

シェリングに於ける自由の哲學の發展

世 良 壽 男

一 序説—カント及フイヒテの殘せし問題

自由の概念は、カントに於て、たゞに道徳學の要石であつたのみならず、こは又彼の全哲學の要石であつた。如何にして眞善美に關する先天綜合命題は可能なるか、といふ批判哲學の根本問題の解決の究極の鍵は、全くこの自由の概念であつた。即ち與へられたる對象としての自然道徳藝術が吾人に法則を與ふるのではなくして却て吾人の理性自からの自己立法によりて眞善美の對象が始めて成立するのである。眞善美に關する吾人の判斷の普遍妥當性の可能は、全くこの理性の自己立法又は自律といふことに存すると言はなければならぬ。而てこの理性の自律の實在根據をなせるものはやがて自由の概念に外ならないのである。然しながら今此の如く重要なる意義を有する自由の概念は、カントに於て如何に基礎付けられたであらうか。

先づ第一に自由は理論理性の對象として如何なる意味を有するか。カントによれば、元來感性界に於ける生類の因果性の規定はそれ自身としては決して無制約的であることを得ない。即ちこはどこまでも自然必然の法則によりて制約せられてゐなければならぬ。而かもこの制約のあらゆる系列に對しては、その究極に於て必然的に無制約者即ちそれ自からによりてのみ規定せらるゝ因果性が要求せられなければならぬ。これ被制約者は、無制約者を豫想することによりて始めてそれ自からの意義を全うすることが出来るからである。かくて絶對的自發の能力としての自由の理念は、理論理性の領域に於ても可能でなければならぬ。即ちこは一つの限界概念として、規制原理として、その實在性を認められなければならぬ。而かもこれが單なる限界概念、規制原理である限り、吾人はこれをこの現實界に於て實現することは出来ぬ。即ちこの自由をば吾人の認識にまで持ち來たすことは出来ぬ。然しながら此の如く理論理性に對して單に可能的に過ぎなかつたこの自由の概念は、今や實踐理性に對しては必然的現實的となつて來なければならぬ。而てこれに對して拒否することを得ない根據を與ふるものは實にかの道徳法の概念に外ならないのである。カントによれば、吾人人間は、元より認識對象界の一員である限り、吾人の

因果性は、すべて自然的法則に従ふ經驗的因果性であらう。然るに吾人はかく認識對象界の一員であると同時に、また意志對象界の一員である。而てかれに従がへば、『意志はそれが理性的なる限りに於ける生類の因果性の一種であり、而てこの理性的生類が、それを規定する他の原因より獨立して働らき得るが故に、自由はこの因果性即ち意志の特性となる』(Gr. z. M. d. S. s. 83)。換言すれば、吾人は理性的生類として意志を有する限りに於て自由の因果性、即ち叡智的因果性を有つことが出来るのである。而て吾人が此の如き因果性を有することは、吾人が意志生活に於て課せらる命令、即ち道德的法則の本質よりして明らかである。元來道德約法則の標徴としての當爲は、全自然界中他の場合にありては毫も現はれて來ない必然性と確實性とを有つてゐる。悟性は自然に關して唯だ現に存在し、過去に於て存在せし、又未來に於て存在するならんと思はるゝところのものをば認識するに過ぎない。然るにかの當爲は、よしこは過去に於ても現在に於ても起らず、又未來に於ても決して起らないかも知れないものに對しても、どこまでもそれが起るべき筈であることを主張するものである。かくて此の當爲の妥當するところの世界は、決して自然界ではなくして超自然界、必然の世界ではなくして自由の世界でなければならぬ。即ち道德にして何

等假象でなくして、どこまでもその實在性を有しなければならぬならば、これが必然的制約としての自由は必ず可能でなければならぬ。即ち合法的當爲 (gesetzmässiges Sollen) は必然的に合自然的可能力 (naturgemässes Können) を豫想しなければならぬ。かくて『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) といふことが必然的に立せられなければならぬ。カントが『自由は道德的法則の實在根據 (ratio essendi) であつて、道德的法則は自由の認識根據 (ratio cognoscendi) である』 (Kr. d. p. V. s. 2) と言つたのは之れが爲めである。

