

若きカントにおける人間と社会（上）：理想法思想 の成立史的研究・序説

三島， 淑臣
Associate professor, Faculty of Law, Kyushu University

<https://doi.org/10.15017/1674>

出版情報：法政研究. 41 (1/2), pp.84-143, 1974-09-30. 九州大学法政学会
バージョン：
権利関係：



若きカントにおける人間と社会（上）

——理性法思想の成立史的研究・序説——

三 島 淑 臣

目 次

序 説

- 一 ケーニツヒスベルク——辺境性と世界性
- 二 自然学者
- 三 視座転回（以上本号）
- 四 社会像（一）——社会秩序の構成原理
- 五 社会像（二）——自然状態と公民状態

序 説

一七〇八世紀ヨーロッパの自然法文献に親しむ者は、一九世紀初頭のヘーゲル法哲学の世界に触れたとき、その思想的变化の急激さに驚かされずにはいないだろう。あそこでは個人の権利が中心的位置を占めていたのに代ってここでは人倫的全体国家が中心に置かれる。あそこでは合理主義的思想が支配的であったのに代ってここでは歴史性の重視が顕著である。あそこでは既成政治体制の批判——断絶と革命が主に主張されたのに代ってここでは現実的なもの

と理性との一致が説かれる。「自然法」という同一名詞が用いられていても、そこにはもはや何らの同一性もなく、否むしろヘーゲルの人倫国家の立場は伝統的な自然法思考の「根底からの顛倒である」とすらいうことができる底のものとなっている⁽¹⁾。

この間に何が生じたのか。このような法・政治理論の急変ないし飛躍は、もちろんヘーゲル一人の手によって成ったものではない。ヘーゲルの先駆者として中期フィヒテと若いシェリングがすでに啓蒙自然法学の批判と克服をなしとげていたのだし、彼らは彼らで、カントの開始したところの、近代自然法学の方法的転回を徹底させて行ったにすぎなかった。

うたがいもなく、カントの批判哲学の成立と、これに基づく自然法思想の方法的転回が、このような法思想史上の旋回を開始せしめた当のものなのである。われわれはこのような批判哲学に基づく、理性批判の方法意識を通過した後の法思想の立場を一般に理性法思想と呼ぶことができる⁽²⁾。カントみずからの法哲学が、果して彼の批判哲学的方法で完全に貫かれているか否かは別として、少くとも彼の批判哲学とそれに基づく法思想の形成がなかったならば、つまりカントにおける理性法思想の成立という事象の媒介なしには、フィヒテ以下のドイツ観念論法哲学の発展はありえなかっただろう、ということとは確実である。中期以降のフィヒテの自然法論やヘーゲルの法哲学をカントのそれと精細に比較吟味するならば、表見上の両者の相違の大きさにもかかわらず、その奥底に存する基本精神の内的連関と共通性（啓蒙自然法学一般に対しての）は否定しようもなく明らかとなって来る。フィヒテやヘーゲルは、主観的にはカント的理性の内在批判克服を通じてみずからの思想的立場を形成したのではあるが、客観的歴史的には当のカントの表現されざる内奥の思想契機を顕在化せしめたにすぎないところが少くなかった。しかし、そこには同時に、本来のカント思想の或る側面の前面化がはかられることによって、他のすぐれて現代的な生けるものの側面が切り捨て

られてしまう危険もあったのである。それはあたかも一九世紀末から二〇世紀前半にかけて新カント主義者たちが主観的にはカント哲学の継承と再生をはかっているつもりでありながら、その実多くの場合にカント哲学の矮少化¹消滅という作用を果たしたにすぎず、かくすることによって、カントにおける有毒性（後期ブルジョアジーにとっての）²生けるものの多くを切り捨ててしまう結果になった事態と逆対応していると言いうるであらう。

こうして私たちは、今なお（否、今はじめて！）カントにおける理性法思想の成立という事象の本質的意味を、カントの思想的営為の総体のなかで——言いかえれば、カントの実存と時代史的背景のからみ合いのなかで——つかみ取るべくせまられている。そして、理性法思想の成立の意味へのこの問いは、未だその根底的思想構造について充分把握されたとはいえぬこの事象を、その思想的起源と成立過程に即して説明することをわれわれに要求する。本稿は、こうした成立史的研究へのささやかな一寄与たろうとするにすぎない。

ところで、いずれの思想家の場合についても言い得ることだが、思想の成立史的研究にとって、当該思想家の初期思想の考察が極めて重要な課題をなすことは言うまでもない。作家が、「その成熟において処女作にかえて行く」ように、思想家の営みも常にその発端における思想の可能性をめぐって「そこから・そこへ」という性格をもつ。それは、完成期において発展させられる重大な思想的諸契機が発端の中に萌芽的にはらまれているという意味においてだけではなく、思想家の全体としての思想的たたずまい、思想的営為の根本姿勢が、この発端において基本的方向決定されているという意味においても言えることである。さらには、初期思想は、成熟とともに見失われた豊かな可能性が端初の流動的思惟のなかにはらまれていたという意味においても重要である。カントの場合もその例外ではない。八〇年代批判哲学をもって哲学史上に不滅の金字塔を打ち立てたカントの思想的たたずまいは、ルソーに触発されながら自著の自家用本に「覚え書」³を書き込んでいた若いカントのそれと別ではなく、否さらにはニュートン力学

に依拠しながら自然学的論考を書きつづっていた初期のカントのそれとも無縁ではないのであって、両者は深いところでつながっている。そこには、個々の思想表現において全く別の形をとりながらも、デンカーとしての根本的姿勢において一貫するカントの実存が立っている。「独断論的時代」を「批判期」のカントから切りはなし、前者を無視して後者のみに関心を集中する（批判主義V的カント解釈の時代はすでに終わったのである（ハイムゼート）。こうして、固定した批判期カント像を前提して、そこから前批判期ないし初期カントを見るのではなく、逆に（否、これが自然なのだが）とらわれぬ目で発端を凝視し、そこから批判期カントの思想をとらえなおして行こうという視座に立った初期カントの研究が、とくに倫理思想を中心としてここ十数年来著しく進展して来た。⁽⁴⁾

しかしながら、法||政治思想の分野に関しては、残念ながら現在までのところ次にあげる極少数の例外を除いて立ち入った初期カントの研究はなされていない。こと法思想・政治思想の分野に関するかぎり、新カント主義的カント解釈の呪縛は未だ充分克服されていないのが現状である。このような現状の中にあって、出来あいの（批判主義V理解からでなく、初期カントそれ自体の中に入りこみ、そこからカント法||政治思想の成立を跡づけようとしたH・ザーナー『相克と統一——カントの政治思想への道』（一九六七年）やC・リッター『初期カントの法思想』（一九七一年）は特筆に値しよう。⁽⁵⁾以下、この両著を簡単に吟味することによって、追求さるべき問題の所在なり、有効なアプローチの方法なりを明らかにする手がかりにしたいと思う。

前者は同著者による『闘争から平和へのカントの道』というカント政治思想に関するより包括的な著作の第一巻として出されたものであるが、筆者の知る限りまだ第二巻は出されていない。ザーナーはヤスパースの高弟であり、師の膨大な遺稿集の編集者として著名であるが、この著においても、かつてヤスパースがはじめて着手したカント理解の方向——カントの哲学的思惟のなかに占める政治的思惟の重要さへの着目——をさらに徹底的に押し進め、カント

の思想營為の全体を独自の政治的思惟（「闘争を通じて平和へ」）に貫かれたものとして把握しなおそうとするのである。このような視点から、本書の第一部「政治的思惟形式の根源」において若いカントの自然科学研究を貫く思惟形式を追求し、それを著者は「相克と統一」、より詳しくは相互に対立し合うものの真ただ中から、その対立を介しての統一形成という、カント独自の思考様式においてみるわけである（同書七四頁）。そして、こうした思惟形式こそ、論争家としてのカント（同書第二部）、批判的形而上学者としてのカント（同書第三部）の中でも常に鳴りひびき続けるところの、彼の思想的營為の基礎低音に外ならぬこと、したがってまた、後期のカントの政治理論・法哲学もこの基礎低音からしてのみ初めて良く理解し得ることを、見事に証明して見せてくれる。これはまことに着想の新鮮な、そして現代状況の中で人哲学することVにとってはなほだ刺激的なカント把握であったといわなければならない（ちなみに、ザーナーはこの著作によってヘルマン・ヘッセ賞を授与されたと聞く。むべなるかな、である）。しかし、事柄を若いカントの思想に限定して見た場合、そこに全く問題が残されていないとは言えないように思う。というのは、先ず第一に、著者の視点はあまりに思惟形式に集中されすぎて、その形式と密接不可分な関係にある（というよりむしろ相互媒介の関係にある）内容の考察が捨象されてしまっているきらいがある。思惟形式や思惟構造は哲学者の実存に直結したものととして重視されなければならないけれども、思惟の具体的対象や実質内容との想関においてそれをとらえるのでなければ生きた人間の具体的な思考の姿は浮かび上って来ないだろう。これと連関して第二に、カントの思想營為が汎通的形式のレベルでとらえられるために、どちらかといえばスタティックな構造が前面に出てダイナミックな思想発展の相（それは思想の具体的内容と関連してのみ存在する）が充分視野に入って来ないことになる。こうして、初期カントの思想発展にとって決定的な「ルソーとの出会い」の問題も、そこから生ずる六〇年代初頭の思想転回の問題も、否定的に軽く素通りされてしまうのである（同書四八頁参照）。むしろわれわれ

は、生きたカントの思想的営為を単に思惟形式のレヴェルに還元してしまうのではなく、思惟形式と思惟内容との相即においてあるところのカント的世界把握の全体性（世界観的思惟の総体）のダイナミズムの中でとらえるべきではないのか。

さらに問題なのは、このようにして初期カントの法政治思想そのものは、全く著者によって採り上げられないことである。カント政治思想の発展史的考察は、この著者によって第二巻以後に予定されているのかも知れないが。しかし、「政治思惟の根源」を問題にしながら政治思想に全く顧慮をはらわないのは、何としても奇妙なことだといわなければならない。

これに反してC・リッターの著作は、前記ザーナーの仕事とまさに対照的なアプローチの仕方を試みる。彼は、カントの手記遺稿集や講義録等を手がかりとして、初期カントの法思想そのものの中に採り入り、無数の断片資料をくまなく渉猟してそこから初期カントの法哲学思想の基本構成とその発展の様相を年代を追いつながら実証的・歴史的に追跡するのである。このようにして、今まで殆んど注視されたことのなかった初期カント法思想の生成と体系構造とがあざやかに現出される。それは初期カント倫理思想の形成に関するかのシュムッカーの偉大な業績にも比せられるべき、初期カント法思想に関するすぐれた労作であり、今後この著作を無視して初期カント法思想を語ることはもはやできないといった底のものである。しかし、われわれはこの著者の労苦を多としながらも、この著作を通読・再読して一種の思想的むなしさを感じずにはおれないのである。ここには着実に勤勉な一人の実証的歴史家が立っている。だが、彼には残念なことに哲学者的精神が稀薄である。根底から物をつかみとり、全体性に向かって絶えず自己を企投する思想家の思想的格闘がそこには欠除しているのだ。こうした欠除は、先ずなによりも、法思想の諸契機をカント的思惟の全体的過程の中から機械的に切り取って来て、それらを恣意的につなぎ合わせることによって法哲学

体系の再構成を企てようとするその基本態度において顕わになる。個々の法思想的契機がカントの実存の全体にとってどんな意味をもっていたか、どこから法概念の発展は生じあるいは何によってその持続は支えられたのか、そしてそれらはわれわれにとって何を意味するか、といった問いはこの著者にはほとんど無縁であるように見える。⁷⁾われわれは個々の法的概念や政治的カテゴリーを、リッターのように法哲学体系に恣意的に摂合するよりも、むしろそれら諸々の概念やカテゴリーを生みだし、またそれらを根底において支えていた若いカントの社会像に注目すべきではなからうか。このものこそ、カントの実存とそこから発現する哲学的思惟に直属するものとして、彼の法思想や政治思想がそこから・そこへと展開されるところの核心ないし中心点をなすものであったからである。

こうして、われわれは今やわれわれなりの課題を設定することができる。われわれは、若いカントの法思想を何らかの完結した法哲学体系として孤立的に考察するのではなく、むしろそれを流動しつつある彼の思想世界全体の中でとらえなければならない。しかしその際、彼の思想的営為を、ザーナーがやったようにカントの根源的な思惟形式へと抽象化するのではなく、むしろ、そのような思惟形式がその思惟形式であるところのもの、すなわち思惟対象との相即において動的・発展史的に把握するものでなければならない。このような思惟の根源的对象と根源的思惟形式の相即を、世界観的思惟と名づけるとすれば、われわれは、若いカントの世界観的思惟の生成と構造とをまず明らかにしなければならぬのである。そして、このような世界観的思惟の生成と構造が明らかとなったとき、はじめて初期カントの法思想もその基礎的構造を根底からつかむことができるようになるだろう。しかし他方、この法思想の展開は、カント自身の関心に即してみるかぎり、具体的には、人間的社会への問いとしての彼の社会像に規定されていた。さらに、この社会像こそ批判哲学を通過した後の理性法思想展開の背景ともなったものである。それゆえ、われわれは、彼の法思想を、その社会像に焦点を合わせながら考察し、再構成を試みなければならないだろう。その際、

われわれはこの社会像を先述の世界観的思惟につなぐものとして、とくにカントの人間観ないし人間把握を重視したい。それ自体世界観的思惟の内容をなすところの人間存在の根本把握こそ、彼の社会像形成の直接的前提をなしたものであり、否それどころか「人間への問い」は彼の全哲学的思惟がそこに収斂される中心問題に外ならなかったからである。

なお、以下文章におけるカントの著作・書簡・遺稿などからの引用は、特記しない限り、すべてアカデミー版カント全集(以下必要な場合にはKGSと略称する)の巻数・頁付けに拠った。本文および註において巻数・頁数だけ表示したものは、この版のそれである。

(1) cf. J. P. D'Entreve, *The Natural Law*, 1951, p. 72 (久保正幡訳「自然法」一〇八頁)。

(2) 加藤新平『法思想史』(改訂版)八六頁参照。「理性法」という言葉は、こうした用法のほかにも、広く啓蒙期の合理主義的自然法論を総称する用い方があるが(vgl. F. Wiacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, 1952, S. 133ff.)、啓蒙自然法学の根本的傾向——人間的「自然」の中心的位置づけ——から見て、かならずしも適切でないように思われる。以下では、「理性法」「理性法思想」等は上記のように、限定された意味で使用する。

(3) 周知のように、カントの思想生涯は『純粹理性批判』(一七八一年)を境として大きく前期(前批判期)と後期(批判期)とに二分される。このうち、前期は厳密に言えば一七五〇年代末までの自然学研究の時期(第一期)、一七六〇年代初頭から六〇年代中頃にかけての転換期(第二期)、一七六〇年代後半から就任論文(一七七〇年)一つをなかに含んで第一批判完成(一七八一年)にまでいたる沈黙と労苦を強いられた十数年間(第三期)に区分されよう(ヤスパーズ『カント』重田訳三一頁参照)。しかしこのうち第三期はむしろ後期への過渡として前期と後期のあいだの中間期と見なすべきであろう。こうして、本稿でいう「初期カント」ないし「若いカント」とは、前期の第一期と第二期を意味し、一七六〇年代中頃まで、カントの年令にしておよそ四二・三才までの時期を指すことになる。

(4) 初期カントに関するこの観点からの重要な研究書として次のものがあげられる（*印は倫理学形成史を中心にした研究）

*P. A. Schilpp, Kant's Pre-critical Ethics, 1938, 1960².

