

現象世界に必然偶然と自由とがある その5

「蝶の雑記帳 139」の5

2.4 自由と世界の出来事の根拠とされる理念

Ⅲ.3 「普遍的自然必然性と結合された自由という宇宙論的理念の解明」

(先に述べたように) 出だして「便宜のため先験的問題の解決のあらましを述べた」ことを書いて、「理性がこの問題を解決するときに用いたいくつかの要因に分離して、それを別々に考察しよう」と、この細項目Ⅲ.3の目的を示している。すぐあとに、「ここで本来重要なのは実にこれらの要因なのである」と記されている。その各論の記述は長く、詳細に追跡するのはわたしにとって過大な仕事で困難でもあるが、大事だからできる限りのことはやってみよう。便宜のために、 $\alpha \cdot \beta \cdot \gamma \cdot \delta$ の四つに分けて考える。そのとき、この細項目Ⅲ.3の表題にある「自然必然性」という言葉が示すように、第Ⅲ項が「力学的-先験的理念の解決」に関する議論だということを念頭に置いておかななくてはならない。

Ⅲ.3 α カントの言う「自由」を考慮に入れない場合
最初に自然法則とはどういうものかが述べられる。

(L1) —— およそ自然法則とは次のようなものである。生起する一切のものはいずれも原因を有する⁽¹⁾、この原因

の原因性—即ち結果を生ぜしめるところの作用は、時間的に結果よりも前にあり、また結果は発生したものである⁽ⁱⁱ⁾から、この原因性はこれまでずっと存在し続けてきたのではなくて、必ず生起したに違いない⁽ⁱⁱⁱ⁾、従ってその原因はまた諸他の現象のうちにあり、これらの現象によって規定せられる^(iv)のである、それだから、一切の出来事は、自然秩序において経験的に規定されている^(v)。これが則ち自然法則である。現象は、かかる自然法則によって初めて自然と成りまた経験の対象足り得る。なおこの法則は悟性の法則である^(vi)。そしてこの悟性法則に反したり、あるいはただ一つの現象をもこの法則から除外することは許されない^(vii)。もしそのようなことをすれば、我々はこの現象を一切の可能的経験から締め出し、可能的経験の一切の対象から区別して単なる思惟物—つまり頭のなかででっちあげた幻像にしてしまう^(viii)からである。——

(L1)には次の段落(L2)が続く。ところがカントは、文章(L2)を切れ目なく一つの段落とする。しかし文脈上、文章(L2)は三つに分けることができる、と思う。ここのIII.3 α では、その1段目(L2-1)だけを示そう。

(L2-1)——しかしたとえ我々がかかる場合に、原因の条件を求めていくら背進してみてもけっきょく絶対的全体性を決して許さない^(ix)ような原因の連鎖[系列]しか存在しないように見えるにせよ、我々がかかる懸念にかかざらう必要はない^(x)。このような懸念は、理性が現象の系列に

において無条件者に達しようとして陥ったところのアンチノミーに対する一般的判定においてすでに除かれているからである。

(L1)の文章(i)～(v)は、「自然法則」というものを実に明解に説明しているように思える。科学時代の今日、これに敢えて異を唱える人はいないだろう。しかもカントは、(viii)で、この自然法則に反したりすれば、人間が向き合っている対象を経験的に認識することが疎外され、対象を、頭のなかでつくりあげた思惟物にしてしまう、とまで言っている。

しかし、(L2-1)の(vi)と(vii)は、「原因の条件を求めていくら背進しても、原因の連鎖が窮極において絶対的全体性をもつところまで至ることは許されない。そのような無条件者に達しようとする要求は、理性が求めるのだが、アンチノミーに陥れる。だから、絶対的全体性に至ることができないことに懸念を抱く必要はない」と言っている。

ここまで読んで、わたしは次のように考える。

⑨ 悟性は自然現象を完結したものとして完全に認識する力をもたない、悟性が理解可能な「現象」は有限である、と認めるほかない。つまり、人間が対象を経験可能な「現象」として理解しようとするとき、「物自体」という言葉が要求するようなモノとコトの完全な把握はできないし、かかずらう必要はないのである。

⑨´ 一般に使われている「自然法則」という言葉は、理性が要請する理想(理念)を表現しているのであって、その実態は「悟性の法則」であり、限界のある規則と考えなければならない。

