カント自由論の研究序説

――物自体概念をめぐって――

木村勝彦

（一）

人間の有限性を通して超感性的なものを照射しようとするカントの思想的営為は、常に一つの目標を見定めている。「実践的＝教説的形而上学」（die praktisch-dogmatische Metaphysik, Fortsch. d. Metaph. S.260）の建設ということがそれだ。しかしその歩みは逡巡を極め、容易に進まない。まず形而上学という営みそのものを一度根柢から突き崩してみるという作業が必要となるからである。理性批判とはまさにその苦闘の跡であり、その成果たる超越論的観念論は避け難い矛盾を孕み挫折しながらも、確かに超感性的なものへの眼差しが可能となる新たな知の地平、すなわち「人間の立場」（der Standpunkt eines Menschen. KrV. A 26/B 42）を切り拓いたのである。そして物自体概念は常にこうした思索の中心にあった。「それゆえわたしは、過度の洞察をなそうとするその思い上がりを同時に思弁理性から取り去る（benehmen）のでない限り、神・自由および不死性を、わたしの理性の必然的な実践的使用のために想定することはできない」（KrV. B XXIXf.）という言葉がカントの意図を端的に語っていよう。

物自体が認識不可能であるということ、それゆえ物自体が示唆する超感性的な領域について何ら積極的な主張はなされないのだということを明らかにして、カントは思弁理性の思い上がりを取り去った。しかしカントはそこからまさに新たな形而上学の確立に向けて一歩を踏み出さねばならない。カントは神・自由そして霊魂の不死性という形而上学の三理念すなわち超感性的なものについて、有限な「人間の立場」から語ろうとするのである。その際に導きの糸となるのが、言うまでもなく人間の内なる超感性的なものとしての自由である。自由概念こそカントの哲

学的営為の要諦であり、「純粋理性の、いや思弁理性さえもの全体系の要石（Schlußstein）となる」（KpV. S. 3）のだ。だがここでやはり物自体概念が問題となる。なぜなら自由論を展開するにあたってカントは常にこう考えているからである。「もし自由を救おうとするならば、時間の中で規定される限りでの物の現実的存在、したがってまた自然必然性の法則による原因性を単に現象に帰し、これに反して自由は物自体そのものとしてのその同じ存在者に帰するという方途しか残されていない」（KpV. S. 95）。つまりカントの自由論は物自体概念を立論の根拠としているのだ。逆に言えば、物自体論は自由論として実践理性の領域へと移し替えられることになる。自由の問題に答えて初めて、神と霊魂の不死性の問題への超出が可能となるという見通しをカントは捨てることがない。とすれば、自由論の成否が「実践的＝教説的形而上学」という構想の行方を左右するのだ。それでは物自体論は自由論としてどのように展開されていくのであろうか。本論文はこの問題について考察し、カントの自由論という宏壮な建築物に立ち入るための序説たろうとする試みである。

（二）

物自体の概念は本来的には外的所与性の基体に関係付けられて成立したものであり、直ちに三つの超感性的なものすなわち理念の問題に結び付き得るものではない。しかし、自由の問題へと移行することにより、物自体概念は外的事物との緊密な結合を離れ、理念の領域に関わるものとして積極的に論じられていくのである。すなわちW・ヴィンデルバントが的確に表現している通り、自由論という「この新たな立場においてカントにとっては、現象と物自体との対立が、感性的なものと超感性的なものとの対立と一致し始めるに至った」（傍点引用者）[1]と考えられる。

こうしたことを理解するために、理性批判に基づく自由論の成立経緯を概観してみよう。カントが自由の問題を超感性的なものとの関わりで明確に論じているのは、『純粋理性批判』の「超越論的弁証論」（以下、「弁証論」）における第三アンティノミーの解決を巡ってである。「弁証論」においてカントは宇宙論的理念に関する四つのアンティノミーを取り上げ、理性の「弁証性」を浮き彫りにしようとしている。しかしここでまず、それら四つのアンティノミーの内、カントが第一・第二のアンティノミーと第三・第四のアンティノミーとを区別していることに留意しておく必要があろう。第一アンティノミーは「すべての現象という与えられた全体の〈合成〉（Zusammensetzung）の絶対的完全性」（KrV. A 415/ B 443）に、また第二アンティノミーは「現象において与えられた全体の〈分割〉（Teilung）の絶対的完全性」（ibid.）に関するものである

が、これら二つのアンティノミーにおいて、定立(Thesis)と反定立(Antithesis)とはいずれも誤りとされる。しかし、「現象の〈生起〉(Entstehung)の絶対的完全性」(ibid.)に関する第三アンティノミーと、「現象における変化するものの〈現実的存在〉(Dasein)の〈依存性〉(Abhängigkeit)の絶対的完全性」(ibid.)に関する第四アンティノミーとに関しては、少し事情が異なっている。そもそもこれら四つのアンティノミーは、単なる偶然的所与から背進的総合(die regressive Synthesis)によって無制約的なもの、或いは世界の絶対的完全性に到ろうとする理性の超越論的仮象であり、その根抵には無制約的なものを経験的なものの系列の中に求めるという共通の誤謬が潜んでいる。しかし、カントはそこに理性の建築術的関心(das architektonische Interesse)という考え方を導き入れることによって、無制約的なものや絶対的完全性を主張する定立の側に「経験的認識一般の多様を体系的に統一」(KrV. A 671/B 699)する「統制的原理」(regulatives Prinzip)としての意義を認めるのである。そのこと自体は第一・第二のアンティノミーについても該当する。しかし第三・第四アンティノミーにおいて重要なのは、カントがその上でなお定立と反定立との両立を主張していることだ。すなわち、第一・第二の「数学的」アンティノミーは「双方の弁証論的(dialektisch)な対立主張が共に偽として説明されねばならないという結果をもたらした」(KrV. A 531/B 559)のに対して、第三・第四の「力学的」アンティノミーにおいては定立と反定立との「両者いずれもが真たり得る」(KrV. A532/B 560)のである。

第三アンティノミーに限ってみるならば、定立によって主張される自由(の原因性)と反定立によって主張される自然必然性(の原因性)とが両立するということだ。カントはこう述べている。「生起するものに関しては、二種類の原因性のみが考えられ得る。すなわち自然に従う原因性か、或いは自由からなる原因性かである。前者は感性界における一つの状態と、この状態が一つの規則に従ってそこから継起するような或る先行状態との結合である。・・・(中略)・・・これに反して、わたしは自由を宇宙論的意味においては、一つの状態を自ら開始する能力として理解する。したがって自由の原因性は、それを時間的に規定するような他の原因の下に自然法則に従って再び置かれるということがない」(KrV. A 532f/B560f)。この区別によってカントは決していずれか一方を排除しようとしているのではない。

