

自由論と決定論への応答
—カントの超越論的自由と実践的自由を通じて—

池上 秀志

目次

前言	1
第一章 純粹理性の第三アンチノミー	
第一節 テーゼとアンチテーゼ	1
第二節 超越論的自由に対する自然法則の優位性	7
第三節 自然必然性の普遍的法則と調和するところの自由による原因の可能性	12
第四節 なぜ感情や意志は可想的性格であるか	17
第五節 原因性は複合的であることに関して	18
第二章 実践的自由	
第一節 『純粹理性批判』	20
第二節 『実践理性批判』及び『道徳形而上学原論』	28
第三章 両立論への応答	
第一節 カントの超越論的自由と実践的自由	34
第二節 端的に私が自由であるという感じ	37
第三節 ランダム予言破り	38
第四節 偶然について	39
第五節 偶然は自由論と決定論の対立にどのような影響を及ぼすか	43
第六節 量子論の不確定性関係について	45
第七節 一項 なぜ現在でも自由論と決定論の対立という問題が残るのか	46
二項 超越論的観念論からの自由論	48

凡例

引用文後の（ ）内の略号は次のものを意味し、その右側は原書のページ数である。道徳形而上学原論のページ数のみ、アカデミー版のページ数である。

「A」→『純粹理性批判』第一版

「B」→『純粹理性批判』第二版

「P」 → 『実践理性批判』

「G」 → 『道徳形而上学原論』

前言

古来から、自由意志によって行為に対する原因の帰結を認める自由論と全ては自然法則、神、運命等によって決まっているとする決定論との対立がある。自由論に関して言えば、意志に対して何らかの規定根拠を認めるならば、意志それ自体がそうした規定根拠の連鎖の中的一项として存在することになり、意志によって生じた行為の原因を行為者に帰することは不合理になる。しかし他方、こうした帰結を避ける為に、意志が如何なる規定根拠も無しに働くというところに自由の意味を認めるとすると、古来には神が、17世紀以降辺りからは自然法則が、不完全ではないかという問題が出てくる。

ライプニッツやラプラスのように有限な人間には、見通せないだけで人間の行為を含め、全ては決定されているという主張もあり、それも依然として否定も証明もされていない。

カントもまた自由はあるのか、因果律はどのようになっているのかと一生を通じて探求し続けた。1781年に第一版が出版された『純粋理性批判』の純粋理性の第三アンチノミーにおいて、カントは自由論と決定論はどちらも矛盾なくその正当性を証明できるかのように見えるにもかかわらず、その二つの理論は決して両立しないことに関して、どちらの理論も我々にはその正当性を証明しえないとして一応の決着をつけた。

にもかかわらず、何故現在でもその二つの相反する概念を認めようとする両立論やどちらか一方が正しいとする主張は消えないのだろうか。カントが誤っていたのであり、自由論か決定論のどちらかが正しいのだろうか。カントが正しくその二つは決して我々には証明しえないとすれば何故、現在でも自由論と決定論の対立が問題になるのだろうか。カントの言う超越論的自由は何を対象にし、実践的自由は何を対象にするのだろうか。以下にそれを考察したい。

第一章 純粋理性の第三アンチノミー

第一節 テーゼとアンチテーゼ

カントは『純粋理性批判』の純粋理性に第三アンチノミーにおいて、世の中に生起する現象の系列における自由の有無について取り上げている。

テーゼ

Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig. (B; 472)

自然法則に従う原因性は、世界の現象全てがそれから導き出されうる唯一のものではない。それを説明するためには、自由による原因性を想定することが不可欠である。

(筆者訳)

証明

Mann nehme an, es gebe keine andere Kausalität, als nach Gesetzen der Natur ; so setzt alles, was geschieht, einen vorigen Zustand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muß aber der vorige Zustand selbst etwas sein, was geschehen ist (in der Zeit geworden, da es vorher nicht war), weil, wenn es jederzeit gewesen wäre, seine Folge auch nicht allererst entstanden, sondern immer gewesen sein würde. Also ist die Kausalität der Ursache, durch welche etwas geschieht, selbst etwas Geschehenes, welches nach dem Gesetz der Natur wiederum einen vorigen Zustand und dessen Kausalität, dieser aber eben so einen noch älteren voraussetzt usw. Wenn also alles nach bloßen Gesetzen der Natur geschieht, so gibt es jederzeit nur einen subalternen, niemals aber einen ersten Anfang, und also überhaupt keine Vollständigkeit der Reihe auf der Seite der voneinander abstammenden Ursachen. Nun besteht aber eben darin das Gesetz der Natur : daß ohne hinreichend a priori bestimmte Ursache nichts geschehe. Also widerspricht der Satz, als wenn alle Kausalität nur nach Naturgesetzen möglich sei, sich selbst in seiner unbeschränkten Allgemeinheit, und diese kann also nicht als die einzige angenommen werden.

Diesem nach muß eine Kausalität angenommen werden, durch welche etwas geschieht, ohne daß die Ursache davon noch witer, durch eine andere vorhergehende Ursache, nach notwendigen Gesetzen bestimmt sei, d.i. eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen, mithin transzendente Freiheit, ohne welche selbst im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erscheinungen auf der Seite der Ursachen niemals vollständig ist.(B: 472,474)

自然法則に従うものとしての原因性以外にはないと想定すると、全ての生起するものはその前の状態からある一つの規則に従って必然的に継起する。ところで、その前の状態自身も生起したものである(時間の中に生起したもので、それ以前ではない [時間によって規定される世界のさらに以前ではない 筆者補足])。何故なら、もし常に存在してきたとすると、その一連の系列の第一の始まりはなく、そのものが常に存在してきたことになるからである [世界は今も昔も未来も一つの現象のみで変化はない、しかし現実には様々な現象が生起している。筆者補足]。従って、この生じたものの原因性を引き起こしたのもそれ自身自然法則にしたがって、前の状態とその原因から生起したものであり、そして更にこれもそれ以前のもを前提し、そして更に前のものへと続く。従って、もし全てがただ自然法則に従って生起したとすると常にただその下位のものがあり、決して第一の始まりはなく、更に互いに関連する原因に関して現象の系列に完全性は全くないことになる。ところで、自然法則はそれに関して、充分ア・プリオリに規定された原因無しでは何も生起しないことを主張する。また、全ての原因性は、それ自身完全な普遍性の中で、自然法則に従って存在しうるかのような命題は矛盾し、そしてまたこれが唯一のものであることは見なされえない。

他の先行する原因によって、さらに先の原因が必然的な原理によって規定されることなく、換言すればそれ自身が経過の絶対的な始まりの自己原因、つまり超越論的自由、それがなければ原因における自然の経過の中の現象の継起の系列に全く完全性がなくなるような、ある原因が想定されなければならない。(筆者訳)

ここで言っていることを簡単にまとめると「自然法則のみによって現象の生起が規定されているとすると、ある現象の前には必ずその現象の原因となる先行する状態が存在する。

しかしそうするとどこまで遡ってもある状態の前の状態があるので、時間の中にある現象の系列に終わりがなくなってしまう。そんなことはおかしいので先行する状態がなくても現象となり得るような、自らが自己原因となり得るような超越論的な自由があるはずだ」ということである。

アンチテーゼ

Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. (B; P473)

自由はない、世界の全てはただ自然法則のみによって生起する。(筆者訳)

証明

Setzet es gehe eine Freiheit im transzendentalen Verstande, als eine besondere Art von Kausalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich ein Vermögen, einen Zustand, mithin auch eine Reihe von folgen desselben, schlechthin anzufangen ; so wird nicht allein eine Reihe durch diese Spontaneität, sondern die Bestimmung dieser Spontaneität selbst zur Hervorbringung der Reihe, d.i. die Kausalität, wird schlechthin anfangen, so daß nichts vorhergeht, wodurch diese geschende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sei. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden eben derselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, d.i. auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transzendente Freiheit dem Kausalgesetze entgegen und eine solche Verbindung der sukzessiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben also nichts als Natur, in welcher wir den Zusammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten suchen müssen. Die Freiheit (Unabhängigkeit) von den Gesetzen der Natur, ist zwar eine Befreiung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn man kann nicht sagen, daß, anstatt der Gesetze der Natur, Gesetze der Freiheit in die Kausalität des Weltaufs eintreten, weil wenn

diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freiheit, sondern selbst nichts anderes als Natur wäre. Natur also und transzendente Freiheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit, davon jene zwar den Verstand mit der Schwierigkeit belästigt, die Abstammung der Begebenheiten in der Reihe der Ursachen immer höher hinauf zu suchen, weil die Kausalität an ihnen jederzeit bedingt ist, aber zur Schadloshaltung durchgängige und gesetzmäßige Einheit der Erfahrung verspricht, dahingegen das Blendwerk von Freiheit zwar dem forschenden Verstand in der Kette der Ursachen Ruhe verheißt, indem sie ihn zu einer unbedingten Kausalität führt, die von selbst zu handeln anhebt, die aber, da die selbst blind ist, den Leitfaden der Regeln abreißt, an welchem allein eine durchgängig zusammenhängende Erfahrung möglich ist. (B ; 473,475)

世界の出来事を発生させることが出来る能力と状態である特殊な原因性としての超越論的意味における自由、この自発性によって系列だけでなく、系列を生み出すためにそれ自身も自発性によって規定され、換言すれば絶対的な始まりの原因性となり、この生起する行為が証明された法則に従って規定されることによって先行するものはないとしてみる。しかしそれは全ての行為の始まりは、未だ行為を始めない原因のある状態を前提し、先行する状態とは原因性に関して如何なる関連も持たない力学的な第一の始まりの行為における状態、つまり何からも生起しないことを前提する。従って、超越論的自由は原因性の法則に反する。そしてこのような可能な経験の総合ではないような相次ぐ状態の作用原因の結びつきは経験として見出されえず、空虚な思惟物でしかない。

従って我々は、世界に生起するものの関連と秩序を探さなければならないものを、自然以外に持っていない。自然法則から（独立した）自由はなるほど強制からの解放ではあるがしかし、全ての規則の教科書〔基本 筆者補足〕でもある。何故なら、自然法則の代わりにこの世界の原因性において自由が始めると言うことは出来ないからである。何故なら、もしこれが法則に従って規定されるのなら、それは自由ではなくそれ自身法則以外の何物でもないからある。従って、自然と超越論的自由は法則性と無法則性のように異なり、確かにそのことは、生起するものの原因性は常に規定されているが故に、現象の系列の原因において生じたものの由来をさらに以前にさかの

ぼって探すという困難で悟性を悩ますが、しかしその補償の為に、普遍的で法則性のある総合を約束する。自由の欺瞞は確かに探究する悟性に、それ自身が行為を始める無条件的な原因を導くことにより、原因の連鎖において停止を約束するが、見せかけのそれ自身は、例外なき可能な経験の連関の上にもみある規則の教科書を途切れさせる。

ここに書いてあることを簡単にまとめると「それ自身が自己原因となり得るような現象の系列の絶対的な第一の始まりを想定すると、そのものは何も原因がないのに生じることになり、可能な経験の連関の上にある規則（因果性）に反する。従ってそんなものはない」ということである。カントはここで「生起するものの原因性は例外なき可能な経験の連関の上に、常に規定されているので、悟性に普遍的で法則性のある総合を約束する」と述べている。ここで、カントの意味するところを明らかにするために純粹理性のアンチノミーの第一節「宇宙論的理念の体系」の初めの箇所を参考にするのが良いと思う。

Um nun diese Ideen nach einem Prinzip mit systematischer Präzision aufzählen zu können, müssen wir erstlich bemerken, daß nur der Verstand es sei, aus welchem reine und transzendente Begriffe entspringen können, daß die Vernunft eigentlich gar keinen Begriff erzeuge, sondern allenfalls nur den Verstandesbegriff von den unvermeidlichen Einschränkungen einer möglichen Erfahrung, frei mache, und ihn also über die Grenzen des Empirischen, doch aber in Verknüpfung mit demselben zu erweitern suche. Dieses geschieht dadurch, daß sie zu einem gegebenen Bedingten auf der Seite der Bedingungen (unter denen der Verstand alle Erscheinungen der synthetischen Einheit unterwirft) absolute Totalität fordert, und dadurch die Kategorie zur transzendentalen Idee macht, um der empirischen Synthesis, durch die Fortsetzung derselben bis zum Unbedingten, (welches niemals in der Erfahrung, sondern nur in der Idee angetroffen wird,) absolute Vollständigkeit zu geben. Die Vernunft fordert dieses nach dem Grundsatz: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte gegeben wodurch jenes allein möglich war. (B; 435-436)

これらの理念を一つの原則に従って、体系的に厳密に列挙することが可能になるためには我々はまず次のことに気付かなければならない。ただ悟性のみが純粹で超越論的な概念の発生源になり得ることが出来るということ。理性は本来は、概念を全く生じさせることはなく、せいぜいのところ可能な経験の不可避な制限から悟性概念を解放するのみであり、理性は悟性の経験的な限界を超えて、しかし悟性との連関の中で拡張しようとするということ。このことは理性は与えられた条件に対して、前からの条件（これらの条件のもとで悟性は全ての現象の総合的統一を支配する）による完全な全体性を要求するということによって生じ、そのことによってカテゴリーが超越論的理念を生み出し、経験的な総合の無条件的なもの、(経験の中にはないがただ理念の中に見出される)に達するまでの継続によって、経験的な総合に絶対的完全性を与える為に、無条件的なものに達する。理性は「もし条件づけられたものが与えられていれば、それは完全な条件の総体も、従って与えられた完全に無条件的なものによってのみ条件づけられたものは可能であった。」という原則に従ってこのことを要求する。(筆者訳)

