

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 ——

保 呂 篤 彦

カントが彼の実践哲学の基本構造を『道徳形而上学の基礎づけ』(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785 以下『基礎づけ』と略記する)および『実践理性批判』(Kritik der praktischen Vernunft, 1788)において発表した直後に、とりわけその中心概念の一つである自由概念をめぐる、カントと同時代の学者たちの間で論争が生じ、これが十八世紀の終わりに至るまでほぼ十年余り継続した。

カントはこの論争において自分に対して行なわれた批判に直接応えたり、反駁するようなことはほとんどしておらず、彼がこの論争に積極的に参加したとは言い難い。しかしながら、カントが自分の自由論が引き金になって起ったこの論争の内容をよく知っていたこととは否定できない。その上、この論争が継続する最中、カントが新たに出版した著書、すなわち『単なる理性の限界内における宗教』(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793 以下『宗教論』と略記する)および『道徳形而上学』(Metaphysik der Sitten, 1797)のうちに現われた自由理解には、『基礎づけ』や

『実践理性批判』における自由理解と明らかに齟齬をきたす点がある。カントの自由理解をめぐるこの変化が、何を意味しているのか、どこまで同時代人たちによる論争の影響に帰すことができるのかという点については、今日に至るまで明らかにされていない。本稿は、このような問題の解決への第一歩として、主として『宗教論』における自由論を取り上げ、それと『基礎づけ』や『実践理性批判』における自由理解との間にある齟齬が、カントの身近で行なわれた議論との関わりでどのように理解されるかを検討しようとするものである。

そのために、本稿は、まず最初に、カントの自律としての自由概念のもつ問題点を指摘した、ウールリヒやシュミットの議論を検討する。そして次に、カントとは独立に、このような問題の解決を試みたラインホルトの議論を検討し、いかなる解決の可能性があるのか一瞥した後、最後にカント自身の『宗教論』における解決の試みを、またその解決の仕方自体が持つ問題点を明らかにするように努める。

一 実践理性の自律としての自由概念の問題点

カントは『基礎づけ』や『実践理性批判』においては、自由を「意志」あるいは「実践理性」の「自律」であると考えた。⁽³⁾この自律の自由は、さまざまな感性的衝動あるいは「法則のすべての実質」による規定からの意志（実践理性）の独立性という「消極的」な側面と、意志の原因性の法則を立法するの（または「それゆえ規定するの（または）意志（実践理性）自身であるという、実践理性の「自己立法」としての「積極的」側面という二面を有する（V, 33）。しかしながら、もし、意志（実践理性）がこの自己の法則にしたがって行為せず、別の法則によって規定されるならば、それは「他律」であって、自然現象と区別されず、自由ではないことになる。自由とは、自己立法の産物である道徳法則にしたがう行為にのみ現われる。それゆえそのような自由の主体である「意志とは、理性が傾向性から独立に、実践的に必然的であると認めるところのもの、つまり善であると認めるところのもののみを選択する能力である」（IV, 412）。したがって、『基礎づけ』や『実践理性批判』におけるカントの実践哲学においては悪しき行為、非道徳的行為は、実践理性の自律、自由な意志の結果ではないことになるであろう。しかしながら、非道徳的行為は現実存在している。これはどのように理解すればよいのか。シュミットが『道徳哲学試論』(1790 以下VMの略号で引用する)で問題にしたのもまさにこの点であった。

批判哲学の信奉者であるシュミットにとっても、自由とはやはり「実践理性」の「自律」あるいは自己活動性に他ならなかった。し

たがってまた、彼の場合にも、非道徳的行為は自由な意志の作用、実践理性の作用の結果とは考えられない。しかしながら、非道徳的行為は現実存在しており、これを認めざるをえない。そこで、シュミットは次のような問いを立てる。すなわち、「同じ理性活動性、同じ道徳性が、なぜすべての知覚可能な諸行為において出現しないのか？ なぜある時には意志の規定する能力が、またある時には意志の規定されうる能力がより多く現われるのか？」(VM, S. 249)と。もし理性が常に作用しているのなら、常に道徳的行為だけが生じるはずである。しかし、現実には非道徳的行為が存在する。それゆえ、非道徳的行為の現存在は、結局理性の不作為の結果でなければならぬのである。

