

先驗倫理學の概念と其の一問題

柳田謙十郎

知識は生が生自らを反省する所に其の源を發し、反省は生の無碍なる流れの *Loss* から生ずる。されば生が單なる生として未だ何らの衝突にも面せず分裂をも惹き起さない限り我らの道德的反省は起るべくもなく、従つて其は尙善惡未分の世界であり罪惡以前のアダムとイヴの生活である。禁斷の實に接して彼らは始めて天地に惡のある事を知つた。キリストの發現によつて人は始めて罪の子たる事を意識した。道德の世界に於ける生の分裂は意志の理念に對する傾向の反抗として其の姿をあらはす。

學とはかゝる生の反省としての知識——道德もそれが單なる反省といふ立場に立つ限りに於ては一の知識である。知識もそれが眞理への意志として見らるゝ時は當爲の實現に向ふ實踐的態度である。知識と道德とは常識に於て考へられてゐ

るほごかけ離れたものではない——に對する基礎づけ Begründung への努力である。それは決して事實そのものを自ら新しく創造せんとするものではない。天文學によつて吾人は恒星の數を増すことも出來ず太陽の光度を減する事も出來ない。それは唯これらの事象をより普遍的なる原理又は法則の下に統一的に理解する事によつて其の基礎を明かにせんとするものに外ならない。然るにその基礎づけの仕事又は程度の相違に應じて、吾人は一般に學 Wissenschaft と稱せらるゝものゝ中に二種の區別を見出すことが出來ると思ふ。一は相對的なる經驗的基礎づけの學としての經驗科學であり、他は絶對的なる超經驗的基礎づけの學としての哲學である。前者は一の經驗的事象をその制約としての他の經驗的事象又は法則の下に見ることによつて之を基礎づけんとするものであり、後者は與へられた事實の根據を無制約的超經驗的なる絶對的原理によつて基礎づけんとするものである。*

*學問のかくの如き分類法が果してどの程度迄妥當性を有し得るか？ かゝる疑問に對して吾人は今大なる關心を以て答る必要はない。余は唯當面の問題の考察に對して此の區分が有し得る意味に満足する。

經驗的基礎づけは普通與へられた個々の事實から出發し所謂普遍化的方法を以てその個別的特殊相を漸次捨象し行くことによつて一般的共通相のみを抽象し、

かくて見出された形式的概念并に法則を以て一定の範圍に於ける現象を統一的に理解することによつて成り立つ。超經驗的基礎づけに於ても素朴的實在論の立場をとる古代の哲學者の中には此の如き方法を以て學的基礎づけの唯一の仕方なりと信じてゐたものも少くない。又批判哲學の出現以前に於ては超經驗的基礎づけは一般に形而上學的實在論的基礎づけと殆んど同視せらるべき状態にあつたが故に、單なる Wirklichkeit の概念の分析から發足し、其處から思辨的に導出された原理によつてその目的を成しとげんとする者もあつた。しかし此の如き方法がいかに尤もらしい論理を以てするにせよ結局吾人の認識能力の權限に對する無反省な獨斷的信賴に基く純粹悟性概念の *transzendente Gebrauch* として許すべからざるものなる事が明らかにせられた今日、吾人はもはや再びカント以前の獨斷的形而上學に後戻りすることは出来ない。従つて吾人にとつて許された可能的な道は、一切の學的勞作を経験科學的基礎づけの唯一途に限つて、それ以上の深き眞理への要求を斷念するか、然らずんば他に新らしき基礎づけの方向を求むる事によつて實證的なる一切の科學の外に學問の別途な新世界を建設せんとするか此の二途の外に出でないであらふ。然るに我らには前者の道のみを辿ることを到底許さない處の動かすべか

らざる事實が與へられてゐる。それはわれらの理念として或は理性の事實として一切の理性者に對して必然的なるものとして要求せられる「價值」又は「當爲」の存在である。價值は勿論經驗的事實が與へられた事實であるといはれる場合と同様な意味に於ては與へられた事實だといふ事は出來ないであらう。しかしそれは少くとも我らすべての理性者に妥當すべき課題として、その是認と實現とを必然的なるものとして要求する點に於て前者に對して優るとも決して劣る事なきも明證性を有する生の事實であるといはなければならぬ。而してかゝる理想的なるものに對する基礎づけが前者に於けるが如き普遍的或は歸納的抽象的方法により得ないものである事は今更多言を費す迄もあるまい。何となれば價值は事實の構成原理として事實の中に宿るものではなくて、その統整原理として一切の事實を超出してその普遍妥當性と必然性とを有つべきものであり、個々の事實に普遍なるものとして之を求め、事はいかにしても不可能だからである。かくてかゝる價值——*Oud facti* に對する *Oud juris* の基礎づけの仕事は唯カントによつて始めて其の荆棘の道をきり開かれた先驗的方法を通すことによつてのみ可能であるべき事は洞察するに難くないであらう。道德が一の價值概念たる限り其の基礎づけを以て任務

760
とする倫理學の辿るべき道も亦この外に求めることは出来ないと思ふ。

—

倫理學の概念が有すべき意味をそれが取扱ふ處の對象からとつて一段に道德現象を研究する科學をその中に包括せしむるならば、其處には性質上全く相異なる幾多の學問が coordinate に并立することが見出されるであらう。何となれば單に道德現象を研究するといふ立場からするならばこれを一の客觀的なる社會的事象と見、或は主觀的なる心理的事象と見てその發生發達變化を觀察し、以て一の原理又は法則の下に統一的に理解することによつて經驗科學的或は自然科學的基礎づけをなすことも可能であると考へられるし、又或は之を各特殊相を以て一の理念に向つて進展する個別的歴史的事象と見て歴史科學的或は文化科學的に取扱つて行く事も可能であると考へられるし、*更に又之を一の普遍妥當的價值と見てその可能制約にまでさかのぼり行くことによつて或は道德形而上學に至り、或はその先驗心理學的又は先驗論理學的基礎づけの學としての先驗倫理學に到る事も可能であらうから。***

*文化科學が果して「基礎づけ」といふ學の概念に妥當するか否か。或は逆に「基礎づけ」といふ學の概念が果して文化科學に對して妥當するか否か、これらの問題を考察せんがためには更に深く文化科學并に基礎づけの概念を檢討した上でなければ一義的に答へることは出來ないであらふ。

**道徳形而上學と先驗倫理學とは勿論同一な概念ではないが去りさて又相反し矛盾する概念でもない。先驗倫理學を通じて道徳形而上學に到る道も可能である、否恐らくそれは必然だといふ方がより近いであらう。カントの *Metaphisik der Sitten* は即ちかくの如きものであつたと言ふことができると思ふ。

