

行為の自由とその基礎づけ

黒 積 俊 夫

一

自由についてのカントの議論がクライマックスに達するのは、『実践理性批判』（一七八八）における、道徳法則の意識を介しての自由の實踐的認識という場面においてであるが、それに先立つ『純粹理性批判』（一七八一）及び『道徳形而上学の基礎づけ』（一七八五）において、そこに至るために必要な準備が既に整えられていると見ることが出来る。即ち、『純粹理性批判』は自由と自然必然性との二律背反を、現象と物自体の区別を用いて解決し、少なくとも自由が自然必然性と矛盾しないこと、換言すれば思惟可能であることを示すことによって、自由の認識の場面を理論から実践の領域へと転換するために必要な措置を施したのであるし、一方『道徳形而上学の基礎づけ』は定言命法即ち道徳法則の分析によって自律としての自由の概念を取り出したのであった。

自律としての自由についてのカントの説明を二、三引用する。——
「意志の自律は、それによって意志が自己自身に対して法則であるところの、意志の性質である」⁽¹⁾。「意志の自由は自律、即ち自己自身に對

して法則であるという意志の性質以外の何であり得るであろうか」⁽²⁾。
「意志の自由と意志の自己立法とはいずれも自律であり、両者は交換概念である」⁽³⁾。「自由な意志と道徳法則に従っている意志とは同一である」⁽⁴⁾。

そして『実践理性批判』において、「汝は為すべきであるが故に、為し得る」⁽⁵⁾という仕方、「為すべし」という道徳法則の意識の現実性に基づいて、「為し得る」という自由の实在性が實踐的に証明されることになる。

このような、自由の思惟可能性の証明から始まって、自律としての自由の概念の析出、そしてこの概念に照応する自律としての自由の实在性の証明という議論の運びを見るとき、自律としての自由こそ本来の自由であり、カントの自由論の本質はまさにここに存する、とする見方は極めて自然であるように思われるかもしれない。そして実際、従来の方の解釈はそのようであった。例えばヘーゲルは『哲学史講義』の中で、次のように言う。

「カントは、傾向性から採られた諸規定は意志にとつての他律的原理であると言っている。つまり、これらの諸規定を自らの目的とする

とき、意志は他律であり、意志は己れの諸規定を他者から受取っているのである。しかし、自由であるためには、意志は自己を自ら規定せねばならない。意志は自律的であってこそ絶対的自発性であり、自由の原理である。意志の本質は自己自身を規定することであり、意志は己れの自由を自らの目的としてだけ有つことができる。カントはその限りで実践理性を自律的と呼ぶ。即ち、実践理性は自己自身に法則を与える。経験的意志は他律的であって、欲望や衝動によって規定されている⁽⁶⁾。

ヘーゲルはこのように、欲望や傾向性によって規定されている経験的意志は他律的であって、自由ではなく、これに対して自己を自ら規定する意志、即ち自律的な実践理性のみが自由であると解しており、従ってカントの自由論の本質は専ら自律としての自由に存すると、ヘーゲルは解していることになる。そして、カントの自由論に対するこのような理解の上に、カントの倫理を無内容と評するヘーゲルの態度は築かれていられると思われる。ヘーゲルは次のように言う。

「理論理性の最終頂点は抽象的同一性であって、これは抽象的秩序のための規準ないし規則を与え得るに過ぎない。実践理性だけが立法的かつ具体的である。実践理性が自らに与える法則は道德法則なのである。実践理性がそれ自身において具体的であることは言表されている。それ以上先のことを言えば、この自由は先ず差当り空虚であり、一切の他者を否定するものであるということである。いかなる束縛も、他のいかなるものも私を義務づけることはない。自由はその限り