然しながら今右の如くにして保證せられた自由はカントも言ふ如く、素より論證としての保證ではなくして、どこまでも要請 (Postulat) としての保證である。即ち Können は吾人に於ける理性の事實としての Sollen に對する必然的制約として必ず認めねばならぬ要求である。恰も汝が汝の内部に道德法を感ずる如く確かに、汝はこの道德法の可能を信せねばならぬ。従つて又これが制約としての自由を信せねばならぬ。自由は認識の對象ではなくして意志の對象である。吾人が意志對象界に屬する限り自由は吾人に對して普遍妥當性を要求しなければならぬ。然しながらこれが爲めにかの認識對象界に屬する我は如何にしてこの意志對象界に屬する我と結

付き得るか。即ちカントの所謂自然概念(Naturbegriff)は如何にして自由概念(Freiheit-begriff)と結合し得るであらうか。かのカントの自由概念の基礎付けは、この兩者の結合を全うせざるのみならず却つて永久にこれを分離せるものではあるまいか。即ち自由は今や自然に對して救護せられたのでなくして却て自然によつて限定せられたものではあるまいか。而かも此くの如くにして理性は自己の絶對自律を維持してよく自然に對する立法者たることが出来るであらうか。それ故に理性にして單に道德界に於ける立法者たるのみならず又どこまでも自然界の立法者として自らを主張し得なければならぬならば、この自然概念と自由概念とは何等かの意味に於て結合せられ、後者によりて前者が包攝せらるゝことが可能でなければならぬ。而てかのカントの第三批判に於ける判断力(Urteilskraft)なる概念は即ちこの要求の爲めに導き來られたものでなければならぬ。カント以爲らく、今よし感性的としての自然概念の領域と、超感的としての自由概念の領域との間の限りなき深淵の爲めに、前者より後者への何等の移行も可能でないとはいへ、而かも反對に後者は前者に對して影響を有つべき筈である。即ち自由概念は、自己の法則によりて課せられたる目的を感性界に實現すべき筈である。従つて自然は、その形式の合法性が少

なくとも、自然の中に實現せらるゝところの自由の法則に従う目的の可能性に對して調和するやうに考ふることが出來なければならぬ。それ故に、この自然の根柢に横はるところの超感的のものと自由概念が實踐的に含むところの超感的のものととの間の統一の根據が存在しなければならぬ (Kritik der Urteilskraft, s. 12-13)。然らば此の如く自然と自由悟性と理性との統一根據は何であるか。かの判斷力の概念は即ちこの根據を與へんとするものである。

カントによれば、一般に判斷力とは『特殊のをば、普遍的の下に包括せられたるものとして考ふるところの能力』(ein Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken) である。而て『若し普遍的(規律、原理、法則)が與へられし場合、特殊のものゝをその下に包攝する如き判斷力』はこれを限定的判斷力 (Bestimmende Urteilskraft) と云ひ之に反して、『特殊のみが與へられ、これに對して普遍的を見出さねばならぬ』(16-17)。それ故に悟性が與ふるところの普遍的先驗的法則の下に於ける限定的判斷力は、單に包攝するもの (subsumierend) たるに過ぎない。即ちそは論理的に概念を類概念の下に包攝するか、又は先驗的に感性直觀を範疇の下に包攝するに過ぎない。

然るにかの特殊のより普遍的へ上り行かねばならぬところの反省的判斷力は、經驗より借り來ることを得ない原理を必とする。何となれば、この原理は、凡ての經驗的原理をば、同じく經驗的ではあるがより高き原理の下に統一しかくして、それ等諸原理相互の間の體系的相屬を基礎付けねばならぬからである。而て此のごとき先驗的原理をば反省的判斷力自からのみが法則として與へることが出来るのである (Ib, s. 17-18)

今カントに従へば『對象の概念は、それが同時に此の對象の現實性 (Wirklichkeit) の根據を含む限りに於て、これを目的 (Zweck) と言ひ、而て或る事物と、目的に従ふてのみ可能なる如きその性質との一致は、これを事物の形式の合目的性 (Zweckmässigkeit) と稱する故に、判斷力の原理は、一般に經驗的法則の下に於ける自然の事物の形式に關して、その多様に於ける自然の合目的性 (Zweckmässigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit) といふことである。即ち自然は、この自然の合目的性の概念によりて、恰も悟性が自然の經驗的法則の多様の統一の根據を包有してゐるか、のやうに (als ob) 表象せられるのである』(Ib, s. 18)。即ち凡ての經驗的原理の體系的相屬の基礎付けの根據としてカントが判斷力に對して導き來つた原理は、自然の合目的性の概念であ