可能な経験 *einer möglichen Erfahrung* とは時間と空間によって規定されうる現象のことである。悟性は時間と空間によって規定されうる現象を、規則を用いて統一（判断）する。ところが理性はそうして空間と時間という制約の中で悟性が得たものをより完全なものにしようと経験できないものにまで説明を加えようとする。その時、理性は「もし条件づけられたものが与えられていれば、それは完全な条件の総体も、従って絶対的に無条件的なものも与えられている。それによって条件づけられたものは可能であった。」という原則を用いる。条件づけられたものとは、その前にあった現象によって条件づけられたという意味であり、ある原因から生じた結果と言い換えることも出来る。ところがそのある原因から生じた結果の系列に、つまりは経験的な総合に、絶対的完全性を与えることは悟性にはできない。何故なら、悟性は我々に経験可能なものにしか到達しえないが、現象の系列の一番初めのような究極の原因に到達することはできないからである。それは悟性の働きでは生起した現象の原因を説明できない、つまり条件づけることが出来ないということであり、それが無条件的なものである。

そしてそのような無条件的なものを悟性は統一しえないのだから、超越論的な自由はないと結論付けるのがアンチテーゼである。

第二節 超越論的自由に対する自然法則の優位性

アンチテーゼの証明が成り立つためには超越論的自由は自然法則を攪乱しない形で存在せねばならないという前提がある。

Die Richtigkeit jenes Grundsatzes, von dem durchgängigen Zusammenhänge aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen, steht schon als ein Grundsatz der transzendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch. Es ist also nur die Frage : ob demungeachtet in Ansehung eben derselben Wirkung, die nach der Natur bestimmt ist, auch Freiheit stattfinden könne, oder diese durch jene unverletzliche Regel völlig ausgeschlossen sei. (B:564)

不変の自然法則に従い感性界において生起するすべてのものとの例外なき連関という法則の正しさは、超越論的感性論の原則として確立されており、如何なる崩壊も認めない。ただこれだけが問題である：それにもかかわらず、それと等しい影響という点において、自然法則に従って規定されかつ自由によっても起こりうるのか、それともこれは無傷の規則によって完全に除外されているのかということが。(筆者訳)

カントは感性界(可感界)において生起する全ての現象は自然法則に従って生起すると主張する。カントは何故そうなのかということについてはただ一言、超越論的感性論の原則 ein Grundsatz der transzendentalen Analytik として確立していると述べているのみである。古来より、

A：神が完全であれば人間の行為も全て神によって決定されているはずである。

B：神がこの世に悪を作る訳がない、人間が悪事を働くのはその人の自由意志である。

という二つの命題が対立していた。しかし 17 世紀に入り、ニュートンのような優れた人々によって自然科学が発達し、上に述べた二つの命題の対立は以下のように変わる。

A'：人間の行為を含む一切の現象は全て自然法則によって決まっている。

B'：人間の行為は自然法則とは独立に自由意志によって決まる。

言うまでもなく第 3 アンチノミーである。そしてカントも古典力学を信じていた。実質的には出来ないだけで、原理的には古典力学によって全ての現象は説明できると思い込んでいた。因果律に反するから内容のない空虚な思惟物であると結論付けるためには、超越論

的自由が因果律に対して優位に立ち、自然法則の作用が働いているにもかかわらず、超越論的自由によって現象を生起せしめるようなことはない前提せねばならない。そういう視点でテーゼを見てみるとテーゼも自然法則による因果律に攪乱を与えない形で現象の系列の一番初めに超越論的自由を想定することによって命題を証明しようとしている。テーゼは自然法則の外に超越論的自由を想定することが出来ると主張しているのに対し、アンチテーゼはそれに触れていないというだけでテーゼもアンチテーゼも相手が間違っていることで自分が正しいことを証明するという背理法を用いているが、互いの論点が噛み合っていない。テーゼは自然法則による因果律の外に超越論的自由の存在を認めることが出来ると主張し、アンチテーゼは自然法則による因果律の内側には超越論的自由は存在できないと主張しているからである。

そうすると自然法則によって生じる現象の系列の内側に超越論的自由は認められるのか否かが問題となる。そしてテーゼの注では、以下のように述べている。

Nun haben wir diese Notwendigkeit eines ersten Anfangs einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit, zwar nur eigentlich insofern dargetan, als zur Begreiflichkeit eines Ursprungs der Welt erforderlich ist, indessen daß man alle nachfolgenden zustände für eine Abfolg nach bloßen Naturgesetzen nehmen kann. Weil aber dadurch doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der zeit ganz von selbst anzufangen, bewiesen (obzwar nicht eingesehen) ist, so ist es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im Laufe der Welt verschiedene Reihen, der Kausalität nach, von selbst anfangen zu lassen, und den Substanzen derselben ein Vermögen beizulegen, aus Freiheit handeln. Man lasse sich aber hierbei nicht durch einen Mißverstand aufhalten : daß, da nämlich eine sukzessive Reihe in der Welt nur einen komperativ ersten Anfang haben kann, in dem doch immer ein Zustand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein absolut erster Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich sei. Denn wir reden hier nicht vom absolut ersten Anfange der zeit nach, sondern der Kausalität nach. Wenn ich jetzt (zum Beispiel) völlig frei, und ohne den notwendig bestimmenden Einfluß der Naturursachen, von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in deieser Begebenheit, samt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach

diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschließung und Tat liegt gar nicht in der Abfolge bloßer Naturwirkungen, und ist nicht eine bloße Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser Ereignis, ganz auf, jene folgt, aber daraus nicht erfolgt, und daher zwar nicht zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muß. (B: 476,478,)

ところで、我々はこの現象の系列の第一の始まりは自由からであるという必然性を、本来は世界の起源を理解するために必要だという点において証明したのであるが、しかし人は全ての後に続く状態をただ自然法則にのみ従う連続とみなすことが出来る。しかし時間における系列全体を自ら始めることが出来るという能力が証明されている（見通すことはできないけれど）ので、今となっては我々に、世界の経過の中でそれ自身が自ら原因となる異なる系列を生じさせる能力も、その実体が自由に基づいて行為する能力を与えることも認められる。しかし、この時人はその人自身を以下の誤解によって、煩わせてはならない。世界における同一の漸次の系列はただ比較的な第一の始まりを持ちうるものであり、常に必ず世界におけるあることにはある状態が先行しているので、世界の経過の間に絶対的な第一の始まりとなり得るような何かがあるということはあるにない。という誤解である。何故なら我々はここで時間における絶対的な第一について話しているのではなく、原因性における第一の始まりについて話しているからである。例えば、もし私が今完全に自由であるとしよう、そして自然原因の影響によって規定される必然性もないとする。その状態で椅子から立ち上がるとすると、この出来事とそれに続く無限の自然的結果も共に、正真正銘の新たな系列を始めたことになる。にもかかわらず時間的に言えば、この出来事はただその前の系列の継続である。何故なら、この決意と行為は自然的結果の連続の中には存しないし、ただの自然的結果の連続の継続ではなく、規定された自然原因がその行為と決意の上方で椅子から立ち上がる行為の決意と行為を聴き入れるのであり、その出来事においては、確かにその前の現象に続いてはいるがしかしそこから生じたのではなく、確かに時間的には第一の始まりではないがしかし、原因性という観点からみれば、現象の系列における正真正銘の第一の始まりと呼ばれなければならないからである。（筆者

訳)

時間における系列をこうして自ら始める能力がひとたび証明されると、現象の系列のただなかにおいて、様々な系列を自ら始めさせることも、世界における種々な実体に自由に基づいて行為する能力を認めることも差し支えないと主張する。カントは椅子から私が立ち上がる例を出している。私がたった今、完全に自由であり、自然法則を原因とせず椅子から立ち上がるとすれば、時間の系列においてはその前から続く現象の系列の継続であるが因果性に関しては現象の系列の絶対的に第一の始まりであると主張する。しかしそうすると椅子から立ち上がるという行為の直前までは自然法則による因果性が継続していて椅子から立ち上がることを決意するまさにその瞬間に自然法則が停止し自然法則から自由であることになる。

第三アンチノミーにおいて、自然法則は超越論的自由に対して優位に立っているという前提があったからこそテーゼは自然法則によって生じる現象の系列の外側に超越論的自由を置き、アンチテーゼは超越論的自由は内容のない空虚な思惟物でしかないと論証することが出来た。にもかかわらず、テーゼの注では超越論的自由が働くまさにその手前で自然法則による因果性の継起が突如停止するというのは、超越論的自由の自然法則に対する優位性を認めることになるのではないだろうか。そうでなければ自然法則による因果性の不十分さを認めることになり、自由と決定論の両立を考える必要もなくなるのではないだろうか。従って、その場合超越論的自由のみで行為の責任を当事者に帰結することが可能になる。このことは超越論的自由の説明としては徹底的におかしいと思う。この可感界において生起する現象は一つだけである。そしてそのことを説明する時、我々は可感界の話をしている。そして可感界に生じる現象の原因が我々の感性に触発を与えないこと、つまり超越論的であることも論理的にはおかしくはない。一つの現象の原因が複数であることも別におかしくはない。しかしながら、超越論的な自由が自然法則による原因性において生じる現象の系列に割り込み、なおかつ自然法則による原因性が超越論的な自由に優越するというのは矛盾が生じている。先の引用箇所が続く次の箇所にはそのことがよく表れている。

Die Bestätigung von der Bedürfnis der Vernunft, in der Reihe der Naturursachen sich auf einen ersten Anfang aus Freiheit zu berufen, leuchtet daran sehr klar in

die Augen : daß (die epikurische Schule ausgenommen) alle Philosophen des Altertums sich gedrungen sahen, zur Erklärung der Weltbewegungen einen ersten Bewegter anzunehmen, d. i. eine freihandlende Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfang. Denn aus bloßer Natur unterfingen sie sich nicht, einen ersten Anfang begreiflich zu machen. (B; 478)

理性の証明に対する要求は自然原因の系列において自由からの第一の始まりを引き合いに出し、以下のことを明確に照らし出す：(エピクロス学派を除く) 古代の全ての哲学者たちは世界の運動を説明するために、第一運動者を想定すること、換言すれば、諸状態の初めでありそしてそれ自身が始まりとなる系列、という自由な行為的な原因を認めざるを得なかった。何故なら、彼らはあえてただ自然のみから第一の始まりを理解しようとはしなかったからである。(筆者訳)

カントは同じ文脈の中で書いているがここで一気に話が変わる。それまでは自由があるかないかという話をしていたのにもかかわらず、ここで急に世界の運動を説明するために第一運動者を認めざるを得ないという話に変わる。純粹に自由があるかないかということ議論するのと世界の運動を説明するために自由を想定するというのは全く別の話である。あることを説明するためには(それが事実であろうとなかろうと)このように説明すればうまくいくということ(通常それは仮説と呼ばれ、真理と異なる)とまさに自由はあるのかないのかと論じることは別のことであり、同じ文脈として読んではならない。筆者はカントを非難している訳ではなく、カントはあくまでもテーゼの注として補足的にエピクロス学派を除く古代の哲学者たちもそういつているとして正当性を高めようとしているだけで、カントは全体としてテーゼの注において自らの主張を繰り広げている訳ではないということである。ではカント自身はどう考えていたのか、どのように説明しようとしていたのだろうか、ということが次のテーマである。

第三節 自然必然性の普遍的法則と調和するところの自由による原因の可能性

第三アンチノミーではテーゼとアンチテーゼが、互いが偽であることを証明することによって自らが正しいことを証明しようとしたがお互い相手の偽を証明しきれていないことを確認した。そこでカントは互いが偽でないならばその二つはどのようにして折り合いをつけるのかという可能性について言及している。カントは作用原因に二種類の性格があるという。一つ目は経験的性格であり二つ目は可想的性格である。

Es muß aber eine jede wirkende Ursache einen **Charakter** haben, d.i. ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welche sie gar nicht Ursache sein würde. Und da würden wir an einem Subjekt der Sinnenwelt erstlich einen empirischen Charakter haben, wodurch seine Handlungen, als Erscheinungen, durch und durch mit anderen Erscheinungen nach beständigen Naturgesetzen im Zusammenhange ständen, und von ihnen, als ihren Bedingungen, abgeleitet werden könnten, und also, mit diesen in Verbindung, Glieder einer einzigen Reihe der Naturordnung ausmachen. Zweitens würde man ihm noch einen intelligiblen Charakter einräumen müssen, dadurch es zwar die Ursache jener Handlungen als Erscheinungen ist, der aber selbst unter keinen Bedingungen der Sinnlichkeit steht, und selbst nicht Erscheinung ist. Man könnte auch den ersteren den Charakter eines solchen Dinges in der Erscheinung, den zweiten den Charakter des Dinges an sich selbst nennen.(B ; 567)

しかし、どの作用原因も性格を持っていないなければならない、すなわち、それなしでは原因でありえないようなそのものの原因性の法則を。そしてその時我々は、感性界の主体として第一に経験的性格を持っており、それによって現象としての行為をどこまでも他の現象とともに、証明された自然法則に従って関連付けられた状態にあり、それに関して、その条件として派生されるのであり、これとの連関の中で唯一の自然秩序の系列を成す。二つ目には、人はまた可想的性格による原因も認めなければならない。確かに可想的性格は現象としての行為の原因であることだがしかし、それ自身は感性によって条件づけられた状態ではなく、それ自身は現象ではない。我々は、第一の性格を現象における物事のようなものとして、第二の性格を物自体として見な

