

自由の軌跡

—— 批判哲学における自由の可能性の意味 ——

北岡 武司

赤は濃くなると少しずつ黒に近づく。が、黒ではない。

また薄くなるとピンクとなり、さらに薄くなると白に近づく。しかし白ではない。同様に私たちには不可能とも思えるほど聖なるものに近づいたかに見える人格もある。が、聖ではない。実践的に制約されているかぎり、意志は聖性の理念を満たしてはいないであろう。逆にかぎりなく悪魔に近づいたかに見える人格がある。しかし悪魔ではない。如何に悪魔的であれ人間である。その両極端の狭間で、私たちは時間的な現象として見られた死に向かって、自由の軌跡を描いて生きる。多分、両極のいずれかに向かって。

ひよっとしたら自由の軌跡は死をも超えて描かれつづけるのかもしれない。

一 「自由の可能性」の意味

本稿の意図は自由の軌跡についてカント哲学に即して考察することである。それは「自由の可能性」の考察と重なる。

『実践理性批判』序文は次のように述べる。「自由はしかし思弁的理性のすべての理念のうちで、私たちがその可

能性を、洞察するわけではないにせよ、アプリアリに知っている唯一のものである、なぜなら自由は道徳法則の制約であって、道徳法則を私たちは知っているからである」(KPV: V, 4)⁽¹⁾。そして「制約」の語に脚註を付して例の「認識根拠」と「存在根拠」について言及する(KPV: V, 4, Anm.)。まずは「私たちがその可能性をアプリアリに知る唯一のものである」という一文に注目したい。「思弁的理性のすべての理念のうちで」「唯一のもの」という表現には、「神」「不死」については「その可能性」をアプリアリに知ることはできないことが含意されている。しかし「自由」の「可能性をアプリアリに知る」とはどういうことか。引用文ではその理由として「なぜなら自由は道徳法則の制約であって、道徳法則を私たちは知っているからである」(KPV: V, 4)と言われる。だがそれを言うのであれば、私たちは「道徳法則」の可能性の制約として「自由」を知っているから」と言うべきであろう。しかし引用文は明らかに私たちが自由の「可能性をアプリアリ知っている」である。それが「思弁的理性のすべての理念のうちで」「唯一のもの」とされる。

「可能性」という語の意味はさしあたり二通り考えることができる。ひとつは「論理的可能性」である。同じパラグラフに「神」と「不死」に関して「内的不可能性(矛盾)を含まないこと」(Sod)という表現があるが、これである。「問題的」ではあるが概念としては「不可能ではない」、「可能」ということである。しかし『純粹理性批判』で時空の超越論的観念性と現象の超越論的概念を背景にして「論理的可能性」が確保されたのは何も自由の理念だけではない。「神」と「不死」の理念も同様である。従って先の引用文中の「可能性」についてはこの論理の意味は消去される。もうひとつは何かを可能にしている「制約」という意味である。たとえば自由は「存在根拠」という意味で道徳法則を可能にしている「制約」である。その意味で私たちは道徳法則の「可能性」を知っている。しかし道徳法則の制約である「自由」の「可能性」を「私たちがアプリアリに知っている」と言われたのである。これはどういう意味なのか。「理性の純粹活動性」を知っているという意味ではあるまい。意志規定における「理性の純粹活動性」こそ「超越論的自由」であって、それは「現実的」である。またそ

れは自由と一体でもある。自由も現実的なのである。とすれば、自由と同義的と見なされうるような「純粹活動性」つまり「純粹意志」を可能にしている制約という意味の「可能性」が浮かび上がってこよう。制約は定言命法を意識する「私」の「叡知的現実存在」のことである。すなわち物自体としての「私」の意識である。従ってそれは「外時間的」な「私」の「純粹意識」における「表象」(KPhV: V, 6 Annm)である。

超越論的統覚の「私は思惟する」において自覚される「私は有る」の「私」は、謂わば円錐形をなす超越論的主体性の頂点に当たる。そしてその底面とも言える時間制約に服した自らのさまざまな規定を経験的直観として受容する。かくして「論理的自我」である「私」は「私自身」を感性界に定立する。底面が感性界と接触している「まさにその同一の主体が他方では自らを物自体そのものとしても意識している」(KPhV: V, 107)。「主体」とは「私」である。「私」は「自らを物自体としても意識している」。「私」は「私」を現象としてではなく物自体として「知る」のである。「私」はかかるものとしての「私」自身を叡知界に定立する。「私」

