

カントの超越論的自由

北岡武司

道徳法則が自由の所産であるというア・プリオリな知識は、法則を定言的命法として意識する存在者の「有 Sein」に自由の実在性を結合することを許し、叡智的存在 *die intelligibelle Existenz* の真実性、及び、形而上学の場所となる悟性界の現実性を証明する。ところでこの「ア・プリオリな知識」となって物自体概念に客観的妥当性を付与する自由、道徳法則の *ratio essendi* は、最も厳密な自由、即ち超越論的自由でなければならぬし、事実またそう呼ばれる。そこで本稿の意図は、法則の *ratio essendi* たる自由が宇宙論的観点からしても絶対的自発性であると主張する根拠がどこにあるかを探ることである。

§ 1. 実践的自由と超越論的自由

先ず超越論的自由の問題がどこにあるかを知るとともに、この問題の孕む問題性を予め見ておきたい。実践的自由の現実性については疑いを抱く余地はない。併し果してそれが《自由》であるか、という問題は、超越論的自由の問題と一体をなしている。実践的自由が自由でないとは、どのような意味であろうか。このことの考察の準備として、実践的自由がいかなる能力であるかを明らかにしておく必要がある。そこで、

「吾々はそれ故実践的自由を自然原因からの自由として、即ち意志規定に於ける理性の原因性として、経験を通して認識する……」(B. 831, 傍点筆者)

という『純粋理性批判』に於ける叙述の解釈から始めることにしよう。ここで「経験 *Erfahrung*」なる語をカント独自の特殊な経験、乃至、体験と理解する必要のないことは、前後の脈絡からも明らかである (Vgl. B. 830)。実践的自由はそうした特殊な経験を俟って漸く認識されるような能力ではなく、少くとも感性界の理性的存在者すべてに於てみられる一般的な能力である。

「実践的自由は経験により証明される」(ebd.) と言われる以上、むしろ「経験」は「証明」の根拠たりうる客観的「経験」、批判的意味での「経験」でなければならない。嚮の引用文中では「実践的自由」は「意志規定に於ける理性の原因性」と言い換えられている。経験を通して認識され、証明されるのは「意志規定に於ける理性の原因性」である。

「感性の衝動による強制からの選択意志の独立性 *die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*」(B. 561)、あるいは「感性的欲求能力への印象を克服する……能力 *ein Vermögen, ……*, *die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden*」(B. 830) は、人間にあっても現実的であり、この能力が実践的自由と呼ばれる。人間は「当為 *Sollen*」を自覚することにより、感性的自然による直接の強制から独立性を保持している。ところで一般に当為を経験的認識から導出するための熟慮は、「理性に基いている」(ebd.)。意志的行為から理性の働き *die Handlung der Vernunft* を取り除くことはできない。理性は「一切の意志的行為の恒常的制約」(B. 589)で

ある。当為一般の認識は理性によってのみ可能であり、実践的な諸々の規則の現存は理性の自発性を前提している。したがって理性が意志規定に於て原因性を有するという事は、命法の現存という事実からも明白である（B. 575）。命法とは、未だ現実的ならざる、併しそれにより規定される選択意志の客体は可能的経験の対象であるゆえ、現実化されうる概念を含む当為である。^{*} 当為に含まれた単なる「概念」（B. 576）は理性に基き行為に先立って導出された実践的認識である。それは行為者（主体）に明瞭に自覚されている。理性を用いて導き出された実践的認識により自らの選択意志を規定することで、現象としての行為が意志規定の結果として与えられる。行為は併し「経験」の対象である。行為とその客体の現実性との因果関係を否認することができないのと同じく、意志的行為と理性の働きとの因果関係も否認することはできない。即ち理性は意志規定に於て原因性を有する。その結果（行為）は「経験」に於て与えられる。そもそも命法、即ち当為の意識からして「概念」の対象を現実化しうる Können という意識を含んでおり、主体は自己をある特定の「結果」に対する「原因」たらしめうるという意識をもっている。「自己自身についての人間の意識には liberum arbitrium が属する⁽¹⁾」のである。そしてこの意識の正当性は、「原因（主体）」が、命法を選択意志の規定「根拠」として惹き起した現象としての行為という「結果」を通して証明される。実践的自由の経験による認識とは、凡そ以上の如きものである。

^{*} 命法に含まれた概念の対象、行為の目的は実現可能でなければならない。目的が実現不能である場合、その命法は誤謬であり、拘束性をもたない、即ちもはや命法ではない。⁽²⁾

ところで命法の導出は「叡智の対象」としての主体に属する「能力」、即ち「理性」に帰せられなければならない（B. 574）。蓋しこの能力の「働き Handlung は感性の受容性に算入されえない」（ebd.）からである。この「働き」はしたがって感性の制約の下にある「現象」ではない。さて力学的カテゴリーはその両項が異質的 ungleichartig であることを許し、「現象」としての「結果」に対する「原因」は必ずしも「現象」であることを要しない。むしろ実践的自由の自由たる所以は、「原因」が非現象的对象の能力の働きにあるということ、及び、この能力自体はしたがって時間制約を受けず、それ故「現象」ではないという点にある。嚮の引用文中の「自然原因からの自由」は、まさしく時間制約を受けない理性の働きが意志規定に於て原因性を有するという点に於て成り立っているのである。

併しこのような実践的自由も超越論的自由との関係に於て考えると、果してそれは宇宙論的観点から《自由》であると言えるのか、むしろ《自然》ではないのかという懸念が生じる。超越論的自由は、意志規定に於て原因性を有する「この理性そのものが（諸現象の系列を始める為の原因性に関して）感性界の一切の規定原因から独立であることを要求し、その限りで自然法則に、したがって可能的経験一切に反しているようにみえるから、一箇の問題にとどまる」（B. 881）。このような理性の無制約的、乃至、絶対的自発性は、理論的にも思弁的にも証明不可能である。それ故「一箇の問題にとどまる」とされる。併しカントはそれ以前にも次のように述べている。

「容易に理解しうるだろうが、感性界に於ける一切の事象が自然でのみあれば、どのような事

象も他の事象に必然的法則に従って規定されているだろうし、それ故また現象は、それが選択意志を規定する限りに於て、いかなる行為をもその自然的結果として必然的たらしむるにちがいないだろうから、超越論的自由の廃棄 *die Aufhebung der transzendentalen Freiheit* は同時にまた一切の実践的自由を根絶するだろう」(B. 562)。

