

## カントの第三アンチノミー

細 谷 章 夫

### I 序

本論文は拙稿「カントの第一、第二アンチノミー」<sup>①</sup>の続きとして、カントの第一批判における第三アンチノミーの解決を、その主張の根拠を示しながら、できるだけ明確にすることを目的とする。第三アンチノミーの定立は「自然の法則に従う原因性は、世界の諸現象がことごとくそれから導き出されるような、唯一の原因性ではない。諸現象の説明のためには、なお自由による原因性を想定することが必要である。」(S.472 以下、第一批判「第二版」のページ数でもって示す) 反定立は「自由なるものはなく、世界におけるすべてのものは、ただ自然の法則に従って生起する。」(S.473) しかしカントの、とくに第三アンチノミーの解決を明確にすることは、必ずしもやさしいことではない。第三アンチノミーに関する限り、種々な観点からカントはその解決を説明しようとしているが、その種々な観点の間に、どのような整合的な関連が考えられているかが、あまりはっきりしていないからである。そこで私たちは、全体の関連を矛盾なく、しかも整合的に説明するために、どうしてもそれにふさわしい解釈を示しておかなければならないからである。しかも、私の考えによれば、この第三アンチノミーの解決は、カント自身の哲学体系にとっても重要である。というのは、この解決の結果をふまえ、一つはカントの実践理性に関する、ある基本的な考え方が定着したと考えられるからである。もう一つは、現象と物自体とを区分したことであり、それはカント哲学の基本的な考え方になっていると思われるからである。もちろんこの論文において、カントの哲学体系そのものについて論じることはないが、第三アンチノミーの解決の解明の中に、そのことを十分に示したつもりである。

第三アンチノミーに関して、のちに§1で示すように、カントは四つの問題を提示する。その四つの間にどのようにカントが答えているのか、との観点から叙述するのも一つのやり方である。がこの論文では、主としてアンチノミーの解決に基本的な考え方を、あるいはそのために使用されている概念を明確化することによって、第三アンチノミー全体の解決を示すようにした。第三アンチノミーの解決の解明を各節に区分したのもそのためである。

ところで、この論文は「カントの第一、第二アンチノミー」の続きであるのだから、ここでまず、カントの主張に従って、第一、第二アンチノミーと第三、第四アンチノミーの本質的な区分に言及しておきたい。カントは数学的超越論的理念と力学的超越論的理念を区分する(S.556/557)。前者は第一、第二アンチノミーにかかわり、後者は第三、第四アンチノミーにかかわる。要約しかつ補足すれば、第一、第二アンチノミーがその対象を数学的理性概念である量として、

いい換えれば、背進であれ、分割であれ、諸条件の系列が量として関わるのに対し、第三、第四アンチノミーは、全くその量は問題にならないのである。条件と条件づけられたものの、単なる力学的綜合だけが問題になる。その意味で、第一、第二アンチノミーにおける系列の諸条件は同種的なもの *das Gleichartige* であり、第三、第四アンチノミーは異種的なもの *das Ungleichartige* なのである (S. 558) という。それでは第三、第四アンチノミーにおける異種的なものの結合とは何か。結論を先取りしていうならば、二点あるといえる。第一は異種的なものの綜合のために、系列の外に可想的 *intelligibel* なものを想定することが認められること (S. 558/559) であり、第二は、第一、第二のアンチノミーの相対立する二つの主張はいずれも偽であったのに対し、この第三、第四アンチノミーにおける定立、反定立はいずれも真でありうる (S. 559/560) ということである。それではいかなる根拠で私たちは第三、第四アンチノミーにおいて、可想的なものが許容されるのか。また第三、第四アンチノミーにおける定立、反定立がいずれも真とされる理由とは何か。そこに第一、第二アンチノミーにはなかった特異点が存在するはずである。

カントは異種的なものの綜合として認められるものを、少なくとも二種類考える。一つは「因果の結合」 *die Kausalverbindung* ともう一つは「必然的なものと偶然的なものの結合」 *die Verbindung des Notwendigen mit dem Zufälligen* (S. 558) である。ここで想起しなければならないことは、すでに拙稿「カントの第一、第二アンチノミー」で述べた次のことである<sup>②</sup>。カントが宇宙論的理念において四つのアンチノミーを導き出したが、それはすべてのカテゴリーからではなく、系列を形成するカテゴリーから導き出したということである (S. 436)。第一アンチノミーは量のカテゴリーから、私たちの直観の二つの根本的な量としての時間、空間であり、それは時間、空間における現象の絶対的総体性をめざして、一つの系列を形成した。第二アンチノミーは質のカテゴリーから導き出し、物質の実在性の内的性質にかかわり、現象において支えられた全体を、分割することにより、絶対的総体性をめざす一つの系列をつくりあげた。第三アンチノミーは関係のカテゴリーのうちの原因性のカテゴリーからであり、結果に対する諸原因の系列として、現象一般の生起によって、絶対的総体性をめざす系列をなす。そして第四アンチノミーは様態のカテゴリーからであって、現存する偶然的なものが依存することにより生ずるところの、絶対的総体性をめざす依存性の系列が形成されたのである。従って四つのアンチノミーは基本的には系列を形成する四つのカテゴリーからできてはいるが、大別するならば、二つに分けられるというのがカントの考え方なのである。それがすでに述べたように、第一、第二アンチノミーの背進と分割をまとめ、数学的理性概念である量の系列をなし、かつそれぞれの条件と条件づけられたものは同種的なものとみなす。また第三、第四アンチノミーの「因果の結合」と「必然的なものと偶然的なものの結合」をまとめ、ここでは条件と条件づけられたものは異種的で、その間にはもはや量は問題ではなく、単に条件と条件づけられるものの力学的な関係だけが問題になっているとするのである。ところでこの異種的なものの綜合において、特異な点はその系列の外にある可想的なものを容認することなのである。そして結論をいえば、この系列と可想的なものとの関わりあい方の相違が、実は「因果の結合」と「必然的なものと偶然的なものの結合」の相違

をなし、第三、第四アンチノミーの解決を異にするのである。本稿では第四アンチノミーに関する問題はのちの課題として、第三アンチノミーの解決を論究していく。

## II 第三アンチノミーの解決

### § 1 カントの「自然と自由」に関する四つの問題

「世界の出来事をその原因から導出することの総体性に関する宇宙論的理念の解決」の表題のもとに、カントは「自然と自由」に関して四つの問題を提示している箇所がある（S.564）。本節ではその四つの問題を示したのち、それらの問題がどのような観点からの問題提起であるのかを示し、とりあえずカントの問題の所在を明確にしておこう。

四つの問題をやや整理して示せば、次のとおりである。

- (一) 自由は一体可能であるのかどうか。
- (二) もし自由が可能であるならば、その自由は原因性による自然法則の一般性と共存することができるのか。
- (三) 世界におけるあらゆる結果は自然から生ずるのか、あるいは自由から生じえなければならぬのかということ、正しい選言命題であるのかどうか。
- (四) 自然と自由の両者は同一の出来事にさいしての、異なる関連において同時に生じえないかどうか。

(一)、(二)の問題は基本的には自然と自由との問題であるが、(四)の問題は(二)をふまえてのカントの間である。(三)はアンチノミー解決に重要な問であるが、結論をいえば、(三)に対するカントの答はそれが正しい選言命題でない、ということである。それだから、この問に関して私たちはどのような理由でそれが正しい選言命題でないのかを追求すればいい。他方(四)の問題に関してカントは感性界のあらゆる出来事が、不変的な自然法則に従ってnach unwandelbaren Naturgesetzenとして確証されている（S.564）とする。つまり経験の領域において、自然必然の法則が支配していることが確認されていることなので、問題はまず、そこに自由が存在する余地があるかが問われることになる。それに対応する問題が(二)——自由による原因性が自然法則の一般性と共存するか——である。それに肯定的に答えることを含め、さらにより詳しく問題が設定されて、はじめて(四)の問題が提示されうるわけである。従って(四)の問題はカントによって次のようにも言い換えられている（S.564）。

- (四)′ 自然に従って規定されているところの、まさしく同じ結果に関しても、自由は生じうるかが出来るのかどうか。あるいは自由はあの侵しがたい規則によってdurch jene unverletzliche Regel完全に閉め出されているのかどうか。

との問題である。のちにここの問題に関して、自由に従って規定されているところの同じ結果に関して、自由も自然必然の規則によって、完全に閉じ出されていないことが示される。今はこれらの四つの問題における「自由」とは何かを、とりあえず追求する必要がある。ここに述べられている「自由」は確かに自然必然の規則に対立させられてはいるが、それは端的に普通考えられ

るような人間の行為における自由だけを意味しているのではない。もちろん人間行為の自由も含まれるが、本来的には自然必然の法則からの自由が考えられているからである。

生起するものに関して、二種類の原因性 *zweierlei Kausalität* が考えられる (S. 560) とカントはする。一つは「自然に従った」 *nach der Natur* 原因性 (S. 560) であり、感性界におけるある状態と、それに先行する状態との結びつきにおいて、一つの規則に従って生ずるとする。その規則とは、諸現象の原因性が時間の条件に基づいていることであり、それは自然に従った原因性の本質と考えられる。従って「自然に従った」原因性には時間の条件に基づいた原因性の系列が考えられる。ある状態とその先行状態、さらにその先行状態の原因、さらにその原因の原因……と、原因からさらにその原因へと逆のぼる系列が考えられているのである。それに対しても一つの原因性は、「自由からの」 *aus Freiheit* 原因性 (S. 560) である。これはカントによると、「ある状態を自分自身から始める能力」 *das Vermögen einen Zustand, von selbst anzufangen* (S. 561) であり、この原因性は「自然に従った」原因性とは異なって、自然法則に従っていない。すなわち時間に従って規定するような他の原因のもとに、この原因性は成り立っていないという。「この意味で自由は一つの純粋な超越論的理念なのである……」 (S. 561) だから少なくともここで、カントは超越論的理念に基づく、ある原因性を考えていることになる。事実カントはこの理念は決して経験から借用したものをなにももっていないこと、生起するものはすべてある原因をもつという、あらゆる経験が成り立つための一つの一般的法則 *ein allgemeines Gesetz* に対立する理念であることを述べている (S. 561) のである。それでは何故あらゆる経験が成り立つための、一般的法則に対立してまでも、「自由」という理念を設定しなければならないのか。「自由からの」原因性とは、その「自由」がそもそも一つの純粋な超越論的理念であるとする限り、自然必然の法則が成立する領域とは異なる領域における、なんらかの原因性を考えていることになろう。自然の一般法則が成立する領域は可能的経験の領域である。それは現象界である。とすると何故カントは経験の領域である現象界と異なるところに、ある状態を自分自身から始める能力としての、「自由からの」原因性を考えなくてはいけないのか、との疑問が生ずる。カントはとりあえず二つの点においてそれに答えているとみられる。もちろんそれは十分な回答ではないかもしれないが、回答の主要な鍵を含んでいる。第一は「自然に従った」原因性では、それがどんなに拡張されようとも、諸条件のある絶対的総体性 *eine absolute Totalität der Bedingungen* をとり出すことはできず、理性だけが、自分から行為することをはじめることのできる、自発性の理念を手に入れる (S. 561) としていることである。諸条件の、ここでは原因から原因へとさかのぼる系列における、絶対的総体性は、「自然に従った」原因性ではなく、自分から始めることのできる、自発性の理念でもって、はじめて原因性の系列における絶対的総体性が考えられるという。ということは逆に、理念は原因性の系列における絶対的総体性を考えるために役立つことになる。原因性の系列における絶対的総体性を考えるとは何か。原因の系列が無限に逆のぼるのではなく、その系列がそこから始まること、系列が系列全体としての始まりをもつことを意味する。しかもその原因性の系列における絶対的総体性が「自由からの」原因性によ

