

ハイデガーと和辻哲郎にとってのカント

相楽 勉

はじめに

和辻哲郎が主著『倫理学』に至る過程で様々な思想的対決を経たことは『人間の学としての倫理学』（1934年、以下『人間の学』と略）をはじめ多くの著書が示しているが、本稿では特に和辻のカントとハイデガーとの対決に注目してみたい。

『人間の学』第1章においてカントの倫理学は、結局のところヘーゲルの人倫の学の前段階とされているが、その背景に「カントにおける人格と人類性」という同時期に取り組んだカント読解があった。そしてその読解に際して和辻が大きな手掛かりとしたのは、ハイデガーのカント解釈であった。

他方、ハイデガーもまた彼の「存在の問い」の出発点となった『存在と時間』（1927）の構想に際してカントとの対決を必要とした。たしかにこの著においてカントに関する言及が特に多いわけではないのだが、2年後に公刊された『カントと形而上学の問題』がその続行であることは明らかであり、さらに『存在と時間』の構想自体がカントの問いに関わっていることを示すのが、主著公刊の年になされた「現象学の根本問題」という講義である。1975年に全集第24巻として初めて公刊されたこの講義録の三分の二を占める第一部は、「存在」に関する哲学史上の四つのテーゼの現象学的解釈に費やされているのだが、それが『存在と時間』の「現存在分析論」のいわば哲学史的背景を示していることは明らかであろう。その最初に登場するのが「存在」に関するカントのテーゼであり、残る三つのテーゼの解釈においても、繰り返しカントのテーゼとの関係が問題になっているのである。

そして、先ほど挙げた和辻の論文「カントにおける人格と人類性」（1931～1938）¹は、内容的に見てこの講義内容に関連した議論を複数の箇所において展開していると思われる。もちろん典拠が明示されていないのだが、それは典拠として明示しえない事情があるからである。つまり、和辻が参照し得たのは、当時この講義を聴いた日本人留学生が持ち帰ったタイプ打ちの講義録だった²。この講義録をめぐる諸事情に関しては、その翻訳を手掛けた木田元の「訳者あとがき」に詳しく述べられている³。和辻は当時日本の研究者に出回っていたこのタイプ打ち講義録を読んで、カントの批判哲学を全体として新たに解釈しなおす手がかりを得て、「カントにおける人格と人類性」という長い論文に着手したのであると思われる。

和辻はこのカント論文を書き始めた時期に出版した『風土』(1931)の序言において、ベルリン留学時に読んだ『存在と時間』に言及し、そこにおける「人の存在構造を時間性として把握する試み」を称賛しつつも「空間性」が時間性と同じく「根源的な存在構造」として探求されないことがハイデガーの仕事の限界だと述べていた⁴。もちろん『存在と時間』にも「現存在の空間性」の分析はあるのだが、和辻の考える「空間性」は「風土性」と言われる新たな観点を含んでいる。この「風土性」の観点から人間の社会的存在構造を問うことも、和辻独自の倫理学構想につながるのである。そういう和辻にとって、ハイデガーのカント解釈もまた、『風土』に劣らず彼自身の倫理学構想を確立するための手がかりとなった。

本稿では、まずハイデガーの『現象学の根本問題』におけるカント解釈に注目する。特にカントの「人格」概念が殊更に問われる理由を探る。その後で、この同じ問題に対する和辻のハイデガーを手掛かりとした議論を辿ってみたいと思う。そこでハイデガーが触れなかったカントも見いだされ、和辻のカントに向き合う独自の姿勢が明らかになるだろう。

最後に、彼らのカント解釈の目指すところと、そこから見た彼ら各々の哲学的方向性とそこに見いだされる哲学的展開の可能性を考えてみたい。

一 ハイデガー『現象学の根本問題』におけるカント解釈

はじめに『現象学の根本問題』というこの講義の意図と概要を見ておきたい。この講義の意図は現象学の扱う諸問題や方法論を紹介することにあるのではなく、現象学を「学的な哲学」一般の方法として明らかにするために、哲学の根本問題と考えられる問題をまさに現象学的に解明することにあつた(GA24,3)⁵。「学的(wissenschaftlich)」という限定は、当時流行した「世界観哲学」に対抗するものである。つまり哲学とは「事實的」な人間存在の歴史的あり方やその課題を、諸学の成果を踏まえて世界観として定立するものとする立場への批判を意図するものである(GA24, 8f.)。その際「学校概念(Schulbegriff)から見た哲学」と「世界概念(Weltbegriff)から見た哲学」というカントの区別を手掛かりとしているところが、この講義における「カント」の初出である。カントは『論理学』講義の序論において、自らの哲学を「学校(スコラ)的哲学」との区別において「世界概念から見た哲学」あるいは「世界市民的な意味での哲学」と考えた。だがそれはカントにとって「理性使用の際の最高の格率」と「人間理性の究極目的」についての学であって、いわゆる「世界観の哲学」と混同されるべきではないとハイデガーは言う。ただし、ハイデガーは哲学が「世界観」にかかわること自体を一概に否定しているのではない。「世界観」が「事實的な現存在」に根差し特定の存在者に関係づけられた世界の定立にかかわる限り、その形成はたしかに哲学の課題ではないが、「世界観の構造一般を成しているもの」を限定することは哲学の仕事だと言う(GA24, 13)。それは哲学が定立的(positiv)な諸