一般に「自然法則」という言葉を使う場合、自然科学者を含めて、⑨・⑨´の有限性を忘れがちである。しかし、このことはとても重要である。あとの議論でまた問題としよう。⑨・⑨´をこのように了解すれば、つまり、「物自体」という言葉をカッコに入れて、「現象」という言葉をカントが規定する窮屈な意味から解き放ち、理念としての「自然法則」を有限な「悟性の法則」にもどして解すれば、まったく人間の健全な常識に近づく、とわたしは思う。その場合にも、自然の出来事を、カントが(L1)・(L2-1)で述べている以上に適確に言い表わすことはできないと思えるほどである。賢者が「この世界で起きることはこの世界で始末がつく」と言うのを聞いているような気がする。

III.3β カントは別格の「自由」を導入する

文章(L2)のうち上に示した(L2-1)に続くのは、次の(L2-2)と(L2-3)である。

(L2-2) もし我々が先験的実在論のごまかしに追随したら自然も自由も共に一掃せられて何も残らないことになる。

(L2-3) すると問題はけっきょく次の一事に帰する、――

もし我々が一切の出来事の系列において自然必然だけを認めるとしたら、それでもなおかつ同一の出来事を、一方では自然の単なる結果であるとし、また他方では自由による結果と見なすことができるのか、それともこれら二種の原因性は真っ向から矛盾し対立するものであるのか、という問題である。――

二段目(L2-2)前半の条件節は、絶対的全体性に至って無条件者に達しようとする要求を「先験的实在論のごまかし」と呼んで否定の態度を示す。ところがその複文は、仮に先験的实在論に追従したらという条件節に続き、「自然と自由が共に一掃されてしまう」という主文節を置く。この文の主旨が何なのかわたしにはよく判らない。先験的实在論に追従すると、限界があるけれども悟性が認識できる範囲の「自然」が見失われる、と言っているのだろうか。仮にそうだとすると、もう一つの「自由」が見失われるという論拠は何も述べられていない。「自然」に「自由」を対置して採りあげる根拠は、この項以前の議論に基づいていると考えるしかない。

ともかく、

- ⑩ カントは、「自然」に対置して「自由」を立て、「現象界」に自由を含む「理念の領野」を接合して拡張された問題空間で考えようとするから、⑨・⑨'にはなかった理路が開かれるのである。そして、三段目(L2-3)で、
「同一の出来事を、一方では自然の単なる結果であると

し、また他方では自由による結果と見なすことができるのか、それともこれら二種の原因性は真っ向から矛盾し対立するものであるのか、という問い」が提起できるのである。

そうやって、その新しい問いへの道が開かれる。

その問題へ移る前に一つの段落が置かれているが、それを引用するのは省略しよう。その文章は、おおよそ(L1)・(L2-1)と同じ趣旨のことを言っている。そこで現象の因果関係と「自然の原因性」についてもう一度確認するのは、(L2-2)→(L2-3)の延長上で、「自然の原因性」に對置できると考える別の異質な原因性を提出するための備えなのだろう。

Ⅲ.3γ 「經驗的因果性」と「非經驗的原因性」の對置

上のような準備をしたあと、「自由」の導入によって提起された(L2-3)の問いかけは、岩波文庫版の 216 ページの中ほどの段落で、原因性についての次のような提言へ発展させられる。

(M)——しかし結果が現象であれば、その結果を生ぜしめるところの原因の原因性は必ず經驗的原因でなければならない、ということは果たして必然的であろうか。現象における結果は必ず經驗的因果性の法則に従ってこの結果を生ぜしめた原因と結合していなければならないにせよ、しかしその經驗的因果性そのものは、一方では自然原因との関連をいささかも中斷することなしに、他方では非

経験的な原因性、即ち可想的原因性の結果であるということが可能ではあるまいか^(xi)。…そうすればこの原因は、根源的作用である限り現象ではなくて、可想的なものである^(xii)。しかしこの可想的原因も、自然の連鎖としては、やはり感覚界に属せねばならない^(xiii)。——