て、つまり「自由」という一つの純粋な超越論的理念によってのみ得られるとするのである。とすると、何故私たちは「自由」の理念を設定してまでも、「自然に従った」原因性とは異なる原因性を考えなくてはならないのか。ここではとりあえず、カントが原因性の系列のはじめをもつ、絶対的総体性を考える必要があると考えているからである、としておく以外にない。第二は、自由の実践的概念が自由の超越論的理念に基づくとしていることである。カントは「非常に注目すべきことは、自由の実践的概念が自由の超越論的理念に基づき、かつこの自由の超越論的理念はこの自由の実践的概念において、昔から、自由の可能性に関する問題を取り巻いていた難しさの、ほんとうの要因をなしているということである。」(S.561)という。自由の実践的概念が自由の超越論的理念に基づくとは何か。引用した部分に関する限り、自由の実践的概念に関し、少なくともその問題のもつ難しさの主な原因がその自由の超越論的理念にあるとの意味で、自由の実践的概念は自由の超越論的理念に基づくとされている。云い換えれば、自由の実践的概念を問題にすること、その自由の可能性を論ずるためには、どうしても自由の超越論的理念を必要とすることになる。実際カントは先の引用部分にひき続いて「実践的意味における自由は選択意志die Willkürが感性の衝動による強制から独立であることである」(S.561/562)という。人間が自由に行為を決定する選択意志をもつこと、感性的衝動に依存しないで、そのような能力を人間がもっていることを認めよう(S.562)実践的自由に関して次のようにいう。やや整理し、かつ要約するならば、その論法はこうである。現象界におけるすべての原因性が自然に従った原因性であったとしたら、あらゆる出来事は他の出来事によってすべて規定されていることになる。すると、選択意志も現象が規定することになり、あらゆる行為を現象が必然的なものとするに違いない。従って実践的自由は存在しないことになる。ところでこの自由が存在しなくなることは、超越論的な自由の理念が廃棄されたことにより生ずる。というのは、超越論的な自由は出来事を自分自身から始める能力を、その本性としているからである(S.562)。従って、あえて付け加えれば、超越論的自由は実践的自由が成り立つための根拠となるものである。実践的自由をなんらかの意味で認めようとするならば、それは超越論的な自由の理念を承認しなくてはならない、が結論されるからである。しかしこの議論から、私たちはただちに、次のように結論してはならない。自由の超越論的理念は自由の実践的概念における自由の可能性の根拠である、従って、自由の超越論的理念をカントが論ずること、それは実践的自由の可能性を証明することなのであると。これは厳密には正しくない。カント自身、それまで自由の超越論的理念を論じている、第三アンチノミーの解決の最後の部分で、はっきり次のようにいっている。「さらにまた私たちは、決して一度も自由の可能性を証明しようとはしなかった……」(S.586)と。これは何を意味するのか。それはのちに§5「統制的原理とアンチノミーの解決」において再び取り上げるにせよ、ここでは実践的自由を論ずるためには、なんらかの意味で実践的自由を認め、あるいは自由の可能性を認める以上、どうしても自由の超越論的理念を考えなくてはならない。それがカントの主張なのであるとだけしておこう。

私たちはカントが「自然に従った」原因性に対して、「自由からの」原因性を何故考えなければ

ならなかったのか、その理由をたずねてきた。第一は原因性の系列をそこから始めるような、絶対的総体性を考える必要からであり、第二は、実践的自由とくにその可能性を論ずるためには、自由の超越論的理念を考えなくてはならぬということであった。第一は「自由からの」原因性を必要とする一般的根拠であり、第二はその一つの具体的、現実的な根拠と解することができるか。とすると、これらの論拠を承認するならば、ここに私たちは問題(一)の自由が存在するか、に対して肯定的に答えたことになる。とくに第二の現実的な根拠によって、実践的自由がなんらかの仕方存在することを認めるならば、問題の(二)自由は原因性による自然法則の一般性と共存しうるかどうか、が当然でてこよう。結論すれば、この自由は自然と決して抵触しないのである。何故ならば、自然法則の一般性は経験の領域にあり、実践的自由は自由の超越論的理念に基づく限り、それは可想界の領域に存在するからなのである。とすると、自由と自然はその本性上、全く異なる領域に属するがために、なんのかかわりをもたないのか。実践的自由は自由の超越論的理念に基づくとはいえ、それが実践的であり、現実的であるのに、経験の領域にふみ入ることはないのか。ここに問題(四)自由と自然の両者は、同一の出来事にさいしての、異なる関連において同時に生じないかどうか、との設問の意義がある。この「同一の出来事にさいしての、異なる関連において」*in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit* (S.564)が一つのポイントになる。カントの主張はこうである。実践的自由は可想界の理念に基づくが、その自由から発する行為の結果そのものは、現象の領域にあらわれるというのである。だからその行為が感性による衝動に基づくなら、感性的衝動による強制に依存していて、それは決して自由ではなく、従って理念に基づくものではない。やや詳しく述べよう。カントは次のような問題を提出する。「……あらゆる出来事の全系列において、自然の必然だけが承認されるとするならば、一方ではただ自然の結果であり、しかし他方では自由からの結果であるとみなすことが、果して可能であるのかどうか、あるいはこのような二種類の原因性のうちに、まさしく矛盾が存在しないか？」(S.571)である。ここで問われているのは、あらゆる出来事の全系列において、すなわちあらゆる出来事のある一つの原因、さらにその原因とさかのぼる原因の系列をすべて考えるとき、ある原因の結果を一方では、自然必然の原因性による結果と考え、他方自由からの結果も存在すると考えることが出来るかどうかということである。この問に対し、カントはまず、「現象のうちの諸原因のもとに、ある系列を端的に、かつ自分自身から始めることのできるものは、確かになにもない。」(S.571)といきる。現象において生起するものは、系列のうちの一つの継続*eine Fortsetzung der Reihe* (S.571)であるともいう。これは生起するものがすべて、ある原因の系列の中に属していることを意味する。」言い換えれば、現象のうちには、あるいは経験の領域においては、なに一つ自分から始めるような働きを考えることはできないのである。それにも拘らず、それをふまえ、さらに次の問をカントは提出する。「諸結果が現象であるならば、その諸結果の原因の原因性は、これ(すなわち原因)がそれ自身また現象であるが、全く経験的でなければならぬということも、またそもそも必然的なことであるのだろうか。」(S.582) この問の主旨はこうである。諸結果が現象であるからといって、その原因は必ずすべて経験的でなけ

ればならない、あるいは必ず現象のうちになければならないということになるのか。積極的にいえば、経験的でない原因性が考えられるのではないかという。すなわち、経験的原因性の法則を妨げることなく、その結果が現象のうちに見られるが、その働きが諸現象のうちになくような原因性、すなわち可想的原因性が十分考えられるのではないか（S.572）とする。ここに経験的原因性を妨げず、可想的原因性を考えることのできる事が、暗に主張されている。その根拠は何かと問うならば、それは全く「諸現象が現象であるならば、その諸結果の原因の原因性は、これ（すなわち原因）がそれ自身また現象であるが、全く経験的でなければならぬということも、またそもそも必然的なことであろうか。」の間に否定的に答えることができないところに、存するのである。諸結果が現象であるからといって、その原因は必ずすべて経験的でなければならぬということが確証されないのであれば、経験的でない原因性を考える余地があるというわけである。これは、諸結果が現象であるとする限り、決して自然の経験的原因性を妨げることはない。それではこのような可想的根拠としての可想的原因とはどのような性格をもつものなのであろうか。

## § 2 可想的根拠としての可想的原因

この§ 2においては、のちの議論の準備も含めて、次の三つの点において一般的議論をしたい。第一は今述べられたことをもとに、可想的原因の性格をまとめあげることであり、第二は可想的原因はもとより、そもそも一般に、このような可想的根拠をカントが必要とする理論的背景をつきとめることである。第三は人間理性は諸現象のうち原因をもたないとするカントの論証を示し、やや形式的で、消極的であるが、可想的根拠としての可想的原因を必要とする議論を示そう。これは第二の可想的根拠をカントが必要とする、一つの傍証となろう。

カントは、可想的intelligibelを、感覚の対象に即していて、それ自身は現象でないもの（S.566）と定義している。従ってある可想的原因を考えるということは、当然その定義から感覚の対象に即してはいるが、それ自身は現象の中になくところのなんらかの原因を考えていることになる。言い換えれば、可想的原因は、その原因性に関しては諸現象に規定されていないが、その結果は現象するもの（S.565）ということになる。可想的原因が現象の中になくとは何か。逆に現象の中にある原因はどのようなものか。それは自然必然の法則によって、原因性の系列を形成していて、系列の中の一原因となる。従ってこの可想的原因は諸現象の系列の外に*außer der Reihe*あるが、それに対してその結果は経験的諸条件の系列の中*in der Reihe der empirischen Bedingungen*に見出されること（S.565）になる。すでに私たちは実践的自由に関してふれてきたのであるから、ある行為の意志決定と、その行為の意志決定の結果との関連を考慮すれば、この関連は明白になろう。カントは可想的原因とその結果を、一般的ではあるが、次のようにいう。「結果はそれだから、可想的原因に関しては自由なものとなされ、しかしながら同時に諸現象に関しては自然の必然性に従った諸現象からの成果とみなされる。」（S.565）これは他の所で「……だから、この〔可想的なもの〕存在者の原因性は二つの面においてみなされる、物それ自体としての原因性の働きに従えば可想的なものとして、感覚界における現象としては原因性の諸結果

に従えば感覚的 *sensibel*なもののみなされる」(S.566)と同じことを意味している。ただこのあとの引用では、可想的なものの存するところを、その結果が感覚界における現象のうちにあるとするのに対して、はっきりと物自体のなかにあることを示しているとの違いはある。カントはこの可想的原因の性格を一般化して、ある可想的性格 *ein intelligibler Charakter* とし、この性格を物それ自体の性格と名づけられよう (S.567) としている。それでは可想的原因が物自体に属するということによって、あるいは一般に、可想的性格が物自体の性格をもつということによって、どのような特色が導き出されるのであろうか。しかしそのまえに、とりあえず今まで述べられた可想的原因の性格を、整理しておこう。

- ① その原因性に関して「可想的原因」は諸現象に規定されていないが、その結果は現象するもの
- ② 従ってこの「可想的原因」は諸現象の系列の外にあること、それに対して、その結果は経験的諸条件の系列の中にあること
- ③ 結果はそれだから可想的原因に関しては自由なものの成果とみなされ、しかしながら同時に、諸現象に関しては自然の必然性に従った諸現象からの成果とみなされること

以上、三点にまとめられよう。さらに、「この可想的性格はなるほど決して直接的には認識されないだろう、というのは私たちはそれが現象する以外なものも知覚することができないからである。しかしこの性格は経験的性格に応じて思考されなければならないだろう。ちょうど私たちが、この超越論的对象に関して、それがそれ自体であるところのものに関して何も知らないにも拘らず、一般にある超越論的对象を思考における諸対象の根底におかなければならないようにである。」(S.568) これは単に可想的原因にのみかかわらず、可想的なもの一般のもつ特色であると解されるが、次のようにまとめておこう。

- ④ この「可想的性格」は直接的には認識されず、経験的性格に応じて思考されるもの。あるいは、
- ④' 超越論的对象に関して、それがそれ自体何であるかを私たちは知らないにも拘らず、それを思考において現象の根底におかなければならない

またさらに、「この働く主体 *dieses handelnde Subjekt* はところで、その可想的性格に従って、いかなる時間条件の下にも成立しないことである。何故ならば、時間は諸現象の条件でしかなく、物それ自体の条件ではないからである」(S.567) といい、また他のところでもやはり「その可想的性格に従って」 *nach dem intelligiblen Charakter desselben*, この同じ主体があらゆる感性や、諸現象による規定の影響から免がれているに違いない *freigesprochen werden müssen* (S.569) とされている。つまりこの可想的性格においては、なにもものも生起せず、力学的時間規定を必要とするなんの変化も、原因として諸現象とのなんの結合も見い出されない (S.569) とする。つまり可想的なものは現象の中にあるのではなく、物自体に属するが故に、全く現象のもつ条件をまぬがれているというわけである。時間ばかりでなく、空間も変化も、原因としての諸現象との結びつきも見い出されない。ここから次の条件が出てこよう。