自然法則とは悟性が可能的経験の領域つまり現象に与えた最高法則であって、「すべての出来事は自然秩序において経験的に規定されている」(KrV. A 542/B 570)ということを意味し、その因果連関は必然的なものとしていかなる例外も許さない。そこに自由の存立する余地はないのである。しかしこうしたことは現象或いは現象の総体としての自然に関してのみ妥当する。自然法則の必然性は物自体に及ぶものではないので

ある。それゆえ、自由と自然必然性とを両立させようとするカントの目論見は、自由をまさに物自体の原因性として規定することにある。

第三アンティノミーの定立は、「自然の諸法則に従う原因性は、世界の現象がすべてそこから導出され得る唯一のものではない。世界の現象を説明するためには、なお自由による原因性を想定しなければならない」(KrV. A 444/B 472) と主張する。それによれば、諸現象の継起的系列 (die Reihenfolge) はそこに無制約的な項が持ち込まれることによって完結するが、この無制約的な項こそ「現象の系列を自ら開始する原因の絶対的自発性 (eine absolute Spontaneität)」(KrV. A 446/B 474) としての自由による原因性なのである。それは絶対的に第一の原因性であり、自然法則に従って進行する諸現象の系列はこの絶対的な開始に由来する。この絶対的自発性が超越論的自由 (die transzendentale Freiheit) だ。超越論的理念としてのこうした自由は絶対的な開始としてそれ自身は現象であり得ない。「もしも現象が物自体そのものであるとするならば、自由は救われ得ない」(KrV. A 536/B 564) ことになろう。人間の認識の対象が単なる現象であり、その総体が自然法則に従う世界すなわち感性界 (Sinnenwelt) であるという事実にもかかわらず、「それなしでは自然の進行においてさえ、現象の継起的系列が原因の側において決して完全とはならないような超越論的自由」(KrV. A 446/B 474) が可能であるとするならば、それは物自体すなわちヌーメノンの世界としての叡知界 (intelligible Welt) においてでなければならない。

このようにして物自体概念は自由論において積極的な意義をもつことになる。物自体と現象との区別が自由の可能性を保証するからである。しかしここで今一度、自由と自然必然性との両立ということの意味を把握し直しておかねばならない。先に述べたように、第三アンティノミーにおいては「世界における諸結果は自然から生ずるのでなければならないか、さもなければ自由から生ずるのでなければならないかのいずれかである」(KrV. A 536/B 564) という選言命題が表面化してくるが、カントはこの二者択一を排除する。しかもそれは、第一・第二のアンティノミーの場合とは異なって、自由と自然との「両者は同一の出来事における異なった関係において同時に起こり得る」(ibid.,傍点引用者) ということを承認するというものだったのである。カントはそのことをこう説明している。「結果はその叡知的原因 (intelligible Ursache) に関しては自由とみなされ得るが、しかも同時に現象に関しては自然必然性に従って現象から生起した帰結ともみなされ得る」(KrV. A 537/B 565, 傍点引用者)。自由と自然必然性とは、叡知界の立場と感性界の立場とが区別され、両方の見方が是認される限りでのみ両立し得ると考えられているのである。自由に関する第三アンティノミーはこのようにして解決が図られている。(2)

これは自由論が物自体概念を立論の根拠としているということであり、以後のカントの思想的展開にとって重要な意義を有している。カントは超越論的自由を宇宙論的理念として提示した直後に、「ここで極めて注意すべきは、自由のこの超越論的理念に自由の実践的概念が基づいているということであり、また自由の可能性に関する問いを以前から悩ませ続けてきた種々の困難の本質的契機をなすのは、自由に関するそうした超越論的理念だということである」（KrV. A 533/B 561）と述べて、超越論的自由の問題から直ちに実践的自由の問題へと視線を転ずる。つまり自由と自然必然性という二種類の原因性が両立するという事態、換言するならば同一事物が物自体であると同時に現象でもあるという物自体論の基本的見解が、そのまま人間規定の問題へと移し替えられることになったのである。現象一般の原因性に関わる超越論的自由から、人間の行為に関わる実践的自由へのこうした移行は、常に「道徳哲学的確信」（moralphilosophische Überzeugung）[3]を保ち続けたカントの思索の然らしむるところだ。しかしこれにより、同一の結果に対して二種の原因性が同時に存在し得るという第三アンティノミーの積極的な解決の方途が、人間という一つの特殊な存在者そのもののまさにその存在者の在り様に関わるものとなった。「人間は現象であると同時に物自体であり、フェノメノンであると同時にヌーメノンでもある。そして人間は感性的存在（sinnliche Existenz）であると同時に叡知的存在（intelligible Existenz）でもある。したがって人間においてこれら二つの存在の仕方が互いにどう関わっているのかという問題は、とりわけ切実なのである」[4]というG・マルティンの指摘は、この間の事情を的確に衝いていよう。

（三）

こうした人間の存在規定をカントは「性格」（Charakter）という概念によって説明する。カントによれば「性格」とは「それを欠いては作用原因がまったく原因であることのできないような原因性の法則」（KrV. A 539/B 567）である。それを踏まえて人間の在り様をみる時、人間存在およびその行為はまず現象であって、その作用原因も空間的・時間的な自然の因果連関の中で考えられねばならない。したがって「われわれが第一にもつのは感性界の主観という経験的性格（ein empirischer Charakter）」（KrV. A 539/B 567）なのである。しかし同時にまた、この主観に対して「第二に認められねばならないのは叡知的性格（ein intelligibler Charakter）」（ibid.）である。すなわちこの主観は「なるほど現象としての自己の行為の原因ではあるが、しかしその叡知的性格そのものはいかなる感性の制約にも従属せず、それ自身としては現象ではない」

(ibid.) のだ。そしてカントは経験的性格を「現象におけるこうした物の性格」(ibid., 傍点引用者) と規定する一方で、叡知的性格を「物自体そのものの性格」(ibid., 傍点引用者) と規定して、物自体に関する基本的な見解がそのまま人間規定の二重性の問題へと展開されることを示すのである。