一切の原因性が自然でのみあれば、それは「超越論的自由の廃棄」であり、このことはまた一切の実践的自由をも根絶すると言う。だが今みてきたところからも明らかなように、実践的自由は人間に内在する能力 (Vgl. B. 562) として経験を通して証明される根絶しえぬ事実である。理性の原因性という事実は、少くとも感性界の理性存在者の存在する限り、否認しえない。それにも拘らず「超越論的自由の廃棄は……一切の実践的自由を根絶する *vertilgen* だろう」と言われる。これはどのような意味か。

言うまでもなく、超越論的自由が実践的自由の事実を可能ならしむる制約だと考えることはできない。そうだとすれば、経験により証明される実践的自由という事実にもとづいてその制約もまたア・プリオリな事実として前提されねばならず、したがって超越論的自由はもはや「問題的」ではなくなるからである。それにも拘らず「一箇の問題にとどまる」と言われるのは、超越論的自由がむしろ一切の実践的自由を《自由》たらしむる制約であり、それが《自由》の領域に属することを確証する認識根拠と考えられているからである。両者の関係もこの点にのみ存している。それ故超越論的自由の問題には、或いは実践的自由が《自然》に属するものではあるまいかという懸念が、更に遡れば理性そのものへの起源への間が含まれていると言わねばならない。実践的自由は理性の原因性であり、一応理性存在者の構造のうちに極めて卓越的な能力として組み入れられている。併し感性界に於ける一切の原因性が《自然》だとすれば、この卓越的な能力も、実は《自由》だと思念された《自然》であると考えざるをえない。したがって人間の行為一切は、一見「道徳的」とみえるものも含めて、専ら自然的にのみ説明されることになるだろう。否、抑抑自発性を示す理性からして自然の所産と考えられなければならない。実践的自由が自由と見做されるのは、主体の原因性能力が理論的認識の欠如により力学的世界全体との関連に於て厳密に把握されていないことに帰因する。「全体」との関係を捨象すれば自然からの相対的独立性は承認される。併しこの相対的独立性も「全体」を視野に捉えるならば全面的に自然必然性の結果であり、理性存在者一般の内て唯一呈示可能な範例たる人間は絶対的に《自然》に包み込まれてしまう。これも人間に内在する一能力を宇宙論的見地で処理する一つの可能的な方法である。

§ 2. 超越論的自由に係わる諸問題

自然であるとは自由でないの謂であり、その逆も認められなければならない。第三アンチノミーの焦点を成すのは「原因(主体)」の「原因性(理性)」(Vgl. B. 566 ff.) である。一切は自然であるという命題は「理性」をも《自然の所産》と考えることを余儀なくせしむる。それが「叡智の対象」としての主体の「能力」であるということはなんらこの思想を妨げない。非対象性、したがってまた時間制約の下で表象されないということは、活動態に於ける自発的能力に不可避的に伴う性格だからである。この前提に従えば理性は単に媒介的に、相対的自発性を示す

ものと考えられる。それ故自然による強制は理性を介して間接的に、併し汎通的に主体の意志的行為までも支配しているのである。実践的自由は承認されるにしても、それはもはや自由ではなく、《自然》である。即ち超越論的自由の廃棄は実践的自由を《自然》に属する事柄たらしむるということが、「根絶する」という言葉に籠められた意味である。言い換えれば、「超越論的自然専制 *transzendente Physiokratie*」(B. 477) の承認である。

これは理性の起源も自然の内に措定されねばならない、更に、人間が徹頭徹尾《自然》と同質的 *homogen* であってなんら特殊な「規定」、乃至、「使命」を帯びてはいないという思想を必然的結果として齎す。したがって道徳を自己矛盾的概念たらしめ、全ての道徳的現象を虚妄とし、それをも自然的に説明することを強要する。人間の現存在を全面的に感性的自然に引き渡すことを意味する。それ故超越論的自由の問題は人間的現存在の本質、乃至、根本構造に係わると言わねばならない。そして彼にとっての全ての根本的諸問題も目下のところこの問題に収斂する。批判哲学はその根底に於て人間の現存在の究極目的、世界創造の究極目的への問い掛けを蔵している (Vgl. KU. § 84, V. 514 ff)。併し超越論的自由に客観的實在性が付与されて漸く、創造、思惟する自己に於ける不可分の単一性、最上の世界原因など、「人間性の最高かつ最大関心事たる諸目的」(B. 491) に係わる諸問題の解決の展望、「実践的・定說的」形而上学遂行の可能性が展けてくる。なぜならこれら諸問題を解決する為には本体界の現実性が証明されねばならぬが、物自体としての主体の存在、叡智的存在の実然的 *assertorisch* 主張を可能にするのは「人間の内なる超感性的なもの、自由」(FM. VIII. 296) の實在性に外ならぬからである。

それだけでなく、超越論的自由が「問題」にとどまることは、批判的観念論の体系も問題的にとどまることを意味する。《自然専制》の妥当は端的にこの観念論の崩壊である。自由の廃棄、実践的自由の根絶は人間的現存在が理性能力共々、汎通的に《自然的存在者》であることを意味するが、それは感性界の諸物の存在様態と秩序とが唯一のものと考える「絶対的實在論」、乃至「超越論的實在論」に強力な支持を与える。《自然専制》と《自由》とは、第三アンチノミーで実践的自由を間に挟んで均衡を保ちつつ対峙している。この矛盾を廃棄するのは外ならぬ批判的観念論である。因果法則の普遍的妥当性を現象界に制限することが、《自由》を本体界に於ける理性存在者の叡智的實在性であるという想定を可能にする。言い換えれば、諸物の「経験的實在性」とは異質な實在性をも論理的に可能ならしめる。併し、現象と物自体との区別を含まざるをえないこの思想が客観的に根拠付けられる為には、両区別項孰れに関しても客観的實在性が付与されなければならない。なぜなら批判的観念論の含む一方の区別項、「現象の超越論的概念」(B. 45) そのものの客観的承認は、物の自体的存在の証明を要求するが、これが与えられない以上、《区別》の思想は単なる「想定」(Vgl. B. XX. Prole, § 32. IV. 66) にすぎないからである。それ故逆に超越論的自由に客観的實在性が承認されぬ限り、物自体概念も、それを含む批判的観念論の体系も問題的たらざるをえない。蓋し経験の対象としての物の存在様態、事物の経験的實在性以外に、叡智的實在性の主張根拠がないとすれば、抑々、物自体などという概念を生ぜしめる前提(時空制約の超越論的観念性)そのものに誤謬があると考えて差支えないからで

