

カント道德説の研究

— 定言命法をめぐる諸問題 —

羽 島 不 二 夫

汎 例

引用文の中には原文を抄訳したものや要旨を述べたものもある。
一見してそれと分る語彙は簡約して記したものがある。例えば「道德形而上学の基礎づけ」を「基礎づけ」、「実践理性批判」を「批判」、総合的実践命題を総合命題、実践的必然性を必然性、道德法則を法則といった具合に。

拙稿で用いたテキスト。

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von Karl Vorländer.
Sechste Auflage.

(Der phylosophischen Bibliothek, Band 41 Leipzig 1925 / Verlag von Felix
Meiner) G. z. M. d. S. と略記する。

Kritik der praktischen Vernunft. Herausgegeben von Karl Vorländer. Achte
Auflage.

(Der philosophischen Bibliothek, Band 38 Leipzig 1922 / Verlag von Felix
Meiner) K. d. p. V. と略記する。

序 論

倫理学に関するカントの二つの主著「道德形而上学の基礎づけ」と「実践理性批判」とを通して、定言命法とみなしうるものを五つ数えることができる。これらの命法は相互にかなりのニュアンスの相違があるが、その中から一見して最も際立った対照をなすものを挙げれば次の二つである。

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うるように行為せよ。

汝の行為の格率が汝の意志によって、あたかも普遍的自然法となるかのように行為せよ。

この二つの命法が鋭い対比をなすのは次の理由による。先ず前者について。これは純粹実践理性の根本法則と名づけられている。(以下、根本法則と記す。) この命法の持つ特筆すべき意義はその構造にある。構造とは経験界に属する格率と先験的概念たる法則とのかかわりかたを指す。ひらたく言えば実質的、経験的な格率が如何にして先験的な法則となりうるかという問題である。この二つの原理的に相容れないものを理論的に如何に総合するか、あるいはこの二つが実践的に如何に総合されるかを先験的に明らかにするための理論が先天的総合命題と名づけられているのであり、その解決こそはカントが努力の大半を傾けているものである。この命法の骨格をなしているのはこの総合命題なのである。次に後者。この命法が

「実践理性批判」の中の「範型論」とかかわりのあることは一見して明らかである。ここで普遍的自然法とは端的に自然法則を指す。範型論は自然法則が普遍性を持つことに着目し、これを範型とすることによって己れの格率が矛盾なく普遍的な道徳法則たりうるか否かを判断するための理論である。随ってここで問われているのは、もっぱら道徳法則の一つの要件である普遍性のみであって、かの「根本法則」の眼目をなす実践的総合の問題とは何のかかわりもないのである。実践的総合の問題は超越的原理たる法則が如何なる必然性を以て経験的な行為を制約するかを問うものである。この意味でこの命法は普遍性ととともに必然性をテーマとする根本法則と全く性格を異にするのである。

この命法が根本法則と全く質を異にすることは以上によって明白であるが、更にこのことはこの命法の説明のために用いられている例話によっても明らかである。というのは例話はいずれもカントが厳しく拒否する仮言命法にかかわるものだからである。

さて、以上はカント倫理学の矛盾として一般的に指摘されるところであるが、私が拙稿において特に問題としたものは、この命法と次に掲げる命法との関係である。

汝は汝の人格ならびにすべての他人の人格における人間性を常に同時に目的として使用し、決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ。

まぎらわしさを避けるために、この命法を仮りに人格の命法と呼ぶことにしよう。そして、さきの範型論にかかわるものを範型の命法と命名しよう。人格の命法は「人格における人間性を目的として使用せよ」という表現になっている。然るにわれわれは、しばしば「人格を目的そのものとして取り扱え」という命題に接する。この両者は同一事実を指すのだろうか。そうではない。両者の相違は範型の命法と根本法則との相違と全く相似的なものである。その理由は以下の如くである。

人格の命法は範型の命法と血縁関係にあるのである。第一に、この命法を説明するために引き合いに出されている例話は範型の命法のそれと全く同一のものである。第二に、「人格における人間性」は、原著の文脈をたどるとき、幸福を目指す自然的目的にかかわるものである。従って第三に、それは仮言命法の側に属することになる。それ故にまた、若しも定言命法なる概念をカント自身の定義通りに使用するならば、人格の命法は範型の命法と共にその名に値しないことになる。

一方、「人格を目的そのものとして使用せよ」なる命題が根本法則の血脈を引くことは容易に理解できる。人格が絶対的価値を持ち、尊厳であるとされるのは、それが自由な立法の主体者であるためである。かかる主体者あってこそ根本法則は成り立つのである。人格はたしかに尊厳でなければならない。しかし、人格は尊厳であるから、それは目的であると言えるだろうか。尊厳であることと目的であることは直接につながるだろうか。そもそも人格が目的であるとは如何なる事態を指すのだろうか。これに答えるには目的の概念を検討しなければならないのであるが、それを行って得た私の結論によれば、人格が目的であるいわれはない。

更にわれわれは「人格における人間性は尊敬の対象でなければならぬ」という表現に出遭う。然し、前に述べた理由によってかかることはあり得ないのである。これは人格そのものと人格における人間性とを混同したものと言う外ない。この混同は五つの命法が事実上、一括して定言命法とみなされていることに胚胎しているものと思われる。(第一章参照)

以上の外に私の提起した問題あるいは得た結論には次のようなものがある。今はその要旨

を述べる余裕がないから、その綱目を列挙するにとどめる。

1. 道徳法則は自由の認識根拠であり、自由は道徳法則の存在根拠である（「実践理性批判」）この命題はカントの関係文章を追及すると検討の余地がある。

2. 「道徳法則は神聖である」は先験的な命題であるか。

3. 道徳法則には内容（実質）がある。（ここで実質は行為において意図されている目的を意味しない。）

4. 道徳法則が尊敬の対象でありうるためには、法則にはそれに値する重さがなければならぬ。法則の重さは主体者のおかれた状況と主体者間の行為的関連によって決まる。従って法則に対する尊敬を先天的なものとして規定するカントの理論は疑わしくなる。

以上の四つは、いずれもカントの理論を追及することによって得られたものである。

5. 感情の領域でカントが実践的に意義を認めているのは法則に対する尊敬だけであるが、果してこれに尽きるか。理性発動の不可欠の要件として感情の事実と名づくべきものを認める必要があるのではないか。言うまでもなくこれは内在的批判の域を脱したものである。

最後に原著のようにユニークな書物は、その中の諸事項、諸概念は基本的なモチーフの下に、相互に極めて堅密に関連し合っている。従って私のとりあげた問題は、その主要な思想の流れから切り離して論ずることができない。いきおい論述は全体系に及ばざるを得なかった。

第一章 定言命法

カントは命法を二つに分ける。仮言命法と定言命法である。この二種類の命法についてはカントの定義があるが、その趣旨を略述すれば次のようになる。仮言命法はある目的を達するための手段としての行為を命ずる命令の法式である。定言命法は特別な目的に関係なく、行為を客観的、必然的なものとして命ずる命法である。

二つの命法については更に詳細な説明がある。その要旨。（「基礎づけ」34頁～44頁）

仮言命法はある意図を達成するために命ずるところの命法であるから、蓋然的な実践原理である。何故か。カントによると、目的とか意図といわれるものは結局は幸福ということに帰着するのであるが、幸福への欲求はある意味では人間の本性に属するものであるから、人が幸福を目指すことには必然性がある。しかし、幸福の概念は実際にはつかみ難いものである。人は全知ではないから、十分な確実性をもって、何が彼を幸福ならしめるかを決定することはできないのである。また幸福への道は手段と切り離して考えることができず、手段の選択は経験を離れては不可能である。経験はあらゆる意味において不確定的なものである。この意味で幸福という目的への手段を命ずる命法は普遍的な法則たることはできない。仮言的とは元来条件づきの意味である。条件は手段に外ならず、手段は経験を離れてはあり得ない。仮言命法に普遍性はあり得ない。この命法が蓋然的な実践原理である理由はここにある。

翻って定言命法はあらゆる意味で仮言命法と反対である。その命令はある意図を達成するためになされるのではない。また命令の実現に必要な手段にかかわることがない。この意味で無条件的である。更に、この命令はこれに反対する如何なる任意も許さない。この意味で

必然的である。また万人に妥当するから普遍的である。定言命法として五つを数えうる。

No. 1 それ（その格率）によってそれが普遍的法則となることを汝が同時に欲しうるようなそういう格率によってのみ行為せよ。(G. z. M. d. S. s. 44)

No. 2 汝の行為の格率が汝の意志によって、あたかも普遍的自然法となるべきかのように行為せよ。(G. z. M. d. S. s. 44)

No. 3 汝は汝の人格ならびにすべての他人の人格における人間性を常に同時に目的として使用し、決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ。(G. z. M. d. S. s. 54)

No. 4 自分自身を同時に普遍的自然法として対象に持ちうるように行為せよ。(G. z. M. d. S. s. 63)

No. 5 汝の行為の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ。(K. d. p. V. s. 39)

No.1 はカントが定言命法はただ一つであると前置きして記しているものである。しかし文字通り一つでないことは、No.4 も定言命法と名づけられていることとわかる。No.2は 義務の普遍的命法と呼ばれているが、これは No.4 と同類のものであるから定言命法となしてもカントの意を曲げたことにはならない。次に3。この命法は特別の検討を必要とする。後で述べるようにこれは No.4 と同類のものである。この意味で定言命法の中に入る。最後に No.5。これは定言命法なるものの特質を備えているかどうかによってきまる。定言命法とは或る実現すべき意図にかかわることなく、如何なる条件にも制約されることのない命法である。(G. z. M. d. S. s. 38~39)この定義によれば、この命法が定言命法であることに問題はない。

さて五つの命法の中で根本法則は特異な意義を持っている。このことについては予め「基礎づけ」と「批判」との関係について触れておく必要を認める。この二つの書物は相合してカント倫理学の体系を構成しているとも言えるが、「基礎づけ」が「批判」の刊行を予想して書かれている点から見て、また内容の性格から見て、むしろ前者は後者の入門書の役割を持っているのである。カントはその先験主義・形式主義の道德説を創唱するに当って、在来のあらゆる道德説をなぎ伏せる仕事にとりかかっている。[※] この啓蒙の仕事のなされているのが「基礎づけ」であり、またこの仕事を通して一応の原理に到達しているのであるが、原理に関する本格的な理論は「批判」において展開されているのである。

※例えばカントは在来の道德説を評して次のように言う。あの勝手な趣味でなされた道德性に関する諸研究を見るがよい。そうすると人は、時には人間性に関する特殊な規定に、時には完全性、時には幸福に、またここでは道德感情、あそこでは神への畏怖に出会うであろう。しかも、ここから少し、あそこから少しといった具合に不可解な雑炊をなしているのに。(G. z. M. d. S. s. 30~s. 31)

さて、かの根本法則は明らかに「基礎づけ」で確立された諸命法の中の No.1 を受けているのであるが、その導出の仕方は「基礎づけ」のばあいとは全く異っている。「基礎づけ」においては原理たる諸命法は「通常の人間理性による道德的認識」[※] の中で到達されたものであるが、すでに述べたように「批判」のはじめにあるこの命法はそれ自身で根拠づけられているのである。

※良識に立つての道德的認識。(G. z. M. d. S. s. 22)

第一節 汝為すべき故に為し能う

根本法則を記すに当ってカントは先ず一つの例話を掲げ、この例話から標題のような命題を引き出すのである。この命題の意義は重大である。というのは根本法則はこれを媒介とし

て導き出され、しかもこれは根本法則の支柱をなしているからである。例話は次のようなものである。

ここにひとつの仮定を立ててみよう。即ち、ある人が、自分の情欲に関して次のような発言をしたとする。若し愛欲の相手とそれに接する機会が現われたとすると、彼はこの情欲に全く抵抗することができないと。然らば彼に問え。彼がこの機会にめぐり合わせる家の前に絞首台が、この享樂を遂げた直後に彼を絞るべく、立てられるとしたらどうだろうか。それでもなお、彼は情欲を抑えないだろうか。彼がどう答えるかについては、推測に時間をかける必要はあるまい。他方、彼に次のような問いを發してみる。若し君の主君が、前と同様の即刻の死刑の威嚇の下に、自分が見かけだけの口実を設けて殺害しようと思う正しい人に対して偽りの証言をなすことを君に命じたとする。その際、如何に生命への愛着が大であるとしても、君はそれを断ち切ることができると思うかと。この問いに対して彼は、このことを為すかどうかを確言することをうけ合わないだろう。しかし、彼はそれが可能であることをためらいなく承認するだろう。従って彼は、あることを為すべきであると判断するからこれを為し得ると判断し、道徳法則がなければ知られないままである自由を自分の中に認識する。(K. d. p. V. s. 39)

この例話は、命法を断定的なものにする命題、「為すべきが故に為し能う」を具体的に示すためのものである。尚この例話と関連して、道徳法則が自由の認識を可能にするという注目すべき見解が述べられているし、更にここで見逃すことのできないのは、一つの極限状況における人間が描き出されていることである。このことが道徳性に関するカントの見解に深いつながりのあることについては後で述べる。

さて、「為すべきであるから為すことができる」という命題が命法を断定的なものにするのは次の理由による。

「為すべき故に為し能う」から、人は法則の命ずるところが無条件的であることを認めざるを得ない。無条件的であることは一切の経験の排除を意味する。従ってこの命題は命法の先驗性を保証するものでもある。その他、自由・義務・普遍性・必然性等、根本法則の内包する諸性質は尽くこの命題とのかかわりにおいて成り立つのである。

なお、「為すべきだから為すことができる」というとき、それが手段にかかわらない理由を立入って検べてみよう。例話によれば、彼は主君の意を迎え入れて偽証を為すことによって正しい人に不当の禍いを及ぼすか、正しい証言をなすことによって自らの生命を断たれるか、この二つの道の何れを選ぶかの決断を迫られているのであるが、もちろん理性は前者を命ずる。さてこの命令に従うのに手段が必要だろうか。そうではない。彼の意志ひとつですべては決まるのだから。知識、技能、手腕その他の内外の条件の入り込む隙は全然ない。自愛の念は厳しく斥けられる。彼の意志からはあらゆる対象的なもの(実質)が排除され、理性の命ずるところの外は一切が空無にされる。つまり自らの意志以外の何ものも、意志の中に入りこむ隙がないのである。命令が断定的であり、無条件的である理由はここにある。

第二節 自由・道徳法則・理性

定言命法の死命を制する重要概念に自由と道徳法則と理性がある。ここではこの三者の相互関係を追及することにする。その結果は理性の事実や義務の概念にも及ぶことになる。

先ず自由と法則の関係について。

さきに掲げた、根本原則を導き出す例話は次のようにしめくくってある。「道徳法則がなければ知られない自由を自分の中に認識する。」ここに道徳法則が自由の認識根拠であることが示されている。またカントは「自由はあらゆる思弁的理性の下にあって、われわれがその可能性を先験的に認識するところの唯一の理念である、何故ならば自由は道徳法則の条件である」と言い、この文章の註釈で次のように述べている。「もちろん自由は道徳法則の存在根拠であるが、道徳法則は自由の認識根拠である。」(K. d. p. V. s. 4) 私はこれを手がかりとして自由と法則との関係を追及してみる。

