

カントにおける自由の概念

村野宣男

カントは『純粹理性批判』の中で、“世界は始まりを持つこと、私という思惟する自己は単一でありそれゆえ分解できない性質のものであること、この自己は同時に意志的行為において自由であり自然の強制から免れていること…このことは道徳と宗教の礎石 (Grundsteine) である”¹⁾と述べている。“世界は始まりを持つ”ことでは先験的自由が、“自己の意志的行為”では実践的自由が問題となる。この両者の自由は本論で検討されることになるが、以上の引用においてカントは、道徳ならびに宗教を考察する上において、自由の概念は最も根底的なものであることを主張しているのである。本論では、カントにおける道徳論ならびに宗教論の基礎的研究として自由の概念を検討する。

1

カントは、理性を理論理性と実践理性とに区分する。自由に関しては、まず理論理性の課題として取り上げられ、次に実践理性の脈絡の中で論ぜられる。理論理性の観点からは、単に理念的・抽象的観念に止まる自由は、実践理性において、人間精神にとっての現実的な意義づけがなされるのである。

カントは『純粹理性批判』において、理性の認識活動についての壮大な構図を描いた。そこでは、感官によって生じた感性界が悟性におけるカテゴリーによって総合され、認識が形成される。しかるに、悟性によって形成された認識は、更に理性によってまとめられ拡大される。“悟性は原則による現象の統一の

能力であるが、理性は原理による悟性概念の統一の能力である。”²⁾とされ、“純粹理性は、条件づけられたものの側の絶対的統一をその意図として持つ”³⁾のである。条件づけられたものとは悟性によって認識された経験界である。悟性は、常に経験の範囲にその認識の守備範囲を持つのであるが、理性の活動は経験界を超えて行く。われわれ人間の中には経験の範囲を超え経験全体を統一するものを求めるいわば理性的要求たるものがある。カントはこのような理性の超越を超越的 (transzendent) としてカテゴリーの形而上学的性格たる先験的 (transzendental) と区別している。⁴⁾『純粹理性批判』の役割は、理性が経験の範囲を超えわれわれの知識 (認識) となり得ない世界へとつき進む様を見て、われわれの知識の限界を明確にすることにあつた。このような意味で理性の批判 (Kritik) なのである。

理性の超越的活動にかかわるものとして、理念 (Idee) について述べねばならない。カントは、“さて、純粹概念は全て表象の総合的統一にかかわり、純粹理性の概念 (先験的理念) は、制約されたものの無条件的総合的統一にかかわる”⁵⁾とする。すなわち、理性は、経験界に統一を与えようとして無条件的制約者を求めようとするが、ここに無条件的制約者としての理念が生ずるのである。カントは、理性推論の三方式、すなわち定言的・仮言的・選言的推論に相応して、思惟する主観・世界・神という理念を立てる。本論では、思惟主観と神に関しては触れず、自由の概念と関連するところの世界の理念についてのみ考察する

ことにする。

カントは、世界は“全ての現象(Erscheinungen)の総体である。”⁶⁾とする。われわれに現われるところの現象全体の概念、これが世界(Welt)という理念である。われわれの経験は限られているが、われわれに現われる経験における現象を含めたまとまった全体としての概念が世界の理念である。理念は経験を超越している。理念は、まさしく経験を超越している故、われわれはそれを把握することができない。世界という全体を考えても、世界の中に存在するわれわれはどうしてそれを把握することができるであろうか。理念は理性が差出したところの仮象であり、経験を超越するゆえ先験的仮象(der transzendente Schein)⁷⁾である。

ところで現象は、量・質・関係・様相の四つの観点から考えることができる。この四つの分類は、カテゴリーを導出する時の基本であり、それぞれに三つの判断の形式が考えられて12のカテゴリーが生ずる。理念としての世界は、これら四つの観点からも把握され得ないのは勿論のことである。時間と空間とにかかわる量と質に関しては、時間・空間的に絶対的全体が求められるが、時間・空間的に時間・空間の全体を把握することはできないことは明らかである。⁸⁾一方関係(Relation)の観点から世界の理念が観られるとき因果関係における絶対的無条件者が求められるとする。すなわち、現象には因果関係の連鎖が存在するが、世界を一つのまとまりと考えるとき無限に連鎖を遡ることはできない。理性は統一を要求する。理性は、“もし条件づけられたものが存在するならば、条件の全体的総和も存在する。それ故に、絶対的無条件的なものが存在し、それによって条件づけられたものが可能になるのである。”⁹⁾という原則に従うとされるのである。“仮言的理性推論において与えられた条件づけられたもの

