人間的自由の宇宙論的本質について

――カントの第三アンチノミーにおける自由の問題

城戸　淳

はじめに

カントの『純粋理性批判』の第三アンチノミーとその解決は、人間の自由意志と自然法則との相克を描きつつ、超越論的観念論に立脚して両者を調停した議論として名高いものである。しかしまた、この第三アンチノミーの自由論は古くから非難の的であったばかりか、今日にいたっても、現代哲学の自由論から見たときどのように位置づけられるかについて、諸家の見解はひどく分裂している。「カント研究文献においてカントは、「自由論者」（アリソン）としてだけではなく、両立論者（ミーアボーテ、ハドソン、ホルストマン、ホルン）としても、それどころかさらには非両立論と両立論との両立論（ウッド）としても特徴づけられている[1]」とボヤノウスキが嘆くとおりである。カントの自由論を現代哲学の枠組みに入れようとするとどこか間尺の合わないところがあり、そのため諸家はそれぞれ特定の観点を際立たせることで、なんとか押し込もうとする。ウッド以来お馴染みになった「非両立論と両立論との両立論」はカントの入り組んだ議論を捉えようと工夫した定式ではあるが、しかしその判じ物じみた言い回しは、両立論や非両立論といった既製の概念枠がカントのまえ

では破綻していることをはしなくも語っている。

すなわち、カントの第三アンチノミーに接近するために必要なのは、手持ちの自由論の概念をあてがうことではなく、カント哲学に固有の自由論の視角を正確につかまえることであろう。いうまでもなくその視角は、アンチノミー章の第六節の表題に謳う「宇宙論的弁証論を解決する鍵としての超越論的観念論」（A 490 / B 518）に託されている。超越論的観念論という強いコミットメントを排除してカントの自由論を再構成しようとするからこそ、現代的な枠組みは適切にカントを位置づけられなかったのである。しかしまた逆に、超越論的観念論にもとづく叡知界（可知界）と感性界（可感界）の二世界説を信奉することによって自由を救済してしまうのは、カント哲学をひとつのお伽噺として葬りさるに等しいであろう。超越論的観念論もまた、二元論的な存在論の教説のひとつとしてではなく、むしろ自由の問題を解決するのに必要な「鍵」として解釈されなければならない。

本稿では、カントの自由論の固有性に迫るために、第三アンチノミー独特の問題構成に着目することにしたい。第三アンチノミーの定立の「証明」は、「世界＝宇宙（Welt）の起源を概念把握するために」（A 448 / B 476）、世界創造の神には超越論的自由が不可欠だと主張する。ところが定立への「注解」に入ると、世界の起源の自由が認められるなら「世界の流れのなかでの」（A 450 / B 478）人間の自由を想定すること「もまた許される」（ebd.）はずだと議論が移行してゆく。すなわち世界を創造する神の宇宙論的な自由が、世界内で行為する人間の自由意志の雛形になっているわけである。このいっけん奇妙で途方もなく壮大なカントの立論は、しかしこれまでの第三アンチノミー研究においては十分に考慮されてきたとはいえない。本稿はここに問いの糸口を見出す。すなわち、なぜカントは人間的自由を問うにあたって「世界の起源」をもちだし、宇宙論的に問題を設定するのか。この問題設定によって、第三アンチノミーはいかなる視角をひらこうとしているのか。

以下の概要を示すなら、（1）まず第三アンチノミーの証明の概略をさらったあと、（2）いわゆる二世界説や二性格説による解決の問題点を確認し、（3）新たなカント解釈の可能性を探るべく自由論の宇宙論的＝神学的な哲学史のコンテクストを遡り、（4）さらにその人間的な意味を求めて宗教論における性格選択の議論へと進もう。（5）これらを踏まえるならカントの自由論の本質は、宇宙論的な遡源と前進のモチーフを踏まえた、パースペクティヴの実践的転回として理解されうるのであり、（6）超越論的観念論もこの理解にもとづいて再考されるだろう。

1　定立・反定立の証明

定立は、世界の現象を説明するためには「自然の法則にしたがう原因性」だけではなく、「自由による原因性」もまた必要だと主張する（A 444 / B 472）。その証明は、反対の反定立の立場を想定して矛盾を導出する帰謬法による。証明はまず「生起するもの」に関して自然因果のみを想定して原因の系列を遡源するが、しかしこの背進において出会われるのはつねに「従属的な（subaltern）」始まりであって、けっして「第一の始まり」ではなく、それゆえ因果系列の「完全性」は見出されないことになる。定立の証明は続ける。

「さてしかし、アプリオリに十分に規定された原因なしでは（ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache）なにも生起しない、という点にこそ自然の法則は成立するのである。それゆえ、すべての原因性は自然法則にしたがってのみ可能であるかのようにいう命題は、その無制限の普遍性においては、自己自身と矛盾する……。」（A 446 / B 474）

「アプリオリに十分に規定された原因」という言い回しが証明の鍵になっているが、ハイムゼートが指摘したよ

うに、ここでの「アプリオリ」はカント以前の伝統的な意味で「導出において前の部分から（a parte ante）」を意味しており、「十分に」はライプニッツ以来の「充足理由（ratio sufficiens）」の思想圏を指示している。(2)

アリソンが分析しているように、ライプニッツの充足理由律はじつは二重の思想契機を内包していた。一方で充足理由律は、いかなる出来事もその「先行原因」をもつという「普遍性の要求」を掲げるが、同時にまた、なぜある出来事はそうあるのかの問いに対して「究極的な説明」が与えられるべきだという「完全性の要求」をも孕んでいたのである。通常の経験や科学の範囲ではたいてい先行原因の探求に終始して、究極的な説明が求められることはない。しかしアンチノミー論の弁証論的な理性は、所与の被制約者に対して無制約者が与えられているはずだという完全性の要求を顕在化させ、押し通そうとする。ところがこの要求に応えて世界に究極的な説明を与えようとしても、先行原因の普遍性の要求が他方にある以上、究極的な第一原因はどこまでも遡り、ついには無限後退の暗闇のなかに失われてしまう。こうしてライプニッツの充足理由の思想は、「無制限の普遍性」へと拡張されるとき、そこに孕まれる二つの思想契機の自己矛盾を露呈するのである。(3)

もちろんカントは、なにもライプニッツ批判のために定立の証明を定式化したわけではあるまい。河村克俊が明らかにしたように、歴史的にみればカントの思想形成に大きな影響を与えたのは、ヴォルフとランゲの論争というドイツ啓蒙の大事件であり、さらには無限背進の不可能性をめぐるバウムガルテンの議論であったであろう。(4) バウムガルテンの『形而上学』はすでに、世界の系列は全体として偶然的なものであるかぎり必然的な原因をもたなければならないが、しかし無限なものであるかぎりその原因で終結するわけにはいかないと論じ、充足理由律の問題性を定式化していたのである。(5)

定立的な理性の考えかたによれば、このような無限背進の問題を解消するには、「自然の原因性」のほかに、もはや先行原因を要しない「自由による原因性」を想定するほかない。世界の「現象系列を……みずから始め

る」ような「超越論的自由」（A 446 / B 474）を想定することではじめて、世界の因果系列の遡源は完結し、世界の起源が理解されうる。――証明はこのように世界の起源における「第一動者」（A 450 / B 478）を主張するが、注解はさらにこれを世界内の人間の自由へと敷衍しようと試みる。すなわち、

