

カントに於ける道徳律の意義

福家, 眞木太

<https://doi.org/10.15017/2544999>

出版情報 : 哲學年報. 3, pp.203-226, 1942-06-20. 九州帝国大学法文学部
バージョン :
権利関係 :

カントに於ける道德律の意義

福家眞木太

目次

一、理論と實踐……………二〇六

二、究極の事實としての道徳法……………二〇八

三、道徳律の方式化……………二一一

四、道徳法の内容……………二一四

五、道徳法と自然法……………二一七

六、綜合的普遍と分析的普遍……………二二八

七、道徳的目的論……………二三三

カントに於ける道德律の意義

純粹理性批判に於てカントは對象の成立に拘はつて主體を闡明して來た。實踐理性批判に於ては主體そのものに拘はつて主體を明らかにすることが眼目なのである。主體とは對象的に無なるものである。對象として主體に對立するものは決して主體ではない。カントは主體に對立するものを常に自然として把握した。我々自身も觀察の對象とされる時自然の一部と見做される。心理學的に人間の心を實驗觀察しても主體は把握されない。實驗觀察する我が主體であつて實驗觀察された我は自然存在物としての我的知覺機能の抽象に外ならない。又合理的心理學は單純なる思惟する自我を實體とし、之に不死とか不可分性とかの述語を附加する。然しながら思惟する自我は判斷する主體であつて判斷の主辭（實體）とは決してならないものである。斯く主體は之を捕へんとする時無限に後退して把握出來ないもの故その闡明は特別の困難を感じる。こゝにハイデッガーの解釋學的方法の成立する根據がある。即ち主體の體驗の表現を介して主體に迫らんとするのである。カントの純粹理性批判もそれ故人間精神の一表現たる自然認識の解釋に於て主體を了解せんとしたものと見ることが出来るであらう。それは兎に角純粹理性批判に於て自然認識の成立の究極の根據が先驗的統覺にあることが明にされた。即ち眞理とは客觀的のものでなく主體に外ならぬことをカントは見出したのである。これカントのコペルニクスの轉回と云はれる所のものである。先驗的統覺は主體の自由な働きそのものであつて、一切の悟性の作用を統合する。實踐理性批判に於て解明せらるゝことを要するものはこの同じ先驗的統覺であるが只此處では認識の最高の條件としてではなく實踐の立場に於て、即ち主體の自己規定に關して之を顯に

しようとするのである。

カントはこの眞に主體的なる主體を叡知的性格、本來的自己、道德的人格性、人間性 *menscheit* 等の言葉で呼んでゐる。又自由と云ひ、理性と云ひ、形式と云うも同じく主體を指示する言葉である。然しながら我々が普通自己自身を見出す状態は經驗的な自我としてある。自己以外のものによつて煩はされた眞の自己を喪失した状態に於て自身を見出す。然し「尊敬を喚起する人格性の理念——之は吾等の本性の高貴を吾等に示し、同時に此理念に關して吾等の行爲の適合性の缺乏を注意せしめ、之によつて自負を破碎する——は最も平凡なる人間理性にさへ自然的であり、且つ容易に氣付かれ得るものである。」(K. d. p. V. S. 123) 即ち人は自己が同時に叡知界にも屬するものとして意識し得る。換言すれば人間は經驗的性格と叡知的性格との二重構造に於て把握される。道德律は純粹に叡知的性格の法則である。經驗的性格と叡知的性格との對立に於て道德律は當爲の形式を取る。「當爲 *Sollen* は本來意欲 *Wollen* である。」従つて人間がもし叡知的性格のみの存在であつたならば道德律は意欲 *Wollen* の法則となつたであらう。然るに人間は經驗的と叡知的との二重性格を持つもの故道德律は當爲 *Sollen* の法則とならざるを得ない。即ち道德律は經驗的自己に命ずるに自己を止揚して本來的自己に迄高揚することを以てする。而して實踐理性批判の課題は本來的自己、叡知的性格の解明にある。

一 理論と實踐

「もともと自然に關しては經驗は我々に規則を與へる、そして眞理性の源泉である。道德法則に關しては、しかし經

驗は假象の母なのである、そうして私が爲さねばならぬことに關する法則を爲されることから導き出し、或は之に依つて制限しようとするのは最も非難せられねばならぬ。」B.370 以上のカントの言によつて自然科学の基づく地盤は經驗であり、純粹倫理學のそれは經驗界の外にあること、そして道德法則の經驗的基礎付けは最も排撃せられねばならぬことが知られる。何となれば道德法則はその無制限の普遍性と絶對的必然性との爲に經驗に於てその源泉を持ち得ないからである。

理論の領域と道德の領域とが如何に關係するかを定め、兩者をして相互に相犯すことなからしむることは第一批判の主要課題であつた。この課題の解決は理論は經驗界に局限されること、經驗の限界概念として可想體が要求されること、そして經驗の限界に於て、可想體に於て倫理學が樹立されると云ふのであつた。理論理性批判に於て理論的能力の及ぶ範圍が經驗に制限せられ、經驗界を超越するものは理論的知識の及ばざるものとして空虚の儘残されたのであつた。この空虚の場所は純粹倫理學の充すべき場所として第一批判は倫理學に對して消極的にその地盤を用意したのであつた。理論理性の領域は自然であり、實踐理性のそれは自由である。換言すれば前者は對象の世界であり、後者は主體の世界である。

