

間の中にある。だから、神を現象の創造者として、時間中にあるところの我々の行動の原因として表象するのは矛盾である。即ち神の存在と活動とを、それは人間の自由の可能性を禁止するやうに考へるのは不合理である。カントがいふやうに、創造は被創造物の叡智的存在に關係してをつて、感性的存在には關係しない。だから創造は被創造物の自由とはげに調和することが出来るのである。何となれば被創造物の自由といふことは全く時間的結果ではないからである。(實踐理性批判、第一部、純粹實踐理性性の分析の批判的解明、全集、第四卷、二一九―二二〇頁)

第二章 問題の解決。人間の自由の可能性。

第一節 經驗的性格及び叡智的性格

余の行動の原因が余自身以外の他の本質であるならば、余は余のなすところのものと共に根本に於て不自由である。余自身がただ余の行動の時間的又は經驗的原因であるならば、そこで余は各瞬間に於て不自由に行動する。何となれば余は世界及び余自らの存在のすべての先行する状態によつて制約せられるし、従つて全く外的なそして余の如何ともすることの出来ない制約に依存するからである。余が行動の唯一の、無制約な叡智的原因であるならば、余の行動は自由である。だから、行動の主體が叡智的性格の中に存する時にのみ自由は可能である。さて

如何にして
同一の主體
が經驗的性
格であると
同時に叡智
的性格であ
るか。

自己觀察の
二つの立脚
地。
經驗的性
格。
叡智的性
格。

問題となるのは、如何にして同一の主體が經驗的性格であると同時に叡智的性格でありえるか、如何にして同一の行動が經驗的性格の必然な結果であると同時に叡智的性格の自由な行であることが可能であるか、如何にして余は不自由に行動しつつ、自由でありえるかである。

人間の自己觀察の二重の、自己意識によつて要求せられる立脚點がある。我々の經驗の對象としては、我々は感性的世界の一成分として現はれ、除外例なく時間と時間的因果性の法則とに支配せられる物の秩序に結びつけられて現はれる。同時に我々は我々をすべての現象から區別し、従つてまた自身の現象から區別する。そして我々を感性的性質に依存しない、叡智の本質又は物自體として考へる。そして我々は我々自身を同時に感性本質及び理性本質、經驗的性格及び叡智的性格として觀察する。經驗的性格として我々はすべての我々の行動と共に時間的に制約せられそして其故に不自由である。叡智的性格としては我々はすべての時間制約に依存しないし、そして其故に自由である。自然中では結果から原因が明かであるやうに、しかく我々は我々の自己の過去から、すべての我々の既に初められた行から我々の感性様式を認める。そして我々の經驗的性格を現在の現象として評價する。我々が「行動する主體を現象として」考へるならば、すべての行動の規定根據は過去に屬するところのものの中に存する。従つてもはや行動する主體は如何ともしがたいものである。(そのためにまた、この主體の既に初められた行及びこ

の主體にそれによつて規定的な性格はその主體それ自身の眼に於て現象として考へられねばならぬ。しかし丁度同一の主體が、その他の側から物自體自身として意識せられてをり、また自らの存在を、それが時間制約の下に立たない限り、自ら規定するものとして観察するが、ただ、それが自らに理性自身によつて與へるところの法則によつて自ら規定するものとして観察する。そしてこのその存在に於て、その主體にはその意志規定以前には何ものも先行してゐないで、すべての行動及び一般にすべての、その存在の、内的感能に適應した變化する規定は、感性本質としてのその存在の全繼起さへもが、その叡智的存在の意識に於ては結局にすぎない。しかし決して本體としてのその因果性の規定根據として見做すことは出来ない。(實踐理性批判、第一部、純粹實踐理性の分析の批判的解明、全集、第四卷、二一四頁)

經驗的性格と叡智的性格との合一の可能性。

經驗的性格と叡智的性格とは互に對立する。經驗的性格は自然的原因の強迫の下に行動し、叡智的性格は、これに反して、自ら與へた法則に従つて行動する。第一の行動様式は他律的であり、第二の行動様式は自律的である。同一の主體が、それはこの二つの性格を自らの中に合一するといふやうに觀察すべく、そして評價すべきであるならば、そこで、その可能性がかかる合一にひとり依存するところの自由は欺かれて解くことの出来ない矛盾に入り込みそしてそれで失はれるやうに見える。二つの性格の混合に就いては全く考へられない。因果性の自然法に

は何ものも従はないわけにはゆかぬ。我々の行動の必然的連鎖中には叡智的性格はここかしこで得手勝手に關係することは出来ずそして經驗的性格の作用様式を妨げることが出来ない。だから、二つを合一する唯一の可能性は、すべての我々の行動は經驗的性格の必然的な結果でありそして結果として残るが、經驗的性格自らは叡智的性格中に根ざしそして自由の行として妥當せねばならぬといふことの中に存するであらう。

各行動は經驗的性格から必然的に生ずると同時に、經驗的性格と共に叡智的性格に自由に基づく。

經驗的性格はすべてのその行動の系列と同じである。其故に經驗的性格に就いて妥當するものはすべてのその行動に就いて妥當せねばならぬ。従つてまた各個々の行動に就いて妥當せねばならぬ。各行動は「木の實のやうに」必然である。何となれば、各行動は經驗的性格の性質とその下に經驗的性格の行動する制約とから生ずるからである。各行動は同時に自由である。何となれば、各行動は經驗的性格自身と共に叡智的性格の中に根ざすからである。各行動は叡智的性格の法則とはちがつてゐる經驗的性格の法則に従つて起る。だから各行動は經驗的性格の規矩に従へば合則的でありえ、叡智的性格の規矩に従へば反則的であることが出来る。各行動が叡智的性格の規矩に従つて反則的であるとすれば、そこでかかる行動の意識の中にはその行動の必然性の感情と共にその行動の自由の感情とが合一するであらう。そこでかかる各行動は次の様に評價せられるであらう。第一の聲が「この行動はあらねばならなかつた。」第

二の聲はいふ「この行動は打ちすてられることが出来たのである。」何となれば各行動は我々の經驗的性格のやうにあらねばならぬが、經驗的性格自身は根本から他のやうでありまたであらうから。經驗的性格は自由に基づいてをりそして、そがなしそしてなしたところのすべてのものと共に、各人が自らの中につくるところの性格の唯一の現象である。カントはいふ「この觀方に於て理性的本質はそが犯すところの各反則的行動に關して、その行動が現象として過去に於て十分に規定せられてをりそしてその限り避けがたく必然的であるにしても、正當に、理性的本質はその反則的行動をなさないことが出来たらうといふことが出来る。何となれば各反則的行動はそを規定するすべての過去と共に理性的本質の性格の唯一の現象に屬し、この性格を理性的本質は自己自身につくり、そしてその性格に従つて理性的本質は自らに、すべての感性に依存しない原因の因果性として、上述の現象自身の因果性を歸屬せしめるからである。」

(實踐理性批判、第一部、純粹實踐理性の分の析の批判的解明、全集、第四卷、二一四頁)

カントはこれ等の説明にあつて、純粹理性批判の方を再び指し示す。純粹理性批判はその第三の宇宙論的二律背反の解決に於て自由の問題を研究しそして確立したのである。純粹理性批判に於ては世界原理としての自由が問題であつた。ここでは道德原理としての自由が問題である。二つの問題は、普遍の場合が特殊の場合に關係するやうに、嚴密に關係する。即ち

先驗的自由
と實踐的自由との關係。

先驗的自由は普遍の場合であり、實踐的自由は特殊の場合である。第一の意味で自由が考へられないものであるとすれば、自由は第二の意味に於てもまた考へられないものであらう。だから叡智的性格に關する宇宙論的理論は既に道義論を志したのであつて、そして先驗的自由を實踐的自由で例證したのである。

第二節 良心

我々の經驗的性格に就いて、真にその道義的思惟様式及び行動方法が我々の叡智的性格に根ざしてゐるやうにあるならば、我々の行動は決定せられてをると同時に自由であり、必然であると同時に責を負ふものである。我々の行動は如實にこのその二重の性質に於て我々自身の意識の前に現はれねばならぬ。そしてそが道義的法則に矛盾するとすぐに、我々自身によつて我々はその行動を許すと同時に罰し、申わけの出来るものとして見出すと同時に罰に値するものとして見出すやうに感覺せられねばならぬ。我々の行動は、そが我々の肉慾、習慣及び生活状態の自然的結果として現はれる限り、申わけが出来そして責を免れることが出来る。我々の行動は、そが執意せられる限り、そして意志方向又は我々が我々自身に與へたところの性格から生ぜしめられる限り、判決すべくそして罰すべきものである。

さて我々の意識の中には現實にかかる二重の、我々の行動の評価様式がある。一つの聲はこ

我々の行動
の二面。

良心と後悔。

れ等の行動を許しそして正しいとする。他の聲は訴へそして判決する。前者は辯護者であり、後者は訴人であり判決者である。これを沈黙せしめる何らの説明の様式もない。この判決しそして正しとせられる聲は良心である。良心の事實は叡智的性格から生ずる。そして我我の、時間とはちがつて依存しないとして妨げられない自由の抵抗しがたい證據である。もし我我の行動が單に自然的因果性と繼起との法則に従はしめられるとすれば、如何なる行動も、そが生ずるより以外にはありえないであらう。そこで生起するものを生起せしめないことの不可能性は抵抗しがたい妥當を主張するであらう。その結果、初められた行を後悔することは、即ち道德的根據から苦痛に感ずることは全く無意味であらう。この後悔は良心から起る。だからブリストレーのやうに、斷乎たる決定論者又は「宿命論者」が後悔を不合理として説明するのは正しい。然るに良心と後悔とに就いて語るのは無意味であり、首尾一貫しないものである。また意志の機構を教へると共に空虚な言葉で自由を主張するのは考へのないそして不徹底なことがある。首尾一貫することは何時でもその反對よりは善い。ブリストレー流の明かな決定論は道德を禁止するが、そはあの「妥協論」よりも多く賛成に値する。この妥協論は道德を肯定すると同時に意志のかかる決定を主張する。その結果、それによつて自由の可能性は否定せられるのである。(ブリストレー、哲學的必然性の理論、一七七七年)

カントは良心の事實を彼の叡智的性格に關する理論の證明根據としてとる。カントはいふ「我我が良心とよぶところの、我我の中に於ける驚嘆すべき能力の判決がまたこれと完全に一致する。人がそが欲するだけ、彼の思ひ出す反則的行爲を自らに、故意でない過失、人が決して全く避けえない單なる不注意として、其故に、その中で彼が自然必然性の流によつて引き倒されたところの或るものとして描きそして自らをそれに就いて責めなきものと説明するため苦心して工夫し出すことが出来るかもしれないが、それでも彼は、彼が不正を犯した時にただ正氣で即ち彼の自由を行使してをつたといふことを自覺してゐるならば、彼の利益を語る辯護者は、彼の中なる訴人を全く沈黙せしめることは出来ないことを見出すのであり、そして彼が自らに彼の悪行を或る不幸な、注意を漸次に怠つたことによつて自己自らに引きつけられた習慣から説明し、彼がその悪行をその習慣の自然的結果として見做しえる程にまで説明するにしても、しかしこの事は自責と彼の自己自らになす非難とに反對して彼を安全にすることは出来ない。げにまたその上に、古く初められた行爲に關してそを思ひ出す毎に後悔すること、即ち痛ましい、道德的意向によつて働かれる感覺が基づくのであり、この感覺は、そが起つたことを起らしめないことに役立つに限り實踐的には空虚ではある。」……「がしかも苦惱は合法的である。何となれば理性は、そが我我の叡智的存在の法則(道德的)に關するならば、何

自由と必然性との関係
見方。

らの時間區別を認めずしてただ、出来事が余に行として属するかどうかを問題とし、そこでしかし常にその出来事に同一の感覺を道德的に結合するのであつて、この出来事は今起つてもよし又は久しい以前に起つてをつてもよいからである。(實踐理性批判、第一部、純粹實踐理性の分析の批判的解明、全集、第四卷、二一四—二一五頁)
ここで注意しなければならぬことは、カントはこの場合に良心の聲を我々の行動の自由に對する證據としたけれども、決して經驗的性格による我々の行動の徹底した必然性を争はず又は打ち消さうとはしないことである。カントは人間の行動の道德的評價に於て自由の意識を必然性の十分な承認と結合して知らうとする。其の結果自由と必然性とは妥當しそして必然性の力及び全範圍にも拘はらず、自由の證據は正しく維持せられて残るのである。カントの理論中には全くあの得手勝手の中途半端はない。即ちこの中途半端は必然性と自由とを人間の行動の中に混同する。従つて人間の行動が同時に二者である。人間の行動はただ或る程度迄必然でありそして其故にまた自由である。必然性は、自由がまたなほその場所を保ちそして共に働くことの出来る程度に迄達するのである。

自由
一、絕對的統一的性格
道義的意向

この見解がカントが「妥協論」として示しそして非難するものである。カントはこの考よりもブリストルトレイ流の決定論をよしとするのである。あの妥協論者が考へるやうに、人間の行動は一部必然的であつて一部自由であるのではない。人間の行動は全く必然的でありそしてし

(經驗的性格)
道德的行爲

かも自由である。人間の行動は全然一方であり並に他方である。經驗的性格の結果としては必然的であり、叡智的性格の行としては自由である。叡智的性格の現象が經驗的性格なのである。カントはいふ「何となれば感性の生活はその存在の叡智的意識(自由)に關して一現象の絕對的統一を有つてをり、この現象は、それが單に道德法に關係する意向(性格)の現象を含む限り、その現象に現象として歸屬する自然必然性に従つて評價せられてはならないで自由の絕對的自發性に従つて評價せられねばならぬからである。」(實踐理性批判、第一部、純粹實踐理性の分析の批判的解明、全集、第四卷、二一五頁以下)
換言すれば、我々の生活の中に現はれ、そして我々の行動様式を生ぜしめる道義的意向は、その規定せられた性格を有つ。この規定せられた性格は自由の一つの行でありそして我々の行動を徹底的に決定するのである。だから我々の感性の生活は「絕對的統一の一つの道德的現象」である。

カントの自由論の特質としての叡智的性格からの根據づけ。

我々が或る人の行動を彼の意向から導き來りそしてその意向の必然的な結果として評價しそして先見することは事實である。そして我々がこの意向を彼の不變な性格、彼の道義的性格の核心として觀察しなければ、上の事實は不可能であつたらう。カントはいふ「余が人間の核心を研究したなら初めて、そこで余はまた人間の執意及び行動を知るのである。」また實に我々がこの意向を彼に歸し、そしてこの意向に對して彼には責任があることも事實である。そ

して我我がこの意向を自由の一つの行として考へなければ上の事實は不可能であつたらう。人はこの二つの事實を説明するか又は否定するかしなければならぬ。否定することは容易い。しかし何の役にも立たぬ。カントの自由論は、この二つの事實を正當とし、それを完全に價値づけそして經驗的性格をつくる叡智的性格の根據から説明するところの唯一の理論たらうとして唯一のものである。この根據自らをなほ一層深く説明しようとするすべての試みは我我の認識の限界を超える。

我我の行動
の決定及び
自由の妥
當。

我我の經驗的性格の道義的核心としての意向から生ずる我我の行動の徹底的決定を、カントはその最も完全な範圍に於て妥當せしめる。しかし自由に最小の破壊をも與へない。カントはいふ「しかし人は、內的並に外的の行動によつて示されるところの人の思惟様式に於て深い洞察を有つことが出来、その結果その行動の最小の動機でも我我に知られる各行動は同様にみなこの作用する外的の原因で測りえたといふことが我我にとつて可能であつたならば、人は將來に對する人の態度を日蝕又は月蝕のやうに正確に測りえたらうといふことを許すことが出来るし、そしてしかもその際、人間は自由であるといふことを主張することが出来る。即ち我我がその主體の知的直觀をなすことが出来たならば、そこでしかも我我は、現象のこれ等の全連鎖は、ただ常に道德的法則に關係しえるところのものに關しては、物自體自身としての主體の自

意向は結果
から見れば
決定的であ
り、叡智的
根源からみ
れば自由で
ある。

發性に依存してをり、この自發性の規定からは全く何らの物理的説明も與へられないことを洞察するであらう。この知的直觀は缺けてをるので、道德的法則が我我に、現象としての我我の行動が我我の主體の感性本質へ關係すること、この感性本質自身を我我の中に於ける叡智的基體に關係せしめる關係とのこの區別を保證するのである。(實踐理性批判、第一部、純粹實踐理性の分の折の批判的解明、全集、第四卷、二一六頁)だから我我の行動を道德的關係に於て徹底的に決定するものは意向である。意向は生活狀態及び關係の變化に従つて甚だ様様に表はれるが、根據に於ては同一の意向が残る。この意向は根本から變化することが出来るかどうかはここに研究せられるべきではなくて、宗教論に於て初めて研究せられるべきである。宗教論に於て我我はなほ一度叡智的性格及び經驗的性格の問題に歸るであらう。我我の意向様式は、その結果に於て、即ち道德的法則に關係するところのすべての行動に於て決定的であり、その叡智の根源に於ては、我我の意向は自由であるといふことだけは確かである。我我の意向が生得の惡として現はれるところに於てさへ、そは惡いとして、即ち自由でそして罰に値するものとして妥當する。カントはいふ「次のやうな場合がある。即ち或る人人が少年時代から、彼等のためになると同時に他人のためになつた教育をうけてさへ、初期の惡を現はしそして大きくなるにつれ次第にその惡を高めゆく結果、人は彼等を生得の惡人と考へそして、思惟様式に關しては全く改善の出来ぬものと考へるのであるが、し

かし彼等はその行爲及び不行爲のために判決せられ、その犯罪を罪として責められ、げに彼等（少年等）自身がこの責めを全く正當であるとするは、丁度彼等が、彼等に與へられたその心情の望みなき天賦にもかかはらず、各他人と同様に責めを負ひえるものとして残つたやうに思はれる。この事は、もし我我が、彼の任意から生ずるところのすべて（勿論各故意になされた行動のやうに）はその根據に自由な因果性を有つことを前提しなかつたならば、起りえないであらうし、この自由な因果性は少年時代からその性格その現象（行動）の中に表現するのであり、この現象は態度が同形式であるために一つの自然關係を知らしめるのであるが、この自然關係は意志の貧弱な性質を必然的としないうで、むしろ自由意志的に承認せられた悪いそして不變な原則の結果であり、この原則が彼をしてただなほ益々非難すべきものとして罰に値するものとなすのである。」（實踐理性批判、第一部、純粹實踐理性の分析の）

さて道義的様式のすべての行動が我我の不變な意向又は我我の經驗的性格の必然な結果であるならば、そしてカントが明かに教へるやうに、良心の聲がこれ等の行動を自由の行として觀察し、其故に悪い行動を訴へ、判決しそして罰するならば、良心はただに個個の初められた行動に關係しそして我我はこんどはよりよく行動するであらうといふ希望を残すのみならず、良心はすべての我我の行動の原因、我我の全道義的實在、我我の經驗的性格自身に關係する。そ

良心は經驗的性格及び叡智的性格に關係する。

して良心の判決文は「この不純な行動は汝自身^のやうであるが、汝自身は、汝があるべくしてありえるやうにはない！」である。我我に我我の行動の必然性を勸止するところではなく、良心はむしろ我我を丁度この必然性の全重力を以てしめこらす。自由又は叡智的性格がなければ、全く良心はない。しかし經驗的性格による我我の行動の必然性がなければまた全く良心がない。カントが辯護者とよぶところのあの内的の聲は行動をその必然性を以て許さうと求める。良心は辯護者の偽りを責める。良心は眞の心の知り手である。この知り手はすべてのあの免責根據の主題に於て罪をそしてげに原罪自らを認めるのである。自由に關するカントの理論は良心に關するこの理論を含みそして要求することは極めて明かである。従つて彼の良心論はクロノー・フィッシャーによつて初めてカントに附け加へられたのではなく、（トレンデレンブルヒはさういふが）すべての人爲的な解釋なしにカントから讀み出すことが出来るのである。何となれば、カントの良心論は實踐理性の分析の批判的解明中に現はれるからである。

(A. Trendelenburg: Hist. Beitr. Th. III. S. 257. Kuno Fischer: Prorectorsrede, 人間の自由の問題に就て, Heidelberg. 1875. S. 23—29)

この良心論はカントのものでありそしてシ・ペンハウエルによつて初めて基礎づけられたのではなくてただ最も鋭い形式で徹底せしめられたのである。シ・ペンハウエル自らいふ「カン

シ・ペンハウエルのカント良心論

批判。

トの自由と必然性とが共存するこの理論をば余は人間の深慮のすべての作業中最も偉大なものと考へる。この理論は先験的感性論と共に、決して消えることのないカントの名譽の冠に於ける二つの偉大なダイアモンドである。(シヨベンハウエル、倫理學の二根本問題、道德の基礎に就いて、)。
 かしシヨベンハウエルはカントの良心論を非難しそして、カントの良心論の最も重要な原根據——余はそれを「實踐理性の分析の批判的解明」と思ふし、この原根據の上にシヨベンハウエル自身は正しく甚しく重きを置くと思ふが——を彼の批判中に不注意に見すてた。シヨベンハウエルは後の徳論の徹底に關係した。そしてカントに對して二點を非難した。この非難は我我の上述した所に比較して見れば誤りであることが明かである。カントは良心を「心情の内部に於ける完全な法廷と見、そこには訴訟事件、判事、原告、被告、判決文を有つてゐる」と考へた。そしてこの法廷に一の憲法を與へた。この憲法に従へば、道德的には無價値な行動例へば宗教的迷信、宗教的命令に背くやうなもの、並に眞に利己的でない行動——なぜかといふにそれは利己的な關心に有害な結果を有つから——そのやうな行動が訴の狀態の中へおかれるのは誤りである。しかしカントが良心に比した法廷は全く法律のものではない。何となれば良心は同時に原告であり判事であるのに、被告又は辯護者は、道德中に於て「蓋然論」といふ語で示すところの役目を演ずるのであるから。そして訴へられ判決せられそして罰せられる行動は明かに

たゞ道德的法則に關係する行動、即ち道義的に反則的な又は利己的な行動である。(シヨベンハウエル、九節、一七二—一七八頁)

第三章 自由の實在性

自由と必然性とは我我の行動の中に合一せられること、そして良心の内の事實がひとりこの合一を可能にすることが證明せられた。合一自身はただ唯一なる様式に於て考へられる。即ち經驗的性格が叡智的性格によつて制約せられる時にのみである。自由の全研究は結局次の問題となる。即ち如何にして叡智的性格が同時に經驗的でありえるかであり、同一の主體が同時に叡智の世界と感性的の世界とに屬することが如何にして可能であるかである。これと同様に心理學は次の問題で終つたのである。即ち如何にして思惟する本質が感性的でありえるか、如何にして感性又は直観(空間及び時間)が純粹な理性中に可能であるかであつた。我我は心理學的、宇宙論的及び道德的問題の考に於て一致するを認める。

カントはこの終局妥當の問題を解決することの出来ないものと洞察した。かかる問題の認識は誤りから離れるのには最も重要な進歩である。この誤りは我我をしてこの事柄が容易い——何となれば我我はその事柄の困難を見ないから——と信ぜしめるのである。我我にとつて眞に眞理

最後の道德問題は如何にして叡智的性格が同時に經驗的でありえるかである。

右の疑問は不可解決的のものである。

が問題であるならば、人はこの事柄の困難を明かにそして尋ねなければならぬ。睿智的性格及び經驗的性格に關する理論を回顧してカントはいふ「人はいふであらう、ここに提出せられた困難はしかしまた甚しい困難を自らの中に包括しそして明かな表現を感受することはほとんど出来まい。しかし、といつて、人が研究した又は研究しえる各他の困難はより容易にそしてより考へ易くあるか。むしろ人は、形而上學の獨斷的學者は、彼等がこの六かしい點に關して全く語らないならばにまた誰も容易にその點を考へないであらうといふことを望んで、この六かしい點を出来るだけ見ないやうにしたことの中に、正當よりもその狡猾をより多く證明してをつたといふことが出来たらう。科學の助けとなるべきならば、そこですべての困難が發見せられねばならず、そして後に科學になほ甚しく隠れてをる困難が尋ね出されねばならぬ。何となれば、各困難は補助手段を呼び出すのであり、この補助手段は、範圍に於てあれ又は規定に於てあれ、科學に發達をつくり出さなくては、見出されえないものであり、従つてこの補助手段によつて障害さへも科學の根據性の促進手段となるのであるから。これに反して困難が故意に掩はれ又は單に姑息藥によつて除去せられるならば、そこで困難は早晩癒しがたい禍において暴露し、この禍が科學を全くの懷疑論へ零落せしめるのである。」(實踐理性批判、第一部、純粹實踐理性の分析の批判的解明、全集、第四卷、二二〇頁)

道義法と自由の能力。

自由は可認識的ではないがげに可思惟的である。我我は「我我は自由である」とはいはないで「我我は我我を自由として考へそして自由の理念の下で行動する」といふ。(道義の形而上學への全集、第四卷、七四—七六頁)。我我は今一步を進めて次のやうに説明することが出来る。即ち、自由は單に可思惟的であるばかりでなくて、我我は自由を我我の眞の能力として考へねばならぬ。もし一事實があつて、この事實がただ唯一の制約の下に於て可能であるならば、そこでこの制約自らは一の證明せられた事實である。さて我我の中には道義法があり範疇的命法がある。この命法をば誰も承認するのである。この道義法は理性の事實として妥當する。自由の能力なしには道義法は不可能であらう。甚だ確かに我我は道義法の事實を承認する。甚だ確かに我我は道義法の必然的制約、即ち自由の能力を承認しなければならぬ。そして後に我我の眞の能力として承認しなければならぬ。

今まで我我に自由はただ理性概念又は理念として妥當することが出来た。今やこの理念は道義法に關して、従つて實踐的(理論的ではない)願慮に於て「客觀的實在性」として妥當する。カントがいふやうに、自由概念は「實踐的内在的妥當」を有つ。すべての理性概念中自由は、その存立の確立する唯一の理念である。この概念の根據の上にまた他の理性概念、即ち心理學的及び神學的理論にも客觀的實在性が歸屬せしめられるかどうかは疑問である。あの心理

自由の客觀的實在性は確立せられる。自由概念は純粹理性體系の全構造の要石である。

學的及び神學的理念を實現せしめる唯一の可能性を示すものは自由であるといふことだけは明かである。この可能性が失敗してしまつたとすれば、全く他の可能性はない。純粹理性批判は我々の能力を測りつくしそして正確に感性、悟性及び理性（狭義の）、又は直観（空間及び時間）、範疇及び理念の能力に區別した。純粹直観及び範疇に就いては客觀的實在性又は經驗的妥當が證明せられた。客觀的實在性が理念に就いてもまた規定せられた方法で證明せられるならば、そこで純粹理性體系は完成せられる。自由概念に就いては客觀的實在性が確立せられた。もし客觀的實在性が他の理念にもまた歸屬しえるならば、そこでそれはただ自由概念によつて可能である。だから自由概念は「純粹理性の體系の全構造の要石」を形成する。（實踐理性批判、第四卷、九七―九八頁）

第四編 實踐理性又は意志としての自由

第一章 意志の分析

第一節 經驗的意志及び純粹意志

自由は純粹

自由の實在性は證明せられた。理論的視點の下で觀察せられて、自由の實在性は可能であり、

意志であ

又は考へられる。自由の實在性に反して生ぜしめられるすべての悟性非難及び矛盾は解決せられた。實踐的視點の下で觀察せられて、自由の能力は必然でありそして確かである。今や我々はこのしかく確かにせられた概念を一層近く研究することが出来そして何がこの概念から生ずるかを見る事が出来る。自由は認識する行動性の能力ではなくて生ぜしめる行動性の能力である。自由は理論的ではなくて實踐的である。すべての能力は或る原因の力で働く。自由が働くところの原因は表象又は意識せられた動機である。表象（能力がこの表象を實現しようと努力する）に従つて行動する能力をば我々は自然の機械的な力と區別して意志とよぶ。自由は意志である。理性的本質のみが意識せられた原因（表象）から行動することが出来る。だから自由は、同時に實踐的でそして理性的であるところの能力である。自由は意志又は「實踐理性」である。しかし意志は、それが自己の法則以外の他の法則によつては全く規定せられないときのみ自由である。そして自由の法則は決して經驗的法則でありえず、ただ純粹な理性法則であるであらう。それに従つて自由が行動する表象は純粹理性自身以外の何ものでもありえない。従つて自由の概念は次の三つの規定に於て完成せられる。即ち自由は認識能力とはちがつて實踐的であり、機械的の力とはちがつて意志であり、他律的に又は經驗的に制約せられるところのすべての能力とはちがつて純粹理性によつて規定せられる。一言にしていへば、自由は

實踐理性の
純粹化の必
要。

「純粹實踐理性」である。又は自由は實踐的な純粹理性であり、純粹意志である。理論的理性の批判に於て我我は純粹直観及び純粹悟性の能力を學んだ。實踐理性批判の問題は純粹意志の能力である。純粹直観とことなる經驗的直観があり、純粹判断即ち純粹悟性のこの働きとは異なる經驗的判断があつた。純粹悟性及び純粹直観を表現するためには、我我は直観と悟性とをすべての經驗的成分から純粹にしなければならなかつた。純粹理性批判がその分析論に於てこの純粹化を完成した。同様に、純粹實踐理性又は純粹意志を證明するためには、實踐理性からすべての經驗的成分が分かれたればならぬ。「實踐理性の分析論」がこの課題を解く。(實踐理性批判、第一部、第一冊、第一
章、全集、第四卷、一一五—一四五頁)

すべての經驗的成分の分離後の意志を表現すること又は意志の性質からすべての經驗的なものを分離することが分析論の課題である。この分離後に残るところのものは純粹意志である。すべての場合に意志は表象によつて規定せられる。意志が純粹理性即ち道義法の理念によつて規定せられないならば、そこには經驗的表象があつてそれが意志を動かすのである。我我が、意志を規定するところの表象を動因又は動機とよぶならば、經驗的意志の動機は經驗の規定せられた対象である。即ち一つの客観の表象があつて、その表象が意志を動機づける。従つて規定せられた客観の上に意志が向ふのである。規定せられた客観へのこの方向に於ては、意志は

經驗的意志
は快の表象
によつて規
定せられ
る。
快の表象の
持續的なも
のは至福で
ある。

性向又は欲望であり、それが或るものを有りたいといふ時は積極的であり、有ちたくないといふ時は消極的である。如實の客観が意志を動機づけるのではなくて、欲求せられた客観が意志を動機づけるのである。欲望は満足を欲し、満足は愉快を願ふ。或る點に於て我我に快の原因として表はれるところの客観が欲求せられる。快の表象があつて、それが客観を欲求する價值あるものとし、そしてそれによつて我我の意志の動機に變ぜしめる。快の表象によつてのみ客観は我我の意志の上に影響することが出来る。しかし快は規定せられた感覺状態、内的感能の性質、従つて經驗的の資料である。快は氣もちよい感覺である。この氣もちよい感覺が單に瞬間的の生活要素をなさず、我我の持續する生活状態をなすならば、それは至福である。至福は自愛が努力する目途である。

意志が客観によつて規定せられるならば、それは常に欲望に従ふ。即ち意志は快の表象によつて刺戟せられしめておしやられる。従つて經驗的方法で制約せられる。「客観によつて規定せられた意志は經驗的である」と「經驗的の意志はそれが欲求するところの客観によつて規定せられる」とは完全に同じ意味のものである。經驗的意志は欲望に同じい。經驗的意志の動機は快に同じい。しかし意志が一度快を求めるならば、それがまた出来るだけ大きい快を、出来るだけ大きい生活快を求めるのは尤もである。意志は、最も廣い範圍に於て、最も強い度に従つて、最

經驗的意志
は自愛であ
り、その動
機は至福で
ある。

欲求せられ
たる客観の
一致は主観
の分裂とな
る。

も大きい持続に於て愉快な感覺を求める。一言にしていへば、至福の状態を尋ね求めるのである。この状態は出求るだけ完全な自己安樂の状態に外ならない。自己安樂の欲求は自愛である。經驗的意志は自愛に同じく、その動機は至福に同じい。

欲求は個人のやうに甚しくちがふ。欲求せられた客観は欲求のやうに甚しくちがふ。もし欲求の方へ經驗的な意志動機が向ふならば、その動機は個人自らのやうに、甚しくちがひそして偶然であらねばならぬ。各人はその自らの安樂、その個別的の目的、その自己の至福を有つ。だから、意志の經驗的及び物質的規定根據をすべてに對して一法則につくることは不可能である。至福は決して普遍的法則となることは出来ないし、其故に決して道義法となることは出来ない。むしろここでは客観に於ける一致は主観の分裂である。二人が同一の客観を欲求するならば、そこで二人の意志方向は互に敵對するのである。

第二節 至福及び道義性

すべてのこれ迄の道義論は根據に於て幸福論的であつた。それは幸福論的たらうとした。そしてまた獨斷的視點の下に於てはさうならないわけには行かなかつたのである。カントは至福と道義性とを完全にそして最も嚴密に區別する。この區分の中にカントは批判的道義論の全重要をおく。至福を目的とする意志は自愛である。従つてその根本に於て利己と我慾、道義的意

至福論の規
矩及び體系
は快の動機
から生ず
る。
カント以前
のすべての

道義論は至
福論であ
る。

志の正反對がある。すべての幸福論的道義論は利己主義、自愛又は經驗的な、快の表象によつて規定せられた意志の上に基づく。この動機が意志方向を與へる。かかる意志は、いつでも苦痛よりは快樂を、より小さい享樂よりはより大きい享樂を、愉快な感覺のより弱い度よりはより強い度を、快のより小さい持続よりはより長い持続を、終りには、意志が選ぶことの出来る享樂が範圍、度及び持続に於て同じであるならば、幸福に至るより苦しい道よりもより容易い道及び便利愉快な手段を選ぶであらう。かくして快の動機から至福論の規矩及び體系が發展する。

幸福論的道義論の種種なる體系の間に存する區別によつて迷はされてはならぬ。すべては至福を原理とする。すべてがエビクールののではない。反對に多くの幸福論的道義論に於ては、至福は自愛を完全に拒絶することはないけれども、弱めるところの形に於て現はれる。そは最後の形式に於て、道義性及び徳に似て現はれる。其の結果そは道義性と徳とからほとんど區別せられえずとして全く外的な特徴によつては區別せられない。「徳は余の至福である。余は明かにただ至福に向つて努める。しかし余は至福が結局は徳の中にのみあることをば見る。」といふ立言の上に立つ體系を誰が妨げようとするであらう。かかる體系は、そが幸福論的であると同時に道徳的であるかのやうな表現を自らに與へることが出来た。これは假象である。もし人が

幸福論的道
義論の種
相。

この假象を根據的に破壊し盡さないならば、この假象が我我を容易に迷はすことが出来るのである。獨斷的道德體系中に、かの區別が、即ち同一根據の上に立つて一をば全く利己的に現はれしめ、他をば全く道德的に現はれしめるところの區別がどこから来るか。

すべてが幸福論的である。すべてが意志を快の表象によつて、即ち快の表象が結びつくところの客観によつて規定せられるやうになる。しかし如何なる對象が快の原因として現はれるか、我我を誘ふ表象は如何なる種類のものであるかが至福論の諸體系に甚しくちがつた外見を與へるのである。余が金によつて誘はれるか又は科學的所得、余の知識の擴張へ志すことによつて誘はれるか、余の意志方向を規定するところの享樂が感性的のものであるか又は精神的のものであるか、濁つた感性的のものか又は美的のものであるかは確かに大きい區別である。明かに、余の意志の内容及び余の教養の様式に關して、この區別は大きい。ただ道義性に關してはこの區別は不妥當的でありそして無である。

すべての上の場合に於ては意志は快の表象によつて、その目論見及び行動に於ける享樂の志によつて規定せられる。意志はいつでも至福へ向けられそして客観によつて支配せられる。この點に於て、道義性に關しては何が意志を経験的に規定するかは問題でなくて、意志が一般に客観によつて（經驗的に）規定せられるか又は規定せられないかが問題である。意志は、それが

