

カント・道徳論の弁証（上）

鷺田小彌太

本稿執筆中、大阪大学文学部哲学科第二講座（ドイツ哲学）教授、高橋昭二先生の急逝にあつた。先生は昭和二年生れ。この二月『若きヘーゲルにおける媒介の思想』（上）『カントとヘーゲル』（ともに晃洋書房）が公刊された。しかしまだまだやるべくして残した仕事は大きかつた。私事を別とすれば、このことが一番重い。学部入学以来学業においてばかりでなく私事にわたつて尽しえない御蔭をこうむつた。私がカント道徳論の本筋にどうしても（生理的にも）なじめない様をみて、背後から小さな声で、ヘーゲルの法哲学へ進んで余裕ができたらもう一度カントに戻つたらと、助け舟を出してくださつた。私のその後の理論的研究方向を決定づけた助言であつた。当時先生はカント研究史上で大きな意義をもつ『カントの弁証論』（創文社・昭和四十四年）を上梓される途上で、もつとも油ののり切つた頃であった。演習・特別講義等でシェリング、フィヒテ、カント、ヘーゲルを直接手ほどきされる時の峻烈さは比類ない先生ではあつたが、諸学生の悩みを個体的にも共有して生き抜いた教師魂としかよびえないものに対し、不明な私として、ただ頭をたれるしかない。本論稿は私の修士論文を一つのベースにしている。高橋先生の精神的磁力から解放されたい一念を当時として強くもつたこと、そのことを、今、痛いほど想い起している。カントのおさらいという意味をこめて書き始めたのではあるが、場違いとのとがめだてを覚悟の上で、本稿を高橋昭二先生の靈前に捧ぐる次第である。（一九八四年一月十九日）

『前世紀〔十八世紀〕末のドイツの状態はカントの『実践理性批判』に完全に反映されている。フランスのブルジョアジーは歴史上最も巨大な革命によって支配者に駆けのぼり、ヨーロッパ大陸を征服した。すでに政治的に解放されていたイギリスのブルジョアジーは、産業を革命し、インドを政治的にそして他の全世界を商業的に服従させた。これに対して、無力なドイツ市民（Bürger）はただ「善い意志」のところまで達したにすぎない。カントは、なんの成果もあげないままの場合でも、たんなる「善い意志」に安んじ、この善い意志の実現、この意志と諸個人の欲求や衝動との間の調和を、彼岸へ移した。このカントの善い意志は、ドイツ市民の無力、沈滯、みじめさにぴったり対応する。ドイツ市民のちっぽけな利害関係はついぞ、一階級の共同で民族的な利害関心にまで発展したためにはなかつた。だから彼らはずつと、他のすべての民族のブルジョアジーラから搾取されつづけてきた。このちっぽけな地方的利害関心に対応するものが、一方でドイツ市民の現実的で地方的・田舎的偏狭さであり、他方、彼らのコスモポリタン的高慢さであつた。』

（『ドイツ・イデオロギー』、選集〔Marx-Engels Werke〕第三巻 S. 176-77）

右の文章中、十八世紀末を十九世紀初頭に、カントの『実践理性批判』をヘーゲル『法哲学』に、そして「善い意志」を「国家」にさし替えると、そのまま後進国ドイツの革命の性格をヘーゲル『法哲学』の位置づけ評価に即しておこなつた、マルクスの「ハーゲル法哲学批判序説」（一八四三年）の文意とぴたり重なる。この論文はマルクスがパリに進出してドイツ革命の現状を理論的に訴えた、いわば青年マルクスの記念碑的宣言文ともいえるが、しかしその原型はやはりパリへと国外追放の道を歩み、ドイツの理論的現状を概説風に論じたハイネ『ドイツの宗教ならびに哲学の歴

史について』（一八三四）に求めることができる。ハイネのカント批判をつづめて言えば、カントは『純粹理性批判』で超越論的神を打倒したが『実践理性批判』でこそりとこの神を復活させた、というところにある。⁽¹⁾これをやはり一つの対比で述べれば、ヘーゲルが『精神現象学』や『論理学』で学的批判精神（＝理論革命）の勝利を確証しながら、『法哲学』ではドイツ的現状を肯定・聖化することに終った、ということも出来よう。しかし、ヘーゲルの理論的歩みのベクトルを相反させる右のごとき評価が、こと理論に関するかぎり精密でも正確でもないのと同様、カントの『純粹理性批判』と『実践理性批判』とが相反するベクトルを持つという評価は、そこに停止のまままでいるならばいかにも浅薄である。

なるほど、後発資本主義国ドイツのブルジョアジー（Bürger）の理論的代表者であるカントやヘーゲルの観念―理論における革命、とりわけ社会理論におけるそれが、ドイツ現状の政治的・経済的みじめさや地方性を根拠にもつことには事実である。しかし、これは、その現実的基盤のみじめさに照応する觀念革命が、その理論におけるみじめさ、地方性を不可避的にもつことをただちに語るわけではない。事柄はまったく逆転した形でも生じるのだ。とりわけ文化という領域では、後進国が先進文化圏で直面し提起しながら解決されなかつた問題を、幾層にも加重された深刻さでもつて引き受けるということが、しばしば生じるからである。事柄をカントに即するならば、カントは、フランスとイギリスの政治革命と産業革命が提起し解決できなかつた問題を、いわば純粹に理論的形態で解決すべく自らの道を選択したといいうるのだ。逆説的にいえば、十八世紀ドイツには政治革命や産業革命の可能性がなかつたからこそ、革命の現実的でしばしば漸次的なコースではなく、事柄の根元を丸ごとつかむ理念的コースをとりえたのだった。哲学（による）革命の欠陥も長所もすべてこの一点から発するといってよい。現実が内包する多様性の諸契機をいつきよに捨象して、この内的本質を純粹形式でとり出す作業は、現実無視という本質的側面をもつからこそまた可能なのだと、思弁哲学に特有なものとされる居直りとしてではなくいいうのだ。

カントの道徳論を近代ブルジョア革命の最良の意識的表現として展開する場合とくに注意を要するのは、カントの哲学の革命的したがって積極的側面を抽出し、反革命的したがって否定的側面はこれを破棄するという二分法的摂取方法を取つてはならないということである。ヘーゲルはカント道徳論の批判をいわば総括的な形で与えた（『法哲学』第二部）。そしてその批判は内在的かつ心の行き届いたものであつたが、カントがヘーゲルに優位した点はといえば、近代市民社会がカントの眼前に提起した諸問題の根本矛盾を徹底的に考え抜いたことにある。ヘーゲルのように「あるべき」解決を「ある」解決へと横滑りさせることなく、現実的矛盾をとことん理論的破綻を犯してまでも考え方である。これをカントの理論的長所という点でのみ考えるのは危険ではあるが、ヘーゲル的見地に立つてカントを一過通のものとして整理し去るやり方が猛威をふるつてゐる下では、すでに藤野涉が指摘しているように、「カントがあれほどの努力を費してもついに調停できなかつた根本的諸矛盾を明らかにした点にこそカントの本来の功績が存すると認めて、カントの悪戦苦闘をあとづけて追つてみると」⁽²⁾が必要である。

