HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	カントと人間の問題
Author(s)	茅野, 良男
Citation	北海道大學文學部紀要, 10, 15-63
Issue Date	1961-11-10
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33267
Type	departmental bulletin paper
File Information	10_P15-63.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

カントと人間の問題

茅野良男

カントと人間の問題

茅野良男

内容

序　言
第一章　感情・直覚・道徳
第二章　悟性・自由・道徳
第三章　統覚・自我・人格
第四章　行為・格率・道徳法則
第五章　世界・神・人間
註

序　言

本稿の初頭に、以下の論述の意図を置く事にしたい。カントの哲学の始めと終りは自然に関するものであつたといわれる。処女作『活力の真の測定に関する考察』（一七四七）から、最晩年の、「自然科学の形而上学的始源から物理学への推移」として一括されうる『遺稿』（大部分は一七九八―一八〇四）に到る迄、カントは「自然」に関する興味と関心を失わなかつた。

然し「自然」がカントの思索の唯一の課題であつたとはいい得ない。「人間」は自然の一部分であり、従つて自然法則に従う側面を持つけれども、「自然の最高の立法は我々の中に、即ち我々の悟性の中に存しなければならぬ」[1]。人間は自然の一部であると同時に、自然法則を認識し規定しうる存在者である。即ちカントは、自然の中に全く包摂され尽くすものとして人間を考えたのではなかつた。それ自身自然に属すると同時に、自然を規定しうる自発性をもつ、即ち理性を持つ存在者として、更に換言すれば、理性的な感性的存在者として、人間を把握したのであつた。

更にカントは、人間を専ら感性的自然に対する理論的態度という側面でのみ考察したのでもなかつた。理性を持つ人間は、道徳的な存在者でもある。自己の行為を道徳的法則に従つて律する事が出来るような、即ち自律的な、自由、自発性を持つ人格でもある。「人間は即ち、彼の自由の自律のために、神聖である道徳法則の主体である」[2]。固よりカントは、自律的な、即ち自己を規定しうる理性は、感性的に制約された存在者としての人間にとつての理性である事を忘れなかつた。それ故人間の場合には「道徳法則」は「定言命法」として、命令の形をとるのである。

こうして、理論的な理性使用であると、実践的な理性使用であるとを問わず―「究極に於いては、唯一つの理性しかあり得ないから」[3]―カントにおける人間は、理性的な感性的存在者であり、感性的・受容的―理性的・自発的、自然的―道徳的、という二つの側面の統一として把える事が出来る。但しこの「統一」を与えるのは、常に能動的、自発的な「理性」の側に置かれるのであるが、忘れてならぬ事は、この「統一」は、常に感性的・自然的なものに即して行われる、という事である。そしてこの点に於いてのみ、我々は「人間は現象の根源的原理（principium originarium）である」[4]と考え得ると思う。人間を人間たらしめるものが「理性」である事は、カントにあつては自明の事とされているけれども、カントをカント以前の、更にカント以降の形而上学と区別する所以は、この理性の在り方を、感性的なものに即しての能動的自発性と考え、従つて後述するように、『有限な理性』として把えた点であろう。

カントが『遺稿』でいうように、感性的存在者の全体を「世界」と呼ぶとすると、人間は、この世界の中の一部分であり、しかも「自発性」を持つ「人格」である。人間は「他律」的であり、同時に「自律」的である。更に最高の存在者、最完全者、最高善としての「神」を考

え得るとすれば、「人間」の「道徳法則」としての「定言命法」の主体も亦、「神」と呼びうる。[5]「神」は「義務」を「命令」し、「人間」は之に「従う」。仮にカントのこの考えを受容するとしても、人間は其の時、「他律」的であり、同時に「自律」的である。然しここに「世界」といい「神」というのも、結局「人間」の「理性」の「理念」であり「理想」に外ならぬ。「神と世界は（双方は私の外にあり）、理性をもつ主体は、自由によつて双方を結合するものである」。[6] それ故ここでも「人間」は、「自己の自由を意識している感性的存在者」即ち「人格（道徳的存在者）」であり、「世界に於ける理性的な感性的存在者」[7]である。

我々はかかるカントの人間観を、カントの道徳哲学の形成と成果の両側面に即して、追求し、ここに概説したような人間の把握が正当かどうかを検証して見ようと思う。従つて単純にカントの実践哲学を吟味しよう、というより以上の目的を持つのである。

第一章　感情・直覚・道徳

批判前期、殊に一七六〇年代中葉頃のカントの倫理観を、標題の視点から整理しその限界を明らかにするのが、本章の目的である。勿論それ以前にも、例えば『天体の一般的自然史及び理論』（一七五五）に於いてさえも「人間の内面的性質は未だに探究されていない問題である」とし、更に又「我々はここで人間を、彼の道徳的性質上からでも、又彼の構造の自然的組織上からでもなく、考察しようと思う」[1]とし、カントが人間を宇宙連関的に考察する時にも、人間を人間として別に考えようとする意図があつた事は事実である。更に就職論文『形而上学的認識第一原理の新解釈』（一七五五）でも、カントはC・A・クルージウスの説く恣意的な自由、即ち「均衡無差別」（indifferentia aequilibrii）の論を代表するティティウスとの対話の中でいう。「自発性という事は、内的原理から発出した行為である（Etenim spontaneitas est actio a principio interno profecta.）。この行為が最善者の表象に合致して決定される時、自由（libertas）といわれる」[2]。「自由に行為する事は、自己自身の欲求に合致してしかも意識を以て行為する事である（Libere agere est appetitui suo conformiter et quidem cum conscientia agere.）」[3]。このカントの「自由」乃至「自発性」の概念は、未だ道徳哲学の原理として提出されているわけではないから、我々は標題の視点を、カントが道徳に対してその原理づけを求めはじめる、六十年代の思索に適用して差支えないであろう。

(1)さて一七六五年から六六年にかけての各学期のカントの講義計画[4]は、形而上学、論理学、倫理学、自然地理学に関するものであり、六十年代中葉の彼の思索の大綱を知り得る。

第一に形而上学は、これ迄の「学者の大きな努力にも拘らず」「未だ非常に不完全であり且つ不確実である」、何故なら「人は形而上学の特有の方法を誤認したから」であり、「形而上学の特有な方法は、数学のように綜合的ではなくて、分析的であるから」[5]である。形而上学が分析的方法による、という考えは批判期の思想と全然正反対であるが、この主張そのものは、六三年の伯林王立アカデミーの課題に応募した『自然神学と道徳の原則の判明性に関する考察』（一七六四）の中に既に明白に現われていた。右論稿の特徴は、(イ)自然科学に於けるニュートンの方法が自然科学の確実な方法を与えたように、「形而上学にその真の確実性の度と、併せてこれに到達する道」を与えようとし、(ロ)従来の形而上学の方法は、概念の定義、構成から出発する数学の綜合的方法の模倣であつた事、(ハ)之に反し、真の形而上学の方法は、ニュートンの方法のように経験の分析によるべき事、(ニ)従つて形而上

学の真の確実性を獲得する為のこの論述は、それ自身旧来の形而上学ではない事、(ハ)然し、分析的方法が完全に行われた後では、真の綜合的方法が形而上学に於いて、行われるであろう事、等である。[6] それ故カントは講義計画に於いても、旧来の形而上学の「誤謬の源泉と、誤謬を何時か排除する事が可能ならば、それによつてのみ誤謬が排除され得る、判断の検量器」[7]を求めているが、それはアカデミー論文からすれば、「確実な経験的命題及びそれらから直接的に導き出された直接的帰結」[8]となる筈であるが、計画ではそれ以上立ち入つていない。

第二に論理学には「健全な悟性の批判と指令」と「本来的な学識の批判と指令」の二種があり、後者即ち「全体としての哲学（Weltweisheit）全体の批判と指令、従つて完全な論理学」は、「哲学の終極」に於いて存在し得るのであり、それは「理性のかかる建築物が、それに従つて持続的且つ規則的に完全に築かるべき、厳密な基底図を投企する事を可能にする」という。[9] 勿論講義は前者を予定しているが、カントはそれを又「悟性の批判」、後者の論理学は「形而上学のオルガノン」[10]とも呼んでいる。カントが当時の講義―形而上学の―の「終極」で―それは計画では「万物の原因についての考察、即ち神と世界についての学」[11]である―果してこの「形而上学のオルガノン」を講じたかどうかは疑問[12]としても、この後者は広義の「理性の批判」[13]に当り、それ故「理性の批判が、趣味の批判、即ち美学を若干見渡す」事は講義に於いても行われていた。このように「悟性批判」「理性批判」「趣味批判」という用語が現われているが、それが批判期の成熟した使用法でない事は当然であろう。唯「形而上学のオルガノン」としての「理性批判」の構想は、アカデミー論文の、「形而上学の方法は、確実な内的経験、即ち直接明白な意識によつて、何等かの一般的性質の概念の中に確実に含まれている諸々の徴表を探究せよ」[14]という主張とは、少くとも形而上学と論理学の講義計画の中では、結合した形で示されていない。

第三に右のように形而上学と論理学に態度をとるカントは、倫理学を語る場合には、直ちに同じ態度を執つてはいない。寧ろカントは、後述するアカデミー論文での道徳観を更に徹底し、より原理的に考えようとするのである。先ず計画の中では「道徳哲学は、形而上学同様に未だ寧ろ、学問であるという仮象と徹底性の若干の外観を帯びている―この双方共に道徳哲学にあつては出会う事が出来ぬものであるにも拘らず―という特殊な運命を持つている」[15]。その原因は「行為に於ける善と悪の区別、及び道徳的な正当性に関する判断は、正しく人間の心からして、しかも証明の迂路なしに、ひとが心情（Sentiment）と呼ぶものによつて、容易にしかも正当に認識され得る」という点にある。即ち道徳哲学の問は「大部分は既に理性的根拠以前に決定されている」[16]―これは「形而上学」と異る点である―という。

それではカントは倫理的現象の「理性的根拠」を求めるべきであり、善悪の規準を「心」「心情」に求むべきではない、というのであるか。この素朴な疑問で更に彼の計画を見ると、此の頃親しんでいた英国経験論の道徳哲学者達について「シャフツベリー、ハチスン、ヒュームの試みは、不完全であり欠陥があるけれども、凡ゆる道徳の第一の根拠を探し出す点で、最も深い所に到達している」[17]が、「厳密さと拡充」が欠けているという。そして講義計画によると、「徳論」で「生起すべきものを示す前に、生起するものを何時も歴史的且つ哲学的に考量する」事によつて、「人間に対してその偶然的な状態を印象づける変り易い形態によつて歪められ、かかるものとして哲学者によつてさえも殆んど常に誤認された人間のみならず、常に持続する人間の本性、及び、創造物の中での人間の特有の位置をも併せて……それに従つてひとが人間を研究せねばならぬ方法を、私は判明にするであろう」[18]。

カントは以上のように、英国経験論流の道徳哲学を高く評価し、そこでは「凡ゆる道徳の第一の根拠」が求められて居り、唯その厳密化と拡充が必要である、と考えた。その限り我々は、アカデミー論文

に立ち戻つて、其処に展開されているカントの、「感情」に直覚的に基く「道徳」観を見、その見解に含まれている難点を見守る事が必要であろう。

(2)前述のようにアカデミー論文は、分析的方法に従うべき事を示していた。分析によつて示されるのは、最早それ以上分析され得ぬ概念であろう。第一考察第三節でカントはいう。「快、不快、欲求、嫌悪及びこれら無数のものの説明は、決して充分な分析によつて提供されたことはない事を、私は告白する、そして私はこのように分析出来ない事を怪まない[19]」。即ち彼は表象、併存、継起等の概念は殆んど分析出来ず、空間、時間、人間の様々の感情等は部分的にしか分析されないとする。

第四考察第二節は「道徳の第一の根拠は、その現在の状態では、未だ猶凡ゆる必要な明証性を持ち得ぬ」と題され、六十年代前半のカントの道徳観を知るに足る重要な見解を包含している。

第一に「義務（Verbindlichkeit）」という道徳の根本概念の一つを考える。「これ又はあれをなさねばならぬ、他のものをなしてはならぬ」という時、「ねばならぬ（Sollen）」は「行為の必然性」を次の二重の意味で示す。(イ)私があるものを「目的」として欲するならば、何かある他のものをその「手段」としてなすべきである、(ロ)又は、何かあるものを「直接的に」「目的として」なし且つ現実的になすべきである、という二つの場合がそれである。カントは前者を「手段の必然性」又は「問題的必然性（necessitas problematica）」、後者を「目的の必然性」又は「合法的必然性（necessitas legalis）」と呼びうる[20]、という。前者は、ある目的に到達しようとする場合にとるべき手段の「指令」に外ならず、その目的自体が、真に人間としてなさねばならぬものであるか否か、に就ては全く問う所とならぬ。之に反し、「その行為が、それ自体に於いて必然的である目的に従属」している限りに於いて、真の義務はある。カントは従つて前者の必然性は全く義務でなく、後者の必然性のみが「義務」であるという。その理由は、「行為を、ある目的の制約の下に於いてではなくて、直接的に必然的であるとして、命令する[21]」のが「義務の規則と根拠」であるからであり、義務としての行為は、他の目的の手段となつてはならぬ、と考えるからである。「義務」としての行為は「直接的に必然的」である行為、換言すれば「それ自体に於いて必然的である目的に従属」する行為である。我々はここで批判期の「仮言命法」や「定言命法」への萌芽を見ると共に、同時に批判期と同じ程度のカントの思索をここから要求してはならぬであろう。カントは、義務は一切の条件づけや偶然的な目的づけを排除した所に成立し得るとのみ云つているだけであり、又それ以上にカントの思索が進展しているわけでない。「凡ゆる義務のかかる直接的な最高の規則は、端的に証明する事が出来ない（unerweislich）ものでなければならぬ[22]」。

第二にカントは「この対象について長い事反省したあとで」、義務の「形式的な根拠」を、「汝によつて可能な、最も完全なものをなせ」、「汝によつて可能な最大の完全性が、それによつて妨げられることを、なすな」の二つとし、夫々「行為すべき凡ゆる義務の第一の形式的な根拠」、「行為すべからざる義務」に関する第一の形式的な根拠であるとするが[23]、之について詳考の要はないであろう。

第三にカントは、義務乃至義務の根拠を、最早それ以上分析出来ないものと考えている事が取り上げられる。一体義務としての行為が「直接的に必然的」であり、「それ自体に於いて必然的である目的」に従うとすれば、あの講義計画で我々が考えたように、この「必然的である目的」は、「理性根拠」に更に基かねばならぬか、又は「心」「心情」に依存するか、の何れかであろう。即ちカントが分析出来ない、証明出来ない、という時、その発言の場所が追求されねばならぬ。我

々はこの論稿でのカントの道徳観を、以下右の視点から追求する事にする。

第一にカントは、「真であるもの」即ち「真であるものという分析する事の出来ぬ概念」を表象する能力は「認識」であり、「善なるもの」を感じる能力は「感情」であるとする。[24] 即ち理論的形而上学と道徳哲学とは夫々別の能力、従つて原理に基くとされ、「形而上学のオルガノン」たる「理性批判」は、「認識」能力に、義務、目的、善は凡て「感情」に基くとされる。このように理論哲学と実践哲学の原理の差異が、本章で取扱う頃の批判前期のカントの道徳哲学の特徴の一つである。

第二に、「善なるものの、分析されない感情も亦存在する（この感情は、決して端的にある物の中において見出されるのではなく、常にある感じる存在者への関係において、見出される）[25]」という前提がある。人間という「感じる存在者」が常に「善なるものの、より単純な感覚」を持つ事、即ち人間は、善を、「感情」「感覚」、即ち直接的な直覚によつて把え得る事、これがカントの、この頃の直覚的な道徳観である。勿論この論稿で力説されるような「分析」が全く無視された訳ではない。我々は「悟性」の力によつて、「善なるものの合成された又混乱した概念」を「分析」して、この概念が「善きもののより単純な感覚」から発生したものである事を「判明」にする事が出来る。然し「悟性」の「分析」は「善」を生み出しはしない。「善」は人間が直接的に感覚し得、人間の感情の中に直接的に在る単純な性質である。「然しこの善きものが実際単純であるならば、これは善い、という判断は、全く証明する事が出来ない（unerweislich）のであり、対象の表象を伴う快の感情の意識の、直接的な結果なのである[26]」。それ故ある行為が「直接的に善いと考えられ」、最早他の善を含まぬならば、「この行為の必然性は、義務の、証明する事の出来ない実質的な原則である[27]」。

要するにカントのこの論稿での道徳観は、従つて義務の「直接的に必然的」である性質は、「善なるものの、分析されない感情」が直接的に与えられている、という前提に基く。それ自身必然的に善い行為をなすべし、というのが真の義務であるとすれば、「直接的によいと考えられる」行為をなせ、という事になる。即ち単純で直接的に善い感情に基く行為は、凡て義務となる。所で、善は直接的に感情において単純に感覚されるとすると、換言すれば、それ以上分析出来ぬ単純な善なるものの感覚が必ずあるとすると、我々は、「善なるもののより単純な感覚」へと「分析」出来るか出来ないか、に義務とそうでないものとの区別を求めねばならぬであろう。所で、この区別そのものは、最初は「悟性」に基くが、結局は悟性では「証明しえない」「感情」に基く。即ち義務と義務でないもの、従つて又善と善でないもの、を究極的に区別するのは、「分析されない」、「善なるもの」の「感情」である事になる。然しカントにとつて、快や不快や嫌悪も分析されえぬ感情であるとされた。同様に悪も亦分析されえぬ感情である筈である。して見ると、分析されえぬ感情というだけでは、善を悪と、又は不快や嫌悪と、区別する徴表は何処にあるであろうか。カントの直覚的な、「感情」に「善」「義務」が基く、という道徳観は、こうして、「善」がいかにして善と呼ばれるに値いするのか、「義務」がいかにしてその必然性を保証し得るか、という点で、「悟性」「認識」によつては「証明しえない」とし、かく「証明し得ない」という仕方で、それ等の直覚的所与性を確信しているに留つているのである。

右のような限界を意識するかのように、カントは、第四考察の終りの所で、(イ)「義務の最高の根本概念」が更に一層確実に規定されねばならぬ事、(ロ)実践哲学の「第一の原則は、認識能力」であるか、「感情（欲求能力の第一の内的根拠）」であるかが、先ず第一に決着をつけられねばならぬ[28]、と述べている。

即ち前述のように、講義計画の中で、カントが倫理現象の「理性根

拠」を求めるべきであり、しかもシャフツベリー、ハチスン、ヒュームの試み―道徳感情、道徳感覚を説く故に、アカデミー論文の背景となつているが―の「深い」「道徳の第一の根拠」を賞讃している、という事実は、実は右のアカデミー論文の終りでのカントの道徳哲学の原理への態度を前提としてのみ、理解し得るであろう。カントは、道徳哲学の領域では、全く経験論、しかも道徳感情説に当時立場を定めているといつてよい。然しカントの内には、既に、この立場に対する一種の疑問が生じて来ていた。それが、「理性根拠」を求めるべきである、という考えであるが、その考えが具体化する為には、時が必要であり、何よりも、直覚的な道徳感情説そのものの内的批判が行われねばならないのである。本章でのカントの感情を原理とする道徳観が、いかにして、理性を原理とするそれへと転回せざるを得ないか、その内的理由を次章で追求する事にしよう。

第二章　悟性・自由・道徳

本章は前章と並んで、『純粋理性批判』（一七八一）出版以前のカントの道徳観の原理的検討を任務とする。そして特に本章では、(1)前章で述べたような、感情を原理とする道徳観が、『感性界と叡知界の形式と原理について』（一七七〇）の教授就任論文ではつきり否定され、悟性乃至理性を原理とする考え方へと転回している事実を確認し、(2)前章での立場が何故に右の立場へと転回せざるを得なかつたかを、六十年代後半のカントの思想の検討から再吟味し、(3)右就任論文の道徳観が、七十年代に於いて一貫して維持されたか、又維持され得るか否か、を追求して見たいと思う。問題はカントの道徳哲学の原理なのであるから、その意味で本章の標題は選ばれたのである。標題は同時に視点なのである。

(1)七十年の就任論文は、前章の六十年代中葉の思想と比較すると、形而上学の面でも道徳哲学の面でも明瞭に異る立場がある。ここでは専ら後者について考える。簡単にいうと道徳的概念は「純粋悟性」によつて、認識されるのであつて、「感情」によるのではない。「…道徳的概念は、経験によつてではなく、純粋悟性によつて認識される（…sunt conceptus morales, non experiundo, sed per ipsum intellectum purum cogniti.）」[1]。カントは「感性（sensualitas）」と「悟性（理性）(intelligentia (rationalitas))」とに人間の能力を分ち、前者の対象が感性的なもの即ち「現象」（phenomenon）、後者の対象が超感性的なもの即ち叡知的なもの即ち「本体」（noumenon）であるとする。それ故認識に「感性的認識（cognitio sensitiva）と「悟（理）性的認識（cognitio intellectualis (rationalis)）」の二種[2]を分ち、道徳的認識を後者に属させる。

悟性的認識の目的は(イ)「吟味的（elencticus）」か(ロ)「主張的（dogmaticus）」であり、前者は「感性的に認識されたもの」を「本体」から区別し、誤りを避けるという「消極的」な役割りであり、後者は「存在論」や「合理的心理学」が提供する「純粋悟性の普遍的原理（principia generalia intellectus puri）」が、「純粋悟性によつてのみ表象され、凡ゆる他のものの、その実在性に関しての、共通の尺度である、範型（exemplar）」へと進む限り、主張的なのである。この「範型」「尺度」となるものこそ「本体としての完全性（Perfectio Noumenon）」に外ならぬ[3]。即ち悟性的認識の最高の目的は、この「本体としての完全性」であり、これは(イ)「理論的意味では（in sensu theoretico」「最高の存在、神（ens summum, Deus）」であり、(ロ)「実践的意味では（in sensu practico）」「道徳的完全性（Perfectio moralis）」である[4]。

