

## 定言的命法の基礎

小 熊 勢 記

この論文は、道徳法則の演繹の問題を中心として、カントの道徳思想を考察しようとするものである。その際、理論と実践の関係が考察の重点になる。

### 一

カントが第一批判を書き終えた時、まだ「道徳の形而上学の基礎づけ」や、「実践理性批判」(以下夫々「基礎づけ」及び「批判」と略称する)の計画はなかった。第一批判はその書名の示す如く、元来は実践理性をも含めた全理性能力の批判として書かれたのである。カントの次の目標は、既に一七六〇年代からの念願でありながら延び延びになっている「道徳の形而上学」(及び「自然の形而上学」)であった。カントの考えでは、道徳原理は、「人間に固有な性質に根拠を置いているのではなく、それだけで、ア・プリオリに存立せねばならぬ。」(Grundl. S. 31 Anm.) 然るに普通に行われている道徳哲学は、道徳に於ける純粹なものと経験的なものとを区別せずに混同しているために、一方では学問的な不備を招くと共に、他方では道徳的实践に対しても多くの弊害を与えている。そこでカントは、かかる「通俗道徳哲学」(op. cit. S. 6)に代る正しい学問として、「道徳の諸原理が、一切の経験的なものにかかわらずなく、全くア・プリオリに純粹理性概念のうちに見出される」(op. cit. S. 31)道徳の形而上学を書こうというのである。カント

は、純粋な道徳原理を人間性に基づく行為の問題に適用する「応用道徳哲学」(op. cit. S. 31 Anm.)の重要性を認め、かかる応用の為には人間性についての経験的知識である「人間学」の必要であることも認めるのであるが、(op. cit. S. 33)その前に、道徳の本質をその純粋性に於いて究明し、そのことによって道徳をそうでないものから区別することが重要であると考えたのである。

(1) Cf. M. Wundt, Kant als Metaphysiker, S. 268

(2) カントの著作からの引用の頁付けは、Phil. Bib. Samliche Werke による。但し第一批判のみは、アカデミー版全集に於て。

ところでカントは、第一批判を書いた後に、道徳の形而上学を書く為には、その基礎作業として、第一批判とは別に、実践理性の批判が必要であると考えるようになった。そこには大きな思想の発展があったと思われる。

第一批判の「先験的方法論」は、同書の中でも最も古い草稿に基づく部分であると言われるが、その第二章の「純粹性の基準」(以下「基準」と略称する)には、簡単ながらカントの道徳思想が述べられている。「基準」の道徳論は後の「基礎づけ」や「批判」のそれとは大いに趣を異にしている。<sup>(2)</sup>其所に於いては、道徳は経験的事実として立てられ、一般に穩健な常識哲学的色彩が濃厚である。意志の自律の概念は未だ確立せられていない。従って道徳法則はア・プリオリと考えられても、その妥当性は一定の結果の可能性に対する期待に裏づけられているようにみえる。(B. 841)<sup>(3)</sup>自由に関して、「感性的衝動から独立で、従って理性からのみ表象せられる動機によって規定せられ得る決意性は自由である。」(B. 830)と言われ、かかる自由は、「経験によつて証明されることが出来る。」(Ibid.)理性による意志の規定も「自然的原因」(B. 831)の一つであつて、叡知的因果性ではない。従つて実践的自由の事実は決して先験的自由の实在性を啓示せず、先験的自由の問題は実践哲学に関して、全く等閑に附してよいのである。(Ibid.)

(1) このことに関しては、シュヴァイツァーやデルホの考証がある。Cf. A. Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kant's

etc. S. 67 f. V, Delbos, *La philosophie pratique de Kant*, p. 234, note, 2.

(c) 「基準」と「批判」の道德思想の相違については、次の論文が詳細な考察を行っている。M. Gtérout, *Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique*. (*Revue Internationale de Philosophie*, 1954, Fasc. 4, p. 331)

(c) 「基準」と「基礎づけ」の相違は余りにも大きいので、カントは第一批判の第二版を出す時に「基準」を書き改めなければ、そのまゝにしておいたと思われる。(cf. L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, p. 14—15)

然るに第一批判を書いた後に、カントは実践理性の概念から一定の道德法則を方式化することに成功した。そして意志の自律を道德哲学の根本概念として確立した。かくて道德は今や純粹理性の事実である。実践的自由は完全に先験的自由と結びつけられる。道德の命令はもはや如何なる結果の期待にも基礎づけられず、道德的判断はア・プリアリで総合的な実践的判断と考えられる。

併しカントは此所に大きな問題があると考えた。一体、ア・プリアリで総合的な実践的判断は如何にして可能であるか。かかる判断の可能の中には、人間が感性の束縛を離れて自発的に行為し得ること、理性がそれだけで実践的に得ることが含まれている。併しその自発的な行為の原理は何であるか、また、その原理は果して妥当であるか。この問題の解決なしには、一切の道德的判断は実は単なる妄想であるかもしれない。従ってその解決は純粹な道德原理の体系である道德の形而上学の基礎作業として、それに先行せねばならない。此所には自由の問題が深く結びついていて、その解決にはもはや第一批判の「弁証論」に於ける自由の消極的概念や、「基準」の経験的概念では不十分であり、新しい立場からのより積極的な規定が必要とされる。ところでア・プリアリな道德的判断の可能性を経験に基礎づけることはできないから、実践理性の吟味が必要になる。実践理性の吟味や自由の議論は、理解の困難な「精緻な議論」(*Grundl. S. 8*)を含む。そこでカントはそれを、「名前はいかめしいけれども」ある程度通俗的で「一段と理解し易い」道德の形而上学から区別して論じようというのである。(ibid.)カントに於ける批判と形而上学の区別は

微妙な問題であり、殊に彼が為し遂げた実際の成果の上からは甚だ問題的存在であるが、彼自身は「基礎づけ」や「批判」を書く時には明かに両者を区別したのである。そして「基礎づけ」や「批判」の根本問題を探ろうとする我々にとつてはその事実が重要なのである。

なお「基礎づけ」もその本質に於いては、やはり実践理性の批判である。カントは初め理性は実践に於いては比較的容易に正しい途に就き得るから、完全な実践理性の批判はそれ程緊急ではないと考えた。(ibid.) また実践理性の批判が大きな書物になって、宿願である道德の形而上学の著作を更に遅らせる結果になることを怖れたように思われる。そこでその代作として、部分的な実践理性の批判である「基礎づけ」を書いたのである。(併し実際には後に「批判」をも書くことになった。)

(1) cf. A. R. R. C. Duncun, *Practical Reason and Morality*, p. 33, p. 35.

