

## 自由の可能に就て

世 良 壽 男

かのカントが第二批判の序文に於て『自由としての因果性と自然的機制としての因果性との結合——その中に於て前者は道德法により、後者は自然法によりて、しかも同一主觀同一人間の中に確立してゐるのであるが——は、この人間をば前者に關しては本質自體として、後者に關しては現象として、即ち前者をば純粹意識に於て後者をば經驗的意識に於て表象するにあらざればこは全く不可能である』(S. 4 Ann.)と言つてゐるやうに、吾々は吾々の中に全く相異なる二つの世界、全くその妥當性を異にせる二つの法則の結合を有つ。即ち吾々は自からの中に丁度石が重力の法則に従ふやうに必然的に吾々の表象感情意欲がそれによつて形造られゆくところの自然的強要を感ずると共に、吾々は又それに従ふて吾々が思惟し情感し意欲すべき

筈であるところの命令の意識を吾々の中に有つ。今この強要と命令、必然と當爲とは吾々に於て相互に如何様に關係するのであるか。かれ等は如何にして吾々の中に結付くことが出来、又かれ等の對立は如何なる意味を有つか。若し吾々に於ける凡てがそれが起る通りに起らねばならぬならば、かの起るべき筈として吾々を強ふるところの命令は果して何を欲するのであるか。そはかの自然的強要の如くかくかくに自から起り得るところのものを命ずるのであるか、又はそは決して起らない或る他のものを要求するのであるか。然しかのカントが道徳原理として自からを要求する幸福概念に對して『各人は自己を幸福になすよう努力せねばならぬといふ命令は全く馬鹿氣た命令である、これ吾々は決して何人に對しても已に必然的に自から意志せるところのものを命ずることはないから』(Kant, *Practical Philosophy*)と言つたやうに、若し命令が單に自然必然的に起るものをば要求するに過ぎないならば、そは決して起らないものを命ずると等しく全く無意義のことであらう。それ故に若しこの命令にして自然的強要に對してどこまでも獨自的の意義と價值とを有たねばならぬならば、そは單に自然的強要に従ひ又はこを拒否するにあらずして却つてこを限定しこを自己自からの中に含むことによりて自己自からを實現することが出来るも

のでなければならぬ。そして自然的強要としての必至 (Müssen) に對する理想的強要としての當爲 (Sollen) の限定の可能性がやがて自由の概念に外ならないのである。今吾々はこの自由の概念をば一般になされるやうにこれを三つの方面から考へることが出来るであらう。即ち第一は心理的自由 (Psychologische Freiheit) 又は選擇の自由 (Wahlfreiheit) と稱せられるものであつて、こは獨立的なる反省的意欲が內的及び外的の偶然的なる瞬間的刺戟から獨立し、その行爲に對する種々の動機の中にてその何れにても選擇決定し得る能力をいふのである。勿論かくの如く自由として意識せられる選擇作用も他方より見ればかの心理的決定論の主張するやうに凡て外的及び內的條件即ち環境と性格とによつて決定せられてゐるものであり、そしてこの內的性格も遺傳とか順應とかいふごとく無限に内外の因果性を辿ることが出来、又これをば單なる心理的事象として見てもかの聯想論者のいふやうに、こは全く動機と動機、欲求と欲求との自からなる競争の結果として、表象の機制に従ひ自然必然的に決定せられたものであつて眞の自由選擇ではないとも考へられるであらう。それ故にかの 칸トも此くの如き心理的自由をば『それは根本に於て、それが一度巻き上げらるればひとりでにその運動を全うし得る轉串機の自由 (Freiheit einer Bratenwe-

nder) に決して勝つたものではない』と言ひ、そしてこの心理的自由の主観をばかのライブニッツに従ふて心的自動機 (automaton spirituale) と名付けてこれをば自由概念より除去すべきことを主張してゐる (K. d. P. V. S. 117—8)。心理的自由が何等當爲の意識に關係なき單なる氣隨である限りこは却つて自然必然の他律の世界に屬して決して眞の自由でないとせられるのは當然のことであるとも考へられる。然しながらこれにかゝはらず吾々が現實の行爲に於て種々なる動機に對して自からこを選択決定しそしてこれに對して自由を感ずるといふことはこを否定することを得ない意識の事實である。この何れをもとり得るといふ自由の意識は、かの全く自然必然的に決定せられゆくど考へられ得る表象の機制の有ち得る意識であらうか。若しかのコーエンの言ふやうに意識にして全く可能性に對する範疇を意味すべきであるならば吾々に於ける自由の意識は何等かの意味に於て自由の可能を指示してゐるものではなからうか。然らば此くの如く一方表象の機制に従ふど考へられながら而かも他方純粹氣隨として自然を限定しゆくどころの心理的自由は如何なる根據に於て成立し又如何なる意味に於てこを自由と稱することが出来るであらうか。

第二の自由概念は實踐的自由 (Praktische Freiheit) 又は道德的自由 (sittliche Freiheit) 也

稱せらるるものであつてこは一般的には道德法の下への凡ての感性衝動の意識的從屬である。又はかのカントの語をかりて言へば、こは消極的には『感性の衝動による強要よりの意志の獨立』又は『法則のあらゆる質料即ち欲求せられたる對象よりの獨立』であり、積極的には『自己自からにて自からを規定する能力』又は『純粹なるそれ自から實踐的なる理性の自己立法』である(K. d. r. V. S. 429, K. d. r. V., S. 30)。それ故にこの道德的自由は實踐理性又は道德的法則が行爲の決定的動機を造るところに、又は道德的法則が最強の動機であるところに、換言すれば意志の自己立法 (Selbstgesetzgebung) 即ち自律 (Autonomie) といふことに對して感ぜられる自由の意識に外ならない。かのマティアスクラウディウス (Mathias Claudius) が『意志することをば悉く爲し得ればとて人は決して自由であるといふことは出來ぬ。當さに爲さねばならぬことを意志し得るものにして始めて自由である』と言つたのは、かの心理的なる氣隨の自由に對してこの道德的自由を高調したものでなければならぬ。即ち吾々はこゝに道德的自由がかの心理的自由とは全く概念構成の相異なる方向に屬するものであることを注意せねばならぬ。かの心理的自由にありてはどこまでも余は余が欲することを爲し得るかといふことが問題であつて、余は何を意欲し行爲すべきであるか

といふことは問題ではない。然るに道德的自由はかの氣隨としての心理的自由の如く決して單なる事實概念でなくして一つの價值概念である、即ちこは『人間の感情及び本能の體系に對する理性の支配』を意味するところの規範概念である。それ故にこれにありてはかの心理的自由に於てのやうに、單に吾々は自己の欲することを爲し得るかといふ氣隨が問題ではなくしてどこまでも吾々は吾々が爲すべき筈であるところのものを爲し得るかといふ當爲が問題である。否なかの氣隨をばこの當爲の下に規定してゆくことが却つて眞の自由であると考へられるのである。然らば吾々は今如何にしてこの氣隨又は感性的衝動より獨立して吾々が爲すべき筈のことをば爲し得るか。即ち當爲 Sollen は如何にして意欲 *Wollen* となり得るか。かのカントの『汝は爲し能ふ、何となれば汝は爲すべき筈なるが故に』(Du kannst, denn du sollst) ということの根據は果して何處に存するであらうか。

かくの如くにして吾々はこゝに第三の自由概念に到達するのである。今かの心理的自由と道德的自由とは假令前者が單に意欲の *Sollen* にのみ關係する事實概念であり、後者が意欲の *Sollen* に關係する規範概念である點に於て全然その本質を異にするものであるとはいへ、しかもそれが同じく與へられたる外的及び內的の制約より