道徳哲学はそれ故全く悟性的認識の傘下にあり、感情を原理とする

道徳哲学は全く否定されて了う。「従つて道徳哲学は、評価の第一の原理（principia diiudicandi prima）を提供する限り、純粋悟性（intellectus purus）によつてのみ認識され、それ自身純粋哲学に属している。そして、その試金石を快感（sensus voluptatis）又は不快感（sensus taedii）へと強制する人々は、最高の権利で罰される。エピクロスも、ある程度距離をとつて彼に従つている、シャフツベリー及びその追随者のような、若干の近世の人々も」[5]。

前章のアカデミー論文で相離れていた理論哲学と道徳哲学の原理が、ここでは「純粋悟性」へと一元化され、道徳の原理は感情から悟性へと転回している。一体この転回は、いかなるカントの思索の内的発展を前提とするのであるか。再び我々は六十年代後半のカントの道徳観に立ち戻つて、それを今見たような原理的転回に到らしめた内的理由を、資料が存在する限りは、追求出来るであろう。

(2)(イ)前章でアカデミー論文の道徳観を考えたが、同論文公刊の六四年は『美と崇高との感情に関する考察』が公にされた年でもあり、「満足や嫌悪の種々の感じ（Empfindung）は…各人に固有な感情（Gefühl）に基く」[6]というこの論稿は、アカデミー論文の、感情を原理とする考えと同じ立場であると云つてよい。但しカントの広く豊な人間知には同感し得ても、道徳哲学の原理をその中に求めようとすれば、真の「徳」の「原則」は、「人間本性の美と尊厳に関する感情である」[7]という一句位となり、その意味では考慮外に置いてよい。

(2)(ロ)唯注目すべきであるのは、六四年から六五年にかけて書かれたと現在推定されている[8]、『美と崇高との感情に関する考察への覚書』として一括されているカントの手記[9]の中に、断片的ではあるが、(イ)感情を原理とする道徳観への反省が見られるし、(ロ)更にルソーに対するカントの内的態度の表明があり、(ハ)道徳観に於いて「自由」の問題が前面に出て来る等、アカデミー論文を超える視野が開けているので、次に些か検討を加えたい。

カントのルソーに対する態度は、この『覚書』では、傾倒とそれへの反省の交織である。「悟性にとつて、趣味を持つ事は重荷である。表現の美しさが私を最早決して乱さない迄、私はルソーを読まなければならない、その時はじめて私はルソーを理性で探究し得る」[10]。傾倒を示す文は多いが、又同様にルソーから自立的であろうとするカントの告白も多い。「私自身は傾向からして探究者である」[11]というカントはルソーからの影響をいかに客観化したか。「私は認識への全面的な渇望を感じ、認識の中を広く進んでやまない熱望を感じ、獲得された凡ゆるものに満足する事をも、感じる。この事のみが人間の名誉であり得ると私が信じ、無知な大衆を私が軽蔑していた、時があつた。ルソーが私を正して呉れた。この瞞着的な美点は消え失せた、私は人間を畏敬する事を学んだ。人間の権利を定立する価値を、この考察が他の凡ての人々に与える事が出来る、と私が信じていないならば、私は普通の労働者よりも役に立たぬものである事が分るだろう」[12]。カントのこの告白は率直に受け入れるべきであるが、「人間を畏敬する事」を「理性」で「探究」するカントの此の頃の思索の中には、自由の児ルソーから学んだ「人間」の「自由」の問題が屢々登場して来る。「本来の意味の自由（形而上学的自由ではなくて道徳的な自由）[13]が、いかにして、徳の最高の原理であり又凡ゆる幸福の原理であるか」。「人間の最高の要件は、人間が創造物の中での彼の地位をいかにして然るべく充足し、人間である為にそれでなければならないものを、いかにして正しく理解するか、を知る事である」[14]。「私の感情又は他人の感情を動かしている支持点を、世界の外に考えるべきか、世界の中に考えるべきか、という問題がある。私は自然の状態の中に、即ち自由の状態の中に、支持点を見出す、と答える」[15]。ここにいわれる「自然」が初期のカントの思索の主題であつた外的自然ではなく、「人間」の「自然」、

即ち人間本性である事は当然であろう。「ルソーは人間的な容認された形態の多様性の中に、何よりも先ず、人間の深く隠れた本性と、その考察によつて摂理がそれに従つて正当化される、隠された法則とを発見した」[16]。

カントが「人間の深く隠れた本性」と「隠された法則」を追求する時、嘗ての「感情」よりも広く深い所に人間の道徳の原理は求められる事になる。感情では「自由」は説明出来ない。「他人の意志が彼の意志に従属している事は不完全であり矛盾している、何故なら人間は自発性（spontaneitas）を持つているから、人間が〔他の〕人間の意志に従属しているならば（例え彼が自ら全く選び得るとはいえ）、彼は醜く且つ軽蔑さるべきである。然し人間が神の意志に従属しているならば、彼は自然のもとにある」[17]。人間の「自由」と「意志」との連関がこうした形で取り上げられるようになる。「意志は、それが自由の法則に従つて、善きもの一般の最大の根拠たる限り、完全である。道徳的感情は、意志の完全性に関する感情である」[18]。「意志」が「自由」の問題と関係する事によつて「神が道徳の創始者であるかどうか、即ち我々は、神の認識された意志によつてのみ、善を悪から区別出来るかどうか」[19]、という考えも亦生じて来る。凡て直覚的な道徳説時代には見られなかつたカントの自由な思索である。そして「道徳的感情」自身がこの「自由」から説明されるに到るのである。「快、不快の感情は、それに対して我々が受動的であるものについての感情であるか、又は善と悪に対する、自由による、能動的な原理としての、我々自身についての感情であるか、である。後者が道徳的感情である」[20]。即ち「道徳的感情」とは「自由な恣意（freie Willkür）に全能力と感受性が従属している事」[21]に外ならぬ。ここに「感情」という嘗ての原理の代りに、「自由な恣意」が示されているといつてよい。

この「自由」、「意志」の立場から、「善」、「行為」も亦考え直される。「自由な行為の客観的な善（神にあつては同時に主観的であるが）は従つて又、客観的必然性と同一であるが、仮言的であるか、又は定言的である。前者は手段としての行為の善であり、後者は目的としての行為の善である」[22]。又「可能的な目的に対する、仮言的な手段の行為の必然性は蓋然的であり、現実的な目的に対する行為の必然性は、定言的必然性であり、賢明さの定言的必然性は道徳的である」[23]。然し何れにしてもこの『覚書』を一貫しているのは、「究極の目的は、人間の規定を見出す事である」[24]というカントの意図であり、その限り前章で見た講義計画中の「常に持続する人間の本性」の「研究」の展開ではあるが、この人間の「本性」を前章のように「感情」と考えず、「自由」な「意志」乃至「恣意」として反省させる深い動機は、ルソーにある、と考えてよいであろう。勿論ルソーなしにはカントは「自由」を原理に置かなかつたであろう、とは決していえない。何故なら前章初頭でも触れたように、私講師論文で既に「自由な恣意」と「自由」の問題は、カントに提出されていたからである。但し「人間を畏敬する事を学んだ」というカントの告白は忘れられてはならないであろう。

然し「自由」、「意志」は、未だ「理性」との関係に於いて考えられていない。この『覚書』で既に「ひとは、形而上学は、人間の理性の限界（Schranke）に関する学といい得る」[25]、とカントは考えていたにも拘らず。

(2) 次に我々は『道徳哲学に関する省察』[26]として一括されるカントの手記の中で、前項迄に考察した時期以降、七十年の就任論文迄の時代にほぼ属していると推定されるもの[27]を選び、何故に道徳の原理が「理性」であると考えらるべきであつたか、を吟味したい。

前項の『覚書』で既に「ルソーは綜合的なやり方をし、自然的人間からはじめる。私は分析的なやり方をし、道徳的な人間からはじめる」[28]

としていたカントは、先ずこの『省察』で「自由」な「意志」を様々な角度から取り扱つている。「我々は先ず人間に於いて、恣意を注目し、更に人間の最も一般的な行為に於いても亦自由な恣意を注目する。特に人間が、それをなさぬ事があるとはいえ、なすべきものを考える事が出来る、という事を注目する」[29]。善も亦「意志」に還元され、善と快とは明確に分離される。「意志と一致する限りでの、あるものが、善である。感覚と一致する限りでの、あるものが、快である」[30]。「道徳的感情」も亦「自由な意志」に基づくとされるに到る。「直接的によいものは、単に自由に於いてのみ、出会う事が出来る。…自由は行為する能力である…。…人格以外の何ものも絶対な価値を持たぬ、そしてこの絶対的価値は、人格の自由な恣意にある。自由が、はじまりをもつ凡てのものの第一の根拠を含むのと同様に、自由な意志は、独立的な価値のみを含むものである。道徳的感情は根源的に感情ではない。それは、自己自身を外面的な立場から考察し感じる、必然的な内的な法則に基づく」[31]。ここで「自由」が「はじまりをもつ凡てのものの第一の根拠」を含み—即ち批判期の「先験的自由」を想起させる云い方をされ、「自由な意志」が「人格」とされ—即ち「実践的自由」を先駆するような考え方が現われているといえよう。固よりこの「自由」や「意志」や「人格」が、「理性」とどのような構造連関を持つか、これは『省察』の過程を通じて追求されねばならないが、現段階でも「我々は、理性の根本活動を持つ、これに従つて、我々は、我々の活動を理性と一致して使用せざるを得ず、従つて我々の活動が理性によつて反論されるや否や、我々は不満を持たざるを得ない」[32]、とか、更に「道徳は、意志が理性の動因下に客観的に従属する事である。感性は意志が傾向性の下に従属する事である」[33]という考察がある。この「理性」をいかにカントが此の頃考えているかは以下に譲つて、道徳の根本に「自由」、「意志」を置く、というカントの立場だけを確認しておきたい。

こうして「道徳感情」の理論は六十年代後半のカントから否定される事になる。「道徳感情説は、それが、ひとがいかにしてある事を是認し又は拒否し、なすべきか、についての客観的に妥当する確率や第一原理を確実に定立すべきであるというよりは、寧ろ、我々が若干の種類の行為に与える是認の現象を説明する、仮説である」[34]。「自由」や「意志」を道徳の根柢に置き、いかになすべきであるか、に対する「第一原理」を求めようとすれば、それは当然個々の「恣意」に客観的に妥当すべき法則でなければならず、まさにこういう法則こそ、「道徳感情」説や、道徳的概念の単なる分析からは、決して生れて来ない。固より六十年代後半のカントが右の意味での法則を完全に把握し得たわけではないが、少くともそれを求める事が、道徳哲学の課題であるという事の認識が、カントの六十年代中葉の思索の立場を否定させることになるのである。「ハチスンの原理は非哲学的である…。ヴオルフの原理は非哲学的である…」[35]。

それでは「自由」と「意志」と「理性」とは、いかなる連関があるか。「自由」な「恣意」を認めるならば、いかにして「道徳」は成立し得るか。そこにカントの苦しみはある。カントは此の頃「道徳」を成立させる「根拠」を、「神」に求めたと評し得る。少くとも「恣意」を統宰し得る普遍的な「意志」の「原型」を「神」の中に求めた、と考え得る。今はまだ批判前期なのである。「凡ゆる道徳は理念に基づく。人間に於ける理念の像は常に不完全である。神の悟性（Verstand）[36]の中には、神自身の直観がある、それ故原型（Urbilder）がある」。「道徳の最高の原理は、概念からでなく、一切を支配する意志の〔最高にして根源的な善の〕理念からか、又は我々の意志がその中に含まれている、一切を統一する意志からか、である」[37]。そして後者の「意志」と雖も、「凡ゆる自由な意志の原型としての最上位の意志の理念」[38]と

して考えられているのである。固より道徳は、唯人間の道徳である事をカントは決して否定するものではない。人間の道徳の普遍的一致を原理的に探究するカントの途上の今の段階では、「神の意志」が「人間の意志」の「根拠」として考えられているのである。カントの提出している問題は、人間の「自由」な「意志」、「恣意」からして、いかに普遍妥当的な道徳的法則が求められるか、であつた。

「然しいかにして恣意が法則の根拠たりうるのであるか。ある意志が他人の意志と必然的に一致する根拠であるものが、法則をもたらす[39]」とすれば、「意志」の「必然的」な「一致」の「根拠」を求めなければならぬ。カントは「絶対的によい行為は必然的に凡ゆる人にとつて、よくなければならぬ。それ故感情に関係しているのではない[40]」とか、「道徳法則（lex moralis）は絶対的（無制約的）であるか、仮言的であるか、である。（第一のものは制約なしに強制し、第二のものは、この必然性の制約によつて制限されている）[41]」など、種々の側面から、個々の「恣意」を支配する「道徳法則」を見出そうと努力しているが、やはりこの七十年以前の今の段階では、自由な「意志」の必然的一致の「根拠」を「神の意志」に求めていると云わざるを得ぬ。「道徳的法則は、神の意志の根拠である。神の意志は、神がそれにより幸福を立派な振舞いと結びつけるところの、神の善意と正義を媒介として、我々の意志の根拠である[42]」。それ故六十年代後半のカントの道徳哲学の原理は、「自由」な「意志」の「根拠」は「神の意志」であるという、六十年代中葉の立場からすれば、伝統的形而上学的な思考なのであつた。但し繰返しておくが、カントは、この「神の意志」から道徳法則を演繹しようとしているのではなく、人間にとつて「道徳法則」がありうるとすれば、その「原型」は「神の意志」に求められねばならぬ、と考えるのである。そしてこの考えは同時に、カントが人間の「自由」と「意志」とを、真に人間の「理性」との連関に於いて、把えていない事を示す。この課題は、七十年の就任論文以降十年間の「荊刺に富んだ批判の小径[43]」に於いてのみ開拓されるべき課題となる。即ち「その意志自身が、人間の意志の根拠である神のみが、人間の意志の、神との一致の原因であり、根源的立法者（legislator originarius）である。即ち神の力は、人間の意志の偶然的且つ任意の一致に基かぬ…[44]」という考えを以て、七十年の就任論文における、「理性的認識」の最高の目的である、理論的には「最高の存在、神」、実践的には「道徳的完全性」というカントの思想を産出せしめるに到つた、一つの内的根拠と見做す事が出来るであろう。

(2)(ニ)『道徳哲学への省察』のこの時代のかかる思索はほゞその頃の『形而上学への省察[45]』の中からも裏づけられる。「我々は我々の人格性の意識によつて叡知界にあるのを見、又我々が自由である事を見出す[46]」。「世界の叡知的概念は従つて完全性の概念である。悟性界は従つて道徳的世界であり、この世界の法則は凡ゆる世界にとつて、完全性の客観的法則として妥当する。…叡知界（mundus intelligibilis）は理性的存在者の世界であり、自由の客観的法則に従つて見られた世界である[47]」。つまりカントは此の頃から「自由」、「人格」は感性的自然界から独立した所に在り得ると考えていたのであり、否まさに「自由は、外的に規定する根拠から独立に、知的な恣意に従つて、行為し得る能力に存する[48]」と考えていた。「自由」が感性界でなく叡知界に属するという厳粛な考えは、然しながら体験的には、後悔や良心の苛責という事実を根柢にするものであろう。「自己がいわば二重でないとしたら、ひとが自己自身を咎め得るという事は、いかにして可能であるか[49]」。但し「自由」、「恣意」を事実上認めねばならぬとしても、「善」をも「悪」をも平等になし得るのは、真の「自由」ではないであろう。それ故「道徳的法則は強制する、それは誤ち得る被造物の可能的な強制の根拠である。それは悪しきものを行うという、被造物の自由

を制限する」[50]と考えねばならず、従つて「道徳の最高の原理は、自由な行為の、恣意の根源的な普遍妥当的な法則との一致であるか、又は、世界における目的と本質的に結合しているものとの一致である。それ故神の概念がある…」[51]とカントの思索は展開して行つた。我々はカントの手記の中からこのように此の頃の彼の思索を再構成しても、あながち無理はないであろう事を信ずる。

(3)こうして七十年の就任論文でカントは道徳哲学を全く「悟性的認識」であり「純粋悟性」に基くと考えたのであつたが、この立場を徹底するならば、道徳哲学は理論的哲学と全く同じ「悟性」の原理で、しかも「認識」として全く理論的に追求される事にならざるを得ない。それ故七十年代のカントの道徳観は、(イ)就任論文に現われている、道徳に対する主知主義的態度の徹底化、(ロ)右の主知主義的態度からの独立化、の二面の過程の交錯として整理され得ると思う。

(3)(イ)「道徳的法則は、自由な意志一般に対して妥当するが故に、人間の意志に対しても亦妥当する」[52]。後の『道徳形而上学原論』を先駆するこの考えは、前節で述べたような、「神の意志」を「人間の意志」の「根拠」と見做す事を前提としている。やはり『原論』を先取するかのように、カントは「神」の在り方に「人間」の在り方を比較する。「神はそれ自らの中に道徳的法則を見る（人間も亦）、そして神は自己自らこの法則の本質的な原型として存する（人間はそれ自らに於いてこの反対の可能性を見る）…人間は道徳的法則に従う、神は然し道徳的法則を、こえはしないが、それを主観的に必然的であり同時に客観的に必然的な法則として見做す。叡知的なものからすれば、道徳法則は主観的でもある。然し感性的なるものからすれば、客観的である。最上位の意志は、凡ゆる偶然的な目的の制約であるそれ自身に於いて必然的な目的にかかわる。この必然的な目的は精神の目的であり、人間の法則である。人間は更に他の目的を自己の上に持つ。精神は然し全く自己の中に持つ。人間はかかる仕方で自己に責任がある」[53]。この対比は勿論、人間の道徳法則の確立の為なのである。「理性的認識」の「理性」は、人間の理性でなければならず、人間の理性の上にのみ、道徳法則は確立されねばならない。

こうして七二年頃のカントは、「道徳的判定の原理」は「神の意志」でなく―「我々は神の意志の道徳的価値を認識しえぬであろう」[54]から―又アリストテレス的「中庸」でもなく、「完全性という普遍的概念」でもなく、「幸福という普遍概念」でもなく、「私的な幸福」でもなく―何故ならそれは経験的であるから―更に「道徳的感情」や「趣味」でもなく―それは主観に対して相対的であるから―まさに「理性」である、とする。[55]「道徳的判断は感情から起るのではない、感情は道徳的判断から起るのである。凡ゆる道徳的感情は、悟性による道徳的判断を前提とする」[56]。このように七十年代初期には、「理性」、「悟性」が「道徳的判断」の主体とされ、「道徳的感情」すらこの「判断」から起るとされる―これを道徳に対する主知主義的な態度と呼び得るであろう。

勿論この「理性」、「悟性」の「原型」としての「神」が再三出現する事は未だ怪しむに足りないが[57]、かかる「原型」に照らされる限り、「人間性は神聖であり犯し難い」[58]のであり、七十年代中葉以降に於いても、かかる「人間性」を各自の中に持つ「我々は、いかにして幸福であるに値するものとなるか」[59]という問が問われ、「人間の本性の尊厳は、単に自由の中にある。自由によつてのみ、我々は何かあるよきものに、価値あるものに、なり得る」[60]と答えられている。一体現在の「理性」、「悟性」からすれば、「自由」や「意志」はどのように説明され判断されるのであろうか。

「純粋な、即ち凡ゆる（感性的な）衝動から切り離された理性は、自由一般に関し、立法的な力を持つ。この力をどの理性的存在者も認識せねばならぬ」[61]。「第一の当為は、その下に於いてのみ、自由が、先

天的に規定する恒常的な規則に従う能力となる、制限である」[62]。従つて「自由」とは「理性」の「立法的な力」に従う「能力」である。それではこの「理性」の自己立法のそもそも最初の「当為」は更にやはり「原型」としての「神」から演繹されるとカントはいうかと思うと、カントはそういう考えを採らず、却つて「第一の当為（根源的な＝絶対的又は普遍的な、義務の理念）は、把握され得ない」[63]――あのアカデミー論文を想起するかのように――というのである。「道徳の原理に関する闘いの困難さの凡ては、定言命法がいかにして可能であるか、である」[64]とすれば、右の「把握され得ない」という時の「ない」は、何処からその力を獲得するのであるのか。カントが道徳に対して理論的な立場を執つている為に「把握され得ない」のであるか。それとも、人間の理性と自由にとつては、理性の立法に従う自由とは根源的な事実であるからなのか。我々としては、カントが今や正しく、人間の理性、悟性の立場に立つている事を、右の「当為」に関する考えから知り得るのである。

「自由」な「行為」は「理性」から命令される限りにおいて、自由となる。カントは此の七十年代後半頃からこの連関を「統覚」として、理論的に追求しようとした。「悟性が客観的法則によつて、活動の原因の影響を現象に及ぼす事は、逆説である。これは自然（現象の総括）と自由を区別する力である。我々の行為は自己原因（単なる現象としての）によつて規定されていないから。悟性の自己活動性は、原因の異つた種類である。それ以外には悟性は理念以外の何物をも生み出さない」[65]。「悟性の自己活動性」が「自由」なのである。「行為を規定するのは、単に我々の自己であり、決して異つた素質でもなく、経験的に規定されているいかなる現象の連鎖でもない」[66]。「悟性の自己活動性」とは「自己」であり、次に見るように「統覚」なのである。「活動するものとしての知的な（intellektuel）存在としての、自己自身の統覚（apperception 原文ノマヽ）は、自由である」[67]。「感覚の統覚は実体であり、自己活動性の統覚は人格である。人格の価値は、根源的な規則に従つて自己自身と一致する自由に基く」[68]。ここで「統覚」という概念を、ほゞ七十年代中葉頃のカントの『形而上学への省察』での用法に即して考えると、「統覚とは、思惟する主観一般としての自己自身の知覚である。統覚とは、思惟の意識、即ち心の中に定立されている通りの表象の意識である」[69]、或は「直観は対象の直観（apprehensio）であるか又は我々自身の直観であるかである、後者（apperceptio）は凡ゆる認識に、悟性の認識と理性の認識にも亦、関係する。…凡ゆる統覚の制約は、思惟する主観の統一である」[70]等を見れば充分であろう。此の頃既に、感性、悟性、理性の区別は成立して居り、更にカントは批判期と異つて、右に見られるように「思惟する主観」の自己直観が可能であるとしているとしても、とにかくカントは、かかる「悟性」の、即ち「知的な存在」の「自己活動性」の「統覚」が、「自由」であり「人格」であると考えた。「悟性」という「認識」能力の働きそのものが「自由」であるという考えは、道徳哲学の原理を、理論哲学の原理である「理性」に一元化しよう、というあの七十年の就任論文の主知主義的な道徳観の徹底ではあるまいか。若し「自由」、即ち道徳哲学の核となる概念を、「悟性」そのものの「自己活動性」に求める事が正しいならば、道徳法則は、「悟性」から演繹され得る事になるであろう。カントは勿論このように、理論的認識能力である「悟性」の「統覚」から、一切の道徳哲学の法則を演繹する迄には立ち到らなかつたが、かなり後までこの種の試みを示す『省察』は残存するのである。