⑤ 可想的性格に従って、そのにない手であるこの働く主体は現象の諸規定を全くもたない。  
すなわちそこには時間も、空間も、変化もそして原因としての諸現象との結びつきも見い出され

①～⑤までは、もちろん「可想的原因」のもつ特色である。しかし④と⑤は一般に可想的なもののもつ性格の特色といえる。しかもそれは可想的なものが現象の領域に属さず、物自体に属することより生ずる性質といえる。

ところで、何故カントは「可想的原因」のような可想的根拠を必要とするのか。またその考え方を支持するようななんらかの理由をカントはもっていたのか。先に私たちは「自然に従った」原因性に対して、何故「自由からの」原因性を必要とするのかを問うた。第一は原因性の系列をそこから始めるような絶対的総体性を考える必要からであり、第二は実践的自由、とくにその可能性を論ずるためには、自由の超越論的理念を考えなくてはならぬということであった。そこでは自由からの原因性として、特殊な可想的原因を設定することの意義が問われたのであった。しかしここでは一般に、何故、私たちは可想的原因をも含めて可想的根拠を問わなければならないかを問題にしているのである。あるいは次のようにいい換えてもいい。可想的原因あるいは可想的性格の特色を述べた④において、超越論的对象に関し、その超越論的对象がそれ自体何であるかを私たちは知らないにも拘らず、それを思考において、現象の根底におかななければならない、を示しておいた。それを踏まえていうならば、何故私たちはこのような超越論的对象を考えなければならないのかという問題である。

カントは現象においては、自然に従った原因性が支配していること、しかしこの自然原因の中に可想的な原因を想定しても、そのことによって、自然的説明 *die physischen Erklärungen* (S. 573) はなんら妨げられることなく行われること、何故ならこの可想的なものは本質的に、経験的条件とはちがって、悟性の純粋な根拠にもとずいていること、しかしこのような可想的なものは、単なる空想物ではなく、自然と密接に結びついていること、やや敷衍していえば、この可想的なものは、自然をよりよく説明するために必要なことを暗示したうえで次のようにいう。「何故ならば、諸現象の下において、原因でありうるようなものにおいてのみ、私たちが自然の法則に従うとするならば、私たちは次のことについて無頓着になってしまう、すなわち私たちにとって経験的に未知である超越論的主体において、この諸現象と諸現象の関連について、どのような根拠が考えられるのかということに関してである。」(S. 573) これは確かに消極的な表現である。カントがこのように消極的な表現をとるのは、それなりに理由がある。超越論的なものが経験的なものに矛盾することなく定立しうるが、それは経験から推測されたものであって、その推測に基づく限り、全く確実な存在というわけにいかないからである。しかし、これを積極的にいい表わすならば、諸現象と諸現象との関連が述べられるためには、可想的根拠が考えられなければならない、が帰結することも十分に解釈しうるのである。ひき続きカントは「この可想的根拠 *dieser intelligible Grund* は経験的問題を侵すことは全くなく、かえってただ純粋悟性における思考のみにかかわる、そしてこの純粋悟性のこの思考や働きの諸結果が諸現象のうちに見い出されるにせ

よ、これら〔諸結果〕はそれにも拘らず、それだけますます現象におけるその原因から、自然法則にしたがって完全に説明されえなければならない。というのは単にこの〔諸結果の〕経験的性格を最高の説明根拠として従い、そしてこのもの〔経験的性格〕に関する超越論的原因であるところの可想的性格を、それがこのもの〔可想的性格〕の感性的なしるしとして、ただ経験的性格を通してのみ示されるということを除いて、全く未知なものとして無視するからである。』(S.573/574)ここで述べられていることは、たとえ可想の根拠が設定されても、可想の根拠は経験的問題とは全く独立に存在すること、しかし可想の根拠の諸結果とみなされるものは、あくまで原因からの自然法則にしたがって説明されなければならぬこと、その理由は可想の根拠の可想の部分である可想的性格が全く未知であること、可想の根拠の諸結果である可想の根拠の経験的部分としての、経験的性格のみが私たちに感性的なものとして知られるからである。だから経験的側面からいえば、可想の根拠そのものは、あるいはその可想的性格は経験的性格を通して推理されるもの、逆に可想的なものの立場からいえば、経験的性格は可想的なものの感性的なしるしとしてあらわれ出たものといえる。とはいうものの経験的立場があくまでも堅持されなければならない。可想の根拠そのものはあくまでも経験的なものからのみ想定されたものだからである。

それにも拘らず、何故可想の根拠を想定しなければならないのか。それに答えているのかがこの一つ前の引用部分なのであり、カントは消極的表現でしか述べていないのだが、私の強調したいところなのである。それは積極的にいい換えれば、諸現象と諸現象の関連の根拠が述べられるためには、可想の根拠を必要とするということである。すぐ前の引用部分と合わせていえば、この可想の根拠は経験的問題をおかさず、純粹悟性における思考だけにもかかわりを持ち、私たちに経験的に本来未知で、経験的なものより想定されたものであるが、超越論的主体における諸現象と諸現象の関連の根拠として、この可想の根拠が考えられなければならないということである。諸現象と諸現象の関連についての根拠は、決して「現象それ自身」によっては十分に説明されず、なんらかの可想の根拠を必要とする、といっちはあまりにも解釈のしすぎであろうか。しかし少くともカントは、諸現象と諸現象の関連についての根拠を示すために、ある超越論の対象を設定し、そのことによって現象がよりよく説明される場合があるとしたこと、またそれを実際、彼の哲学において示している部分のあることは間違いない。次の文はそのことをはっきり示している。「しかしながら、いつもはもっぱら感覚によってのみ全自然を知る人間は、単なる統覚によってもそれも詳しくいうと、人間が全く感覚の印象へと数えることのできない働きや内的な諸規定においてもまた、自己自身を認識する。そして人間はそれ自身としてはもちろん、一面では現象体 *Phänomen* であるが、しかし他面では、すなわちある能力に関しては、単なる一つの可想の対象である、何故なら、その〔可想の対象の〕働きは、全く感性の受容性には数えられないからである。」

(S.574/575) 人間は自分自身の認識のために、単に感覚ばかりでなく、統覚も必要とすること、そしてこの統覚そのものは可想の対象の働き、内的な諸規定に基づく統一なのである。この働きと内的諸規定そのものは、全く感覚には数え入れられぬもの、従って人間が自分を認識するのは、単に感覚によるのではなく、諸現象の関連の根拠としてある超越論的主体が想定され、そ

のことによってはじめて十分に説明されうるというわけである。引用文中、「……働きや内的な諸規定においてin Handlungen und inneren Bestimmungenも自己自身を認識する」の「内的な諸規定」とは、「覚知の総合」「構想力の総合」「統覚の統一」を指し示すものと解せられる<sup>④</sup>。とにかく少くともここでは、この統覚によって自己認識がよりよく可能であることが、理論的追求として、可想的根拠を想定することを支持する材料になっている。

私たちは以上、可想的原因の性格を、そしてまたカントが何故可想的根拠を必要としたのかを述べてきた。要約すれば、諸現象の根拠そして諸現象と諸現象の関連の根拠を知るためには、可想的根拠を想定することが必要であるということであった。とくにカントにとっては統覚によって、よりよく自己認識が説明できるとする、カントの哲学体系上からも主張しうることであったのである。ここでさらに、理性が諸現象のうち原因をもたないことをカントが論証していると解される部分(S. 576/578)を示しておこう。この場合の理性とは、実践理性である。何故なら人間行為の意志決定としての理性が論ぜられているからである。

その論証の仕方をいえば、ある仮定を設定し、その仮定より矛盾をひき出し、その仮定を否定するという仕方で、すなわち帰謬法によって、「理性は諸現象のうち原因をもたない。」が結論されていると解されるのである。まず仮定は「理性は諸現象に関して、実際原因性をもつ」(S. 576/577)である。これは少くとも可能なものとして仮定できるとする。以下議論を要約すれば、次のとおりである。まずその仮定からいえることは、理性が経験的性格をもつことを示さなければならない。その経験的性格とは、あるゆる原因はすべて一様にある結果をひきおこすということである。しかもその原因が諸現象のうちにあると同時に、その結果も諸現象のうち現われることを意味する。またカントはこの経験的性格の一つが恒常的beständigであることをもつけ加えている。ところで理性が経験的性格をもつとはこの場合人間の選択意志あるいは意志決定の経験的性格を示すことにほかならない。現象のうち人間の選択意志の原因性があるとすると、それは当然経験的な原因性をもつのであるから、恒常的な一つの経験的原因——結果の法則から、一様にその結果を推定することが出来ることになる。逆に、通常人間の選択意志が経験的性格をもつとするかぎり、その行為の諸結果からその原因を十分に、しかも客観的に説明しうることを意味する。すなわち、もし私たちが人間の選択意志のすべての諸現象を調査することができたとしたなら、どんな人間の行為も、確実さをもって予言することができること、それに先行する諸条件に基づいて、人間行為を必然的なものとして認識することができる、ということが導き出される。これはとりもなおさず、次のことを意味する。もし人間の選択意志が、全くすべて経験に基づくものである以上、人間の行為に関して自由は全く存在しないことになる。人間がその選択意志において、あるいは意志決定において、自由でないことは理性が諸現象に関して、実際原因性をもってると仮定することからでてきたわけである。従ってこの仮定を否定することから、論証しようとしたこと、「理性は諸現象のうち原因性をもたない」が結論されるわけである。しかしここに次の問題が生ずる。もし以上の帰結から、理性が諸現象のうち原因性をもたないとするならば、その理性とは一体どのようなものなのであるか。

### § 3 人間の行為

カントは、同じ人間の諸行為を理性との関連において考慮するならば、私たちは自然秩序die Naturordnungとは全く違った別の規則と秩序ein ganz andere Regel und Ordnungを見い出す(S.578)という。このとき理性とは思弁的理性ではなく、それらの行為を自分から産出するerzeugen原因であるところの理性、実践的意図における理性(S.578)である。つまり実践理性である。実践理性において私たちが「全く違った別の規則と秩序をもつ」とは何か。カントは次のようないい方をする。「何故ならば、そこでは〔別の規則と秩序においては〕自然経過に従って、とにかく生起しているところのものすべてが、そして自然経過の経験的諸根拠に従って、不可避免的に生起しなければならなかったところのものすべてが、ひょっとしたら生起するはずではなかったかもしれないからである。」(S.578)このことは実践理性を働かせれば、あるいは、自から産出する原因としての理性を働かせれば、そのようなものが自然経過のうちに生じることがなかったかもしれぬことを述べている。逆にいえば、人間が自由意志に基づいて、なんらかの行為をした結果、それはその行為をしなかった場合とは異った仕方では生起することを述べている。これは自から産出する原因としての理性——実践理性に基づく原因性を考えることができること、そして実践理性の働く可能性のあることを示している。しかし、これはかなり持って回ったいい方である。カントは何故こんなまわりくどい表現をしなければならなかったのか。それにはそれなりの理由がある。それは前節の§2でとりあげた論証——理性は諸現象のうちに原因をもたないとする論証——に関連する。

