

自由と法則

——カントの道徳論を手掛りにして——

脇坂真弥

序論

カントが人間の自由を論じる際の観点は、大きく分けて二つある。

まず一つは、その絶対的な無制約性である。人間の自由はいかなる先行原因も持たない純粹な自発性として求められており、カントはこのような自発性を人間の内に存在する理性の純粹な実践能力として捉える。すなわち、他のあらゆる制約から独立して、自分だけで人間の意志を決定することができる理性の能力が「自由」と呼ばれる。カントが自由に求めるこのような絶対的無制約性は、たとえば『純粹理性批判』（一七八一）における超越論的自由の概念にはつきりと現れている。しかし、人間はこのような自由の働きを直接に捉えることはできない。自由の感覚は、それだけでは常に錯覚の可能性を孕んでいる。したがって、この絶対的無制約性という側面に加えて、自由にはその無制約性を人間に伝える役割を果たす何らかの「法則」が存在するものでなければならない。

ここに第二の観点が現れる。自由は、それが人間の自由である限り必然的に一つの法則を生み出す。その法則は何らかの形で自由の絶対的無制約性を体現するものであり、人間はこの法則を通じて自由が現実中存在することを知る。逆に、このような法則を持たない自由は、カントにとって単なる「想定」の域をでないものであるか、「ありえないもの

〔Unding〕⁽¹⁾ (IV446) であるかのいずれかでしかない。つまり、先に述べた第一の観点である自由の「絶対的無制約性」は、この自由から必然的に生じる無制約的法則の意識を介して、はじめて人間に認識されるのである。ここで認識された自由は、もはや錯覚でも想定でもない、現実の人間の能力である。冒頭で述べたように、このような自由の能力は人間の内に存在する理性の純粹な実践能力、すなわち自らが生み出す法則を通じて独力で人間の意志を決定することができるという理性の能力にはかならない。したがって、当然カントは次のように述べる——「理性の内的立法に関わる自由は、本来それだけが能力である。この立法から逸脱する可能性は無能力である」(VI227)。

しかし、ここにはカントの自由論において最も理解が困難とされる問題の一つが現れている。それは法則からの逸脱の可能性、すなわち「無能力」の由来をどこに求めるかという問題にはかならない。法則からの逸脱という問題は、『実践理性批判』(二七八八)においてカントが人間の自由概念を先のような「能力」として確立した後、一七九三年に著された『単なる理性の限界内における宗教』の第一篇において「根源悪 (ein radikales Böse)」(VI32) の問題へと主題化される。しかし、この問題の究明は困難を極める。カントによって最終的に見出された自由は理性の「絶対的無制約性」であったがゆえに、このような自由の能力の行使を中途で阻むものが何に由来するのかがまったく把握されない。他のいかなるものにも制約されることなくその能力(自由)を行使できたはずの理性は、実際には法則からの逸脱を許し、自らの「無能力」を曝すのである⁽²⁾。しかも、その根拠をカントはもはやどこにも見出すことはできない⁽³⁾。

小論では、絶対的無制約性と法則という先述の二つの観点を軸に、『実践理性批判』においてカントが人間の自由概念を確立するまでの経緯を整理することを試みる。さらに、それに基づいて、このような「無能力(法則からの逸脱)」の由来に関する一つの仮説を提示してみたい。カントの主張に沿って考える限り、法則からの逸脱を「理性の自由な能力」と呼ぶことは確かに不可能であり、それはどこまでも「無能力」に過ぎない。法則からの逸脱は、常に「し損ない」として認識されるのである。しかし、このような無能力の可能性はどこから生じるのか。当然のことながら、それ

は法則が生じると同時に生じる。法則の発現と無能力の可能性の発現は同時である。それならば、無能力の由来を考察するための手掛りは、法則の発現を示す「理性の事実」(V31)と呼ばれる事態そのものの中に見出されるはずである。

ここで、小論の考察の順序を説明しておこう。まず、前批判期の一七五五年にカントが人間の自由について論じた『形而上学的認識の第一原理の新しい説明』(以下『新解明』と略)を取り上げる。とりわけ、そこで触れられている「神の絶対的存在措置」という働きに注目し、この働きに、「絶対的な無制約性」という観点から見られた自由概念の最初の萌芽を求めてみよう(第一章)。次いで、このような絶対的無制約性が「純粹理性批判」での「超越論的自由」の概念へ受け継がれていることを確認し、それが人間の自由においていかなる役割を果たすのかを考察する(第二章)。さらに『実践理性批判』に目を転じて、そこで明らかになる第二の観点、すなわち必然的に「法則」を与えるという自由の側面を考察する。この「法則」の問題を理解する上で最も困難なのが、先述の「理性の事実」の解釈である。「理性の事実」において、自由をめぐる第一の観点と第二の観点とははじめて必然的に結びつくのであり、「法則」が生じることが理性の絶対的無制約性(自由)の発現にはかならないことが明らかになる。小論では、L・W・ベックの指摘を手掛りに用いつつ、「理性の事実」を「純粹な実践理性の自己意識」(V28)として解釈してみたい(第三章)。以上の考察に基づいて、最後に、無能力(法則からの逸脱)の由来という問題に対して探究の一つの方向を示唆することを試みよう(結論)。

第一章 『新解明』における絶対的無制約性の現れ

本章では、まず『新解明』においてカントが提示する人間の自由概念がいかなるものであるかを示す(第一節)。その上で、既にこの時点で、「神の絶対的存在措置」という働きの中に、後の「超越論的自由」の概念へとつながる絶対

的無制約性が見て取られることを指摘し、このような指定の性格をできる限り明らかにしてみよう（第二節）。

第一節 『新解明』における人間の自由概念

カントは、前批判期の著作である『新解明』の第二章「決定根拠律、通常充足理由律と呼ばれているものについて」において、人間の自由の問題を取り上げている。表題にある「決定根拠律」とは、あらゆる存在者はその存在を先行的に決定する根拠を持つという原理であり、この章で、カントは通常両立しないと考えられる決定根拠律と人間の自由との両立を図る。その主張によれば、人間は決定根拠によって必然的にその存在を決定されながらも、根拠の性質によっては自由でありうる。カントは次のように主張する——「自由な」行為は意志に与えられた知性的動因によってのみ引き起こされる。これに対して、非知性的な行為つまり物理的機械的行為においては、すべては外的な刺激や衝動によって、選択意志の自発的な傾向なしに必然化される」(160)。ここで、カントは「知性的動因」という特殊な決定根拠を持ち出すことによって、決定根拠律と人間の自由とを調和させようとしている。人間が完全に決定されていながら同時に自由でもありうるのは、人間の意志が「知性的動因」によって決定されている場合のみである。