然しながら何よりも、若し悟性の自発的な自己活動性が、そのまゝ道徳法則を定立し得るのであるならば、悟性の指令する法則は直ちに道徳法則であり、我々は何を為すべきか、は全く問題とならぬ。少くともこれは、カントにとつて人間の道徳に値しないものでなければならぬ。感性的自然を持つ人間に顧慮を払わない道徳観といわねばならぬ。即ち「悟性」の「自己活動性」は、たしかに人間の自発性とし

ての「自由」を人間に意識させる場所ではあるが、道徳法則を与える場所ではないのである。（詳細は次章参照）「悟性」は成程人間の悟性ではあるが、人間に於ける「感性」を考慮しない限り、「第一の当為）根源的な＝絶対的又は普遍的な、義務の理念）は、把握され得ない」事にならざるを得ない。

(3)(ロ)七十年代中葉以降に右のようにカントの就任論文の立場の一つの徹底化が、例え断片的な形であるにもせよ、成立していた事は確実である。カントが何故にこの試みを放棄したかは述べていないけれども、若し道徳の原理が全く「悟性」であるとすれば、「悟性」的「統覚」の及ぶ範囲が即ち道徳の範囲であり、何をなすべきか、という当為の問も、義務の命令も、「悟性」が何を規定しうるか、という事実と存在の問に還元される事になる。成程「悟性」は感情、感覚、感情と異る。後者に基く限りでの道徳は、経験的道徳であり、主観的、偶然的、経験的であろう。然し「悟性」とは固々、判断し判定する能力ではないか。実際就任論文でも、道徳哲学は、何が善であり悪であるのかの判定の、従つてその意味での「評価の第一の原理」を、「純粋理性」に従つて与える、という完全な理論的関心によつて彩られていた。善、悪の理論的評価の為だけにでも、善とは何であるべきか、という原型がなければならず、この原型がいかにして構想さるべきであるかは、カントによつては、少くとも就任論文では明らかにされていなかつたし、更にこの理論的主知主義的立場は、善を選び、悪を棄て、善き行為をなすべし、という実践的道徳的立場には到達出来なかつた。「道徳的な判定には、悟性のみが属する。道徳的によい意志には、ひとは実際、快適なものよりも、よいものを愛する事が、属している」[71]、というカントの表現は、批判期の厳密な用法とは異るとしても、右に示した如き事態を洞察したものとして解釈出来る。

それ故「悟性」の「統覚」としての「自己活動性」が「自由」である、とカントが語つた時、この「自由」は決して、恣意的、無拘束的、無規則的なものであり、任意気嫌な主観性を意味するものであつてはならない。七十年代後半のカントの「自由」観が、決して主知主義的色彩一点張りのものでなく、寧ろ批判期へと連続し得るものであり、従つて就任論文の思考の徹底化から自由になつている事を以下に些か追求しなければならぬ。

「自由が然し客観的であらねばならぬならば、即ち理性に従つたものでなければならぬなら、自由は普遍妥当的な規則を持たねばならぬ」[72]。この「普遍妥当的な規則」についてカントは種々苦心する。或る所では「自然」との一致に求める。「自然は、創造者にあつては原型、我々にあつては規範である一つの理念として、見做されなければならぬ」[73]。「自然との一致以外に、自由な意志は、衝動からの内的且つ外的独立性に関して、自己自身と一致せねばならぬ」[74]。その限りに於いて、「自由」な「意志」は、いわば自己立法的であり自己拘束的である。但し「自然」との「一致」、「自己」との「一致」は、あくまで理念であり課題である。「私は自由によつて行為を持つが、自由それ自身は、私の力の中に持つていない」[75]。この逆説は何を意味するか。恐らく「自由な行為は、道徳的法則下に包摂され得る限り、事実（factum）である」[76]という事を、従つてカントの生硬な表現を以てすれば、「恣意は道徳によつて制限されるかされないかである。第一の場合は恣意は感性的なそして規則のないものであり、第二の場合には、知的で完全な恣意である。即ち神聖性と徳である」[77]事を—即ちそれ自身としては「感性的」で「規則のない」「恣意」が、「道徳法則」に従う限りに於いて「自由な行為」が在り得るのである事を—従つて「感性的」存在者である人間が、自ら、理性の命令に自発的に服従し、自己をその制約下に置く時、はじめて「自由」となる事を、告げている、と解釈

し得るであろう。カントはその間の事態を比喩的にいう。「神のみが神聖であつて、有限な存在者は、有徳であり、内面的な強制を必要とする」[78]。「道徳的な強制は、普遍的法則による決定である」[79]。勿論この段階では「単なる自由の理念からする実践的法則は、道徳的である」[80]とされ、漸く「実践的」な「自由」即ち「内的法則下における内的自由」[81]が語られているけれども、この「自由」に対する「普遍的」「実践的」「法則」が批判期のような確実な形をとつていない事は、仕方のない事である。然し「自由の普遍的法則に従つて、自己自身と一致する、自由な意志は、端的によい意志である」[82]――それは最早「悟性」といわれ得ない。そして右に簡単に見ただけでも、前節で追求したような、「悟性の自己活動性」を即座に「自由」と見做す時の、その「自由」は、右の七十年代後半のカントの様々な道徳哲学の模索からは、次第に影を隠すのである。恐らく『純粋理性批判』に於けるような、「統覚」の思考へと、カントの統覚及び悟性の機能づけが深化し、それと同時にカントの道徳哲学の省察の中に、人間に於ける感性的自然的な存在への顧慮が、従つて又常に善をなし道徳的であるとは限らぬ人間の半面が、次第にカントの思索に入りこむ為であろう。然しながら、カントの七十年代の哲学的関心は、凡て『純粋理性批判』の完成に向けられている。我々は従つて本章の凡ての道徳哲学の原理に関するカントの思索を、『道徳形而上学原論』（一七八五）、『実践理性批判』（一七八八）、『道徳形而上学』第二部『徳論の形而上学的基礎原理』（一七九七）として結実するカントの道徳哲学への形成過程の途上にあるものとして見做すと共に、同時に『純粋理性批判』（一七八一）における「先験的自由」への先駆としても亦考えねばならぬであろう。固よりここで主として考えた『道徳哲学への省察』の中には、直接「先験的自由」を先駆するような断片的手記は極めて僅かであるが、カントが、人間の理性の本性から「自由」を奪う事は全く出来ないと考え、「悟性」そのものが「自由」である、とさえ考えていた一事を、決して忘れてはならないであろう。

第三章　統覚・自我・人格

本章の目的は『純粋理性批判』に於ける、「悟性」の最高の機能としての「統覚」の「自発性」と、「自我」「自由」「人格」との根本的な構造連関を考察する事にある。細目化すると、(1)七十年代中葉以降の道徳に対する理論的態度の生み出した、「悟性」の「自己活動性」としての「統覚」という考えが、カントの理論哲学の主著に於いて、いかなる帰結を成果として生み出し得たか、(2)即ち「自由」に対する理論的追求は、「自由」をいかなる形態として把握し、「実践的自由」といかなる差異があるとされるか、又その差異は『原論』や『実践理性批判』に到る以前のカント八十年代の『省察』にいかなる影響を与えたか、を追求する事にある。

(1)(イ)「悟性」の最高の機能は「統覚」である。以下初歩的な引用を敢えてすると、「私が思惟する、は凡ゆる表象に伴い得ねばならない」[1]。「私は思惟する」という表象は「自発性の働き」[2]であつて全く「感性」に属さず、「純粋統覚」[3]であり「根源的統覚」[4]であり、「自己意識」であり、凡ゆる他の表象に伴うが、それ自身は他のいかなる表象からも伴われない「唯一つ」[5]の、「自己意識の先験的統一」[6]である。それは又「普遍的自己意識」[7]であり「根源的な結合」[8]なのである。従つて又「統覚の一般的同一性」[9]は「主観の同一性」[10]であり、「意識の同一性」[11]なのである。「悟性は、先天的に結合し、与えられた表象の多様を、統覚の統一にもたらす能力である。この原則は、人間の認識全体に於ける最高の原則である」[12]。即ち「私は、表象の必然的綜合を先天的に意識している、この綜合は、統覚の根源的綜合的統一と呼ばれ、

この統一下に私に与えられた表象の凡ては属して居り、この統一へと、表象は、綜合によつても亦、もたらされねばならない[13]。このような基本的な引用から直ちに、「私は思惟する、という統覚の働き[14]」においては、凡ゆる表象が「同一の自己[15]」に属している、という事が意識されている事が分る。この「統覚の先験的統一」は、意識の「客観的統一[16]」即ち「意識の根源的統一[17]」として、「唯一つの、私は思惟する[18]」という「自己意識」の「働き」に外ならぬ。

ここでやはり初歩的な注意事項として、(イ)右の統覚の「統一」、「同一」性、「唯一つ」という性格は、「範疇」の「単一」性と同じではあり得ぬ、という事を附記したい。範疇即ち「純粋悟性概念」は結局感性的直観の多様に適用される。統覚の「自我」は、決して感性的直観の多様ではない。この自我の同一性、統一は、決して範疇の単一性ではない。(ロ)右の事実と連関する事であるが、カントは「内感」と「統覚」とを厳密に区別する。「統覚及びその綜合的統一と、内感とは、決して同一ではない[19]」。換言すれば、「私は思惟する」という「統覚」の「自我」乃至「自己」は、「自己自身を直観する自我」即ち「現象」としての、或は客観化せられた「自我」とは、「異つている」―それにも拘らずこの「自我」は、「同一の主観として同一である[20]」―自我が二重の観点から見られ得るという考察は、晩年迄続く。より詳細にいうと、「統覚」としての「自我」は、「知性（Intelligenz）」としての、又思惟する主観としての自我[21]」であり、後者の場合の「自我」は「私自身に現われる通り[22]」の「自我」であるといえよう。(ハ)それ故「統覚」の「自我」は、全く「思惟する」「意識する」という純粋な「自発性の働き」そのものと考えられる必要があり―その意味で全く「主語」となつて述語とならず、更に「実体」化して考えてはならぬとはいえ、ともかくそのような性格のある「知性」としての「自我」が考えられざるを得ぬのである。「統覚の綜合的根源的な統一」においては、「私は私自身を、私が私に現われる通りにではなく、又私が私自体在るがままにおいてでもなく、唯私が存在するという事を、意識している[23]」。それは然し「私は、単に私の思惟作用の、即ち規定作用の、自発性のみを表象する[24]」というより以上の事を意味しない。「然しこの自発性が、私が私を知性と呼ぶ事をひきおこす[25]」。(ニ)それ故「自発性」としての、「知性」としての「自我」は、「純粋な根源的な、不変の意識[26]」であり、「自己自身の同一性の根源的且つ必然的意識[27]」である。換言すれば、「自我という単なる表象」は、「統覚」として凡ゆる特殊な経験に先立ち且つ之を可能にする「先験的意識[28]」なのである。以上から、「思惟作用の、即ち規定作用の自発性」の「働き」そのものである、「知性」としての「自我」が、「凡ゆる我々の表象の相関者（Korrelatum）[29]」としてカントから考えられている事を知る。一体この「統覚」の「自我」とは、更にいかなる意味を持ち得るか。カントは何故に「知性」としての「自我」を考えざるを得なかつたか。

(1)(ロ)我々が自己自身を意識するとする。意識された自己は、意識する自己とは区別され得る。然し意識する事によつて把えられざるを得ないとすれば、意識する、という働きと、意識された自己とを区別するに留り得るに過ぎないであろう。少くともカントが、同一の主観が二重の見地から考えられると考えるその体験的基礎は、極く単純に右の如く考えられるのではなかろうか。この体験は誰にでもあり、又誰でも犯し易い誤りは、意識する作用として認めずに、意識する自己を「実体」化する事である。カントは「合理的心理学」の犯したこの「自我」の「実体」化を、「純粋理性の誤謬推理について」で批判しているが、ここではそれに立ち入らず、カントが「自我」を二重に解釈する事の意味を今少し吟味したい。

例えばその晩年一七八八年のベルリン学士院の課題『形而上学はライプニッツ・ヴォルフ時代以来ドイツに於いて真にいかなる進歩をな

したか』に関し、恐らく九三年頃から書かれ結局未完結に終つた論稿と手記[30]の中でも、カントは此の自我の二重性について幾度か語つている。「私自身の意識に於ける二重の自我、即ち内的感性的直観の自我と、思惟する主観の自我[31]」、即ち「経験的自我」と「合理的な自我」、乃至「物理的自我」と「論理的な自我」との区別[32]は「疑い得ざる事実」であるとされる。「私が私自身を意識している。という事は、主観としての自我と、客観としての自我という二重の自我を既に含む思想である。私は思惟する、の自我が、私自身にとつて、いかにして（直観の）対象たり得るか、又いかにして私を私自身から区別し得るか、という事は、説明する事は端的に不可能である。それは疑い得ざる事実であるとはいえ。思惟する自我は然し、凡ゆる感性的直観を遙かに越える能力を示し、それは悟性の可能性の根拠として、自己自身に対して自我を語る能力を賦与する原因のない凡ゆる蓄類から、我々を全く引き離すという結果を生み、又自ら作つた表象や概念によつて無限性までも見渡すのである。然しこの事によつて、二重の人格性が考えられるのではなくて、私は思惟し直観する、の自我は、人格（die Person）であり、私によつて直観される、客観としての自我は、私の外にある他の対象と同様に、物（die Sache）なのである[33]」。その限りカントはここで形而上学的に深遠な事をいつているのではないのであり、我々が自己について意識する時必ず遭遇する、対象化し客観化し得る自我と、そうでない自我とを区別し得る、という「事実（Factum）」を申し述べているのである。カントは今の引用での最初の方の自我を「統覚の主観」「先天的な表象としての論理的自我」又は「知的な自我」と呼び、「それがいかなる存在であり、いかなる自然的性質を持つか、について更にそれ以上認識する事は不可能である」が、第二の方の自我、即ち「知覚の主観」「経験的意識としての心理（学）的自我」即ち又「感性的自我」については、様々な認識が可能である、と考えた[34]。「論理的自我は、主観を、実際それが純粋な意識に於いてあるがままに、受容性としてではなくて、純粋な自発性として、示すが、それ以上主観の本性のいかなる認識をもなし得る能力はない[35]」。カントはかかる「論理的自我」、「知的な自我」、即ち「純粋な自発性」を以て、「統覚の主観」と解するから、更に換言すれば、それは「先天的概念としての、悟性の自発性[36]」に外ならない。「悟性」、「統覚」、「知性」としての「自我」は、全く「自発性」であり、しかもカントによれば、「物」でなく、まさに「人格」なのである。理論的認識において、感性的直観の多様に綜合的「統一」を与えるのは、かかる意味での「純粋な自発性」なのである。

こうして、理論的認識という領域内だけでも、「自我」を二様に「区別」出来る、という「事実」をカントは認め、それは「疑い得ざる事実」であり、「説明する事は端的に不可能」とさえ考えた。さてあるものが二重の視点から考察され得る、というのは、カントの用語では「現象」と「物自体」、或は「本体」との区別という視点である。自己を意識するに当つて人間は必ず前述のような区別をなし、或は、既述のように、自己を叱責するとか後悔するに当つて、やはり恰も自己が二重であるかのように考えざるを得ない、という人間としての極めて平凡な「事実」が、カントの現象と本体という二重の視点採用の体験的基盤である、という程の主張を私は為し得ないが、少くともこの体験的「事実」が論理的に拡大され、又はカントの現象と本体との区別への例証として役立ち得たであろう事は、云えるかと思う。事実カントはいう。「私が私にとり現われる通りにではなく、私がある通りに、私が私を認識するならば、私の変化は私の中における矛盾をつくるであろう。私は決して同一の人間ではないであろう。自我の同一性が止揚されるであろう[37]」―カントのこの手記も亦右に述べた視点から解釈出来るであろう。「ある主観が、自らの自己を、単なる現象としてしかも直接的に意識し、しかも同時に物それ自体として意識するのは、いかにして可能であるか。前者は経験的統覚により、後者は純

粋統覚による」[38]。

(1)(ハ)今ここで述べた「統覚」の「自我」の「純粋な自発性」に関しては、更にカントの『純粋理性批判』の自家用本（第一版）への手記[39]の中でもほゞ同様な考えである。「意識と内感は異つている。私は思惟する、は自発性であつて、いかなる対象にも依存しない」[40]。「統覚」「自我」に関係ある部分のみを考えただけでも「自我は本体（Noumenon）である。知性としての自我（Ich als Intelligenz）[41]」という表現もあり、勿論「我々は本体を思惟し得るのみであつて、認識出来ない」[42]とされている。現象といい、本体というのも、視点の区別によるのであるから「感性的存在としての、又は悟性的存在としての、同一の事物、私自身は、自己を直観しないところの、唯一のものである」[43]という手記もある。所でこれも初歩的であるが「範疇は、それだけでは事物を認識する事に仕えず、空間と時間に於ける直観、即ち現象を秩序づける事に仕える」[44]のであるから、前述のように統覚の「自我」には「範疇」は適用されない。然し「本体（noumena）とは、それ自身悟性を持ち、その悟性の客観に関しては、悟性自身による原因性（Caussalität 原文ノママ）、即ち意志をも、更に他の凡ての範疇をも、持つ存在である、即ち純粋知性（reine Intelligenzen）である」[45]という手記もあり、続いて「我々はそれらから凡ゆる感性的制約を奪つているので、我々はそれらをはつきりと思惟出来ない。かかるものの可能性は明らかではない」[46]という慎重な云い廻しもあるけれども、要するに感性的即ち人間的な直観の客観とならぬ限りに於いて、右の「本体」「知性」の少くとも一つに、「統覚」の「自我」が考えられるのである。我々はこの「自我」を例えば「知的直観」の如きもので直観する事は出来ないが、唯、感性的直観の多様の綜合に即して、「意識」する事、即ち「思惟」する事、従つて、「規定」する事が出来る。否この「自己意識」「思惟作用」「規定作用」という「純粋な自発性」の働きのみが、述語としての「凡ゆる私の表象」に対する単なる「主語」である。「私は思惟する」は、この「純粋」で「根源的」で「同一」な「自発性の働き」そのものである。「私は思惟する、は先天的な命題であり、主観の単なる範疇であり、何処と何時とを持たない知的な表象であり、従つて経験的ではない」[46]。「物の可能性は直観によつてのみ、経験的直観又は先天的直観によつて、与えられる。前者は経験的であり、後者は少くとも感性的である。双方はそれ故現象に関係する。本体に関しては、いかなる理論的な認識もあり得ない。然し主観が現象（Phänomenon 原文ノママ）でない限り、主観への実践的関係はあり得る」[47]。この引用の最後の文には特に注意を払つておこう。「統覚」の「自我」の「自発性」は、七十年代中葉以降のあのカントの解釈したような「自由」そのものとしてではないとしても、少くとも消極的な自由と呼び得るであろうし、更に実践理性への接近の一つの入口となり得るからなのである。

(1)(ニ)それ故カントは、人間を理論的に主観として考察するに当つて、外的事物同様に感性的直観の対象として、現象として認識し得る「物」としての面と、そう考えられない「人格」としての面とを、双方共に認めた。後者即ちここでは「自発性」の働きこそ、感性的な現象でなく、しかも感性的直観の多様に「統一」を与える、という(イ)感性的なものからの独立性、(ロ)感性的なものへの原因性、という二重の意味で、消極的な意味での自由と解釈出来るのではなかろうか。勿論カントは之を唯「自発性」とのみ呼ぶのであるから、カントが右のように明言していたわけではないけれども、少くともそう解釈し得る理由を上に分析的に吟味したわけであつた。第一カントは「自由」という時、右に分析したような「悟性」の段階を考えず、何時も「理性」の段階で考えている。例えば同じ手記の中でも「純粋理性が原因性を持つ時は、意志は純粋意志であり、この意志の原因性は自由である」[48]

という。然し「純粋理性」も「悟性」の「統覚」も、凡そ感性的ならざるもの、本体、という区分では同じ区分けに入つて了う。唯カントが「自由」を「理性」と共に考える時は、この『純粋理性批判』では、「先験的自由」と「実践的自由」であり、特にその後者である。それ故道徳的な意味での自由、即ち積極的な意味での自由を、今我々が「統覚」の「自発性」に即して考えた、理論的認識に於ける消極的な意味での自由と混同してはならないし、又後者に関しては、「思惟」する、「規定する」「自発性」というより以上には進めない事も亦、当然の事である。我々としては、理論的認識の主観に於ける「統覚」の「自我」が、やがて考察されるであろう「道徳法則」の「主体」同様に、「本体」としてカントから考えられて居り、ここに恐らくカントの人間と自由の問題への一つの鍵がある事を、秘かに構想しておきたい。

