

## カント道德哲學に關する一考察

門 脇 卓 爾

### 第一章 カント道德哲學の形式性

カントの道德哲學が形式的であり嚴格主義的であるといふ非難は古くから爲されて來た。カントが純粹實踐理性の動機に就いて、單に道德的法則が直接に意志を規定する場合に於てのみ道德性を認め、他のあらゆる感覺的傾向性が格率に於てその行爲の動機となることは、必然的にその行爲を自愛及び自負の原理に従ふものたらしめ、従つてそこに適法性 (Legalität) は生じ得ず、道德性 (Moralität) を生ずることは出來ぬものであるとして斥けることは、人に對する愛情、もしくは同情的好意から善を爲すことすら、それを格率として道德的行爲を爲すには不充分であるといふ考方に導き (Kov. S. 32)、唯、義務からする不承不承の強制的行爲のみが道德的であると言ふに至らしめ、それがシラーの諷刺詩に依つて代表されるが如き非難を招いてゐることは、あまりにも有名である。成程カントは、前述の如く、欲求の對象たる實質には依存せず、唯その普遍的なる立法形式のみが道德性の原理を規定し得ることを認めるのであつて、その點に關する限り、カントの道德哲學が形式的であるといふ非難は決して故無しとは言ひ得ない。事實古くからのカントの道德哲學に對する非難の多くはこの點に集中されてゐるのであつて、或ひは道德的法則の普遍性を單に論理的意味に限定して、論理的に矛盾するところの無い同一性の意味に解し、或ひは又普遍的法則が主觀的原理たる格率に一致するといふ所から、道德的法則も主觀的原理の一般化されたものに過ぎないといふ解釋に至る。

迄、何れもカントの道徳的法則の普遍的形式的の意味に對する解釋の相異に由來するものであつて、我々がカントの道徳哲學の理解に於て、この形式性の問題を如何に解するかといふことは極めて重要な意味を有つことであると思ふ。

カントと同時代の人で、このカントの道徳哲學の形式性を、その嚴格主義と結びつけて解釋し、非難を向けた人にガルヴェ (Christian Garve, 1724-1798) がある。彼は一七九二年の『道徳及び文學から生ずる種々なる諸對象の研究』といふ論文に於て、カントの既刊の道徳哲學に關する諸著作について非難をしたらしい。それに應へて、カントが一七九三年に自己の道徳哲學に於ける眞意を明らかにしたのが『理論に於ては正しくても、實際には役に立たぬといふ俗見に就て』(Über den Gemeinspruch, Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis) といふ論文であつて、カントはこの論文の第一部に於てガルヴェの非難に應へ、更にその第二部・第三部に於ては、夫々、ホッブス (Thomas Hobbes, 1588-1679)・メンデルズゾーン (Moses Mendelssohn, 1729-1786) を念頭におき、道徳に關聯して法哲學及び歴史哲學に關する彼の見解を述べてゐる。その意圖は一貫して、嚴格主義と誤解され、更に實際に對して役に立たぬと非難される彼の道徳哲學の形式性を、法則の實質的な面を強調しつゝ、決して自己の道徳哲學が實踐に對して役に立たぬものではないといふことを主張することに存するのであるが、我々はこの論文に於けるカントの所説を、その道徳哲學に關しての主要諸著作に於ける所説と、如何に關聯させて考へ、又後者に依つて如何に裏付けて展開させるべきであるのか。以下私の述べるところは、いはゞ上述の論文に於てカント自身に依つて指示された道徳哲學の方向を、その主要諸著作に於て如何に讀取るべきか、といふカント解釋上の一試論に過ぎなす。

前述の論文に於て、カントは先づ幸福の問題に就いてのガルヴェの非難に應へることから始まる。ガルヴェに依れば、『カントは、幸福に對して何等の願望を拂ふことなく、道徳的法則を遵守することが人間に對する唯一の究極目的であり、従つてその遵守が創造者の唯一の目的と見做されねばならぬと主張した。』(Theor. Prax. S. 279) と言ふの

であるが、カントは之に應へて、『私の説に従へば、人間の道徳性自體でも、幸福自體でもなく、兩者の一致と綜合に於て成立する、世界に於ける最高の可能的善のみが創造者の唯一の目的である。』(ibid.) であつて、更に『私はこのことに際して、義務の遵守が問題となる場合、人間に對して、幸福といふ自然目的を放棄すべきである、といふやうな無理な要求が爲されぬやうに注意することを怠らなかつた。何故ならば、その事は如何なる有限的存在者一般も爲し得ないのと同じく、人間も爲し得ないからであり、寧ろ人間は、義務の命令があらはれた場合は、このやうな顧慮を度外視しなければならぬ、といふのである。』(Theor. Prax. S. 278) と述べてゐる。このことは、カントに於て道徳的行為の動機として意志を規定することを許されぬ自然目的としての人間の實質的な幸福が、普遍的法則の形式に依つて規定される道徳性と、少くとも眞向から否定し合ふものとして相對立するものではなく、道徳的法則の對象たる世界に於ける最高の可能的善は、何等かの形に於て、格率に於て意志の規定根據たり得ぬ實質的な人間の幸福をも容認し、寧ろ之を包含するものであることを示すのであつて、カントは既に實踐理性批判に於て、『然し乍ら、この幸福の原理を道徳性から區別することは、それだからとて直ちに兩者の對立を意味するのではない。そして純粹實踐理性は、人が幸福への要求を放棄すべきであるといふやうなことを欲するのではなく、唯、義務が問題となるや否や、幸福に顧慮を致すべきでないといふのである。』(KpV. S. 93) と述べてをり、又宗教論に於ても、それ自身に於いて觀られたる自然的傾向性は寧ろ善であり、それを根絶せんとすることは無益であるのみならず、寧ろ有害であることが論ぜられてゐる。(Rel. S. 58) それ故カントは、この論文に於ても、『世界に於ける最高の可能的善』を定義して、『世界全體に於いて、最も純粹なる道徳性とも亦結合せる、道徳性に適つた普遍的なる幸福。』であるとなし、義務の概念とはそれに向つて全力を擧げて努力することであり、更に『そのものは、成程一方の側からは出來ても、兩側から綜合して考へることは我々の力では出來ないが故に、理性をして道徳的支配者及び實踐的意圖に於ける未來の生命に對する信仰を強ひるのである。』(Theor. Prax. S. 279) と言つてゐる。抑、實踐理性批判の辯證論に於ては、

この『世界に於ける最高の可能的善』とは、人格に於ける徳と幸福の調和的な一致に於て成立すべき道德的意志の對象であり、『唯、我々人間にとつては、それを幸福の側から求めることは、絶對的に誤謬であり、又有徳的心術が必然的に幸福を生ずるといふ第二の命題は、絶對的に誤謬であるのではなく、唯それが感性界に於ける原因性の形式として考察される限り、即ち、私が感性界に於ける現存在を理性的存在者<sup>①</sup>の唯一の實存の方法であると想定する場合にのみ、従つて、條件的にのみ誤謬<sup>②</sup> (KpV. S. III) である。され故、この二律背反は、同一の行爲者を、一方では現象として、常に自然機構に適つた感性界に於ける原因性を有すると同時に、他方では又本體としての原因性を有するものとして考察することに依つてのみ解決せられ得ると考へるカントに於ては、當然一面に於ては、その本體的原因性の對象としての福德の一致が想定されてをり、唯、有限的なる我々人間にとつては、それを感性界に於て求めることは不可能であり、道德的法則は、我々の格率に對して、その普遍性の形式を指示するに過ぎない。従つて、この普遍性の形式なるものは、我々人間にとつて最も本質的なものであり、我々の道德的行爲は、飽く迄それに基づいて導出されねばならぬのであるが、他面我々は、既に引用したカントの敘述から、我々にはその普遍性の形式以外の何者をも知ることを得ぬ道德的法則も、その本體的な對象としては、最高善なる極めて豊穡な概念を有ち、ひいては實踐理性の要請に依つて裏付けられる神の存在、及び靈魂の不死といふ道德的信仰の對象をも、今こゝで論ずることは出来ぬが、少くとも何等かの方法に依つてその立法の對象となし得る丈の實質を有つてゐることが推測出来るのであり、一方では、カントと共に道德的法則の形式性を、超えることの出来ぬ限界として自覺しつゝも、他方、その内容を、何等かの方法に依つて、探求し根拠づけることは、當然許されることであり、又そのことが、カントの道德哲學の形式性を正當に理解する所以ともなり得ると思ふ。