幸福論的
道義論の種
相は道義に
關しては不
妥當的であ
りそして無
である。

下の欲求能
力と上の欲
求能力。

如何なる様式に於てにもせよ、享樂を求めるかどうか又は意向及び行動に於て純粹な理性法則に對應するかどうか問題である。ひとり問題となるのは、意志が經驗的であるか又は純粹であるかである。純粹意志はまた最小の經驗的な規定根據をも忍ばない。純粹意志は最小の經驗的原料によつて禁止せられる。純粹意志に就いては純粹數學と同様の關係がある。兩者はそれが經驗的となる時には、純粹であることを同程度で止める。道義論は次の問題と共に立ちそして倒れる。即ち、純粹な意志があるかどうか、快の表象によつて規定せられない、慾望でなく經驗的でなく純粹理性であるところの意志があるかどうかである。前に理論的理性を下及び上の認識能力に區別したように、實踐理性を上及び下の欲求能力に區別することが出来るであらう。下の欲求能力は快の感覺又は表象から生じ、上の欲求能力は純粹理性又は道義法の表象から生ずる。おしやる表象はたとひ如何なる様式のものであるにしても、すべての意志が單に經驗的であつたならば、ただ下の欲求能力のみがあつたらう。この區別を前提しておいて、批判的問題は、一般に上の欲求能力があるかである。

さてもし我我が意志からすべての經驗的な又は物質的な規定根據を分ち去るならば、意志規定として残るところのものは、形式、法則の形式、意志及び行動の單なる合則性にすぎない。しかしもし意志の動機が法則の形式以外の内容を全く有つことが出来ないならば、そこで意志の

上の欲求能
力と意志及
び行動の合
則性。

動機は、行動の規定根據又は格率が普遍的法則となることが出来るやうに性質づけられねばならぬ。即ち格率は道義法に同じであらねばならぬ。だから純粹意志は道義法によつてひとり規定せられる意志である。道義法の実質は確立せられた。道義法は今やその制約に分かたれそして分置せられる（分析せられる。）なほ問題となるのはこの制約の正當性又は自由の演繹である。

自由なしに
は睿智的世
界は可能で
はない。こ
れが自由概
念の演繹で
あり、純粹
意志の正當
である。

純粹理性批判は純粹悟性概念を表現しそして演繹するところの課題を有つてゐた。この演繹は、純粹悟性概念の制約の下に於てのみ経験が、経験の對象としての自然が、感性世界が可能であるといふことの證明に存した。この方法では道義法及び自由は演繹せられることは出来ない。自由が経験から證明せられることも出来ないし、反對に自由から経験の可能性が證明せられることも出来ない。道義法はただ自由の制約の下で可能であり、自由の認識自身はただ道義法の制約の下に於て可能である。道義法と共に自由が確立するのである。自由の制約の下に於てのみ道義的行動、道義的な従つて超感性的な世界が可能なのである。道義法は自由の演繹に對する原理である。純粹悟性概念なしには感性の世界は可能でないといふこと、その中にこれ等純粹悟性概念の演繹が存し、純粹悟性の正當が存した。自由なしには睿智的世界が可能でないといふこと、その中に自由の概念の演繹、純粹意志の正當が存する。道義法は自由に客

觀的實在性を與へ、そして自由をそれによつて實踐的認識の客觀（科學的認識の）ではなくて）とする。この關係に於て、しかしまたただこの關係に於て、道義法は、我々の認識を経験の限界以上に擴張する權能を有つ。但し科學的領域内に於てではなくて、道德的領域内に於てである。（實踐理性批判、第一部、第一冊、第一章、全集、第四卷、一四六一—一六四頁）

第三節 適法及び道德性

意志は常に目的をおくものであり、そして其故に決して對象がないのではない。此の客觀は氣もちよいことであり、不快の客觀はその反對である。感性的に經驗的意志は幸福を欲求しそして不幸を嫌ふ。この意志には、それに對して善いもの、それに功用のあるものが善いとして妥當する。經驗的意志の視點の下では、善いものは功用のあるものと同じい。これに反して、純粹意志は快の經驗的規定根據を自らより拒斥する。この意志は善を自らの幸福に關係せしめて求めないで、善自體として善自身のために求めるのである。この意志の客觀は氣もちよいもの（功用のあるもの）とはちがつて善である。善の反對は氣もちの悪いもの（不幸）とはちがつて悪である。

道義法と一致する意志は善い。意志に屬するものは動機及び行動、格率及び行である。意志が道義法に完全に適ふべきものとすれば、道義法は意志の行動の内容をなすのみならず、また

經驗的意志
の客觀は氣
もちよい
もの功用の
あるもので
あり、純粹
意志の客觀
は善であ
る。

適法的と道
德的。

行動の動機をなさねばならぬ。意志は法則をなすばかりではなくてまた欲せねばならぬ。意志が法則を單に外的の仕事としてなすならば、意志の行動は合則的である。しかしまたただ行動が合則的なので意向が合則的であるのではない。この場合に於て意志は「適法的」である。もしまた行動の動機が道義性自身の中に存し、そしてただ道義性の中に存するならば、意志は完全に合則的である。意志はこの場合に道徳的である。「適法」と「道徳性」との間のこの區別は重要である。この區別は法律と徳との間の區別に對して、道義論を法論と徳論との二つに分けることに對して出發點を形成するのである。(實踐理性批判、第一部、第一冊、第二二章、全集、第四卷、一六五—一八二頁)

第二章 動機としての道義法

第一節 道徳的感情

純粹意志の動機は道義法のみである。如何にして道義法が動機又は意志衝動となりえるか。動機は感覺せられることを欲する。法則はただ考へられることが出来る。従つて如何にして法則の表象が動機の形式を承認しえるか。如何にして道義法はその睿智の高所から感覺にまで下り自らを感じえるものとなしそしてこの形に於て意志を刺戟しえるか。すべての感覺は、それが如何なるものであるにもせよ、經驗的狀態ではないか。すべての經驗的意志規定は道義法には

道義法が意志の動機たるためには、睿智の性質の感覺ならねばならぬ。

縁のないものではないか。道義法は、動機として働くためには、感覺とならねばならぬ。この感覺は如何なる状態の下に於ても全く經驗的の感覺ではありえない。従つて睿智の性質の感覺、純粹に道義的な感覺、道義法から必然的なそしてア・プリオリな可認識の結果として生ずるところの感覺があらねばならぬ。

道義法はただ理性的本質に於て可能であり、感覺はただ感性的本質に於て可能である。道徳的感覺は、それが可能であるならば、ただ人間のやうな感性的・理性的本質に於て起ることが出来る。感性的本質として觀察せられては、人間はその性向及び慾望によつて規定せられ、彼自らの幸福をのみ求め、人間の意志方向は利己であり、人間自身は彼の善意の第一のそして最もすぐれた対象であり、彼の快感の第一のそして最もすぐれた対象である。この善意は自愛であり、この快感は自惚である。自愛及び自惚の形式に於ける利己は純粹に感性的な、道義法とは關係のないそして道義法によつては純化せられない思惟様式の性質を形成する。さてしかく自然的に、感性的に且つ利己的に感覺するところの同一の主體の中に道義法の表象が生きているのである。この表象が人間の自愛の上に影響を與へねばならず、そしてこの影響が人間自愛の感覺様式を變ぜしめるのである。しかし、感覺の中に起る變化は自ら感覺せられねばならぬ。だからすべての經驗に依存しないで、道義法の、感性的理性本質中に生きる表象がその本質の感覺

道義法の表象は感性的理性本質の感覺様式に變化を與へ、かくして變化の感覺が生ずる。

の上に影響しそして其故に自ら感覺を産出することだけは認識せられる。このかくして産出せられた感覺は、それが如何なるものであれ、ア・プリオリに可認識的である。

法則尊敬の
情が道徳的
感情であ
る。
カントの道
徳的感情と
英國の道徳
論者の道徳
的感情との
差異。

道義法は利己に對しては否定的に、自愛に對しては制限的に、自惚に對しては破壊的に働く。この結果は、それが感覺の中に起るが故に、自ら感覺せられる。この結果は利己に關しては消極的に、道義法に關しては積極的に感覺せられる。即ち減ぜられた自愛、おし下げられた自惚としては消極的に、それと比すれば愛我は無となつて消えるところの或るものとしては積極的に感覺せられるのである。余の自愛を沈めしめるところのものは、丁度それによつて余の尊敬の對象である。絶對的に妥當する法則のみがこの印象を自愛の上に與へることが出来るのである。法則は、それと比較しては自愛が無限に小さくなるところの唯一の力である。だから法則の尊敬は積極的の感情であつて、この感情をば道義法の表象が我我の感覺の中に必然的に生ぜしめるのである。この感情は純粹に道徳的であり、唯一の純粹に道徳的な感情であり、すべての我我の感覺の下で唯一のア・プリオリに可認識的な感覺である。この道徳的感情は英國の道徳論者の感情説とは共通な何ものをも有たない。カントは英國の道徳論者に彼の批判以前の時期に於てしばらく従つてをつた。その體系を今や完全にカントは、他律的體系の系列中に屬するところの一體系として非難する。どこに兩者の區別が存するか。英國の道徳論者にあつて

は道徳的感情は經驗的であつた。それは自然的に道徳的な本能であつて、この本能を經驗が発見しそして堅くするのである。カントにあつてはそれはア・プリオリに與へられそして可認識的である。あちらでは、道義的原理が感情の上に存しこゝでは、これに反して感情が道義的原理の上に存する。

道徳的感情
は義務感情
であり、道
徳的關心で
ある。

もし感性的に理性的の本質に於ける道義法の結果が道徳的感情であるならば、道徳的感情の結果は何であるか。道徳的感情は法則の尊敬の中に存する。又は消極的に言ひ表はせば、減ぜられた自愛の中に、おし下げられた自惚の中に、従つて道義性を妨げるところのその諸動機制限及び禁止の中に存する。この妨害を除きそしてそれによつて道義法に自由な遊戯場を作ることが道義性を促進することである。そこで道徳的感情は道義的意向であり、そして如實に道義性自身である。道徳的感情は義務感情であつて、この感情は、全く他の根據からではなく、全く他の關心からではなくてただ義務のために義務を充實するのである。すべての他の關心は利己的でありそして病理學的であるであらう。この感情はひとり道徳的である。何となれば、この感情は法則に關係するところの能力であつて、或る、快又は苦に比すべき感覺を有たないからである。だからカントは法則の尊敬又は道徳的感情をまた「道徳的關心」とよぶ。(實踐理性

一部、第一冊、第三章、全集、第四卷、一八三—二二四頁、特に、一八三—一九三頁参照)

法則の形式は義務の本質である。

第二節 義務の嚴格主義。カント及びシルレル。

だからカントに従へば、道徳的感情と自然的性向の各種との間は嚴格に區別しなければならぬ。義務感情は法則の尊敬であり、この尊敬は懇ろの自ら願ふ愛着の形式に移りゆくことは出来ない。何となれば、この形式に於てはこの尊敬はもはや純粹な尊敬ではなく、義務感情ではなく、道徳的の感覺ではなくて自然的の感覺であらう。義務は性向からなされるべきでなく、義務からなされるべきである。道義性の中には全く「自ら願ふもの」はない。義務充實は、人がよろこんでなすところの或るものやうに、自ら願ふ性向、嗜好から起ることは出来ない。人がよろこんでなすところのものは、我々に初めて命令せられることを要しない。義務が命令たることを止めれば、そこで義務はもはや範疇的命法、無制約な法則として語らない。しかし法則の形式は義務にとつて、取り去られるところの外的の蓋では全くない。法則の形式は義務には本質的のものであつて、この形式を取り去るならば、義務には何ものも残らない。ここでは法則は文字ではなくて事柄自身である。

カントの嚴格主義に對するシルレルの反對意見。

義務概念のこの考、即ち我々の自然的性向に對して義務を嚴格にそして排他的に維持することがカントの道徳の嚴格主義的の性質をつくる。カントの道徳は全く美的の道義性に就いて知らうとしない。この點がカントとシルレルとの間の差異を形成することは著名な事實である。

シルレルは美的欲求から義務と性向、理性と感性との間に調停を試みた。そして兩者の調和を美、藝術及び美的陶冶の中に發見したいものだと思つたのである。しかし、シルレルがカントの嚴格主義を嘲笑的に現はれしめようとしたところの格言的短詩は失敗に終る。

良心のためらひ。

余はよろこんで友達に盡すけれど、

悲しいかなそを性向からなすのであり、

そしてかくして余をしばしば惱ますものは、

余が道徳的でないことである！

決定。

他の忠告としては全くないから、

汝は友達を輕蔑することを求めねばならぬし、

そしてその時は義務が汝に命ずるやうに、

嫌惡を以てなさねばならぬ。

轉回、それがカントの立言を現實にその頂點におしやりそしてそれによつて落とすならば、善いであらう。しかしこれは全くカントの道徳の頂點ではない。義務が性向から起りえないにし

カントは道義法を堅固不動ならし

めるために「義務のため義務」を説いた。

ても、義務はまた嫌悪から充たされることは出来ない。何となれば嫌悪もまた同じく性向であり、即ち消極的の性向であるからである。カントはいつた「義務は性向から起ることは出来ぬ。」今やカントは次のやうにいつたにちがひないことになる。「義務は反性向から起りえる。」これは或る濁つた詭辯である。この詭辯は論理的にあまり誤つてをるので、格言的短詩としてふさはしくない。カントに従へば、道義法は義務がよろこんで充たされることを欲しない。其故に道義法は人が義務をよろこばずに充たすことを欲するか。それは恰もカントが道義的動機から一般に自然的性向（これにまた自然的反性向が属する）が拒斥せられてをることをしらうとしなかつたことになるではないか。カントは、彼が何故に義務概念にこの嚴格主義的維持を與へたかを甚だよく知つてゐた。何となればこの嚴格主義的維持がなければ全道義性は二義的のものとなり、そしてその上にすべてが關係するところの純粹性の性質を全く失ふから。義務が性向から起るならば、何故にその時に義務が起るか。義務が義務であるが故か又は義務が性向であるが故か。もし我我が義務を、義務は義務であるが故に、なすならば、そこでこの根據はひとり満足しそして性向の補助によつてより強くはならぬ。その時は性向は音なき言葉である。この言葉は道義法の形式に於ては當然に缺かれるのである。これに反して、我我が義務を、我我に快いからといふので、我我の性向がさうさせるといふので、ただなすならば、我我は同様に

よく他の性向から義務を他の場合になさないことが出来るであらう。心からまた悪い考が生ずるものである。もし道義性がこの動くところのそして偶然な根據の上に存するならば、そこで道義法は萬事休すではないか。道義法は性向と反性向とに依存しないで存せねばならぬか、又は一般に存せぬかである。従つてカントが道義性の搖がない原理を打ち立てようとしたならば、彼は道義法の動機から性向を本質的に拒斥しなければならなかつたのである。この拒斥を含むものは「義務のための義務！」といふ公式である。（實踐理性批判、第一部、第一冊、第三）

第三節 聖及び徳

義務と性向との間には、兩者の區別を消すところの類似は全くない。むしろ性向はその感性的根據に従つて道義法に對して矛盾し且つ戦ふ。性向は道義法を常に攻撃する。性向は絶えず我我の意志を、道義法が命ずるところの純粹に道徳的な方面から離れしめようとする。其故に意志は常に新しくせられた努力を要する。それは意志の純粹な義務感情を性向に對して正しく維持するためである。性向は意志を誤りて誘ひ、或は粗野な激情を以て義務命令に對して攻める。すべての眞の道徳的行動は性向に對する義務の勝利である。即ち戦に於てかちえられることを欲する勝利である。この戦の中に徳が存する。戦なしに道義法と一致することは、その根據に於て完成せられた道義性であつて、この道義法はただ感性なき本質中に、自然的性向なき本質

人間には聖なくして徳がある。

中に可能である。かかる、すべての試みから離れた道德的意向は聖である。人間のやうな、感性的・理性的本質中には戦なき道義性は可能ではない。かかる本質は聖的でありえないでただ德的でありえるのである。人間の徳は、ヘルクレスの仕事と勝利のやうに、戦はれることを欲しそしてかちえられることを欲する！ 性向と戦ふのは反性向ではなくて徳である。性向と義務感情とが一致するにしても、余に快いからといふので道義的行動が起るのではなくて、余はさう行動すべきであるといふ理由からである。性向と義務との間の偶然な一致が行動の道德的価値をどれほど大きくするといふことを余は想像することは出来ない。行動が單に性向から起つて義務感情から起らないならば、その道德的価値は零に同じである。余は、余の性向が義務に一致するからといふ理由でなくて、義務をなすべきである。何となれば余は、余の性向が義務に矛盾しても、義務を充たすべきであるから。反性向は一度たりとも、義務を棄てるべき根據たりえない。同様に嗜好はげに義務をなすべき根據たりえない。

第四節 徳自慢及び徳謙遜、偽道德及び眞道德。

(實踐理性批判、第一部、第一冊、第三章、全集、第四卷、一九八一)

二〇三頁、同書、第一部、第二冊、第二章、第五節、全集、第四卷、二四九頁、補註参照)

我々の道義性がただ徳の中に存するならば、それは理性と感性、義務と性向との絶えざる戦であり、各勝利の後に新しく起りそして感性的理性本質の性質中に完全な道義性を不可能にする

徳自慢及びその二様式。

ところの戦である。聖と同じの道義的完全性は我々の性質の限界外にある。道義性に就いては敬虔性に就いてと同一の関係がある。敬虔性の信條は「我信ず。主よ、余の不信を助けよ！」である。道義的意識の信條は「余は眞面目に善へ努力する。しかし余はそれには甚だ遠い、即ち到達せられたるとして安全な完全性の意味に於ては。」である。如何なるものも彼の道義的価値を自らに褒めるべきではない。自己の道義的完全性の表象は空なる想像であり、「道德的狂信」である。この狂信は出すぎたとして其故に逆の自己感情の中に存する。この感情が眞の尊い道義性を禁止するのである。人が快く自らの道義性の中に自らをうつすならば、それは眞に道義的ではない。自己の優秀のこの快い自己感情は二つの形式を承認することが出来る。即ちそれは、もし人が自己のよい感覺の上に感動せしめられそして彼のよい心の中には惚れ込んでゐるならば、「弱い様式」のものであり、それは、もし人が自己の道德的な力の鋭さと強さを要求しそして徳を以て大きく行ふならば、「強い様式」のものである。道德的善感性及び徳自慢はあの狂信の異なる様式であつて、この狂信は道德的自己快感の上に存するのである。道德的自己快感はいつまでも自愛の表現である。この自愛は義務感情には縁のないものであり、道義的意向には矛盾するものである。徳自慢はストア派の學徒の狂信であり、道德的善感性は近代小説及び近代教育體系の狂信であつた。

カントの道義論はその時代のこの弱める方向に反対するためにその全力と全價値とを以てした。カントの道義論の感情中には、それはストア主義と親密な關係があるかのやうに感ぜられた。カントの道義論はほとんどストア主義の徳自慢を承認しない。カントの道義論はその代りに徳謙遜を以てする。即ち感性的性質との眞面目なそして不斷の戦を以てする。この戦の中では戦ふものはバリサイの徒と一致しないで常に古ローマの收税吏と一致するのである。徳は、そが、感動せしめられた又は自慢の感覺と共にあれば、或はその完全性の想像の中に快く感ずるならば、同一の程度で價値を失ふのである。徳と謙遜とのかかる合一は、キリストが彼の人格に於てこの合一を體現するところのキリスト的道義論より以前には全く如何なる他の道義論中にも見出されない。これがカントの哲學が最も内的な一致によつてキリスト的宗教へ向ひてして自らキリスト的道德の中心點への方向をとる點である。カントはいふ「人は、偽はらずに、福音の道德的理論に關してすべての眞理を以て次の事を再述することが出来る。即ち福音は先づ道德的原理の純粹性によつて、しかし同時にその原理が有限の本質の限界と適合することによつて、人間のすべての善行を、それ等有限の本質に現前する義務の羈絆の下に投げ入れたのであり、この義務はそれ等有限の本質をして道德的の夢想的な完全性の下に狂信せしめないのであるし、そして福音は、好んでその限界を誤認するところの利己並に自愛に謙遜へ即ち

自覺)の限界をわいたのである。義務! 汝崇高にして偉大なる名よ、汝は、甘言を伴ふところの愛せられる何ものも汝の中に含まずして服従を要求し、しかもまた、自然的な性向を心情の中に作興しそして意志を動かすことを恐れしめたところの何ものも強迫せずして單に法則を打ち立てるのであり、この法則はおのづから心情の中に入り込みそしてしかも自ら意志に反してさへ尊敬(常に遵奉せられるとは限らないが)をかちえるのであつて、この法則の前にはすべての性向は、そがひそかに法則に反對して働くにしても、沈黙するのである。汝の價値ある根源は何であるか、そしてどこに人は、性向とのすべての親密を十分に打ち消すところの汝の高貴な本源の根本を見出すか、そして如何なる根本から、人間のみ自らに自ら與へるところのその價値の打ち棄てがたい制約は生ずることが出来るか。法則は、人間を自己自身(感性世界の一部分としての)の上に高め、物の秩序に結合するところのものより賤小なる何ものでもありえないのであつて、この物の秩序を思惟しえるのはただ悟性であり、そしてこの秩序は同時に全感性の世界、それと共に時間中に於ける人間の經驗的||可規定的存在及びすべての目的の全體を自らの下に有つのである。法則は人格性即ち自由及び全自然の機構に依存しないことにはすぎない、何となればそは、人が、兩世界に屬するものとして、彼の自らの本質を、その第二のそして最高の規定に關して、尊敬を以て見、そしてその法則を最高の尊敬を以て觀察せねばな

らぬならば、あやしむことは出来ないからである。」

第五編 最高善及び実践理性の優位。道德的要

請及び理性信仰。実践理性の方法論。

第一章 最高善の概念

第一節 徳及び至福

実践理性の分析はその課題を解決した。そして我我の中の道義的能力を縁のない様式の成りとのすべての混合なしに證明した。純粹意志は經驗的意志から次の點で區別せられる。即ち經驗的意志は欲求せられた客觀又は快の感情によつて規定せられる。然るに純粹意志は理性法則又は法則尊敬の情（義務感情）によつて規定せられる。ここで道義論中で純粹道德が至福論から區別せられる。純粹道德は純粹意志に基づき、至福論は經驗的意志に基づく。道德に於けるすべての經驗的基礎づけは幸福論的である。道德がより多く又はより少く幸福論的であるかどうかはどうでもよろしい。道德は全く幸福論的でなくて至福論のすべての様式を自らから拒斥すべきである。純粹道德體系と經驗的道德體系との間、形而上學的道德體系と幸福論的道德體

純粹道德と
至福論。

最高善の理
念。

系との間、批判的道德體系と獨斷的道德體系との間には全く調和はなくて分離のみがある。この分離は最も大きい規律正しさを以て、げに痛切に、徹底せしめられることを欲するのである。道義法は全く意志の經驗的な動機とは調和しない。何となれば、すべての經驗的動機は欲求するものでありそして其故に利己の様式のものであるからである。意志は道義法と關係するやうに、意志はすべての欲望から離れるのである。カントが譬喩的の語法でいふやうに、人が經驗的に觸發せられる意志に道德的法則を規定根據として附加するならば、それは「丁度鹽の中の石灰土を除く分析工がアルカリを加へるやうなものである。鹽は石灰をすぐに見すててアルカリと結合する。そして石灰は地に棄てられる。」（實踐理性批判、第一部、純粹實踐理性の分折の批判的解明、全集、第四卷、二〇八頁）

純粹意志のみが善い。人間の意志は性質上純粹ではなく、其故にそれは純粹化せられるべきである。この純粹化は絶えざる戦である。勝たれた戦は徳である。しかし徳は常に自らを新しくしそして常に六かしいかかる戦を冒さねばならぬとすれば、そこで人間の意志にはその性向及び欲望を道德法よりも好んで追ふところの自然な努力が存せねばならぬ。即ち善に對する自然的な反抗が存せねばならぬ。ここから既に我我は、カントが如何にして「人間性質中の根本惡」に關する理論へ來ることが出來たかそして出來ねばならなかつたかを見るのである。善は意志客觀又は實踐理性の對象である。さて我我の理性は表象を有つことで満足しないで、この

表象を一全體に結合しようと求め、完成しようとし、そして最後の且つ最高の原理に歸屬せしめようとする。だからまた實踐理性は、すべての善の總括を表象すること又は最高善の理念を考へることを餘儀なくせられる。最高善の認識は古代人の道德體系中では眞のそして最高の智慧として妥當した。またカントに従ふも、道義論はここに「智慧論」の形をとる。(實踐理性批判、第一部、第二冊、第一章、全集、第四卷、二二五—二二八頁)

最高善は同時にすべての善の頂點及び總括である。最高善は最高のもの (bonum supremum) であり、そしてそれはすべてを自らの中に含むが故に、完成せられたもの (bonum consti matum) である。最高の善は徳であり、すべての善の下で唯一の無制約なものである。すべての善の總括及び完成は明かにまたすべての制約せられた善を自らの中に含む。この満足せられた生活状態の最高の持續する度が至福をつくるのである。従つて最高善がすべての善の完成及び總括であるべきならば、そこで最高善は徳と至福との統一として表象せられねばならぬ。ここに新しい問題が起る。これ迄實踐理性批判の課題としたのは徳と至福とを嚴格にそして規律正しく區別することであつた。これは實踐理性の分析の課題であつた。今や實踐理性批判は最高善の理念の中に徳と至福とが合一せられたものとして考へねばならぬ。この合一がなければ全く最高善がなく、最高善がなければ全く實踐理性の對象がなく、實踐的哲學の原理がない。だが

最高善と徳及び至福の合一。

ら徳と至福との統一は必然的な概念である。如何にしてこの概念が可思惟的であるか。この問題の規定と解決の中に辨證論の主題が存する。もし二概念の結合が問題であるならば、この二概念は相異なるものであるか又は同じきものであるかが問題である。同じい概念はAとその特徴との如く關係する。ちがつておれば、AとBとの如く關係する。同じい様式の二概念の結合は論理的又は分析的である。相異なる様式の二概念の結合は實在的又は綜合的である。従つて徳と至福との結合が考へられるべきならば、この合一は分析的統一としてか又は綜合的統一として考へられねばならぬ。(實踐理性批判、第一部、第二冊、第二章、全集、第四卷、二二九—二三二頁)

第二節 實踐理性の二律背反及びその解決

結合が分析的であるならば、徳と至福との概念はその性質上同一である。即ち至福が徳の特徴であるか又は徳が至福の特徴であるかである。二概念のひと共に直接に他がおかれる。第一の場合には判断は「徳は至福である、徳的の意識はすべての至福を自らの中に含む」であり、第二の場合には、判断は「至福は徳である、至福への正しい努力は直接にまた徳に導く」である。前者では徳が主概念であつて、その成分が至福を形成する。後者では逆に至福が主概念であつて、それが徳を特徴として自らの中に含むのである。古代人の道德哲學中嚴密にさうあつたのは、ストア派の道義論とエピクロー派の道義論との對立であつた。彼等の對立は、両者が徳

徳と至福との合一はただ綜合的であることが出来る。

と至福との関係を如何に考へるかの様式中にその共通な出發點を有つ。彼等はその關係を同一性として考へ、論理的又は分析的統一として考へる。そこに、彼等の共通な誤りが存するのである。徳と至福とはその根源上相異なるものである。徳の源は純粹意志（純粹理性）であり、至福の源は慾望又は經驗的意志である。徳は純粹概念であり、至福は經驗的概念である。其故に兩者の結合は、もしそれが一般に可能であるならば、ただ綜合的であることが出来る。

相異なる概念の必然的結合は（同一性でなくて）因果性でありそして二重の場合を有つ。即ちAがBの原因である場合か、又はBがAの原因である場合かである。従つて其故に最高善の概念が徳と至福との綜合的統一として規定せられるべきならば、そこで次の二判断が可能である。即ち徳が至福の原因であるか、又は至福が徳の原因であるかである。さて因果關係は、それが經驗的である限り又はそれが經驗客觀を結合する限り、ただ可認識的である。至福は經驗客觀であるが徳は經驗客觀ではない。だから徳は至福の原因としてもまた結果としても可認識的ではない。だから認識判断としては上の兩判断は不可能である。純粹悟性の原理に従へば、經驗的現象自らの原因も結果も經驗的であらねばならぬ。従つて徳（純粹な道德的意向）は悟性の視點の下では至福の原因としてもまた結果としても妥當することは出来ない。悟性はあつてから兩者を否定せねばならぬ。より高い視點の下で徳と至福との間の因果關係が考へられるとい

認識判断として徳と至福との因果關係は可認識的ではない。その他の判断として徳の原因が至福であるとは考へられない。

ふことを假定すれば、道德的根據から決して經驗的狀態は道德的狀態の原因ではありえないであらう。もし原因であるとすれば、道義性は經驗的に基礎づけられるであらう。道義性の最も内的な動機は利己であらうしそして其故にすべての道義性は否定せられるであらう。兩主張は純粹悟性の原理に矛盾し、第二の主張はその上に道德の原理に矛盾する。何となれば、第二の主張は他律の原理の上に基づくからである。

だから全課題は自己自身との矛盾に陥る。實踐理性は最高善の概念を要求する。この概念は徳と至福との統一を要求する。この統一は分析的か又は綜合的である。同一性か又は因果性である。さてこの統一は分析的（同一的）ではない、従つてこの統一は綜合的でありえるのみである。従つてもし最高善があるとすれば、徳は至福の原因か又は結果であらねばならぬ。さて兩者は不可能である。従つて最高善はまた徳と至福との因果關係ではない。だからこの概念に對して全く唯一の可思惟な場合が残らない。しかし最高善が考へられえないならば、どこに實踐理性の可能性と道義論一般の可能性は残るか。最高善の概念は二つの場合の上に存する。この二つの場合は指定と反指定との如く相互に關係するのである。そこに、「實踐理性の二律背反」が存する。あの二つの場合に就いて先づ以て何れも肯定せられない。兩者は二つとも不可能に現はれる。そこに實踐理性の兩刀論法が存する。見える通り、かかる解決しえない困難の

實踐理性の二律背反及び兩刀論法。

下に最高善の概念とそして其故に実践理性自身とが存するのである。(実践理性批判、第一部、第二冊、第二章、第一節、全集、第四卷、頁以下)

徳が至福の原因であること、可思惟性は理論的理性の根拠から可能であり、実践的理性の根拠からは必然である。

問題の解決はただ一つの可能な場合を有つ。道義法は確立してゐる。道義法と実践理性の能力が必然に結合せられ、この能力と最高善の概念が必然に結合せられる。この最高善の概念は考へられねばならぬ。そしてただ徳と至福との因果結合として可思惟的である。徳は至福の結果であることは全く不可能でありそして自らに反するすべての根拠を有つ。即ち論理的並に道徳的根拠からも不可能であるし、理論的理性並に実践理性が反対する。これに反して徳が至福の原因であることは、げに理論的理性の根拠からは考へられないけれども、実践理性はこの考に對して全く非難をしない。従つて若し我が、最高善の概念が存するところの兩立言を注意して計量するならば、兩者の重さは同じではない。兩者の一つが妥當すべきものとすれば、我我は徳を至福の原因として肯定せねばならぬ。何となれば、この考は最高善の概念に對して唯一の可能な考であるからである。げにここでもまた因果結合は可認識的ではないが、げに可思惟的である。丁度、自由又は叡智の性格のやうに、そして同一の根拠から可思惟的である。自由が經驗的行動の原因として、叡智の性格が經驗的の性格の原因として考へられねばならぬやうに、徳は至福の原因として考へられねばならぬ。三つの場合に於て問題となるのは叡智的因

果性である。即ち叡智的なものが經驗的なもの原因として考へられるといふことである。理論的理性はこの因果結合の可認識性を禁ずるが、その可思惟性を許す。実践理性はこの因果結合の可思惟性を命ずる。理論的理性の根拠から上の因果結合は可能である。実践理性の根拠からは上の因果結合は必然である。

第三節 実践理性の優位

この解決と同時に理論的理性と実践理性との眞の關係が決定せられる。兩者は純粹理性の能力であつて、同様に根源的でありそしてア・プリオリである。理論的理性の働きは認識であり、実践理性の働きは道徳性である。認識の客観は感性の世界であり、意志の客観は道徳的世界である。理論的理性は自然に關係し、実践理性は自由に關係する。自然の法則は機械的であり、自由の法則は道徳的である。これ等の規定がただ指定及び反指定のやうに關係するならば、それは二律背反をつくる。この二律背反中では理論的理性の法則と実践理性の法則とは、それによつて理性自身の統一が禁止せられるやうに相争ふ。其故にかゝる二律背反は最後の言葉を有つことは出来ない。

我我は批判的研究の途中でこの二律背反に度々出遇ひそしてその矛盾を解決した。今やこの二律背反はその根據形式に於て現はれる。そして根本的な、理性能力自身の性質と關係とによ

純粹理性の
三能力。

実践理性の
優位。

つて確立する解決を要求する。自然と自由、感性的世界と叡智的世界、經驗的なものと叡智的なものとは同じく正當な領域として互に並立しないで、叡智的なものが經驗的なものの最後の根據として妥當する。しかくそれを要求するのは實踐理性である。理論的理性はこの因果結合を理解することは出来ないがまた否定することも出来ない。理論的理性はこの因果結合の可認性を否定するがその可思惟性を肯定する。従つて理論的理性は實踐理性の要求に反對することは出来ないで、實踐理性の命令に服従するやうに餘儀なくせられる。理論的理性の實踐理性に對する關係は從屬の關係である。叡智的なものの經驗的なものに、そして自由の自然に對する如く、實踐理性は理論的理性に對して立つ。實踐理性は理論的理性の依存する原理である。この關係をカントは「純粹實踐理性の優位」とよぶ。かかる優位の概念は上の二律背反の最後の解決である。この二律背反をば我我は理論的理性並に實踐理性の領域に於て、世界及び最高善の概念に於て知つたのであつて、そしてつまりは二つの理性能力自身の根源的矛盾に歸屬せしめたのである。簡単に結論を述べれば、悟性と意志とは相同じなそして並立する能力ではなくて、兩者の間には支配と依存との或る關係がある。しかしそこには、獨斷的形而上學者が考へたやうに、意志をつくりそして統制するところの悟性はなくて、悟性の根據として存しそして自らの法則を上に置くところの意志があるのである。(實踐理性批判、第一部、第二章、第三節、全集、第四卷、二四〇―二四三頁)

第二章 實踐理性の要請

最高善の實現の制約は道德的に必然的である。

實踐理性の對象は理論的理性の對象から區別せられる。實踐理性の對象は與へられないで、課せられるのである。認識客觀でなくて意志客觀なのである。人は意志客觀に就いて「それ等がある」といふことは出来ないで「それ等はあるべきである」といふことが出来る。意志客觀の現實性は、意志客觀を知覺する經驗の中には存しないで、意志客觀を實現する意志の中に存するのである。意志客觀は解決すべき課題であつて、偶然な課題ではない。即ち人が有つことも出来たないことも出来るやうな偶然な課題ではなくて、必然的なそして理性から分ちがたい課題である。最高善は、或る目的への手段としてではなくて最高なそして無制約な理性目的自身として實現せられるべきである。この目的が實行せられることは無制約に必然的である。この必然性は自然法的ではなくて道德的である。最高善の實現は道德的に必然的である。従つて、その下に於てのみ最高善が實現せられうるところの制約が存することはまた道德的に必然的である。事柄を欲するものはまたこの事柄の制約を欲せねばならぬ。最高善は道義的目的である。この目的は、道義的な、自然原因の機構に全く依存しない能力なしには、即ち自由の能力なしには實行することは出来ない。

