冶にまでも及んでいるのである。

ところで、一切の文化は、道徳的人格としての人間（即ち「究極目的」）へ帰一するというのが、カントの確信であった。これがカントの道徳的、或は実践理性的世界観であることは云うまでもないのであるが、そしてこの点が多くのカント解説者によって強調されていることもあくまで正しいのであるが、しかしカントは少なくも『教育学講義』においては、「究極目的」の頂上を見つめる反面、その山麓の経験的現実にも相当の関心を示しているのである。私があえて『教育学講義』を取上げようとする意図も、一つにはこの点を明かにすることにあるのである。

すでに述べたように、実用的人間学は、「自由に行為する者」としての人間の自己創造について考察しようとする学問であった。ここで注意すべきは、右にいう〝自由〟は、道徳哲学において自然から峻別された実践的自由、即ち道徳的自由としてせまく解すべきでないということである。むしろそれは『人間学』においてカントが他の生物から区別される特徴として規定した、「人類の性格」として解

すべきであろう。すなわち「自分自身によって採用された諸目的に従って自分を完成することが出来るということの故に、自己自身を創造するという性格」と解すべきであろう。約言すると、自分が能動的に設定するさまざまの目的に従って、（即ちこれを実現してゆく方向に向って）、自分自身を創造するという性格である。この意味の性格は、必ずしも「叡知的性格」intelligibler Chaarakter だけに限られるものとは云えない。したがってまた『人間学』の或る個所（「個人の性格」）で云われている「性格そのもの」Charkter schlechthin でもない。(Anthrop. s. 285) それはむしろ「経験的性格」empirischer Charakter を多分にふくんだ性格であるとさえ云わなければなさない。かといって、動物のように全く経験的であるのではない。動物にはない理性的、叡知的な性格も、そこには含まれている。要するにそれは「理性能力を具えた動物」としての人間の性格であり、経験的性格と叡知的性格との即自的統一態と云うべきであろう。そしてかかる性格をもつ者として、人間は自己を自分の目的に向って創造してゆくことができるわけであるが、しかしカントにおいては、そのような者としての人間それ自身は、フィヒテにおけるように自我が自ら定立するのでなくて、自然から生まれたものなのである。『判断力批判』で定式化された概念を用いて云えば、他の生物と同様に人間もまた「自然の所産」Naturprodukt なのである。ただし人間は単なる自然の所産ではなくて、「自然の最終目的」letzter Zweck der Natur であり、更にまた自然の「究極目的」Endzweck ではあるが、しかし「自然の所産」という一面

はあくまで残るといわなければならない。要するに人間は、「自然の所産」、「自然の最終目的」、ならびに「究極目的」という三つの面を云はば立体的に綜合する存在者であるといってよい。文化も、かかる人間の構造に即して、しかも三者の動的な連関を見究める努力に即して、考察されなければならないであろう。そしてカント自身が、かかる観点から文化、ならびに人間の育成を説いているのである。以下、『教育学講義』の所説を骨子にし、他の著作を適宜参考にしながらかぎ述をすゝめてゆきたい。

註　そのまえに、『道徳形而上学』で、右のテーマに関する事柄が、整頓された形で論示されているので、これに言及しておきたい。

カントは「自己自身に対する不完全義務」を論じた個所で、まず「彼（人間）の自然的完全性 Naturvollkommenheit の発達と増大における、すなわち実用的見地における自己自身に対する義務について」述べている。「凡ゆる可能的目的に対する手段としての、彼の自然能力（精神、心、身体の能力）の耕作 Anbau, cultura は、人間の自己自身に対する義務である。――人間は、彼の理性がいつか使用し得るであろう自然素質と能力を、利用しないまま云はば蔑びさしてしまわないようにする責任を負うている。……彼の能力（目的の相異に変じて、或るものは他より多い）を耕やし、実用的望点からして自分の生存の目的に適合した人間であるということは、人間の道徳的実践的理性であり、人間の自己自身に対する義務である。」(Meta. d. Sitten; Tugendlehre, § 19)

（1）身体の育成　人間は「自然の所産」として有機体であり、したがって身体 Körper をもっている。カントは身体の教育を、二つの側面から考察する。「自然的教育、即ち身体に関する教育で注意すべきことは、有意運動の使用、或は感官の使用に関係している。」(s. 218, 54)

（イ）有意運動の育成　有意運動に関するカントの所説も『エミール』から強い影響を受けている。「有意運動 willkürliche Bewegung にさいしては、子供がつねに自助すること dass sich das Kind immer selbst helfe が大切である。そこでは体力、熟練、敏捷、確実さが養われる。我々は、例えばせまい路を通ったり、深淵にのぞんだ峻嶮をのぼったり、危ない支柱の上を歩いたりすることが出来なくてはならない。……子供は自分の力を自分から試したりするものである。」(s. 218～9, 54)

（2）感官の育成　ここでも『エミール』の影響が目立っている。「概して技能の練習になると共に、感官の練習にもなるような遊戯が、いちばんよい遊戯である。」例えば、投げる遊びは投げる技能の練習であると共に目測の練習になる。また容積を判断したり、方位を見定めたりする遊びや、目かくし、ブランコ、タコあげなどの例をカントはあげている。更にまた「子供の遊戯の根抵には、なんらかの自然衝動 Naturtrieb がひそんでいる」とも語っている。特にまた、「子供の身体の文化にさいしては、それと一緒に社会のために陶冶するように心がければならない」という言葉が注目される。(s. 219–21, 54, 55, 56, 57) この考えも『エミール』に由来していると云えるのであるが、しかし同時にカント自身の基本的確伝でもあったことは、やがて明かにされるであろう。

（2）心意能力の育成　カントは「心」Seele を「心意」Gemüt を殆んど同じ意味に用いている。さて心の育成について、彼は注目すべきことを述べている。一連の文章を適宜区分けし、註解を加えて引用しよう。カントは上記の身体の育成を論じた后で、こう述べている。「我々はこれから心の育成 Kultur der Seele について論ずるわけだが、これもまた或る意味で自然的 physisch と呼ぶことができる。しかし、自然と自由とは区別しなければならない。自由に法則を与えること der Freiheit Gesetz geben と、自然を陶冶すること die Natur bilden とは、全く別のことである。」一方では心の育成をも自然的と見る自然目的論の見地と、他方では自然と自由を峻別する道徳哲学の見地との間に、カントは明かに動揺を見せている。「しかしながら、身体の自然と心の自然とは、（a）我々が両方の陶冶にさいして堕落を防ぐことを目指すという点で一致するし、また（b）そのさい両方に Kunst（人為、技術）が加えられるという点で一致する。だから心の陶冶を、身体の陶冶と同様に或る程度まで自然的と呼べるのである。」右において、「だから……」の結論は、いちおう才一の（a）だけに接続させる方が、すぢかとおってくる。そして自然が身体と心の陶冶の「堕落」を防ぐという考え方は、明かにルソー的である。要するに云はばルソー的な自然汎神論の立場から、と云うよりはむしろ自然目的論の見地から、身体の育成と心の育成とに共通な自然性が説かれたわけである。さて、もし両者の共通性という点だけに着目すれば、双方に人為が加えられるという意味の共通性を指摘した才二の点（b）も理解できないことはない。ともあれ、カントは、かように両方の共通性を指摘しつつも、しかし次に示されるように道徳哲学上の彼の二元観を気にしている。すなわち、「精神の自然的陶冶と、精神の道徳的陶冶とは、前者がもっぱら自然を、后者がもっぱら自由を目指すという点で、区別される」と語るのである。（s. 221-2, 58）確かにそれはいちおうそのとおりであるが、しかし、こう語るカントは、上来の考察で目を向けようとしてきた、いはば〝自然と自由の交互作用〟から、完全に目をそらしてしまっている。この点は、カント哲学のあらゆる個所に見出せる缺陥であって、自然と自由の関係について主題点に論じた『判断力批判』においても、ついに両者の交互作用そのものを対自的に認識する立場をうちたてることができなかった。もしカントが、「自由に行為する者」としての人間を、いきなり先験的、理性的な面からつかむことをせず、同時につねにそれの経験的、行為的性格に即して考察する立場に立っていたら、右に指摘したような動揺をさけ得ただけでなく、せっかく彼が注目した〝自然と自由の交互作用〟をも正しくつかみ得たのではなかろうか。そしてまた、彼が重要な概念として取上げた「技術」についても、もっと具体的な考察を展開し得たにちがいない。なるほど『人間学』には、先きに言及したように、かかる考察への萌芽がみられるのであるが、しかし『教育学講義』では、技能の育成を主として心意能力の練習 Übung der Gemütskräfte として考察しているのである。（s. 217, 53）しかも同様のことが『判断力批判』の技能論、文化論についてもいえるのであって、ここにカンの文化論の抽

象性、一面性が見られる。そしてこの点に注意することは、カント哲学の解釈に重要な意味をもっているのであって、第三章でそれについて立入った検討をくわえるであろう。

(イ) 総　論

さきの区分表の(6)が示しているように、カントは精神の自然的育成を、「自由な育成」freie Kultur と「学課的育成」scholastische Kultur とに分けている。「自由な育成は云はば遊戯 Spiel にすぎないのであるが、これに反して学課業的育成は作業 Geschäft を成す。」遊戯は「閑暇のなかで何かに従事している」ことであり、これに反し「強制のなかで何かに従事している」のは作業、或は仕事 Arbeit である。「子供にとって学課的育成は仕事であり、自由な育成は遊戯たるであろう。」(s. 333, 59)

カントは、先に述べた身体の育成に関しては遊戯の意義を強調したが、ここでは、「子供に全てを恰も遊戯しつつ学ばせよう」と試みる計画を批判している。「子供は遊びもし、休養もしなければならないけれども、しかし仕事をすることをも学ばなければならない。……子供が仕事をすることを学ぶということは、最も重要なことである。人間は、仕事をしなければならぬ唯一の動物である。」(s. 222-3, 60, 61, 62)(ここに云う Arbeit は、一面では〝学校の仕事〟であるが、また或る意味では〝労働〟と解することも出来ないではない。)

更にカントは云う。「人間は仕事に従事するとき、自分が目指している目的に没頭して、我れを忘れるくらいでなければならない。最上の休息は、仕事の后の休息である。だから子供は仕事に習慣づけられなければならない。学校以外の何処で、仕事への愛着が育成されるであろうか。学校は一つの強制的育成(の場所)である。全てを遊戯と見るように子供を習慣づけることは、はなはだ有害である。子供には休養の時間を持つべきであるが、仕事をする時間も子供になければならない。このような強制が何の役に立つかは子供には今すぐ分らないであろうが、しかし将来それの大きな利益に気づくようになるであろう。もし我々が〝これは何のためか〟、〝これは何になるのか〟といった子供の質問にたえず答えるとするならば子供のせんさく癖を昂じさすばかりであろう。教育は強制的 zwangsmässig でなければならない。しかしそうかといって奴隷的 sklavisch であってもならない。」(s. 223-4, 62)

全てを遊びと見るような習慣を子供につけさしてはいけないという意見は、大哲カントをまっまでもない当然の意見である。しかし、だから学校での教育は強制的でなければならぬ、とする二者択一の考え方は、たとい強制は奴隷的であってはならぬという制限をつけるにはしても、いささか機械的である。カントの教育論の全体を通観すると、子供に〝自由〟が認められているのは、初期の自然的消極的教育の段階と、道徳教育においてだけである。前者は云はば単なる自然的自由であり、后者は自律としての道徳的自由であるが、しかし選択の自由ではない。これに対して、実際の教育で最も多くの分量をしめる養育、育成、開化の分野において、カントは十分に生徒の自由を認めていない傾向がつよい。ここにも自然と自由

を二者択一的に考えるカント哲学の缺陥があらわれている。この二者択一の考え方は「心意能力の一般的育成」に関するカントの説明にも現われている。彼はそれを自然的と道徳的の二つに区分する。心意能力の自然的育成においては、「全てが練習と訓練を基にし、子供は格率を知らなくてもよい。この自然的育成は生徒にとっては受動的であり、生徒は他人の指導に服さなければならない。他人が彼のために考えてくれるのである。」(傍点筆者) これに対して道徳的育成は、「訓練を基にせず、格率を基にする。この育成を範例や威嚇や処罰などにだけ基づけようとすれば、全てはだめになるであろう。そうなれば育成は単なる訓練にすぎなくなるであろう。」(s. 227, 67) ここまで読めば、カントの所論はいちおう適切であるといえるところがカントはそこから、再び、いきなり道徳へ飛躍する。「生徒が習慣からでなく格率から善い行いをするように、また単に善をなすだけでなく、それが善であるから善をす道というように、させなくてはならない。」(a. a. O.) 私は道徳的行為への云及そのものを批判するのではない。カントのいう自然的な他律的育成と、道徳的な自律的育成との中間に、技術的・実用的分野があり、そこでは他律即自律の陶冶がなされるべきであるのに、カントがそこを素通りにしている点を批判したいのである。この点は、社会や政治が問題になってくるとき、カント哲学の重要な缺陥として現われであろう。

さてカントは一般に心意能力を、一方では知情意の三面に分け、他方では下位と上位に分けている。ファルケンベルヒによれば、この分類は、ウォルフの心理学とテテンスのそれとを組合せたもので、(Falkenberg; Geschichte der neueren Philosophie, 1926, s. 521) 表に示せば次のようになる。さて教育の区分 (7) が示すように、カントは「心意能力の特殊的育成」のうちに、下位と上位の心意能力の教化を分けている。

	認識能力	感情能力	欲求能力
下位	感性	快，不快	欲望
上位	悟性	趣味	意志
	悟性　判断力　理性		

(ロ) 下位心意能力の育成

『教育学講義』においては、下位心意能力の全体でなくて、「悟性の下位能力」untere Kräfte des Verstandes ―正しく云えば下位認識能力―が主として論じられている。カントはそのなかに感官、想像力、記憶、注意力、機智をふくめている。(s. 227, 68) (下位心意能力は『道徳形而上学』で「心の能力」Seelenkräfte と云われているものに相当する。)

「感官、例えば目測の育成についてはすでに論じた。」想像力については、「子供は異常に強い想像力をもっている」のだから、おとぎ話でそれをことさら強める必要はない。(s. 227-8, 67) とカントは語り、他に記憶 (s. 226, 65) や注意力 (s. 228, 68) などの育成について論じているが、格別ここで取上げるほどのものはない。ただ、下位心意能力の育成に関する一般原則らしいものが、我々の注

目をひくにすぎない。「下位能力はつねに上位能力に附随的に、しかもこれを顧慮してのみ育成される。そのばあい、どの心意能力も個々に引放されてでなく、互いに他との関係においてのみ育成されなければならない。例えば想像力は悟性のためになるようにのみ育成されなければならない。―下位能力は、それ自身だけでは何の価値もない。例えば記憶は豊富でも、判断力のない人などがそうである。」(s. 224, 63) このカントの注意はまことに適切である。ことに心意能力の相互的連関の必要を説いた点は、綜合するよりも分離することに多くの精力を費したと云われるカントとしては、珍らしい見解だと云わなければならない。

最后に快不快の感情の育成については、「それは消極的でなければならない、安逸を求める性向は、人間にとって、人生の凡ゆる害悪にもましてよくないものである」(s. 229, 72) と述べているのが注目される。『人間学』においても、カントは逸安や快感を実は欺瞞するもの betrügerisch と論じている。(Anthrop. §14, s. 151-2)

(八) 上位心意能力の教化

ここでもカンとは上位の心意能力の全部についてではなく、悟性の上位能力についてだけ論じている。周知のようにカントは『判断力批判』の「才一序論」(Erste Einleitung) において、上位の認識能力たる悟性のなかに、狭義の悟性と、判断力と、理性を区別した。『教育学講義』において彼は、悟性を、「一般者の認識(の能力)」と規定している。これは『純粋理性批判』で悟性を「規則の能力」Vermögen der Regeln と規定しているのと同じ意味と解してよいであろう。更に判断力は、「一般者を特殊者へ適用する能力」(Pcj 224, 63) である。最后に理性は、「一般者と特殊者との結合を洞察する能力」である。(s. 228, 69)

カントは悟性は初め受動的に陶冶されると述べている。「初めのうち、人は悟性を、規則に対する諸事例を挙げることによって、或は逆に個々の事例に対する規則を発見さすことによって、陶冶することができる。」(s. 228, 69) しかしカントは悟性を能動的に作用せしめる陶冶の具体的方法については、全く語っていない。これは彼が説くひまを持たなかったのか、それとも彼の認識論には子供における悟性の能動的作用をつかむ原理がなかったためなのか。おそらく后者であるのではなかろうか。

カントによれば、「判断力は、悟性を如何に使用すべきかを示す。それ(判断力)は、我々が学んだり話したりすることを理解するために必要であり、また理解しないことを口真似しないために必要である。信じはするが理解はしないで、読んだり聞いたりする人がずいぶん多い。そのために必要なのは絵図と実物とである。」(s. 228, 69) ここには汎愛派に見られた反云語主義的な、教育上の所謂レアリズムの思想が顔を出している。もちろん右の注意は正しい。

さて理性の陶冶については、かなり興味ある論述がなされている。「人は、理性によって、理由を洞察する。しかし、ここでは(この『講義』では)、まだ指導される理性 die Vernunft, die noch geleitet wird について語っているのだということを忘れてはならない。だから理性は、いつも理屈をこね räsonieren ようとしては

ならない。(概念による)把握を超えることがらについて、あまり先走った理屈をこね vorräsonieren てはならない。そのうえ、ここで取上げられているのは、思弁的理性ではなくて、むしろ起っていることがらに関する、その原因と結果についての反省 die Reflexion über das, was vorgeht, nach seinen Ursachen und Wirkungen なのである。これは、そのやり方や仕組みから云えば、一種の実際的理性 praktische Vernunft なのである。」(s. 228, 69)

「指導される理性」についてカントが右で語っていることは、一七六五・六年の『講義計画報告』の或る個処において、自分は「生起すべきものを教えるまえに、生起するもの」をまず経験的、哲学的に考量したいと述べているのと、ほとんど軌を一にしている。このことは、『教育学講義』に前批判期の思想が残存していることの証左と解されるべきであるよりも、むしろ、経験知の裏付けのない、また経験を十分ににらんでいない、単に頭だけの理屈を退けようとする考えは、カントの終始一貫した確信であったことを物語っているのではないだろうか。純粋理性の超越的使用を批判した彼の理性批判の精神は、これを日常的、或は教育的分野に飜訳すれば、単なる理屈をこねるなという原則になるのであろう。

さて、『講義』の右の個処以外においても、「子供は多くの事柄において理性をはたらかす必要はない。子供は全てのことについて理屈をこねてはならない。子供は、自分をよく教育してくれることがらについて、その理由を知る必要はない」ともう一度語られている。おそらくカントが何回もこのことを講義で語ったため、リンクの印象に強く残ったためであろうか。ともあれ、このあたりにも、カントの教育観に残っている旧さが見出せるように思える。

しかしその反面、カントは、「理性の陶冶にさいしては、ソクラテス的やり方がなされなければならない」とも語っている。すなわちソクラテスは、「彼の聴手の知識の産婆であると自称し、プラトンが或る程度保存してくれている彼の対話のなかで、老人でさえも随分と多くのことを自分の理性のなかから引出せるものであるという実例を示している。」プラトニズムを復活し、また純粋理性の自発性を確信するカントが、ソクラテス的方法を推奨するのは、けだし当然であろう。ところが彼は、右にひきつづいて、先に引用した「子供は多くの事柄において理性をはたらかす必要はない、云々」の言葉を語っているのである。そして、これにつづいて、「しかしながら、義務に関することになると、我々は直ちにその理由を子供に知らせなくてはならない。しかも我々は理性認識を子供に入れこむのではなくて、それを子供から引出すように心がけなければならない。」(傍点筆者 s. 229, 71) これは明かに、彼が『道徳形而上学序説』において、常識から道徳法則を引出そうとしたあの思想と、同じ前提に立った立言だと云える。ともあれ知識の分野では子供の自発性を十分にはみとめないで、道徳の分野だけで子供の自律性を強調している点に、カントの教育思想の一つの大きな問題点があるといはなければならない。

カントはソクラテス的方法の他に、問答的方法 katechetische Methode、或は機械的・問答的方法 mechanisch-katechetische

Methodeについて語つている。「この方法は啓示宗教について講ずる場合に有効であるが、多くの学問、即ち「歴史的に学習されなければならない事柄」にかんしても有効である。(s. 229, 71) それらの学問は、『講義計画報告』にいう〝歴史的学問〟と解してよいであろう。ところでカントは、「ソクラス的方法は問答的方法において、……規則(レーゲル)となるべきものである。」と語っている。これは一見すると矛盾のように思える。問答的方法が、すでに解答の決まっている事柄を教授する方法であるのに対して、ソクラテス的方法は生徒から先験的理性認識を引出そうとする方法だからである。しかしよく考えてみると、両者は必ずしも矛盾しないのである。問答法においても、問に対する答えは、何等かの根拠を以って与えられているはずである。そこで、何故この問に対してこのような答がなされたかを子供に考えさすことは可能であるし、また予め答を示さないで子供自身をして問について考えさせ、一定の根拠を以って答えさすようにすることも可能である。かように子供をして根拠について考究をすゝめさすことは、裏から云えば、理性認識を子供から引出すソクラテス的方法に外ならないわけである。問答法にさいしてもソクラテス法を用いよというのは、子供が自分で根拠を洞察するように指導せよということに他ならない。そしてこのことは、同時にまた、カントが説いた学習における自発性はこの程度のものにすぎなかったことを物語っている。カントにはまだ、実験的な探求という意味をもった近代的学習について論ずるところまでは進んでいなかったのである。これは、カントの〝歴史的(に学習される)学問〟にかんする見解とも関連がある。カントにおいて「歴史的認識」historische Erkenntnisse というのは「条件からの認識」Erkenntnisse aus Daten—ex datis と云う意味であって、「原理からの認識」Erkenntnisse aus Prinzipien—ex princpiis としての「理性認識」Vernunfterkenntnisse と対立せしめられた。(この分類は、『論理学』において「認識の主観的源泉に着目して、即ち認識が人間によって獲得される仕方に着目して」なされた分類で、これによれば、認識は合理的と歴史的に分けられる。これに反して「認識の客観的源泉に着目して、即ちそこからのみ認識が可能である源流に着目して」分類するとき、認識は合理的と経験的に分れる。だからカントによれば、「客観的には理性認識たり得るのに、主観的には単に歴史的であることもあり得る」わけである。例えば法学者が本来は理性認識である法律を実定的な形のままで覚えているとき、彼において法律の認識は歴史的である。(Logik; Einl. III) だから歴史的学問においては、与件において見出される問題の解決を、実験的に探求することはあり得ないわけである。単にその学問が理性認識であるさいに、その原理を考究するだけに止まるのである。問答法でソクラテス法を用いるということは、単に〝歴史的〟な学習たらしめることなく、原理からの認識、すなわち〝合理的〟な認識としての学習たらしめよということにほかならない。この指針は確かに正当であるが、しかしカントは〝歴史的〟と〝合理的〟とが交錯している地帯における実験的探求を、全く看過していると云わなければならない。

このことは、次の一見きわめて重視さるべき所論において、却ってよく証明されるであろう。「心意能力は、人が果そうと思うことを、自分自身で行うとき、最もよく育成される。」Die Gemütskräfte werden am besten dadurch kultiviert, wenn man das alles selbst tut, was man leisten will, この言葉それ自身は、たしかに近代学習理論に通ずる真理をふくんでいる。しかし、カントがあげている例は、「文法の規則を学んだなら、早速それを実地に応用してみる」という例であり、また「自分で地図を作ることができれば、地図を最もよく理解する」という例であるにすぎない。要するに更めて探求を必要としない与件が、確定的に与えられている場合の例にすぎない。もしカントが、問題を解決しようとする実験的方法にまで言及していたら、次の見解は、絶大の教育史的意義をもち得たであろう。「理解は創造を最大の補助手段とする。Das Verstehen hat zum grössten Hilfsmittel das Herrorbringen. 人は、いはば自分から学習したことを最も根本的に学習し、かつ最もよく把持する。」Man lernt das am gründlichsten und behält das am bestcn, was man gleichsam aus sich selbst lernt. (s. 229, 70)

右と同様の批評を、私は次の言葉にも呈しなければならない。「我々は子供の教授にあたって、知と能 Wissen und Können を次才に結合してゆくようにしなければならない。凡ゆる学問のうちで数学がこの究極目的に最も適した唯一の学問である。」(s. 226, 65) もしカントが知と能の統一を他の多くの学問において追求していたら、これまた大きな教育史的意義を与えられ得たであろう。

「さらに知識と言語が結合されなければならない」という彼の提言は、言語主義の教育に対する実学主義的批判・修正として、注目してよいであろう。

最后にカントは技能の育成に関し、それの結論的原則について語っている。「技能に関しては、それが徹底的 gründlich であって、皮相的でないように注意しなければならない。……徹底性はまず技能において実現され、それからしだいに思考法の習慣となってゆかなくてはならない。徹底性は人の品性にとって本質的なものである。技能は才能に関するものである。」(s. 227-8, 92) カントは才能に関する技能の育成において、品性の陶冶をも目指しているわけで、この点は高く評価されてよい。

カントはまた、「子供は単なる意見や信念から知識を区別することを学ばなければならない」と説いているが、これは『純粋理性批判』の「意見と知識と伝念について」Vom Meinen, Wissen und Glauben (A. K. d. r. V. A 820) の所説に由来するものとして、我我の注意をひく。

九、開　化

「教育において、(1) 人間は訓練されなければならない、……(2) 人間は育成されなければならない。」次に開化についてカントはいう。「(3) 人は、人間が利口になり klug werden, 人間社会に順応する in die menschliche Gesillschaft passen ようにしなければならない。それには開化とよばれる一種の文化(クルトゥール)が必要である。

開化には作法と、礼儀と、或る利口さが必要で、利口さによって人は全ての人々を自分の究極目的のために利用できるのである。開化はそれぞれの時代の趣味に応じて変化する。二三十年まえには、交際において儀式ばったことが好まれていた。」(s. 202, 18)

カントは、人類における市民社会 bürgergerliche Gesellschaft の成立に、きわめて大きな意義をみとめた。『一般歴史考』の第五命題によれば、「自然が人類に解決を強制している人類最大の問題は、普遍的に法を司る市民社会の実現ということである。」(Ideen; s. 10)。『判断力批判』の思想を先取していえば、市民社会の形成は、文化の創造とともに、自然が人間をして道徳の主体たらしめるために、人間を「準備」するもので、人間がその人間性を完成するための必要不可缺なる条件なのである。〝開化〟の原語 Zivilisierung は、このばあい人間に市民社会の一員たるにふさわしい技能を得させるということにほかならない。この意味では〝市民化〟と訳す方が適切であるとも云える。開化としての教育は、今日の用語でいえば〝善き市民〟の教育というよりも、むしろ〝利口な市民〟の教育を目当てにしている。「利口さへの陶冶によって、人間は市民 Bürger へと陶冶される。こうして人間は公共的価値 öffentlicher Wert を獲得する。」 ここに公共的価値というのは、人々にみとめられるというほどの意味である。カントは更につづける。「またかようにして、人間は、市民社会を自分の意図にむかって御してゆくことを学ぶとともに、市民社会に適応することを学ぶのである。」(s. 207, 32) この意味において、開化は、『人間学』で「他人を自分の意図へ巧みに使う」素質と定義された実用的素質の陶冶という一面をもっている。

さて開化の目標たる利口さは、右からも明かなように、「凡ゆる任意の目的を達するに十分な能力」としての技能の一種であって、この技能が対人関係に適用されたものと見ることができる。利口さは云いかえれば、世才 Weltklugheit なのである。「世才について云えば、それは我々の技能をひとに対してつかう技巧、すなわち如何にして他人を自分の目的のために利用しうるかという技巧である。」(s. 238, 93) もっと端的にいえば社交術、或は処世術なのである。『人間学』の言葉を用いれば「世間知」Weltkenntnis (Anthrop. s. 120) の実際的適用の技巧にほかならない。

さて「育成」される技術的素質が物に向けられているのに対して、「開化」される実用的素質は人に向けられている。カントは『人間学』において両方の意義を比較し、次のように述べている。「文化による開化への実用的素質、ことに社交的性質への実用的素質、すなわち社会関係(註—社交)において単なる傍若無人の粗野から脱出して、(たといなお道徳的ではないにせよ)ひとと和合しようと心構えた礼儀正しい者 ein gesittetes (wenn gleich noch nicht sittliches), zur Eintracht bestimmtes Wesen になりたいという彼なりの自然な欲求」は、技術的素質よりも、「一段と高い段階」である。(Anthrop. s. 323)。

さて世才や社交術について語るカントの面目は、〝厳粛主義〟の道徳哲学者とはうって変り、常識円満な人間通、世間通のそれであ

る。カントは云う。世才に長けるためには、「自分をかくし、他人に見すかされないようにしながら、他人を見抜くことができなければならない。分けても自分の性格をかくさなければならない。表面をよそおう技術が礼儀である。人はこの技術を具えなくてはならない。」更に他人に見すかされないためには、「しらばくれること」Dissimulieren が必要であるとさえ語っている。「しらばくれることは、必ずしも欺瞞とは云えないので、時には許されることもある。しかし、それにしてもやはり不純さと隣合せである。」（s. 238, 93）ここに社交の、また世才のデリケートさがあると云えよう。この点について、『人間学』で、「人間はなべて、開化されればされるほど、ますます俳優になってゆく。すなわち人間は他人に対する尊敬と好意、しとやかさと無私の風を装うものである。それによって誰かを欺こうとするわけではないにしても。」と語っている。（Anthrop. § 14）更にまた、「社交における人間の凡ゆる徳は、補助貨幣である。それを純金と思うのは子供のことである」とも語るのである。しかし、それにもかかわらずカントは社交を軽視はしなかった。彼は云う。「人間が、かかる（俳優の）役割を演ずることによって、長い間にわたり徳の外見を装うているうちに、しだいに徳が実際に目覚まされ、（内的な）心術へと移行するようになる。」そしてまた、「他人における善の外見すらも、我々にとっては価値あるものなのである。なぜなら、それに値いしないのに尊敬を得ようとするこのような擬装の演技から、ついにはまことになることもあるからである。」とも述べている。（Anthrop. § 14）

『教育学講義』では、この点をさらに一歩すゝめて、子供の品性にとって重要なものとして、才一に服従を、才二に誠実をあげたあとで、才三に社交性をあげているのである。（s. 236, 89）「子供の品性にとって才三の要項は、社交性でなければならない。子供は仲間と友人関係を保っているべきであり、いつも孤立していてはならない。なるほど学校の教師はたいていそれに反対であるが、これは大へんなまちがいである。子供たちは、人生を最も甘く享受する準備をしなければならない。」（a. a. O.）ことに『道徳形而上学』においては、特に「交際の徳について」という補説を設けて、交際の徳 Umgangstugend を、「義務」とさえ規定している。すなわち交際の徳は、「銘々が自己の完全性（註―能力の育成）を以って、互に孤立せず相互に交際しあう自己と他人に対する義務である。」Metad. Sitten, § 48）

カントがこのように社交性を重視しているのは、（イ）まず彼独特の社会観によるものと解される。よく知られているように、彼は、『一般歴史考』の才四命題に出てくる「社会における自然のアンタゴニズム」について説明するために、「非社交的社交性」ungesellinge Geselligkeit という有名な概念を提出した。人間は一方では「自分を社会化」しようとする傾向をもち、他方では「自分を孤立化」しようとする欲求をいだいている。（Ideen, s. 10-11）人間的自然にひそむ非社交性のうち、カントはおそらく、「一切のことがらを自分の感覚に合わせようと欲する」エゴイズムに由来する非社交性の方が、社交性よりも、自然的にはいっそう根強いと

考え、それゆえ社交性への意識的陶冶が必要だと考えたのであろう。(Vgl. Anthrop. §2) 彼が『人間学』で、まず人間の各種のエゴイズムについて論じたのも、彼が人間の非社交性に注目していたことを示唆している。(a. a. O.) 分けても、彼が流行について述べた次の言葉は、まことに興味深いものである。「流行に従うということは、趣味上のことからである。流行から外れて以前の風習に固執しているのは、古風だといわれる。流行から外れていることに価値をおく人は奇人 (Sonderling) である。流行に外れた奇人であるよりも、流行に従う愚人の方がまだしもましである。」カントが流行に逆う奇人を退けたのは、彼がそこに反社会性を認めたからに外ならない。(Anthrop. §71)

(ロ) カントはかように趣味を重視するのであるが、これも彼が趣味に社会的 (むしろ社交的) 意義を認めたからである。彼が『人間学』において酒を、「心の腹蔵なさ Offenherzigkeit を運搬する物質」として、それに「一つの道徳的性質」をすら認めたのも、更にまた食卓における会話や作法に注意を払ったのも、すべて彼が社交性の意義、開化の意義を高く評価したことの現われである。『実用的見地における人間学』でカントが語った〝世間知〟は、或る意味で一種の社交上の知慧であったとさえも云えるのではないか。

(ハ) カントが社交性を重視したのは、右に述べたような理由のほか、特に重要なものは、社交のなかに、彼が市民社会における人々の「和合」Eintracht を見出したからにほかならない。『一般歴史考』などの所論からもうかがえるように、市民社会、更に世界市民社会の形成に、彼は自然状態における相剋をのりこえて進んでゆく人類の「和合」を見出しているのである。それが、いはば大規模な和合であるとすれば、社交は日常的が身辺における人々の和合ともいえよう。社交にカントが道徳への移行を見出したのも、決して偶然ではなかった。

ともあれ、実践哲学の方面では一般に、厳粛主義の道徳主義者と見られているカントが、社交性への陶冶を重視していることは、いろんな意味で我々の注目をひく。(イ) 何よりもまず、カントは一面的な道徳主義者でなく、また孤立的な意味の人格主義者ではなく、まして人間嫌いではなかった。むしろ彼は意外なほどの人間通 Menschenkenner であり、また世間通でもあった。(ロ) 次にカントは、彼の社交の体験から社会をつかんでいるのではないかと推測されるふしがある。歴史哲学において、彼が「非社交的社交性」という概念に、きわめて重大な意義をあたえていることも、右のような推測の有力な根拠になるであろう。実は后で詳論するように、カントは社会を、一方では日常の社交的関係としてつかみ、他方では、市民社会の法制的関係としてつかんでいるのであって、両方の中間にある経済や政治、その他さまざまな社会生活の内容を、ほとんど全く看過しているのである。ここにカントの社会観の決定的な缺陥がある。彼が教育学において、市民の陶冶を全く社交性の陶冶と考えたのも、実はその缺陥の一つの現れにほかならない。カントの教育思想の批判的再構成においては、正にこの点が一つの重要なテーマになるであろう。

十、道徳教育と宗教教育

(1) 道徳教育

右に述べてきた訓練、育成、開化の教育的諸活動の中核をなし、かっその頂点をなすのが、徳化 Mralisierung である。「(4) 才四に、徳化が目指されなければならない。人間は単に凡ゆる種類の目的への技能を有するだけでなく、純粋に善い目的だけを選ぼうとする心術をも獲得しなければならない。善い目的とは、凡ゆる人によって必然的に是認せられ、しかも同時に凡ゆる人の目的であり得るような目的のことである。」(s. 202, 18)

すでにそのつど言及してきたように、訓練も、育成も、開化も、直接或は間接に道徳性の陶冶を目指し、或は準備するものであった。しかしそれらの教育的諸活動と道徳教育とは、全くの連続関係に立っのではない。(イ) まず訓練と道徳教育についていえば、「道徳的教化は訓練にもとづくのでなく、格率 Maxime にもとづかなくてはならない。訓練は不躾を防止し、格率は思考法を陶冶するのである。」(s. 232, 78) 「道徳は神聖にして崇高なものであって、それをおとしめて訓練と同列におくことはゆるされないのである」とさえ、カントは語っている。(s. 232, 79) 訓練がいはば外的行為の変化をめざすとすれば、徳化は人間の内的な思考法の変化をめざすものなのである。『宗教論』の表現を用いていえば、訓練は「行儀作法の改善から出発する」のに反して、徳化は「思考法の変革 Umwandlung der Denkungsart と、品性の確立 Gründung eines Charakters から出発する」のである。(Religion; s. 52) だから徳化は「漸次的な改革」ではなくて、人間の内面の「革命」なのである。(s. 51)

(ロ) かかるものとして、徳化はさらに、技能の育成とも質的にちがった面をもっている。育成のめざす技能(文化)は、目的は何であれ、ともかく任意の目的を十分に達成し得る能力であった。これに対して徳化は、「純粋に善き目的だけを択ぼうとする心術」Gesinnung, dass er nur lauter gute Zwecke erwähle の陶冶をめざすのである。(ハ) 徳化はまた開化とも質的にちがった面をもっている。なるほど開化には、さきに述べたように、「しだいに徳を目覚めさす」一面があるにけれども、しかしそれ自身は単に「徳の外見」にすぎなかった。(本稿四五頁)。

カントが育成・開化と、徳化の相異を、それらの行為に対する命法の本質から論究したことは、余りも有名である。育成と開化の目指す技能と利口さの実現を規定する「技能の命法」と「利巧の命法」、或は技術的命法と実用的命法とは、共に仮言的であるが、これに反して徳化の目指す道徳性の実現を規定する「道徳性の命法」、或は道徳的命法は定言的である。以上三種の命法を、それらが意志を強制する仕方に着目して区別すれば、才一が技能の規則 (Regel)、才二が利口の忠告 (Ratschlag) であるにすぎないのに対して、道徳的命法は道徳の無条件的な命令・法則 (Gebot, Gesetz) である。(Grundlegung, s. 36-43) この『道徳形而上学序論』の有名な個処は、これ以上の解説を必要としないであろう。『教育学講義』にお

いても、カントは、「技能は才能 Talent に属し」(s. 238, 92)「世才は気質 Temperament に対するものである」(s. 238, 93) のに反して、「道徳性は品性 Charakter に対するものである」(s. 238, 94) と述べ、三者の相異を明示している。

さきに言及したように、道徳教育の根本は、思考法の変革と、品性の確立とである。(イ)さて思考法の変革という点に関する道徳教育について、カントは云う。「道徳的教化は訓練を基礎にせず、格率を基礎にする。その基礎を示範や脅しや罰に求めようとすれば、何も彼も駄目になる。そんな風にすると、道徳的教化は単なる訓練になってしまう。」生徒が習慣によらず、格率によって善を行うようにさせ、しかもただ善を行うというだけでなく、善であるから善を行うというようにさせなければならない。およそ行為の価値は、善の格率にあるのだからである。自然的教育と道徳的教育とは、前者が生徒にとって受動的であるのに対し、后者は能動的であるという点で区別される。生徒は常に理由を洞察し、義務の概念から行為を導出すことを洞察しなければならない。」(s. 227, 67) ここで我我は、先きにカントが「子供は多くの事柄において理性をはたらかす必要はない」と語りながらも、「しかしながら、義務に関することになると、我々は直ちにその理由を子供に知らせなくてはならない」と語っていたことを想起する。要するに「子供は、自分が公正だと洞察した格率に則って行為することを学ばなくてはならない」のである。しかし引続いてカントは云う。「これを実行することが子供には困難でること、従って道徳的陶冶は両親や教師の側の識見に俟つところが極めて多いということが、容易に分るであろう」(s. 232, 78) と、正しく指摘している。

それでは、両親や教師はどのようなことを道徳教育において心がけなければならないか。まず、「格率は人間自身のなかから成立すべきである、」ということを銘記しておかなければならない。しかしそのようなことを、最初から子供に求めるのは、不可能である。そこで「道徳的教化にあたっては、すでに幼時から、子供に、何が善で、何が悪であるかを、教えるようにしなければならない。」(s. 232, 78) とは云っても、さきに述べたように、「理性認識を子供に入れこむのではなくて、それを子供から引出すように心がけなければならない」のである。そしてこれの可能性について、カントは『実践理性批判』の「方法論」のところで論じている。彼によれば、いろんな人が集まると、互の意見を戦わすものだが、単に面白い珍しい話はすぐに種が尽きてしまうのに、「或る人の品性を構成するようなあれこれの行為の道徳的価値」にかんしては、活々とした議論が、いつまでもつづくものである。かように、「提起された実践的問題に関して、好んで細かな吟味を加えようとする理性の傾向を、青少年の教育者が、何故とっくの昔から利用しなかったのか、私にはその理由が分らない」とカントは述べている。(K. d. p. V. s. 175-6) 彼によれば、古代や近代の伝記のなかには、そのような吟味の材料になるさまざまの行為が叙述されているのであって、それらを教材にして生徒の判断力を養い、更には善い行為を尊重し、悪い行為を嫌悪するように印象づけることが出来るのである。

こう云えば、行為の道徳的価値を判別すべき純粋な道徳性を理解させずに、ただ実例からかかる判断を教えることに疑問をいだく人もあろうが、純粋な道徳性が何であるかを問題にするのは「哲学者だけ」であって、「常識においては、一般的な公式によってでこそないが、日常の使用によって、云はば左右の手の区別みたいに、とっくの昔から、その問題は決着を見ているのである。」（K. d. p. V. s. 177-8）かかる見解にもとずいて、カントは、『道徳形而上学序説』において、常識から道徳形而上学へ進む方法をとったのであった。そのさいカントが展開した内容は別として、かかる方法そのものは、広い意味の道徳教育の方法を示唆しているといってよいであろう。

