

カント倫理學に於ける Person 並に Persönlichkeit の概念につきて

柳田謙十郎

一

カントの純粹理論性の批判に於ける研究の出發點としての根本假定は純粹數學並びに純粹自然科學に於ける基本的命題が先天綜合命題として普遍妥當性と必然性を有するといふ事にあり、彼の認識論に於ける主要課題はこれらの命題が有し得る此の如き要求の權利根據如何、換言すればそれらは如何にして可能であるか (Wie—möglich?) といふ點にあつた。これと等しく彼の實踐理性批判の出發點となす根本假定は道德律が純粹理性の事實として與へられてゐるといふ事(1)、換言すればそれが吾人に對して示す所の法則は一の先天綜合命題として吾らにとつて必然的確實性を有すると云ふことであり、彼の先驗的倫理學に於ける主要課題は、道德律がかくの如くにして我らの意志の客觀的規定原理 der objektive Bestimmungs grund des

Willens となり得るといふ事はいかにして可能であるかといふ事の權利根據を明らかにするといふ點にあつた。而して前者に對する解答が直觀形式としての時間空間並びに悟性概念としての範疇の、主觀性と先天性 *Subjektivität und Apriorität* によつて與へられた如く、後者も又その内在性、換言すれば自由なる自己立法的意志としての人格 *Person* の概念に於て與へられたといふ事が出来るであらう。

されば道德律の客觀的實在性は彼にとつては何らの理論的證明を要せずして吾人の常識 *der gemeine Menschenverstand, die gemeine Menschenvernunft* に於て既に自明なものとして正しく示されて居る所の疑ふべからざる事實であつた。彼は此の點に關して實踐的評價能力が理論的評價能力よりもはるかに卓越してゐる事を認め、理論理性がその純粹使用に於て常にさくべからざる不可能と自家撞着とに陥るのに對して、實踐的方面に於てはむしろそれが純粹に用ひられれば用ひられるほど——凡ての感性的制約から出来るだけ完全に離れれば離れるほど——自家の面目を發揮し、殆んど哲學者以上に的確なる判斷を下し得るものである事を以て驚嘆にも價する事柄として認め、余の意欲が道德的に善ならむがために余が何をなすべきかを知るには何ら深遠なる洞察力を要しない」どのべてゐる(2)。彼はこの見地から *Grundlegung*

に於ては其の叙述の出發點を道德の普通理性的認識 *die gemeinen sittlichen Vernunft* たるに置き漸次哲學的認識にまで展開せしむるの道をとつてゐる。純粹理性批判の分析論第一章のごときも要するに吾人の *die gemeine Menschenvernunft* に與へられたる事實としての道德概念の分析的展開に外ならないといふことが出来ると思ふ。

かくの如くにして彼はいふ。行爲の道德的價值はその行爲が義務から *aus Pflicht* なされた時にのみ、詳言すれば傾向の影響並びにそれと共に意志のあらゆる對象から全然引き離されて、客觀的には法則、主觀的にはこの實踐的法則に對する尊敬のみが彼の意志を規定したとき始めて存在し得る(4)。従つて又行爲の道德的價值は其の行爲がもたらす所の結果、又はその行爲によつて達せらるべき目的に於てはなく、其の行爲がよつて以て決定せられる所の格率——心術そのものに於て存するのである(4)。彼のこの根本思想——彼が吾人の普通理性的認識に於て何人もが承認しなければならぬとした所の此の道德概念——を承認することを始めから拒む者がありとするならば、それは恐らくカントにとつて無縁の衆生たる外はないであらう。彼は唯此の如き人はその言葉の眞正の意味に於て *Person* ではありません」とのみいつてそれ以上は沈黙する外はないであらう。

吾人はこゝに彼のこの道德に關する根本概念に對して新らしく疑點をさしはさまんとするものではない。唯余が此處に問題として提出せんとする所のものは此の根本觀念の承認の上に當然生じ來るべき筈の疑問、恐らく上述の彼の見地からは到底見のがすことの出來ない筈である所の——人格の道德的價值判斷の可能に關する問題である。吾人の普通理性に於ける道德的認識は行爲に於けると等しく人格に對しても常に重大なる關心を以て價值判斷をなすことを忘れない。それはカント自身も既に明瞭に認めてゐる所である(5)。しかも吾らの人格に關する價值判斷は必ずしも行爲に對するそれと同一原理に従つて同一の方法を以て行はれるとは限らない。少くとも始めからこれを前定することは許されない。何となれば我らの道德的價值判斷の事實に於て、前者の場合に於てはその行爲が義務の意識傾向に對立してこれに強制を與へるものとして(6)からなされたか否か、換言すれば快不快を以て唯一の原理とする感性要求の強靱なる反抗と戰つてそれらの凡てを征服し、純粹に法則の表象そのものを以て彼の意志を規定することが出來たか否かといふことが最高の問題ではなく、むしろ我らに於ける具體的人間性が *Tierheit* から *Heiligkeit* に接近すること、義務即ち強制としての道德律が神聖性の法則に近づくことの

程度又は階段が價值批判の第一原理をなすと認めらるべきだからである。即ち此の場合に於ては(意志の純粹性、換言すれば客觀的法則が直接意志の規定原理となるといふ事は兩者に於て等しく要求せらるゝ事ではあるけれども)法則の表象が傾向に及ばず影響としての強制 *Nötigung* が出来るだけ少なくなること、法則に基く意志規定が恰も彼の傾向性からなされたかの如くなること、關心の焦點を形成すべき筈である。故に行爲に對する價值判斷と人格に對する價值判斷とはその評價原理に於て全然矛盾し杆格するものであるといふことはないにしても——或はこれを皮相的に解する場合にはかくの如き *sollen* の *Wollen* 化、義務意識の無限の減少はやがて意志の規定原理としての客觀的法則そのものゝ滅除と解せられるかも知れないが、これは *Tierheit* と *Heiligkeit* との混同を生ずべき許すべからざる誤解である——