然し、上に述べた純粹理性概念としての道德的法則が、その對象として福德の一致した最高善を立てるといふことは、當然のこと乍ら、道德的行爲に於ける意志の規定根據たる格率に於て、その普遍性の形式以外の何物かが動機と

して付加はることを許すものではない。行爲の動機としては、他迄もその普遍的法則のみで充分であつて、カントは『最高の而も我々の協力に依る世界に於ける可能的善を、すべての事物の究極目的として想定する必要は、道德的動機を排除してゐるといふことから生ずる必要ではなく、そこに於てのみ、對象が之等の諸動機にも適合して、目的自體（即ち道德的究極目的）として生ぜしめられ得るやうな外的諸關係に於ける必要である。』（Theor. Prax. S. 279. Anmerkung）と言つてゐる。つまり我々の意志を外的關係に於て規定する爲には、何等かの意志の對象が必要であり、それは道德的意志の場合、強ひて求めるならば、前述の最高善に他ならぬのであるが、その最高善は純粹理性概念の單なる理想に過ぎぬのであつて、道德的動機として何等かの實質を付加へるものではない。唯我々の種々なる意志の對象をその外的關係に於て觀るならば、その中でそれ自身目的自體として存立し得るやうな對象は、道德的法則の對象としての善の理念のみであるといふのであり、更にその善の理念は、我々が世界に於ける諸事物と道德的關係に立つ時、その目的の系列の究極目的としての最高善といふ立場に立つのであつて、それを對象とする我々の意志は、單に形式的法則を遵守することを超えて、擴張的な非利己的意志として働くのであり、之は我々の格率が形式的に指示される普遍的法則と一致する時、同時にこのやうな外的關係が成立してゐると考へるべきであつて、カントは『これは特殊な種類に屬する意志規定である。即ちすべての目的の全體の理念に依るものであり、その場合我々が世界に於ける事物と或種の道德的關係に立つならば、我々はあらゆる場合に道德的法則に従はねばならぬといふことがその根柢におかれてゐるのであるが、その上にこのやうな關係（道德的的最高目的に適つた世界）が實存することを實現する爲に、全力を盡すべきであるといふ義務が付加はつてくるのである。』（ibid. S. 380.）と言つてゐる。即ち、道德の問題を、カントは單にその内的な個人的道德性の問題として把へるばかりではなく、同時に世界に於ける現實の外的關係に於てとらへてゐるのであつて、個人的な道德性の場合に於ては、我々の意志は道德的法則の普遍的形式を格率に於ける規定的根據とするに過ぎぬが、更にその道德的意志が外的關係に於て、世界に於ける最高の可能的善をその理念的對

象とする場合に於ては、非利己的意志として世界の他の諸事物に働きかけるのであり、その意味では神的意志とも類比的に考へ得る超個人的な意志として働き、そのやうな外的關係に於ては、最高善を究極目的とする種々なる目的の系列が考へ得る世界を現實に可能ならしめ、そこでは、個人の道德的行動の動機たることを許されぬ實質的な幸福を目的とする意志も、最高善を指向する世界に於ける一つの目的々意志として、或意味での客觀的存在を許されることになる。そしてこの場合最高善は、個人の内的原理に對しては、客觀的にはその道德的法則を通しての意志の規定的根據として働き、又主觀的には道德的心術に於ける尊敬の對象であり、更に世界全體に對してはすべての事物の究極目的として存在するといふことになる譯であつて、而もその關係は同時的であり、こゝに於て我々は、カントに於ける道德的意志が、單に個人的道德の原理として考へられるに止まらず、或意味での社會的原理として把握されてゐるといふことを推測し得るのである。ともかくガルヴェに依つて、カントに於ては一方的に無視されてゐると非難される幸福の問題は、カント自身決して道德性と對立的なものとして斥けるのではなく、道德的法則と同時に成立し、道德の社會的在り方を示すと考へられる目的論的體系に於ては、ガルヴェが言ふのとは又別な意味での客觀的存在を認められてゐるのであつて、詳しくは後述の分析と根據づけをまたねばならぬが、我々はこの場合既にカントが道德的法則の普遍的形式の他に、何等かの意味に於けるその實質ともいふべきものを示してゐることを知るのである。

然し言ふ迄もなく、この善意志が最高善なる對象を通して、何等かの實質的な世界に働きかけるといふことは、その實質が動機として道德的原理の内に入り込んでくることを意味しない。抑、そのやうな最高善が目的として立てられるといふことは、いはゞ本體的原因性の對象として、即ち理念として考へられてゐるのであつて、こゝにカントが同一の行動者を、一方では現象として、又他方では本體として考へるといふ二律背反の解決の重要性が存するのであるが、それを經驗的立場に於て混同するガルヴェは、幸福の問題が行動の動機に於て見失はれてはならぬことを力説し、而も行動に際しては、その動機が義務の意識よりも先行すべきものであるとして次のやうに言ふ。「私は、道德

的義務を盡くすことが善の題目の下に屬するか否かを問ふ前に、一般的に先づ何物かが善であるといふことを知らねばならぬ。人は、その行動が向けられるべき目標を豫め定め得る前に、彼を行動へと移すやうな動機を有たねばならぬ。』(Theor. Prax. S. 281 2.) これはカントのいふ普遍的法則が、道徳的行爲の動機として不十分であることを非難するものであるが、カントは之に應じて、『然り、そのことは正しく私が到達せんと求めてゐるものである。人が、彼に目標(目的)が定められるに先立つて有つことの出来る動機とは、依然として、明らかに法則が及ぼす(人が如何なる目的を有ち、又その追求によつて達成されるかといふことは規定されず)に尊敬を通じての法則以外のものはあり得なからぬ。』(ibid. Anmerkung.) とす。ガルヴェの立場は、いはゞ善の認識と行爲とを區別する立場であり、カントの普遍的法則の形式の問題を善の認識と解し、その規定に依つては主體的なる行爲の動的な働きの缺けることを非難しようとするのであると思はれるが、カントに依れば、ガルヴェの論議は『善といふ詞の曖昧さに就いての戯れ。』以外の何物でもなく、カントの道徳的法則の形式といふのは、我々の格率に對してその普遍性の形式のみしか示し得ぬ睿智的な性格の故に、行爲の主體に對しては、直ちに主觀的な尊敬の感情を惹起し、その故に寧ろ絶對的に能動的なる道徳的行爲の動機ともなり得るのである。カントはガルヴェの問題とする幸福の動機の問題に就ては、『先づ差當り、私とその義務に反して行爲しないといふことが確實でなければならぬが、後程それが私の道徳的に(自然的にはなく)善き状態と一致し得る限り、幸福を追求することは許されることなのである。』(Theor. Prax. S. 283.) と言ひてゐる。

更にガルヴェは、カントの如く幸福への欲求と義務への服従を區別することは、經驗的意識に於ては不可能であることを指摘して、『私としては、この理念の區別が頭の中では充分把握されることは認めるが、この願望と努力の區別は心情の中では見出せぬのである。加之、如何にしてその幸福に對する要求が純粹に切離されて、それ故義務が全く非利己的に實行されたといふことが誰かに意識され得るといふことが理解出来ぬのである。』(Theor. Prax. S. 284.)