ある。経験を通して認識される実践的自由といえども直観に於て経験の対象として与えられるのではない。したがってそれは現象ではない。だが、現象ではないということは直ちに本体的実在性であるという思惟を成立せしむるものではない。この場合非現象性は非対象性に外ならないからである。このように超越論的自由の問題は、批判哲学の大前提たる超越論的観念論の存亡をも決定する重要な意味をもつ。

§ 3. 道徳と自由

自由の理念は「原因としての知性者 *der Intellektuelle als Ursache* と結果としての諸現象との関係に於てのみ成立する」(Prole. IV, 98 Anm.)と言われるように偏に理性存在者にのみ係わる。だが《自然専制》の思想に反対する論駁根拠としてはそれ自体が内包する自己矛盾以外に与えられていない。また、叡智界の現実性も未だ規定的に与えられていない現段階で理性存在者一般の概念に確定的に包摂されるのは、感性界に存在する「原因としての物(現象的実体 *substantia phaenomenon*)」(B.589) だけであり、これのみが自由に関係付けられる限りでの「原因」である。理性は「この存在者の原因性」(B.566 f.)である。これが果して《自由にもとづく原因性 *Kausalität aus Freiheit*》(Vgl. B.560) であるか否かという問題が因果関係の諸制約の総体性という理念との係わりの内で生じてくる。それ故「人間の自由」を「全く非宇宙論的な問題⁽³⁾」と見做すことはできない。「人間の自由」そのものを宇宙論的観点から考察することが要請される。これが積極的に解決されぬ限りは、道徳は虚妄ではあるまいかという懸念が残る。併しながら実践的自由の経験による認識を言明したとき、カントは道徳法則の確定に先立っては差し当り超越論的自由は「問題」であっても差支えない、その思惟可能性が批判的観念論により保証され、かつ理性の原因性が経験を通して証明されていれば充分であると言わんとしていた。このことは以下の叙述からも明らかである。

「併し果して理性そのものが法則を指定する働き *Handlung* に於て再び他の影響に規定されているのではないか、そして感性的衝動に関して自由と称するもの〔実践的自由〕がより高次のかけ離れた作用原因に関しては再び自然ではないかということ、これは吾々が行為の準則を理性にのみ問う実践的なものあっては吾々に全く係わりなく、むしろ単なる思弁的な問いであって、それは吾々の意図が行動に向けられている限りでは傍らに置くことができるのである」(B.831)。

この叙述からは、今述べたことと同時に実践的自由の自由性にとって何が問題であるか、即ち、超越論的自由の問題に於て懸念されている事柄が浮びあがってくる。この問題にあっては、原因性能力たる理性自体が実践的使用に於て再び自然に規定され、したがってまた、一切が自然に還元されるのではないかということ、この一事のみが関心の的となる。これが具体的にいかなる事柄に対する懸念であるかについては § 5. で考察する。

ところで実践的法則を指定する働きに於て理性が再び他の影響に規定されているのではあるまいかという「思弁的な問い」は実践的領野では「傍らに置く *bei Seite setzen*」ことができると言われた。しかもここで「実践的法則」というのは、「全くア・プリオリに一切の行動を、

理性存在者一般の自由を規定する純粋な道徳法則」(B.835)の謂である。このことと、「道徳は意志の属性 Eigenschaft として(最も厳密な意味での)自由を必然的に前提する……」(B. XXIX)という言明とは端的に矛盾する。最も厳密な意味での自由とは超越論的自由であり、理性の絶対的自発性である。それにも拘らず、道徳法則の確定に於てこの問題は「吾々にはなんの係わりもない」と言う。併し果してそれは無視する bei Seite setzen ことができるであろうか。超越論的自由の廃棄は実践的自由を根絶する許りではなく、一切の道徳的現象を虚妄たらしむるのである。

道徳に於ける根本的現象は「尊敬 Achtung」という感情である。「尊敬は常に人格に係わる……」(KP. V. 84)。或る特定的人格、「人間の歴史に於て見出されうるような諸々の行為」(B. 835)の主体たる他の人格を「尊敬」する理由は、己れ自身にとっても「当為」であり「可能」であることを知っている事柄が他の人格に於て実現されるからである。即ち、「当為」と「可能」とが彼にとっても我にとっても同じものであることを知っているからである。ところで行為の道徳性は、それが「法則への尊敬にもとづいて aus Achtung fürs Gesetz」(KP. V. 89)生起したということを要求する。「法則への尊敬」、それは法則が《定言的命法》として吾々に現前してくるという事実¹に帰因する。否、「法則による意志の直接的規定、及び、その規定の意識は尊敬と呼ばれる……」(Gr. IV. 258)と言う如くむしろ両者は同じものである。併しながら法則が「定言的命法」として現前してくるという事実の説明には、「法則」自体の根拠として主体の本来的な「意欲」が置かれなければならない(Vgl. Gr. IV. 308)。法則による拘束性の意識、したがってまた「尊敬」という根本現象もそれ以外の仕方では説明しえない。例えば、「最高善としての神の概念」自体が吾々の内なる「法則」を前提しているということは別として(Vgl. Gr. IV. 266)、法則が神の意志であるということから拘束性の意識を説明すると仮定してみよう。その場合、「神の意志は……、そこから期待される幸福によってのみ意志の動因 Bewegursache となりうる」(KP. V. 47)。併しこれは《定言的命法》の無制約性をも「尊敬」の感情をも説明することはできない。先ずその「幸福」— 例えばライプニッツの「神にまみゆる喜び la jouissance de la vue de Dieu⁽⁴⁾」— を知らない人は決してそれを意欲しないだろう。併しかりにそこから「当為」が導出されたとしても「当為」を指示された人格が「幸福」を意欲する場合のみ「当為」であることができる。即ちそれは「定言的当為」ではない。そして一見「道徳的」にみえる行為を惹起するもの(動因)はそこから期待される「褒賞 recompense⁽⁵⁾」である。これなくして「神の意志」は吾々の意志の「動因」となることはできないのである。そうして仮に聖者とも呼ばれるべき人物の行為一切を「幸福」によって理由付けることができるとしよう。「尊敬」は果して可能であろうか。意志の客体を現世に置くにせよ来世に置くにせよ、彼は自らの幸福を求めて一見「道徳的」と見做されうる行為をしたのである。これは「他律」を意味するが、畢竟するところ一切を自然と見做す世界観(この場合には神に造られた機械仕掛の)を要求する。そして「尊敬」という感情程この思想と相容れないものはない。

