キリスト教と近代社会　「近代／ポスト近代とキリスト教」研究会
2011 年 3 月　71～86 頁

研究ノート

カントの実践哲学における二つの意志概念
―Wille および Willkür の概念とその変遷―

南　翔一朗

はじめに ―カント哲学における二つの意志能力―

人間は自然の一部として自然法則に完全に服従し、人間の行動のすべては自然の機械的な因果性によって完全に決定されているのではい。人間はそれらに部分的に規定されているとしても、それを超えていく能力、すなわち自由をもっている。そして、その自由こそが人間と自然を区別する重要な指標の一つである。このような、いわば通俗的な人間観をカント自身も共有している。

しかし、カントにおいてこの「自由」は、第一に「自然法則からは自由に道徳法則を欲する自由」であり、道徳的に行為することこそが自由にとって本質的な事柄である。これがカントと通俗的な人間理解における自由の大きな違いである。カントにとって、「人間は自由である」とは「人間は道徳的である」ということにほかならない。そして、カントは自由のこのような側面を「意志（Wille）の自由」という表現をもって言いあらわしている。

しかしそれにもかかわらず、カントはなおも通俗的な自由の理解を自分自身の哲学のうちに採り込もうとする。それが「選択意志（Willkür）」とその自由であり、道徳法則に服従することによって道徳的であり得ると同時に、自らそれに反抗することで悪しき行為をなす意志能力である。悪をなす場合、この選択意志は道徳法則を欲し、常に道徳的でしかあり得ない意志（Wille）とは完全に異質な意志能力、第二の意志能力と見なされざるを得ないであろう[1]。

このように区別される意志と選択意志であるが、立法的・自律的で、法則を生む意志が、道徳法則に反しうる選択意志以上に、カントの道徳哲学にとって重要な概念であることは言うまでもないであろう。自然法則からは独立に道徳法則を打ち立てる自由なしに道徳はまったく考えられないからである。このように、法則を生む自律的な意志とその自由をカントの道徳哲学の中心概念とみなすことは、カント自身の意図に沿った解釈であるということができよう。

しかし、カントの意志論・自由論を意志とその自由に限定し、自由の意味を自律に一元化して解釈することによってひとつの困難が生じてくる。すなわちそれは、人間の自由の使用、他律へと向かう人間の自由によって生じる悪やそこからの脱却をめぐる『たんなる理性の限界内における宗教』（1793、以下『宗教論』と略記）におけるカントの論述を、そ

れ以前の倫理学的著作において展開されていたカント自身の道徳哲学の枠組みの中に組み込むことができなくなり、『宗教論』という著作の意義が不明確になってしまうのである。

以上のような状況に対し、本発表では自律思想成立以降のカントの実践哲学的著作を詳細に検討することによって、意志と選択意志の区別、二つの意志概念が、『宗教論』以降に成立したものではなく、それ以前の著作にも潜在的に存在しており、そしてこの意志能力の二重構造こそがカントの道徳哲学とその中心概念を根底で支えていたものであったということを示すことによって、『宗教論』において悪が主題として扱われることがカントの思索的展開にとって必然的なものであったということを明らかにしたいと思う。

このような意図に従って、本発表ではまず『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785、以下『基礎づけ』と略記）における意志とその自由についての定義、およびそれと善との関係性を考察し（１)、続いて『宗教論』(1793）第一篇における選択意志とその自由についての定義、およびそれと悪との関係性を考察する（２)。そしてそれに基づいて、『基礎づけ』における意志論・自由論と『宗教論』における選択意志論・自由論の間の差異を明確化する（３)。そして最後に『実践理性批判』(1788）における（純粋な）意志と選択意志をめぐる議論を考察することで、『基礎づけ』における意志論（善をめぐる議論）と『宗教論』における選択意志論（悪をめぐる議論）の間の断絶を埋めるものとしての『実践理性批判』の意義を明らかにしたいと思う（４・５)。

１.『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785）における意志とその自由

カントが意志という言葉に独自の規定を与えるのは『基礎づけ』の第二章においてであり、ここではその記述をもとにカントにおける意志概念を明確化する。

カントは意志について次のように述べる。

> 自然のすべてのものは法則に従って作用する。ただ理性的存在者のみが法則の表象に従って、すなわち原理に従って行為する能力、いいかえれば意志（**Wille**）をもつ。法則から行為を導き出すためには理性を必要とするので、意志は実践理性（**praktische Vernunft**）にほかならない。〔中略〕すなわち意志は、ただ理性が傾向には依存せずに実践的に必然的、すなわちよいとみとめるものだけを選ぶ能力である[2]。

カントの定義によると、「意志」とは「法則の表象に従って」行為する能力であり、この意志をもつのはただ理性的存在者のみである。そして、法則の表象に従って行為するためには理性が必要であり、それゆえ意志は「実践理性」とも呼ばれる。また、カントによると意志とは「ただ理性が傾向には依存せずに実践的に必然的、すなわちよいと認められるものだけを選ぶ能力」である。

上のような意志をめぐるカントの論述において最も重要なことは、カントが「意志」と

「実践理性」を基本的には同一視しているということである。日常的な用法や通俗的な理解とは異なって、カント的な意味での意志は、法則と何の関係もなく事柄を開始する能力ではなく、むしろ法則を伴い、合理的・理性的に意志する能力である。そしてこれに対応して、意志とは法則に従って、「よいと認められるものだけを選ぶ能力」とされる。実践理性と同一視される理性的な意志は、「実践的に必然的なもの」、すなわち道徳的によいものを理性的に選択する能力である。こうして、カントにとって「意志」とは傾向性に従属せず、すなわち自然法則からは独立に、理性が実践的に必然的なもの、よいと認められるものを選ぶ能力であり、意志とは自然法則とは別個の法則、すなわち道徳法則を生み出す理性のあり方を指すものなのである。それゆえ、引用部の記述に従うなら、意志と理性とは別々の能力や別々の機関なのではなく、同一の能力・同一の機関であり、理性の能動的な側面、実践的な側面をカントは「意志」という言葉で表現しているのである。