## 二

実践理性の批判の根本問題は大きく二つに分れる。第一は義務や道德の最高原理を発見することであり、第二は発見された原理の妥当を証明することである。

カントはヴォルフや他の合理主義者等のように、——そして現代の多くの科学主義的思想家等のように——義務の法則を存在の法則から導き出そうとはしなかった。我々が自然や人間の現実の在り方を如何に詳細に分析しても、そこから直ちに我々が如何に為すべきかを見出すことはできない。人々が科学によって存在から当為を見出すと称する場合でも、実際には存在の科学的分析から独立に前以て立てられた当為の原理を存在の中から読みとっていることが多い。科学的知識は道德の理想を実践に移す為には不可欠のものであるが、道德の理想そのものは科学とは全く異なつた手続きによって見出されねばならぬ。

カントは「基礎づけ」に於いては、「我々の実践理性の常識的使用」(S. 26)から出発する。普通に行われている道徳的判断に於いては、道徳の本質が直接的傾向性や自愛の動機から区別される義務の動機にあると考えられている。義務の動機は理性的な動機であるから、そこには純粹理性が実践的たり得ることが含まれている。このことは理性が何らの目的や欲望にも制約されない客観的原理を自ら与え、またそれに従い得ることを意味する。カントはそこで第二章に於いて実践理性の考察に移り、その無制約的な原理を求め、「批判」も「基礎づけ」の第二章と同じ所から出発する。

「自然に於けるあらゆる事物は法則に従って動く。ただ理性的存在者のみが法則の表象に従って——即ち原理に従って——行為する能力」(Grundl. S. 34)を持っている。カントはこの能力を意志或いは実践理性と呼ぶ。実践理性の原理は格率と実践的法則との二種類に区別される。前者は個々の行為者が実際に従う「意欲の主観的原理」(op. cit. S. 19 Ann.)であり、後者はあらゆる理性的存在者が、若し理性が完全に彼の欲望を支配する場合には、必然的に従う客観的原理である。(ibid.)我々が法則に従って行為する時、その法則は同時に格率となる。併し理性的であると共に感性的に触発される不完全な理性的存在者は、必ずしも常に客観的法則に従って行為するとは限らない。完全なる理性的存在者は必然的に法則に従うであろうが、人間の場合には強制されてそれに従うのである。法則が必然的であるのみでなく、同時に強制的と考えられる時、それは「命令」として現われ、かかる命令の方式は「命法」と呼ばれる。(op. cit. S. 34) 命法は欲求せられる結果に關してのみ意志を規定する「仮言的命法」と、意志を端的に規定する「定言的命法」の二種に分れる。(op. cit. S. 36) 仮言的命法もある意味で客観的原理であるが、その妥当は普遍的、無制約的ではない。そしてそのことは、仮言的命法が、「欲求能力の對象(実質)を意志の規定根拠として前提する」(K. d. p. V. S. 27—28) 実質的原理に基づくことによる。あらゆる実質的原理は結局同一種類であって「自愛又は自己幸福の普遍的原理に属する」(op. cit. S. 27) が、各人が自己の幸福を何所に求めるかは、その時々快・不快の感

情や、低次の欲求能力に依存して客観的必然性を持たない。ところで実践的法則から実質を除けば、残るものは「普遍的立法の単なる形式」(op. cit. S. 34)である。実践的法則はかかる普遍的立法の形式を意志の規定根拠として含む定言的命法でなければならぬ。従ってそれを一つの命題の形で現わせば、「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当し得るように行なせよ」(op. cit. S. 38)となる。カントはこれが求められた実践的法則或いは「純粹実践理性の根本原則」(ibid.)であると言いつつ。

カントは以上の法則を理性的な意志の概念の中から見出した。意志が義務を遂行する能力であると共に、自らその義務を創造する能力であるという発見は、理論哲学に於ける所謂コペルニクス的転回にも比せられるべき大きな業績である。道徳法則の理性的な性格や、そのア・プリオリな妥当性については、既に当時の他の哲学者等も充分に知っていたと思われる。併し彼等はその形而上学に妨げられて、法則の源泉である理性の概念から特定の道徳法則を方式化することができなかった。そしてその為に道徳法則の妥当性は、とかく幸福主義的に説明される傾向があった。カントは意志の概念から、それが完全に自由である場合の条件を求めて、以上の法則に達したのであるから、法則への服従にもはや何らの外的動機を求める必要がなくなったのである。かくて意志の自律の概念に基づく全く新しい道徳哲学の発見が可能になった。そこには法への服従が唯一の眞の自由である、と主張したルソーの政治思想の強い影響が認められる。

(1) J. J. Rousseau, *Du Contrat Social*, Liv. I, chap. VIII.

此の法則は道徳の最高原理であるから、「人を殺すな」、「兵は敵を殺すべし」というような個々の道徳法則や道徳規則から区別されねばならぬ。それはブロードの言葉を用いるならば、セカンド・オーダーの道徳原理である。<sup>(1)</sup> 個々の法則や規則の妥当は、程度の相違はあっても、特定の状況に限られるから、与えられた状況がその法則や規則に該当するか否かを考慮する必要がある。併しこの根本法則は絶対的であり、あらゆる状況に妥当する。個々の道徳法則や

道德規則も仮言的命法ではなくて定言的命法である。それらも行為者の好・悪の感情に依存せず、また同じ状況に於けるすべての人に妥当するという意味で、絶対的と言い得るかもしれない。併しそこには状況の如何に拘らず妥当するという意味での絶対性はない。カントは時として根本法則と個々の道德法則との区別が曖昧であるが、その区別は重要である。カントは両者の区別が明確でなかった為に、屢々リゴリストという不当な非難を受けねばならなかったのである。

(1) C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, p. 120.

