

カント哲學に於ける先驗的自由 に就て

稻葉秀賢

カントが實踐理性批判の序文に於て、「自由としての因果性 (Kausalität als Freiheit) と自然機制 (Kausalität als Naturmechanismus) としての因果性との結合——その中前者は道德法則によつて、後者は自然法則によつて、同一主觀、即ち人間に於て確立してゐるのであるが、——は此の人間をば、前者に關しては本質的自體 (Wesen an sich) そのものとして、後者に關しては現象 (Erscheinung) として、即ち前者をば純粹意識に於て、後者をば經驗意識に於て、表象するに非れば之は不可能である。」「註一」と云つた様に、吾々は同一個人の中に於て全く相異なる諸々の世界、即ち藝術道德宗教等の各々の世界に於ける妥當性の結合を有してゐる。即ち吾々は、宛も物體が引力の法則に従ふが如く、吾々の思惟、感情、意志が現象として必然的に支配されねばならぬ自然的強制を意識すると共に、吾々は又本質的自體として自ら思惟し、感情し、意志する命令の意識を有してゐる。然ら

ば此の強制と命令、必然と當爲とは人間に於て相互に如何なる關係を有するのであらうか。兩者は如何にして同一主觀に於て結合し、又その對立は如何なる意味を有するのであらうか。若し吾々の *Leben* に於ける凡ゆる事象が必然的に生起せねばならぬとするならば、生起すべきものとして我々を導く命令の意識は果して何を意味するのであらうか。此の命令の意識が必然的に生起するものを命ずるに外ならぬとすれば、當爲は最早當爲であることの意味を失ひ、それは全然意義なきこと云はねばならぬ。夫故、此の命令が自然的強制に對し、飽く迄、獨立の意義と價值を有せんがためには、單に自然的強制から獨立的なるに止らず、却て之を限定し、自己の中に包むことによつてよく自己を實現し能はねばならぬ。かくて自然的強制としての必然に對し、命令としての當爲の可能、即ち自由の可能に關する課題が與へられるのである。夫故命令即ち當爲の意識は自由可能の根本的契機をなすものであつて、吾々の道德的意識に於て深き二律背反を形づくる所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、自然的因果性そのもの論理的構成、並にその妥當の限界を明かにすることは、やがて先驗的自由の因果性を、よく先驗的に基礎づける所以となるのである。かくの如くにして可能と考へられた自由こそ、「凡ての經驗的制約から獨立的」であるのみならず、却つて之を自己の中に含むことによつて、「事象の系列をばそれ自らに於て創始する能力」である所のカントの所謂先驗的自由なのである。然らばカントに於けるかゝる意味の先驗的自

由は如何にして可能であらうか。

カントが理論的思辨的立場に於て、自由の可能に關する解決を與へんとしたのは、云ふ迄もなく純粹理性批判の先驗的辨證論に於ける純粹理性の二律背反 (Die Antinomie der reinen Vernunft) の第三、自然と自由とのそれに於てであつた。然してこの二律背反の解決は、現象と物自體、感性界と叡知界、經驗的性格と叡知的性格との二者の世界を截然と區別し、一方に於て自然必然性は専ら現象にのみ關するものとなし、他方現象と物自體とが同一主體に於て結合するものと考へることに依て自由を救濟することであつた。即ち世界を現象世界若しくは經驗世界にのみ限定する時は、自由に由る因果性は意味を失ひ、然も亦世界を叡知界若しくは物自體としてのみ考へれば、自由は救はれる代りに、自然必然性は傷けられる。何故なら後者の場合に於て吾々は叡知的偶然性を許さねばならぬであらうから。然るにかくの如き二の相反する世界が、同一なる主觀に於て結合する時その原因が叡知界に、然して結果のみが現象界に屬すると見做されるが故に、原因は經驗的制約の外にあつて自由を救濟し、結果は經驗的制約の内に屬して、自然必然性を保護することになるのである。「従つて結果は叡知的原因に關しては自由であり、然も同時に現象に關しては依然として自然の必然性に順へる現象からの結果として見られる。」「註²」然し、同一なる主體に於て物自體と現象との二つの世界は如何にして結合せられ得、如何なる意味に於て考へらるべきであらうか。同一主觀

に於て、經驗的因果性が、それ自らは決して現象することなき叡知的因果性の結果となり得る事はよし我々の性格に與へられた事實であるとしても、全く峻別せらるべき二の世界の結合は如何にして可能であり、又何を意味するのであるか。之等の疑問が解決されない限り、自由概念は自然概念に對して根本的に基礎づけられたといふことは出来ない。即ち自由の因果性可能の解明は、理論性に於ける自然の因果性の本質と妥當の限界とを明かにすることに依つてのみ可能でなければならぬ。従つて我々はカントに於ける自然の因果性が自然の構成原理として如何なる妥當性を有するかを考へて見なければならぬ。

(註) Kant の著作に關する用本は凡て Vorländer 版に依る。

1 Kritik der praktischen Vernunft. s. 7.

2 Kritik der reinen Vernunft. s. 472.

二

カントの認識論、特にその因果概念に關して、積極的消極的に重大な影響を及ぼしたものは勿論ライブニッツとヒュームとである。従つて我々は兩者の哲學的見地を回顧することに依てよりよくカントの眞意を把握し得るであらう。

ライブニッツは彼の *Monadologie* に於て、凡ての眞理を分つて理性的眞理 (*The Truths of Reasoning*) と事實的眞理 (*The Truths of Fact*) との二種ありとした。理性的眞理とは「必然的であつ

て、その反對が不可能なるもの」「註1」であり、事實的眞理とは「偶然的でその反對が可能である眞理」
「註2」を云ふ。然して理性的眞理を基礎づけるものは矛盾律であり、事實的眞理の根據をなすものは
充足理由の原理である。彼によれば、矛盾律とは「矛盾を含むものを誤謬なりとし、誤謬に矛盾し
反對するものを眞なりと決定する」^{註3}ものであり、充足理由の原理とは「多くの場合この原理は
吾々に知られ得ないけれども、何故それがかくあつて、他のものであり得ないかの充分なる理由を
有するに非れば、如何なる事實も實在的でなく、又存在しもしないし、如何なる表明も眞であり得
ない」^{註4}といふ事を含んでゐる。夫故彼に於ては、矛盾律が永久眞理を成立せしむる純粹の論
理的原理であるに對し、充足理由の原理は、論理的に云へばこの原理なくしては如何なる判斷も眞
であることは出来ぬといふ論理的根據となり、經驗的には、如何なる出來事もそれが成立するため
にはそれだけの充分な原因がなければならぬといふ事實の關係、即ち因果關係の原理を表すもので
ある。然してかくの如き充足理由の原理に基く人間の意識に於ける因果關係の充分なる窮極的根據
は、我々にとつて結局到達し得られないものであり、この因果關係は單に經驗に於てのみ確證せら
るゝ事實的妥當性を持つに過ぎない。従つて彼は、人間の認識の達し得ない究極的の充足理由をば
必然的實體なりとして之を形而上化し、この實體を唯一なる神と呼ぶに到つた。「註5」かくてこの
究極的理由としての神は自己原因となり、従つて凡ての可能性は現實性となり、永久眞理は同時に