以上のような、言わば日常的な感覚とは異なるカント独自の意志論は、さらに『基礎づけ』の第三章において、自律および自由との関係の中で次のようにも表現される。

> 因果性の概念は法則〔中略〕の概念を伴っているので、自由は、確かに自然法則に従う意志の特性ではないが、だからといってまったく無法則ではなく、むしろ永久不変の、しかし特別な種類の法則に従う因果性でなければならない。さもなければ、自由な意志は不合理なものとなってしまうであろう。〔中略〕そうであるなら、自律以外に、すなわち自分自身に対して法則であるという意志の特性以外に、意志の自由はいったい何でありえようか。〔中略〕それゆえ、自由な意志と道徳法則の下にある意志は同一のものである[3]。

実践理性と同一視される意志は、法則の表象に従って行為する能力、よいもののみを選ぶ能力として、自然法則とは異なる特殊な因果性を伴うものである。それゆえ、そのようなものとしての意志の自由も、自然の因果性に従属せずに特殊な因果性、すなわち道徳法則を欲する意志の自由でなければならない。自然の因果性に支配された他律的状態から、自分自身の理性でもって道徳法則という自由の因果性を意志すること、すなわち自分自身に対して立法する自律的な意志こそが本来の意味での自由を有する。それゆえ、「自由な意志」は「道徳法則の下にある意志」と同義であり、自律的意志・立法的意志のみが真の自由をもつことができるのである。

２.『たんなる理性の限界内における宗教』（1793）における選択意志と悪

1785 年に出版された『基礎づけ』において、意志（Wille）とは実践理性であり、その自由とは自律的に道徳法則を欲する自由であった。しかし、これに対して『基礎づけ』の 8 年後、1793 年に出版された『宗教論』においては、選択意志（Willkür）というこれとはまったく異なる意志能力がその論述において中心的な役割を担っている。ここでは、まず『宗

教論』におけるカントにとっての悪の意味を確認し、さらにそのような悪論を可能にするために重要な役割を果たす選択意志という概念とその定義を明確にしたい。

（1）悪

まず、カントは悪とその根源について次のように言う。

> ところでこの悪の根拠は（1）一般に言われているように、人間の感性とそれに由来する自然本性的傾向性のうちに措定されえない。〔中略〕それゆえ人間における道徳的悪の根拠を示すためには、感性は含むところが少なすぎる。なぜなら、感性は自由に由来しうる動機を取り上げることによって、人間をたんなる動物的なものにするからである[4]。

カントにとって、悪の根源は人間の感性、あるいは自然的傾向性のうちにあるのではない。なぜなら、カントにとって悪とは人間の自由使用によってはじめて生ずるものでなければならず、それゆえ、人間の自由使用の所産ではない人間の感性や自然本性的な傾向性は悪の根拠とはなりえないのである。カントにとって感性それ自身は善でも悪でもなく、人間が感性を有しているということ自体が悪の根拠なのではない。このように、カントにとって道徳的な善を可能にするもの、善の根拠は理性であるとしても、それと対置される感性が単純に悪の根拠であるわけではない。叡智界を善、感性界を悪とする安易な図式をカントは退ける。

また、カントは次のようにも述べる。

> またこの悪の根拠は（2）まさにこの道徳的＝立法的理性が法則そのものの威信を自らのうちで根絶し、法則からの拘束性を否定しうるかのように、道徳的＝立法的理性の腐敗のうちにも措定されえない。〔中略〕しかし、道徳法則から免れた、いわば邪悪な理性（端的に悪しき意志）は、これ〔訳注：感性それ自体を悪の根拠とみなすこと〕に反して含むところが多すぎる。なぜなら、それによって法則そのものへの反抗が動機へと高められ（というのも、何の動機もなく選択意志は規定されないので）、そうして主体は悪魔的存在者にされてしまうからである[5]。

悪は人間の道徳的な理性が腐敗してしまうこと、道徳法則を生み出す理性がまったく機能しなくなり、人間が道徳法則から完全に解放されてしまうことによって引き起こされるものでもない。実践理性は人間において常に十全に機能し続け、道徳法則は義務として人間を拘束し続ける。それゆえ、人間が道徳法則に反抗すること自体を動機として行為する悪魔になることは不可能なのである。

このように、カントは人間の感性それ自体を悪とする見方や実践理性が腐敗し、うまく機能しなくなることで、人間が道徳法則の拘束性から解き放たれてしまうことによって悪

が生ずるとする見方を退ける。悪は感性のうちに存するのでもなければ、理性の腐敗のうちに存するのでもない。では、カントにとって悪とは何であるのか。悪の起源はどこにあるのだろうか。

> それゆえ、人間が善であるか悪であるかという差異は、〔中略〕人間が双方の動機のどちらを他方の条件にするかという従属関係（格率の形式）にあるのでなければならない。それゆえ人間は（最善の人間も）、ただ動機を格率に採用する際に動機の道徳的秩序を転倒するということによってのみ悪である[6]。