無限定である。意志が自らの許に居ることは、意志の自己自身との同一性である。しかし、何がこの法則の内容であるのか。ここで我々は直ちに、再び無内容の許に居る。何故なら、まさに同一性、自己自身との一致、普遍性以外の何ものも法則であり得ぬからである。かかる自己内孤立性において、立法の形式的原理はいかなる一定の内容にも規定にも到達できない。この原理の有する唯一の形式は自己自身との同一性という形式である。普遍的なもの、自己矛盾しないものというのは、実践においても理論においても実在性に到達しない空虚なものである⁽⁷⁾。「かくしてカントは、義務の規定のために同一性、即ち抽象的悟性の法則である、自己矛盾しないことという形式しか有たなかつたのである」。

ヘーゲルがここで実践理性の自己立法即ち自律としての自由のみ注目する限り、そこには意志の自己自身との同一性・無矛盾性という形式しか見出されず、いかなる内容にも到達できないのは当然であろう。内容は実践理性即ち純粹意志ではなく、経験的意志のレベルに求める外はないからである。

さて、ヘーゲルは先に見たように、純粹意志即ち実践理性に自律を、経験的意志には他律を夫々対応させ、そして実践理性にのみ自由即ち自律としての自由を認めているが、実はカントには自律としての自由の他にもう一つの自由の概念があり、これを経験的意志に対応させた上で、これら二つの自由の関係を問題とする、というのが従来のカントの自由論についての研究の大勢である。

もう一つの自由とは、実践的自由、自発性の自由、選択意志の自由、消極的意味の自由などと普通に呼ばれているものである。「実践的意味における自由は、感性の衝動による強制からの選択意志の独立性である」。「自由な選択意志と根拠としてであれ帰結としてであれ、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得る」。(9) このような、我々の凡ゆる行為の決意ないし遂行において常に自覚されることができ、また前提されざるを得ない内的自発性あるいは自己原因性の意識をここでは行為の自由と呼ぶことにしたい。というのは、「自由の理念の下でしか行為することができない凡ゆる存在者は、またそれ故に実践的見地において現実に自由である」(10) とカントは語っているからである。

この行為の自由を経験的意志に、自律としての自由を実践理性に对应させた上で、これら二つの自由の関係如何を問うという仕方では従来のカントの自由論についての研究は行われて来たわけであるが、しかしその場合も、行為の自由は所詮、消極的あるいは非本来的意味の自由であるに過ぎず、精々、積極的あるいは本来的意味の自由である自律としての自由に到達するための出発点ないし通過地点としての意義を有つに過ぎぬと看做され、従って、自律としての自由に専らカントの自由論の本質を見るところというヘーゲルの見方は、依然として従来の研究の一般的傾向であったと言うことができる。

二

しかし、自律としての自由に専らカントの自由論の本質を看取る従来の見方は、我々には誤りであると思われる。何故なら、この見方によつてはカントの自由論が充分に解明できないからである。カントにとつて自由の問題とは、「いかにして、不可避的な自然必然性の下にある同一の人間が、同一の時点において、同一の行為に関して、彼は全く自由であると言われ得るのか」(11) という問題であるが、この問題の解決は周知の通り、同一の人間に対して、現象と物自体、現象体と可想体の区別を適用することによって行われる。即ち、カントによれば、行為主体が現象と看做される限り、彼の全ての行為は時間的制約の下にあり、自然必然性を免れないが、しかし同じ主体が自らを物自体として意識する限りにおいて、彼の現存在は時間的制約の下にはなく、彼を規定するのは唯、理性による法則即ち道德法則だけであつて、「彼の全ての行為のみならず、感性的存在としての彼の現存在の全系列が、可想体としての彼の原因性の帰結と看做される」(12) のである。

カントの解決はこのように、物自体としての行為主体が、彼の為す全ての行為の自由な原因であることを示すことによつて行われており、従つて、単なる自律としての自由の証明だけでは足りないことになる。というのは、「汝が為すべき故に、為し得る」という仕方で行われる、自律としての自由の実在性の証明において、「為すべし」と

