

選択と自由 : カントにおける悪の根拠

著者	檜垣 良成
雑誌名	哲学・思想論集
巻	39
ページ	130[57]-116[71]
発行年	2014-03-31
その他のタイトル	Wahl und Freiheit : Der Grund des Bosen bei Kant
URL	http://doi.org/10.15068/00000561

選択と自由

——カントにおける悪の根拠——

檜 垣 良 成

アウグスティヌスはいわゆる『自由意志論』(388-395)¹において、世界に悪が存在する原因は神ではなく人間の自由意志であるとした上で、〈では、なぜ神はそのように悪の原因となるものを人間に与えたのか?〉という当然の問いに対して、「それなくしては正しく生きることができず、賞罰に正義がなくなる」(cf. II, 1, 3)と答えている。「そもそも迷うことのない石よりも迷う馬のほうがよく、自由意志をもたないために罪を犯すことのない被造物よりも罪を犯すもののほうが優れている」(cf. III, 4, 15)という発言も加味するなら、自由意志について以下の解釈が可能であろう。

そうしないこともできるのに敢えてした善行のみが真に善なる行為である。神はこの善のために人間に自由意志を与えた。ところが、そうしないこともできるために悪行をなす人間もでてくる。しかし、先の善のためには、この選択の余地はどうしても確保されねばならなかった。

神との関係を度外視しても、悪しきものを選ぶ自由を含んだ〈選択の自由〉が帰責や賞罰を有効にするために必要だという考え方はわかりやすいし、カントも『純粹理性の批判』(1781年)では、そのような問題意識から「超越論的自由」を唱えているように見える(Vgl. A448/B476)²。それなのに、〈実践〉哲学において「意志の自由」が「意志の自律」と同一視される(Vgl. IV 447)とき、〈悪への自由〉の欠落が、そこから悪しき行為への帰責不可能性が、あるいは、「自律の自由」と〈選択の自由〉との矛盾が帰結するようにも見えた³。この問題に対しては、「道徳法則に従う意志」と「道徳法則もとの意志」との区別(Vgl. V 448f. Anm.)を基にして、「自律の自由」を〈選択の自由〉をも包含できるように解釈する向きもあるが、本稿では、そもそもカント〈実践〉哲学においては「自由」という概念は一貫して〈選択の自由〉の意味をもちえないのではないかという構想のもとに問題を再検討する。

1 自由な Willkür (arbitrium liberum) における自由の概念

まず、問題となる「自由な Willkür」の「自由」という言葉の意味を、カントの教授活動において終始彼の目の前にあったバウムガルテンの『形而上学』(Metaphysica)⁴に見いだされる関連する諸概念の用法を踏まえて確認しておく。

バウムガルテンにおいて「意志」(voluntas (Wille))すなわち「意欲」(volitio (Wollen))の能力とは、上級欲求能力のことにほかならない。欲求能力は、それが上級認識能力に従うかぎりで、「上級欲求能力」と言われるのだから、「意志」という概念は、それが上級認識能力である「理性」によって規定されるかぎりでの欲求能力を、あるいは、その欲求の動因(causa impulsiva (Bewegursache))の表象が「理由」(motivum (Bewegungsgrund))

であるかぎりでの欲求能力を意味することになる (cf. § 689,690)。「意志」とは、その規定根拠に注目した場合の欲求能力の区分にかかわる概念である。

これに対して、Willkür (arbitrium) は、「自由なはたらき」(actio libera) の諸相の展開のうちに見られる概念であり、「強要」(necessitatio (Nöthigung)) ないし「強制」(coactio (Zwang)) との対比において見いだされる。自由の第1段階は、内的な充足的原理への依存性としての「自発性」(spontaneitas) であり、〈端的にそう呼ばれる外的強要からの自由〉である (cf. § 707)。あらゆる実体が「自発的」⁵ であるから、この「自由」は最広義の自由である。この自発性を基底としてより限定的な第2段階の自由を示す実体の能力が、arbitrium である。人間は、その反対もみずからに自然に可能である (みずからの支配のうちにある) ようなはたらき (行為) をなす。このはたらきは「執行に関して自由」(liber ratione executione) と言われる (cf. § 708)。執行に関して自由なはたらきをなす実体は、そのようなはたらきをなし遂げるかぎりでは、強要される実体の内的規定に依存するような強要、すなわち「内的強要」から自由である (cf. § 710)。そして、「何故に或る実体が執行に関して自由なはたらきについてそう規定され別様には規定されないかがそこから認識されるところの、その実体がなす認識」が「好み」(lubitus (Belieben)) と言われ、この認識から「みずからの力を規定」すなわち「欲求」するという仕方では、或る実体の執行に関して自由なはたらきは規定されるのである。この「好みに従って欲求する能力」が arbitrium である (cf. § 712)。

arbitrium は、好みが感性的であるか、それとも理由であるかによって区分される。前者は「感性的な arbitrium」(arbitrium sensitivum) であり、後者は「好みに従って意欲する能力」として「自由な arbitrium」(arbitrium liberum)、「端的にそう言われる自由」(libertas simpliciter sic dicta)、「道徳的自由」(libertas moralis) と呼ばれる (cf. § 719)。元来自由である arbitrium がさらに「自由な」と形容されて特別なタイプに限定される場合、この自由は、〈反対も可能である〉という意味での自由を表現するものではない。そうではなく、〈感性的な好みに従うわけではないということ〉、すなわち、否定的に言えば、〈感性的刺戟による規定に依存しないということ〉を意味する「自由」なのであり、肯定的に言えば、〈理性によって規定されうる〉、〈理由を規定根拠となしうる〉ということを示すものである。「自由な arbitrium」という能力は、それがこの第3の意味で「自由」であるかぎりにおいては、欲求へと駆り立てる好みが「理由」であるという点で「意志」と重なることになる⁶。カントの自由概念は以上のようなバウムガルテンにおける自由の三層構造⁷を踏まえてはじめて正確に理解されうるであろう。