少くとも同一見地に於て行はれ得るといふことを始めから前提することが許されないものである事だけは明らかである。ある行爲が純粹に義務の念からなされた時、その行爲の行爲としての道德的價值は十分に認められなければならないが、その行爲者その人の *Person* としての價值は單にそれだけの理由によつてはまだ前者と同等の高き評價々値を得べき條件を満すことは出来ない。何となれば人が理性的

存在として認めらるゝ限りその人々の Person としての價值換言すれば有徳的段階の如何を問はず——勿論法則とこれに反抗する傾向との戦に於ける難易の差はあ
るにしても——此の如き行爲に於ける心術の純粹性は少くとも可能的なるもの
として認められなければならず、そしてこれが等しく純粹なるものとして認めらるゝ
限り、たとへそれがいかに有徳的に異なる Personen によつてなされたものであるにして
も少くともその行爲としての價值は等しきものとして承認せられなければなら
ないからである。否或る場合には義務に對する傾向の反抗及びこれに伴ふ内面的
闘争が激烈であればあるほどそれは該行爲に於ける心術の純粹性の標徴をなすも
のとして高き價值評價をよび起す根據となるといふこともあるであらう。しかし
それによつて同時に彼の人格價值評價が同様に高められて感せられる事、換言すれ
ば行爲者自身の神聖性の接近が認められるといふことはあり得ない。之に反して
又假りにある行爲に於て——恐らく彼自身によつては到底制御することの出來な
い力強い傾向の誘引に支配せられて——意志の純粹性が曇らされるやうな場合が
起り、そしてそれによつて彼はそのなせる行爲に關して十分に非難せらるべきでは
あつても、單にそれだけの理由によつて彼の Person としての全價值がこれで同一比

例を以て引き下げられるものと考へることは出来ない。少くとも吾らの *die gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis* はかく考へることを許さない筈である。然らば唯行爲のみを以て道德的價値判断の唯一の對象として論ずるかの如くに見ゆるカントの道德哲學は、此の方面に於ける普通の理性的認識の確實性を承認し、その前提又は基礎の上に此の學の全建築を構造せんとする彼の立場としては其の出發點に於て既に重要な缺陷を包藏してゐるのではなからうか。もし然りとすればあるべかりし筈のカントとしては如何に考ふべきであつたか。又もし然らずとせば彼は此の問題について事實いかなる考慮をなしてゐたか。吾人は此の疑問を通じて彼の *Person* の概念が彼の倫理學に於て有する意義を少しく考察したいと思ふ。

〔註〕 Kant の著書に附けは凡て *Philosophische Bibliothek* に於る。

- 1 *Kritik d. pr. V.*, S. 61.
- 2 *Grundlegung z. Met. d. S.*, S. 22. *Prak. V.*, S. 196.
- 3 *Grl.*, S. 19.
- 4 *Grl.*, SS. 17—18.
- 5 *K. d. pr. V.*, 193—194

カント倫理學に於ける Parson の概念はこれを他の法則、傾向、自由、命法等の一義的に規定せられた概念に比べればはるかに複雑多岐な概念であり従つて又豊富な内容を持つた概念である。彼は先づ人格を以て物件 *Sachen* と對立せしめ、後者が唯吾人の欲求能力の満足に對する手段として相對的價值を有するに留まるに反して、前者は目的其者として存在し従つて一切の傾向の對象としての被制約的價值から獨立なる無制約的絶對的價值を保有するものであることを認めた(1)。彼が善意志を以て此の世界に於ても、否此の世界の外に於ても無條件的に善と稱せられ得る唯一のものであることを主張した所以も(2)、一切の吾人の欲求能力の對象が唯市價 *Marktpreis* を持ち得るのみであるに對して人格は獨り尊嚴 *Würde* を持つと唱へた事も(3)、要するに彼の此の人格概念の當然の歸結に外ならない。扱もし人格の概念を此の如き意味にのみ一義的に規定するならばそれは一切の價值の根原であり従つて又それ自身何ら價值判斷の對象とはなり得ないものでなければならぬ。それは因果律の自然機制に従ふ感性的存在として、なく自ら普遍的に立法する自由

なる意志の主體、換言すれば前者の機制から獨立なる睿智的存在として認められたる理性者 Vernünftiges Wesen の概念と一致する(4)。従つてこの意味に於ける人格とは唯意志の自律の存する所自由なる自己立法によつて彼が自身に與へた法則に自ら征服する所にのみ存在することが出来る。それは現實の世界に於て我ら自身に於ける存在の事實として與へられた所のものではなくて、我らをして眞に道德的價值存在たらしむる所以の價值の根據としての絶對的價值である。故にこの意味からするならば人格に關する價值の區別を論ずるといふことはそれ自身一の矛盾でなければならぬ。

しかしカントの人格の概念には今一つの意味がある。それは上述の如き單なる價值概念規範概念としてのみ認められた抽象的な人格でなく、價值を含んだ自然存在として認められた具體的なる人格の意義である。それはリッブスに於て發展せしめられた、感覺寫象感情願望意志恐怖等の心理的作用をも含んだ存在としての人格の意義である(5)。カント倫理學に於ける人格の概念に此の如き經驗的要素の存在を認めんとすることに對しては恐らく多くの人は容易に承認することを欲しないであらう。それは彼の批判的倫理學に對する理解の洞徹の不足に基くものとし