「しかしこれによって、時間において系列をまったくみずから始める能力がひとたび証明された……からには、われわれにはいまや、世界の進行のさなかでさまざまな系列を原因性に即してみずから始めさせることも、世界の諸実体に自由にもとづいて行為する能力を付与することもまた許されている（auch erlaubt）。」（ebd.）

それにしてもなぜ、世界の起源の自由から世界内の人間的自由への移行が「許される」のであろうか。世界の起源においては現象のすべてが始まるのに対して、世界内ではしかしいっさいが法則的に進行しているだけではないか。

この移行を支えているのは、時間と因果に関する定立の考え方である。証明の超越論的自由は、空虚な絶対時間の進むなかで、ある時点で世界の系列を開始する。すなわち、空虚な時間進行と因果的な絶対的開始とが区別されたうえで、世界の起源のうえに重ねられている。注解はこの時間と因果の構造を世界内にもちこむ。もちろん世界内では人間の行為とは無関係に時間は一定に進んでいるが、しかしこの時間的継続のなかでも因果的には人間の超越論的自由が系列を開始すると考えられうる。人間的自由は「時間に即してではなく、原因性に即して、絶対的な第一の始め」（ebd.）であり、先行する自然原因に「後続するが、しかしそこから帰結するわけではない」（ebd.）とされる。――いうまでもなく、このように時間と因果を区別しつつも一つの出来事に重ねあわせるという不整合は、反定立において糾弾されることになる。

反定立は、「自由はなく、世界におけるすべてはもっぱら自然の法則にしたがって生起する」（A 445 / B 473）

と主張する。その証明は、さきほどの先行原因の普遍性の要求を無制限に貫徹せんとするものであり、いかなる例外も認めず、「超越論的自由は因果法則に反する」(ebd.) と断ずる。先行原因による決定の連鎖は、無限にひろがる自然をあまねく支配している。もしそこに自由の原因性が介入するなら、自然の運行は「無法則性」のカオスに陥り、いかなる「経験の統一」も不可能になってしまう（A 447 / B 475）。――このような議論は、ホッブズ的な機械論的決定論、さらにはスピノザ的な運命論の再現であるが、十八世紀ドイツ哲学の文脈でいうなら、ランゲが描きだしたかぎりでのヴォルフ的な世界観に近い。

反定立の注解は、このような世界観を「超越論的自然専制（Physiokratie）」（A 449 / B 477）と名づける。つづけて注解は、「もし諸君〔自由論者〕が世界において時間に即して数学的な第一項を想定しないというなら、諸君はまた原因性に即して力学的な第一項を求める必要もない」(ebd.)と畳みかける。定立は時間的＝数学的な次元と因果的＝力学的な次元を区別することで、時間の流れのなかでの因果的な開始を考えた。反定立はこれに対して、「実体の諸状態の変易、すなわち実体の変化の系列」(ebd.) がつねに存在してきたと考え、時間経過と因果系列とを一体として理解したうえで、「数学的にも力学的にも第一起始を求める必要はない」(ebd.) と断定するのである。

そして、たとえ世界の起源をめぐる難問に決着を付けるために超越論的自由を認めるとしても、それは「世界の外にだけある」（A 451 / B 479）ものでなければならず、「世界そのもののなかに」もちこむことは「とうてい許されえない」(ebd.)。反定立は時間と因果を同一視するから、世界の始めはともかく、世界内での新たな開始を認めるわけにはいかない。そのような自由な開始は、世界の時間的＝因果的進行をモザイク状に寸断し、経験を「夢（Traum）」(ebd.) から区別しがたいものにしてしまうであろう。

2　第三アンチノミー解決とその問題点

第三アンチノミーの解決は最終的に第九節で試みられるが、その中心にあるのは〈二観点説〉とでも呼びうる議論である。アリストテレスは「矛盾」について、「同じものが同じものに同時に同じ事情のもとで属しかつ属さないということは不可能である」[6]と定式化した。この定式から「同じ事情のもとで」を解除して主語を別々の観点から見ると、矛盾をたんなる小反対の対立へと解消して、両命題とも真とする道がひらかれる。数学的アンチノミーにおいては感性的な現象間の「同種的なものの総合」（A 530 / B 558）が問われていたから、現象は「同じ事情のもとで」考察されるほかなかったが、力学的アンチノミーにおいては叡知的な原因へと向かう「異種的なものの総合」（ebd.）が想定されるから、現象を異なった事情のもとで考察する手掛かりがある。

主語となる「生起するもの」を一つの観点でしか捉えられないならば、自由と自然とは矛盾するだろう。いいかえれば、「現象が絶対的な実在性をもつという、広く行なわれてはいるがやはり欺瞞的である前提」（A 536 / B 564）が支配しているかぎりは「自由は救われえない」（ebd.）。これに対して、超越論的観念論の教説に立脚して現象と物自体を区別することによって、一つの出来事に二重の連関を見ることができないか、とカントは問う。

「……現象が……経験的法則に則して連関するたんなる表象にすぎないとすれば、現象はそれじしんさらに現象ならざる根拠をもたなければならない。そのような叡知的原因はしかしその原因性に関して現象によって規定されることはない。たしかに、叡知的原因の結果のほうは現象するし、それだから他の現象に規定されうるにしても、である。……それゆえ結果は、その叡知的原因に関しては自由であるが、同時に

現象に関しては自然の必然性に即した現象からの帰結であると見なされうる。」（A 537 / B 565）

たとえばスクリーンに流れる映画には、シナリオやカメラワークなどの映画的な規則が貫いているだろう。しかしその規則は、フィルムを走らせて銀幕に投影する映写機の工学的なメカニズムとは異なる。映画というものは、それら二つの法則のもとに同時に立つことで成立していると考えることができよう。同様に、超越論的観念論に立つなら、一つの現象について、現象相互の経験的な因果関係と、叡知的原因に遡る因果関係とを認めることができるだろう。カントは「原因性の法則」を「性格（Charakter）」と名づけ（現代的には「傾向性（disposition）」とでも言えよう）、二つの因果法則を「経験的性格」と「叡知的性格」と呼んで区別する（A 539 / B 567）。こうして、一つの現象は二つの性格のもとで記述できるはずだという〈二性格説〉が定式化されることになる。

反定立は時間的経過と因果的継起とを等値して、自由を自然専制のもとで握りつぶした。定立もやはり時間と因果を同一の次元で重ねて考えており、それゆえ時間的な進行のなかに新たな因果系列が挿入されるという主張になって、これは反定立の反撃にあう。二性格説はこの時間と因果の曖昧な関係を改めて、経験的性格にしたがって時間的に進行する現象の因果系列と、叡知的性格にしたがって現象が叡知的原因に根拠づけられるという超越論的な因果構造とを、厳密に分離するために導入されたのである。このような分離的解決によって、ヌーメノンとしての行為主体を時間的な諸規定から解放し、超越論的に自由な原因性を無時間的な叡知性の次元で確保することが可能になるわけである。

ここで注意すべきは、この二性格説をデカルト的な心身二元論として理解すると、なんの解決にもならないという点である。また、超越論的観念論をいわゆる二世界説として受けとり、叡知人と現象人という二つの存在者の関係に即して理解する場合にも、結局のところデカルト的な心身二元論と同じことになる。このような