いう道徳法則の含む命令によって行為の格率の一切の内容や目的は捨象させられ、行為主体はかかる自己浄化作用の果に、純粹な自己即ち純粹意志あるいは実践理性の自由を認識するが、しかし自由のこの証明には、そしてそもそも先にも見た自律としての自由の概念の中には、物自体としての行為主体と彼の為す全ての行為との間の因果的な結びつきは含まれておらず、従って、自由論にとって必要不可欠のこの部分の議論ないし論証が自律としての自由の証明には全く欠けているからである。

そしてこの欠けた部分を、カントは『実践理性批判』における、自律としての自由の実在性の証明に続く、同書の分析論の最終章で補っている¹³と解される。カントは言う。「……この理性的存在者は彼が犯す全ての法則に背く行為について、それは現象として過去の内に充分に規定されており、その限り余す所なく必然的であるが、それにも拘らず、彼はその行為を為さないことができた¹⁴と正当にも言い得るのである。何故なら、その行為は己れを規定する一切の過去を伴って、彼が自ら生み出す彼の性格の唯一の現象体に属しており、この性格に従って、彼は一切の感性から独立の原因としての自分自身に、かの諸現象の原因性を帰属せしめるのだからである」と。

そしてカントはこの、現象としての行為とその原因としての、物自体としての行為主体という構図に、曾て自ら行った行為に対する(後悔)ということを基づけるのである。「後悔という、道徳的心術によって惹起される苦痛の感覚は、起ったことを起らなかつたようにす

ることには役立ち得ないという限りでは実践的に空虚であり、不合理でさえあるであろう。しかしそれは苦痛としては全く正当である。何故なら、我々の叡智的現存在の法則(道徳法則)が問題である場合に、理性は時間の区別を全く認めず、行為としてのその出来事が私に帰属するか否かだけを問い、それが今為されたのか、それともずっと以前に為されたのかは何れであれ、その行為と常に同じ感覚を道徳的に結合するのだからである」¹⁵。

現象としての人間の全ての行為をその原因としての、物自体としての彼自身と因果的に結合することの議論によって初めて、カントの自由論はその全きを得たことになる。自律としての自由の概念の中には、行為とその原因としての行為主体という関係は含まれておらず、従って自律としての自由に専らカントの自由論の本質を見る見方は不¹⁶充分であり、この見方は、行為とその原因としての行為主体との関係を新たに附加することによって補正される必要がある。そして現象としての全ての行為が、物自体としての行為主体に帰属させられるとは、全ての行為が行為の自由に基づいている限り、行為の自由が行為の帰責可能性の問題を介して、実践理性の自由、即ち自律としての自由によって基礎づけられることに外ならないであろう。何故なら、物自体としての行為主体を規定するのは唯、理性による法則、道徳法則だけだからである。かくて、カントの自由論の本質は、自律としての自由ではなく、行為の自由の自律としての自由による基礎づけにこそ求められねばならないことになる。

カントの関心はむしろ最初から行為の自由に向けられており、我々の全ての行為の遂行において前提せざるを得ないこの行為の自由の現実性こそカントの出発点であり、たとえ行為の自由を理論的に証明したり、説明したりすることは叶わぬまでも、それを自然必然性による決定論に対して擁護すること、それが理論的に少なくとも思惟可能であることを示すこと、それがカントの自由論の根本動機であり、自律としての自由による行為の自由の基礎づけもその線に沿っての企てであったと考えられる。行為の自由こそカントの最初からの関心事であったことは、例えば『純粹理性批判』の二律背反の議論において、定立の側、即ち自由の側の主張の例として、「椅子から立上る」という、道徳とは関係のない単なる意図的行為の例が挙げられていることから明らかであろう。その箇所では次のように言う。「例えば私がいま、全く自由であって、自然原因のいかなる必然的決定的影響もなしに椅子から立上るとすれば、この出来事において、無限に続くその自然的帰結を伴って、一つの新しい系列が端的に始まるのである、たといこの出来事は、時間上は先行する系列の一継続に過ぎないとしても」⁽¹⁵⁾。