は意欲する主体として、また自由による原因性を自らの規定として叡知界に現実存在する。これが自由を可能ならしめる制約という意味での「可能性」である。「論理的可能性」ないし「思惟可能性」が「可能性」の第一の意味だとすれば、「可能性」の第二の意味は、主体のヌーメノンとしての現実存在だということになる。そこには感性的なもの、経験的なものはいささかも混入していない。むしろそれは感性界の如何なる与件によっても説明不可能な事実である。私は物自体としての私自身の現実存在を「洞察するわけではないにせよ、アプリアリに知る」。「可能性」を「洞察する」には、自由の可能性を「積極の意味でのヌーメノン」(B 307)として直観しなければなるまい。それは「感性的でない直観の客体」(obj.)のことである。すなわち「洞察」には「知的直観」(B 308)の客体として私たち自身を直観することが要求されるが、これは不可能である。しかしさらに自由の「可能性」の第三の意味が考えられねばならない。それは「自由」の向かう方向における「可能性」のことである。第二の意味の場合、認識根拠からそれを可能にしている存在根拠への系列を遡源的に遡るわけであ

る。それに反して第三の場合は、自由の主体の生成の方向での前進的可能性という意味である。

二 実践的可能性

「自由により可能となるもの一切が実践的である」(B 828)。自由は理性の純粹活動性にある。この活動性は意欲であり、純粹意志である。私たちの内で傾向性や下級欲求能力の抵抗に遭遇することで、否、その中核をなす自己愛の反対に出会うことで、純粹意志は定言命法として私たちに意識される。それゆえ定言命法はまた物自体としての私の意識でもある^(三)。言い換えれば、たんに時間的にすぎないのではない「叡知的現実存在」の意識である。「自由である」あるいは「自由が現実的である」は、このような内実を含んでいる。自由に客観的実在性が賦与されることは「叡知界の開示」(KpV, V, 103)なのである。それゆえ「自由により可能となるもの一切」とは、「叡知的現実存在」として時間を突き破った「私」によって、あるいはかかるもの

としての「私の意志」によって「可能となるもの」をも射程に納めている。カントはさらに述べる。「自由な選択意志を実行するための諸制約が経験的であるならば」、その場合、理性には「統制的使用」以外にはありえない、従って「理性は経験的諸法則の統一の獲得に役立つことしかできない」(B 828)、と。つまり私たちに認識される多様な経験的諸法則を「幸福」^(四)という「統制的」原理に向けて統一することだけが理性の働きのすべてだということになる。従ってこの場合には他律的・媒介的理性使用はあっても、自律的で端的な理性使用は存在しなくてはならない。「たとえば賢明さの説において、傾向性により私たちに課せられているあらゆる目的を唯一の目的に統合すること、すなわち幸福が、そしてまた幸福に到達するための手段を調和させることが、理性の営み全体をなす」(G4)ことになる。だとすれば「理性」は「まさにそのゆえに感官が勧めてくれる諸目的、これに到達するための自由なるまいの実用的な法則以外の何もも与えることはできないし、それゆえまったくアプリオリな純粹な諸法則を与えることはできない」(G4)。そのような自由が実現する「幸福」は時間の

地平に立てることしかできない。そのような「幸福」は可能的経験の地平で想像する以外には内実が与えられないのである。しかもそこでは時間を超えた地平での生成は視野に入ってはこない。ヌーメノンの持続を支えにして聖に「なること」の可能性は排除されている。しかし実際には『実践理性批判』は、「アプリアリな純粋な諸法則」を「純粋理性」が「与える」ことを証示した。このことによって「可能性」の第三の意味が開かれる。

さてカントは次のようにも述べる。「しかし感性的衝動からは独立に、従って理性によってのみ表象されるような動因によって規定される選択意志は自由な選択意志と呼ばれ、また根拠としてであれ結果としてであれ、この選択意志と連関するものはすべて実践的と呼ばれる」(B 830)。意志がその規定「根拠」(Grund)をもつのは当然であるが、それ以上に当然の事柄として「結果」(Folge)をももつ。意志はそれが「原因」となって何らかの「結果」をもたらすから「意志」である。意志という概念のうちにそのことは含まれている。如何なる「結果」にも向かわない意志などというものは考えられない。従って意志規定の

