

先験的自由と実践的自由

Die transzendente Freiheit und die praktische Freiheit

佐藤 明德

我々は「先験的自由」と「実践的自由」との関係如何をカントの「純粹理性批判」、「道德の形而上学の基礎づけ」及び「実践理性批判」を中心に考察することが目的であるが、その過程においてまず「先験的自由」と「実践的自由」とを明確に区別し、次いで両者が如何なる関係にあるかという問題を解決することが本論文の目論見である。

—

さて我々は先に「純粹理性批判」の第二部門である「先験的弁証論」におけるその第三の二律背反において定立の側に「自然法則に従う原因性はそれから世界の現象が悉くすべて導出されうるような唯一の原因性をなしてはいない。世界の現象を説明するためにはなおも自由による原因性を想定することが必要である」(A444,B472)と明確に述べられているのを見た。それに対して反定立の側には「自由というものはなく、世界におけるすべてのものは専ら自然法則のみに従って生起する」(A445,B473)とされている。特に注意すべきは「定立」の側の証明において次のように「宇宙論的理念としての自由」を規定していることである。即ち、「かくしてその原因がさらに遡って他の先行する原因によって必然的法則に従って規定されるのではなく、或るものがそれによって生起するような原因が想定されねばならない。換言すれば自然法則に従って行われる現象の系列を自ら始めるような原因の絶対的自発性が、従ってそれを欠いては自然の進行においてすら、現象継起の系列が「原因」の側において決して「完全」とはならないような「先験的自由」が「想定」されねばならない。つまりカントは先験的自由の想定「根拠」として、「それを欠いては自然の進行に

おいてすら、現象継起の系列が「原因の側」において決して「完全」とはならないという理由を挙げているのである。さらに換言すれば「先験的自由」は元来、宇宙論的理念として自然の進行における現象継起の系列の「原因」の側においての「完全性」の為に「想定」されたのである。

次にカントは「世界の出来事をその原因から導き出す導出の総体性としての宇宙論的理念の解決」と題する章において先験的自由が少なくとも矛盾なく想定し、思惟しうること、即ち先験的自由と自然必然性とが同時に同一対象に矛盾なく帰属しうることを示すという方法で解決しようと企てた。即ち、その章の「自由による原因性が可能であること」（自然必然性という一般法則と結合しながら）という題において極めて注目すべき解決がなされている。少々長い引用にはなるが極めて重要な箇所なので引用することにする。即ち「私は感官の対象においてそれ自身現象ではないようなものを英知的と名づける。従ってもし、感性界において印象と見なされねばならないようなものがそれ自身、何ら感性的直観の対象とならない能力を有し、しかもその能力によって現象の原因たり得るとするならば、このような存在者の原因性は二つの面から考察することができる。第一はその原因性を物自体と見て、その働きという面から英知的と見る面であり、第二はその原因性を感性界における一つの現象と見て、その結果という面から感性的と見る面である。従って我々はこのような一つの主観の能力についてその原因性に関し経験的な概念と同じくまた、知的な概念という、言わば同一の結果について共に生ずる両種の概念を作ることとなるであろう。感官の対象が持つ能力について考えられるこのような二重面は、我々が現象及び可能的経験について作るべき概念のいずれとも矛盾するものではない。なぜなら現象はそれ自身物ではないから、その現象の根底には現象を単なる表象として規定するような先験の対象が存在せねばならず、その場合には我々がこの先験の対象に、その現象する為の性質の他にたにお、その結果は現象のうちに見出されるにも拘わらず、それ自身は現象ではないような原因性をも付加してはならないと拒否される理由はないからである。しかしすべての起動原因は、一つの性格、即ちそれらを欠いては自己がまったく原因を為さないであろうような、その原因性の法則を持たねばならない。そしてその場合、我々が感性界の主観について第一に持つのは経験的性格であろう。これによって主観の行為は現象として、まったく他の現象と恒常不変という自然法則に従って連関せしめられ、自己を制約するものとしてのこれらの現象によって導かれ得ることとなり、従ってこれらの現象と結合して自然秩序という唯一の系列の項を構

成することとなろう。第二に感性界の主観に対してさらにもう一つ認められねばならないのは英知的性格であろう。このことによって主観は元来、現象としての自己の行為の原因であるが、しかしその性格自身は何ら感性の制約に従属せず、それ自身現象ではない。また第一の性格は現象におけるこのような物の性格と名付けられ、第二の性格は物それ自体の性格と名付けることもできるであろう」(A538,B566f)。

さてこの行為的主観はその英知的性格の面から言えば、何らの時間的制約にも従わないこととなる。というのは時間は単に現象の制約ではあるが、物それ自体の制約ではないからである。このような主観においては如何なる行為も生じたり、無くなったりすることはない。従ってこのような主観はすべての時間規定の法則、変易するものの法則、即ち、すべての生起するものは現象(先行状態の)の中にその原因を見出すという法則には従わないのである。一言でいえば、このような主観の原因性はそれが英知的である限り、感性界における出来事を必然的ならしめるところの経験的制約の系列中にはまったく存しない。この英知的性格はなるほど確かに、それが現象する限りにおいてより以外には我々は何ものをも知覚できないのであるから、まったくこの英知的性格を直接には知ることができないのである。ところがカントによれば、この英知的性格はやはり、「経験的性格」に即して「思惟」され得るのである。カントはその一例として次のように述べている。「それは丁度、我々が一般に先験の対象がそれ自体において何であるかについては何ら知り得ないにも拘わらず、思考においてこの先験的对象を現象の根底に置かざるを得ないのと同様である」(A540,B568)。従ってその経験的性格という面から見れば、この行為的主観は現象として因果連結に従う規定のあらゆる法則に従属する訳である。またその限りにおいては感性界の一部分であるに過ぎず、その結果は他の現象と同じく、「自然」から生ずる以外にはないのである。さらにカントは注目すべきことを次のように述べている。即ち「外的現象がこの行為的主観に影響を与え、その経験的性格、即ちその原因性の法則が経験によって認識されるのと同様に、その全ての行為は自然法則に従って説明されねばならないであろう。またその行為の完全にして、かつ必然的な規定に対するあらゆる要求は可能的経験のうちに見出されねばならないであろう」(A540,B568)。〔下線部は筆者が付したものである。〕