*J. Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften u. Reflexionen, 1961.

G. Klaus, Immanuel Kant, Frühschriften, Bd. 1, 1961.

H. G. Redmann, Gott u. Welt: Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants, 1962.

H. Heimsoeth, Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Bd. 1, Kant-Studien, H. 71, 2 Aufl. 1971.

浜田義文『若きカントの思想形成』（勁草書房、一九六七年）

このうち、最後の浜田氏のは、単に「倫理思想」の研究にとどまらず、倫理の問題に比重を置きつつも若いカントの思想的営みの全体像をそれ自体に即して明らかにしようとした貴重な労作であり、筆者はこの著作から多くを教えられた。否、この著作の教示がなければ、筆者の論稿そのものが別の形のものになっていただろうと思われる。特に記して著者に深甚の謝意を表したい。

(5) Hans Saner, Widerstreit u. Einheit: Wege zu Kants politischem Denken (Kants Weg vom Krieg zum Frieden, Bd. 1), 1967.

Christian Ritter, Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen, 1971.

(6) Schmucker, op. cit.

(7) このことは、この著者がいかなる意味でも法哲学^{フーテン}的関心を全く有していなかったということの意味するものではない。否、著者は著者なりに、カント法哲学体系の初期と後期とのあいだに見られる連続性に着目し、そこから後期法哲学の必ずしも透明とはいえぬ意味連関を浮かび上げることによって、逆にそのアポリアを内在批判的に摘出しようとしている。しかしそれはカント的思惟の全体構造への関連づけを欠いているために充分成功していないというだけである。

一 ケーニッヒスベルク——辺境性と世界性

カントは一七二四年ケーニッヒスベルクの一革具職人の長子（兄が居たが生れてすぐ亡くなった）として生れ、熱

心なピエティストであつた両親の——とくに母親の——訓育と、すぐれたケーニッヒスベルク——ピエティズム運動の指導者でありフリードリッヒ学院の院長でもあつたシュルツェの影響の下に成長し、ケーニッヒスベルク大学卒業後一時家庭教師にたずさわるためこの街を離れた数年間以外は一生の殆んど全ての時間をケーニッヒスベルクに埋もれて暮らした。私講師としての欠乏時代にも、エルランゲンやハレ大学からの教授招聘に対し「故郷への愛着とかなりな範囲の交友関係、それに虚弱な体質」を理由として辞退した（Br. an S. G. Suckow. 15. Dez. X, S. 83）。カントがケーニッヒスベルクにとどまり続けたのは、一部は彼自身も言うように「変化に対して躊躇する気持」（ibid.）から来たにしても、その裏面には彼の生れ故郷に対する深い愛着が大きな支えとしてあつたと考えるべきであらう。

右のような伝記的事実をとりあげたのは、外でもない、カントの思想的生涯とケーニッヒスベルクとの深い結びつきを示唆しようがためである。カントの思想的軌跡をば、それをその根底において支えていた内的緊張に即してとらえようとするとき、われわれはどうしてもカントの思想営為におけるケーニッヒスベルクの規定的意味というものに（とくにその文化的境位の二重性という問題に）突き当たらざるをえないのである。もちろん、一人の哲学者の思想的生涯を、彼の生まれ育つた場所の地理的・文化的特質によって規定しつくし得るなどと主張するわけではない。一人の人間の思想的営みは、それが人間的実存の超越性に根をもつ限り、地理的・文化的境位はおろかその社会的下部構造によってすら全面的に規定しつくされ得るはずがない。しかしまた、それが社会的関係性の中に事実存立する人間の営みであるかぎり、このような社会的諸関係のあり方や、それに適合的な思想空間の構造などに全く無関係に思惟が成り立つはずもない。われわれは、一人の人間の内的思惟がその中で現実に営まれる外的・枠組みとしての思想空間を想定し、この思想空間の構造とダイナミズムとから内的思惟の可能条件を探り出そうというだけである。そして、カントの場合、とくに若いカントの場合、この思想空間の構造やダイナミズムは、ケーニッヒスベルクの地理的位置と

それに由来する文化的状況の特殊性とに着目することによって比較的良く理解されるのではないかと思うのである。このような連関で、しばしばカントの『人間学』（一七九八年）序文における次の文章が引合いに出される。

「一国の中心をなす大都市、そこには国の政府の諸機関があり、（学問の開化のための）大学がある。そこはまた海外貿易の要衝をなし、奥地から流れてくる河流によって、風俗や言語の異なる近隣の諸国、さらには遠隔の諸国との交通も促進される、——このような都市、たとえばブレーゲル河沿岸のケーニッヒスベルクのごときは、たしかに人間の知識とさらにはまた世界の知識とを拡めるために恰好な場所と見なされる。そこではこれらの知識は、旅行などしなくても、居ながらにして獲得できるのである」（Ⅵ, 120—1）。

もしわれわれがこのカントの言葉から、ケーニッヒスベルクを経済的に活動的な、世界に向かって開かれた近代的国際都市として思い描くとするなら、それは歴史の実態を大きく歪めることになるだろう。たしかに、ケーニッヒスベルクにはそのような一面があったことは否定できない。ケーニッヒスベルク市はベルリン⁽¹⁾について当代ドイツ第二の大人⁽¹⁾口（カントの生まれた一七二四年には約四万、一七七〇年頃は約五万人を数えたといわれる）を擁する一大商業都市として、また北はバルト海沿岸からイギリス・オランダ・スウェーデンに至るヨーロッパ諸国との国際的貿易の主要港湾都市として繁栄しており、当時のたちおくれたドイツ領封に分散する諸都市の中ではきわだった国際的・世界都市的性格をもっていた。そこには、もろもろのヨーロッパ諸国からの生産物資が流入し、東プロイセンで生産される諸物資もブレーゲル河を通じてここに集荷され海外へと輸出された。それに伴って、街にはヨーロッパ各地からやって来た多くの商人たちが行きかい、西ヨーロッパの勃興しつつある市民階級の進取的で自由寛達な気風が街に新

鮮な空気をふき込んでいた。

しかし、右は一八世紀ケーニッヒスベルクの一面にすぎない。こうした外見の内側にかくされた他の一面として直ちにケーニッヒスベルクの辺境性とそれに起因する様々な前近代的¹抑圧的諸要因が指摘されなければならないだろう。先ず第一に、地理的位置そのものから言って、ケーニッヒスベルクがドイツの極東に位する東プロイセンの中の一地方都市にすぎなかったことが注意されなければならない。この東プロイセン地方たるや、プロシヤの東方政策の一環として寒冷未開地における農業開拓とキリスト教布教を目的として開かれたいかにも辺鄙な植民地であって、北はバルト海に面し、残り三方をポーランドによって囲まれた一種の離れ島的存在であった。イギリスやオランダやフランス等、当時のヨーロッパ先進国からみればドイツそのものが一種の文化的周辺地域にすぎなかったが、東プロイセンはそのドイツの文化的中心地域（ザクセン²・チューリンゲン地方・ライン地方等）からさえも地理的・文化的に遠く隔絶した文字通りの辺境であった。当然そこにすむ住民たち——それはドイツ人だけではなくヨーロッパ各地からの多くの移民から成り立っていた——はきびしい気候条件のもとで苦しい労働と簡素な生活とを強いられていた。その上、そこには東プロイセン特有の苛酷な隷農支配体制、いわゆるグーツヘルシャフトがあった。²初期には或る程度自由であった農民たちは、西欧諸国との商業取引による利潤獲得を目ざす領主たちの大農業経営方式によって、次第に自由な自営農民の地位から追い立てられて世襲的³身分的隷農の地位へとおとしめられ、強大な人身的支配権をもつ領主権の下で苛酷な労働の収奪にあえいでいた。カントが家庭教師でこの地の或る地方貴族のもとに滞在していたとき、直接、こうした農民の惨状を見てひどく心を痛めたことが伝えられている。³ことほどさように、ちょっと農村地帯に行けば、どこでも、また何時でもこうしたグーツヘルシャフトの重圧にあえぐ農民たちの姿を目にすることができたのである。

ケーニッヒスベルクはこうした東プロイセン地方を背景としながら、その地方の政治的・経済的・文化的中心地として開けて来たのであった。そこにはなるほどプロイセン王国の多くの出先官庁が立ちならび、ユダヤ人や外国人によって設立された様々の中小工場があり、イギリスやオランダその他外国の商館がひしめいていた。否、それどころかそこには曲りなりにも大学すらあった。しかし、グーツヘルシャフト的背景から来る重圧は、さまざまな形をとりながらケーニッヒスベルクにおける近代ヨーロッパ的市民意識の自由な発展を阻止していた。そこには伝統的な身分差別がなお強固に支配しつづけており、住居や生活様式において身分制が厳然と貫かれていた。市街地そのものが三つの居住区に分たれ身分別に従ってその居処が定められていたのである。商業貿易すらも、少なくともカントの生まれた一八世紀初頭段階ではほとんど外国資本の下で運用され、ケーニッヒスベルク自身がそのための自己資本と企業スタッフとを有して事に当たっていたわけではなかった。文化的に見ても、そこにはヨーロッパはもちろんどドイツの文化的中心からさえの隔絶性がどうしようもない形であらわれていた。一七三六年になってもまだゴッドシェッドに宛ててその若い友人はケーニッヒスベルクから次のように書き送っている。「周知のところですが、私は今のところ、外国のいろいろな書物や著作がさながら彗星のように長い年月がたつて後にはじめて手元に現われる、といった場所に生活しております⁽⁴⁾」。このような文化的停滞はケーニッヒスベルク大学そのものにも見られる。クヌッツェンのような稀な例外を除いてそこには当代ドイツをリードするようなすぐれた学者はおらず、またクヌッツェンのような人にしても、その著作はほとんどドイツ国内ですら一般に知られるところとならなかった。

カントの思想生涯に永く影を落すことになるいわゆる「ケーニッヒスベルク」ピエティズムの問題も、右のような背景との連関でとらえることができよう。周知のように、ピエティズムそのものは単にドイツ国内だけの宗教運動ではなく、もともとカルヴィニズムの一派としてイギリスやオランダで盛んとなった信仰革新運動であったといわれ

る。⁽⁵⁾ところがこれがドイツに流入し、ルターのプロテスタンティズムやさらには中世以来のドイツ神秘主義思想（タウラー）と結びつくことによって、シュペーナーやランケやツィンツェンドルフにおいて典型的に代表せられるような一種独自の、内面的心情の深さと実践的信仰を重んずるドイツ・ピエティズムとして成立し、民衆のあいだに広く深い影響力をもつに至ったのであった。こうしてシュペーナーが一七世紀末頃ハレ大学を拠点に当地の民衆に働きかけ始めるや、それは正統ルター主義の儀式的に形骸化し心情的に涸渇した信仰生活に対する一種の革新運動として、ルターの宗教改革精神への復帰という形をとりながら、万人司祭主義の徹底と神の前での各個人の平等の主張を通して、主としてまずしい下層民衆を中心に市民大衆の心の中へと深く浸透し、もはやルター主義正統派の権力的干渉ではどうにもならない一大勢力にまで拡張して来たのであった。このような意味で、それは後進国ドイツにおける一種の近代化推進運動であったとも見得るのであり、事実、ライプニッツ・ヴォルフ学派やレッシングの文学活動に代表される近代ドイツ啓蒙主義は、こうしたピエティズムによる正統派ルター主義の打破と克服という地盤なしには成立し得なかったのである。偉大なドイツ啓蒙主義の父ライプニッツの思想がその生前（つまりピエティズムの浸透以前）にいかなる苦悩と圧迫の運命をたどらなければならなかったか、そして、ピエティズムの支援の下で彼の学説がライプニッツ・ヴォルフ学派としていかに大きな普及力をもち得るに至ったかを思いみるなら、このような啓蒙の先駆者としてのドイツ・ピエティズムの役割は否定し得ないと思われる。⁽⁷⁾しかしながら、信仰における生活実践を強調しながらも、主眼が内的宗教感情の深さ・清らかさに置かれるこの宗教運動にあつては、グーッヘルシャフトの「絶対主義的な経済・政治体制の問題性を真正面から問題として取り上げ、その現実的改変をせまるといったような、あるいは生活の方法的合理化を通じて既成秩序をその基底（すなわち伝統的生活態度）のところでのり超えてゆくといったような社会変革的エネルギーを培養する契機は初めから極めて乏しかったといわなければならない。⁽⁸⁾従ってまた、

ドイツ啓蒙主義運動がライプニッツ＝ヴォルフ学派の形をとって一応まがりなりにもその体制をととのえたとき、それに対して幾多の抵抗を試みながらも結局はそれに席をゆずらねばならなかったのも当然であった。すでに一七二四年頃にヴォルフはハレ大学を無神論のかどで追放されていたが、各地の大学に彼の哲学の信奉者は少なくなく、ついにフリードリッヒ大王の即位した一七四〇年にはハレ大学への復帰が認められざるを得ないような状態であった。これはすでにドイツ＝ピエティズム運動が峠を越し、新しい時代精神を代表する啓蒙主義が勝利をかちとったことの表われであると思われる。

ドイツ全土におけるピエティズム運動がこのような下降状態にあるとき、ケーニッヒスベルクでは未だピエティズムが全盛を極めていた。シュペーナーの信奉者ゲール (Th. Geier) によって一七世紀末ケーニッヒスベルクに設立され、当地のエリート子弟をほとんど吸収することになるフリードリッヒ学院の第二代院長として、シュペーナーの直弟子リシウス (J. H. Lysius) が着任してこの運動の拠点にすることに成功して以来、この地はピエティズム運動が最も栄えた土地であった。一七三一年リシウスが没したとき、ケーニッヒスベルク在住民の上・下層の全体にわたってピエティズムの精神は浸透していたといわれる。もちろんそこに抵抗が全くなかったわけではない。初めの頃に伝統的なアリストテレス主義哲学や正統ルター派からの反動的攻撃があったし、後には一七一九年以来ケーニッヒスベルクに導入されていたヴォルフ学派の側からの脅威も少なくなかった。カントの生れた一七二四年頃伝統的なルター派とアリストテリズムに対するピエティズム側の根本的な勝利が確立されるや否や、このピエティズムと啓蒙主義との内的対立は表面化せざるを得ず、両者の敵対関係はヴォルフ主義者フィッシャーのケーニッヒスベルク追放 (一七二五年) というような形で直ちに表われて来なければならなかった。しかし、このような内的緊張をはらみながらもケーニッヒスベルクでピエティズムが永く栄えることができたのは、一つにはすぐれたピエティズム指導者

