

自由の二律背反

——カントにおける自由の問題(一)——

石井誠士

一、自己批判的啓蒙

カントは、哲学史家によって、一方では、啓蒙の哲学の最後の人として扱われている。彼には、確かに、ライプニッツやヴォルフ及び彼等の後を継承したバウムガルテンやクルージウスに連なる面が有る。つまり、人間理性への絶対的信頼が、彼の初期の著作から、最後期の遺稿に到るまで、一貫して存在するのである。人間理性の能力の自己開明とその自己展開を主導モチーフとした西洋近代の啓蒙の運動の推進にこそ彼は自らの哲学の使命を見出していたと言ふことができる。

そういう点を特に強調した文章は、例えば、批判期の、次々に現われた大著の間に書かれた『啓蒙とは何か』や『思惟において方向を定めるとはどういうことか』のような小論において見られる。彼はこれらの論文において、明らかに、自らを啓蒙の思想の推進者として位置づけているのである。

例えば、当時の、言論を抑圧しようとする風潮に対しては、彼は、

石井誠士、自由の二律背反

決然として、「思惟の自由 Freiheit zu denken」の重要さを主張し、人間の思想に対する外からの「公民的強制」や内からの因襲的な「良心の強制」が有ってはならない、と説いている⁽¹⁾。つまり、人間理性は、決して「自分で自分に与える法則以外のものに従うべきではない」、⁽²⁾「換言すれば、「真理の最高の試金石を自分自身の中」⁽³⁾以外に求めるべきではない、と言われる。そして、この、真理の最高の試金石を自分自身の中に求めるといふことこそ、「自分で考える Selbstdenken」ということであり、啓蒙がめざすことである⁽⁴⁾。啓蒙とは、カントの場合、「自らの責めによって陥っている未成年の状態から脱却すること Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit」⁽⁵⁾であった。すなわち、自らの怠惰と怯懦とによって、断えず自分の外に思惟の法則を置こうとする自分を鞭打って、真に自分で考える、自分が自分に与える法則に従って思惟するようになるということが啓蒙である。カントにとって、「哲学 Philosophieren」とは、まさしく、自分の足で立ち、自分で考えることに他ならないから、哲学と啓蒙、理性の開明とは別ではない。

しかしながら、少し注意して読むと、直ちに気付くことであるが、カントは、啓蒙の中に自らの立場を確認し、主張しているこれらの論文において、同時に、啓蒙に対する批判も行っているのである。カントの啓蒙は単純な啓蒙ではない。それは、啓蒙の批判的精神の作用が折れ曲って自己自身へと向うに到った啓蒙、批判的啓蒙である。

未成年の状態は、単なる無知蒙昧ということではない。単に量的に知識が少ないということではない。それはむしろ、知識及び知る者と

しての自己に対する人間理性の関わり方の問題である。カントの表現でいえば、「理性の使用」の問題である。理性による認識と「理性の使用」とは区別されなければならない。後者は、人間理性の自らの現実に対する姿勢、すなわち、「他人の指導が無くとも、自ら敢えて悟性を使用しようとする決意と勇氣」⁶⁾に關わっている。それ故、「Sapere aude! 敢えて賢明たれ」とは、「自己に自らの悟性を奉仕させる勇氣を持つて」ということを意味するのである。⁷⁾

カントにおいて、理性能力の自己展開としての近代の科学の進歩や、その帰結としての、宗教や慣習や政治への科学の立場からの否定の運動に対する根本的反省と自己批判とがはっきりした形で出て来たことは極めて重要である。カントは無論理性能力の自己展開における人類の進歩を決して疑わない。だが、それが人間理性のなす全てではない。人間の生の窮極目標や意味がそこに存するわけではない。

理性とその文明に対するカントのそういう問い直しはおそらく最初期から彼の哲学の根本問題と根本動因をなしていたであろう。だが、それが彼の思惟の表面にはっきりと出て来るのは、やはり、ヒュームとルソーとの彼の出会いの経験からである。これら二人の思想家こそは、十八世紀のヨーロッパ思潮の巨大なアウトサイダーであり、「啓蒙」の教条主義と、近代の人間の有り方の基本をなす人間理性の自己展開としての学問と文化の進歩に対する楽天的信仰とに対し、根本的な懷疑をさし向けた人々である。ヒュームやルソーと共に、カントは近代的理性がその立場の底に秘める深淵を見る。理性は自らの否定、限界に面する。これ以後は、思惟は、理性の自己展開ではなく、理性

の限界を明らかにし、その限界から考える思惟、そういう仕方ですら自分で自分に与える法則のみに従う」思惟、「自己に自らの悟性を奉仕させる」思惟とならざるを得ない。理性は自らの否定、限界を見ることによって、初めて本来的理性となる。それ自身の否定、限界を問い、そこから思惟する理性——我々はここにカントの哲学の根本動機を見ることが出来る。彼の啓蒙が、例えば、同時期のメンデルスゾーンのような、文明への全面的信頼を根本とする啓蒙と違って、どこまでも自己批判的啓蒙であり、彼の「批判」が啓蒙の徹底の面と共にその克服の面とを有する理由もそこに存するのである。

二、人間理性の深淵性

人間の理性がその脚下に有するそれ自身の否定、深淵が見られたこと、しかも、カントの場合、それがどこまでも理性的に、理性の原理に基づいて考えられようとしたこと——実はここに、彼の哲学の最も重要な成果と同時に、一番根本的な問題となるところが有る、と言わねばならない。カント的理性は単純な自己同一的理性ではなく、そのうちに矛盾対立を孕み、否定を含んだ形で成立する理性である。

そういう人間理性の「深淵性 Abgründigkeit」は、例えば、『純粹理性批判』第一版の序言の冒頭の語句において、既にはっきりと表現にもたらされていると思う。彼は『批判』を次のような言葉で開始しているのである。

「人間の理性はその認識の類において特別な運命を有する。すなわち、人間の理性は、彼が拒絶することができない問いによってわずら

わされる、ということである。なぜかといえば、それらの問いは、理性自身の本性によって人間の理性に課せられているからである。しかも、彼はそれらの問いに答えることができない。つまり、それらの問いは、人間の理性の全能力を越えているからである。」と。

ここでカントは、言うまでもなく、『純粹理性批判』全体がめざしているものへの問いについて語っている。その問いは、理性自らがその本性によって自らに課する問いである。つまり、その問いは理性にいわば内在的な問いである。従って、理性の立場は、その問いが自らの問いとなるところで、自らに対して問う者として成立するのである。しかも、その問いに答えることは理性の全能力を越えている。まさしく理性は、それに対し、理性の側からの認識の仕方では与えられぬ問いとして、その問いを自らに課するのである。

理性の本質に属する問いのこのような関係において、理性は自らの根柢の否定に触れる、と行うことができる。理性が根本的に問う対象とは、言うまでもなく形而上学的対象、すなわち、純粹理性の理念である。つまり、魂の本質とか、世界の時間的及び空間的な限界とか、自由と必然とか、あるいは、絶対者、神の存在とかである。カントにおいて、かかる理念は、理性の不可避の対象をなしながら、しかもその認識能力を越えているのである。