他方その英知的性格という面から見れば、同じこの行為的主観はやはり感性のあらゆる影響と現象による規定とから解放されていなければならない。また

この行為的主観が「本質的存在者」である限りにおいては、そこには何もものも生起せず、力学的な時間規定を必要とするような如何なる変化も、従って原因としての現象との如何なる結合も見出されないのである。それ故に、この活動的存在者はその行為において専ら感性界においてのみ見出されるものとしての、あらゆる自然必然性から独立して「自由」である。カントはこの活動的存在者について次のように言明している。即ち「この活動的存在者は感性界におけるその結果を自ら始めるが、しかしその結果のもたらす作用をそれ自身のうちに始めることはない」(A541,B569)。しかし、そうだからと言って感性界における結果が自分自身から始めることを許されるということではない。カントはその理由として注目すべきことを述べている。「というのは感性界における結果は常に、先行時間における経験的制約によって、しかも経験的性格（この性格は単に英知的性格の現象である。）を介してのみ、予め規定され、自然原因の系列の継続としてのみ可能であるからである」(A541,B569)。このようにして元来、自由と自然必然とはまさしく同一の行為において、それぞれ我々がその行為を英知的原因に対応せしめるのか、或いは感性的原因に対応せしめるのかに従って同時に、かつ何らの矛盾もなく、いずれもその完全なる意味において見出され得ると言いうる。このような解決方法はカント独自の「批判的」解決方法である。この方法はまた「自然必然性という一般法則と結合しつつ、それにも拘わらず自由による原因性が可能であることを示す方法」でもある。

またさらにカントは「定立」に対する「注」においておよそ次のように述べている。即ち、自由の先験的理念は「行為の責任性」の本来の根拠としての、行為の「絶対的自発性」という内容だけをなしている。ところが自由の理念はこの「無制約的原因性」の承認を克服しがたい困難と見なす哲学にとっては本来「躓きの石」である。従って意志自由の問題において思弁的理性を古来以来、非常に困惑させたものは本来専ら「先験的側面」であり、かつ端的に現象系列を「自ら始める能力」が想定されねばならないかどうかという問題に帰着する。従ってカントによればこの先験的能力が「如何にして可能であるか」という問いには必ずしも答えることができるとは限らないのである。なぜなら我々は自然法則に従う原因性においても同様に、「或る現実存在」によって「他のものの現実存在」が如何にして定立されるのかという可能性を全く理解できないからである。この場合我々は専ら「経験」に固執せねばならないからである。

カントは現象系列の「第一の始まり」が自由から生ずるという必然性を、世界の「起源」を理解するのに必要な限りにおいてのみ提示した訳である。この

ことによって時間における系列を全く「自ら始める能力」が証明されたのである。今や我々は世界の進行においても種々なる現象系列を原因性に従って自ら始め、或いはまた「世界の実体」に対しても自由に基づいて「行動する能力」を認めることも許される。この場合カントは自由を「実体」にも承認しているのである。

ところが先験的自由は本来、専ら世界の現象系列における絶対的総体性の完全なる統一を成立させる為にのみ「想定」されたものである。言うまでもないが先験的自由は、実践的自由の可能性の形式的制約でもあった。しかし本来、先験的自由は絶対的無制約者である。従って先験的自由は「世界の実体」として、言わば「人間」に対して、それも人間の「性格」(Charakter) に対して適用され、現象系列を自ら始めるような原因の絶対的自発性として「想定」されているのである。このことによって先験的自由は、実践的自由の根拠として成立する。別言すれば実践的自由は単に「先験的自由」に基づいてのみ成立するのである。先験的自由とは「経験に先立ち、しかもそれが経験に一つの方向を与えるものである。」

以上の論述から明らかなように、先験的自由とは「人間」の、それも理性的存在者としての英知的性格を根拠とする「実践的、経験的性格」に基づくところの実践的自由が成立する為に思惟され、想定された根拠であった訳である。今や始めて、我々は実践的自由が問題であることを認識することになる。

ところで次に実践的自由とは一体如何なるものであるのかを問題にせねばならない。カントはこの章において極めて注意すべきこととして次のようにのべている。即ち、「自由のこの先験的理念に基づいて自由の実践的概念が存するのであり、かつ自由の可能性に関する問題を古くから悩ましてきた種々の困難の本質的契機をなすものは、このような実践的自由における自由の先験的理念である。」と明確に述べているのである。つまり自由の実践的概念はまさしく自由の「先験的」理念に基づいてのみ存立するのである。別言すれば、自由の先験的理念、即ち先験的自由が予め思惟され、想定されて始めて自由の実践的概念(実践的自由)は可能性として経験的に存立するのである。

カントがこの「注意すべきこと」として特に重視して、我々読者に自覚するよう喚起していることに対して我々は再吟味したい。そこでカントは実践的自由について次のように述べている。「実践的意味における自由とは、決意が感性の衝動による強制からの決意性の独立性である。というのは決意はそれが受動的に(感性の動因によって)触発される限り感性的であるからである。その