カントにおいて、悪はあるべき秩序、従属関係の転倒によってはじめて発現する。人間は道徳法則を主なる根拠として格率を構成し、行為をなすべきであるにもかかわらず、自愛や自然的傾向性を主たる根拠とし、道徳法則それ自体を従とすることによって、あるべき秩序を転倒する。人間は自己愛の原理に基づいて、すなわち自己の快を損ねない限りにおいて道徳法則に従おうとする。そして、このあるべき秩序の転倒という形式にこそ悪の根拠は存在しているのである。

感性のうちに悪が存在するのでもなく、人間が理性の生み出す道徳法則の拘束性から解き放たれて悪をなすのでもない。道徳法則を第一の根拠として行為をなすべきであるにもかかわらず、自らの自由によって自愛をはじめとする他の動機を第一に据え、その下に道徳法則を従属的な動機として位置付けて行為することによって、あるべき秩序を転倒すること、これこそがカントの考える悪である。

（2）選択意志とその自由

上に述べたように、カントは悪を自然本性的な感性や理性の腐敗によってではなく、人間が自らの自由を使用することによって生ずるものと考えるのであるが、『宗教論』において、このような悪を可能にするものとして重要な役割を演じているのが、選択意志（Willkür）とその自由である。ここでは、『宗教論』における道徳的悪と関係する選択意志とその自由についての記述をもとに、カントの選択意志についての規定を明確にする。

カントは、選択意志および善悪について次のように言う。

> 善＝ａがあるとき、それと矛盾して対立するものは非善である。ところでこれは善の根拠のたんなる欠如＝０の帰結であるか、あるいは善の反対の積極的根拠＝－ａの帰結であるかのいずれかである。後者の場合、非善はまた積極的悪とも言われうる。〔中略〕ところで私たちのうちの道徳法則が選択意志の動機でないなら、道徳的善（選択意志の法則との合致）＝ａ、非善＝０であり、非善は道徳的動機の欠如＝ａ×０のたんなる帰結であろう。ところが私たちのうちには動機＝ａがあり、それゆえ選択意志の道徳法則との一致の欠如（＝０）は実在的に対立した選択意志の規定、すなわち選択意志の反抗＝－ａの帰結とし

てのみ、つまりただ悪しき選択意志によってのみ可能である[7]。

カントによると、善をａとする場合、それと対立する非善には次の二つの可能性が考えられる。ひとつは非善が 0、すなわち善の欠如のケース、もうひとつは非善が－ａ、すなわち善の反対の積極的根拠、積極的悪のケースである。もし人間が道徳法則と何の関係ももたず、それゆえ道徳法則が選択意志の動機となり得ないなら、道徳法則と選択意志が一致しないこと、すなわち非善は 0 ということになろう。しかし、私たち人間のうちには道徳法則が選択意志の動機として確かに存在し、それゆえ選択意志が道徳法則との一致を欠くということは、道徳法則に対する選択意志の反抗（－ａ）であり、これは悪しき選択意志による積極的悪としてのみ可能となるのである。

このような選択意志に関する記述にみられるカントの関心は、自律思想成立時（1785 年の『基礎づけ』）のカントの関心と著しく異なっている。道徳法則や道徳的善を扱う段階において、カントが問題にしたのは、自律する自由、すなわち自然法則に依存せず、自ら道徳法則を産出する意志とその自由であった。引用部の表現を用いるなら、善（ａ）を可能にする自由が存在するのか否かが、そこでの中心的な問題であった。しかし、『宗教論』におけるカントの関心は、このような善を可能にする自由から、自由によって可能となった善（ａ）に反抗する自由へと移行する。『宗教論』におけるカントの関心は、自由によって可能になった道徳法則に服するか反するかを決める別種の自由へと移っているのである。

このような選択意志とその自由についての規定は、次の論述においても明確に読みとることができる。

> 選択意志の自由の概念は私たちのうちの道徳法則の意識に先行するのではなく、ただ無条件の命令としての道徳法則によって、私たちの選択意志が規定されうることからのみ推論される[8]。

選択意志が独自の自由をもつということは、ただ道徳法則との関係においてのみ推論される。先ほどの引用部にもあったように、選択意志は意志の自由によって立てられた道徳法則、すなわち善（ａ）に服するか、抗するのかを決定する能力であり、その限りで選択意志は道徳法則との関係なしには存立し得ない意志能力である。善を知るもののみが選択意志を持ち、その自由を行使しうるのである。このように、選択意志の自由を推論することは道徳法則の意識に依存し、道徳法則の無条件的な命令によってはじめて人間に理解され得るものなのであって、道徳法則が意識されないならば、選択意志の自由は決して成り立たないものなのである。

このように悪との関係において考察するなら、選択意志とは次のようなものである。すなわち、それは道徳法則が自由な意志によって定立された後に、はじめて作用することのできる意志能力であり、自由によって定立された道徳法則をそれとは異なる自由によって

受容・拒絶する意志能力、道徳法則に服するか、抗するかを自由に決定する能力である。それゆえ選択意志とは、自然法則から独立に道徳法則を定立する第一の自由（『基礎づけ』における「意志の自由」）に対して、それによって自由に意志された道徳法則に従うか否かを決定する第二の自由ということもできよう。このように、カント的な意味での悪を可能にしているのは、まさにこの選択意志とその自由である。実践理性としての意志によって定立された道徳法則に抗しつつ、感性的な動機を第一の動機として振舞うことで道徳的悪を可能にするもの、これが選択意志とその自由である。