ところで、思想形成過程をつぶさに見れば、マルクスはカントを一顧だにしなかつたという風である。⁽³⁾ カントの自然哲学に高い評価を与えたエンゲルスも、カントの道徳論をヘーゲル的高みから眺めているといった態であった。レーニンとなると、当時のカント派社会主義的潮流との鬭争もあって、カントやフィヒテを不可知論として一蹴するという基本線を堅持している。ところが、十九世紀このかた今日まで資本主義世界で共通の貨幣となつてゐる道徳論は、カントの薄まつた通俗版とでもいへるべきものである。カントの倫理説がブルジョア社会の現世的理念力（支配的イデオロギー）として強力に作用してゐるといった態なのである。その道徳論がマルクス主義の側で軽蔑と批判の対象としてのみ口に登る事態にあるのも当然であろう。しかし、このようなカント道徳論の取り扱いはカントにとつてはもとよりのこと、ブルジョア社会のたんに経済的・政治的批判や超出をばかりでなく、道徳（＝人間の生き方）の根本的総体的革

命をめざそうとしているマルクス主義にとつてもことのほか不幸であるといわねばなるまい。そして私もまたかなり長い間——カント哲学から私の学校哲学的修行は始まつた——次のマルクスの行文を、もっぱらカント倫理学批判の根本原理を提示しているものとしてのみ読んできた。(少し長い引用となる。)

《個人Aが個人Bの商品にたいして欲求を感じることがあつても、彼はそれを力 (Gewalt) ザクで自分のものとするのではない。AとBを逆にしたばあいも同様である。むしろ彼らは所有者として、すなわちその意志が自分たちの商品に浸透している人格として、相互に承認しあうのである。したがつてここでは、人格という法律的 (juristisch) 契機が、そして人格に含まれるかぎりでの自由といふ法律的契機がはいつてくる。誰も他人の所有を力づくで自分のものとしない。誰もが所有を自由意志 (freiwillig) で譲渡する (sich entäußern)。しかしそれだけではない。個人Aが商品aによつて個人Bの欲求に役立つのは、ただ個人Bが商品bによつて個人Aの欲求に役立つかぎりにおいてであり、またそうであるからにほかならず、逆のばあいも同様である。どちらも他人に役立つのは自分に役立つためにである。つまりどちらも相互に相手を手段として用いるのだ。ところで双方の個人の意識に有るのは次のようなことである。
 〔どちらも、相手の手段として役立つかぎりでだけ、自分の目的を達する」ということ。
 〔どちらも、自己目的 (自己) のため存在 [Sein für sich]) としてだけ相手のための存在 (Sein für andres) となるところ。
 〔どらも、手段であると同時に目的であり、しかも手段となるかぎりでだけ自分の目的を達し、自分を自己目的として指定するか
 ありでだけ手段となるという交互性 (Wechselseitigkeit)、したがつてどらも、自分のための存在であるかぎりで、
 自分を相手のための存在として指定し、また相手は相手自身のための存在であるかぎりで、自分を彼のための存在として
 指定するということ——」の交互性は、交換の自然的条件として前提された必然的事実である。しかしそれ 자체として

は、交換双方の主体のどちらにとってもどうでもいい（gleichgültig）ものである。」の交互性がそれぞれの主体にとって利害関心をもつのは、相手の利害関心を排除する自分の利害関心が、相手の利害関心に関係なく満足される場合にかかるのだ。言いかえると、全体行為の動機とみえる共同体的利害関心（das gemeinschaftliche Interesse）は、たしかに相方から事実として承認されているが、しかしそれ自体では動機ではなく、いわば、血〔レーベン〕自身のうちへと反省された特殊利害関心の背後にだけ、すなわち相互に対立する個別利害関心のうちにだけ生ずるものなのだ。」の最後の面によれば、個人はせいぜい自分の対立的な個別利害関心の充足こそ、揚棄された対立の現実化、すなわち社会的・一般的利害関心の現実化なのだというせめてもの慰めの意識をもつことができる。……共同体的利害関心とは、二面性、多面性、さまざまな方向への自立化というかたちをとった利己的利害関心にはかならない。一般的利害関心とは、利己的利害関心の一般性にはかならない。したがって、経済的形態すなわち交換があらゆる面からいって諸主体の平等を指定するのであるから、交換をうながす内容、個人的でもあれば物件的〔ザッハリッジ〕もある素材は、自由を指定する。それゆえ平等と自由は交換価値にもとづく交換で重んじられるだけではない。交換価値の交換があらゆる平等と自由の実在的土台である。この平等と自由は、純粹な理念としてはこの交換の觀念化された表現にすぎないし、法律的、政治的、社会的諸連関において展開されたものとしては、別な位相〔ポテンツ〕にある土台にすぎない。」（『経済学批判要綱』第IIノート。全集〔Marx Engels Gesamtausgabe〕第二部第一巻 S. 167-68）

人格性の平等と自由をその道徳律の根拠におくカントの道徳論は、この「実在的土台」たる経済的カテゴリーをその視界から捨象しており、その理論的根拠はたんなる私念の中についたのであって、幻想性をまぬがれない觀念論というのが大方のみかたであろう。⁽⁴⁾ いうまでもなくカントはこの土台を土台として把握することはなかつた。しかしこのことを持つてカントの道徳論の空無性を衝くのは事柄の一面しかつかまないことにならう。周知のようにカントは功利主義

的道徳論を批判の対象にした。功利主義とはいうまでもなく商品カテゴリーを「実在的土台」とする自由と平等論である。これに対しカントはあたかもア・ブリオリな道徳律導出の体裁をとつており、しかも結局のところ道徳律の発生の根拠を明示しなかった。にもかかわらず、否、の故こそ、近代市民社会の道徳原理がたんなる功利主義に終るのではなく、功利主義的原理を常に空無化するような理念をたずさえて、ことの意味を、カントは提示したと考えるのである。われわれが建て前と本音を分離して生きざるをえない現状の中で、この建て前がたんなる飾り言葉として存在するのではないことの意味をこそ、カントは教示するのである。だから、右に長々と引用したマルクスの見解は、カント批判として妥当するとして、カントの問題連関においてはあくまでも後方問題なのであり、事柄が本当にはじまるのはこの問題を超えたところにおいてであることを知らなければ、カントをいつまでもスマスやルソーの不十分な影として理解する作法からぬけでることはできない。カントの『実践理性批判』を、フランスの政治革命およびイギリスの産業革命のドイツ的残響としてのみではなく、かの先進国が直面し解決がせられた「未決問題」に挑んだ、この意味で正当にも哲学革命とよびうる問題性の中でつかまえること、本稿がめざすのはこの一点にかかる。とはいっても私は社会思想の特定の進化形態の解明をめざしているのではない。あくまでもカントの理論的問題連関を追思考することを通して、本稿の目論見を遂行しようとする。ただし断るまでもなく、マルクス理論をカント的水準に引きもどす類の愚をぬけるだけの十分な警戒心をもつてではあるが。

(一) Heinrich Heine : *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*, Reclams Universal-Bibliothek, 4. Auflage, Leipzig 1970.

