

倫理學の對象としての道德的價值判斷の性質に就て

世 良 壽 男

一

倫理學は普通意志又は行爲の學と稱せられてゐる。然しこの意志又は行爲が倫理學の對象となるとは如何なる意味であらうか。意志又は行爲が倫理學の對象となるのは、決して單なる意志又は行爲としてではない。單なる意志又は行爲は、心理學や社會學の對象とはなり得るかも知れぬが、然し倫理學の對象となることは出來ぬ。倫理學の對象となり得るのは、それが自からの中に道德的意味を含んでゐるからである。換言すれば、リッケルトの所謂倫理的意味、形象 (ethisches Sinngebilde) を指示してゐるからである。それ故に、意志、行爲の動作そのものが倫理學の對象となるのではない。動作そのものに於ける内在的意味が對象となるのである。勿論意志とか行爲とかをはなれて倫理的意味とか善自體とかいふ如きものは考へ得られないかもしれない。善の善たるはそれが意志の對象となり得るからである。意志せられな

い善は善ではない、とも考へられるであらう。然し善が意志によつて成立するとは如何なる意味であらうか。若しこれをば善が唯吾人の個人的意欲によつて成立すると考ふるならば、道德は單に個人的氣隨に依存し、その普遍妥當性、従つて道德的行爲の價値の絶對性といふものは全く空虚のものとなつしやうであらう。それ故に若し吾人にして、道德をば單なる氣隨のものとなさずして、その普通妥當性、それの絶對的價値を確信するならば、従て又倫理學に對して強固なる學的基礎を與へんとするならば、吾人は如何にしても道德的善をば吾人の個人的意欲に對してどこまでも、獨立的のものとして考へなければならぬ。倫理學が單なる意志、行爲の心理學又は社會學でなくして、善の學 (Lehre vom Guten) 又は、人間行爲の價値の學 (Wissenschaft vom Werte des menschlichen Handelns) と稱せられるのもこれが爲めでなければならぬ。かのモアーやラッセル等新實在論の立脚地に立てる人々が、倫理學をば單に實踐的教科にあらずして、『それ自身善であるところのもの』の研究 (the study of what is good on its own account) であるとなし、従つて倫理學の目的は實踐 (practice) そのものではなくして、實踐に關する命題 (propositions about practice) の確立及びその基礎付けでなければならぬ、となしたのも、他の學に對する倫理學の理論的獨立を主張したものでなければならぬ。

らぬ。(Russell, *Philosophical Essays: The Element of Ethics*, p. 14) ラ、セルによれば、吾人は、吾人が或る事物を單に手段としてにあらざして、それ自身に善であるといふ場合に、その物に對して、吾人の意見とか希望とかより全く獨立した性質を歸する、といふことに注意することが重要である。吾人は動もすれば倫理的撰擇 (ethical preference) は單なる趣味 (taste) の上のことに過ぎない。若し甲が或ることを善とし、乙が或ることを惡とするならば、吾人がこれに對して言ひ得ることは、それは甲には善であつて、乙には惡である、といふことに過ぎないと考へてゐるが、然し道德的撰擇は、かく單に趣味的のものに過ぎないであらうか。これ等の趣味をば更らに一層高い階段よりして批判し得る道德的眞理が存せぬであらうか。即ち甲が或るものを善とし、乙がこれを惡とするならば、彼等の何れか一方が誤つてゐると言ひ得ぬであらうか。若し道德をば單に個人的趣味とか意見とかに依存するものとせば、甲が或るものを善として、それの普遍妥當性を要求し、乙がそれを惡として拒否することは全く無意義であらう。即ち、これは、甲が「自分は、pigeon pie を食つてゐる」と言つた場合に、「それは誤りである。何ほとなれば自分は何物をも食つてゐないから」と言ふのと同様であらう。それ故に善惡の標準としての道德的眞理は、決して個人的趣味や意見の中に求むべきではな

い。こは、かの圓とか四角とかが吾人の趣味意見をはなれて存する如くに、獨立的に存在してゐなければならぬ。(Ib., p. 10-11)次にモアによれば、或物を善と考ふることは、それを擇ぶこと又は嘉納することであり、而て吾人がかく擇び、かく嘉納する場合に、その中に吾人が善を考へてゐるといふことは事實であらう。然しながら、假令かく善と考ふることと、擇ぶことが同一であるとするも、吾人が善きことを考ふる場合に吾人が考ふるところのものは吾人が擇ぶことである。といふことは眞ではない。即ち吾人が考ふるところのその物の善は、それに對する吾人の撰擇と同一ではない。吾人が或る考へを有するや否やは一つの問題で、吾人が考ふるところのものが眞であるや否やは他の問題である。吾人が或る事物を擇ぶといふ事實は、その事物が善であることを示さない。(Moer, Principia Ethica, P. 131—2)然しながら、かく意欲の作用より全く獨立したる善そのものとは、果して如何なるものであらうか。こはかの判断の意味が判断作用そのものに對して超越的であり、美の對象が鑑賞作用より獨立すると同じ意味に於て獨立的たることが出来るであらうか。判断に於て、これをば眞として妥當ならしむるところのものは、その作用ではなくして、むしろ超越的意味を内在的にふくむところの客觀的内容でなければならず、又吾人の鑑賞作用

をはなれて、藝術品そのものの中に、吾人は美の本質を捉へることが出来る。然るに道德的行爲に於て、眞に倫理的意味形象を含めるものは、決してその客觀的内容ではなくして意志の主觀的態度でなければならぬ。道德的行爲の内容即ち意志の結果は、命題が眞であるとか、藝術品が美であるとか云ふ意味では決して倫理的ではない。若し意志の内容又は結果が直ちに倫理的意味を有し得るものならば、かのリッケルトが言ふやうに『常に惡を欲し、却つて常に善を爲す、かの力の一部』(Goethe, Faust, I, S. 31) と自から稱するところのメフィストフェレスは、道德的原理の權化でなければならぬであらう。即ち行爲をして道德的たらしむるところのものは、意志の内容又は結果ではなくして、意志の作用にある。意志の作用そのものが倫理的意味を有つと言はなければならぬ。而て此の作用と結合せる道德的意味は、やがて吾人に對して、道德的、當爲(sittliches Sollen)として現はれて來るのである。一方吾人の行爲の規範となり、他方吾人を強要して道德的義務を全うせしむるものは、此の内在的なる道德的當爲に外ならないのである。かのカントが倫理學をば『依つて、以て、すべてが、生起すべし、善の法則』の學となし(Kant, Grundl. z. Met. d. Sit., S. 14)その後多くの人々によりて、倫理學が當爲の學(Lehre vom Sollen)と定義せらるるに至つたのは、全く當然のこと

