

## 自然必然性、先驗的自由、實踐的自由(下)

——カント理論哲學から實踐哲學へ——

大友 芳雄

### 五

理論理性は自由の概念を、それが自然必然性と「少くとも矛盾せず」(Pr. S. 526)、「考へることの不可能でないもの」としてたゞ蓋然的に「定立したのみであつて、自由の「客觀的實在性」を「保證」したのではなかつた(Kr. t. p. V, S. 3)」。云ひかへれば「自由は自家撞着ではない」が、しかし我々にはかゝる自由の客觀的實在性即ち「自由の如きものがある」といふことを想定する權利がある」ではなかつた(S. 4 Anmerk.)。ところでカントによれば「我々に初めて自由を意識せしめうる制約」は「道德法則」なのである。道德法則が我々に自由の客觀的實在性を想定する權利を與へる。しかしそのためには「道德法則が我々の理性によつて豫め明かに考へられ」ねばならぬ(ultima)。即ち道德法則とは何であるか、更らに、道德法則は如何にして可能であるか、が説明せられねばならぬ。しかも道德法則は「我々が知つてゐる」(S. 4)ものであると云はれてゐる。しかし道德法則を我々が知つてゐるとは如何なる意味であるか。それは差當り道德的常識が知つてゐるといふ意味である。それ故自由の客觀的實在性を想定し得るためには、道德的常識の知

つてゐる道德法則がこゝに明かに理性によつて考へられ、それが何であり、またそれが如何にして可能であるか、が解明せられねばならないのである。

かゝることをその任務とするものはまづ、『道德形而上學の基礎付け』に他ならぬ。——常識は理論的領域に於ては正確な判断を下しはしないが、實踐的領域に於ては驚くほど微妙に働く。常識は道德的原理をいはゞ直覺的に捉へ、常にそれをもつて價值判断の評準となし、學問から新しきものを教へられることなくして、正確に何が善であり何が惡であるか等について判断を下すのである。しかし常識は道德的原理を直覺的に捉へてゐるにすぎないから、それを純粹に普遍的形式に於て捉へてゐるとは云へない(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 22-23, Phil. Bibliothek)。道德的原理を普遍的形式に於て純粹な姿で規定するものは實踐哲學である。『道德形而上學の基礎付け』は各章の標題の示す如く、常識の捉へてゐる道德的原理を出發點とし、それから經驗的なものを洗ひ去り、それを純粹な普遍的形式に於て解明しつゝ、『實踐理性批判』へ路をつけてゐるのである。即ち道德法則とは何であるか、を中心として、そこからそれは如何にして可能であるか、にまで問題を展開して『實踐理性批判』に至るのである。『基礎付け』はそれがただ準備の意味を多く含んでゐるために、『批判』から區別して命名せられたものであるが、それはもともと批判の仕事に屬するのである。『實踐理性批判』は上の問題を理論理性との共同の原理に於て(理性が理論的に働かうと實踐的に働かうと理性としては同一であるから)、體系的に展開せんとするのである(S. 8)。

それでは我々の知つてゐる道德法則とは何であるか。

通常「善い」と考へられてゐるもの、即ち才能、氣質、幸福等は成る程よいには違ひないが、しかしそれらは用ゐる

意志の如何によつては「甚しく悪くもなり得る」ものである。従てそれらの善きは用ゐる意志に依存すると云はねばならぬ。即ちそれらは相對的に善いにすぎない。「制限なしに善いと思はれるものはたゞ善き意志」のみである (Grunds. S. 10)。善き意志の善き所以はそれが成し遂げる結果によるのでも、何らかの目的の達成に有效なものによるのでもなくして、「單に意欲による」のである。云ひかへれば意欲それ自身がよいのである。即ち善き意志は「それ自身に於て善い」のであり、従つてそれは「その全價値をそれ自身の内に有つてゐる」のである。だから善き意志が何らかの目的を成遂げやうと成遂げまいと、或はそれに有效であらうとなからうと、それらのことは善き意志の價値に何らの増減をもたらずものではない (S. 11)。かくの如く「他の目的に關はらずそれ自身に於て尊重すべき善き意志の概念」を「常識」はすでに有つて居り、この概念をもつて「我々の行爲の全價値を評價」し、「他のあらゆる價値の條件」となしてゐる。こゝでカントは常識のすでに知つてゐるこの概念の「展開」を企て、そのために「善き意志の概念を全む」ところの「義務の概念」を探るのである (S. 17)。

義務と云はれるものが何であるかを明かならしめるために、カントはまづ第一に「義務から起つた行爲をとり、それを義務に惟へる」(ebenda.) 行爲との對質に於て考察する。義務に惟へる行爲は「利己的目的」からも起り、また「直接の傾向性」(S. 15) からも起る。(こゝで問題となるのは後者である。) しかし義務に惟へる行爲は直ちに義務から起つた行爲ではない。例へば何人も自己の生命の保持に對する直接の傾向性を有ち、生命保持のために種々の苦勞をなす。がしかしそれだけではその苦勞が内面的價値や道德的内容をもつてゐるとは云へない。即ち生命保持のためのこの苦勞はなる程義務に惟つた行爲ではあるが、それだからと云つてそれが直ちに義務から起つた行爲と云へない。死

ぬ方がましであるやうな望なき逆境にあるにも拘らず、しかもあらゆる苦痛を冒して尙生命を保持するとき（單なる生への愛や死の恐怖からではなく）、それは初めて義務からの行爲と云はれる（*bonitas*）。云ひかへれば生への愛や死の恐怖即ち傾向性から生命を保持するのではなく、生命の保持そのものを人が欲するとき、それが義務からの行爲と云はれるのである。こゝから第二に義務からの行爲は「行爲の對象の現實性に依存せずして……行爲を生ぜしめる意志の原理に依存し」、「その道德的價値は行爲によつて達せらるべき目的ではなく、それによつて行爲が決定せられる」意志の原理に存するといふことが明かになる。もともと「意志は形式的なる先天的原理と實質的なる後天的動機との間に、いはゞ岐路に立つて居り、さうしてその何れかによつて規定せられねばならぬ」ところで義務からの行爲は實質的なる後天的動機（前の例で云へば生への愛や死の恐怖）によるものではあり得ないから、それは形式的なる先天的原理によつて意志が規定せられるのでなければならぬ（*S. 11. 28*）。この二つの點から第三に「義務は法則に對する畏敬からする行爲の必然性である」といふ結論が出る。我々は「行爲の結果としての對象に對して傾向性をもち得るが、決して畏敬をもち得ない」。同様に我々は「傾向性一般」に對してそれを「是認し」或は「愛好する」とは出来るが、しかし畏敬することは出来ない。「たゞ根據として自己の意志と結合するもの」、「自己の傾向性に奉仕せずして却てこれを壓倒するもの」、即ち「單なる法則そのものが畏敬の對象となり、従つて命令となり得る」のである。ところで「義務からの行爲は傾向性の影響やそれと共に意志のあらゆる對象を全く排除すべき」であつたから、「意志を規定し得るものは、客觀的には法則、主觀的にはこの實踐的法則に對する純粹なる畏敬、従つて自己のあらゆる傾向性を破却してもこの法則に順ふといふ格率の他にはない」（*S. 12. 10*）。「それ故法則の表象そのものよりほかには我々が道德

自然必然性、先驗的自由、實踐的自由（下）（大友）

的と名づける卓越せる善を構成し得ず、「さうして」この表象が意志の規定根據である「やうな、さういふ意志が善き意志に他ならぬ」(S. 19)。

① 畏敬の感情については深く考へてみなければならぬものがあるが、我々の目下の問題としてはそこまで立入らなくてもよい。  
5. Grundl. S. 19-20 Anmerk. und Kr. d. p. V., Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft. 参照。