事實真理であらねばならぬ。こゝに於て、ライブニッツが一面には充足理由の原理の經驗的妥當性を承認しつゝ、他方これが究極的根據に於て形而上的實體としての神を認めた所に、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の前徴が見出される。然して、この充足理由による經驗の因果關聯を心理的見地に立つて徹底的に追究し、遂に因果概念の習慣的なる主觀的妥當性に思ひ及ぶことに依つてその客觀的必然的妥當性を否定したのがかのヒュームに外ならぬのである。

ヒュームによれば因果關係の認識は決して先天的なる思惟作用に基くのではなく、全く經驗に依つて成立したものである。然して經驗に現れてくる因果關係は事物の性質では勿論なく、又因果關係そのものが吾々の經驗に表はれて來る事も出來ぬ。既に彼が實體性や因果性の概念を凡て排棄し、唯經驗其者を以て眞なる事實の確立であると考へたことは一般によく知らるゝ所である。従つて何等かの外的若しくは內的知覺の體驗の印象の模像でない觀念は我々の心に存し得ないといふ經驗論の原理を基礎とする時、物は如何なる感覺に依つても知覺されないが故に、物の觀念 (Ideas) の根柢に横る印象 (Impression) は唯同一の感覺結合の一點に於て反復せらるゝ感覺作用その他の活動の印象にのみ基くのである。この事は同時に因果の範疇にも當てはまるのであつて、原因と結果との結合には何等論理的分析的な關係が存するのではなく、然も知覺は時間關係を示すのみで因果關係を示さない。因果の觀念に對する印象は個々の知覺の中にも知覺の時間繼起の中にも存しないので、そは

唯習慣的に反復されたる表象活動の系列の印象の中にあるのみである。従つて一つの出來事に於ける過程は決して他の過程が繼起する事の必然性を含まず、唯經驗と習慣とに依つてBなる過程は必然的にAなる過程から生じたかの如く、結果から原因を推理し得るに止る。かくて吾々は經驗的推理が證明し得る究極原理としては、習慣 (Custom) を以て満足しなければならぬ。然して習慣の印象は彼の所謂「信念」 (Belief) であり、この信念こそ表象の合習慣的聯結に因果的必然性を成立せしめ、經驗の心理的なる認識根據を與へるものである。然しながら、それが飽く迄經驗的習慣的結合である限り、因果關係の客觀的必然性と妥當性とを獲得し得ないのは當然のこと、云はねばならぬ。かくてヒュームは原因結果の結合をば單に聯想律の上に置き、自然科学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した心理的經驗論を通じて深く認識を反省し、更にライブニッツの充足理由の原理とこの經驗的因果概念とを内面的に結びつけ、かくして因果性の概念に於ける客觀的妥當性とその限界を確立し、一面にはヒュームの蓋然論によつて危くされた自然科学の客觀的基礎を救ふと共に、他面自由の因果性に對しては、それが成立の根據と權利とを明かにしたのが實にカントである。

(註) 1 Leibniz ; *Monadology*, translated by Dr. Geo. R. Montgomery. § 33. p. 258.

2 同 p. 258.

3 同 § 31. p. 258.

カント哲學に於ける先驗的自由に就て

4 同 2 32. p. 258.

5 同 - 2 36—39. p. 258—259.

三

カントによれば「凡ての變化若くは凡て生起する所のものは原因を持たねばならぬ」といふ命題は分析的判断ではない。何故なら變化、又は生起する事物といふ主辭概念の中に、原因 (Ursache) の概念は全く含まれてゐないからである。然らば我々は如何にして原因の概念を、生起するものに就いて、それが含まれずして然も必然的にこれに屬することを立言し又は認識するのであるか。悟性がこの判断に於て倚り頼む所の「不可知なるもの」は何であるか。經驗は元よりかくの如きXであることは出來ぬ。何故なら、普遍的因果判断に於ては、經驗の與へ得るよりも以上の普遍性と必然性を表はし、従つて全く先天的に單なる概念によつて、後の表象を前の表象に附け加へる。かくてこの判断は分析的でなしに綜合的であり、之が決して經驗に基かないといふ意味で先天的と云はなければならぬ。「註」

然らばかくの如き先天的綜合判断の成立は如何にして權利づけられるのであらうか。こゝに於てカントはこの課題を純粹數學、純粹自然科学及び形而上學の全領域に迄擴張し、吾々の悟性が如何にして凡ての經驗に先立つて先天的に事物の結合を成立せしめるに到るかの問題を提出し、その解

決の爲に主觀的にのみ妥當する知覺判斷が如何にして客觀的妥當性を持つ經驗判斷となり得るかといふ問題の解決を試みたのである。

彼によれば經驗判斷が知覺判斷より成立する爲には、我々の主觀に與へられたる知覺内容の外に純粹悟性の中に於てアプリオリに與へられた先天的純粹概念がなければならぬ。換言すれば凡ての經驗に先立つて、我々の悟性に屬する範疇（純粹悟性概念）が我々の表象に適用されることに由つて、初めて吾々の知覺は客觀的に妥當する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多様は必然的に統覺の原本的綜合的統一の下に屬する。何故ならこの統一によつてのみ直觀の統一は可能だからである。與へられた表象（それが直觀であらうと概念であらうと）の多様を統覺一般の下に攝取する所の悟性作用は判斷の論理的機能である。従つて凡ゆる多様は、それが一の經驗的直觀に於て與へられる限り、判斷の論理的機能に關して限定せられる。即ち此の機能に依て意識一般の下に入れられるのである。然るに範疇は所與直觀の多様が、それに關して限定せられてゐる限りに於てまさしくかくの如き判斷の機能に外ならぬ。従つて又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。」「註²」かくて客觀的認識、即ち經驗は、直觀する感性和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云ふことが出来る。然して彼の因果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ち來す所の、即ち「經驗判斷をば判斷作用の機能に