法則が自由の認識根拠であることは容易に理解できる。しかし、自由が法則の存在根拠であることについては必ずしもそうではないのである。それは如何なる理由に基づくのか。上の命題にかかわりのある文章をカントの中から拾って、この問題を追及してみよう。

(一) 下に掲げるものは自由が法則の存在根拠であることを立証するに足るものである。

自由は道徳法則の条件である。(K. d. p. V. s. 4)

意志の自律はすべての道徳とそれになかった義務の唯一の原理である。(K. d. p. V. s. 43)

自由なしにはいかなる法則も、また法則に基づく引責も成立しない。(K. d. p. V. s. 124～s. 125)

(二) 下に掲げるのは、むしろ法則が自由の存在根拠ではないかと思わしめるようなものである。

法則は自由の客観的實在性の演繹の原理である。(K. d. p. V. s. 62)

法則は理論理性における消極的自由に積極的自由をつけ加える。(K. d. p. V. s. 62)

自由の原因性は法則によってのみ規定されうる。(K. d. p. V. s. 101)

上の引用文は何れも「法則が自由の存在根拠である」の方へ傾斜しているように思われる。更にわれわれは「自由の規定根拠としての道徳法則」なる表現を見るのである。(K. d. p. V. s. 73) 規定根拠と存在根拠の両概念の間にどれだけの相違があるのだろうか。

以上二群の言表は少なくとも表現の上では相矛盾すると認める外ないのであるが、これを如何に解釈すべきであろうか。

まず自由が法則の存在根拠であるという命題の線に沿ってこの問題を追及してみよう。

自由が法則の存在根拠であると言っても、それは自由そのものが存在することとは別である。然らば自由はそれ自身では存在しないのであるか。そうではない。「純粋な理性はただそれ自身だけで実践的であって、人に対して、われわれが道徳法則と名づける普遍的法則を与える。」(K. d. p. V. s. 41) これは根本法則の系として述べられているものである。ここで「それ自身だけで実践的である」と言うとき、すでに自由が存立し、これが法則を与えることが含蓄的に述べられているのである。何故か。右の系に続いて述べられている文章を見よう。「前に述べた理性の事実是否認することができない。人びとが彼らの行為の合法性について下す判断を分析してみよ。そうすると、われわれは常に次のことを見出すであろう。即ち、何事を傾向性が口出ししようとも買収もされず、自分自身によって強制されて、行為に当って意志の格率を常に純粋な意志に即ち自分自身につなぎとめるということ。」(K. d. p. V. s. 41)

この文章において理性の事実とはかの根本法則の意識なのであるが、それは理性が根源的に立法的なものとしての己れを現わすことである。つまり理性は自己立法の主体者なのである。そしてこのことは理性が自由の能力を持っていることと別ではない。かくして自由は理

性の事実なのである。

理性の事実が自由の最後の拠点である。従って自由は如何なる理論によっても論証されず、ただ実践においてのみ確証されるのである。

自由の存在は理性の事実として確証された。そしてそれが道徳法則を与えるわけである。「自由は法則の存在根拠であるか」なる課題はここに解決したのである。

然し忘れてならないのは、「法則が自由の存在根拠である」の方へ傾斜している文章のあったことである。次の文章はこの傾斜を決定的にする。「純粹意志（純粹実践理性）の客観的實在性は道徳法則の中に、ア・プリオリに一つの事実（理性の事実）によって与えられる。」※（K. d. p. V. s. 72）ここでは法則が自由の存在根拠であると解する外ないのである。何故ならば、すでに述べたところからも明らかなように、純粹意志は原因としての自由と一体のものなのであるが、それが法則の中に与えられるとすれば、法則が自由の存在根拠であるとせざるを得ないのである。

※理性の事実。純粹実践理性の事実である。これは根本法則の意識である。これは理性の理論的使用によっては説明できないという意味で根源的なものである。

かくしてあの矛盾は依然として残るのである。このアポリアはどう解決されているのであろうか。それは自由と法則とは相互に他者の存在根拠をなすという見解によってである。「基礎づけ」の最後の章に次の文章がある。「われわれは自らを道徳法則の下にある目的の秩序の下にあるものとして考えがために、作用する原因の秩序において自由なるものとみなす。そうして、その後で、自由を自らに与えたからして、この法則に従ったものとしてわれわれ自身を考えるのである。（s. 79）同様な趣旨は「批判」の中にも見える。「かの諸法則はただ意志の自由への関係においてのみ可能であるが、しかし自由の前提の下において必然的である。あるいは逆に、自由はかの法則が実践的要請として必然的であるが故に必然的である。（s. 60）以上を総合すると自由と法則とが相互に相手の存在根拠をなすと解する外ない。そして、前述の如く理性が自由の最後の拠点であり、また理性が道徳法則を与えるとすれば、自由と法則とはともに理性の場において成立する。従って両者の相互規定も理性の場において行われるわけである。」※

※かくて私は「法則は自由の認識根拠であり、自由は法則の存在根拠であるとする命題にさほど拘泥する必要はないと思う。

尚、理性は純粹実践理性を指すのであるが、ここでは理性の事実と置き得るのである。

第三節 定言命法の構造

一体カントの倫理学の際立った特徴は、その中に現われている諸概念や諸内容が一つの体系の下に極めて緊密な有機的関連を持っている事である。原理的な面において特にそうである。しかし、これを強いて分ければ、二つの領域に分けることができる。法則の定立に関する領域と法則の実践に関する面とに。※そしてその何れの領域においても自由は重要な役割を演ずるのである。

※ここに実践とは狭義のものであって、行為による法則の実践を指す。この意味の実践は一応立法から区別されねばならない。このことについては本稿17頁参照。

さきに述べたようにカントは健全な常識から出発し、従来の諸々の学説に批判を加えつつ定言命法を導き出しているのであるが、このようにして確立された定言命法は、一方ではそ

の含む諸内容が理論と実例を駆使して解明されるとともに、他方では具体的な行為への適用の道が示されるのである。ここで多少の危険を冒して言えば、カントの体系は定言命法を頂点とし、そこに到達する道程と、行為におけるその具体化の理論の展開という形で組み立てられている。従ってカント倫理学の問題と言えば、少くともその重要なものに関しては、定言命法のかかえている問題でもある。

問題を見出すに私は定言命法に解釈を加える必要を認めるのであるが、このための作業として用語の解釈から始めることにする。

意志の格率：「格率は意欲の主観的な原理である。(G. z. M. d. S. s. 19) 意志規定の原則が個人の主観的な意志にだけ妥当するばあいである。ひらたく言えば個人の持つ道徳的信条を指すと見てよい。カントが格率の例としてあげているものには次のようなものがある。「自分の財産をあらゆる手段によって増大しようとするもの」(G. z. M. d. S. s. 35) これは個人にだけしか通用しないものであるが、格率の中には普遍的な道徳法則となりうるものもあるのである。「正直であること」の如きはその例である。

普遍的立法の原理：立法は法則を立てることであるが、これを為すのは言うまでもなく実践理性であり、純粹意志である。法則が普遍的なものである以上、立法も普遍的に行われるわけである。同時に法則が普遍的に立てられるというとき、立てる主体者たる理性は、それが純粹である限り、普遍性を持っていることが前提されているわけである。

法則：「法則はあらゆる理性的存在者に妥当する客観的原理であり、それに従ってこの存在者が行為すべき原則すなわち命法である。(G. z. M. d. S. s. 44)

命法：「客観的表象はそれが意志に対して強制的である限り、理性の命令と呼ばれ、この命令の法式は命法と呼ばれる。(G. z. M. d. S. s. 34) 人間は理性的存在者であるが、また他面では感性的存在者でもある。この故に、人は理性の法則に従うとは限らない。このような二重性を持った人間に対しては法則は命令の形で与えられるのである。

さて定言命法（根本法則）は、その構造から見て、普遍的な法則と主観的な格率とのかかわりかたとしてとらえることができる。法則は理性によって立てられたものであった。またこの法則が普遍的であるのは、その発動源である理性が本来的に普遍性を持つことが前提となっていた。

一方、格率は諸々の経験的条件によって縛られたものである。この意味で格率は本来、「普遍的法則の原理」として妥当することはあり得ないように見える。この不可能を命ずる定言命法は本来越え得ないアポリアを持っているのではないか。

第四節 法 則 の 内 容

この疑問を解くための予備作業として実践的原理の形式性ということにふれておきたい。カントは言う。「実践的諸原理がすべての主観的目的をとり去るとき、その原理は形式的である。実践的諸原理が主観的目的を、したがってある動機を基礎におくとき実質的である。(G. z. M. d. S. s. 52) ここで実質とは「およそ実質的原理は自愛または自己幸福の原理に属する(K. d. p. V. s. 27)」とあり、また「実質的な実践規則はその規定根拠を低級な欲求能力の中に持っている。(K. d. p. V. s. 27)」とあることによって明らかなように、それは自己愛や自己幸福を中味として持つものである。そしてこのような欲求能力の容体を規定根拠としているものは総じて経験的であって実践的規則となることができないのである。(K.

d. p. V. s. 27~s. 28) これがカントの実質観であり、従って内容に対する見解である。同時にカントが形式主義（先験主義）の立場をとる所以でもある。

さて、然らばカントの理論は形式主義で一貫しているだろうか。カントが道徳性即ち義務感を強調している限りではどこまでも形式主義にとどまっている。しかし義務感にはその向こう対象がなければならない。全く空虚なるものに対して義務感を持つことは無意味だからである。この対象がいま私の問題にしている内容である。このような内容は存在する。そしてカントもかかる内容を斥けてはいない。例えば次の文章を見よ。「私はこのような人の前では頭がさがる。その人とは身分の低い、市民としては平凡な人であるが、私の及びみつかないほど正直な性格の人である。この人の実例が私に法則を突きつけるからである。(K. d. p. V. s. 99~s. 100) ここで実例が法則を突きつけると言うとき、実例は主観的な格率に従った行為でなければならず、しかもそれがそのまま法則になっていることを示している。そして実例によって示された格率は端的に「正直」である。厳密には「正直であれ」である。言うまでもなくこの格率の定立ならびに実践は先験主義の要求を満たすものでなければならぬ。即ちそれは純粋実践理性の自己立法として立てられたものでなければならず、しかも義務感に基づいて実践されねばならぬのである。

しかし、「内容」は果して先験主義と原理的に両立しうるであろうか。たしかにカント自身は法則が内容を持つとは言わない。然らば、仮りにそう言ったとすれば先験主義と矛盾するだろうか。そういうことにはならない。何故ならば、先験と言いつつ純粋と言っても、それは感性的、実質的な経験の排除を意味し、自由な主体者の立てた実質の駆逐を意味しないからである。「正直の義務はあらゆる経験に先立って、意志をア・プリオリな根拠に基づいて規定する理性の理念の中に含まれている。」(G. z. M. d. S. s. 28) このように言うとき、「正直」が事実上、法則の内容とされているのであるが、このことはカントが次の如く言うとき決定的である。「友人関係において純粋な正直ということは、未だかつてただ一人の正直な友人もなかったとしても、あらゆる人間にそのまま要求される。」(G. z. M. d. S. s. 28) 法則はしばしば諸法則というふうに複数形で記述されているが、このことも法則が内容を持つことの証拠となりうる。何故ならば、若し法則が無内容なものであるならば、法則は複数ではあり得ないからである。※ ※

※「法則は内容を持つ」と言ってもそれはカントの文章をたどるとき、そういう結論に達するというだけのことであって、カントがかかる主張をなしているということではない。それ故にこれを強調するとカント本来のたてまえをゆがめることになる。本来のたてまえとは実践理性は対象によって規定されるのでなく、主体的に法則を立て、かつ自由にこれに従うというのがそれである。

※※カントの著作を通じて圧倒的に多数を占めている内容は「正直」である。それ以外に明白に看取されるものには「正義」があり「誠実」や「他人の幸福」がある。

以上によって格率の中に内容すなわち実質を持ちながら普遍的立法の原理として妥当するもののあることが明らかにされた。

以上の事が認められたとしても、なおかつ格率は経験的世界のできごとである。随って第三節の終りに述べた課題は依然として残されているのである。

第五節 実践的必然性

定言命法を最も簡単に表現すれば、自ら法を立てそれに従って行為せよということにな

る。法を立てることがすでに自由を根拠とすることはすでに述べた。しかもその時はすでに立法者たる理性は行為への決意をなしているのである。ところで決意と言うとき、その語義からして実践への障害のあることが前提となっている。立てた法を実践するに当っては感性的存在としての人間の抵抗を免れることができない。抵抗を排除するには自己命令による外ない。定言命法が当為の形でしめくくられているのはこのためである。この故に法則の意識は義務の意識となるのである。※

※備考：カントは義務を定義して次の如く言う。「法則に従って、傾向性から来るあらゆる規定根拠を排除することによって客観的に実践的な行為を義務という。義務はこの排除ということがあるから、その概念の中に実践的強制を含んでいる。」(K. d. p. V. s. 104)

さて何らの実質を含まな純粋な理性は如何にして意志と行為の規定根拠となりうるか。言い換えれば理念としての法則が経験界における行為において如何にして実現されるか、理念から行為への移行行きに如何なる必然性があるか、しかもカントに依ればこの必然性はア・プリオリに規定されねばならぬのであるが、このような必然性を保証するものは何であるか。これに答えるのが先天的総合命題であることはすでに述べた。「基礎づけ」の中でカントは総合命題について次のように述べている。かかる総合的実践命題が如何にしてア・プリオリに可能であるか、何故にこれは必然的であるか——この問題は道徳形而上学の限界内では解けないのである。われわれは又その真理性がわれわれの能力の中にあるなどと言いつらしているのでもない。(G. z. M. d. S. s. 72) 以上のようにカントは総合命題の可能性については極めて慎重な態度をとっているのである。この問題に関する解答は「実践理性批判」においてなされるのである。※

※結局この課題は「立法」の段階では答えられないのである。

第五節 人 格

定言命法をカントは、理性的存在者のあらゆる意志に対する法則と言っている。(G. z. M. d. S. s. 58) ここに理性的存在者というのが人格に外ならない。われわれはすでに定言命法において占むる理性の地位を見てきた。即ち理性は自由の能力の保持者であり自己立法の主体者であった。理性がかかるものであれば、当然理性的存在者たる人格もそれ以外ではあり得ない。ここからして、人格尊重の要求の現われて来るのは自然の理である。このことをカントは次のように表現する。尊敬は常に人格に対してのみ起る。事物に対しては起らない。事物は欲望をわれわれの中に起しうる。そして、これが動物であるばあいには(例えば馬や犬など)愛をも。あるいは海洋や火山や猛獣の如きものには恐怖を。しかし決して尊敬の情を起し得ない。(K. d. p. V. s. 99)