二実体＝二世界のもとでは、たとえ叡知的な精神実体から発する行為が自由だとしても、それによってコントロールされるはずの現象的物体＝身体のほうは完全に自然法則にしたがって機械論的に運動しているのだから、叡知的な自由はまったく無力な傍観者にすぎないのである。

しかしながらこの論難は、二性格説そのものにも向けられるのではないだろうか。ベックが嘆くように、[7]ある出来事が経験的性格においては因果的決定論のもとにあるとき、それが叡知的性格のもとでは自由な出来事になるなどということは、とうてい理解しがたい。というのも自由と決定論は、たんに色と形のように没交渉的に並立するのではなく、一方が成立すれば他方が廃棄されるという矛盾関係にある性質なのであって、現象的な行為に関して決定論が全面的に支配している以上、そこに自由が入りこむ余地は残っていないからである。たとえ自由な叡知的原因性を想定できるとしても、その現象的な結果としての行為において決定論を廃棄しえないのなら、それは自己欺瞞的な現状肯定にすぎないであろう。

ベックはこの苦境から逃れるために、『判断力批判』のアンチノミー（V 386 ff.）を参照している。[8]そこでは機械論と目的論との対立は、「理性の立法における抗争」（V 387）ではなく、たんに統制的な反省的判断力の格率の対立にすぎず、矛盾対立するものではない。ベックはこれを第三アンチノミーへと読み替えて、自然因果の法則を統制的な探求の格率に格下げすることによって、自由と自然とを「並列的な」ものとして救出しようと試みるのである。これは優れた解釈の試みであり、多くの派生的解釈をうみだしたが、やはり無駄な努力であったというほかない。『純粋理性批判』の第三アンチノミーにおける「超越論的自然専制」はまさに「理性の立法」による最強の支配であるし、それがたとえ（ときに試みられるように）第二類推にもとづく経験的な因果性へと局限されたとしても、とうてい反省的判断力による解釈規則ほどには弱いものにならないだろうからである。[9]

あるいは最近では、〈行為論的解釈〉とでも呼びうる解釈が擡頭してきたようである。それはアンスコムの志向説やその後の分析哲学の行為論を背景にした解釈であり、人の行動は一方では因果的な出来事（event）として説明されるが、同時にまた志向的な行為（action）としても理解されうるという発想を、カント解釈に適用しようという試みである。新田孝彦のいうように、われわれは人の行動を「自由による因果性」に発するものとして考察することで、それをたんなる自然的な出来事とは異なる人間的な行為として経験しうるのであるから、自由の理念はわれわれの「行為経験の構成的原理」[10]として機能している。そのさい行為は「性格」、あるいは「意欲の主観的原理」としての「格率」（IV 400 Anm.）に即して記述・構成される。そして、そのように構成された人間的行為は、自然因果性によって記述される物理的な出来事のうえに重ねて描かれうる。[11]

しかしながら、この行為論的解釈を第三アンチノミー解決に適用することには重大な疑義がある。すなわち、行為経験を構成するためには、なにも超越論的自由を要せず、たんに方法論の規準章でいうところの実践的自由で事足りるのではないか、という疑義である。規準章によれば、実践的自由では理性による「行動の指針」（A 803 / B 841）だけが問題であり、この理性そのものが「法則を指示する行為において」（ebd.）感性の影響下にあり、「より高く遠い起動原因に関してはふたたび自然〔の一部〕である」（ebd.）か否かは、「たんに思弁的な問い」（ebd.）として無視してよい。それゆえ行為は実践的自由による行動指針と法則に則って構成されるが、しかしここには超越論的自由は関与しないのである。

総じていえば、カントのいう超越論的自由は、ある出来事をべつのしかたで記述し構成することよって救出しうるようなものではありえない。なにしろカントは『実践理性批判』において、ライプニッツなどの両立論的な自由論をまとめて「哀れな言い逃れ」（V 96）と斬りすてる以上、その刃がカント自身にも向けられるのは当然である。この刃のもとでは、二性格説的な両立論も行為論的解釈の重ね描きも「哀れな言い逃れ」という

断罪を免れえないであろう。

3　第三アンチノミー解決の宇宙論的＝神学的な背景

ここまでの第三アンチノミー解決の解釈には、どこに難点があったのだろうか。経験的に認識される現象がまず先行して与えられる。そこに「感官の対象においてそれ自身は現象ではないもの」（A 538 / B 566）としての叡知的なものが、後から付け加えて「考えられる」（A 540 / B 568）。しかし、この後発の思考によって決定論的現象を自由な行為として上書きしようとしても、すでにデッサンは完成している以上、もはやできることは色塗りくらいしかないだろう。またこの解釈では、一つの出来事を対象的に捉える二つの方法が争う。たしかにこれらは経験的方法と叡知的方法として大きくその性格を異にするが、いずれにせよ向こう側にある出来事をどう見るかという違いである。これはルビンの壺の騙し絵で、壺のように見えるものがつぎには二人の顔に見えるというのと同断であろう。しかしこの場合、見え方が変わったからといって、絵柄そのものが変わるわけではない。――求められているのは、第三アンチノミー解決を、たんなる両立論的な重ね描きとしてではなく、しかしまた二世界説的な超越論的観念論へと陥ることなく解釈することである。そのような解釈の視角を見定めるためには、まずはもういちど定立・反定立の証明・注解に立ち戻って、そもそもなにが問題であったのかを再確認せねばなるまい。

定立の証明は、因果系列をどこまで遡源しても「系列の完全性」が達成されないことに痺れを切らせて、断固として無制約的な第一動者の超越論的自由から系列を開始することを選択する。一七六九年頃からの、無制約者をめぐるアンチノミー的対立に関する数多くの遺稿においても、定立の側を特徴づけるのは、「アプリオリ

な制約から始まる前進」（R 4760, XVII 712）によって、しかもそれを「第一原因から始める」（R 4011, XVII 385）ことによって、被制約項の全体を究極的に説明しようという要求である。宇宙を遡源していたはずの理性は、第一原因で踵を返し、系列の全体をアプリオリに「無制約者から始める」（A 467 / B 495）のである。さらに注解は、このような無制約的な前進を世界内の行為にもちこむ。これとは対照的に反定立は、系列の背進を無限へと拡張していくことで、無限系列そのものとしての無制約者を実現しようとする。ここでは理性は一貫して世界を遡源するのであって、前進へと反転してこない。

いま反定立の問題はいったん措くと、定立の問題はすでに見たように、時間のなかに世界の起源の原因性を措定したことである。そこで第九節の解決では、二性格説によって時間と因果を分離して、自由を叡知的原因性として確保することになる。――証明から解決へいたるこのような問題構成から、われわれは第三アンチノミーにおける人間的自由の来歴を知ることできる。すなわちそれは、そもそもは無限に遠い時間的な彼方に置かれていた宇宙論的な第一原因が、無時間的に叡知化されて、現在の出来事を支配する理性的原因になったものなのである。人間的自由のこのような宇宙論的本質こそが、カントの自由論の特異性を象っている。

そもそも、人間の自由の問題をアンチノミー論という宇宙論をめぐる弁証論的推理の問題機制のなかで論じようというのが、カントの創見であったといえる。十八世紀のドイツ講壇哲学の伝統において、自由は主として心理学の問題であった。バウムガルテン『形而上学』において、自由が論じられるのは一貫して心理学の章においてであり、そのほかには一カ所、神学において神の自由が言及されるだけである。しかし『純粋理性批判』のカントはこの構成を大きく変えて、自由の問題を宇宙論へと移管し、世界の起源という問題を自由論の出発点に選んだのである。