論証は理性が諸現象に関して実際、原因性をもつと仮定することからはじまった。その仮定から、人間の意志決定が全く経験的なものであるならば、人間の行為に関して自由が全く存在しないことが帰結された。またこれは人間の行為の諸結果から、その原因が十分に且つ客観的に説明されることができるとしてもある。人間の行為に全く自由がないとすること、あるいは人間の行為の結果からその原因が、全く十分に客観的に説明されるということが誤りとされて、あるいは誤りと前提されて、この論証は成り立っていた。しかし実際、その箇所で、厳密にカントはこの帰結を誤りとし、従って仮定が廃棄されたとして、論証すべきこと——理性が諸現象に関して原因をもたない——を明確に示したわけではなかった。ただあの仮定のもとにそのような帰結が出てくること、その帰結が正しい結論でないことを暗示した上で、人間の諸行為の原因性を理性、それも実践的理性との関連において考えてみればどうかを提案していたのである。だから論証において、仮定の帰結が正しくないことを暗示しただけにとどめたのは、まだ積極的に自由の存在が確認されていないこと、ことによったら自由は存在しないと考えることが、正しい結論であるかもしれないとの考えからでてきているとも解されるのである。だから先の引用にひきつづき、次のようにカントが述べるときにも、なお積極的に自由の存在を根拠づけているとはいえない。すなわち、「しかしときとして私たちが見い出すこと、あるいは見い出すと少くとも信じていることは、理性による諸理念が、諸現象としての人間の諸行為に関して、実際に原因性を示してきた

ことであり、そしてそれら諸行為が生起したのは、それら諸行為が経験的諸原因によって決定されたのではなく、理性の諸根拠によって決定されたということである。」(S.578) この文の最初「しかしときとして、私たちが見出すこと、あるいは見出すと少くとも信じていることは……」Bisweilen aber finden wir, oder glauben wenigstens zu finden, ……、は人間の行為が理性を根拠にしていることを、一つの事実として承認しようとする常識の上に立っている。本来、カントが自由は可能かと問うたとき、それは常識をひきあいに出すことを要求したのではない。自由が依って成り立つところの根拠を理論的に、あるいは実践的に求めたとしても、やはりその背後にある理論的根拠を求めたはずである。とするならば、この引用部分はさらに次のように問われなければならない。人間の行為が理性を根拠にしていることを、私たちはどこから主張することが出来るのかと。そのとき私たちは再び先の引用文を見直す必要が起ってくる。自然経過に従って生起しているところのものは、あるいは生起しなければならないところのものはすべて、生起するはずではなかったかもしれないということの意味は、単に人間がなんらかの行為をなしたならば、そのようには生起しなかったであろうということだけではない。「生起するはずではなかったかもしれない」と考えることのできる可能性があること、それはとりもなおさず実践的理性の働く可能性を示し、自由の可能性を示すことにもなるのである。もっとも「生起するはずではなかったかもしれない」と考えることのできる可能性そのものは、考えてみれば自然経過に従って生起するところのものを、人間が行為することによって、生起しないようにすることができるといふ、過去の経験的事実に裏づけられたうえでの考えではあるが。しかし理論的に自由の可能性の根拠を求められるならば、少くとも今までのところでは、この「生起するはずではなかったかもしれない」とする可能性そのものに求められなければならない。しかし確かにこれは、過去の経験的事実にもとづく限り、根拠としてあまり強力とはいえず。これがまさしくカントの歯切れの悪い理由でもあろう。しかし次節においては、別の、より積極的な自由の可能性の根拠が述べられるであろう。

再び私たちはこの節の最初に提出した問題に戻らなければならない。人間の諸行為を理性との関連において考慮するならば、私たちは全く別の規則と秩序を見出すとしたときの、「全く違った別の規則と秩序とは何か」という問題である。ここで私たちは一見やや奇妙にみえる結論に導びかれる。「純粋理性は単なる可想的能力 *ein intelligibles Vermögen* として、時間形成に、そしてそれ故に、時間経続の諸条件にもまた従っていない。可想性格における理性の原因性は発生しない、あるいはある結果をひき起すために、ある時間に始まることもない。」(S.579) 人間の諸行為の原因性、すなわち理性の原因性は、それらの行為を自分から産出する原因であった。あるいは自由からの原因性とは、ある状態を自分自身から始める能力 (S.561) でもあった。それなのにここでは「ある結果をひき起すために、ある時間に始まることはない」と主張されているのである。なるほど理性の原因性は現象のうちにはないかもしれないが、なんらかの仕方では理性のうちには生じるのではなければ、その結果が現象に、あるいは経験の領域にあらわれることもないのではないか。それにも拘らず「……理性の原因性は発生しない」といいきっている。しかしよ

く考えてみると、これは決して奇妙でもなんでも無い。すでに私たちは、前節の§2において、可想的なものの性格の⑤として、次のことを示しておいた。「可想性格に従って、そのにない手であるこの働く主体は、現象の諸規定を全くもたない。すなわちそこには時間も、空間も、変化も、そして原因としての諸現象との結びつきも見い出されない。」この⑤より、一見奇妙にみえる考え方がでてくるのである。そもそも可想的な性格は、現象に、あるいは経験的領域に属さないというところに、一つの大きな特色があった。それをそのとき私たちは物自体としたのではあるが、この⑤の特色はまさに物自体の領域に属することから帰結する性格なのである。可想性格が現象に、経験的領域に属さないことから出てくることなのである。この可想的なものが現象に属さないことは、経験的なもののように、自然必然の法則によって規定できないことを意味する。だから理性の原因性（これは可想的なものであるのだから）は経験的な規定をすることはできないのである。従って、人間の行為の原因性が「ある結果をひき起すために、ある時間に始まることはない」のである。同様の論法で「理性の原因性は発生しない」のである。そもそも「発生する」とか、「ある時間に始まる」とはいずれも経験的規定でしかない。しかし人間の行為の原因がある結果をひきおこす以前に、少くとも起ったであろうと私たちはいいたいくなる。しかし「先」とか「あと」という表現そのものがすでに、一つの時間規定であることを、私たちはまず気付かなければならない。従って厳密には、可想的なものの領域において、「あと」「先」すらもいえないのである。カントはそれを次のようないい方で表明している。「しかし理性に関して次のようにはいえない、その中で理性が選択意志die Willkürを規定するような、そのようなある状態に先立って、その状態そのものもそこで規定されるような、あるもう一つの状態が先行している、と。」(S.581)その上で、可想性格に関して、VorherやNachherがあてはまらないことを指摘している(S.581)のである。それでは行為の意志決定がなされると思われる人間の理性とは、一体どのような性格のものであるのか。ここにおいてはじめて私たちは、自然秩序とは全く違った別の秩序と規則とを知ることになるはずである。

理性とは、すべての選択意志的な諸行為の持続的条件であり、その諸行為のもとに人間は現象するdie beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint (S.581)とカントはいう。ここで理性の本質と思われる「持続的条件」が難解である。これは常に理性が意志決定に基づいて行為をなし、いつでも結果としての現象に、その行為が行使されなかった場合とは異なった仕方で、ある結果をひきおこすものとして、理性が存続するとの意味であろう。要約すれば、「理性は常に、いつでも、自由な意志決定に基づいて、ある行為を規定することができること」であろう。しかし理性の原因は可想的なものであって、すでに述べたように経験的条件によって規定することはできないのであるから、カントにいわせれば「あらゆる行為」jede Handlungは時間関係を顧慮せず、純粹理性の可想性格の直接的結果die unmittelbare Wirkung des intelligiblen charakter der reinen Vernunft (S.581)なのである。またこの純粹理性は自由に働き、時間に従って先行する、内的及び外的諸根拠によって、自然原因の連鎖の中において、力学的に規定されることがない(S.581)のである。ここで問題は

理性が自由に働くということの意味である。時間関係にかかわりをもたないということ、あるいは力学的規定をもたないということは、理性の原因が経験的条件によって規定されないことから明白である。あらゆる行為は、「純粹理性の可想的性格の直接的結果」も十分理解できる。何故なら、それは行為の結果が直接的に、現象においてあらわれること、その原因は経験的に規定できないから、そこに原因はあるが、ただちにそこから出てくるもの、としかいえないことを意味しているからである。問題は、それではこの純粹理性が自由であることをどのようにいいあらわしたらいいのであろうか。何故なら、これは本質的に可想的なものなのであるのだから、経験的規定をもって、決して表わすことのできないものだからである。経験的規定をせずに、従って「あと」とか「先」の時間にも、「前」「後」の空間にも従わず、私たちはどのようにしてこの「理性の自由」をいい表わすべきであらうか。私たちが今まで述べてきたことからわかっていることは、時間系列に従っていない原因性——その結果は現象において生ずるが、その原因は現象の中にはなく、可想的なものであって、それは結果よりも「先」にあるともいえず、結果は純粹理性の可想的性格の直接的成果であって、ただ原因は理性のうちのみあると考えられる原因性（これをカントはまた、自由からの原因性としているのだが）——を考えることによって、わずかに理解しようとしているにすぎないのである。結論を急ごう。カントはこの「理性の自由」を、さらに消極的、積極的の二つの面から定義している（S.581/582）のである。

「……そしてこの理性の自由は消極的に、たんに経験的諸条件から独立的なものに見なされるばかりでなく（何故なら理性はそのことによって、理性能力は諸現象の原因であることをやめるだろうから）、積極的には、また出来事のある系列を自分からはじめる、ある能力によって特色づけられる……」（S.581/582/）のである。経験的諸条件から独立ということは、経験的規定ができないということの意味し、のちに理性をあらゆる選択意志的行為の無条件的条件として als unbedingte Bedingung とする（S.582）ことと同じことを意味する。つまり無条件的条件とは経験的規定によって定義できないこと、経験的条件が有効でないことを一つの特色とすることを意味しているからである。カントはこのように、経験的条件から独立であるということ、あるいは理性を無条件的条件とすることによって、理性能力を経験領域における時間系列に従った原因性を考えなくなるだろうとしての定義なのである。それが消極的定義とされるのは、ただ経験的規定によって表わされないという、否定的形式で述べられているからにすぎない。それに対して「出来事のある系列を自分から始める、ある能力」とは、さらにその原因を必要とせず、少なくともここでは端的に、その系列を始める能力であることを示しているようにみえる。しかしカントはひきつづき次のようにいう。「…〔その結果〕、理性それ自身においてなにもものも始まらないが、理性はあらゆる選択的意志的行為の無条件的条件として、自分の上に、時間に従って先行する、いかなる諸条件も許さない、しかしながらそれにも拘らず、その〔行為の〕結果は諸現象の系列において始まるが、しかしその〔系列の〕中において決して端的に、第一の始まりとなるわけではない。」（S.582）その〔行為の〕結果は諸現象の系列においては始まるが、しかしその〔諸現象の系列〕中において、決して「端的に第一の始まり」 ein schlechthin erster Anfang とするわけ

はない、とは何か。その行為の結果が諸現象の系列において始まるとは、理性の結果が現実に現われることを意味する。そしてその現象の系列において現われる仕方そのものは、決して「端的に第一の始まり」ではなく、諸現象の系列の中に現われる。但し理性の働きがなかった場合とは違った仕方で、現象することになるだろうということである。いい換えれば、「端的に第一の始まり」でないのは、理性の結果が現われるときには、常に諸現象の系列の中にあられること、そのあられ方は理性の働かなかった場合とは違った仕方で現象するとはいえ、全く新しい現象の系列を始めたのではなく、理性の働いた結果、違った仕方で現象したのであること、それは現象の系列の中の、項の変化を意味してはいても、決して系列の「端的に第一の始まり」ではないからである。要約するならば、理性の結果は現象の系列の中における「端的に第一の始まり」ではなく、現象の系列の中における、ある項の変化を意味するにすぎない。しかし現象の系列の中における「端的に第一の始まり」ではないにせよ、その系列におけるある項の変化の原因をたずねるならば、まさにその変化を生ぜしめたところの原因性を、理性のうちに認めようとするわけである。カントがこのように、もって回った表現をとるのも、すべて私たちは理性の働きを、その結果から、つまり現象の系列の中にあられた限りにおいてのみ知ることができるところにある。理性の結果を現象の系列の中において現実に現われたものとして、理性の原因性を推測しているのである。従ってこの節の最初で引用した文章「なぜならば、そこでは〔別の規則と秩序においては〕自然経過に従ってとにかく生起しているところのものすべてが、そして自然経過の経験的諸根拠に従って、不可避的に生起しなければならなかったところのものすべてが、ひょっとしたら、生起するはずではなかったかもしれぬからである。」(S.578)は、やはり実践理性の働く可能性を示す、重要な箇所なのである。何故ならば、理性の働きによっては、もっと端的に言えば、理性の願望によって、現象の系列の中において、違った仕方で生起することが出来ることを示しているからである。

