

## 『純粋理性批判』における自由の可能性について

新垣知成

本稿は、おもに『純粋理性批判』の第二部、「超越論的方法論」における実践的自由とその原因性について、それが思弁理性の限界内でどのように理解されるかを考察するものである。

『純粋理性批判』において論じられているのは実践的自由であって超越論的自由ではない、という意見がある。「超越論的方法論」の第二章、「純粋理性のカノン」において論じられているのは「理性の指示する動因によってのみ規定される」(B830)自由意志の原因性、すなわち実践的自由である。しかし、「超越論的弁証論」の第二章「純粋理性のアンチノミー」において、超越論的自由が論究されている。もちろんそれは『純粋理性批判』の射程内、つまり理論理性の射程内で論じられているにすぎない。そのため消極的な規定にとどまってはいるが、実践的自由が自然法則とは異なる原因性を前提としていることを言明している。

「さて、ここで何にもまして注意しなくてはならないことがある。それは、自由という実践的概念は、自由という超越論的理念にもとづくものであるということ、また、意志の自由はいかにして可能であるかという問題について以前から多くの困難を生んできた原因は、まさに自由という超越論的理念であった、ということである」(B561f.)。

しかし、『純粋理性批判』においては超越論的自由に客観的実在性は与えられてはいない。あくまでもそれが理論理性によっては否定されえないということを示すのみであった。これは超越論的自由が理論理性の領域を超出しているためである。経験に頼ることなく、この自由の実在性を証明する仕事は『実践理性批判』に受け継がれる。このため『純粋理性批判』においては消極的に規定されるにとどまっている。

カントは感性の射程内の領域とそれを超越した領域との区別を行った。ピヒトも言うように、「感性界と悟性界とを区別する営みこそ、積極的に理解すれば、純粋理性の批判(Kritik)」<sup>1</sup>なのである。感性の射程内の領域で我々に現れてくるものは現象にすぎず、この内にあるものの認識は、経験によってのみ我々に与えられる。これらは、我々の直観の純粹形式である時間と空間の制約に服したかたちで我々に表象される。時間と空間は、「それだけで存在するような何かあるもの」(B49)ではないし、

<sup>1</sup> (G.Picht, *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1985, S540.) 「区別するとはギリシャ語で κρινειν といわれるが、感性界と悟性界とを区別する営みこそ、積極的に理解すれば、純粋理性の批判(Kritik)である。区別することが純粋理性の自己認識としての純粋理性の批判である。そのようにして理性は、超えてはならぬ欄を悟性に指示することで、悟性概念にしたがった原因性を可能的現象の領域内に限定する。原因性を現象に制限することにより自由の事実が思惟可能となる。それゆえ同じひとつの思惟が消極的には人間認識の限界を示すと同時に、積極的に自由の可能性を示すのである。これを示すことが理性のもっとも高貴な営みである」。

「客観的規定として物に付着しているような何かあるもの」(ebd.)でもない。もし前者なら、我々は「二つの永遠にして無限な、しかもそれだけで存立するという不可解なものを想定せざるを得なくなる」(B56)が、そのようなことが可能だろうか。時間や空間のなかに何もない状態を思惟することは可能だが、時間や空間がまったくない状態を思惟することはできないはずである。また後者の説をとると、空間や時間は、「経験を除き去ってもあとに残りはするが、経験から引き剥がされたためにあいまいにしか表象されない現象的關係(空間の場合には並存的な、時間の場合には継起的な関係)と見なされてしまう」(B56f.)。そうすると、ものについてのあらゆる数学的学説が崩壊してしまうだろう。それは数学や物理学における必然性の崩壊を意味するからである。時間と空間は、我々の「感性的直観一般の純粹形式」(B34)である。だから直観される対象に対しては〈いつ〉〈どこで〉という問いがたてられることになる。つまり、我々に知られうる対象は、時間的・空間的広がりを持たざるを得ない。この対象は時間・空間という制約に服したかたちであらわれてくる像にすぎず、これは物自体とは区別されなくてはならない。すなわち、現象は物自体とは異なっているものであり、「物自体は我々の理論的認識能力を通じては認識できない」という現象の超越論的概念が生じる<sup>2</sup>。感性の領域に属しないものは、時間と空間の制約下に服するものではない。したがって経験によって認識されるものではない。形而上学の対象となる「神」「魂の不死」「自由」は感性界を超えたところに属するものであり、理論的認識の場からは「知」の対象としては排除されたものである。

