

「超越論的自由」と「自律」について

中野俊光

はじめに

カントの自由論の特徴は、意志の自由を「自律」として捉えたとところにある。カント倫理学において「自由とは自律に他ならない」という命題は核心的な命題である。その「自律」の概念は、「人倫の形而上学の基礎づけ」(以下「基礎づけ」)で初めて導入された概念である。「自律」の概念は、元々はカントの「純粹理性批判」の「超越論的自由」と「実践的自由」の概念にその源泉をもつと考えられる。そこから「自律」の概念へどどのように発展していくのが問題となる。特に研究者の間でも異なる解釈が見られるのは、「超越論的自由」と「自律」の関係である。「自律」の原理を「超越論的自由」の概念のうちに求めるのは妥当な見解のように見える¹⁾。しかし「基礎づけ」において「超越論的自由」という言葉は一度も登場しないし、説明の原理として用いられない²⁾。「超越論的自由」は、すでに「純粹理性批判」においてその思惟可能性が確立されたも

のとして前提されている。それゆえ「基礎づけ」において「超越論的自由」が改めて言及されることはないと考えられる。ただ「超越論的自由」の概念が、そのまま「自律」の概念へと継承されていくわけではないにしても、そこに何らかの影響関係が認められるはずである。

そこで本論文では、「超越論的自由」の概念と「自律」の概念が積極的に関わっていることを究明することにした。そうすることで、カントの「純粹理性批判」の自由論から「基礎づけ」の自由論への移行がより明確になるであろう。

一、「純粹理性批判」における「超越論的自由」と「実践的自由」の概念

まず「純粹理性批判」(1781/82)における「自由」の議論を確認しておきたい。カントの自由論は、基本的に「超越論的自由」(transzendente Freiheit)と「実践的自由」(praktische Freiheit)の二つの議論から成立している。「純粹理性批判」では弁証論

とカノンの章の二箇所で、これらの概念を扱っている。以下この議論を少し整理しながら見てゆきたい。

自由の問題は、古代ギリシアの時代から「決定論」との関係で論じられてきた。「決定論」とは、「すべての出来事が生じるかどうかはそれに先行する出来事によって完全に決定されている」という主張である。現在や未来は過去によってすでに決定されており、偶然的なものも存在しないことになる。それゆえ人間の「自由意志」は、意志決定するための複数の選択肢が前提されなければならないので、その存在が否定されることになる。「自由と決定論」は、両立可能か不可能かをめぐって論争が続けられてきた。

この「自由と決定論」の問題は、カントの『純粹理性批判』の「アンティノミー」において、一つの頂点に達したと考えられる。カントによれば、決定論と自由の両立可能性の問題は、「理性」自身における不可避的な抗争の一つのあらわれに他ならない。われわれは単に「自然法則に従う原因性」だけではなく、「自由による原因性」をも想定する必要がある。なぜなら、自然の諸法則に従う原因性以外に、いかなる原因性も存在しないとするならば、生起するものは常にそれ自身他のものによって引き起こされた従属的な始まりがあるだけで、第一の始まりは存在しないことになるからである。しかしながら他方では、こうした「自由による原因性」という概念は、原因を持たない生起という事態を呼び起こすことによって、端的にわれわれの経験の原則に反することになる。これがまさに第三「アンティ

ノミー」の課題なのである。そしてこの「アンティノミー」を通して、カントは「自由と決定論」の両立可能性を試みるのである。「自由による原因性」と「自然による原因性」とは、果たして矛盾することなく両立しうるのか。その探求の過程で、二つの自由概念が想定される。それが「超越論的自由」と「実践的自由」であった。

一般的にわれわれは、「自由」という概念を「ある行為が自分自身の意志あるいは選択によって自由に行われること」だと解している。こうした「自由」を「実践的な意味での自由」と呼ぶならば、われわれがその行為について語り、その責任を問うときには、常にこの「実践的な自由」の概念をその根拠として使用していることになる。もしそうでないならば、われわれは自分たちの行為を（人間以外の）自然の出来事から適切に区別することができなくなるからである。この「実践的自由」は、その「可能性の制約」として、さらに別の自由概念を必要とする。その理由は以下のとおりである。

「実践の意味における自由は、選択意志が感性の衝動による強制に依存しないということである。なぜなら、選択意志は、それが感受的に（感性の動因によって）触発されるかぎりにおいて、感性的であるからである。選択意志は、それが感受的に強制されるときには、動物的選択意志(arbitrium brutum)と呼ばれる。人間の選択意志は、なるほど感受的選択意志(arbitrium sensitivum)ではあるが、動物的ではなく

