

カントにおける自由-問題の転回 (1)

角 忍
(人文学部人文学科)

Die Wende des Freiheits-Problems bei Kant

Shinobu SUMI

(Department of Humanities, Faculty of Humanities and Economics)

カントの「批判的」倫理学の成立過程には、未解明な点がいまだ少なくない。とりわけ『純粋理性の批判』以後のカントの思索の進展に関しては、そこに新たな展開ないしは「転回」がみられるか否かという点で、大きく議論が分かれる。たとえばヘンリッヒは、『純粋理性の批判』(1781)と『実践理性の批判』(1788)との間、とくに『道徳形而上学の基礎づけ』(1785)から『実践理性の批判』にかけて、カントの考え方に大きな変化があったという見方に立つ。これに対してシュムッカーは、カント倫理学は1765年頃すでに確定しており、その後は本質的な点で変化はない、つまりその発展は形而上学における主観的批判的立場に内的に依存していない、と主張する。こうなると「批判的」倫理学という呼称すら不適切であることになろう。シュムッカーの見方は極端にすぎるであろうが、ヘンリッヒの解釈が妥当かどうかはまた別の問題である。少なくとも確実に言えるのは、『純粋理性の批判』執筆時、『実践理性の批判』で開陳されるような批判的形而上学の構想はなお熟していなかったということである。これは「自然の形而上学」と「道徳の形而上学」、この両者の区別と関係・統一とに関して、カントの考えがその当時まだ固まっていなかったことを意味する。その最も大きな理由は、自由の概念が形而上学の構築においても体系的意義を、カントがいまだ十分に見極めるまでに至っていなかった点にある。

「形而上学の究極意図は、感性的なものの認識から超感性的なものの認識に上昇することである。批判は、このことは理論的意図においてではなく、道徳的-実践的意図において、しかも自由の超越論的概念を介して成就し得るということを証明する」(強調筆者)(R 6343)

「空間時間の観念性」と「自由概念の実在性」とが、批判哲学の、したがってまた形而上学の「二つの中軸原理」(R R 6344,6348,6349)であるという見方は、形而上学のめざす自然の超越が、我々の外および内なる自然(本性)、その「自然の道」を通してではなく、「我々の内なる超感性的なもの」、自由と拠って可能であるという認識にもとづく。批判的形而上学全体の構想に決定的な役割を演ずるのが自由の概念、しかも超越論的自由の概念であること、このことを批判期に属する公の著作のなかではじめて明言したのは、『実践理性の批判』の「序言」である。

「自由のこの概念は、その実在性が実践理性の必当的法則によって証明されている限り、純粋理性、ばかりか純粋思弁理性もの体系の結構全体の要石をなす。他のすべての概念(神と不死)は、思弁理性においては単なる理念として支えを欠いたままであるが、いまや自由の概念に接続し、自

由の概念と共に、かつ自由の概念によって、存立と客観的實在性を得る」(V 3f.)

「哲学者の十字架」、経験論者にとっての「躓きの石」(V 7) は、道徳法則による「示現」(Offenbarung)を通じて、古き形而上学を「独断的-実践的形而上学」へと「復活」せしめ、批判的形而上学全体を完結せしめる「要石」となる。自由概念のこの変容は、いったいいかなる出来事なのであろうか。

以下の論考が意図しているのは、カントが自由概念の批判的把握に至る道筋をたどることによって、その体系的意義を明らかにし、カントの実践哲学、のみならずカント哲学全体を「自由の形而上学」として捉え直すことである。『純粋理性の批判』から『実践理性の批判』にかけての時期、カントの思索にどのような変化が起ったかは、そのような視点から明瞭になり、精確に測量し得るようになるはずである。「自由の形而上学」という語は、二義的である。すなわちそれは、第一に自由を対象とする形而上学を意味する。第二にそれと同時に、自由とは具体的には純粋な実践的理性(およびその“realization”としての「人格性」)で「有る」以上、自由による純粋理性認識の体系、形而上学を意味する。自由の形而上学とは、純粋実践理性の「自己意識」即「自己認識」の展開、つまり自由の自覚内容の自発的展開にほかならない。表題にいう「転回」とは、形而上学にとっての一つの問題である自由が、形而上学そのものの問題という意味での形而上学の問題となる、という事態を指している。この場合、「形而上学」は「学校概念」においてではなく「世界概念」において理解しなければならない。言い換えれば、ハイデガー流の意味で解する必要がある。これはいたずらな付会の説ではない。なぜなら、カント自身によっても、人間は本来、「形而上学として有る」からである。

この論考がさしあたり目標とするのは、次の諸点を明らかにすることである。「実践的自由」としての自由概念は当初、否定的契機と肯定的契機との二つの要素を含んでいた。一つは、Willkürが感性的根拠、「刺戟」に依存しないこと、いま一つは、Willkürの規定における悟性能力ないし理性能力の自発性である。カントにおける自由をめぐる問題はすべて、原則的にすでにここにはらまれている。『純粋理性の批判』第一版の執筆以後、カントは実践的自由と超越論的自由との内的連関について思索を深め、『基礎づけ』を経て『実践理性の批判』に至ってようやく最終的に自由の批判的概念に達する。そのとき、自由の実践的概念の含む二契機のうち、否定的契機の方は自然からの非依存性に、そして肯定的契機の方は、純粋理性の自発性、すなわち「純粋な実践的理性の自律」に変容する。このとき「実践的自由」は「超越論的自由」と等置されるに至る。正確にいえば、本質的に消極的な、「超越論的」理念としての自由は、「純粋道徳」の立場ではじめて、自律という積極の意味での実践的自由という形で「現実化」(realisieren)される。この転回を促した決定的要因は、「動機論」の問題を機縁とする「実践的」という概念の内部における批判的区別、すなわち「技術的-実践的」と「道徳的-実践的」という二つの概念の最終的画定、それと共に、「実践」概念の、「道徳的-実践的」な事柄への限定であった。したがって、批判的実践哲学-これは「純粋」道徳あるいは「道徳」哲学あるいは「道徳の形而上学」と同義である-を、カントのそれ以前の道徳論から分かつ目印は、「判定」(diudicatio, Beurteilung)原理および「実行」(exsecutio, Ausübung)原理に関して、ことに後者に関して、技術的-実践的理性と道徳的-実践的理性との区別が明確になされているか否かという点に求められる。

1 Willkür と Wille

カントにおける自由概念を論じようとするとき、我々は Willkür という概念に当面せざるを得なくなる。というのは、カントにとって自由が問題となるのは、外的自由としての「物理的自由」に関してではなく、もっぱら内的自由としての人格的自由、いわゆる「意志の自由」、正確には「Willkür の自由」に関してであり、しかもカントによる自由概念の批判的な捉え方は、伝統的な意味における「Willkür の自由」という概念との対決から生じて来たものだからである。カントにとって自由の問題とは、「自由な Willkür」といわれる場合の、Willkür の自由の問題である。自由が Willkür の概念と不可分な形で考えられていることは、『純粹理性の批判』における「実践的自由」の定義が示している。1797年に公刊された『道徳の形而上学』において、カントは自由の批判的概念を明確に定式化するに至ったが、そこでもまた「自由」は Willkür の概念をもとに、しかもあくまでも「Willkür の自由」として把握されている。

したがってカントの自由論を解明するには、まずもってカントが“Willkür”という語をいかに理解しているかを明らかにしておくことが必要である。そのことはまた、“Willkür”と“Wille”との区別をめぐって持ち上がる困難を取り除くのに役立つ。カントは“Willkür”、“Wille”という二つの術語を、批判的著作のなかで精確な定義も与えないで読者に混乱を招きかねないやり方で遣っていたが、あとになってようやく両者を「公式に」明瞭に区別した、カント解釈においては、こうした見解が支配的である。しかし、カントの『講義』や『反省』を検討してみると、両者の概念上の相違は早い時期、すでに60年代のカントにとっても、自由の問題を考えるに当たっての出発点であったことがわかる。つまりその区別は、当時の講壇哲学に共通の了解事項であったわけで、カントが批判期の著作でこの二つの語をいわば無造作に遣っているように映るのも、実はそうした事情によるのである。

まず“Willkür”および“Wille”をカントがどのように理解しているか、あらかじめその概略を示しておきたい。その際、前批判期と批判期との間でみられる捉え方の相違は捨象し、両時期を通じて一貫して認められる共通点に焦点を絞ることにする。

カントによれば、「Willkür」「随意」（以下、“Willkür”にこの訳語をあてる）は“Keir, küren”、“Wahl, wählen”に由来し、或るものを自分の欲求の対象とすることを意味する（XXVIII 589）。したがって随意は、欲求能力を前提している。欲求能力とは、「ある有るものが、みずからの表象によってこの表象の対象の現実性の原因となる能力」（V 9 Anm., Vgl. VI 211）のことである。生物は欲求能力をもつ。これは生物の定義とすることができる。ところで欲求は、対象の存在の根拠を含み得るか否か、つまり実際に対象を惹き起し得るか否かのいずれかである。含む場合は「随意」、含まない場合は「願望」（Wunsch）と呼ばれる⁽¹⁾。たとえば、神を前に「祈ること」は願望の一種である。随意は「願望」との対置において、「我々の力の及ぶことを欲求する能力」（das Vermögen zu begehren, was in unserer Gewalt ist.）と定義される。随意と願望とを区別することは、道徳の教えにおいて重要である。というのも通常、人間が本性上、自力では為し得ないことを、「為すべし」と命じられても無駄だからである。「対象が私の力の及ぶものであると表象するとき、これはいまだ、私が対象を産み出すよう規定されていることを意味しない。私が対象を産み出し得ることを意味する。随意とは、働く能力、あるいは欲求能力に従って客観を産み出し、かつまた産み出すのを控える能力である」（XXVIII 744）。つまり随意は、「空虚、無駄な欲求」（appetitio inanis, vacua, otiosa, leere Begierde）である願望と較べると有効である（efficax, wirksam）ではあるが、まだ現に「働いて」（efficiens, wirkend）はいない欲求である。⁽²⁾ 随意には広狭の二つの意味がある⁽³⁾。すでに述べたように、随意には、客観が現実的に自分

の力の及ぶものであるという意識を伴う。「この意識が、働きと共に、その働きを控えることもまた私の力の及ぶものであるとしたら、これは厳密な意味での随意」である (XXVIII 747)。厳密な意味での随意は、あることを為すことができると同時に、その反対、すなわち為さぬこともできるという意識を伴う。したがって狭義の随意は、ともに私に「できる」両方のうち一方を欲求すること、つまり「選ぶ」ということを含んでいる。その限り随意は、単にあることを欲求するだけでなく、「選択的欲求」(appetitus electiva)である。この場合、いずれを採るかを左右する根拠がなければならない。これが「恣意」(lubitus, Belieben)と呼ばれる。そこで『『道徳形而上学』草稿』では、随意は次のように定式化される。

「随意とは、我々の力の及ぶ客観への関係における欲求能力である、それゆえ我々の力の及ぶ、ある客観とその反対との間で選択する能力(恣意に従って (pro lubitu) 規定する能力)である」(XXIII 378, Vgl. XXVIII 676)

いかなる随意も規定根拠をもつ。随意の規定根拠は「駆動原因」(causa impulsiva, Bewegungsursache)といわれる。これは感性的であるか悟性的であるかに応じて、「刺戟」(stimuli, Antriebe)と「動因」(motiva, Bewegungsgrund)とに区別される。ちなみに、カントにおいて、認識能力における感性と悟性との区別は、ライプニッツ—ヴォルフ学派の場合とは違い、表象の「混乱」または「判明」の度合の相違ではなく、有論的ないし形而上学的な観点から、受動的であるか能動的であるかという「種」の上での差異として捉えられる。したがって「感性的」/「悟性的」という対置は、第一次的には「受動的」/「能動的」あるいは「受容的」/「活動的」という対立関係を意味している。「刺戟」が随意を規定するのに十分であるか否かという観点から、「動物的ないし盲目的」随意に、「自由な」随意が対置される。刺戟によって触発される随意はその刺戟によって同時に規定されるか、規定されぬかのいずれかである。前者なら「動物的ないし盲目的」な随意、後者なら「自由な」随意と呼ばれる。

自由な随意は、悟性的な駆動原因によって、つまり悟性的表象(「概念」)によって規定され得る。このような随意は「意志」(Wille)といわれる⁽⁴⁾。すなわち意志とは、動因による欲求能力のことであり、この場合、動因は「善悪の表象」を意味している⁽⁵⁾。意志は、上位認識能力である悟性の根拠に従う欲求能力である限り、「上位欲求能力」とも呼ばれる⁽⁶⁾。意志は上位認識能力、すなわち悟性ないし理性を前提するから、意志をもつのは当然、「理性的な有るもの」(ein vernünftiges Wesen)だけに限られる。「意志」が自由な随意を意味する以上、「自由な意志」と言うのは本来なら同語反復にすぎないことになる⁽⁷⁾。『基礎づけ』や『実践理性の批判』における「意志」の定義の幾つかのヴァリエーションは、以上のような「随意」および「意志」の概念規定をもとにすれば容易に理解することができる。たとえば、意志は悟性能力に従った欲求能力である限り「欲求能力と悟性との関係」であると言える。また、悟性、理性が「規則の能力」、法則の能力である点では、単に規則、法則に従って働くのではなく、「規則ないし法則の表象に従って」働く能力であると言える。

