

人間の相の下に

(カント倫理學の研究)

小 田 清

この一小論文は、私がカント倫理學に於ける「道徳法」の概念を闡明しようとして努力した足跡である。勢、前半は比較的文字に忠實な解釋に基づく説明的叙述からなり、後半はそれが彼の立場から如何に解せらるべきかといふ考察からなる。

一

言ふまでもなく、カントが無條件に善と考へたのは善意志だけであつた。理解力とか機智判断力などといふ才能や、勇氣果斷不屈といつたやうな氣質も、使ひやうによつては役に立つに相違ないが、若しこれを利用する意志が善くないときには、この上もない悪いことにもなる處があるからである。(S. 10; 50) (註)

(註) カントの著書からの引用は、すべて Philosophische Bibliothek 版により、且つ引用書を明記してゐないものは悉く Grundlegung zur Metaphysik der Sitten からの頁附である。

かやうに絶對無條件の善が善意志のみであるならば善意志が、それと同じ意味に

於いて善なる「或物」を、その對象に持った意志であり得ないことは明瞭であらう。さうでなければ唯一の善なる善意志の外になほ別の、而も同じ「善なるもの」が豫想されて居ることになるからである。換言すれば、意志の善悪が、その對象の善悪によつて規定されることになつては、善の本質は、寧ろ對象の側にあることになるからである。(S. 11) それだから善意志を以つて、理性が善と認めたところのもののみを欲する能力であると解し、かゝる意志のみが善であるといふならば、少くとも善といふ概念が二義に使用されることになるであらう。(註)

(註) 例へば「有義之善悪者。善悪共惡也。無義之善悪者。善悪共惡也。」(東海夜話に據る)といふやうに善悪が二義に用ひられる時には、一方の善悪は他方の善悪と、意義を異にしなければならぬ。カントが「善」意志とは理性が傾向とば獨立に、自ら實踐的に必然的なりと即ち善なりと認識したものをのみを選択する能力である。(S. 34) と言つてゐるのは、この曖昧に陥つてゐるやうに思はれる。

「善意志」とか「善への意志」といふと、同語反覆や循環定義の觀があるから、カントも屢々して居るやうに、「純粹意志」といふ概念を用ひた方がよいかも知れぬ。それでは善意志乃至純粹意志といふのは如何なる意志であるか。カントの意では、善意志とは「傾向から」(aus Neigung)ではなく、「義務から」(aus Pflicht)行動する意志である。一體我々の意志は欲求の對象によつて、經驗的に規定せられる場合と、義務の概念に

よつて先驗的、即ち經驗的な欲求の對象とは無關係に規定せられる場合とあるが、後の場合のやうに義務といふ先驗的概念によつて規定せられた意志が善意志なのである。随つて義務意識から發動した意志による行爲は無條件に善といひ得るが、その他の行爲はすべて正當には道德的であるといふことが出来ない。

またカントは「法則に對する尊敬の念よりして起る行爲の必然性を以つて、義務だといつて居るから、(S. 18)之を前の善意志の定義に適用すれば、善意志とは「法則に對する尊敬の念を、自己の規定根據とする意志である、」ともいひ得るわけである。

さてカントがいふやうに、我々の意志が實踐的法則によつて純粹に規定されることも出来、また欲求の對象によつても規定され得るとすれば、(S. 18, 48, 83)——即ち傾向によつて規定せられる意志と、義務によつて規定せられる意志とが同一のものだとすれば、——我々は意志とは別な欲求の對象を考へ得るが如く、また意志から獨立し得る法則そのものをも考へ得るやうに思はれるであらう。若しこの法則の概念が作用或は能力としての意志から、その内容として、謂はゞ遊離的に考へられるならば、善とはこの法則によつて純粹に規定せられた意志のみの述語となるであらう。この場合には、意志そのものと同じやうに、法則自體もそれだけでは、未だ善惡無

記の性質を有することになる筈である。勿論この法則が意志をして善ならしめるための *conditio sine qua non* であることは、この場合と雖も否めないであらう。

カントの實踐的法則を右のやうに解することは充分に問題となり得るが、その當否は別としても、この法則の概念が、その倫理學に於いて占むる重要性だけは、理解するに難くはない。併し彼自身が自問するやうに、意志が絶對無條件に善と呼ばれるためには、その結果には關係なく法則の表象のみが之を規定しなければならぬとすれば、一體かやうな法則は如何なる法則であらうか。(S. 20) 私はこゝで直ちにカントの説いた法則そのものゝ解明に赴かないで、姑くその法則の當然具ふべきものとカントが考へた特性並に附隨事項の考察から始めたいと思ふ。

二

カントによれば、欲求能力の對象即ち實質が意志の規定原理となる場合には、その原理は悉く經驗的であつて、客觀的原理たることは出來ない。その理は、あらゆる實質的な實踐的原理は、結局自愛とか自己幸福といふ原理に歸着し、而もこの自愛又は自己幸福はすべての人に具はつて居るといふ意味で、經驗的主觀的な一般性 (*generality*) は持つて居るが、何を幸福とするかは、經驗的個人の偶然的な所性に基づくもの

であるから、これからしては、何等客觀的な普遍性 (universalitas) を有する實踐的法則を導き出すことが出来ないといふにある。

かく意志の規定根據として、客觀的法則以外のものを一切捨離し、たゞ法則に對する尊敬をのみ採つたところは、明に彼が心術道德 (Gesinnungsmoral) の立場にあることを示す。(註) だが彼の「善き心術」とは意志が純粹に法則によつて規定せられて居ることを表すもので、純粹意志或は善意志と同義である。それはまた、彼が純粹意志善意志の代りに、善き心術のみが善であると言つて居ることからしても當然しかあるべきである。

(註) 但しこの心術道德といふのは普通にいふ動機説と混同されてはならない。動機説と名づけられるものにも色々あるが、普通のものはカントが極力排斥した目的倫理學 (Zweckethik) に屬すべきものであつて、結果説と對立し、結果説が事後の結果を道德的價值評價の基準としようとするに反して、動機説は事前に豫想されたる結果の善惡を中心として、これが判斷をなさうとするものである。然るにカントの心術道德は如何やうな結果であれ、それが道德的價值評價に參加することを峻拒するのであるから、これとは全然異つたものであるといはればならぬ。勿論カントも目的を説くが故に、或意味では目的倫理學に入るともいへるが、後に自ら明になるやうに、その目的は經驗的實質的原理としての目的と著しく異なるから之を同日に論ずることは出来ない。

これに關連して第一に法則に對する適法性 (Legalität) と道德性 (Moralität) との區別

を考へて見よう。

適法性とは意志が法則によつて直接に規定せられず、他の關心を介して規定せられる場合、即ち法則に違ふのがその法則に對する尊敬の故ではなくて、傾向の所爲による場合である。(K. d. p. V. S. 93) 之に反して道德性とは法則によつて意志が純粹に規定せられること、法則に對する尊敬の念、即ち彼の道德的感情 (S. 91) のみが、意志を法則に聽從せしめる唯一の關心である場合である。