（ロ）次に品性の確立についていえば、「道徳教育において才一に努力すべきは、品性を確立するということである。品性とは、格率に従って行為する能力から成立っものである。」（s. 232, 79）『実践理性批判』では、品性は「不変なる思考法に従う実践的な首尾一貫せる思考法」と規定されている。（k. d. p. V. s. 174）さて「最初は案率は校則 Schulmaxime であるが、后には人間性の格率 Maximen der Menschheit である。」今は学校教育が念頭におかれているから、カントはまず校則だけを取上げたのであろうが、そのほかに、人間生活の諸分野に応じて、さまざまの格率があり得ると考えられる。ともあれ、子供の品性を陶冶するには、「凡ゆることがらにおいて、何等かの計画、何等かの法則を子供に記銘させ、正確にこれを守らせることが極めて大事である。」（s. 233, 80）また「善い品性を陶冶しようと思うならば、先ず激情を除き去らなければならない」とも述べている。（s. 238, 94）

子供の品性に最も重要なのは、才一に服従、才二に誠実、才三に社交性である。社交性についてはすでに前項でふれた。誠実 Wahrhaftigkeit について、カントは、これを「品性の根本であり、最も本質的なるものである」と語っている。ここでもまた「うそ」をきびしく否定している。「うそをつく人間は、全く品性を有しないのである。」うそに対して、カントは極めて峻厳であった。子供の不躾や悪を匡正するのに、「フン、恥しくないのか」といってはづかしめることをすべきでないと説いたが、うそに関するかぎり、子供をはづかしめることを許したほどである。（s. 23°, 74）カントが道徳哲学上のあらゆる著作でうそをきびしく非難したことはあまりにも有名である。『道徳形而上学』では、「純粋に道徳的存在として見られた人間の、自己自身に対する義務の最大の毀傷は、誠実の反対、すなわちうそである」と述べている。（Meta. d. Sitten; s. 277, §9）

さて品性の陶冶において、カントが才一に服従を説いている点が、特に注目される。服従に関する彼の所説から、カント倫理の一つの重要な性格をつかむことが出来るであろう。

「子供、ことに生徒の品性には、なによりも服従が必要である。」（s. 233, 81）ところで服従のなかには二つの種類がある。一つは、「指導者の絶対的意志に対する服従」であり、他の一つは「指導者の理性的かつ善と認められた意志に対する服従」である。服従が「強制」から出ているばあい、それは「絶対的」であり、「信頼」から出

ているばあい、それは「自発的」である。「この自発的服従 freiwilliger Gehorsam は極めて重要であるが、絶対的服従 absoluter Gehorsam もまた非常に必要である。」さてその理由としてカントが述べている言葉に、私は注目したい。「これは、子供に、将来公民として否応なしに守らなくてはならない法律を遵守する準備をさせるからである。」(s. 233, 81) カントがかように遵法精神の陶冶を強調したことは、彼の法治国家の立場からして当然であったと云える。また彼が、「子供に物事を教えるのに、すべて子供が自分から好んで aus Neigung するような仕方で教えねばならない」という一般の見解に反対し、「しかし義務として子供に命じなければならないことも少なくない」(s. 234, 83) と説いているのも、彼の義務倫理から出てくる当然の主張である。さて義務とは「法則に対する尊敬からする行為の必然性」(Grundlegung, s. 18) のことであった。ところで一般に道徳哲学においてカントは法則を単に形式的にのみ規定し、その具体的内容を完全に排除しているのであるが、『教育学』のように、どうしても具体的内容に言及せざるを得ない場合に、カントが持出した例は、納税や公務であった。「納税とか公務とか、その他多くの場合に、bei öffentlichen Abgaben, bei Arbeiter des Amtes und in vielen anderen Fällen 我々を導きうるのは、嗜好(ナイグング)ではなくてただ義務だけなのである。」(s. 234, 83) なるほど納税にしても、公務にしても、法治国民の義務ではあるけれども、しかし同時に我々はその国家の社会的条件を問題にしなければならない。カントが生きていたプロイセンは、云うまでもなく絶対主義的国家であったことを思うとき、同時に権利を主張することなしに、単に義務への絶対的服従を強調したカントの道徳教育が、実際にどのような帰結を生じたかは、云わずして明かである。カント倫理の最大の弱点はまさにこの点に存するのであって、彼の教育思想の批判的再構成にさいして、この点もまた検討されなければならない。

しかし彼が説いている純粋に道徳的な義務には、道徳教育において看過すべからざるものがふくまれている。カントは后に『道徳形而上学』において、自己に対する義務と、他人に対する義務を区別したが、(Meta. d. Sitten; Ethische Elementarlehre, I. Teil u. II. Teil) 『教育学講義』においても、その各々について論じている。ここでは右におけるほど体系的に整理されていないが、そのかわり、さまざまの義務のうちカントが特にどれを重視したかを、そこからうかがい知ることができるであろう。

(イ)自己に対する義務 Pflichten gegen sich selbst について、カントは云う。「……人間はその内面に、彼を一切の被造物のまえで高貴ならしめる一種の品位をもっている。彼自身の人格のうちにある人間性のかかる品位 Würde der Menschheit in seiner eigenen Person を否認しないことこそ、人間の義務である。……すでに子供においても、例えば人間性にふさわしくないような不純な行いがあったばあいには、彼自身における人間の品位を気付かせるようにすべきであろう。子供はすでに考えることや、自分の考えを他人に伝えることができるのだから、うそをついて自分を人間性の品位

以下におとしめることがあり得るであろう。」(s. 240-1, 96) このようなばあいに、「彼自身の人格のうちにある人間性の品位を保つ」ように教えるならば、子供は「自らを責める」であろう。なぜなら「人間は、人間性の理念を見失わないとき」、自責するものだからである。というのは、「人間はその人間性の理念のなかに、自分をそれと比較する原型を有する」からである。(s. 241, 97)。ここには道徳教育に対する実に深い示唆がふくまれている。

次に、人間性の品位をきずつけるものとしては、欲望のあくなき追求がある。人間の欲望には形式的なものと、実質的なものと、両者の結びついたものとがある。名誉欲、支配欲、所有欲などは形式的欲望であり、性の享楽(淫欲)、物の享楽(裕福)、社交の享楽(談話好き)などが実質的欲望である。生命、健康、安楽への愛着が才三種の欲望で、これらは幸福の要素をなす。(s. 243-4, 101)

悪徳 Laster が人間の品位をきずつけることは云うまでもない。悪意 Bosheit 卑劣 Niederträchtigkeit, 或は偏狭 Eingeschränktheit がある。悪意にはねたみ、忘恩、他人の不幸に対する喜びなどがあり、卑劣には不正、不実、放逸などがあり、偏狭には冷酷と吝嗇と怠惰などがある。(s. 244, 101)

(ロ) 他人に対する義務 Pflichten gegen andere として、まず才一にカントが取上げているのは、「人権に対する畏敬と尊敬」Ehrfurcht und Achtung für das Recht der Menschen である。「これを早くから子供に教えなければならない。そして子供がこれを実行するようにしなければならない。」例えば子供が貧しい子供をさげすんで、彼をなぐった場合、「あの子がいたいから、おやめ。同情しておやり、かわいそうな子(アルメス・キント)なんだから」というべきではなく、「彼のふるまいが人権にもとるものなるがゆえに、彼があの子にしたと同じ態度で彼をこらしめなければならない。」(s. 241, 96) 人権の尊重に対するカントのきびしい態度は、あくまで高く評価されなければならない。

次に慈善に対する責務 Verbindlichkeit zum Wohltun について、「我々は子供の心を女々しくし、他人の運命にたやすく動かされるようにすべきではなく、むしろ毅然たらしめなければならない。子供の心は感情によってでなく、義務の理念によって充たされなければならない」とカントは語っている。(s. 242, 99) ここには、シラーによって批判されたカントの義務倫理の性格が、はっきりと現われている。

その他、特に義務となずけられていない徳性に関して、次のようなカントの意見が散見される。「子供は卒直 offenherzig で、そのまなざしは太陽のように明るく heiter なければならない。」(s. 236, 89) また子供は早くから「おませ」altklug になってはならない。「子供は子供らしく利口でなければならない。」(s. 237, 91) また自分と他人をくらべて「ねたみ」をおこすことをいましめ、「謙虚な自信」(s. 243, 100) をもっべきだと語っている。これらの言葉はいずれも、品性陶冶にとって深い示唆をふくんでいる。

カントは、「人間はほんらい(自然からして)道徳的に善であるのか、それとも悪であるのか」という問を立てている。それに答え

て、「両方のいずれでもない。なぜなら、人間は自然からしては全く道徳的存在ではないのだからである。彼の理性が義務と法則の概念にまで高まったときにのみ、人間は道徳的存在となるのである。しかしながら、人間は理性がおしすすめるとは反対の方へ、彼を駆りたてる傾向と本能をもっているのであるから、人間は根源的に凡ゆる背徳への刺激をもっている dass er ursprünglich Anreiz zu allen Lastern in sich habe ということができる。」(s. 103, 244) ここには、后に特に『宗教論』において深く究明された「根元悪」の思想がすでに現われているのであって、注目に値いする。

最后に、道徳教育、いな教育全体に関して、カントは次のような注意を述べている。「教育にさいしては、いかなるばあいにも、正しい原理を立て、これを子供たちに分りやすく受容れやすくすることが肝要である。子供たちは、憎悪に対する嫌悪でなくて、けがれと背理に対する嫌悪を、人間と神罰への恐れでなくて、内的な恐れを、他人の評価でなくて、自己評価と内的な品位を、言葉と感動ではなくて、内的な価値と行動を、感情でなくて悟性を、そうして湿っぽく内気な暗い信心でなくて、晴れやかな気持の観喜と敬虔を持っようにならなければならない。」(s. 244-5, 104)。これは我々の心を打っ深い教育的叡知である。

道徳教育の方法については、さきに引用した『実践理性批判』の個所のほか、『道徳形而上学』にも問答的方法のモデルが示されている。(Meta. d. Sitten; §52, Anm.) また『教育学講義』にも、いくぶん立入った注意が語られているけれども、今はいかんながら割愛する。しかし後の諸章で、カントの道徳哲学の根本性格については十分立入った究明をこころみることにしたい。

註　本稿を書きおえてから読んだ末吉教授の『カント実践的教育論』では、道徳教育に関する方法論がくわしく究明されている。教授の精緻な研究に対し敬意を表したい。カントの真意を正しく学ぼうとするかぎり、教授の試みておられるような仕方で、研究をすすめるべきであろう。私も一面ではそのような意図をもたないではなかったが、後で読みかえしてみると、〝批判的再構成〟の方に力を入れすぎたように思える。さて私は、カントにおける〝実践的〟の概念をより狭く解しようとしたのに対して、末吉教授はカントの教育思想の殆んど全てを〝実践的教育〟として見ておられるようである。私も教授のような解釈の可能性をいちがいには否定しないけれども、しかしこのように〝実践的〟の意味を広く解するばあい、そのなかに含まれる諸々の契機の相互の関係が問題になってくるであろう。この点についても、教授はできるだけカントの原意を生かすような解釈をこころみておられるわけで、教授の苦心に対して私は敬意を表したいのであるが、私自身はむしろカントの考え方のなかに問題点を指摘することに力を注いだ。

(2)　宗　教　教　育

右に引用した文章は、すでに宗教への関連を暗示している。カントは実践的教育の最后で、宗教教育について述べている。

(イ) カントは、「宗教とはいったい如何なるものであるか」の問を立て、道徳神学の立場からそれに答えている。「宗教とは、我々の内にある法則、ただし立法者と審判者をとおして我々の上に迫ってくるかぎりの法則である。宗教は神の認識に適用された道徳であ

る。宗教を道徳と結びつけないならば、宗教は単に寵愛の願い求めに堕してしまう。……我々が至上なる者の意にかない得るのは、ただもっと善き人間になることによってのみである。」(s. 246, 106)

さて我々の内にある法則は、良心 Gewissen と呼ばれる。良心(註—原文は法則となっているが、たぶん誤植であろう)とは、ほんらい、この法則へ我々の行為を適用することである。もし人が、良心を、我々の上に崇高な座をもち我々の内に審判の座をもつ神の代表と考えないならば、良心の非難はなんの効力をもたないであろう。道徳的良心に宗教が伴わないならば、それはなんの作用をも持たない。また道徳的良心を欠いた宗教は、迷信的な行事である。」(s. 247, 107)

(ロ) それでは宗教教育は如何になされねばならないか。そのさい先づ問題になるのは、「早くから子供に宗教観念を教えることが出来るかどうかであり、しかもこの点に関して教育学ではやかましく論争されている。」宗教観念は神学を前提とするわけであるが、「世界も、自分自身も、まだ知っていない青少年」に、神学が分ろうとは思えない。「義務をまだ知らぬ青少年は、果して、神に対する直接の義務を理解しうるであろうか。」否。そこでカントは道徳から宗教への道をすゝむべきだと述べている。「目的とか、人間にふさわしいものへ子供たちを導いてゆき、彼等の判断力をするどくし、自然の秩序と美について教え、更にすすんで世界構造の広い知識をも援けて、これをもとにして至上なる者、立法者の概念を彼等に開き示す」というのが正しい道であろう。しかし現状ではかかる

方法で宗教教育をおこなう以前に、子供たちはすでに宗教の儀式などによって、誤った宗教観念をいだいてしまっている。そうだとすれば、「子供たちに早くから宗教観念を教えるように努める」必要があることになる。しかも、それは詰込みであってはならない。「いつも自然にかなった」道をえらばなくてはならない。それには、「まず初めに、一切を自然に帰し、后になってそれを神に帰す」という方法をとらなければならない。そして神の観念を教えるには、子供たちを養育してくれる父親の譬えを用いるのがよい。このやり方だと、「人間の合一」Einigkeit der Menschen を家庭のそれになぞらえることができて、都合がいいからである。(s. 245-6, 105)

さて子供は宗教観念の全ては理解できないとしても、「そのうちの二三のものは教えなければならない。」ただしそれらは積極的なものであるよりも、消極的なものでなければならない。」例えば子供に祈りの公式を教えるのは、誤った敬虔の観念を与えるだけである。「真の敬神は、神の意のままに行為することである。これを子供に教えなければならない。」また神の名をいつもいつも口にさすことも、さけなければならない。(s. 247-8, 108)「神の観念と義務の観念を結びつけて説明すれば、子供たちは被造物に対する神の先慮をよりよく尊敬し、またひいては、小さな動物に対してあれほど度々あらわれる破壊と残忍への欲求を、子供にやめさすことができるであろう。」(s. 278, 109) 最后に大事なのは、「子供たちが宗派の規則をもとにして人々を評価することのないように注意することである。宗教には種々のものがあるけれども、しかしいたるところ

に宗教の単一性があるのだからである。」(s. 278, 111)

× ×

カントは『教育学講義』の最后で、性教育について語っている。これは汎愛で性教育が重視されたことの影響であり、また『人間学』にもそれへの関心が示されているものであるが、今は叙述を省略する。

第三章　カントの教育思想と目的論

一　自然目的と教育
二　自然の最終目的
三　有為性と人間の自己形成
四　社会的条件と文化の発展
五　訓練の意義と有為性

一　自然目的と教育

カントにおいて、教育は、人間の自然素質を人間性の完成にむかって発展させ、人間を道徳的主体として陶冶することをその課題とした。かかるものとして教育は、有機体としての人間を自然的に発達せしめる養育、また人間にひそむ動物性を人間性へ変化せしめる訓育、個人の技能を陶冶する育成（文化）、個人が社会に適応する技能としての利口さを陶冶する開化（市民化）、人間を道徳性へと陶冶する徳化、これら五つの面において実行されるものであった。前章ではそれらの考察にさいし、必要に応じてカントの重要著作にも言及したが、しかしその言及の仕方はなお断片的で、カント哲学の中核をなす三つの『批判』との関連から、彼の教育思想を体系的に究明するまでにはいたらなかった。本章では、カントの教育思想を、まず『判断力批判』との関連から、いっそう根本的に究明することにしたい。

まず(1)の「養育」は自然的存在としての人間にかかわる教育活動であり、(2)の「訓育」は人間的世界への人間の発達に通路を開く教育活動である。訓育によって通路を開かれた人間的世界において、人間を文化的主体として陶冶するのが(3)の「育成」であり、人間を社会的主体として陶冶するのが（4）の「開化」である。人間は右のようにして人間性の完成へと陶冶され、最後に(5)の「徳化」によって道徳の主体として陶冶される。かくて明かになったように、教育をかたちづくる基本的契機は、自然と人間の世界であり、更に人間界の文化、社会、道徳の諸分野である。

さてこれらの諸契機を相互の連関において哲学的に究明したものとしては、カントの数多い著作のなかで、特に『判断力批判』が挙げられることに何人も異論はないであろう。

わけても、有機的合目的性と道徳的合目的性について論じられたいくつかの個所が、右にあげた教育の契機と直接の関連をもっている。

カントは、『判断力批判』の或る個所で、自然界の一部に、有機体

が「内的合目的性」innere Zweckmässigkeit を有するもの、すなわち「自然目的」Naturwzeck として成立することを明かにした。人間も動物の一種として、「自然目的」であるから、自然目的に関するカントの所説は、単に自然的教育の性格を典型的に代表する養育と直接に関係するだけでなく、教育の生物学的究明とも関係をもち、更にまたカントの教育観の本質的一面についても重要な示唆をあたえるであろう。

さて「自然目的」という概念について、カントは、「或るものが、それ自身の原因にしてまた結果であるばあい、そのものは自然目的として存在する」(K. d. U. S 64) と定義している。ところで、生物がかかる目的であるという事実は、次の三点にあらわれている。(イ)類としての生物が、個体を生殖しつつ、同時に類それ自身を保存しつづけるという事実は、類と個体が相互に原因、結果の関係をなしていることのあらわれである。(ロ)生物の個体は成長にさいして、「種的に固有な性質」spezifisch=eigentümliche Qualität へ、外界の或る物質を形成(ビルデン)し、それに合わない他の物質を排除する。この意味において成長する個体は、一面では外界の物質によってつくられた所産(即ち結果)であるが、しかしそれに固有な性質に合するように物質を混合するという面では、原因として作用している。(ハ)次に生物の内部構造に着目すると、「生物の部分は、その部分の維持と他の部分の維持とが交互に依存し合うような仕方で、それ自身を生産する。」すなわち生物個体の各部分は、相互に原因、結果の関係をかたちづくっている。(a. a. O)

右に述べた三つの事実は、カントが人間学や教育学、さらには歴史哲学などにおいて〃人類の性格〃Menschengattung を基礎にしつつ立論を試みるさい、それの基本的前提になっていると解される。(イ)まず、才一の観点においては、類と個が云はば同じ重さで相互に原因・結果の関係をなすのではなく、明かに類が優位をもっていることが明示されている。カントが人間性の完成は、個人においてでなく人類においてのみ達成されると多くの個所で述べているのは、類が個において自身を維持し、その目的を実現してゆくという才一の観点に立ったものと解することができる。またカントの「人間性」の概念は、生物学上の「人類」を人間的次元へ昇華したものと見ることができる。少なくも両者は類性、普遍性を有している。類的なるものを個体的なものに優先せしめるカントは、このかぎり実念論的普遍主義に立っていると云えるのであって、真の意味の個体の論理を展開しているとはいえない。この普遍主義は道徳哲学において形式主義、普遍法則主義のかたちをとってあらわれるであろう。また実践哲学全般に見出される彼の理性主義の立場も、右と無関係ではないであろう。

(ロ)カントが人類の「自然素質」に対して意外なほど大きな関心を示し、またその意義を強調しているのは、人類の「種的に固有な性質」のもつ「原本性」Originalität (s. 234) を指摘した才二の観点を背景にしているものと解される。彼が人間に指摘した技術的、実用的、道徳的の自然素質も、究極においては右の「原本性」に由来するものと云えるであろう。『人間学』での用語をかりて云えば、

人間は単なる動物ではなくて、「理性能力を具えた動物」という点に、それの「種的に固有な性質」をもっているものである。

（八）才三の観点は、特に重要である。それは生物個体の各部分が相互に原因・結果の関係をなすという観点であるが、単にこれだけでは交互作用の範疇のみで理解されるわけで、そこに「目的」の概念が入りこむ余地はない。すなわち部分が相互に原因になるというだけでなく、更に全体が部分の原因になるとき、はじめて目的の概念が必要になるとカントは考える。カントはそのさい、家を建てることが、これによって家賃を得ようとする目的であるという例を手がかりにして、家を建てることが、家を貸して家賃が入ってくることの「目的因」Endursache であると云って、全体をかかる目的原因と考える。（カントはこの例を「実践的なるもの」das Praktische 即ち「人為」Kunst の例としてあげている）。そこから、カントは、自然目的たる生物の特徴として、才一に「諸部分が、（その存在ならびに形式において）、ただ全体への関係によってのみ可能であることが要求される」点を指摘する。「なぜなら、そのものそれ自身が目的であり das Ding selbst ein Zweck 従って、そこに含まれるはずの全てのものを先天的に規定すべき一つの概念或は一つの理念のもとに、把持されているからである。」才二に自然目的の諸部分は、それらが交互的にその形式の原因でありまた結果であることによって、一つの全体の統一へ結びあわされている。」すなわち諸部分は交互の作用によって、一つの統一的な全体をかたちづくるのである。

右の二つの規定が、生物体の内的合目的的な構造を定式化していることは疑いをいれない。しかしカントはこの合目的的構造を、外界（或は環境）から切放した有機体の内部構造として究明しているのであって、外界と交互的に作用しあう有機体の特質については何の考察もくわえていない。さきの（ロ）は一見すると、かかる考察かとも思えるのであるが、いわゆる〃有機的・環境的連関〃organic-environemental connections そのものとしての生命現象を究明したものとはいえない。したがってそこでは、有機体のもつ物質の「異化・同化の能力」Scheidungs=und Bildungevermögen (s. 234) がなるほど指摘されてはいるが、しかし有機体が環境からの受動を能動に転ずるさいの原本的能動性はとりあげられていない。要するにカントの生命論では、外界から生物体の内部を切放す見方が優勢である。しかもこのような見方は、カントにおいて単に自然目的（有機体）の考察に関してだけでなく、人間の考察においても、特に「目的」の概念の規定において、一貫して見られる傾向である。（特に、右の才一の引用で、所謂「自己目的」の概念の基礎が示されていることを、このさい注目しておく必要がある。（この点は、才四章において、いっそう立入って検討されるであろう）。この傾向は道徳哲学において、道徳を経験から切放して、内的な意志の問題に還元し、外界から切断された意志の純粋な内的動機と作用を一方的に強調する立場になってあらわれてくる。更にまた文化や社会も、カントにおいては外から切放された人間主体を中心にして、或はその中心から考察されているのである。

更にカントは、自然目的の演釈について論じたさい（S.66）、「自然の有機的所産とは、そのなかで一切が目的であると同時に、また交互的に手段であるところのものである。そこでは如何なるものも無駄で無目的でなく、或は盲目な自然機制に帰せられない」（s. 239）と述べている。（イ）この原理は、人間学や歴史哲学において、また教育学において、カントが人類の凡ゆる自然素質の完成を人間の本分と考える基礎になっていると解される。（ロ）更にこの有機体の見方は、「目的の国」の構想とも無関係ではない。「目的の国」においては、周知のように、各人は単に手段としてでなく同時につねに目的それ自身として取扱われるのであるが、逆に云えば、そこでは〝各人が目的それ自体であると同時に、また交互的に手段である〟のである。もちろん「目的の国」においては、部分たる個人は自己目的として立法の自律的主体であることが、有機体のばあいと根本的にちがうけれども、しかし「目的ならびに手段としての成員の関係」Beziehung dieser Wesen aufeinander als Zweck und Mittel としてそれが成立するという点では、有機体の構造と比論的である、といってさしつかえない。（Vgl. Grundlegung, s. 59）かかる解釈は一見突飛なようであるが、「目的の国」に関するカントの説明では、右に述べたことが殆んどその全部をなしていて、これ以上にくわしい社会哲学的分析がおこなっていないのは、明かに彼が生物体の構造を殆んど唯一の手がかりにして、それとの比論から、「目的の国」について思考したことの証左である。更にこの点は才五章の

才四節で詳論する。云うまでもなくカント自身は、後の浪漫主義のようにはっきりと社会有機体説を主張したのではなく、むしろ、いわゆる十八世紀的な原子論的機械論的社会観にかたむいているのであるが、少なくとも理想的社会（目的の国）の構想においては、社会有機体説へ進みうる芽生えを用意したと云える。殊に、カントの強調した〝個に対する類の優位〟という思想は、この類を内在せしめていると考えられる「民族」の観念が一度び成立するならば、容易に全体論的有機体説に転化しうるものであった。ここに、同じく個人主義といっても、唯名論の伝統に立つ経験論を土台としたイギリスの個人主義と、より実念論の方へ傾いているカントの理性主義的個人主義との根本的相異がある。この点は、カントとドイッチェ・ビルドゥンクの関係を見るうえに、きわめて重要な着眼点であるといなければならない。

（八）右にもふれたように、カント自身は、有機体の構造を直ちに現実の世界には適用しなかった。これは「人間に直観的悟性」intuitiver Verstand の能力をみとめなかった彼の批判精神によるものである。同様にまた彼は、有機体観を人間観の全体にまでおしおよぼすこともしなかった。もし彼がこれをあえてしていたら、人間における自然性と道徳性の有機的調和的陶冶、或は自然と文化と道徳を美的に調和的に統一する陶冶の理念を説く新人文主義や、浪漫主義の陶冶理念に達していたであろう。しかし彼の二元論が、彼をそこまで進ましめなかったのである。

二　自然の最終目的

「自然目的」について論じたカントは、次いで「自然の最終目的」更に「究極目的」の考察へとすすみ、いわゆる道徳的合目的性の立場から、彼の道徳的世界観に基礎をあたえようとした。そのさいに彼は、『教育学講義』にあらわれた文化や社会、更に訓育や道徳などの問題についても言及しているのである。

道徳的合目的性の考察は、才一批判と才二批判において峻別された「自然概念の領域」と「自由概念の領域」との間の、「大きなみぞ」die grosse Kluft に、如何にして橋を渡すかに関する『判断力批判』の問題の、最後の解決をめざしている。(Vgl. K. d. U. II. Einl. IX.) カントは先ずこの橋を自然の領域から自由の領域へかける可能性を探求する。その大様は次のとおりである。

自然のなかに、「自然目的」としての有機体があるという事実は、我々の理性を、「自然の単なる機械論とは全く別な事物の秩序」へみちびいてゆく。(K. d. U. §66, s. 240)けだし自然には、「ただ目的因の概念によってのみ思考され得るごとき所産（註—有機体）を産出する能力」が見出されるのであるから、ここから「更に一歩をすすめて、それらの所産を、……一つの諸目的の体系 ein System der Zwecke に属するものとして判定しても差支えないであろう」とカントは考える。(§67, s. 244) そのさい彼は、いちおう物理的自然の方を度外視して、有機的自然のみに着目しているという点が、注意されなければならない。さて右の判定にさいして、しかしカントは、それらの所産を生ぜしめている「盲目な作用因の機制をこえて、それの可能性に対する別の原理をさがす」のではないとことわっている。(ebenda) すなわち、そのばあい、自然の全体を一つの巨大な内的合目的性の体系として可能ならしめる構成的原理を求めようとするのではない。なぜなら、直観的悟性の能力をもたぬ人間にとって、かかる原理の認識は不可能だからである。

しかし、自然の全体を、少なくとも「外的合目的性」の体系として判定することは、可能なのではなかろうかと、カントは考える。有機体の〝内的構造〟との比論からして、あたかも有機体において如何なる部分も無意味でないと考えられるように、「世界における一切のものは何かに役立つものであり、世界のなかでは何物も無駄でない」ということができるのでではなかろうか。(§67, s 242) しかし、もし外的合目的性が単にそれだけのことを意味するなら、例えば植物は草食動物のために、草食動物は肉食動物のために、更に肉食動物は人間のために存在すると考えられる反面、逆に草食動物は植物の繁茂を調節するために、肉食動物は更に草食動物の貪食を制限するために、人間は肉食動物のばっこをおさえるために存在すると考えられるだけで、要するに、全ての存在が交互的に役立つという相対的合目的性 relative Zweckmässigkeit を説くにとどまる。かかる見地に立つならば、「人間は、一定の関係においては目的として評価しされようが、しかし別の関係においては単に手段としての位置しかもたないことになるであろう。「(§82, s. 295)。人間の本質にそぐわないこのような帰結が生ずるのは、右の見地が、人間

を、他の動物とおなじように、「目的を有しない自然の機制に全く服従させる見地」だからである。むろん人間も動物の一種であり、自然目的ではあるが、しかし単なる「自然目的」ではなくて、同時に「自然の最終目的」letzter Zweck der Natur と考えられなければならない。人間は一面において「自然目的」であり、「自然目的の連鎖における一項」ein Glied in der Kette der Naturzwecke であるが、しかし単なる一項ではなくて、連鎖がそこへ帰一する最終の一項をなすのである。(§83, s. 299)

それでは、どうして人間は自然の最終目的でありうるのであろうか。結論を先きにいうと—実はカント自身もこの結論を最初からにらみながら論をすすめているのであるが、——人間は、他の自然目的のように他のものと目的・手段の相関的関係をむすんでいるだけでなく、かかる関係から独立な、したがって無制約的な「目的それ自身」であるがために、自然の最終目的たることができる。そのようなものとしての人間を、カントは「創造の究極目的」Endzweck der Schöpfung とよんだ。そして「可想体 Noumenon としての人間」、或は「超感性的能力（自由）」übersinnliches Vermögen-Freiheit を具えた者としての人間こそが、(§84, s. 304) 約言すれば「道徳の主体」Subjekte der Moralität たる人間こそが (s. 305) 究極目的なのである。

それでは、自然目的即ち生物としての人類は、如何にして究極目的たる道徳的主体となりうるのであるか。我々は再びここに、最初の設問に当面する。それは、教育に関して云えば、自然的教育と実践的教育とは如何に関連しあうかという問題である。カントはそこでも、あくまで彼の二元的世界観を堅持する。自然目的としての人間と、道徳的主体（いはゆる自己目的）としての人間の間には「大きなみぞ」がよこたわっている。であるから、自然がなしうるのはただ単に、「人間が究極目的たり得るために、自らなさざるをえないことへ、人間を準備する」ihn zu dem vorzubereiten, was er selbst tun muss, un Endzweck zu sein ということに尽きるのである。（傍点筆者 §83, s. 300）

三　有爲性と人間の自己形成

しからば、自然は如何なる仕方でかかる準備をなすのであろうか。この問題を明かにするには、我々はまず幸福の否定と、有為性 Tauglichkeit というきわめて重要な概念に関する、カントの所論に目をそそがなくてはならない。カントによれば人間において実現される自然の最終目的は「幸福」Glücksaligkeit であるか、或は「人間の文化」Kultur des Menschen であるが、人間が究極目的であるように準備するのは、前者でなくて後者であるというのが、立論の主旨である。(§83)。有為性の概念は後者と深い関係をもつのである。

(1)幸福の否定について——人間の幸福追求に対するカントの否定的態度は、すでに『道徳形而上学序説』や『実践理性批判』において明示されている。またカントが幸福の追求そのものを全て否定したのではなくて、彼は幸福を道徳の最高原理とすることに反対し

たのであるという点も、すでに多くの論者が指摘したところである。更にカントが徳と幸福とを統一する「最高善」の実現を、ただ可想的秩序のなかで、無限のかなたにおいてのみ可能であると考え、そこから魂の不死と神の存在を要請したことも、周く知られているところである。たしかに幸福を道徳の最高原理とする幸福主義は、カントのいうとおり、正しい道徳の立場ではないのである。しかし問題は、かかる幸福主義に対するカントの批判の仕方である。この問題は後で道徳哲学について論ずるさいの問題であるが、ここでは『判断力批判』の所論について少しく考察をくわえたい。

カントは、(イ)幸福の概念は「人間を単に経験的なる諸制約（これは不可能である）に適合せしめようとする一つの状態の単なる観念（註―イデー」であり、「想像力や感官とからみついた悟性によってさまざまの仕方で」企画され、したがって「確定された普遍的・固定的な法則」を受けつけない概念であるが故に、しりぞけようとする（傍点筆者S83, s. 298 f.）。すなわち普遍優先の立場にたって普遍法則へ包摂できぬ幸福概念を否定したのである。かくて、個体の個別的欲求や意志など一般的にいって個体主義（個人主義）の即自的基礎をなす一切のものが、すべて否定されたわけである。

（ロ）次に幸福は、それがいかなる内容のものと考えられるにせよ、所有され享受されれば更により以上のものが要求され、完全にみたし切られるものでない。要するに「人間によっては決して到達されえないものである」が故に、否定される。これは一〇〇％ Alles の実現が不可能だから、その意義を〇％ Nicht. とに考えるもので、いくらか Etwas の可能性を追求する才三の立場をみとめない全か無か Alles oder Nichts の考え方である。

（ハ）自然が人間に必ずしも幸福を約束しなかった証拠として、ペストや飢饉、水害や寒冷、更には圧制や野蛮な戦争など、人類をくるしめる災厄を例にあげている。しかし、だからこそ、かかる災厄からのがれ、これを克服するために人間は努力すべきであるという点を、カントは完全に見のがしている。これは、カントの生きていた当時のプロイセンの社会経済的諸条件が、生産や技術の進歩によって、また政治体制の変革によって、民衆の幸福を高めてゆけるという希望や思想を、生みえないような後進的状態にあったことと無関係ではないであろう。ともあれ、幸福に対するカントの全く否定的とは云えないまでも、いちぢるしく消極的な態度は、社会の改革に対する彼の消極的な態度と密接なつながりをもっている。

（二）要するに幸福は、「人間の外と内にある自然によって可能な人間の諸目的の総括であり、それは地上における人間の凡ゆる目的の実質である」が故に、「もし人間がかかる目的を彼の全目的にするならば、人間は、自分の存在に究極目的を立てこれに合致するということができなくなる。」（傍点筆者）だから幸福を目的の全てにすることが否定されなければならない。実質的目的の否定ということは道徳哲学において特に強調された点であるが、ここで指摘しておきたいのは、カントが幸福のなかに、自然に対する人間の受動という一面だけを見ているという点である。ここから、自然に対する人間の能動を示す文化と、幸福とを峻別する見方がでてくる。この見方

は、幸福追求の系列に属配される文明 Zivilisation を、文化Kultur から峻別し、後者を前者より先験的に高く評価するドイツ特有の観念とつながるものと云わなければならない。

（2）有為性について

幸福という「自然の目的」は、「人間が自然によって、自然のめぐみのなかで、満足せしめられうる」という性質の目的であるが、これに反して人間の育成（文化）という「自然の目的」は、「有為性と（外的および内的な）自然が人間によって使用されうるであろう凡ゆる種類の目的に対する技能」Tauglichkeit und Geschicklichkeit zu allerlei Zwecken, wozu die Natur (äusserlich und innerlich) von ihm gebraucht werden könne, である。(§ 83, s. 298) 即ち幸福は自然に対する人間の受動を示し、育成（文化）は自然に対する人間の能動を示している。カントは前項の（二）で示されたように、実質目的にかかわる幸福は人間を究極目的たりうるように準備するものでないと考え、「自然における人間の凡ゆる目的のうち、単に形式的主観的条件」だけに着目する。これがすなわち有為性であり、「有為性の産出が育成（文化）にほかならない。

くわしく云えば、有為性とは、「一般に己自らに目的を設定し、そして（目的の規定にさいして自然から独立に）、自然を、自分の自由なる目的一般の格率にふさわしく、手段として使用するということ」Tauglichkeit: sich selbst überhaupt Zwecke zu setzen und (unabhängig von der Natur in seiner Zweckbestimmung) den Maximen seiner freien Zwecke überhaupt angemessen als Mittel zu gebrauchen にほかならない。(§ 83, s. 300) かかる有為性こそが、「自然が、それの外にある究極目的を目ざして成就しうるところのものであって、それゆえに自然の最終目的と目されうるものである。」(ebenda)。かかる有為性の産出が文化であるから、「ただ文化のみが、人類に関して自然に帰すべき理由のある最終目的でありうる」といわなければならない。(ebenda)

さて右によって、有為性は、（イ）自然から独立に目的を規定しこれを己れに設定する能力であり、（ロ）かようにして設定された自由なる目的一般の格率にふさわしく、自然を手段として使用する能力であることが明かにされた。（ハ）次にカントによれば、有為性は、その目的を実現する技能の育成を、当然それの主観的条件としてふくんでいる。すなわち「技能の育成は、いうまでもなく、目的一般の推進に対する有為性（註—任意の目的を設定し、これを実現してゆく有為性という意味）の、最も貴重な主観的条件である。」(ebenda)（ニ）有為性は自然から独立に目的を設定する能力であったが（（イ）を見よ）、人間を自然から独立せしめるという点で訓練 Zucht (Disziplin) が有為性の重要な契機をなす目的の設定と自然の使用とが有為性の積極面であるとすれば、「訓練は消極的であって、欲望の専制から意志を解放すること」をその役目とするのである。(s. 301)

以上を要するに、人間を究極目的たらしめるために自然が人間に準備する有為性によって、人間は、（イ）それがふくむ訓練の契機において、意志を欲望の支配から解放し、（ロ）このことに即しつつ、しかも積極的に、自然から独立に目的を規定しそれを自分に設定する。

(八)そしてそれの主観的契機をなす技能によって、(二)自由な目的一般の格率にふさわしく自然を手段として使用する。さて有為性にふくまれるこれら四つの契機を見わたしてみると、技術的行為が分析されているように思える。かかる見地から、右の分析を、文化の技術的性格を究明したものと見る解釈が、なされるようになった。例えば木村博士はかかる解釈を最も立入って試みておられる。(木村素衛『文化の哲学と教育の哲学』—岩波講座、倫理学、才七巻、三三—三八頁)。また高坂博士にも、かかる解釈をしておられるのではないかと解されるような表現が見られる。(高坂正顕『カント』四一四頁)。そして両者とも、「有為性と(外的および内的な)自然が人間によって使用されうるであろう凡ゆる種類の目的に対する技能」とが文化であるという個所を有力な手がかりにし、(今は簡単のために高坂博士の言葉をかりていうと)、「自然を支配し利用し得る能力が文化なのである」(傍点筆者)と解釈しておられる。たしかに右の文章だけを読めば、それは技術的行為の理論と解されないではないが、木村博士のようにそこから技術的主体の理論を引出そうというのは明かに無理である。実は行為の技術性を十分に究明しなかったところに、カント哲学の重要な欠陥があったと見られるからである。

なるほど、「技能」とか「有為性」という言葉はもちろんのこと、人間は「自然の主人」であるというカントの表現なども、右のような技術論的解釈を誘っているように思える。ところでカントが人間を「自然の主人」とよんだのは、人間が「悟性、即ち自分自身に任意に目的を設定する能力 Verstand, mithin ein Vermögen, sich selbest willkürlich Zwecke zu setzen を有する地上唯一の存在者だという理由からである。(傍点筆者)(s. 299)人は右の〃目的〃という言葉を技術的行為の目的と解するかも知れない。しかしカント哲学を通観して、かかる意味に目的という概念が用いられた例は、殆んど見当らないのである。重要なものとしては、[道徳形而上学序論]に右の意味に解される目的という言葉が出ているけれども、カントはかかる技術的(或はまた実用的)行為の目的を「実質的目的」materiale Zwecke と呼び、それの実質にまつわる相対性、主観性の故に、直ちにそれを排除しているのである。(Grundlegung, s. 528)幸福はかかる実質的目的をその内容にする。ところがカントが今考察しているのは、幸福とはっきり区別された有為性なのであり、実質的目的は考察から意識的に排除されているのである。従ってここで取上げられている「自由な目的」は、自己(むしろ人間の意志)が、自己に設定する、自己の目的と解されなければならない。すなわちそれは、自己によって、また自己において実現さるべき目的なのであり、道徳哲学における自由の本質から明かなように、その目的は内的道徳的目的なのである。従って「自然の主人」という言葉も、例えばベイコンにおけるような、科学による自然の技術的支配とは全くちがった意味、即ち「欲望の専制から意志を解放」して、「自分自身に任意に目的を設定し」て、倫理的な意味で〃自然の主〃になるということにほかならない。それは、ベイコン的というよりも、ストア的、或はむしろ〃敬虔主義的〃というべきであろ

う。だから、そこで〝支配〟されるのは、人間の内的自然なのである。なるほどカントは「外的および内的な自然」という言葉をもちいている。しかしそこでいう外的自然とは、人間の内的自然にいはば直結し、人間の欲望を触発する感性的なる外的自然と解すべきものであって、技術的行為の〝対象〟Gegen-stand 或はそれの〝対境〟Gegen-welt となる客観的実在的な自然ではない。いいかえると、それは、感性的人間の受容性に対応する外の対象であり、技術的に行為する人間の能動性に抵抗 Widerstand をあたえる客観的実在としての対象ではない。たしかに、木村博士などの解されるように、任意に目的を設定し、それを実現するために技能によって自然を手段として使用する人間の作用には、広義の技術性がふくまれている。むろん私も、そのこと自体を否定しようとは思わない。おそらくカント自身も、或る種の技術的行為を念頭にえがいていたかも知れない。しかし、右の立論において、カントは、外物と能動的に取組んでそれを変化改造する人間の活動の「技術」を考察しているのではなくて、自己（自然的自己）に対する自己（本来的自己）の作用を反省し、そこに一種の〝技術性〟を見出したのであり、そしてかかる作用の主体を自由なる意志と考えたのである。要するに、カントの有為性とか文化とかの概念にふくまれている〝技術性〟は、人間の内的自然、ならびにこれと直接する感性触発的な外的自然に対する自由意志による自己形成作用の〝技術性〟―技能たるにすぎない。