私たちはここで「人間の行為」に関与する理性について、次のようにまとめておこう。理性の結果は現象の系列の中にあられること。しかしそれは「端的に第一の始まり」ではなく、理性の働きがなかった場合に比べて、違った仕方で現象するだけであり、その限り現象の系列の中における項の変化でしかないこと、そしてその理性の結果から、私たちは理性の原因性を十分に考えることができること、しかしその原因性そのものは可想的なものであるので、経験的規定によって考えることは出来ないこと、もし考えることができるとするならば、それは経験的諸条件から独立しているものとみなされること、強いていうならば自分の出来事を自分から始める能力としての理性の原因性が考えられること、とはいうものの、それはせいぜいそれより先の原因性が考えられないという程度の意味でしかないことである。またこれに関連して、理性そのものとは何かと問われるならば、人間の行為との関係で考えられた理性とは、常に、いつでも自由な意志決定に基づいてある行為を規定することができるという意味での、「持続的条件」であるということ、以上である



## § 4 可想的なものとしての当為Sollen

前節で人間の行為において、理性の原因性を考えることによって自然必然の一般的法則とは異った領域が存在すること、それを私たちは可想的なものと呼び、その可想的なものの必要性と、その特色についてごく一般的に述べ、「人間の行為」の本質を多少なりとも明確にしてきた。この節ではさらにこの「人間の行為」を別な観点から眺めてみようというのがねらいである。そのときに私たちは、どうしても当為Sollenを考えないわけにはいかないのである。この当為が述べられることにより、はじめて経験の領域とは異なる規則と秩序が、より明確になって来るからである。

「さて、この理性が原因性をもつということ、少なくとも私たちはこのような原因性を理性において考えることは、私たちがすべて実践的なものにおいて、実行する力に規則として課する諸命法から明白である。この当為は、一種の必然性と諸根拠との結びつき *eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen* を表わして、これはふだんは全自然においては、あらわれないものである。」(S.575) この引用文の前半は、理性が原因性をもつことはより具体的には諸命法から明白であるとしていることであり、後半は、諸命法のもつ性格である当為が、一種の必然性と諸根拠との結びつきをあらわしていること、それが理性に固有の性質に基づくことを述べているのである。「諸命法」*die Imperative* は理性の理性たるゆえんのものであり、全自然のうちには見い出されないものである。それは諸命法のもつ当為を考慮すればより明らかになる。カントは当為に一種の必然性があることを承認する。しかしそれは全自然における、自然必然の一般的法則としての必然性とは異なる。何故なら当為のもつ必然性は諸根拠との結びつきであり、それは可想的なものと経験的なものとの結びつきであって、経験の領域内における、自然内部での必然的な結びつきではないからである。いい換えれば、自然における諸根拠の結びつきが、現象と現象の結びつき、あるいは現象内部におけるある事象と他の事象との結びつきであるのに対して、当為の結びつきは理性の働く可想の領域と現象の支配する経験の領域との結びつきを意味しているからである。しかも命法はカントによれば、この二つの領域の結びつきにおいて、自然必然の一般法則とは異なるが、やはり一種の必然性のあることを認めるのである。カントの哲学体系に従って、可想の領域に働くものを理性、経験の領域に働くものを悟性と割切るならば、先の引用にひきつづく文章を私たちは容易に理解することができるのである。すなわち悟性は自然について、そこに存在するもの、あるいは存在していたもの、あるいは存在するであろうところのものだけを認識すること、あるものが時間関係において実際存在しているものとは異って存在すべきであるなどということは不可能なこと (S.575) を述べている。もっと簡単にいえば、当為の存在を自然のうちに見い出すことは不可能であることを主張しているのである。「私たちは自然のうちになにが生起すべきであるかと全く問うことはできない。ちょうどそれは円がどのような諸特性をもつべきであるかと問うことができないのと同様である。私たちが問うことのできるの、自然のうちになにが生起するのか、あるいは円はどのような特性をもつのかということである。」

(S.575) も同様の考え方である。自然のうちになにが生起するもの、たとえば円のもつ特性、それは自然そのもののうちに、あるいは円そのもののうちにその特性の根拠が存在する。従ってそれ以

外の他のもの、例えば理性のうちに、その根拠を求める必要は全くない。それなのに「自然のうちに何が生起すべきか」とか「円はどのような特性をもつべきか」は自然や円そのものにその根拠が求められないで、なにかほかのところ、つまり可想的なもののうちに求められていることを意味する。それに対して逆に、当為は決してその根拠を自然のうちに見い出されないというのが、カントの主張なのである。それでは自然のうちになく、理性のうちに求められる当為の本性とは何であるのか。

カントは当為が「可能的な働き」*eine mögliche Handlung* (S.575) だけをあらわしているという。そしてその働きの根拠は「単なる概念」*ein bloßer Begriff* (S.575) に外ならないという。「可能的な働き」とはなんらかの潜在能力を意味し、「単なる概念」は可想的な存在として人間の行為をあることに向かわせるものではあるにしても、その本質は「単なる概念」としての存在でしかないことを示している。またこの当為は自然的諸根拠あるいは感性的衝動に基づく意欲とも異なるのである。「私を意欲 *Wollen* へとかりたてる自然の諸根拠がどんなに多くあろうとも、さらにどんなに多くの感性的衝動があろうとも、意欲は当為 *Sollen* を生み出すことは出来ない、かえってもはや必然的ではないが、常に条件づけられた意欲を生み出す。それに対して理性が表明する当為は、節制 *Maß* や、目標 *Ziel*、さらに禁止 *Verbot* や顧慮 *Ansehen* を意欲に対抗してもっているのである。」(S.576) 意欲は自然の諸根拠によってかり立てられ、感性的衝動に基づくものである以上、決して必然的なものではなく、条件づけられたもの。それに対して当為は、理性が表明するものであって、必然的なものなのである。当為は具体的には節制、目標、禁止そして顧慮として表われる。ところでこれら節制、目標、禁止、顧慮に共通するものは何であろうか。カントはここで、そのような表現を使用してはいないが、「立法」であると解していいだろう。何故なら、*Sollen* とは潜在能力としての可能な働きであり、それは人間の行為をある方向にむかわせる働きをもつ「単なる概念」ではあるが、その概念そのものは可想的なものとして、経験的なものから独立に、それ自身において自由に定立しうるものだからである。その限りで、当為は自律的な立法であることを表明していると解することができるからである。カント自身の表現に従うならば、理性は「完全な自主性をもって *mit völliger Spontaneität*、諸理念に従った、ある固有の秩序 *eine eigene Ordnung* をつくりあげる……」(S.575) のである。だからここにおける「ある固有な秩序」とは、単に経験の領域から独立であるという以外に、なにものにも影響されることなく、理念に従って自律的な立法がなされうることを意味する。当為はそれ故に、やや敷衍して解釈すれば、自律的な立法をなすこと自体が存在と共に意味を、あるいは価値をもちうるあるなにものかなのである。「完全な自主性をもって」とは自律を意味するが、そもそも自律とはなにものにもその存立が拘束されないこと、それと同時にそれ自体の存在が他に働きかけ、ふつういふところの価値をもたらすものを意味しよう。それはその自律なるものが、他のものに働きかけるが故に、その存在の価値を有するようものなのである。従って「自律的な立法」は当為として人間の行為にある一定の方向づけをさせ、その行為の方向づけによって、結果として自然において、ある効果をもたらすものとの意味で価値をもつといえる。とはいふものの立法それ

自体は、本来的に任意的なものである。すなわち種々の仕方で立法しうるとの意味で任意的である。だからカントは当為を「可能的な働き」とも規定したのであろう。当為が可能的な働きとして、種々の仕方で立法しうるということ、立法の仕方が任意的であるとの意味でも自律であるということは、己を拘束するものはなにもなく、強いていうならば己れ自身、立法そのものに拘束の根拠があるといわなければならない。もし人が道德というものの根拠を考えるならば、まさしくここに道德の、依って立つ立場があると考えなくてはなるまい。当為の具体例として、カントがここで示したもの、節制、目標、禁止、顧慮は、まさしくその自律的立法自体に価値をもち、他のなにもものかによっても制約されることなく、意味をもつといった類のものだからである。ここにこそ当為を特色づける「ある固有の秩序」が存在することになるだろう。それに対して自然における秩序においては、現象と現象あるいは事象と事象は必然的に他のものによって——それが一方的であろうとも、相互的であろうとも——規定され、拘束されているのである。しかし当為が自律的であるところに固有の秩序があるとは、またどういうことであるのか。いい換えれば、立法それ自身のうちに拘束の根拠があって、他のものにならぬとはどういうことであるのだろうか。当為が自律的であること、立法それ自身のうちに拘束の根拠があるとは、いわば当為のもつ固有の秩序の、一般的な表現でしかない。その内容を考えるならば、次のようにいうことができるだろう。当為は諸理念に従ってどのようなにも、それ自身の固有の秩序を作り出すことができる。いい換えれば、無数の個々の秩序を無数の理念によって、形成しうる可能性をもっている。まさに当為は自律的であるが故に、あるいは完全な自主性をもっているがために、「可能的な働き」なのである。

私たちは当為が可想的なものであること、そして可想的なものは経験的なものをふまえて推測されたものであること、またそれは経験的なものを越えているがために、経験的規定がなされないことをも述べてきた。そして今までの議論は、そのことをあくまでも堅持しての議論であった。そこから私たちは、その可想的なものの領域において、経験的な領域とは異った、「ある固有の秩序」があることも見出した。その可想的なものにおける固有の秩序とは、当為に関していうならば、完全な自主性をもった諸理念に従った秩序ということである。私たちはこれを、自律性を伴った立法とも解したのであった。そしてその自律性をもった立法とは、内容的には、諸理念に従ってどのようなにもそれ自身の固有の秩序をつくることができるということ、無数に個々の秩序を、無数の理念によって形成しうる可能性のあることを、当為が意味していることを述べてきた。今や、さらに私たちは、この当為の立場からどのようなことが考えられるかをみてみよう。

感覚を通して全自然を認識する人間はまた統覚、すなわち理性によっても自分自身を認識するものであることを述べたあと、理性と悟性に関して、とくに理性に関して、それがあらゆる経験的に条件づけられた諸力から区別されていることに言及したあとで、カントは次のようにいう。

「……というのは、理性は自分の諸対象をただ諸理念に従って考慮し、そして悟性をこの理念に従って規定するが、この悟性はその場合、自分の（しかもまた純粋な）概念を経験的に使用するのである。」（S.575）ここで問題となるのは「悟性をこの理念に従って規定する」との箇所であ