この兩概念の區別はカントの創見ではないにしても、(註) 彼に於いて最も嚴密に規定されて居り、且つ彼の道德法を理解する上にも重要な意義を持つて居る。

(註) 既にアリストテレスに於いても、この適法性と道德性との區別が見えて居る。即ちその *Ethica Nicomachea*, 1144a13 以下に大體次ぎのやうなことが述べられてある。「何故かといへば、正しきことを爲すものが正しいのではない、と我々はいふか。 *εὐσεβὲς γὰρ καὶ δίκαια ἀγαθὸν ἢ τὸ ἄλλο τὸ ἴσως ἢ τὸ ἄλλο ἐστίν*……。例へば法によつて定められたことを、或は不承不承に、或は知らず識らず、或はまた定められたことそのことのためではなくて、何か他のことのために、之を爲すものゝ如きである。(尤も彼等が爲さるべきことを爲し、善人として爲すべき限りのことを爲してゐようともである。) 唯アリストテレスとカントとの相違は、前者に於いては法則が經驗的であり得たこと、その法則がその内容の故に選ばれても、その行爲そのものゝためになされたこと考へられる筈があるに拘らず、カントは全然之に反對したところに存する。

かやうにカントの道德法が單に「義務から」のみならず、「傾向から」しても適法的

(Pflichtmassige) に遵奉され得るといふことは、換言すれば意志が法則によつて兎に角二様の規定を受け得るといふことは、前に我々が達した歸結を一應裏書するかに思はれる。即ち規定される意志が法則から獨立した意志であり得ること、隨つて道徳法を意志から離して考へることを許すかのやうに見えるのである。

カントは道徳性が法則への單なる適法性に存せずして心術にあるといふのであるが、その心術といふのは法則の單なる尊敬でなくて上來繰返して述べたやうに、その中に法則への合法性 (Gomässheit) も含まれて居ると思はれる。(註) 換言すれば、適法性を有する行爲がそれに對する尊敬を動機としてなされた場合が道徳的であると考へればよい。

道徳法に對する合法性

傾向から——適性法
義務から——道徳性

(註) 従つて義務の概念は、客觀的には行爲に於て、法則との一致を、又主觀的には行爲の格率に於て、法則によつて意志を規定する唯一の仕方としての法則に對する尊敬を要求する。さうして義務に叶へるやうに行爲したといふ意識と、義務から換言すれば法則に對する尊敬から行爲したといふ意識との區別はこの點に基づく。その中前者(適法性)は傾向性が、單に意志の規定原理であつた場合にも可能であるが、後者(道徳性)即ち道徳的價値は行爲が義務から、換言すれば、單に法則のために起るといふ點に於てのみ置かれねばならぬ。(波多野譯實踐理性批判二〇八頁 K. d. P. V. S. 105)

447) Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, dass es dem sittlichen Gesetze gemäss sei, sondern es muss auch um desselben willen geschehen : (Vorrede)

カントは人間の意志は何かの關心なくしては規定されないといふのであるから、之をまた關心が感覺的(傾向に基づく)である場合には適法的であり、實踐的(義務に基づく)である場合には道德的であると言つてもよい譯である。(S. 35, Anm.; K. d. p. V., 102-103) この意味に解するならば「義務から」といふことは道德をして道德たらしめるための不可缺的條件ではあるが、「義務から」即「道德性」といふわけに行かないこと亦明である。「義務から」は寧ろ道德性をして適法性から區別する標徴であり、その外に兩者共通の類ゲネとしての合法性が存するのではないかと疑はれる。而してこの解釋を辯護する箇所も多くある。例へば「一つの行爲はそれが法規 (Zwangsgesetz) と一致する限り、法的正當性 (rectitudinem juridicam) を有し得る。併しそれが心術及び義務から法則と一致する時には、それが道德性を有するのである。従つて道德性は善意的なる心術に存する。それ故行爲の道德的價値 (moralische Bontät) は法的正當性から區別せらるべきである。この正當性は類ゲネであつて、それがたゞ法的に過ぎない場合には何等道德性を有しなす。」(Eine Vorlesung Kants über Ethik, S. 43, Heraus-

gegeben von P. Menzer) といふのは之を證して居る。(註)

(註) その他、「義務に適へる」といふ場合の義務と、「義務から」といふ場合の義務との間には區別があつて、前者は我々に或特定の行爲を規定する所の個々の義務であり、後者は義務意識を考へることが出来る點からしても、上述の所説は或正しさを持つて居ると思ふ。(S. 14-15)

果して道徳法は恰も經驗的道徳法のやうに、意志から獨立にも考へ得るであらうか。また若しそれが出来ないとすれば、この兩者は如何なる必然的關係に於いてあるのであらうか。この意志と道徳法との關係が私の第一の問題である。

三

カントの道徳法を文字の上から見て來ると確に上述のやうにも解せられる。而して欲するならば、私はこれが證左として、以上の外になほ多くの引用をなすことも出来よう。それにも拘らず、かく解せられることはカントにとつては甚だ迷惑でなければならぬ。何故かといへば、道徳法は自己の根源が意志以外に存するか、の如く、意志から獨立に考へられると、他律となるより外ないからである。既に他律となれば道徳法は意志の直接的な規定原理となることは出来ない。それでカントは道徳法を以て理性が直接意志に課するところのものとした。(K. d. p. V. S. 41, Folgerung)

併しこの場合でも意志が本質的には結局理性でなければ、上の困難は唯道徳法と意志との關係から、理性と意志との關係に移されただけのものになるであらう。勿論カントは「意志は實踐理性に外ならぬ」(S. 34)と言つて居るから、問題とならないわけではある。

何れにしても一切の他律を排しようとするには、この場合どうしても理性と意志とは同一のものでなければならぬ。併し若し理性即意志とするならば、理性法則は同時に意志自身の法則でなければならぬが故に、「理性が意志に對して法則を課す」¹⁾か、「必ずしも法則によつて規定されない意志」(S. 35)といふ場合の意志の意味が不明になつて来る。何故ならば若し意志が自己自身の法則に従ふのであるならば、外に條件のない限りは、恰も自然物が自然法に従ふが如くであるべきで、法則が意志の規制的原理であつたりするわけには行くまいからである。勿論カントは、理性は傾向に妨げられるから必ずしも自己の法則に従ふことは出来ないといふでもあらう。何となれば「意志は傾向によつて規定されなければ、必然的に理性法則によつて規定せられざるを得ない」²⁾筈だからである。(S. 18) (註)

(註) このやうに意志が他の實質的原理によらずに、自己自身の法則に従ふことが彼の自律の思想である。即ち自律とは *Autonomie*。

schaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein: (K. d. p. V. S. 43) であり、また Reiner Wille ist ein solcher, der nicht sinnlichempirisch, sondern ohne alle empirische Beweggründe, völlig apriori bestimmt wird. (S. 7) と云々。

併し、實踐理性たる純粹意志は、何故に自己の法則なる道徳法以外の「傾向」によつて規定されねばならぬであらうか。若し傾向が意志とは全然別のものならば、それは何によつて意志に影響し得るのであらう。一步を譲つてカントの説く通り、意志が傾向の影響を受け得るものとすれば、この影響を蒙らぬ意志即ち純粹意志から區別されたる意志——これを經驗的意志と呼んでおかう——が考へられなければならぬ。而して理性が意志に法則を課すとは、實はこの經驗的意志に對してはあつて、純粹意志に對してははないであらう。換言すれば法則を課す理性としての意志と、課せられる意志、或は純粹意志と經驗的意志との間には、區別があるべきである。

私は前二節に於いては、カントの所説を、意志を介しての理性と傾向との對立と解して見た。併しこの見方は單に傾向と意志との關係を困難ならしめるばかりでなく、理性そのものと意志との關係をも説き難きものとなし、且つカントの自律の思想とも相容れない歸結に導いたのである。だから自律を説く以上は理性と意志とが同一でなければならず、而もまた存在と當爲との區別を立てる限りは、こゝに意志の