発展史的にみればこの移管には、すでに触れたバウムガルテン『形而上学』の「宇宙論」における無限背進

論が影響したのかもしれない。[12] じっさい、一七七〇年代後半の講義録『L1形而上学』の「宇宙論」では、「無限背進」の問題が論じられたあと、「生起の第一根拠は自由によって生じなければならない」（XXVIII 200）と結論されている（ただしただちに「これについては合理的神学でさらに詳述する」（ebd.）と議論は打ち切られる）。ここに第三アンチノミーの定立の原型を見てとることができよう。――しかし本稿では発展史的な事情ではなく、むしろこの問題の移管によって実現した自由論の奥行きを問いたいと思う。すなわち、神の世界創造を範型にして人間的自由を考えるという思考方法のもつ、独特の射程を測りたいのである。

ちなみに森禎徳は、自由を宇宙論的に問う第三アンチノミーの特異性に着目しつつも、われわれとは逆にその意義を、伝統的な形而上学の枠組みから人間の行為論的な枠組みへと自由論の局面が切り替わったことに見出している。[13] しかし宇宙論や神学の問題圏から退避することによって人間の自由を救済しようと試みても、「心理学的自由」（V 96）が残るだけであり、これは「実践的自由」にすぎない。私の見るところカントの超越論的弁証論の意義は、たんに伝統的な形而上学を批判して遠ざけるところにではなく、むしろそれを超越論的な批判に晒したのちに新たに統制的理念の資格において取り戻すところにあるように思われる。――第三アンチノミーのそのような帰趨を見届けるためにも、まずは自由論の宇宙論的あるいは神学的コンテクストを遡り、問題構成の原型を確かめる必要があるだろう。

おそらくカントにとって、そのような思考方法の淵源はライプニッツの自由論に求められるだろう。ライプニッツの可能世界論にもとづく自由論は、『新解明』の若きカントが「常套的な」（II 399）と腐すほどに、当時ひろく知られていた。『弁神論』[14]などで繰りかえし述べられるように、この世界のなかの系列は充足理由律にしたがって「確実」であるが、しかし神がそもそもこの現実世界とは別の可能世界を選択して創造したかもしれない以上、この世界のなりゆきは「必然」ではなく、絶対的には「偶然」である。ライプニッツは、私の未来

への選択を永遠の相のもとで捉えることで、私の自由を世界創造の神の自由へと収斂させるのである。

さらにいうなら、神の世界創造に立脚したこの自由論は、ウッド[15]が示唆し、さらにエアトル[16]が詳細に解明したように、ボエティウスの『哲学の慰め』における神学的な自由意志論にまで遡るものであろう。ボエティウスは、神の叡智の永遠性と人間的行為の時間性とをするどく対照させながら、神の摂理（providentia）は未来へとつづく私の行為の系列の全体を同時的に「いわば万物の最頂点から眺めわたす[17]」ように見ており、それゆえ神の知識は人間の未来の選択肢を限定するものではないと論じて、のちのヨーロッパ思想に大きな影響を与えた。

カントの自由論の洞察がライプニッツの思想に対応することは明白であろう。超越論的観念論の二性格説的な自由論は、その骨格においては、自然の国と恩寵の国の区別とその調和を説いたライプニッツの教説を継承するものである。ライプニッツにおいてもカントにおいても、時間的に進行する世界は因果的に決定論的である。ここでライプニッツは世界を選択する神の自由に訴えて、そのつど世界をまるごと取り替えてしまうことで人間の行為の偶然性を確保する。カントもまた、現象の因果的な系列に対して垂直的に関わる叡知的な次元を想定し、その理性的意志から考察することによって「生起するべきではなかった」（A 534 / B 562, A 550 / B 578）という他行為可能性の次元をひらく。

しかしながら、ライプニッツの自由の神学的な基礎づけは、カントの自由論の本質を汲み尽くすものではありえない。じっさい『新解明』以来、カントは一貫してライプニッツの自由論に対して批判的である。というのもカントにとっては、ライプニッツのように神学的な次元に人間の自由を基礎づけることは、人間存在の中核にかかわる問いを神に委ねてしまうことに等しいからである。ライプニッツは人間的自由の本質であるべき理性の自律（Autonomie）をいわば神律（Theonomie）へと売りわたし、人間を神憑りの「精神的自動機械

（Automaton spirituale）」（V 97）に格下げしてしまったと言えるだろう。カントが必要とするのは、ライプニッツ的な永遠と時間の存在論的構造を背景にしつつ、人間的な次元で自由を再構成する思考方法なのである。

4　性格を選択する叡知的な行ない

『実践理性批判』の「批判的解明」は、そのような思考方法をさぐる糸口を与えてくれる。カントは、自分の性格に即して行為する心理学的自由に対して、その心理学的なメカニズムの全体に関する決定権を有する超越論的な自由を対置する。

「というのは、この反法則的行為は、それを規定するあらゆる過去のものとともに、その人の性格という唯一の現象に属するのであり、その性格は彼が自分自身で設えたもので、それにしたがって彼は、いっさいの感性から独立した原因としての自分自身に、あの行為の現象の原因性を帰すのである。」（V 98）

性格が行為を決定するにせよ、その性格に対して理性は責任を有する、とカントはいう。自分の性格に責任があるというのは、伝統的には、性格形成が「原因において意志的（voluntarium in causa）」であると見なされるからである。これは、酒を飲んだのが意志的だったから、前後不覚の酩酊状態での犯罪をも罰するというのと同断である。サラが指摘するように、[18]『実践理性批判』のカントも、「過去の時間に属している」ところの「すでに犯した行ない」（V 97）に性格形成の原因を遡るとき、この性格形成責任説の思考経路を辿っている。

しかしこの考え方は容易に無限後退に陥るだろう。それはすでにアリストテレスも逢着した古典的なアポリアである。[19]性格が行為を決定し、行為が性格を形成する。では、時間的に最初の行為を決定する性格は、いかなる行為によって形成されるというのか。ここでカントは、超越論的観念論を背景に、フェノメノンとヌーメ

ノンの二元論にもとづいて、このアポリアを解決しようとする。すなわち「感性的存在者としての彼の実存在の全系列すらもが、彼の叡知的な実存在の意識においては、ただヌーメノンとしての彼の原因性の……結果にほかならないと見なさなければならない」（V 98）というのである。気質と経験に依存する性格形成の因果的な時間系列を断ち切って、カントはこの生の全体の原因を、ヌーメノンとしての理性主体による無時間的な性格選択に託す。

第三アンチノミー解決の「悪意ある嘘」の例でも、悪意ある嘘をついた行為者の経験的性格を遡れば、その生来の素質や悪い教育や社会状況などが見出され、その行為が経験的に決定されていたことが分かるのに、なぜわれわれはその行為者を非難するのか、という問いに対してカントはつぎのように答える。

「というのは、それまでの人生の営みがどのようなものであったかは完全に脇に置くことができ、そして諸条件の流れ去った系列は生起しなかったものと見なしてよく、あたかも行為者がこの行いによって帰結の系列をまったく自分から始めたかのように、この行ないは以前の状態に関してはしかしまったく無制約的なものであると見なしうる、ということが前提されているからである。」（A 555 / B 583）