人格への尊敬は、この感情が虚妄でない限りに於て、義務の内容自体が元来その人格の「意欲

Wollen」であるということを要求する。義務の内容が彼本来の意欲でないならば、やはりそこに道徳価値を認めることはできない。道徳的行為は本質的に彼の人格そのものから発源したものでなければならない。このことは「法則への尊敬にもとづいて」ということと一見矛盾するようにみえる。が、併し実はそうではない。「法則への尊敬」は嚮にも触れたように法則が《定言的命法》として意識されるということと等価的である。そして「法則」が《定言的命法》として意識されるという事実は、「法則」がそれを《定言的命法》として意識する主体そのものの本来的意欲であるということを知らしめる。それは感性的秩序とは異った諸物の秩序 (Vgl. Gr. IV. 314) に「存在」を有する主体の「必然的意欲」(Gr. IV. 315) であるが故に、無制約的な拘束性を伴って表象されるのである。そして有限主体にとって「当為」である「法則」を生み出す「意欲」の純粹活動性に於ては「その原因性が時間のうえからそれを規定する他の原因に自然法則に従って再び服さぬような或る状態を自ら von selbst 始める能力」(B. 561)、即ち、「宇宙論的意味での自由」、「超越論的理念」としての「自由」(ebd.) が見出されるのでなければならない。これを前提して初めて行為の道徳性の承認も、また一般に「尊敬」という現象の理解も可能となるし、かつまた「道徳性 Sittlichkeit は虚妄 Hirngespinnst ではない」(Gr. IV. 304) という確信をうることができる。併し「超越論的自由」の「問題」が解決されぬ以上、道徳は「虚妄」ではあるまいかという懸念が払拭し難いものとして残る。それ故道徳にとって「超越論的自由」は断じて無視しえぬ「問題」である。

このことと嚮の引用文中の言葉との矛盾は、只後者を逆説的に把える場合にのみ解消され、理解しうるものとなる。「果して理性自体が法則を指定する働きに於て再び他の影響に規定されているのではないか、そして感性的衝動に関して自由と称するものがより高次のかけ離れた作用原因に関しては再び自然ではないか」ということは、理性に行為の準則を問う限りでは「傍らに置く」ことができるし、また、その限りでは超越論的自由は「一箇の問題にとどまる」。併しこの「問題」の解決は理性そのものの働きの「所産」である「法則」の吟味を通して明確に与えられる。働きの結果(法則)から働き自体が《自由にもとづく原因性》であるか否かが判定されるのである。言い換えれば、理性存在者一般に於ける超越論的自由の問題は、「原因の根源的働き ursprüngliche Handlung einer Ursache」(B. 572) が感性的界に於ける一切の作用原因から独立であるか否か、即ち理性がその実践的使用に於て自律的 autonomisch であるか否かに掛かっており、これに判決を下すのは道徳法則とそれによる拘束性の事実との分析なのである。

§ 4. 超越論的自由の思惟必然性

第三アンチノミーに於けるカントの一次的関心は「宇宙論的問題、即ち、因果的規定とそれについての優勢な二つの見解の反目との問題⁽⁶⁾」に関するものであって、道徳の問題を本質的に論じているという解釈は狭すぎるというのは正当であろう。思うにカントにとって「自然」の理念そのものが「超越論的理念」としての「自由」を要求するのであり、この意味で第三アンチノミーは純粹に宇宙論的であるということができる。併し「道徳」を完全に排除するならば、のちにみるように批判的「解決」を説明することはできないだろう。「私は行為に於て自由であるのか、

或いは、他の存在者と同じく自然と運命との導きの糸に繰つられているのか」(B・491)と言うように道德にとっては「私」が宇宙論的に問題となる故、カントの直接的関心は「宇宙論的問題」に置かれていたと言うこともできる。「二律背反論の歴史的諸前提⁽⁷⁾」そのものが「道德」をも宇宙論的問題の内に引き入れて考察することを要求するのである。

「生起するもの一切」、したがって、「原因の原因性」も再び「原因」をもたねばならぬということは、「経験を可能ならしめさえする普遍的法則」であり、「このことによって経験の全領域はどこまで拡がろうとも単なる自然の総括に変容される」(B・561)のである。「併しそのような仕方では因果関係に於ける諸制約の絶対的総体性を取り出すことができないから、理性は純粋自発性の理念を自ら創り出す……」(ebd.)と言われる。

「自然」とは「法則に規定されて存在するもの一切の総括 Inbegriff von allem, was nach Gesetzen bestimmt existiert」である(TP, IV, 489)。併し自然の理念は「その最上原因をも含めた世界 die Welt mit ihrer obersten Ursache」として考えられて漸く完璧なものとなる。それこそが「本来の所謂自然」である(ebd.)。一切が「充分ア・プリオリに規定された原因」を有する点に自然の自然たる所以がある。それに反して道德の本質も、またその可能性もかかる自然とは端的に異質的な「自由」にもとづいて行為が生起するところに有る。「道德的」、若くは、本来の意味で「実践的」というのは自由により可能となるもの一切の謂である(B・828)。しかし自然学は可能的経験の対象一般にア・プリオリな因果法則を事実上適用し、時空制約下での経験的認識の量的拡大はこの法則の妥当性を一層確かなものとして検証してゆく。この事実は《自然専制》の「仮象」を「仮象」でないかのように見せる。法則が、経験に先立って自体的に存在する全体としての自然を隅なく貫くものであるか、或いは、単に現象の総括たる自然のみ適用されるものなのかという問題は別として、前者に立脚すれば、畢竟、「いかなる自由もない、かえって自然に於ける一切は専ら自然の諸法則に従ってのみ生起する」(B・471)という反定立の主張、因果法則の無制限な普遍妥当性を承認せざるをえないだろう。それが自己矛盾を内包して直ちに定立に背理的証明の根拠を与えようとも、このことは単に思考の内に於てのみである。「自由はいかなる経験の対象でもありえない」(KU, V, 179)し、抑々それ以前に絶対的実在論により論理的に不可能な概念として取扱われなければならないのである。したがって経験という地盤に支持された《自然専制》、反定立の主張の方が一層確からしさをもつ。経験という揺ぎなき地盤に立脚した思弁的思惟と対立させれば、自由、及び、道德が形而上学と共に陥っている苦境は歴然とせざるをえない。