シュルツのおかげであつた。彼はピエティズムの神学者としてこの派の人々から信奉されていただけでなく、同時にハレ大学時代以来のすぐれたヴォルフ学徒として啓蒙主義者たちの側からも大きな信頼を寄せられた人物であつた。彼が一七三一年にケーニッヒスベルク大学神学部教授に着任し、ついで翌年にはリシウスの後をついでフリードリッヒ学院第三代院長に就任して以来、従来の啓蒙敵対的態度から啓蒙受容的態度へと方向修正したピエティズムは、安定した不動の支配力をケーニッヒスベルクでもち続けることになる。「一七三〇年から四〇年に至る時代のケーニッヒスベルクは、純粹にピエティズムの町であつた。しかしそれは温和な心情のそれであり、その心情は新しい精神「啓蒙主義」の新鮮な流れが支配的な考え方を直接傷つけるような仕方では侵入しないかぎり、これに反対しなかつた」といわれるゆえんである。⁽¹⁰⁾

このようにして、ドイツ全土でもはや隆盛期を過ぎて形骸化し衰退化しつつあつたピエティズムは、ケーニッヒスベルクではカントの幼年期から青年期にかけてその最盛期をむかへ、一七五〇年代の終り頃までこの傾向は持続するのである。ハレやチュービンゲンでは世俗化された合理的な啓蒙哲学によって新しい時代の要求が表現されているとき、ここケーニッヒスベルクでは学院・大学を含む全市が、よし温和ではあつても内面的心情の敬虔さへとひたすら志向する厳格な信仰形態——それは容易に信仰のファナティズムへと転化しうる契機を常にもつていた——によって生活と思想のタガをはめられていたのであつた。

以上を要するに、一見近代的国際都市の風貌をそなえたケーニッヒスベルクも、その市民生活の内側に入つてより詳細にみるならば、社会的・経済的にはグーツヘルシャフト的重圧によつて、文化的には中心地域からの遠隔性と學術・思想活動の低迷性によつて、精神的にはピエティズム的生活統制・宗教規律によつて、二重・三重の制約を課せられながら存立していたのであり、このような辺境独自の重荷をかかえ込んだ国際都市であつたことが看過され得

ないのである。なるほど、この辺境的重荷は或る面で一八世紀の中頃以降徐々に緩和されはした。とくに一七五八年から六二年にかけてのロシア軍によるケーニッヒスベルク占領は、ケーニッヒスベルクの全体的空気を沈滞の方向に向かわせるよりも、逆に占領軍士官——あの陽気で派手好みの伊達者たち——を中心に活発化した社交生活や男女交際の自由化によって、さらにはまた彼らの聴講によりもたらされた大学教育の自由化によって、従来の重苦しいピエティズム的束縛から市民を一抛に解放放ち、開放的な生活へと向かわせたのである。そして、占領軍の滞在に伴う膨大な消費と需要はこの街の経済力を飛躍的に向上させるとともに、市民の生活様式をかつて見られなかったほど余裕のある贅沢なものへと変化させたのであった。⁽¹¹⁾しかし、それは生活の表層のことだけにすぎなかった。グーツヘルンヤフト的重圧は一九世紀まで依然として存在しつづけていたし、ピエティズムも形骸化しながらなお大学と市民との影響力をもっていた。文化的周辺性も若干の出版業者の進出を別とすれば依然もとのままであった。つまるところ、カントの壮年期となっても上述の辺境的疎外要因は根本的にはさして変化なくつづいていたのである。

しかしながら、もしわれわれがケーニッヒスベルクのこのような辺境的諸要因を一面的に強調して、そこからカント哲学の全体を、この辺境的要因そのものの思想的表現にすぎないものとしてとらえるならば、それは、カント哲学の世界市民性をケーニッヒスベルクの国際性と直結させる誤りに勝るともおとらぬ逆方向での一面的把握であることになるだろう。⁽¹²⁾われわれは、ケーニッヒスベルクの辺境性を重視しなければならぬと同時に、この同じケーニッヒスベルクのもちえた国際的性格とそこから由来する世界への自己解放の可能性が、まさにカントその人において最大限の現実性をもっていたことを看過し得ないのである。否、文化的辺境性とは、文化的中心からの疎外態であることによって、実はいつでも単なる特殊の時代文化の相対的総体（その文化的地平）をのり超えた世界的普遍性に連なり得る可能性を有しているのであり（辺境性のパラドックス）、この可能性は或る一つの要因さえ与えられればある思

想家の中で容易に（といってもそれは論理的にであって、精神力学的にそうだというわけではない——後者のためには鋭敏な人間的感受性と強靱な思想的構想力が、つまりは偉大な思想的才能が必要であることは論を俟たない）現実性に転化し得るのである。この一つの要因とは、思想家たる当人の内なる世界市民性の存在にほかならない。そしてカントは当代ドイツの誰よりも強くこれをもっていた。

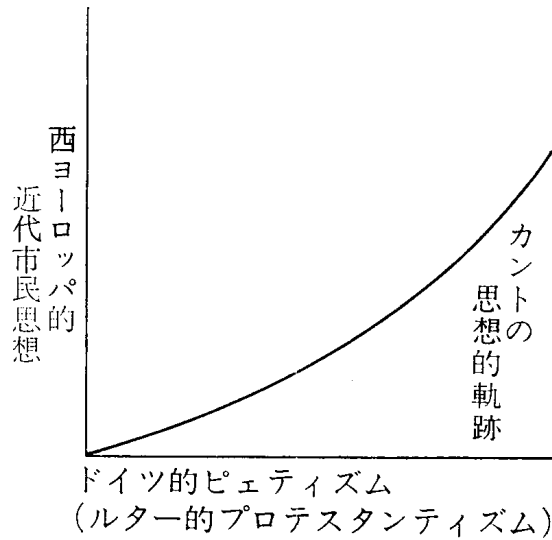
われわれは、このようなカントその人に独自の世界市民性を、次のような諸要因において見てとることができる。

まず第一に、カントは自分の家系を生粋のドイツ人ではなく、祖父の代にスコットランドから当地に移住して来た外来者だと称していたことが注目される。「私の祖父はスコットランドの出身です。彼は前世紀末や今世紀初頭にスコットランドから大量に移住して来た——その理由は不明ですが——人々の中の一人です」⁽¹³⁾。カントの祖父（あるいは曾祖父）が実際にスコットランド移民であったかどうか、またカントが学生時代用いた *Cant* というスコットランド風姓名表記法が実際に彼の祖先の姓名表記にならったものなのかどうか、この今だに争われる問題はここではさし当りどうでもよい。重要なことはカントが自分をスコットランド系であると信じかつそう公称していたこと、そしてそれを当然のこととして承認せしめるだけの状況がカント自身および当時のケーニッヒスベルクにはあった（前述したように、東プロイセンそのものがドイツ人だけでなくこうした外国からの移住者によって構成されていた）ということである。カントがイギリス詩人ポープを愛読し、イギリス・モラリストたちの思想に親近感を持ったこと、またすぐ後述するようにグリーンをはじめとするイギリスやスコットランドの商人たちとくに親交を結んだこと、さらにはまた、終生変らずイギリスやスコットランドの政治にとくに深い関心を持ち続けたこと等々は、このような背景からのおのずと了解されて来る。このことと直接関連して第二に注目されるのは、カントの特に国際色豊かな交友関係である。前記イギリス商人グリーンとの奇妙な出会いとその生涯にわたる無二の親友としての密接な交わりは言うに及

ばず、同じくイギリス商人ロバート・マザビー一家との親交、スコットランド商人ハイやフランス商人トウサンとの交わりがこれに加わる。⁽¹⁵⁾カントの青少年期のケーニッヒスベルクにはこれら西ヨーロッパ系外国商人がみちみちていたであり、一六世紀のオランダ商人達の支配的地位にとって代わってユグノー系フランス商人とイギリス・スコットランド系商人がケーニッヒスベルクの経済界を文字通り二分しており、彼らの商業活動が少なくとも一八世紀前半のあいだは当市の市場経済の中軸をなしていたのである。カントはこれら外国商人たちとの親交から、ルソーやハチソンやヒュームに代表される西ヨーロッパの文化と思想を生きた人間の形で教えられ、カルヴィニズム的信仰によって担われた近代資本主義的精神の息吹きに日々直かにふれながら生活していたのであった。第三に、われわれはカントの旺盛な好奇心を挙げることができよう。彼は外国旅行こそしなかったが、「人間のことで彼の関心を引かないものは何一つない」ような旺盛な好奇心をもって、世界のあらゆる出来事に関心をそそぎ、地誌・旅行記を愛読し、ウェストミンスター橋の橋梁的構造の委細を調査研究した。「居ながらにして人間と世界のあらゆる知識を獲得することができる」というケーニッヒスベルク市の可能性は、カントにおいて文字通り最大限に現実化されていたのであった。

以上のようなカントに特有な世界市民性は、彼を当代ドイツのいずれの思想家たちとも異なる特殊な位置に立たせることになる。当代ドイツの思想家のだれよりも一層強化された西ヨーロッパ的近代市民生活への親近性と、ドイツ啓蒙主義がそこからすでに離反しつつあったルター的プロテスタンティズム⁽¹⁶⁾||ピエティズムの刻印の深さとの激烈な緊張は、カントをしてもはや他のドイツ思想家のように西ヨーロッパ的近代思想とドイツ的プロテスタンティズムとの中途半端な妥協に安住することを許さないのである。一方では無神論・唯物論へと向いつつある西ヨーロッパ的近代市民思想に徹底的に執着すること、他方ではルター的プロテスタンティズム||ピエティズムのエトスの中にあくまで立ちつづけること、この相互にあい入れぬ両極の相互媒介の中でカントの思想的軌跡はたどられることになる。こ

れを図示するとすれば、一応次のようになるだろう。



を貫通しつつ回帰して来るピエティズムは、もはやもとのままのケーニッヒスベルク・ピエティズムそのものではあり得ない。それは、より世俗内化され、原ピエティズム＝カルヴィニズムの禁欲精神により近づいた形での宗教性でなければならなかった。

しかし、このような図示は、実はまだカント的思惟の内的ダイナミズムを充分にとらえきっていない。問題は、これら両座標軸の両極媒介がカントの思想的歩みの内側でどのような構造をもっていたかにあるからである。この観点から見ると、その際カントが実際にとりえた態度は次のようなものであった。すなわち、西ヨーロッパ的近代思想を中途半端なところで折り返すのではなく、それをその全体性において根底へと通り抜けることによって、換言すればこの思想の究極的基礎まで掘りさげその基底を突破することによって、生来のピエティズム的（ないしルターのプロテスタンティズム的）宗教性に回帰するという仕方である。勿論、このようにして西ヨーロッパ的近代市民思想

- (1) K. Stavenhagen, Kant u. Königsberg, 1948, S. 9.
- (2) カント哲学の社会的背景としてグーツヘルンシャフトの問題を正面から提起されたのは小牧治『社会と倫理——カント倫理思想の社会的背景』である。その他同氏の「カント哲学の社会的背景」(「理想」No. 384, 一九六五年)をも参照。
- (3) 野田又夫『世界の名著——カント』解説二〇頁参照。
- (4) Brief J. G. Bocks an Gottsched, Gottscheds Handschriftlichen Briefwechsel, Bd. 3, cit. in: B. Erdmann, Martin

Knutzen u. seine Zeit, 1876, S. 7. なお、エルトマンはこのような書物交流の停滞の一例として、まさにカントその人の『活力測定考』（一七四七年／＼）が、それと考え方において同方向をとるダランベールの有名な著書 “Traité de dynamique” (1743) を全く知らないままに書かれている件を挙げている (ibid., S. 8)。

- (5) マックス・ウェーバー『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』（梶山・大塚訳、岩波文庫）下巻七頁、九七頁以下参照。

- (6) シルプはドイツルピエティズムに関する従来の諸研究の成果を要約しながら、その精神的な基本特徴を、(一)内面的感情の尊重、(二)理論に対する実践の重視、(三)万人司祭主義の徹底化、という三点にまとめている。P. A. Schilpp, Kant's Pre-critical Ethics, p. 50.

- (7) ピエティズムがドイツ啓蒙の先駆的役割を果たした点については Erdmann, op. cit., S. 12. を参照。

- (8) ウェーバー前掲書一一〇頁以下参照。

- (9) Erdmann, op. cit., S. 16.

- (10) ibid., S. 34—35.

- (11) シュターフェンハーゲンの伝えるところによれば、この占領以来、「従来かつて見られなかったような、フランス風料理をたしなむぜいたくな食卓仲間のつきあいを伴う豪華な生活様式がプロシヤ的簡素さを追放した。アペリチーフ酒を飲むすべをケーニヒスベルク市民は当時はじめてロシヤ人たちから習いおぼえ、質素な家庭でも生粋の支那茶入りサモワールが毎晩のように湯気をふいていた。婦人たちの心をつかんだ「愛想のよい士官たち」との交際を通じて、士官たちのもつとらわれない調子や丁重な物腰が一般社会で流行するようになった」といわれる (Stavenhagen, op. cit., S. 21)。
カントがこうした解放的空氣の中から何ををつかみとったかは後節で明らかにされるであろう。

- (12) グーツヘルシャフト的構造からカント哲学の思想構造を規定しようとする小牧治前掲書、および同氏の前掲諸論文の立場は、こうした一面性をまぬがれていないように思う。なお、同趣旨の批判として浜田前掲書四〇頁をも参照。

- (13) An Jacob Lindblom, 13 Okt. 1797, cit. in : K. Vorländer, Immanuel Kants Leben, 1911, S. 1.

- (14) これについては、浜田前掲書一九—二〇頁に論争史の要領を得たスケッチがあるのを参照。

- (15) これらの人々との交友の詳細については vgl. F. Gause, Kant u. Königsberg, 1974, S. 68ff.

