

# 意志の自由とは何か

——カントにおける絶対的自発性と純粹理性による規定——

檜 垣 良 成

意志の自由と決定論の問題は、哲学において定番の話題である。私自身、若い頃はこの問題を中軸にして哲学上の様々な基礎的問題を学ぶ入門的講義を構成したりした。この問題の解決には、自由意志論ないし決定論といった非両立論はもちろんのこと、両立論や、果ては非両立論と両立論との両立論<sup>1</sup>など、様々なバリエーションがある。

ところで、現代人においてはとっつきやすいこの問題であるが、西洋哲学史を振り返ると、必ずしも現代人が受けとっている問題意識が共有されているようには思われないケースがある。アリストテレスは、確かに「随意的」行為と「不随意的」行為とを区別しているが、この随意的行為が実は決定されているのではないかという問題に自覚的であるようには見えない。アウグスティヌスはおそらく西洋思想史上はじめて「自由意志」を書名にもちいた<sup>2</sup>思想家で、初期においては最善の世界のために自由意志が果たす意義を強調した。そこには、近現代流の〈選択の自由〉の尊重と通じるような解釈を許すテキストが見いだされる<sup>3</sup>。しかし晩年の彼は、信仰すら自分自身から生じることはなく神の賜物にほかならないという徹底した恩寵論を展開して、「恩寵の博士」(doctor gratiae)と呼ばれる人物になるのである。その思想は、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ものである。近世においては、スピノザが決定論的世界観を採用しながら、人間の自由を説いている。

本稿は、現代リベラリズムのルーツのひとつと見なされることもある<sup>4</sup>カントの自由意志概念を彼の哲学形成の中で正確に捉え直す試みである。

## 1 『新解明』における自由意志

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)において、矛盾律と並べて、いわゆる充足根拠律(カントにあっては「規定根拠律」)を徹底的に精査する。〈根拠〉は「先行的規定根拠」(ratio antecedenter determinans)と「後続的規定根拠」

<sup>1</sup> アレン・ウッドのカント自由論解釈である。Vgl. Allen W. Wood, 'Kant's Compatibilism', in Patricia Kitcher (ed.), *Kant's Critique of pure reason : critical essays*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1998, pp. 239-263.

<sup>2</sup> タイトルは „De libero arbitrio“ (388-395) であり、厳密には、「自由意志について」ではなく、「自由な arbitrium について」であるが、この区別については後述する。

<sup>3</sup> Cf. II, c. 1, n. 3, III, c. 4, n. 15.

<sup>4</sup> 例えば、マイケル・サンデルは有名なハーバード白熱教室でそのように扱っている。

(ratio consequenter determinans) とに区分される。「先行的規定根拠」とは、「その概念〔notio〕が規定されるものに先行する根拠」すなわち「それが前提〔supponere〕されないなら、規定されるものが可知的〔intelligibilis〕でない根拠」あるいは「それが定立されないなら、規定されるものの存する余地が全くない根拠」(I 393)<sup>5</sup>であり、「何故の根拠」(ratio cur)、「あることの根拠」(ratio essendi)、「生成根拠」(ratio fiendi)とも呼ばれる。他方、「後続的規定根拠」とは「その根拠によって規定される概念が既に他の所から定立されているのでないなら、定立されない根拠」であり、「ということの根拠」(ratio quod)、「認識根拠」(ratio cognoscendi)とも呼ばれる。カントはいわゆる充足根拠律を「何ものも規定根拠なしに真ではない」(命題 V) という形で普遍的な命題として踏襲する。規定根拠には後続的規定根拠も含まれ、命題の真理の根拠が問題とされるかぎりにおいて、充足根拠律は普遍的である。しかし、存在の根拠に関して言えば、必然的に存在するものは先行的規定根拠をもつわけにはゆかない (cf. 命題 VI)。したがって、「偶然的に存在する何ものも存在を先行的に規定する根拠を欠くことはできない」(命題 VIII) という形で、絶対的に必然的に存在する有を除外した形で、先行的規定根拠に関する充足根拠律は妥当性をもつことになる。

さて、そうなる、絶対的に必然的な有はともかく、偶然的に存在するものの一つである人間の意志には、先行的規定根拠があることになり、人間の意志は決定されていることになりそうである。実際、クルージウスは、充足根拠律を人間の自由と道徳的責任を脅かすものとして批判した。なぜなら、この原理が正しいとすれば、例えば、人を欺いたカーユスは、「世界の最初の状態に至るまでの織りなされた諸根拠の全系列が転覆させられないかぎり」(I 399)、欺かないことはできないからである。