３.『基礎づけ』の意志論と『宗教論』の選択意志論

以上、『基礎づけ』における意志とその自由、『宗教論』における選択意志とその自由の意味をそれぞれ確認し、意志が善を可能にするものとして、選択意志が悪を可能にするものとして導入されているということを見てきた。ここでは、両者の定義的な差異を確認し、『基礎づけ』とそこで展開されている意志論が、後の『宗教論』やそこでの選択意志論を受け入れることのできるものであるか否かを明らかにしたいと思う。

まず、『基礎づけ』における意志およびその自由と『宗教論』の選択意志およびその自由の決定的な差異は、定義上、前者が実践理性としての自律的な意志であり、よいもののみを選ぶ能力およびその自由とされているのに対して、後者は道徳法則と関係を有しつつも、それを自分自身の内側から自分自身の自由によって生み出されたものとしてではなく、自己の外部にある道徳的規範として、すなわち強制的な命令として受けとめる意志能力であるということ、しかもそれは道徳法則に従い、道徳法則を第一の動機とすることを拒絶し、感性的な動機を第一に据える自由、すなわち他律的であることを選ぶ自由をもつということである。『基礎づけ』における意志は道徳法則を生み出す自由をもつ意志であり、道徳的な意味における善を可能にするものであるのに対して、『宗教論』における選択意志は、道徳法則から規定されるとともに、それを拒絶する自由を持ち、道徳的な悪を可能にするものである（もちろん選択意志は道徳法則を主たる動機とする自由でもあるが）。意志は自然法則から自由に道徳法則を定立する瞬間に作用するのに対して、選択意志は道徳法則が定立された後に、それに従うか否かを決定する。すなわち、意志が道徳法則を定立した後に、選択意志はその道徳法則に規定されつつ固有の活動領域をもつのである。このように『基礎づけ』における意志およびその自由と『宗教論』における選択意志とその自由は、定義上、まったく異質なものであり、その限りでは『宗教論』は『基礎づけ』における議論の範疇外にあると言えよう。そういう意味で、両著作の間には一種の断絶と呼ばれるべきものが存していることも確かである。

しかし、以上のような定義上の差異にもかかわらず、カントは『基礎づけ』において、『宗教論』において展開されるような選択意志の可能性を担保しようとしており、それは次のような議論においてもっとも顕著に見られる。

> しかしもし理性がただそれだけで意志を十分に規定せず、この意志が常に客観的な条件と一致するとも限らないなおも主観的な条件（一定の動機）に従っているなら、すなわち一言でいえば、意志がそれ自身で完全に理性に従わないなら（人間の場合にはまさにそうであるように)、客観的には必然的とみとめられる行為は主観的には偶然的であり、客観的な法則に従ってそのような意志を規定することは強制である。すなわち完全によいとはいえない意志に対する客観的な法則の関係は確かに理性の諸根拠によって理性的存在者の意志を規定することとして表象されるが、この意志はその本性上それらの根拠に必ずしも従順であるわけではない[9]。

理性による意志の規定が不十分な意志、客観的な条件と関係を有しつつも、なおも他の主観的な条件や動機をもってしまうような意志こそが、カントにとっての人間的な意志である。それゆえ、カントは人間の意志を理性に完全には従わないような意志、完全によいとはいえない、言わば不完全な意志とみなすのである。このような不完全な意志にとって、客観的に必然的な行為を提示する道徳法則は、主観的には偶然的なものとなり、それは外的なものによる強制として受けとめられる。このように、『基礎づけ』においても人間の意志は完全にはよいとは言えない不完全な意志、常に道徳法則に従順であるわけではない意志として考えられているのである。

さらにまた、次のようにも言われる。

> それゆえ完全によい意志も同様に（よいものの）客観的な法則の下にあるが、それによって合法則的な行為へ強制されるものとしては表象されえない。なぜなら、完全によい意志はみずからその主観的な性質に従って、よいものの表象によってのみ規定されうるからである。それゆえ神の意志や一般に聖なる意志には、命法というものは適用されない。「べし」（当為）はここでは場違いなのである。なぜなら「欲する」（意志作用、**Wollen**）がすでにみずから法則と必然的に一致しているからである。それゆえ命法は意志作用一般の客観的な法則があれこれの理性的存在者の意志の（例えば人間の意志の）主観的な不完全性に対してもつ関係を表現する言語形式にすぎないのである[10]。

「完全によい意志」や「神の意志」、「聖なる意志」も客観的法則と無関係ではないが、しかしそのような存在者の意志にとって客観的法則、あるいは道徳法則が強制として、すなわち命法という形で現れるようなことはありえない。完全によい意志は「べし（**Sollen**)」という形式で道徳的に行為することを命じられるようなことはない。なぜなら、完全によい意志や神の意志、聖なる意志の意志作用（「欲する（**Wollen**)」）それ自体のうちに客観的な法則が必然的に含まれているからである。人間にとって「べし」として、強制として出現するものを、神の意志はすでに「欲する」という意志作用のうちで望んでおり、それ以

外のもの（すなわち客観的道徳法則に反するようなもの）を望むことなはありえないのである。このように、完全によい意志や神の意志とはまさに実践理性としての自律的意志それ自体であり、人間の不完全な意志、理性の客観的法則に規定され、それに従属するような意志とは区別された、よいものだけを選ぶ能力としての「意志」そのものなのである。