獨立して決定し行爲し得る可能性を意味する點に於て、即ち一切の機制的因果性より獨立して行爲し得る能力といふ點に於て相一致してゐる。然らばこの機制的因果性即ち自然必然に對して心理的自由と道德的自由とを共に基礎付けるものは何であるか、即ち自己の欲することを爲し得る氣隨が同時に自己の欲すべきもの爲すべき者を爲し得る當爲の能力であるやうな自由、換言すれば事實概念としての自由が同時に規範概念としての自由であるやうな自由は果して可能でないであらうか。若しかくの如き自由が可能であるとすればこはやがてかの『凡ての經驗的制約から獨立的』であるのみならず却つてこれをば自己の中に含むことによりて『事象の系列をばそれ自からにて創始する能力』であるところのかのカントの所謂先驗的、自由 (transzendentaler Freiheit) であつて (K. d. r. V., S. 42) これこそ眞の且つ究極的な自由概念であると言はなければならぬ。かくて吾々の自由の可能に關する問題は、この Sein を中に含むことによりて Sollen が同時に Wollen となり Wollen が同時に Sollen となるところの先驗的自由の可能の問題に歸着しなければならぬ。

さて右のやうな先驗的自由の可能についてはこれを二つの方面から考へてゆくことが出来るであらう。即ち一つはかの心理的自由に於ける選擇作用そのもの、本質を深く反省してこれをばその成立の純粹なる具體的根源に還へし、そしてこの根源から吾々が一つを他に對して擇ぶといふことは如何なる意味なるか、又この擇ぶことに伴ふ自由の意識は如何にして生じ如何なる性質を有するかを見んとするもの換言すれば吾々の選擇作用そのもの、純粹なる起源に於て自由概念の先驗的根據を探めんとするものであり、他は吾々の理性特に道德的意識に於て深きアンチノミーを造るところのかの自然概念と自由概念との對立の論理的意義と價值とを考察し自然概念そのもの、論理的構成とそれの妥當の限界とを明らかにすることによりてそこに自由概念をば先驗的に基礎付けんとするものである。而て前者は主として吾々の意志行爲の活動そのもの、本質を明らかにすることによりて、後者はこの活動に含まるゝ論理的意味をば明らかにすることによりて共に意志行爲の純粹なる先驗的根據を捉へんとするものである。而て前者の方向を辿りて獨自の深き自由概念に到達したるものはかのベルグソンであつて後者の方向に於て自由概念に對して強固なる先驗的基礎を與へたものは言ふまでもなくかのカントで



あると言ふことが出来るであらう。それ故に吾々は先づこれ等二つの方向に於ける考察の概要を辿り、これが如何なる點に於て、如何なる意味に於て結付くことを得又結付くべきであるかを見ることによりて先驗的自由の可能の意味を考へて見たいと思ふ。

ベルグソンに従へば、かの意志決定の自由といふことに反對するところの心理的決定論は主として聯想論にその基礎を有つものであるが、これに於ては凡て現實の意識状態はその先行状態によつて必然的に規定せられると考ふるのである。然しながらこの場合この兩状態の間の必然性はもとよりかの幾何學的必然性のやうな必然性であることを得ないのは勿論である。これ連續的意識状態の間には、ここに常に、その一つを先天的にその先行状態から演繹する如何なる試みをも無効にするやうな性質の相異が存するからである。吾々は意識の現實状態と意識が移行く或る新状態との間に或る關係が存在することを許すことが出来るとしても、然し、この移行きを説明する關係そのものは果してその原因であらうか。今余はここに二つの可能的行爲即ちXとYとの間に躊躇しつゝあると假定する。その時余

はかほるがはる一方から他方へ動搖しゆく。そしてこのことは余がこれに於て種
 種の状態の系列を通過しゆくといふこと、又これ等状態は、余が或はXの方へ或は反
 對のYの方へより多く傾くかといふことに進じて二つの群に分かれるといふこと
 を意味する。それ故にかのXとYとは持續の連續的瞬間に於ける余の人格の二つ
 の相異なる傾向を表はすところの二つの象徴である。そしてこの場合余の自我は
 それがこの二つの相反對せる傾向をば通過する間に絶えず生長し増大して變化し
 つゝあるのである。若し然らざれば余の自我は如何にして決定にまで到達するこ
 とが出来らうか。それ故に正確にいへば、そこには決して二つの相反對せる
 状態が存するのではなくして却つて唯だ多數の連續的なる相異なる状態が存在す
 るのみである。そして唯だ想像の努力によりてのみ余はそこに二つの相反對せる
 傾向を區別し得るのである。かくてかの熟しきつた果實が樹から落ちて來るやう
 に、自由行爲が自我そのものから落ち來るまで自我はその躊躇そのものゝ手だてに
 よりて生活し發展するといふことがやがて選擇作用そのものゝ本質でなければな
 らぬ。然るに吾々は普通これをば、自我の活動が或る地點に到達しそしてそれに對
 して開かれたる二つの進路を見出す場合に、自我が躊躇し思慮し、最後にこの兩者の

何れか一方へ決定すると考へる。そして若し自我にしてXの方へ決定した場合に、はYが残り、Yが擇ばるればXの方が残る、かくして吾々は反對せる行爲が同時に同様に可能であると考ふるに至るのである (Essai, P. 134-6)。それ故にかの決定論もまた非決定論もそれが行爲Xが爲遂げられた後にこの行爲の過程を反省し、そしてこれに於ける自我の連續的なる創造的活動をばXとYとの二つの方向に圖形化し、しかもこの圖形をば自我の選擇活動そのものと同一視し、かくして決定論者は、汝は一方Xを擇びしが故に汝はかくすることに對して必然的に決定せられてゐたのである。と主張し、非決定論者は、汝は躊躇し且つ思慮した故に他方の行爲即ちYも亦同様に可能であつたと主張する點に於て共に誤つてゐる。かくの如きXとYとの二方向といふごとき圖形的表現は前述の如くごこまでも象徴であつて決して意志行爲の動的過程そのものではない。かくの如き圖形は爲されつゝある行爲そのものを示さないで已に爲された行爲を示すに過ぎない。それ故にXの方へ決定したところの自我がYをも擇ぶことが出來たかどうかを尋ぬることとは全く無意義である。此の如き問ひをなすことは時間をば空間によりて、連續をば同時存在によりて充分に表はすことの可能を許すものに外ならない。かくてかの選擇の自由に對して向

けらるゝ根本的反對即ち『若し二つの方向にして同様に可能であるならば如何にして吾々は吾々の選擇をなし得るか。又若しその一つのみが可能であつたならば何故に吾々は自からを自由と信じたか』といふことは、畢竟『時間果して空間なるか』といふ問題に歸着する (Ib., p. 139)。即ちこはかの凡ての過去を荷ひ凡ての未來をばらみながら丁度かの雪球のやうに生長し増大し豊富になりゆくところの全く異質的なる純粹持續としての自我の創造的過程をば同時存在としての空間中に並列的に置換へることの可能の豫想の下にのみ成立し得るところの反對でなければならぬ。然しながら空間化せられたる持續は眞の持續でなく同時存在に置換へられたる連續は眞の連續でない。眞の持續眞の連續従つて眞の自由は『行爲自からの或る色合ひ又は性質』(une certaine nuance ou qualité de l'action même)の中に求めらるべきものであつて決して行爲そのものとそれではなかつた所の行爲又はそれであつたかもしれないどころの行爲との關係の中に探めらるべきでない。凡ての困難は此の如き二つの方向が空間に於ける動搖 (oscillation) の形式の下に思慮をば描くといふことこの事實から生ずる。然るに自由は實際には、それに於て自我及自我の動機がかの生ける存在の如く不斷の成生状態であるところの動的過程に於て成立する、即ち自

我はそれが自からの直接的證明 (constation immédiate) の下に必然的に自からを自由と  
 感じ又自由と主張するのである (Ib., P. 139-140)。それ故に自由とは『具體的自我とそ  
 れの成遂ぐる行爲との關係』(le rapport du moi concret à l'act; qu'il accomplit) に於て成立  
 する、そしてこの關係は吾々がまさしく自由であるが爲めにこは決して定義せられ  
 ることは出來ぬ。これ吾々は實際に物を分析し得るが過程そのものをば分析する  
 ことを得ない、又は延長を解くことが出来るが然し持續を解くことが出來ぬから。  
 それ故に若し吾々にしてこの過程この持續をば分析せんとせば吾々は知らず識ら  
 ず過程をば物へ持續をば延長へ、具體的時間をば同質的空間へ移してゐるのである  
 (Ib., P. 167)。それ故に眞の自由は已に爲されたことに見出されないので爲すことに於  
 て感せらるべきである、流れたる時 (le temps écoulé) に於て成立せずして流れつゝある  
 時 (le temps qui s'écoule) に於て起るところのものである、従つてそは一つの事實 (un fait)  
 しかも吾々がこれほど明らかなものはないと確證するやうな事實の一つである (Ib.,  
 P. 130)。かくして吾々は吾々自からをば二つの方面に於て有つ、即ち一つはかの決  
 定論者の主張するやうに全く外的に決定せられたる不自由なる空間的自我であつ  
 て他は全くそれ自から創造的なる自由なる純粹持續としての自我である。而して

