

広島大学学術情報リポジトリ  
Hiroshima University Institutional Repository

Title	ヘルマン・コーヘンの理想論
Author(s)	松井, 富美男
Citation	HABITUS , 20 : 1 - 16
Issue Date	2016-03-18
DOI	
Self DOI	<a href="https://doi.org/10.15027/39832">10.15027/39832</a>
URL	<a href="https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00039832">https://ir.lib.hiroshima-u.ac.jp/00039832</a>
Right	
Relation	



# ヘルマン・コーヘンの理想論

松 井 富美男

(広島大学教授)

## 1. はじめに

カントは『基礎付け』の本文の最初のところで善意志をこの上なく賛美した(Vgl.IV.Grdl.393)。以来善意志の出自をめぐり様々な解釈がなされてきた。因みに、筆者もかつてこの問題に少し取り組んだことがある。<sup>1)</sup>そこでは主に自他関係から生じる「開かれた当為」の観点から義務の構造を明らかにした。またそのときに自己関係から生じる「閉じられた当為」の観点も成り立ちうることを示唆しておいた。それは要するに倫理学の宗教化を推進するものだ。新カント派の重鎮ヘルマン・コーヘンはカント倫理学をこの方向に深化させた唯一の人物である。彼は『純粹意志の倫理学』(1904)<sup>2)</sup>で倫理学を「人間学 Anthropologie」として位置付けることで純粹意志の内実を究明した。もっとも、その語彙はカント哲学からの借り物なので、さすがに古臭さは拭えない。だがそれは表現上の問題に過ぎない。重要なことは、純粹意志の源泉がユダヤ的文脈で再解釈されていることである。それはキリスト教文化圏にとどまったカントもなしえなかった大胆な試みである。以下はそうしたコーヘンの理想論を取り上げる。

## 2. カント解釈の発展

コーヘンは『倫理学』の第8章において「法人juristische Person」を人間や個性の模範としつつも、倫理学は人間に妥当しなければならないと述べている

(Vgl. E.389f.)。しかし倫理学がアプリアリな起源を有する場合、倫理学はいかにして人間に妥当しうるのか。この問いは思いのほか困難を極める。これに答えるには政治や国家よりも論理学との関係が重要になる。すなわち、倫理学も論理学と同様に「純粹性の方法」に従わなければならないのである。そうすることは、「真の觀念論」<sup>3)</sup>を追究することでもある。コーヘンは次のように言う。「真の觀念論は、確かに現実性や経験に頼らず全く独立しているが、その分ますます精力的に根本的に経験との連関に注意する。それは夢の国のためではなく、真の觀念論に特有な現実感でもって現実性を握りしめ、それを慣らし制御して変える。純粹性の最も深い意味は適用可能性にある、すなわち純粋概念の適用としての存在の産出にある。純粹性の適用は現実性を目指すが、それゆえに純粹性は現実性を転換する」(E.391)と。

このように「真の觀念論」は、純粋概念を現実性や経験から抽出するのではなく、それを主観から産出して現実に適用する。この主張は、天地に足場がなくても法則は現実に適用されなければならないとするカントの主張とも一致する(Vgl.IV.Grdl.426)。カントは存在と当為を区別し、「しばしば生じない」こともありうる当為領域を倫理学に割り当てた(Vgl. ibid.393)。しかし批判期のカントは法則の基礎付けに忙しく、法則の適用に関してもしっかりと考慮する余裕がなかった。そのためカント倫理学は現実性の問題を軽視しているとの謗りを歴史的に度々受けてきた。だがこうした非難はカント文献を丁寧に読むと誤解だということが分かる。カントは現実性の問題をけって軽視したのでも無視したのでもない。彼は「第三批判」において「超感性界は感性界に影響を及ぼすべきである。すなわち、自由概念はその法則を通じて課せられた目的を感性界に実現すべきである」(V.KU.176)と述べているし、また「第一批判」においても「叡知的性格intelligibler Chrakter」と「經驗的性格empirischer Chrakter」を対比させて道徳の可能性について論じている。<sup>4)</sup>