て非難する者さへあるかも知れない。しかし吾人は彼の倫理學に於て慥かに此の混用が存在してゐたこと、しかもこの混用はあるべかりし筈のカントたり得ない處の彼の不用意がもたらした偶然の過誤と見らるべきものではなくて、彼の倫理學にとつて決して見のがすことの出来ない最も貴重な混用の一つであつたことを認めずには居られない。例へば彼は純粹實踐理性の分析論第二章に於て *Das Gute oder Böse wird also eigentlich auf Handlungen, nicht auf den Empfindungszustand der Person bezogen, und, soeitel etwas schlechthin (und in aller Absicht und ohne weitere Bedingung) gut oder böse sein, oder dafür gehalten werden so würde es nur die Handlungsart, die Maxime des Willens und mithin die handelnde Person selbst, als guter oder böser Mensch, nicht aber eine Sache sein, die so genant werden könnte* (6) のべてゐる。これ彼が明らかに *Handlungen* 又は *Handlungsart* と共に *die handelnde Person selbst* をも道德的價值判斷の對象として認めたものであるといはなければならぬ。此の場合に於ける人格とは、自由意志の主體として道德的善の最後の根據として認めらるゝ所の絶對的價值ではなくして、かゝる價值をそれ自身の中に可能的には含みつゝも、しかも善又は惡として判斷せられ評價せらるゝ所の現實的具體的存在としての *Mensch* を意味する(7)。又分析論第三章に於ては *Der Mensch ist zwar unhellig ge-*

tug, aber die Menschheit in seiner Person muss ihn heilig sein. (8) 即ち人間は必ずしも純粹に善なるもの神聖なるものではあり得ないがその人格に於ける人間性は神聖でなければならぬといつてゐる。此の場合に於ては Mensch 又は Person は神聖なものとして認められてゐるのではなくて、その中に於ける Menschheit のみが神聖なものとして認められてゐることは明らかである。彼は又これを別に Persönlichkeit とも呼んでゐる。而して彼はこれを解して全自然機制からの自由と獨立性とに外ならぬものとなしてゐる。故に此の意味に於ては Mensch と Menschheit 及び Person と Persönlichkeit とは各明瞭に區別さるべき概念であり、彼が無制約的價值として認めた所のものは實は Person ではなくて Persönlichkeit であることが明らかである。然るに彼は他の多くの場所に於ては屢この兩者を混同的に用ゐてゐる。故に前に述べられた彼の人格の概念は嚴密に言へば實は人格性 Persönlichkeit の概念に外ならなかつたといふことが出来るであらう。

扱人格の意義をかく限定した時、かくの如き具象的事實的存在としての「人」は一の相對的價值の實現として認められなければならず、従つて又道德的價值判斷の對象となるべき筈であるが、然らばかゝる對象の價值判斷に於ては何を以てその最後の

規範となすべきであらうか。カントはこれに對しても亦行爲に於けると等しく法則が最後の原理とならなければならぬといふやうな口吻を洩してゐる所もある。例へば *Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur achtung fürs Gesetz, wovon jene uns das Beispiel gibt* (9) といへるが如きは其の最も著しきものであらう。しかし單なる法則のみが吾人の人格價値の批判の原理たることは前節に於て既に述べた通りである。然らばそれは何であらうか、カントは之に對して別に「道德的完全の理念 *Ideal der sittlichen Vollkommenheit* なる概念をあげてゐる。「福音書の聖者と雖も之が聖者として認識せられむが爲には先づ豫め我らの道德的完全の理念と比較されなければならぬ。其の上彼は彼自らに關して『何故に汝らは我を善といふや、唯一の神の外善きもの(善の原型 *das Urbild des Guten*) なし』といつてゐる。しかし我らは最高善としての神の概念を何所より得るか。それは一に道德的完全の理念からである(10)。然らば道德的完全の理念とは何であるか。それは我らに於て可能なる状態としての徳即ち戦争状態にある道德的必術 *Tugend, d. i. moralische Gesinnung im Kampfe* ではなくて *die Heiligkeit im vermeinten Besitze einer völligen Reinigkeit der Gesinnungen des Willens* (11) である。勿論かくの如き神聖性は我らの如き有限なる理性的存在者の永遠に

到達し得べからざる境地としての一の理念であり、それはいかなる被造者によつても實現されることは出來ないものではあるがしかし又吾らが近づくべく且つ遮斷せられざる無限の進行に於て等しきものとなるやうに努力しなければならぬ處の原型である(12)。何となればそれはかの福音書の凡ての道德的訓戒に於て明らかに示されて居るが如く、すべての道德律を全然喜んで——何らの自己犠牲的要素なしに——なすといふが如き理性的存在者の至上なる境地であり、一切の義務と責任と従つて又吾らの道德生活の中核をなす當爲の意識とはこゝには完全に消滅して、唯法則に適合する意欲のみが存在する状態であり、現實なる吾らの如く尙他種類の動機即ち感性の觸發を蒙り、理性のみが單獨に純粹に活動するといふやうなことの決して起らぬものにあつては、従つて行爲の客觀的必然性は常に「べし」として意識され一の強制を含み主觀的必然性から區別されなければならぬ存在にあつては、其の感性的性質が我らから全く排除されて終はぬ限り永久に到達實現し得ない境地だからである。

しかしこの事はかの理念が我らから絶對的に超越的なものとして何ら我らの實踐的生活と直接の關係を有たない空虚の觀念であることを意味するものではない。

それは恰も航海者の前途に輝く暗夜の星の如くたしかに unreichbar なるものではあるが、しかも我らの進むべき道に對して不斷の光明を投げ與へつゝある處の生の標的であらねばならない。たとへ有限なる生命と、避くべからざる傾向の障害とのために現實と理想との矛盾衝突が我らの全生に課された運命的な桎梏であるにしてもそれは依然として近づくべく且つ遮断せられざる無限の進行に於て等しきものとなるやうに努力せねばならない所の我らの標的でないければならない。カントが純粹理論理性の批判に於ては論過 Paralogismen d. r. V. として許すことの出来なかつた實體としての自我を、純粹實踐理性の辨證論に於ては靈魂の不死 die Unsterblichkeit der Seele の名の下に 1) の要請 Postulat として認めなければならなかつたのも實に此れに基くのである。