(2) 藤野涉「唯物論のカント獲得のために」(『哲学とモラル』 汐文社・一九七九年、110頁) ただし藤野は「カント哲学の

根本特徴は、唯物論と観念論との和解、両者の妥協であり、異種的な、互いに矛盾しあう哲学的流派を一つの体系のなかで結合することである。(『唯物論と経験批判論』) というレーニンの命題に結びつけて、カント学説取り扱いの方の斯上の基本線を提出している。しかしレーニンはカントを問題の中

途半端な解決しか目指さない折衷主義として論難しているのであって、このようなカント学説の取り扱いでとどまつていると、藤野が出した問題提起に答えることが不能になるというのも事実的一面である。

(3) マルクスがボン、ベルリーン両大学時代においてさえ、カントをそのオリジナルに即して学んだという形跡は薄い。マルクスのカント評価はなべてヘーゲルを通過したところの「カント」であったとみなしてよい。(詳しくは拙著『マルクス・法哲学批判序説』新評論・一九七八年、第一章 参照)

(4) とはいへ、カントの法・道徳的カテゴリーが商品関係の経

済的カテゴリーと対応関係にあったこと、正確にいえば、カントがア・プリオリなカテゴリーとみなした法・道徳カテゴリーが、商品経済のカテゴリーの反映——カントにとつては無意図的に——であつたこと、この点を論究したものに今井弘道の諸論稿がある。「ドイツ古典哲学の社会思想」(平田清明編著『社会思想史』青林書院新社・一九七九年所収)、「社会思想史的法思想史研究の課題——カント道徳哲学に即して」(『社会思想史研究』第五号・北樹出版・一九八一年所収)、「近代思想史研究のための一覧え書」(『法の理論』3・成文堂・一九八三年)など。

2

カントは形而上学を擁護した。しかしあくまでも否定的媒介をどうしてそうしたのだ。カントの前にはD・ヒュームがいる。ヒュームはこう述べるのである。

『われわれの思弁を感官に対する対象の諸現象に局限し、諸現象の真の本性や作用にかんする論考へとふみこまないかぎり、われわれはあらゆる困難から逸れており、いかなる問によつてもけつして困惑されないので。』(『人間本性論』オクスフォード版 p. 638)⁽⁵⁾

カントはこの独断的形而上学批判の姿勢を攝取する。ヒュームによつていうところの「独断の夢を醒された」の

だ。しかし、『感官に対する対象の諸現象を超えて研究を進めるならば、われわれの結論の大部分は懷疑主義と不確実性に満されるであろう』(前掲書 p. 636) というヒュームの形而上学破産宣告に対しては、これを強く非難し、形而上学それ自身の存続を主張した。

『ヒュームは法則に従うわれわれの規定の偶然性から、法則そのものの偶然性を誤つて推論したのだ』(『純粹理性批判』 S. B. 794)⁽⁶⁾。なるほど従来の『形而上学は、対象が与えられる前に、すでにこの対象について何ごとかを決定するようなア・プリオリな認識を要求した』(前掲書 S. XVI) それは常に抽象的概念から独断的・專制的に出発する。しかし、この概念にはその認識過程の最後において到達しなければならないものなのである。ために自己が出立する根拠自体を弁証するいかなる機制をも無視した従来の形而上学は、自己矛盾に陥り、軽蔑の対象へと転落したのも当然であった。そして学校形而上学から真の意味での形而上学 (メタフィジックリフィジック「〔自然学〕を超えた学」) を救い出すこそ、カントが批判哲学の第一課題にすえたものであつた。⁽⁷⁾ カントが批判前期の長く苦しい彷徨の末到達した哲学的方法とは、経験的地盤を現象界に限定するとともに、しかしこの現象界の背後にある世界をヒュームのように迷妄の発生する根拠として排除するのではなく、普遍的・客観的に存在する英知界とみなし、この世界をわがものとする方法を明らかにしようとするにあつた。この英知界を解明する学こそ形而上学であるべきだというのだ。しかし、英知界というも形而上学というもきわだつた特種性をもつものではなかつたといいたい。それは自然を自然界自身における普遍的・必然的統一法則の下に把握しようとする自然学 (いうまでもなく当時の) の方法と同じであつたといつてよい。すなわち、すべてが有限性のもとにある自然を統一する必然的統一体を明らかにするために立てたニュートンの方
法、「特殊命題を現象から推論し、かかる後に帰納によつて一般化する」方法を、積極的に自己の哲学的方法として採用したといつても過言ではないのだ。「形而上学」というものに偏見をもつて臨まぬ者ならば、この学の統一原理こそ、

個別的な諸経験の集合的合算から類推された原理とは異質だが、しかし常に経験界と接合点をもちこの世界を一つの統一へともたらす作用力をもつものとして、したがって人間の諸学の不可分の領野としてこの学があることを承認するに違いない。われわれはそれをごく単純に理念の学とよんでいるが、人間の諸活動にとっての「理念」がどれほどまでに強力なのは、マルクス『資本論』の決定的一句、「目的の法則性」を想起すれば了解されえよう。

いうまでもなく、カントは従来の形而上学の如く、主観的、恣意的に統一原理をかかげることを拒否する。現象界での徹底的な探索を通して、この世界における偶然性、一過性を純化し、経験界において消極的ながらもその統一原理を理念（純粹理性概念）として主張したのである。（もとよりこの理念は経験界を超えて主張されるならば「誤謬」に陥るとされる。）第一批判（『純粹理性批判』）がたどった道は経験界の限界性（これ自体は相対的觀念ではあるが）までいたる道程に他ならない。あるいはこうもいえよう。カントは形而上学を体系として樹立しようとしたのではなく、形而上学の可能性を明らかにしようとしたのだ、と。批判とはカントにおいて形而上学への「予備学」（Propädeutik）として位置づけられており、認識の経験的限界と認識の源泉＝根拠を解明する役割を担っているのである。これはカント道徳論の形而上学序説の位置にある『実践理性批判』にもそのままあてはまる。ここから本稿の課題のいくつかもおのずと明らかとなる。

- (一) カントが提出した方法を学的（wissenschaftlich）方法としてその倫理学において採用すること。
- (二) この方法によつてカントが発見した実践的原則を、人間行為の内的統一原理として展開することを通じて、カントが摘出した人間存在の根本性格を浮き彫りにすること。
- (三) 以上の点の解示は不可避的にカントの明示した学的展開と人間存在把握がこうむらなければならない制限性を明らかにするだろう。カントはこの制限性、矛盾のどんづまりにまで思考を徹底するが、この制限性の揚棄する諸原則を

紹介するに際しては、必ずしもその本質を説かれた責務である。

(1) David Hume: *A Treatise of Human Nature*, ed. by Selby Bigge, Oxford at the Clarendon Press.