の系列における絶対的に無条件的なもの(Schlechthinunbedingte)の理念が生ずる。”¹⁰⁾ともされる。そして“生起するものの条件は原因とよばれ、現象における原因の無条件的原因を自由と呼ぶ。”¹¹⁾すなわち、因果系列の無条件的なるものは自由(Freiheit)なのである。世界の理念に関して量と質の観点から考察した時には何等の意味も見出すことはできなかった。しかし、関係の観点から考察するとき自由なる原因が考えられてくるのである。

すなわち自由は、世界を一つの統一体として考えようとする理性の要求から生じたものである。因果関係の連鎖が無限に続くところには、統一的全体を考えることはできない。そこで絶対的始源が要求される。これは、その前に規定的関係がないところの自由な始源でなければならない。カントはこのように、いわば理論理性の要求から生じた自由を先験的自由(transzendente Freiheit)と呼んでいる。“このようにして次のような原因が考えられねばならない。すなわち、その原因は他の先行する原因により必然的法則によって更に規定されることなく、自然法則に従う一連の現象を自から始めるところの絶対的自発性(eine absolute Spontaneität)である。したがってそれは、先験的自由であり、この自由なしには、自然の運行における現象の系列は、その原因性に関して決して完結することはないのである”¹²⁾

自由は、経験界を超越した理念である故、原因としての自由は経験界を超出している。しかしカントは、自由なる原因の結果を現象界に置いているのである。カントは自由なる原因は可想界(intelligible Welt)にあるとする。可想界は、物自体(Ding an sich)の領域であり経験的認識の全く及ぶところではない。カントにおける可想界は何を意味するかということは、大きな課題である。何故にこ

のように不可解で神秘的な領域を設定しなければならなかったのだろうか。自由はそもそも不可解で神秘的な存在であるというのか。可想界には自由のみが属するのではない。しかし今は自由について論じているので、可想界それ自体の論究は避けたい。カントは、可想界と現象界とにまたがって因果の関係を考えている。“可想界の原因ならびに原因性は、現象の系列の外にある。それに反して可想的原因性の結果は経験的制約の系列の中に生ずる。結果は、可想的原因の観点からは自由であり、現象の観点からすれば、自然必然性に従った現象からの結果とみなされるのである。”¹³⁾理論理性は、現象の綜括として先験的自由という理念を要求した。しかし自由の所在たる可想界という新たな領域が想定されている。因果のカテゴリーは、現象界という本来的に適用されるべき領域を踏み出し、可想界と現象界にまたがって適用されている。自由の概念は、単なる思弁の所産というよりは、カント自身による世界観の中に組み込まれているとってよいのではないか。しかしその世界観の妥当性は、自由がいかにそこで意味づけられるかにかかっていると思われる。

2

『純粹理性批判』における自由は以上見たように可想界に属するものと考えられている。可想界における自由を原因として経験界に結果が生ずるとされているが、この関係は経験界における因果関係の連鎖に終止符を打ち世界にまとまりを持たせるための論理的要請である。ここでの自由はまだ理論的想定の枠を出ていない。しかし“自由は道徳と宗教の礎石である”という発言は、世界という理念に関しての議論の際に言われていることであり、すでに『純粹理性批判』において道徳との関連の上に自由が問題にされていると言ってよい。自由に関しての実践的・道徳的

観点からの論議はすでに『倫理的講義』にみられるが『道徳形而上学原論』を経て、『実践理性批判』に至って本格化されて行く。

『実践理性批判』における実践的 (praktisch) とは何を意味するのであろうか。カントによると認識的と実践的とは次のように区別される。“私は、理論的認識と実践的認識を次のように説明することで満足する。すなわち、理論的認識とは存在するところのもの (was da ist) を認識するものであり、実践的認識とは存在すべきもの (was da sein soll) を表象するものである。”¹⁴⁾すなわち実践的とは、当為にかかわる行為すなわち道徳的行為に外ならない。¹⁵⁾われわれは、現象に関して認識活動を行うと同時に、人間関係において道徳的実践活動を行う。認識活動と実践活動は次元が異なる。しかし両者は、水と油のように相反する領域ではない。自由が両者の共通項となっているのであり、理論理性と実践理性の橋渡しをするのである。そして、理論的に先験的自由として取り上げられた自由は、実践的脈絡の中においてその実在性と意味が確立されて行くのである。