カントは、このようにクルージウスの言い分を正確に把握した上で、にもかかわらず、自由意志に関して自身の規定根拠律の思想が問題になるとは考えていない。クルージウスのような問題提起に対するライプニッツおよびヴォルフの答えの一つは、「絶対的必然性」と「仮定的必然性」との区別である。偶然的に存在するものは「この世界」という条件のもとでは決定されているが、絶対的に「その反対が不可能」であるわけではないので、自由の余地があるというのである。しかし、クルージウス同様、若きカントも、このような区別によって人間の意志が決定されていないと見なすことはできないと考える。「或るものが規定〔決定〕されるという点でより一層規定〔決定〕されるなどということは思ってみることもできない」(I 400)。絶対的必然性にせよ、仮定的必然性にせよ、決定されていることにはかわりはない。この必然性の区別は、どこから必然的になるかを問題にしているだけだというのである。しかし、カントは、たとえ決定されていても自由は可能であると言う。神における世界の創造行為は、その反対が神の威厳を損なうので、確実に決定されていると見なさざるをえないが、にもかかわらず、神の行為は自由である。「なぜなら、自然の或る盲目的作用に発するのではなくて、……神の無限の知性の理由〔motivum〕を含むような諸根拠によって規定〔決定〕されているからである」(a.a.O.)。

<sup>5</sup> 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、ピリオド型傍点による強調は原著者、読点型傍点による強調は引用者による。

同じように、人間の行為も、その反対が排斥されているのは確かであるが、不可避的必然性によって不承不承に行為の執行を強制されるのではなく、欲求において行為が自発的 (voluntarius) な連結を通して確固とした法によって規定 (決定) されているかぎりにおいて、自由なのである。自由な行為と、自然的・機械的行為との違いは、「知性の理由によって」惹き起こされるか否かにある (cf. a.a.O.)。

このあとカントは、均衡中立の擁護者カーユスと規定根拠律の支持者ティティウスとの対話によって、クルージュウスと自身の自由論の違いを解説するが、そこで〈自発性〉 (spontaneitas) と〈自由〉 (libertas) について言う。

自発性とは、内的原理から発する活動 [actio] のことである。この活動が最善なるものの表象と合致するように規定されているとき、それは自由と言われる (I 402)。

つまり、まず活動が内的原理から発している場合、その活動は〈自発的〉である。その活動がさらに、最善なるものの表象と合致するように内的原理から規定されるなら、〈自由〉と呼ばれるのである。最善なるものの表象と合致するように内的原理から活動 (行為) を規定 (決定) するとは、知性ないし理性の理由によって意志を規定することにほかならない。この著作においては、規定根拠律が主題であることもあって、意志が決定されていることが明言されているので、現代人の自由観からすれば、違和感を与える思想が展開されているように思われるであろう。そこから、次に見る『純粹理性の批判』のアンチノミーをめぐる思想にける期待も大きくなったものと思われる。

## 2 『純粹理性の批判』における絶対的自発性としての自由

批判期カントの『純粹理性の批判』(1781) において展開される有名な第三アンチノミーの議論の中に、〈自由〉の概念が登場する。定立では、「自由による原因性」の必要性が主張される。

もしあらゆるものが自然の諸法則に従ってのみ生起するのであれば、常に単に二次的な始まりだけが存在し、決して第一の始まりは存在しないし、それゆえ、総じて、順次由来する諸原因の側での系列のいかなる充足性も存在しない。ところでしかし、自然の法則というものは、まさに、充足的にア・プリオリに規定された原因なしには何も生起しないということにおいて存立する。それゆえ、あらゆる原因性は単に自然諸法則に従ってのみ可能であるかのようにいう命題は、その無制限の普遍性において自己自身と矛盾する (A444f./B472f.)。

原因の系列を無際限に辿るわけにはゆかず、存在の根拠に関するかぎり、それ自身は惹き起こされたわけではない第一のものを認め、充足根拠律に制限を設けるという思想が、既に『新解明』において見られたが、ここでは同様のことが、「世界の起源を概念把握するために必要であるかぎりにおいて」の「自由からの諸現象の系列の第一の始まりの必然

性」(A449/B477) という形で立証されているわけである。カントはこの自由を「自然法則に従って経過する諸現象の系列をみずから始める原因の絶対的自発性」として「超越論的自由」と呼ぶ。ところで、『新解明』においては、偶然的に存在するものについては、充足根拠律が免除されることはなかった。『純粹理性の批判』においても、まずは「後続する諸状態はすべて単なる自然諸法則に従う連続と見なされうる」(A449f./B477f.) と言われるが、続けて以下のようにも言われるのである。

しかし、このことによって、時間における系列を全くみずから始める能力がひとたび証明された(たとえ洞察されてはいないとしても) からは、私たちに今や、世界の経過のさなかにおいて、様々な諸系列を原因性に従ってみずから始めさせることも、そして、世界の諸実体に、自由から行為する能力を付与することも、許されている(A450/B478)。