以上によつてカント倫理學に含まれたる人格概念の二つの意味については一通りの考察を終つたが次に簡單に彼が道德的價值判斷の對象として認めた他の概念たる行爲について少しく論究して見たいと思ふ。

此處に言ふ所の行爲が人間的行爲を意味するものであり、しかもそれは物理的外的運動として行動でも、又その行動によつて惹き起さるゝ結果、或は行爲の目標とし

て立つ所の目的内容でもなく、執意そのもの、意志活動の形式そのものを意味するものであることは茲に多言を要せずして明らかであらう。物理的運動としてあらはれた行動やその結果が我らの道徳的價值判斷の對象であり得ない事は吾人のこゝに問題としつゝある所のものが行爲の單なる *Legalität* ではなくてその *Moralität* であるといふ一事を反省することによつても直ちに理解されるであらう。これらのものが有し得る價值は、たとへそれがいかに高く評價せられる場合に於ても、所詮物的價值 *Dingwert* であり、單なる價格 *Preis* を有し得るに過ぎない。それは唯吾らの主觀的な傾向が持つ所の要求を條件としてのみ成立ち得る相對價值であり得るに過ぎない。然るに道徳的價值は、いかなる場合に於ても、かゝる主觀的制約の上にのみ、始めてその可能性が與へられ得るやうな被制約的、比較的價值であつてはならない。然らば吾人の行爲に於てこの試鍊に堪へ得るものとして、捨象の最後に残る抽象項は行爲の内面的要素としての心術 *Gesinnung* 換言すれば意志活動其の者の純粹形式のみであるといはなければならぬ。従つて此の如き意味に於ての行爲のみが、我らの道徳的價值判斷の對象であることが出来るのである。

而して此の如き行爲の道徳的價值は吾人の意志が純粹に法則によつて規定され

たか否か或は主觀的にいへばかゝる法則に對する純粹な尊敬からその行爲がなされたか否かといふ事によつて定まるものであることは既に前に述べた。従つて又此の場合に於ける價值判斷の最後の規範となる處のものが、實踐的法則に外ならないことも自ら明かであらう。こゝに言ふ實踐的法則とは意志の普遍的規定を含む命題たる實踐的原理が、凡ての理性的存在者の意志に對して妥當なるものとして承認せられた場合に於ける法則を意味する(13)。而して多くの實踐的原理の中、欲求能力の對象を意志の規定原理として豫想するすべてのものは悉く經驗的であり、その對象が吾人の主觀に對する快不快の關係——この關係は決して先天的に認識せられることは出来ない(14)。——に基くものであるが故に、實踐的法則は吾人の意志の格率を實質(欲求能力の對象)の上からでなく、形式の上から規定する所の原理でなければならぬ(15)。かくて此の法則は即ち道德律に外ならないのであるが、かくの如き普遍的法則としての道德律が、いかにして吾人の行爲の價值批判の原理となる事が出来るかといふことは、更に又別様な問題を構成するであらう。

〔註〕

1 Grl., S. 532

- 2 GrI., S. 10
 3 GrI., S. 60—61
 4 GrI., S. 60
 5 Lipps, Die ethischen Grundfragen, 4 Aufl. S. 13
 6 prak. V., S. 78—79
 7 カンタの註の意合 So würde es nur die Handlungs art, die Maxime des Willens, und mithin die handelnde Person selbst, als...
 ……………の如く Handlung art の handelnde Person の間を簡單に mithin を以て結びつけてゐることは注目に價する。か
 くの如き大膽な結合が彼の立場から如何にして可能であるかは第三節以下の敘述によつて或る度まで明らかにせられ得るであらう。

- 8 prak. V., S. 112
 9 GrI., S. 20.
 10 GrI., S. 29. 安齋、藤原二氏譯四六頁
 11 prak. V., S. 109.
 12 prak. V. S. 108.
 13 prak. V. S. 23. Erklärung.
 14 prak. V. S. 26. Lehrsatz I.
 15 prak. V. S. 34. Lehrsatz III.

以上によつて吾人はカントの倫理學に於て道德的價值判斷の對象として行爲と人格との二者が存在せねばならぬこと並びにそれらの價値の規範となる所のものが後者に於ては實踐的法則即ち道德律であり前者に於ては意志の神聖性であることを略理解することが出來た。然しながら吾人は此の如き二箇の並立せる價値が各獨立なる絶對價値として存在することを許すことは出來ない。吾人にとつて絶對的無制約的なる價値は唯一でなければならぬ。然らざればその價値の絶對性も無制約性も意味を失はざるを得ないであらう。故に此の兩者は何らかの方法によつて統一せしめられねばならぬ。然らばそれはいかにして可能であるか。其所には唯可能的に許されたる三つの途のみがあり得る。第一は價値の最高の根據を法則に置くものであり、第二はこれを意志の神聖性に置くものであり、第三は此の兩者を含んでしかもこれを止揚する更に高き概念を求むるものである。此の三者の中意志の神聖性又は道德的完全の理念が、價値の最後の根據たるに價しないものであることは始めから明らかであらう。何となれば我らに於ける神聖性の理念は唯

實踐的法則即ち道德律の概念によつてのみ可能であり、この概念なしには道德的完全の理念が何を意味するかは全く理解することは出来ないからである。故に我らに残されたる途は第一か第三かの兩途の中の一を選びこのみである。

これに對するカント自身の考へ方は一面から見れば慥かに第一の方向に傾いてゐるといふことも出来る。殊に純粹實踐理性の第二章は法則至上主義の最も端的な表現だとも見ることが出来るであらう。本章に於て彼は善惡の概念を一切の道德的價値評價の根底に置いて、其處から意志の法則を導き出さんとした從來の道德哲學が道德の原理を自愛又は自己幸福に従屬せしめ道德其のものゝ本質を根本的に破壊するものであることを痛論して極力之に反對し、逆に實踐的法則の概念が一切の道德價値判斷のアプリオリであり、善惡の概念は唯此のアプリオリからのみ導き出されるものでなければならぬ事を主張した。これ彼が純粹理論理性の批判に於て、一切の認識が對象に作準せねばならぬと考へられてゐた從來の哲學の假定を排斥し、反對に對象が我らの認識に依準せねばならぬと假定することによつて、思想法に於けるコペルニカス的な轉回又は革命をなした事に相應する所、偉大な發見であるといはなければならぬ(1)。「もし善の概念がこれに先き立てる實踐的