決意が受動的に強制される場合には、動物的（盲目的決意 *arbitrium brutum*）と言われる。人間の決意はなるほど確かに感覺的決意ではあるが、しかし盲目的（*brutum*）ではなく、自由（*liberum*）である。というのは感性が人間の決意の働きを強制するのではなく、むしろ人間には感性的衝動に強制されることなく、自ら自己を決定する能力が内在しているからである」（A534,B562）。さらにカントはまた実践的自由に関して次のように述べている。「先験的意味における自由の概念は現象の説明根拠として経験的に前提することのできないものであり、それ自身理性にとっての課題である。……感性的衝動によってのみ、換言すれば感覺的（*pathologisch*）にのみ決定され得る決意は、単に動物的（*arbitrium brutum* 動物的決意）である。これに対して感性的衝動から独立に、従って理性によってのみ表象される動機によって決定され得るような決意は、自由な決意（*arbitrium liberum*）と呼ばれ、この決意と、それが原因としてであれ、或いは結果としてであれ、関連するものは全て実践的と呼ばれる。実践的自由は経験によって証明されることができる。というのは我々を刺激するもの、即ち感官を直接に触発するものが人間の決意を決定するのみならず、むしろ我々ももっと離れた関係においてさえ有用、或いは有害であることを考えることによって、我々の感性的な欲求能力に及ぼす印象に打ち勝つ能力を持っているからである」（A802,B830）。以上カントの実践的自由の詳しい説明から次のことが明らかとなる。即ち、実践的意味における自由（実践的自由）とは、感性とは異なる行為を産出する能力を備え得る理性的存在者としての人間が自己の為す行為を決意する意識、しかしその意識は感性的衝動による強制からの決意性の独立性としての行為遂行の意識、別言すれば経験的行為における自己原因性としての「理性」の実践的なる自発性の自己意識である。

またカントはその「基礎づけ」において通常の間人理性を例に挙げて、実践理性との関係において次のように明確に実践的自由（意志の自由）について述べている。即ち、「ところで通常の間人理性ですら有する意志の自由への権利要求は、単に主観的に規定するのみの原因（これが相互に一緒になって単に感覺に属するもの、従って感性という一般的名称のもとに属するものを形成しているが）から理性が独立しているという意識と、そのことを真とするところの一般に承認された前提とに基づいている」と。⁽¹⁾

またカントはその「形而上学講義」において注目すべきことを次のように述べているのである。「実践的自由、即ち人格の自由は自然的自由、つまり状態の自由から区別されねばならない。人格の自由は例えばエピクテトスの場合の

ように自然的自由が欠けた場合でも残ることができる。この実践的自由は刺激による強制からの決意の独立性 (independentia arbitrii a necessitate per stimulus) に基づいているのである。しかし刺激から完全に独立している自由は先験的自由である。」⁽²⁾ 以上この文章においてカントの主張したかったことは既に明らかであろう。つまり第一に実践的自由は即ち、人格の自由と言い換えられているという事実である。実践的自由とは理性的存在者としての「理性的」人格の自由と呼ばれていることであり、この人格の自由は自然的自由が欠けた場合でも残ることができるということである。

次に第二に実践的自由は刺激による強制からの決意の独立性に基づいているが、しかし他方、先験的自由とは刺激から完全に独立している自由であるという指摘であった。つまりカントによれば、実践的自由は刺激による強制からの決意の独立性であり、実践的に、即ち経験的に日常の出来事の現実性における人間理性、即ち理性的存在者の為す行為の決意、或いは行為的主体としての理性的存在者の行為遂行において「意識する」感性的衝動による強制からの決意性の独立性に他ならない。カントは如何なる経験にも基づかず、純粹理性の原理のみに、即ち純粹統覚のみに基づく絶対的自発性を主張する合理的心理学の先験的自由を、経験によって証明され得る実践的自由から明確に区別しているのである。

ところで実践的自由は感性的衝動による強制からの決意性の独立性として規定されていた。しかしカントは「純粹理性批判」の先験的方法論の中で、「実践的法則」をして実用的法則と道徳法則とに区別している。即ち「幸福の動機に基づく実践的法則を私は実用的(処世の規則)法則と呼ぶ。これに対してその実践的法則が幸福であるに値すること以外の何ものをも動機としない限り、そのような実践的法則を道徳的(道徳律)法則と呼ぶ」(A806,B834)。この「純粹理性批判」における法則の規定はまさしく実践的自由を決定づける叙述であると考えられ得る。というのは実践的自由は単に一義的に規定され得るに過ぎないほど簡単な問題ではないと考えられるからである。つまり確かに第一には実践的自由は感性的衝動による強制からの決意性の独立性であると規定された。しかし第二に「先験的方法論」においては、実践的自由はより高次元において規定されている。即ち上述したように人間の理性、つまり理性的存在者としての行為の遂行における「自己原因性」、或いは「自己自発性」の意識という、言わば実践的な、かつ経験的な行為遂行という場面に直面している実践的自由の叙述である。従って実践的自由は第一と第二との規定という二段階的な規定

によって説明され得ると解釈できる。その証拠に実践的自由についての第一の規定は人間の理性という、言わば理性的存在者に関しては何ら叙述されてもならず、むしろ単に「感性的衝動による強制からの決意性の独立性である」という人間の理性、理性的存在者に関する前段階の叙述規定であると解釈し得るであろう。もしもこのように実践的自由を重層的に、かつ段階的に解釈し得るとするならば、第一と第二の両者ともに実践的自由の規定としてはむしろカントは、さらにより詳細に説明していることになるのではないであろうか。さらに検討するならば「実践理性批判」における実践的自由の規定は第二段階におけるさらにより高次元の説明として、人間の理性、理性的存在者としての行為的主体が重視されていることは明らかである。即ち「実践的自由は意志が道徳法則以外の如何なる法則にも依存しないということによっても定義され得るからである。」⁽³⁾ この場合重要なことは「道徳法則以外のあらゆる法則からの意志の独立性である」という一文である。この場合の「意志」とは勿論、純粹理性における自由な意志であることは明白であり、また第一の規定の説明とは全く次元がことになっており、理性的存在者としての行為的主体として実践的な行為遂行における「自己原因性」の意識に関わっているのである。