第一節 心靈の不死性

最高善の實現の制約としての意向の純粹性。意向の絕對的純粹性は永遠性即ち心靈の不死性を要請する。

最高善は完全な道義性と完全な幸福とを結合する、最高善はげに、至福の生ずるところの道義性であるべきである。従つて最高善の最高の制約は完全な徳である。道義性は合義務的意向である。完全な道義性は完全に純粹な、感性的性質の利己的動機から自由な意向である。道義性が自愛の攻撃と試みとをなほ恐れなければならぬ限り、上述の意向とはならぬ。完全な道義性はまた誘惑から自由であらねばならぬ。かかる自由の状態に於ては意志は徳的以上であり、聖的である。徳は努力せられた戦であり、性向に對してかちえられた勝利である。感性的衝動を離れないところの地上の生活の絶えざる征伐の下に、義務と性向との間の戦は常に再び新しくせられることを欲する。ここには最後の持續する勝利がない。だから意向の絕對的純粹性即ち最高善の實現にとつて第一の必然的な制約は地上の生活に於ては到達せられない。そして一般に全く限られた時間中では到達せられることは出来ない。この道義的課題の解決はただ永遠性の中で可能である。だから最高善は、それが人間の意志によつて實現せられるべきであるならば、人間存在の無限な持續又は心靈の不死性を要求する。

(實踐理性批判、第一部、第二章、第四節、各集、第四卷、二四三—二四五頁)

第二節 神の存在

最高善の實

最高善は完全な道義性の力による完全な至福の中に存する。聖は至福を結果として、必然な

現のために、世界と自然とが道德的意向に一致することを要する。

徳と至福との一致の制約は神である。

結果として、有つべきである。道義性に至福が比例せられるべきである。道義性は意向の中のみ存し、至福は全生活状態に關係する。この生活状態自らは全世界状態の一部分をなすのである。意向は單に法則に向ふ。法則は我我に至福を約束もしなければ、またおのづからの物的外的秩序を顧慮しない。そしてしかも意向と世界秩序との間には必然的な關係が起るべきである。即ち一つの調和が起るべきである。この調和中では世界状態と生活状態とが道德的意向に一致するのである。この關係は道德的必然性の力で妥當する。従つてまた、その下に於てのみかかる關係が起るところの制約が存せねばならぬ。我我の中にこの制約は含まれることは出来ない。何となれば、我我は世界と自然とをつくらなかつたし、従つてまた、世界と自然とがその全體に於て道德的意向に適ふやうになるやうにはつくらなかつたからである。

だからこの制約は世界自らの原因のみであることが出来る。即ちかかる世界原因は道德的意向に適つて行動するもので、従つて睿智的原因、道德的の世界創造者、一言にしていへば神である。神の中では智慧と聖と至福とが合一するのである。不死性がなければ、至福へ導くところの道義的完成は到達せられない。神がなければ、その中で道義性から至福が生ずるところの世界秩序が不可能である。だから最高善を實現することは即ち、一、道德的完全性へ向つて努めること、二、この完全性に到達すること、三、それによつて、完全な徳の必然的結果として

聖福に値するものとなりそして聖福に與かるものとなることである。自由がなければ道德的完全性は努力せられえない。心霊の不死性がなければそれは到達せられえない。神がなければ一般に、意向の純粹性によつて制約せられる至福状態が全くなく、至福が徳に依存するところの關係は全くない。(實踐理性批判、第一部、第二冊、第二章、
第三節、全集、第四卷、二四五—二五四頁)

第三節 理性信仰

道德的理性は最高善の概念、最高善の實現、その下に於てのみ最高善が實現せられえるところの制約を要求する。だから道德的理性は自由の能力、心霊の不死性、神の存在を要求する。道德的理性はこれ等の理念の實在性を主張する。何となればこれ等の理念は最高善の實現によつて必然的であるからである。この主張は全く認識判断ではなく、全く理論的の立言ではなく、道德的要求であり實踐的の要請である。最高善を實現することは我々の最高の目的である。その下に於て上述の最高の課題が解決せられえるところの制約を承認することは我々の理性の必然的欲求である。かかる理性欲求の上に基づくところの主張は要請である。かくして我々は自由の能力、心霊の不死性、神の存在を要請するのである。欲求は義務ではない。義務はひとり道德的行動である。人は規定せられた立言を、それが理論的であつても又は實踐的であつても、肯定的であつても、又は否定的であつても、承認することなくして、道德的に行動する

理性欲求が
要請であ
る。
三つの要
請。

ことが出来る。或るものを信すべき又は信ぜざるべき義務は全くない。ただ道德的に行動すべき義務があるのである。

もしこの義務と或る假定又は信仰確信とが關係するならば、そこで信仰の上に義務が基づくのではなくて、義務の上に信仰が基づくのである。道德的理性の上述の要請は義務からの確信ではなくて、欲求からの確信である。しかしこの欲求は偶然の性向又は嗜好の上に基づかないで、道德的理性自身の組織の上に基づく。そして其故に、道德的理性のやうに、普遍的でありそして必然的である。だからヴィツェンマンがカントを非難して、一客觀への欲求はその客觀の現實性に關する確信を基礎づけることは出来ないといふならば、ヴィツェンマンはすべての性向欲求に關しては正しい。そしてカントは、彼が、彼の要請は性向欲求ではなくて理性欲求であるといつて、彼の要請を保守したならば、正しいのである。(實踐理性批判、第一冊、第二章、
第八節、全集、第四卷、二六八頁補註)かくして理性自身のやうに、理性の欲求及びこの欲求の上に基づく要請は普遍的でありそして必然的である。さて我々は批判哲學の意味に於て客觀的實在性の下に必然的及び普遍的妥當より以外の何ものをも理解しない。この意味に於て實踐理性の要請は客觀的實在性を要求する。ここに實踐理性の優位はその完全な力で證明せられる。實踐理性は、理論的理性が決定することの出来なかつたものを決定する。理論的理性は理念の現實性(客觀的實在性)を肯定する

實踐理性の
要請は客觀
的實在性を
要求する。

實踐理性の
要請が客觀
的實在性を

要求するこ
とは實踐理
性の優位の
完全な証明
である。

ことも出来ず否定することも出来なかつた。ただ、かかる實在性は唯理的の仕方では決して認識することも証明することも出来ないといふことを証明することが出来た。だから理論的理性はすべての理念の客観的實在性に對してなされた証明を否定したのである。理論的理性中では理念は超えることの出来ない限界概念、解くことの出来ない問題として残つた。この問題を實踐理性がその積極的要請によつて解くのである。理論的理性の意味では、心靈に就いては、それが持続するものであることに就いては決して認識せられなかつた。すべてのそを目的とした證明は論過であつた。實踐理性は不死性を證明する。その證明は道德的である。實踐理性は、不死性を要請するやうに餘儀なくせられるのである。同じことが自由及び神の存在に就いても妥當する。理論的理性中では自由は問題的に残る。實踐理性中ではそれは範疇的となる。理論的理性中では神の存在は理想である。實踐理性中ではこの理想は實在性となる。

要請は認識判断ではなく、理性欲求からの確信であつて、悟性概念からの確信ではない。悟性洞察としては、要請は理論的獨斷、物の性質及び本質に就いての説明であつた。かかる説明理論としては要請は、動搖する、不安な、不十分な假説にすぎないで、科學的の價値もなくしてすべての確信もない。我我は自由の能力、心靈の不死性、神の存在に關しては、道德的確實性以外の確實性を全く有たない。この確實性は全く悟性洞察ではなくて従つて全く知識で

純粹な理性
信仰。

はない。しかしまた單に近よるところのものでなくて完全な確實性であり、従つて單に臆見ではなくて確信である。それは信仰である。即ち實踐理性の上に基づく信仰である。従つて純粹な理性信仰又は實踐的信仰である。この信仰の對象は永遠な生命及び世界の道德的創造者及び法則賦與者としての神である。

従つてまたこの信仰の精神中に於ては道義的法則は神の命令として妥當することが出来るやうになる。そこで義務は信仰客観となる。意志の動機としての義務は道義性の内容及び性質を形成する。信仰の對象（神の命令として）としての義務は單なる理性の限界内の宗教の内容を形成する。ここが、道德的心情組織と宗教的心情組織との間の區別及び關係が明かとなる點であり、實踐理性から宗教が生じ、そして道義論が宗教論にうつる點である。信仰が義務の内容となるのでなくて、義務が信仰の内容となるのである。義務の道義的妥當は宗教的妥當によつて制約せられないでその逆となる。義務は神の命令であるいふ理由でなくて、義務は義務として妥當する。義務は義務であるといふ理由で、義務は神の命令として妥當するのである。道義論が信仰論に依存してつくりられるならば、そこで神學的道德が生じ、反對に信仰論が道義論に依存するならば、そこで道德神學が生ずるのである。だから、すでに純粹理性批判が全部の神の證明のその否定に従つて示しておいた通り、批判哲學は決して神學的道德を許しそして基礎

道義論と信
仰論との關
係。
神學的道德
と道德神
學。

づけることは出来ないで、ただ道德神學を許しそして基礎づけることが出来るであらう。(實踐理性批判、第一部、第二冊、第二章、第六一八節、全集、第四卷、二五四—二七〇頁)

第三章 實踐理性の方法論

道義論の根本問題は解決せられそして、その所産が道義性を形成するところの二つの要素はその根源性に於て確立せられた。即ち道義法と純粹意志、義務概念と義務充實の能力とが確立せられた。全批判的道德の中心點は義務の概念の中に存する。そこで實踐理性批判中では義務がその建築を支配する。丁度純粹理性批判中では原理論に於て方法論が附加せられるやうに、實踐的哲學の方法論の問題は、義務概念を表現する正しい様式は何であるかである。この問題は實踐的意味を有つ。そして其故に實踐的の答を要求する。義務に對應するところの唯一の形式は合義務的の意向又は道義的の性質である。かかる性質を形成することは道義的教育及び道德教授の課題である。實踐理性批判中で方法論が欲するところのものを哲學がなさないで教育學がなす。そして正しい道義的陶冶は最高の教育的作業である。カントは、彼の哲學の精神が要求するやうに、この場所で道義的教育法に對して根據を企てた。人間の性質の道德性は開展せられるべきであり、義務はその全體の嚴密に於て生きたものになされそして意向の中に目ざ

實踐理性の
方法論と教
育學の作
業。

めしめられるべきである。其故に人は第一に人間行動の評價に於ける道德的感能を陶冶しなければならぬ。各行動をただその道德的價值に従つて妥當せしめるがよい。この價值はただ義務の規矩に従つて評價せられそして承認せられるやうにすべきである。人は先づ以て他人の行動の彼の評價に於て道德的動機を利己的動機から出来るだけ甚だ嚴密に鋭く區別することを學ばねばならぬ。そこで人は道德的動機を同じく嚴密にそして痛切に自らの行動に於て區別すべきである。そして決して、利己が、それは如何に細かに深く隠されてゐるにしても、一度たりとも道德的に行動しえることを説伏せられてはならない。

道義的動機のこの區別に於ては道德的判斷が用ひられそしてそれによつて道德的感能が目ざまされる。終には自己及び他人を義務の規矩によつて測ることが第二の性質となるのである。各行為をただその合義務性に従つて妥當せしめよ。合義務的の行動をして決して、それが人間性質の規矩を超えるかのやうに、妥當せしめるな。それが全く特別な奉仕又は全く餘分所得的なものであるかのやうに妥當せしめてはならぬ。合義務的行動はただ正しいのである。合義務的の行動が義務のために起されるのであつて他の如何なる根據からも起されないならば、そこでそれはそがあるべき以外の何ものでもない。人は道義的行動方法を是認せよ、しかしそれを珍奇なものとするな。いはゆる貴い行動に關する話は不明瞭であつて害がある。それは道德的感能を正し

合義務的の
行動はいはゆる
貴い行動
ではない。

い道からわきへ曲らせそしてそを單純な合義務的意向の中に強める代りに空しいものとする。人は行動を精密に吟味しそしてそを早まつて嘆稱するな。一時的の感激と急がしい感情をおこなすな。この感情は瞬時にして來り瞬時にして去るのである。そしてせいぜい善い發作であつて、持續する意向ではない。健全な道德的感能を感情狂信の中へ變ぜしめることは最も悪い。これは甚だ容易い。しかしまた全く無用でありそして無効である。むしろそは有害である。何となれば、丁度それによつて道德的感能からあの堅固性、安全性及び明瞭性が奪はれるからである。この三性質は道德的感能に存せしめられるべきであり、そしてそれ等なしには道德的感能自らは決して、熟した、生きることの出來るそして行ふ力のあるものとはならないのである。

徳と合義務的意向とがいはば模範的に體現せられる例がある。かかる例をば道義的教育は用ひるべきであるし、そしてこの例を正しいそして活動する光の中におくべきである。そこでこの例は少年に有効にそして高貴にするやうに明かとなるのである。徳が一層純粹になればなるほど、いよいよ犠牲は大きく重くなる。この犠牲は徳のために持ち來たされるのである。義務充實は、そが全く何ものをも値しないならば、容易い。反義務的の行動が受け入れるところの報酬を義務のために輕んずるならば、そは些々たることである。行動が要求する損失をも義務

苦難に於て
現はれる純
粹な合義務
的行動。

のために受け入れるならば、そは大きいことである。そしてこの損失が益々痛切であればあるほど、この損失はいよいよ重く心情の問題となる。そしてかくして戦はれた徳はいよいよ純粹に現はれるのである。眞に試みに堪へた徳は苦難に於て現はれる。ここが、人が次第に成長する道德的感能に模範として與へるところの稀なそして高貴にする例が現はれる點である。自然に對するこの勝利中に、人はその道義的價值、その道德的な精神自由に於て現はれるのである。(實踐理性批判、第二部、全集、
第四卷、二七三—二八七頁)

第四章 感性世界及び道義法

人間は同時に感性的世界及び叡智的世界の成分である。感性的世界は人間の對象であり、道義的世界は人間の所産である。感性世界は人間認識の課題であり、道義的世界は人間意志の課題である。かしこには理論的理性がその遊戯場を有ち、ここには實踐理性がその遊戯場を有つ。意志が認識に依存しないことは、道義法が自然法に依存しないやうなものである。しかも或る點に於て、感性世界自身の認識は我我の道德的素質への好都合な影響を與へることが出来る。道義法は人間の自愛、道義的自己感情を謙遜にする。自然法があつて、それに對しては人間は生きた被創造物として無限に小さく現はれるならば、そこでこの認識は人間の自己感情の

感性世界の
認識は人間
の自己感情
の上に道義
法に比すべ
き仕方であ
る。

上に道義法に比すべきで仕方働く。

感性的本質としての我我を謙遜ならしめるものは、精神的本質としての我我を高める。量に於ける感性的の世界、測り知れぬ世界構造、蒼穹の直観及び蒼穹の永遠な法則の認識は人間の性質の上に甚しく謙遜ならしめるやうにそして甚しく高貴ならしめるやうに働く。カントはいふ「しばしばそして續いて熟慮すればするほど、いよいよ新しいそして増しゆく賛嘆と畏敬とを以て心情を充たす二つのものがある。それは即ち余の上にあつては星煌めく空、そして余の中にあつては道徳法。」無数の世界群の第一の注視はいはば、動物的な被創造物としての余の重要性を無とするのであり、この被創造物はそれが成れる質料を、それが僅かの時間（どれほどか分らぬ）生活力を貯へてをつた後に、遊星（世界全體中の單なる點）に再び與へかへさねばならぬ。これに反して第二の注視は叡智のとしての余の價値を余の人格性によつて無限に高めるのであり、この人格性中では道徳法が余に、動物性に及び全感性的の世界にすらも依存しない生命を啓示するのであつて、少くともこの法則による余の存在の合目的規定から斷定せられる限り、余の價値を高めるのであり、この合目的規定はこの世の生命の制約と限界とに制限せられないで無限へ進みゆくのである。」（實踐理性批判、結論、全集、第四卷、二八八―二九〇頁）。そしてカントは、蒼穹の眺めと道義法の理念が我我の中に起すところの結果を比較しえるものと見るばかりでなく、また天文

星の空と道徳法。

學の道と道徳の道とを比較しえるものと見る。天文学が誤れば占星術となり、道徳が誤れば狂信となる。世界建築の法則は運動する自然力の認識によつて發見せられた。道義性の法則は純粹意志を経験的意志から分つことによつて發見せられた。

第六編 徳論。 A、自己自身に對する義務。

第一章 徳義務の概念及び範圍

第一節 倫理的義務及びその分類

自由法則は二様式であつて、外的と内的とがそれである。外的自由法則の充實は可強制的であるし、内的自由法則の充實は可強制的ではない。前者は法律法則であり、後者は道徳法則である。各法則は充實すべき義務である。内的又は道徳的法則に關しては充實は單に義務のため起る。動機の合則性の中にただひとりここでは合義務性が存する。外的自由法則はただ、行動が法則に一致することを要求し、すべての他のものはどうでもよいのである。これに反して内的自由法則は、意向が法則にそして法則にのみ對應することを要求する。法律法則は單に行動に關係し、道徳法則は行動の格率に關係する。行動は強制せられるが、意向は決して強制

倫理的義務と徳。

せられえない。その充實が不可強制的であるやうな義務は法律的義務とはちがつて倫理的である。道義的義務は我我を一度たりとも強制することは出来ないが、我我に道義的義務を結合するものは合義務的意向であつて、この意向は感性的及び利己的の性向に於てその頑固なそして常に新たにせられた相手を見出すのである。合義務的意向は反對に努力する性向、反則的意向の血」との進行する戦の中に生き、そしてこの不斷の敵に對する勝利によつて試みられる。人は道徳的原則及びその力の強さを、戦はれそして征服せられた性向の強さで測ることが出来る。この戦に於て保護せられた意向確固性は道義的の勇敢、人間の眞の戦の譽れ、徳である。倫理的法則は我我を徳へ義務づけそして其故に「徳義務」と名づけられることが出来る。その充實はただ徳的の意向によつて可能であるところの義務がある。(道義の形而上學、第二部、序論一、全集、第五卷、二〇二頁以下)

各義務は無制的な妥當を有つところの充實すべき目的である。かかる絶對的目的はただ目的をおく理性又は實踐的な理性、理性的意志又は人格であることが出来る。我我の世界中では唯一の人格は人間である。其故に人間は自己目的又は人間價值として、すべての我我の義務が關係する唯一の客觀である。人間に對する義務のみがありそして眞でない意味に於てのみ他の本質に對する義務がある。すべての義務の對象及び主題は我我の自己の人格中に於ける人間性又は我我の隣人の人格中に於ける人間性である。其故に倫理學はこの二つの領域に分れる。

すべての義務の對象としての人
格。

義務の内容
容、義務の
多數及び徳
の多數。

最高の義務命令はいふ、すべての汝の行動に於て汝の中の又は他人の中の人間價值を目的としてとれ、この目的を妨げる何ものをもなすな！ 不斷に人間價值の尊敬から行動せよ、そして決して反對の格率から行動するな！ と。(道義の形而上學、第二部、序論二及び三、全集、第五卷、二〇六―二〇七頁) 我我の意志が人間價值に十分に對應するならば、そこで我我は完全性の状態にある。人間價值に適ふ存在の外的完全性は至福であり、内的又は道徳的完全性は我我の自己の行である。誰も完全性のこの様式を他人へなすことは出来ぬ。何となれば誰も他人のために執意することは出来ないから。げにしかし我我の行的相互關係によつて我我の同胞の至福は促進せられることが出来る。其故に我我の義務の内容は嚴密に次の如く考へられる。即ち「自己の完全性及び他人の至福を汝の行動の目的となせ！」である。前者は我我自身に對するすべての義務の徹底的主題を形成し、後者は他人に對するすべての義務の徹底的主題を形成する。かくして義務はその内容上相異なつてをる。即ち、其故に義務の多數があり、其故にまた徳の多數がある。何となれば各義務充實は徳であるから。(道義の形而上學、第二部、序論四及び五、全集、第五卷、二一〇―二一三頁)

倫理的命令は義務のための行動を要求する。余は義務自身のために自己の完全性並に他人の至福を促進すべきである。それで余の前に行動のひろい遊戯場が開かれる。法則は、余が個々の場合に何をなすべきかをいはないで、ただ余の格率を規定し、行動自身を規定しない。如何

命令及び禁止としての
徳義務の完全性。

なる様式で余は自己の完全性及び他人の至福の最善のために行動すべきか、この目論見に於て如何なる手段を用ひるべきか、そして、相異なる義務が互に矛盾しそして制限しあふならば、何が起るべきか、それ等に就いては倫理的法則は何もいはず。格率は規定せられそして厳密であるし、服従は規定せられずして広い。義務性は廣ければ廣いほど愈々不完全であり、狭ければ狭いほど愈々完全であつて、行動を最も厳密な様式で規定する最も狭い義務性は最も完全な義務性である。義務性が不完全であればあるほど、愈々また義務づける義務も不完全である。其故にカントは徳義務を、それが積極的である限り、「廣いそして不完全」なものとする。徳義務は、何を我我は目論むべきかのみをいつて、何を我我はなすべきかをいはず。徳義務は何を我我はなすべきからざるかを厳密にいふ。徳義務は禁止としては完全であつて、命令としては完全ではない。

この點に於て更に道德法則は法律法則から、倫理的義務性は法律的義務性から區別せられる。法律的義務性は狭いし、法律義務は完全である。法律義務の規定する狭い遊戯場中で拘束せられたる可強制的な服従がすべての確實性を以て動く。道德的行動の廣い遊戯場中ではかかる確實性が缺ける。ここでは事情の衝突中に義務の矛盾が生ずるし、この矛盾が除外例を正しいとするやうに見えしめそして場合の秤量を餘儀なくし、この秤量に於て任意の反省が廣

倫理學が方法論を與へることの必要な所以。

い限界内に散策するのである。かくして徳論中では「決疑論」への素質が形成せられ、この素質は法律論中では缺けるのである。倫理的法則は多くを包括するものであり不規定的のものであるから、そこで與へられた場合に義務を正しく認識しそしてそれに適ふやうに行動するために訓練が必要なのである。理論的訓練及び實踐的訓練を規定するために倫理學は方法論を與へるのであつて、この方法論を法律論はその義務の性質上必要としないのである。(道義の形而上學、第二部、序論七、序論一八補註、全集、第五卷、二一五頁以下、二二九頁)

第二節 徳的意向及びその反對

徳の概念と共にまたその反對の概念が與へられる。徳は合義務的格率からの行動である。其故にその反對は二つの場合を有つ。即ちすべての格率が缺けるか又は反對の格率が働くかである。合義務的格率から行動せしめられるか、全く如何なる格率からも行動せしめられないか又は合義務的以外の他の格率から即ち反義務的の格率から行動せしめられるかである。第一の場合には徳であり、意向は決して可強制的ではない。第二の場合には徳の不存在、不合義務的、無原則的そして其故に道德的には無價値な行動又は道德的無價値である。第三の場合には反義務的意向の行動、義務の故意の違法、徳の反對的對立又は惡徳である。(道義の形而上學、第二部、序論二補註及び七、全集、第五卷、二〇八頁、二一五頁以下)

徳、道德的無價値及び惡徳。

アリストテレスの徳論に對するカントの反對。

徳と惡徳とは其故に道徳的思惟様式又は、反對な様式であるところのその格率によつて區別せられる。其故にそれ等の區別は次第的でなくて特殊的であり、根據から即ちその根據によつて相異つてをる。ところが、カントの倫理學がアリストテレスの倫理學に反對する點である。アリストテレスは自然的衝動をいはば徳の素材として見做しそして徳を自然的衝動の正しい形式、調和的關係として見做した。アリストテレスには徳は程よい衝動として、多すぎと少なすぎとの兩極端の間の正しい中間として妥當する。所有への自然的欲求がある。この衝動が極端に減ずれば浪費が生ずる。極端にませば貪欲が生ずる。この衝動が浪費と貪欲との間に正しい中間を保てば、儉約と寛仁とを合一する中庸を形成する。中庸は徳であり、浪費と貪欲とは惡徳である。かくして徳は反對の衝動の正しい中間を形成し、徳の反對は力强さ又は缺乏の過度に於ける衝動である。徳はよく形式づけられたそして程よい衝動であり、惡徳は無形式の、過度の衝動である。徳と惡徳との區別は一般的でなくて次第的である。アリストテレスの徳の理論が正しかつたとすれば、カントに従へば、人は徳から増加又は減少によつて惡徳を生み出し得たらうし、その逆もまた眞であつたらうし、人は惡徳から反對の惡徳への道に於て徳を停車場のやうにすぎねばならなかつたのであらう。何となれば、徳は中間者として兩極端の間の道に於て存するからである。しかしかくして人は徳と惡徳との正しい區別、並に惡徳自身の正しい區別を誤る。この二重の根據からアリストテレスの理論は不正でそして不用である。浪費者は享樂するために有たうとし、貪欲者は有たうとするために有たうとする。従つて兩者はその所有欲の程度によつて區別せられないで、所有欲の格率によつて區別せられる。所有への目論見が行動の格率を形成するならば、或はすべての行動がこの目的へ向ふならば、貪欲が生ずる。享樂への目論見が行動を支配するならば、浪費が生ずる。ここから人は格率の様式及び性質からのみ惡徳を徳並に互から區別することが出来ることが明かとなる。

徳は單に一つではない。カントはこの立言をストア派の道義論に對立せしめる。徳は中間的な何ものでもない。この立言はアリストテレスの倫理學に反對して妥當する。徳は經驗的な何ものでもない。この立言は、自然的性向の上に徳を基づけようとした全獨斷的道義論に矛盾する。(道義の形而上學、第二部、序論一三、全集、第五卷、二二九—二三二頁、同書、第二卷、第一編、第一章、第二節、二、全集、第五卷、二六四頁以下參照)

第三節 道徳的性向及び道徳的自己吟味。良心。

徳に好都合なそして徳に反對する心情組織がある。完全な内的の自由中のみ義務は我々の行動の自ら選ばれた、支配する原則となることが出来る。この自由は、感激或は心根の自然的衝動が力を振ひそして氣分が支配するならば、濁らされる。自由は、激情或は心根の利己欲求が我我を動かして自愛が支配するならば、完全に禁止せられそしてその反對に向ふ。感激の

カントの立脚地。

自由、徳及び習慣。

一例は怒り、激情の一例は憎みである。二つの場合に於て人間は自己自身を動かす力なくして其故に徳及び道徳的義務充實をなすことが出来ない。自己自身の完全な支配中のみ心情は徳的行動をなすことが出来ることになる。この組織中のみ義務概念は明瞭に現はれ、各他の組織中では義務概念はくもられ又は全く暗くせられる。自己自身の上の支配は無感激のそして無激情の気分、鈍くせられた無頓着又は無關心ではなくて、道徳的健全性の状態をなすあの確實な心情の静けさであるところの「道徳的無情」の中に存する。そして人間は十分な自由を以てのみ徳的になることが出来るから、其故に徳的行動はまた習慣又は熟練となることは出来ない。何となれば、各習慣は、その中に自覺せられた自由が消える不随意の行動であるからである。

我我は既に前に道徳的感情に就いて説いたが、この感情を我我の心情の中に目ざますものは義務概念であつてそしてこの感情によつて我我の心情は合義務的行動に好都合な気分におかれるのである。この感情は道徳的美的状态を形成するのであつて、この状態をカントは「徳への豫備性向」として示す。この性向中では自己の價値に對する感情と他人の幸福に對する感情、自己感情と人間愛とが合一せられる。自己尊敬のこの感情は我我自身に對する義務の充實のための好都合な豫備性向であり、人間愛のこの感情は他人に對する義務の充實のための好都合な

徳への豫備性向。

豫備性向である。

(道徳的の形而上學、第二部、序論、二二A C D、一六、一七、全集、第五卷、二二五頁以下、二二八—二二九頁、二三五—二三七頁)

道徳的な自己吟味。

しかし自己自身の上への内的な心情自由及び支配もまた道徳的感覚も自體既に徳ではない。徳は格率の中にのみ、義務以外の何ものをも含まぬ格率の中にのみ存する。他の目論見がすべての無頓着を以て義務の假象をとること、よい根據に於ては利己的な心根が義務意識として見えそして徳的行動を根本に於て害ふことは甚だ容易である。義務と性向とのこの混合、我我の性向と願望とを義務として現はれしめるこの静かなそして不随意な詭辯的説伏より自然的な何ものもなない。道徳的行動、嚴密な意味の徳にとつて、これより危険な何ものもない。其故に眞の義務を偽りの義務から、本質を假象から區別するために人は不随意に混合せられたものを嚴密に分ちそして深く自己の心根に見入ることは、すべての義務充實以前に必要である。この吟味は道徳的の自己認識である。「汝の心根を吟味せよ！」はすべての義務の第一の命令であり、すべての他の義務の制約としての自己自身に對する第一の義務である。カントがいふやうに、地獄に至ることは神にすることへの道である。上述の道徳的自己吟味は我我の地獄ゆきである。その道は二つの航海の難所を通つてゆくのであつて、我我が道徳的難破、すべての難破の中の最も悪いものを苦しませるべきためには、この二つの難所は避けられねばならぬ。上述の二つの危険は、「狂信的の自己卑下」と「利己的な自己尊重」、誤つた謙遜と誤つた高慢とである。

る。自己の心根を見そして「我はすべての善を完全になしえない」といふ確信を以ていはば善行をなすものは、一方の絶壁に難破し、その心根を見そして「見よ！　すべてが甚だよい！」と叫ぶことの出来るものはなほ一層悪く他の絶壁に難破する。(道義の形而上學、第二部、第一編、第一册、第一章、第三節、二、全集、第五卷、二七五頁)

良心。

義務の理念は我我の中に生き、我我はこの理念を我我の行動の唯一の格率となしえろしそしてなすべきである。我我が現實にさうなすかどうか又はなしたかどうかは疑問である。この問には全く確かな、全く誤ることなき答がある。即ち、この答は良心であつて、良心はまた問はずに語る。何となれば良心は不斷に裁くからである。各人はその良心に於て自己自身に關する、生得のそして誤ることなき判官であり、各人は不可見的判官を有ち、そしてその聲をきくが、各人ではなくて殊に少數のものが判官のいふことを肝銘するのである。

良心は我我の行動の各々を裁きそして、そが徳的であつたか又はなかつたかを決定する。第一の場合にはその行動は無罪とせられ、第二の場合には有罪とせられる。行動は徳的であるか又はないかであつて、同時に兩者であることは出來ず、同時に無罪と有罪とせられることは出來ぬ。その行動が有罪であつたならば、決して無罰とはなされえない。全く廣い良心はない。その行動が有罪であつたならば、決して無罪とはせられない。全く不正な良心はない。その行動

良心は狭く正しく、誤らしめることなきものである。

がその最も内的な根據に於て徳的でないならば、決して善として妥當せぬであらう。全く誤らしめる良心はない。例へば、廣い良心を有つ判官はを一度は偶數であらしめる。不正な判官は酸いものを一度は甘いとして妥當せしめる。誤らしめる判官はまた黒を一度は白と現はれしめる。かかる判官は決して良心ではない。良心は常に狭く、正しく、誤らせることなきものである。良心は我我の行動の各々をその最も内的な根據に於て認識する。行動が徳的であつたか又はなかつたかに關しては良心は決して欺かれない。何となれば、余の行動の道德的性質は唯ひとり、余が行動に於て義務を執意したか又はしなかつたかに依存するからである。ややもすれば、余は一定の場合に義務でなかつた或るものを義務として考へたし、義務に關して不正に判断したし、誤つたのである。かかる誤りは行動自身の道德的性質を禁止し、余の判断に關係し、余の行動に關係しない。この行動が全く如何なる利己的目論見に於ても起らなかつたとすれば、意志は純粹であつたし、格率は合義務的であつたし、そしてそれに関してのみ良心はさばく。この點に關しては全く誤りはない。余の目論見が合義務的であつたか又は利己的であつたかに關しては良心、余の中の心根を知るものに於て如何なる欺瞞も可能ではない。

しかし良心自身は如何にして可能であるか。この行動の主體なる余は被告である。良心なる余はこの行動に關する判官である。従つて余は同時に判官であり當事者である。従つてここで

如何にして一人格が行動するもの

であると同時に判決するものがあることが出来るか。

は判官と當事者とは一人格である。これは如何にして可能であるか。公民的生活中ではかかる合一は司法権力のすべての形式の中の最も不正なものであつたらう。如何にしてかかる形式に於て、決してまたただの最小の不正も起らない法廷が組織せられるか。問題はすでに解かれた。一方は行動する余であり、他は判決する余である。前者は「經驗的性格」であり、後者は「叡智的性格」であつて、經驗的性格をすべてのその行動に於て基礎づけそして義務づけ、見ぬきそして判決するのである。人間が叡智的性格でなかつたならば、そこで人間は如何にして自己自身を義務づけるか、従つて如何にして自己自身に對する義務がありえるかを證明することは出来なかつたらう。人間性質は感性と自由とを合一する。(道義の形而上學、第二部、序論一、二B書、第二部、第一編、第一冊、序論、一―三、全集、第五卷、二四五―二四七頁。同書、第二部、第二編、第一冊、第一章、第三節、一、全集、第五卷、二七一―二七三頁、同註)

第四節 道德及び宗教。義務概念の限界。

道德より宗教へ。

良心によつて人間はすべてのその行動に對して、外的な行に對してではなくて、秘密な目論見に對して責任を負ふものとなる。この責任づけは公民的法廷の權能に屬しないで、不可見の判官を要求するのであり、この判官はすべてを義務づける本質、道德的立法者、世界創造者又は神として表象せられねばならぬ。今や義務は神の命令として現はれ、義務の意義はもはや道德的ではなくて宗教的である。宗教的表象様式は道德的表象様式に基づきその道ではない。そ

道德的法則の必然性はその神性に先行する。

して義務はみな純粹な理性法則であるやうに、そこでまた宗教もその眞の内容上「單なる理性の限界内」に基礎づけられるべきであらう。

道義的法則は、それが神の命令であるといふ理由で義務として妥當するのではなく、それは義務であるといふ理由でのみ無制約に充實すべきでありそして神格的として現はれるのである。道義的法則の必然性の表象はその神性の表象よりも早い。道義的法則の神性の表象はその前提としてのその必然性の表象の上に存する。もし義務が無制約な命令として表象せられてはならなかつたとすれば、それは決して神格的として妥當することは出来なかつたらう。これ等の命令が、神がそと與へたが故に従はれねばならなかつたとすれば、そこでその命令の充實は先づ以て神への義務であつたらう。さてすべての場合に於ける義務性の根據は、法律の場合を除けば、純粹に道德的である。其故に神に對する義務は全くない。我我は道義法一般を、そは我我を神の命令としてのみ義務づけるといふやうに考へることは出来ず、また我我自身に對する及び他人に對する義務と並んで神に對する義務の特殊な領域がない。これは倫理的義務と並んで特殊な宗教義務であつたらう。後者を命ずるは宗教であり、前者を命令するは道德的理性であつたらう。

神に對する

以前の道義論はこの分類を直ちになしたしそして宗教義務を特殊の章に於て取扱つた。しか

義務は啓示
せられた宗
教の理論に
属する。

し、神に對する義務はすべての他の義務からその根源及び本質上甚しく區別せられ、その結果
兩者は決して同一の視點からは觀察せられえず、そして「科學の關係中に結合せられえないこ
とは明かである。神は我我に對して全く何らの義務を與へなかつたし、我我は神に對して全く
何らの權利を有たぬ。一方に於てただ義務、他方に於てただ權利のある關係は一問隙を形成
し、この問隙を如何なる理性概念も超えることは出来ない。人間性に對する義務は理性概念で
あり、神に對する義務は我我の理性洞察を超える。其故にカントは前者を「内在的」とよび、後
者を「超越的」とよぶ。もしかかゝる義務があつたとすれば、それは我我に決して自己の理性によ
つては明かとなりえないで單に直接の神的の啓示によつて明かとなりえるであらう。啓示に基
づいた知識は本質上理性認識から區別せられる。ここが兩者を分つ限界である。神に對する義
務としての特種な宗教義務の表象は限界の彼岸に屬し、其故に哲學的道德には屬しないで宗教
論に屬し、單なる理性の限界内の宗教に屬しないで啓示せられた宗教の理論に屬する。(道義の形
第二部、第一編、第一冊、第一章、第三節、一、全集、第五卷、二七三頁。同書、第二部、第二編、結論、全集、
第五卷、三二九—三三二頁。結論補註。同書、第二部、第一編、第一章、第三節、全集、第五卷、二七八頁以下。)

道義的理性洞察はただ人間性に對する義務のみを知り、後者の限界はまた義務領域の限界で
ある。人間のみが義務を有ち、人間に對してのみ義務を有つ。他の(人間的でない)本質に對
する義務として我我に現はれるものは、根據に於ては我我自身に對する義務である。或る義務