(2)(イ)所で「統覚」の「自我」をも含めて、現象でない本体という考えが、理論哲学にとつて限界となるけれども、感性の制約をたとえ消極的或は統制的にせよ超え得る、という事は、カントにとつて実践哲学の大きな発展への動因となる。「思弁哲学が、理性を感性の領域から、この領域外の何か実在的なものにもたらす事が成功しないものを、実践理性、即ち感性的でない存在、が理性に基く法則によつて与える事が出来る。之は道徳である。若しひとが自由によつて道徳を認識するならば」[49]。こうして『純粋理性批判』第一版公刊後、カントは明白にいう。「道徳とは、それが正しいならば、徹頭徹尾自由を前提としている。前者が真ならば、自由は証明されている」[50]。それでは真である「道徳」とは何か。真の道徳的事実として疑い得ぬものは何か。それこそカントが『原論』出版迄に考慮を払うべき課題となつたのである。それにしても「自由は、感性界に属する存在を、同時に、与えられた法則に従つて、知性的な世界と結びつけ、その事によつて神とも、結びつけるのであるから、最大の困難をもたらす」[51]事を、カントは、「自由の実践的概念は、自由の先験的理念に基づく」[52]事を公表した後でも、認めていたのである。然しながら「感性的衝動による強制から独立的に、自ら自己を規定する能力が、人間には内在している」[53]という、「実践的な意味での自由」は、前章七十年代のカントの道徳哲学の思索を知る我々には、既に明らかであるから、その限り『純粋理性批判』での「実践的自由」の全面的な検討は不必要であろう。但し次節で、カントが七十年代に於いて一時考えていた、「悟性の自己活動性」が即ち「自由」である、という考えが、『純粋理性批判』で、何故に「悟性」の最高の機能としての「統覚」が「自発性」であるというように、消極的に解されるに到つたか、を専ら七十年代の『形而上学への省察』に即して追求し、前章後半の叙述を裏面から支持すると共に、更に本章で示したように、自由が何故に「理性」から考えられざるを得ないかをも亦、その反面から光を投じて見ようと思う。

(2)(ロ)　七十年代と推定されている『形而上学の省察』を見る時、前章で見たように、「自由」を専ら「悟性」の「自己活動性」として見る、即ち「知的」な「自発性」を以て「自由」と見做す考え方が多数存在するのを見出す。但し七十年代初期及びそれ以前では、「悟性」と「理性」との、批判に於ける如き厳密な区別は定かではない。カントは「我々の理性使用の本質的制約」即ち「前提」の一つに「自由」を考えている。「自由と自由の前提から生じるものを、我々はよく知つて居り、それらを前提する事を必要とする。然し誰も自由な行為の発生を把握し得ない。自由な行為は、凡ゆる生起の端初であるから」[54]。ところでカントはこの「自由」を「自我」及び「知的」なものと連関づけて考えている。現に今の引用の続きで「自我は実体である、自我に於いて述語は限られる、そして自我自身はいかなるものでもない、

この自己を私は確実に私の帰属の限界として知つている」[54]といい、更に又「その概念が働き（ein Thun 原文ノママ）であるものは知的（intellectuel）である」[55]という。

一体「自由」「自我」「知性」の連関は更にいかに解明さるべきであるか。カントが人間の「自由」を「神」の自由と対比する事によつて、規定しようとする試みがある事は前述によつても明らかであるが、今試みに六十年代に属するかも知れない文をとつて考えると「神の自由は全くよく把握し得る。自発性と知的動機による主観的必然性は、神にあつては最も完全なものである。ここでは必然性と偶然性の結合はない。然し人間の自由にあつては、第一に、凡ゆる自由な行為を決定する根拠の系列が、その行為の根源を理解する為に必要である。然しその際単純な自発性は、偶然的事物における外的な規定する根拠のために、不可能である。然し他方、第一の端初の為には、無制約的な偶然性又は独立的な自由が、必然的である」[56]。問題は唯人間の「自由」であり、神が問われているのではない。「若し人間が全く知的であるならば、人間の行為の凡ては、能動的に決定されているであろう」し、「若し人間が全く感性的であるならば、彼の行為は全く受動的に決定されているであろう」[57]―それ故カントは、知的・能動的―感性的・受動的という人間の二重性を、恐らく七十年代の前から既に考えているのである。「さて人間は、部分的に感性的であり、部分的に知的であるが、感性は勿論知的なものを受動的にする事は出来ぬ。然し知的なものは、行為を、感性に対して、優越的な尺度による以外には、超克し得ない。それ故人間は、能動的にも受動的にも、決定されていない。そして感性も理性の力も、環境に依存しているから、人間の行為は、部分的に環境に、部分的に彼の理性の使用に依存し、人間の行為は、人間に全面的に帰属され得ない」[57]とするならば、カントは人間の二重性の故に「自由」を認め得ないのであるか。否、全くそうではない。「その中に自由が本来存する、何かよきものをなす可能性のみを、最も厳密に考える時、人間は自由なのである」[57]。人間の二重性を念頭に置く時、カントは、(イ)知的理性的な「自由」と、(ロ)「よきものをなす」道徳的な「自由」とを、双方この頃から考えていたといえよう。即ち「知的」「能動的」という事が直ちに「自由」一般であり本来的な「自由」となるのではなく、換言すれば知的能動的な「自由ではあるが無規定的な恣意」[58]としての人間の「自由」が、ある規則、法則に従い、「よきもの」をなす時にのみ、人間が本来に「自由」であるのである。仮に「知的」「能動的」な性格のみを、「自由」一般と考えるならば、一切は許されている、という無拘束的、無規則的な「恣意」が即ち「自由」となるであろう。既に前章で考察したように、「悟性」「統覚」の「自己活動性」がそのまま「自由」であるとすれば、道徳的なものの領域の存在意味は無に等しくなり、善を悪から区別する事が困難になる、という事を、ここでも亦想起する必要があるであろう。この事を特に念頭に置いて、更に「自由」「自我」「知性」の連関を再び取り上げよう。

「自由は本来、ひとが意識している自己活動性であるに過ぎぬ」[59]。「自由は根源的に何ものかを生み出し活動させる能力である」[60]。それ故「自由は、意志の完全な自己活動性であり、刺戟又は主観を触発するものによつて規定されているのではないから、自由においては、単に人格性の確実性が問題となる、即ち人格性が自由意志から行為し、意志は能動的であつて、刺戟によつても異つた印象によつても受動的でない、という事を意識する事の確実性が」[61]。ここで「人格性」とは、「自我」の「自己活動性」であると考えてよい。「自由が可能であるかどうか、という問は、恐らく次の問と一つのものである、（人間が）真の人格であるかどうか、又自我が、外的規定を持つたある存在に於いて、可能であるかどうか、という問と」[62]。しかもカントはいう。この

「自我は、説明する事の出来ぬ表象である。この表象は、不変である直観である」[62]。こうしてカントは「自由」「自我」「人格」を等しく根本的な「自己活動性」と考え、人間に於ける「知性的」な面と考えた。「我々は我々の人格性の意識によつて、知性的な世界の中にあるのを見、自由な事を見出す。我々は印象への我々の依存性により、感性界の中にある事を見、我々は決定されている事を見出す。我々の身体の直観も凡て感性界に属する、従つて経験は、決定する根拠をもつた経験の法則と一致する、然し自由な意志に関する我々の知的直観（unsre intellectuale Anschauungen 原文ノマヽ）は現象の法則（Gesetze der phenomenorum 原文ノマヽ）とは一致しない」[63]。

右のように、感性的―知性的な存在としての人間に於いて、その二重性の一面である「人格性」「自我」「自由な意志」は凡て「知性的な世界」即ち叡知界に属し、しかも「自由な意志」に関して「知的直観」が可能である、という考えさえ生じている。批判期に於いては「知的直観」が人間的な感性的直観には属しないとされるけれども、ここでは、人間の二重性の中で、感性的、現象的でない面に「自由」「人格」「自我」が属している事を、カントは力説しているのである。感性的、現象的でない、という事は、自発的、知性的である、という事である。所で人間に於ける自発的で知性的な面を、カントは此の頃「自由」と呼ぶわけであるから、「自己活動性」が即ち「自由」であり、「私の状態は私の自然によつて必然的であるのではなく、私は自由である」[64]、しかもこの自己活動的な能動性は、真に自発的なものである限り、「自己自身に対する力（Gewalt über sich selbst）」[65]を及ぼし得るものでなければならない。真に自発的であるならば、感性的現象を対象化して理論的に之を認識し得る存在であるばかりか、自己の行為に対して制限と制約とを課し得る存在である事が、人間に必須である。人間は対象を規定し得ると共に、自己の在り方を自ら規定し得る存在でもある。それ故カントが「自己活動性」を「自由」とするならば、そこから右に見たような意味で、自己規定的な「道徳の可能性」[66]も亦当然成立し得る筈である。実際、人間に自発的、知性的な面を認めるという事の最高の意味は、「理性は自己自らを規定する」[67]という事、即ち他のものからは「理性は規定され得ない、即ち触発され得ない、というのは、規定されるならば、理性は感性であり理性でないであろうから」[68]、という事にならざるを得ない。こうして恐らく七十年代前半に、カントは、「自由」を全く人間に於ける、感性的ならざる「自己活動性」と呼び、之に「悟性」「理性」の名を与え、「人格」という呼称さえ与えたのであつた。それ故この頃の「自由について」という手記が示すように、この「自由」は「知性的行為（eine intellectuale Handlung）」[69]として把えられている。

(2) (3)それ故「自由の現実性を我々は経験から推論する事は出来ない。然し我々は自由の概念を、知性的動機（motiva intellectualia）によつて動かされ得る、我々の知性的な内的直観によつて（内感によつてではなく）のみ、持ち得る。そしてそれによつて、よき意志の実践的法則と規則とは、我々に関し可能となる。それ故自由は、必然的な実践的前提である、又自由は理論的理性にも矛盾しない」[70]。この手記を七十年代後半と推定し得るとすれば、「自由」は「必然的な実践的前提」として考えられ、決して理論的にのみ考えられているわけではない。即ち人間における、知性的、能動的な「自由」の存在は、カントから事実認めねばならぬものとして考えられている。「私は現在の瞬間において、私にとつてはこれまでの系列の全体がいわば無であるかのようである、といい得る。私は欲するままに、私の状態を現在はじめる」[71]―この意味での意志の「自由」は常識が既に認めるであろう―「自由は、ある状態をはじめてはじめる能力でなければならない」[72]―「我々の(自由な)自己活動性の表象は、我々が触発されていないが

故に、かかるものであり、従つて現象ではなく（根源的に自由な）統覚である」[69]。これは既に『道徳哲学への省察』に於いて我々が見た所であり、少くとも、『純粋理性批判』での「統覚」よりも遙かに積極的な、単なる「自発性」より以上の「自由」なのである。そして批判期と異る点は、この「自由」を、知性的に「直観」出来る、少くとも「自我」「人格」の直接的表象として把え得る、と考えていた点である。そしてかかる「知性的な内的直観」に訴えてまで、カントは、感性的現象でない人間の側面、即ち「自由」を考えねばならぬとした。「自由」の存在を人間から奪う如き事は、カントの全く考えつかぬ事であつた。カントが苦心しているのは、「自由」の存在証明ではなくて、寧ろ「自由」の「認識根拠（ratio cognoscendi）」なのである。[70]「自由」そのものはカントにとつて、人間の根本的な事実である。『批判』以前であれ、以後であれ、この事に関してはカントは一貫している。異るのは、「自由」を、何を理由にして認めるか、である。

ともかく七十年代後半のカントにとつては、「自由」とは「知性的な内的直観」によつて認められる事実なのであり、その限り同時に「他の何ものによつても規定されない、根源的な根拠」であつて、カントは唯感性的でないもの、知的なものとしていわば体験的に理解さるべきものと考え、その意味で「理論的」に「証明」され得ず、「必然的な実践的仮定（hypothesis）」[71]として「証明」し得るとさえいう。我々は「自我」「人格」の自発的な「知性的」な働き、「自己活動性」を「知的な内的直観」によつて把える。かかる「知性的」な「自己活動性」としてのみ、「自我」「人格」は、在る、のである。「自由な行為は、既に先天的に与えられている、即ち我々自身の行為がそうである」[72]といい、「意欲の動機を端的に自ら生み出す能力は自由である、この働き（actus）は、それ自身意欲に依存せずに、意志の原因性の自発性である」[73]という時、カントは、感性的・受動的―知性的・能動的な二重性を持つ人間の、感性的でない面、常識も亦認める能動的な自発性の存在を確信しているのである。

ここまでカントの七十年体後半の「自由」を追跡して見ると、カントのいう批判期の「理性」に非常に接近している事が分る。「凡ての我々の又他の存在の行為は必然的に規定されている。悟性のみが（そして意志はそれが悟性により規定される限り）自由であり、自己自身による以外には規定されていない純粋な自己活動性である。この根源的な不変の自発性なしには、我々は何も先天的に認識しないであろう、というのは、我々は、凡ゆるものに対して規定されて居り、我々の思想自身経験的法則下にあるであろうから。先天的に思惟し行為する能力は、凡ゆる他の現象の根源の可能性の唯一の制約である。（この能力なしには）当為も亦、いかなる意義をも持たぬであろう」[74]。こうして七十年代後半にカントはいう。「自由はそれが理性概念たる限り、説明する事が出来ない（客観的でもない）。自由が理性自身の能動性と原因性の概念である限り、自由は第一の原理としても亦、説明され得ぬ、が然し先天的な自己意識なのである」[75]。こういう風に「自由」は「根源的な不変の自発性」であり「理性自身の能動性と原因性の概念」であり、最早それ以上「説明出来ない」人間の究極的事実である、とされるに到る。人間に於ける、感性的でなく現象でない側面は、今や「理性」即ち「自由」であるとされる。

このように「自由」が「理性」そのものの本質的契機であるとすれば、これ迄何度かカントの念頭に浮んだように、この「自由」が直ちに「道徳の可能性」の根拠となり得るであろうか。つまり、感性的でない「理性」的な「自由」にさえ従つていれば、人間は常に「道徳法則」に従つている、といえるであろうか。人間は同時に感性的・受動的な存在でもあるではないか。それ故に「理性」と「自由」がある、というだけでは、直ちに「道徳法則」がある、という事にはならぬ。

この頃カントは「道徳法則」に関して次のように考えた。「道徳的法則は理性から起るのではなく、それによつてのみ自由な行為が理性の規則に従つて規定され、認識され得る事が可能となる制約を含むものである。この事が起るのは、我々が普遍妥当的な目的を行為の根拠にする時なのである」。「行為」[76]の「普遍妥当的な目的」とは何であるか、という問は、未だ右に述べ来つたような「理性」と「自由」とが感性的でなくて知性的である自発性である、という事からだけでは出て来ない。寧ろこの「理性」と「自由」とが、感性的な欲求や意志即ち「恣意」を、いかにして規定し得るか、そしてその事の根柢にある、いかにして「理性」と「自由」が真に自己自身を規定すべきか、という問を追求する時、はじめて「道徳法則」は明らかになるであろう。こうして七十年代後半及び『純粋理性批判』では、「自由」に基く「道徳法則」は未だ未決定のまま、努力の目標として掲げられているに留る。

(2)(ニ)然しながら何れにしても、七十年代の『形而上学への省察』に留る限り「凡ゆる内的経験は判断である、この判断に於いては述語は経験的であり、主語は自我である。合理的心理学に反対に、この経験から独立的なのは単に自我である。というのは、自我は、凡ゆる経験的判断の基体（substratum）であるから」[77]というように、主語となつて述語とならぬ「自我」を認め、この「自我」が「自由」で「知性的」な「人格」であり、更に又「経験によつて認識される法則の凡ては、他律（Heteronomie）に属し、経験一般がそれによつて可能となる法則は、自律（Autonomie）に属する」[78]―「自由は、空間と時間の制約からの、原因性の独立性である、それ故物それ自体としてのものの原因性である。自然機構と自由とは互いに矛盾しない、原因性は一つの意味で考えられないから」[79]―といわれるように、批判期でいわれる「理性」の「自律」という考え方も、その淵源は、実にこの「自由」な「知性的」な「能動的」な「自発性」である「自我」「人格」にある、と考え得るのである。感性的な現象を認識するに当つて、この認識を「悟性」中心に行う事によつて、例えば『純粋理性批判』では、「自由」は「悟性」から全く「理性」の領域へと移されたけれども、「自由」を人間から奪う如きは、全くカントの心に浮ばぬ事であつた。更に『純粋理性批判』でも亦、「悟性」の「統覚」の「自我」は、「理性」と共に、全く感性的な現象に属しない、とされていた。これら凡ては、これ迄見たような七十年代の思索からも、裏づけ得る。カントが「感性界」と「叡知界」、「現象」と「物自体」という二重の見地を採用するのも、根本的には、人間の、感性的・受容的―理性的・能動的な二重性を認め、同時に、感性的なもの、現象的なものに全く還元し尽くせない人間の「自由」を救おう、とする為であつたと考え得る。世界に数ある事物の中で、人間のみが、少くとも確実に右の二重性と、同時に「自由」を持つ存在である事、これがカントの自由と人間との根本的見解なのである。但し七十年代から『純粋理性批判』迄は「自由」が主として、理論的見地から追求されているのであり、『批判』に於ける「実践的自由」への顧慮も、まだ本来の「道徳法則」との関係に於いては展開されていなかつた。

我々は七十年代後半カントが「人格性」に次の三つを区別している事を、以上本節の叙述との連関に於いて吟味して見たい。「意識は彼の自己の直観である、それが感覚であるならば、それは意識ではない。意識の中には凡ゆる認識がある、何の認識であろうとも、私が凡ゆる感覚を捨象するならば、私は意識を前提とする。それは論理的人格性であり、実践的人格性ではない、後者は自由の能力である、ひとはこの能力のおかげで、外的に規定されることなしに、自己自らからして原因たり得る。道徳的人格性は、単なる理性の動因の働きである、この理性のおかげで、ある存在者は法則の能力があり、それ故又

引責（Zurechnung）の能力がある」[79]。七十年代で「悟性」の「統覚」に帰せしめられた「自由」で「知性的」な「自我」「人格」は、「論理的人格性」―カントは後年「論理的な自我」と呼んだ―であり、これは感性的直観の受容性に即した、自由な自発性と考えてよいであろう。『批判』の「統覚」の「自我」の「自発性」を、我々が消極的な意味での自由と考えたのも、かかる事柄を考慮に入れての事であつた。之に反し、感性、受容性を離れて、全く自発的な場合をカントは「実践的人格性」と呼んで居るのであり、「道徳的人格性」は之に基いてのみ可能と考えられる。何れにしても「実践的自由は、絶対的自己活動性の意識である、自由は、純粋理性の原因性の能力である」[80]し、比喩的に語るならば「神は人間に神自身からの独立性を与えたのではなくて、感性という動機からの独立性を、即ち〔道徳的〕実践的自由を与えた」のである[81]。カントの人間観はかくして、感性的・受容的―理性的・能動的、という二重性を持つと同時に、その二重性を一重性へと単純化する原理は、「理性」「自由」なのである。「人間の行為は現象であり、その限り、人間性（Menschheit）という単に内的な制約下にある」[82]。カントがかくいうその「人間性」とは、「恣意」的でなく自己を自己自ら決定し得る「理性」であり「自由」であり、従つて又真の「道徳的人格性」である。我々は従つて次章に於いて、「実践的自由」がいかにカントから考えられて行くか、を追跡しなければならない。「道徳法則」とは何であるのか。

第四章　行為・格率・道徳法則

本章の目的は、『道徳形而上学原論』（一七八五）、『実践理性批判』（一七八八）、『道徳形而上学、第二部、徳論の形而上学的基礎原理』（一七九七）に見られるカント本来の倫理思想を、八十年代から九十年代にかけての『道徳哲学への省察』『形而上学への省察』及び其他の手記・遺稿の類をも考慮に入れた上で、標題に示す連関の見地から、追求する事にある。今カント本来の倫理思想と云つたが、凡そ哲学的体系的見地を欠く倫理思想は存在し得ぬから、(1)右のカントの倫理思想を支えているカントの哲学的立場をいかに規定するか、(2)それに基いて、「自由」「理性」「道徳法則」は何を意味し、(3)人間の「行為」と「格率」とは、いかにあるべきか、を順次に解明して行きたい。

(1)前章でも引用した晩年の『形而上学はライプニッツ・ヴォルフ時代以来ドイツに於いて真にいかなる進歩をなしたか』へのカントの論稿で、カントは「形而上学とは、感性的なものの認識から、超感性的なものの認識へと理性によつて前進して行く学である」[1]とし、それが「独断論」「懐疑論」の二段階を経て、「純粋理性それ自身の、その能力に関する批判、即ち人間の認識一般を、それが感性的なものに関すると、超感性的なものに関するとを問わず、先天的に拡張して行く、理性の能力に関する批判」[2]という第三の段階に移るという。これだけならカントの批判期に特有の自己主張であるが、注目すべき事は、右と連関して、「純粋理性の段階の区分」として、(イ)「理論的―主張的」(ロ)「懐疑的」(ハ)「実践的―主張的（practisch-dogmatisch）」の三段階[3]が示されている事である。最後の段階の学説は「形而上学の究極目的（Endzweck）への推移としての、叡智の学（Weisheitslehre）」「懐疑論（Zweifellehre）」と呼ばれている[4]。そしてこの三段階はカント自身の思索の過程を示すと解釈出来るのである。何故ならば(イ)は結局「純粋理性の理論的認識の範囲は、感官の対象以上には及ばない」[5]事を示し、「理性の思弁的能力に関しては、超感性的なもののいかなる認識も不可能である（Noumenorum non datur scientia 本体につい