ところで先験的自由は「先験的弁証論」においては単に思惟され、想定され得るのみであった。しかし未だ先験的自由の「客観的实在性」及びその可能性さえ証明されてはいなかった。カントはその「純粹理性批判」において「先験的自由が消滅すると同時に、すべての実践的自由も消滅することとなるであろう。」という命題の理由として次のような具体的な例を挙げている。即ち「容易に知られることは、もしも感性界におけるすべての原因性が単に自然に過ぎないとするならば、あらゆる出来事は他の出来事によって時間において必然的法則に従って規定されることとなるであろう。従ってまた、現象はそれが決意を規定するものである限り、あらゆる行動を現象の自然的な結果として必然的ならしめざるをえないであろうからである」と。つまり当然のことであるが、感性界におけるすべての原因性が単に自然以外の何ものでもなく、また現象が決意を規定するものである限り、現象はあらゆる行動を現象の自然的な結果として必然的ならしめることになることは一目瞭然である。この事実こそは「先験的自由が消滅すると同時に実践的自由も消滅する」という命題が成立する根拠となっている。ところが以上のような仮定、即ち「もしも感性界におけるすべての原因性が単に自然に過ぎない」というような仮定など、カントは全くこれを承認しないことは当然である。カントは言う。即ち「実践的自由とは、た

とえ或ることが生起しなかったとしても、しかもその或ることが生起すべきであったこと、また従って現象におけるその或ることの原因が意志を決定するものではなく、我々の決意のうちの一つの原因性がある、その一つの原因性がかの自然原因とは独立に、自然原因の強制力と影響とに反してすら、時間秩序において経験的法則に従って規定されている或るものをもたらす、従って出来事の系列を全く自己自身によって始めることを前提している」(A534,B562)。この実践的自由こそは理性的存在者が道徳法則に従って決意する自由を意味している。つまり実践的自由は「たとえ或ることが生起しなかったとしても、しかもなお、その或ることが生起すべきであった」ということを示している。この規定は第二の規定に相当している。さらにまた、次の例も同様に道徳法則に従う実践的自由を示している典型的な命題である。即ち「自由の先験的理念は行為の責任性の本来の根拠としての、行為の絶対的自発性の内容のみを構成する」(A448,B476)。この一文の「行為の責任性の本来の根拠」こそは、理性的存在者が「道徳法則」に従うべき行為を示している当該のものである。以上のことから実践的自由とは、理性的存在者が道徳法則に従うべき決意性の自由であることを意味していると解釈し得るであろう。

しかしながら他方「純粹理性批判」の「先験的方法論」における「実践的自由」に関する叙述こそは、本論文の中核をなすものである。即ち「実践的自由は経験によって証明され得る。というのは刺激するもの、即ち感官を直接に触発するもののみが人間的決意性を規定するのではなく、むしろ我々は間接的利害の表象によって感性的欲求能力への刺激を抑制する能力を有するのである。そして我々の全状態に関して何がのぞましいか、即ち何が善であり有益であるかをこのように熟慮することは、理性に基づいて為される。従って理性もまた法則を与える。そしてこの理性の与える法則は命法、即ち客観的な自由の法則であり、もしそれが生起しないとしても、何が生起すべきであるかを立言し、そしてこの点において何が生起するかだけを論ずる自然法則とは区別され、実践法則とも呼ばれ得る」(A802,B830)。この文章の中核は次の一点の解釈に関わっていると言っても過言ではない。もう一度この中核部分を取り挙げてみよう。即ち「実践的自由は経験によって証明され得る。というのは刺激するもの、即ち感官を直接に触発するものだけが人間的決意性を規定するのではなく、むしろ我々は間接的利害の表象によって感性的欲求能力への刺激を抑制する能力を有する。」 それに続けて「我々の全状態に関して何が望ましいか、即ち何が善であり、有益であるかをこのように熟慮することは理性に基づいて為され

る。」つまり実践的自由は経験によって証明され得ることの理由が重視されねばならない。人間的決意性を規定するものは単に刺激するもの、即ち感官を直接に触発するものだけではないのである。さらに注意すべきことは、我々は人間的理性に基づいて間接的利害の表象によって感性的欲求能力への刺激を抑制する能力を有するのである。この文言こそはそれに続く文章に明確に表明されている。即ち「我々の全状態に関して何が望ましいか、即ち何が善であり有益であるかをこのように熟慮することは理性に基づいて為されるからである。」この一文こそは実践的自由の表明であると解されねばならない。かかる抑制する能力もまた、究極的には「理性」に基づく「実践的自由」によると言わねばならない。以上のごとくカントは「純粹理性批判」「道徳の形而上学の基礎づけ」及び「実践理性批判」において、究極的には実践的自由とは、理性的存在者の為す道徳法則に従う決意性の自由であるという意味に解していると考え以外にはないと言い得るであろう。人間的決意性を規定するものは確かに単に感官を刺激するものでもあるが、しかし間接的利害の表象によって感性的欲求能力への刺激を抑制する能力を有するのである。以上このことによってカントの実践的自由に対する根本的な考え方は理解され得るであろう。

二

かくしてここでは「先験的自由」は単に思弁的理性に関する問題であり、感性界における全ての規定原因からの独立を要求するものとして、理論理性にとつての課題に過ぎず、純粹理性の実践的使用における問題ではなかった。しかし実践的自由は上述してきたごとく単に思弁的理論理性に対応して、「実践理性一般」の自由として感性的、功利的及び道徳的にも行為への意志一般に関しての「自由」を意味して用いられた。他方、「先験的自由」は理性の為す推論の三種類の必然的方式のそれぞれに応じて、「魂の不死」及び「神」の理念とともに導出されたのであった。そしてこれら三種類の理念の相互関係については、「先験的理念の体系」の節の「注」において「形而上学がその追求の本来の目的として有するところのものは、ただ単に神、自由及び不死という三つの理念のみである。そして第二の概念、即ち自由の概念は第一の概念と結合される場合、必然的な結論として第三の概念へと導かれるべき関係を成している」(B395)と言われた。そこでこの「注」の示唆するところは、「純粹理性批判」