と言ひ、又『このやうな精密な理念の區別は、個別的諸對象に就いて考察する場合に既に曖昧化され、そして行爲に際して、欲望や意圖に適用されねばならぬ場合には、全く消滅して了ふ。』(Theor. Prax. S. 285-6)と、要するにカントの道徳哲學の形式的な迂遠さを指摘し、それが實際の役に立たぬことを難するのであるが、既に述べた如く、カントに於てはもと／＼義務とは心情の意識とは別の次元に屬するものであり、當爲としての義務の意識と、ガルヴェの問題とする經驗的意識とは別問題であつて、それ故カントはガルヴェの上述の非難に應へて『然し、人はその義務を全く非利己的に實行すべきであり、それを純粹にする爲に、幸福への要求が義務の概念から切離されねばならぬといふことは、最大の明瞭性を以て意識してゐる。』(Theor. Prax. S. 284)と言ふのであり、更に『その全き純粹性に於ける義務の概念は、夫々の幸福より取來つた、或ひはそれと共に幸福に對する願慮を混じた動機……これは常に多くの技術と考慮を要するものであるが故に……よりも、あらゆる比較を絶して、より單一的であり、より明瞭であり、各人の實踐的實行に對して、より容易に、より自然的であるのみならず、最もありふれた人間理性の判斷に於てすらも、もし唯、理性に即して、而もこれらの諸動機を切離し、加之これと對立的に人間の意志に齎らされるならば、後者の利己的な原理を藉りた動因よりも、遙かに力強く、より徹底的で、効果な約束するものである。』(Theor. Prax. S. 286)と言ひ、又『人が、之を爲すべきが故に爲し能ふと自覺することは、彼の内に神的素質の深さを開示し、それは彼に、いはゞ彼の眞實の使命の偉大さと、崇高性に關する神聖なる予言者を感じしめ。』(Theor. Prax. S. 287-8)と言つてゐる。要するに、ガルヴェはカントの道徳哲學をその形式性の故に觀念的であり、實踐の役に立たぬと論ずるのであるが、カントの説くところは寧ろその逆であつて、道徳的法則は、我々の格率にその形式のみしか示し得ぬ性格の故に、實質的には自己を含めた宇宙を支配する神への、いはゞ道徳的信仰に基づく原理ともなり得ることを強調するのであつて、それが現實の社會的經驗に於て、單一的であり乍ら而も甚だ幾り多い原理として、所謂理論的に正しいものは、實踐に對しても亦正しいものであるといふのである。(ibid. S. 288)では果して、今迄豫備的に論じ來つた



カントの道德的法則の實質とはどのやうなものであり、又それが如何にして現實の社會に於ける實踐的原理として役立つを得るのであらうか？ 以下私は、そのことに就いて、直接カントの道德哲學の主要著作の解釋を試みてみよう。

## 第二章 消極的自由と積極的自由

今迄既に考察したやうに、ガルヴェの如きカントへの誤解の最大の原因は、カントが二律背反の問題に於て指摘した、同一の行爲者を感性界に於ける原因性に従ふものであると同時に、本體としては叡智界に於ける原因性に従ふものとして考へるといふ二世界説の問題……ひいてはこれがカント道德哲學の形式性といふ性格を招來するのであるが……が正當に理解されてゐないといふところにあつた。そしてその問題を正當に理解する爲には、その形式性の中に、寧ろその性格の故に能動的であり、實際的であると主張される道德的法則の内容を、何等かの方法に依つて把握することが必要であることも既に指摘した。然し乍ら、實踐理性原理の本體的な原因性が問題となるにしても、從來の獨斷的形而上學の在り方が否定せられるカントに於ては、自らその本體的原因性の性格も異つてゐる譯であつて、その點を明らかにする爲には、カントが『純粹理性の全體系の要石をなす。』といひ、又『經驗論者にとつては躓きの石であるが、批判的道德論者にとつては、崇高なる實踐的原理を開く鍵である。』とも言つてゐる自由の概念に就いて考察し、そこから道德的法則の積極的な内容を窺ひ、一方では又批判哲學の限界を踏超えぬやうに警戒することが適當であると思ふ。

周知の如く、自由の概念は、實踐理性批判に於ても、道德形而上學への基礎付けに於ても、先づその非依存性(Unabhängigkeit)といふ形の先驗的自由として規定される。即ち、意志の普遍的規定を含む實踐的原理は、純粹理性がその原理を與へるものである限り、定言的命法を下し得るものでなければならぬが、經驗的に與へられる實質(Materie)がその意志の規定的根據となる限りの格率は制約的であり、定言的命法を含み得ない。従つて、『單なる

形式に従つてのみ意志の規定的根據を含み得るやうな』格率のみが理性的存在者の實踐の原則たり得るものであるが、この前提の上で規定的であり得るやうな意志は、必然的に先づ感官の對象たる現象界に依存しない、即ち自由であると云ふ性格を有すべきであり、それが前述の先驗的自由であるが、カントは更にその自由を消極的の意味に於ける自由と、積極的の意味に於ける自由とに區別してをり (KpV. S. 33)。<sup>1)</sup> その意味では前述の自由は未だ消極的なものでしかあり得ない。ではその自由の積極的の意味とは何であらうか？ カントは之を實踐理性批判に於ては、課題(2)に於ける立法的形式 (Gesetzgebende Form. KpV. S. 29) に求めている。<sup>2)</sup> 即ち、法則の實質が自由意志を規定することが不可能である以上、自由意志を規定するものは法則の形式以外にはあり得ないといふのがそれであり、カント道德哲學の形式性といふのも、この點に由來するものに他ならぬのであるが、ともかくこゝで自由と無制約的實踐的法則、即ち理性の自律との密接な相關々係があることが指摘され、その中に於て我々に直接的に道德的法則が意識されてくるのであり、自由の積極的な意味も生じてくるのであるが、それは如何にしてあり、又そこに意識される道德的法則とは如何なるものであらうか？ これはカント自身も指摘する通り、極めて重大な問題であると思ふ。

もしこゝに於て意識される道德的法則なるものが、極めて外面的に理解され、カントの表題が示す通りに、他の多くの道德的諸命題が、本體的な實踐理性の原則から文字通り演繹されることが出来るならば、寧ろその問題は極めて簡單であり、その形式性の問題も生じないであらう。然し問題はそのやうな原則は本來的に提示され得ないものであるところからくるのであつて、こゝに示される純粹實踐理性の原則といふのは、周知の如く『汝の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥當し得るやうに行爲せよ。』(KpV. S. 40)といふ極めて形式的な手続きを示すのみであつて、原理といつても何等その内容的なものを規定してゐない。然しそれは、決してカントが問題の解決を怠つたのではなく、その原理の内容は、『單に人間のみに限らず、理性及び意志を有するあらゆる有限的存在者に關係し、否、最高知知としての無限的存在者をも包括する。』(KpV. S. 32) ののであつて、前述の如く、我々には本來規

定出來ぬ性格のものである爲であり、それ故コーヘンも言ふが如く、嚴密にいへば先天的道德的原理の演繹と云ふことはあり得なすのであつて、唯、『發見そのもの』(Entdeckung selbst. H. Cohen; Kants Begründung der Ethik. S. 179)があるに過ぎなす。そしてその『發見そのもの』と云ふのは、カントが『理性の事實』(Faktum der Vernunft. KpV. S. 31.)と呼ぶ純粹實踐理性の原則の意識に他ならぬのであり、如何なる直観にも基づかざる先天的綜合命題として我々に迫り來るものであり、我々が或事を爲すべしと意識するが故にそれを爲し能ふと判斷する時に認識する自由は、この理性の事實に基づくものであつて、その事實により、意志は實踐的に自然的必然性とは別の原因性を自ら始め、更にそれに對して客觀的現實性を與へることになる。ともかく理性はこの事實に基づいてのみ、實踐的に、道德的法則と名附けられる普遍的法則を與へるのであり、そこに自由は理性の自律と同じ意味を有ち、その本體的な積極的意味も生じてくるのであるが、その場合、理性の事實に就いてのカントの所説を更に詳細に考察し、そこに理論理性の問題から一貫した合理主義者としてのカントの性格を見失はぬやうにすることが大切であると思ふ。