この点をもう少し立入って論じておきたい。なぜなら、それは単にカントの道徳観と深い関連をもっているだけでなく、ドイッチェ・ビルドゥンクへの深いつながりをも秘めているからである。――〝目的〟に関するカントの立論は、根本において、アリストテリズムに立っており、直接にはライプニッツの思想にその源流をもっているように思える。例えば「自然を一つの目的論的体系 ein teleologisches System として見るとき、人間は、その本領からすれば、自然の最終目的である」とカントがいうとき（s. 209-300）、彼は明かに、アリストテレスからライプニッツへと受継がれてきた自然目的論を念頭においている。カントが一般にアリストテリズムとちがう点は、自然の最終目的としての人間が、そのかぎりでは、目的（エンテレケイア）にむかって運動する自然の一段階でありながらも、しかしその反面、人間はかかる自然の〝目的論〟的運動から独立に自分で自分に〝目的〟を任意に設定する能力―有為性―をもち、これまで自然から目的を与えられていた自分の在方を、自分の設定した目的にふさわしく自由に決定する意志の主体である、と考えた点にある。またカントとライプニッツのちがいは、ライプニッツにおいて目的論的運動が、連続律によって思弁され、カントにおけるように自覚的意志によって運動が全く別個の次元へ非連続的に転化するという断絶が、そこには考えられなかったという点に見出される。このちがいは、カント哲学の核心がアリストテリズムであるよりは、むしろプラトニズムであったことを示すもので、云うまでもなく決定的に重要な意味をもっている。従ってこのちがいは決して看過さるべきではないけれども、しかし〝目的〟が人間（或は個体）

の内部の、従って人間（個体）それ自身の実現する目的であるという点では、両者の間に本質的な相異はないのである。今の我々にとって重要なのは、むしろ両者のこのような共通面である。カントが〝道徳的合目的性〟とか、或は〝歴史的合目的性〟とかの特別な概念を用いないで、それらが意味する事柄をも〝内的合目的性〟に関する諸節において論じたのは、決して偶然ではなかったと云える。

以上の事実は、ドイツ的陶冶思想の発展におけるカントの意義を理解するうえに、重要な意味をもっている。一般には、新人文主義や浪漫主義によって代表されるドイツ的陶冶想は、カントよりも、ライプニッツを直接の源流にし、そこから、人間に内在する人間性の完全な開発と調和的な陶冶という思想の原理を、くみとったと云われている。かかる解釈は、いうまでもなく正しい。ことにまた、二元的対立観に対するそれの否定的態度に着目すれば、カントはドイツ的陶冶思想の発展系列の外に立っているというほかはない。しかしカントが、人間の内在的目的のみを見つめていたという点に関するかぎり、カントもまたライプニッツと同様に、ドイツ的陶冶思想に正統なる位置をしめているのである。

見方によれば、右のような意味のドイツ的陶冶思想の発展に対して、カントはライプニッツ以上の大きな役割を果したとさえ云えるであろう。なぜなら、カントは、ライプニッツでは十分に注目されなかった陶冶の〝技術性〟を、はっきりと取上げているからであり、カント以後のドイツ的陶冶思想において、人間は自己形成の〝技術的〟活動において、それの〝自由〟な〝主体性〟を実現したのだからである。人間の発展を表象の〝開明〟Aufklärung という面から見たライプニッツの〝主知主義〟は、古代的なホモ・サピエンスの人間観を、十七世紀ドイツの歴史的段階において再現したものであった。そこには、近代特有の人間類型といわれるホモ・ファーベルの自覚が、十分に媒介されていないのである。これに反して、人間の自己形成活動のなかに〝技術性〟を見出したカントは、少なくもこの限りにおいて、近代的ホモ・ファーベルの本質を、その人間観のなかに生かしたのである。ただしその生かし方が、本来のホモ・ファーベルの制作活動のもつ外界の変化改造という面を捨象し、単に制作活動を人間の内面に限ったという点に、カント的人間観、ならびにドイツ的陶冶における人間観が、十分に近代的たりえなかったゆえんがある。そしてこのことは、当時のドイツ社会の後進性に由来しているであろう。

四　社会的條件と文化の発展

有為性には、任意の目的を実現する技能が、それの主観的契機としてふくまれている。そして有意性の産出が育成（→文化）ということであるから、文化の発展は技能の発展と不可分の関連をもっているといわなければならない。（イ）ところでカントによれば「人類において、技能は、人間相互の不平等による以外に、うまく発展せしめられない」のである。（K. d. U. §83, s. 301）。さてカントは階級対立のなかに、人間の不平等を発見し、それを技能の発展に対する実質的条件を考えた。彼によれば「大多数の人々」は、上流階

級の人々のために、生活必需品を「機械的」mechanisch に生産する。「上流階級」の人々は、前者によって必需品をまかなわれ、「快適と閑暇」Gemächlichkeit und Musse のなかで、「学問や芸術等の文化」の創造に従事する。しかも多数者の「階級のうえにも上流階級の文化のうちに多くのものが、しだいにひろまってゆくのである。ここにもすでに、自然が生ぜしめた人間の不平等の、文化に対する合目的性が見られる。

さて「文化の進歩」とともに、必需品への欲望は更に強まり、「贅沢」までも求めるようになる。それがため、上流階級は欲望を十分にみたしえない「内的不満」によって、その不平を深めるようになり、労働階級は、相対的貧窮化によって加わる「外からの暴力」によって、その不平を強めるようになる。これはまさに文化の「輝かしい悲惨」das glänzende Elend というべきである。「しかし」とカントは云う、「この輝かしい悲惨こそは、人類にひそむ自然素質の発展と結びあっているのであり、実はそれと一緒に、自然の目的そのものが、たといそれは我々の目的ではないにしても、達成されるのである。」（s. 301）かくてカントは、〝理性の狡智〟を説くヘーゲルにも似た立場から、文化に対する自然の合目的性を説いたのである。かかる見解を以って、直ちに、カントが人間の不平等を価値的に是認したものと非難することは、おそらく性急であろう。カントは道徳的には、あくまで人間の平等を主張しているのだからである。にもかかわらず、彼は人間の不平等を、文化の進歩に対して合目的的と判定している。或る意味で、かかる判定には、人類の歴史にひそむ矛盾を解釈する深い智慧が、ひそんでいるとも云えるのであるが、しかしそれが、人間の不平等の存在する社会の現状を肯定する態度に、たやすく転じうるものであることも否定できない。要するにカントは、形式の面で、すなわち先験的には、人間の道徳的平等を主張しながら、実質の面で、すなわち経験的には、人間の自然的・社会的不平等を、目的論の立場から肯定しているのである。ここに、カントの二元論的観念論のもつ二重性が、はっきりとその姿を示している。すなわちそれは、実質の面では社会の現状を肯定する方向をひそめつつ、ただ形式の面でのみ理想の社会を構想しているのである。云いかえれば、それは、形式的上は進歩的であるが、実質上は反動への方向をひそめていた。この二重性は、カントの国家哲学において、いっそうはっきりした形で示されるであろう。そしてかかる二重性こそが、カント哲学のもつ歴史的社会的性格を、最もよく表現しているものと云わなければならない。

（ロ）　さて人類において技能が発展するための実質的条件が人間の不平等であるとすれば、「自然がそのような究極意図 Endabsicht を達成しうる唯一の形式的条件」は、市民的社会における人間関係の次のような体制である。すなわち「自由が互いに相剋し合って損傷されることのないように、市民的社会と称される一つの全体のなかに、合法的権力が設定せられた、そういう人間の相互的関係の体制」diejenige Verfassung im Verhältnisse der Menschen untereinander, wo dem Abbruche der einanderw echselseitig widerstreitenden Freiheit gesetzmässige Gewalt in einem Ganzen, wel-

ches bürgerliche Gesellschaft heisst, entgegengesetzt wird がそれである。即ちそれは、合法的権力によって、自由の無制限な行使を互に牽制できるような、一つの全体へと仕組まれた市民社会の体制である。カントによれば、「かかる体制においてのみ、自然素質の最大限の発展がおこりうる」のである。(s. 301) 云いかえれば、人類は、自然をしてその究極意図を最大限に達成せしめるために、法によって市民社会を形作っている。カントは右の思想を、『一般歴史考』の第五命題において、次のように定式化している。「自然が人類に解決を強制している人類最大の問題は、普遍的に法を司る市民社会の実現ということである。」(Ideen, s. 10) カントが人間の文化的発展の条件として、法による市民社会の形成ということを強調した点は、これまた注目にあたいする。『人間学』の結語にも示されていたように、カントは市民社会を人間育成の不可欠な条件と考えたのである。しかしそれは彼自らが述べているように、単に形式的条件たるにとどまり、云はば法制上の条件にすぎなかった。云いかえれば、カントは社会を人間育成の実質的条件とは考えていなかった。すなわち人間を実質的な意味での社会的存在とは考えなかったのである。社会は人間にとって多かれ少なかれ外的な条件であって、そのもとで人間は、人間性の自然素質を、あくまでも自己の内面において完成するものと、カントは考えていた。要するにカントの思想体系には、本格的な意味の〝社会存在〟はなかったのであって、それは本質において単に〝人格存在〟の存在論であった。ドイツにおいては、本格的な〝社会存在〟が浪漫主義によって、〝民族〟という形で発見されたため、ここからカントの個人主義が批判されるわけであるが、しかしカント哲学の欠陥は、民族への浪漫的自覚が欠けていた点にあったというよりは、彼が市民社会を単に形式的法制的見地だけから先験的に認識して、それの実質的経済的部面を経験的に認識しなかった点にあると云うべきであろう。これは当時のドイツにおいて、市民階級が社会と歴史を実質的に規定しうる勢力にまで発展していなかったことに、由来するのではなかろうか。

（八） カントは、人類の自然素質が最大限に発展しうるためには、市民社会をこえて、さらに世界市民的全体 ein weltbürgerliches Ganze が実現されなければならないと述べている。世界市民的全体というのは、「互いに不利益にはたらきあう危険にある全ての国家の体系」である。してみると、カントは、個人間の自由の相剋を法によって牽制するために、市民社会という全体の必要を説いたのと、全く比論的に、対立し戦争すらおこす危険のある国家間の関係を調整するために、世界的市民的全体の必要を説いたと解してよいであろう。そしてまた、さきに人間の不平等を目的論的に意義づけたように、ここでは「戦争」を目的論の見地から意義づけている。すなわち世界市民的全体が実現されていない現状においては、「戦争は不可避である。」戦争は云うまでもなく「人間の意図せざる……企画」であり、この意味で自然の意図といわなければならない。しかも戦争は、諸国家の自由を伴う合法性と、それによって「道徳的な基礎をもった諸国家の体系の統一」Einheit eines moralisch be-

gringeten Systems derselben (der Staaten)、すなわち世界市民的全体を、「たとい設立しなくとも、しかし準備しようとする最高の叡智の深くかくされた、恐らくは意図的な企画」tief verborgener, vielleicht absichtlicher Versuch der obersten Weisheit なのである(s. 302)。ここに理性の狡智を説くヘーゲル的な歴史観が、このうえなく鮮明に告白されている。

云うまでもなく、カントが戦争を道徳的、価値的に是認したのでないことは、彼の『永久平和論』を読めば明かである。これもまた、さきに述べた人間の不平等に関するカントの見解と比論的な性格の問題である。むしろ我々はそれを次のように解釈すべきであろう。人間の不平等に由来する文化の「輝かしい悲惨」が極まるそれの自己矛盾から、法によって規整される市民社会が生まれる。同様にまた、人間の意図せざる戦争の不幸が極まるそれの自己矛盾によって、永久平和を保証する世界市民的体制が準備されるのであると。こう解するならば、カントがふつうに理解されているように、歴史的現実を全く無視し、その彼方に理想を説いたのではなくて、むしろ理想実現の可能性を現実のなかに跡付けようとするレアールな面をもっていたことが分るであろう。しかしそのさい、彼が「現実」に言及した正にその瞬間に、彼の理想とは反対の現実を、そのまま肯定することになりかねないような、そういう理想主義をカントは主張したという点を、我々は指摘せざるを得ない。ここにカント的理想主義の自己矛盾がある。一般には、カントの弱点は、かかる自己矛盾を合理化するヘーゲル的弁証法を展開しなかった点にあると考えられるのであるが、むしろ私は、「自然の意図」と人間の自覚的行為との関係を彼が正しく究明しなかった点に、カント哲学の弱点を見出したいと思う。すなわち彼は、人間の不平等や国家間の戦争から、市民社会の合法的体制や人類社会の平等的秩序にいたるまでも、自然がその究極意図を達成するに必要なものと考えている。言いかえるとカントは、自然の意図を、目的論の見地から、実際には自然的であるよりは人間の行為の領域と見られねばならぬものにまで、最大限に読みこもうとしているのである。それがため人間の実践的領域が最小限に縮小され、単に個人の自由意志が直接に自己を規定する内的な領域に限局されることになった。むしろ逆に、カントは本格の実践的領域を人間意志の内的自己規定に限局して考えていたが故に、本当は「自由に行為する者」としての人間の実践によって左右されると考えられねばならぬ領域をすらも、単に〝自然的〟なものと考える結果にならざるを得なかった。これは要するに、カントにおける自由の概念、実践の概念が、外界との具体的交渉として行われる行為のもつ経験的、実質的な契機を、全く捨象した一面的なものであったことに由来するであろう。カントの道徳哲学にひそむ抽象性は、『判断力批判』にまで跡をひいているわけである。

五　訓練の意義と有爲性

有為性には、「欲望の専制から意志を解放する」訓練が、消極的な、しかし重要な契機としてふくまれている。欲動の訓練 Disziplin der Neigung ということについて、カントは次のように述べて

いる。「自然素質は、動物の一種としての人類の在方に関しては、欲動に対して全く合目的的であるが、しかし欲動は人間性の発展をはなはだしく妨げるのである。しかし、それにもかかわらず、人間性を文化にまで進める」という点に関して、欲動を人類に具えしめた自然には、「自然自身が与え得る目的より一段と高い目的に対し、我々を感受的ならしめる陶冶への、自然の合目的的な努力が」ein zweckmässiges Streben der Natur zu einer Ausbildung, welche uns höherer Zwecke, als die Natur selbst liefern kann, empfänglich macht みとめられるのである。(s. 302) 趣味の度外れた洗練や、虚栄のためになされる学問が、我々の欲動をかき立てる好ましからぬ結果をもたらすことは明かであるが、かかる好ましからぬ趣味や学問に関してさえも、「むしろ我々の内にある動物性に帰属し、そして我々のより高い使命への陶冶に最も対立する欲動の粗野と狂暴を……しだいに弱め、そして人間性の発展に余地を作ろうとする自然の目的を、そこに見ないわけにゆかない」のである。(s. 310-3) まして真の「美術や学問は、自身をひろく伝達する快びと、社会に対する彫琢と洗練によって、たとい人間を道徳的 sitilich により善くはしないまでも、人間を品のいいもの gesittet にはするのである。すなわち感官的欲求の専制をいちぢるしく弱め、それによって、理性のみが権力をもつような支配へと人間を準備する。同時にまた、或は自然が、或は人間の熾烈な利己心が、それを頼って我々を悩ますところの害悪が、心の力を、それに屈服しないように奮起させ、昂揚させ、そして鍛錬し、かくして、我々の内にかくされているいつそう高い目的への有為性を、我々に感知せしめるのである。」(s. 303)

右を、『教育学講義』に関係づけてみるとき、カントが教育において訓練を重視し、また社交の技能への開化を意外なまでに重視したゆえんが、よく理解できる。ことに右の引用において、才一に、動物性に由来する欲動の馴致、克服としての訓練を、カントが同時に正しい美術や学問を他人に伝達しようとする人間の社会性（むしろ社交性）と関係づけて論じている点が注目される。これは、社会性の陶冶に関するカントの思想とも目すべきものである。この点を、『人間学』の所論によって少しふえんしておきたい。そこでは「趣味」Geschmack が〝社会〟（或は社交）の見地から考察されている。「趣味（云はば形式的感覚としての）は、それの快或は不快の感情を他人に伝達すること Mitteilung をめざし、この伝達そのものにおいて、快によって触発されて他人と共同に(社交的に)伝達への快感を感ずる感受性 eine Empfänglichkeit, durch diese Mitteilung selbst mit Lust affiziert, ein Wohlgefallen (complacentia) daran gemeinschaftlich mit Anderen (gesellschaftlich) zu empfinden をふくんでいる。……人間をその社交的事態に対して品のいいものにするということは、必ずしも彼を道徳的にすることと全く同じではないけれども、しかしかかる事態において他人に快感をあたえようとする努力によって、それ（道徳的にすること）を準備する」のである。この意味において「理想的な趣味は、道徳性の外的な促進への傾向をもっている」といわなければならない。

(Anthropologie, s. 244) いまは道徳性の準備という面をしばらく度外視して、趣味の社会性という面に注目しよう。マックス・シェーラーは『倫理学における形式主義と実質的価値倫理学』のなかで、カントの道徳哲学上の著作で展開された彼の形式主義的倫理学を批判したさい、カントが「経験」を全て排除し、「心術」を全く内面の作用と考えた結果、「ひとつの心術における多数の個人の意識的共同体」eine bewusste Gemeinschaft einer Mehrheit von Individuen in einer Gesinnung がカント倫理学では考えられ得ないこと、要するに「意識的な心術共同体」という概念がそこでは矛盾概念ですらあることを、指摘している。(Max Scheler; Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1927, s. 111)。経験的なものを完全に排除したカントの道徳哲学に関するかぎり、シェーラーの批判はたしかに当っている。なるほど「目的の国」において、人々の共同が考えられてはいるが、それはあくまで先験的な普遍法則を基礎にする共同であって、心情的、経験的な実質を媒介とする共同ではない。これに反して、経験的事態のなかで「自由に行為する」者としての人間を見つめている『人間学』においては、少なくも趣味の相互的伝達における快感の共同が論じられているのであり、このかぎりにおける人間の実質的社会性が指摘されている。とりわけて、カントが人間学の講義で学生たちに、「流行から外れていることに価値をおく奇人」Sonderling であるよりは、「流行に従う愚人」ein Narr in der Mode であれと語っているのは、右の観点から特に我々の興味をひく。(Anthropologie, s. 245) カントは彼の道徳哲学がともすれば受取られがちなように、孤立的な人格主義者ではなく、まして人間嫌いではなかった。

しかしながら、右の点にもまして、ここで指摘しておきたいのはカントの意味した社会性が実は社交性の域を出ないものであったということである。これは彼が、人間の社会関係を単に人から人への伝達という面のみからながめ、共同の基礎をすぐれて心理的な快感の共同としてつかんだ、その抽象性に由来する。なるほど道徳哲学の「目的の国」においては、人と人との相互的な目的・手段の共同関係の基礎が「共同体的法則」に求められてはいる。しかし心理的共同と普遍法則的共同との云はば中間に位する経験的・行為的なる共同の面が、ほとんど全く無視されているのである。そして実はこの面こそが、社会の最も重要な実質をかたちづくっているのである。カントはこの一面を看過し、趣味の伝達における心理的共同の面だけをとりあげたため、そこに道徳性をみとめなかったのは当然であり、そこに単に「道徳性の外的促進への傾向」をみとめたにすぎなかった。しかしもしカントが、人々が行為によって実現する具体的共同体に着目していたら、必ずやそこにも豊かな道徳性の実現を見出していたであろう。しかしそのばあい、共同への通路として、単なる「伝達」Mitteilung だけではなくて、更に「関与」Teilnehmung の意義が大きく取上げられなければならないであろう。もし「関与」の道徳的意義が自覚的に取上げられていたら、「連帯性」Solidarität の原理がカント倫理には欠けているというシェーラーの批判にも、十分にこたえることができたにちがいない。(M.

Scheler; op. cit. s. 517)

しかしカントは、「関与」の面へ社会的にその観点を拡げることをせず、逆に自己の内面へ目を転じ、「我々の内にかくされているいつそう高い目的への有為性」eine Tauglichkeit zu höheren Zwecken, die in uns verborgen liegen を我々に感ぜしめる点に、訓練の意義をもとめた。その「いつそう高い目的」とは、「それの可能性の条件以外の如何なる条件をも必要としない」究極目的 Endzweck のことであり、可想体としての人間そのもの、道徳の主体たる人間自体にほかならなかった。(K. d. U. §84)

カントが道徳の主体たる人間を究極目的として自覚し、これを哲学的に究明した意義は、いかに高く評価してもしすぎることのできないものである。しかし人間の究極目的性を純粋に強調するあまり、人間の実質的社会性をそれと相容れないものとして、道徳から排除した点にその大きな欠陥がある。もしカントが、さきに述べた人間の関与的行為を、彼の主張する究極目的たる人格の自律と媒介し、「自由に行為する者」としての人間の活動を、かかる媒介にむかって追求していたなら、カント倫理は名実共に近代民主主義の倫理となり得たであろう。けだし自律的なる人格が、全体に関与しつつ、それの自由な行為によって、この全体を形成し変化し発展せしめ、全体を真に人格の共同たらしめる実践的努力にこそ、民主主義の倫理が実現されるのだからである。道徳から一切の実質的なもの、経験的なものを排除し、したがって外的行為から切断された主体の内面の純粋な理性法則のみに、道徳の先験的原理を求めんために、カントは、人格自律の不朽の思想を強調したにもかかわらず、後で述べるように反動的権威主義に転化しうる萌芽をすら準備する結果におちいったのであった。この点は才六章で詳論されるであろう。

第四章　カントにおける自由と意志

一、有為性からの展望
二、行為する主体への注目
三、理論的実践的理性の究明
四、実践的自由と道徳的意志

一　有為性からの展望

カント倫理の特徴と欠陥とが、ともに、彼の二世界論に由来するということについては、おそらく何人も異論はないであろう。『判断力批判』は、前の両批判において峻別された自然と自由の世界、感性界と可想界の関係について豊かな思想を展開し、特にその最後で「有為性」という重要な概念を提出した。すでに述べたように、カントは「有為性の産出」を、「人間が究極目的たりうるために、自らなさざるをえないことへ、人間を自然が準備する」という、目的論の見地から考察した。私が本節で取上げようとするのは、有為性の意義をかかる目的論の見地から判定したことが、果し

てカント哲学に幸いしたかどうかという問題である。

すでに分析したように、有為性は四つの契機をふくんでいる。（イ）意志を欲望の専制から解放する訓練、（ロ）自然から独立なる目的の設定、（ハ）この目的を実現する技能、（ニ）自由なる目的一般の格率にふさわしく自然を手段として使用する作用。これらの契機をふくむ有為性は、一見すると物を創作する技術的行為を予想しているように思えるけれども、実はそうでなくて、人間の自己形成（文化）の作用を究明したものであることも、私はすでに明かにした。

カントは有為性をかかる人間存在に内在的な立場から理解していたればこそ、「我々の内にかくされたいっそう高い目的への有為性」という言葉を用いているのである。この意味で有為性は、人間が可想体として、道徳の主体、自由なる人格、要するに創造の究極目的として自己を実現する道徳の世界への入口を、押開くかぎのようなものである。

即ちそれは人間の道徳的「内面」へのかぎであって、「外界」への〝技術〟的なかぎではなかった。かかる有為性のかぎによって開かれたカント的道徳の世界を展望するまえに、もういちど有為性の概念に考察を加えることにしたい。

まず有為性にふくまれる四つの契機に着目しよう。カントは、解しようによれば、有為性を、それら四つの契機が形作る一つの連関として見ているようにも思えるのであるが、（Vgl. K. d. U. §83）しさいにそれを点検すると、彼は四つの契機を云はば目的論的に排列しているのである。才一の訓練と才三の技能は、自然が人類においてその究極意図を達成するためのものと見られ、その先きに、（勿論それと断絶してではあるが）、才二の目的設定が位置づけられているのである。したがって技能は、自己が設定する目的（即ち究極目的としての自己）に対して、具体的行為における目的に対する手段のような位置を、しめているのではない。それは準備という意味の手段であり、したがって前段階というべきものである。そこでは目的が属する世界と、手段が属する世界とは、いはば次元が異っているのである。技能は究極目的の世界への入口を開くかぎではあるが、自然の世界を捨てて、内へ足をふみこむものではない。いな、内へ足をふみこむという表現さえ不適当なのであって、自己は自己の内において、自己を究極目的として設定（定立）するのである。そしてこのことがカントにおいて、自己が実践的、即ち道徳的になるということにほかならない。だからそこでは、技能への配慮は、道徳の定言的無制約性をうばい、道徳を単に仮言的なるものへ転落さすこととして、きびしく排斥されたのである。そこから、カント倫理の先験主義的な内面主義、形式主義の欠陥が生じていることは、いうまでもない。

この欠陥をまぬがれるためには、有為性の概念を、前記の四つの契機が形作る一つの連関として、自覚的に把握しなおすことが必要なのではなかろうか。カントがかかる把握への可能性をひそめておりながら、それを自覚化するにいたらなかったのは、前章の才四節の(4)で述べたように、「自由に行為する者」としての人間を具体的

に見つめず、殊にまた行為的人間の自由なる所業として考察されねばならぬ分野（文化や社会）をすら、自然の目的の達成と見ようとする自然目的論の立場から、カントが考察をおこなったためである。

さて有為性を、四つの契機から成る一つの連関としてつかむためには、才一に、人格を自己目的と呼ぶことによって生じた〝目的〟という概念の混乱を、排除しておくことが必要である。カントはライプニッツ等のアリストテレス的用語の伝統に立って、人格を自己目的と呼んだがために、ほんらい彼の倫理観とは相容れないはずの潜勢と現勢との関係をもとにして、手段と目的の関係をつかもうとする発想の仕方から、十分に脱却することができなかった。我我はかかる発想の仕方を止めて、目的と手段をはっきりと具体的行為、すなわち内的で同時に外的な行為のなかに、正しく位置づけることが必要である。そうすることによって、カントに残るアリストテリズムの内在主義を脱却し、外の経験的、実質的なるもの、さらに社会的なるものを、道徳に媒介する通路がひらけるであろう。しかもこのことは、決して、カントの主張した人格の自律、人格への尊敬の倫理的意義をかろんずることではない。いな、むしろ、カントにおいては単に内面の純粋な意志と心術に帰せしめられた人格自律と人格尊敬の原理に、経験的・社会的な実質をあたえることになるであろう。より正しく云えば、カントが一度純粋に洗いだした内面的倫理を、具体的行為において、外の経験的社会的なものと媒介し統一し、かくして具体的倫理を確立することである。そのためには、「自由に行為する者」としての人間の具体的行為が着目されなければならない。有為性の考察は、我々にこのような着目をうながしているのである。（この点については、才六章の才六節において私見を述べることにする）。

二　行爲する主体への注目

カント自身は果して、彼の三批判書のなかで、「自由に行為する者」としての人間を十分に考察しているであろうか。まず『判断力批判』が思いうかべられるのであるが、しかしすでに前節で、それが我々の期待をみたすものでないことを明かにした。次に考えられるのは『実践理性批判』であるが、前節の所論でいくらか言及しておいたように、それもまた十分に我々の期待をみたすものではない。のこるのは『純粋理性批判』であるが、それの二律背反論のなかに、我々の期待をかなりの程度までみたす個所が見出されるのである。その個所は、云うまでもなく弁証論において超越論的自由 transzendentale Freiheit が論じられている個所である。

細部に立入るまえに、カントの自由論について概観をこころみておこう。カントはまず前記の個所で、宇宙論的観点から超越論的自由の可能性を証明し、この証明をもとにして、つぎに、道徳哲学的観点から実践的自由（即ち道徳的自由）の実在性を証明しようとする。超越論的自由とは、「一つの状態を自ら始める能力のことで、それ故その原因性が、自然法則にしたがってそれを時間的に限定する他のもう一つの原因の下に立つのではない」自由のことである。

(K. d. r. V. A. 533)。即ちそれは、(イ)消極的には自然法則からの独立性であり、(ロ)積極的には自発性である。『純粋理性批判』の右の個所で、カントはかかる超越論的自由が不可能でないことを証明し、『実践理性批判』では、道徳法則のみによって規定される意志の自己規定において、自由が実践的に実在的となることを明かにした。

さて才一批判の弁証論における自由論は、それを動機づけた二律背反の検討が、合理的宇宙論の批判をめざすものであったため、主として宇宙論的観点から立論されている。周知のように、カントは、才三の二律背反を如何に解決するかという観点から、超越論的自由の理念について考察している。そのさいにカントの採用した解決策は、宇宙論的観点から、世界を、物自体の可想界と、現象の感性界とに両分し、定立を前者に、反定立を後者に関係せしめ、それぞれの妥当領域を分けることであった。その結論として、「この二律背反が仮象にもとづいていること、自然は自由からの原因性と少なくも相剋しないこと」dass Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht wiederstreite を明かにした。(K. d. r. V. A. 558)。かようにして、カントは宇宙論的観点から、超越論的自由の概念を「考えることは不可能でない」nicht unmöglich zu denken ことを証明したのであった。(K. d. p. V. s. 3)

このように、弁証論における自由論は、主として宇宙論的観点からおこなわれているのであるが、しかし実践的な「理性の関心」Interesse der Vernunft も、立論のなかへ相当に織りこまれている。

(Vgl. A. 462ff. Von dem Interesse der Vernunft bei diesem ihrem Widerstreite) ことに自然法則と自由による原因性との結合について論じた二つの個所において (Vgl. A. 538ff. Auflösung der kosmologischen Ideen usw., A. 542ff. Möglichkeit der Kausalität durch Freiheit usw.) カントは、彼が厳密に規定した道徳的な意味の「実践的自由」praktische Freiheit だけでなく、それよりもいっそう広い意味の〝実践的自由〟に対してさえも、一つの展望をあたえるような興味ぶかい立論を、宇宙論的意味の自由との関連において展開している。しかもそこでは、我々のテーマと関係ぶかい二つの問題がとりあげられているのである。

才一に、カントは、そこで、「行為する主体」handelndes Subjekt (A.539, 545)、或は「活動する主体」tätiges Subjekt (A. 541) としての人間に着目しながら論をすすめている。才二に、カントは、右の個所で、感性界と可想界を峻別しつつも、同時に両方の関係について苦心の思索をこころみている。即ちさきに示した二律背反論の結論のように、自然と自由の「両方が、単に相並んで成立し得る」というだけでなく、両方が「同一の主体において必然的に統一されているものとして考えられねばならないということ」sondern auch als notwendig vereinigt in demselben Subjekt gedacht werden müssen を示そうと苦心しているのである。(Vgl. Grundelegung, s. 86)

さて、そこでの論点は次のとおりである。カントはまず「行為する主体」を、二世界論の観点から二つの面に分ける。すなわち感性

界に属するものとして、その主体は経験的性格をもち、自然法則によって規定される。反対に可想界に属するものとして、その主体は可想的性格をもち、自由による原因性にしたがって作用する。ここまでは、ふつうのカント解説書に見られるとおりのことである。

さて次ぎに、カントは、「経験的因果性 empirische Kausalität そのものが、自然原因 Naturursache とそれとの連関を少しも中断することなしに、経験的でない可想的原因 intelligible Kausalität の結果であることが、可能であるか」という問を立てる。(A. 544) 云いかえれば、可想的原因性（自由）は、自然法則と相剋することなしに、感性界（自然）に、経験的因果性にしたがって結果を生ぜしめ得るかどうかという問題をカントは究明しようと試みているのである。

さて自然法則 Naturgesatz は、「生起する一切のものは原因を有する」という「悟性法則」Verstandesgesetz であって、「それによって現象がはじめて一つの自然を構成し、経験の対象を提示し得るところの法則」であり、「なんらの例外によっても弱められることなく」感性界に妥当する（A. 543)。これは、分析論によって得られた動かすことのできない結論である。そうだとすれば、右の設問は、〝否〟と解答されるほかないように思える。しかしカントは云う。「もしも、諸自然原因のうちに、単に可想的である能力をもった原因性もあると仮定するならば……その原因性は、少しも、(先きの) 物理的説明の進路を中断することにはならない。」(傍点筆者 A.545) これは考えてみれば、同語反復みたいに当りまえのことである。

—ところで私は、「単に可想的である能力」について説明したカントの次の言葉に注目したい。それは、「その能力を作用せしめる規定が、決して経験的制約に立脚せず、悟性の単なる（註—純粋な）根拠 blosse Gründe des Verstandes に立脚する能力」(傍点筆者 a.a.0.) という意味である。ここで「悟性の単なる根拠」といわれているものは、すぐ後の文章に出てくる「可想的根拠」intelligibler Grund と解してよい。さて「この可想的根拠は、決して経験的問題には関係せず、単に純粋なる悟性における思考 das Denken im reinen Verstande にのみ関係する」のである。(A. 546) (ここの "im reinen Verstand" は「純粋なる意味における」とも訳されるのであるが、ここでは、「純粋なる悟性における」と解する方が、前後の文脈から見て正しいと思う)。

右において、カントは、悟性の機能を二つの面からとらえている。一方で悟性は、直観の多様を範疇によって綜合し、自然法則によって規定される経験の世界を成立せしめる能力であるが、他方では、経験と無関係に、したがって先験的に、「可想的根拠」について思考する〝純粋〟な能力である。さて、今やカントは、後の面に着目し、「行為する主体」としての人間が、可想的根拠について先験的に思考する純粋な悟性を有する点をとりあげる。したがってその「可想的根拠」は、純粋な悟性によって示される人間の行為の根拠と解することができるわけである。——以上の点に注意をうながしたうえで、「人間」に焦点をおいてすすめられたカントの立論を、さらに追跡することにしたい。

「人間」der Mensch は、「感性界の諸現象の一つ」としては「経験的性格」を有し、この点に関するかぎり、「生命なき自然、或は単に動物的生命をしか持たない自然」と同じである。（カントが生命なき自然と有機体とを同列に論じている点は、行為の生物学的根源にまで論究をすすめようとするさいには、再検討されねばならないのであるが、今はこの点には立入らないでおく）。しかし他面において「人間」は、「己自身を単なる（註—純粋な）統覚 blosse Apperzeption によって、詳しくいえば、それを彼が全然感官にかそえることのできぬ作用や内的規定 Handlungen und innere Bestimmungen において認識する」。要するに「人間は、一方において現象体 Phänomen であるが、他方では、すなわち一定の能力に関しては、単に可想的なる対象 ein bloss intelligibler Gegenstand である」。(A. 546) そしてカントは云う。「我々は、この能力を、悟性および理性と名付ける。」(傍点筆者 A.547) さきに、カントは、先験的に思考する能力として悟性だけをとりあげたが、いまや悟性と理性を一緒にとりあげ、次には理性の方へ目をうつしてゆく。すなわち云う。「ことに理性は、経験的に制約された凡ゆる力から、独特に且つ格別に区別される。なぜなら、理性は、その対象を、単に理念にしたがって考量し、悟性を理念に則って規定し、しかる後に、悟性が彼の概念（ただしこれも純粋である）の経験的な使用をなすのだからである。」da sie ihre Gegenstände nach Ideen erwägt und den Verstand danach bestimmt, der denn von seinen (zwar auch reinen) Begriffen einen empirischen Gebraucht macht. (A. 547)

右の文章によって感性界と悟性と理性の関係が示されている。「悟性」は、感性界と理性との間に立ち、行為論的に云えば人間の内と外との中間に位する。悟性はまず、さきにあげたそれの才二の機能の面においては、理性と同様に、先験的に思考する能力であり、かかるものとして、理性によって、これの理念に則って規定される。しかる後に、悟性は、先きにあげたそれの才一の機能によって、自らの概念を経験的に感性界へ適用するのである。この意味で悟性の機能は、経験的と先験的との両方にまたがっている。さて右の関係を、さきに取出しておいた「可想的根拠」という概念に関係づけて云えば、「行為する主体」において、理性は、それの理念によって行為の可想的根拠を先験的に考量し、これを悟性にあたえる。悟性は、それを自らの根拠として受取り、これについて思考し、思考によって得た概念を経験的に感性界へ適用するのである。

右に考察された理性—悟性—感性界の関係において、悟性—感性界の関係は、すでに分析論において考究されているのであるから、——尤もそこにもなお重要な問題点が残されてはいるが——ここでは特別に取上げる必要はないであろう。したがって、ここでは、理性—悟性の関係が、論究の中心におかれる。理性—悟性の関係にかんするカントの所論を結論的に云えば、彼は、理性が悟性をつうじて、「現象に関して原因性を有すること」die Vernunft habe Kausalität in Ansehung der Erscheinungen (A. 551) が可能であることを明かにしようとしたのである。

さて右の結論にいたるまでにカントが取上げているのは、カントの道徳哲学的関心にしたがって、当為 Sollen の問題であった。カントは、当為が自然法則を犯すことなしに、感性界における人間の行為にかんして原因性を有し得ること、即ち人間の行為を規定することが可能と考えられることを、論証しようとこころみているのである。したがって、殆んどのカント解説書がこの問題を中心に右の個所を解釈していることは当然であって、それに対して私は異論をさしはさもうとは思わない。しかし私がここで指摘したいのは、右の個所におけるカントの所説が、必ずしもカント的な意味の「当為」と関係づけなくとも、解釈できる別の可能性をもふくんでいるということである。云いかえれば、単に定言命法だけでなく、技術的、実用的な行為、すなわち総じて企画的行為に対する仮言命法にも関係しうる立論がなされている、と解されるということである。もし私の解釈が正しいとすれば、定言命法のみを「道徳の命令」と解し、道徳から一切の技術性、実用性、総じて企画性を排除したために生じたカント倫理の先験主義、形式主義、普遍法則主義、さらには内面主義を是正する手がかりが、そこから得られるのではなかろうか。またそれによって、我々が正しく理解しようと先きにこころみた有為性の概念をも、「思弁哲学」（純粋理性批判）の方から根拠づけることができるのではなかろうか。要するに「行為する主体」或は主体の行為を十全に把握する道路が、そこからひらけるのではなかろうか。

三　理論的実践的理性の究明

右に述べた私見をうらづけるために、『純粋理性批判』の前記の個所から、注目すべき二三の文章を、次に引用することにしたい。もう一度ことわっておくが、それらの文章は、「当為」の可能性を証明するためのものと解するのが、カント解釈としては〝正統〟なことを私も疑わないのであるが、しかし〝正統〟な解釈をその一部としてつつむいっそう広い解釈も可能であることを、私は云わうとしているのである。

（イ）「さて、この理性（註―前述のような、その対象を単に理念にしたがって考量し、悟性を理念にしたがって規定する理性）は、……我々が凡ゆる実践的なるものにおいて、実行する力に対し規則を課する諸命法からして、明かである。」Dass diese Vernunft nun Kausalität habe, ist aus den Imperativen klar, welche wir in allen praktischen den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. (A. 547)――カントにおいて厳密な意味の「実践的」は「道徳的」と同義であるが、しかし広く技術的や実用的をふくめる用法も見られるし、殊に「規則」が『道徳形而上学序論』において「技能の規則」Regeln der Geschicklichkeit として「道徳の命令（法則）」Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit から区別されていること（Vgl. Grundlegung, s. 38）、また右の文章で「命法」という言葉が複数形になっていることを思えば、右の個所に関するかぎり、カントは定言命法以外に仮言命

法をも念頭においていたと解しうるのではなかろうか。

（ロ）「単なる感性の対象（快適）であるにせよ、或はまた純粋理性の対象（善）であるにせよ、理性は経験的に与えられている根拠には妥協せず、現象において現われるがままの事物の秩序には従わず、却って完全なる自発性を以って、理念にしたがった独自の秩序を構成し、経験的諸制約をこの秩序へ適合せしせる。」sondern macht sich mit völliger Spontaneität eine eigene Ordnung nach Ieden, in die sie die empirischen Bedingungen hineinpasst (A. 548)。――この文章は、明かに当為の可能性を論じているのであるが、しかし「単なる感性の対象」にも言及していることから、より幅広い解釈の余地をあたえている。しかしこの文章で重要なのは、「理念にしたがっ独自の秩序」という言葉である。云うまでもなくこれは、『実践理性批判』の「可想的秩序」intelligible Ordnung (K. d. p. V. s. 50, 59) と解さるべきであろう。しかしこの解釈は、「理念」を一般のカント解釈で解されている意味に理解するかぎり成立つのであって、（そしてこの解釈は正しいのであるが）、理念をより広い意味に解するならば、後で述べるように、そこから企画的行為の理論を引出すことができるであろう。

（八）「理性は、実際に、現象に関して原因性を有する。理性は如何に理性であろうとも、自分について経験的性格を示さざるを得ないのである。なぜなら、全ての原因は、一定の結果がそ