意志はまた「目的の能力」とも定義される⁽⁸⁾。なぜなら、欲求能力とは表象によって対象の現実性の原因である能力であり、意志とは悟性の概念(動因)に従った欲求能力であるが、「目的」とは、主観的には結果の概念、しかもそれが結果の原因である限りでの概念にほかならないからである(客観的には、目的とは結果の概念ではなく、結果そのものを意味する)⁽⁹⁾。そこで意志は、目的に従って働く能力、これと相関的に目的の方は、概念に従った随意の対象、つまり意志の対象というふうに規定できる。意志は悟性ないし理性を前提する以上、「動物は随意をもつが、意志はも

たない。動物は自分が欲求する物の表象を作り得ないし、まして何ゆえに或るものを意欲し、あるいは意欲しないかという、目的についての表象を作り得ない」(XXVIII 589)。だから動物は、「恣意に従って」ではなく、「本能に従って」欲求するといわれる。

以上のことから次のことが明らかになる。随意ということは、欲求能力を具えた有るもの、したがって生命（「精神的・霊的な生」も含めて）をもつ有るものすべてについて言い得る。したがって、悟性、理性をもたない動物だけでなく、「純粹知性」としての神についても随意概念を適用できる。また、“Willkür”は語源の上ではたしかに“Wille”を構成要素とする合成語である。しかし概念構成の上では、“Wille”は“Willkür”にもとづいて、したがってまた欲求能力にもとづいて理解される。言い換えれば、欲求能力ないし随意は、「意志」の上位概念である。随意は、対象の現実性の十分な根拠を含むような欲求能力として、願望に対置される。意志は、規定根拠が悟性的である限りでの欲求能力（ないし随意）である。したがって、随意の方は、一つの因果性としての欲求能力の、その可能的結果へのある種の間接的関係を表し、意志の方は、その因果性を規定する根拠へのある種の間接的関係を表している。すなわち、随意とは客観に関する実効的因果性という観点から見られた欲求能力であるのに対して、意志とは、むしろ欲求能力（ないし随意）の因果性を規定すべき、悟性的ないし理性的根拠への関係において見られた欲求能力（ないし随意）である点で、それぞれ欲求能力の特殊なあり方を指している⁽⁴⁰⁾。

以上に素描したカントの「随意」理解は、直接にはバウムガルテンに由来する。そこで以下、「批判的」倫理学に至る途上における自由-問題の所在を探るためにも、バウムガルテンの『形而上学』で展開されている自由論を一瞥しておこう。

2 バウムガルテンにおける自由

バウムガルテンの『形而上学』において自由な随意、自由が扱われるのは、「経験的心理学」の章においてである。ここでは、「欲求能力」、「下位欲求能力」、「上位欲求能力」、「自発性」、「随意」という概念が順を追って規定され、それをもとに最後に「自由」の概念が明らかにされる。

「欲求」(appetitio, Begierde)とは、「ある知覚を産み出すよう努力すること、すなわち「私の魂の力を、あるいは自己を、一定の知覚を産み出すべく規定すること」である。ところで私は事実、欲求する。したがって私は欲求能力をもつ (§ 663)。このように、経験的事実の現実性からその「能力」を推論するやり方は、経験的心理学の常套論法である。欲求能力は、広い意味で「意志」(voluntas)といわれる。欲求能力は「認識能力に従う」 (§ 676)。それは、下位認識能力つまり感性的認識能力に従うとき、「下位欲求能力」(facultas appetitiva inferior) (§ 676)といわれ、上位認識能力つまり悟性的認識能力に従う限りでは「上位欲求能力」(facultas appetitiva superior) (§ 689)といわれる。私は感性的に表象されたものを欲求するから、下位の欲求能力をもつ。これによって現実化さるべき欲求は「感性的欲求」(appetitio sensitiva)である (§ 676)。感性的欲求は、「暗い表象」か、または「混乱した表象」から生ずる。両者いずれも、欲求することの駆動原因である限り、「刺戟」(stimuli, sinnliche Triebfeder)と呼ばれる (§ 677)。

他方私は、「悟性的な判定能力によって判明に表象されたものを欲求する」から、上位欲求能力をもっている (§ 689)。上位欲求能力によって実現さるべき欲求は「理性的欲求」(appetitio rationalis)である。理性的欲求は「意欲」(volitio, das Wollen, die Willens-Meinung)、そして意欲する能力は「意志」(voluntas)と呼ばれる (§ 690)。これは狭い意味での「意志」である。意欲の駆動原因の表象は「動因」(motiva, Bewegungsgründe)と呼ばれる。刺戟と動因は合わせ

て「魂の動機」(elateres animi, Triebfedern des Gemüts) (§669)といわれる。理性的欲求としての意欲は、悟性の働きが「混乱」を全く交えていない場合、「純粋な意欲」(volitio pura, ein reines Wollen)であり、混乱をいくらか交えている場合は、感性的なものを幾らか交えた欲求である。私の意欲は、「幾らか感性的なものを交えている」(quibus aliquid admixtum est sensitivi)のような意欲である (§692)。この点は、人間のもつ「自由な随意」が制限をもつことを意味するものとして重要である。

次に「自発性」の概念と「強要」の概念が定義され、それにもとづいて、私の(魂の)働きが「端的な外的強要から自由」であることが示される。「強要」(necessitatio (coactio))とは、「或るものが、偶然的なものから必然的なものへ変化すること」(mutatio alicuius ex contingenti in necessarium) (§701)である。この言葉には注意が必要である。つまりこの定義からわかるように、「強要」あるいは「強制」(coactio)というとき、それは第一義的には純然たる「有論的術語」、カント流に言えば「超越論的術語」として、「必然的たらしめる」(notwendig machen)という意味で理解されているということである。ふつう「強要」とか「強制」とか言えば、「意に反して」あることをさせられるという意味であるが、これに相当するのは狭義の「強制」である。カントが「強要」(Necessitation, Nötigung)という語を遣う場合も、以上の定義に準じていることに留意しなければならない。

さて、それ自身において偶然的なものが絶対的に必然的なものへ変化するような強要は、「絶対的強要」である。ところで、いかなるものも絶対的に必然的なものに変化し得ない。したがって、私の何らかの働きにおいて絶対的強要は不可能である (§702)。次いで「自発性」(spontaneitas)が定義される。「働くものに内在的である十分な原理に依存する、そういう働き」(actio a sufficienti principio, quod agenti internum est, dependens)は、自発的といわれる (§704)。「働き(能動)」(actio)とは、「実体における、自己自身の力による状態の変化、一般に偶有性の現実化」であり、これに対して「受動」(passio)とは「実体における外部の力による状態の変化」である (§210)。したがって、この本来の意味でのすべての働きは自発的である。この定義によれば、私の多くの働き、したがって私の魂の働きは、自発的である (§705)。外的強要は、強要された実体の外に存在する力に依存している。それは「観念的」か「実在的」のいずれかであるが、外的に実在的に強要された働きは、働き(能動)とは言えず実は「実在的受動」にほかならない。「実在的な外的強要」は「端的な外的強要」といわれる。端的に外的な強要によって強制されないことは、「端的に外的な強要から自由」といわれる。そこで、私のすべての自発的働きは、端的な外的強要から自由である (§707)。

次に、私の働きが「内的強要」から自由であることが示される。私にとって「自然的に可能な働き」は「私の力の及ぶところにある」(in potestate mea positus esse, in meiner Gewalt stehen)といわれ、「自然的に不可能な働き」は「私の力の及ぶところがない」といわれる (§708)。両方の場合とも、端的にそうであるか、相対的にそうであるかのいずれかである。ある働きが自然的に可能である場合、その働きをしないことも自然的に可能か否かという観点から、働きに「遂行に関して自由」なもの、単に「自然的」もの、ものが区別される。すなわち、或る働くものの力の及ぶところにある働きの反対も、その同じ働くものの力の及ぶところにあるかないかのいずれかであり、力の及ぶところにあることも、ないことも、これまた端的にそうであるか、相対的にそうであるかのいずれかである。「或る働きがその反対と共に、或る働くものの力の及ぶところに、少なくとも端的にある」とき、そのような働きは、その働くものにとって「遂行に関して自由である」(liberus ratione executionis, bei denen Tun und Lassen in meiner Gewalt)といわれる。「その働きの反対が、働くものの力の及ぶところを端的に越えたところにある」とき、そのような

働きは、働くものにとって「単に自然的」といわれる。要するに、「遂行に関して自由」とは、ある働きを為すことも、為さぬことも、自然的に可能であることであり、これに対して「単に自然的」とは、その働きを為さぬことが自然的に不可能なこと、つまり、為さざるを得ないということである。ところで「単に自然的」な働きとは、その反対が自然的に不可能なことであるから、「自然的に必然的」であることと同義である。したがってこれに對置される遂行に関して自由な働きは、「自然的に偶然的」である (§ 709, Vgl. § 469)。

以上のような概念規定を踏まえた上で、遂行に関して自由な働きは「内的強要から自由」であることが示される。「内的強要 (強制)」とは、強要された実体の内的規定に依存する強要のことである。これは、「本質」(essentia) によるか、「本性」(natura) によるかのいずれかであり、前者は「絶対的」、後者は「本性」によるものであるから「自然的」と呼ばれる。絶対的な内的強要は、働きが絶対的に必然的なものに変化することを意味する以上、全く不可能である。「自然的な内的強要」は、働きが実体の本性によって或る自然的に偶然的なものから自然的に必然的なものへ変えられることである。したがって、「単に自然的な働き」は、自然的な内的強要によって強要されたものと言える。これに対して遂行に関して自由な働きは、絶対的/自然的、いずれの意味においても内的に強要されていないから、「絶対的および自然的な内的強要から自由である」 (§ 710)。ところで「私の多くの自発的な働きは、遂行に関して自由である」 (§ 711) —これは事実命題として、つまり経験的命題として提出されている。したがって、私の多くの自発的な働きは、端的に外的な強要から自由であるとともに、絶対的および自然的な内的強要から自由であることになる。

以上で示されたのは結局、私の多くの働きは、外的強要および内的強要から自由であるということである。このあと、「随意」概念が定義され、これにもとづいて私が随意をもつことが示される。随意は、「自らの恣意に従って欲求する能力」(facultas appetendi pro lubitu meo, nach Belieben begehren) (§ 712) と定義される。なぜここで恣意とか随意といった概念が登場するのか、これは次のように説明できる。すなわち、随意と恣意は、自由な働きが何にもとづくか、また何によって規定されるか、この問いに対する答となるものである。遂行に関して自由な働きが、「自然的に偶然的」 (§ 709) であるとは、自然的に、その働きを為すこと (tun) も、為さぬこと (lassen) もできる、ということの意味する。しかるに、そうした働きを或る実体が現実的に為すとするれば、充足根拠律 (§ 22) に従って、そこには働きを為すことも、また為さぬこともできる主体をして、まさにその働きを為さしめる十分な根拠がなければならない。遂行に関して自由な働きについては、或る実体が何ゆえに自己をその働きを行うよう規定するのか、その規定根拠を問うことができるし、また問わざるを得ない。随意と恣意は、そうした自由な働きの根拠および規定根拠なのである。そのような根拠は、もちろん実体に内在していなければならない。

まず「恣意」が次のように説明される。「恣意」(lubitus, Belieben) とは、「実体のなし得る認識で、そこから欲求の法則に従って、遂行に関して自由な働きについて、何ゆえに実体が別様ではなくこのように自己を規定するかが認識され得る」(cognitio, ex quo substantia pollet, ex qua secundum leges appetitiois cognosci potest, cur sic non aliter se determinet circa actionem liberam ratione executionis) (§ 712) ものである。しかるにこのことは、「予見」、「期待」、「快」または「不快」、「刺激と動因」から認識され得る。ゆえに、一定の実体によって認識される予見、予測、快または不快、刺激と動因は、その実体の恣意を構成する。恣意に従って欲求するとは、実体が遂行に関して自由な働きについて、その恣意から認識され得るような仕方での自分の力を規定することである。ところで、私は自分の恣意に従って多くのことを欲求する—これも事実命題である。ゆえに私は、私の恣意に従って欲求する能力、すなわち随意をもつ (§ 712)。恣意に従って感性的に欲求する能力は「感性的随意」(arbitrium sensitivum) と呼ばれる。恣意

に従って意欲する能力は、「自由な随意」(arbitrium liberum)あるいは端的に「自由」(libertas)、さらにまた「道徳的自由」(libertas moralis)とも呼ばれる。「純粋に意欲する自由」(libertas pure volendi)は「純粋な自由」(libertas pura)と呼ばれる(§719)。そこから、随意に三つの段階が区別される。第一に、単に感性的な随意、第二に、「感性的随意と混合した自由」(libertas arbitrio sensitivo mixta)、第三に、「純粋な自由」である。随意に以上の三つの原理的可能性を考えた上で、人間の随意はたしかに自由であるとはいえ、純粋な自由はもたぬという、人間の随意の特性が明らかにされる。