### 三

定言的命法の方式の発見は、未だその原理の確立を意味しない。カントは「基礎づけ」に於いては通常の道德的判断から、「批判」に於いては実践的法則の觀念から出発し、分析と溯求によって以上の法則に達したに過ぎないのであって、その客観的妥当性はまだ証明されていない。通常の道德的判断や実践的法則の觀念の中には、純粹理性が実践的たり得ることが含まれているが、そのことも単に前提とされているに過ぎない。従ってカントの言うように、分析によって最高原理に達した後には、こんどは翻ってそれによって「総合的に」通常の道德的判断の妥当を証明しようとするならば、(Grundl. S. 8 f.) その前に定言的命法の妥当を何らかの方法で独立に証明せねばならない。またカントは、「基礎づけ」に於いては、定言的命法の可能性の「確立」の問題を、その可能性の「説明」の問題から区別して言うように思われる。(S. 42 f.) 即ち定言的命法は、それが如何にして可能であるかが説明されねばならぬと共に、その前に、その可能性そのものが確立されねばならぬ。従って定言的命法の演繹の問題は、同じくア・プリアリオリな綜合的判断の演繹であっても、原理の可能性が既に確立されていて、単にその如何にして可能であるかを問えば足りる数学や物理学の命題の演繹よりは、原理そのものがまだ不確定な形而上学の命題のそれに似ているのである。以上の

ことが行われなければ、定言的命法や義務の概念は、「空虚な妄想や架空の概念」(Grundl. S. 20)であるかもしれない。

この問題は定言的命法がア・プリアリで総合的な実践的命題である為に困難な問題となっている。我々は経験に訴えることによって定言的命法の妥当性を証明することはできない。経験は如何にあるかを教えるのみで、如何にあるべきかを教えないからである。まして定言的命法の可能性そのものを確立するという困難な課題に対しては経験は役に立たない。一見、定言的と思われる命法でも、実は個人的利害に基づいているかもしれないから、定言的命法があるかどうかという問題は、「如何なる実例によっても、従って経験的には到底決定せられ得ない。」(op. cit. S. 42)併し定言的命法の特別な困難は、それがア・プリアリな命題であるけれども、分析的ではないという事実から生ずる。

カントは、假言的命法は分析的命題であるから、その可能を容易に説明できると考えた。「Aを欲するならば、Bを為せ」という技術的命法(熟達の命法)の条件節には、(一)理性的存在者はAを欲する、の他に、(二)BはAの手段である、(三)「私が結果を完全に欲するならば、それを得るのに必要な行為をも同時に欲する。」(op. cit. S. 40)が含まれている。(三)は理性的存在者が、若し理性が傾向性を支配する場合には、必然的に従う行為の原理である。この原理を認めないことは、理性的存在者であることに反するのである。(假言的命法もこの原理に基づくために、ある種の客観的妥当性を含む。)いま(一)と(二)とが既に与えられているならば、そこから(三)によって「Bを為せ」という帰結は分析的に生ずる。この場合「分析的に」の意味は帰結の否定が前提に矛盾するの謂である。併しカントは、普通には、それを否定することが自己矛盾になるような命題を分析的命題というのであるから、この場合の分析的とは広義に於いて言われている。単なる理性的存在者の概念は、Bを欲するという概念を分析的には含まない。

しかも技術的命法が分析的であるのは、「意欲に関する限り」(op. cit. S. 39)に於いてのみである。理性的存在者が実際にAを欲するということは分析的には知ることができない。ましてBがAの手段であることを知る為には、カン



トも認める如く、數多くの綜合的な理論的知識が必要である。(Op. cit. S. 39 f.) 従つて分析的に知られるのは、(三)の一般的、形式的な意欲の原理のみである。もっとも、この原理も実は既に綜合的命題の知識、即ち、出来事には原因がある、とか、我々は出来事を生ぜしめる力を持つ、とかの理論的知識を前提とする。目的に対する手段を意欲することは、求める出来事の原因を意欲することであるからである。併しこの原理は、とにかく「意欲に関する限りは」分析的である。従つてカントの言わうとするのは次のことである。我々が意図する目的の手段を決定する為には、あらゆる種類の理論的、綜合的命題が必要であるけれども、これらの知識を獲得した後には、理性的存在者の行為を支配する原理は、単に、目的を意欲することはそれに必要な手段を意欲する、という命題であり、これは「意欲に関する限り」は分析的命題である、と。

実用的命法(怜悯の命法)に於いては、Aは特定の目的、即ち幸福である。カントはすべての人が実際に幸福を求めると考える。(Relig. S. 5 Ann.) 従つて(一)は、理性的存在者は幸福を欲する、であり、(二)は幸福に対する手段を決定する理論的知識、(三)は技術的命法の場合と同じ意欲の一般的原理である。この場合には(一)の目的の概念が甚だ漠然としている。我々は幸福を求めながらも、自分の求めるものが何であるかを正確には知らない。併しとにかく(二)に於いて、出来得る限り、幸福に対する手段を決定した場合には、(三)によってそれを必然的に意欲する。そして、実際には一時的な欲望や意志の弱さに妨げられて、必ずしもそれに従わない不完全な理性的存在者の場合には、それを意欲すべきなのである。この原理も、幸福に対する手段を決定する(二)の手続きに於いて、多くの綜合的知識を必要とするけれども、「意欲に関する限り」は分析的命題である。

## 四

然るに定言的命法は、假言的命法と異なり、綜合的命題である。それは、「ある行為の意欲を、既に前提されている

意欲から導き出すのではなく、むしろ、それを或る理性的存在者の意志の概念に、その意志の中に含まれていない或るものとして、直接に結びつける。」(Grundl. S. 43 Anm.)