つた。而てこの自然の合目的性の概念は、カントによれば決して、自然概念でも自由概念でもなくして、後者の中に前者を包攝する爲めの判断力の先驗的なる主觀的、形式的原理に外ならない。而てこのことの中に自由の王國への自然の從屬が成立して來るのである。

然しながら以上の如く、自然の合目的性でふ原理による自然概念と自由概念との結合は、この原理がカントが言ふ如くどこまでも主觀的の原理であり、又は一つの考察法 (Betrachtungsweise) である限り、その結合はなほ全く主觀的的形式であつて決して、客觀的、内面的でないのは言ふまでもない。カントは、『判断力は自己の中に、自然の可能性に對して、よし主觀的關係に於いてのみではあるが、先天的原理を有つ、而て此の原理によりて、判断力は、(Autonomieとして)自然にではなく、これの反省に對し(Heutonomieとして)自己自からに對して、その經驗的法則に關して、自然の特殊付け(Spezifikation der Natur)とも名付け得べき法則を命ずる』(Ib., s. 24)と言ふが、然しこの自然の特殊付けの法則は唯だ經驗によりてのみ吾人に現はれ來る限り、こは先天的認識に對してはどこまでも偶然的として殘らなければならぬ。換言すれば、吾人の思维形式と之れに對して與へられたる内容との合目的關係は、この思维内容が形式の

如くに吾人によりて生産せられず、却つて吾人の中に見出さるゝ限り吾人の認識に對しては、こは不可能でなければならぬ。唯かの自己の直觀によりて自己の内容を生産するところの知的直觀 (intellektuelle Anschauung) 又は直觀的悟性 (intuitiver Verstand) に對してのみかの自然の特殊付けの先天的認識は可能であるに過ぎぬ。それ故に吾人に對して、此の知的直觀又は直觀的悟性がカントの言ふ如く、不可能である限り、この自然の特殊付けの意義は永久に解くことを得ない謎である。吾人は唯だ吾人に於てこの自然の特殊付けの根據を考へんとする要求及びこの知的直觀の實在性に對する信仰が必然的である限り、吾人はこの世界過程のすべての因果的結合をば、目的論的見地の下に、恰もその合目的性が、神的創造作用よりの根源に依存するか、のやうに考察し、こを是認するに過ぎないであらう。かくしてかの自然概念と自由概念、悟性と理性との結合の可能の終極の問題は吾人に對する知的直觀の可能の問題に歸着し而てカントがこを拒否する限りカントのこの兩者に對する目的論的結合の試みはそれの限界に達したものと云はなければならぬ。然らば此の如く必然と自由、理論的と實踐的との内的結合の必然的根據たる唯だ自己の直觀によりて自己の内容を生産するところの知的直觀は果して吾人に對して不可能であらうか。自

我の本質に對する深き反省によりて徹底的にこの問題に對して解決の根據を與へんとしたものが即ちかのフイテの自我の哲學である。

さてフイテが彼れの知識學に於て出發した問題は一般に知らるゝやうに、如何にして客觀的は主觀的となり、實在は表象に一致するか。換言すれば『必然性の感情を伴へる表象の體系は、何處より獲らるゝか、即ち單に主觀的に過ぎざるものが如何にして客觀的妥當性を附加せらるゝに至るか』(Zweite Einleitung)と言ふことであつた。

彼れによれば、此の問題は、主觀的と客觀的、表象と實在とが根本的に異つたものではなくして、全く同一物であると云ふこと、即ち自我に於ける主客の絶對的同一 (die absolute Identität des Subjekts und Objects im Ich) ということを外にしてはこれを解決することを得ない。然るに彼れに従へば、この自我に於ける主客の絶對的同一は實際的意識の事實としてこれを證示することは出來ぬ。實際的意識はどこまでも主客の對立によつて始めて成立するからである。然し今翻つて考ふれば、この主客の對立といふことはどこまでも自我そのものゝ中に於ける對立である。即ちその背後に更らにより高き自我そのものゝ統一を豫想して始めて可能でなければならぬ。然らばこの意識の背後にありて自から意識に現はれ來らず却つてそれを可能ならしむる根本制