て、自由 (liberum) である。というのは、感性は人間的選択意志の行為を必然的たらしめるのではなく、人間には、感性的衝動による強制に依存することなく、おのれをみずから規定する或る能力が備わっているからである⁶⁾。[A533A/B561-2]

カントによれば「実践的な意味における自由」とは、〈感性的な衝動による強制からの選択意志の独立性〉を指す。そして「人間的な選択意志」は、つねに感性的な衝動に強制される「動物的な選択意志 (arbitrium brutum)」と区別される。この人間的な選択意志は、感性によって触発されるが強制はされず、自らを規定する或る能力が備わっていると考えられる。この能力のことを「理性」という。人間にはこの「理性」が備わっているので、自由に行うことができる。それゆえ、人間的な選択意志は「自由な選択意志 (arbitrium liberum)」と呼ばれる (A802/B830)。ところで、この〈感性的な衝動からの選択意志の独立〉が可能となるためには、「自然の諸法則に従う原因性」とは異なった原因性、すなわち〈諸現象の継起的系列を自ら始めることができるような原因性〉がなければならぬ。このような原因性を「自由による原因性」という。しかしこの「自由」は「実践的自由」ではない、別の原理をもつ「自由」でなければならぬ。つまり「実践的自由」が可能になるためには、どうしても自然原因から独立した「原因の絶対的自発性 (eine absolute Spontaneität)」が要請されるのである。これがカントの言う「超越論的自由」である。この自由は、「実践的自由」

の〈可能性のアプリオリな制約〉であるという意味で「超越論的」と呼ばれる。

要するに「実践的自由」の概念を確保するために、「超越論的自由」の概念が要請されたといえる。つまり「実践的自由」は、「超越論的自由」の概念に基づいてはじめて可能なものとなる (A533/B561)。ではなぜカントはこのような「超越論的自由」の概念を想定することに固執したのだろうか。

カントは「実践的自由」の立場に留まるだけならば、それが単に「惨めな言い逃れ」(V96) にすぎないことを力説する。このような自由は、すべて「心理学的」ないし「比較的」な意味での相対的自由に他ならず、結局は(一度ゼンマイを巻かれると自動的に運動する)「回転串焼き機 (Brotwendel) の自由」と何ら変わりがないとしている (V97) ⁷⁾。このような回転串焼き機の自由によって自由を説明する試みが惨めな言い逃れにすぎない理由は、こうした自由概念によっては行為の責任を最終的に根拠づけることができないことにある。つまりこれら「自由」は、行為の原因が尽く自然法則に従っており、無限の因果系列の中で「自由」は単に〈相対的なもの〉に留まらざるをえないからである。それゆえ、絶対的な意味における自由」が要請されねばならないのであり、一切の経験的なものに関わりのない「超越論的自由」の概念が想定されるのである。

ところで、「超越論的自由」とは一体どのような性格をもつ自由なのであるうか。カントのテキストに沿って整理しておきたい。「純粹理性批判」によれば、以下の三点にまとめること

ができる⁵⁾。

第一に、この「超越論的自由」は、現象を支配する自然法則と並んで示されているが、この自然法則と同じレベルにあるものではない。それどころか、自然法則に従って進行する世界の現象の系列に対して、〈その系列そのものを開始する原理〉として考えられている。つまり「超越論的自由」とは「或る状態を自ら始める能力」(A553/B561)であると解することができ、それゆえ、世界の現象の起源に根本的に関わりるところから「宇宙論的意味における自由」(A553/B561)とも呼ばれている。

第二に、「超越論的自由」は現象を生ぜしめる根拠でありながら、それ自身は現象の時間上の因果系列の内にはない。「超越論的自由」による現象の系列の開始は「時間に関してではなく原因性に関して」(A450/B478)見たときの開始であって、確かにその自由のはたらきの結果は現象として現れるが、しかし原因たる自由のはたらき自体は、〈現象の系列の外〉にある。それゆえ、「超越論的自由」は現象の「現象ならざる根拠」(A537/B565)であり、現象の「可想の原因」と呼ばれている。

第三に、現象の根拠であるような「超越論的自由」それ自体には、いかなる先行する根拠もありえない。先行する原因を溯つて必要とするのは、現象における〈因果系列の中〉の原因である。それに対して、現象の〈因果系列の内〉にない自由のはたらきは、それに先行してそのはたらきを制約するようないかなる原因も必要としない。このはたらきは、そのみで絶対的であり、まさに「無制約な原因性」(A448/B476)に他ならない。

それゆえ、この自由は「絶対的自発性」と呼ばれる。要するに「超越論的自由」とは「原因性としての自由」であり、自然における現象の系列を〈絶対的に始めることができる〉という性格をもつ (A446/B474)。