就いて限定し、かくすることに依て之等の經驗判斷に普遍妥當性を創出し、且それに依て經驗の判斷一般を可能ならしめる」^{註3}所の論理的機能としての範疇の一である。例へば「太陽が或物體を長い間充分に照すならば、その物體は暖くなる」といふ知覺判斷は、この知覺に對して太陽の概念と暖くなるといふ概念を必然的に結合する因果關係の概念が適用されることによつて、客觀的に妥當する經驗判斷となるのである。然らばかくの如き因果概念は如何にして是等の知覺を結合するのであるか。「我々は現象が繼起する事、即ち物の或時に於ける状態は、其以前の時に於ける状態と異なる事を知覺する時、我々は二の知覺を時間に於て結合してゐる。然し結合は單なる感官や直觀の仕事ではなくして、時間關係に關して、内感を限定する所の構想力 (Einfühlungskraft) の綜合的能力の所産である。然して構想力はこの二の状態を二様の仕方に於て、即ちAがBに、或はBがAに先行する様に結合する事が出来る。何故なら時間其者は決して知覺される事が出来ず、又客觀に於て何が先行し、何が繼起するかを、經驗的に時間に關して定める事は不可能だからである。即ち繼起する現象の客觀的關係は單なる知覺に依ては定められないのである。夫故この關係が決定的として認識さるゝ爲には、兩状態の何れかゞ先に、何れかゞ後に定立せられ、それと反對に定立されることは出来ぬといふことが、それに依て必然的に決定せらるゝ様に兩状態の關係が考へられねばならぬ。然し綜合的統一の必然性を伴ふ概念たり得るものはたゞ純粹悟性概念のみであつて、

此の場合それは因果關係の概念に外ならぬ。夫故に我々は現象の繼起、從つて凡ての變化を因果律に從屬せしめることに依てのみ、現象の經驗的認識を可能ならしめるのである。「註4」かくて「我々が或る事象の生起するのを知覺する時には、此の表象に於て第一に或る事象の之に先行する事が含まれてゐる。何故なら現象は先行事象と關係する事に依て、その存在しなかつた先行時間の後に存在するといふ時間關係を得るからである。夫故に此の系列を轉倒して生起する事象をそれに繼起する所の事象の前に置く事は出來ず、從つて先行する状態が定立せられた時にはこの一定の出來事は確實に必然的に繼起する。かくて我々の表象間に一定の秩序が成立する。此の秩序に於て現在の状態(生起した限りに於て)は何れかの先行状態を指示する」。「註5」かくの如くにして「原因の結果に對する關係は、知覺の系列に關して我々の經驗的判斷の客觀的妥當性の制約であり、夫故に現象の繼起に於ける因果關係の原則は經驗の凡ゆる對象に妥當するのである。然るに此の原則の使用に當つて原因と結果とが同時に存在し得ることが發見せられる。何故なら原因はその全結果を一瞬間に成し遂げ得る事が多いから、自然に於て作用しつゝある原因の大部分は其の結果と共在する。夫故に原因關係に關して注意せねばならぬのは、時間の經過ではなくして時間の秩序である。即ち原因の因果性と其の直接の結果との間の時間は共在的であり得るが、然も一方のものゝ他方のものに對する關係は依然として時間の秩序に依て決定され得るのである」。「註6」かくして時間繼起の秩

延は因果概念に對し唯一にして必然的なる經驗的表徴となるのである。

然して既に見て來た様に此の因果概念は悟性の純粹なる先天的形式として知覺から經驗を、直觀の多樣から對象の認識を構成する原理の一であつて、自我自身若しくは對象其者の性質ではあり得ない。即ち自然が我々に法則を與へるのでなく、悟性自らがその純粹形式に依て客觀を構成してゆくのであつて、悟性は自然の立法者 (Der Gesetzgeber der Natur) に外ならぬのである。純粹悟性概念として因果概念はこゝに客觀的必然性の根據を持つのである。然しながら此の事は他方に於て因果原理の妥當が、自己の構成による經驗即ち可能的經驗の範圍に止つて、經驗以上のものに對しては妥當するを得ないといふ事をも示すのである。即ち「原因の概念は經驗の形式に必然的に屬する概念として、且意識一般に於ける知覺の綜合的結合として、其の可能性を了解することは易きも、原因としての物一般の可能性は理解する事が出来ない。何故なら原因の概念は全く經驗のみに屬する所の制約を意味するもので、物に屬するものではないからである」。「註」即ち範疇としての因果概念は結果を内容に關して規定する事は出来ないで、唯形式に關してのみ規定する事が出來、從てそれが經驗を構成する爲には必然的に所與直觀の多樣と關係しなければならぬ。こゝに於て我々は因果概念の客觀的妥當の領域、即ちカントの認識に於ける制限 (Schranke) と限界 (Grenze) との意味を考察することに依て自由の因果性の可能に關する課題の解決を考へてみななければならぬ。

(註) 1 Kritik der reinen Vernunft.	S. 53.
2 同	S. 158.—159.
3 Prolegomena	S. 87.—88.
4 Kritik der reinen Vernunft	S. 225.—226.
5 同	S. 233.
6 同	S. 236.—237.
7 Prolegomena	S. 73.

四

カントに依れば、我々の認識に於ける先天的要素として直観形式、並に判断の機能としての純粹悟性概念即ち範疇が純粹なる認識形式であることは云ふ迄もない。然して我々は此の外に尙認識形式として理性概念としての推理形式を加へなければならぬのであつて、理性は此の推理形式に依て感性及び悟性に於て完成された多様の綜合に最高統一を與へるのである。

さて純粹悟性概念は單に悟性に依て直観の對象一般と關係し、その綜合は統覺の統一以外のものを自らの中に含まず、夫故必然的に可能的經驗意識に依屬すべきものである。從て悟性概念は經驗の原理として「それに依てのみ對象の認識と規定とが可能である」「註一」どころの能力として、その適用は可能的經驗の範圍を超えず、感性に對しては、自發性の根源として自然に從屬するのではなく、却て自然を規定するが如き獨立性を有し、感性以外の何物に依ても認識對象の構成を束縛され

はしないのである。然るに理性の要求は悟性の經驗的使用に満足せず、寧ろ之を超越して可能的經驗一般に對し全體の完成、組織的統一を見出す事である。即ち理性は悟性法則を原理(Prinzipien)の下に統一する能力として、悟性概念の經驗使用に於ける絶對的全體を要求し、範疇に於て完成された綜合的統一を絶對的無制約者(Das schlechthinunbedingte)に迄導かんとするのである。かくて「悟性が規則に依て現象を統一する能力であり得る様に、理性は原理の下に悟性規則を統一する能力である。従つて理性は經驗若しくは何等かの對象へ直接向ふのではなく、寧ろ悟性へ、その多様な認識に概念に依る先天的統一を與へる爲に向ふのである。この先天的統一は理性統一と呼ばれ悟性に於て果され得る統一とは全然別種なものである。」^{註2}夫故に可能的經驗の絶對的全體を求め、理性は、その中に經驗以上のものを含まねばならず、その統一原理は無制約的でないからならぬ。かくて理性は經驗に對しては如何にしても満足得ぬ理念としての無制約者を求め、夫自ら他に依て制約さるゝことなく、寧ろ一切制約の根據となり得る如き超驗的世界の建設を求めるのである。かくの如き理性の先驗的にして無限なる統一より見れば、悟性が經驗の形式原理としてその適用を可能的經驗の領域のみに限定すること——この事に依て悟性は自らの正しき權制を保持し、その獨立性を守るばかりでなく、理性をして常に經驗を超越してこれを評價し指導せしめる——は、結局被制約者より被制約者へ限りなく移り動く所の、更には絶對的全體と完成を目指しつゝ、然も永久に滿