約としての自我とは如何なるものであらうか。

今フイヒテに於ける自我の概念がかのカントの第一批判の純粹悟性概念の權利附けに於ける純粹統覺の統一又は純粹自我の統一の概念をば、その統一作用といふ動的方面に發展したものであるといふことは今更説くまでもない。然しながらフイヒテの自我はかのカントが『純粹理性の論過』に於て極力拒否したやうな意識内容をはなれて自存する實體としての自我であることを得ないのは勿論であると共に然かも又カントに於ける如く單なる認識主觀としての論理我であつてもならぬ。フイヒテの所謂自我は唯だ『自我は自我である』(Ich bin Ich)を唯一の内容とするところの粹純自覺である。無限に自己に歸り行くことによりて無限に自己を創造するところの純粹活動である。他のものにありては自己を立するところのものは自己ではない。そはそれが立せられし場合にのみそれ自らに等しとして自己の存在を得する。従つてこれに於ては意味と存在とは決して同一であることを得ないに反し、自我に於ては自我を立するところのものはどこまでも自我である。『自我は自我である』は決して他の同一命題に於ける如く『若し自我にして立せらるればそはそれ自らに等し』といふことではない。自我の定立は同時に自我の存在を豫想する。自

我を立することは同時に自我存在の理由となる。それ故に『自我は行爲者であると共に又行爲の所産であり、活動なると共に又活動によりて生ぜられしものである。即ち行爲 (Handlung) と所業 (Tat) とは同一である』(Gr. d. s. W², s. 190)。フヒテが自我の本質をば純粹事行 (reine Thathandlung) として表はしたのは即ちこれが爲めでなければならぬ。此の如く自我は純粹事行として無限に自己自からを反省し自己自からを對象とすることによりて無限に自己を創造する活動であるが、然しこの自我に於ける自己反省といふとは決してかの自己の理解 (Begriffen) であるを考へられてはならぬ。理解はあくまでも自我と非我との對立を豫想する。純粹事行としての自我の自己反省は全く反省の主なき反省である。即ち反省作用それ自からの反省である。即ち作用の作用とも言ふべきものである。而て此くの如くあらゆる對立を絶したる絶對自由なる作用の作用としての自己活動は、やがて直觀、而かも知的直觀でなければならぬ。これフヒテに於ては『余が行爲すること、余が行爲するものを直接に意識すること』又は『余が或事を爲すが故に余をしてそれを知らしむるところのもの』換言すれば『自己活動の直觀』従つて自覺のみが知的直觀に外ならないからである (Zweite Einleitung, s. 47, 50)。かくてこの知的直觀は、たゞに吾人に於て可能で

あるのみならず、こは意識従つて凡ての對象成立の究極の根據として如何にしても疑ふことの出來ぬものである。何となれば、こを疑ふといふことは、既に此くの如き自己活動の直觀を豫想してのみ可能であるからである。而して凡ての對象、凡ての表象、換言すれば全自然をば自からの中より無限に生産し行くところの此の如き知的直觀としての自我に於てのみ、吾人はかの自然概念を自由概念の中に内面的に統一し、かくして自然及び悟性に對して始めてその眞の意義と價值とを與ふることが出來るのである。

然しながらこの自覺又は知的直觀としての自我は、それがすべての意識及び對象成立の終極の制約たる限り、こは前にも述べたる如く決してそれ自身事實又は存在であることは出來ぬ。そは無限に自己を對象とする純粹活動ではあるが然し決して現實的活動を意味するものであつてはならぬ。そはあくまで現實的活動の根據として常に現實的活動を動かす力でなければならぬ。即ちこは生ける課題であり當爲である。而かも他より解決せられ他より實現せらるゝ課題又は當爲ではなくして自から解決し自から實現する課題又は當爲である。而かもそれが課題であり當爲である限り、そは必然的にそれが解決及實現の對象を必要とする。かくて純粹