ところで、先に「超越論的自由」の概念に基づいて「実践的自由」の概念が成立すると述べた。その根拠として、単に「実践的自由」の立場に留まるならば、自由は〈相対的なもの〉になり、自然の因果系列の制約下に置かれることになるからだ。そこで絶対的自発性をもつ「超越論的自由」の概念が要請され、その概念に基づいて「自由による原因性」が保証されることになる。ところがそこにはもう一つ重要な問題があることに気付く。それは自由が行為の「責任」の根拠になりうるかという問題である。カントの言葉では「責任 (Zurechnung)」とか「帰責可能性 (Imputabilität)」とか呼ばれるもので、この観点から「自由による原因性」を考察しているのである⁶⁾。つまり行為の「帰責可能性」を問うことができる。「自由」は果たして存在するかということである。このことを以下考察してみたいと思う。

われわれが人間の行為というものを考える場合、必ずその「責任」というものを考える。例えば、ある人が物を壊した場合、なぜその人に責任を問うことができるか。あるいは同じことを犬や猫がした場合に、なぜその責任が問われないのか。また、善悪の区別が十分にできない子供が万引きをした場合、彼(彼女)にその責任を問えるのか。仮に同じことを成人がした場合、なぜ罰せられるのか、等々。われわれは、日常生活のさまざま

な場面で「行為」し、それに伴う「責任」を問われながら生きている。つまり「責任」とは、自らの行為がいかなる結果をもたらすのかを問われることであり、その行為を生み出した「原因」を溯及することでもある。「行為の主体」とその「責任」は密接不可分なものである。カントは、「行為を産み出す主体」としての人間の「責任」を確保する道を模索する⁽⁷⁾。

たとえば、ある人によって何らかの行為がなされたとして、①「仮に彼がこの行為しか選択することができないように、彼の性格や、氣質、遺伝、あるいは家庭環境、社会構造など、彼自身にはどうにもならない（自分ならざるもの）によって完全に規定されていた」としよう。この場合、果たして彼をその「原因の主体」と認定することができるだろうか。もちろん不可能である。なぜなら、彼は自然必然性に沿ってしか行為できず、その行為を「自由」に選択することはできないからである。その行為の「原因主体」は、彼本人ではなくて（自分ならざるもの）の方でなければならぬ。したがって彼はその行為の「責任主体」ではないのである。われわれが子供や動物その他同様な存在者に対して「責任」を問わないのは、このような理由による。

それでは彼に原因「責任」を帰しうる条件とは何であろうか。それは、②「自分ならざるもの」を除外して、その行為を選ぶように規定されることもされないことも共に彼にとつて可能である場合」に限られる。つまり人間が善悪のいずれの行

為をも選ぶことができる状態である。この場合においてはじめて、その行為の原因は彼にあり、彼こそ「責任の主体」であると言えることができる。しかしながら、この②はいかにして可能であろうか。（自分ならざるもの）を除外して規定されることもされないことも自らの選択として可能であるためには、③「そもそも全く規定されていないが、（厳密に）自らを自発的に規定するような状態」が前提されなければならない。つまり自然の因果系列には属さないが、それ自身で自ら開始するような能力でなければならぬ。この③を欠くならば厳密な意味では②の状態は可能とならず、したがって彼に「責任」を帰すことができないわけである。

われわれは先に、カントが「実践的自由」と「超越論的自由」を次のように規定したことを見てきた。すなわち「感性的な衝動」によって完全に規定されているのが「動物的な選択意志」であり、これに対して規定されはしないとしても触発は受け、自己の理性の原則によって自らを規定するのが「自由な選択意志」としての「人間的な選択意志」である。選択意志のこうした自発性が「実践的自由」であり、「感性的な衝動」つまり自然の因果系列から完全に独立して自らを規定する絶対的自発性が「超越論的自由」である。

要するに、これらの規定と先ほどの分析を互いに関連づけると、「動物的な選択意志」とは「責任」を問われることのない①の状態であり、これに対して「人間的な選択意志」とは「自由な選択意志」として「責任」と切り離されることはない②の

状態である。この自由が「実践的自由」であって、これの可能性の根拠として厳密に理論的な意味で問われねばならない「超越論的自由」こそ③であろう。このように「超越論的自由」は、「実践的自由」の本質的契機をなし、それなくしてはこの自由が「根拠」してしまうものである (S34/B562) とした理由も、②と③の關係から把握することができる。それでは、人間が行為の「責任主体」たりうる条件とは何か。それは彼が②の「自由な選択意志」(そしてその能力としての「実践的自由」)の主体であることなのであり、この②を理論的に厳密な意味で保障するものが③である以上、「人間の行為の責任」と「超越論的自由」とは容易に結びつく。それゆえ「超越論的自由」は、行為の帰責可能性の根拠として不可欠なものであることがわかる。