されない經驗界の完成を志す空しき努力の繰返しに過ぎないのである。従て理念としての世界の決定的概念、即ち無制約的全體的完成を求める理性の立場からは、如何なる經驗の悟性使用も常に不完全であり、不完全である事が又必然的なのである。此處に於て悟性が自らの正しき權利を維持する爲に經驗の領域を超えず、内在的にのみ經驗的統一を志す如く、理性は又認識能力自身の立場を深く反省しつゝ、無制約者の發見に努力せんが爲に益々悟性作用に對して *transcendent* たらざるを得なくなるのである。

然しながら、如何なる對象の構成もそれが我々の思惟作用に依て果され得る限り、範疇に規つてのみ可能であるとすれば、理性の對象たる無制約的世界も悟性概念を通じて始めて思惟されるはづである。然るに「理性概念は、悟性概念が、*Verstehen* に役立つのに對し、*Begreifen* するに役立つ」^{註3}のであるから、宛も悟性が圖式に依て直觀と範疇の綜合を可能ならしめる様に、理性は範疇を理性概念に適用せしめ得るが如き同種なる何かを求むるに非れば、理性の對象としての理念を考へる事は出来ない。然も「凡ゆる純粹悟性認識は、悟性の概念が經驗の中に現され、且その原則は經驗に依て確證し得るといふ特色を有してゐる。之に反して超驗的理性認識は、理念として經驗の中に與へられる事も出来ないし、その命題は常に經驗に依て確證されたり否定されたりする事も出来ぬ。」^{註4}即ち認識の立場から云へば、無制約的世界は單に空虚な概念であつて、理念が

如何に切實な理性の要求を経験の上に示すにせよ、それに依て我々は何物を認識する事も出来ぬのである。夫れ故に經驗(内在的)と理念(超越的)との關係に就いて我々は何等の説明を與へる事は出来ない。然らば理性は理念と經驗の結合を自ら要求しつゝこの兩者の矛盾を如何にして解決するのであらうか。こゝに於て我々は解決の鍵として限界概念 (Grenzbegriff) の深き意義を考究せなければならぬ。

カントに依れば「限界(延長體に於ける)は或る一定の場所の外に存在し、之を圍む空間を豫想する。制限はかゝる豫想を要しないが然し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。」「註⁵」此の意味に於て理性は悟性の經驗的使用に制限を認めはするが限界を決定する事はしないのである。「限界自らは或る積極的なものであつて、其の限界内に屬するものにも、又與へられたる總體の外に存する空間にも屬するものであるが故にそは依然として眞實なる積極的認識である。然して理性が此の積極的認識に與るのは、唯理性が自己をこの限界に迄擴張し行き然も決して此の限界を超へ様とせぬによるのである。何故なら此の限界に於ては理性の前に空虚なる空間が横り、こゝに於て理性は物への形式を考へ得るが然し決して物自體を考へることは出来ぬからである。然しながら經驗の領域を、然らざれば理性に未知的なる或るものに依て限界附けることも此の立場に於て尙且理性に對して殘された一の認識である。即ち理性はこれに依つて感覺世界の中心

に閉ぢこめられもせず、又其の外へ迷ひ出ることもなく、限界の知識にふさはしき様に、感覺世界の外部にあるものと内部に含まれてゐるものとの關係のみに自己を制限するのである。」註6」かくして悟性認識が超感性的世界 (übersinnliche Welt) について未知であるといふ事は絶對的に必然であり、然もそれ未知であつても理性の限界規定は尙經驗一般に對する積極的關係を含むのである。何故なら、限界は經驗界に屬すると共に叡知界 (Intelligibele Welt) に屬し、従つて感性が可能的經驗の領域を超えんとする潜越を警告すると共に、かくの如き感性の制限と聯絡するといふ積極的意味を有するからである。然るに制限は單なる否定をのみしか含まず、そは我々をめぐつて限りなく擴るところの地平線の如きものである。即ち地平線に於て我々は視野の制限を知る事は出来るけれども限界を知る事は出来ない。然し我々が地球の直徑を測定し、それに依て地表の面積を知るならば、その限界を明かにする事は出来るであらう。同様に、我々の認識をめぐつて限りなく擴る可能的經驗の全體は我々の經驗を通して到達することは出来ない。夫故にかの經驗のみに事實の確實性を置いたヒュームはこの不可能を敢て企てた地理學者であつた。經驗一般の限界は經驗に依ては果しなく求め得られずして、寧ろ認識其者を反省することに於て、更に云へば理性に依て始めて到達し得られるであらう。かくの如くにして限界は消極的には感性の無制限なる擴張を禁止し積極的には感性の制限へと聯絡するが如き關係を意味し、從て「それ自ら經驗の對象ではあり得な

いが凡ての經驗の最高根據であらねばならぬ或るもの（即ち叡知界）への關係「註7」を示すに外ならぬ。即ち限界概念は理性が一面に於て經驗の限界を明かに示さんとすると同時に他方自らの爲に理性適用の限界を設けんとして自己の周圍に認むるものを意味するに外ならぬ。夫故にかの叡知界は夫自ら飽く迄も形而上學的實體ではなくして、寧ろ經驗の限界附けを實行するもの、即ち限界概念として認識論的意義を有するのでなければならぬ。かくの如くに限界概念として、叡知界の概念は決して對象の概念ではなく、「不可避免的に我々の感性の制限と結合せる課題」(Problem)である。即ち「制限の彼方に尙或るものが存在すること（我々はそれが自體如何なるものであるか認識することは出來ないけれども）を既に我々が發見した以上、今や問題は次の如きものとなる。我々が知つてゐる所のものと、我々が知つてもゐなければ又決して知る事もないものとの連結に於て我々の理性の取る態度如何？こゝに既知者と未知者（それは常に全く知られざるものとして残るであらう）の現實的連結が存する。然して此の知られざるものはこれ以上全く知らるゝものになることは出來ぬが、——そして實際知らうと望むことも出來ぬであらう——然しこの連結の概念は確定されねばならない又明瞭にされ得ねばならない。」「註8」かくて永久に解くことも除くことも得ない課題としての限界概念こそ、理性の要求を経験界に表現する唯一の理念であつて、そは又悟性より理性へ、認識より實踐へ、從て自然因果性より自由の因果性へ移行行かしむる目標であり、指導