意志が單なる法則の表象をその規定根據とするときその意志は善き意志と云はれたが、しかしその法則とは差當り如何なるものであるか。上述の如く意志は實質的なもの(行爲の目的や傾向性)をその規定根據としてはならなかつたが故に、意志を規定する法則はかゝる實質的なものを含み得ず、従つて残るものは法則の普遍的形式より他にない。即ちそれは「行爲一般の普遍的、合法的、法則性」であり、「これのみが意志の原理として役立つべきである。」行爲一般の普遍的合法的法則とは「私は私の格率がまた普遍的な法則となるべきことを意欲し得るやうにより他には決して行爲してはならぬ」といふことである。(これについて後に詳しく敘べるであらう)義務が空虚な概念でないならば、この合法的法則性一般が意志の原理として役立つべきならぬ。さうして「常識はその實踐的評價に際してこの點に於て全く一致し、常に上述の原理を眼中に置いてゐる」(S. 20)。たゞこれを純粹に「普遍的形式に獨立させて考へない」(S. 21)だけであることは前に敘べた如くである。

我々は常識の知つてゐる善き意志の概念から始めて、善き意志は行爲の目的や傾向性によつて規定せられず、たゞ行爲一般の普遍的合法的法則性によつて規定せられねばならぬことを以上に於て明かにした。で我々は更らに意志を規定するこの法則が如何なるものであるかを立ち入つて考察しなければならぬ。

上に叙べた意味に於て意志を規定する法則、即ち道德法則と云はれるものは經驗から得られたものではありえない。經驗は決してものの普遍性や必然性を保證するものではない。ところが道德法則は「たゞ人間に對してのみならずあらゆる理性的存在者一般に對して、しかも單に偶然的條件の下にまた例外をもつてではなく、全く必然的に妥當しなければならぬ」(S. 28)。かゝる普遍性、必然性を有する道德法則を經驗が與へ得ないことは明かである。道德法則は經驗的なものであつてはならぬのである。従つて道德法則を經驗的な「人間性」(menschliche Natur)の特殊な性質に基けることも出来ない(S. 29, S. 31, S. 49 ff. S. W.)。しかのみならず經驗的なものは道德そのもの、純粹性を害する。「道德に於ては絶對的に善なる意志は……まさしく行爲の原理がたゞ經驗の與へ得る偶然的な根據の影響を悉く脱したところに存する」からである(S. 50 und Anmerk.)。道德法則がかくの如く經驗に基き得ず、また基いてはならないとすれば、それはあらゆる經驗から獨立に「先天的根據から意志を規定する理性の理念」(S. 28 ff. S. 29, S. 32)に基くより他はない。さうして「道德法則はあらゆる理性的存在者一般に妥當すべきであるといふ理由によつて、理性的存在者一般といふ普遍的概念から導出」せられねばならぬ(S. 33)。しかしその導出は如何にしてなされるか。

單に「法則に従つて働く」自然の存在と異つて、理性を有する存在者は「法則の表象に従つて行爲する能力」即ち「意志」を有つてゐる。だから法則の表象に従つて行爲することは理性に基き、従つて意志は理性によつて規定せられる。ところで理性が意志を規定するには二つの場合が考へられる。第一は「理性が意志を unausbleiblich に規定する」場合で、この際には「客觀的に必然的」な行爲は「主觀的にもまた必然的」であり、従つて意志は「理性が……實踐的に必然的

として、即ち善として認めるもののみを選ぶ能力」である(§ 35)。かゝる意志は「完全に善き意志」、「神聖な意志」<sup>①</sup>と云はれる(§ 35)。第二は「理性がそれだけで意志を充分に規定しない」、即ち「意志がそれ自身に完全に理性に従ふとは限らない」場合で、この際には「客觀的に必然的」なものと「主觀的には偶然的」である(§ 36)。従つて意志は「或ることを爲すのが善と考へられるからといつて必ずしもそれを爲すとは限らない」(§ 34+35, 4. S. 36)のである。「人間の意志」(§ 36)はこれに屬する。ところで理性の客觀的に必然的と認めるものが必ずしも主觀的に必然的ではないやうな意志を、それが「その本性上必然的に従ふとは限らない理性根據から規定すること」は「強制」と云はれる。強制とはだから「完全に善いとは云へない意志と客觀的法則との關係」に於てある。さうして「意志を強制する限りの客觀的法則」は「命法」と云はれ、それは「當爲」によつて云ひ現はされる(§ 37)。それ故「爲すべし」と強制する命法は、第二の場合にのみ通用して第一の場合には通用しない。なる程「完全な意志も同じく客觀的法則の下に立つてはゐる」が、しかしその「意志はすでに自ら法則と必然的に一致する」が故に、「合法的に行爲すべく強制せられる」必要はないからである(§ 35)。命法は「理性が全然それだけで意志の規定根據ではないやうな存在者」に對する法則である(Kr. d. p. V. S. 24)。即ち命法は「意志(例へば人間の意志)の主觀的不完全性と意欲一般の客觀的法則との關係」を云ひ現はすものであつた(Grundl., S. 35-36)。

① 神聖な意志については尙 Kr. d. p. V. S. 42, S. 106, S. 108, S. 162 等参照。

ところで命法は「假言的に」即ち何々しやうと思ふならばかく爲すべしと命するか、或は「定言的に」即ち端的にかく爲すべしと命するかである(§ 34)。即ち假言的命法は「欲求せられた結果に關してのみ」意志を規定し(Kr. d. p. V.,

の、定言的命法は「意志が結果に對して充分であるか否かを問はずにたゞ意志を規定する、即ち意志を端的に意志として規定す」(S. 24-25)。だから假言的命法に於ては行爲は或る「目的」を達する「手段」として必然的であり、定言的命法に於ては行爲は「他の目的に關係なく、それ自身に客觀的必然的」である。云ひかへれば行爲は前者にあつては「何らか他のものに對する手段として善」であり、後者にあつては「それ自身に善」なのである。假言的命法はさらに目的が「可能的」であるか「現實的」であるかに従つて、「蓋然的實踐的原理」と「實然的實踐的原理」とに分れる。これに對して云へば定言的命法は「必然的實踐的原理」である (Grundl., S. 36)。蓋然的實踐的原理は或る可能的な「目的を達するためには何をなさねばならないかのみ」を命ずるから、「目的が理性的で善であるかどうかはこゝでは全く問題ではない」、一般に「練達性の命法」と云つてよい (S. 37)。實然的實踐的原理は現實的な目的——「それが人間の本質に屬するが故に、確實に先天的にあらゆる人間に於て前提し得る目的」(S. 38)、即ち「幸福」(S. 37)を得るためにかく爲すべしと命ずる。さうして幸福を得るために「手段の選擇に巧なることは狹義に於ける怜悯と云はれる」(S. 38)から、實然的實踐的原理は「怜悯の命法」(S. 38)と云つてよい。これに對して必然的實踐的原理は行爲の實質(目的)や結果に關せずしてたゞ「行爲を生ぜしめる形式や原理」に關し、従つて端的にかく爲すべしと命ずる。これが「道德性の命法」と云はれるものである (S. 38)。なほこれら三種の原理は「意志を強制することの不同」な點からみて、順次に「練達性の規則」、「怜悯の忠告」、「道德の命令(法則)」と名づけ得る (Benda)。このなか法則のみが「無制約にして客觀的な従つて普遍妥當的な必然性」をもち、「傾向性に反抗してもそれに服従する」やうに命ずる。規則や忠告も「必然性をもつてはるるが、しかしそれは單に主觀的な偶然的な制約の下に於てのみ通用し得る」にすぎない。だから ganz

自然必然性、先驗的自由、實踐的自由(下)(大友)