「知性的動因が意志の決定根拠であるとき、人間は自由だ」とする以上のような『新解明』の主張は、後の『純粹理性批判』における「実践的自由」の概念へ、すなわち「理性性によってのみ表象される動因により決定されうる」(B830)と特徴づけられる人間の自由概念へと受け継がれていく。しかし、次章で見えるように、このような自由概念はさらにその完全な無制約性を保証する概念を持たなければ、絶対的な自由ではありえない。なるほど外的な刺激に強制されるのではなく、「知性的動因」という「内的根拠」(401)によって意志を決定することは、人間に自由の意識を与えるだろう。しかし、その「内的根拠」が再び決定根拠の連鎖の一項となっている限り、そこで意識された自由は主観的なものでしかなく、人間には相対的自由しか存在しない。それゆえ、後にカントはこれを真の自由には値しないも

のとして斥けるのである。⁽⁴⁾

しかし、『新解明』の時点で、カントは自由の無制約的側面にはまったく触れていないのだろうか。そうではない。カントはいかなる決定根拠も持たない絶対的に無制約な働きに言及している。ただし、それは「人間の」自由として述べられているのではなく、神の存在が生成する働きとして、すなわち「神の絶対的存在措置」として語られるのである。次節では、この働きについて考察してみよう。

第二節 神の絶対的存在措置

カントは『新解明』第二章において、決定根拠律が妥当しない唯一の例外として神を挙げている。すなわち、神だけがいかなる根拠もなく存在する。神はあらゆる根拠の源泉となる存在者であり、決定根拠の連鎖の遡及はこの源泉に至って終了する。「諸根拠の連鎖をたどって最初の根拠に達するや否や、前進は止み、答えの完了によって問い〔存在の根拠を求める問い〕が完全に消滅することは自明である」(1394)。それゆえ、神に関してその存在の根拠を求める問いはありえない。神の存在は、何らかの根拠に基づいていくつかの選択肢の中から選ばれ、決定されて生じるのではない。カントはここで神の存在に対して想定されうるあらゆる根拠を斥けており、「神はその存在の根拠を自分自身の内に持つ」という立場をすら、はっきりと否定している (cf. 1394)。

では、先行するいかなる決定根拠もなく絶対必然的に存在する神の在り方とはいかなるものか (cf. 1395)。カントはこれについて次のように述べる——「そのものの絶対的措置以外に反対を斥ける何ものも存在しないのであれば、そのものはそれ自体で絶対必然的に存在すると認めねばならない」(1398)。神の存在を説明する際にカントが用いるこの「絶対的措置」という働きを、彼の論述からいまま少し明らかにしてみよう。

存在が措置されるときには、その一方で同時に非存在が斥けられていなければならない。偶然的に存在する被造物に

において、非存在を斥けているのは先行する決定根拠である。この根拠によって存在が先行的に決定され、これと表裏一体に同じ根拠によって非存在が先行的に斥けられているのでなければ、被造物は存在することができない。このような被造物の存在に対して、神はその存在の反対（非存在）がまったく不可能であるような仕方でも絶対必然的に存在している。神の存在が見せるこの絶対的必然性は、何らかの根拠による存在の決定とはまったく異なった性格を持っている。先に述べたように、カントは神の存在から「根拠」という考え方をそのものを完全に斥けるのである。

では、神の存在が生じるとき、その反対（「神が存在しない」）を絶対的に不可能にしているものは、もはや「根拠」ではないとすればいい何か。それは「神が存在する」という事態そのものである、とカントは主張する。神において、その存在の反対（非存在）を斥けることは、神の存在が措定されることそれ自身から端的に生じる。非存在が絶対的に不可能であるのは、神の存在が措定される無制約的な働きそのものによって非存在が斥けられている場合以外にはありえない（cf. 1396）。

以上のようなカントの論述は、神が「在る」のは何らかの根拠に基づいて選択され決定された結果ではないこと、神についてはただ端的に「それは在る」（1394）と言うよりほかにないことを示している。このような端的な存在の措定は、先行する何らかの根拠に基づいて、「神は存在する／存在しない」という二つの選択肢の中から「神は存在する」が選択され、決定される働きではない。この措定以前にはいかなる根拠もなく、「存在／非存在」という選択肢もない。このような最初の働き（神の絶対的存在措定）が何を意味しているのかは、非常に不可解である。しかし、いづれにせよこの働きは、最も根源的な意味で明らかに「在る」と呼ぶことができる最初の形あるものをはじめてそこから生じてくるような、何らかの自己限定がそこに起こっていることを暗示している。この最初の働きによって生成するのは、あらゆる存在の究極の根拠、すなわち神だからである。しかも、この最初の限定の働きに付随して、世界もまたある決定された在り方の下に生じる。世界の究極の決定根拠（神）が生成するということは、それと共に、この根拠によって決

定される世界そのものが、ある決まった在り方の下に生れ出ることにはほかならない。神の絶対的存在指定とはこのように根源的な「在る」の生成であり、カントはこの生成の働きに絶対的な無制約性を見て取っているのである。

さて、このような絶対的無制約性は、『新解明』では神の存在の指定にのみ見出されており、人間の働きとしてはまったく想定されていない。しかし、この問題が後に再考を迫られたことは明らかである。なぜならば、カントが『純粹理性批判』で示す「超越論的自由」の概念は、自然の因果律が支配する感性界の「叡知的原因」(BGS)であり、それ自身はいかなる根拠も持たない絶対的に無制約な自由として想定されているからである。次章でくわしく見るように、批判期に現れるこの新しい自由概念は、決定根拠律によって支配される世界の究極の根拠である神の絶対的存在指定に酷似している。『新解明』において神の絶対的存在指定として捉えられていた特殊な自発性の形は、『純粹理性批判』に至って一つの自由概念(超越論的自由)として再考され、人間の自由の本質に導き入れられる。この導入によって、はじめて人間の自由の単なる相対的自由には終わらない展望が開けることになる。以上のような経緯を念頭に置いて、第二章では、絶対的に無制約な始まりとしての「超越論的自由」の概念を考察してみよう。

第二章 超越論的自由

本章では、「超越論的自由」の概念について、まずその絶対的に無制約な始まりとしての性質を概観する(第一節)。次いで、このような自由概念が人間の自由といかなる関わりを持つのかを、「実践的自由」との関係から明らかにしてみよう(第二節)。

第一節 絶対的に無制約な始まりとしての超越論的自由

「超越論的自由」という新しい自由概念の想定は、『純粹理性批判』弁証論の第三アンチノミーで行われる。そこで

はまず次のように述べられている——「自然の法則に従う原因性は、世界の諸現象をすべてそこから導くことができるような唯一の原因性ではない。世界の諸現象を説明するためには、さらに自由による原因性を想定する必要がある」(B472)。ここで「想定する必要がある」とされた自由が超越論的自由であるが、この新しい自由概念は、第三アンチノミーの定立、反定立、およびそれらの証明のいずれにおいても、まず世界の諸現象を説明するための概念として提示されている。したがって、超越論的自由は、その想定当初からとりわけ人間の意志や行為に関わる概念として示されているわけではない。この自由が最初に人間の意志や行為との関係から論じられる箇所は第三アンチノミーの定立に対する注 (B476ff.) であるが、そこでもカントは、超越論的自由の概念について、「ただ本来は世界の起源を理解できるようにするために必要なかぎりで示した」(B476) と断っている。