であると云はねばならぬ。従て理性は永久課題とせる限界の意味を通じて、自らは限界を超へた超越的なもの、若しくは不可知なものに眼をやるよりは、寧ろ自己自らの内在的なものを反省し、外方に向ふ關心を内方に向け、それに依てのみ永久課題としての限界を解決する事が出来るのである。こゝにこそ制約から制約へ轉移して極ることなき悟性作用に「完全な調和と完成と綜合的統一とを與へる原則」^{註9}としての限界概念の意味が存するのである。

然しながら此の原則は、それに従はざれば經驗が不可能であるといふのではなく、唯この原則に従ふことなしには經驗の系列が完成せず、従つて理性の目的に合致しないといふのみである。それは經驗の可能性の原理ではなくして、寧ろ認識主觀の課題であり法則 (Regel) である。従つて又悟性の原則でもなければ、又感覺世界の概念を、凡ゆる可能的經驗を超えて擴張する理性の構成的原理でもなく、そは法則として要請する理性の原理であり、夫故に理性の規制的原理 (Regulatives Prinzip der Vernunft) である。かくの如く「對象の性質によらず、此の對象の認識の可能的完全性に關する理性の關心による」^{註10}規制原理は理性の格率 (Maxime) と呼ばれ、そは又思辨的關心に基くが故に「理論理性の格率」(Maxime der spekulativen Vernunft) と呼ばれるのである。^{註11}夫故限界概念は理性の格率である。然らばかくの如き限界概念の深き意味よりして自然的因果性に對する自由の因果性の可能、更に云へば限界概念としての叡知界、即ち自由概念の積極的意味は如何

に解決せらるゝであらうか。

(註)	1	Kritik der reinen Vernunft.	S. 326.
	2	同	S. 320.
	3	同	S. 327.
	4	Prolegomena.	S. 94.
	5	同	S. 123.
	6	同	S. 134.
	7	同	S. 135.
	8	同	S. 126.
	9	同	S. 119.
	10	11 Kritik der reinen Vernunft.	S. 565.

五

今や我々は限界と制限の區別を通して、限界概念の深き意義を知つた。然らばこの限界概念は現象世界と叡知的世界、自然と自由の結合を如何なる意味に於て可能ならしめるかの課題に還らなければならぬ。カントに依れば二律背反に於ける「數學的結合は、結合せられたるもの（量の概念に於て）の同種性を前提するが、然し此の事は力學的結合に於ては決して要求されないのである。延長せられたるものゝ量を考へる時、凡ての部分は相互に又全體と同種的でなければならぬ。之に反して原因と結果との連結に於ては又同様に同種性が發見せられ得はするけれども、然しそれは必

然的ではない。何故なら、因果性の概念は（これに依て或るものがそれとは全く異なる他の或るものから定立される）は決してそれを要求しないからである。

若し感覺的世界の對象が物自體と考へられ、同時に上述の自然法則が物自體そのもの、法則であると考へられるならば、矛盾は避けられないであらう。同様に自由の主體が他の對象と等しく單なる現象と見做される場合にも同じく矛盾は避けられ得ないであらう。何故なら、同一のことが同一の對象に就いて同時に肯定され否定されるからである。然しながら、若し自然的必然性は單に經驗のみ關聯し、自由は物自體にのみ關係するとすれば、たとへ我々が因果律の兩種を同時に假定し若しくは是認するとしても（自由の因果性を理解するに到らしむることが如何に困難であり、又は不可能であらうとも）決して矛盾は起らないのである。「註1」即ち自然因果性(Kausalität nach Natur)と自由因果性(Kausalität aus Freiheit)との二律背反の解決は現象と物自體の二者の世界を峻別し、前者は現象に後者は物自體に關係するものと見做し、然も現象と物自體は唯一の主觀に於て結合すると考へて自由を救濟するに外ならぬ。自由とは宇宙論的意味に於て「出來事としての現象に關して、其等の現象を自ら始める能力、即ち自ら始めるところの原因作用なしに、從て其の始りを決定する他の根據なしに其れ自ら始める能力でなければならぬ。」「註2」換言すれば自由とは絶對的自發性(Spontaneität)の謂である。こゝに於て絶對的自發性としての原因は物自體として然もその結果は

現象として同一主體に結びついてゐなければならぬ。夫故に「結果が現象である場合、即ち原因夫自らが現象があるところのその原因の因果性が又必ず經驗的でないければならぬといふことは必然的でなからうか。然して又、現象中の各々の結果に對して經驗的因果性の法則に従ふその原因との結合といふことが要求せらるゝにしても、尙此の經驗的因果性其者は、自然的原因との連結をば少しも破る事なくして、非經驗的にして寧ろ叡知的なる因果性の結果であり得ることも却て可能ではなからうか」^{註3}と云へるカントの言葉は、經驗的因果性に對して叡知的因果性が可能なるのみならず、寧ろ叡知的因果性が經驗的因果性其者に對して因果性を持ち得ることの可能を主張せるものと考へることが出来る。然しながら唯一主體に於て、その原因性が叡知體であり、然も結果のみが現象界に屬すると見られる時、我々は二者の關係が唯一主體に於て必然的に結合せられて居ると考へなければならぬ。即ち主體とは兩者の必然的結合を前提する接點でなければならぬ。カントはこれを行爲的主觀 (handelndes Subjekt) と名づけ、若しくはかゝる結合が理性の事實であるとなしてこゝにかのアンチノミーを解決し先驗的自由 (Transzendente Freiheit) を基礎づけんとしたのである。然らば宇宙論的意味に於ける自由が事象の系列を夫自ら創始するといふのは如何にして可能であり、從て叡知的因果性が經驗的因果性そのものに對して、因果性を持つとは如何なる意味を有するのであらうか。

我々は此の唯一なる。「行爲的主觀の因果性を二面に於て、即ちその行爲に關しては物自體其者として叡知的に、その結果に關しては感覺世界に於ける現象として感性的に考へる事が出来る。從て我々はかゝる主體の能力に、因果性の經驗的概念を、同時に又知的概念を作るであらう。」「註4」然して「各々の行爲的原因 (Wirkende Ursache) はそれなくしては原因でないであらうところの因果性の法則即ち性格 (Charakter) を持たねばならぬ。かくて我々は感覺世界の主體に於て經驗的性格 (empirischen Charakter) を有し、それに依て主體の行爲は現象として恒常なる自然法則に従ひ徹頭徹尾他の現象と關係し、その制約としてのそれらの現象から導出され得るであらう。從て此の現象と結合して自然秩序の唯一なる系列の項を構成するのである。更に我々は此の主體に叡知的性格 (intelligiblen Charakter) を認めねばならぬのであつて、それに依て主體は現象としての行爲の原因ではあるが、それ自身如何なる感性的の制約にも從屬せず、然して自ら現象ではないのである。我々は前者を現象に於ける物の性格、後者を物自體其者の性格と呼び得るであらう。」「註5」從て此の行爲的主體は叡知的性格に關して、時間制約の下に消長せず變化の法則に支配されない。何故なら時間は現象の制約であつて物自體のそれではなく、生成せる凡てのものは現象中にその原因を有するからである。「換言すれば行爲的主觀の因果性は、それが叡知的である限り、感覺世界に於ける出來事を必然的ならしむる經驗的制約の系列中に於ては全く成立しない。夫故に叡知的性格は、我々に