悟性の立法によつて自然が構成される。偶然的な現象が自然法則の支配する秩序ある世界に迄構成される。斯く必然化された世界は然しながら全體として考察する時偶然的なものである。何となれば世界の中なる事物はその制約を認識することによつて必然的とされるであらう。然しその制約は更により以上の制約をもたねばならない。斯くして更に一層の制約を求めて制約の系列を遡源することになるが經驗界に於ては決して無制約者に到達することは出来ぬそこで經驗界全體は之を基礎付けるものを缺くことになるからである。この經驗界全體の可想的偶然性を除く爲に可

想體が想定される。換言すれば世界全體を更に反省して必然的として思惟する爲に經驗の限界概念として可想體を想定すべき必然性がある。この經驗の限界に於て可想體に於て純粹倫理學が成立する。斯くて存在の領域に對して當爲の領域を思惟することが必然的であり、理論によつて當然倫理學が要求されて來るのである。

以上の如く理論の領域と實踐の領域とは相關聯するが、理論から道德が導かれると云ふのでなく又その逆でもない。兩者各々獨立自存する。理論と道德とは全く異なる地盤を有し、經驗界と可想界とは種別的に相違する。但し兩界は嚴密に區別せられることを要すると共に、その關係も亦考慮せられねばならない。更に現象界は客觀の世界であり、可想界は主體の世界であることが忘れられてはならない。

二 究極の事實としての道德法

この小論文に於て道德法則とは如何なるものなるか明らかにせんとするのであるが先づ第一批判と第二批判との比較から始めたい。純粹理性批判に於てカントは經驗の可能的條件を明らかにすることによつて自然科学を基礎つけた。同様の仕方で實踐理性批判に於ては實踐的アプリアリを明瞭にすることによつて倫理學の基礎づけがなされた。兩批判は同じ先驗的方法によるのである故並行せる思想法が見られるが亦その取扱ふ對象の相違によりて異なる所があるのは當然である。

先づ外面的に見て兩批判の叙述の仕方は逆の順序で並行的になつてゐる、即ち純粹理性批判に於ては直觀から始まり概念を経て原則に終るが實踐理性批判に於ては原則から始まり概念を経て感性に終つてゐる。理論の場合にあつては對

象の規定が眼目なので對象の可能の條件たる限り主體の側が問題にされた、従つて對象の受容性の能力が先立たざるを得なかつた。然るに實踐は主體の自己規定に關する事故全然受容性を捨象して自發性の原理の分析から出發してこれと受容性との關係に及ぶことゝなる。

さてカントの批判的方法とは事實を前提してその可能根據を明らかにすることであると云はれる。即ち理論に於てカントは自然科學的經驗の事實から出發してその可能根據を悟性の先天的規則に於て見出した。今實踐理性批判に於て出發すべき事實は何であらうか。それは道德法の事實に外ならない。然しながら自然科學の事實と道德法の事實とは同じ意味に於て事實と云はれ得るであらうか。先に述べた事より當然事實の意味が異つて來なければならぬ。道德律は自然科學の法則の如く經驗的實在性を有しない。「道德律は云はゞ純粹理性の事實として與へられてゐる。それは先天的に吾等に意識せられるものであり、且必然的に確實である。假令それが嚴密に遂行せられた實例を吾等は經驗に於て發見し得ないにしても。」(K. d. p. V. S. 66)それ故道德法則は先天的事實である。「道德法則は經驗的に與へられない、而も自由によつて可能なる、従つて超感覺的なる自然の理念であらねばならぬ。」(K. d. p. V. S. 63)従つて道德律はイデーである。それであるから我々が數學及び純粹物理學を所有してゐると云ふのと道德律の自覺を持つてゐると云ふのとは餘程意味を異にする。同じく事實と云つても道德律は經驗によつて確證せられない事實である。

さて道德法の事實から出發するとしてこの道德法の可能根據は何であらうか。所が道德法則は究極の事實である。「さて我々が根本の動力、根本の能力に到達したのであるから我々の知見は終極に來た、と云ふのはこの能力の可能性は何ものによつても理解されることは出來ない、然し亦同様に任意に假構され想定されてはならぬから。」(K. d. p.

V. 2. 66) 究極のものは他の如何なるものによつても基礎づけられることは出来ぬ。道徳律は更に一層究極の根據から演繹されることは出来ぬ。道徳律の可能根據は道徳律そのものである。自然法則はその成立の根據を先驗的原則に於て持つた。従つて自然法則に關してはその基礎付けが行はれ得たのであつた。然るに道徳律に關しては自然法則に於けるが如き基礎付けは行はれ得ない。こゝでは基礎付けに解明が代ることとなる。