二、「人倫の形而上学の基礎づけ」における「自律としての自由」の概念

次に「基礎づけ」(I785)における「自由」の概念を押えておきたい。「自由」と「自律」という概念は、一般に同じものと考えられている。「自律」とは「意志が自ら自分自身に普遍的法則を与えること」とされる。そしてこの「自律」の概念は、「基礎づけ」で初めて導入された概念である。カントは、従来の倫理学の誤りが、「自律」の原理を持ちえなかったこと、すなわち義務のために法則に従うことは知っていても、その法則は自分自身で立てたものであるがゆえに、それに従っている、

ということに気付かなかったことを指摘している (IV432)。そしてこの「意志の自律」こそ「道徳性の最上原理」であること、さらに「自律」の原理は「意欲が選択をする際の格率が同時にその同意欲の内にも普遍的な法則として含まれているという仕方」でしか選択すべきでない (IV440) と命ずるものであることが明らかとなる。

それでは、なぜ「自律」の原理が「基礎づけ」において正面から取り上げられるようになったのだろうか。カントは「基礎づけ」の序文において、「哲学」を論理学と自然学と倫理学とに分け、そのうちの倫理学を「自由の法則」とそれに従う諸対象を扱う学と規定する (IV387)。そしてこの倫理学の中でもア priori な諸原理に基づく純粹に合理的な部門が「人倫の形而上学」であり、本書はその「基礎づけ」であることと、「日常的な道徳意識の分析」から出発して、「人倫の形而上学」を建設するための礎石となる「道徳性の最上の原理」(IV392)を発見することを目的とする、と述べる。カントは「道徳性の最上原理」を、常識的な立場からは「善なる意志」として述べ、人倫の形而上学の立場からは「定言命法の第三導出法式」すなわち「自律の原理」として述べる。カントは道徳性の概念の分析を通して、その原理を確定する。

もし仮に人間にこうした「自律」の状態を想定することができなければ、「定言命法」によって成り立つ道徳はありえないとする。しかし無制約的な道徳法則そのものを欲する状態は、感性界「現象界」にはありえない。なぜならそこでは一切が

制約されているからだ。人間に「自律」が可能であるとすれば、それは感性界「Ⅱ現象界」を超え出た「可想界」においてでなければならぬ。その可能性を示すものがわれわれの「自由」の理念である。カントが「自由」の概念を「意志の自律の解明のための鍵」(VFA40)と呼んだのは、このような考え方による。

しかしながら、われわれのもつ「自由」の理念や「自由」の意識は、必然的に「自律」を意味するであろうか。言い換えれば「自由」と「自律」とは一概に同定されるものなのか、ということである。これは微妙な問題であり、ここではつきりとした結論を提示することはできない。研究者の間でも、「同定するか、しないか」でかなり解釈が異なる。また「自由」と「自律」の関係をどうとらえるのかも離間である。「自律」を中心に論じる研究者は「自由」よりも一段上と見なす傾向があるが、それでも類似したものであることを指摘するに留まる。とはいえ、カントは確かに「意志の自由とは自律以外の何でありえようか」(VFA4)とか「意志の自由と意志の自己立法とはいずれも自律であり、したがって交換概念である」(VFA56)と述べている。このことから「自律とは自由他にない」ということを認めており、「意志の自由」が「道徳法則に従う自由」であつて、それ以外ではありえないことになる。

ところが、これを文字通りに受け取るならば、「道徳的に悪い行為」において意志は「自由」ではなく、その責任を正當に問うことはできないことになる。なぜなら人間の意志の自由が「自律」に限定されうるならば、それ以外の自由、例えば悪い

行為における意志の自由は存在しえないことになるからである。カントの自由論に対するこのような批判は昔からなされてきた。例えばシェリングは、その著書「人間の自由の本質」において、以下のようなカント批判を行っている。

「自由とは、感性的欲望や傾向性をば、睿智的原理が単に支配することにおいて成り立つものとされ、したがって善は純粹理性から由来すると考えられ、そこで当然のことながら、悪に向かう自由といったものは何ら存在しないことになる……もつと正しく語るならば、この教説によれば、実は悪というものが、全く廃棄されてしまうわけである」⁽⁸⁾。

つまり「自律としての自由」は「自由」の一面にすぎず、「善意志」にのみ特有の概念にすぎないということである。後に、善いずれの行為をも選択しうる「選択意志の自由」として取り上げられる問題が「基礎づけ」には決定的に欠けているのである。要するに「自由」が「自律」に限定されることによってそこにアポリアが生じることになる。そこでもう少し「自律」と「自由」との関係を詳しく分析することにした。『基礎づけ』第三章の冒頭に、「自由の概念が意志の自律を解明するための鍵である」という標題の節がある。ここで、「自律」と「自由」との関係を下のように述べている。