道義的反省
概念の々意
多義の誤
謬。

がかかゝる假象をとるならば、そはいはば二義的となり又は文意多義的となる。カントはこの假
象を「道義的反省概念の文意多義の誤謬、即ち自己及び他人に對する人間の義務であるものを
他の本質に對する義務と考へる誤謬」とよぶ。例へば明かに、自然の作物を粗野な仕方破壊
しない義務、動物を苦しめない義務その他の人間的義務があるが、これは動物に對する義務で
はなく、我我自身に對する義務である。動物虐待は残忍と無情とを結果として有たねばなら
ず、それとは如何なる道義的心情組織も如何なる善意も調和しないのである。

かくして動物の取扱における人道は、嚴密にいへば、動物に對する義務ではなくて、動物に
關する我我自身に對する義務である。人間は、人を非人間的になすところの何ものをもなすべ
きではない。これは、我我が我我自身に對して有つ消極的義務である。この根據からのみ動物
虐待は反義務的であり、それは非人間的であるからといふ理由のみの故である。人が見るやう
に、カントが動物に關する我我の義務を基礎づける迂路がある。人間は動物に對して全く直接
の義務を有たず、動物は人間に對して全く權利を有たぬ。兩者の間には全く道義的相互作用を
なす關係はない。(道義の形而上學、第二部、第一編、第一冊、第一。人も知るやうにシュペンハウエルは
カントの義務論の全理論に於て、特に動物に關する點に於て非常に氣を悪くした。道義性の最
高の動機としてシュペンハウエルに於ては同感、同情が妥當するのであるが、カントはこれ等

動物に關す
る義務に就
いてのカン
ト對シュペ
ンハウエル
の争。

を道義的動機から拒斥するのである。即ち、シヨベンハウエルは直接に動物に對する残忍を人間のためではなくて動物自身のために禁ずる同情があるべきであるとするのである。

第二章 自己自身に對する義務。不實行義務。

第一節 身體的自己維持

この義務の徹底的主題は自己の完全性、自己の人格の價值である。人格にはまた自然的個體、動物的存在が屬するから、この義務は我我に身體的見地並に道德的見地に於ける自己の完成を命ずる。即ちすべての我我の力の教養を命ずる。かかる命令は廣い遊戯場を有ちそして其故に廣い義務性を有つ。かかる命令は、各人がその自己の完成のためになすべきものを嚴密に命令することは出來ないで、ただ一般にこの完成は我我の行動の原則及び目的であることを要求することが出来る。其故に命令として我我自身に對する義務は（その廣い義務性の故に）不完全な様式であり、しかもこれ等の義務は、我我が身體的並に道德的見地に於ける我我の完成の目的のために避けるべきものを嚴密に規定することが出来る。其故にこれ等の義務は消極的命令又は不實行義務としては完全である。何となればこれ等の義務は、すべての事情の下で實行せざるべきものを命ずるし、如何なる場合にもなざるべきでないものを禁ずるからである。

不實行義務の表現。
（二つの禁止）

身體的自己維持。

不實行義務に對する決疑論的問題。

自己の完成の第一の制約は自己の維持であり、その反對は自己破壊であつて、これは道德的に考へれば、自己の價值を下すこと又は自暴自棄である。其故に我我自身に對する不實行義務は次の二つの禁止の形式で表現せられる。一、汝の身體的自我を破壊するな！ 二、汝の道德的自我の價值を下すな、自暴自棄するな！

身體的自己維持は身體的存在、種の増殖、及び身體的保養に關係する。反對義務的な對立は故意の自己破壊である。即ち自己の身體を無くすること又は自殺、不自然な性享樂又は放逸な自己衰瀆、食物の有害な使用又は自己麻酔である。カントは故意の義務背反を「惡徳」として示すから、そこで彼は、自殺を惡徳の下に數へるやうに餘儀なくせられたが、眞にはただ習慣及び傾向となつた反義務的行動のみを惡徳と名づけるべきである。

すべてのこの不實行義務に對して決疑論はその遊戯を有つ。すべての事情の下で自殺は非難すべきであるかどうか、クルチウスその他の英雄死のやうな英雄的犠牲の場合に於ても非難すべきであるかどうか。死を結果として有ちえる或ることを故意になすことは許されるかどうか。世人のよく知る通り、カントは種痘の頑固な反對者の一人であつて、彼は種痘を獸性の注射、自己毒殺として説明したのである。カントはそこから決疑論的問題をその道德の中につくる。即ち「種痘は許されるか」といふのである。第三の不實行義務のその取扱に於て決疑論は

まあ喜劇的に現はれる。食物の、特に酒のあまりに多い享樂がしばしば宴會の社交的快樂と結合せられる。カント自身も食物享樂を決して輕んぜず、そして社交的快樂を大いに望んだのである。社交的宴會に於て談話、生き生きした話よりより刺戟的な何ものがあるか、そして何がこの話を酒よりより多く活氣づけるか。この點に關して人は、「酒に、讚美者としてでなくとも、少くとも辯護者として、酩酊の近くにまで達する使用を許可することが出来るか。そして宴會に於て享樂の正しい限界が容易に超えられるならば、宴會への形式的招待はほとんど故意の過度に同じくはないか。チェスターフィールドがすすめるやうに、人は客の數を詩神の數よりも多からしめないことが出来たらばよいと思ふ。何となれば、團體が小さければ小さいほど、一層多く一般的談話に於て身體的享樂が制限せられねばならぬからである。最後にカントは「どれほど正しく、この過度への招待をさくべき權能があるか」といふ決疑論的問題を提出する。(道義の形而上學、第二部、第一編、第一章、第一節、全集、第五卷、二五〇―二五九頁)

第二節 道德的自己維持

道德的自己維持は自己の價値の維持であり、反義務的對立は自己の人格の故意の自己價値を下すこと又は自暴自棄である。禁止は「自暴自棄するな! 無名譽に行動するな!」である。名譽の第一の制約は正直である。「汝のあるところのものであれ! 他のものであるやうに見え

決して欺く
なかれ。

ることを欲するな! 汝の思惟しそして知るところのすべてのものはまた汝の人格に屬する。全くそしてすべてに於て眞實であれ!」眞實の故意の反對は虚偽である。「決して欺くなかれ!」カントにあつては虚偽はすべての不幸の根本として妥當するし、すべての惡の要素であり、兄弟殺戮に先行する人間の第一の罪であつた。虚偽が許された如何なる場合もない。カントはこの事柄を甚だ眞面目に考へ、人は單なる禮儀から「從順な奉仕者!」といふことが出来るかどうかといふ決疑論的問題を提出する。カントは止むをえない虚偽にも全く除外例を許さうとはしない。止むをえない虚偽も法的には許されえない。何となれば、それはすべての事情の下で道德的に禁ぜられるからである。

なほ新しくシヨペンハウエルはカントの説明に對して止むをえない虚偽を正當防禦から正當とした。不法が權力と狡猾とによつて附加せられざるやうに、また不法の除却は二つの形式に於て許されねばならぬ。即ち、狡猾による正當防禦は止むをえない虚偽である。カントは止むをえない虚偽を最も甚しい場合にさへ非難する。一人の追はれる人があつて、その人が危険の迫る時我我のところへ逃れそして我我の意志で我我の家に隠れるとし、追ふことは自身最も不正であるし、犠牲を尋ねる殺人者があり、この犠牲が我我のためであるとする。この最も甚しい場合にさへ我我は、殺人者が我我に追はれる人の滯留を尋ねるならば、殺人者を欺くこと

カントに對
する非難。

は出来ぬ。パンジャマン・コンスタンはフランスの雑誌でカントのこの立言を論駁しようとした。眞實をいふといふ原則がすべての制限なしに妥當すべきならば、それとは如何なる人間的社會も調和しない。我我は、他人が眞實への権利を有つところでのみ眞實をいふやうに義務づけられてゐるのであつて、殺人者はかかる権利を決して有たぬといふ。カントに對するシ・ベシ・ハウエルの非難も同様である。眞實をいふ義務はその法的制限及び除外例を有つといふ。カントはパンジャマン・コンスタンに、眞實は他人に對する義務ではなくて、實に我我自身への義務であり、誰も眞實への権利を有たないし、我我は我我自身にそして其故にのみ各他人に對して眞實をいふ責めを負ふのであるといつて答へた。

各人格の價値はすべての事情の下で事物の價値の上位にありそして他人格の價値に同じである。其故に、我我が所有への愛によつて人格的自暴自棄となるまで支配せられるならば、又は他の人格の下位に人格的自暴自棄となる迄我我をおくならば、それは自己の價値を下すことである。所有への衝動が格率となれば、自己の價値を下すこの様式は貪欲としてけに乏しい貪欲又は守錢奴である。我我が我我を他人格の前に自暴自棄となる迄謙遜するならば、そこで自己の價値を下すこの様式は從僕となること又は卑屈である。從僕となること、又はそれに即ち他人への卑しい依存性へ導くすべてのものは避けられるべきである。この種の事柄に屬するものは

守錢奴と卑屈。

各奴隸的形式、自己の權利の各犠牲、人が再びしないところの缺きうべき善行のすべての承認、すべての阿諛、寄食、乞食及び輕輕しい借金である。ここにカントは甚だ基礎づけられたそして眞面目な決疑論的問題を提出する。即ち、人が外的禮式に於て目論んで禮儀の單純な言葉よりも自己卑下及び謙遜の表現を選びそして言葉の虫の領域に深く十分に下りえないならば、それは人格的不依存性と價値とのすぐれた表現に同じであるかどうかといふのである。しかし虫にまでなつた人は、足でふまれても不平をいふことは出来ない。(道義の形而上學、第二部、第二節、全集、第五卷、二五九―二七一頁。人間愛から欺くといふ誤解せられた權利に就いて、一七九七年、全集、第五卷、四六七―四七六頁参照)

第七編 徳論。B、他人に對する義務。

第一章 この義務の分類

すべての道義的行動の無制約な目的は我我の中に於ける及び他人の中に於ける人格的人間價値である。この目的は各行動中にその格率として現在のであるべきである。そこから、如何なる道義的義務を我我は我我の同胞に關して充實すべきかが明かとなる。我我は同胞の目的を(それが道義法と一つである限り)我我の目的となすべきでありそしてその人格を決して我我の

他人に對する尊敬義務。

手段として低く評價すべきではない。我我は、他人がその価値を主張しそして道義法を充實することをなすことは出来ない。何となれば他人は道義法をただ彼の自己の行と最も内的な意向とによつてのみ充たすことが出来、これ等の行と意向とをその他の人は彼のものとして有つことは出来ないからである。しかし我我は、他人格の中の人間価値を妨げずそして犯さないために、すべてを避けることは出来る。他人に對する尊敬義務は其故に次の禁止の形式で規定せられる。即ち「他人を決して汝の手段として見そして取扱ふな、他人の価値を決しく害ふな、常にこの価値を注意しそしてそれ等を汝の行動様式の規矩となせ！」である。禁止は狭い。禁止の形の中に他人に對する尊敬は嚴密に規定せられた完全な義務として現はれる。我我はそれで餘計な何ものをも、値しない何ものをもなさないで、ただ責を負ふた或るものをなし、そしてそれで人間に、その人の側の感謝に値する如何なる善行をも示さない。

我我は他人を決して我我の手段として見做すべきでなくて、むしろ出来る限りその目的を我我の目的となすべきである。「出来る限り」といふ附加文は二重の制限を含む。不道義的目的は決して我我の目的となることは出来ぬ。各人の道義的終局目的は自己の完全性又は至福たる価値あることである。他人格のこの目的を我我は我我の目的となすことは出来ない。何となれば、自己の完全性を各人はただ自身で願慮することが出来るからである。そして至福への価値

愛義務と尊敬義務。

あることは各人がただ自己自身なしえるのであるからである。この価値あることは意向、最も内的な人間自身の事柄であり、ここでは其故に、一人が他人の代りになることは絶對的に不可能である。其故にのこるはただ道義的に正しいとせられた目的中他人の幸福である。至福は道義的究竟目的から拒斥せられないで、或る制約の下で究竟目的の中に包括せられる。この制約を他人自ら作り出さねばならぬ。これに反して他人の幸福のためには我我は助けることが出来る。して助けねばならぬ。余が他人の幸福を余の格率となすならば、そこで余の彼に對する態度は一の偶然的な快感の態度ではなくて、道徳的に基礎づけられた善意の態度である。快感は感激の上に存する性向、「病理學的愛」である。善意は「實踐的愛」である。この實踐愛を要求するものは徳義務である。キリスト教の道義論が「汝の敵を愛せよ！」と命ずるならば、それは病理學的愛を要求せずして、實踐的愛即ちすべての人に對する善意の格率を要求するのである。善意が敵の上にもへ擴がるならば、誰がこの善意からなほ拒斥せられるべきであつたか。其故に他人に對する義務は「愛義務と尊敬義務」との二様式に區別せられる。愛義務はその廣い義務性の故に不完全な義務であり、これに反して尊敬義務はその消極的及び狭い形式の故に完全な義務である。第一の義務の充實は奉仕であり、第二の義務の充實は盡責である。(道義の形而上學、

第二册、第一章、全集、第五卷、二八四—二八六頁、第)

第二章 愛義務及びその反対

第一節 善行と感謝

善行に對する心根からの感謝。

すべての愛義務の動機は善意の格率である。善意は善行を義務づけ、受けられた善行は感謝を義務づける。善行は延長的には最大の範囲を描く。何となれば、それはすべての人に妥當するから。しかし強度的には善行はただ狭い範囲内に用ひられることが出来る。善意の意向がなすことは、受けた側で認識する意向又は感謝する意向を返すことが出来る。意向は全く行によつて報いられることは出来ないで、意向によつてのみ報いられることが出来る。其故に感謝は消しがたいものであり、それは神聖な義務であつて、それに就いて我我を何ものも解除することは出来ぬ。我我は感謝を、我我が善行を善行によつて返すことによつて禁止することは出来ない。何となれば、我我は善行を、我我がそれを返すことが出来たよりも以前に受けたからである。責任は根絶しがたく残る。各責任感情は壓迫的である。この壓迫を軽くするためにはただ唯一の道徳的の道がある。即ち、我我が感謝する意向を正しく根據から保護すること、我我が心根から感謝してをりそしてこの意向自身に於て我我をよく感ずることである。善行を示す誤つた様式がある。即ち、善行が純粹な善意からでなくて、感謝させるそしてそれによつて受け

手を道徳的の責任關係に持ち來す目論見に於て示される時である。この目論見は利己的である。それによつて善行は毒殺せられそして責任感情は重荷となり、この重荷が感謝する意向を窒息させるのである。

人が感謝させる目論見を有つたならば、人は、この目論見が失敗しそしてむしろ不感謝を生み出すとも怪しんではならない。不感謝は、感謝の責任を根絶し、又はこの責任の壓迫を離れさせる反義務的な、不道徳的な様式である。各責任感情は我我を依存的になす。他人への各依存性に反對して人間的高慢が動く。これに反して人間的高慢が高まれば、そこで不感謝をつくる。高慢は甚だしばしば不感謝の原因である。善行者と受け手との間の關係には或る不同一がある。心根から生ずる眞の感謝はこの不同一を感じない。人が不同一を感じ始めると、人は苦しい、痛ましい氣分に陥り、この氣分が不感謝への道を開くのである。この不同一が最も少く感じられるところでは普通に人々はその感謝を以て最も寛大である。後世の感謝、現代の不感謝は諺となつてをる。

(血に従つてではなくて)空間及び時間に於て我我に人間性の善行者が近く立てば立つほど、愈々多く我我は、我我を善行者と同一平面に立てるやうに傾くのであつて、彼等の高さが不快に、壓迫するやうに現はれば現はれるほど、一層益々我我に感謝の義務は重荷となるのである。

感謝させる目論見と人間的高慢。

上下轉倒した人間愛。

る。これが、何故に豫言者がその祖國に於て最も少く妥當するかの根據である。何となれば、比較が最も近く存するところより以外の他のところは彼との不同一がより強く感覺せられないかである。愉快な平衡を再建するために、人は人間性の善行者をその高さからひき下しそして通常の人間存在の足の上に下しおくのである。人は善行者の功績を認めないことでは十分でないので、熱心にその缺點を求めそして、それを見出さないならば、それを捏造するのである。かかる不感謝は人間性質の悪い様式の中に存する。カントはかかる不感謝を「上下轉倒した人間愛」とよぶ。(道義の形而上學、第二部、第一編、第二冊、第一章、第一節、全) (集、第五卷、二八九頁以下、二九二―二九三頁、二九七頁以下)

第二節 善意及び嫉妬

善意に反対する側に嫉妬が存し、他人の幸福を反意を以て觀察する意向が存する。幸福を與へるものは、人間的生活の外的價值を世界の眼の中に高める長所である。各長所は不同一、對照を基礎づけ、不同一や對照に對して短所づけられたものの人間的自己感情が逆立つのである。この興奮は自然的でありそして人間價値の道德的意識の前にのみ沈黙するのであるし、人間價値には外的の人間價値は比較せられないのである。この意識にまで高まらぬものは上述の自然的興奮に無抵抗に委されるのである。他人の長所に對する自然的自己感情の不隨意の興奮の中に嫉妬の要素が存するのであり、この要素はただ純粹な道德的意向によつて根絶せられざる

嫉妬及びその救済。

古代人の嫉妬觀。

のである。この道義的平衡がなければ、敵對的要素は増しそして最も悪い怪物となり、これが人間の心靈をその暗い深淵から世界へ持ち來すのである。嫉妬に對する唯一の救済は愛であり、そしてに實踐的愛、即ち格率にまでなつた善惡の意向である。幸福なものは妬まれる人である。妬むことを欲するは人間的性向の自然法であり、それを欲しないのは道義法のみである。

(道義の形而上學、第二部、第一編、第二冊、第一章、第一節、全集、第五卷、二九六頁以下)

幸福と嫉妬との關係は暗い自然力の上に存し、この自然力は道義的法則の力の前にのみ消える。古代人は嫉妬を宿命とよび、幸福なもの運命とよんだ。この力は彼等に神的必然性として現はれたから、「嫉妬の神性」に關して語つた。概念は啓蒙せられたが、事柄は残つてをる。嫉妬はなほ常に幸福なもの避けがたい運命である。しかし今日ではもはや神性又は嫉妬的である運命はなくて、幸福なもの逃れがたい運命たるやうに見える嫉妬があるので、この運命はその神的特質を失ひそして人間的假面を有ち、暗くあることを止めそして各人にその日常の、憎むべき姿に於て知られる。

第三節 同感及び他人の不幸を喜ぶ心。同情。

自然的自己感情は不感謝と嫉妬とへの素質を含む。ここに實踐的な人間愛は力強い、自然自身によつて準備せられた相手を見出すのであり、この相手が實踐的人間愛に義務充實を困難なら

實踐的關與と受動的同情。

しめるのである。其故に實踐的人間愛は、憎むべき興奮に反抗する人間感情中に同盟者を求めるがよいであらう。不随意に實踐的な人間愛に役立つ人間的感覺様式がある。即ち「人情、すべての人間的のことに關與すること、他人の幸不幸に對して開かれた心情であり、この心情はテレンツのクレメスと共に、余は人間である、人間に起るすべてのことは余にも關係する！といふ」のである。我我が人間に對する心根をつかむならば、これが、善意を我我の格率となし、そして他人の幸福の促進を我我の義務となすために正しい心情分である。この人道的な感覺様式は心根の一時的の動搖には依存せず、實踐的であつて、單に美的又は感覺的ではない。實踐的の關與から他人の幸不幸に對する受動的の感受性が區別せられねばならぬ。單なる共激、他人の状態との喜苦の同感カントの眼にはほとんど道德的價值を有たぬ。如何なる道義論によつても同情及び一般に自然的同情はより輕んぜられて取り扱はれなかつた。實踐的に役に立つ關與が全く妥當して、單なる同情は全く妥當しない。

シヨペンハウエルにあつては同情は最高の道義的動機であるが、カントにあつては全く道義的の動機ではなく、單なる受動的の、動かされた、無力の感覺として妥當する。他人の苦惱の狀態は我我を刺戟するのであり、同情はかかる刺戟、病理學的感情にすぎないで全く實踐的的感情ではない。我我が同情するならば、それが何を助けるか。不幸にあふ一人の代りに二人が苦

同情に關するカントとシヨペンハウエルとの相違の意見の相違。

しむとしてもそれが何を助けるか。一人は眞に苦しみ、他人は相像に於て苦しむ。相像的苦惱は何のためか。かくしてカントの眼には同情は感情の浪費として、人間が養ふことを防ぐべきところの、道德的健全には有害な寄生蟲として現はれる。「世界中に於ける不幸を増すことは義務たることは出来ない。」(道義の形而上學、第二部、第一編、第二冊、第一)。同情はかかる不必要な増加である。人が出来るところでは出来るだけ助けよ、そして人がなしえないところでは、相像的感情で自らを弱めそして行動をなすことが出来ないやうにするな。これがカントの同情に反對する道德である。同情は病理學のであつて、格率の上には存せず感激の上に存する。人が同情から單に善行をするならば、そこで人は眞に自己自身に善行をするのであつて、他人に善行をするのではない。其故に眞の道義論は病理學的人間愛と實踐的人間愛とを嚴密に區別する。その結果に於て兩者の區別は最もよく證明せられる。

實踐的人間愛は人間友情をつくり、この友情はすべての事情の下で持續する。人間友情がなすことは確固たる動くことなき意向から起り、自分又は他の人を喜ばせるためではなく、變ることなき義務のために起る。これに反して病理學的人間愛は容易に人間敵情をつくりそしてその反對に變るのである。丁度最も心の弱い人は厭人者となされるやうなものである。この人間愛の性向は返されず、その善行は認められない。この人間愛が種子を播いたところで憎惡を刈

實踐的人間愛は人間友情をつくり、病理學的人間愛は人間敵情をつくる。

り取る。感謝に値したところで不感謝を儲けた。かかる人間愛は性向、よい心根、弱い感情から行つたから、そこでしばしば欺かれねばならなかつたし、終にはしたたかに打たれ、この打撃はかかる心情には速かに來り、人間は今や全體及び一部分、かかる人間愛の性向に値しないものとして現はれ、すべてのその以前の善行は今や甚しい愚行として現はれ、この行をよくしようとして今やその反對に出遇ふのである。ただ格率が各反抗的經驗に對して撓まずにそして確立するのである。格率は人間を弱くしないで善くする。

善意の意向一般の反對は憎む意向である。實踐的人間愛に人間憎惡が對立する。愛義務は善行、感謝、關與である。反對の意向は嫉妬、不感謝、人の不幸を喜ぶ心である。人間的關與が他人に對してうまくゆくときに、喜ぶやうに、人の不幸を喜ぶ心は他人の不幸を喜ぶ。人の不幸を喜ぶ心はその根源に於て最も近く嫉妬に關係し、嫉妬が希ふ喜びである。余が他人の幸福に苦痛を感じるならば、余はその不幸に就いて喜ぶであらう。他人の不幸が喜びを與へる人はすでに、他人を損ふ衝動を有つ。

嫉妬はただに憎むべきばかりでなく、有害でそして其故に結果を有つものである。敵對的意向の下で嫉妬は最も悪いものである。嫉妬が他人の不利益のために落さしめる小さい罵る言葉はすでに損はせる、悪い行の要素である。對照があつて、これが嫉妬と人の不幸を喜ぶ心への

人間憎惡と
人の不幸を
喜ぶ心。

嫉妬と人の
不幸を喜ぶ
心とへの
道。

人間的な心情を刺戟するのである。嫉妬並に人の不幸を喜ぶ心への第一の自然的興奮は自己の状態の感情である。余が他人より悪いといふことをつらく感ずるならば、そこで余に嫉妬が接近する。自分の方で他人の方よりよいといふことを得意に感ずるならば、そこで余の中に人の不幸を喜ぶ心が目ざめる。心理學的纖細を以てカントは人の不幸を喜ぶ心の發生に關して判斷する。「他人の不幸又は苦惱がいれば我我の自己の幸運の金箔として、我我の幸福をいよいよ明かな光の中におくために、下におかれるならば、我我の幸福を及び我我の善行さへをもより強く感ずることは、明かに構想力の法則即ち對照の法則に従つて自然の中に基礎づけられるのである。この仕方では自愛が我我を、それが義務感情によつて勝たれないならば、道徳的に甚しく逆行した心情組織中へ持ち來し、我我は自己の價値を享樂するために他人の不價値に關して喜ぶのである。」(道義の形而上學、第二部、第一編、第二冊、第一章、第一節、全集、第五卷、二九八頁)

第三章 尊敬義務及びその反對。高慢。

自愛は他人の不幸を喜んで見、他人の價値を小さくしそして、人間の眞の價値はその内的價値中に存するが故に、この價値を侵害するから、憎む意向に近い。そこで自愛は人間愛の義務を實行せず、この義務の反對をなすのみならず、他人に對する尊敬の責めある義務を損ふので

高慢、誹謗、
譏諷及び嘲
笑。

ある。他人に對する尊敬義務は次の禁止の形式で命令する。「決して他人の價値を害ふな、他人を見下げることはすべて嚴重になすな、この不行爲を汝の格率となせ!」この形で尊敬義務は嚴密に規定せられそして完全である。三つの様式があつて、その様式で不道義的方法で他人の價値が害はれそして他人人格が低くせられる。我我は我我自身との比較に於て少く他人を評價し、我我を他人よりもよいと考へそしてこの暗黒中には他人を取扱ふ。この形式が「高慢」である。我我は他人を我我自身に於て先取的な少く評價することによつて小さくするのみならず、人々の眼に於て少く評價する判断、悪いそして惡意の評判によつて小さくする。この形式は「誹謗」である。偏愛を以て他人に不利なことが語られ、他人の缺點が持ち上げられ、他人の道義が、出来るだけ多くの缺點を見出すために看守せられ、そして見出されたものが十分でないときは、現實の缺點が大きくせられそして最後には全くありもしない缺點が人を悪くしようとする相像から發明せられる。かくして誹謗は譏諷を以て終る。如何なるものも缺點及び弱點がある。他人を小さくする欲求は至るところに楽しむ素材を十分に見出す。この欲求は現存の缺陷をただ最も明かにするを要しそして、自分が世の目に立つことを避け、我我の判断の目標たる他人がすべての世界の前に笑はれて現はれることを要求する。他人を小さくするこの形式は「手○い○たい○嘲○笑○欲○又○は○あ○ざ○わ○ら○ひ」である。

高慢は空しく、不正で、愚なるものである。

他人に對する犯された尊敬の根據形式は高慢である。即ち、常に上に游がうとする自愛、自己の比ひなき價値の利己的確信である。如何なるものもこの比較を支持することは出来ない。人は、他人を少く評價することが正當であると感ずる。自己の價値は甚だ十分にそして疑を容れないものとして妥當するので、他人は彼を直ちに認める義務を有つとする。其故に、高慢なものは自己との比較に於て他人を少く評價することでは十分でないので、彼は他人に、他人が高慢な人との比較に於て自らを輕んずることを強求するのである。彼は他人の側に於て全く彼に同じい正當を認めない。かくして高慢はその意向に於て最も甚しい不正義である。高慢は眞に何らの確信ではない。何となれば、如何にして誰が根據なき事柄に關して眞面目に確信してゐることが出来るか。高慢は相像せられた確信、單なる狂信にすぎない。其故に高慢は完全に空しいものである。高慢なものが相像するものはより高い價値、より高い道德的人間價値でありえず、從つて外的な事物、階級、名譽、富、個人的長所に於ける優越、一言でいへば、道義的價値と比較すれば、完全に無であるやうな物に於ける優越にすぎない。高慢なものが妥當せしめるものは實に相像的なそして無價値なものである。彼はそれ等の物を最も傲慢にそして最も反目的な仕方であ當せしめる。彼の目的は無價値であり、彼の手段は反目的であり、兩者は同じく空しい。人が價値ある目的を價値ある手段で追ふならば、これは不斷に最も大きい

智慧のしるしとして妥當する。人が無價値の目的を空しい手段で追ひ求めるならば、これは必然的に智慧の最も甚しい反對として妥當せねばならぬ。其故に高慢は最も甚しい愚である。高慢の目論見と結果との間の隔たりより大きいものはない。高慢は世界の側から最高の尊敬の證據を要求するが、そが有りそして現はれる如くに、不正に、空しく、愚かにも、高慢はすべての世界に於て最も悪い輕蔑に陥らねばならぬ。高慢は單にわからずやではなくて、辱かしめるわからずやであり、ただに亂される素質を有つのみならず根據に於てすでに然るところの愚行である。

高慢な人は、世界の高きに立ち、己の下に深く他人を見、その上に輕蔑的に見ると相像するけれども、相像が増すと、眞直に彼は癡癲病院に逆行しそして人間の同情の痛ましい對象となるまで墮落する。人は高慢を正しい誇りと混同してはならない。高慢は他人から、他人が彼に對して自己自身を輕んずることを要求する。彼は他人に、それ等が或る無價値な財を有たぬといふ理由で自己輕蔑を強求する。高慢なものがこれ等の財を有たなかつたとすれば、それは相像的であつても又は現實的であつても、彼は自己自身を少く評價するであらうし、それ等を有つ他人の前に疑もなく謙遜するであらう。彼は自己自身の中にそれ等の制約を先見しなかつたならば、かかる意向を他人に強求せぬであらう。誤つた謙遜は卑屈である。眞の誇りと眞の謙

高慢な人は
愚でそして
卑屈なもの
である。

遜とが結合するやうに、高慢と誤つた謙遜とが結合する。高慢な人は兩者である。即ち、愚でそして卑屈なものである。(道義の形而上學、第二部、第一編、第二冊、第一章、第二節、全集、第五卷、三〇四—三〇七頁)

第四章 社會的徳。友情。

我が正しい善意と他人に對する正しい尊敬とを結合するならば、そこでこの結合から社交的な交際の徳、カントのいはゆる「説教的の徳」が形成せられるのであり、この徳は交際に適切な形式を與へそして兩極端、即ち孤立と無遠慮(より惡徳的である)との二つを避けるのである。孤立せずそして無遠慮でないものは適當で、上品で、争ふこと少きものである。カントは交際の徳を描きつつ、その自己の思惟様式を描く。「彼の道義的完全性を以て互に交際し、孤立せず、げに自らを彼の原則の不動の中心點となすが、この引かれた圓をしかもまたすべてを包括する圓の即ち世界公民的意向の一部分として見なすのは自己自らに並にまた他人に對する義務であり、これは丁度目的としての世界最善を促進するためではなくて、ただ間接にそこへ至るところの手段、即ち社交に於ける氣もちよさ、調和性、相互の愛及び尊敬を開拓するためでありそしてかくして徳に優美を結合するためであつて、このことを實行すること自身が徳義務なのである。」其故にこの徳義務の中に道義法の示す二つの方向が合一するのである。即ち自己

自己に對する義務と他人に對する義務との合一。

友情同盟。

自身に對する義務と他人に對する義務とが合一するのである。(道義の形而上學、第二部、第一編、第二册、第二章、全集、第五卷、三二五頁)
我我が我我にその中で愛と尊敬との對立する義務が完全に充たされる人間的關係を考へれば、この關係は道徳的理想、人間的道義性の自らの中に完成せられた表現であつたらう。かかる理想があるかどうか。この關係は純粹に道徳的であり、従つて法律的形式中に求められることは出來ず、或る見地で權利強制を許すやうな關係の中には求められることは出來ない。其故に、我我は上述の理想的關係を家庭又は國家が設立する結合の中に求めない。自由人格があつて、それ等が、すべての對立的の權利要求に依存しないで、實に對立的の愛と尊敬とに基づいて一つの同盟を結ぶのである。完全な對立性は完全な相同性である。この關係中には、まあ一方が他との結合に於て求めえる個人的利益の何ものも混らない。この關係はこの點に於てあらゆるものの中で最も優美なものであり、兩方の愛がより内的になればなるほど尊敬がより大きくなればなるほど一層確固たるものである。人間愛はすべてを包括するが、同一の内的性を以てではなく、最も狭い範圍に於て最も内的であり、そしてここにもみその全部の強さに於て同時に道義的意向及び心情的關與として啓示せられる。この最も狭い範圍とは二人格の同盟であり、即ち友情同盟である。

青年友情の

友情は偶然な性向及び可變的感激の上に基づけられないで、この性向や感激は盲目でありそ

歴史。

して速に立ちのぼるのである。かくしてその名に値しないいはゆる未熟の友情が生ずる。眞の友情は安全な、よく考へた、對立的の選擇の仕事であり、その中に最も内的な結合が最も大きい自由と共存する同盟である。丁度その中に友情は完全にその様式に於て唯一である。世界中では如何なる他の關係もこの制約を充たさない。ただ友情をつくる相互的の愛があるのでない。何となれば、愛はいはば道義的の引力であつて、この引力は最大の近接を努めそして最も好んで、一人格が他人格に關係することを働かうとするのである。愛がひとり働けば、獨立性及び人格的不依存性を危うくするのであつて、この不依存性の中に友情が根ざすのである。其故に愛が激情的であればあるほど、益々早く友情の危険な敵である。激情的の性向がつくつた友情が、ほとんど二つとはもはや起らぬ最大の近接の瞬間に於て突然にそしてすべての十分な根據なくして不隨意に冷めるといふしばしば體驗せられた經驗はどこから來るか。この原因は認めるに難くはない。友情は最大の、激情的に求められた近接の瞬間に於てその自然的限界、その正しい量を超えたのであつて、もはや友情ではなくて、規定せられた關係たるを得ない或るものとなつたのであり、そして突然に全關係が終るのである。各人は冷めて自らに還るのである。それは丁度感覺に充ちた流れが最後の水溜を破つて洪水が起つたやうなもので、各人は今や自己の救済を考へ、自らにかへりその自己感情を再び乾いた土地に持ち來すのである。略言

すればこれは、多くの熱血的に結ばれ、速かに生きられ、突然に冷めた青年友情の歴史である。

道義的世界
に於ける引
力と反撥
力。

自然中に引力のみが働いたとすれば、如何なる固い物體も生じなかつたらう。道義的世界に於ても同様である。牽引と反衝との相互作用からのみ物體的自然が説明せられる。道義的引力は愛である。道義的世界中にも反撥がある。不道義的な反衝は憎悪であり、道義的反撥は尊敬であり、これは愛の善行的な試薬であり、正しいそして持續的程度に於ける愛の正常な制限である。相互的尊敬は、決して表現せられない人格的自由の犯しがたい限界を保護しそして防ぐ。相互的尊敬は愛からその内的性の何ものをも奪はないで、静かな、愉快な、豊かな、人らしい特質を與へる。眞の友情は人間的性質のものである。二人格が最大の内的性と同い力強さで相互的に愛しそして尊敬しあふならば、友情は完成せられ、そしてこの關係中に社交的人間徳の道德的理想が存する。

眞の友情。

理想的な友情同盟が要求する制約は確かに最も稀な様式のものである。この純粹に道德的な友情は「黒い鵝」のやうに稀なものであるが、げに現實的に存在する。そしてかかる友情が現實的になつたところでは人間的な生活が、完全になることの證明をしたのである。我我はカント自身の生活に於て友情が何として妥當したかを知る。カントは全く他の關係を知らなかつた。

そしてカント自身がその生活中に友情を感受したやうに、しかく友情を彼の徳論の最後に於て評價する。人は如何なるあたかさを以てこの部分がかかれたかを感じる。彼自身に就いて、彼の自己の友情要求並に體驗せられた満足に關して次の單純な且つ率直な語が妥當する。「彼が、善い意向と悟性とを有つ人を見出し、その結果彼はその人に……その心根を十分信頼して打ち開けることが出来、そしてその人はその上に物を評價する様式に於て彼と一致するところのその人を見出すならば、そこで彼はその思想に慰めを與へることが出来る。彼は、囚はれてをるやうに、その思想と共に全く孤獨ではなくて、自由を享受するのであり、この自由をば彼は、彼が自らを自己自身の中に閉ぢ込めねばならぬ大群集の中に於ては缺くのである」。(道義の形第二部、第一編、第二冊、第二章、全集、第五卷、三〇九—三一四頁)