二種を認めなければならぬことになつたのである。それではこの二種の意志——純粹意志と經驗的意志との關係はごうなるであらう。且つまたこの兩者の對立が對等者間に於けるものではなくて、經驗的意志が純粹意志に聽從すべきものであるならば、單に前者が後者の下風に立つべきであるのみならず、根本に於いては兩者同質のところがないければなるまい。然らずば一が他のものに比して優位を占めるといふことは出来ないからである。この問題は如何に解せらるべきか。これが第二の問題である。(註)

(註) 純粹意志がそれ自身の法則に従ふのが自律とすれば、シンメルが難するやうに經驗的意志が自己の法則に従ふのも自律と言へるかも知れない。(G. Simmel: *Einleitung in die Morawissenschaft*, K. 5. *Der kategorische Imperativ*, S. 2.) それで我々は結局この純粹意志と經驗的意志との關係を明瞭にする必要に迫られるのである。

四

吾々は第二節に於いて、道徳法が傾向から従はれる場合には、行爲の適法性が生じ、義務から遵奉される場合には道徳性の生ずることを説き、随つて道徳性の場合にも、義務意識の外に適法性が必要となることを述べた。(而してウインデルバンドのカント倫理學の解釋はこの立場に於ての外に出でないと思ふ。Präjudien, Vom Prinzip

der Moral; Die Geschichte der neueren Philosophie, II. Bd. S. 110-122) そこで今便宜上道徳法が何故に我々の尊敬の對象となるかといふこと及びそれは如何にして可能なるかといふ問題を、姑く度外視するならば、そこに殘る問題は唯規律としての法則のみであらう。而して苟も我々の行爲が道徳的であるためには、この法則の規定するところが實現されねばならぬ筈である。(S. 10-20) 併しこの理性法則が義務意識からしてばかりでなく、單に傾向のためにも服従されることが出來るとすれば、(S. 35) 一體法則と傾向との間に如何なる關係があるに由るか。

かやうな法則は、カントによれば一般に行爲が現實にすべき内容か或は行爲が如何なる仕方でなされるべきかの形式かを規定してゐるのでなければならぬ。併し若し前者だとすれば、それが特殊な内容の規定であれ、一般的なものであれ、内容に普遍性を認めねばならないことになるから、カントのやうに一切の内容を経験的と見て、その普遍妥當性を拒絶しようとする立場とは相容れないであらう。若しまた後者の形式の規定とすれば、それは結局吾々の行爲の心術が如何にあるべきかを規定するの外はないであらうから、それに對して傾向から服従するといふことは出來ない筈である。何故かと言へばかゝる形式的道徳法はおそらく行爲が傾向からな

されることを禁じ、純粹に行爲そのものゝために遂行せらるゝことを命ずるだらうからである。既に善き心術とは意志が純粹に法則によつて規定されてゐることを示すに拘らず、この善き心術を要求する法則に對して、傾向から服従するといふことは自家撞着である。従つて心術の立場から一定の行爲の仕方を要求する法則に對しては、それに文字通りに従ふことが同時にその精神にも従ふことになつて、その法則への適法性は同時に道德性の充實でもなければならぬであらう。

そこで道德法に對する服従の仕方に道德的と適法的との區別をなす限りは、その道德法は單に心術のみに關する法則ではなくて、内容の規定をも含んだものでなければならぬと思ふ。それでは一切の内容を経験的として、意志の規定に參與することを拒みながら、而も道德性と適法性との區別を立てようとするカントは、道德法を如何に考へたのであらうか。道德法が意志の先驗的規定根據であるためには、それに實質的内容があつてはならぬ。併しまた實質以外のものは傾向の對象とはならない筈だから、純粹な形式的原理に對して傾向から服ずるといふことも不可能になる。それなのにカントが理性法則は傾向のためにも従はれると言ふは如何やうな意味に於いてあるか、この道德法に關するデイレンマは如何に脱せられるか。(註)

(註) この問題は第二の問題を別の立場から見たものとも言へる。

私はカントに従つて、道徳性も適法性も共に法則に従ふのではあるが、その従ふ動機或は心術の相違に兩者の區別が基くと考へたが、道徳法が形式的である限り、その法則そのものに傾向から従ふことは出来ないから、適法性もあり得なくなる筈であり、随つて適法性の云爲し得る道徳法には實質的内容が含まれてゐなければならぬと論じた。今假に「汝正直なれ」といふのが道徳法の命ずるところだとして、この定言命令を「汝若し成功せんと欲せば正直なれ」といふ假言命令——従つて道徳法たるの資格はない——の形に直して見る。さうすれば前者に直接従つたのは道徳的であるが、後者に従ふ者は成功といふ傾向の對象を介するが故に、適法的ではあつても道徳的ではないことになる。併しこの場合には何れの命令に従つたとしても、共に正直なことといふ客觀的に同一の結果が生起するものと豫想されてゐることに變りはないやうである。唯前者は純粹に道徳法に従つた行爲であるが、後者はそれと結果に於いてのみ相等しい動作といふだけである。かやうに適法性といふことが道徳法に従ふのと結果に於いて相等しきものに就いてしかいふことが出来ないならば、縦令上述のやうに理論的に見て、適法性は既に道徳法ならざるものに従つてゐる

のどとはいへ、道徳法がなければ適法性といふことのあり得ないことも、至極明瞭である。こゝに於いて我々は適法性といふことが使用せられるのは、少くとも或時或場所に於いて實現せらるべく豫想せられてゐるところの特定の内容がある場合に限ることを知る。

既に適法性といふことが道徳法を豫想しなければ無意義であり、而もまたそれは一定の實質的結果がなければ不可能だといふことになれば、その必然の歸結として、前に單に形式的と假定したカントの道徳法そのものもある一定の内容に關係してゐなければならぬやうに考へられる。それ自身としては勿論道徳的でないにしても、兎に角或時或場合になさるべき事柄がなければならぬ。若し法則が實現せらるべき結果に關係なく、單に形式だけのものならば、その形式にさへ合すれば何事をしても道徳的といふならば、前の心術の場合のやうに、適法性といふことはなくなる筈である。カントが「道徳的完全」といふことを法則に對する尊敬に基づく合法的心術にあると言つてゐるのは、明に上の解釋の正しいことを保證するやうにさへ思はれる。(K. d. p. V. S. 164)

偕て果してカントの道徳法はこのやうに或一定の内容を豫想しなければならぬ

であらうか。これは第二の問題に關連して生じた私の第三の問題である。私はこれ等の問題を掲げて愈々定言命令の形式そのものゝ吟味に入らうと思ふ。

五

カントによれば凡て行爲の必然性を表す法式は法則である。而してその行爲が生起する機械的因果の必然性を表すものが自然的法則であり、自由なる行爲の必然性を表すものが實踐的法則である。廣義に於ける後者に屬するものに蓋然的法則 (problematische Gesetze) と實然的法則 (pragmatische Gesetze) と及び道德的法則 (sittliche Gesetze) とがある。總じて實踐的法則は命令の形をとる。熟練の規則である蓋然的法則及び怜悯の規則である實然的法則は、任意の或は自然的な目的が到達せられる爲の準則であつて、經驗的主觀に依存するが故に、その命令は常に假言的である。

之に反して道德的法則の命令は無條件でなければならぬが故に定言的命令の形式をとる。(S. 36) (註) 従つて道德的命令は凡て定言的であり、定言的ならぬものは道德的法則の資格がない (S. 43) 同時に眞に定言命令の形をとり得るものは凡て道德的法則だと考へられるから、道德法の形式は定言命令の形式であると言つて差支へない。