カントは定言的命法の可能の問題を、「基礎づけ」に於いては次のように考えた。定言的命法の演繹は、他のア・プリオリな総合的命題の演繹の場合と同様に、第三の概念の媒介が必要であり、自由の概念がその役割を果す。彼は、「意志とは理性的である限りの存在者に属する因果性の一様である。」(S. 74)という意志の新しい定義を提示する。かかる意志が自由であるとは、外的な原因から独立に因果的に作用し得ることを意味する。ところで「因果性の概念は法則の概念を含んでいる」から、自由な意志は無法則な意志ではなく、寧ろ、「不変の法則に従う因果性」である。(ibid.)併し此の法則は他から与えられる時には、自然必然性の法則になるから、自ら与えた法則でなければならぬ。即ち、自由と自律とは同じである。しかも既に示されたように、意志の自律は道徳の最高原理であるから、「自由な意志と道徳法則に服する意志とは同じものである。」(S. 75)故に自由が前提されるならば、自律の原理も道徳の原理も、自由の概念の単なる分析によって生ずることになる。(ibid.)

併し以上の議論は、なお、分析的である。我々が真に自由の概念を媒介として、定言的命法の可能を基礎づけようとするならば、単に自由なる意志の定義や特徴を述べるだけでなく、理性的存在者が実際に上述の意味に於いて自由であることを示さねばならぬ。カントは此所で先ず理論理性の働きに注目するようにみえる。理論理性もその判断や推論の働きに於いては、自からを単に外から規定されるものと考えることはできない。若しあらゆる判断が、先立つ心的現象によって規定されるのみで、理性の把握する前提と帰結の必然的関係に規定されないならば、正しい判断と誤れる判断との区別はなくなり、ひいては真理というものもないことになる。従って理性は自らを理性として意識するならば、「自己自身を外的な影響から独立に、自己の原理を創造するものとみなさざるを得ない。」(S. 76 f.)同様に理性的存在者は、行為に於いても彼の理性的意志が自己の行為の源泉であり、これらの原理に従って働き得ると前

提せねばならぬ。このことは彼が自由であるという前提の下にのみ、即ち、「自由の理念の下にのみ」(S. 76) 行爲し得ることを意味する。以上の主張は自由が実際に存在するという、理論的証明ではないけれども、行爲の主體の立場としてはこれで充分なのである。何故ならば、理論的に自由であると知られる存在者に対して妥当する法則は、自由の前提の下にのみ行爲せねばならぬ存在者に対しても妥当するからである。(S. 76 Anm.)

カントはかくて、自由の理念の媒介によって定言的命法の先驗的演繹が爲し遂げられたと考へた。理性的存在者は自由の前提の下にのみ行爲し得るといふ主張は、これ迄の分析的議論とは異なり、理性的存在者に積極的に自由を帰する綜合的立言であり、定言的命法が実際に可能であることを保証する。また、自由は自律及び道德の原理に等しいから、理性的存在者は自律の原理、道德の原理に従うといふ前提の下にも行爲せねばならないことになり、此所に定言的命法の妥当性は証明せられたことになる。

「基礎づけ」に於ける演繹的議論には、他にもなお幾つかの付屬的議論を見出すことができるが、それらは強い形而上学的傾向を示している。例えば、ある場所では、人間は理論理性として叡知体であり、その故に叡知的世界に属し、その故に自由であり、そしてその故に道德法則に服する、と論じているように思われる。(S. 83 ff.) また他の場所では、定言的命法は叡知的世界の成員としての本來的自己に起源し、「單なる現象に属するものは、必然的に物自体の性質に従属せしめられる」から、定言的命法に従わねばならぬと主張しているように見える。(S. 91) カントはこれらの形而上学的議論によって演繹的議論を補い、且つ強化し得ると考へていたように思われる。

併し「基礎づけ」の行つた演繹的議論には、幾つかの問題がある。カントの議論は、結局、理性が行爲に於いては自らを自由なものとみなさざるを得ないという、実践理性の自覚に基づいているが、理性の自覚は何よりもその働きの中に示される原理の把握に基づいている。従つて理性が自らを自由とみなすのも、理性がその働きの原理を自覚することによつてのみ可能である。若しそうならば、理性的存在者に、定言的命法の把握から独立に自由を帰すること

はできないのであり、順序は寧ろ定言的命法から自由へということになるのではないか。また、理性的存在者は自由の前提のもとに行為せねばならぬという主張を認めるとしても、この主張はそれ自身綜合的命題であるのか、分析的命題であるのか。若しそれが新しい綜合的命題であるならば、我々は理性的存在者と自由を媒介するために、更に新たな第三の概念を求めねばならぬ。カントは時としてそれを叡知的世界の成員の理念のうちに求めているようにもみえる。併ししばらくその議論の当否を問わずに、仮令そこに第三の概念を見出し得るとしても事態は同じである。従つてこの手続きは、一定の段階に於いて理性がそれ自身の必然的な働きを直接に把握し得ることを認めなければ、どこまでも続くように思われる。<sup>(1)</sup>最も大きな問題は次の点にある。カントは道德的考察とは独立に、先ず自由の概念を確立し、それによつて定言的命法を基礎づけようとしているが、道德に関りのない理論的考察から道德の原理をひき出すことは明かに不可能である。先に示したように、カントの議論には他にも屢々強い形而上学的傾向がみられる。併し自由や叡知的世界の成員に関する理論は、道德の原理を独断的形而上学や科学的自然主義の攻撃から防ぐ為に必要な要であるが、それ自らが直接に道德の原理を基礎づけることはできない。

(1) cf. H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, p. 245.

