

哲学的人間学の構想

— カントの場合 —

渋谷 久

いつの時代にも人間の関心は二つのものに向けられる。その一つは人間自身であり、他は人間を超越したもの、あるいは人間以外のものである。或る時代には人間自身への関心が優位を占め、人間は自己反省的になる。また、或る時代には人間を超越したものへの関心が支配的になり、万物の究極的根拠や広大な自然的世界が人間の関心の主要な対象になる。

ところで、人間自身への関心が単なる関心にとどまる限り、それはいまだ何ら人間学ではない。人間への関心は先ず人間についての知識 (Wissen) へと進展しなければならない。しかし、人間についての単なる知識はいまだ人間学ではない。人間についての知識が学 (Wissenschaft) としての権利を主張するのであれば、そこには原理と方法がなければならない。人間についての知識は、原理と方法に貫かれて、初めて体系となる。これがすなわち人間学である。この小論はカントの人間学を考察するものである。カントはいくつかの著作で人間学について論じているが、著作に現われている限りでの彼の論述は必ずしも一貫性をもっていない。論述が論理的整合性に欠け、時にはそれが前後矛盾すると思われることすらある。しかし、このような論述をもとにして、カントの人間学がいかなるものであるかを考察し、もってカントの哲学体系における人間学の位置を明らかにするのが、小論の目的である。

人間は身体として空間的位置を占め、身体と不可分の関係において精神的存在として存在する。それ故に一般に *Anthropologie* は一方では身体論 (*Körperlehre*) として発展し、他方では精神論

(*Seelenlehre*) として発展した⁽¹⁾。カントもこのことを踏まえて人間学を論じている。彼によれば、「人間についての知識に関する体系的にまとめあげられた理論 (人間学) は、生理学的見地におけるものであるか、あるいはまた実用的見地におけるものであるかのいずれかでありうる。——生理学的人間知は、自然が人間をどんなものにしようとしているかという、その当のものの探究をめざし、実用的人間知は、人間が自由に行為する存在者として、自分自身をどんなものにしようとし、あるいはすることができ、またすべきであるかという、その当のものの探究を旨としている⁽²⁾。」生理学的見地における人間学は人間の自然性を問題にするものであり、これは、もとよりカントの目ざす人間学ではない。そうであるとすれば、彼の目ざす人間学は実用的見地における人間学であろうか、あるいは、それを越えたものであろうか。

『純粋理性批判』における「純粋理性の建築術」によれば、哲学は純粋哲学と経験的哲学との二つからなる。前者はさらに体系と予備学とから成る。体系とは形而上学のことであり、自然の形而上学と人倫の形而上学とを含む。予備学とは批判である。ところで、純粋哲学には人間学は含まれていない。人間学は経験的哲学に含まれる。それでは経験的なる人間学はただちに上述の実用的見地における人間学であるであろうか。この問題の解決には、カントが経験的人間学をどのように考えていたかを明らかにする必要がある。「……人倫の形而上学は本来純粋道徳であって、この純粋道徳においてはいかなる人間学も (いかなる経験

的条件も)その根底に置かれていない⁽³⁾。」ここでは人間学は経験的なものと看なされている。また、『人倫の形而上学の基礎づけ』によれば、倫理学は経験的部門と合理的部門とを有し、前者は実用的人間学と呼ばれ、後者は本来の意味で道德学と呼ばれうるものである⁽⁴⁾。このことからすれば、カントにあっては実用的人間学は経験的人間学であると解してよいであろう。しかし、また問題はそれほど単純ではない。倫理学の経験的部門に属さないで、しかもなお経験的である人間学が、ほかに存在しないであろうか。『純粹理性批判』の「純粹理性の建築術」によると、経験的心理学は経験的自然論の補足物である人間学におのれの住居を持つべきものである。また、あるところでは心理学は生理学としての人間学に属すると理解されている⁽⁵⁾。これらのことからすれば、自然論ないしは生理学としての経験的人間学も存在することになる。結局、カントの経験的人間学は二つの分野を包含するものとなる。その一つの実験的部門は身体ならびに心の経験的な理説であり、他の分野は純粹道德学の応用にかかわるものである。