併し、超越論的観念論に拠れば力学的世界全体、全体としてみられた自然は経験に先立って自体的に存在するのではなく、「現象の総括」(A・114, III, 620)という理念である。そして自然の理念は経験の統一という理念にもとづいて「体系的統一」とその統一を可能ならしむる原理として「最上原因」を要求する。単なる理念としての「力学的世界全体」に対して再びそれを可能ならしめる原理として無制約者の理念が要求されるのである。自然はその「原因」をも含めて考えられてこそ漸く「本来の所謂自然」であり、「体系的統一」をうるからである。このよ

うにして初めて世界に於ける一切の事象に「充分ア・プリオリに規定された原因」(B.474)を思惟することができる。「世界の起源を概念的に把握するのに必要な限りに於て insofern, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist」は究極の「原因」を物自体の世界に想定することで「自由にもとづける諸現象の系列の第一起始の必然性」(B.478)という思惟を満足せしめて自然の体系的統一の理念を可能なものとしうる。また他方では、因果法則の適用を経験の対象に制限して、その現象界での普遍的妥当性を存立せしめうる。このように自由と自然とを共に無矛盾的概念にしようとするれば、超越論的観念論に立脚せざるをえない。この意味で第三アンチノミーの弁証論的仮象は「現象の超越論的観念性を間接的に証明する」(B.534)。逆に言えば「超越論的實在論の錯覚に屈服しようとするれば、自然も自由も共に残らない」のである(B.571)。

だが原因性の諸制約の総体性に対する無制約者として絶対的自発性の理念が想定されねばならぬにしても、自然の体系的統一の理念は現象の総括(世界)の「原因」と考えられる理念の内に、即ち、「純粹本体」と考えられるべき無限存在者の内にその「超越論的能力」として絶対的自発性を想定すれば足りる。無論その客観的實在性は依然として問題であるにしても、しかし少くとも第三アンチノミーに関する限りでは世界の原因に於ける絶対的自発性と「現象の超越論的観念性」の二契機がその矛盾を廃棄するのである。

ところが有限理性存在者に於ける超越論的自由を概念的に把握することはできない。それを思惟する必然性は思弁的には与えられてはいないのである。世界の原因に於て自由という超越論的能力を思惟せざるをえぬにしても、そこから「世界の諸実体にも自由にもとづいて行為する能力を付与することも……許されている」(B.478)という「定立の為の註解」での推論は、何人の理性といえども承認できぬ。認められるのは、「現象的実体」にも「本体」が対応すると考えられる限りで自由の超越論的能力を附与しても矛盾しないという論理的可能性のみである。併し、それにも拘らず、批判的観念論を鍵とせる二律背反の「解決」で前面に押出されるのは、現象的実体、即ち有限理性存在者の自由と自然必然性との共存である。

今みてきたところからも明らかなように論理的必然性をもつのは無限実体の超越論的能力としての自由である。批判的観念論は言うまでもなくこの理念をも論理的に可能ならしめる。併し「解決」に於て主題的に論じられるのは感性界に存在する理性存在者の「能力」である。これは嚮に触れた「実践的自由」ではなく、超越論的自由と考えられなければならない。実践的自由の現実性は疑い余地なく明白であり、論じるに足らない。「解決」では「ある能力としての自由の現実性」や「自由の可能性」の証明が意図されているのではない(B.585 ff.)。むしろここで扱われているのは実践的自由の自由性に係わる「超越論的理念」としての自由なのである(B.586)。併し「弁証論」からは有限理性存在者の超越論的自由の思惟必然性を概念的に把握することはできないのである。

只、カントが自由と言うとき、有限実体のみを眼中に置いているのでないことだけは確かである。例えば「神の有はカントにより純粹自発性として規定される⁽⁸⁾」という考えは、『実践理性

批判』以降の著作をも考慮に入れるならば充分首肯することができる（Vgl. KP. V. 136, V. e. n. e. T. VI. 490 anm.）。この場合自由の超越論的理念は根源的存在者の実在性と考えられており、第三アンチノミーの定立はこれをも視野の内に把えていると言える。したがってアンチノミーの「証明」すべてを「誤謬」であるとするヤスパースの主張⁽⁹⁾にはまだ一考の余地がある。「証明」は本来、絶対的実在論に立脚した場合に無制約者が論理的に不可能であるということと無制約者の思惟必然性との矛盾を際立たせることを意図している。そして自然の理念の完備性を理性に要求するのは外ならぬカテゴリーである。それ故、コーヘンの指摘する如く、定立の「証明」は因果法則がその無制限な普遍妥当性に於て自己矛盾に陥ると主張する点で正しいのである⁽¹⁰⁾。

併し第三アンチノミーは「第一起始」に関するものであるにも拘らず、カントはそこから「人間の自由」という一見「完全に非宇宙論的問題へと速やかに移る⁽¹¹⁾」。思惟せざるをえぬ自由が無限実体のそれであり、他方、その思惟可能性に関しては本体と考えられる限りでの現象的実体の自由が主體的に論述されるという齟齬を理解する為には、『純粋理性批判』A版の段階で「道徳法則」が先取されていたと考えることが必要である⁽¹²⁾。物自体という客観的妥当性の承認されない概念を媒介として論理的必然性をもたぬ概念の「思惟可能性 Denkbarkeit」を問題とすることは無意味である。第三アンチノミーの批判的「解決」は、自由が理性存在者一般に於て、したがって有限理性存在者に於ても思惟可能でなければならぬということを要求する客観的根拠が見出されて漸く一般に承認される。そしてその客観的根拠とは「理性の自律」を証示する「道徳法則」である。即ち、自由の思惟必然性は、道徳の根本現象のア・プリオリな根拠たる法則が「自律」の所産であるという事実認識に基づくのである。

§ 5. 自然の全能 — 道具としての理性 —

道徳法則と実践的法則一般との区別が形式的には定言的命法と仮言的命法との区別として立てられることは周知の通りである。定言的命法であれ、仮言的命法であれ、論理的に主体は命法の指示（準則 *Vorschrift*）に従うことも従わぬことも可能である。当為は理論的必然性ではなく実践的必然性であり、決定は主体に委ねられている。併し端的な必然性をもたぬ実践的法則（仮言的命法）は、主体がその前提に含まれている内容を意欲する場合にのみ当為でありうる。それに反して定言的命法はいかなる場合にも当為たることをやめない。同時に仮言的命法は理性存在者一般への妥当性を欠くのに反して、定言的命法はそれをもつものでなければならない。