人或はいふかも知れない。道徳はあくまでも我らにとつて價值であつて事實でない。従つてそれはいかなる意味に於ても一の説明學たり自然科學たる事は出來ない。いかにも道徳を單なる事實として考察することができないものである事は經濟や社會や法律の概念が單なる事實概念として考察されることが出來ないのであると同様或はそれ以上の意味に於て不可能であらう。價值概念としての道徳の理念の導入なしには客觀的社會的なるものとしても主觀的心理的なるものとしても道徳的なる事實そのものが成立し得ないことは明かである。故に道徳の學的研究に際してはそれがいかなる性質のものである場合たるを問はず、價值は事實に先行する方法論的概念構成形式として認められなければならない。しかし其所から直ちに自然科學としての道徳學、經濟學や社會學に關しても同様の成立を否定

せんとする事はあまりに早計だといはなければならぬと思ふ。吾人が社會的
德學(或は客觀道德學)又は心理學的道德學或は主觀道德學に於て多くの社會學的
乃至心理學的事實中より特に道德的事實として認められる處のものを分離し抽出
し來つて、其處に見出さるべき普遍的法則を以て個々の事象を基礎づけんとする場
合、その分離と抽出とは勿論價值概念としての道德的觀念なしには不可能である。
同様に道德史も亦古來道德又は道德的と稱せられたる事實の歴史ではなくて、價值
としての道德其のものに參與し得る限りに於ての事實の歴史でなければならぬ。
何となればもし前者の如くなりとせば彼のウキンデルバンドが哲學史に關して云
へるが如く古來各地に於てパウルといふ名を以て生きた人の歴史を集め來つてパ
ウル史なるものを編纂するにも等しき無意義なものとなつてしまふであらうから。
(vindelband, Praluden, I Bd. s. 11)

* 此處にいふ主觀道德學と客觀道德學の區別が藤井從治郎博士の「主觀道德學要旨」に於て同一名稱の下に示されたる區別と同
一なものでない事は前後の關係から明らかであると思ふ。(同書二頁―二十五頁)

けれどもかゝる理念の下に一度選まれ(又は構成され)たる道德事實に對し其の後
施す處の學問的處理の仕方は全く他の經驗科學に於けると同様自然科學的或は歴

史科學的であるといふ事が出来る。勿論かゝる學問が其の出發點に於て常に理念に關係するといふ點から此らの學に特殊な位置と名稱とを與へることは差し支へないであらう。しかしもし彼らがその理由から價値に參與し得る事實はすべて自然科學的方法に基く研究は不可能であると考ふるならば彼らは同時に自然科學一般の存在の基礎を破壊するものだといはなければならぬ。いかなる道德的事實と雖もそれが現象界に生起する經驗的事象たる限り經驗一般の可能制約のアプリアの下に立ち、従つて又經驗的世界を支配する法則に従ふものとして考へられなければならない。

* 同様に價値としての眞理がいかにかにこれに特有なる世界の法則としての超越的當爲に従ふべきものであるにしても、それが我らの經驗的意識にあらばるゝ事實たる限りに於ては常に心理學的自然必然の法則の下に立つものとして考へられねばならず、従つて眞理の理想的基礎づけとしての認識論の外に、その事實的經驗的基礎づけの學としての認識心理學なるものが、少くとも可能である事だけは許されなければならないと思ふ。美的價値に關しても同様である。リップスの感情移入説が價値としての美の先驗的基礎づけとしては成立し得ないものであるとしても、これを美の發生論的心理學的事實的基礎づけとして見れば十分の意味があると思ふ。先驗的基礎づけが基礎づけの唯一のものでないと同様價値哲學のみが唯一の學だといふことは出来ない。

勿論吾人はこゝにかゝる道德學が現在存立してゐるといふものでもなければ又

其の存立の必要を叫ぶ者でもない。唯かゝる學が一の學として成立し得るといふ論理的可能を論ずるのみである。倫理學を以て規範科學也と論ずる一派の人々は説明學としての道德科學の可能を否定せんとするのであるが、それはあまりに偏狹に過ぎた考へであるといはなければならぬ。しかも、彼らのいふ處の規範科學の意味が我らの行爲の規範を新に設定し道德原理そのものを創造する點にありとなすならばそれは甚だしき獨斷的潛上だといはなければならぬ。倫理學は決して自ら價値を創造し規範を規定する學問ではない。(Kant, Kritik. d. prak. V. Rec. s. 7. Anmerkung. Cohen, Kants Begründung d. Ethik. 2 auf. s. 179.) 價値は凡ての理性者一般に普遍妥當的必然的なものとして學以前のものであり、一切の學的反省の發足點となる所の *das Gegebene* である。倫理學の仕事は唯その基礎づけをなすことによつてかゝる價値の根據を明かにする點にある。されば我らは此の世界に於て眞に何が價値であり何が價値でないかを知るために必ずしも深遠な哲學的反省をなす事を要しないのである。(Kant, Grundlegung. Rec. s. 34.)

しかし此の如き自然科學としての道德學(社會學的并に心理學的)及び歴史科學と

しての道德史の可能がいかに確證されたにもせよ吾人は此の如きものを以て倫理學のすべてなりとなすことはもとより出來ない。否吾人がかゝる種類の學的勞作に對して特に道德學 *Moralwissenschaft* なる名稱を與へ敢て倫理學 *Ethik* なる名を冠しなかつた所以のものは、かくの如き學問がいかに十全な發展をとげ得たにせよそれは結局 *quid facti* の考察に始終すべき性質のものであつて *quid juris* の基礎づけとに對しては一步を進める事も出來ないものである事を明かにせんとしたがつたためである。さればたとへば假りにマルクスの唯物史觀なるものが道德事象の生成變化發展の法則に關してどれほど明確な自然必然的眞理を示すものであると假定しても、吾人は彼によつて倫理學プロバアの價値問題が少しでも解決されたと考へることとは出來ない。此の點に於て經驗主義乃至心理主義は認識問題の考察に對する場合と等しく道德問題の考察に對しても全く其の方途を誤つたものだといはなければならぬ。人間の性情が本來利己的につくられたものであるか、利他的につくられたものであるか、我らに於ける人格價値感情又は道德感なるものが本具的 *innate* なものであるか、經驗的なものであるか、又それらの性情は心理學的或は生物學的にいかにして發生し發達し來り、いかなる自然科学的法則に従ふものであるか、氣候風

士その他吾人が一般に外的自然と稱するものが吾人の道德生活に對していかなる影響を與へ得るか、生産力を中心とする社會經濟の發展が道德思想に對して一般にいかなる根本的制約關係に立つか——これらの事實に關する自然科學的研究がどれほど精確な勞作として完成されたとしても、何が價値であり何が價値でないかについての吾人の道德意識の先驗的基礎づけとしては何の意味を持つことも出來ない。本來價値の基礎づけを以てその任務とすべき倫理學に於ては、いかなる場合に於ても經驗的に與へられた事實を以てその學の發足點とすることは出來ない。事實は時に價値を含みはするがしかしそれ自身價値でも價値の根據でもない。さればもし我らがかゝる事實の抽象と歸納とを通して道德的價値の本質をつかまんとするならば、恐らく野蠻人にも文明人にも共通な平凡卑俗なるものゝみが我らの前に展開し來るであらう。キリストにもユダにも共存する動機のみが人間の動機としてあらはれ來るであらう。「恐らく我らにして人々の所爲無爲に關する經驗に留意する時には、我らは純粹なる義務から行爲する心術の確かなる實例としては唯の一つだもあげることが出來ない」(Grl. Rec. s. 37)であらう。成るほど世には我らがいかに檢察の刃をさするごとくして見ても道德的法則とこれに對する畏敬の情以外に