あると言はなければならぬ。即ち倫理學の中心概念を形造くるところのものはこの道徳的當爲であり、而してこれが倫理學の眞の對象でなければならぬと思ふ。

二

今倫理學の對象をば、以上の如く、道徳的當爲であると假定し、ここに問題となるのは、此の如き道徳的當爲は、如何にして、又、如何なる意味に於て倫理學の對象として可能であらうか、又それは如何にして探究せらるべきであらうか、と言ふことである。先づ道徳的當爲は、前述の如く、それが當爲である限り、それは、あるべき筈のもの、(was sein soll)であつて、あるところのもの、(was ist)ではない。換言すれば、それは、あるところの物、(was nicht ist)でなければならぬ。然し、あらゆるところのもの、即ち現實に於て何等の實在性をも有しないものが、如何にして學の對象となることが出来るであらうか。此の如きものは、或は詩歌の對象となり得るかも知れぬが、倫理學の對象とはなり得ぬではなからうか。然しながら、此の如き疑問は、コーエンの言ふ如く、もとより、當爲なる語の不明確と、實在と存在との混同と、探究てふ語の曖昧より生じたものでなければならぬ。先づ、吾々に對しては、この道徳的當爲が、果して存在するや否や、といふこと

は、決して問題となることは山來ぬ。道德的當爲は、道德そのものによつて立つ根據である。この當爲の否定は、やがて道德そのものの否定であり、善惡に關するすべての判斷の拒否である。苟くも道德について何等かの立言をなす以上は、何等かの意味に於てこの當爲を認めあるものである。當爲の否定をば道德的に妥當であると主張するところの道德説は、それ自身一つの當爲を立してゐると言はなければならぬ。當爲の實在といふことは、倫理學に於て、必然的に認めなければならぬ避くべからざる根本假定でなければならぬ。次に、吾人は當爲の實在といふ場合に、實在(Sein)と存在(Dasein)との意味を混同してはならぬ。存在とは、コレーンの言ふやうに、思惟の範疇の統一に於て、即ち法則に於て成立するところの實在である、然し思惟の範疇に於て成立するところの實在は、實在のすべてではない。吾人は更らに、情意の範疇に於て成立するところの他の實在をも考ふことが出来る。即ち存在の實在(Sein des Daseins)に對して吾人は、當爲の實在(Sein des Sollens)をば充分想定することが出来なければならぬ。而してこの當爲の實在といふことの意味は、吾人が實在の探究(Erforschen des Seins)といふことの意味をば考ふる場合に、一層明らかになつて來るであらう。普通、實在の探究とは、發見せられ叙述せらるべき所與(das Gegebene)に關係

してゐるやうに考へられるが然し認識論的には實在の探究とは、即ち實在の規定(Bestimmung des Seins)又は實在の生産(Erzeugung des Seins)を意味しなければならぬ。即ち規定、整序構成等のこの意味に於て、實在とは、やがて、未來の實在(Sein der Zukunft)又は問題の實在(Sein der Aufgabe)従つて當爲(Sollen)であると考へることが出来るのである。それ故に當爲が實在するといふ意味は、決して單にあらざるものが實在するといふ意味ではなくして、規定せらるべきもの、生産せらるべきもの、解決せらるべきものが實在するといふ意味に外ならない。虚無が實在するといふのではない問題が實在するといふ意味である。従つて、當爲とは、實在しなければならぬもの(das Sein-sollen)又はあるべきものの實在(das Sollen-sein)であり而してこの限りに於て、それはよし存在の實在(Sein des Daseins)ではなうにしてもどこまでも一種の實在でなければならぬ。否、存在の實在は、それが實在である限りに於て、これは當爲の實在に依存してゐなければならぬ。『實在なければ當爲なし』(Ohne Sein kein Sollen)當爲は、唯だに實在であるのみならず、實在の概念を外にしては、これは全く考ふことの出来ない概念であると言はなければならぬ。(Colten Kants Begründung der Ethik, S. 137-8)

然しながら此の如く、當爲の實在は、あるところのもの、實在即ち現實としての存

在の實在ではなくして、あるべき筈のものの實在、即ち未來の實在、問題の實在、理念の實在であると言ふことは、單に、未來に於て現實となり、解決せられて存在となり、發展して事實となるといふ如き意味に止まるものではない。これは現實に對しては目的となり、存在に對しては根源の原理となり、事實に對しては規範となるものの實在といふことに外ならない。即ち存在に對して、その成立の根據と、意義と、價值とを與ふるものは實にこの當爲の實在であると言はなければならぬ。然らば此くの如く、存在でなくして問題であり、事實でなくして理念であり、規範であるところの當爲の探究は、果して如何なる方法によりて可能であらうか。

今吾々の目指すところの道德的當爲が、かの當爲をば、單に吾人の實踐的生活の中にあらはれ來る事實と見て、この當爲の事實的妥當性を指摘し、その起源、發達及法則を明らかにすることのみを目的とする發生的方法 (genetische Methode) によりて探究することの出來ないのは言ふまでもないことであらう。發生的見方に於ては、當爲は、唯だ吾人の意志生活の發展の中に形成せられ、且つこれの中に妥當するといふ意味を有するに過ぎない。然しながら、妥當するといふことが此の如く、單に、事實上、或るものが是認せられる、又はそれが事實上の規定原理である、といふことを意味する

のみであるならば、この當爲は、唯だ、事實上、個人的に、又偶然的に、妥當するのみであつて、凡ての人に、凡ての時に於て妥當するものではない。かくて、道德の絶對性、普遍妥當性といふことは、全く理解することが出来なくなるであらう。加之、此の如き發生的方法のみによりて成立せる倫理學は、果して如何なるものであらうか。そのうち、建つるところの道德的法則が、たゞに、人性學的又は生物學的の因果的法則であるばかりでなく、それがどこまでも倫理學たらんと欲する結果、道德的意識及び行爲の説明のみならず、その標準をも、その人性學的及生物學的的法則によりて與へんとし、かくして、自然科學的目的以上に逸出して、同時に、價值の見地 (Wertgesichtspunkt) をもとらんとするに至るのである。而かも、この價值の見地は、これに於ては、生活そのものの事實による外はない。かくて、自然的法則と道德的法則、事實と價值、原因と動機との間の區別は、全く閉却せられ、事實それ自からが、又は實用それ自からが、道德的價值の全體として妥當するに至り、従つて、個人的快樂說又は功利說が、この立脚地の當然の歸結でなければならぬ。而て此の如き倫理學は、全く結果の倫理學であつて、嚴密な意味に於て、道德的意味を有せず、かのキンデルバンドの所謂善惡の彼岸の倫理學 (Ethik jenseits von Gut und Böse) であると言はなければならぬ。(Windelband, Wille zur Wahrheit)