それでは、カントの人間学は経験的人間学のみを終るものであろうか。カントにあっては<empirisch>が問題にされる時、それは多くの場合に<a priori>との対比・関連において論じられる。カントの哲学にとって肝要なことは<empirisch>よりもむしろ<a priori>と<Möglichkeit der Erkenntnis a priori>である。それ故にカントの哲学は先験的哲学(Transzendentalphilosophie⁽⁶⁾)と称せられるのである。これらのことからすれば、彼にとっては、経験的人間学は単に一つの実験的人間学であり、唯一の実験的人間学ではない。カントは、哲学を世界概念(Weltbegriff)からみた哲学(=世界市民的意味における哲学)と学校概念(Schulbegriff)からみた哲学とに分け、次のようにいっている。

「この世界市民的意味における哲学の分野は、次の問いに帰着せしめられる。

- 一、私は何を知りうるか。
- 二、私は何を為すべきか。
- 三、私は何を期待してよいか。
- 四、人間とは何であるか。

第一の問いに答えるものは形而上学であり、第

二の問いには道德が、第三の問いには宗教が、そして第四の問いには人間学が答えるのである。しかし、畢竟これらすべては人間学に数えられるであろう。何となれば、初めの三つの問いが最後の問いに関係するからである⁽⁷⁾。」

ここでは人間学に広・狭の二義がある。すなわち、並列的な四つの問いの一つとしての第四問に答える人間学つまり狭義の人間学と、すべての問いにかかわる包括的な人間学つまり広義の人間学とがある。したがって世界市民的意味における哲学は包括的な人間学ということになる。しかし、カントは『実用的見地における人間学』の序文に註を付し、次のごとく述べている。「私が初めは勝手に受けもち、後には教授義務として課されるようになった純粹哲学の仕事のうちで、私は三十余年間を通じて、世間知を目的とした二つの講義を行なってきた。それがすなわち(冬学期の)人間学と(夏学期の)自然地理学とである⁽⁸⁾。」また、C. F. シュトイトリンに宛てた書簡⁽⁹⁾でも人間学についてこれとほぼ同様のことが述べられている。ここでは世間知については何も触れられていないが、とにかく人間学は純粹哲学として現われている。

ところで、人間学の講義の内容は、今日『実用的見地における人間学』として記録に残っているものであり⁽¹⁰⁾、カント自身の言葉からすれば、講義された人間学は純粹哲学に含まれる。それならば、純粹哲学としての人間学と『実用的見地における人間学』とは果して相容れるものであろうか。これはすこぶる問題である。この問題の解決にわれわれは先ず「実用的」と「世間知」との関係について考察しなければならない。カントによれば、人間学と自然地理学の講義は世間知を目ざしてなされたものであるが、「世間知を目ざす(auf Weltkenntnis abzwecken)」と「世間知」とは同一ではない。或る学が世間知を目ざすということは、それ自身が世間知ならざることである。世間知を目ざし、世間知となった学が実的な学といわれるであろう。したがって世間知となった人間学が実的人間学といわれるであろう。純粹なる理論は経験的ならざるが故に普遍性を有し、それがために却ってよく個別的経験に適用

されるのである。実用的人間学は純粹なる体系の「現実への応用」と看なされる。純粹なる理論は現実へ適用されて、いよいよその妥当性が顕わになるのである。『実用的見地における人間学』ももともと經驗的ならざる人間学が現実に適用され、具体的な姿をとったものである。それは理論を応用したものである。このように考えて初めてカントの真意を理解することができるであろう。

次に、われわれは經驗的人間学について具体的に論じてみたい。先にも触れたごとく、經驗的人間学といっても、それは生理学的人間学と実用的人間学とを含む。生理学的人間学では人間の自然性が問題にされる。人間学の出発点は人間の自然性に求められる。人間は自然の一部であり、何よりも身体がこの事実を明らかに示す。しかし、人間は単なる自然ではない。人間が単なる自然にとどまるならば、それはいまだ人間と呼ばれるにふさわしくないであろう。自然としての人間は自己の自然性を否定し、それを超越しようとする。人間はその否定態において真の自己を見出すのである。これがすなわち自由の主体としての人間である。このような人間を対象にする人間学が実用的人間学である。人間は単なる自然性を脱して、自由を行使し、その結果として世界市民的性格を形成するのであり、世界市民的性格の形成を問題にするのが、ほかならぬ実用的人間学である。