学の携わる特定の諸存在者がそもそもわれわれに与えられている事情、たとえばその現実的なものが現実的であること、生き物が生きていることのように具体的な諸存在者の経験に先立つ「存在」の理解という仕事だとハイデガーは言う (GA24,14)。

したがって、彼があえて「学的哲学」と呼ぶものの本来の課題は、そのような「存在」を概念にもたらすことであり、それを現象学的分析によって達成することがこの講義の目的とされる。そして、「序論」の終わりにおいて、三部構成の講義プランが示されている。最初にまず哲学史上における「存在」に関する四つのテーゼの現象学的分析（第一部）、そこから予想される「存在一般の意味」の現象学的探究（第二部）、最後に現象学的方法の吟味（第三部）という順序の構想が序論の最後に示されているが、第二部の半ばで学期末に達したようで、次に学期に引き継がれてはいない。

ここで注目する箇所は、この講義の第一部におけるカント解釈である。第一部においては「存在」に関する伝統哲学における四つのテーゼの現象学的分析がなされるのだが、それは明らかに『存在と時間』における「現存在の実存論的分析」の背景となった問題を示している。その一番大きな手掛かりとされているのが「存在はレアルな述語ではない」というカントのテーゼである（第一章）。次に、このテーゼの前提となる *essentia* と *existentia* の区別（＝「根本分節」）と関連の問題（第二章）、さらにそこから近代の延長実体と思惟実体との区別の意義が問われることになるが、結局はカントの人格概念に存在問題の帰着点（にして出発点）があることが明らかにされ（第三章）、これらを通じて「現存在」分析論への道筋が示されるという筋立てになっている。第四章の論理学のコブラ問題も最初のカントテーゼにかかわるのではあるが、本稿では触れない。

ハイデガー自身の「現存在」分析論への道筋を示すという点で、特に第三章でのカントの「人格性」の現象学的解釈がもっとも重要だが、その理解の前提として「存在はレアルな述語ではない」というカントの言明に関するハイデガーの分析に触れないわけにはいかないだろう。

「存在はレアルな述語ではない」というこのテーゼは、カントの前批判期と呼ばれる時期の著『神の存在の唯一可能な証明根拠』（1763）⁶、及び『純粹理性批判』（1781、1787）の「超越論的弁証論」の最後に置かれた神の存在論的証明の批判に際して登場する。この場合「レアルな述語」とは物が何であるかという「事象性（*Sachheit*）」を規定する述語を意味するが、物が現に存在する（*Dasein*）という場合の「ある」はその物の何内実（*Wasgehalt*）を示す述語ではなくその物の絶対的な「定立」（*Position*）を示すとカントは言う。だが、A は B であるという場合の「コブラ」としての「ある」とは明らかに区別される、この単なる定立としての「ある」とはいったい何を意味しうるのか。

ハイデガーはその謎解きを、「現実性は物と知覚との連結である」という『純粹理性批判』の「観念論駁」のある「注」におけるカントの言明を手掛かりにして始める (GA24,53)⁷。この言明には「知覚していること」と「物が現実存在すること」がなぜ一致しうるのかという難問が潜んでいる。「知覚していること」を知覚する者の「主観的領域」と考え

ると、主観の物への「超越」が説明できない。ここでハイデガーが着目するのは、単に定立されている「目前存在 (Vorhandennsein)」にかんして、カントが物の現実性の根拠と考える「知覚されている状態 (Wahrgenommenheit)」の内実である。それを「志向性」の観点から現象学的に分析することによって、物の現実存在、ハイデガー言うところの「目前存在 (Vorhandensein)」の成り立ちが解明される。ポイントは「知覚されている状態」自体は、知覚される物 (=「志向されるもの (intentum)」) でも、知覚している「主観」でもないということである。たとえば「目前の窓」は「知覚されている状態」において、換気や保温機能というような「有用性 (Dienlichkeit)」への「帰趨 (Bewandtnis)」あるいは「方向意味 (Richtungssinn)」において「出会われてくる」のであり、それは知覚するという「志向的態度」を持つものにおける「発見 (entdecken)」において生起している。さらにその「目前の窓」の発見は、換気や保温機能の必要性というような「方向意味」の先行的な了解によるということがわかると思う (GA24,89)。