「意志とは、生命ある存在者が理性的である限りでもつ一種

の原因性である。すると自由は、この原因性がこの原因性を決定する別の諸原因から独立して作用するものでありうる場合の、この原因性の特性ということになる。それはちよほど自然必然性が別の諸原因の影響によって活動するように決定されるところの、理性をもたないすべての存在者の原因性の特性なのと同じである。いま述べた自由の説明は消極的であり、それゆえ、自由の本質を洞察するには効果がない。ところが、それにもかかわらずその分だけ実り豊かに効果的に、その説明から自由の積極的概念が出てくる。原因性という概念が伴っている法則の概念に従って、何か私たちが原因と名づけるものによって別の何かがつまり結果が措定されなければならぬのであるから、自由は確かに自然法則に従う意志の特性ではないが、だからと言つてまるきり無法則というわけではなく、むしろ、特殊な種類ではあるにしても、不変の法則に従う原因性でなければならぬ。なぜなら、もしそうでないとするならば、自由な意志というものが無意味なものとなるからである。自然必然性は作用原因の他律であつた。というのは、別の何かが作用原因を原因性へと決定するという法則に従つてのみ、どの結果も可能であるにすぎなかつたからである。それでは、もし自律でないとするならば、すなわち、自分みづからが一個の法則であるという意志の特性でないとするならば、それ以外に意志の自由はいつたい何でありえようか。それにしても、「意志はすべての行為において自身自身が一個の法則である」という命題は、自分自身を実際に

また普遍的法則として対象に持ちうる格率以外のいかなる他の格率に従つても行為しないという原理を言いあらわすのみである。ところが、これはまさに定言命法の法式であり道徳性の原理である。それゆえ、自由な意志と道徳法則の下にある意志とは同じなのである。」(IV467)

この部分を整理すると、以下の七点に要約することができる。⁶⁾「自由」が意志という特殊な原因性の性質をあらわすものとして、

まず第一に、「外的な規定原因から独立に作用すること」として規定される(自由の積極的概念：①)。そうして、そういうものとして、「自然必然性」に対立せしめられる。

第二に、「原因性の概念」は、法則の概念を含意するとされる。(：②)

第三に、「自由」は自然法則(感性界・現象界の法則)と異なる特殊な法則にしたがうものとされる(自由の積極的概念：③)。

第四に、「意志」は自己自身に対して法則となるといわれている。これは「外的な規定原因から独立に作用する」ということから導かれていふと考えられる。(第一から)

第五に、「意志」が自己自身に対して法則となるということとは、同時に普遍的法則とすることのできるような格率にしたがつてのみ行為するということと同じだといわれる。

第六に、それは「定言命法」と同一のことを意味するとされ

る。(第五から)

第七に、したがって「自由な意志」と「道徳法則の下にある意志」とは同一だとされる。

さて、われわれがここで問題にしなくてはならない点は、第二の「原因性の概念」が「法則の概念」を含意するという記述である。ペイトンは「原因性」の概念②を媒介として、自由の消極的既念①から「自律」という積極的既念③へ移行するこのようなカントの議論を、根拠が薄弱であると批判する。カントの記述によれば、「原因性」の概念は「法則 (Gesetz)」の概念を含むが、法則とは、或る原因によつて結果が措定される (bedingt) 際に必然的に従つてゐる法則を意味する。それゆゑ、たとえ自由が自然に従う原因性ではないにしても、原因性であるかぎり、それは何らかの法則 (自然法則とは異なつた「特殊な種類の不変的法則」) を前提していなければならない。さもなければ、それは原因性として作用することはできない。しかし、ペイトンによれば、これは 'Gesetz' と 'Gesetz' という言葉の關係を利用した一種の「手品」にすぎないとする。ペイトンは以下のように主張する。

「カントが語つてゐる法則は、カント自身の説明によれば、類似した原因は必然的に類似した結果を伴うというような、原因と結果を結合する法則であるように思われる。しかし、これがあてはまるのは自然必然性についてのみである。われわれがここからいかにして自由の法則へ移行する權利を有す

るのかは理解しがたい。というのも、自由の法則とは、原因と結果を結合するどころか、それ自体において考えられた因果的行為のための法則だからである。自律の法則ないし原理は、これまで論じてきたように、決して原因と結果の必然的結合を主張してゐるのではない。……もしカントの説明が単にこのような議論に基づくにすぎないならば、われわれはそれを誤りとして廃棄しなければならないであらう⁹⁰。」(定言命法)