私は感性的随意をもつと共に、自由をもつ。自由によって実体にとって力の及ぶような働きは「自由な働き」(actio libera)といわれる。私の自由な働きは、恣意に従って規定される限り、その駆動原因(刺戟と動因)によって、自然的な外的な強制という形で強要されるのではない。なぜなら、「刺戟と動因は私の表象」、したがって「私の内的規定」だからである。また、私の自由な働きは、その動因が定立されることで、遂行に関してあくまでも自由である限り、その駆動原因によって、内的な自然的強要という形で強要されるのでもない。なぜなら動因と刺戟は、私の魂の偶有性であり、内的規定に他ならぬ限り、厳密に言えば魂の内に働きかけることはないからである(§726)。このように人間の随意は、内外の強要から自由である。しかしながら、すでに示されたように「私のすべての意欲には幾分感性的なものが混合している」(§692)。それゆえ「私には純粋な自由はない」(§720)。「私の最も自由な働きにおいてすら、私の自由は感性的随意と混合している」のである。

3 随意の区分

カントは、人間の随意あるいは意志の特性を明らかにするため、『反省』や『講義』のなかの幾つかの箇所随で随意の区分を行っている⁽¹⁾。叙述の仕方には幾らか相違がみられるが、一貫しているのは、人間の自由な随意を、一方では動物の随意から区別するとともに、他方では純粋に悟性的な随意から区別し、そのことによって人間の自由な随意の特異性を明らかにするという意図である。

可能的随意の区分は、三つの段階にわたって、しかも各々の段階で随意が二種に分割されるという形で行われる。その際、後続する段階において分割されるのは、先行する段階で区別されたものうちの一方の種類である。第一に、随意について、「盲目的な随意」と「自由な随意」とが区別される。第二に、自由な随意について、「感性的な随意」と「悟性的な随意」とが区別される。第三に、悟性的な随意について、触発された随意と純粋に悟性的な随意とが区別される。次の「反省」は、こうした随意区分の完全な表を示している事例である。

「随意は、動物の(外的に強要された)(単に受動的)なものであるか、自由な(外的強制に依存しないこと(自発性))ものであるか。自由な随意は、感性的なものか、悟性的なもの(刺戟からの非依存性)かである。悟性的随意は、相対的に(secundum quid)悟性的なものか、端的に(simpliciter)悟性的なものかである。後者は純粋な随意(arbitrium purum)であり、前者は生物的随意(arbitrium animale)である」(R 1008)

随意の区分において、なぜこのような三段階にわたる二分法分割が行われるのか。それは、区分に当たって二つの視点が働いていることから説明できる。随意の種類別に関しては、次の二つのことを問うことができるし、また問わざるを得ない。第一に、随意を駆り立てる原因が感性的であるか悟

性的であるかということである。これは駆動原因の「表象の種」にかかわる観点である。第二に、駆動原因が随意を規定するに「十分である」か否かということである。これは駆動原因の根拠としての充足性にかかわる観点である。この二つの観点を組み合わせると、形式上、随意に四つの可能性が考えられる。まず駆動原因が感性的であるという想定から出発しよう。その場合、考慮すべきは、感性的駆動原因つまり「刺戟」が「強要力」をもつか単に「駆動力」をもつにすぎないかということである。次の四つの場合が考えられる。すなわち刺戟によって、

1. 触発され、かつまた規定される
2. 触発されるが、規定されない
3. 触発されないが、規定される
4. 触発されない、かつまた（それゆえに）規定されない

このうち、(3) のケース、すなわち刺戟によって「触発されないが、規定される」ということは無意味であり、また不可能であるから除外される。したがって残るのは次の三つの場合しかない。

1. 触発され、かつまた規定される
2. 触発されるが、規定されない
3. 触発されない、かつまた（それゆえに）規定され（得）ない

この三つの可能性は、悟性的な駆動原因つまり「動因」の方からみると、次のことを意味する。すなわち動因は、(1) の場合、駆動力すら持ち得ない。(2) の場合、駆動力は持ち得るが、強要力を持たない。(3) の場合、強要力を持つ。したがって上の刺戟による規定に関する三つの可能性は、動因による規定可能性の次の三つのケースに対応する。

1. = 動因によって規定され得ない
2. = 動因によって規定され得るが、必ずしもつねに規定されるとは限らない
3. = つねに必ず動因によって規定される

(1) は悟性を欠いた盲目的随意である。これは動物的随意の段階である。(2) は感性的刺戟によって強要されず、悟性的動因によって規定され得る随意、すなわち「自由な随意」である。人間の随意は、随意のこの区分のなかで(2) の段階に位置づけられる。では(3) は何を意味しているか。これは感性の影響を全く受けない、感性から全く“frei”な悟性、「純粹知性」(reine Intelligenz) において考えられ得るような随意—たとえば神の随意—を意味している。

「批判的」倫理学に至るカントの思索の跡をたどると、時代が降るにつれて、(2) における自由な随意内部における感性的随意と悟性的随意との区別、したがってまた、「上位の欲求能力」と「下位の欲求能力」との区別および関係が問題を惹き起こし、それと連動して、(3) における「相対的な悟性的随意」と「端的な悟性的随意」、言い換えれば「純粹でない随意」と「純粹な随意」との関係の問題が前面に現われて来るのがわかる。そしてその問題は、実は自由な随意と実践的法則との対応関係という問題領域から、つまり「自由と法則」の内的連関という問題から生じて来るのである。以下、その問題が姿を現わして来る過程を見るため、1770年代における形而上学および倫理学の『講義』を見ておきたい。

4 『形而上学講義』における自由論

70年代のカントの自由に関する考え方を探る資料として、ここでは主として「形而上学L1」に拠る。これは、本来の「心理学」の内容と同時に「一般的実践哲学」の概要、加えて「神学」も含んでおり、当時カントが構想していた実践哲学の大筋を窺うことができるという点で、注目すべき資料となっている。(以下、引用に当っては巻数、XXVIII を省き、頁数のみ記す)

自由について論ずるに当って、カントは当然のことながら「欲求能力」から出発する。まず「欲求」概念は、快不快の能力との関係において規定される⁽¹⁾。「快・不快の能力」とは、対象の、生命の活動に対する関係、すなわち生命の促進または阻害の感情に対する関係である。しかし快不快の能力は、この能力に適ったある種の活動と働きとをなし得る能力である限り、「欲求」である。それゆえ欲求は、「対象のある種の表象を規定する活動の根拠である限りでの快」である。すなわち、「表象が我々を対象へと規定する根拠である場合、我々はその対象を欲求する」のである。「適意・不適意に従って働く能力」は「実践的能動的な欲求能力」である。だから欲求能力は能動的であるべきであり、働くことに存すべきである。しかし我々の欲求能力は、能動的でなく、働かなくても欲求する場合がある。これは「能動的でない欲求」として「願望」である。これに対して「能動的な欲求」は欲求されたものを為し遂げる力をもつ。「客観についての適意・不適意に従って為したり、為さなかつたりし得る能力は、客観を産み出す能動的力の原因である限り、自由な随意」である。

いかなる随意にも駆動原因がある。駆動原因とは、「我々の力を規定する原因である限りでの、適意・不適意に従った対象の表象」である。いかなる随意の作用も駆動原因をもつ。これには感性的なものと悟性的なものに分かたれる。駆動原因が、「対象によって触発される仕方つまり感性に依存する適意・不適意の表象」であるとき「刺戟」(stimuli, Bewegursachen, Antriebe)といわれる。「対象を、概念によって、悟性によって認識する仕方依存する適意・不適意の表象である」とき、「動因」(Motive, Bewegungsgründe)といわれる。

刺戟は、対象が我々を触発する限り随意を駆り立てる原因である。随意を駆り立てるこの力は、強要し得るか、単に駆動し得るだけであるか、そのいずれかである。それゆえ刺戟は、「強要力」(vis necessitans)を持つか、「駆動力」(vis impellens)を持つかのいずれかである。理性をもたない動物にあっては、刺戟は強要力を持つ。しかし人間にあっては、駆動力を持つだけである。したがって人間的随意は動物的でなく、自由である。これは、「心理学的あるいは実践的に定義される限りでの自由な随意」(255)である。これに対して、「いかなる刺戟によっても強要または駆動されず、motiva つまり悟性の動因によって規定される随意」は、「悟性的な、あるいは超越論的な、自由な随意」(arbitrium liberum intellectuale oder transcendentale) (255)である。「感性的随意は自由であり得るとはいえ、動物的随意は自由ではあり得ない」(255)。「自由な感性的随意」は、刺戟によって触発ないし駆動されるだけである。ところが動物的随意は強要される。それゆえ人間は自由な随意を持つ。「人間の随意は、感性的であれ悟性的であれ、自由」(255)である。動因による強要は自由に反しないが、刺戟による強要は完全に自由に反する。悟性の動因に従って働く限りでの自由な随意は、あらゆる観点において善い自由である。これは「絶対的自由」すなわち「道徳的自由」(255)である。

人間の随意は、たしかに自由であるが、感性的の影響を免れない限り、意思決定に際して感性的刺戟と悟性的動因との間で衝突が起り得る。悟性の方は、ある働きをやめるよう動因を提供する。これに対して刺戟は、働きを欲求するよう刺戟を提供する。この争いがやむのは、刺戟がもはや駆り立てない、すなわち上位欲求能力が勝って、動因が優位に立つか、悟性が動因を提供せず、感性が

優位に立つかのいずれかの場合である。感性和悟性を支配下に置き、感性が優位に立たぬような者は、「自己支配(克己)」(imperium in semetipsum)を持つ。

感性的であると共に悟性的であるという人間存在の二重性から、人間的随意の自由に「度」を考えることができる。最大の自由は、人間にあっては障碍の優勢の度によって測られる。それゆえ自由の大きさを決める尺度は、感性的刺戟の優勢の度にもとづく。しかし、感性的刺戟を全く持たない有るものがある。ここでカントが念頭に置いているのは、いうまでもなく「純粹知性」あるいは「純粹精神(ないし靈)」である。自由を測る尺度が感性的刺戟から採られている以上、その自由を測ることはできない。したがって最高の自由は、自由がすべての刺戟に全く依存しないところにある。

カントはこの「経験的心理学」の講義の文脈なかで、以上で述べられた意味での「自由」、すなわち人間の「自由な随意」と、道徳との関係に触れている。その論述から、「実践的自由」と「実践的法則」との内的連関が明るみに出て来る。動物は厳密に刺戟によって強要される。これに対して「人間は、相対的に強要される」(256)。この強制は、外的か内的かのいずれかである。「内的強制」とは、「悟性的な自由な随意の強制」である。人間は感性により悟性性に抗して働くよう強制され得る。しかしまた、悟性性により感性に抗して働くよう強制され得る。上位の随意を介して下位の随意を抑圧する力を持つだけ、それだけ自由であり、悟性性によって感性を強制し得ることが少ないだけ、それだけ自由ではない。「自己自身を道徳性の規則に従って強制し、上位の随意によって下位の随意を抑圧するなら、それは徳である」(257)。人間は、「自由」であるがゆえに、意思決定(「随意の規定」)に際して、感性的根拠と悟性的根拠との間でいずれを採るべきか不断の葛藤のなかにある。人間における「道徳性」が下位の随意を上位の随意の下に服従せしめるべく努力するところに存すること、したがって人間の立っている道徳的段階が「徳」にしか存しないことは、そこから明らかである。このことは、有論的にいえば、「純粹に悟性的な随意」が人間に認められないこと、言い換えれば、人間の随意が自由であるとはいえ「不純」であること、つまり「純粹な自由」(libertas pura)を持たぬことにもとづく。

次いでカントは、自然の法則とは区別される自由な随意の法則について述べ、実践的必然性、命法の話題に移る。自然全体のなかで生起する一切は、物理的機械的な法則か自由な随意の法則か、そのいずれかに従って生起する。生命を持たない自然においては、すべては機械的法則に従って生起する。生命を持つ自然においては、随意の法則に従って生起する。随意の法則に従って生起するものは、「感受的」にか「実践的」にかのいずれかの仕方¹⁾で生起する。それゆえ生起する何かは、「感性的随意の法則」に従うとき、²⁾感受的に必然的または可能的であり、これに対して「自由な随意の法則」に従うとき、³⁾実践的に必然的あるいは可能的である。したがって、「強要」も「感受的」か「実践的」かのいずれかである。

これに続いて実践的強要の種別が行われる。実践的強要は、「問題的」、「実用的」、「道徳的」の三種に分かたれる。問題的強要とは、悟性が任意の目的の条件の下で手段の使用の必然性を認識する場合の強要である。すべての思惟する有るものの普遍的目的に関して手段の使用の必然性を認識する場合、強要は実用的である。道徳的強要とは、自由な随意の使用が、目的のための手段としてではなく、それ自体において必然的であるという意味での必然性である。実践的強要の命題は、「働きが生起すべきである、すなわち、その働きが生起することは善い」という命法の形で表現される。実践的強要は客観的であるのに対して、感受的強要はつねに主観的である。

「べし」は客観的な実践的必然性を言い表している。しかし人間は、善を知ったからといって、それを行うとは限らない。道徳的動因がいかにして主観的に強要する力を持ち得るかという問題に対して、カントはある種の道徳感情が「動機」として必要であると説く⁴⁾。客観的強要が主観的で

もあり得るのはいかなる場合か。それは、「働きが善いという単なる認識が、主体をしてその働きを実行するよう動かす」ときである。この場合、「動機」がある。悟性の認識が、単に働きがそれ自体において善いというだけの理由で、主体をその働きへと動かす力をもつとき、この動かす力は、ふつう「道徳感情」と呼ばれている。それゆえ、悟性の動因によって動力が生ずる場合、道徳感情がなければならない。善についての適意を我々が「感情」と呼ぶのは、「客観的実践的強要の主観的駆動力」をほかには表現できないからにすぎない。「客観的に強要する道徳的法則が、同時に主観的に強要しないということは、人類にとって不幸である」(258)。