とはいうものの、現象としての〈もの〉と、物自体としての〈もの〉とが別々の存在者であるわけではない。現象とは、感性的直観を有する我々に対してのあり方である。現象は時間と空間というフィルターを通して我々にあらわれてくる相であり、物自体は現象の根拠である客体ではあるが、このフィルターを通してはこない相である。だから両者を区別するのは感性的な方法でしか外的事物を直観できない我々だけであり、そうでない直観にとっては、両者を区別する必要は全くない。この区別により、人間理性にとって自由の思惟可能性が救われることになる。現象と物自体とを区別することが、同時に経験に与えられない対象の実在性についての希望を与えてくれるのである。この区別がなければ、経験を超出した対象の実在性は即座に否定されることになる。それは形而上学の全否定である。

一方で、自由に関して、「超越論的方法論」の第二章、「純粹理性のカノン」において以下のような言表がある。

「自由意志に結びつく一切のものは、それが理由であると帰結であるとを問わず、すべて実践的と

<sup>2</sup> 「空間における現象という超越論的概念は、かかる見方に対する批判的注意である。それは、空間において直観されるものは事柄そのものではないし、空間も、ものにそれ自体において固有である事物の形式でもない。対象そのものは我々にはまったく知られないのであり、我々が外的な対象とよんでいるものは我々の感性の単なる表象にすぎず、この表象の形式が空間なのである。しかし表象の真の相関者である物自体そのものは、この形式によってはまったく認識されない」(B45)。ここから「物自体」という概念が必然的に導出される。この導出について、「物自体の概念が、原因・結果のカテゴリーを用いて導出されている」という批判があるが、物自体の概念は、悟性のはたらきによって導出された「結果」としての概念ではない。「感性の制約に服しているものは現象にすぎない」という概念から分析的に導出される概念である。それは「コインの表」という概念から「コインの裏」という概念が、因果的ではなく分析的に導出されるのと同じであり、前者の概念が成立すると同時に後者の概念も成立する。

よばれる。この実践的自由は、経験によって証明されうる」(B830)

さらにその直後にも、「したがって我々は、実践的自由を自然原因からの自由として、つまり意志規定における理性の原因性として、経験を通して認識する」(B831)と、同じようなことが述べられている。これは奇妙なことである。自由は経験の対象にはなりえない、いいかえるなら感性を超出した領域にあるにも関わらず、「経験によって証明せられる」とは、どういうことなのか。また、この実践的自由は、形而上学の対象としての自由とどのような関わりを持っているのか。それにはまず、感性の届く範囲について考察する必要がある。

本稿ではこのことについて論究していく。まず現象と物自体との混同を避け、両者を区別することにより自由の論理的可能性を確保する。その上で、引用文にある「実践的自由」を見つめなおすという手続きを踏む。したがって、

#### 1. 現象と物自体との区別

#### 2. 自由の思惟可能性

と分節し、この順に考察を進めていくことにする。

#### 1. 現象と物自体との区別

『純粹理性批判』において現象（我々にとっての「もの」）と物自体との区別がなされ、現象として時間・空間の制約下に属さないものは経験の領野から超えたところにおかれることになった。しかし、それによって、これら形而上学の対象が否定されたわけでは決してない。むしろ、形而上学の対象を時間と空間の制約下から除外することによって、すなわち、理論理性の射程外に措定することによって、理論的認識が不可能であるこれらの理念の实在性の論理的可能性を確保したのである。理論理性の領域を超出した対象である、という規定には、理論理性にこれらの論理的可能性を肯定することも否定することはできない、という規定も暗に示されている。それは、次の目的に向かうための規定でもある。

「読者は、純粹理性の領域にまず一步を踏み入れる前に、この超越論的演繹がどうしても必要であるということを心得ておかねばならない。さもないとやたらに歩き回り、さんざんあちこちを迷ったあげくに、またもとの無知に逆戻りせざるを得ないからである。しかしまた、不可避な困難があることも、前もってはっきりと知っておく必要がある。そうすれば事柄そのものが奥深く隠されている場合にも、わかりにくいからといって不平をもらしたり、あるいは障害の除去にもう飽きてしまった、ということもなくなるだろう。要するにここのところが、あらゆる可能的経験の限界を超えて、諸人がもっとも好む領域、つまり純粹理性による知見（Einsicht）に達しようという要求をいっさい放り投げるか、それともこの批判的研究を完成するかという、二つに一つの大事な瀬戸際なのである」