現象するが如く知覺されないが故に直接認知せられないけれど、然も一般に我々が思惟に於て先驗的對象を——それが何であるかに就いて我々は知らないが——現象の根據として考へなければならぬ様に、經驗的性格に對して考へなければならぬ。「註6」かくの如くにして叡知的性格は先驗的自由として「その行爲を彼自らに於て始めることなく、然もその結果を感覺世界に於て自ら始めるものであり、夫故に此の事は感覺世界に於ける結果が自ら始めるのを許すことなくして妥當するであらう。何故なら感覺世界に於ける結果は常に先行時間中に於ける經驗的制約に依て、然も單に知的性格の現象であるところの經驗的性格に依て、豫め規定され、自然原因の系列の進行として可能であるからである。」「註7」こゝに於て自ら始める因果性、即ち根源的行爲は先驗的自由の上に成立するものとして叡知的性格に屬すると云はなければならぬ。

然し經驗的性格に屬する現象が如何にして叡知的性格に屬する根源的行爲の結果たり得るのであらうか。即ち唯一なる行爲の主觀に於て現象と物自體を結合せしめる原理は何處に見出すべきであらうか。カントに依れば「人は感覺世界のひとつの現象であり、その限りに於てその因果律が經驗的法則の許に立たねばならぬ自然原因のひとつである。從て人はかくの如きものとして他の自然物と同様に經驗的性格を持たねばならぬ。我々は彼が結果に於て表はす力と能力とに依て彼を認めるのである。」然るに「本來單に感官に依て全自然を認知する人のみが彼自らを純粹統覺に依て、特

に彼が感覺的印象に數へ入れることの出來ない行爲や内面規定に於て認識する。即ち一面には彼自ら現象の一部であり、然も他方には或る能力に關して知的對象である。何故ならその行爲は全く感性の受動性に數へられることは出來ぬからである。」「註8」此の故に人が自らを現象として感性の受動性に於てと同時に、叡知的原因としての自發性に於て認識するといふ結合が如何にして可能であるかゞ問題となるのである。

こゝに於て我々は行爲の原理としての理性を想起せなければならぬ。「我々は次の如き能力を吾々の内に具へてゐる。即ちその能力はその行爲の自然的原因たる主觀的規定的根據と結合し、其の限りに於て其自ら現象に屬する存在者 (Wesens) の能力であるのみならず、單に理念である所の客觀的根據——此の客觀的根據がこの能力に對し、結合即ち當爲といふ言葉によつて表現される所の結合を限定し得る限りに於て——に關係する能力である。この能力が理性と呼ばれる。」「註9」夫故に「理性的存在者 (Vernünftige Wesen) の凡ゆる行爲はそれが何らかの經驗中に含まれてゐる現象である限り、自然必然性に從屬する。然し同一の行爲は、理性的存在者並に單に理性に從て行爲するその能力に關しては自由である」」「註10」實に人は理性的存在者であつて、理性こそ叡知的性格と經驗的性格、物自體と現象との結合を可能ならしむる原理に外ならぬのである。何故なら行爲の本質をなすべき根源的行爲、即ち自ら始める原因性の能力のみが理性と呼び得るからである。「理性

はそれ自ら決して現象でなく、感性の如何なる制約にも全く従屬しないが故に、理性に於てはその因果性に關して如何なる時間繼起も成立せず、從て理性に對しては時間繼起が法則に從て規定する自然の力學的法則は適用され得ないのである。」「註11」然しこの意味に於ける理性は我々が純粹理論理性と呼びならはしたものの、意味を超えてはゐないだらうか。少くも理論理性が經驗の全體的統一、組織的完成を志して、最高統一としての無制約者を求むるものである限り、他方には經驗的對象界への制約を忘れることは出來ぬ。夫故に行爲の原理としての理性は客觀的對象の構成を志す理論理性に對し、寧ろ意志規定、即ち純粹意志の規定原理としての理性でなければならぬ。こゝに理論的より實踐的への移り行きが見出される。既に經驗的性格に關して云は如何なる自由も存在しない。」「然し同一の行爲を理性に關係させて考量するならば、そはかの行爲を起源に關して説明せんとする思辨的立場ではなく、寧ろ全く理性が行爲を生産する原因である限りに於てのみ、換言すれば實踐的立場に於て行爲を理性と比較する時、我々は自然秩序とは全く異つた他の規則 (Regel) と秩序 (Ordnung) を見出すであらう。」「註2」自然と異つた秩序の世界とは云ふ迄もなく叡知的性格の世界、意志の世界を意味するに外ならぬ。」「さて理性が因果性を有することは我々が法則として適用する力を凡ゆる實踐的なものに課する命令 (Imperativ) から明かである。當爲 (Sollen) は必然性のひとつの仕方を表はす。」「註13」即ち命令や當爲は法則(實踐的)に依て可能的行爲を我々に命ずるも

のであり、此の故に論理的世界に對し意志の世界の必然性を確證するものと解さなければならぬ。従て此の確證を超へて當爲が活動を如何にして限定し得るか、更には自由が如何にして成立するかを説明せんとすることは、理性の限界を無視した越權であると云はねばならぬ。即ち命令や當爲は理性の限界概念であると考へられねばならぬのであつてこゝに我々は限界概念の重要な價值と意義を知るのである。

「註」	1	Prolegomena	S. 111.—2.
	2	回	S. 112.
	3	Kritik der reinen Vernunft	S. 477.
	4	回	S. 478.
	5	回	S. 478.—4.
	6	回	S. 475.
	7	回	S. 475.
	8	回	S. 479.
	9	Prolegomena	S. 114.
	10	回	S. 114.
	11	Kritik der reinen Vernunft.	S. 480.
	12	回	S. 481.—2.
	13	回	S. 479.