ところで、人格に関する命法は次の通りであった。「汝は汝の人格ならびにあらゆる他人の人格における人間性を常に同時に目的として使用し、決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ。」²² この命法において「単に手段として使用するな」という語句に注目しよう。これは次の引用文の中における同一の表現に相当するのである。「諸目的の秩序において、人間が(またあらゆる理性的存在者が)目的そのものであることは、言いかえれば何人からも(神からさえ)単に手段として使用され得ないことは自明の理である。(K. d. p. V. s. 168) さて、この引用文とさきの命法において「単に手段として使用するな、あるいは使用しない」で受けられている二つの表現、「人格における人間性を目的として」と「人間(人

格)は目的そのものである」ことは同一事実を指しているのだろうか。^{※※} この問題は立ち入った検討を必要とするのであるが、その解答は後に「範型論」にふれた後でなすことにする。(第四章第二節)「人格における人間性」の概念は「範型論」とからみ合っているからである。

※この命法において、「単に……のみ」を省略して「決して手段として使用するな」の意味に解釈する見解に接することがある。この解釈の誤りであることは次の文章から推して明瞭である。「理性的存在者は何れも一つの法則の下に立っている——各人は自己及びすべての他人を決して単に手段としてでなく、常に同時に目的そのものとして取り扱うべしという法則の下に。ここからして、共通の客観的法則による、理性的存在者の結合が生ずる。即ち一つの国が。この国は、もちろん単なる理想なのであるが、目的の国と呼ぶことができる。というのは、いま述べた法則は理性的存在者の関係が相互に目的並びに手段たることを意図するものであるから。(G. z. M. d. S. s. 59) このように言っても、上の命法において、手段に比べて目的の方に重みがかかっていることは斯るまでもあるまい。

※※ここで「人間」は前後の文脈からして「人格」に置きかえることができる。

人格に関するもう一つの問題点には次のようなものがある。

人格は尊敬の対象であった。このことと人格が目的そのものであることの間には如何なる関係があるか。一見、両者は同一事実を指しているように見える。カント自身、この二つを別のこととして取り扱っていない。次の文章を見よ。「人間は、そして人間とともにあらゆる理性的被造物は目的そのものである。[※] 即ち彼は、彼の自律の力によって、神聖な道徳法則の主体である。」(K. d. p. V. s. 113) しかし両者の間に必然的な関係が存するかどうか、更に遡って、そもそも人格は目的であると言えるかどうか——この問題には考察を加える必要があると思う。これは「範型論」以前の問題であるが、同じく第四章 第二節で論ずることにする。

※目的そのもの(Zweck an sich selbst)は直訳すれば即自的目的となすべきだと思う。即自的目的とは自己自身にのみかわり、他のものにかかわらない目的。ある目的がより高次の目的の手段であり、更にこの目的が一層高次の目的の手段であるといったような、目的と手段との系列においてはや自己以外の、より高次の目的の手段とならないような究極的目的の意である。

第二章 立 法

立法とは経験的、感性的なものを排除して、理性がそれ自らの原理に従って法則を立てることであった。立法に関しては次の二つの事項に焦点をしばって論ずることにする。

実践的総合命題

定言命法と実例との関係

第一節 実践的総合命題

一般に総合命題は分析命題と対比される命題である。分析的命題とは例えば練達の命法に関する命題である。ここでは目的を立てるとき、目的を欲するという事実から、そのために必要な行為すなわち手段が必然的に引き出されるのである。手段は目的を分析することによ

って必然的に現われるのである。これと対比される総合命題が異質的なものの間に存する関係に関する命題であることは以上によって明らかである。(G. z. M. d. S. s. 67)

さて自律の原理は総合命題である。(G. z. M. d. S. s. 67) というのは、自律の原理のなかに現われる諸概念を分析するだけでは実践の規則が命法であることを説明することができないからである。命法は理念としての自由や法則と経験的な格率との関係の上に成り立つのである。

ところでカントによれば総合命題が可能であるのは二つの認識を結びつける第三のものの存在によってである。

然らば第三のものとは何か。これに対してカントは自由の積極的概念がそのものを作り出すというのであるが、ここではこの概念について積極的な規定を与えていない。この第三のものが何であるかに答えるには若干の準備を必要とすると言うのである。(G. z. M. d. S. s. 75)*

※このことが述べてあるのは「基礎づけ」の最後の章(第三章)「道徳形而上学から純粹実践理性批判への移行」である。

尚、余事であるが、この章は私にとってとりわけ難解であることを白状せざるを得ない。しかしこの部分の仕事はカント自身にとっても難渋を極めたのではなかろうかと思われるのみならず、ここにはいくつかの矛盾や撞着も見られるのである。例えば先決問題要求の誤謬と言える論法が見え、逆類推の誤謬とも名づくべきものが犯されていることもある。同一事に関して否認と是認とが同居しているばあいもある。

例えば次の文章をとりあげてみる。「可想界について人の知っていることは、その中において純粹な理性が法則を立てることに過ぎない。同様に人間は英知体として本来的自己であるからして、人は直接かつ断定的にかの法則が人間に関係するということを知っている。」(G. z. M. d. S. s. 88) この文章で「人間は英知体として本来的自己である」と断定してあるわけだが、それはまだ何ら証明された事実ではないのである。英知体とは自由の主体と解してよいのであるが、自由はまだ論証されていないのである。この文章の僅か前にある次の文章がこのことを立証する。「自由は理性の一つの理念であるに過ぎない。この理念の客観的實在性は疑わしい。」(G. z. M. d. S. s. 85)

ところがこの引用文がまた問題を含んでいる。自由の理念の客観的實在性が疑わしいと断定すると自由に関する積極的発言との関係はどうなるかという問題を。例えばこれから間もなく、「思弁哲学の迷妄は自由と自然性は十分に両立しうるのみならず、また同一の主体において必然的に合一したものと考えねばならぬことに気づかない点にある。(G. z. M. d. S. s. 86)」と言うとき、自由はその存在が疑わしいどころではないはずである。これは、同一事に関して否認と是認とが同居しているケースである。逆類推の誤謬とは、例えばAとBとが反対の事象であるばあいに、Bが否認されればAが肯定されると類推する誤謬である。「純粹理性の中、すべての実質を除去して後に残るのは形式だけである。だからここでは経験的な動機は全く欠けていなければならない。そうだとすればこの可想界の理念がそれ自身で動機でなければならない。」(G. z. M. d. S. s. 93) 仮りにこの文章が次のような前提の下に書かれたものであるならば問題はない。即ち一つの動機があって、それが経験的なものであるか可想界に属するかの何れか一つであることが決定されているのであれば問題はないのである。若しそうであれば、経験的な動機が欠けているのだから必然的に可想界のもたらす動機でなければならないと言えるのである。しかし、ここではまだこのような仮定の許される段階ではないのである。

私の戸惑いはカントが「基礎づけ」の最終的結論において総合命題の可能性を否認するときに極まる。というのはこのことこそカントの道徳説の核心をなすものであり、また「実践理性批判」の主要

な課題をなすものだからである。「かくしてわれわれはもちろん道徳的命法の無条件的な必然性を理解はしないけれども、然も、われわれはこの命法の不可解のものであることを理解するのである。このことは、原理の点で人間理性の限界にまでつき進もうとする哲学に要求されうるすべてである。」

われわれの当面の問題は自由の積極的概念であるが、その解答は次章に譲らねばならない。何故ならばそれは実践とのからみ合いにおいて、はじめて結着のつく問題であるからである。従って総合の問題は次章に持ち越されることになる。

第二節 定言命法と実例との関係について

ここで私は、これまで私のたどって来た跡をふりかえってみて特に私の関心をそそる一つの問題にふれてみたい。それは「基礎づけ」の中に見える諸命法の生いたちについてである。これらの定言命法は、或る根拠から一定の必然性をもって立てられたものではないのである。「基礎づけ」の最終結論において「定言命法の実践的な無条件的必然性をわれわれは理解しない」と述べている点から見れば、この本の半ばで現われている諸命法が根拠づけられていることはあり得ないのである。前にも指摘した如く、これらの諸命法はカントのいわゆる通常の人間理性による道徳認識に立って、通俗的な道徳観や倫理学説を批判することによって、ここにいたらねばならぬ筋道を明らかにしたものなのである。それらは到達すべきところに到達しているとはいえ、未だ理論的に確立しているわけではないのである。

もちろん、批判を通して到達するというとき、批判はカント自身の立場からの批判でなければならない。その限度ですでにカント自らの立場が確立しているとみるべきであろう。従って又、根拠づけるための理論もかなりの程度まで展開されているのである。たしかにこれらの理論は後に「実践理性批判」において精密な形で展開されているものの先駆をなすのみでなく、後者においてとりあげられる諸問題は、原理の面に関する限り、余さず着手されているのである。両者のちがいは理論的に完結した形で述べられているか否かの相違であると言える。

このように見るとき、私はかの根本法則の地位を再確認したいと思う。前に指摘した如く、この命法の特異性のもっぱらその導出の仕に存する。「汝為すべきが故に為し能う」なる命題の基盤の上に、先験性、普遍性、必然性、義務、自由自律等カント倫理学の主要な諸観念はすべてが成立すると見られるのであるが、それ故にこそそれは端的に定言命法を基礎づけている当のものなのである。従ってこの命題の導き出されている例話には特別の注意を払う必要がある。私はその中で、「その可能なことを躊躇なく認めるに相違ない」という語句に注目する。可能とは己れの生命を賭して正しい証言をなすことであった。そしてこれを命ずるのは法則である。ところで、ここで怪しまれるのは、如何に正しいことであっても、己れの生命にかかわることを躊躇なく認めるというようなことが単なる法則の命令によって可能かどうかということである。ここに一つの仮定を立ててみる。いま、主君に偽証を迫られている人が、その命令に従わなかったばあいに、即刻の死刑でなしに、叱りおく程度の罰を受けるのであったとしたらどうだろうか。このようなばあには、法則の命令に生命を賭すのは全くナンセンスであろう。してみると法則はその命ずるところに従わせるだけの威力を持っているのでなければならない。この威力を法則の重さと言いかえてもよいと思う。法則の重さはどこから来るか。それはその人のおかれた状況に由来するはずである。状況とは暴君の命令を中にして惹起されるところの、三者間の行為的なかわりを指す。この関連が

法則に投射し、法則に威力を与えるのである。法則が状況との関連において重さを持つとすれば、重さが先天的に法則自体に備わったものでないことは明らかである。カントの立場から見て、元来普遍的である法則に重さや軽さがあるはずがないのである。それにもかかわらず重さを獲得することなしには法則はその力を発動することはできない。[※]

※しかし、こうした論断が許されるかどうかは当然カントその人の見解を検討し、これと対比した上で決定されねばならぬのである。

カント自身は「法則の重さ」ということを一言半句も口にしない。しかし、このことにかかわりのある文章をカントから引き出すことは容易である。例えば「実践理性批判」の結語において、「星々のちりばめられた天空」と「わがうちなる道徳法則」とを並べて、二つながら私のこころに驚歎と畏敬をかきたてる、と述べているのがそれである。法則が驚歎と畏敬の対象であるとすれば、当然それに匹敵する威力、すなわち重さを持っていると言ってもよい。何故ならば法則の持つ道徳的強制力（威力）は「畏敬」と切り離して考えることができないから。ところで、ここで見逃してならないのは、畏敬と言ひ威力というのは客観的な法則がそれ自体において具備しているものとして、つまりア・プリオリなものとして考えられていることである。この意味において、ここで敢えて重さという語をあてはめることが許されるならば、それは私の述べた状況との関連に於いて成り立つ法則の重さとは別のカテゴリーに属することになる。この線に副ったものとして次の文章を挙げることができる。「人間は、それ自体において神聖である所の道徳法則の主体であるから神聖である。」(K. d. p. V. s. 168)

「畏敬」、「神聖」、従って又「威力」、「重さ」を法則の持つ先天的な属性と見る考えがカントにあることはたしかである。然らばカントはこの方向で終始しているのであろうか。次の文章を見よう。「人間は、彼の自由の自律の故に神聖であるところの法則の主体である。」(K. d. p. V. s. 113) ここには神聖であることの理由づけがある。法則は自律の故に神聖であるとされているのである。ここでは「神聖」は法則のア・プリオリな属性ではない。つまり自律との相対的關係において神聖なのである。

法則の持つ「属性」に関して、カントに二つの見解があることは争えない。その何れが彼の真意を伝えているかを決定することは不可能である。しかし、定言命法（根本法則）に関連づけて言えば、自律・自由との相対的關係において「属性」を獲得すると見る方が筋が通るのである。何故か。これに答えるには先ず義務について一言しておきたい。義務は主観的には当為の意識である。当為の意識は法則の命令に服従する意識である。然るにカントは言う。「傾向性が抑え難い性質のものであるほど、義務は重さを増す。」(K. d. p. V. s. 89) この文章があゝ「実例」の急所を抑えていることは一見して明らかである。つまり抑え難い欲求に対抗し、これを克服するにはそれに匹敵する強烈な義務感がなければならぬ。それが義務の重さである。それは当然法則に投射されるはずである。結局、法則の重さは人を義務づける状況に由来する。同時に、傾向性の克服はそのまま立法につながる。傾向性の克服が自律であり自由であってみれば、自律・自由が抽象的なものでないことは明らかである。それは義務の重さに匹敵する重さを持ったものでなければならぬ。このような自由が、これ又法則に投射しているのである。これによって、自律・自由との関係において法則は重さを持つことも明らかである。

「状況」は経験的なものである。法則の重さが状況に由来するとすれば、法則の重さも経験的なものになるのであるか。その通りである。しかし、状況なしには決して法則は発動しないのである。重さが状況に由来し、重さを得て法則が発動することは普遍的事実である。即ち経験的であるにしても、その発動が重さを欠く可からざる条件とすることは普遍的な事実なのである。この意味では法則の重さを先験的事実と見ることが許される。

状況と離れては法則の重さは存在し得ない。又、自由の発動する余地もない。何故なら

ば、例の実例において正しい証言をするのにほとんど何らの抵抗も感ぜず、欲するままに法則に従うことができるからである。他の言葉で言えば法則を義務づける余地はない。カントでは傾向性への抵抗の存することが、自由ということが言えるための欠く可からざる前提となるのである。「義務は実践理性の抵抗を道徳的強制として必要とする。」(K. d. p. V. s. 42) 抵抗は無論傾向性への抵抗である。傾向性への抵抗とその克服は自由の発動によってなされるのであるが、自由は傾向性の深刻さの程度に応じて大きいわけだし、その深刻さが極限に達すればその克服のための自由も極限にまで発揮される道理である。この我執の排除に徹した意志、すなわち純粋実践理性による立法と実践を可能にする原理が「為すべき故に為し能う」ことに外ならない。