『純粋理性の批判』の第三アンチノミーで提示される「絶対的自発性」としての「超越論的自由」は、「自発性」としてバウムガルテンの第一段階の自由と相当するものである。そして、この場合の〈絶対性〉は、あくまでも反定立の〈機械論的な自然因果〉の側から見て「絶対的」としか言いようがない原因性を表現するためのものであろう。先行する原因なしに何かが始まるということがいかにして可能であるかを私たちは theoretisch に洞察することができないから、〈機械論的な自然必然性ではない〉という、いわば否定的な意味で「絶対的」な自発性と言われるのである。

また、Willkür の概念は、『純粋理性の批判』においては、内容的にもバウムガルテンと全く一致する形で見いだされる。「実践的意味における自由とは、Willkür が感性的刺

戦による強要に依存しないこと」ないしは「自己をみずから規定する」(A534/B562) こと以外の何ものでもなく、「理性によってのみ表象される動因によって規定されうるような Willkür が自由な Willkür (arbitrium liberum) と称される」(A802/B830) からである。

しかも、この第3段階の自由が「純粋な自由」(§ 719) ではない、すなわち、純粋理性によるものへ限定されていない点まで同じである。バウムガルテンは、「あらゆる私の意欲ないし非意欲には、感性的な何かが混入されている」(§ 720) と言うが、カントも、「実践的自由が経験によって証明されうる」(A802/B830) 理由として、「単に刺戟するもの、すなわち、感覚能力を直接触発するものが人間の Willkür を規定するのみならず、私たちは、離れた仕方でも有用ないしは有害であるところのもの表象によって、私たちの感性的欲求能力への印象を克服する能力をもつ」ことを挙げ、「私たちの全状態に関して欲求するに値するもの、すなわち、よいものであり有用なものであるものについてのこの熟慮は、理性に基づく」(a.a.O.) と言うからである。のちのカントから見れば他律でしかないのに「実践的自由」と言われているが、そうではあっても、この自由は、〈理性を規定根拠となしうる〉ということの意味するものであるかぎりにおいて、〈自律としての自由〉へと展開しうるものである。

『道徳形而上学の基礎づけ』(1785年、以下『基礎づけ』と略記)以降においては、バウムガルテンから継承した自由概念は純化されることになる。「意志」がもつ第3段階の自由は、いまや「自律、すなわち、自己自身に対して法則であるという意志の特性」(IV 446f.) 以外の何ものでもないと言われ、「純粋実践理性の自律」(V 33)となる。この意味での自由は、〈もはや間接的にすら感性的刺戟に依存しない〉、〈純粋な理性による規定可能性〉という意味で、バウムガルテンの第3段階の自由概念を正確に受け継ぎながらも彼においては断念された「純粋な自由」を実現したものである(そして、それは同時に、「絶対的自発性」としての「超越論的自由」に内実を与えるものでもある)。

他方、自由な Willkür も、この意志概念に対応したものへとバージョンアップされる。『道徳形而上学』(1797年)において、「純粋理性によって規定されうる Willkür が自由な Willkür と称される」(VI 213)。「自由な Willkür」の「自由」とは、今や、〈純粋理性によって規定されうること〉なのである。これは、「自由な Willkür」と重なる「意志」の概念が『基礎づけ』において純化されたことからすれば、当然の成り行きである。あるいは、「純粋理性の、それ自身だけで実践的であるという能力」(VI 213f.) が「Willkür の自由の肯定的概念」(a.a.O.) と言われるので、Willkür の自由は「自律」ともほとんど区別できない。「人間の Willkür は、……それだけで(理性の獲得された熟達性なしに)純粋であるわけではないが、しかしそれでも行為へと純粋意志から規定されうるもの」(a.a.O.) であるから、いまや「自由な Willkür (arbitrium)」は、いわば〈純粋に自由な Willkür〉となったと言ってよいであろう⁸。

2 『宗教論』における Willkür の自由

ただし、このようにバウムガルテンの『形而上学』から『純粋理性の批判』へと継承され『基礎づけ』で純化ないし深化させられた自由概念の連続したテキストが晩年の『道徳形而上学』に至るまで見いだされる一方で、『基礎づけ』と『道徳形而上学』の間の1793

年に公刊された『単なる理性の限界内における宗教』（以下『宗教論』と略記）のうちには、そうした理解と一見整合しないように見えるテキストが存在する。選択と帰責の問題は、カントの著作の中では特にこの書において主題的に論じられるが、ここでカントは上で見たものとは異なる自由概念を提起しているのであろうか。また、もしカントにおいて自由という概念が〈選択の自由〉を意味しないとすれば、帰責の根拠はどうなるのであろうか。本稿では単なる自由概念の検討を越えてこの問題に取り組んでみよう。『宗教論』においてカントは言う。

Willkürの自由は、「その Willkür が、ただ人間がそれをみずからの格率のうちへ採り入れた〔aufnehmen〕（それに従って人間が振る舞おうと意欲するところの普遍的規則ならしめられた）かぎりでのもの以外のいかなるインセンティブ〔Triebfeder〕によっても行為へと規定されえない」という全く特有の性質をもっているが、そうであるのみ、インセンティブは、それがいかなるものであろうとも、Willkürの絶対的自発性（自由）と両立しうる（VI 23）。

保呂篤彦氏も言うように、ここで、〈意志ないし純粹実践理性の自律〉において「道徳的法則」が果たした役割が「格率」に移されることによって、〈みずからが採用した理由によって規定される〉という、いわば自律の構造を維持したまま、Willkürの自由のうちに悪の根拠が存しうようになっていく⁹。道徳法則によって直接意欲が規定される場合、悪しき行為は生じえないが、欲求を規定する格率のうちに感性的刺戟のインセンティブが採り入れられ、なおかつ、道徳法則のインセンティブよりも上位に置かれる場合には、悪しき行為が生じる。だから、この箇所で行われる Willkürの自由は、みずからが採用した格率によって規定されるという意味で自律でありながら、〈善の根拠にも悪の根拠にもなりうる格率〉を〈選択する〉自由でもあるという理解が十分生じうる。それでは、カントはこの著作においては、帰責の根拠の問題を解決するために、「Willkürの自由」をいわゆる〈選択の自由〉を含意するものとして理解しているということになるのであろうか。