432 eigentlich に命令たり得るものは定言的命法のみである (S. 38-39)。また上の三種の命法は順次に「技術的」、「實用

的」、「道德的」と名づけらるゝとも出来る (S. 39)。

① 「幸福であることは必然的にあらゆる理性的なしかし有<sup>レ</sup>限的な存在者の希求であり、それ故その欲求能力の不可避的な規定根據である」(Kr. d. p. V., S. 31)。

「純粹實踐理性は幸福への要求を棄つべきだとは欲しない、却てたゞ義務が問題となるやいなや幸福に願慮してはならないと欲するのである」(op. cit., S. 120)。

要之、假言的命法は欲求せられた結果——それが可能的であれ現實的であれ——に關して意志を規定する。即ちそれは「欲求能力の對象(實質)を意志の規定根據として前提する」ところの「實踐的原理」である (Kr. d. p. V., S. 26)。しかし欲求能力の對象は主觀に依存し偶然的なるを免れ得ない。だからそれは個人的主觀的には意志を規定し得るが、しかし「あらゆる理性的存在者と同じやうに妥當することは出来ない」(ebenda)。實質を意志の規定根據として前提する實踐的原理はそれ故意志の「格率」とはなるが、しかし決して「法則」とはなり得ない (S. 27)。格率とは「主觀的意志にのみ妥當する」もの、法則とは「あらゆる理性的存在者の意志に妥當する」ものである (S. 23)。云ひかへれば前者は意志の「主觀的原理」であり、後者は意志の「客觀的原理」である (Grundl., S. 44 Anmerk.)。従つて實質の側には意志の實踐的法則は求められないのである。假言的命法は法則ではない。法則は意志を意志として端的に規定する定言的命法である (Kr. d. p. V., S. 25)。従つて定言的命法は「實質の側からではなく單に形式の側からのみ意志の規定根據を含む原理」(S. 34)でなければならぬ。そこで法則から意志のあらゆる實質を排除するとき、残るものは單なる「普遍的合法則性」(Grundl., S. 20)より他はない。定言的命法は普遍的合法則性を意志の規定根據としてふくむ原理であ

る。これだけのことは、で定言的命法について云はれ得る。(定言的命法の立ち入った考察は後に譲る。)

ところで練達性の命法や怜悯の命法はそれらが如何にして可能であるか、問はれるとき、それらの可能根拠は直ちに洞察せられ得る。といふのは兩者は勿論幾らかの相違點はあるが(参照)、共に「目的を欲するものは……またそのために必要缺くべからざる手段をも欲する、即ち「意欲に關しては分析的」であるからである(30)。しかし道徳性の命法即ち定言的命法はさう簡單にはゆかず、これは「解決を要する唯一の問題」(31)である。定言的命法は如何にして可能であるかといふ問題はまさしく『純粹理性批判』の本來の問題なのである。しかし定言的命法の可能根拠を問ふ前に、我々は定言的命法そのものを更らに立ち入つて考察しなければならぬ。

我々は次に進むに先立つて、我々がこれまで辿つて來たところのものを振りかへつてこゝに概觀的に纏めて置かうと思ふ。我々は常識の知つてゐる道徳法則とは何であるかといふ問題から出發した。さうしてまづ善き意志と云はれるものゝ分析から始めて、それは法則の表象によつて規定せられるものであることを知つた。ところで善き意志を規定する法則は實質的なものを含み得ず、従つてそれは行爲一般の普遍的合法性といふ普遍的形式をもつものでなければならなかつた。かゝる意味をもつ法則は經驗から與へられるものではなくて先天的に理性の理念に基かねばならず、さうしてそれがあらゆる理性的存在者一般に通用すべきだといふ理念によつて、理性的存在者一般といふ概念から導出されねばならなかつた。そこで理性的存在者の意志、特に人間の意志の本性を考察し、そこから上の法則は強制力をもつた命法であることを明かにし、しかもその命法は定言的命法でなければならぬことを知つた。だから常識の知つてゐる命法とは、純粹な普遍的形式に於て把握すれば、定言的命法であつたのである。以上が我々のこれまで

追求して來た成果である。

## 六

我々はこれまでに知つたところの「定言的命法の單なる概念から、またそれのみで定言的命法であり得るやうな命法を含める命法の型式を與へる」とが出来る (Grundl. S. 43)。といふのはこの「命法は法則の他にはたゞこの法則に従ふべき格率の必然性のみを含み、さうして法則は自己を制限する如何なる制約も含まぬが故に、行爲の格率の従ふべき法則の普遍性一般より他には何ら残らない、さうしてこの適従のみを命法は本來的に必然的として示す」からである。だから定言的命法は「格率が普遍的法則となることを、その格率を通じて汝が同時に意欲し得るやうな、さういふ格率に従つてのみ行爲せよ」といふ「唯一の」命法となる (S. 44)。これは定言的命法の根本型式とも呼ばるべきものである。①そこでこの根本型式から「義務のあらゆる命法が……導出せられるならば……我々が義務を何と考へ、義務の概念が何を表はさむと欲するか」を指示することが出来る (ebenda)。カントはこの根本型式からあらゆる義務の命法の導出を企てる。さうしてこの導出は定言的命法があらゆる義務の命法に具體化せられることを意味し、従つてまた定言的命法の豊かな内容を示すことになる。②こゝに義務の命法の三つの型式が導出せられるのである。

① 和辻博士「カント實踐理性性批判」、三四頁参照。序に云へば本書は「道徳形而上學の基礎付け」や「實踐理性性批判」の理解に際して多大の参考となつた。こゝに謝意を表する。

② この根本型式は「定言的命法の普遍的形式」と云つて次のやうにも示されてゐる。「それ自身を同時に普遍的法則となし得るやうな格率に従つて行爲せよ」(S. 63)。

② カントの倫理學は形式主義として非難せられる。なる程カントが意志の規定根據として經驗的實質的なものを凡て排斥する點から云へば、カントの倫理學は内容なき形式主義ともみられるやうであるが、しかし定言的命法が義務の命法に具體化せられることによつてそれ自身豊かな内容(前とは異つた意味での)を示すとすれば、この形式主義といふ非難は必ずしも當らないと云はねばならぬ。

第一にカントは定言的命法の「普遍性」に著目する。「結果がそれに従つて起るところの法則の普遍性が本來最廣義に於ける自然(形式からして)……を形造つてゐるから、義務の普遍的命法はまた次のやうに云ひ得るであらう。汝の行爲の格率が汝の意志によつて普遍的自然法則となるべきかの如く行爲せよ」(bonda)。これが第一の導出型式である。この型式は詳しく云へば、行爲の主觀的原理たる格率が自然法則の普遍性にも似たる普遍性をもつ客觀的原理、即ち實踐的法則となることを意欲し得るやうなさういふ格率に従つて行爲せよ、といふのである。格率が法則の普遍性にまで高めらるべきであるといふことは、「行爲一般の道德的評價の規準」(のち)であり、「意志がその下に於て決して自家撞着をきたさざる唯一の條件である」(S. 63)。義務とはかゝる法則の普遍性を本質とするものである。カントはこゝで自己に對する完全義務、他人に對する完全義務、自己に對する不完全義務、他人に對する不完全義務の四つの實例をあけてこのことを明かにしてゐる(S. 45)。(参照)①

① 第二の導出型式の説明に於てもこの例が採られてゐる。第三の導出型式ではこの例は略されてゐるが、しかしこの例がその説明に役立つことを註記してゐる(S. 57 Anmerk.)。

435  
第二にカントは定言的命法に含まれた「理性的存在者一般の意志」に著目する。といふのは前に絞べた如く、理性的存在者の格率が法則の普遍性にまで高めらるべきであることが、行爲一般の道德的評價の規準であるとすれば、即ち

自然必然性、先驗的自由、實踐的自由(下)(大友)