為すべき目標は純粋意志の立てるところのものである。これを立てることが立法である。立てられた法則を実践する意志は、凡ゆる実践を排除するという意味において、これ又純粋意志なのである。ここに「なすべきが故に為し能う」の先験性がある。そしてかかる先験的な命題を前題として「定言命法」が成立するのである。

このように見ると「定言命法」はこの命題の引き出された実例から導き出されているのである。

ところで定言命法が実例から導き出されているという見解に対しては徹底した吟味を必要とする。何故ならば、一見してこの見解に反するような文章をカントの中からいくつでも拾うことができるからである。その一つ。「道徳性を実例から借りてきようとすること以上に道徳性に不都合な助言をなすことはない。」(G. z. M. d. S. s. 29) ※

この引用文は定言命法を実例から引き出してはならぬと言いかえて不都合はない。とすると、これはさきの私の見解と真向から対立するように見える。ところで、ここで実例とは何であろうか。それはこの引用文の直前にある文章によってその意味するものが明白である。「経験はおよそこのような確然的な法則の可能性を結論づけることはできないのである。何故ならば、われわれは如何なる権利をもって、おそらく人類の偶然的な条件のもとでしか通用しないものを、あらゆる理性者に対する普遍的の掟として無制限に尊敬させることができるのであるか。」これによって見れば、「実例」とは経験的、偶然的、従ってまた他律的な内容のものであることは明白である。かかる実例から定言命法を引き出して来ることの不都合についてはもはや説明するまでもあるまい。

※ここでは「道徳性」を「義務」におきかえて差支えない。カントは「道徳性」をさまざまに定義しているが、それは義務にかなった行為又は意志の性質であると見てよい。「道徳性を義務の名のもとに命ずることは合理的である (K. d. p. V. s. 49)」なる文章に見るように、それは義務と同義にさえ用いられている。そして定言命法はまさに義務づける命法なのである。

さて問題の実例が、偶然的な条件の下でしか通用しない実例と性格を異にすることは明白である。たしかにそれが「実例」である限りでは経験界に属するが、われわれは、まさにこの経験界の中に先験的なものを看取するのである。「法則は実例によって直観されるのである」(K. d. p. V. s. 100) 言いかえれば格率が普遍的立法の原理として妥当していることが、実例の中に直証されているのである。経験的なものと理念的なものとが先験的に総合されているのである。かかる現実、かかる経験なしには定言命法を引き出す手がかりはないのである。もとよりここに経験とはいわゆる偶然的、感性的経験と同一ではない。それは人格的経験と名づくべきものであって、これなしにはいかなる命法も姿を現わしようがないのであ

る。定言命法は実例から導き出されていると断じた所以である。しかし導き出されていることは基礎づけられていることを意味しないことはもちろんである。³³

※前に私はこの例話が他のもろもろの例話と異なる意義を持っていることを指摘しておいた。即ち後者が原理の適用のためのものであるか、あるいは原理を説明するためのものであるかのいずれかであるのに対して前者は原理を引き出すためのものであることを。原理を説明するためのものとしては例えば、商人が客に対して正直にふるまったようなばあいがある。商人が未熟な客に掛値をしないことは義務にかなったように見えるが、しかしそれだけでは甚だ不十分であって、このことを理由にしてこの商人が義務から、そして正直の原則にもとづいてふるまったと信ずることはできない。彼の利益がこのように義務にかなった行為を要求したかもしれないのである。(K. d. p. V. s. 49) これは義務に基づいた行為と形の上だけで義務にかなった行為との区別を説明するために用いられたものである。定言命法の適用のための実例としては次のようなものがある。賭け事に負けた人は自分が相巧でなかったことについて不愉快になるかも知れない。しかし仮りに勝つたとしても、彼が他人をだましたと意識するとき、彼が自分を道徳法則と比較するや否や、自分自身を軽蔑するだろう。だから道徳法則は幸福の原理とは別のものでなければならない。(G. z. M. d. S. s. 15)

第三章 実 践

ここでは「実践」を狭義に解し、立てられた法則が実現される過程の意に解することにする。この意味の実践の問題の焦点は実践的必然性（法則が行為を規定する必然性）の問題であり、前章第一節において私の残しておいた問題、すなわち実践的総合命題はいかにして可能であるかの問題なのである。そこでは、この命題が可能であるのは、自由の積極的概念の提供する第三のものの存在によるとされた。今はこの第三のものを明らかにする場所である。

第一節 純粹実践理性の動機

積極的自由は消極的自由に対する概念でなければならない。この二つの区別についてカントは次のように言う。「実質に依存しないということは消極的自由であり、純粹な実践的な理性の立法が積極的自由である。」(K. d. p. V. s. 43)

これによって見ると、積極的自由はこれまでわれわれが見て来た自由に新規な内容が加ったものではない。そこでわれわれはいきなり第三者が何であるかを問うてよいのであるが、その前に私は原因性なる概念にふれておきたい。

原因性は実践の領域では無論自由と一体的のものである。ところで前にも指摘した如く、人は理性と感性の両世界にまたがる存在者である。カントの表現によれば、一方では自由と両立し得ない自然必然性に服する現象としての主体であり、他方では自分を物そのものとして意識している主体なのである。(K. d. p. V. s. 125~s. 126) ここに、物そのものとしての主体といわれているのはものごとを自ら創めるものであり、それが自由なる意志の原因性なのである。

さてカントは言う。「この法則に対しては何の感情も起きないが、法則は抵抗を進路から排除するが故に、障害物のこの除去は原因性の積極的促進と同じ事である。それ故にこの感情は法則に対する尊敬の感情と名づけられるのである。」(K. d. p. V. s. 97)

これによって、われわれは第三のものが法則に対する尊敬に当ることを知る。第三のもの

とは総合命題を可能ならしめるもの、すなわち悟性界と感性の世界とを媒介するものであった。そうすると、法則に対する尊敬がまさにこの媒介者ということになる。

さて法則に対する尊敬は一種の感情であるに相違ないが、それはどういう種類の感情であろうか。

カントは言う。「すべてわれわれの傾向性の基礎をなす感性的感情はたしかにわれわれが尊敬と名づけるこの感覚の条件ではあるが、しかしこの感情を規定する原因は実践理性の内に存する。それ故に尊敬という感覚はその根源の故に受動的なものとは呼ぶべきでなく、作り出されたものと呼ぶべきである。」(K. d. p. V. s. 98) このようにして法則に対する尊敬の感情は一般の感情から区別されるのである。それは全く理性によって惹きおこされたものなのである。ただし、この感情の役割りについてカントは次のように言う。「この感情は理性によって作り出されたものである。それは行為の判定にも、また客観的な道徳法則の基礎づけにも役立たないのであって、ただ格率を法則とするための動機として役立つのみである。」(K. d. p. V. s. 99)

かくしてわれわれは、法則が現実化される必然性を法則に対する尊敬の感情において見ることができた。

以上によって、純粹実践理性の動機が法則に対する尊敬であることが明らかである。同時に立法と実践の雙方にまたがる総合命題の課題には一応の結末がついた。立法における総合命題は如何にして法則として妥当するような格率を立てるかということであるが、この課題は純粹実践理性の自律によって、また実践上の総合命題すなわち立てられた法則の現実化については法則に対する尊敬の感情によって、解答が与えられたわけである。

このように立法と実践との二つの領域にそれぞれ別の総合命題が存在するように説くことには異論があるかも知れない。カント自身も、このような立場から説いてはいないのである。立法と実践とは有機的に結合しているのだから、この二つの領域を峻別することはできないのである。それにもかかわらず、私は区別すべきだと思う。第一に、カント自らの説述の中に、この区別は看取される。「したがって二つの課題、すなわち一方においては如何にして純粋な理性がア・プリオリに純粋な対象を認識するかということと、他方においては如何にしてそれが直接に意志の規定根拠であるか、すなわち客体の現実性に関する、理性的存在者の規定根拠となりうるかということとは非常に差違がある。」(K. d. p. V. s. 59) 更に重要なことは、尊敬の感情の適用されるのは実践の領域だけだからである。立法に当っては尊敬の感情はあり得ない。第一にカント自ら、法則に対して何らの感情もあり得ないと言っていることは前にも指摘した通り。第二に立法とは純粋な意志が法則を自ら産み出すことである。法則は産み出されるまで存在しないのである。尊敬の感情はあくまでも立てられた法則に対するものでなければならない。

第二節 義務と道徳性

義務とは何か。義務が定言命法と離る可からざる関係にあることは説明するまでもあるまい。定言命法は法則を「べし」の形で命ずる。端的に言えばこの「べし」が義務なのである。前にも述べた如く「べし」は、理性と感性との二元性の故に必ずしも法則に従うとは限らない人間に対する強制の意味を持つ。この強制は意志の、己れに対する強制であるが、強制を要するのは傾向性という障害が己れの前に立ちふさがっているためである。ところでこ

の障害の破砕を命ずるのは法則であった。そうすると義務は法則に従って傾向性を斥け、法則を現実化するものということになる。義務は法則に対する尊敬とならんで法則の実践を必然的たらしめるものである。このようにして法則に対する尊敬と義務とは実践的必然性という点から同等な役割を持つものである。義務はあくまで当為（べし）の意識として意志の事実であるのに対して、法則に対する尊敬は感情としての事実であるが、法則に対する尊敬は義務の意識に転化することなしには行為への必然性を獲得し得ないだろうし、義務は法則に対する尊敬なしには義務として意識され得ないはずである。[※]

※法則に対する尊敬と義務との関係をカントが上のように規定しているわけではない。この両概念を追及すれば、両者の間にはこのような関係がなければならない。

総合命題に関する問題は以上によって結論を得たと思う。一言蛇足を加えるならば、今述べた総合命題は実践に関するものである。これは立法に関するものとは別である。「この法則に従って、傾向性から来るあらゆる規定根拠を排除して、客観的に必然的である行為を義務という。」(K. d. p. V. s. 104) ここで「法則に従って客観的に必然的」というとき、法則はすでに立てられているのである。

さきにあげた引用文をいま一度ここに掲げる。「すべての行為の道徳性は義務からの、法則に対する尊敬からの行為の必然性におかれねばならない。」(K. d. p. V. s. 105) この引用文には次のような意味の説明がついているのである。「すべて格率という主観的原理に対しては最大の厳密さで極度の注意を払わねばならない。それは行為がもたらすはずのものへの愛や愛着からの行為の必然性の中におかれなければならないためである。」この説明において、行為がもたらすはずのものとは行為において意図されている目的に外ならない。それに対する愛着からの行為とは結局傾向性に基く行為である。かかる行為ないし意志規定は他律である、しかも法則にもとるものであった。それが道徳性を欠くことは、もはや説明を要しない。然らば、いま「他律」をしばらく度外視して、法則にもとらない行為は道徳的と言えるだろうか。具体的に言えば、前にわれわれは、例えば「正直」が法則の内容たりうることを見たのであるが、正直の法則にもとらない行為は道徳的と言えるだろうか。これに対してカントは次のように教える。それだけでは不十分である。単に法則にかなう行為は適法性を持つが、それは道徳性に欠けているのであると。なるほどカントのいわゆる伶俐の法則としての正直は道徳的とは言えないのである。

さて道徳性とは何か。それは適法性と対比すれば自ら明らかになる。カントは言う。「意志規定が法則のために起らないばあいには、行為はなるほど適法性をふくむであろうが、道徳性を含んではいないであろう。」これによれば道徳性は法則のために規定された意志の性質ということになる。適法性と道徳性とのちがいは、しばしば義務に適った行為と義務のための行為のちがいとして述べられている。「義務に適ったこと（例えば親切な行い）でさえ、なるほど道徳的な格率の活動を非常に容易ならしめることはできるが、しかしいかなる道徳的格率をも産み出すものではないのである。何故ならば、行為が単に適法性のみならず、また道徳性をふくむべきであるならば、格率において、すべてが規定根拠としての法則の表象にむけておかれていなければならないからである。」(K. d. p. V. s. 151) ここで法則の表象とは純粹実践理性（純粹意志）に基づくそれであるはずだから、あらゆる他律的な要素を排除したものと解すべきである。そしてこのような法則に服従する意識が義務なのである。道徳性が義務のための行為であるといわれるのはこの理由によるのである。[※]

※義務といえはすでに道徳性たるの要件を十分に含んでいるというのがカントの本来のたてまえである。「義務に適った………」というばあいの義務は明らかにこれとは違う。法則の内容が他律的となりうるばあい（例えば怜悯としての正直）があると同様に、この義務は他律的でもあり得る義務なのである。言い換えれば主観的な格率の内容となるような義務がある。尚これと関連して注意したいのは、義務に意識的事実としての義務と意志の対象としての義務とがあることである。前者は義務づける意識すなわち動機としての義務であり、後者はかかる意識の対象としての義務、すなわち「為すべきこと」である。

道徳性をもっぱら義務からの行為のみに認めるカントの学説はしばしば非難をこめて厳格主義と批評された。この非難は、傾向性の中にも道徳的価値を認める立場からのものであることは見易い道理である。ところでこのような立場からの非難は単なる非難ということにとどまらず、カントの全学説を否認するという意味を持つのである。というのは、若しカントに傾向性の容認を強いるならば、彼の先験主義は根本的にくずれるわけだし、自由、自律、義務、必然性、普遍性など定言命法の中に含蓄された諸概念は全く色あせたものになり終るしかないのである。

以上のことを認めた上で、なおかつ傾向性に対するカントの見解そのものに問題がないわけではない。例えば次の文章を見よう。親切を行うことは義務である。しかも同情心に富んだ人たちが居て、彼らは虚栄心あるいは利己心などの何か他の動機なしに喜びを自分の周囲にひろげることによって内心の満足を見出すほどである。しかし私は主張する。かかる行為は甚だ義務に適い、愛すべきものではあっても、しかも何ら真の道徳的価値を持たず、かえって他の諸傾向性と、たとえば名誉を求める傾向性と同類のものであるということであると。(G. z. M. d. S. s. 15~s. 16) ここでは同情心と名誉欲とが傾向性という縄でひとからげにされているのである。同情といえは多くのばあい、他人の悲境や災厄に対するそれである。これを全くの利己的な名誉欲とを同一に取りあつかうのはどういふものか。この問題は後でとりあげることにする。

第三節 善

形式主義の立場を確立するに当たってカントが、幸福、道徳感情、神への恐れ、完全性などを原理とする道徳説を批判したことについてはすでに述べた。カントによるとこれらの通俗的学説はおしなべて経験の基礎の上に立ち、幸福を目ざすものである。従ってこれらの学説は善を経験の中に求めるわけである。結局善は快や幸福の如き感性的なものに帰着する外ないのである。もちろんかかる善の概念は先験主義の立場からは許し得ないのである。

善の概念は経験的の「善」によって規定さるべきでなく、法則によって規定されねばならぬというのがカントの根本主張である。この主張が方法の逆説すなわち「善および悪の概念は道徳法則に先んじて規定されるのではなく、かえってこの法則の後に、そしてこの法則によって規定されねばならない (K. d. p. V. s. 82~s. 83)」という表現となるのである。