彼を動かしてかゝる行爲にまで彼を導いたものが他にあらうとは考へ得られないやうな幾多の崇高な行爲もないではない。しかしそれだからといつて彼が人間である限りその意志決定の眞の原因が實際斷じて單に義務理念の假面を被つたあるかくれた自愛の衝動でなかつたと誰が確實に保證することが出來やう。(Ibid. s. 38) 少くとも道德的價値は其の根據をいかなる事例の中にも求めることは出來ない。眞理が必ずしも萬人の是とする處に存しないが如く、善も亦萬人のなす所行ふ所に於て成り立つのではない。民衆の輿論は事實としてはいかに有力なものであらうとも結局一の輿論であつてそれ自身價値ではない。善とはあらゆる民族と國家とが事實認めて以て善となしつゝある所のものではなくて、たとへ未だ世の何人もがかりに之を認めないとしても、いはんや何人もが之を實現した事はないにしても、尙我ら一切の理性者にとつて普遍的に妥當する必然的價値である。經驗的にそれが事實として與へられてゐるかどうかといふやうな事は價値たらんがためにはどうでもいゝ事である。此の世界にはわれらの道德的理念に價するやうな行爲又は心術は未だ曾て一度も存在しなかつたとしても、しかもそれが價値として吾人に對して有する處の妥當性はそのために寸毫も瑕けられる事は出來ない。物質文

明の進歩が世界人類の魂をいかに腐蝕し行かうとも吾ら自身も亦彼らと共に濁り汚れゆく必要が何處にあらうか。たとへ事實としての社會の正義は日に日に毀たれ、人道は其の光りを失つて行かうとも當爲としてのそれは永遠に輝いて我らの行くべき途を照明するものであると考へなければならぬ。我は地の鹽なりといふ福音書の聖者の自覺は唯かくの如き豫想の上に立つてのみ始めて可能である。

かくの如く倫理學が前述の所謂道德科學と異り單なる道德事實の發生論的經驗的基礎づけに非ずして道德價値の基礎づけにありとするならば、それは最早自然科學とは永遠にその袂を分つものでなければならぬ。然らばかゝる理念の基礎づけとしての倫理學はいかなる性質のものでなければならぬであらうか。

かゝる基礎づけの一方として道德形而上學なるものが存在し得ることは一見いかにも當然であるかの如くにも思はれるであらう。何となれば基礎づけに於ける經驗的方向が凡て捨離せられた後には當然超經驗的基礎づけとしての形而上學が少くとも一の可能的方向として殘されるからである。しかし眞理の基礎を超越的實在に求めんとする一切の形而上學が模寫說或は素朴的實在論の遺影を脱せざる一の獨斷論に過ぎぬものとして、斥けられねばならない限り吾人はかゝる批判哲

學以前の形而上學にそのかくれ家を求めることは出来ない。かりにかゝる形而上學的基礎づけが可能であるとしても、それが無批判的な獨斷論に陥らざらんがためには少くとも一度は先驗的方法の隘路を通した上でなければならぬ。かくて吾人は必然的に此の方に基いて道德的價値の基礎を明らかにせんとする一の學、即先驗倫理學の概念にまで導かれて行くのである。



道德的價値の理念の先驗的基礎づけを以てその本來の使命とする先驗倫理學はその性質上少くとも二要素を有しなければならぬ。一は理念そのものを明確に *Beschreiben* し *darstellen* する部分であり他はこの理念の基礎を先驗的概念によつて明かにする部分である。

カントの第二批判に於ける分析論第一章第二節に於ける純粹實踐理性の原理についての前半はその前者に當る部分であり、後半特に *Von der Deduktion der Grundsätze der reinen Praktischen Vernunft* なる節は後者に相當する部分であるといふことが出来るであらう。Grundlegung によつて言ふならば第二章四五頁 *Ein jedes Ding der Natur wirkt*

770 nach Gesetzen 以下は前者に當る部分であり、第三章は後者に相當する部分であると考

へることができらう。^{*}

^{*} 勿論この二者(理念の Darstellung をその基礎づけ)は常に密接な關係に於て立つものであるが故に實際に於ては嚴密に區分せられることはできない。

道德的價値の理念は我らの理性に與へられた事實として其の承認が一の必然性を以て要求される處のものであつて、學的考察の出發點となり前提となる處のものである事は前に述べた通りである。リツカアトの認識論が超時間的に妥當な、従つてあらゆる認識主觀には何の依屬する所もない絶對的價値としての眞理價値を根本豫想として出發して居る如く又カントの理性批判の仕事が純粹數學並に純粹自然科學の根本命題が先天綜合判斷として普遍妥當的價値を有し得べきことの要求を前提した上に成り立つて居る如く、先驗倫理學に於ける同建築のアルファでありオメガとなるべき處のものは道德的價値の理念でなければならぬ。しかしこの理念はもとより倫理學によつて基礎づけらるべきもの、否むしろ先驗倫理學の全課題が其處に存在すべき處のものなのではあるけれども、しかも理念そのものはかゝる學的考察を待つて始めて存立し得るが如き性質のものではなくて、直接我らの

生の體驗と深く結合せる論理以前の價值として單なる論理の如き何ともすべからざる絶對的性質を備へたものでなければならぬ。基礎づけは其の根據を問ふことが出来るのみであつて理念それ自身を動かす力を持つものではない。従つてカントの *Grundlegung* 並に第二批判の分析論の前半にのべられたる如き理念の *Darstellung* の世界に於てはその内容は唯吾人の生に直接なる體驗に於てのみ理解し反省し評價せらるべきであつて單なる論理の齊合の如きはこゝにはむしろ第二義に屬するものといはなければならぬ。もともと知識は生の反省であつて、生そのものゝ流れこそ一切の知識の源泉である。論理が生の體驗を離るゝときそれは又やがて論理そのものゝ本源を失ふ事になるであらう。

かくて先驗倫理學の全建築の基礎構造としてのかくの如き超論理的 *Darstellung* が最も謙虛な學的態度を以て生そのものゝ深みに沈潜することによつてなされなければならぬことは多言をまつまでもあるまい。學の基礎としての理念の相違は兩者を論争の距離を絶した全く別殊の世界に置いてしまふであらう。互ひに論理的には共に正しくしてしかも遂に何らの契合點をも見出し得ることなき二つの異なる學を建設せしめるであらう。余はこゝにカント倫理學に於て彼がなしとげた