これは見過ごしてはならない重要な点であろう。なぜならば、超越論的自由がそもそも世界の諸現象をその起源において理解するために必要な原因性として示されていることは、この概念と先の「神の絶対的存在指定」とのつながりを明確に表しているからである。人間の意志や行為の自由を論じるために、世界全体の起源に関わるほどに特殊な概念を必要としたことは注目に値する。『純粹理性批判』において展開されるカントの自由論の最も大きな脈絡は、この点にあると思われる。

この問題をさらに明確にするために、まず超越論的自由の性質を正確に把握しておこう。

超越論的自由は、「その原因性によってあるものが生じるが、しかしその原因性の原因がさらに別の原因により、必然的な法則〔自然法則〕に従って決定されてはいないような原因性」(B473)、あるいは「自然法則に従って進行する諸現象の系列を自ら始めるといふ、諸原因の絶対的自発性」(B474) と定義されている。ここから二つのことが明らかになる。一つには、超越論的自由によって考えられている「第一の始まり」(B474) は、それ自身はいかなる先行原因も持たないということ、つまり絶対的に無制約な自発性でなければならないということである。さらにもう一つは、こ

の無制約的自発性によって始められるのが、自然法則に従って進行する諸現象の系列だということである。これらの定義には、さらに説明を補う必要があるだろう。

最初に問題となるのは、超越論的自由と現象との関わりである。本節の冒頭に挙げたカントの引用 (B472) を見ると、超越論的自由は諸現象を説明するために自然法則と並んで必要とされる「もう一つの原因性」であると言われている。しかし、これは、超越論的自由が自然法則と単に平行して成立するもう一つの原理だという意味ではない。むしろ超越論的自由は、自然法則に従って進行する現象の因果系列に対し、その系列そのもののメタ原理、つまり現象全体の根本的な根拠となる原理である。このことは、「自然法則に従って進行する諸現象の系列を自ら始める」という先の引用の中に、あるいは「諸現象の系列は自由から (aus Freiheit) まず始まるのでなければならない」(B476) というカントの論述の中に、明白に表現されている。したがって、現象はこの自由から説明されるのでなければならない。しかも、この「説明」は、現象の因果系列において個々の項となつてゐる出来事の生起に対する説明であるというよりは、むしろそもそもそのような出来事の系列の総体が何に由来しているのかという、系列全体の起源の（その系列の在り方までも含めた）説明でなければならない。現象全体の起源にこのように総体的かつ根本的に関わる働きであるがゆえに、超越論的自由はまた「宇宙論的意味における自由」(B561) とも呼ばれる。

しかし、他方「諸現象の系列は自由から (aus Freiheit) まず始まるのでなければならない」という叙述は、この自由が現象における因果系列の最初の項であることを言うのではない。カントは、「現象における原因の中には、系列を端的に自ら開始できるようなものはありえないことは確実である」(B571) と主張する。「第一の始まり」が「現象」として経験の中に見出される限り、その始まりは必ず時間上の先行状態を持つ。現象が受けるこのような時間的制約は、現象が現象として成立するために不可欠な条件であった。それゆえ、現象の中で「第一の始まり」として見出されるものは、実は常に二次的な始まりでしかないのである。したがって、超越論的自由による現象の系列の開始が考えられる

とすれば、それは決して「時間に関して」(B578) 考えられた開始ではない。そのような開始が、時間上の最初の出来事として我々の経験の中に見出されることはありえない。それゆえ、超越論的自由はどこまでも単なる理念であって、決して経験的な概念ではない。(cf. B561)。

超越論的自由をめぐって述べられている以上の二点——現象全体の生起の根本的な根拠となる宇宙論的原理であるが、しかしそれ自身は決して現象として現れる経験的概念ではないこと——から明らかであるように、カントがこの自由概念を用いて表現しようとしているのは、現象の叡知的原因、現象の「現象ならざる根拠」(B565) である。超越論的自由のこのような働きは、先にも述べたように、『新解明』において「神の絶対的存在措置」が表現していた謎の多い最初の自己限定の働きにはかならない。カントはこの働きを「超越論的自由」という概念によって捉え直し、しかも次節で見るように、人間が真に自由であるためには、この概念を人間の自由に導き入れることが不可欠であると主張したと考えられる。

しかし、このとき人間の自由をめぐって容易ならざる事態が明らかになる。このような特殊な由来と性質を持った概念が人間の自由の内奥に見出される時、自由そのものが一つの解き難いパラドックスとなるからである。超越論的自由が人間の自由に結びつくことは、そもそも一人一人の行為の意識には収まらない根源的な最初の限定の働きが、人間の自由な働きの中に見出されることを意味する。先に見たように、その働きは何らかの根拠に基づいた選択とはまったく異なっており、自らをはじめて形あるものへ限定する原初の動きであり、そこからはじめて「在る」ということが生成する働きであった。もしこのような働きが私の自由の中心に見出されるとすれば、私はそれをまさに私の自由でありながら私の自由にならないものとして経験することになるだろう。これが、序論で述べた「無能力」の問題を考える上で一つの手掛りとなる。しかし、その前にまず、カントがこのような絶対的無制約性を人間の自由の中心に導き入れる経緯について見ておかなければならない。

第二節 課題としての超越論的自由

超越論的自由の概念が『純粹理性批判』で導入された背景には、人間の自由の本質をこのような絶対的無制約性によって捉えようとするカントの目論見が存在する。しかし、もちろんカントは超越論的自由という途方もない概念を容易に人間の中に着地させられるわけではなく、その課題は次の著作である『実践理性批判』を要請することになる。本節では、人間の自由を論じるにあたってカントが『新解明』と『純粹理性批判』の間で見せている大きな転換に着目し、この転換が後に残した課題について考察してみよう。

第一章で見たように、『新解明』では、意志を決定する根拠が「知性的動因」にある場合に人間は自由であると考えられていた。この「知性的動因」は、『純粹理性批判』では「理性によってのみ表象される動因」(B380)という形で受け継がれている。人間の自由は、さしあたり理性的動因に基づいて「感性的衝動の強制から独立に、自ら自己を決定する能力」(B562)として定義されており、動物はこのような自由を持たないとされる。カントは、動物にも選択意志 (Willkür) が存在することを明らかに認めているが (cf. XXVIII:589)、それが「自由な選択意志」(B380)と呼ばれるのは人間の場合のみである。