この「志向的態度」(向かうかかわり)を持つ存在者を、ハイデガーは「現存在」と呼んで、その存在体制の解明を「存在」問題への通路とする (GA24,90)。

このように、「物と知覚の連結」というカントが示唆するに留まった難問を現象学的に切り抜けることによって、ハイデガーは存在者の発見とその存在了解の区別と連関という「存在論的差異」の問題にたどり着く。手掛かりとなったカントの「注」は難問の所在を示すのみだったが、ハイデガーはそこに探求の進むべき方向性をも看取している。ハイデガーはそれを「もっとも広い意味での主観への戻り行き」(GA24,103)と捉えた。ただしカントが「デカルト以来」の近世哲学の「主観主義的」方向付けとは異なり、「主観の存在様式」を問題にしている点をハイデガーは評価する (GA24,174)。それゆえハイデガーはカントのテーゼの批判的討議によってこそ「現存在の明確な存在論の必然性に至る」(GA24, 106) と言うのである。

そこで次に、この「現存在の明確な存在論」に向かってさらにカントの議論が参照される第三章を読む。まずハイデガーが注目するのは、カントが「思ウモノ (res cogitans)」というデカルトの規定はそのまま受け入れつつも、この事態を「存在論的により原理的に」把握していることである。それは「自我とはその諸規定が、表象 *representatio* という十全な意味における諸表象である」ということ (GA24,177)、つまり表象し、知覚し、判断する等の様々な「思イ (cogitationes)」を自身の規定とする「モノ (res)」であり、あるいは諸述語の「主語＝基体 (subjectum)」であることである。どんな表象にも、知覚にも「ワレ思ウ」が伴う。この「ワレ思ウ」をカントは統覚と呼び、それが経験的な「我」の表象でない限り「純粹統覚」と呼ぶ。注目すべきは、それをハイデガーが「人格性の形式的構造」あるいは「超越論的人格性 (*personalitas transcendentalis*)」と捉え返すことである。この概念の『純粹理性批判』における典拠箇所は「初版」における「超越論的誤謬推理」章の注に見られる (A365)。この章は「人格の同一性」意識によって「魂の実体性」を推理することの誤謬性を示す箇所だが、「人格性」自体は「超越論的」に考察される限りに

において、実践的使用にかんしては考察の余地を残すと言われている。そこでハイデガーは「純粹統覚」の「思ウワレ」を「超越論的」に考察される限りでの「人格性」と捉えるわけである。それはカントの「人格」概念が「存在」概念にかかわる側面を見出していくことになる。

ハイデガーによれば、カントは「知覚されている状態」を「目の前のもの」の現実存在の存在論的条件と考えたが、その根拠は「純粹統覚」に見いだされる。それを超越論的「人格性」として確保する意図は、明らかにカントの「人格」概念のうちに「現存在」の存在様式分析の先駆形態を見出すためであろう。事実それに続いて「経験的自己意識」、すなわち「内官 (innerer Sinn) によって現前する心理的出来事の諸経験」を「統覚の自我」と区別される「覚知 (Apprehension) の自我」とし、これを「心理学的人格性」と呼ぶ (GA24, 182)。これはつまり「魂 (Seele、心)」として「心理学」の対象となりうる自我であり、いわば「論理的自我」でしかない「超越論的人格性」とは区別される (GA24, 183)。

しかしながらハイデガーはまた「カントにおける主観性の本来的で中心的な性格付け」は「道徳的人格性」の概念の内にあると言う。カントにおいて「人格性」が端的に問題になるのは行為に関する道徳意識であることは言を俟たないが、ハイデガーはこの道徳意識の分析のうちに「主観の存在様式」のさらなる解明を見出せるかどうか試みる。このような企図のもとでカントの道徳意識を考察する際にハイデガーが特に注目するのが「感情」なのである。

これは一見意外に思われる。「感情」が感性的なものとみなされるなら、それはカントが『人間学』で扱うような経験的自己意識にかかわるものということになる。「道徳的人格性」が純粹な実践理性によって考えられる限り、それは感性的な感情とのかかわりを持つとは考えられないであろう。ところが、ハイデガーがここで注目する感情は道徳法則に対する「尊敬」という非感性的な感情なのである。

尊敬感情の分析に先立って、ハイデガーは「感情一般の本質」には「あるものに対する感情であると同時に、感じている人自身とその状態、最も広い意味でのその人の存在を感じるができるようにする (Fühlbarmachen)」ことに注意を促す (GA24, 187)。そしてさらに感情はすべて感性的な快不快によって規定されているわけではない、特に「尊敬」感情は非感性的感情だと言うのである。