以上述べたように、『実践理性批判』における自律としての自由の实在性の証明とそれに引続く、自律としての自由による行為の自由の基礎づけによってカントの自由論は初めて完成したのであり、この成果の上で初めて、その五年後の『宗教論』においてカントは、所謂〈悪を為す自由〉についても安んじて積極的に語り得たと考えられ

行為の自由とその基礎づけ(黒積)

る。というのは、悪を為す自由を仮に認めたとしても、今や行為の自由が行為の帰責可能性の問題を介して自律としての自由によって基礎づけられている以上は、悪を為す自由に基づいて為された行為もその帰責可能性については問題がなく、その行為は、行為の主体であることを自覚する当の行為主体に帰せられるのであり、従って行為主体の基づく道徳法則それ自身が揺らいだり、転覆させられる恐れは最早なくなっているからである。

三

そして道徳に関する最後の著作である『道徳の形而上学』(一七九七)においてカントは以上の二つの自由と、それらが夫々対応する二つの意志の区別と相互関係について、初めて精確な定義的規定を与えているのである。即ち、同書の緒論でカントは、選択意志と意志を区別して、選択意志とは、欲求能力が自己を行為へと規定する根拠を客観ではなく自らの内に有しており、しかも、自らの行為の能力の意識と結合されている場合を言い、これに対して意志とは、欲求能力の内的規定根拠が主観の理性の内に見出される場合を言うとして規定する。そして次のように言う。

「意志は従って、(選択意志のように)行為との関係においてというよりもむしろ、選択意志を行為へと規定する根拠との関係において見られた欲求能力であり、それが選択意志を規定し得る限りにおいて実践理性そのものである」⁽¹⁶⁾。そしてカントによれば、理性が欲求能力一

般を規定し得る限りにおいて、選択意志は意志の下に含まれ得るのであり、「純粹理性によって規定され得る選択意志は自由な選択意志と呼ばれる。傾向性によってのみ規定され得る選択意志は動物的選択意志である。人間の選択意志はそれに反して、衝動によって刺戟されるが、しかし規定されず、それ故、それ自らとしては純粹ではないとは言え、しかし純粹意志によって行為へと規定され得るのである。選択意志の自由は、かの、感性的衝動によって規定されることからの独立性であり、これは自由の消極的概念である。自由の積極的概念は、自己自身に対して実践的であるべき純粹理性の能力である。これはしかし、格率を普遍的法則に適合させる制約の下への一切の行為の格率の服従によってのみ可能である」。

カントのこれらの言明から、選択意志とそれを規定する意志という二つの欲求能力が、我々の先述の、行為の自由とその根柢に存する自律としての自由という二つの自由の夫々に対応する能力であることは明らかであろう。選択意志とは行為の能力であり、意志とはそれを規定する実践理性なのである。

ところで、注目に値するのは、ここで能力と自由との対応関係が、先に引用したヘーゲルの把握とは逆になっており、しかも、自由論に關しては、意志つまり自律としての自由よりもむしろ、選択意志つまり行為の自由の方に重きが置かれていることである。