「普遍的法則として役立つべきであることを理性的存在者が意欲し得るやうなさういふ格率に従つて常にその行爲を評價することが、あらゆる理性的存在者にとつて必然的法則である」とすれば、法則は「全く先天的に既に理性的存在者一般の意志の概念と結びついてゐなければならぬ」(S. 53)からである。理性的存在者の意志とは如何なるものであるか。既述せし如く、意志とは法則の表象に従つて行爲する能力であり、かゝる意志は自然物にはなくしてたゞ「理性的存在者にのみ見出される」ものである。ところでかゝる意志の「自己規定の客觀的根據として役立つものは目的である」(ebenda.)。(これに對して目的を實現する「行爲の可能性の根據を含むものは手段と云はれる」(S. 53)。)しかしこゝに所謂目的とはこれから「成遂けらるべき目的ではなくして獨立の目的として考へられねばならぬ」(S. 54)ものである。即ち「主觀的目的」ではなくして「客觀的目的」である。主觀的目的は「理性的存在者がその行爲の結果として任意に立てる」ところの「實質的目的」であつて、「欲求の主觀的根據」たる「動機」に基き、その價值は「相對的」にすぎない。「といふのはこの目的に價值を與へるものは、たゞその目的が主觀的特殊な欲求能力に對する關係だからである。」かゝる主觀的目的は「假言的命法の根據」たるにすぎぬものである。これに對して客觀的目的は「單なる理性によつて與へられ」、「あらゆる理性的存在者に等しく通用する」ものでなければならぬ。かゝるものとしてそれはまた「それ自身に絶對的價值をもつ」ものである。客觀的目的は「目的それ自身」としてあるものである(S. 55)。詳しく云へば「決してそれに反對して行爲してはならぬもの、従つて單に手段としてではなく常に目的として尊重されねばならぬもの」、即ち「あらゆる可能的目的の主體」たるものである(S. 56)。かゝるものとして客觀的目的はまさしく「定言的命法の根據」となる(S. 57)。ところで目的それ自身として、あらゆる可能的目的の主體として「存在する」

ものは、「人間及びあらゆる理性的存在者」である。理性的存在者は他に對して「單に手段として」あるのではなくして、自他に對する行爲に於て「常に同時に目的として」みられねばならぬのである。單に手段とみられるものは「相對的價值」をもつ「物」(Sache)にすぎない。理性的存在者は單に手段としてではなく常に同時に目的としてみられねばならぬが故に、それは「人格」(Person)と呼ばれる。人格は「その存在がそれ自身に於て目的である」ところの客觀的目的であり、従つてそれ自身に「絶對的價值」をもつものである (Sache)。それ故上に定言的命法の根據は客觀的目的であると云つたのは、ここにその根據は「理性的なものは目的それ自身として存在する」といふことである、と云ひかへてよい。「人間は自己自身の存在をかくの如く表象する」。その意味では定言的命法は「人間行爲の主觀的原理」ともみられる。「しかし他のあらゆる理性的存在者もまた……同一の理性根據によつて自己の存在をかくの如く表象する」から、それは「同時に客觀的原理であり、それを最高の實踐的原理としてそこから意志のあらゆる法則が導き出されねばならぬ。」ここに第二の導出型式が形造られる。——「汝の人格及びあらゆる他の者の人格に於ける人間性を、常に同時に目的として取扱ひ、決して單に手段としてのみ取扱はないやうに行爲せよ」(§ 537c)。

以上によつて我々は第一の導出型式によれば實踐的法則の根據は「客觀的に」法則の「普遍性の形式」の中に、第二の導出型式によれば「主觀的に目的それ自身としての各の理性的存在者」の中に存することを知つた。この二つの規定から今や第三の實踐的原理として、「普遍立法的意思としての各の理性的存在者の意志の理念」が生ずる (§ 539)。即ち各の理性的存在者の意志(個別的意思)はあらゆる理性的存在者の意志に通用すべき法則を立てる意志(普遍的意思)でなければならぬのである。「この原理によつて意志の普遍的自己立法と兩立し得ない格率は凡て排斥せられ」ねばなら

ぬ。「従つて意志は單に法則に服従するのではなくして、また自己立法的なものとして、さうしてまさにその理由によつてその法則に服従すべし」(ebenda.)のである。第三の導出型式は意志のこの普遍的自己立法に著目して形造られる。——「意志が、その格率を通じて自己自身を同時に普遍立法的とみられるやうに〔行爲せよ〕」(§ 60)。意志は普遍立法的である限り「利害に依存し得ない」(§ 55)。理性的存在者はかゝる利害を排して、「自己自身の意志であるがしかし……普遍的に立法する意志に惟ふやうに行爲し」、「自己自身の立法であるがしかも普遍的なる立法に服従し」なければならぬ (§ 58)。カントは第三の導出型式を「意志の自律の原理」と呼び、この自律の原理を發見し得なかつたところに、これまでの倫理學の努力が凡て失敗に終つた理由があると云つてゐる (ebenda.)。

① カントはこゝから『基礎付け』にのみあらはれる「目的の國」(Reich der Zwecke)といふ豊かな概念を展開するのであるが、しかし私はこゝまでは立ち入らない。といふのは、「目的の國」は一言で云へば「意志の自由によつて可能」なのであるが (§ 55)、私の當面の問題はまさにその自由の解明にあるからである。「目的の國」については五八頁以下参照。尙我々の出發點であつた「善き意志」が上述の三つの導出型式をその原理とすることについては六三頁以下参照。

かくして定言的命法の「形式」(普遍性)と「實質」(目的)とは「普遍的立法」に於て統一せられ、「充分なる規定」を得たのである (§ 60)。云ひかへれば定言的命法の形式的普遍性が目的それ自身たる人格を通じて普遍的立法にまで具體化せられたのである。『實踐理性批判』に於てはこの普遍的立法の概念をもつて定言的命法は云ひ現はされてゐる。

——「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し得るやうに行爲せよ」。これは「純粹理性の根本法則」に云はれてゐる (Kr. d. p. V., S. 39)。「この根本法則は理性の先行與件、例へば自由の意識から導き出され得るのではなく」といふのはこの意識は我々に豫め與へられてゐないから、却てそれ自身で何らの直觀——純粹な或は經驗

的な——にも基かない先天的綜合命題として我々に迫り來るが故に、この根本法則の意識は理性の事實 (ein Faktum der Vernunft) と呼ばれ得る」(S. 404)。即ち「この法則は……純粹理性がそれを通じて自己を根源的に立法的として示すところの純粹理性の唯一の事實である」(S. 412)。純粹理性の事實としてのこの根本法則が「道德法則」と呼ばれるものである (ebenda)。それ故我々の考察の出發點たる我々の知つてゐる道德法則とは、まさしくこの純粹理性の事實としての道德法則に他ならなかつたのである。即ち bekannt といふ意味で知られてゐた道德法則は、こゝに理性の事實として erkannt といふ意味で知られたのである。

さてこの根源的な自己立法或は普遍的立法は上に意志の自律の原理と呼ばれた。「意志の自律とは意志をして自己自身に對して(意志の對象のあらゆる性質から獨立に)法則たらしめるところの意志の特性である」(Grundl., S. 67)。従つて意志の自律は二つの契機に於て成立つてゐることが直ちに知られる。第一は「法則のあらゆる實質(即ち欲求せられた對象)からの獨立」、第二は「格率もたねばならない單なる普遍的立法的形式によつて意志が規定せられること」である (Kr. d. p. V., S. 43)。これら二つの契機は消極的及び積極の意味に於ける自由を意味するものに他ならぬ。しかしそれは何故であるか。自由は自然必然性に相對する。自然必然性とは「自己以外の原因の作用によつて規定せられて活動すること」であり、それは「あらゆる理性なきもの、原因性の特性」である。これに對して自由とは「自己を規定する自己以外の原因から獨立に働き得ること」であり、それは「意志」即ち「理性的なる限りに於ける生物の原因性の「特性」である。かゝる自由が消極的意味の自由である。ところで「原因性の概念」は原因によつて結果が定立せられねばならぬといふ「法則の概念を伴つてゐる」。自由も原因性である限り「全く無法則ではなくしてむしろ不變の、し