これはカント自身によって尊敬が「知性的根拠によって生じる感情」であり「アプリオリに認識可能で、その必然性を洞察できる唯一の感情」⁸と言われていることを踏まえた解釈である。カントによれば、道徳法則に従う意志は「あらゆる感性的衝動を拒否し、…道徳法則のみによって規定」されるのだが、その拒否も「それ自身感情」なのである⁹。つまり、「感性的衝動」が拒否される苦痛にもかかわらず道徳法則に従おうとする意志には別の感情が伴っていなければならない。それが法則に対する「尊敬」であり、それは感性によらずに理性に引き起こされる感情と考えられる。ハイデガーがそれに付け加えるのは、「法則に対する尊敬」にはそれを感じる自己自身の発見が伴うということである。

なぜなら道徳法則に従うことは、それを推察する純粹理性としての自分自身に従うことでもあるからだ。だから「法則に対する尊敬」は同時に「自己としての自己自身に対する尊敬でもある」(GA24,191)。ハイデガーが注目するのは、「尊敬」において「もっとも固有な尊厳における自己自身が明らかになる」(GA24,192)点、さらにそこから人間が「目的それ自体として存在する」ものとして開示される点である。

しかしながら、ここから先がハイデガーのカントへの問いになる。「カントは人間の存在を超越論的人格性、心理学的人格性、道徳的人格性の解釈によって十分に規定したか」というのがその問いである(GA24,199)。「超越論的人格性」すなわち「ワレ思ウ」に関しては、「純粹悟性概念の演繹」のある注(B158)において、「ワレ思ウ」がその私の現実存在(Dasein)を規定する作用を表現しながら、その「直観」の欠如による存在規定の不可能性が言明される一方で、「ワレ」を「規定することの自発性」の表象のうちに(道徳的な)「知性体(Intelligenz)」との連関が示唆されていることに触れながら、それでも「道徳的人格性」、さらには経験的な「心理学的人格性」との統一的規定には至っていないとハイデガーは評している(GA24,206f.)。

では、なぜカントが「人格性」すなわち人間の存在の統一的把握に至らなかったのか、それはカントが「人格の現実存在(Dasein)を物の現実存在として語る」ことにおいて「目前の物の伝統的存在論」に依拠してしまっているからだと言え、ハイデガーは言う(GA24,209)。つまり、この伝統的存在論は、「根源的存在の理念」がそこから読み取られる「無限者である神」に対して「有限な諸実体」を神の創造作用によって(神の)「目前にある」ものと解してきたので、当然「人格」であるものもまた「有限な実体」として同様に把握してきた。カントは物が現実にあることを「知覚されている状態」と関連付けるところまでは洞察したが、そこで知覚される「目前のものの存在(Vorhandensein)」と区別される知覚する者の存在(ハイデガーの意味での Dasein)の独自性を把握するに至らなかったと言うのである(vg.GA24,210)。「自発的知性体」としての「道徳的人格性」もまた、神によって創造された有限性の意識において「古代中世的な存在論」を超えなかったと解されている。

それでは、ハイデガー自身はカントが物の存在と区別しえなかった人間固有の「存在」をいかに説明するのか。それは先ほどの「知覚されている状態」の分析において確認されたこと、すなわち「主観が志向性に基づいて、すでに主観自身ではない物との関連の内に立っている」(221)という日常的事態への着目から始まる。先ほどの例でいうと、風光調整という用途への「帰趨」における「窓」の発見において、我々(「現存在」)自身が共に見いだされるというように、「現存在固有の自己は諸事物からの反照において現れる(widerschein)」(GA24,227)のだ。そして、そのような諸事物の「発見(Entdecken)」は、「現存在」(私)において「有意味性(Bedeutsamkeit)」としての「世界」が開示されていることに基づき、それは結局「現存在」自身の「存在可能性」という自己目的性(umwillen seiner selbst, Worumwillen)の了解に基づくということに帰着する(GA24,242)。これこそ

が「人格を存在論的に目的として規定するようカントを動かした諸契機である」と付言される。

ハイデガーからすれば、カントが統一的に把握するに至らなかった「人格」の存在、さらにはその「目前存在」との区別と統一が「志向的關係」における存在了解内容の解釈から可能になる道筋が示されたことになるのだが、それはカントによる自己目的的な人格性自体への問いという徹底的な追及に導かれた面もあると考えられるだろう。

二 和辻哲郎にとってのカント

和辻の論文「カントにおける「人格」と「人類性」」は1931年から足掛け8年に渡って書き継がれた80頁に迫る連作論文である¹⁰。先述のように、そのカント解釈に手がかりを与えたのがハイデガーの「現象学の根本問題」講義録だった。和辻がこの論文でハイデガーの名を挙げるのは数か所にすぎないが、講義録における話題との対応を指摘できる箇所は多数見受けられる。ただここで注目したいのは、和辻がハイデガーと同じ問題に触れながらも、カントのうちにハイデガーとは異なる何を読み取っているのかということである。