においては「先験的方法論」において考察されることになる。即ち「先験的方法論」とは元来、純粋理論理性が有する全ての認識の総括を一つの建築物と見なすとすれば、「先験的原理論」がその建築材料を概算した結果、我々が天にも達すべき高い塔を心に描いているにも拘わらず、その材料が単に経験という平地の上で為される我々の仕事に丁度適合している広さの、そしてこの平地を見渡すのに十分な高さの一つの住宅を建てることのできるだけのものに過ぎず、かの大胆な企てが失敗に終わらざるを得ないことを発見したのであった。これに対して「先験的方法論」は我々に与えられており、それと同時に我々の要求に適合している貯えに相応した建築物を計画することである。従ってそこでは純粋理性の理論的使用の限界が認識され、次いで純粋理性の実践的使用が我々に今後において進むべき勇気を与えないかどうかということが問題とされることになる。

ところでこの「先験的方法論」における第二章「純粋理性の規準」の第二節においてカントは「理性の思弁的関心と実践的関心とを含めた理性のあらゆる関心」を次のように述べている。即ち、一、私は何を知ることができるか？ 二、私は何を為すべきであるか？ 三、私は何を望むことが許されるか？ という三つの問いを挙げている。第一の問いは理論的、思弁的問いであり、第二の問いは実践的問いであり、第三の問いは、最高善という徳福の一致である実践的なものであり、この第三の問いが手引きとなって理論的な問いに対する答えへと導き、またこの理論的な問いがさらに高次になるとすると、思弁的な問いに対する答えへと導くこととなる（A805,B833）。第一の問いは既に「先験的原理論」が探究したのであり、この場合の新たな問いは「実践的関心」に関わる第二の問いと第三の問いという、言わば「実践的関心」に関わるところの「二つの問い」である。

そこでまず、実践的関心に関わる第一の問いである「私は何を為すべきであるか？」という問いを挙げるが、我々はこの「何を為すべきであるか？」という問いに対して、私の意志が「為すべし」と命令されたことを為すという「自由」を既に有していることが前提されていなければならない。これに対する答えとしてカントは「汝は単に幸福に値するようになることを為すべし」という命令を挙げる。この場合には「汝がそれによって幸福であるに値するように」と言われているのである。即ちこの命令においては、実際には幸福ではなくとも、「幸福に値するようになること」を目指して、道徳法則に基づいて為されることが既に前提されているのである。従って「幸福に値することは、同時に

現実にも幸福でなければならぬこと」を、即ち「徳福の一致」を意味するところの「最高善」への願望が既に前提されていなければならない。ここまで述べれば既に 明白なことであるが、このことはこのような「徳福の一致」を意味する「最高善」への願望の為には、「神の存在」という理念が要請されることを意味するのである。

次に実践的関心に関わる第二の問いである「私は何を望むことが許されるか？」についてカントは、まず第二の問いである「私は何を為すべきであるか」、即ちこの問いに当然に前提されているところの「私は為すべきことは為す場合」においては当然に実践的な問いを為しているが、しかし第三の問いである「私は何を望むことが許されるか」という問いに関しては、まず私の望み得る対象として如何なる対象が存在するかが予め「知られ」ねばならない。そしてこの如何なる対象が存在するかが「知られねばならない」という、言わば「理論的な問い」に対する答えは「徳福一致の世界」でなければならない。しかし、もしも経験的な現象界においては私の望み得る「徳福の一致」は決して見出されず、むしろ超経験的世界、即ち「来世」においてのみ望む以外にはない、ということが認識されるならば、その答えは「思弁的な問い」に対する答えへと導くもであると考えられる。

カントはまた実践的関心に関わる第二の問いを、「私が今、幸福に値しないことはないよう行動するとするならば、それによって幸福を受けることを願ってもよいか？」とも言い換えて、この「問い」に答える場合に問題となることは「アプリアリに道徳法則を指示するところの純粹理性の原理が、このような願望をも必然的にその法則に結合せしめるものであるかどうかという問題である」(A809,B837) と明言している。そこでのカントの答えは次のように積極的に主張されている。即ち「道徳的原理が実践的に使用される場合の理性に従えば必然的である」(A809,B837)。さらに続けてその理由を次のように言い換えている。即ち「理論的に使用される場合の理性に従えば、また必然的に次のこと、即ち<各人はそれぞれ幸福に値するよう行動したその程度に応じて、幸福を願う理由を有すること>、また従って<道徳の体系が幸福の体系と不可分離に、しかし単に純粹理性の理念においてに過ぎないが、結合していること>が想定されねばならないということと同様のことである」(A809,B837) として積極的な回答を提示しているのである。しかし、「理想」としてはその回答は積極的ではあっても、その願望の対象である「徳福の一致」という、言わば「最高善」は現世においては実現することは極めて困難であり、「神の配慮」

によって「来世」に期待する以外にはないとするならば、再び「来世」における「魂の不死」の理念を要請せざるを得ないこととなる。

かつて「純粹理性批判」の「先験的弁証論」における第一編の第三節「先験的理念の体系」に関して付けられた「注」において、カントは注意すべきこととして次のように述べていた。即ち「自由の概念は、神の概念と結合される場合、必然的な結論として、不死の概念へと導かれるべき関係をなしている」と（B395）。