かし特殊の法則に従ふ原因性」である。「自然必然性は作用する原因の他律」である。自由はしかしかゝるものではない得ず、しかも法則に従はねばならぬとすれば、それは意志が自ら立てた法則に従ふところになければならぬ。即ち自由とは意志が「自己自身に對して法則である」といふ意志の特性」である。これが積極的意味の自由である (Grundl., S. 415)。従つて意志の自律の第一の契機即ちあらゆる實質からの「獨立性は消極的意味の自由であり」、第二の契機即ち「自己立法は積極的意味の自由」に他ならぬ。「それ故道德法則はまさしく純粹實踐理性の自律即ち自由を表現し、さうして自律そのものはあらゆる格率を最高の實踐的法則に合致せしめる形式的制約である」(Kr. d. p. V., S. 43)と云はねばならぬ。従つて意志の自律は「道德性の最高原理」(Grundl., S. 62)、或は「あらゆる道德法則及びそれに従ふ義務の唯一の原理」(Kr. d. p. V., S. 43)となるのである。道德法則は「定言的命法でなければならず、定言的命法の命するところはこの自律に他ならぬ」(Grundl., S. 68)からである。これに對して「或る對象の性質の中に意志を規定すべき法則を求める」ところの意志の「他律」は、<sup>②</sup>「たゞ假言的命法を可能ならしめる」ものにすぎず、それは「あらゆる誤つた道德原理の源泉」(ebenda)であり、「意志の道德性に反する」ものである (Kr. d. p. V., S. 43)。

① ここではナトルプの読み方に従つて置く。

② 他律を道德原理とするものには如何なるものがあるかについでに Grundl., S. 69 ff. 及び Kr. d. p. V., S. 43 ff. 特々 S. 53 の表解参照。

道德性の唯一の原理は意志の自律即ち意志の自由である。ところで道德法則は「あらゆる理性的存在者に通用し」、しかもそれは「單に自由の特性から導き出されねばならぬ」が故に、「自由はあらゆる理性的存在者の意志の特性」でなければならぬ。しかしそれは如何にしてであるか。理性は自發性の能力であるから「外部から指導を受ける」ことは出

來ない(Grundl. S. 67)。「理性は自己自身を、他の影響を受けることなく自己の原理を創製するものと認めねばならぬ。従つて理性は實踐理性として、即ち理性的存在者の意志として自己自身を自由なものとして認めねばならぬ。」云ひかへれば「理性的存在者の意志は自由の理念の下にのみ自己の意志たり得るのである。」自由は「それ故實踐の見地に於てあらゆる理性的存在者に附與されねばならぬ」のである(φ. 110)。しかしかくの如く理性的存在者の意志が自由であるならば、何故に理性的存在者は道德法則に「拘束」(φ. 110)せられ強制せられるのであるか。道德法則は既に叙べた如くかゝる強制力或は拘束力をもつところに成立つ。道德法則は「一つの命法であり、即ちあらゆる理性的存在者の意志は自己の制約としてこれに必然的に束縛せらるべきものである。」(φ. 110)のことはしかし「自律の原理に出て來る概念の單なる分析によつては證明せられ得ない。」といふのは道德法則は先天的な「綜合命題」であるからである(φ. 110)。だからこれまでに成遂けられたことはたゞ意志の自律が道德法則の唯一の原理として確定せられただけである。先天的綜合命題としての道德法則が如何にして可能であるかは次の問題である。

## 七

『純粹理性批判』に於ては前述の如く對象の認識が問題であつた。對象の認識は對象がそれらに於てのみ與へられる感性(受容性)とそれを思惟する悟性(自發性)とが結びつくことによつて初めて可能である。従つて對象の認識にかゝはる理論理性に對しては、感性の制約の外に出るといふことが最も警戒されねばならなかつたのである。これに對して『實踐理性批判』に於ては認識の對象が問題ではなくして、對象を實現する理性能力即ち主體の意志が問題なのである。

詳しく云へば問題は意志の規定根據の如何——純粹理性がそのみで意志を充分に規定するか、或は感性と結びついでのみ意志を規定するか——にかゝはるのである。ところが後者にあつては假言的命法は成立つが、定言的命法即ち道德法則は成立たなかつた。それはたゞ前者に於てのみ成立つたのである。だから理論理性は受容性と離れて働くことは許されなかつたが、實踐理性は受容性と結びついて意志を規定してはならないのである。『實踐理性批判』は受容性を遮斷して純粹理性がそのみで、即ち自發性によつてのみ意志を規定することを示さねばならぬ。そこで意志の自律即ち自由が中心問題となり、さうしてこれが道德法則の原理だつたのである (Kr. d. p. V., S. 18-19, S. 59-60, S. 105 参照)。しかし理性的存在者の意志の特性が自由であるならば、かゝる理性的存在者は彼が欲することに於て法則に一致してゐる筈であるのに、何故に道德法則に強制せられるのであるか。これが前節に於て殘された問題であつた。

ところで我々の既に見て來た如く、強制とは意志がその本性上必然的に従ふとは限らない理性根據から意志を規定することである。神聖な意志は客觀的に必然的なものが主觀的にも必然的であり、従つてその意志はすでに自ら法則と必然的に一致するが故に、こゝには強制は必要でない。然るに人間の如き理性的なしかし有限的な存在者の意志は客觀的に必然的なものも主觀的には偶然的であり、従つてそれはそれ自身に完全に理性に従ふとは限らぬものである。それ故強制はかゝる意志にのみ通用する。しかし有限的な理性的存在者の意志は何故にそれ自身に完全に理性に従ふとは限らないのであるか。これは有限的な理性的存在者の構造が問はれてゐることに他ならぬ。『理性的存在者としてのかの有限的な存在者に於て純粹な意志は豫想せられるが、しかし欲求や感性的動因によつて觸發せられる存在として、神聖な意志は……豫想せられない』(Kr. d. p. V., S. 42)。有限な理性的存在者はそれが理性を有する限り自發的で

あるが、しかし同時に欲求や感性的動機によつて觸發せられる存在として受容的である。理性的存在者はかく自發的、受容的な二重構造をもつものである。だから上に純粹理性は受容性を遮斷してそのみで即ち自發性によつてのみ意志を規定しなければならぬと云つたとき、その受容性の遮斷とは理性的存在者の受容性を撥無するものではない。いはゞそれは「方法上の處置」(和辻博士、前引書、一〇七頁)にすぎず、理性的存在者の二重構造は見失はれてはならぬのである。それ故上に残された問題の解決へ道を開くものは、理性的存在者の二重構造とならう。しかしそれは如何にしてなされるのであるか。

「我々は自由によつて我々を先天的に作用する原因と考へるときと、我々自身を我々の行爲に従つて眼前に見るところの結果として考へるときとは、異つた立脚地を取つてゐる」(Grundriss, S. 70)。即ち我々是我々自身を自由の主體とみるときに、眼前に見る行爲の作者とみるときを區別するのである。「常識」も「その一流の考へ方で、感じと叫ぶところの判斷力の臆けな識別によつて」かゝる區別をなす。——「感官の表象の如く我々が意を用ゐずして我々に生ずるところのあらゆる表象は、現象が我々を觸發する以外に、對象の認識を我々に與へない。その際對象がそれ自身に於て何であるかは我々には知られない。」「即ち「現象」は認識せられるが「物自體」は認識せられないのである。この區別は「表象が外から我々に與へられて我々が受容的であることと、それを單に我々自身から産出し、それによつて我々が我々の活動を示すこと」即ち我々が自發的であることとの區別であり、「感性界」と「悟性界」の區別である。理性的存在者も「單なる知覺と感覺の受容性との點からみれば、感性界に屬するものと見做されねばならぬ。」「がしかし自發性即ち彼に於て「純粹な活動性であり得るもの(全く感官の觸發によらずに直接に意識に達するもの)からみれば、