まずこの和辻論文の意図を序に当たる「一」から考えてみよう。和辻が問題にしたいのはカントの「定言命法」の実質的定式といわれるもの、すなわち「汝の人格における、及びあらゆる他の者の人格における人類性（Menschheit）を、決して単に手段として取り扱うことなく、いかなる時にも同時に目的として取り扱うように行為せよ」¹¹における「人格」と「人類性」（Menschheit）の区別の意義の解明、さらに（第二に）「人類性の原理」を「社会主義の原理」として解する可能性、すなわちカントの言う「目的の国」を単なる理念ではなく、現実の人間社会の可能的規定として解する可能性である（p.328）¹²。

「人格における人類性」と言われる場合の「人格」を「存在するもの」、「人類性」をその「存在論的規定」とする和辻の解釈は当然ハイデガーの「存在論的差異」を想起させるが、問題はその区別の意図である。和辻は定言命法が「人格」を「目的としてのみ扱う」ことを命じているのではなく、むしろ「単に手段としてのみ」ではなく「同時に」目的として扱うべきと言っている点に注意を向ける。つまり、現実の「人格」どうしが手段的關係にあることを否定しているのではないと言うのである。すると、「人格」の経験的な在り方と、「目的」として扱われる根拠となる「人類性」との関係が問題になる。これを明らかにするために、和辻は「人類性」が人格の「人格性」（Persönlichkeit）と同義とみて、カントにおける「人格性」の考察の跡を辿って行くのだが、その際の手がかりがハイデガーのあの三つの人格性の区別とそれら相互の関連だった。

まず和辻はハイデガー同様、カント『純粹理性批判』の「誤謬推理」章において「超越論的人格性」が「あらゆる概念に伴う単なる意識」として「対象的に無である」こと、その「人格の同一性」を「実体の範疇」のみによって証示する合理的心理学が成立しないこ

とが論じられていること (B408) を確認した上で、「種々なる時間における彼の自己の数的同一性を意識しているものは、その限りにおいて人格である」(A361) という『純粋理性批判』初版における言明を紹介する。この場合意識されている自己とは「内感の対象たる客体我」であり、それを意識する者は先述のようにいまだ何者でもない「我れ思う」であるのだが、それにもかかわらずカントはここで「客体我を意識せる主観我」を「人格」と呼んだのだと和辻は解釈する (p.333)。「ワレ思う」である「超越論的人格性」は決して客観化されない純然たる自発性ではあるのだが、それが内的な感性的直観において受容された限りにおいて「一人格」という存在者と認められるからである。

そしてここにおいて「人格」と「人格性」(＝人類性)の区別の意味が明らかになってくる。「時間における自覚」がその際のキーワードになる。すなわち「客体我」は時間における「数的同一性」だが、その時間は「主観我」である「統覚我」の内にある。「時間が自我の中にある場合の自我は統覚我であり、自我が時間の中になる場合の自我は客体我」(p.333)ということになるのである。それは「超越論的人格性」が「人格」という存在者になる仕組みである。

人格と人格性の区別を解釈する和辻の意図は、カントにおける感性的な経験領域と超越論的な原理領域の関連を考察することにある。和辻はカントが「自由による原因性が可能であること」にふれた箇所 (B566f.) を引用しつつ、人の振る舞いの「原因性」が問題になる場合「感覚界における現象」としては自然因果的に説明されるが、行為の側からは可想的 (intelligible)「＝叡智的」とみられうると述べる。人は確かに外から観られた「経験的性格」を持つ者として存在するが、同時に自由な行為の主体と観られた限りで考えられる「可想的性格」も持つ者と見做されう (p.336)。この後者こそが「超越論的人格性」であり、それは時間の中にない「純粹自発性」においてある点において、その後の実践哲学への接続点をなすと和辻は解釈する。

そこから先の解釈が和辻独自のものである。カントの言う「人格」は内的直観において時間的な数的同一性として直観される「客体我」であるのみならず、同時に空間的な「肉体我」としても意識されるのではないかと言う。「客体我」は内的直観の対象だったが、空間的な外的直観がこれとどうかかわるのだろうか。和辻は認識にとっては自らの「不知の根柢」でしかない「超越論的人格性」が「己を客体的に現わす最初の機」となるのは、「外感による表象」すなわち「触発」に応じて何かが空間的に表象されて「外なる対象」が現れることなのだと和辻は言う (p.345)。つまり、「外の表象」は、その表象の主体たる自分自身を、外に対する内、あるいはその外に対する外として表象することになるというのである。従って、「空間の直観」は「超越論的人格性が「外」に出る仕方」であることになる。それは時間の内的直観によって「客体我を意識する」とことは違い、空間的に表象された客体我は「己 [=ワレ思う] ではないもの」として現れる。だから「空間」は「他者を意識する道」(p.347)でもある。