すことが出来る。(筆者訳)

我々は経験的性格を現象としての私の原因性の法則と名付け、可想的性格を物自体の原因性の法則と名付けてもよい。行為的主体は可想的性格という点からみれば、現象のうちにその原因を持つという法則に従うものではないが、経験的性格という点からみれば現象である。筆者はごく最近まで、実践的自由のように可想的性格は理性に完全性を与える為に、換言すれば、説明するために前提されるものだと思っていたが、今はそれは誤りであると思う。同時にカントの経験的性格と可想的性格をプラトンの可想界に対応する二世界論として解釈する人もいるがそれも誤りである。これはずっと言われていることであるが可想界と可感界の二世界を想定すると可想界は如何にして可感界に影響を及ぼすのかということが問題になる。そしてもし影響を及ぼし得るのであれば、私がブラジルの人々に原理的には影響を与えることが出来るのは同じ世界に住んでいるからであるように、離れてはいるが同じ世界と見なさざるをえない。

可想的性格は現象の原因ではある、従って、可想的性格によって生じるものは現象であり、我々の感官に触発を与え、悟性によって統一される。しかしその原因である可想的性格は我々の感性に触発を与えないと述べているのである。ここでまず確認しておかなければならないのは因果関係という言葉の意味である。ヒュームは時間の系列の中で恒常的に先後関係にある二つの事物の関係を因果関係にあるとした。従って、雷がピカッと光ってからゴロゴロ聞こえるのは因果関係にある。次いで、医師が「あなたの胃潰瘍の原因はストレスによるものです」という場合にはそのものが存在しなければそれは引き起こされなかったであろうという意味である。しかしカントはもっと積極的にそれを引き起こす力があるものを因果関係と呼んだ。従って、「あなたの胃潰瘍の原因はストレスが原因です。」と語る場合にはストレスがなければ胃潰瘍が起こらなかったという意味では因果関係が成立しているが、ストレスのみによって胃潰瘍が引き起こされたのではなく、通常は遺伝子、飽和脂肪酸の多い食生活、運動不足等いくつかの原因によって引き起こされる。従って、カントは自然法則と自由意志による二つに原因性を大別しているが、意志が他ならぬ私の意志以外にありえないのに対して自然法則は多様な法則が複合的に絡み合って作用しているので、それが可感界に存在し、原理的には悟性によって現象の系列に総合（因果律の完全性）を与えることは可能であるが、通常は、少なくとも現在は不可能である。決定論の立場をとったとしても、物体が何メートルの高さから落とせば何秒後に接地するというよ

うな簡単な問題以外は我々にはおそらく知りえないであろう。

二つ目に問題となるのは物自体という概念である。高校の倫理の教科書を始め、多くの人が誤解しているが物自体というのは我々には手の届かないどこか遠くにあるものではない。カントは物自体に関してこう述べている。

Ich verstehe aber unter dem transzendenten Idealism aller Erscheinungen den Lehrbegriff, nach welchem wir sie ins gesamt als bloße Vorstellungen, und nicht als Dinge an sich selbst, ansehen, und demgemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen, oder Bedingungen der Objekte, als Dinge an sich selbst sind. (A ; 369)

私は超越論的理念の下ではすべての現象を、我々がすべてをただ表象として、物自体ではなく、見なし、時間と空間は感性の形式に応じた我々の直観であるが、物自体として与えられた規定でも条件づけられた対象でもないとする概念の学説を解する。

(筆者訳)

カントは、超越論的理念をすべての現象をただ表象としてみなすという概念の学説とした。表象とは時間と空間という感性の形式に応じて我々の感官に触発を与え、直観を生じさせる。しかしながらそれは物自体ではない。以上がすべてである。感性の形式に従って可感界に生じた現象から遠く離れたところに、プラトンでいうイデアのような、不可知なものがあるとは言っていない。ただ、私の眼前に机があるということを私が知覚するとき、私に知覚出来る机は我々の直感のみから表象として構成される。その表象が物自体としての机とぴったり重なるかもしれないしそうではないかもしれない。表象としての物とは別に物自体が存在するという解釈が誤りであることは次の個所を見ればわかる。

Ich habe in Absicht auf die Wirklichkeit äußerer Gegenstände ebensowenig nötig zu schließen, als in Ansehung der Wirklichkeit des Gegenstandes meines inneren Sinnes, (meiner Gedanken) , dann sie sind beiderseitig nichts als Vorstellungen, deren unmittelbare Wahrnehmung (Bewusstsein) zugleich ein genügsamer Beweis ihrer Wirklichkeit ist.

Also ist der transzendente Idealist ein empirischer Realist und gesteht der Materie, als Erscheinung, eine Wirklichkeit zu, die nicht geschlossen werden darf, sondern unmittelbar wahrgenommen wird. Dagegen kommt der transzendente Realismus notwendig in Verlegenheit, und sieht sich genötigt, dem empirischen Idealismus Platz einzuräumen, weil er die Gegenstände äußerer Sinne für etwas von den Sinnen selbst Unterschiedenes und bloße Erscheinungen für selbständige Wesen ansieht, die sich außer uns befinden (A ; 371)

私は外的諸対象を推論する必要は、私の内的感官の諸対象（私の思惟）の現実性を推論する必要と同じようにほとんどない。何故ならそれら双方のものは表象以外の何物でもなく、その直接的な知覚（意識）は同時にその現実性の控えめな証明であるからである。

従って、超越論的観念論者は経験的観念論者であり、現象としての物質の現実性は推論されず、直接知覚されることを告白する。それに反して超越論的实在論者は必然的に苦境に陥り、そして経験的観念論者に強制的に席を譲らされることに気付く。何故なら、超越論的实在論者は外的感官の諸対象を感官自身とは異なる何かと認識し、そしてただの現象を我々の外側に見て取れる自立した存在者と認識したからである。
(筆者訳)

外的対象とは我々の思考の外側という意味ではあるが、それを知覚するのは心の内である対象である。すなわち、京都教育大学も私の心の中に物質としてはないという意味で外的対象である。そしてカントは、私が存在するという端的な感じが心の内に確実にあるのと同じように、外的対象も私が心の内に表象するので、確実にそこにあると主張する。一方超越論的实在論者は我々の感官とは独立に、外的対象が自立して存在すると考えたのである。この場合、外的対象の更に外側に独立した存在があり、それは我々の外的感官とは独立にそこにあるが、内的感官がなくなれば内的対象も丸ごと消えるのだから、内的な表象は実在するとは言えないというのが超越論的实在論者の立場。

カントは、私が思惟するという端的な感じが確かにあるのと同じように、外的対象の更に外側にある物自体が、外的感官に生じせしめた表象は確実にあると言っているので、外的感官の表象とは別に物自体が存在してはならず、物自体のうちに外的現象は含まれてな

ければならない。この箇所を読めば、経験的観念論と超越論的観念論は同じように読めるが、カントは経験的観念論との差異を示すことによっても自らの超越論的観念論の立場を提示している。

Den empirischen Idealismus, als eine falsche Bedenklichkeit wegen der objektiven Realität unserer äußere Wahrnehmung an, zu widerlegen, ist schon hinreichend: daß äußere Wahrnehmung eine Wirklichkeit im Raume unmittelbar beweise, welcher Raum, ob er zwar an sich nur bloße Form der Vorstellungen ist, dennoch in Ansehung aller äußeren Erscheinungen (die auch nichts anderes als bloße Vorstellungen sind) objektive Realität hat; imgleichen: daß ohne Wahrnehmung selbst die Erdichtung und der Traum nicht möglich sind, unsere äußeren Sinne also, den datis nach, woraus Erfahrung entspringen kann, ihre wirklichen korrespondierenden Gegenstände im Raume haben.(A; 376-377)

我々の知覚の外側の客観的实在性に対する誤った懐疑としての経験的観念論を論駁するためには以下のことで十分である：知覚の外側にあるものの現実性は空間において直接証明される。どの空間か、それはただの表象の形式ではあるがしかし、全ての（表象以外の何物でもない）外的現象は客観的实在性を持っているというかどうかと判断されるような空間の中で、同様に自身の知覚なしでは虚構や夢も可能ではなく、我々の外的感官もまた、空間の中に実在する諸状態に一致する経験が生じることによって可能となる。（筆者訳）

経験的観念論は外的現象の更に外側は推論することが可能であるだけで、確実ではないとするのに対し、カントは、外的現象はそれは確かに表象であるという点で客観的实在性を持ち、その表象は空間の中に実在するものと一致すると言っている。例え外的現象が物自体と完全に等しくなくても、外的現象は確実に実在し、外的現象の外側に不可知な別物があるわけではない。

従って、物自体は我々に作用を及ぼさないのではなく、少なくとも一部は外的現象という形で我々に作用を及ぼすことが分かる。しかしながら、外的現象にすらなりえないが事物の原因となるようなものを我々は想定しなければならない。想定しなければならないと

というのはそのものの非存在が証明できない以上、その可能性を省いてはいけないという意味である。カントが因果関係にそのものを引き起こす力があるものと定義する以上、そのものがなければその現象は生じなかったという意味ではなく、そのものを引き起こしたすべての原因が明らかにされなければならない。そしてその際に、自然科学のみで証明できることもあるであろう。しかし人間の行為に関しては、全て脳の働きや神経伝達で説明できない以上、自由意志を排除してはいけない。そして、闘争心、情熱、欲望、といったものがβエンドルフィンやアドレナリンなどのホルモンを分泌する時、ホルモンは時間と空間によって規定しうるが我々の脳の中に闘争心、情熱、欲望、恐れといったものを空間によって規定しうることはない。そうすると、その時、βエンドルフィンやアドレナリンというホルモンの分泌自体は現象であるがそれを引き起こす闘争心、情熱、欲望、恐れといったものは空間によって規定することはできないので可想的性格を持つことになる。

第四節 なぜ感情や意志は可想的性格であるか。

もし感情や意志を経験的性格と見なすのであれば、その際には、他者と自己の感情を同列に語ることが出来るはずである。全ての現象は我々に同じように表象として立ち現われているかどうか確かめるすべはない。しかし、池上秀志という8音節の羅列によって示される物体を他者が語る時、それは時間と空間という感性の形式に従って直観することが出来るものであるということに異論はないであろう。平石先生と須山君にとって池上秀志という記号によって表されるものが感官に与える表象は同じかもしれないし違うかもしれない。そしてその表象は物自体としての池上秀志と同じかもしれないし違うかもしれない。しかしながら何らかの直観を与えることに間違いはないので例え二人の間で池上秀志の表象が異なっても「池上が」と言えば二人の間で「池上」という記号で表されるものと記号とが一致する。

しかし同じ記号で表されるにもかかわらず、ある人には表象を与えるが他の人には全く表象を与えないいくつかのものもある。悔しさ、喜び、不安等いくつかあるがその最たるものは痛みであると筆者は考える。筆者は長距離ランナーであるが、故障する度に自己と他者との間の絶対的差異を痛感する。骨の損傷か、腱か筋肉か靭帯かという物理的意味における現象は共有することはできる。しかし私の痛みは、そのものの非存在を心の底から願ったとしても、走るたびに痛みと言う表象を私に生じせしめるのに対し、他者の痛みはいくら私が代わってあげたいと願っても他者の痛みを表象することはできず、痛がっている他者を表象することが出来るのみである。この場合、私の痛みは内的現象として直接確実であるが、平石先生の痛みは、私には内的現象でも、外的現象でもなく、まさしく不可知なものでしかない。辛うじて、「痛そうにしている平石先生」という外的現象が私に表象されるのみである。

にもかかわらず、どちらも痛みという記号で表される。同じ記号で語ることが出来てしまうので、文法上は同じであるかのように思えてしまうが、私の痛みと他者の痛みの間には深淵がひらけている。しかしながら人間の意志や感情を経験的性格と見なすということはこの深淵を飛び越えて、物理的意味における現象として人間の意志や感情を見なすということである。しかし今述べたようにそれは不可能である。従って、経験法則によってすべてが説明されない以上、可想的性格を想定する必要があり、それは我々に外的現象としても、内的現象としても表象を生じさせることはないにもかかわらず、物理的意味における現象を生じさせることはあり得るのである。

第五節 原因性は複合的であることに関して

カントの記述が自然法則による原因性と自由による原因性、経験的性格と可想的性格による原因性というように二つのものの対立という風に進んでいるので誤解を与えがちになってしまうが、だからと言って原因性がどちらかひとつであるとは限らないし、原因性がどちらかひとつであったとしても原因が一つである訳ではない。人間が走るという行為が自然法則のみに従うとしても走る際に使う筋肉への電気信号の伝達、地面反力、地面の摩擦等いくつかの自然法則に従って走っている。ましてそこに夢や情熱といったものが入ればされに複合的になる。

自然法則による現象の系列と言うと現象が一系列の線の上に一直線に並んで記述可能なイメージを与えるかもしれない。ビリヤードの玉突きのような場合にはそうである。しかし時間と空間によって規定される現象の系列は決して、一系列の線上に並んでいる訳ではない。何故なら、同時刻において異なる空間において現象が生じるからであり、換言すれば同時刻に様々な現象が生じ、それらが複合的に絡み合いながら次の現象を生起せしめるからである。ここで純粋理性第三アンチノミーのテーゼの注の椅子から立ち上がる例の箇所を思い出してほしい。

die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben, (B ; 478)