(B121)

ここに我々は、カントの強固な意志を見てとることができる。「この超越論的演繹」とは、時間・空間という純粹直観の形式に「経験的實在性を認めながらも、絶対的・超越論的實在性を拒む」(B53)という立場をとった超越論的感性論の考察のことである<sup>3</sup>。

引用文からもわかるように、カントの「批判的研究」のまなごしの先には、可能的経験を越えたもの、すなわち超感性的なものがある。つまり形而上学の対象である理念にその視線は向けられている。そのなかでも神の理念は無制約的な理念であり、他のあらゆる理念の制約となる。したがって、カントの批判的研究の完成とは、この神の理念に至ることであろう。

カントはたしかに、時間・空間の経験的實在性を認める。我々は実際に時間や空間という表象や、経験の対象が時間・空間の中に規定されているという表象を持っている。したがって時間や空間は「現実的である」(B54)。ただしそれは、経験の対象を表象する仕方として現実的なのである。つまり「感官に与えられうるあらゆる対象に関する客観的妥当性」(B52)が認められているにすぎない。経験の対象にのみ関わるこれらの形式の實在性を認めているのである。時間・空間に絶対的實在性を認めることはできない。それを認めることは、時間や空間が「我々の感性的直観の形式を無視して、ものの制約あるいは性質としてそのまま物に付属することになる」(ebd.)と想定しなくてはならないからである。時間と空間の概念の解明について、カントは「超越論的解明」と表現し、以下のように説明する。

「そこから別のア・プリオリな総合的認識の可能が理解されうるところの原理である概念の説明を超越論的解明という」(B40)。「別のア・プリオリな総合的認識」とは、ここでは数学・物理学的認識などであろう。時間・空間という形式にしたがって、感性的直観を受容するという原理がア・プリオリな原理として立てられ、演繹による解明が試みられた。これが、さきに述べた時間・空間の超越論的演繹<sup>4</sup>である。数学的・物理学的認識が可能であるためには、時間・空間についての原理が、これらの認識よりも前に「我々の心に具わっていないとてはならない」(B41)。そしてさらに、経験的ではなく純粹直観でなくてはならない。そうでないと、これらの認識が経験的・偶然的な認識ということになってしまい、その必然性が失われてしまうからである。

この演繹によって得られる恩恵は、たんに感性を通して経験が可能である現象界の内包物を確定することだけではない。これは形而上学の対象が、感性の射程を超出したところに措定されるべきである、ということも示唆している。「神」「魂の不死」「自由」といったものの「消極的な意味」(B307)が、ここで明らかになる。それは、これらの理念が感性的直観の対象ではないという規定である。理

<sup>3</sup> この一文は、「超越論的分析論」の第二章、「純粹悟性概念の演繹について」において述べられている。しかし、ここで述べられている「超越論的演繹」は純粹悟性概念についての演繹のことを指しているのではない。この直前に「空間についての超越論的演繹を必要としたのである」(B121)という言葉があり、また直後には時間・空間が純粹直観であることを説明している。したがって、引用文の「超越論的演繹」とは、時間・空間についての演繹を指しているとみるべきであろう。

<sup>4</sup> 「さきに我々は、超越論的演繹を用いて、時間・空間の概念をその源泉まで追求し、それらの客観的妥当性をア・プリオリに解明し規定した」(B119f.)

論理性という光を照射することによって、その対象が像として浮かび上がってくるのと同時に、理論理性を超出した側面が影のように浮き彫りになってくるのである。

この超越論的解明から、カントの意図が読み取れるであろう。それは、「純粋理性による知見に達しよう」という「批判的研究の完成」である。ピヒトは「三つの大きな批判書—『純粋理性批判』『実践理性批判』『判断力批判』が、ひとつのまとまりとしてカントの宗教哲学であると解釈されねばならないことになろう」<sup>5</sup>と述べている。