叡知界に屬するものと見做されねばならぬ」(S. 79-80)。即ち理性的存在者は「叡知 (Intelligenz) としての自己」自身を感性界にはなくして悟性界に屬するものと見なければならぬ。」だから「理性的存在者は二つの立脚點を有ち、そこから彼自身を觀察し、……あらゆる彼の行爲の法則を認識することが出来る。第一に理性的存在者は感性界に屬する限りに於ては自然の法則の下にあり、第二に可想界に屬するものとしては自然から獨立に……單に理性に基く法則の下にある」(S. 81)。即ち前者にあつては理性的存在者は自然必然性に支配せられて他律であるが、後者にあつては自由にして自律である。「それ故單に悟性界の成員としては私の行爲は純粹意志の自律の原理に完全に合致するであらうし、また單に感性界の一部分としてはそれは欲望や傾向性の自然法則即ち自然の他律に完全に合致すると考へられねばならぬであらう」(S. 83)。しかしながら單に悟性界に屬するものに於ては Wollen はあつても Sollen はない。といふのは Wollen とは「理性的存在者に於て理性が何の障礙もなく實踐的であるといふ條件の下に、各の理性的存在者に通用する」(S. 71) のものであり、Sollen とは「感性によつて觸發せられ、「理性がそれ自身のみで活動するやうな場合の決してない存在者」に於ける「行爲の必然性」を意味するからである」(S. 78)。云ひかへればそこでは自由意志は單に意志たるに止つて當爲とはならないのである。さうして單に感性界に屬するものに於ては自然必然性のみあつて自由は全く存しない。かくの如く單に悟性界に屬する存在者や單に感性界に屬する存在者に於ては、義務や當爲といふ道德性の問題は存しないとすれば、それは叡知的であると同時に、感性的である理性的存在者に於てのみ存すると云はねばならぬ。

とところで理性的存在者が叡知的であると同時に、感性的であるといふことは、理性的存在者に於て悟性界と感性界と

が統一せられてゐることに他ならぬ。しかしかゝる統一は如何なる仕方であつたか。理性的存在者が理性の法則の下に自由であると云はれるときと、自然物として自然の法則に屬するとみられるときとは、それは「同じ意味に於て或は全く同じ關係に於て」考へられてゐるのではない。かくては悟性界と感性界との統一は成立しない。理性的存在者はそのとき「異つた意味及び異つた關係に於て」考へられてゐるのである、さうしてかゝる關係に於て「この兩者はただに兩立し得るのみならず、同一の主體に於て必然的に合一せられてゐると考へられねばならぬ。さうでなければ何故に理性に〔自由の〕理念を背負はさねばならないかといふ理由は與へられないからである」(§ 86)。「常識でさへもなす意志の自由に對する要求は、理性が單に主觀的に規定する原因——これは總じて……感性といふ一般的な名稱の下に屬するものを構成する——から獨立であるといふ意識と、この獨立の前提の承認とに基いてゐる。かういふ仕方て自己を叡知とみる人間は、それによつて自己が叡知として意志即ち原因性を賦與せられてゐると考へるときには、自己を感性界の一現象として……知覺し、自己の原因性を自然法則によれる外的規定の下に投ずるときとは、別な事物の次序の中に及び全く別種の規定根據に對する關係の中に身を置くのである。ところで彼は兩者が同時に成立し得るのみならず、成立たねばならぬことを直ちに了解する。といふのは現象に於ける物(感性界に屬する)が或る法則に服屬し、さうして同一物が物自體或は存在自體としてはそれから獨立であるといふことは、毫も矛盾を含んでゐないからである」(§ 87)。

しかしそれにしてもこのやうな「悟性界の中へ考へ込む (hinendenken)」といふことは、實踐理性がその限界を越えるのではないのか。否さうではない。悟性界の中へ「直觀、感覺によつて入り込む (hineinschauen, hineinempfinden)」

ときそれは限界を越えるのである (S. 88)。といふのは感性的直観は「我々が経験と呼ぶところの認識を可能ならしめる」ために不可欠のものであるが、悟性界は「ヌーメナとしての物」即ち「経験の対象を越えた」ものであるからである (Kr. d. p. V, S. 56)。しかし、*まさ*にその理由によつてかゝる悟性界についての「あらゆる積極的認識は當然理論理性に拒まれる」のである (ebenda.)。このことはつまり悟性界が理論理性の認識の對象界でないことを示すものである。

しかし理論理性は「ヌーメナの概念を考へる可能性、のみならずその必然性を確實に定立し」、かくして「自由を想定することが、消極的に考察すれば、純粹理論理性のかの原則と制限とに全然一致するといふことを、あらゆる非難に對して辯護した」のである (ebenda.)。これが悟性界の中へ考へ込むことの意味である。云ひかへれば悟性界の中へ考へ込むといふことは、「意志の規定に際して理性に何らの法則をも與へない感性界に關する消極的な考へである。」ここに消極的意味の自由は成立つ。この自由が「同時に一つの(積極的)能力、しかも意志と名づけられる理性の原因性と結合せられる」といふ一點に於て、悟性界の中へ考へ込むといふことは「積極的」である (Grundr., S. 88)。理性的存在者は叡知として感性によつて規定せられず(消極的自由)、自由に作用する原因(積極的自由)としての自己自身の意識を有つ。このことは理性がそれ自身實踐的であることに他ならぬ。「それ故悟性界の概念は單に理性が自己自身を實踐的と考へるために現象の外に於て取らざるを得ない立場なのである (ebenda.)。」「この考は感性界にかゝる自然機制のそれとは異つた次序と立法の理念を招致し、可想界の概念(即ち物、自體)としての理性的存在者の全體(を必然的なものとなす) (S. 89)。物自體としての理性的存在者の全體とは自由意志の主體の世界に他ならぬ。それ故悟性界は意志の立場、實踐の立場から取扱はるべき主體の世界であつて、理論的觀照の立場から取扱はれる客體の世界ではない

のである。

以上の叙述からして我々は正當に次の如く云ふことが出来る。——理性的存在者は「感性界に屬するもの」としては、他の作用原因の如く因果の法則に必然的に服屬するものとして自己を認めてゐるが、しかし實踐的なるもの、に於ては自己の意志が同時に他面に於て、即ち存在者そのものとして、事物の超感性的秩序の下に規定せられうる自己の存在を自覺してゐる。しかもそれは自己自身の特殊な直観によつてはなく、感性界に於ける自己の原因性を規定し得るやうな或る動的法則、「即ち自由の原因性によつてある」といふのは自由は……我々を事物の超感性的秩序に移し置くからである」(Kr. d. p. V., S. 55)。理性的存在者はかくの如くその原因性に關して自然的であると同時に超感性的である。かゝる理性的存在者の二重構造に道德法則の可能根據はあるのである。