(註) 併しこれ等の命令が定言的とせられるのは、若し義務の概念を説明しようとする時には、さうせざるを得ないからである。
(S. 37)

所がカントの定言命令の形式は諸々の經驗的道德法から、その共通性が抽象されて出來たものではない。經驗的な事實からは一般 (generell) に適合する規則は出て來ようが普遍的 (universell) に妥當する規則は出て來ないからである。或は諸經驗的道德法に對して一般的に通ずる形式は、おそらく「汝斯く斯くの通り行爲すべし」といふ文法的形式に過ぎないでもあらう。カントがこゝに問題とする定言命令の形式とは、勿論かやうな意味に於いて、一切の内容が剝奪された後に残つた形骸ではない。それは道德をして道德たらしめる所以の意味的形式でなければならぬ。何故ならば定言命令の形式としての原理からしては、單に行爲の表象ではなくて、行爲そのものが folgen するのだからである。(S. 38) 人は定言命令の形式が單なる認識的原理ではなくて實踐的原理であることに深く注意しなければならぬ。個々の具體的内容は、單なる形式から之を導出することが出來ないといふ、カントに對する陳腐な非難は、形式の意味を形式論理學の意味に解して、意味的形式を理解せず、幾何學の定理からその系が導出されるやうに考へる所に基づくのであらう。さうでなけ

れば、カントがヴォルフ一派の完全説を評して、それが單なる形式であつて實質的ではなく、それからしては何等現實的な行爲が出て來ないと言つて居るのは、寧ろ取つて持つて自己に向けらるべき及だからである。(Jodle: Geschichte der Ethik, II. Bd. S. 4, 3. Aufl. 1923) 従つて定言命令から一切の義務が導出されるとは論理的分析的にはない。單なる形式からは何の内容も出て來ないであらう。道德的形式とは如何なるものをも採り入れる器ではない。それは不斷に内容を創造する所の原理でなければならぬ。この故にこそ「定言命令を考へる時、我々は直ちにその内容を知ることが出来るのである」(S. 44) 然るに「この原理を経験的原理と混同するものは」たしかに「哲學の名にすら値しないであらう」。故にカントの倫理學に於ける主要なる問題は唯一の先驗的道德法としての定言命令の形式の闡明にあると言はねばならぬ。

さてカントはこの定言命令の形式を比較的無造作に立てた。即ち

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“

而して周知の通りこの定言命令に對しては從來色々の非難がある。就中、これは格

率が一般化された場合に自己撞着を來すか否かを規準とするに過ぎないとか、矛盾しない時にも尙道德的でないとか考へられる場合があるから、カントは「それを普遍的法則として意欲し能はねばならぬ」といふ他の規準を加へて、この困難を脱しようとしてゐるのであるとか評せられる。(S. 21-22; 47-48; z. B. Windelband: Die Geschichte der neuen Philosophie, II. Bd. S. 116) 而してこの評は或る意味に於いてたしかに的中してゐる。カントの定言命令は「矛盾」と「意欲し能はぬ」といふ二つの原理を基準として、之を適用し易い形に尤もらしく收めたに過ぎない觀さへある。例へばカントもいふ通り「富有者が貧困者を助けまい」といふことを普遍的法則としても更に矛盾しない。(S. 47) そこでカントは之を普遍的法則としては意欲することが出來ないといふ。(ebenda) 併し富有者はこれが普遍的法則として妥當することを大いに意欲し得るではなからうか。それにも拘らず、これが意欲せらるべきでないならば、それは何に基づいて然るのであるか。道德哲學はそこまで究めてはならないのであらうか。併しながら私はこのカントの定言命令に就いては更に考究すべき餘地があると思ふ。一體この定言命令の形式を簡結に表すと「それ自身を同時に普遍的法則となし得るやうな格率に従つて行爲せよ」(S. 63) といふ形にすることが出來る。従つて

この命令に對して先づ起る問題は、主觀的原理としての格率と客觀的原理としての普遍的法則との關係にある。それで我々はこの兩概念の吟味から始めて見よう。

第一この普遍的法則といふのは、こゝに掲げられた定言命令の形式そのものを指して居るのであつてはならない。若しさうだとすれば *ad inhiatum* に陥つて際限がなからうから。

次に格率が單に形式のみを表すものと假定して見る。その場合にはその格率が普遍的法則として妥當する時にも依然形式以外のものであるとは考へられない。且つ格率と普遍的法則との間に内容上の區別のある筈がないから、寧ろ始めから普遍的法則の形式を掲げて、之を汝の行爲の格率とせよ、と言つた方が遙に適切であらう。何故かと言へば内容こそ異別の原理なるが故、それがなければ、この場合性質上の相異を有する種々の普遍的法則を立てることも許されなくなり、普遍的法則は文法上の差異を除いては全く同一の形式をとらねばならず、従つてそれに合致する格率も唯一でなければならぬことになるからである。

かやうに格率を形式と假定すればそれと普遍的法則及び定言命令の關係が分明しなくなる。一體カントによれば總て行爲の道德的價値は、その行爲が由つて來つ

た格率如何に存し、その格率が普遍的法則として妥當する場合にその行爲は善なのである。然るに定言命令が上述の通り普遍的法則と區別せらるべきものであるならば、定言命令はこの格率と普遍的法則との關係を定める所にのみその意義を有すべきである。併しこの後の兩概念が明確でなくて、この關係を定めることも出来ない。

それで我々は最後の *Alternative* として格率に内容を持たしめ、その普遍妥當性を備へたものが普遍的法則だとして見よう。さうすると直ちに起る問題は内容を含む格率が如何にして普遍的法則として妥當し得るかといふことである。而してこの問題の解決はカントの道徳法を理解する上に極めて重大な意義を持つと思ふ。若し内容を有することが、普遍的法則としての客觀的妥當性を阻害するものとすれば、カントが *Grundlegung* の S. 45 以下に於いて定言命令を實際に適用した際、個々の内容ある格率の例を擧げて、それが普遍的法則として堪へるか否かといふことを吟味したのは笑止の沙汰と言はぬばなるまい。彼は四つの實例に就いてその妥當性を問題にして居るが、縱令それが自殺であれ、約束であれ、自己完成であれ、既にそれ等の内容を含んで居る以上は、その普遍妥當性はなくなるであらう。従つて我々は

カントが格率を以て少くとも或る内容を具へたものと考へてゐたこと、及びその内容を具へたまゝに普遍的法則となり得ることを認めてゐたことを知るのである。

この故にこそカントは到る處道德法を複數に使用し得たのであり、又適法性をも説き得たのではあるまいか。斯く考へ得るならば普遍的法則として妥當するものは、定言命令とは異つた法則であり、カントは時に定言命令のみが唯一の道德法であるかのやうな口吻を漏すことがあるけれども、(S. 433) 定言命令は寧ろ諸々の道德法の原理でなければならぬ。(註)

(註) これ等の概念と道德法との關係は後に明になるであらう。

それでは我々は格率が普遍的法則として妥當することを如何にして見定めることが出来るであらうか。而してカントの定言命令そのものが之を決定するものではないことは、この定言命令の形式が最もよく語つて居る。だからカントのこの定言命令の裏面には、自明のこととして豫想されて居る第三の原理が潜んでゐるといふ非難が成立し得るわけである。上述の實例によつて見ても、カントは格率が普遍的法則として妥當するか否かを、「矛盾なきこと」、「幸福」、「完全性」などの第三の基準によつて定めて居ることがわかる。これはカント自身が極力排斥した原理を内密に