『純粋理性批判』における「純粋理性にとって避けることのできない課題は、神、自由、および魂の不死である。これらの課題の解決を究極目的とし、一切の準備を挙げて、もっぱらこの意図の達成を期する本来の学を形而上学というのである」(B7) という一文からもわかるように、『純粋理性批判』は形而上学成立の可能性を探求する基盤としての批判である。形而上学のこれらの対象の解決に際して、「むやみやたらと歩き回らないように」、その歩みが徒労に終わらないようにと、自由を含むこれらの対象が理論理性の領域から超出していることが批判<sup>6</sup>によって明らかになった。

現象と物自体との区別を行い、感性的直観の及ぶ射程を限界づけたことにより、自由の実在性はその否定をひとまずは免れた。カントがそうしたのは、「もし現象が物自体だとしたら自由はまったく救われようがないからである」(B564) という見解を持っていたからである。現象と物自体との混同は自由の完全な否定につながり、自由の概念と端的に相容れないものである。が、理論理性の対象が物自体だとすれば、どうだということか。現象と物自体との区別がなされないとすれば、どのようなことが生じるだろうか。

まず一つは、実在性を有するものは、すべて現象界にのみ属するということになる。すなわち時間・空間の制約のもとに服することになる。したがって我々の感性的直観の実質であり、経験の対象であるもののみが実在性を持つ、ということになろう。机上のペンは私にとって現象してくる限りの存在であり、私にとっての私自身も私が思惟する限りの私が、すなわち時間と空間のなかに存在しているものとしての「私」がそのすべてである。「そうなる自然は、すべての事象を規定するような完全でかつそれ自体で十分な原因ということになる。そして事象の制約はつねに諸現象の系列に含まれており、諸現象のその結果をも含めて自然法則のもとで必然的なのである」(B564)。これは自然の全能を打ちたてようとする「超越論的自然専制論(transzendente Physiokratie)」(B476)の思想である。そうすると、理性もまたその働きとともに、必然的に自然法則のもとで生み出された自然の産物ということになる。この理性によって規定された意志も、さらにその意志によって為された行いも、すべては自然法則にしたがった必然的行為であり、理性はたんなる道具であって我々が何をなそうとも、それは自然の摂理にしたがっただけの行いでしかない、ということである。

<sup>5</sup> G. Picht, *Kants Religionsphilosophie*, Stuttgart, 1985, S.1.

<sup>6</sup> さきに述べたように、『純粋理性批判』における「批判」とは「区別する」という意味である。われわれの直観の射程内と射程外を区別することが批判という語で示されている。

そしてもう一つの結果として、現象を物自体と混同してしまうと、我々は避けられない二律背反におちいることになる。『純粋理性批判』の「超越論的弁証論」に記されている「純粋理性のアンチノミー」である。自由に関しては第三アンチノミーとして挙げられている。

「定立・・・自然法則に従う原因性は、世界の現象がすべてそこから導かれうる唯一の原因性ではない。現象を説明するためには、その他になお自由による原因性をも想定する必要がある。

反定立・・・およそ自由というものは存在しない。世界における一切のものは自然法則によってのみ生起する」(B473)。

自然専制論は、もちろん下の反定立をとることになる。しかしこの立場だと、因果の系列について説明できなくなってしまう。それは定立の証明に論述されているとおりである。

自然専制論においては、自然法則にしたがう原因性、すなわち現象界に浸透する原因と結果の法則にしたがった事象のみが生起することになる。「それゆえ、原因の原因性によってなにものが生起するが、その原因性そのものが何か生起したものであり、これは自然の法則にしたがって、やはりそれ以前の状態、および法則の原因性を、そしてこの前の状態もやはりさらにそれ以前の状態を前提とする」(ebd.)のである。そしてまた、この「直前の状態」も、やはりある原因性から生起したものでなくてはならない。さらにこの原因性も、自然法則に従うと、これよりも前の状態を原因として想定しなくてはならない。こうして自然法則にしたがう限り、無限にさかのぼっていくことになる。よってこの系列の完全性はまったくないことになる。が、自然法則の本質は、「ア・プリオリに十分に規定された原則がなければ何もかも生起しない」(B474)という点にある。「それだから一切の原因性は自然法則にしたがってのみ可能であるという命題は、この命題の無制限な普遍性を主張すると、自己矛盾におちいることになる」(ebd.)。さりとてまた定立の立場にたつこともできない。自然専制論が、絶対的自発性の能力である自由<sup>7</sup>という原因性を認めることは、因果律に反するために絶対に不可能である。こうして、自然専制論はどちらにも答えることができなくなり、ここで考察が停止してしまう。