それ故、彼は、『純粹理性批判』の中の、神の存在証明の不可能を論じた箇所において次のように語っている。

「我々が万物の最後の担い手としてこれ程不可欠に必要とする無制約的必然性は、人間の理性にとって真の深淵である。……我々は、あ

るいは次のような考えを持つことは避けられないかも知れない。すなわち、あらゆる可能的なものの中で最高のものとして表象する存在者が、私は永遠から永遠へと存在し、私の外には、私の意志によってのみ何ものかであるもの以外には何一つ存在しないが、しかし、一体私はどこから来たのか、といわば独語する、というような考えである。しかし、我々はそんな考えに耐えられない。ここで、全ては我々の足下に崩れ落ちるのである。……。」と。

理念は人間の理性の認識の彼岸である。しかも、それは、理性によって課せられたものであり、理性的認識の不可欠に必要な契機をなすのである。

ともあれ、カントにおいて、理性の立場がそれ自身の内に否定を含んだ形で、従って、矛盾の統一として成り立っている点が重要である。理性主義の推進の時代の真只中に、理性の立場の成立の基の深淵とその本質的矛盾が露呈して来て、理性主義的乃至人間主義的な人間の有り方自体が一つの問いとなったのである。批判しつつ、自己批判しつつ、つまり、自己自身へと屈折する仕方で自己実現する理性はもはや単に自己同一的に肯定された理性ではない。「それ故、私は、信仰に對して場所を得るために知識を捨て去らねばならなかった。なぜかといえ、形而上学の教条主義、換言すれば、純粹理性の批判なしに形而上学において前進するという先入判断こそ、常に極めて教条主義的になるところの、あらゆる道徳性に反する不信仰の真の源泉だからである。」とカントは『純粹理性批判』第二版の前文で語っている。理性の自己批判は理性自身の限界に、つまり、理性自身の矛盾、二律背

反にぶつからざるを得ない、否むしろ、理性が理性として覚醒して来るのは、まさしく理性が自己の底の否定に気付くことよってである。カントには、己れの内の否定を、矛盾を見つめるまなざしが有る。しかも彼は単なる懐疑に止まるのではない。ヒュームの懐疑の方法は尚窮極のものではなく、彼は翻って、主観自体における原理の明確化から着手する批判的方法へと一歩前進するのである。理性はまさしく自らの限界において、自らの依って立つ原理を得る、とすることができ。それ故、彼の批判哲学においては、「単に理性の制限のみならず、その明確に規定された限界が、あるいは、単にこれの部分の無知に止まらず、むしろ或る種の可能的な問いの全体についての無知が、しかも単に推測されるのではなく、原理に基づいて証明される」⁽¹⁴⁾のである。懐疑、判断中止が、教条主義的な教育を受けた哲学徒を理性の健全な批判に向けて錬成する「訓練師 Zuchmeister」の役割を果す。⁽¹⁵⁾

理性の矛盾、二律背反の問題は、実は、人間存在が根本的に自由であるか否かの問題である。彼は、この点では、近代の哲学の中で、むしろ一番パスカルに近いところに立っていると⁽¹⁶⁾言ひ得る。近代において、人間の活動空間と時間とが無限の相において把えられたとき、それは同時に、人間の自由の無限性の開示をも意味していた。そして、近代科学の成果と文化の所産とは近代的人間のこの無限な可能性を事実的に確証するものであった。しかしながら、自己自身を見る哲学的精神はまさにこのような外なる無限を追求する人間の有り方自体を問い直すのである。「無限の中で人間とは何か。Qu'est-ce qu'un homme dans l'infini?」⁽¹⁷⁾と。「宇宙の無限に目を向けるならば無、無に目を向

けるならば一つの全体、無と全体との中間者」⁽¹⁸⁾として、人間の存在は彼自身に対する一つの問いである。人間が自らの脚下の無限と無との両方向の深淵をのぞき見るとき、理性は自らの確実性を喪失して目まいたする。深淵を前にしての理性の目まい、それはまさしく人間が全体として潰滅に瀕することを意味する。理性はそこで絶対の絶望に陥って前進できない。かかる理性の基底のところでの絶望の経験が見て取れるところに、我々はカントやパスカルの思惟の徹底性と永遠の現代性とを見ることができるのである。

カントにおいて、理性の二律背反における理性の目まいという近代的理性にとつて最も重大な事態がはっきり表現されているのは、『宗教論』におけるいわゆる「根元悪 das radikal Böse」の問題性においてである。カントは悪を意志の自由の使用の格率に根拠を有するもの⁽¹⁹⁾と考へる。しかし、悪しき格率を選択する性向としての「根元悪」の根源を更に問うたとしても、それは究明できない、⁽²⁰⁾と⁽²¹⁾言ふ。悪の根源が究明できないということは、勿論、善の根源、従って、更に、自由そのものの根拠と可能性も把握できないことを意味している。人間は自己の存在の最後の根拠を規定し得ないのである。自由の「我々に究明し得ざる根拠は一つの秘密である。なぜかといへば、それは我々の認識のために与えられていないからである。」⁽²²⁾と⁽²³⁾言われている。自由の第一の根拠は自己の決意、行為に有り、従って対象認識の目には隠された事実、つまり「理性の事実 Faktum der Vernunft」⁽²⁴⁾である。対象認識とは次元を異にする人間の自己の内なる実在性である。「理性の事実」として一切の経験的事実の以前のところ、悟性の作用の及ばぬそ

の手前のところに人間の善悪の根源が有り、そこに私のあらゆる行為が「*歸責 zurechnen*」されるのであり、また、人間の「尊厳 *Würde*」もそこに存する、と言わねばならない。人間の内なる自由のリアリティーを凝視するカントのまなざしには、人間がその悲惨において最も偉大であり、己が弱さを知ることにおいて最も強く、「高貴 *noble*」である、というパスカルの「考える葦」の人間観に通じている。

但だ、カントの場合には、理性の二律背反の事実を、パスカルのように、福音書の信仰によって突破することは無い。むしろ、理性の根柢の問題性が、まさに伝統的な「学校哲学」の只中に、これをその出て来た根源に向って打ち壊す仕方で露現して来たが故に、自由の底からの「批判」としての新しい哲学の建設も、やはり「必然的に教条的に、最も厳格な要求に従って体系的に、すなわち、学校にも適う仕方で（大衆的ではなく）遂行されねばならぬ学」の形を取ってなされたのである。「それ故、批判が立てた計画を遂行するに当っては、つまり、形而上学の来るべき体系においては、我々はさし当って高名なヴォルフ、かのあらゆる教条的哲学者の中で最大の哲学者の厳密な方法に従わねばならない。」⁽²⁰⁾とも言われる。我々は、ここに、あくまでもスコラから自由に研究と思索をなし得たパスカルと、伝統形而上学の只中に、伝統形而上学を断ち割って現われて来た問題を、伝統の方法と体裁で考えねばならなかったカントとの根本的な違いを見らる。

カントの「批判」が伝統形而上学の解体の意味と同時に、伝統形而上学概念の構築に隠れたその根源を明らかにして、真の形而上学を

建設する方法論の意味を持っていたということは、実は、理性の二律背反が一方では認識の限界をなすと共に、まさにそこでこそ理性の覚醒も起り得る場所であり、そこからして、二律背反的理性の現実をも、どこまでも理性的に、原理に従って考え、解決されようとしたことと一つに結びついている。おそらくカント哲学の一番の問題点はここにこそ有するであろう。自由の問題、それと共に悪の問題はそのような仕方で解決されないものを持っている。しかしながら、カントの場合、「批判」、「理性の批判」の道は可能な唯一の道であった。「批判」によってのみ、理性的認識の真偽を決する最高の規準が与えられるのであり、形而上学を「*Schwärmerei*」や狂信や教条主義に陥ることから守って、理性のアプリオリの上に確実に建設する道が開かれるとされたのである。