ヘーゲルは先述の通り、欲望や傾向性によって規定されている經驗的意志は他律的であって自由ではなく、自己を自ら規定する意志、即

ち自律的な理性のみが自由であると解していた。ということは、ヘーゲルは、カントの用語法に従えば、選択意志には自由を認めず、意志即ち実践理性にのみ自由を認めていることになるが、しかし、ここで実際のカントはそれとは逆に、選択意志にのみ自由を認めて、意志即ち実践理性には自由を認めないのである。カントが選択意志に自由を認めていることは、「純粹理性によって規定され得る選択意志は自由な選択意志と呼ばれる」と言われるところからも明らかであるが、一方、意志即ち実践理性に対しては、カントはそれを自由と呼ぶことを拒否しているのである。「法則は意志から生じ、格率は選択意志から生じる。選択意志は人間においては、自由な選択意志である。専ら法則にのみ関係するところの意志は、自由とも、不自由とも呼ばれない。何故なら、意志は行為ではなく、行為の格率に対する立法にのみ直接的に關係(それ故に実践理性そのものである)し、それ故にまた端的に必然的だからである。従って、選択意志のみが自由と呼ばれ得る」¹⁸⁾。こうして、意志即ち実践理性はカントにおいて抑も自由とは呼ばれ得ないとすれば、カントの自由論においてはヘーゲルの把握とは逆に、そして我々の先程の主張の通りに、意志よりも選択意志の方に、自律としての自由よりも行為の自由の方により大きな比重が置かれていると言わなければならないであろう。

ヘーゲルのこの取り違えはまた、カントの倫理は単に主観的内面的で道徳的であるに過ぎず、人倫的ではないとする周知の彼のカント批判とも密接に関連していると考えられる。ヘーゲルは例えば『法哲学

綱要』のある箇所では次のように言う。「カントの用語法は道徳性というこの表現を、彼の哲学の実践的諸原理が徹頭徹尾この概念へと制限され、人倫性の立場を不可能にする、否、人倫性を判然と否定し、人倫性に反抗さえするような際立った仕方を用いている」⁽¹⁹⁾。

カント倫理は主観的内面的な個人倫理であって、社会性に欠けるといふ今日でも屢々繰返される批判は、ヘーゲルの右のようなカント批判に影響されている所が大きいと思われるが、ヘーゲルが右のように言うとき、彼の念頭には、カントの道徳性と適法性の区別があったと思われる。カントは確かに、「行為の動機を顧慮しないところの、行為の法則との単なる一致又は不一致が適法性（合法性）であり、しかし法則に基づく義務の理念が同時に行為の動機であるところの、行為の法則との一致又は不一致が行為の道徳性である」とか、あるいはより簡潔に、「ある行為の、義務の法則との一致が合法性（適法性）であり、行為の格率の、法則との一致が行為の道徳性である」と語っていて、恰も、適法性の外面性と道徳性の内面性が対比され、両者の絶縁関係についてここで語られているように見えるかも知れない。しかし、カントの言明を素直に読むならば、カントの道徳哲学は、外的な行為と内的な行為の格率とを、政治学と倫理学とを分断するどころかむしろ、両者を結合するものであることが明らかに思われる。同じ『道徳の形而上学』の緒論でカントは次のように語っている。「自由のこれらの法則は、自然法則と区別して、道徳法則と呼ばれる。かかる法則（道徳法則）が単なる外的行為及びその合法性にの

み関係する限りで、法律的と呼ばれ、しかし、それらの法則自身が行為の規定根拠であるべきことをも要求する場合には、それらは倫理的である。従って、前者の法則（法律的な法則）との一致は行為の適法性、後者の法則（倫理的な法則）との一致が行為の道徳性と呼ばれる」⁽²²⁾。ここに明らかなように、道徳法則は法律と倫理の双方に共通の法則であり、適法性と道徳性を包括する高次の概念であって、道徳法則によって、法律と倫理、政治学と倫理学は分断されるどころかむしろ、結合されているのである。

カントは更に続けて次のように言う。「前者の法則（法律的な法則）が関係する自由は選択意志の外的使用における自由に過ぎない。しかし、後者の法則（倫理的な法則）が関係する自由は、それが理性法則によって規定されている限り、選択意志の外的及び内的の双方の使用における自由である。……選択意志の外的あるいは内的いずれの使用における自由であれ、自由の法則は、自由な選択意志一般に対する純粹実践的理性法則として、同時にかかる選択意志一般の内的規定根拠であらねばならない」⁽²³⁾。法律あるいは政治と倫理とは従って、同一の理性法則によって規定された同一の選択意志の、自由（行為の自由）の外的使用と内的使用という、単なる適用場面の違いに過ぎず、ヘーゲルのように、カントの自由論そして道徳論の主役を意志即ち実践理性と思ひ誤ることなく、行為の自由の、従ってまた、政治や倫理の場面の実践的主体としての選択意志をこそ自由論や道徳論においても主役と看做す限り、ここには政治学と倫理学の分断という誤解の生じる恐