方法の逆説の説明は次のような自己問答によって行われる。善いものの概念から始めたいと思ったらどうなるか。そうすれば対象としてのこの善の概念は何らア・プリオリな実践法則をその基準として持っていなかったのだから、善と悪とを判定する試金石はただこの対象が快苦の感情と一致するか否かの中にのみおかれることになる。さて如何なる対象が快の感情と一致するかということは、ただ経験によってのみ決定されることであるから、ただち

にア・プリオリな実践法則の可能性は排除されるであろう。

ただ形式的な法則、すなわち理性に対してその格率の最高の条件として理性の普遍的立法形式より以外の何物おも命じない、そのような法則だけがア・プリオリに実践理性の規定根拠たりうるのである。とすれば、この法則によって規定された意志のみがその名に値する善であることは自ら明らかである。かくして、われわれは対象としての善いものの概念が道徳法則を規定するのではなく、反対に道徳法則が善の概念を規定しかつ可能ならしめることを知るのである。(K. d. p. V. s. 82~s. 83)

善を以上のように規定するとき当然善と悪をそれぞれ福と禍とに配置しようとする常識的な見解は斥けられることになる。カントはこのことを見事と表記している。幸いなことにドイツ語はこの相違を見おとさない表現を持っている。すなわちラテン人がボヌムというただ一つの言葉で呼ぶものに対して、ドイツ語は二つの非常に異った概念を、従ってまた同様に異った表現を持っている。すなわちボヌムに対しては善および福の語を、マールムに対しては悪および禍（または不幸）の語を持っている。それ故、われわれが一つの行為において、その行為の善および悪を眼中にしているのか、あるいは福および不幸（禍）を考慮しているかということは二つの全く異った判定なのである。」(K. d. p. V. s. 78)

この見解が経験的、他律的な意志規定を斥けて先験的な自己立法にのみ道徳性を認めるカントの基本的立場に立つものであることは言うまでもない。

かくしてわれわれは、これを前述の「法則の内容」と組み合わせ善を次のように定義することが許されよう。すなわち、善とは或る普遍化する法則の内容を自律的に立て、これを義務として実践する意志の性質である。悪は必ずしも善の反対として規定するわけにはいかない。何故ならば、普遍的立法の原則に一致しないものが必ずしも悪であるとは限らないから。傾向性に基づく意志規定が善でないことはたしかであるが、これが悪であるいわれはないのである。しかしまた、悪がそれら経験的、感性的なものの中に存することもたしかである。(カントの立場では純粋意志が悪を意味することはあり得ないのである。) 然らば経験的、感性的に規定された意志の中、如何なるものが悪であるか。それは法則の内容に正反対の内容を意欲する意志でなければならない。例えば正直に対して不正直を、正義に対して不正義を。そしてこれらのものへの意欲は必然的に傾向性に根ざすものである。かくてわれわれは悪を次のように規定することが出来よう。悪は或る法則の内容と正反対の法則を他律的に立て、かつこれを実現しようとする意志または行為の性質である。

第四章 カント道徳説の諸問題

予め私は普遍性と必然性の両概念について述べておきたい。カントの倫理学体系においてこの両概念の占める重要性についてはもはや多くを語る必要はあるまい。さきに指摘した如く、理性は純粋意志として働く限りにおいて普遍性を持つというのがカントの大前提である。そしてこのような理性が立てるからこそ、法則は普遍性を持ちうるわけである。一方必然性即ち実践的必然性は、法則の現実化を保証するものであり、同じく実践理性の働きに属する。しかも、理性は立法の段階においても実践の段階においても、傾向性を排除することによって己れの純化をはかるわけであるが、このこと自身がすでに普遍性への要請に応えるものであり、同時に必然性への道をきりひらくことにもなる。この意味で普遍性と必然性と

は離れ難く結びついているのである。とは謂へ、この両概念は依然として別ものである。そして、元来両概念の間に軽重の差があろう筈はないのであるが、それにもかかわらず、カントの道徳説を通覧して誰しも気づくであろうことは、その努力の比重が大きく必然性の方にかかっていることである。彼がくり返しくり返し傾向性の駆逐について語るとき、もちろんこのことは経験の排除を意味し、随って普遍性の確保を目ざす一面があるのである。しかも尚、人間を理性と感性の両世界にまたがる二元的存在と見、感性の克服に異状な理論的努力を傾けているカントにあっては、この克服が彼の道徳体系の天王山ともいふべき実践的綜合命題即ち実践的必然性への不可欠の前提要件をなすが故に、必然性により大きな比重がかかっているのである。

然らばカントは普遍性を必然性より軽視しているのだろうか。もちろんそうではない。カントが普遍性を如何に重視したかは、「範型論」がそれを証する。ここで問はれるのは普遍性に限られ必然性は完全に無視されている、というよりはその入り込む余地がないのである。何故ならば範型論において問はれる行為は仮言命法の側にあるものだからである。

第一節 純粹実践理性の範型

自然の法則と道徳の法則とは厳しく対立するものなのである。ところが、この自然法則が道徳法則のために一つの役割を荷うばあいがある。何の爲めか。一言でこれを尽くせば、己れの立てる格率が普遍的法則となりうるかどうかを確認するためである。この確認する働きをカントは判断力と名づけているのであるが、判断力の問題は、感性においてのみ可能な行為が果して実践的規則（道徳法則）のできごとであるかどうかを検証しようとするにある。（K. d. p. V. s. 87～s. 88）

さてこの問題と直接に関係のあるのは、はじめに第2の命法として掲げたもの、「汝の行為の格率が汝の意志によって、あたかも普遍的自然法となるかのように行為せよ」である。一見してわかるように、この命法を第1と第5の命法と対比するとき、甚だしく毛色のかかったものである。というのは上の二つが自然の排斥の上に成り立っているのに対して、この命法では「自然」に積極的な役割が持たされているからである。

以下、この命法を手がかりとして当面の問題に入っていくことにするが、問題整理の便宜上、予め関係理論の出所を明らかにしておきたい。標題の名称の下にこの問題が理論的に敘述されているのは「批判」の第二章の中においてである。それが具体的な事例に即して論ぜられているのは「基礎づけ」の第一章と第二章においてである。とりあえず事例を見よう。それは四つの問いに対する判断に関するものである。先ず問いの方だけを記す。もしあらゆる人が自分の利益になると信ずるとき、嘘を言うことが許されると考え、あるいは生命への全き嫌悪が襲うや否や自分の生命を縮める権利があると考え、あるいは他人の困難を無関心で眺め過してよいと考えるとすればどうであろうか。そして君がこのような物の秩序に属するとすれば、その中で君は君の意志の同意を以て過すであろうか。「基礎づけ」の第一章では上の四つの問いに対する判断が詳細に敘述され、同じく第二章においてはこの事例が人格の行為として許されるかどうか論ぜられている。

ここでは先ず「批判」に見える理論から始めることにする。さて自然法則は元来普遍性を持つ。「あたかも自然法則となるかのように」とはこの普遍性という形式に着目して、かかる自然法則にもとらぬように、ということに外ならない。この意味で自然法則は格率が普遍

的法則たりうるための典型であると同時に、主観的な格率が普遍性を持つかどうかを判断する基準となりうるのである。これは個々の格率が普遍的法則たりうるかどうかの問題である。カントはこの問題を純粹実践理性の判断力を用いて解くのである。

ところで、この判断力が直面する問題は、主観的な格率が如何にして普遍的な法則たりうるかを解決することではなければならない。ここには明らかに矛盾がある。その矛盾を判断力は次の方法によって解決する。即ち自然法則を、その普遍性という形式に着目して、活用することによって。

さて判断力の規則は次の通りである。「君の意図する行為が君自身がその一部分であるとされる自然の法則に従って起るであろうとき、君はその行為を君の意志によって可能なものとするかどうかを自問せよ。」(K. d. p. V. s.90) この規則に従ってさきの四つの問いに対して判断がなされるのである。試みにその中の二つを挙げれば次の如くである。「だれもが知っていることは、彼がひそかに無情であることを自分に許しても、そうだからといってあらゆる人がそうするとは限らないし、あるいは彼が気づかれず無情であっても、ただちにあらゆる人がまた彼に向って無情であるとは限らないであろうということである。従って次のように言える。彼の諸行為の格率をこのように普遍的自然法則と等しくさせることは全く彼の意志の規定根拠ではない。しかし、確かにこの自然法則は道徳原理に従って格率を判定する範型なのである。」「基礎づけ」ではこれらの実例が法則とされた場合に陥る矛盾や不整合を明らかにすることによって、自然法則が善たりうる格率の範型をなすことが明らかにされている。以下これを簡単に跡づけてみる。

1. 度重なる災厄のために生きることに嫌悪を感じている人が、自殺を思うのであるが、しかも自殺が義務に反しはしないかと反省するもの。 2. 困窮のため借金しようとするがしかし返済の見込みの立たない人がある。この人は一定期限のうちに返済の約束をしなければ借りられないことから相手をいつわって金を手に入れようと思う、しかしこの行為が義務に反しはしないかと反問するだけの良心は持っているというもの。 3. この人は自分の中に才能を見出している。しかし彼は生活に困っていないのでこの自然的素質を伸ばそうとせず、逸楽にふけることを選ぶ。しかも自分のうけた自然の賜を粗末にする格率が義務に一致するかどうかを問う。 4. 最後の人は恵まれた境遇にしながら、他人の困難に援助の手を伸ばすことはしたくないと考える。が同時に、これは果して義務にかなっているであろうかと反省もする。

以上四つのケースについてカントは、そのいずれも普遍的自然法則にもとることを論証するのである。その次第は次の如くである。

1. について：この格率は比較的に長期間にわたって彼の生活が快適よりも害悪をもたらすようなばあい、自己の生命を絶つことを原理とするものである。さて問題はこの自愛の原理が普遍的自然法則たりうるかどうかである。ところでここに一つの自然があり、その法則は元来生命の促進を使命とするものであるが、この使命に副うはずの感情（快の感情）にもとづいて生命そのものを破壊するというのであるばあい、その自然は自家撞着におちいる、従って自然として存続しないであろう。だからさきの格率は普遍的自然法則として承認されることは不可能であり、従ってこの格率は定言命法に全く反するのである。

2. について：この人が約束を敢えてなすとすれば彼の行為の格率は次のようなものとなる。返済の意志なくして借金のために偽りの約束をする。さてこの約束は普遍的法則になり

うるだろうか。そうではない。それは普遍的自然法として妥当することができず、しかも必然的に自己と撞着するからである。というのは、このような格率が普遍的法則となったならば、約束とともに人が持つであろう目的そのものを不可能にするからである。何故ならば何人も彼が約束したことがらを信じないであろうから。

3. について：怠惰を原理とする格率は成立しない。それは次の理由による。たしかに一つの自然がこのような（自称の）普遍的法則に従って依然として存続しうるだろう——この人間が自分の才能をさびつかせ、単なる享楽のために使用し、彼の生涯を快樂に捧げても。しかしながら、このようなことが自然法則となることを欲しようとしても、それは彼にとって不可能である。何故ならば、理性的存在者として必然的に彼が意志していることは、彼におけるすべての能力は発展されねばならぬということであるから。彼の能力はさまざまな可能的意図のために役立つし、またそのために与えられているのだから。

4. について：この人の事情はこうである。たしかに彼の格率が普遍的自然法則になったとしても、人類は十分に存続しうるであろう。しかしそれが自然的法則として妥当することを欲することはやはり不可能である。何故ならば、彼が他人の愛と同情とを必要とするばあいが数多く起りうるのであるが、そのようなばあいに他人の援助を期待する道は彼のたてた格率によって閉ざされるから。

以上によって、自然法則の役割は明らかである。即ち、自然法則は格率が法則たりうるための要件である普遍性を持ちうるか否かを知りうる上の手段に過ぎないのであって、カント自ら言う如く、原理を基礎づけるためのものではないのである。自然法則はこれらの格率が善の法則となったばあいに、果して法則としての普遍性を持ちうるか、あるいは、格率が普遍的法則となることを矛盾なく欲することができるか——これらの観点からその格率の普遍妥当性を検証する基準として用いられているのである。これによって自ら次のことが明らかである。すなわち、それらの事例は格率と法則との関係を専ら普遍性の側面から追求しようとするものであって、かの実践的必然性とは何の関係もないことである。それ故又、次のように言える。あの根本法則導出のために用いられた事例にあっては、必然性に重点がかかっており、従ってそれは異常な力を以て人に迫るのに対比して、四つの事例は甚だしく低調卑俗なものとなっているのである。試みに第四の実例をとってみよう。これは結局「情は人の為ならず」という俗諺を基準としてふるまえ、ということに帰着するのであって、ここには根本法則のあの高い格調は全く影をひそめているのである。

範型論はしばしば論議の対象となったものである。それはカントの形式主義の立場と相容れないとする角度からなされるものであって、ここにカントの倫理学は破綻を来たしているという批評も行なわれて来た。しかし私はこの見解に賛同しない。何故ならば、範型論は先験主義と相容れないものを含んでいるとしても、カントの倫理学体系の中では旁系的な地位を占めるものであって、カント倫理学の本命である定言命法の真実性はこれによって微動さえしないからである。[※]

※上の四つの事例は人格の行為として成立するという観点からも論ぜられるが、ここでは省略する。
 （「基礎づけ」第二章）

第二節 人格は目的か

「人格」と「目的」の組合せ方を見ると、それが決して一義的になされていないことを知

る。すでに第一章の終りに示唆しておいたように、それには二つの場合がある。一つは人格の目的たることが定言命法との関係において説かれているばあいである。次の文章がこれを端的に示している。「その現存がそれ自身で絶対的価値を持ち、目的そのものとして一定の法則の根拠であるものがあるとせよ、そうするとそのものの中にのみ、可能な定言命法の根拠が存する。即ち実践的法則の根拠が。」(G. z. M. d. S. s. 53) 明らかにここに見える「目的」は先験的概念である。これは「人格を目的そのものとして取り扱え」という命題に相当するのであって、これがカントの真意に副う目的概念であることは疑う余地がない。もうひとつは人格における人間性を目的として取扱えという形で表現されるばあいである。これは内容的に、かの人格に関する命法(Nr. 3)に相当するものである。さてこの二つの命題を同一視しうるのであろうか。先ず「人格における人間性」なる概念を追及してみる。下に掲げるのは「基礎づけ」の中の文章であって、人格に関する命法を説明するためのものである。例の四つの例話を受けていると前置きして述べられていることには特別の注意を払う必要がある。四つの例話は前節においてふれたものであるが、断るまでもなく「範型論」の中のそれに相当するものである。引用文は四つの中の第二の例話である。