併し定言的命法の方式を取りうるのは、内容的には道徳法則のみである。命法の内容的区別の発見は批判哲学の功績とされねばならない。この発見は、批判哲学に先立つ諸々の実践哲学の概念の曖昧さを露見せしむるとともに、諸々の道徳哲学の諸原理が含む自己矛盾を摘発したのである。『判断力批判』の「第一緒言」は実践哲学に対する一般的な誤解に言及している（Vgl. KU. V. 179）。それによれば人間の感性的自然に属する事柄に関する実践的規則が、内容的には理論に属するにも拘らず、只命法の方式を取りうるというだけで「実践哲学」に算入されていたという事実がある。これに従えば「政略」や「国家経済」などの規則も実践哲学に含まれるであろう。

う。併しこのような規則は、「表象様式のうえから」は当為で表現されうる点で「諸物の可能性とその諸規定を含んでいる理論的諸命題」と区別されても、「内容のうえから」は区別されていない（KU, V, 180）。実践的幾何学、実践的心理学の諸原理が常に自然の知識から、理論から取って来られなければならないように（V.182）、このような実践哲学は、畢竟、「吾々自身の自然（原因としての吾々自身）の理論 die Theorie unsrer eigenen Natur との関係に於ける客体の理論の必然的帰結」（V.180）以外のなにものでもない。言い換えれば、「吾々自身の自然」の認識にもとづいて実現すべき「客体」の認識が導出されるのであるが、それは外ならぬ「他律」という言葉で言い表わされている事柄である。

「他律 Heteronomie」とは「自然法則への依存性、即ち、なんらかの衝動あるいは傾向性に従うこと」（KP, V. 38）である。併し理性存在者にとっては意志的行為に関する限り自然法則に直接的な仕方では従うことはむしろ不可能であり、理性を介してそれに従うことであるから、「他律」とは元来「理性にとっての他律」（KP, V. 49）である。

このような実践哲学の把握の仕方、及び一般に他律的原理により道德的現象を説明しようとする思想は理性を「道具 Werkzeug」として把える思想に象徴されるといえよう。これが正当だとすれば「超越論的自然専制」の思想は最早それ自身にとっての唯一の實在的な論駁根拠を抹殺してしまっただことになる。即ち、「超越論的自由」は廃棄 aufheben されて一切の実践的自由は根絶 vertilgen されざるをえないのである。

理性存在者の《理性》は自由を主張するうえで唯一の拠り処である。だがそれが感性的存在者 das Sinnenwesen の要求を満足せしむる「道具」でしかないならば（KP, V. 69）、即ち、その実践的能力の点で媒介的であるにすぎず、かかるものとしてしか意志に原理を与え得ないならば、それは「本能 der Instinkt」ではないにしても、併し動物に於ける「本能」の延長として「自然が利用した特殊な様式 Manier」（ebd.）と考えて差支えない。併しこのように理性が自然から発源した「道具」だとすれば、この「道具」の目的として考える対象は「幸福」を措いて外にない。この目的にとって理性よりも一層合目的的 zweckmäßig なのは「本能」であり、この点に関して理性という道具を「生命の為に合目的に組織された有機的存在者の自然的素質」として考えようとするならば、確かに目的論的には不可解さを残す（Vgi. Gr. IV, 251）。併し斯く考えるならば、少くとも一切は自然法則に従って生起するという反定立の主張は満足させられる。それは言い、「蓋し自然の法則に代って自由の法則が世界経移 Weltlauf の内に入り込むと主張することはできない、なぜなら自由が法則に従って規定されているならば、それは自由ではなく自然に外ならぬからである」（B. 475）。この主張に唯一つ楔を打ち込むことができるのは「法則」の概念である。併し理性の実践的使用に於て見出される意志の原理が幸福、乃至、自愛に総括される実質的なものでしかないならば、即ち、理論認識と内容的に区別されえない実践的法則しか与えられていないと仮定すれば、このことは「実践的自由」を規定するところの「法則」、及び「実践的自由」自体が自然法則に還元されうると確信する《自然専制》論の正当性を積極的にはないにしても証明するだろう。それゆえ理性といえども感性的自然と同質的であり、そこ

から結果したものと考えられる。また理性が現に従っている原因性法則は理性自身の法則ではなく、悉く自然法則であり、これこそが理性を支配するのであって、理性はなんら独自のア・プリオリな法則をもたぬだろう。したがって実践的使用にあっては理性は「統整的使用」しかもちえないし、「経験的諸法則の統一を実現する」こと以上の用をなさぬことになる（B. 828）。即ち、「吾々の傾向性により課せられている一切の目的を幸福という唯一の目的に統一することや、それに達する為の手段を互いに調和させることが理性の全営為を成す」（ebd.）筈である。それ故、「世界に於ける全てのものは偏えに自然法則に従って生起する」と言うとき、そこに理性存在者の理性をも含めて差支えない。「理性」は自然能力の一種であり、「自己保存」と「自己繁栄」、畢竟、「自然本来の目的」の為の「道具」ということになる（Gr. IV. 251）。人間を規定し拘束するものが自愛に集約される実質的原理のみであれば、その営みの一切は高められた、併し本質的には感性的自然と同質の《自然》でしかないのである。

《自然専制》論に拠れば、実践的使用に於ける「理性」は「幸福」を目的とせる「道具」でしかない。したがってこの前提のもとでは、《如何なる定言的命法も与えられてはいない》ということ承認せざるをえない。「幸福」は自然的存在者たることを免れない人間にとっては感性的、或いは精神的な快 Lust の大いさのみにある。とはいえ後者といえども前者との間に質的な差異を認めることはできない（Vgl. KP. V. 25 f）。快は自然的能力の受動的作用により主体の内に生ずる時間制約に服した状態に外ならぬのである。また快の認識は経験に依存しており、個々の主体によりその「対象」が相違している許りではなく、同一主体に於ても時間の相違により異なる。それ故人間にとって、また人間に対して可能な実践的規則は仮言的命法でのみ表現される。

併し、それにも拘らず《定言的命法》として表象される実践的法則が存在するならば、それが虚妄であるか、或いは、自然専制論が誤謬であるか、その孰れかである。すでに第三アンチノミーは後者の自己矛盾を呈示してその仮象性を暴露し、批判的観念論のもとでの自由という超越論的能力の論理的可能性を証明している。ところで現実的に存在するものの中で特定の実践的法則を《定言的命法》として意識するのは人間のみである。《自然》と《自由》との矛盾背反は、人間の根底にその規定 Bestimmung として存する《定言的命法》の意識を介してリアルに現存している。