吾々の内的状態をば絶えず生成しつゝあるところの、そして決して計量し得ない生ける状態として捉へるやうに導くところの、又は相互に透徹するところの、そしてかの持続に於ける連続が毫も同質的空間に於ける共存に關係がないところの深き内省によりてのみ、換言すれば吾々が自己の最も純粹なる具體的の直接的意識にかへりて永久の純粹持続の流れに掉すことによつてのみ吾々はかの自由なる自己に到達し得るのである。吾々は多くの場合自己自からの外に住む、而てかの純粹持続が同質的空間に投射する吾々自からの影の外は殆ど自己自からについて何物も認めない、吾々は自己自からに對してよりもむしろ外界に對して生活する、吾々は考へるよりもむしろ語り、自から行爲するよりも行爲させられる。この自己自からの所有を回復すること即ち純粹持続の創造的生命に歸り來り、その流れに掉すことがやがて自由に行爲することの眞義でなければならぬ、而てこゝに吾々の自由の意識の意味と根據とが存すると言はなければならぬ。

以上はベルグソンの自由の可能に關する致説の概要である。かれは吾々の意志決定の作用に對して深き分析と洞察とを加へ、その背後に不斷の創造的發展とし

ての全く異質的なる綜合的の純粹持續を認め、そして從來の決定論及び非決定論がこの一瞬の過去にも歸り得ざる創造的持續をば同時存在の形に於て空間化することの誤りを指摘し、眞の自由が決してかくの如く空間化せられたる自我の活動に存せずしてかの純粹持續としての自我の活動に於てのみ感せられる意識であることを主張したものである。即かの同質的媒介者としての數學的時間の根柢に於て全然異質的なる純粹持續としての直觀的時間を認め、而てこの直觀的時間の不斷の創造的活動に於て吾々の意志活動の本質を理解してこゝに意志自由の根據を見出したことは一方時間概念に對する大なる新らしき意義の發見であると共に自由概念に對して深き實在根據を與へたものとして獨異の意義と價值とを要求し得るといふことは言ふまでもないことであらう。然しながら他方より見ればこのかれの自由の本質としての純粹持續は、不斷の飛躍、不斷の創造としてこは全く『不可豫見的のものに充ち充ちてゐる』ものであり、そこには何等の先取も豫料も可能でない。それ故にこは唯だに凡ての機械的説明を容れないのみならず又凡ての目的論的説明をも拒むものである。かれはその『創造的進化』に於て『目的論の敎説はその徹底的形式に於ては、吾々がかのライブニツツに於て見出すやうに、事物及び存在は單に豫め計

畫せられたるプログラムを實現するといふことを表はせるものである。然し若し此の世界に何等不可豫見的のもの又は何等發明も創造も存在しないならば時間は再び無用となるであらう。かの機械的假定に於てのやうにこゝに再び凡ては與へられる (tout est donné) といふことが豫想せられる。かくして目的論は單に逆にせられたる機制論 (mécanisme à rebours) に外ならない。即ちこの目的論は吾々の有限的知性の進行に於て吾々が導かるべき明りをばの機制論のごとく吾々の後ろに置かないで吾々の前方にかゝげるといふ唯だ一つの相異を除いては、こは全く機制論と同一假定から生じたものである。即ちそは過去の *impulsion* に對して未來の *attraction* を代用したものである』(P. 473) と言つてゐる。素より目的の概念にしてかれの考ふるやうに單に逆にせられたる機制論即ち因果關係をば翻へして見たやうなものに過ぎないならば、こはかの純粹に創造的なる純粹持續の本質的原理と考ふることは不可能であらう。然しながらこの目的概念と自然的因果概念とは後に論せられる機會があるやうに全くその妥當の領域を異にせる二つの原理である、即ち後者が量的還元の豫想の上に立つ自然科学的世界の原理であるに對して前者は全く性質的なる精神的世界の構成原理でなければならぬ。何等かの意味に於てこの目的概念



を豫想しないで意志とか創造とか自由とかの概念を理解することは不可能であり、又先取とか豫料とかの概念をはなれて持續とか時間とかいふ概念は成立することが出来るであらうか。目的なき豫料なき意志又は持續は、かのシヨツペンハウエルやニーチエ等に於けるやうな盲目的なる『生活意志』とか『權力意志』とかの概念に歸着するものではなからうか。これを要するに意志、自由、持續等の如き概念は前にも述べたやうに、こは單なる事實概念ではなくして同時に價值概念である、即ちこは單に與へられたる心理的事實ではなくして吾々に課せられたる永久の問題でなければならぬ。何等理想に根據を有たざる意志又は自由といふ如きものは單なる氣隨であり、何等豫料を内容としない時間はなほ抽象的なる形而上學的時間であつて眞の純粹持續ではない、従つてそこに何等自由の意識の眞の根據を見出すことは出来ぬ。ベルグリンは自由の深き實在根據を示したが然しそはなほ自由の事實概念に止まり充分の先驗的なる本質的内容を基礎付けたと言ふことは出来ないであらう。それ故にかくの如き自由の事實概念はいかにしてもその根柢に深き價值的意味を見出すにあらざれば即ちベルグソンの純粹持續としての自由はカントの純粹當爲としての自由の概念に結付くにあらざれば眞の具體的なる創造的本質を

全うすることが出来ぬと言はねばならぬ、

—

カントに於て自由の可能の問題に對し理論的立場に於て直接的に解決を與へんとしたものは言ふまでもなくかの第一批判の先驗的辨證論の第三の自然と自由との二律背反の解決に於てである。然るにこの二律背反の解決は現象と物自體感性界と叡智界經驗的性格と叡智的性格との二つの世界を豫想し、そこに各自の妥當の領域を見出すことに於てのみ可能であつた。然らば此くの如き二つの世界は如何なる意味に於て又如何なる關係に於て考へらるべきであるか。假令この二つの世界及びその結合は吾吾の理性の事實として與へられておるとするも理性に於ける此くの如き結合は如何にして可能であり又こは何を意味するか。これ等の問題にして解決せられざる限り自由概念は自然概念に對して充分基礎付けられたといふことは出来ぬであらう。即ち自由による因果性の可能は理論理性に對しては唯だ自然的因果性そのものゝ批判によりこの自然的因果性の妥當の限界を明らかにすることによつてのみ可能でなければならぬ。それ故に吾々は先づかの先驗的分

析論に歸りて自然概念特にこれが構成原理としての因果性の概念がカントに於て如何にして成立し又如何なる妥當性を有つかを考へて見なければならぬと思ふ。

今カントに於ける因果概念に對して積極的及び消極的に影響を與へたものは言ふ迄もなくかのライブニッツとヒュームとであらう。カントは其前批判期に於ける『哲學の中に消極量を導入することの試み』(Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, 1763)に於て論理的根拠(logischer Grund)と實在根拠(Realgründe)とを區別し、前者は『歸結と理由との關係が論理的に即ち自同律に従ふて明晰に洞察せられ得るもの』であり、後者は『歸結と理由との關係が余の眞の概念に屬するが然し如何なる仕方にも於ても Beurteilen せられ得ないもの』であると言ひ( Werke II, S. 202) 又かの『形而上學の夢によりて説明せられたる幻視者の夢』(Träume eines Geistesehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, 1766)に於ては『如何にして或物が一つの原因であり又は力を有ち得るかといふことは理性により洞察せられ得ない、却つて此の如き關係は全然經驗から得來られねばならぬであらう。これ吾々の理性規律は唯だ自同性と矛盾性とに従ふて比較の上へ向ひ行くに過ぎないから。然し或物が原