そのことを思えば、カント倫理学批判は誤解の上に成り立っていると言える。だが正確に言えば、コーヘンが指摘するように、カントが「純粹性の方法」に徹しきれなかったところに根本的な問題が潜んでいる。それゆえコーヘンは、この問題を明らかにしつつ当為も「真の存在」でなければならないと主張する。そこで彼は「叡知的性格」を「行為の絶対的起始」とする考え方を退け、それを「単なる理念、目的、課題」と読み替えて「究極目的Endzweck」へと還元する。そして天国や神の国を模した「究極目的の国」との連関において倫理学の純粹性が確保される可能性を指摘する。だがこれは同時に倫理学と宗教との連携強化を謳うものであって危険でさえある。この懸念に対してコーヘンは次のように弁明する。「倫理学が一般的な精神的及び美的な理解において、すなわち自由な道德性を神律(Theonomie)によって神政的に圧迫するならば、倫理学と宗教の衝突はさほど危険ではない。もし神のみが道德性の源泉として考えられるなら、このような道德性の内実は悪いはずがない。しかしあたかも道德性一般がこの価値を持たないかのような、この世が道德性の真なる世界の箔付け、すなわち準備に役立つだけのような外観が引き起こされることに、この競合がもたらす大きな損失がある」(E.394)と。

このようにコーヘンは「倫理学の純粹性」のためならば倫理学の宗教化を進んで受け入れる。ただし、それは無制約的ではない。カントも時々神聖さの起源を持つ道德法則をあたかも神の意志のように受けとる「神律」を容認している。ここでもコーヘンは「神のみを道德性の源泉として考える」場合には大過ないとしてカントの意を汲んでいる。だがそうなると、逆に倫理学の独自性が失われて宗教領域でその現実化が図られ、この世は道德的世界の「箔付け」や「準備」に過ぎなくなる。それは倫理学にとって由々しき問題である。だから倫理学の独立性を脅かすような宗教との関係は排除されなければならない。

では当為の存在を法学に求めるのはどうか。これに対してコーヘンは、「倫

理学の数学である法は自由の本質を実現できない。法は越権、うぬぼれ、眩惑、盲信の形で倫理学の現実化を阻止し不可能にしないためにだけ使用される。しかし倫理学は、法や国家においてはけっして現実性の事実とならない」として、国家を「道徳的理性の現実性」や「道徳の実体」とするヘーゲルの考え方に与しない(Vgl.E.393)。そして「倫理学は政治学であるべきではない」(E.395)とした上で、「あたかも倫理学が天にも地にも場所のない理論的企図の向こう側に現実性の問題を連れて行けないかのような外見が生じる。政治学が地上を支配し、宗教が天を支配する」(ibid.)と付け加える。この言葉はカントの立場をそのまま踏襲したようにも見えるが、実はそうではない。コーヘンはカントよりもはるかに道徳の現実化に意欲的である。それはいかにして可能か。

この問題を考えるためには、純粹思惟の根源からの産出にあずかる時間と空間を取り上げなければならない。言うまでもなく世界は空間と時間によって支配され、すべての出来事は世界の中で生じる。だから道徳の現実性においても空間や時間との関係が重要になる。そこで空間から見ていくと、空間は意志にとって「外的なものÄusseres」である。これは「部分空間」でも「線分」でもなく、「総体性の空間Raum der Allheit」すなわち「無限の空間unendlicher Raum」である。このような空間は多数性によって構成されない「全体」としての空間である。それゆえこの空間に対して意志はいかなる生産関係も持たないとされる(Vgl. E398)。だとすれば純粹意志の現実化はありえないことになるが、これは誤解である。「純粹意志の概念は時間の根本概念に即して遂行される」(ibid.)とあるように、注目すべきは空間ではなく時間である。空間よりも時間のほうがより根源的である。コーヘンは次のように言う。「空間が外界の産出を目指すのに対して、時間は思惟の内的制約を産出し、この外的イメージを自然の客観へと調える。時間に課せられるのは、常に内部の仕上げである。それゆえわれわれは時間の中に運動の根源と同様に欲求の根源を発見する。そしてわれわれは、