る。何故なら、本来理性が内在的使用として有効なのは、悟性が経験的に使用することを妨げず、いなこの経験的使用をふまえて、それと矛盾することなく、経験の諸関係のある全体のうちに関連づける仕方、理念が設定されているはずだからである<sup>⑥</sup>。それなのにここでは、逆に理念が悟性を規定していることを主張しているからである。これこそ今まで述べてきたこと、つまり当為の特異性——自律性をもった立法であること——を知ったうえで、はじめて了解されうるものなのである。当為そのものは理性の立法ではあるが、それが行為となってあらわれるときには、その結果は現象のうちには生起する。その関連を理性と悟性との関連で述べるならば、まさしく理性は「悟性をこの理念に従って規定する」ことになるのである。そしてそれ自体、自律的な理性の立法を強調するならば、当為の立場から、行為の結果としてあらわれる現象との関連からみるならば、悟性が理性に従属することが、十分に理解されるのである。命法をカントが、あらゆる実践的なものにおいて実行する力に、規則として課するもの (S. 575) としていることは、当為の性格を端的に示している。何故なら、いわば理性の立法の命令として、その根拠が理念にあり、それが実践においては規則のかたちをとってあらわれ、かつ行為の結果は現象のうちにはあらわれることを意味しているからである。しかしそれにしても、理性が「悟性をこの理念に従って規定する」は誤解をうける可能性のある表現である。確かに当為に関して、あるいは人間の行為に関しては、このことはいえる。しかし可想的なものを考えるのは、決して当為だけではない。実践理性ばかりでなく、思弁的な、純粹理性においても、可想的なものをカントが考えていると十分に解釈されうるのである。その場合にはけっして、理性が「悟性をこの理念に従って規定する」との主張はなされないし、またそのような主張がなされたら、誤りとなるであろう。従って、「この理性が悟性を理念に従って規定する」との表現は、全く実践的なものに限ってのみ、それもここでは理性の立法、しかも自律性をもった立法が考えられているときにのみ、許されることである。実際カントは理性が現象に現われるような事柄の秩序には従わないとし、理性は完全な自主性をもって、理念に従ったある固有の秩序をつくりあげていくことをいいながら、また次のようにもいっているのである。「……理性は経験的な諸条件を、その諸理念へと合わせ、そしてさらに理性は、この諸理念に従って諸行為を、必然的なものとして説明するのだが、その諸行為はしかしながら生起しているものでもなければ、ひょっとしたら生起しないかもしれないにも拘らず、あらゆる行為に関して、理性がそれらの行為に関連して、原因性をもちうるということを前提するのである。というのはそうしないと理性は、その諸理念からの、経験における諸結果を期待しえないことになるだろうからである。」(S. 575) この引用文全体は人間の行為としての理性の原因性について述べているが、注目したいのはこの引用文の最初の部分「……理性は経験的な諸条件をその諸理念へと合わせ、そしてさらに理性は、この諸理念に従って諸行為を必然的なものとして説明するのだが、……」なのである。この最初の部分も「……理性は経験的な諸条件を、その諸理念へと合せ、」の前半とそれ以後の後半「そしてさらに……」の二つに分けることができるが、もしこの引用文全体で述べられている人間の行為としての理性の原因性だけがカントの述べたいことであったなら、最初の部分の前半は全く必要ないのである。この前半の「……理性は経験的な

諸条件をその諸理念へと合せ……」というとき、文脈からも理性一般の働きを考え、ここでは思弁的な理性における理性統一<sup>⑥</sup>が考えられ、後半では人間の行為の原因としての理性と、その働きの結果との関係において意味をもつ、実践理性が考えられているからなのである。この前半はここでは本来あまり必要ではない。しかしカントの頭の中には、実践理性における可想的なものとしての当為を考える一方、認識論的にはいわば純粹な理性として、虚焦点としての理念<sup>⑥</sup>があったからにはほかならない。私はカントの第三アンチノミーの大部分は、人間の行為の原因性としての理性にページがさかれているが、思弁的な理性の面からも、ある原因性が考えられていると解したいのである。これは§5で、再び言及しよう。ともかく当為という可想的なものを考え、それを行為の結果として現象にあらわれでる状況を、当為の立場を中心として述べるならば、理性が悟性をこの理念に従って規定すると考えても、決しておかしくない。しかし可想的なものそのものは何を根拠に考えられるのかとの認識論的立場からいうならば、それは全く誤った表現となろう。カントがいたかったのは、おそらく理性の原因性を端的に、当為として考えることによって、またその当為が規則として私たちの行動原理になり、その働きそのものに着目することによって、当為が理性にその根拠を求めることが、おかしなことではないばかりか、全く正しい見解であることを強調したかったからであろう。そして当為の働きそのものを強調して考えるならば、確かに理性は「悟性を理念に従って規定する」ということができるし、また当為をそのように考えることが、当為そのもののもつ特性に、ふさわしいことなのである。

## § 5 統制的原理とアンチノミーの解決

はじめに、カントが統制的原理を具体例でもって説明している箇所があるので、それを示し、そこから統制的原理一般の特色を導きだしたい。そしてこれと関連し、第三アンチノミーのカントの解決の本質を追求し、最後にそこから導き出される若干の事柄に関し述べていこう。

カントが統制的原理を説明するためにあげている具体例とは、一つの選択意志的な行為 *eine willkürliche Handlung* に関して (S. 582) である。ある人が悪意ある嘘によって、或る種の混乱を社会にひきおこしたと仮定する。そして彼が嘘をつくにいたった動因 *die Bewegursache* が調べられる。例えば、悪い教育、悪いつき合い仲間、部分的に、彼の恥を感じない気質の悪さ、また部分的には、軽はずみと分別の無さ。さらに嘘をひきおこした出来事の原因も……。ここでは一般に自然の結果に対する、ある一定の諸原因の系列の研究がなされる。「ところで、このこと〔研究〕によって、行為が規定されていると信じるにしても、それにも拘らず、実行者〔嘘をついた人〕を非難する。しかも彼の不幸な気質のためでもなく、彼に影響を与えた諸事情のためでもなく、いわんや以前に為された行状のためでもない。何故ならば、その行状がどういうものであったかは全く無視され、そして諸条件の過去の系列を生起しなかったものとして、しかしこの実行を以前の状態に関しては、全く無条件的なものとして、実行者があたかもこのことによって、後続する一つの系列を全く自分から始めたかのようにみなすことが、前提されているからである。」(S. 582/583) 嘘をつくにいたった種々の動因が考えられるに拘らず、実行者は嘘をついたことの故に

非難されること、それはすべて嘘をついたものの責任に基づくと考えられるからであるという。しかしこの引用で注目したいのは最後の部分「…、そして諸条件の過去の系列を生起しなかったものとして、しかしこの実行を以前の状態に関しては、全く無条件的なものとして、実行者があたかもこのことによって、後続する一つの系列を全く自分から始めたかのようにみなすことが、前提されているからである。」の箇所である。「嘘をつく」は一つの結果であり、その原因は通常考えられる「嘘をつくにいたった種々の動因」が全く無視され、一つはこの「嘘をつく」以前の状態は「無条件的なものとして」、すなわち現象あるいは経験の立場からいえば、現象とは無関係なもの、独立なものともみなされ、次には「実行者があたかもこのことによって後続する一つの系列を、全く自分から始めたかのように」～、als ob der Täter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebeにみなすことによって、実行者のうちに「嘘をつく」原因があり、その原因にはその原因の原因はなく、そこから一つの系列を始めるかのように考えられぬような原因であるということである。この「実行者があたかも～であるかのように」は全く正確なカントの考え方の表明なのである。何故なら、今まで理性の原因性、あるいは可想的な原因を説明しようとして、あまりにもその性格を示すことに力点がおかれすぎたきらいがあった。しかしその性格は本来結果から推測されたものにほかならないからである。実際に、私たちに与えられているのは「嘘をつく」という結果であり、さらにその結果から「社会にある混乱が生じた」ということなのであって、その原因は「嘘をつく」という結果から、その結果の根拠としての原因が求められ、しかもその原因が通常の、自然必然の法則における原因のように、経験の領域内に求められず、実行者そのもののうちに求められた。それはさらに、そこからさらに一つの系列を始めるかのように考えられたわけなのである。しかしこの「嘘をつく」原因が、嘘をついた人その人自身に求められた根拠は何であるのか。これはまた、嘘をついた人を非難する根拠でもあるのだが。カントは次のようにいう。「この非難はある理性の法則に基づいていて、そのさいこの理性を、あらゆる前述の経験的諸条件を無視して、人間のふるまいを違ったものに規定することができたし、またすべきであったとするところの、一つの原因とみなすのである。」(S.583)嘘をつくにいたった諸条件を無視して、嘘をついた人は、嘘をつかないこともできたし、またつくべきでなかったというのがその非難の根拠なのである。このことは次のことを意味する。嘘をつくこともできたし、嘘をつかないこともできたところのある原因性が存在すること。その原因性は外的強制によらず、経験における系列の外にあって、そこでは行為の選択が可能であったこと。いい換えれば、経験の出来事の系列の外に、少なくとも行為の選択が可能である領域が存在することを意味する。このように行為の選択が可能である領域が存在するということを、さらに理性との関連で考えてみよう。

この行為の選択が可能である領域が存在することは、厳密にいえば一つの私の解釈である。カント自身は、それは対応するものとして「それ故に理性は行動のあらゆる経験的諸条件に拘ず、完全に自由であった……」(S.583)とし、かつ嘘をついたその瞬間に、行為の責任はその実行者にあること、嘘をついたことは理性の怠慢に帰せられる(S.583)としているだけである。そし

てさらに、理性に関し「理性はあらゆる時間状態における人間のあらゆる行為にとって現存し、かつ同一であるが、理性それ自身は時間のうちにはない、そして理性が以前になかった、ある新しい状態へと入り込むことはない。すなわち理性は規定するもの *bestimmen* であるが、しかしその状態に関して規定されうるもの *bestimmbar* ではない。」(S.584) という。「理性それ自身が時間のうちにはない」ことはそれが物自体の領域にあるのだから、経験的規定がなされないことから理解できるが、「理性はあらゆる時間状態における人間のあらゆる行為にとって現存し、かつ同一であるが、……」はやや難解である。しかしすでに、§ 3で、理性とは常に、いつでも自由な意志決定に基づいて、ある行為を規定することができるとの意味で、「持続的条件」であるといわれたことを思い起すならば、それはさしてむずかしくない。「現存する」*gegenwärtig* とは理性がいつでも働く状態にあること、「同一である」*einerlei sein* とは経験的諸条件からなんら影響されることなく、不変であること、のちの文章の言葉をかりるならば、規定されうるものでないとの意味でいわれていることであろう。従ってここで「理性はあらゆる時間状態における人間のあらゆる行為にとって現存し、かつ同一であるが……」とは、人間のあらゆる行為にとって理性がいつでも活動する状態にあり、しかも経験的諸条件からなんら影響されることなく、不変であることを意味しよう。それだから「理性は規定するものであるが、しかしその状態に関して規定されうるものではない」は、このいつでも活動することができ、かつ不変である理性が、その理性の活動の結果として現象において、ある状態を決定づけるものであっても、理性それ自体は経験的諸条件からはもとより、理性の原因性そのものに影響を与えるような、なんらかの原因が万一考えられたとしても、それからも独立であるとの意味で、規定されうるものでないといわれているわけである。だから引用文にひきつづき、「何故理性は自分をちがった仕方規定しなかったのか。」は質問することができない (S.584) としている。それは理性の原因性そのものを規定するものはなにもないとカントは考えているからであり、嘘をつくという現象における結果は、その理性の原因性そのものにあって、なにかその理性の原因性そのものを規定するなにものかを考えているのではない、ということである。その限りでは、理性は端的に自分から始める能力なのである。従って私たちが質問できるのは「何故理性は諸現象を理性の原因性を通して、ちがった仕方規定しなかったのか。」である (S.584) という。しかしこの質問に対する答もまた、不可能であるとカントはいう。確かにカントのいうように、厳密に言えば、この問の答も不可能であろう。もし理性がちがった仕方規定したら、ちがった経験的性格がでてくるからである。すなわち、理性の原因性の相違を現実には少なくとも同時に示すことはできないからである。だからカントは、実行者が嘘を思いとどまることができたはずであるというときそれは以下のことを意味するにすぎないとする。嘘は直接的に理性の権力の下にあること、理性はその原因性において、現象や時間経過のいかなる条件にも従っていないこと、そして時間の相違は諸現象相互の、それぞれのある主要な相違をなすが、理性に関連する行為の相違にはなりえないこと、以上の三点である。「それ故に、私たちは自由な行為との判定でもって、理性の原因性に関し、ただ可想的原因に到達しうるのであって、決してこのもの〔可想的原因〕を越えていくことは出来ない。すな