(2) Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*.

(3) カントの書をただかゝるのみ特有な「レルム」強調

「やあてせなぬま」。デカルトもスピヘギもセントヘイヘリ

ハ、形而上学の再建を主張したが先行する形而上学構築の

3

カントは『純粹理性批判』の第二篇「超越論的方法論」で、概念を構成して生まれる (*aus der Konstruktion der Begriffe*) 理性認識たる必然的確実性をもつ数学的認識と区別して、《哲学的認識は、一般者を常に抽象的に (概念による) [durch Begriffe] 考察しなければならない】 (B 762) として、その必然的命題を「ドグマ (Dogma)」とよぶ。この認識は、直観的確実性による「感覚によるのみ、すなわち「思考における対象」のみによって行なわれるのであり、「対象の直観」による「おこりなわれる認識方法たる「直観的証明」 (Demonstration)」を区別して、「論証的証明」 (diskursive Beweise) とよばれる (B 763)。だから、ドグマとして立てられた「ア・プリオリな諸原則を端的に押しのけた」などある、何かいかがる原則にかんする自分の権能を根底的演繹によじて確証するに甘んじなければならぬのである。」 (B 761-62) ア・プリオリな諸原則=ドグマの権能を自己確証するに第1批判の本来的仕事の一つがあつたのである。しかくて、カントが定立し原理となす諸ドグマは、

読み根本的批判の眼を回せりとおもひやへしたのやうにかかる。

(4) Issac Newton: *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Motte's Translation revised by Cajori, p. 547.

旧来の独断論者が提出してはばかりない、経験的原理を直接そのままで一般的原理とみなしたり、あるいは、一般的原理を直接そのまま経験的原理へと横すべりさせるが」とき僭越なるドグマとは異質の、懷疑的批判という獄火をくぐりぬけたドグマ、自己の限界ならびに源泉を自覚・検証したドグマ（超越論的ドグマといふ）でなければならないのだ。このようないドグマが前提となり、内的原理となつて展開される認識は、必然的にいわゆるの体系（機関 Organon）でなければならない。なぜか。認識の全体を貫く内的原理（＝ドグマ）そのものの批判と確証、すなわち自己弁証は、この原理が自ら統一し構成する（とみなされる）全世界を、統体的＝体系的に自己展開＝貫徹してはじめて、その眞実で正当な意味を持つのであって、もしそれが統体＝体系をなさない個々のバラバラの集合的批判や確証の寄木であるならば、われわれの認識は経験主義が陥るのと同じように、確証事例（個別サンプル）の寄せ集めというじ都合主義的自己弁証に終らざるをえないからである。この点をカントの言葉で示そう。

『総じてわれわれの認識は、理性の支配下においては、断片的集合ラブンデイであつてはならず、一つの体系をなさねばならぬ。認識はかかる体系となつてのみ理性の本質的目的を助成し促進することができるのだ。ところで私のいう体系とは一個の理念の下にある多様な認識の統一（die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee）を意味する。この理念は全体者という形式をもつ理性概念であり、多様なもの範囲も部分相互の位置も、この理性概念によつてア・プリオリに決定される。それゆえ学的（szientifisch）理性概念は、目的との目的に合致する全体者という形式を含むことになる。目的による統一とは、すべての部分がそれに関連し、その理念において相互に関連するところのものであり、体系のどの部分が欠けてもその他の部分の知識からその欠落をすぐに発見し、また偶然的なものがつけ加わつたり、ア・プリオリに規定された限界をもたない完全性という不定な量を生ぜしめないようにするのである。だから、全体は有機的に編成（gliedern）されているのであって、偶然的に集積（häufen）されているのではない。

なるほど全体は内的に（摄取によつて）は増大するが、しかし外的に（付加によつて）は増大しないのである》(B 860-61)。

とはいゝ、かかる全体はカントにおいてはあくまでも理念としての要求としてあることを失念してはなるまい。だから、カントが思弁理性において消極的に主張した理念を、実践理性における内的原理、目的概念として定立するからといつて、それは始めから無前提にリアルなものとして立てられてゐるのではない。そのような理念なしにはいかなる道徳的積極的行為も可能でありえないがゆえに前提されねばならぬ理念としての内的原理なのだ。（これを一箇の仮説的原理といつてもよい。）しかもかかる原理は、人間に本来的な素質 (Anlage) としてあるのであって、たんなる主観的願望によつてわれわれに必然的となる（強制される）ようなものではないとカントはみなしてゐるのだ。人間存在に真に厳然としてある客觀的本質規定を意味するものとして、しかもかくあるべしと要求し促す力をもつて内的原理でなければならぬ。一言でいえば、人間本性に根ざしたものたるべきものなのだ。だから、かかる内的原理としての理念の正しさは、この原理を行ふがそれによつて規定される根本法則となし、これによつて行為の全体を自己貫徹し、しかもそれが他でもない自己実現であるとき、そのときはじめて確証される類のものなのである。この自己実現とはいうまでもなく、可能性から現実性への移行という強い意味をさしてのことだ。もし一般原理だけが立てられ、それが自己実現としての実をいかなる形においても具体化しえないのであるならば、それはたんなる根拠のない要求を実体化しようとする空しい行為に終らざるをえない。たいそう平たくいえば、人は幻想の命令によつてさえも自らを行ふへと発動せることはできるが、その幻想が命じ約束した諸規定はついに実現することはないということである。それはわれわれをなるほど規定する原理とはなりうるが、われわれの行為の全体を内的に首尾一貫して指導する原理とは異質のものであるのだ。

『実践理性批判』は「実践理性の事実 (Faktum)」として、ア・プリオリな諸原則を独断的に主張する。しかし、ハのハとは、「実践理性の事実」がいかにしてその正しさを主張しうるのかという「権利問題」(quid juris) を分析する」とをなんらかおたげるものではない。カントも述べてゐるよう、思弁理性 (第一批判) では感官から始まって原則に終つたが、実践理性 (第二批判) では原則から始まって概念に至り、さらに感性へと進む」とが目されている。大枠でいえば、第一批判は第一批判が終つた地点から始まるといつてもよいのだ。それでハソリというのである。

«〔第一批判では〕意志が問題である。それで、理性を対象との関係においてではなく、この意志およびその因果性との関係で考量しなければならない。それゆえに経験的に無制約な因果性の原則から始めねばならず、しかる後にハのよな意志の規定根拠に関するわれわれの概念を、さらにハこれらの概念を対象へ適用することを、最後にこの概念を主觀ならびにその感性へと適用することを確定しようとする試みがなされるのである。» (V, 31)

理性の事実として定立られる第一批判の原則は、その基礎づけとして、第一批判のかの「経験の平野」(Ebene der Erfahrung B 735) をくぬぐる必要があつたのである。第一批判を前提にしない第一批判のドグマは、ハの点でいつても、文字通りの独断論^{ドクヤティバズ}に陥つてしまふ。ハの推移の方法的必然性を意識的に表出したものハセ『道徳形而上学原論』(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) である。ソリド、道徳の最上原理 (das oberste Prinzip der Moralität) の探求と確立の方針について、ハシハシわれていふ。