「結果」も「実践的」である。「結果」とは意志にとつては「客体」のことである。それは予料された「結果」に他ならない。一方では超越論的自由の顕現性は意志規定において純粋理性が原因性をもちうるものうちで証されている。他方で意志とその「結果」たる客体とのあいだの原因性がなくてはならない。超越論的自由は実現されなければならぬのである。自由の能力に関しては、それが与えられているということは、その能力の発現が課せられているということである。意志の客体も当然のことながら意志規定に関わる。「実践的」なのである。そして意志と客体とのあいだには原因性が成立する。さらに客体は実現可能でなくてはならない。というのもウツドが最高善に関して述べるように「ある命令に従うために、達成が可能だと考えられないような目的を私が追求しなければならないとすれば、その場合、命令は無効ないし「偽」であり、私にはそれに従う義務はない」^(註)からである。しかもこれは最高善に関してのみ妥当するのではない。その手前で「幸福であるに相応しいこと」に向けて人格が高まっていくことについても言える。人格の高まり、あるいはその反対である下降

は、自由の「結果」なのである。

定言命法が指し示すのは、道徳法則の存在根拠がまさしく理性の純粹活動性にあるということである。道徳法則が与えられていること、その所与性は、感性界に現実存在する有限な理性的存在者において純粹活動性が現実的なものであることを示す。道徳法則とその存在根拠との結びつきは論理的なものである。それゆえに法則の所与性から論理的に必然的に明らかになる事実が、純粹理性が意志規定において原因性をもちうるということである。純粹理性の働きという事実である。それは超越論的自由という事実なのである。しかもそのことにより私たちの「叡知的現実存在」が確保されている。自らを現象として認識する主体、「まさにその同一の主体が自らを物自体そのものとしても意識している」(KPr: V, 107)なのである。

「選択意志」はそれ自身が「根拠」となって「客体」に向かうことができる。もちろん私たちに立て続けにあらわれてくる状況は感性界でのそれである。現象である。従って「客体」も立て続けに時間内での客体である。あるいは純粹活動性への「対向」ないし「障碍」の克服である。が、

それに呼応して叡知的地平での客体の実現ということが考えられねばなるまい。それは上級欲求能力が満たされていくことである。純粹意志を推進力として善意志の客体が私自身の内で実現されていくのである。それは障碍や抵抗を突き抜けていくことにより実現される。たとえ「その意志には意図を貫徹するだけの能力に欠けるところがあつて」挫折しようとも、「善意志」は「それだけで宝石のごとく輝いている」(GMS: IV, 250)。きらめく「宝石」の価値を判定するのが誰かは問わないにしてもである。しかしそれはたんに「感性的自然」という地平においてのみではあるまい。同時に「超感性的自然」の地平においても、そうであるはずである。そもそも「善意志」は叡知的な遂行なのである。

三 上昇と下降

心術あるいは意志は「超感性的自然」の地平での前進を求められる。主体は「道徳法則に完全に適合すること」(KPr:

、13)をめぐりて前進すべく、それ自身により無制約に拘束されている。あるいは「本来的自己」に「強制」されている。拘束ないし実践的必然性の無制約性は道德法則の「本来的自己」からの由来を根拠とする。定言命法が定言命法であるのは、その内実が「本来的自己」の意欲であるからである。だからこそ道德法則は理性的存在者一般に妥当し、有限な理性的存在者にとって定言命法なのである。ところへ前進とは「超感性的自然」での前進である。感性的表象様式に固有な時間の地平での前進ではない。むしろ外時間的な「叡知的現実存在」の地平での成長であり高まりである。すなわち「ヌーメノンの持続 (Ead. IV, 412) を支えた上昇である。それは「超感性的自然」においてそれなりの客体を有し、それなりの「結果」をもつと想定される。もとより意志は感性的自然における行為の形で「結果」をもたらす。意志は現象界においてもそのつどの状況で実現される。「道德法則」への「適合性」の度合いは主体の「なすこと・なさざること」あるいは「生き方」として時間のうちに現象してこよう。しかし特定の人格のさまざまな行為を産みだす意志は、同一の人格の意志であり、その