しかし、なるほど Willkür そのものは意志と区別されて、〈反対も可能である執行に關する自由〉を意味しうるが、「自由な Willkür」という表現の「自由」は、バウムガルテン以来、『純粹理性の批判』においても『基礎づけ』においても、あくまでも〈理性による規定可能性〉を意味するものであった。そして、『宗教論』で主題となる Willkür は、単なる Willkür ではなく、「自由な Willkür」（Vgl. VI 3,22）、ないしは、これと同義の「自由」という能力（Vgl. VI 20f.）なのである。しかも、『基礎づけ』以降のカントにとって、この場合の「理性」は「純粹理性」でなければならないはずである。だからこそ『道徳形而上学』においても、「純粹理性によって規定されうる Willkür が自由な Willkür と称される」（VI 213）と言われる。そして、上の引用での自由は「絶対的」自発性とも呼ばれているが、この絶対性を保証しうるのも「純粹」実践理性だけだと思われる。

そうだとすれば、先の引用の〈格率による規定可能性〉を「自由」と解することは不適切であろう。というのも、そのような理解では、バウムガルテンや『純粹理性の批判』の頃のカントにおいてそうであったように、〈理性を介する〉Willkür でありさえすれば、たとえ感性的刺戟を満たす道具としての理性を介するものにすぎないとしても、そのような Willkür は自由であることになってしまうからである。したがって、この箇所で行われる Willkür の自由が〈格率によって規定される〉ということ、だから悪しき格率の採用の

余地も含意することは確かであるとしても、カントはそのことを特に「自由」と呼んでいるはずはない。「Willkürの自由」はそういう「全く特有の性質をもっている」(VI 23)だけなのである。そうでなければ、この著作以前の(そして以後の)「自由」という語の用法とあからさまな不整合を惹き起こしてしまうであろう。

確かに、この場合の自由は〈Willkürの〉自由であるから、Willkürが問題であるかぎりにおいては「悪しきものでありうる」(XXIII 248)格率による規定を含意することができ、悪しき行為の根拠を説明できるものである。しかし、そのWillkürが「自由」と呼ばれるのは、あくまでも、自由なWillkürは道徳的法則の命令のもとにあり、さらにはその命令をみずからの十分な規定根拠になしうるという点を指し示してのことであると理解すべきである。だからこそ、「Willkürはかの〔道徳的〕諸法則(義務概念)に関して自由である」(a.a.O.)と言われるのである。また、単なる〈格率による規定可能性〉を「自律」と言うことも本来できない(現にカントもそう呼んでいない)。純粋理性による規定だけが自律たりうるのである。

実際、『宗教論』において〈(自由な)Willkürの自由〉の意味するところが『基礎づけ』や『実践理性の批判』(1788年)の〈意志の自律としての自由〉と重なるということは、有名な『実践理性の批判』の偽証の例と酷似した例を用いて『宗教論』においても理性の事実と「なすべしであるが故になしあとう」という自由が、ただし「意志の自由」が「Willkürの自由」へ置き換えられて語られているところからも伺われる。

『実践理性の批判』においてカントは、いかに抗しがたいと思われる欲求も「幸福」の次元では単に相対的な拘束力しかもたないことを例示した後で言う。

しかし彼に、「もしあなたの君主が、同じような即刻の死刑という脅しのもとで、君主が見せかけの口実で亡きものにしたいと思っている或る誠実な人物に対する偽りの証言を果たすことを強要するとしたなら、果たしてあなたは、どれほど生に対するみずからの愛が大きかろうとも、この愛を十分に克服することが可能であると思うか」と問うてみよ。その証言をなすか否かを、彼は恐らく確言する勇氣はないであろうが、それが彼にとって可能であることを、彼は躊躇なく認めるに違いない。それゆえ、彼は、「自分は、或ることをなすべきであると意識するが故に、そのことをなしうる」と判断するのであり、道徳法則なしには彼に知られないままにとどまったであろう自由を、みずからのうちに認識するのである(V 30)。

〈偽証〉を強要された人は、たとえ命がかかっている、どんなに生への執着が大きかろうとも、それをなす「べき」ではないと意識し、たとえ現実には偽証してしまうとしても、偽証しないことが「可能」¹⁰ではあると認める。これがまさしく「なすべきであるが故になしあとう」と言われるカントの「自由」である。そして、この自由を認識する根拠となった〈なすべきではないこと〉すなわち「道徳法則」の意識のことを彼は「理性の事実」(Vgl. V 31.47)と呼ぶのである。

『宗教論』においてもカントは言う。

Willkürの自由の概念が、私たちのうちなる道徳的法則の意識に先行はせず、私たちのWillkürが無制約的命命としてのこの道徳的法則によって規定されうることからのみ推理されるということについては、違反に至るいかに大きなインセンティブも(たとえファラリスが偽証せよと命じ、雄牛を近づけて偽誓を指示しようとも)確

固とした決意によって圧倒しうる能力が確実かつ直接に意識されているかどうかということを自問するなら、ただちに納得させられうる。誰もが告白せざるをえないだろう。彼は、そのようなケースが生じた場合に、自分がみずからの決意においてぐらつかないであろうかどうかを知らないということ。しかし、それにもかかわらず、彼には義務が無制約的に「彼はみずからの決意に忠実なままとどまるべし」と命令する。そして、ここから彼は正当に「自分はそれをなしうるのでもなければならぬ、それゆえ、みずからの Willkür は自由である」と推理するのである (VI 49Anm.)。