れは全くないのである。

こうして行為の自由が自律としての自由によって基礎づけられ(それが実質的には既に『実践理性批判』において成就されていることは先に見たところである)、行為の自由の主体としての選択意志が道徳や政治その他の人間の全ての実践的場面における行為の主体として承認されたことによって、選択意志をカントは法哲学(政治哲学)の基礎概念として、即ちそこでの重要な諸概念の定義の際の定義項として使用するのである。例えば『道徳の形而上学』の法論の緒論で、法は次のように定義される。「法とは、ある人の選択意志と他の人の選択意志とが自由の普遍的法則に従ってともに合一され得るための諸制約の総体である⁽²⁴⁾。あるいは、正しい、は次のように定義される。「ある行為、あるいはその格率に従ってある人の選択意志の自由が、万人の自由と普遍的法則に従ってともに存立し得るならば、その行為は正しい⁽²⁵⁾」。カントは、正か不正か、という区分に対する最上位の区分概念として「自由な選択意志一般の働⁽²⁶⁾き」を挙げるのである。選択意志はそれ故、カントの法哲学の最も基礎的な概念と言えよう。

四

以上のように、カントの自由論は、行為の自由とそれを基礎づける自律としての自由という構造を有するが、そこには自由に対するカントの、とりわけ二つの深い洞察が秘められているように思われる。

第一の洞察は、自由について何事かを積極的に語り得るのは、実践

即ち行為の主体の見地においてのみであるということである。カントは行為遂行において我々の前提せざるを得ない行為の自由から出発して、その根拠としての自律としての自由によってそれを基礎づけたのであるが、行為の自由とはカントの表現では「実践的自由」であり、また自律としての自由をカントは『実践理性批判』のある箇所では「アプリアリに実践的な自由⁽²⁷⁾」と呼んでおり、従って、カントの自由論の展開は、実践的自由の現実性から出発してその根拠であるアプリアリに実践的な自由に至るといふ専ら実践的な道、つまり行為主体の見地によって貫かれていたのである。

そして第二の洞察は、自由の実例を経験において示すということと、自由を理解するということとは全く別であるということである。『道徳の形而上学』緒論でカントは、選択意志の自由を、法則に従って行為するか又は法則に反して行為するかを選択する能力として定義することはできない、たとい、選択意志はその現象としての多くの実例を経験において与えるとしても、であると云い、その理由を次のように述べている。「何故なら、現象はいかなる超感性的客観(そして自由な選択意志もこれである)も理解せしめ得ないからである。……たとい経験は充分に屢々、そのこと(法則に反して選択すること)が生起することを証明するとしても、しかし我々はそのことの可能性を理解できないのである⁽²⁸⁾」。カントのこの言明は、四年前の『宗教論』において悪を為す自由、即ち法則に反する選択を為す自由について自ら積極的に語っていたことの逸脱からの部分的修正とも看做され得る

ものである。

さて、カントの自由論とそれを支えるこれら二つの洞察に注目するとき、カントの自由論とその後のドイツ観念論の自由論との間の断絶は不可避免的に思われる。何故なら、ドイツ観念論はいずれも絶対者の認識を主題とする思弁哲学であり、原理としての絶対者からの他の一切の演繹を事とするが、自由論において絶対者の絶対的自由から経験的自我の自由を演繹するに際して、絶対者からの演繹という思弁的あるいは理論的な営みを果すためには、行為主体の実践的見地を離れなければならず、その結果として、この見地においてのみ可能である、行為の自由をそのものとして基礎づけること、あるいは演繹することとは不可能となってしまうからである。