の仕事は今一度翻へつて検査し考覈することによつて、更に彼の理念そのものに對する反省を反省し以て余の先驗倫理學と考ふる所のものゝ發足點を得、それが必然的に一の形而上學にまで歩を進めなければならぬ。所以をおぼろげながらも暗示して見たいと思ふ。

何人によつてもよく知らるゝが如く彼の道德價值觀の最も著しき特色をなすものは、吾人の意志の規定原理を形式と實質、理性と感性、法則と傾向性との對立的二者の一に求め、而して道德的價值の根據を前者即ち形式的なる理性法則に求めてそこから一切の感性的欲求に淵源する實質的なる傾向性の對象を完全に排棄せんとしたといふことである。欲求能力の對象(實質)を意志の規定原理として豫想する凡ゆる實踐的原理は悉く皆經驗的であつて何らの實踐的法則をも與へることはできない (Lehrsatz I) 即ち此の如き場合に於ては選擇を規定する原理は對象の表象並にこれが主觀に對する關係換言すれば對象の現實に對する快不快の感情以外のものであることはできず、しかもかゝる對象と快不快との結合は到底先天的には認識せられることはできず、従つて又それは一定の感受性を有する主觀に對して格率たり得

るに留つて、一切の理性者に普遍的に妥當すべき筈である處の實踐的法則を與へることは出來ない。かくして又かゝる實質的實踐的原理は結局皆等しく自愛即自己幸福の原理に従屬することになるのである。(Lehrsatz II)

然るに凡そある價値が道德的價値として認められんがためには、それは他のより高次なる價値に對する單なる手段として認められるやうな被制約相對的價値であつてはならない。道德の命法の道德の命法たる所以はそれが定言的 *Kategorisch* たる點に存する。それは恰も寶玉の如くその全價値を自己自身の中に包藏するものとして獨り自ら灼爍の光を放つ底のものでなければならぬ (Gr. Rec. s. 22.) 而して此の如き絶對的價値はいかにしても主觀の感受性の豫想の上のみ成立し得る意志の實質的規定原理に之を求めることは出來ないが故にそれは一切の理性的存在者がある格率を實踐的普遍的法則として考へなければならぬやうな形式的なる意志の規定原理に於て求められなければならない。(Lehrsatz III) 詳言すれば行爲の道德的價値はその行爲によつて達せらるべき何らかの目的に於て存するのではなく、其の行爲がよつて以て決定せられる所の格率即ちその行爲があらゆる理性者に必然的なる普遍的法則に對する純粹な尊敬からなされるといふ意志の形式に於

774
て成り立つのである。(Gril. Rec. s. 29)

吾人はカント此の如き嚴密なる二元的倫理説に於て彼がいかに彼の所謂 *naturliche Dialektik* を豫防し以て道德の純粹性を保たしめんとしたかについての彼の周到な用心深さを見る事ができる。されば吾人は彼の立場からいかにしても *Naturalismus* を引き出すことにはできない。此の意味に於て彼はたしかに截然たる二元的嚴肅主義である。

しかし吾人が更に翻へつて我自らの生の體驗に立ち歸つて道德的價値の理念の中に靜かに沈潜してゆくとき、恐らく以上の如き道德觀によつては到底滿されることの出來ない他の價値要求がひそんで、これに反抗せんとするエトワスがあることを否定することは出來ないであらう。彼のシラーが *Gewissenskrampf* に於てカントが友愛に於ける *Rigorismus* を批難しその *Entscheidung* に於てもし彼の言ふ如くんば吾人は先づ友人を輕蔑し憎惡し然る後義務の命令を遂行することが吾人が道德的たり得る唯一の道であらうと諷せるが如きは勿論彼を強いて曲解せんとせる態度として、吾人の直ちに同意することの出來るものではないけれども、もしか吾人は尙其所に我らをして反省せしむべき何らかのモメントが存在すること否定することは出

來ない。

カントはいふ、出來得る場合に親切をつくすことは義務である。しかし天性甚だ同情心が厚いために喜びを自分の周囲の人々に擴げることによつて他人の満足と幸福とを見ることに裏心の歡びを感ずることの出來るやうな人が其の性格から此の如き行爲をしたからといつて其處には眞正の道德的價値はない。もしこの仁者の心が自分の悲痛のために曇らされて他人の運命に對する一切の同情を消し去られんとする。かくして此の人が今や何らの傾向が其の上彼を促すこともないにしても、しかもこの死んだやうな無感激の境から振ひ出で、一切の傾向なしに一に義務からその行爲をなしたとすれば其の時こそ彼の行爲は始めて眞正の道德的價値を有するのであると。(Ch. Rec. s. 27) しかし果して吾人は一切の道德的價値をしかく考へなければならぬであらうか。



彼はある意味に於て法則至上主義者であつた。一切の價値の根據は唯法則に於てのみ求めらるべきであり、道德的善とは要するに合法則性に外ならず、人格に對す

る畏敬さへもその根據は本質的には法則に對する畏敬に外ならなかつた (*Ibid.* s. 31) 道德的善の概念はこれに先立てる實踐的法則から始めて導き出さるべきであつて、決して此の法則の基礎であつてはならない。何となれば法則以前に善の概念が樹立さるべきであるならば善とは結局其の存在が快樂を約束する所のあるものゝ意に外ならず、快と善、不快と惡とを區別すべき標準はなくならざるを得ないからである。それは恰もリツカアトがその認識問題の考察に於て眞理價値の最後の根據を先驗的當爲又は超越の意味に求め、ものが存在することの眞理性はそれが存在することの事實に求めらるべきではなくて、此の事實の先驗的制約たる客觀的意味又は超越的當爲に求めねばならぬことを論じたのと一般である。吾人の判斷の眞理性即ち表象結合に於ける必然性は之を單に心理學的に考察するならば經驗的當爲の意識並に之に伴ふ満足又は落ちつきの感情に歸着せしめられるであらう。しかし客觀的眞理が單に個人的主觀に満足又は落ちつきの感情を與へるもの、眞理が單なる快感以上のものであらむがためにはその當爲は超個人的先驗的なものでなければならぬ。之と等しくカントに於ける道德的價値の最高の根據としての法則も亦それが單に其處此處に存在する個人的主觀の意志を規定する以上のものであら

んが爲にはかゝる個人的主觀の意識からは全く獨立に絶對的に妥當するものとして見らるべき處のものでなければならぬ。

掬カントによれば行爲の道德的價値はかくの如き客觀的法則が直接に彼の意志を規定したときに於てのみ始めて可能である。即ち我らの意志が實質的なるその對象によつて規定さるゝことなく、純粹に形式的なるその法則によつて規定さるゝ時に於てのみ可能である。何となれば吾人の意志がある對象によつて規定される場合にはその意志決定の原理となる處のものは其の對象が吾人の主觀に對して及ぼす處の快不快に外ならず、それは結局吾人の欲望能力との相關的關係の上に成り立つ處の主觀的原理たるに止つて遂に客觀的法則を與へることはできないからである。しかし法則が直接に意志を規定するといふことは抑もいかにして可能なのであらうか。凡ての行爲はそれが人間的行爲たる限り必ず何らかの實質を有せねばならない。即ちそれは常に一定の對象に關係せしめられなければならない。意志が對象に關係せしめられつゝしかもその規定原理は對象にあらずして法則なりとは抑もいかなることをいふのであらうか。彼の最もよく用ひた例について考察するならばいかなる困難に際しても僞の約束を結ばないといふ格率に於てもし