カントは上述の理性の事實に就いての自覺から生じてくる純粹意志の問題を次の如くに考へてゐる。即ち、『我々は、恰も理性がそれに依つて我々に法則を指示する必然性、及び理性が我々に教示する總べての經驗的諸條件の捨象を注意することに依つて純粹理論的原理を意識するが如くに、純粹實踐的法則を意識することが出来る。恰も純粹悟性概念が前者から生ずると同じく、後者から純粹意志概念が生ずるのである。』(KpV. S. 30.)と云ふのであるが、その場合、純粹意志といふ理性概念の原因性が、本體的なものに屬し、又我々にとつて不可知的なものであることを考へれば、理性の事實に依る道德的法則の意識といふのは、理性の必然的な活動に對する確信とでもいふべきものになり、カント哲學の全體系中で最も形而上學的なものに繋がるのであつて、後程カントによつて提出される實踐理性の要請としての道德的信仰の問題も、その體系の中に於ては寧ろこの事實に就いての意識の内容として生じてくるべきものであると思はれるが、この時直ちに事實を通しての理性の働きを形而上學的なるものと考へて、例へばパウルゼ

ンの如く、カントを形而上學者として規定することは、寧ろ合理主義者としてのカントの性格を曖昧ならしめるばかりで意味はない。注意すべきことは、こゝではカントが、實踐理性の必然性の問題を出す場合、それを理論理性の有つ必然性との比論に於て考へてゐることであつて、恰も理論理性に於て、直観及び悟性のあらゆる働きに先立つて根源的不變的な『我思ふ』といふ先驗的統覺が前提されなければならなかつた如く、實踐理性に於ても、例へば『我爲すべし』……これを更に本體的に考へれば、この理性の命法は我といふ個人的なものを超え、更に有限的存在者への關係を離れて、そのもの自身としては『べし』といふ命法の形を爲すものではないが……といふが如き理性の根源的事實が前提されてゐると見るべきであると思ふ。そしてその根柢にあるのが徹知的なる本體的原因性であり、そこに自由の積極の意味も生じてくるのであるが、こゝにその積極的自由を取出すにしても、それは決して形而上學を前面に持出して論ずることであつてはならない。カントに於ては、表面にあらはれるのは飽迄も理性であつて、このことが一面主體的な道德的意志を、有限的存在者の側から形式的にしか取扱ひ得ぬといふことにはなつても、その點カントの合理主義者としての性格を強調する方が、問題を混亂させぬ爲に寧ろ肝要であつて、コーヘンがこの際の自由の積極の意味に注目しつゝ、『それを『本體的自由』(Freiheit der Nounenon) ではなく、『自由といふ本體』(Noumenon der Freiheit) として、自由の本體の内容を理性概念の統制的な働きに限定したことは、その意味で正常であると思はれる。唯、重要なことは、一面そのやうにカントの形式主義を立て乍らも、他面その内容となる主體的な問題を充分理解することであつて、それは理性の事實に基づいて、その形式性の中にその内容となるべきものについての正當な確信と洞察を有つこと以外にはあり得ない。實踐理性批判に於ては、この形式的な實踐理性の原則の含む内容に就いて論ずることは、當然その辯證論を正面から問題とすることであり、實踐理性の對象の無制約的總體としての最高善、及びその條件としての靈魂の不死・神の存在等に就いて論じなければならぬのであるが、これらに就いての敘述は、理性の體系的整合性の面に重點がおかれてをり、その内容を取扱ふ上からは寧ろ間接的である爲に、今は

一應その問題を避けて、本来第二批判と同じ問題を扱つてゐると思はれる道德形而上學への基礎付けに於て、理性の指示する定言的命法の範式に就いて、道德的法則の主體的實質を取上げて問題としてみよう。

### 第三章 道德的法則の實質

——定言的命法の範式に就いて——

前述の如く、實踐理性の原則は、その中に生ずべき道德的法則を把握することについて、極めて形式的な指示を與へるに過ぎなかつた。然し、それは決して問題を閉却したのではなく、超感性的なる道德的法則の原因性は、我々にとつて本來的に把握不可能であるからであつた。而もカントは、その實踐的法則を實踐理性の事實に就いて意識し得ると考へてゐる。これはいはゞ感性的なる我々人間が、超感性的なるものを、事實として、爲すべきが故に爲し能ふといふ形で自覺するといふことに他ならないが、かかる自覺とは、一體何を對象とし、又一體どのやうな形でその客觀的現實性を與へられるのであらうか？ カントは道德形而上學への基礎付けの結語に於て、次のやうな詞を述べてゐる。『我々は、成程道德的命法の實踐的無制約的必然性を把握しない。然し、我々はその不可把握性を把握する。このことが、原理に於て人間理性性の限界に至る迄追求する哲學から、正當に期待し得るすべてである。』(GMS, S. 463.) では、その不可把握性を把握するとは一體何であらうか？ この場合カントが意味するのは、前述の理性の事實に於ける義務の意識に他ならぬのであるが、我々は唯それを事實と規定する以外の方法によつて、その超感性的なるものに近づく方法はないであらうか？ カッシャーに依れば、このやうなことを試みるのは、或意味では批判哲學の地盤を放棄することになるのかも知れない。然しカントは道德形而上學への基礎付けに於て、後述する定言的命法の三種の範式に就いて述べた後で、『道德的判定に於ける場合』(in der sittlichen Beurteilung) と、『同時に道德的法則に這入り込むことを許される場合』(dem sittlichen Gesetz zugleich Eingang verschaffen) とを區別して次のやうに言つ

てゐる。「人は、道德的判定の場合に於ては、常に最も嚴密なる方法に従つて行動し、「同時に普遍的たり得るやうな格率に従つて行爲せよ。」といふ定言的命法の普遍的範式を根柢においた方がよい。然し、同時に道德的法則に這入り込むことを許されようと思ふならば、同一の行爲を上述の三つの概念（註）定言的命法の三つの範式を指す）を通過して引廻し、そしてそのことに依つて、行爲を能ふ限り直觀に近づかしめるのが有益である。』（GMS, S. 436-7）これに依つてみれば、道德的法則は本體的原因性を有ち、我々が把握することは不可能なものであつても、少くとも何等かの方法に依つてそれを我々の直觀に近づける方法はとられてゐる筈であり、又それを試みることが、道德的法則の内容についての正當な理解を得、更にそれが客觀的現實性を得る場合に於ても、その具體的な内容に就いて窺ふ手掛りともなるのではなからうか。我々は、カントの示すところに従つて、道德形而上學への基礎付けに於ける諸範式を順を追つて検討してみよう。

道德形而上學への基礎付けに於て、カントは定言的命法に於ける超感性的なる理性法則と感性的なる我々の有つ格率との關係を示して次のやうに言ふ。「命法は、法則の他には、この法則に適合してゐるべきだといふ格率の必然性を含むのみであり、而も法則は自ら限局せらるべき何等の對象をも有たぬのであるから、それに對して行爲の格率が適合すべき法則一般の普遍性以外の何物も残らない。そしてその適合性のみが命法を必然的であるとして表象するのである。』（GMS, S. 421-2）即ち、格率といふのは我々の行爲の主觀的原理であり、理性はそれに對してその主觀の條件に適合してその實踐的規則を指示する。それが假言的命法の場合は、理性は常に何等かの感官の對象に依つて制約されるが、定言的命法の場合に於ては、理性は無制約的であり、その場合立法者たる自由意志は、その先天的綜合的なる法則があらゆる理性的存在者に對して妥當すべきであるといふ普遍性の形式以外の何物も示さないのであつて、従つて格率がこの普遍的法則に適合すべきであるといふ必然性が、理性的存在者がそれに依つて行動すべき原則、即ち命法となつてくる譯であり、それ故にカントは、『定言的命法は唯一つあるのみで、正しく次のやうなものである。