(16) カントが終生、ピエティズムに対して深い敬意と共感をもち続けたことは、しばしば看過されがちであるけれども、極めて重要なことである。なるほど彼は、ピエティズム独特の厳格な宗教儀式と宗教規律とに対しはげしい厭悪感をもっていた（フリードリッヒ学院時代を「思い出すのもぞっとする」暗鬱な「少年奴隸制」の時期としたカントの回想を思うがよい）し、ピエティズムが容易にそこへとすべりこむあの信仰ファナティズムに対して深刻な不安をいだいてもいた。しかし、このような儀式性とファナティズムの逸脱を別にして、日常生活の営みのなかで日々生きられるその宗教性、実践的、道德的エートスの姿におけるピエティズムに対しては、彼は一度もそれに異議を唱えたことがないばかりでなく、むしろ母親や父親に関する回想の中で熱烈な尊敬と共鳴を表明してさえいる。思うに、カントにとってピエティズムは特殊な教義や儀式や信仰心、敬虔意識の中にはなく、日々の世俗的生活を生きぬく禁欲的生活態度の中にこそその本質的意義が求められるべきものであったのであろう。そして、このような実践的、行動的な宗教性の捉え方こそ、実はシェーペーナーにはじまるドイツ的ピエティズムの本来的特質の一つに外ならなかったのである（vgl. Erdmann, op. cit., S. 119）。とはいえ、それはカントが終生厳密な意味でのピエティストであったことを意味するものではない。後述するように、カントはピエティズムの実践的宗教性に共鳴しながらも、彼の置かれた思想状況からして自らはドイツ的ピエティズムの枠の外側に押しやられざるを得なかったし、事実広義のルターのプロテスタンティズム（カルヴィニズムの傾向のものをも含めて）の枠内には含まれても、狭義のピエティズムからも、狭義の正統ルター主義からも離脱したところに立つにいたるのである。なお、ピエティズムに対するカントの二重のかかわりについては、F. Cassirer, *Kants Leben u. Lehre*, 1918, S. 14ff. および浜田前掲書三三頁以下を参照。

二 自然学者

周知のように若いカントは自然科学研究者としてその学問活動を開始した。彼のケーニッヒスベルク大学卒業論文は『活力の真の測定に関する考察』（*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz u. andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienen haben*, 1746）である。

……1747)——以下『活力測定考』として引用——であり、数年間の家庭教師生活の後にケーニヒスブルク帰還後直ちに書かれたのが『地球の自転運動』(Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages u. der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe ……1754)および『地球は老化するか』(Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, 1754)であった。さらに翌五五年には有名な『天界の一般自然史と理論』(Allgemeine Naturgeschichte u. Theorie des Himmels ……)と『火について』(Meditationum quarundam de igne succincta delineatio)が書かれ、以後地震論三篇のほか『物理学的单子論』(Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali ……1756)、『風の理論への新注』(一七五六年)、『自然地理学講義案』(Entwurf u. Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie……1757)、『運動と静止の新説』(一七五八年)等が矢つぎ早に執筆される。こうして、五〇年代末までのカントの主要な関心は、ほとんどっぱら自然科学的領域に限られ、この時期における他の領域に関する著作としては、純粋な形而上学的問題をあつかう『形而上学的認識の第一原理の新説明』(Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, 1755)と『オプティシズム論考』(Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus, 1759)とがあるだけである。われわれは、この時期のカントの学問営為の基本線を自然科学——経験的実証科学としての近代自然科学より幾分広い意味で——であったと言って良いであろう。

こうした自然科学的研究をカントがいかに情熱と知識の尖兵たる誇らしさをもって遂行したかを、われわれは『活力測定考』の有名な序文から読み取ることができる。

「私は本書を世間の判断にゆだねるが、それについて次のような希望をい danku ことが許されると思う。偉大な人びとに反対する私の不遜な企てが決して罪とはみなされないであろうということを。かつてはそのような冒険に多くの危険が伴った時代があった。しかし、私の見るところでは、そういう時代はもはや過ぎ去った。そして人間悟性はかつて無知と驚歎のために縛りつけられていた桎梏から、幸いにもすでに脱出した。今や人びとはニュートンやライプニッツの名声をも、それが真理発見の障害となるならば、大胆にそれを見捨てることができるし、悟性の導き以外のいかなる説得にも従わないことができるのである」（I, 7）。

「自分の力に高貴な信頼をおくことは時として無益なことではないと私は自負する。こうした自信は、われわれのあらゆる努力を上げまし、真理探求にきわめて有益な高揚を授ける。もし自分の考察にいささか自信があり、ライプニッツのような人の誤りを指摘できるといふ確信があるなら、その人は全力をつくしておのれの推測の正しさを証明するがよい。たとえそうした冒険に千度失敗しても、それでも真理認識に得られる収穫は、大道を固守しただけの場合よりもはるかに大きいのである。この観点に私は立脚する。私は自分の進もうとする道をすでに描いた。私は私の道を行くだろう。それを歩みつづけることを何ものも妨げることとはできないのだ」（I, 10）。

ここには一切の伝統や既成の權威を排し、もっぱら「悟性の導き」以外の何ものにも従うまいとする自立した近代的自然探求者が立っている。彼は、この自然の深淵に測準をたらし人類に未知の新たな認識をもたらし来る人間的悟性の能力に対してはがらかな信頼を寄せるとともに、そうした知識獲得の尖兵としての自己に誇りと歓びを感じるのである。こうした近代的知性の自己感情が初期カントの自然学を貫通する基本的トーンであったことは、次節で取りあげるであろうカントの転回期の自己告白からも逆に察知されるのである（三参照）。

さて、われわれにとっては、このような知識への渴望と若々しい情熱にみちた出発点におけるカントの自然科学研究の個々の内容は、さし当り問題ではない。⁽²⁾むしろ、これらの自然科学的研究の基底に存する自然科学者カントの世界観的、思惟——神と人間と自然の根本問題の把握——こそが解明されなくてはならない。この連関でわれわれにとって最も重要な意味をもつカントのこの期の著作は、上述の『天界の一般自然史と理論』（以下『天界論』として引用——筆者）であろう。そこには自然科学者カントの総体的自然像が他の諸著作には見られぬ包括性をもつてまざまざと呈示されているだけでなく、さらには神と自然と人間のかかわりがここで初めて明示的に問題にされているからである。それゆえ、この著作を中心にしなから、初期カントの自然科学研究の根底にあつてそれを領導した世界観的思惟を明らかにすることを試みようと思う。

右のような問題観点からしてまず第一にわれわれの注意を引かずにいないことは、カントの思惟におけるニュートン力学的な機械論的思惟とライプニッツ的な目的論的思惟との共存であり、カントに独自の両者の統合の仕方である。『天界論』は「全宇宙構造の編成と機械的起源についての、ニュートンの原則に従つての試論」と名づけられたその副題からも明瞭に察知しうるように、宇宙構造と天体運動、とりわけその歴史的生成に関して、ニュートン力学の原則に従い機械論的必然性の見地からその全貌を把握しようという壮大な試みであつた。この時期に至つてカントはニュートンの力学的原理を全面的に受け容れて、これをニュートンそのものよりもさらに徹底した形で無機的物質界の全体へと押し広げてゆくのである。すなわち、一方では、ニュートン自身が万有引力の法則を単に太陽系惑星の運動系に適用したにとどまったのに対して、カントはこれを銀河系宇宙へと、さらにはこれをも一星雲として含む拡大宇宙系の総体へと拡張し、太陽系の惑星運動とのアナロジーを用いて大胆かつ細心に拡大宇宙系全体の運動方式と体系構造を把握しようとする。そして他方では、全宇宙の発生史的起源の問題をとりあげ、ニュートンがこれを「神

の直接の手」へと還元したのに反対して、自然の最単純な原始状態から物質自体の運動によってそれが必然的に現宇宙体系にまで生成する様を歴史的に、解明しようとする。こうしてカントはニュートンをしてすら「研究の努力を断念し、神の直接の意志を引用して満足する」（I, 339）ことを余儀なくさせたあの宇宙の発生史的起源の難問を、「斥力」||「跳躍力」という新たな概念を導入することによって機械論的仕方で解決するとともに、⁽³⁾この機械論的・力学的把握を拡大宇宙の無限大の広がりにもまで拡張するのである。

しかし、このようなカントにおけるニュートン力学の徹底化は、まさにこうした徹底化、そのことを通して却ってライプニッツ的な目的論的自然観へと回帰することが注意されなければならない。それはいかにしてなされるか。自然を一つを中心をもった生ける全体としてとらえることによってである。彼によれば、万物はけっして盲目的・偶然的な連関と過程の中におかれているのではない。それらは一つの共通の中心をもつて相互に依存しあい連関しあっているものであり、この相互連関の中から美しい秩序と調和が現出する。このことは自然が一つの生ける全体として固有の目的に向って整序されていることの証しに外ならない。万物が固有の活動をしながらそこに全体としての美しい秩序が生ずることは、これら万物が創造の一大目的（それはわれわれには秘められたものではあるが）を各々の特殊性の場において分有し、ないしはこの創造の目的へと各々が参与しているからに外ならない。物質はいかに単純粗雑なものであっても、完全性に向って自ら努力する傾向を有し、運動こそ物質の本性なのである。しかもそれは単に受働的位置変化としての運動でなく自発的能働的活動としての運動なのである。

以上のような生ける全体へと向けられた物質運動のダイナミックな把握の仕方が、ライプニッツ的な「生ける全体を宿す」かのモナッドの思想と、それによる目的論的世界把握の延長線上に位することは明白である。しかし、カントは単に歴史的ライプニッツに帰ったのではない。否、そのようなことはライプニッツ哲学に真向から対立するニュ

ートン力学の全面的受容によって、そもそもの始めから不可能であった。ニュートン力学をくぐり抜けて回帰したライプニッツ的、目的論は、もはや「あった」ところのライプニッツではなく、「あるべかりし」ライプニッツであった。換言すれば、それは、窓をもたず、相互に直接作用し合うことのないところの、歴史的ライプニッツのモナッドの立場にではなく、万物相互間の緊密な因果連関を重視し、そこに成立する普遍的自然法則を徹底的に把握しつくすことの中で展開されるところの目的論なのである。⁽⁵⁾だが、このようなライプニッツ的目的論の再生作業は、実は、自然の普遍的な合法的連関を根底において支える「一つの共同的根源」(ein gemeinschaftlicher Ursprung) (I, 225)としての「神の現存在」に立ちかえることによって初めてカントにとって可能となったのである。こうしてわれわれは、『天界論』における第二の重要な思想契機をなすのみでなく、この時期全体を通じてカントの秘められた中心問題であった「神の現存在の問題」に到達する。

『天界論』におけるカントの主要関心が全体的宇宙像の構築にあったことは疑問の余地がないが、われわれはその構築作業の基底に流れるカントの特殊な宗教的関心を見逃すことはできない。カントは「序言」の中で次のように述べている。

「わたくしは宗教上の義務に関して 自分なりの確信を持つに至るまでは、この研究を企画するつもりはなかった。暗黒の背後に妖怪を隠しているように見える雲霧が一步ごとに分散してゆくを見たとき、そして雲霧の消散した後には最高存在者の栄光がたぐいなく澆刺たる輝きをもって現われ出たとき、わたしの熱意は倍加された」(I, 221—2)。

「わたくしは、わたくしの体系と宗教とがまさに一致することを見いだしたのであって、この一致こそ、あらゆる

困難に際して、わたしの確信を、何ものをも恐れぬ不動心へと高めてくれるものなのである」(I, 222)。

このようなカントの言葉は、あるいは正統ルター主義^{II}ピエティズムのプロテスタンティズムにぎゅうじられた当局や学界一般の思想的反感と政治的干渉とをあらかじめ回避しようがための政策的表現と受け取られるかも知れない。しかし、『天界論』の全体を注意深く読む者は、右の言辞が何ら誇張や政策的修辭などではなく、カントの本心のありのままの吐露であったことを知るであろう。否、そもそもこの自然学的考察を通じて初めて「最高存在者の栄光」も真に高められるものだという確信なしには、カントの自然学的研究はそもそもあり得なかったであろう。⁶⁾カントにとって神の存在と栄光は、何らかの安手な目的論(例えば熱帯地方では海風は、熱せられた地面が風によって冷やされることを最も必要とするであろうその時に、あたかも呼ばれたかのように陸地の上を吹いてこれを涼しくする——神の配慮はかくのごときものである、といったような、cf. I, 223)によってでも、因果連関の背進を中断するニュートンの建築家的「神の手」によってでもなく、徹底的に自然の必然的因果連関の全体的把握を通じて、まさにその根底に存する内在的根拠として、初めてわれわれに明らかとなって来るのである。それゆえカントは言う。「自然はその混沌の中においてさえも、規則的に秩序正しい仕方でしか振舞い得ないということがまさに、神があることの証しである」(I, 228——原文は全文ゲシュペルトによる強調文である点に注意)。さらにまた、「宇宙の機構中に秩序と美が際立っているならば、神はある、という推論はたしかに正しい。しかしそれにもまして次の推論は正当である。すなわち、その秩序が普遍的自然法則から生じ得るものであるならば、全自然は必然的に最高英知者の活動なのである」(I, 346)。われわれはこのような引用をいくらでも続けることができるだろう。しかし重要なことは、このような神の自然への内在によって、カントにあって自然そのものが神性の証しであり(「自然の発展が完全

であればあるほど、その普遍的自然法則が秩序と調和へよく導けば導くほど、自然は神性のいよいよ確かな証明となる」(I, 334)、否さらには自然そのものが宗教的畏敬の対象にまで高められていることである。われわれは『天界論』の最後におかれた彼の次の告白を右のような意味で理解することができる。

「晴れた夜、星のちりばめられた天空を眺めるとき、ただ高貴な魂のみが感受する一種の歓びが与えられる。自然の普遍的な静けさと感官の安らぎとによって、不滅な精神の隠された認識力は、言いえざる言葉を語り、解きえぬ概念を与える」(I, 367)。

われわれは、ここにすでに『実践理性批判』末尾をかざるあの有名な「わが上なる星ちりばめられた天空、わが内なる道德法則」という告白の一端がほとんど同じトーンで語られていることを看過し得ないが、⁽⁷⁾それと同時にまた、カントの自然学的研究の基底を貫流する宗教的情調の一側面をうかがい知ることができるのである。

しかしながら、ここから若きカントを一種の汎神論的自然讃美者ないし神的コスモス論者(神 $\parallel$ 自然的コスモス)と見做すならば、われわれは大きな誤ちを犯すことになるだろう。⁽⁸⁾そのような非キリスト教的・汎神論的な宗教観は、スピノザ $\parallel$ ヘーゲルのものではあっても、ルターのプロテスタンティズム $\parallel$ ピエティズムの神観(超越的で人格的な世界創造者としての神)の中ではぐくまれたカントの宗教意識とは相容れぬものであったと言わなければならぬ。事実、カントにとっても最高存在としての神は、自然秩序の根底として自然の中に融解されそれと一つになってしまうのではなく、全自然の創造者として自然超越的な契機を失なっているのである。すなわち、神はもはやニュートンの場合にそうであったように全自然の秩序づけをなし、その秩序を維持するところの自然の外に立つ建築師