ここでも、偽証を迫られた場合、たとえ命がかかっているとしても私たちが道徳法則の「べし」という命令を意識し、その命令内容をなし「うる」ということが語られている。「道徳的法則が、私たちが今まさによき人間であるべきであると命じるのであれば、不可避的に、私たちがそれをなしうるのでもなければならぬということが帰結する」(VI 50) ののである。そして、この「うる」こそが、〈Willkür は自由である〉ということの意味するところにほかならない。この自由は、『実践理性の批判』では〈意志の自由ないし自律〉として論じられたものであった。ここからも、『宗教論』における「Willkür の自由」も前後の著作と連続的に理解されるべきであることが傍証されるであろう。

3 現象としての選択能力と intelligibel な行ない

以上で明らかになったように、カントは〈実践〉哲学においては一貫して「自由」という言葉を、バウムガルテンの第3段階の自由の意味で用いており、決して〈選択の自由〉の意味で用いてはいない。そして、しばしば混乱や変更が指摘される意志と Willkür との関係についても、バウムガルテン以来の概念規定を念頭に置けば、一貫性を見出すことができる。ただ「自律」、バウムガルテンの言葉で言えば「純粋な自由」にまで第3段階の自由が純化されたこと（このことは、「実践的自由」の「実践的」という概念が純化され、「技巧的-実践的」から区別された「道徳的-実践的」(V 172) となったことも意味する）によって、もともと欲求能力をとらえる観点が異なっていた意志と Willkür とを区別して用いる場面が生じているだけである。この区別が極まると、そもそも「自由」とは「強要」との対比で言われるものだから、「実践理性」と同一視される場合の「意志」は法則にかかわるだけで端的に必然的であるが故に、「自由とも不自由とも呼ばれえない」(VI 226) ことになる。

では、カント〈実践〉哲学において〈選択の自由〉は一切見いだされないのか。カントは『道徳形而上学』において言う。

Willkür の自由は、若干の人たちが試みたように¹¹、「法則に忠えてあるいは反して行為するという選択 [Wahl] の能力」(libertas indifferentiae) によって定義されうるというわけにはゆかない。たとえ現象としての Willkür がそういうものについて経験においてしばしば実例を与えているとしても (VI 226)。

カントが〈現象としての Willkür が経験においてしばしば選択の能力の実例を与える〉と言うときに念頭に置いているのは、「道徳的法則」を意識している人間が、それにもかかわらず、その法則に反して選択する能力を経験するということである。しかし、この経験は感覚されるだけであるから、「そのことによって intelligibel な有としての人間の自由

が定義されうるわけではない」(a.a.O.)。というのも、現象としての Willkür は、超感性的客観としての自由な Willkür を理解させないからである（「自由な Willkür」は超感性的客観であることに注意）。私たちが Willkür の自由を道徳法則によって知ることができるのは、私たちは「感性的規定根拠によって行為へと強要されはしない」(a.a.O.) という「否定的特性」(a.a.O.) としてだけであり（「感性的刺戟による Willkür の規定に依存しないこと」という「Willkür の自由の否定的概念」(VI 213)）、「ヌーメノンとしては……肯定的性質に従って私たちはその自由を theoretisch に全く描出しえないのである」(VI 226)。したがって、「自由は、もはや、理性的主体がみずからの（立法する）理性に反抗した選択もなすことができるということにおいては措定されえないのである」(VI 226)。

しかし、『宗教論』においてカントが帰責の根拠として有名な「intelligibel な行ない」(intelligible Tat) を取り上げたとき、ヌーメノンとしての「Willkür の自由」が、それも intelligibel な意味での〈選択の自由〉が問題になっていたのではないか。もしそうであるとすると、上の『道徳形而上学』での叙述との間に齟齬が生じてはいないだろうか。この問題を取り上げなければ、選択と帰責の問題に十分に答えたことにはならない。

intelligibel な行ないは、既に『純粹理性の批判』で「intelligibel な性格[Charakter]」(A554/B582f.) として論じられたものを、実践理性の純化に伴ない具体化させたものである。『宗教論』では intelligibel な性格は「時間のうちで獲得されたのではない」(VI 25) Gesinnung ないしは Denkkungsart と言われるが、「その Gesinnung そのものも、自由な Willkür によって採用 [annehmen] されているのでなければならぬ。というのも、そうでないとすると、その Gesinnung に責任が帰せられることができなくなってしまうからである」(a.a.O.)。すなわち、「格率の採用 [Annehmung] の第一の主観的根拠」(a.a.O.) である Gesinnung そのものが、「自由な Willkür」による「intelligibel な行ない」(VI 31) によって採用されていなければならないと言うのである。しかも、この intelligibel な行ないにおいて、人間のうちなるよきものへの根源的素質が含む「諸々のインセンティブをみずからの格率のうちへ〔最上の制約として〕採り入れる [aufnehmen] か否かは、彼の自由な選択 [Wahl] に全く委ねられているはずである」(VI 44) と、「自由な選択」という言葉まではっきり使われている。したがって、ここに「自由な Willkür」をめぐって intelligibel な意味での〈選択の自由〉が語られているという解釈が生じても不思議はない。

では、「intelligibel な行ない」において、悪しき格率はいかにして生じるのか。まずはカントの説明を見てみよう。道徳的法則は人間の道徳的素質によって抗しがたく彼に肉薄してくる（理性の事実）。しかし人間は同時に自分には責任のない自然素質によって感性的の諸々のインセンティブにもつながれており、「人間は自然な仕方で[natürlicherweise][道徳的法則と感覚刺戟 [Sinnenantrieb] の] 両者とも [インセンティブとして] みずからの格率のうちへ採り入れる」(VI36)。したがって、「格率」のよしあしは、「格率の質料」(VI 36) をなし並立不可能な「道徳的法則からのインセンティブ」と「感性的刺戟のインセンティブ」のどちらを他方の制約として上位に採用したか（格率の形式）による。もちろん人間は、よきものへの根源的素質によって、道徳的法則をあからさまに無視することはできない。しかし、法則遵守にあたっての人間の本性の脆さ (Gebrechlichkeit) から、法則に適ってはいるが法則とは別のインセンティブを援用し（心胸の不純さ (Unlauterkeit)）、あげくに悪しき結果さえ生じさせなければと感性的刺戟の優勢を格率に採用し、密かに