『道徳の常識的認識 (der gemeine Erkenntnis) がい始めたハの最上原理を規定する分析的道をとり、ふたたびハの原理の検討および起源から引かれて、かの原理の使用されている常識的認識へと戻るという総合的な道をとる』(IV, 392) ハシハシだ、ハ。

ハの方法は、カントがニュートン等から学んだ学的方法以外のなものもあるまい。ハの方法は、理論的・思弁的

認識から実践的認識への移行の問題所在を明らかにすると同時に、この原理の探求と確立を通じて、第二批判で「事実」として主張されている原則が、無前提かつ無根拠なものでないことを弁証しようとするのである。『原論』は実践理性の原則の導出を、判断の展開として、すなわち推論形式で展開する。これは、第二批判が経験的・感性的なもののが象によって純粹実践理性の原則を演繹していることを内在的に補強する予備的論証作業であるといえよう。

ところで判断 (Urteil) とは、規定される主語 (Subjekt) と、それを規定する述語 (Prädikat) と、この両者を結合し、両者の関係を表わす繋辞 (Kopula) からなっている。つまり、主語である個別と述語たる普遍とが、分裂 (Urteil) の形式をとりつつ、しかもかかる主語と述語の二面を担っている繋辞によって統一されているのである。だから、主語と述語の統一は、両者の分裂の形で、両者がともに自己自身に固執する統一であり、自己の規定に固執する思考能力として、判断は悟性の能力によるといわれるのだ。これに対して、推論は、判断における主語と述語の分裂における統一——たんにその統一は潜在的にあるいは外的にあるにすぎない——を、判断の展開によって、主語と述語の関係を分裂形成においてだけでなく、その統一の根拠にまで進みいでて、その内的根拠、つまり両者の関係の必然性 \parallel 真理を確立するのである。それは両者の統一である繋辞を充実することに他ならない。だから、推論はたんに判断と異質で対立するのではない。そうではなくて、判断があくまで自己の制限性に固執し分裂性を主張することを揚棄する過程なのである。だから推論は理性の能力によるといわれるのだ。『原論』での判断の展開として定立される原則の発見過程は、この点で、それを静的で個々ばらばらの判断形式とみることはできない。推論形式における展開として、つまり、判断の必然的自己展開 \parallel 自己揚棄過程としてみなければならない。諸判断を統体において貫ぬく内的根拠の発見過程としてあるといわねばならない。理性における推論は、それゆえ、その各契機をかららず悟性としてもつが、そのような悟性の契機を自己制限性として揚棄することを通じて、推論の優位さ、正しさを弁証し、悟性と理性の区別と同一性を、

その根拠において明らかにするのである。

ところで『原論』が採用している方法は、第二批判に至る入門Ⅱ導出過程に他ならないが、第二批判もまた分析—綜合の道という外観上の点でいえば、とくにそれと異なった方法に依拠しているわけではない。繰り返えしをおそれずにいえば、原則が経験的なものの捨象によって定立され、それが純粹な形式でありしかもその根拠を理性そのもののなかに持つ他のない自律の原則であることが明示されることによって、道徳の問題は終るのではない。事柄の一歩がしるされるにすぎないので、道徳の理性的根拠（本質）が示されるだけではまだ一面的である。抽象的・一般的権利の宣明にとどまっている。かかる原則にしたがって実践理性が自己を実現してゆく過程を媒介して、現実性のなかで道徳的法則が貫徹されていくその推移をへて、はじめて現実的で普遍的な人格が確立されてゆくことを展望しえる、これがカント道徳論の主題なのだ。だから『感性においてわれわれに可能な行為が、規則のもとに立っているかどうかは、実践的判断力に属するのであって、かかる判断力によって原則で一般的に（抽象的に）いわれたことが行為に具体的に適用される』（V, 119）のであり、かかる適用が不能ならば、なされないならば、何故に原則が抽出される必要があつたのか、かかる原則が人間の本来的権利問題として主張される必要があつたのか、に答えることができないのである。純粹理性から実践理性の諸原則への下向過程（蒸溜過程）と、この原則を統一かつ指導原理として己れの行為を貫徹する上向過程は、分析的・総合的過程としてのそれであって、「ア・プリオリな総合的判断はいかにして可能なりや」の命題も、この二過程を不可分の契機としてもたずには不可能なのである。

われわれは、以下で、原則の導出を『原論』に依拠しておこなうところからはじめて、道徳的法則の含意を明示的にし、その後この原則の展開を（カントにもどづいて）追考し、いかなる形で理性が自己実現をはかるのかをみていくことうと思う。当然にも、カントが約束するものと実現するものとのスタンスを計測し、その隔離にたいしては批判的たら

あるをえたゞやあら。ともあれ、サザはカントに依拠してゐるに違ひない。

(5) *sientifisch* = [森] 等的 (*sciens*) *scientia* = *Wissen-schaft* は、体系とくらべの意味である。今日、われわれは「客観的真理」を反映している知という認識内容にアキヤハタがおがれているとは異ないし、むしろ個別的経験や技術的実証知とは次元を異にする認識形式を指示している。これは別にカントに特有の使用法ではない。「亦」は「技術的統一」(*technische Einheit*) ではなく、「建築藝術

的統一」(*architektonische Einheit*) であることは、カントも共有した當時の一般的觀念であり、だからまだ、数学といふに道徳哲学も学として可能であるわれたのである。今日、「実証科学」の祖父とされる D・ラヨームである。彼ではなんの変つたところがない。ルートバガ樹立しよへんしたのは、道徳哲学 = 「人間の法」(the science of Man) と他ならなかつたのである。

4

カント・道徳論の弁証 (上)

カントは『原論』で道徳の根本原則——『君の意志の格律が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しならぬに行ふべき』(Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. V, 54) の憲法式 (Formeln des kategorischen Imperativs) を提出する。

① 『君の行為の格律が君の意志によってあだかぬ普遍的自然法則となるかのよつて行為せよ』(Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte. IV, 421)
② 『君自身の人格ならびに他のすべての人格に例外なく存する人の人間性を、常に同時に眞面目に用ひ、さうしてたゞ手段としてのみ使用しならぬに行行為せよ』(Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner

Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. IV, 429)

(3) 《意志が自身の格律によつて自己自身を回復し普遍的に立法する者とみなしうるのみ行為かよ》 (Handle nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne. IV, 434)