こうして、カントは実践理性としての自律的意志を完全によい意志、神の意志に帰せ、それとは異なる意志、実践理性としての自律的意志に規定され、道徳法則を強制的な命法として受けとめる意志を人間的意志として定立する。そして、このようにして意志を二つのあり方に区分するということによって、強制的な道徳的義務としての命法という概念が成立する。それゆえ、道徳法則を義務としてとらえ、それを命法という形式で表現するカントの倫理学は、意志をこのように二つのあり方に区別するということによってはじめて可能になるのであり、この意志の二重性こそがカント倫理学の中心に位置する命法という概念を根底で支えているのである。

このように、『基礎づけ』におけるカントは意志に二つの様態を設定し、意志の不完全な状態を想定することによって、道徳法則と関係をもちつつも、そこから離反するような人間の意志のあり方を説明することを試みる。しかし、まさにこのことが『基礎づけ』におけるカントの意志論に不整合をもたらしている。

カントは不完全な人間的意志を規定する際に、「理性がただそれだけで意志を十分に規定」しない、あるいは「意志がそれ自身で完全に理性に従わない」という表現を用いている。しかし、先に考察したように、『基礎づけ』において意志とは実践理性としてよいもののみを選ぶ能力であり、カントは理性の実践的側面を意志という言葉で表現していた。それにもかかわらず、カントはここで人間的な意志を考察する際に、理性が意志を規定する、あるいは意志が理性に従うとすることによって、意志と（実践）理性の同一性を保持することができなくなっている。理性が意志を規定し、意志が理性に従うべきであるならば、理性と意志は相互に独立し、そしてその上で関係を有するものとして表象されねばならならず、理性と意志を同一視することなど不可能である。それゆえ、このように理性によって規定され、理性に従うべきであるとされる意志は、よいもののみを選び、道徳法則を欲するような実践理性としての自律的意志とは明らかに区別されるものであり、むしろそのような実践理性としての自律的意志によって規定され、それに従うべきものとして、それとは異質な別種の意志能力と見なされねばならないのである。

このように、『基礎づけ』の意志論と『宗教論』の選択意志論は非常に微妙な関係のうちにある。先に考察したように、意志と選択意志はその定義からするならば、まったく異質なものであり、概念上、『基礎づけ』における意志とその自由は『宗教論』における選択意志とその自由を独自の自由をもつ意志能力として許容するものではない。道徳法則を欲する意志とその自由にとって、道徳法則に反しうる選択意志とその自由は不自由でしかない。しかし、それにもかかわらず、意志の定義に反するような規定を加えつつ、意志に完全・不完全（神的・人間的）の区別を設定する『基礎づけ』の議論のプロセスにおいては、な

おも『宗教論』的な選択意志を人間の自由として許容する余地が残されている。定義上、概念上は異質であるが、議論の展開上は許容しあい、補完しあうもの、これが『基礎づけ』における意志とその自由と『宗教論』における選択意志とその自由の関係性である。

４.『実践理性批判』（1788）における意志と選択意志

このように、『基礎づけ』と『宗教論』の間には定義的に大きな差異が見られるが、両著作の間に位置する『実践理性批判』において、意志と選択意志はいかなるものと考えられているのであろうか。ここでは、『実践理性批判』における（純粋な）意志と選択意志の概念およびその関係性を明らかにしたい。

選択意志という概念が明確な形をもって登場するのは、『実践理性批判』の第一部の第一篇「純粋理性の分析論」において、道徳法則の意識が純粋理性の事実であるということが確認された直後である。

> それゆえ道徳法則は、人間だけに限定されるのではなく、理性と意志をもつあらゆる有限的存在者にもおよび、それどころか最高の叡智者としての無限的存在者さえもともに包含する。しかし前者の場合、法則は命法の形式をもつ。なぜなら、確かに理性的存在者としての有限的存在者には、純粋な意志を前提することができるが、しかし、欲求や感性的動因によって触発される存在者として、神聖な意志、すなわち道徳法則に矛盾する格率をもつことができないような意志を前提することはできないからである。それゆえ、法則が無条件的なので、道徳法則は有限的存在者においては、定言的に命じる命法である。この法則に対するそのような意志の関係は責務という名の従属であり、たんなる理性とその法則によるとはいえ、責務は行為への強制を意味し、それゆえ、その行為は義務と呼ばれる。なぜなら、生理的心理的に（pathologisch）触発された（それにもかかわらず、それによって決定されるのではなく、それゆえまた常に自由な）選択意志は、主観的な原因から生じる願望を伴い、それゆえまた、純粋な客観的規定根拠に反することもしばしばあり得、そしてそれゆえに内的な、しかし知的な強制と呼ばれ得る実践理性の抵抗を、道徳的な強制として必要とするからである。最もすべてに満ち足りている知性において、選択意志は、当然、同時に客観的法則たり得ない格率をもつことはできないものとして表象される。そして、この理由から神聖性の概念が知性に帰せられると、この知性は確かにすべての実践的法則ではないが、しかしすべての実践的‐制限的法則を、それゆえ、責務と義務を超越するのである[11]。

理性の事実としての道徳法則は意志をもつと考えられるすべての理性的存在者にとっての法則であり、そこにはすべての有限的存在者とともに、無限的存在者（最高の叡智者）も含まれる。すなわち、ここでカントは、有限的存在者としての人間のみならず、神のよ