「自由な Willkür のインセンティブに関する道徳的秩序を転倒させる [umkehren]」(VI 30) のである(心胸の悪性(Bösartigkeit))。転倒させた者の置かれた状況が恵まれてさえいれば、格率に転倒があっても決して道徳的法則に反する行為は生じないので、この事態は「Denkungsart がその根(道徳的な Gesinnung にかかわる)において腐っている」(aa.O.) と表現されることになる(根本的に悪しきもの(das radikale Böse))。もちろん、こうした転倒は無根拠ではないであろうが、それがいかにして可能かは、私たちには「究めがたい[unerschlossen]」(VI 21,49,51,138)¹²。しかしそれにもかかわらず、「道徳的法則に関する人間の Willkür の使用ないしは誤用が人間の責任に帰せられる」(VI 21) ためには、こうなっていると考えるほかないのである。

こうした「intelligibel な行ない」によって採用される Gesinnung ないしは性格は、「たった一つでしかありえず、しかも普遍的に自由の全使用にかかわる」(VI 25) と言われている点に注目しておきたい。既に『実践理性の批判』においてカントは、「intelligibel な性格」について、自律思想を織りこみ次のように言っている。

自分を物自体そのものとして意識している主体は、自分の現存在を、それが時間諸制約のもとに立たないかぎりにおいて考察するが、しかし、自分自身を単に、自分が理性そのものによって自分に与える法則によって規定されうるものとしてのみ考察するのであり、このみずからの現存在においては、自分にとって自分の意志規定に先行するものは何もなく、各々一切の行為、そして、総じてみずからの現存在の、内的感覚にかなって変移する各々の規定、それどころか感性的な有としてのみずからの存在の全系列すらも、みずからの intelligibel な存在の意識においては、ヌーメノンとしてのみずからの原因性の帰結以外の何ものでもないと思なされるべきであって、決してその規定根拠と思なされるべきではない (V 97f.)。

intelligibel な性格が原因となって惹き起こすのは、「感性的な有としてのみずからの存在の全系列」であるから、この原因はいわば「宇宙論的」原因と言ってよいであろう¹³。

反法則的の行為は、それを規定するあらゆる過去のものととも、その人の性格という唯一の現象に属するのであり、その性格は彼が自分自身で設えた [verschaffen] もので、それに従って彼は、あらゆる感性に依存しない原因としての自己に、あの諸現象の原因性をみずから帰せしめるのである (V 98)。

intelligibel な行ないの射程は、感性的な有としてのみずからの過去のすべてを含む存在の全系列であり、そこで採用される性格ないし Gesinnung は自由の全使用にかかわるたった一つのものである¹⁴。もちろん、「各々の悪しき行為は、その理性根源が求められる場合には、あたかも人間が無罪 [Unschuld] の状態から直接その行為へ陥ったかのように見られねばならない」(VI 41) とも言われるように、一度採用した性格が二度と変えられないということではないし、行為のその都度に新たに選択を迫られているとも言えるが、時間系列の中で具体的に責任の所在を明らかにできるわけではない¹⁵。

4 選択と帰責

さて、問題は、この intelligibel な行ないにおいては、〈選択の自由〉が見いだされるのかどうかである。まず、いわゆる「均衡無差別の自由」(libertas indifferentiae aequilibrii)

との関係を見ておこう。

カントは最初期から「均衡無差別の自由」を批判していた (Vgl. I 401f.)。この批判は、先に Willkür の自由の定義としては斥けられた「選択の能力」が *libertas indifferentiae* と呼ばれていたところから見て、晩年まで基本的に維持されていると見てよいであろう。80年代の『ムロンゴビウスの形而上学』においても言われる。

無差別の自由 [*libertas indifferentiae*] は不合理 [Unding] である。というのも、私に気に入られないものを私は意欲することもできず、それゆえ、私は同じ状態にとどまるからである。均衡 [Aequilibrium] ないし同等 [Gleichheit] があるのは、私が或るものを同様に欲求し忌む場合である。しかし、このことは人間の場合、めったに生じない。私たちは全くの均衡を秤皿にすら見いださない。均衡は、刺戟の均衡であるか理由の均衡であるかでありうる。1. 感性のインセンティブが両側で等しい場合、刺戟の均衡である。ここで、人は言うのだが、人間はやはり両者の一方をなし、選択しうるであろう、そしてそれゆえ、自由に行為するであろうと。しかしそうではない。人間はその場合、両者のいずれもなさないであろう。……あるいは、理性によってみずからを変え規定することは彼に依然として残されたままである。……2. 理由の均衡。しかしここでは決して全き同等は生じえない。もしも全くの同等があるとすれば、人間は選択することができなくなってしまう。というのは、いかなる根拠もない場合、またいかなる選択もないからである。……それはいかなる全き同等でもない。というのは、たとえ両側の客観的根拠が等しい強さであるとしても、一方の側になお特別で主観的な根拠が付け加わりうるからである。……それゆえ、均衡の自由 [*libertas aequilibrium*] は何ものでもない [nichts] (XXIX 901f.)。

自由が意欲の能力であるかぎりにおいて、動因なしには意欲が生じない以上、均衡無差別の自由はありえないのである。『宗教論』でも言われる。

自由は、行為の偶然性 (行為が全く根拠によって規定されていないこと) に、すなわち、非決定論 [Indeterminism] (神の行為が自由と呼ばれるべきだとすると、よきことをなすのも悪しきことをなすのも神には等しく可能でなければならないだろうということ) に存するのではなく、絶対的自発性に存するのである」(VI 50)

中立の立ち位置から自由を選ぶという意味での「自由」概念を、カントは一貫して認めないのである。

しかし、intelligibel な行ないにおいては、帰責の最終的根拠として何らかの〈選択の余地〉が要求されるということはカントも認めているようである。既に『純粋理性の批判』においてカントは、「悪意ある (boshaft) 嘘」をめぐって intelligibel な性格について言う。