カントは完全に自由である時、椅子から立ち上がるとその直前まで自然法則の作用によって現象が生起しているが、椅子から立ち上がるという行為の直前に自然の原因による規定が椅子から立ち上がるという決意を **hören** するという。この **hören** を篠田英雄、原佑の両氏はそれぞれ「終わる」「停止する」と意識しているがここは直訳し、聴く、聴き入ると訳すべきだと筆者は考える。何故なら、完全に自由な状態で椅子から立ち上がる時でも、自然の作用が停止する訳ではないからである。完全に自由という言葉をどう解釈するかという問題に関して筆者は、自然の作用による影響を受けていたとしても自分で決断を下すことが出来る時、完全に自由であると定義する。何故なら、この現象界における行為において、その時感じる気だるさ、重力のようなものとは独立に体を動かすという決意をするということはもはや意味を持たないと考えるからである。ここは自然の作用が私が椅子から立ち上がる決意と行為の直前に停止したのではなく、作用は続いているがそれとは別に椅子から立ち上がる決意を聴いたのである。そして椅子から立ち上がる際には、重力も働いているし、アデノシン三リン酸をアデノシン二リン酸に分解することでエネルギーを産みだし筋肉を収縮させるという自然法則も働いている。そして筋収縮や神経の伝達という

自然科学の視点からの記述のみでは不十分で、そこに椅子から立ち上がるという意志も想定されねばならない。そして、もし自由意志というものが存在するとすれば、神経の伝達も筋肉の収縮も自由意志もその全てをもってして、椅子から立ち上がるという行為の原因であり、そのどれが欠けても椅子から立ち上がるという現象を引き起こすことはできないのである。

誤解のないように述べておくが、筆者はこれによって両立論が解決されると言っているのではなく、経験的性格による原因のみで現象と現象の間の因果関係が完全に証明されえないうちは可想的性格の存在の可能性を排除してはならず、そして可想的性格とはこの世界の現象から遠く離れたところに神秘的なあり方をしているのではなく、我々には表象を生じせしめることはないが感情や意志として端的に立ち現れるようなものであり、しかしそれは私の感情と意志が私に表象しうるのみで他人には表象を与えないのだから空間によって規定することはできず、従って可想的性格と見なされるということである。

第二章 実践的自由

第一節 『純粋理性批判』

カントは『純粋理性批判』において、実践的自由を以下のように定義する。

Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit. (B ; 562)

実践的意味における自由は感性の衝動による強制から独立した意志である。(筆者訳)

実践的意味における自由とは何かということがここではまず問題になりそうである。がしかし、我々はこの実践的自由とは何かと問うことは出来ない。実践的自由とは感性の衝動による強制から独立した意志であると、今ここでカントが定義したのである。従って、いやいやそのような自由など無いとは言えず、とりあえずその前提を認めなければカントの議論にはついていけなくなる。praktischには実用的な、便利なという意味もあるが筆者にとっては実用的な自由、便利な自由と言った方がしっくりくる。実践的意味における自由は、超越論的な自由があろうとなかろうとそれは我々の悟性には知りえないのだけど、さしあたり生きていく上で、道徳法則を成立させるうえで、実用的に認めるということである。或いは、そのような自由を想定すれば、道徳法則の存在根拠となる便利な自由であるということである。

そして意志が感性の衝動による強制に依存しないのは、それが感受的に（感性の動因によって）触発される限りにおいて、感性的だからである。この意志は、それが感受的に強制されるときには、「動物的選択意志 arbitrium brutum」と呼ばれ、人間的選択意志とは区別される。人間的選択意志は感性的選択意志「arbitrium sensitivum」ではあるが、動物的ではなくて、「自由 liberum」である。感性は人間的選択意志の行為を必然的足らしめるのではなく、人間には、感性的衝動による強制に依存することなく、己を自ら規定する能力が備わっている。

以上は結局のところ古来からの問題の蒸し返しになっている。何故なら、カントは

Die Richtigkeit jenes Grundsatzes, von dem durchgängigen Zusammenhange aller Begebenheiten der Sinnenwelt, nach unwandelbaren Naturgesetzen, steht schon als ein Grundsatz der transzendentalen Analytik fest und leidet keinen Abbruch.

(B; 564)

不変の自然法則に従い感性界において生起するすべてのものとの例外なき連関という法則の正しさは、超越論的感性論の原則として確立されており、如何なる崩壊も認めない。

のように述べながらも感性の衝動による強制に依存しないと述べるからである。悟性の対象となるのは感性の対象となるもの、つまり可能な経験、空間と時間によって規定されるものである。更に違う言葉で言い換えるならば、条件づけられたものである。そしてそれら感性界において生起するすべてのものと自然法則との例外なき連関という法則の正しさは、超越論的感性論において確立されており、如何なる崩壊も認められない。にもかかわらず、実践的悟性における自由は感性の衝動による強制から独立しているのである。ではカントは自由の問題に取り組みながらも、何も答えていないのだろうか。筆者は決してそうではないと考える。ここからは異なる文脈として読んでいかなければならない。カントは実践的自由について以下のように述べる。

die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen. Denn diese setzt voraus, daß, obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen, und seine Ursachen in der Erscheinung also nicht bestimmed war, daß nicht in unserer Willkür eine Kausalität liege, unabhängig von jenen Naturursachen und selbst wider ihre Gewalt und Einfluß etwas hervorzubringen, was in der Zeitordnung nach empirischen Gesetzen bestimmt ist, mithin eine Reihe von Begebenheiten ganz von selbst anzufangen. (B ; 562)

超越論的自由の廃棄は同時に全ての実践的自由を根絶する。何故ならこれは、何かが生起していないにもかかわらず、それが生起すべきであったことを前提し、そして現象の中のその原因は、我々の意志の中に自然の原因性に依存しない原因性がないということ、それ自身が強制や影響に反して、時間秩序の中で経験的法則に従って規定される何かを生み出すこと、つまり生じることの系列全体を自ら始めることはないということによって規定されることはなかったということも前提するから。(筆者訳)

カントは「何かが生起していないにもかかわらず、それは生起しうることであったということ、自然法則による原因性に依存せずに生じる現象の系列全体を自ら始めるというこ

とによって、実践的自由は規定されている」と主張しているのではなく、「実践的自由は、何かが生起していないにもかかわらず、それが生起すべきであったこと、自然法則の原因性に依存せずに、生じる現象の系列全体を自ら始めることが出来るということを前提する」と主張しているのである。ポイントは二つある。

1つ目は、「sollen すべき」という言葉。そうありえたのではなくそうすべきであったということ。そうありえたこととそうすべきであったということは全く別物である。特に過去を振り返って語る場合にはそうである。例えば、スポーツの世界で負けて反省する際には、勝つことはありえたのかありえなかったと考えることはない。もしかすると如何に最善を尽くしても勝つことはできなかつたかもしれないが反省の際には～すべきであったと語る。しかしながら我々有限な理性的存在者である人間には見通せないだけで何をやってもダメだったのかもしれない。

2つ目は、「前提する *setzt voraus*」ということ。我々の行為に超越論的自由があるから実践的自由があるのではなく、実践的自由はその行為が生起しなかつたにもかかわらず、そうすべきであったという前提がなければ成り立たないものなのである。順序が逆になっていて、超越論的自由の存在が証明され、後にそこから実践的自由の存在が導き出されるのではなく、実践的自由の存在を認めるためには超越論的自由の存在を前提する必要があるのである。次の箇所はさらにこのことを明確に述べている。

Das Sollen drückt eine Art von Notwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder sein wird. Es ist unmöglich, daß etwas darin anderes sein soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der Tat ist, ja das Sollen, wenn man bloß den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen : was in der Natur geschehen soll; ebensowenig, als : was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern, was darin geschieht, oder welche Eigenschaften der letztere hat. (B; 575)

この「べし」は必然性と、そもそも全自然の中に存在しない原理、との結びつきという性質を押し付ける。悟性はそれがあるもの、あったもの、有らしめられているものを認識することができるのみである。全ての時間の中の行為の関係において、何かほ

かのものが存在すべきであるということは不可能であり、ただ自然の経過という認識のみを持つならば、「べし」には何の意味もない。我々は以下のようなことを問うことは全くできない。自然界において何が生起すべきであったか、同様に、円は如何なる性質を持つべきかと。我々に問うことが出来るのは、自然界において何が生起するのか、若しくはどのような性質を円は持っているのかということである。

純粋理性のアンチノミーで論じていた自由は自然法則による原因性によって生じた現象の系列の中に自由の原因性による現象の生起も認めるか否かということであったが、ここではもはや自然界の話をしていないので、従って自然法則による原因性によって生じた現象の系列の話もしていない。ただただそうあるべきであるという必然性を押し付けるのである。そしてそれは自然界においては意味がない。全ての現象は、世界の時間の系列におけるある時間において、ただそれのみ生起するのであってそれ以外の何かが生起することを考えるなどということは自然界において無意味である。阪神淡路大震災や東日本大震災がなければ家族を失うこともなく今はもっと幸福であっただろうなどと考えるのは、自然の世界にとっては無意味である。その日のその場所で何らかの自然的因果性によって阪神淡路大震災も東日本大震災も引き起こされたのであって、それが生起すべきでなかったと語ることはできない。何故なら、自然法則による原因性は絶対的であり、それ以外は考えられないからである。しかしながら、「べし」は時間の中の行為の関係において何かほかの行為が存在すべきであったということが不可能であったとしてもそうすべきであったという必然性を押し付けるのである。

我々には究極的な自然的因果性については分かりえないという結論に達した。それは問題ない。しかしカントの死後200年で自然科学の分野は大いに発展しあらゆるものの中に因果関係が見いだされるようになってきた。究極的原因が分からないにしても我々は自然科学の発展によって現象の系列の中に多くの自然的因果性を見出せるようになるだろう。にもかかわらず、何故カントは「べし」で規定される世界を前提する必要があったのだろうか。カントの時代にはまだ自然科学が発達していなかったからではない。寧ろ最近では、量子力学の発展等により不確実性というものも唱えられたり、錬金術は不可能であることが証明されたりしているのに対し、カントの時代の方が無邪気に自然科学、古典力学が信じられていたかもしれない。先述したようにカントも自然法則の原因性による因果性の存在が揺らがないことを確認している。では何故か、理性がそのようにして世界を統制しよ

うとするからである。次の箇所ではカントはこのように述べている。

Aber von der Vernunft kann man nicht sagen, daß vor dem jenigen Zustande, darin sie die Willkür bestimmt, ein anderer vorhergehe, darin dieser Zustand selbst bestimmt wird. Denn da Vernunft selbst Erscheinung und gar keinen Bedingungen der Sinnlichkeit unterworfen ist, so findet in ihr, selbst in Betreff ihrer Kausalität, keine Zeitfolge statt, und auf sie kann also das dynamische Gesetz der Natur, was die Zeitfolge nach Regeln bestimmt, nicht angewandt werden.

Die Vernunft ist also die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint. Jede derselben ist im empirischen Charakter des Menschen vorher bestimmt, ehe noch als sie geschieht. In Ansehung des intelligiblen Charakters, wovon jener nur das sinnliche Schema ist, gilt kein Vorher, oder Nachher, und jede Handlung, unangesehen des Zeitverhältnisses, darin sie mit anderen Erscheinungen steht, ist die unmittelbare Wirkung des intelligiblen Charakters der reinen Vernunft, welche mithin frei handelt, ohne in der Kette der Naturursachen, durch äußer oder innere, aber der Zeit nach vorhergehende Gründe, dynamisch bestimmt zu sein, und diese ihre Freiheit kann man nicht allein negativ als Unabhängigkeit von empirischen Bedingungen ansehen, (denn dadurch würde das Vernunftvermögen aufhören, eine Ursache der Erscheinungen zu sein,) sondern auch positiv durch ein Vermögen bezeichnen, eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen, so daß in ihr selbst nichts anfängt, sondern sie, als unbedingte Bedingung jeder willkürlichen Handlung, über sich keine der Zeit nach Vorhergehende Bedingungen verstattet, in dessen daß doch ihre Wirkung in der Reihe der Erscheinungen anfängt, aber darin niemals einen schlechthin ersten Anfang ausmachen kann.(B; 581-582)

しかし人は理性について、意志が規定する状態は、それに先行する状態によって規定されると言うことは出来ない。何故なら、理性それ自身は如何なる現象でもなく、感性によって条件づけられたものに支配されている訳でも全くないからであり、従って、

理性の原因性の件に関して、時間的順序もなく、時間的順序という規則に従う力学的自然法則に適用されることもあり得ない。

理性はまた全ての意志的行為の不変の条件であり、その下に人は現れる。行為が生起する前に、人はその行為以前の経験的性格によって行為を規定されている。可想的性格を考慮に入れると、それがただ感性的図式であることについて、それ以前にも、若しくはその後にも意味はなく、他の現象と共にある現象の系列の時間関係によって見通すことのできない全ての行為は、直に純粹理性の可想的性格による作用であり、従って内にも外にも自然の原因性の連鎖なしで自由によって行為する。時間的に先行する力学的原理に従って規定されることはない。そして人は彼の自由をただ経験的に条件づけられたものに依存しないものとして消極的に見なすことが出来るのみならず、(何故なら現象における原因が存在することによって、理性の能力が止められるから)、更に積極的に、生起するものの系列を自ら始める能力を特徴づけられるのである。従って、理性自身が自ら始めるのではなく、その作用は現象の系列を始めるが、しかしそれが絶対的な第一の始まりでは決してあり得ないという意味で、意志による行為の条件づけられていない条件(無条件的なもの 補足筆者)として、時間的に先行する如何なる条件にも従うことはない。(筆者訳)

理性は全ての意志的行為の普遍の条件であるというのは、理性が行為を生み出すという意味ではなく、理性が理性自身の要求によって因果律に完全性を与えようとするからである。そしてこのような理性の原理を統制的原理と呼び、以下のように文章は続いていく。