因である限りこの或物によりて他の或物が立せられるがしかもこの一致によつてそこに何等の連結も見出されぬ』(Th., §. 37)と言ひて實在根據に於ける經驗的契機を注意しかの批判期に於ける範疇として因果性の概念の綜合的性質をば豫示してゐるのであるが、斯の如き論理的根據と實在根據との區別は明らかにかのライプニッツの矛盾の原理と充足理由の原理との區別に本づくものと考へることが出来るであらう。ライプニッツは一般に知らるゝやうにその『單子論』に於てすべて眞理をば**理性的眞理**(*vérité de raisonne*)と**事實的眞理**(*vérité de fait*)とに分ち前者は『必然的であつてその反對が不可能である』やうな眞理であり、後者は『偶然的でその反對が可能である』と云ふ眞理である(Monadologie, §. 33)。而て前者即ち**理性的眞理**を基礎付くるものはかの**矛盾律**であつて後者即ち**事實的眞理**の根據をなすものがやがて**充足理由律**である。そして矛盾律が『凡て矛盾を含むものをば誤謬として表はし、凡て誤謬に原理的に對立するものをば眞として表はす』に對し、かの充足理由律は『たとひその理由は多くの場合吾々に知られてゐないとはいへ、何故にそはその通りで他のものでないかといふ充分の理由がなくしては如何なる事實も眞でなく又存在もしない又如何なる言葉も正當でない』といふことを表はす(Th., §. 31. 32)。それ故にライ

プニツツに於てはかの矛盾律が永久眞理を成立せしむる純粹の論理的又は數學的  
 原理であるに對し、この充足理由律は一方論理的には、如何なる判斷もこを眞として  
 認むるためには必ず充分の理由がなければならぬといふかの論理的根據となり、他  
 方經驗的には、如何なる出來事もそれが成立する爲めには充分の原因がなければな  
 らぬといふ實在根據即ち因果性の原理を表はすものと言ふことが出来る。而して  
 ライプニツツは人間的認識作用はかくの如き充足理由に本づく因果連結をばそれ  
 の終極の根據まで追求するを得ないといふこと即ちこの因果連結は吾々に對し單  
 に經驗によつてのみ確證せられるところの事實的妥當性を有つに過ぎないことを  
 認むると共に、かれはこの人間的認識の對象界に求め得ないところの究極的の充足  
 理由をば終に形而學的實體としての神に求むるに至つたのである(H. & S. 30)。而て  
 此の究極的理由としての神は所謂自己因 (Causa sui) であつてこれに於ては凡ての  
 可能は同時に現實的であり、凡ての永久眞理は同時に事實眞理でなければならぬ。  
 而てライプニツツがかく一方充足理由律の經驗的妥當性をば認めながら、これが終  
 極的根據をば超越的實體としての神に認めたるどころにかのカントに於ける自然  
 と自由現象と物自體との二律背反に關する問題の豫示を見ることが出来るであら

う。そしてライプニッツの充足理由律に於けるこの經驗的契機をば心理的根據に於て徹底的に發展し、因果概念の主觀性偶然性を明らかにすることによつてその容觀的必然性を拒否せんとしたるものはかのヒュームである。

ヒュームは一般に知らるゝやうに因果概念の探究をば先づこの概念の起源の問題から始める。彼れによれば、凡て因果關係の知識は決して先天的の思惟作用によるのではなくして全く經驗によつて成立したものである。經驗は吾々に對して對象は常に相互に依屬的に現はれ來り又效驗的となることを教へる。吾々の精神は經驗的知識なくしては最も單純なる過程又は結果すら豫見することも出來なければ又それよりして原因を見出すことも出來ぬ。若し吾々にして靜止せる球が運動する球から衝突せられたのを始めて見た場合に吾々は決してこの第二の球も亦動かされたものであるといふことの上へ考へ及ばぬであらう。これ『第二の球に於ける運動は第一の球に於ける運動とは全く異なる出來事であり、又は第一の球の運動は第二の球の運動について最小の暗示すら與へ得る何物をも有たないから』(Enquiry, Sect. IV) 唯だ經驗と習慣とがこの二つの過程をば繼起的に吾々に示す故に、吾々は恰も第二の過程から第一の過程が必然的に生じたかの如く、即ち思惟的に原因をば

結果から分析し得るが如くにこを理解するに至るのである。然しながら前述の如く一つの過程は決して他の過程の繼起をば必然的に含まない。原因と結果との關係はどこまでも綜合的であつて分析的でない。かくして吾々は吾々の經驗的推理の最終の可證明的原理としての習慣を以て満足しなければならぬ。而て知覺又は知覺せられたものゝ想起及び知覺とそれが習慣的に結合せられたる他の對象との間の合習慣的連結の想起の上へかの事實又は現實的存在に對する吾々の信念(Belief)が依存するのである(Th., Sect. V)。而てかくの如き信念はやがて因果關係の必然性即ちかれの所謂力の概念の心理的根據となるのであるが、然しそれが全く經驗的なる習慣的結合の結果である限りこは決して因果關係の客觀的必然性を示し得ないのは當然である。かくしてヒュームは原因と結果との連結をば全然聯想律に本づく表象の機制の中へ置きかへることによりて因果關係の客觀的必然性と妥當性とを拒否し吾々の自然科學的認識の蓋然性を主張したのである。このヒュームの徹底せる主觀主義を通じて深く認識の性質を反省しかれの經驗的主觀主義をば先驗的主觀主義に深むるとによりてかのライブニッツの理由律とこのヒュームの經驗的因果概念とを内面的に結付け、かくして因果性の概念に對して客觀的妥當性とそれ

の限界とを確立しかくして一方自然科学の基礎をばヒュームの蓋然論から救護すると共に他方自由概念に對しその成立の可能と權利とを保證せんとしたるものは即ちカントである。

カントはプロレゴメナの序言に於て次の様に言つてゐる——『ヒュームは原因と結果との結合はそれが必然性を含むが故にそれを先天的に概念から考へようとするのは理性に對して全く不可能であるといふことをば不可抗辯的に證明した。如何にして或るものが存在するために或る他のものが必然的に存在せねばならぬか又如何にしてかゝる結合の概念が先天的に導き入れられ得るかといふことは全く解せられないから』。然るにこのことからしてヒュームは次の如くに斷定した、即ち『理性はこの概念から全く欺かれてゐる。理性がこれをば自己の子と考ふるのは誤りである、これこの概念はやがて想像力の私生兒に外ならない、即ち想像力は經驗によりて受胎して或る表象をば聯想の法則の下におき、それから生ずる主觀的必然性即ち習慣を以て洞察から生ずる客觀的必然性を見做すから。かくて理性の所謂先天的に成立する認識とは虚偽の捺印をされた普通の經驗に過ぎない』。このヒュー



ムの結論は素より一部を見て全體を見ない『極めて早計且つ不當』のものであるが、然しかれがこの歸結を引出したのは決してかれが『原因の概念は正當且つ有用であるゆゑ自然認識に關して缺くべからざるものであるか』を疑つた爲めではなくして、彼れが解決を要求したのは『この原因の概念が理性によつて先天的に考へられ、従つて一切經驗から獨立せる內的眞理を有つか、それ故にまたこは經驗の對象にのみ限られてゐないで遙かに廣い適用範圍を有つであらうか』といふことである。それ故に『問題はこの概念の缺くべからざるといふことに就てではなくしてその起源についてである』(No. 53-9)。然るにヒュームはこの原因の概念の單なる經驗的心理的起源のみを求めたるが故にこの概念の正當なる認識論的意義を發見することが出来なかつた。吾々は唯だ理性に於けるこの概念の論理的起源を探究することによりてのみ即ち範疇の演繹によりてのみこの概念の妥當性と限界とを根本的に規定することが出来るのである。

カントに従へば『今凡ての變化又は凡て生起するところのものは原因を有たねばならぬ』といふ命題は、かの賓辭が主辭の概念中に含まれてゐるよりもより以上のものを表はさぬところの分析判斷ではない、是生起する或物てふ主辭概念の中には毫