パスカルは、「心にはそれ固有の理性が有る。 *Le coeur a sa raison.*」⁽²¹⁾と言ったが、カントの理性も実はそれに通ずるであろう。理性はカントのいわゆる「心性 *Genit*」の理法であるであろう。『実践理性批判』の結語冒頭の文章、「私がその熟慮にたずさわるにしばしばであり、且つ長くなるにつれて、常に新たな、また強まる驚嘆と畏敬とによって心性を充たす二つのものがある。すなわち、私の上なる星の輝ける天空と私のうちなる道德的法則がそれである。」⁽²²⁾において「心性」といわれているものこそ、理論理性や実践理性と規定される以前の自己とも言い得よう。カントは、パスカルのように、かかる自己、「心性」そのものの座を問うことはしない。だが、カントは哲学の根本経験は、「心性」を驚嘆せしめ、畏敬せしめる「外」と「内」の秩

序の経験にこそ存したのである。「外」と「内」とは全く秩序、次元を異にする。しかし、それらは等しく、同じ理性の秩序、同じ心性の秩序である。分裂し、対立する二つの理法が、その分裂、対立のままに、一つの全体として人間の心性の現実をなすところに、カントの理性といわれた立場が有った。だが、カントが「外」と「内」、理論と実践、認識と行為という風に、「心性」における二つの秩序をはっきりと区別することによって形而上学の問題を原理的に解決した、というその解決自体が実は、新たな、本来の問題の発端だといわねばならない。理論理性における現象と物自体の区別、実践理性における自由と必然の区別は、問題の解決であると同時に新しい問題提起である。我はその点を、次に、彼の自由の問題に焦点を合わせて考えてみよう。

三、問題としての自由

カントにおいて人間理性の深淵性の洞見が最も明瞭になされたのは、言うまでもなく、自由についてである。自由の問題こそ彼の哲学の中心問題をなしたと言わねばならない。のみならず、自由の問題は、カントに限らず、あらゆる哲学の中心問題をなしている。すなわち、あらゆる哲学は、人間の自由の問題に対する答として成立した、と言い得る。人間存在とは、自由を本質とする存在であるといっても、その自由は単純に合理的に把握して終るものではない。むしろ、人間が自由を本質としているということは、人間が自由であることによって自らの存在が自己自身にとって断えず問いであり、且つ同時に、自ら常に既に自らのその問いに対して何らかの仕方で答えつつ有るといふ有

り方をなしてのみ有ることを意味している。自由である人間の存在が自己自身にとって問いであり、同時に、人間の存在の仕方が、皆、その問いに対する答として、人間が自由であることの証しになっていることこそ人間における最も本質的なことであり、また、まさしく問いであると共に答である有り方をなして有るかかる人間こそ人間自身にとって一つの問題を、哲学的問題をなすと言うことができる。

実に、カントにおいて、かかる人間が人間自身にとって一つの問題となったのである。人間が自由である、ということは、カントにとって自明な、与えられた(Gegeben)事実ではない。たとえ、道徳的法則の意識が理性の事実であるにせよ、自由は所与ではなく、むしろ理性自身に課せられた(aufgegeben)もの、解決されるべき課題(Aufgabe)である。人間は「理性を持った動物」として彼に自明な、既に規定され、把握された概念ではない。固定して、動かない存在ではない。人間であるということは、人間自身にとり一つの課題である。彼はその課題を身に引き受け、荷わねばならない。課題を身に引き受け、荷う仕方で、彼はその課題に行為的に答えて行かねばならない。理性的であるということ自体が理性の理性自身への自己関係として、自己の自己自身へのその都度の決断としてのみ成立するのである。我々は、カントにおいて、理性が所与でなく、課題となったこと、つまり、理性が理性自身に予め明澄なアプリアオリでなく、むしろ問われつつ、同時に、それを引き受け荷う仕方で答える存在、理性自身にとっての深淵となったことこそ、彼の哲学のコペルニクスの転換、教条主義から批判主義への立場の本質的革新の基礎をなすできごとを看取することが

できる。

カントのいわゆる知識を捨て去って、信仰に対して場所を得るといふことは、言うまでもなく、自由に対して場所を得る、自由を救うことを意味している。自由は救われねばならない。なぜかといえは、自由が無ければ、道徳が、善悪がその基盤から崩れるからである。カントが「自由の概念は、あらゆる経験論者にとっては躓きの石 (Stein des Anstoßes) であるけれども、批判的道徳家にとっては、最も崇高な実践的原則への鍵をなす。」⁽²⁸⁾と云う通りである。しかしながら、一層根本的には、自由が救われねばならないのは、自由が人間の最も根本的な事柄をなしており、これを否定したり、理論的に根拠づけることができなかったならば、人間が自ら自らの存在に対し不真実になり、人間らしさを失わざるを得ないからである。というよりもむしろ、自由は人間にとって課せられたもの、課題であるからして、もし自由が理論的に根拠の無いものとされるならば、人間が自らの課題に対し、つまり、自らの存在の使命に対し背反することにならざるを得ないからである。

理性の認識の体系の中に自由のための場所を与えること——それがカントの哲学の最も根本的なテーマだった、と言い得る。自由は理性的存在者への課題である。人間はその課題を引き受け、荷うことを通して、それに答えなければならぬ。人間が自由であるということとは、人間が常に既に問われている存在であり、また、問いに対して答えている存在である、ということである。問いと答とが真に一つになるところ、つまり、問いが人間の人間自身への課題であり、従って、答も

人間の外から与えられるのでなく、どこまでも課題である人間自身のうちから発して来るところに、理性的存在者としての人間の存在の真理と真の自由とが成立するのである。

自由は認識の対象とはなり得ない。認識の対象とされるならば、自由は二律背反の相において現われる。世界は全て自然因果的必然性をなして有るとも見得るし、逆に、自然の因果の極限に、自由の因果の存在を考へることもできる。しかし、これは、世界及び自由の問題に關する人間理性の二律背反といわなければならぬ。この問題はいかに考えればよいのであろうか。それは、本来認識の対象でないものを認識の対象となしたところに生じた二律背反である。認識の対象となり得ないものは認識の対象となり得ないものとしてその存在性を確保するのだからならぬ。それが「信仰に場所を得る」ということの意味である。

自由は認識の対象となり得ないものとして、その存在性を得る、つまり、存在の全体の秩序の中に位置づけられるのである。そういう仕方、知の対象となり得ない、知の対象であることを破り越えた現実としての自由が思惟されるわけである。しかも、そのようにして思惟されて確保された自由の概念は単に道徳的法則の根拠をなすばかりでなく、カントの哲学体系の根拠をなすのである。なぜかといえは、理論理性の「自分で考へる Selbstdenken」ということ、理性の使用に対して自由となることも、自由を前提にして初めて成り立つものだからである。

それ故に、彼は、『第二批判』の序文において、次のように語って

いる。

「自由の概念は、その実在性が実践理性の一つの必当然的法則により証明されている限り、純粹理性、しかも、純粹な思弁的理性すらの全建造物の要石 (Schlüsselstein) をなす。そして、思弁的理性においては、単なる理念として支えを持たなかったあらゆる他の概念 (神と不死の概念) は、今や自由の概念と結びつき、この概念と共に、またこの概念によって存立と客観的実在性を得るのである。すなわち、これらの二概念の可能性は、自由が現実的であることによって証明されるのである。なぜかといえば、この自由の理念は道徳的法則によって顕示されているから」と。