ところが、そうなると、この理性が活動するかしないかは、何かある必然性によって規定されているか、あるいは偶然に委ねられているかのいずれかである。ところが、シュミットは予め「決定論と非決定論」とを対置して、「決定論」が自然におけるあらゆる偶然を否定し、出来事の偶然による説明を端的に避けるような哲学であると理解される限り、理性は「決定論」を採用すると述べている (VM, S. 242) ので、彼はこの原則にしたがって、必然性の方を採用する。「したがって、理性の存在と同時に、諸現象への理性の作用およびその作用のそのつどの一定の度を規定する何ものかが存在するものと考えられなければならない」。そして、「非道徳性の説明において」、「無根拠性すなわち理論的な無理性性を避けようとするならば」、「理性は、理性が現実に行なうところのことすべてに関し、また形式という点における理性のすべての判断に関しては、自

由であり、いかなる影響も受けない。しかし、理性は、理性が行なわないことに関して、依存的で制限されている。理性はこの場合には作用することができなかったのである」(VM, S. 249)と考へなければならぬ。そして彼は、カントにしたがって、感性は理性に、自然は自由に影響することができないと考へるので、この理性の不作為を規定しているものは何か観知的な根拠でなければならぬと言ふ。

しかし、作用するかしないかを何か他者によって決定されているような理性には真の意味の自由を帰すことはできない。それゆえンシュミットは「超越的自由、すなわち観知的諸根拠からの観知的作用の独立性」(VM, S. 250)を仮定することを拒否する。理性の観知的作用は、我々には知られない何かある観知的諸根拠によって、その作用不作用を決定されており、「超越的自由」を持たないというのがシュミットの結論であり、これを彼自身が「観知的宿命論」と名づけるのである。シュミットは理性の自律としての自由から出発して、自由の否定へと辿り着いた。それは、彼が、悪しき行為の根拠を理性に求めることができないと考へたからである。それでは、このような結論を避けるためには、この悪しき行為の根拠は何に帰されるべきなのか？ 一体実践理性に帰すことができるのか、それともやはり理性とは別の何か観知的なものか？ それは理性とまったく独立しているのか？ シュミットの「観知的宿命論」は、カントにこの問題を、それまでの自分の自由論との関連で検討するよう強いるのである。

ところで、この問題点は、すでに一七八八年にウールリヒによつ

て指摘されていた⁽⁵⁾。ウールリヒもまた『基礎づけ』におけるカントの自由理解を受けて、意志(実践理性)の自己活動性の結果生じるのは、道徳的に善なる行為のみであり、非道徳的行為は意志(実践理性)の活動性の結果ではないと考へる。しかしながら、そうなると実践理性の活動性は、非道徳的行為に際しては作用しなかったに違いなく、そうであれば、理性の活動を妨害する何ものかが存在するはずであると彼もまた考へる。そして彼は、この理性を妨害しているものが、感性的自然であることを実はカントの実践哲学も認めていると言つて批判し、『基礎づけ』における次の叙述をその拠り所とする。「……この《べしということ》は本来《欲すること》であり、この意欲は、もしも理性が理性的存在者においていかなる妨害もなしに実践的であるならばという条件のもとでは、あらゆる理性的存在者に通用するものである。しかし、我々のように、理性とは別の種類の動機として感性によって触発され、そこにおいては、理性がひとりそれだけならば行なうであろうことが必ずしも常に行われぬところの存在者にとっては、行為の先の必然性はただ為すべきことと呼ばれる」(V, 490)。カントがここで述べていることを要約すれば、人間という理性的存在者は、「感性」という「理性とは別の種類の動機」によつて「妨害」されるゆえに、「理性がひとりそれだけならば行なうであろうこと」、つまり道徳的行為を、実際には行なえないことがあるということである。したがって、ウールリヒの言うとおり、この叙述だけを見る限り、カントは感性による理性の妨害を認めており、悪しき行為を、理性ではなく、これを妨害した自然的感性に帰していると言わざるをえない。それゆえ、

ウーリヒもカントに対して実は非常に重要な問題提起をしている。すなわち、現実⁽⁶⁾に悪しき行為、非道徳的行為が存在するが、その根拠は感性的自然に帰されるのか、あるいは理性に帰されるのかという問いがそれである。ウーリヒ自身は結局これを道徳的自律としての実践理性の自己活動性には帰すことができないとし、決定論の立場に至るのであるが、『基礎づけ』における自由理解にしたがえば、カントもまたそうせざるをえないのではないか。逆に、もし悪の根拠を自然ではなく、理性に帰すならば、彼の実践哲学のプログラムを修正しなければならぬはずである。しかしながら、この時点においてはカントはまだこの問題提起の意味を理解していなかった。カントはウーリヒの説を「古くさいありふれた詭弁で飾り立てた自然機械論」(X, 531)であると簡単に片づけたが、それともにもウーリヒが行なった先の重要な問題提起をも十分考慮することなく退けてしまったようである。このことは、カントがウーリヒへの反論を企てている『判断力批判』(Kritik der Urteilsraft, 1796)における注や、カントがその執筆を助力したとされるクラウスの『ウーリヒ論評』における叙述から見取られる。いずれの場合にも、ウーリヒの論点は、感性が理性に、そして自然が自由に影響しうることをカントが認めているという点にまとめられており、それに対する反論は、感性が理性に影響できないとカントが一貫して考えているということにすぎず、悪行為の根拠がどこに求められるかについては一言もされない。この『判断力批判』の注におけるカントの自己弁護はむしろ、悪の根拠に関する問いをますます混乱させるものではない。そこではカントは「自然が自由