自我は必然的に自己活動の對象として表象の世界を造らなければならぬ。經驗我に於ては、かの道徳法は、自我は純粹自我であるべき筈であるが而かも實際さうでないといふことの意識に過ぎない。この矛盾よりして現實世界は永久の生産の中に進み行かなければならぬ。現實世界の意識よりして行爲の要求は導出さるべきではない、却つて活動にまでの衝動がこの現實世界を創造するのである。かくて自然は吾人の義務充足の素材に過ぎない。従つてフヒテに對しては本來の意味に於ける自然哲學は成立することを得ない。即ち彼れの目的論的自然觀は、道徳的課題の實現といふことの意味を外にしては、獨立せる意味を有するものでない。加之フヒテに於ては、かの純粹自我は、前述の如く必ず主觀的と客觀的、自我と非我意識的と無意識的との對立としてのみこの現實界に發展して來る。而てこの自我に於ける兩要素の相制關係よりしてこゝに理論我と實踐我との對立が成立する。即ち自我が非我を自我によりて制限せられしものとして立する。限り自我はどこまでも行爲であり従つて實踐的である。之に反して自我が自己自からを非我によりて制限せられたものとして立する。限り自我は即ち所動者であり、表象者であり従つて理論的である。而て實踐我は、純粹我又は絶對我が無限なる自己の活動の對象として立した

る非我をば無限に克服することによりて再び本來の純粹我に歸らむとする過程の自我であり、理論我は此くの如くにして立せられたる非我自からの再認識である。かくてこの理論我の所産としての科學と實踐我の所産として歴史を通じて發展するところの道德とは無限の進歩 (Progressus in infinitum) をふくむ。而かも理論我に於て自我が非我によりて、意識的が無意識的によりて完全に規定せられねばならず、また實踐我に於て、非我が自我によりて、無意識的が意識的により完全に規定せられねばならぬ限り、この兩者は唯だ無限のななたに於てのみその目的を全うすることが出来るであらう。従つて實踐我と理論我との完全なる結合、換言すれば課題として當爲としての純粹我又は絶對我の現實界に於ける實現は永遠に吾人に對して不可能であると言はなければならぬ。かくて知識學が吾人に對して殘したる問題は二つある。即ち第一は、カントに於て、悟性が構成するが然し創造することを得なかつた自然、従つて判斷力によりてその合目的性は與へられるが然しそれ自からの獨立せる内在的目的性を得ることの出來なかつた自然は、フイテに於て、すべて無限なる自我の活動の對象として即ち道德的目的實現の材料としてその内在的意義を獲得するに至つたのであるが、然しフイテは唯だ一般的に道德的課題の解決に役立

つ合目的結合として自然を演繹したのみで、特殊なる自然現象のこの見地による説明はこを全うすことを得なかつた。即ちカントに於けるかの自然の特殊付けの問題は、フイヒテに於て知的直観としての自我の確立によりて基礎付けられたが、然し彼れがどこまでも倫理的觀念論の立脚地に立てる限りこれが具體的説明を全うすることが出来なかつたのは當然である。然しながら自然はかくフイヒテが考ふる様に單なる道德的理想實現の手段以外それ自からに於て何等獨立せる内的意義内的目的を自我に對して主張することは出来ぬであらうか、即ち本來の意味に於ける自然哲學は果して不可能であらうか。第二に、かのカントに於て、それが限定的なる限りに於て悟性と結付き、それが反省的なる限りに於て、理性と結付き得る判断力てふ概念によつて試みられたる悟性と理性、理論我と實踐我との結合の問題は、フイヒテに於て、前述の如く凡ての意識、凡ての對象の根據としての純粹自我の深き反省により、この兩者を純粹自我の中より内的必然を以て發展し來りたるものとしてその内的結合の根據を、出したのであるが、然し、この純粹自我が絶対我として、決して現實的活動でなく、むしろそれに對する必然的制約であり課題であり當爲である限り、これが實現を追ふて發展する理論我と實踐我とは永遠の過程我であり、唯だ無限のか

なたに於てのみ各自の完全なる實現によりて絶対我の中に内的に結合することが出来るに過ぎない。然しなからかく理論我と實踐我との現實的結合即ち自我の完全なる發表は絶対に吾人に對して不可能であらうか。換言すれば哲學の最高の機關として理論問題と實踐問題とを統一するものが可能でないであらうか。若し可能ならばそは如何にして可能なるか。これが知識學が吾人に殘したる第二の問題である。而してこの二つの問題こそかのカント及フイヒテより出發してその根本精神を繼承發展し、批評哲學の終極の歸結を追ふて進んだシェリングの最初の根本問題であつたのである。即ち前者はシェリングの第一期に於ける自然哲學の對象であり、後者はかれの第二期の先驗哲學の終極の問題であつた。而してシェンクはかのフイヒテによりて確立せられたる自我の本質としての知的直觀の概念を徹底してこれをばた々に認識及道德の先驗的主觀たるのみならず、凡ての實在の形而上學的主觀としての絶対自由の無制約者にまで高め、かくしてこれが發展の上に自然及び睿智の成立とその意味とを理解せんとしたのである。即ちシェリングに於ては、自然も睿智も共にこの絶対自由なる無制約者にその根據を有する。自然は決して睿智の所産でなくして未だ發展せざる睿智であり、睿智は既に發展せる自然でなければ