Um das regulative Prinzip der Vernunft durch ein Beispiel aus dem empirischen Gebrauche desselben zu erläutern, nicht um es zu bestätigen (denn dergleichen Beweise sind zu transzendentalen Behauptung untauglich), so nehme man eine willkürliche Handlung, z.B. eine boshafte Lüge, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat, und die man zuerst ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, untersucht, und darauf beurteilt, wie sie samt ihren Folgen ihm zugerechnet werden können. In der ersten Absicht geht man seinen empirischen Charakter bis zu den Quellen desselben durch, die man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Teil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells, aufsucht, zum

Teil auf den Leichtsinns und Unbesonnenheit schiebt ; wobei man denn die veranlassenden Gelegenheitsursachen nicht aus der Acht läßt. In allem diesem verfährt man wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt : so tadelt man nichtsdestoweniger den Täter, und zwar nicht wegen seines unglücklichen Naturells, nicht wegen der auf ihn einfließenden Umstände, ja sogar nicht wegen seines vorher geführten Lebenswandels, denn man setzt, voraus man könne es gänzlich beiseite setzen wie dieser beschaffen gewesen, und die verflossenen Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese Tat aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob Täter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe.(B ; 582-583)

理性の統制的原理が統制的原理の使用からのある一つの例を用いて、理性の統制的原理を証明するためではなく、説明するために（何故ならそのような証明は役に立たない超越論的な主張であるから）、人は意志的な行為主体であると見なされる。

例えば、ある人がたちの悪い嘘をつくことによって社会に混乱をもたらせるとする。そしてその人はまず初めに彼の行動の原因性に従っていた。この時、どこからこの行為が生じたのか調べられ、どのように彼に行為の責任を負わせられうかが判断される。第一のもくろみは、人は彼の経験的な性格を彼の悪い教育、悪い社会という根源までさかのぼること、またある部分は恥じ入りやすさに関する劣悪な特質に見出し、またある部分は彼の軽率さと無思慮のせいにされる、その際に引き起こされたこと [嘘をついたこと 補足筆者] の原因に注意を払わないということはない。全ての場合において人は、そもそも現象の系列を規定する原因性の調査においては自然の作用が与えられていないかのように振る舞う。例えある人が今、規定された行為主体であると思われているとしても、それにもかかわらず人はその行為を非難し、もっと正確に言えば、彼の不幸な特質によるものではなく、その自然な流れの状況から生まれたのでもなく、それどころか彼のそれ以前の素行によるものでもない。何故なら、彼は完全にそのような性質を持っていた、それ以前の条件づけられた系列は生じなかったものとして、この行為は、以前の状態を考慮に入れた時、完全に条件づけられていないもの

として、またまるでその行為はそれ自身が現象の系列の全体の始まりである、とみなされるからである。

ここでも明確に述べられているが、理性の統制的原理を証明するためではなく説明するために、人は意志的な行為主体であると見なされるのである。そして彼の悪行は彼の責任範囲を超えた様々なもの、時代背景、家庭環境、貧困等、に原因を見出すが一方でそういった様々なものは無視され、彼はその悪行を引き起こすような特質を持っており、彼がその行為を起こす前までには自然的原因性によって引き起こされた現象の系列は存在せず、従って彼の行為は自然的原因性によって必然的に引き起こされたのではなく、彼が自ら自己原因となって新たな現象の系列を始めた、とみなされる。

これが理性の統制的原理である。カントは「べし」によって記述される世界を前提し、人が嘘をついた場合に、それ以前の家庭環境、社会環境、貧困等その人の責任範囲を超えたものの原因を考慮に入れるとは言え、最終的にはそれを無視する。何故なら、それは理性ではなく、悟性の管轄だからである。少なくともこの箇所ですべて述べている限りは、それは行為者に道徳的責任を負わせるためではなく、理性の統制的原理を説明するためである。実際カントは先述した箇所の少し前の注で以下のように述べている。

Die eigentliche Moralität der Handlungen (Verdienst und Schuld) bleibt uns daher, selbst die unseres eigenen Verhaltens, gänzlich verborgen. Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wie viel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen glücklicher Beschaffenheit (*merito fortunae*) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen, und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten. (B ; 579-580)

行為における真の道徳性（功績と責任）は依然として我々には、それ自身我々の固有の振る舞いであるが故に、隠されている。我々の考慮はただ経験的性格にのみ関連付けられうるのである。どれだけ純粋に自由の作用によるものか、どれだけただ自然と罪なく受け取った気質の欠陥によるものか、若しくはその幸運な気質（*merito fortunae*）によるものと見なされるのかは誰にも解明することはできず、また完全に

公平な判断を下すことも出来ない。(筆者訳)

行為における真の道徳性（功績と責任）は依然として我々には隠されていることをカントも認める。しかしながら、理性は我々には隠されている因果性に完全性を与えようとするのである。人間が完全性を求めることには、それが一部の人間であったとしても、同意する。美しいものや出来るだけ多くの自然法則や過去に生じたことを出来るだけ知ろうとすることや 42,195 キロを可能な限り早く走ろうとすること等、我々のうちの一部の人間は、およそ生きていくのに必要とは到底思えないものに、その生涯を捧げる。カントもまた死後の世界はあるのか、神はいるのか、自由はあるのかとその生涯を捧げて問い続けたのであるが、その際にそのような問いの出所はどこなのかという問いに対するカントの答えが理性であったのである。これに関してはある意味では議論の余地はない。何故なら、人間にそのようなものがあるということをカントが証明したわけではなく、理性にそのような働きがあるという意味をカントが読み込んだからである。従って、理性にそのような働きがあるということも、そのような働きが万人に潜在的か顕在的に備わっている（というのも未開の文明に暮らす人々や女性には潜在的には理性があるが顕在ではない）ということはカントにとっては自明のことであり、カントの議論に乗っかるにはそのことをさしあたり認めて、そういった前提に立ってカントの主張を読むしかない。

第二節 『実践理性批判』及び『道徳形而上学原論』

以上でカントは行為における真の道徳性は我々には隠されており、誰も完全に公平に判断することはできないと考えていたことを確認したがトマス・ネーゲルは自身の著書『コウモリであるとはどのようなことか』（勁草書房、1989年、原著1979年、p40）の中で『道徳形而上学原論』の以下の箇所を抜粋している。

Der gute Wille ist nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d.i. an sich gut und, für sich selbst betrachtet, ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zu Gunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will der Summe aller Neigungen, nur immer zu stand gebracht werden könnte. Wenngleich durch eine besondere Ungunst des Schicksals, oder durch kärgliche Ausstattung einer stiefmütterlichen Natur es diesem Willen gänzlich an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen ; wenn bei seiner größten Bestrebung dennoch nichts von ihm ausgerichtet würde, und nur der gute Wille (freilich nicht etwa als ein bloßer Wunsch, sondern als die Aufbietung aller Mittel, soweit wie in unserer Gewalt sind) übrig bliebe: so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen als etwas, das seinen vollen Wert in sich selbst hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen.(G; 394)

善意志は、それが達成するものでも引き起こすものによってでもなく、何かある高次の目的を達成するのに役立つことによってでもなく、その意志によって、即ちそれ自身として善であり、比較することなくそれ自身として考慮されることで、他の全ての利益や好意よりもはるかに高く評価されるために、たとえ人がすべての傾向性の合計を欲するとしても、常にその善意志に従って行為されうる。ある特別に悪い運命によって、若しくは不親切な自然がわずかなものしか与えてくれないことによって、この意志は完全な能力を与えられていないにもかかわらず、善意志の意図するところは次のことを徹底的に主張する：善意志のもっとも偉大な努力によるにもかかわらず、その意図を達成することが出来なかったとしても、その善意志にはただ、それ自身とし

て宝石のような輝きを放ち、それ自身として価値に満ちている、ということが残されている。その有用性若しくは無益さはその価値（善意志の価値 筆者補足）に何かを加えることも取り去ることも出来ない。（筆者訳）

そして、カントの道德に関する見解を、道德上の運に左右されないと読み込んだうえで以下のように語る。

ある人の為すことの重要な一面が彼の意のままにならない要因に依存しているにもかかわらず、その点において彼を道德的判断の対象とみなすことを我々がやめない場合、その一面は道德上の運（moral luck）と呼ばれうる。それは幸運であっても不運であってもよい。そして、この現象によって提起される問題—それこそがカントをしてこの現象の可能性を否定させることになったのだが—は何かといえば、それは、ここで確認された広い範囲にわたる外的影響は、仔細に検討してみると、より広い範囲における周知の免責条件と同じほど確実に、道德的評価の土台を掘り崩すように、見える、ということなのである。（前掲書、p 43）

先述したようにカントは悟性によって道德における運、不運を考慮に入れられることを認めている。ただそれを完全に統一することは不可能であるが、理性の働きによってそれら運、不運はないものとして見なされうるとしているだけである。ここではトマス・ネーゲルのカント解釈が誤っていると述べたいわけではない。カントもネーゲルも道德に関する運を考慮に入れるにもかかわらず両者の道德に対する考え方はきれいにコントラストを成しており、カントの道德に対する考え方が明瞭になっていることを示したい。ネーゲル自身もカントの道德が運、不運に左右されないとする根拠を「それは、道德的責任に関する根本問題に対する応答として登場した」（前掲書 p 41）としている。つまり認識論の範囲内において、経験的にそれは明らかであると言っているのではなく、道德的責任に関する根本問題への一つの解答として登場したのである。そして「善意志がそれ自身として宝石のような輝きを放ち、それ自身として価値に満ちている」為には、言うまでもなく善意志を規定しうる自由意志が存在しなければならない。しかしながら、カントは『道德形而上学原論』においては理性の原理によって説明していないのである。カントは以下のように述べている。

es ist nicht genug, sie aus gewissen vermeintlichen Erfahrungen von der menschlichen Natur darzutun (wiewohl dieses auch schlechterdings unmöglich ist und lediglich a priori dargetan werden kann), sondern man muß sie als zur Tätigkeit vernünftiger und mit einem Willen begabter Wesen überhaupt gehörig beweisen. Ich sage nun : ein jedes Wesen, das nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, ist ebendarum in praktischer Rücksicht wirklich frei, d.i. es gelten für dasselbe alle Gesetze, die mit der Freiheit unzertrennlich verbunden sind, ebenso als ob sein Wille, auch an sich selbst und in der theoretischen Philosophie gültig, für frei erklärt würde. Nun behaupte ich, daß wir jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit leihen müssen, unter der es allein handle. Denn in einem solchen Wesen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d.i. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat. Nun kann man sich unmöglich eine Vernunft denken, die mit ihrem eigenen Bewußtsein in Ansehung ihrer Urteile anderwärther eine Lenkung empfinde, denn alsdann würde das Subjekt nicht seiner Vernunft, sondern einem Antriebe die Bestimmung der Urteilkraft zuschreiben. Sie muß sich selbst als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, unabhängig von fremden Einflüssen, folglich muß sie als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens von ihr selbst als frei angesehen werden; d.i. der Wille desselben kann nur unter der Idee der Freiheit ein eigner Wille sein und muß also in praktischer Absicht allen vernünftigen Wesen beigelegt werden.(G; 448-449)

自由を人間の自然本性に関するある種の誤った経験 によって証明することは充分ではなく（これは絶対に不可能なことであり、ただアプリアリにのみ証明されうるにもかかわらず）、人は自由を理性的活動に対して、優れた、特に不可欠である意志的存在者、として証明すべきである。私はここで次のように言う。自由の理念に基づいた行為が出来る以外のものではない存在者（自由の理念に基づいた行為しかしない存在者 筆者補足）はまさしく真に自由な実践的配慮において、つまりそれは存在者の全ての原理に妥当し、その原理は自由に固く結びついており、まるでそれ自身が意志

であるかのように、適切な理論的哲学において、自由のために説明されるのである。私は今、次のことを主張する。我々は意志を持つ理性的存在者に、必要不可欠な自由の理念を与えなければならない。行為はこの下にのみある。何故なら、我々はそのような存在者において、実践的理性、つまり理性の対象に原因性を持つと見なすと考えるからである。ところで、人は彼の判断が他のところから指揮されていると感じるといふ評価の中に、彼自身の意識と共にある不可能な理性を想定することが出来る、何故ならそこでその主体は彼の理性ではなく、規定された判断力の動機によって行為していると見なされるからである。理性は未知な影響に依存しない原理の創始者として見なされなければならない。従って、理性は実践的理性としてか、若しくはそれ自身自由である理性的存在者の意志として見なされなければならない。つまり、理性的存在者の意志は自由の理念の下でのみそれ自身の意志であることが出来、そして実践的意図において、全ての理性的存在者に与えられる。(筆者訳)

自由を人間の自然本性に関するある種の誤った経験によって証明するとは、自由の存在を経験的に証明することはできないにもかかわらず、経験の範囲内において証明した気にならなければならないということである。しかしながら、それは、理性の統制的原理のためではなく、自由に関する実践的配慮において説明されるのである。カントの意図していることが最も明確に表れているのは「我々は意志を持つ理性的存在者に、必要不可欠な自由の理念を与えなければならない。行為はこの下にのみある。何故なら、我々はそのような存在者において、実践的理性、つまり理性の対象に原因性を持つと見なすと考えるからである。」という個所であろう。これは通常は逆である。理性の対象に原因性を持つから意志を持つ理性的存在者になりうるのであって、実践的理性が行為の自己原因になりうると見なすから、意志を持つ理性的存在者に必要不可欠な自由の理念を与えなければならないのではない。ネーゲルの言うようにこれは「それは、道徳的責任に関する根本問題に対する応答として登場した」(前掲書 p 41) のであり、カントが無理やりそうみなしているに過ぎない。誤解してはならないがカントは自由の存在を、少なくとも悟性によって統一できる範囲においては、認めていない。カントは自由意思を、自由の理念の下でのみ想定していたのであり、その存在を証明したというのは誤りであり、注ではその態度がより鮮明になっている。