この純粋な根源のゆえに時間も純粋意志の根本要素として見積もることができ  
る。それゆえわれわれは、純粋意志とのこの最も内的な連関からこの特徴を予  
め受け取った」(ibid.)と。

このようにコーヘンは、倫理学においても論理的観念論を徹底させて、純粋  
意志の内容も根源から産出され、そしてその産出にあずかるのは空間ではなく  
時間だとする。一般に時間は過去から現在へ、現在から未来へとといった時間  
系列で捉えられる。こうした時間はその都度の諸表象を系列的に記した「表  
Tafel」、出来事を古い順に並べた年表のイメージである。これは「結果の系列」  
としての「過去と現在の相関概念」であって、未来はここから排除されてい  
る。あるいは未来が考慮されるにしても、それは「予料された現在antizipierte  
Gegenwart」としての空想や希望であって、予料を本質とする未来ではない。  
これに対してコーヘンが唱える時間は、系列が掘り出される「竪穴Schacht」  
のイメージで、未来から出発する「過去と未来の相関概念」である。ここで  
は未来は「未済Noch-nicht」として、それに付随する過去は「既済Nicht-mehr」  
として特徴付けられる。<sup>5)</sup>両者の相違は色彩の相違に似ている(Vgl.E400)。そ  
して過去は「既済」として過ぎ去るのではなく、その内容は再び予料されて未  
来の中に秩序付けられる。

時間が未来から過去への系列だとすれば、「未済」でも「既済」でもない  
現在はどうなるのか。時間の中に現在が取り込まれる余地はあるのか。これ  
に対してコーヘンは、「現在は断じて時間の特殊な印ではない。それは同時  
(Zugleich)の調停によって、それゆえ空間によってはじめて生じる」(E.399)と  
言う。未来から見た現在は、時間の上からはいわば無であるが、「同時」を契  
機にして空間性へと転じられる。現在が真に活かされるのは空間性においてで  
ある。もし現在という時点が時間上固定されるとしたら、逆に未来を志向する  
純粋意志は現在によって拘束され、その創造の可能性は阻害されよう。それゆ

え予料される時間の中に現在の占める場所はないのである。

空間が無限空間として空間の総体性を意味するのに対して、時間はこのような「総括」を持たない。時間における無限性は「前進Fortgang」としての無限性である。客観的に無限の「前進」として現れる時間においては無限の総和も成り立たない。総体性を意味する空間の無限性に対して、時間の無限性は空間と異なる意味を持たなければならない。それは「永遠Ewigkeit」である。「永遠は根源的な時間であり、また世界をも表す」(E.400)とされる。今や純粹意志は未来を予料することで「永遠」の内容を得るのである。

### 3. 神話から宗教へ

コーヘンによれば、神話は「世界時代」の生成消滅から「交代の永遠Ewigkeit des Wechsels」の意味を汲み取り、それを空間的に表現したとされる。しかしここで人間は、自身の状態に対してまだ道徳的改善を志すほどに成熟していないし、また未来への希望も現状の恐怖を免れるための反作用に過ぎない。それゆえここで道徳も、未来志向的な積極性や能動性に欠け、過去を空想し追想するだけの「失樂園」と化す。その結果、腐食した道徳の代わりに現れたのが詩だとされる。未来志向的な預言者たちの宗教が出現するのはこの後である。宗教は神話を起源とし、「素朴さ」を持つ点で神話と一致するが、「創造的精神の自由Freiheit des schaffenden Ursprung」を持つ点で神話と異なる。宗教はこの自由を基に道徳性の方向に独自性を発揮する。コーヘンは次のように述べる。「新しい神は人間に何が善かを告知した。それは法と正義を行うことである。…この神が人間に自分を認識し愛せよと要求する場合、神は道徳性を認識し愛し行うことだけを要求する。神を認識することは、ここでは神の本性或本質を探求することを意味しない。神は人間の道や人間の心の思想を知っているが、神の道や神の思想が人間の道なのではない」(E.403)と。神話の神々