ならぬ。即ち絶對無制約者の無意識的所産としての自然は自己自からの再認識即ち自己の客觀化によりて睿智にまで發展し、睿智は又自己自からの客觀化によりて次第に理論的及び實踐的活動に發展して認識と道德とを成立せしめ、最後に、この理論的及び實踐的活動は睿智の美的活動の中に結合統一せられ、かくてこゝに自我の完全なる發表即ち自由と必然、道德と認識との内的結合が藝術の内容として實現せらるゝことが出来るのである。これ藝術は、無限を有限の中に、無制約的を制約的の中に表はすものであるからである。然しかく無限を有限の中に、無制約的を制約的の中に表はすところの藝術の本質は言ふまでもなくどこまでも象徴でなければならぬ。象徴は決して理解ではなくして直觀である。吾人は決して藝術の内容を概念的に思惟することは出来ぬ。こはたゞそれ自からの純粹直觀、即ち知的直觀によりてのみ把握することが出来る。従つて吾人はこゝに再び最初考察の根本豫想として出發したるところのこの知的直觀の概念にかへりてその本質を深く反省し、主觀と客觀精神と自然との同一の根據を一層深く理解しなければならぬ。シェンクの第三期に於ける同一哲學は主としてこの知的直觀の内容としての絶對的同一性をば形上學的同一性にまで高めて考察したものである。然しながら彼れのこの

同一哲學はかのスピノザに於けるが如く、主觀と客觀精神と自然自由と必然との同一に於て凡ての意識及實在の根據を理解したものであるが然し如何にして此の同一性より差別性の生せるかを説明したものではない。この自然界に於ける雜多、道德界に於ける善惡、宗教上に於ける信と罪とは如何にして生起し來るか。凡ての差別、凡ての規定はそれの生成に於て必然的に自由を豫想する、然らば無制約者及人間に於ける自由は如何に理解せらるべきか。かのシェリングの第四期の積極哲學は主としてこの問題を對象としたものである。之を要するにシェリングの哲學は、かれの凡ての時期を通じて知的直觀の哲學である。絕對的無制約者の哲學である。従つて絕對自由の哲學である。かの自然も道德も藝術も宗教もすべてこの絕對自由の内容として發展して來たものと理解せられなければならぬ。『自由は、凡ての哲學の始めであつて又終りである』(Von Ich als Prinzip der Philosophie, s. 177)。即ちかれの第一期の自然哲學はかれの所謂自然的自由 (natürliche Freiheit) の發展を辿れるもの、第二期の先驗哲學は先驗的自由 (transzendente Freiheit) を、第三期の同一哲學は絕對的自由 (absolute Freiheit) を、第四期は主として宗教的自由 (religiöse Freiheit) を對象としたものであるといふとが出来るであらう。而て第一期に於ける彼の主要なる論文は、

『自然哲學體系の第一草案』(Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1899) 『自然哲學體系の草案にキレの序説』(Einführung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799) であり、第二期のそれは彼れの主著の一たる『先驗的觀念論の體系』(System des Transcendentalen Idealismus, 1800) であり、第三期のそれは『余の體系の叙述』(Darstellung meines Systems, 1801) 及び『ブルノー、又は事物の神的及自然的原理に就て』(Bruno, oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge, 1803) であり、第四期のそれは『哲學と宗教』(Philosophie und Religion, 1804) 及び『人間的自由の本質に就ての探究』(Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809) である。然し今余は決して彼の全哲學に亘りてそのすべての發展の跡を辿らんとするものではない。唯だかの自由概念を通してかのカント及びフイヒテの殘した問題が如何に解決せられ行つたか、特に吾人の實踐的及び先驗的自由の概念が如何に於て如何に理解せられ發展せられたかを右の主要論文につきて少しく辿つて見たいと思ふのである。(未完)