行為は彼の intelligibel な性格に帰せられ、彼は今、みずからが嘘をつく瞬間に全面的に罪 [Schuld] を負う。したがって理性は、行ないのあらゆる経験的制約にもかかわらず、全く自由¹⁶だったのであり、その理性の怠慢 [Unterlassung] にこの行ないは全面的に帰せられているのである (A555/B583)。

「怠慢」という言いかたで、嘘という行為を惹き起こした intelligibel な性格に選択の余地があったことが認められており、この余地故にこそ彼は責任を負うということが語られている。また、『基礎づけ』においても、傾向性や刺戟が直接、帰責の根拠であるわけではないことが確認されている。

傾向性や刺戟（したがって感覚界の全自然）がそのかすものは、……意欲の法則に
いかなる毀損もなしえない……人間はそれらの傾向性や刺戟に責任を負う
〔verantworten〕ていない……しかし、彼がそれらにみずからの格率への影響を容認
して意志の理性法則を損なう場合に彼がそれらに対して抱いた容赦〔Nachsicht〕には、
十分に責任を負う」（IV 457f.）。

ここでも人間に「容赦」の余地があり、それゆえに責任が負わされるということが語られ
ている。こうしてみると、intelligibel な行ないにも、〈選択の余地〉という意味では〈選
択の自由〉と言えるかもしれない事態が想定されているのは確かであろう。しかし、その
余地をカントが「自由」と呼んでいるかどうかは別の問題である。確かに「自由な選択」
という言葉が使用されていた。しかし、前節まででの「自由な Willkür」ないしは「Willkür
の自由」における「自由」の用法からすれば、この「自由な」も、やはり〈道徳的法則の
もとにある〉ないしは〈純粹理性によって規定されうる〉という意味にとるのが自然であ
るように思われる。そして、このことは単に言葉の用法の問題にとどまることなく、
カント自由論の実質からの必然的帰結であるとまとめることもできる。

「自由」の肯定的概念は必ず規定根拠を必要とした。根拠なしには何も生じないからで
ある。「Willkür の自由」の規定根拠は、バウムガルテン以来、「理性」である。『基礎づけ』
以降のカントでは「純粹理性」である。そうであるかぎりにおいて、悪しきものを選択す
ることは自由と矛盾する（先にも注意深く「理性の怠慢」と言われていた）。

自由は悪しきものを選択する能力ではなく、よきものを選択する能力である。なぜなら、
私たちに私たちの理性はよきものだけを命じるからである（XXIX 903）。

自由は、もはや、理性的主体がみずからの（立法する）理性に反抗した選択もなすこ
とができるということにおいては措定されえない（VI 226）。

自由を「選択する能力」と見なすとしても、この能力はよきものしか選べない。悪しきもの
を選択したとすれば、それは無能力のなせる業とでも言うしかない。悪しきものを悪し
きものとして選択するということは intelligibel な意味ではありえないのである。

理性の内的立法への関係における自由は、本来それのみが能力であり、これから逸れ
る可能性は無能力である（VI 227）。

だから、カントが認める〈そうしないこともできる〉という他行為可能性は、悪しき行為
がなされた場合に〈純粹実践理性によって規定されることもできたのに〉という「自律」
に即した形だけなのである。

理性的な有は、彼が犯す各々の反法則的な行為について、たとえその行為が現象とし
ては過去において十分に規定され、そのかぎりにおいて避けがたく必然的であるとし
ても、彼はその行為を差し控えることができたはずだ〔hätte unterlassen können〕
と正当に言うことができる（V 98）。

なるほど確かに intelligibel な行ないにおいては〈選択の余地〉が認められなくてはなら
ない。しかし、この余地が「自由」と呼ばれることはない。それは、単に用語法の問題と
してそうなのではなく、自由な Willkür の規定根拠が純粹理性であるが故の必然的帰結で
ものである。人間の本性の悪性は、「悪意〔Bosheit〕¹⁷ というよりも（というのも、
そのような Gesinnung は悪魔的であるから）、むしろ心胸〔Herz〕の倒錯〔Verkehrtheit〕
と称されるべきである」（VI 37）と言うしかないのも、こうした事情を踏まえてのことで

ある。〈よきものを選べなかった〉であって、決して〈悪しきものを選ぶ〉、〈悪しきものを欲する〉ということではない。そういう意味でも、悪しきものを選ぶ自由を含意するような〈選択の自由〉は、カント〈実践〉哲学のうちに決して場所をもたないのである。

他方、自由の否定的概念は、バウムガルテン以来、何らかの「強要」からの「自由」であった。カントの場合、その強要は〈theoretischな自然必然性〉である。カント実践哲学における帰責の可能性の根拠は、「悪しきものを選択する能力」にではなく、〈時間のうちなる自然必然性からの自由〉にこそ存する。「必然的」な有である神の「自由」に何の問題も存しないことをカントは次のように説明する。

〔絶対的自発性は、〕行為の規定根拠は先立つ時間のうちにあり、したがって、今や行為はもはや私の支配のうちになく、自然の手中にあって、私を不可抗的に規定するという予定説〔Prädeterminism〕に際してのみ危険にさらされるが、その場合でも、神においてはいかなる時間継起も思考されえないが故に、この困難はなくなる（VI 50）。人間もヌーメノンとしては時間系列のうちにはないが故に、自由に困難はないのである。自由の問題をいわゆる〈決定論〉一般との対決に見てはいけな。いかにして自由な意志が可能であるか（V 72）は「人間理性にとって分析されえない問題」（a.a.O.）である。