性格形成の過程を遡源していけば、ついにはアポリアに陥る。われわれはそれゆえ、その性格形成の「流れ去った系列」はなかったものとして、その行為によって系列が開始されるかのように（als ob）考えるのである。「流れ去った系列（verflossene Reihe）」という言いかたは、第一アンチノミー定立証明の「無限の流れ去った世界系列」（A 426 / B 454）を想起させる。第一と第三のアンチノミーはいずれも流れ去った系列を遡源するわけだが、第一アンチノミーが「無際限への遡源」を指示するのに対して、第三アンチノミーは遡源を停止して、無制約者からの開始へと転回する。

このような無制約的な開始は、性格と行為の経験的な連鎖系列に対して、叡知的な原因性として力を及ぼす。

すなわち性格と行為の現象は、時間に即して因果的に連鎖して経過するにもかかわらず、理性の「持続的な（beharrlich）条件」（A 553 / B 581）の下に立ち、「純粋理性の叡知的性格の直接的な作用」（ebd.）に支配される。いいかえれば、水平的に流れていく行為の現象系列は、垂直方向からの「叡知的な原因性」の「根源的行為」（A 544 / B 572）によって根拠づけられるのである。

一七七〇年代後半のものと推定される遺稿 R 5616（XVIII 255 f.）でも論じられるように、われわれの行為は知性による「最初の指導（direktion）」から出発して、それが現象的な「諸動機からなる無限の中間系列」を経由することで、現在の行為を決定している。この無限性のゆえに、われわれは中間系列を遡源して、最初の性格の方向づけにまで到達することができない。そして、このように無限への遡源による認識が不可能であることは、現象的な行為系列を規定している「知性的な諸根拠の恒常的な（bestandig）影響」を把握することが不可能であることと等しいと見なされる（vgl. R 6446, XVIII 720）。すなわち知性的な規定に関して、その時間的な遡源の水平的な遠さが、現象と知性との異質性に由来する垂直的な高さへと転換されるのである。

よく知られるように、このような性格形成と責任をめぐる問題圏は、最終的には『たんなる理性の限界内の宗教』において突き詰めて論じられることになる。鶏と卵のように遡っていく行ない（That）と性癖（Hang）との関係の根源的な場面に、カントは「叡知的な行ない」（VI 31）を想定する。プラトンの『国家』篇の「エルの物語」[20]における「生の選択」にも似た、この根源的で叡知的な行ないによって、人は「最上格率を選択意志のうちに……取りいれる（aufnehmen）」（ebd.）。カントは叡知的な意味での生の根源に、みずからの生を律する根本格率を自己へと取りいれる採用行為を想定するのである。

ライプニッツの自由はつまるところ、神は別の世界を創造しえたという偶然性を核としている。だがカントの自由は、人間がみずからの格率を根源的に選択する自己決定であり、まさに〈原罪〉にも比すべき人間の

〈原自由〉である。この観点からみればライプニッツの人間は、格率の自己決定を欠いたまま神頼みの偶然の波間に漂う精神的自動機械にすぎないだろう。こうしてカントは、神の世界選択から人間の性格選択へと、自由論のトポスを転回してゆく。

このような格率の自己決定は、さらに意志と行為の局面においては、たしかに人間の選択意志は動機によって決定されるが、しかしそれは「ただ人間が動機をみずからの格率に採用した（aufnehemen）かぎりでのみ」（VI 23）であるにすぎない、という考えかたになる。我が身を貫き流れゆく動機や傾向性を、みずからの格率に適ったものとして取りいれ、我がものとして承認するかぎりでのみ、動機や傾向性は選択意志を決定することができる。このような格率への動機の採用を超越論的自由の核心に認めることは、アリソンによって「採用テーゼ（Incorporation Thesis）」[21]と呼ばれ、今日では共有財産になったカント解釈であろう。そしてこの超越論的自由は、永遠にも比すべき無時間的な行為として時間的な諸行為と同時的に成立するものであって、そのつど格率を取りいれ、動機を承認し、選択意志を決定させることによって、諸行為を実効的に支配しているのである。

いまやわれわれは、カントの自由論の射程を測るための視座を得たといえよう。一方では第三アンチノミーの隠れたコンテクストを求めてライプニッツなどの思想史的な伝統に学び、他方では倫理学や宗教論へと展開する思想的萌芽を第三アンチノミーのなかに探りあてたことによって、神学や宇宙論、さらには実践哲学にまたがる第三アンチノミーの射程が明らかになった。すなわち第三アンチノミーで試みられていたのは、永遠から世界を創造する神の自由という宇宙論的＝神学的思想を下敷きに、無限背進の不可能性を叡知的原因の不可知性へと読み替えることで性格形成のアポリアを解消し、最終的には叡知的原因を、格率を採用し動機を承認する超越論的自由へと収斂させていくという理路なのである。

5　パースペクティヴの実践的転回

人間的自由の奥行きをこのように再構成するとき、すでに確認した、第三アンチノミーの二性格説的な解決にまつわる難点は解消されるだろうか。たんに二つの性格によって記述できるという両立論では、決定論の記述が現象を占拠すると、自由の記述が介入する余地がなくなる。しかしここで、宇宙論的な遡源と開始の反転モチーフにもとづいて、二性格説の本質を、ある出来事を遡源して確認するのか、あるいはこれからそれを開始して実行するのかというパースペクティヴの違いとして捉えるとき、ちょうど過去の既定性と未来の未定性とのコントラストのような、まったく異なった存在様式をひらくことができるのではなかろうか。

第三アンチノミー解決のなかでこのようなパースペクティヴの転回を示唆するのは、たとえば次のような文章である。

「しかるに人間は、ふだんは自然をたんに感官を通じてのみ知るのだが、自分自身についてはたんなる統覚を通じても認識するのである。しかも〔統覚の〕諸作用と内的な諸規定において認識するのであり、それらは感官の印象に数え入れるわけにはいかない。そして、人間は一面では自分自身に対して現象であるのだが、しかし他面では、すなわちある種の能力に関しては、たんに叡知的である対象であって、それというのもその作用は感性にはまったく数え入れられないからである。」（A 546 f. / B 574 f.）

ここでカントはわれわれの表象を大きく二分している。一方は感性的直観にもとづく経験的認識であり、他方は統覚による自己認識である。しかしこの自己認識は自分という対象を認識するというよりは、むしろ統覚の「ある種の能力」の発動としての「諸作用と内的な諸規定」において成立する覚醒あるいは自覚であって、感性

の受容性とは異なる自発的な自己意識である。二性格説はそれゆえ、対象を考察する二つの方法というより、むしろ客観的な対象認識と主観的な自己意識との対比として理解されるべきなのである。

七〇年頃の遺稿R 4013（XVII 385 f.）では、カントは因果律に関して「私が受動的であり、出来事を観察している」場合と「私が自由意志的に行なう」場合とを対比して、前者では因果律が「実在性の条件命題」になるのに対して、後者では「われわれはその表象の実在性を無媒介的に意識しており、われわれ自身が作った状態はたとえ根拠がなくとも真なる状態として認識されうる」という。自発的な意志作用は直接的な自己意識において確保されるから、さらに因果律で実在性を保証する必要がない。それゆえ自由意志は因果律の適用から除外されるのである。