持ち込んで来たものだ」と評せられても止むを得ないであらう。

併し私はこの難關は上述の定言命令だけからしては決して解けないと思ふ。そこでこの定言命令の形式そのものが、カントに於いて如何にして成立したかを考へて見る。若しそれがカントの單なる思ひつきであつてはならないならば、そこに何等かの根據がなければならぬ。たとひ定言命令が如何にして可能であるかといふ理論的問題は終に解決し得られなかつたにしても、カントが定言命令のこの形式を如何にして考へ出したかといふ事實的根據は推し得られねばならぬ。

而して之を明にするためには、今一つの定言命令の形式を見るのが便利である。

„Handle so, dass du die Menschheit, so wohl in deiner Person als in der Person eines andren, jederzeit zugleich als zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.“ (S. 54) (註)

(註) 私は便宜上以下、前の定言命令の形式を第一の定言命令といひ、この形式を第二の定言命令と呼ぶことにする。

カントはこの人格に關する定言命令の形式が、第一の定言命令の一般的形式から導出されたものゝやうに説いて居る。成程何人がこの命題を自己の格率としても、常に普遍的法則として妥當するであらう。併し「人間性」(Menschheit)の尊敬すべき所以はそれが第一の定言命令の形式に適合するが故であるか、それとも「人間性」がそ

れ自身尊敬せらるべき價値を擔ふが故に、定言命令の第一形式が之に適合したのか未だ明瞭でない。寧ろカントが他の場所で説いて居るやうに、この「人間性」の概念の中にこそ定言命令の根據は見出さるべきではないか。曰く「法則の根據となり得るやうな絶對的價値或は目的自身があるとするれば、唯その中のみ定言命令の根據が存するであらう。而して人間並に一般に總ての理性者がかゝる目的自體である」。

ぬ。(S. 52 意譯)

既に「法則に依つて意志が決定せられること」のみを「絶對的善」と主張しながら、こゝにまた突然目的自體としての人格及び理性者なる概念を導入して來た。一切の目的倫理學を排し去つたカントが、人格なる自己目的を持ち來つたことは、一見不合理のやうではあるが、こゝでの目的はカントが退けた行爲の實質的結果としての目的ではないこと勿論である。併し道德法と目的自體たる人格との關係は明にせられねばならぬ。

人格は自己目的であつて、定言命令の根據だと言ひ、またそれが絶對的價値なるが故に、その命令も定言的となるのだと説く所を見ると、人格こそ最も根本的なものゝやうであるが、更に人格は道德法を自己自身に課し、自らそれに服従する所の主體な

るが故に道徳法と同様に尊厳性を有するのだといふ所を見ると、人格の尊厳性は却つて道徳法から來てゐるやうにも思はれる。否到る處でカントは、人格はそれが道徳法と一致する限り人格としての價値を有すると論じ、(S. 99; 20; Anm.; 62; K. d. p. V. S. 102) 單に法則そのものゝみが尊敬の對象となることさへ言つて居る。(S. 20) これでは孰れが根據であるか一向わからない。こゝに於いて我々は一層この人格の概念を明瞭に限定する必要に迫られる。

カントは第二の定言命令に於いて、自己の中なる「人間性」を他の總ての人の「人間性」と同様に目的として遇せねばならぬと説いて居る。併し自分と他人との區別はつけられるとして、「人間性」そのものゝ間にも自他の區別があり得ようか。個々の Mensch から區別された Menschheit や Person から區別された Persönlichkeit には自他の區別の考へようがないではないか。唯カントは極力利己主義を斥けようとし、且つこの命令を一層 anschaulich にしようと思つたが故に (S. 62) 「一般に人間性を目的として使用し、手段として使用してはならぬ」といふ代りに「汝の人格に於ける人間性を他の總ての人格に於けるものと同様に……」と言つたものと思ふ。

従つてこの第二の定言命令に於いては、理性者一般としての人格即ち「人間性」が至

上目的となさるべきことが説かれて居ると見てよい。(註)だからカントが人格の尊厳性が道徳法から導き出されるやうに言ふのは、その實、道徳法が人格の尊厳性の認識根據 (ratio cognoscendi) であることを示し、人格が定言命令の根據だといふのは前者が後者の存在根據 (ratio essendi) であることを指すものと考へてよいと思ふ。

(註) 人間性或は人格性と言はないで單に人格といふ場合でも、それが理性者としてのみ考へられて居る時には、それも同様に目的自體であり、また定言命令の根據ともなるのである。(55)

それ故寧ろ「人間性」の理念こそ各人の格率が普遍的法則となることを要求するものであつて、それが第一の定言命令の要求に合致するが故に第二の定言命令となつたのではないことが知られるであらう。今この見地から第一の定言命令の形式を見直せば、それは次ぎのやうに改められるであらう。即ち

「汝の行爲の格率が常に同時に理性者一般の格率として妥當するが如く行爲せよ」(註)

(註) 「各々の理性者は、自らの格率を通して常に普遍的なる目的の國に於ける一立法者として行爲しなければならぬ」(S. 65) とか、「意志が自己の格率を通して、自らを同時に普遍的法則を與へるものであると考へ得るやうに行爲せよ」(S. 66) の外「可能なる目的の國に於ける普遍的法則を與へる一員としての格率に従つて行爲せよ」(S. 65) 等は明に定言命令が上の形式に變ぜられ得ることを證する。

更に之を簡結にすれば、

「常に理性者として行爲せよ」

と言ふことも出来よう。かく逆に溯つて行けば、我々は如何にしてカントの定言命令が理性者一般の概念から導き出されて來たかをも明に知ることが出来る。(註)換言すれば彼の定言命令は行爲が道德的たるためには理性者の立場から爲されねばならぬことを説いてゐるものである。唯このことを一層 *anschaulich* に表現しようとしたため、却つて煩雜な形となり、延いて曲解せられる因を作つたとも見られるのである。

(註)「道德的法則は總ての理性者一般に通用すべきものだといふ理由によつて、理性者一般といふ普遍概念そのものから之を導出する……」(5. 33)

かやうに考へるならば定言命令は一切の行爲が道德的たるために執るべき立場を示すものであつて、(註一)カントが道德のアプロオリを理性者としての人格即ち「人間性」に見出したことが明に理解出来るのである。この意味に於いて定言命令即ち「人間性」の立場に立つことの要求は、カント倫理學の最高の原理であり、道德の對象界はこの原理の下にのみ可能となつたのである。即ち一切の道德的事實は「人間の相の下に」(sub specie humanitatis)(註二)のみ可能となるのである。(註三)

(註一) 定言命令が一つの立場の要求であることは (S. 48; 84 殊に 88) に明瞭である。

(註二) この言葉は T. Lipps: Die ethischen Grundfragen 4. Aufl. S. 145 より借る。

(註三) 西田博士も「道德的行爲に於ては、人格を目的其者とするといふ形式的法則が基礎とならねばならぬ、道德的行爲は此法則が力として現實を超越的意志の内容に構成することにならねばならぬ、否此立場に立つことによつて、現實の根柢に深い實在を見出すことにならねばならぬ」(藝術と道德三三九—三四〇頁)と云つて居られる。

こゝに於いて、前に我々が第一の定言命令に關して提起した、格率と普遍的法則との關係の問題は、定言命令の形式をその根源なる「人間性」の概念に還元することによつて自ら明となつた。即ち定言命令は經驗的主觀の格率が理性者の格率即普遍的法則として妥當し得るやうに行爲することを要求するものである。併しこれは未だ根本的解決ではなくて、我々經驗的個人は如何なる場合理性者の立場即ち人間性の立場に立ち得るかといふ問題に變つたに過ぎない。従つて私はこの人間性或は人格の立場そのものが如何なる立場であるかを出來るだけ克明に描かねばならぬ。何故ならば理性者の意志からの行爲が、傾向を介しての行動と區別されるためには、人間は如何なる場合合理性者の意志即普遍的立法的意志の立場にあるかを明瞭にしなければならぬからである。