確かに「自律」の原理は、(原因としての意志) と、(結果としての行為) との必然的連関を規定する法則ではない。それは、意志の原因性そのものを規定する法則である。すなわち、意志のはたらきが盲目的な偶然性に委ねられてはならず、したがつて「無法則的であつてはならない」とするならば、意志は何らかの仕方で規定されなければならないが、この意志を規定する法則はもはや自然法則ではありえない。自然法則によつて規定される意志はすでに意志の特性を失つてゐるからだ。そこで、この意志のはたらきそのものを規定する法則は「自らを規定する法則」として「自律の法則」でなければならないのである。

しかしながら、ペイトンは「自律の法則」と「自然法則」とは別のものであり、意志を規定する仕方も当然異なるので、原因性の概念を媒介にして、「自由」の「消極的既念」から「自律」の概念を導くことはできないとする。それゆゑカントの議論はここで行き詰まることになる、とペイトンは解釈する。要する

に、「自由」の「消極的概念」と「積極的概念」を区別して議論しなければならぬことになる。少なくともも前者の自由から後者の自由へと飛躍はできないということである。

確かに、カントによれば「意志の自由」とは「自律」であり、「自律の原理」とは「道徳性の原理」である。このとき「自律」によって意味されているのは、単に感性的な衝動からの独立といった「消極的な意味での自由」ではなく、意志が道徳法則を自らの法則としておのれに課し、それに従うという「積極的な意味での自由」の概念である。そうすると「自律」とは、道徳法則に従う意志、すなわち「善意志」にのみ特有の自由概念であるように思われる。そして、もし「自由の積極的概念」が「消極的概念」とは異なるとするならば、前者は後者にさらに何らかの規定が付加されなければならないと考えるべきであろう。その規定とは、意志が（単に可能的にはなく）現実的に単なる法則の形式によってのみ規定されているということ、すなわち「道徳法則をおのれの規定根拠として採用する」ということであろう。つまり、「消極的な意味で自由な意志」「善悪いずれにも向かうことのできる意志」は、道徳法則に従うことによって「積極的な意味で自由」「自律」「善なる意志」となるということである。このような解釈においては、まさに現実的に「善なる意志」のみが「積極的な意味」で自由であることになる。

しかしながら人間の意志の自由が「自律」に限定されうるならば、それ以外の自由、つまり悪い行為における意志の自由は

存在しえないことになる。先のシェリングのカント批判は、「自律としての自由」の矛盾点を見事に突いたことになる。善悪いずれにも向かうことのできる「選択意志の自由」が、「基礎づけ」では容認されていないが、「自律としての自由」の矛盾が生じたために、「基礎づけ」以降の著作、すなわち「実践理性批判」や「人倫の形而上学」では「選択意志の自由」が取り上げられるのである。

いずれにせよ、カントは「意志の自由とは自律に他ならない」としているが、「自由」と「自律」には一概に同定することはできない微妙な意味の相違があることがこれで理解できよう。

三、「超越論的自由」と「自律としての自由」

ところで先ほども述べたように、カントの著作において「超越論的自由」と「自律」の関係を直接明記する箇所はない。ただそれらの関係をどのように捉えるのが問題となる。アリンソンは、「超越論的自由」の概念を擁護し、それが道徳哲学における自由概念に基盤を提供したと述べている。そして「自律」の自由が、本来の超越論的自由として導入されたのであり、これが批判期の道徳哲学の確立を告げるものであったという⁴⁰。また小倉貞秀氏も、同様に「実践哲学における自発性の自己意識、自律の思想は超越論的自由を前提して理解されるべきである」と述べている⁴¹。

それに対して、ベックは「実践理性批判」における「自由」

概念の二義性に注目し、一方は「純粹理性批判」の「超越論的自由」に由来し、もう一方は「基礎づけ」の「自律としての自由」に由来するという¹⁰⁾。つまり「超越論的自由」と「自律」は全く別の原理に基づくと考えている。ベックは、カントが後にこの二つの自由概念に対応する「意志」を、それぞれ「選択意志 (Willkür)」と「意志 (Wille)」と呼んで明確に区別していると分析する。同様に、新田孝彦氏もベックの見解を支持しており、「超越論的自由」と「自律」とは概念的に異なっており、それぞれの自由に対応する「選択意志」と「純粹意志」との概念的な区分の必然性が生じるとしている¹¹⁾。

また、西英久氏は、「実践的自由」には「積極的な意味」と「消極的な意味」があり、それぞれ「自律としての自由」と「選択能力としての自由」に分けられるという。すなわち前者は「意志が自ら自身に普遍的法則を与えながら、しかもその法則に従う」という「意志の自律」であり、後者は「Willkürの感性の衝動による強制からの独立性」であるとしている。そして「基礎づけ」においては「実践的自由」は「自律」にだけ限定されるという¹²⁾。