自由の現実性は道徳的行為の法則性においてははっきりと証明される。しかも、この概念と共に、この概念によって、他の理性概念、すなわち神や魂の不死の理念も、「存在と客観的実在性」を得るのである。つまり、形而上学が窮極的関心となし、カントの哲学がその決着に最後の目的を見出していた神、自由、そして魂の不死の三つの理念の問題は、道徳的法則において現実性が証明される自由の概念によって解決すると考えられたわけである。簡単に言えば、神が有るということ、それから、肉体は死んでも死なない魂が存在するということは、実は、人間が根本的に自由であるということの意味するのである。人間が自由でなければ、神も不死なる魂も存在しない、あるいは、たとえそれが存在したとしても、人間の存在にとって、その存在が実質的な意味を持つことはない、と言ってもよい。端的に、自由であるということが、カントの哲学、新しい形而上学建設のための予備学としての「批

判」のみならず、彼の哲学の体系全体の中心と窮極目的をなしていたのである。

だが、自由はカントの哲学の中心概念をなし、体系の全建造物の要石をなすことは明らかであるけれども、それだけに、問題の解決は容易でない。自由の現実性が道徳的法則において証示されているとしても、まさしくその現実性の理論的把握こそ難題である。先にも語った如く、自由自体は認識の対象とならない。それが位置を有するのは、行為の現実においてである。しかしながら、まさしく、そのような認識の対象を破り越えた現実として、それは形而上学的認識の対象とならねばならない。しかも、自由自体は認識の対象を越えているとしても、それは常に、認識の対象となる現実、即ち経験的現実との関わりにおいて成立している。むしろ、経験的現実の中に、経験的現実を規定して働く実践にこそ自由の本来の有り方は有ると言わねばならない。そうすると、自由は、一方では、経験的現実を越えているが、他方では、経験的現実と結合しているのであり、両方の性格を同時に有することになる。それは、超経験的であって、しかも経験的である。経験的であって、しかも超経験的である。ここに、自由の一番の問題点がある。自由は二律背反的である。

自由が自由として意識され、また、更に、哲学の中心概念をなすに到るのは、自由のこの二律背反の事実の目撃による。理性成立のもととの二律背反が自己自身にとって一つの問いになるところから理性が、また、理性の自己批判としての哲学が始まるのである。

自由の理念は、宇宙論的に捉えられねばならない。それは感性的直

観の対象としての現象の全体性に関わっている。現実に関わる点では、自由は経験的な側面を有するのである。しかも、それが現象の全体性に関わる絶対的起始である点では、むしろ超越論的である。理性は、理性自身のこの二律背反において、理性的存在者の自由と共に、同時に、深くその運命を見るのである。人間の存在は、一方においてどこまでも自由であると同時に、他方、どこまでも自然の因果律に従っている。人間が自由であるということを知るとは、実は、人間が二律背反的存在者であるということ、彼自身に対して一つの矛盾として、謎として現われることを意味している。

それ故、カントは、『プロレゴメナ』の中で、「純粹理性が、その超越的な使用において作り出したこの産物は、純粹理性の最も注目すべき現象である。この産物がまた、何よりも強力に働いて、哲学をその教条主義的な睡みから覚めさせ、理性自身の批判という困難な事業へと衝き動かすものである。」と語っている。従って、彼はまた、最晩年の、クリスチャン・ガルフェ宛の書簡の中で、次のように記したのである。「私が発見した点は、神の存在や不死等の探求ではなく、純粹理性の二律背反、つまり、『世界は一つの始まりを持つ——世界は始まりを持たない』等々から、『人間のうちに自由は有る——自由は無く、人間において、全ては自然必然的である』に到るあの二律背反でありました。この二律背反こそ私を独断の睡みから先ず覚めさせ、理性の見かけ上の自己矛盾の躓きの石を取り除くために、理性自身の批判へと駆り立てたものだったので。」と。

「純粹理性の二律背反」は、理性の不可避的につづかる自己矛盾で

ある。理性は、世界概念としての宇宙論的理念が可能的経験の対象としての現象の総合に関わっており、しかも、その総合が現象の全体性としての無制約者をなすという二重性を有するが故に、二律背反を生ずるのである。理性の二律背反の目撃と、その解決こそ、「批判」及びこれに基づく新しい形而上学の出発をなす、と言わねばならない。我々は、次に、先ず自由の宇宙論的概念から問題にしてみることにする。

四、自由の宇宙論的概念

カントの「感性論」と「分析論」の成果は、人間的認識が「恐らく一つの共通の、而して我々には未知の根から発しているであろう二つの幹、すなわち、感性と悟性」⁽²⁷⁾との結合によること、即ち、客観的な必然性と普遍妥当性を持った認識が、感性的直観において与えられた対象が、純粹悟性の概念、すなわちカテゴリーによって思惟され、総合的統一にもたらされることによって成り立つことの証明に存した。感性は、「表象を受け取る能力（印象の受容性 *Rezeptivität der Eindrücke*）」であり、悟性は「これらの表象によって一つの対象を認識する能力（概念の自発性 *Spontaneität der Begriffe*）」である。認識において、「これら二つの性質のいずれも他の性質に優先させることはできない。感性なくしてはいかなる対象も与えられず、悟性なくしてはいかなる対象も考えられない。内容無き思想は空虚であり、概念無き直観は盲目である。」⁽²⁸⁾従って、悟性の認識する対象は、感性的直観に与えられる限りのもの、すなわち感性的直観の表象としての「現象」

のみである。アプリオリな総合的命題、すなわち純粹悟性の原則が形成する狭義における学としての形而上学は、唯経験の対象に関するのみ、つまり、経験の対象の形式的合法性と質料的総括としての「自然の形而上学 Metaphysik der Natur」としてのみ可能である。ここに、経験的認識の限界が存在するのである。

だが、人間的理性は、そのような経験的認識のみに満足することができない。悟性は「規則による現象の統一の能力³⁰⁾」であるが、理性は推論の能力、「悟性の規則を原理のもとに統一する能力」である。それは、「概念により特殊を普遍において認識する³¹⁾」いわゆる「原理の能力³²⁾」として、決して経験に関わるのではなく、むしろ、悟性の認識に概念によるアプリオリな統一を与えるのである。悟性的認識は制約された認識、有限な認識である。理性は、悟性のこの制約された認識に対し無制約者を見出して、これを窮極的統一にもたらず。換言すれば、理性は、「悟性概念を可能的経験の不可避の制限から解放³³⁾」、これを無制約者、すなわち理念にまで拡大しようとする。その際、理性が前提にしている原則は、「制約されたものが与えられているならば、諸制約の総計、従って、無制約者もまた与えられており、これによってのみ、制約されたものが可能であった。」³⁴⁾ということに存するのである。かくして、全体性は理性に内在的な不可避の要求をなす。

現象の総合の無制約的総体性への要求は、主観の方向、客観の方向及び思惟の全対象の方向の三つの方向にそれぞれ、不死、世界、神の三つの理念を産出するが、自由は、世界の全体性、特に、その因果系列の全体性に関して現われて来る。そして、そこに自由の二律背反を