根底には同一性がなければならない。だからこそ私たちは特定の主体の「なすこと・なさざること」から、彼の根底にある格率あるいは「叡知的性格」を推測することもできるのである。「叡知的現実存在」が確保され、物自体としての私自身が意識されている。しかしそれにしても私の意志はさしあたり感性界において実現される。というより「叡知的性格」は行為となって感性界における事実を作り続けるのである。さまざまな客体を実現するプロセスは感性的存在者としての自己愛からくる抵抗ないし障碍を克服することの連続である。あるいは逆に自己愛への、感性的自然への隷従の連続なのであろう。傾向性や自己愛から下級欲求能力の満足に埋没していようと、またそのことにより他の人格をたんに道具としてのみ用いてなら良心の呵責を覚えることがなくとも、人間は理性的存在者である以上、自らの超越論的自由からは自由になれない。それはこの自由に戻れる可能性がつねに残されているということである。格率を普遍的立法形式に適合させることはつねに可能である。またつねに本来的自己により促されてもいる。「けだし意志は自らのアプリオリな形式的原理と、アポステリ

オリな実質的動機との中間にあり、謂わば岐路に立っているからである」(GMS: IV, 256)。

意志は普遍的立法形式に自らの格率を適合させようとすれば、先ほどの抵抗なり障碍なりとの戦いの連続を潜り抜けるのである。次々と客体が主体の前に現れる。主体はそのつどの客体に向けて絶えず自己愛からくる抵抗や障碍と闘う。もちろん闘わないことも可能である。しかし闘うことは苦難を受けること、犠牲を払うことを意味するであろう。「どんな場合にでも彼〔人間〕に可能な道徳的状态は徳である、すなわち闘う道徳的の心術である……」(KpV: V, 93)。

人間はつねに実践的に制約されているから、またつねに誘惑に曝されているからである。理性的存在者は超越論的自由から逃れられないと同時に、感性的存在者であるかぎりにおいて自己愛から逃れることもできない。このような実践的制約性のゆえに、有限な理性的存在者は道徳法則に対して依存的でしかありえず、それへの尊敬という段階にしか立ちえないのである。

ところで自らが引き受けざるをえないと予測される苦難のゆえに、あるいは現に引き受けている苦難のゆえに、あ

るいはまた払うべき犠牲のあまりの大きさゆえに、超越論的自由の遂行を断念するのも、主体の自由である。叡知的地平での意志の「作用」である。超越論的自由の客観的実在性により、実践的自由の居住地は自然ではなく自由であることが証されている。言い換えれば実践的自由も自由にもとづく原因性であるという認識が打ち消しがたいものとして私たちに突きつけられている。それゆえ理性的存在者の意志規定はすべて自由な「作用」である。それはそのまま感性界において実現されていくであろう。同時にそれは、つまり自らの本来的意欲への背反は、そのまま叡知的地平での彼の下降、転落を意味する。それはまた加速度的に進むであろう。逆に超越論的自由からくる「知性的強制」に従うこと、これも彼の自由である。意志の作用であり「原因の叡知的働き」である。そしてこの自由により人格は実質的により自由になる。「人間は自然的に強制されうることがいっそう少なくなり、それに反して道徳的に(義務の表象のみによって)強制されることがより多くなればなるほどにいっそう自由になる」(MS: VII, 191, Amm)。「いっそう自由になる」ことを意志し続けること、それは傾向性や自

己愛、はたまた悪魔的なものの誘惑に対して「闘う心術」を堅持し続けることを意味する。同時にそれは叡知的地平での、つまり「ヌーメノンの持続」での人格の高まり、上昇である。「自由の度合い」⁽¹⁰⁾の高まりなのである。

意志は「愛しい自己」(GMS: IV, 264) にとつてはネガティブなものによる障碍の連続を引き受けねばならない。苦難の連続をである。「運命の特別の不興」「継母のような自然の与えた貧しい花嫁支度」(GMS: IV, 250) のために、要するに「無能力や気質、教育、誘惑につながる時と場所といった状況のために」(REL: VI, 177)、善意志はしばしば感性界における客体の実現を見ないこともある。それにもかかわらず感性界で直面するそのつどの状況において客体の実現を見るか、あるいはもろもろの事情のために実現されないかは別として、意志が「道徳法則に完全に適合すること」をめざして、その志向を堅持することは「超感性的自然」においても「結果」をもつ。「道徳法則は、私たちがアブリオリに意識している事実として、しかも必当然的に確実な事実として、与えられている。経験においては、たとえその法則が厳密に遵守されているような実例がひと