ここに至って、物自体概念は認識論的見地における消極的或いは蓋然的な評価を超えていると言わざるを得ない。理論的認識の埒内で限界概念としてのみ認められた物自体の可能性は、実践の領域においては自由の根拠としての実在性へと高められて行く。物自体はただ単に考えられ得るというのみならず、行為という現象の原因・根拠として意味付けられているのである。そして更に注目すべきは、先に超越論的自由の可能性に関する論述の中で自由と自然必然性との両立が叡知界と感性界という立場・視点の相違に基づけられていたのと同じく、実践的自由に関してもこう述べられていることである。「かくして自由と自然とはまさに同一の行為において、われわれがそれぞれその行為を叡知的原因に対応させるか感性的原因に対応させるかに応じて、同時にまた何の矛盾もなく、いずれもその完全な意味において見出されるであろう」(KrV. A 541/B 569)。こうした考え方は物自体或いはより広く形而上学を巡ってカントが前批判期から保持し続けた存在論的確信、すなわち物自体と現象の根柢には同一の実体関係が存するという確信と軌を一にするものだ。カントが物自体を問題とする時、或る物がそれ自体としてはいかに考えられ、また人間という認識主観にとってはいかに現象するのかという二通りの問いがあった。それが今や人間という特殊な「行為主観」(das handelnde Subjekt, KrV. A 539/B 567)) そのものの規定として問い直されるのだ。人間は現象であると同時に物自体である。そして現象としての人間は他の諸現象と共に自然必然性の内に属さざるを得ないが、他方物自体としての人間は自由なのである。

実践的自由の問題はこのような人間の存在規定を前提として論じられる。先に述べたように実践的自由は超越論的自由に基づくのであるが、それは「自由の超越論的理念は、行為の責任性 (Imputabilität) の本来的根拠としての行為の絶対的自発性という内容のみをなす」(KrV. A 448/B 476) と考えられているからである。したがって実践的自由の問題は詰まるところ、行為の責任性を何処に帰するかという問題に逢着するのだ。言うまでもなくカントはそれを意志だとする。「実践的意味における自由とは、選択意志 (Willkür) が感性の衝動による強制から独立しているということである。・・・(中略)・・・人間の選択意志はなるほど感覚的選択意志(arbitrium sensitivum)ではあるが、動物的(brutum)ではなく、自由 (liberum) である。なぜなら感性が人間の選択意志の行為を必然的にするのではなく、人間には感性的衝動による強制から独

立して自己を決定する能力があるからである」（Kr.V. A 534/B 562）というカントの説明が、問題の所在を明確に示している。カントは更にまた、「実践的自由は、たとえ或ることが生起しなかったとしても、それが当然生起すべき（sollen）であったということ、またその或ることの現象における原因が決定的なのではなく、われわれの選択意志の内に一つの原因性が存するということ・・・（中略）・・・を前提とする」（ibid.）と述べ、人間の存在規定の問題として意志を論じるのである。

しかしまさにそうした人間規定の問題が、実践的自由に関するカントの所説に困難をもたらすことになるのだ。つまり実践的自由の概念自体が両義的にならざるを得ない。先に引用した箇所からも読み取れるように、カントは実践的自由の内容として、感性的制約からの独立性と意志の内なる原因性による自己決定とを挙げている。これらは互いに不可分の関係にありながら、なお精密に区別して論じられるべきものである。カントは人間の叡知的性格に関し、行為は「純粋理性の叡知的性格の直接的結果」（Kr.V. A 553/B 581）であり、「純粋理性は自由に行為する」（ibid.）と指摘して、こう述べている。「この理性の自由をわれわれは単に消極的（negativ）に経験的制約からの独立性とみなすことができるのみではなく、・・・また積極的（positiv）には出来事の系列を自ら開始する能力としても示すことができる」（ibid.．傍点引用者）。

この区別はこれ以後のカントの自由論の展開にとって決定的な意義を有するものであった。カントは消極的意味における実践的自由を経験的（感性的）制約からの独立性、積極的意味における実践的自由を絶対的自発性（自己決定の能力）として捉える。そこで問題となるのは、この二通りの意味における自由が互いに直接的に結び付き得るものであるのかということだ。なぜならば、周知のようにカントはこうした自由概念を次に道徳法則との関係にもたらし、そのことによって初めて超越論的自由は真に実践的自由として捉え直されることになるのだが、その際考えられているのは間違いなく積極的意味における自由だからである。

ところで元来、超越論的自由とはそうした意味の二分化を必要としないものであった。むしろそれを超えたところで考えられて初めて、超越論的たり得るのだ。なぜなら、超越論的自由は因果系列の全体を可能ならしめる無制約的なるものだという意味において（それが絶対的自発性ということだ）、経験的で制約されているものの系列からの独立性を既に自明のこととして含意しているからである。しかし、それが物自体であると同時に現象でもあるという人間の実践的自由へと移し替えられる時、人間規定の二重性に対応して自由そのものも両義化せざるを得なかったのである。

そして実践的自由が両義的である以上、その根拠としての意志そのものもまた二様に解されざるを得ず、このようにして自由と意志とをいかに関係付けるかが重要な問題となる。これは後述のように、『道徳形而上学の基礎付け』（以下『基礎付け』）や『実践理性批判』において考究されることになるのだが、『純粋理性批判』においても、選択意志を感覚的であると同時に自由でもあるものとして規定しているところに問題意識の一端をうかがうことができる。[5] 感覚的であるということは、「（感性の動因によって）受動的（pathologisch）に触発される」（KrV. A 534/B 562）ということであり、これは現象として経験的性格を有する人間の不可欠の一面である。この「触発される」という事態は、批判哲学を形成するに際して常にカントの思索の核心にあったものだ。人間の有限性を端的に示しているこの側面をカントは決して排除するものではない。つまり感性の動因は実践的自由と相い容れるものと考えられており、ただそれによる「強制」（Nötigung）が排除されているに過ぎないのである。

ところが、自由とは飽くまでも物自体としての人間の叡知的性格に由来するものである。人間の叡知的能力としての理性は「経験的に制約されたすべての力からまったく本来的にかつ明白に区別される」（KrV. A 547/B 575）。そしてカントは「こうした理性が原因性をもつということ、少なくともわれわれがこの理性において自ら原因性を表象するということは、われわれが実践的なことすべてにおいて実行力（die ausübende Kräfte）に規則として課する命法（Imperativ）から明らかである。当為（das Sollen）とは理性の内以外には全自然の何処にも生じないような一種の必然性、すなわち理由との結合（Verknüpfung mit Gründen）を表現しているのである」（ibid.）と述べ、既に理性と道徳法則との結合を強く示唆するのである。

このようにカントは理性を人間が叡知的な行為主観として有する能力と考え、行為の叡知的原因すなわち自由をそこに求める。[6] 物自体としての人間の叡知的性格をそこに求めているのである。そして理性のこうした叡知的性格を経験的性格と共に人間において同時に認めるということは同一の行為に関してもまた二つの性格が認められるということに他ならない。「したがって理性は、それらによって人間が現象するすべての任意（willkürlich）な行為の持続的な条件である。任意な行為はすべて、生起するに先立って人間の経験的性格の内で規定されている。しかし叡知的性格に関しては、・・・すべての行為は純粋理性の叡知的性格の直接的結果である」（KrV. A 553/B 581. 傍点引用者）。すなわち人間の行為はすべて一面において理性の叡知的性格（自由）の結果でありつつ、他面同時に諸現象の系列の下で決定されるという経験的性格をもつの