それ故に吾々が今道德的當爲の探究に於てとり得る方法はこの當爲をば、かの發生的方法に於ける如く、單に事實的見地よりして考察せずして、これを目的論的立脚地より眺め、若し吾人にして道德の實在性を確信し、その普遍妥當性を認むるならば、此の如き道德の依つて立つ道德的當爲は果して如何なるものであるべきかを規定し行くか、或は、發生的方法の目指す事實とか起源とかを一層深く解し、道德的意識の事實をば、單に時間的起源に於てにあらざして、その成立の具體的根源に還へして、そのの原本的の相を捉へんとするかであらう。カントやキンデルバンド等のとつた目的論的批評法 (teleologisch-kritische Methode) は前者に屬し、フイヒテの所謂發生的認識 (genealogische Erkenntnis) フッサールの現象學的還元の方法 (Methode phänomenologischer Reduktion) ナトルプの再構成の方法 (Methode der Rekonstruktion) 等は後者に屬するものと思ふ。然しながらこれ等二つの方法は必ずしもその根本に於て異つてゐるものではないであらう。即ち『凡ての自然的探究方法の本質に屬するところの認識制限を除去し、又それに特有なる偏頗なる見方を轉向し、かくして終に先驗的に純化せられたる現象の自由なる境地を獲得せんとする』フッサールの現象學的方法は、Husserl,

Idear, S. 6) 吾人の意志の根柢に、そのよつて立つ先驗的根據を確信し、この意志をば論理的に分析し、凡べての經驗的質料を捨象し行きて、その純粹形式を求め、かくして意志をば、その對象との關係に於てにあらざして、自己自からの上に向けられたる意志の關係又は、その形式が同時にその内容となれる如き意志の關係に於て見んとする批評法とは、同一の歸結を有するものと考へることが出来る。かの連續性の法則に従ひ、根源の原理に導かれ、意志活動の最深最奥の純粹の相を捉へ、その發展の意味を明らかにせんとする、コーエン所謂純粹性の方法 (Methode der Reinheit) は、全くカントの批評法より出發して、フッサールの現象學的方法に歸着せるものと言はなければならぬ。之を要するに、道德的當爲の探究は、どこまでも當爲の規定であり、生産である。吾人は今この道德的當爲の探究に於て、充分に事實の問題と價值の問題とを峻別し、この道德的當爲の現象としての道德的價值意識そのものをば深く反省して、その成立の根據と條件とを明らかにし、その純粹なる原本的の相と意味とを捉ふることを努めなければならぬ。即ち如何にして、道德的評價一般は可能なるか、といふことが、倫理學に於ける最初の重要問題でなければならぬと思ふ。

三

さて、道德的評價は一般に『Aは、あるべき筈のものである』(A ist wie es sein soll)又は『Aは善である』(A ist gut)と云ふ價值判斷(Bewertung)として表はされ、而て所謂判斷(Urteil)即ち『AはBである』(A ist B)よりして區別せられる。今此の判斷と價值判斷との性質及び關係をば始めて明確に意識し、これが規定を試みたのは、かのケンデルバンドであると稱せられてゐる。彼れによれば、判斷は、『二個の表象内容の相屬』(Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte)を示し、價值判斷は『表象せられたる對象に對する評價意識の關係』(Verhältnis des beurteilenden Bewusstseins zu dem vorgestellten Gegenstande)を表はす。即ち前者にありては、常に一定の表象即ち主辭が、他の一定の表象即ち賓辭に對して、種々の判斷形式に隨ひて種々の關係に於て考へられる、といふことが示されるに對し、後者に於ては充分に表象せられ、認知せられたと豫想せらるるところの對象、即ち價值判斷の主辭に對して、價值判斷の賓辭が附加せられるのである。而かもこの賓辭が附加せらるることによりて、その主辭に對する認識は、毫も擴張せられず、唯だ是認(Billigung)又は否認(Missbilligung)の感情が表はされ、かくして、これにより

て、評價意識は、表象せられたる對象に關係し來るのである。それ故に、かの判斷の賓辭が、性質活動狀態、關係等の種概念であるに對し、價值判斷の賓辭は、同意(Befall)又は不同意(Misfall)の發表である。従つて、こは、評價意識に於て、目的に適應するや否や、といふ限りに於てのみ意味を有するのである。即ち價值判斷は、常に評價意識の對象に對する態度を表はし、従つて、こは、是認又は否認、同意又は不同意といふ撰擇的形式(alternative Form)に於て現はれる。而て、ここに、價值判斷が判斷より區別せらるべき特異點が存するのである。(Windelband, Prähudien, I. S. 29-31.)

然しながら、判斷と價值判斷との區別をば、右の如くに考ふれば、同時に、此の兩者が根本的に異なるものでなくして、互に密接なる關係を有するものであることが考へられるであらう。元來判斷は、その形式上よりいへば、固より、表象内容の相屬といふことに外ならないであらうが、然しその内容よりいへば、こは、全く、連想の自然法的必然性以上に出づるところの眞理價值(Wahrheitswert)に關係してゐる。即ちこれに於ては、眞僞が主張せられ従つて肯定又は否定せられる。而してこの肯定又は否定は、やがて是認又は否認の主觀的態度の發表に外ならないのである。即ち『AはBである』といふ肯定判斷(Behauptendes Urteil)は、A及びBなる表象が此の如き仕方にて結

合せらるる判断は眞として妥當せねばならぬ、といふことを含み、又『AはBでない』といふ否定判断 (verneinendes Urteil) は、AがBであるといふ關係が偽として認められなければならぬ、といふ要求を表はせるものである。キンデルバンドは、判断と價值判断との共同的性質を認めながら、而かも、どこまでもこれを區別せんとするより、『AはBである』は、もはや純粹なる理論判断ではなくして、こは既に、價值判断に移つて行つたものである。單なる表象内容の相屬としての純粹の理論的判断は、問ひ (Frage) 又は疑問的判断 (problematisches Urteil) でなければならぬといふが、然し理論的判断を此くの如くに限局することは、果して正當であらうか。元來、この問ひ、又は疑問的判断とて、それがどこまでも一つの判断として解せらるる爲めには、そこに主觀の批評的態度がないといふことは出来ぬであらう。即ちこの問ひ又は疑問的判断は、單なる可能性の假定ではなくして、その綜合が、可能性の範疇によりて表はされたる判断である、と解しなければならぬ。單なる可能性の假定は判断ではない。これが問ひ又は疑問的判断となるには、この假定に對して更らに何等か主觀の態度が加はらなければならぬ。それ故に、キンデルバンドは、ブルルディエンに於ても、『凡ての認識の命題は判断と價值判断との結合をば既に包有してゐる』(Prüfung, I., S. 32) と云ひ、而て其