まず実践的脈絡の中でいかにして自由が問題となるかが明らかにされねばならない。人間の行為が全て自然的必然的な因果関係によって規定されているとすれば道徳的行為は成立し得ない。カントは次のように言う。“私が盗みを働いた人に対してこの行為は因果性の自然的法則に従った先行する時間の規定根拠から生じた必然的結果であるというなら、この行為はなされずに済んだということは不可能になってしまうであろう。”¹⁶⁾道徳においては、行為に対する責任すなわち帰責 (Zurechnung) が問題となるが、帰責は必然的規定性の関係からは成立し得ない。ここに自由が要請されてくるのである。“自由は、全ての道徳法則と道徳法則に関連する帰責の根底に置かれねばならない。”¹⁷⁾“全ての人間は、意志に

関しては自由だと考えている。したがって行為に関しての全ての判断に関して次のようにいえる。すなわち、たとえその行為が生起しなかったにせよ生起すべきであったのだと。”¹⁹⁾人間は常に何等かの感性的誘惑の中に存在するのであるが、この誘惑に規定されるのではなくて、いかに強い外的強制の中においても道德行為をなすべきであり、“なすべきであるが故になすことができるのである。(“Du kannst, denn du sollst.”)”¹⁹⁾人間が道德的であり得る為には人間の行為は本来強制から自由であるということが前提されねばならない。自由が道德の礎石であるというのはこのような意味で言われるのである。

道德と自由はこのように深い関係にあり、自由あっての道德関係といっても過言ではない。しかしまだ道德的関係の全体像が明らかにされていない。道德における自由の役割を明確に把握するためにカントにおける道德的関係の構造を簡単にみたい。カントによると道德的行為は道德的法則によるものとされる。この法則は經驗的要因から演繹されるものではない。經驗的要因は常に相対的であり、道德は当為を問題とするゆえ絶対的であるからである。科学的法則が感性的經驗界を基盤として生れるのに対して道德法則は經驗を超越した形而上学的領域から生れ經驗界を統制する。このような課題に取り組んだのが『道德形而上学原論』(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)であり『実践理性批判』である。前者は字義通り訳せば『人倫の形而上学の基礎づけ』となる。²⁰⁾カントの道德法則といわれているものは“汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ。”²¹⁾と表現されている。格率(Maxime)とは、行為の原則という意であるが、ある格率に従って行為する場合、全ての人がこの格率に従って行為したとしても矛盾のないようにせよとされているのである。極

めて抽象的に表現されているこの法則も、實質的には、自己愛(Selbstliebe)ではなく愛(Liebe)を持って行為すること、他人を手段(Mittel)として利用することなく人格(Person)として尊敬(Achtung)することを内容としている。自己愛的行為は全ての人が行うならば、自己自身を害うことになり矛盾となるというのである。²²⁾しかし、道德法則に行為が問題なく従うならば、当為(Sollen)という概念は生ずることはない。したがって神にはSollenは意味をなさないとされる。“それ故に、神的な意志、一般的に神聖な意志にとっては、いかなる命法(Imperativen)もない。当為(das Sollen)は、ここではふさわしくない。何故ならば、意欲(das Wollen)がそれ自身法則と必然的に一致しているからである。”²³⁾一方全く道德的であることに対する可能性のない存在、すなわち動物的存在にもSollenは意味をなさない。人間は、神的存在であると同時に感性的束縛の中にある存在であるという二重性の中にSollenという関係が成立するのである。“人間存在は、第一に、感性的世界に属している限りでは、自然法則(他律)の下にあり、第二に、可想界に属している限りでは、自然から独立したところの法則すなわち經驗的ではなく単に理性の下に根拠づけられた法則の下にある。”²⁴⁾当為(das Sollen)は義務(Pflicht)と同義と考えることができるが、カントは“義務よ!汝、崇高にして偉大なる名よ…”(“Pflicht! du erhabener großer Name…”) ²⁵⁾と述べ人間は人間性を尊ばねばならぬという義務を持つとされる。そしてその義務は、“人間はなるほど神聖ではないが、人間の人格における人間性は、人間にとって神聖でなければならぬ。”²⁶⁾という根拠にもとづいているのである。カントにおける道德法則といわれているものは、このような人間観を背景として成り立っているのである。²⁷⁾