例えばシェリングは、未だフィヒテの強い影響下にあった初期の『哲学の原理としての自我について』において、絶対的自我に絶対的自由が帰せられることには何の問題もない。何故なら、絶対的自由とは絶対的自我が一切の非我を根源的に排除している限りで彼に帰せられる自由であって、絶対的自我の存在そのものに基づいており、それ自身で自明であるからである。むしろ問題になるのは、自己自身の自由な因果性によって存在するのではない経験的自我の自由である、と述べている。「本来の争いは、絶対的自由の可能性に關してではなかった。何故なら、絶対者は既に自らの概念によって外的因果性による一切の規定を排除しているからである。絶対的自由は、無制約者の、自己の存在の単なる法則による絶対的规定に外ならない。……本来の争

行為の自由とその基礎づけ(黒積)

いはそれ故、絶対的自由ではなく、超越論的自由、即ち客観によって制約された経験的自我の自由とのみ関係していた。不可解であるのは、いかにして絶対的自我が、ではなく、いかにして経験的自我が自由を有つべきか、であり、いかにして睿智的自我が睿智的、即ち絶対的に自由であり得るか、ではなく、いかにして経験的自我が同時に睿智的であり得るか、即ち自由による因果性を有ち得るか、である⁽²⁹⁾。

そしてシェリングのこの問題に対する解決は、経験的自我の、自由による因果性即ち超越論的自由あるいは経験的自由は、絶対的自我の絶対的因果性即ち内在的自由あるいは絶対的自由と質的には同一で、量的に異なるだけである、「超越論的自由は、自らの由来する原理においては絶対的自由である。そしてそれが自らの制限に衝突する時に初めて、超越論的自由即ち経験的自我の自由となる。経験的自我のこの自由はそれ故、絶対的自由との同一性によってのみ理解され得る。従って、そのいかなる客観的証明も為され得ない⁽³⁰⁾」という所に求められる。

経験的自我の超越論的あるいは経験的自由の客観的証明はできないというシェリングのこの言明に、絶対的自我の絶対的自由から経験的自我の経験的自由を演繹することの原理的困難さが窺われるが、注目すべきはここで経験的自我における経験的自由の意識については論及されていない⁽³¹⁾ことと、ということとは、ここで思弁的あるいは理論的演繹によって絶対的自由からその量的制限として導出された経験的自由は、経験的自我の自由とは呼ばれていても、我々のこれまで取

扱って来たカントの、専ら実践的見地において把握されるべき、行為の自由とは内容的に異なるということである。カントは先に、「自由の法則は、……選択意志一般の内的規定根拠であらねばならない」と語っていたが、行為の自由とはこのような、道德法則を自らの内的規定根拠とする選択意志の自由として、内的実践的に把握されねばならず、しかるにシェリング等のドイツ観念論の思弁的理論的考察にこのような意味の実践的見地、行為主体の見地を求めることは無理な要求というものであろう。⁽³²⁾

ヘーゲルは『歴史哲学講義』の中で、国家が自由の実現であり、地上に現存する神的理念であると語る件りで次のように言う。

「国家、祖国が定在の共通性を形成し、人間の主観的意志が法則に服従することによって、自由と必然との対立は消滅する。実体的なものとしての理性的なものは必然的であるが、我々がそれを法則として承認し、我々自身の本質の実体としてのそれに従うことによって、我々は自由である。客観的意志と主観的意志はそのとき和解させられて、一つの完足せる全体となる。何故なら、国家の人倫性とは、そこでは自己確信が支配している道德的人倫性あるいは反省的人倫性ではないからである。この道德的あるいは反省的人倫性は近代世界に馴染みのものであるが、真なるそして古代の人倫性は、各人が己れの義務の状態にあることを根柢としてるのである」と。⁽³³⁾