わち私たちは、これ〔可想的な原因〕が自由に、つまり感性から独立に規定し、このような仕方では諸現象の感性的に無条件的な条件でありうるということを認識するだけである。」(S.585) 自由な行為ということでもって、理性の原因性に関してただ可想的な原因性に到達すること、それはそれ以上に越えていくことができない限り、一つの論拠であり、また可想的な原因は感性から独立であって、自由であり、これを経験的領域から強いて規定するならば、諸現象の感性的に無条件的な条件 *die sinnlichunbedingte Bedingung der Erscheinungen* (S.585) という以外ないわけである。この「感性的に無条件的な条件」とははっきりいえば、経験的にはこの可想的な原因を、なんら規定することができないということである。それではこの可想的な原因を規定できないということ、それも可想的な根拠としての当為に適用したならば、どういうことになるのであろうか。それは実際、現実的な意味をおびてくるのである。

すでに示した箇所——行為を理性の実践的関連においてみると、自然秩序とは異なる規則と秩序を見出すとする箇所——において、理性の経験的性格と可想的性格とに言及し、結論すれば次のようにいう。私たちは可想的性格を直接には知らないこと、かえって直接的に認識することができる経験的性格を通して、可想的性格を特色づける (S.579) のだという。理性の可想的性格は確かに実践的には、自由な理性の原因性によって、経験においてある結果をひき起すが、認識論的には諸現象によって、経験的性格から特色づけられたものであることを述べているわけである。今ここで問題にしたいのは、これに関してカント自身が付している脚注 (S.579) の箇所である。そこで道徳の問題をとりあげ、行為の功罪を判定するむずかしさに言及する。すなわち、行為の真の道徳性 (功績と罪過 *Verdienst und Schuld*) は全く私たちに隠されたままになっていること、それだから「責任の帰するところのどれほどが純粹に自由の結果に帰せられるのか、そのどれほどが単に天性や責められえない欠陥に帰せられ、あるいはその気質の幸運な性質 (*merito fortunae* 幸運のおかげ) に帰せられうるのか、そのことを誰れも測り知ることはできない、そしてそれだからまた完全な公正さを範とすることもできない。」(S.579) という。行為の功罪を判定することがむずかしいのは、帰するところ次の点にある。どこまでがその行為者の責任に帰せられ、どこまでが帰せられないかを明確に判定することができないということである。そしてカントの主張によれば、そのむずかしさの根拠こそ、行為の原因性が理性そのものの内にあること、すなわち可想的な根拠に基き、その可想的な根拠は本来規定することができないことに存するのである。要約すれば、人間の行為の功罪の判定のむずかしさは、可想的な根拠を厳密に規定することができないということに基づく。逆にいえば、可想的な原因性のために経験的に規定することができないということ、そのことが道徳の判定のむずかしさの原因になっている。ただ私たちは基本的には人間の行為の原因性が理性にあるとはしてもよい。行為の責務に限定して、どこまでが理性そのものに帰せられるのかとの問題になると、私たちは推測する以外に、全く答えられないというのが、カントの主張の帰結なのである。

以上、私たちはカントの具体的な統制的原理の適用を示した。ここからカントの統制的原理とは何かを要約し、まとめあげておこう。



構成的原理<sup>⑦</sup>が単に経験の領域にのみかかわりを持ち、それはカテゴリーとしてあらわれるのに対し、統制的原理は必ず、経験の領域と可想的なものの領域の両者にかかわりをもつこと、すなわち現象と物自体の両者につながりをもつものであること、そしてその物自体においてなんらかの可想的なものを想定すること、その可想的なものはとりわけ第三アンチノミーにおいては、自分から始めるところの原因性であること、それは実践的意味においてその原因の結果は現象にあらわれること、その限で理性は規定するものであって、規定されうるものでないこと、しかし本来可想的なものは現象にあらわれた諸結果から想定されたものである限り、認識論的に私たちに直接与えられているものは経験の領域でしかないこと、ただし経験の領域における諸現象の関連を説明するために、あるときには物自体の領域にまで入り込む必要がでてくること、そして想定された可想的なものは物自体の領域に属する限り、経験の領域外に存在し、第三アンチノミーの場合には、現象の系列の外に原因性が考えられることになること、及び可想的なるものは、経験的な規定によって条件づけられないとの意味で、無条件的な性格をもつということ、以上である。

第三アンチノミーにおいてこの統制的原理により、私たちが主として解決しようとしていた課題は、一体なんであったろうか。カントは自由が同一の行為において、自然必然性と矛盾しないかどうかの問題であるとする。そして少々つけ加えるならば、可想的根拠として理性の原因性を考えることにより、自由は自然必然性とは異った仕方で、つまり物自体と現象との関連が可能となり、自然必然性と自由は相互に自由で、かつ妨げることなく、生じることができることを示した(S.585)というのである。これは可想的根拠としての理性の原因性を考えることによって、自由の根拠が示されたことを意味する。このことから私たちは、自由の現実性ではないにしても、自由の可能性が証明されたといいたくなる。しかしカントははっきりとそれを否定するのである。私たちがこれまでのことによって説明しようとしてきたのは、自由の現実性 *die Wirklichkeit der Freiheit* (S.585) でもなく、さらに自由の可能性 *die Möglichkeit der Freiheit* を証明しようとしたものではないという。自由の可能性に関していえば、これを証明することはうまくいかないだろうとしている。その理由は、一般に単なるア・プリオリな概念から、どんな実在根拠も、どんな原因性に関する可能性をも認識することはできないからである(S.586)という。理性の原因性は確かに可想的なものとして考えられたのであり、その原因の結果は、現実に現象のうちであらわれたものであった。理性の原因性はその結果から想定されたものとはいえ、理性の原因性の本質は単なる概念にすぎず、しかもその概念は、経験を妨げることなく、ア・プリオリに設定された類のものということもできるかもしれぬ。従って、このア・プリオリに設定された可想的根拠としての理性の原因から、なにか現実的なものをひき出すことはできないというのである。ここで現実的なものとは、現象における行為の結果である。だからこれは自由の可能性の証明ではないという。しかしこれは、カントの正しい発言であろうか。まず第

一に、可想的根拠としての理性の原因性は、確かにその本質は単なる概念にすぎないが、全くア・プリオリな概念であろうか。理性の原因性は、現実の結果から推論されたものである限り、無から有をひき出すような空想的で、かつア・プリオリな概念であろうか。すでに示したことではあるが、第二は諸現象の根拠あるいは諸現象の関連の根拠を知るためには可想的根拠が必要であると解釈したのだが、それは可想的根拠を示すことによって、諸現象ないし諸現象の関連の可能性を証明しようとしたのではなかったのか。そもそも統覚によってカントは、自己認識の本質を解明したのではなかったのか。それでカントは、自由の現実性を示したのでもなく、自由の可能性を証明したのではないとすると、一体この理性の原因という可想的根拠によって、何を示そうとしたのであろうか。カントは次のようにいう。「自由はここではただ超越論的理念として論ぜられているのであり、そのことによって理性は現象における諸条件の系列を、端的に感覚的に無条件的なものによってはじめようとするのであり、しかしそのさいに、理性は理性自身の諸法則と共に、理性が悟性の経験的使用に指定するところの、一つのアンチノミーに巻き込まれる。ただこのアンチノミーが単なる仮象に基づくこと、そして自然は自由からの原因性とは少しも矛盾しないこと、このことが私たちの為することのできた、唯一のことがらであり、このことが私たちにとって、ただもう、大事なことであつたのである。」(S. 586) 自由が理念として論ぜられただけで、そのことによってうまくアンチノミーを避けることができたとするのである。超越論的理念として論ぜられたとは、何を意味するのか。自由を理念として設定することにより、経験の領域とは矛盾することなく、自由は在立しうるということなのである。言い換えれば、自由を理念とすることが、経験と矛盾なく設定されうるというだけであつて、そのことは決して自由を証明したことにはならないというのである。自由の理念は自由の可能性の根拠にはならないが、その理念を設定することにはなんの矛盾もないということは、あたかも自由の可能性の根拠であるかのように設定しうるの意味でもある。その限りでは、この自由の理念は自由の可能性の根拠には決してなりえないが、あたかも根拠であるかのように設定されうる限り、その理念は統一の原理のような仕方では存在する。しかしその理念はあくまでも理念としての統一の原理であり、実在としての、あるいは可能性の根拠としての統一の原理ではない。そのことをもっとよく示したのが、すでに示した統制的原理の性格なのである。何故なら、統制的原理のもっとも基本的な性格は、経験の領域に基づいて、なんらかの可想的なものが推測され、設定されるということにあるからである。従つて自由の理念は、この統制的原理によって獲得されたものである限り、自由の可能性の根拠になりえないというが、カントの主旨である。カントが自由の現実性を示したのでもなく、自由の可能性を証明したのでもないとの意味は、従つて、統制的原理によって、経験の領域から可想的な根拠として自由が考えられたこと、なるほどそれは統一の原理的性格をもち、自由の可能性の根拠であるかのように見なされうるものではあるにしても、その自由の本質は、統制的原理によって獲得されたことより明らかなように、単なる理念にすぎないこと、そしてその理念は決して自由の現実性を示すものではないこと、また自由の可能性を証明するものでもないことそしてまた、このアンチノミーの解決でカントが示したのは、この自由という理念を設定

することが、決して経験と矛盾することなく設定することができる限り、それは理念にとって、統一の原理的な性格をもっていて、十分に理論的に役立つことができるということ、以上である。

最後に私はカントのアンチノミーのこの解決に関連して、さらに強く指摘しておきたいことが二つある。その一つはどのようにしてこの自由の理念を設定することが経験と矛盾しないかということに関してである。それに対する回答は明白である。カントは経験と矛盾しないようにこの自由の概念を設定したこと、つまり自由を理念とみなし、可想的なものとして物自体の領域において考えたことに基づく。一般的にいえば、現象の領域とは別に物自体の領域を考えたところに、第三アンチノミーの解決（これは第四アンチノミーの解決でもあるが）の鍵が存在する。言い換えれば、現象と物自体の区分こそ、第三アンチノミーの解決の本質なのである。カント自身、自然と自由が両立するかどうかとの問題に関して言及し、次のようにはっきり述べている。「そしてここで、諸現象の絶対的実在性という、ゆきわたっているが、まやかしの前提がすぐに理性を混乱させる、不利な影響を示している。というのは諸現象が物自体であるならば、自由は救われえないから(S.564)である。諸現象を絶対的に実在するものと考えているならば、決して自由は自然と両立しないこと、逆にいえば、諸現象はあらわれる限りにおいての存在でしかなく、自由はそれと違って、可想的なものとして物自体の領域において考えることにより、つまり、自由を理念とすることにより、両者は両立しうるのである。従って、§1で示したカントの第三の問題——世界におけるあらゆる結果は、自然から生ずるのか、あるいは自由から生じなければならないのか——はここにきて、はじめて次のように答えることができる。自然と自由を現象の領域においてのみ考えるならば、それは正しい選言判断である。しかしカントが自由を物自体の領域において考えたとの観点からするならば、これは正しい選言判断ではない。現象の領域における自然と自由以外に、その現象とは異なったところに、可想的なものとしての自由が考えられているからである。第一、第二アンチノミーに関して、カントは定立、反定立のいずれも偽としたのに対して、第三、第四アンチノミーの定立、反定立のいずれも真である(S.559/560)としたのも、物自体における自由が考えられてはじめていえるわけである。経験の側面からだけでは決して解決することのできない第三アンチノミーが、可想的なものとして物自体の領域を考えることにより、解決され、カントの第三の問題は単に経験の側面からは正しい選言判断であったのだが、これまた物自体の領域を考えることにより、正しい選言判断にならなかったことになる。逆にいえば、物自体の領域を考えることにより、アンチノミーの解決がはかられ、第三の問題は、第三アンチノミーの定立、反定立を真とさせることになる。詳しくいえば、定立の主張する自由の法則に従う原因性が、唯一の原因性ではなく、自由による原因性を想定することができるが正しいこと、しかもその自由を物自体において考えることにより、その命題は真である。と同時に、自由なものはなく、世界におけるすべてのものは自然の法則に従ってのみ生起するとの反定立は、現象において真なる命題となるのである。しかしよく考えてみれば、これは明白なことである。何故なら、カントはアンチノミーを解決できるような仕方、また第三問題の選言命題を正しい選言命題でないような仕方、経験以外に物自体の領域