ここでカントは、自然法則に従って継起する世界の第一の始まりのみならず、その世界の経過の途中においても、「みずから始める自由」を認めている。つまり、『新解明』の言葉で言えば、絶対的に必然的なもののみならず、偶然的なものにも絶対的自発性が帰せられようと主張しているのである。この主張が可能になったのは、ひとえに時間(および空間)の超越論的観念性の思想のおかげである。時間を前提した世界の経過は、単に現象にすぎないので、可知的な存在としては私たち人間も、その経過の中にはいないと言いうる。「私たちはここで、時間に従った絶対的に第一の始まりについてではなく、原因性に従った絶対的に第一の始まりについて話題にしている」(B478)。この絶対的自発性ないし超越論的自由なしには、実践的自由もありえないとカントは言う。

この自由の超越論的理念に自由の実践的概念は基づいており、……超越論的自由の廃棄は同時にあらゆる実践的自由を根絶するであろう(A533f./B561f.)。

ただし、この超越論的自由で明らかになったのは、現象としての自然の因果に拘束されてはいないという消極的な内容にすぎないという点に注意されるべきである。引用文中でも、超越論的自由は「洞察されてはいない」と言われているように、この絶対的自発性の積極的な内容が明らかになったわけではない。神にも(可知的な)人間にも同様に絶対的自発性が帰せられるのは、〈時のうちなる現象の因果関係に拘束されていない〉という点が両者に共通だからである。しかし、その「絶対的自発性」と呼ばれている自発性の積極的な中身が同じである保証はない。むしろ、違うと考えるのが適当であろう。

### 3 自由な意志と道徳法則のもとにある意志

「自由な意志と道徳的法則のもとにある意志とは同一である」(IV 447) という『道徳形而上学の基礎づけ』に見られるカントのテーゼは、しばしば解釈困難なテーゼと見なされた。「道徳法則のもとにある意志」は、普通に読めば、「道徳法則に従った意志」のことを

意味するので、道徳法則に従わないことはできず、そうした意志が自由であるということが理解できなかったからである。『純粹理性の批判』において明らかにされた自由の超越論的理念は、「行為の帰責されうること [Imputabilität] の本来的根拠として、行為の絶対的自発性の内容をなすにすぎない」(A448/B476)とされていたのだから、たとえ「すぎない」と言われる消極的概念であるとしても、帰責の根拠であることは間違いなく、だから、少なくとも「そうしないこともできるにもかかわらず敢えて(みずからの責任で)なす」という意味での〈選択の自由〉を含意する自由概念であると現代人には思われたであろう。そうでなければ、責任を問うことはできないと思われたであろう。そして、そうした超越論的自由なしには根絶されてしまうと言われるほど超越論的自由を前提した実践的自由は、当然、同様の〈選択の自由〉を含意すると思われてもおかしくはない。それにもかかわらず、先のテーゼが唱えられることが一見不可解なのである。

しかし、既に明らかにしたように<sup>6</sup>、カントは自由という概念を、少なくとも実践的に使用する場合には、〈選択の自由〉を含意する意味で用いてはいない。このことは、彼が自由の概念のノミナルな意味をそこから継承したバウムガルテンの自由概念を見れば、よく分かる。

バウムガルテンは自由を三層構造で考えている。まず、自由の最初の段階は「自発性」(spontaneitas)である。内的な充足的原理に依存してはたらく実体はすべて自発的であるが、当然、人間もそうであるから、「端的にそう呼ばれる外的強制から自由」(cf. § 707)<sup>7</sup>という意味での自由をもつことになる。しかし、バウムガルテン(ライプニッツ)によれば、あらゆる実体が「端的にそう呼ばれる外的強制から自由」なので、〈自発性〉という意味での自由は、一切の実体に帰せられる最も広義の自由である。

この〈自発性〉を基底として、次の段階として、その反対のみずからに自然に可能であるようなはたらきをなす実体が見いだされる。このはたらきは「執行に関して自由」(liber ratione executionis)と言われる(cf. § 708)が、それは、「好み(lubitus (Belieben))に従って欲求する能力」すなわち arbitrium (Willkür)に基づくものだからである。arbitrium はよく「意志」(voluntas (Wille))と一緒にされ、「選択意志」と訳されることもあるが、arbitrium が、欲求というものが好みに応じるという意味で「自由な」ものであることに注目した概念であるのに対して、〈意志〉は、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上級欲求能力のことなので、明確に観点が異なる概念であることに注意しなければならない。しかも、好みという認識は感覚でもかまわないので、理性をもたない(したがって、意志をもたない)動物も arbitrium をもつことから、「選択意志」という訳語ははっきりと誤訳と言わざるをえない。

ただし、ここで、第三段階の最狭義の自由概念が現れると、若干事態は複雑である。バウムガルテンは、arbitrium の好みが「理由」(motivum (Bewegungsgrund))であるとき、この arbitrium を特に「自由な arbitrium」と呼ぶ。arbitrium とはそもそも、上で見

<sup>6</sup> 拙稿「自由な Willkür の自由——バウムガルテンからカントへ」(日本カント協会編『日本カント研究』第15号、2014年)、「選択と自由——カントにおける悪の根拠」(『哲学・思想論集』第39号、2014年)を参照のこと。

<sup>7</sup> Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Editio IV, Halle 1757.