の後に公にせる『範疇の體系』(System der Kategorien)に於ては『判断は、これ等種々なる内容の結合が、妥當すべきであるや否やについて決定する』(S. 46)と云ひ、又『真理にまでの意志』(Wille zur Wahrheit)に於ては、『認識機能としての判断は、表象せられたる内容の肯定又は否定である、認容又は拒斥である。然るに此の認容又は拒斥は、已に單なる關係的表象作用の過程ではなくして、意志の過程である。』(S. 30)となし、而てかの『哲學入門』(Einführung in die Philosophie)に於ては、『判断は、ただに表象をば相互に結合するのみならず、一方この表象結合をば、妥當又は眞なる結合として主張し、而て他方、否定的判断に於ては、これを僞なる結合として拒斥することである。』(S. 196)と云ひて、明らかに判断に於ける主觀の態度を認め、從うて、判断の價值判断に對する結合を認めらる。

然し、此の如く、判断と價值判断とが何れも主辭と賓辭との結合、及び是認又は否認としての主觀の態度によりて成立するが爲めに、直ちにこの兩者を同一視することは正當でないであらう。即ちかの、シグワルトが、キンデルバンドの主張を批評して言つた様に、個々の表象結合が、眞理といふ一般的目的によりて規定せられて行くといふ理由のみによりて、直ちに個々の場合々に於ける肯定又は否定が、價值判断に於け

る如く、實踐的態度であり、又は情意の反動であつて決して理論的活動でないと言ふことは出來ぬであらう。即ち余が眞理を認識せんと欲するが故に、換言すれば判断は、知らんと欲すること (Wissen-Wollen) 又は眞理に、までの意志 (Wille zur Wahrheit) によりてのみ成立するが故に、判断は同時に意志的活動であると云ふことは出來ぬ。従つて純粹の客觀的判断と、目的に關する價值判断とは、少くとも、その内容に關しては、どこまでもこれを區別しなければならぬであらう。それ故にキンデルバンドも『哲學入門』に於て、『判断に於ては、主辭と賓辭との關係は、意識に理論的に存在するところの二つの内容の關係として考へられる。従ふて、この關係は、内容に屬するものとして、是認めせらるるか又は拒否せられるかである。之に反して價值判断にありては、何等理論的意識内容を意味せずして、唯だ主辭に對して承認又は排斥せらるべき目的又は價值に對する關係を意味する』(251) と言つて兩者に於ける理論的と實踐的との區別を認めてゐる。然しこの理論的と實踐的、即眞と善とは果して如何なる關係に於て立てるものであらうか。勿論この兩者は、どこまでも同格的關係として價值意識一般といふ如きものの根據の上に立てるものと考ふることも出來るであらう。然しこの價值意識一般とは如何なるものであらうか。價值は何等かの意味に於て

てその相對すべき主觀を豫想するものではなからうか。價值は素よりこれを認むる主觀よりして獨立してゐるのであらうか、然しこれを要求し創造する主觀よりして獨立的たることが出来るであらうか。即ち要求せられず創造せられざる價值自體といふ如きものが果して實在し得るであらうか。而てかの認むる主觀はよし、理論的なりとするも創造する主觀は、もはや理論的以上のものではなからうか。シグワルトは、判斷が價值判斷に移り行くといふよりも、却つて、價值判斷は、それ自から眞又は偽たり得るところの判斷である。即ち『日光は余に對して快適である』といふ價值判斷は、『日光が余に對して愉快の感情を起さしめる』といふ單なる事實の是認である。暖さの快適は、情感し意欲する人間の反動ではあるが、日光が快適であるといふこの判斷そのものは、決して感情でも意欲でもなく、思惟の機能 (Funktion des Denkens) でなければならぬ (Sigwart, Logik, S. 162) といふが、然し全然情意の要素をはなれて此くの如き思惟の機能はよく可能であらうか。日光が快適である、といふのは、單なる思惟の機能ではなくして、却つて思惟の衣をつけたる情意そのものの聲ではなからうか、これは思惟の態度ではなくして、どこまでも情意の態度ではなからうか。かくて一般に、價值判斷は、形式上それが判斷に包括せらるるにかかはらず、内容上却つて判斷を包

括しながら更らに一層高き段階に屬する精神活動ではなからうか。吾人は、これ等の疑問を解決する爲めに、これ迄判断につきて考へて來たことをば一層深く反省して、判断のよつて立つ根據を明らかにし、これが價值判断の基礎に對して如何なる關係を有するかを考へて見なければならぬと思ふ。

四

以上に於て、吾人は判断は單なる表象内容の結合であるのみならず、この内容の結合が妥當すべきであるや否や、につきて決定するものでなければならぬ。換言すれば、これをば眞なる結合として、是認又は肯定するか、或は僞なる結合として拒否又は否定するかでなければならぬ。即ち綜合の概念とこれに對する主觀の態度といふことが判断の根本的特質でなければならぬ、といふことを見た。然るに、判断に於ける第二の要素である主觀的態度につきては、その肯定否定の對立を認めながら、而かもこれをば原本的の對立と見ずして寧ろ副次的の對立となす論理學者がないでもない。例へば、かのロッツェの如きは、『SはPである、』と『SはPでない、』といふ肯定、否定の二つの命題は、それが論理的性質を有する限りに於て相對立するためには、彼等

は共に、SとPとの同一結合關係 (dieselbe Verbindung von S und P) を表はしてゐなければならぬ。而てこの同一結合關係の妥當性が前者の場合に於ては肯定せられ後者に於ては否定せらるるに過ぎないのである。換言すれば、此の如きSとPとの結合關係を問題的内容として、これが妥當又は不妥當を決定する場合に、始めて肯定と否定とが相對立して現はれて來るのである。従つて、肯定及び否定は原本的のものではなくして、これは副次的判斷 (Nebenurteil) でなければならぬと言つてゐる (Lotze, Logik, S. 61)。又かのシグワルトの如きも、肯定及否定の對立をば原本的と見ず、原本的の判斷は、むしろこれ等と區別して積極的判斷 (Positives Urteil) と稱すべきであり、而てこの積極的判斷は、主辭と賓辭と及びこれ等の統一の思想範疇によりて制約せられし綜合としての(の)三要素より成り、而てこの統一の思想の客觀的妥當性を確實として表はすものであつて、これには未だ所謂肯定否定の主觀的態度は加はつてゐない。然るにこの三つの要素に對して、更らに第四の要素として、否定 (Negation) が附加せられ、かの綜合を妥當ならしむるところの試みに對して反對し、これをば否! (Nein) の下に拒否することによりて、ここに否定判斷が成立するのである。即ち否定は常に綜合の試み (Versuch einer Synthesis) に對抗する働きでなければならぬ。而てこの否定