## 五

カントは、「批判」に於いては以上の幾つかの困難をほぼ克服しているように思われる。もっとも、「批判」に於ける演繹の議論は、一見、甚だ消極的である。カントは「純粹実践理性の原則の演繹について」という節を設けているに拘らず、その演繹は不可能であるという。(S. 60 ff) また、その原則は「理性の事実」として、「それ自身に於いて確立せられている」(S. 61 ff) から演繹を必要としないとも述べる。そしてその代りに道德法則による自由の演繹を論じている。併し理論理性の原則の演繹は可能であるけれども、実践理性の原則のそれは不可能であると言う時、カ

ントは両者の相違を余りにも強調し過ぎているのである。

カントは、第一批判に於いて科学の客観的妥当性を証明しようとした時、先ず科学の究極の制約が因果性の原理であることを見出した。そして彼がヒュームの非難を斥けて、因果概念の妥当を基礎づける議論の仕方、次のようなものである。ヒュームは因果の必然性を否定するけれども、彼がその理論を構成する時、実は既に因果関係の前提に立っている。何故ならば、因果関係が単に習慣によって是認された観念の主観的連合に過ぎないならば、彼をしてその結論への帰納的推論を可能ならしめた資料そのものが利用できなくなる。我々は因果関係を前提としてのみ、出来事の主観的秩序と表象の主観的継起の区別が出来るのであり、帰納的推論は前者からは可能であっても、不確定な後者からは不可能であるからである。(B 211) 即ち、カントの行った科学の演繹は、先ずその必然的制約を明かにし、次いでその否定のもたらす不合理的結果を明かにすることによって行われているのである。

カント自身の否定にも拘らず、定言的命法の演繹も同じ方向に於いて考えることができる。そして、カントも実際には以上のような演繹を行っているのである。

既に述べたように、カントは定言的命法を自然の法則や形而上学的命題から導き出したのではない。彼は「基礎づけ」に於いては、普通に行われている道徳的判断から出発し、その究極の制約を求めて、定言的命法の方式に達した。また彼が「批判」に於いて、より総合的に、実践的法則の観念から出発してその方式を求めた時にも、「基礎づけ」の行った通常的道徳的観念の分析は、その前提となっているのである。(S 6) 従ってカントの発見した方式は、あらゆる道徳的判断の根底にあって、それを成り立たせている原理であり、それを離れて道徳的判断というものはないのである。それを否定することは、個々の道徳的判断の否認を意味するのではなくて、道徳的判断そのものの否定を意味することになる。このことは我々に定言的命法を道徳の原理として承認せしめる強い根拠になる。

併しカントはそれだけで満足するものではない。彼は最初に出発した判断から、その究極の制約を求めて溯る時、

我々は単に各々の新しい判断がそれに先立つ判断の正しさの制約であることを知るのみでなく、その新しい判断の正しさに對しても、最初の判断に對するのと同様の洞察を持ち得ると考えた。特に分析と溯行の最後に於いて一つの特別な判断に到達し、それは完全な確実性によって確立せられる。即ち、理性的存在者は必然的にあらゆる理性的存在者に妥当する普遍的な原理に従って行爲する、という判断は、「純粹理性の事実として与えられ、」その事實は、「ア・プリオリに我々に意識せられるのであり、必然的に確実である。」(K. d. p. V. S. 61)この無制約的な客觀的法則は、不完全な理性的存在者である我々には定言的命法として現われる。この法則は、あらゆる道德的判断を成立させる必然的制約であると共に、更に我々が理性的存在者として、その原理の必然性をそれ自身としても直接に把握できることを主張し得るならば、その道德原理としての基礎は益々強化せられることになるのである。

## 六

以上の演繹の議論には、なお自由の議論が付屬する。自由は「基礎づけ」の場合と異なって今や定言的命法の把握に基礎づけられるけれども、それは依然として理性的存在者の行爲に於ける必然的条件であり、「道德法則の存在根拠」(Op. cit. S. 4 Ann.)である。カントも「批判」に於いては、道德法則の演繹よりも却って自由の演繹にいろいろと苦心しているのである。

カントは自由の問題を非常に困難な立場から出した。彼は一方に於いて現象界に對する因果律の妥当を誰よりも強く主張する。因果概念の——一般に範疇の——妥当性を証明するカントの議論には、内的世界への適用に關して多少の問題があるけれども、彼自身は、自由の問題に於いては、現象的自我に對しても徹底した因果律の支配を認めていく。従って彼の立場は、同じく意志の自由を主張する立場であっても、意志が先立つ原因によって完全に規定しつくされるものではないことを主張し、その因果的連鎖のきれ目に於いて自由を立てようとする多くの非決定論者とは異

なっている。カントの場合にはあく迄「感性的世界の一切の出来事は、不変の自然法則に従って汎通的な関連をなす」のである。(K. d. r. V. B. 564)

(1) cf. A. C. Ewing, Kant's Treatment of Causality, chap. VI.

しかもカントの求める自由の概念は、厳しい意味に於けるそれである。一時の欲望を抑えて将来の幸福を慮る行為の中にも、ある意味の自由を認めることができる。カントも前批判期に於いては、——そして既述の如く、第一批判の「基準」に於いても——かかる熟慮の行為を自由と考えた。併し彼は次第にかかる「心理的、比較的自由」(K. d. p. V. S. 125)の概念では不充分であると考えるようになった。道德法則と責任の可能の基礎になる自由の問題に於いては、自然的因果性が内的根拠によるか外的根拠によるか、或いは前者の場合には、それが本能に基づくか理性性に基づくかということが問題なのではない。「若しこれらの規定根拠が、その存在の根拠を時間的に先立つ状態に於いて持つならば、……それは過去の必然的制約の下に立つ。」(op. cit. S. 125)そこに何らかの自由を認め得るとしても、それは結局、「一度せんまいをまけばひとりでにその運動を継続する、自動機械の自由と異なる所がない。」(op. cit. S. 125)即ちカントは一切の先立つ時間に於ける出来事に規定されない先験的、絶対的な意味の自由を要求するのである。そして彼は此の点に於いて、殆どすべての先人等と立場を異にする。