理性的存在者に於てはその「感性的自然」(sinnliche Natur)は感性界に屬し、その「超感性的自然」(übersinnliche Natur)は悟性界に屬する。共に自然と云はれるのは自然は「最廣義に於ては法則に従ふ事物の存在」を意味するからである。ところで理性的存在者のこの「感性的自然は經驗的に制約せられた法則に従ふその存在であり、従つて理性にとつては他律である。これに反して同一存在者の超感性的自然はあらゆる經驗的制約から獨立な、従つて純粹理性の自律に屬する法則に従ふその存在である」(Kr. d. p. V., S. 56-57)。この自律の法則が強制力をもつた道德法則となるのは理性的存在者のかゝる二様の存在の統一に存する。蓋し「私が可想界の成員たるのみならば、私のあらゆる行爲は常に意志の自律に合致してゐるであらうが、しかし私は同時に感性界の成員としても直観せられるが故に、合致すべきである」(Grundl., S. 83)からである。ところで前述の如く悟性界と感性界との統一は單に可能であるのみ



ならず必然的でなければならなかつた。即ち悟性界は感性界から離れて單にそれ自身としてのみあるのではなく、「感性界の中に、しかも同時に感性界の法則を破ることなくして存在すべきものである」(Kr. u. P. V. S. 57)。このことは超感性的自然の感性的自然に對する關係でもある。それで若しそれ自身に於ける超感性的自然を「原型的自然」(typura archetypa)と云ひ得るならば、感性界の法則を同時に成立たせつゝ感性界の中にある超感性的自然は、「意志の規定根據として前者の理念の可能的結果を含むが故に、これを模型的自然 (natura ecypta) と名づける」ことが出来るであらう。「道德法則は理念からみれば、純粹理性が若し十全なる物理的能力を伴つてゐたならば、最高善を生ずるであらうやうな自然の中に我々を移し入れる」(ebenda)。即ち我々を原型的自然に屬するものたらしめる。しかしながら同時に感性界にも屬してゐる現實の理性的存在者はかゝる十全なる物理的能力を有つものではない。従つて原型的自然は現實の理性的存在者にとつては、その意志の規定根據としての理念に他ならぬ。道德法則はかゝる理念を「理性的存在者の全體としての感性界」の「形式」たらしめるやうに「我々の意志を規定する」ものである (ebenda)。従つて道德法則の可能根據は單に原型的自然にあるのではなくして、まさしく原型的自然が模型的自然になるところにあると云はねばならぬ。

① 最高善は「純粹實踐理性の辨證論」の主題である。

このことは次のやうにも云ふことが出来る。——理性的存在者は感性界に屬すると同時に、悟性界に屬するが、しかし理性的存在者が「かゝる二重の仕方で自己自身を表象し思惟しなければならぬといふことは、第一の場合に於ては、感官に觸發せられた對象としての己れ自身の意識に基き、第二の場合に於ては、徹知としての己れ自身の意識に基く」

(Grundl. S. 87)。兩者は同じく「己れ自身」の意識であるが、後者は「本來的自己」(das eigentliche Selbst)であり、それに對して前者はこの「己れ自身の現象」である (§ 88)。叡知としての自己は本來的自己なるが故に、その現象としての被觸發的自己に直接に關係し、定言的に命令し得るのである。

また意志に聯關して云へば道德法則の可能根據は次のやうになる。——「感性的欲望によつて觸發せられた私の意志の上に、なほ同じ意志ではあるがしかし悟性界に屬する純粹な、それ自身に實踐的な意志の理念が加はり、さうしてこの意志は觸發せられた意志が理性に従ふ場合の最高制約を含む」(Grundl. S. 83)。被觸發的な意志と純粹實踐的な意志とは同一の意志なのである。理性的存在者の意志は一面に於て感性界に屬し、従つて受容的であると同時に、他面に於て悟性界に屬し、従つて自發的である。意志がかくの如く受容的—自發的なるところに強制力をもつた道德法則の成立つ根據はあるのである。

要之、理性的存在者は叡知としては自己の意志によつて自己を規定するのであるが、しかし理性的存在者は同時に感性的なものとしてこの意志に服従すべく強制せられるのである。さうしてこゝに自律の法則が道德法則とならねばならぬ理由はあつたのである。

ところで道德法則は既に叙べた如く「いはゞ純粹理性の事實——先天的に我々に意識せられ、必然的に確實であるところの——として與へられて居り」(K. d. P. V. S. 67)。それは「それ自身に於て確立してゐる」(S. 68)。「従つて道德法則の客觀的實在性は何らの演繹によつても、即ち何らの理論的……或は經驗的に支持せられた理性の努力

によつても證明せられ得ない。道德法則は却て「逆に、究めることの出来ない一能力の演繹の原理」となるのである。一能力とは「自由の能力」を意味する。さうして自由は「理論理性」が「少くとも可能として想定しなければならなかつた」ものである (ebenda)。即ちそれは理論理性にとつては「可想的なもの」、「空虚な場所」にすぎなかつたのである。道德法則は「この空虚な場所を充たし」、「自由といふ理論理性の蓋然的概念に、たゞ實踐的ではあるが客觀的な、しかも疑ふべからざる實在性を附與する」のである (§ 64)。云ひかへれば道德法則は「この法則を自己にとつて拘束力を有するものとして認識する存在者に對して、その自由の可能性のみならず現實性をも證明する」のである (§ 65)。このことはまさしく道德法則によつて自由を演繹することである。我々は道德法則によつて自由を認めるのである。道德法則が「自由の認識根據」 (§ 4. Anmerk.) と云はれる所以である。しかしかくの如く道德法則によつて自由を演繹する、まさにこの點に道德法則の可能根據としての自由が示されるのである。自由は道德法則をして道德法則たらしめる根據である。「道德法則は自由による原因性の法則である」 (§ 63)。こゝに自由が「道德法則の實在根據」 (§ 4. Anmerk.) と云はれる所以は、ある。<sup>①</sup>

① Kr. d. p. V., §. 5. §. 6 參照。

## 八

我々は第四節の終りに於て實踐的自由は先驗的自由に基かねばならぬことを知ると共に、さらに進んで兩者の本質的な相違點を明かならしめやうとした。さうしてその際實踐的自由は單に「決意性が感性の衝動による強制から獨立

する」と (B, S. 562) として規定せられたにすぎなかつたが故に、我々はさらに立ち入つて實踐的自由の本性を把握すべく、これまでのやゝ長きにすぎざる考察をなしたのである。今や我々は實踐的自由の如何なるものであるかを明かに規定することが出来るであらう。

「實踐的」とはカントに於てはもともと「意志規定」に關するものである (Kr. d. p. V. S. 32 Anmerk.)。しかしこの意志は「神的意志」即ち理性によつて「unausbleichlich」に規定せられ、従つて理性の「善とみとめるもののみを選ぶ能力」としての意志ではなくして、「人間意志」即ちそれ自身に完全に理性に従ふとは限らず、「従つて善とみとめられるものを」必ずしも爲すとは限らない意志である (Grundl. S. 3436. 第五節参照)。それは一般的に云へば徹知的—感性的な理性的存在者の意志である。理性がかゝる「意志を規定するの」に充分なる根據を自己の中に有するとき、理性は實踐的であると云はれる (Kr. d. p. V. S. 23)。云ひかへれば「あらゆる經驗的なものから獨立にそれ自身で意志を規定する」理性は實踐的である (S. 55)。然るに實踐理性はまた意志に他ならぬが故に (Grundl. S. 34, Kr. d. p. V. S. 72) 上のことはあらゆる經驗的なものから獨立に意志が意志を規定すること、即ち「意志の自己規定」(Grundl. S. 51)である。さうして意志が經驗的實質的なものから獨立に自ら自己を規定することは、まさしく實踐的自由を意味するものに他ならぬ。

あらゆる經驗的實質的なものから獨立することは消極的意味に於ける自由である。消極的意味に於ける自由とは「自己」を規定する自己以外の原因から獨立に働き得る「ことを意味するからである (Grundl. S. 4)。それは理性的存在者の意志の特性である。「自己以外の原因の作用によつて規定せられて活動すること」は「自然必然性」を意味する。「自