は世界や運命と同様に神秘的な対象であるが、唯一神はこの神々と異なる独自の目的を持つ。それは人間を道徳的に教化するという目的である。今や法と正義を行うことが人間の善であり、道徳性を愛することが神への愛である。そして神の道と異なる人間のための道が用意される。もしそうであれば、人間の愛よりも神の愛が優先されるキリスト教道徳は批判されなければならないだろう(マタイ5:48、22:37など)。コーヘンが目指す方向はこれとは明らかに異なる。彼は続けて次のように言う。「道徳性とは何か？神がこの問いへの答えを与える。神はこの答えを与えることだけを意味しなければならない。それゆえ神は、道徳性とは何かを教えるというこの見地でのみ人間に興味を持たなければならない。神は、神とは何かではなく、人間とは何かを私に教えるべきである」(E.403)と。

神は、コーヘンでは人間学の一要素である。求められるべきは神そのものではなく神が指示する人間の道徳性である。ここからまた「唯一性Einzigkeit」に関しても独自の解釈が加えられる。コーヘンによれば「唯一性」は、神々の多数性に対してではなく、それ自身以外のあらゆる存在に対する反立だとされる。では「唯一性」以外のあらゆる存在とは何か？端的に言えば自然である。つまり、「唯一性」は自然一般と異なる創造されるべき存在である。このことが思想史上何を意味しているかは明らかであろう。「神即自然」とするスピノザの汎神論が批判されているのである。

コーヘンは次のように言う。「汎神論の危険は、根源的に神の理念が脅かされることにあるのではない。これは結果に過ぎない。汎神論的な基礎と原理の誤りは人間の概念にかかわり、それゆえに倫理学の問題にかかわる。神と自然が同一であれば、人間と自然は少なくとも同一となる。こうして存在と当為の区別は無に帰せられる」(E.15)と。ここでも再び存在と当為の区別が問題となる。カントが教えたように倫理学が目指すのは存在ではなく当為である。コー

ヘンはこの立場をさらに進めて、当為を叡智界に迫りやるのではなく、感性界において存在化しようとする。彼はこの努力に人間学としての倫理学の価値を置く。だとすれば、「唯一性」をスピノザのように「神即自然」とすることは倫理学への裏切りとなる。「神の自然」は自然一般を指すのではなく、人間自身によって創造されるべき存在でなければならない。だからコーヘンはさらに続けて「神は道德性を保証する。彼は道德性の神である。それゆえ神の存在様態はあらゆる自然存在と異なっていなければならない。唯一神とは自然からのこの区別を意味する」(E.403)と言う。今や預言者たちの一神論が汎神論といかに異なるかは明らかであろう。因みにこの立場は後の『ユダヤ教の源泉からの理性の宗教』<sup>6)</sup>においても変わることなく保持される。

コーヘンが終生カント主義を貫いた裏にスピノザへの根強い反発があったことは疑いえない。それは存在と当為の混同というような哲学的理由に尽きない。西洋キリスト教社会にユダヤ教への門戸を開いたのはほかならぬスピノザである。彼がキリスト教改宗後に著した『神学・政治論』は、西洋社会におけるユダヤ教の位置付けを決定的なものにした。彼はここでユダヤ教が政治組織へと化し信仰心を歴史的に喪失したことや、愛を説くキリスト教のほうが宗教性において優れていることなどを論じて、中世以来ユダヤ社会で崇拜されてきたマイモニデス説を根底から覆した。だがコーヘンは、西洋社会に誤ったユダヤ教観を根づかせた源泉はスピノザにあるとみる。それゆえユダヤ教をめぐるスピノザとの対決は、コーヘンにとって宗教的アイデンティティを賭けた戦いである。