『新解明』の「知性的動因」を受け継いだ以上のような自由の概念は、『純粹理性批判』では特に「実践的自由」と呼ばれる。この自由について、カントはさらに次のように主張する——「私たちは実践的自由を経験によって、自然原因からの自由として認識する、すなわち意志決定における理性の原因性として認識する」(B381)。ここで述べられている「実践的自由を経験によって……認識する」とは、理性の原因性がさまざまなレベルでの当為 (Sollen) の経験 (それが道徳的な当為か実用的な当為かは、ここでは問題にならない) として人間に与えられることを意味する (cf. B576)。理性は自分が自然の原因性とは異なった独自の原因性を具えていることを、「自然の秩序とはまったく別の規

則と秩序」(B578)を形成することによって、すなわち当為を形成することによって、人間の経験の中に示すのである。しかし、このような「実践的自由」の概念を見る限り、理性(知性)の原因性として人間の自由を捉えるという点で、『新解明』と『純粹理性批判』の間にはほとんど何の変化もないように思われる。そこには、ただ実践的自由が「経験によって証明されうる」(B396)という観点が付け加えられているだけである。しかし、『純粹理性批判』での人間の自由をめぐる困難は、まさにこの「経験による証明」が孕む問題から生じる。カントは人間の「経験」の位置づけを行ったこの著作の中で、自由を経験によって証明することの限界を明らかにするのである。

それによると、確かに経験は「理性の原因性(実践的自由)」が存在することを証明している。しかし、その証明が経験によるものである限り、理性の原因性が純粹に無制約的であることまでは確証できない。経験が証明するのは、その都度のいくつかの(あるいは経験的意識がその時点で教えることができる限りでの一切の)感性的制約から理性の原因性が独立していることだけであり、その原因性があらゆる感性的制約から完全に独立していることではない。したがって、人間の自由である実践的自由には、常に次のような疑念がつきまとう——「理性がそれによって法則を指令するこれらの働き(実践的自由)において、理性自身が再びほかの影響によって決定されていないか、また感性的衝動に関して自由と呼ばれるところのもの(実践的自由)が、より高次でより遠い作用原因に関しては再び自然である可能性はないか」(B31)。

このような疑念に直面して、「経験による自由の証明」の限界を補い、理性の原因性にその原因としての働きの純粹性を確保するために導入されるのが、「超越論的自由」の概念である。超越論的自由の想定が万一まったく不可能であると判明すれば、実践的自由は後の『実践理性批判』で「回転焼肉機械の自由」と揶揄される単に相対的で心理学的な自由概念でしかないだろう(cf. V97)。その場合、超越論的自由が不可能になると同時に、人間の絶対的自由の確信もまた錯覚に終わり、人間に真の自由は存在しない。

しかし、カントは超越論的自由の想定は不可能ではないと主張する。その理由は、超越論的自由という概念が経験を越えているからであり、この概念には、経験によってその想定が可能や不可能を明らかにすること自体がそもそも妥当しないからである。このような自由についてはそれがあってもないとも判断することはできず、その限り、この種の自由概念の想定が経験によって反駁されることは決してない。したがって、『純粋理性批判』において、カントは人間の自由の可能性を残すために、その鍵となる超越論的自由が不可能ではないということだけを示したのだった。このようにして人間の自由の論理的可能性は残された。しかし、それは単なる論理的可能性として、いわば宙に浮いた一つの「課題」(B83)として残されたのである。

この課題が決着を見るためには、超越論的自由の無制約性をはっきりと示唆するような何ものかが、人間の中に認められなければならない。『実践理性批判』で扱われるのはこの問題である。それは序論で述べた自由に関する第二の観点であり、超越論的自由から必然的に生じる「法則」という側面にほかならない。第三章ではこの問題について考察してみよう。

第三章 『実践理性批判』における自由と法則との関係

本章では、まず、「経験的な制約の分離」という手続きによって、カントが法則の意識を導出する過程を明らかにする(第一節)。次いで、法則の客観的實在性の証明(法則の演繹)が不必要とされるのはなぜかを検討するために、L・W・ベックの指摘を手掛りにして「純粋な理性の事実」の解釈を行う(第二節)。さらに、この解釈に基づいて、そこから明らかになる法則と自由の相互関係を考察してみよう(第三節)。

第一節 法則の意識——あらゆる経験的制約の分離

超越論的自由の概念が『純粹理性批判』において「想定」にとどまったのは、この概念が人間の現実の経験に結びつたための接点が多々見出されなかつたからである。超越論的自由がこれまで見たような性質や由来を持つ以上、これは当然の事態であろう。それどころか、『純粹理性批判』が扱う思弁の領域から考えるならば、このような概念はむしろ「想定」にとどまることよつてのみ、損なわれることなくその役割を果たしうるものであつたと言える。

これに対して、実践の領域を扱う『実践理性批判』に至つて、カントはついに超越論的自由と人間の現実の経験との接点を見出す。それが自由のもう一つの側面である道德法則、すなわち「純粹実践理性の根本法則」(V30)の発見にほかならない。自由は小論の冒頭で述べたこの第二の観点を持つことにより、はじめて単なる「空虚な思维の産物 (ein leeres Gedankending)」(B475)ではない現実の位置を得る。自由がなぜ必然的に「法則」という側面を持つのかという問題については、次節以下で「純粹な理性の事実」の内実としてくわしく考察する。本節では、まずカントがこのような「法則」を導き出す経緯を、彼の論述に従つて考察してみよう。

まず、自由に関するこのような根本法則が存在するとならば、それは前章の最後で述べたように超越論的自由の絶対的無制約性を示唆するような何ものかでなければならぬ。すなわち、それは何らかの形で「純粹な理性の原因性」を体现するものでなければならぬ。では、そのような法則はどのようにして意識されるのか。カントはこれについて次のように主張する——「しかし果たしてどのようにすれば、かの道德法則を意識することができるのか。我々は純粹な理論的原則を意識しているのとちょうど同様に、純粹な実践法則を意識するようになる。つまり、理性が我々に法則を指示する際の必然性に留意し、あらゆる経験的制約を理性が我々に指示する通りに分離するよう留意することによつて、純粹な実践法則を意識することができるのである」(V30)。

ここでカントは、経験の中で理性が与えている当為の命題（これについては『純粹理性批判』で既に「実践的自由」と

して言及されていたから、一切の經驗的・感性的制約を分離するという操作について述べている。しかし、ここでの分離の操作は、「自分の好きなようにしたい気持ちを抑えて理性の命令に従う」というような、我々が日常経験するような意味での心理的な感情の分離の実践を指しているのではないと思われる。カントの言う「分離」がそのようなものであるとすれば、先の『純粹理性批判』で実践的自由が超越論的自由を必要としたのと同じ問題が再び残されてしまうだろう。我々が自由を考える際の困難は、經驗の中に現れる理性の命令（當為）がいかに理性のみによって純粹に命じられているように思われたとしても、その後何らかの感性的衝動が再び支配者として隠れている疑念を払拭できない点にあった。そうである以上、この『実践理性批判』での「あらゆる經驗的制約の分離」という操作の純粹性は、単なる心理的分離からは決して獲得されえないはずである。