ての知識は与えられぬ[6]」ことが、『純粋理性批判』の一つの成果であつた事は確実であるからである。

然し感性的なものの認識のみがカントの『批判』の課題ではなかつた。カントは「純粋理性の二律背反」という第二の「懐疑的」段階を通過して、はじめて第三の「実践的―主張的」な形而上学へ行き得ると考えた。「純粋理性のこの二律背反は、純粋理性をして必然的に懐疑的静止に到らしめるように見えるが、最後には批判によつて、純粋理性の主張的な前進へと導くのである。即ちかかる本体(Noumenon)が、事物自体として、たとえそれが超感性的であつても、現実的にしかも自らの法則に従つて、少くとも実践的意図に於いては、認識し得られる事が明らかになる時には、意志の自由がこの超感性的なものである。この超感性的なものは、道徳法則によつて、単に主観の中に現実的なものとして与えられているのみならず、実践的見地に於いても亦、客観に関して、規定を与えるのである、理論的見地に於いてはこの超感性的なものは全く認識し得るものではないが、この超感性的なものが形而上学の本来の究極目的なのである[7]」。それ故我々は「超感性的なものの実践的―主張的認識[8]」に既に入りこんで居るのである。カントは「究極目的の概念は、与えられた又は思惟された対象の凡ゆる合目的性と同じく、その客観的実在性は、理論的―主張的に確かめられないとはいえ、道徳的―実践的見地に於いては不可避のものである[9]」とし、「純粋実践理性のこの究極目的は、世界に於いて可能な限りでの、最高善である。最高善は、単に自然が与え得るもの、即ち幸福(快の最大合計)にのみ求められるべきものではなく、最高の要求であるもの、即ち理性がその下でのみその幸福を理性的な世界存在者に認容し得る唯一つの制約であるもの、即ち同時に理性的な世界存在者の道徳的―合法則的態度に於いて求められるべきものである[10]」とする。所で「究極目的」は任意勝手なものではないから、「従つて究極目的がそこから生じる源泉について、理論的な概念を我々は作らねばならない。それにも拘らず、かかる理論は、対象が超感性的であるが故に、我々が客観に即して認識し得るところのものに従つてではなく、所詮我々が置き入れる(hineinlegen)ものに従つて、起り得るのである[11]」。例えば自然の産物即ち動物や植物のその原因に対する関係は、時計がその制作者に対する関係と同様である、と見るように、「類推による認識[12]」乃至「概念の象徴化(Symbolisirung)[13]原文ノマヽ」として「超感性的なもの」の「認識」を語り得る事を云うのである。「目的の概念に関していうと、それはいつも我々自身によつて作られたものである、そして究極目的の理念は先天的に理性によつて作られたものでなければならぬ[14]」。カントはこの「作られた概念」即ち「理論的見地では、超越的な理念」として「我々の中の」、「我々の上の」、「我々の後の」三つの「超感性的なもの」即ち「自由」、「神」、「不死」を考えた[15]。この三つに対してライプニッツ・ヴォルフ以来「形而上学」が何を成就したか、成し得るか、更に「実践的―主張的認識」があるか否か、これこそカントの形而上学の第三段階である。

我々としてはカントのこの「実践的―主張的認識」とは、「道徳的―実践的見地」での「認識」であり、それをカントが「純粋理性」の第三の段階と考えている事で一先ず充分である。一体「道徳的―実践的見地」での「超感性的なもの」の「認識」とはいかなるものであるか。「我々は超感性的なものを、それ自体としてある所の姿に従つて探究しなければならぬのではなくて、唯我々が、純粋な道徳的原理の実践的―主張的客観、即ち最高善である我々自身の究極目的、に我々自身としてふさわしくある為には、いかに超感性的なものを考え、又その性質をいかに想定しなければならないか、を探究すれば足りるであろう[16]」、というのは「我々は唯、理性によつて不可避的に必然的に我々自身の為に作られるかの理念に相応じて、行為のいかなる道徳的

原則が、我々を義務づけるか、を知ろうと欲するに過ぎない」[17]のであるから。それ故カントの考えは、「神」、「自由」、「不死」等の「超感性的なもの」の客観的実在性を証明したり、それを直覚的に認識する事ではなく―「我々がこれらの対象が現実的であると知っているかのように行為せよ、という、主観的ではあるが、しかも実践的―妥当的であり、そしてこの意図に於いては充分である教えに過ぎぬ」[18]。カントがいう「置き入れる」乃至「作られた概念」の意味は今や明らかである。「理論的見地にあつては、我々は理性の最も強い緊張によつても、神の存在、最高善の存在、未来の生が眼前にあること、についての確信には、少しも近接しない、何故なら超感性的な対象の本性への洞察は我々にとつては全く存在しないからである。然し実践的見地に於いては、我々はこれらの諸対象それ自身を作ると共に、我々はこれらの対象の理念を、我々の純粋理性の究極目的に助けになる（behülflich）ものと判断するのである…」[19]。カントの倫理思想を裏づけている哲学的体系を、右のように「実践的―主張的認識」即ち「道徳的―実践的」な形而上学と見做し、以下この見地から「自由」、「理性」、「道徳法則」の構造連関を吟味しよう。

(2)カントは『純粋理性批判』の「先験的弁証論」で「自由の実践的概念は自由の先験的理念に基づく」[20]と云つたが、八十年代の『省察』でも「自由とは創造的な能力である。自由に起因するよきもの（das Gute）はそれ故根源的である」[21]とし、「道徳性は自由の内面的合法則性である、自由がそれ自身法則である限り」[22]とさえいう。これが「実践的自由」である。「実践的自由とは、単なる理性からして行為するという能力である」[23]から。所でかかる「実践的自由」は「統覚」の「自発性」のように、単に感性的なものから独立して（即して、ではあるが）いる、というだけの意味のものではない。実際「自由の消極的概念は、独立性である。積極的な概念は理性による自律である」[24]。我々が前章で、消極的な意味での自由と積極的な意味での自由を区別したのも、カントのかかる思索に裏づけされてであつた。「人間には、感性的衝動による強制から独立的に、自発的に自己を規定する能力がある」[25]―これこそ「積極的」な、「実践的意味における自由」に外ならないのである。

人間が感性的・受容的存在であると共に、理性的・能動的存在でもある事は、理性の理論的使用の際にも明らかであつた。かかる二重性を持つ人間の「理性による自律」、「自発的に自己を規定する能力」とは、更に何を意味し得るであろうか。例えば「実践哲学の為に」という『省察』の冒頭でカントはいう。「人間が自己自身に即してなす最初の且つ最も重要な注意は、彼が彼の幸福の、又この幸福を可能ならしめる彼の傾向性と技能さえもの、創始者たるべく、自然によつて定められている、という事である」[26]。「それ故人間は、欲求が相互に、人間の持つ幸福の概念と一致して本能と一致しない為には、自らを、自由に行為する存在として、しかもこの独立性（independentz 原文ノママ）と自己支配（Selbstherrschaft）とに従つて、最も高貴な対象として持つであろう、そしてこの形式に、理性的な存在の自由にふさわしい態度があるのである」[27]。つまり「（真の）道徳は、自由一般に起因する、幸福の産出の法則にある」のであり、しかもこの「自由は、普遍的に妥当する意志の規則に従つてのみ規定さるべきである、そうでなければ、自由は全く無規則となるであろうから」[28]。即ちカントは「凡ゆる悪は同様に自由から生じる」事を認めているが、それは「自由」が真の「独立性」「自己支配」を獲得せず、「普遍的に妥当する意志の規則」に従つていない場合であるとする。

「人間がなさねばならぬ第一の事は、人間が自由を統一の法則下にもたらす事である、というのはこの事なしには、人間の一切の行いは全く混乱状態であろうから」[29]。「自由」が放恣に陥らぬ為には「自由」は「統一の法則」下になければならぬ。「私は感性の強制から自由で

ある、然し同時に理性の制限する法則から自由である事は出来ない」。[30]「自由」は「感性」からの「独立性」であるばかりか、「理性」の「法則」に従うものである。従つて「それにより自由が、その下で意志が自己自身と一致する制約に制限される法則が、必然的なものとして先天的に認識されねばならない」。[31]「自由」はかかる「理性」の「法則」に従う限りに於いて「人間の人格的な又絶対的な価値」を規定する。[32]「統覚の同一性が、凡ゆる可能的経験に先立つ先天的な綜合(の原理)であるように、私の意志の同一性は、形式上、それによつて凡ゆる先天的な自己満足が規定される、私自身からする幸福の原理である」。[33]この「意欲の同一性」とは、「理性」の「統一の法則」に従う限りでの「自由」即ち「純粋意志」を示すと見てよい。「幸福は、人が幸福に値するという制限下に於いてのみ、よい、そしてこの値するという事の制約は、よき意志である。…それ故よき意志は、それなしには何ものもよきものはあらぬであろうところの制約として、制限をうけない、即ち絶対的によきものである」。[34]

右のようにカントは若し「自由」が単に「感性」からの「独立性」に留る限り、「感性」への「自由」も在り得るから、その限り「自由」は「無規則性」であり「凡ゆる悪と凡ゆる無秩序の根源」であり、「盲目的で野蛮」であるとし、之に陥らぬ為には「自由は自己自ら規則である」事を必要とし「普遍的な規則の制約下にある」事を必要とするとした。[35]「感性的に制約された意志」は「他律」であり、之に反して「純粋意志」は「自律」である。[36]前者は「自然の影響に服従し法則を支配する意志の原理」であり、後者は「自己立法的な意志の原理」である。更に換言すれば前者は「幸福の原理」であり、後者は「幸福である事に値する事の原理」なのである。[37]それ故「自律」的で「自己立法的な意志」こそ、「自由」が「自己支配」と「独立性」とを持つ時の姿である。「道徳の主観的原理は、自由の立法としての理性であり、経験的な制約に依存してはならぬ」。[38]「理性のみが当為を指令し得る」。[39]カントがこうして獲得しようと努力しているのは「自由が同時に(その凡ゆる意欲に於いて)立法的である限り、自由の原理からする道徳。法則定立的な自由の原理(Principium libertatis nomotheticae)、私は同時に立法的であり得る意志に従つて行為しなければならぬ。それ故私は、行為の中に定立される為には、法則の下になければならぬ」[40]という事であつた。

右のように考えると、「独立性」と「自己支配」とを「自由」が獲得するという事は、人間が真に人間となる事、即ち「人格」を持つ事に外ならない。「彼自身の人格に於ける人間性(Menschheit)の尊厳は、人格性(Persönlichkeit)それ自身である、即ち自由である。何故なら彼は、彼が自己自身に目的を置き得る存在である限り、彼は目的それ自身に過ぎないから。これを為し得ぬ理性なき人々は、手段の価値しか持たぬ」。[41]「自己自身に目的を置き得る存在」こそ「自律」的な「自由」な「人格性」に外ならぬ。「世界に於いて神聖なものは、我々の人格に於ける人間性の権利及び人間の権利以外の何物でもない。神聖であるという事は、我々はそれらを決して単に手段として使用しない、という事に存する。そしてかかる使用の禁止は、自由と人格性の中にある」。[42]このようにカントは「自由」と「人格性」とを全く等置さえするのである。かかる「自由」「人格性」から発する「道徳法則」こそ、感性的—理性的という二重性を持つ人間に対する「命法」たり得るであろう。「我々が絶対的に悪しきものの主観的原理との闘いの中にある限り、絶対的に善なるものは、我々の態度の合法則性に存する」[43]のであり、之が「徳」なのであるから。それ故カントにあつては、「自由」の存在と「道徳法則」の存在とは、切り離し得ぬ不可分のものである。「自由」が放恣でなく真の「自由」にふさわしい為には、いかなる「道徳法則」を人間が考えるべきか、逆にいかなる「道徳法則」

に人間が従うとき、「自由」の存在を人間は確証し得るか、これは循環というには、余りにも同一不二の人間的事実である、とカントには考えられているのである。「生きるという事は、それ自身よい事ではない、生きる事がよい事であるのは、人間が生きるに値する限りである」[44]。そしてカントにあつては「生きるに値する」とは、人間が「自由」な「人格性」として、自らの「道徳法則」に自覚的に従つて生きる、唯その限りである、とされたのであつた。

こうして感性からの「独立性」と「自己支配」という性格を持つ「自由」な「人格性」は、「自律」的である限り、自己自身に対して立法的であり制限を自ら樹立する。それは人間が感性的—理性的という二重性の視点を許す存在であるからである。「我々は然し又、自由の理念のおかげで、我々の中に、先天的な当為（絶対的なもの）を持つている。この当為は、我々の意志の中に現存している定言命法なしには可能ではないであろう」[45]。人間は前述の二重性の故に、例えば「神」と比較すると、感性的自然的制約の為に、悪への自由と善への自由を双方持ち、後者の「自由」に値する為には、自らの自己立法的な「命法」によつて自己規定する事を必要とする存在でもある。彼は自ら自己に課す「義務」に従うという制限、制約下に於いてのみ、真に「自由」なのであり、この自己制限即ち自己支配という制約を離れた時、「自由」は無規則的な放恣に陥る、とカントの人間智は洞察したのであつた。「我々が義務を我々に対して持たねばならぬ事を、我々の自由の使用の凡ゆる場合に於いて、定言命法は示すのである」[46]汝…すべし、という「定言命法」を命令する者は、命令を受領するこの私と同位の他のいかなる個人でもない。恰も良心の呼び声がこの私を行為の決断又は非決断へとさとすように、「私自身の中の命令者」が「定言命法」[47]に於いて存在すると考えられる。それは誰か。カントの内的確信によれば「自由の概念と自由の実在性とは、定言命法による以外のいかなる仕方によつても、証明され得ない」[48]。従つて「定言命法」の「命令者」は、少くとも、「理性」の、「自由」の、「理性」自身、「自由」自身に対する「命令者」というより以外の意味を持ち得ないであろう。「自由」な「人格性」の、自己自身に対する「命令」—それが「定言命法」である。

こうして人間は今やその「行為」に於いて、「理性」と「自由」の「自律」「独立性」「自己支配」にかなう限り、自ら自己の「行為」を規定し得る。「人間の行為は現象であり、その限り、人間性（Menschheit）の単に内的な制約下にある」[49]という時、この「人間性」という事は、「人格性、即ち自然全体の機構からの自由と独立性」[50]として解釈し得るであろう。ちようど「自然の最高の立法は我々自身の中に、即ち我々の悟性の中になければならぬ」[51]ように、「人間は彼の自由の自律の故に、神聖な道徳法則の主体である」[52]。人間は「統覚」の「統一」が及ぶ限りの「自然」即ち対象的「現象」界の「法則」の主体であると云えるように、人間の「行為」の世界も亦彼にとつての「現象」界であり、人間はこの世界の「道徳法則の主体」なのである。実に「人間は現象の根源的原理（principium originarium）である」[53]。「自然」という人間にとつての理論的認識の対象界も、「道徳」という人間の行為的実践の世界も、人間にとつての「現象」に外ならぬ。それは人間の「理性」の及び得る範囲と同義的である。

カントは一七九七年に云つた。「純粋理性の批判の体系は二つの眼目を問題とする。自然の体系と自由の体系でありこの二つのうちの一方は他方の必然性に導く」[54]と。「空間時間の観念性（従つて現象としての経験の凡ゆる対象の概念）と、自由の理性概念の実践的実在性は、形而上学の二つの眼目である」[55]。此の頃やはりカントは後者について云う。「第二に自由は、我々が内感によつて直接には意識しない性質で

ある、だがそれは義務の概念によつて必証的に証明される（即ち消極的に）。この性質は我々を、現象する通りにではなくて、在るがまゝの人間としての存在として表象する。―この先天的認識原理は然し単に実践的である」[56]。一体この「自然」と「自由」とは、カントの哲学に於いては、静的に併存しているのであるか。苦しそうであるとすれば、「究極に於いては、唯一つの理性しかあり得ない、この理性は適用に於いてのみ区別されねばならない」[57]とか、「実践理性は思弁的理性と共に、双方純粋理性である限り、同一種類の認識能力を根柢に持つている」[58]というカントの確信に矛盾するであろう。人間は「純粋理性」を持つ事に於いて、まさに「現象の根源的原理」たり得るのであり、この「純粋理性」の「適用」が「自然」と「自由」とに於いて区別され得るのである。そして「自然」界と「自由」界とが、静的に相分離して併存するのではなく、固々「理性」を持つ人間が理性的―感性的、即ち自由であり必然である存在なのである。所謂「感性界」と「叡知界」とを結ぶ唯一つの結び目の点に当るのが、人間なのである。人間こそ感性的自然と超感性的自然とを双方併せ持つものとして考え得る唯一つのものである。「統覚」の「私は思惟する」と「定言命法」の汝…「せよ」とは、双方等しく、人間に於ける感性的ならざる「自発性」「自由」を、人間に「意識」させるのである。「凡ゆる形而上学の究極意図（Endabsicht）は、感性的なものの認識から、超感性的なものの認識へと上昇する事である。純粋理性の批判は今や、この事は自由の先験的概念を媒介として、決して理論的意図に於いてではなくて、道徳的―実践的意図に於いて遂行され得る、という事を証明する。自由の先験的概念は、理論的な認識能力に関しては超越的であり絶対的に説明し得ぬし証明し得ぬものであるが、（純粋理性によつてのみ規定し得る）純粋に実践的な能力に関しては、定言命法によつて、疑い得ない実在性を持つている」[59]。実際自然全体の中で、人間のみが、同時に超感性的な自然、即ち「純粋理性」（「悟性」をも含めて）を持ち得る、と考え得る。固より最高の叡知的存在即ち神を仮に考慮に入れるならば、人間は同時に「感性」的存在である限り「有限な」「理性的存在者」に外ならぬ。何れにしても、カントの人間観は、人間が感性的―理性的存在者であり、有限な「理性的存在者」としての人間は「二つの立場を持ち、そこから自己自身を考察し、その力の使用の法則、従つてその行為凡ての法則を、認識出来る」[60]という根本的な考えを前提するのである。

カントの『批判』の意義の一つは、現象と本体との区別にあつた。所で現象と本体との区別乃至二重の視点を許すものの中で、人間にとつて、まさに人間こそこの二重の視点を許容し得る最も手近な存在なのであつた。我々はカントの次の省察を充分考慮に入れなければならない。「本体（Noumenon）及び現象（Phenomenon）として、客観を区別する事を必然的な仮定と見做す事の大きな理由の一つは、このことなしには自由が全く弁護され得ないという事、自由を前提する事なしには、いかなる道徳もないという事、である」[61]。人間は理性的存在者であると共に、理性的存在者でもある。それ故カントの自由と道徳の問題も亦、人間のこの二重性の上に成立していると云わねばならない。(イ)人間は理論的には一切のものを―従つて人間自身をも―対象化し、「物」として、従つて「現象」として考察し得る。その限り、「現象」としての人間は、「悟性」の指令する「自然法則」に従う、と考え得る。(ロ)反面同じ人間が、実践的には、自己の「行為」を、時間や経験や環境の如何に拘らず、「規定」し得る。その限り「本体」としての人間は、「理性」の命令する「道徳法則」に従う、と考え得る。「本体」としての人間とは、「自由、即ち我々自身」[62]であり、それは「道徳法則」に従うのである。(ハ)更に考えると、「自然法則」は「現象」としての人間のみでなく、凡そ人間にとつて対象となり得る「現象」一般に、即ち「自然」一般に適用され得るのであり、この「自

然法則」の指令者は人間の「統覚」の「統一」にある限り、カント的には人間は「自然法則」の主体と考え得る。(62)同様に「道徳法則」は、単に人間それ自体だけに適用されるのではない、とカントはいう。「道徳法則」は「人間にとつてのみでなく、凡ゆる理性的存在者一般に対し」「端的に必然的に妥当しなければならない」。(63)「道徳性の原理は、人間のみに制限されるのではなく、理性と意志とを持つ凡ゆる有限な存在者に及び、否、最高の知性としての無限な存在者さえも包含するのである」。(64) その限り「人間は道徳法則の主体であり、従つて、それの為に又それと一致してのみ一般にあるものが神聖と呼ばれ得るところの、それ自体に於いて神聖なものの主体である」。(65)(お)それ故残る問題は、「自然法則」と「道徳法則」の双方の「主体」としての人間の実相を、理性的—感性的、本体的—現象的という人間の二重性に即して、いかに把握すべきであるか、という事になるであろう。我々はこの問に対して、やはりカントの道徳観を手引きにして吟味したいと思う。その為には、今少し精密に、カントの道徳哲学に於ける、「道徳法則」、「格率」、「行為」の構造連関を追求する必要があるであろう。

(3)「道徳法則」が「命令」として、しかもある条件づきの「仮言命法」でなく、「定言命法」として、カントから考えられる理由は、人間が感性的—理性的存在であるからである。「私が悟性界（Verstandeswelt）の単なる一員であるとすれば、私の凡ての行為は純粋意志の自律の原理に完全に適つているであろう。私が感性界（Sinnenwelt）の単なる部分であるとすれば、私の凡ての行為は、欲望と傾向という自然法則に、従つて自然の他律に、完全に適つていると考えられねばならぬであろう」。(66) 然し人間は全面的に感性的でも、全く理性そのものでもない事は繰返えさない。「かくして定言命法は、自由の理念が私を叡知界（intelligibele Welt 原文ニヨル）の一員たらしめる事によつて可能となる。この事によつて、私が叡知界の一員たるのみであるとすれば、私の行為の凡ては、意志の自律に常に適つているであろう。然し私は同時に私を感性界の一員として直観するから、私の行為の凡ては、意志の自律に常に適うべきである。この定言的な当為が先天的な綜合命題であるのは、感覚的欲望によつて触発される私の意志に、更に、同一の、然し悟性界に属している純粋なそれ自身として実践的な意志の理念が、附加される事によつてである。この実践的な意志は、前者の意志の、理性に従う最高の制約を含んでいる」。(67)