彼の意志規定の原理が將來の信用の維持といふ點に於て存するならばそれは實質的目的によつて規定されたと考へなければならぬのであるが、若し彼がかゝる格率に於て自ら客觀的合法則性を意識し、その合法則性の故にこの格率を選んだとするならばそれは形式的なる法則によつて直接に規定されたものといふことができらざらう。然らば此の場合に於て意志の對象となるものは何であらうか。それは最早信用の維持やその破滅に伴ふ恐怖の觀念といふが如きものではあり得ないことは明らかである。然らば其處に残さるゝ處のものは唯合法則性の意識以外の何物でもあることは出來ないであらう。

而してもし合法則性が此の場合に於ける意志の對象であり規定原理でありとするならばたとへそれは實質的原理ではないにしても、それが意志の規定原理たる限り何らかの意味に於て行爲者の關心をよびさまし、その主觀に對して何らかの満足または快感を生せしむるものでなければならぬ。カントは動機 Triebfeder と動因 Bewegungsgrund とを區別して前者を欲望の主觀的根據、後者を意欲の客觀的根據となしてゐるが (Ibid. s. 63) かくの如き名稱の相違にかゝはらずともかくそれが吾人の意欲を動かして或事をなし又はなさざらしめんがためにはこの對象と意欲との結

合を成立せしむるものとしての感情作用が働かなければならない。リップスも明らかに説いてゐる如く一般に吾人の意志がある目標に向けられるといふことの中には、何時でも目標到達の觀念と満足の情とが結合してゐるといふ意味が直下に含まれてゐるのである。ある善事のために意識して自己を犠牲にするものは自己犠牲の觀念が彼を満足させるからである。義務の意識から出て行爲する者も、し義務履行の觀念が義務背反の觀念よりも多くの満足を興へなかつたならば彼はその様には行爲しなかつたに違いない。(Ethische Grundlagen, s. 6)

然るにカントは言ふ。事物の存在の表象から起る快はそれがかくの如き事物を欲求せしめる規定原理たるべき限りに於て主觀の感受性に基く、そしてそれは主觀が對象の現實から期待する快さの感覺が欲求能力を規定する限りに於てのみ實踐的であり得る。而してかくの如き實踐的原理は皆自愛即ち自己幸福の原理に屬するものであつて道德的價值の原理たることは出來ない。(Lehrsatz II)

果してさうであらうか。事物の存在の表象から起る快が主觀の感受性 die Empfindlichkeit der Subjekt に基くことは勿論カントのいふ通りではあるが、吾等が自ら尊嚴 würde に價する價值的存在であらむがために、換言すれば道德的價值存在として

の自己の存在の表象が自己の意志を規定することによつてある事をなし又はなさざる場合に於ても、その意志規定の原理は「事物の存在の表象」に於て存するものであり、其の限りに於て又その表象が我らの主観の感受性に呼び起す處の快感又は満足の情が存在することを認めなければならぬ。尤もカントの立場からは辯護して次の如く言ふ事も出来るであらう。彼に於て事物の存在の表象 *die Vorstellung der Existenz einer Sache* 又は *Sache* 即物件としての事物の表象であつて *Person* としての價値的存在の表象ではない。欲望能力の對象 *Objekt des Begehungsvermögens* としての事物が意志の規定原理となる場合の事であつて、あらゆる理性者一般の意志に妥當するものとして認められる處の意欲の客観的根據たる實踐的法則が意志の規定原理となる場合のことではない。道徳的價値存在の表象が意志を規定することは實はこの實踐的法則が直接に意志を規定することを指すものに外ならないのである。しかしもしこのことを許すとすれば法則に基く意志規定は實は直接には法則そのものが意志に働きかけるのではなく、法則の具象的體現としての人格の理念又は表象が主観の感受性をいはゞ *affizieren* することによつて始めて可能となると考へなければならぬ。法則は本來客観的超越的なものであつて個人的なる一切の

主觀から獨立なものでなければならぬ。それはカントの所謂ノウメナの世界に屬すべきものであつて經驗的に與へられ従つて我らによつて認められたものであることは出来ない。それは一切の道德の可能條件としての根本豫想であつて我らの經驗的主觀によつて認められた内在的法則以上の意味を持つたものでなければならぬ。しかしかゝる法則が我らの價值生活の統制原理として我らの意欲の法則となることが出来るためには何らかの方法によつて内在化され我らの意志の理念となつて來なければならぬ。法則のかくの如き内在化が即ち人格の理念に外ならぬ。故に法則が直接に我らの意志を規定するとは、實は直接にではなくして人格の理念を通ずることによつてのみ即ち人格化されることによつてのみ可能なのである。カントが「直接に」といふ言葉を用ひたのは他の感性的なる欲求能力の對象の媒介を持つことなしにといふ意味であつて、この法則の人格化具象化を否定した意味ではない。

然らば法則が我らの意志を規定する場合と雖も、その事が可能ならんが爲には他の物の存在の表象が意志規定の原理となる場合と等しく何らかの意味に於て我らの主觀の感受性を *affizieren* しそれに快感又は満足の情を呼び起すことによつて

なければならぬ。何となればいかなる場合に於ても動機又は動因が可能ならんがためには満足の感情はこれに必然的に結合するものとして豫想されなければならぬからである。しかし法則によつて *affizieren* され純粹なる合法則性の理念によつて満足せしめられる主観はもはや單なる感性的主観であることは出来ない。カントは欲望能力の感覺に對する從屬即ち欲望能力が感覺的なる表象に *affizieren* されて快感を呼び起す處のものを *Neigung* とよび、これに對して偶然的に規定され得る意志の理性の原理に對する從屬を *Interesse* とよんだ。而して意志の唯純粹に理性の諸原理其者に對して從屬する場合を實踐的關心 *praktische Interesse* と呼び意志が傾向のための手段として理性の諸原理に從屬する場合を感覺的關心 *pathologische Interesse* と呼んだ (*Ibid.*, s. 46) 彼に於ける此の實踐的關心とは即ち法則を動因として其の意志が決定される場合に於ける理性者としての主観の満足に外ならないものである事は明かである。從而満足なる感情は單に感性主観に限られたものとして見ることは出来ない。感情の世界にも尙、我らの *Neigung* の對象によつて觸發されて快感を感ずる經驗的主観的感情の外に客觀的法則の根據の上に成り立つ人格の理念と結合せる先驗的客觀的感情が存在することが認められなければならない。