ところで「純粹理性批判」はまず「純粹理論理性」の批判から始められねばならなかった為に、そこでは「実践理性」はその「経験」との関連する側面から取り扱われ、本来の「先験的哲学」には属しないものとされた。しかしながらその「純粹理性批判」においても、純粹理性の実践的使用、即ち「実践理性」においては、道徳法則に従う行為的主体としての理性的存在者の行為の決意性、及び行為遂行における自己原因性を主張しているのである。その証拠にカントは「純粹理性批判」の第二版の序文において明確に次のように述べていることは注目すべきことである。即ち「しかしながら、というのは批判によって純化され、そのことによってまた一個の確固たる地位にもたらされたこのような形而上学を、我々が後の世代に残そうと考える財宝とは如何なる財宝であるのかと人々は問うであろう。人々はこの著作を走り読みしただけでは、この著作の効用がなお単に消極的に過ぎないこと、即ち思弁的理性をもってしては決して我々をして、経験の限界をあえて越えせしめないことを知ったに過ぎないのである」（BXXIV）。つまり人々はこの「批判的効用」が単に思弁的理性を制限するという、単なる消極的なものに過ぎないように思い違いされるかも知れないことを心配しているのである。さらにこれに続けて「このことはまた実際に、この形而上学の第一の効用である。しかしこの効用は思弁的理性が自らの限界をあえて越え出ようとする場合に用いる原則が、事実においてその本来所属する感性の限界をあらゆるものを越えて拡張し、かくして純粹（実践的）理性の使用を排除しようとするさへ脅かすものであるから、実際には我々の理性使用の拡張ではなく、それらを詳細に考察するならば、我々の理性使用の縮小を必然的に結果するものであることを我々が認める場合には、直ちに積極的となる。従って思弁的理性を制限する批判はその限りにおいては全く消極的ではあるが、しかしこの批判はそれによって同時に、実践理性の使用を制限したり、或いは全く否定しようとするさへ脅かす障害を除去するのであるから、人々は純粹理性の絶対的に必然的な実践的（道徳的）使用が存在することを確信すると同時に、

実際には積極的な、かつ極めて重要な効用を有するものとなる」(BXXV)。さらにカントは純粹理性の実践的使用においては、純粹理性は感性の限界を越えて自らを拡張しなければならず、その為には純粹理性は確かに思弁的理性から如何なる助力をも必要としないが、しかし、むしろ自己矛盾に陥らない為に思弁的理性の抵抗に対して自らの安全を保証されねばならない。批判のこの責務に積極的な効用がないと決めつけるのは、丁度警察の主要な職務はやはり各市民がその仕事に平穩に、かつ安全に従事できるように市民相互が警戒しなければならないような暴力活動を単に禁止する為に存するに過ぎないからという理由で、警察が何ら積極的な効用を為すものではないというのと同様であるとして注意しているほどである。またカントは別の箇所で、「純粹思弁的理性が一つの真の有機的構造を有するものである」ことの理由を「純粹理性が最小の要素から出発してその全体に至る前進においても、また全体から各部分に至る還帰においても、ほんの少しの部分を変更しようとするだけで、直ちに体系の矛盾を生ずるのみでなく、一般の常識にも矛盾することになるという、同一の結果を示す実験のもたらす証拠に基づいてである」(BXXXVIII)という点に求めているのである。しかしカントがここで言う「全体」こそは、「それだけとして純粹理性の実践的領域における究極的意図によって与えられるものである」(BXXXVIII)と明確に主張されているのである。

ところでカントは「純粹理性批判」の「先験的弁証論」における合理的心理学に対する批判において、合理的心理学は「私は思惟する」という我々の自己認識に対して実体化という補填を与える理説としては存在せず、むしろ「この自己認識を何も得るところのない過度な思弁から遠ざけ、実効ある実践的使用に向けるべきことを我々に警告する訓練 (Disziplin) としてのみ存在する。」とされて、「純粹理性の実践的使用は常に経験の対象に向けられているものではあるが、それにも拘わらず、その原理はより高い世界から取られ、あたかも我々の使命が無限に遠く経験を越えて、従ってこの生を越えて行くものであるかのように我々の態度を決定づけるのである」(B421)と言われている。さらにもっと注意すべきことに次のように述べている。即ち「このようにして可能的経験の限界を越えて試みられた認識、しかも人類が最高の関心を寄せる認識は、それが思弁的哲学の仕事と見なされる限り、我々の期待を裏切って消滅してしまうことになる。……それにも拘わらず思弁的理性の使用と結合した実践的理性の使用の原則に従って来世を想定しようとする権能、否それどころか、むしろその必然性はこのことによって何ら失うものはない」(B424)。つまり人

類が最高の関心を寄せる認識は、その途上においてはその認識が単なる「思弁的理論的哲学の仕事」として見なされる限りにおいては、人間のさらなるより高きに向かう向上心、即ち思弁的、理論的哲学の限界を越えてまでも、より高きに向かう純粋理性の実践的使用への期待を裏切って消滅してしまうのである。ところがそれにも拘わらず、人間理性が思弁的理性使用と結合した実践的理性使用の原則に従って「来世」を想定しようとする権能及びその必然性は、以上述べてきた困難に抗してさえも依然として消滅することなく存在し得るのである。

さらにカントは純粋理性の実践的使用について次のように決定的な発言をしている。即ち「単に思弁的証明は丁度、毛髪の先端に置かれているようなものであり、思弁を問題とする学派ですら、この思弁的証明をそれだけとして保持し得るのは、この証明を独楽のように絶えず自ら回転させて、単に理論的追求を続行している間中だけのことであり、従って彼ら自身の眼から見ても、それの上に何かを建立し得るような常住不変の基礎を与えるものではなく、……全て悉く世間に対して通用し得る証明とは、むしろかの独断的な思弁的理性の越権を除去することによって、明瞭性とたゆまざる説力とを得るところの証明であり、この種類の証明は理性をその本来の領域に、即ちその本来の領域はやはりそれと同時に、自然の秩序の一つでもあるが、目的の秩序に移すのである。しかしその場合に理性は、それと同時に実践的能力それ自身として自然の秩序の制約に制限されることもなく、むしろ目的の秩序を、またそれと同時に、我々自身の実際の存在を経験と生との限界を越えてまでも拡大する権能を許されるのである」(B425)と主張しているほどである。つまりカントに依れば、自然の秩序に決して制限され得ることのない我々の純粋理性の実践的使用に、「魂の不死」を「想定」する権能を認めている。この証明に目的の秩序が導入されていることは注目されるべきである。

ところで「純粋理性批判」は「純粋理論理性」の批判を中心として出発したことは、既に述べたところであった。カントはそれとの対比において「実践的」の意味が「実践理性一般」として主として「経験」という側面において考察してきたことも我々は承認し得るであろう。しかしながら既に述べてきたように、純粋に理性的存在者の有する理性による道徳法則に従う決意性の自由として規定してきた「実践的自由」もまた承認され得るのである。従って「純粋理性批判」における「実践的自由」の一義的解釈は極めて困難であると言わざるを得ない。また「純粋理性批判」の「先験的弁証論」における第一編の第三節「先