それ故それ自体としては、人間にのみ妥当するのではないと考えられた「道徳法則」は、人間という「有限な理性的存在者」の一つにとつてのみ「命法」となる。「命法」となるという事は、我々人間が「道徳法則」に従つて「行為」すべき「義務」を持つ、という事に外ならぬ。この「義務」乃至「強制」を果す場合、具体的には我々はその時その場での内容をはらんだ「行為の主観的原理」たる「格率（Maxime）」「それに従つて主観が行為する原則」(68)によらざるを得ぬ。しかもこの「行為の主観的原理」は行為の「客観的原理」即ち普遍的な実践的な道徳法則に一致すべきである—まさにこれを「定言命法」は命令するのである。客観的な道徳「法則は、凡ゆる理性的存在者に妥当する客観的な原理であり、理性的存在者がそれに従つて行為すべき原則、即ち命法である」。(69)「感覚的欲望によつて触発される私の意志」が在る限り、必ずしも常に普遍妥当的な行為をしない人間は、自己の「行為の格率が、法則に適うべきである、という法則の普遍性一般」(70)に従つて「行為」すべきである。「汝の格率が普遍的法則となる事を、汝が同時にそれによつて欲し得る格率に従つてのみ行為せよ」。(71)

カントにとつて感性的自然的意志の、私は欲する、は、汝…せよ、という命令に包摂されぬ限り、放恣である、という前提があつた。それ故「我々は、我々の行為の格率が、普遍的法則となる事を、欲し得ねばならぬ。これが我々の行為一般の道徳的判定の規準である」。(72)「行

為」の「客観的原理」と「主観的原理」とが、常に全く等しい状態、即ち最早双方が分離対立せず一致している状態、それは勿論直ちに人間の状態ではない。カントの意図に忠実である限り、人間に於ける感性的自然に注目する限りでは、この二つの分離が必然的であり、人間に於ける超感性的理性に注目する限りでは、「定言命法」に自発的に適う事が、即ちこの分離対立を零にまで消去し得る事を努力する事が、必要となる。カントのこの構想そのものは、人間の具体的な実相に対する、カントのいわば全人格的な呼応なしには、あり得ないであろう。

カントの考えでは、人間をも含めた「有限な理性的存在者」は「道徳法則に矛盾する格率を全く受け容れ得ない意志、即ち神聖な意志」[73]は持ち得ない。換言すれば「格率」が常に同時に「道徳法則」である「神聖な意志」を持ち得るのは、若し考え得るとすれば「最高の叡知としての無限な存在者」だけであろう。実際カントはいう。「意志のこの神聖性は、必然的に原型（Urbild）として奉仕すべき実践的理念であり、この原型に無限に接近する事が、凡ゆる有限な理性的存在者に許されている唯一つの事である。そして、それ故それ自ら神聖といわれる純粋な道徳法則は、この理念を有限な理性的存在者の眼前に、不断に且つ正しく示すのである。純粋な道徳法則の、その格率の無限の進歩とその格率の不断の前進への不変性が確実である事、即ち徳は、有限な実践的理性が成し遂げ得る最高のものである。徳そのものは、少くとも自然的に獲得された能力としては、決して完成し得るものではない、何故ならかかる場合の確実性は決して必証的確実性[74]とはならず、且つ説得としては非常に危険であるからである」。感性的＋理性的存在としての人間、即ち「有限な実践理性」の為し得る事は、「原型」としての「神聖な意志」に「無限に接近する事」ではあるが、決して一致はしないのである。これは「行為」、「格率」、「道徳法則」の構造連関に再び新しい光を投げかける。

「私の行為の格率（主観的原理）が普遍的な立法（客観的な原理としての）に役立ち得るという事は、この格率を持つ事自身が義務であるという原理と同一種類ではない。前者の原理は単に恣意（Willkühr 原文ノマヽ）を制限し、後者の原理は〔恣意を〕拡張する」[75]。「倫理学とは、同時に義務である所の目的の体系である。―凡ゆる立法はそれ故内的である。それ故内的立法からする義務の体系である。―倫理的命法は、汝の行為の格率が普遍的法則となるべき事を、汝が欲し得るように、行為せよ、である（handle so dass Du wollen kannst die Maxime Deiner Handlung solle ein allgemeines Gesetz werden 原文ノマヽ）」[76]。即ち「格率」が「普遍的法則」となる「べきである」―これこそ「命法」である―ことを「汝が欲し得る」―「格率」として―ように「行為せよ」―「命法」として―。人間という「有限な実践理性」にとつては「主観的原理」と「客観的原理」とが直ちに同じでないからこそ、「客観的原理」が「命法」の形をとる。そして「主観的原理」即ち「格率」と、「道徳法則」との分離対立は放置すべきでない。「格率」は「道徳法則」と一致すべきであり、他方「道徳法則」は常に直に「格率」へと個別化され特殊化されているわけでもない。こうした「格率」と「道徳法則」との関連はやはりカントの人間の把握に基づく。「格率が普遍的法則となるべきである、という事を、汝が欲し得る、という性質の格率は、同時に義務である所の目的を根柢に持つている格率である。―我々が我々自身の人格と共に持つているべき目的は消極的である、即ち我々の内なる人間性は、我々が人間を手段へと低めるべきであるという事を欲しない、という目的である」[77]。ここでいう「人間性」は既に我々が見たように「人格性」と解し得る。「我々の内なる道徳的実践的理性は、我々に法則を与える人間性（本体としての人間）(die Menschheit (homo noumenon)) である」[78]―「実体的人間性は人間性であり、偶有的人間性は人性である（Humanitas

substantialis Meuschheit ; accidentalis Menschlichkeit)」[79]。

して見ると、感性的—理性的存在としての人間の「人間性」「本体としての人間」とは、実は「道徳的実践的理性」に外ならず、それこそ「人格性」に外ならぬ。この「人間性」が「自律」「自己支配＝独立性」の主体である。「自由」とはかかる主体の「自律」「自己支配」という「理性の事実」、即ち「道徳的法則の意識」にある。「(我々が意志の格率を構想するや否や)、我々が直接的に意識するのは、道徳的法則である」[80]。カントは「純粋実践理性の根本法則」としていう。「汝の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」[81]。「この根本法則の意識」は「理性の事実（ein Factum der Vernunft）」[82]なのである。この「事実」とは「意志を行為に規定する、道徳の原則に於ける自律」[83]であり、更にこの「事実」は「意志の自由の意識と分ち難く結合して居り、否この意識と一つのものである」[84]。従つて「純粋実践理性の自律」の「法則」が「道徳法則」であり[85]、同時に又カントによると「超感性的自然と純粋悟性界の根本法則」[86]なのである。その限りカントは、「人格性」「人間性」「自由」「自律」「道徳法則」を同一の構造連関に於いてあるものと考えていた。「自由」はかかる構造連関に於いて真に「自由」なのである。「我々が自由である事を、我々は我々の自発性（それから、この概念は消極的であるから）の直接的な意識によつて認識する事が出来るのではなく、我々の中の道徳的法則によつてのみ、認識出来るのである」[87]。それ故カントは、単に「自発性」という、感性からの「独立性」だけでは、「自律」「自己支配」という積極的な「自由」に値しないと考えるに到つている。「自由の理念と自律の概念は分ち難く結合している、又この概念と道徳の普遍的原理は結合している。そして自然法則が凡ゆる現象の根柢に存在するように、この道徳の普遍的原理は理念として、理性存在者の凡ゆる行為の根柢に存在している」[88]。

このように一頃のカントが考えた「統覚」の「自発性」を直に「自由」と見做す考えは、この「実践的—主張的」即ち「道徳的—実践的」段階では全く棄てられ、感性的制約の如何を問わず絶対的に「自律」的に命令する「理性」の「命法」に自発的に従い得る事、かかる「命法」を自ら樹立し得る事、に「自由」はある、と考えられるに到つている。然しながら「統覚」の「自発性」、即ち「悟性」の最高の機能と、「道徳法則」の「主体」としての「人間性」「人格性」「有限な実践理性」とは、(イ)双方「感性」からの「独立性」、(ロ)反面「感性」への「原因性」、という二点に関する限りでは、人間に於ける「現象」ならざる「本体」に属するものと考えられてよい。勿論双方の在り方は極めて異る。「統覚」の「自発性」は、与えられた感性の多様に即してのみ「統一」という「形式」を規定し得るのであつて、自ら内容を産出するのではない。又「道徳的実践的理性」は、感性的制約、性癖、傾向性、時間、の一切に無関係に—即ち例えそれらがあろうとなかろうと—為すべき行為の普遍的「形式」を自ら規定するが、固よりその都度の「格率」の内容や実質までも産出するのではない。然しながら「統覚」の「自発性」は「自然」に対する「立法」の、「実践理性」は「道徳」に対する「立法」の、夫々「主体」と考え得る。前者は「悟性」、後者は「理性」と呼ばれるとしても、之を以て、前者は「純粋理性」の思弁的—理論的「使用」の、後者は「純粋理性」の道徳的—実践的「使用」の最高の機能と解釈出来ないであろうか。前者は対象の、客観の規定へと向い、後者は自己の、主観の規定へと向う。前者は「人格」ならざる「物（Sache）」を規定し、後者は「物」ならざる「人格」を規定する。若しこのように整理する事が許されるならば、「純粋理性」とは、当然「悟性」を含み、感性的な「物」であれ、超感性的な「人格」であれ、規定し得る能力であり働きであるといえよう。我々はカントに於ける感性的—理性的存在者としての人間は、実は右の如

き「理性」を持つ人間として考えられると思う。それ故「理性」は唯一つの「規定する」働きに外ならないのであつて、理論理性と実践理性とが二つ併存するのではないと考える。

それ故前項の終りで掲げておいた問に、ここで答える事が必要となる。人間が「自然法則」と「道徳法則」の「主体」である、と考える場合、この「主体」としての人間は、「悟性」を含めた「理性」を持つと考え得る存在に外ならぬ。ちようど「悟性」の「統覚」の「自発性」が、「知的な自我」「論理的自我」「知性」「本体」等々とカントによつて述語化され、それ自身「現象」即ち「物」として見なされ得る限りの主観と区別されているように、「人格性」「人間性」は、感性的存在としての人間存在と区別されていた。それ故カントの「自我」、「人格」、「人格性」の真の連関は次のように考えられる。(イ)「統覚」の「自我」即ち「知性」としての「論理的自我」は、「物」でない「人格」に属する。(ロ)この「人格」をして「人格」たらしめるのは、「規定する」働きとしての「理性」である。(ハ)この「理性」が対象規定の方向に働く時、「統覚」の「私は思惟する」という規定作用が働き、(ニ)同一の「理性」が自己規定の方向に働く時、汝…「べし」という「自律」的規定作用が働く。(ホ)当然の事ながらこの「理性」の規定作用は、対象に理論的に向けられる場合であれ、自己に実践的に向けられる場合であれ、対象と自己とを、その「存在」に関して産出的に規定するのではない。(ヘ)何故なら、最早その理由は答えられ得ないが、「理性」は常に「感性」的自然に即してのみ、人間にあつては働くのであり、造語して『有限な理性』といえるであろうから。「それ故道徳的な当為 (das moralische Sollen) は、叡知界の一員としては、自己の必然的な意欲 (Wollen) であり、しかも彼が同時に感性界の一員として自己を見做す限り、彼からは当為 (Sollen) として考えられる」。[89]

カントが理論理性に於いて、「私は思惟する」の「自発性」を感性的多様に即してのみ持ち得たように、実践理性の汝…「べし」という「自律」的自己立法的自発性は、行為の主観的原理としての「格率」に即してのみあり得る。カントの理論哲学上での「自発性」としての「自我」も、実践哲学上での自発性としての「人格性」も、凡て感性的なもの、人間に於ける感性的自然によつて規定された部分、に直接間接に即してのみ働き得る。理論理性に於ける「自我」[90]が「人間に於いて純粋な能動性 (reine Thätigkeit) であり得るもの」[91]として決して「物」とならぬ「人格」に属するとされていたように、この「人格」に於ける「人格性」即ち「人間性」は「叡知としての我々の意志、従つて我々の本来の自己」[92]である。「我々の本来の自己」こそ「定言命法」の「命令者」である。この命令を受領するのは、本来的ならざる自己、即ち感性的に触発された我々の「恣意」である。人間の「行為」は一方に於いて「いかなる自然法則でもない、自由の法則」に服従すると共に、「感性界に於ける出来事として現象に属する」から、「実践理性の規定」即ち前者の「法則」は、後者即ち現象としての「行為」に関して適用される。これが「欲求の多様を、道徳法則に於いて命令する実践理性即ち純粋意志の統一に、従わせる」[93]事である。理論理性に於いて、感性的直観の多様を「統覚」の「先験的統一」に包摂せしめるように、実践理性に於いても、感性的欲求の多様を、従つて又多様な「格率」を、「実践理性」の「意識の統一」に、従つて「自由の法則」に従わせるのである。カントに於ける「理性」は、理論的使用であれ、実践的使用であれ、感性的自然的なものを、知性的能動的自発的なものに、或は包摂し或は服従させるのであり、一言でいえば「規定する」働きなのである。この意味で「理性は自由と目的一般に関し規定的である、そして自由は現象を規定する」[94] (Die Vernunft ist in Ansehung der Freyheit und Zwecke überhaupt bestimmend, und die Freyheit bestimmt Erscheinungen. 原文ノマヽ) のであり、「人間は現象の根源的原理である」[95]事を改めて受取り直してよいであろう。

我々は主としてカントの道徳哲学の吟味からして、カントの人間の把握の核心を見終つた。人間とは感性的―理性的存在者であり「有限な理性的存在者」であり、人間を人間たらしめるものは、「有限な実践理性」という字に倣つて『有限な理性』にある、といえよう。以下極めて簡略にこの立場で、自然的感性的な「自然能力」としての「恣意」が「理性」の「命令」を受領する場合の経緯と、「善」、「悪」の問題に触れて本章の結びとする。

「人間の意志は、恣意から区別されねばならぬ。後者のみが自由と呼ばれ得るのは、単に現象即ち感性界に於いて規定される働き(actus)にのみ関わるからである。―というのは意志はそれ自身、恣意に対する立法者であり、恣意を規定する絶対的に実践的な自発性であるから。まさにそれ故に、意志は又凡ゆる人間に於いてよいのであり、法則に反する意欲は全くないのである」。[96] この「恣意は、与えられた対象の間を選択する能力である」。というのは「現象としての人間の行為に関する恣意の自由は、ともかく二つの対立するもの(合法則的なものと法則に反するもの)の間を選択する能力に存する、そして人間はこの自由に従つて自らを現象と見做すのである。―本体としての人間は、理論的にも実践的にも、自己自身で、恣意の客観に対して立法的であり、その限り自由であるが、選択はしないのである」。[97] ここでカントが「恣意」と対立させている「意志」とは「実践理性」に外ならぬ。「恣意は、法則が命令するものを、自由に、なしたり、又はなさなかつたり、する事が出来る」。[98] そして日常我々はこの「恣意」を我々の「お気に入りの自己(das liebe Selbst)」[99]にしたて上げているとさえいえよう。かかる「恣意は自由であり得るが、それは又感性的に必然化され得る」[100]から、日常的には具体的であり実質的であるとさえ考えられている。然し「根源的な意志の性格は、恣意の規定の必然性であり、感性的存在者としての人間に関しては、強制である」。[101] それ故「意志」即ち「実践理性」は「恣意」に対する「立法者」であり「強制」である。「意志はそれ故主観の行為にのみ関係し、行為によつてひきおこされる客観には関係しない。意志とは格率の能力である。恣意とは、我々の支配下にある客観に関係し、従つてこの客観とその反対物との間を選択する欲求能力である」。[102]

右の「意志」と「恣意」との連関は、「理性」と「感性」との間の実践的関係を示すと考えてよい。「意志」即ち「実践理性」は「いかなる〔恣意の〕客観にも関らず、〔主観の〕行為の仕方に関係する」。[103] それ故「理性」の「自律」即ち「道徳法則」は、「格率」を規定し、「主観」の「行為の仕方」を規定するように働き、「恣意」は直接には「格率」から「強制」されつつ、「客観」に関わる。つまり「道徳法則」は「意志」の「格率の能力」を媒介として、「恣意」が「合法則的なもの」を「選択」するように「強制」し得る事に向つて、特殊化するだけであつて、「恣意」及びその「客観」凡てを常に直ちに道徳化する如き事は、思いもよらぬ事なのである。「道徳法則」は「格率」を己れに一致せしめるように「命令」を下す事が出来るが、この「格率」が具体的に適用される「行為」にまで、一々自己を具体化特殊化する仕事は、最早道徳の原理論でなく「決疑論(Casuistik)」[104]に属するとされる。然しカントの根本前提に従えば、理性は感性に即してあり、理性は感性に迄完全に自己を感性化する事はなく、逆に感性が理性に包摂され支配されるとしても、感性が全面的に知性化され理性化され尽くす事はあり得ない。「恣意」はいかに「道徳法則」から「強制」されても、感性的傾向性を全く放棄する事はない。出来るのは、「法則」に「適う」在り方と「反する」在り方を、「強制」されて前者を「選択」する事なのである。

かようにカントの「行為」論は、その「客観」でなくその「行為の仕方」を問題にするのであるから、「善」、「悪」も亦「客観」の性質とはならぬ。「善又は悪は、常に、意志への関係を意味する、この意志が理性の規則によつて、あるものを自己の客観にする事へと規定されている限り」。[105] 同じ事であるが「善又は悪はそれ故行為に関係するの

であつて、人格の感覚状態に関係するのではない」[108]。この場合の「行為」は全く、「理性」が「自律」的に立法する時の「行為」である。即ちカントの立場では道徳「法則は直接に意志を規定し、法則に適う行為はそれ自体善である、その格率が常にこの法則に適つている意志は、絶対的に、凡ゆる観点に於いて善であり、且つ凡ゆる善の最高の制約である」[107]。つまり「善及び悪の概念は道徳的法則の前にではなく…法則のあとに、又法則によつて、規定されなければならぬ」[106]。それ故カントにあつては、「善」、「悪」は行為の対象、欲求能力及びその対象に求められず、ひたすら「実践理性」の「自律」に「適う」か否かに求められる。この意味で「善と悪との概念は、凡て唯一つの範疇、即ち原因性の範疇の様相である。この原因性の規定根拠が、自由の法則として理性が自己自らに与えそれによつて自らを先天的に実践的として証明する所の、この原因性の法則の、理性表象の中に存する限り」[109]。

我々の意図は右で見た「道徳法則」、「格率」、「行為」の構造連関の中に投影されている、カントの人間観を把握する事にあるのであり、カントの道徳哲学そのものを、現代倫理学乃至メタエシックスのある立場から対決的に批判する事ではない。更にカントの人間観に基くその自由観に関しても、我々は既述のように忠実過ぎる程カントの思索の形成と成果の双方に即して、追跡して来た。我々が追跡して把えた限りのカントの人間観並びにそれに基く自由観が、果して現代的に見て、いかなる意味を持ち得るか、これについては次章の末尾に一括して考察して見たい。

第五章　世界・神・人間

本章に於いては、(1)カントが「定言命法」の「命令者」としての「本来の自己」としての「人格性」の背後に、少くとも個人的な確信として考えていた形而上学的思想の残滓を指摘し、カント解釈としてはその存在を無視し得るが、カント解釈としては無視出来ぬ点を考察し、(2)最後に本稿の結末として、前章の終りに述べたような態度から、カントの人間観と自由観との現代的吟味を附加しよう。

(1)「我々が存在するか、永遠に存在するか、は必然的ではないが、我々が生きている限り、生きている事に値するように態度をとる事は、必然的である…」[1]。カントはこの態度を、少くとも「実践理性」の「自律」に従つて生きる事と考えていた。この「自律」は感性的―理性的存在である人間にとつては「定言命法」によつて云い表わされる。「定言命法」の「主体」は「人格性」であつた。「人格性」としての人間は、客観的「道徳法則」を自ら「立法」する。同時に感性的存在としての人間は、その主観的原理としての多様な「格率」を、この「道徳法則」からの「強制」即ち「義務」に従つて規制すべきである。つまり「人格性」の「立法」する「道徳法則」が、人間の「恣意」にとつて「強制」となり「命法」となるという事は、「理性」の「自律」が、同一の人間の「感性」にとつては、「他律」として働く、という事である。

然し反面「道徳法則」は「人間」にのみ妥当するのではなく、前述のように「凡ゆる理性的存在者一般」従つて「最高の知性としての無限な存在者」にさえも妥当する。して見ると、人間にとつてのみ「道徳法則」は「命法」として通用するが、「道徳法則」そのものは人間の理性のみならず、「無限な存在者」の理性によつても亦支持されている。すると「道徳法則」の「主体」としての人間とは、実は、有限な理性的存在者にも無限な存在者にも共通な「理性」の持主の事であろうか。我々は、カントに於ける人間の「理性」はその下限に「感性」を伴うが故に、之を『有限な理性』と解釈した。然しカントによると

更にその上限に全く「感性」を必要としない「理性」を考え得るが、之は人間の理性ではないと考え得る。つまりカントにあつては、人間は、全くの感性的自然と、全くの超感性的叡知との、中間的存在なのである。之をカントの用語でいうと、人間は「世界」と「神」との中間に位し、それ故又「人間」は「世界」と「神」との中間的媒介である。逆に人間を分析すると、「神」と連なり得る「理性」を持ち、「世界」と連なり得る「感性」を持つ。人間は「理性」と「感性」とを双方持つ存在である。人間は「現象」界と「本体」界との連鎖であり結合する項である。

例えばカントのある『省察』は、「定言命法」の「命令者」は、我々の「人格性」というよりも寧ろ「神」であるという。「定言命法による、私における道徳律以外には、自由を証明するものは何もないから、そしてそれ故に、定言命法は凡てを命令し、凡てに対して力があるから、この高い尊厳（Würde）の主体は神である。神自身は、人間を人間自身に命令するものであり、それ故、神であり永遠なるものである他者である」[2]。右は一七九九年のカントの考えであるが、八十年代にも「端的に必然的な神の意志の法則又は神聖な意志の法則が、道徳的法則である」[3]という『省察』もあり、更に最晩年の所謂『遺稿』の中にも「定言命法」の命令者に関して、この見方を裏づけるような考えが見かけられる。