ところでバベル神話から分かるように、多民族や多言語の出現は人間の傲慢の結果である。コーヘンによれば、ここから人間の罪が見て取れるが、この罪ゆえに諸民族の統一が失われ戦争が生じたとされる。彼は次のように言う。「戦争は、諸民族にとって多くの敵対民族の中で分裂するあの誤った人類の象徴と

なる。一つの神は一つの人類を要求する。戦争や諸民族の存在をめぐる争いはやめなければならない。地上は平和とならなければならない。平和は道徳性である。神は唯一であって、その名前は唯一であるべきだ。あらゆる民族は神において、神によって一つの人類に統一されなければならない」(E.405)と。ここから明らかなように、神の「唯一性」は人間や民族が一つの人類となることをも含意する。預言者たちは平和状態の内に一つの人類を見いだす。神話が平和を過去に設定したのに対して、彼らは自らの道徳を未来に投影して平和をイメージする。このように未来概念の有無によって宗教と神話は区別される。

また「メシアMessias」という語は、ヘブライ語の「マーシーアッハ Mashiach」に由来し、「油を注がれたもの」という意味である。この語は最初イスラエルの「王」を表したが、後にユダヤの救世主を表すようになった。コーヘンは、このメシアと未来の関係を次のように記す。「唯一神を民族神の制限から救い出し、諸民族、人類の唯一神にしたのは未来概念である。未来のこの意味は新しい道徳性の梃子である。確かにメシアが現れる主の日はまず審判の日でもある。しかしこの世界審判はもはや世界壊劫(Weltenbrand)すなわち世界没落(Weltenuntergang)ではない。それは断じて万物の終わりではない。終わりというヘブライ語は語源的にはむしろ将来(Folge)であって、まさに期待や確信と同義となる。日々の終わりはあらゆる政治が目指さなければならない、あらゆる現実性が向けられなければならない他日である」(E.406)と。

一般に終末論とは、世の終わりが近づいたので悔い改めよと説く思想を言う。その際に「終わり」には、まさしく「世界審判」「世界壊劫」「世界没落」などのイメージが付きまとう。もしそうであれば、未来とメシアとの結合の可能性は否定されなければならないだろう。コーヘンはこれと異なる終末論を展開する。彼は「終わり」をそのヘブライ的語源に照らして「将来」の意味で解する。こうした解釈はけっして唐突でも恣意的でもない。キリスト教的終末論の核は

最終戦争と最後の審判であるが、この背景にあるのは、歴史は終わりを持つとするギリシア的な時間観念である。こうした時間観念は、ユダヤ教全史からすれば詩篇後期にしか現れない限定的なものである。ユダヤ教においては「終わりのない始まり」という時間観念のほうが一般的で、メシアがもたらす平和は、世界や人類の終わりではなく、新世界や新人類の始まりとして理解される(Vgl. ibid.)。

メシア思想は、政治的、歴史哲学的な意味において倫理的価値を持つとされる。今や人類の歴史において平和が実現されなければならない。倫理学はこの理念を預言者たちの思想と共有するが、その方法が異なる。預言者たちは詩人として平和の内に荘厳な光景を見いだす。平和はすこぶる魅力的なので預言者たちにとっては見あきることがない。しかしこの見あきないことは純粹意志にとって「静止」を意味する。純粹意志の本質は絶えざる「前進」なので「静止」は許されない。それゆえ「静止」をもたらす平和であっても「前進」のために犠牲にされる。「静止」は「前進」の中へ止揚されなければならないのである。この点が預言者たちの思想と倫理学の違いである。