「第二に、①他人に対して必然的なまたは責任のある義務に関することであるが、他人に偽りの約束をしようともくろんでいる人は自ら次のことを洞察するだろう。即ち、彼は他人をただ手段としてのみ利用しようとし、他人は同時に目的を自らの中に含んでいないことを。というのは、彼がかかる約束によって彼の意図のために利用しようとする相手は、この種の私のふるまいに同意することができない。随ってこのような行為の目的を持つことができないということを。②他人の原理に対するかかる矛盾は次のばあいに明瞭である。③即ち人が他人の自由と所有への侵害に関する例を引くばあいである。というのはその際に明白なことは、人権の侵犯者は他人の人格を単に手段として利用しようとし、他人が理性的存在者として常に同時に目的として、即ち自らの中に目的を必然的に持ちうるものとして尊重されねばならぬことを度外視しているからである。」(G. z. M. d. S. s. 54~s. 55) 先ず私が便宜的に附した記号①の文章を見よう。ここで「他人は同時に自の中に目的を含んでいない」の「目的」と「このような行為の目的を」の「目的」が同類のものであることに着目しよう。そして「このような行為」が偽りの行為の目指すものを指すことは明らかである。偽りの行為の目指すものとは端的に言えば金を手に入れることでなければならない。随って「他の人びとも同じ行為の目的を自らの中に含んでいない」というとき、この「目的」は金を手に入れるということになる。(断るまでもなくここでは、他人が不正の手段によって金を手に入れることを意味しない。当然の権利として、こういう目的を持っていることを指しているに過ぎないのである。) この種の目的はまさに仮言命法の下にある目的以外のものではない。②の「他人の原理」は他人もかかる目的を持ちうるという原理の意味に解釈すべきものであるから、この「目的」も前と同類のものである。③について。この最後にある「自らの中に目的を必然的に持ちうるものとして……」の目的はその表現からして、これ又仮言命法の下にあるものである。然るにその直前にある「理性的存在者として常に同時に目的として」の「目的」が「人格を目的そのものとして取り扱え」というばあいの「目的」に相当することは疑う余地がない。これによって、この最後の目的概念とそれ以外のものとは全く異質のものであることが分る。即ち一はかの根本法則に相応するものであり、他は仮言命法に即応するものである。ところがこの異質のものが全く同一に取り扱われているのである。引用文

の最後の部分を見よ。「他人が理性的存在者として常に同時に目的として、即ち自らの中に目的を必然的に持ち得るものとして」。

このような混同は他の例話にも見られる。第四の例話を見よう。「他人に対する功績の義務に関して言えば、あらゆる人が持っているところの自然的目的は彼等自身の幸福である。さて何人も他人の幸福に何もかも寄与しなくても人間性は存立し得るであろう。然し、若し各人が他人の目的を応分に促進するように努めないとすれば目的そのものとしての人間性に対して消極的には一致しても積極的には一致しない。というのは、目的そのものである主体者の持つ諸目的は、若し目的の表象が私においても全体的な作用をなすべきであるとすれば、それはまた私の諸目的でもなければならぬからである。目的そのものとしての人間性ならびにあらゆる理性的性質は（これは各人の行為の自由の最高の制限的制約である）経験からは借りて来られない。第一にその普遍性の故に。何故ならばこの原理はあらゆる理性的存在者（このものに関して何もかもを規定するのに何らの経験をも要しない）にかかわるのだから。第二に、理性的存在においては人間性は主観的に人間の目的としてではなくて、言いかえれば、人が作為的に目的となす対象としてでなくて、客観的目的として表象されうるし、随って純粋理性から生ずるに相違ないからである。（G. z. M. d. S. s. 55～s. 56）

引用文の前段では「人間性」が幸福を内容とする自然的目的であり、そしてかかる目的が普遍性を持つことが言はれている。この「人間性」は第二の例で見た「人間性」と全く一致する。後段では、このような「人間性」が「理性的性質」と並列的に取り扱はれている。この理性的性質なる概念は各人の行為の自由の最高の制限的制約であると規定されている点から見て、純粹実践理性を指すものと見る外ない。これも混同である。*

※実を言うと、このようなわずらわしい分析を引用文に加える必要がなかったのかも知れない。というのはこの引用文の中の実例は「範型論」の中のそれに相応するものである以上、それはカントのいわゆる実質にかかわるものであって、彼の先験主義の立場からする人格の尊重とは何のかかわりもないのだから。

このような混同が、どのような結果をもたらすかを「批判」の中の一文を材料として調べてみよう。

「目的の秩序の中において人が（人と共にあらゆる理性的存在者が）目的そのものであることは、言いかえれば決して単に何びとかの（神さえの）手段として使用され得ないことは、随ってまたわれわれの人格における人間性がわれわれ自身にとって目的でなければならぬことは今や自明である。何故ならば、人は道徳法則の主体であるから。それ故にまた、それ自体において尊厳であるようなものの主体であるから。（K. d. p. V. s. 168）

私はすでに「人間性」が何であるかについて見当をつけておいた。それはまさにカントのいわゆる実質に当るものであって、実践的必然性の圏外のものでなければならぬ。随ってかかるものがわれわれにとって尊厳であることはあり得ないのである。* さて上の引用文において「人間性」が人格そのものと混同されていることは一見して明瞭である。この混同の故に「人格における人間性はわれわれにとって尊厳である」という悖理が表明されるにいたったのである。同時に上述の二つの命題が全然別ものであることも明らかになったと思う。「人格を目的そのものとして取り扱え」と「人格における人間性を目的として取り扱え」とが。要するに人格に関する命法は先験主義の立場と相容れないのである。

※人間性が尊重さるべきことは当然である。しかしそれは人間性が尊厳であるためではない。

第二の問題は、人格が尊厳であることと人格が目的そのものであることとの間には如何な

る関係があるかというものであった。この問題は「人格が目的そのものである」という命題を検討することによって自ら氷解するのである。

さきに私は「人格を目的そのものとして取り扱え」なる命題こそカントの先験主義に合致することを指摘しておいた。然らばこの命題そのものには問題はないであろうか。差当り問題になるのは目的の概念である。目的の概念を手段との対比において説明するのはカントの常套手段である。その一例。「理性的存在者は目的そのものとして存在する。単にかれこれの意志にとって任意に使用さるべき手段としてでなく、自分ならびに他の理性的存在者に向けられたすべての行為において、常に同時に目的としてみなされねばならぬ。」(G. z. M. d. S. s. 52) この文章において人格が目的であることが説明し尽くされているだろうか。そういうことにはならない。ただ手段の反対であることが述べられているに過ぎない。通常の目的の概念から言えば、目的は手段の反対どころでなく、同一事象の系列内の出来事なのである。このような目的と手段との関係はカントによって分析的と名づけられているものである。(G. z. M. d. S. s. 39) 目的を分析すれば、必然的にその達成のための手段が現われて来るのである。当然のことながら、「人格が目的である」というばあいの「目的」はこれではない。それは特殊のものでなければならない。このような「目的」は次の文章に見出される。「意志にとってその自己規定の役目をなすものが目的である。そしてそのものはそれが純粹の理性によって与えられるばあいには、あらゆる理性的存在者にとって同等に妥当するはずである。これに反してその及ぼす影響が目的であるような行為の可能性の根拠を含むものを手段と言う。」(G. z. M. d. S. s. 51) 引用文の中に見える二つの目的の語が別物であることは一見して明らかである。後者は手段と同一系列内にある目的であって、それが通常の目的の概念に相当することについては論議の余地はない。さて前者、即ち純粹の理性によって与えられた目的はカントの真意に副うものである。随ってわれわれはこの意味の目的概念を尊重しなければならないのである。それはまさに手段と対立するものであるに相違ない。

ここで改めて問う。人格を目的そのものとして取り扱えとは一体如何なる事態を指すのであるか。成程、人格を単なる手段として使用するなという命題は容易に理解できる。しかし、目的が手段の反対概念であるにしても、目的と言えはこの語に本質的につきまとう語感からして、追求すべき目標の義を免れることはできない。追求されるのは自己の人格と他人のそれであらねばならぬ。自己の人格のばあいはどうか。それは成り立たない。人格は自由な主体者として道徳的行為の発動源ではあっても意志の向うべき対象ではない。「自己の人格を目的とする」を文字通りに実行するとすれば、カントが厳しくとがめる自負心への門を開くことにもなる。人格はカントの言う如く、絶対的価値を持っているに相違ない。しかし、われわれは道徳的と名づけ得る行為において、自己自身の価値を追求はしない。※「他人の人格を目的として取り扱え」はどうだろうか。この命題は全然意味をなさない。われわれは他人の人格を目的とするような如何なる事態をも思い描くことができないのである。人格はたしかに何かの手段であってはならない。さらばと言って、人格が目的であるいわれはない。

人格はたしかに尊厳であるに相違ない。しかしこのことは人格が目的であることとは無縁である。

※この点に関しては私はニコライ・ハルトマンからヒントを得た。ハルトマンはカントの倫理学を目的倫理学であるとなし、凡そ次のような批評を加えている。「カントの倫理学は道徳的原理の意味

をその当為的性格の中にめ認める。人間に命じ要請するものは道徳法則である。このことを価値に移して言えば、人間に対する道徳的価値の意味は次の点に存する。即ち、彼の意志は最高目的としての道徳的価値に向けられていなければならぬという点に。この考えに従えば、道徳的善とは、彼の行為の仕方において、道徳的に善くあらうとする目的を追求する如きものでなければならぬことになる。真実であることを目的として真理を語り、愛情に満つるために愛し、慈悲深くあるために慈善を行うといった風に。カントの厳格主義はこのことを一般化して次のように表明するのである。道徳的価値をもつのは次のような行為のみである。この行為とは、法則のために起るところのものである。行為が法則にかなっているだけでは不十分なのである。

この堅固な厳格主義が馬鹿げた結論へ導くことは明白であるし、またしばしば非難もされた。厳格主義は目的倫理学の贅肉に過ぎないのである。一体、目的自体は倫理とどうかかわりがあるのだろうか。道徳的価値が道徳的行為の最高の目的をなすというのは真理であるのか。道徳的な善人が彼の行為の目的の中に己れ自身を写し出すというのは真理であるのか。従ってまた、彼の目的の中に予め彼の演出像を——つまり彼があるべきがままの、自己自身の像を見るというのは？自己像の写し出しは善、愛、慈悲、真理の意味であるのか。否。それは、真の道徳的行為の中に与えられた事態の全くのにせものなのだ。真実な人の目的は自ら真実であらうとすることではなくて、彼が語りかける人に真理を知らしめることである。寛仁慈悲の人または愛情に満ちた人の目的は、寛仁または慈悲深くあらうとすることではなくて、彼が何かを贈りまたは喜ばそうとする相手が贈り物または喜びを持つことである。彼はたしかに愛情から贈りものをするのだが、しかし愛情のために贈るのではない。(N. Hartmann, *Ethik* s. 233)

道徳的価値を目的として行為するのが道徳的行為ではない、また道徳的たらうとして行為するのが道徳的行為でもない、道徳的行為の直接の目標は道徳的価値ではなくして、事態価値なのである。これがハルトマンの見解であり、この立場からカントの倫理学を批評しているわけである。

ハルトマンの批判はカントの急所を衝いていると思う。その趣旨は人格(価値)にもそのままあてはまるはずである。カントが人格の価値を最高絶対のものとみなしていること、このことは正しいのである。問題はこれを目的としている点に存する。

但し、カントの倫理学そのものを目的倫理学のレッテルでおうことができるかどうかは尚周到な考察を必要とする。たしかに人格の命法に関する限りではこの名は免れ難い。しかしカント倫理学の全体系から言えば、この命法は第二義的なものに過ぎない。「範型論」が第二義的なものに過ぎないと全く平行的に。人格に関するカントの基本的な考えが目的論で貫かれていないわけではない。例えば人格の尊厳性はしばしば「目的論的」な叙述と結びつけられているが、それが尊厳性に関する全局面ではない。尊厳性が人格に帰せられるのは人格が自由な立法の主体者であるがためであり、これがカントの体系から言えば本筋なのである。人格を発揮する条件としては傾向性を排除して意志の純化をはからねばならぬのであるが、これは人格を目的とすることとは別である。普遍的な立法や義務としての遵法は人格の仕事であるが、これらに関しても同じことが言える。「義務のために」と「法則に対する尊厳」などの思想はカントの体系の山をなすものであり、そしてこれらに対してはまさにハルトマンの批判が適中する。そしてカント倫理学の中心テーマである実践的綜合命題は、これらの概念と切り離しては成立しないのである。しかしこの命題の導出の仕方は「目的論」とは無関係である。

第三節 法則に対する尊敬

行為のあらゆる道徳的価値の本質は道徳的法則が直接に意志を規定するという点に存する。然らば道徳法則は如何にして自ら意志を規定するか。この問題は悟性界の理念が如何にして経験界において実現されるかの問題すなわち実践的綜合命題の問題に外ならず、従って

第三章第一節において一応の結論に達したものである。その要点を述べれば、両世界を媒介するものは法則に対する尊敬であるが、その理由は、法則は傾向性の抵抗を排除するが故に意志の原因性の積極的促進と同一事となり、またこのような重さを持つが故に、尊敬の対象となるということであった。これは法則に対する尊敬を一種の論理的必然性によって基礎づけようとしたものである。ところが、カントはさらにこれをア・プリオリな心理法則とも言えるものによって規定しているのである。

「自愛——これは恣意的な根拠に従っている自分自身を普遍的な意志の規定根拠たらしめようとする性癖であるが、このものがそれ自身を立法者たらしめ、無条件的な実践的原理となすとき自負と呼ぶ。自負は主観的条件たるに過ぎない自愛を法則として命ずるものである。それ故、道徳法則は自愛が最高原理に影響を及ぼすことを極力排除するのであるが、自負に対しては無限の打撃を加えるのである。ところで、われわれ自身の判断によって自負に打撃を与える如きものは「圧服するもの」である。この圧服するものは道徳法則に外ならぬのであるが、法則は、人が法則と彼の感官的性癖とを比較するとき、不可避的に人を圧服することになる。ところでその表象が意志の規定根拠として、われわれの自己意識においてわれわれを圧服する如きものは、それが積極的であり、かつ意志の規定根拠である限りそれだけでそれ自身に尊敬を喚起する。従って道徳法則は主観的にも尊敬の対象である。さて、自愛の中に出会うものはすべて傾向性に属するし、しかもすべての傾向性は感情に基礎をおく。従って自愛における一切の傾向性に圧服を加えるものは、まさにこのこと故に必然的に感情に影響を及ぼすのである。それ故にわれわれは次のことをア・プリオリに洞察することができるのである。すなわち道徳法則は、傾向性と、この傾向性を最高の実践的条件にしようとする性癖（自負）とを最高の立法への参加から排除することによって、ひとつの作用を感情に及ぼすことができるという筋道を。感情へのこの作用は一方では消極的なものであるが、他方では純粋実践理性のもつ制限の根拠という視点からすれば積極的なものである。^{*}この積極的作用に対しては全く何ら特殊な種類の感情が道徳的という名称の下に、道徳法則に先行するものとして、そしてまた道徳法則の基礎に横たわるものとして仮定されなくともよいのである。(K. d. p. V. s. 96~s. 97)