この自由という究めがたい〔unerforschlich〕特性が完全に概念化されうると見せかける人々は、決定論〔Determinismus〕（内的な充足的根拠による Willkür の規定の説）という語によって、あたかも、この決定論を自由と一つにすることに困難が存するかのようには惑わすのであるが、そんなことを誰も考えていないのである。そうではなく、いかにして予定説——それに従えば、出来事としての willkürlich な行為は、みずからの規定する根拠を先行する時間のうちにもつ（この時間は、それが自己のうちに保持するものとともに、もはや私たちの支配のうちにはない）——が自由——それに従えば、或る行為もその行為の反対も生起の瞬間には主体の支配のうちにはあらねばならない——と両立しうるかということこそ、人が洞察せんとし、決して洞察しないことである（VI 49f.）。

時間のうちで自由を考えるなら、不合理に行きつかざるをえない。このことだけは確かなので、自由の場を超感性的な客観へと移すのがカントである。しかし、〈内的な充足根拠によって Willkür が常に規定されている〉という意味での決定論は何ら自由と抵触しない。こう考える点においてカントは、最初期の『形而上学的認識の第一諸原理の新解明』（1755年）（Vgl. I 402）以来、一貫しており、変節を見いだすことはできない。批判期においても、いわゆる intelligibel な宿命論（Fatalismus）の可能性自体は必ずしも排除されていないと思われる。ただ、超感性的な客観の認識が断念されたため、この点について積極的にとやかく言うことができなくなっただけである。ただし、シュミットやウールリヒの intelligibel な宿命論¹⁸は批判されねばならない。彼らは人間の理性の限界を越えて積極的にそのような説を唱えているからである。私たちにはそのような資格はない。私たちができることは、それがいかにして可能かは分からないにせよ、私たちには intelligibel な行ないが課せられていると見なし、それゆえ、みずからの意志決定に責任があると認めることだけである。

カントが〈実践〉哲学において「自由」という概念に託した内容は、かなりストイックなものである。私たちの Willkür が自由であるとは、私たちが道徳法則を意識しており、

感性的刺戟に依存することなしに、欲求を規定することができるということに尽きる。もちろん、〈時間のうちなる theoretisch な自然必然性〉からの自由という意味での「絶対的自発性」と「純粹実践理性」による規定可能性によって自由概念の内実は深められているが、決して〈(よきものでも悪しきものでも) 選択できる自由〉ではないのである。

おわりに

〈選択の自由〉の意義を説得的に明らかにしたかに見えたアウグスティヌスであるが、彼は同時に「原罪」に基づいて現実の人間の arbitrium の自由をいわば〈悪への自由〉に制限した人物でもある。晩年には、信仰すら自分自身から生じることはなく神の賜物にはかならないとして、「恩寵の博士」(doctor gratiae) の名に恥じない徹底した恩寵論を展開する。神の予知の問題とも相まって人間の〈選択〉の力が極限まで弱められたかに見えるその自由意志論(正確には、意志論ではなく、arbitrium 論である)に、筆者は長らく不満を抱いていた。しかし、〈個人の選択〉に絶対的な価値を置くリベタリアニズムやリベラリズムの来し方行く末を思うにつけ、ペラギウス派に対してアウグスティヌスが抱いた危惧を共有できるようになってきたのである。

カントはしばしばリベラリズムの一員として扱われるが、本稿で確認したように、彼が尊重する自由は〈選択の自由〉ではないし、「intelligibel な行ない」も個人の個々の現実の行為の選択を対象としたものではない。また、リベラリズムは、〈選択の内容〉によしあしを設けず、ただ「同意なしには何も強制されない」という意味での〈選択の余地〉を確保することに腐心するが、カントにとっては〈選択〉それ自体には価値はない。あくまでも道徳法則をみずからの選択の理由にすること、そうできるという意味での自由だけに道徳的価値があるのである¹⁹。アウグスティヌスが毒麦のたとえを用いて誰が悪しき者であるか断言することはできないと言ったように、私たちにできることは道徳法則の声を聞き、そこから意欲しようと努めることだけであって、誰かに責任を帰せしめたり、みずからその個人的選択によって誇ったりすることではない。カントの自由論はアウグスティヌスのものとは逆向きかもしれないが、その目指すところは意外と近いかもしれない。カントはルターを評して言う。

人間の arbitrium は可能性〔potentia〕に関するかぎり自由であり、現実性〔actus〕すなわち獲得された習性〔habitus〕に関するかぎりは奴隷的である。……ルターは奴隷的な arbitrium についての本を書いたが、彼は正しかったのである (XXVIII 588)。

アウグスティヌスは、現実的な arbitrium のあり方を自由と呼び、カントは、可能性に関するかぎりでの arbitrium の特性を自由と呼んだ。どこを自由と呼ぶかが違うだけで、見ていた事態は同様であるように思われる。もちろん、カントにおいては宗教とは区別された道徳における〈善への自由〉に力点が置かれている点は忘れてはならない。しかし、それにしても、『奴隷的な arbitrium について』(De servo arbitrio, 1525)を書いたルターや、善にも悪にも等しい力を人間がもつという均衡説を説くモリニストに反対したジャンセニストといったアウグスティヌス恩寵論の流れを汲む思想家たちの生き様の何と〈主体的)なことか。カントの言う意味での「自由」を彼らに見いだせるように思うのは私だけであろうか。

* 本稿は科学研究費補助金（基盤研究 C：23520013）による研究成果の一部である。

注

¹ 原タイトル „De libero arbitrio“（自由な arbitrium について）では、本稿の主題となる arbitrium liberum という語が採用されている。

² カントの著作からの引用はアカデミー版全集による。ただし『純粹理性の批判』については、第一版を A、第二版を B で示し、その頁数を付す。引用文中の [] 内および……は引用者による補足と省略であり、傍点による強調は原著者、筆先傍点および太字による強調は引用者による。

³ シュミット、ウールリヒおよびヘルバルトの見解を参照のこと。Carl Christian Erhard Schmid, *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften nebst einer Abhandlung*, 2. Ausg., Jena 1788, S.62. *Versuch einer Moralphilosophie*, Jena 1790, S.210f. Johann August Heinrich Ulrich, *Eleutheriologie, oder über Freyheit und Notwendigkeit*, Jena 1788, S.34. Johann Friedrich Herbart, *Gespräche über das Böse*, Königsberg 1817, S.145f. 銭谷秋生「叡智の宿命論と選択意志の自由——カントと自由をめぐる論争の一断面——」（『倫理学年報』第 36 集、1987 年）。保呂篤彦「実践理性の自律と悪の根拠——I・カント『単なる理性の限界内における宗教』の自由論に関する一考察——」（筑波大学哲学・思想学会『哲学・思想論叢』第 7 号、1989 年）、『カント道徳哲学研究序説——自由と道徳性——』晃洋書房、2001 年、第 III 部。

⁴ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Editio IV, Halle 1757.