実用的人間学は世間知としての人間学である。カントによれば、世間知は二つの分野を包括する。二つの分野とは自然と人間である。前者については自然地理学が成立し、後者については実用的人間学が成立する。しかして、「この世間知はほかで得られた学識や練達の一切に実用的なものを賦与するのに役立つものである、それによってそれらは単に学校に対してだけでなく、生活に対して役立つものになり、またそれによって学業をおえた生徒が彼の使命の舞台へ、すなわち世間の中へ導かれるのである⁽⁴⁾。」われわれは、世間知と関連して、哲学の学校概念と世界概念について検討しなければならない。学校概念からみた哲学は「学としてのみ求められるが、こうした知識の体系的統一以上の何ものかを、したがって認識の論理的完全性以上の何ものかを目的としてもつことのない認識の体系⁽⁵⁾」である。それは概念から

の理性認識の体系である。ところが、哲学の世界概念によれば、哲学は「すべての認識と人間的理性の本質的な諸目的(*teleologia rationis humanae*)との連関についての学⁽⁶⁾」である。すでに指摘されたごとく、後者が世界市民的意味における哲学である。世界市民的意味における哲学は体系自体を何ら問題にしない。それは、格率が様々な目的のもとにおける選択の内的原理を意味する限りでの、われわれの理性使用の最高の格率に関する学問である⁽⁴⁾。世界市民的意味における哲学は有用性(Nützlichkeit)にかかわり、知恵(Weisheit)の理論である。実用的人間学が問題にする人間は經驗的人間であるが、このような人間が目ざすものは究極的には「世界市民」である。人間は世界市民として初めて真に人間たりうるのである。人間は単なる個的存在ではない。人間は世界市民として他者との関係において存在する。

さて、しからば人間学は実用的人間学にとどまるものであろうか。それとも実用的人間学を否定的に超越する人間学が存在するであろうか。このような問いに答えるには、われわれは、カントが説く人間の三つの素質について考えなければならない。彼によれば、「生きて地上に住むものの中で人間は、物を使用するための技術的(意識と結びついた機械的な)素質、また実用的(他人を自分の意図のために上手に利用する)素質、および人間の本質における道徳的素質(法則にもとづき自由の原理に従って自分に対しても他人に対しても行動する)によって、あらゆる他の自然存在者からはっきり区別せられる。そしてこの三つの段階のおのおのが、それだけですでに人間を他の地上の生物から区別して性格的に特色づけうるものである⁽⁷⁾。」人間は何よりも先ず生きる技術を身につけなければならない。人間は一つの自然的存在であるが、彼が単なる自然と異なるところは、技術を有する点にある。人間が理性的動物といわれる所以の一つは、技術的素質あるいは練達(Geschicklichkeit)の素質を有する点にある。「理性的動物としての人間の特性は、すでにその手、その指、および指さきの形態と組織に存している⁽⁸⁾。」

ところで、カントによれば、いわゆる動物は各個体がその使命を全うするが、人間がその使命を全うするのは個においてよりもむしろ勝れて類にお

いてである。「だから人類は見渡しがたいほど多くの世代の系列をへて前進することによってのみ、その使命に向かって向上せんとつとめうるものである。その場合人間にとって目標はいつまでも前途に横たわっている。とはいえ、この究極目的に至る傾向はしばしば阻止されることはあっても、全く逆行することは決してありえないのである¹⁰⁾。」人間が類において、すなわち人類としてその使命を全うするといっても、このことは、個人を無視したり軽視したりすることではない。個人が自己自身を形成するのは他者との関係を通じてであり、この形成がやがては人類の発展に参与し寄与するのである。人間は社会的関係を通じ、かつそれにおいて和合を本分とした風儀のよい存在者となるのである。それ故に実用的人間学においては人間は社交 (Gesellschaft) という点から問題にされる。カントは自己の日常生活において社交を重んじたが、実用的人間学でも社交が大きな問題であった。「実用的」とは現実の日常生活に役立つことを意味するのである。カントは次のようにいう。「幸福という動機にもとづく実践的法則を私は実用的 (伶俐の規則) と名づけるが、幸福であることに値すること以外の何ものをも動機としないようなものであるかぎり、そうした実践的法則を道徳的 (人倫法則) と名づける¹¹⁾。」伶俐の規則は経験的な諸原理を根拠としている。実用的人間学では人間の暮らしのよさ、つまり幸福が論じられており、練達と伶俐が問題である。実用的人間学で問題にされる規則は、人間が日常生活で行動する際の主観的規則である。