ヘーゲルのこの、自己確信の支配する近代的な道德的反省的人倫性に対する否定的評価が示しているように、自由についても、個人の内

面の反省的な自由の意識に基づく行為の自由は所詮ドイツ観念論が主題として取扱うべき、また取扱い得る問題ではなく、従って、カントの自由論とドイツ観念論の自由論との間には、断絶を認める外はないと考えられる。

註

- (1) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Akademie-Ausgabe Bd. 4, S. 440.
- (2) Ebd., S. 446f.
- (3) Ebd., S. 450.
- (4) Ebd., S. 447.
- (5) Kritik der praktischen Vernunft, Bd. 5, S. 30.
- (6) G. W. F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke, Suhrkamp, Bd. 20, S. 366f.
- (7) Ebd., S. 368.
- (8) Kritik der reinen Vernunft, A534/B562.
- (9) Ebd., A802/B830.
- (10) Gr. z. Met. d. S., S. 448.
- (11) K. d. p. V., S. 95f.
- (12) Ebd., S. 97f.
- (13) Ebd., S. 98.
- (14) Ebd., S. 98f.
- (15) K. d. r. V., A450/B478.
- (16) Die Metaphysik der Sitten, Bd. 6, S. 213.
- (17) Ebd., S. 213f.
- (18) Ebd., S. 226.
- (19) G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts, Bd. 7, S. 88.

- (20) *Met. d. S.*, S. 219.
 (21) *Ebd.*, S. 225.
 (22) *Ebd.*, S. 214.
 (23) *Ebd.*
 (24) *Ebd.*, S. 230.
 (25) *Ebd.*
 (26) *Ebd.*, S. 219, Anm.
 (27) *K. d. p. V.*, S. 97.
 (28) *Met. d. S.*, S. 226, vgl. S. 221.
 (29) F. W. J. Schelling: *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, Werke, Münchner Jubiläumdruck, Bd. 1, S. 159f.
 (30) *Ebd.*, S. 161.
 (31) 同書には「経験的自我の自由の意識も絶対的自我の自由がなければ可能ではない」と語る箇所 (S. 104f.) があるが、これは意識と絶対的自我の自由は被制約者と制約の関係であり、従って絶対的自由は意識を超えていることを示すことが趣旨であり、両つの自由の関係を説明することを目的としているわけではない。ここでの「経験的自我の自由の意識」と「経験的自由」の関係は不明確であり、両者の同一性を保証する根拠をシェリングは提示していないと思われる。何故なら、選択意志等について全く言及されていないことからも明らかのように、ここには右の一箇所を除いて行為主体の実践的見地を導入することなしに専ら思弁的理論的見地において自由に関する叙述が行われているからである。
 (32) これに対して、ヘーゲルでは経験的自我から道德性、人倫性を経て世界精神という絶対者へ、個別的意志から普遍意志へと、自由に関しても言わば下から上への上昇的叙述が為されていて、絶対的自由からの経験

行為の自由とその基礎づけ(黒積)

的自由の演繹とは方向が逆ではないかと反論されるかも知れない。しかし、私見によれば、右の弁証法的叙述自身、絶対者からの演繹というこの一方法に外ならず、また、経験的意志の自由(行為の自由)はより高次の段階に移行するとともに元の姿を失わざるを得ない(主観的自由↓客観的自由)のであり、カントの場合のように行為の自由をそのものとして基礎づけることはヘーゲルにおいても不可能と考えられる。「個別的意志は確かに普遍意志の他者ではある。しかしそれは最終的なもので、端的に存続するのではない」。Gesch. d. Phil., S. 370.

(33) G. W. F. Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Bd. 12, S. 57.

※本稿は平成二年十月十二、十三の両日、長野県松本市、信州大学で開催された平成二年度中部哲学会研究大会のシンポジウム「自由について」の提題発表の草稿に一部加筆して成ったものである。