カントはこの「経験的心理学」の講義における道徳論を、すべての実践的強要が道徳的強要であるとは限らない、という注意で結んでいる。我々は、働きが客観的に善であるからという条件によって、主観的に強要され得る。すべての道徳的強要はつねに実践的である。とはいえ、すべての実践的強要が道徳的であるとは限らない。動因が絶対的な善を言明するなら、それは道徳的動因である。しかし相対的な善、条件付きの善を言明する限り、それは実用的動因にすぎない。したがって、「道徳的動因を実用的動因と取り違えてはならぬ」(258) ことになる。

カントは同じ『形而上学講義』の「合理的心理学」の箇所、超越論的自由の問題を取り上げる。合理的心理学においては、我々が魂をもつという、魂の単なる概念以上のものを前提することなく、魂の性質が純粹理性にもとづいてアプリオリに認識されるべきである。その「超越論的部分」で問題とされるのは、次の四つの問いである。魂は(1)実体であるか。(2)単純であるか。(3)単一であるか。(4)端的に自発的な働くもの(simpliciter spontanea agens)であるか。(4)は、人間の魂は超越論的な意味において自由であるか、という問いにほかならない。カント自身「経験的心理学」のなかで、「合理的心理学」に至って超越論的自由について論ずるということ、すでに予告していた。「実践的自由は、随意の、刺戟による強要からの非依存性にもとづく。しかし、一切の刺戟に全然依存しない自由は超越論的自由である。これについては合理的心理学で述べる」(257)。カントはこれを受けて、「合理的心理学」のなかでもう一度、次のような確認を行っている。

「実践的あるいは心理学的な自由は、随意の、刺戟の強要からの非依存性であった。これは経験的心理学で論ぜられ、自由のこの概念は道徳性のためにも十分であった」(267)

この場合、実践的な意味での自由が道徳性にとって「十分」(hinreichend genug)であるとは、「一般実践哲学」の素描を含む経験的心理学の部分、255頁から258頁にかけての記述に関係するであろう。

超越論的自由を論ずるに当たって、カントはまず自発性(spontaneitas)に、「絶対的」あるいは「端的な意味での」(simpliciter talis)自発性と、「相対的」(secundum quid talis)な自発性の二つを区別する。ある働きが内的原理にもとづく場合、その働きは自発的であると言われる。しかしそれがある条件の下で行われるなら、これは相対的な自発性にすぎない。たとえば、発射された物体が自発的に運動すると言われる場合がそうである。この自発性は、「自動的自発性」(spontaneitas automatica)とも呼ばれる。これは、機械が内的原理に従って自ら動くことを意味する。例として挙げられるのは、時計、回転焼肉器の運動である。こうした自発性は、内的原理が外的原理によって規定されているから、端的な意味で自発的とは言えない。内的原理は時計の場合、ばね、回転焼肉器の場合、おもりである。しかしその内的原理を規定するのは、その外部に存在する機械製作者である。

そこで「合理的心理学」では、我々の魂が、絶対的自発性を持つか否かということが問題となる。魂の働き、たとえば「考える」という働きは、いかなる原因によっても規定されていない内的原理

に由来するか、それとも外的原理によって規定されているか。最初の困難は、「依存的な有るもの」において絶対的自発性が考えられ得るかということである。「非依存的な有るもの」(ens independens)であれば、絶対的自発性を考え得る。しかし魂自体が他のものに原因を持つ「依存的な有るもの」(ens dependens)だとすれば、それがその原因によってそのすべての考え、働きにいたるまで規定されていることは、十分に考え得ることである。そうなれば、魂はたしかに内的原理に従って自由に働くが、やはりある原因によって規定されていることになり、相対的自発性しかもたないことになる。

この疑念に対してカントは、「私」⁽³⁾がこの困難から助け出してくれる、と言う。一般に、絶対的自発性が依存的な有るもの内にあることは、理性によっては「把握」(begreifen)し得ない。そこでカントは、「私」に絶対的自発性を認め得るかどうか、この点にだけ注目する。私があることを為すとき、私はそれを自ら為すのか、私の内に他の原理が作用しているのか。もし私が外的なものによって規定されていない内的原理からそれを為すなら、私の内には超越論的意味での自由があることになる。しかるに、「私」ということは、私が自ら働くことを証明する、とカントは言う⁽⁴⁾。カントがここで拠り所とするのは、「私」における自己の純粋な自発性の意識である。私が自己意識において、自己の自発性を意識していることは、私が「受動的主体」(subiectum patiens)ではなく、「能動的主体」(subiectum agens)であることを証している。「私が能動的な働きを意識している限り、私が外的規定なしに、自由な随意に従って活動の内的原理から働く限り、その限りにおいてのみ、私は絶対的自発性をもつ」(269)。この主張について、カントは次のように説明する。私が、「私が考える」、「私が働く」と言うとき、「私」という語が誤用されているか、私は自由であるかのいずれかである。もし私が自由でないとしたら、「私がそれを為す」とは言えず、「私は自分の内に、誰かが私の内に惹き起こした、それを為したい気を感じる」と言わねばならない。ところで私は、私が「私が為す」と言い得ることを意識している。これは、私が外部からのいかなる規定も意識していないことである。それゆえ、私は絶対的な意味で自由に働くと言える。

自己意識における自己の自発性の意識という事実による以上の議論に加えて、カントは「客観的な実践的命題」つまり命法が自由を前提するという論拠も持ち出している。それは次のような形をとる。

[1] もし人間が自由でないとしたら、実践的客観的命題はすべて意味をもたないであろう。すべての実践的指令は無益となる。その場合、汝はあれこれを為すべきである、と言うことはできない。

[2] ところが、私があることを為すべきであるという、そういう命法が存在する。

[3] ゆえに、「問題的な命法も、実用的、道徳的な命法も、すべての実践的命題は、私のうちに自由を前提している」(269)。

[4] それゆえ、私はすべての働きの第一原因でなければならぬ。

命題 [3] に言われる、命法一般が前提する「自由」とは、その帰結として [4] の命題で、私が「すべての働きの第一原因」だと言われること、また文脈の上からいって、「超越論的自由」と取る以外にはないであろう。しかし、以上の論議が、経験によらず純粋理性にのみもとづく超越論的自由の「論証」でないことは、カント自身が認めている。というのは、「合理的心理学」の趣旨からいえば、絶対的自発性は、経験を引き合いに出すことなく、純粋理性の諸原理から立証すべきである。ところがカントはすでに早い時期から、自由の可能性の理論的証明に関して次の洞察に達していたからである。すなわち、絶対的自発性という意味での自由、超越論的自由は、経験によってア

ポステリオリに証明し得ないのはもちろんであるが、また純粋理性によってアプリオリにその可能性を証明することもできない、ということである。「しかし、経験的心理学において、我々が刺激による強要から自由であるという、実践的自由を証示している以上、すでにそのことによって、実践的命題は成立し得る。したがってこの点に関して道徳は安全である。そしてこれはまた、我々の最も大切な目的である」(269)。

ところが、超越論的自由を脅かすように見えるもう一つの困難がある。それは自由を否定するストア派流の「宿命論」である。これによれば、「我々が自由と呼ぶ働きは、最上原因の関係によって、いかなる分枝も秩序の中ですでに規定されている限り、必然的である」(270)。もし宿命論が正しいとすれば、「帰責」(imputatio)は成立し得ないであろう。しかしながら、宿命論を論駁し得ないとしても、それを論証することもできない。理論的観点においては、超越論的自由の問題は結着がつかない。こうした場合、前に進むことができないところでは、立ち止まるのがよい、とカントは言う。とはいえまた、「実践的な事柄に関しては、我々は宿命論を承認することはできない」(270)とも言う。我々がみずからの働きにおいて外部のいかなる原因によっても規定されていないこと、「我々はこのことを自分の許で見出す」からだというのである。したがって、「宗教と道徳は依然として安全である」(270)。

自由問題に関するカントの最終的結論は、「自由の概念は実践的に十分であるが、思弁的には十分でない」(270)という命題に要約される。自由の概念が「実践的に十分」(praktisch-hinreichend)であるとは、何を意味するのか。これは逆の方から、つまり「思弁的に十分でない」とは何を意味するか、この点を明らかにすればわかる。「思弁的に十分」とは、外部のいかなる原因によっても規定されず内的原理に発源する「根源的な働き」、「自由な働き」を、アプリオリに理性にもとづいて説明し得るということである⁽⁵⁾。この場合「説明」とは、自由の可能性をアプリオリに洞察すること(einsehen)、すなわち自由を「把握する」(begreifen)ことと同じことを意味している。しかるにカントによれば、これは不可能である。それでもなおカントが超越論的自由を擁護できると考えているのは、理論的観点からいえば、次の点にもとづく。1. 第一に、超越論的自由は「論駁不可能」であること、これは言い換えれば、超越論的自由に対立する「宿命性」が「論証不可能」であるということである。2. 第二に、自由の可能性の「洞察不可能性」は、自由そのものの「客観的不可能性」を意味しないということである。

カントはこの(2)の点を、自由の可能性が洞察不可能であるのはなぜか、このことを洞察することによって明らかにしている。「依存的な有るもの」においていかにして絶対的自発性が可能か、あるいは、「派生的な有るもの」(ens derivativa)においていかにして「根源的な働き」(actio originaria)が可能か、これは「思弁」によっては洞察し得ない。しかし、我々が洞察し得ない根拠は、我々の理性の内にある。なぜなら、私は「始まり」を把握することは決してできないからである⁽⁶⁾。把握できるのは、因果系列の中で生起するもの、言い換えればそれに先行する根拠があるものだけである。ところが、始まりはその系列の限界であり、自由は新たな始まりのために系列を全く新たに切断する。したがって自由は洞察できないことになる。自由の洞察不可能性の「証明」は、形式化すれば次のようになる。

1. 理性がその下で或るものを洞察し得る条件は、規定根拠である。
2. しかるに自由な働きは規定根拠をもたない。
3. ゆえに我々は自由を洞察し得ない。

これは要するに、あることを理性によって「洞察」するにはその「根拠」が必要となるが、自由

は本質上、他のいかなる根拠によっても規定されていない根源的根拠である以上、原則的にあらゆる理性的洞察の届かないところにある、ということにはほかならない。とはいえ、カントによれば、自由の可能性を我々が洞察できないからといって、そこから自由があり得ないということは、いまだ帰結しないのである。理性の洞察を制限する主観的根拠は、自由を否定する客観的根拠ではない。カントはこのことを次のように表現する。「把握不可能性の主観的障碍は、不可能性の客観的障碍から本質的に区別されている」(271)⁽⁷⁾。

このように超越論的自由はアプリオリに証明することはできないが、擁護し得る。これに自由を支持する論拠が二つ付け加わる。一つは、私が、自分自身の働きが他のいかなる外部原因によっても規定されていないということ意識している、という事実である。問題はもちろん、この「事実」の事実性であって、この点は『純粹理性の批判』、ことに第二版の「誤謬推理」の箇所である種の自己批判が行われるが、いまは立ち入らない⁽⁸⁾。カントはいまの場合、主として「私が考える」という思惟の自己意識、悟性ないし理論理性における自発性の意識を拠り所に見ているように見える⁽⁹⁾。いま一つは、命法一般がその可能性の条件として超越論的自由を前提するという実践的観点からの論拠である。超越論的「自由は私のすべての実践的な働きの必然的条件である」(270)。ただし、問題的命法、実用的命法、道徳的命法のすべてが超越論的自由を前提するのかどうか、この点についてのカントの言葉は必ずしも明確ではなく、『講義』の文言だけによる限り、カントがそう考えていたと断定することはできないかもしれない。とはいえ、少なくとも確実に言えるのは、カントは、実践的自由は命法一般の不可欠の条件である以上、命法一般が成立し得るにはこの実践的自由で足りると考えている、ということである。自由の概念が思弁的には十分でないが「実践的に十分である」(270)という文言は、超越論的自由は理論的観点において証明不可能であるが擁護し得ること、しかもそれは実践的観点においては「必然的前提」であること、それに実践的自由が確保される限り客観的な実践的命題一般は成立し得ること、したがって我々は「べし」という命法の妥当性を確信し得ること、したがって道徳と宗教は「安全」であること、こうしたすべてを含めて理解すべきであろう。

最後に、「神学」における自由論について簡単に見ておきたい。カントは、派生的な有るものに根源的な働きを帰し得るかという問いに関して、これは「自然的な神学において神の自由が主題とされるまで、しばらく中断しておかねばならない」と言っている。しかし神学の講義を見ると、その問題について別に新たな論点は提出されていない。伝統的に自由が問題となったのは、神学の文脈においてであった。神の全知全能、ことに「予定」「予知」との関係でいかにして人間の自由が可能かということが問題にされたのである。もし人間のすべての自由な行為がその根拠を神の「神意」のうちにもつとすれば、それは摂理によって決定されていることになるからである。しかしカントは、人間の自由の困難を神の予知に見ていない。カントによれば困難は、被造物、有論的にいえば、その根拠を他の有るもの内にもつもの、つまり依存的な有るものが、いかにして強要する外的原因に依存せずに内的原理から行為する自由をもつか、このことを我々が洞察し得ないという点に存する。したがって、自由問題の所在は、先の「合理的心理学」の場合と同様、自由の洞察不可能性にある。この点に関するカントの考え方も、「合理的心理学」で述べられたことと変わりはない。すなわち、我々が超越論的自由の可能性を洞察できないからといって、それが不可能であることは帰結しない、というものである。超越論的自由を排除すべきでない理由として再び、「すべての実践的命題はそのような自由を前提する」(332)ということが挙げられている。