ところで、人間は社会において存在し、社交を通じて生活するのであるが、社会に安定性をもたらす過程は必ずしも同時に個人に幸福をもたらすものではない。むしろ、例えば性の交わりの傾向性 (Neigung der Geschlechtsvermischung) のごとき個人に固有の欲情 (Leidenschaft) は社会秩序の維持のために時には抑制される。個人が単なる個人の幸福のみを求めるならば、人類は理想の社会を形成し得ない。実用的素質は人間の素質の最高の段階をなすものではない。カントにあっては、実践的なものを広義に理解するならば、実用的なものはそれに属するであろうが、それだからといって、「実用的」が「道徳的」ということ

を必ずしもただちに意味するものではない。もちろん彼の場合、実用的なものは道徳的なものへの萌芽を含んでいる。実用的人間学で人間の自由なる行為が問題にされるのが、その何よりの証左である。だが、「実用的」とは主観的原理ないしは幸福の原理に基づくということであり、「道徳的」とは幸福そのものに直接に結びつくことを意味するものではない。それは幸福を享受するに値することにかかわりをもつものである。人間の道徳的素質は義務の法則の遵守に求められる。道徳的素質は人間の素質の最高の段階であり、人間性一般の可想的性格である。実用的人間学が経験的人間学であるから、人間のなすべき行為の規則を定式化することは、もはや実用的人間学の枠外に存する。それは道徳哲学の課題である。道徳哲学の体系は経験を根拠とせず、したがって純粹である。カントにあっては道徳哲学はまさに道徳的人間学ないしは純粹人間学ともいうべきものであり、それは人間学の最高の段階に属するであろう。純粹人間学は、人間における存在ではなく当為を問題にするのである。それ故に純粹人間学は規範的人間学と称してもよいであろう。

カントが人間の素質を分けて、「技術的」、「実用的」、「道徳的」の三つにしたが、この各々に対応して生理学的人間学、実用的人間学、道徳的人間学が成立することは、今みたとおりであるが、それならば、これら三つの人間学は相互にどのような関係にあるだろうか。このことについては、優れたいくつかの見解がすでに発表されている。人間がこの世に生を享けて存在するのは先ず自然的存在としてである。人間は何よりも先ず可感的存在として存在する。このような存在は芸術と学問を通じて開化させられ、文明化され、究極的には道徳化されるのである。カントがいう三つの素質、つまり技術的素質、実用的素質、道徳的素質は、人間が個として成長すべき過程そのものを段階的に示すものである。それ故に実用的人間学は生理学的人間学を前提とし、その基礎の上に成立する。また、純粹道徳学は、経験とは独立して成立するものではあるが、それにも拘らず実用的人間学なしには成立しないといえるであろう。

技術的素質における人間は Phänomen としての人間であり、道徳的素質における人間は Nou-

menon としての人間である。実用的素質の段階の人間はこれら両者の中間に位する人間であり、Phänomen から Noumenon に移行する過程にある人間である。したがって実用的素質の人間は一方では Phänomen の性格を有し、他方では Noumenon の性格を有する。思うに、単なる技術的素質（＝自然のメカニズムを効果的に利用する素質）に終る人間は存在せず、Noumenon としての人間は究極目的としての人間である。Noumenon としての人間はあらゆる衝動から自由なる存在であり、長い歴史の過程を経て初めて実現される、いわば人類の究極目的である。したがって実用的素質の段階の人間が最も現実的な人間である。このようにみえてくるとき、技術的素質→実用的素質→道徳的素質は個としての人間の発展段階を示すのみならず、類としての人間の発展段階、すなわち人類史の発展段階を示すものでもある。人間のもつ諸々の素質をめぐって、個体発生と系統発生に関する生物学上の原則との類比が成り立つようにすら思われる。カントは人間と人間性に対して信頼と確信を寄せ、歴史における進歩を疑わなかった。カントの人間観は彼の歴史観と不可分に結びついている。