カントに準拠してハルの諸方式の展開を跡づけ、さらに第一批判によつて内容的補強を加えながら、道徳の根本原則にいたる推移の内的連関を明らかにしてこり。周知のように定言命法の諸方式の内的連関に注目したのはH·J·P(ピートン)である。ピートンは右の二方式に、第一方式の系として「まゝ」の命法——《常に君の格律によつてあたかも諸目的の普遍的王國における立法する成員であるかのように行為せよ》 (Handle so, als ob es [ein jedes vernünftige Wesen] durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied in allgemeinen Reiche der Zwecke wäre. IV, 438) ——を加え、ハレの根本原則をあわせて五定言命法とした (H. J. Paton ; *The Categorical Imperative*, 1948)。ピートンはまたハルの五定言命法の「根本原則を最も主要なるものとする」が「説得する」が「せんせん」が、その問題処理の仕方は、二方式が他でもない根本原則を導出するための媒介方式であるからカントの意向とは、やはりニコアンスを異にするものだといわなければなるまい。諸方式の内的連関の解明は、根本原則が内包し揚棄してきた諸規定を確定するためのものであるというカント本来の意向に即して、ハルでは展開してこりのと考える。

道徳においてわれわれの行為がそれにしてから規定は、たとえどのような種類のものであれ、たんに偶然的なものであることはできない⁽¹⁰⁾。そしてわれわれの行為が普遍的で客観的な意味をもつためには、普遍的法則をわれわれの意志の規定根拠とする必要がある。ところでわれわれ（カントに準拠しているところの）はただ今のところ（第一批判を経緯し終つたばかりで）普遍的法則としての自然法則を確証しえただけである。もとよりかかる自然法則は現象界、感性界の支配原理にとどまる性格のものではあつた。まず出発点として、この法則をわれわれの意志を規定する法則として採用することで、いかなる行為をなしうるかみてみよう。自然法則を意志の規定根拠とすることによつて、行為の格律を普遍妥当化しうるのかどうか、第一方式が初発にかかる設問がこれである。

①の命題を判断形式において表わそう。それは意志の格律（個別）と普遍的自然法則（普遍）における関係式として成立する。主語（個別）は述語（普遍）をその規定語としてもつが、かかる命題が定言命法としてどのような内実を持ちうるのかを問うのである。カント自身は若干の実例をあげてこの命題の是非を明らかにしているが、かららずしもその実例に即さずに論をすすめてみたい。（実例はあくまでも情況証拠にとどまるのだという格律をここでも守りたい。）

主語は述語によって規定される。①式の主語の内容、すなわち意志の格律の内容は、いうまでもなく自然（感性的なもの）である。感性的なものの最上の意志の対象を一般的に表わせば「幸福」であり、これを原理として行為するところの究極の動因は自己愛（Selbstliebe）に他ならない、とカントは述べる。この自己愛を原理とする行為は普遍的たりうるか、というのがこの①式の下に言表されている内容なのだ。感性的なものがわれわれの意志の対象（実質）であり、かかる対象がわれわれに快の感情を与えるかぎりにおいて自愛の原理が成立する。この自愛の原理を意志の格律として採用することで、いかなる事態が生じるかという問い合わせに対するカントの回答はこうである。

まず、この自愛の原理を貫徹させようとすると自己矛盾に陥らざるをえない。その典型が自殺である。自殺において

は、生の促進と生の棄損という共に自愛の原理にもとづいていながら自愛の原理を破壊するという相矛盾したもののが同時に格律において普遍的法則として定立されざるをえない。すなわち、『感情の本分は生の促進を図るにある。それにもかかわらずこの同じ感情によつて生そのものを傷害するのが自然法則であるとすれば、自然是自己矛盾に陥り、自然として存続しえなくなるだろう。してみればその格律は普遍的自然法則として成立不能となるう。』(IV, 422)

また、自愛あるいは私利 (*Selbstsucht*) の原理を他者との関係で採用するしよう。借金におけるがごとく、私利のために、返済が不可能であるにもかかわらず、返済の約束をする場合、なるほどこれは私利の原理には適つてはいようが、普遍的法則たりうることはできない。『誰でも自分が困窮していると思つたら、はじめから守るつもりのない約束を勝手に決めてよいような法則が普遍性をもつとしたら』、その結果、『誰も自分に約束されたことを信じないし、また相手のいい分を心とは裏腹の口実だとして嘲笑するだろう。』(IV, 422) この種の自愛の原理も、自己を普遍的法則として主張することによつて、自己矛盾に陥らざるをえないものである。

さらに、自愛の原理を徹底することによつて得るものは、得るにつれて増大する満足への欲求と、かかる満足を与えるもの（所有）を失うことに対する不安、満たされない場合の不満のいゝそなわちの増大、そしてまた他者の原理との衝突による抗争、等々である。したがつて、すべての者があまねく幸福というものを目的とすることにおいて同一であるにもかかわらず、その直接の対象は各人によつて異つており、また個人においてもその対象は感情の変化に伴つて要求が異なるという具合に、それは（自然的法則として）『主観的に必然的法則であつても、客観的にはさまざまの主觀ではなはだしく相異なることがあるし、また相異らざるをえない実践的原理なのである。』(V, 46) しかも、万一にも自己の幸福の格律と他者の格律とが調和したとしても、それが利己的な内容をもつかぎりは、次のような調和にすぎないのである。

「ああ、驚くべき調和よ！ 彼が欲するものを彼女もまた欲する」……「わが兄弟カールが持とうとするもの（すなわちミラノ）を、私もまた持とうとする」（V, 50）

だから『一切のものを調和的に支配するような法則を発見することは絶対に不可能である。』（V, 55）こうして、自愛の原理はけつして普遍的法則とはなりえない、きわめて偶然的な実践的原理である他ない、とカントは断言する。

①式における主語は、たんに自己の述語との関係においてのみでなく、他者（これもまた独立の主語である）との關係においても、感性的なものを自己目的とする行為であるかぎり自己矛盾を露呈せざるをえないし、行為の動因たる自然法則を述語としてもつかぎり相互の主語は互に自己の格律（自愛の原理）を普遍化しようとして相互排除、抗争のみが現出する結果となる。こうして、自然法則は意志の格律として普遍的条件を欠くことが明らかとなり、他者との同一性を必然的にもち得ない感性的主語は否定されざるをえず、自然的性格を捨象した同一性としてあらゆる存在者に客観的に妥当するものが述語として想定される次第となる。①式から②式への移行はこのように弁証される。

以上の推論が語るところを要約しよう。意欲の対象たる内容を普遍的形式としての自然法則として定立することで、主語の内容が自然として言表され、この自然法則にしたがう行為は矛盾に陥ることが明らかになる。ために、これをたんに現象の世界においてのみ可能な行為であるとして、普遍的行為とは異種なものとみなざるをえない。こうして、行為の格律はその述語を、自然法則のごとき必然性をもつが、しかしけつして現象世界におけるような法則ではない（自然法則は本来的に相対的必然性をもつにすぎない）、超自然的法則に根拠づけねばならぬことが判明する。そこでは、いうまでもなく述語によって規定される主語の性格（人格）は感性的なものではありえず、主観的目的（対象）を排除した超感性的なものでなければならないと推論されうるであろう。