道徳的関係が成立するためには、自由が前提されなければならない。この道徳的関係の正当性の根拠はどこにあるかという疑問が発せられよう。もし、道徳的関係の正当性が確立されるならば、それと離れがたく結びついており、むしろ根拠となっている自由も又、その正当性が確立されることになる。

道徳法則は、経験的事実から演繹することはできない。また、カントは道徳的関係を神から導出しようとしなない。“人間は、神の意志に道徳的動機を置いてはならない。”²⁸⁾とカントは言う。神が道徳的理念の前にあるのではなく、道徳的理念が神の前にある。“われわれは、最高善としての神の概念をどこから得るのか。まさしくそれは、理性がア・プリオリに道徳的完全性の概念から描いたところの理念からに外ならない。そしてこの理念は、自由の意志の概念と離れがたく結びついているのである。”²⁹⁾ここでカントの宗教論に深く立ちいることはできないが、カントは道徳と結びついた神を考えようとしているのであり、一般的に理解されている神の概念には批判的である。神が道徳を欠くならば“われわれに残された神の概念は、力と復讐という怖るべき表象と結びついた栄誉と支配欲からなるものであり、それは道徳性と全く反するところの倫理体系の根底となってしまうのである。”³⁰⁾とされる。道徳が自由によって基礎づけられていることは、いかなる他の原理にも根拠づけられないことを意味する。もし、他によって根拠づけられるならば他律となり自由と反するからである。すなわち、カントは、道徳的関係は何ものからも演繹できないもの、すなわち何ものにも根拠づけられないものとする。³¹⁾

道徳的関係が何ものからも演繹できないものであれば、道徳的関係そのものを根源的なものと認めざるを得ない。ここから『実践

理性批判』における理性の事実 (ein Faktum der Vernunft) という発言が生れるのである。しかし、『道徳形而上学原論』の段階においては、いまだこのように断言するまでには至っていない。“われわれは、道徳性に関しての明確な観点を自由の理念に根拠づけたのであったが、この自由の理念は現実的な何ものかとして (als etwas wirkliches) われわれの本性において証明することはできなかった。”³²⁾“しかしながら理性は、理性がいかに実践的であるかを説明することを敢えて企てる時、理性の限界を踏み越えることになるだろう。このことは、いかに自由が可能であるかを説明する問題に関しても同じである。”³³⁾道徳的関係やそれに伴う自由は、その存在を認識することはできないのであり、信 (Glauben) の段階に止まらねばならないとされる。“それ故に、全ての可想界をまとめた全体である純粹悟性界という理念—われわれも理性的存在者として (たとえ同時に感性界に属しているにしても)、その純粹悟性界に存するのだが—は、…理性的信仰 (ein vernünftiger Glauben) のために使われ、又、そのために許されるのである。”³⁴⁾

『道徳形而上学原論』においては、実践的關係における道徳法則と自由は、信の段階にあったが、『実践理性批判』においては、一気に“事実”へと飛躍して行く。“われわれが根源的力あるいは根源的能力までに行くつととき、全ての人間の洞察は終りをつける。なぜならこれらを洞察することは何ものによっても可能でなく又、勝手になされてはならないからである。”³⁵⁾として、根源的原則たる道徳法則は理性の事実として認める外はないとされるのである。“又、道徳的法則は純粹理性の事実 (ein Faktum der reinen Vernunft) として与えられ、それについてわれわれはア・プリオリに意識している。…”³⁶⁾として、道徳的法則が理性の事実として捉えられることが公

言されるのである。次に、本論のテーマである自由との関係では次のように言われる。“人は、このような根本法則の意識を理性の事実 (ein Faktum der Vernunft) と名づけることができる。何故なら、その根本法則を先行する理性の事象、たとえば自由の意識 (この自由の意識は前もって与えられていない) から引き出すことはできなく、この根本原則はそれ自身、ア・プリオリな綜合命題としてわれわれに強制されるからである。このア・プリオリな綜合命題は、純粹直観あるいは経験的直観たるものに基礎づけられることはない。……この法則を理解する際、誤解を避けるためには、次の事を注意しておく必要がある。すなわち、ここにはいかなる経験的事実も存しないのであって、ただ唯一の純粹理性の事実のみが存するのである。純粹理性はこのことによって根源的に立法的 (gesetzgebend) であることが (sic volo, sic jubeo. われはかくのごとく欲し、われはかくのごとく命ず) 推察されるのである。”³⁷⁾ここでは、自由と道徳法則の関係が問題となっているが、道徳法則は自由なしには存在しないからといって、道徳法則が自由から演繹されるという関係はなく、道徳法則そのものが理性の事実として存在することが明らかにされている。当然、自由は道徳法則の事実性とともにもその事実性が確立されることになる。理性は、自由を根底とする道徳的關係を立法する機能を持っているのであり、このような理性の働きそのものが理性の事実でもある。事実とは理性の具体的経験的対象をいうものではないことは勿論である。道徳肯定論者であろうが否定論者であろうが、道徳を口にする以上、道徳とは何かを知っているのであり、カントはこのような根源的意志たるものを理性の事実としてしているのである。³⁸⁾このことは、道徳法則は常識 (die gemeine Menschenvernunft, das gemeine Menschenverstand) によって確か