(L2-3)では、出来事は「自然の結果」としてだけでなく「自由による結果」として起きるえるのではないかという問いかけだったものが、この(M)では、次のような考え方に整理される。すなわち、現象における「経験的因果性」は二重性をもち、一方では、自然の原因-結果の関係として現われるのだが、他方で、その結果は「可想的原因性(非経験的な原因性)」からもたらされるのでもある、そして、可想的原因性は自然の原因-結果の関連に抵触しない、と。さらに(M)の文章で用いられている語句を分析すると、「自然の原因性(原因-結果の関係)」が(L2-3)で「自然の結果」と呼ばれていた事柄に対応し、「可想的原因性」が(L2-3)で「自由による結果」と呼ばれていた事柄に対応することは明らかである。だから、「自由」が、「現象ではない根源的作用」に当たり、「可想的原因」であるということになる。

しかも、(M)の最後には、「可想的原因も、自然の連鎖においては感覚界に属せねばならない」という文がある。「自由」の翼を得たカントは、

- ⑪ 「自由」に根拠がある「可想的原因」は「自然」という感覚界と不即不離でなければならない、したがって、

いったん構成した認識理論の枠組みを「自由の領野」へ
膨張させることができる、
と主張しているように見える。

III.3 δ 拡張された問題空間での実践理性

たいへん困難な道へ向かうカントは難渋しているように
思える。このあとには、…だろう、…だろうか、…あるまい
か、などの推定や問いかけや希望的推測などの言葉をくりか
えしながら、さまざまに論じる弁証が続く。問いかけあるい
は要請として始まった議論はしだいに上昇して、やがて岩波
文庫版 218 ページの中ほどにくと、段落を区切ることもな
く、論述は転調して力強い文章になって行く。文章の途中に、
以下のような言明が出てくる。

(N1)——人間は自分自身を感官に依るばかりではなく、ま
た純粋な統覚によっても認識する。しかも感官の印象と
はみなし得ないような行為や内的規定において自己を認
識するのである。要するに人間は、一方では確かに現象的
存在であるが、しかしまた他方では一すなわち或る種の
能力に関しては、まったく可想的な対象である。かかる対
象としての人間の行為は決して感性の受容性に帰せられ
得ないからである。われわれはこのような能力を悟性お
よび理性と名づける、とりわけ理性は、経験的条件を付せ
られる一切の力から区別される。そしてこの区別はまっ
たく独自でありかつきわめて顕著である。理性は、その可

能の対象を理念に従ってのみ考察し、また悟性を理念に従って規定するからである。そうしてから悟性は、みずからの（これまた純粋な）概念を経験的に使用するのである。

この(N1)では、感官の対象とは見なせない可想的对象としての人間の行為や内的なものを認識することができる「統覚」が導入される。常識人としてわたしは、自己を省みて曲がりなりにもそのような認識能力があるように思う。カントは、その働きを、単なる感覚以上の「覚」として、「意識」のような日常語ではなく「統覚」と呼ぶ（翻訳者篠田英雄の語感によるのかもしれないが、意識や意志よりも認識者の能力という感じが出ていると思う）。わたしなりに言葉を足して表現すれば、統覚の働きのもとで、感性・悟性による（感官を用いる認識の対象の）認識の先に、悟性の獲得した概念を運用する能力である「理性」が（概念化された）対象をさらに考察して、感性と悟性によって達した認識を（必ずしも経験的条件に束縛されない）「理念」にまで高めて、その理念がひるがえって悟性を規定する、ということになるだろうか。「統覚」とは悟性と理性の統合的な運用、と言えるだろう。第一分析論ではそれほど明確にされていなかった悟性と理性の関連と役割が、この第二部弁証論で明らかにされている、と言える。「統覚」という概念は人間にとって否定できないほど現実的で重要だ、とわたしも思う。

しかし、人間の「自由」を最重要だと考えるカントは、

⑫ 第一部先験的分析論で構築した認識理論の枠を踏み出て、認識理論にあった感性・悟性が依拠する経験的条件に縛られない可想的な地平を切り開く。そうして、理性は、悟性に依拠する認識理論を変更することなくその枠外に出て、対象を可想的な地平（領野）においても把握することが可能である、その地平から根拠を得て「実践理性」は自由に働くことができる、と考える。すなわち理性は、対象を、感覚界（現象界）において自然法則に従う事物事象として認識するだけでなく、可想的領野においても意味をもつものとして（言わば二重に）把握するのである。その上で実践理性は、現象界の対象に働きかけて（自然的原因性とは別種の）可想的原因性を与えることができ、自然の因果関係に従いながら、人間の生き方に意味を付与する結果をもたらすことができる、