Diesen Weg, die Freiheit nur als von vernünftigen Wesen bei ihren Handlung bloß in der Idee zum Grunde gelegt zu unserer Absicht hinreichend anzunehmen, schlage ich deswegen ein, damit ich mich nicht verbindlich machen dürfe, die Freiheit auch in ihrer theoretischen Absicht zu beweisen. Denn wenn dieses letztere auch unausgemacht gelassen wird, so gelten doch dieselben Gesetze für ein Wesen, das nicht anders als unter der Idee seiner eignen Freiheit handeln kann, die ein Wesen, das wirklich frei wäre, verbinden würden. Wir können uns hier also von der Last befreien, die die Theorie drückt.(G ; 448)

このただ自由の原理に基づく行為主体による理性的存在者としての自由は、充分想定することが出来るという点で、存在する。それ故私は理論的観点から私が自由によって行為することが出来ないという主張を退ける。何故なら、この後者のものは確実なものではなく、従って、自由の法則は、自由という性質の行為が出来るという理念の下以外で行為することがなく、真に自由に結び付けられるであろう存在者と見なされる。我々はここでその理論的に押し付けられた重荷から我々を解放することが出来る。
(筆者訳)

理論的重荷とは果たして人間は自由であるか否かという論争のことである。「前提する」、「想定する」、「そう見なすことが出来る」、「説明するために」等の言葉を用いて、カントは本当にしつこくしつこく自らの立場を表明しているにも関わらず、カントが人間は自由であり、自らが自らの法則となることを求めたと解釈する人がいるが、これは明らかな誤りである。カントは人間の自由意志を証明することが出来なかったことを認め、人間の道徳性が完全に公平に判断されることは不可能であることを認めているのである。そして同時にその一方で人間は自由であると見なすのである。

これをカントは『実践理性批判』の中では次のように述べる。

Damit man hier nicht Inkonsequenzen anzutreffen wähne, wenn ich jetzt die Freiheit die Bedingung des moralischen Gesetzes nenne und in der Abhandlung nachher behaupte, daß das moralische Gesetz die Bedingung sei, unter der wir uns allererst der Freiheit bewusst werden können , so will ich nur erinnern, daß die

Freiheit allerdings die *ratio essendi* des moralischen Gesetzes, das moralische Gesetz aber die *ratio cognoscendi* der Freiheit sei. Denn wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freiheit ist (ob diese gleich sich nicht widerspricht), anzunehmen. Wäre aber keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar nicht anzutreffen sein.(P ; 6)

私が自由を道徳法則の条件とみなす時、ここにある不整合を誤って思い込まないように、この論文において以下のことを述べておく。道徳法則の第一の条件は我々が自由であると自覚しうること、私はただそのことを思い出すであろうことに基づく。自由は全ての道徳法則の認識根拠であるが、道徳法則は自由の存在根拠である。何故なら、道徳法則が我々の理性に先立って明確に考えられなければ、我々は一度たりとも自由に相当するものを想定する権利があるとは(自由は自己矛盾しないとは言え)みなさないだろうから。しかしもし自由がなければ、道徳法則が我々の中に見出されることは全くないであろう。(筆者訳)

道徳法則は自由がないとすれば成り立たなくなるので自由は道徳法則の存在根拠である。自由を認識するときは、道徳法則に反し罪の意識に苛まれるとき、即ちそうしないことも出来たのにしてしまったと思ひ苛むときなので認識根拠であるという訳である。カントはこのように本当にしつこく道徳法則を語る時の自由と自由意志なるものが存在するか否かという問いに答える時の自由とを区別して語っている。そしてカントが両立論に取り組んでいるのは自ら原因となり得るような超越論的自由は存在するか否かと考察しているときのみなのである。何故なら、道徳について語る時に、自由はあるのかないのかと問うていると話が一步も前に進まないのですしあたりあると仮定して、話を進めるしかないからである。

第三章 両立論への解答

第一節 カントの超越論的自由と実践的自由

筆者がカントの超越論的自由と実践的自由の差異を最も強く実感する時は以下の時である。筆者は脚に故障を抱える度にまるで軽犯罪を犯したかのような罪悪感にとらわれる。それはコーチに対する申し訳なさであり、自分に対する自責の念である。その一方でいくら自分を責めたとしても、体には固有の回復過程があり、その回復過程を何らかの方法で短くすることはできるが、体も自然の一部である以上自分が望むほど早く回復することがないことは知っている。そうすると今自分がやれる治療法を全てやっているのであれば、今私は走れていなければならないのに走れていない自分に対して、コーチに申し訳なく思ったり、自分を責めたりする意味はない。ではこの罪悪感はどこから来るのだろうか。道徳法則から生まれるものとしての罪悪感をこの競技者としての罪悪感に置き換えると以下のようにしてそのままカントによって説明される。

先ほど私は、今走れているべきである自分に対して、走れていない自分がいることに罪悪感を感じると述べたが、現在という時間において、「～であるべき世界」を想定することに意味はあるだろうか。「～すべきである」ということは、確かに実践的見地から言えるが「～であるべき世界」を語ることに意味はあるだろうかというのが筆者の問いである。それに対する筆者の解答は現在という時間においては「～である」世界が全てであるということだ。sollen は「べし」と訳されることも多いが忘れてはならないのは「べし」が前提されるのであって目の前に現在する世界に「そうあるべし」と述べることには意味がない（意味がわからない）。つまり「そうすべきであったことが前提される」とするのであって、常に「そうすべき」と訳されるべきなのだ。「世界は平和と愛と慈悲で満たされているべきだ」と語ったところで何の意味もなく世界はただ現在のようにあるのみである。

一方、故障してしまったことに対して私がそうであったという捉え方をしても意味はない。私は前に進むためにはそこから何かを学ばなければならない。その際には、故障すべきでなかった世界を想定しその世界が実現するためには何が必要であったのかと考えなければならない。例え、私が故障することは自然法則によって規定されていたとしてもそれが証明できない以上私にできることは、故障すべきでなかった世界を想定し、それを実現するために次はどうすれば良いかと考えることである。それをそのまま道徳的法則に置き換えても同じことである。我々は今まさに目の前で起ころうとしている犯罪に対して、例えば、一人の暴漢が私を刺そうとしている時、私はその暴漢が私を刺すべきではないと見

なしたところで何の意味もなく、現に私が刺されようとしている世界を認め、何らかの対処をとらねばならない。とは言え、私の対処もむなしく刺された後には、彼はそうしないことも出来たはずであることを前提し、そうすべきでなかったと見なされる。

実践的自由は常に過去のことを対象にしている。行為の後に過去を振り返ってみると、もっと違う行為を選べたような気がする。同時刻に同一の場所でまさにその行為が生起する瞬間をとらえることは出来ないが、一旦行為をした後には、私は他の行為が出来たような気がし、私はそうすべきではなかったという形で実践的自由を想定することが出来る。一方、今私が行為しようとしているまさにその瞬間において、そうすべきであると語られてももし私が自然法則によってそのものの実現が不可能であったとしたら意味がない。勿論、そのものの実現が可能であるか不可能であるかは最善を尽くした後にしかわからないので、そういう意味ではそうすべきであると語ることに、そのものの実現可能性を高めるという点で意味はあるが、だからと言ってそれがそうすべきであるが故に出来るかどうかは分からないという点では、意味がない。現在という時間においては「そうである世界」は「そうであるべき世界」に常に優先するのである。

実践的自由と超越論的自由の第一の差異は、実践的自由がある事象が起きた後に振り返ってそうであるべき世界の前提のもとに語られるのに対して、超越論的自由は今ここで私の行為に自由はあるのかと問うているのである。実践的自由は一旦そうであるべきであったと前提されれば、次からもそうあるべきなのだから、そういう意味でカントもそこから道徳法則の存在根拠とすることは出来る。しかしそれはあくまでもそう前提することが可能なだけであって現在や未来においては常に「そうである世界」は「そうあるべき世界」に優先する。可感界に影響を与えるのは「黒人差別は為されるべきではなかったのに為されたのだから、差別是正措置は為されるべきだ」と語ることや「コロンブスをはじめとする入植者たちによる略奪、殺戮、強姦は為されるべきではなかったのだから、新大陸の発見をヨーロッパ諸国やアメリカは祝日にすべきでない」と語ることであり、現にそうある世界に対して同一時刻の同一の場所の在り方が「そうあるべきではないのに」と呟くことではない。

二つ目の差異は超越論的自由と実践的自由が対象とするものである。超越論的自由は我々には物理的意味としての現象として表象を与えることはないが、我々に表象を与えず且つ物理的意味としての現象の原因と成り得る物自体は存在するのかと問うのに対し、実践的自由は、自由が存在しようがしまいが我々にできることはそうあるべき世界を想定し

その実現の為に自由というものを想定するしかないという謂わば、人生に対する態度を提示するのである。先ほど実践的自由は過去を振り返った時のみ意味を成すと述べた。そして *sollen* はカントにおいて常にすべきであったと訳されるとも述べた。当然これに対して「カントの定言命法は過去を対象としたものではなく、今・ここでの行為に対する命法であり、それは実践的自由無しでは成り立たないので、池上の主張は間違っている」という非難が予想される。

Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.(P; 54)

汝自身の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ。(筆者訳)

so könnte der allgemeine Imperativ der Pflicht auch so lauten : handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte.(G; 421)

従って、普遍的命法の義務は次のようにも書けるだろう：あたかも汝の行為の格率が、汝の意志によって、普遍的な自然法則であるかのように行為せよ。(筆者訳)

定言命法においてカントは過去にそうすべきであったと言っているのではなく、まさに今ここでの自分の行為が普遍的立法の原理として妥当しうるように、普遍的な自然法則であるかのように行為せよと言っている。そしてその根拠となるのが実践的自由なのではないかという批判はあると思うが、自由がもしあったとすると、我々が善を為しうる時はそのことを意志する時のみである。そして我々に自由がないとすれば、我々にできることは何もない。我々に自由があるかないか分からない以上、定言命法に従って行為しようと言志することにより多くの善がなされる可能性が高くなるという点で意味はあるだろう。しかしながら、我々が定言命法に従って行為しようと言志したところで眼前にひらけている世界はそうである世界のみなのだ。実践的自由は、過去を振り返った時に別の行為をすることが出来たような気がする、彼はそうしないことも出来たはずだからそうすべきではなかったという前提から出発し、その対象を眼前での行為や未来に延長しているのである。そういう意味で言えば、実践的自由が今まさに行為しようとしている行為者を対象にすることは出来るが、それは先に過去を振り返った時に前提されるものを土台として、現在や

未来に無理矢理当てはめているのであって、厳密に言えば、実践的自由によって定言命法を語ることは出来ない。

第二節 端的に私が自由であるという感じ

筆者は前節で我々に自由があるかないかはわからない以上、定言命法に従って行為しようと意志することに意味はあると述べた。そうすると、もし我々に自由がないのであれば、定言命法に従って行為しようと意志することに意味など無いではないかという反論が予想される。しかし、およそ自由というものが存在せず、世界における一切のものが自然法則によって生起しているとしても、その人が自分の意志で行動を決定したという感覚を否定することは決して出来ない。行為が生じた後に自然法則による原因によって説明することはできると思うが、それですら結果が生じた後に、これがなければその現象は生じなかったであろうという意味での原因であり、その現象が生じる前からその現象を引き起こす全ての動因を見通せるというようなものではない。もし自然法則によって今後未来に何が起こるのかをすべて知っているような人間がいたとすると以下のような矛盾したことが起こる。

「私は明日の朝、走っているときに突如左足の甲に鋭い痛みを感じ、走れなくなる。何故ならその時、自分の左足の甲がそれほどまでに損傷していることに気付かず、予定していたトレーニングプログラムを消化しようとするからである。」

この場合、私は予定していたトレーニングプログラムを消化することが出来ないほど左足の甲の組織が損傷していることを知らないということ、知っているというおかしなことになる。これがおかしいことに異論はないであろう。例え、左足の甲を痛めるということが事前に決定されていたとしても、私は端的に自由であるという感覚に従って予定していたトレーニングプログラムに取り組むのであって、それを事前に知っているにもかかわらず、自分の意志に反して体が動いていくという確かな実感と共に、トレーニングプログラムに自動的に突き進むわけではない。従って、今までの自分の行為もこれからの自分の行為もすべて自然法則に従って決まっているとしてもそのことについて何も知りえないか、行為が起こった後に、自然法則の原因性を見出すことが出来るのみでなければならない。

第三節 ランダム予言破り

決定論の代表としてラプラスのデーモン (Laplace's spirit, Laplacian demon) がある。

そしてそれに対する反論として何が将来生じるか決定できるかわかっているとすればそれに反する行為が可能であるという予言破りの自由というものがある。ところがそれに対してラプラスのデーモンのような全能の予言者であるとするならば我々にある予言が与えられた時、それとは別の行動をとるであろうということが予言できて然るべきで予言破りは不可能であるとする反論がある。この再反論に対して大森荘蔵は（野家啓一編『哲学の迷路—大森哲学・批判と応答』、産業図書、1984年、pp252—253）次の方法によってやはり予言破りは可能であると主張する。