法則から導出せられずして、反對にこの法則の基礎でなければならぬとすれば、それは唯あるもの——其の存在が快樂を約束し、かくて其のものを生ずるために主觀の原因性を、即ち欲求能力を規定するあるもの——の概念のみである(2)。「もし我らが善の概念から出發してそれから意志の法則を導き出さんとするならば對象に關する善の樂念は、同時にこの對象を意志の唯一の規定原理として指定するであらう。扱この概念はその標準としていかなる先天的の實踐法則をも有せざるが故に、善或は惡の試金石は對象が我らの快或は不快の感情に一致すること以外の何者にも置かれないであらう。……そこでまさしく先天的の實踐法則の可能は排除せられることになるであらう(3)。」しかし das Wohl は決して直ちに das Gute とはならず。das Uebel 或は Weh は決して直ちに das Böse ではない、我らが同一行為に於てそれを善又は惡として判斷する時と幸又は不幸として判斷する時とは二つの全く異なる評價をあらはすものである(4)。故に善及惡の概念は法則の概念をまつて始めて成立すべきものであつて決してこれに先行する概念であつてはならない。この意味に於てあらゆる道徳的價値の唯一絶對の根據であり得るものは法則のみであるといふことが出来るであらう。カントが法則を以て價値の最終の原理なりと見た理由も亦こゝ

に存することゝ思はれる。そして其の意味に於て彼の法則至上主義は慥かに最も重要な倫理學的意義を含んで居るといはなければならぬ。

しかし翻つてかゝる歴史的關係を離れて、此の法則が吾人の道德生活に於て有する所の意義又は、機能を考察する時、今迄とは異つた新らしい見地が我らをおそつて來るのを感じる。それは慥かに客觀的普遍的なものであつて、我らの主觀的な欲求能力の對象ではないが、しかし我らに對して全然沒交渉な、或は超絶的なものではない。何となればそれが我らに對する法則として存立し得る所以のものは、我ら自身の意志の規定原理として作用し得るといふ所に存し、しかもそれは我ら自身から獨立なる存在としての意志から與へられたものとして認めらるべきではなくて、(かゝる場合に於ては道德の本質的原理をなす意志の自律は當然不可能となる。のみならず吾らの意志が此の如き法則によつて規定せられた時、吾らの意志規定の直接の根據をなすものは、これに服従するとせざるとに伴ふ快不快の感情であつて法則そのものであることは出來ない。従つてかゝる場合に於ては行爲の適法性 *Legitimität* は生れ得るであらうがその *Moralität* は生ずることは出來ない。) われら自身によつて與へられたものとして認められなければならぬからである。されば道德

律が道德律として存立せんがためには、それは必然的に我ら自身の意志の自己立法（従つて又それは自由なるものとして認められなければならない）に基くものでなければならぬ。此の自由なる立法的意思は他の何者によつても制約せらるゝことなしに、自らその意志を普遍妥當的必然的なものとして表象する。かくして其所に無制約的なる實踐法則としての道德律が生れる。従つて又吾らの理性の事實としての道德律の存在は我らを必然的に導いて自由なる立法的意思の概念にまで到達せしめるのである。彼が道德律を以て自由意志の *ratio cognoscendi* となし、自由意志を以て道德律の *ratio essendi* となしたのは實はこの理由に基く(5)。この道德律の *ratio essendi* としての自由意志の概念こそ實にカントに於ける *Persönlichkeit* の概念に外ならないのである。彼の倫理學に於て *Person* の概念が殆んど中軸的な位置を占めて居るのは實にこの理由に基くのである。

故に法則は慥かにあらゆる道德的善及惡の概念に先行すべき基本的概念として認められねばならない事は明らかであるが、同時にその概念は自由なる立法的意思としての *Persönlichkeit* の概念を離れては到底存立し得ない概念であることも否定されることは出來ない。否法則なる概念は決してそれ自身獨立なるものとして存立

し得べき概念ではなくて抽象概念の二重の抽象項(6)として前者との關係に於てのみその意義を保ち得る概念に過ぎない。換言すれば法則なる概念があつて、然る後に *Persönlichkeit* なる概念が成り立つのではなくて、後者をまつて前者が始めて存立をすることが出来るのである。されば我らにとつて最も根本的なものは法則ではなくて實は *Persönlichkeit* であるといはなければならぬ。この意味からするならば、法則は慥かに行爲の道德的價値の直接なる根據でなければならぬことは勿論であるけれども、しかしそれは又更にその根據をなす *Persönlichkeit* の一面をあらはす概念にすぎないといふことも出来るであらう。

然らばかくの如き價値の最終の根據としての *Persönlichkeit* はカントの、これと似てしかも幾分異つた意味を帯びてゐる様に思はれる他の概念 *Person* 並びに意志の *Heilichkeit* (神) に對していかなる關係に立つものであらうか。 *Persönlichkeit* が意志の神聖性と同一視すべからざる概念であることは、前者が我ら自身に對してどこまでも *immanent* なるものとして見られなければならないものであるに對して、後者は我らの現實を超越した理意である所に其の意義を有することを反省するならば直ちに理解せられるであらう。 *Persönlichkeit* はそれが普遍的立法的意志であるといふ意味