然必然性は作用する原因の他律」にして、「あらゆる理性なきもの、原因性の特性」である (edenda)。理性的存在者の意志は自由なる意志として自然必然性の拘束から自由でなければならぬ。自由なる意志は自己以外の原因によつて規定せられることは出来ない。意志は「法則の表象に従つて行爲する能力」(Grundl., S. 34, S. 51, Kr. d. p. V., S. 41)として法則によつて規定せられるとしても、その法則は他から意志に與へられるものではあり得ない。他からの法則によつて規定せられることは作用する原因の他律である。従つて法則は意志自身の立法によるものでなければならぬ。自由なる意志は「自己立法的なものとして、さうしてまさにその故に初めて法則に従屬する」ものである (Grundl., S. 56)。意志が自己立法による法則に従屬し意志がそれによつて規定せられることは、つまり意志が自己自身を規定すること他にならぬ。これは積極的意味に於ける自由である。積極的意味に於ける自由とは意志が「自己自身に對して法則であるといふ意志の特性」(Grundl., S. 74-75)であるからである(第六節参照)。上に實踐的自由が感性的衝動による強制からの決意性の獨立として規定せられたのは、實踐的自由の消極面を示すものにはすぎない。

實踐的自由は上述の如き消極面と積極面とをもつ。さうしてかゝる自由はまさに意志の自律を意味する。しかしそれは何故であるか。「意志の自律とは意志をして自己自身に對して(意志の對象のあらゆる性質から獨立に)法則たらしめるところの意志の特性である」(Grundl., S. 67)。従つて意志の自律は二つの契機から成立つ。第一は「法則のあらゆる實質(即ち欲求された對象)からの獨立」、第二は「格率がもたねばならない單なる普遍的立法的形式によつて意志が規定せられること」である。さうしてこの第一の契機即ちあらゆる實質からの「獨立性は消極的意味に於ける自由であり」、第二の契機即ち「自己立法は積極的意味に於ける自由」に他ならないからである (Kr. d. p. V., S. 43)。それ故

自由とはまさしく自律である (ebenda)。實踐的自由の本質は意志の自律性に於て成立つものである。(第六節參照)。従つて今や先驗的自由と實踐的自由との相違は明白である。先驗的自由は自然必然性の拘束から獨立に出來事を「自己から始める原因の絶對的自發性」(B. S. 474-475)をその本質となすのに對して、實踐的自由は單に自然必然性の拘束から獨立(消極的自由)なるのみならず、さらに積極的に自己の中に立法の原理をもつところ(積極的自由)にその本質を有するからである。即ち先驗的自由には實踐的自由に本質的なる自律性はない。これが兩者の本質的な相違なのである。

道德法則はかゝる實踐的自由をその「實在根據」として成立つ (K. d. p. V. S. 4 Anmerk.)。「道德法則はまさしく純粹實踐理性の自律即ち自由を表現する」(S. 3)のである。ところで道德法則は定言的命法を意味するものに他ならなかつた。定言的命法のみが「道德性の命法」たり得たからである (Grundl. S. 38)。然るに命法は「意志を強制する限りの客觀的法則」なるが故に (S. 34)、道德法則は意志を強制するものでなければならぬ。或はまた命法は「當爲」によつて云ひ現はされるが故に (ebenda)、道德法則は意志にとつて規範とならねばならぬ。それでは理性的存在者の意志に對する道德法則の強制性、規範性は何處に成立つのであるか。「私が可想界の成員たるのみならば、私のあらゆる行爲は常に意志の自律に合致してゐるであらうが、しかし私は同時に感性界の成員としても直觀せられるが故に、合致すべきである」(S. 33)とカントは云ふ。即ちカントは道德法則の強制性、規範性を理性的存在者の叡知的—感性的なる二重構造に基くとす。詳しく云へば理性的存在者が單に可想的性格をもつのみならば、その行爲は常に意志の自

律と合致してゐるが故に、こゝには道德法則の強制性、規範性は認められず、従つてそれはたゞ理性的存在者が同時に經驗的性格をもつことに基くと云はねばならぬ(第七節參照)。しかし經驗的性格はカントの規定によれば「現象に於ける物の性格」(B. S. 56)なるが故に、經驗的性格に於けるものは單に自然的事象にすぎず、従つてそれはもともと規範的價値に對しては無頓着であると云はねばならぬ。それ故道德法則の規範性はカントの考へる如くたゞ單に理性的存在者が可想的性格と同時に經驗的性格をもつといふことのみでは基礎付けられないであらう。<sup>①</sup>

① 道德法則は定言的命法として命令の意味を有するが、自然必然性の支配する現象に於ける物の性格としての經驗的性格に命令することの無意味な點からも、以上のことは明かであらう。

規範はもともとそれに背き得ることをその構造の一契機として有たねばならぬ。従つて道德法則の規範性が成立つためには、理性的存在者の意志は規範に背き得るものとして把捉せられねばならぬ。さうしてかゝる把捉は實際カント自身に於ても認められると思ふ。カントは理性的存在者の意志を、「それ自身に完全に理性に従ふとは限らず」、従つて理性の認めて善となすものを「必ずしも爲すとは限らない」ものとして把捉してゐる(Grundl. S. 34-35)。必ずしも善を爲すとは限らぬといふことは、善に背き得る可能性のあることを示すものと解し得る。云ひかへれば善を否定して惡を爲し得る可能性が示されてゐる。そこにはいはゞ惡への自由がなければならぬ。さうして我々は惡への自由の可能性の根據を先驗的自由に於て見出すことが出来ると思ふ。先驗的自由は前述の如くその規定として自然必然性からの獨立と自律性のない自發性との二契機をもつ。反規範的な自由の可能性の根據を先驗的自由に於て見出し得る」といふのは、「積極的にかくの如き立法を營まない先驗的自由は、完全に氣隨なる従つて起り來る如何なる感性的衝

動をも自己の欲求が自發的に承認した内容として肯定して行き得る」といふ意味に於て、ある(木村素衛氏、「意志と行爲」一四頁、岩波哲學講座)。理性的存在者の意志はかゝる先驗的自由によつて反規範的な即ち惡への自由を有するのである。こゝに道德法則の理性的存在者の意志に對する強制性、規範性は成立つと云はねばならないであらう。

それ故道德法則は理性の認めて善となすものを必ずしも爲すとは限らず、従つて善を否定して惡を爲し得るやうな理性的存在者の意志に對して、かゝる惡への自由をさらに否定して善を爲すべく命ずるものでなければならぬ。たゞ單に善のみを意志するやうな意志は實は善を意志するとも云へないのではあるまいか。惡の意識なしには善の意識もない。善は惡を自己の否定的な媒介契機とすることに於て初めて善であり得る。即ち否定的な媒介契機としての惡のないところには善もまたないのである。善への自由は惡への自由を自己の否定的な媒介契機として成立つ。従つて前述の如く道德法則が自由を表現し、自由を實在根據として可能であるとするならば、この自由は惡を自己の否定的な媒介契機となす善への自由を意味するものではあるまいか。眞の實踐的自由はだからカントの考へた如き單なる意志の自律といふ意味に於ける自由のみでは不充分的ではあるまいか。しかしこゝでは單に問題を提示することと定めぬ。

附記 Kr. d. p. V. 及び Grundl. の引用の頁付けについて。私は兩書を新たに引用したとき(以下 Kr. d. p. V., S. ……或は Grundl., S. ……)と明示したが、引きつゞいてそれを引用したときには單に頁のみを示した。即ち嚴密には op. cit., S. ……となすべきところを凡て op. cit. を省略した。従つて例へば Kr. d. p. V.: S. ……と明示し、その後には S. ……としたものは Kr. d. p. V. の頁付けとお考へを願ふ。Grundl. に關してもまた同様である。——昭和十三年六月——