六

かくて我々は理論的立場から種別的に異つた實踐的立場に地歩を移すに到つた。然しながら、こ

に我々は理論理性の避け難い難關に當面するのである。「理性は我々に凡ての先天的原則に依るも可能的經驗の對象以上のものを教へはしない。然して此等の對象に就いても經驗に於て認識せられ得るもの以上には何物をも教へない。然しながら此の制限は理性が我々を經驗の客觀的限界、即ちそれ自體經驗の對象ではないが、然も凡ゆる經驗の最高根據であらねばならぬ所の或る物に對する關係に迄導いてゆくのを妨げはしない。とは云へ理性は或る物其れ自體に關して何物かを教へることなく、たゞそれは可能的經驗の領域に於ける理性自身の完全にして最高なる目的に向けられた使用に就いて我々を教へるのみである。」「註」即ち理性は可能的經驗以外の何物をも與へないといふ制限に於て、その限界を超へはしないが凡ゆる經驗の最高根據、從つてそれなくしては經驗の全體の完成が果され得ない所の理念との關係を理解することは妨げないのである。夫故に經驗の全體を組織的絶對的完成に導かんとする理性の目的に合致する爲の認識主觀の法則として、理性の規制原理即ち格率が示された。然るに叡知的原因として自ら始める因果性の意味を感性界の出來事と見ないで、根源的の行爲を通して叡知的世界に屬するものとして理性の格率であると考へるならば、そして理性の格率が規制原理として此以外のことを意味しないとするならば、我々はこゝに理論理性の制限と直面せねばならぬであらう。何故なら行爲の起源に關して説明するのでなく、自ら行爲を創造するものを理性の格率とするならば、それは既に理論を超へた意志の問題であつて、意志は理論理

性に對して種別的に異り、從て非論理的なものを含むからである。更に云へば根源的の行爲は理念に從て實現するものとして單なる現象界の事實ではなく、叡知界に根ざすことは既に述べた通りである。然も先驗的理念の目的は「我々の概念を經驗の束縛と單なる自然觀察の制限から自由にし、純粹悟性の對象を含み、感性の満し得ぬ一領域を我々の前に展開せんとすることにありと思はれる。然しそれは我々をして此の對象を理論的に考察せしめる爲ではなくて——何故なら我々は立脚すべき何等の立場も發見しないから——實踐的原理のためである。といふのは實踐的原理はその必然的期待と希望とに對してかゝる領域を見出すことなくしては、理性が道德的見地に於て不可避的に要求する所の普遍性に迄擴る事が出來ないであらうから。」^{註2} 夫故に理論的立場から、我々は理念に就て何物をも認識することは出來ず、たゞそれが理念として無制約者を含み規制原理として役立つことに依てのみ超感的叡知界を假定せざるを得なかつたのである。從て規制原理は理性の格率であり、格率は命令として實踐的自由に依て必然的となり得るのである。夫故に格率の眞意義は理論理性から云ても、唯 Sein に對する Sein sollen に於て直接に則るべきものを主觀に指示する命令に於て、自己を明かにするものであると云ひ得る。かくて格率は當爲であり、當爲は意志に基かねばならぬ。從て格率の根據は叡知界と同様に深くして極りなき主觀の根抵に根ざすものである。これを認めないならば格率は無意義だと云はざるを得ない。かくして始めて悟性の原則から區別せら

れた理性の主觀的原則としての格率、即ち悟性作用に完全な調和と完成を與へる原則としての限界概念に依て、叡知的可想界への唯一の結合が考へられるならば理論理性は必然的に實踐的立場を豫想せねばならぬのである。何故なら若し理性の格率が意志を含まぬとするならば、經驗の系列を完成する爲に理性が要請する規制的原理もその意味を失ふであらうからである。規制する (regulieren) とは意志的に命ずることに外ならぬからである。こゝに經驗の全體を組織的完成に迄導かんとする理論理性の避け難き矛盾が存する。

然しながら、我々が理論理性の立場に立脚する限り、これ等凡ては假定 (Als ob) にしか過ぎない。従て理論的立場を守る限りに於て格率の内面的限定は凡て空虚なる概念となる外はない。勿論こゝに云ふ空虚は限界の意味であつて、理論理性は飽く迄此の限界を超へることは出来ぬことを示す。即ち限界概念は感性の制限と常に聯絡することに於て積極的なものを含みはするが、然も可能的經驗の領域を超えて何等の積極的な認識を構成することは出来ない點に於て常に消極的であり、従て理論理性から見れば理念は永久に解くことも除くことも出来ぬ課題であることは既に我々の明かにした所である。これを解決する爲には理論的假定を去つて實踐の事實に移らねばならない。「凡ての現象の絶對的全體は單に理念にしか過ぎぬ。何故なら我々はかくの如き理念を具體的に畫くことは出来ず、それは解決されぬ課題としてのこゝからである。然るに悟性の實踐的使用に於ては全く

法則に従つて實行することのみが問題となるが故に、實踐理性の理念は、それが部分的に具體的に考へられ、然して又理性の凡ゆる實踐的使用の欠くべからざる制約であるとは云へ、常に現實的である。——従て實踐的理念は常に最も力あるものであり、現實的の行爲に關して必然的である。」「註³」かくして行爲的主觀は純粹意志となり、人は理性的存在者となり、先驗的自由は實踐的自由となるのである。

こゝに於て我々が理論的立場をとる場合、たゞ次のことを最も注意しなければならぬ。即ち「我々は感覺世界の現象の原因を含む能力として自由の現實性を表はさうとするのではない。——更に我々は自由の可能性を證明せんとするのではない。何故なら我々は一般に如何なる實在根據や因果性に關しても、單なる先天的概念に依て可能性を認識することは出來ぬからして、自由の可能性を證明するに到らないであらうからである、自由はこゝで單に先驗的理念として取扱はれて——(理性はこの先驗的理念に依て現象中に於ける制約の系列を屬性から無制約な絶對者に迄擧揚する)——あるが、然し、それは悟性の經驗的使用を規定するその法則との二律背反に於て發展したものに過ぎぬ。夫故此の二律背反は假象に基くといふこと、自由に依る因果性の性質が矛盾しないといふこと、それだけが我々の成就し得、到達し得る所のものである。」「註⁴」夫故に我々は理論理性が實踐性を豫想せねばならぬといふ理解の下に、かくも云ひ得るであらう。宇宙論的理念は自然に打ち

克ち自由の世界を建設せんとする純粹意志の爲に、即ち理性の實踐的關心の爲に思辨の範圍外に道徳的理念の世界を建設すべく要請したものであると。かくして我々はカント哲學に於ける先驗的自由が如何にして可能であるかの教説をほゞ跡づけ得たと思ふ。