而してそれはカントによつて實踐的關心として認められ、法則に對する畏敬の情としてあらはれた處のものに外ならないことは直ちに理解せられるであらうと思ふ。

五

扱以上の迂回せる考察を前提として吾人は再び問題を前にもごして彼の截然たる二元論的 *Rationalismus* の立場の反省に歸つて行くであらう。我らの行爲の道德的價値の根據は終局的には必ず超越的客觀的な法則の概念に歸着せしめられなければならないと云ふことがカントの激ふる通りであるとしてもそれが吾らの行爲たる限り其處には必ず何らかの對象が存在しなければならず、何となれば一切の人間の行爲は形式的原理と實質的目的との結合の上にもみ可能なるが故に、又その限りに於てその行爲の意志決定の直接なる具體的因素となるものは法則自體ではなくて對象が我らの主觀によび起す處の満足の感情でなければならぬとするならば、少くとも對象並にこれに結合してあらはれる満足の感情の意志の動機としての存在は其の行爲の道德的價値に對して何のさまたげをなすものでもないことは明かである。勿論我らの行爲は其の對象やその感情の存在の故にその價値が高められ

て評價されるといふ事はあり得ない。けれども又同様に其のためにこれが低く評價されることも出来ない筈である。それは言はゞ道德的價値の原理としては *adip-*
lora の位置に立つものであると同時に一切の行爲成立の *Conditio sine qua non* である。天性甚だ同情心が厚いために自分の周囲の人々にその喜びを擴げゆくことに無上の喜悅を感じる人がある時吾人は勿論かゝる喜悅と満足との故に其の行爲を崇高也として感ずることは出来ない。しかし他人に親切をつくすといふことが法則であり従つて又我らの義務である場合果して然るか否かは別問題としてたとへ彼が衷心からの喜びを以てしたにもせよその行爲の合法則性の故を以て更に精確にはその行爲に於ける心術の合法則性の故を以て吾人は彼のこの行爲を崇高なりとして感ずることはできないのであらうか。カントに言はしむるならばそれは不可能である。何となれば道德の世界に於て問題は行爲の *Legitimität* ではなくて心術それ自身の *Moralität* に於て存するからと。しかしかゝる心術は他の彼の所謂感覺的關心に基く場合と異り決して單なる *Legalität* と見る事はできない。否むしろ *Moralität* の極致とも考へることが出来る。孔子の所謂從心所欲不踰矩の境地はかくの如き純粹状態を指したるものとして考へられなければならぬ。勿論最も深い意味での

Menschen Können であつたカントはかくの如き境地の地上に於ける實現の可能を認める事は出来なかつた。しかし我らが理性者たる限り我らの意欲は必ずしも感覺的動機によつてのみ規定されるとは限らない、客觀的なる法則の理念によつても少くとも規定され得る可能性を有するものとして考へられなければならないといふことは前節實踐的關心の問題に關聯して述べた所によつても明かであらう。而して等しくかゝる客觀的法則の理念によつて規定さるゝ場合に於ても之に對して或る時にはさげがたき傾向性の反抗が強くあらはれることもあらうし、又或る時にはそれほど強き反抗が意識されることなしでなされることもあらう。しかし何れにしても此の戦ひに於て相對立する陣營の主將は法則と傾向性とであるが、戰場に於て白刃のひらめきを戦はず戦士は傾向にその身命を捧げんとする意欲と法則に従つて生きんとする意欲との兩者に外ならない。法則は戦を命ずるものであつて自ら戦ふものではない。此の戦に於て常勝軍たらんがための根本要諦は法則それ自身にあらずして法則に従はんとする經驗的意志の強さでなければならぬ。價値の根據は法則である。しかし價値の實現はこれに規定さるゝ經驗的意志の作用をまたなければならぬ。しかも價値は實現を根本豫想として初めて成り立ち得る概

念である。眞理が眞理への意志を前提するが如く、善は善への意志を前提する。價値はかゝる實現への意志の論理的可能制約として始めて其の意味を持つことが出来る。故に孔子の如き心境は勿論我らの如き困知勉行の徒の得て到達すべき世界ではないにしても凡ての理性的存在に必然的なる道德的理念として歩一步無限の階段をへて接近し得べきものとして認められなければならない。事實上の不可到達は此の場合我らにとつて問題ではない。

カントは此の世界に於ける(否此の世界の外に於ても)唯一の無制約的絶對的價値として善意志をあげた。彼の善意志とは結局價値の理相としての人格に外ならず、自ら立法しつゝこれに純粹に服従する所の自己立法的自由意志に外ならなかつた。しかしかくの如き人格とは唯吾人の道德生活の論理的可能制約として必然的に豫想された先驗概念であつて現象の世界にその完全なる實現を求めめることは出来ない。經驗的なる我らの意志は必然的に傾向の制約の下に立つが故に永遠にその桎梏の下に呻吟しなければならぬ。我らは一面に於ては十分に高貴な存在であつて大に尊敬に價する理念を自分の教則としてあるほどではあるが、しかし同時にこの教則を遵奉するにはあまりに弱い存在である (Ibid. s. 37) 理性は我らに必然的當

爲の形式を以てあることをなし又はなさざるべしと告げる。しかしこの命法が告げる相手はそれを爲すことの善なるを表象したとの故を以て必しもその事をなすとは限らない所の意志である (H. i. s. 2) 従而かゝる意志を所有する處の存在としての我等にとつての唯一の可能なる *Moralität* は必然的に *Sollen* 又は *Pflicht* の意識と結合せしめられる。當爲を意識してこれを義務と感じそこから *aus Pflicht* 我らの意志が規定され、行爲がなされる時にのみ *Moralität* が存し其れ以外の場合に道徳的價値が成り立つといふことは少くとも我らの如き被制約存在に於ては許されることは出来ない。我らにとつて可能なる最高の價値は、唯義務からの行爲に於てのみ存する。(義務は法則に對する尊敬よりする行爲の必然性である) (H. i. s. 29) かくて道徳律に對する尊敬は唯一にして且つ疑ふべからざる道徳的動機である。そして又此の感情は此の理由によつてのみ一定の對象に關係せしめられる (L. d. v. V. Rec. s. 95) と彼はいふ。

彼のかくの如き形式論的な見方は慥に我らの無反省が呼び起しがちな道徳的自負を抑損せしめ、恰も義務を超越して生くるかの如き我らの陥り勝な潛上から我らを救ふことは出来るであらう。そして道徳問題に關して我らがいかに謙虛でなけ