と考えようとする。そのようにしてカントは、認識理論の上に、（必要不可欠と考える）可想的領野を架設した哲学を提唱する。

続いて、その哲学で、実践理性が実践的[道徳的]な事柄をどのように考えるかのあらましが述べられる。

(N2)——この[実践]理性が、原因性を有するということ、——少なくとも我々はこの理性についてかかるものを思

いみるということは、道徳的命令の方式即ち命法にかんがみて明白である。道徳的命法は、我々があらゆる実践的〔道徳的〕な事柄において、決意し実行する力に規則として課するところのものである。『べし』の表現する必然性と、根拠との結びつきとは、全自然のなかでもほかには決して現われてこないような種類のものである。悟性が自然について認識し得るのは、何が存在しているか、何が存在していたか、何が存在するだろうか、ということだけだからである。……。

この『べし』は、或る可能的行為を表示するものであり、その行為の根拠は純粋な概念にほかならない。これに反して単なる自然的行為の根拠は、常に現象でなければならない。ところでこの『べし』がかかる可能的行為に向けられている場合にも、この行為は同時に自然的条件に従って可能でなければならない。しかしかかる自然的条件は、意志そのものを規定することにはあずからない。自然的条件が関係するのは、この意志規定によって現象において生じた行為と結果だけである。……

理性は、まったく自発的に理念に従って独自の秩序を形成しこの秩序のなかへ経験的条件を適合せしめるのである。また理性は、生起しなかった行為、或いはおそらく生起しないであろうと思われる行為をも、理念に従えば生起すべきであると言明する。……。――

上の文章で「……」としたところには、もっとさまざまなこ

とが言われているけれども、省略した。

(N2)の文章では、「べし」と命じる理性は原因性を有する、とされる。ただし、その必然性と根拠との結びつきは自然のなかに決して現われない種類のものだとなされ、何が存在するかを究明しようとする悟性が認識する現象とは異なる、と宣言される。「べし」が表示する可能的行為の根拠は純粹な概念で、自然的行為の根拠が現象のうちにあるのとは異なるとされ、また自然的条件は意志を規定することにあずからないとされているから、この可能的行為は現象として現われる自然的行為とは異質なものと考えられているのだ。それでいて、自然的条件は意志決定によって生じた行為と結果には関係するとされる。実践理性の原因性は、自然における原因と結果の関係および原因を結果に導く事象つまり自然現象にかかわらない全く異質なものとされている。先験的分析論で組み立てられた認識理論にはない、質的に異なる新たな原因性が導入されたのである。

この(N2)の文章には⑫に要約したことを補足することが述べられている。重要な言葉だけでも書きとめておこう。

⑫　　カントが実践理性において重要視するのは、人間の「自由」な意志に基づく「自発的な行為」である。それも、「べし」という言葉で表現される理念の命じる行為である。

この『純粹理性批判』では道徳的命法という言葉しか現わ

れないが、カントが言いたいのは、のちの『実践理性批判』で定言命法として表現される道徳法則のことだろう。

Ⅲ.3 後半

長い細項目Ⅲ.3は、220ページの段落「我々はここでいったん立ちどまって…」から、さらに詳細な考察を展開する。ここにはカントの哲学理論の精緻さに加えて深い人間理解が現われている。わたしがそれを了解するのは容易ではないが、やってみるほかない。誤解の生じる危険があるが、ページが長くなるのを避けるために、ここまでのようにカントのものと文章を引用することはせずに、大事だと考えることをわたしなりの言葉で要約していこう。

Ⅲ.3 ε 自然秩序と類を異にする原因性の所在

ここまでの議論は、「理性が原因性を持ち」、現象に影響力をもつとする考え方に立っている。そうすると、「一様な結果をもたらす規則」に従うかぎりで「理性は経験的性格を示さざるを得なくなる」。しかしカントは、結果の一様性を画一的にとらえているのではない。「生じる結果は、その都度これらの結果に伴うところの、そしてまた幾分は制限的であるところの条件がそれぞれ異なるに応じて、さまざまな形をとって現われる」と言って、現象において、原因から結果がもたらされるとき条件（仏教で言う縁）がからんで結果の多様性が生じることを見逃さない。