の法則(道徳法則)にしたがう原因性に対して為す」抵抗や促進は、自然と自由との間にあるのではなく、現象としての自然と感性界における現象としての自由の諸結果との間にある」(V, 196, Anm.)と述べている。自然は、自由や理性には影響することができない。ここでもまたこれがカントの唯一の答えである。しかし、非道徳的行為は存在する。もしそれがカントの言うとおり、自然が現象としての自由の結果に影響したためを生じたのであれば、やはり、それは理性ではなく、自然にこそ帰責されることにならう。しかもその際におも実践理性が妨害されることなく作用しているとカントは言うのであるから、このことの意味は理解し難い。善き行為を産み出すはずの理性の原因性が、結果として悪しき行為を産み出す、それは同じ現象界における自然の妨害の結果であるとカントは言うのであるが、その場合、理性は結果としての悪しき行為の原因ではないのであるから、そこでは理性の原因性が作用しなかったと言うべきである。

それゆえ、いまやカントにはただ一つの道しが残されていない。すなわち、悪しき行為の存在を認め、この根拠を自然のうちにはなく、帰責されうる、それゆえ自由な主体のうちを求めるというのがそれである。そして、その際、自由が実践理性の自律であるという立場を維持し、『基礎づけ』や『実践理性批判』における彼の教説といかにして整合的に立論するかが重要な課題となるはずである。

『基礎づけ』においてもカントは、「人間が傾向性や衝動に彼の格率への影響を許し、その結果意志の理性法則が損なわれる場合、人間が傾向性や衝動に対して抱いたであろう容赦の念には責任を負

ら」(IV, 458)と述べて、悪の根拠が傾向性や衝動といった自然に帰されるのではなく、人間に帰されるべきことを述べている。しかしながら、このような帰責が可能なのは、人間がまさに理性的存在者であり自由であるからであり、したがって、悪の根拠もまた何らかの理性的な要素にこそ帰されるべきものであるということ、そして、このことが、「意志とは、理性が……善であると認めるところのもののみを選択する能力である」(IV, 412)という同書における別の主張に抵触することに気がつかなかった。上述のとおり、一七九〇年の時点においても事情は変わらなかった。カントは一七九〇年以降初めてこの問題点に気がつき、『宗教論』の第一論文でその解決の第一歩を踏み出すのである。

しかし、カントとは独立にこの問題の解決を提示しようとした同時代の学者がいた。カント哲学の普及に力を入れていたラインホルトがそれである。そこで、カント自身の試みを検討する前に、このラインホルトの自由論を見ておこう。

二 ラインホルトの自由論

ここで取り上げるラインホルトの自由論『カント哲学に関する書簡』第二巻⁸⁾以下略号BRKによって引用する——の主第八書簡で展開された)は、上で見たシュミット等の自由論に対する反論として展開されたと理解できる。それは、例えば、「快と不快によるすべての規定根拠からの実践理性の独立以外の何ものでもなく、なるほど意志の自由に属しはするが、決してそれだけが意志の自由を構成するわけではないこの自由に関して、カント哲学の友人たち

のこの問題に関する大抵の著作のうちで、自由のこの特殊な特徴がこれらの著者たちによって自由全体であると考えられているとしか推測できない諸見解に私は出会った」(BRK, S. 499)という叙述から窺い知ることができるであろう。

ここでラインホルトは、自然衝動からの実践理性の独立が自由のすべてではないと言っているが、これは、カントの言う自由の消極的側面のことを指しているのではない。それゆえ、ここで彼が自由の別の要素と考えているのも、実践理性の自己立法という自由の積極的側面のことではない。ウールリヒもシュミットも、このような消極的、積極的両面を含んだ実践理性の自己活動性こそが意志の自由である⁹⁾と見做していたのであり、ラインホルトがここで問題にしているのは、まさにこのような理解そのものである。それゆえ、ラインホルトは、この批判を「カント哲学の友人たち」に向けてはいるが、事柄に則して言えば、当然カント自身にも妥当するものである。