れに従って継起する一つの規則を、予想するからである。しかも原因（一つの能力として）の概念を基礎づける全ての規則は、諸結果の同形性を要求するからである。原因の概念が単なる現象から明かにされねばならないかぎり、我々はこの概念を、原因としての能力の経験的性格を名付け得るのである。……かくて凡ゆる人間は、その決意の経験的性格を有する。経験的性格というのは、彼の理性の一定の原因性にほかならない。ただし、理性が現象におけるそれの所為において規則を示すかぎり。人はこの規則をもとにして、理性根拠とそれの作用とを、その種類と程度に関して測定し、人間の決意の主観的諸原理を価値判定することができる。」(A. 548-9)――このきわめて難解な文章は、理性の示さざるを得ない経験的性格を説明しているわけであるが、この説明を正しく理解するには、理性を直ちに当為へ関連づけないで、ひろく人間の企画的行為のなかで作用する能力と考える方が、いっそううまくゆくのではなかろうか。

右のほかにも引用したい文章があるけれども、それだけでも私の意図は説明できる。要するに、すでにいくらか示唆しておいたように、私は超越論的自由の可能性を宇宙論的に証明しようとしたカントの立論から、企画的行為の理論、或は「凡ゆる実践的なるもの」の理論を引出そうと思うのである。しかるに、カント自身は、そのような理論を、少なくも自覚的には全く展開していない。そこで私は、何故カントが企画的行為にまで自覚的に言及しなかったか、或

はし得なかったかを究明することによって、逆に私は解釈を説明することにしたい。

第一にカントは、認識能力を下位の感性と、上位の理性（これは広義の理性）に分けた。さて広義の理性のなかに、彼は悟性と判断力と狭義の理性を分け、ここでも上下の区別をもうけ、理性を上位とし、悟性を下位とした。かくして理性—悟性—感性の間に一つの階層関係 Hierarchie を立てたのである。広義の理性と感性との上下関係は、ウォルフからの影響であるが、これを理性—悟性—感性の階層関係にまで拡大したのは、プラトン的伝統の復活と解される。ただし、これら三つの能力を同じ一つの主観の能力と考え、それぞれの実体化を排して三者の機能的関連をできるだけ明かにしようとした点、ならびに三つの能力を三つの差別的身分（支配者、武士、庶民）に配しなかった点では、カントはいうまでもなくプラートンとちがって近代的である。しかしなお三者の間に価値的差別を残しているところに、プラトンの封建的貴族主義の残存が見られるのではなかろうか。ともあれ右の階層関係において、今のテーマにとって特に重要な点は、理性が一方的に規定する理性→悟性→感性の関係だけが強調されて、逆の感性→悟性→理性の規定関係が全く考慮されていないということである。

第二に右と関連して、カントは感性を直観の能力、悟性を概念の能力、理性を推論の能力と考え、三者の能力を固定せしめている傾きがつよい。ここにもすでに問題があるけれども、いっそう重要なのは次の点である。すなわちカントは、これら三つの認識能力の機能を、具体的な認識活動に即して分析しているよりも、むしろ認識一般、経験一般の可能の根拠を検討するために考察している。ことに、分析論において、経験一般を成立せしめる先験的綜合の原理を感性と悟性に求めたうえは、弁証論において、理性の機能を、経験と直接に関係しない領域に跡付けるほかはなかった。「理性はしたがって、さしあたり、経験、或はなんらかの対象にかかわるのでなく、悟性にかかわる。かくして悟性の多様なる認識に、概念による先験的統一をあたえるのである。それは理性統一と呼ばれ得べく、悟性によってなされる統一と全く種類を異にする。」(A. 302) すなわち理性は、悟性と全く異った機能をもち、悟性の多様なる認識を「推論」によって「絶対的全体」das absolute Ganze としての「理性統一」Vernunfteinheit にもたらそうとする。(A. 326-7) このために、理性は、「無制約者の理念」を求める。自由もまた、カントにおいては、まさにかかる理性の求める理念と考えられた。かようにして、理性の機能が経験へ内在する通路が断切られ、単に超経験的なる領域においてのみ展開されることになる。同様に理性の推論も、経験の内部における機能、具体的認識作用において仂く機能たる面を見失われた。さらに理念としての自由もまた、経験と直接に関係しない可想的世界に求められることになったのである。

しかし実際には、人間は経験において、また彼の認識活動や企画的行為において、すでに推論をおこない、また推論の能力たる理性をそこにはたらかしめている。そしてまた、経験の内部での判断や推論において、〝理念〟は使用されているのである。ただし、その

さいに使用される〝理念〟は、必ずしも無制約者の理念ではなく、むしろ広義の「イデー」Ideen であり、「観念」と訳す方がふさわしい性質のものである。実際の認識や行為におけるイデーの作用については、別に立入った考察が必要であるが、対象の直観にさいしても、例えば〝暗示〟Suggestion や着想 Einfall において、すでにイデーは作用している。まして想像や判断は、イデーの作用なしには成立しない。もちろんイデーの作用が典型的にあらわれるのは推論においてであるが、しかし推論はカントが考えたように、決して単に無制約的全体への推論にかぎられるわけでなく、経験界の認識における仮説の設定においても、決定的に重要な機能をはたすのである。企画的行為もまた直観、構想、判断、推論をふくんでいるのであるから、右で認識について述べたことは、企画的行為にもまた妥当する。要するに、例えばヤスペルスも指摘しているように、「理念(イデー)は、単に後から(悟性の多様な認識を)秩序づける者 bloss nachträglicher Ordner ではなくて、悟性と感性における認識の成立について、すでに、それに参加しつつ作用する schon mitwirkend のである。」(Karl Jaspers; Kants Ideenlehre in "Psychologie der Weltenschaung", s.467) カントは、理性やイデーのもつこのような一面を、必ずしもはっきりとは取上げていない。

それがため、自由や道徳を、経験と無関係なものとして洗出し、その結果、それらを抽象的なものにすることにならざるを得なかった。かかるカントの一面性を是正するためには、経験のなかで仂く理性やイデーの機能を綿密にあとづけることが必要である。しかも、さきに示唆しておいたように、このような観点から解釈(むしろ改釈)できる言葉をカント自身が語っているのである。

さきに引用した文章についていうと、(ロ)の文章における「イデーにしたがった独自の秩序」は、認識における仮説、行為における企画とも解されるであろう。このような仮説や企画としての〝秩序〟こそ、現象界の事実に即しつつ、それを秩序づけたものであって、かかる秩序を構想する理性こそは、正に、(ハ)でいわれているように、「自分について経験的性格を示さざるを得ない」muss einen empirischen Charakter von sich zeigen のである。しかもこのような理性の機能は、カント自身がより強く取上げている定言命法においてよりも、むしろ仮言命法においていっそうはっきり現われるのである。仮説を構成し、行為を企画する機能を、理性(知性)の重要な機能と考える立場からすれば、このような思考活動を全く排除し、ただ無制約的に命令するカントの定言命法は、はなはだしく非理性的(或は非知性的)であるといわなければならない。かかる逆説から定言命法が救われるためには、それのもつ無制約的〝絶対性〟が、経験的制約に即しつつ仮説を構成し行為を企画する知性の〝経験的〟なる機能と、媒介されなければならないであろう。いまはこの点に立入るわけにゆかないけれども、両者の媒介は、言葉の正しい意味において〝実験的〟experimental でなければならないであろう。それには、カントが着目しつつ、しかし十全にはそのはたらきを把握しえなかった〝行為する主体〟を、もういちど正しく見つめることが必要である。また更に一歩を進めて、

〝認識する主体〞の作用までも、カントの分析論を是正する立場から、再検討しなければならないであろう。かくして、認識し行為する〝活動的主体〞の作用を、カントのいう「実験的方法」Experimentalmethode によって、しかもこの方法に関するカントの誤った観念を是正しつつ、根本的に究明しなければならないであろう。（右の諸点については、才六章の才六・才七節において立入った考察をこころみることにしたい）。

四　実践的自由と道徳的意志

右の両節で、私は必ずしも、超越論的自由の可能に関するカントの論証を、逐一再録することをしなかった。今は単に、「自然は目由（註―超越論的自由）からの原因性と少なくとも相剋しない」というその結論だけを、もう一度ここに引用することにとどめよう。さてカントが超越論的自由の可能を論証しようとした主要な動機は宇宙論的であったが、彼の関心はむしろ道徳法則の可能根拠たる実践的自由へとそそがれていた。「超越論的自由の廃棄は、同時に、凡ゆる実践的自由を壊滅するであろう」（A. 534）と、カントは述べている。

それでは、実践的自由をカントは如何に規定したであろうか。彼によれば、実践的自由とは、まず、「感性の衝動による強制からの決意の独立性」Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit（A. 534）である。より積極的に云えば、それは、「道徳法則による以外の凡ゆる法則からの意志の独立性」Unabhängigkeit des Willens von jedem anderen ausser allein dem moralischen Gesetze（K. d. p. V. s. 109）である。要するに、（イ）消極的には、道徳法則以外の一切のもの、とくに例えば感性の衝動から独立に決意するところに、実践的自由がある。（ロ）積極的に云えば、自己が定立する道徳法則のみによって自己を規定する意志の自律が、実践的自由にほかならない。このように見てくると、実践的自由が、さき（才二節）にあげた超越論的自由の二つの面、すなわち（a）消極的には自然法則からの独立性と、（b）積極的には、一つの状態を自ら始める自発性と比論的な両面を有することに気づかざるをえない。ただし超越論的自由は、単に「考えることは不可能でない」蓋然的 problematisch なものとして提示されたにすぎないのに対し、実践的自由は「客観的な実在性、たとい単に実践的であるにせよ、しかし疑い得ざる実在性」（K. d. p. V. s. 58）を有するものなのである。要するに超越論的な自由の概念と実践的な自由とは、その様態において、一方は可能的で、他方は実在的というふうに相異しつつ、しかも比論的対応関係をもっている。両方の概念が比論的に対応しているのは、両者が共に同じ一つの〝自由〞の概念だからであり、しかも様態を異にしているのは、一方は思弁的理性が自由を表象したものであり、他方は実践的理性において自由が自覚されたものだからである。云いかえれば、思弁的理性は、経験を究極的な理性統一にもたらすべく「無制約者」das Unbedingte を求めたのであるが、無制約者を思弁的に認識することは理性にとって不可能なるがため、二律背反におち

いらざるを得なかった。そこで思弁的理性は、この二律背反を解決するため、「行為する者」das handelnde Wesen が一面では「感性界の存在」でありながら、他面では経験的な感性界の制約から全く〝独立〟な「可想者」Verstandeswesen であり、かかるものとして無制約的な「絶対的な自発性の能力」Vermögen absoluter Spontaneität 即ち自由を有すると考えた。(K. d. p. V. s. 57) しかしそれは単に〝考えた〟だけであって、かかる自由の実在性を示したのではなかった。要するに思弁的理性は、「そこに無制約者を移すために」、経験的な感性界から独立なところに、「空虚な場所 leerer Platz を開いておいた」(s. 58) のである。さてこの「空虚な場所を、いまや、純粋な実践的理性が、可想的世界における原因性の一定の法則によって (自由によって)、すなわち道徳法則によって埋める」のである。すなわち理性が純粋な実践的理性に転ずるとき、無制約的な道徳法則に規定された主体の行為において、自由の単なる理念が、今や、「客観的な実在性、たとい単に実践的であるにせよ、しかし疑い得ざる実在性を附与される objektive und obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird のである。(a. a. O.) そしてこの自由—いまや実践的な意味で客観的実在性を得た自由—こそは、「凡ゆる理性的なる者の意志の特質」Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen (Grundlegung, s. 75) をなすものであり、また道徳法則の「存在根拠」(K. d. p. V. s. 4, Anm.) たるのである。

さて右によって、自由と、道徳法則と、理性的なる者の意志の関係が、すでにはっきりと示されている。これらは、どれ一つもが、他と不可分に連関しあい、特色あるカント倫理をかたちづくるのである。であるから、そのいずれを取上げても、カント倫理の本質に迫ってゆけるわけである。尤もカントにしたがって厳密にいえば、「自由の最初の概念は消極的であるからして、我々は自由を直接に意識することができない」のであって、自由から考察を始めるというわけにゆかない。そこで「我々が直接に意識する道徳法則」(K. d. p. V. s. 34) を「認識根拠」(s. 4, Anm.) としつつ、自由を「道徳法則の存在根拠」として究明するほかはない。かように自由と無制約的な実践的法則 (註—道徳法則) は相互に指示し合っている」(s. 34) ということをはっきりと意識したうえで、いまは考察の都合上、カントの意志論の検討から始めることにしたい。これは『判断力批判』の検討において取上げた有為性の概念、ならびに超越論的自由論において注意した「行為する者」としての人間の問題へと、我々の考察をより直接につなぐことができるからである。

意志は、カント哲学においては、ウォルフの分類にしたがって、上位の欲求能力 oberes Begehrungsvermögen とされている。さて欲求能力一般を、カントは、生命との関連において次のように定義する。「生命 Leben とは、欲求能力の法則にしたがって活動する或る者の能力である。欲求能力とは、生命が自分の表象によって、この表象の対象の現実性の原因である能力である。」(K. d. p. V. s. 9, Anm.)。この定義は循環定義の色彩をもっているが、カントの云わんとするところは、欲求能力とは、表象の対象を実現しよ

うと活動する生命の能力である、ということにほかならない。さて、生命がそれを実現しようと活動する表象の対象は、別の概念でいえば、〝目的〟であるから、欲求能力とは目的を実現しようと活動する生命の能力であると解してさしつかえない。私はここに、ライプニッツ的な思想の明瞭な痕跡を指摘しておこう。さて上位の欲求能力としての意志に関しても、カントは、右とほとんど軌を一にする定義を下している。すなわち意志とは、「表象に対応する対象を産出する能力」das Vermögen, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände hervorzubringen のことである。(K. d. p. V. s. 16) 上位の欲求能力たる意志の定義と、上位ならびに下位の欲求能力(欲望 Begierde)をふくむ欲求能力の全体の定義とが、その本質において同じであるという右の事実は、心理学的な考察においては、下位と上位の能力が道徳哲学におけるようには峻別されなかったことを意味するものと解され、我々の興味をひく。ここには、ライプニッツの連続観が跡をとどめている、と云えるかもれない。しかしカントがライプニッツ的思想をそのまま受継いでいるのでないことは、やがて明かになるであろう。

カントはその多くの著作のなかで、〝意志〟に関して、実にさまざまな定義を下している。これらを通観すると、さきにあげた定義における〝表象〟を、(イ)〝目的〟と関係づけている場合と、(ロ)それを〝法則〟と解している場合との二つに大別することができる。

(イ) 右にあげた(a)意志の定義において、「表象に対応する対象」は〝目的〟と解することができるから、才一種の定義は、この定義のなかに潜在的にふくまれている〝目的〟という概念を、顕在化したものと見てよい。この種の定義として最も端的なものとしては、(b)意志を、「目的にしたがって作用する能力」das Vermögen, nach Zwecken zu handeln (K. d. U. s. 285) と規定したものである。(c)いっそうはっきりと云えば、「概念によって、すなわち一つの目的の表象に則って行為しようという概念によって、規定されているかぎりにおける欲求能力」が意志である。(K. d. U. s. 59) 更に、(d)次に述べる才二種の定義と一部重なる面をもった才一種の定義によれば、「目的が、つねに原理にしたがう欲求能力の根拠であるとき、かかる目的の能力が意志である。(K. d. p. V. s. 69) 右にあげた(a)(b)(c)(d)の四つの定義において、〝目的〟が、順次に、よりはっきりと際立ってきたことが注意される。このことは、すでに才三章で指摘したように、カントが目的を生命を有する者のエンテレケイアと考えていることを示しており、そして前記の四つの定義は、このエンテレケイアに向う生命(或は欲求能力)のいくつかの段階を取上げ、それを定義したものであると解してよい。このかぎり、カントにおける目的の概念は、殆んど全くライプニッツ的であるけれども、しかしカントは実践的見地を自覚的に打出すことによって、ライプニッツにはない別の次元を切開いた。例えば彼が〝目的〟を、「意志に対しそれの自己規定の客観的根拠として

役立つもの」was dem Willen zum objektiven Grund seiner Selbstbestimmung dient (Grundlegung, s. 51) と定義するとき、すでに実践的、道徳的な次元への非連続的転換がはっきりと現われている。全般的に見て、道徳哲学におけるカントの目的の概念は、殆んどがこの種のものであった。

(ロ) さて道徳哲学において、意志がそれ自身を規定する客観的根拠は、法則と考えられた。かくて、そこから才二種の定義への転換がおこなわれる。(e)すなわち意志とは、「何等かの法則の表象にしたがって自己自身を行為へと規定する能力」das Vermögen, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäss sich selbst zum Handeln zu bestimmen である。(Grundlegung, s. 51) さて「このような能力が、単に理性的なる者のみに見出される」ことは云うまでもないことで、(a. a. O.) 自然や〝自然目的〟がかかる意志を有しないことは明かである。「自然の凡ゆる事物は、法則にしたがって作用 wirkt nach Gesetzen する。理性的なる者のみが、法則の表象にしたがって nach der Vorstellung der Gesetze、すなわち原理にしたがって行為する nach Prinzipien zu handeln 能力、すなわち意志を有する」(op. cit. s. 34) のである。(f) ところで、「法則から行為を導き出すには、理性が必要であるからして、意志は実践的理性に外ならない」(a. a. O.) と云える。そして次の定義も、かかる意味に解されなければならない。意志とは、「理性が原因性の規定根拠をふくんでいるかぎりの原因性」eine Kausalität, sofern Vernunft den Bestimmungsgrund derselben enthält (K. d. p. V. s. 104) である。

才二種の定義においても、(e) と (f) の間に微妙な、しかし重要な相異が見られる。(e) においては意志が、〝行為〟との明瞭な、本質的な関連において定義されているけれども、(f) においては〝行為〟が全く姿をけして、理性の規定根拠が重要な意義をおびて登場している。

さて右にあげた (a) から (f) までの諸定義を通観すると、目的論の立場から実践哲学の立場への転換が、(d) から (e) への進行にさいして、おこなわれている。そして (c) と (e) において〝行為〟の概念が出現しているにかかわらず、最後の (f) においてそれが姿を消している。これは、私が (e) と (f) をあのような順序にならべたから、このような印象が特に際立ったとも云えるけれども、実はこの順序こそがカント倫理の本質にふさわしい並べ方なのである。この点を少しく考察することにしよう。

右の展開順序において、(d) から (e) への転換にさいして、〝エンテレケイアとしての目的〟の表象が、〝法則〟の表象へと転換している。意志は、かかる法則の表象によって自己自身を〝行為〟へと規定するのであるが、さてカントの意味している〝行為〟は、我々がふつうに意味するような企画的行為ではないのである。企画的行為において、主体の設定する目的は、単に自己の内的な目的ではなく、むしろ外的な目的であり、或は内外を統一する目的で

ある。ところがカントにおいては、外界にかかわりをもつ目的はきびしく排斥され、「意志に対しそれの自己規定の客観的根拠として役立つ目的」のみが採用されるのであり、しかも意志の「客観的規定根拠」は、（f）の定義が示してるように、理性（実践的理性）のなかに求められているのである。正にこの点に、カント倫理の本質的特徴が見出されるのである。それは、およそ我々の通念と、いちぢるしく異った倫理観と云わなければならない。カントにおいて、〝目的〟の概念があれほどしばしば語られているにかかわらず、ふつうに我々の意味する企画的行為の〝目的〟は、全然そこでは考究されていないのであり、したがってこの目的を実現するための〝手段〟への考察も、意識的にきびしく排斥されている。カントが倫理において専ら考察しているのは、企画的行為の目的――手段ではなくて、行為（むしろ意志の自己規定）の客観的規定根拠だけなのであり、しかもこの規定根拠は主体が自己の内面において自覚する「純粋」な実践的理性のうちに求められているのである。そしてかように、意志が自己の内面のみに自己規定の根拠をもつことが、意志の自由ということであり、また「意志の自律」die Autonomie des Willens ということにほかならない。そして意志の規定根拠は、理性の立法する道徳法則であることは云うまでもない。かくてカントが本節の最初で、実践的自由を、道徳法則以外の凡ゆるものから独立に、したがって道徳法則のみによって自己を規定する意志の自律と規定したゆえんが、いっそうはっきりと理解されたわけである。

以上の我々の考察は、カント倫理の単に一部に関するものにすぎなかった。私は、有為性の概念を正しく把握するために、「自由に行為する者」としての人間の具体的行為を考察しようと考え、この考察への手がかりを、自由の超越論的ならびに実践的概念に求めようとしたのであるが、その要求は十分にみたされないことが、これまでの所論からも十分に結論された。ただわずかに、「行為する主体」に注目しつつ展開された自由の宇宙論的究明のなかに、解釈のしようによっては、我々の狙いにちかづく道がないではないということを指摘するにとどまった。そこでは、自由という超越論的理念を、一面ではどうしても経験との関連において、考察せざるを得なかったからであろう。しかるに、カントはこの理念が、理性によってその根拠を示される道徳法則のみによって自己を規定する意志の自律として、実在化されることを明かにして後は、経験との関連にかんする考慮を、きっぱりと断ち切ってしまった。かくして、外界の経験的なるものを全て排除し、実践的理性によって自己の内部にのみ規定根拠を有する倫理を確立した。それは純粋な理性意志の自律を原理とする倫理であり、この点にカント倫理の没すべからざる功績と特質があるのであるが、しかしそれは単に一面的に内面的な、また形式主義的な性格の理性主義の倫理になってしまった。このような性格のカント倫理、或は彼の実践哲学が教育に対していかなる帰結を生ずるものであるかを、才六章で立入って検討することにしよう。

第五章　カントの実践哲学の主要問題

一　カント倫理の全般的特徴
二　ドイッチェ・ビルドゥンクの問題
三　カントの啓蒙論と大学論
四　内面主義と目的の国
五　理性主義と国家論
六　カント哲学における社会

一　カント倫理の全般的特徴

カント倫理には、もちろん前章の所説以外に論ずべき多くの重要な点がある。今は細部の考察を割愛し、カント哲学全般の特徴と、カント倫理の全般的特徴を概括しておきたい。

いささか形式的にいえば、カントはその理論哲学の面において西欧近代の精神、わけても啓蒙の精神を深く呼吸している。これに反してその実践哲学の面においては、ドイツ的特質を強く打出しているように思える。もちろん実際には、しかくはっきりと両面が区別されるわけでなく、両方のあいだには相互の浸透がみられる。むしろ、カント哲学は一面において西欧との共通性を示し、他面においてドイツ的特質を示していると見る方が無難かも知れない。

（イ）ともあれ、細部をいちおう度外視してカント哲学の全体を概観するさい、そこに目撃される才一の特徴は、客観に対する主観の優位ということである。この特徴は、一般に近代思想を一応の極点にまでおしすすめた啓蒙思想の特徴であった。啓蒙において哲学思想は「主観への還帰」Einkehr in das Subjekt（Windelband; Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 11. Aufl. s. 367）によって、人間の人性論的省察を深めたのであるが、カントにおける主観、ことに人間の理性 menschliche Vernunfr に対する深い関心も啓蒙的近代精神の関心と共通している。この傾向は前批判期のカントにも著しかったのであるが、彼はやがて批判的・超越論的方法によって自己の哲学を確立した。批判的方法 kritische Methode とは、約言すれば、科学や道徳や芸術等の歴史的文化を事実として承認し、それの成立しうる権利根拠を明かにしようとする方法である。そのさいカントは、これらの歴史的所産を成立たらしめる根拠が客観の側にあるのではなく、逆にそれらを産出する主観の先験的綜合にあること、そして主観の先験的綜合が、認識される客観の成立条件であり、かかるものとして客観的妥当性を有することを証明しようとした。ここに用いられる方法がすなわち超越論的方法 transzendentale Methode なのである。「超越論的」とは、カントの有名な定義によれば、「対象に関する認識ではなくて、諸対象を我々（註―主観）が認識する仕方――ただしそれが先験的（アプリオリ）に可能なるべきかぎりにおいて――に関するすべての認識」（K. d. r. V. B. 25）のことである。カントはかかる超越論的な意味において、客観に対する主観の優位を確立したのであり、ここに哲学における

所謂コペルニクス的転回がその基礎を得たのであった。これをいくぶん通俗化していうならば、それは客観に対する主観の立法ということである。ここには、自然を科学によって制御する主体として立現われた近代的人間の自覚が、哲学的な形で表現されているといってよいであろう。

（ロ）右の特徴は近代精神に広く目撃される特徴であるが、カントにおいては更に、感性や感性的経験に対する理性の優位が際立っている。もちろんカントはそれを独断的合理論の立場から主張したのではなく、むしろ彼は経験論のみならず合理論の独断を批判したと云われるのであるが、しかしカントにおいては唯名論的経験論よりも実念論的傾向の方が優勢であって、この意味では正統派スコラ哲学の伝統により多くの親近性を示しているように思える。ともあれ感性に対する理性の優位は、これを心理学的・人性論的に見れば、ウォルフにおいて下位の心意能力とされた感性に対し、上位の心意能力たる理性の優位に、哲学的根拠をあたえたものといえる。かくして理性の面における近代的人間の自発性や能動性が純粋に発揮されたわけであるが、しかしそれを経験と実験的に媒介するという点がカントでは十分具体的に展開され得なかった。それがため、カント哲学の近代性には、一定の限界がおかれることになった。（この点は后に才六章の才七節において詳説することにしたい）。さらに感性に対する理性の優位は、「経験的」に対する「先験的」の優位、またこれと関連して実質に対する形式の優位、特殊・個別に対する普遍のの優位をも意味することはいうまでもない。

右に取上げたカント哲学全般の特徴は、認識論の分野においては、なお一定の制限のものにおかれていた。そこでは超越論的観念論 transzendentaler Idealismus が、これに含まれこれの対極的契機をなしている経験的実在論 empirischer Realismus によって、内部から、客観に対する主観の優位、感性に対する理性の優位の一面的な主張をコントロールされたがためである。すなわち認識においては、「外的直観」に「対応」する「現実的なるもの」das Wirkliche が理性の一方的自発を制限するのであって、（Vgl. K. d. r. V. A. 375）そこでは「経験的実在的なるもの」das empirisch Reale による理性の限定がたえず意識されていた。具体的にいえば、カントは理論理性の正しい使用を、直観の多様を綜合するということに限った。しかしそのばあいにすら、カントにおいては、感性の受容に対して、逆に理性が自発するという面が優位をもっていた。しかも理性の自発性は、カントによれば、凡ゆる感性的制約を「超越」して、無制約的なるものの認識にまでいたろうとする自発性でもあった。すでに述べたように、理性のかかる超越的 transzendent なる使用によって生ずる「仮象」、わけても二律背反を、カントは批判的に検討することによって、超越論的自由の可能を証明し、更にこれが実践的理性の自己限定において実在性を得ることを主張した。かくしてカントは理論理性に対する実践理性の優位 Primat der praktischen Vernenft を確立したのであった。実践理性優位の信念こそは、カント哲学の最も中心的な特徴をなすもので、客観に対する主観の優位、感性に対する理性の優位の原則を最も鮮明に、か

づカント自身のパースナルな信念として表明するものである。かくて一度び〝実践的〟なる領域に足をふみ入れるや、それらの原則は、実践理念優位の信念によって一方的に強調されるようになり、〝客観からの主観の完全な解放〟、〝感性に対する理性の一方的な支配〟という形にまで極端化されるにいたった。かくてここに、所謂ドイツ的主観主義への道が開かれたのである。

註　右に述べたカントの哲学、とくに実践哲学の特徴は、その思想史的、陶冶史的役割という面に着目して一云で要約するならば、主観主義 Subjektvismus と云って差支えないであろう。エビー女史はカントにおける主観主義の成立を、才一批判の超越論的演繹論において追跡し、「ドイツ的超越論哲学の〝コペルニクス的転回〟」によって、「〝批判的〟な古代的・西欧的伝統が、ドイツ的諸体系の主観主義へ転じた」と述べている」。(Magdalena Aebi; Kants Begründung der deutschen Philosophie, 1947, s.60) 尤も、主観主義の意味をどう規定するかによって、カント哲学を主観主義と呼ぶことの当否がきまるわけであるが、少なくとも実践哲学に関しては、右の性格付けは妥当するといえる。たゞしこのばあいにも、具体には、本文で述べたようないくつかの面を意味する概念として、それは理解されなければならない。――少くとも、フィヒテによって継承・発展せしめられたカント哲学は、まぎれもなく主観的観念論 subjektver Idealismus であった。

そしてまた「経験的」に対する「先験的」の優位、実質に対する形式の優位等の原則は、凡ゆる経験的・実質的なるものを排除した理性の、先験的なる普遍的立法の形式のみによって、意志を規定すべしという定言的命法の形に定式化された。これと関連して、外に対する内の優位が、内面を外界から完全に引放すという形にまで極端化された。ここに所謂ドイツ的内面性 deutsche Innerlichkeit に哲学的基礎があたえられたのである。

カント倫理の基本ともいうべき自由と人格、道徳法則や義務等の概念も、まさに右に述べたような主観主義的・一面的な極端化の立場から規定されたのである。それがため、これらの概念は他に類の少ないほどの純粋さと明確さをもって主張せられ、理論構成上のさまざまな欠陥にもかかわらず、人々の心に強く深い印象をきざみつける力を発揮した。右のドイッチェ・ビルドゥンクに対するカント哲学の影響が、自由と、人格と、法則的(理性主義的)義務倫理の面で特にいちぢるしかったゆえんもここにある。

しかしそれだけに、カント哲学にふくまれている正しい一面が、それに附随する反面の欠陥と一緒に、ドイツ哲学とドイツ的陶冶思想のなかに取入れられることになった。本章の主要な意図は、カント哲学、とりわけて彼の実践哲学が、反面に欠陥をともなうことなしにはそれの正しい一面を確立できなかったことを、明かにしようとするにある。我々がカント哲学に学ぶべきものは多いのであるが、しかし同時に我々はその反面にひそむ欠陥に対してあくまで批判的でなければならない。日本がいかに后進的であるとはいっても、歴史の発展段階において今日の我々はカントの時代よりも前進し、またそこでは直面されなかった新たな問題の前に立っているのであって、かかる歴史的環境の相異も、カント哲学の受容における

批判の基礎にならなければならない。

註　カントの成遂げた「哲学の歴史にその比を見ないほどの改革」（フンボルトの評）――それは云うまでもなく、人間の自由の意識を根源とし中心とする思考法のコペルニクス的転回であった。自由の概念は「純粋理性の、理論理性さえもの、全体系の要石」（k.d.p.v.s.3）であり、カント哲学の中心概念であった。カントは正に〝自由の哲学者〟であった。ドイツの著しい社会的后進性にかゝわらず、いなむしろ后進性の故に、啓蒙の波、ことに隣国フランスにおける革命の勃発は、ドイツ知識階級の進歩的分子に自由への欲求を目覚めしめた。自由は当時のドイツにおいて、「生の凡める価値昂揚に対する合云言葉」であり、むしろ福音にも似たものであった。（Simmel; Kant,s.82）クローナーは、『純粋理性批判』が現われた一七八一年から、ヘーゲルの『法哲学』が完成した一八二一年にいたるドイツ思想界の雰囲気には、「クリスト教成立時代における終末観的期待に通ずるもの」があったとすら述べている。（Kroner; Von Kant bis Hegel, I. Band, s.1）尤もこの四十年間にその〝期待〟の目標は著しい転化をとげ、個人の自由を中核とする世界市民的理想から、それを止揚する民族国家的理想へと転化したのであるが、右の精神的発展の動力になったのはあくまで自由意識の目覚めであった。さればこそ詩人ヘルダーリンは、自由の哲学者カントをわが民族の「モーゼ」とたゝえ、「わが民族をエジプト的沈滞から、思弁の自由な孤独な沙漠へと導き、聖山の力強いおきてをもたらした人」と、彼のカントへの感動を一七九九年元旦の手紙に書いている。カント哲学への感動は、ことにシラーにおいて典型的に現われていると云うべきであろう。ウィンデルバンドによれば、彼は「一般的文芸」においてカント哲学の「プロフェート」となる「高い使命」を果した。（Windelband; Präludien, I. Band, 9. Aufl. s.122）尤もシラーとカントとの関係は甚だ複雑であり、ことに二元論を基礎とするカントの倫理的世界観の厳粛主義を、シラーはその美的世界観によって乗りこえ、またカントの先験的構成的な歴史哲学における自然から理性への非的歴史的発展観は、前者をナイーヴなギリシアに、后者をゼンティメンタールな近代へ置きかえたシラーによって、その限りにおいて歴史化され、新人文主義的陶冶思想へと発展せしめられた。この陶冶思想は、ローマン的陶冶思想と共に、ドイツ運動によって生まれた云はゞ本格的なドイッチェ・ビルドゥンクと云えるのである。

フィヒテにとっても、カント哲学は単に生活の転換にとゞまらず、同時に哲学的回心ですらあった。二八才のフィヒテは一七九〇年アケリス宛の書簡に、こう述べている。「僕は哲学へ身を投じた。それは、僕の解するところでは、カント哲学であった。そのうえ僕はそこに、僕の悩みと喜びの真の源泉に対する適応薬を十分に発見した。この哲学、特に純粋理性批判の研究なしには理解できぬそれの道徳的部分が、一人の人間の全体系に及ぼした感化、特にそれによって僕の思考法のうちにおこった革命は、把みきれないほどのものである」。またワイスフーンに宛てゝ、「僕は実践理性批判を読んで以来、新しい世界に生きている」とも書送っている。（J.H. Fichte; Fichtes Leben, I. Band, s. 107-111）カッシーラーも云うとおり、フィヒテの告白は、カントの倫理学上の主著が現われて以后、当時のドイツ思想家たちの受けた感動を「典型的」に表示している。（Cassirer; Kants Leben und Lehre, s. 389）さきにあげたシュワルツその他のカント派の教育学者たちが、例外なくカントの道徳哲学にその原理を求めているのも、決して偶然ではなかった。勿論フィヒテは、シラーと同様、カン

トの単なるエピゴーネンではなく、むしろカントの超越論哲学に残されていると彼の判断した課題、すなわちそれの徹底による物自体の排除、一つの原理—自我の事行—からする観念論の体系化を完成した。フィヒテは「私の体系はカントの体系より他の何ものでもない」と告白する反面、しかし「私の体系の行方はカント的敍述とは全く独立である」とも自己を主張している。(Fichte; Erste Einleitung in die W-L, s.4) ともあれ今はカントに対するフィヒテの継承発展の面と、独立的創造の面を詳しく検討することを割愛して、次の点を指摘するにとゞめる。フィヒテの独立的創造は、やがてローマン主義へ発展していったシュトゥム・ウント・ドランクのフィヒテの基礎体験に、その主体的根源を持っている。(Max Wundt; Fichte, s. 85-6) そしてこのフィヒテを通じて、カント哲学はローマン主義に連結されたのであり、シェリング、ヘーゲルの哲学を呼びおこしてくる。

二　ドイッチェ・ビルドゥンク・の問題

(1) カントとドイッチェ・ビルドゥンク

ドイッチェ・ビルドゥインクの問題は、別に独立の研究を必要とするほどの大きなテーマである。今それについて満足な私見を述べる準備がないので、ここでは単にカント倫理の特徴を明かにする手がかりとして、右のテーマをとりあげることにしたい。

ドイッチェ・ビルドゥンクについては、多くの人々がそれぞれの立場から意見を述べているが、比較的公平に、また広い視野からそれに考察をくわえたものとしては、トレルチュの『ドイッチェ・ビルドゥンク』と題する講演がある。(Troeltsch; Deutscher Geist

und Westeuropa, 1925, s. 169ff.) 彼はこの講演で、ドイッチェ・ビルドゥンクの歴史的源泉を、古代文化と、クリスト教と、北方的・ゲルマン的世界の三つの伝統に求めている。才一、古代と、これに由来する人文主義或は古典主義は、歴史においてはさまざまの形態を現じてきたが、その全体に共通な特徴は、自立し且つ世界調和の一環をなす自由な人間の品位と、美と、調和に対する信念であり、範型と外観の高貴さに対する感覚(センス)であり、人倫のうちに静かに仂いている法則による感性の神化ということである。才二のクリスト教もまたいくたの形態に分れているが、それの説くところは、古代と全く対立する内面性と魂と愛の世界であって、この世界はその重心をそれ自身のうちにではなく、恵みをたれ魂を同化する神的な恩寵のうちに、すなわち超世界のうちにもっている。才三の北方的・ゲルマン的世界は中世に起源をもち、クリスト教によって支配され形成されはしたが、しかしクリスト教と教会とから独立な固有性をもっている。「それは北方的空想と無際限の、音楽的な気分(シュティムンク)と心情(ゲミュート)の世界、凡ゆる形を突きやぶる生命の充実と、ロマンティッシュに昂揚される感性の世界、郷土愛と同志的忠実の世界、構成的企画と凡ゆる実在者を背后に捨ててゆく抽象性の世界、有限者のなかでねばりぬく反抗と超有限者への憧憬の世界である」。(S. 178-179)

トレルチュは右の三つの契機を、明かに、それぞれ、新人文主義、正統的クリスト教、および浪漫主義をモデルにして定式化している。かかる定式から見るならば、カント哲学には、それらの契機のどの一つさえも完全には見出せないというほかはない。むしろカン

トはミュラー・フライエンフェルズも指摘したように、新人文主義に対しては何等の理解も示さなかった。また正統的クリスト教が神中心的なのに対してカントはむしろ人間中心の立場に立っている。最後に浪漫主義に対しては、むしろそれと反対の啓蒙の精神を深く呼吸していたのである。こう見てくると、トレルチュが定式化したドイッチェ・ビルドゥンクと、カントとの関係は、むしろ対立的であるとさえいえる。しかしトレルチュの定式化をはなれていえば、カントは古代からプラトン的イデアリズムの精神を継承し、キリスト教からは敬虔主義 Pietismus をとおして内面的な倫理的心術を育成されたのであり、また無制約者を主観の内面から探求してやまぬその形而上学的態度のなかに、北方的・ゲルマン的なるものを示しているといえるであろう。この意味においては、カントもまた古代的、クリスト教的伝統と、北方的・ゲルマン的なるものとを、その一身に統一しているのであって、他のドイツ的思想家にもまして、深い統一の根源を自覚にもたらしたとさえ云えるのである。

思想史的にいえば、(イ)宗教改革以後の新教地区ドイツで、その領邦的絶対主義の宗教政治的背景になっていたルター派教会とこの派の学校哲学とに対して、カントは当時のドイツで中産的生産者層に深い影響をあたえた敬虔主義の心情からして、きびしい批判を加えた。ここにはプロシア的絶対主義に対する中産的市民階級の反抗が見られ、また形式化した旧きプロテスタンティズム Altprotestantismus を新しいプロテスタンティズム Neuprotestantismus へ転換し純化せんとする運動の社会的背景が見られるであろう。

(ロ)ルター派教会の支配するドイツでは、メランヒトンによって組織されたプロテスタント的・スコラ的形而上学が、学校哲学 Schulphilosophie として当時の大学を支配していた。形骸化され、ゆがめられたこの古代的伝統は、すでにライプニッツ・ウォルフの哲学によって打撃を打けていたけれども、カントはプラトニズムに由来する彼のイデアリスムスによって、古代的伝統を近代的意識のなかに復活し、かくて真にドイツ的なる哲学の礎石をおいた。(ハ)さて右の敬虔主義とイデアリスムスのなかに北方的・ゲルマン的なるものを跡付けることも不可能ではないが、しかし彼がドイツ哲学の創始者となったのは、むしろイギリスやフランスの新興市民階級の思想を代表するニュートンとヒューム、およびルソーなどの思想の影響によるものであったという事実が、注目されねばならない。〝ドイツ精神〟、或はまたドイッチェ・ビルドゥンクは、カントにおいて古来の西欧的伝統と、近代の西欧思想とを吸収し受容したのであり、またそれらの基礎とも云うべきドイツ哲学がカントによって確立されたのである。例えばシェリングが、カントから本格のドイツ的哲学 die Deutsche Philosophie が始まったと讃えているのは必ずしも誤まりとは云えない。(Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münhneu Vorlesung, 1827, Schellings werke X, s. 73-4) またフンボルトがシラーに、「彼(カント)は言葉の最も真実な意味において哲学を人間の胸の深みに持ちかえったのである」と書き送ったのも、当時のドイツ知識階級のいつわらぬ告白と見るべきであろう。

註　シェリングはその一八二七年の講義『近世哲学史論』の草稿に、「カントの影響は実際異常なものであった」と述べている。「カント以后における人間精神の最高の財産をめぐ内的・外的な戦より大きな戦が戦われたことはかつてなく、またカント以后における学問的精神の努力よりも深い、そして結論の豊から経験がなされたことは過去になかったと、歴史は判断するであろう」。更に彼は右の〝註〟において云う。「カントの出現と共に、哲学のこれまでの歩みはいっぺんに変ってしまった。それは恰もながいあいだ抑制され、せきとめられていた流れが遂に出口を見出したようなもので、今やこの出口はたえまなく拡大しつゞけ、最后に破裂し、妨げられることなく自由に流れるようになるであろう。……カントの本格的影響が初まって以来、さまざまの体系がなくなり、単に一つの体系（nur Ein System）―相次いで起る一切の現象を貫いて最后の解明点にまで殺到してめく単に一つの体系があるのみである」。