生ずるのである。

純粹悟性の原則によれば、世界の中で生起する一切は因果の法則に従う。つまり、一つのできごとには必ず先行する原因が有る。このテーゼは無限の「逆行 Regress」を求める。すなわち、原因には更に原因が無ければならない。だが、現象の系列のかかる全体性は人間的悟性には大き過ぎる。これに対して、因果関係の諸制約の全体性に到るために、我々が世界の過程の中に自由な、それ自身の内から働く起始の可能性を仮定するとすれば、それを経験の因果法則の延長上に求める限り、それは常に小さ過ぎるのである。³⁵⁾かくして、世界の全体性に関して、現象の系列の第一の起始を求めようとするとき、我々は不可避的に二律背反にぶつからざるを得ない。

自由の二律背反においては、自然の因果の完結性が問題になる。もし、定立において主張されるような「自由による原因性 Kausalität durch Erichai」を認めないとすれば、自然の因果系列における「第一の起始 erster Anfang」が無く、自然の因果系列の原因の側での完結性が失われることになる。それ故、全てのできごとが自然法則に従って生起するという反定立は自己矛盾することになる。故に、定立において主張される「自由による因果性」、「超越論的自由」は無ければならぬということになるのである。だが、他方、反定立の立場に立つならば、自由は存在せず、世界における一切は、単に自然の法則に従ってのみ生起することになる。なぜかといえば、もし、「超越論の意味における自由」、すなわち、「一つの状態を、従ってまた、状態の結果の系列を端的に開始する能力」が有ると仮定すれば、そのような能力は、もは

や一切の先行状態を持たないような起始である。そういう起始を自然の中に認めることは因果律に反するのであり、経験の統一を不可能にすることになるのである。かくして、反定立の立場では、自由は「空虚な思考物」であり、「幻影物 Blendwerk」である。⁽³⁶⁾このように見る限り、「自由有り」とする定立と「自由無し」とする反定立とは共に成り立つことになる。この、自由の二律背反はいかにして解決されるのであろうか。

世界の悟性的認識は時間・空間における所与の統一的把握であり、従って、単に現象のみを明らかにする。現象は空間における現象であり、また、現象の変化は時間の中で起る。「感性論」で示された如く、空間や時間には、最後の要素をなすものは無いのであるから、空間・時間において生起する現象にも、最初にして最後の生起というものは無い。全ては、空間・時間の中に、空間・時間の中の他者との関係において、他者に規定されて生起する。現象には、絶対的なもの、自発的なもの、自己規定的なものは存在し得ない。一切のできごとが、同質的な他者との関係のものに立つ。現象は所与の關係に過ぎない。従って、自然の現象的把握においては、空間・時間において生起する「物自体」への問いは起り得ないのである。「物自体が何であるかということ」を私は知らないし、知る必要もない。なぜかといえば、物は、現象において現われるとは別の仕方で見られることは有り得ないからである。⁽³⁷⁾

カントにおいて、自由の二律背反の解決は、まさしく、この、自然の現象主義、彼のいわゆる「超越論的觀念論」と「経験的實在論」に

よってなされる。すなわち、認識の対象が感性的所与の条件を離れて、換言すれば、経験の可能性を越えて、拡張されることはできないという認識への制限こそ、否むしろ、認識の限界を知って明確に定める批判的認識こそ、自由の二律背反を解決し、自然の因果法則性と自由の原因性の両方を救うのである。すなわち、事物の因果的説明は、我々に、相互に依存し合う事物の關係の理法、法則性を明らかにする。現象とは、事物の相互依存的關係の理法に他ならない。だが、事物の相互依存的關係が、事物の、つまり、存在するものの唯一の理法とは言えない。カントが『純粹理性批判』の第二版前文で語っているように、「我々は、まさに、同一の対象を物自体としても、たとえ認識できないにせよ、少なくとも、思惟することができるのでなければならぬ。⁽³⁸⁾」「前文」のこの箇所では、カントは、同一の対象を現象としてのみでなく、物自体としても思惟することができることの理由として、次のように述べている。「なぜかといえば、もしそうでないとすれば、現象する物なき現象が有るといふ矛盾した命題がそこから帰結することになるからである。⁽³⁹⁾」と。事物に現象として把握される側面と、物自体として把握される側面と、二つの側面が有るが故に、自然の法則性と自由の原因性との両方が成り立つのである。事物にそのような二つの側面が有るのは、言うまでもなく、物自体の方に、そのような二つの性格が存するのではなく、あくまでも、我々と事物との關係の仕方に、つまり、我々の事物への関わり方の超越論的根源的な企投に基づいている。換言すれば、批判的理性の思考実験によって立てられた超越論的觀念論に基づいている。自然も自由も、事物との關係とし

ての、我々の根源的な有り方、根源的な「世界企投 Weltentwurf」に関わっている。我々は事物との関係において、自然の世界と自由の世界、現象の世界と叡智の世界とを根源的に企投するのである。それ故に、自由の宇宙論的概念における二律背反の根本的解決は、客観の方向、すなわち事物の方向に求めることはできない。それはむしろ、どこまでも主観の方向、事物の統一的把握を可能にする主観の形式的条件、根源的な世界企投の可能的地平の方向に求めなければならない。自由の二律背反は、認識の可能性の条件の露現としての「批判」の道によってのみ解決することがかくして明らかである。「感性論」も「概念の分析論」も、自由の問題の解決のために必要であったのである。

自由の二律背反において、定立、すなわち、自然の現象の説明に自由の原因性が必要であるという主張の方は、カントのいわゆる教条主義の立場であり、反定立、すなわち、自然の現象は全て自然の因果法則のみによって起るとする主張の方は、懐疑主義の立場である。カントは、この二つの主張のいずれにも場所を得させることによって、二律背反を解決しようとする。その際、彼は、両方の主張が出て来る根拠を、つまり、両方の主張が出て来る可能性の主観における条件を問う直す。「答は、そこからして問いが発すると同一の源泉から生ずるのでなければならない。」⁽⁴⁰⁾つまり、宇宙論的問題が関わるのは事物自体ではなく、可能的経験の対象であるが、可能的経験の綜合がそれに無限に近接するところの理念は、どこまでも理性の所産なのである。従って、「理性は問いに対する解答を拒んで、未知の対象に転嫁することとはできない」と言わねばならない。答を外に向って、事物自体に求

める「教条主義的解決は不確定だというのではなく、むしろ不可能である。これに対し、全く確実であり得る批判的解決は、問いを客観的ではなく、問いがそれに基づいている認識の基礎に向って nach dem Fundamente der Erkenntnis 考察するのである。」⁽⁴²⁾

五、宇宙論的自由の二律背反の解決

事物は、一方では、悟性と感性の形式により構成された空間的・時間的な経験の法則性として扱えられ、他方では、物自体として、すなわち、現象的世界の叡智的な基体、その経験不可能な根拠として考えられる。前者が自然であれば、後者は自由である。両者は、事物と我我との関係の相互に全く違った二つの秩序をなしているのである。両者が同一の事物との関係における、秩序を異にする我々の二つの根本的な有り方の規定をなしていることによって、宇宙論的意味における自由が、自然の因果法則と矛盾なしに、同時に成り立つことが主張できるわけである。

理念は、理性自身が自らの総体性への希求に基づいて自らに課するもの、「課題 Aufgabe」である。それは理性に「課せられ aufgegeben」たものであって、「与えられた gegeben」ものではない。自由は、感性的直感において与えられる対象ではなく、むしろこれを越えた実在性をなすのである。従って、それは、我々の認識がそれに向って無限に遡行し、接近して行くべき、そしてまた、認識に統一への方向を指示するいわゆる「統制的原理 regulatives Prinzip」をなすにせよ、決して、認識の対象を制約して客観的認識を生み出す「構成的原理 konstitutives