したがって、ここでカントが指摘している「分離」は、先の引用にもあったように、むしろ『純粹理性批判』において經驗の中に經驗から始まるのではない純粹な諸原則を見出したのと同様の、まったく概念的な分離の操作でなければならぬだろう。『実践理性批判』では、このような分離の操作は、經驗の中に現実に与えられている私の當為の意識から、この意識が持つ經驗的制約の部分を度外視し（*abstrahieren*）、いわば括弧にいられて取り除く操作として現れる。このとき、私は私の中に働く無制約的な當為の形（定言命法）を意識する。それはあらゆる感性的衝動から独立に命ずる純粹な當為の意識であり、ここで意識されている純粹な當為が「純粹実践理性の根本法則」（道徳法則）にほかならない。この法則こそが「理性が純粹な理性として現実に実践的である」（V3）こと、すなわち理性の純粹な実践能力を体現する法則である。

しかし、奇妙なことに、ここに来てカントは大きな転換を見せる。本来ならば、このような法則の意識の導出に引き続いて行われるべきことは、見出された法則が人間の意志に普遍的に妥当すると言いうる根拠を求める作業、すなわち「法則の演繹」でなければならぬ。この演繹の手續きを経て、はじめて法則はその客観的实在性を確認されるはずだ

からである。しかし、カントは法則の演繹を放棄して (cf. V4A)、逆にほとんど独断的に見える仕方での法則の意識を「純粋な理性の事実」と名づけ、「道德法則の客観的实在性はそれ自身だけで確立している」(V4A)と断言する。そして、いかなる支えもなしに確立されているこの「事実」に基づいて、そこから自由を演繹するのである。

カントはどこからこのような権限を得るのか。『実践理性批判』でのカントの自由論の成否は、「純粋な理性の事実」の意味に懸かっている。この「事実」が虚偽であれば「法則」もまた虚偽であり、人間の自由は単なる「空虚な思惟の産物」に終わるだろう。したがって、次に「純粋な理性の事実」はなぜいかなる根拠もなくそれだけで確立していると言えるのか、この「事実」とはどのような事実かが問われねばならない。その中で、自由が必然的に法則を持つことの意味もまた明らかになるはずである。

第二節 純粋な理性の事実

「純粋な理性の事実」はもちろん経験的事実ではない。カントはこの「事実」に言及する際、繰り返し「いわば (gleichsam) 一〇〇の事実」(cf. V47, 55, 91, 104) という言葉を用いる。このことは、いかなる直観にも基づかずまったく無制約に命令する法則に関する「純粋な事実」が、感性的直観に基づいてのみ与えられる通常の経験的事実とは異なり、いかに「奇異 (Befremdlich)」な事実であるかを明白に物語っている (cf. V31)。

また、L・W・ベックが指摘しているように、「純粋な理性の事実」という言葉の用いられ方には二義性がある。⁽³⁾ カントはこの言葉を「法則の意識」と「法則そのもの」の双方を指して用いる。たとえば、次の箇所では「理性の事実」は「法則の意識」を指して用いられている——「この根本法則の意識は一つの理性の事実と呼ぶことができる。なぜならば、この法則を理性に先行する諸制約から、たとえば自由の意識から詭弁を弄して引き出すことはできないからであり(というのも自由の意識は我々に前もって与えられてはいないのだから)、むしろこの法則が、純粋な直観にも経験的

な直観にもまったく基づかないアプリアリな総合命題として、ただそれ自身だけで我々の心に浮かんでくるからである」(V31)。これに対して、「理性の事実」が次のようにはっきりと「法則そのもの」を指して用いられる場合もある——「道徳法則は、たとえそれを厳密に守っている実例を経験の中でまったく見出すことができないとしても、いわば一つの純粋な理性の事実として与えられている。我々はこの事実をアプリアリに意識しており、この事実は疑いの余地なく確実である」(V47)。

このような「純粋な理性の事実」の二義性が、事態をさらに複雑にする。通常「法則を意識すること」がいかに確実であっても、それによって、そこで意識されている「法則」の客観的实在性までは保証されない。それゆえに、通常は「法則の意識」が与えられていても、さらに「法則そのもの」の演繹が必要とされるのである。それにもかかわらず、カントは「純粋な理性の事実」という語を「法則の意識」と「法則そのもの」の双方を指して二義的に用いる。それはまるで、「法則の意識」とは別に「法則そのもの」を演繹する必要はないと言いかのようである。このようなことがなぜ可能なのだろうか。

「純粋な理性の事実」をめぐるこれらの謎を解き、カントの主張の意味を理解するためには、この事実が再び「唯一の事実」(V31)と呼ばれている点に着目する必要がある。「純粋な理性の事実」は、二義性を含みつつも奇妙なことに再び「唯一」の事態として記述されている。⁽⁶⁾このことは、カントが言及する「純粋な理性の事実」において、意識されるものとそれを意識する働きとがまったく分離していないことを意味する。つまり、「純粋な理性の事実」が示しているのは、純粋な理性が自らの働きを直接に意識する働きにはかならない。このような場合にのみ、意識される対象(法則そのもの)と意識する働き(法則を意識すること)とが「唯一の事実」でありうるだろう。したがって、カントがここで主張する「純粋な理性の事実」は、『純粋理性批判』で問題とされたような対象認識の事実ではなく、むしろ「自覚」と呼ばれる作用、すなわち「純粋な実践理性の自己意識」(V29)であると考えられる。⁽⁷⁾いかなる直観にも基づか

ない「事実」の先述の奇異さは、「事実」の意味がこのような自覚の事実として解釈されるときにはじめて理解可能なものとなるだろう。カントが「人間はこの事実〔法則〕をアプリアリに意識する」と主張できるのは (cf. V47) ともそもこの意識が理性自身の直接的な自己意識であるからにはかならない。

では、以上のように「純粋な理性の事実」を「純粋な実践理性の自己意識」として理解するとき、そこにおける理性と法則との関係はいかに考えられるだろうか。この問題を考察するために、さらに次のようなベックの分析に目を向けてみよう。

ベックは「純粋な理性の事実」の二義性、すなわち「法則そのもの」と「法則を意識すること」に関して、さしあたり前者を「純粋な理性にとつての、対象としての事実 (fact for pure reason)」とし、後者を「純粋な理性が存在するという事実 (fact of pure reason)」として理解する。その上で、彼は法則と理性との関係を次のように述べる——「道徳法則が表現する (express) のは、理性の自律にはかならない。つまり、道徳法則は、それが純粋な理性〔が存在する〕という事実を表現するもの (expression)、すなわち純粋な理性が実践的でありうるという事実を表現するものである限りにおいてのみ、純粋な理性にとつての事実なのだ⁽⁶⁾。同じことが、また次のようにも言われる——「道徳法則

——純粋な理性にとつての事実——が表現する (express) のは、理性自身が法則を与えるということにはかならない。それゆえ、純粋な理性〔が存在する〕という事実が、純粋な理性にとつての事実の中に映されている (reflected)。⁽⁶⁾