験的理念の体系」に関して付せられていた「注」において、カントは「自由の概念は神の概念と結合される場合、必然的な結論として不死の概念へと導かれるべき関係をなしている」(Anm.B395)と述べていた。実はカントは「このような三つの概念、即ち、自由の概念を中心として魂の不死の概念、及び神の概念とが結合する場合、その結合の仕方は必然性を有している。」ということが極めて重視されるべきこととして、さらに再度「実践理性批判」の「序文」においても述べている。即ち「思弁的理性においては単なる理念にとどまり、ついに確固たる支えを持ち得なかった神及び不死の概念、今や自由の概念との関連において、この自由の概念とともに、また、この自由の概念によってその確実な存立と、かつまた客観的實在性をも獲得するのである。換言すれば、これら二つの概念の可能性は、自由が実際に存在することによって証明されるのである。というのは、自由の理念は道徳法則によって明らかになるからである」⁽⁴⁾。つまり「実践理性批判」の「序文」において述べられていたことが既に「純粋理性批判」の「先験的弁証論」及び「先験的方法論」において予め述べられていたのである。またこれまで述べてきたことであるが、「実践的自由」について「純粋理性批判」においては、その「実践的」という意味は主として感覺的、経験的な側面(動物的、受動的な)から叙述されてきた関係上、極めて不明瞭であったが、他方、「実践理性批判」においてはむしろ、純粋に理性的存在者の為す理性による道徳法則に従うところの「決意性」の自由、換言すれば「自律」という側面に最も重点が置かれていたのである。

カントはまた「実践理性批判」の「序文」において「自由は思弁的理性における三つの理念のうち、例え我々にとってその可能であることを認識することはできないとはいえ、アプリアリに知る唯一の理念である。というのは自由は、我々が知る道徳法則の為す制約を為すものであるからである。しかし、神と不死との理念はいずれも道徳法則の制約を為すものではなく、むしろ道徳法則によって規定された意志が必然的に要求する対象(最高善)の為す制約を為すに過ぎないのである」⁽⁵⁾と述べている。さらにまたカントは、この一文の中における「自由は我々が知る道徳法則の為す制約を為すものである」という文章に「注」を付して、「私がここで自由を道徳法則の為す制約であると言いながら、後の文脈においては「道徳法則を我々が自由を意識し得る為の第一の制約であると主張するのは不合理ではないかと思われぬ為に」、次のことを指摘して置きたいとのべている。即ち「自由は道徳法則の存在根拠であり、道徳法則は自由の認識根拠である。もし我々の理性のうちに道徳法則が予め明確に思

惟されなかったならば、我々は決して自由が存在するというようなことを（例え自由が矛盾しないにせよ）想定する権利があるとは考えないであろう。しかし自由が全く存在しないとすれば、道徳法則が我々のうちに見出されることもないであろう」⁽⁶⁾と述べている。つまり、カントは自由と道徳法則との分離不可能な相互関係を説明したかったのである。

ところでカントは自由について次のように「最高善」の為の不可欠なる必然的制約と考えている。即ち「自由をのみ我々が知る道徳法則のための制約」として、「神と不死との理念はいずれも道徳法則のための制約ではなく、むしろ道徳法則によって規定された意志が要求する必然的对象（最上善）の為の制約を為すに過ぎない」⁽⁷⁾と述べられている。既に明らかなことであるが、この場合の必然的对象は即ち「最上善」として第一編「純粹実践理性の分析論」においては、道徳法則に基づく意志規定としての「最上善」（das oberste Gut）である。しかしながら第二編「純粹実践理性の弁証論」においては「純粹実践理性」の見地からは、全ての感性的満足には全く「無関心」であるべき「最上善」（徳）に対して、さらになおも「全体」としての純粹理性の立場からはその「最上善」に相応する感性的満足（福）が伴わねばならないのである。

かくしてカントに依れば結局、道徳法則によって規定された意志は究極的には「最上善」（徳）を目指すのではなく、むしろさらにより高次の「徳福の一致」としての「最高善」（das höchste Gut）をその探求の必然的对象としなければならない。ところがこのような「最高善」はこの世界の経験界（現象界）においては十分に期待することは不可能であり、むしろこの「最高善」を英知界としての「魂の不死」の来世に、換言すれば、英知的存在者としての「神」に求める他はないのである。しかし我々は勿論、このような神、及び不死の理念の現実存在を認識することもできないし、またその「現実存在」の可能性すら認識することはできないのである。そこで神、及び不死の理念という二つの理念は道徳法則によって規定された意志が、アプリアリに探求せねばならない「最高善」の実現される為の制約であるとするならば、我々は例えこれら神、及び不死という二つの理念を「理論的」には認識しえないとしても、しかしながら「実践的」な見地から、それら神、及び不死の理念が存在し得る可能性を「想定」せざるを得ず、否それどころか「想定」せねばならないのである。

このようにして純粹実践理性の見地においては、神、及び不死の理念に関しては、それらの理念に内的矛盾さえ含んでいないならば、感性的直観とは無関係に実践の見地からは十分に客観的に承認され得るのである。またこのように

客観的に承認され得ることによって神、及び不死の理念とに対して、自由の概念を媒介として「客観的実在性」が与えられ、それら神、及び不死の理念を承認する権能が「純粹理性」には許されることになる。しかもこのように神、及び不死の理念を承認する権能が「純粹理性」に許されることによって、理性は決して理論的認識において拡張されるのではなく、むしろこれら二つの理念である神、及び不死の理念は、これまではただ単に思惟され、想定されたものに過ぎなかったものであるが、今や実然的にそれらの理念の「客観的実在性」を断定し得るものとして与えられ、純粹理性の「実践的使用」がその理論的使用と同様に、確実なものとして「客観性」を有することとなる。