「超越論的自由」と「自律」との関係だけではなく、「超越論的自由」と「実践的自由」の関係も研究者の間で見解が異なる。たとえばパウレンは、「超越論的自由」は可想界に、「実践的自由」は感性界に属し、「実践的自由」は必然的に「超越論的自由」を前提すると述べる。しかし「自由の理念は本来的には宇宙論的理念に属さない」にもかかわらず、カントは「第三ア

ンティノミの叙述において、宇宙論的外套を自由の理念にかぶせた」とする。それゆえ「超越論的自由の学説は何の役にも立たない」のである。道徳的生活の事実を定義するためには「実践的自由の概念のみが有用であり十分である」と主張している¹³⁾。

それに対して、コーヘンは「実践的自由は経験によって証明することができる」(B306)というカントの表現に注目して、「実践的自由は心理学的自由であるが、しかし超越論的自由ではない」とする。そして「超越論的自由」は道徳法則と関わることのない「無差別の自由」としての「実践的自由」とは決して合致しないと、カントの本来的自由は「超越論的自由」にあることを強調するのである¹⁴⁾。

このように「超越論的自由」と「実践的自由」のどちらを重視するかで道徳的な自由としての「自律」の捉え方も変わってくる。私はカントが「超越論的自由」の方により強い意味を見出し、絶対的自発性としての「自律」の源泉を求めていた立場を支持したいと思う。なぜなら「自律」とは「意志が自ら自身に普遍的法則を与えること」とされ、「超越論的自由」の「絶対的自発性」と「原因性としての自由」の原理を十分に受け継いでいると考えられるからである。言い換えれば、「自律としての自由」とは「自ら立法する自由」であり、それゆえ「あらゆる先行する法則からの独立性としての自由」であり、「超越論的自由」とは「自発性としての自由」すなわち「時間において新しい因果系列を開始する能力の概念」であるがゆえ

に、両者とも「自由の積極的な意味づけ」を表していると考えられるからである。

また先ほど、「自律としての自由」が「基礎づけ」では主に取り上げられたために、「選択意志の自由」の余地を認めなかったと述べたが、この「自律としての自由」が「選択意志の自由」に対して、「自由」を資格づける超越論的基準としてみなされたのではなからうか。なぜなら「自律」の概念を欠くならば、「選択意志の自由」という概念もまた失われざるをえないからである。それゆえ「超越論的自由」は、「純粹理性批判」においてその思惟可能性が確立されたために、「基礎づけ」では扱われなかったが、「自由」の超越論的基準という意味で、「自律」の原理として受け継がれてゆくと考えられるのである。

結語

以上の論旨から明らかになったことを最後に整理しておきたい。本稿では、カントの自由論における「超越論的自由」と「自律」との関係を中心に考察してきた。両者の関係を直接言及する箇所はないが、その間に種々の関連を認めようとする試みであった。「超越論的自由」の原理がそのまま「自律としての自由」へと展開されるわけではないが、「自由の積極的な意味づけ」という点で両者は共通の基礎をもつことが認められる。

まず「純粹理性批判」で展開された自由論を考察してきた。

「純粹理性批判」の自由論は、自由と自然必然性との両立可能性を探る試みであった。「自由による原因性」と「自然による原因性」とは、果たして矛盾することなく両立しうるのか。それが純粹理性の第三アンティノミーの課題であった。その探求の過程で、二つの自由概念が想定される。それが「超越論的自由」と「実践的自由」であった。人間が自分自身の意志で自由に行為する場合の自由を「実践的自由」という。この「実践的自由」が成立するためには、自然の因果系列から独立した別の自由概念が必要とされる。というのも、人間には自然の必然性とは異なる「絶対的自発性」を伴う自由がなければならず、それなくしては人間の行為の責任が問えなくなるからである。つまり「実践的自由」が可能になるためには、 Δ ア priori な制約であるところの「超越論的自由」が想定されねばならない。そしてこの「超越論的自由」の概念が「実践的自由」の概念を基礎づけるものであること、人間の行為の責任を最終的に引き受ける根拠であることを明らかにした。

それに続いて「基礎づけ」の自由論を考察した。特に「自律」を巡る問題を中心に取り上げた。「自律」とは「意志が自ら自身自身に普遍的法則を与えること」とされる。そしてこの「自律」の原理を獲得することによって、カント倫理学はその独自性を発揮する。このような「自律」の原理が存在しなければ、定言命法によって成り立つ道徳はありえないからである。けれども「自由」が「自律」に限定されるならば、そこには様々なアポリアが生じることになる。意志の自由が「自律」に他なら