まずラインホルトは、実践理性の自己活動性と意志の自由とのこのような同一視は、自由と道徳に対して重大な結果を招くことになると述べる。すなわち、そこからは「すべての非道徳的行為に対する自由の不可能性以外の何ものも帰結しない。純粹な意欲の自由が実践理性の自己活動性のうちにのみその本質を有すると仮定するや否や、実践理性によって、引き起こされるのではない純粹ではない意欲は、決して自由ではないということもまた認めなければならなくなる」(Ibid.)。こうなると、「意志はただ道徳的行為に関してのみ自由であり、非道徳的行為の根拠は意志の外で、自由に対する外

的障害や制限のうちに探し求められなければならない。しかしながら、このことが前提されると、道徳的行為の根拠も実践理性の単なる自己活動性のうちではなく、この理性からはまったく独立した先の障害の不在ということのうちに探し求められなければならないということになるであろう。それゆえ、この理性の全自由、人格の理性を通じての全自由は、決して人格の力のうちにはない外的強制からの、偶然的で、ある場合には制限されるような独立性のうちにのみその本質を有することにならう。そうすると、道徳的行為は、一度障害がなくなるや否や、実践理性のまったく不随意的な作用によって不可避的に生じることにならう。そして、道徳的行為も非道徳的行為も、ただ障害の現存と不在とのみ帰されなければならない「であらう」(BRK, S. 5, 520-521)。このように、ラインホルトは、自由を実践理性の自己活動性に限定すると、非道徳的行為(悪しき行為)が理性の自由な行為と認められず、それゆえ理性を制限する障害に帰されることになるばかりか、そうなると道徳的行為もまたそのような障害の不在に帰されざるをえず、行為あるいは意志の自由一般が否定されてしまうことを指摘するのである。

このような議論から自由と道徳を救うためには、意志の自由を実践理性の自己活動性から明確に区別しなければならぬとラインホルトは考える。彼によれば、意志の自由とは単に感性的衝動の強制からの独立性のみならず、同時に「実践理性そのものによる強制からの人格の独立性のうちにもその本質を有する」(BRK, SS. 502-503)のであり、自由とは、積極的な意味においては「実践的法則にしたがったりあるいは反したりする選択意志による自己決定の能力であ

る」(BRK, S. 503)。換言すれば、ラインホルトの自由の主体は実践理性とは明確に区別された意志であり、その自由は、感性的要求と理性の要求——ラインホルトの別の表現を用いるならば、「利己的衝動と非利己的衝動」(BRK, S. 465, S. 506, u. a.)——との間に立って選択を行なう自由である。この二種の衝動は、道徳的な行為に際しても、非道徳的な行為に際しても、まったく同様に現存している。しかしながら、衝動はそれだけでは意志の決定根拠とはならない。ラインホルトによれば、「利己的衝動の要求も非利己的衝動の要求も、随意的意図を通してのみ、つまり格率を通してのみ意志の動機となることができる。これらの要求は、それらが人格によって人格の格率のうちへと採用される限りにおいてのみ、意欲における利己的衝動の充足あるいは非充足の決定根拠として考えることができる。意志は自分自身に対して、自分の動機そのものを決定する」(BRK, SS. 490-491)。要するに、自由とは、格率の能力であり、感性的要求の実現へと意志が決定されようと、実践理性の要求の現へと意志が決定されようと、最終的な決定根拠はこのいずれのうちにもなく、むしろ意志あるいは選択意志の自己決定能力のうちにあり、これこそが自由の本質であるというのである。

ラインホルトの自由論はこのように実に明快である。意志を理性と感性的衝動との間に立って選択する能力と捉えることによって、シュミットが指摘した問題点ははじめから回避されている。しかしながら、この議論は『基礎づけ』や『実践理性批判』におけるカントの自由論をほとんど考慮していない。ラインホルトの自由理解では、なぜ実践理性の法則が意志を無条件的に拘束しうるのかが明ら

かにならない。彼の立場では、道徳の原理が結局一種の他律にならざるをえない。なぜなら、彼によれば、実践理性はやはり衝動であり、その点では自然的衝動と何ら変わるところがないからである。

これに対して、カントは、まさに理性の自律としての意志の自由という理論によって、この問題に解答を与えようとしていた。ラインホルトのように、意志を理性から分離してしまうならば、理性の自律という思想は、決して維持されない。したがって、カントはラインホルトのような仕方では、自分の実践哲学の根本的見解を維持できないはずである。