ここから、理性と法則との関係を洞察するための手掛りが得られる。この分析において、注目すべき事柄は二点である。第一に、「道徳法則」とは「理性自身が法則を与える働き〔純粋な理性が存在するという事実〕を映す〔表現する〕像にほかならない。第二に、法則は純粋な理性の存在を映す像であるがゆえに、その限りににおいて理性にとつての「対象」としての事実となる。「純粋な実践理性の自己意識」は、このような理性と法則との相互関係から成り立つ。つまり、法則は純粋な理性の姿を映しており、純粋な理性はこの像〔法則〕を介してはじめて自分が何ものであるかを知る

のである。理性そのものと、理性の「自己意識」において意識される法則との関係があるとすれば、これ以外のものを想定することは不可能だろう。

さて、法則がこのような性質のものである限り、それはもはや演繹される必要がない。法則の演繹が必要になるのは、先に「法則そのもの」が存在して、それを理性が、理性自身とは別のものとして後から「意識する」場合であろう。しかし、ここで主張されている事態は明らかに逆である。純粹な理性が自らを何ものかとして自覚するとき、その捉えられた理性自身の姿が「法則」と呼ばれているのであって、法則は純粹な実践理性の自己意識の別称にほかならない。したがって、「法則の意識」が与えられている存在者にとって、「法則そのもの」もまた確実に与えられている。「法則そのもの」を、この意識とは別に演繹する必要は一切ないのである。

第三節 自由の演繹

カントは、客観的実在性が確立された「法則」から、次に「自由」を演繹する。すなわち、法則を媒介として、直接に認識することが不可能だった超越論的自由の存在をついに確認するのである。しかし、法則と自由との関係は、単に法則が自由を認識するための媒介となることに尽きるのではない。自由はその本性からして必然的に法則を生むものと考えられるべきであり、そのことは前節で明らかにした法則と理性との相互関係の中にすでに現れている。カントの論述に沿って、これをいま一度確認してみよう。

周知の通り、法則と自由の相互関係は、『実践理性批判』の序文で明快に述べられている。ここでは、自由は「道徳法則の存在根拠 (ratio essendi)」であり、道徳法則は「自由の認識根拠 (ratio cognoscendi)」であると言われる (cf. VA)。しかし、「存在根拠」と「認識根拠」に関するくわしい論述が見られるのは、実は『新解明』においてである (cf. I391ff.)。そこで為された「存在根拠」と「認識根拠」に関する説明を要約するならば、次のように言えるだろう。

AがBに先行して存在し、Bの存在そのものを生成する根拠となるとき、AはBの「存在根拠」である。したがって、AなしではBはそもそも存在することができない。他方、Cの存在を通じてDの存在が真であることを確かに認識することができるとき、CはDの「認識根拠」とされる。したがって、我々はDの存在そのものを直接に認識することが不可能な場合にも、Cを媒介としてDが確かに存在することを認識することができるのである。

この関係は、自由と法則の間にそのまま当てはまる。自由は純粋な理性の働き（絶対的無制約性）として求められてきたが、このような純粋な理性が存在することは、『純粹理性批判』では「想定」でしかなかった。しかし、『実践理性批判』において、カントはこの純粋な理性の存在を映す法則を確認したのである。前節の後半で明らかにした法則と理性の相互関係によれば、純粋な理性が自らをはじめて何ものかとして意識するとき、その意識された理性の姿が「法則」と呼ばれるのだった。つまり、純粋な理性の働きは必然的に「法則」を与えるのであり、純粋な理性の働きとは理性が自らを「法則」として自覚することにはかならない。自由とはこのような純粋な理性の働きを指すのであるから、自由はその本性上必然的に法則を生み出すことができる。法則が与えられている限り、この法則を与える働きもまた現実的である。すなわち、「自由が現実的であるとは、この（自由という）理念が道徳法則を通じて自らの姿を現すからである」(A23)。このようにして、自由は演繹される。法則が自由の「認識根拠」であるのは、この故である。

さらに、このとき逆に自由が法則の「存在根拠」であることもまた明らかになる。純粋な理性が自らを何ものかとして自覚するときに、その「何ものか」として捉えられた姿が「法則」と呼ばれていたのであるから、純粋な理性の働き（自由）が生じることによって、その像である法則もまた必然的に生じたのである。純粋な理性の働き（自由）がなければ、その像としての法則もまた決して存在しなかつただろう。したがって、自由は法則の「存在根拠」にはかならない。

以上のような法則と自由との関係を具体的に示すために、カントが挙げているのは「偽りの証言をしなければ死刑に

すると脅される」という周知の例である。カントはこの具体例に即して次のように述べる——「〔自分の生命に対する〕愛着に打ち勝つか否かについては、彼はおそらくあえて断言しないだろう。しかし、自分は愛着に打ち勝つことができるといふことを、彼は躊躇なく認めるに違いない。要するに、彼はあることを為すべきであると意識しているがゆえに、それを為すことができる」と判断し、そうして自分自身の内に自由を認識する。もし道徳法則がなければ、この自由は彼には知られないままだったろう」(V30)。

ここには、法則の意識(理性の事実)と、この意識によって映し出される自由との関係が簡潔に示されている。カントがここで言及している「自由」は、法則が命じるところに無条件に従って「為すことができる」という絶対的無制約性である。理性の側から言えば、このような絶対的無制約性は「純粹な理性の原因性」にほかならない。すなわち、自由とは、あらゆる感性的制約から独立に自分の力だけで人間の意志を決定することができる理性の実践的な能力を言うのである。人間にこのような能力が存在することは、法則を介して確実に知られている。人間の中に生じる「為すべし」という絶対的命令の意識が、人間にこのような能力が存在することを教える。それはもはや錯覚や単なる想定ではない現実の能力であり、この無制約的能力こそが人間の自由である。

しかし、このような絶対的無制約性が現実の能力として確かに知られているにもかかわらず、不思議なことにこの能力が実現されることを阻むものがある。なぜならば、人間には、法則に従わない(逸脱)という事態が実際に起こっているからである。序論で述べたように、カントはこのような「逸脱」の可能性を「無能力」として位置づけた。理性がそれだけで人間の意志を決定することができる能力こそが「自由」であり、それができないといふことはまさに無能力以外の何ものでもない。しかし、ここでカントが見出した自由は他のいかなるものにも阻まれない理性の絶対的無制約性であるがゆえに、それを途中で阻む無能力の由来はいかにしても説明することはできない。絶対的に無制約な働きを覆すものなど、決して存在しないはずだからである。

この無能力の由来の不可解さは、カントの自由論の不備を示すものなのだろうか。私はそうは考えない。無能力の由来を何としても把握できないということは、カントの自由論の失敗ではなく、むしろ成功を意味している。人間の自由の本質に照らすならば、無能力の由来を把握できないことは明らかである。最後にこの問題について論じ、無能力の由来について一つの仮説を立ててみよう。