に於ては神聖性と共通なる部面を持つてゐるが、同時に又それはこれに對立する所のあるもの、これに服従すべきではあるがしかし必ずしもそれが客觀的法則なる故を以てこれに服従するとは限らないあるもの——例へば感性に觸發せらるゝものとしての傾向性——の存在を豫想する。もしこの豫想をとり去るならば、立法的意思としての *Personlichkeit* の概念は成り立たなくなる。此の概念は本來具象的な *Person* 又は *mensch* の概念から *Moralität* の根據を學的に基礎づけんがために先驗的方法に基いて抽象された概念である。従つて本質的には捨象された概念との結合を考ふることなしには意味をなさない。然るに神聖性は吾人の道德的精進の終局の目標として置かれた一の理想に外ならない。道德律によつて規定せらるべき意志の必然的對象として無限に近づくべく努力すべきではあるが、永遠に到達することの不可能な一の限界概念であるに過ぎない。それは何らの反法則的要素を豫想しない。否かゝる異端的な要素が完全に絶滅せしめられる所に、唯自由なる立法的意思の無碍なる活動のみが存在する所に始めて存立し得る概念であり、法則はあり得てもその法の法則としての意識(即ち義務の意識すらもあり得ない處の *Sollen* と *Sein* との完全な一致境である(7)。されば前者が法則の *ratio essendi* としてこれを基礎づける根本制

約として認めらるゝ概念であるに對して、後者は法則の概念によつて始めて成り立つことが出来る所の、いはゞ被制約的概念であるといふ點に於て最も重要な差異が存在するのである。

次は Person に對する Persönlichkeit の關係であるが、此の點に關するカント自身の思想は一見した所では頗る不明瞭である。彼は多くの場合に於ては Person なる語のみを用ひ Persönlichkeit なる語は唯稀に (s) 用ひられてあるに過ぎない。しかも同一なる Person といふ語によつて或るときは Mensch としての具象的存在を、或るときは Mensch に於ける Menschheit として Persönlichkeit を意味せしめてゐる。(第二節參照) しかしたとへ用語の上に於ては此の如き混用が行はれてゐたにもせよ、これらの語によつて彼が示さんとした所のものは決して洞察するに難くはない。Persönlichkeit 或は此の意味に於て用ひられた Person 又は Mensch とて自然界の一部を構成する要素としてその機制に従ふ存在として見られた人間を意味するものでなく、かくの如き自然の機制によつて制約さるゝことなき自由なる原因性をそれ自身の中に含む道徳律の主體として見られた場合に於ける人格又は人格性を意味する。若し我らが我ら自身を時間によつて規定せらるべき限りに於ける現象的存在として觀察するな

らば、たとへ我らがいかに精神的存在であるにもせよ、それは當然因果の範疇の適用せらるべき世界にあるものであるが故に、その行動(内面的並に外面的)の一切は自然必然性を以て説明することの可能なる世界として表象されなければならない。吾人のあらゆる瞬間に於ける現在(は凡て過去によつて規定され而して過去は吾人の支配中になきものであるが故に、一切の時間上に於て余は決して自由ではあり得ない。それにもかゝはらず吾人は道德律によつて規定せられる所の存在としては自分自らを必然的に自由なものとして表象する。このことはかりに我らが我らの行為の動機をその最も小さきものに到るまで知り、且又此の動機に影響する凡ての外的機縁をも知るほどに洞き透察を持つことが出来、従つて未來に於ける吾らの行為を月蝕や日蝕を豫知し得るが如く必然的なものとして確實に表象することが出来たととしても尙否定することの出来ない事實である。かくの如き自由は我らが我ら自身を現象界の一員として考察する限り到底認めることの出来ないものであるが故に、吾人が自己を道德律の主體として感性的制約から自由なものとして考察する場合には、これを時間の中に流轉する現象的事物に於けるとは異なる秩序に於て、即ち *Homo Noumenon* に屬するものとして之を認める外はない。故に我らは現象界の一員

としては Vaucanson の自働機械と選む所なき自然必然的存在であるとしても、叡知界の一員としては自由なる自己立法者として存在することが出来る *Persönlichkeit* とは即ち此の自由なる原因性として認められたる人格に外ならない。それは我らをして單なる自然的存在から區別して道德的價值存在たるを得しめる所以のものであり *Person* をして *Person* たらしむるもの *Mensch* をして *Mensch* たらしむる所のものである (6)。

扱かくの如くにして吾人は再び最初の問題に立ちかへつて次の如く結論することが出来るであらう。

行爲と人格とに關する道德的價值判斷の最深の根據は我らの道德的完全の理念としての意志の神聖性でもなく、又客觀的實踐法則としての道德律でもなく、この兩者の根柢に横はり、その可能制約として *ratio essendi* をなす所の *Persönlichkeit* でなければならぬ。この根據から第一次的には行爲の道德的價值判斷の規範としての道德律が可能となり、次にこの道德律を介して *Person* に於ける有徳 *Tugend* の價值批判の標準としての神聖性の理念が可能にせられるのであると。

[註]

- 1 Kritik d. reinen V., Zweite Auflr Vorrede.
- 2 prak. V., S. 76. 波多野、宮本二氏譯 一六二頁
- 3 prak. V., S. 82. 同 譯 一七三頁
- 4 prak. V., S. 78.
- 5 prak. V., S. 4
- 6 Persönlichkeit なる概念が既に具象的存在としての Person より抽象された概念であり、法則は更にこの抽象概念より抽象された概念であるといふ意味に於てこれを「二重の抽象項」といつた譯であるが、この「抽象」といふ語はあまり隱當な言葉ではないかも知れないが、外に適當な言葉が見當らないので假りにかく言つて置きたいと思ふ。
- 7 Gfl., S. 77.
- 8 prak. V., S. 112.
- 9 Prok. V. Kritische Bezeichnung der Analytik der reinen prak. V. SS. 121—126.