「それに依つて、汝が、同時に格率が普遍的法則となることを意欲し得るやうな格率に従つてのみ行爲せよ。」(GMS, S. 21.)と言ふのであり、之は第二批判に於て示された純粹實踐理性の原則と同一の意味のものである。この範式は、その性格が形式的なものであるが故に、却つて最も嚴密なものであり、又一般的なものでもあつて、他の諸範式もこの範式を基礎として種々に展開され、前述の如く、カントは行爲の道德的判定の場合に常に之をその根柢に置くべきことをいふのであるが、それ丈にこの範式のみからはその實質を窺ふことは困難であり、諸種の誤解の原因ともなるのである。問題となるのは『格率が普遍的法則となることを意欲し得る。』といふ點に就いてであるが、この命題を外面的に文字通り解し、例へばヘーゲルの如く、普遍的法則といふのを單に論理的普遍性といふ意味に解するならば、次のやうな解釋が生じてくる。即ち、格率といふのは行爲の主觀的原理であり、當然何等かの實質に依つて規定される。ところで、その格率が普遍的でありさへすれば、定言的命法となり得るといふのであれば、普遍性を有つた實質に依つて規定されるものが定言的命法となる譯であるが、あらゆる實質は、それが概念として一般化された場合普遍性を有ち得るから、その結果あらゆる格率が定言的命法を下し得る道德的法則となり得るといふ解釋であるが、前述の如く、カントに於ては、この場合普遍的法則といふのは徹知的な原因性を有し、超感性的な本體をもその實質として有つべきものであるが故に、道德的法則は必ず普遍的であるが、論理的普遍性は必ずしも道德的法則を意味しないのであつて、この解釋はカントの眞意を理解し得るものではない。然しそれにしても、主觀的であり且實質に依つて規定される格率が如何にして客觀的であり而も徹知的原因性を有つ法則たり得るのであらうか？

格率は飽迄も實質に依つて規定されるものであるから、その實質が主觀的であり個人的である以上、それは飽迄も自愛の原理であつて、道德的法則ではあり得ない。それ故に單に形式の上からでも普遍的法則と一致するやうな格率であるならばそれは、實質に依つて規定されるにせよ、その實質は個人的、主觀的な實質ではなくして、客觀的であり、超個人的な實質でなければならぬ。そのやうな實質とは何か？ 些か飛躍的に言ふならば、それは人格に於ける

人間性といふことになつてくるのであるが、この場合人間性といふのは、彼此の雜多な人間的性質のすべてを指すのではなく、理性と調和した完全なる人間、いはゞ本體的人間 (homo noumenon)、即ち主觀の深みを通して根源的な意味で客觀的となり得た人間性であり、そのような人間性は單に自己の内部に於て調和的であるのみならず、他人との相互關係に於ても調和的であるのでなくてはならない。ともかく、道徳的法則と一致し得るやうな格率の實質は、かかる客觀性を有するものであるべきであつて：：現實の我々人間性の實質が如何にしてこのやうな客觀性を有し得るかといふことは後程更に論議しなければならぬが：：、この場合我々が格率の實質を論ずる時に、それを單に個人的に取上ずるに止まらず、どうしてもその客觀的な人間の相互關係に於て論じなければならぬことは注意すべきであると思ふ。

この事情は、次に提示される前出の範式を言換へたものに於て更に明瞭となる。即ち次の範式に於ては、『汝の行爲の格率が、汝の意志に依つて普遍的自然法則となるべきであるかの如く行爲せよ。』(GMS. S. 421.)と言換へられるのであるが、ヘーゲルが言ふが如くに、もしこの普遍的法則といふのが單に論理的普遍性を意味するに過ぎないならば、何も態々この場合それを自然法則と言換へる必要は無いであらう。それが殊更に此處にこのやうに言はれてゐるのは、既に述べた如く、その普遍的法則といふのは徹知的なる道徳法則：：個人的に言ふならば自由の原因性：：の單なる形式を表現してゐるからであつて、その法則が徹知的であり、我々にとつて不可知なものである丈に、我々の經驗にそれを適用すべき手掛りが無く、行爲が適法か否かの判定は不可能となるから、實踐的判断力は、その道徳的法則が普遍性といふ形式の上から自然對象に於て象徴化されたる自然法則をその範型 (Typus) として用意するのであつて、第二批判に於ては、カントは之と同じことを『純粹實踐理性の法則の下に於ける判断力の規則』として、『汝の意圖する行爲が、汝がその一部であるところの自然の法則に従つて起るべきであるならば、汝はその行爲を汝の意志に依つて可能的なものであると見做し得るか否かを汝自らに問へ。』(KpV. S. 69.)と言つてゐる。



今この自然法則なるものを通して、カントの道徳的法則の性格を察知する爲に、カントが實際にこの法則を道徳的判定に適用してゐる例を考察すれば、カントは『自己に對する完全義務』の例として、打續く災害や艱難の爲に生活を絶望した人が自殺を決意した場合、その格率は自然法則たり得るかといふに、その場合の格率は、『生長らへて苦しむよりも、自愛の情からして自殺した方がましだ。』といふことになる。この自愛の原理が普遍的自然法則であり得るかといふことが今の場合問題であるが、カントはそれに答へて『感情の職分は生命の進捗を促すことであるのに、而もその感情に依つて生命を破壊することが自然法則たり得るならば、かゝる自然は自己自身に對して矛盾し、そしてそれ故自然として存立しないであらう。』(GMS. S. 422.)と言つてゐる。之に依つて考察しても、この場合自然法則といふのは、單に物理的な自然法則を意味するのではなく、例へば『感情は生命の進捗を促すべきである』といふやうに、我々人間を含む宇宙全體の調和的統一を支配する法則を指すものであつて、豫備的に言ふならば、宇宙全體の目的論的原理がこの場合道徳的法則の範型として考へられてゐることを推測することが出来ると思ふ。

最初の範式に於て、『格率が普遍的法則となる。』といふ際に、何等かの實質が意志を規定すべきであるといふことは既に述べたし、又その實質が人格に於ける人間性であることも既に豫備的に論じていたが、カントは最初は形式の上から考察した範式を次にはその實質の上から考察しやうとする。即ち、この格率の實質といふのは、先づ第一にあらゆる人間に於て普遍的存在であり、第二にカント道徳哲學の性格上、叡知的な原因性を有つ法則の立法者たり得るのでなければならぬが、カントはそれを『目的自體として存在し得るもの』と考へ、それを自然界に於て探し求め、『人間及び一般にあらゆる理性的存在者は、目的自體として存在し、單にあれやこれやの意志の任意の使用の手段としてのみならず、自己自身に關して、又他の理性的存在者に關して向けられた行爲に於て、常に同時に目的として見做されねばならぬ。』(GMS. S. 438.)といふのであり、そこから『汝自身の人格に於て、他の如何なる人格に於ける人間性をも、常に同時に目的として使用し、單に手段として使用せぬやうに行爲せよ。』(GMS. S. 427.)といふ

命法の範式を導き出すのであつて、嚴密にいへば、最初の範式を提出する際、實はこの實質は既に豫測されて居たと見らるべきであると思ふ。即ち、道德的法則に一致する格率の主體は、この目的として見られたる人間性である譯であるが、その人間性は、個人の内面に於て主觀的にみられた場合には、寧ろ道德的法則を立てる意志の原因性となり得ないものとして斥けられるべきであり、それがこゝに道德的法則の主體として考へられ得る爲には、當然その立場の轉換がなければならぬのであるが、それは既に指摘した如く、この場合の人間性は、『人が現實的に自分自身で目的とするやうな對象』ではなく、『我々が如何なる目的を有たうと欲しようとも、法則として總べての主觀的目的の最高の制約的條件を構成すべき客觀的目的として表象されてをり、從つて純粹理性から生じなければならぬ。』(GMS. S. 421)からであつて、このことは主觀的には理性原理と對立する人間性が、理性の立法を通じての外的關係に於ては、共通に尊重し合ふべき客觀的目的として觀られてゐることを示すものに他ならず、道德的法則は、單に個人道德の形に於てははなく、未だ理念的にはあるが、自他を包む世界に於ける人間關係の原理として、即ち社會的倫理法則として把へられてゐることを示すものであると思ふ。即ち第二批判に於て、理性の無制約的立法といふことに重點が置かれ、主觀の内面に於て動機と對立して論ぜられる道德的法則は、實は同時に成立してゐる外的人間關係に於て、人間性をその統制的目的としてゐる譯であつて、第一章に於て、ガルヴェがカントに於て一方的に無視されてゐると非難する實質的な人間の幸福も、その外的關係に於ける非利己的意志の主體としてその客觀的存在を許されるといふことを指摘したが、それもこの道德的立法と同時に成立してゐるべき目的々相互關係に於けるものであると考へれば、そのやうな關係は未だ理念的ではあつても、そこに何等の矛盾も存しない。ともかくも、個人的には道德的意志決定の動機となり得ない人間性も、その相互的社會的關係に於ては、道德的意志の主體として、社會的關係に於ける道德的法則の一つの構成要素を成すものであり、この場合カントが『第三の意志の實踐的原理』と呼び、『各理性的存在者の意志は普遍的立法的意志であるといふ理念』(GMS. S. 431)といふ道德的法則はこのやうな目的々關係に於ける