さて右に「単に一つの体系」と云うのは、シェリングによれば「ドイツ哲学」deutsche Philophie であった。彼は右の講案の最后の章「哲学における民族的対立について」のなかで、こう述べている。「我々の歴史的展開にこゝまでついてきた人は、この展開が進行と共にますますドイツ哲学へと凝縮してきたことに直ぐさま気付いたであろう。以上の講義からドイツ哲学の性質について、またドイツにおける哲学で問題になっていることを知り、他のヨーロッパにおける哲学の状態を知った人は、かゝる意味の哲学はドイツには存在するが、世界には存在しないと判断せざるを得ないであろう」。シェリングは右の理由を、ドイツ人が「哲学に対する心情と精神の興味」をいたゞいているのに反し、他のヨーロッパの諸民族、とくにイギリス人やフランス人が「思弁への大きな反感」をもっていることに求めている。彼はまた「ドイツ人は少なくとも今日まで、哲学は一つの純粋な理性学（eine reine Vernunftwissenschaft）であると主張し、したがってかゝるものとしての哲学を求める」と述べ、更にドイツ哲学が、ドイツにおける宗派の対立分裂によって「外的に失われた統一を、内的に学問の領域で回復しよう」という欲求に根差すものであることを指摘している。

ドイツ哲学の意識化とそれの自覚的主張とは、すでにフィヒテの『ドイツ国民に告ぐ』においても見られるところであるが、私はフィヒテと同様の文化的民族意識がシェリングにも現われているだけでなく、彼がドイツ哲学の発展に対するカントの意義を強調している点に注目せざるを得ない。更にまたカント哲学を思弁的形而上学の方向へ発展さす努力はすでにフィヒテに始まっているのであるが、今やシェリングにいたって、思弁的ドイツ形而上学の開拓者として、カントは位置づけられることになった。

またフンボルトは云う。「カントは、哲学する理性がこれまで一人の人間によってなしとげた最大の仕事をくわだて、そして完成した。彼は凡ゆる時代、凡ゆる民族の哲学に彼を必然的に遭遇せしめた道程において、凡ゆる哲学的作用を吟味し、そしてふるいにかけた。彼は哲学的作用の地盤を測定し、境界づけ、平坦にし、その上に築かれた虚偽の建築を破壊した。そしてこの仕事をすませてからは、哲学的分析と、これまでの諸体系によってしばしば誤り導かれつんぼにされた自然な人間感覚とが、そこで出会う基礎を確立した。彼は言葉の最も真実な意味において哲学を人間の胸の深みに持ちかえったのである。彼は、偉大な思想家を表示する一切のものを完全に所有し、ほかでは相剋するように見えるものを自分のうちに統一していた。……想像の偉大さ

と力がカントにおいては、思考の鋭さと深さに隣合って並んでいる。カント哲学のうちどれだけのものが今日まで保存されたか、また将来保存されるであろうか、私は敢えてそれを決定しようなどゝは思わない。しかし彼がその民族に与えた名誉、彼が思弁的思考に与えた利益を確定しようとするならば、三つのことがまがうべくもなく確言できる。(イ)彼が破壊し或たるものは決して再び頭をもたげないであろう。(ロ)彼が根拠づけた或るものは、決して再び没落することはないであろう。(ハ)そこで何よりも重要なことは、哲学の歴史全体に比類のないほどの改革、そして今后永久に思弁の凡ゆる方向を概算し価値づけるような改革を、彼がなしとげたということである。……そしてまた彼がその世紀の凡ゆる進歩と共に歩み、時代の凡ゆる事件にさえも生々と関心していたことも、彼の顕著な特徴であった。彼は彼以前の誰れにもまして哲学を人間の胸の深みに孤立させることによって、却って恐らくは何人にもまして哲学を多様な実多い適用へもたらしたのである。(傍点筆者) 私はこの文章をカッシラーの引用から借りてきた。Cassirer; Freiheit und Form, s.221-3)

（2）イデアリスムスと内面性

さて特にドイツ的な哲学、或は特にドイツ的な陶冶思想が、いかなる特徴をもっているかは、必ずしも容易に規定することができない。例えばトレルチュの取出した三つの契機のうち、古代とクリスト教は、ドイツ的というよりもむしろヨーロッパ共通の文化遺産であり、また北方的ゲルマン的世界にしても、ドイツ民族だけに特有なものではなくて、少くともゲルマン諸民族に共通なものと見るべきであろう。ましてカントのように、西欧的な啓蒙の精神を深く呼吸した哲学者においては、特にドイツ的なるものを洗出すことはいよいよ困難である。この問題はドイツの社会史、思想史の全体的根本的考察を必要するのであるが、私はそれについて十分に学問的な解答をあたえる用意をもっていない。そこで、ドイツの哲学者や教育学者が指摘しているドイツ思想の特徴や問題点を整理して、いくらかでも我々のテーマを明かにすることに努めたい。

（イ）もちろんドイツには唯心論から唯物論にいたる一切の思想体系が存在する。しかし、そのなかで、人々が特に、「ドイツ的」と形容するのは、所謂イデアリスムスである。さてドイツ・イデアリスムスにもいろいろの形態があり、その源流をライプニッツや、更にエックハルトなどにまでさかのぼることもできるが、いまは通説にしたがって、これを十八世紀の七〇年代から十九世紀の三〇年時代におよんだ、所謂ドイツ・ベウェーグンクの時期に限局して見ても（ドイッチェ・ベウェーゲンクについては、Vgl. Hermann Nohl; Die Deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme, in Pädagogik aus dreissig Jahren, 1949, S.28ff.）しかし例えばトレルチュが分けたように、カントの認識論的理論的イデアリスムス、ドイツ詩に見られる美的倫理的イデアリスムス、ならびに浪漫主義、の三つの形態がふくまれている。(Troeltsch; Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, S. 532ff) そこには多少の相異が見られるのであるが、しかしその全体を貫く〝精神〟は、シュブランガーの次の言葉によって、比較的うまく表現されている。「ド

イツ精神に固有なる内実は、それが受けた最も成熟せる特徴からいえば、ドイツ・イデアリスムスとして示されるであろう。ところで我々はそれによって、一定の哲学的な精神の態度以上のものを意味する。すなわち、そこから無限な努力が生ずる思想的目標の内的直観が、ドイツ人の特徴である、と我々は考えるのである〝単に〟思考されたものへの傾倒、Hingegensein an "Nur" Gedachtes これこそがドイツ的精神を特徴づけるのであり、そこからイデーへの、超現実的なものへの、単に内から把捉でき産出できるものへの、しかも同時にまた体系的なもの、純粋に論理的に基礎づけられたものへのドイツ人の帰依が由来するのである。Eduard Spranger; Volk, Staat, Erziehung; S. 65) この意味でドイツ・イデアリスムスはドイツ理想主義であると同時にドイツ観念論である。

（ロ）右でシュプランガーが言及しているように、ドイツ・イデアリスムスは人間の内面にその根源をもっている。この意味で、それは、所謂ドイツ的内面性 die deutsche Innerlichkeir と深いつながりを有する。そしてこの内面性もドイツ的精神の特徴として、多くの人々が指摘するところのものである。今は一々の典拠をあげる煩をさけ、シェーラーの所説に少しふれておこう。シェーラーはドイツ的内面性の成立に関与した歴史的要因として、(a)ルターの、或はルター的に色づけられたプロテスタンティズム、(b)カント哲学、(c)浪漫主義的歴史主義、(d)プロシア原地の民俗的構成、(e)ビスマルクの模範の五をあげ、カント哲学がドイツ的内面性の成立に果した意義を重視している。(Max Scheler; Nation

und Weltanschaung, 1923, S. 154-170) このドイツ的内面性の問題については、以下の諸節でなお立入って論究することにしたい。

右のドイツ的観念論とドイツ的内面性のうち、後者の方が歴史的にも心理的にも、いっそう原本的であるように思える。ともあれ両者は密接に結びあい、所謂ドイツ的精神 deutscher Geist の中核となり、そこから、例えばドイッチェ・ベウェーグンクにおいて、特色豊かな哲学や文芸を生みだしたのであった。しかし我々は、このドイツ的精神の創造が、単に精神の運動ではなくて、同時にドイツの社会的政治的諸条件、わけてもそれの後進性と、それに由来する精神の高揚とによって特徴づけられているという面を看過してはならない。しかし今はドイツ精神の内面性と観念性の由来を、社会史と精神史の両面から立入って究明する十分な準備を私はもっていない。その源流をさぐるには中世ドイツの社会と神秘主義にまでさかのぼらなければならないであろう。しかし所謂ドイツ的精神の成立に決定的役割を果したのは、ルターの宗教改革であった。今はそれの政治的・精神的意義を立入って論ずるひまがないので、カント哲学の歴史的意義を理解するに必要な点だけについていうと、ルターは一方において、キリスト教の本質を、神の前に独り立つ個人の最も深い内面における〝伝仰のみ〟 Sola fide の態度に求めたのであるが、他方では、かの農民戦争にさいして、支配官憲 Obrigkeit（おかみ）に対する絶対的服従を説教した。すなわち宗教的には、神の前における万人の平等と人間の最も深い内面的個体性を堀下げた反面、政治的には領邦的絶対主義の権威に〝臣民〟 Untertanen を服

従せしめたのである。フランスのドローズも云うように、ルターのかかる「一見奇妙な二律背反」こそは、「ドイツ社会の秘密を、更にまたドイツ精神の秘密を解くかぎ」である。（ドローズ『ドイツ史』クセジュ文庫、六頁以下）。我々はやがてルターよりはいっそう近代化され〝啓蒙〟された立場においてではあれ、カントにもまた、ルターの〝二律背反〟と比論的な態度を見出すであろう。

ルターの〝二律背反〟は、ドイツ史にひろく見出される「政治」と「精神」の乖離を象徴している。外的なる政治と内的なる精神との二元的対立は、ドイッチェ・ビルドゥンクの基本的性格の一つであるが、そこにドイツ的観念論と内面性とは社会的・心理的根源をもっている。これを、レョープケのたくみな表現をかりて云えば、ドイツ人は「経験と洞察、社会的生活上の問題に対する関心」ならびに「民主的自治」の習慣をうばわれて、「政治的思考をおかみにまかせ、おかみがいいと思うように決めてもらう」ことに習慣づけられ、そして「非現実的夢想への危険な逃避、また言葉と抽象的観念の世界への危険な逃避」によって、この内面性と観念性の世界に「〝内的な自由〟の国」Reich der „inneren Freiheit" を見出したのである。いいかえれば、ドイツ的内面性と観念論とは、政治に背を向けた「内面への逃避」Flucht nach innen にほかならなかった。（Wilhelm Röpke; Die Deutsche Frage, 1948. s. 167–9）

さて、宗教改革から領邦的絶対主義の時代に形成されたドイツ的精神の特徴は、十八世紀にいたり、所謂ドイツ啓蒙の時代にいたるもなお克服されず、以前よりいくらか近代化された地盤の上でむしろ拡大強化された。また啓蒙の〝克服〟としておこなわれたドイッチェ・ベウェーグンクも、この点においては右と同様で、むしろ政治と精神との、また外と内との二元的対立に新たな基礎をあたえたのであった。我々の問題は、そのさいにカント哲学が如何なる役割を果したかということである。

ドイツの社会史、精神史の全体を考察するよりも、カント哲学の性格を究明することを主題にする本論においては、ドイツ的啓蒙についても、全般的考察をくわえるひまがない。今はカント哲学の歴史的役割を理解するに必要なかぎり、ドイツ的啓蒙に言及しておきたい。啓蒙は、どこの国においても、もともと、中世的封建的なるものに対する戦いという面をもち、したがって改革的な性格を有する。イギリス、わけてもフランスにおいて、とくにそうであった。ドイツにおいてさえも、啓蒙の指導者ライプニッツ、トマジウス、ウォルフ等には、多かれ少なかれ改革への計画や気構えがあったと云える。しかし、宗教改革につづく三十年戦争によって、一世紀近くの立ちおくれを余儀なくされたこの国においては、なお領邦的絶対主義が根強く存続したがため、これを打破して統一的国民国家を形成すべき市民階級は、ついに革命的勢力にまで成長するにいたり得なかった。当時のドイツ「国家」は、十八世紀にいたるもなお単に地理学的概念たるにとどまり（W. Mommsen; Geschichte des Abendlandes, 1951, S. 122 f.）そこに意識された統一は、わずかに中世以来の神聖ローマ帝国の〝観念〟と、マイネッケの所謂〝文化民族〟Kulturnation（Meinecke; Weltbürgertum und National-

staat, S. 2）としての統一たるにすぎなかった。かくて、若干の知識人たちにめざめた近代的改革への意欲も、社会改革的エネルギーを発揮することができず、国家形成への政治的役割を果すことができなかった。かくして右に述べたドイツ啓蒙の内においても、いちはやく内面への転向、観念への昇華がおこなわれた。トレルチェは、この点について、ドイツ的啓蒙は、かくて最初から改革を「内的生活の領域」に限局し、そこに「新たな深みと問題」を発見したにすぎなかったと述べている。我々のカントは正にその「内的生活の領域」をルター、ライプニッツの伝統の発展的継承によって、しかも啓蒙の改革的精神を以って、開拓したと云えるであろう。〝精神〟の歴史における彼の役割はたしかに偉大であった。しかしそれは、ドイツ民族の社会改革的パトスをゆりうごかす力とはなり得なかった。トレルチュも云うように、「ドイツ的啓蒙には大きな総括的パトスが欠け、それがため感動的な力が欠けていた」のであり、このことは、ドイツ的啓蒙が「最初から小市民的で、（単に）善意な官吏、学者、僧侶、教師等の、勢力なきサークルへ分裂していた」がためであった。そのうえ「政府と臣民との間の深い溝は、なお依然として克服されず、しかも啓蒙的専制君主たるフリートリッヒの国家が、〝上からの啓蒙〟をおこなったため、市民階級が改革を主導する体制の発展は、却つて阻害されざるを得なかった。かくて市民階級とつながりをもって立上った哲学や文芸の指導者たちにおいても、「実践的・社会的関心」はきわめてうすく、「全く精神的・感情的な深まり、豊かな細かな精神陶冶だけの理想」を追求するにすぎなかった。（Troeltsch; Aufsätze zur Geistesgeschichte, usw. s. 532ff.）我々は次節において、カントにもこのような態度が典型的に現われていることを突止めるであろう。カント自身はまだ、後のドイツ的思想家たちのように、かかる理想の実現と普及とを、「ドイツ民族の特殊な使命」として主張するにいたらないけれども、しかし啓蒙の社会改革的関心を、純粋に学問的・哲学的な関心、純粋に陶冶的な関心へ転換せしめ、ドイツ的観念論と内面性の世界へ昇華せしめるにこと、カントは決定的な役割を果したのであった。

三　カントの啓蒙論と大学論

（1）　カントの啓蒙論

時代の社会経済的・政治的諸条件は、直線的に、或る人の哲学の性格を規定するのではない。それらの条件は、それに対するその人の反応、とくに意識的反応の仕方によって、直接間接にいはば〝屈折〟されて彼の哲学を規定するのである。そのさい彼の反応の仕方は、彼の哲学的信念によってもまた意識的・無意識的に規定されるであろう。同様のことは、カントについても云える。特に彼の『啓蒙論』は、当時のプロイセンの政治的社会的現実に対するカントの思想的な〝反応〟とも云うべきもので、そこから、一方ではプロイセンの現実が、他方ではカントの思想の特徴が読みとれるのである。そこに示された〝反応〟を検討することによって、我々は、カントの倫理思想が、ドイツの陶冶思想に如何なる影響をあたえ得る

ものであったかを、検討することができるであろう。

論文の冒頭で、カントは啓蒙に関する有名な定義をかかげている。「啓蒙とは、自らの責任である未成年からの人間の脱出である」。Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. さて「未成年とは他人の指導なしには自分の悟性を使用する能力がないということである。未成年の原因が、悟性の欠如にあるのでなくて、他人の指導なしに悟性を使用せんとする決意と勇気の欠如にあるとき、その未成年は、自らの責任によるものなのである。それゆえ、敢えて知れ、Sapere aude! 自分の悟性を自分で使用する勇気をもて!、これが啓蒙の標語である。」(s. 135)

自分の悟性を自主的に使用することなく、したがって「自主的思考者」Selbstdenker となることなく、いつまでも「家畜」のように、自分を「監督」する「後見者」Vormünder のもとで「安穏」に未成年の状態をつづけるのは、他ならぬ当人の「怠惰」であり「怯懦」である。自主的思考への決意と勇気を強調するカントの口調には、当時の進歩的な知識人であった彼の面目が躍動している。彼が未成年の責任を当人の怠惰と怯懦に帰し、思考における各人の自律を主張した点は、あくまで正しい。この主張は特に「宗教上の事柄」における民衆の「後見者」であった教会、特にルター派の教会をはっきり念頭においてなされていたのである。そしてこのルター派の教会こそは、ドイツ絶対主義の宗派政治的支柱であった。

我々は右の点を高く評価すべきであるが、しかしまた未成年からの脱出を全て当人の思考上の自律とした正にその点に、カントの啓蒙論の限界を見出さざるを得ない。すなわち民衆が未成年の状態に止まるよう、それを「最初は愚鈍にしておいて、やがて細心にこれを保護」する後見者、ならびにその背後の幸福主義的警察国家を変革する方向は全く強調されず、未成年の状態は全て個人の責任に還元されているのである。であるから、「この啓蒙に必要なのは、自由にほかならない」とカントが云うとき、その自由は、本格の啓蒙を経験したイギリスや、わけてもフランスにおけるように、社会的政治的自由(カントの言葉で云えば「市民的自由」bürgerliche Freiheit)ではなくて、単に「思考法の改革」Reform der Denkungsart への自由にすぎなかった。であるから、カントは、「革命によって、おそらく個人的な専制主義と貪欲な或は横暴な圧制は壊滅するかも知れない、しかし思考法の真の改革は決して実現されないであろう」(S. 136) と述べ、問題の重点を、社会から、思想の領域に移しているのである。この言葉は、カント自身の思想であると同時に、ドイツ知識階級の政治的態度の指導理念をも表現したものと見ることができる。

カントが右の論文を書いて五年後に、フランスにはあの大革命がおこった。当時のドイツ知識階級はそれによって強い感動を受け、絶対主義への戦いに立上ろうとする気構えをすら見せた。例えば若いフンボルトやフィヒテも革命的情熱にもえた。(Humboldt; Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen, 1792. Fichte; Beitrag zur Berichtigung der

Urtheile des Publicums über die französische Revolution, 1793, Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten, 1743) シラーもまたそうであった。しかしこのシラーについて、ゲーテが語った言葉こそは、当時のドイツ知識階級の変化を最も鮮明に云いあてている。「シラーの凡ゆる著作を、自由の理念がつらぬいている。この理念は、シラーが教養を進め、自らも別人になってゆくにつれ、別の形態をとるにいたった。青年時代に彼が心をなやましその詩のなかでうたったのは、物理的自由 physische Freiheit であったが、晩年のそれは理念的自由 ideelle Freiheit であった。」(Goethes Gespräche, von Biedermann, 1911 III. Band, S. 322) 物理的自由、すなわち政治的社会的自由から、理念的自由への後退、或は当人の心理から云えば理念的自由への昇華、これがドイツ的啓蒙のたどった道であった。所謂〝啓蒙の克服〟も、まさにこのような線にそって行われたのである。かくてドイツの知識階級に目覚めた近代の精神は、再びルター後のドイツの場合にも似て、政治から逃避した理念的世界に、自分の唯一の住家を求めたのである。社会思想史的にいえば、カントの「可想界」はまさにこのような意味の理念的世界に外ならなかった。

カントは、理念的自由を「制限」するものに対しては、たしかに決意と勇気を以って戦っている。ところでカントにおいて自由の実現とは、具体的にはどういうことであったか。それは「理性の公共的使用」der öffertliche Gebrauch der Vernunft ということであった。しかし彼は、この公共的使用という概念を、いささか奇妙な観点から、私的使用と区別している。理性の公共的使用とは、今日の概念といささか異なり、単に学徒 Gelehrter 即ち著述家として、「読者世界 Leserwelt の公衆」の蒙を啓くことにほかならなかった。これに対して理性の私的使用は、「彼に依託された一定の市民的地位或は官職において」自分の理性を使用することで、今日の概念でいえば、この方が社会的使用に当るのである。この奇妙な用語法は、〝社会的〟という概念が十分に且つ正しく成立し得なかった当時の社会的政治的条件をはっきりと表示している。しかも、それだけではない。カントが自由を要求したのは、単に理性の「公共的使用」すなわち思想による啓蒙に関してだけであって、カントは理性の「私的使用」すなわち社会的政治的使用に関して、はっきりと自由の実現を断念しているのである。その理由としてカントが述べていることがらこそ、我々の注目に値する。

その理由を一言でいえば、「公共体の利害にかかわる多くの仕事には、一定の機構 ein gewisser Mechanismus が必要である」からにほかならない。この機構によって、公共体の一部の成員は、人為的一致 künstliche Einhelligkeit をとおして、政府によって、公共の目的へ向けられ、或は少なくともかかる目的の破壊から遠ざけられるために、単に受動的にふるまわなければならない」(傍點筆者) のである。そして「ここでは、云うまでもなく、理屈を云うこと räsonnieren は許されない。服従しなければならない」(傍點筆者) のである。学者といえども「世界市民社会」Weltbürgergesellschaft の一

員としての限り自由をもつのであって、右の機構の一部であるという面にかんしては、自由をもたないのである。その理由として、カントは、「上官から何か命令された将校が、勤務にさいして、この命令の合目的性や有効性について理屈をいわうとするならば、それは全く破滅的なことではないか」と述べている。この引例は、後に定言命法の検討にさいして想起されなければならない。

要するにカントは現実的世界と理念的世界を峻別し、後者のみに関して、思想の自由を主張している。たしかにこの点に関する彼の主張は鮮明であり強烈である。彼は人間を未成年の状態におくことは、「神聖な人権」die heiligen Rechte der Menschheit を傷つけるものであるとすら述べている。しかも現実的世界の社会的政治的機構に関しては、理屈抜きの服従を説いているのである。これは他でもない。カントにとって、啓蒙の世紀は、即ちフリートリッヒの世紀であったからである。だからカントは啓蒙専制君主たるフリートリッヒ大王が、思想、とくに宗教上のことがらに関して寛容であったその啓蒙性をたたえるとともに、しかも大王が一方で服従を命じたことを、当然のこととして支持しているのである。「汝等が欲するだけ、また汝等が欲することについて理屈をいえ、しかし服従せよ」Räsonniert, soviel ihr wollte und worüber ihr wollt, aber gehorcht! この文章をカントは、短かい論文のなかで実に二度までもかかげている。そこには、ルターと全く比論的な態度が、あまりにも鮮明に表示されている。さきに述べたルターの〝二律背反〟は、二世紀后のドイツで、啓蒙的専制という「パラドックス」Paradox のかたちをとって再現されたわけである。

ルターは彼の二律背反的態度を、パウロの言葉から引出したのであり、おそらくその正しさを確信していたにちがいない。しかし啓蒙的理性主義者のカントは、その時代を、「すべてがほとんどそこではパラドックスである」と理性的に自覚していた。「より高度の市民的自由（註「への要求」を入れて理解せよ）は民衆の精神の自由にとって有益なもののように思えるけれども、しかし実はこの自由に超えがたい限界を与えるのである。より低度の市民的自由（への要求）は、これに反して民衆の精神の自由に、それが凡ゆる能力を拡大する余地をあたえるのである」。ここには、カントのリアリスト的面目があらわれていると云えるかも知れない。啓蒙専制国家の「固い殻」のなかでは、かかるパラドクシカルなストラテジーが必要であると、彼は考えたのであろう。「もし、自然がきわめて細心に育てている芽、すなわち自由な思考への欲求と本分を、この固い殻のなかで展開せしめるならば、この芽はやがて民衆の考え方（それによって民衆が行動する自由の能力をしだいに持つようになる）にも影響を及ぼし、ついには、今や機械以上のものである人間をその品位にふさわしく取扱わうとする政府の原則にも、影響するにいたるであろう」。これと類似のモティーフから、シラーが『美的教育論』を書いたことは、周知のところである。

カントにおいては、政治と精神現実と理念の乖離が、なお「パラドックス」として意識されている。これは、理念的自由を求める彼の精神が、なお〝批判〟の態度を失っていないからである。カント

は周知のごとく、『純粋理性批判』の才一版の序文で、「現代は、一切がそのもとに投ぜらるべき本格的な批判の時代である」と述べている。(K. d. r. V. A. XI, Anm.) しかしこの批判精神は、外部の現実に対しては最小限に制限され、ただ内面の理性に関して最大限に発揮された。そして、シュプランガーの言葉をかりていえば、自己の内面において「〝単に〟思考されたものへの傾倒」から、「イデーへ、超規実的なものへ……純粋に論理的に基礎づけられたもの」へと、無制約的な自由を求めつづけたのである。カントの自由論も、さらにそれを基礎にする理性主義的な内面性の道徳哲学も、時代に対する彼の右のような〝反応〟の全体的文脈のなかに定位され、その文脈のなかで理解されなければならないであろう。我々はかかる文脈のなかで、カントの大学論と云うべき『諸学部の争い』をも理解すべきであろう。この論文は『啓蒙論』の具体的展開とも解されるものである。

註　カントの大学論――カントの啓蒙論は外的実現に対してはいちじるしく消極的であったが、しかし「思想の自由」を主張する点ではきわめて積極的であった。こゝに発揮された理性主義的自由主義の本領は、特に一七九八年、フリートリッヒ国家の反動に対する批判の意図を以って書かれた『諸学部の争い』Der Streit der Fakultäten in drey Abschnitten に、最も鮮明にあらわれている。この論文のもつ意義については、すでに『カントの大学論』(哲学季刊、才九号、一九四五年) の拙稿で詳論しておいたので、こゝでは単に要点だけを述べるにとどめたい。

(2) 大学論の政治的背景

カントが最初にケーニヒスベルク大学の総長になった一七八六年の夏、「フリートリッヒの世紀」を出現せしめた大王が死んだ。その後には、革命を憎悪し、君主絶対主義を挙ずるフリートリッヒ・ウィルヘルム二世 (一七八六―一七九七) が即位して、カントが処女作と『純粋理性批判』を献じたツェドリッツの代り、大王が「欺瞞的で陰険な売僧」とよんだウォルナー J. Ch. Wöllner を国務大臣兼司法大臣に親任し、また宗教局長に任命した。新しい王とウォルナーは相結んで〝啓蒙征服〟にのりだした。一七八八年七月には新しい宗教勅令によって、「各人は国家の善良な市民として各自の義務を果すかぎりにおいて安全なること」が明示され、同年十二月には「所謂啓蒙家の放縦と、……出版の自由」を制限する検閲法が公布され、更に九一年、ウォルナーは狂信的な二人の宗教家を含む検閲委員会を設置した。プロイセンの反動政府は、当時フランスにおこった革命の嵐に刺激されて、啓蒙家を「革命家」Neologen とよび、ジャコバン主義者、民主主義者、革命主義者とうたがいはじめた。時代を「一切がその下に投ぜらるべき本格的批判の時代」と考えたカントと、この反動政府との間に相剋がおこったのは当然であった。

一七九二年の『根本悪について』Vom radikalen Bösen という論文はかろうじて検閲をパスしたが、一七九三年の『単なる理性の限界内における宗教』がイエナで出版されるや、王は憤激したウォルナーの副署を以って、九四年十月、カントに今後宗教の講義を禁

ずる勅書を下し、ケーニヒスベルク大学の全教授が右の著書を教科書として使用することを禁じた。当時カントは、「自分の内面的な確信を取消しかつ否認することは卑劣である。しかし現在の如きばあいにおいて沈黙することは臣民の義務である。人の語ることの全ては真実でなければならない、だからといって一切の真理を公けに語らねばならぬ義務はない」という心境にあった。(Vgl. K. Fischer; I. Kant, I. Bd. S. 101)。かくてこの七十才の哲学者は、「いかに些細な嫌疑をも防ぐために、陛下の忠誠なる臣民としての限り」、勅書に服することを「厳粛に表明する……」と答えたのであった。こゝに『啓蒙論』と同一なるカントの信念を見ることができる。

（3）『諸学部の争い』の背景

この論文は、右の勅書が下った直後の九四年十二月に、カントがゲッティンゲン大学のシュトイドリン教授宛の書簡で、「貴下におくるつもりで二、三年来すでに完成して手元においている」と述べた論文であるが、右に述べたような事情で九八年にようやく公けにされた。最初にかなり長い「序文」がかかげられ、右に述べた政府との経緯がしるされている。才一篇は「哲学部と神学部との争い」才二篇は「哲学部と法学部との争い」、才三篇は「哲学部と医学部との争い」となっている。すなわち各篇において、当時のドイツ大学の所謂〝上級学部〟obere Fakultäten（神、法、医の三学部）と、今日の教養学部に相当する〝下級学部〟untere Fakultät'たる哲学部との争いが論じられているのである。ところで、これら三つの上級学部は、カントが正当に指摘しているように、それぞれ民衆の「永遠な福祉」（神学部）、社会の成員たる「市民の福祉」（法学部）、ならびに長生と健康という「身体の福祉」に関する知識、技能を教授する学部であって、(Phil. Bibl. Band 46d, S. 59) 啓蒙専制の〝福祉国家〟と深い関係をもち、「政府自らが利害関係をもって」いるのである。(S. 56) すなわち政府は、これらの三学部において、「政府の道具として、政府によって、政府自身の目的のために、一定の職務を司らしめられる」ところの牧師、司法官、医師を養成しようとしているのである。(S. 55) であるからして、それら上級の三学部と哲学部との争いは、政府の政策や権威と、自由なる哲学的理性との争いを意味するものであった。

カントによれば「聖書神学者」は理性からでなく聖書から、「法学者」は自然法からでなく国法から、医学者は人体の生理からと共に国家の衛生法規から、その学説を汲みとっている。であるから、「これらの諸学部の一つが、理性から借りたものを、あえて自分のうちに取入れるや否や、右の三者（聖書、国法、衛生法規）によって命令する政府の権威を破壊する」ことにならざるをえない。(S. 61) これを逆にいえば、三学部を支えている政府の権威を、哲学部が、「上級学部から仮借なしにうばいとり、それらと自由平等な足取りで歩む」という結果を招来することになる。だから上級学部は下級学部からはっきりと分離され、後者の「自由なあげつらい」freies Vernünfteln から損害をこうむらないようにしなければなら

ない。(a. a. O.) かようにカントは表面では上級学部を尊敬するように見せかけて、実は政府に統制された上級学部を哲学部から「敬遠」ehrerbietige Entfernung (a. a.O.) して、これの自由を確保しようとしているのである。ここにも、或る意味で、『啓蒙論』と同一のモティーフがはたらいているといってよい。

(4) 哲学部の使命

かように上級学部を敬遠しておいて、カントは次に哲学部の使命について述べている。まず、彼によれば、下級学部とは、「上級者(君主と政府)の命令を規準としない学説のみに関わるところの、或は関わるかぎりの」大学のクラスである。(S. 66) すなわち下級学部は「諸学説の真理」について「自由な判断」を下す学部なのである。ところで「自主的に nach der Autonomie すなわち自由に(思考一般の原則に則って)判断する能力は理性である」から、学説の真理に関わる哲学部は、「政府の立法の下にではなく、自由に、そして理性の立法の下に立つものと考えられねばならない」。かくて、上級学部が政府のための「有用性」を約束するのに対して、哲学部は「学問一般の本質的な才一条件」たる「最も大切な」真理に関して自由な判断を下し、このことによって逆に上級の三学部を「統制」kontrollieren し、また「かくすることによって、三つの学部にとって有用なものになるのである」。(S. 66-7)

さてカントは、今や上級学部の消極的敬遠から哲学部の積極的自己主張へ転ずる。彼は検閲当局が特に神経をとがらしていた神学に関し、当時としては勇敢な、しかもユーモラスな主張をあえてする。神学部が哲学部を自分の「下女」(アークト)とよぶのはいつこう差支えないが、「しかしそのさい、果してこの下女が仁慈なる婦人のまえにたいまつを捧げもって歩くのか、それとも後からそのすそを捧げもってゆくのか、それはあくまで問題である」。しかも、「この下女を追払ったり、彼女の口をふさいだり」しないことが、この問題を解く条件である。なぜなら、「ただ自由であればよいという(下女の)無欲さ、しかも同時に凡ゆる学問の利益のために真理を発見し、上級諸学部の思いのままな使用に供するためにだけ、自由であらしめて欲しいというこの無欲さが、政府そのものにとって危険なものでなくむしろ望ましいものであるということを、彼女は吹聴しなければならないからである」。(S. 67)

次いでカントは哲学部を二つの学科 Departments に区分する。ここでも彼は認識を、歴史的認識 historische Erkenntnisse と、純粋な理性認識 reine Vernunfterkenntnisse とに分類し、前者には歴史学、地理学、言語学、人文学その他一切の経験的自然学を属せしめ、後者には数学、純粋哲学、自然形而上学、道徳形而上学を属せしめた。哲学部の二学科は、かかる学問分類に対応するわけである。さて次にカントは、注目すべき重要な見解を述べている。すなわち、右に述べた「学識の二つの部分は、互いに交互的関係に立つ。そして人間の認識の凡ゆる部分の上に、(したがって historisch には上級諸学部のうえにも)拡がるのである。しかしそのさい全てのこと(即ち上級学部の独自な学説ないし命令)を、哲学部の内容

にするのではなくて、むしろ学問の利益をめざして、それを哲学の吟味と批判の対象にするのである」。(S. 67)

右の文章から、我々は次の点をよみとることができる。(イ)哲学部の学問が〝歴史的〟には(即ち実質的には)上級学部のうえにも拡がってゆくというカントの見解は、フィッシャーも云うように、カントが哲学部を universell な学部と考えていたことを示唆している。(Fischer, I. Kant, II. Band, S. 376) この大学論は、やがてフィヒテやシュライエルマッヘルやシェリングによって、所謂〝哲学的大学の理念〟へと発展せしめられたもので、ドイツ的大学理念の歴史において極めて重要な意義をもつものである。(Vgl. Fichte, Deducierter Plan einer zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt, 1807. Schleiermacher, Gelegentliche Gedanken über Universitäten in deutschem Sinne, 1808. Schelling, Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums, 1803.) (ロ)しかしカントは、これら浪漫主義の哲学者のように、哲学的認識から〝歴史的〟認識を演釈する形而上学的思弁にまで飛躍することなく、哲学の任務を歴史的認識の「吟味と批判」にのみ限ったのであり、この限りカントの理性主義は、浪漫主義における〝精神〟主義にまさる特質をもっていた。(ハ)かかる一面の特質にもかかわらず、「経験」と「純粋理性」とを峻別する二元論のために、経験科学においても自由なる理性の行使が可能であるという重要な一面を、カントは看過してしまった。したがって彼の哲学的理性は、経験科学を外部から吟味し批判する「裁判官」として役割を果すのみで、経験科学そのものの探求的認識に内在して、ここで作用する科学的知性にまで具体化され得なかったのである。(この点は第六章の第七節で詳論する)。

さて裁判官の地位に立つ哲学部は、「凡ゆる学説の真理を吟味の下に投ぜんがために、凡ゆる学説に答弁を要求することができる」。(S. 68) ここに我々は、『純粋理性批判』の序文の「批判の下に投ずる」という有名な言葉と同じ表現を、ここに見出すわけで、カントの批判精神は大学論にまで一貫して主張されているといわなければならない。

カントはかかる哲学的理性の自由によって、三学部と、その背後に立つ政府に対して、いっそう具体的な批判を展開してゆくのであるが、今はいかんながら細部の解説を割愛して、次の諸点を指摘しておくにとどめる。(イ)『諸学部の争い』を一貫して看取されるのは、『啓蒙論』におけるカントの態度と同一の態度である。しかし『啓蒙論』におけるよりも、「冷静な理性」kalte Vernunft の批判が、対象の神聖さにも「恐れることなく」ungeschreckt「断乎として」entschlossen 主張されている。(S. 73) そこには政府の狂信的反動に対し、「思想の自由」を求めてやまぬ哲学的理性の自由が、勇気と決断を以って自己を主張している。この意味でこの論文は高く評価さるべきものと云わなければならない。このことは、先験的理性主義が、反動の否定的批判においては偉力を発揮するものであることを物語っている。しかしそれは、新しい真理の発見や、新しい社会の建設に対しては、十分の力を発揮しえない性質のものであっ

た。(ロ)そこでカント的理性主義のもつ、この意味における不毛性を、ドイツでは浪漫主義が克服しようとしたわけで、所謂ドイツ的大学の理念は浪漫主義の哲学者によって確立されたのであった。それがため、ドイツ保守派の大学論では、例えばシュプランガーに見るごとく、カントの大学論は十分の注目を受けないのであるが、(Vgl. Spranger; Über das Wesen der Universität, 1919, Einleitung)私はむしろ浪漫派の大学論よりもカントの大学論のなかに、現代へ通じうる一面を見出したいと思う。これは、一面において、カントがなお啓蒙の精神を深く呼吸していたことに由来するといえるであろう。(ちなみにヤスペルスの『大学の理念』Karl Jaspers, Die Idee der Universität, 1945 は、直接カントを引合に出していないけれども、実はカントの理念論と大学論とから深い影響を受けているのである。ドイツ観念論に親近な人々が浪漫派の大学論を高く評価しているのに対して、『理性と実存』の著書ヤスペルスがカントに多くのものを負うている事実は注目に値する。)

四　内面主義と目的の國家

(1)　内面への逃避

いわゆる才三次の反省である哲学的思考には、時代の現実的条件は必ずしも直接に現われてはこない。例えばカントの超越論的自由の究明のなかに、『啓蒙論』において彼が反応したプロイセンの現実を読みとることは不可能にちかい。しかし「プロイセンの国務大臣ツェドリッツ男爵」に捧げられた『純粋理性批判』、とくに時代の神経が集中されていた〝自由〟に関する立論においては、現実への考慮が多かれ少なかれカントの思索を規定したにちがいない。それが一度び「宇宙論」の論理に体系化されたとき、もはや現実への反応を直接そこに跡付けることはできないけれども、その理論が一度び現実における実践の原理として人々に手渡されるとき、理論の構成を潜在的に方向づけていたものが、今や再び顕在的に作用しはじめるであろう。カント倫理の教育学的帰結を検討するさいも、一般に民衆陶冶 Volksbildung において作用するこのような特別なロジックが考慮されなければならないであろう。これは哲学を決して不当に通俗化することではなくて、哲学が現実におよぼす「実際的帰結」practical consequences を自覚的に追跡することなのである。かかる実際的帰結までも考慮に入れた哲学こそが、社会に対する責任を自覚した哲学であるといわなければならない。

さてカントにおいて、超越論的自由の究明から実践的自由の確立にいたる哲学的論究は、「意志の自律」を根本原理とする純粋な道徳の世界を確立し、そこに自由の世界を建設せんとするものであった。「道徳の原理」として意志の自律を取上げた点に関し、カントが、「従来の努力」は他律を原理としたものであった点を批判し、これに自説をするどく対立せしめたことは故なしとしない。ここに、道徳哲学の分野におけるコペルニクス的転回があり、カントの功績は高く評価されなければならない。しかし同時にこの転回は、外から内への転回であり、また現実界から観念界への転回であっ

た。もちろんカントの可想界は、「実践的実在性」をもつものではあるが、しかし彼の意味する実践的実在性は、外界の社会的政治的現実から遮断された先験的な内面にのみ、その座を有するものであるにすぎなかった。しかも、それのみが唯一の実践的実在性と主張されるとき、道徳的たらんとする者は、もはや内から外へはたらきだす道を、意識的、原理的に切断されることになる。また内面の道徳界にのみ自由が実現できると確信されるとき、現実界において自由を実現せんとする行為への決意は、原理的に否定されることになる。かくて自由の追求は、「内面への逃避」という性格を帯びてこざるを得ない。私は軽々にかかる紋切型で割切ることを好まないのであるが、しかし『啓蒙論』を検討した我々は、カントの道徳哲学が、社会思想史的文脈においては、「内面への逃避」を原理づけ、強化したものと解することに、もはや必ずしも大きなためらいを感じないであろう。有名な「目的の国」の思想も、一度このような角度から検討しなおされなければならない。それは、カントにめざめた自由の精神が、現実の改革を断念し、自己の内面において、現実の彼方に構想した理想――道徳的に誠実ではあるが、しかし逃避を正当化しかねない理想を解しうるのではなかろうか。

（2）目的と手段

「目的の国」は、周知のように、『道徳形而上学序説』において、極めて、「実りゆたかな概念」（Grundlegung, S. 59）として提出される。また多くのカント解釈において、彼の倫理を形式主義と評する一般の批判に対する反証として挙揚される思想である。またそれは、単にカントの道徳哲学上の重要思想であるだけでなく、彼の宗教論とも深いつながりをもち（Vgl.Religion, S. 107, 111）、また国家論とも呼応する面をもっている。ところで今は、カントが『道徳形而上学序論』においてこの概念を提出した立論の過程を、くわしく追跡するひまがない。端的にそれの問題点に入ってゆこう。問題は、カントがこの国を「目的及び手段としての理性者相互の関係」Beziehung dieser (vernünftiger) Wesen aufeinander als Zweck und Mittel (S. 59) として規定した点をめぐって提起されるであろう。より具体的にいえば、「目的の国」において、全ての理性者は、「各々の理性者が、自己ならびに凡ゆる他人を、決して単に手段としてのみ取扱うことなく、同時にそれ自身として取扱うべしという法則のもとに立つのである。」(S. 59) これが、定言命法の第二方式の規定たる「汝の人格及び凡ゆる他の者の人格における人間性を、常に同時に目的として取扱い、決して単に手段としてのみ取扱わないように行為せよ」を基にしていることは明かである。