三 『宗教論』におけるカントの自由理解とその問題点

それでは、カント自身は上述の問題を具体的にはどのように解決しようとするのか。その第一の試みが行われているのが『宗教論』の第一論文であると考えられる。

上述のとおり、悪しき行為の根拠を自然のうちに求めることは、カントの本意ではなかった。しかし、彼の従来の自由論は、悪の根拠については明確な論述を行っておらず、『基礎づけ』や『実践理性批判』の諸々の叙述のみならず、『判断力批判』における先の叙述もまた、悪の根拠を結局は自然のうちに求めさせるものであることにいまやカント自身気づいた。それゆえ、カントは『宗教論』においては、「悪の根拠は、傾向性によって選択意志(Wille)を規定する客体のうちに、すなわち自然衝動のうちには存しえない」(VI, 21)と説明する。

しかしながら、この引用文自体、「選択意志」が「自然衝動」に

よって規定されることを明確に示している。従来のカントの言葉で言えば、これは「他律」であり、自由ではない。そしてそこにこそ問題の端緒があったのである。カントはこのことを十分に意識しており、「選択意志」が「自然衝動」によって規定されるというところが、一体どのような事態なのか、どのようにして無条件的原因性(自由)と矛盾なしに考えられうるのかを説明する。すなわち、悪の根拠は「むしろ、選択意志が自分の自由の使用のために自身自身に設ける規則のうちのみ、すなわち格率のうちのみ、存しうるのである」(Ibid.)。自由は一つの原因性であり、原因性は法則の概念を必然的に伴なう(Vgl. IV, 46)。ここでの選択意志の自由も「格率」というある種の法則に従う原因性であり、この「格率」のうちこそ、悪の根拠があるという。なぜなら、「選択意志の自由は、ただ人間が彼の格率のうちに採用した(人間がそれにしたがって振舞おうとする普遍的規則にした)限りでの動機以外のいかなる動機によっても行為へと規定されることができないという、まったく独自の性質を持っており、ただその限りでのみ、どのような動機であれ、選択意志の絶対的自発性(自由)と両立しうる」(VI, 28-29)からである。つまり、自然衝動も道徳法則も、それ自身だけでは決して「動機」とはなりえず、それが選択意志の自由によって、「格率」のうちに採用されて初めて「動機」になるのであるから、悪の根拠もまた自然衝動ではなく、それを「動機」として「格率」に採用した選択意志の自由のみ求められるのである。

このように理解して初めて、「選択意志の絶対的自発性(自由)」と非道徳的行為とは両立しうる。「絶対的自発性」とは無条件的原

因性、すなわち、自分以外のいかなる原因によっても規定されることがない原因性のことであり、それゆえそれは自己活動性、「自律」と呼ばれた。⁽¹⁰⁾ここで自己規定の法則は「選択意志」が自分自身に与える「普遍的規則」としての「格率」である。したがって、「選択意志」の自由は、まさに悪しき行為とも両立し、その根拠をここに求めうる、それゆえ帰責可能な理性的存在者の「自律」の自由であるということが出来る。

いまや、「実践理性の自律あるいは自己活動性」と「悪しき行為の根拠」との両立という、ウールリヒやシュミットが提起した問題が解決されたかのように思われる。悪しき行為は意志の他律の結果であるが、この他律は、意志が自らそれに身を委ねるように自己決定したがゆえに生じたのであるから、この他律もまた、実は意志の自律に基づいている。それゆえ、悪しき行為もまた自由（自律という意味においても）な行為なのである。ウールリヒやシュミットに対するカントの応答はおよそ以上のようにまとめられるであろう。⁽¹¹⁾

この解決法はシュミットやウールリヒの問いに対する答えとしては確かに有効である。しかしながら、カント自身の従来の自由論の範囲内で問題を解決しているように見えるのは、実は単に見かけ上のことであるにすぎない。『基礎づけ』から『判断力批判』に至るまで、カントが、自由、とりわけ絶対的自発性や自律としての自由について論じる時、そこで問題になっていたのは、ほとんど常に、「実践理性」としての「意志」(Will)の絶対的自発性や自律であった。そして、その法則が道徳法則であったがゆえに、悪しき行為がその能力の自己活動性の結果として考えられなかったのである。と

ころが、『宗教論』で問題になっているのは「選択意志」(Willkür)の自由（これもまた絶対的自発性であることを上述のとおりカント自身認めており、したがってまたカント自身はそう呼んでいないとしてもやはり「自律」であるが）である。そして、それと共に自由の原因性したがう法則も「道徳法則」から「格率」に移されている。悪しき行為の根拠は確かに自然のうちにはなく、「自律」としての自由のうち求められたが、いまや、それは「純粹実践理性」の自律としての自由ではなく、「選択意志」の自律としての自由に移されているのである。