それだからして實踐理性批判第一章に於てカントが純粹實踐理性の原則即ち道徳律の演繹と稱してゐる場所では究極の事實たる道徳法から逆に道徳法の存在根據たる自由が演繹されてゐる。然しこの求めて得られなかつた道徳的原理の演繹の代りに別な全然豫期せられないものが發見せられた。それは此の道徳的原理そのものは逆に究めることの出来ない一能力、即ち自由の能力の演繹たりうると云ふことである。此の能力は如何なる經驗も證明し得ざるものであるが、しかし理論理性が少くとも可能として想定せねばならなかつたものである。そしてそれ自ら基礎付けの理由を必要としない道徳律は單に自由の可能を證明するのみでなく、その現實をも、この法則を自らに對して拘束力を有するものとして認識する存在者について證明するのである。(K. d. p. V. S. 67)この自由によりて如何にして道徳法が可能なりやの問題が解決される。即ち道徳法の分析的概念はこの自由に基づいて綜合的使用が可能となる。道徳法が自由に基つてゐることを認識することによつて理性の事實としての道徳法の意識の内容が展開されて來る。内容の展開は初め我々がそれから出發した事實を更に確實なるものたらしめ、云はゞそれを基礎付けることになる。道徳法によつて自由が演繹され更に逆に道徳法が自由の能力に基つてゐることを認識することによつて疑ひのない事實たる道徳法は一層確實なものとなる。カントの先驗的方法の最初の出發點は究極の事實たる道徳法であるが、常にこの道徳法が關心事であり、その歸着點もやはり道徳法に外ならない。第二章及び第三章にある純粹實踐理性の對象の

概念もその動機としての尊敬の感情も究極のもの、絶對的のものたる道德法の内容の展開に外ならない。道德法とは主體の自發活動である。従つてカント倫理學は主體を、本來的自己をあらはにして來ることを課題としてゐるのであり、今日の言葉で云へば實踐理性批判は實存解明 *Existenzhellung* を行つてゐるものとも考へることが出来る。

三 道德律の方式化

然しながら實踐理性批判に於て解明とは特に道德の最上原則の導出に對して云はれてゐる。道德律の方式化の意味はカントが道德の形而上學の基礎付けに加へられた非難に對して答へた次の言によつて知られる。「この書に於て開陳せられた事は何等道德の新原理ではなくして新方式にすぎないと云つて、この著を難ぜんとした一批評家は恐らく彼自身の思つた以上の事を云ひ當てたものである。所で凡ての道德の新原理を導出して恰も彼以前に世間が義務が何であるかに關して無智に全然誤謬に陥入つてゐたかの如く、云はゞ自分を道德の最初の發見者と做そうなどは誰か考へんとするであらう。數學者にとつて問題を解く爲になすべき事を全然嚴密に規定し且誤らしめない方式が如何に重要なるかを知るものは、凡ゆる義務一般に關して同一事をなす所の方式を些細なものや不要なものと思はぬであらう。」(K. d. P. V. S. 10)人は概ね道德律の意識を有するとは云へ、その自覺には深淺の差がある。そして道德律を純粹な形に於て意識してゐることは稀である。多くは神聖な道德律に不純な實踐の原則即ち自愛の原則を混入させて意識してゐるものである。道德律の自覺を益々深からしむるにはこの不純な要素を排除して道德律を純粹な姿に於て

取出さねばならぬ。それ故道德律の正しい方式を發見して義務の觀念を明瞭ならしむることは決して些細な事ではないのである。そして正に此の事をカントは道德の形而上學の基礎付けに於て行つてゐるのである。然しそこに於けるカントの叙述の仕方は善意志或は義務の概念から出發し多く心理的要素を混じてゐるが、第二批判に於ては道德律の分析的概念から純粹に論理的に展開されてゐる。

即ちもし道德法則なるものありとすればそれは如何なるものであらねばならないか。道德法則がよく吾人にとつて拘束的なものであり得る爲には吾人に對して絶對的に妥當し、或人に對しては拘束力を有するが他の人に對しては有せず、又或時には通用するが他の時には通用しないと云ふやうなものであつてはならない。道德法則は洋の東西を問はず時の古今を論ぜず妥當するものであらねばならない。斯くして凡ての理性的存在者の意志に對して妥當なる客觀的法則は一個の主觀に對して妥當する格率又は一般の人に對して妥當する實踐的訓誡と區別される。斯くの如き嚴密なる普遍性を有する道德律は經驗的起源を有せず、先天的のものであらねばならない。従つて道德の最上原則の導出の根本思想は實質を却け法則の形式のみを意志の規定根據としなければならぬと云ふことにおかれる。と云ふのは實質を基礎とすることは道德の經驗的基礎付けとなるからである。實質的對象を意志の規定根據とする實踐的規則は何て對象の主觀に對する關係即ち快不快の感情を基礎に置く。如何なる實質的對象が主觀に對して快樂を與へ如何なるそれが與へないかは經驗によつてのみ認識され得る。故に凡ての實質的實踐的規則は道德の經驗的基礎付けであり普遍的法則を與へ得ない。そして凡ての實質的原理は同一種類のものであり自愛の原則に屬する。カントは實踐理性批判の分析論に於て自愛の原則即ち幸福論を徹底的に排撃してゐる。「道德性の原理の正反對は自己幸福の原理が意志の規定根據となされる時である。そうして一般に之に數へられねばならないものは余が前に述べた如く法則に役立つ

つべき規定根據を格率の立法的形式以外の或る他のものに置く所の一切のものである。道德性の原理と自己幸福の原理との此の抗争は然し經驗的に制約された規則——然も人は此等の規則を必然的な認識原理に迄高めんとする——の間に生ずる抗争の如く當に論理的であるのみならず實踐的であり、そして若し理性の聲が意志に關係してそれ程明晰に、それ程打消し難く最も平凡な人間に對してさへもそれ程明かに聽かれ得べきものでなかつたならば道德性を全然破壊し去るであらう。實際自己幸福は少しも頭を悩ますに値しない理論を維持する爲にかの天上の聲に耳を塞ぐ程の不敵なる諸學派の混亂せる思索に於てのみ維持せられ得るものである」と。(K. d. n. V. S. 49)