※実践理性の持つ制限の根拠とは実践理性が傾向性に加える制限的な力の義である。何故に傾向性を排除すると言わないで、制限を加えるというのか。なるほど法則は最上の実践的原理（立法）に対する自愛の影響は全くこれを排除する。しかしそれは道徳性が問題になる場合であって、そうでない場合には自愛が排除される理由はない。「制限の根拠」なる語の用いられているのはこの理によるのである。

上の文章において「一方では」、「他方では」の形で対比されている二つの節を比べてみよう。先ず「他方では……」の方は前に述べた「法則は傾向性の抵抗を排除するだけの重みを持つが故に尊敬の対象になる」と同一趣旨のものである。尚、それはこれまで述べてきた拙論の全要旨とも符合するのである。然るに「一方では……」の方は法則に対する尊敬が心理的事実として述べられているのである。

法則に対する尊敬の基礎づけは二つに分れるが、その何れのばあいもカントの倫理学に重要な問題を投げかけているのである。先ず心理法則から。

この心理法則において一貫して見られるのは、己れを屈服させるものが尊敬の対象となるという発想である。この考え方は尊敬は不快なものであるという心理分析に連らなっていく

のである。ここでいくつかの関係文章を引用しつつこの筋を追ってみよう。

尊敬は快の感情ではないから、他人のことになると人はこの感情にはいやいやながら身を委ねるのである。(K. d. p. V. s. 100)

われわれは尊敬という重荷を軽くしうるような何物かを自分から引き出そうと努める。言いかえれば、かかる実例※によって惹き起された屈辱から免れるために、他人のあら探しをするのである。(K. d. p. V. s. 100)

※実例とは本稿9頁に記した身分の低い正直な人に関する例話を指す。

これが尊敬の感情なるものに対するカントの基本的な考え方である。そしてこれは法則に対する尊敬にも適用されるのである。

理性が傾向性に加える制限は感情に働きかけ、道徳法則からア・プリオリに認識されるところの不快感を生ぜしめる。(K. d. p. V. s. 102)

義務は傾向性から来るすべての規定根拠を排除するから強制を含んでいる。この強制の意識から起る感情は受動的なものでなく、実践的なものである。つまり理性の原因性によって可能なものなのである。すなわち感官的に触発された主体に伝えられる命令として快感を含まず、反対にその行為に対する不快を自らの中に含む。(K. d. p. V. s. 104)

以上の引用文を通して明瞭に看取されることは法則の命令に従うのは嫌なものであり、しかもこの不快感と法則への尊敬とは組みをなして現われるという考え方である。

カントは、法則に対する尊敬の感情は道徳法則からア・プリオリに認識されると言う。その理由が上にあげた文章によって示されているわけである。が、これらの文章は果してア・プリオリの認識としての条件を満していると言えるだろうか。そこにはカント独自の心理解剖と言えるものが潜入していないと確言することができるだろうか。私はこの問題を追及しないことにするが、ただ一言、それには除外例がありうること、しかもそのケースは除外例の名の示すほど稀でないことを指摘するにとどめる。それは己れに果せられた責務が極めて重大であるときには法則の命令は不快や屈辱の感情を超越して遵奉されるということである。

さて、尊敬と不快とが組をなして現われるというこのア・プリオリな認識が、カントの倫理学に重要な問題を投げかけているというのはどういうことであるか。次の文章を材料にして、この問題を考察してみよう。

「自然がかれこれの人間に同情心を極く僅かしか与えなかったとしよう。またこの人の気質が冷たく他人の若悩に対しては無関心であるとする。彼は博愛家としての性を享けていないのである。そのような場合にもなお彼はその心中に、温良な気質の人が持ちうるよりもはるかに高い価値を彼に与える一つの源泉を見出さないであろうか。言うまでもなく見出すのである。道徳的であり、あらゆる比較を絶した最高の価値を。これすなわち、彼の親切な行為は傾向性に基づくものでなく、かえって義務に基づいているということである。(G. z. M. d. S. s. 16)

先ずここで傾向性は同情心なのだから、それは法則の命令に抵抗するようなマイナス・シンボルとしての傾向性でないことに注目しよう。この引用文では同情心からの博愛と義務からのそれとを比較して、前者は道徳的に無価値であり、後者のみが価値のあることが言はれているのである。カントの立場からすれば、それは当然であるとして、私の奇異に感ずるのは、他人の苦悩に無関心であるような人が果して親切を義務として行いきつかけをつかむこ

とができるだろうかということである。

さて法則に対する尊敬は、私が仮りにア・プリオリな心理法則と名づけた方の根拠によれば、命令に対する屈辱あるいは不快と結びついたものであった。この文脈に従うと法則は自ら動機を提供しないことになる。このことは、なおざりにすべからざる義務、例えば約束の履行に関する義務と対比してみるとはっきりする。というのは、このばあいには法則はその重みの故に傾向性を拒けるものとしての威力を持つ、従って尊敬の対象となりうるだろうが、博愛のばあいは命令に対する抵抗ということはある得ない。と言うのは博愛の義務はカントの言う功績の義務、つまり自ら好んで行う義務であるから、これを命ずる法則は強制力を伴わない、それ故、この命令には屈辱や不快の感情は起き得ない、おのずから法則に対する尊敬もあり得ないからである。これがカントのたてまえである。われわれもこれを承認しよう。

ところで、問題は他人の苦悩に無関心であるような人が、果して親切を義務として行うきっかけをつかむことができるかということであった。それは不可能である。何故ならば、苦悩に無関心であるばあいには、同情から行うばあいと全く同様に、傾向性に対する抵抗ということはある得ず、従って法則に対する尊敬の念も起き得ないからである。このことはかの根本法則の導き出されている例話を見ても明らかである。ここでは、正しい人への同感なしには己れの生命をかけようとする義務感は起きようがないのである。

法則に対する尊敬は必ずしも不快や屈辱と組みをなして現われない。だからア・プリオリな心理法則による尊敬の感情は十分に基礎づけられているとは言えないのである。残るは法則の重さによる基礎づけである。次節においてこの問題はとりあげられる。

第四節 同情と義務

私は第三章第三節においてカントが同情心と名誉欲とを同類のものとして取り扱っているのを見た。ここではこれを手がかりとして、同情心と義務との関連を追究しようと思う。カントの説によると他人の不幸を援助する行為が道徳性を持つためには、それは義務からのものでなければならない。さて現に不幸な人があって、その前に二人の人が現われたとする。義務を重んずる人と同情心に富む人と。この二人が不幸な人を援助するとすれば前者は義務から、後者は同情心からということになる。

先ず義務に忠実な人は、もちろん法則に対する尊敬から行っているわけである。ところでこの筋道はすでに明確にされたように見えるが実はそうではないのである。今はそれを明らかにすべき時である。材料はまたもかの根本法則の導き出されている実例である。前には私は、この実例について一つの仮定を立て、若し偽証を拒むことによって軽度の罰を受けるのであったならば、正しい証言をなしても、さして己れの中に自由を認識することもなからうし、法則の重さを感じることも少い、それ故法則に対する尊敬の念もあわいものに過ぎない筈だと述べた。この度は逆に、かの正しい人が処刑されるのでなくて、叱責を受ける程度の軽微な罰を受けると仮定してみよう。但し偽証を迫られている人は、主君の意に反したばあい、即刻の死刑に処せられるものとして。若しこのような状況の下で彼が法則に従って生命を失ったとしたら、それは犬死という外あるまい。この場合の法則の命令は次のようなものだろう。「君は正しき人が譴責されることのないために生命を賭して正しき証言をせよ。」戯画にも等しいこの法則の命令に耳を傾ける者があったとしたら、その人の頭脳は正

常でない。しかし、人によっては正しい人の名誉のために正しい証言を行うことがあり得ぬでもない。しかし、それは人の名誉を傷けることを恐れるからであって、決して法則に対する尊敬からではない。次に上の仮定を外して、例話通りの状況の下に正しい証言をなすとするれば、法則はまさに己れの生命価値をも超える重みを持つのである。

このことは何を物語っているか。それは法則の重さが関係者のおかれている状況に懸っているということなのである。

さて法則の重さを洞察する上の条件は言うまでもなく他者の上に起りうるなまなましい事実である。しかもこの事実は己れの行為によって引き起されるものである。具体的に言えば、若し彼が偽証をなせば忍び得ない事態が正しい人の上に起るのである。それを忍び得ないとする心が強い義務感となり、法則に従わせるのである。そうすると起りうる事態とそれを己れの行為との連関において受けとめる心とが法則の尊重と義務の前提とならなければならない。

このように見ると、義務が行為への動因であるためには、それは単なる理性の事実たるにとどまらないのである。その底には人の苦悩に同感し得る力がなければならぬ筈である。とはいえ忘れてならないのは今われわれは先験主義の線に沿って事を語っていることである。だからこの原理に反する要因を持ちこむことは控えなければならないのである。そうして、かかる要因が仮りにいくつかあるとすれば、傾向性はその筆頭に掲ぐべきものなのである。同情心——これはまさに傾向性の一種なのであるから依然として排除すべきものとなるように見える。だが果してそうなのだろうか。ここでカントが傾向性を斥ける理由をいま一度ふりかえてみる必要がある。カントは傾向性をさまざまに定義しているが、次の一句は最もよく要点を尽している。「傾向性は盲目的であるか、あるいは奴隸的である。」(K. d. p. V. s. 151) 盲目的とは偶然性に左右されて普遍性を欠くことであり、また必然性を欠くことである。奴隸的とは己れ以外のものによって支配されることであるから、他律的ということに相当する。さて、上に述べた同情心はこの意味の傾向性の中に列しうるだろうか。

先ず他律的か。そうではない。法則はあくまで忍び難いとなす理性によって立てられているのである。しかもここでは自愛の原理は厳しく斥けられている。従って第二に必然性の要求も満たしている。何故ならば、彼の自由な立法はすでに正を貫ぬくという現実の行為と必然的に結びついているからである。

尚ここで見落してはならないのは、忍び難いと感ずる心と忍び難いとなす心との区別である。忍び難いと感ずる心は正しい人が不当な災厄に遭うという客観的事実に向けられているのであって、それは感情の事実である。忍び難いとなす心はかかる事態を許し難いとする心、ひらたく言へば、この人を殺すにはできないとする心であって、ここには己れと他者との間に存する行為的関連の自覚がある。同時に為すべき行動への意欲が動いている。この意欲に基づいて立法が行われるわけである。これが義務感であり、理性の事実なのである。

このように見るとき、理性の事実と感情の事実との間には一定の必然的関係がある。つまり前者は後者を条件としてのみ発動しうるのである。しかし理性の事実は感情の事実に依存しない。何故ならば、いま理性によって立てられた法則は、彼我の行為的関連の自覚の下に、彼の自由な決意によって立てられたものであるから。

第三の問題は普遍性であった。理性は普遍性の原理であり、感性は偶然性に支配される。これがカントの大前提であり、これまでわれわれは一種の公理として容認して来たのであ

る。しかし、われわれはここで改めてこの公理を検討しなければならない。

前に述べたところによれば、理性の事実は感情の事実から独立であるが、これをその発動のための要件とする。このことは単なる理窟ではない。実際、状況の存在しないところに、そしてこれに感動しないところに理性の発動のあり得ないことは、何よりもカントの例話がこれを示している。ところで感情の発動は、それが傾向性である限り、恣意的であり、偶然的であるにしても、これを欠く限り立法は事実上あり得ない。一方、理性はどうか。たしかに理性は普遍的に法を立てる。しかし立てないこともありうる。理性は自由でもあれば、またその反対でもありうるのである。理性は発動する限りでは自由であり、普遍性を持つであろうが、しかし発動そのものは可能性としてあるに過ぎないのである。若し事を発動ということに限定するならば——このことなしに万事休するのだ——理性の事実も感情の事実も同等の地位を占めるのである。然も、人が有情な存在である限り、感情の発動はそれほど恣意的とも見られないのである。われわれは、同感を必然たらしめるような状況の下にあって、全く同感しないような人を正常な人間とはみなさない。われわれは同情にのみ普遍性を拒む理由を見出さないのである。

次に同情心に富んだ人の場合はどうだろうか。「同情心から援助する」こう答えただけでは問題を単純化し過ぎる。道に飢えている人に有り余る財の中から一飯を与えるのは同情心からである。この場合、与える人は何の抵抗もなくこれを為すことができるはずである。しかし実際の状況は必ずしもかかる単純な形では現われない。人を救うという行為には多少とも利害の得失が伴い、己れに犠牲を強いる。犠牲が甚だ大であり、利害関係が深刻である場合には、単なる同情心は行為となるとは限らないのである。先ず多くのばあい、同情は同情たるにとどまる。

同情が同情たるにとどまり得ない場合がある。それは己れの行為によって相手が忍び得ない事態に陥ることが予想されているばあいである。もう一度だけ例の実例を使用してみる。同情心 (Mitleiden) がすべての出発であった。しかし同情心は当事者の間に行為的関連がなければ単なる同情心に終ってしまうのである。[※] 言いかえれば、同情すべき事態が己れの行為によって発生するという事実、この事実直面して上の事態はこの人にとってひとつとではなくなるのである。彼は正しい証言をして正しい人を危難から遁れさせねばならぬと考える。しかし、そこには容易ならぬ難関が控えている。この難関の突破を決意するとき、同情は義務に転化しているのである。「義務は法則に従って傾向性から影響力を排除する行為である。」(K. d. p. V. s. 91) まさにその通りである。そして傾向性が抑え難い性質のあるほど義務は重さを増すのである。だから次のように言はれる。「傾向性の同意を得ること少いほど義務は崇高になる」と。(K. d. p. V. s. 90) そして抑え難い傾向性を抑えることを可能ならしめるのが自由であることは、もはや説明するまでもない。そしてその心情是一片の不純物をも混えていないから普遍的立法を可能ならしめるのである。

※そうでないばあいもあるが、いまはこれを除外して考えてよい。

このように見ると、同情心を出発とする彼の行為は尽く定言命法の要求する条件を満たしていることになる。ただ、同情心という傾向性を含んでいるということを例外として。しかしこの傾向性は理性発動のための不可欠の条件をなすものであって、排除さる可き傾向性とはまさに反対の側のものである。以上によってわれわれは、均しく傾向性といわれるものの中にも質の相違があり、しかもその中には命法の不可欠の前提要件となるものの存在するこ

とを知った。カントはその先験主義の立場から感覚的なもの、感情的なものを一括して感性とみなし快と通謀するとなして道徳性の領域から駆逐しているのである。私はこれを諺にいう「たらいの湯と一緒に赤ん坊を棄てたもの」と評せざるを得ないのである。