判斷に對立せしめて、その否定の可能をば拒否する限りに於て、眞の肯定の意味があらはれて來る。而て、これがむしろ普通の意味に於ける肯定判斷でなければならぬ。(Sigwart, Logik, I. S. 153-9)°

然し、ロッチェが、判斷の原本的中核となしたSとPとの結合關係や、又シグワルトが、原本的判斷として、所謂肯定、否定より區別した積極的判斷は、嚴密なる意味に於て、判斷と稱せられることが出來るであらうか。判斷は、かのキンデルバンドやリッケルト等が力説するやうに、必ず何等かの意味に於て、表象内容の結合に對する眞理價値の斷定でなければならぬ。換言すれば、判斷とは、『その賓辭として、眞偽の何れかが適用せられ得る如き思维形象』(Rickert, Geg. d. Erk., S. 86)でなければならぬ、とすれば、妥當又は不妥當として肯定又は否定せらるべき問題的内容としてのSとPとの結合關係や、又主辭と賓辭と及びこれの統一の思想のみありて、更らに何等主觀の決定的態度の加はらない所謂積極的判斷は、どこまでも判斷の豫想又は判斷の對象であつて、それ自身判斷であることは出來ぬ。従つてこれに對して、妥當又は不妥當を決定するところの肯定及否定判斷は、副次的でなくして、むしろ原本的の對立でなければならぬと思ふ。

若し以上の如く、判断は必ず綜合の概念と、肯定否定の主觀的態度とによりて成立しなければならぬとすれば、この肯定又は否定せらるべき表象内容の結合即ち一般に判断の對象とは如何なるものであらうか。今『AはBである』といふ判断は上述の判断の性質に従へば、『AがBであることは眞である』と云ふことである。即ち眞である。妥當であるとせられるのは、AでもなければBでもなく、『AがBであること』である。従つて『AはBである』といふ判断の對象は、直接的にはAでもなくBでもなく、『AがBであること』といふことでなければならぬ。然らばこの『AがBであること』とは如何なる性質のものであらうか。先づ、この『AがBであること』は、どこまでもAとBとの關係の假定であつて、決して外界に實在する經驗的事象であつてはならぬ。實在的な經驗的事象は決して判断の對象たることは出来ぬ。經驗的事象の實在は、判断によりて始めて成立するものであるからである。吾人に對して、直接的所與とも思はるる感覺すらも、かのリッケルトの言ふやうに、こは已に所與性の範疇 (Kategorie der Gegebenheit) によりて加工せられしものであり、又は、ユンクの言ふ如く、こは、思惟の要求によりて始めて生ぜられたものに外ならないのである。次にこの『AがBであること』といふ對象は、普通考へらるるやうに、『BであるA』といふ複合表象である。

てもならぬ。表象は、どこまでも存在するものであつて成立するものではないが、關係は單に成立するものであつて存在するものではない。即ち表象は *Objective* であるが、關係は *Objective* ではなくして、*Maynong* の所謂 *Objective* でなければならぬ。『馬が走る』といふ判断は、先づ與へられたる『走る馬』といふ複合表象の分析及結合であると考えへらるるが、然し、この『馬が走る』といふ判断の對象は、決して『走る馬』ではなくして、どこまでも馬といふ表象と走るといふ表象との關係即ち『馬が走ること』でなければならぬ。而て、この『馬が走ること』といふ關係が是認せられ、肯定せられて、ここに始めて『馬が走る』といふ判断が成立するのであらう。然しながら、今、此の如く、『AはBである』といふ判断の對象は、『AがBであること』といふ關係の假定であるとするも、これは單に氣隨的なる無意義なる假定ではない。勿論假定の世界は自由の世界であり、従つてこれに於ては如何なる關係の假定も可能であらう。吾人は、『AがBであること』の代りに『AがBでないこと』を假定することも出來ると考へらるるであらう。然しながら自由の世界は、決して氣隨の世界であることは出來ぬ。氣隨の世界は、その本性上むしろ他律の世界であり、感性的必然の世界でなければならぬ。自由の世界に於ては、因果的必然の法則が支配することは出來ぬが、然し當爲的必然の法

則がこれを支配してゐる。自然の法則には従はぬが、目的の法則に導かれてゐる。それ故に、今『AはBである』といふ判断は、單に氣隨的に假定せられたる『AがBであること』といふ對象をば氣隨的に肯定したものでなくして、この對象と判断との間には、どこまでも内的必然の關係があると見なければならぬ。もとより『AはBである』といふ判断をば、一つの思惟の機能として考ふれば、こは、吾人に與へられたる『AがBであること』といふ對象に對して、自由なる主觀の選擇作用によりてこれを是認し肯定したるものであらうが、然し何故に自由なる主觀は、この對象を是認し肯定する代りに、これを拒斥し否定しないのであらうか。吾人はこの對象と判断との間にこれを破ることの出來ぬ内的必然の關係を認めなければ到底この判断の本性を理解し得ないと思ふ。即ち『AがBであること』は決して現實主觀が氣隨的に設定したものでなくしてこは、『AはBである』てふ眞なる判断成立の必然的の制約でなければならぬ。即ち『AがBであること』が肯定せられて『AはBである』といふ判断となるのではない、『AがBであること』といふ假定そのものが自から發展してこの判断となるのである。『AがBであること』といふ假定は單なる假定ではなくして、それ自身の中に、眞理として是認又は肯定せらるべき要求、又は内的必然性を含んだ假定である。假定はそれ

自身與へられたる基礎 (Grundlage) ではなくして基礎付け (Grundlegung) である。これは判断ではないが然し、やがて發展して判断を生産すべき判断の根據である、理念である當爲である。これは存在するものとしての判断ではなくして、成立するものとしての判断自身である。判断の事實ではなくして判断の意味である。所謂眞理ではなくして眞理自體である。かのリッケルトが、判断の對象は、存在ではなくして超越的意味又は價值であり、而てこの超越的意味又は價值が、超越的當爲として、是認又は拒否せらるることによりて判断が成立するといふのも、論理的には、この超越的なる意味又は價值が、それ自から内的必然を以て現實意識の中に發展して來たものと解しなければならぬ。ヘーゲルが「判断は、その特殊性に於ける概念である」(Das Urteil ist der Begriff in seiner Besondtheit) (Hegel, Enzyklopädie, S. 162) と言ふたのも、判断が超越的なる普遍者即ち眞理自體といふ如きものの自己發展、自己規定なることを表はしたものに外ならないと思ふ。それ故に、判断は、それが超越的意味又は價值の自己發展、自己承認である限り、論理的には、すべて眞なる判断であつて、心理的立場に於けるやうに、正しき判断 (richtiges Urteil) と誤れる判断 (unrichtiges Urteil) との區別はない。それ故に、『AはBでない』といふ否定判断は、それが眞なる判断である限り、決して、『AがBである