しかし、形而上学という「批判的研究の完成」のためには、ここを突破して先に進んでいかなくてはならない。現象と物自体の区別こそが、それを可能にする突破口となる。『純粋理性批判』によって、理論認識の限界づけがなされ、現象と物自体を区別することにより、自由は「問題的」(B831)であるとして、ひとまずその実在性の否定を免れた。そうして、論理的可能性を確保されたとはいえ、まだ無規定なままの自由に、『実践理性批判』において積極的規定を与えることになる。

<sup>7</sup> 「従って、ある原因性が想定されなくてはならない。それは、その原因がさらに他の先行する原因によって必然的法則に従って規定されることなく、何かが生起するような原因性である。すなわち、諸原因の絶対的自発性である。自然法則にしたがって進んでいく諸現象の系列をみずから始める自発性である。これがなければ、自然の経緯においてさえも、諸現象の系列の継起は原因の側では決して完全ではない」(B474)。

これは、自然法則からは独立した、絶対的な開始点を生み出す能力であり、自然法則、つまり原因と結果の系列の法則のみが世界の唯一の法則であるという自然専制論にとっては、とうてい受け入れられうるものではない。

## 2. 自由の思惟可能性

つづいて、実践的自由とそれを発動する主体のあり方について考察する。

『純粹理性批判』でおこなわれた区別は、感覚的に触発されうる理性的存在者である我々にもあてはまる区別である。現象としての〈私〉は、私自身に表象された〈私〉である。それは、時間という形式の制約下で表象された〈私〉ということになる。我々は、「内的に触発される仕方では自分自身を直観することができない」(B153)からである。〈表象された私〉は時間の制約下にあられてきた〈私〉である。これらの制約下に服するもののみが現象界にあられてくるのであるから、この〈私〉は、現象としての〈私〉の相である。逆に、これらの制約に服さない〈私〉の相は私にはあられない。しかし、〈現象としての私〉が現実表象されうるものであり、さらに『純粹理性批判』における理論認識の限界づけの妥当性が示されたなら、表の相である〈現象としての私〉には必然的に「裏」の相がなくてはならないことになる。この表象としてあられてくる私の裏にある、物自体としての〈私そのもの〉(B158)は、私に意識することはできない。また、私が私自身を表象するとき、同時に意識するのは、認識の主体としての〈私〉ではなく、ただ「私がある、ということ意識する」(B157)にすぎない。

この〈私そのもの〉は理論理性の射程外のものである。したがって『純粹理性批判』においては、いまだその思惟可能性を確保されたにすぎない。その実在性は、主体である〈私〉が、絶対的自発性である自由という能力を有することが示されることではじめて証明される。

『純粹理性批判』では、自由は自然法則とは異なる原因性として規定されている。カントは以下のように述べる。

「これに反して私が宇宙論的意味において自由というのは、ある状態をみずから始める能力のことである。したがって自由の原因性は、自然法則にしたがってこの原因性を時間的に規定するような別の原因にもはや支配されることはない。この意味において自由は超越論的理念である」(B561)。

自由は自然法則とはまったく異質な自発性の能力であり、これは現象界に見出されるものではない。すなわち、この自由の実在性が証明されれば、自由の主体である「私」もそれが何であるかが確定するだろう。というも、この能力を、現象界に現れているかぎりの「私」、自然法則のもとにあるかぎりの私が発動することは不可能だからである。そうなると、これは理論理性の射程の限界づけによって影の如くあられてきた、「物自体」としての私の能力ということになる。

理論認識に対しては、〈私〉は〈現象としての私〉の相を見せるだけである。しかしそれは、太陽に照らされない月の裏側のように、理論認識の光に照らされない側面である〈物自体としての私〉があることも暗に示している。理論理性で証明することができないこの相の実在性を積極的に規定するには、自然法則から独立している絶対的自発性の能力の客観的実在性を証明する必要がある。

とはいえ、この自発性の能力について、次のことに注意しなくてはならない。それは、「自由とい

う実践的概念は、自由という超越論的理念にもとづくものであるということ」(B561)である。では超越論的理念における自由にもとづく実践的自由とは、いかなる能力であるのか。