められると何度も繰返して説かれていることにも符合する。学識的判断よりは常識による判断の方がより確実であるときえ言われているのである。³⁹⁾

理論理性において先験的なものとして立てられた自由は、実践的脈絡の中に意味づけられ又、“理性の事実”によってその事実性が確立されることになる。『実践理性批判』はその序文において、まず自由に関する言及から始まっている。理論理性は、因果関係において無条件的なるものを思考しようとした時、先験的自由を立てなければならなかったのであるが、それはまだ“考えることが不可能でないものとして単に蓋然的 (problematisch) であり、その概念に客観的現実性を保証することはなかった。”⁴⁰⁾思弁の段階では実体のない自由が実践次元において現実性を獲得ようになる。しかし、道徳法則そのものの存在は、自由を前提していたのではないか。それなのに、道徳法則によって自由の現実性が確認されるとは矛盾ではないかと考えられよう。このような疑問に対してカントは次のように答えている。“私は、自由は道徳法則の条件であるとしておきながら後の論文で、道徳法則は自由を意識するための条件であるとしたが、このような言い方によって、人々が誤って矛盾を懐かないために、次のようなことを心に止めてほしい。すなわち、自由は確に道徳法則の存在根拠 (ratio essendi) であるが、道徳法則は自由の認識根拠 (ratio cognoscendi) である。何となれば、もし道徳法則が、まづもってわれわれの理性において明確に考えられなかったとするならば、自由が存在すること (自由はたとえ自己矛盾でないにしても) を想定する権限があるとは思わなかったであろう。又、いかなる自由もなければ、道徳法則は、われわれの中に決して生じなかったであろう。”⁴¹⁾すなわち、自由が存在しなければ道徳法則は存在しないし、又、

道徳法則が存在しなければ自由は認識され得ない。

道徳的關係は、Sollenの論理の上に成り立つものであり、Sollenは自由を前提にしなければ意味をなさない。自由は、本来的に關係性の概念であり、“規定されていない”という關係性の上にSollenは意味をなしてくる。このような意味で、自由は道徳法則の存在根拠といえる。しかし、道徳法則の存在の爲には、自由だけが関わっているわけではない。可想界と感性界にまたがる人間存在そのものが道徳關係の存在根拠であるとはいえないであろうか。

カントは一方、道徳法則は自由の認識根拠であるというが、形而上学対象である自由がどのような意味で認識されるというのであろうか。カント自身、次のように述べている。“われわれは自由を直接意識することはできない。何故なら自由の最初の概念は消極的なものだからである。又、自由を経験から推論することもできない。何故なら経験は、表象の法則のみを与えるからである。…”⁴²⁾すなわち、自由は“直接”意識されることはできず、道徳的脈絡の中でのみ意識されるというのである。それでは、どのような意味合いにおいて自由は意識されるというのだろうか。カントは具体的状況に即して次のように説明する。自分の偽証のために罪のないものが殺されるか、偽証をしなければ自分が殺されるという状況において人はいかに対処するかという具体的問題をカントは提出し、“彼は、自己の生命を賭すことをなすか否かを敢えて確信はしないだろう。しかし、生命を賭すことが可能であることを彼は躊躇なく認めるに違いない。彼は、彼がなすべきであると自覚するが故に、なすことができると判断するのであり、道徳法則が存在しなかったならば知られなかったであろう自由を自己自身の中に認識するのである。”⁴³⁾sollen-könnenの關係の中で、自由が