勿論目的自體としての人格或は人間性は、プロタゴラスの所謂萬物の尺度として

の人間であつてはならない。カントもこれを「我等の主観に於ける人間」として區別して居る。(S. 55) 我々が道德的であるために、當に立つべき人格の立場は先づ第一に、我々が既にある所の立場であつてはならぬ。何となれば若し我々が單に *homo sapiens* でしかあり得ないならば、而も既に完全にそれである以上は、その立場を離れて、今一つの人間の立場に立てといふことは、無意義であるか、または不可能なことの要求だからである。凡そ自然に在る物と物との對立は倫理學上意義を持たぬ。苟も道德の存するところ、當爲の認めらるべきところには可能の世界がなければならぬ。い。 *homo phenomenon* の世界の外に *homo noumenon* の世界があらねばならぬ。定言命令はこの *homo phenomenon* より *homo noumenon* に移ることの要求に外ならぬ。それではこの *homo phenomenon* と *homo noumenon* との關係如何。

カントによれば人は自己を感覺界の一現象として、自然法則に服するものと見ることが出来る。と同時に、又自由なる叡知的存在として感覺的現象から獨立なものと意識することも出来るのであり、(S. 88) 而も兩者は單に充分並立し得るばかりでなく同一主観に於いて必然的に合一せられてゐると考へられねばならぬのである。(S. 86) 併しこの兩者が二元的對立に陥ることなく、一方が他方に對して優位を占

め得るは何に因るのであらう。

我々は感覺に訴へることの出来る世界——自然界をのみ唯一の客觀界と信ずるが故に、人間をも時間空間の制約に於いて見られる自然界の一部分に過ぎないと考へる。これが發生的に見て我々の最も自然にとるところの立場である。かやうに自然の一部分として見られた人間が即ち *homo phenomenon* であつて *Person als Naturwesen* ともいふことが出来る。併し既に自己を何かの立場に於いて見ることの出来る人間は、自己を自己として即ち *Person als Person* としても考へることが出来なければならぬ。この時始めて *homo nomenon* の世界が開かれて來るのである。それは人間を生物として或は動物として見るのではない。また之を神として見るのでもなく、或は同時に動物と神との混合物と考へるのでもなく、端的に人間を人間として如實に見ようとする立場である。而してこの立場に於いて現出する對象界を我々は暫く叡知界 (*nunus intelligibilis*) と名づける。叡知界も一つの立場ではあるが、それは全體的な立場であり、少くとも人間が自己を道德的存在と考へる爲には、之に立たざるを得ない立場である。(S. 88) 自覺といふことを自我の自意識であると解するならば、この人格の立場に於いて人間自身を眺めることこそ、眞の自覺でなければ

ならぬ。故に叡知界はまた自覺の世界である。

自然現象としての人間は、この生動するところの人間が時間空間の形式にあてはめられて見られた時にのみ現れるものである。人は謂はゞこの自然的態度ナチュレリッヘアインユテールングァウスを排除するのでなければ、如實に人間を見ることは出来ないであらう。「切斷せられた手が既に本來の手ではないやうに」生物學者の見てゐる人間は、さながらの人間ではないのである。この故にこそ人間は叡知界に於いて始めて「本來の自己」なのである。(S. 88: 91) 自然科學的知識に翻譯された人間は、自然科學的な人間以上の何物でもない。自然法則によつてのみ機械的に動かされてゐると考へられる人間であり、人間の片貌に過ぎない。メスを下さんとする外科醫の前には人間とモルモットとの間に大した隔りはないであらう。自覺に於ける人間の姿は、自然的立場からしては永久に達することの出来ない物自體である。この物自體としての人間乃至叡知の世界は、たしかに自然科學的認識の對象界とはなり得ない。その意味に於いてのみ不可知界である。(S. 88) 「而し我々は行爲によつて物自體を直覺し、物自體と一致することが出来るのである」(註)

(註) 西田博士「藝術と道德」二八二頁參照

人間の相の下に(カント倫理學の研究)

但し叡知界とは勿論現象界の platform ではない。若しそれが現象界の近づくべき一つの理想的状態だと考へられるならば、後者自體一の特種な規定を受けた現象界であつて決して叡知界ではない。かやうな理想的現象界であるならば、それは經驗的個人の「心理學的想像力」によつて如何やうにも構成されるであらう。(のち參照)而してかゝる状態への到達が倫理學の目指すところであるならば、縱令その目的の規定に關して一般の一致があり得るにしても、所謂結果論的倫理學と同様の困難に陥り、我々は永久に自然法則の桎梏に束縛せられて、タンタロスの惱を苦しまねばならぬであらう。

自覺的なるものは、生そのものを如實にその流動の姿に於いて、絶對的に捕へることが出来る。即ち岸との關係なしに自ら流れを意識するのである。自覺に於いて捕へられる意志、感情、換言すれば意志作用、感情作用そのもの、自覺は外から眺められた意志や感情ではない。平面に描かれた立體圖はその面に垂直なる直線を點としてしか表すことが出来ない。故にかやうな直線は凡てその長さに關係なく點の法則によつて支配される。或は一切の描かれた運動は線の形式で表されるであらう。併しそれは運動ではない。運動以外に運動を示すものはない。同様に我々の

精神現象は自然科学的に時間空間の形式で捕へることが出来ない。捕へられたものは精神現象ではない。よし精神現象が自然現象と或る相關關係に立つとしても、自然科学の立場でそのまゝに捕へられることは出来ない。

發生的に見れば人間は自己を *homo phenomenon* として表象するであらう。それにも拘らず、人は——縦令極悪人と雖も——時あつてこの人間自體の立場に立つことが出来る。(S. 84) こゝに始めて自覺の生活が現れ、眞の自己の面目を知り、あるべき世界を直觀するのである。この世界こそ道德の世界であり、叡知界である。而してこの故にこそ、人は何等新しいことを教へられずとも、ソクラテスがなしたやうに、たゞ自己自身の原理を明にさへしてゐるならば、如何なる事件に臨んでも何が善なるか悪なるか、何が義務に適ひ又適はざるかを判然と區別することが出来、その爲に何等科學や哲學の助を借りる要はないのである。(S. 22-23; S. 30, Ann.) 併し、彼は自然的見方に制肘せられて、絶えずこの境涯に住することが困難であるから、容易に自然の立場に引き戻される。こゝに彼が恰も兩界に屬するが如き觀を呈するのである。現象の彼方 (*ἐπιπέδου τῆς οὐραίας*) なる叡知界こそは實にイデアの世界である。唯自然界に下つたとき、その世界はアナムネーシスによつてのみ媒介せられる思慕の天國

となるのである。

人は叡知界の成員である限り、道德的である。(78) 叡知界の住人として、その行爲は悉く道德的となるであらう。逆に言へば、道德は理性者が目的そのものとなり得べき唯一の條件なのである。(79) だから、道德性並に道德性に値する限りの人間性のみが尊嚴を有する唯一のものであり、(80) 自覺の世界にのみ尊嚴といふことが存するのである。