次に、われわれは、技術的素質と道徳的素質をつなぐ実用的素質を有する人間——最も現実的な人間——を対象にする人間学（＝実用的人間学）における人間把握の具体的骨格を明らかにしたい。先にわれわれは実用的人間学を純粋道徳学の応用にかかわるものとしたが、今や人間の研究は道徳の面に尽きるものではない。カントは人間のもつエゴイズムについて次のように語っている。「エゴイズムは三様の越権をふくむことができる。すなわち悟性の越権、趣味の越権および実践的関心の越権である。換言すればエゴイズムは論理的か、美感的か、あるいは実践的かでありうるのである⁹⁹。」これら三様のエゴイズムに対応して人間の研究も具体的には三様になされる。すなわち人間の研究は(一)論理的であるか、(二)美感的であるか、(三)実践的であるかである。事実、『実用的見地における人間学』の第一部は三つの観点から人間の考察をしたものであり、それがために三篇に分かれている¹⁰⁰。もちろん実用的人間学の立場は総じて経験的實在論の立場である。したがって実

用的人間学における人間研究は経験的實在論の立場からの人間研究である。もとよりカントの立場は経験的實在論に終始するものではない。批判哲学は勝れて先験的観念論の立場に立つものである。しかし、カントにあっては経験的實在論と先験的観念論は互いに他を予想するものであり、両者は表裏一体をなしている。

それでは、先験的観念論の立場に立ちながら、三つの観点から人間はどのように考察されているであろうか。先ず第一に、人間を論理的な観点から考察することは、人間の認識能力を考察するということである。『純粋理性批判』は先験的観念論の立場に立つ人間考察——先験的人間学ともいべきもの——の一翼を担うものといえるであろう。『純粋理性批判』は人間がなす認識の必然的制約の分析を目ざすものであり、認識能力の解明を試みたものである。カントの考えによれば、人間が道徳的でありうるには先ず理知的でなければならない。このことは、ひとりカントに限らず、啓蒙主義の時代に生きる哲学者に共通の考えであった。しかして、人間の全使命というカントの人間学的関心からすれば、『純粋理性批判』は道徳哲学に必要欠くべからざる予備的研究をなすものである。道徳哲学はカントの哲学体系の最高点をなすものであり、それは実践的関心から人間を把握しようとするものである。

次に、われわれはカントが実践的関心から人間をどのように考察したかを論じてみたい。『純粋理性批判』では感性界と叡知界の区別がなされた。感性界は自然必然性つまり因果律という厳密な秩序に支配されているが、自然必然性からの自由を想像することは叡知界においては可能であり、これら二つのことがらは相互に何ら矛盾しない。しかし、『純粋理性批判』においては、この自由について消極的にしか語られていない。この自由について積極的に論じられているのが『実践理性批判』である。自由なくして道徳は成立しない。道徳法則は自由を要請する。自然法則は他律の法則であるが、道徳法則は自律の法則である。カントによれば、人間は自然的存在であると同時に叡知的存在である。しかして、人間は感性界では自然必然性に支配されているが、叡知界つまり道徳界では自由である。人間が単なる自然的存在

であるならば、道徳は成立しない。自然的存在としての人間は傾向性を有し、傾向性はすべて感性的衝動に由来する。この感性的衝動を理性によって制御して初めて道徳が成立する。人間は理性的であると同時に感性的であるが、理性的存在としての人間が感性的存在としての自己に法則を規定し、これによって義務の概念が生ずるのである。

人間が自由であるということは、意志の自由を表わすものであり、このような自由を行使する際、人間は一定の規則に従っている。規則はその場合、客観的なものもあり、また、単に主観的にのみ妥当するものもある。客観的規則を明示するのが道徳哲学の課題であり、主観的規則を問題にするのが実用的人間学の任務である。すなわち、実用的人間学の役割は人間存在の現実的行為を観察し、その行為が従う実践的・主観的規則を定式化することである。ところが、道徳哲学は正しい行為つまり生起すべきもの——現実には生起し得ないとしても——の規則を定式化することに、その使命がある²⁴。「しかし、道徳哲学と人間学とは別個のものではあるが、それらは必ずしも完全に独立しているわけではない。それらは密接に結合しているのみならず、道徳哲学は人間学『なしには、存立し得ない』とすらいえるかも知れない²⁵。」道徳哲学は人間をその可想性において考察するものである。しかし、人間の可想性は、現実に存在する可感的人間から全く遊離しているものではない。カントによれば現実に存在する可感的人間は可想性を指向すべき存在であり、その意味で、現実に存在する人間においては可感性と可想性とが関連し合っているといえるであろう。道徳哲学といえども、それは人間に関する哲学であるが故に、現実の人間を離れて存在し得ない。実用的人間学は現実の人間のあり方を論ずるものである。現実の人間のあり方を無視しては、人間に関するいかなる学も成立し得ない。ひとり道徳哲学もその例外ではない。それだからこそ「人間学という学問は実践哲学の形成と妥当化の必要条件とみなされる²⁶。」このことはカントのいくつかの著作の構成をみても明らかである。例えば『人倫の形而上学』の内容と『実用的見地における人間学』のそれとの類似・対応関係が指摘されている²⁷。