#### 4. 「理想」のユダヤ的解釈

世界平和は、預言者たちによって作られたメシア像である。ではこれを真に確信させるものは何か。それは「永遠」の概念である。「永遠」が神話から生じたことは既に述べられた。神話における「永遠」は個人の不死性ではなくて道徳的世界の現実化にかかわる。「永遠」は「永遠平和ewiger Frieden」という未来像を表すのでも、平和を目指す無限の時間規定を表すのでもない。それはまさに総体性としての「永遠」を意味する。なぜなら「永遠」が未来の全時間の無限的総和であるならば、それは「静止」を意味するからである。このように今や「永遠」が総体性であることが重要である。コーヘンは次のように述べ

る。「永遠は倫理的概念であり、このようなものとして純粹意志と道徳的な自己意識にかかわる。それゆえ永遠は永遠の期間(Dauer)を意味しない。…意志の生にとって静止はない。…いかなる現実性が道徳性に対して保証されるのが問題の本来の意味である」(E.409)と。

このように「永遠」は倫理学にとって不可欠である。それはけっして時間上の規定を意味しない。時間上の規定である場合には「永遠」は多数性である。総体性としての「永遠」は、時間から解放されて純粹意志に関係させられる。それゆえ「永遠」は、時間や場所としてのそれではなく、仕事(Werk)としてのそれである(Vgl.E.410)。ここから道徳の現実性が一般的な意味での現実性といかに異なるのかが分かる。一般的な意味での現実性であれば、純粹意志の「前進」への努力は途絶えて直ちに「静止」や「休息」が訪れる。だから道徳の現実性は、何かを完成することではなく無限に仕事を続けることである。

また「永遠」は思惟にも依存しないとされる。純粹思惟においては時間の無限性は多数性として特徴付けられる。時間が総体性を得るためには現在を介して空間の力を借りねばならない。そのために時間の固有性が損なわれることになる。これに対して、純粹意志においては時間の無限性は問題にはならない。なぜなら純粹意志の内容は総体性としての「永遠」であるから。すなわち、純粹思惟は「永遠」の内容を空間的に描出しなければならないが、純粹意志は独力で「道徳的人格の自己」を産出できるのである。

ところでカントは『実践理性批判』の弁証論において最高善を確立するために神とともに魂の不死を要請した。コーヘンによれば、魂の不死は言うまでもなくキリスト教の根本教義の一つであるが、その起源は神話であるとされる。コーヘンはこのような神話思想に倫理的価値を認めるものの、倫理学へのこの導入には「決定的な損害」があるとみる。それは端的には要請概念の使用に認められる。<sup>7)</sup>カントは魂の不死を倫理的に不可欠な要請と考えたが、コー

ヘンはこれにより学的倫理学の基礎が脅かされ、宗教が倫理学に取って代わる危険性を指摘する。そして極めつきはプラトン以来横行してきた個人的不死と人類の不死の同定化である。これにより不死の概念が不可避的に「永遠」の概念と連関するようになったとされる。これに対してコーヘンは「個人の永生(Fortleben)と同様に人類の永遠も確実には認識されえない」(E.415)として、不死問題を理論的に検討することの限界を指摘する。

こうしてコーヘンは不死問題に見切りをつけて、再び「永遠」の問題に立ち返り「永遠は専ら純粹意志の前進の永遠を意味する」(E.415)と付言する。これまでの主張から明らかなように、純粹意志は終極を持たず無限に「前進」を続けた。しかし無限の「前進」は一様性の繰り返しであって欲望にも見られるという反論も成り立つ。そこでコーヘンは「純粹意志においては前進は純粹性における進歩とならなければならない」(E.416)と言う。すなわち、道德の現実性においては無限の進歩が求められるのである。そこで無限の進歩と「永遠」の関係が問われる。前者は純粹意志の発展過程とかかわり、後者は存在を表す。今や「永遠」が道德の現実性となるのである。これは当然理想と密接に関連する。