原理である筈であり、それは最早主觀の内部に於ける動機の問題を繞つて人間性を對立的に捨象する原理ではなく、自他に於ける人間性をそれ自體目的として生かす完全性の原理であり、所謂意志の自律の概念といふのも、このやうな原理に於ける意志の自律でなくてはならない。では、そのやうな自律的意志がすべての理性的存在者に於て認められ、その理性的存在者に依つて構成される人間の相互關係とはどのやうな關係であるのか？ カントは、この自律の概念は、『その概念に依存した甚だ豊かなる概念、即ち目的の玉國 (Reich der Zwecke) の概念に導く。』(GMS. S. 433)と言つてゐる。こゝに於て、我々が今迄みて來た道德的法則を原理とする理性的存在者間の外的相互關係といふのは、この『目的の玉國』といふ理念的な目的論的關係であることが明らかにるのである。玉國とは種々の理性的存在者が共通の法則に依つて結合された體系であり、それを支配する原理は、徳と福との一致せる最高善を理想とした善意志の原理に他ならない。即ち、カントは彼が理性に依る道德的法則を立てる場合に、一方に於てはその動機としてあらゆる實質を捨象し乍ら、他方に於てはその法則の主體としての實質を理念的に把握してゐるのであり、カントは、理性的性質の設定する『目的は、善意志の實質をなす。』(GMS. S. 437)といつてゐるが、これもかゝる關係を意味するものであつて、カントはこの關係を、『格率が普遍的な法則であることが、格率とも亦兩立し得るやうな格率以外に依つて何等の行爲も爲されてはならぬ。』即ち、『意志がその格率に依つて、同時に自己自身を普遍的に立法的であると見做し得るやうにのみ行爲せよ。』(GMS. S. 434)といふ範式に依つて表現してゐる。

こゝに於て我々が想起するのは、前述のガルヴェに對する反論に於て、ガルヴェがカントは幸福の問題を無視してゐると非難したのに對して、カントは幸福と道德性の一致した世界に於ける最高の可能的善のみが創造者の目的であると應へ、自分が決して幸福の問題を無視してゐるのではないと主張したことであるが、今このやうな目的の玉國に於て、目的自體である人間性を實質とする道德的法則に於ける主體的な善意志を考へるとき、カントの主張は何等索強附會的な自己辯護ではなく、一方動機の問題に於て立てなければならなかつた法則の形式性にも拘らず、否、むしろ

るその形式性の故にこそ、他面その法則の内容として、豊富な實質を理念として有つものであつて、幸福の原理 (Eudamonic) を内的立法の自由原理 (Euteleonomie) の代りに立てるといふのではなく、後者の實質として幸福を許容するのであつて、こゝに我々はカント道徳哲學の形式性が、少くともその嚴格主義と直ちに相通するものではなく、ガルヴェの非難がその實質を見落してゐるといふ點に於て當を得ぬものであることを結論出來よう。

然し乍ら、上述の意志の自律の概念に依る目的の王國といふのは、未だそれ自體に於ては單なる理想に止まるものであつて、その豊富なる内容を直ちに現實に於て有つのではない。もしカントの道徳哲學が、その内容を上述の如く單に理念として有つに止まるならば、それは嚴格主義との非難は免れ得ても、更に觀念論であるといふ非難は免れ得ぬであらう。従つて、彼の所説が所謂實際の役に立つものであると主張するカントは、更にこの關係を單に理念としての關係に止まらず、實際の理性的存在者に依る現實化の問題として考へる爲に次の範式を提出する。『それ故、夫の理性的存在者はその格率に依つて、自己が常に普遍的なる目的の王國の立法的成員であるかの如く行爲しなければならぬ。』(GMS. S. 437.) この場合の理性的存在者とは、理念的な理性的存在者一般を意味するのではなく、理性的自然存在者であり、その實質は、今迄の範式に於けるが如く、理念的に目的自體として見られた人間ではなく、現實の人間であつて、それ故カントは、適當にもかの如く (als ob) といふ表現を用ひるのであるが、この範式は又次のやうにも言換へられてゐる。『自己自身の立法から生ずるすべての格率は、自然の王國としての目的の可能的王國と一致すべきである。』(GMS. S. 436.) かくてカントは、この『自然の王國としての目的の可能的王國』といふのを説明して次の如き註を付加してゐる。『目的論は、自然を目的の王國として考へ、道徳は、目的の王國を自然の王國として考へる。前者に於ては、目的の王國とは現に存在するものを説明する爲の理論的理念である。後者に於ては、それは現には存在しないが、我々の行爲に依つて現實化し得るものを、而も正しくこの理念に適つて成就する爲の實踐的理念である。』(GMS. S. 436. Anmerkung) 即ち、之に依れば、カントに於ける道徳の問題は、目的論をその理念的

容とし乍ら、而もそれに實踐的に客觀的現實性を與へるものであり、我々人間は、理論的には反省的に、又統制的に、世界全體を目的としてとらへ乍ら、而もそれに實踐的に客觀的現實性を與へてゆくものであつて、その我々人間に依つて客觀的現實性を與へられて構成されてゆく自然の王國は、少くともその理念的實質であるところの目的の王國に於けるものと類比的に考へ得る原理に依つて構成され支配されてゐなければならぬ。そのやうな自然の王國とは何か？それはあるべき姿に於ける現實の社會であり、歴史的にいふならば、未來に於て實現されるべき現實の社會の要請でなければならぬ。道德的法則の實質といふのは、現實に於てはどうしてもこのやうな形に於て考へざるを得ないのであり、その意味に於て始めてカントの道德哲學は現實の歴史的社會に繋りを有ち、カントの言ふ如く、理論的に正しいものは實際にも亦役に立つものであるといふことが言ひ得るのである。ではカント自身その歴史的社會をどのやうな眼を以て觀てゐるのか？私は今迄の所説を實證する爲にも、最後にカントの歴史的社會觀を補足的に考察してみよう。

#### 第四章 カントに於ける歴史的社會

以上の論述から、我々は所謂『目的の王國の立法的成員であるかの如き……』、或ひは『目的の可能的王國としての自然の王國』に於ける理性的存在者の道德的行動の性格を次の如く推測することが出来る。

先づそれは、個人的にいへば、自己の人格に於ける人間性を完全に備へるべきものであると同時に、他人の人間性をも完全に發展させるべきもの、即ち、道德形而上學に於ける『自己の完全性』及び『他人の幸福』(MS. S. 385f.)を同時に圖り得るものであり、又そのやうなことは、各自が成員であると同時に立法者でもあり得る目的の王國が、完全に自然の王國の現實に一致させられた、いはゞ理想國の實現に於てのみ可能であるといふことになるのであつて、注意すべきことは、個人の道德的完成が理想社會の實現と同時に考へられてゐることである。ところで、歴史的に考へて、我々はこのやうな理想國に於ける完全な人間を何時の時代に於て見ることが出来るであらうか？我々は如