Prinzip」をなすことはできない。理性はかくして、経験的認識の内部に或る絶対的起始を置き、それを絶対的限界となして立ち住まるのではなく、経験、従って現象の系列を更に無限に継続して、無限なるもの、無規定的なものへと遡行して行くのである。理性が悟性的認識に即し、これに「限界」を与え、同時にまた無限性を課するところにこそ、実は、理性の理論的使用における自由が存すると言うことができる。

しかしながら、「課題」はどこまでも「課題」であって、「所与」ではない。理性の原則は、「悟性の制約された認識」に対し、かかる認識の統一が完成されるために、無制約者を見出すこと⁴³」に存する。この場合に、「悟性の制約された認識」とは、感性的直観において受容され、悟性概念により統一にもたらされる認識を意味している。かかる認識の完結性のためには、理性概念の統一、すなわち理念が必要なのである。理性は、「制約された認識」の制約を更に求めて、最後の制約にまで制約の系列を遡行しようとする。それは勿論可能的経験の対象を構成するものではない。しかし、それは理性が本有的に有する論理的な要求と言わねばならない。その際、かかる論理的な要求が「純粹理性の原理」となる前提をなす格率は、先にも触れた如く、「被制約者が与えられている場合には、相互に従属し合う制約の、それ自身は無制約的である全系列もまた与えられている（すなわち、対象及びその結合の中に含まれている）⁴⁴。」ということである。けれども、被制約者が与えられた場合、その制約の全系列が「与えられる」ということは、論理的には当然な推論であるとしても、超越論的には、つまり、

経験の対象の可能性の制約を考える場合には、正しくない。無制約者は制約者と共に「与えられている」のではなく、むしろ、「課せられている」と言わねばならない。本来「課題」であるものを「所与」とみなすところに、いわゆる純粹理性の誤謬、「弁証論的仮象」が生ずるのである。「所与」の秩序と「課題」の秩序とは区別されなければならない。両者の同一視によって生ずる仮象は、論理的仮象とは区別された超越論的仮象⁴⁵であり、唯超越論的のみに、換言すれば、認識とその対象との可能性のア priori な制約を主観において究明することを通して現象と物自体との超越論的区別をなすことによってのみ、除去することができるのである。

それ故、理性推理における無制約者の概念は理性が自らに課する「課題」であって「所与」ではない。「課題」は「所与」を超出するものである。しかも、「所与」を離れて「課題」が、逆にまた、「課題」を離れて「所与」が有るのでもない。理念は「所与」でないが故に認識の対象となることはできない。つまり、それによって、それを素材として認識が拡張されるわけではない。理念の「実在性 Realität」は対象としての実在性ではなく、むしろ、超越論的な、あらゆる経験的認識がそこからそこへと向うところの主観のうちの窮極的統一の原理としての実在性、「問題」、「課題」としての実在性である。従って、それは、それ自体は認識の対象とならないにせよ、認識の対象、すなわち悟性的認識を越えてこれに関係し、これに絶対的総体性の視点からの統一を与えんとするものである。カントはそのことを説明して、「理性は悟性使用のみに関係するが、しかも、それは、この悟性使用が可

能的経験の根拠を含んでいる限りにおいては(なせなら、諸制約の絶対的総体性は、いかなる経験も無制約的ではないが故に、経験において使用され得るような概念をなさないからである)、この悟性使用に、悟性がそれについてはいかなる概念をも持っていない或る統一をめざす方向を指定するためである。」と語っている。つまり、理性使用は、悟性使用を一つの目標に向って規則づける「統制的原理」をなすのである。「純粹理性批判」の課題であった「認識の源泉ならびに範圍と限界の規定」の仕事は、悟性ではなく、理性の立場によってのみ遂行し得ると言わねばならない。悟性には、悟性的認識の源泉を、特にその範圍や限界を見究めることはできない。理性が理念を統制的に使用するとき、悟性的認識に「限界 (Grenze)」が明確に設定されるのである。そしてその悟性的認識の限界、極限点、それ自体はあらゆる悟性使用を超越していながら、従って、経験の可能性を超越していながら、しかも、悟性使用に方向を指示する「超越論的なもの」こそ理念に他ならない。理念は、確かに「単に一つの理念 nur eine Idee」に過ぎない。「虚焦点 focus imaginarius」ではない。だが、それは、「悟性のあらゆる規則の方向線がそこへと収斂する点」をなすのである。悟性の規則を無限に超越したその一つの点が悟性の規則に最大の統一を与える。そして、そのような、可能的経験を無限に越えて考えられる一つの超越論的な点こそ、全悟性的認識の「限界」をなすと同時に、そこからして悟性的に把握される存在の秩序と統一とを越えた存在の次元の開示が可能となると同時に他ならない。

かくして、自由の二律背反の問題も、超越論的に、すなわち、現象

と物自体、悟性概念と理念、構成的原理と統制的原理とのカントのいわゆる「批判的区別付け kritische Unterscheidung」によって、解決されるのである。自然法則に従う一つの結果に関し自由の原因が可能か、あるいは、自由は自然法則によって全く排除されねばならないか、の「あれか、これか Entweder-Oder」を問うことは、教条主義か懷疑主義かの択一選択を求めることであり、カントの批判主義の立場からは拒けられねばならない。「そのように問う場合には、現象の絶対的實在性という広く見られるにせよ、欺瞞的である前提が理性を混乱せしめる不利な影響を現わして来る。何となれば、現象が物自体であるとすれば、自由は救われ得ないからである。そのような場合には、自然はすべての完全な、それ自身で十分な規定をなす原因である。そして、できごとの制約は、常に、現象の系列にのみ含まれており、これらの現象は、その結果と共に、自然法則のもとにおいて必然的であるのである。これに反して、現象が実際にそれであるところのもの以上に妥当しないならば、つまり、物自体としてではなく、経験的法則に従って関連する単なる表象として認められるならば、現象自身は現象でない根拠を持たねばならない。だが、このような睿智の原因は、その原因性に関しては、現象によって規定せられない。もっともその結果は現象し、従って、他の現象により規定され得るのであるか。」と彼は語っているが、現象と物自体を区別し、それぞれに自然の因果性と自由の原因性とを配当することによって、自由の二律背反は解決され、自然も自由も共に可能とされたのである。

自由の二律背反は「あれか、これか」ではなくして、むしろ、「あ

れも、これも *Sowohl-als-auch*」として解決する。現象と物自体との超越論的区別により、自然と自由とが、互いに存在の秩序を異にするものとして、同時に肯定されたのである。

六、自然の必然性と自由の原因性

自然と自由の二律背反が超越論的観念論によって解決されるとすれば、その場合に、自然の法則性と自由の原因性とはどのような関係をなして有るのであろうか。

全て時間・空間において有るものは現象である。而して、現象の基底には、叡智の基体が無ければならない。悟性が純粹悟性の原則によって統覚の相関物として企投する現象の統一性としての超越論的対象（*XX*）は、理性的には叡智的なもの、現象する物それ自体である。カントは、「かかる超越論的対象に、現象としての性質の他に、それ自体は現象ではないが、しかも、その結果が現象において見出されるような一つの原因性を与えるということは、一向にさしつかえない。」と述べている。つまり、「現象 *Erscheinung*」というものの本質からして、一つの現象に対して全く次元を異にする二種の原因性の可能性が演繹されることになるのである。そして、現象の根柢に考えられるこの「現象するもの」こそ、現象の因果の系列を越えた「絶対的起始」、「超越論的自由」に他ならない。