ればならないかを教へるであらう。しかし吾人はシルラアが彼の *Über Annuit und Wind* に於て論じた如く人間の道徳上の完全は彼の道徳的行爲が義務から當爲からでなく彼の本質的要求としての *Wollen* からなされ、しかもそれが常に *Gesetzmäßig* であり *Pflicht müssig* である處に存しなければならぬ。人間の最高の本務は彼が個々の行爲に於て *Pflichtmäßig aus Pflicht* であることではなくて *Gesetzmäßig aus Gemitt* として彼が一個の人格たる所にある。シルラアの言葉に従へば諸德行がでなく一徳性が彼の規範なのである。さうして徳性とは義務への傾向性 *eine Neigung zu bar Pflicht* より他の何者でもない。されば人は快感と義務とを結合してもよいばかりでなくむしろせねばならぬのである。彼は彼の理性の命令によるこびを以て従はなくてはならないのである。感性は重荷の如くそれを投げすてる爲、又は粗き外皮の如くそれを脱ぎすてる爲にではなく、それを最も緊密に彼のより高き自己と協和せしめるために人間の純粹理性に配與せられてゐる。自然は我々を理性と感性とを兼有するやうに造つたことによつて、此の兩者を引き離さぬ事即ち彼の神的部分の十分な發現に於てさへ感性的部分を忘却せぬことを布告してゐる

シルラアのかゝる見解は一面から見れば道徳の純粹原理に對する感性要求の混

渚であり、カントが ein eckelhaften Mischmasch von zusammen-gestopften Beobachtung und halb-vernünftigen Prinzipien (Gril. Rec. s. 41)を現出せしむるものとして力をきはめて排斥したその當のものに當るとも考へる事ができるであらう。しかし又カント自身の考へ方をそのまゝに發展せしめ行くことによつてもかくの如き考へ方に到達すべき可能性がない譯でもない。例へば先に述べた實踐的關心といふが如き概念や畏敬の情といふが如きものは此の點に於て見のがすべからざる概念である。實踐的關心は其の論理的基礎を法則に有しなればならないことは勿論であるがしかしそれは自身は感情でありその意味に於て感性的なものだといふことができる。本來客觀的なる法則に對して吾人はいかにしてかゝる關心を有することができるか。この事は唯法則と關心との二者が本來別なものでなく其の先驗的基礎に於て結合されたもの又は同一物の兩面と見ることによつてのみ可能である。法則はもとより本來客觀的超主觀的のものであるには相違ないがしかしそれは單なる客觀的——そんなものは我らにとつては畢竟一のノンセンスである——ではなく主觀的者の客觀性への可能制約としての客觀的である。理想は非現實的なものであるがしかしもしその現實に對する意味を失ふときには理想そのものゝ本質の意味も亦同時

に失つてしまふ。主観と客観、現實と理想、感性と理性、傾向と法則、これら一切の二元的對立は、其の根底に流れて其の對立の意味をつなぐエトワスを豫想することによつてのみ始めて可能である。カテゴリーに對して感性的直觀内容が唯與へられたものとしてあくまでも非合理的なものでありいかにしても合理的に前者から分折し出すことは出來ないものであるにしても、しかも此の兩者の結合が可能(この可能は認識の根本豫想である)であらんがためには後者の Irrationalität の根底に何らかの意味に於て Rationalität 或は Etwas Verstandliches を認めないわけにはいかない。カント第一批判に於ける時間の圖式の如きも唯かゝる豫想の上にも立つて始めてその機能を全ふすことができるかと考へられなければならない。これと等しく傾向は非法則的或は時には反法則的要素として吾人の道徳的生活に於ける消極的任務を果すにすぎないものであるけれども、しかもそれが法則によつて ordnen され征伏さるべきものである限りその非法則性の根底に何らかの意味に於て法則的性(Gesetzlichkeit (たとへ Gesetzmässigkeit ではないにしても)を有するものとして認められなければならない。傾向に於けるこの Gesetzmässigkeit を通す事によつてのみこれの法則に對する道徳的關係が成り立つ事が出来る。或はこれを他面から見るとすれば法則そのものゝ

中にも或る意味に於ての傾向性的なるもの或は傾向との結合を可能ならしむる要素が存在するものとして考へられなければならない。本來此の如き對立的二元は吾人の體驗としての道德的生活の理念からその理論的反省のために分析し來つた抽象的概念に外ならない。後者から前者が始めて可能となるのではなくてむしろ前者を根本豫想として後者の分析が可能となるのである。論理的なるものゝ根底には常にレーベンそのものにより直接なる直觀が横はつてゐなければならぬ。

かくて我らはカントが道德に關する一切の自然的辯證論を豫防して道德的價値を其の本質的なる姿に於てあらはさんがために取つた法則と傾向との二元的分離が有する處の意味を十分に認めると共に、かゝる分離が理論的反省の世界に於て又其れの有すべき眼界を明かにすることによつて、道德に於ける一元論的見解に到達すべき一の暗示を得ることが出來た。普通妥當なる價値は單なる論理の立場から見るとすればそれは永久に内在化されることの出來ない超越的絶對者でなければならぬであらう。道德的主體としての自由なる人格とはかゝる絶對的なるものに對する價値主觀として、もはや傾向によつて何ら觸發さるゝことなき神的意志に外ならないであらう。しかし此の如き概念はもともと我らの、道德的生活或は價値の可

能制約としての理念の分析であり抽象である處の概念に過ぎない。一度分析と抽象とを終つた我らは再び又分析以前の全體の立場に歸つてこの分析と抽象とが有する意味を反省しなければならぬ。此の時傾向はもはや單なる傾向ではなく、法則も亦單なる法則ではなくなるであらう。絶對的價値はこゝにはもはや内在化されて經驗的なる吾人の意志の regulatives Prinzip として働くべきものとして我らの意欲に超越的ならざる傾向への當爲としてこれと離すべからざるものとなり、傾向は當爲に對する有力なる異教的要素として、これに反抗しつゝも尙やがてはこれによつて征伏せらるべき消極的要素として新しき意味を以て認められねばならなくなつて來るであらう。カントの實踐的關心なる概念は前者即ち法則が吾人の傾向への當爲として吾人の意味の規定原理となる場合の法則自身の中に含まれたる傾向的者への暗示であり、又彼の畏敬の情なる概念は傾向が單なる反道徳的要素として認めらるべきでなく、其の中に既にある法則的なるものを含むことへの重要なる暗示を興ふるものとして認められねばならないであらう。

六

こゝに吾人は又前述の *Legalität* と *Moralität* との問題に翻りゆく必要を感ずる。カントが道徳的價値に關しては問題は行爲の *Legalität* に於て存せずしてその心術に於ける *Moralität* 詳言すれば吾人の意志が直接に法則によつて規定されたか否かといふことにかゝると考へたとき、その法則による直接意志規定とは實は法則の具體化的理想たる人格の表象を目的觀念とする意志規定をいふものであり、其の限りに於て又此の目的觀念に對する實踐的關心がこの意志規定の *Conditio sine qua non* として働くものでなければならぬことは既に之を述べた。彼が義務概念の定義に於て義務とは法則に對する尊敬よりする行爲の必然性也といへる時、此の尊敬とは傾向によつて規定さる意志の根底に横はるものとして認めらるゝ *Gesetzlichkeit* の客觀的法則そのものに對する必然的感情であることも既に前節に於て明かとなつた。こゝに吾人の問題は客觀的なる法則と主觀的なる意欲とをつなぐものとしての主觀的客觀感情たるこの二つの感情の考察を通して、カントの *Moralität* の概念を檢討しその本質を見きはめることによつて、二元論的形式主義と稱せらるゝカントの道徳觀により深き一元論的見方を暗示して見たいといふ點にある。