結 論——無能力の由来と最初の自己限定

序論において、私は、法則の発現と法則からの逸脱の可能性（無能力）の発現は同時であること、したがって無能力の由来を考察するための手掛りは法則の発現を示す「純粋な理性の事実」の中にあることを指摘した。さらに、前章ではこの「事実」を「純粋な実践理性の自己意識」として解釈し、そこでの理性と法則との関係を具体的に論じた。その関係によれば、「法則」とは理性が自らを意識するときを生じる理性の「像」であり、理性は法則という自己の像を介してはじめて自分自身を知るのである。純粋な理性が存在するということは、法則が現れるということにはほかならない。「純粋な理性の事実」のこの具体的内実を、カントの自由論全体の脈絡の中へ再び置き直すとき、我々が無能力の由来を把握することがなぜ不可能なのかが明らかになると思われる。

そこで、理性が自らをはじめめて何ものかとして意識するとはそもそもどういう事態であったかに目を向けてみよう。まず、そのような働きの原型は「神の絶対的存在指定」である原初の自己限定に見ることができる。この自己限定は、根拠に基づいた選択ではなかった。神の存在の生成を意味するこの原初の自己限定は、何らかの根拠に基づいて神が自ら自己の存在を選び取る選択ではない。神の存在はいかなる根拠もなく絶対的に無制約に生じる。「神が在る」ということは、絶対的に無制約なこの原初の自己限定の働きを示唆していた。「新解明」で論じられたこのような自己限定の働きは、その形而上学的残滓を払いつつ、理性が自らをはじめめて何ものかとして意識する働きの内に受け継がれている。

ここで「理性の自己意識」から生じるのは「法則」である。人間の自由の本質は、理性が自らを「法則」として自覚すること（これによって、理性が理性として生成すること）の内にある。

さて、このような人間の自由を無みする無能力の由来がもしどこかに存在するとすれば、それはこの「理性の自己意識」において、この意識から免れて「意識されずに残るもの」の内にこそ求められるべきだろう。「法則」とはまさに「理性の像」なのであるから、このような法則に従うことを阻み、それからの逸脱を生ぜしめるものの源泉は、法則が生れる場所すなわち「理性の自己意識」において、「理性の像」としては映らなかつた何ものかに求めるよりほかはないと思われる。「意識されるもの」がすべて「法則」となる一方で、理性が自らを「法則」として自覚する働きから免れて残るもの、「法則」として映らずに残るものが存在し、それが法則を通じて人間の意志を決定しようとする理性の働きを阻む「無能力」の源となるはずである。

しかし、ここに決定的なパラドックスがある。この「理性の自己意識」において「意識されずに残るもの」など存在しない。この意識から免れて「意識されずに残るもの」など存在しないからこそ、無能力の由来を尋ねることはまったく不可能なのである。カントが無能力の由来を把握できなかったのは、彼が法則の発現の現場であるこのような「理性の自己意識」の意味を的確に捉えていたからにはかならない。

しかし、この「理性の自己意識」において、なぜ「意識されずに残るもの」は存在しないのか。カントが捉えていた「理性の自己意識」の意味とは、結局何なのか。この「理性の自己意識」は、すでにもう何ものかに成っている理性が新たに自分を意識し直す働きではなく、繰り返し述べるように、この意識においてはじめて理性が何ものかと成る働きである。すなわち、「神の存在の生成」との比較で言うならば、それは「理性の存在の生成」とでも言うべき働きであり、ここにおいて「理性が自らを意識すること」と「理性が理性として生成すること」とは一つである。したがって、ここで「自己を意識する働き」として把握されているのは、それまでは「何ものでもなかつたもの」がはじめて形を成

し、自己を何ものかとして把握する生成の働きにはかならない。理性はこの「自己意識」によって理性となったのである、この「自己意識」の働き以前にはまさに何もなかった。他のあらゆるものの根拠となりつつ、それ自身はいかなる根拠もなく存在するものの「生成」の背後には何も存在しない。「神の存在の生成」の根拠を語ることができないのとまったく同じように、そこには何もなかったのである。後にこの問題を『人間の自由の本質』において積極的に論じたシェリングの比喩を借りるならば、それは光を当てて見ようとすると、すぐに隠れる闇のようなものである。⁽¹⁰⁾「闇」はまだ何ものでもない。したがって、そこに「意識されずに残るもの」を把握しようとしても、それは不可能である。我々がそこに何を捉えようとしても、その試みは正當に阻まれるだろう。

しかし、逆にいうならば、この最初の形のない「闇」こそが一切の形あるものの母であり、この「闇」からすべての形あるものが生れる。形のある何かが現れるということは、この「闇」が隠れるということと表裏一体であるが、しかしそうであるからといって「闇」は消えてなくなるわけではない。何かが生あるものとして見えているということは、そこに常に光と対比される「闇」があることを暗示しているからである。全き光だけならば、我々は何も何もそこに見ることはできないだろう。

カントが「理性の事実」によって示した法則（理性）の生成の背後には、その生成と表裏一体に、そこに「像」としては映らなかつた何かがあるはずである。しかし、以上に見たように、その何かは非常にパラドキシカルに「ない」としか言いようのないような在り方で「ある」のであって、我々はそれに届く人間の言葉を持たない。⁽¹¹⁾カントが「無能力」と呼んだ法則からの逸脱の可能性は、この『ない』としか言いようのない在り方で『ある』ものに起源を持つのであって、「悪の根拠は把握できない」というカントの告白は、彼の自由論の不備ではなく、むしろ逆に彼がこの起源に正しく肉迫していたことを示していると思われる。

注

カントのテキストからの引用はアカデミー版に従った。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。ただし『純粹理性批判』からの引用は一七八七年の第二版に従い、頁数の前に(B)と記した。また、引用文中の()は引用者による補足、……は引用者による省略である。原文における強調は全て省略した。なお、『新解明』からの引用については、理想社『カント全集』第二巻(山下正男訳、及び岩波書店『カント全集』第二巻(山本道雄訳)を参照した。

(1) 『道徳の形而上学の基礎づけ』(一七八五)のこの箇所では、正確には「自由が無法的であるとすると、自由な意志はありえないもの(Unding)になってしまう」という趣旨の内容が述べられている(cf. IV446)。しかし、前後の文脈からして、カントはここで「無法的な自由」をありえないものと見なしていたと言ってよいだろう。一見、人間には法則に囚われずランダムに行為を選択できる「無差別の自由」や「無法的自由」があるように思われるが、カントはそれを前批判期においてすでに批判しており(cf. I401ff)。その後も繰り返し否定した(IV35, 50, 226)。無法的自由は、カントにとって「盲目」(Blindheit)でしかない。自由は「法則」という第二の観点が見出される背景には、無法則性に対するこのようなカントの一貫した姿勢が存在する。