としてではないが、しかし自然秩序がそこから必然性をもって構成されるところの根本物質そのものの創造者として自然そのものとは不可同・不可逆な根源的存在者なのである。「われわれは充分の根拠をもって、宇宙の秩序と組織とが、創造された自然素材の宝庫から、時間の継起のうちに徐々に生起すると想定することができる。けれども、あらゆる変化の根底にその性質と力を存せしめている根本物質そのものは、神的存在者の直接の帰結である」(I, 310)。「神の諸性質の啓示せられる領野〔全宇宙〕は、神の諸性質そのものとまさしく同様に無限である。永遠性は、それが空間の無限性と結びつけられないならば、最高存在者の証拠を含むには十分ではない」(ibid.)。ここでカントが「帰結」「啓示」「証拠」という言葉で指し示そうとしているのは、疑いもなく、生ける無限のこの創造的自然が「最高存在者」たる神に対して不可同・不可逆な従属的關係におかれてあるということ、前者は後者によってはじめて存在を許されるものであるということ、そうした神的存在の超世界性に外ならない⁽⁹⁾。しかし、このような神の超自然性は、『天界論』の段階にあっては、生ける創造的自然の無限の豊穡さに対する感嘆の前で色あせているといわざるを得ないだろうし、そこからまた数年後の『神の現存在証明』(一七六三年)において、神性の無限を説いた過去の自分を批判し、かの「無限性」は数学的なものであって他との比較を含み、「このような比較は神の規定を被造物の規定との同質性に置きかえるものである」(II, 154)がゆえに、むしろこの異質性をくります虞れのない「充足性」こそより神の規定にふさわしいものと主張する必要も出て来るのである。こうして、今や「現存するものは、可能的なものであれ現実的なものであれ、神によって与えられる限りにおいてのみ或るものである」との創造的超越神観の立場から、かの無限者をして「私は永遠から永遠にわたって存在する。私を除いて何ものも存在しない。すべては私によってのみ或るものである」と独語させるようになるのである(II, 151)。

それではこの期のカントは人間をどうとらえていたか。これが最後に、しかしわれわれの当面の関心から言えば最

主要な問題としてここで問われなければならない。『天界論』を書いていた自然学者カントの脳裏に、人間存在の問題に対する関心が少なからずうずまいていたことは、彼が本書の付録として第三篇「自然の諸類比に基づいて種々の惑星の居住者を比較する試論」を加え、それを「理性的被造物」の考察にもつぱら当てていることから容易に察知される。否、そもそも自然学（自然科学でなく）の立場そのものが、対象的自然界だけでなくそれに認識主観として対峙する人間的主体をも内につみ込んだ包括的∥全体的自然の考察である以上、人間的主体の問題は初めからこの営みの中に含まれていた筈である。カントが先学として援用するデモクリトスやエピクロスやルクレチウスの場合を考えてみるとよい。あるいは自然学を道徳学という枝をもつ幹と考えたデカルト（『哲学の原理』序文）の場合、ニュートン力学的自然像の全面的受容によってたしかにそのようなニュアンスは稀薄になってはいる。しかし、それがあつても否定できない。彼が宇宙体系の「中心点」という時、それは単に外的宇宙の場所的な力学的中心点のみ意味するのではなく、われわれ人間の存在規定の発源点∥人生の意味と価値との基点をも同時に意味する。だからこそまた、自然学研究は若いカントにとって単なる特殊∥専門学であつただけではなく、彼の全実存を投入するにふさわしい∧全体学∨としての性格をもった営みであり得たのである。このような観点に立つとき、われわれは、一般的自然史と宇宙構造に関する包括的著作の中で、唐突とも言える仕方である人間や理性的存在者の問題を取上げるカントの態度が、実は唐突でもなんでもなく、むしろ彼の本来の関心に忠実に従つたものにすぎないことを理解する。

それでは、カントにとって人間とは何であつたか。結論を先取りして簡単に言えば、それは中間的存在者であつた、ということができよう。この中間的存在者ということの意味は、この期のカントの発想に従つて宇宙論的意味と存在論的∥価値論的意味との二重の意味で考えられていることがあくまで念頭におかれねばならない。カントは人間

の住むこの地球を太陽系惑星の中間的位置に位するものとしてとらえ、そこから人類という理性的被造物の宇宙論的
 存在論的・中間的性格を明らかにしようとするのである。彼によれば、「すべての惑星について、あるいは単に大部
 分の惑星についてだけでも、そこに居住者を否定することは不合理である」（I, 352）のであって、この無限の宇宙
 の中では居住者が生存するにふさわしい多数の惑星の存在を想定することは許されなければならない。たとえば、木
 星などは、たとえ現在は居住者がいないにしても、「その形成の時期が完了したときには、やはり将来は住民がいる
 ようになるであろうことは、われわれが多くの満足をもって想像しうるところである」（*ibid.*）のである。その
 際、これら諸惑星の各惑星系中心点からの距離に比例して、そこに居住する生物の精神的諸能力も大きくかつ完全
 になって来ることを承認しなければならない。なぜなら、生物の精神的諸能力はその生物を構成する物質の性状に依存
 しており、この物質の性状たるや、太陽（各惑星系の中心）からの距離の大きさに比例してそれだけ軽く、精妙にな
 り、その繊維の弾力性もそれだけ完全になるからである（I, 358—9）。これを地球を含む太陽系に即して言えば、
 太陽に最も近い水星や金星では物質の性状、したがってまたそこに住む生物の精神能力が最も劣るのに対して、太陽
 から最も遠い木星や土星ではそうした精神的能力も最も完全であるだろう。こうして、太陽系の中で太陽からの距離
 において中位に位する地球の住人としての人間は、「存在者の階梯の中でいわば最中央の段階を占めるのであり、完
 全性という面からは両極端をなす二つの限界の間で、その両端から等距離にある真中に見出される」（I, 359）とい
 うことになる。

このようなカントの中間存在者としての人間の捉え方の中には、後の時期の彼の人間観との関連からみて注目さ
 べき若干の特徴的な考え方が見られる。先ず第一に、引力（結合の原理）と斥力（分離の原理）との相関関係によっ
 て宇宙体系の発生と構造をとらえるという、この期の彼の基本的思惟様式が人間把握の問題にも貫徹され、理性的存

在者の完全性を太陽からの距離を基準にしてとらえるという点である。引力中心から離れるにしたがって理性能力は増々増大し、近づくに従ってそれは減少する。この斥力を中心にした理性能力のとらえ方の中には、共同体的中心からの脱却と個的主体の自発性・自立性とを希求した近代市民の立場が投影されていると見ることは全く正しい。¹⁰⁾ なぜなら、理性能力の高低を、引力中心からの遠さを基準としてはかるということは、牽引||結合原理からの離脱、そうした共同体的求心力からの自己解放、理性の自発性と自立性等々の中に、その完全性の理想を見るところに外ならぬからである。¹¹⁾ しかし、われわれは、この理性的存在の完全性の基準ないし理想が、カントの場合、もっぱら認識する知性の側面から見られていることを見逃すわけにはゆかない。「あの最上層の天界層の幸運な存在者をもつ洞察は、認識におけるどんな進歩にか到達しないことがあるか! 悟性の洞察が輝き出るとき、彼らの倫理的性状にどのようにか美しい結果がもたらされないだろうか! 悟性の洞察は、それが完璧性と明瞭性との然るべき度をもつとき、感性的誘惑よりもはるかに生き生きとした刺戟をそれ自身に有し、感性的誘惑を圧倒的に支配しそれを征服することができるのである」(I, 360)。ところが人間にあつては、「人間本性の構造における素材や組織が粗大であることが、魂の能力を不断の萎縮と無力にとどまらしめる惰性の原因である。追考の働きや理性によって啓蒙された表象の働きは一つの努力された状態であつて……魂は「ややもすると」この状態から、感性的な刺戟が自分の一切の行為を規定し統御する受働的な状態へと逆もどりするのである」(I, 357)。つまり、この期のカントにとって、理性的完全性とは、知性(悟性)の認識||洞察における完璧性と明瞭性のことに外ならず、かような知的卓越性こそが理性的存在者の到達すべき目標であり、その存在意義なのである。ここには、初期カントの主知主義的人間観と、知識獲得こそ「人類の栄光」だとする彼の「知識の尖兵」意識が如実にあらわれているといえよう。カントにとって、自由や倫理の確立の問題は、まだここでは意志||実践理性の問題ではなく認識理性の発展の問題としか考えられてい

ないのである。⁽¹²⁾

しかし右にもまして注意さるべき第二点は、このような太陽系中心からの距離との数量的比、例という観点から人間存在の中間性をとらえる考え方は、おのずから段階的序列の中での中間性 $\parallel$ 中位性という考え方に帰着するという点である。つまり人間存在の中間性といっても、それはパスカルにおけるような神性と虚無のあいだ、無限大と無限小とはさまれた動的中間という弁証法的 $\parallel$ 力動的兩極性の把握に連なるよりも、むしろ空間的 $\parallel$ 水平的な他との比較における中間性（中位性）という把え方が中心になる。この考え方は、この期のカントにおける神性のとらえ方が時間・空間的 $\parallel$ 数量的無限（他との比較における量的大きさの極限）に比重がかけられた仕方になされていたことと無関係ではないだろう。比較を絶した質的無限（完全充足性！）、時・空的次元を絶してあらゆる時・いたるところで個別的 $\parallel$ 特殊に出会われる神、万人各自に即して垂直に人間存在に直接する絶対者——このような神性のとらえ方の下ではじめて、人間の兩極性としての中間存在の構造も明らかとなって来る。そして、後に見るであろうように、批判期カントは、こうした人間存在の力動的兩極性の把握へとつき進んでゆくだろう。だが、この自然学的時期のカントは、主要には、まだ宇宙論的枠組みの中で、段階的序列の中での中位性としてしか人間存在の中間性を把握していないのである。

とはいえ、それは、この期のカントにおいて、こうした弁証法的 $\parallel$ 力動的兩極性としての中間存在という考え方の萌芽が全くないということを意味しない。

「叡智と非理性の間をなす或る一定の中間階層は、罪を犯しうるという不幸な性能に属しはしないだろうか。したがって、まことにかの遠隔の宇宙天体の居住者は、罪に陥るといふ愚行にまで墜落するには、あまりにも崇高、

あまりにも聡明ではないのか。そしてこれと逆に、より下層の惑星の居住者が、その行為の責めを正義の法廷において負うことを許されるには、あまりにも固く物質に執着し、精神能力において恵まれることあまりにも少ないのではないのか。かくして、地球と、そしておそらくはなお火星と、この二つだけが危険な中間道をなすことになるだろう。……したがってそこは、より低い部類を越えて精神を高めるその同じ長所が、精神を或る高さにおいてそこからふたたび無限に深く下方へと転落せしめることもありうるような弱さと強さとの間の危険な中間点なのである」(I, 366) (傍点筆者——以下同じ)。

ここで語っているのはカントであるよりもむしろパスカルである、という思いがしないだろうか？ 連続した宇宙論的段階秩序の中間点を語りながら、カントはいつしかその枠を超えて「無限に深い下方」への転落のポテンシャルティを含んだ「危険な中間点」について語るのである。宇宙内生物における精神と身体を構成する物質との密接な内的連関を語ったカントからは予想しえない精神と物質の二元的相克、人間存在の奈落への転落の危険性が語り出されてはいないだろうか？ 否、カントは「結び」のなかではさらに一歩進んで魂の無限の高みへの高昇についてすら想像する。

「空無が人間的自然をおおうことを要求された『肉体の死』後には不滅なる精神は速やかな飛昇をもって一切の有限なるものを飛び越えて、最高存在〔神〕とのより密接な結合から生ずるところの、全自然に対する新しい関係のうちに自己の存在を維持することであろう。……彼〔人間〕は何と幸運であろう。彼には、最も受け容れるに値する諸条件の下で、あらゆる宇宙天体における自然の最も勝れた整序を達成しうる能力をも無限に遠く越えてそ

びえるところの、幸福と高貴さに達する道が開かれているのであるから」(ibid., 367—8)。

このような人間存在の力動的両極性についてのカントの予感¹⁾は、しかしながらこの期のカントの自然学的²⁾宇宙論的思惟のもとでは本格的に展開されようがない。ここでは、生ける創造的自然に対する圧倒的驚嘆の前で、このような「自然」に解消され得ぬ人間存在の両極性は、単なる予感として、この自然学体系の夾雑物としてとどまるはかなかった。この本来的な両極性のカント的把握はルソーの衝撃による自然学的思惟の崩壊のなかから新しくよみがえって来るであろう。

(1) この期のカントが厳密な意味での自然科学者であったかどうかについてはかなりの疑問がある。アディケスのように、カントは自然科学に関しては「単なるディレッタント」であったにすぎない(Erich Adickes, *Kant als Naturforscher*, Bd. 1, S. 45)という見方も、自然科学を実験的観察と経験的検証に裏づけられた自然研究という意味に解するならばあながち不当とは言えないだろう。カントにおいては経験的検証や実験的観察という、あのガリレオ³⁾パスカル以来の科学的方法意識は希薄である。むしろ、デカルト的な推論と演繹的方法による自然像の思弁的構築の傾向が顕著であることは否定し得べくもない。しかし、こうしたカントの傾向を単なる「自然哲学」と見なすことには疑問がある。むしろ、自然科学と自然哲学とが分離しないで未分の結合状態のまま自然の統一的把握が目指されていた原初的な自然学の立場に彼は立っていた(しかし、カントの場合それは広義の「経験」*Erfahrung*を離れては存在しないものとして、あくまでも経験の学なのであり、こうしたものとして近代の自然科学と結びつくのであるが——そしてこの経験学の観点は後期カントにおいて具体的・現実的実証において成り立つ狭義の「経験」*Empirie*と、感性世界の全体にかかわる思弁的構成を含んだ広義の経験 *Erfahrung* との概念的区別にまで発展して行く)と見るべきではなからうか。なお、カントの自然研究のもつ独自の自然科学的性格については、浜田義文『若きカントの思想形成』一〇三頁以下のすぐれた考察を参照。

- (2) このことは、カントの自然学的諸研究の内容の近代自然科学史上における大きな意義を無視して良いというのではない。否、むしろその反対である。例えば、後述する彼の『天界論』の中で展開され、いわゆる「カント＝ラプラス説」として知られるところの、渦状星雲をモデルとする宇宙発生史像と宇宙体系の構想とは、現代天文学上その真理性が科学者によってほぼ承認せられるに至っている。カントがいわば無手の状態で単なる推論によって組み立てた宇宙空間の構造力学は、近代観測技術の高度の発展によっていわばその「手」を与えられ、二〇世紀中頃以来ヴァイゼッカーその他によって初めてその推測の基本的な正しさが再認識されるに至ったといわれる（荒木俊馬「カントと私」——『カント全集』第一〇巻とじ込み参照）。ただし、われわれの当面の関心はこうした自然科学史的意義に向けられていないというだけである。
- (3) 引力と斥力との相互関連の中で宇宙生成と統一構造とを把握するこのカント独特の思考様式は、ザーナーによって、後期カントの「非社会的社交性」カテゴリーによる人間社会の秩序把握へと直接つながることが指摘されている（Saner, *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, S. 24ff.）。しかし、この「抗争と統合」という人間社会理解の基本的視座が引力と斥力の観念から出て来るためには、すでに自然世界と人間世界とのアナロジカルな構造連関という見方が前提されているのであり、このアナロジーを支える人間観なり世界観なりの確立こそが先ず明らかにされなければならないと考える。これをわれわれは第三節で見るであろう。
- (4) 初期カントにおけるこのような「全体」のカテゴリーは、この期のカントの最も基本的カテゴリーであり、E・カッシーラーはこの全体把握に向かう思考傾向を「全体への衝迫」と特徴づけているが（E. Cassirer, *Kants Leben u. Lehre*, 1918, S. 46. 浜田前掲書一〇八頁参照）、何と云っても、このカテゴリーを前面に押し出し、批判期を含めてカント哲学総体の最根本カテゴリーに据えたのはルシアン・ゴールドマンのカント解釈の功績である（L. Goldmann, *Mensch, Gemeinschaft u. Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, 1945）。
- (5) このようなカント的回帰の独自の構造は、既に「二」でケーニッヒスベルクの文化的境位との関連において示唆しておいた。今、この回帰が自然観の領域においてライプニッツ→ニュートン→（？）ライプニッツという形で具体的に展開されるわけである。なお、ライプニッツ目的論とカントの統合的世界像との異同については、浜田前掲書一四二頁以下に負うところはなほ多いことを付記する。
- (6) このような宗教意識と自然学の研究（しかもニュートンの原理によるそれ）との結合を若きカントに示唆した者は、彼の

学時代の教師クヌッツェンであったといわれる。後者におけるピエティズム神学を基底に据えたところでのニュートン力学とライプニッツの予定調和論の調停と、そこになお残された自然像の内的不斉合性ないし理論的混沌性こそ、若いカントを駆りたてて自然科学的研究に出發させた当のものであった。vgl. B. Erdmann, *Martin Knutzen u. seine Zeit*, S. 145.