たような第二段階の意味で自由な欲求能力についての名前なので、すなわち、執行に関して自由な欲求能力、好みに応じるといふ意味で自由な欲求能力についての名前なので、そのような *arbitrium* に改めて「自由な」といふ形容を他の（単なる動物の）*arbitrium* との差別化のために使用する場合、異なる意味で使用されていることに注意しなければならない。バウムガルテンは、自由な *arbitrium* を「好みに従って意欲 (*velle (wollen)*) する能力」、「端的にそう言われる自由」(*libertas simpliciter sic dicta*)、「道徳的自由」(*libertas moralis*) とも呼んでいる (cf. § 719)。

〈意志〉とは、〈理性〉によって規定される欲求能力のことであったが、〈理性〉によって規定されるとは、欲求の規定根拠が〈理由〉であるということと同じである。したがって、*arbitrium* 一般と〈意志〉とは別物であるが、〈理由〉に従う〈自由な *arbitrium*〉は実質的に〈意志〉と重なることになる。第三段階の最狭義の自由は、〈感性的な好みに従う〉わけではないということ、すなわち、〈感性的刺戟による規定に依存しない〉ということの意味し、裏返せば、〈理性によって規定される〉、〈理由を規定根拠とする〉ということの意味する。だからこそ、「自由な」といふことは「道徳的」といふことと重ね合わせられる (cf. § 722)。〈理性ないし理由に基づく〉ということの本質とする欲求能力は「意志」であるから、第三の自由は、〈意志〉が本質的にそなえもつ特性ないしは意志そのものを表現するものと言えよう。

本稿では詳説しないが<sup>8</sup>、批判期のカントもこの用語法を少なくともノミナルには忠実に踏襲している。意志の自由は〈選択の自由〉を意味せず、理性によって規定されることを意味するので、本節冒頭のテーゼは文字通り理解して何の問題もない。しばしば誤解される『単なる理性の限界内における宗教』(1793)において現われる「自由な *Willkür*」の「自由な」も、*Willkür* の〈選択の自由〉を表現するどころではなく (*Willkür* 概念そのものは「執行に関する自由」を〈選択の自由〉として解釈可能な概念ではあるが)、この場合の *Willkür* が「自律」といふ特性をそなえた厳密な意味での〈意志〉と重なることを表現しているのである<sup>9</sup>。

もっとも、たとえ「自由」と呼ばれないとしても、人間の「実践」すなわち「意志の規定」において選択の余地があることは確かである。カント自身、まず現象として選択の能力が人間に見いだされることは認めている。

*Willkür* の自由は、若干の人たちが試みたように<sup>10</sup>、「法則に応えてあるいは反して行為するといふ選択 [*Wahl*] の能力」(*libertas indifferentiae*) によって定義されうといふわけにはゆかない。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)。

<sup>8</sup> 前掲拙稿参照。

<sup>9</sup> もちろん批判期カントの「自由」、「意志」の概念の内実はバウムガルテンのものと同じではなく、「純粹理性」の思想と連動してより純化されたものである。前掲拙稿および拙稿 „Reinheit des Bewegungsgrundes bei Kant“ (『哲学・思想論集』第35号、2010年)を参照のこと。

<sup>10</sup> Vgl. C. L. Reinhold, *Briefe über die Kantische Philosophie*, 2. Band, 1792, S.272.

さらに、有名な「intelligibel な行ない」(intelligible Tat) にも、選択の余地が見いだされるであろう。すなわち、「格率の採用〔Annehmung〕の第一の主観的根拠」(VI 25)である Gesinnung について言われる。

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ない。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.)。

この採用が intelligibel な行ないである。しかし、その採用における道徳的秩序の転倒(根本悪)がいかにして可能かは、私たち人間には「究めがたい〔unerforschlichen〕」(VI 21,49,51,138)<sup>11</sup>と言われ、それ以上の説明はなされない。ただ、転倒することが「できる」のではなく、それは無能力なのだという点が強調される。

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)。

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)。

現代の自由主義が〈選択の自由〉に価値を置くとき、その前提として、何がよきことかは分からない、共有される善はないということがある。だからこそ、どのような選択であれ、本人の選択を尊重し、選択したこと自体に価値を認め、その代わり、その結果を引き受けてもらうのである。傍から見て悪しき選択であったとしても、本人にとっては善なる選択なのだから、自分に迷惑がかからないかぎり、とやかく言うことはできないし、不幸な結果が惹き起こされているように見えても、それも含めて本人の選択を尊重しなければならないのである(自己責任の原則)。