勿論かゝる理性者の行爲も之を單に自然的立場からのみ見ることが出来よう。併し自然的立場から見られたその行爲は、既に道德的自覺者の行爲そのものではなくて、外面的な結果に過ぎない。かゝる行爲は最早倫理學の對象ではない。「何となれば道德的價値に關する問題の主要點は、見える、行爲にはなくて、見えない、内面的なその原理に存するからである」。(81) 道德的立場を離れて、單に自然的立場からのみ行爲を見ながら、それによつてのみ道德的事實を解釋しようとするが故に、一切の結果論的倫理學殊に功利主義的倫理學の如きものが成立するのである。

故に人は、自然的立場に於ける結果には毫も顧慮することなく、唯叡知界の成員となることをのみ念とすべきである。これが定言命令の要求する唯一の意味でなけ

ればならぬ。

この立場に立つが故に「君子は君子にして時に中することが出来るのである。結果が行爲を支配する時、人間の自由は否定されねばならない。加之、十全なる結果の考慮といふことは人間の興り得ぬ所である。何となれば自然的知識は不完全なのがその所であるからである。然るに道徳的認識は始めより完全である。自然として見られたる人間は絶対的不自由であるにしても、叡知界の住人としての人間は絶対自由である。彼は思ふまゝに行動して、爲すとして中らざるなしである。自然的存在としての人間はたしかに自然的因果の法則を一步も離れて存し得ないであらう。併し自然因果律に支配せらるゝ人間は人間の全貌ではない。自然として見られる限りの人間である。人間性といひ、「人格性」といふは實に「全自然の機制からの自由であり、獨立である」。(K. d. p. V. S. 105) 自由とは自然に對して用ひられる言葉である。故に自ら自由なりと意識する人間と、自然法則に従ふものと考へられたる人間とは、同一の意味に於ける人間ではない。後者のみを唯一の人間だと思ふならば、自由は否定されねばなるまい。(S. 86)

それでは人はたゞ人間そのものゝ立場に立つて行爲さへすれば、それで充分道徳

的であり得ようか。固よりさうでなければならぬ。「單なる願望ではなくて、人事を盡さねば息まぬ善意志は、それによつて何事が成し遂げられることなくしても、尙且つ寶玉の如く、自ら光輝を發する。その善なのは、その成就する結果によらぬからである」。(S. 11) 道德は結果以上のものを要求してゐる。結果とは人間の道德的その他の動作が自然の立場に於いて見られたものに外ならない。この結果を道德の重要な契機と見るが故に適法性が生ずることになる。我々が尊敬の念を抱き得るは、意志の結果ではなくて、意志の活動(自然的ならぬ)そのものなのである。(S. 18) だから意志の原理によらずに、靜的な結果によつて、意志を規定しようとするは明に本末顛倒である。自然及び技術は道德的行爲の缺陷を填補する何物をも持つてゐないのである。(S. 61)

若し自然的立場のみに立つて考へるならば、如何なる人間の行爲と雖も、必然的にその結果に到達したものと見るより外あるまい。何となれば自然科学的立場は自由即ち「或る状態を自發的に創始する能力」(K. d. L. V. S. 403) を認めることが出來ないからである。

人間が人間としての自覺の立場に立つときには、そこには唯人間一般の意識があつて自他の區別はあり得ない。單數もなく複數もない筈である。故にカントも道德を以つて、意志が自己自身に對する關係だといふ。(S. 51) これは道德が甲の人と乙の人の關係であるといふよりは、人自身の關係であるといふ意味でなければならぬ。随つて叡知界に於いては經驗的個性が演ずる役割はないであらう。かゝる個性は自然的立場に於いてのみ現れるところの經驗的性格に過ぎない。この意味に於いて自然的個性は倫理的價値に影響を及ぼすことが出來ない。これ才能氣質が絶對的善に係りなかつた所以である。勿論叡知界の成員としての人間も、自然的立場から見られる時には、各々異別の行爲を爲してゐて、一つとして同じ行爲は見られないであらう。否、叡知界の住人こそ最もよく自己の個性を發揮して居ると見ることが出來よう。それにも拘らず、實踐的立場からすれば、此等の人は同一の行爲をしてゐるのである。更に正確に言へば同一人の活動をして居るのである。故に道德的行爲が經驗的に見られた場合、如何に個性的であつても、その理由によつて自然的個性に道德的價値を附與しようとするれば、適法性に陥る。

この故にカントの目的の國なる概念は困難に遭ふであらう。この目的の國とは

「種々の理性者が共通の法則によつて結合する體系であつて、各理性者がその個人的差異及び私的目的をとり去つて、その總ての目的（各理性者が各自に立てる特殊目的）を體系的に結合した全體なのである」(S. 50) が、既述の通り理性者一般或は人間性の概念に個性を考へることは不可能であるから、各理性者の立てる特殊目的に道德的價値を置き得る道理はないと思ふ。その他、理性者は普遍的法則に對して自ら服するが故に目的の國の成員であるが、自ら立法者となつて何等他者の意志に服しない點ではこの國の元首である」(S. 50) と言つて居るが、これでは如何にして理性者相互の關係が生ずるか理解出来ない。それにも拘らず、單なる理性の與へた目的は、すべての理性者に妥當しなければならぬ」(S. 51) のは又何を介して然るのであるか。理性者一般なる人間性に個性を認めては、更に之を媒介する普遍的者を求めなくてはならないではなからうか。この不合理を避けんとするならば、カントは多くの理性者からなるといふ目的の國を説くべきではなかつたやうに思はれる。

併しこれに就いては考へて見なければならぬ。このことは既に指摘した通り、第一及び第二の定言命令にもその思想が含まれてゐる。我々は第二の定言命令に於いて人間性に個別性を認めることが困難であり、従つて第一の定言命令も、寧ろ端

的に「理性者として行爲せよ」とあるべきだと述べておいた。それではカントは何故單に「理性者として行爲せよ」と言はないで、かやうな定言命令の形式を立てたのであらうか。

既にも述べた通り、一體理性者として行爲せよとは、未だ理性者ならざるものに對して、而もそれになり得る可能性を有するものに對してのみ下し得る命令である。人間は論理的本質的意味に於いては、當に人間そのものと見らるべきであるが、發生的見方になれた我々は之を自然物として見ようとするため、人間の誠の姿が「あるべき」姿として現象人に權威を有するものとなるのである。苟も道徳を認める限りは、かやうな優劣二様の立場の存在を肯定しなければならぬと思ふ。然るに叡知界に關する事柄は「見える」やうな概念で表すことは出來ない。それにも拘らず道徳的命令がかゝる命令として意義を有するは自然的立場にある人間に對してのみだから、おそろくこのやうな理由からしてカントは叡知界を自然界の言葉を借りて *empirisch* に表現しようとした。斯く自然的立場から見られたる叡知界が目的の國に外ならぬ。併し既に自然の *Typus* に則つて表された以上、目的の國は人間性の立場に於いて見られる世界——叡知界そのものではなくて、自然界に投影せられたものに過

ぎないであらう。蓋しこの目的の國の思想と同じ考からして、私はかの第一及び第二の定言命令が成立したのであらうと思ふ。叡知界が自然的或は經驗的に考へられると、こゝに複數の理性者が現れるであらう。併しこれ等の理性者が既に自然の立場に於いて現じた限りは、自然的人間の經驗的關係以外に、相互の關係をつけるものはなくなる。それだから目的の國の成員たるためには、各理性者が他の理性者を標準に入れて自己の格率を立てなければならぬといふ不合理に陥つて、こゝに「理性者として行爲せよ」といふ代りに第一の定言命令のやうな形式が出来たのだと思ふ。