そもそもカントは所謂「目的の国（Reich der Zwecke）」[4]の一員として人間を考え、しかもこの「国」の「元首（Oberhaupt）」として、この国の成員凡てと等しく「立法的」ではあるが、成員凡てに一様に課せられている「義務」を免かれている、「唯一つの制約されていない立法者」[5]即ち「最高の存在者」を構想しているけれども、「道徳（Sittlichkeit）及び、道徳の能力がある限り、人間性（Menschheit）のみが、尊厳（Würde）を持つ唯一つのものである」[6]。「道徳法則は神聖（犯し難い）である。人間は成程神聖ではないが、人間の人格に於ける人間性は、人間にとつて神聖でなければならぬ。全被造物の中で、人が欲し又人がそれを幾分意のままになし得る一切のものは、単に手段としても亦使用され得る、人間及び人間と共に一切の理性的被造物は目的それ自体である。即ち人間は、その自由の自律の故に、神聖である道徳法則の主体である。まさにこの自律の為に凡ゆる意志は、凡ゆる人の、彼自身の、自分自身に向けられた意志でさえも、理性的存在者の自律と一致するという制約に制限される…。この制約を我々が、神の創造物としての、世界に於ける理性的存在者を顧慮して、神の意志にさえ附与するのは当然である。この制約は、それによつてのみ理性的存在者が目的それ自体である、理性的存在者の人格性に基づくからである」[7]。この長い引用で省略した一部分によつても明らかなように、「受動的主体（das leidende Subject）自身の意志から生じ得る法則」に従つて「可能」である「意図」にのみ「理性的存在者」は「服従」するのである。ここにいう「受動的主体」とは、「（命法がそれらに適する限りの、即ち依存的存在者（abhängige Wesen）としての）凡ゆる理性的存在者」[8]と同義であり、勝義には「人間」―勿論「理性的自然存在者としての人間」[9]、即ち「現象としての人間（homo phaenomenon）」[10]であると同時に「自由な（道徳的な）存在者」[11]即ち「内的自由を与えられた存在者（本体としての人間（homo noumenon））」[12]―として把握されなくてはならぬ。このように考えると、人間にとつての「道徳法則」即ち人間への「定言命法」の「主体」「命令者」はあくまで、人間に於ける「人間性」即ち「人格」に於ける「人格性」、従つて又「実践理性」に外ならぬ。

それにも拘らず特に晩年のカントが、その省察や手記で「定言命法」の「主体」を「神」と見做すのは、カントの個人的確信の表明とのみ考えるべきであろうか。若し「定言命法」の「主体」を「神」とすると、人間に於ける「理性」と「自由」の「自律」という考えは、「自律」ではなく、実は「神」の命令に服従するという「他律」に顛

えされて了うであろう。何故にカントはかかる形而上学的な思考をその晩年に於いて導入するのであるか。それとも『批判』期の哲学は、実はそのような形而上学をその根柢に持つていたのであろうか。実際若し「神が道徳法則の創始者であるならば、我々は、本来いかなる人間にも罪を負うのではなく、神に対してそうなのであり、我々は神に許しを求める事が出来る」[13]のであるならば、神の摂理乃至計画に人間が完全に従う事になり、人間の「自由」は実は予め決定されている事になるであろう。我々は右のような幾つかの疑念を念頭に置きながら、最晩年の所謂『遺稿』の中の幾つかの文章を解読して見たい。

そうは云つてもこの『遺稿』[14]の真価を綜合的に判定する能力は現在の私にはない。唯カントが最後の力をふりしぼつていると考えられるこの手稿の中から、標題の示すような連関に於いて、カントの世界観を示すと思われる語句の幾つかを解釈するに留めたい。「凡ゆる知識の限界への移行—神と世界」[15]。「神と世界とは、存在する存在者の区分の項として思惟される、その何れも数的な単一性（個別性）を自己のうちに含んでいる。即ちひとは、諸空間や諸時間について語り得ないように、諸々の神や諸々の世界について語り得ない」[16]。「神の概念において、ひとは第一に正しさを所有し、第二に義務に制限される事のない、理性的な存在者を考える。之に反して凡ゆる他の理性的存在者は義務の命令によつて制限されなければならぬ」[17]。「道徳的—実践的理性の最高の客観を世界に於いて生ぜしめる事—神と世界とが、この理性の意欲の対象を形成する」[18]。こうした文句を見ると、最晩年のカントは批判哲学から再び初期の独断論に復帰したのではないか、という印象さえ持ち得るであろう。「道徳的—実践的理性の中には、凡ゆる人間の義務を、神の命令と見做す、定言命法が存在する」[19]。「自然と自由とに対して根源的に普遍的に立法的である存在者は神である」[20]。要するにカントは「唯一つの神と唯一つの世界がある」[21]という。それでは「人間」は「神」と「世界」とに対して、いかに関係しているであろうか。

「定言命法は、道徳的—実践的理性の事実である。この事実は、自由を法則下に於いて自然へと命令し、この事実によつて、自由は自ら自由自身の可能性の原理を明示する、そして命令する主体は、神である」[22]。カントはこの唯一つの「神」と共に、唯一つの「世界は感性的存在者の全体（das Ganze）である」[23]、とし、この「世界」の「対偶」となるのが「神」であり、そして「神と世界は（双方私の外側にあり）、理性主体（das Vernunftsubject）は、自由によつて双方を結合するものである」[24]。「神と世界という二つの客観を、一つの主観に於いて結合する自我」[25]即ち「人間」をカントは考える一方において、「神は義務の定言命法の主体であり、それ故義務は神の命令といわれる」[26]とされる。然しカントがここで用いている「神」と「世界」とは勿論「理性」の「理念」であり「理想」である[27]以上、カントは批判期と比較して、別に全然異つた立場を提出しているのではない事を特に銘記しておかねばならぬ。「この二つの理想は、実践的実在性をもつ」[28]とのみいわれるのであるから。

それ故カントはこの一見極めて形而上学的な『遺稿』の幾つかの文章の中で、彼の「理性」に基く「先験哲学」の立場を些かも変更して居らぬのである。「先験哲学の最高の立場は、神と世界とを、一つの原理で綜合的に統一するものである」[29]。「思惟する主体は、空間と時間に於いて、可能的経験の対象としてのひとつの世界をもつくる。この対象は唯一つの世界に過ぎぬ」[30]。従つて「世界」はそれ自身「現象」の「全体」であり「可能的経験」の対象の統体である。「神は自由の理性概念である、唯ひとつの人格にのみ帰属する、多様なものの結合の原理が、この理性概念の中に在る限り」[31]。即ち「神」も亦この意味では勿論、個々の「現象」でなく「可能的経験」の個々の対象でもない。カントは「神」を「本体」、「世界」を「現象」と呼んでいるが[32]、これ

は「神」が「叡知的」「理性的」なものの「全体」、「世界」が「感性的」「自然的」なものの「全体」、として、双方共に「理性」の「理念」を示している、と解し得るのであり、「神」「世界」の経験的実在性を述べているのでは毛頭ないのである。

それでは最後に「人間」をいかに考えるべきであるか。「神、世界、及び人格としての、即ちこれらの概念を統一する存在者としての人間」[33]—この「人間」こそは、「自己の自由を意識している感性的存在者（世界の中に居住するもの）」即ち「人格（道徳的存在者）」であり「世界に於ける理性的な感性的存在者」である。[34]之を別様に述べると、人間とは「自己に対して、自然と義務とによって、制限されている、世界内の存在者としての人間」[35]に外ならぬ。「人間」は「神」と「世界」という二つの「理念」を「絶対的な全体」へと「結合する媒質」に外ならず、この「自然的存在者として、しかも同時に人格性を持ち、感性の原理を超感性的なものと結びつける人間」[36]こそ、カントの「先験哲学」の王冠であると考えられる。「神」と「世界」とを「結合」し「統一」する、いわば判断の「繋辞」の如き地位に「思惟する人間」が位する。かくして「私の上なる神」と「私の外なる世界」は「私の内なる人間の精神」に於いて「繋辞」的に「統一」され「結合」されて、「唯一つの体系」としての「先験哲学」[37]となる。

人間は「感性」という「受容性」によつて対象に対して受容的であると同時に、「悟性」という「自発性」によつて感性的自然を規定し得るのみならず、「理性」の「命令」に対して受容的であると共に、自己の「行為」の在り方を規定し得る存在でもある。カントは、人間以上のもの、人間以外のもの、との関係に於いて、「人間」を規定される面即ち受容的な側面と同時に、規定する面即ち自発的な側面に於いて把握した。「人間である私は、私自身を、空間時間に於ける感性的存在者として見做すと共に又、悟性的存在者としても亦見做す」。[38]「人間はそれ自身、外的な感性的存在者として、世界に属している。人間は他律によつて規定されているが、又人格としては自律の法則下にある。—人格とは自由の原理によつて自己自身を規定する存在者の事である。自律。自由とは然し本体の性質である」。[39]それ故「人間」に於ける右の二つの、受容的・感性的・他律的、側面と、自発的・理性的・自律的・側面を、夫々一方の側に全面的に還元し尽くす事は許されない。寧ろ同一の人間が、この二つの視点を許すばかりか、かかる二重性を持つ事こそ、カントの人間観の、従つて又その自由観の、究極の「事実」なのであるといえよう。「自我、人間、現象、本体。現象に於ける対象と物自体」[40]—「人間」こそ「自我」「人格」「人格性」「人間性」として、「自然法則」と「道徳法則」の「主体」であると共に、自らの規定するかかる「法則」によつて規定される「現象」即ち「客体」でもある。要するに「人間」は、対象であれ自己であれそれを規定する「悟性」「理性」という面から見る限り、「本体」と考えられ、「感性」的、受容的な、従つて規定される面から見られる限り「現象」と考えられる。「本体」、「現象」という区別は、少くとも「人間」に関する限りは、右のように考えれば充分であり、「悟性界は感性界の根拠を含み、従つて感性界の法則の根拠を含む」[41]とカントがいう時にも、之を形而上学的に解釈せずに、経験の対象となる現象は、概念構成や論理構成というそれ自身感性的でないものの「置き入れ」によつてのみ、「認識」され、行為の対象は、「自由」と「理性」の「自律」というそれ自身感性的でない「概念」を「つくる」事によつてのみ、「実践」される、と考えるべきであろう。つまり「本体」にしても「物自体」にしても、之を形而上学的に「実体」化する限り、凡そカントの思索から排除されて了う。人間の「本体」は、「悟性」「理

性」という「自発性」「原因性」の「働き」に外ならぬ。

(2)以上我々は主としてカントの道徳哲学の形成と成果に即して、カントの人間観とそれに基く自由観を追求して来た。かかるカントの思想は現代にいかなる意味があり得るであろうか。それに若干の考察を試みる事によつて、我々は本稿の結びに代えたいと思う。

(イ)　カントにとつて「感性」は人間の「受容性」であるとされた。但し「受容性」と云つてもカントの場合、客観を主観が模写的に反映するのではなく、「受容性」の「形式」自身既に主観の側の能動的自発性を予想するのである。然しその反面カントが主観の外の物の存在を否定する如き観念論でない事も自明の事である。カントは唯「経験的認識」を可能ならしめる諸要素、諸機能を、いわば理論的模型として設定したと考えられる。即ち時間空間の直観形式、悟性概念としての範疇、経験の原則、等は我々が現象の根柢に「置き入れる」概念であり、これら概念のさし入れによつて、現象としての自然がよく説明し得る、とカントは考えたのであつた。そしてこの意味での自然認識の理論的構成は、結局の所「統覚」の綜合的「統一」によつて可能となる、とされた。理論構成の為の概念の置き入れを行う主体は、最早その概念によつては把握され得ない「統覚」とされた。即ち自然認識の主体は、この意味で、思惟され意識されはするが認識され得ない、しかも実体として考えられてはならない「論理的自我」である。こうしてカントは、現象の理論的認識を行う主体は、最早それ自身現象でない、自発的で統一という形式を与えるに過ぎない、自己同一的な働きとしての「自我」であると考えざるを得なかつた。人間の持つ理論的認識は、「感性」という受容性を前提するとはいえ、かかる「統覚」の「自我」の自発性と関係する事によつてのみ可能となる。悟性的自発性は感性的受容性と相即する事によつてのみ、認識を成立させる、とカントは考えた。この「悟性」の「自発性」という「働き」は「感性」的「受容性」の多様に即してのみ活動するのであつて、自らその内容を産出するのではないし、又これを形而上学的に実体化したり、超人間的な機能と解釈してもならない。それは、現象に於ける普遍的必然的関係を人間が認識しようとする時、即ち人間が自然現象に対して、理論構成、概念構成を施し、認識し、説明しようとする時、概念や表象を組み合わせ、入れかえ、結合する時、最小限に必要な自発性なのであつた。即ちこの「論理的自我」とは、対象を、客観を、自らその存在に関して形成し産出するような、神秘的な力では毛頭なく、現象について理論を構成し、概念の組み合せによつて現象の必然的関係を説明する為に、概念なり表象なりを組み合せ結合し統一する時の、その「自発性」に当るといえる。それは感性的直観の多様、従つて現象としての対象の様相に即してのみ、働き得る。従つてカントにとつては、感性的直観の、従つて受容性の限界が、経験の、従つて経験的認識の、限界である。それ故「論理的自我」の「自発性」の及び得る範囲は、「感性」的「受容性」の範囲以上には到達し得ない。

右のようなカントの理論的認識の構造と範囲は、現代的に見て狭きに失するといえる。第一に、凡そ個別科学的知識の対象は、その凡てが「感性」の限界内にある事が必要にして充分であるとはいえない。概念、記号、符号は、成程符号としては感性的であろうが、その指示する意味内容は、論理的意味という超感性的性格をも亦持つ。ましてそれらの結合体系としての論理体系は、カント的に云えば、悟性の対象である事で充分なのであり、感性化される事は必ずしも必要でない。即ち認識という範囲は、形式科学と経験科学の双方を包括し得る範囲迄、即ちカント的には、思惟し得る範囲に迄拡張する必要がある。科学の理論構成はこうして感性の限界内にあるもののみに限られる、とする必要はないのである。所でこのように理論構成の範囲を拡張した場合、第二に、カントのいうような「論理的自我」乃至「悟性」「統覚」の「自発性」という、現象となり得ない主観を、保持し得るかどう

か、が問題である。例えば新カント学派のように「認識論的主観」乃至「根源の思惟」の如き考えは、カント的な主観を認識論的に純化し徹底したものといえるが、果してカントのいう「悟性」の「自発性」は、右のような形式化客観化を許容するかどうかである。所で今は論証過程を省略するけれども、カントのいう「自発性」は、我々人間が、与えられたもの、乃至支えられてはいないが課題として解決すべきものを自ら対象化し客観化する時に、必ず伴う働きであるから、認識の範囲を、直観し得る、から、思惟し得る、に迄拡張した場合に於いても、論理的な形式を求め、前提を吟味し、首尾一貫して矛盾はないかどうかを、規則に従つて探索し得る、その意味で認識の概念構成や論理構成に統一を与える「自発性」は当然自明の事として前提してよい。実際我々が、決定論を、統制的な仮説として、方法論的に受け入れる場合にも、その理論全体にわたつて矛盾はないかどうか、人間の知り得る事実とこの理論との間に矛盾はないかどうか、この理論がどの程度予言として通用しうるかどうか、という首尾一貫性としての「統一」を吟味する事が必要なのであり、この「統一」を与えるのは、依然として人間の「自発性」と呼んでよい。若し特に「自発性」と呼ばず、之を人間が古来理性、知性の名で呼んで来たものとするならば、そういいかえてもよく、又は之を、人間が対象に対して理論的に概念構成を施し、理論的な模型をつくる時に必要な前提の一つとしての、自由と呼びたいならば、敢えてその名称に反対はしない。我々が物を考え、理論を組立てる時、何時も自明な事として前提しているので、それについて特殊な理論を設定する事が不必要であるとさえ考えられているような、対象を規定し得る、従つて客観化し対象化を行う事の出来る、即ち必然的普遍的なものを追求し受け入れる事の出来る、人間の自発性を、我々は決して否定し得ないであろう。勿論右のような自明な人間の自発性という事は、夫々の場合に自明な前提とされている為、特に自発性という事をいい立てても、直に何か新しいものが発見出来るわけではないであろう。寧ろ我々としては、そうした論議に拘らずに、人間にとつて普遍的、必然的であるものを創造し発見する事に努力すべきである、という議論が成立する事は充分認める。けれども、創造し発見し得る為には、人間は機械よりも優れた機械であるという事を前提しているのならば、人間は対象を規定し得る自発性を持つ事を否定し得ないであろう。カントは、感性的直観の多様に即して働く「統覚」の「自発性」を考えたが、之は、現代的に生かしていうならば、人間は、対象を規定し得る自発性を持つ、と換言してよいと思う。

(ロ)右に述べた、対象を規定し得る、即ち対象に形式を規定し得る自発性を、我々は第三章で先取的に、消極的な意味での自由と呼んでおいた。この自由は、対象化し得る自由であるから、対象に於ける必然性と普遍性を認め認識し得る自由と考えてよい。人間は一切のものを、従つて、人間も亦、対象化し規定する事が出来る。このように考え得るとすると、カント的な、道徳的—実践的自由、即ち我々が述べたような、積極的な意味での自由と、この自由とは、いかなる連関があり得るであろうか。

カントは「自由」を人間に於ける本体的、叡知的部分、即ち「人格性」「実践的道徳的理性」に於いてのみ認めた。即ち「自由」は人間に於ける感性的自然から離れたと考えられる部分についてのみ妥当する、という考え方があり、感性的自然からの離脱の方向に於いてのみ「自由」を認めるという事にならざるを得ない。固よりカント的「自由」は、感性の制約を離れ、その制約如何に拘らず、理性が自己自身を規制し規定し、自己自身に立法を与え得る、という点にあり、又種々の道徳説に於いて、徳の理想が、自然的欲望乃至経験的制約からの独立性と考えられている事も、理由のある事である。問題であるのは、感性的自然からの独立、離脱という方向にのみ、カントのように「自由」を限る事が、自由を尊厳にはしても、自由を狭めるのではあるまいか、という疑問である。

我々は、過去の行為を反省して、或は後悔し、良心の叱責を受け、又は励まされる。我々は未来に向つて目的を定立し、その目的を達成する為に努力する。之等は日常茶飯事であり、特に分析する必要もないように思われる。所で良心の呼び声を内心に聞き、目的の為に現在の行為を規制する、という事実は、誠に平凡な事実ではあるが、人間が単に感性的自然によつて必然的に決定され尽くしている、という理論に対する反証となり得るのである。過去に於いて、かくすべきであつた、乃至かくすべきでなかつた、という単純な心理的反省でさえも、過去的時間的現象的な自己を、時間的因果的必然的制約から独立した、過去の行為の責任の主体としての自己と連関する被告の立場に置くのである。過去に行為した自己が、現象的には変化していても、過去の行為の責任の主体としての自己は、時効という散文的表現がその所在を微かに消極的に指示するように、たとえ永久にではなくても、持続するのである。更に、目的を定立し、その実現のために現在の行為を規制する時も、目的によつて規制される限りの自己は、目的がある限りやはり持続するのである。つまり常識でさえも、良心の呼び声や目的定立において、人間が必ずしも必然的決定論だけでは説明の出来ぬ、即ち必然的規定から独立したと考えられる「自由」を認めているのである。勿論ここでいう「自由」が、一切の感性的自然的必然性を全く排除した、絶対的自由であると考えるならば、それはちようど、自由は全く存在しない、あるものは絶対的必然性だけである、という形而上学的な決定論と同じく、人間にとつては最早その存在が意味を持たない考えとなるであろう。無制約的な自由は、無制約的な必然性と同様に、人間にとつては、たしかに考えうるけれども、寧ろどうでもよい一種の理念であり、恐らく人間にとつてはそのまま人間的事実とはいえぬであろう。我々としては、決定論を部分的に受入れる自由があり、更に又人間が自由を持つという考えを、人間が決定論を論理として採用する時に、前提している、という事実だけでも、充分であると思われる。

我々は我々の身体という感性的存在をも含めて、我々自身を自ら作り出したものではないし、我々がある可能性を選択し決断する場合、他の可能性を放棄している事も亦認めなければならず、又何よりも、我々の個人や集団の力の及び得ず、意のままにならない状況が無数にあり得る。それ故我々が能動的自発性を発揮して「自由」になし得る事は、決して限りのないものではあり得ない。空想し構想する事は確かに一見自由ではあるが、在りとし在らゆる可能性を凡て我々が構想し得るわけでもない。このように考えると、我々が「自由」に考え行為すると考えている事自体、我々の自然、生命、実存、精神、理性、社会、歴史等々の何れかの、又はそれらの複合体から、制約されている。寧ろこの意味では、我々が自由に考え為し得る事は、我々が偶然的又は必然的に考え為し得る事に限られているであろう。この意味では、カント的な道徳的自由と雖も、感性と理性とを双方持つ人間、という人間の必然的規定によつてのみ、可能となるといえよう。寧ろ我々は到る所で、カントの自由論は、カントの人間観に基くと主張して来たように、自由を人間的要素の一部分である、と解釈しても、自由を決して否定する事にはならないと思う。そしてこのように解釈する事によつて、人間の自由を、人間以上の叡知的な理性と関係づけて解釈する事を否定すると共に、カントとは稍異つた意味で、人間の自由は、単に感性的なもののみならず超感性的なものの必然性との連関に於いて、はじめて自由である事を主張したいと思う。カントのように、感性的自然からの全面的離脱という方向にのみ、しかも道徳的自由のみを認めるという事は、自由は必然性でない事、の強調としては意味があつても、人間の自由や理性を、人間以上のものとの連関に於いて考える、というように、自由を余りにも崇高化して了つた。人間の自由を考えるに当つて、人間を人間以上のものや、又それと全く逆に人間以下のものと、——例えばある種の動物と——比較する必要は全くない、と我々は考える。