も原因の概念が含まれてゐないから。然らば如何にして吾々は原因概念をば必然的且つ普遍的の事象の概念に屬するものとして言ひ表はずやうになるか。この判断に於て悟性は果して何の上に自からを支持するのであるか。經驗は素より此くの如き支持者たることを得ない、これからの普遍的因果判断に於て原因の概念は明らかに結合の必然性及び規律の嚴密なる普遍性の表徴を含み、しかも若し吾々にしてこの概念をばヒュームと共に經驗に本づけるならばかくの如き特質は全く失はれてしまふであらうから。それ故にこの判断は分析的でなくして綜合的であり、しかもこれが決して經驗に本づかないといふ限りに於てこは先天的綜合判断でなければならぬ (Kant'sche Theorie)。然らば此くの如き先天的綜合判断は如何にして成立し如何に權利付けらるべきであるか。カントはかのヒュームによりて提出せられたる因果概念の起源の問題をば、純粹數學、純粹自然科學及び形而上學の全領域を包括するところの連結に於て把握し、而て如何にして吾々の悟性は凡ての經驗に先立ち先天的に事物の結合を考ふるに至るかといふ問題を提出した。そして彼れはこの問題の解決をば先づ如何にして『單に主觀的にのみ妥當する』ところの知覺判断 (Wahrnehmungsurteil) は『客觀的妥當性を有つ』ところの經驗判断 (Erfahrungsurteil) となる

か、といふ問題の解決を通じて試みた (Prolog, 218, K. d. r. V., Einleitung)。彼れによれば、經驗判斷が知覺判斷から成立する爲めには、吾々に與へられたる感官知覺の内容は、その起源を純粹悟性の中に有つところの先天的概念に於て把握せられねばならない。即ち凡ての經驗に先立ちて吾々の悟性に屬するところの範疇の下に吾々の表象をば包攝することによりて始めて吾々の知覺は客觀的に妥當するところの經驗判斷となるのである。即ち『感性的直觀に於て與へられたる多様は必然的に統覺の原本的綜合的統一の下に屬する、これこの統一によりてのみ直觀の統一は可能であるから。而て與へられたる表象の多様をば統覺一般の下に攝取するところの悟性作用はやがて判斷の論理的機能である。それ故にあらゆる多様はそれが一つの經驗的直觀に與へられてゐる限り判斷の論理的機能によりて限定せられる。然るに所與直觀がそれに關して限定せられてゐる限りに於て範疇はまさしくかくの如き判斷の機能に外ならない。従つて所與直觀に於ける多様は必然的に範疇の下に屬するのである』(K. d. r. V., S. 66-7)。かくて吾々の客觀的認識即ち經驗は直觀する感性と判斷する悟性と結合即ち多様の綜合的統一に於て成立すると言はねばならぬ。然るに今かの原因の概念はかくの如く直觀の多様をば統覺の綜合的統一の下に持來

たすところの、即ち『自己の下に屬するところの表象をば判断作用一般に關して限定し普遍的に妥當する判断を可能ならしむる』ところの論理的機能としての範疇の一つである。例へば『太陽が石を照らした場合石が暖くなる』といふ單なる知覺判断は、此知覺に對して日光の概念と暖かさの概念とを必然的に結合するところの原因てふ概念が附加することによりて『太陽が石を暖める』といふ經驗判断となるのである。然らばかくの如き原因概念は如何なる仕方に於て知覺を結合するのであるか。今吾々が二つの現象が相互に繼起するを知覺するとせば、この時吾々はこの二つの知覺をば時間に於て結合してゐるのである。そしてこの結合はかの『内感をば時間關係に關して規定するところの』構想力の綜合的能力の所産である。然るに構想力はこれ等二つの状態をば二様に、即ちAがBに又はBがAに先立つやうに結合することが出来る。これ時間そのものは知覺せられず、従つて單なる知覺に於て相互に繼起するところの現象の客觀的關係は無規定的に残るからである。それ故にこの關係が規定的として認識せられ得る爲めには『二つの状態の何れか、前に何れか、後に定立せられ、それと反對に定立せられることが出来ぬといふことが必然的に規定せられるやうにかの兩状態の關係が考へられねばならぬ』。しかも此くの如

き規定性はそれ自からに於て必然性をもつところの悟性概念に對してのみ可能である、即ちこれによつて原因は結果をば繼起 (Folgt) として規定することが出来るのである (K.d.r.V., S. 181)。かくして吾々は決してこの原因と結果との關係をば翻へすことは出来ぬ、即ち『この系列を轉倒して、生起する事象をばこれに先立つところの事象の前におくことは出来ぬ、又若し一度先行する状態が定立せられた場合には一定の出来事が確實に必然的にこれに伴ふ』と考へられねばならぬ。かくの如くにして吾々の表象の間には一定の秩序が成立する、そしてこの秩序に於て現在の状態は必ず何等かの先行状態をば指示するのである (Th., S. 188)。それ故に因果性の概念に於て考察に入り來るものは決して時間の経過 (Ablauf) ではなくして時間の秩序 (Ordnung) である。原因の效驗性と結果のそれとの間の時間経過は消滅し得るかも知れない、即ちこの兩者は同時的であり得るかも知れないが、しかも此兩者の關係は常に時間に關して可規定的として殘る、即ち結果が始めて成立する前に原因は既に存在し、原因は結果をば自己の後に伴ふが然しその逆は不可能でなければならぬ。かくして時間繼起 (Zeitfolge) の概念は因果概念に對して必然的となつて來るのである。

今以上の如きカントの因果概念から如何なる歸結が生じて來るであらうか。先

づこの因果性の概念は悟性の先天的なる純粹形式として吾々が知覺から經驗を、直觀の多樣から對象の認識を構成する原理の一つであつて決して決して物そのもの、對象そのもの、形式ではない。即ち自然が吾々に法則を與へるのでなくして『悟性自からが自然に對する立法者である』(H. S. 135)とてこの純粹悟性概念としての因果概念の必然性がかのヒュームに於けるやうに主觀的必然性でなくして客觀的必然性である根據が存するのである。然しながらこれと同時にこはこの因果性の原理の妥當が唯だ可能的經驗の範圍内に止まること、換言すれば自己の構成による經驗又は自然以上には妥當することを得ないといふことを語るものでなければならぬ。即ちこの因果性の概念は『經驗の形式にまで必然的に屬する概念として又意識一般に於ける知覺の綜合的結合としてその可能を洞察することは容易であるが然し原因としての物一般の可能性はこを洞察することは出來ぬ、これ原因の概念は全く物に屬しないで唯だ經驗にのみ屬する制約を意味するに過ぎないから』(Proleg. § 20)。

それ故にこの因果概念は決して變化をば内容に關して規定することを得ないで唯だその形式に關してのみ先天的に規定することが出來るに過ぎない。従つて悟性はここの因果性の概念をば唯だ經驗的に使用し得るだけであつて決して超驗的に使

用することを得ない、即ちこは如何にそれ自から先天的であつても必ず經驗的直觀即ち可能的經驗の所與と關係せねばならぬ。若しこの關係を缺く場合にはこは全く客觀的妥當性を有たないであらうから。かくて吾々はこゝに吾々の認識に於ける制限(Schranke)の限界(Grenze)との意味深き區別を通して一方この因果概念の客觀的妥當の意義と領域とを明らかにすると共に他方かの自由概念への移り行きの可能の根據を獲得するところのである。今カントによれば『限界は常に或る一定の場所の外にありてそを圍むところの空間を豫想する。然るに制限は此くの如き豫想を要しないで唯だ量が絶對的に完全でない限りに於てこの量に關する單なる否定である』(Prin. S. 52)『それ故に』限界それ自からは或る積極的のもの、即ちその限界内に有するところのものにも又與へられたる總體の外にある空間にも何れにも屬するものである故にこは依然として眞實なる積極的認識である、そして理性がこの積極的認識に與かるのは唯だそれがこの限界の處まで自からを擴張しゆき、しかも決してこの限界を超えようとしなまいふことのみによるのである。これこの限界に於ては理性の前に一つの空虚なる空間が横はる、そしてこれに於て物の形式をば考へ得るが然し決して物自身を考へ得ないからである。然しかく經驗の領域をば