『純粋理性批判』では、人間の認識能力とその対

象について論じられ、『実践理性批判』では自由の主体としての人間が論究されている。前者は自然必然性の思弁的哲学であり、後者は人間的自由の実践的哲学である。これら二つの哲学は、人間について論ずるが故に、相互に結び合わなければならず、両者をつなぐものが必要である。それがすなわち『判断力批判』である。人間は自然的存在として必然性の世界に属しながら、叡知的存在として自由の主体である。人間はこの両世界に同時に関与するが、数的には単一な存在である。したがってこの両世界をつなぎ、一つにするものがなければならない。これを問題にするのがまさに『判断力批判』である。F. ウィリアムズがいうごとく²⁸、古典的解釈からすれば、『判断力批判』は『純粋理性批判』で分離された現象的なものと可想的なものとをつなぐ環であり、『実践理性批判』における範疇化された自然の決定論と理性的活動の自由とをつなぐ環である。

われわれは、先に道徳哲学を人間学の最高の段階に属するものと看したが、カントの人間学を論ずる場合、道徳と宗教の関係を無視するわけにはいかない。カントの人間学は人間の行為と能力の単なる分析に終るものではなく、人間と人間を超えた存在とのかかわりをも問題にするものである。さて、カントにあっては宗教は道徳の理論を基礎づけ得ない。むしろ宗教が人間の道徳的本性に基づくのである。自然界に自然法則が存在するように道徳界に道徳法則が存在する。道徳法則の意識は、道徳の全体系が基礎づけられる純粋なる実践理性の絶対的事実である。しかして、カントの宗教思想の体系の形成にあずかって力あるのは、この道徳法則の意識であり、道徳法則と関連して何よりも問題になるのは最高善の概念である。これはおよそ人間生活の究極的目標とすべきものである。しかして、人間生活の究極的目標とのかかわりにおいて常に徳と幸福とが問題になる。徳とは、道徳的法則に従うことによって得られる道徳的価値である。カントによれば、われわれ人間は道徳法則に対する純粋なる尊敬の念から義務を果さなければならず、それ故に義務の履行には幸福への傾向性は含まれてはならない。

徳は善であるが、いまだ完全な善ではない。最高善の概念は、われわれ人間にあっては徳のみな

らず、徳にふさわしい幸福をも要求するからである。最高善の本質は徳と徳にふさわしい幸福との一致にある。徳は純粹意志に基づく行為によって得られるが、幸福なる状態は必ずしも徳と結びつかない。幸福は人間の外的世界の状況にも依存する。それ故に現世において人間は必ずしも幸福を保証されない。それがために不死と神の概念が要請されるのである。「徳とそれにふさわしい幸福」と、「不死と神の概念」とは不可分の関係にある。神を要請することは道徳性にとって不可欠である。しかして、「神はカントにとっては単に実践理性の要請であるから、神に対して、人間の間におけるごとく崇拜または愛の態度をとる根拠は何ら存在しないのである。宗教はそれ故にほとんど道徳性に還元される⁽⁸⁾。」道徳性は人間が道徳法則を意識することに基づくのであり、宗教に基づくのではない。宗教は実践理性の要請である。それ故に宗教は人間学の論理的基礎とはなり得ないのである。