だから、理性に関連させて原因が結果に至る現象を観察すれば、「何びとの意志といえども、経験的性格をもつ」、と
言うことができる。というのは、観察から「理性の規則と言
えるものを見出すことができ」、「われわれはその規則に従
って理性根拠を推察することができ」、「行為を吟味して」、
「意志の主観的原理を批判(的に推理)することができる」。
「その経験的性格は(結果に対する)当人の原因性」と言え
る。そうすると、「現象界における人間の一切の行為は、彼
の経験的性格と自然の秩序に従って共に作用するところの
諸他の自然原因とによって規定されているわけである」。

ここでカントは、意志や行為という言葉を用いて人間を考
えて、

⑬ 人間(理性)が引き起こす現象に、自然の原因-結
果の関係だけでなく、人間理性が原因となってもたらさ
れる結果の多様性を見ている、

とすることができるだろう。ここにはカントの深い洞察があ
ると思う。わたしは、この段落を読みながら人格という言葉
を思い浮かべて考えた。カントの言う「現象」の限界内でも、
人間(理性)は自然の因果律に意味を付与することのできる
“原因性”をもつ、と。

しかしカントはそこに留まることができない。「もし我々
が、彼の意志の一切の現象を徹底的に究明し得るとしたら、
我々は彼のどんな行為でも確実に予言し得るだろうし、また

彼の行為を、その行為よりも前にある条件から生じたところの必然的結果として認識し得るであろう」と考える。この考えは、一般に受けとめられている「必然性が世界を貫いている」というスピノザの考えにつながるのかもしれない。しかしわたしは、こういう考えは「必然」という概念についての古典的論法に依拠するからだ、と思う。

そのような考え方をすれば、「(人間理性の)経験的性格に関しては自由なるものは存しない」ということになってしまい、「もし我々が人間を(現象内で)観察するだけにとどまり、また人間学におけるように人間の行為に関してその動因を自然学的に究明しようとするならば、我々はこの経験的性格を目安とする人間を考察するよりほかに途がなくなる」、とカントは判断する。すなわち、「現象」内にとどまり、古典的論法で「必然性」をとらえれば、そこに「自由」を見出すことはできない、と。

ところで、カントの哲学は、「現象」はモノの根底もしくは背後にある「物自体」とは異なるとする。だから、自由を求めるとすれば、理念が想定する「物自体」に向かわざるをえない。向かうところは、理性が概念の操作によって産み出す理念の空間、先に言った「理念の領野」である。その「理念の領野」についての考察が続く段落である。

カントは、「我々が、(行為を現象として見るのではなく)、同じ行為を実践理性がみずから産出する原因として見るな

らば、我々はここに（自然の経過に従って生起し、また自然経過の経験的根拠に従って生起する）自然秩序とはまったく類を異にする規則と秩序を見出す」、という主旨のことを言う。その一連の文章は、理性の原因性が、現象内で経験的に観察される自然の原因性とは異なることを言っている。つまり、理性の原因性は、現象の外の理念の領野にある根拠だ、という意味合いを含んでいる。

この論証を支えているのはカントの人間の現実を受けとめる態度だ、とわたしは思う。カントは言う、「我々は、理性の理念が、現象としての人間の行為に関して原因性たる実を示したこと、またかかる行為を規定したものが、経験的原因ではなくてまったく理性的根拠であったからこそ、この行為が生じたものであることを、しばしば見知しているしまた少なくとも見知すると信じているのである」。