この「他者」には、当然自分の肉体も含まれる。このいわゆる心身問題に関しても、和

辻はこれもまた『純粋理性批判』初版の「誤謬推理」章において「魂と身体との相互性」が同一の対象が現象する仕方の違いとして説明されていることに触れる。「超越論的人格性」はそもそも「時間と空間において内外に分かれて現象すべきような本来の統一」であり、「心身の結合はこの統一が現象的な分化を通じて客体化せられたもの」と考えるべきなのである (p.348)。

つまり「客体我」の自覚は、実は「時空間における自覚」であるはずなので、空間的な外部の物体の表象を持つことにおいて、それに対する「我れの身体」という物体の表象を持たざるをえない。それは「我れの外なる物でありつつしかも我れに属するもの」(p.350)であることになる。

このような解釈からすると、具体的に存在する者としての「人格」は、その存在論的根拠に関しては時間意識以前の純然たる自発性である「超越論的人格性」だが、この「我れ」を意識することは同時に「時空間的自覚」であるはずなので、人格は肉体を備えた「経験的性格」においてもあるものと理解されざるをえない。

ここまでの和辻解釈は、ハイデガーの挙げた「超越論的人格性」と「心理学的人格性」との関連を明確にしたということになる。問題はこの二つと三番目の「道徳的人格性」との関係である。和辻はこの三つの「人格性」の違いは「同一の人格性を取り扱う立場の相違」なのだというのだが、ではそれはどのような「相違」なのだろうか。

実はその説明のために、初めから「人格」と「人格性」(＝「人類性」)との区別が強調されていたとも考えられる。この区別は定言命法の定式中の「人格における人類性」から抽出されたのであるが、その際この「人類性」は「人格」を人格たらしめる「存在論的規定」とされていた。ここまでの話は純粋自発性としての「人格性」がなぜ肉体を備えた「人格」になるのかという話だった。ここから先は時空間的制約以前の「人格性」における純粋自発性の追究となる。

「純粋自発性」は「欲求を自ら始める機能(くのう)」(p.353)とも理解される。自分以外の物からの触発によらずに自ら欲する能力が「意志」である。それは先ほど触れた「経験的性格」と区別される「可想的性格」にかかわる。それはもちろん「経験的性格」との葛藤の内にあるが、「可想的性格」こそが「人格性」の本質にかかわることは『純粋理性批判』初版の「誤謬推理」の解釈によっても明らかにされ「実践理性」解釈の前提となっている。

「人格と人類性」論文の後半(五～九)は、まず『実践理性批判』の「純粋実践理性の原則」章の三定理のうちに、「欲求」能力における「客体との受容的關係」と「自発的な主体」の葛藤をみいだす(「五」)。「欲求能力の客体を意志の規定根拠とする実践原理」を実践法則と認めず(第一定理)、「自己幸福性原理」(第二定理)に対して「普遍的な実践法則」(第三定理)の条件を精査することを通して、「実践理性の根本法則」(＝定言命法)に至る過程が概観され、この根本法則が「有限的理性者における二重性」を示すことが明らかにされる (p.361)。つまり、定言命法は格率が「普遍的意志」に基づくことの要

求だが、それは「人格」が受容性による葛藤に制約されてあるからこそ持ちうる「自由」を示すと言うのである。そしてこの「自由」が「意志の自律」にあるなら、その根拠こそが「道徳的人格性」だと言うのである。

和辻はカントがこの道徳法則の追究において見いだした「道徳的人格性」こそ「全自然の機制からの固有性と独立性」を持つ「本来的自己 (das eigentliche Selbst)」(KW-IV, p.457, Phb.p.89.)とカントが呼ぶものであり、それゆえ問題はこの「本来的自己の意識」(p.364)、つまり本来的自己がどのように知られるのかということだと言う。「超越論的人格性」はいわば自己知の根拠だったが、『純粹理性批判』初版の内では「人格一般の形式的構造」に留まった。『実践理性批判』において初めて主題化する「道徳的人格性」にこそ「人格性」という語でカントが考える核心が含まれるのではないかと和辻は言う。そしてそのもっとも重要な手掛かりとされるのが、ハイデガーも取り上げた「尊敬の感情」なのである。

ここでははっきりとハイデガーの名が挙げられ、その現象学的な分析の多くの部分がそのまま辿られている。ハイデガーが言うように、感情のうちに「何ものかに対する感じ」のみならず「感ずるもの自身、…その状態を感じ得るようにすること」がみいだされるなら、「法則に対する尊敬」が「尊敬する我れ」の発見でもあり、我が「立法者」であるなら、その尊敬は「己自身に対する尊敬」でもある。従って「尊敬感情はわれが本来的な自己を自覚する仕方」である、と言うのである (p.372)。