(7) 浜田前掲書一九六頁参照。

(8) 初期カントのスピノザヘーゲルの汎神論との近親性と相違点については L. Goldmann, op. cit., S. 60f. 参照。

(9) ゴルドマンは全体性カテゴリーに直通する「自然に内在する神」の立場こそ初期カントの基本的立場であり、「自然を超える神」の觀念は単にキリスト教的殘滓にすぎず、論理的に一つのアポリアを含むと見る（L. Goldmann, op. cit., S. 72）。しかし、これはヘーゲルマルクスールカチの全体性カテゴリーから遡ってカントを見るがゆえにそう見えるのであって、歴史的||精神力学的には、その逆でなければならぬだろう。「自然を超える神」（プロテスタンティズムの創造神）が先であって、これをニュートン力学の世界像につなぐために全体性のカテゴリーがカントの中へ産み出されたのではないだろうか？

(10) 浜田前掲書一六〇頁参照。

(11) なお、そこで同教授も直ちに指摘されているように、このような個体主義的原理はカントにおいては同時に太陽系の中心点への牽引（引力||結合原理）に象徴される「普遍主義」的原理の基礎の上に成り立っているものであり、そこに單なる原子論的個人主義を超える彼の普遍主義的個体主義ともいうべき独自の立場があることを看過してはならないであろう。

(12) シュムツカーはこの点に、初期カントにおけるヴォルフ的主知主義の影響の強さを認めている。Schnucker, op. cit., S. 35.

三 視座転回

われわれは前節において自然科学者としてのカントの学問的出發と、その思想的基底の構造を明らかにして来た。しかし、一七六〇年代初頭からカントの学的関心は徐々に自然科学固有の問題領域から離れて形而上学批判的||人間学的

問題に移行してゆく。前述の『神の現存在証明』（一七六二年）がすでに自然学の基礎探求という性格と同時に、伝統的存在論的証明の根本的再検討という形而上学批判的問題提起の性格をもっていたのであるが、同年書かれた『三段論法四格の詭弁性』（Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen, 1762）¹『負量の概念を哲学に導入する試み』（Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, 1763）²『自然神学と道徳学との原則の判明性に関する研究』（Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie u. der Moral, 1764）³『美と崇高との感情に関する観察』（Beobachtungen über das Gefühl des Schönen u. Erhabenen, 1764）——以下『美と崇高』として引用——等はいずれもこうしたカントの学問的関心の移行を示すものである。とくにこの最後のものは、カントのモラリストとしてのすぐれた才能を示し、後年の彼の愛好の講義テーマ『人間学』に直結するものとして、さらには「道徳感情」の分析と形式的道徳原理の主張への移行を示すものとしてカントの思想の形成史上看過し得ない重要性を有する。⁽¹⁾しかし、われわれはここではこれら興味ある問題の考察をすべて割愛して、もっぱら六〇年代の初頭に始まりその半ばに結実するルソーのカントへの影響のみを考察対象として取り上げることにする。

なるほど、カントの方向転換は単にルソーの衝撃によってのみ惹起されたのではない。自然学者からモラリストへ、さらには批判哲学の建設者へというカントの転換は、一面では彼の五〇年代末期における生活危機と社交的生活への脱皮（既述のように、一七五八年から一七六二年にかけてのロシア軍によるケーニッヒスベルク占領は、単にケーニッヒスベルクの重苦しい空気を社交的な華やかさへと解放したばかりでなく、当時講義の多忙と世すぎの労苦のために意気消沈していたカントを広い世間へとつれ出し、元来繊細で人好きがし社交的本性を多分にもっていた彼に、世間のさまざまな職業・身分におかれた男女の多様な生き方、考え方にじかに触れる機会を与えたのである）によって

機縁を与えられたものであった。『美と崇高』にあふれる豊かな人間知——とくに女性の性格や感情の動きに関する明敏かつ辛辣な描写——がそのことを示す。それは自然科学と数学に没頭していたパスカルが、ミトンによって引き入れられた社交生活の中でモラリストへと転身しさらにはキリスト教信仰の弁証家へと昇華していったあの思想発展を思い出させるものがある。²⁾だが、他方では、カントのこの方向転換は、当時のイギリス・モラリストたち（ハチスン、シャフツベリ、ヒューム、A・スミス）の著作との接触・摂取にもあずかるところが少なくなかったであろう。たとえ「道德感情」(moralische Gefühl) というカントのこの期の道德学³⁾の中心概念が、イギリス・モラリストたちのいうハモラル・センス⁴⁾と似て非なるものであったとしても、後者の道德学説や、経験論的方法との接触なしには六〇年代初頭以来のカントのモラリスト的姿勢や形而上学への方法的懷疑等は考えられないのである。

しかし、以上はまだカントの思想的転進の外的機縁にすぎない。彼を自然学者や単なる審美的人間観察家に止まらせず、「人間の立場の哲学」「人間理性の限界の学」、すぐれた意味での世間哲学⁴⁾ Weltweisheit の立場ないし視座へと押しやっていた決定的要因は、何といってもルソーとの出会いである。

カントのルソーとの思想的接触がいつ頃始まったかについては正確な時点は不明である。しかし、ルソーの『エミール』(一七六二年)をその出版後間もなく読んだのが最初の接触だとすれば、おそくとも一七六〇年代中頃までにはカントはルソーの思想世界をほぼ全面的に熟知するようになっていたと考えても誤りないと思われる。謹厳で規律正しいカント先生(といっても当時のカントは相もかわらず生活のための講義に追われている私講師にすぎなかった)が散歩の時刻を狂わしてまでも『エミール』に熱中せずにおれなかったのはおそらくこの六〇年代初頭の出来事であったろう。一度このようにして始まったルソーの衝撃は、カントの内面で徐々にその波紋を広げ、その思想的格闘の成果は六〇年代半ばになってやっと公的な表現圏にまで達するのである。われわれはこれを後に『視霊者の夢』

(*Träume eines Geistessehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, 1766) の中に見るであろう。このように徐々にしかルソー的思想の浸透が生じなかったということ、このことが逆にルソーのカントへの衝撃がいかに徹底的でかつ持続的なものであったかを証明するのである。

ところで、パスナリティや生活態度において考え得るかぎり最も異質なこの二人格——一方は強迫神経症的な被追跡者として一生を「逃亡」の旅に過ごしたのに対し、他方は終生ケーニッヒスベルクという田舎都市に安らかにとどまりつづけたのだし、一方が「世界から時間が消失することを願う」自由・奔放な生活態度に終始したのに対し、他方は厳正な自己規律と神経質なまでの時間厳守によって生活を貫いたのだし、一方が周囲の誤解と反感に取り囲まれて非社交的な人間嫌いの一匹狼にならざるを得なかったのに対し、他方は周囲の人たちの暖かい敬愛と理解に取り囲まれてせまいながらも精選された社交生活を何よりも貴重なものとして終生享受しつづけた、等々、このような対比はいくらでも続けられるだろう——のあいだに、前述のような深甚な思想的共鳴関係が生じ得たとすれば、それは何に基づくものだったのだろうか。そもそも、何処に両者の思想の接点があったのか、換言すれば、カントとルソーのあいだに共鳴関係を生ぜしめた人間学的・精神的根拠は何だったのか。そして、それはカントの全思想生涯にとって何を意味したのか。このようなことが当然問われなければならない課題としてわれわれにせまってくる。しかし、これを充分明らかにするには両者の長い思想生涯の全体的比較と、とくにもルソーの思想課題の根本的再把握が要求されるだろう。⁵⁾ この論稿ではそこまで立ち入ることはできない。ここでわれわれがなそうとするのは、若いカントにとってルソーは何であったかという問題をカントの視座転回という問題に焦点を合わせながら明らかにしてみることだけである。

さて、△若いカントにとってのルソー△という問いに対して最も鮮明な答えをわれわれに与えてくれるのは、ほぼ

一七六四年から六五年にかけてカントが自著『美と崇高』の自家用本のなかに書き込んだいわゆる「覚え書」(Be-merkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen u. Erhabenen, KGS. XX, S. 1-192) ——

以下『覚え書』として引用——である。手記遺稿集に収められたほぼ二〇〇頁に及ぶこの断片集は、その全体がルソ一の決定的影響の下に書かれているのだが（そして、この問題はカントの社会像との連関で後に再びとりあげることになる）、さし当りわれわれにとって重要なのは、ルソーに關説しているカントの若干の断片である。その中から比較的重要と思われるものだけを拾ってみると、

(1) 「ルソーは総合的なやり方をし、自然的人間から始める。私は分析的なやり方をし、文明的人間から始める」(XX, 14)。

(2) 「現代の道徳学者は多くの害悪を前提しておいて、これを克服すべきことを教えようと欲する。また悪への数多くの誘惑を前提しておいて、これを克服すべき動因を指示する。ルソーの方法は「逆に」前者を害悪とは考えず、したがって後者「悪への誘惑」を誘惑と考えることのないように教える」(ibid., 17)。

(3) 「趣味「美的感受性」をもつことは悟性にとって重荷である。私はルソーを、言葉の美しさがもはや全く妨げにならなくなるまで読まなくてはならない。そのとき、はじめて、私は理性をもつて彼を調べ抜くことができる」(ibid., 30)。

(4) 「私自身は、好みからすれば学者である。私は、認識に対する非常な渴望と、認識において一層前進したいという貪欲な不安を感じるのだが、またそれを獲得するごとに満足をも感ずる。これだけが人類の栄光となるであろうと信じていた時代があった。そして私は無知な民衆を軽蔑していた。ルソーが私を正してくれた。この幻の優

越は消滅し、私は人間を尊敬することを学んだ。そして、もし私のこの考察が人間性の権利を回復する上で価値あるものを他のすべての人々に与えることができると思わないならば、私は自分を通常の労働者よりもはるかに役立たぬ者とみなすであろう」(ibid., 44)。

(5)「ニュートンは、彼以前には無秩序と乱雑な多様さしか見出せなかったところに、秩序と規則性とは偉大な単純さと結びついていることを、はじめて見出した。……ルソーは、人間のさまざまな仮象の中に、深く隠された人間の本性と、隠れた法則とを、はじめて発見した。この法則に従い、これを遵守することを通して、摂理は是認される。それ以前には、なおアルフォンソンやマニ教の異説が通用していたのだ。ニュートンとルソーによって神は是とされ、いまやポープの命題が真である」(ibid., 58—9)。

(6)「ルソーの主目的は、教育が自由となり、したがってまた自由な人間を作ることである」(ibid., 167
なお cf. 175)。

これらの断片のうち、カントの視座転回という観点からみて最も重要なのは明らかに(4)と(5)である。断片(4)はルソーの衝撃の下に生じたカントの視座転回そのものの告白であり、(5)はそうした転回の直接的誘因となったところの、人間本性へのルソー的開眼を語っているからである。この(4)(5)の断片は、 $\wedge$ カントとルソー $\vee$ が語られるところでは常に引合いに出されるはなはだ有名なものであり、われわれは「ああ例のあれか」という調子で読みとばすことが多い。しかし、一歩立ち止まって、カントの視座転回の意味を問う観点からそこで語られている内容を明瞭に読み取ろうとするなら、数々の問題点が出て来るのである。

まず、第一に、断片(4)であるが、卒然と読むとき、これはその時点までのカントの自然学的・形而上学的研究者と

しての学者的虚栄が根本的に打ちくずされ、「無知な民衆」や「通常の労働者」も同じ人間として尊重さるべきこと、そうした大衆への社会的働きかけの中に学問の意味があることを見出したのだ、そしてそのように民衆への眼を開かせたものがルソーだったのだ、という風に受け取られがちである。つまり、従来の学問研究の中味はとも角としてその社会的||人間生活史的位置⁷づけが転換し、もはや単なる純粋な学究として一人孤高を誇るのではなく、教育者として、さらには啓蒙家として自分を社会的連関の中におき、そこで積極的に大衆に働きかけてゆかなければならない、そうした社会的使命に目覚めたのであるという風に⁶あるいはまた、これまでの自然学者||形而上学者としてのあり方に根本的疑念をいだかせられ、自然や神の問題ではなく人間の問題こそ哲学の中心問題だという関心対象の転換がそこに起ったというように理解されるかもしれない。「自然学から人間学へ」という決定的転向がそこに起ったというわけである。⁷しかし、それがそうでないことは「私は人間を尊敬することを学ぶ」というカントの唐突とも言える簡単な一語が明瞭に語っている。それは知識欲に燃えつつ発見の苦悩と歎びのなかにあった学究カント、そのような知識の量的拡大をもって「人類の栄光」と見なし民衆を見下していた学問至上主義者カントに対置されるばかりでない。「人間」そのものを尊敬するという立場は無知な民衆や「通常の労働者」の尊重にも、単なる「人間学的関心」にも解消し得ないのである。ルソーによって教えられたのは、文明人と未開人、学者と無知な民衆、知的啓蒙家と通常の労働者、それらのいずれたるかを問わずそれら一切の人間の営みや働きの全てが撓無される、人間存在そのものに共通なゼロ地点に立ち帰るということ、身分や知識の相違を絶して人間であることそのこと、人間存在の事実そのものに含まれている無限の尊さに眼を開くことなのだ。そしてこの共通のゼロ地点から人間の一切の営みや活動を——したがってまた学問や芸術をも——全く新しい眼で見直すというのである。学問の意味を社会的連関の中でとらえなおすというのではないのは勿論、単に学問的関心の中心の対象として人間が前景にあらわれて来たとい