かかる自由は、「一つの状態を自ら始める能力であり、その原因性は自然法則に従って、それを時間的に規定する別な原因に更に従属して有るようなものではない。」⁽⁵⁴⁾つまり、超越論的自由の超越性は、一

方において、自然の原因性からの自由、自然の原因性全体からの独立性を意味しているのである。我々は時の系列から独立なかかる原因性を思惟することができる。しかも、このように、それ自体において現象の系列から自由でありながら、同時に、「現象の系列を自身のうちから起始する原因の絶対的自発性」こそ超越論的自由なのである。

自然の因果系列を越えた、これとは別の秩序をなすものとして、自由の原因性は現象によって規定されない。だが、その原因性の「結果 *Wirkung*」は現象するものであり、従って他の現象によって規定され得ることになる。つまり、「叡智の原因は、その原因性と共に系列の外に有り、これに反して、その結果は経験的制約の系列の中に見出されるわけである。」⁽⁵⁵⁾

このように見るならば、自然の現象、生起において、二つの原因性が考えられることになる。つまり、一つは「自然による原因性」であり、他の一つは「自由に基づく原因性」である。しかも、この二種の原因性は単に対立し、別々に有るのではなく、まさしく、同一の生起、同一の現象について、常に同時に、この二つの原因性からの考察が可能なのである。自由意志による「決断と行為とは、単なる自然結果の継起 *Abfolge* に存するのではなく、また、自然結果の単なる継起でもない。むしろ、規定する自然の原因は、このできごとに関しては、この決意と行為の上方で中断してしまうのである。すなわち、できごととは確かに自然的原因に続いて起る *folgen* けれども、これから継起 *abfolgen* して生じて来るのではないが故に、時間的にではないにせよ、因果性に関して、現象の系列の端的に第一の起始と名づけられねばな

らない。⁽⁵⁷⁾」かくして、かかる自由な決断と行為とにおいては、その「結果はその観智的な原因に關しては自由として、しかしながら、同時に、現象に關しては自然の必然性に從つて現象から生じた結果とみなされることができるのである。」⁽⁵⁸⁾

それ故、カントによれば、自由は自然の秩序を損わずに可能である。自由と自然とはまさしく互いに異なつた秩序をなして有る。しかも、自由の行為の結果が自然の因果の系列の新しい起始を意味する限り、自由と自然との結合も果されるのである。

注目すべきは、カントが自由の二律背反の問題の解決を、自然と自由の區別と統一とを明らかにする仕方で遂行する際に、先ずそれをどこまでも宇宙論的な問題として、存在者一般の原因性の問題として受けとめて、考えているが、常に、そのこと一つに、具体的に、人間、すなわち行為する実践的な主体としての人格的存在者について、その問題を把えてもいるということである。つまり、自由の超越論的概念は、単に抽象的な存在論の規定ではなくして、それが直ちに、実践的自由の基礎をなすと見られるのである。

そのことは、例えば、純粹理性性の二律背反を提示した際の、定立への註において明らかに認められる。彼はその箇所、次のように語っている。「自由の超越論的理念は到底この名の心理学的概念の全内容をなすということはない。心理学的概念の内容は大部分經驗的だからである。却つて、自由の超越論的理念は行為の帰責可能性 *Imputabilität* の本来の根拠としての行為の絶対的自発性の内容をなすのである。」⁽⁵⁹⁾

この引用の示す如く、カントは、自由の宇宙論的概念としての超越

論的自由を、実践的自由がそこで認識されるというべき行為の「帰責可能性 *imputabilitas, Zurechnungsfähigkeit*」の成立の本来の根拠とみなしているわけである。すなわち、超越論的自由は実践的自由の成立可能性の根拠である。「自由の超越論的理念に自由の実践的概念が基づく」⁽⁶⁰⁾のである。それは、自ら責任の意識を持ち、自らのうちから行為する主体の前提を欠いては実践ということ、倫理ということが根源的に可能でなくなるからである。

もとより、カントが『純粹理性批判』で行つたことは、自由の現実性の証明でも、またその可能性の証明でもなかった。⁽⁶¹⁾『実践理性批判』の立場と違つて、ここでの問題は、あくまでも超越論的理念としての自由である。そして、証明された唯一のことは、「自然が自由による因果性と少なくとも矛盾しない」ということであつた。しかしながら、このようにして証明された自然と自由との無矛盾性が今や「教説的原則 *doktrinaler Grundsatz*」⁽⁶²⁾として、自由をめぐる問題、特に、実践の問題の解決の理論的根拠づけの役割を果すことになるのである。自由は經驗的認識の対象とならない。それは、自然の因果系列を無限に越えた實在性をなす。そして、そのような自由の實在性が一番重要な役割を果すのは、まさしく、実践の局面においてである。カントは、「もしこの（自然と自由との無矛盾性の）原則が、經驗において可能的な最大の悟性使用を経験の対象に即応して規定するという主観的意味で確立されるとすれば、それはあたかも公理の如く（公理は純粹理性からは不可能である）、対象それ自体をアプリオリに規定するかのようである。」⁽⁶³⁾と云う。自由の超越論的理念は經驗の可能性の制約とな

ることは有り得ないけれども、経験の可能性を越えたその自由の理念が経験の対象に即しつつ、自然の原因性全体を規定するところに、彼のいわゆる「統制的原理」が成立する。しかも、この「統制的原理」は、超越論的のみならず、経験的 empirisch にも使用されるのである。その場合、理性の「課題」である自由の理念は、経験の対象そのものをあたかも (als ob) 「公理 Axiom」の如く規定するかのように見られる。つまり、自由の理念は「要請 Postulat」として、経験の可能性の総体性に関係するのである。

自由の問題が先ず、宇宙論的に、超越論的論理的に考えられたところに、カントの自由論の特徴が有る。自由に基づく原因性は自然の因果的必然性の存在にもかかわらず、否むしろ、自然の因果的必然性と共に、これと一つに成立することが、超越論的論理的に証明された。そして、このような、自由に関する超越論的な論究は、「極度に煩瑣且つ曖昧 äußerst subtil und dunkel」⁽⁶⁴⁾ であるように見えるが故に、「行為する主体 handelndes Subjekt」⁽⁶⁵⁾ すなわち、現実の具体的な人格、責任の意識のもとに、自己自身を規定して行為する存在者、具体的には、人間にそれを「適用」⁽⁶⁶⁾ して考えることが必要とされたのである。自然の因果系列に対し統制的な原理をなすとされた自由の超越論的概念が人格としての存在者の実践において、その具体的な証明を見出すとも言い得るのである。それは、自由の本来の場所が理論よりも実践の方に、宇宙論よりも当為の意識に基づいた行為の方に見出されることを考えるならば、当然のこととも言わねばならない。

しかしながら、自由の問題が、さし当って、宇宙論的連関のもとに

考察されながら、直ちにその適用、「経験的使用」としての人間論的自由、更に道徳的実践的自由の問題へと移行して行くカントの論究の仕方は、確かに問題を残しているであろう。現象と物自体との「超越論的区別付け」、すなわち超越論的観念論の立場によって、理性の「課題」としての自由の理念の超越論的論理的な可能性は証明され、自然と自由との二律背反は解決された。『純粹理性批判』では、自由の現実性は問題ではなく、むしろ、どこまでも超越論的論理的な可能性が問題であった。だが、自由の超越論的論理的な可能性が証明されたとしても、それだけでは、尚、自然の因果法則性との関係において、