さて日本では、例えば和辻博士がくりかえし強調しておられるように、カントの第二方式は、決して、他人の人格をば単に目的としてのみ取扱えと命じているのではなくて、単に手段として取扱ってはならない、常に同時に目的として取扱えを命じているのである。「理性者が各自目的たるのみであって手段としての性格を欠くならば、」目的及び手段としての「相互の関係は全然成り立ち得ないのである」（和辻『カント実践理性批判』五二頁）という博士の指摘はいちおう正当である。ところがマックス・シェーラーは、この点

を突込んでいって、カント倫理をきびしく批判し、和辻博士とは殆んど正反対の結論をそこから読みとっているのである。

シェーラーは、さきにふれた所謂ドイツ的内面性に対する批判の一環として、右の点を検討している。彼はまず、カントがその二元的世界観から、人間を可想人と現象人に峻別し、またこれと相関的に内面の〝善き心術〟と外界に関わる具体的な〝行為〟を峻別した点を指摘したうえで、かかる二元的カント倫理を、当時のケーニヒスベルク地方のなかに置いてみる。彼によれば、それは「大てい下士官と官吏の地方であった」。カントは道徳から内容を排除し、「意志の形式的な心術の善」のみを強調したのであるが、しかし「下士官や官吏にとって問題なのは単に内容なのであるから、彼等は凡ゆる任意の内容と結合しうる〝善き心術〟の方は、彼が処理し指揮するその都度の〝人的資源〟に任すわけである。……（一方、人民や兵隊の）可想的自我は、不可知な、認識できない物自体の領域において善き心術をもち、自分の内面性のなかで思いどおりのことができる。しかも同時に、他方の下士官が欲するとおりのことが起るのである」。こう述べたうえで、シェーラーはさきの問題に入ってゆく。「人々は、人間は決して手段として使用されてはならないというカントの命題は、過去の軍国主義を排斥するものである、と語ってきた。だがカントの命題は、単に手段としてでなくnicht bloss といっているのである。だが、なぜ現象人は単なる手段としても使用されてならないのであろうか。いったい可想人が彼の品位を失うことはあり得ないのだから。というのは、カントはこの品位を、如何なる現世の腕もとどき得ないほどに〝深く〟内面性のなかへ沈めているのだから」。（Max Scheler; Nation und Weltanschauung, S. 164-5）これは、ふつうのカント解釈から見ればまことに意外な、おどろくべき結論である。

和辻博士は、「目的の国」における人々の相互関係が成り立ち得るのには、他人を目的としてと同時に手段として取扱うのは当然だという点を、単に指摘しておられるのであるが、シェーラーはこの点をひねって、カントはたしかに他人を単なる手段として取扱うなと云った。しかしカントによれば、〝可想人〟としての人間は、自己目的たるの品位を失うことはあり得ないのである、――そうであるから、人々は安んじて、〝現象人〟としての人間を手段として取扱ってもよい、とそう説いたのだと、彼は解釈したわけである。

和辻博士とシェーラーの殆んど正反対ともいえる解釈の対立は、いったいどこに起因するのであろうか。シェーラーの解釈を、あまり悪意にみちたもの、また単にプロテスタントに対するカトリックの反感として片付けることをせず、右の原因を検討してみる必要がある。和辻博士は、「目的の国」の全体を理想と解し、したがって目的及び手段としての人々の相互関係をも、まるごと「理想」と解されたのに対し、シェーラーは可想人と現象人の二元観を目的と手段の関係にあてはめ、可想人は目的で、現象人は手段であると解した。カント自身は、或る個所で、「目的の国」をはっきり「理想」とよんでいるし（Grundlegung, S. 59）、またそれを「可想界」とも云っているのであるから、（S. 65）、その限りでは、和辻博士の解釈

はあやまっていない。しかし彼は別の個所で、「道徳は、それによってのみ目的の国が可能である立法への、凡ゆる行為への関係において成り立つ」(S. 59—60) とも述べているのであって、道徳が現実界での行為であるかぎり、「理想」としての「目的の国」も、現実界のなかに、なんらかの実現の手がかりをもっていることは当然である。そうだとすれば、「目的の国」を、現実のいかんにかかわらざる全くの「理想」と解することは、それの実践的意味を否定することになる。したがって、我々は「目的の国」を、道徳的行為がそこでおこなわれる現実界の全体的文脈との関連において、つかまなくてはならない。現実界とは、カントにおいて、シェーラーがいったようにケーニヒスベルク地方であり、更にひろくはプロイセンなのである。人は、シェーラーがそれを「たいていが下士官と官吏の国」と云った点を、極端すぎると非難するかも知れない。しかし我々がすでに『啓蒙論』において見たように、実はカント自身がプロイセンをそう見ていたのである。しかもそのうえ、カントは、そこに成立った機構のなかで一定の成員は理屈ぬきに〝受動〟し服従しなければならないことを明言している。この機構のなかでは、人々は当然手段として取扱われるわけで、極端なばあいには〝人的資源〟としてさえ処理されかねないのである。もちろんカントは、これまでも当然なことと是認しはしないであろう。しかし、解しようによっては、そのような取扱い方を弁護しうる論拠が、カント倫理にひそんでいることは、シェーラーが指摘したとおりだと云わなければならない。しかも論拠は、シェーラーが指摘した点以外にもあるのである。この論拠は、カントが「目的の国」の共和国的な仕組みを説明した正にその個所に見出されるのである。(次節を参照)。

(3) 義務の概念

カントは、定言命法の才三方式によって規定された「普遍的に立法する意志としての各理性者の意志の理念」(S.56) をもとにして、「目的の国」の成員たる各人は、「あたかも彼の格率によって、つねに普遍的なる目的の国における立法的成員 gesetzgebender Glied であるかのように行為しなければならない」(傍点筆者 S.61)と述べている。しかも各人は、「目的の国」を規定する法則に服従するのであるから、この面から見ればこの国の「成員」Glied であり、しかしまた「他人の意志にしたがわずして自ら立法するのであるからこの面についていえば、各人はこの国の「元首」Oberhaupt である。(S. 59)。右の立論から直ちに察せられるように、カントはそこで共和国の理想を念頭においているのであって、『宗教論』で彼が「徳の法則にしたがう普遍的共和国」allgemeine Republik nach Tugendgesetzen (Religion; s. 111) といったのは、明かに右の「目的の国」を指しているものと解される。そしてまたこの言葉は、「目的の国」が民主的共和国の倫理化であり、現実において実現を断念された共和国の倫理的・宗教的な代替物であることを物語っている。たといこの理想が現実からの逃避という形をとっているにせよ、それはプロイセンの後進性に由来するところが大きいのであって、かかるプロイセンの現実のなかで、なおかつ共和国の理想を追求したカントの誠実さは、高く評価されなければならないであろう。カン

トは、「理性者は、成員であろうと元首であろうと、意志の自由によって可能なる目的の国において、自分をつねに立法的と目されなければならない」(S. 59) とさえ明言している。

ところで、カントによれば、「元首たるの地位」は、「単に、理性者の格率によって」得られるのではない。すなわち、どんな人でもが元首になれるのではなくて、「彼が、意志に十全な能力（註—自分の意志を十分に実現する能力）の欠乏や制限をもたない完全に独立な者 ein völlig unabhängiges Wesen であるばあいにのみ」、元首たる地位を要求できるのである。(a. a. O.) 一般の人々は、このような「完全に独立な者」ではあり得ないにしても、あたかも自分が立法的成員であるかのように行為しなければならない。いずれにせよ、「目的の国」を規定するは、「意志がその格率によって己自身を同時に普遍立法的と認め得るように行為せよ」という原理であるのであるが、しかし「完全に独立な者」であり得ない有限な理性者においては、格率と普遍立法の原理とは必ずしも合致しない。そこで「義務」Pflicht の概念が提出される。問題はまず義務をめぐって提起されるであろう。

「完全に独立な者」であり得ない成員においては、行為を、原理に合うように強制しなければならない。かかる「実践的強制」praktische Nötigung が義務にほかならない。(S. 60)。さてこの義務は、「感情や傾向性」など経験的・主観的・感性的なものを基にするのではなくて、「単に、理性者相互の関係——そこでは理性者の意志が常に同時に立法的と目されねばならぬ zugleich als gesetzgebend betrachtet werden muss（そうでなければ理性者は目的それ自身とは考えられ得ないだろうから）」を基にして成立つのである。(S. 60)

カントが義務の概念を提出したのは、現実の人間が感性的・理性的な存在として、それの格率が普遍立法の原理と必ずしも合致しないためである。したがって、義務について論ずるカントは、当然、現実の人間を見つめているわけで、かかる人間がいかにして「目的の国」を実現すべきかを論じている、と解さなければならない。さて「目的の国」を、歴史的現実、例えばプロセインの現実において実現しようとするばあい、カントの理論は如何なる帰結を生ずるであろうか。

まず最初に、指摘しておきたいのは、プロイセンの国家倫理の中核が規律 Disziplin と義務 Pflicht であったという事実である。カントが『道徳的形而上学序論』における常識的な道徳意識の分析にさいして、まず義務観念に出会い、そこから、「人間の自然や世界の事態」にかかわりない道徳法則の先験的必然的拘束性を引出し (S. 5)、また彼の倫理を一般に〝義務倫理〟と称される性質のものに構成したのも、決して偶然ではなかった。(Vgl. Hermann Nohl; Sie sittlichen Grunderfahrungen, S. 13) カント倫理は、この意味において、プロシア的・ドイツ的義務観念を、才三次的な哲学的反省において定式化したものと解してよい。

さてカントにおいて、義務がそこに立脚すべき「理性者相互の関係」は、個人の主観的な感情やその他から独立な、先験的な理性の

「共同体的法則」(S. 59) によって規定される。感性的理性的な人間は、「完全に独立な者」でなく、したがって右の法則に完全には合致しないのであるから、「目的の国」を実現しようとするばあい、当然、誰れかが人々の行為を強制しなければならない。その「誰れか」は、或る場合には、和辻博士などによれば、所謂〝本来的自己〟であるかも知れない。しかし今のばあいのように、「共同体的法則によるさまざまな理性者の体系的結合」としての「国」Reich(S. 59) の建設が問題になっているばあい、内なる本来的自己によって、共同体的法則が完全に認識され、それによって自己の行為が正しく規定されると考えることはできない。そこで、或る特殊の人間、或は機関が、自分こそは他の人々や人民よりもいつそう正しく認識していると自称しつつ、人々を「強制」するということが生じ得るのである。例えば、カントが『啓蒙論』において讃えたフリートリッヒ大王は、多くの民衆によって、そのような人と目されたのであった。(Vgl. Friedrich Oetinger; Die Aufgabe der politischen Erziehung, S. 24) また軍隊や官界や学校等の集団においても、そのような人間は現われうるのである。しかもこれらの人々や、或は機関が、民衆を「立法的と目して」いるのだと自称しても、果してそうであるか否かを吟味し批判する具体的な手がかりは、全ての実質を排除してしまったカント倫理には、どこにも見出せないのである。むしろ民衆は、自分に与えられた命令を、あたかも自分が「目的の国の立法的成員」として立法した法則であるかのように受取る態度を、とらざるを得ないであろう。ここに、ドイツ人の多くがドイツ人の特徴として取上げ、またしばしば自負しさえする義務に対する自発的服従 freiwillige Unterordnung、或は強制の自発的受容 freiwillige Zwangsübernahme の態度が成立する。(Vgl. Richard Müller=Freienfels; Die Psychologie des deutschen Menschen und seiner Kultur, S. 92 ff.) そしてこれを、ドイツ的自由、或はドイツ的倫理として主張することになる。

尤も、カントの倫理にこの責を帰すのは、いささか酷であるかも知れない。また彼は一切の実質を道徳から排除したのであるから、一々の具体的な義務、例えば軍国的義務の強制が、カントの義務倫理によって正当化されたということも、いちおう見当ちがいといえるかも知れない。しかしオェッティンガーも述べているように、カント倫理が一切の実質を排除し、普遍的な立法の形式を意志の規定根拠としたまさにそのことによって、彼の義務概念は「全てのことに対し、また凡ゆる時代に」妥当するものとなり、任意の命令や義務内容に道徳性を附与するために利用されるものとなったとも解されであろう。(Oetinger; a. a. O.) ことにシェーラーが云うように、下士官や官吏、一般に民衆は、形式でなく内容を主に問題とするのだとすれば、オェッティンガーが指摘した帰結はいちだんとその確率を高めるといわなければならない。

しかしいずれにしても、カント倫理がドイツ的義務観念に倫理的基礎を与えたことは、多くの人々が述べているところである。いまその代表的な例をシュプランガーにとろう。「…… かようにして、他のいかなる民族も、おそらくドイツ人ほど複雑でない特性のため

に、理解することのできないあの自由な服従が成立する。ドイツ的倫理において義務観念が中心的位置をしめているのは、決して偶然ではない。……自由と義務の両方を結合した自由なる奉仕 freier Dienst は、だからドイツ特有の様式であって、ドイツ史のさまざまな時期にいつも直面されるものなのである。ドイツ法の基本性格たるゲノッセンシャフトの原理が、すでにそうである。良心を解放したルターは、しかも同時に良心を言葉と教会に結合した。プロイセン主義は……高度な義務と恩義という命題と、プロイセン王のための奉仕という命題の二つを創り出した。カントにおいて、自由と法則、自律と義務とは、究極の形而上学的統一に結合されたのである」。(Spranger; Volk,Staat, Erziehung, S. 68)。またミュラー・フライエンフェルズは、自由と強制を形而学的に統一せねばやまぬドイツ的特質を、イギリスやフランスの自由観と比較している。イギリス人にとって自由とは「行動の自由」であり、しかも自由と社会的拘束は「功利と実践の原理」によって容易に統一へもたらされる。フランスにおいては、「自由」は「平等」といつも一緒に考えられる。ドイツでは、かように自由の問題を純粋に社会的に解決しようとした人はいない。「自律、すなわち超合理的に感受される何等かの法則性への自発的な組入れという概念こそは、ドイツ的なのである。そして強制と自由のドイツ的綜合のかかる典型的な方式を、正にカントが発見したのである」。こうミュラー・フライエンフェルズは述べている。(Müller-Freienfels; op. cit. S. 93-4) トレルチュもまた、イギリスやフランスの自由概念を右のように性格づけ、これに対してドイツにおける「精神の解放」は、「公共的な事柄でなくて、魂の内面、人格的自由 ……」をめざすがゆえに、「ドイツ的自由思想は個人的人格的自己陶冶への方向を必然的にとった」と述べ、しかもそれが歴史と国家と民族によってすでに存立している全体への自由な、意識的な、義務的な献身」と有機的に結びあったこと、したがってそこでは、「自由が権利よりも義務のうちに成立する」と語っている。(Troeltsch; Deutscher Geist und Westenropa; Die Deutsche Idee von der Freiheit, S. 80ff) 歴史的に生成した「全体への献身」をとくトレルチュの立論は、一見すると、すでにカントをこえて浪漫主義を念頭においているように思えるであろうが、実は必ずしもそうでないことは、やがてカントの国家論において明かにされるであろう。また右の三人がひとしくドイツ的自由の非社会的性格を指摘している点も、やがて問題として取上げられるであろう。

五　理性主義と國家論

(1)　歴史哲学

カントの実践哲学では、全ての問題が、ドイツ的な内面性とイデアリスムスに直接間接の関連をもっている。しかし「目的の国」の思想が内面主義とより深い関連をもっているのに対して、カントの国家論は、むしろ理想主義という形におけるイデアリスムスとより多くの関連を有するといえる。国家論は、カント哲学そのものからいえば、法哲学の一環をなしているが、歴史哲学においても考察さ

れており、さらに歴史哲学をつうじて目的論ともつながっている。それゆえにまた、目的論を有力な背景とする教育論とも、密接な関連を有する。国家論はまた道徳哲学とも内面的な関連をもっている。であるから、国家論の検討は、カントの実践哲学全体の検討をも意味することになる。

我々はカントにおける教育の内容を、養育、訓育、育成(文化)、開化、徳化の五段階に排列した。養育から開化までの系列は、自然が人類においてその究極意図を実現する目的論的な発展系列と見られ、しかもこの発展は、人間をして道徳の主体たる究極目的たらしめるために、自然が人間を「準備」する過程と目されるものであった。さてこの過程のうち、特に人間性の積極的陶冶である訓育、文化、開化を考察するにさいして、我々は『一般歴史考』に示されているカントの歴史観、社会観にも言及しておいたが、しかしこれらを主題的に考察するまでにはいたらなかった。『判断力批判』の目的論においては、むしろ個人の陶冶が中心をなし、有為性の産出から道徳性への転換、従ってまた内面性への転換が最後のテーマであったからである。これに対して『一般歴史考』においては人々の世界たる市民社会、国家、世界市民社会が逐次的に考察せられ、そこに、歴史哲学的観点からの理想主義が展開されている。前の系列の理想として「目的の国」が構想されれるとするならば、国家論は後の系列の一段階をなすものと解してよい。カントの国家論はこのような哲学体系上の位置をしめていると解されるであろう。

我々は有為性の考察にさいして、すでに『一般歴史考』の才五命題、「自然が人類に解決を強制している人類最大の問題は、普遍的に法を司る市民社会の実現ということである」(Ideen; S. 10)を引用しておいた。カントの国家論は、後に述べるように、この市民社会との密接な関連において成立するものなのであるが、しかし『一般歴史考』においては、国家が主題として考察されないままに、世界市民社会へと考察がいはば直線的にすすめられている。すなわち才七命題に示されているように、「完全な市民的体制の建設という問題は、合法則的な外的国家関係(äusseres Staatsverhältnis)の問題に依存し、これなくしては解決され得ない」のである。この命題が暗示するように、カントにおいては、後の浪漫主義におけるとは異なり、国家が地上の絶対者ではなく、国家は市民社会から世界市民社会への通過点のようなものと見られていたのである。このかぎりでは、十八世紀啓蒙の世界市民主義の思想が、はっきりとその姿を見せている。カントはこの点において、後のドイツで力を得てくる民族主義、国家主義からはなおかなり距っていたと云わなければならない。このことは、当時のドイツにマイネッケの所謂「国家民族」Staatsnation がまだ成立しなかったという歴史的条件に起因する一方、カントが歴史を、浪漫主義の人々のように「精神」の範疇によってでなく、なお「自然」の範疇によって見ていたことに、原理上の理由を有するであろう。この事実は、才八命題にこのうえなくはっきりと示されている。「人類の歴史は、大まかには、かくされた自然の計画の遂行として見られ得る。ただしこれは、自然が人間性においてそれの凡ゆる素質を、そこで完全に展開せしめ得る唯

一の状態たる国家体制、――内的にも、また右の目的（註―自然の計画の遂行）にとって外的にも完全な国家体制を、実現せんがためのものなのである」。(S. 16) この命題は、それだけを引放して見ると、いかにも或る国家体制を人類の歴史の究極状態と見ているように思えるけれども、実はそうでないことは、最後の才九命題によって明かである。この命題もまた、カントが自然をもとにして歴史を見ていることを明示している。「人類における完全な市民的結合を目ざす自然の計画にしたがって、一般的世界史を論じようとする哲学的な試みは可能なもの、またかかる自然の意図を促進するものと、目されなければならない」。(S. 18)。そしてこの歴史哲学的思想こそが、カントの永久平和論の基礎になっているのであって、その世界主義的平和主義の理想はあくまでも高く評価されなければならない。今はこの点を立入って考察できないのはいかんである。

さて右に引用した(イ)才五、(ロ)才八、(ハ)ならびに才七・才九の命題を通観すると、その各々において、(イ)市民社会、(ロ)国家体制、(ハ)世界市民社会が、(イ)或は「自然が人類に解決を強制している人類最大の問題」といわれ、(ロ)或は「自然が人間性においてそれの凡ゆる素質を、そこで完全に展開せしめ得る唯一の状態」といわれ、(ハ)或はそれの実現が自然の究極意図と考えられている。すなわち、それぞれの段階が究極的なものとされているのである。かようにカントは各段階をいちおう究極化しつつ、しかも、各段階の「社会における、自然のアンタゴニズム（相剋）」によって、次の段階へと発展してゆく必然性を論じている。ここに、やがてヘーゲルにおいて一応の完成を見る歴史の弁証法が、その初発的な姿を見せているといえる。カントからヘーゲルにいたる歴史観の発展は、ドイッチェ・ビルドゥンクの考察にとって重要な意義をもつのであるが、今はこの問題に立入るひまがない。ともあれ、各段階の究極化と、内部の「相剋」による次の段階への発展という思想は、これを受取る人のおかれた状況やその関心によって、いはば恣意的に、自分に都合のよい段階が抽出されることが多いのであって、カントの思想もまたその不幸からまぬがれなかったと云える。しかも実は、彼の国家論そのもののなかに、国家主義へ発展しうる原理的可能性がやどされていたのである。この可能性を、それの原理的背景からつきとめることが、次節の主題にほかならない。その可能性は彼の「法哲学」に最もはっきり現われているのであるが、そのまえに彼の歴史哲学を検討しておかなくてはならない。

カントは、才六命題において、才五命題が提示した「市民社会の実現という問題」は、「最も困難な問題で、人類によって最後に解決されるであろう問題である」(S. 11) と述べている。けだし、この問題は、実践的には、必然的に国家の問題と関連する問題だからであろう。ところでカントはその問題にせまってゆく実多い展望を、才四命題において示している。曰く、「自然がそれの凡ゆる素質を発展せしめるために採用する手段は、社会における自然のアンタゴニズムである。ただしこれが最後には社会の合法則的秩序の原因となるかぎりにおいて」。der Antagonismus derselbenl (=der Natur) in der Gesellschaft, sofern dieser auch am Ende die

Ursache einer gesetzmässigen Ordnung derselben (=der Gesellschaft) wird. (S. 8-9)。ここには、ルソーとカントとの相異がはっきりと示されており、またカント独自の社会観、国家観への基礎がおかれている。

では、「社会における自然のアンタゴニズム」とは何であるか。それは、「人間の非社交的社交性」die ungesellige Geselligkeit der Menschen (S. 9) である。この鋭い人間把握は、『人間学』における人間考察と深い関連をもっていると解されるのであるが、ともあれ、ここにカントの特色ある社会観は基礎をおいている。さて人間の非社交性とは、「(一方では) 社会へ入りこもうとする人間の欲求であり、しかも (他方では) この社会をたえず分裂せしめようと脅かす汎通的な反抗と結びついている欲求」のことである。すなわち人間は、一方では「自分を社会化しようとする傾向」Neigung, sich zu vergesellschaften をもち、しかも同時に他方では、「自分を孤立化しようとする大きな欲求」grosser Hang, sich zu vereinzelnen (isolieren) をもっている。人間的自然には、かかる相剋 (アンタゴニズム) がふくまれているのである。人間はお互いの「和合」Eintracht を欲するが、自然は人類に何がよいことかをいつそうよく知っていて、人間の「不和」Zwietracht を欲するのである。(S. 10)。社会化と孤立化の相剋こそは、「人間の凡ゆる力を目覚ましめる」ものであり、「怠惰への人間の欲求を克服し」、人間をして、「野蛮から、人間の社会的価値を本来その本質とする文化への真実の第一歩」(傍点筆者) をふみ出さしめるものなのである。「凡ゆる文化と芸術、最も美しい社会的秩序」は、すべて人間の非社交性に由来する相剋の「成果」(S. 11) であり、またかかる相剋のゆえに、「継続的な啓蒙によって道徳的識別の粗大な自然素質を、時と共に実践的諸原理へ、またこれによって、受動的に強制された社会への合致を、最後に道徳的全体へと転化せしめ得る思考法を、確立する端緒さえも形作られる」のである。(S. 9) 要するに「社会における自然のアンタゴニズム」は、凡ゆる人間の創造的活動の原動力であり、それが生ぜしめる「不和」は、真実なる「和合」に達するための必然的な前段階にほかならない。(ここには、マルクス的史観と比論的なものが見出される。) 市民社会における、また国家における人間の「和合」は、かかる相剋によって目覚される「人間の凡ゆる力」を以ってする人々の努力をつうじて、初めて達成されるのである。カントはあくまで「自然の意図」に信頼をよせつつも、しかし手をこまぬいてそれの達成を待つのではなく、人間の努力によってそれを「促進」しようとする。ここに、カッシーラーの云うような「一つの英雄的国家観」eine heroische Staatsauffassung (Cassirer; Freiheit und Form, S. 507) を見ようとするのは、いささか誇張的であるにはしても、ようやくにして歴史の舞台に登場しようとするドイツ市民階級の歴史的自己意識を、そこに読取ろうとすることは、必ずしも不当ではないであろう。さらにまた右の歴史観に、啓蒙の自然主義を早くも〝克服〟せんとする芽生えが見えていることを、私は特に指摘しなければならない。なるほど理論的に見れば、啓蒙の自然主義には批判さるべき多くの問題点がふくまれて

おり、またそれが〝一面的〟（ドイツ人はそれを〝浅薄〟seicht という）であることは否定できない。しかしまさにその〝一面性〟のゆえに、これを徹底することによって、自然主義は、絶対主義にまで究極化された〝旧い体制〟を革命する社会的エネルギーを発揮し得たのである。この〝一面性〟を早くも克服せんとするドイツ市民階級の哲学は、実は社会変革の勢力にまで成長し得なかったこの階級の無力さの表現と解されなければならない。しかもドイツ市民階級は、一度び目覚まされたその力を精神の世界において〝英雄的〟に発揮するにいたるのである。カントは正にこの転換点に立っている。彼の国家観もまた、かかる転換点の所産にほかならなかったのである。したがってそこには、啓蒙に由来する自然主義の契機と、やがてドイツに成立する国家主義への萌芽とが、特徴的な仕方で並存或は統一されている。

註　カントの哲学を、啓蒙の完成と同時に克服と見るドイツ的解釈は、これまで日本の哲学界や教育学界にもひろくおこなわれてきた解釈である。しかし進歩的な学者のあいだでは、かなり早くから、かゝる解釈に対して異論が提出されていた。これまで必要に応じて言及してきたように、カントは啓蒙の問題を内面の世界へ引きいれ、こゝでそれを完成し、そして原理的に克服したのであって、啓蒙の自然主義や合理主義のもっていた社会改造のエネルギーは外部に放置してしまっていたのである。この点については、最近のドイツにおいて、保守的なディルタイ学派の出身である学者でさえも、意識するにいたったようである。例えばウェンケ教授がその例である。教授はこの問題を特にドイツ人の国家観念と関係づけて検討している。詳細は拙著『ドイツ教育の示唆するもの』（一四六―一五一頁）にゆずり、本論に関係ある点だけを紹介しよう。教授によれば、これまでドイツ人はドイツ浪漫主義の啓蒙観をそのまゝ受取り、啓蒙を〝浅薄〟な啓蒙〝seichte〟Aufklärung とさげすんできたのであるが、「彼等は、啓蒙期の偉大な業蹟について何等の観念もゝたず、啓蒙と合理 Ratio について軽蔑的な発言をすることが、何かすばらしいことをすることだと思っている。個人が自分の生活様式をそれによって打ちたてゝいる間は、……それでよいとしても、それが政治的領域の態度や見解にまで及ぶとき、恐るべき事態がおこるのである。感情が理性を圧倒し、思考と体験の綜合が国家的存在の高い形態を規定し得なくなるからである」。(Hans Wenke; Wissenschaft und Erziehung, 1952, s. 178-9) もちろんカントにおいては、后の浪漫主義のように、まだ理性に対する非合理な感情や体験の強調は見られない。しかし実践理性の優位という主張には西欧の哲学者たちが指摘する主観主義がはっきりと姿を見せている。カントがその実践哲学を内面の道徳の世界で主張している間は「それでよいとしても」、それを国家哲学の領域にまで及ぼそうとするとき、「恐るべき事態」とまでは云わないにしても、それの欠陥が拡大されて現われるであろう。

（2）

国家形而上学

カントは周知のように法治国家の思想に哲学的基礎をあたえた。彼の法哲学には、専制主義と対立する市民階級の自由主義がはっきりと示されている。今は、法哲学、国家哲学の見地から、自由主義に基礎をおく彼の法治国家論をくわしく解説するひまがないけれど

も、彼が〝国家至上主義〟、〝権威主義〟の系列に属さないことは、ほとんど何人もがうたがわないところであろう。にもかかわらず、例えばアメリカのマックガヴァーンという人は、カントに〝半国家至上主義者〟semi-etatist 或は〝半権威主義者〟semi-anthoritarian を見出している。(Cf. William M. McGovern; From Luther to Hitler, P. 132–154, 出版年度不明)。おそらく本書は第二次大戦中に書かれたもので、そのために、反独感情によってカントを不当に非難したものと見る人もあるかも知れない。しかしドイツにも以前から、さきに述べたマックス・シェーラーのようなカント解釈があったのであり、わけてもカントの義務思想がプロシア主義と密接な関連を有することは明かである。シュプランガーもかつて、「ドイツ的国家教育は……それの最も端的な形においては、最高の形態における義務科 Pflichtenkunde である」(Spranger; Das deutsche Bildungsideal der Gegenwart, III. Aufl. S. 33) と述べているが、この言葉は、カントの義務倫理と反動的なドイツ的国家教育との深い関係を暗示している。さらに最近ではオェッティンガーが、純粋な普遍的法則性を本質とするカントの定立命法と、一八一九年のプロイセン教育法が、「品性の道徳性」の名において、「法と法的秩序への徹底的服従」rücksichtloser Gehorsam gegen Gestze und gesetzliche Ordnung を要求している事実との、比論的対応を示唆している。(Oetinger, Die Aufgabe der politischen Erziehung, S. 224) わけてもカントが自分の時代を「フリードリッヒの世紀」とよんだことを、ここで想起しなければならない。これらの諸例は、カントの国家論を単純に自由主義的と解するふつうの解釈に、再考をうながしていると云えないであろうか。

カントによれば、「国家とは、法律のもとにおける一定数の人間の結合である」。Ein Staat (civitas) ist die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen. (Meta. d. Sitten, § 45, S.135)。ここに示されているのは、明かに法治国家の思想である。さてカントは国家の成立を、「人間の非社交的社交性」から究明しようとしているように思える。すなわち、まずこの非社交的社交性の概念を、人類の自然状態に適用し、そこから市民社会を形成する段階を究明している。すなわち人間は、「各人が自分の思いどおりのことをし」(§44, S. 134)、「粗野な自由」wilde Freineit (Ideen, S. 11), を発揮する「無法」Rechtlosigkeit の「自然状態」(Meta. d. Sitten, S. 134-5) ——すなわち「孤立化」への欲求が優勢な自然状態から脱け出して、「社会化」の要求にしたがって、「他人と結合して、公法的なる外的強制 öffentlich gesetzlicher äusserer Zwang へ服せざるをえない」(S. 143)。ここに市民社会が成立する。ここまでは大した問題はない。ところでカントは市民社会への移行を、経験的に跡付けることをせず、人間の先験的理性の洞察に基ずけているのである。すなわち、かかる移行の必要を人間に教えるのは、「例えば経験ではない」と云う。反対に、「公法的な状態が建設された以前には、孤立化された人間や、民衆や、国家は決して相互の暴力から安全であり得ないということが、かかる(非法的な)状態の理性理念のなかに先験的に存在しているのである」

（Meta. d. Sitten, S. 134）と述べている。せっかく非社交的社交性という実多い概念、それを正しく追求してゆけばもっとゆたかな人間生活の具体的内容にまで入ってゆける概念を提出しながら、カントは突如として、先験的理性主義の立場から立論をしはじめているのである。私はまずこの点を指摘しておきたい。

次にカントは、「人民自らが自己を国家へと構成する行為」について、「原始契約」ursprünglicher Kontrakt の概念を提出する。ただしカントは、自然状態からの移行にさいして実際に契約がおこなわれたのでなく、それは「国家の合法性がそれにしたがってのみ考えられうる理念」にすぎないことを正しくも指摘したうえで、次のように述べている。すなわち契約にしたがって、「人民の全て（個人ならびに全体）は、自分たちを公共体の一員、すなわち国家としての人民の一員として、ただちに拾い上げるために、彼等の外的自由を放棄する」（S. 47, S. 139）のである。ここまでは問題とすべき点はない。右の事実は「国家、また国家における人間が、或る目的のために犠牲に自由をした」ことを意味するのでなく、「彼の自由一般を……減少せしめずに法的状態において再び発見するために、野蛮な無法則な自由を全て放棄した」ことを意味すると述べている点も、いちおう正しい。無法則な勝手な自由の発揮が、真の自由をかえって否定することは誰れにも明かな真理だからである。だが問題は、そのさい「再び発見」される〝自由〟が具体的には何かという点にある。それは国家における法的自由であり、またそれによって外的に保証される道徳的自由である。ところでカントにおいて、法的自由も道徳的自由も、共に先験的な純粋理性の普遍的形式的法則性にほかならないのであって、実質的なものはそこから全て排除されていた。したがって、どうしても実質的経験的なものに関わらざるを得ない経済的、社会的、政治的諸活動の具体的自由は、全く考慮の外におかれざるを得ない。尤も法においては、それらの活動の一々の具体的内容を考慮せず、それらの活動一般の自由を形式的に規定すれば足りるかも知れない。そしてこれらの活動の具体的な内容について考究するのは、国家哲学、法哲学の課題ではなくて、他の実践哲学の分野の課題であると云えるかも知れない。ところがカントは、彼の実践哲学のいかなる分野においても、そのような具体的な活動について、積極的には全く論じていないのである。彼がいつも力をこめて説いているのは、実践的法則から凡ゆる実質を排除せよということであった。そこから、当然、次のことが帰結されるであろう。

（イ）個々人の経済的、社会的、政治活動、またそれらの活動を推進する個々人の欲求や願望は、感性的、経験的なものとして道徳や法の考察においては、全く考慮の外におかれざるを得ない。ところで、一面において感性的、経験的なものによって附定される欲求や活動をはなれて、個人の実存はありえないのであって、これを全く排除するカントの理論は、個人を単に「類の一例」Gattungs-exemplar と見るもので、したがって具体的に個人主義を媒介することのできない理論である。個人の経験的な意欲や行為の自由に基礎をおく個人主義こそが、近代の進歩をおしすすめる指導原理であ

ったにもかかわらず、カントの実践哲学にはかかる個人主義は全く取入れられていないのである。要するに右に述べたような具体的諸活動において発揮される個人の創意や自由、またこれらの個人の社会的協力による社会生活（経済や政治をふくめて）の創造や変革のもつ積極的な意義が、カントの実践哲学においては認められていないのである。

（ロ）カントが実践法則から実質を排除したのは、一つには幸福主義を否定せんがためであった。「実質的な実践的原理」のなかには、さまざまなものが含まれているにもかかわらず、カントはそれらの一々のちがいを見究めようとはせず、――"differences"の識別ということは〝知性〟の重要な機能である――それらをいっぱひとからげにして、「凡ゆる実質的な実践的原理は、かかるものとしては全て同じ種類のものであって、自愛、或は自己の幸福という普遍的原理に属している」（傍点筆者 K. d. p. V. § 4,Lehrsatz II と断定する。尤もカントは一切の幸福を否定したのではなく、彼が否定したのは、自己の幸福の追求を「決意の最高規定根拠」にするということなのである。（a. a. O.）ことに『道徳的形而上学』においては、周知のように、「自己の完全性」eigene Vollkommenheit とならべて「他人の幸福」fremde Glückseligkeit を、「同時に義務であるところの目的」と述べているほどである。（Meta. d. Sitten, Einl. III）そしてこの事実が、カント倫理を厳粛主義とのみ理解する一般の解釈に対して、カントは決して幸福を無視したのでないという反証として提出されるのであり、またこの点を徹底的に考えてゆけばカント倫理の欠陥を救う新しい展望が得られると思えるのであるが、しかしカントは国家論、政治論において、幸福原理を徹底的に否定しているのである。これが啓蒙の国家思想との対決を意味することは云うまでもない。カントは云う。「先験的に立法する純粋な理性は、なんらの経験的目的（かかる目的は全て幸福という普遍的概念のもとに概括される）をも考慮しない」。（傍点筆者 Über den Gemeinspruch: S. 87）更にまた「幸福という原理 Prinzip der Glückseligkeit が、道徳においてと同様、国法においてもまた、如何なる悪を生ずるかを、人々は明かに知るであろう」（傍点筆者 op. cit. S. 100）とさえ明言している。カントは、人民の幸福の促進ということを、全く考慮に入れない法や政治を説いているのである。かかる思想が悪意ある政治家によってたやすく利用されうるものであることは、云うまでもないであろう。

（ハ）最後に、右の二点と関連して、次の文章を検討しなければならない。「最高権力が、幸福（市民の裕富や移民その他）をまず第一にめざす法を制定するとき、これは、市民的体制の建設という目的ではなくて、法的状態を、特に人民の外敵から守るための手段として行われるのである。（註－ここでは強兵のためのプロイセンの富国政策・移民政策が念頭におかれている。幸福を直ちにかかる政策と結びつけて考えざるを得なかったところに、カントのおかれていた歴史的条件の不幸があったと云えるかも知れない）。この点（註－外敵から法的状態を守るという点）に関して、元首は、……自ら単独で判断する権限を有する。……しかもそれは、云はば自分の意志に反して人民を幸福にするため

ではなくて、単に、公共体としての人民が生存するようにするためである。(Über den Gemeinspruch; S. 96) 私は、カントの数多い文献のなかから、軍国主義にさえ利用されるような個所だけを特に引出したと云われるかも知れない。たしかに、この一文を以ってカントに非難を加えることは或いは不当であるといえよう。だから私は、むしろ次の文章へ人々の注意を喚起したいと思う。さて「かの方策が、果して賢明 klüglich に講ぜられたか否かの判定においては、なるほど立法者は誤つたこともあり得よう。しかし、法律が法原理に合致しているか否か ob das Gesetz auch mit dem Rechtsprinzip zusammenstimme oder nicht を彼が問題にするばあいの判定においては、誤つたことはないのである。なぜなら、彼はあの根源的契約の理念を、誤つたことなき規準として、しかも先験的に持っているからであり、しかも幸福原理のばあいのように、……経験を待つ必要はないからである。」(傍点筆者) op. cit. S. 96-7) これを要するに、カントによれば、立法者は、人民の希望や幸福などを全く考慮せず、純粋に法の立場から立法を行うことができるわけであり、また合法的であるかぎり、如何なることをも思いのままになし得ることになる。ここに、一切の経験的なものを排除するカントの先験的理性主義が、いかんなくそれの弱点を暴露している。私が最も指摘したかったのは、正にこの点であった。同様の見地から、更に次の文章を引用しておきたい。人民は、下位の支配者に選出されようと欲するとき、如何に自分が経験によって利口になったとうぬぼれようとも、しばしばひどく誤算し得るものだし、また誤算するであろう。人民の利益を計算に入れた格率についても、同様である。なぜなら利口であろうとする経験法 Erfahrungsmethode (即ち実用的原理) は、損害をこうむることによって利口になるという以外の指導を持たないだろうからである。——さて今は理性によって示される確実な指導が話題になっている。これは、人民が自分のその都度の意図で満足さすために、如何に選挙するであろうかを知ろうとするものではなくて、人民が如何に無制約的に選挙すべきであるかを知ろうとするものなのである。——ここでは判定の原理は経験的でなくて、先験的原理である」。(Über die Buchmacherei; S. 210)。かくて、先験的理性主義の伴いうる欠陥は、別に説明をするまでもなく明かである。道徳哲学の領域においては、先験的理性主義の欠陥はあまり目立たないし、また解釈の仕方によっては、それの正しさを弁護することも不可能ではないかも知れない。しかしそこから実際的帰結を引出した国家論の拡大鏡にかけて見ると、根本的再検討を必要とするそれの欠陥が明かになったのである。

(3) 経験的所与と理性的原理

さて右にあげた諸例は、それだけではまだ、カント自身が国家を絶対化したことを明示するものとは云えない。そこで私は最後の論題へすすまなければならない。さきの諸例も示しているように、カントは実践哲学において、理性の先験的原理に絶対的な信頼をよせていた。一見すると彼の先験的理性主義は、きわめて論理的で、また客観的真理を示すもののように思える。しかし、一切の経験的実質的なものを排除する右の立場は、具体的な検証の道を全く持って

いないのであって、右の諸例からもうかがわれるように、実ははなはだ極端な恣意的、主観的立場へと逆転しうるものなのである。ドイツ観念論に対して批判的な多くの学者が、カント哲学を主観主義と評するゆえんはここにある。ところで先験的理性主義――或はかかるものとしてのイデアリスムスの欠陥は、単に極端な主観主義に逆転し得るという点にあるだけではなくて、理性の先験的原理を挙揚する反面において、意識的か或は無意識的に、所与の歴史的、或は経験的事実をひそかに取入れざるを得ないという点である。理論理性の立場では、経験的なものの媒介の必然性をカントははっきりと自覚していた。しかし、この必然性は同様に、実践理性に対しても存在するものなのであるが、しかしカントは実践哲学において、一切の実質的、経験的なものを意識的に排除したがため、しかも、かかるものを全くはなれては全ての実践的問題を完全に処理することが不可能であるがため、今度は全く無媒介的・無批判的に、どこかで、ひそかに、経験的・歴史的な所与に支点を求めざるを得なくなるのである。なるほど道徳哲学においては、問題を意志の問題へと純粋におしつめてゆくことによって、経験的実質なしに、いちおう済ますことができるかも知れない。しかし国家論のように、どうしてもどこかで経験的歴史的現実と接触せざるを得ないばあいには、先験的理性原理の外から何等かの実質なものを無批判に借用せざるを得なくなる。しかも実践哲学において、かかる経験的所与は入りこむべきはずのものでないと明言され、すべては先験的理性原理によって規定さるべきはずのものと論断されているのであるから、ひそかに取入れられた実質は、あたかも先験的理性原理に立脚するものであるかのように権威づけられることになる。逆に云えば、歴史的経験的所与を、先験的理性原理から正当づけ、しかも経験的歴史的現実からの批判をよせつけぬ次元へ引上げてしまうことになる。次のカントの立論は、正にその最も著しい例である。