カントが随意的の区分を行うのは、人間の随意を、一方では動物的随意から区別すると同時に、他方では純粹に悟性的な随意から区別し、そのことによって人間の随意の固有性を明らかにするためであること、これはすでに述べた。『形而上学講義』を見ることによって、人間の自由な随意の特

徴が、具体的に明らかになった。人間は、随意が自由であることによって動物に対して優位に立つ。それは、人間以外の動物が刺戟によって規定されるのに対して、人間の随意は刺戟によって触発されるとはいえ、規定はされないという点に存する。なぜ刺戟によって規定されないのか。人間に、能動的認識能力としての悟性ないし理性が具わっているからである。悟性ないし理性のおかげで我々人間は、単に本能によっては動かされない上位欲求能力をもつ。

「我々の行為は、経験によれば、本能の導きに従って経過するのではなく、悟性の反省が動機に介入する」(R 6859)

人間にあって、下位欲求能力は上位欲求能力の下に立っており、随意の規定において、上位の悟性的随意が「介入」(sich einmischen) (R 5616)するのである。「理性的動物」として人間が意志をもつこと、それはたしかに、動物にまさる人間の特長である。しかしながら、人間は「不幸」(R 1032)である。それは、人間の随意が純粋に悟性的ではなく、その悟性的随意が間接的に感性の影響を免れないからである。「純粋な随意」の場合ならば、随意はつねに必ず動因によって規定されるであろう。しかし人間の随意は、悟性的動因によって規定され得るが、必ずしもつねに規定されるとは限らない。形式的に言えば、実践的な客観的必然性は、人間においては主観的に偶然的である。これを具体的に言えば、我々は善を理性によって「認識」し、「知っている」からといって、必ずしも善いことを為すとは限らないということである⁽¹⁰⁾。行為に向かわしめる最高の動因は「道徳的な正しさ」(rectitudo moralis)である。「悟性はこれをよく洞察する。しかしこれは駆動力を持たない。道徳的完全性はたしかに我々の判断において賛成を得る。しかし道徳的完全性というこの動因は、悟性から汲み取られているから、感性的動因が持つほどの強い駆動力をもたない」(G73)。むしろ「道徳的動因の駆動力は最も弱い。これより強いのは実用的動因のそれ、最も強いのは感受的動因のそれである」(R 6722)。

カントが、実践的な客観的必然性が主観的にも必然的となるために「動機」、ある種の「道徳感情」が必要であると指摘したのは、このためであった。ところが、こうした道徳的な動機があろうと、さらに問題が起る。動機となるのは動因よりはむしろ刺戟の方だということである。「道徳的動機がしばしば感受的動機すなわち刺戟に従属していることは、人間本性につきものである。人間にあって、動機は刺戟であって動因ではない。これは人間の不幸である」(XXVII 113)。道徳的動機には、感性に由来する動機が入り込んでいることもあり得る。これは、たとえ動因が純粋であれ、動機が「不純」だという憂慮すべき問題を生む。我々の行為はいかなる場合に道徳性をもつと言えるのか。我々は、道徳的命法に従っていると思っても、実はそこに実用的命法が潜んでいるのではないか。こうしたことをどのように判別し得るのか。これらは、悟性的要素が動機において感性的要素と「混交」することから生じて来る、「道徳性」と「適法性」、法則の「精神」と「文言」の区別をめぐる問題である。この点については、「技術的-実践的」と「道徳的-実践的」との区別を論究する際、詳しく検討することにしたい。さしあたって注意を喚起しておきたいのは、人間の随意が動物的随意と純粋な随意との間に位置するという中間性は、その「自由な随意」が内部においてさらに感性的なものと悟性的なものに分かたれる点に集中的に現われているということである。

ヴォルフ派の伝統に従えば、随意が自由であるか否かは、欲求能力の従う認識能力が上位であるか下位であるか、つまり感性的であるか悟性的であるかによって決まる。したがって「自由な随意」は「悟性的随意」と等置できる。ではカントにおいて、自由な随意がどうしてさらにまた感性的随意と悟性的随意に分けられるのか。それは、バウムガルテンの言い回しによれば、悟性的随意にはつねに「幾分か感性的なものが混交している」という事情にもとづく。言い換えれば、その区別は

根本的には、人間存在が感性的にして同時に悟性的であるという二重性を反映しているのである。感性的であると共に悟性的であるということは、逆に見れば、「完全に」悟性的でもないと共に「完全に」感性的でもないという二重否定を含んでいる。悟性的要素の「介入」から人間の随意に「混交」(Vermischung)が生ずる。感性的側面と悟性的側面との「混交」⁽⁴⁾によって、人間の随意の特異性は「無規定性」(R 4226)という形で現われることになる。

「随意は働きへと能動的に規定されているか、受動的に規定されているかのいずれかである。前者の場合、動因は客観的に強要的であるが、随意は自由である。なぜなら、随意が必然的に働くのは、その主体がその受動的特性すなわち感性に従って客観によって触発されるからではないからである。人間の随意は決して受動的に規定されていない。単に能動的に規定されている随意は、善い意志である。とはいえ、感性的なものとの混交 (Vermischung) は、規定さるべき根拠が不完全 (incompletus) となる、ということの意味する。それゆえ、人間の意志はいかなる種の働きにもそれ自身から規定されていない。それゆえ、人間の随意は自由であるが、無規定な随意 (神の随意は規定されている) である。動物的随意は感性的根拠に従って規定されている。神の随意は悟性的根拠に従って規定されている。人間の随意はいかなるものによっても規定されていない。その働きはすべて理性に従って生起し得たであらう。それゆえ人間は自由である」(R 4226)

この「混交」の問題を、カントははじめのうち、自由な随意は「能力」としては本来悟性的であるが、しかし規定根拠が感性的／悟性的であるかに応じてその「作用」(actus) が感性的あるいは悟性的となる、と見ることで処理しようとしたようである。しかし、それはあくまでも「自由な」随意の作用である以上、感性的とはいっても完全に感性的、つまり動物的随意と同様の感性的随意であり得ない。したがって、「部分的に」感性的であり、また「部分的に」悟性的である、というような言い方しかできないことになる。しかしこれは根本的解決とは言えず、「現象」と「物自体」の区別にもとづいて、随意の因果性を「経験的性格」と「可知的性格」へ振り分けることによって、はじめて解決の端緒を得るのである。

5 『純粹理性の批判』「弁証論」における自由論

超越論的自由は『純粹理性の批判』において「宇宙論的理念」として登場し、二律背反の主題となる。以下では『純粹理性の批判』における自由論を見ていくが、二律背反の問題そのものには触れず、主題を実践的自由と超越論的自由との関係に限定することにしたい。『純粹理性の批判』のなかで、カントが超越論的自由と実践的自由との連関に論及しているのは、「弁証論」のなかの「世界の出来事とその原因から導出する全体性の宇宙論的理念の解決」、および「方法論」のなかの「純粹理性の規準」(以下「規準」論と略記する)の二箇所である。

超越論的自由は、働き一般の絶対的自発性を意味する。この概念は「弁証論」において、宇宙論的問題設定に応じて「ある状態をみずから始める能力」(B 561)として登場する。超越論的自由がなぜこのように規定されるのか、この点をまず明らかにしておこう。カントによれば、因果性には「自然に従った因果性」と「自由にもとづく因果性」の二種しか考えられない。自然因果性の法則に従えば、「生起するすべてのものは以前の時において原因をもつ」。ある原因の因果性はしかし、それ自身、生起したものである。それゆえ、この原因もまた以前の時の中にその原因をもたねばならない。「自然機構」の本質はまさにこの点に、すなわちある出来事の原因の因果性がそれ自身ま

た生起したもの、つまり出来事であるところにある⁽¹⁾。現象を原因とするすべての生起はこの自然因果性の下に立つ。自然因果性の普遍妥当性を認めるなら、いかなる出来事、いかなる働きも、時において「予め規定されている」(vorher bestimmt sein)ということになるであろう。カントはこうした見方を、「決定論」(Determinismus)と言うべきでなく、「先行的決定論」(Prädeterminismus)と称すべきであるという⁽²⁾なぜならカントによれば、すべての働きは、自由な働き、神の働きすら含めて、根拠によって規定されねばならぬからである⁽³⁾。

「自由は、働きの偶然性(働きが根拠によってまったく決定されていない)すなわち非決定論(神の働きが自由だというなら、神は善をも悪をも等しく為すことも可能でなければならぬ、という)にではなく、絶対的自発性に存する」(VI 50 Anm.)

したがってカントの眼から見れば、自由と決定論との間には対立はない。自由をめぐる本来の困難は、先行的決定論はいかにして自由と両立し得るかという点に存する。というのは、先行的決定論によれば、「出来事としての随意的な働きはその規定根拠を先行する時の内にもつ」。これは、「先行する時とそれが含んでいるものは、もはや我々の力の及ばぬところにある」(VI 49 Anm.)ことを意味する。ところが自由は、「働きならびにその働きの反対は、共に生起の瞬間に主体の力の及ぶものである」(VI 50 Anm.)ということを含んでいる。この点で両者は真っ向から対立するからである。そこで、もし自由が「現象」に関して因果性をもつというのなら、自由は、時の上で先行する規定根拠に依存せずに働きを「みずから」始める能力と見なされねばならないことになる⁽⁴⁾。ここで「みずから」(von selbst)とは、原因の因果性それ自身は始まらない、したがって因果性の始まりを規定する他の根拠を必要としないということである。

カントは、「弁証論」の問題の箇所、この宇宙論的理念としての超越論的自由と実践的自由との関係について、「自由の実践的概念は自由の超越論的理念に基づく」(B 561)と言う。そうだとすれば、超越論的自由がなければ実践的自由が成立し得ないことは明かである。したがって「次のことは容易にわかる(sehen)。すなわち、もし感性界におけるすべての因果性が単に自然であるとしたら、いかなる出来事も時のなかで他の出来事によって必然的法則に従って規定されていることになり、したがって、随意を規定する限りでの現象は、[随意的]いかなる働きをも自分の自然的な結果(Erfolg)として必然的たらしめねばならぬ以上、超越論的自由を廃棄すれば、同時にすべての実践的自由を根絶することになる、ということである」(B 562)。「自然はあらゆる出来事の完全な、それ自体において十分に規定する原因」(B 564)であるという、二律背反における反定立の立場を採るなら、超越論的自由は否定されるが、実践的自由が超越論的自由に「根拠」をもつ以上、それは同時に実践的自由の「根絶」につながる、というのである。

問題は、自由の実践的概念はいかなる意味で超越論的自由の理念に「基づく」のか、ということである。カントは「弁証論」のこの箇所、実践的自由について次のように説明を与えている。

「実践的意味での自由とは、随意が感性の刺激(Antriebe)による強要に依存していないことである」(B 562)

これが心理学的に定義される自由であることは、このあとに続く説明から明らかである。

「随意は、感受的に(感性の駆動原因によって)触発されている限り、感性的である。感受的に強要(necessitieren)され得る限り、随意は動物的と言われる(arbitrium brutum)。人間の随意は、

たしかに感性的随意 (arbitrium sensitivum) ではあるが、動物的ではなく、自由である。なぜなら、感性は人間の随意の働きを必然的たらしめるのではなく、人間には、感性的刺激による強要に依存せずに自己をみずから規定する能力があるからである」(B 562)

「感性的刺激による強要に依存せずに自己をみずから規定する能力」が、悟性ないし理性であることは、すでに明らかであろう。超越論的自由なくして実践的自由はあり得ないということは、実践的自由は超越論的自由が成立する場合、しかもその場合に限り可能であるということ、つまり超越論的自由が実践的自由の必要条件であることを意味するかに見える。しかし、もしそうだとすれば、実践的な意味で自由でありながら、超越論的な意味ではそうでないこと、これは不可能であることになろう。ともあれまず注意すべきは、実践的自由の上の定義は、ただちに超越論的自由を含意するわけではないということである。言い換えれば、この定義による限り、実践的自由の可能性の根拠が超越論的自由であることは帰結しない。刺戟の強要からの非依存性から、あらゆる外的規定からの非依存性は出て来ないからである。

実践的ないし心理学的自由は、超越論的自由から区別される。他方、自発性には、相対的なものと絶対的なものとが区別され、超越論的自由は絶対的自発性をもって定義される。そうすると、実践的自由は単に相対的自発性しかもたぬように見える。しかし実践的自由の含む自発性、「実践的自発性」が、絶対的自発性を必ずしも排除しないことは、次の「反省」からも窺われる。

「随意の自由(自由な随意)とは刺戟からの非依存性であり、「実践的自由」といわれる。これには、刺激によって強要される動物的随意が対立する。(自由な随意は、実践的な自発性をもつか、超越論的自発性をもつかのいずれかである)自由な随意の作用(actus)は、根源的か派生的かのいずれかである。前者は超越論的自由であり、後者は単に実践的な自由(die bloß praktische Freiheit)である」(R 4548)