第五章 方法論

第一節 倫理的教授

徳は生得のものでなくて、認識と練習とによつて得られる。如何にして人が徳を得るかを教へるは「倫理的方法」であり、そしてげに道義的教授の正しい様式を「倫理的教授學」が教へるべきであり、道義的練習の正しい様式を「倫理的修行法」が教へるべきである。教授の二重

倫理的方法。

の様式がある。即ち、講義的な方法と談話的方法とである。第一の方法では生徒はただ聞いてをり、先生は講義するのである。第二の方法では生徒は問はれて、そして教授は談話の形式を有つのであり、この形式は、生徒もまた問ふことが出来るならば對話的であり、生徒は單に答へ、そしてすべてが生徒に問はれるならば問答的である。これはソクラテスの教授の形式である。

如何なるものも、人が自ら見出すものよりよく、明かに理解せられずして同時により安全に固持せられない。其故にソクラテスの教授せられざるものは、ソクラテスの教授せられべきである。歴史的事實は傳へられることを欲するし、人はこの事實を自己の熟慮によつて見出すことは出来ない。しかるに例へば數學及び倫理的概念の如き理性概念に於ては事情が違ふ。教師が正しく質問することを理解するならば、すべての理性概念は質問せられるし、そして生徒は熟慮の必要な程度を有つ。全カント哲學は、プラトンの哲學のやうに、對話に於て講義せられる。何となれば、それは徹底的に理性概念が問題であるから。ここが、人がカントの哲學をソクラテスの哲學に比較することが出来る點の一つであり、ただ後者には、カントの哲學が開展する完成に於て所有するもの、即ち體系の形式が缺けてゐるのである。

道義論に於ける教授に對してカントは問答的な方法を要求する。例によつてではなくて、原

ソクラテスの教授は理性概念を扱ふによい。

カントの倫

理的問答法の企。

則によつて道義的思惟様式は陶冶せられるべきである。例は道義的教授に於ては人格的模範として決して用ひられることは出来ないのであつて、單に事柄の實行しえる性質に對する證據として用ひられることが出来る。カントが要求するやうな倫理的教授方法をその適用性に於て示すためにカントは「道義的問答法」の斷片を企てる。カントは生徒をして正しくおかれた問によつて自身に道義的概念を形成せしめる。即ち如何にして幸福への配慮はげに近くに存するそして自然的な目的でありえるが、決して我々の行動の最後のそして無制約な目的ではありえないか、如何にして人間的至福は價值あることによつて制約せられそして價值あることはひとり義務充實の中に、道徳的意向の中に、存するか、如何にして我々は自己の能力から我我をげに至福の價值あるものになすことが出来るが至福に與かることが出求ないか、如何にしてその爲には神の全能と正義とが必要であり、そしてここに道義的理性洞察から宗教的信仰が生ずるかといふやうな概念を形成せしめるのである。(道義の形而上學、第二部、第二編、方法論、第一章、全集、第五卷、三一九―三二七頁)

第二節 倫理的練習及び訓練

道義的洞察はなほ道義的行ではない。さうでなければ最もよい道徳家はまた最もよい人間であつたらう。道義的でありそして道義的に行動することは主なる事柄である。人は如何なるものをも眞のそして嚴密な意味に於て道徳的になしえない。意向は最も眞實な最も内的な實在で

倫理的練習。

あつて、決して他人の助けの作品ではない。しかし人は、すべての道徳性に好都合な制約を含むやうな心情組織を形成することは出来る。人は正しい指導によつて成長するものに、すべての事情の下で道徳性を妨げそして根本に於て害ふものを取り除くことが出来る。無抵抗に各刺戟に従ひ、各印象に従ひ、動搖と激情とによつて支配せられ、各危険と各苦痛とを避けるものは全く道徳的努力を有たぬ。或る耐忍が必要であつて、それによつて人は忍耐と缺乏とに強くなされるのである。柔弱は決して道徳性と調和しない。かかる忍耐は練習によつてのみ達せられそしてえられるのであり、身體的及び心情的様式の實踐的開展によつてのみ達せられそしてえられるのである。

カントのいはゆる「倫理的修行法」は宗教的及び僧侶的の苦行からげに區別せられねばならぬ。宗教的な苦行はすべての自己の性向を殺しそしてその目的を狂信的贖罪にあくが、道徳的練習は訓練と規律との中に存しそして衛生法を完成するのであつて、この衛生法は意志を固くそして抵抗する力あらしめ、我我を支配する激情及び感激をなくしそして我我に、それに於て眞の自己感情が最もよく存するころの自己支配をなすことを得しめるのである。我我が我我自身の上に支配力を有つ時にのみ、我我は道徳的に健全である。我我を感激及び激情が奪ひ去るならば、我我は道徳的に健全でない。道徳的健全は倫理的修行の目的であつて、これは最もよ

倫理的修行法と宗教的苦行との別

く「倫理的修練」とよばれる。健全の感情は快活に且つ強壯にし、そしてこの道徳的快活感能、この善良な、強壯な意向が道徳性に最も近いそして最も好都合な心情組織であつて、この心情組織を道徳的教授は開展せしめえるしそして開展せしめるべきである。(道徳の形而上學、第二部、第二編、第二章、全集、第五卷、三二八—三二九頁)

第二部 法律哲學

第一編 唯理的法律論。A、私法。

第一章 法律概念

第一節 法律義務及び徳義務

人間理性は二重の法則賦與の源泉である。即ち自然的法則賦與及び道德的法則賦與の源泉である。悟性は自然の法則賦與者であり、意志又は實踐理性は自由の法則賦與者である。すべての法則は如實には除外例なき必然性の表現であるが、必然性の様式は種々であり、従つてまた法則の様式も種々である。一方の必然性は機械的の必然性であり、他方の必然性は道德的の必然性である。自然法は従はねばならぬ (nüssen)。自由法は従はるべきである (sollen)。何となれば、道德法は、道德法を強ひないでただ義務づけることの出来る能力に對して妥當するからである。だから道德法はまた従はれないことも可能である。自然中の變化及び出来事は常に合則的である。人間の行動は合則的又は合義務的である。しかし合義務的行動は自由であり

適法的及び
道德的。

或は任意であるから、それが如何なる動機から法則を充實するかはその自由である。動機が合義務的でなくて、行動は合義務的でありえるのである。この場合には法則はただ行動の内容を規定して、その形式或は動機を規定しない。そして行動と法則との一致は單に外的の一致である。如何なる動機からにしても、行動が法則を外的に充實するならば、そこでこの行動は適法的である。これに反して行動が法則のために、即ち單に法則の尊敬から或は義務感情から、法則を充實するならば、そこでこの行動は道德的である。

自由法則は自然法則とはちがつて「道德的」である。そしてそれが單に外的の行動に關するならば「法律的」である。道德的法則がまた行動の規定根據をなすならば、そこでこの行動は「倫理的」である。行動と倫理的法則との一致は行動に道德性又は道義性の性質を與へ行動と外的法則との一致は行動に適法性又は合則性の性質を與へる。だから道義的の法則賦與は外的と内的とに區別せられ、外的の法則賦與は行動の適法性を要求してその動機を問はないが、内的の法則賦與はまた意向の合則性、即ち行動の道德性を要求する。自由法則はすべて義務であるが、一方には意向を除外して外的に充實せられることの出来または充實せらるべき義務（自由法則）があり、他方にはその充實がただ意向によつて可能である義務がある。換言すれば、或る種の義務は適法的な行動様式によつて充實せられることが出来、その他の義務はただ道德

法律義務及
び徳義務。

的行動様式によつて充實せられることが出来る。約束を守る義務があり、隣人を愛する義務がある。前者は適法的に（意向を除外して）充實せられるけれども、これに反して後者はただ道徳的に、ただ意向によつてのみ充實せられるのである。前者の義務は「法律義務」であり、後者の義務は「徳義務」である。其故に道義の形而上學は法律論と徳論とに分れる。又は嚴密にいへば、法律論と徳論との「形而上學基礎」に分れる。何となればここでは道義法の完全な、經驗への適用によつて徹底せしめられた體系が問題ではないから。同一の顧慮からカントはまた彼の自然哲學を「自然科学の形而上學的基礎」として示した。全道義論の原理は自由の法則と能力との中に存する。この能力がなければ全く義務がなく、義務がなければ法律もなければ徳もない。これをばカントはすでに早く彼がシュルツの決定論的道義論を評價するとき最も確實に言明してゐた。（宗教の區別なくすべての人に對して道義論へ導くシュルツの試みに關する評論、一七八三年、全集、第五卷、三三九—三四四頁。道義の形而上學、第一部、緒言、序論三、全集、第五卷、三頁以下、一）

第二節 積極的及び唯理的法律論

我我はここに法律論を取扱ふ。我我の認識一般と同様に、法律論は分れて純粹な法學と經驗的な法學となり、唯理的な法學と歴史的な法學となる。純粹な唯理的法學は哲學的であり、經驗的な歴史的な法學は學者的である。學者的法律はその對象として積極的規定を有つ。この規定

法律論の二様式。

をば或る所の或る時代の立法が確立しそして法律妥當的になしたのである。即ち學者的法律の對象は歴史的に生成せられた又は積極的の法律である。如何なるが與へられた制約の下に於て正しいかといふ問題を提出するならば、これに答へるものはひとり經驗的の法律知識である。他の問題は唯理的法律論の問題であつて、即ち「何が法律であるか」である。我我がここに事實として問題とするのは唯理的法律概念である。

唯理的又は自然的法律はひとり理性に基づく。如何にして法律が實踐理性から、即ち自由の能力から生ずるか。形式的に觀察せられて、人格的自由は任意又は、個人がその力の達する限りその判断に従つて行動する能力である。そこに何ものにも妨げられない可能性がある。ここではちがつた個人の自由領域は互に破壊しあふこともなく、互に敵對することもなく、秩序ある共存を従つてまた各個人の自由を危険にすることもなく禁止することもないのである。其故に、自由法が自らに矛盾しないならば、それは、各個人の任意が他人に對して正しい境界内に閉ぢこもり、そして各人は全く他人の自由を害しないことを要求するのである。そこで各個人の人格的自由は一の規矩によつて圍まれ、その範圍内では安全な領域を描きそして充たすのである。この領域が人格的自由の權利なのであつて、他人の自由を承認しそして侵害しないことが人格的自由の義務なのである。この義務がなければ全く權利がなく、一般に權利がなければ

唯理的法律は自由の能力から生ずる。

全く自由がない。この形式に於て初めて自由は自らと一致するのである。其故に自由は權利法則を要求しなければならぬ。權利は實踐理性の必然な要請である。カントはいふ「權利とは諸制約の總括であり、この諸制約の下に於て或る人の任意が他人の任意と自由の普遍的法則に従つて共に合一せられえるのである。」(道義の形而上學、第一部、序論、§ 4.0.)
(全集、第五卷、二九一—三一頁)

第三節 法律と強制。狹義の法律と廣義の法律。

上述の點から、如何にして法律が理性的仕方て理解せられることを欲するかが明かとなる。人格相互の間には一關係、げに相互的關係があつて、その中に於ては各人格は他人格との關係に於て權利づけられ義務づけられるのである。だからそこには人間對人間の法律關係があるのである。この法律關係は純粹に外的でありそして人格間の意向の間には存しないので任意の間に存する。余は、他人が余に對してしかく又は他の様に感覺しこの又はあの意向を抱くところの權利を有たない。余は事實として次の事柄の上に權利を有つ。即ち彼がその任意を余の任意に對して甚しく制限すること、彼が余の自由の領域内へ侵害的に入り込まないことである。彼が如何なる意向からこの義務を行ふかはどうでもよろしい。その際内的の動機は先づ觀察の中には來ないのである。道徳的の法則は、法律義務が義務なるが故に充實せられることを要求する。全く他の動機から充實せられることを欲しない。法律法則はこの要求をしないで、外的充

法律法則は義務の外的充實で満足する。

法律法則の要求する外的義務充實は可強制的である。

實で満足するのである。

自由法則は法律充實を、完全にきまりよいそして嚴密な法律充實を命ずる。自由法則は同じ嚴格さで法律侵害又は不法を禁ずる。實踐理性がそれを要求する如く、自由法則が無制約に妥當すべきならば、そこですべての障害は取り去られねばならず、法律充實は強制せられねばならず、法律侵害又は不法は無力になされねばならず、法律はすべての場合に再建せられねばならぬ。外的の行動はその捕捉しえる性質上可強制的であり、そして法律のためにさうあらねばならぬ。外的の行動が可強制的でないとするれば、そこで合法的行動はまた壓迫せられたままでなければならなかつたであらうし、法律侵害は明かに行はれたであらうし、そして誰もかかる行動にとつて義務づけられなかつたであらうし又はかかる行動を要求するやうに權利づけられなかつたであらう。従つてすべての妥當なき自由法則であらう。

法律が眞に法律たるべきならば、それは強制する權能を自らの中に含まねばならぬ。法律は、それが同時に強制法律である時にのみ現實に法律である。其故に強制する權能はまた強制する義務ではない。權能は、余が欲すれば行使しえるところの權利であつて、余が打ちすておきたい時はその權利行使を行はないことが出来るのである。これに反して強制する義務は打ちすてられることは出来ない。フーフランドは彼の「自然法律の原則に關する研究」の中に法律法

強制法律の行使と不行使とは任意である。

則の最も優れた目的を人類の完成の中においてゐた。そしてこの目的の顧慮の中に彼にはすべての障害はそれを打破することを打ちすてることの出来ない或るものとして現はれた。すべての法律法則の促進は止むを得ない時は強制せられねばならぬ或るものとして現はれた。其故にフーフランドにとつては強制法律は單に權能としてのみならず、義務として妥當した。これが、カントが彼のフーフランド評論中に特にとりあげて攻撃した點であつた。(フーフランド評集、第五卷、三五七—三六二頁。道義の形而上學、第一部、序論、全集、第五卷、三二頁)

可強制性が法律を徳から區別し、法律的義務を道徳的義務から區別する。可強制性は眞のそして狭義の意味での法律をつくる。即ち「嚴密な法律」をなす強制法律の止むところが法律の限界である。その限界外に於ては法律に就いてはもはや論ぜられない。もし論ぜられるとすれば、ただ眞でないそして廣い意味でなすにすぎない。余の法律要求が嚴密な意味で可強制的でないならば、そこで余は眞に法律を有つてゐないで、ただ余に對する是認を有つ。その際余はその要求は事柄の性質の中に基いてゐるといふことを前提してゐるのである。余が嚴密な意味で權利づけられない強制を、余が危急の場合に、反法律的の目論見なくして自己維持の爲にとるところの強制を行使するならば、そこで余の強制は法律によつて基礎づけられず、困厄によつて基礎づけられ、強制法律によつて基礎づけられず正當防衛によつて基礎づけられる

狭義の法律
と廣義の法
律。

法律義務の
總括。

のである。かかる正當防衛を實行するものは、例へば難破船乗組者の如きそれである。彼は力のあるだけを盡して不幸な同僚から最後の救助道具を奪ふのである。法律と強制との合一の中には狭義の法律 (*jus strictum*) が存し、兩者の分離の中に廣義の法律 (*jus latum*) が存するのである。強制なき法律は是認であり、法律なき強制は正當防衛である。是認の格言は「最高の法律は最高の不法である (*summum jus summa injuria*)」であり、正當防衛の格言は「危急は全く命令を認めなく (*necessitas n n habet legem*)」である。カントはこの廣義の法律を二義的の又は二重意義的の法律とよぶ。何となれば兩者の場合に於て主觀的法律判断は客觀的の法律判断とはちがつて決定するからである。(道義の形而上學、第一部、序論、四、序論附録、一及び二、全集、第五卷、三四—三七頁)

すべての法律義務の總括は次の三命令に集められる。「汝の人格的價值を守れ、全く他人の權利を侵害するな、汝に關すると同様に、すべての人に彼の人格的價值を安全にするところの公正を促進せよ。」カントはこの公式を有名なウルピアンの立言「公正に生き、全く他人の權利を犯すことなく、各人をしてその價值を有たしめよ (*honesto vive, neminem laede, sum cuique tribue*)」と比する。(道義の形而上學、第一部、序論、全集、第五卷、三七—三八頁)

第四節 私法と公法。根源法と獲得法。

法律關係はただ人格の間のみ可能である。さて諸人格は個人對個人として、又は共存體の

私法と公法。

道義の形而上學

私法の基礎は國家の存在である。

生得法及び獲得法。

一成分對一成分として關係する。私人格としては人格は自然的社會をつくり、共存體の一成分としては公民的の社會をつくる。其故にまた法律關係は私的法律關係と公的（公民的）法律關係とに分れる。私法は、自然的社會内で（各人格が個人對個人として關係する状態の中に）有たれざる又は獲得せられざるころの法律を包括する。然るに公民的法律はただ國家的基礎の上に取り、そして政治的共存體の一成分としてのみの人格に歸屬するのである。ここから、私法もまたその形式的完全のために全然不侵害な、最も甚しい場合には可強制的な妥當が必然であり、そはこの妥當をばひとり公的な、權力を以て裝はれた法則が安全にすることが出来たからである。國家に於てのみ法律と、必要な抵抗しがたい力が結びつくのである。この補助なしには全く嚴密なそして其故に全く完全な法律がない。自然的の社會の中にすべての法律はたゞ「一時的」でありそして一時的に妥當する。國家が初めてこの法律を「斷乎たる」ものとなすのである。（道義の形而上學、第一部、第一章、第50頁、全集、第五卷、）

人は法律をその發生に關して生得の法律と獲得の法律とに區別する。嚴密に解すれば、すべての法律は獲得せられるのである。何となれば、すべての法律は意志によつてつくられる關係であり、從つて人格が互に結ぶところの任意なそして外的の關係であるからである。ここでは生得の性質は問題とならない。しかも人が生得の法律に就いて語らうとすれば、その法律の下

どこに法的所有が存するか、そしてそれは如何にして可能であるか。

には、その制約なしには一般に全く法律が獲得せられないところの制約以外には何もかも理解せられない。即ち法律能力、人格的存在の不依存性、道徳的存在が理解せられるのである。そのために素質が明かに自然によつて與へられる。人が人格性又は自由自身を法律とよばうとすれば、この法律が唯一に根源的な又は生得の法律である。人は上述の三つを一層よく法律能力又は一般に法律の可能なところの制約として示すべきであつた。この制約の法律の事實に對する關係は、感性及び悟性の理性形式が認識の事實に對する關係と同様なものである。（道義の形而上學、第一部、序論、第38頁、全集、第五卷、三八―四〇頁）

第二章 私法

第一節 叙智的所有としての法律

私法の對象は個々の意志の領域中に落ちそしてこの意志と結合する。その結果かの對象はひとり個人意志に屬するのである。排他的所有が余のもの、他のものといふ區別を生ずる。この區別の中に所有が存する。余の所有するものに就いては獨占した使用を有ち、この使用はすべての他の使用を拒斥するのである。すべての私權は所有である。所有に就いての權利を論ずるならば、それは不確かな言ひ方である。權利自身が所有である。勿論すべての所有がまた權利で

はない。余の手の中に有ら又は余の身體的の力の中に有つものは、其故になほ法律的意思に於ては余のものではない。人は物的の所有を法的の所有から區別せねばならぬ。即ち單なる所持 (detentio) を現實の財産から區別せねばならぬ。どこに法的の所有が存するか。そして如何にしてそれは可能であるか。これが私法に關する唯理的法律論の根本問題である。

カントは法的の所有を感性的の所有から區別して「叡智的」所有と名づける。法的の所有は叡智的である。何となれば所有の感性的制約に依存しないから。余が或るものを所持しなくても、それを所有するならば、そのものは法的の意味で余のものである。即ち余に屬する客觀が、そはどこにあるにしても、すべての他人の使用を拒斥し、すべての他人が余の所有を侵害しない義務を有ちそして認めるならば、その客觀は法的の意味で余のものである。他の人格の側に於けるこの義務が余の所有を法的のものとするのである。其故に法的の意味の所有を可能ならしめる又は單なる所持を財産に變ぜしめるところのものは、余のもの及び汝のもの關係に於けるすべてのもの一致及び承認である。そこには一方の任意があるのではなくて合一せられた任意がある。この任意が所持を財産とするのである。この合一なしには全く權利がないか又は單に物的の所持があり、この所持は全く權利ではない。

法的所有の

余が事物を所持しなくても、余は法的所有者として、その事物を所有する。余がその事物を

承認は法的共有を前提する。

所持しても、不合法的所有者としては余はその事物を所有しない。人が、事物を所有することなしにとるところの偶然な所持者を所有者と區別して所持者とよぶならば、そこで人は一の事物に於ける法律 (jus in re, jus reale) を全く正しく次の通常の公式で説明することになる。その公式といふのは「その事物の各所持者に對して權利がある」である。他人の所有の承認の中にすべての人は、事物を一方的にとり又は使用することなき義務をおくのである。即ちすべての人はこの事物の上に就て權利をゆづり、この事物の排他的所有を他人に與へるのである。しかし、非所有者はその任意をその事物から拒斥するところのこの行動は明かに一の状態を前提する。その状態中では全く唯一つの意志も或る事物に就いては拒斥せられないのであつて、從つて根源的の共有 (communio possessionis originaria) を前提するのである。即ち他人の所有の法的承認によつて初めてすべての人が自らを規定せられた事物の非所有者となすならば、そしていはばその事物を所有しない様に義務づけるならば、そこですべての人は前以て、法的可能性に從つて共有を有たねばならなかつたに違ひない。

かかる根源的共有なしには私的財産は不可能である。自然にこの根源的共有は法律概念によつてただ理念に從ひ前提せられるか又は要求せられるのである。しかし決してまゝ事實上の原状態として承認せられるのではない。その原状態中ではすべてが同一の客觀を同様に所有した

根源的共有の表象は理念上、法律概念から生じたもので

ある。

のである。かかる根源的共有の表象は共產主義的の表象であつて、法學に通じた表象とは共通な何ものをも有たない。すべての人が根源的にすべての可所有物に就いての権利を有つこと、彼がこの権利なしには私的所有者たりえず、また彼の一致と承認とによつて他人を私的所有者たらしめることも出来ないことは、ただ法律概念から生ずるのである。財産とならぬ又は主人を有たぬところの可所有物の何ものもないといふことは、事物の關係上根源的共有の理念から生ずるのである。カントはいふ「余の任意の各外的對象を余のものとして有つことは可能である、何となれば、それ（格率）に従へば、それが法則となるならば、任意の對象自體（客觀的）は主人なきもの（res nullius）とならねばならなかつたところの格率は反法律的であるから。」

（道義の形而上學、第一部、第一編、第一章、§1、全集、第五卷、四七―五五頁。同書、第二章、§1、全集、第五卷、六七頁）

第二節 法律の獲得様式。事物法及び人格法。

上述したところによれば全く根源的の私法はない。すべての私法は導き來られたものであり、そして或る特殊の法律行動の上に基づけられるのであつて、従つて獲得せられた法律である。我々が若し我々にこの獲得をその最も簡單なそして根源的形式に於て表象するならば、そこでこの獲得は人格の上には關係しないでただ事物の上に關係する。可所有物のみが獲得せられるのである。人格的自由は可所有的ではない。如何なるものも他人の自由を獲得して、他人

事物的法律
の根源的獲
得の様式の
三要素。

私法の三様
式。

人を無權利とすることは出来ない。かかる獲得はすべての法律制約の禁止であらう。そして其故に前以て明かに完全に反法律的であらう。人格の上の法律は、それが可能である限り、現存の法律關係の上に存し、この關係の制約の下にひとりかの人格の上の法律が起るのである。其故にかかる法律は根源的に獲得することは出来ない。事物のみが根源的に獲得せられることが出来る。しかし他人の事物ではなくて、ただ主人なき事物が獲得せられるのである。他人の所有を法的に獲得することには、必然な制約として他人の合意が必要である。無主人の事物は獲得せられることが出来る。何となればかかる事物を法的視點が認めないからである。根源的獲得は、無主の事物がとられ、所有せられたものとして示され、そしてしかくとられ且つ示された所有が他人の一致によつて法的になされつつ起るのである。獲得の第一の要素は「把持（apprehensio）」であり、第二は「余のものとして事物を示すこと（declaratio）」であり、第三は「同意（appropriatio）」である。（道義の形而上學、第一部、第一編、第二章、§10、全集、第五卷、六二頁以下）

一般に法律客觀として獲得せられるものは事物か人格である。決して獲得によつて人格的自由は禁止せられることは出来ない。従つて人格に就いての法律は作業又は人格的自由と調和するところの關係に限られる。事物に就いての法律は「事物法」であり、人格的作業に就いての法律は「人格法」である。人格が相互に屬するものとして法的に結合せられる人格的關係の法

律は「事物Ⅱ人格法」である。私法の全範圍は三様式に區別せられる。誰にも屬しない事物に就いての法律は根源の様式で「占有」によつて獲得せられることはすでに示した。(道義の形而上全集、第一編、第一章、第四節、全集、第五卷、四九一—五〇一頁。同書、第二章、第一〇節、全集、第五卷、六四頁。同書、第二章、第一四節、全集、第五卷、六七頁以下。)

第三節 人格法。約束。

約束は人格法の唯一の獲得様式である。人格法は作業によつて事物的となる。

根源的獲得は一方的である。何となればこの獲得には一方に於て占有、他方に於て無主物以外の何ものも屬しないからである。これに反して人格法は決して一方的では獲得せられない。其故に決して根源的に獲得せられえない。この場合に於ける一方的の獲得は他人の任意に於ける暴力的の獲得であらう。従つて明かな自由侵害として法律侵害であらう。人格法の獲得は占有の形式を拒斥する。他人の財産は他人の権利でありそして其故に余には(無主の)事物としてではなく、人格として對立する。かかる事物を余の法的所有とするためには、余は何より先づ他人の人格法を獲得せねばならぬ。余の獲得は他人の合意によつて制約せられる。従つて根源的ではなくて派生的である。余は他人の財産を、他人が彼の事物を余に提供し、彼がその事物を彼の意志領域から打ちすて^oとして余に委せることによつてのみ合法的に獲得するのである。約束は人格法の唯一の獲得様式である。約束は相互の一致によつて結ばれる。この一致中では一方によつて或るものをなすことが申出でられ^oして他方によつてこの申出が承認せられ

約束の分類。

利益ある約束。

煩はしい約束。

るのである。合約束的の申出の充實は作業によつて起る。余が約束によつて獲得するものは先づ他人の作業に就いての権利であり、即ち義務又は要求権である。作業は獲得せられる事物の譲渡によつて起る。この譲渡によつて初めて余の権利は事物的となる。前には余の権利は事實として人格的であつたのである。(道義の形而上學、第一部、第一編、第二章、§10の註全集、第五卷、七六一—八二頁。)

カントは、約束をその概念に従つて分類しようと試み、そしていはば約束形式の論理的表を與へようと試みた。約束によつて先づ人格法が獲得せられ、作業が申し出でられる。約束は獲得か又は保證を目的として有つ。約束は獲得約束か又は保證約束である。獲得約束は一方的の獲得か又は相互的の獲得を目的とする。第一の場合には獲得約束は利益あるものであり、第二の場合には煩はしいものである。第一の場合には反對作業なき作業が起り、第二の場合には反對作業によつて作業が制約せられる。

利益ある約束 (pactum gratuitum) は委託せられた財の保管、或る事物の提供及び贈與 (depositum, commodatum, donatio) である。

煩はしい約束は讓渡か又は貸契約である。讓渡 (Permutatio lute sic dicta) は三重の様式でおこる。即ち、貨物對貨物、貨物對金錢、事物對事物の同様式に於ける償却例へば穀物對穀物、金錢對金錢の如きこれである。讓渡の第一形式は交換であり、第二は賣買であり、第三は借入

保證約束。

實在的法律及び人格的法律。

(Permutatio stricto sio dicta, emutio venditio, mutuum) である。賃契約 (Locatio conductio) は或るものが他人の使用のために規定せられた價格で委されるところの約束である。賃契約せられる客觀は事物か又は勞力である。第一の形式は貨物契約 (Locatio rei) を與へ、第二の形式は賃銀契約 (Locatio operae) を與へる。賃契約が同時に借入金であるならば、そこで事物の使用に對する價格は利息支拂 (pactum usurarium) である。賃契約に關する仕事があつて、それが他人に對して行はれるべきものとすれば、それは委任狀による約束 (mandatum) である。保證約束 (cautio) は質入れと質取りとにより、保證と人格的保證とによつておこる (pig-nus, fidejussio, praestatio obsidius)。(道義の形而上學、第一節、第一編、第二章) 實在的法律と人格的法律との間を嚴密に分つことは、法律概念の明瞭と確實との爲に、また公民的法律生活に於ける實際にとつて最も重要である。實在的法律は所有者に事物の排他的なそして任意な使用を與へる。實在的法律は事物の各所有者に對する法律である (Jus in re)。これに反して人格的法律はその合契約的限界を有ち、得られた人格的法律から完全な事物的法律が生ずる場合を除いては、事物に於ける法律 (Jus in re) ではなくて事物にならへる法律 (Jus ad rem) である。かくして例へばそれによつて余が借家契約から我が住宅 (嚴密には住宅の所有者) に就いて得る人格的法律は全く事物法ではない。事物法であるとすれば、購買は貸借

書籍偽版の不法性に關して。

家族及び結婚は物的人格的權利關係である。

契約を破る」といふ法文は不可能であつたらう。(道義の形而上學、第一節、第一編、第二章) 余が書籍を買ふことによつて事物に於ける完全な事物法を得るとすれば、そこで余は合法的にこの事物の各任意の使用をなすことが出来るが、剽竊及び偽版に對する權利は全くない。人が偽版の合法性を辯護するならば、そこで人は事物法を人格的法律と混同する。著作を公にするといふことは人格的權利であつて、この權利を出版者は著作者との契約によつてえるのである。かかる契約の上にひとり公にすることの合法性が存する。契約がなければ公にすることは完全に反法律である。この純粹に法律的視點の下でカントは書籍偽版の不法性を主張する。(道義の形而上學、第一節、第一編、第二章、§ 31. Nr. F. 全集、第五卷、九七—九八頁)

第四節 事物 II 人格法。結婚及び家族。

物權は事物の排他的所有に存し、そこから自然に任意的使用が生ずる。人格は事物としては決して見なされえずとして使用せられえない。其故に人格の上には全く物權はない。しかも人格に關して、それは余のものであるといはれる。人は或る意味に於て人格を排他的に所有することが出来るが、決して人格の意志に反してではなく、また所有が人格的自由を禁止するやうにはない。身體所有及び奴隷の各關係を完全に反法律として自らより拒斥するところのこの限界内では、人格の所有は法律的に可能であり、げに必然的にそして人間性質自身によつて要

求せられる。我我が我我に互に排他的に屬しそしてその關係は同時に法力を有ち各任意的分離に抵抗するところの人格の結合を考へれば、そこでかかる關係中に「物的様式に於ける人格權」が存する。この權利は人格的である。何となれば、そは人格に關係するから。この權利は同時に物的である。何となれば、ここでは單に人格の作業のみならず、人格自身が所有の對象をなすからである。かかる法律關係は家庭的團體、即ち家族及び結婚の中に存する。

單なる自然的な性團體は結婚をつくらぬ。兩性がその自然的欲求を満足せしめそして性慾満足を享樂するためのみ結合するならば、そこで一人格は他人格によつて使用せられ、其故に事物として取扱はれそして其故に下におかれる。他のものに享樂の意志なき道具として役立つ人格は無權利のそして無名譽の存在の最も卑しい段階にある。自然的な性團體は、それが一方的所有の形式の中に存するならば、反法律的である。この形式に於てはそは身體所有に同じい。第一の制約は、かかる團體をなす人格は相互的に所有しあふことである。しかし兩者が、ただ相互的に使用しあひそして享樂しあふために、互に所有するならば、兩人格の各々は他の道具にすぎない。かかる團體に於ては兩方で或るものが賣られそして、人格の完全性への機關としての事物として取扱はれ、そしてそれで兩方に於て人格的自由及び價值が禁止せられる。其故に唯理的法律論の問題は「如何なる制約の下に、その必然性の明かである自然的性團體

結婚の第一の制約は相互的所有である。

合法的性關

係の制約は何であるか。

は、人間の理性及び自由になつた關係となるか」である。換言すれば、如何なる形式に於て性團體は最高の法律制約に對應するか。如何なる形式に於てこの自然的關係は合法的關係となるか。相互的所有はこの關係から奴隸的形式を奪ふが、なほ合法的形式を與へない。人格が單にその性の性質に従つて相互的關係をつくりそしてただ身體的要求がその關係をなすならば、そこでこの關係は全く人格的自由になつた形式ではない。かかる關係はただ人格の一部分に關係する。この部分を以て兩性の各々は他に、使用せられる事物として役立つ。

しかし人格は全體であり、不可分の統一である。其故に人格は互にただ全部所有しあひえるか又は全く所有しあふことが出来ないかであつて、部分的所有は人格的存在の不可分性に矛盾しそして其故に人格的存在の自由及び價值に矛盾する。しかし人格が完全に性團體に入り込み、互に十分にそして分けられずに與へあふならば、そこでその相互的關係は單に性的ではなくて人格的である。この人格的關係が、性團體の人間の自由及び價值に對應する形式である。この合法的形式は結婚であり、そしてげに、性關係が法律制約と共に理性法則にかなふ唯一の形式である。自ら生ずる結果は、結婚は、そが人格的自由を兩方で獲得しつつまた同一性を兩方で要求すること、相屬性は全く不同一性を許さずそして其故に一夫一婦制が結婚の唯一の合法的形式をなすことである。

結婚の形式と一夫一婦制。

結婚は理性法則によつて合法的となされる。

結婚は全く一方的所有ではない。其故に、一方が他方を従はしめつつ、事實的所持によつて一方的には結婚権は獲得せられえない。結婚はただ相互的作業ではない。其故に結婚権はまた單に契約によつては獲られえない。結婚は自然的性團體の合法的形式であり、その唯一の合法的形式である。自然的性團體は自然法に於て基礎づけられ、合法的形式は理性法則に於て基礎づけられる。其故に法則があつて、それによつてのみ自然的性團體が合法的になされ又は結婚権が基礎づけられるのである。かくしてカントはその獲得の主題に従つて私権の三様式を區別する。即ち、物権は「事實 (facto)」にえられ、人格的權利は「契約 (pactio)」にえられ、物的人格的權利は「法則 (lego)」にえられるのであり、即ち「兩人格の相互的所有によるにすぎない性團體へ入り込む結合から、即ちこの所有はただそれ等兩人格の性特質を同様に相互的に使用することによつてその現實性を維持するところの結合から生ずる法的結果として」えられるのである。(道義の形而上學、第一部、第一編、第二章、§ 130 全集、第五卷、八三―八六頁)

家族及び家内使用人。

結婚的團體から家庭的團體（家族及び家政）が生ずる。最初に兩親の子供に對する關係、次により進んでは家長の家族に對する關係が生ずる。子供は成長する人格である。兩親は、その子を現實的の人格に教育する法律義務を有ち、そのためにおのづから子供の身體的維持及び精神的訓練が要求せられる。家内使用人は奉仕する人格であり、債務ある奉仕は人格的作業であ

現實的の私法は國家中のみ可能である。

り、合契約的作業である。主人はその僕婢に對して全く物権を有たずそして僕婢を任意に使用し誤用することは出来ない。(道義の形而上學、第一部、第一編、第二章、§ 131 全集、第五卷、八六―九〇頁)

これがその根據特徴に於ける私法の内容であり、この内容は自然的社會に於ても公民的社會の中に於けると同一である。區別は法の妥當の中に存する。自然的社會中ではすべての權利は一時的に妥當し、公民的社會中では斷乎として妥當する。そして嚴密に解すれば、法律は、それが斷乎として妥當するとき、その妥當はいよいよの場合には強制せられるとき、公の正義が存在して、それが權利争ひを法則に従つて決定し、各人に各人のものを與へ、各人を各人の所有の中に維持しそして保護する時にのみ初めて現實的である。かかる正義は法律的團體中のみ又は國家中のみ可能である。其故に國家の存在は法一般の必然的要求である。何となれば、嚴密に解すれば、全く法律がないか又はすべての法律が犯しがたい（斷乎たる）妥當を有つかであるから。其故に現實的の私法は國家中のみ可能である。