②式

①式命題において、述語の否定はそれが規定する主語の性格の否定となつた。一方、主語は、自己の自然法則としての述語（自愛の原理）を主語の性格から排除すると同時に、主語は他の主語（他者）との和解——同一性の確立を不可欠の要件とせざるをえないことが判明した。ここに、主語どうしの矛盾、葛藤を揚棄するためには、主語相互に共通の媒介項が必要であり、かかる共通にして普遍的なものが述語として主語の規定根拠とならねばならぬと推論されるのである。では、あらゆる主語に普遍的に存在し、しかも傾向の対象のじとく相対的で一過通の価値しかもたないものとは異なつて、その存在 자체が絶対的価値をもつのは何か。カントは断ずる。

『』にあるものが有り、その存在自体 (Dasein an sich selbst) が絶対的価値をもひ、目的自体 (Zweck an sich selbst) として特定の法則の根拠でありふると仮定するならば、そのもののうちに、ただそのもののうちにのみ可能な定言的命法、すなわち実践的法則の根拠が存するであろう。

そこで私はいおう。人間、そうじてすべての理性的存在者は目的自体として存在する、あれこれの意志が任意に使用する、たんなる手段としてのみ (bloß als Mittel) 存在するのではなく、人間ならびに人間以外の理性的存在者に向かられた一切の行為において常に同時に目的とみなされなければならないのだ、と。』(IV, 428)

自己の存在をたんに欲求の対象を実現するための手段とみなす時に陥った自己矛盾を脱却するためには、自己の生を享楽の手段として損傷することをけつして許さない。自己自身がそれに向つて成りゆく存在、端的にいえば目的存在を意志の規定根拠として採用しなければならないのである。そして、目的存在としてあるとしうことは、自己充足的存在者にとどまつてゐることを不可能とさせる。なぜなら、目的存在としてあるといふことは、『人間の権利を犯す者が他人の人格をたんに手段としてのみ使用しようとかわだてたり、相手の人々もまた理性的存在者として常に同時に目的と

して、すなわち同一の行為目的をも自己の内にもやえなければならない理性的存在者としてのみ考えられるべき」とを、考慮にいれない》(IV, 430) のを、許し得ないからである。

では、たんに手段としてのみではなく、常に同時に目的自体として存在する理性的存在者とはいかかる意味における存在者なのか。これを、たんにあらゆる実質を捨象した形式的抽象一般と解すること、すなわち《英知者》 intelligible Wesen, ein vernünftiges Wesen sich selbst als Intelligenz, (IV, 452) とみなす」ことは、カントの真意に最も適切であるとみえる。とはいえ、今までもなくカントはかかる英知者を人間の本性 (Natur) 存在とみなしたのではない。かくあるべき絶対的価値を担う存在者として想定したのである。當為 (Sollen) としての在存、目的自体としてある存在者である。端的にいって理念に他ならないのだ。かかる存在者を目的自体としてわれわれの意志の規定的根拠としなければならぬと、カントは定言的に命ずるのである。なるほど人間およびあらゆる理性的存在者が目的自体とみなされなければならぬこと、この人間本質性=人間性において平等であること、を道徳原理の根底に置くことで、カントは歴史上偉大な名を冠せられてきた。しかし、たとえば私と他者との、意志およびその意志にもとづく行為の衝突は、たんに抽象的性格のものではなかった。他者の人格（同時に感性的性格をもつ）をたんに自己の格律の手段として用いた結果の衝突性なのである。そしてこのことは、ただちに、同時に自己自身の人格も他者の手段としてのみ存在しうるということを語るのであり、この衝突が具体的な肉体的区别をもつたものであることを示すのである。」」から、人間性をたんに手段としてだけでなく目的自体とみなせという原理が必須のものとして要求されたのだ。したがって、人間性という概念はそのなかに感性的存在者としての性格を超えたものをその本質としてもつとしても、常に感性的存在者における闘争、区別を前提しているのである。前提とか基礎とかいうだけでは不十分であろう。人間性はその不可分の契機として感性的存在者を含んでいるのである。つまり目的自体としてある人間性は、たんに抽象概念とし

て定立されるが、あくまでも捨象された (abstrahiert) 内容をその他面の性格としてめぐらしかつ、ハハハで失念してはならないだろう。カントは目的自体として存在する理性的存在者を die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst (IV, 429) と表現する。もちろん、ハの Natur を単純に自然存在と解して済ますことはできない。しかし、かかる Natur を有機体として、すなわち無機的自然を内包しながらかかる自然を超えた、自己目的を持つ生命、存在者とみなしうることはできよう。ハハ控え目にいっても、理性的存在者を英知者と感性的存在者との二重構造体、その区別と同一性においてつかむことなしに、この②式の含意を十分に汲みとりえないと思うのだ。

だがカントは、人間存在の本性＝人間性を有機的自然と、自覚的につかまえることはしない。①式での感性的内容を排除＝捨象し、人間性という一般概念ですべての理性的存在者を同一の超感性的地平で結合するのみなのだ。ハコではあらゆる存在者に共通な目的自体としての普遍的なものがその結合紐帶となる。もつとも、すべての主語の同一性は、全体を貫く共通原理であり、自己と同じ本質をもつ他者との関係において定立されたものとして、普遍的なものとされてはいるが、しかし、それが存在自身にとって必然的であることは開示されていないことに留意したい。それはこういうハハとだ。

①式の命題で個別者の原理から当の個別的具体性を捨象することで、②式命題はその原理を、自己に対立した他者との関係において確立される抽象的普遍性として定立するのであった。しかしこの原理がたんに客観的（普遍的）形式にとどまって、存在の内的原理として自覚的に把握されないあいだは、それはただの客観的一般法則＝形式の強制とみなす他のないものにとどまる。ひるがえつて②式はこれを存在者の意識という側面からみれば形式的強制＝他律の世界である。ハハで理性的存在者は、『現実に自分からすすんで目的とするような対象としてではなく、客観的目的として』(IV, 431) 前提されなければならない行為の原理たる人間性において示されるのだから、他者をたんに手段としてだけ

ではなく目的としてつまり自己同等性として、それ自身が自己目的とみなされなければならない他者＝目的存在＝他者の理性との関係において意識されたものにとどまり、いまだ自己意識に達していないのである。他者との関係で意識された統一原理が、自己の存在にとって内的に必然的であると意識される」と、自己意識されるノン（Gegenstand, den man sich von selbst wirklich zum Zwecke macht）」これが②式から③式への移行推論である。他者との共通性を自己の述語とするノンによって、他者の本質性を自己の本質性として自覚する、こうして自己の本質性がはじめて自己の述語となる、つまり主語が主体となり、自己実現＝自律の方式が定立されるといわれるのだ。