認識されているのであり、このような意味で、道徳法則は自由の認識根拠なのである。

4

自由は、まず理論理性によって先験的理念として立てられたものであった。理性は綜合を求めるが、世界に關しての因果關係において理性的綜合の力が働くときに、自由という理念が立てられざるを得なかった。ここに先験的自由の概念が得られる。しかしこの自由の概念は全く形而上学的なものであり、単に考えられるものであり認識されるものではない。ここでの自由は単に知的關心の対象ではない。しかし、カントはこれを実践的關心から把え直そうとするのである。カント哲学においては、実践的關心が中心的役割を担っており、ここを中心として局面が轉換され展開されていくといつてよい。カントは、思弁理性は自由をたてるが、それを認識する展望を絶つとしながら次のように続ける。“これに反して道徳的法則は、たとえそれが認識への展望を開くものでないにしても、感性的世界や理論的理性使用からは説明され得ない事實(Faktum)を与えるのであり、その事實は純粹悟性界を告知し、積極的に規定するのである。…”⁴⁴⁾“それ故に、全ての理性能力の中でただ実践的能力だけが感性的世界を越えてわれわれを助け、超感性的な秩序と關係に關して認識を与えることができることが理解されるのである。ただし、この認識は、純粹実践理性の観点にとって必要がある限りにおいてのみ拡張されるのであるが。”⁴⁵⁾実践的觀點が、理論的観点においては閉ざされていた領域を切り開いて行くのである。実践的観点において、理論理性の理念的自由は、道徳法則の存在根拠とされて行く。また、自由の實踐的認識の局面も開かれてくる。思弁的理性における自由の所在は必ずしも人間においてであるとは規定されていなかった。しかし、実

実践的観点からすると人間は可想界と感性界に同時に属するものとされ、可想界に自由は場所を与えられたのである。カテゴリーは、本来経験の対象にのみ適用されるものであるが、因果性のカテゴリーは実践的観点からすると可想界と現象界にまたがって適用されるのである。“実践理性は、今やそれ自身で思弁理性の取り決めに従う必要なく、因果性のカテゴリーの超感性的な対象、すなわち自由に実在性 (Realität) を与えるのである。(もっとも実践的使用のための実践的概念としてではあるが) それ故、理論理性では単に思考されただものが事実 (ein Faktum) によって確証されているのである。”⁴⁶⁾すなわち因果性のカテゴリーの適用の新たな局面も、実践理性における事実なのである。

『純粹理性批判』において理念は実体的構成原理ではなく単に機能的統制原理 (ein regulatives Prinzip) であるとされている。⁴⁷⁾『実践理性批判』においても同様に語られている。⁴⁸⁾カントは理念としての自由は認識されるということから、自由それ自身が実体性を持つもののように考えられる危険性があると注意する。自由はあくまで関係性の概念なのであって、心理的実体として解釈されてはならない。カントは自由を形而上学的観点から解釈し得ない人々を嘆いて次のように述べる。“何となればこれら多くの人々は、いまだ自由を人間の他の能力と同様に考えて経験的原理の下で説明できると信じているからである。これらの人々は、自由を心理的特質と考えて…感性界に属するところの存在の因果性に関する先験的述語 (これが實際上問題となっているのであるが) と考えないのである。そして自由という先験的概念の実在化 (Realisierung) によって、道徳的法則を媒介した純粹実践理性によりわれわれに生ずるところのすばらしい開示を破棄し、それと共にいかなる経験的規定根拠ももたない道徳法則それ自身

を破棄してしまうのである。”⁴⁹⁾カントは道徳法則と道徳感情について次のように述べている。われわれは道徳法則に関心を持っており、この関心はわれわれの心の中に何等かの感情をもたらす。しかし、この感情をもって道徳的判断としてはならない。“そして、なるほど人は、実際、道徳法則に関して関心を持ち、この関心に関してのわれわれの中において根底にあるものを感情と名づける。何人かの人々は、誤ってこの感情を道徳的判断の基準としている。しかし、この感情は、法則が意志に及ぼしたところの主観的結果があって、基準のためには、理性のみが客観的根拠を与えるのである。”⁵⁰⁾自由や道徳法則は、本来、関係性の概念である。道徳法則の実質とされる愛や人格の尊厳も関係性に外ならない。しかるに自由と道徳法則が両者一体となり、人間精神の中で生きた働をなす時に、それ自身に対する何等かの感情を惹起するであろう。しかし、その感情を自由や道徳的判断の基準にしてはならないのである。感情は相対的で当にならないものであることは、カントが『道徳形而上学原理論』と『実践理性批判』の中で一貫して強調していることである。道徳法則に対する尊敬以外の動機が格率の中に入り込むと道徳的迷妄 (moralische Schwärmerie) が生ずるとされる。⁵¹⁾