我等の實現すべき道德の世界は noumenon の世界であつて、目的の國の如きはそれの phenomenon に過ぎない。かやうな目的の國は適法的にも形成出来るであらう。それと同じ譯で第一の定言命令の要求は單に適法的にも従ひ得る。それなるが故に、カントはこの外に尙、道德的行爲の動機として更に「法則への尊敬」を加へなければならなかつたのではないか。併し道德の世界は決して適法性の上に建立せられるものではない。唯、道德性を通してのみ住み込むことの出来る叡知界である。併し乍ら、人間は完全に自然界を脱することは出来ない。そこで叡知界に於いて

見られたる事柄が、自然的立場に於いて實現されることも屢々である。かゝる場合爲さるべき事柄は峻嚴なる義務として觀せられるであらう。その義務は屢々經驗的自我の望む所と相反する。それにも拘らず自己のことを顧みず、敢然義務の命ずるところに赴くとき我々は悲壯なる道德的事實を目標するのである。この時には、欲知界が自然的立場に於いて——即ち目的の國として見られてゐるに拘らず、之を實現せんとする意志は純粹意志の影響の下に働いてゐるが故に、道德的である。否かゝる場合にこそ、我々は最もよく道德の峻嚴性を見るのである。カントは道德に於けるこの點を特に重く考へたが故に、嚴肅主義とまで評せられるに到つたのである。彼が欲知界を目的の國として説いたのも、實現する意志が常に自然的立場にあると考へたが故であり、第一及び第二の定言命令に於いて斯様な形式を立てたのも、これを實現する自然的立場を離れることが出来なかつたのによると思ふ。考へて見れば、善意といふのもカントに於いては純粹意志そのものでなく、經驗的意志でありながら理性即ち純粹意志の命に尊敬を以て服してゐるものではなからうか。

以上論じたやうに、定言命令をその根源に還して、人間の立場に立つことの要求である。と解すれば、第一及び第二の定言命令の形式は、この要求が目的の國に一致する

やうに自然の形式に於いて表現されたものと見ることが出来る。随つて一切の道德的行爲は、直觀されたる人間自身の立場から、自然的立場にある人間を支配することであり、換言すれば自然的立場を超えて理性の立場に立つことである。結果的に見て何を實現すべきか——よしそれが目的の國であれ——問題ではなくて、我々が如何にあるべきか或は人は如何に行爲すべきか——唯一の問題である。道德の立場に於いてなされる事柄が、自然の立場から見られるときには常に當爲即ち必然性を伴つた命令となつて現れて來るであらう。この必然性を伴へる命令を我々は道德法といふのである。だからこの意味の道德法は、道德の原理としての定言命令と混同されてはならない。寧ろ定言命令中に於ける普遍的法則がこれであり、或は理性者一般の行爲の格率とも稱せらるべきものに相當するであらう。この道德法は固定した經驗的道徳法や義務ではなくて、種々の内容を時宜に従つてとりつゝ、而も必然性を具へた意志の發動様態である。否意志は純粹になつたときそれ自身自己の法則となるのである。(Der Wille in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz. S. 75) 或はフイヒテの言を借りて差支へないならば、Unsre Existenz in der intelligibeln Welt ist das Sittengesetz, unsre Existenz in der Sinnwelt die wirkliche That. (Das System der Sittenlehre, S. 111,

1798) である。同様に純粹意志とは人間の意志が本來の自己に還つた相であり、經驗的意志とはそれが自然の立場に於いて見られたものである。故に理性自體と純粹意志とは同一のものであつて、之を動的に見れば意志となり、靜的に見れば理性と考へられるのである。これこそカントの自律の思想の要求するところでなければならぬ。前に法則が意志より獨立したもののやうに考へられたのも、實は純粹意志の法則が經驗的意志に對して、そのやうに見えることに基づくのである。(註)

(註) この節第一及び第二の問題の解決

かやうに道德の原理なる、純粹意志としての人格は、決して *Charakter indelibilis* としての存在ではなく、不斷に經驗的現象人のために、道德法を生産するところの純粹活動である。所謂經驗的道德法なるものも、この純粹意志の發動様態が經驗的に見られる場合、或時代、或場所に於いて比較的一定してゐるが故に便宜上生じたものであるから必ずしも客觀性を有せず、事情の變化と共に變ずるのが、寧ろ當然といふべきである。だから若し純粹意志に係りなく、この經驗的道德法の要求する内容、或は純粹意志の生産するであらう結果のみが實現されたならば、我々は之を行爲の適法性といつて、その道德性と區別するのである。故に純粹意志の發動様態なる、道德法が

内容を有することは、勿論である。併しこの内容はカントの排斥する經驗的實質的内容ではない。後者がたゞ現象人の欲求の對象としかかなり得ないに反し、前者は純粹意志の内容であつてそのまゝ當爲となる。随つて難者が言ふやうにカントのこの意味の道德法は決して單に形式的ではない。(註)

(註) この節は第三の問題の解決

かく道德の世界は純我の活動に基づく創造の世界である。創造の世界なるが故に模倣を許さぬ。カントも之を戒めて、「道德には模倣といふことがない」(S. 29)と言つて居る。従つて經驗的道德法に於けるやうな固定した内容を伴ふ法則のある筈もない。道德法とは理性者に於いて無限に且つ不斷に立法されるところの普遍的格率である。

定言命令が既にかやうな性質のものであるならば、その單なる論理的分析からして行爲の内容が出て來ないとしても敢へて驚く必要はない。道德法に従へとは、人間に還れとの要求であり、人間に還れとはルソーの自然人に歸ることではない。老子のやうに無爲自然に隱遁することもでもない。純我の不斷の活動、本然の活動に躍進することである。感性界より理性界に移ることである。理性の立場こそ自己

本來の立場である。一切の傾向は自然的な個人を主としての要求に外ならない。だから傾向に支配せられることは意志が、本來の自己ならぬものに支配せられることを意味し、従つて他律となるのである。人格は純粹活動なるが故に、之を否定する一切の活動は惡である。絶對的目的としての活動自體は常に自己肯定に立たねばならぬ。自己の維持發展のみがその全活動である。併しこゝに自己の維持發展とは自然的な意味に於いてははない。それは寧ろ經驗的、自我の消失するところに始めて現示するものである。而して純粹自我は自己の發展のためには取つて以つて役立つものは悉く之を利用するであらう。故に「道德的當爲も、之を叡知界の成員の側から見れば、自己自身の必然的意欲に外ならぬ。」のである。(S. 77) 確にこの自我の立場に於いては、自己に役立つもののみが價値を有するかも知れぬ。或は自己の完成を計り、又自己の幸福をさへ求めるであらう。だがそれは經驗的個人が自己の完成を計り、幸福を追求してゐるのとは峻別せらるべきである。後の場合は利己主義である。「人間の相の下には、利己主義も利他主義も共に誤りである。自己の完成は他人の完成と同様に義務であるべきだ。否唯、純粹なる自我——人間一般の完成のみが義務である。純粹自我の境地に於いては、單に自他が合一するばかりでな

く、自ら人間であることをすら忘れるかも知れぬ。眼が花を見てゐたり、花が外から眼を觸發してゐるのだと考へたりしてゐる間は、まだそこに眞の眼の活動は存しないであらう。それが「見る眼」となつたとき、我々は眼ばかりになり、花ばかりになるのである。(Platon: *Thaetetus*, 163 e, 参照)こゝに始めて純粹活動としての眼が存在し、さながらの花が現するが如く、人間は自ら人間なることを忘れて而もよく眞の人間となる。況んや自他の區別などは抽象の抽象であらう。(完)