それに対して、選択以前に善が決まっているときには、選択すること自体には価値はなく、善を選ぶからこそ意味があるのである。悪しき選択は無価値である。だから、善を選ぶことのみが能力であり、悪しきものを選択するのは無能力である。「自由」という語も、積極的な価値を表現するものとしては、〈選択〉そのものに用いることはできず、決まった善へ向かうことができることに適用されることになるのである。もちろん、「究めがたい」にせよ、人間の実践に選択の余地があることはカントも認めており、「嘘をつ

<sup>11</sup> 究めがたい理由は、格率採用がバウムガルテンの第三段階の意味で「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にはなく、常にこれまた「格率」のうちに求めざるをえないからである。「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 (Vgl. VI 21)。また、そもそも「自己自身のうちにある格率ですら、いつも観察されうるとはかぎらない」(VI 20)。

く瞬間に全面的に罪〔Schuld〕を負う。……理性の怠慢〔Unterlassung〕にこの行ないは全面的に帰せられている」(A555/B583) と言い、「人間は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.) と言う。「自由」(〈選択の自由〉の意味で) とは呼ばれないが、帰責の根拠は選択の余地に存している。

それでは、『純粹理性の批判』において明らかにされた、帰責の根拠としての超越論的「自由」ないし絶対的自発性とは何だったのであろうか。カントは確かに、超越論的自由がなければ、行為者に責任を問うことができなくなると考えている。しかし、第三アンチノミーで自由に対立するものとして想定されていたのは、機械論的な自然因果的決定論である。現代人が想定する決定論もこれに類するものであろうが、確かに、人間の意志が、ロボットのプログラムのように機械的に決定されたものであるとすれば、責任を問うことは難しいと思われる。カントは、この問題に答えたのである。自発性としての自由は、バウムガルテンと同様、実践的自由の基底に想定されるものであるが、この自発性を、経験の対象としての現象界とは別次元に移したのが、絶対的自発性としての超越論的自由なのである。しかし、カントによれば、欲求を拘束するものが理性ないし理由である場合は、自然因果的に欲求が決定されているとは見なされない。時間・空間上に先行する物理的原因による規定ではないからである。時間・空間上の因果関係が現象にすぎないとするカントの超越論的観念論の射程はそこまでであり、可知的な世界における因果関係については何も積極的なことは語られていない点に留意すべきであろう。いわゆる可知的な宿命論(Intelligibler Fatalismus) が根絶されているわけではない。

#### 4 神と人間の道徳法則

カントの定言的命法は、しばしば抽象的で中身がないと批判される。しかし、道徳法則は人間の専売特許ではない。カントは、神も人間のものと同じ道徳法則のもとにあると考えている。

人間の理性は、……意志の格率を行為に際して常に純粹意志にすなわち自己自身に照らし合わせるが、それというのも、理性が自己をア・プリオリに実践的に見ていることによってである。ところで道徳性のこの原理をまさに立法の普遍性のために……理性は同時にあらゆる理性的有にとっての法則と宣言する……それゆえ、その原理は単に人間に限られるものではなく、理性と意志をもつあらゆる有限な有にかかわり、それどころかその上、最上の Intelligenz としての無限な有ですら、一緒に包括するものなのである (V 32)。

では、その神の知性とはどのようなものであろうか。ペーリツによって編集されて『哲学的宗教論』の名で知られる、おそらくは 1783-84 年の冬学期に行われたものと推測されている神学講義においてカントは言う。



私たちの知性は普遍的徴表によってとは別様には物を認識することができない。しかし、このことは人間の知性の制限であり、神に際してはこのような制限は起こりえない (XXVIII 996)。

私たちの知性は *discursiv* であり、すなわち、普遍的徴表からと別様には物の概念をつくりえない。しかし、このことは、私が知性という事象性を神に適用せんとするならば、その事象性から除去せねばならない制限である。それゆえ、神の知性は思考する能力であるのではなく、直観する能力であるであろう (XXVIII 1017)。

「神の知性が、みずからが表象するところの客観の産出へとみずからの活動性を規定する」(XXVIII 1065) のが神の意志であるので、その純粋な意志の原理である、人間のものと同一の道徳法則は抽象的なものであるはずがない。道徳法則は、それ自体としては、神の直観的知性に対応するような具体的な内容をもっていると考えべきであろう。もちろん批判期のカントはここから先を語らないわけであるが、道徳法則はおそらく神が創造する世界のあらゆる時と場所（もちろん神にとって時空はないので、この表現は人間的表象である）のあらゆるものの最善のあり方を内包していると想像することができる。この神の構想に沿って活動するのが道徳的善であろう。人間にとっては、自然法則と道徳法則は区別されざるをえないが、自然法則は現象の法則にすぎないので、世界に真にあるものはすべて、人間の道徳法則とものとしては同じ道徳法則に一元的に服していると考えることができる<sup>12</sup>。