うな存在者さえも道徳法則の影響下にあると考えるのである。

しかし、有限的存在者も無限的存在者も道徳法則の影響下にあるとはいえ、それに対する関係性はそれぞれ微妙に異なっている。まず、有限的存在者の場合、この道徳法則は「命法」という形式をとる。それは、欲求や感性的動因によって触発を受ける有限的存在者においては、「純粋な意志」[12]を前提することができるとしても、なおも別の意志、すなわち「選択意志」が考えられなければならないからである。選択意志とは、カントの記述によると、生理的心理的な触発を受けるにもかかわらず、それに完全に規定されているわけではなく、なおも自由をもつ意志であり、主観的な原因から生じる願望をもつため、しばしば道徳法則に反することのある意志である。要するに、選択意志とは対象からの触発を受け、道徳法則に反することもあり得る自由な意志なのである。

このような選択意志を有する有限的存在者にとって、道徳法則は命法となって現れるのであるが、しかし、無限的存在者、すなわち「最もすべてに満ち足りている知性」において、この選択意志は道徳法則に反する格率を採用することなどあり得ない意志であるがゆえに、無限的存在者において、道徳法則は命法という形式をとり得ず、無限的存在者は責務や義務といった概念、すなわち道徳法則を強制として表象するようなすべての概念を超越しているのである。このように、カントは有限的存在者と無限的存在者の双方に選択意志という概念を適用するのであるが、両者における選択意志のあり様は異なっており、有限的存在者の選択意志は道徳法則に反しうるが、無限的存在者の選択意志は道徳法則に反し得ない意志なのである。

ここで展開されている有限的存在者と無限的存在者の選択意志に関する議論の図式は、『基礎づけ』における完全な意志と不完全な意志においてもちいられていたそれと非常に類似している。『基礎づけ』において、実践理性と同一視された意志は「理性が傾向には依存せずに実践的に必然的、すなわちよいとみとめるものだけを選ぶ能力」と規定され、その後に、神の意志や聖なる意志としての完全な意志が道徳法則を必然的に欲する意志、人間的意志としての不完全な意志が、道徳法則が命法という形式をとる意志、すなわち「べし」と「欲する」が乖離している意志として表象されたのであった。これに対して、『実践理性批判』においては、まず有限的存在者の選択意志が対象からの触発を受け、道徳法則に反しうる意志として規定された後に、無限的存在者の選択意志が道徳法則に反し得ないものとして、いわば不完全な選択意志として表象されている。意志能力に人間と超越的存在者の差異を設定する点、また人間的意志は道徳法則に反しうるが、超越的存在者の意志は道徳法則に反し得ないと考える点を『基礎づけ』と『実践理性批判』の意志論・選択意志論は共有している。あえていうなら、『基礎づけ』における意志論は人間と超越的存在者という対立図式を、超越的存在者の意志能力を基準として、いわば上から考察しているが、上に引用した『実践理性批判』の選択意志論はこの図式を、人間の意志能力を基準として、いわば下から考察しているというところに差異があると言えよう。

このように、『実践性批判』においては対象によって規定されず、ただ自分自身のみで道

徳法則を自由に生み出す「（純粋な）意志」という概念が保持されつつも、人間的な不完全な意志、対象に触発され、道徳法則に反しうる「選択意志」という概念が導入され、カントの道徳哲学は新たな局面を迎えている。そして、このことを明確に示すのが、『実践理性批判』における自律および他律についての議論である。

> 意志の自律はすべての道徳法則とそれらにかなった義務の唯一の原理である。それに対して、選択意志のすべての他律は決して責務を基礎づけないだけでなく、むしろ責務の原理と意志の道徳性とに反するものである。〔中略〕それゆえ、道徳法則が表現するのは純粋な実践理性の、すなわち自由の自律にほかならない。そしてこの自律のみがすべての格率の形式的条件であり、すべての格率はこの条件の下でのみ最高の実践的法則と一致することができるのである。それゆえ、法則に結び付けられた欲望の対象以外ではありえない意欲の実質が、それを可能にする条件として実践的法則のうちに紛れ込むと、そこから選択意志の他律が、すなわち何らかの衝動や傾向性に従う自然法則への従属が生じ、意志は自分自身に法則を与えるのではなく、ただ生理的心理的法則の理性的遵守への指示を自分自身に与えるにすぎない[13]。

ここにおいては、自律に対しては「意志」が、他律に対しては「選択意志」が割り当てられている。意志の自律とは消極的には実質（対象）に意志が従属していないということを意味し、積極的には理性の自己立法、すなわち道徳法則を自由に産出するということを意味している。これとは反対に、選択意志の他律は意欲の実質が法則の条件として混入することによって生じ、それは衝動や傾向性といった自然法則への従属を意味する。このように、『基礎づけ』においては、意志の一つのあり方として、意志に割り当てられていた他律が[14]、『実践理性批判』においては、意志から引き離され、新たに導入された選択意志に割り当てられている。定義に従うなら、「（純粋な）意志」は一切の対象から触発されずに道徳法則を自分自身で産出する意志能力であり、「選択意志」は対象に触発され、道徳法則に反しうる意志能力である。それゆえ、意志が他律的になることはありえないし、選択意志が自律的になることもあり得ない。意志は対象に依存しないことによって意志たり得、選択意志は対象に依存することによって選択意志たりうるからである[15]。

このようにして、自律する意志と他律する意志は、それぞれ（純粋な）意志、選択意志として、別々のものとして表象されるようになり、『実践理性批判』において意志と選択意志は明確に区別されている。両者の間には決定的な差異がある。すなわちそれは、意志が対象からの触発を一切受けずに道徳法則を欲する能力であるのに対して、選択意志は対象からの触発を受けることによって初めて何かを欲することが可能となるような能力であるという差異である。意志は対象からの触発をすべて排除するのに対して、選択意志は対象からの触発を必要不可欠なもの、自らの存在にとって本質的なものとするのである。