前説に於て實踐的關心は本質的には法則と結合せられた感情、畏敬の情は直接に

は傾向と結びつく主觀に關係した感情として兩者を區分して見て來た。しかし此の區別は實は結局同一なる感情に對する見方の相違に過ぎないものとして考へられなければならぬ。何となれば畏敬の情が傾向の制約を蒙る主觀の無制約的價值としての法則に對する感情であるといふとき、それは一面主觀的感情であると同時に客觀的感情である、従つて又其の根據を法則に有するものとして實踐的關心に屬するものとして考へられなければならないからである。而して此の感情が一面法則に根據を有するものとして認められなければならないと共に他面また傾向の對象によつて觸發さるゝ意志との結合關係を必然なものとして豫想しなければならぬといふ事は、やがて又前に述べた如き感性的意志自身の中に於ける *Gezetzlich* 法則の中に含まる *Versinnlichung* の契機を暗示するものといふ事ができるであらう。然らば我らに於ける眞の *Moralität* とはそれが行爲の單なる合法則性でないことは勿論であるけれども、しかし單なる *aus Pflicht* のみだといふ事もできないと思ふ。ルソオによつて「人間」の貴ぶべき事を知つたカントは *Gesinnung* そのものの中に於ける主客融合の世界を單なる *aus Pflicht* 以上の價值として認むべきではなかつたらうか。感性の理性とはたとへ地軸に於ける兩極をなすものであるとはいへ、こ

れを地球といふ全體的立場から見らば渾一的一體中に於ける一つの對立を示すものに過ぎない。das Heiligeの世界は現實なる我らにとつて勿論一のイデアールである。しかし我等の一切の道德的行爲に於ける aus Pflicht の動機の根抵には常にこのイデアールが存してその意味を意味づけその價値を價値づけてゐなければならぬ。たとへ現實なる我らはこの聖なる世界より常に無限なる距離をへたつるものであるにしても、少くともこれを我らの理想として取りその行爲の Regulatives Prinzip たらしむる限り極微の現實として之を含まなければならぬ。田邊元氏カントの目的論一一八頁 Moraliät の極致たる das Heilige は Vernunft Idee の Versinnlichung であり Sinnlichkeit の Idealisierung である。aus Pflicht の格率は勿論それ自身の價値を他の欲求能力の對象から借り來るものでないといふ意味に於て儘に Würde を保つものであり絶對價値であるといふことができるであらう。しかし吾人は尙其處には吾人の價値生活の終局的境地を遂に見出すことは出來ない。かゝる小乘的世界の彼方には山川草木悉皆成佛の世界がなければならぬ。穢土即淨土の世界がなければならぬ。當爲に從ふ純粹意志はその Moraliät を一面當爲より得來ると共に Sinnlichkeit からも得來らなければならぬ。かくして Moraliät の極致は唯この Sein & Sollen

との契合する一如なる *das Heilige* の世界に於てのみ見出される事ができるであらう。
 茲に吾人はゲーテが

Wer nicht mehr liebt und nicht mehr irrt,

Der lasse sich begraben.

と歌つたその言葉の中に カントの立場からはともすれば見失はれ勝であつた深い形而上的な意味で潜んでゐることを考へずには居られない。道徳的價値は單なる *Biligung, missbilligung* ではない。興へられたものゝ單なる合法則ではない。人格とは單なる形式的立法的意志のみだと考ふべきではない。其れは、一直線によつて規定せられ得る正不正の一義的方向によつて示さるゝものではなくてあらゆる深さとあらゆる豊富さと量的偉大とを内に含んだ統一としての正であり善であければならない。我らが眞正に求むべき所のは我らのレーベン全體が次第に薄弱となることによつて悪々 *Irrung* から遠去ることではなくて、その *Lebensfeier* をそのままに淨化し *idealisieren* することによつて最高の調和と統一とに達することでないければならない。我らが道徳的價値存在であらんがために我らの全人に屬する積極的なるものゝ一つをも蹂躪し萎縮せしむべきではなくて、彼を至高の意味に於て「人」と

する處の凡てのものを完全に培養せしめなくてはならない (Lipps, ethische Grundfragen, S. 65) のである。フイヒテが非我の内在化に於て論じた如く、非我は道德的なる自我が其の實現のために必然に要求する處の Anstoss として自我それ自身から産出された一の自己限定の産物に外ならない。Anstoss の強烈と偉大とはやがて又自我自身身の Lebensfeier の熾烈と偉大とを物語るものである。我らは彼の洞窟の聖者サン、フランシスの超人間的なる境地を聖なるもの崇高なるものとして仰ぎ見ることを忘れるものではないが、人間的なるが故に、あまりに人間的なるが故に遂に其の生涯を内面的矛盾と葛藤との惱みから脱脚すること能はずして終つたトルストイをも、その故を以て蔑むことは出来ない。余は初めから小さくまとまつた安價な統一よりも偉大なる矛盾をとる。弱きものゝ弱きが故の合法則よりも強き者の強きが爲の反法則をとる。矛盾は生の分裂である。大なる止揚は大なる分裂を前提とする。道德的生活は統一より分裂へ、分裂よりより高次なる止揚的統一への無限なる過程である。理想と現實、法則と傾向、理知と感情等のあらゆる合理的者と非合理的者との二元的對立に要するに一元的なる生の統一の分裂的半面を示すものに外ならない。此の半面を以て吾人の道德的價值生活の凡てだと考へることは、論理的分析の

みに捉はれ論理そのもの、レーベン全體に於ける正當なる位置を理解せざる偏狹なる汎論理主義の謬見である。知識は生の反省である。生あつての知識的分析であつて知識的分析あつての生ではない。一切の學問はこの生の體驗を出發點として發足し、そして又最後は生の無限の中に翻り行かねばならない。かくてカントによつてその道を切り開かれた先驗倫理學の思索の歩みも亦常に直接なる生と其の運命を共にするものだといはなければならぬと思ふ。

附記

本稿を草するに當つて最初の余の目論見はカントの道德概念の基礎づけとしての先驗的自由の理念を検討し、主觀道德の客觀性の根柢を自分の思索の力の及ぶ限りの深さに於て洞察せんとするにあつた。然るに筆をとつて書き出して見るに問題が問題を要求して遂に最初の目論見から見れば、其の前提にしか過ぎないやうな事が問題の焦點としてあらはれてしまつた。今は甚だ不本意ながら余の考へてゐる先驗倫理學の序曲として、其の概念とそこに含まるべき最初の二問題との考察に筆をこめてその最高主要問題たる余本來の問題の考察を他の機會に期したまへ、で此の稿を終らなければならぬ事情に迫られてゐる。蕪雜きはまる獨斷論的論理に對して御批判と御叱正の榮を得ば幸也。