「最高権力（註：主権の意味か）の根源は、その下に立つ人民に対しては、実践的見地からすれば不可測 unerforschlich である。すなわち臣民 Untertan はこの根源……を行動にさいしてせんさく vernünfteln すべきではない。なぜなら、人民が最高の国家権力に関して法律上有効 rechtskräftig な判断を下すためには、人民はすでに普遍立法的意志のもとに結合されたものと目されねばならないのであるから、現在の元首が欲する以外の判断を下し得ないし、また下すことを許されないのである」。(Meta. d. Sitten; S. 142) これは、先験的な立場から、歴史に与えられた一切の主権を是認し、更に正当化する理論と云わなければならない。カントは、主権が実際に如何なる仕方で成立したにせよ、臣民がその根源を問題にすることは、「全く無意味な、そのうえ国家を脅威するせんさく」でしかないと云い、「かくも神聖（不可侵）なものである法律を、実際的に疑うこと、即ちそれの効力を一瞬間でも停止することは、すでに犯罪である」とすら述べている。そしてここから、おそらくルター或はルター派教会の言葉かと思える命題すなわち「凡ゆる支配権力は神に由来する」Alle Obrigkeit ist von Gott という命題の意義を根拠づけている。(a. a. O.) そして、次のような実に注目すべ

きことを述べているのである。「右の命題は、その根源が如何なるものであるにせよ、現在存在している立法権には服従すべきであるということの歴史的根拠 Geschichtsgrund を言い表しているのではなく、実践的理性原理としての理念 Idee als praktisches Vernunftprinzip を言い表しているのである」。(a. a. O.) これこそは、如何なる国家権力をも、先験的原理から是認し正当化する理論にほかならない。

右の見地から、国家権力への反抗を一切否認する思想が成立することは云うまでもない。「国家における支配者は臣民に対して単に権利のみを有し、何等の義務（強制義務）をも有しない。……であるから、臣民は（支配者の）不正に対して苦情 Beschwerde を提出することは許されるが、しかし反抗 Widerstand することは許されないのである」。(S. 143)「国家の立法的元首に対しては、人民の合法的反抗はあり得ない。なぜなら、元首の普遍立法的意志への服従によってのみ、法的な状態は可能だからである。したがって一揆 Aufstand の権利はなく、まして反逆 Aufruhr の権利はなく、いわんや個々の人格（君主）に対する反逆の権利はないのである」。(S. 144) したがってまた「（欠陥ある）憲法の変更は、それが時に必要であろうとも、単に主権者自身から改革 Reform によってなされ得るのみで、人民によって、即ち革命 Revolution によってはなされ得ないのである」。

註　国家を絶対化するカントの傾向は、『人間学への省察』の諸断片にも見出される。地上における神の代行者は単に普遍的人間である。国家のみが絶対的な主 absoluter Herr である。主権者は国家の代表者であり、主権者は国家の意志との彼の合致の故に、いかなる人間に対しても責任を負わない。にもかかわらず彼が責任を負わねばならないとすれば、彼は全自然の唯一の絶対的な主に対してのみ責任を負うのである。したがって主権者は、最高の代表者としての彼の機能においては、十分の教育を受け、かつ宗教の心術によって充たされていなければならない」。(Reflexion z. A. 1399) これは地上の国家をそのまま絶対化するものではなく、むしろそれを「神の国」の代行たらしめようとするものと解すべきであろうが、しかしここでも、理想と現実との関係が十分具体的に究明されていないがため、ヘーゲル的な国家形而上学の方向に解され得る可能性が絶無ではない。

ともあれ、一方では民主主義を最高の国実形態とさえ云ったカントが、他方では現実国家を絶対化するような思想を述べているこの二面性は、先験的〝理性〟主義に立脚する彼のイデアリスムスが、歴史的現実との具体的関係への十分に批判的な討究を経ていないことに、それの原理的な根源をもっているといってよい。

六　カント哲学における社会

ここで、才四章の才四節「実践的自由と道徳的意志」で明かにした人格自律の思想と、才五章の才五節「理性主義と国家論」で指摘した国家の絶対化の傾向とを取上げてみるとき、我々は両者のあまりにも著しいコントラストに目をみはらざるを得ないであろう。一方では、一切の外的な制約から独立に、純粋に自己の内面から自己自身を規定する自律的意志の主体として、「人格」が、いはば一つの

点のようもなのとして存在する。同時に他方では、かかる主体としての理性者が形式的に立法者としてそれを形式するとはいえ、しかし実際的には個々の人間の自由な行為を超越する超個人的な権威をもった「国家」がそびえている。一方に対しては「意志の自律は道徳の最高原理である」（Grundlegung; S. 67）という命題が妥当し、他方においては、「凡ゆる支配権力は神に由来する」という命題が妥当する。ここには明かにルター的アンティノミーが、姿をかえて再生されている。このアンティノミーを、「内的に自由な個人」と「超個人的な全体」という形に一般化すれば、それはドイツ的思想において、我々がいたるところで遭遇するものなのである。自律と強制の対立、個人と国家の対立、自由と義務の対立等、ドイツ陶冶思想のいたるところで直面されるこれらの対立は、すべて右のアンティノミーと関係をもっている。尤もかかる対立概念そのものは、何もドイツにかぎらず、全ての国の思想にも見出せるものであるが、それが特にドイツ的といわれるのは、一方で「内的に自由な個人」の自覚が、中世のドイツ神秘主義いらい他の追随を許さぬほどの形而上学的、宗教的な、所謂ドイツ的徹底性 Gründlichkeit を以って深くほりさげられた反面、他方では「超個人的な全体」を地上に具現したと称する国家が、十九世紀以後のドイツで、これまたドイツ的国家主義と一緒に、ドイツ史の決定的主体として登場し、かくて両方がドイツ特有の鋭いアンティノミーを形成してきたからである。このアンティノミーは、ワイマール的とポツダム的の対立として見ることもできようが、ともあれかかるドイツ的アンティノミーが、「ドイツ運動」の端緒に立つカントにおいても、すでにその姿をはっきりと見せていることは興味深い事実である。

カントにおいて、人格と国家の対立は、なおカントに残る啓蒙の自然主義と、これをそっくり逆転したものとも云える彼自身の理性主義によって、なおいちおう連結されていた。（註）そこでは人格も国家も、一方では自然がその意図を達成せんとする目的論的発展系列の極限として見られ、他方では先験的理性原理のいはば自己限定として成立するものであったからである。それを別の観点から云えば、個人主義に外ならないところの世界市民主義の立場において、個人—市民社会—国家—世界市民社会—人格が一つの直線的系列をなすものと考えられたからである。マイネッケの言葉をかりていえば、それは「近代的な民族思想の時期」に「直接に先行」している「個人主義的な生動の時機」を、はっきりと示している。そこでは、直ぐ後の浪漫主義の時期におけるように、「自己自身を人格性に高めるために、いはば自由な個人の人格性の血をすすった」あの「民族」への自覚は、まだはっきりと成立するにはいたらない。（Fr. Meinecke; Weltbürgertum und Nationalstaat, S. 9-10）。この言葉が示唆しているように、ドイツにおいて、「民族」は、自由な人格を残りなく止揚する全体として自覚され、そこからドイツ的国家主義が成立した。この事実は、カントの時期においてはなお国家と同一の重さで見られていた市民社会が、その後のドイツで十分な発展をとげ得なかったことに由来する。しかも実は、カント自身においても、「社会」は、いくたびも言及され、また歴史における相

当の意義を与えられているにもかかわらず、しかし必ずしもその存在を十分対自的に確立されているとは云えないのである。即ちそれは、一方では個人同志の社交へと還元され得るものであり、他方では法的見地から把握されて、国家と殆んど区別のないもの、したがって国家の強力な発展と共にそこへ止揚され得る力弱いものでしかなかった。要するに、カントにおける社会は、外界からの手のとどかない深い内面に自己の規定根拠を有する人格や、全てが神に由来するものとして正当化される権力をもつ国家に比べて、まことにひよわい素質をもって生まれたのであった。またカント以後においても、ドイツの「社会」は、イギリスやフランスに比較して後進性の性格を帯びつつ発展した。しかもドイツ観念論において定式化されたドイツ的社会観は、ドイツ社会が後に相当の発展をとげてからも、なお思想界や教育界に強い伝統として残った。例えばドイツの学問分類において、一般に自然科学と精神科学の二分法が採用され、社会科学に独自の領域を認めようとする傾向がよわいのも、ドイツ的学問の一つの特徴をしめしている。またドイツの教育界で教育の社会性や、社会的教育が必ずしも十分に展開され得なかったことも、右の伝統と関連をもつものと考えられる。ともあれ、「社会」が哲学体系のなかで十分に対自的存在を与えられていないという意味でも、カントはドイツ的思想の代表者であった。

我々はすでに、カントの社会思想を表示する社交と開化、目的の国、ならびに国家について、そのつど考察を加えてきた。ここではそれらを連関づけてカントの社会観を浮きぼりにすべきであるが、今はそれをいかんながら割愛する。その代り、社会の考察にさいしそのつど指摘した問題点を手がかりに、カント哲学の欠陥を是正する方向を探索することとしたい。これは次章の課題である。

註　カントにおける個人の自律と国家の権威との綜合は、実践哲学的上の理論においては、才四節で述べたように彼の義務倫理によって統一されていた。しかもこの義務倫理は、その具体的基礎をプロイセンの国家倫理のうちにもっていた。両者のこのような関連は、有名な一八〇七年十月のプロイセンの改革において、興味あるはたらきを現じている。即ちこの改革にシュタイン Freiherr vom Stein (1757-1831) と共に参加したシェーン Theodsr von Schön (1773-1856) は、カントの思想によって深く影響されていたのである。

カントの思想は、シェーンのような当時のプロイセンの革新的な官僚貴族や、またボイエン Hermann von Boyen (1771-1868) 等の軍人のなかに多くの崇拝者をもち、彼等をつうじてプロイセンの近代化に役割を果したのであった。支配階級に属する官僚や軍人が改革を主導した点に、プロイセン近代化の限界があったことは更めて指摘するまでもないところであるが、彼等の指導原理となり得たという点に、カント的自由主義の重要な特質が示されている。尤もこのことは当時のプロイセンに強力な市民階級が存在しなかったことによるとも考えられる。例えばハッセは云う。「プロイセンにおいては、土地所有貴族と同等に肩をならべる自己意識的な、政治的協力の能力ある結集された市民階級は存在しなかった。プロイセンにおいて才三階級の役割を果すべき社会的勢力の実質は、所有よりも教養におかれた。そうしてこの勢力は、そのおのずからなる中心点を、組織された官僚

のうちに見出した」。(Hasse; Theodorvon Schön und die Steinsche Wirtschaftsreform, 1915, s. 163) かかるプロイセンの社会的後進性も無視すべきではないけれども、しかし林教授が正しく指摘しておられるように、「ドイツにとって特徴的なことは、この市民的な自由の哲学者カントの説く厳格な義務の観念が、プロイセンの絶対主義国家に於ては同時に官吏の服従の道徳として役立たしめ得るものであったことである」(林健太郎『近代ドイツの政治と社会』三五頁)、という点も、このさい無視すべきではない。カントの思想は外ならぬ「プロイセン」の「改革」にうまく合致しうる性格をもっていたのである。それはフランス革命のプロシア版であったといってよい。

第六章　カント哲学の教育学的帰結とその批判的再構成

一、人格観からの教育学的帰結
二、社会観からの教育学的帰結
三、国家観からの教育学的帰結
四、行為的主体と生命論の検討
五、社会観の批判的再構成
六、行為論の批判的再構成
七、方法論の再検討

一、人格観からの教育学的帰結

カント倫理の歴史的意義は、人格自律の原理を道徳の中心原理として確立した点にある。カントの道徳哲学の方法と内容には批判さるべき点が少なくないにしても、しかし道徳成立の不可欠の条件たる人格の自律を確立した功績はあくまで不滅だといわなければならない。この原理は、ただにドイツ陶冶思想の永続的遺産として継承されたばかりでなく、そこにはあまねく人類の倫理に妥当する不滅の真理がふくまれている。ドイツは西欧諸国にくらべて社会的に後進的であったとはいえ、すでに十八世紀末に人格自律の観念が知識階級の一部において確立されたのであって、二十世紀にいたるもなお忠孝が国民教育の最高原理とされた日本とは、その点に関するかぎり事情がいちぢるしくことなっている。またカントの人格主義が、シェーンなどをつうじて、プロイセンの農奴解放の指導理念となった点も、このさい注目されてよいであろう。我々はかかるカント倫理の人格主義のもつ真理性を高く評価すべきであるが、しかしシェーンとカントの関係について述べたように(一三〇頁)、彼の人格思想には社会的、政治的に見て一定の限界があったことも、このさい看過すべきではない。あたかも一八〇七年のプロイセン改革が一定の限界をもっていたように、カントの人格観念にも、不朽の真

理の反面に、一定の欠陥がひそんでいたと云わなければならない。従来のドイツ教育学では、少なくともドイツ観念論の流れをくむものにおいて、カントの人格観念の正しい一面のみが強調されたけれども、今日、ドイツ従来の教育に欠陥を自覚しつつある人々は、ドイツ的人間観の発展に重要な役割を果したカントの人格概念を、再検討しようと試みているもののようである。例えばデュウイの影響をつよく受けたオッティンガーという人は、「〝人格性〟の古典的ドイツ的指導像（ライトビルト）」として新人文主義の教育思想において展開されたあのライプニッツの「開発論」Entfaltungslehre と、カント倫理との関連を指摘し、両者が共に、人間の〝内面〟のみに着目して、〝外界〟との経験的交渉によって人間が形成されるという一面を全く看過している点を指摘している。（Oetinger; Die Aufgabe der politischen Erziehung, S. 24, 82; Drei Lebensfragen unserer politischen Erziehung in "Die politische Erziehung in der Schule," 1952）かかる観点から彼は、ライプニッツの開発論やカント倫理と共通な地盤にたっている従来のドイツ公民教育の思想を批判し、デュウイに影響された立場からパートナーシップ Partnerschaft を原理とする新しい政治教育論を展開している。ここには、ケルシェンシュタイナー等の数少ない例外を別にすれば、従来のドイツ陶冶思想にあまり見受けなかった新しい興味ある展開が見られるのであるが、またそのことのゆえに、才二次大戦後の西ドイツ教育界に彼の思想は大きなセンセイションをおこしているわけであるが、カント倫理に対する彼の批判は十分に内在的だとは云えないので、ここでは細部の紹介は割愛する。

私はオッティンガーの見解を更に一歩突込むことによって、これまでもいくたびか言及してきたように、〝目的観〟におけるライプニッツとカントとの共通性を指摘したいのである。すでに述べたように、カントが人格を「自己目的」と規定するとき、その〝目的〟という概念は明かにライプニッツの「開発論」とのつながりを見せている。開発論とは、人間がその内部に具えている人間性への萠芽を開発し、これを完全に陶冶 ausbilden して、そこに潜在する目的を残りなく顕現せしめるところに、教育の本質と使命を見ようとする教育観である。カントが『教育学講義』において、人間の素質 Anlage を「人間性の完成」にむかって発展せしめることが、教育の使命であると語ったとき、そこには明かにライプニッツ的開発論の思想があらわれている。しかし、すでに指摘しておいたように、ライプニッツの思想はアリストテリズムの復活であって、そこでは人間の発展における端緒（自然素質）と終局（人間性の完成）とが、潜勢と現勢との連続関係として見られていたのに対して、カントにおいては人間における自然素質の発展と、「究極目的」としての人間の自己規定とのあいだに、非連続的断絶が強調された。かかる重大な相異にもかかわらず、ライプニッツとカントは共に、内的な人間 homo interior の陶冶理論を立て、共にドイツ的内面性を基調としているのである。これを別の観点からいえば、ライプニッツの陶冶原理は、ドイツ的内面性という同一の基調に立つカント倫理によって、しかもそれをいっそう深めたカントの自律主義をとおして、ド

イツ的人間形成に対していっそう深い影響を発揮し得たのである。

さてカントにおける人間の自然素質の目的論的発展という点に関しては、オッティンガーがライプニッツ的、新人文主義的教育観に対して下した批判が、ほぼそのまま妥当するといってよい。彼は云う、「我々の生活は、我々の内に具わっている核心(ケルン)が自己を開発 sich entfalten するという仕方でいとなまれるという考え方」には、「完全に開発された究極状態」Endzustand vollkommener Entfaltetheit は、「与えられた核心によって、初めからその方向と高度を確定されている」という「想定」が、不可分に結びついている。(イ)そこから、オッティンガーは、「我々が生活において遭遇する課題や運命は、実際には、前の段階から次の段階への単なる〝準備〟Vorbereitung、単なる〝移行〟Übergang である」という思想が出てくることを指摘している。このオッティンガーの指摘は正しい。私もすでに指摘したように、カントにおいては、人間の生命、文化、社会等における「自然の意図」の実現は、その全部が、人間が道徳的主体たるための「準備」にすぎなかったのである。これを逆に云えば、以前の段階は、究極状態に達する「準備」としてのみ意義づけられるわけである。さて究極状態において完成される人間の本質は、ライプニッツのばあいには、「すでに予め決定されている」bereits in voraus entschieden のであるが、カントについては、まず自然の意図の実現という過程にのみ、右の批判は妥当する。次に「究極目的」としての人間の自己規定に関しては、右の批判は少くもそのままでは妥当しないけれども、しかしその自己規定の根拠は先験的理性根拠のみに求められるのであるから、(自然目的論とは別の立場においてではあれ、しかし)、ここでも人間の本質は「すでに予め決定されている」といってよい。カント自身も、「道徳的素質」或は「人格性への素質」が、人間にはじめから具わっていると述べていた。この意味において、カントの思想もライプニッツの本質観と根本においてはちがったものではない。ここにカント的人格観念の広い意味における非歴史性、また非行為的という意味における非経験性がある。要するにカント的人格観念は非発展的であると云わなければならない。

(ロ)右に述べた意味における人格観念の非発展性と関連して、自己規定的、「自己目的」的人格の成立を「準備」する凡ゆる過程は、単なる手段と見られ、したがってその意義を対自的には評価されなかった。(カントにおいて、〝手段〟は常に〝単なる手段〟と見られていて、それの対自的な意義を認められていない。)そこから、極端なばあいには、「目的」さえ善ければ、手段は必然的に善きものであるという思想が生まれる。オッティンガーはドイツ従来の公民教育が、かかる思想によって強く規定されたと述べている。(Oetinger, op. cit. s. 130) このような帰結をカントの思想から引出すのは、やや極端であるとしても、しかし少なくとも、手段について配慮しない、したがってまた「結果」について考量しないという態度は、カント倫理から必然的に帰結される。のみならず、カント自身は、道徳において手段への考察を決定的に退けたのであった。ここから所謂心術倫理 Gesinnungsethik の主観主義的一面性が生じ

たことは云うまでもない。さてこのさい私が特に指摘したいのは、カントにおいて、究極状態（目的）にいたるまでの一切の過程が、十分に対自的意義をみとめられず、したがって過程において採用される手段が、最後に実現される目的の性格を規定するという一面が看過されていたという点である。すなわち目的と手段の交互規定的な関係、両者の操作的相関関係が見失われていた。人格は先験的・「素質」的にその在方を確定されているのではなく、そこにいたるまでの過程によってその在方を経験的に規定されるという一面をもっているのである。カントは人格の形成過程――それは同時に教育の過程でもある――に関与する外界の自然や社会や歴史の実質的、経験的なるものの積極的な意義をみとめていないのである。かかる批判に対して、カントは人格性の理念を明かにしたのであって、そのかぎりでは歴史的社会的条件の如何にかかわらず真実であるという反駁がなされるかも知れない。なるほどカントは人格性の本質的な一つの条件を明かにしたけれども、しかしその本質を十分具体的に究明したとは云えないのである。この点は次項（八）と才二節以下で明かにされるであろう。

（八）右と関連して、カント倫理と、それを基礎にする陶冶理想の先験主義、内面主義が成立つわけであるが、両者はカントが確立した人格自律の原理を、いちぢるしく抽象的なものにしてしまった。すなわち人格の自律は、全く人々の内面における意志決定や思想の自由だけに局限され、積極的に社会や政治に関与してこれを形成したり変革したりする行為の自律にまで、十分具体的には展開されなかったのである。いなむしろ、〝外〟の社会や政治がどうであれ、内面の自律さえまもればそれでよいという思想、また内面的に自律的主体にまで人間を形成すれば教育の使命は果されるという陶冶思想がそこから成立した。極端なばあい、それは「内面への逃避」を正当化する思想になる。シュプランガーはかかる態度の「危険」に関して、次のように述べている。この「危険は、すでに才一次世界戦争の後でマックス、シェーラーが指摘した。ドイツの知識層のなかには、自己の深みへの還帰を保持しつづけ、――そしていわゆる精神的生活を営んでいる人々が存在する。実はこれらの人々は、その内部領域を、〝個人講義〟みたいなものとして守っているのである。彼らは世界の営みのなかの隠遁者であり、社会的実在との接触からできるだけ尻ごみしようとしている。とりわけ、彼らは政治にかかわりあうことを好まず、その結果、良心の乏しい人々の手に政治をまかすことになってしまっている。ここに世界の課題から切りはなされた深い内面性 vertiefte Innerlichkeit が成立しているのである」(Spranger; Pädagogische Perspektive, s. 18)。かかるドイツ知識階級の態度と、カント倫理とは決して無関係ではない。オッティガーは、かかるカント的内面主義の態度が、ヒットラーのもとで、ドイツ知識階級が、「近代的な大量暗示 Massensuggeotion の機構」のもとに立たされたとき、十分に抵抗し得なかったことも無関係でないと語っているほどである。(Oetinger; Drei Lebensfrageu nsw.) これはいささか極端だとしても、少なくとも、カントの人格自律の思想が、社会や政治の現実において行為的、実践的

に具体化されないもの、この意味で政治的、社会的な力に欠けたものになりかねないという事実が、そこには指摘されている。

二、社会観からの教育学的帰結

前章の終りでも言及したように、ドイツ的陶冶思想を通観して気付くことは、一方では人格概念の強調が、他方では民族精神の強調が目立っていて、〝社会〟の意義が十分対自化されていないということである。前者はドイツ・プロテスタンティズムと、古代に流れをひくドイツ人文主義とにその源流をもち、後者はドイツ浪漫主義を思想的背景にしている。さてドイツ人の民族意識の強さと社会観念の弱さについて、ノールはこう語っている。ドイツでは「社会的なもの das Soziale は口にされるだけであるが、民族的なもの das Nationale は敏感な活々とした心臓であり、本来の倫理的実体である。」(Nohl; Pädagogik aus dreissig Jahren, s. 257-8)。一方オッティンガーは、「ドイツにおいて人間と社会(ゲマインシャフト)の関連について反省されるようになって以来、人格性の概念が中心に立っている。大まかに云えば、この概念は、個性の自己開発 Selbstentfaltung der Individualität の思想と、人格の道徳性 Sittlichkir der Person の思想の二つの源泉からまかなわれている。」(Oetenger; Die Aufgabe usw. s. 93)。前者がライプニッツに、後者がカントに由来することは云うまでもない。さて一見すると、一方の民族意識と、他方の人格概念とは、互いに矛盾するように思えるのであるが、さきにシュプランガーが定式化したように、ドイツではこの両方が、全体に対する個人の「自由なる奉仕」freier Dienst という概念によって統一され、ここにトレルチュなどのいう「ドイツ的自由」が成立するのである。ともあれ、そこで特に我々が注目すべきことは、かかるドイツ的意識において本格的な意味の社会意識が、十分対自的に展開されていないということである。この事実は、今日のドイツで保守派教育理論の最高の代表者と目されているシュプランガーが、教育の機能として、発達の助成、文化財の伝達、魂の覚醒の三つをあげて、〝社会的形成〟を全く看過している事実にも、象徴的に表示されている。(Spranger; Pädagogike Perspektive, s. 15) 私は、ドイツの陶冶思想にひろく見られるこのような特徴と、カント哲学は必ずしも無関係ではないと思う。少なくともカント哲学は、ドイツにひろく見られる社会意識の欠如を、それなりの立場から表現していると見られるのである。

なるほどカントは、いくたびも言及したように、人間の社会関係に対して相当に注目し、ことにヘーゲルを初めとしてドイツ的な思想家がつねに否定的に評価する市民社会に対して、相当の意義を認めたのであった。そしてカントは、(イ)日常の社交を重視し、(ロ)人類の歴史における市民社会の成立の意義を強調し、(ハ)また理想社会としての「目的の国」を誠実に構想している。しかし、まさにこのことが、カントにおいて、具体的な社会生活が十分対自的に考えられていないことを示唆しているのである。

(イ) カントはたしかに社交を重視した。「美術や学問が、自身もひろく伝達する快びと、社会に対する彫琢と洗練によって、たとい

人間を道徳的により善くはしないまでも、人間を品のいいものにはする」（五三頁を参照）と同様に、社交もまた、自分の趣味を他人に伝達する快びによって、また人を「市民社会に適応する」ように彫琢し洗練することによって「単なる傍若無人の粗野から脱出して、（たとい道徳的ではないにせよ）、和合しようと心構えた礼儀正しい者」にはすると、カントは考えたのであろう。かようにカントが社交の意義を重視した点は、彼が人間の社会性を重視したことを示唆するもので、相当に評価されていいのであるが、しかし問題は、人間の社会生活に関してカントが取上げそして強調しているのは、このような「社交」と、「法のカテキズム」（Pädagogik, s. 242, 98）とだけであったという正にその点にあるのである。要するにカントにおける社会的陶冶は、「市民社会へ適応する」しつけと、市民社会と国家に関する法律知識の教授だけであった。この両者はドイツ従来の社会的陶冶の中核をなすもので、日常のしつけと国家の法則との云はば中間に位する社会生活と、それの人間形成上の意義とが、十分には論究されていないのである。この意味でカントの社会観は「ドイツ的」であったといえる。

（ロ）なるほどカントは市民社会を取上げている。しかし彼において、市民社会は、一方では日常的社交の世界に還元され、他方では国家、――それも純粋に法制の面だけから見られた法治国家と、ほとんど同一視され、その両者だけによっては尽せない社会生活のさまざまな部面、特に経済や政治の面がほとんど全く看過されているのである。尤も、ドイツのみならず、欧米の多くの国々においても、

それらの社会生活の部面にまで教育のスコープがひろげられたのは、十九世紀中葉あたりからであって、それを看過したことのゆえにカントを非難するのは、おそらく酷にすぎるかも知れない。

（八）私が問題として指摘したいのは社会生活の具体的方面へ視野をひろげ、社会生活の形成や改革に教育上の積極的価値をみとめる方面を、カントが意識的にたちきって、現実の社会を、「目的の国」にいたるための単なる「準備」と見る態度を強く示しているという点にある。そこには、オッティンガーの指摘した、人格性の概念を中心に人間と社会の関係を考えるドイツ的思考法が、はっきりと現われている。私は、教育において、また社会生活において、「人格性」を強調すること自体を否定しようとしているのではない。その人格性が、また人間形成ということが、具体的な社会をいはば素通りにして、或はせいぜいそれの日常面と法制面だけをくぐって考えられているにすぎないという点を指摘したいのである。オッティンガーが、例えば社会教育学 Sozialpädagogik を説いたナートルプについて、彼が社会の意義を力説しているにもかかわらず、しかしそれが実はカントの人格性論の延長にすぎなかったことを指摘したのは、全く正当である。（Oetinger, op. cit. s. 94）一方の西南ドイツ新カント派のヨーナス・コーンの教育思想にも、同様の批評が妥当するであろう。（Vgl. Johas Cohn; Geist der Erziehung, 1919. Erziehung zur sozialen Gesinnung, 1920）

次に、人格観念を中心に社会と人間の関係を見る立場は、さらにまた「社会観念の全面的倫論化」totale Ethisierung der Gemein-

schaftsvorstellung (Oetinger; op. cit. s. 95) をひきおこしてくる。オッティンガーはかかる傾向を、ドイツの公民教育にひろく見られる傾向として指摘している。私は単に公民教育のみでなく、ドイツ観念論の流れをくむ文化教育学などにも、かかる傾向が見出せるように思う。例えばシュプランカーはこの傾向を神秘的なまでに強調し、「国家の完全な精神化と精神の完全な国家化」Durchselung des Staates und Durchstaatlichung der Seele を、新しいドイッチェ・ビルドゥンクの中核たらしめるべきだとさえ述べている。(Spranger; Das deutsche Bilungsideal. usw. s. 71)。もちろんカントにはかかる神秘的浪漫主義は見出せないけれども、しかし、経験的なものによってチェックされることのない彼の主観主義的な実践哲学のなかには、社会的現実を素通りして、かかる極端な観念論にまで飛躍する萠芽がひそんでいたことは否定できないところである。よしんばそこにまでいたらなくても、カントが社会認識や政治意識を、道徳主義的にいちぢるしく限局したことは否定できない。この点についてもまた、オッティンガーが「ドイツ市民階級の政治的関心は十九世紀において、道徳的自己教育へとますます還元された」ことを指摘している。(Oetinger, op. cit. s. 25)。この点は、とくにカントの形式的義務倫理に由来するところが大きいといえよう。オッティンガーが「我々の(註—ドイツの)公民教育の精神をとらえようと試みるばあい、政治的原理がしだいにますます倫理的原理として、また政治教育の課題がより多く道徳的陶冶の課題として立現われてくることが目撃される。カントの形式的義務倫理は、前者から後者への橋を形作っているのである」と述べているのは、きわめて正当である。(a. a. O.) このような政治から道徳への後退、或は昇華は、ゲーテがシラーの生涯に見出した物理的自由から理念的自由への転換と並行するものであることは、ここに更めて云うまでもなかろう。(一〇六頁を参照)そしてドイッチェ・ビルドゥンクがそのエレメントを理念的自由の世界に見出したことを想うとき、カント哲学はこの意味においても、ドイッチェ・ビルドゥンクの成立に決定的な役割を果したといはなければならない。この歴史的事実から見れば、カントの義務倫理学と、シラーの美的教育論との細部的相異は、さまで決定的な意味をもつものではないとさえ云える。両者の相異の分析に細かい努力をおこなった従来のドイツ教育史は、木を見て山(社会性の欠如)を見なかったものと云っても過言ではない。

三、國家観からの教育学的帰結

カトンにおける社会概念の抽象性、また或る意味では彼の人格概念の抽象性も、〝経験に対する先験的な理性の優位〟という思想に由来するところが大である。またここから、カント哲学全般に見られる形式主義、法則主義も由来しているわけで、教育においてはそれらを背景にして形式陶冶 formale Bildung の思想がうまれてくる。形式陶冶思想は、なにもカント独自のものではないし、またドイツ特有のものでもないわけで、それに哲学的根拠を与えたという点は、特に検討を必要とするほどのカントの問題点とは云えないで

あろう。

（イ）ここで私がまず指摘したいのは、カント哲学、わけても彼の実践哲学における形式主義、法則主義が、さきに述べたように社会や国家の概念をいちぢるしく形式化し、それの具体的内容を看過したという点である。これが形式的義務倫理と結びつくことによって、そこから生じてくる社会や政治の「全面的倫理化」の傾向については、すでに前節で指摘しておいたが、更にそこから公民教育の一面性もまた帰結される。これはドイツにおける法治国家主義とも関連しているわけであるが、カントがこの思想の哲学的源流をなすことはすでに述べたとおりである。

ドイツの公民教育においては、国家が殆んど全く法の見地、わけても憲法の面からとらえられた。かくて「憲法の理解を達成することが、公民教育学の主要関心であった」と云われるのである。したがってそこでは「国家内容 Staatsinhalt よりも国家形式 Staatsform の方が重要視された。」(op. cit. s. 41) かかる観点は、国家の歴史的発展や変革の具体的過程を無視し、すでに成立した国家体制を肯定し是認する態度に立脚するものといえるでろう。すなわち、或る時はカイゼル帝国の立憲君主制を、或る時はワイマール共和国を、また或る時はヒットラーの指導者国家を是認したうえで、そのつどの憲法を中心とする公民教育がおこなわれることになる。(ただしヒットラーの時代には、行動化された浪漫的な政治教育がおこなわれた。) 憲法が真に民主的であるばあいはいちおう問題はないともいえるが、しかしそのばあいにすら、かかる公民教育だけでは、実質的に、また能動的・実践的に民主主義を実現する態度や能力は、十分に育成され得ないと云わなければならない。ここに法治国家主義の限界がある。今日の社会科がかかる公民教育の限界をのりこえることを、その重要な一つの狙いにしていることは、更めて云うまでもない。ともあれカント的な形式的法則主義からは、正しい意味の社会科、或は正しい社会的教育の思想は成立しえないといわなければならない。

（ロ）右に指摘した法治国家主義の限界と関連して、すでに前章で指摘したように、カントの国家論には国家を絶対化する方向がひそんでいた。今はその点について再論することを止めよう。ここでは、カント哲学がドイツにおける所謂国家形而上学 Staatsmetaphysik の成立に相当の役割を果したこと、そしてまたそのイデアリスムスによって、既存の国家を正当化する論理を提供したことを、もういちど指摘しておくに止めよう。ドイツの公民教育学においては、「悪しき国家の現実を、善き国家の理念 Idee des guten Staates によって、忍び得るものたらしめる哲学的努力」が中心になったと云われている。(Oetinger; op. cit. s. 28) 私はかかる傾向を、さきにカントの国家論に跡付けておいたが、それは、現実から引放された理念を追求しようとするカント的二元観に、究極の哲学的原因をもっといえるであろう。尤もカントの主観的観念論は、この二元観を厳格に貫いたことによって、かえって浪漫主義の反動におもむくことをさけることができたが、ドイツ浪漫主義の客観的観念論は理念から現実を正当化する態度をはっきりと示している。その典

型は云うまでもなくヘーゲルであり、また国家形而上学は彼においてその極点に達した。ともあれ、おしなべてドイツ観念論と、その流れをひく国家哲学においては、国家一般の理念（或は善き国家の理念）からドイツ民族国家の理念も演繹し、更にそれから現在のドイツ国家の理念を演繹するという思考過程がたどられる。かくして現実の国家の悪しき面、実践的に改革されなければならぬ問題点が看過され、いかなる現実の国家をも「善き国家の理念」によって正当化しかねない傾向が優勢であると云い得るであろう。カントにもかかる傾向の萠芽が、かなりはっきりとその姿を見せているのである。

（八）更に右と関連して、カントの義務倫理と、幸福原理を否定する理性主義的国家観とが相互に結びあい、プロシア的国家意識に哲学的基礎をあたえたことも、すでに前章で指摘した。実は義務の強調にくらべて人民の権利があまり強調されないことも、ドイツ的公民教育思想の著しい特徴だと云われる。ドイツの公民教育をひもといたアングロサクソン系の人たちは、そこですぐさま〝義務〟という言葉に出会うことを奇異に感ずるらしい。反対に民主的国家の教育においては、義務よりも権利の方がより根源的なものと考えられるのである。もちろんカントは人民の権利を主張してはいるが、しかし彼の実践哲学からは〝幸福への権利〟は出てこないのであり、また彼が権利より義務を強調していることは争えないところである。そこから、さきにも指摘したように、国家や社会を全面的に倫論化して見る一面的道徳主義が帰結される反面、幸福への権利をみとめないがゆえに、幸福を実現せんがための個人や人民の経済的・政治的・社会的実践が、カント倫理ならびにそれを基調とする公民教育においては排除され、或は少なくとも看過され、低く評価されることになる。まことにカントの国家哲学は、「革命なき国」Staat ohne Revolution と呼ばれるドイツにふさわしい哲学であった。マルクスがカント哲学を「フランス革命のドイツ版」というとき、我々は〝ドイツ版〟という方にウェイトをおいて理解すべきであろう。更にまた権利より義務を強調するカント倫理は、反面における自由や自律の強調にもかかわらず、今日西欧諸国の人々が非難するドイツ人の臣民根性 Untertanengesinnung を、克服する十分な変革性をもたず、ただ内面においてそれに抵抗するのみで、外的にはむしろそれを放置しかねない性格をもっていたといえるかも知れない。

四、行爲的主体と生命論の検討

（1）行為的主体を中心とする再構成

カントの実践哲学における最大の欠陥は、それが具体的社会観を展開し得なかった点にある。そこから人格観の抽象性と国家観の問題性も生じている。それらの欠陥が究極においては、カント時代のドイツ社会の一般的後進性に由来することは明かであるが、原理的にはカントの二世界論に直接の背景をもっている。ただし二世界論も、例えばデュウイ等が強調しているように、ドイツ社会の封建的残存にその根をもっていることは否定できないであろう。今はかか

る知識社会学的考察にふかく立入ることをやめ、カントの二世界論そのものに着目すると、そこで両分された「自然の世界」と「自由の世界」のいずれにも、〝社会〟が完全に入りきらないことは明かである。社会は単なる自然必然の世界ではないし、また単なる道徳的自由の世界でもない。なるほどカントは彼の目的論において、自然と自由の媒介をくわだて、人間世界の目的論的考察において社会にも言及していた。しかし、すでに指摘したように、カントは、自然的であるよりもむしろ人間の行為の領域と見られねばならない領域においてさえも、そこに、「自然の意図」を最大限に読取ろうとしているのである。（七六頁を参照）。この態度は、特に歴史哲学において顕著であった。（一一八―一二一頁）。それがため、人間の行為の領域、或は「実践的」領域が最小限に縮小され、単に自由意志によって、先験的理性根拠から、直接に自己を規定する道徳的主体の内面に限局されざるを得なかった。これを裏からいえば、人間を道徳の主体（創造の究極目的）たらしめるため、自然が人間を「準備」するものとカントが考えた文化、ならびに文化発展の条件と彼が考えた社会は、「自由に行為する者」である人間の所業としてよりは、むしろ「自然の意図」の実現と見られたのであった。尤もカントは、すでに引用したように、自然がなし得るのは、「人間が究極目的たり得るために、自らなさざるを得ないことへ、人間を準備することである」と述べているのであって、そのかぎりでは、人間の行為の意義をはっきりと意識しているとも云える。しかし人間が「自らなさざるを得ないこと」とカントが考えた領域は、右に述べたように、あまりにも狭かったのである。またカントがその歴史哲学において、「社会における自然のアンタゴニズム」を、人間の凡ゆる創造的活動の原動力と見て、「凡ゆる文化と芸術、最も美しい社会的秩序」は、全てそれに由来する「成果」であると述べたとき、彼は人間活動の意義と役割に注目したと云えるであろう。しかしそのばあいにも彼は、文化や社会の創造において人間も歴史的に形成されるという一面を看過した。これは彼が人間の活動・行為を具体的につかんでいなかったためであり、またそれがために、文化と社会の理論を具体的に展開することができなかった。このようなカント哲学の欠陥は、別の見地から云えば、カントが「自然の意図」を説くさいになお残っていた〝自然〟主義と、「自由」について述べるさいの彼の一面的な〝理性〟主義とに、その究極の哲学的根抵をもっていたといえるであろう。

私は信ずるのであるが、カントに残存する〝自然〟主義と、一面的な〝理性〟主義とに由来する右のさまざまな欠陥は、これまでいくたびも示唆してきたように、「自由に行為する者」freihandlndes Wesen である人間の活動・行為を具体的に考察し、それを中心にカント哲学を再構成することによって克服できるのではなかろうか。

（2）生命観の批判的再構成

さてカント哲学を再構成するには、「自然目的」、すなわち有機体の理論から始めなければならないであろう。（イ）すなわちカントのように有機体を環境から切放し、単にその内部構造の合目的性を明

かにするのではなく、環境への受動に即して逆に環境へ能動しつつ自己を不断に更新し、生存の目的を実現してゆく生命の活動が具体的に究明され、それの意義が哲学的に解明づけられなければならない。(ロ)また有機体が右の活動にさいして、環境のエネルギーや事物を「手段」としつつその「目的」を達成する活動が、具体的に把握されなければならない。かくしてはじめて、カントに残存するアリストテレス主義を乗越える道がひらけるであろう。同時にまたそれによって、カントの内面主義の根柢にひそんでいた生物学的基礎も克服されるであろう。(ハ)最後に、カントのように個と類、或は個体と人類の両極だけで考えないで、人類においてはいくらかの個体がさまざまの集団を、すなわち社会集団を形成しているという事実が、はっきりと対自化されなければならない。カントは人類社会の発端をいきなり市民社会に求め、しかもこれを勝れて法則的見地から把握しているのであるが、ここに彼の社会観が形式的、抽象的になった一つの大きな原因がひそんでいる。