わたしは、カントの「（実践）理性が人間の行為の原因性となる」とする表明を、のちに述べるわたしの考え方でも部分的に受けいれることができる、と思う。

Ⅲ.3と 理性の作用は「自由」と言えるか

「理性が現象に関して原因性をもつ」とすると、「理性は経験的（に観察できる）性格をもつのに、それでもなお理性の作用は自由である」と言えるかが、次の問いである。

カントは、「その経験的性格そのものがまた可想的性格（思惟様式）によって規定される」と考えるのだが、「我々はこ

の可想的性格なるものを知っているのではなく、かかる思惟様式を現象によって指示し得るだけである」とする。それは、
 「現象だけが感覚様式（経験的性格）を直接に認識させるものだから」である。すると、「たとえ行為が、その原因としての思惟様式に帰せられるにしても、この行為は経験的法則に従ってかかる原因から生じるわけではない。換言すれば、かかる場合にこの行為よりも前にあるのは、純粹理性の条件ではなくて、純粹理性が内観の現象において生ぜしめた結果に過ぎない」。しかも、「純然たる可想的能力としての純粹理性は、時間形式にも、従ってまた時間継起の条件にも従うものではない。可想的性格としての理性の[無時間的]原因性は、継起するものでもなければまた或る時点に初めて結果を生ぜしめるものでもない」。そうすると、「理性に由来する条件は、感性的なものではなく、みずから始まることはない」から、我々は、「もし理性が現象に関して原因性をもち得るならば、理性は一つの能力であり、これによって結果の経験的系列の感性的条件が始まるのである」、と言ってよいことになる。こうして、「我々が、どんな経験的系列においても見当たらなかったこと、即ち出来事の継起的系列の条件そのものは、経験的に無条件的であり得るということをここに見出すわけである。この場合にかかる条件は経験の系列のそと[の可想的なもののうち]にあり、従ってまた感性的条件や先行する原因による時間的規定などに従うものではない」、と言える。

ここの抽象的な論証をわたしは納得して理解することができない。とりあえず、感嘆して聴いておこう。しかし、本論考の表題が含んでいるわたしの考え方においては、次のように言うべきだ、と考える。

⑭ 人間理性の思惟が行為として現われて現象界の出来事に或る条件を付加するとき、その付加条件は、感性によって観察できる自然の事物の法則に従う継起的な事象に対し、そこまでの事象の系列の慣性的動きの方向を変化させる作用を及ぼす。しかしそれでも、その後の出来事は法則に外れることなく生起する。その際、自然現象では、出来事は法則だけによって決定されるのではなく、法則に則って生起する出来事は与えられた条件に依存してさまざまな経過をたどり、生じる結果も多様であることを考慮しなければならない。しかも、出来事を条件づける条件は、もともと自然総体においてきわめて多様であり、（自然の内部にいる）人間の理性に基づく行為が付加する条件は、自然総体にある条件の一部にすぎない——と。

こう考えると、

⑭' カントの言う「理性のもつ自由」を自然総体のなかで承認することができるだろう。ただし、⑭のように考えることは、「物自体」をもち出すまでもなく、すでに現象界において「理性のもつ自由」がある、と承認することである。もっと言えば、「自由」を確保するため

に、「現象」の背後に「物自体」があると考えer必要がない、現象界の外に「理念の領野」を架設する必要もない、
ということである。しかし、カントの説くことを聴いているこの節で先走るのは控えよう。⑭・⑭' の考え方はのちの節で改めて提起する。

Ⅲ.3 η 「自由」についてのカントの省察

なんとか「自由」を定立しようとするカントの理論的考察は以上で終わって、この項目Ⅲの末尾には、昇りつめて至った「自由」の概念についての省察が置かれている。ここには、「自由」という理念に関して人間の現実と理想を思索して、カントの深い人間理解がまた現われる。

現象界における現実の人間を見つめ、もう一度、「理性による原因が別の関係においては現象の系列に属すること」を確認して、「人間そのものは現象である」と宣言される。ここでは、「人間の意志は経験的性格を有する、この性格が彼の一切の（経験的）原因なのである。およそ人間にかかる経験的性格に従って提示する条件にして、自然的結果の系列に含まれざるはなく、またこの系列の法則に従わざるを得ない。この法則によれば、時間において生起するところのものの経験的に無条件な原因性は存しない。従って与えられた行為である限り、およそ行為は（かかる行為は現象としてしか感知され得ないから）絶対的に自ら始まるということとはあり得な