しかし、人間の知性は法則を抽象的にしか認識できない。それゆえ、道徳法則も抽象的に捉えられることになるのである。ただし、批判期カントによれば、人間は直接抽象的な道徳法則に従うのではなく、格率を介してその法則の内容に迫ってゆくのである。

定言的命法は、唯一の〔本来の〕命法であり、しかも次のようなもののみである：それによって君が同時に、それが普遍的法則になることを意欲しうるような、そういう格率に従ってのみ行為せよ (IV 421)。

私たちはこの定言的命法で指定されたような格率に従ってのみ行為しなければならない。私たちの（意識的な）行為はすべて、たとえ自覚的でなくとも格率に従っているように思われる。そうでなければ、人に性格というものを認めることは難しいであろう。しかし、そうだとすると、あらゆる行為が上の定言的命法で指定されたような格率に従っているか否かであり、道徳的に無記な行為は存在しないことになる。私たちの一挙手一投足に

<sup>12</sup> この点については、拙稿「カント道徳法則の具体性—神の意志と人間の意志—」（廣島哲学会『哲學』第70集、2018年）48頁以下参照。なお、「法則」という語を抽象的な普遍性をもつものに限定して用いるなら、この語は神にはふさわしくないであろう。神の実践的原理は、一つのものでありながら、人間から見た世界のあらゆる自然と実践のあるべき姿を具体的に包含するものだと思われるからである。また、神の具体的な実践的原理に基づく創造が人間の行為の自由を廃棄しないことについては、49頁以下を参照のこと。

なすべきことがあり、通俗的な意味で私たちが自由にしてよい行為などないことになる。現代人にとって、これは一見たいへん窮屈な思想のように思われるであろうが、虚心に反省してみれば、それほど受け入れがたい考え方もない。私たちは、少なくとも人生の要所所で選択に真剣に悩むことがある。自分にとって最もよい選択肢がどれかを悩むのである。しかも、この「最もよい」は単に自分の主観的な感情だけの問題ではない。自分の置かれている状況、まわりの人々、世の成り行きなど、世界についての客観的認識を踏まえて、自分がなすべきことを悩むのである。しかし、このように悩むことができるのは、自分にとって最もよい一つの選択肢があると確信しているからである。ない選択肢を選ぶことはできない。最もよい選択肢は〈決まっている〉が、それが直ちには分からないから、悩むのである。

もちろん私たち人間の知性は、神のような直観的知性ではないから、あらゆる行為に関して適切な道徳的格率を見いだすことはできないであろう。どこに散歩に出かけるかとか、コーヒーを飲むか、紅茶にするかといった選択において道徳的善悪を判断するのは通常困難である。しかし、例えば「とにかく安いチョコレートを買う」という格率は一見、特に道徳的に問題がないようにも見えるが、フェアトレードを知れば、この格率は道徳的に無記とは言えなくなる。「格率は行為することの主観的原理であり、……理性が主観の諸制約にかなって（しばしば主観の無知あるいはまた諸傾向性にかなって）規定するところの実践的規則を含む」（IV 420f.）と言われるように、設定できる格率は、本人がどれぐらいの知をもつかに応じて変わってくる。神と同じほど全知の人間はいないので、人間の格率は具体的行為の善悪に対して必ず抽象的である。しかし、もし全知の神から見れば、この世界の特定の環境に特定の素質をもって生まれたと見なされるあなたが、どのような人生をおくるのが最善かは〈決まっている〉と想像してみることは十分可能なのではないだろうか。日々私たちはその〈決まった〉ルートを探り当てるために悩みつつ選択しているのであり、「実践的判断力」（V 67）を用いて、或る程度具体的な状況を前提した格率を形成しては、それを、純粹実践理性の事実として意識される形式的な定言的命法にかけることによって、道徳法則の具体的内容に迫っていかうとしていると見なすことができる。

## 5 神と人間の自由

では、はたしてこのような人生において本当に（用語法の上ではなく）人間に自由があると言えるのだろうかという問題を検討したい。カントは、先の神学講義において、神の自由について次のように言う。

神の意志は自由である。意志の自由とは、みづからを主観的原因ないし感性的刺戟に依存せずに行為へと規定する能力、あるいはまた、ア・プリオリに意欲する能力である。……神は世界と全く区別されており、空間及び時間とは全くいかなる連結ももたず、それゆえ、現象の諸法則にも服しておらず、そもそも何ものによっても規定〔決定〕されていないのである。……なるほど次のような異議が差し挟まれる、すなわち、神は彼が決心しているのと別様に決心することができないと。したがって、彼は自由