さて、人間の行為が論じられる場合、常にその意味が問われる。一般に或るものが意味をもつとは、それが何かに対して意味をもつということである。われわれが人間の行為における意味について判断をする場合、それは目的に照らしてなされる。それ故に人間学は必然的に目的論に關係する。カントによれば、人間は単なる個人としてはその使命を十分に果し得ないのであり、それを全うするには多くの世代の経過が必要である。人間は個においてではなく類においてその使命を十分に果し得るのである。

人類の歴史は人類共同の目的に向っての漸進的な過程であり、人知の発展の過程である。目的との関連において歴史を考察することは、歴史の意味を問うことである。カントの歴史的関心は歴史の事実よりもむしろ歴史的事実の意味にあった。したがって彼が問題にするのは歴史学よりもむしろ歴史哲学であったといえるであろう。人間が自然の世界に属しながら、同時に叡知の世界に關与するが、目的論はこの事実を正当化し、体系的に表わすものであり、その意図するところは思弁的なものと実践的なものとの統一にある。目的論は体系的な統一にとって必然的な前提である。しかし、目的論自体は体系内では許されない。すなわ

ち、目的論の原理は体系的統一に対しては構成的原理 (konstitutives Prinzip) ではなくして統制的原理 (regulatives Prinzip) である。われわれ人間の理性は、単に経験の事実を説明することに満足するものではない。理性は経験をさらに統一的な体系にしようとする。目的論の原理は、経験を構成する原理ではないが、それにも拘らず体系化を自己の任務とする理性に対する統制的原理である。『純粹理性批判』と『実践理性批判』とをつなぐのが『判断力批判』であるとされているが、それは具体的にはまさに目的論の原理である。カントにあっては「理性か、さもなければ目的論か」という二者択一的な考えは存在しない。理性と目的論とは相容れない概念のように思われるが、両者の間には何ら矛盾は存在しない。われわれは、カントの人間学を論ずる場合、目的論を無視することができない。

カントにあっては、結局、人間学的関心は道徳的関心であり、それはまた目的論的関心にも結びつく。しかして、目的論的関心は究極的には歴史哲学につながる。それ故に生理学的人間学に端を発するカントの人間学は歴史哲学において完結することになる。歴史哲学において完結する人間学はまさにカントの目ざした哲学的人間学である。生理学的人間学は人間であるところのもの—— Sein ——を問題にするのである。ところが、歴史哲学にまで高められた人間学は人間であるべきところのもの—— Sollen ——を考察の対象とするのである。生理学的人間学がその対象とする自然的存在としての人間は、いつまでも単に個的な自然的存在にとどまるものではない。それは長い歴史の過程において絶えず自己を形成し、もって類に關与するのである。つまり、人間は人類の一員として自己の使命を果し、人間の究極的運命ともいうべき完全性に向って絶えず進歩するのである。カントにとっては歴史の進歩は自明であった。彼もまた啓蒙主義とその時代の子であった。われわれは彼の人間学に一つの限界を認めざる得ないであろう。

(1975年7月31日 完)

註

(1) *Anthropologie* は、その成立の当初から二つの

大きな学的契機を内含しているのである。Körperlehre の分野は、その後、人類学の道を歩み、今日に至っている。Seelenlehre の分野はどうかといえ、それは多分に問頭である。だが、Seelenlehre は一方では心理学として発展し、他方ではいわゆる人間学（哲学的人間学）の道を歩んだとするのが、今日では至当な考えであろう。ところが、O. カスマン（1562—1607）のごときは、Seelenlehre 即 Psychologie という考えをもっていた*。Anthropologie に対する考えは、カントの場合、O. カスマンの考えとも異なり、また、現代のわれわれのそれとも異なる面をもっている。しかし、いずれにせよ、わが国でいう人間学と人類学は、その起源において一つの Anthropologie である。 * Vgl. Rudolf Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, 1964, S. 75, Anm. 2.