斯くして實質的原理は却けられた。「さて意志の凡ての實質即ちその凡ゆる對象を法則から捨象する時残るものは普遍的立法の單なる形式の外はない。」従つて格率の普遍的立法の形式が意志の十分なる規定根據たり得ねばならぬ。然らざれば普遍的實踐的法則は存しないこととなる。「理性的存在者がその格率を實踐的普遍的法則と考へる爲には彼は此等の格率を實質の上からでなく單に形式の上から意志の規定根據を含む原理としての外は考へることが出来るな So」(K. d. p. V. S. 36) 然らば斯かる普遍的立法の形式のみによつて規定される意志は如何なる性質を有するか。人は自發性と受容性との二重構造を有する。そして實質的原理は意志の規定根據を快不快の感情即ち受容性の側に置くものであつた。然るに形式とは理性の自發活動を意味する。故に普遍的立法の形式によつてのみ規定される意志は理性の自發活動のみを規定根據とする意志である。受容性と絶縁し自發性のみによつて自己を規定する意志は自然の凡ゆる因果法則から獨立である、従つて自由なる意志である。又自由なる意志は格率の立法的形式以外のものによつて規定されることは出来ぬ。そこで實踐理性の根本法則は次のやうになる。「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當するやうに行へ。」

この定言的命法は理性自ら立法するのである故自律の原理である。之に反し實質的規定根據を立てる自愛の原理は凡て他律の原理に屬する。

四 道德法の内容

人はカントの掲げた上記の無上命法の無内容を嘆く。實際カントの倫理學は形式主義である。そしてある内容を定言的命法の中へ入れて來ることは出來ぬ。と云ふのは内容を入れて來るとその内容の根據が問はれることによつて無制約的普遍性必然性を有するこの命法が制約されたものとなつて來るからである。然しながらそれだからと云つて定言的命法が全然無内容なのではない。カントの定言的命法の内容として自律的存在者の共同體、目的の國が擧げられる。次にその思想を辿つて見たい。

「さて意志にとつてその自己規定の客觀的根據に役立つ所のものは目的である。」(G. z. m. d. S. S. 63) 然らば定言的命法は如何なる目的に基つかねばならぬか。それは凡ての理性的存在者に妥當する客觀的目的でなければならぬ意志の實質的對象は主觀に何らか役立つと云ふ點に於て手段としての價值相對的價值を持つ。即ち實質的對象は主觀的目的として一個人又は若干個人に對して妥當する。かゝる主觀的目的を動機とするものが假言的命法によつて規定される意志である。然し定言的命法が規定する意志は行動理由として實現される對象ではなく客觀的目的絶對的價值を有する目的を必要とする。さて「人間及び一般に凡ての理性的存在者はそれ自身に於ける目的として存在する。」(G. z. m. d. S. S. 63) 世界に於ける一切の事物は單に手段として用ひられる、只人間と凡ての理性的存在者は決して

單に手段として、なく同時にそれ自身目的として用ひられることが出来る。而して單なる形式のみにて規定される意志の行動理由は客觀的目的たる理性的存在者一般であつて單に手段的價値を有する相對的主觀的目的ではあり得ない。このやうにしてカントは道德形而上學の基礎付けに於て「汝は汝の人格並に凡ての他の人格に於ける人性を常に同時に目的として用ひ決して單に手段として用ひざるやうに行爲せよ」(Gr. v. n. d. w. G.)との定言的命法の第二の特殊方式を導出した。カントのこの人性 *menschheit* の理念が人々の集合をして共同體たらしめる原理なのである。人格をして人格たらしめてゐるものは *menschheit* の理念であり、人性のこの地盤に於て諸々の人格が共同體を構成し得るのである。人々は相互に他を手段としてと同時に目的として取扱ふ、即ち互に奉仕し奉仕される關係に於て共同體が成立するのである。この人性の理念はカントが別に *normale Persönlichkeit* 叙知的性格などと呼んでゐる所のものと同じである。人は叙知的性格と經驗的性格との二重構造を有する。叙知的性格は一なるもの、經驗的性格は個別化の原理である。それ故各人がその叙知的性格を自覺するとは彼等がよつて以て個人として存立し得る地盤を自覺することである。自己の存在根據たる全體を自覺せる人格の集りが目的の國をなす。斯くて普遍的意志と個人的意志との一致即ち「普遍的立法的意志としての凡ての理性的存在者の意志の理念」(Gr. v. n. d. w. G.)が定言的命法の第三の方式として導出される。即ち個人が普遍的意志として自ら立法するのである。而して自律的存在者の共同體目的の國が定言的命法の内容をなす。即ち各人は斯かる全體の理念によりて統制せられてその一員たる如く行爲すべきことを道德法が命ずる。然しこのカントの立てた全體とは如何なる性格のものであらうか。それは國家とか民族とか云う客觀的精神をなす全體ではない、云はゞ絶對的な全體世界と云う全體である。従つて人性なる共同體原理が基礎付けるものは社會主義國際主義とならざるを得ない。そして實際カントはこの人性の原理によつて獨逸理想主義