実践的自由と超越論的自由はたしかに区別される。しかしそれは等置されていないということであって、「対置」されているわけではない。つまり、両者は矛盾対立の関係にはない。むしろカントにとって問題なのは、実践的自由が超越論的な意味でも自由であると言えるのかということであって、カントが『形而上学講義』でまさにこの点を問題にしていたことは、すでに見たとおりである。

したがって、自由の実践的概念が自由の超越論的理念に「基づく」とは、実践的な意味での自由の内包するある一定の側面が超越論的理念を前提する、と取るほかないことになる。実際、第三の二律背反の定立に対する「註」で、カント自身がすでにそのことを指摘している。

「自由の超越論的理念はたしかに、大部分経験的である、自由の心理学的概念の内容全体をなすわけでは決してなく、そのうち、働きの帰責可能性の本来の根拠としての、働きの絶対的自発性という内容をなすだけである。しかしそれでも自由の超越論的理念は、この種の無条件的因果性を容認することに克服しがたい難点をもとめる哲学にとって、本来の躓きの石である。それゆえ、意志の自由についての問いにおいて、思弁的理性を昔から大きな窮地に陥れたのは、本来超越論的なものだけであり、継起的な物または継起的な状態の系列をみずから始める能力を想定しなければならぬか、という点にもっばらかかわる」(B 476)

ここから、実践的自由の概念が自由の超越論的理念に「基づく」のは、前者の「内容」に帰責可能性が含まれる限りにおいてである、という限定を附さなければならないことがわかる。このよう

にみるなら、カントの真意は次のように解することができます。すなわち、自由の実践的概念は、伝統的形而上学のなかの「経験的心理学」の章で扱われる概念としては、「大部分経験的」である⁽⁶⁾。とはいえ、「意志の自由」というとき、ひとは単に経験によって知られる心理学的内容だけを考えているのではなく、法的倫理的責任を負い得るという「帰責可能性」をつねにすでに併せ考えている。そしてこの帰責可能性という考えは、「純粹」理性概念としての「理念」、つまり絶対的自発性という超越論的概念を前提している、と。この場合、自由の「実践的な意味」とは、理論ないし思弁以前の日常的立場、したがってまた実践の立場に身を置いているとき、自由概念の含んでいる意味というふうに解することができる。自分および他人が「自由」である、あるいは「自由に行為する」と言うとき、「随意的自由」は暗黙のうちに帰責可能性をも含意しており、その「帰責可能性の本来の根拠」は「絶対的自発性」にある。だからこそ、「自由の可能性についての問いを昔から取り巻いてきた諸困難の本来の要因 (das eigentliche Moment der Schwierigkeiten)」⁽⁶⁾もまた、自由の超越論的理念にあるとされるのである。

「超越論的自由の廃棄は、同時にすべての実践的自由を根絶する」ということの理由として、カントは「実践的自由は、或ることが生起しなかったとしても生起すべきであったということを前提している」ことを挙げている。そのことも以上の解釈を支持する。実践的自由が超越論的自由に基づくのは、前者が「或ることが生起しなかったとしても生起すべきであったということを前提している」からだというなら、両者の連関は、逆に「すべきであった」という判断の内容を分析すれば、改めて明瞭になるはずである。

実践的自由が実践的強要と対応関係にあることは、すでに見た。主観的である感受的強要から区別される客観的・実践的強要は、「べし」という形で表現される。

「べし」は、自然全体のなかで通常みられないような種の必然性、および根拠との連結を表現している。悟性が自然について認識し得ることは、あるもの、あったもの、あるであろうものに限られる。自然において何がこうしたすべての時の関係において事実そうであるのとは別の形であるべきだ、ということは不可能である。否、たんに自然の経過を目にしている限り、「べし」は全然意味をもたない。自然において何が生起すべきか、我々はこのように問うことは全然できない」(B 575)⁽⁷⁾。

「べし」は、自然必然性から区別される別種の必然性、すなわち「実践的必然性」を言い表している。過去に起った行為に関して、それが起らないことが可能であったということ、のみならず必然的であったということ、これは我々が日頃、自他の行為について実際に下している判断であり、しかもその判断は「常識」に属する。そのさいひとは、誰もがみずからの過去の所業について責任を負い得るし、また負うべきだと考えている。これは帰責の基礎である。「帰責」とは簡単にいえば、何らかの悪事または善事を、ある人の「所為(せい)」であると認め、当人に責めを帰することを意味する。我々は、誰かの行為を善・功績、または悪・罪過と判定し、これを非難または賞賛する。帰責は、このように行為を賞罰に値するものと見ることを含む。これを、カント自身が挙げている虚言という実例に即して説明しよう。

ある者が悪意ある嘘をつくことによって、社会に多大の損害をもたらしたとしよう。我々は、なぜ彼がこの所業に及んだのか、その原因を「与えられた自然結果を規定する自然原因の系列を探索するときと同じやり方」で究明できる。そうしたやり方をとるなら、この行為は、あるいは彼の生来の先天的性格に、あるいは家庭環境によって形づくられた後天的性格に、あるいは社会環境に、あるいはこうした幾つかの因子に部分的に帰されることになる。こうして結局、「人間本性」

(human nature) の法則に従って、彼が嘘をつかざるを得なかったことが、科学的に「説明」されるであろう。ところがその一方、ひとは彼の行為がそうした自然原因によって決定されているとは決して認めてはいない。それは、「たとえその行為がそうしたものによって規定されていると信ずるにしても」、それでもなおひとは虚言を行った者を「非難」する、そればかりか、当人ですら疾しさを感じて自らをとがめることもある、という点に表われている⁽⁹⁾。そのさいひとは明らかに、彼は嘘をつく時点で、以前からの経緯、その時の状況がどうであろうと、虚偽ではなく真実を言うことができた、つまり虚言を為さずに済まし得たと前提している。さもなければ、彼を裁いて罰を与えることだけでなく、嘘をつくべきではなかったと言うことすら無意味であろう。「できた」ということは、いわゆる「意志の自由」、選択の自由に、結局は「自由による因果性」としての理性の能力にもとづく。「べきであった」という必然性は、それ自身理性によって認識される実践的法則にもとづく。

ある行為およびその結果をその行為者に「帰責」するには、次のことが必要である⁽⁹⁾すなわち、第一に、その行為が、何が善または悪であるかを定める法則の下にあることである。なぜなら、もしそのような実践的法則がなければ、行為を善悪に関して「判定」することはできないからである。

第二に、その行為が自由から発源したものであること、自由意志をもって選択されたものであることである。なぜなら、もしその行為が何らかの外的要因によって「強要」されたものであるなら、行為者は責任を負うことはできないからである。たとえば、物理学的・生物学的・生理学的な因子によって完全に決定されたものであるなら、その行為は自然法則によって不可避であることになり、帰責は不可能である。そうすると帰責判断は、虚言の例に即していえば、全体として次の構造をもつことになる。大前提となるのは、何人も嘘をつくべきではないという法則である。これに対して、この人は嘘をついたという事実判断が小前提となる。この二つの前件から、彼は虚言とその結果について責めがあり、応分の責めを負うべきだという結論が引き出される⁽¹⁰⁾。重要なことは、小前提を構成する事実判断が、大前提となる法則がまさに「実践的」(いまの場合「道徳的」)法則であるのに対応して、ある「自然的原因」からある出来事が「自然の結果」として起った、そういう意味での事実認定とは全く異なった類のものであることである。行為はたしかに自然のなかで起る一つの「出来事」である限り、事実と言え。しかし、帰責判断を構成する事実判断は、行為を「単なる自然的行為〔自然的な働き〕(blosse Naturhandlung)とは区別すべき「自由な行為」という意味での「事実」(factum)と認める、そういう意味での事実認定なのである。「帰責」における、行為・法則・自由という概念の相互連関は、『道徳の形而上学』「序論」の「予備概念」の箇所でも明確に規定されている。法的な意味とは区別された道徳的な「帰責」は、次のように規定される。「帰責(imputatio)とは、それによって誰かが行為の創始者(Urheber(自由原因 causa libera))とみなされるような判断である。行為はこの場合、所為(Tat(factum))といわれ、法則の下に立つ」(VI 222)。この場合、「所為といわれるのは、責務の諸法則の下に立つ限りでの行為、したがってまた、行為における主体がその随意の自由について考察される限りでの行為である。行為する者は、そのような〔自由の〕作用によって結果の創始者とみなされる。そしてその結果は行為と共に、行為する者に帰責し得る」(VI 223)。帰責には、何らかの法則を顧慮した上で、行為者が「行為の創始者」(auctor actionis)、「自由な原因」(causa libera)であるという判断が含まれている。

では帰責に前提される「自由」とはいかなる意味で理解されるか。カントはこの自由を超越論的な意味で理解しなければならぬと見ている。なぜなら、虚言という行為を非難するとき、ひとは「過去の行状がどのようなものであったかは全面的に無視できる、諸条件の過ぎ去った系列が生起しなかったものと見なすことができ、この所為は、あたかも為す者がその所為をもって諸帰結の系

列を全く自ら始めるかのごとく、先行する状態に関して全面的に無条件的なものとし得る」、このことを「前提している (voraussetzen)」(B 583) からである。それまでの経緯がどうであれ、嘘をつかずに「済まし得た」という判断を下すのは、そのためである。あるものを創始者とみなすとは、行為がその規定根拠に関して行為主体から根源的に導出され得ると見ることであり、創始者から出る行為は「根源的な働き *ursprüngliche Handlung, actio originaria*」(B 572) であって、「派生的な働き」ではない。

以上からわかるように、帰責判断の根底には超越論的な意味での自由が前提されている。ではこの超越論的自由の内実は詳しくはどのように規定されるのか。帰責判断に当って前提されている絶対的自発性の内実は、「純粹理性の因果性」として捉えられる。カントによれば、ひとは帰責判断を下す際、随意を規定する理性について、次のことを「考えている」(dabei in Gedanken haben) (B 583)。人間の随意はたしかに感性的に触発される。しかし理性は感性によって全然触発されない。すなわち理性は感性の条件の下に立っていない。それゆえに時の条件の下にないから、「継起」(successio) もなく、したがってまた「変化」(mutatio) もない。だから理性のうちでは、後続する「状態」(status) を規定するような状態が先行することはない。「理性というものは、人間のすべての働きに、いかなる時の状況にあっても現前し、同一である。しかしそれ自身は時のうちにあるのではなく、以前そのうちになかったような新しい状態に入り込むというようなことはない。理性は状態を規定するが、状態に関して規定され得るのではない」(B 584)。カントの言葉でいえば、理性それ自身は「現象」ではなく、「可知的対象」である。「純粹理性のこの自由は、否定的に、経験的条件からの非依存性を見なすことができるだけでなく(これでは理性能力は現象の一つの原因であるのをやめるから) また肯定的に、出来事の系列を自ら始める能力ということによって特徴づけることができる」(B 581f.)。「生起しなかったし、また生起しないかもしれない働きでも、必然的とさえ宣言する」(B 576) のは、我々における理性であり、しかもそのように要求するのは、行為の「悟性的根拠」ないし「理性根拠」としての理念に従ってである。そのことは、理性がそうしたすべての行為について自分が「それでもなお因果性をもち得ると前提している」(B 576) ことを意味している。

以上で、「或ることが生起しなかったとしても生起すべきであった」という要求のうちに、随意の規定における理性の絶対的自発性が前提されていることが明らかになった。カントは、超越論的自由がなければ実践的自由もないということは「容易に分かる (leicht sehen)」(B 562) と言っているが、これは実は、「純粹理性の自由」が超越論的自由の一つの事例として「帰責判断から容易に見て取れる (leicht ansehen)」(B 583) からにはほかならない。とはいえ、帰責判断という事実の分析をもって超越論的自由の現実性が我々の意志に即して「確証」されるわけではないのは、言うまでもない。理念の対象に関しては、原則的に、経験による検証もあり得なければ、また反証もあり得ない。カントが帰責判断を手がかりに行っているのは、我々の道徳的自己意識—したがってまた「実践理性」の自己意識—を明るみに出す、「開明」(Aufklärung) にすぎないと言える⁽³⁾。そこで明らかになるのは、「私は自由である」という、私が抱いている確信ないし信念の内には、心理学における「経験と観察 *experience and observation*」・「内省 *reflexion*」によって確認される内容を越えたもの、超感性的内容が含まれている、ということである。そのことは、『基礎づけ』において次のように言い表されている。

「すべての人間は、自分の意志が自由であると考えている。行為そのものについて、生起しなかったにもかかわらず生起すべきであったとするすべての判断は、これに由来する。にもかかわらず、こうした自由は経験概念ではないし、またそうではあり得ない。なぜなら、自由の概念は、たとえ

経験が、自由を前提したとき必然的と表象される、そういう要求の反対の事例を示すにしても、依然として存するからである」(IV 455)

ひとは過去の悪しき行為を偶然的とみなすばかりか、その反対が必然的であるとみなす。「実践的」判断における行為主体に関する様相概念が、理論的認識の対象に関する様相概念とは別種のものであること、主体の主体性を捉えるには客体の客体性の場合とは別の見方が必要となること、カントはこれに早くから気づいていた。それは、超越論的自由を理性の実践的に必然的な前提であるとする次の「反省」にも窺える。

「条件つきで必然的な随意という概念は、理論の仮説にすぎず、自由な働きを現象として説明するには受け入れねばならない。無条件的に自由な随意は、実践的要請 (postulatum practicum) であり、これは誰もが現実的に受け入れている」(R 4545)