1. 私の次の動作の可能性として n 個の動作があるとする。例えば、 n 個の座席があり、私はそのどれにも座ることが可能である。
2. 隠された予言は、私がある座席のうちどの座席に座るかを予言している。しかしそれは私に隠されていて私は知ることが出来ない。
3. 私は動作の自由、ああもこうもの自在の自由を持っている。この自由は「ランダムに座席を選ぶ」可能性を含んでいるはずである。そこで当てずっぽうにするか、乱数表を使うか、サイコロを振るか、とにかく私はランダムに一つの座席を選んで座る。
4. その座席が隠された予言通りである確率は n 分の1である。それ以外では私は隠された予言を破ったことになる。この n は通常の動作にあっては座席選びなどの場合よりははるかに大きな数であろうから n 分の1は非常に小さいであろう。
5. そこで、このランダム予言破りを十分に数回行えば、長期的統計的に隠された予言に対する予言破りとなっている可能性、それに伴って予言破りの成功率はかなり高い、こう推測することが許されるだろう。

ここから以下のことが帰結する。「決定論的予言は、それが公然となされようと秘匿的になされようと我々の動作の自由によって必ず破られる。」（前掲書、p253）そして、「一つの動作を予言するとは、その他の動作をすることが出来ないということを含み、ああもこうも出来るという動作の自由を端的に否定することである。だからその逆、動作の自由が経験的事実としてあるならば決定論的予言は経験的に破られざるを得ないのである。」（前掲書、pp253—254）結局、「経験的事実としての自由を認める限り如何なる決定論も成功しない。」（前掲書、p254）

ここで大森は自由意志によってランダムに行為することができるので予言破りは可能で

あると主張するが、確かにこの方法で予言破りをする事は可能なようにも思える。しかし、大森は決定論を読み違えているように思う。決定論を否定することは予言破りによって証明できるようなものではない。決定論の立場をとれば行為者がサイコロ等のランダムなものに行為の決定をゆだねることもその結果どのような決定になるかも決まっているというのが決定論である。大森のランダム予言破りは自由論の視点からみれば、決定論を否定するように見えるが、決定論の立場をとれば大森の言うようにはならないというものである。自由があるかないかが問題になるのは自由に行為しているように感じられるにもかかわらず、自然の法則、運命、神の意志等によって決定されているのではないかということである。にもかかわらず、大森は先ほどのランダム予言破りの3の項目で、「私は動作の自由、ああもこうもの自在の自由を持っている。この自由は「ランダムに座席を選ぶ」可能性を含んでいるはずである」と述べている。端的に自由である感じがするという意味では大森の記述は正しいが決定論と自由論の対立は、「端的に自由であるような感じがするが本当に自由なのだろうか」というところが議論の焦点なのだから、それをもって答えとするならば、自由論と決定論の対立という構図自体が雲散霧消してしまう。動作の自由があるという前提で話を進めれば、自由意志があるという結論が生まれるのは当然であるがその自由があるかないかという前提が問題となっているのであって、ランダム予言破りで決定論を否定することはできない。

第四節 偶然について

ランダム予言破りによって、決定論が否定できないことは前節で確認したが大森は偶然性という重要な問題を提起していると筆者は思う。もしサイコロの出る目が真に偶然であるならば、自然法則によってでもなく、自由意志によってでもなく、偶然そうなったのである。いくつかの選択肢に限定されていたにせよ(サイコロなら6つの選択肢、ルーレットなら100の選択肢)、最終的に一つの現象に決定されたのはたまたまであるという意見も出そうである。まず次のことを否定しておかなければならない。一つ目はサイコロの出る目が偶然であるということは統計的に証明されているのではないかという意見がありそうである。確かに2000回以上サイコロを振るとそれぞれの目が誤差なく6分の1ずつ出るとは間違いないようである。従って、サイコロを振った時、それぞれの目が出る確率は6分の1であると決定されているのではないかという意見である。これに関しては、私は次の大森の意見に全面的に賛成である。

コイン投げで表と裏の出る確率は2分の1であると「決定されている」ということは「裏と表が半々に出る」ことであって、表が出るのが「半ば決定されている」ということではない。逆に、表が出るとは全然決定されていないということなのである。同様に、量子論では状態Aと状態Bとがそれぞれ50%の確率で生起する、ということは、AとBの生起がそれぞれ「半ばまで決定されている」ことではなくて共に「全く決定されていない」ということなのである。(前掲書、p250)

6分の1の確率で1の目が出ることを決定論ということはできない。それに確率6分の1というのは過去に6回中1回の割合で1の目が出るということであり、次に何が出るかということとは全く関係がない。サイコロを振ったときに、6分の1の確率で何らかの目が出るというのは全く同じ条件でサイコロを振り続ければそうなるだろうという理念であり、その時、空間と時間は無視されなければならない。何故なら、先述したように同じ空間と時間において生起する現象は一つに限られるからである。そして我々が現象を認識するときは、時間と空間という感性の法則に常に従うのだから、現象は一つに限定される。同じ世界が6回あれば1から6までの数字が一回ずつ出るのが妥当だという理念は何も決定されていないのである。

さて、カントは偶然についてどのように考えていたのだろうか。

Der vermeinte Grundsatz : alles Zufällige hat eine Ursache, tritt zwar zimlich gravitatisch auf, als habe er seine eigene Würde in sich selbst. Allein, frage ich : was versteht ihr unter Zufällig? und ihr antwortet, desen Nichtsein möglich ist, so möchte ich gern wissen, woran ihr diese Möglichkeit des Nichtseins) erkennen wolt, wenn ihr euch nicht in der Reihe der Ersheinungen eine Sukzession und in dieser ein Dasein, welches auf das Nichtsein folgt, (oder umgekehrt,) mithin einen Wechsel vorstellt ; denn,daß das Nichtsein eines Dinges sich selbst nicht widerspreche, ist eine lahme Berufung auf eine logische Bedingung, die zwar zum Begriffe notwendig, aber zur realen Möglichkeit bei weiten nicht hinreichend ist ; wie ich denn eine jede existierende Substanz in Gedanken aufheben kann, ohne mir selbst zu widersprechen, daraus aber auf die objektive Zufälligkeit derselben

in ihrem Dasein, d.i. die Möglichkeit seines Nichtseins an sich selbst, gar nicht schließen kann. Was dem Begriff der Gemeinschaft betrifft, so ist leicht zu ermessen : daß, da die reinen Kategorien der Substanz sowohl, als Kausalität, keine das Objekt bestimmende Erklärung zulassen, die wechselseitige Kausalität in der Beziehung der Substanzen aufeinander (*commercium*) ebensowenig derselben fähig sei.(A ; 243 - 244)

全ての偶然は原因を持つという原理は、その原理が持つそれ自身の固有の尊厳にかなりの荘厳さを与えているがそれは誤りである。しかし私は次のように問う。偶然というものをどのように理解しているかと。諸君はそのものの非存在が可能なものであると答える、そこで私は知りたい、もし諸君が現象の系列の進行においてこの非存在へと続く現在するもの（もしくはその逆）の転変を表象しないなら、非存在の可能性というものが何において認識されるのかを。物自体の非存在が矛盾しないことは論理的条件への根拠薄弱な任用であり、たしかにそれは必然的な概念ではあるが、現実的な可能性のためには不十分である。何故ならそれは私自身が矛盾することなく、思考の中に全ての実在する実体を廃棄しようとするようなものであるが、そのことから実体の現存在における客観的偶然の可能性は、つまりそのもの自身が非存在である可能性は、全く帰結されえないのである。その概念の結びつきに関していえば、純粹悟性概念の実体と同様に原因性も、如何なる対象も規定された説明がないことを認めることであり、実体の関係における相互の原因性はその関係以上ではないということは容易に判断できる。(筆者訳)

先ず、初めの一文でカントは全ての偶然が原因を持つということは誤りであると考えていることはわかる。そして現象の系列の進行において、現在するものが非存在になるということは我々に表象を与えないのにどうやってそれを認識するのかと問う。つまり、現に生じた現象が非存在であるということは、想定することはできるが、実際に非存在であることが我々に立ち現れることはない。にもかかわらずどのようにしてその可能性を認識するのかと問うのである。そのものの非存在が矛盾しないとしても直ちにそこから、それが存在しないということが可能であるという結論を出すことはできず、そのことは純粹悟性概念の実体と同様にその原因性も如何なる対象も規定された説明がない。実体とは何かと

いうことは例えば、魂は全ての変化にもかかわらず、それどころか死後にもそのまま存続する時、それを実体と呼ぶのであり、カントは「私は実体である」という命題は経験的に使用することのできない純粋悟性概念を意味するに過ぎないとしているので、偶然という概念は経験的に使用することができないということである。長々と長い文章が続いているがまとめれば、「すべての偶然が原因を持つことはない。そのものの非存在が論理的に矛盾しないからと言って、そのものの非存在が可能であることは確実ではなく、そう考えることも可能ではあるが、可能な経験ではない」ということである。

更にカントは、ここには書いていないが、二つの偶然を想定している。経験的偶然と可想的偶然であり、それに関しては、第4アンチノミーのテーゼの注で述べている。

Zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen kontradiktorisches Gegenteil möglich ist. Nun kann man aus der empirischen Zufälligkeit auf jene intelligible gar nicht schließen. Was verändert wird, dessen Gegenteil (seines Zustandes) ist zu einer anderen Zeit wirklich, mithin auch möglich ; mithin ist dieses nicht das kontradiktorische Gegenteil des vorigen Zustandes, wozu erfordert wird, daß in derselben Zeit, da der vorig Zustand war, an der Stelle desselben sein Gegenteil hätte sein können, welches aus der Veränderung gar nicht geschlossen werden kann. Ein körper, der in Bewegung war = A, kommt in Ruhe = non A. Daraus nun, daß ein entgegengesetzter Zustand vom Zustande A auf diesen folgt , kann gar nicht geschlossen werden, daß das kontradiktorische Gegenteil von A möglich, mithin A zufällig sei ; denn dazu würde erfordert werden, daß in derselben Zeit, da die Bewegung war, anstatt derselben die Ruhe habe sein können.(B ; 486,488)

純粋悟性概念の意味における偶然は、その矛盾対当が可能であることである。ところで、人は経験的偶然からあの可想的偶然を推論することは、全くできない。変化させられるもの、その反対（その状態）は別の時間においては現実的であり、従って可能である。従ってこれは先行する状態の矛盾対当ではなく、そのために、以前の状態と同じ時間に、その場所において、変化によって反対の状態があり得るということは全く推論されえない、ということが要求される。運動する一つの物体 A は静止状態の

非Aとなる。そのことからここで、状態Aに反対の状態が継起することが、Aの反対対当が可能であること、つまりAが偶然であることを全く帰結しえない。何故なら、そのためには、その時間にその運動の代わりに、静止状態がありえることが要求されるからである。(筆者訳)

矛盾対当とは、「池上は日本人である」、「池上は日本人ではない」というAが真であれば非Aが偽であるような二つの命題のことである。ここでカントが言いたいのはある時刻のある場所においてAという状態があるならば、同時刻の同じ場所において非Aはあり得ないということである。そしてそれがありうることを想定したのが可想的偶然であり、カントが言う経験的偶然とは、単に現象の系列の変化という意味である。以上を踏まえれば、先ほどの引用箇所の「全ての偶然は原因を持つという原理は、その原理が持つそれ自身の固有の尊厳にかなりの荘厳さを与えているがそれは誤りである」というのは経験的偶然は原因を持つが可想的偶然は原因を持たないということが分かる。そしてカントは概念としては矛盾がないとしても同時刻に1つの場所において起こる現象はひとつであるので、可想的偶然は決して証明されないと述べている(但し、否定もしていない)。経験的偶然は単に先行する状態によって規定される現象の系列という意味であるので、一般的用語としての偶然では全くない。可想的偶然も、偶然とはそのものの非存在が可能であることとは誰一人として答えそうにないのであまり一般的とは言えそうにないが、先ほどのサイコロの例で言えば、サイコロの各目が出る確率は6分の1であることをカントは偶然とは言わない。何故なら、筆者もそう述べたように、同じ条件で何度もサイコロを振った時に各目が6分の1の割合で出るという理念はある時間、ある場所においてはたった一回きりの唯一の現象が生起するという可感界においては無意味だからである。

第五節 偶然は自由論と決定論の対立にどのような影響を及ぼすか

サイコロやルーレットなど一般に偶然性が関与するものは、ある確率で決定されているという点で決定論と語ることも偶然性によって決定論を否定することも不可能であると筆者は述べた。偶然に対する筆者の考えは今まさに現象が生起する時点、若しくは未来の現象に限ってみればカントの可想的偶然の立場に賛同する。換言すれば、偶然はあるののかと問うのであれば、カントの考えに賛同である。がしかし、偶然というのがあるかないかというのではなく世界の在り方に対する私の態度の表明ではないだろうか。行

為や結果が起こる前にはいくつもの可能性が考えられる。だが実際には世界の在り方は一つである。パラレルワールドというのも考えうるがこの私が存在するこの世界の在り方は一つに限定される。そして結果が生じるや否や、それがなければその現象は生じなかったであろうという意味で、様々な原因を帰結させることが出来る。更にはそのうちで妥当だと思われるものには必然的というラベルが張られ、如何なる必然性も見いだされないものには偶然というラベルが貼られる。だがここで重要なのは現象が生じた後にそう語ることが可能なのであって現象が生じる前や、まさに現象が生起しつつあるその段階で偶然を語ることは本来無意味なのではないだろうか。