うだけでもない。カントにとって自然の問題が神の問題とともに終生学的関心の主要対象でありつづけたことは、『自然学の形而上学的基础論』（一七八五年）から『判断力批判』（一七九〇年）を経て最晩年の『作品遺稿』（Opus Postumum）に至る彼の作品が明証する。逆にまた人間の問題が「自然学者」カントの一つの主要テーマであったことは前節で明らかにした。学的関心の対象が自然から人間へと移行したということではなく、自然や人間を見る眼が全く新しくされたということ、自然や人間の問題を把えていく視角が全く転換したこと、このことをあの告白は語っているのではないだろうか。われわれは、ここで単に「学者としての社会的使命」への目覚めや、「人間への学的関心の転換」に立ち合っているのではなく、一種の「道徳的回心」（クリューガー）に、もっと精確には、「人間であるかぎりの人間の共通基盤への開眼」に立ち合っているのである。そして、このような新たな地点に拠って立つとき、人生と学問の総体が今までとは全く異なる意味と方向性をもってわれわれの眼に明らかになって来ざるを得ないというのである。⁽⁸⁾ こうして学問的営為は、その従来のあり方が単に否定されるだけにとどまらず、新しい地平から積極的使命をおびたものとして根本的にとらえかえられることになる。断片(4)の後段に語られている「私のこの考察が人間性の権利を回復する上で価値あるものを他のすべての人々に与える」ように、というのが、この抑圧社会において必要欠くべからざる学問の積極的使命の宣言にはかならない。学問的認識総体（それが自然学であれ人間学であれ）の根本的課題を「人間性の権利の回復」において見る、というのである。

次に問題になるのは、まさにこの「人間性の権利の回復」というときの「人間性」とは何を意味するのか、という点である。新カント主義者たちをはじめ多くの人々が、この「人間性」という言葉のなかに、後期カントの「人格のうちなる人間性」Menschheit in der Person の前奏を、それも極めて理想主義的に理解された「理念としての人間性」のそれを聴き取ってきた。つまり、「ある」ところの人間の本質そのものではなく、「あるべき人間」・当為と

しての人間の普遍的倫理的理念をそこに読み込み、このような倫理的人格性理念の実現と確保（権利）を哲学の中心課題たらしめるところにカントのいわゆる「理論理性に対する実践理性の優位」の立場が成り立つというわけである。しかしこのような理解は、ルソーの実存的倫理的人間把握に対応しないばかりではなく、カントの理解するルソー的人間把握にも適合しない。カントは(5)の断片で明確に語っている。「ルソーは、人間のさまざまな仮象の中に、深く隠された人間の本性（Natur des Menschen）と、隠れた法則とを、はじめて発見した」と。ここで「人間の本性」というのは、ルソーが *nature de l'homme* という言葉で指示しようとしているものと同質のものである。すなわち、現実はこの世界内に存在する人間であるかぎりの人間すべての中に、事実厳存しているところの人間の条件、具体的人間の内奥に現に働きつつある人間存在の根源規定——ルソーはそれを「自己愛」*amour de soi* と「あわれみ」*pitié* という二元的根本傾向の弁証法として扱った——を意味する。それは「あるべき」ものではなく、根源的な意味において現に「ある」ものである。⁽⁹⁾ ただ、文明社会の自己欺瞞的意識構造がこの現に「ある」ものを「ない」もののようにおおい隠し、現実には「ない」ものをあたかも「ある」もののように見えさせているだけなのである。すなわち、この真に「ある」ものは、倒錯した文明社会の中では、いつわりの「ある」によって、「さまざまな仮象」によっておおい隠されているだけなのだ。事柄の本質は文明社会における善・悪の観念的倒錯の場合と全く同じなのである（先記断片(2)を参照）。近代の人々は、このルソーの畏るべき洞察（それはルソー自身のみならず、その洞察を共にする者をも一種の狂気の淵へと追いやらすにはいない底のものである）を奇狂な言説として斥け、そのそばを素通りした。しかしカントはこの奇狂な言説の本質を見抜き、それを基本的に受容したのである。

「思慮ある読者が、ルソーの書物から受ける第一の印象は、なみなみならぬ精神の聡明さと、天才の高貴な精神

的高揚と、情緒豊かな心とが、おそらく、いかなる著者よりも高度に見出されるということである。……これにすぐ続く印象は、奇狂で不合理な見解に関する不審の念である。この見解は、一般の考え方に全く対立しているもので、ともすれば人々は次のように「あやまって」推測しがちである。すなわち、著者はその特別な才能により、雄弁の魔力を証明しようと欲しただけのことであり、また、魅力的な新奇さをてらって機知の全競争者のあいだで目立つ奇人ぶりを示したかっただけのことである、と」(XX, 43-4)。また前記(3)をも参照せよ。

このような「ある」ものとしての根源的本性 *Natur* の把握であったからこそ、それは「隠れた法則」の発見として、ニュートンによる万有引力という自然法則の発見に並置され得たのである。この「隠れた法則」が、通常解されるように、後のいわゆる「定言命法」に類似した一つの当為命題であったとするなら、ニュートンとルソーの発見はそれぞれ全然局面を異にするものとして並列されようがないではないか？ こうして、(4)でカントが「人間性の権利」(Rechte der Menschheit) と語るとき、それが(5)にいわゆる「人間の本性」、ここに現に「ある」ところの人間存在の根源規定Ⅱ「隠れた法則」と同一事態を指していることは疑いようがないと思われる。本来的に「ある」ものでありながら、しかも倒錯的文明社会のなかでおおい隠されているがゆえに、それは「回復」herstellen するべきなのである。ルソーが「自然への復帰」を唱えたときに真に意図していたものは、このような倒錯社会から人間をその根源規定に即した生き方(「自由な人間」(6)参照)へと復帰させることであった。それをルソーは歴史的起源への復帰というイメージによってヴィヴィッドに、しかしそれだけ誤解をまねく仕方では表現しただけのことである。⁽¹⁰⁾ 前記断片(1)でカントがルソー的方法と自分の方法とを対比させながら語り明かそうとしているものも、このような歴史的時間的起源と存在論的根源との区別と別のものではないであろう。

最後に第三に問題になるのは、断片(5)の末尾にある「ニュートンとルソーにより神は是とされ、今やポープの命題は真である」という文章が何を意味するかである。「ポープの命題」とはいうまでもなく「われわれの世界が最善である」という、啓蒙期に独自なあの徹底的楽天主義の命題である。カントはこうして啓蒙批判者ルソーを通じて結局はポープ的オブティミズムに帰りついただけなのだろうか。われわれは自然学時代のカントがニュートン力学的世界像をライブニッツ的目的論に包摂し得たのは全く独自の全体性視点に立ち帰ることによってであったことを知っている。ここでもまた同じことが生じているのではないだろうか。それにしても「この法則に従い、これを遵守することを通して摂理は是とされる」というのは、どういうことなのであるか。ルソーの発見した「人間の本性」とその「法則」を守ることが何故に摂理の是認に連らなるのであろうか。われわれはこの難解な文章をとく鍵を『覚え書』中の別の一つの断片の中に探し出すことができると思う。

「摂理は、それが人間の現状と非常によく合致するという点において、とくに賞讃さるべきである。それはすなわち、人間の愚かな願いは「神の」指示にかなわず、人間はその愚かさのゆえに苦悩し、また自然的秩序からはみ出した人間とは何ものも調和しようとしないう点においてである。動物や植物の欲求を見るがよい。摂理はこれらと一致している。もし、神の支配が人間の妄想に従って、その変化につれて事物の秩序を変えたとすれば、全くばかげたことであろう。人間が事物の秩序から離れるかぎり、その墮落した傾向性に従って、すべてがばかげて見えるにちがいないということは、これはこれで事理にかなったことなのである」(XX, 57-8)。

すなわち、カントが「摂理」と呼んでいるものは第一義的には神による創造の秩序（「自然的秩序」「事物の秩序」）

そのものを、そして、第二義的には、ともすればそこから「はみ出す」愚かな願いにつきまといわれた人間たちに対して、このような秩序逸脱から生ぜざるを得ない諸々の不調和と「ばかげて見えること」の必然的生起を通して人間の再帰をうながしてやまない神の支配の正しさ（「事理になつたこと」）を意味する。ルソーの発見した「人間の本性」とその「法則」を守ることは、この創造の秩序において人間に定められた分（位置）を堅く保持し、そこから逸脱しないことである。このようにしてのみ人間は本来の自己であることができるのである。第一義の摂理はこのようにして義しいことが確認される。しかし人間の空しいおろかさは虚妄な願いにとらわれて「動物や植物の欲求」がそうであるように、この摂理の中に止ることをしない。そこから「すべてがばかげて見える」不調和と分裂と相克が必然的に生じて来ざるを得ない。ちょうど転倒した文明化と「へげいたくの幻想Ⅴ」という一種の神学」（*Ibid.*, 58）とが支配貫徹する近代社会においてそうであるように。まさにこの不調和が必然的に生ぜざるを得ないということ、このことのなかに神的支配の絶妙な恩寵があるのである。この不調和（分裂と相克）にもかかわらず、否そのゆえにこの世界は最善なのである。それは分裂と相克の矛盾を凝視しない啓蒙的なバラ色のオブティミズムではない。分裂と相克の真ただ中に神の支配（恩寵のうながし）を見る逆説的オブティミズムなのである。否、それどころか、それは啓蒙のバラ色の文明幻想、へげいたく幻想Ⅴ（現代ならさしずめ「豊かさ」やGNPの幻想、さらには「良識」や「理性」の幻想というところであろう）を打ち破り、分裂と相克の根源にあるこれら「幻想の神学」の欺瞞性を暴露することによって、本来の人間の姿へと回帰を促すところの、もつともラディカルな意味において革命的なオブティミズムなのである（そして、パウロやルターやミルトンにおけるキリスト教的オブティミズムもこれと全く別のものではないであろう）。

以上、われわれは『覚え書』断片におけるいくつかの問題点をとりあげつつ、ルソーの衝撃下におけるカントの思

想的転回の意味を明らかにして来た。それは結局のところ、神の創造秩序の下なる人間の本分（根源的規定）への明確な開眼——それは単にあらゆる人間の社会的、政治的平等や、「学者」も「労働者」もその人間的価値や権利において等しいというようなことを意味するのではなく、むしろ「学者」「労働者」……といった一切の人間の働きが等しく撓無される万人共通のゼロ地点そのものに含まれている神的規定への覚醒に外ならない——と、そこに自ずから生ずる学問營為総体の意味、方向づけの転換であつたと言えよう。創造秩序にふさわしい人間の本来性（それは人間の被造物としての存在規定であるがゆえに、「ある」ものであると同時に人間の實現すべき目的課題でもある）に即して人間の生と学問の全体を方向づけること、ここにカントの視座転回の意味はあつた。それは一言にして言えば、神の下なる人間の存在規定の発見とそこからする人生と学問の新しい方向づけであつたといってよい。これを同じ『覚え書』の一片は次のような形でのべている。これは今までわれわれが明らかにしようとして来たことを集約的に証言するものである。

「もし人間に必要な何らかの学問があるとすれば、それは創造に際して人間に指定されている地位を適切に充足させるように教える学問であり、また彼が人間であるためにはいかなるものでなければならぬかを学び得るような学問である。もし、彼が、自分を本来の地位からひそかに連れ出し、自分を自分以上もしくは自分以下のものように欺く誘惑になじんでいたとしても、この教示は彼をふたたび人間の立場に連れもどすだろう」(XX, 45)

（傍点筆者）。

それでは、このようなルソーの衝撃の下でのカントの視座転回は、公刊著作においてどのようにあらわれているで

あろうか？ この観点から見るとき、六四年二月に公開された『精神病試論』(Versuch über die Krankheiten des Kopfes) および六五年に出された『一七六五―六年冬学期講義予告』(Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765—66) は興味ある思想を呈示しているが、⁽¹¹⁾ 何といっても最重要な意義を有するのは一七六六年に出版された『視霊者の夢』(Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik) である。この著作は、六〇年代初頭以来のルソーの衝撃とその受容・対決の総括ともみられ得るものであり、批判哲学へ向けてのカントの出発の原点をなす底の内容をもっているからである。そこで、われわれは、この著作を中心にしてカントの視座転回の帰結をうかがうことにしようと思う。

この書物は周知のように当時世間で取沙汰された霊界通信者スエーデンボルクの著書にちなんで、視霊者ならびに形而上学の批判を企図したものであるが、視霊者に対する態度の点においても、形而上学に対する態度の点においても、一方には罵倒にも近い厳しい方法的否定が示されるとともに、他方では本来の形而上学的対象ないし霊的存在に對するはげしい希求が露呈されており、その内容においても文体においてもアイロニカルな二重性が本書の根本特徴をなしている。彼はこの間の事情をメンデルスゾーン宛の書簡の中で次のようにのべている。「じつは私には、人々の物笑いにならぬように自分の考えを表現すべき方法が容易にみつからなかったのです。そこでまず自分自身をあざけることによって人々をだしぬくのが一番得策であると思ったわけです」(一七六六年四月八日づけ書簡 KGS. X, 69f.)。このようなアイロニーそのものの中に、ルソーとともに近代意識の最深部にまでおり立った若いカントが、市民的日常性との妥協を拒否するルソー的狂気への道か、それとも市民的世界時間への協調の道かの岐路に立っているその状況を見て取ることは興味深いテーマである。⁽¹²⁾ しかし当面ここでわれわれが問題にしたいのは、このようなアイロニカルな二重性のなかで、彼の視座転回がどのように総括されているか、ということであり、以下これを彼の新

しい学問観およびそれと密接に連関する彼の新しい人間把握の仕方に関心を合わせて考えてみよう。

まず前者について言うなら、ここでカントのそれまでのルソーとの対決の帰結が、「学識から知恵へ」⁽¹³⁾という形で明確に打ち出されている点が重要である。彼は本論の冒頭で言う。「大学の体系だった冗舌は、語義の変化によって解決困難な問題を回避しようとする協定にすぎぬ場合が多い。＼私は知らない、＼という便利で大抵は道理になかった言葉は、大学では容易に聞かれない」（II, 319）。彼はこのようにして、既成の学問における空想的推論と無用な思弁を厳しく斥け、万人に共通な「普通の経験」の場にとどまるべきことを要求する。この「経験と常識の低地」