カントがここで指摘しているのは、ごく卑近な単純な事実である。すなわち、我々は実践の場面では、自然科学の見方によって自己を「観察」し、種々の因果関係によって「説明」する、そういう立場とは「別の立場」に身を置いているという事実である⁽¹²⁾。ひとは、日常的な(道徳)意識のレベルにおいて、自分および他人を自由であると考え、しかも一むろんそのことを「判明」(deutlich)に考えているとはいえないが—その自由をつねにすでに絶対的自発性として理解している。「我々のごく普通の実践理性」ですら、自由を純粋理性概念として、理念として、「形而上学的」に了解しているのである。これは行為主体に即して主体的に理解すれば、いかなる人も「自由の理念」の下でしか行為できない、ということの意味する。だからこそ、自由を「救う」には、「形而上学の形而上学」(X 269)としての超越論的哲学が必要だったのである。「課題は本来、自然学的 (physiologisch)⁽¹³⁾ではなく、超越論的である。だから、自由の可能性という問題はたしかに心理学を煩わしたが、その問題はその解決も含めてもっぱら超越論的哲学が取り組まねばならない」(B 563)のである⁽¹⁴⁾。そしてこの自由を理性認識の体系のなかで護るには「道徳の形而上学」、「自由の形而上学」が必要となるであろうこと、これについては後述する。「自由の理念の下でしか行為し得ない⁽¹⁵⁾という定式は、『基礎づけ』における「演繹」のなかで重要な役割を演ずることになるが、その事実の「事実」性がいかなる構造をもつか、帰責の前提条件とされる自由と法則、この両者がいかに連関するかは、『基礎づけ』さらには『実践理性の批判』に至ってはじめて解明されるであろう。

6 『純粋理性の批判』「規準」論における自由論

カント解釈者の間では、『純粋理性の批判』で展開された自由論が整合的であるかという点をめぐって、論議が分かれる。不整合を主張する論者は、「弁証論」と「純粋理性の規準」の章の二つの箇所相互に両立できない理論が提出されていると指摘する。それはとくに、超越論的自由と実践的自由との関係、および自由と道徳との関係にかかわる。矛盾とみなされるのは、主として次の二点である。

1. カントは「規準」論で、実践的自由は経験によって証明し得ると明言している。しかしこれは「弁証論」における所説と矛盾するであろう。なぜなら、実践的自由が経験によって確証される事

実だというなら、超越論的自由がなくても実践的自由は残ることになる。ところが「弁証論」では、実践的自由は超越論的自由なくしてはあり得ない、と断言している。この二つの説は相容れない。要するに、実践的自由は超越論的自由なくしても可能であること、これを弁証論は否定するのに対して規準論は肯定するという点に矛盾があるとされるのである。

2. これに関連して、超越論的自由と道德との関係にも疑念が生ずる。「弁証論」の言うごとく実践的自由が超越論的自由なくしてはあり得ないとすれば、超越論的自由は、道德あるいは実践哲学にとって不可欠の基礎となるであろう。ところが「規準」論でカントは、「超越論的自由をめぐる問いは単に思弁的な知にかかわるもので、実践的な事柄が問題となる場合、全くどうでもよいものとして顧慮せずにおくことができる」(B 831f.)と語っている。これはあたかも、超越論的自由が道德あるいは実践哲学にとって大した重要性をもたないかのごとき言い方である。そうすると、「弁証論」の所説からは、実践哲学は超越論的自由に関する理論がなければ不可能であるという帰結が出て来るのに対して、「規準」論はこのことを否定し、道德ないし実践哲学にとっては実践的自由だけで十分であると主張していることになるであろう。超越論的自由は「実践的な事柄においては我々に何の関わりもない」(B 831)。これに符節を合わせるかのごとく、『純粹理性批判』の出版の二年後に公にされた J.Schulz の道德論の批評、「シュルツの『宗教の相違にかかわりなくすべての人間のための道德論への入門の試論』」(1783)において、カントは「自由の実践的概念は、実際 (in der Tat)、形而上学者に完全に委ねられたままの、自由の思弁的概念と関わるころははまったくない」(VIII 13)と言明している。

カントの考え方に一部の論者が指摘するような不整合はないこと、これは自由の「実践的概念」の含む内容について述べたところからすでに明らかであるが、いま挙げた疑念を解消するため、まずはじめに問題の箇所におけるカントの発言を跡づけよう。カントがそこで実践的自由と超越論的自由との関係を再び取り上げたのは、「規準」論ではなぜ自由概念を実践的意味に限定するのか、それを説明するためである。そのためカントはもう一度、実践的自由の定義を述べる。

「感性的刺戟によってしか規定され得ない、すなわち感性的にしか規定され得ないような随意は、単に動物的である。しかし、感性的刺戟に依存せずに、したがって理性によってのみ表象される駆動原因によって規定され得る、そういう随意は自由な随意といわれる」(B 830)

自由な随意における肯定的契機が理性という能力である点が明確にされることを除けば、これは「弁証論」でなされた定義と本質的には変わりはない。これに続いてカントは、「実践的自由は経験によって証明し得る」と述べ、その理由を説明しているが、そこから、経験によって証明し得る「実践的自由」とはいかなる内容を指しているかが明らかになる。

「刺激するもの、すなわち感官を直接的に触発するものだけが人間の随意を規定するのではなく、我々には、たとえ迂遠な形であれ、有益または有害であるものの表象によって、我々の感性的欲求能力に及ぼされる印象を克服する能力がある。我々の状態全体に関して望ましいもの、すなわち善いもの、有益なものについてこうした反省を行うことは、理性にもとづく」(B 830)

経験が示していることは、動物的随意と人間の随意との相違である。我々は感性的「刺戟」の及ぼす影響力に抗して、「理性によってのみ表象される駆動原因」、つまり善(一般)の表象という

「動因」に従い、こういうふうにする方が善い、こうす「べき」であるという「反省」を介して行為する。この経験的事実から我々が行為に当って思慮をめぐらす能力、すなわち理性をもっていることがわかる。動物の行動にあっては、この種の反省を行っているとは推論すべき根拠はない⁽¹⁾。動物の随意は盲目的に「本能」⁽²⁾によって導かれる。要するに経験は、我々が「動物性からの自由」(R 3863)、「本能からの自由」をもっていることを教える。これが、道徳的強要をも含めて実践的強要一般が成立し得るための不可欠条件である。感受的法則によって規定されないこの自由な随意を規定するのは、理性である。「理性は、自由の客観的法則であるような法則を与える」。ちなみに、カントはここでは命法一般を「自由の客観的法則」すなわち「実践的法則」と等置している。ここで次のような問題が持ち上がる。

「理性それ自身が、法則を定めるこうした働きにおいて再びまた余所からの影響によって規定されていないか。感性的刺激に関して自由といわれるものは、それより高く、遠い作用原因についてみれば、これまた自然なのではないのか」(B 831)

理性は、自然法則とは区別される実践的法則、「命法」を自由な随意に対して「定める」(vorschreiben)。この場合理性は、それ自身、働き〔行為〕を生み出す一つの因果性である欲求能力に対して因果性をもつ。問題は、理性自身のこの因果性が、これまた何らかの因果関係のうちに立ち、何らかの別の作用原因の影響下にあるのではないか、したがって理性の因果性もまた自然機構のうちに絡め込まれているのではないか、という点にある。「理性が随意を規定する状態の前に別の状態が先行し、そこでその状態そのものも規定される」(B 581)ということになれば、随意が理性の表象に従って働くことは、たしかに感性的刺激によって直接的には規定されていないという意味で「自由」と言えるかもしれないが、必ずしも自然因果性からの、したがってまた自然機構からの自由を意味しなくなる。随意の規定における理性の「因果性は自由ではなく、自然であることになる」(B 579)。それとも理性は、随意を規定する働きにおいて、現象界に属するいかなる自然原因にも依存していないのか。「自由な随意」は同時にまた超越論的な意味でも自由なのか。これこそ、カントが超越論的哲学において論ずべきだとする当の問題にほかならない。これに対するカントの回答は、超越論的観念論に拠って現象と物自体とを区別するなら、そして感性界に属する同じ一つの原因、いまの場合、具体的にいえば、感性的にして同時に理性的である有るものにおいて、「経験的性格」と「可知的性格」とを区別するなら、随意の規定に関する「純粹理性の自由」を考えることは別に自然因果性に矛盾しないというものであった。

カントは超越論的自由の問題を「実践的な事柄」においては「全くどうでもよい」ことと見なす。そうした事情を明らかにしているのは次の「反省」である。

「道徳において我々が必要とする自由の概念は、次のようなものでしかない。すなわち我々の行為は、経験によれば、本能の導きに従って経過するのではなく、悟性の反省が動機に介入する。これにより連関の欠如が生ずる。というのは、本能のみが支配する場合、本能が規則をもつ(同様に、悟性のみが支配する場合、悟性が規則をもつ)が、悟性が本能の欠落を満たす場合、自己自身に規則を定めないなら、すべてを不規則にするからである。それゆえ本能からの自由は、悟性の実践的使用における規則性を要求する。それゆえ我々は、我々の随意の使用における規則性と統一は次のことによって可能であると表象する。すなわち、我々の悟性は随意を、自己自身に一致せしめる条件に結びつけることである。しかし悟性のこうした〔実践的〕使用はどこから現実的となるのか。その使用自身が、現象の系列において予め規定された原因をもつか否か。これは実践的問題ではな

い。随意の自己一致の法則は、刺激からは期待できず、理性にのみ由来し得る、この法則のみがその〔一致という〕結果をもち、それゆえ上位の意志に則しており、善い、これで十分である」(R 6859)

超越論的自由の問題が「実践的問題」ではないと言われるのは、実践の立場では、我々は「理性にさしあたり振舞の指令 (Vorschrift) を尋ねる」(B 831) にすぎないからである。理性の「実践の使用」で問題となるのは、私はいま何を為すべきか、あるいは為すべきでないかを知ることである。したがって、その理性が超越論的な意味で自由であり得るか否かとか、いかにして可能であるかといった問いは、「単に思弁的な問い⁽⁸⁾であり、我々の意図が為すか為さぬかに向けられている間は、顧慮しないでおくことができる」(B 831)。そこからカントは、さしあたり次の結論を下す。我々は「実践的自由を経験によって、自然原因の一つとして、すなわち意志の規定における理性の因果性として (als eine von den Naturursachen, nämlich eine Causalität der Vernunft in der Bestimmung des Willens) 認識する」が、他方「超越論的自由は、この理性自身が(現象の系列を始めるその因果性に関して) 感性界に属するすべての規定原因に依存しないことを要求し、その限り自然法則に、それゆえすべての可能的経験に反するようにみえ、したがって一つの問題として残る」(B 831)。この結論は、「純粹理性の規準」を論ずるに際して「自由」の問題を外し、問題を「神」「来世」だけに限定すること、「自由」に言及するときは、実践的な意味でのみ遣うということに説明を与えるためのものである。

いまや、はじめに挙げた疑念に対して容易に答えることができる。最初の疑念については、まず次の二点を押えておかなければならない。第一に、実践的自由が経験によって証明されるということ自体には、何の問題もないこと、第二に、超越論的自由が経験によって証明されることはあり得ないということである。したがって「不整合」「矛盾」云々の論議は結局のところ、実践的自由の蔵する超越論的契機の問題に帰着する。要点を繰り返せば、「超越論的自由なくして実践的自由はあり得ない」ということが言えるのは、帰責可能性という点に関してである。実践的自由自体は、その自発性が単に相対的か、それとも絶対的であるか、この二通りの解釈を許す。カントにとって問題だったのは、随意が感性的刺戟に依存せず理性によって規定されるという事実が「単に実践的な自発性」つまり相対的自発性としか解し得ないのか、それとも同時に「絶対的自発性」とも解し得るか、ということであった。

残る問題は、自由な随意に絶対的自発性が否定された場合にもなお成立するような実践的自由、そのような「自由」とはいったい何を意味し得るかということである。この点は、「実践的」という術語内部における「技術的-実践的」と「道徳的-実践的」との区別、したがって「他律」と「自律」との区別に関連するので、ここではさしあたり次のことを述べるにとどめておきたい。「自由な随意」の経験的側面は、超越論的自由が可能か否かという問いにどう結着がつこうと、心理学的「内省」あるいは日常的体験によって確認できる経験的事実として存立し得る。かりに超越論的自由が否定されたとしても、そのことをもって「刺戟からの非依存性」そのものまで否定され、我々の随意が盲目的な動物の随意に転落するということには決してならない。人間はたとえその理性に絶対的自発性が認められぬ場合でも、あくまでも「理性的動物 animal rationale」(VI 434) としての地位を保持する。ただし、後に述べるように、その理性は「技術的実践理性」⁽⁴⁾にすぎず、人間を動物「以上」の地位に高めるものでない⁽⁵⁾。超越論的自由の否定は、我々が意思決定にさいして「私が自ら為す」という自発性の意識をもつという事実そのものまで否定するものではない。しかしながら、相対的自発性が「動物性からの自由」ではあっても、自然機構からの解放、「宿命性からの自由」(R 3863) を意味しない以上、その「意識の事実」は所詮「錯覚」にすぎないこと

になるう⁽⁶⁾。

「客観が私の力の及ぶものであると表象する限り、私は随意に (pro arbitrio) に働く。しかしこの作用は、私とその反対も私の力の及ぶものであると表象する限り、恣意に (pro lubitu) になされる。このことは、もし人間が超越論的に自由でなかったとしたら、単なる錯覚であろう」(R 1035)