第二編 唯理的法律論。B、國法。

第一章 公法

第一節 公なる法律領域

國法、民族
法及び世界
公民法。

自然的社會中にはげに私法的關係はあるが、全く法律安全性はない。何となれば、ここには、權利争を終局妥當的に決定しそして法律關係を完成し且つ維持しえる制約が缺けるから。かかる安全性がなければ法律状態はただ一時的に妥當し、無力でそして其故に不完全である。自然的社會は、げに不正義としてではないがげに無法律性 (status iustitia vacuus) として示すべき状態中に存する。法律を安全にしそして法律に、初めて真に法律を打ち立てる無制約な妥當をつくりだすために、個人を結合し、人間の自然的状態を公民的状態に變じ群を國家又は共通な法律状態に變ずる意志が必要である。この意志は法則であり、この法則の妥當は公の法又は正義であつて、この正義がなければ權利も自由もないのである。其故に正義が全人間の存在をすべてのその形式と領域との雜多に於て包括しそして法則的に秩序立てるべきである。公なる法律形成の最近の客觀は個人、群又は民族であり、より遠い客觀は各民族であり、最も遠い客觀は同一の世界の住民としての人類である。其故に公法は分れて國法、民族法及び世界公民法となる。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、
§ 13, 全集、第五卷、一四三—一四五頁)

第二節 國家の權力

立法力、行
政力、司法
力及び司法
力。

正義は法則と力との不可分的合一の中に存する。國家は正義を具體化し、他の目的には全く

力及び司法
力。

役立たず、他の規矩には全く従はずとして決して正義を犠牲にしてもその成員の幸福又は至福を促進すべきではないといふことに於てカントはプラトンと一致する。正義が妥當することを止めるところでは、生活はそのすべての價值を失ひ、そして人間價值のある存在の状態下に沈む。正當な國家は、その中にひとり法則が支配する國家である。法則の無制約な妥當の中に國家の權利は存する。この權利は權力の中に現はれ、この權力は法則を與へ、法則は與へられて行使せられ、そして法則に従つて權利争が決定せられ又は判決せられる。其故に各國家は次の三つの權力を要求しそして合一する。即ち立法力、實行力(行政力)、及び司法力(判決力)である。法則のみが支配する。其故に立法力は第一のそして最高の權力である。立法力は「統治權又は主權」である。國家權力の三體一致をカントは、大前提、小前提及び結論と分れる實踐的理性推論と比較する。國家理性に於て大前提を形成するものは法則であり、小前提を形成するものは、それによつて合則的態度が規定せられそして各個の場合が法則に攝取せられる命令であり、結論を形成するのは判決である。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、
§ 13, 全集、第五卷、一四六頁)

法則の妥當の中に公法が存する。其故に立法力は、それは決して不法をなしえないといふやうに組織せられねばならぬ。「汝はそれを自ら執意したから、汝には何らの不法も起らない!」(Vol. I, en i non fit injuria)。其故に法則が、何の不正をもなしえないためには、すべてによつて執意

法則的自
由、公民的
同一及び公
民的獨立。

せられねばならぬ。或は即ち、立法的権力は普遍的に合一せられた民族意志の中にのみ存することが出来る。かかる意志の表現である法則は人間的の意味に於ては誤ることが出来るけれども、政治的意味に於ては誤りえない。この法則は不當で又は反目的であることは出来るが、不法をなしえない。何となれば、誰にも不法が起りえないからである。其故に國家は、正義の要求を充たすために、その立法者の権力の中にすべての意志が合一せられ又は代表せられるやうに組織せられねばならぬであらう。かかる、公の立法のために合一せられた社會の成員は國家公民であり、國家公民の三つの必然的屬性は法則的自由、公民的同一及び公民的獨立である。國家公民が自ら興へた法則以外の他の法則には全く従はないことが政治的自律又は自由の特質をなす。すべてが同一の法則に従ふといふことが公民的同一の特質をつくり、この同一内では全く、相互的權利關係を禁止しそして一方に義務なき權利、他方に權利なき義務を妥當せしめるところの、上に位するやうな關係はない。如何なるものも他のものに、その公民的存在が他の任意に依存するやうにつまりは従はないといふことの中に公民的獨立の特質が存する。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、§ 46. 全集、第五卷、一四六—一四七頁)

受動的國家
公民。

公の又は立法的投票の權利が現實的公民をつくる。この權利を有たないものは受動的國家公民であり、公の社會の成員ではなくて部分のみであり、眞に國家公民ではなくて國家族のみで

あり、そして人間的關係の性質中に、すべてが現實的國家公民でありえないといふことが存するのである。何となれば、なほ不自由な人格に於ける一生階梯の未了年によつて、性及びそれによつて規定せられた生活領域の特質によつて、最後に勞作及び地位の依存性によつて——例へば徒弟とか奴婢その他とか——現實的國家公民權の必然的前提を含む公民的獨立の程度が拒斥せられるからである。しかしこの公民的同一によつて人間價値の同一は妨げられずして其故にまた、各人が政治的自由の受動的狀態から現實的狀態へ高まるといふ可能性は拒斥せられない。女性のみは如實に、カントに於ては、この可能性から除外せられたままである。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、§ 46. 全集、第五卷、一四七頁以下)

第三節 國家の形式

三つの合一せられた権力は國家の元首を形成し、この元首に國家の個成員又は部分は從屬せしめられるのである。かくして元首と臣民、命令者と服従者、國家と民族との間の關係が生ずる。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、§ 46. 全集、第五卷、一四八頁)この關係は三つの様式で表象せられ、この様式で國家の形式の區別が規定せられるのである。一者がすべてにか、又は互に同じい若干が合一してすべての他の上にか、又はすべてが合一して各人の上に従つてまた自己自身の上に君臨するかである。第一の場合には國家の形式は專制者君臨的であり、第二の場合には少數者君臨的であり、

國家の三形
式。

専制者君臨
制の批判。

第三の場合には全體者君臨的である。専制者君臨的な國家形式と帝王君臨的な國家形式とは區別せねばならぬ。専制君主はすべての權力を有ち、帝王はただ最高の權力を有つ。

國家形式が誤られそして變種するならば、そこで専制者君臨制から暴虐制が、少數者君臨制から寡頭制が、全體者君臨制から賤民制が生ずる。しかしカントは誤つた並に混合せられた國家組織をより一層近く觀察しようとは思はない。國家權力が益々單純に組織せられればせられるほど、その處置は一層容易になる。さて最も單純な形式は専制者君臨的な組織であり、より複雑な形式は少數者君臨的な組織であり、最もこみ入つたのは全體者君臨的な組織である。其故に専制者君臨制が法律の早い處理には最もよいものであるが、同時に民族にとつても最も危険の多い組織である。何となれば、専制者君臨制は甚だ容易に暴虐制に墮落しそして支配者の任意を國家の理由になしやすからである。人はげに専制者君臨制は、帝王がよいならば、すべての國家組織中の最もよいものであるといふ。しかし支配者の正義は組織によつて制約せられそして事柄は逆には關係すべきではないから、そこで上述の言葉は「冗語的格言に屬し、次の事以上には何もいはず。即ち最もよい組織は、國家行政者を最良の行政者となす組織、即ち最良の組織なる組織である。」(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、§51全集、第五卷、一七五—一七六頁)

純粹な共和

唯一の合法的組織は、その中では、合一せられた民族意志が與へそして行政者が行使する法

國。

則のみが支配し、従つて行政權力は合則的以外には態度をとりえないところのそのやうな組織である。ここには個々の利害關係ではなくて、すべての國家公民の合一せられた意志のみが立法權力を行使するし、従つて共通な又は公の意志が支配するが故に、この國家形式を「純粹な又は眞の共和國」とよび、そしてその下に、すべての合一せられた國家公民がその代表者によつてその権利を行ふところの「民族の代表的體系」を理解する。其故にカントに従へば、その立法權力に於て民族意志が如實に代表せられる國家形式は共和主義的である。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、§52全集、第五卷、一七七頁以下)

根源的契約
の理念。

人は國家の法的根據を、自由意志的な一致又は「根源的契約」によつて人間は野蠻な不依存性と無法則の自由の状態を棄ててそして、共通の法則の下に生活するとの決心によつて法的自由と依存性の公民的狀態を基礎づけたといふことより以外には表象しえない。(道義の形而上學、第一章、§53全集、第五卷、一四八頁)。さてかかる契約が事實上起つたか、起らなかつたかどうかはともかく、この契約の理念に従つて各國家に於てその法則が正しいか又は正しくないかを評價することが出来る。この評價の規矩は「全民族が自己自身の上に決心しえないものは立法者もまた民族の上に決心することは出来ない」ことである。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、§54全集、第五卷、一四八頁)。一般的補註、C、全集、第五卷、一四八頁、一六二頁)

根源的契約

上述の根源的契約の理念に對應するものは諸組織中ひとり代表的體系であつて、カントの共

の理念に對
應するもの
は共和主義
的國家形式
である。

和主義的國家形式として示すところのものである。何となれば、ここでは民族は自己の與へた法則以外の他の法則には全く従はず、これに反して政治的自律のこの特質は他の國家形式には、特に専制者君臨制には缺けるからである。しかし國家形式の正義と關係することは、恰も文字の精神に關係するやうなものであるし、そして、最高の國家權力自身が上述の軌範に向ひ、その軌範に従つてその法則と行動との正義を評價することが出来るならば、即ち、君主が自己の洞察から、民族の自己自身の上に決して決心しえなかつたことを、民族の上に全く決心しないならば、専制者君臨制的の形式に於てもまた共和主義的の原則に従つて行政せられることが出来る。上述の根源的契約の精神は、行政様式を上述の理念にかなつたやうにしそして、一度に出来なければ、行政様式を次第に連続してその理念の方へ變ずべき、立法權力の義務性を含むのであり、その結果行政様式は唯一の合法的組織、即ち純粹な共和國と、その結果上、一致するのである。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、第五卷、一七七頁)

第四節 國家權力の分離

國家の秩序は、三つの最高の權力が各々その領域中に支配しそを弱め又は制限しようとする各抵抗力がないことを要求する。立法者の意志は不可非難的であり、最高命令權者の行使能力は不可抵抗的であり、最高の判官の判決は不可變的である。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、第五卷、一四九頁)

三つの最高
權力の支
配。

最高な三權
力の分離の
必要。

さてこれ等の權力がみな一つの手に合一せられ、そしてこの人格が、それは一つであつても又は多くであつても、直接又は間接に立法力、行政力及び司法力を行使するならば、そこで組織は絶對主義的であつて、單に法則が支配しそして全民族が自己自身に與へた又は與へえたらうところのその様な形式から最も遠く離れてをる。其故にカントが眞の及び唯一の合法的形式として示す國家形式は、最高の權力が正しい關係に於ておかれそしてその合一に於て同時に分離せられるやうに組織せられねばならぬであらう。行政者が、そのよつて行政する法則を自ら作りそして任意に規定しえるならば、そこで任意が支配する。かかる立法行政は專制的であつて「愛國的」ではなく、祖國的ではなく、「家父的」又は家長的であり、即ちすべての專制的行政様式中の最も下等なものである。

同様に、判官がまた立法者となり、そして行政者がまた判官となるならば、すぐに正義は失はれる。其故に、正義に對應しそして正義を單に妥當せしめるばかりでなくて保證すべき組織は行政權力を立法力から分離し、司法力を兩者から分離することを要求する。最高の權力は立法力であり、主權である。其故に國家權力の正しい秩序及び分離は立法力の上位と行政力の下位との中に存する。この根據から行政官は同時に立法者たるをえず、なほ立法者が同時に行政官たるをえず、そして兩者の何れも判官たるをえない。人は判決に於て法律決定の判斷又は法

司法權力の
獨立。

及び不法、有罪及び無罪を表明する判決文を法則適用からげに區別せねばならぬ。法則適用は法則行使に屬しそして、行政權力によつて任命せられる判官又は裁判所によつて起らねばならぬのである。眞の判官的又は判決的權力は立法力及び行政力に依存しないで選ばれた判官（判事）を通じて直接に民族自身によつて行使せられる。

各國家形式に於て、専制者君臨的な形式に於てもまた、眞の法律原則に従つて行使せられえ
るが、それが現實的に起ることは、代表的組織、權力が正しい仕方と合一せられそして秩序立
られる組織以外の他の組織中では全く保證せられない。従つて三つの相異なる權力があつて、
それによつて國家はその自律を有つのであり、即ち自由法則に従つて自らを形成しそして維持
するのである。それ等三つの權力の合一の中に國家の安寧は存するのであり、その安寧の下に
人は國家公民の幸福とその至福とを理解してはならないのであつて、組織と法律原則との最高
の一致の状態を理解するのである。何となれば國家公民の至福は恐らく（ヘルツォーもまた主張
するやうに）自然状態に於て又は専制政治の下に於てさへ甚だより安樂にそして願はしく起り
えるからである。しかしこの組織と法律原則との最高の一致の状態へ努力することを、理性が
範疇的命法によつて我々に義務づけるのである。」（道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、
§ 46 全集、第五卷、一四九—一五一頁）

法律原則に
従ふ行政を
保證するの
は代表的組
織のみであ
る。

第二章 行政權力の權利

第一節 立憲的帝王制と絶對的帝王制

もし、民族がその代表者によつて立法力を行使し又は立法力の本質的要素を形成する代表的
組織と一者支配、即ちその單一性が法律の最も容易な處理をおこす一者支配とが合一せられ
ば、そこで國家は合憲法的又は立憲的帝王制の形式に於て現はれるのであり、カントの原則に
従へばこの形式は眞の共和國の特質に矛盾せず、單一な行政權力の特徴を有つてその不利を有
たず、そして其故に最良の國家組織として妥當することが出来る。この形式はプロシヤの國家
の發展中におかれたとしてカント以後の時代に達せられた目途であつた。

法律の理性原理に従つて秩序立てられた組織が國家及び民族の必然的目途であること、この
理念はカントの理論中では彼の政治的及び歴史哲學的見解の最もよく表明せられた原則に屬す
る。しかしその理念の組織の様式並に、如何にして共和主義的法律理念が現存の君主制的國家
形式中へ導入せられそして後者が變化せられるかの道に關しては、我々はカントの意見が動搖
的でありそして自家撞着するのを見る。ここにカントの中に共和主義的思想家と忠義な公民と
が争ふ。カントは愛國的に意向するプロシヤ人でありそしてフリードリッヒ大王の臣民であ

立憲的帝王
制。

カントの法
律論の缺
陥。

り、彼は熱烈な同情を以てアメリカの獨立戦争と大洋の彼岸の大共和國の建設とを體驗する。カントはフランス革命の法律理念によつて熱烈に捕へられそして、フランス革命の過程によつて最も烈しく衝きはなされる。プロシヤの愛國主義、アメリカに對する熱情及び英國に對する反感、フランス革命の法律理念に對する熱烈な同情及び、フランス革命から生ずる不法と無政府との残忍に對する最も烈しい個人的反意、これが、國家組織の性質と變化とに關するカントの判斷中に混り、こみ入りそして矛盾する要素であり、特に彼の法律論中にさうであるところの異端的要素である。一般にカントの法律論は力に於て缺陷を示しそしてカントの著作が他の場合に甚しく卓越する特徴を缺く。即ち、考へぬかれた明瞭、その六かしい形式に於てさへ表現の鋭さと分りやすさ、すべての本質的な點に於ける主題の徹底的取扱ひ及び特に内容のあの建築的秩序立て及び分類、これが、ここに繰り返されて起るやうに、同一の事物が種々の場所で新しく説明せられ、折々は矛盾の様式で説明せられることを不可能にするものであるが、これ等の特徴を缺くのである。また、法律論の著作及び公刊がフリードリッヒ、ウィルヘルム二世の最後の時代にあたることを忘れることは出来ない。この時代は當時の反動的壓迫がなほカントには重荷であつたし、彼には多くの壓迫が命令したしそして彼の言葉に斷乎たることを妨げたのである。「分科の争」に關する彼の最近のそして最後の論文に於てはすでに、カント

カント及び
フリードリッ
ツヒ大王。

はフランス革命の彼の價值づけを鋭くそして赤裸々に表現してゐるし、彼は一年前のフリードリッヒ、ウィルヘルム三世の父の下では決して敢てしえなかつたらうと思はれることを平氣でいつてゐる。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、一般的補註、A、全集、第五卷、一五一—一五七頁。同書、§ 52、全集、第五卷、一七六一—一七九頁)カントは専制者君臨制を最も單純な、法律の處理には最も都合のよい、しかしまた暴虐制への變種に最も容易にさらされた國家形式として評價してゐた。しかも偉大な思惟をなす王は自己自身に正義のたづなをおきそしてその專制的な力の完全性にかかはらず法律の原則に従つて行政することが出來た。その時はかかる國家に於ては公の正義は文字上でなくて精神上調和的であつた。かかる稀なそして崇高な例としてカントには偉大な王の下に於ける彼自身の祖國が現はれたのであり、この王は奴隸の上に支配することに疲れ、自らただ「國家の第一の奉仕者」たらうとしてをつたしそして國家を「彼は各瞬間彼の共同公民に相談せねばならなかつたかのやうに」賢く、眞に、そして非利己的に行政しようとしたのであり、そして司法の公平よりもより以上熱心にそして注意して何もものをも見なかつたのである。我我は「啓蒙とは何ぞや」といふ疑問の答の中に、如何にカントがフリードリッヒ大王の時代をまた彼の意義に於ける思惟の自由に關して適したものと評價しそして價值づけることを知つたかといふ、注意に値する證據を知るであらう。

第二節 眞の共和國及び誤りの共和國

外的組織の理想として
の北米合衆
國。
英國に對する反感。

しかしカントの法律論は外的な國家形式、組織の外形に於てもまた公の正義の保證を要求した。即ち、立法力に於ける民族の代表的體系、行政力の合法的下位、司法力の不依存性を要求した。かかる共和主義的組織の實現はカントには大洋の彼岸、北米自由國の聯邦に於て現はれた。カントが正義の精神に關して語つたときに彼は彼の王を考へた。カントが外的な、正義になつた國家形式を眼中においたときには、彼は、彼の政治的理想が新しく基礎づけられた、丁度戦つてかちえた、北米合衆國に於ける偉大な領域の存在の若若しさに於て充たされることを信ずることが出来た。アメリカへの同情はカントの中に早くから英國への反感を目ざまし、この反感のあとは彼の法律論中へまで増殖し、法律論中でこのあとは不可認識的に現はれるのである。一時的の不幸状態の印象の下にカントは英國に於ける公の權力の關係を不正に評價したしそしてその組織の中に寡頭制を見たのであつて、この寡頭制中には議會は單に立法權力を行使するのみならず、議會の宰相を通じて事實的にまた行政力を、そしてげにその與黨の私的利害關係に於て行使するのであり、この與黨が丁度支配する政黨をなし、その領袖中から宰相が現はれるのである。

政黨政治の

議會の對立は自らに、民族の權利を保護し、行政權力の各横行に對して保護しそして行政權

弊。

ルードウィ
ヒ十六世の
失敗。

力を制限する假象を與へる。この假象の下に議會的對立は自らの手中に行政自身ををさめようと努めるが、これは次に與黨の私利を營むためである。これはもはや立法力の下に於ける行政權力の合法的下位ではなくて、事實上兩者の反法律的、即ち專制的合一であり、カントに見えらるやうに、非難すべき形式であり、この形式は民族に行政者を制限する力を許容するものである。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、一般)
(的補註、A、全集、第五卷、一五二—一五三頁)

立法權力が行政權力をかかざる様式で制限することが出来るとすれば、即ち行政權力を代表し又はそれに反對して行動するならば、そこで立法權力自身は行政的となりそして、それと共に專制的民族支配が高まる。民族の代表者が一度行政權を我がものとすれば、げに再び手ばなすことは期待することは出来ない。其故にルードウィヒ十六世が帝王たることを止め、憲法議會に單に税法を與へしめるのみならず、また財政を秩序立てしめそして行政せしめるときに、それは彼の大失敗であつた。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、
§ 62. Anm. 全集、第五卷、一七八—一七九頁)

第三節 抵抗權。革命及び改革。

秩序立てられた國家本質中に於てはただ行政權力が行政の權利を行使することが出来る。さて行政權力を制限し又はそれに反抗することは自ら行政し又は現存の行政權力を禁止することであるから、かかる抵抗權は立法力にも公民にも、代表せられた民族にも又は代表せられない

抵抗權の否定とカントの自家撞着。

民族にも歸屬することは出来ぬ。其故にカントは各、行政者の上に行使する強迫權を最も力強いとして無制限な方法で非難するし、その結果「最高權力の忍びがたいものとして與へられた誤用」の場合に於てさへも民族には行政者の不正義を忍ぶこと以外には全く残らざるべきである。しかし、その充實が危急の場合に強迫せられえない法律義務は、法的に解すれば、もはや義務ではなく、そして力なき權利、危急の場合に強迫する有罪の作業はもはや權利ではない。其故にカントは、行政者と民族との間の關係を、彼は民族の各抵抗權を否定しつつ、行政者の側には義務なき權利が、民族の側には權利なき義務が存するやうに考へねばならぬ。この説明に於てカントはホッブスと一致するが、彼の自身の法律論の基礎と一致しない。フォエエルバッハはこの矛盾を認めそして其故にカントに反對して彼の「反ホッブス」(一七九八年)を書いた。人が國家に契約をそが事實としてであれ又は理念としてであれ、基礎としておくならば、そこでかかる法律根據から相互的權利、即ち臣民の側に、或る場合には國家權力を強制する權能を含む相互的權利が生ずる。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、一般的補註、A、全集、第五卷、一五四頁)

無政府状態に對するカントの憎惡。

カントが各政治的又は公の抵抗權を否定する根據もまたホッブスを憶ひ起さしめる。行政者に對する抵抗はただ、民族自身が行政權力自體を破り、それで現存の行政權力と現存の國家秩序とは否定せられ、法則的狀態は解かれそしてその代りに無政府状態がおかれるときにのみ行

カントに於ける革命否定の論據。

使せられるのである。無政府状態と比較すれば、各現存の國家秩序は、暴力の上に基づける國家秩序さへも合法的である。何となれば、この國家秩序は秩序の特質を有つからである。無政府状態に對する原則的憎惡はカントにあつては甚しく、彼は、公の状態を、同時に最高の不正義を自らの中に含むかかる不幸の前に保護する爲にはすべての手段を適用するのである。彼は、抵抗權の行使は無政府状態を伴ふが故に、各抵抗權を禁ずるのみならず、詭辯によつて國家の暴力的變化又は國家變轉が權利の假象をえることが出来たらうから現存國家の根源に關するすべての詭辯を禁ずる。現存する國家秩序は犯しがたくそして神聖である。これが「すべての權は神より出づ」といふ立言の意義であり、そして現存の國家權力には、その根源はその欲する如何なるものであつても、服従すべきである。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、一般的補註、全集、第五卷、一五一頁以下)

行政權力をくつがへす各企圖は、そが一揆、叛逆(革命)又は行政者の人格の壓迫であつても、大逆罪として又は死に値する罪として妥當せねばならず、父殺しと同じく見なければならぬ。行政者の壓迫の最も甚しい程度は殺人であり、これよりも一層悪いのは法則と法則的形式の假象の下に於ける殺人であり、即ち君主の死刑であつて、その眞の動機は未來の復仇の怖れであり、そしてその偽善的形式は合則的罰の假象である。民族はその行政者を死刑にすることは出来ない。何となれば、民族は自身の事柄に於て行政者に對して現はれ、そして従つて同時

に一黨及び判官であるが、これは正義のすべての原則に矛盾する。行政者は死刑にせられることも罰せられることも出来ぬ。何となれば、すべての刑罰権力は行政者から出るからである。といふのは、すべての刑罰権力は行政権力の出現であるからである。其故にカントは、カール一世とルードウィヒ十六世との運命を示しつつ、かかる死刑の有罪の性質を十分強くではなく示すことが出来る。即ち、かかる死刑はすべての行動の最も反則的なもの、法則に對する正反對の矛盾、國家の自殺、贖罪の可能性を拒斥する政治的死罪である。(道義の形而上學、第一部、第二章、第一節、五三一—五三六頁補註)

しかし、不正な行政に抵抗する不可能性は結果として無拘束な暴虐制を有つであらうし、カントの法律原則が非難する状態を伴ふであらう。其故にカントは、すでに與へられた説明に矛盾することなく、法則的抵抗権を許しそして要求するやうに餘儀なくせられると見るが、ただこの抵抗権は全く發動的なものであるべきでなく、受動的なものであるべきであり、そして民族から出發すべきでなく、立法権力から出發すべきである。明かにその際に立法力と行政力の分離、従つて代表的國家組織が前提せられるし、そして、カントが前に説明しそして英國の組織を非難したところ、即ち、逆に立法力は、行政力を制限し又はそれに抵抗する権利を有つことにかへらねばならぬ。今やカントはこの権利を確立しそして行使の誤用のみならず、行使の

カントの認
める消極的
抵抗権。

閑却を非難する。「民族がその代表者（議會に於ける）を通じて國家組織と國家組織の代表者（宰相）に法則的に反抗しえるやうに組織せられた國家組織——これは一の制限せられた組織である——中では、全く發動的の反抗（行政を或る活動的態度に至るやうに強迫し、其故に行使する暴力の行動さへも與へるべき、民族の任意な結合）はなくて、ただ消極的の反抗即ち民族の拒絶（議會に於ける）があり、そして國家組織に、それが國家権力のために有つ必要があつて提出する要求に於て常に許容することを許さないのである。むしろこの許容が起つたならば、そこでそれは、民族は腐敗し、その代表者は買収しえるものであり、そして行政の元首はその宰相を通じて暴虐的であり、宰相自身はしかし民族を裏切るものであるべきことの確かなしるしであつたらう。(道義の形而上學、第一部、第二章、第一節、一般的補註、A、全集、第五卷、一五六頁)

人は、カントが法則的に見出しそして要求する消極的抵抗は納税拒絶の中に存し、それによつて不正な行政からその権力の行使の手段として其故に可能性が奪はれ、従つて行政権力は、自らをそしてその體制を變ずるやうに強ひられることを見る。其故にしかも強制権力があつて、それを民族はその代表者を通じて行政の上に行使しえるのみならず、行使すべきである。この権利は代表的組織の國家権力の正しい關係から生ずる。「従つて民族の支配者（立法者）は同時に行政者であることは出来ない。何となれば、行政者は法則の下に立ちそして法則によつ

カントの消
極的抵抗権
は納税拒絶
である。

て、従つて他のもの即ち主権者によつて義務づけられるからである。立法者は行政者からまたその権力を奪ひ、行政者を廢し又は彼の行政を改革することが出来るが、彼を罰することは出来ない（そしてそれを意味するものはひとり英國に於て用ひられる表現、王即ち最高の行政権力は不法をなすことは出来ないである）、何となれば、罰することは更に行政権力の行動であつたらうし、この行政権力には先づ第一に法則になつて強制する能力が屬するが、しかもこの行政権力は自ら強制の下に役げ込まれたであらうし、これは自家撞着であるからである。」

（道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、第五卷、一五〇頁）人はしかししげに、行政者を罰することなくして、行政者を適法的仕方でおしのける権利を、強迫の適用として見なさねばならぬであらうし、この行使は或る場合には、國家組織に對して罪を犯すことなしには、閑却せられえないのである。かかる原則に従つてカントは、カール一世に對するその態度に於ける英國の一揆を非難し、これに反してヤコブ二世に對するその態度に於て英國の革命を完全に是認せねばならなかつた。

もし我が、公の抵抗權に關するカントの理論が我々に知覺せしめる動搖と矛盾とを除外視すれば、そこで彼は各革命の合法性を否定し、革命によつて法則的狀態が解かれそして無政府狀態の侵入が導き來られるとするのである。これに反してカントは誤つた國家組織を法則的な道に於て變化しそして善化する改革の合理性と必然性とを肯定する。

（道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、一般的補註、A、全集、第五卷、

革命の否定と改革の承認。

五卷、一五五頁以下）代表的な國家形式中にかかる改革の可能性が含まれてをるのである。そしてカントは英國の改革要求的組織に於てこの改革能力を看過するのは正しくなかつた。もし代表的國家秩序内に於て立法権力の消極的抵抗によつて現在の行政體系が變ぜられるならば、そこでこれは全く組織の變化ではなくして全く組織改革の例證ではない。

（道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、一般的補註、A、全集、第五卷、六一五頁）

組織改革の問題は、如何にして國家形式が他の形式に變轉しそして特に絶対主義的組織が代表的又は共和主義的組織への過程特に絶対的帝王制の立憲的帝王制への變轉が起るべきかの様式及び方法に關係する。この問題をカントは提出したが、ただ、かかる改革は民族の協同一致がなければ起るべきでないこと、従つて君主のいはゆる強制又は單なる威令の道に於ては起るべきでないことを答へただけである。しかししかも主権者に、現存の國家組織が根源的契約の理念とげに可合一的でないならば、その組織を變ずることが可能であらねばならず、そしてこの際しかも、民族が一國家をなすことに本質的に必要なその形式を生ぜしめるといふことは可能であらねばならぬ。この變化は、國家がこの三つの形式の一つから二つの他の中の一つへ自ら形成せられるといふことの中には存しえず、例へば少數者君臨制の、専制者君臨制へ入り込み又は全體者君臨制へ溶け込まうとしたり、そしてその逆を執意したりすること、恰も如何な

組織改革は民族の同意なしには起りえない。

る組織に民族を投げ込まうとも、それは主権者の自由選擇又はすぎずきの上に存したかのやうであることの中には存しえない。何となれば、主権者が全體者君臨制へ變化しようとして決心した時にさへ、しかも主権者は民族に不法をなしえるであらうから。といふのは、民族自身はこの組織をきらふことが出来たらうし、そして二つの他の中の一つを自らにとつて有利のものを見出したかもしれないからである。其故にまた絶對的君主は、この變化が民族に正しいかどうかを民族に尋ねずには、立憲的君主に變化せられえない。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、一七七頁)

第四節 財産及び課税。警察及び教會。官吏及び品位。

すべての私権は國家によつて初めて斷乎たる妥當を有つから、そこでまた國家中に初めて現實的の財産、特に土地所有がある。其故に個人が土地の上に有つ法的利益は土地支配者又は上位所有者としての君主から派生せられねばならぬであらう。しかしすべての財産(土地所有)がこの意味に於て國家財産であり、然るにすべての財産がしかも私所有にまで分かれたれとして分かれたるべきであるとするれば、そこで、君主自身は或る土地の私所有者ではありえないことの結果となる。何となれば、さうでなければ、君主はすべての財産をその私所有の中にとりえたらうし、そして其故に財産自身を禁止しえたらうから。其故に君主は他の下に於ける私所有者でありえず、また唯一の所有者たりえない。何となれば、さうでなければ、すべての土地所有をす

すべての財産は私有財産であることが出来る。

る人格は單に臣民ではなくて、土地臣民的 (glebne anhängig) をして十分に不自由であつたらうから。其故に國家に於けるすべての財産は、ただ私財産であることが出来る。といふわけは、すべての財産はかくの如きものとしてのみ、各人によつて法律的に得られる可能性を示すからである。騎士領及び寺院領の如き財團法人が財産であることはそれとは調和しない。或る財産が排他的に特權づけられるならば、そこでそれで合則的、公民的同一が禁止せられる。其故に國家には、寺院領と騎士領とを禁止する權力、そして殘存者が合法的仕方では償はれるやうに自然的に禁止する權力が存せねばならぬ。

すべての國家の中に含まれる財産への國家の權利から、最高の國家權力はげに自ら私財を所有することは出来ないが、げに、すべての私財に課税し、そして保安する權利を有つことが生ずる。輸入税、地租、關稅、間接國稅その他による課税權の上に國家經濟及び財政が存し、保安權の上に警察が存するのであり、警察は公的の安全と同時に家の闕までの公的端正を注意し、そして保護するのである。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、一五九頁)

公の保安にとつて、社會の公的幸褔を危険にし又は政治的社會への不利益な影響を行使する團體が國家中に全く存在しないことが必要である。この團體は如何なる様式のものであるにしても、それは國家と合一する權利を全く有たず、むしろ國家はこの團體を注意する權利を有つ

財政及び警察。

國家と教會。

である。ところが、教會的團體がまた國家とはなれねばならぬ點である。教會的團體も警察的監視の、國家によつて合義務的に行使する権利の下に落ちる。信仰及び神に奉仕する形式は、教會自身が心配せねばならぬ内的出來事に屬する。國家はその中に存する宗教團體の政治的特質に就いてのみ心配する。國家がこの點の上に靜止してをるならば、國家は宗教的信條及びその行使に自由な遊戯場をのこす。その臣民の信仰を法則によつて規定することは國家の権利の中には存せず、信仰改革を禁ずることも強ひることも出來ない。君主は自ら僧侶たることは出來ず、法律國家は全く教會ではない。宗教に外的形式を印刻する國家權力がありえないとすれば、その結果おのづから、宗教的團體はそれが國家に依存しないで自らに與へる組織より以外の他の組織を有たぬであらう。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、一般)
(的補註、C、全集、第五卷、一六〇—一六二頁)

行政者は國家の事務を法則の名に於て行ふ。其故に行政者には、官吏を任命しそして品位を與へる権利がある。公の正義は、各國家權力によつて與へられた品位は値せられること、如何なるものも値することなくして官吏となり又は免ぜられることがないであらうといふことを要求する。値することなくして如何なるものもその自由を失ふことは出來ない。法律國家中には同一な、公民的臣民があつて、しかし全く身體奴隸はない。値することなくして誰も特權づけられることは出來ない。法律國家中には全く特權者はなく、少くとも値すること以前の階級、

特權階級の
否定。

世襲的の官吏分限又は官吏貴族、即ち行政者と公民との一種の中間階級を形成するものは存しない。同様にまあ「世襲教授」としての生れながらの身分もない。貴族が他の人格權を損ふことなしに主張しえる唯一の特權は名又は稱號であつて、これをば、その名の承認が民族の意中に根ざす限り有つことが出来る。(道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、一般)
(的補註、D、全集、第五卷、一六二—一六四頁)

第三章 刑罰の正義

第一節 犯罪及び刑罰

公の正義は法則の無制約な妥當を要求する。公の正義は正しく維持せられねばならず、そしてもしそれが犯されれば、再建せられねばならぬ。反法則的目的見に於て法律を犯すものは、その下でひとり國家公民が可能である制約から拒斥せられそして其故に國家公民たる權利を失ふたのである。かかる法則侵犯は犯罪であり、犯された法律の性質如何によつて私犯又は公犯である。犯罪の必然的結果は犯罪者が忍ばねばならぬ不快であり、そして不快の量は犯罪の量に對應する。犯罪に結果する苦惱を我我は刑罰とよぶ。法則は、犯罪者が罰せられることを要求する。無罰の犯罪は法則の最も甚しい無力と、正義の最も甚しい反對を證明する。刑罰を行使しそして犯罪者に實行する權利は刑罰權である。刑罰權は國家の權利の中に基礎づけられそし

て國家權力の必然的屬性を形成する。何となれば、刑罰權は法則の實行に屬するから。行政權力のみが刑罰し、並に刑罰を許し又は減ずる（恩赦權）權利を有つ。私人が、なされた不法に對して、そが行爲者を罰しつつ、自己自身で満足をなすならば、それは刑罰ではなくて復仇である。

第二節 復讐權及び死刑

刑罰は正義の行動でありそしてかかるものとして決して根據なしにはありえない。刑罰の唯一の根據は犯罪であり、そして陪審判官が有罪と説明した人のみ國家の眼に於ては犯罪者である。刑罰は刑罰に値すること以外の他の根據を全く有たず、犯罪者に正義を行ひ、犯罪者に彼の値したことを與へるより以外の他の目的を全く有たない。其故に刑罰權は復讐權 (jus talionis) の中に存する。「眼にて眼を償ひ、齒にて齒を償ふ」は刑罰する正義の公式である。そこから、人は刑罰を決して合目的性根據によつて、まあ犯罪者自身又は他人が刑罰から得る功用によつて規定することは出来ないことが生ずる。刑罰は全く恰憫の手段ではなくて、單に正義の行動であり、善化すべきではなく又は他人を怖れしめるべきではなくて、單に罰すべきである。