に行為しているのではなく、みずからの本性の必然性に従って行為しているのである。しかし、人間は何か別様にも決心することができる。例えば、この場合に慈善的である代わりに彼はそうでないこともできるのではないかと。しかしながら、まさにこのことは、彼が必ずしもみずからの理性に従って行為するとはかぎらないことによって、人間の場合における彼の自由の欠如なのである。しかし神の場合には、彼が、彼が決心しているのと別様には決心できないとしても、それは神の本性の必然性ではなく、彼が、みずからの最高の知性にならなっているのとは別様には決心しないことによって、むしろ真なる自由である (XXVIII 1066ff.)。

批判期におけるこの講義においても、基調となる思想は最初期の『新解明』のものと同じである。『新解明』においても、神の行為は決定されていると見なすことができるが、「自然の或る盲目的作用に発するのではなくて、……神の無限の知性の理由を含むような諸根拠によって規定〔決定〕されている」(I 400) ので、自由であると言われていた。この講義でも、「神の本性の必然性ではなく、彼が、みずからの最高の知性にならなっているのとは別様には決心しない」という点に、神の意志の自由の核心が見定められている。ただ、少し違うところは、『新解明』においては神の意志も決定されていると受け取れる言い方をしていたが、この講義においては、超越論的観念論の思想を受けて、神にも「絶対的自発性」(XXVIII 1067) が帰せられて、現象の法則によって決定されていないことが強調され、機械論的決定論が意識的に斥けられており、また「そもそも何ものによっても規定〔決定〕されていない」と言うことによって、知性による意志の規定は「決定されている」という事態には当たらないような表現が用いられていることである。

このように、カントは神においても、その意志の自由の核心は、「知性によって規定される」ということに存していると考えており、人間の意志の自由、ないしは自由な Willkür の自由の核心が「純粹理性による規定」に存しているのと同様である。知性ないし理性による規定とは、道徳法則による規定のことであり、道徳法則に従うことが自由であると言われると、現代人には違和感があるかもしれない。

しかし、ここで言う道徳法則は、前節で見たように、本来は、抽象的だががちに私たちを型にはめる法則なのではなく、その人その人の最善の人生に応じた具体的な内容をもつものであると考えることができる。もちろん、私たちの知性ないし理性はその内容を具体的に知ることはできないので、抽象的で形式的な定言的命法を手がかりにして、実践的判断力を駆使して、その内容を模索するしかない。しかし、私たちは自分の人生をよりよきものにしようと日々選択をしている。その際に、自分の一番よい人生の道筋を示すものとして、そういう意味での道徳法則を既に前提しているのではないかとと思われるのである。そうして、自分の一番よい人生を模索すること、模索できることを、〈自由〉であると言っても、それほど違和感はないのではないだろうか。

カントは『純粹理性の批判』において、世界の第一の始まりにも世界の経過の途中に見いだされる人間の行為にも等しく絶対的自発性を認めた。もちろん、世界の経過は現象であるから、現象の自然因果に拘束されないという意味での絶対的自発性であれば、可知的な存在としての人間にそれが認められることに問題はない。しかし、例えば神と人間の絶対的自発性の積極的概念は同じであろうか。私たちは自分で生まれたわけではない。たと

え経験したことがすべて現象であるとしても、やはり自身が有限な存在である自覚があるのではないだろうか。そうした存在に近現代思想が想定しているような〈自由〉概念は可能であろうか。私たちは決定論に対して自由意志を主張するとき、往々にして、全く同じ状況にあっても人はAを行なうことも行わないこともできるという意味での〈自由〉を想定する。しかし、神でもない存在にそのようなことが可能であろうか。すべての状況に関係なく一から行為できるということがどういうことなのか、よく考えてみれば、不可解であることに気づくと思う。

それよりも、人間は自身の進むべき道を自分で見いだす可能性をもっているという点に〈自由〉の本質を見たほうがより真実に近づいているように思われるのである。

### おわりに 目的論および幸福主義との隔たり

以上、カントにおいて道徳法則に基づいて意志すること、すなわち、彼における自由意志について、かなり踏み込んだ解釈をしてきたが、ここで急いで、カントが目的論と幸福主義から距離をとっている点を強調しておかなければならない。

カントは観察的 (theoretisch) 認識において目的論的因果関係に客観的实在性を拒絶し、機械論的因果関係にのみ (科) 学としての認識の資格を与えた。実践的認識と目的論との隔たりは観察的認識におけるほど明確ではないが、少なくとも人間の認識においては、結果に依存して善が決まることはない。カントの実践哲学はあくまでも義務論であり、目的論ではない。しかし、このことは、彼が人間の有限性を重く見たが故の帰結であると考えることができる。一人一人の人間に客観的な目的があるとしても、私たち人間はそれを客観的に知ることはできない。有限な人間が客観的に知ることができるのは、義務としてなすべきことであって、こちらをまず優先すべきというのがカントである。これは目的論的な倫理学が為政者に悪用されがちであることを踏まえれば、厳しく人間の現実を見据えた方策であると思われる。しかし、だからといって、人間がみずからの客観的的目的を模索すること自体が禁止されているわけではないということが本稿の主張である。目的に依存することなしに、義務を押さえながら、それぞれ主体的にみずからの使命を追求することは、カントの人間観にふさわしいのではないだろうか。