以上は、カントにおいて十分に展開されなかった経験的・発生的観点から、カント哲学を是正せんとするものに外ならない。ところでカントにかかる観点が全く欠けていたかというと、決してそうではなく、特に『人類史の臆測的起源』において、なるほど聖書の神話をもとにしてではあれ、彼は人間の起源について臆測し、「かくて最初の人間は立ちそして歩くことができ、また話し……すなわち考えることができたのである」と述べ、(Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte; s.50-51) 今日の人間学にまで展開しうる萌芽をすら見せているのである。人類は直立する人間 hmoo erectus となることによって両手を解放し、それによって技術的活動を飛躍的に発展さす端緒をつかみ、それと並行に知性を発展せしめたのであるが、カントはこの事実についても、『人間学』において、人間の技術的素質の説明にさいして、はっきりと指摘しているのであって、すでにそれには才二章で言及しておいた。(三〇頁を参照)。そこでカントが気付いていた技術的人間 homo faber と理性(むしろ知性)との関係が、彼の哲学で十分に展開されなかったのはまことに惜むべきである。また『臆測的起源』で指摘された話す人間がそこでは単に思考的人間 homo sapiens の方とだけ関連づけられ、そこから技能、道徳、宗教へと考察が直線的にすすめられただけで(Vgl. Menschengeschichte, s. 51)、社会的人間 homo sociales の考察へ十分に展開されなかったことも惜まれる。人間の技術的行為は、さきに(イ)と(ロ)で指摘した有機体の活動のより高度な発展と見られるものであり、社会的人間は(ハ)で指摘した人類における社会集団の形成と結びついて成立することは云うまでもない。しかしカントはこの二つの面を十分に展開するにいたらなかったのである。

五、社会観の批判的再構成

(1)「目的の国」の構造の検討

カントは人間の社会関係を社交と、市民社会と、「目的の国」の三面からとらえていた。その社会観の問題点を、すでに本章の才二節

でいくらか指摘しておいたが、本節では「目的の国」に検討を中心にして、そこからカントの社会観を批判的に再構成する手がかりをつかむことにしたい。

「目的の国」を説くカントが、それによって人間の社会関係を明かにしようと意図したことは、疑えないところである。(イ)ところで私の指摘したい問題の才一は、その社会関係を成立せしめるものを、カントはただ単に、各成員の普遍的立法に求めたという点にある。(ロ)才二の問題は、「目的の国」の構造を、彼が「目的及び手段としての理性者相互の関係」として規定した点にある。(ハ)最後の問題は、「目的の国」として示された社会の理想と、現実の社会との関係を、彼が十分具体的に究明しなかった点にある。しかもこれら三つの問題点は、互いに不可分に連関しあっているのである。

三者の連関を明かにするために、まず「目的及び手段としての理性者相互の関係」という重要な概念に注目しよう。まずそこに云われている「目的」という概念は、人格が自己目的といわれるさいの目的であることは云うまでもない。この意味の目的は、さきに引用したカントの定義をかりて云えば、「意志に対しそれの自己規定の客観的根拠として役立つ」ところの目的であり、また意志の客観的規定根拠は、実践的理性のなかにのみ求められるのである。(九三頁を参照)。したがって人格が自己目的といわれるのは、人格が実践的理性の主体として、自己自身のうちに、自己の意志を規定する客観的根拠をもつということ、即ち自律的であるということを意味するのである。ところで、ふつうには、カントにおける人格の自己目的性の説は、人格が物件のように、或る外在的な目的を実現するための手段としては使用されないという意味に、主として解釈されている。一見すると、前の解釈と後の解釈とは、同一の事柄(人格の自己目的性)を、一方は積極的に、他方は消極的に規定したもので、結局は同じことを意味しているかのように思える。しかし実は、前者と後者とでは、目的、手段の概念が全くちがっているのである。後者においては、或る行為において人が設定する目的、ならびにこれを実現せんがために彼が使用する手段というさいの、目的と手段の概念(これを便宜上今は目的と手段の技術的概念と呼ぼう)が用いられているのに対し、前者ではかかる概念は全く適用されていないし、またカントにおいては適用され得ないはずなのである。目的手段の概念の使用におけるこの区別が十分に気付かれていないための混乱を、我々はまず除いておかなくてはならない。ところで困ったことに、カントが「目的及び手段としての理性者相互の関係」というとき、「目的」の方は今述べたように、技術的概念とは全く別個の意味に理解されているのに反して、「手段」の方には技術的概念が適用されているのである。ここに、シェーラーが、〃目的〃は可想人であり、現象人は〃手段〃であると解する根拠があるといってよい。かかる解釈から生ずる不都合をまぬがれるためには、まず、カントにおける目的概念の二義性を除いておく必要がある。すなはち誤解をおこしやすい「自己目的」という概念をやめて、端的にそれを自律的主体と云いかえ、〃目的〃という概念は、技術的概念として一義的に使用することが望ましいのではなかろうか。

さて本論にかえろう。カントは〝目的〟をさきに述べた意味に解したがゆえに、〝自己目的〟としての人格の作用は、技術的な意味の目的と手段を契機とする具体的活動ではあり得ないわけで、ただ普遍立法的作用であるほかはない。しかもそれは、一切の実質を排除した全くの形式的な作用であるから、現実社会から遮断されたものであらざるを得ない。かくて、さきにあげた三つの問題点の相互の連関が明かになった。であるから、「目的及び手段としての理性者相互の関係」の問題点を是正するならば、他の二つの問題点も是正され、それによって、人間の社会関係の理想を明かにしようとしたカントの意図を、より正しく実現する道がひらけるであろう。

さて、ドイツ浪漫主義は、社会的共同の究極的根源を民族精神にもとめた。民族の慣習や伝統が人間の社会的共同の重要な基礎であることは否定できない。浪漫主義の欠点は、それらに自己を表現する「民族精神」というものを想定し、これを有機体論的・形而上学的に実体化して、これの社会経済的・政治的な成立条件を経験的・社会科学的に究明しなかった点にある。私はかかる浪漫主義とはちがって、カント自身が注目しておりながら十分具体的に追求しなかった「自由に行為する者」としての人間、およびかかる人間の自由なる社会的行為を手がかりにして、さきの問題点を克服したいのである。

（2）社会的共同的行為

（イ）カントは、成員の普遍的立法を、人々の即自的・日常的な共同生活との具体的媒介なしに、いはばいきなり人々の正しい社会関係の成立原理として持出している。人々の社会的共同関係は、はじめから普遍的な「共同体的法則」gmeinschaftliche Gesetze によって成立するのではなくて、むしろ自由な人間の共同的行為によって形成されるのである。人々の共同的行為は、広い意味における共同のものを媒介とする人々の交渉によって、分けても人々が共同に設定した共同目的の追求において、人々の社会的共同を成立せしめる。人々が交渉の媒介とする共同のものとしては、物理的なものの ほかに、言葉や慣習その他の文化、ならびに諸々の制度や機構などがある。これらは、おしなべて、過去からの所与であるが、自由に行為する者の行為においては、目的は未来にむかって設定される。自由な行為者である人間は、社会的行為においても、個人的行為においても、所与の条件をもとにし、しかも自己の意図を実現せんとする目的を未来にかかげ、そしてこの目的を実現すべき手段を所与の条件のなかから選択し排列し、この手段を使用しつつ目的を歩一歩と実現するのである。これが企画的行為の一般的構造にほかならない。カントはまず、正しい社会関係を実現する行為が必然的にふくむべき企画性を十分につかんでいなかった。次に、企画的行為において人間が実現しようとする目的は、云うまでもなく具体的・実質的なものである。もちろん、そのなかには道徳と無関係なものもあるが、しかし道徳的なものもあり得る。具体的・実質的な〝目的〟はすべて道徳的でないというカントの偏見は、このさい是正されねばならないこと、マックス・シェーラーが正しく指摘したとおりである。

さて、私がここで特に強調したいのは、次の点である。共同の企画的行為において、それに関与 teilnehmen する人々が自由に思考し、相互の討議や協力活動によって自由に共同の目的を設定し、また同様の仕方で手段についても共同に考量し、自由に協力しつつ目的の実現に努力するとき、またお互いが自主的に思考し企画する主体として認めあうとき、そのときにこそ各人は真に具体的な意味の自律を実現するのであり、そしてこのことが、お互いが実際にお互いを自律的人格として取扱うことになるのである。かかる共同の企画的行為のなかに、カントのいう成員の立法作用も契機として含まれるのである。おそらくカントは、右に述べた協力関係を、同時に手段である理性者相互の関係と考えたのであろうが、実をいうと、右の協力関係は、お互いを「手段」として利用しあう関係ではないのであって、それこそが正に、お互いが「自己目的」（正しくは自律的主体）として認めあい、交渉しあうことにほかならないのである。カントが共同の企画的行為における人々の協力関係を十分つかんでいなかったことが、一つには、彼が目的・手段の概念を、ふつうとはちがった奇妙な意味に使用した原因なのではなかろうか。

人は、私のかかる解釈（或は再構成）が、あまりにも実際問題にひきつけて「目的の国」を見ていると、反駁するかも知れない。カントがそこで構想したのは、例えば『宗教論』に示唆されているように〝聖徒の交り〟だったとも云える。しかし、よしんば問題をかかる宗教的行為に限ったにしても、それは右のような面をふくむべきはずであって、例えばカルヴィン派の教会がルター派のそれとちがって、近代民主主義の推進力となったのは、右のような民主的協力関係を内にふくんでいたからなのである。

（ロ）　さて右に述べたように、人々の共同の企画的行為の正しい在方に注目するとき、「目的及び手段としての理性者相互の関係」を正しくつかむことができるだけではなく、更にまた、カントが道徳性をみとめなかった実用的行為の或るものをも、道徳的行為の契機として取入れることができるであろう。カントは共同の企画的行為における人々の協力関係を看過していたがため、実用的陶冶によって形成される技能を、単に「如何にして他人を自分の目的のために利用しうるかという技巧」としての〝世才〟と考えたり、また実用的陶冶のめざすものをば、「市民社会を自分の意図にむかって馭してゆく」ところの〝利口さ〟であると云ったりして（五四頁を参照）、およそ彼の人格主義に反するような思想を述べざるを得なかった。かかる難点を救うために、厳粛主義の反面にかくされていたカントの人間通、世間通としての面目をそこに見出そうとする解釈もおこなわれている。私もかかる解釈のおもしろさを認めないではないけれども、厳粛主義を是正する唯一のものとして世才や利口さを持出さざるを得なかったところに、プロシア的市民社会の未成熟さがあったのではなかろうか。カントの厳粛主義が由来するといわれる敬虔主義は、当時のドイツにおいて、やがて近代化の主体となろうとする中産的生産者層のなかに多くの帰依者を見出したといわれる。カントも周知のようにこの階層の出身であった。彼が世才や利口さについて語る口調のなかには、プロシア絶対主義のもとで

いちおうの成長はとげたものの、なお絶対主義体制への強力な反対勢力にまではなり得なかったこの階層の処世術が、期せずして表明されているように思える。ともあれかかる世才や利口さが、一方の厳粛主義の世界観から道徳的とみとめられないのは当然である。さてカント自身は単に利口さとか世才という言葉でしか表わしえなかったけれども、それをより具体的につきつめてゆけば、社会的共同的行為における社会的知性や社会的技能がそこに取出されるのではなかろうか。これが実は、市民社会を力強くおしすすめる主体的条件であるべきはずであったが、右に述べた歴史的条件のために、カントはそれを世才や利口さとしか捉えることができなかったと見るべきであろう。そして彼は、ここに示されている市民の社会的無力さを、人間の「実用的素質」から人性論的に弁護したとも解されるのである。ともあれ近代教育において陶冶されるべきは、単なる世才や利口さではなくて、右に述べた社会的な知性や技能でなければならない。人々が共同に追求する目的が道徳的であるばあい、またそのさい人々が互いに自律的主体として交渉しあうとき、右の社会的知性や技能としての〝実用的〟なるもの（これは単に利口さや世才だけでなく、民主的討議の技能や共同目的設定の知性や態度その他もふくむ）は、社会的道徳的行為の契機となり得るのである。

（八）人々の社会的・共同的行為に注目するとき、右に述べたように人々の社会関係を正しくつかむ視野がひらけ、また実用的陶冶によって育成される社会的知性や技能を、道徳的行為の契機として取入れる観点が得られるだけでなく、更に、人間の社会的陶冶の正しい具体的な教育的方法がつかまれるであろう。カントは右の行為を正しく見つめなかったがため、社会性への陶冶の殆んど唯一の方法を訓練にもとめ、しかもこれを主として「強制」という見地から見ていた。凡そ如何なる訓練にも強制がともなうことは云うまでもないことであるが、しかし人間の自由な行為を前提としない強制は民主主義的でなく、単に相手を無条件的に命令に服従せしめる権威主義的強制にならざるをえないであろう。もちろんカントは、訓練が奴隷的であってはならず、できるだけ子供に自由を感ぜしめるようにと注意してはいるけれども、しかしかかる自由主義的な面と、さきの権威主義的な面がはなればなれに並存している。要するに自由と強制との正しい関係を彼はつかんでいなかったのであって、そこにも、解しようによっては、シェーラーのような解釈を容れる余地さえ見出せるのである。もし我々が正しい社会的協力を行為的に実現しようとする立場にたつならば、権威主義の誤りをおかすことなしに、我意や利己主義を克服せしめる訓練の正しい場をそこに見出すことができるであろう。もちろんかかる訓練を正しくおこなうことは容易でないけれども、しかしかかる民主的訓練によってこそ、我々は人間を（社会的な）人間性の本性に従わしめ、しかも同時に人々を真に自己立法的なる自律的主体へと陶冶することが可能なのではなかろうか。具体的行為において相手に十分な自由と自律をあたえないでいて、いきなり「理性の指図」に服従せしめることはできるものではないし、それを要求するのは、デュウイも云っているように、マジックを信ずるようなものである。或は相手をせいぜい

立法的主体として「目す」だけのことでしかないであろう。もし敢えて実際に「理性の指図」に服従せしめようとすれば、或る人が「理性」の名において、彼の指図をその人に押付けることにならざるをえないであろう。カントの道徳哲学だけを読めばかかることは起りうべくもないように思えるのであるが、人々の具体的行為に関係してくる国家論においては、右のような可能性がはっきりと現われていた。たことは、さきに指摘したとおりである。（才五章、才五節の（2））。

以上に述べた三つの点は、更にまた、カントが現実社会との十分に具体的な関係から引放して、「理想」として構想した「目的の国」（理想社会）へ、現実からの通路を開くものであり、特にまたこの理想社会を建設する主体への教育的方法を我々に与えるものでもある。かくてカントにおける三つの欠陥は、相互連関的に克服される。さて右の立論にさいして、私は自由な人間の社会的共同的行為を取上げたわけであるが、同時にそのさい、私は、カントにおいて十分に展開されなかった発生的・経験的な観点ないし通路を、正しく切開こうと努めたのである。発生的・経験的な見方や方法は、論理主義・理性主義の立場から、それの〝相対性〟をきびしく批判されているのであるが、逆にそのような見方や方法をこれらの立場がはじめから排除しようとするのは、それらの立場が人間の能動性、行為性、発展性を無視して立論していることを物語るものにほかならない。行為的な通路を抜きにし、したがって行為における人間の過誤や、行為による是正、変更の可能性を誤めないとき、先験的に主張される論理や、先験的な「理性の構図」は、社会的、政治的には絶対主義、権威主義、教条主義とたやすく結びつき得るものとなるであろう。

六、行爲論の批判的再構成

前節においては、才四節で指摘した（イ）「人類における社会集団の形成」という事実を、自由な人間の社会的共同行為を中心に、いっそう具体的に展開した。また（ロ）目的・手段の関係を検討することによって、才四節で指摘しておいた「有機体の環境形成の活動」を、企画的行為にまで具体化せしめた。この企画的行為は個人的行為であることもあり、また社会的行為であることもある。本節では、カントが提出した「有為性」の概念を検討することによって、社会的或は個人的な人間の行為をより具体的に考察することにしたい。

我々はすでに才四章の才一節で、有為性にふくまれる四つの契機は、カントが考えたように目的論的、段階的に排列されるべきでなく、人間の自由な行為のなかで一つの連関をかたちづくるものと見られねばならぬことを指摘しておいた。そう見ることによって、我我はまず、（イ）有為性をかたちづくっている訓練、目的設定、技能、ならびに手段としての自然の利用という四つの契機を、企画的行為の構造契機として捉えることができる。いまはまず企画的行為のうち技術的行為に着目すると、技術的に行為する人間は〝目的〟を設定する。目的の設定にさいしては、外物に対する人間の欲求が有力な動機になることは否定できない。またこのことは、決して一

概に排斥さるべきことではない。一切の欲求を意志規定や行為から排除することは、行為しないというにひとしい。また欲求には、人間をして〝個体〟たらしめる実質的主体的条件がふくまれているのであって、先験的理性主義のように、欲求にひそむ個体化 Individualisation の意義を全く否定するならば、全体を個体に先験的に優先せしめる全体主義におもむく危険が生ずること、すでに指摘したとおりである。しかも技術的行為における目的設定にさいしては、それに慎重に知性的になされればなされるほど、（ここには段階的発展がある）、意志はより多く「欲望の専制から解放」されるのである。（七一頁を参照）。すなわち知性的な目的設定と、「欲望の専制から意志を解放する」訓練とは、表裏相即の関係をなしている。知性的な目的設定にはじまる技術的企画的行為には、マックス・ウェーバーの云う、「世界内禁欲」innerweltliche Askese さえもふくまれるのである。次に技術的行為において、人間は云うまでもなく自然を手段として使用する。そして以上の三つの作用は相合っして、具体的技能をかたちづくっている。

（ロ）右は物を制作する行為（ポイエーシス）であり、したがってそこでの目的は物のかたちであるが、右の技術的行為について述べた事柄は、比論的に、物を制作する以外の企画的行為、例えば社会的行為（プラクシス）にも妥当する。社会的企画的行為において設定される目的には、経済的目的もあり、政治的目的もあり、狭義の社会的目的もあるが、また道徳的目的もあり得る。さて目的が何であれ、それを設定し、それを実現しようとする行為の外的構造は、凡ゆる行為において共通な面をもっている。我々はまずこの共通性を指摘しておかなくてはならない。カントのように道徳を他の凡ゆる行為と全くちがったものと考えるとき、道徳的行為というものはありえなくなるであろう。しかしまた厳密な意味の道徳的行為が、他の行為と相異する面をもつことも、我々はもちろん看過すべきではない。その相異は、目的設定の動機、設定される目的、これを実現する方法等の性格、ならびにそれらが成立する状況の性格によって規定されるであろう。まず目的設定の動機は、カントが力説した「善き意志」のみによっては決定しつくされないにしても、しかしそれを不可欠な条件、おそらくは最も重要な契機としてふくむであろう。さて意志の善さは、「結果」を全く考慮しない「心術」の純粋さだけでは保証されないのであって、むしろ反対に、善き結果を実現しようと未来にまで十分の考慮をめぐらしてこそ、意志の善さは真に具体的な善さになることができる。さて行為の結果をも善からしめようとするには、意志の設定する目的が善き目的であって、しかもそれを実現する善き手段をもち得なければならない。さて善き目的については、別に立入った論究がなされなければならないのであるが、今はカントと関連づけて重要な一般的目的観だけについて述べると、自己も他人も真に自律的な主体となること、また自他が互いに真に自律的な主体としてヒューマニティーを以って交渉しあうことのできる社会関係を実現すること、そして互いに愛を以って他人の正しい幸福を促進し、またその幸福を保証するような社会体制を建設すること、これらは善き目的の全てではないにしても、し

かしそのなかの重要なものであることは否定できないであろう。

さてかかる目的を実際に実現しようと行為するとき、我々は行為のなされる歴史的・社会的・経験的状況に関して、正しい認識をもたなければならない。またこの状況のなかで、目的実現の手段を慎重に選択し排列しなければならない。ところで、よしんばそれらの点に関して、我々が如何に知性を有能にはたらかしめようとも、我我の我意や利己心や所有欲等、我々の内面にひそむ悪への傾向が、善の目的の設定をはばみ、またそれの実現をはばむであろう。さらにまた外的条件が幸いしないこともあるであろう。道徳的に行為しようとする人間が、自己の内外において直面するこのような相剋や矛盾、これに直面して自分の力だけでは悪への傾向を否定できないという無力の意識、それらに対する徹底的内面的な反省と自覚こそは、人間に宗教への転換をうながすものである。かくて我々は、ここに新たなる問題の次元に直面する。しかし今は、この問題にも深く立入るわけにゆかない。

ここで指摘しておきたいことは、道徳をできるだけ右のような具体的行為に即して自覚し実践しようと努力するとき、道徳も宗教も、それらが主体の内面への反省や、内面的体験を如何に深めようとも、それらは「内面への逃避」となることなく、かえって、かくして深められた内面性を、社会的企画的行為と媒介することができるであろうということである。この意味において、正しい社会的共同的行為によって正しい社会性を陶冶することは、真の道徳と宗教への陶冶にとって不可欠の条件であると云わなければならない。しかもかかる社会的共同的行為は、それ自身が道徳的行為たることもあり得るのであって、教育においては、道徳的な社会的共同的行為が、道徳的陶冶において重視さるべきことは云うまでもない。その目指すところは、単に「善き心術」だけではなく、それと同時に道徳的有為性を陶冶するということである。

（八）教育においては、方法の探求が必要である。そして教育方法の考察は、どうしても発生的見地、より正しく云えば発展的見地をふくまざるを得ない。かかる教育上の要求をみたすために、もう一度、有為性の構造契機に着目することにしよう。さきに明かにした企画的行為における有為性の構造契機は、いずれも発展しうるものであり、陶冶することのできるものである。この意味で、それらは陶冶可能 bildsam なものといえる。教育においては、有為性の陶冶可能性 Bildsamkeit が慎重に、具体的に活用されなければならない。

ところで、道徳的有為性を陶冶しようとするばあい、それをかたちづくっている訓練や、技能や、手段としての自然（或は一般に外的条件）の使用等の契機は、技術的企画的行為における有為性と比論的な意味で、陶冶可能なものと云える。しかし道徳的行為において設定される目的の性格と、目的の設定の動機の性格に関しては、技術的企画的行為との比論は必ずしも成立しないと云わなければならない。両者の間には、このかぎりにおいて、質的な相異、断絶があるのであって、この相異、断絶を何人も看過してはならない。この断絶の飛躍に、道徳教育の最も困難な問題がひそんでいる。

さてここで、カントの所説にたちかえると、(イ) まず、「美術や学問は、……我々の内にかくされているいっそう高い目的への有為性を、我々に感知せしめるのである」(七七頁を参照) という言葉の深い意味を、我々はつかまなければならない。美術や学問などの文化と、右でカントはふれていないが何等かの社会関係(家族や学校その他さまざまの社会集団における、いろいろな形態と性格の社会関係) は、それの教え方、経験させ方の如何により、また個体がそれを理解し経験する仕方の如何により、いっそう高い目的にむかって人々の心をひらき、それに対する感受性を高めるであろう。そのさい、「いっそう高い目的」は、必ずしも単に、厳密な意味で、「我々の内にかくされている」エンテレケイア的目的とは限らないであろう。むしろ我々の外に実現されるべき目的であることも、少なくないと云わなければならない。しかしそのばあいの目的の外在性は、技術的目的の外在性とは性格を異にする。その目的は、よしんば我々の外に実現さるべきものであっても、我々の心が主体的にそれを志向し、その価値が我々によって主体的に感受されるような性質の目的である。このような意味における目的の「志向的内在」intentionale Inexistenz という意味に、カントの「我々の内にかくされている目的」という言葉を理解するならば、カントの真意を正しく生かすことができるかも知れない。かかる意味において、道徳的目的を実現するということは、よしんばその目的が外在的なものであっても、自己の目的を実現することなのである。そして、もし目的が、他の人々との交渉をつうじて探求、設定される自他連帯の目的であるばあい、この目的は社会的共同的行為の目的であって、個人はそれに「関与」teil-nehmen し、それを「分有」することによって、共同の目的を自己の目的とするのである。

(二) 次に道徳教育プロパーの方法については、カントが説いたように、古来の実例によって、生徒に道徳的感受性と、道徳的判断力を育成する方法が考えられるであろう。またカントが説いた問答的方法による道徳的陶冶も無下に否定すべきものとは云えない。ただしそのばあい、たえず具体的行為において、或は少なくも具体的行為との活々とした関連において、右の方法が使用されることが必要である。カントの問答法の欠点は、具体的行為との関係が十分に考慮されていない点にある。

さてカントが古来の実例を道徳教育において用いるべきことを論じているのは、彼の形式主義的倫理学から見れば、一つの重要な例外であって、ここには道徳教育における素材(或は教材) の必要が暗示されている。しかしその素材も、現在の具体的行為から引放された素材にすぎないわけで、カントは、現在の具体的行為において人々が交渉する素材には全く注意していない。ここに見られる欠陥は、カントの問答的方法において、いっそうはっきりと現われている。彼においてこの方法は、全く具体的行為との関係についての考慮をふくんでいないのである。したがって、せいぜいそれはソクラテス的方法にまでしか展開され得ないであろう。

カントに見られる右のような方法論上の一面性は、彼が道徳を全

く先験的な実践理性の事柄と考えた原理上の一面性に出来していると云えるであろう。そしてこのことは、一般的に云えば、究極的には、「経験的」と「先験的」との関係をどう考えるかという問題に帰着するであろう。しかもこの問題は、単に実践哲学の問題たるにとどまらず、理論哲学、わけても認識論の問題でもあるのである。哲学における認識論は、これを教育学にひきなおせば学習論になるといってよい。次節で右の点について少しく考察をこころみることにしたい。

七、方法論の再検討

前節では道徳教育の方法にみられるカント哲学の欠陥から、彼の哲学全般における方法の再検討の必要にまで言及した。これは、先験的と経験的の関係をどう考えるかという問題とも見ることができる。そしてこの問題は、才一章におけるカントの『教育学講義』の再評価にさいして、私が提出した問題でもあった。というのは、教育学は純粋な道徳形而上学でもなく、また全くの経験的人間学的なものでもなくて、両方を綜合するものだからである。さてこれまでの諸章で、両者の綜合に関しては、必要におうじてそのつど言及してきたのであるが、ここでは問題を認識論の分野にまで掘下げて検討することにしたい。しかしこれは別に独立な研究を必要とする重要な、そして困難な問題であって、とうてい今の私はこれを十分に解決できる能力をもっていない。未熟さを覚悟のうえで、私見を述べることにしよう。

よく知られているように、カント哲学の方法は、批判的、超越論的方法である。批判的方法とは、約言すれば、科学・道徳・芸術等の歴史的文化を事実として承認し、それの成立しうる権利根拠を明かにしようとするものである。カントは、これらの歴史的所産を成立たしめる根拠が、客観の側にあるのではなく、逆にそれらを産出する主観の先験的綜合にあること、そして主観の先験的綜合が、客観成立の条件であり、またかかるものとして客観的妥当性を有することを証明しようとした。ここに用いられる方法が、すなわち超越論的方法にほかならない。さてここで先ず指摘されねばならないのは、カントの批判的方法においては、科学なり道徳なりが、疑うべからざる真理性を以って存在するということが、前提されていることである。云いかえると、それらの真理性そのものを疑うところまでは、批判は徹底されていないのである。逆に、そしていささか大まかに云えば、カントの批判的方法は、所与の事実の真理性を、後から、しかし論理的には先験的に根拠づけようとするもので、〝先験的な、後からの根拠づけ〟Nachbegründung a priori とでも云うべき方法である。であるからして、ある歴史の時点において与えられた事実、例えばニュウトン物理学や、或る種の道徳意識を、そのまま永遠化し、絶対化するという面をもっている。逆にいえば、その方法は科学における探求の活動、或は道徳的行為そのものを、そのはたらきの過程において反省する方法であるとは云えない。尤も才一批判の超越論的演繹論のなかには、かかる方法へ発展しうる契機もふくまれていないではないけれども、しかしかかる方法その

ものの反省を、カントが主題としていないということは否定できないであろう。彼がもしこの方法を積極的に展開していたならば、おそらく実験的方法の確立者となったにちがいない。

ところで、よく知られているように、『純粋理性批判』の才二版の序文で、カントは実験的方法 Expetimentalmethode について、注目すべき見解を述べている。

カントによれば、ガリレイやコペルニクスやトリチェルリ等が自然科学の分野で達成した「コペルニクス的転回」は、彼等が用いた「実験的方法」によっておこなわれたものである。カントは、自然科学における実験的方法は、「形而上学においても、それを少くとも試みに模倣してみようとするに十分なほどに、注目に値するものであろう」と考え、それによるコペルニクス的転回と「比論」的な、「思考法の革命」Revolution der Denkart 或は「思考法の変革」Umänderung der Denkart を、哲学の分野においても試みに達成しようと企てた。(K. d. r. B. XV-XII) さてカントが自然科学の実験的方法における理性のはたらき方を要約的に述べたところによれば、「理性は、片手に原理を、すなわち（互いに）符合する諸現象がそれに従ってのみ法則として妥当しうる原理をたずさえ、他方の手には、原理によって考案された実験をたずさえて、自然に向ってゆかなければならない。なるほど、それは自然から教えられるためではあるが、しかし教師が欲することを全て予じめ教わる生徒の資格においてではなく、こちらが提出する質問に対して答弁することを証人に強いるところの任命された裁判官の資格において、（そうするのである）。」（カッコと傍点は筆者 B. XIII）この文章からまず気付かれるのは、実験的方法において、理性が考案した原理による実験の構成・指導の面を、カントがとくに強調していることであり、ここにも客観に対する主観の優位を主張するカントの基本的態度が、すでにはっきりと示されている。また有名な「裁判官」の比喩は、理性の積極的能動と探求を示すものとして、わけても模写論や経験論の受動性に対するカントのアンティテーゼとして挙揚される例であるが、しかしこの比喩を、「理性」が原理と実験を〝両方の手にたずさえて〟in der Hand という表現と結びつけてみるとき、カントは認識主観を実験の外において見ていたのではないか、或は実験的作業そのもののなかの主体的契機として認識者を見ていなかったのではないか、この意味で認識者を、実験に対して多かれ少なかれ外在的なものと見ていたのではないかと、我々は推測せざるを得ないのである。

とはいえ、カントは実験的方法の本質を、かなり的確にとらえていたように思える。例えば、物理学が思考法にもたらした革命を、カントは次のような理性の「着想」に由るものと説いている。それは、「理性が自然から学ばねばならぬこと、しかもそれについて理性自身だけでは何も知っていないであろうことをば、理性自らが、（自然に虚構を加えることなしに）、自然のなかへ入れこむものに従って、自然のなかに探がそうとする着想」なのである。(B. XIII-XIV) この文章を、もし次のように解するならば、それは実験的方法の本質をかなり正しく表現していると云えるのであろう。（イ）カ

ントは右によって、単なる経験とはちがった「実験」の本質を明かにしようとしている。（ただし「経験」を広義に解して、実はカントが明かにしようとする「実験」も経験の一つの様相であって、むしろこれが本格的な「経験」であると見るデュウイのような見解もある。広狭いずれの経験概念を採用するかによって、経験および経験論の評価が根本的にちがってくる。もちろんカントは経験を狭く理解する）。（ロ）さて経験と実験の相異は、実験が理性によって指導される点にある。（一つ前の引用を参照）。さてこの点について、カントはまず、「理性自らが自然へ入れこむ hineinlegen ところのもの（原理）にしたがって」、理性は自然のなかへ探求をすすめてゆくと考えている。ここで注意すべきは、日本の飜訳では was die Vernuft selbst in die Natur hineilegt という個所が、「理性が自ら自然の中に投げ入れたところのもの」と、過去形に訳されているが、（例えば高坂『カント』七六頁、山本一郎『近代思想の課題』一七五頁）、これは原文どおり「入れこむもの」と現在形に訳した方が、現在の実験的探求活動そのものを究明しようという観点を、よりよく表現しうるであろう。私は、これを現在形に書いたカントのすぐれた洞察に敬意を表しておきたい。（ハ）理性はかように「自ら自然のなかに入れこむものに従って」、それによって構成されたものを、云はば選択的に、自然から学びとるわけであるが、しかも理性は、「それについては理性自身だけでは何も知っていないであろう」とカントは述べている。私はこの点の解釈については、次の山本氏の見解に賛意を表したい。「己れが投入したもの（筆者―己が入れこむもの）に従ってのみ自然から学ぶ……ということは、実験の開始に先んじて仮設された原理は、少くとも論証的には及びうるかぎりの確実性……を持つべきものであることを意味し、次にそれについて〝理性だけでは何も知らない〟ということは、論証的認識が未だ現実的認識になっていないということである。……論証的認識より現実的認識への飛躍は、もはや単なる論証によっては不可能である。それは論証を越えた作業的なる実験操作によって始めて可能である。片手には原理を、片手には実験をたずさえて自然に向うとかたったカントは、実験の原理的指導性とともに、実験の行動的作業性をも見うしなっていないのである」。（山本、前掲書一七五―六頁）。そしてカントは自然科学における実験的方法による「思考性の変革」は、「形而上学においてもそれを少なくとも試みに模倣してみようとするに十分なほど、注目に値するものであろう」（B. XV―XVI）と述べている。かくて『純粋理性批判』は、「純粋理性の実験」Experiment der reinen Vernunft (B. XXI, Anm.) とさえ呼ばれているのである。

しかしカントが自分の企てを「純粋理性の実験」と呼んだまさにその点から、我々の問題が提起されざるを得ない。約言すれば、カントは実験的探求における理性の作用ではなくて、「純粋理性の諸要素を、実験によって確証され或は反駁されるもののうちに探しだそう」（傍点筆者 B. XVII Anm.）としているのである。このことは、カントが実験的方法そのものの哲学的究明でなくて、純粋理性能力の批判をくわだてていることを明示している。それがため、彼は、

実験的方法との「比論」における哲学的思考の変革を達成し得えなかったのであって、実は単に、実験的方法になぞらえて、哲学的思考の変革をくわだてたにすぎなかったと云わなければならない。カントの言葉を借りていえば、彼がそのさいにおこなった「実験」は、「二つの観点」doppelte Gesichtspunke (a. a. O.)、すなわち感性界と可想界の二つの観点を設定してみるということにすぎなかった。であるから、彼が試みた「実験」は、理性の実験的作用を考察するためではなくて、二つの世界の分離により、「信仰に場所を得るために、知識を止揚する」 das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen (B. XXX) ことを究極の目的とするものにほかならなかった。かかる形而上学的意図のために、カントは論をすすめるにつれて、実験的方法の考察から、批判的、超越論的方法へと後退していったのである。

カントにおいて批判的方法は同時に超越論的方法であった。超越論的とは、彼の有名な定義にしたがえば、「対象に関する認識ではなく、諸対象を我々が認識する仕方—ただしそれが先験的(アプリオリ)に可能なるべきかぎりにおいて—に関するすべての認識」(K. d. r. V. B. 25) のことである。「カントは先きに述べたように実験的方法の本質をかなり正確につかんでいたにかかわらず、別の個所では、右の「超越論的」な観点から、実験的方法による思考法の変化を、次のようにも説明している。「かくして我々は事物に関して、我々自ら事物のなかへ入れるものだけを先験的に認識することができる。」(傍点筆者 B. XVIII)。これは明かに実験的作業から先験的観照への後退である。

かくてカントは、近代科学の本質を、比論的に、哲学的思考において十分に生かすことが出来ず、かえってむしろそれの限界を指摘することに力点をおいたことになる。私は彼が科学的認識の限界を指摘したこと自体を必ずしもまちがいだとは思わない。しかし、ここで私が云いたいことは、カントが、超越論的方法への後退によって、科学における実験的探求的認識の本質を十分に究明する認識論を展開しえなかったということなのである。そしてこのことが、彼が確立しようと最も熱心に努力した実践的世界においても、これまでの各章で指摘したような一面性、抽象性を生みだすもとになったのである。

今は才一批判の「超越論的分析論」を立入って検討するひまがない。ここでは経験的と先験的の関係如何という本論の主題を、右の所論と関連づけて考察するにとどめよう。さて便宜上、さきに引用した山本氏の文章を手がかりにしていうと、氏は「実験の開始に先んじて仮設された原理は、少なくも論証的には及びうる確実性をもつ」と述べた個所で、「のちにカントはそれ(確実性)を先験的な必然性と考える」と註しておられるのであるが、(一七五頁)、私は氏の解釈に賛意を表したい。この解釈は、私が才四章の才三節で提唱した「理性」の実験主義的解釈とも関連してくるのであって(八八—八九頁)、この意味でも氏の解釈に賛同する。理性(これを広く認識主観といいかえてもよい)は、仮説の構成にさいして、感性的経験や、それの所与から、いちおう独立に、イデー(観念)によって見当をつけ、推論し、判断する。理性は、実験において、右のよ

うにして構成される仮説（カント的にいえば〝原理〟）を実証すべく、それの指導のもとで経験的条件を改造し排列し整理する。ここでは、仮説（〝原理〟）が経験に先行し、これを指導し構成するのである。かように実験において、理性は、イデーによって、（またそれによって構成される仮説や見当によって）、経験から（いちおう）独立に作用し、これを経験に先行せしめ、これによって経験を指導し構成するのであるが、かかる理性の機能の性質を、カントは「先験的」a priori という名で呼んだと解釈できないであろうか。

まず経験からの独立という点についていえば、カントの「先験的」という概念も、かかる性格をもっている。例えば「経験から、そしてまた感官の凡ゆる印象からさえ独立な認識」を、カントは「先験的」とよんでいる。(K. d. r. V. B. 2) ところで我々はその〝独立〟を、さきに述べたように、あくまで機能的な意味に理解したいのであるが、カントはそれにとどまらず、経験から独立な認識主観の内部に〝先在〟するという意味にも理解している。その著しい例として、「先験的なる直観とは、或る対象の凡ゆる知覚に先んじて、我々の内に見出される直観のことである」(傍点筆者 K. d. r. V. A. 25) という定義をあげておこう。かかる表現から、直ちにカントに合理論の独断的先験主義を指摘するのはもちろん性急であり、それを機能的な意味に正しく解釈しようとする試みもあるのであるが、しかしカント自身に合理論的先験主義への強い傾斜があったことは、特に彼の実践哲学において顕著にあらわれている。

かかる合理論的先験主義への傾斜にわざわいされて、カントは、

彼が実験的方法の説明にさいして強調した、実験的における原理の経験に対する先行的指導という機能を、彼の超越論的方法の展開にさいしては、殆んど看過するにいたったのではなかろうか。さてカントにおいて「先験的」なものは、必然的、普遍的であった。「必然性と厳密な普遍性とが、先験的認識の確かな徴表である。」(B. 4) ところでカントは一方で、右に見たように「先験的」ということを、経験から全く独立な先在という意味に解していたがため、かかる意味の「先験的」原理の論証的な必然性、普遍性が、果して客観的妥当性をもつかどうかに関し、所謂超越論的「演釈」において多大の困難に直面しなければならなかった。そこには、方法上のあやまりにもかかわらず、なお事態そのものを能うかぎり正しくとらえようとするカントの努力によって、解釈の如何によっては正しく生かしうる多くの面が含まれていると思えるのであるが、しかし大局的にそれを性格づけるならば、さきに引用した、「かくして我々は事物に関して、我々自ら事物のなかへ入れるものだけを、先験的に」、すなわち普遍妥当性、必然性を以って、「認識することができる」というカントの文章に、その性格が最もよく表示されてみる。ここでは、認識における〝先験的〟な原理の指導性はいちおうつかまれているけれども、逆にその原理が実験の行動的作業によって検証され、或は修正されるという一面が全く看過されている。このことはカントが、先験的なものの客観的妥当性を、それによる経験の一方的構成としてだけ理解していたことを示すものというべきであろう。しかしこのことだけによっては、先験的なるものの客観的妥当

性は成立しない。経験的なる客観による逆の限定や修正を容れるという面なしには、真の意味の客観的妥当性は成立しえないはずである。

要するにカントは、実験的探求作業の全体を正しくつかんでいなかったがために、理性が経験からいちおう独立に、(この意味で〝先験的〟に、)イデーによる推論や判断によって、論証的に及びうる確実性を以って仮設する原理が、実験においては、経験的に示される事実によって吟味され検証されねばならぬという点を看過した。実は、そのまえに、仮設される原理そのものが、経験的事実をもとにした推論や判断によって仮設されるのであって、この点もまたカントによって看過されたのである。かくして、本来は、実験的探求作業の契機として、そのなかに機能的に位置づけられるべき理性の作用を、カントは右の作業から引放し、〝先験的〟という名のもとに固定化してしまった。なるほどカントは理論理性の分野においては、それの先験的原理の客観的妥当性を感性界の経験にだけ限局したのであるが、感性界の外に可想界を(云はば思考実験的に)仮設してみることによって、無制約者を求める理性の二律背反をうまく解決してから後は、先験的理性原理に無制約的な妥当性を認めることになった。ここに彼の実践哲学の主観主義が由来することは、すでにいくたびも論究したとおりである。これは、カントがその二律背反論において、人間理性にひそむ合理的先験主義の独断を、もう一度、認識作用のはじめから再検討し、これとの関連において正しい行為論を展開することを怠ったことに由来するといわなければならない。この点については、すでに才四章の才三節で私見を述べておいたので、ここでは再論することをさけたい。