だ。この引用箇所に続いて、先述の消極的意味における自由と積極的意味における自由との区別がなされていることには、留意しておく必要があろう。自由の両義性は人間の二重規定に対応するのだが、それはそのまま直ちに、同一の行為の内に自由と自然必然性との両立を見ようとする（第三アンティノミーの解決を通して確認された）カントの基本的見解の帰結なのである。更に言えば、こうした見解は同一の事柄を物自体であると同時に現象でもあるとみなす物自体論の帰結に他ならない。「それゆえ叡知的原因はその原因性と共に、経験的制約の外にある。これに反してその結果は経験的制約の内に見出される。したがって結果は、その叡知的原因に関しては自由とみなされ得るが、しかも同時に諸現象に関しては自然の必然性に従ってそれらの諸現象から生じた結果ともみなされ得るのである」（KrV. A 537/B 565. 傍点引用者）という指摘は、物自体と自由とを巡るこうしたカントの視座を端的に表わしていると言えよう。

しかし、自由論が物自体概念を、或いはそれを巡って展開された超越論的観念論の成果を立論の根拠としたということは、自由概念の内に物自体概念の孕む困難が挙げて移し入れられたということでもある。物自体概念或いは超越論的観念論の意義は、物自体の認識不可能性を詳らかにすることによって有限な「人間の立場」を明確にし、新たな形而上学に途を拓いたという点にある。[7]「われわれの内なる」超感性的なものとして自由を論じることは、こうした理性批判の成果として可能になったのである。認識批判の埒内では蓋然的に評価されるに過ぎなかった物自体と現象との区別が、今や人間の「性格」として積極的に捉え直された。しかし、超越論的観念論そのものを成立すると同時に崩壊せざるを得ないという決定的なディレンマの中に追い込んだ物自体概念の問題性は、[8]こうしてそのまま自由論の中にもたらされることになったのである。カントは自由の客観的実在性をいかにして保証するかということに心を砕き、それを自由と道徳法則とを結び付けることによって実現しようとするのだ。しかし、まさにそこに困難は立ち現われてくる。

（四）

自由を道徳法則と結び付けて考えるという思索の全体は、実践的自由を自律（Autonomie）へと限定していくことを基本構造としていると言えよう。したがって問題は、人間規定の二重性を前提としながら、なおも実践的自由を自律へと限定していくことが果たして成功するのか否かということになる。その過程を辿ってみよう。

無論、『純粋理性批判』においても、既に道徳法則と自由との結合は意図されている。「したがってこの理性が法則を与える。それは命法すなわち自由の客観的法則であって、たとえそれが恐らくは決して生起しないとしても、何が生起すべきかを述べる」（KrV. A 802/B 830）という箇所が、それを明らかに示しているであろう。更に「その目的が理性によってまったくア・プリオリに与えられ、経験的に制約されることなく端的に命令する純粋な実践的法則は純粋理性の所産であるだろう。ところで、そうした諸法則とは道徳法則であり、したがってこの諸法則のみが純粋理性の実践的使用に属し、規準（Kanon）を許すのである」（KrV. A 800/B 828）という言説には、後に自律の思想へと掘り下げられていくべき思想の萌芽が看取され得るのである。

しかしここで今一度、カントが選択意志を自由であると同時に感覚的なものとして規定していたことを思い起さねばならない。カントは人間の「（感性の動因によって）受動的に触発される」という側面を決して自由論の視野から排除することがないが、換言するならば、それは傾向性（Neigung）に積極的な意味を認めるということである。したがってカントは「われわれのすべての傾向性の満足」（KrV. A 806/B 834）としての「幸福」（Glückseligkeit）をまさに自由論の一環として論じることになるのだ。カントは「自由によって可能なものはすべて実践的である」（KrV. A 800/B 828）とした上で、われわれのすべての目的を幸福という唯一の目的に合致させることが問題である場合には、「理性はそのために、感官によってわれわれに勧められる目的を達成しようとする自由な振舞い（Verhalten）の実用的規則を与え得るのみである」（ibid., 傍点引用者）と述べている。カントがここで、意志が道徳法則によって決定される場合にも、また実用的法則によって決定される場合にも、等しく自由を認めていることは重要である。こうした考え方が、意志の純粋性を確保しようとする自律の立場と異なることは贅言を要すまい。先に述べたように、カントは実践的自由を消極的な意味においては感性的なもの・経験的なものからの独立性として把捉していたにせよ、そのこと自体は決してそうした感性的要素の排除を意味しない。むしろカントはそのことによって、感性的なものを人間の経験的性格が必然的に要求するものとして自発的に採用するという事態を考えていたのである。

この場合、道徳法則を遵守する自由と同時に、道徳法則に従わない自由もまた許容されざるを得ないことは言うまでもない。こうした見解においては、「道徳的概念のすべてが純粋理性概念という訳ではない。なぜなら道徳的概念の根柢には何か経験的なもの（快〈Lust〉或いは不快〈Unlust〉）が存するからである」（KrV. A 569/B 597）と言わざるを得ず、経験的なものが積極的な意義を有することになって、「それ自身に

おいては無法則な自由」(an sich gesetzlose Freiheit, ibid.)の可能性が考えられる。[9] このような自由は「道徳法則によって時には動機づけられ、時には制限される自由」(KrV. A 809/B 837, 傍点引用者)、すなわち時には道徳法則に違背し得る自由である。これに関してはカント自身が、「行為は人間の叡知的性格に帰せられる。かれは今虚言をなす瞬間には全面的にその責任(Schuld)を有するのである。したがって理性はその所行(Tat)の経験的条件一切に関わりなく完全に自由だったのであり、その所行はまったく理性の怠慢(Unterlassung)に帰せられなければならない」(KrV. A 555/B 583)と述べて、道徳法則に違背することすなわち悪も自由の結果であると明言している。経験的制約から独立している人間の叡知的性格が善なる行為の原因でもあれば、悪なる行為の原因でもあり得るというのであって、この時自由は善悪いずれをも選び得る選択の自由を意味することになる。[10]

このように『純粋理性批判』において実践的自由は、道徳法則との不可分な結合にある自由を意味する一方で、無法則的な選択の自由をも意味する。そしてカントがこの後、自律としての自由を実践哲学の要諦として確立していくという道程は、この無法則的な自由を厳密に排除していくということに他ならないのだ。それはまた「わたしを意欲(Wollen)へと駆り立てる自然根拠がどれほどあるとしても、また感性的刺激がどれほどあるとしても、それらは当為を生ぜしめない」(KrV. A 548/B 576)という指摘からも明らかなように、感性的なものからの独立という消極的な意味における自由を当為との関係でいかに考えることができるかという問題になるのである。