したがって、小論では、「法則からの逸脱」の可能性の由来を無法的自由に求める立場(矢島羊吉『増補カントにおける自由の概念』福村出版、一九七四年を参照)は取らない。むしろ、第三章で考察するような「純粹な理性の事実」における「法則」と「理性」との関係の中にこそ、「法則からの逸脱」の可能性を論じるための糸口が現れると考えたい。

(2) 理性が露呈する「無能力」の問題は、すでに「純粹理性批判」で「理性の怠慢」(BS83)と呼ばれ、「単なる理性の限界内における宗教」では「選択意志の無能(Untüchtigkeit)」(VI29)あるいは「我々の選択意志が……うまく働かなくなること(Verstimmung)」(VI43)とも述べられている。

(3) カントは、『単なる理性の限界内における宗教』において、このような無能力(法則からの逸脱)の根拠を「我々には究めがたう」(VI43)、「理解できないこと」(VI43)と告白している。小論の最後で論じるように、私はこれらのカントの言葉を彼の自由論の失敗と見なすのではなく、むしろ成功を意味するものとして解釈する。

しかし、その際、小論では「単なる理性の限界内における宗教」の内容には踏み込まず、むしろカントが人間の自由概念を確立した『実践理性批判』までの論述に基づいて考察を進める。なぜならば、『単なる理性の限界内における宗教』においても、カントはそれ以前の彼の自由に関する考察を覆すのではなく、むしろ徹底的にその枠内で「根源悪」の問題を追究しているからであ

る。そうであるとするれば、注(2)でも述べたように、無能力(法則からの逸脱)の由来が把握困難であることの手掛りは、『実践理性批判』において確立される彼の自由論の中にこそ見出されるはずである。

(4) Cf. Lewis White Beck, *A commentary on Kant's critique of practical reason*, Chicago and London, 1960, p. 179.

(5) Cf. Beck, op. cit., p. 167.

(6) Cf. Beck, op. cit., p. 168.

(7) ヘックは、カントがこの考えを暗に示してはいるがまったく展開していかないこと、しかしこの考えが「純粋な理性の事実」に対するヘック自身の解釈の重要な手掛りになることを指摘している(Cf. Beck, op. cit., p. 168)。また、「純粋な理性の事実」をめぐるヘックの分析に基づきつつ、道徳法則の意識を「純粹実践理性の自己意識」と捉える詳細な論考としては以下のものがある。

新田孝彦『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会、一九九三年、二八二頁以下。

(8) Beck, op. cit., p. 169.

(9) Beck, op. cit., p. 170.

(10) Cf. F. W. J. Schelling, *F. W. J. Schellings gesammelte Werke*, Hrsg. von K.F.A.Schelling, 1856-61, Stuttgart und Augsburg, Bd. 7, S. 358.

(11) シュリンクの「潜勢(Potenz)」と「現勢(Actus)」とを区別するのではない、という言い方は、またたきのような在り方を指しつづけると思わされる(Cf. Schelling, op. cit., S. 358, 390)。

(筆者 わきどか・まや 大阪外国語大学非常勤講師／宗教学)

belief in the reality of things (=strongly entrenched superstition in human mind). His radical theory of perception supports his fundamental understanding of art because he repeatedly insists that the existence of art has no direct relation to things as real beings, but to their 'appearances' ('Scheinen' or 'Erscheinen'), which are already emancipated from the real being. Furthermore, his theory of perception can play an important role in the theories of art and art history today. They are bounded by the cognitive psychology as before, which is not entirely free from the belief in the being of real things. It seems to me that this fixed belief may be a stumbling block to all sciences.

Freiheit und Gesetz
am Leitfaden der kantischen Morallehre
by

Maya WAKISAKA
Part-time lecturer
Osaka University of Foreign Studies

Kant behandelt die menschliche Freiheit aus den zwei Gesichtspunkten, das heißt der absoluten Unbedingtheit und dem moralischen Gesetz.

Erstens muß die Freiheit die absolute Unbedingtheit besagen. Kant untersucht die menschliche Freiheit als die absolute Spontaneität, die keine vorhergehende Ursache hat. Er betrachtet diese Spontaneität als das reine praktische Vermögen der menschlichen Vernunft. Daher wird die Freiheit das Vermögen der Vernunft genannt, den Willen des Menschen unabhängig von allen Bedingungen für sich selbst zu bestimmen.

Zweitens ist die menschliche Freiheit mit dem moralischen Gesetz notwendig verbunden. Dieses Gesetz verkörpert die vorhergehende absolute Spontaneität. Die Freiheit offenbart sich durchs moralische Gesetz. Also ist die menschliche Freiheit nichts anderes als das Vermögen der Vernunft, den Willen durch das aus ihr selbst erzeugte Gesetz für sich selbst zu bestimmen.

Aus dem Vorhergehenden sagt Kant natürlich folgendes—"Die Freiheit in Beziehung auf die innere Gesetzgebung der Vernunft ist eigentlich allein ein Vermögen ; die Möglichkeit, von dieser abzuweichen, ein Unvermögen."

Aber hier gibt es eins von den schwierigen Problemen der Freiheitslehre Kants. Was ist der Ursprung dieses Unvermögens ? Woher stammt die Möglichkeit, von

dem Gesetz abzuweichen ?

Ich möchte den Anhalt zu diesem Problem in “einem Faktum der reinen Vernunft” finden, das das Hervortreten des Gesetzes besagt. Diese Abhandlung interpretiert dieses Faktum als das Selbstbewußtsein der reinen Vernunft. Nach dieser Interpretation bedeutet das Gesetz dasjenige Bild der Vernunft, das erst dann entsteht, wenn die Vernunft ihrer selbst inne wird. Erst durch dieses Gesetz, d.i. ihr Bild, erkennt sie das, was sie ist. Erst durch dieses Selbstbewußtsein vermittelt des Gesetzes wird sie zu sich selbst. Die Abweichung von dem Gesetz muß ihre Wurzeln in diesem Werden der Vernunft haben. Auf Grund dieser Interpretation zeige ich zum Schluß, was das Rätsel des Ursprungs der Abweichung von dem Gesetz bedeuten soll.

The Logic of the Indeterminable Relations between the Social and the Personal

On the Passage from Disciplinary Society
to the Society of Control

by

Akihiro NOMURA

Research Student of Sociology
Graduate School of Letters
Kyoto University

According to sociological perspective, the person has generally been considered as a “social-being”, whose recognition and practices have been always-already regulated by the social conditions. This perspective was emphasized by the spread of structuralism which persuasively discusses the de-centering of the subject. The implications of structural determinism, however, have been opposed by the attempt to theorize the return of the subjectivity.

The leading sociologists of this critical perspective, Pierre Bourdieu and Anthony Giddens reconsidered the concept of the structure, and put forward the interdependent relationship between the structure and the subject. There are not a few different points between the two theorists, but Bourdieu and Giddens take up a common theoretical position under which the subject is not to simplify as the subjugated but is regarded as the agency with a certain activity. Their social theories don't accept the static relationship between the structure and the subject