四

扱吾人は更に進んで最後に Persönlichkeit をそれ自身の中に含んだ具象的存在としての Person の意義について考察して見たいと思ふ。此處に先づ最初に注意しなければならぬ事はカントは右の如く人格をあるときは現象界に屬する事實概念と

して、あるときは叡知界に屬する價值概念として取扱つたのみならず、此の如き分離の必要をさへも力説してゐるやうに思はれるのであるが、しかし此の分離は決して終局的なもの、何らの結合をも豫想せざる絶對的分離ではなくて、寧ろ結合を前提しての分離であり、兩者の區分は統一的な一者としての同一對象に關する見方の相違に基く區分として見られねばならないといふ事である。既にものべた如く普遍的立法的意志としての *Persönlichkeit* なる概念は具象的現實的な存在としての *Person* 又は *Mensch* に於て始めてその意義を完うし得る概念である。價值は事實と對立することに於て始めて意味を得る事が出来る。之と等しく *Person* 又は *mensch* もそれが現象界に屬するものとして認めらるゝ限りに於ては勿論どこまでも自然の *Mechanismus* の制約の下に立つ必然性存在でなければならぬけれども、いやしくもそれが動物と區別せられた價值存在として、*Person* として認めらるゝ限り、其處には既にそれが單なる自然存在 *Naturwesen* 以上のものであること、換言すれば *Person* の *Person* たる所以の價値の本質 *Persönlichkeit* を含んだものであることが豫想されてゐることを否むことは出来ない。吾人はいかなる場合に於ても價值を離れて人格を考へることは出来ない。*Persönlichkeit* を含まぬ *Person* の存在を認める事は出来ない。もしかゝ

るものが事實存在するとせばそれは既にして Person であることは出来ない筈である。

故に吾人は次の如くいふことが出来るであらう。 *Persönlichkeit* は Person の *ratio esse-ndi* として後者は前者の *ratio cognosendi* として兩者の間には必然的な連結がある。否兩者の連絡は單なる異質的者の機械的結合と見らべきものではなくて唯一存在に對する觀察點の相違又は統一的一者に於ける表現の相違として見らるべきものである。従つて本體界と現象界と、睿知界と感性界との Person に於ける本質的結合は批判的倫理學の根本豫想でなければならぬ(1)。

扱かく考へる時、人格には常にそれ自身の中に相對立する二つの概念が含まれてゐることが批判的倫理學の根本的前定として豫想されてゐることが當然である事は直ちに理解せられるであらう。理性と感性と、法則と傾向性と、義務と快感性と、當爲と意欲と、自由と必然と、これらのものゝ交錯し矛盾し、抗争し相戦ふ所に Person の Person たる所以の實相がある。「人間の性は充分高貴であつて大いに尊敬すべき理念を自分の教則としてゐる程ではあるがしかしこの教則を遵奉するにはあまりに弱く存在である(2)」。すべて理性の客觀的法則は當爲又は命法の形式を以て吾人の

意志に對する。これらの命法はあることをなし又はなさざるは善なるべしと告げる。けれども命法が告げる相手はそれをなすことの善なるを表象したとの故を以て必ずしもその事をなすとは限らない所の意志である(4)。かくの如くにして彼が常にあり得る所の彼の道德的狀態は徳、換言すれば戦争状態にある道德的心術である(4)。而して右の戰に於ける對立的要素の中道德的價値の根據となり得るものは常に理性、法則、義務、當寺の側にあつて感性、傾向、感情、意欲の側にはない。従つて又行為の道德的價値は唯前者のみによつて純粹に意志が規定さるゝ場合になし、後者の混入することを許さないのである。

然らば純粹先天法則として睿知界に於ける自由の原因性に基くと認められねばならない客觀的道德律はいかにして自然必然性によつて規定せらるゝ存在としての吾人の現象的意志に對して規定原理たることが出来るか。勿論この場合その可能不可能を問題とすることは批判的倫理學に對する正當なる疑問であることは出来ない。結合の可能は最初からの根本的假定である。吾人は唯 *Wie—Möglich?* を問題として提出する事が出来るのみである(5)。カントによれば「意志は形式的なるその先天的原理と實質的なるその後天的動機との中間に介在しいは、兩社の岐路

に立つて居り、しかもそれは何者かによつて規定せられなければならないのであるから、行爲が義務から發生する場合即ち實質的原理が悉くこれから引き去られた場合には、それは意欲一般の形式的原理(即ち先天的道德律)によつて規定されなければならぬ(6)といふのであるが、此の先天的道德律によつて意志が規定せられるといふ場合、しかもそれが純粹にこれによつて規定せられるといふ場合に於ては一切の實質的後天的動機——それは凡て自學の原理即ち自己幸福の普遍的原理に從屬するものである。何となればそれは主觀が對象の現實から期待する快さの感覺が欲求能力を規定する限りに於てのみ實踐的であり得るが故に(7)——は全然其處から排除せられなければならない。然しこの排除は排除せられるものそれ自身——實質的後天的動機——の中に既に自らこの否定を承認する契機が含まれてゐることを豫想するのでなければ不可能である。何となればもしさうでないならば彼らはたとひ先天的道德律の要求がいかに嚴肅なものであらうにもせよ、彼らが純粹に彼ら自身の立場に立つ限り、あくまでも自己によつて表象せられた對象の實現を要求してやまない筈であり自ら自己の要求を何らの代償もなしに無條件的に否定するといふやうな事はいかにしても起り得べからざる事だからである。されば先天