(der niedrige Boden der Erfahrung u. des gemeinen Verstand. II, 368)こそわれわれが安んじてそこに立ちつくすべき人生の場なのである。「幸いにも私たちはこの低地を自分に指定された場所とみなす。ここから外に出ることとは罰せられずにはすまされない。私たちが有用なものを堅持するかぎり、そこには私たちが満足させるすべてのものがある」(ibid.)。しかし、このように経験と常識の場にとどまり、＼私は知らない、＼という無知の立場に立つということは、単に学問や思想の苦しい営みを一切放棄してしまうことではない。否、むしろ大学における既成の無用な空理空論を去って、自己の関心を全人生の基礎をなすものに向けて集中すべきことをそれは意味するのである。人生の基礎へのこの問いは、しかしながら、人間の現象的多様の基底に存する＼隠れた人間本性＼の洞察を要求するであろう。この、生きとし生きるすべての人間にとってどうしても必要な、それなしには人間が真実に人間であることができぬ基礎の洞察を、カントは「知恵」(Weisheit)と呼ぶ。

「あらゆる好奇心にふけったり、知識欲を限りなく満たそうとしたりすることは、学識(die Gelehrsamkeit)にはふさわしい熱情である。だが人間にとってぜひとも解決しなければならぬ課題を提起することは、知恵の功績で

ある。知識がその軌道を走り終えると、おのずから謙虚な疑惑の地点に達して不精・無精に次のように言うのである。私に分らぬことが何と沢山あることか、と。しかし経験をつんで円熟した理性、知恵へいたる理性は、市場のもろもろの財貨の真中に立ったソクラテスの口調で快活にこう言う。私のまったく必要としないものが何と沢山あることか、と」(II, 368)。

こうしてカントのいわゆる「知恵」の立場とは、ソクラテス的な「無知の知」がそうであったように、人間にとって真に必要かくべからざるもの、人間存在の共通の基礎へ向かつての学的な探求として、根源的意味での「哲学」(愛智 *philosophia*) を意味する。それは既成の学校形而上学(「理性の空想家」「夢想的な学問」)の根底的否定の後に、改めて「人間理性の限界の学」(II, 368) としてよみがえるべき新たな形而上学の道(したがってそれは単に悟性認識の範囲を画定するという消極的活動にとどまるのではなく、この「経験と常識の低み」そのものの基底に向けての積極的な突破の試みとなる)にほかならないであろう。カントは前出メンデルスゾーン宛書簡において、この意味におけるΛ形而上学Vの不可欠性について、次のように書き送っている。「私は客観的に考えて、形而上学そのものをつまらぬものとも、なくてよいものとも思っておりません。それどころか、私はとくにこの頃形而上学の本性とそれが人間認識の中に占める独自の位置とを洞察するようになってからは、人類の真の永続的な幸福すらも形而上学にかかっていると確信しております」(X, 70)。そして、ここには、Λ人間理性の限界の学Vとしての形而上学(これが後にいわゆるΛ批判哲学Vとなるのは言うまでもない)の樹立に向かつて旅立とうと身構えているカントの、引きしぼられた弓矢のような緊張にみちたたずまいが疑いようもなく看取されうる。と同時に、それがルソーによって惹起させられたΛ人間本性Vへのあの覚醒に直結していることも明らかである。

それでは、人間は当時のカントにとって如何なる存在であったのか？ われわれは、この連関において『視靈者の

夢』第一部第二章「神秘哲学の断片」において展開された「可想界」*mundus intelligibilis*の構想に注目したい。勿論この神秘哲学的仮説は、「形而上学の風船に乗って企てられた冒険」(ibid., 360)として、厳密な学問的意味では否定されるのであるが、霊的世界の現存在そのものは、その不可能性も証明されえぬ以上、一つの仮説として頭から否定しきれないのである。カント自身も「世界の中に非物質的性質のものが現存することを私は主張したいし、自分の心をもこのような存在者の部類に含めたい気持が非常に強い」(II, 327)と自己の信条を告白している。それではカントにとってこの霊的世界の構造はいかなるものであるか？ 彼によれば「この非物質的世界『可想界』は、独立して存立する一全体と見なすことができる。そして、その各部分は、物体的事物『現象界』の媒介がなくても、相互の間に相互的結合と交互作用との関係にあるのであって、その結果、この後者の関係「すなわち現象界での関係」は偶然的であって、ただ二三の部分に帰属することが許されるだけにすぎない。否それどころか、そのような物体的事物関係が「たまたま」見出される場合でも、物質の媒介によって相互に作用しあっているまさにその非物質的存在者は、この関係外においてもなお或る特別な、そして全汎的な結合関係にあって、常に相互間に非物質的存在者として相互作用を及ぼし合うのを妨げないのである」(ibid., 330)。

それというのも、可想界においては、すべての交互関係を止揚する亀裂をなすところの場所と時間のへだたりが消え失せるからであって、「人間の魂はそれゆえすでにこの世において、同時に二つの世界と結びついているものと見られなくてはならない」(ibid., 332)のである。

このような推測は、カントによれば、現実的な人間存在についての観察事実からも確められる。われわれのうちに「利己心」(*Eigennützigkeit*)と「公益心」(*Gemeinnützigkeit*)が共存し、この両者の力の葛藤の中に人生の実相が存するのである。そして、このような「外なる他人の意志」へと向う公益心の基底に現に働くものこそ普遍的

意志の規則にほかならず、これがわれわれをして「思惟する存在者の世界における純粹に靈的な法則による道德的統一と体系的組織」の存在を推測せしめるのである (ibid., 335)。それはあたかもニュートン力学的自然界が、万有引力の法則によって一つの自然的統一と体系的構造を形成すると考えられるのと同様である。

以上のようなカントの議論のなかで、この期の彼の人間把握の根本特徴を明らかにする上からいって、次の二つの事柄に注目したいと思う。一つは、中間存在としての人間のとらえ方である。以前にわれわれは、人間存在の中間性をめぐる自然学者カントの思想が宇宙論に定位された段階的中位性を中心としたものであることを指摘した。しかし、今やカントはこの中間性を明確に両極性としてとらえ、人間が靈(可想象界)と肉(物体的事物世界)との両極のあいだにはさまれ、両極の緊張関係のさなかにおかれた弁証法的存在であること、「すでにこの世において同時に二つの世界に結びついているもの」であることを明言する。ここでカントがもう一つの世界とする「靈界」とは、もちろん天上界や地下世界の「靈魂」の住む幽界のことではない。彼によれば「天を淨福なる人々の座として語るのは、一般の觀念が……天を喜んで自分の上におくから」であって、希望の高翔がこのような「上昇」という觀念に結びつけられるのである。しかし「天」とはもともと宇宙空間のどこかを指すのではなく、「靈界」のことなのである。そして「われわれはこの靈界を自分の上にも下にも探し求めてはならないであろう。なぜなら、そのような非物質的全体は、物体的事物に対する遠近に従ってでなく、全体の諸部分相互間の靈的結びつきという形で思い浮べられねばならないからである」(ibid., 332. Anm.)。言いかえれば、靈界とはわれわれから離れたどこか遠くに想定されるのではなく、われわれ現実の人間各自の足下に現在する人間本来の存在論的結びつき——相互関係性への存在論的規定のことなのである。この存在論的規定が今や自然的物質界の一員としての人間——あの宇宙論的中位者としての人間——に対立させられているのである。それは、全ての人間的主体そのものに内在する靈的存在性と肉的存在性との緊張と

いう力動的兩極性を意味するであろう。カントが別の箇所で「目に見える世界と見えない世界とに同時に一成員として所屬するのは、なるほど同じ主体ではあるが、まったく同一の人格ではない」（*ibid.*, 337）と語り、後期カント風の口調で告げていることも、これと別のものではないだろう。

しかしそれと同時に、この兩極性がカントにおいて極度に道德的色彩をもつてとらえられていることも否定できない。「靈界」とは「私的意志と普遍意志との結合による靈的法則」に従っての「道德的統一」なのであり、われわれの道德的性狀の如何によってわれわれの内に現成するもの（*ibid.*, 336）なのである。一言でいえば、それは外的・内的弱さによって道德的に墮落した状態にある現在の人間世界に対置されるところの、道德的理想世界なのである。

しかも、われわれは、ここで「靈的法則」*pneumatische Gesetz* が「普遍的意志の規則」と同視され、後者はやがて後期カントにおいて「汝の意志の格率が同時に普遍的法則として妥当するように行為せよ」という定言命法へと発展させられていることを思うとき、すでに後期カントの形式的道德原理の原型がここに成立していることをシュムッカーとともに肯定しなくてはならない。⁽¹⁴⁾ ただし、その際、この後期の道德的當為のとらえ方の背後には、常に先述した存在論的規定が語られざる背景として嚴存することを看過しないという留保条件を付けてではあるが。⁽¹⁵⁾

右とならんで注目すべきもう一つの事柄は、この「可想界」ないし「靈界」の共同体的・全体的構造である。カントにとって「靈界」は「独立して存立する一全体」であり「純粹に靈的な法則による道德的統一と体系的組織」なのであった。しかもそれはニュートンの自然秩序——万有引力の法則によって体系的統一へと結合された自然秩序——とアナロジカルな構造をもつものとしてとらえられている。ここにわれわれは後期カントの倫理思想における「さまざまな理性的存在者の、共同的法則 *gemeinschaftliche Gesetze* による体系的結合」としての「目的の国」の思想的原型を見出すことができる⁽¹⁶⁾と言っても過言ではない。⁽¹⁶⁾ L・ゴールドマンはこのような靈的存在の共同体としての

霊界というカントの思想のなかに、カントの「全体性カテゴリー」の人間論における最初の本格的な適用を見出しているが、⁽¹⁷⁾この見方は一つの重要な点を看過しなければ、基本的にはおそらく正しいだろう。その重要な一点とは、カントの全体性の思考は、常に個性原理との相即において展開されるという点である。霊界の共同体的構造も、常に同時に個的主体の共同体離反的「自立的傾向との相即においてとらえられなければならない。そのことは、彼の霊的共同体がニュートンの自然秩序とのアナロジーにおいてとらえられている点に明らかである。カントにとってニュートンの自然秩序が万有引力の法則という結合原理と、斥力という中心からの離反「独立化の原理との相関のなかで成立していたことは、彼の自然学時代の宇宙像から考えて疑いようがない。したがって、カントの霊的共同体は、「私的意志と普遍意志との結合による霊的法則」を原理としていたのであり、「相克と統一」(ザーナー)という自然学的「宇宙論的思惟の根本形式」がここでも貫かれているのである。しかも、この自然秩序と霊的共同体秩序とのアナロジーは、カントみずからによって意識的に提示されていることが無視されてはならない。カントの全体性思惟(「相克と統一」の思惟形式)は、無意識的でなく自覚的に人間論へと拡張されているわけである。そして、このような自然的宇宙秩序と人間的共同体秩序とのカント的アナロジーを支えるものは、これら両者を包括し、両者を自己の下に帰属させるところの「神の創造秩序」に対する彼の語られざる——しかし終生彼の思惟を根底的に規定しつづける——不動の宗教的確信であった。

(1) 『美と崇高』のすぐれた分析として小倉志祥『カントの倫理思想』(東大出版)三六頁以下、浜田義文『若きカントの思想形成』三〇三頁以下を参照。なお、倫理学成立史の観点からではあるが P. A. Schilpp, Kant's Pre-critical Ethics, pp. 45—62; J. Schmucker, Die Ursprünge der Ethik Kants, S. 99ff. の丹念な分析をも参照。

(2) ちなみに、カントとパスカルのあいだには、こうした思想生涯の外形だけにとどまらず、その思想内容や思惟構造に即し

てみても多くの類似性がある。このことは後にまた立ち入って論ずる機会があろう。

(3) Schilpp, op. cit., pp. 33.

(4) この点においては、従来のほとんどのカント解釈者は一致している。ただ、その影響の度合ないし性質について諸家のあいだに微妙な理解の相違がある。最も消極的なのはシルプのそれであって (Schilpp, op. cit., pp. 47—52)、彼はカントに対するルソーの影響は一応認めながらも、本来ルソーはセンチメンタルなロマンチストであって、カントのような理論的整合性に富む思想家への決定的な内的影響は疑問だとし、むしろカントがその中で育ったピエティズムの影響の方を重視する。これに対して、G・クリューガー (G. Krüger, Philosophie u. Moral in der Kantischen Kritik, §11) はルソーとの出会いの中に宗教的回心にも比すべきカントの「道徳的根本経験」があったとし、そこにカント批判哲学の土台を見出している。他の解釈者たち(シュムッカー、カッシーラー等)はこの両極の中間のいずれかの地点に立っているといえよう。前記浜田義文『若きカントの思想形成』(三六八頁)は、ルソーの影響の決定的意義を認め、それ以後のカントの全思想発展の方向はそれによって基本的に決定されたと見る点でクリューガーの見方に近い。筆者の理解はこの線にそうものであるが、ただしカントにおけるピエティズムのエトスの方向規定的役割は引きさされるのでなく、以下で明らかにするようなようにむしろルソー経験によって前面化したと見るべきではないかと考える。

(5) このような両者の関係の全体的把握の試みとしては、さし当り E. Cassirer, Rousseau, Kant and Goethe, 1963 のブリリアントな分析を参照。

(6) このような理解として例えば、C. Ritter, Der Rechtsgedanke Kants nach den frühen Quellen, S. 198, を見よ。

(7) 小牧治『カント』(清水書院)八八頁、高坂正顕『カント』(西哲叢書)三四頁等。

(8) ルソー的視点を超えた、カント独自のこの積極的な学問肯定は、同じ『覚え書』の中の次の断片にも明瞭に言い表わされている。「自然の単純さの中にいるかぎり、すべての階級の中で学者ほど役立たぬものはない。そして、迷信や権力による抑圧の状態においては、学者ほど必要なものはない」(XX, 10)。

(9) この「人間の本性」を、カッシーラーは当為としてのあるべき人間、ゴールとしての道徳的理想と解し (Cassirer, op. cit., p. 20)、シュムッカー等現代のカント倫理学研究者の多くの人々もこれとほぼ同じ立場をとる。しかしこの期のカントに純粋な道徳的 Idealism の立場を見ることは問題である。ルソーが単なる道徳的 Idealist でなかったように、こ

のカント社会像の基礎カテゴリーをなすことについては、後述第四節を見られたい。

(16) 浜田前掲書四〇一頁。

(17) L. Goldmann, Mensch, Gemeinschaft u. Welt in der Philosophie Immanuel Kants, S. 78.

（未完）

— 七四・九 —