未知的なる或物によつて限界付けることもこの立場に於てはなほ理性の有し得る一つの認識である。即ちこれによつて理性は感性界の中に閉込められもせず又みだりにその外に迷ひ出でもせず限界の知識にふさはしいやうに感性界の外にあるものごその中に含まれてゐるものごとの關係のみに自からを限るのである』(ib., 259)。

かくして限界付け (Begrenzung) はやがて關係への制限 (Einschränkung auf ein Verhältnis) を意味し、従つてかの物自體はごこまでも經驗の限界付けを實行するものとして『それ自身經驗の對象ではないがしかも凡ての經驗の最高根據であらねばならぬところの或物への關係』(ib., 259)を示すところのものごとして即ち限界概念 (Grenz-begriff) としてのみその先驗的價值を保證せられなければならぬ。それ故にこの限界概念としての物自體の概念は決して對象物 (Objekt) の概念ではなくして『不可避的に吾々の感性の制限と結合せる課題』である。『吾々が制限の彼岸に或物の存することを發見した以上吾々の問題は吾々が知る所のものと吾々が知つてもゐず又知ることもないものごとの連結に於て理性のどの態度は如何といふことである。こゝに已知物の未知物(それは常に未知である)に對する眞實なる連結がある。そしてこの連結に於て、未知物は少しも知られるやうになることは出來ぬが、しかもこの連結の概念は



どこまでも決定せられ明瞭にせられ得なければならぬ『Prat.』§ 57.。而てこの永久に解くことを得ないしかも永久に除くことを得ない課題としての限界概念の深き意味こそ吾々をしてかの悟性より理性へ認識より道德へ従つて自然的因果性より自由による因果性へ移行くことを得しむる指標であり嚮導であると言はねばならぬ。即ち吾々の悟性はこの永久の課題としての限界の意味を通じて自己自からの中にかへり、これまで絶えず自然的因果の連結を辿りて外方に向ひし關心と努見とを内方に轉向し、自己自からの意義を深く反省することによつてのみかの永久の課題としての限界をば實現することが出来るのである。吾々が限界をば外に求むる間吾々は永久にその積極的意味を實現することを得ない、外に求められたる限界は丁度外に求められたる無限がかのヘーゲルの所謂悪無限であるやうに、こは眞の限界ではない。眞の限界又は積極的なる限界の意味は唯だこれを内にのみ求むることが出来る、永久の課題は唯だ永久の反省によりてのみ解決せられることが出来るのである。睿智的因果性即ち自由による因果性の自然的因果に對する可能は唯だ因果性それ自からの反省によりてのみ實現せられることが出来る。吾々は今一度翻つてかくの如き因果性そのものの反省の立場に於てかの自然的因果性に對する自

由による因果性の可能をば考へて見かくして吾々に於ける自由の成立とそれの本質との問題に進んで行きたいと思ふ。

四

今因果性 *Kausalität, causalitas* たる概念はそれの語義が示すやうに *causieren, causare* 卽ち引起すといふ意味を表はし、卽ち一般に或る事象又は状態を生起する性質卽ち原因性 (*Ursächlichkeit*) 又は效驗性 (*Wirksamkeit*) を示すとともにこの生起するものを生起せられたものとの間の一定の關係を表はす語であると考へ得るであらう。それ故に因果性の範疇はかのキンデルバンドの言ふやうに繼續 (*Sukzession*) の時間的關係に對しては必然性を、そして繼起 (*Folge, Post hoc*) に對して結果 (*Erfolg, Propter hoc*) の性質を與へる機能を有つものであると言ふことが出来る。然るに今吾々は原因に對する結果のかくの如き依屬關係をば、因果性の概念の意味に従ふて、これを二つの相異なる形式に於て表はすことが出来る、卽ち一つは働らさ (*Wirken*) といふ語によりて表はさるゝものであつて、他は合法則性 (*Gesetzmässigkeit*) の表徴によりて示さるゝ普遍に對する特殊の依屬性である、而て因果性の概念に於けるこの二つの契機は

かのカントによりて結合せられ『原因は結果に對しその存在をば時間の中に一般的規律に従ふて規定する』として表はされた。かくして因果性の範疇は、それが先驗論理的概念として經驗を基礎付くるものである限りこは一方普遍に對する特殊の依屬關係として論理的根據であると共にこは又どこまでも *Wirken* として事象の實在根據を表はす概念である。而て *Wirken* と合法則性との此くの如き結合に於てかの因果性の範疇的意味をなすところの必然性は成立すると言はねばならぬ (*Wandelhaud, Präludien II, S. 89—90*)。然るに其後かのキルヒホッフやマツハ等によりて代表せらるゝ實證論的力學及びこれに影響せられたる認識論に於ては、因果概念に於けるこの *Wirken* と合法則性との二つの契機は分離せられ、而てこの *Wirken* の概念は運動の原因としての力 (*Kraft*) の概念の起源であり、即ち力の概念はかゝる内的經驗によりて外的經驗を解釋したものであるが、然し嚴密には外的經驗の吾々に示すところは單にその或物が多少反覆的に繰返へさるゝといふ事實的時間繼起に過ぎないといふ故を以て、時間繼起のかくの如き一回的或は一般的事實の記載のみに自からを制限せんとし従つて因果概念をば函數概念によりて置きかへんと試みらるゝに至つたのである (*Nach, Analysis der Empfindung, S. 74—7*)。かくしてかの *Wirken* 又は力の概念は因果

概念から除去せられて唯だ合法則性のみが因果概念の中心本質となり、従つて出來事の時間的繼起の類概念のみがそれに於て保存せられ、従つて因果性の概念は合法則性の概念と同一視せられ、それ故にまた因果關係の必然性は自然法則の必然性と同一視せられ又は自然法則の必然性によりて理解せらるゝに至つたのである。

然しながら今吾々はかくの如く因果性の概念よりして全く *Wirkens* の要素を除去して因果性をば直ちに合法則性と同一視し、又因果連結の必然性をば自然必然性に還元することは果して正當であらうか。余は先づかのカント及びリッケルトと共に因果概念が直ちに自然法則の概念と同一でなく従つて因果性の範疇又は因果原理が因果法則と同一でないことを主張したいと思ふ。元來法則概念は尤も一般的意味に於ては『或る關係の無例外的成立の表明』であつて、こはかの凡ての自然科学的概念の如くあらゆる特殊的内容をはなれたる一般的形式概念である。然るに吾々が直接的に體驗するところの現實的存在はそれが吾々の純粹なる體驗内容である限り、こはすべてそれ自からに於ける本質そのものゝ内的發展としてかのリッケルトの言ふやうに全然特殊の個別的である、従つて吾々が *Wirkens* と稱する原本的體驗はどこまでもかの一般的意味しか有たぬ因果法則の内容から區別せられねばならぬ。

即ちこゝにては凡ての原因及び結果は凡て他のそれより異つており、従つて凡て特殊個別的であるが故に原因結果の凡ての現實的連結もまた *Wirken* そのものゝ過程として特殊個別的の連結でなければならぬ。素より因果性の範疇それ自からは決して個別的と言ふことは出来ぬであらうが然し吾々がこれによりて原因及結果の關係として表はすところの凡ての現實的連結は必然的に上述の如く一回的個別的でなければならぬ。唯だかくの如き個別的因果連結に對して、それと他の因果性との共通點が考へられる場合に、又はその内容が任意に多くの個別的因果連結に於て繰返へされるものから成立するものとして無制約的一般的判斷が造られる場合に始めて因果法則 (*Kausalgesetz*) について語る事が出来るのである (*Rickert, Grenzen, S. 284*)。それ故に現實的體驗内容に於て原因と名付けられる先行者は常にそれより異なる否な前には一般にそこに存在しなかつた或物を生ずる。従つてかの自然的因果法則に於けるやうな因果同等性 (*Kausalgleichung*) はそこに決して見出されない。而て *Wirken* の凡ての特殊個別的過程が吾々に示すところのかくの如き因果不同等性 (*Kausalgleichung*) の表象はかの因果同等性を豫想するところの因果概念によりて斥けらるべきであらうか。今かの自然的因果性の豫想する因果同等性の概念の