こと』といふ對象の否定ではなくして、これは、『AがBでないこと』の肯定でなければならぬ。『人間は不死でない』といふ判断は、『人間が不死であること』といふ positives Objektiv の否定ではなくして、『人間が不死でないこと』といふ negatives Objektiv の肯定でなければならぬ。即ち肯定判断の對象が積極的價值たるに對し、否定判断の對象は、消極的價值であるに過ぎないのである。然しここにいふ消極的價值とは決して積極的價值の否定ではなくして、消極的性質を有する價值に外ならない。真理自體の否定又は偽自體ではなくして、消極的性質を有する真理自體である。例へば、かの『Aは非Aでない』(A ist nicht Non-A)と云ふ矛盾律は、『AはAである』(A ist A)と云ふ自同律の否定ではなくして、これと相並らんで、同じく真理自體たることが出来るのである。即ち肯定、否定は判断の性質ではあるが、これは決して對象又は價值の性質ではない。對象又は價值には、肯定否定はなくして唯だ積極、消極の性質があるばかりである。真理自體には否定はなくして唯だ積極的真理自體と消極的真理自體があり得るのみである。但し此の如く、判断は、その對象たる超越的價值又は真理自體ともいふべきものの自己是認、自己肯定であるとすれば、判断に於ける肯定否定の原本的對立は消えて、唯だ對象又はオブジェクトに於ける積極的と消極的との對立となつてしまは

なければならぬ様に思はれるが、然し翻つて考ふれば、對象の自己是認自己肯定といふことは、同時にその自己規定自己否定でなければならぬ。即ちかのフイテに於て、自我の定立は直ちに非我の定立であつたやうに、又ヘーゲルに於て、絶對者としての實有(①)は、むしろ直接的には、非有(Nichts)であり、絶對的否定(das absolut Negative)であつたやうに、(E. Hegel, S. 70)又ローエンが「肯定は、根源より生産せられたる、判斷の保存の確立 (Sicherung der Erhaltung des aus dem Ursprung erzeiteten Urteils) であり、而て否定とは吾人が考ふるやうに、判斷に對する、判斷 (Urteil über ein Urteil) ではなくして、むしろ判斷の前の判斷 (Urteil vor dem Urteil) である」(Logik, S. 105, 106)と言つたやうに、肯定の一面には必ず否定があり、原本的にはこの兩者が常に相結合すべきものであることが考へ得られるであらう。それ故に、肯定及否定は心理的には、判斷の原本的對立として現はれ來るが、論理的には、この兩者は、むしろ相結合して現はれ來るべきものであると思ふ。

然しながら問題は依然として残つてゐる。右の様に、判斷の對象は、眞理自體ともいふべき超越的價值であり、而てこれの内的必然による自己是認又は自己肯定によりて判斷が成立するとするも、然し此の如き眞理自體の自己承認といふ如きとは如

何にして可能であらうか。判断の對象としての超越的價值とか真理自體とか言ふものはどこまでも假定であつて事實ではない。理念であつて現實ではない、價値であつて存在ではない。この假定、理念、價値であるものが如何にして、事實、現實、存在の世界に實現せられて判断を成立せしむるのであらうか。即ち對象の認識といふことは如何にして可能であらうか。勿論吾人は、對象の實在と共に、對象の認識の可能をば拒否することは出来ぬ。かのデカルトが、我を疑ふものは我なるが故に、この疑ふ我を疑ふことが出来なかつたやうに、又かのボルツァーノが、如何なる命題も真理を有しない、といふ命題は、少くともその命題が真理でなければならぬ限り、於て、これは自己矛盾である。若し凡ての命題が偽ならば、凡ての命題が偽である、といふ命題自身も偽でなければならぬ故に、真理は少くとも一つは、従つて無限に存在しなければならぬ。而てたゞに真理は存在するのみならず、これは又可認識的でなければならぬ。真理の認識を疑ふ人は、この真理の認識が疑はしいといふことすらも出来ぬ。真理の認識が疑はしいといふのは、既にこの真理の認識が疑はしいといふ真理を認識してゐるものであるから (Bolzano, Wissenschaftslehre Bd. I. S. 145, 146, 171) と主張したやうに、この真理自體の存在とそれの可認識性といふことは、認識の問題に於て、必然的なる

所謂、避く可からざる、假定でなければならぬであらう。然し此くの如き、避く可からざる假定は如何にこれを理解すべきであらうか。真理自體といふ如き超越的意味が作用と結付くことによりて自からを是認し肯定することは如何にして可能であらうか。余はかのライブニツに於て、永久真理が事實真理となるには、絶對自由の神の仲介を経なければならなかつたやうに、而かもこの神の仲介に對しては、内的適合 (*innere Angemessenheit*) 又は完全 (*Vollkommenheit*) といふ如き充足理由の原理が働らかなければならなかつたやうに (*Leibniz, Hauptschriften, Monadologie, S. 446-8*)、真理自體といふが如き超越的價値が内在的となることに對しては、即ち真理自體が純粹思惟となることに對しては何等かの意味に於てその仲介そのの充足理由の原理を要することと思ふ。超越的價値はどこまでも當爲的必然であつて、因果的必然ではない。當爲的必然は直ちに因果的必然に移り行くことは出來ぬ。當爲的必然が因果的必然の世界に實現せらるる爲めには、そこに必ず一つの飛躍を要する。而かも飛躍は、必ず何等かの仲介者により、何等かの根據の上に立つことによりてのみ可能でなければならぬ。此の如き仲介者又は根據とは如何なるものでなければならぬのであろうか。吾々はこれをば、ライブニツに従ひて、絶對自由の神と名付くとも出來る

であらう。然しこの神は、彼れに於けるが如く、決して形而上學的實體としての神であつてはならぬ。形而上學的實體としての神は、カントによりて極力打破せられたやうに、何等認識の原理としての權利を要求することは出来ぬ。認識の原理として、超越的意味と作用とを結付くるところの仲介者又は根據は、どこまでも作用と價值との原本的統一としての理念として原理として方法的先驗としての神でなければならぬ。而て吾々は、此の如き結合の原理をばカント又はコーエンに従ひて純粹意志 (reiner Wille) 又はフイヒテに従ひて純粹事行 (reine Thatandlung) と名付くのが最も適當ではないかと思ふ。即ち超越的價値の現實的意識への實現は、この純粹意志又は純粹事行によりてのみ可能でなければならぬ。然しこの超越的價値が純粹意志又は純粹事行の仲介によりて内在的となるといふのは、決してかのライブニツの場合に於けるやうに、これ等の自由なる超越的仲介によるといふ意味ではなくして、超越的價値が、純粹意志又は純粹事行の根據の上に立つといふことである。純粹意志の根據の上に立つとは、決して外部的に純粹意志に結合せらるることではない、超越的價値としての眞理自體が、更らに一層高き價値としての純粹意志によりて統一せらるることによりて、それ自から動的となり生産的となることである。元來價値は、そ