従ってかかる自由の实在を理論的に証明することはできない。理論的に証明せられ得るのは、因果の範疇に従うことによつて認識の対象となり得る心理的、經驗的自由のみである。そこでカントは実践的証明を試みる、或いは、実践的証明を試みる他はなかった。その場合、意志の自律の概念が、先験的自由と実践的自由との結合を可能ならしめる媒介となる。意志の自律とは、「自分自身にとつて法則である如き意志の固有性」(Grundl. S. 74 f.)であり、意志が自律的である時は、理性のみによつて知られる「普遍的立法の単なる形式」(K. d. p. V. S. 34)によつて規定されて、現象界に属するその内容には規定されないから、自然の因果性から独立である。従つて意志の自律が認められる

ならば、実践的及び先験的の二つの意味に於ける自由なる因果性があることになる。カントは非決定論の自由をとるものではないから、意志が何らかの根拠——この場合は理性の法則——によって規定されることは、それが自然の法則に従う先立つ原因でなければかまわないのである。

意志の自律は行為の必然的前提として認められねばならぬ。道徳法則は行為に於ける理性の事実として与えられている。理性的存在者は行為に於いては一切の欲望から独立に、かかる法則に従って行為し得ることを前提とせねばならぬ。我々が若し傍観者、心理学者の立場に立って、周囲の変化や他人の行為を説明しようとするならば、自然的因果性の範疇を用いねばならぬ。そして我々は事物が一定の法則に従って規則的に継起するのを観察するであろう。併し我々が自ら行為の主体として実践にのぞむならば、単に観察することをやめねばならぬ。行為しようとしながらも理論的観察の立場に留まるならば、理性はその内部に矛盾を生じて、結局行為は起らない。行為する為には、事物が単に生ずるのではなくて、主体によって生ぜしめられ得ることを前提とせねばならぬ。自然的因果性を離れて自由の因果性に立たねばならぬ。即ち理性的存在者は行為に於いては、自己の理性的な意志が行為の源泉であり、その原理に従って働き得ることを前提とせねばならぬ。(Grundl. S. 75 f.)

カントの解決は人間の実践的境地に対する深い洞察に基づいている。併し他面に於いて、その解決は彼の提出した自由の問題を全面的に解決するものではないことも認められねばならぬ。カントの要求した先験的自由には、「自然法則に従って経過する現象の一系列を自ら始める能力」(K. d. r. V. B. 474)という意味があった。カントは行為の責任の可能の為に、かかる自由を特に重視した。(K. d. r. V. S. 123 f.) 併し意志の自律は、かかる自発的な行為の能力としての自由と直ちに同じでない。従って自由の問題が、道徳法則の事実を媒介とする意志の自律として解決された時、自発性としての意志の自由の問題はまだ未解決に残されているのである。(それはやがてシェリングの問題となる。)そしてカントはこの意味の自由を立てようとする時には、直接に「叡知的存在の意識」に訴えて、形而上学的な解決をはか



っているかにもえる。(K. d. p. V. S. 125 f.) カントは自由の問題を全面的、統一的に解決したと言うことはできない。この欠陥は悪の自由の問題に於いてあらわなものとなっている。カントは多くの場合に自由な意志と道徳法則に服する意志とを同視しているが、善い行為だけが自由であると考えていたわけではない。若しそうでなければ義務や責任について語ることは無意味である。カントも「基礎づけ」のある箇所でも、人間は傾向性や衝動に対してではなく、「それらが格率に影響して意志の理性法則を損うのを許すことに対して責任を負う」と言っている。(S. 88) そして周知の如く宗教論に於いては悪を為す自由の問題を積極的に論じている。併しそうすると其所では進んで理性の法則に反いて悪を為す自由が問題なのであるから、もはや意志の自律では解決にならない。

この困難な問題を、カントが先に意志の自律の問題を解決したのと同じ方向に沿って考えるとしたら、次のように考える他はないのでなからうか。我々は行為に於いて相異なる二つの自由を前提とせねばならぬ。我々は一方に於いて、理性の法則に従う限りに於いて自らを自由と考える。行為の主体としてこの前提を離れることはできない。併し他方に於いて我々は、かかる自由の限界が我々自身によって規定されると考える。即ち、善い行為と悪い行為とを選べ得るといふ新しい意味に於いて自らを自由であるとみなさねばならぬ。第一の自由概念が我々の理性的に行為し得る範囲に依存しているのに対し、第二のそれは理性的な行為と非理性的な行為とを選択する自由であり、何らの理由なしに単なる恣意から行為する能力であるようにみえる。我々はこの場合にもなお行為が外的な原因によって規定されないことを主張し得るとしても、それは偶然的な支配下にあるように思われる。かかる理由なき行為を積極的な自由とみなすことは甚だ困難であるが、それにも拘らず、我々は行為に於いてはこれらの相異なる二つの自由を前提とせざるを得ない。それでは義務と責任の觀念が立たないのである。

自由の実践的解決は、ある意味ではそれだけで充分に強い根拠に立っている。我々は自由が自然的因果性と両立しなくても、行為に於いては必然的に自己を自由とみなさねばならぬ。併しこの主張は道徳以外の他の立場を考

える時、それとの調停が必要になる。独断的形而上学や科学の立場からは、自由は自然を支配する因果的必然と両立しないという非難が為されているから、それをとり除いて自由が少くとも不可能ではないことを示さねばならぬ。そしてそれは理論哲学の任務である。自由と必然の矛盾は両者がひとしく人間のうちに存在すると考え得ることを示す場合にもみ除かれる。併しそのことは人間を同じ意味に於いてのみ考えるならば明かに不可能である。そこで人間が二つ、或いはそれ以上の異なった立場から見られ得ることを示さねばならぬ。