「実践的意味における自由とは、意志が感性の衝動から独立している、ということである。意志は、受動的に（感性にもとづく動因によって）触発されるかぎりでは感性的意志であり、またこの意志が受動的に強制される場合には動物の意志（*arbitrium brutum*）とよばれる。ときに、人間の意志は、たしかに感性的意志（*arbitrium sensitivum*）であるが、しかし動物の意志ではなくて自由な意志（*arbitrium liberum*）である。というのも、人間の意志作用は感性によって必然的に規定されるのではないからである」(B562)。

ここにあらわれているのは、「動物の意志（*arbitrium brutum*）」と人間の意志、「自由な意志（*arbitrium liberum*）」とのちがいである。たとえば、犬を例にあげてみよう。空腹の状態にある犬がエサを見つけたとする。彼はすぐに飛びかかって捕らえようとするだろう。動物の意志決定に際してかわるのは自然法則のみである。「空腹を捕食によってみたす」というような、自然法則にしたがって産出される感性的欲求によってのみ動物の意志は決定される。それは、ゼンマイを巻けば回転する時計の歯車と同じであって、自由の介在する余地はない。意志規定、およびその意志によってなされる行動は、すべて現象界内のシステム、自然の法則のうちに終始している。これは自然法則による強制であって、動物の意志は、それに抗うすべを持っていない。

それに対して人間の意志は「自由な意志」である。たしかに、人間は現象界の住人という側面を持つ存在者である以上、彼の意志は「感性的に触発される」ことは避けられない。その限りにおいて「感性的意志（*arbitrium sensitivum*）」である。しかし人間における意志決定の際に効力を有しているのは感性的衝動だけではない。感性的衝動に反した意志決定をすることも可能である。「眠いのでまだ眠っていたいが、もう寝床から出ないと約束の時間に遅刻してしまう」という場合、あるいは「目の前でおぼれている者がいるが、助けようとすれば自分の生命も危険な状態に陥るかも知れない」という場合、我々は、欲求や自己愛といった感性的衝動（自然による強制）に反した意志決定をもなしうるのである。つまり人間の意志は「感性的衝動にかかわりなく、理性の指示する動因によって」(B830)規定されるのである。このような人間の意志が「自由意志とよばれる」(ebd.)。

この「動物の意志」と「自由意志」の差異はどこにあるのか。感性的な理性的存在者が感性的衝動から離れた意志決定をなすとき、そうするように強制するのは理性である。理性の発する準則によって我々の意志は感覚論的欲求から引き離される。この理性の法則は、「何が生起すべきであるかを我々に命じる」(B830)のである。「実際に生起するところのものだけに關係する」(ebd.)ような自然法則に徹頭徹尾従属する「動物の意志」においては、この理性の法則は与えられない。理性すら存在しないのなら、なお不可能である。したがって、「この実践的自由は経験によって証明される」(B830)という一文も理解できるであろう。さきあげた例のように、それは誰しもが思い浮かべることができるに違いない。「タバコを吸いたいが、今日はこれ以上吸うと健康に害がでるだろうから控えよう」

という場合、そこに働いているのは意志の準則(Vorschrift)である。この準則を理性が生み出し、それによって意志が規定される。それは誰もが経験によって知ることができる。我々が、自然法則とは反するような準則にしたがって意志を決定できるということは経験可能である。

つまり、実践的自由は絶対的自発性とは異なっているのである。だからこそ実践的自由は経験によってその客観的実在性が証明されうる。そのため、この自由がそもそも自然法則のシステムの一部ではないのか、という問いに答えることはできない。経験によって証明されうるのなら、その原因性が自然法則だったとしても差支えがないわけである。言い換えるなら、理性すらも自然により産出された、自然の所産であるというように考えることは依然として可能なのである。実践的自由は、たんに「感性的欲求から独立して意志を規定できる」という能力にすぎない。この能力の実在性は証明されうるとしても、それが絶対的自発性によるものなのか、自然法則の体系の一部であるのか、は理論理性によってもは説明されない。