れが眞に價値である限り、それ自からの中に、自からを實現せんとする傾向と、實現し得る可能性とを有たなければならぬ。實現せられ得ざる價値は眞の價値ではない。それ故に超越的價値が純粹意志によりて統一せらるることによりて、それ自から動的となり生産的となるといふことは、實は價値自からが一層深く高い自己の根源に還り行くことである。價値が價値自からの根據を自覺することである。而てこの、自己の根源に還へれるところの價値、又は自己自からを自覺せる價値は、これやがて、フーエンの所謂純粹思惟であり、而てこの價値の根源、價値の創造者であり、維持者であり、從つて純粹思惟の根據となれるものは、がやて純粹意志に外ならないのである。かのヘーゲルが、『活動としての思惟は、能動的、普遍的、das tätige Allgemeine』である(『Encycl. S. 54』)に於て直接に自由の存在する。思惟は、普遍的、der Tätigkeit des Allgemeinen』である(『U. b. S. 57』)と言つたのも、純粹意志の立場に立てる純粹思惟でなければならぬ。もとより、純粹思惟は、それ自身の領域内にありては、どこまでも自己によつて立ち、自己自から發展して自からの對象界を造り行くところの、根源の思惟(Denken der Ursprung)であり、生産即所産の運動(Bewegung)であり、純粹活動(reine Tätigkeit)である。然しこの純粹思惟が運動であり、純粹活動であるといふことの中に、已にそれがどこまで

も一つの意志的活動であることを指示してゐるのではなからうか。純粹思惟の活動は、それが意志の根據に立てることを自から表はしてゐるのではなからうか。加之、思惟は思惟自からの意味を知らない。思惟は何故に發展してその對象界を生産し行くか即ち思惟及思惟對象界の實在性の意味は思惟自からの立場に於てはこれを理解することは出来ぬ。事物の實在性の意味又は目的の問題は、如何にしてもその究極に於て實踐的立場に於てにあらざればこれを解決することは出来ぬ。實在性の意味を成立せしむるところのものは理論我でなくして實踐我である。思惟でなくして意志でなければならぬ。それ故に純粹意志はたゞに純粹思惟の成立の根據であるのみならず、それに意味と價值とを與ふるものと云はなければならぬ。之を要するに純粹意志なくしては純粹思惟は可能でない。即ち眞理自體と思惟作用との結合は可能でない。純粹意志に結付かざる従つて純粹思惟とならざる眞理自體は、たゞに現實意識の中に實現せられ得ないのみならず、こは決して眞理自體ともいふことも出来ぬであらう。眞理自體はそれが價值であり従つて實現せられねばならぬ限り、何等かの意味に於てその創造者であり維持者である價值主觀を豫想しなければならぬからである。かくてこの純粹意志は、凡て眞理自體の實現としての

判断又は認識の必然的豫想であり根據である。即ち凡ての判断又は認識は、これば眞理、自體と眞理へ、までの意志との結合として考へ得るのみならず、こはむしろ眞理としての意志 (Wille als Wahrheit) 又は意志としての眞理 (Wahrheit als Wille) によりて成立する、と考ふる方が一層適當であると思ふ。かのコーエンが眞理は決して論理學のみによりても、又倫理學のみによりても成立することは出来ぬ。「眞理は、理論的、問題と倫理的問題との結合一致を意味する」(Cohen, Ethik des reinen Willens, S. 89) と言つたのも、認識に於ける意志的根據の必然性を認められたものに外ならない。而てここに判断又は認識が價值判断又は意志的認識に結付くべき契機があり、又かのカントの所謂實踐理性上位の根據が存すると思ふ。然らばこの判断又は認識の基礎としての純粹意志は、道德的價值判断に對して如何なる關係を有つてゐるであらうか。吾人はこの問題を解決することによりて、道德的價值判断の性質及びこれと判断との關係を一層明らかにすることが出来ると思ふ。

五

今判断の性質と根據とをば、しばらく以上の如きのもと假定し、これを道德的價值判断に當嵌めて考ふれば如何うであらうか。先づ道德的價值判断即ち『Aは善であ

る』は、これを形式上判断の一種として考へて見れば、言ふまでもなく、『Aが善であること』は妥當である、『といふこと』であり従つて、こは、『Aが善であること』といふ對象が妥當として肯定せられたもの、又は、この對象が、自己の妥當性を現實意識中に主張したるものと考ふることが出来るであらう。然しこの場合、『Aが善であること』といふ價值判断の對象は、かの『AはBである』といふ判断に於ける『AがBであること』といふ對象と、果して同一性質のものとして考ふることが出来るであらうか。今判断の對象たる、超越的意味又は眞理自體としての『AがBである』は、前にも述べたる如くどこまでも假定であつて判断ではなす。Objektivであつて Objektではなす。永久眞理であつて、事實眞理ではない。従つて、こは、『若しAが立せられるならば、それは必然的にBに一致する』といふ假言的必然をあらはしたものであつて、A及びBの定立に關する絶對的必然をあらはしたのではない。A又はBの定立又は實現は、判断の對象としての『AがBである』の中には含まれてゐない。之の定立又は實現は、前にも述べたる如く、必ず何等かの根據、即ち純粹意志又は純粹事行といふ如き一層高き段階の價值の根據の上に立つことによりて始めて可能でなければならぬ。然るに、之に反して、かの『Aが善である』といふ道德的價值判断の對象は、決して此くの如く假言的必然で

はなくして絶對的必然である。そは『若しAが立せらるれば、そは善てふ性質を有す、』といふことではなくして、『Aはそれ自身善である、』Aはそれ自身意志の絶對的對象である、』といふことである。Aが善であるのは、Aが定立せられ實現せらるるが爲めではない。Aはそれが定立せられ、實現せらるると否とにかかはらず、それ自から善として意志せらるべきである。Aが自から善として意志せらるべきである、といふことは、Aが意志の對象として與へられる、といふことではない。Aそのものが意志によりて必然的に要求せられ、創造せられ、實現せらるべきである、といふことである。換言すれば、『Aなれ！』、『Gott!』といふカントの所謂定言命令の要求が、むしろ、道德的價值判断の對象の本質でなければならぬ。それ故に、かの、『Aは善である、』といふ道德的價值判断は、此、『Aなれ！』といふ定言命令をば、妥當として認むるところである。然し、之をば、妥當として認むるところのものは、決して思惟の認識ではなくして、意志の認識である。『Aなれ！』は、決して、思惟の眞理自體ではなくして、意志の眞理自體である、即ち善自體(Gut an sich)でなければならぬ。而かも、此、『Aなれ！』といふ善自體は、かの判断や美的判断の對象の場合に於る如く、作用に對立し、作用に結合せらるべき眞理自體、又は美自體ではなくして、作用と結合せる、否な、それ自身作用たる善自體である。か