カントが、この「選択意志」をもって、「実践理性」と同一視される「意志」とは区別された何もかを理解しているということは明らかである。『宗教論』には、「選択意志」と「実践理性」とを同一視する叙述は現れないし、「実践理性の自由」という表現も見られない。さらに、『実践理性批判』においては当然「自由」の同義語であった「自律」という表現がやはり『宗教論』においては用いられていない。上述のとおり、「選択意志の絶対的自発性（自由）」もまた「自律」に違いないが、それはまたいわば「他律」への「自律」をも含むような「自律」であるがゆえに、真の意味で「自律」と呼ぶにふさわしくないとカントは考えているように思われる。

しかし、このように「選択意志」を「実践理性」とは別のものであると捉えるならば、『宗教論』におけるカントの自由論は、ライnholtの自由論が引き起こしたのと同様の問題を引き起こすことになる。⁽¹²⁾つまり、道徳の原理としての自律とそれに基づく道徳法則の無条件的拘束性とが基礎づけられなくなるという問題である。ま

た、カントは既に『基礎づけ』、『実践理性批判』で自由論を展開しているのであるから、「実践理性の自律」こそが自由であるという『基礎づけ』や『実践理性批判』におけるこの自由論と「選択意志の絶対的自発性」こそが自由であるという『宗教論』における自由論とがどのように関係するのかわかるといって問題も生じてくる。すなわち『宗教論』を執筆した当時、カントが二つの自由が存在すると考えていたのか、あるいはこの時、『基礎づけ』や『実践理性批判』における自分の自由論を放棄していたのか、明らかではないのである。

しかし、いずれにせよ、カントが、『基礎づけ』と『実践理性批判』において道徳法則の無条件的拘束性を基礎づけるために苦心して構築した理論を放棄せず、これと『宗教論』における新しい自由理解とを何らかの仕方で（修正を加えつつも）統合するためには、『選択意志』が「純粹実践理性」とは区別される能力ではあっても、まったく独立した、それと無関係な能力ではないことを論じなければならぬであろう。ところが、『宗教論』において、カントがこれに関して行なっているのは、「選択意志の自由の概念は、我々のうちなる道徳法則の意識に先行するのではなく、無条件的命令としてのこの法則による我々の選択意志の規定可能性からのみ推論される」(VI, 49, Ann.)とすることを指摘することだけである。しかし、これによって、なるほどカントの意図は窺えるものの、選択意志が純粹実践理性といかなる関係にあるのかはやはり未規定のままであると言いきでであろう。

また、選択意志と実践理性との関係をはっきり規定しないことによって、宗教論におけるカントの自由論はもう一つ別の問題も引き

起こす。すなわち、自由が実践理性の自由ではなく、選択意志の自由となることによって、行為の主体である「人格」(Person)の本質が実践理性にあるのか、あるいは選択意志にあるのかがはっきりしなくなるという問題である。カントにとって「人格」とは、帰責される能力をもった存在者であるがゆえに (VI, 223)、「その本質は自由のうちになければならない。ところが、この自由がいまや、理性と区別された「選択意志」の原因性とされるならば、この人格の本質が理性とは区別された何ものかのうちにあると考えざるをえない。しかし、「私が思考し、直観する」というその「私」、つまり認識の主体としての「私」もまた「人格」であり (XX, 270)、「この時」のよ

うな認識は理論理性に基づく以上、この場合の人格の本質はまさに理性のうちにある。それゆえ、もし、自由の原因性を有する選択意志が実践理性といかなる関係にあるのかを明らかにしなければ、認識し行為する主体としての人格の統一が図れなくなってしまう。

このような問題は当然ラインホルトにおいても現われている。ラインホルトは実践理性の道徳的要求を「非利己的衝動」と名づけ、意志とその自由から明確に分離してしまっただけで、行為し、引責する人格の本質は、一衝動である理性とは区別された「意志」(カントの「選択意志」に対応する)にのみあるはずである。「衝動」はそれがいかなるものであれ、人格の本質ではありえない。それゆえにこそ、ラインホルトは、理性を「人格化する」ことを「横領」と呼ぶのである (BRK, S. 492)。それでは、彼が「人格」の本質を本当に「意志」のうちだけに置き、理性をそこから排除しているかという点も必ずしもそうではない。彼は「自己決定の行為にお