また、理性の法則が意志に与えられるためには、〈私〉が〈私〉に対して隙間を持っていないとしない。さきに述べたように、我々が自らを表象するとき、そこに〈表象された私〉と表象する主体としての私とは異なっている。このとき、我々は(表象する主体としての〈私〉は)〈表象された私〉と向き合う。自己自身と向き合うのである。これは、自己自身との関係を持つ、ということであろう。つまり「知性者であり思惟する主体であるところの私」(B155)と「私にあらわれるままの私」(ebd.)とが向き合うわけである。両者のあいだにはへだたりが生じている。ここが、自由が発動する点である。自然法則にのみ従う意志(動物的意志)においては、この隔たりは生じない。自由は発動しえない。これは、主体である〈私〉が、現象と物自体の両面から見られうる存在者でなくては起こりえないことである。

実践的自由の実在性は経験により証明されうるとしても、ここに一つの懸念が生じる。すなわち、この実践的自由も、自然の体系の領野を出ないのではないか、という懸念である。実践的自由は理性によって可能である。そして経験によって証明されもする。ところが、この理性も自然が生物としての我々に与えた資質であるとしたら、やはり実践的自由も自然の産物、ということになる。これに対しては、『純粹理性批判』の段階では、つまり理論理性の領野では、反論するすべがない。というのも、先に述べたように、実践的自由は超越論的理念としての自由にもとづくものであるが、理論理性によってもはその射程の外にある超越論的自由の証明は不可能だからである。『純粹理性批判』によって確保されたのは、あくまで超越論的自由の思惟可能性だけであって、積極的な証明はされえない。したがって、意志を規定するさいに理性が原因性となりうることは経験によって証明されたとしても、この理性そのものが、そして実践的自由が自然の産物なのか否かは未決定のままである。

この決定がなされるのは『実践理性批判』においてであり、そこではじめて、実践的自由が自然の法則体系の一部ではなく、理性の有する超越論的な能力であることが証明される。『純粹理性批判』で自由の思惟可能性を確保したのは、まさにその目的のための土台としてなのであった。超越論的自

由を証明するためには、この手続きが必要不可欠だったのである。

## 結 び

現象と物自体との区別によって、私の、感性の制約下にあらわれている限りでの〈私〉という相だけでなく、物自体としての〈私〉の相も影のごとく浮き上がってくる。それはまた、自然法則から独立した、絶対的自発性という能力の主体としての〈私〉の一側面であると推測される。

しかし、この区別はいまのところ蓋然的であるにすぎない。つまり、『純粋理性批判』における理論認識にとっては問題的に立てられているにすぎず、理論認識ではこの区別に実在性を与えることはできない。現象としての〈もの〉の側面の実在性は経験によってすでに与えられているとはいえ、この区別によりあらわれてくるもう一つの〈もの〉の相、物自体の実在性は理論認識によって与えられるなどということはおよそ不可能だからである。したがって、物自体としての〈私〉の実在性を証明するには、その能力である自発性、つまり自然法則から端的に独立している能力である超越論的自由の実在性を証明することが求められる。これは時間や空間の外側から、時空世界にあるものの原因となりうる能力であり、そのような能力の主体としての〈私〉は現象界の制約の外側にある存在者である。現象としてわれわれにあらわれてくるものは、自然法則にしたがってその原因をもつが、それは必ずしも経験的な原因である必要はない。「現象における結果は、経験的原因性の法則にしたがった原因と結合しなくてはならないにしても、この経験的原因性そのものは、自然原因との関連を中断することなく、非経験的な原因性、つまり叡知的原因性の結果であるということが可能ではないだろうか」(B572)とカントは問う。これが問いかけの形をとっているのは、理論認識の領野では叡知的原因性という概念そのものが問題的でしかないからである。

経験的世界の外側から原因として働きかける能力が自由であるとしても、物自体としての〈私〉についての考察において求められているのは、たんに「自然法則から独立して意志を規定しうる」という実践的自由ではない。みずから法則を発する、超越論的意味における自由でなくてはならない。実践的自由もやはり自然の法則のもとに服しているのではないか、という疑問については、理論理性は答えることができないからである。

これに対して、超越論的自由は、あらゆる経験的要因から独立した純粋理性の原因性である。この能力があることにより、理性は純粋な理性として理性本来のはたらき、つまり感性的な一切を全く度外視して自ら意志を規定する原理を産出することができる。この自由の実在性を証明する一点となる原理は、『道徳形而上学原論』『実践理性批判』において論究され、これによって超越論的自由はいよいよその姿を積極的に顕現することになる。よって今後の研究は、理論理性の批判によってあらわれてくる純粋理性の原因性を探求していくことになるだろう。