即ちカントは、(1)自由を余りにも狭く、即ち感性的自然からの独立性として把え、(2)余りにも高く、即ち神や人間以外の理性的存在者及び人間に共通であるとすらされる、叡知的性格として考えた、と云わざるを得ない。然し前項に述べたような意味で「人間」の「自由」を問題とする限り、(2)の考えは最早受入れる必要はない。又(1)の考えは、たしかに自己を規定し得るという「道徳的」「自由」の本質を鋭く指摘はしているが、自由とは、感性的自然に於ける必然的なものを規定し得る、更に超感性的な必然的なもの（例えば、意味的存在、数理的存在、論理的存在、理想、目的等）を規定し得る、という点にも亦求めるべきであつて、対象化され客観化され得る必然的なものから離脱する自由のみに限られるべきではないであろう。

それ故(1)感性的なもの、超感性的なものを規定し得る自由、(2)感性的自然から離脱し得る自由を考えてよいならば、そして後者にカント的な積極的な自己を規定し得る自由の意味を持たせるとすれば、我々はここに、(1)対象を規定し得る自由と、(2)自己を規定し得る自由とを、カントの理論的使用、実践的使用の夫々の意味に於いての、「理性」の「自由」として考え得ると思う。「理性」とは『規定する自由』である。ここで改めてカントの『省察』を回顧しよう。「理性は自由と目的一般に関し規定的である、そして自由は現象を規定する。現象に関しては、一切の第一のそして唯一つの根拠がなければならぬ」[42]と我々は今やこの「根拠」を以て、「理性」という『規定する自由』を持つ「人間」と考える事が許されると思う。その意味でも亦、「人間は、現象の根本的原理である」[43]事を、三度確認したいのである。「私は私自身にとつて、自然の受容性の法則に従つてのみならず、自由の自発性の原理に従つても亦、綜合的な自己規定の原理なのである」[44]。

我々はカントに即してではあるが、人間には一切のものを対象化し対象として規定し得る自由があると共に、何よりも自己の行為の在り方を規定する自由がある事を、率直に認めようと思う。自由をこのように『規定する自由』と解釈する限り、自由は必然的普遍的なものの受容に於いて自発的であり、与えられ限られた可能性の選択に於いて自発的であり、既存・現存の実現された可能性の決定理由を問い得る点に於いても、自発的である。そして『規定する自由』を持つ「人間」は、カントのように「自然」、「感性」によつてのみ規定されているのではなく、前述のように、社会、歴史、科学、技術、伝統、等々の何れか又はそれらの複合体からも亦形成され規定されていると考えられねばならない。それ故「人間」の「自由」は、右の意味での人間の必然的・現実的な規定性とは何であるか、を改めて対象化して問い続けて行く知性的な「自由」として働かねばならぬと共に、必然的・現実的な規定性が強まり増大する時代の中で、それにも拘らず、敢て開かれた可能性への「自由」に値するような「自己」の「行為」をいかにして「規定」すべきであるか、と問い続けて行く必要があるであろう。固よりこれは私一個の格率に過ぎないけれども、カントの思索の内的必然性の追求との連関に於いて、私が自由に考え得た限りでの結論でもある事を、更に数年来私が自己に課している目的としての課題[45]に対する一つの側面からの解答でもある事を、最後に申し開いておくことにしよう。

（一九六一・三・二七）

註

本稿でのカントの引用は、Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. d. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I—XXII, 1910—1942, Bd. XXIII, hrsg. v. d. Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1955. により、巻・頁を示す。但し『純粋理性批判』のみは、慣用に従い、第一版をA、第二版をBとし、その頁をそえる事にする。

A 序文への註

(1) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wiss-

enschaft wird auftreten können, Ⅳ, 319.「悟性はそれ自身自然に対する立法である。」Kritik der reinen Vernunft, A 126.

(2) Kritik der praktischen Vernunft, Ⅴ, 87, 更にⅤ, 131.
(3) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ⅳ, 391.
(4) Reflexionen zur Metaphysik, XVIII, 440, Nr. 6057.
(5) Opus postumum, XXI, 21, 22.
(6) XXI, 22.
(7) XXI, 31.

B　第Ⅰ章への註

(1) Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Ⅰ, 355.
(2) Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, Ⅰ, 402.
(3) Ⅰ, 403.
(4) Ⅱ, 303—313.
(5) Ⅱ, 308.
(6)「最も重要な事は、形而上学においては、徹頭徹尾分析的方法を採らねばならぬ事である」（Ⅱ, 289.）。何故ならば「形而上学の真の方法は、ニュートンによって自然科学に導入せられ、そこにおいて甚だ有益な結果をもたらした方法と、根本において同一である」（Ⅱ, 286）。「形而上学の一般的方法は、確実な内的経験、即ち直接明白な意識によって、何等かの性質の概念の中に確実に含まれている諸々の徴表を探究せよ」（Ⅱ, 286）というにある。これに反しカントの時代の哲学者達は、数学のやり方を全く模倣し「徹頭徹尾綜合的方法を採るべきであるというので、最初に定義を作り、そしてそこから確信を以て推論する」（Ⅱ, 289）。カントはこれに反し「確実な経験的命題及びそれから直接に導き出された直接的帰結のみを、本論文の全内容たらしめる」（Ⅱ, 275）。そして「分析」が充分に行われたとき「綜合」が行われるであろう、「形而上学において、綜合的方法が用いられる時は、前途が猶遠遠であるとはいえ」（Ⅱ, 290）。
(7) Ⅱ, 308.
(8) Ⅱ, 275.
(9) Ⅱ, 310,
(10) Ⅱ, 310.
(11) Ⅱ, 309.
(12) 例えば Immanuel Kant's Vorlesungen über die Metaphysik, hrsg. v. Pölitz, 1821, 2. Aufl., hrsg. v. K. H. Schmidt, 1924 によると、形而上学の講義は、序言、存在論、宇宙論、心理学、合理的神学の順序になっている。（この講義は、一七八八―九〇迄のノートと、それ以前の年代不明のノートが底稿である）。今我々が取扱っているこの講義計画では、序言、経験的心理学、宇宙論、存在論、神と世界とについての学、となっている。猶、カントはこの講義計画では、形而上学と倫理学は Baumgarten, 論理学では Meier の著作によって講義を行うとするのである。それ故実際の講義では、初歩向きでしかも教科書を使用するため、必ずしも高度の事はいっていないのである。
(13) Ⅱ, 311.
(14) Ⅱ, 286.
(15) Ⅱ, 311.
(16) Ⅱ, 311.
(17) Ⅱ, 311.
(18) Ⅱ, 311.
(19) Ⅱ, 280.
(20) Ⅱ, 298.
(21) Ⅱ, 298.
(22) Ⅱ, 299.
(23) Ⅱ, 299.
(24) Ⅱ, 299.
(25) Ⅱ, 299.
(26) Ⅱ, 299.
(27) Ⅱ, 300.
(28) Ⅱ, 300.

C　第Ⅱ章への註

(1) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, Sectio Ⅱ., §. 7; Ⅱ, 395.
(2) Sectio Ⅱ, §. 3; Ⅱ, 392.
(3)(4)(5) Sectio Ⅱ, §. 9; Ⅱ, 396.
(6) Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Ⅱ, 207.
(7) Ⅱ, 217.
(8) XX, 472.
(9) Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen

und Erhabenen, XX, 1—181.
猶 183—192 は、『美と崇高性の感情に関する考察』への Lose Blätter である。

(10) XX, 30.
(11)(12) XX, 44.
(13) XX, 31.
(14) XX, 41.
(15) XX, 56.
(16) XX, 58f.
(17) XX, 66.
(18) XX, 136f.
(19) XX, 137.
(20)(21) XX, 145.
(22) XX, 149f.
(23) XX, 162.
(24) XX, 175.
(25) XX, 181.
(26) Reflexionen zur Moralphilosophie, in : XIX, 92—317, Nr. 6577—7322.
以下カントの『省察』からの引用は、巻・頁の次に、番号を附記する事にする。
(27) 『省察』の年代区分は、アカデミー版を前提とする。絶対的な年代決定が困難である事は申す迄もない。以下この項で使用するのは、ほぼ Nr. 6577—6686 位の範囲である。
(28) XX, 14.
(29) XIX, 93, Nr. 6578.
(30) XIX, 97, Nr. 6589.
(31) XIX, 103, Nr. 6598.
(32) XIX, 98, Nr. 6591.
(33) XIX, 107, Nr. 6610.
(34) XIX, 117, Nr. 6626.
(35) XIX, 120, Nr. 6634.
(36) XIX, 108, Nr. 6611.
(37) XIX, 119, Nr. 6631.
(38) XIX, 121, Nr. 6636.
(39) XIX, 124, Nr. 6645.
(40) XIX, 124, Nr. 6648.
(41) XIX, 126, Nr. 6659.
(42) XIX, 130, Nr. 6674.
(43) Kr. d. r. V., B XLIII.
(44) XIX, 131, Nr. 6679.
(45) Reflexionen zur Metaphysik, in : XVII, Nr. 3703—4846 ; XVIII, Nr. 4847—6455. 本論で使用した『道徳哲学への省察』とは殆ど重なる時期のものは、XVII, S. 307—490, Nr. 3834—4272 である。
(46) XVII, 467, Nr. 4228.
(47) XVII, 484, Nr. 4254.
(48) XVII, 319, Nr. 3872.
(49) XVII, 320, Nr. 3872.
(50) XIX, 126, Nr. 6661.
(51) XVII, 484, Nr. 4254.
(52) XIX, 139, Nr. 6715.
(53) XIX, 150, Nr. 6758.
(54) XIX, 150, Nr. 6759.
(55) XIX, 151, Nr. 6760.
(56) XIX, 152, Nr. 6760.
(57) XIX, 156, 157, Nr. 6769, 6773. 「理性の道徳法則は神聖である、即ち間違いも不足もなく、完全性の原型であり、行為のすべての価値、無価値の判定の検量器である。それ故神の法則は神聖であり厳格である」(Nr. 6769)。
「神の意志は、最完全な意志の理想である(原型、模範、標準)。従って神はあらゆる義務の創始者であるという事は、最大の完全性は道徳の根拠を含む、という事を意味する」(Nr. 6773)。
(58) XIX, 165, Nr. 6801.
(59) XIX, 175, Nr. 6836.
(60) XIX, 181, Nr. 6856.
(61) XIX, 179, Nr. 6853.
(62) XIX, 178, Nr. 6850.
(63) XIX, 178, Nr. 6849.
(64) XIX, 141, Nr. 6715.
(65) XIX, 182, Nr. 6859.
(66)(67) XIX, 183, Nr. 6860.
(68) XIX, 183, Nr. 6861.
(69) XVII, 647, Nr. 4674.

(70) XVII, 651, Nr. 4675.
(71) XIX, 211, Nr. 6944.
(72) XIX, 215, Nr. 6962.
(73) XIX, 213, Nr. 6958.
(74) XIX, 215, Nr. 6961.
(75) XIX, 263, Nr. 7171.
(76) XIX, 255, Nr. 7131.
(77) XIX, 239, Nr. 7061.
(78) XIX, 222, Nr. 6993.
(79) XIX, 225, Nr. 7007.
(80) XIX, 236, Nr. 7054.
(81) XIX, 240, Nr. 7065.
(82) XIX, 240, Nr. 7063.

D　第三章くの註

(1) Kr. d. r. V., B131.
(2)—(7) B132.
(8)—(11) B133.
(12) B135.
(13) B135f.
(14) B137.
(15) B138.
(16) B139.
(17)(18) B140.
(19) B154.「統覚」とは「先験的統覚」(A106)であり、「内感」とは「経験的統覚」(A107)である。
(20)—(22) B155.
(23) B157.
(24)(25) B158, Anmerkung.
(26) A107.
(27) A108.
(28) A117, Anmerkung.
(29) A123.
(30) Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?in: XX, 253—332, 及び Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik, XX, 333—351.
(31) XX, 268.
(32) XX, 338.
(33)(34) XX, 270.
(35) XX, 270f.
(36) XX, 276.
(37) XX, 338.
(38) XX, 340.
(39) Selbständige Reflexionen im Handexemplar der Kritik der reinen Vernunft(A), XXIII, 20—43.
(40) XXIII, 26, Refl. XLVI.
(41) XXIII, 34, Refl. CV.
(42) XXIII, 34, Refl. CVII.
(43) XXIII, 35, Refl. CX.　これは「原則の分析論」第三章初頭くの手記である。
(44) XXIII, 35, Refl. CXI.
(45) XXIII, 35, Refl. CXIII.
(46) XXIII, 39, Refl. CLX.
(47) XXIII, 35f., Refl. CXXVIII.
(48) XXIII, 41, Refl. CLXXIII.
(49) XXIII, 41, Refl. CLXXIV.
(50) XXIII, 42, Refl. CLXXVI.
(51) XXIII, 42, Refl. CLXXVII.
(52) Kr. d. r. V., A533=B561
(53) A534=B562
(54) XVII, 446, Nr. 4180.
(55) XVII, 447, Nr. 4182.
(56) XVII, 462, Nr. 4218.
(57) XVII, 466, Nr. 4227.
(58) XVII, 465, Nr. 4226.
(59) XVII, 462, Nr. 4220.
(60) XVII, 463, Nr. 4221.
(61) XVII, 464, Nr. 4225.
(62) XVII, 464f. Nr. 4225.
(63) XVII, 467, Nr. 4228.
(64) XVII, 468, Nr. 4230.
(65) XVII, 508, Nr. 4333.

(66) XVII, 508f., Nr. 4334.
(67) XVII, 509f., Nr. 4336.
(68) XVII, 511, Nr. 4338.
(69) XVII, 688, Nr. 4723.
(70) XVII, 510f., Nr. 4338.
(71) XVII, 688, Nr. 4724.
(72) XVIII, 118, Nr. 5208.
(73) XVIII, 182, Nr. 5438.
(74) XVIII, 182f., Nr., 5441.
(75) XVIII, 182, Nr. 5440.
(76) XVIII, 184, Nr. 5445.
(77) XVIII, 186, Nr. 5453.
(78) XVIII, 250, Nr. 5608.
(79) XVIII, 72f., Nr. 5049.
(80) XVIII, 420, Nr. 5999.
(81) XVIII, 439, Nr. 6057,

E 第四章への註

(1) XX, 260.
(2) XX, 263f.
(3)—(5) XX, 273.
(6) XX, 277.
(7) XX, 292.
(8) XX, 295.
(9)—(11) XX, 294.
(12) XX, 280.
(13) XX, 279.
(14) XX, 294f.
(15) XX, 295.
(16) XX, 296.
(17) XX, 297.
(18) XX, 298.
(19) XX, 299.
(20) B561=A533.
(21) XIX, 270, Nr. 7196.
(22) XIX, 270, Nr. 7197.
(23) XVIII, 443, Nr. 6077.
(24) XVIII, 443, Nr. 6076.
(25) B562=A534.
(26)(27) XIX, 272, Nr. 7199.
(28) XIX, 273, Nr. 7199.
(29) XIX, 280, Nr. 7202.
(30)—(32) XIX, 281, Nr. 7202.
(33) XIX, 284, Nr. 7204.
(34) XIX, 284f., Nr. 7206.
(35) XIX, 289, Nr. 7220.
(36) XIX, 292, Nr. 7240.
(37) XIX, 293, Nr. 7242.
(38) XIX, 297, Nr. 7262.
(39) XIX, 295, Nr. 7253.
(40) XIX, 299, Nr. 7269.
(41) XIX, 307, Nr. 7305.
(42) XIX, 308, Nr. 7308.
(43) XIX, 310, Nr. 7313. (1790—94年頃)
(44) XIX, 268, Nr. 7191.
(45) XIX, 314, Nr. 7316.
(46) XIX, 315, Nr. 7317.
(47) XIX, 316, Nr. 7319.
(48) XIX, 316, Nr. 7321.
(49) XVIII, 439, Nr. 6057.
(50) Kritik der praktischen Vernunft, V, 87.
(51) Prolegomena, § 36, IV, 319.
(52) Kr. d. pr. V., V, 87, 更に 131.
(53) XVIII, 440, Nr. 6057.
(54) XVIII, 679, Nr. 6353.
(55) XVIII, 673, Nr. 6349,
(56) XVIII, 672, Nr. 6348.
(57) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV, 391.
(58) Kr. d. pr. V., V, 89.
(59) XVIII, 667f., Nr. 6343.
(60) Grundlegung z. M. d. S., IV, 452.
(61) XVIII, 665, Nr. 6339.
(62) XVIII, 623, Nr. 6316.

(63) Grundlegung z. M. d. S., IV, 408.
(64) Kr. d. pr. V., V, 32.
(65) Kr. d. pr. V., V, 131f.
(66) Grundlegung z. M. d. S., IV, 453.
(67) Grundlegung z. M. d. S., IV, 454.
(68) Grundlegung z. M. d. S., IV, 420f., Anm.
(69) Grundlegung z. M. d. S., IV, 421, Anm.
(70)(71) Grundlegung z. M. d. S., IV, 421.
(72) Grundlegung z. M. d. S., IV, 424.
(73) Kr. d. pr. V., V, 32.
(74) Kr. d. pr. V., V, 32f.
(75) Vorarbeiten zur Metapkysik der Sitten, Zweiter Teil, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, in: XXIII, 371—419; XXIII, 392.
(76) XXIII, 388.
(77)—(79) XXIII, 398.
(80) Kr. d. pr. V., V, 29.
(81) Kr. d. pr. V., V, 30.
(82) Kr. d. pr. V., V, 31.
(83)(84) Kr. d. pr. V., V, 42.
(85)(86) Kr. d. pr. V., V, 43.
(87) Vorarbeiten zur Vorrede und Einleitung in die Metaphysik der Sitten, in: XXIII, 243—252; XXIII, 245.
(88) Grundlegung z. M. d. S., IV, 452f.
(89) Grundlegung z. M. d. S., IV, 455.
(90) Grundlegung z. M. d. S., IV, 451.
(91) XX, 270.
(92) Grundlegung z. M. d. S., IV, 461.
(93) Kr. d. pr. V., V, 65.
(94) XVIII, 92, Nr. 5110.
(95) XVIII, 440, Nr. 6057.
(96)(97) XXIII, 248.
(98) XXIII, 249.
(99) Grundlegung z. M. d. S,, IV, 407.
(100)(101) XXIII, 383.
(102)(103) XXIII, 378.
(104) XXIII, 389.
(105)(106) Kr. d. pr. V., V, 60
(107) Kr. d. pr. V., V, 62.
(108) Kr. d. pr. V., V, 62f.
(109) Kr. d. pr. V., V, 65.

E 遺稿からの出典

(1) Reflexionen zur Religionsphilosophie, Nr. 8081—8112, in: XIX, 617—654; XIX, 644, Nr. 8101.
(2) XIX, 647, Nr. 8105.
(3) XIX, 300, Nr. 7276.
(4) Grundlegung z. M. d. S., IV, 433ff.
(5) Grundlegung z. M. d. S., IV, 439.
(6) Grundlegung z. M. d. S., IV, 435.
(7) Kr. d. pr. V., V, 87.
(8) Grundlegung z. M. d. S., IV, 415.
(9) Die Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, VI, 379.
(10) M. d. S., VI, 418.
(11) M. d. S., VI, 379f.
(12) M. d. S., VI, 418.
(13) XIX, 249, Nr. 7098.
(14) Opus postumum, XXI, XXII
(15) XXI, 9.
(16)(17) XXI, 10.
(18) XXI, 11.
(19) XXI, 12.
(20) XXI, 14.
(21) XXI, 20.
(22) XXI, 21.
(23)(24)(25)(26) XXI, 22.
(27)(28) XXI, 21.
(29)(30) XXI, 23.
(31)(32) XXI, 24.
(33) XXI, 29.
(34) XXI, 31.
(35) XXI, 34.

(36) XXI, 31.
(37) XXI, 39.
(38) XXI, 44.
(39) XXI, 62.
(40) XXI, 28.
(41) Grundlegung z. M. d. S., IV, 453.
(42) XVIII, 92, Nr. 5110.
(43) XVIII, 440, Nr. 6057.
(44) XXII, 131.
(45) 本稿の執筆に当り、大なり小なり、筆者が刺戟を与えられた文献をあげておくことにする。

邦語文献では

1. 桑木厳翼　カントと現代の哲学　一九一七年　岩波書店
2. 桑木厳翼　カント雑考　一九二四年　同　同
3. 和辻哲郎　人格と人類性　一九三八年　同　右
4. 高坂正顕　カント　一九三八年　弘文堂
5. 高坂正顕　カント解釈の問題　一九三九年　同　右
6. 池上鎌三　カントの倫理思想　一九四一年　岩波講座「倫理学」
7. 原佑　カント哲学の体系的解釈　一九四七年　東海書房
8. 高坂正顕　続カント解釈の問題　一九四九年　弘文堂
9. 岩崎武雄　カントとドイツ観念論　一九五一年　有斐閣
10. 細谷貞雄　定言命法　一九五四年　「哲学雑誌」
11. 岩崎武雄　カント　一九五八年　勁草書房

外国文献では

1. Ernst Cassirer, Kants Leben und Lehre, 1918.
2. Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. II, 1922.
3. H. J. Paton, The Categorical Imperative, 1946, 1948.
4. Gottfried Martin, Kant's Metaphysics and Theory of Science, translated by P. G. Lucas, 1955.
5. Heinz Heimsoeth, Studien zur Philosophie Immanuel Kants, 1956.
6. Dieter Henrich, Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken, Festschrift f. H.-G. Gadamer z. 60. Geburtstag, 1960, S. 77—115.
7. Lewis White Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, 1960.
8. Paul Arthur Schilpp, Kant's Pre-Critical Ethics, 1938, 2nd Ed., 1960.

(46) 『哲学雑誌』第七四三号『歴史主義』八八頁末尾参照。更に、『哲学概論』（岩崎武雄編）（一九六一）中の小論『歴史と人間』（一九七一）一一〇頁）参照。