しかしながら、尊敬感情において自覚されるのは本来の自己自身、すなわち「人格」であって「人格性」とは言われていない。そこで、和辻はさらにカントによる「それ自身における目的」としての人格の規定をも吟味する (p.374)。カントは「人 (Mensch) 及び一般にすべての理性的なるものは、それ自身における目的として存在する」と述べるが、この「自己目的性」自体は「人格」ではなく、いわば人格の「本性」であるから、つまりは「人格性」に他ならないと和辻は解釈する。

そしてここに至って「人格」と「人類性」(＝「人格性」)を区別する和辻の意図が明らかになる。つまり、「人類性」はある存在者が「事物 (Sache)」ではなく「人格(Person)」と呼ばれうる根拠であり、その本質は「自己目的性」と理解される (p.376)。だがカントの言う「人格」は「事物」ではないにせよ「もの」、すなわち存在者ではあり、肉体を持ち「経験的性格」においても行為する限り、利害関心に基づく手段的關係を生きざるを得ない。だからこそ、「人格における人類性を、いかなる時にも同時に目的として取り扱い、決して単に手段としてのみ用いざる様に行為せよ」という当為が問題になるのだと和辻は言う (p.378)。

その際「自己目的性」である「人類性」を人格の「主体的な根柢」(p.384)と捉えるのが和辻解釈の意図をうかがわせる。「人類性」は単なる「理念」(新カント派)でも「存在論的規定」(ハイデガー)でもなく「純粹意志の構造」を示している、すなわち「可能性としての〔本来的〕自己への関係を現実性に転ずる「実現の機 (はずみ)」を示唆すると和辻は言う (p.382)。自己目的的な純粹意志は、行為の「原因性」と共に「自由」を含意

すべきであるからである。

さて、こうした和辻のカント解釈は、「残された問題」と題された終章（「九」）にたどり着く。それは和辻によれば、「主体的根柢たる人類性が、同時に人格共同態を共同態たらしめる根柢であること」というカントが見逃した問題である（p.385）。だがその手掛かりもカントの言葉、すなわち「目的の国」という概念に見いだされると言う。カントによれば、国とは「差別におけるある理性的なるものが、共同態的法則によって体系的に結合すること」であり、「理性的なるものの人格的差別を捨象し、さらに彼らの抱いている私的目的をことごとく捨象するならば」体系的に結合された「目的の国」が考えられる（p.388）。だがカントにとって「目的の国」とは結局のところ「可想界（mundus intelligibilis）」に留まり「現実の共同態」のことではなかったと和辻は批判し、「現実の共同態と人類性の連関」を残された問題としてこの論文を締めくくっている（p.389f.）。

この和辻の結論にかんしては性急さを感じざるを得ないので、カントの言い分も聞いてみることにしたい。カントが目的の国を「自己自身を普遍的立法者と見做しうる」理性的存在者の共同態と考えており、「理想 Ideal にすぎない」（KW-IV, p.433, Phb, p.60）という言明があるのは事実である。しかしながら、「目的の国においては、すべては価格を持つか尊厳を持つ」（KW-IV, p.434, Phb, p.61）とも言っているのである。カントの「目的の国」は、「市場価格」も「ある種の趣味」に適う「感情価」（ibid.）もある国なのだ。ただし、「尊厳」を持つのは「道徳性（Moralität）」のみで、それが「価格として査定されたり、比較されることはできない」（KW-IV, p.435, Phb, p.62）とも言われている。つまりは、「価格」と「尊厳」が混同されることなく、人間性の尊厳が守られる国ということになる。それは確かに「理想」の国だろうが、「現象界」とは隔絶した「可想界」と言えるかどうかは疑問である。

和辻がこの話題に触れないのは、「国」あるいは「共同態」をカントとは別様に考えているからだとも思われる。カントの「目的の国」の成員は元首であろうとなかろうと、自らを立法者と見做す個人であることが前提だったので、自由意志を持つ個人の連合が国となる。和辻にとって「立法者」であるのは個人だけではない。和辻にとって「人格と人類性」のみならず、「共同態と人類性」の連関が問題になるのなら、「共同態」の「自己目的性」も問われるべき問題になるとも考えられる。

いずれにせよ論文の末尾で「人格共同態」を問わなければ「人格」の理解も抽象的にとどまり「人類性」の把握も妨げられると言われている。だがそれは同時に、「人格」と「人類性」という和辻がカントに読み込んだ区別自体はなお有効でありうることを示している。

まとめ

ハイデガーと和辻の哲学的関心が異なるというのは当然のことだが、ここではまず両

者がカントの中に探し求めたものの近似性の方を考えてみよう。それはハイデガーが『現象学の根本問題』の中で最も詳細な分析を試み、和辻がはっきりとハイデガーの名を挙げて一番長々と紹介した（「七」後半）「尊敬」感情への関心から推察される。