そうした自由論の方向性を明確にして、自律の概念を確立させたのが『基礎付け』である。カントは『基礎付け』第三章において、「自由の概念は意志の自律(die Autonomie des Willens)を解明するための鍵である」(GMS. S. 446)という構想の下に自由と道徳法則との関係を厳密に論じていくのだが、それは取りも直さず自由の積極的概念と消極的概念との繋がりという問題に何らかの解決を与えようということに他ならなかった。カントはここでまず、「意志(Wille)は生命をもつ存在者が理性的である限りにおいてこうした存在者の原因性の一種である。そして自由とはこの原因性がそれを外的に規定する原因から独立に作用し得る時、その原因性の特質であるだろう」(ibid.)としているが、自由についてのこうした説明は『純粋理性批判』で述べられていたのと同様に「消極的であって、自由の本質を洞察するのに役立たない」(ibid.)。しかしこの説明から逆にまた自由の積極的な概念が生ずるのであって、それは「決して無法則なものではなく、むしろ不変な、ただし特殊な法則に従う原因性」(ibid.)を意味する。ところで自然必然性とは作用原因に関してみれば他律(Heteronomie)なのであるから、そうした積極的な

意味における自由とは「自律、すなわち自らが自分自身に対して法則であるという意志の特質」(GMS. S. 447) 以外のものではあり得ない。そしてこのような意志の自律は「意志はすべての行為において自分自身に対して法則である」(ibid.) という命題で表現されるが、これは更に「自分自身をまた普遍的法則として対象となし得るような格率 (Maxime) にのみ従って行為し、それ以外の格率には従わないという原理」(ibid.) を示すものでもある。これこそ定言命法の公式であり、道徳性の原理であって、それゆえ「自由な意志と道徳法則の下にある意志とは同一である」(ibid.) と言わねばならない。自由の積極的な意味と消極的な意味との区別を踏まえた上で、カントはこのようにして自律の概念を導出しているのである。カントはこれを「純粋実践理性からの自由概念の演繹」(die Dedukution des Begriffs der Freiheit aus der reinen praktischen Vernunft, ibid.) と呼んでいる。

ここにおいて、消極的な意味における自由は積極的な意味における自由の内に解消されていると言ってよいであろう。外的な原因性からの独立性は、道徳法則という不変かつ特殊な法則に従う時にのみ可能だと考えられているからである。したがってここでは、消極的な意味における自由から無法則的な選択の自由への展開はもはや問題とはならない。自由とは端的に自律を意味するのであり、道徳法則との結び付きを離れた自由は存しないのである。

しかしながら、自由を直ちに自律とするこうした考え方の内には、カント自身が述べているように一つの抜き差しならぬ困難が生じてくる。つまり、自由と道徳法則との結び付きが果たして必然的なものとして承認され得るかということだ。カントは自由概念の演繹に関する詳細な論述の過程でこの問題を取り上げている。カントはまず「われわれは意志を有するすべての理性的存在者 (vernünftiges Wesen) に必然的にまた自由の理念をも与えなければならない。この自由の理念の下でのみ理性的存在者は行為するのである」(GMS. S. 448) と述べて、人間が自由の理念の下でのみ行為し得るのだということを確認する。そして先にみたように、このことから自由とは自らが自分自身に対して普遍的法則たることだとして、道徳性の原理を導き出したのである。つまり「道徳性の明確な概念を結局自由の理念に帰着させた」(ibid.) のだ。しかしカント自身が「われわれは自由の理念において実際は道徳法則を、すなわち意志そのものの自律という原理を単に前提しているのみであり、この法則の実在性と客観的必然性とをそれだけで証明することはできなかったように思われる」(GMS. S. 449) と述べて、こうした演繹の不十分さを認めている。つまり「ここには一種の循環 (Zirkel) が示されていて、それから逃れ出すことはできないように思われる」(GMS. S. 450) のだ。

この循環をカントはこう説明している。「われわれは自分自身を目的の秩序において道徳法則に従っていると考えるために、作用原因（die wirkende Ursache）の秩序において自らを自由であると想定する。そしてその後で、われわれは既に自分自身に意志の自由を付与したのであるから、自らをこの法則に従っているものと考えるのである」（ibid.）。すなわち、意志の自由と意志が自ら自分自身に道徳法則を与える（そしてそれに従う）ということとは共に自律を意味するのであり、互いに交換概念（Wechselbegriff）であるにもかかわらず、一方が他方の説明根拠とされているのである。

しかしカントはこの循環を逃れるために「なお一つの方策（eine Auskunft）がわれわれには残されている」（ibid.）と言う。すなわち、「われわれが自由によって自分自身をア・プリオリに作用する原因として考える場合には、われわれは眼前の結果である自らの行為において自分自身を表象する場合とは異なった立場（Standpunkt）をとっているのではないか、という問題を究明してみる」（ibid.）ということがそれである。言うまでもなくこれは、物自体論の基本的見解、つまり超越論的観念論の成果にしてその後のカントの思索の底流をなし続けるあの見解を踏まえている。「人間の立場」がそれだ。そしてそれは同時に、カントが超越論的自由から実践的自由へと考察を進めるに際して、同一の人間における叡知的性格と経験的性格との両立という問題として把捉し直された事柄であり、言わばカントの自由論の起点となったものである。こうした基本的な立場が、自由論の究極的段階とも言うべき自律を巡って、しかもその核心の部分で再確認されざるを得ないということに注目しておかねばならない。自らを「ア・プリオリに作用する原因」と考えるということは自らを物自体とみなすということであり、「行為において自分自身を表象する」ということは自らを現象とみなすということである。ここでも人間は二つの立場からみられねばならない。

人間は自分が或る能力を有していることを知っている。この能力とは「それによって人間が自分を他のすべてのものから、それどころか対象によって触発される限りでの自分自身からさえも区別する」（GMS. S. 452）ものであり、理性に他ならない。そしてこの理性は「理念の名の下に純粋な自発性を示し、それによって感性が悟性に与え得るものすべてを遥かに超え出て（hinausgehen）」（ibid.）しまうのであって、ここに感性界（Sinnenwelt）と知性界（Verstandeswelt）とが区別されるのである。したがって、理性的存在者である人間は「叡知的存在者としては」（als Intelligenz, ibid.）、自分自身を知性界に属するものとみなし得る。すなわち、理性的存在者は「第一に感性界に属する限りにおいては自然法則の下で（他律）、第二に叡知界に属するものとしては自然から独立していて経験的ではなく、単に理性にのみ基づいている法則の下で」（ibid.）