何なる國の歴史に於てもその完全な實現を経験的に見出すことは不可能である。つまり「人間的道德性は、その最上の段階に於ても徳以上のものではあり得ない。もしそれが全く純粹であつたとしても（義務の動機以外の他の種類の動機の影響から完全に自由である）、その場合それは、（人が常に接近しなければならぬ）理想として、賢人の名の下に詩的に擬人化され<sup>20</sup>。」（MS. S. 383）の如く、我々の直観は、そのやうな完全な原理を、賢者及びそれに依る目的の王國の實現といふ象徴的な姿に於てしか把へることは出来ない。然し、そのやうな目的の王國及び自他の人間性の完全なる實現といふのは、詩人の觀照でもあり得るが、それよりも寧ろあらゆる人間に課せられた普遍的な課題でもある。その點に於て、我々はこの問題を單に詩的な象徴化といふ解決に止めることは許されないであつて、所謂定言的命法に依つて命ぜられる目的の王國實現といふ實踐の問題として論じなければならぬ。これは正しく爲すべきものを爲し能ふ、といふ形に於て論ずることであつて、私はそこに實踐の問題を通してのカントの歴史哲學の根本的性格を見ることが出来ると思ふ。即ち、實踐理性の事實を通して自覺された目的の王國は、他迄も理想であつて決して經驗的な現實ではない。カントの道德的法則の把握が形式的にならざるを得なかつた性格上、目的の王國と自然の王國は他迄も剗然と區別されなければならぬ。然し乍らその反面に於て、我々の現實としての自然の王國は、他迄もその理想を實現すべきものであつて、たとひその結果は常に不完全に止まらなければならぬにせよ、世界のあらゆる人はその目的の王國實現の課題を負つてゐるのである。その目的の王國を支配するものが超感性的基體としての神であるならば、我々はその神に對する理性的信仰を通して、他迄もその目的の王國の實現に努めるべきことを理性に依つて命ぜられてゐるのであつて、そこに歴史の社會の問題を入れて考へるならば、カントに於ける歴史は、現實を及ぶ限り理想に近づけるべきであるといふことから、その過去のもしくは現在の姿に於てとらへられず、理想國實現といふ課題をもつた未來的な姿に於て把握されねばならぬといふことになる。カントは、前述のガルヴェに對する論文に於ても、未來の生命に對する信仰、及び宇宙の支配者に依る人間の使命の自覺の問題に言及してゐるが、

このやうな歴史把握は一面道德的な理性的信仰の内容ともなるのであつて、カントの歴史哲學の根本的性格は、その道德哲學の故に、未來的時間構造の上に立てられるべきであることが豫測される。では實際にカントはこの問題に就いてどのやうに考へてゐるのであらうか。

道德の問題を現實の外的關係に於て考へる場合に我々が遭遇するのは、前述の如くあらゆる行爲を義務とし、同時にこの義務を動機とする所謂『倫理的』立法 (MS. S. 219.) の他に、我々の自由選擇意志 (Willkür) を直接外的對象に向ける場合……命法としては假言的な命法しか下し得るものでなく、實質を直接に意志の對象とする場合……が考へられることであるが、カントはそれを『義務そのもの、理念以外の動機を許す』(ibid.) 場合と呼び、それを前者と區別して『法理的』(juridisch) 立法と名附けるのであるが、後者をも間接的乍ら矢張り道德的義務に服すべきものと考へてゐる。即ち、我々の自由選擇的意志が直接に外的對象に向ふ場合、カントは、根源的には人間は實踐理性の法的要請に依つてあらゆる外物を所有することが出来ると考へ、それを本體的占有 (possessio noumenon, MS. S. 249.) と呼び、それに依つて成立つべき共同態を根源的共有態 (communio fundi originaria, MS. S. 251.) と言つてをり、本體的には理性的存在者は外物を自由に所有することが出来ると考へてゐる。ところで直ちに想像し得るやうに、自らと同じく他人もあらゆる外物を根源的に所有し得るのであり、そこに當然同一の外物についての多くの意志の衝突が起るべき筈であつて、それを防ぎ、自己の所有を確認する爲には、それらの意志が相互に普遍的に承認し、而もそれへの服従を義務とし、もしそれに服しない場合には強制的にそれに服せしめ得る權力を有つた、いはゞ羈束 (Verbindung) を伴つた普遍的法則が存すべきであり、その法則は外的對象に關はるものであつても、以上のやうな形でそれらの人の道德的義務の間接的な内容となるべきものであつて、カントはそれを外的義務と呼んでゐる。そしてその外的義務に於ては、『或行爲、或ひはその格率に従つて、各人の自由選擇的意志の自由が、各人の自由と普遍的法的法則に従つて兩立し得るならば、その行爲は正しい。』(MS. S. 230.) とするものが行爲の判定標準となる譯であり、

要するに外的對象に就いての各人の自由を妨げない爲の普遍的法則が羈束を伴つて根據づけられ、それが所謂法理的立法となる譯であるが、その法理的立法が現實に於て強制力を有つ爲には、どうしてもその立法を現實的に根據づける組織が必要であり、而もその組織による強制は一方的なものではなく、普遍的法則と同じく、あらゆる人々に共通した根源的な承認（カントはそれを根源的契約 [ursprüngliche Vertrag] と呼ぶ）に基づくべきものであつて、あらゆる人々の平等な公民的狀態 (bürgerlicher Zustand) が前提されなければならぬ。カントはこのことを、『多くの人々を何等かの（すべての人々が現に有つてゐる）共通な目的に結びつけることは、すべての社會契約に於て見出せることであるが、それ自體目的である（すべての人々が有つべきである）多くの人々の結合、……即ち、相互の交互的影響に陥ることを避け得ない人間一般の外的關係に於ける無條件的な第一義務であるもの……このやうなものは、唯社會が公民的狀態に於ける限り、即ち共通の組織を成すものである限り社會に於てのみ見出される。』(Theor. Prax. S. 289) と言つてゐるが、そのやうな公民的狀態に於ける普遍的意志に基づいた共通の組織とは、問題を民族に限定した場合、差當り純粹法律概念としての國家でなくてはならない。

上述の如く、カントは國家概念を、我々が外的對象に對して自由選擇的意志を有する場合に共通に服しなければならぬ羈束を伴つた普遍的法則に於て根據づけ、現實にはこの國家を根據として諸種の強制力を有する法律が立法されるのであるが、その限り國家は外的義務の系列の根源にあるものとして、間接的に道徳的義務の内容となり得るものであつて、所謂根源的契約に基づき、決して經驗的契約に基づくものではない。カントが『理論的には正しくても、實際の役に立たぬといふ俗見に就いて。』の第一部に於て、ホッブスに反對するのは主としてこの點に就いてである。もし國家が經驗的契約にのみ基づき、而もその君主が立法者として法律に服しない絶對的權力を有するならば、君主は人民に對して全く意の儘に振舞ふことが出来るのであるが、カントの場合は、君主は同じく立法者として法律には服さないものであつても、君主の立場自體を根據づける根源的な國家理念には、それに矛盾することは許されないの



であつて、その國家理念を構成するものが國民各自の一致した意志であるならば、根源的には國民の自由は何等君主に依つて侵害されることはあり得ない。そこにカントは、外的對象に就いての法律に於ても、矢張り目的の王國と類比的に考へ得る理想的民主國家を構成してゐる譯であつて、その構成に幾分歴史的な制約は存するにしても、その國家論は實踐理性の要請に依る理想的國家論であつて、現實の國家について論ずるよりも、むしろ國家のあるべき姿を論じたものであると云へよう。

然し、カントの歴史哲學の性格がより顯著であるのは、その國家法よりも、むしろ現實には存在しない世界公民法に基づいて、人類の進歩と云ふ問題と關聯させつゝ、『世界公民的組織』(weltbürgerliche Verfassung)、もしくは『自由なる國家の聯合』(Föderalismus freier Staaten)に就いて論ずる點に存する。即ち、今迄は民族の一致した普遍的意志である國家理念に就いて論じたのであるが、そのやうな國家についても亦現實にはその自然狀態が存し得る。即ち、歴史的世界に於て、現實には數多くの國家が存在し、その自然狀態に於ては互ひに對立し、征服し合ひ、夫々の文化の發展に伴つて戰爭の危機は増大するばかりである。そのやうな諸國家の相互關係に於て、當然考へられなければならぬのが、それら諸國家の普遍的意志に基づいた『世界公民法』(Weltbürgerrecht)であるが、『理論的には正しくても實際の役に立たぬといふ俗見について』の第三部に於て、カントがこの問題に聯關して、人類の進歩についてメンデルズゾーンに反對し乍ら、その進歩を肯定してゐることは極めて注目すべきであると思ふ。即ち、カントに依れば、人類の進歩といふ概念は、『人間の性質の中に、そこから種族が常により善きものへと進歩し、現在及び過去の惡が未來の善の中に解消されることを容認し得るやうな素質が存するであらうか?』(Theor. Prax. S. 307.)といふ問題に對する解答以何によつて決せられるのであるが、メンデルズゾーンはこの問題に對して否定的に答へてゐる。彼によれば、人間性が時間と共に常に進歩し完成さるべきであるといふやうなことは妄想に過ぎず、『全體に於ける人類は、小さな振動をなしてゐるのであり、少しでも前進すれば、後になつて必らず二倍の速度で以前の狀態に引返し