第五章 結 語

カント倫理学の最大の課題が、理念界に属する自由の原理と経験界に属する行為という二つの異質的なものの総合にあることは明らかである。本論文で私はここに着目して問題点を追及してみたのである。しかし若しカントの道徳説を全面的に観ようとするのであれば、とりあぐべき事項は多い。例えば、1. 徳と福との一致を説いた最高善の問題、2. 理性的存在者が相互に目的及び手段としてかわりあうべく構成された目的の国の思想、3. 理論理性と実践理性との関係などは見逃すべからざるものである。この中1と2は観念論的傾向の強いものであり、3は純粹の理論に近いものである。それらは思想としては独自の意義を持つものであるが、小論の意図するところからは外れているので省略した。私のとりあげている範囲内でも、論じたりなかったり、論及すべくして割愛したりした問題は少くない。自由に関連しては、可想界の思想についての敘述は甚だ不十分であり、原因性の概念と自由の概念との結合としての本体的原因の概念には全然触れなかった。帰責可能の問題も割愛した。理性に関するものとしては、周知のように理論理性に対する実践理性の優位や統制原理としての理性の理説がある。理性の理論的使用と理性の実践的使用との対比——これは実践理性が意志の規定根拠たることを明らかにするためのもの——も見逃す可からざるものである。義務に関しては完全義務と不完全義務が実例に即して述べられている。

省略した部分について所感を述べれば、観念的ないし観念論的と名づくべきものが多い。

私の取り扱った範囲内について言えば、通常のカント評では目にしないようないくつかの問題点を指摘し、自分なりの批評を試みた。カントの専門的研究者でない者として重大な誤りを犯している怖れは十分にあり、また専門家の間ではすでに論議済みの問題に大真面目に取り組む滑稽を演じているかも知れないのである。

それはさておき、私の批判はいわゆる内在的批判である。つまりカントの前提を是認し、それに立った上の批判である。ところでいま拙稿を読みかえしてみても懸念されることは単なる批判の域を逸脱しているのではないかということである。というのは、この偉大な著作に手を加える愚をなしていないかということである。その怖れありと思はれる事項を思いつづまに記すと次のようなものである。1. 法則に重さがあるとしたこと。2. 法則に内容があるとする見解。3. 理性の事実と並んで感情の事実と称すべきものの存在を否定できないとしたこと。4. 法則に対する尊敬は一定の条件を前提としてのみ認めうるとなしたこと。

以上はいずれもカントが自ら表明しないものであるのみでなく、その中にはカントが明白に斥けているものもある。随って若しこれらをカントの著作に押しつけているとすれば、例えば巨匠の大作に筆を加えるに類する愚をおかしたことになるのである。さて、以上のことを念頭におきつつも、しかもなおこの挙に出ることが許されるとするならば、これは次のばあいに限られるであろう。即ち原著の文脈を追及するとき、必然的にそこに到らざるを得ないばあいがそれである。この規準に従って上の四項を検討してみる。

1. 法則に重さのあることについて

自然的感情としては忍び難いことを敢えて決行せしめるものは法則であるに相違ないが、しかし単なる法則ではない。それは或る重さを持った法則でなければならない、——これが法則に重さのあることの理由であった。さて、このことはカントの全体系との関連において吟味しなければならないのであるのであるが、簡易な方法は反証を挙げることである。次の文章を見よう。「凡ような、しかも正直な人びともしばしば次のようなことを見出さなかったであろうか。即ち、自ら不愉快な行為から手を引くために、或はむしろ親しい、かつ己れにとって有益な友人のために便宜をはかってやるために、当りさわりのない嘘をつくことをひかえたということ。ただ心中ひそかに自分を軽蔑しないために。」(K. d. p. V. s. 113)

「ここに嘘をつかない」は法則である。さてこの文章においては法則は行動の規準より以上に出でないように見える。これは法則が重さを持つという見解に対する反証を提供するものであるように見える。しかし、そうではない。この例話でカントが問題にしているのは「己れを軽蔑しない」ことなのである。言いかえればこの文章のねらいは己れの人格に対する配慮であって、法則の軽重の問題にはかかわりがないのである。

もう一つ、正直を命ずる義務に関するものを見よう。前に挙げた賭けごとに関する事例がそれである。それは、賭けごとで人をだました人が、己れの行為を法則と対比するや否や己れを軽蔑するに相違ないというものであった。ここでは明らかに「己れを軽蔑しないこと」がねらいではないのである。そのねらいは「行為を法則と対比すること」なのである。この例話では法則は必ずしも重さを持つのでなく、単なる規準をなしているのである。そういう意味でこれは「法則は重さを持つ」の反証となりうるのである。

実さい問題として、法則は重さを持つことは争えない事実であるが、また単なる規準として作用するばあいもありうるのである。また、その中間に、その時々の「状況」に応じて重さには大小さまざまの段階があるはずである。

「重さ」の問題に重きな示唆を与えるのはすでに引用した次の文章である「この法則に対しては何の感情も起らないが、法則は進路から抵抗を排除するが故に、障害物のこの除去は原因性の積極的促進と同一である。それ故にこの感情は法則に対する尊敬の感情と名づけられるのである。」(K. d. p. V. s. 97)

この文章から容易に汲みとれることは次のような事実である。法則が意義を持つのは抵抗の排除という主体者の行動との関連においてである。同時に、かかる排除をさせる力を持つが故にそれは尊敬の対象たりうるのである。「重さ」の問題の決め手となるのはカントの次の見解である。「人がそしてあらゆる理性的存在者が立つところの道徳的段階は道徳的法則に対する尊敬である。彼にこの法則に従うべく強いるところの心情は義務からであって、好んで自由に欲せられた嗜好からではないことである。かつ又命ぜられない、自ら好んで企てられた追求に従うことでもないのである。そして彼が常にありうる道徳的状态は徳である。即ち戦の中にある道徳的心情であって、意志の心術の完全な純粋性の所有の中にあると称せられるところの神聖性ではないのである。」(K. d. p. V. s. 109) 戦いは勿論傾向性に対する戦いである。カントではこの戦いの存することが行為が道徳性を持つための根本的条件をなすのである。それが又実践的必然性、つまり総合命題の成立するための要件でもある。さて、かかる戦いを人に強いるのは何であるか。カントの表現に従えばもちろん法則に対する尊敬なのであるが、それは法則の持つ重さの故の尊敬であるとする外ないのである。法則に重さを加えることはカントの理論を歪めることにはならぬのである。以上によって前述の

規準は満たされたと思う。

2. 法則に内容が存すること

このことについては第一章第二節に述べたことによって、十分答えられていると思う。

3. 理性の事実と並んで感情の事実の存すること

これは第四章の第四節において論じたものである。ここでは、カントのあげている具体例に即して道徳的行為の成立するための諸条件を分析した結果、上のような結論に到達したのである。その際、先験主義の立場を外れないことを前提として考察したとは謂え、しかも尚、感情を道徳の場に持ち込むことはカントの厳しく拒否するところであろう。何故ならば理性以外のものに普遍性を認めないのがカントの大前提なのであるから。この意味で「感情の事実」を提出するのは内在的批判の域を脱しているのである。

4. 法則に対する尊敬は一定の条件を前提としてのみ認めうること

これは加筆のそしりを受けるかどうかの問題とは関係のない純然たる内在的批判であるが、カント道徳説の根幹にふれる問題であるから特にここで一言を費しておきたいと思う。

カント道徳説の根幹にふれるとは、法則に対する尊敬がかの総合命題を可能ならしめるものであり、従って定言命法の點睛をなすものであるから、若しこれが「一定の条件」を前提としてのみ認められるとするならば、その先験性は否定されざるを得ず、従って定言命法にも先験性は貫徹されないことになる。

法則に対する尊敬に先験性が認められないとすれば、カントの定言命法は、随って又カント倫理学の体系は崩壊するのであろうか。私の答えは「否」であるが、今はそれを論ずるいとまがない。ここで私は「法則に対する尊敬」の疑問点の背後にある真の問題点を探ってみることにする。この問題点は、察するにカントが道徳性の問題を個人の内面性と法則との関連においてのみ捉えようとした点にある。カントには「目的の国」の理説もあって、倫理を人倫共同体の問題として捉えようとした一面もある。しかし、この思想はカントの倫理学体系から言えば局所的なものであって、それがカントの道徳説全体を貫ぬくモチーフをなしているなどとは到底言えないのである。然らばカントは倫理における人と人とのかわりを駆逐しているのだろうか。そうでないことは何よりもあの根本法則を導き出すに当って掲げられた例話とその証拠になる。この例話において、何よりも人を打つのは極限状況における人間関係である。不当な主君の要求をさしはさんでの、己れと正しい人との間に惹起される厳しい行為的連関である。そして又、彼が挙げている例話の多くも人間関係がテーマになっているのである。然らば、この人間関係はカントの主題となっているのだろうか。そうではない。たしかにカントは「汝為すべき故に為し能う」なる命題を人間関係から引き出している。然し一旦引き出すと、これを抽象化して個人と法則との関係にすりかえているのである。そして、これがそのまま定言命法に反映しているわけである。しばしば述べた如く、定言命法（根本法則）は総合命題であり、総合命題は「法則に対する尊敬」によって解決されているのである。けれども私の見たところによれば、法則に対する尊敬は先験性を欠いている。このことは「法則に対する尊敬」の背後にあって、これを成り立たせるものの存在することを示している。このものが人と人との間の行為的な交わりであることは明らかである。しかし、この交わりは単なる間柄というような抽象的な人間関係でないことも明白である。それは「状況」を避くべからざる課題として引きうけ、これを己れの決断によって解決しようとする実存者にしてはじめて成り立つ人間関係なのである。この決断が「為すべきが故に為し

能う」を成立させるのである。カントはこれを個人の問題として捉えた。定言命法の抽象性はここに胚胎する。然し定言命法は決してその意義を失っていない。何故ならばこの命法はその背後にあるものを、「状況」の下にある人間存在とその処すべき道とのかかわりを、この上なく明確に指示しているからである。

Summary

Eine Studie über die Kantische Sittenlehre

— Fragen um die Kategorischen Imperative —

Fujio HASHIMA

In den zwei ethischen Hauptwerke Kants : „Grundlegung zur Methaphysik der Sitten“ und „Kritik der Praktischen Vernunft“ finden wir fünf Imperative, unter den die einige kategorischer Imperativ sind und die andere so genannt werden können. Diese heißen :

Nr. 1 Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde. (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. s. 44)

Nr. 2 Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte. (ibid. s. 44)

Nr. 3 Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. (ibid. s. 54)

Nr. 4 Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstand haben können. (ibid. s. 63)

Nr. 5 Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. (Kritik der praktischen Vernunft s. 39)

Eine der Fragen nun, die ich in dieser Abhandlung beantworten will, ist : Ist die Person Zweck? Und die andere bezieht sich auf der Lehre, das Sittengesetz sei der Gegenstand der Achtung.

Um erste Frage zu, antworten, mag es nützlich sein, Nr. 3, in dem das Verhältnis zwischen dem „Zwecke“ und der „Person“ behandelt worden ist, zu prüfen. Aber um diese Arbeit zu ausführen, ist es nötig, vorher den Charakter der zwei Imperative, Nr. 5 und Nr. 2 zu untersuchen.

Nr. 5, der sich im „Kritik der praktischen Vernunft“ findet ist, ist gegründet

von sich selbst, während andere vier, die sich im „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ finden, sind das, was durch „dem Urteil der gemeinen Menschenvernunft“ erlangt worden sind. Hier gibt Kant ein Exempel und zieht aus demselben einen wichtigsten Satz : Du sollst, desto du kannst. In Beziehung mit demselben kann die Bedeutung des Wortes „kategorisch“, d. h. die Unbedingtheit des Imperatives klar gemacht werden und die praktische Notwendigkeit, welche das durchaus nötige Moment des kategorischen Imperatives sein sollte, wird von diesem Satze verbürgt.

Anderseits mangelt Nr. 3 die praktische Notwendigkeit, weil dieser sich zur sogenannten Typenlehre bezieht, welche bloß auf die Allgemeinheit des Imperatives zielt und von der Nötigung der praktischen Notwendigkeit völlig befreit ist. Also ist es zweifelhaft, ob dieser würdig sein kann, ein kategorischer Imperativ zu nennen.

Um Nr. 3 nun, wenn wir diesen Imperativ untersuchen, finden wir, daß dieser mit dem Nr. 2 zu gleichen Paaren gehe. Denn erstens sind die Exemple, mit denen der Imperativ erklärt ist, völlig gleichartig mit den, die zur Erklärung des Nr. 2 gebraucht sind. Zweitens gehört mithin der genannte Imperativ zur Seite des hypothetischen Imperatives. Siehe nun den Satz in demselben Imperative : Handle die Menschheit in deiner Person als in der Person eines jeden anderen als Zweck. Was ist Menschheit ? Menschheit kann nichts anderes als das sein, was von Kant selbst „Materie“ genannt worden ist und also niemals Gegenstand der Achtung sein kann. In diesem Sinne darf ich sagen, daß dieser die Berechtigung mangelt, ein kategorischer Imperativ zu sein, mithin Menschheit in einer Person keineswegs Zweck an sich selbst sein kann.

Doch finden wir aber in Kant folgenden Satz : Handle die Person als Zweck an sich selbst. Daß dieser von jenem (Handle die Menschheit als Zweck) grundsätzlich verschieden ist, ist selbstverständlich. Es ist leichtverständlich, daß dieser mit Nr. 5 verwandt ist. Weil die Person das Subjekt der freien Vernunft ist, hat sie den absoluten Wert und ist heilig. Wegen des Daseins von solchem Subjekt entsteht dieser Imperativ. Ohne Zweifel ist die Person heilig. Wie aber tritt diese Tatsache in Verbindung mit der, daß die Person ein Zweck ist ? Welche Sachlage zeigt denn das, daß die Person ein Zweck ist ? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir den Begriff des Zwecks untersuchen. Nach meiner Meinung, die durch meine Untersuchung gewonnen ist, ist es sinnlos, zu sagen, die Person sei Zweck.

Aus dieser zwei Gründen meine ich, die Person wäre niemals als Zweck angesehen.

Nächste Frage war die, welche sich auf der Lehre bezieht, daß das Sittengesetz ein Gegenstand der Achtung ist.

Kant sagt, das Sittengesetz sei heilig. Wenn wir aber seine Theorie verfolgen, müssen wir zur Resultat erlangen, daß dasselbe ein gewisses Gewicht haben muß

—ein Gewicht, das durch die Situation, in der das Subjekt des Handelnden gelegen ist, bestimmt ist. Deswegen ist die Kantische Theorie, die „die Achtung fürs Sittengesetz“ als apriori bestimmt, unhaltbar.

Außer der oben dargestellte zwei Fragen stellte ich einige und gewann Resultate. Weil aber habe ich nicht nun den Raum, deren Hauptpunkt zu erklären, will ich deren Einzelheiten angeben.

1. Ist der Satz, daß das Sittengesetz heilig ist, ist transzendental?.
2. Der Sittengesetz muß den Inhalt haben, der von der sogenannten Materie grundverschieden ist.
3. Wenn das Sittengesetz ein Gegenstand der Achtung ist, so muß dasselbe das ihr würdigen Gewicht haben.
4. Probleme in Bezie auf den Verhältnissen zwischen dem Sittengesetz, der Freiheit und der Vernunft.