たしかに自由や道徳的關係を心理的に捉えることは見当違いである。しかしながらいわゆる知的直観による把握を考えることはできないものだろうか。カント自身、理性の事実について言及する際に、理性の事実を意識している (bewußt) あるいは、理性の事実は根本的法則の意識 (das Bewußtsein dieses Gesetzes) と述べている。又、道徳法則の意識 (dieses Bewußtsein der moralischen Gesetze) という表現もある。⁵²⁾カント自身は、道徳的關係は知的直観 (eine intellektuelle Anschauung) によって捉えられないも

のとする。カントは、知的直観を持つならば、現象の全体が物自体としての主観の自発性に由来することが見て取れるであろうことを指摘した上で次のように述べる。“直観が欠如するのでそれに代って道徳法則が次のような区分を保証する。一つは、現象としてのわれわれの行為が感性的存在としての主観に関係すること、他の一つは、このような感性的存在が、われわれにおける可感的存在に関係することである。このような区分は道徳法則が保証するのである。[知的直観がするのではない。]”⁵³⁾たしかにわれわれは、物自体における自由の原因と現象とのかかわりを直観において目の当りにすることはできない。しかし、道徳的關係というものは単に考えられたものだろうか。それならば、何故に“理性の事実”とか“意識”などに言及する必要があったのだろうか。カントは“実践的認識”(praktische Erkenntnisse)という表現も使っている。⁵⁴⁾おそらくカントは直観(Anschauung)という言葉のもつ感性的響きを警戒したものと考えられる。しかし、理性の事実は知的直観によって捉えられているとあってよい。知的直観によって道徳的關係性が捉えられるのであり、この関係性は理性の事実として普遍性を持つのである。知的直観と道徳的行為の心理的判断とは全く次元を異にするものである。矢島は『カントにおける自由の概念』において、“カントの実践的認識は一種の直観とみてもよいのではあるまいか。それはまさしく行為的直観である。カントはこのような意識を暗黙のうちに承認することによって、人間のみならず自由を想定する理由があったのであろう。”⁵⁵⁾と述べている。

そもそも自由は、理論理性においてたてられた極めて論理的・理念的なものであったのであるが、この自由が実践的観点の下に道徳法則の成立条件に組み込まれること自体、知的直観によるものに外ならない。厳密に述べ

るならば、『純粹理性批判』においてすでに、可想界における自由の原因と現象界における結果の關係が立てられているのである。この因果關係には“椅子から立ち上る行為”の例が挙げられている。⁵⁶⁾この行為は道徳的行為とはいえない。自由は実践的脈絡の中で捉えられる以前に人間の行為一般の中で問題にされているとあってよい。道徳法則は自由の認識根拠であるとされているが、この場合認識が何を意味するかは、先に述べた通り実践的脈絡においてである。すなわち、人間は道徳的行為の主体として自由であると認識するのである。ここで自由は、単に理念的・先驗的自由から人間存在における自由へと転換している。先驗的自由とは異り、実践的自由は人間存在の中に意味を持ってくる。しかし、ここで本来の先驗的自由の持つ意味が失われたわけではない。自由は關係性の概念であって、先驗的自由の概念は純粹に關係性の意味を担っている。ただその關係性が実践的脈絡の中に取り込まれたただけであり、關係性の概念そのものが変わったわけではない。実践的自由の背後には、先驗的自由が存するものと考えられるのである。⁵⁷⁾

自由を回って種々の問題が生ずるのであろう。本論では触れることがなかった意志(Wille)と選択意志(Willkür)の自由との関連の問題がある。選択意志は悪への問題を提出する。可想界と感性界とに跨っている人間は、そもそも不安定な關係において存在しているのであるが、このことと自由は関連しているのではなからうか。本論においては、取敢えず人間が自由であるという結論を得たことで満足したい。カントは人間が自由であることを実践的脈絡の中で考えた。自由は実践的脈絡から人間の中に取り入れられた。しかしながら人間が自由であるということは単に実践的にのみ意味を持つであろうか。自由はその本質に先驗的自由の論理を持つとする