カントは第一批判に於いて、(一)時間及び空間は独立の実在でも、実在の単なる性質でもなくて、感性の形式であり、感覚及びそれに示される物理的対象は、この形式を通じてのみ人間の心と与えられ得ること、(二)我々が対象を認識する為には範疇を用いて思惟せねばならぬが、範疇は感覚によって与えられることはできないから、思惟の自発的な原理であると考えられねばならぬことを明かにした。かかる考えに立って、しかも、我々は認識に於いては我々から独立に実在する一つの世界に関するのである、という前提をとるならば、そこから直ちに、我々の認識する世界がそれ自身に於いてある世界と同視せられるべきでないという結論が生ずることになる。(それは感覚の他に実在はないと主張する現象論、及び我々は実在をあるがままに知り得ると主張する先験的実在論の両者によって斥けられる。)そしてカントは外界の認識に関するこの理論を自我の認識にも適用し、自我も認識の対象としては現象的自我として、自発的な認識作用の主体としては現象界の法則に従わない自我自体として、二つの異なった立場から見られ得ることを明かにした。カントは我々が自我自体の自発的な働きを直接に意識するとさえ言っている。(B. 157—158. Anm.)それ自身としての自我が、内感を触発することによって自我の認識を可能ならしめるという時、その困難は、確かに、外界の認識の場合にもまして大きいと言わねばならぬ。併しそれは事態そのものの困難である。自我の認識に於いては、常に、対象として認識される自我から区別される認識の作用があり、その作用は如何に反省を重ねても、決してそれ自身としては把えることができないという事態がある。

物自体と現象の區別に関するカントの理論は、結局、人間の經驗的知識を反省して、認識の対象が實在の全部ではないことを言わうとするものである。科学的認識はあらゆる實在と人間生活とを研究の対象とするに拘らず、それ自身一つの立場であつて一定の仮定に立っている。科学は研究の方法について仮定を行うのみであると言われるかもしれないが、方法についての仮定は既に対象についての何らかの仮定、例えばそれが法則に従うというような仮定を行っている。また、一定の方法を採用するということは、研究する主体の性格についてもある仮定を行うことである。従つて科学も他の立場と同様に、部分的、制限的たることを免がれず、科学の他にも實在や自我を見る多くの正当なる立場の可能であることが認められねばならぬ。また、科学者は彼の対象が因果的に規定せられていることを前提とするが、他方に於いて、科学する彼自身は自由であること、即ち、理性の原理に従つて思惟し、真理と誤謬とを區別し得る自由を有することを前提としている。従つて人間の行為を、科学や心理学の立場からは自然因果的に規定せられたものとして、道徳的行為の立場からは理性的な行為の原理に従い得る自由なものとして、二つの異なつた立場から見ることに矛盾はないのである。

## 七

カントの行つた定言的命法の基礎づけは、結局、次の四つの議論にまとめることができる。(一)定言的命法の方式は、普通に行われている道徳的判断を分析し、その究極の前提と制約を求めて得られたものである。従つてその原理はあらゆる道徳的判断の可能の根拠である。(二)その原理は理性の事実として与えられ、我々はその必然性を直接に把握する。(三)理性的存在者は行為に於いては自由であること、即ち自己の理性的な意志が行為の源泉であり、その原理に従つて働らき得ることを前提とせねばならぬ。(四)以上のように前提することは、科学の前提である自然的因果性と矛盾しない。

カントは(二)の議論だけを狭義の演繹と考えたようであるが、本来は(一)と(三)とを含めて考えるべきである。そして最も広い意味に於いては(四)をも含めて考えることができる。(一)から(三)迄はカントの道徳哲学であり、(四)はその理論哲学である。カントの道徳哲学は、それ自身としては、理論哲学や形而上学の援助をまたずに存立し得るものである。既に述べたように、カントには屢々強い形而上学的傾向があり、定言的命法は叡知的世界の成員としての本来的自己の意志に一致するから、それに従わねばならぬというような議論もみられる。併し時折の形而上学的傾向にも拘らず、カントの強調する重点は、むしろ、意志の理性的な性格にある。我々は理性的存在者として理性の客観的法則を必然的に把握する。そしてこの法則は不完全な理性的存在者に対しては定言的命法として迫るのである。法則から命法への移行の為に何ら特別な形而上学的議論を必要とはしない。叡知の世界が感性的世界の根拠であるという主張は、此の移行を理論的に強化するかもしれないが、この移行の妥当を証明するために不可欠の議論ではない。理論哲学や形而上学は、当為の原理である道徳法則を直接に基礎づけることはできない。また、定言的命法の基礎づけにそれらを必要ともしない。カントでは却って形而上学的理念が道徳哲学に基礎づけられる。併し道徳が科学に対して、それと両立し得る為には、自由の問題に関して両者の間を調停する理論哲学が必要になるのである。

カントの議論の中心をなすものは、結局、理性の自覚の議論である。理性には理論的及び実践的の相異なる働きがあるが、それは何れの場合にも自己の必然的な働きを自覚する。その自覚は理性の働きの中に現われる原理を通じて行われる。かかる原理は日常の思惟や行為の中に不完全ながらも現われている。併しカントの考えでは、我々はそれらの原理を「経験的な諸条件」からきり離して考えることができる。(K. d. p. V. S. 38)そして、それらの原理のそれ自身に於ける必然性、及び、経験的判断の条件としての必然性を、直接に把握することができるのである。

理性の実践的自覚は単なる思惟の自覚ではなくて、同時に理性的な意志の自覚である。従ってそこには、自覚される原理と自覚する思惟の働きとの間に種別の相違のない理論的自覚の場合にもまして、大きな困難があるかもしれない

い。併し此の意志の自覚は、我々のあらゆる道徳的判断のうちに、実際に現われているように思われる。善き意志の自覚はカントも認めるように理念である。(Grundl. S. 34) 実践的法則は格率とは異なって、実際に従われるとは限らない。併しそれにも拘らず、此の理念はそれを抱く理性的存在者の意志のうちに、何らかの程度に於いて働いている。若し此の理念が我々に何らの実践的影響を与え得ないならば、道徳とは我々にとって何の意味もないことになる。カントの考えでは、悪人が法則を犯す時でさえ、その權威は認めているのである。(Ibid.)