的社會主義の元祖となつたのである。人間が個人的、國家的、世界的存在の三重性格を有するものとすればカントに於ては人間の個人的存在と世界的存在との性格はよく出てゐるが、國家的存在の性格が缺けてゐることになる。然しながら人間は何らかの具體的な共同體の中で生れるのであり、國家共同體の一員としてのみ世界存在たり得るのである。それ故人間の國家的存在の性格と世界的存在の性格とが如何に媒介し合ふかを考へることがカントに於ける問題になつて來る。

さて以上の點よりかの實踐理性の根本法則の意味に立ち歸つて考へて見よう。この根本法則は普遍的意志と個人的意志との一致、即ち全體と個との一致を命ずる。然し如何にして全體と個とは一致し得るか。抽象的普遍性にあつては普遍と個とは對立するが具體的普遍性に於ては辯證法的關係をなす。即ち全體は個に於てのみ現れ、個人は全體の部分としてのみ個として存立する。個が個として存立し得るのは全體の否定に於てのみであるが、全體は全體の否定たる個の否定によつてのみ全體として成立する。こゝに全體と個との間に圓環關係が見られる。それ故全體と個との一致を考へんとすれば全體の否定たる個の否定に於て即ち絶對否定に於て個が全體に歸入すると考へねばならぬ。換言すればかの最上原則は個たる經驗的自己を否定して全體たる本來的自己に歸ることを命ずるのである。

個人的自我を否定しなければならぬ點に於て道徳律に従ふことは苦痛である。道徳律に従ふことは任意に進んでなされる如きものでなく、いや／＼ながら従ふのである。本來的自己に面しては個人的自我は自個の卑小を即ちカントの所謂知的輕侮を感じる。傾向を斷絶し自負を破碎することは如何にも苦痛である、然し同時に本來的自己に歸入することに於て自己昂揚を感じる。人は經驗的性格と敘知的性格との二重構造をもつが敘知的性格とは云はゞ斯くの如き自己否定の力と解すべきであつて形而上的存在をなすものではない。即ち敘知的性格は規範なのである。

五 道德法 と 自然法

カントは道德形而上學の基礎付けに於ては自然法則と道德法則とを混同してゐる。従つてそこに於ける定言的命法の一般的範式は「格率が普遍的な法則となることをそれによつて汝が同時に意欲し能ふやうな格率によつてのみ行爲せよ」となつてゐる。これを實踐理性批判に於ける根本法則「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するやうに行へ」の「普遍的立法の原理 Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung」と活動に重きを置いたのと比較すれば自らその間に思想の發展があるやうに思はれる。又道德形而上學の基礎付けに於ける定言的命法の第一の特殊の範式たる「汝の行爲の格率が汝の意志によつて普遍的な法則となるべきかのやうに行爲せよ」は實踐理性批判に於て純粹實踐的判斷力の範型の思想に變へられてゐる。先には定言的命法の中に取り入れられた自然法が比處では道德法を現實の行爲へ適用する手引となつてゐる。故に兩法則の混同は批判に於ても完全に消滅してゐるとは云へないが思想の發展は見られる。

道德法則は定立 *setzen* されたものとしての法則 *Gesetz* となることは出來ない。定立 *setzen* されたものはその根據、定立する働きが問はれ得る。然るに道德法則は究極のものである故にこの法則を立てる活動そのものであつて自然法則の如く固定された法則ではあり得ない。自然法則は抽象的普遍的な立場に止る故に固定的であり得る。道德法の場合には決して左様なわけには行かない。凡ての價值判斷は全體の中に占むる特殊の地位を考慮することによつてなされる。我々が現實に行爲するに際し、全體との關係に於てその行爲の價值を決定するものはその時折に於ける我々

自身の決意である。人間の自由の行爲が歴史をなす。歴史に於ては二度と同じ行爲は繰返されない。カントに於て歴史とは道德目的を實現すべく進む人類の歩みである。人類のこの究極目的を實現すべき歩みに於て如何程の寄與をなしたかによつて吾人の行爲の價値は決定される。従つて道德法則は吾人の具體的な行爲に際し理性のその時折の立法として自然法則とは異り動的なものでなければならぬ。

以上カントの所謂道德律は理性の立法の働きそのものなることを述べた。より嚴密に云へば純粹理性と云ふものが働きそのものなのである。究極のものは働き、主體であつて固定されたものではあり得ない。此處に理論理性批判に於ける先驗的統覺と或る一致が見られる。自然認識の最高の條件として先驗的統覺は何等提示し得べき規則とはならない働きそのものであつた。靜的な自然法則を基礎付けるものが動的な活動であつた。従つて認識の根底をなすものは實踐であり、カントの實踐理性の優位も斯かる意味に於て解釋し得られるであらう。

次に道德法が動的であると云ふことゝ關聯して道德法の普遍性が自然法則の普遍性の如く抽象的普遍性でなくして具體的普遍性であることが云はれる。故に實踐即ち道德的に行爲するとは全體の立場に立つことである。カントに於て道德の普遍を抽象的普遍と解する誤謬が見られるが彼自身この二つの普遍を綜合的普遍並に分析的普遍として區別してゐる。綜合的普遍従つて全體の立場をカントは直觀的悟性の立場として特徴付ける。