§ 6. 理性の自律

以上により、超越論的自由の問題が原因（主体）を原因たらしめる理性そのものの自律 Autonomie の問題に収斂することが理解されたと思う。自律とは理性の自己立法である。しかも最も厳密な意味でそうでなければならぬ。即ち感性的自然からの一切の影響を排した無制約的活動態に於ける自己立法でなければならぬ。この問題の解決は理性の実践的使用を批判することを俟たねばならない。『実践理性批判』の関心はそれ故超越論的自由の問題という見地からも「純粹実践理性が与えられてあるということ daß es reine praktische Vernunft gebe」（KP. V. 8）を呈示する点に集約される。この事実が理性の原因性を「自由にもとづける原因性」として確立するのである。

「純粹実践理性」とは、他のいかなるものからも独立に意志の最上原理を与える理性の謂である。理性の根源的活動が自然認識を前提せずにそれ自身で立法的 *gesetzgebend* であること、即ち自律的 *autonomisch* であることは、その活動性の絶対的自発性を前提する。また理性の根源的活動性がもはや自然に規定されていないことを証明するものは「法則」そのものの自然との異質性である。《自然専制》論に唯ひとつ楔を打込むことができるのは「法則」の概念であると嚮に叙べた。だが厳密には「法則」が感性的自然の「法則」と異質的であるということ、従ってそれにより拘束されているというア・プリオリな事実が自然法則によっては端的に説明不可能であるということが、超越論的自由の客観的実在性を要求するのである。

内容的に理論認識と同質的な実践的命題は、理性が他律的に実践的であることを示す。「理性にとっての他律」は、実践的規則が自然法則と同質的であること *Homogenität* を意味する。それに反して自律は、実践的法則と自然法則との異質性 *Heterogenität* により判定される。実質的諸原理一切を排して尚かつ理性が自己立法的であるというだけでは、法則を指定する働きに於て再び自然に規定されているのではないかという懸念を完全に払拭することはできない。むしろ「純粹実践理性」の純粹性はその所産と自然との異質性に於て開示される。この異質性は法則による拘束意識を「幸福」によっては端的に説明しえないという事実の内に含まれている。言い換えれば、「法則」に規定された意志が「幸福」に矛盾するという点にある。

「純粹実践理性の原則論」§ 5は「格率の単なる立法形式のみが意志の規定根拠であると仮定して、それによってのみ規定可能な意志の性質 *Beschaffenheit* を見出せ」という「課題」を提起する。これの解決は以下の如きものである。即ち、理性によってのみ表象される法則の「単なる形式」は現象に属するものではない。それ故この形式を意志の規定根拠として表象することは、自然による原因性法則に従った、それ自身「現象」である規定根拠とは本質的に区別される。したがって「普遍的立法形式」のみが「法則」として役立つ意志は、「諸現象の自然法則」から全く独立なものと考えられなければならない。

「併しながら斯かる独立性は、最も厳密な、即ち、超越論の意味での自由と呼ばれる。それ故、格率の単なる立法形式のみが法則として役立つ意志は自由な意志 *ein freier Wille* である」(KP, V, 36)。

このように「普遍的立法形式」、「純粹実践理性の根本法則」を仮定したうえで、斯かる法則を自らの原理としうる意志は超越論の意味で自由であると言われる。

「意志」とは「特定の法則の表象に従ってそれ自身を行為へと規定する……能力である」(Gr. IV, 285)。したがって「法則」の現存を前提している。「法則」は差し当たり自然法則(実質的規則)でも道徳法則でもよい。しかるに単なる普遍的立法形式は、理性によってのみ表象され、「現象」ではないから、それによって規定可能な意志は諸現象の自然法則から全く独立なものと見做されなければならないと言う。即ち、形式的原理たる道徳法則による規定可能性がその意志の自由を認識せしむる。したがって道徳法則は「吾々の選択意志が他の一切の動機による規定からの独立性を(吾々の自由)を……吾々に意識せしむる唯一のものである」(Rel. VI, 115,

Anm.)。それ故「この自由」は「法則の意識」にもとづいて「己れ自身の傾向性を制限し、克服できる」という「意志の自由」(MS. VII. 297)である。道徳法則はこのような意味でも自由の認識根拠と考えられる。併し自由とその認識根拠たる法則の関係をこのように一面的にのみ捉えるならば、法則の *ratio essendi* としての「自由」の意味が喪れてしまうだろう。法則の意識にもとづいて傾向性を克服できるという「意志の自由」は、§ 1.で考察した実践的自由に「道徳法則」というエレメントが加わったにすぎない。このエレメントが加わることで漸くそれが《自由》であることが判明すると言うのである。併しなせか。

今みてきた「意志の自由」は、法則の *ratio essendi* と考えることはできない。むしろ「法則の下での自由」(KU. V. 180)、或いは「純粹道徳法則」がその「使用」を「規定する」如き「理性存在者一般の自由」(B. 835)である。併し吾々の考察によれば、法則を指定する働き(立法作用)に於ける理性の絶対的自発性にこそ超越論的自由がなければならぬ。言い換えれば「原因の根源的働き」(B. 572) 自体に見出される無制約的な自発性が超越論的自由である。実践的自由が自由の領域に属すること、行為への方向に於て捉えられた「意志の自由」、即ち「法則の下での自由」は、この根源的活動性になんらかの形で関係づけられることにより、漸く自由として認識されるのである。即ち自由は法則を中心として二つの方向に分かれるのであり、道徳法則はこの二つの自由を媒介するものと考えられなければならない。逆に言えば *ratio cognescendi* としての道徳法則は二つの自由を認識せしむるのである。即ち法則は行為への関係に於て「意志の自由」を認識せしむるとともに、それとは逆の方向に於ても、即ち遡源的に「自由」を認識せしむるのである。法則の *ratio essendi* と考えられる「自由」とは後者でなければならぬ。*ratio essendi* が超越論的自由であるからこそ、法則に規定された意志は「自由な意志」として認識されるのである。この意志が「自由な意志」であると言いうるには、法則を産出する自由というものが考えられねばならず、しかもその客観的実在性が証明されていなければならない。