コーヘンによれば、「理想」という語が最初に使用されたのは芸術領域だとされる。それゆえ理想を理解するには芸術との関係が不可欠である。そこでまず芸術作品が引き合いにされる。芸術作品は、自然を写し取った「模像Abbild」でも、理念を自然に当てはめた「観念的対象Ideatum」でもない。これらはいずれも結果に過ぎない。真の芸術作品というのは作家の魂が吹き込まれたものであって、そこには創造が含まれる。よって理想は「真の芸術の第一の根本制約」であるとされる(Vgl.E.419)。このような芸術における理想を倫理学は援用した。ただし理想の概念が同一でも、自然や空間の内に芸術は理想の模範を持つのに対して、倫理学は道德の現実性を持たない。この点で両者は異なるとされる。

繰り返しになるが、倫理学においては純粹意志の産出が問題にされた。純粹意志は純粹思惟と異なり空間や時間の制約を受けない。そして「道徳性は純粹意志の純粹産出である。純粹意志にかかわる現実性は、この純粹意志の産出においてのみ求められうる」(E.422)とされる。それゆえ道徳の現実性は、純粹意志の産出に伴って現れることが分かる。すなわち純粹意志は、欲望や衝動と異なり独立して「道徳的進歩の永遠Ewigkeit des sittlichen Fortschritts」(E.421)という理想を産出するのである。その際に「永遠」も一つの存在であることを忘れてはならない(Vgl.E.417)。存在には二通りのタイプがある。一つは自然の存在であり、もう一つは理想や意志などの存在である。「永遠」は後者のタイプである。このタイプに共通する特徴は、時間や空間によって限定されない、規則や規範にかかわる、完全性を持つ、努力や仕事を誘引する、などである。なお、付言するならば、純粹意志の形成過程においてそれが実体のような形で根源から産出されると考えてはならない。そう考えることは、再び「観知的性格」の實在性を容認することになる。いずれにしても、純粹意志も理想と同様に道徳的存在の一種である。

また理想は「仕事の試み」という特徴も持つ。コーヘンはこの特徴を明らかにするために完全性、不完全性、完全化の不完全の三要素を挙げる。これらは道徳の現実化過程を動的に表すために便宜的に使用される。その上で彼は「仕事は理想の産出であるが理想の現実性ではない」(E.423f.)と述べる。この言葉から、仕事はその都度形成するのは理想の一部であって全体ではないことが分かる。理想とはすべての仕事の総体を言い、完全性を有する。また完全化とは完全性に至る途中の段階を指すが、「永遠」を前にした仕事はどれも不完全である。しかしそうした仕事の不完全さが問題なのではない。最も重要なことは、仕事がそれ自身のために無限にし続けられることである。よって「道徳の現実性は仕事にかかわる限り実際に天と地の間にある」(E.424)と言われる。

## 5. おわりに

現代倫理学からすれば、道徳に「純粹性」を求めるコーヘン倫理学など愚の骨頂かもしれない。不思議なのは、このような倫理学が混乱と不安が錯綜する20世紀初頭に提唱されたことである。この時期には19世紀後半頃から興った非合理主義、実証主義、社会主義などの諸思想が時代の趨勢となっている。これらからすれば、コーヘンの倫理学構想はどう見積もっても近代合理主義のエピゴーネンでしかない。さすれば彼はこうした時代思潮に乗り遅れた一老爺に過ぎないのか？確かにそうした見方もできよう。だがこれとは異なるユダヤ的視点から彼を捉え直してみると全く新たな面が浮かび上がる。

既に述べたようにコーヘンは、道徳の現実性として「永遠」という理想を掲げた。この理想は、根源から意欲を駆り立てて仕事や努力を無限に産出する。コーヘンにおいては過去、現在、未来の中で未来が最も輝いている。そのことを端的に示しているのが、未来から過去を照らし出す予料の思想である。推測になるが、この時間論はおそらくハイデガーの時間論にも少なからず影響を与えたであろう。だがこうした哲学史的な詮索は今はどうでもよい。重要なことはコーヘンの時間論が限りなくユダヤ的であることである。彼がユダヤ教の歴史から学び取ったものは、「集合」を目指すシオニズムなどではなく、永続的な「離散」と「永遠平和」の理想である。<sup>8)</sup>だがユダヤ的なものはこれにとどまらない。時間観念からすると、マルチン・ブーバーの現在も見逃せない。コーヘンにとって現在はいわば無であり空間の手助けを必要とした。ブーバーは、対照的に「我—汝」が過去や未来ではなく現在にしか存在しないことを繰り返し説いた。<sup>9)</sup>こうした出会いとしての現在も、ヤハウエとモーセの関係のように限りなくユダヤ的である。