考察されなければならないのである。

こうしてカントは「人間は理性的な、つまり叡知界に属する存在者としては、自らの意志の原因性を自由の理念の下においてしか考え得ない」(ibid.)と言う。この時、すべての経験の根柢に自然法則が存するのと同様に、この自由の理念においては道徳性の普遍的原理が理性的存在者のすべての行為の根柢に存することになるであろう。そしてこのことにより、「自由から自律へ、自律から道徳法則へというわれわれの推論」(GMS. S. 453)の内に存すると思われた循環は解消されるとカントは考えているのである。ここにおいてカントの自由論が自律の概念への展開を一応達成していることを認めてもよいであろう。

しかしこのように実践的自由を自律として厳密化することにより、人間規定の二重性の問題も一層顕著になったと言わざるを得ない。カントは自律の根拠を人間の叡知的性格に求めた。しかしそのことは当然ながら、同時に人間の経験的性格を認めるということをも含意するのでなければならない。それは人間が感性的に触発或いは刺激されるという可能性を許容するものであり、意志の純粋性に基づく自律の概念と相剋することは明らかである。したがってそもそも人間規定の二重性を立論の前提とすることにより、自律の概念は根源的な困難を孕んでいると言わねばならない。これは、「われわれは自分自身を自由であると考える場合には、自分自身をその成員(Glieder)として知性界の中に移し替え(versetzen)、意志の自律をその帰結である道徳性(Moralität)と共に認識する。しかしまた、われわれは自分自身を義務を負わされている(verpflicht)ものとして考える場合には、自分自身を感性界と同時に知性界にも属するものとみなす」(ibid.,傍点引用者)ことが、現実には果たしてどのように考えられるかということである。つまり「義務を負わされている」という側面として解される人間の経験的性格が、「普遍的に立法する(gesetzgebend)意志」(GMS. S. 431)の自律と現実にはいかにして両立するのかということなのである。

(五)

『実践理性批判』に目を転ずる時、そうした問題は端的に看取され得るはずだ。カントは『実践理性批判』において道徳法則を「純粋理性の事実」(ein Faktum der reinen Vernunft, KpV. S. 81)と規定し、純粋意志の自律を純粋実践理性の自律と捉え直すことによって、『基礎付け』の立場を更に徹底させている。意志は純粋である以上その決定根拠を純粋実践理性に求めなければならない。つまり理性の実践的原則が意志に

対して法則として与えられるということだ。法則はすべての理性的存在者に妥当するものとして、主観的・偶然的なものたる「すべての実質的な実践的原理」(alle materialen praktischen Prinzipien, KpV. S. 40) を排除し、普遍的立法の単なる形式のみを含む。そして意志の格率がそのような法則と一致する時、その意志は自由だとされるのである。こうしたことは「格率の単なる立法的形式のみが意志の十分な決定根拠であることを前提して、ただそれによってのみ決定される意志の性質を見出だせ」(KpV. S. 51) という課題を通して導き出される。つまり立法的形式はまったく叡知的なものであるがゆえに、それのみを決定根拠とする意志は自然の出来事から独立していると考えられるが、「この種の独立性は最も厳密なつまり超越論的な意味における自由である」(ibid., 傍点引用者)。したがって「格率の単なる立法的形式のみが法則として役立ち得る意志は、自由な意志である」(KpV. S. 52) と言うことができる。

理性と意志との関係はこのようにして確認されていく。カントは自然必然性からの意志の独立性を超越論的自由とするが、それと関連してまたこう述べるのである。「しかし先の独立性は消極的な意味における自由であり、純粋でそれ自身実践的な理性のこの自己立法 (diese eigene Gesetzgebung) は積極的な意味における自由である。それゆえ道徳法則は純粋実践理性の自律すなわち自由のみを表現する」(KpV. S. 58f.)。つまり理性によって決定される意志の自由 (自律) は、より根源的には理性そのものの自律に他ならないのである。なぜならば立法とは本来理性の機能であり、したがってその原因性が道徳法則によって決定されることを内容とする意志の自律は理性の立法を俟って初めて可能となるからである。それゆえ自律は、純粋実践理性が道徳法則を立てるという理性の自律と、意志がこの法則に自らの格率を合致させるという意志の自律との二つの側面から考えねばならないが、畢竟カントはこれらを区別しない。道徳法則とは「理性が自由の法則として自分自身に与えるものであり、そのことによって理性は自らがア・プリオリに実践的であることを証明する」(KpV. S. 114, 傍点引用者) のだからである。すなわち自己立法という概念は、自己の立てた法則に自らが従うということを意味するのだ。[11] したがって道徳法則を決定根拠とする純粋意志の原因性と純粋実践理性の原因性とは同一のものとみなされるのである。このようなことを念頭においてカントは「意志の自律こそがすべての道徳法則とそれに適合する義務との唯一の原理である」(KpV. S. 58) と述べるのであり、ここに自律に至るカントの自由論の完成をみることができよう。

このような意志の自律の依って立つところが道徳法則の客観的実在性であることは言を俟たない。しかしカントはそれがいかなる演繹によっても証明され得ないものだということを明言している。なぜなら道徳法則とは「純粋理性の事実」として与えられているものであり、「われわ

れはそれをア・プリオリに意識している」(KpV. S. 81) からである。すなわち道徳法則は「必然的 (apodiktisch) に確実」(ibid.) なものとして、それ自身で確立している (feststehen) のである。そしてカントは「それ自らはいかなる保証根拠も必要としなかった道徳法則が単に自由の可能性ばかりではなく、またその現実性をも、この道徳法則を自分にとって拘束的であると認識している存在者について証明する」(KpV. S. 82) と述べ、更にそれに引き続いてすぐに「道徳法則は実際に自由による原因性の法則であり、それゆえに超感性的自然 (eine übersinnliche Natur) の可能性の法則である」(ibid., 傍点引用者) と結論付けるのである。「超感性的自然」とは、「純粋実践理性の自律の下における自然に他ならない」(KpV. S. 74)。

このように、理論理性の領域においては単に蓋然的に認められるに過ぎなかった物自体と現象との区別が、人間という行為主観の内で客観的実在性を獲得するに至った。実践理性は「思弁理性 (die spekulative Vernunft) においては単に考えられ得るに過ぎなかったものを事実によって確証」(KpV. S. 9) するのである。それは「現象としてのわれわれの行為がわれわれの主観の感性的存在に対する関係と、この感性的存在そのものがわれわれの内にある叡知的基体 (das intelligibele Substrat) に関係付けられるその関係との区別を道徳法則がわれわれに保証する」(KpV. S. 178) ということである。言うまでもなく、われわれの内にあるこの叡知的基体こそ人格性 (Persönlichkeit) に他ならない。そしてこの人格性によってのみ、理性的存在者である人間すなわち人格 (Person) は目的そのものとして「諸目的の秩序」(die Ordnung der Zwecke, KpV. S. 237) に属し得るのだ。「それゆえ感性界に属するものとしての人格は、それが同時に叡知界に属する限りにおいては自らの人格性に従っている」(KpV. S. 115., 傍点引用者)。