六 綜合的普遍と分析的普遍

判斷力批判七七節に於てカントは次の如く述べてゐる。「即ち吾々の悟性は、例へばそれが或る產物の原因を認識す

る場合に、分析的普遍（概念）から特殊なもの（與へられた經驗的直観）へと進んで行かねばならないと云ふ特性を持つてゐる。従つて此の際それは後者の多様性の點に關して何事も規定せず、むしろ判斷力にとつての此の規定をば、經驗的直観（對象が自然産物である場合に）を概念の下に包攝することから期待しなければならぬ。所で吾々は然しまた別に一種の悟性を考へる。それは吾々の悟性のやうに論議的でなく直観的であるが故に綜合的普遍（全體的なものそれ自身としての直観）から特殊なるものへ、換言すれば、全體から部分へと進んで行くものである。従つて、それ及びその全體性の表象は、全體の一定の形式を可能ならしめる爲の、部分の結合の偶然性をそれ自身の中に含んでゐるものでない、「云々と。

先づ分析的普遍の意味を考へやう。カントが七七節に於て繰返して云ふことは吾々の範疇によつて特殊が規定されないことである。範疇によつて特殊が規定されないが故に特殊に於て偶然性が見出される。之は要するに自然機械制の原理を以てしては有機體並に自然全體は偶然者として殘されると云ふことである。此處に反省的判斷力にとつて自然の目的論的考察の必要が起つて来る。

我々の悟性概念たる範疇は直観に與へられた多様の綜合の機能であるのに、範疇は何が故に分析的普遍と云はれるのであるか。而して之によつて特殊が規定されないとは如何なる意味であるか。概念は事柄の一般的特質に關する。經驗的概念はこれやあれやの事物から共通の徵表を抽出して形成されたものである。その際個々の事物が持つ特殊内容は凡て捨て去られる。故に例へば人間と云ふ概念は人間一般に關して我々に語る所があるかも知れないがこの特殊なる人に關しては何事も告げることが出来ない。範疇は如何。範疇は實際抽象によつて成立した概念ではない、而も經驗的概念より更に抽象的なる概念である。即ち凡ゆる經驗に先立つて經驗の凡ての對象に關して共通のものであ

る。故に個々事物の特殊内容に關しては何等規定する所がない。それは範疇が自然の機械的關係即ち量として見られた自然にのみ關するからである。以上の特性によつて範疇は分析的普遍と云はれるのであると思はれる、即ち分析的とは一般的特質に關すると云ふことである。

我々の悟性の特質を考慮する爲には我々の比量的悟性とは異なる他の悟性をば念頭に置かねばならない。我々の悟性は分析的普遍から特殊へ向ふ故に特殊に於て偶然性が見出され、この偶然性に對して目的論的考察と云ふ反省原理を必要とする。従つてこれは判斷力の自然の事物についての反省に於ける我々の（人間的）悟性の、判斷力に關する、特質に係る。而して事情斯くの如しとすればこゝで人間的悟性とは異なる他の可能的な悟性の理念が根底に置かれねばならない（我々の直觀が特別な種類として、即ちこれに對して對象が現象としてのみ妥當する所の直觀として考へられるべきであつた時、我々が純粹理性批判に於て他の可能的直觀を考へねばならなかつたやうに）それは或自然産物が我々の悟性の特別な性質上我々によつて意圖として目的として生産されたものとして考察せられる爲に、然しその際目的の表象をその規定根據にもつ所の特別の原因が現實に存在することを欲することなしに。[K. d. n. s. 333]我々が自然考察の爲に機械的原理と目的原理との二つの原理を必要とすると云ふのは我々の悟性の特質の然らしむる所である。之に反して直觀的悟性にとつては自然の機械的關係と自然に於ける目的結合との間に何らの區別も存せず一切の事物は機械的原理を以て説明され、而も同時に目的に適ふものとして認識されるであらう。

右は目的原理が我々の認識能力の性質上要求されると云ふことに關して直觀的悟性を考へたのであつたが對象の側面に於ても人間的悟性と直觀的悟性とが比較せられる。「人間的悟性にとつて事物の可能性と現實性とを區別することは不可避的に必然的である。その理由は主觀にその認識能力の自然の中に存する。」と云ふのはこの認識能力の使用

に對して二つの全く異なる要素、概念に對する悟性と概念に對應する所の客體に對する感性的直觀が必要でなかつたならば可能的なものと現實なものと間に如何なる區別も存しないであらう。即ち我々の悟性が直觀的であつたならば我々の悟性は現實的なもの以外の如何なる對象も持たないであらう。(K. d. n. S. 339) 直觀的悟性は自ら認識の内容を生産する悟性である故思惟と直觀との二元性は存せずその思惟そのものが對象となり、自己がその儘世界となるのである。我々の悟性は感性の供給する材料を處理して換言すれば現實的なものと可能的なものとを綜合して必然的な對象を構成せんとするのであるが直觀的悟性は自己自身から必然的な對象を生産する。