あるいは八〇年代初頭のR 5975（XVIII 411 f.）では、「現象」と「主観」とを印象的に対比し、現象においては機械論的に生起する出来事が表象されるのに対して、それを表象する主観においては「なにも生起しないのであって、主観にあるのはなにかが生起するという表象の根拠なのである」とされる。すなわち、客観的な現象が機械論によって支配されているのに対して、主観の側にはその機械論的な表象の根拠となる、カテゴリーによる因果的思考が作動している。主観は機械論的な因果性の中心にして根拠であるがゆえに、出来事が因果的に生起しない特異点である。

このように客観的な現象と主観の意志や思考との差異を際立たせようとする努力は、第三アンチノミー解決にも生かされるだろう。客観的に現象を遡源する運動が反転して主体的に現象を決定する活動を開始するとき、回転軸となる主観そのものが因果の空白地帯になり、統覚の自発性が活躍する場所ができるからである。そして、このように反転した主観による規定活動によって、たんなる客観的な因果的秩序とは異なる別の秩序が開かれることになる。

「しかしわれわれが〔人間学的に経験的性格において観察された〕まさに同じ行為を、理性との関連において、しかもその行為をその起源に関して説明する（erklären）ための思弁的な理性ではなく、理性が行為をみずから産出する（erzeugen）かぎりでの理性との関連において考察する場合、すなわち一言でいえば行為を実践的意図において理性と比較する場合には、われわれは自然秩序とはまったく異なった規則と秩序を見出すのである。」（A 550 / B 578）

現象の客観的な「説明」から行為の主体的な「産出」へと転回するとき、「自然秩序」とは異なった実践的な「規則と秩序」が成立する。このいわば〈実践的転回〉によって、理性は「完全な自発性をともなって、理念に即してその固有の秩序をつくる」（A 548 / B 576）のであり、この秩序においては理性は出来事をみずからの行為の結果とみなし、「生起するべきだ／べきでない」という当為（Sollen）の論理を貫徹させる。そして翻ってみれば、世界全体を「実践的意図」のもとに見るというこの巨大な転回を可能にしたのが、世界をその起源にまで遡源して、そこから反転してくるという宇宙論的理性の冒険だったのである。

さて、パースペクティヴを実践的に転回することで新しい秩序を開くという発想は、なにもこの自由論に限ったものではなく、コペルニクス的転回として知られる、カント哲学の本質的な思考方法であることは付言しておくべきであろう。アリソンは「採用テーゼ」における「私は取りいれる（I take）」を、第二版演繹論における「私は考える（I think = Ich denke）」に擬えている[22]。認識の場面では、統覚のコギトと表象とが対峙する構図のなかで、統覚の総合的統一が「私の表象」を自覚せしめ、客観的認識を成立させる。同様に実践の場面でも、実践的統覚による採用が、さまざまに流れゆく動機を自分自身へと関係させて「私の」動機にするのであり、そうでなければ「私にとっては無」にすぎない（B 131 f.）。根源的な採用の決定によってこそ、欲望の動

機に浮かぶ自分の行為系列の全体が、それでも自由に採用された格率のもとで営まれる私の人生だと自覚されるのである。

演繹論のカントは、統覚と現象とが対峙する構図において、統覚が純粋に同一的であり、自己決定的に自由であるのに対して、現象は時間的な流れのなかで被決定的であり、受動的に法則に従う、というコントラストを描きだす。統覚の自由と現象の必然性との対照は、たとえば七〇年代後半のつぎの遺稿にもうかがわれる。

「すべてのわれわれの行為は……強制されており、しかしただ悟性と、悟性によって規定されうるかぎりでの意志だけが自由であって、自己自身によってのみ規定されている純粋な自発性である。このような根源的で不易の自発性を欠いては、われわれはなにもアプリオリに認識しないであろう。というのも……われわれの思想そのものが経験的な法則のもとに立つことになろうからである。」(R 5441, XVIII 182 f., vgl. R 5413, XVIII 176)

すでにヘンリッヒがこの遺稿に触れていうように[23]、純粋な悟性が自己活動的にみずからを決するからこそ、アプリオリな命題が成立するのであり、さらにアプリオリな命題に立脚して現象界の法則性が帰結する。もし悟性が現象の流れに捲きこまれているなら、悟性の思想は経験的な法則のもとで偶然的な性格をもつことになって、とうてい客観性を成立せしめる根拠たりえないであろう。すなわち、統覚から見れば法則的な現象界は悟性の自由な自己決定に立脚するものであるが、しかし現象そのものに即して見ればどこまでも自然法則に支配された系列にすぎない。そして、こうした性格の二重性を統合する試みが超越論的演繹論であるといえよう。

このようなコペルニクス的転回の思想は、実践的な行為の場面でも成立するだろう。実践的な理性は、自然因果のはりめぐらされた経験的な現象世界のなかに生きるとはいえ、経験的な因果性からは独立した純粋なものでなければならず、そのような純粋実践理性としての自己決定にもとづいて、独自の叡知的な秩序をアプリ

オリに設定し、当為が支配する道徳的世界を樹立する。このとき、じっさいに生起した現象に即してみれば自然必然性が貫徹しているが、しかし実践的理性は「経験的条件をこの独自の〔理性の〕秩序へと適合せしめる」（A 548 / B 576）ことにより、みずからの意志するところの行為こそが必然的に生起すべきものだと宣言し、道徳的必然性の秩序を展開するのである。

さてこれまで、系列の背進から前進へ、あるいは理論的な観察から実践的な行為へのパースペクティヴの転回に第三アンチノミー解決の解釈の鍵を求めたが、このような解釈の先駆者としてはルイス・ホワイト・ベックが挙げられよう。ベックは、人間の行為は二つの観点から開かれる「ヤヌスのような」[24]性格をもつことを指摘する。行為は一方では「観察者（spectator）」の観点から衝動や習慣を踏まえて心理学的に考察されるが、他方では「行為に従事している当事者」である「行為者（actor）」はみずからの行為を行動方針にもとづく熟慮と選択によって決定している。そして、人はまさに行為に従事しているときは傍観者でありえず、冷静に観察しているときには当の行為者でありえないのだから[25]、ここに二観点を両立させる道がひらかれるだろう。

ただしこの解決策は、アリソンが指摘するように、行為者と観察者という二つの観点を「あれかこれか（either / or）」によって分離するものであるが、カントの解決は二つの性格が「あれもこれも（both / and）」というしかたで「同時に」成り立つというものなので、カント解釈としては本質的な難点を孕んでいるように思われる[26]。ところでわれわれの解釈でも、理論的統覚による経験的な説明と、実践的統覚による叡知的な産出とは、やはり「あれかこれか」になっている。すなわち理論と実践という二つの態度は、一つの出来事に対して同時に共存するのではなく、むしろ他方の態度を無みしつつ交代で登場するのである。そしてそれゆえにこそ、たんなる二性格説的な記述の解決のもつ難点を克服しえたと思われたのである。

しかしながら、アリソンに追従して、ベック的な解釈がすべてカントの「あれもこれも」の洞察を逸していると判定するのは早計であろう。ベックはたしかに二つの観点は時間的に同時に成り立たないと主張するが、しかしそれは二つの観点が超越論的な意味で同時に成立することを排除するものではない。[27] 超越論的な同時性とはすなわち論理的な両立性を意味するから、二つの観点が論理的に矛盾しなければよい。そもそも、一つの行為を同時に二観点から捉えられないというベックの洞察は、一つの視野の包括的な全面性が他の視野を排除するという構造に由来すると理解することができる。叡知的な原因性として行為を開始するとき、経験的な因果法則は視野に入らず、むしろ道徳的な当為が現象の全体を支配しようとする。逆に視点を切り替えて、経験的性格において行為現象を人間学的に考察するとき、そこには超越論的自由が入り込む余地などまったくない。このような二観点の排他性を鑑みるとき、二つの観点が矛盾なく両立する場面も、あるいは矛盾する相克の場面も、そもそも存在しないことが分かる。それゆえに、論理的な矛盾を惹起する共通の主語もまた存在しないのである。