い」。これをカント流の諦観^{たいかん}と呼ぶことができるだろう。

しかしカントは言う。「理性自身は現象ではない。従ってまた感性のいかなる条件にも従うものでないから、理性においては、その原因性に関してすら、時間的継起は生じ得ない、またかかる時間的継起に従って規定するところの自然の力学的法則は、理性には適用され得ない」。他方で、「理性は、意志の一切の行為の常住不変な条件であり、人間はこの条件のもとで現象として現われるのである。およそいかなる行為も、人間の経験的性格においては、その行為が生じるよりも先に前もって規定されているのである。経験的性格は、可想的性格の感性的図式なのである。ところが可想的性格については前もってとか後からというようなことは言い得ない。だから、およそ行為は、その人の行為が諸他の現象と共にあるところの時間関係を度外視すれば、純粋理性の可想的性格が直接に生ぜしめた結果であるとするほかない、したがってかかる行為は自由であり、時間的にその行為よりも前にある外的或いは内的根拠によって、自然原因の連鎖のなかで力学的に規定されることはない」。それだから「我々は理性のかかる自由を、消極的には経験的条件に無関係であると見なし得るのみならず、また積極的にも出来事の系列をみずから始める能力と名づけることができる」。(わたしには、この省察が、「理念の領野の可想的なもの」という考え方さえ放棄すれば、情理を尽くしたものになると思える)。

従って、「理性そのものにおいては何もかも始まらないが、しかし理性は、一切の意志的行為の無条件的な条件として、時間的に自分よりも前に条件のあることを許さない」のである。つまり、理性の生ぜしめた結果は、現象の系列において始まるが、しかしかかる結果は現象の系列の第一の始まりとなりえない」、とカントは考えようとする。

この考え方でも、理性がみずから意志してなした行為は、現象の系列に参入して出来事に新たな様相を引き起こすと考えざるをえない、と思う。それをカントは、「実践理性の統整的な能力」と見るのだろう、その理性能力の働き方を「理性の統整的原理」と呼ぶ。

その原理が、人が悪意のある嘘をつく事例で説明される。人は、「その行為を非難するとき、彼の行為がいろいろな事情によって規定されていると思いはするものの、それにも拘わらず行為者自身を非難する」。カントは、われわれが行為者に対してそのように非難するのは、理性を行為の原因と見なしているからだ、と考える。つまり、われわれは、「一切の経験的条件にかかわりなく、彼の所業を実際とは異なって規定し得たしまた規定すべきであった」と見なすのである。カントはそれを「理性の法則」というような言葉で表現する。この説明は、人が「理性の原因性はかくあるべきであった」と考えていることを納得させる。つまりわれわれは、「理性は、現象を自然法則に従って必然的に規定する感性的条件の

系列に属さない」、と考えているのだ。そこに、「彼はいま嘘をついたその瞬間に、嘘つきの罪をまるまる引き受けるのである」という重要な言葉が加えられている。道徳的な問題について、確かに人はそのように考えている、とわたしも思う。

カントは次のような言葉を足している。「我々は、自由な行為を判定する場合に、その行為を生ぜしめた原因性に関して可想的原因までは達することができる。しかし可想的原因を超えて先へ進むことはできない。我々は可想的原因が自由であり、感性にかかわりなく行為を規定し、またこのような仕方では現象に対して感性的に無条件的な条件たり得ることを認識できる」と。しかし、実例として考察されたことは現象界での出来事であって、自由をどのように行為に結びつけるか、実践理性に対する指針まで説いているようには思えない。実践理性に対するカントの考察は、『純粹理性批判』の段階では『実践理性批判』ほど十分に熟していなかったのだろう。

わたしは、ここでもわたしの見方⑭と⑭'が当てはまり、行為を決定する自由の根拠を可想的な「理念の領野」にまでさかのぼることがぜひとも必要か疑問に思う。

* * *

このことに関係するが、上の細項目が終わると、アスタリ

スク記号で区切りを入れて、この項目全体に対する次のような註釈が加えられている。

「我々がこれまで説明しようとしたのは、自由の現実性ではないということ、——換言すれば、感覚界において現象を生ぜしめる原因を含む能力の一つとしての自由の实在ではないということである」、と言う。この文は、「自由」を定立しようとしていることからすると、ずいぶん控えめな言い方だと思う。また、「自由」を「経験的法則に従って考えてはならない」とする言葉がある。これらの文章は、「自由」は経験的なものではなく可想的なもの、と確認しているのだ。さらに、「我々は、自由が可能であるということさえ説明しようとしたのではない」、とまで言う。