的道德律による純粹なる意志規定の可能——この可能が許されなければ道德律そのものの概念が意味を失つてしまふ。——は必然的に感性自身の立場に於て、道德律の價値を承認しこれに對して嫌々ながらも自己を否定し屈服せしめねばならぬといふ意識が存在するといふ事を豫想する。しかしてこの感性が自己の立場に於ける道德律に對する消極的承認をなすといふ事はやがて又感性自身の中に一種の重要な積極的道德要素が含まれてゐる事を物語るものに外ならない。カント倫理學に於ける感性の任務はごこまでも反法則的・非道德的要素として否定的消極的部面のみを擔當して居るかの如くに見えるけれども、しかしそれは彼が實踐生活に於ける事實に對する顧慮から生じた當然の結論にすぎないのであつて、更にそれが彼の道德哲學に於ける全體系中に於て占むる位置を考察するならば、此の反法則的なる要素も亦人格をして人格たらしむるための不可缺的要素として、消極的ではあるがその消極性を通じてのある積極的なるものを、否定さるべきではあるがその否定を通じてのある肯定的なものを、其れ自らの中に含むものとして認められなければならない。勿論感性はそれ自身理性ではない、傾向はそれ自身法則ではない。しかしこれらのものも亦人格の中にあつて人格が人格としての活動を可能ならしむるもの、

法則をしてその積極的活動をなさしむる所以の必須的條件を構成するものであることを思ふとき、吾人は最早これを目して單純なる反法則的及道德的要素とのみならずことは出來ない(8)。

更に此の事は彼の倫理學に於て畏敬の情 *Achtungsgelüht* が擔ふ課題を反省して見るとき更に一層明瞭となるであらう。彼が義務から行爲するといふことは客觀的には法則、主觀的にはこの實踐的法則に對する純粹なる尊敬から行爲するといふ事には外ならなかつた(9)。元來感情は一切の對象關係をそれ自身の中に全く含まないものであるといふ意味に於て主觀的者中の最も主觀的なものである。然らばかくの如き主觀的感情——それは法則といふ客觀的根據を持つ故を以て他の一切の對象によつて呼び起さるゝ快不快の感情とは本質的に區別せらるべき特殊な感情たる *intellektuelles Gefühl* ではあるにしても——としての畏敬の情が、客觀的者中の最も客觀的なものと目さるゝ法則からいかにして呼び起されることができるか。それは唯この兩者に於ける先驗的統一の豫想を持つ限りに於てのみ可能である。此の際尊敬の對象となる處のものは法則であり、或は立法者としての *Persönlichkeit* であるならば、その主體となる處のものは傾向によつて動く所の感性的自我でなければな

らない。然らば感性的自我そのもの、中にも、道德律と自己の意欲とを比較することによつて自らを謙抑ならしめ、これによつて又その謙抑の積極的根據たる法則に對して尊敬の感情を引き起さしむる處のある先天的道德的要素が存在することが豫想されなければならぬことが明かとなるであらう。彼がこの感情と關聯して認めなければならなかつた道德的關心についても同様のことがいへると思ふ。

カントは道德の概念を出來るだけ純粹なる姿に於て示さんがために——それは單に理論的に必然的であつたばかりでなく、彼にとつては實踐的にも最も必要な事であつた(10)。——具象的統一者としての人格概念を分析し抽象した。分析する事によつて吾人の行爲に於けるいかなる要素が道德的價値の根據をなすかを明瞭に示さんとし、抽象によつて吾人の人格に於けるいかなる要素が人格をして眞に人格たらしむる本質的要素をなすかを明かにせんとした。それがために彼は常に二元の對立を以て道德と人格とを説かなければならなかつた。しかし分析は統一を前提して始めて可能であり、抽象は具象を豫想して始めて可能である。分析と抽象とによつて具象的統一的者の各要素は明らかにせられるであらうが統一的者そのもの或は統一的活動そのものは分析の立場によつては永久に理解せられることはでき

ない。これを得むがためには我らは再び分析以前のもの姿にかへらなければならぬ。吾人は今や將にこの統一的者を求めて Person の概念に達した。Person こそ實に無限なる内容——あらゆる對立と抗争と矛盾と杆格と——をそれ自身の中に含みつゝ、しかもなほそれらの統一を保つ處の存在である。Person これ實にカント實踐哲學全體系の出發點であり終極點であり、しかも凡ての分析的研究の奥に中樞として不斷の生命を流るゝ統一的者である。されば Person の概念を離れてカント倫理學を把握することは出来ない。この統一的者としての Person にかへることを忘れて、徒らに彼の分析的側面にのみ注目し、彼の倫理學を單なる Rigorism なり Formalism 或は Dualism なりと非難する者があるならば、彼は未だカント倫理學の眞生命に觸れざる者であるといはなければならぬ。

Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesen gegründet, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als das Gesetzes selbst, um sie zu beobachten (Religion innerhalb der bloßen Vernunft, Vorrede zur erster Aufl.)

〔註〕

1 GrI, 286.

.....Dass Wir Menschen in einen andern Sinne und Verhältnisse denken, wenn wir ihn frei nennen, als wenn wir ihn als Stücke der Natur dieses ihren Gesetzen für unterworfen halten, und dass beide nicht allein gar wohl beisammen stehen Können, sondern auch als notwendig vereinigt in demselben Subjekt gedacht werden müssen,

2 GrI., S. 26, 27 安倍、藤原二氏譯 四二頁

3 GrI., S. 34 同 譯 五五頁

4 prak. V., 109.

5 錦田義氏カント畏敬の情について(思想大正十五年一月號)

6 GrI., p. 18.

7 prak. V., S. 27, Lehrsatz II.

8 カント倫理學に於ける理性と感性との關係が Form を materie との關係として見らるべきものであり、従つてこの兩者は結合一するることによつてのみ各に始めて意義が與へられ得るものであることは、理論理性批判に於ける apriori を Aposteriori との關係を同一でなければならぬと思ふ(錦田義富氏カント定言命令の形式性について、哲學研究第四十三號第四節)勿論カントの實際の業績について見るならばこの兩者の結合よりも分離の方に力説點が傾いてゐることは争ふ事は出来ない。しかしそれは種々の事情、特に我らの道德生活に於ける實際の状態から生れた必要に基くものであつて、對立と分離とを以て最後のものとされたものでないことは以下の論述によつて明らかであると思ふ。

9 GrI., S. 19.

10 GrI., S. 6

カント倫理學に於ける Person 并に Persönlichkeit の概念についで