の判断の對象としての眞理自體や、美的判断の對象としての美自體が判断作用又は鑑賞作用に對して超越的と考へられ従つて、之が作用に結付くには、純粹意志又は純粹事行といふ如き一層高き價値の根據の上に立ち、それ自から動的となり、生産的となることによりて、換言すれば、それ自から純粹思惟又は純粹感情となることによりて可能であるに反し、道德的價値判の對象たる善自體即ち『Aなれ!』は、前にも述たる如く決して意志に對して超越的ではない。善自體は決して意志の内容の中に内在する超越的對象ではなくして、どこまでも意志の形式又は作用其ものに於て自からを見出さなければならぬ。否、意志の純粹形式純粹作用其もの、即ち純粹意志がやがて善自體でなければならぬ。即ち道德的價値判断の對象は、超越的價値ではなくして、人格的價値である、意志の純粹活動それ自からである。それ故に、之にありては、對象と作用との間には何等の間隙もなく、従ふて、彼判断や美的判断の場合の如く、これを結合すべき何等の結合原理をも要しない。否、彼等に於ける結合の原理それ自から、即純粹意志又は純粹事行が、ここにては同時に、その對象であり作用であるのである。それ故に又道德的價値判断に於て其主觀の對象に對する態度は、かのリッケルトの言ふやうに、判断や美的判断に於ける如く、事物的、靜觀 (sachliche Kontemplation) ではなくし

て人格的活動 (persönliche Aktivität) である。而かも、この主觀の態度たる人格的活動そのものが、やがて純粹意志の活動として、道德的價值判斷の對象としての善自體でなければならぬ。かのカントが『道德の形而上學の基礎』の初めに於て、『凡そ此の世に於て、否な一般に此の世以外に於ても、無制約的に、善として主張せられ得べきものは、唯だ善意 (guter Wille) の外には考ふることは出来ぬ』(Gr. n. d. S., S. 21) と言つたのも、對象そのものを作用の中に、即ち善自體を善意又は純粹意志の中に認め、この兩者の絶對的同一を高調したものに外ならない。これを要する判斷や美的判斷に於ける對象の認識の制約であり根據であるところの純粹意志が、やがて道德的價值判斷の直接の對象であり作用であるところに、これ等兩者の根本的獨異點と結合點があり、而て道德的價值判斷が、判斷や美的判斷を包括しながら更らにより高き段階にある精神活動であるといふ根據が存することと思ふ。

上來吾人は倫理學の對象としての道德的當爲の概念より出發し、これをば道德的價值意識の性質の中に求め、而て判斷及道德的價值判斷の性質及この兩者の關係につきて考察することによりて、ここに判斷の根據であり、道德的價值判斷の對象であ

るところの純粹意志の概念に到達したのである。即ちこの純粹意志は、吾々のすべての道徳的價值意識の中核をつくるものであり、従つて吾々の求むるところの道徳的當爲の本質を形造くるものでなければならぬ。然らば此くの如く、認識の根據であり、道徳的當爲の本質である純粹意志の内容は如何なるものであらうか。言ふまでもなく、この純粹意志の中心内容をなすものは、自由の概念でなければならぬ。純粹意志の純粹意志たるところは、それが自由意志であるところに存する。然しこの純粹意志の自由とは如何なる性質のものであらうか。元來純粹意志は、前にも述べたる如く、決して現實的意欲としての意志の事實でもなければ、又超越的なる形而上學的實體としての絶對意志でもない。これはどこまでも道徳的價值意識のよつて立つ實踐的先驗であり、意志の理念であり、當爲である。價值が同時に作用であり、内容が同時に形式であるが如き根源の意志である。それ自からの法則に従ひ、無限に自己に還り行くことによりて無限に自己及自己の對象界を創造し行くところの純粹事行である。而て此くの如く自己が同時に自己の對象であり、自から發展して自己の内容を造り行く如き創造的活動はやがて、吾人の自覺 (Selbstbewusstsein) の本質でなければならぬ。従つて純粹意志の眞義は、この自覺としての意志の中に存在しなけ

ればならぬ。元來自覺は決して普通考へられるやうに思惟の活動ではなくして、むしろ意志の活動である。自覺とは何であるか。こゝは我が我自からを意識することである。然し我が我自からを意識するとは決して心理的に我が我自からを表象することではない。我が我自からを表象する我は決して表象の對象となることは出來ぬ。意識は決して表象作用ではない。意識の眞義は、かのコーエンのいふやうにそれが可能性の假定(Hypothese der Möglichkeit)を意味するところの一つの範疇たる點に存する。それ故に自覺又は自己意識とは、やがて自己の可能性の開發といふことに外ならない。自己の可能性の開發とは、自己が自己を反省し自己が自己に働らくことによりて一層深く高さ自己に還り行くことである。又は、自己が眞の自己を欲することによりて自己を創造し發展することである。即ち自覺とは、自己意志(Selbstwille)又は自己にまでの意志(Wille zum Selbst)であるといふことが出来るのである。(Cohen, *Edink* S. 258-9)而てこの自覺が自己意志、又は自己にまでの意志であるといふことの中に、即ち自覺に於ては、自己が自己自からの對象であつて自己以外何等與へられたる對象の制約もなく、無限に自己の可能性を開展しゆく自律的なる自己創造の純粹活動がその本質であることの中に、純粹意志の内容としての自由の眞

義は存するのである。それ故に純粹意志の内容としての自由は、決してかの形而上學的なる本體の自由 (Freiheit des Nomenon) でもなければ、又心理的なる表象の自由 (Vorstellungs-Freiheit) でもなく、こは、どこまでも、道德的價值意識のよつて立つ根據としての自覺の自由、即ちカントの所謂先驗的自由 (transzendente Freiheit) でなければならぬ。余は、この道德的價值判斷の對象たる道德的當爲の本質として純粹意志及びそれの内容としての先驗的自由、而てこの先驗的自由によつて成立する道德對象界の性質につきて、他の機會に於て、一層詳しく考察して見なければならぬと思ふ。(完)