項目Ⅲは、論述を進めて、上で見てきたようにずいぶん積極的な考えを提起した。それなのに、「これまで説明しようとしたのは、自由の現実性ではない」、「自由の实在ではない」、「自由が可能であるということさえ説明しようとしたのではない」というこれらの文章は、項目Ⅲでの主張をほとんど引っ込めるかのような調子を帯びている。カントの真意がどこにあるのか戸惑ってしまうほどだ。カントは、純粋に形式的な哲学の問題として、「自由を先験的理念としてのみ論じている」のだろうか。

最後に、

理性はこの理念を用いて、現象における条件の系列を感性的に無条件的なものによって絶対的に始めようとする、しかしそうすると理性は、自分自身の法則——即ち理性が悟性の経験的使用に指示した法則とのアンチノミーに陥ることになる。だがかかるアンチノミーは結局単なる仮象に基づくものであるということ、また自然は自由による原因性と少なくとも矛盾しないということ、——これが我々の為し得た唯一のことであり、また我々の唯一の関心であった——、

という言葉が来る。

この文章をわたしはどう受けとめればよいだろうか。文面からすれば、理性が提出する理念がアンチノミーに陥ることを忘れず、カントは、理念としての「自由」を全面的に押し出しているのではない。関心は形式的に整った哲学体系の構築にあった、と考えてはどうだろうか。古来の哲学者たちを尊重するカントは、それまでの哲学（主として形而上の学と言える）に敬意を払って、自然科学で発展しつつある形而下の学と伝統の形而上の学を整合的な理論体系に組み立て直すことをめざした、と考えるのである。

もしこの解釈が正しければ、カント哲学の位置づけを変更することができる、と思う。ヒントを与えてくれるのは、ニーチェによるカント哲学に対する次のような評言である。

神や魂や自由や不死といった人間を閉じ込める檻をこじ

開けたのはカントの力と賢さだった。しかし、カントはこっそりと神を再登場させている。

この評言はカントを格別に評価している。しかしニーチェは、ここまで見てきたカントの難渋して微妙な言い回しの立論を見誤っている、とわたしは思う。見誤りは、「こっそりと神を再登場させている」という部分である。それが誤解であることは、第二章第九節のあとの第三章「純粹理性の理想」で、神の三種の存在証明が不可能だと論じ、あらゆる神学を批判していることから明らかである。カントは最終的には「神」を再登場させないのである。

それなのにニーチェが上のように感じたのは、ニーチェが現実世界と見なす現象世界の外に、カントが「理念の領野」を架設したからだ、とわたしは思う。以前のわたしは、もっぱら認識理論の理解に汲々として中巻の弁証論にある立論を十分に理解できていなかったが、今回やっとその乱れに気づいた。

カントは、実践理性における「自由」を確保するために、「現象」と「物自体」、「感性的原因性」と「可思的原因性」、「必然」と「自由」を対置し、「現象世界」の外に「自由」を容れる「理念の領野」を架設することによって、問題空間の次元を拡大した。ところがその変更は、基盤である認識理論において、現象-感性的原因性-必然…が保っていた緊密な関係を乱してしまい、認識理論のもっていた明確で整った構造にゆがみをもたらした、とわたしには見える。ニーチェに

は、カントが「現象世界」の外に「理性の領野」を架設したことが、「神や魂や自由や不死を再導入することに通じる」と見えたのだろう。

このように考えれば、ニーチェの批判が生きてくる。「自由」の根拠を可想的「理念の領野」におくカントの無理をした“自由論”を修正すればよい。上で見てきたカントの文章にも、理性が「現象界」で働くと考え、「自由」がほとんど「現象世界」で働くと解釈できるものがある。

だから、人間の「自由」を確保するために可想的「理念の領野」を架設しなくても、「自由は必然とともに現象世界にある」とする世界観を採ればよい、とわたしは思う。そうしても、実践理性における「自由」は、カントの希求するように確保することができる。著書『ツァラトゥストラはこう言った』は、ニーチェがおそらくそう考えたことを示唆している。現象世界にとどまって考えようとするわたしの立場は支持され、①から⑭´まで番号づけをして整理したわたしの観点は、あとの節の考察で意味をもつだろう。

2025 年 10 月霜降(未だし)

海蝶 谷川修