犯罪者を他人に對する警戒せしめる例證として刑罰することは、犯罪者を犯罪者として取扱

刑罰權は復讐權の中に存する。

刑罰は手段

として用ひられえない。

ふのではなくて、一般的最善への手段として取扱ふことである。かかる手段とすることには誰も權利を有たず、また國家も有たぬ。人が刑罰をさう基礎づけようとしたならば、その時は人はまたげに無罪者を罰することが出来たらう。何となれば、かく無罪者を罰することが多くの事情の下ではげに多くの不聖を防ぐことが出来るからである。そして同一の根據からまたげに有罪者を罰しないことが出来たらう。功用のために罰することは、正義の代りに至福を規則及び規矩となすことでありそしてそれで正義を完全に禁止することである。刑法は範疇的命法でありそして、至福論の迂路を探し廻つて、或るものを見つけたし、それがその約束する利益によつて彼を罰から或は罰の程度だけからでも解除することを求め、一人が死ぬのは全民族が腐敗するよりはよいといふ偽善者の格言に従はうとするものに禍があればよいと思ふ。何となれば、正義が滅びれば、人間の地上に生活することはもはや何等の價值を有たないからである！」（道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、一般的補註、E、I、全集、第五卷、一六六頁、一六七頁）

復讐權から殺人犯者に對して死刑の合法性が生ずる。死刑は全然、合目的性のためではなく、正義のために必然である。ベツカリアが國家から、人を死刑に處する權利を奪ふならば、それは誤つた博愛でありそして同時に詭辯的權利強迫である。何故に國家はこの權利を有つてはならないか。國家の存する契約中に、如何なる人も、彼を殺す權利を含む力を欲したことは出

死刑は廢止すべきではない。

來ないからであるか！。有罪と説かれた殺人者のみ殺される。この認められた殺人者がなほ立法に於て法律妥當的主張を有ちえたかのやうに、彼がこの権利を殺すことによつて失はなかつたかのやうに！。殺人者に關しては正義はただ死によつてあがなはれえ、他の刑罰によつては全くあがなはれえない。死刑の代償となる何ものもない。人が死刑をすてるならば、何が死刑の代りに入るであらう。一生涯の最も不名譽な自由刑か。人は兩方とも死に値する二人の罪人を考へることが出来るが、その中の一人は最も不名譽なそして最も悪い生活よりも死を選び、然るに他の一人は死ぬよりもどんなことでもましだといふ二人を考へて見る。兩者の何れがよりよい人であるか。げに明かに第一の人である。従つて人が死刑をすてるならば、そこで人は二人の死に値する犯罪者の中のよりよい人を、より悪い他の犯罪人よりも甚しく残忍に罰するであらう。これは、その唯一の根據が犯罪自身である死刑に對しての根據では全くなく、死刑の廢止が有つであらうところの不正な結果に關する一注意にすぎない。

事情及び或る公の偏見の強迫の下で殺人がげに無罪とはせられないが、その罰に値することが減ぜられる場合はあることが出来る。不名譽を免れるために母がその子を殺す。地位の名譽を保護するために、陵辱者が決闘に於て死によつて復仇せられる。ここでは法則は妥當する偏見の力に關して除外例をなすことが出来るであらうが、しかし同時に、公の教養は次第に殺人

死刑減刑に關する偏見。

の罰に値することを減ずるところの偏見から離れることを熟慮するであらう。

公の正義に對する最もひどい矛盾は犯罪者の無罰である。人が有罪と信じそしてこの信仰に於て誤判した無罪人が罰せられるならば、この訴へる價值のある場合は正義が誤るといふ證明であつて、正義が眠るといふ證明ではない。認められた犯罪者が無罰に終るならば、そこで正義感能が缺け、それは誤りよりもより悪い。「公民的社會がすべての成員の一致で解かれた（例へば、島の住民が互に分れそしてすべての世界へ散りゆくことを決議する）時にさへ、最後の囚はれてをる殺人者は前以て死刑を執行せられねばならなかつたであらう。そは各人が、その行に價值あることをするためであり、そして殺人罪が、この刑罰にも使嗟しなかつた民族の上に急ぎ來ることなきためである。何となれば民族は正義への公の侵犯に於ける關與者として觀察せられえるからである。」（道義の形而上學、第一部、第二編、第一章、一般的補註、E、I、全集、第五卷、一六七—一六八頁。一六八—一七三頁。）

第三節 恩 赦

犯罪と刑罰とは根據と結果との如く互に關係する。根據が入り込めば如何なる地上の力も結果を止めることは出来ない。道義的世界の必然性が要求するものを人間的任意が妨げることが出来ない。罪と罰との間の因果關係中に罰の正義が存する。如何なる地上の力も罪を無罰となし又はただその罰に値することを減ずることもなしえない。其故に、嚴密に解すれば、公の正

犯罪者の無罰は最も悪い。

恩赦は不法である。

義と恩赦権とは調和せられぬであらう。犯罪者を恩赦することは犯罪者を全く罰しないかまたは少く罰することである。これは恩恵ではなくて不法である。カントは恩赦権にただ一つの場合を許す。即ち、國家の元首が自己の人格に於て犯されたならば、その事柄に就いて恩恵を施すことは彼の自由であるべきである。しかし、この除外例は不明である。何となれば、カントはここに君主に就いて語るし、従つて立法力を有つものに關して語るが、恩赦権は刑罰権のやうに、ただ行政的な國家權力にありえるからである。この除外例は誤つてをる。何となれば、國家の權力自身に對する犯罪は、國家中で可能である最もひどい法律侵犯の一つとして見做されねばならぬから。其故にせいぜい皇威侵犯が恩赦の客觀たるべき價值がある。また、如何にしてカントは皇威侵犯を君主の私的事柄として見做しえるかは理解することが出来ない。といふのは、カントはしかも自身國家權力の所持者を私的人格として見做さないから。(道義の形而上第二編、第一章、一般的補註、E、) (全集、第五卷、一七三頁)

第四節 カント及びフォエエルバツハ。威嚇説。

刑罰權に關するカントの原則に従つてフォエエルバツハは新説を刑法の理論の中へ導き入れた。彼は、刑罰の目的はそれ自身でありえること即ち犯罪を罰することであつて善化ではないことに於てカントに一致してゐる。刑罰の根據は、刑罰につづくことに存しないで、事實とし

カント及び
フォエエル
バツハの一
致點。

てそれに先行することの中に存する。將來の犯罪が防がれるべきために、または將來よく行はれるために罰せられるのではない。兩者の何れも罰の法律根據をなすことは出来ない。其故に豫防の理論によつてもまた善化又は訓練の論理によつても刑罰權は基礎づけられず、これは合目的性根據であつて、しかし全く法律根據ではない。

フォエエルバツハは彼のグロルマンとクラインとの論争に於て兩説を攻撃した。罰は、それが罪の必然的又は合則的結果であるときにのみ合法的であり、法則自身が「この犯罪にこの刑罰がつづく！」と説いた時にのみこの合則的結果である。かかる説明は強迫である。法則のために刑罰は實行せられそして犯罪者に附加せられねばならぬ。何となれば、さうでなければ法則の強迫従つて法則自身は無であつたらうから。實行せられた強迫は威嚇である。實行せられた強迫は、フォエエルバツハの意味では、前のやうに、犯罪者の罰によつて他のものが同様の行動に關して威嚇せらるべきことを意味しないで、各人が罪に關して、その犯罪に強迫せられた罰が必然的に加はるといふ確實性によつて威嚇せられるべきであることを意味する。即ち、各人はこの表象によつて、犯罪行為をすてるやうに餘儀なくせられ又は心理學的に強ひられるべきであることを意味する。すてる動機は、行動の動機よりも、威嚇の結果強く働くべきである。其故に人はフォエエルバツハの意味に於ける威嚇をまた心理學的強迫として示した。

心理學的強
迫説。

公の正義は、
民族復讐、
國家復讐の
中に妥當す
るか。

法則の妥當は正義であり、正義の實行は、それが反法則的行動によつて犯されるとすぐに、犯罪の復讐又は行爲者を罰することの中に存する。公の正義の存在は國家であり、國家の立法意志は民族から生じ、民族内で無制約に支配し、そしてこの支配は、政治的合一が達するだけ遠く擴がる。先づ公の正義は民族統一の單數の中に現はれる。自然状態の中に群が存し、國家の中に民族又は合則的に合一せられた群が存する。さて、空間的に結合せられる一群の民族及び國家がある。これ等の群はまた政治的に結合せられるか又は結合せられるべきであるかどうか、民族復讐もまた正義の形式に十分な素材でないかどうか、民族と國家との間にはまた法律關係が可能でないかどうか、げに必然的でないかどうかの疑問が起る。民族法又は國際法に關する問題が生ずる。

第三編

唯理的法律論。C、民族法及び世界

公民法。

第一章 民族法の課題

第一節 民族同盟

正義は人間
理性の要求
なるが故に
全人類に擴
がる。

相異なる諸國家又は諸民族は先づ、各個人が自然状態に於けるが如く、關係するのであり、この自然状態に於ては權利に權力があるのでなくて、權力に權利があるのであり、其故に各人は、その能ふ限り、その權力的權利を他人に對して妥當せしめるのである。この自然状態を政治的狀態へ、自然的民族社會を合法的民族社會へ變ずることが不可能であるならば、民族をも自らの中に包括する十分に遠い正義の如何なる形式もないとすれば、正義は人間生活の狭い領域に限られる。正義は公民的社會だけに達するが、人間理性だけに達しない。しかも正義は人間理性の無制約な要求として妥當しそして其故に全人類に擴がる。

人は、如何なる點に課題の難點が存するかを見るにたやすい。正義は、その中ではただ法則が妥當しそしてすべての人がこの法則に従ふところの状態を要求する。さて相異なる諸民族が同一の法則に服従するならば、そこでこの諸民族は共通な元首を有ちそしてすべての自然的相異性にも拘はらず一つの政治的民族、一つの民族國家、一つの世界共和國を形成する。かかる民族國家はすでに範圍上不可能であつたらう。何となれば、かかる民族國家は甚しく、ひとり國家統一を調和する限界を越えるから。しかし、單に量關係に於ては存しない實踐的障害を全く度外視して、そして民族國家の可能性さへ許されても、この形式は上の課題の解決ではなかつたらう。我我はこの仕方では課題を解決しないで、變じたであらう。課題は、如何にして相

民族同盟の
形式に於て
のみ民族法
は存在しえ
る。

異なる諸民族から一民族が形成せられるかではなくて、合法的な民族社會が形成せられえるかである。我々は、民族複数を禁止するやうに課題を解くことは出来ぬ。求められた形式は合一たりえないでただ結合たりえ、民族國家たりえないで民族同盟たりえ、世界共和國たりえないで國家聯合たる事が出来る。この仕方でのみ民族法は現實的存在を得る。民族法は全くないか又はかくして可能であるのみである。如何なる制約の下に諸民族はかかる同盟をなしえるかとしてその共存に法律秩序の形式を與へえるか。

第一節 諸民族の自然的權利狀態。戦争及び平和。

諸民族の自然的關係は、個人の自然的關係のやうに、先づ利己的及び好戰的様式である。戦をなす權利があるかどうか。公明な權力狀態が、そこをこえることはすべての事情の下で反法的として妥當せねばならぬ或る制限する限界の下に存するかどうかは問題である。カントは戦前、戦中、戦後の權利を區別する。自然にここでは權利に關して甚だ廣い意味に於てのみ語られる。何とれば、より強い權力の單なる妥當は各嚴密な權利を排斥し、そして、古代人のいつたやうに、武器の響きの中に法則は沈黙するからである。

戦を合法的に始めるには二つの制約が必要である。即ち、第一に民族自身が戦争を欲しそしてその立法者を通じて決議したのでなければならず、第二に根據なしには他の民族に戦争を平

諸民族の自然的關係。

戦争開始の法律根據としての危く

せられた存在。

和も通知せられえないことである。しかし戦ふ合法的根據はただ一つ、即ち危うくせられた存在である。諸民族の平和なそして秩序立てられた共存を制約しそして可能ならしめるものは合法的である。この共存を脅かし又は禁止するものは反法的である。戦は、それが存在の權利を保護するならば、合法的である。戦は、この保護のために權力以外の他の手段が全くないときに限りてのみ合法的である。民族がその存在に於て他の民族によつて犯されるならば、そこで、上の民族が戦を決議しえる法律根據が與へられる。侵犯は種々の方法で起ることが出来る。即ち、脅迫によつて又は事實上の攻撃によつて。一民族がその單なる狀態によつて他民族の存在を最も敵對的に脅かすことがありえるし、その結果、脅かされた民族はその獨立に對して全く怖れなければならず、さてかかる状態とは、上述の脅かす状態が非常な戦備又は増加する力の中に存し、この状態が諸民族の平衡をそして其故にその共存の可能性を禁止する状態をさすのである。この場合には、自己保存の法律根據から戦を初めるために、事實上の攻撃が待たれるを要しない。

各合法的な戦は保護戦である。保護せられねばならぬものはすべての場合に合法的な存在、即ち民族の政治的不依存性である。また、民族が他民族からのその不依存性をかちえる戦は法律的に保護戦として妥當する。そこから、如何なる戦も、他の民族を征服

合法的戦争は保護戦である。

するといふ目論見でなされえないことが生ずる。征服は罰としてただ正當である。法則は、それが、それに従ふ法律義務を有つ人々によつて犯されるならば、ただ罰することが出来る。如何なる民族も他の民族に法則を與へることは出来ず、其故に如何なる民族も他を罰することは出来ぬ。刑罰戦は反法的である。其故に、その目的が一民族の根絶又は奴隷化することである戦争には全く法律根據がない。勝たれた國は勝つた國の殖民地にまで、勝たれた公民は勝利者の奴隷にまで壓迫せられることは出来ぬ。「征服せられたものは禍なるかな! (vul victis!)」はここにその限界を有つ。この限界をなすは人格的妥當の権利であり、この権利の禁止と共に、人格及び民族の共存が可能であることが止む。戦自身中でもまた、敵の間ではすべてが許されるといふ原則は妥當することは出来ない。そして、間諜、暗殺その他の狡猾なそして卑しい手段が、私人の掠奪が禁ぜられずして反法的として見なされないのであらうならば、すべてが許されてあつたらう。

一民族は、その政治的存在を脅かす或る制約の下で、戦を決議する権利を有たねばならぬが、しかしまた、戦ふ必要がなければ、平和状態に止まる権利を有たねばならぬ。如何なる民族も戦ふやうに内からも外からも強制せられることは出来ない。他國民の戦に關與することが一國の關心中にして其故に民族の意志中におかれなければならないならば、そこでこの國家は中立である

中立、保證、
聯合の權
利。

べきで、その中立の保護作業を交戦民族から要求しそして平和の維持のために他の國家と同盟する権利を有たねばならぬ。平和の權利から中立、保證及び聯合の權利が生ずる。(道義の形而上學、第一節、第二編、第二章、§ 53-55、全集、第五卷、一八〇—一八七頁)

第二章 永遠の平和

第一節 問題

戦争は如實には決して目的ではありえないで、ただ民族の平和を新しい基礎の上に再建するための手段であることが出来る。戦は民族社會の自然状態である。民族社會の合法的及び同時に人間的状態は平和である。この平和が地上のすべての民族を包括しそして、平和を常に保證しそして未來の戦争へのすべての制約を拒斥するやうな基礎の上に存するならば、そこで正義は單に國家中に調和的であるのみならず、人類に於ても調和的である。その時は正義が地上に支配する。そしてこの目的がないとすれば、人間的種族の目的は何であるか。地上の諸民族は唯一の民族又は唯一の國家をなすことは出来ないが、同盟を結び、一國家聯合を「永遠の平和」の目的のために結ぶことが出来る。そして永遠の平和の理念は實現せられえないにしても、現存の世界状態に於てはげにこの理念は不可實行的に現はれるとしても、しかもこの理念

人類の永遠
の平和への
努力。

は捕捉せられそして、人類が次第に不斷の進歩に於て近よるところの目的として見なされること
 とが出来、この理念は、その解決のために全人類が共働する最も大きい政治的課題である。
 この課題の解決は、永遠の平和の現時的に存在する状態に於て「最高の政治的善」であつたら
 う。ここに道徳と政治とが同一の點に一致するのであり、ここでは、人類自身を自然的状態か
 ら道義的状态へ高めそして正義の概念をその最も廣い範圍に於て實現することが妥當する。

(道義の形而上學、第一部、第二編、第二章、第五卷、一八八頁以下)

永遠の平和の理念は新しくはなく、カント以前に博愛論者のすきな考である。サン・ピエ
 ルとル・ソーとのユートピア的思想であつた。カントにあつてはこの思想は並はづれてより重
 要にそしてより目立つて現はれるのであり、すべての狂信なく、すべての弱い博愛主義なく現
 はれるのであつて、この狂信と博愛主義とはカントの哲學と性格には似つかぬところであつ
 た。ここにもカントには、彼が甚だ強く表明したあの區別、即ち狂信と感激との間の區別が守
 られる。カントは正義を根據的に愛したから根據的に理解したのである。正義は博愛主義的で
 もなく況して狂的のものではない。そして一度たりとも、カントは正義がユートピア的である
 ことを決して信じようとしなかつた。'fat justitia or perire mundus' といふ立言をカントは妥
 當せしめそしてそれを確信した。カントは「正しきこと起り、そして世のすべての惡しきもの

カントの平
 和の理念は
 狂信的でも
 なく博愛主
 義的でもな
 い。

が壊滅すればよい！」と考へるのである。正義があつて、それが人類に永遠の平和を目的とし
 ておくのである。この目的は、それを要求する理性と同様に無制約に妥當する。

永遠の平和
 のための豫
 備條項及び
 決定條項。

この理念を疑問的にそして不明瞭にのこさないために、カントは彼の哲學的計畫「永遠の平
 和のために」を書いた。(一七九五年、全集、第五卷、四一—四六頁)。現実的な平和協約に關係するやうに、最も簡單
 な言葉の中に、その下で永遠の民族平和が起るべき「豫備條項と決定條項」とが確立せられ
 る。二つの問題は即ち、一、それがなければ永遠の平和が不可能である制約は何であるか、
 二、その中に永遠の平和が實現せられ、そして永遠の平和の維持を保證する形式は何であるか
 である。第一の疑問をカントは「豫備條項」によつて、他の疑問を「決定條項」によつて答へ
 ようとした。略言すれば、問題は永遠の平和の基礎づけのための積極的並に消極的制約である。

第二節 消極的制約

諸民族の平和状態を妨げ又は損ひえるものが先づ以て取りのけられねばならぬ。カントの論
 文の豫備條項は民族生活のすべての、戦に好都合な、平和に不都合な關係を遠ざけることを目
 途とする。諸民族の自然状態又は戦争状態を長びかせるすべてが除かれるならば、そこで丁度
 其故に、永遠の平和の状態を可能にするために、すべてが準備せられる。憎惡、恐怖、一言で
 いへば敵對的激情を民族の下に必然的に目ざましそして高める制約がある。この制約は、民族

平和の障害
 の除却。

戦の仕方。

平和條約の
結び方。自然的平和
状態を破る
ものをさけ
ること。
第一の平和

間に起る關係に従つて様々である。さて諸民族は三重の様式で互に關係することが出来る。即ち、互に戦ふか、和を結ぶか、自然的（即ち一時的の）な平和状態にあるかである。互に戦ふならば、そこで戦は反法的に、即ち國民的憎惡を過分に高め、一國民は他を輕んじ、そしてすべての相互的道德的信賴を禁止するやうな仕方になされるべきでない。戦は暗殺、裏切、降服條約の破毀その他の不名譽な手段を用ひるべきではない。何となれば、それによつて國民は互に怒らせられ、そして相互的憎惡は確固たらしめられねばならず、その結果すべての將來に對する各現實的の平和關係は不可能に現はれるからである。其故に戦はすべての事情の下で、それが未來の平和の可能をなして眞の基礎を拒斥しないやうになされるべきである。

國家が和を結ぶならば、平和條約は眞で、即ち現實的な、持續的な平和への基礎たるべきであり、そしてしばしばローマの戦争に於て起つたやうに、故意に未來の戦争への秘密な素質を有つべきではない。かかる誤つた平和決議は眞に全く平和ではなくて、たゞ武器の動かない状態であつて、これが戦を永久ならしめるのである。

國家が自然的平和状態にあるならば、そこで、國家を互に敵對状態に怒らしめる何ものも起らなければよく、従つて、民族をして他民族の政治的不依存性を侵犯せしめる何ものも起らなければよい。一民族の政治的不依存性は二重の様式で犯されることが出来る。即ち、事實上の攻

侵犯。

撃によつてか、又は他の政治的に隣せる國を危くし、恐れしめる状態によつて。一民族の權利への事實上の侵入は二つの場合を有つ。一國家は、その政治上の權利及び義務が私法的條約に依存してゐるならば、その意志に反して他の國家と合一せられることが出来る。國家は全く所有でなく、全く遺産でなく、全く私財ではない。其故に國家は私約によつて得られ、遺されることは出来ず、結婚によつて得られることは出来ない。國家は互に結婚することは出来ぬ。かかる獲得様式は政治的不幸であり、事實上政治的不依存性を犯しそしてそれによつて民族憎惡及び戦への根據をおく。同様に國民的義務は私約によつては取扱はれえないし、國家が他國にあるその軍隊にその給料を拂ふならば、それは全く反法的でありそして最も悪い程度の政治的不幸である。

第二の平和
侵犯。

事實上の侵入の第二の形式は他民族の内的出来事へ一民族が干涉することの中に存する。干渉する權利は全くない。一國の内的出来事及び關係は、それが常よりも甚だ不幸におかれても、他の國を犯さずして他國に決して、上述の不幸を自らより取り去るべき權利を與へぬ。各國は彼の自己の主人である。人が一民族の悪い状態が與へる「悪い例」に就いて語るならば、それは不法の權利ごまかし及び單なる見えをよくすることである。悪い例はほとんど刺戟とならぬ。何となれば、それは悪い結果を伴ひそしてすべての世界をそれに就いて教へるから。其故に

悪い例は他の國にとつて危くするよりはむしろ有功である。如何なる人も一民族の不幸な黨派によつて分かれた状態を模倣する値のあるものと見出さぬであらう。かかる状態の例は決して上述の民族よりその政治的存在を奪ふ權利根據たりえない。それはまたただ口實的の根據であつて、現實的の根據は獲得欲である。

國家が他の國家に事實上脅迫的になりそしてそれを危くするやうな状態は主として直接に外に向ふ二つの國家組織に存する。兵力と財政即ち公債とに存する。ここに戦への最も強い機會が存するから、ここには不幸が根本から絶やされねばならぬ。全武裝的國家の兵的陶冶訓練は全く必要である。何となれば各民族は自己自身及びその政治的不依存性を保護すべき力を有たねばならぬから。しかし常備軍隊は外に向つては脅迫力であり、内に向つては巨大な、公債を増加させる重荷であつて、この重荷を軽くするために戦さへも必要に見えることが出来る。常備軍は眞のそして進行する戦争状態、永遠の平和の最も甚しい反對である。ここに人は循環論法中に働き、その解決のために與へられた關係に於ては公式が見出されにくい。即ち、常備軍が存する限り戦は必然的であり、戦が存する限り常備軍は必然的である。兩方共正しい。そして其故に事情は、すべての國家が武裝を解くか即ち常備軍を廢止するか又は何れの國も武裝をとかぬかである。諸國家の信用組織は産業に對して最も重要であり、そしてこの點に於て最も有

常備軍及び公債。

功なそして最も幸福な發見の一つである。戦のみが公債を多くしそして國家を破産に向はしめる。一國の脅かす破産は他國にとつては負傷に同じい最も危険な状態である。ここにも我我は同様の圓に陥る。戦は公債をつくりそして破産に導き、破産が自身で更に戦を生む。一般に如何なる國債も外的な國家事件に關して許されないと云ふ原則が妥當せねばならぬ。

我我は永遠の平和の消極的制約、永遠の平和をのぞくべき障害を甚だ多くの政治的不幸として論理的に開展せしめた。カントはそれ等の制約を豫備條項として次の文章中にまとめる。

一、如何なる平和決議も、將來の戦争への素材を秘密に保留してなされるやうなものとして妥當すべきではない。

二、如何なる向自的に存在する國家も（小さくても又は大きくても、これはこゝではどうでもよい）他の國家から遺産、交易、購賣又は贈與によつて獲得せられることが出来るべきではない。

三、常備軍は時と共に全く止むべきである。

四、如何なる公債も外的な國家事件に關してはなされるべきではない。

五、如何なる國家も他國の組織及び行政に、權力的に干渉すべきではない。

六、如何なる國家も他國との戦に於て、將來の平和に於ける相互の信用を不可能になさねば

カントの豫備條項。

ならぬやうな敵意を自らに許すべきではない。暗殺者、毒殺者の任命、降服條約の破毀、交戦國に於ける裏切の激勵その他があるが、これ等は許されるべきではない。

(永遠の平利のために、第一章、全)
(集、第五卷、四一四—四二〇頁)

第三節 積極的制約

積極的制約
の存在。

なほ問題が残る。持續的な民族平和を不可能にする不幸がのぞかれるならば、その平和が實現せられる形式は何であるか。永遠の平和の積極的制約は何であるか。平和持續を可能ならしめるのみならず保證する形式がなければならぬ。

第一の制約は、諸民族は諸國家を形成しそして公民的組織に於て生活することである。政治的民族と野蠻な民族との間には如何なる保證せられた平和状態も考へられない。しかし各公民的組織が必ずしも平和の持續に必要な制約を自らの中に含むものでなく、戰に都合よいとして戰を生む不幸を自ら拒斥するものではない。一國家中ですべての人の利害に依存しないで唯一人の利害と意志とが支配するならば、そこで個人的貪慾、征服慾、國家冷悞が不斷に戰を起し易いであらう。一國中で行政權力が同時に立法權力をなすならば、こゝでは行政權力の一方的利害に於て戰が企てられることが出来る。これ等二つの場合に於て公民的組織は不正な戰に對する何の保證でもなく、況んや平和の持續に對する保證とはならぬ。

國家の形成
と公民的組
織に於ける
生活。

立憲的帝王
制。

第一に立法權力が民族の代表者にあり、そして第二に行政權力が立法權力から分かれたるやうな組織のみが永遠の平和を保證するのである。第一の制約の充實をなすものは代表的組織であり、第二の制約の充實をなすものは共和主義的組織である。立法權力と行政權力との一致するところでは、組織は「専制者君臨的」である。全體者君臨的な國家形式中では兩權力は自然一致するので、カントには全體者君臨制はほとんど共和主義的とは現はれず、その結果カントは全體者君臨制をむしろ必然的な専制的な組織として説く。最もよいとして民族平和に最も好都合な組織は其故に、その中では立法權力が行政權力から分かれたる組織、立法權力の所持者はより多い能力を有ち行政權力の所持者はより少い能力を有つてをり、前者の人員は最も大きい範圍を有ち、後者の人員は最も少い範圍を有つやうになつてゐる組織であるであらう。即ち、代表的又は立憲的帝王制であるであらう。

諸民族が、不正な戰へのすべての制約を拒斥するやうな公民的組織中に存するならば、そこで、すべての國際的爭議を平和的に決定しそしてこの仕方では持續する平和を維持し又は平和状態を永遠とする民族聯盟を形成する。かゝる平和同盟は平和條約よりより多いものである。平和條約は一つの戰を終らせ、平和同盟はすべての戰を不可能にする。すべての民族が唯一の國家を、一つの世界共和國をつくり得たならば、これは明かに、すべての争を法則によつて決

民族同盟即
ち永久の國
家會議。

定する最も安全な様式であつたらうし、そして武器による争は永遠に不可能であつたらう。かかる民族國家は實行せられないから、唯一の補足は「民族國家の消極的代りもの」即ち民族同盟である。換言すれば、永久の國家會議であつて、これはアンフィクティオン會と同じく最も廣い範圍に關して民族の訴を決定するのである。

世界公民權としての普遍的懇遇。

最後に永遠の平和は、相異なる民族及び國家の所屬者中でのすべての敵意が禁止せられることを要求する。如何なるものも、他國で公民的名譽を有つ權利を要求することは出来ぬし、また客としてでなく他民族の一員たる權利を要求することは出来ないが、他國を尋ね、敵として見做されぬことは正しいとせられるべきである。この訪問權は世界のすべての國の人にとつて妥當する。それが妥當しないところでは、敵意とそしてそれと共に野蠻な權力的な自然状態とが支配する。それが妥當するところでは、敵意の代りに「普遍的懇遇」が入り込む。この普遍的懇遇の中にカントは永遠の平和の最後の決定的制約として世界公民權をおく。世界公民權は民族法の結果であつて、單に博愛主義の贈り物であるべきではない。

次の三つの文章中に永遠の平和の積極的制約が總括せられる。

- 一、各國に於ける公民的組織は共和主義的であるべきである。
- 二、民族法は自由國家の聯邦主義の上に基礎づけられるべきである。

三、世界公民權は普遍的懇遇の制約の上に制限せられるべきである。

(永遠の平和のために、第二章、全集、第五卷、四二一—四三四頁。道義の形而上學、第一部、第二編、第三章、全集、第五卷、一九〇—一九四頁参照)

第四節 人間的な自然目的としての永遠の平和

永遠の平和の形式に於て地上諸民族の下に於ける正義の支配は人間性の必然的目途である。この目途が達せられることを二つの力が約束するのであつて、この二力は人間にその方への方向を示しそして與へるのであり、この二力はすべての政治に依存しない。即ち自然的の強制と道義的の理性洞察とである。

自然は人を強制して、不自由に、その最後の目途が諸民族の下に於ける平和の支配である道を歩むやうにするのであつて、政治の道がしばしば十分に離れるところの道へ再び入り込むやうに、自然自身の力が餘儀なくするのである。さて我がそれを運命又は豫知と名づけるならば、人間的世界は自然によつて、それは最も廣い範圍に於ける公の正義の形式の下においてより以外には生活しえないやうに組織せられるのである。それは丁度、自然が最も大きい智慧を以て、誤ることなく人間的な存在にその國家公民的、國際的、世界公民的法律形式を與へるすべての手段を合一したかのやうである。地球は人間に住まはれるためにつくられた。人間は至るところに生活しえそして生活すべきである。人類を地上に擴げる自然的手段は戦である。戦への

永遠の平和の目途を示す二力。

自然的強制。

自然的衝動は利己であり、そして戦争的勇氣によつて生き生きとさせられた自己感情である。そして更に戦があつて、それが人間を不抵抗的自然力を以て、合一するやうに強ひるのである。最も強い合一は最もよい合一であり、如何なる合一も政治的合一より、すべてが従ふ國家より強い合一はない。如何なる國家力も法則の支配よりより安全でそして其故により力強いものはない。自然に権力が最大の権利を有つから、そこで自然自身が結局は、権利が最大の権力を有つことを強制する。自然は人間を強制して、よい公民たらしめるのであつて、それは道徳的根據からではなくて、自然的根據からであり、自己維持の根據からである。

自然は、民族を分ちそして區別する強制手段を有つ。この手段は、常に宇宙國家、政治のこの藝術所産が民族を合一することが出来るよりもより力強く分つ。自然的分離の手段は言語と宗教との差である。そして更に自然は民族を合一する最も力強い手段を有つ。即ち、自利は獲得衝動を有ち、獲得衝動は商業を結果として有ち、商業は最も廣い範圍の民族交通、富及び金力を結果として有ち、これ等は最も戦を嫌ふのである。すべての政治的戦争の目論見は結局は金力と、その基礎が平和であるところの世界産業とにあつて難破する。かくして政治と道徳とに依存しないのであつて、不随意に人間性向の機構から世界中の平和支配が生れるのであり、この平和の世界支配はすべての戦争熱望よりもより力強いのである。この道に於て自然

自然的強制
の手段。

は實踐動機を通じて永遠の平和の用途への方向を保證する。(永遠の平和のために、第二章、第一立言、全集、第五卷、四三五―四四四頁)

第五節 國家に於ける哲學者の權利。カント及びプラトン。

それによつて自然が民族平和を形成し、そしていはば保證する性向のこの機構に合一するものは道義的の理性洞察であつて、これは上述の用途を自己自身のために追ふのである。この洞察を擴め、用途自身をすべてのその制約と共にすべての人に認識せしめることは哲學者の課題である。哲學者は公の平和の可能性に關して、その制約に關して聞かれるべきであり、そして公の權力所有者から忠告者として求められるべきである。しかし如何にして人は政治に關して、それが哲學者に聞くことを要求しえるか。如何にして人は政治家、立法者及び行政者に、彼等が哲學者の忠告を聞くことを強求しえるか。カントが決して狂信者でなかつたとすれば、そこで彼は、見る通り、ここで狂信者となつた。プラトン以來如何なる哲學者もかかる言葉を述べなかつた。しかもさう見えるのとはちがつて、事實それほど狂信的には考へなかつた。カントは、哲學者がこの點に關して眞面目に問はれることを想像しなかつたので、彼は、人は哲學者に秘密に聞き又はだまつて、彼等の意見をいふことを要求すべきであると考えたのである。即ち、人は哲學者をして語らしめるべきであり、そして哲學者に公の思想自由を與へるべきであるといふのである。カントはこの、哲學者に許された權利を「永遠の平和のための秘密條項」とよぶ。

道義的の理
性洞察の擴
張者として
の哲學者。

(永遠の平和のために、第二章、第二立)の表現は機智を以て選ばれたのである。政治家の哲學者への秘密の問は黙した問であり、これは、哲學者が問はれずに語りえることを意味するにすぎぬ。其故にカントは哲學者を「秘密な忠告者」として示す。何となれば、哲學者は公に又は明かに誰にも國家の出來事に就いて問はれないからである。永遠の平和への唯一の秘密の條項は次の文章中に含まれる。「公の平和の可能性の制約に關する哲學者の格率は戰の用意をしてゐる國家によつて忠告として求められるべきである。」

プラトーン及
びカント

プラトンは、正義の完全な藝術作品及び模寫たらうとした彼の理想國の實現を充たされずに残つた制約の上においた。即ち、王が哲學するか又は哲學者が王たるならば！といふ制約の上においたのである。この自信の強い要求をカントはしない。しかしカントは、そがそを非難するやうな様式に於て自信するところがある。「王が哲學するか又は哲學者が王たることは期待することは出來ないが、また望むことも出來ない。何となれば、權力の所有は理性の自由な判斷を害ふことは避けがたいからである。しかし王又王としての（自らを自ら平等性の原則に従つて支配する）民族が哲學者の階級をなくし又は沈黙せしめないで、公然と語らしめることは兩者にその事務の解明のために缺くべからざるものであり、そしてこの階級はその性質上群及び俱樂部をなすことが出來ないから、宣傳の眞似を疑はなくてもよい。」

第三部 歴史哲學（人間の自由史）

第一章 世界史的限界點

第一節 初まり

人間の自由
史の初めと
目途。

人間の自然史は人類の暗い根據をふりかへり見、自由史は明かにする理性目的を望み見るのであつて、この目的を實現するために人類はその道德的素質によつて規定せられるのである。自由史の兩限界點は道德的開展の初め及び目途である。第一の規定を與へるものはカントの「人間史の推定せられた初まり」（一七八六年）といふ論文であり、第二の規定を與へるものは彼の「世界公民的目論見に於ける普遍史の理念」（一七八四年）である。

人類の過程中には、自然的進化が道德的進化にうつりゆきそして自由史が自然史から分かれたれ、人が、今までその人を全く支配してゐた力から自由になる點があらねばならぬ。この自由になることの第一歩は人間史の初めである。自然への依存性の中に人間は全くその本能に従ひ、自然への不依存性の中に人は全くその自己の意志に従ふ。其故に人間の自由になることの初めは本能の支配から意行へのうつりゆき中に存する。本能が支配する限り、人は、自らの外

第一の意行
は反法則的
である。

の自然を感じそして自らの外の自然を満足せしめる欲求以外の欲求は全く有たない。自然とのこの幸福なそして無害な一致中では人の身體的狀態は樂園であり、その道徳的狀態は無罪である。人がこの自然狀態を禁止しそして樂園の無罪を見ずてならば、自由の狀態が初まる。これは外から與へられた法則に反對する自己の意志の上昇によつて起る。其故に第一の意行は反法的であり、無罪の狀態の外に出ることであり、人人の道義的墮落、惡の根源である。自由は墮落と共に初まるのであり、自由の出發點は惡であり、自由の結果は不幸の一群であり、この不幸の一群は惡と共にそして惡によつて起るのである。