成立する根本的制約は何であるか。こゝにては凡ての事象に對して元子の複合體 (Complex von Atomen) その他種々なる量的關係が代用せられる、従つてその變化は凡て量的に規定せられたる又は規定せられた得る關係を表はす。かくしてこゝにては原因と結果とは完全に同等であり、従つてかの “Causa aequat effectum” といふ命題はこゝに絶對に妥當する。然しながら同時にこの世界には何等新らしきものが成立しない、すべては永久に同一なるものゝ無限なる結合分離の過程に外ならない。それ故に若し結果にしてどこまでも變化を豫想するならば事物そのものはこゝにてはもはや *wirken* しない、これあらゆる結果はすべて事物の關係の變化に歸せられてしまふからである。然しながら今此くの如き因果性の概念は機制の純粹量的世界よりも異なる世界に對して適用せられ得るであらうか、即ち吾々は二つの質的過程の間の因果同等性につきて語り得るか。元來因果同等の豫想は前にも述べたやうに唯だ一般化的に加工せられたる現實性へのみ適用せられることが出来る、否な嚴密には、若し同一の原因が現はるればそれは又同一の結果を有たねばならぬといふ假言的形式に於てのみ始めて正當である。それ故にこの因果同等性の思想は唯だ概念の世界に對してのみ妥當する、しかもそれに於て心的のものが入來るところの概

念體系には妥當しないで唯だ機制の純粹量的なる概念世界に對してのみ妥當しなければならぬ。精神生活が精神生活の上へ働らくべきであるところにては、又は吾が一般に或る質的現實性を互に因果的に結合するところにては、そこに唯だ因果不同等が存在するのみである。機械的因果概念の主權は唯だ唯物論の形而上學とのみ結合し得べきであると言はねばならぬ Rickett, Psych. Kans. u. Parol., S. 83—90。

今若し以上の如く因果概念にして直ちに法則概念と同一視せらるゝを得ず従つてかの合法則性のみを表徴とする一般的なる自然的因果性に對し、Wirkenとしての一回的個別的因果性をば考へ得るとするならば、この Wirkenとしての因果性の有つ必然性のかの自然的因果性に於ける必然性と如何なる意味に於いて區別せられ如何なる關係を有つであらうか。かのキンデルバンドのごときは因果概念に於ける Wirken の契機を認めながら、しかもこれに於ける必然性をば全く自然的因果性に於けると同じ意味の必然性によりて理解し又基礎付けんとして居る。即ち彼れによれば、必然性は原因結果の關係に於ける決定的要素として主張せられる、これこの必然性によりてのみ種々の要素は生成の統一にまで結合せられ而てこれによりてのみ見渡しがたき多數の時間繼起からして吾々が原因的關係として表はすところの

連結が取り出されるからである。而て此の必然性はまづ心理的には働らき(Wirken)の感情に於て與へられるが然かもそは又その論理的方面を有つ、而てこの論理的方面は時間繼起の普遍性 (Allgemeinheit der Zeitfolge) に於て成立する。若し余にしてAに對してBが必然的に伴ふと主張するならば、こはこれ等二つの要素の事實的意義的結合を意味する、而てこの結合はAが何處に且つ如何様に現はれても常にBはその結果として表はされねばならぬといふ論理的歸結なしには考へることは出來ぬ。因果的必然性のこの意味に對してはAが一回的又は數回的に現はれるかどうか、從つて又A-Bの時間繼起が事實上繰返へされるかどうかといふことは全然無關係である。それ故にこの考へに對して、かの因果一回性即ち繰返へされ得ない『働らき』の過程に於てはかの因果關係の論理的方面が除去せられるやうに見えるといふ反對はかゝげらるべきでない。因果的必然性の主張は常にAが再來する時にはそは必然的にBを伴はねばならぬ、といふ豫想を含む。即ち因果關係は一般的時間繼起の特殊の場合であるといふ如き時間繼起として自からを特性付ける……それ故に個々の過程の必然性は或る普遍的のものによりて、即ち時間繼起の規律によりて基礎付けられるのである (Einf. in d. Phil., s. 157-9)。而てこのことは彼れによれば



吾々の意志行爲の因果性に對しても同様に妥當せねばならぬ、即ち「若し人間の意欲及び行爲にして彼れの本質又は性格の結果として考察せらるべきであるならば、凡ての個々の決定は、假定それが明らかにその特殊的状态に於て不可繰返的であり、そして此の意味に於て何等法則の上へかへすことを得ないとしても、なほ、若し同一の場合が繰返へさるゝならば、彼れは常に同じ仕方に於て意欲し行爲するであらう」と想定せねばならぬほどにかれの本質から必然的に生じたものである。これ若し然らざれば結果の一回的出現はかれの本質に對して單に偶然的であり、従つてこの本質と必然的に結合せられると言ふことが出来ぬから。それ故に Wirken の必然性は概念的に凡ての繰返へしに於ける可同等性 (Gleichmässigkeit) を含む、而て此くの如き繰返へしが事實的に現はれ來るかどうかは概念的關係に對しては全く無關心的として殘る。……それ故にその必然性が棄てらるべきでない限り合法則性なき因果關係につきて語られるとは出来ぬ」(Präludien II, S. 92—3)。即ちキンデルバンドは、吾々の現實的體驗の對象としての Wirken の因果性は假令それが事實上一回の個別的であるとするも然も因果性の範疇がどこまでも或る對象の意味を要求する限り、こは原因と結果との兩者が相互に必然的に時間的繼起の規律によりて結合せられてゐる

るといふ合法則性をば豫想せねばならぬ、而て此くの如き豫想に對しては幾度この兩者が時間的過程に入り來るかといふことは全く無關心的である。従つて事實的には個別的因果性は可能なるも論理的にはこは不可能であるとなし、かくしてかくの如き現實的體驗内容としての Wiken の必然性と共にまた意識的なる價值實現としての意志又は行爲の必然性すらも若しそれが繰返へさるゝことがあるならば」といふ假定の可能の下にこを合法則性の概念によりて理解し、而てかくすることに よりて Wiken の必然性のみならず人間の本質又は性格の客觀性普遍性を保證する所以であるとなしたのであるが、然し此くの如き純粹に個別的なるものをば一般化し、性格の當爲的必然性をば自然必然性によりて評價することは果して正當であらうか。思ふにキンデルバンドの此くの如き考へは、かのカントが自然法則をば道德的法則の範型 (Typus) とした考へに本づくものであらうが、然し自然法則と道德的法則とは全くその妥當の本質と領域とを異にせる二つの法則である、従つて自然法則の必然性は決して道德的法則の必然性をば指示し得るものではない。これ自然法則は認識對象界としての自然の構成的規律としてどこまでも一般化普遍化の法則であるに對し、道德的法則は意志對象界即ち行爲の世界の根本原理としてこは

特殊化個別化の法則である、即ちかれが存在又は機制の法則たるに對し、これは當爲又は目的の法則である、従つてかれの必然性が單なる假言的必然性であるに對し、これの必然性は當爲的必然として絶對的必然性でなければならぬから、かくてかの個別的因果性は決して單に特殊のもの個別的のものゝ因果性ではなくしてこれは全く當爲の因果性、目的の因果性、それ故に自由による因果性でなければならぬ。かのリッケルトが「自然と歴史との論理的對立は因果的必然性と自由との對立と何等の關係がない、歴史そのものは論理的見地の下にては、それが自由なる生類の所産なるが故に一般化的理解からはなれるのではなくして、それが個性に於て表はさるべきであるが故に一般化的理解からはなれるのである」(『Grenzen, S. 285』)と言つてゐるのは彼れの目的がどこまでも歴史と自然との論理的構造の區別を明らかにするに止まりて決して本質的内容の問題に關係しない限りに於て、即ち歴史がどこまでも自然科学と異なりて個性をば對象とし、従つてこれは價值に關係せしめて對象を見るものであるが、然しこれは決して價值によりて對象そのものを基礎付くることを目的としない限りに於て正當であらうが、然しこれが爲めに個別的因果性が當爲による因果性、目的による因果性従つて自由による因果性であることをば拒否することは出來