意志の理性的性格を強調することは、自然的傾向性の抑圧を意味しない。自然的傾向性を根絶しようとする試みは、「無益であるのみでなく、有害にして非難に値する。」(Relig. S. 62 f.) カントは此の故に、僧侶の禁欲主義的修行を「徳の命令に対するひそかな憎悪」を生み出すものとして斥ける。(M. d. S. Tugendlehre, S. 351) 純粹実践理性は幸福に対する一切の要求を放棄することを命ずるのではなく、義務が問題である場合にはそれを考慮に入れるべきでないことを命ずるに過ぎない。道徳法則に反しない限りは誰でも自分の幸福を追求する権利がある。それどころか、困窮は「義務の違反への大きな誘惑」になるから、幸福の追求は間接の義務でさえある。(Grundl. S. 16) カントは「基礎づけ」に於いて、純粹な道徳的意志の理念は、「感性的欲望に触発される意志」に対して、言はば、範疇が感性的世界の直観に対するのと同じ関係にある、と言っている。(S. 83 f.) 理性的意志は、単に欲望を抑圧するものではなくて、却ってそれをまとめるものであり、それを広く実現するための条件である。

カントは道徳を感情に基礎づけようとはしなかった。彼は道徳に於ける感情の役割を認め、人間は自発的、受容的の二重構造を本性とするから、その意志規定は受容性の側からも道徳の方へおし進められねばならぬことをよく理解していた。義務の意識は一面に於いては、常に「道徳法則に対する尊敬」(K. d. p. V. S. 95) の感情である。かかる「道徳的感情」は「法則を格率にするための動機」として役立ち、かかる感情なしには義務の意識は行為に発動しない。併し重要なことは、感情が義務の意識に基づくのか、義務の意識が感情に基づくのかということである。そして

カントの考えでは、尊敬は決して法則に先立ってそれを可能ならしめるものではない。義務の意識は如何に固く感情に結びついていようと、感情そのものは義務の基礎となることができない。強い道徳的感情は、それに反すれば不快を招くことになるから、幸福の仮言的命法を基礎づけ得るかもしれない。併し我々が何故に、無制約的に、かかる感情に従って行為せねばならぬかを説明することはできない。感情は義務の必然性を基礎づけ得ないのみでなく、義務の理性的な意識がなかったら、感情も速かに消滅してしまふと思われる。

今日では実践理性という言葉はもはやあまり重んぜられていない。道徳に於ける理性の働きを重視する人々の間に於いても、理性の理論的な働きを偏重する傾向が強い。例えばムーアやロスの直覚主義(1)は、所謂「自然主義的誤謬」を斥ける超越的な価値観に立って、ある意味ではカントの立場に通ずる所もあるが、結局は、ある種の善い、或いは、正しい事物についての個々別々の真理に対する知的直覚に基づくものであって、強い(2)主知主義的傾向を特徴とする。併し意欲から全く分離せられた理性は、如何にして絶対的な善や道徳の命題を把握することができるか。道徳の命題は単なる理論的命題とは異なり、人間的情緒的、意欲的態度と深く結びついているように思われる。現代の情緒主義倫理学もある意味ではかかる主知主義的傾向に対する不満から生れたとみることができる。併し情緒主義は倫理的判断に於ける意欲的要素を認めてそれを知識から区別しても、(3)理性的な意志を認めないから、倫理的判断は単なる個人的情緒や好・悪の感情の表現とみなされることになり、(4)強い主観主義的、懐疑論的傾向を免れない。ひいては倫理学そのものが規範性を失って、「心理学及び社会学の一部門」となる。そしてこのことは、人間の能力を一方には理論理性、他方には盲目的な意欲というようにきり離して考え、その間に実践理性という総合的な働きを認めないことからくる当然の帰結であり、この点に於いて、情緒主義は却って主知主義と共通の前提に立つものである。また、我々が単に傍観的に人間一般の実践を分析するならば、主観主義者や懐疑論者たることは容易である。併し観察を離れて自ら行為の主体として実践にのぞむ時には、今、此所で、何を為すべきかが緊急の重大事となり、真剣に自己の実践の

客観的規準を求めざるを得ない。そして我々がかかる立場から道徳を問題とする時には、現在ではあまり人気のない実践理性という言葉の意味を、もう一度よく考えてみる必要があるかもしれない。(了)

- (1) G. E. Moore, *Principia Ethica*, p. 10.  
 (2) cf. op. cit. p. X, p. 144  
 (3) cf. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, chap. VI.  
 (4) op. cit. p. 112.

(筆者 京都大学大学院文学研究科〔哲学〕博士課程学生)

前	号	目	次
		意味の問題………	山内得立
		——「意味の研究」共の一——	
		苦しみの場所………	森口美都男
		作品の構造………	新田博衛

description have not misrepresented Brentano's thought substantially

## The Foundation of the Categorical Imperative

*by* Seiki Oguma

Kant's "Deduktion" of the categorical imperative consists of four arguments. They are :

(1) The formulae of the categorical imperative were discovered by analysing the implication of ordinary moral judgements and are accordingly the necessary conditions of all moral laws and judgements.

(2) These principles are given us as "fact of pure reason".

(3) We must presuppose in action that we are free.

(4) This presupposition of freedom is not incompatible with the causal necessity which we know to prevail in nature.

(1), (2) and (3) are Kant's moral philosophy and (4) is his theoretical philosophy. His moral philosophy stands, in itself, independent of his theoretical philosophy. The latter cannot discover and justify the moral principles. It only makes morality compatible with science by reconciling freedom with the causal necessity.