しかし、実践的自由を自律へと厳密化していくカントの自由論は、ここで決定的な限界に突き当たる。なぜならば、繰り返し述べてきたように自律は人間の叡知的な側面に基づけられているが、そうした叡知的側面は常に同時に経験的に制約されているという側面を示唆するからである。有り体に言えば、有限な理性的存在者である人間は「もろもろの欲求や傾向性から完全に自由であることはできない」(KpV. S. 149., 傍点引用者) のであり、したがって人間の行為において経験的な要素や実質を排除し去ることもできないのである。「幸福であるということは必然的に、理性をもつ有限な存在者の欲求であって、そうした存在者の欲求能力の不可避な決定根拠である」(KpV. S. 45) という事態は、人間存在の紛れもない在り様なのだ。それが意志の純粋性や法則の形式性に依拠する自律の概念と相い容れないことは明白であろう。つまり、道徳法

則のみが人間の意志の決定根拠たり得るはずはないのだ。そのことはカントにとっても自明の事柄なのであって、それゆえ「実践理性批判の理念」を提示する時にもカントは論調を落として、「それゆえ実践理性一般の批判は、経験的に制約された理性が独占的に意志の決定根拠になろうとする専横を抑えるという責務を有する」（KpV. S. 30f.）などと述べざるを得ない。要するに、人間は「不純（非道徳的）な動機」（KpV. S. 231）を選択することによって、「反法則的（gesetzwidrig）な行為」（KpV. S. 175）をなすこともできるのだ。むしろ、なさざるを得ないと言う方が事実に適っていよう。「意志が道徳法則に完全に適合することは神聖性（Heiligkeit）であり完全性であって、感性界に属する理性的存在者はその現実的存在のいかなる瞬間においてもそれを有する資格はない」（KpV. S. 220）のである。自律に基づく厳格な道徳性の要求と、経験的に制約された人間という現実的存在（の実践的能力）の限界とのこうした相剋が、「最高善」（das höchste Gut）を巡る「実践理性のアンティノミー」の内実である。

これまで、カントが自律の概念を明確にする（つまりは自由と道徳法則とを不可分な結合にもたらそうとする）過程において、実践的自由の両義性という問題がいかにして立ち現われてくるかについて考察してきた。自律という概念そのものが人間規定の二重性を立論の前提とせざるを得ないがゆえに、実践的自由の両義性は避くべからざる困難となる。そしてそれはついに解消されることのないものなのだ。カントは絶対的自発性としての積極的な意味における自由を道徳的な意志（善意志）の自由として規定しようとする。しかしそうした自由は自然必然性からの独立性という消極的な意味における自由を含まざるを得ない。ところが自然必然性からの独立性は、物自体および現象として二重に規定されている人間にあっては、決して感性的なもの・経験的なものの排除と同義ではあり得ない。それゆえ、道徳法則と（反法則的な）実質的原理との両方にかかわる選択の自由が考えられ、道徳的な自由以外はすべて否定しようとするカントの本来の意図に反する事態が生じてくる。そしてこうした問題は、自律の概念が厳密にされればされるほど、尖鋭なものとなっていったのである。むしろ事情は逆だと言えよう。人間の現実的存在の不可欠の側面として感性的・経験的性格がある以上、そうした側面を徹底的に切り捨てることによって成立する自律の概念は当初からまさにそうした人間の現実的存在に適合するはずがないのである。カントの自由論は物自体と現象との区別、すなわちそれによって「人間の立場」を確定した超越論的観念論の成果を成立根拠とせざるを得ない。しかし同時にそのことによって、自律の概念へと展開されるカントの自由論そのものの限界も既に自ずから確定されているのだ。

（六）

本論文では、認識における人間の有限性を確定した物自体論が自由論として新たに展開されることを考察した。そして物自体と現象との区別が人間そのものの存在規定（性格）へと移し替えられ、それを立論の根拠として実践的自由の問題が種々に論じられる過程を概観したのである。つまるところそれは、人間の叡知的性格のみを拠り所として自由を自律に限定するということであった。こうして物自体は人間の叡知的基体として捉え直され、「理性の事実」たる道徳法則によって客観的実在性を与えられたのである。したがって確かにマルティンが指摘しているように、「行為主観は第一に現象ではなく叡知的存在である。第二に行為主観はその叡知的存在を意識している。」[12]と言えるのであり、叡知的なるものが理論理性の領域における消極的評価を超えて積極的な意味を担うに至ったのだ。

しかしこうした自由論は、人間の存在規定の二重性という拠り所のゆえに決定的限界に行き当たらざるを得ない。有限な存在者すなわち「被造物」（Geschöpf）である人間には完全な自律などあり得ないのである。H・ハイムゼートが述べているように、「神聖な根源的存在者の叡知的な活動形態（Aktionsform）に対する、言わば比較的に道徳的な自由（komparative sittliche Freiheit）」[13]のみが人間には認められるに過ぎない。自律の概念はそれを厳密に理解する時、ここで自家撞着に陥っているとせねばならないであろう。

しかしそれにもかかわらず、むしろこうした人間の有限性を前提として、カントは神および霊魂の不死性という超感性的なものを論じはじめる。それが実践理性の「要請」（Postulat）の問題だ。先に述べたように道徳性と幸福との一致である「最高善」の理念を巡って、実践理性はアンティノミーに陥る。それを解決するために実践理性によって、「理性的存在者の無限に持続する現存と人格性」（KpV. S. 220）すなわち霊魂の不死性と「最高の根源的善の現実性すなわち神の現存」（KpV. S. 226）という二つの事柄が要請されるのである。カントはこれを思弁理性にとってはまったく認識の対象たり得ないが、「その内にまったく不可能なものの存しない〈超越的〉（transzendente）な思想（Gedanken）」（KpV. S. 243）であると述べて、「純粋に実践的な理性信仰」（ein reiner praktischer Vernunftglaube, KpV. S. 263 ）の問題としている。これについては『判断力批判』において更に踏み込んだ議論がなされているが、それを取り上げるための紙数は尽きた。ただそこで次のように述べられていることには注目しておくべきであろう。「神・自由・不死性という三つの純粋な理性理念の内、自由の理念のみが自然に関して自らの客