(註) 1 Prolegomena

S. 135.

2 同

S. 136—7,

3 Kritik der reinen Vernunft

S. 339.

4 同

S. 487.

七

さて我々がカントに依つて教へられたことは次の如くである。一方に於て世界過程の全體は例外なく因果的に決定されてゐる。然も「理性は凡ての悟性概念や悟性法則に依て、經驗的使用即ち感覺世界に於ける使用には何等の不滿も持たないが、然し理性自らはそれでは満足しない。何故なら無限に起つてくる疑問に由てそれらの問題の完全な解決への希望が奪はれるからである。此の完全な解決を目的としてゐる先驗的理念はかくして生ずる理性の要求なのである。」^{註1}即ち理性は先驗的理念に於て經驗の全體的組織的統一を目指して無制約者に迄到達せんとするのである。夫故に我々は限界概念の深き意味を通して理性が自らの要求に合致する爲に必然的に叡知界としての意志の世界を假定せねばならなかつたことを知る。實踐理性の世界を豫想せずしては理論理性の要求は

滿されない。従て限界概念は云はゞ理性の叡知界に於ける立場である。此の限界を超てて可想世界に立ち入ることは理論理性には許されないことである。此處に理論理性の格率が規則原理として果す處の重要な意味が存する。然も他方に於て限界概念は實踐的格率として叡知的性格に屬し、純粹意志の世界を表すものに外ならぬ。従て自由はカントにとつて意志の積極的法則性であり、夫故に自由は自然法則性と相並んでひとつの新しい決定要素である。即ち因果的必然の世界過程には含まれてゐないが、それと並んで世界過程を意志の目的實現に適ふ如く導くところの決定要素である。かくてカントに於て世界は現象界と叡知界とに分れ、人間に關しては何處迄も因果律に従て規定されねばならぬ現象的存在者と夫自ら自由の能力を有する理性的存在者とに分たれる。然して人間の意志に依て叡知的世界が因果的に規定された現象界と結合し、自由は此の叡知的世界から由來するのである。かくの如き叡知的世界は純粹理性の世界である。然して「先驗的自由は凡ての經驗的なものから、従て自然一般——之は單に時間に於て内官の對象として考察せられるにしても、或は空間及び時間に於ける外官の對象として考察されるにしても——から獨立なものとして考られねばならない」^{註2}が故に純粹意志の自由は常に先驗的自由と根柢を同ふし、自然のそれとは異つた法則と秩序に屬するものでなければならぬ。かくて實踐的自由は先驗性を有し、それ自身理念として叡知的世界より由來するのである。従て實踐的理性の自律が内存する道德律は叡知的世界の形式的

原理であり、この道德律に自然の因果律が對立し、然も兩者は人間（行爲的主觀）に於て互に排斥することなしに結合するのである。かゝる道德律はカントにとつて命令であり、當爲の法則であり、従つて要求でもある。この道德律の意志規定にこそ理念としての實踐的自由が存する。然もカントに於て道德律の意志規定は同時に理性の自己規定であるが故に、實踐理性の統一に於て意欲（意志）と當爲（道德律）は一致するのである。理性は自己自身に法則を與へ、同時に理性は自己自身に與へた法則に従屬し、服従し、そこに自己の自由を見出すのである。夫故に意志と道德律は常に一致し道德的原理は理性に依て與へられねばならぬ。従てカントの理性は飽く迄先驗的であり、道德律は先驗的主觀の原理である。即ち彼は「自由の實踐的概念は自由の先驗的理念に於て基礎づけられる。」「註³」と云て實踐的自由が先驗的自由と同じ根源に基くことを明かにしてゐる。然しながら先驗的自由は經驗的認識の全體的統一の爲に要請されたものであつて理論理性が解くことの出来ない課題であることは我々の繰返し明かにしたところである。従て理論的立場に於ては飽く迄も課題として止る先驗的自由の客觀的實在性は、我々が理論的假定から實踐の事實へ移ることに依つて、即ち理論理性が必然的に豫想せねばならなかつた實踐理性の立場に於て見出されねばならぬ。従てこゝで求められるところのものは叡知界の爲の自由ではなく、實踐的自由の爲の叡知界であり、夫故に又實踐の事實へ移る爲の理論的假定である。かくして理論理性の論理的格率は直ちに實踐的格率

として意志規定を實現するのである。茲に於てか理論理性が求めつゝ然も満されなかつた客觀的實在性が見出されるに到るのである。然しカントのかくの如き自由概念の基礎づけに對しては幾多の批難がなされてゐる。例へばシュルツェは自由の實踐的概念が實際理論的概念と全く關係すべきでない云つた。何故なら、我々がなすべきであるといふ状態が根源的に何處から由來するかは全く我々に無關係であり、我々は唯何をなすべきであるかを問ひ、そこで自由は我々が理性の命令を唯妥當なりと認め得る爲に必然的な實踐的假定であり、理念であるに過ぎぬからである。近くニコライ・ハルトマンは又、カントが先驗的主觀の自由を基礎づけたのみで、道德的人格即ち人間の自由の可能を證明したのではないとして批難する。然し之等の批難は果してカントの眞意を理解しての批難と云ひ得るであらうか。理論の世界に組織的統一を與へる爲には常に實踐の世界が豫想されることなしに理性の要求を満足させる事は出來ない。從て自由の實踐的概念が理論的概念の深い根據に於て基礎づけられ得ることは却て理性の本質から當然のことではなからうか。シュルツェの如くに理論と實踐が無關係であるとするならば、唯一主觀即ち人間に於ける兩者の結合は全然無意味であつて人間は同一の主觀に於て相關係せざる二面を有することゝなり然も道德的意志が實現すべき領域は失はれ理性の本質たる組織的完成への要求即ち理性の自律は沒却せられてしまはねばならぬ。然してハルトマンに對しても、上述の如き理性の深さに通ずる根柢に於て基礎づけられた自由、即

ち先驗的主觀の先驗的自由の可能なくして、道德的自由更には人格の自生が如何にして確證され得るであらうかと答へたい。カントが自らの批判的哲學的方法に組織的統一と體系的統一を齎すためになした努力は却て個別的人格の自由をではなく、普遍としての先驗的主觀の自由を基礎づけられるにあつたと考へられる。即ち先驗的基礎に於て求められた自由はむしろ、人格的自由、個別的自由の Begründungsprinzip であつてこれなくしては如何なる自由も確實に基礎づけられたとは云ひ得ないのでなからうか。實質を全く捨象して形式としての原本的原理を示した所に却て凡ゆる内容を孕み得るカント哲學の重要な意味が存すると云はねばならぬ。

然しながら理論的立場に於て單に蓋然的に認容せられた自由の概念が、實踐的立場に於て道德の實在根據を形づくる必然的な客觀性を如何にして取得し得るか、即ち先驗的自由と道德的自由、更には道德的自由と人格的自由との關係の如きは別の機會に於て考量せらるべき重大問題であつて、今の場合我々はカントの先驗的自由の可能が直ちに實踐的自由の可能を意味せねばならぬといふ解明に於て満足せなければならぬ。(完)

(註) 1 Prolegomena

S. 125.

2 Kritik der praktischen Vernunft

S. 124.

3 Kritik der reinen Vernunft

S. 470.