これとは全く違った原因性の論理的な可能性が明らかにされただけであり、「自然との一致における自由」の証明がなされたわけではない。現象と物自体との「批判的区別」により、自然と自由との両立が成立することが明らかになったのであるが、それは、自然と自由との一致を証明するものではない。自然と自由との両方が同時に成立するとすれば、その二つの存在の秩序間の内的連関が無ければならない。自然と自由とを徹底的に区別しながら、その区別において統一する一つの地平が無ければならない。だが、それは、「純粹理性批判」における、自由の宇宙論的論究の立場では、実際には、深く究明されなかったと言わねばならない。カントは、現象は現象でない根拠を持たねばならない、として、このような根拠に叡智的原因を見た。そして、「このような叡智的原因は、その原因性に関して、現象によって規定せられ得るのであるが。してみると、この叡智的原因は、その原因性と

共に系列の外に有り、これに反して、その結果は經驗的制約の系列の中に見出されるわけである。⁽⁶⁷⁾と云っている。自由の原因性は自然の原因性から独立しており、これから作用を受けないけれども、自由の原因性の「結果 Wirkung」は自然の現象として現象するというのである。自由は現象から独立していなければ自由ではない。だが、現象からの単なる独立もまた自由ではない。自由は働かなければならない。自発的にそれ自身のうちから時の系列を起始するのだからなければならない。すなわち、自由は一方において、それ自身に安らって働かぬもの、動かぬものであって、しかも、それ自身のうちから働くものである。

アリストテレスの「不動なる第一動者」τὸ πρῶτον κινῶν ἀκίνητονの如きものである。⁽⁶⁸⁾カントは、そのことを説明して、自由なる存在者は、「行為がそれ自身において in ihm selbst 起始することなしに、感覚界におけるその諸結果をそれ自身のうちから von selbst 起始する⁽⁶⁹⁾」と語っている。だが、まさしく、自然に対する自由のかかる超越的にして内在的な関係こそ問題である。自らにおいて働かずして、自らのうちから働くというような超越論的自由がいかにして成り立つか。そのような自由の原因性と自然の現象の因果関係とはどのように関係するのか。現象との関係を離れて自由は成立し得ない。しかも自由は現象から全く独立でなければならぬ。自由と自然とのこの関係の問題は、カントの「批判」の立場では決して解決されているとは言えない。それ故、カントは、『純粹理性批判』では、「自然の必然性の普遍的法則との合一における自由による因果性の可能性⁽⁷⁰⁾」を、先にも見た如く、一層具体的に、「行為する主体」——必ずしも人間に限られな

い——が有する二つの「性格 Charakter」に即して考えている。しかし、ここでは、既に、問題が、理論の局面から実践の局面へ、「存在」によって、問題がすっかり解決されたわけでもない。次元を全く異にする二種の原因性相互の関係は、実践の領域においてこそ、一層尖鋭化して、問いとして残るのである。

簡単に言えば、現象と物自体との超越論的乃至批判的な区別によって、つまり、超越論的観念論の立場によって、自由の二律背反は一つの解決にもたらされたのであるが、その解決がまた、一つの新しい問題提起となるのである。自然と自由との絶対的区別と窮極的統一とは、カント的な理性の自己批判としての哲学にとって、一つの課題として残されていると言わねばならない。

註

カントの引用箇所は、『純粹理性批判』は慣用の初版(A)、第二版(B)、他の著作はアカデミー版全集の頁付に依った。

- (1) VIII, 144f.
- (2) VIII, 145.
- (3) VIII, 146, Anm.
- (4) ibid.
- (5) VIII, 35.
- (6) ibid.
- (7) ibid.
- (8) A VII.
- (9) B 641-A 613.

- (10) B XXX.
(11) B 797-A 769.
(12) *ibid.*
(13) カントのヘスカルとの立場の近似については、次の二書を参照せられた。
Lacroix, Jean: *Kant et le kantisme* (Que sais je? No. 1213);
Schwarzländer, Johannes: *Der Mensch ist Person* (Kohlhammer).
- (14) Pascal: *Pensées*, L. 199-Br. 72, p. 526.
(15) *ibid.*
(16) VI, 43.
(17) VI, 138.
(18) V, 31.
(19) B XXXVI.
(20) *ibid.*
(21) Pascal: *Pensées*, L. 423-Br. 277.
(22) V, 161.
(23) V, 7 f.
(24) IV, 338.
(25) An Christian Garve, 21. Sept. 1978.
(26) B 29.
(27) B 74-A 50.
(28) B 75-A 51.
(29) B 359-A 302.
(30) *ibid.*
(31) B 357-A 300.
(32) B 356-A 299.
(33) B 435-A 409.
(34) B 436-A 409.
(35) Vgl. B 516-A 488.
- (36) B 472 ff.-A 444 ff.
(37) B 333-A 277.
(38) B XXXVI.
(39) B XXXVI f.
(40) B 504-A 476.
(41) B 507-A 479.
(42) B 512-A 484.
(43) B 364-A 307.
(44) B 364-A 307 f.
(45) B 352-A 295.
(46) B 383-A 326.
(47) A XII.
(48) B 385-A 328.
(49) B 672-A 644.
(50) *ibid.*
(51) B XXVIII.
(52) B 564 f.-A 536 f.
(53) B 567 f.-A 539 f.
(54) B 561-A 533.
(55) B 474-A 446.
(56) B 565-A 537.
(57) B 479-A 451.
(58) B 565-A 537.
(59) B 476-A 448.
(60) B 561-A 533.
(61) B 585 f.-A 557 f.
(62) B 586-A 558.
(63) B 544 f.-A 516 f.
(64) B 565-A 537.

- (65) B 567-A 539.
- (66) B 565-A 537.
- (67) ibid.
- (68) Vpl. B 479-A 451.
- (69) B 569-A 541.
- (70) B 566 H-A 538 H.

（京都大学医療技術短期大学部教養科
一九八三年一〇月一三日受付、同年
一〇月二〇日受理）

The Antinomy of Freedom
—The Problem of Freedom in Kant (I)—

Seishi ISHII

Division of General Education, College of Medical Technology, Kyoto University

ABSTRACT: Kant is generally regarded as a philosopher of the Enlightenment. His philosophy intended indeed to solidify the foundation of human reason in order to develop its potentiality.

On the other hand to solidify the foundation of human reason means to make its limitation clear, only on which the reason can stand as itself. From this viewpoint we must see in Kant a critic of the Enlightenment. His enlightenment was critical; the European Enlightenment became self-criticizing by Kant. His critical philosophy had an insight into the boundary of reason and aimed to define it.

But in what point did he really see the boundary of reason? He saw it in the antinomy of pure reason, especially in the antinomy of freedom. In fact the human reason awakes to itself only through becoming conscious of its inner antinomic structure.

The antinomy of freedom comes out first in the cosmological form. That is: the thesis says, "Freedom is necessary for the systematic unity of nature", and the antithesis says, "Apart from natural causality there is no causality". Kant solved the problem of this antinomy of freedom from the viewpoint of his transcendental idealism. The causality of nature and the causality through freedom differ dimensionally from each other; the former belongs to the dimension of intellect and the latter to the dimension of reason. Both causalities are therefore logically possible. Freedom is a self-caused causality and can generate a first beginning in time without breaking up the nexus of natural causes.

So the antinomy of freedom is solved. But is that a true radical solution? Is that not a beginning of the authentic, more fundamental problem of freedom?

In this article I tried to argue newly and radically the problem of freedom, especially of the cosmological and transcendental freedom in Kant.