ならば、人間が自由であるということは人間の根源的無規定性を意味するのではないだろうか。このことは又、人間存在の根源的不安定性をも意味するのではないか。すでに道徳的關係の上にある人間存在は、悪をなすという意味でこの不安定性を示しているが、人間は更に深いところで無規定であると考えられる。人間の不安定性は、道徳的破局のみに関係するとは思えないからである。カントは、道徳的脈絡から自由を人間存在の本質に取り入れたのであるが、自由なる人間は道徳的関わりをつき進み更なる無規定性の深淵の中にあることが見出されるのである。

〔注〕

カントの著作の引用は全てアカデミー版 (Kant's gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften) による。巻数と頁数を記す。尚カントの著作は次のように略す。

Krv: Kritik der reinen Vernunft (zweite Auflage) (純粹理性批判)

Kpv: Kritik der praktischen Vernunft (実践理性批判)

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (道徳形而上学原論)

- 1) Krv, III, 324.
- 2) Ibid., 239.
- 3) Ibid., 259.
- 4) Ibid., 236.
- 5) Ibid., 258.
- 6) Ibid., 258.
- 7) Ibid., 230.
- 8) カントは量・質の観点からの統合を数学的統合、関係と様相からの統合を物理的統合と呼んでいるが、“第一の(量と質の)統合は常に同種間の統合を含んでいる。同種のものの中では、時間・空間において無制約者に対応するものは見出されない。何故なら、このように時間、空間的に規定されたものは、再び時間、空間に属さねばならず、常に制約されねばならないからである”と述べる。(Kpv, V, 104.)

- 9) Krv, III, 283.
- 10) Ibid., 259.
- 11) Ibid., 289.
- 12) Ibid., 310.
- 13) Ibid., 365.
- 14) Ibid., 421.
- 15) カントは pragmatisch を praktisch (moralisch) と区別して次のようにいう。“幸福を動機とする実践的法則を私は pragmatisch (伶俐) と名づける。動機が幸福になることに値するものに外ならない場合は、道徳的(倫理的)法則”と名づける”(Krv, III, 523)
- 16) Kpv, V, 95.
- 17) Ibid., 960.
- 18) G.M.S., IV, 455.
- 19) この表現は實際上カントの著作の中には見当たらない。実践理性批判においては次のような表現がある。“Er urteilt also, daß er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll…” (Kpv, V, 30) Beck, L., W., *Kants "Kritik der praktischen Vernunft"* München. 1974. 292頁参照。
- 20) 岩波文庫の篠田英雄訳では『道徳形而上学原論』となっているが、理想社、カント全集の深作守文訳では、『人倫の形而上学の基礎づけ』となっている。
- 21) Kpv., V, 30.
- 22) 拙稿、「カントにおける道徳法則の意味」文教大学女子短期大学部研究紀要、第30集(1986)参照
- 23) G.M.S., IV, 414.
- 24) Ibid., 452.
- 25) Kpv., V, 86.
- 26) Ibid., 87.
- 27) 『単なる理性の限界内における宗教』では、人間存在に関して更に深い分析が行われている。人間は理性的であると同時に感性的(動物的)であるという対立から、人間は神でもなければ悪魔的存在 (ein teuflisches Wesen) でもない関係へと深められている。(VI, 35)
- 28) Kpv., V, 72.
- 29) G.M.S., IV, 408~409.
- 30) Ibid., 443.
- 31) 銭谷秋生, 「理性の事実」, 浜田義文編『カン

ト読本』法政大学出版局1989, 参照

- 32) G.M.S., IV, 448.
- 33) Ibid., 458~459.
- 34) Ibid., 462.
- 35) Kpv., V, 46~47.
- 36) Ibid., 47.
- 37) Ibid., 31.
- 38) Beck.L.W., 上掲書159~162.
- 39) G.M.S., IV, 403f.
- 40) Kpv., V, 3.
- 41) Ibid., 4の注.
- 42) Ibid., 29.
- 43) Ibid., 30.
- 44) Ibid., 43.
- 45) Ibid., 106.
- 46) Ibid., 6.
- 47) Krv., III, 348ff.
- 48) Kpv., V. 48.
- 49) Ibid., 94.
- 50) G.M.S., IV, 460.
- 51) Kpv., V, 85.
- 52) Ibid., 46.
- 53) Ibid., 99.
- 54) Ibid., 20.
- 55) 矢島羊吉『カントにおける自由の概念』, 福村出版, 1974, 62頁.
- 56) Krv., 312.
- 57) Carnois, B., *The Coherence of Kant's Doctrine of Freedom*, translated by David Booth, The University of Chicago Press, 1987, 24~32参照.