こうした見方が許されるなら、コーヘンを近代合理主義のエピゴーネンと評することがいかに的外れなことなのかが分かる。コーヘンへの正当な評価は、

残念ながら彼の生前中にはできなかった。だが今日は状況が一変した。われわれはニコライ・ハルトマン、ハイデガー、マックス・シェーラー、ハイムゼートらによって西洋哲学史からその名を抹消されかけた人物に再び光を当てることができるようになった。時が満ちたのである。

## 註

カント著作からの引用等はアカデミー版を用い略号とともに頁数を本文中に記す。

- 1) 拙著『カント倫理学の研究－義務論体系としての『道徳形而上学』の再解釈－』  
溪水社 2005年 25-27頁参照。
- 2) Vgl. Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens, Georg Olms, Hildesheim 1981<sup>5</sup>. 以後  
本書からの引用は「E.」と略記し頁数とともに本文中に記す。
- 3) Idealismusは「理想論」とも訳せるが、ここでは倫理学の立場が述べられてい  
るので「観念論」としておく。
- 4) コーヘンは道徳の現実性に対する「他の契機」をカントの議論の内に見いだす。
- 5) Vgl. Hermann Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, Bruno Cassirer, Berlin 1902, S.131.
- 6) 本書全体がスピノザのユダヤ教論(『神学・政治論』)に向けられたものであ  
る。Vgl. Hermann Cohen, Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums,  
Leipzig 1919.
- 7) コーヘンは、理論的要請は「原則の同質的な応用可能性」を前提にしているが、  
こうした「応用可能性」が倫理学では困難を極めると指摘している。この問  
題については拙著『カント倫理学の研究』237-239頁を参照のこと。
- 8) 拙著「ヘルマン・コーヘンとマルティン・ブーバーのユダヤ教論争」『広島大  
学大学院文学研究科論集』(75巻) 2015年 1-19頁参照。
- 9) 拙著「マルチン・ブーバーの〈我－汝〉の生成論」『HABITUS』(18巻) 西日本  
応用倫理学研究会 2013年 76頁参照。

# On the Ideal in Hermann Cohen's Ethics

Fumio MATSUI

Professor, Hiroshima University

This essay aims to clarify Hermann Cohen's view of the ideal in the context of Judaism. Kant secured the independence of the ethical sphere by a discrimination of 'ought' from 'is', but did not pay full attention to the realization of morality. Therefore Kant's ethics have been criticized for being unrealistic. Cohen insists that Kant should pursue the being of the 'ought-to-be' in accordance with 'a method of purity'. It is 'pure will' that is to be produced from the origination principle. Pure will can also be a realization of morality produced in relation only to time. However this reality is in principle very different from natural objects of thought, for it is characterized as a concrete individual idea, that is, the ideal. The ideal, which is said to have originated from Plato, is indispensable to pure ethics. Cohen discovers the moral reality of 'the ideal of eternity'. Needless to say, the word 'eternity' was also used in Kant's philosophy, for example, 'eternal peace'. According to Cohen, however, it originated from Judaism. In this way, he tries to reinterpret various concepts of Kant's ethics in the context of Jewish culture. In Western philosophy, Cohen is often considered as an epigone of modern rationalists such as Kant, Fichte, and Hegel. This valuation is not entirely inappropriate, but seems to neglect another dimension of Cohen's thought. We should now paint a fuller picture of Cohen as both a Kantian and a Jewish philosopher.