ところで「実践的自由」が「純粹理性批判」においては「純粹理論理性」との対比の関係上、「実践理性一般」の自由として、主としてその感性的な経験的側面から考察されてきたことは既に述べてきたが、しかし他方では、純粹に理性的存在者による理性に基づく道徳法則に従う決意性の自由という側面も部分的にはあるが解釈し得る点も確認された。このような二重性、或いは段階性をも考慮することがまず第一に重要であることも承認され得るであろう。つまり「純粹理性批判」における「実践的自由」は、理性に基づく道徳法則に従う決意性の自由と、実用的規則に従う決意性の自由とを区別することなく混合して、言わば単に概略的に述べられていたと見なす他はないと考えられる。もしそうであるとするならば、「実践的自由」の二重性という側面から考察するという解釈も納得し得ることになるであろう。

そこで第一に「実践的自由」が「実用的規則に従う決意性の自由である。」という、言わば「実践理性一般」という側面が強調されて解釈され得るであろう。即ち「理性に基づく道徳法則に従う決意性の自由である。」という側面と、「実用的規則に従う決意性の自由である。」という側面との二重性を明確に区別することなく、言わば単に概略的に叙述されていると解釈し得るであろう。それ故に「実践的自由」における「決意性の自由」とは、「理性に基づく道徳法則に従う決意性の自由」でもあり、「実用的規則に従う決意性の自由」でもあるという、言わば両者のいずれをも「選択し、決意する自由」と呼ばれる所以である。それはまた、別言すれば両者のいずれかを「選択し決意する自由」とは、実に「自由意志」の働きなのである。

他方「実践的自由」は「実践理性批判」においては、全く「純粹実践理性の自由」であり、それはあくまで感性的傾向性という「経験的なもの」を排除して、専ら「道徳法則」に一致しようとする自由である。またこの「実践的自由」

はその自ら確信している現象界における自然的必然性の法則を受容し、それに帰属しながらもその自然的必然性の法則に対して、さらになおも実践的法則としての「道徳法則」に一致するようにその決意性にその向かうべき方向を与える自由である。この実践的自由こそは、カントが「自己立法」(Selbstgesetzgebung) 即ち「自律」(Autonomie) としての「自由」と呼び、道徳法則以外の、言わば感性的傾向性及び「経験的なもの」が規定する実用的規則に従う「他律」(Heteronomie) と区別している当該のものである。

ところでカントは「自由」の説明に関して「道徳の形而上学」の第一部門「法論の形而上学的基礎」の「道徳の形而上学への緒論」において、次のように「自由」の「消極的概念」と「積極的概念」という語を用いて両者を明確に区別している。つまり、自由の「消極的概念」とは単に「感性的傾向性によっては規定されない」という消極的規定に過ぎない。他方、自由の「積極的概念」とは意志の「自己立法」即ち「自律」を意味するものであり、その場合には意志の主観的格率と普遍的で、客観的な道徳法則との一致というアプリオリな総合判断が含まれているのである。即ち「理性が欲求能力一般を規定することができる限り、意志 (Wille) の下には決意性 (Willkür) も、また単なる願望 (Wunsch) をも含めることができる。純粹理性によって規定されることのできる決意性 (Willkür) は自由な決意 (die freie Willkür) と言われる。傾向性 (感性的衝動、及び刺激) によってのみ規定され得る決意は動物的決意であるであろう。人間の決意はこれとは異なっており、衝動によって勿論なるほど触発されはするけれども、しかし衝動によって規定されることはなく、従ってそれだけでは (理性が完成に達しなければ) 純粹ではないが、しかしそれにも拘わらず、純粹意志に基づいて行為へと規定されることのできる。決意の自由 (die Freiheit der Willkür) とは、上述したように、その決意の自由が感性的衝動による規定には拘束されないということである。これは決意性の消極的概念である。この決意性の積極的概念は、純粹理性がそれだけで実践的である純粹理性の能力である。」⁽⁸⁾ つまり決意の「積極的概念」が「それだけで実践的である純粹理性の能力である」とするならば、その決意は最早「意志 (Wille) そのもの」であると言い得るであろう。そこで決意の「消極的概念」とは、それが積極的自己立法の側面を欠く限りにおいてはその感性的衝動による規定には拘束されないと言われるのは、実は感性的衝動によって常にいつも規定されてばかりではあり得ず、従って「時々は感性によって規定される場合もあれば、或いはそうではなくて、自己立法に基づく道徳法則によって自らの行為を決意する場合もあ

り得るのである」という、まさしく「選択意志」或いは「決意」を意味した「Willkür」と解釈すべきであろう。

結局は決意の「積極的概念」、「消極的概念」或いはまた、自由の「積極的概念」、「消極的概念」のいずれにせよ、以上のように論述してきたごとく段階的に二重性として解釈し得るのである。

以上のごとく我々はカントの「純粋理性批判」、「道徳の形而上学の基礎づけ」及び「実践理性批判」を中心に、さらに「道徳の形而上学」をも含めて、「先験的自由」と「実践的自由」との区別、及び両者の関係如何という問題に関して本論文の目論見は達せられたと考える。

引用文献

カントからの引用は慣例に従い「純粋理性批判」の第一版(1781)をA、第二版(1787)をBとして表示し、他の著作もすべてアカデミー版全集による。

- 1) I. Kant : Kritik der reinen Vernunft , 1.Auflage, Bd.4, 2.Auflage, Bd.3,
- 2) I. Kant : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten , (1785) Bd.4 ,
- 3) I. Kant : Kritik der praktischen Vernunft , (1788) Bd.5 ,
- 4) I. Kant : Die Metaphysik der Sitten , (1797) Bd.6 ,

注

- (1) Gr.z.M.d.S., S.457. Bd.4,
- (2) Ebd., S.171.
- (3) K.d.p.V., S.93f. Bd.5,
- (4) Ebd., S.4-5.
- (5) Ebd., S.4.
- (6) Ebd., S.6.
- (7) Ebd., S.5-6.
- (8) D.M.d.S., S.213. Bd.6.