③式

意志の規定根拠が自然法則である（①式）」との揚棄を通して、あらゆる人格に妥当する普遍的共通原理としての人間性が客観的な意志の規定根拠とされた（②式）。やがて、『理性的存在者相互の関係にもとづく』（IV, 434）本質＝人間性がほかでもない自己の原理であるという自覚を通して、かかる共通原理によって結合された行為世界において、自己はたんにかかる原理に従属する一構成部分であるだけでなく、意志する存在者として、『普遍的に立法する者としての意志のいかなる格律をも彼以外のすべての意志に關係させ、また自分自身に対する一切の行為にも關係させ』（IV, 434）法則によって自己自身の外部から抑圧的に規定されるのではなく、『目的の主体は目的 자체としての理性的存在者』（IV, 431）自身であり、彼自身がかかる原理を成立させる必然的連鎖の一環であることを自覚するにいたるのである。ノンにおいて、自己が全体における特殊存在であると同時に、普遍的＝個別的存在であることが明示される。こうして、個別の存在者は自己の原理にしたがって自己の行為世界をもつ完全者（自律存在）であるかのように振舞いうるのである。自己はもはや他者を述語とするのではない。自己の述語は同時に自己の本質性となり、主語と述語は反省さ

れた自己同一性として区別されるにどどまるのである。

以上のことから、自律的行為というも、他律的行為と絶対的に対立するのではないことが明らかとなろう。自然法則に従うという形態での他律を否定することによって、他のすべての人格との関係における共通性たる原理が他律（そのan und für sichな姿では自律の原理に他ならないのだが）として確立するのであった。いうまでもなく、ここで原理の根拠におかれる人間性は、たんに抽象的・純粹な独立存在という含意においてではなく、人格の本質性という意でつかまれている。そうでなければ、他の人格との関係における共通性などは問題とならなかつたであろうからだ。なぜか。共通性が考えられるところでは、常にその前提として差異が考えられており、人格における差異性、区別性とは、ほかでもない感性的人格、特定の形態をもつ具体的的人格であるからだ。他律においてたんに外的に強制されているとのみ感ぜざるをえなかつた意志は、実はその内的根拠にまで進みいでて、他律とは自己の本質性を構成する原理に他ならず、自己立法する原理に従う行為（自律）であることが明らかとなるからだ。だから、『ただもう（lediglich）法則に服従するのではなく、自己立法するものとして、そして自己立法であるがゆえにまずもつて法則に服従するのであるとみなされねばならぬような仕方で、服従するのである。』（IV, 431）だから、いやいやながらの外的強制としてではなく、原理に必然的（Not-wendig）に服従しながら、自ら進んで普遍者として行為することが可能であるとするのだ。個別＝普遍という関係がここに成立する。

もとより、客観的法則に従う道徳性は、理性的存在者が目的自体となりうるための唯一の条件である。彼はこの条件によつてのみ目的の王国の立法する成員でありうる（IV, 435）のであるから、自己立法といつても、人間性をわがものとし（自覚し）実現しようとする道徳性を抜いては、越権行為に陥る他ない。したがつて、自律といつても本来的（an sich）にそのままの姿で自律の状態が存在するのではない。自律の根拠である客観的法則に服することによつて自

「己実現してゆく行為において存在しうるのである。目的の國はあくまで実践的的理念であり、現存しはしないが、しかしわれわれの行状によつて実現されうるところのものを、この理念に従つて生ぜしめるのである(IV, 436)。

われわれはかかる自己立法による道徳性の実現（人間性の自己獲得）が、人間および一切の理性的の存在者に絶対的価値を与えるものであることを明示し、われわれが行為の目的とするその当の目的が、『一切の可能的目的の主体そのものに他ならない』こと》(IV, 437)、自己実現の根拠を自己自身のなかに持つことを、カントに即して明らかにしてきた。ここで道徳的原理とはまさしく人間を人間たらしめる指導原理に他ならないのである。

以上、三つの方式を要約すると次のようなものになる。

- 1　自己の意欲の対象を物件(Sache)とすることで、物件たる自己と、物件たる他者とのあいだに、まさに物件をめぐる衝突が生じるため、自然法則を行為の格律とするためには、排他的特権を持つことが必要であった。——自愛の原理。
- 2　かかる排他的世界から、自己の意欲の対象を他者との同一性を基盤にした共同性の世界への移行が推論される。ここに他者との同一性たる目的自体としての人格概念（人間性）が定立される。しかし、この人格はたんに他者との抽象的平等性にとどまつたままである。——抽象的普遍性＝他律の世界。
- 3　この抽象的平等世界から推移して、かかる他者との関係内部で定立された人間の本質（人間性）が他でもない自己に内在する本質であることが自覚される。ここに、自己の原理を自己自身によつて規定する自律の世界、すなわち自由の世界が展望される。人間の本質は自己を意識する実践理性として、自己の原理を自己自身において所有する普遍者＝個別者として定立されるにいたる。

われわれは定言的立法の三方式を、その内的連関に注目しつつ展開するカントの弁証を瞥見してきた。こうして、第一

批判でア・プリオリに前提される原則——『君の意志の格律が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行はれせよ』が導出されるにいたるのである。「理性の事実」としてドグマーティッシュ (dogmatisch)⁽¹⁾ に主張・展開される原則の権利問題に対するカントの弁証は以上のとくであった。だが（今、右の判断—推論過程におけるわれわれの疑問をかかげる）とを捨象していっても、かかる権利問題にたいする解答はいまだ一面的なだ。まさしく推論にとどまつてゐるのだ。『実践的原理一般から道徳性の原理への移行』 (Übergang von praktischen Prinzipien überhaupt zu denen der Sittlichkeit) は『蓋然的 (problematisch) にやめな』 (V, 118) のである。ところのゆえ、この導出された原則は、具体的な諸現象を捨象し、この諸現象から内的本質を分離—分析する過程を通じて純化された普遍性をもつが、それが現実の人間存在においていかなる形をとつて実現されるかいかば、まだ未決になつてゐるからである。だから、この原則を人間の行為における局面において、人間にとつて必然的であるか否かを明らかにしてゆく道が前方問題として残されているのである。すなわち、この道徳的法則によつてなによりもます独断的 (dogmatisch) に叙述する』と (V, 118) が『実践理性批判』における課題となるのだ。われわれはこので、ひとまず後方問題から解放されうる地点に達したといえよう。

(10) 道徳の規律が偶然的なものであることはできないといふい方は、とくにカントに特有のものではない。スピノザもいつてゐるよう、われわれはまったく自由に、正確には恣意的に、したがつて偶然的に自己の行為を決定しているといふ風におもいなすが、しかし、それは自分の行為の原因について無知・盲目であることを意味するにすぎないのである。しかも、偶然性を行ふ行為の格律として自覺的に採用する』とは、

とりわけカントにとって、感性的存在者として自然法則に服従してゐる人間には不能であるといふ。また、われわれの行為の決定者は偶然であると、ヒューム的含意でいうこともできる。しかし、ヒュームとともに、まさにそれゆえにこそ人間は共同主觀性たる習慣（一般的知行＝常識）にもつづいて行為するのであるといえるのだ。

(11) dogmatisch と problematisch はこので対立観念として

用いられている。ドグマーティッシュとは、ア・プリオリな原理にもとづいて厳密な証明を行うという意である。プロブレマーティッシュとは論理的、可能、可能性を表現するのであって、

定言的命法の三方式の推論は、道徳性の客観的可能性を論究の対象としたのではなかった。まさにそれが権利問題にかんするといわれる所以である。
(84・2・21)