クローナーによれば人間に自由は「与え」られてはいない、ただ「課せ」られているだけであって、彼は自由であるのではなく、自由であるべきなのである、という風に、「法則」が「自由」を「命令する」⁽¹⁴⁾のである。併し人間の内にその根拠に於て「自由」が与えられていないならば、自由を命令する当為そのものが成立しないことに注意すべきである。感性界の理性存在者にも自由が与えられている。「吾々の内なる超感性的なもの」*das Übersinnliche in uns* としての「自由」が、それ自身を実現しようとして法則を介して現れてくるのである。クローナーの言葉とは逆に、「自由」が「法則」を「命令する」のである。この関係を無視してはならぬ。

すでに『基礎付』でも「客観的・実践的法則」が「意志のそれ自身への関係」と等置され(Gr. IV. 285)、「吾々の意志の結果である」とも言明されている(Gr. IV. 258 Anm.)。「法則」は意志が自らに課したものである故、その存在はそれを産出する「意志」、即ち「純粹意志」の存在を前提する。この関係は『実践理性批判』でも変らない許りか、むしろ一層表明的になる。法則の存在根拠は本体的実在性としての超越論的自由であり、「純粹意志」なのである。「それ故道徳法則の表現するものは純粹実践理性の自律、即ち自由以外のなにものでもない」⁽¹⁵⁾(KP. V.

38)。「純粋意志の客観的実在性、或いは同じことだが、純粋実践理性の客観的実在性は道徳法則の内にア・プリオリに譯わば事実を通して与えられている」(KP.V.62)。この二つの言明は、「純粋実践理性の自律、即ち自由」と「純粋意志」とが孰れも「法則」の存在制約であることを示唆している。即ち「法則」は純粋実践理性の所産乃至結果であり、純粋意志から発源したものでなければならぬ。

法則が《定言的当為》として表象されるという事実はその拘束性の根拠を要求する。だが他律はいかなる拘束性をも根拠付けない(KP.V.38)。しかるに「根本法則の意識」という事実は「否認し難い unleugbar」(V.36)のものであるから、その根拠は「自律」に置かれなければならないのである。理性がその立法作用に於てもはや感性界の規定原因に服してはいないということは義務と傾向性との矛盾が証明する。抑々義務は傾向性が障害として立ち現れることにより《当為》となった純粋意志である。ところで「普遍的立法の原理」(V.35)という根本法則の内容は「最上叡智者としての無限存在者をも含んでいる」(V.37)。したがってそれを己れの「意志の格率」とせよという《定言的命法》の実質的内容は、神の意志を引き受けて生きよ、と言うに等しい。併しそれは神により自然的存在者としての人間に植付けられたと考えることはできない。このことによって「尊敬」を説明できないということはすでに叙べた。自然に従えば意志の対象は「幸福」しかない。しかるに理性存在者一般を視野に把えて己れの意志の格率をその「普遍的立法の原理」として妥当せしむることは「幸福」を目的とせる感性的欲求能力に、したがって自然に端的に背反する。「法則」はもはや自然法則に還元することはできない。そして直接的な仕方では神に帰することもできない。それゆえ理性自身の自己立法にもとづくと考えられなければならない。この自己立法に於ては「現象」としての「規定原因」は完全に排除されているのである。

自己立法に於て純粋意志が方式化される。或いは、純粋意志の方式化されたものが法則である、と言い換えてもよい。直接の「事実」乃至「与件」は「根本法則の意識」(KP.V.36)のみである。併しここではこの事実にもとづいた思弁が要求される。純粋意志の「概念」は道徳法則から「発源する」(V.34)。併しこの「概念」の「客観的実在性」は道徳法則の内に与えられている。純粋理性はこの法則という「純粋理性の唯一の事実」(V.36)を通して「根源的に立法的なものとして(我斯く欲す、我斯く命ず sic volo, sic jubeo) それ自身を告示する」(ebd.)。この括弧内に表記された《sic volo》は事実内容が主体の本来的意欲、即ち「純粋意志」であることを意味する。「叡智者としての吾々の意志」、即ち「吾々の本来的自己」(Gr. IV. 321)は傾向性の障害に遭遇することを通して意志にとって《定言的当為》となるのである。

さて斯くして実践的使用に於ける理性の「純粋能力」(V.3)がア・プリオリな事実として呈示された以上、超越論的自由は「純粋意志」の性質または属性として、或いは「吾々の本来的自己」の、即ち、本体としての主体のレアリタスとして客観的実在性をえたのである。「この能力とともに超越論的自由も確立する……」(ebd.)と言われる所以である。

引用記号 [ローマ数字はカッシーラー版カント全集の巻数を表示する。]

- B. : Kritik der reinen Vernunft, Zweite Auflage, III.
Prole. : Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, IV.
Gr. : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, IV.
TP. : Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, IV.
KP. : Kritik der praktischen Vernunft, V.
KU. : Kritik der Urteilskraft, V.
Rel. : Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, VI.
V. e. n. e. v. T. : Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, VI.
MS. : Die Metaphysik der Sitten, VII.
FM. : Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff, VIII.

- (1) H. Heimsoeth : Transzendente Dialektik, Vierter Teil, 1971, S. 753
(2) A. W. Wood : Kant's Moral Religion, 1970, S. 25 ff.
(3) J. Bennet : Kant's Dialectic, 1974, S. 114
(4) Leibniz : Discours de Métaphysique, V.
(5) Leibniz : Les Principes de la Philosophie dits Monadologie, § 90
(6) S. J. Al-Azm : The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies, S. 89
(7) G. Martin : Immanuel Kant, 1969, S. 48 ff.
(8) G. Martin : ibid. S. 238 ff.
(9) K. Jaspers : Drei Gründung des Philosophierens, 1957, S. 236 — ヤスパーズのここでの論述は、アンチノミーの「証明」を「カント自身誤謬と見做している」というものである。
(10) H. Cohen : Kants Begründung der Ethik, 1910, S. 118
(11) J. Bennet : Kant's Dialectic, S. 114
(12) B版の訂正を受けていない箇所、「端的に必然的である諸法則（道徳法則）は存在する……」と直接法で述べられている（Vgl. B. 661 ff.）。これはすでにA版の段階で道徳法則の道徳性が確信されていたことを証示する。ところでこの道徳性が確信されるためには、理性の自律が検証されていなければならないのである。
(13) H. Cohen : Kants Begründung der Ethik, S. 125
(14) R. Kroner : Von Kant bis Hegel, 1. Band, S. 172
(15) カッシーラー版では Freiheit は Genitivである。併しナトルプの読みに従う。Ph. B版 S. 39 参照。

[哲学（西洋哲学史）博士課程3回生]