てくる。』恰もシジフォスの石の如きものであつて、『一人の人が遙かに進むことはあつても、人間性は常に固定した限界の間を上下に動揺してをり、全體としてみれば、あらゆる時代に於ておほよそ同じやうな道德性の段階と、宗教性と非宗教性、有徳と惡徳、幸福と悲慘の同じ標準を維持してゐる。』(Theor. Prax. S. 307-8.) と言ふのであるが、カントはそれに應へて、『もしも、有徳の人が抵抗し乍ら惡への誘惑と戦ひ、更に惡に對抗して自己を堅持してゐるのを見るのが神性に相應しき光景であるならば、人類が、どの時代も徳に向つて向上し乍ら、而もその後間もなく同じやうに惡徳と悲慘の中に再び深く陥込んでゆくのを見ることは、神性といふ迄もなく、最もありふれた、然し思慮ある人間にとつて全く相應しくない光景である。』(Theor. Prax. S. 308.) と言ひ、更に『現實に於て、惡徳が無數に積重なるに任せ、將來その爲に當然罰せられ得るといふことは、少くとも我々の概念に従へば、賢明なる世界創造者及び支配者の道德性に反する。』(Ibid. S. 308.) と言つて、理性的信仰の立場からメンデルズゾーンに反對し、『それ故私は次のやうに想定してよいだらう。即ち、人類はその自然目的としての文化に關して常に前進するが故に、その現存在の道德的目的に關しても亦より善きものへ進歩すると考へられる。そしてこのことは、從來中斷したことはあつても、決して途絶することはなく。』(Theor. Prax. S. 308 9.) と言ふのである。つまり、カントは人類の進歩といふ歴史哲學の根本問題を、決して過去及び現在の經驗的歴史的事實から論ずるのではなく、むしろ實踐理性の事實に就いての理性的信仰の要請としてみるのであつて、メンデルズゾーンの如く經驗的立場よりする把握はカントに對しては役に立たない。何故なら、これ迄成功しなかつたことが、その爲今後も成功しないだらうといふことは、決して實用的或ひは技術的な意圖を放棄することを正當化することにはならぬし、況んや道德的意圖が……もしその實現を證示することが不可能でさへなければ……義務となることを放棄することを正當化することはない。』(Theor. Prax. S. 309-310.) とカントは言つてゐる。つまり、繰返しにはなるが、カントに於ては、歴史は道德的信仰の要請といふ形に於て、即ちその未來的な時間構造に於てとらへられてゐる譯であつて、その立場から、現在の諸國家間の自

然狀態に於ける戰爭は放置すべからざるものとなり、それを私見 (Meinung) であり、假説 (Hypothese) であると謙遜し乍らも、矢張り理性の要請する世界公民法に基づいた高度の組織であるところの、權力を有つた國際聯合の組織を提唱し、更には永遠の平和の實現を主張することになるのであつて、この歴史哲學は、一七八四年に著はされた『世界公民的見地に於ける一般歴史考』に於ても既に看取されるのである。

以上論じ來つたカントの歴史の社會の根本構造に於て、我々はそれが先に論じた自然の王國としての目的の可能的王國の構造であり、更には實踐理性の事實に就いて自覺された道德的法則の内容をなすものであると見ることは比較的容易であらう。私は道德的法則の實質の客觀的現實化は、このやうな歴史的時間構造、而もそれは何時の日にか達成されるであらうといふ現在から切離された未來ではなく、達成されなければならぬといふ形に於て、現在の中に含まれた未來といふ時間構造に於てしかとらへられないと思ふ。そして私の論文に不備はあるにしても、最初に擧げた論文に於て、カントがガルヴェ・ホップス・メンデルスゾーンの三者に應へる形で、形式的な道德的法則が歴史的内容を有つて展開され、それが實際の役に立つものであることが論ぜられてゐる點を考へるならば、カントが上述のやうな根本的な意圖を有してゐたことも否定出來ないと思ふ。そして更に、そのカントの主張するところは、歴史哲學を主題的に取扱ふ場合は、種々別の形で批判することは出来るにしても、常に新たな形で歴史に對して我々が對決を迫られてゐる點を別扱するものであつて、それが實際に役に立つものであることは、我々が現代の世界情勢を看みても思ひ半ばに過ぐるものがあるであらう。目的の王國の實現は、我々が理性を有する限り、決して蔑ろにすべき問題ではないのである。

〔附記〕

引用文の頁付けは何れもアカデミー版カント全集に據り、著作の略符號はアイスラー・カント辭典に倣ふ。

(筆者 京都大學文學部(哲學)大學院學生)

(了)

theory brought face to face, some advantages of the former are ascertained. 7. But our examination of Hume shows that the apprehensibility of resemblances presupposed even by the Habit theory comes out as a serious difficulty which any empiricist framework can never solve. Two possible ways of avoiding this difficulty are hinted: (1) the Kantian transcendentalist assertion that functionate concepts themselves establish all affinities among objects, and (2) the Phenomenologist and Whiteheadian rehabilitation of realism where universals are made to be intuited (prehended) by some eidetic sight (by abrupt realization). 8. A further notice added on functionate concepts in respect of a delicate, care-laden confusion of 'named' and 'meant' which categorematic terms are liable to, while proper names as well as syncategorematic words are safe from. we conclude that concepts as such are functions in so many ways as they are objectified in two directions, real and symbolic. There is some good reason to retain three words 'universals', 'concepts' and 'meaning' in so far as we can say universals are meanings embedded in concrete reality, meaning universals woven in linguistic elements.

\* For the Japanese original of this article, see Vol. XXXVII, No. 7, 9, 10 & 11

## A Study of the Moral Philosophy of Kant

by Takuji Kadowaki

Kant's moral philosophy ought to be discussed with reference to his philosophy of history. It has often been said that his moral philosophy is too formal and rigoristic, but such a criticism is due to the misunderstanding of his formalism in respect to the moral law. The moral law in its negative aspect presents to us a 'form of universality', but it also has the positive character of 'intelligible causality' as its positive one. Of course, the latter cannot be made intuitive for us human beings, but the 'law of nature', as a symbolical *Typus* of it, gives us

a clue to conjecture its intelligible character. Thus we may be able to perceive that it is a harmonious principle, grounded on a rational moral faith, having as its material content a rich conception of the kingdom of ends.

The kingdom of ends as an idea is generally supposed to be a utopia, which is a product of poetic imagination. But the moral law does not allow it to be an object of contemplation, but commands us to be true members of it, so that it may become an objectively real kingdom. In the efforts we make in this direction, I think, the material human nature, once rejected as a motive of moral behavior, can be restored to be such a motive in harmony with its perfectibility.

What is then the objectively realized kingdom of ends? I think it is a cosmopolitan society, which not really *is* nor *was*, but ought to be realized in the future. Kant's rational moral faith tries to realize the kingdom of ends, and accordingly postulates the progress of human society in history.

## The "Jitsu-gaku" of Yokoi Shōnan

—A Cross Section of the Intellectual  
History of the Late Tokugawa—

by Ryōen Minamoto

The aim of this essay is to bring to light the character of the Jitsu-gaku of Yokoi Shōnan (1809-1869), one of the greatest political philosophers in Japan in the last part of the Tokugawa period, and further, to inquire into the spiritual situation of the time. The reign of the Tokugawa Household was characterized by a thorough-going feudal system and an extremely isolationistic policy, but toward the end of the period great strifes and conflicts arose among people (especially among the Samurai) as a result of the disintegration of the social system and the