５.『実践理性批判』における意志論および選択意志論の意義

以上のように、『実践理性批判』においてはじめて、意志と選択意志はそれぞれ異なるものとして対置され、規定されるのであるが、ここでは『実践理性批判』を『基礎づけ』、『宗教論』のそれぞれと比較し、それをとおして『基礎づけ』から『宗教論』へと至るカントの思想の中間項としての『実践理性批判』の役割を明確にすることとする。

まず、『基礎づけ』と『実践理性批判』の関係からみておこう。『基礎づけ』においては、意志は実践理性と同一視され、定義上、それは道徳法則を可能にするもの、善を可能にするものでしかあり得なかった。それゆえ、定義上、意志は一義的なものであり、道徳法則を可能にするという意味以上のものは持ちえず、道徳法則から離反するということを意志という概念に含みもたせることはできないはずであった。しかし、カントは道徳法則から離反するような意志のあり方を自己の哲学のうちに採り込むことを欲し、それを意志に二重のあり方を設定することによって遂行した。すなわち、カントは実践理性としての意志の概念を十全に満たし、具現化する完全な意志（神的な意志）と道徳法則を外的なものによる強制的な命令として受けとめるような不完全な意志（人間的な意志）の二つに意志を区分したのである。こうすることよって、カントは実践理性としての意志の定義に反するような意志能力のあり方を容認せざるを得なくなったものの、道徳法則から離反する意志のあり方、あるいは悪を論じる余地を残すことが可能となっていたのであった。

しかし、『実践理性批判』においては、実践理性としての意志概念の下位に二重のあり方を設定するという図式は放棄され、実践理性としての純粋な意志に並置する形で選択意志という概念が導入されている。すなわち、『基礎づけ』においてはあくまでも実践理性としての意志の不完全形態でしかなかった人間的意志が、『実践理性批判』においては独自の位置づけを与えられ、実践理性としての意志とは別の、異質な意志能力として定立されているのである。こうして、人間的意志としての選択意志は実践理性としての意志に従属するものとしてではなく、それと対置されるべき意志能力として独自の位置づけを与えられることとなった。要するに、『基礎づけ』においては実践理性としての意志の一元論の下で、神的意志と人間的意志が区別されていたのに対して、『実践理性批判』においては純粋な意志と選択意志の二元論が採用され、両者のそれぞれに自律的な無限的存在者の意志と、他律的な有限的存在者の意志が割り当てられているのである。『実践理性批判』において、自律的な意志が（純粋な）意志として、また他律的な意志が選択意志として別々の規定を受けているということが、このことを明確に示している。

このように『基礎づけ』から『実践理性批判』に至る過程の中で、実践理性としての意志に対する非道徳的でもあり得るような人間的意志の関係性を変更することによって、『基礎づけ』において採用されていた図式が内包する問題は回避された。すなわち、実践理性としての意志の下位に、その定義とは明確に矛盾するような人間的意志を組み込むことで、非道徳的な意志や悪についての議論の余地を生み出さねばならないという事態は、もはや

『実践理性批判』においては生じて来ないのである。これに加えて、『実践理性批判』においては、他律的意志を選択意志として独立させ、それを対象からの触発の有無によって道徳法則を生み出す自律的な意志と区別したことによって、有限的存在者としての人間の意志に明確な規定が与えられ、『基礎づけ』からは一歩踏み込んだ議論が展開されている。

こうして、『基礎づけ』における意志とその自由と『宗教論』における選択意志とその自由の間の齟齬は『実践理性批判』を両者の間に位置付けることによって解消される。『基礎づけ』において、意志能力はまずもって自然法則から独立に道徳法則を定立する実践理性としての自律的な意志であり、この定義を厳格に順守するなら、そこには人間の自由使用に基礎を置く『宗教論』の悪概念の入り込む余地はない。それゆえこの場合、『宗教論』における悪概念とそれを可能にするものとしての選択意志は、カントの実践哲学にそぐわないものとして否定されるか、『基礎づけ』からの逸脱を認めた上で、『宗教論』以後に導入される議論の新しさを積極的に評価するという方法をとらねばならないだろう。

しかし、上で述べたように、『基礎づけ』においてもカントは意志に二つのあり方を設定しており、これが『実践理性批判』を経て『宗教論』へと至る悪とそれを可能にするものとしての選択意志の議論にとって重要な役割を演じている。すなわち、『基礎づけ』において自律的な実践理性としての意志の一元的な支配の中で、その下位区分として想定されていた道徳法則に反しうる人間の意志は、『実践理性批判』に至って実践理性としての意志の支配下から独立し、選択意志として道徳法則を可能にする純粋な意志と対置されるようになった。こうして、カントは『基礎づけ』における一元的な意志理解を解体し、それを二元的に組み替えることで、道徳法則を可能にするものとして定義上は道徳法則に反することなどあり得ない意志に、道徳法則から離反する可能性を担わせるという不整合を回避するとともに、悪を人間の自由使用の所産とする可能性をも確保した。このようにして、『実践理性批判』において対象からの触発を受け、道徳法則に反しうるものとして導入された選択意志は、『宗教論』において道徳法則を積極的に拒絶し、それに自由に反抗すること、すなわちカント独自の悪論を可能にするものとして、より明確に規定されることとなる。このように、純粋な意志と選択意志を対置させて議論する『実践理性批判』は、『基礎づけ』と『宗教論』の間の齟齬を埋めるもの、『基礎づけ』と『宗教論』を媒介するものとして、カントの意志論および悪論の展開過程の中間に位置づけるのが適切であろう。