カントの第三アンチノミー解決は、二つの性格による記述が時間的に同時に成立するというものではありえない。自由論という案件の当事者は私であり、その私はベックのいうとおり同時に行為者と観察者ではありえないからである。むしろそれは、私は行為について視点を切り替えて捉えることができ、それゆえに二つの性格は超越論的には両立している、ということを教えるものなのである。

6　超越論的観念論を再考する

ここから、超越論的観念論という思想の捉えなおしに着手しうるだろう。一般的にいえば超越論的観念論とは、超越論的な対象に比して現象はたんなる表象として観念的なものにすぎない、というテーゼである（vgl. A 490 f. / B 518 f.）。これを二世界説的な存在論として受けとるならば、それ自体として幻想的な教説であるばかりか、自由の問題を解決するにあたっても、決定論の鎖に繋がれた現象人を、叡知人はただ手を拱いて傍観するしかない、ということになる。二性格説の両立論も、同じ行為を二つの性格のもとに見るというかぎり、同様の困難を免れない。

しかし実践的なパースペクティヴの転回という解釈を踏まえるなら、私が行為するとき、その実践的な観点においては、中心点となる叡知的原因としての私の意志から、いっさいが当為の性格において現われるのであり、現象の自然法則性はいわば疎遠な思想にすぎない。実践的な観点は、二つの性格を左右に開くのではなく、叡知的性格を手前に開くことで経験的性格を後景に押しやるのである。それゆえ結論を先にいうなら、自由アンチノミーを解決する「鍵」としての超越論的観念論とは、行為者の中心にある叡知的原因の超越論的な不可知性と、その原因によって決定されるべき現象の観念性とが交差するところに成立するものである。本稿ではその概略を示唆するにとどまるが、まずは後者の観念性の契機から見ていこう。

現象の観念性は第三アンチノミー解決の本質的な構成要素である。すでに見たように、現象が「物自体」であれば、唯一の自然因果が支配し、単線化された因果の系列だけが残るから、自由は救うべくもない。しかし現象が「たんなる表象」であれば、それは叡知的原因によっても規定され、実践的な秩序へともたらされうる（A

536 f. / B 564 f.)。すなわち、行為者の叡知的な観点から見たとき自然現象はたんに行為主体によって表象されたものにすぎないということが、理性が現象を支配することを可能ならしめている。実践的な視角から捉えられるとき、たんなる表象としての現象の因果は、「われわれの選択意志に……原因性があることができなくなるほどにまでは決定的なものではない」(A 534 / B 562)。逆に『基礎づけ』でもいうように、「たんなる現象に属するものは、理性によって必然的に事象それ自体の性質に従属させられる」(IV 461)。このように、実践による別の秩序の可能性と、現象の表象としての観念性とは不可分である。

つぎに超越論的観念論のもう一つの構成要素である「超越論的」についてだが、自由論においては、超越論的な不可知の対象は現象の遠い背後に求められるのではない。むしろ自由の超越論性は、われわれは行為主観の叡知的な中心点へと客観的に接近することができない、という論点に依拠している。そもそも人の道徳性あるいは叡知的性格は、その人の言動に現われる経験的性格から正確に「認識」されることはなく、せいぜい「表示」されるにとどまる(A 551 / B 579)。さらにカントは注において次のように付け加える。

「それゆえ行為の本来的な道徳性(功績と罪責)は、われわれ自身の行動の場合ですらも、われわれにはまったく隠されたままである。」(ebd. Anm.)

もっとも親しいはずの自分自身の叡知的な原因性でさえも「隠されて」おり、不可知にとどまる、というのである。これはまずは、純粋統覚による自己認識の虚妄をあばく、誤謬推理論での合理的心理学批判のひとつの系であろう。

だがここでは叡知的原因の不可知性はさらに、実践に臨む理性は自己を規定する原因を知りえない、という考えかたに裏づけられている。理性は「規定するもの」であって「規定されうるもの」ではなく(A 556 / B 584)、それゆえ「なぜ理性はみずからを別のように規定しなかったのか」(ebd.)は答えられない問いである。

われわれは行為の原因を「叡知的原因にまで辿ることはできるが、しかしそれを越えてゆくことはできない」（A 557 / B 585）。みずからの行為の叡知的原因を越えて問うのは、いわばみずからの理性を背後へと超越する問いである。しかし実践に臨むとき、人は自分の背を見ない。あたかも「流れ去った系列」など存在しないかのように、行為者は己を恃んで新たな系列を開始する。

カントのこの洞察は、トマス・ネーゲルのいう「盲点（blind spot）」の構造によってさらに解明できるかもしれない。ネーゲルによれば、われわれは自己を適切にコントロールするために、みずからの行為とその理由をいわば「自分自身の肩越しに見ている」わけだが、しかしこの自己監視はけっして完全なものにならない。「もしなにかが知られうるのなら、なんらかの知る者がレンズの後ろに残っていなければならない」のだから、自己監視の目の後ろ、あるいはその中心には、かならず不可視の盲点がある。そしてこの盲点のなかに、「われわれが行為するときに考慮のなかに入れえない或るもの――なぜならそれこそが行為するものだから――が隠されている」[28]。自己の背後をどこまでも厳密に監視しようとすると、世界のなかで行為することは不可能になる。行為するとは、不可視の盲点を顧みず、あるいはそれこそが自分自身だと信じて、前に踏みだすことであろう。これはいわば、実践というパースペクティヴはその「虚焦点（focus imaginarius）」（A 644 / B 672）を現象の向こう側にではなく、現象の手前の側にもつ、ということである。自由という超越論的理念を客観的に見てとることができないのは、彼方にあって遠すぎるからではなく、この近すぎるところに隠れているからなのである。

ここからさらに、さきに言及した行為論的解釈の不徹底な点が明らかになろう。カントのいう超越論的自由は、たんに世界のなかで合理的な行為連関を構成する能力ではなく、超越論的な叡知的原因から表象としての現象の全体を決定する能力であり、いいかえれば、みずからの理性の中心に隠された世界の起源の自由に立っ

て、みずからを含む世界全体の系列を新たに開始する宇宙論的な能力である。すなわち第三アンチノミーの自由論に必要なのは、たんなる行為論的解釈ではなく、さらに人間的自由の宇宙論的本質へと踏みこんだ、いわば〈宇宙論的解釈〉であろうと思われる。自由な行為者は、自分の世界に対峙するパースペクティヴの開闢点に立って、その創造者として世界系列を決定する。超越論的観念論とは、この宇宙論的解釈における自由を支えるための、世界と自己のありかたをめぐる構想なのである。

そして、実践哲学への展開を瞥見するなら、自己自身のなかに隠されたこの超越論的な開闢点の自覚を、「理性の事実」の回路を経て他の人間へと転移することによって、自由という垂直的な高さを刻んだ他の人格が成立し、諸人格からなる道徳の国が成立することになる。そこでは諸人格はそれぞれ各自の世界の実践的パースペクティヴの原点に位置づけられ、それぞれの世界創造者として宇宙論的に構成される。このように世界が諸人格から私的に開かれるからこそ、普遍的な法則を共有する叡知的世界を共同創建するという課題がカント倫理学に課されるのである。[29]