先ほどすべてが決定されていたとしても我々はそれを事前に知りえないことを確認した。そうすると次に何が起こるか分からないという意味では全ての現象は偶然であるし、次に何が起こるか分からないがある時刻に一つの場所で起こる現象は一つに限定されるという意味では、全て必然的である。日常言語としての偶然に限って言えば、どちらの語り方をするかを通じて、その現象をその人がどう捉えているかを語ることに偶然という意味があるのであって、その現象が偶然か必然かの二択に分類することは出来ないのである。そして現象が生じて初めて、その人がその現象をどうとらえるかを語る事が出来るのだから、偶然という言葉は常に過去の事象に使われるべきものである。現象が生じた後に人々は様々な原因を考えだし、その原因が妥当だと考える人々はその出来事は必然的であったと語るのに対し、後から振り返っても如何にも起こらなそうなことが起こってしまったと考える人々は偶然と語る。このように偶然というのは現象とその原因に対する話者の態度の表明であり、実践的自由において偶然という概念が入る余地はあるが、自由論と決定論との対立に偶然という概念が入る余地はない。そして、カントは実践的自由においても偶然及び、運を考慮に入れない。

偶然があるとかないとかではなく、話者のその事象に対する態度であるとするもう一つの根拠は、偶然は話者がその事象に対して何らかの意味を読み込まないと成立しないからである。日常生活において、夥しい人々とすれ違っており、それらの人々とすれ違う前にはすれ違いそうもなかったという点では全て偶然出会っている訳であるが、我々はそれを偶然とは言わない。一方、その時待ち合わせていたわけでもない高校時代の友人と出会うと偶然出会ったことになる。その時待ち合わせていて出会った場合には偶然と言わないのは、話者は当然出会う前から出会うことを予測しているので「起りそうなこと」が起こったという点で必然的だからであるが、先述したように一回限りの現象が同一時刻、一つの

場所に起るといふ点では全ては必然で、後から振り返ってみてそれ以外の現象が生じることもあり得た気がするといふ点では全ての現象は偶然である。

真剣な恋愛が運命的な出会いを持つのも、運命的な出会いがあるからではなく、出会った後に過去を振り返ってみると出会わないこともあり得たような気がするのに出会い、その人の存在が現在の自分にとって大きな意味を持つからである。従って、出会った瞬間にこれが運命の出会いであるかどうかを判定することは出来ないし、出会った瞬間に偶然出会ったと語ることも出来ない。知り合いではあるけれど、現在ほとんどかかわりのない人との出会いに対して、それが偶然と語られることもない。一方、そこに大きな意味を読み込めば読み込むほど偶然の発生する余地も高くなり、それが唯一無二の親友や師である場合、逆説的に多くの偶然が重なった末に出会ったが故に、その出会いは必然であったといふ読み込みができるほどである。自然法則によって規定されているはずの自然現象も、この1000年間で夥しい数の台風が到来したにもかかわらず、元寇の際の二回の台風が偶然到来したと語られるのは、話者にとってそれが大きな意味を持つからである。

第六節 量子論の不確定性関係について

大森は「私は上げるも下げるも私の自由だとして手を上げるが、物理的には上げ下げのどちらかに一意的に決定している、この二つが並立可能でなければならない」（前掲書 p 249）とした上で、「それが可能であることを「決定」概念の空虚を示すことによって証しようとした。しかしそれでは、不十分であり、もっと端的に物理的決定をのぞかない限り自由との両立は不可能なことを認めざるをえなくなった。そこで長いためらいの上にしぶしぶながら量子論的非決定性に訴えざるをえなくなったのである」（前掲書 pp249-250）と述べる。

広がった電子の波は、そのどこでも電子が発見される可能性があり、電子が A 点に存在している状態、B 点に存在している状態、C 点に存在している状態・・・という様に、無数の状態が共存している。このように電子や光子など、量子論に従って振る舞うものは、「複数の状態が共存した状態」をとることが出来、それを観測すると電子はその共存した複数の状態のうち、どれか一つの状態が発見される。それがどの状態で観測されるかは偶然に支配され、確率的にしか予測できない。「複数の場所に共存しながら、観測装置等のマクロな物体と相互作用すると収縮作用をおこし、電子の位置は一つに決まる」というのがボーアらによって支持されたコペンハーゲン解釈である。

コペンハーゲン解釈が正当性を持ちうるかどうかという問いに対しては、自然科学者の間でも未だ決着がついていない。ここで筆者が問題にしたいのは、コペンハーゲン解釈や、運動方向を正確に決めると、電子の位置の不確かさが大きくなり、電子の位置を正確に決めると、運動方向の不確かさが大きくなるというウェルナー・ハイゼンベルクの「位置と運動量の不確定性関係」によるラプラスのデーモンの否定である。

電子の位置も観測によって一つに決まる。ということは我々に表象として現われる外的現象は一つに決まる。その外的現象の外側で電子が同時に複数の位置に存在したとしても我々に外的現象として表象されるのは一つであるというのは、なんら不自然ではない。ラプラスが我々には認識しえない外的現象の外側でも決定論を主張したと解釈することは拡大解釈すぎであり、それを決定論の否定に使うのは誤りである。

光子や電子の位置が不確定ならば、その影響によってもっと大きなマクロな世界も不確定ではないかという意見も出そうであるが、現にマクロな世界において様々な自然法則は量子論なしで成立しているし、コペンハーゲン解釈をとる学者たちも「箱の中の猫は、誰かが観測するまで生きている状態と死んでいる状態が共存している」とか、「月は我々が見ている時しか存在しない」とは主張していない。何故なら、マクロな物体との相互作用が起こり、観測する前から電子の位置は確定されているという立場をとるからである。

第七節 自由論と決定論に関する対立への応答

一項 何故現在でも自由論と決定論の対立という問題が残るのか

自由論と決定論に関して筆者は以下のことを先述した。

1. 第3アンチノミーにおいて、テーゼもアンチテーゼも背理法を用いているがどちらも相手の主張を否定することは出来ていない。テーゼは自然法則による現象の系列の外側に自由はあると主張し、アンチテーゼは(テーゼも認める)自然法則による現象の系列の内側には、自然法則による規定しかないと主張するのみで話が噛み合っていない。
2. 経験的性格に位置付けられていないものとしての可想的性格である自由は否定されていない。
3. 自然法則による現象の生起のメカニズムは100%は分からない。
4. いま・ここにおける私の行為に自由はあるのかないのかということを問うのは超越論的自由であり、カントは実践的自由が「前提される」、「想定される」、「あると見なされる」としているのであって自由の存在を認めるわけではない。

5. 例え決定論の立場が正しいとしても我々が端的に自由であるという感じは残る。
6. ランダム予言破りや量子力学によって決定論が否定されることはない。
7. 現象が生起するまさにその瞬間に偶然が関与することはなく、偶然という言葉は常に現象が生起した後、話者がその現象に対しての捉え方、感じ方を語るためのものである。

以上を踏まえた上で、何故現在でも自由論と決定論との対立が消えないのかという問いに答えると、2と3がその答えになると筆者は考える。自然法則によって全て現象を、後付けではなく、リアルタイムで説明出来るならなら、自由意志を想定する必要はない。だがそれが出来ない以上、自由意志を否定することも出来ない。運動生理学の分野でも現状では多くのデータを同時に、精確に出すことが出来ないので常に研究者たちの研究成果は懐疑的でありうる。どちらかと言えば、こうであるはずだという仮説がアスリートやコーチ達の経験、結果という「そうである世界」によって正当性を判断されざるをえないのが実情で、走るという非常にシンプルな動作でさえ、自然法則から未来や幅のある今を予測することは出来ない。

そしてそれに加えて重要なのは、現在と過去に妥当してきた自然法則のとおり未来も事物が動く保証はないということである。自然法則による決定論と言うのは過去のデータ通り、若しくは過去のデータに適当な修正を加えて未来を予測するというものであるが明日からも同じ法則に従って事物が動くという保証はどこにもない。そういう意味で言えば、ラプラスのデーモンの立場のような自然法則に基づいた決定論というものは、否定されざるを得ない。過去に妥当してきた自然法則に基づいて未来は決定されていると語ることは、決定論ではなく「現在の予想」でしかない。その根拠にどれだけ正当性があるとも学問の世界は常に実際の「そうである世界」の前では無力である。その現象が生じる前に、その現象が生じるとする結論は正当性がないとどれだけ言われようとも、その現象が起こることはあり得るのである。

但し、ラプラスのデーモンのように現在の世界の状態から未来を予測する必要がないのであれば、その瞬間、瞬間ですべては自然法則によって規定されているということに依然として否定できない。ラプラスはラプラスのデーモンというものを想定することで人々にインパクトを与えたのだと筆者は考えるが、予言することが出来るためには過去の事象と近似した結果が未来にも出なければならない。自然法則は通常、過去の類似した現象とそれに次いで生起する現象を集めて、そこから見出した因果性を未来にも、どこでも当てはまると見なしている。しかしその因果性が未来にも続くとは限らないのだから、自

然法則によって予言することは出来ない。しかしながら、我々人間にもラプラスのデーモンにも予言できないけれど、人間の行為を含むすべては自然法則によって必然的に規定されているということを否定することは出来ない。

二項 超越論的観念論からの自由論

カントは「自由の存在を要請」したり、「理念として充分想定される」としながらも自由の实在は証明されないとした。筆者にはこのカントの見解は不思議に思われる。超越論的観念論の立場は、心の内にある外的対象の实在性は、「私は思惟する」のような内的対象の实在性が確実であると同様に、表象としての外的対象は直接確実であるとする。少なくともその観点で言えば、我々が端的に自由であるという感じは消せないことを確認したのだから、端的に私が自由であるという感じを否定すると何も確実なものが残らないが故に内的現象を实在すると認めるのと同様に、内的現象としての私が端的に自由である感じの实在性は確実であることになる。そうすると「痛いという感じ」を「痛みの実在」と認めるのと同じように、「端的に私が自由であるという感じ」は「自由の実在」と認めて良いようにも思える。超越論的観念論の立場が正しいとしても、他人の行為に自由があるかないかは外的対象であるので他人の行為は決定されているのか否かという対立は生じるかもしれないが私の自由意志の存在は認められるような気がする。

勿論、超越論的観念論自体が誤りである可能性もあるので、ここから自由の存在を証明することは出来ない。だがしかし少なくともカントの立場からは、他人の行為は全て決定されているかもしれないが私が自由意志を持つということは内的現象として直接確実であるという結論が導き出されるように筆者は思う。

先述したように、厳密に言えば自然法則に基づく決定論の立場をとることは出来ないの、それが何かは分からないが、神や運命のような何かによって決定されているという決定論を決定論者はとらざるをえない。そうすると神や運命は内的対象でも外的対象でもなく、外的対象の更に外に位置するのだから、推論することが出来るのみで实在性は確実ではない。つまり、超越論的観念論の立場をとるなら、私に行為の自由があることは確実であり、決定論の立場は推論することが出来るのみであると結論付けることが出来るだろう。主観の側からのみ世界を捉えており、客観的世界の側からの視点が抜け落ちているが、超越論的实在論のように客観的世界の側からのみ語ることもまた同様に偏っており、「私は思惟する」としても私は存在しないかもしれないという極端な結論を引き出す。

少なくとも、この卒業論文を書いている存在者が端的に「私は存在する」様に感じながらも、存在しないということはやはりおかしいように感じるし、その場合でも「私は存在する」と言う端的な感じは否定できないのだから存在しないものが抱く感じの説明が出来なくなる。更に私が存在しないとすると、私が執筆しているように感じるこの卒業論文も存在しないことになる。

もしこの卒業論文が他人に読まれるのであれば、この卒業論文も存在しなければならないので筆者は超越論的観念論の立場をとるのが最も実感に即している。だからと言って、正しいとも言いきれないが、最も実感に即したものを自由論と決定論への応答とするならば、「ただ私の自由のみが存在し、他人の自由意志の存在及び、決定論の正当性は推論することが出来るのみである」というのが筆者の応答である。

参考文献

- イマヌネエル・カント著『視霊者の夢』2013年（原著1766年）、金森誠也、講談社
- イマヌエル・カント著『可感界と可想界との形式の原理』1965年（原著1770年）、川戸好武訳、理想社
- 矢島羊吉著『カントの自由の概念』1974年、福村出版
- 新田孝彦著『カントと自由の問題』1993年、北海道大学図書刊行会
- 竹田青嗣著『カント『純粋理性批判』』2010年、講談社
- 中山元著『自由の哲学者カント』2013年、光文社
- 和田純夫監修『Newton みるみる理解できる量子論』2006年、ニュートンプレス
- 中島義道著『カントの読み方』2008年、筑摩書房
- 中島義道著『哲学者とは何か』2000年、筑摩書房
- 中島義道著『純粋理性批判』2013年、講談社
- 中島義道著『哲学者というならず者がいる』2007年、新潮社
- 中島義道著『時間を哲学する』1996年、講談社
- 中島義道著『『純粋理性批判』を噛み砕く、』2010年、講談社
- 中島義道著『カントの自我論』2007年、岩波書店
- 中島義道著『哲学の教科書』2001年、講談社
- 中島義道著『後悔と自責の哲学』2009年、河出文庫
- 中島義道著『悪への自由』2011年、勁草書房
- 信原幸弘・原塑編著『脳神経倫理学の展望』2008年、勁草書房
- ナタリー・ヴァイデンフェルト、ユリアン・ニーダ＝リューメリン著「ソクラテス・クラブへようこそ」2013年（原著2012年）、岩佐倫太郎訳、阪急コミュニケーションズ