を考えたからである。つまり、現象と物自体をカントが早くから区分していること自体、すでに第三アンチノミーの解決は折込み済みであったのである。それだからこそ、アンチノミーの解決を示すことは、カントにとって物自体の領域が経験の外に存在することを示せばよかつたわけである。実際この論文でとりあげた部分において、カントが全力をあげてなしたのは、まさしく可想的なものが存在する、物自体の領域を説明することにあつたのである。しかし今度は逆の立場に立って、私たちはなぜカントが物自体を現象から区別して考えなくてはならなかつたかと問うならば、それは第三アンチノミーそして第四アンチノミーの存在することにあるといわなければならない。これらアンチノミーがアンチノミーとして存在したこと、その解決のために現象と物自体を区別するという、カント哲学における重要な視点が生れたのだと私は解する。その意味において、第三アンチノミー及び第四アンチノミーが存在することは、私の解釈によれば、カント哲学において決定的な役割を果たしたことになる。それだから、カントにおける現象と物自体の問題が論ぜられるとするならば、まずその基本において、第三及び第四アンチノミーが存在したこと、その解決のために現象と物自体が区分されたこと、しかもカントはそれを彼の第一批判において、第三、第四アンチノミーの解決を目的として、その区分を折り込み済みのものとして、彼の哲学体系の中にとり入れているということ、以上のことを決して忘れてはならないだろう。

さらにもう一つつけ加え、強調しておきたいことがある。第三アンチノミーの解決における、「ある状態を自分自身からはじめる能力」(S. 561)という概念に関してである。このような働きの具体的な適用は、人間の行為の原因性として、あくまで実践理性に関してのみ行われた。しかし、この概念は思弁的理性に関しても同様に適用できるのではないのか、そしてカントも彼の考えの中に、思弁的あるいは理論的理性の、その概念の適用を考えていたというのが、ここで述べておきたいことなのである。

本論でもすでに、§ 4の最後の部分において、実践的理性における可想的なものとしての当為を考え、そこに「ある状態を自分自身からはじめる能力」としての原因性を考える一方、認識論的に、いわば純粹理性(あるいは思弁的理性)における虚焦点としての理性統一として、同じこの概念の原因性をやはりカントが考えていたことを示しておいた。確かに第三アンチノミーの解決においては、「ある状態を自分自身からはじめる能力」としてのこの可想的なものの原因性を、主として実践理性に関して取扱われてきたことも事実である。しかしやや臆測することが許されるならば、カント本来の意図は実践理性に関する原因性よりも、かえって純粹理性の原因性にあつたのではなかつたのかと思われるのである。何故ならば、やはりすでに述べたことだが、可想的な原因性を必要とする理由の二つのうち一つとして、原因の系列の絶対的総体性をあげた。この原因の系列における絶対的総体性にふさわしいものこそ、純粹理性の原因性だからである。というのは、純粹理性に関する原因性によって、虚焦点としての理性統一としての「ある状態を自分自身から始める」原因性が考えられること、それはいわば究極の原因として、あらゆる系列がそこから始まるような原因であり、またそれ自身がすべての原因ではあつて、その原因の原因は存在しない原因性である限りにおいて、他のものを動かし、それ自身は不動の原因性との性格を

もつことになる。もっともそのためには、さらにあらゆる系列が、究極の原因に収束するような原因と結果の関係が前提されてはいるけれども。とにかく、このような原因性を考慮して、はじめて、原因の系列の絶対的総体性が獲得されるのである。それに対して、実践理性に関する原因性は、すでに示したように、「端的に第一の始まり」ではなく、現象の系列の中における項の変化でしかないのである。それにも拘らず、何故カントは第三アンチノミーにおいて、純粹理性の原因性にほとんど目を向けず、主として実践理性に関わる原因性に重点をおいたのか。それは容易に答えることができる。純粹理性の原因性はただ、理性統一として、そのような原因性を考えることが許されるとの議論で十分であり、そこからなにか重要なことがらに帰結するわけではないのに対して、実践理性の原因性は第一に、単なる人間の行為の可想的な根拠としての理性の原因性の設定であるばかりでなく、道德問題の、基本的な考え方に重要な影響をもたらすからである。そして第二には、またそのことによって、可想的な根拠そのものを設定することの意義を考えれば、この実践理性に関する原因性が、多く寄与するからである。このことは、統覚などの可想的なもの設定によって、人間認識の解明に大きく寄与すると共に、一般に可想的なもの設定の意義を示すものにほかならないからである

### III 結 論

私たちはいままでの議論から、以下次のように結論としてまとめておきたい。

第三アンチノミーの解決（これは基本的には同時に、第四アンチノミーの解決でもある）の一般的な特色は、第一に系列を形成するカテゴリーに基づき、異種的なものの総合が考えられたこと、そしてその総合のために、系列の外に可想的なものを想定することを認めたこと、第二に、その可想的なものを系列の外に想定することを認めたことによって、第三（及び第四）アンチノミーの定立、反定立はいずれも真なる命題となったことである。このことは、第三（及び第四）アンチノミーの解決の本質が、現象に対して可想的なものの存在する領域として、物自体を考えたところにある、ということである。カントが第一批判の最初の部分「超越論的感性論」において、空間及び時間を「諸現象の単なる形式」とみなしたとき（S.36）、すでに、この第三（及び第四）アンチノミーの解決は折り込み済みであったといえる。それだから第三アンチノミーの解決において、可想的なものの存在することを理論的に示すこと、あるいは、可想的なものが存在することを想定することが理論的に誤りではないこと、かえってそのことによって、理論上、説明される部分があることを示すことが、カントの仕事であったのである。

可想的なものの想定を第三アンチノミーとの関連で考えるとき、「人間の行為」が主として考えられている。すなわち、行為の結果は現象にあらわれるが、その行為の原因は理性のうちにあるものとして、可想的なものの中に考えられたことである。ある行為の意志決定、それは可想的なものの中に原因が考えられるからこそ、実践的自由が考えられることを意味する。そしてこの行為が自由であること、意志決定において行為の原因である「理性」が自由に基づいていて、ある状態を自分自身から始める能力であることは、そもそも道德が成立する基礎でもある。とこ

ろでこの可想的なものが存在する物自体においては、経験の領域とは全く別の規則と秩序が存在する。それはカントによると、「完全に自主性をもった、諸理念に従った秩序」であるということであった。私たちはこれをまた「立法」とも解釈したのである。そのような「完全な自主性をもった、諸理念に従った秩序」をもとにして、当為Sollenがはじめて考えられ、それは経験の領域における一般的規則の必然性とは異ったものである。「完全に自主性をもった、諸理念に従った秩序」は、立法として、それ自身価値をもつものである限り、ひっとすると「価値一般」の特徴をになっているかもしれない。とにかく当為は可想的なものが設定されて、はじめて説明されうる。この立場からいうと、理性は理念に従って悟性を規定することになる。また「理性は規定するものではあるが、しかしその状態に関して規定されうるものではない」も当為の働きをよく示している。実際に当為はそのような特色をもつものということが出来る。しかし、この理性と悟性との関係は、可想的なものが想定されることが許されるとの根拠から、すなわち認識論的観点からみるならば、本来正しいあり方ではない。そもそも可想的なものがどのように獲得されたのかとの根拠をたずね、その結果経験をふまえ、それを基礎に、経験と矛盾することなく、可想的なものが求められることを示しているのが、統制的原理なのである。

統制的原理の本質は従って、現象と物自体の両方の領域にかかわるが、認識論的立場としてあくまでも、経験をふまえること、言い換えれば、理性の超越的使用ではなく、内在的使用を目ざすことを理性に課する原理である、ということになる。カントはこの統制的原理を、少なくともこのアンチノミーの解決においては、堅持する立場をとる。それ故に、第三アンチノミーに関する問題の結論としては、統制的原理によって次のことがいえる。可想の根拠として理性の原因性を想定すること、自由を理念として想定することが許されること、それは経験と矛盾することなく、自由が存立しうるということである。しかしそのことは自由の可能性を証明したのではなく、自由の理念が自由の可能性の根拠には決してなりえないが、経験に矛盾なくあたかも根拠であるかのように設定されうること、その限りで、その理念は統一の原理のような仕方で存在する、ということである。言い換えれば、自由の理念はあくまでも理念としての統一の原理であっても、実在としての、あるいは自由の可能性の根拠としての統一の原理ではないということなのである。統制的原理をあくまでも堅持するここまでのカントの立場は、当為を考えると、一つのくいちがいが存在するかもしれない。矛盾とはいえないにしても、二つの違った立場が考えられるということであった。認識的には統制的原理を堅持する立場があり、可想的なものを中心に考える立場、たとえば当為を考えるとみられる立場の二つがある。理性と悟性との関連でいえば、前者は経験をふまえるかぎり、悟性が理性を規定し、後者は理性が理念に従って悟性を規定することになる。このことはカントの思想において、二つの立場があるということ、そのままにしているものかどうかの問題が残るかもしれぬ。

第三アンチノミーの解決における可想的なものは確かに主として、実践理性に関する理性の原因性、理念としての自由であった。しかし思弁的理性に関しても一つのいわば、絶対的原因性(すべてがそこから始まり、それ以前の原因性が存在しないとの意味での)がやはり経験と矛盾なく

考えられ、想定されうるというのも一つの結論であった。これは実践理性に関する理性の原因性が、系列のたんなる項の変化でしかないのに対して、思弁的理性に関する原因性は原因の系列に関する絶対的総体性をもつものとして、端的な始まりそのものだからである。

一般に可想的なものに関して、経験的規定ができないというのが一つの大きな結論であった。そのことは逆に、物自体に関して私たちがその性格を、経験に矛盾しない限り、種々に考えることができることをも意味する。第三アンチノミーの解決において、自由の理念は可想的なものの設定のうちでも、実践理性に関する一つの基本的な考え方を示しているうえで、とくに重要といえる。恐らく可想的な根拠としての自由の理念、あるいは理性の原因性の設定は、一般に可想的なものを考えることの正当性にも寄与しているのである。それはカントの「統覚」の発見が、可想的なものを設定することに大きく貢献しているのと同様である。

---

〔注〕

- ① 鹿児島県立短期大学紀要 第29号人文・社会科学篇1978 (昭和54年3月15日発行)
- ② 前掲論文 P.130
- ③ 拙稿 カントの第一版における「純粹悟性概念の演繹」 P.25 鹿児島県立短期大学 人文学会論集「人文」第4号 (1980年6月27日発行)
- ④ 前掲論文 P.8~14
- ⑤ 拙稿 カントの理性の統制的使用について P.2 P.11 鹿児島県立短期大学 人文学会論集「人文」第三号 (1979年6月30日発行)
- ⑥ 「理性統一」および「虚焦点としての理念」に関しては前掲論文P.2
- ⑦ 構成的原理に関して、この論文は全く問題にしていない。統制的原理の一つの特色づけとして対比されただけである。構成的原理とは、私のカント解釈に従えば、認識の客観性すなわち認識の一般性と必然性の根拠であり、それはカントの第一版の超越論的演繹にもっともよく表明されている、と考えられる。  
拙稿 カントの第一版における「純粹悟性概念の演繹」 P.22~23