むすびにかえて ―道徳と宗教―

実践理性として道徳法則のみを欲するとするカントの意志（Wille）論はあまりに非人間的であり、現実離れしている。しかし、それは当然のことである。カントにとって、意志という概念を十全な形で保持し、展開しているのは、ただ無限的存在者・神的な理性的存在者という非人間的存在者のみであり、有限的存在者、人間という理性的存在者は実践理性としての意志のみを純粋に保持するというところからは疎外されている。理性的存在者

としての人間の意志は、そのような神の完全な意志から見れば不完全であるだけでなく、まったく異質な意志能力、悪をも為しうる意志能力とみなされねばならない。そして、それは『実践理性批判』から『宗教論』へといたる過程のなかで「選択意志（Willkür）」として独自の概念規定をほどこされることとなった。『基礎づけ』から『実践理性批判』を経て、『宗教論』へといたるカントの意志論・選択意志論の展開を潜在的に意識されていたそのような人間的意志の不完全性・悪性を積極的に顕在化するプロセスとして理解することもできよう。

そして、このようにして人間的意志の不完全性・悪性を積極的に主題化するという試みのなかで、キリスト教という宗教の意義が露にされるのである。

> キリスト教の道徳は、その指令を（またそうでなければならないように）きわめて純粋に、また厳しく設定したので、少なくともこの世でそれに完全に適合するという自信を人間から奪った。しかしそれでもなお、私たちが能力の及ぶ限りよく行為するならば、私たちの能力のうちにないものが、それがどのようにしてであるかを知ろうが知るまいが、ほかのところから私たちに与えられるであろうと私たちが望むことができるということによって、その自信は再び立て直されるのである[16]。

完全な道徳性をこの世のなかで実現できると考え、完全な道徳性を獲得するために神は必要ないとするストア派の哲学をカントは厳しく批判している[17]。カントにとって人間とその意志は常に不完全であり、悪へと傾く性癖を保持しているものであった。そしてまさにこのような人間観を有しているということのうちに、カントはキリスト教の卓越性を見出すのである。

しかし、カントにとってキリスト教の意義はそのような人間観のうちにのみ存するのではない。むしろ、人間の哀れな現実、すなわち神のように道徳法則のみを意志するというところからは完全に疎外されているという現実に埋没することなく、なおも道徳的であることを欲し、それに向けて努力するなら、ほかのところから助けが与えられるという希望を語ること、このことのうちにキリスト教という宗教の最大の意義は存しているのである。人間の不完全性から目をそらさず、それを徹底的に見つめつつ、なおも完全性への希望を語るということが、キリスト教という宗教の優れた点なのである。

それゆえ、「道徳は不可避に宗教へといたる」[18]という『宗教論』の有名な言葉は、このような文脈において理解されねばならない。純粋に道徳のみを考察し、為すべきことをただひたすら問い続けるのみであるならば、そこに宗教が生じる余地はない。道徳は自己完結したものとなり、そこには道徳が宗教へといたる必然性はないだろう。しかし、為すべきこと、道徳的なことが明らかにされたのち、私たち人間がその道徳と私たち自身の間の無限の距離を痛感するとき、すなわち私たち人間の意志は堕落し、神のように道徳法則のみを意志するというところからは完全に疎外されているという現実に打ちのめされそうに

なるとき、キリスト教という宗教によって道徳的完全性への希望が語られねばならないのである。道徳と宗教を結びつけ、道徳を宗教へといたらしめるのは人間の道徳的不完全性である。すなわち、人間が自己の道徳的不完全性を徹底的に自覚するときにのみ、「道徳は不可避に宗教へといたる」のである。

---

[1] カントの哲学おいて二つの意志概念が存在するということは研究者によってもしばしば指摘されることである。たとえば、ルイス・ホワイト・ベック（藤田昇吾訳）『カント『実践理性批判』の注解』（新地書房、1985 年、p246）など。
[2] Ⅳ412 以下、カントの著作からの引用はアカデミー版を使用し、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。
[3] Ⅳ446-447
[4] Ⅵ34-35
[5] Ⅵ35
[6] Ⅵ36
[7] Ⅵ22-23
[8] Ⅵ49
[9] Ⅳ412-413
[10] Ⅳ414
[11] Ⅴ32
[12] 「純粋な意志」については『実践理性批判』においても、いくつかの場所で『基礎づけ』における「意志」とほぼ同じ内容の規定がされている。例えば、「純粋な意志の客観的実在性、あるいは、同じことだが、純粋な実践理性の客観的実在性はアプリオリな道徳法則において、いわば事実によって与えられている。〔中略〕しかし、意志の概念においては因果性の概念が既に含まれている。それゆえ、純粋な意志の概念においては因果性の概念は、自然法則によっては規定され得ないという自由を伴い、したがって、経験的な直観は純粋な意志の実在性の証明することはできない」（Ⅴ55）、「しかし、その格率がそれ［訳注：快・不快の感情］によって触発される意志は、ただそこにおいて純粋な理性がただ自分自身だけで実践的であり得るところにのみ向かう純粋な意志ではない」（Ⅴ62）。
[13] Ⅴ33
[14] 例えば、Ⅳ441 など。
[15] しかし、引用した部分の少し後で、カントは自律に対しても選択意志を使用しており（Ⅴ36）、ここにおいてもカントの語法は、その規定と一致しない。
[16] Ⅴ128
[17] Cf. Ⅴ126-127
[18] Ⅵ6

みなみ・しょういちろう（京都大学大学院文学研究科・修士課程）