今や人間性質中に、本能の支配の下で眠つてゐた欲求及び激情が目ざめる。今や人間は自然を支配しようとしそして自己の臣下としようとすることは、今まで人間が自然の臣下となつてをつたやうなものである。この目的を果すためには人間は勞作しなければならぬ。囚はれない自然享樂の代りに勞働が現はれ、無害な共生の代りに互に拒斥する作用範圍の相異性が現はれる。勞働と共に競争が生ずる。獵夫は牧人と争ひ兩者は農夫と争ふ。自らを安全にする欲求が農夫を強ひて、固い住所に合一せしめ、村落が生ずるし村落はより大きい合一とより強い固めとによつて都市となる。定住の生活が遊牧の生活から分れ、藝術が生じ、社交的生活、固定財産、公民的の同一が生ずる。自然の作品から人間的生活は彼の自己の作品、勞働と發明との所

人類の究竟
目的は個人
の幸福より
も高くおか
れる。

産、文化の第一の創造となる。これと共に欲求並に享樂は擴がりそして繊細となつて、そして丁度其故に激情及び惡徳が増す。それに比べれば、自然狀態はより簡單であり、不幸に於てより少く、より幸福でそしてよりよく現はれる。文化の進歩は常に全體にのみ關係し、文化が進歩するのに、個人は自然と陶冶との間の矛盾によつて公民的の同一の壓迫の下に道徳的不幸及び身體的不幸を以て掩はれるのである。人が陶冶を單に至福の量に従つて評價し、個體とその幸福とを歴史の究竟目的として觀察するならば、ルツソーが、彼の表象様式即ち人間の樂園及び無罪への彼の熱望、この自然狀態への還歸への彼の要求をなしたのは全く正しい。しかし人類の用途は個人の幸福よりもより高くおかれ、そしてそれへの道は不幸の一群を以て充たされ、この不幸の一群は全體の進化を促進するためには必然的である。人類の究竟目的は何であるか。

カントは彼の人種の説明中に不隨意に聖書の説話に同意してゐた。何となれば、そは、人類の大家庭を一つの唯の二人から分派せしめる彼の理論に對應したからである。カントは、人類史の初め及び自然の狀態から自由の狀態へのうつりゆきに關する彼の見解中に、樂園、罪への墮落及び神の園から第一の人々の追放に關する聖書の説話を、彼の哲學的理念を直觀的にするために完全な感性形象として用ひる。

カントの哲
學的理念と
聖書中の説
話。

全研究に於て明かにカントを引きつけるものは、自然と陶冶との間の関係、この関係の正しい規定、その間の矛盾とこの矛盾の道義的必然性とへの洞察である。カントはルツソーを十分に理解すると同時に事柄の評価に於て遙にルツソーをぬきこんでゐる。シルレルもまたルツソーに對して同様の関係にある。人は、如何に生き生きとシルレルが自然と陶冶との間の對照の大主題に關してまた詩的に捕捉してをつたかそして純朴な且つ感傷的な詩の彼の理論に於てそこから出發したかを知る。カントと一致してシルレルもまた農業の遊牧生活からの分離に於て、粗野な自然と陶冶との戦に於ける第一の勝利を見たのであり、人間の自由史の確かにせられたとして根絶しがたい初めを見たのであつて、これを彼は彼の「エロイジッツシエ・フェスト」の中に崇高に描いたのである。(人間史の推定せられた初まり、全集、第四卷、三三九―三五八頁)

第二節 終局目途

史的事實が全體中に一關係を有つならば、この關係は人類の進化、人類をその自然依存性から解放しそして自己行動的の陶冶の道へ入りゆかしめる素質の開展にすぎない。世界史は自由の意識に於ける進歩である。ヘーゲルのこの表現はカントにその源を發するのである。世界史が自由の開展中に存するならば、そこで世界史の目途點は全體としての人間の自由状態、國家及び民族生活に於て徹底せしめられた正義であらねばならぬ。正しい國家組織はカントにあつ

世界史は自由の意識に於ける進歩である。

ては理性法律の最高の概念、すべての民族法的秩序の基礎及び制約である。正しい國家組織はなほ與へられないが、あるべきでありそして實現せられるべきであつて、それは物の暴力的轉覆によつてではなくて、次第的開展の合理的な道に於てでなければならぬ。革命でなくて「改革」がその建設の合理的形式である。世界史はこの改革である。一般に世界史中には全く一致した關係がなくそして其故に全くまた歴史哲學がないか、或は歴史哲學はかかる進化の思想のみをその主眼として有ち得るかである。大自然研究者には機械的世界構造を、自然的宇宙の秩序を最高の法則から説明することが出来るが、歴史的宇宙の秩序に對してはなほ、一つの根據思想から世界史の複雑な運動を解決することの出来るケプレルやニウトンがなほ缺ける。この根據思想を確立しそしてそれと共に可能な歴史哲學の問題を規定することをカントは自らの課題とする。ここでもまた問題の解決よりは問題の正しい捕捉が肝要である。カントは、道義的世界の秩序に於ける遠視を以てその周圍を包んでゐた理性批判から出て來たし、自然科学の原則を證明してゐたが、歴史哲學の可能性に就いてはなほ觸れなかつた。

今やカントに、何が歴史に關して單なる理性によつて認識せられそして、何が歴史に關して單なる理性によつて認識せられそして、如何に歴史は批判哲學の視點の下で現はれるか。カントのこの點に關する説明を望んだ要求が外からも彼に來たのである。彼の見解に關する誤つた意見を防ぐために、

何が歴史に關して單なる理性によつて認識せられそして

つくられるか。
歴史の目的は個人になくて種の中に存する。

カントは「世界公民的目論見に於ける普遍史の理念」といふ論文を書いた。(全集、第四卷、二) 九一—三〇九頁) 歴史的世界目的が根源的な道德的素質の進化であるならば、そこで歴史の目的は個體に存しない。種の中に存し、そして個人の出遇ふ不幸は歴史の進歩に對する何らの論駁すべき非難ではない。歴史の目的は個人の幸福になることではなくて、個人は全體への目論見なしに行爲し、そしてその個人的及び利己的生活目的の充實を求める。この反對に努力する素材を以て世界史は勞作する。しかし丁度争ふ、互に反對して働く力、人間社會中に於ける相争ふ努力は物の歴史的過程に於ては全目的への手段としてそして合則的秩序の原因として現はれる。利己主義は競争を生みそして所有と支配への欲望に火を點ずるし、競争が初まつてそして甚だ多くの不幸と並んで人間性質のすべての素質を開展せしめ、この素質の開展は勞働の分枝、個體の自由を要求し、そしてこの自由の保證のために公民的合一を要求する。危急は國家を強ひ、國家は各人にその法則の力によつて出来るだけ大きい自由を與へる。國家はその目的を自由と合則性との合一によつてのみ充たすことが出来、即ち、最も完全な形式に於ける正義によつてのみ充たすことが出来るのであつて、この正義が人間力の競争に對し、陶冶の進歩に對して唯一の安全な基礎をなすのである。

病理學的共鳴

先づ、社交的合一を要求しそして設立する利己と競争とがあるならば、そこで今やこの合一

鳴から道德的共鳴へ。

は正義の形式を要求する。「病理學的共鳴」から「道德的共鳴」が生成すべきであり、止むをえざる場合の國家から理性國家が生成すべきである。これが人間性質の目論見であり、その進歩と歴史とのかくれた目的であつて、この目的は時間の経過の中に、文化の進歩の中に一層明かに現はれそして結局は人類自身の意識せられたそして道德的な目論見にかはるのである。「從つて不一致、不都合な競争的利己、満足しない所有欲或はまた支配欲を自然に感謝しなければならぬ!。これ等がなければ人類中のすべてのすぐれた素質は永遠に開展せられずに眠るであらう。人間は一致を欲するが、自然は、何が人間の種に對してよいかをよりよく知つてをる。自然は不一致を欲する。相争ふ性向は、相互に否定しそして損ふことなく、開展しえなければならぬ。これは合則的の公民的合一に於て起る。そは恰も「一つの森の大木が丁度、一木は他木から空氣と太陽とを奪はうとすることによつて、互に、二木其他の木の上に高まらうしそしてそれによつて美はしい真直な生成をえるやうなものであり、然るに自由にそして互から離れてその枝をすきすきにのばすところの大木は不具で、ゆがみそして曲つて育つやうなものである。」

正しい國家組織の建設は人類が進

國家はその權力によつて支配するし、この權力は人間の手の中に存する。其故に完全に正しい國家組織は人間自身の中に正義の意向を前提し、そしてこの意向は更に概念の洞察と完成、

歩する近接に於て努力する目途である。

目途の到達への第二の制約。
(永遠の平和)

世界経験と人間知との豊富とを前提する。即ち遙かに進んだ進化の最もゆたかなそして最も遅い結果である全制約を前提とするのである。其故に正義的國家組織の實現はすべての史的課題の中で最も六かしいものであり、この課題の解決はその性質上最も遅いものである。かかる國家組織は、人類が進歩する近接に於て努力する目途である。(世界公民的目論見に於ける普通史の理念、立言四一六、全集、第五卷、二九七—三〇一頁)

目途の到達のためには第二の制約が必要である。諸國家が野蠻的自由の自然状態中に存しそしてその競争がなほ法的に規則立てられた範囲内に動くことなければ、最も完全な國家組織さへも不安である。戦が諸國家を分ちそして脅かすならば、如何なる國家も安全ではなく、同様に個人も野蠻な自由の状態中に存する。諸國家の争は好都合である。何となれば、それは諸國家をして、合則的状态を求めらるやうに餘儀なくするからである。即ち諸民族のアンフィクテオン同盟を求めらるやうに餘儀なくするからである。この同盟が戦をさけ、平和を安全にし、平和の持續を基礎づけ、そして正義をその世界公民的範囲に於て實現するのである。其故に永遠の平和の基礎づけなしには史的世界目的は可實行的でなく、そして正義が世界公民的状态にまで擴がらなければ、世界史自身は無計畫であり、そして合目的性は個人に於てのみ活動的であり、全體に於ては活動的ではない。この最後の状態が不可到達的であるならば、ルツソーは、彼が野蠻の状態を選ばなければ、間違つてはゐない。利己が支配する限り、上述の目途は不可到

達的であり、上述の目途は人類のために、それなしには世界中に何ものも善でない道德的意向から努力せられることを欲する。人は高度に文化づけられそして文明づけられることが出来るが、しかも内的生活の根本はすべての文化にも拘はらず粗野な利己である。何となれば、道德的陶冶が缺けるから。かかる、文化及び文明の脆い状態中に現在の世界が存するのである。といふのはそれには道義的執意が缺けてゐるから。(世界公民的目論見に於ける普通史の理念、立言七、全集、第四卷、三〇一—三〇四頁)

人類の中に正義の状態が最大の範囲に於て一致的になりえるといふ確信は「哲學的の千年説」として現はれる。この確信は基礎づけられるか又はこの千年説もまた單なる狂信であるかである。この一千年説が狂信でないならば、人が、我我はまた常にその目途から離れてをるにしてもその目途へ近接することを示しえねばならなかつたらう。人は、現代は過去に比すれば、そはなほ常にそこから離れてをるにしても、目途により近く來てをることを示しえなければならなかつたらう。そして人類の後にのこされた史的な道から、人類は進んでをることが著しく結論せられる。諸國家は既に、互に陶冶と力によつて勝らんことを競争し、公民的幸福のために必要なそして實行的な力に自由な遊戯場が開かれ、壓迫する鎖は外から及び内から解かれそして先入見の重荷は除かれた。世界史は啓蒙の時代に入つて、今やまた道義的認識の光が照り初めそして常により廣い範囲に人類の目途が明かとなることを希望すべき時である。人

が人間進化の後にのこされた道をこの視點の下に考へそして表現するならば、そこで世界史は哲學的に書かれるのである。歴史のかゝる哲學的目論見は可能である。かゝる目論見は過去から未來を明かにし、現在の經驗から目的の可到達性を證明しそしてそれによつて到達自身を促進する。この偉大な概念中にカントの「世界公民的目論見に於ける普遍史の理念」が存する。

世界目的の到達のため
の自己思
惟。
自己思惟の
第一の制約
としての啓
蒙。

カントは課題をおきそして解決を一つの目録の中に基礎づける。この目録は簡潔に次の諸立言を述べる。即ち、各素質は進化のために規定せられ、人間素質は種に於てのみ完全に進化せられえ、その力を開展しそして其故に分枝せねばならぬ。この争ふ競争は十分な安全性の中に於てのみ完全な妥當に達することが出来、この安全性を國家中にのみえる。最も安全な國家は法律國家であり、即ち、その自己の安全性は諸民族の平和によつて制約せられる正しい組織である。さて存在の保證はまた自己維持の衝動によつて要求せられるから、そこで、正義が最大の範圍に於て建設せられることは人間進化の自然的目的及び課題の下に屬する。しかし人間の素質の完成は單に本能的に起るべきではなくて、我々の本質との十分な一致に於て理性及び洞察によつて起るべきである。其故に世界目的の到達のために道德的意向及び認識が必然的であり、道德的認識は理想的又は哲學的な歴史觀察によつて促進せられそして獨立した思惟によつて基礎づけられるのであり、獨立した思惟の第一の制約は啓蒙の中に存する。こゝで我々は一つ

の問題に出遇ふ。この問題をカントは歴史哲學の彼の理念に直接に繼起せしめ、そしてその問題の答を問題の主題の中にとるのである。即ち「啓蒙とは何ぞや」である。(世界公民的目論見に於ける普遍史の理念、立言八、全集、第四卷、三〇六頁)

第二章 啓蒙の時代

第一節 啓蒙の本質

カントの課題中には、歴史の哲學を徹底せしめることは存しなかつたし、彼はただ歴史哲學の理念及び主題を彼の批判的の規矩に従つて確立しようとしたのである。三つの點があつて、それをカントはより一層高い規定へ高め、そしてそれから、人類の道がとる方向を明にすべきである。即ち、初め、目的及び現代。現代は啓蒙の時代として妥當する。其故に三つの歴史哲學の根據問題があつて、それをカントは取扱つた。即ち、人間史の推定せられた初め、人間史の必然的目的及び啓蒙の特質はどこに存するかである。其故にカントの「啓蒙とは何ぞや」といふ疑問の答」は論理學又は認識論への貢獻として見なされないので、歴史哲學的論文に屬しそして時間點及び目論見に従つてこの一群の一部分を形成する。(啓蒙とは何ぞやといふ疑問の答、一七八、四年、全集、第一卷、一〇九—一一八頁)

さてカントが啓蒙の本質を規定する如くに、それに従つてカントは、現代が如何なる史的形

三つの歴史
哲學的根據
問題。

自己思惟。

態に於てそして如何なる程度迄この概念を充たすかを判断するであらう。ひとりその名に値するすべての啓蒙の根本は自己思惟であり、自己の判断及び考究であつて、この點で啓蒙は根據から、我我が自己の判断によつて規定しないで、先入見又は他人の意見によつて支配せられるその状態とは矛盾するのである。思惟することは六かしい。何となればそれは努力と時間とを偵するからである。何ものも、我我の代りに思惟しそして我我の事件を心配すること技師や醫師その他の如き後見人を有つより容易きはない。何ものも未丁年より安樂なものはない。安樂への愛はやましいことであり、努力と労働への反意は恐怖及び臆病である。啓蒙は勇氣と奮發を要求するのであつて、この勇氣と奮發とをばやましいそして恐怖づける人間性質が好んで、求めるよりは避けるのである。先入見のくびきが精神をつなぐならば、人は、この状態は、人間の多くが苦しく感ずる權力によつてのみ強ひられそして維持せられると考へてはならぬ。むしろ精神はなれた、安樂なくびきを喜んで有ちそしてそれを全く壓迫する重荷としては感じないのである。「啓蒙は自ら責を負ふ未丁年からの人間の出發である。未丁年とは、他人の指導なしにその悟性を役立てることの出来ないことである。この未丁年は、その原因が悟性の缺陷に存しないので、他人の指導なく自己の指導を役立てる決断と勇氣との缺陷に存するならば、自ら責を負ふものである。従つて、敢て賢かれ (Sapere aude!)、勇敢なれ、汝の自己の悟性を役立てよ!

は啓蒙の格言である。(啓蒙とは何ぞやといふ疑問の答、全集、第一卷、一一一頁)

啓蒙の困難は内的及び外的の根據を有つ。

啓蒙への第一歩が要求する自己の知的努力から、啓蒙は六かしくそして其故に稀であること、従つて啓蒙の代辯者が知らせるやうに、其故に速かに且つ容易には決して啓蒙を有つことは出来ぬことが明かである。啓蒙は後見人の支配を終らしめるから、後見人は啓蒙を危険なものとして考へ、そして危険であると教へねばならぬ。さて後見人の意見は未丁年者の先入見であるから、そこで未丁年者は、啓蒙は墮落をもち來すと信ずる。「人間の甚だ大部分(その下に全女性に屬する)が丁年への歩みを、六かしい上にまた甚だ危険であると考へるのは、すでにその後見人が心配してをるのであつて、この後見人はそれ等の人々の監視をよく引受けてをるのである。」かくして啓蒙は、そのきざしが働くにしても、ひき下しそして根絶すべきであるといふ先入見が生ずる。大部分の人は啓蒙に反對するのである。後見人自身の中で或る自己思惟的な人々が、その後見權を止め、世界を教へそして啓蒙せしめようとするにしても、他の支配欲のある後見人には、群集をその先覺者にけしかけそしてそれによつて先覺者へ強ひてくびきの下に残すことは容易である。そしてかくして啓蒙の勞作は單に内的根據から六かしい許りでなく、また先入見の外的なそして公な力によつて甚だしく妨げられるのであつて、その結果啓蒙の仕事は甚だ徐々にそして次第に進歩することが出来るのである。啓蒙は革命の道をゆかない

で、改革の道をゆく。「革命によつて恐らくはげに、人格的暴虐制及び獲得欲求的又は支配欲求的
 壓制からの分離は起るかもしれないが、決して思惟様式の眞の改革は生じないで、新しい先入
 見が古い先入見と同様に無思慮な大部群集の指導帶として役立つであらう。」(啓蒙とは何ぞやといふ
 卷、一頁)

啓蒙は精神的の勇氣鼓舞であつて、男らしさよりも一層即席には作られない。啓蒙は自己思
 惟の中に存して、決して他人の意見の單なる承認及び隨順中には存しない、よし他人の意見が
 なほ自由な考であり又は啓蒙せられてあるにしても。人は自己の判断なしには啓蒙せられるこ
 とは出來ず、人は啓蒙せられてそして同時に無思惟であることは出來ない。啓蒙の主題の下に
 新しい先入見が無思惟の大衆を支配するならば、そこですべての眞の啓蒙の反對である未丁年
 が持續する。啓蒙は作られることは出來ないで、自己自身でのみつくること出來る。假面啓
 蒙は偽啓蒙であり、これを十八世紀は種々體驗したのであるが、カントは非難するしそして非
 難せねばならぬ。何となれば、カントには自己思惟が啓蒙の根本としてそして「敢て賢かれ！
 (Sapere aude!)」が啓蒙の格言として妥當するからである。さて自己思惟と自己啓蒙とは、妨
 げられずに起り、そして進歩するために、ただ唯一の制約、即ち思惟と公の思想交換との自由
 を要する。

自己思惟の
 制約として
 の思惟と思
 想交換との
 自由。

第二節 フリードリッヒの時代

カントはいふ「さてしかし余はすべての方面から、理窟をいふな！ といふ叫びをさく。將
 校はいふ、理窟をいはないで實行せよ！。大藏省の官吏はいふ、理窟をいはないで計算せよ！。
 僧侶はいふ、理窟をいはないで信ぜよ！。世界中の唯一人の主人のみがいふ、理窟をいへ、お
 前等のすきなだけそしてどんなことでもかまはずに、しかし從順であれ！」(啓蒙とは何ぞやといふ
 卷、一頁以下)。この表明を以て自由な意見發表の權利が許され、しかし同時に公民的及び政治的從順
 によつて制限せられる。上述の許容なしには啓蒙は不可能であり、この制限なしには國家は不
 可能である。両者が相提携しそして國家内に自由な思惟の權利が公に實行せられえらるならば、
 そこで啓蒙は單に個人的個體の認識状態に於てのみならず、時代として基礎づけられる。カン
 トはかかる時期を彼自身の祖國、即ちフリードリッヒ大王の下のプロシヤ國に於て認めるしそ
 して體驗する。

「啓蒙とは何ぞや」といふ問は今や次のやうに公式化せられねばならぬ。即ち、如何にして妨
 げられない思惟自由の權利又は公の批判と國家の犯しがたい秩序とは調和するか、又は換言す
 れば、如何にして、その理性を用ひる世界公民的權利が公民的義務の嚴密な充實と合一するか
 である。「自由の如何なる制限が啓蒙に障害とならずに、げに全く啓蒙を促進せしめるものであ

フリードリッ
 ヒ大王の
 時代。

如何にして
 理性を用ひ
 る世界公民
 的權利は、
 公民的義務
 の嚴密な充
 實と合一せ

られるか。

るか。余は答へる、その理性の公的使用は常に自由であらねばならず、そしてその使用がひとり人々の下に啓蒙を生ぜしめることが出来る。しかしその理性の私的使用はしばしば甚だ狭く制限せられてもよいのであるが。しかもそれによつて啓蒙の進歩を特に妨げてはならない。

(啓蒙とは何ぞやといふ疑問の答、全集第一巻、一一三頁)。かくして各人は法則的租税を支拂ふやうに義務づけられるが、それによつて誰も、税法の正義及び合目的性に關して彼の洞察に従つて公に判断することを妨げられない。かくして將校はその奉仕義務をきまりよく充たさねばならないが、同時に事柄を知る人として戦争組織の缺陷に關する彼の意見を公に發表することが出来る。同様に牧師はその職業上の作業範圍中では命ぜられた問答示教と教會的儀にと東縛せられたが、學識あるもの及び科學的神學者としては同時に、信仰眞理を考究し、教會組織を評價し、そして公にそれに関するその見解を表明するのは正しい。

職務は、職務の中に含まれる義務の最も厳格な充實を命ずるが、職務的限界外でその確信を表明することを妨げぬ。教會教師としての牧師に許されぬものは、學者としての彼に許されねばならぬ。即ち、彼がその職務に於て教へるやうに義務づけられるものを科學的論文に於て評價することは許されねばならぬ。法官にもまた彼の職務行動に於て法則を修正することは許されないが、學者としての彼には、法則を公に評價することが許されねばならぬ。それが如何なる

職務と批判。

種類のものにもせよ、法則の批判と公民的従順及び法則充實とは調和する。職務的作用範圍と科學的批判とは互に拒斥しあはないで、共に調和する。この様式で啓蒙と國家とは、互に損ひ合ふことなく、相互的促進をなすために相提携することが出来る。何となれば、法則の各批判は、法則を變じてよりよいものとしようといふ目的を有つてをり、かかる變化は時間を有つてを欲し、そして批判は、その結果に於て公の意見となるために時を要するからである。批判が公の意見となることが出来なければ、批判は効果なしに残りそしてその實踐的試みに堪へなかつたのである。正しい洞察が十分に熟しそして公的狀態が變ずる時間點に來る迄法則は力を有つのである。これが靜かな改革及び不斷の進化の道であつて、それによつてすべての暴力的な變轉が防がれるのである。

啓蒙の權利と職務上の義務の充實との間の最も六かしい軋轢は教會教師に關係する。何となれば、こゝでは個人的及び科學的確信は、職務自身が、それが眞にそして良心に合して實行せられるべきであるならば、要求する宗教的確信以外のものでありえないからである。ここでは、單なる受動的従順と機械的奉仕とによつて實行せられない義務が問題になる。そして牧師が彼の教會信仰に背きそしてこの信仰にもはや何らの眞理をも歸屬せしめえないならば、彼には、其の職を止めるより以外の道はない。しかし、ここではキリスト教信仰のやうな信仰が問題で

牧師の困難な立場。

あるから、自己思惟する研究者が宗教的真理の基礎づけ及び完成の様式に於て教會的信仰法典の傳承せられた形式と一致しないにしても、キリスト教的信仰の真理は肯定せられそして確持せられるであらう。自己思惟する研究者は職業義務の充實がその下で苦しめない限り、彼の科學的確信を命ぜられた教義に合一せしめることが出来るであらう。

カントが事柄を見るやうに、しかし有職者の活動性の思索家及び研究者の活動性に關係するのは、恰も政治的作用範圍が世界主義的作用範圍に關係し、公民が世界公民に關係するやうなものである。文書的な言葉によつて全科學的世界の前に取扱はれる真理は無制限のそして最高の公論の特質を有つが、法則的に命令せられた教義は或る範圍に對してのみ規定せられそして其故に限られた範圍にのみ妥當する。この考へ方から、カントは何故に研究者の理性使用を公的のものとして、職務的教師の理性使用を私的のものとして示すかが明かとなる。然るに普通には逆の示しが妥當するのであつて、それに従へば制裁せられる教師は公的として、學者の見解は私的としてよばれるのである。カントは彼の規定にあつて先づ以て牧師を眼中におき、牧師をカントはプロテスタントの様式に従つて世界教會の機關としてではなく一團體の教師として見做すのである。「任命せられた教師が自己の理性に就いてその團體の前になす使用は單に私的使用である。」といふわけは、この團體はなほ甚だ大きい集合であるにしても、常にた

公的理性使用及び私的理性使用。

だ内輪の集合であるから。そして理性使用に關して教師は僧侶として自由ではなくそしてまた自由でありえない。何となれば、彼は他人の命令を實行するから。これに反して、評論家として眞の公衆に即ち世界に語るところの學者としては、其故に僧侶はその理性の公的使用に於て、自己の眞の理性を役立ててそしてその眞の人格に於て語ることの出来る、制限せられない自由を享樂する。何となれば、民族の後見人(僧侶的事物に於ける)自身が更に未丁年であるべきことは不合理であり、この不合理は諸不合理を永遠ならしめることとなるからである。(啓蒙とは何ぞの答、全集、第一卷、一一四—一一五頁)

この不合理のために人は信仰法典の不變性を決議せねばならなかつたしそして後見人自身を信條の文字へ束縛せねばならなかつたのであつて、この束縛によつて人間の未丁年は永遠にせられそして啓蒙は單に現在に對してのみならず、すべての將來に對しても妨げられるであらう。宗教的信仰強迫はすべての啓蒙の反對である。宗教的信仰強迫を年々續く世界状態となす事は世界状態から發生の可能性を奪ひそして後世を精神的奴隸として誤判するのである。「余はいふ、そは全く不可能である。永遠にすべてのより廣い啓蒙を人類から抑制するために結ばれた契約は全然無であり、そしてこの契約はまた最後の權力、帝國議會及び堂々たる平和條約によつて是認せられるべきであつた。一時代は次の時代を、その認識を擡げ、誤りから純化しそし

宗教的信仰強迫及び啓蒙。

宗教的啓蒙の制約としての宗教的寛容。

て一般に啓蒙においてより遠く進むことが不可能とならねばならぬやうな状態の中へおくやうに束縛せられることは出来ないしそしてそれで害はれることは出来ない。それは人間性質に反對する犯罪であつたらうし、人間性質の根源的規定は實にこの進歩の中に存するのである。そして従つて後の時代は、上述の決議を、無權能の及びきまぐれの様式と考へて、非難するのは正當である。「人はげにその人格に對してそしてまた次にただ或る時期に、知るべき責任のあるものに啓蒙をおしつけることが出来る。しかし啓蒙を斷念することは、そが彼の人格に對しては勿論、彼の後裔に對しては一層多く、人類の神聖な權利を犯しそして踏みじることである。しかし一度たりとも一民族が自己自身の上に決心しえないことを帝王は民族の上に決心することは出来ない。何となれば、帝王の立法態度は丁度、彼が全民族意志を彼の意志に合一することに存するからである。」(啓蒙とは何ぞやといふ疑問の答、全集、第一卷、一一五―一一六頁)

宗教的啓蒙即ち、信仰眞理の考究のための自己の理性の使用は、すべての啓蒙の根本である。國家權力をして信仰強迫に對立せしめその支配を終らしめる宗教的寛容は、宗教的啓蒙を根ざさしめそして進化せしめざる制約である。宗教的事柄に於ける寛容を行政者の義務として認めそして實行した第一の君主はフリードリッヒ大王である。彼の思惟様式は更に遠くゆく。「王は彼の立法に關してさへ彼の臣民に、彼等の自己の理性に就いて公的使用をなしそして立法の

啓蒙せられた時代及び啓蒙の時代。

ヘルデルの歴史哲學的論文。

よりよい作成に關する彼等の思想を、すでに與へられた立法の心おきない批判を以てさへ、世界に公にすることを許しても何等の危険はないといふことを洞察する。「自ら啓蒙せられそしてその權力を安全と見て、彼は自由國さへも敢てしえないことをいふことが出来る。「理窟をいへ、お前等のすきなだけそして何でもかまはずに、しかし従順であれ。」(啓蒙とは何ぞやといふ疑問の答、全集、第一卷、一一七―一一八頁)

人間が機械以上のものとして自由な思惟に従つて行動する状態が現はれるやうになれば、その時は時代自身が啓蒙せられる。現代の人類はなほその高處に立たないで、その初めにやつと立つのである。我々は啓蒙せられた時代の中に住まないがけに啓蒙の時代に住む。ここに啓蒙の時代とはフリードリッヒの世紀である。(啓蒙とは何ぞやといふ疑問の答、全集、第一卷、一一七頁)

第三章 カント及びヘルデル

カントの「世界公民的目論見に於ける普遍史の理念」が現はれると同年にヘルデルは彼の有名な作「人間歴史の哲學への理念」を公にする。ヘルデルはカントの初めの生徒であるが、今や歴史の哲學の大課題の解決に於て不隨意に先生と争ふ。この作はカントに呼びかけるやうに來た。そして高度にカントの注意を引かねばならなかつた。カントは、この勞作を彼自身によつてあかれた課題と比較し、ヘルデルの歴史哲學的視點を彼の歴史哲學的視點と比較しそして

ヘルデルの論文の長所及び短所。

兩者の特質描寫のために現存の差異を公に説明する必要があつた。この目論見に於てカントはヘルデルの理念の二つの最初の部分に關する評論を書いた。(全集、第四卷、三、一三三—一三三頁)
ヘルデルの偉大な著作家的才能、雄辯な表現、包括的な、しばしば天才の様式に於て結構せられた見方、特に彼の神學の見地に依存しない思惟様式をすべて承認して、しかもカントはこの哲學的視點の弱點と不確實とを見ぬかねばならなかつたし、根據的な及びよく考究せられた概念の缺乏、一表象から他表象への飛躍、あまりに急ぎすぎる、しばしばあまりにはげしい、考の足りぬ比論と推論とを見ぬかねばならなかつた。

第一節 ヘルデルの段階領域

事柄の上の爭議を明かにするために、我我は兩歴史哲學的視點の差異を一層よくつかまう。カントはこの批判的比較の關心のみを有つた。ヘルデルの表象様式は獨斷的のものであつて、更によくいへばライブニッツの考へ方であつて、それが歴史へ適用せられたのである。ヘルデルとカントとの間には理性批判が存する。カントが天の自然史を書いた時に、人類の解釋を現はしたが、この考はヘルデルの哲學的歴史觀が存する理念に親しい關係のあるものであつた。今やカントはかかる表象様式から批判的時期の間隙のために離れてしまつた。かつてカントになほ許された假定として現はれたものは今や彼には完全に不可能な假定として妥當する。

ヘルデルの考はライブニッツの考に近い。

段階領域説。

ヘルデルの直觀様式はその要素に於てライブニッツの形而上學の様式に従つて自然哲學的であり、また歴史を彼は道德的より以上に生理學的に説き、歴史はヘルデルには人間のより高い自然史以上に現はれる。何となれば、自由史以上に現はれるからである。カントの視點をなしそして特質づける丁度この概念がヘルデルにあつては全然缺けてをる。全世界は段階領域であり、物體の可見的領域、組織する力の不可見的領域である。地球は世界物體中中間の場所を占め、人間は世界住民中中間の位置を占め、世界物體とその住民との間には比論が存する。人間は自ら本質の段階領域中で中間創造物であり、人間中に地上の自然はその最盛に達し、その最高の進化段階に達するのであつて、その段階の彼岸に於てはより高い精靈の世界が初まる。かくして人間は自らの中には二つの世界を合一するのであつて、下位の秩序の世界を完成すればそこでより高い秩序の世界を初めるのである。人間はいはば世界の綱領のやうなものであり、小宇宙である。この思想中に單子論の根據特徴を認めないものがあらうか。

第二節 誤つた假説及び比論。(モスカチ)

人間の規定を認めるために我我は人間の自然的制約及び前段階を洞察せねばならぬ。人間は地上創造物の花である。人は人間の存在の根本をその暗い深みにまで追はねばならぬ。地球の發生、陶冶及び歴史、地球の球體及び黃道、礦物、植物及動物の中における地上の組織、礦物の

ヘルデルの端正な形態の假説。

中に於ける形成力から植物中の衝動力へ、動物に於ける感覺力へ、人間に於ける思惟力への創造物の高上する系列。これが歴史的人間生活の前制約である。思惟力又は理性もまた端正な形態に於てその有機的制約を有つので、この形態はいはば心靈の標識であり、この標識からヘルデルは人道のすべての特徴を展開せしめようとした。理性のかかる導來がカントには前提となつてはならなかつたのである。端正な形態が人間を理性的になしたか又はむしろ理性の要求が人間の構造を變化しそして建設しなかつたかどうか、一般に自然は人間中に端正な形態を欲したかどうか問題である。

イタリヤの解剖學者モスカチはアカデミーの講演に於て反對を説明しようとしそして、有機的な不幸状態の一群特に人間の誕生に對する不幸状態は端正な形態から生ずること、人間の動物的性質は四肢的であること、そして人間はその性質の本能に反して立つたのであることを示した。カントはモスカチの論文「動物と人間との構造の區別に就いて」といふ論文をヘルデルの本を偶然に受けとつた以前に受けとつてゐた。カントはこの本に關して評價して終りにつけ加へる。「我々のイタリヤの醫師のこの立言は甚しく逆説として見えるか知れないが、しかもこの立言は敏感なそして哲學的な解剖學者の手に於てほとんど十分な確實性を有つ。」モスカチの見解に關するかかる判断の後にカントにはヘルデルが端正な人間形態を重んじすぎとして、

ヘルデルの
假説に對する
モスカチ
の反對證
明。

ヘルデルは
比論の恰當
を有つ。

變態の比論
に基づく不
死性信仰。

この形態から理性自身を導き來らうとしつつ、根據と結果とを混同したことは不合理に現はれねばならなかつた。(モスカチの論文のカント評、Königsb. gel. u. pol. Zeitungen. 1771. St. 67. d. 23. August.)

地上の創造物の段階領域は同時にその親縁を含みそしてそれで比較と比論とへの豊富な達視を開くのであつて、この比較と比論とにヘルデルは特別の偏愛を以て従ふのである。カントはヘルデルのこの特性を「比論に於ける恰當」、「長く十分に止まらぬ甚だ包括的な見方」として示す。ヘルデルは、人間を地上の創造物の花とよび、創造の花の冠とよぶことを好んだし、この姿を更に遠くしばしばくりかへされた人間形態と植物の構造との比較に於て徹底せしめた。未來の規定はただ信仰的に豫示せられる。人間は、死後より高い世界物體に住むより高い本質の秩序の中へうつりゆくやうに規定せられる。不死性への信仰は變態の思想の上に基づく。不死性に對しては、我々がただ推察するが見ない心靈の不可見的世界からは全く證明根據はないが、可見的世界の比論からの證明がある。即ち、動物の變態との類似性である。あをむしから蝶が出来るやうに、人間の地上の生活から未來のより高い生活が生ずる。しかし人が甚だしばしば不死性信仰を維持せしめようとしたこの比論はほとんど維持しがたい。動物の生活に於ては死に再生がつづかないで再生は蛹の状態につづく。人間の生活に於ては死につづくべきであ