ないとするならば、人間には道徳的に善い行為をなす自由しか認められないことになり、道徳的に悪い行為についてその責任を問う根拠が説明できなくなってしまうからだ。つまり「自律としての自由」は「自由」の積極的な側面にすぎず、「善意志」にのみ特有の概念にすぎないことである。後に「選択意志の自由」として取り上げられる問題が「基礎づけ」には容認されていないのである。

そして「純粹理性批判」と「基礎づけ」の自由論から、絶対的自覚性としての「超越論的自由」の概念が、自ら立法する「自律としての自由」の概念に発展ないしは継承されたという見解を提示した。「自律」の思想は「超越論的自由」を前提して理解されなければならない。カントが「純粹理性批判」で獲得した「超越論的自由」の成果を、「基礎づけ」においても「自由の積極的な側面」として展開しているのである。「超越論的自由」は、「純粹理性批判」においてその思惟可能性が確立されたために、「基礎づけ」では扱われなかったが、「自由」の超越論的基準という意味で、「自律」の原理として受け継がれてゆくと考えられるのである。

註

カントの原典からの引用は、アカデミー版カント全集により、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す。ただし「純粹理性批判」からの引用は、慣例に従い第一版(1781)をA、第二版(1787)をBとして表記する。

- (1) 例えばアリソンの「自由論」(E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990) などである。詳しくは湯浅正彦「道徳性と自由の正当化—アリソンのカント解釈の検討—」[カント研究会編「自由と行為」(現代カント研究6) 晃洋書房 一九九七年 所収] p.104 参照。例えば、手元にある一番新しい「基礎づけ」の訳書(カント全集7、平田俊博訳、岩波書店、二〇〇〇年)の索引を参照してみると、「超越論的自由」という言葉は一度も登場していない。
- (2) 「純粹理性批判」のこの引用箇所は、バウムガルテンの「選択意志」の区別に従って構成されていると考えられる。バウムガルテンは選択意志を、感性的な嗜好に従う感性的選択意志 (*arbitrium sensitivum*) と、理性的な嗜好に従う自由な選択意志 (*liberum arbitrium*) を区別する。
- (3) 人間の自由がこのような回転串焼き機の自由でしかないならば、人間は単なる「精神的自動機械 (*automaton spirituale*)」にすぎないことになる。スピノザの「エチカ」第二部定理35注解にも同様の見解がある。「エチカ」(上) (畠中尚志訳) 岩波文庫 一九五一年 P136 参照
- (4) 脇坂真弥「カントの自由論—二つの自由概念と自由の根拠を巡って—」(日本宗教学会編「宗教研究」第72巻 (317) 第2輯一九九八年) 参照。
- (5) 中島義道「時間と自由」(晃洋書房一九九四年) p.112 参照。中島氏によれば、第三アンティノミーの開始から、カント
- (6)

が超越論的自由を責任という局面から見返して導入しているということである。ただし中島氏は「実践的自由」に行

- (7) 森下直貫「道徳的行為の主体について―カント行為論の一考察―」(『倫理学年報30集』一九八一年) 参照。森下氏は「責任」という概念と「超越論的自由」とは必然的に結びつく関係にあるという分析を提示する。

- (8) F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, in: *Philosophische Schriften*, Bd. 1, Landshut; Philipp Krull 1809, 「邦訳『人間の自由の本質およびそれに関連する諸対象に関する哲学的諸研究』(渡辺二郎訳・世界の名著43所収・中央公論社、一九七四年、p.444) 参照」
- (9) 矢島羊吉『増補・カントの自由の概念』福村出版 一九七四年 P88-9 参照。

- (10) H. J. Paton, *The Categorical Imperative-A Study in Kant's Moral Philosophy*, Pennsylvania, 1971, P211 (杉田聡訳『定言命法』行路社 p.310-1) スイートンは英語の「定立される (posited)」という言葉は常に曖昧なので、独語のような "Gesetz (法則)" と "gesetz (定立される)" という関係はありえないとしている。

- (11) 湯浅正彦「前掲論文」P.101, 104, 132 参照。
- (12) 小倉貞秀「カント倫理学の基礎」以文社 P.118 参照。
- (13) L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical*

Reason, Chicago 1960 「藤田昇吾訳『カント「実践理性批判」の注解』新地書房 一九八五年 P218-9 参照」

- (14) 新田孝彦「カントと自由の問題」北海道大学図書刊行会 一九九三年 P24 参照。
- (15) 西英久「カント―理論哲学と実践哲学―」ミネルヴァ書房 二〇〇一年 P165 参照。
- (16) F. Pausen, *Immanuel Kant*, 6Auff., Stuttgart 1920, S. 253f
- (17) H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 2Auff., Berlin 1910, S. 239/西英久「前掲書」P.108 参照。
- (18) 新田孝彦「前掲書」P347 参照。

(なかの・としみつ) 筑波大学大学院哲学・思想研究科)