観的実在性を・・・（中略）・・・自らによって自然の内に可能となる結果を通じて証明し、それによって他の二つの理念と自然との結び付きや、三つの理念を連結して宗教へと至らしめることを可能とする、唯一の超感性的なものの概念だということである」（KU. S. 467）。「われわれの内なる」超感性的なものである自由が保証されて初めて、「われわれの上なる」超感性的なものおよび「われわれの後なる」超感性的なものへの論述が拓かれる。そこに多くの難点を抱えながら、カントは自律へと至る自由論の展開によってひとまず「実践的＝教説的形而上学」への起点に到達したのだ。カントがその後に辿るべき途は遥かにして険しい。

註

カントの著作からの引用はすべてアカデミー版に拠り、頁数を本文中に割註で示す。但し、『純粋理性批判』からの引用は慣例に従い、第一版をA、第二版をBとして、頁数を示す。なお割註における引用文献略号は次の通りである。

KrV. : Kritik der reinen Vernunft
KpV. : Kritik der praktischen Vernunft
KU. : Kritik der Urteilskraft
GMS. :Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Fortschr. d. Metaph.: Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat ?

（1）Windelband. W.: Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich. 1877 (in: *Vierteljahresschrift für wiss. Philosophie* I). S. 240f. なおヴィンデルバントはこの引用箇所に続けて、「前者は共通の確信の理論的言い回し（Wendung）であり、後者は実践的言い回しである」と述べて、両者が根本的には同一の事柄を指し示している点に注目している。そして後の方の対立が「超感性的なものについての学説（Lehre）」として形而上学に移行する問題であることを指摘している。Vgl. Windelband. W.: ibid. S. 263f.

（2）F・カウルバッハはこの点を的確に要約してみせている。「自由と自然必然性とは、わたしが第一に叡知界の立場から、次に感性界の立場から判断する限りにおいてまったく両立し得る。これによって自由のアンティノミーは解決され得るのである。Vgl. Kaulbach, F.: *Immanuel Kant*, Zweite, durchgesehene Auflage, Berlin, 1982. S. 176.

（3）Windelband. W.: ibid. S.262.

（4）Martin. G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Berlin,1950, 1964[4]. S. 221.

（5）この点についてはし・W・ベックがその『実践理性批判』への注釈書において、精密な分析をおこなっている。それによると、『実践理性批判』における自由論は異なる二つの思想系列の総合として展開されている。一つは『純粋理性批判』に由来する無法則な自発性（選択能力）としての自由であり、もう一つは『基礎付け』に由来する自律としての自由である。カントはそれらをいずれも「意志の自由」（Freiheit des Willens, freedom of the will）という一つの

問題として論じてきたのだが、それらを『実践理性批判』において総合するに際し、前者の能力を"Willkür"（選択意志）、後者の能力を"Wille"（意志）と呼んで区別したのである。Vgl. Beck, L. W.; *A Commentary on Kant's Critique o f Practical Reason*, Chicago, 1960. pp. 176-181.

（6）たとえば、このように言われている。「われわれは自由な行為をその原因性に関して判定する時、ただ叡知的原因までは遡ることができる」(KrV. A 557/B 585)。

（7）超越論的観念論を理解する際に、これまで述べてきたような二つの立場或いは視点という捉え方が本質的な意義を有するということの指摘は、たとえばH・E・アリソンによって明確になされている。Vgl. Allison, H. E.; Transcendental Idealism: The 'Two Aspect' View, (in: *New Essays on Kant*, edited by B. d. Ouden, New York, 1987.) pp. 155.

（8）この点については、拙論「I・カントにおける物自体概念――形而上学の構想と超越への視座――」（日本宗教学会『宗教研究』二六九号所収）を参照されたい。

（9）註（5）参照。

（10）A・シュヴァイツァーはこうした善悪いずれをも選択し得る自由の問題を「高次の自由問題」(das höhere Freiheitsproblem) と名付け、高く評価する。シュヴァイツァーによれば、自然必然性に対して自由を確立するということを主眼としていたカントの自由論は、批判的観念論を前提することによりこの「高次の自由問題」を論じ得なくなった。それにもかかわらず、カントが思想家としてもっていた「道徳的な深さ」(die sittliche Tiefe) のゆえに、この問題は批判的観念論の枠組もしくは限界を突き破って現われてくるのであり、その最も尖鋭な例が「根本悪」なのである。「根本悪」を論じて初めてカントの自由論に関する考察が完全なものとなることは間違いなく、「高次の自由問題」を指摘している点はまさにシュヴァイツァーの炯眼と言えよう。Vgl. Schweitzer, A.; *Die Religionsphilosophie Kants*, *Hildesheim*, 1974. S. 100ff.

（11）ベックはこのように「法則が単に理性への制限 (restriction) であるだけでなく、法則そのものが自由の所産 (product) である」ということの発見を、道徳哲学におけるカントの「コペルニクス的転回」として評価し、この点こそがまさに『実践理性批判』の主要な進歩であると述べている。Vgl. Beck, L. W.; *ibid*. p. 179.

（12）Martin, G.; *ibid*. S.201.

（13）Heimsoeth, H.; Zum kosmotheologischen Ursprung der Kantischen Freiheitsantinomie, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants* II, Bonn, 1970. S. 267.

Eine Einleitung in Kants Lehre von der Freiheit

— Um den Begriff des Dinges an sich —

Katsuhiko KIMURA

Diese Abhandlung beschäftigt sich mit Kants Lehre von der Freiheit, besonders im Hinblick auf den Begriff des Dinges an sich. Der Begriff der Freiheit bildet „der Schlußstein" des Kantischen Systems, und darauf beruht sein Plan der „praktisch-dogmatischen" Metaphysik. Einerseits setzt dabei Kant die Unterscheidung zwischen dem Ding an sich und der Erscheinung, in der die kritische Philosophie ihr erstes Ergebnis erreicht, oder den„Standpunkt des Menschen," den Kant für eine neue Metaphysik aufstellt, voraus. So kann man sagen, daß Kants Lehre vom Ding an sich der Grund seiner Freiheitslehre ist, oder mit anderen Worten, daß sie als die Lehre von der Freiheit auf das praktische Gebiet übergeht. Andererseits bedeutet dies zugleich, daß die volle Problematik des Begriffes des Dinges an sich in der Freiheitslehre, zum Beispiel als das Problem des doppelten „Charakters" des Menschen oder der doppelten Bestimmung des Willens, ungelöst bleibt. Daher ist Kants Lehre von der Freiheit, die das Ziel verfolgt, den Begriff der praktischen Freiheit als Autonomie zu klären, nicht einfach, trotz ihrer bedeutenden Stellung innerhalb des gesamten Kantischen Systems.