理性の不可欠さ」について語り、「格率は選択意志と理性の結果である」(BRK, S. 508)と述べる。しかしながら、その理由は、彼が言うように「実践理性によって自然法則に対立させられる法則の意識がなければ、また、人格の二つの可能な行為の仕方としての、二つの互いに対立する誘因的根拠の意識がなければ、それらのうちの一方にしたがうという自己決定が考えられないから」(BRK, S. 508)ということではない。このラインホルトの理由づけを真面目に受け取るならば、実践理性のみならず、自然的感性あるいは利己的衝動もまた、自己決定にとって不可欠であり、格率は、(選択)意志と理性のみならず、さらに感性の結果でもあることになるはずである。なぜなら、ラインホルトによれば理性も感性も(選択)意志にとつては二つの衝動として同じ地位にあるからである。それにもかかわらず、ここでラインホルトが感性や自然的な利己的衝動を排除して、(選択)意志と理性のみを格率の原因であり、自己決定の行為に不可欠なものであるとして挙げているのは、ラインホルトがこのような自己決定の行為、帰責可能な行為に、何か理性的な性格を暗黙のうちに認めているからである。言い換えれば、彼もまた「人格」の本質が「理性」とは区別された「意志」にあるということとを基本的な立場としながら、同時に、「理性」にも「人格」の本質があるかのようにも考えるところに矛盾を犯しているのである⁽¹⁴⁾。

カントもまた、行為の主体であり、それゆえ帰責される主体である人格を、「理性」によって特徴づけてきた。「理性的存在者が人格と呼ばれる」(IV, 428)のであり、またまさに理性的存在者であるがゆえに「人格」と呼ばれるというのがカントの基本的な了解で

あった(Vgl. IV, 438)。上述のとおり「人格」は認識の主体でもあり、認識の本質はやはり「選択意志」ではなく「(理論)理性」にこそあるのだから、主体である人格の同一性という点からも、行為の主体である人格は、常に理性的な性格をおび、したがって行為はそれが非道德的な行為であってもやはり理性的性格を持っているのでなければならぬはずである。

したがってカントはいまや、自由な行為、つまり「選択意志」による自由な自己決定(それがたとえ非道德的であっても)が有する理性的性格を探し求めるべきなのではなからうか。そして、こうすることによって「選択意志」と「純粹実践理性」との関係が明らかになってくるのではなからうか(もちろん、この時求められる行為の理性的性格は、道德的行為と非道德的行為との両方のうちに存在するのであるから、道德法則をその法則とし、道德的行為にのみ関係しているカントのこれまでの「純粹実践理性」とは性質を異にし、同時に一層根本的なものであるかもしれない)。

カントは、ウールリヒやシュミットによる批判によって、『基礎づけ』や『実践理性批判』における自分の自由論の問題点に気づいた。そして、彼はこの問題点を解消するべく『宗教論』において新しい自由論を展開した。確かに、この自由論は、ウールリヒやシュミットの指摘した問題点を解消するものではあった。ところが、こ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。しかし、この新しい自由論をカント哲学の体

系のうちで完成させようと試みる場合、ラインホルトがカントとは独立に行なったシュミット批判としての自由論が陥っている難点をさげなければ、カント自身の主要な実践哲学の思想を破壊してしまうことになるということがおよそ見て取られた。しかしながら、カントがこのような試みに実際に着手したかどうか、もしそうでなければ、いかなる他の方途を取ったのか、またそれがどこまで成功していると言えるのかといった問題は、『宗教論』の出版後提出された同時代人による諸々の議論の検討と共に今後の課題とする。

注

カントのテクストに関する出典箇所の指示は、アカデミー版全集の巻数(ローマ数字)と頁数(アラビア数字)で行ない、本文中に割注で示す。但し『純粹理性批判』(*Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 2178f.)に関しては、慣例にしたがって、原典第一版をA、第二版をBで示し、その頁数を記す。

(1) Vgl. Rüdiger Bittner und Konrad Cramer (Hrsg.), *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt a. M. 1975, S. 18.

(2) 錢谷は、同時代の学者たちの批判によっても、カントが自由論において本質的にはまったく動揺しなかったと考えている(錢谷秋生「観知的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』第三十六集(日本倫理学会編)一九八七年、七一—八六頁)。しかし、本稿筆者は、カントがこのような同時代人の議論に直面することによって、

自分のそれまでの自由論にある欠陥に気づいたのであり、『宗教論』や『道徳形而上学』にはその修正の試みが現われているという見解に賛成である。Vgl. Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt a. M. 1983, SS. 91-93. もちろん、後述するワールリヒやシュミットに説得された結果、カントが自由を放棄し、決定論を採用したわけではない。ラインホルトのような批判的実践哲学の成果を放棄せざるをえなくなるような自由論に見解を変更したわけでもないという意味では、カントが動揺しなかったことは確実であり、この点では本稿筆者も錢谷の見解に賛成である。