カントは斯かる直觀的悟性の理念について我々は如何なる概念も持ち得ず只我々の悟性と對比する爲に單なる理念として想定するに止ると云つてゐる。然しながら我々が如何なる概念も作り得ない所のものを持ち來つて如何にして我々の認識能力の特質を明らかにすることが出來やうか。又我々がそれについて或概念を持たなければ單なる理念として、それもそれを想定することを得ない。故にカントが直觀的悟性を云々するのはこの悟性が個々の悟性と或關係を持つことを推測せしめるのであり、この關係を考へて見なければならぬ。範疇は分析的普遍であるとは云ひながら、他面直觀の多様の綜合の機能である。そして範疇と純粹直觀との綜合のなれるもの、原則は綜合的普遍であると云へる。原則は然し又分析的普遍としてその下に特殊法則を包攝しなければならぬ。斯くして原則と特殊法則との綜合は特殊的なものに少しも偶然性を残さないやうになる迄進展しなければならぬ。そしてこの綜合の究極の點に於て、直觀的悟性の理念が考へられる、然しながらこの直觀的悟性の理念は問題的な單に可能的な(現實的とはならない)理念として想定せられるに止る。と云ふのは我々の悟性の性質上如何に綜合を續行しても偶然者を残さない、即ち目的原理を必要としないやうには決してならないのである。とは云ひながら以上の事によつて我々の悟性は常に綜合的

普遍を目指して居り直觀的悟性が我々の悟性の目的をなしてゐることが分る。従つて我々の悟性自身の中に直觀的悟性の理念が含まれてゐるのである、

然らば我々の悟性は如何なる意味に於て直觀的悟性の理念を含むと云はれるのであらうか。我々の悟性が直觀的悟性の機能を有しないことは明らかである。我々の悟性と直觀的悟性とは程度上相違するのではなく種別的に異る。我にあつては對象受容の能力たる感性と概念の能力たる悟性の二元性が認識の前提なのであるが彼にあつては斯かる二元性は初から存しない。我々の悟性は受容性を脱却し得ないと云ふ機能的限界を持つ。そこで内容的全體の上から直觀的悟性の理念を實現せんとする。換言すれば悟性が綜合を飽く迄も續行して（この場合悟性は理性となる）認識の全體性に到達せんとするのである。勿論認識の全體は飽く迄も課題であつて現實に到達せられたものとはならない。従つて直觀的悟性の實現は無限の進行過程の後に於てのみ望み得ることゝなつて理論の立場に於ては遂に不可能である。

以上は凡て理論の立場に於ける直觀的悟性と我々の悟性ととの比較である。結論は要するに理論に於て直觀的悟性は我々の悟性の目的をなし理念として想定されねばならないがこの理念は絶対に到達され得ないと云ふことであつた。而して理論に於てこの理念の實現を妨ぐるものは我々の悟性が受容性に待たねばならないことであつた。然しながら我々の悟性は常に對象に許り向ふのではなく自己自身にも向ふことが出来る。然し又自己自身を認識の對象として規定するのでは内官に我々が與へられることを要するから他の對象を認識するのと何らかはりない。理論の立場を去つて實踐の立場に立つ時に我々は初めて受容性を全く脱して純粹に自發性のみを以て自己自身を規定することが出来る。従つて實踐に於ては直觀的悟性の理念が實現され得るし又されねばならないのである。と云ふのは道德の立場は

受容性の容喙を許してはならぬからである。我々の悟性が對象に向はずに自ら直觀的となり自己自身を規定する時悟性は理性となる。そして我々人間に於て直觀的悟性の理念の實現されたものが理性であると云ふことが出來やう。故に理性は本來實踐的なものである。理性の實踐的性格は理性の理論的使用に於ても現れてゐる。即ち理論に於て理性は統制的原理として悟性使用を統制して悟性に對して綜合の續行を命じて認識を擴張せしめる。此際理性は悟性認識以上に別の新なる認識をなすと云ふのではない。只悟性認識の量的擴張を要求するのみである。従つて理性の行ふ認識の擴張は理論的と云ふよりは寧ろ實踐的である。

さて、實踐の立場に於ける直觀的悟性の理念の實現とは如何なることであるか。それは我々が經驗的自我を否定して本來的自己に歸入すること我々がよつて以て立つ共同の地盤たる道德的人格性を自覺すること、更に換言すれば經驗的自己としての我々の受動的状態を轉回して絶對能動性の立場に立つことに外ならない。而して我々が絶對自發性の立場に立つ時世界は現象界と異つた様相を呈して來る。これはカントの道德的目的論として展開される。

七 道德的目的論

直觀的悟性即ち神は全く自發性のみ存在である。従つて自己の思惟がその儘に對象の存在をなし、全世界が自己に従屬する。實踐の立場で我々が直觀的悟性の理念を實現し得るとしても我々は本性上有限的な存在である。如何に我々が、實踐の立場に立たうとも、如何に受容性を眼中におかずに自發性のみを働かそうとも受容性そのものがなくなるのではない、だから直觀的悟性の理念を實現するとは我々人間が神自身となることではない。然しながら神の絶