ぬ。個性の個性たるは前にも述べたやうに單に時空の限定による特殊性を有つが爲めでなくしてこはかのヘーゲルに於けるやうに普遍をば自己の中に含む特殊性又は普遍の自己實現としての特殊性即具體的普遍であるところに存する。若し個性の因果性にして單に外的にのみ個別的であるところの特殊性の因果性に過ぎないならば、こは全くかの一般的法則の因果性の中に還元することが出来なければならぬ。然しながら現實的體驗に於ける眞に個別的なる *Wirken* の因果性は決して自然科學的の意味に於ける物の因果性ではなくして全く精神的のものゝ因果性である、精神的のものは、かの自己自からの活動をば自覺せる意志行爲は言ふまでもなくたとひそれが尤も單純なる感覺知覺の如き *Wirken* であつてもそれがかの *Plenaria* の言ふやうにごこまでも精神的のものととして『對象の志向的内在』(die intentionale Inexistenz eines Gegenstandes) 又は『内在的對象性』(immanente Gegenständlichkeit) によりて特性付けられてある限り (Psychologie S. 115) こは全くそれに含まれたる對象即ち意味又は理念そのものの *Wirken* として考へられねばならぬ、唯だこれに於ては對象と作用理念と現實との間に何等の間隙なく意味が同時に作用であり、理念が同時に現實である點に於てかの理想と現實との對立そのものゝ反省に本づく意志行爲の活動と

區別せられ得るのみである。それ故に單なる物には量的變化はあるが眞の意味に於ける Wirken はない、眞の Wirken とは純粹に質的のものゝ Wirken、意味又は目的による Wirken でなければならぬ、而てこゝに現實的體驗の個別性創造性が存するのである。かの『小なる原因が大なる結果を生ずる』(Kleine Ursache—grosse Wirkungen) といふ命題は唯だかくの如き精神的歴史的世界にのみ妥當する。それ故にかのリッケルトの言ふやうな個別的因果性が自然的因果性に對して成立し得るならばそれが單に一回的で繰返へし得ない因果不同等のものゝ因果性であるが爲めではなくして却つてそれが意味の因果性、目的の因果性従つて自由による因果性であるところに存するのである、即ち個別的因果性の一回性、不可繰返性、因果不同等性は全くこの意味、目的、自由の概念によりてのみ可能であると言はなければならぬ。

かくしてこゝに吾々は吾々が最初に出發したる、そしてカントがかの先驗的辨證論に於てかゝげたる自然と自由との二律背反の問題の一部の解決の緒口をば見出すことが出来る。カントは『結合せられたものが同種であることは數學的結合の要求するところではあるが、然しこは力學的結合の要求するところではない、これ因果關係の概念は少くともこのことをば要求しないから』(Prolog, § 53) 『それ故に結果が現

象である場合その原因の因果性が必ず又經驗的でないならばならぬといふことは果して必然的であらうか。假令現象中の凡ての結果に對して經驗的因果性に從ふその原因との結合といふことが要求せられるとしてもしかもなほこの經驗的因果性それ自からはそれと自然的原因との連結をば少しも破ることなくして非經驗的なる睿智的因果性の結果であるといふことはむしろ可能ではないか』(K. d. V., S. 360)といふことによりて、經驗的因果性に對して睿智的因果性が可能であるのみならず、むしろ睿智的因果性が經驗的因果性そのものに對して因果性を有ち得ることの可能を主張し、而て此の兩者のかくの如き結合をば吾々の理性の事實に見出すことによりてかのアンチノミーをば解決し先驗的自由をば基礎付けんとしたのであるが、然しこの睿智的因果性従つて睿智的性格が自然的因果性従つて經驗的性格に對して因果性を有つとは如何なる意味であるか、先驗的自由が『事象の系列をばそれ自からにて創始する』とは如何なる意味であるか、即ち『彼れ自からの中に、行爲が始まることなしに、かれの結果を感性界の中に自からにて始める』(K. d. V., S. 436)といふことは如何にして可能であらうか。今若しこの事象の系列をば自からにて創始するといふことにして、どこまでも系列の究極的なる事物的原因即ち Ursache (根源的

事物の可能をば指示するならば、この Ursache はいかにそれが根源的と考へられるにせよそれが Sache である限りこはやはりカントの所謂第二次的根源であつて決して系列の眞の根源ではない、Ding an sich はそれが何かの意味に於いて Ding と解せられる限りこは物の眞の根源であることを得ない。眞の根源即ちカントの所謂第一次的根源はそれが原因でなくして根據(Grund)であるところに存せねばならぬ。即ち『原因(Ursache)てふ語は、それが超感的のものに關して用ひられし場合、自然物の因果性をばそれ自からの自然法則に従ふて、しかも同時に理性法則の形式的原理と一致して結果にまで規定するところの根據(Grund)を意味するに過ぎない』(Kritik d. Urth., S. 36)。然らばこの根源的事物としての原因にあらざる根據とは如何なるものであるか。根據とはかのコーエンの解するやうに『絶えざる條件付けを求むる自己の衝動に對する思惟の確かめ』である。それ故に根據とは決して根柢としておかれたもの(Grundlage)ではなくして根柢を置くこと(Legen des Grund)即ち根據付け(Grundlegung)でなければならぬ。従て『解決がそれに内在するところの課題』に外ならぬ。それ故にこは又假定(Hypothesis)であり條件付け(Bedingung)でなければならぬ。假定とは決して單なる氣隨の定立ではなくしてこは『下へ置くこと』又は『基礎として

置くことである、即ち無限に自己の中に歸り行き自己の中に自からの根柢を求め行くことである。條件付けとは、コーエンの言ふやうに決し與へられたる物の規定ではなくして物への指示、即ち物を物付けること (Be-Dingung) である。物を物付けるも何ではのるあか。物を物付けるものは物ではなくして物の意味、理念、目的でなければならぬ。かくして物の終極的根據、現象の第一次的根源は、決して原因ではなくして根據付けであり、解決ではなくして課題であり、實在ではなくして理念であり、當爲であり、目的でなければならぬ。従つてこの第一次的根源の因果性はやがてかくの如くそれ自から生産的なる當爲又は目的の因果性でなければならぬ。かくしてこの當爲又は目的の因果性はかの動力因と區別せられたる所謂目的因又は究極因と直ちに同一でない。この目的因又は究極因はそれ自から超越的なる價值として單に現實的活動に對する動機に過ぎず、従つて自己に於て何等生産的意味を有たないのに對し、かの上述の如き意味に於ける當爲又は目的の因果性はそれ自からに於て生産の原理を荷へる價值である、理念が同時に現實であり意味が同時に作用であり問題が同時に解決であり生産が同時に所産であるが如き因果性である。従つてかの『現象の系列をばそれ自からにて創始する』といふことは決して單なる物の時間



的生產を意味せずして、こは物を物付けること、又は物を意味付けゆくことが同時に物の無限なる生産の過程であることを意味しなければならぬ。意味、理念、目的そのものが自己自からを自覺することによりて内的必然を以て無限に自己自からを實現し自己の内容を生産しゆくことがやがて當爲又は目的の因果性の本質でなければならぬ。而てかくの如く目的因それ自からが同時に動力因であり規範が同時に行爲であるごとき因果性こそやがてかの氣隨として自由の事實概念と自律としての自由の價值概念即ち意欲と當爲とを內的に結合し得るものであり、従つてこゝにかの先驗的自由の可能の意味が存しなければならぬ。吾々は今かのベルグソンによりて與へられたる純粹持續としての深き時間概念をば、かのカントの敎說の中心概念をなすところの純粹なる價值主觀としての自覺又は純粹意志に於て反省し、時間概念に於ける價值的意味を明らかにすることによりて、目的が同時に動因であり、當爲が同時に意欲であるべきこの先驗的自由の本質的意味を考へて見なければならぬと思ふ。(未完)