また、みずからの最善の人生と言うときの〈善〉のうちに、安易に幸福が含まれないことにも留意しておかなければならない。アリストテレスに源流をもつような古代中世の実践哲学においては、徳のある人間には幸福が伴うことが素朴に信じられていた傾向がある。しかし、功利主義に代表されるように、主観的な快が幸福において占める役割が増した近代以降においては、幸福と道徳とは必ずしも容易に合致しないようになる。カントが幸福主義から一線を画しているのは、そのためである。しかし、だからといって、幸福が忌避されているわけではない。幸福を当てにさえしなければ、徳に福が伴うことは好ましいことである。要は、徳と福との秩序を転倒させなければよいのであって、幸福な人生を望むことは悪ではない。実際、私たちは徳のある人生に幸福が伴うことを理想として自分の人生について構想することが多いのではないだろうか。現世においては、徳福の一致は必ずしも当てにできないが、カントは最高善の実現を諦めてはいないことを忘れない

ようにしたい。

カントは最初期の『新解明』において、人間の意志が決定されていることを認め、それでも、「最善なるものの表象と合致するように規定された」「内的原理から発する活動」（自発性）は「自由」であると見なした。通説によれば、この後、カントは第三アンチノミーの問題に気づいて、単なる「自発性」ではない宇宙論的に解釈された「絶対的自発性」としての「超越論的自由」に思い至り、かつての自身の思想を乗り越えたとされる。しかし、本稿で見てきたように、第三アンチノミーの議論でカントが明らかにしたことは、現象としての自然因果的な決定のうちにはない自発性の可能性にすぎない。可知的なレベルにおいて私たちに〈選択の自由〉があることが保証されたわけではないのである。知性や理性によって意志が規定されることをこそ「自由」と呼ぶ考え方は前批判期から一貫して維持されている。

もちろん批判期のカントにおいては理性の純粹性の厳格化が試みられ、自律の思想とともにカントの自由論には深まりがある。しかし、ここでカントが目ざしたことは、現代人が通例「自由」と聞いて想像することとはかなり異なった様相を呈しているのである。

※本稿は科学研究費補助金（基盤研究C：18K00031）による研究成果の一部である。

## Was ist die Freiheit des Willens?: Die absolute Spontaneität und die Bestimmung durch die reine Vernunft bei Kant

Yoshishige HIGAKI

Die Frage nach der Freiheit des Willens gehört zu den populären Problemen der Philosophie. Mit diesem Problem beschäftigt sich auch Kant. In der *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (1755) thematisiert Kant zum erstenmal dieses Problem im Kontext der Erhellung der allgemeinen Gültigkeit des Satzes vom bestimmenden Grund, kommt zu dem Schluss: „nihil contingenter existens potest carere ratione existentiam antecedenter determinante“ (I 396). Nämlich ist auch der Wille der Menschen durch einen vorhergehenden bestimmenden Grund bestimmt. Aber Kant sagt „*spontaneitas est actio a principio interno profecta. Quando haec representationi optimi conformiter determinatur, dicitur libertas*“ (I 402). Eine aus einem inneren Grund entsprungene Handlung ist spontan. Wenn diese der Vorstellung des Besten entsprechend bestimmt ist, heißt sie frei. Folglich ist der menschliche Wille frei, obgleich er durch einen vorhergehenden Grund bestimmt ist.

In der *Kritik der reinen Vernunft* (1781) entdeckt Kant die transzendente Freiheit als die „absolute“ Spontaneität, die soviel bedeutet wie, „einen Zustand von selbst anzufangen“ (B561), „den eigentlichen Grund der Imputabilität derselben [der Handlung]“ (A448/B476) abgibt. Kant sagt: „auf diese t r a n s z e n d e n t a l e Idee der F r e i h e i t sich der praktische Begriff derselben gründe, ... würde die Aufhebung der transzendentalen Freiheit zugleich alle praktische Freiheit vertilgen“ (A533./B561f.). Zieht Kant hier seine Aussage vom freien Willen in der *Nova dilucidatio* selbst zurück?

In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) muß die Freiheit des Willens „eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen“ (IV 446) sein. Daher stellt Kant die bekannte These auf, dass „ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei [ist]“ (IV 447). Widerspricht diese These dem Konzept von der transzendentalen Freiheit?

In diesem Aufsatz wird versucht, Auflösungen dieser Fragen zu zeigen. Und ein neuer Vorschlag wird zum Verständnis der Willensfreiheit gemacht.