對的自由が全世界を無から創造するやうに、理性の絶對的自發性が或意味に於て世界を初から始めるのでなければ我々が直觀的悟性の立場に立つたと云はれ得ない。

然らば我々のもつ自發性、自由とは如何なるものであるか。カントは自由を理論と實踐の兩方面で取扱つてゐる。

一は合理的宇宙論の問題として第一批判で取扱ひ、他は第二批判で實踐的自由として道德律の事實から演繹してゐる。第一批判に於ても自由は實踐の問題として取扱はれてゐるが、本來二律背反の解決と云ふ理論問題の爲に取上げられたのであるから多分に形而上的自由の色彩を持つてゐる。即ち現象の背後に實在する物自體或は自我自體のつも自由として現象界に於ける出來事に影響を及すかのやうに述べられてゐる所がある。例へば「私は感官の對象に於てそれ自身現象ならざるものを可想的と云ふ。」B. 500. 「可想的性格は經驗的性格に即して思惟されねばならぬであらう。」B. 508. などの言表が見られる。斯くの如き形而上的自由は、カントの言葉にも拘らず、現象界に於ける因果性と決して矛盾なく思惟することは出來ぬ。と云ふのは不易的法則なる一切現象の汎通的關聯に自由が容喙してこの秩序を破壊することはありえないし、と云つて現象界に全然作用を及ぼさぬ自由を想定することに如何なる意義も見出されぬからである。それ故理論的自由、形而上的自由と云ふものは拒否されねばならぬ、實踐的自由のみ眞正の自由として許容される。實踐的自由は規範としての自由である。理性の自發性とは現象界の因果性をその儘にしておいてその上に新なる意味を創造することであらねばならぬ。現象界に於ける出來事に對するこの新なる意味賦與をカントは統制なる言葉で呼んでゐる。即ち自然の究極目的をなす道德的存在者としての人間によつて全世界は統制されて目的の體系をなす如く思惟される。一切の世界に於ける出來事は究極目的としての人間によつて統一され、その手段契機として意義を賦與されるのである。世界を道德體系として思惟して自然に新なる意味を賦與することは或意味で世

界を新に始ることである。この點に理性の絶對自發性が認められる。人間が究極目的たることに於て、理性を自覺することに於て絶對精神を體得することに於て現象界が欲知界として顯現する。

今迄述べ來つた事を總括すれば理論は抽象的普遍、實踐は具體的普遍の立場であること、即ち我々の比量的認識は部分から全體へ進むが實踐に於ては全體が部分を規定しなければならぬと云ふこと、そしてカント倫理學は道德的目的論に到つてその頂點に達すると云ふことであつた。悟性が自然を構成する。然しこの悟性によつて構成せられた世界は機械的因果の世界であつてこの外に反省的判斷力に對する自然の目的論的考察の必要が生ずる。自然を目的論的體系と見ることは更に世界を道德的體系として見る道德的目的論へ導く。

以上の事を少しく詳しく述べれば次のやうになる。カントは第一批判に於て數學及び純粹物理學を基礎付けたと云はれる數學の成立の根據は空間時間の形式にある。空間、時間は現象の形式である故、數學は現象界にも適用され得るとは云へ數學に於ては現象の凡ゆる内容は捨象されてゐる。純粹物理學は然し數學の如く形式的規定のみに止まらず内容の規定を含む。然しながら純粹物理學の内容は最も抽象的な物の世界であつて世界の事物の凡ゆる特殊性が捨象されてゐる。それ故純粹物理學の説明する所は事物の最も普遍的な規定に止り、その特殊的内容について何ら説明する所がない。従つて數學及び純粹物理學を以てしては自然界に於て説明し盡されない或物が残る。有機體は我々人間にとつて機械的因果を以てしては説明し盡されないものであつて他の判定原理即ち目的原理を必要とする。こゝに自然の機械的説明の外に目的論的考察の必要が生じて來る。有機體を目的原理を以て判定することは又自然全體をも有機體として考察することに向はしめる。自然全體が目的關聯をなしてゐること即ち世界に於ける或る物は他の諸事物に對して手段、目的の關係をなし、斯くして一切の事物が目的手段の統一關聯をなしてゐるかの如く見ることが

出来る。この目的關聯に於ても理性はその本性上究極の目的を求めて遡源する。

この遡源に於て如何なる自然の究竟の目的が見出されるであらうか。人間がそれであるやうに見える。少くとも反省的判斷力に對する統制的原理として斯く判定すべき十分なる理由がある。その理由をカントは次の如く述べる。「悟性、即ち自ら隨意に目的を立てる能力を持つ、地球上唯一つの存在者として彼は實際自然の歴とした主君であり、且又この自然を一つの目的論的體系として見るならば、その使命の上から云つて自然の究竟の目的でもあるが然しそれは常に次のことに制約されて、始めて可能であるにすぎない。それは即ち彼がそれを理解して而してこの自然及び彼自身に對し、自然に據らずに自ら充足し得るやうな従つて究極目的たりうる——それは然し自然の中に於ては求む可らざる——やうな一種の目的關係を賦與する意志を持つと云ふことである。」(K. T. F. 330)こゝに自然の究竟の目的 *letzter Zweck* と究極目的 *Endzweck* とが區別されてゐる。人間が自然の究竟の目的たりうるのは人間が究極目的であることに制約されてゐる。究極目的としての人間は可想體としての人間、道德の主體として人間に外ならぬ。さて人間に於て如何なる點にかの自然の究竟の目的をおくべきか。目的の實質地上の幸福は自然からのみ期待されるもので自然の究竟の目的たりえないことは明らかである。故に自然の究竟の目的としては目的の形式即ち自分に目的を立て自然を手段として利用する有能性のみが残る。この有能性が文化と呼ばれる。従つて人間の文化のみが自然の究竟の目的をなすのであるがこれは究極目的に制約されてゐる。斯くてカントにあつては道德は文化の全範圍に擴大される。人間の生存、その文化活動のみならず全世界の存在さへも究極目的たる道德的目的に歸趨することによつて價值と意義とを賦與される。

引用は純粹理性批判は原版の頁附
その他のカントの書籍はレクナム版による。