- (2) 『カント全集』（理想社）第14巻 21ページ（『人間学』）。◎ページ数の次にあるのは、引用文のある著作名であり、『人間学』とは『実用的見地における人間学』のことである。以下同様。◎原文でゲシュペルトの部分は、訳文では「・」で示されている。以下同様。◎以下、本全集を KR という記号で表わす。
- (3) KR 第6巻 129ページ（『純粋理性批判』）。
- (4) カントは『人倫の形而上学の基礎づけ』で哲学の分類に言及し、次のように述べている。「このような区分の仕方にもとづいて二通りの形而上学の理念が、すなわち自然の形而上学と人倫の形而上学との理念が生ずる。物理学はそれゆえその経験的部門を、それにまた合理的部門をもつであろう。倫理学も同様である。ただ倫理学の場合は、経験的部門は特に実用的人間学とよばれ、また合理的部門は本来の意味で道徳学とよばれうるであろう。」KR 第7巻 12ページ。
- (5) カントは次のようにいっている。「さて、自己自身についての意識はただ自己自身についての現象を表示するだけであって、人間それ自体を表示するものではないということ、そしてなるほど二重の自我があるのではないが、この自我の二重の意識があり、つまり一方には単なる思惟の意識と、しかし他方にはまた内的知覚の意識と（合理的意識と経験的意識と）、換言すれば論弁的統覚と直覚的統覚とがあって、そのうちの前者は論理学に属し、後者は人間学（生理学としての）に属し、前者は内容（認識の実質）をもたず、後者は内的感官について内容を備えているということ——このことのうちに存する

大きな困難はどうしたらとり除くことができるだろうか？」KR 第14巻 342ページ（『人間学』）。

- (6) カント自身には Transzendental-Philosophie という表記法もみられる。『純粋理性批判』では、この表記法が多くとられている。
- (7) Immanuel Kants Werke. Herausgegeben von Ernst Cassirer. Band VIII, S. 343 f. (Logik).
- (8) KR 第14巻 25ページ（『人間学』）。
- (9) 1793年5月4日付の書簡、『カント著作集』（岩波書店）第18巻 527—528ページ。
- (10) カントは人間学と地理学の講義について次のようにいっている。「通俗的な講義であるこれらのものには、他の階層の人たちまでも、出席することを好ましいと思ってくれたのである。その二つの講義のうち前者が、この現在の書物である。」KR 第14巻 25ページ 註（『人間学』）。
- (11) KR 第3巻 292ページ（『さまざまな人種』）。
- (12) KR 第6巻 126ページ（『純粋理性批判』）。
- (13) KR 第6巻 127ページ（『純粋理性批判』）。
- (14) Vgl. Immanuel Kants Werke. Herausgegeben von Ernst Cassirer. Band VIII, S. 343 (Logik).
- (15) KR 第14巻 318ページ（『人間学』）。
- ここでは実用的素質と道徳的素質とが明瞭に区別されているが、カントの人間学的な考察の全体を通して見た場合、両者の区別は必ずしも明確ではない。例えば、「実用的人間知は、人間が自由に行為する存在者として、自分自身をどんなものにしようとし、あるいはすることができ、またすべきであるかという、その当のものの探究を目ざしている*。」という考えからすれば、実用的人間学は自由の主体としての人間を扱うことになる。しかるに、今みたように、人間の素質を分けて「技術的」、「実用的」、「道徳的」の三つにした場合、自由の主体としての人間は「実用的」であるよりも、むしろ「道徳的」であることになる。このような不整合はどのように理解したらよいであろうか。思うに、それはカントの人間学的な考察の不十分さよりも、むしろ人間自身の本性に由来するものであろう。この点は後ほど明らかになるであろう。 * KR 第14巻 21ページ（『人間学』）。
- (16) KR 第14巻 320ページ（『人間学』）。
- (17) KR 第14巻 321ページ（『人間学』）。
- (18) KR 第6巻 99ページ（『純粋理性批判』）。
- (19) KR 第14巻 31ページ（『人間学』）。
- (20) 第1篇 認識能力について
第2篇 快と不快の感情について

第3篇 欲求能力について

(21) 実用的人間学と道徳哲学に関するこのような考えは、次の著作に負うところが大きい。Frederick P. van de Pitte, *Kant as Philosophical Anthropologist*, 1971, pp. 60—61. (以下、本書を K. a. P. A. と略記する。)

(22) K. a. P. A., pp. 60—61.

ここでいう人間学はもちろん実用的人間学のこと

である。

(23) K. a. P. A., p. 61.

(24) See, for example, K. a. P. A., p. 66.

(25) Forrest Williams, *Philosophical Anthropology and the Critique of Aesthetic Judgment*. *Kantstudien*, XLVI (1954—55), S. 177.

(26) K. a. P. A., p. 88.