(3) 『実践理性批判』にこれとは別の自由の要素があることについては、マックやシルバーが指摘している。L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago/London 1960, pp. 176-177; J. R. Silber, *The Ethical Significance of Kant's Religion*, in: I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, tr. by T. M. Greene and H. H. Hudson, New York 1960, p. 1xxxv. したがって、カントが「自律」の自由を中心として、カントが意識的に自由を「自律」に限定していることは認められるであろう。ところで、「ポッター」は、この二つの自由の要素を統一的に理解することを許すような自由概念が後の『道徳形而上学』のうちに現われており、その概念から理解すると、二つの自由概念があるように見えるのは見かけの上だけであり、カントは実際には終始首尾一貫した唯一の自由概念を維持していると主張し、マックやシルバー

を批評した。Nelson Porter, Jr., Does Kant have Two Concepts of Freedom? in: *Acten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 6.-10. April 1974, Teil II. 2*, Berlin 1974, SS. 590-597. このキントナーの見解は、ついで、『*道徳形而上学*』における自由論と并に別の機会に検討するつもりである。

(4) C. Ch. E. Schmid, *Versuch einer Moralphilosophie*, Jena 1790. 但し、本稿では上記の資料集における抜粋を利用し、頁数等の資料集のものを示す。Vgl. Bittner und Cramer (Hrsg.), *ibid.*, SS. 241-251.

(5) J. A. H. Ulrich, *Eleutheriologie oder über Freiheit und Notwendigkeit*, Jena 1788.

(6) Vgl. E. G. Schulz, *Rehbers Opposition gegen Kants Ethik*, Köln/Wien 1975, SS. 131-132.

(7) Ch. J. Kraus, Ueber die Freiheit des Willens. In Form einer Recension, 1788, in: *Vermischte Schriften 6. Band*. この論文は、その執筆をカンテが助力したと言われる。この『*マカチュー*」版カント全集にも収められている。Vgl. VIII, 453-460, 524.

(8) C. L. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, 2. Band, Leipzig 1792. 但し、引用は次のレクタム版による。C. L. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, Hrsg. v. Kaymund Schmidt, Leipzig 1923.

(9) 自由を理性原因性と規定するものと責任性との間にある

層とを区別するリマヌスの同様の指摘については、H. A. Pistorius, Rezension der ‘Kritik der praktischen Vernunft’? 1794, in: Bittner und Cramer (Hrsg.), *ibid.*, SS. 161-178, bes. S. 174.

(10) 『*純粹理性批判*』における「絶対的自発性」はまた「超越論的自由」と名づけられる (A 466/B 474)、『*実践理性批判*』に於いては、理性の自己活動性、すなわち自律がそれに他ならなうことが示されている (V, 3-4, 28-29, 33)。

(11) 『*宗教論*』における自由論には「*敬知の所行*」や「*根源悪*」の問題など論じるべき事柄が他にもまだ多くあるが、本稿では論じることができなかった。

(12) 『*実践理性批判*』においては、カントはまた「*意志*」と「*選択意志*」を十分自覚的に区別している。これは、「*純粹実践理性の根本法則*」が、「*汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理と見做されようとするべき行爲である*」(V, 30)と表現されていることから窺える。すなわち、「*意志*」が「*法則*」の能力であるのみならず、「*格率*」の能力でもあると見られている。『*道徳形而上学*』における「*諸法則は意志から発し、諸格率は選択意志から発する*」(VI, 226)と言われているのは、これと対照的である。

(13) オルトヴァインは、『*宗教論*』の自由論をラインホルトの自由論と同一視し、『*道徳形而上学*』の自由論をこれに対する明確な修正であると理解している。B. Ortwein, *Kants problematische Freiheitslehre*, Bonn 1983, S. 145. しかし、後述

れるとおり、『宗教論』のうちには、実践理性と選択意志の自由との間に何らかの関連を保つことによって、ラインホルトの自由論が含む基本的な問題を回避しようとする意図が既に現われており、これを単純にラインホルトの自由論と同一視することはできない。

(14) Vgl. Pistorius, *ibid.*, SS. 174-175; Prauss, *ibid.*, S. 90; Orwein, *ibid.*, SS. 162-163.

(15) 後の『道徳形而上学』においても、「人格」が「理性的存在者の自由」(VI, 223)によって特徴づけられることにはかわりはない。

(ほろ・あつひこ) 筑波大学大学院哲学・思想研究科
(付記) 本稿は、昭和六十三年度文部省科学研究費補助金・奨励研究(A)による研究成果の一部である。