同じく「実践的自由」といっても、「弁証論」「規準」論とでは、文脈のなかでもつ意味内容が異なっている。「弁証論」では「自由な随意」の非経験的側面が、「規準」論では経験的側面が注目されるというふうな、力点の置き方に違いがあるからである。「宇宙論的理念の解決」のところで自由の非経験的含意が強調されるのは、「自由の可能性についての問い」は本来、「経験的心理学」の領分を超えた「超越論的」なものであるから、問題およびその解決は超越論的哲学に委ねる必要があることを指摘するためである。これに反して「純粋理性の規準」になると、経験的側面が強調されるが、それは次の事情による。すなわち、「規準」論では、「意志の自由」、「神」、「来世」が主題となる。ところが、自由な随意の動機にかかわる実践的認識は、「適意・不適意」「快・不快」の感情に関係せざるを得ない以上、純粋なアプリアリな認識にかかわる超越論的哲学には入らない⁽⁷⁾。そこで叙述の統一を損なわぬためには、できるだけ超越論的な事柄に即して論述を進め、心理学的、経験的な要素は排除するよう努める必要がある。とはいえ、自由に言及する場合、この語は実践的な意味に限定して用いざるを得ない。というのも、超越論的自由は「批判的解決」によってその現実性あるいは可能性が証明されるわけではなく、あくまでも「一つの問題」にとどまるからである。

このようにみえてくると、第二の疑念も解消する。「規準」論においてカントは、道徳ないし実践哲学にとって実践的自由で十分だと考えていたのか。超越論的自由に関する問題は「実践的な事柄においては、我々に何の関係もない」とは、いかなる意味で言われているのか。「道徳において我々が必要とする自由の概念は、次のようなものでしかない。すなわち我々の行為は、経験によれば、本能の導きに従って経過するのではなく、悟性の反省が動機に介入するということである」。この、先に引用した「反省」は、カントが『純粋理性の批判』の「規準」論において、道徳にとっては実践的自由だけで十分であり、超越論的自由は必要ではないと考えていたとする見解を支持するかに見える。しかし超越論的自由なくして、はたして道徳が成立するであろうか。答えは否である。それは、もし超越論的自由が考えられ得ないとすれば、命法一般の可能性も、帰責の可能性も否定されざるを得ず、それとともに道徳は崩壊する、という意味においてである。

二律背反における定立の側が否定されるならどのような結果をみるか、カントはこれについて次のように述べている。「世界には始まりがある、私の思惟する自己は単純で、それゆえに壊滅することのない本性のものである、この自己は同時に随意による行為において自由であり、自然の強制に超越している、世界をなす物の秩序全体は根源的な存在に由来し、一切のものは統一と合目的の連結をそこから得ている。これらは道徳と宗教の、それだけの数の礎石である。反定立はこうした支えをすべて奪うか、少なくとも奪うようにみえる」(B 494)。それゆえ、反定立の側の主張が真であるとすれば、したがって我々の意志が超越論的な意味で自由ではないとすれば、「諸々の道徳的な理念および原則もすべての妥当性を失い、それらの理論的な支えであった超越論的な諸理念とともに崩壊する」(B 496) ことになる。カントが二律背反の解決に努力を傾けた背景には、こうした道徳と宗教の「安全」を守るという意図があり、「自由を救う」必要があったのもそのためである。超越論的「自由なくして道徳性はない」(R 6339) とすれば、それが実践哲学にとってもつ意味も明らかである。「実践的な事柄」においては超越論的自由の問題は「どうでもよい」ものと

して「顧慮しないでおく」ことができるということは、実践哲学の基礎づけが超越論的自由なしに可能であることを意味しない。超越論的自由の問題に立ち入らないのは、先に挙げた本質的理由のほかに、もう一つの理由がある。カントがそれを「純粋理性の二律背反」の箇所ですでに十分論究された(B 832)ものとして、すでに「片付いた」(B 830)と見なしているということである。超越論的哲学は、自由の可能性の問題について「満足のゆく回答を与える」(B 563, Vgl. B 506f.)べきである。矛盾的に対立するかに見える定立と反定立との双方の主張は「いずれも真であり得る」(B 560)という、力学的な宇宙論的理念に関する二律背反の批判的裁定は、自由にもとづく因果性は自然による因果性との関係において矛盾なく考え得る、そういう意味での思惟可能性を「保障」する。もしこれを「超越論的自由に関する理論」と呼ぶことが許されるなら、『純粋理性の批判』の執筆時期に抱懐されていた実践哲学は、たしかに「超越論的自由の理論」なくしては不可能であると言うことができる。

しかしながら、超越論的自由は、実践哲学の「基礎づけ」にとってなお外的である。たしかに超越論的自由がなければ道徳性はない。しかし実践哲学にとっては、それは道徳の存立のための「理論的な支え」として、超越論的哲学において無矛盾性を保障される必要のある前提にとどまる。「実践的理念」としての自由の本来の意味が十分に明かになっているとは言え難いのである。これは言い換えれば、カントは『純粋理性の批判』の段階で、後の「批判的」道徳形而上学の中核をなす、「道徳的」法則と超越論的自由との内的連関の洞察に達していなかったことを意味する。理性が現象に関して因果性をもつことは、「命法から明らか」(B 575)であるとされる。しかしその場合、定言的命法と仮言的命法、道徳的法則と実用的法則、したがってまた、道徳論と「幸福論」との相違が、「種の上で」(spezifisch) - 『基礎づけ』あるいはさらに『実践理性の批判』にみられるほど一明確になってはいない。自然法則ないし「感受的法則」とは区別されるべき「実践的法則」一般の前提として、超越論的自由が純粋理性の因果性という形で想定されているだけである。これに於いて、超越論的自由は本質的に否定的に、自然のなかに規定根拠をもたぬという意味での非依存性として考えられている。「みずから働きを始める」絶対的自発性といっても、その事情に変わりはない。なぜなら、絶対的自発性自身の「規定根拠」が肯定的にいかにつえられるのか、少なくともカントの叙述を見る限りでは、明瞭でないからである。だからまた、「純粋理性の規準」の章で展開される道徳論のなかでも、「自律」概念は確立されていない。というのも、その概念は、自由概念と法則概念とを統合するところに成立するからである。

このように『純粋理性の批判』の時期には、理性-体系としての形而上学における自由概念の意義は、理性にとってなお不透明なままである。たしかに批判的理性は、宇宙論的問題において理性が自分自身にしか関わり合っていないことを自覚する。しかし自由が理性にとってなお客体的に「宇宙論的理念」の一つとして現われること、そして理性は超越論的理念という自分自身の産物を通して自己を思惟すること、理性が理性自身にとって「可知的対象」として見られること、この事態は、批判的理性が「理性の自己認識」としての批判において、自由-問題の真の根源を見極めておらず、「批判」自体を駆り立てている自らの真の根底に還っていないことを意味する。すなわち、理性は自己自身の内部における二重の批判的区別をいまだ徹底して遂行しておらず、「純粋な実践的理性」という自己の本質の自覚-純粋実践理性の「自己意識」-に達していない、つまるところ「自由の理念」は“realization”をみるに至っていない、ということである。理性による理性自身の“Aufklärung”は、『基礎づけ』を経て『実践理性の批判』に至ってはじめて完了するであろう。

(続く)

註

1

- (1) Vgl. RR 1008, 1021; XXVIII 254, XXVIII 743
- (2) Vgl. XXVIII 676
- (3) Vgl. R 1035
- (4) Vgl. R 1061
- (5) Vgl. R 1008
- (6) Vgl. XXVIII 746, XXVII 243f.
- (7) Vgl. 1061, XXVIII 677
- (8) Vgl. XXVIII 677, R 1060
- (9) Vgl. XXVIII 719
- (10) Vgl. VI 213

3

(1) 次の箇所が挙げられる。RR 1008 θ ? (ζ ? $\kappa 1 - \lambda$?) $\rho 1 - \sigma 1$??, 1021 $\rho 2$? $\sigma 2$? $\nu 4$? $\chi 4$??, 1026 ν , 1028 ν , R1029 ν ? $\xi 2$?? $\iota 2$?? $\kappa 3$?? μ ??; XXVII 122f., XXVII 267, XXVIII 254ff. (Metaphysik L1), XXVIII 588 (Metaphysik L2), XXVIII 676 (Metaphysik Dohna), XXVIII 744 (Metaphysik K2)

4

(1) 1764年の「判明性」論文において、カントは次のように言う。事物について詳細に規定された概念、すなわち定義を与えるほど十分には識らなくても、さまざまな述語が直接的に確実であり得る。「たとえ欲求とは何か決して説明できないにしても、いかなる欲求も欲求されるものの表象を前提すること、この表象は将来のもの予見であること、それには快が結びついていること、等々を確実性をもって言うことができよう。こうしたすべては、誰もが欲求の直接的意識において絶えず知覚している。そうした所見の比較によって、ついには欲求の定義に達し得るかもしれない」(II 284)。しかしカントにとって、欲求能力が快の感情、適意の感情を前提すること、これが実践哲学における本来の争点にほかならぬことが自覚されてくる。そのことは、『実践理性の批判』でははっきり表明されている。「ひとはさらに、なぜ欲求能力や快の感情の概念をあらかじめ説明しなかったのかと、私を非難するかもしれない。この定義は心理学において与えられているものとして当然前提できるはずだから、この批判は不当であろうが。もっともこの定義は、心理学では、快の感情が欲求能力の規定の根底に置かれるというふうになされているかもしれない(実際、通常そのようになされるのがつねである)。しかしそのことにより、実践哲学の最上の原理は必然的に経験的なものとならざるを得ない。ところがこのことがまずもって結着されるべきであり、この批判において完全に反駁される」

V 9Anm. Vgl. VI 211f.

- (2) Vgl. R 5448
- (3) カントは「私」ということで、魂と身体をもつ人間全体という意味での広義の自己ではなく、狭義の自己、すなわち内感の対象としての自己、「魂」を理解している。Vgl. XXVIII 265
- (4) 以下のカントの論議については、Vgl. R 4338
- (5) Vgl. R 4725
- (6) Vgl. XXVIII 327
- (7) Vgl. IV 463
- (8) Vgl. R 4225: 「自由とは、刺激によって、あるいは主体を触発する何らかの他の或るものによって規定されない、意志の完全な自発性である。それゆえ自由にあっては、人格性の確実性のみが問題である。すなわち、自己を意識していること、自分の随意から働くこと、意志は能動的で、刺激によっても、外部からの印

象によっても受動的でないこと。さもないと、次のように言わねばならぬであろう。私はかくかくしかじかに働くよう駆り立てられる、あるいは動かされる。これは私が働くのではなく受動的であるということである。神が随意の諸規定を支配するなら、神は働く。物の刺激がそれを必然的に規定するなら、それは強要する。いずれの場合にも、働きは私に発源するのではなく、私は他の原因の手段にすぎない。

自由が可能かどうかという問いは、人間は真の人格かどうか、私というものは外的諸規定をもった有るものにおいて可能かどうかという問いと同じかもしれない。私というものは、説明不可能な表象である。この表象は不易であるような直観である」

(9) カントはこの時期、「心理学的的人格性」と「実践的人格性」すなわち「道徳的人格性」との間に本質的区別があるとは考えていないようである。Vgl. XXVIII 277

(10) これは言うまでもなく、ギリシア的、ソクラテスの見方に対するキリスト教的な見方に由来する。

(11) Vgl. R 5618

5

(1) Vgl. V 97, R 5978

(2) Vgl. XXVIII 745, XXVII 502f., R 6337

(3) Vgl. R 6078

(4) Vgl. IV 344, R 4338

(5) Vgl. IV 390: 「道徳の形而上学は、大部分心理学から汲み取られる、人間の意欲の働きと条件をではなく、可能的純粹意志の理念と諸原理とを探查すべきである」

(6) “Moment” とは「根拠の要素」、「十分な根拠の部分」を意味する。

(7) Vgl. B 831. 哲学はこの観点から「自然哲学」と、「実践哲学」ないし「道徳哲学」とに区分される。B 869, IV 388. 『倫理学講義』によれば、実践哲学は熟練の規則を含まず、怜悯／道徳性の規則を含む。それゆえ実践哲学は、実用的哲学であるとともに道徳的哲学であることになる。

(8) Vgl. V 98, R 3872

(9) Vgl. R 7130

(10) Vgl. XXVII 562f.

(11) IV 397: 「それ自体において評価すべき意志、他の意図なしに善い意志という概念は、すでに自然な健全な悟性に宿っており、教えられるというより、ただ“aufklären”されるだけでよいものである」。

(12) 周知のように、これは『基礎づけ』において、カント流の主体的「二世界論」として展開される。

(13) Vgl. XXVIII 173, 221

(14) 超越論的な問いとは、「現実的世界の中に見出される特性に依存せずに、たんなる概念にもとづいて結着をつけねばならぬ問い」(IV 345) のことである。

(15) Vgl. R 1021, XXVIII 1068

6

(1) Vgl. B 574

(2) VIII 28 Anm.; XXVIII 749; I. Kant. Eine Vorlesung über Ethik, hrsg. v. G. Gerhardt: 76, 136

(3) Vgl. B 662

(4) VI 383, 387; XXIII 383

(5) V 61

(6) Vgl. V 101, XXVII 505

(7) B 29f., B 829 Anm.