ハイデガーは道徳法則に対する尊敬の感情において、この感情を「理性それ自身によって引き起こされた感情」と解した。それは「道徳法則に対する尊敬」であると共に、その法則を見出す純粋理性としての自己自身の発見（*Sich befinden*）であり尊敬でもあった。

「尊敬は自我が自己自身の元にある様式」（GA24, 192）であり「法則への尊敬は自ラ行為すること（*eo ipso Handeln*）」（194）とさえ言われている。

この自我の究極的な自発性への関心を和辻も共有するように思われる。和辻がハイデガーの尊敬感情の詳細な分析にまで立ち入るのは、「人格」に対する「人類性」を際立たせるためだけでなく、それは「純粋意志」としての主体的根柢に近づく道だったからではないだろうか。「人間」に可能な究極的な自発性に対する関心が両者の分析を導いているように思われる。

その先が、両者各々別々の道となる。ハイデガーは「現存在」のいわば存在の根柢に「時間性」を見出すことによって、『現象学の根本問題』第一章で扱われたような伝統哲学における様々な存在概念の統一的理解を得ようとする。「尊敬」感情にかんしては、さらに講義の二年後に刊行された『カントと形而上学の問題』（1929年）において、「超越論的構想力の根源的な構成」にかかわるものとして論じられることになる。究極的な自発性への関心は構想力、さらに「純粋自己触発としての時間」に展開したとも考えることができそうである。

和辻にとってカントの「人類性」は「人格」の行為における「主体的根柢」だったが、それは「一切の現実性の主体的根源としての「空」のごとき」ものではなかったと言われている（p.384）。それ以上の説明はこの論文には見当たらないが、カントが「人類性」を純粋理性としての自己自身に向き合う純粋意志としてのみ考えたことへの批判と考えられる。宮川敬之の解釈を参考に「空」を弁証法的な否定運動と解すると¹³、和辻は「人類性」（の位置に置かれるべきもの）を個人的な「自己目的性」自体の否定を含む運動（＝空）と考えているとも理解できそうである。もしそうなのであれば「人格」の理解も変わるだろう。

「目的の国」の成立条件は、個人個人が自分の人格の内的価値（尊厳）を他の諸価値と混同することなく意志できることだった。それに対して和辻は、人格を人格たらしめる「自己目的性」自体の否定運動によって、人格が本質上自分の外に出ているという事態を考えているのかもしれない。そうすると、その人格の主観的根柢は自己自身とだけ向き合う自己という「純粋意志」とは言えず、共にいる他の人格との関係の根柢をなす〈共同意志〉のようなものであり、それもまた否定の運動の中にあるとすると、のちに間柄的關係と言われるものが無限に拡張していく「空」と言うことになるのかもしれない。この問題は今後改めて考えることにしたい。

註

- ¹ 和辻哲郎全集第九巻、1962 年、岩波書店、p.323~390。以下、この間からの引用は頁数のみ記す。
- ² 木田元監訳『現象学の根本問題』の訳者あとがき（p.524）参照。
- ³ 和辻がこの講義を参照した形跡をかなり詳細に辿っている先行研究に宮川敬之『和辻哲郎一人格から間柄へ』（原本は 2008 年、本稿における引用は 2015 年刊の講談社学術文庫）があります。
- ⁴ 和辻哲郎『風土』岩波文庫、p.3~4。
- ⁵ Martin Heidegger Gesamtausgabe, Band24, "Grundprobleme der Phänomenologie", Vittorio Klostermann Verlag, 1975, 以下 GA24 と略記して頁数を付記。
- ⁶ Kants Werke(Akademie Texausgabe) II, p.63~164, 以下アカデミー版からの引用は KW と略記。
- ⁷ 『純理』B287 の（「観念論論駁」の）注からの引用。
- ⁸ KW - V, p.73, (実践理性批判、岩波文庫版 p.154)
- ⁹ Ibid.
- ¹⁰ この論文の収載された著『人格と人類性』（1938）は長短五編の論文からなるが、このカント論とシェーラー論が特に長い。本論文では和辻哲郎全集第九巻（昭和 37 年刊）から引用する。
- ¹¹ KWIV, p.429, Phb54f. なお Menschheit は『人間の学としての倫理学』では「人性」と訳される。
- ¹² 以下、頁数のみの引用箇所表記は和辻哲郎全集第九巻の当該ページを指す
- ¹³ 宮川敬之は和辻が竜樹の「空」を「差別と無差別の弁証法的統一」（全集九、473）と解していることに基づいて、「主体の根柢としての空」を、認識と実践の否定的統一による「もの」性の回復と解している。それは「人類性」を単に自己自身にかかわる純粹意志ではなく、そういう意志自身の否定において「もの」すなわち現実の共同態における人格を支える「こと」と捉えていることになる。（『和辻哲郎一人格から間柄へ』講談社学術文庫、2015 年、p.220）