⁵ cf. Georg Friedrich Meier, *Metaphysik*, Dritter Teil: Die Psychologie, Halle 1757, § 697.

⁶ バウムガルテンの意志と Willkür については、拙稿「バウムガルテンの意志論——カント哲学のコンテクストとしての——」（『筑波哲学』第 21 号、2013 年）を参照。

⁷ このような自由の階層的解釈は、河村克俊氏によれば、ヴォルフには見いだされず、ヴァーグナーにはじめて見られ、バウムガルテン（マイアー）へと受け継がれたものである。「自由概念の階層的解釈——ヴァーグナー、バウムガルテン、マイアー——」（『哲学研究年報』（関西学院大学哲学会）第 45 輯、2012 年）を参照。

⁸ 本節で概観されたバウムガルテンからカントへと至る「意志」、„Willkür“そして「自由」という概念の継承と深化については、より詳しい検討を別稿として用意している。

⁹ 保呂「実践理性の自律と悪の根拠」35 頁以下参照。ただし保呂氏は、カントは Willkür と純粹実践理性との関係をはっきり規定しておらず、『宗教論』の「自由論はそれまでのカントの実践哲学の主要な思想と十分関係づけられておらず、彼の実践哲学の体系のうちでいわば中途半端な状態に放置されている」（38 頁）と評している。

¹⁰ 自由にかかわる「うる」（können）は、単なる論理的可能性ではなく、「能力」を意味することに注意。

¹¹ Vgl. C. L. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, 2.Band, 1792, S.272.

¹² 究めがたい理由は、格率採用がバウムガルテンの第 3 の意味で「自由」であるかぎりにおいて、その採用の根拠は「自然」のインセンティブのうちではなく、常にこれまた「格率」のうち求めざるをえないことにある。「格率」には常に採用根拠が必要であるが、この根拠自体がこれまた格率であるかぎりにおいて、人間にとって根拠の系列は無限であり、決して最初の根拠に至りつくことはできないからである（Vgl. VI 21）。また、そもそも「自己自身のうちにある格率ですら、いつも観察されうとはかぎらない」（VI 20）のである。

¹³ これは、そもそも intelligibel な性格が『純粹理性の批判』の第 3 アンチノミーで「宇宙論的」問題として取り扱われたこととも符合する。城戸淳氏は、カントにおける人間的自由の宇宙論的本質に注目し、ライプニッツの「神の世界選択」が「人間の性格選択」へと転回されることによって、「カントは「解決のために数千年の歳月が空しくも費やされてきた」（V 96）この問題に、おそらく哲学史上もっとも射程の長い議論を描きだした」と言う（「人間的自由の宇宙論的本質について——カントの第三アンチノミーに

おける自由の問題」(『人文科学研究』(新潟大学人文学部)第125号、2012年、29頁参照)。

¹⁴ 福田喜一郎氏は、Gesinnungの唯一性に注目して、人間の心の奥底の倒錯を説得的に解き明かしている(「叙知的性格における心術の唯一性と根源悪」(『近世哲学研究』(近世哲学会)第16号、2012年)。

¹⁵ また、「根本的に悪しきもの」というのも、或る種普遍的な性向(Hang)であるので、リベラリズムのように〈自己決定・自己責任〉と言って〈個人〉に全責任を負わせることができるような代物ではないのである。

¹⁶ この自由も本稿で確認してきた意味のものである。「intelligibelな原因は自由であることができる。すなわち、感性に依存せずに規定されていることができる」(A557/B585)。

¹⁷ 人間の本性の悪性といえども、「悪しきものを悪しきものとしてみずからの格率のうちヘインセンティブとして採り入れるようなGesinnung(格率の主観的原理)」(VI 37)としての厳密な意味での「悪意」ではありえない。というのも、「[道徳的]法則に対する反抗がインセンティブにまで高められる」と、「主体は悪魔的な有にされてしまうことになる」(VI 35)からである。

¹⁸ 注3を参照のこと。

¹⁹ この道徳的価値については、拙稿「カント実践哲学における「判定」原理と「執行」原理の区別のゆくえ——理性の事実と尊敬の感情——」(日本カント協会編『カントと日本の哲学(日本カント研究12)』理想社、2011年)を参照。

Wahl und Freiheit — Der Grund des Bösen bei Kant —

Yoshishige HIGAKI

In der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) führt Kant den Begriff der „intelligibelen Tat“ ein, um die Möglichkeit moralisch böser Handlungen erklären zu können. In meinem Aufsatz stellen sich die folgenden Fragen:

1. ob die Freiheit der freien Willkür in der *Metaphysica* (editio IV, 1757) Baumgartens und in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) und der *Metaphysik der Sitten* (1797) Kants als Freiheit der Wahl verstanden werden kann?
2. ob die Freiheit der Willkür nur in der *Religionsschrift* als Freiheit der Wahl verstanden werden kann?
3. wie die böse Maxime in der „intelligibelen Tat“ angenommen werden kann?
4. ob die Freiheit der „intelligibelen Tat“ als *libertas indifferentiae aequilibrii* verstanden werden kann?
5. ob nur die Freiheit der „intelligibelen Tat“ als Freiheit irgendeiner Wahl verstanden werden kann?
6. wie man die Wahl in der „intelligibelen Tat“ verstehen soll?