ただしここで、このように壮大な規模で構想された超越論的自由が、あくまでも「統制的理念」であることは留意しておくべきだろう。そもそも超越論的自由は、宇宙論的遡源の非完結性に対処するために想定された原因性である。われわれは同様の権限において、実践的意図のもとでの考察のためにそれを世界内の経験的対象としての人間にも与えることが「許される」。これが第九節の表題に謳う「……宇宙論的な理念に関する理性の統制的原理の経験的使用」（A 515 / B 543）である。第三アンチノミー解決のカントは、たとえば「理性は原因性を有する、あるいはすくなくともわれわれはそれを理性において表象する」（A 547 / B 575）や「すくなくとも見出すと信じる」（A 550 / B 578）といった奇妙な言い回しを用いる。これも、理性の超越論的自由を「表象して」「信じる」ことが、行為の道徳的帰責と実践的連関を可能にするための統制的な思想であることを示し

ているだろう。

おわりに

すでにくりかえし述べたように、カントの第三アンチノミーの自由論は、人間的自由を宇宙論的な問題機制のなかで論究したところに特徴がある。この宇宙論と自由論との出会いは、おそらくは『純粋理性批判』の弁証論の体系的な整備のために余儀なく仕向けられたという一面もあるだろう。しかしいわばその体系癖が、逆にカントの概念的な努力を領導することになる。その結果、自由をめぐるカントの議論には比類ない助走距離が与えられた。世界創造における神の自由という神学的思想を、世界の起源と無限背進をめぐる宇宙論的問題に結合したうえで、さらにそれを根源的な性格選択の叡知的な行ないへと読み替えて、世界内の人間の心理学的自由を垂直的に支配する超越論性として認める、という一連の手続きを経ることによって、カントは「解決のために数千年の歳月が空しくも費やされてきた」（V 96）この問題に、おそらく哲学史上もっとも射程の長い議論を描きだしたのである。

あるいは本稿で提起した〈自由の宇宙論的解釈〉は、人間の自由を救うにはあまりにも形而上学的なコストの高い解釈であると思われるかもしれない。とはいえ、人が生きるかぎり「理屈で自由を否定し去る」（IV 456）ことはできず、いわば賭け金は青天井で積むほかない。私は超越論的観念論を二世界説的解釈から解放して、行為者からの実践的パースペクティヴの構造として理解することで賭け金を抑える一方、自由の宇宙論的解釈の射程のほうにめいっぱい張ってみた。

最後に、自由をめぐる賭けに挑むカントの胸中を想像してみよう。アンチノミー論のカントは、全宇宙の系

列をのみくだす射程をもった自由を構想した。しかし、この自由にすべてを託すのは危険な賭けとみて怯んだのだろうか、規準章のカントは、超越論的自由の問題を実践の領野から追放し、両立論的な自由概念に立脚した道徳哲学を構想することにした。しかしこのカントの逡巡は一転、超越論的自由のうえに道徳性を根拠づけるという『基礎づけ』での決断によって破られることになる。これ以降、カントは自由のうえに最高の賭け金を張って一歩も引かない。だがそのカントも一度は、かいまみた人間的自由の宇宙論的本質の射程のあまりの困難さに息をのみ、そこに人間の道徳的生活を賭けることをためらったのである。

注

カントからの引用・参照は本文中にアカデミー版カント全集（*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (und Nachfolgern), Berlin u.a. 1900 ff.）の巻数と頁数を示す。ただし『純粋理性批判』は原書第一版をA、第二版をBとして頁数を記す。手書きの遺稿（Reflexionen）は、Rの略号とアカデミー版の通し番号に、巻数・頁数を付して提示する。なお引用中の傍点の強調および〔〕内の補足は引用者による。

（1）Jochen Bojanowski, *Kants Theorie der Freiheit. Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Kantstudien-Ergänzungshefte 151, Walter de Gruyter, Berlin / New York 2006, S. 6 f.

（2）Heinz Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Teil II, Vierfache Vernunftantinomie [...]*, Walter de Gruyter, Berlin 1967, S. 239 Anm.

（3）Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, S. 17 f.

（4）河村克俊「カント第三アンチノミーの前史」『立命館經濟學』四三（五）、一九九四年／Katsutoshi Kawamura, *Spontaneität und Willkür. Die Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln*, FMDA II, 11, frommann-holzboog, Bad Cannstatt 1996.

（5）A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle [4]1757, § 381.
（6）Aristoteles, *Metaphysica*, 1005b19.
（7）Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago / London 1960, S. 191 f.
（8）Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, a.a.O., S. 192. Vgl. Lewis White Beck, *Studies in the Philosophy of Kant*, The Bobbs-Merill Company, 1965, S. 38 ff.
（9）Vgl. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, a.a.O., S. 75 f.
（10）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、一一〇頁。
（11）中島義道の「責任論的解釈」（『悪への自由――カント倫理学の深層文法』勁草書房、二〇一一年）は、行為論的解釈の実践的な発展系といえるだろう。
（12）河村克俊「カント第三アンチノミーの前史」一一九頁／Kawamura, *Spontaneität und Willkür*, a.a.O., S. 124 ff.
（13）森禎徳「超越論的自由の意義――形而上学の克服と実践理性への移行」『倫理学年報』第四九集、二〇〇〇年。
（14）Gottfried Wilhelm Leibniz, *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710.
（15）Allen W. Wood, Kant's Compatibilism, in: Wood (ed.), *Self and Nature in Kant's Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca / London 1984.
（16）Wolfgang Ertl, *Kants Auflösung der „dritten Antinomie". Zur Bedeutung des Schöpfungskonzepts für die Freiheitslehre*, Verlag Karl Alber, Freiburg / München 1998.
（17）Boethius, *De consolatione philosophiae*, V, pr. 6, 71-72.
（18）Giovanni B. Sala, *Kants »Kritik der praktischen Vernunft«. Ein Kommentar*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004, S. 209.
（19）Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1114a-.
（20）Platon, *Respublica*, 614B-.
（21）Allison, *Kant's Theory of Freedom*, a.a.O., S. 39 f.
（22）Allison, *Kant's Theory of Freedom*, a.a.O., S. 40.
（23）Dieter Henrich, Die Deduktion des Sittengesetzes [...], in: A. Schwan (Hg.), *Denken im Schatten des Nihilismus*.

Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1975, S. 64 f.（『カント哲学の体系形式』門脇卓爾監訳、理想社、一九七九年、八二頁。）また、保呂篤彦『カント道徳哲学研究序説――自由と道徳性』晃洋書房、二〇〇一年、七〇頁以下、を参照のこと。

（24）Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, a.a.O., S. 29.

（25）Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, a.a.O., S. 193.

（26）Allison, *Kant's Theory of Freedom*, a.a.O., S. 72.

（27）おそらくベックその人は超越論な同時性など理解しがたい「古めかしい神秘」のリバイバルだと斬りすてるだろう。cf. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, a.a.O., S. 192.

（28）Thomas Nagel, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986, S. 127.

（29）拙稿「理性と普遍性――カントにおける道徳の根拠をめぐって」（『岩波講座　哲学　06　モラル／行為の哲学』岩波書店、二〇〇八年）でこの点について論じた。