つも挙げられえないにしても、そのようなのである」(KPv: V, 53)。むしろ「経験においては」そのような「実例」ないし「模範」を挙げることはできない。『人倫の形而上学の基礎づけ』第二章では「福音書の聖者」という「経験」における「実例」に言及される(GMS: IV, 265)。しかしそれが「そうだと」(聖者だと)認識される以前に、あらかじめ道徳的完全性という私たちの理想と比較されなければならぬ⁽¹¹⁾ (ibid.)。聖性の理念は私たちの内なる道徳法則に照らしてのみ獲得されうるのである。しかもその「聖者」も「御自分について」なぜ、(目に見える)私を『善い』と云うのか。(目には見えない)神おひとりのほかに、善いものは誰もいない⁽¹²⁾と語るのである⁽¹³⁾ (GMS: IV, 265E)。そのように「語る」にしても、これはやはり「意志の道徳法則への完全な適合性」への「実例」なのである。『宗教論』ではそのように論じられる(REL: VI, 204)。そのことについての詮索はここではしないでおこう。しかし「経験においては、たとえその法則が厳密に遵守されているような実例がひとつも挙げられえないにしても」、「道徳法則は、私たちがアブリオリに意識している事実として、しかも必当然的に確

実な事実として、与えられている」(KPV: V, 53)。このことは変わらない。私たちは自らの超越論的自由を定言命法として意識するのである。「超越論的自由は……消極的には意志の無制約な顕現性にあり、積極的には意志の自律にある」¹¹⁰⁾。私たちはこの「意志の無制約な顕現性」と「自律」とを絶えず意識せざるをえない。自らの叡知的現実存在からも本来的自己からも逃れることはできないのである。

「意志の道徳法則への完全な適合性」すなわち「聖性」(KPV: V, 132)への道のりは果てしなく遠い。従ってたとえ前進の方向で進んでも、どこまで行っても私たちはこの理想に適合してはいないだろう。しかしそこには「徳」の「度合い」(Grad)がなく¹¹¹⁾はなるまゝ。意志の道徳法則への「適合性」の「度合い」である。またその「度合い」には色彩の場合と同じように無限の「移行」がありうるであろう。「知覚における実在性にはある度合いがあつて、それと否定とのあいだには、どこまでも度合いの少ななくなっていく段階が無限に成立する」(B 214)。同様によき心術・悪しき心術の度合いが成立するであろう。「知覚における実在性」の場合「否定」とは「度合い」が零のことである。しかし

自由における「度合い」の場合はマイナスも射程に納める(Vgl. REL: VI, 161, Anm.)。道徳的な事柄においては善でも悪でもないということはありません。それゆえ負量の度合いもある。だから「邪悪さの度合い」(REL: VI, 166)も考えられねばならないのである。この場合も「段階」は「無限に成立する」(B 214)。善への前進にせよ、さらなる悪への転落にせよ、私たちがなるべき善の極限(聖性)となるべきではない悪の極限とのあいだに私たちは有る。しかも自由の度合いとともにである。「無限に成立する」「段階」(obd)のいずれかに位置しつつ有る。従って当然、ポジティブには「叡知的性格が有徳になる(ヌーメノンの徳)」(REL: VI, 186、傍点筆者)ことの「度合い」が想定される。ネガティブには「聖性」に背を向け、本来的自己の意欲を無視し続けることの「度合い」が考えられる。それは「なること」、生成の度合いである。それゆえ変化と変化の軌跡とが想定される。

「この意志の聖性は……一個の実践的理念であり、これは必然的に原像として役立つにちがいないのであつて、この原像に無限に接近することがすべての有限な理性的存在

者に相応しい唯一のことである……」(KPV; V, 37)。「意志の聖性」という実践的理念への接近とは「意志の道徳法則への適合性」の「度合い」の増大のことである。増大にせよ減少にせよ叡知的地平において起こる。主体は道徳法則への尊敬にもとづいて時間のうちで行為をなす。行為はもちろん現象である。行為が成功するか失敗するかは問題ではない。問題は意志が善であるか否かである。法則への尊敬にもとづいて行為がなされるか否かである。さらにそれが堅持されるか否かである。法則への尊敬から行為をなすということがすでに意志規定という一個の事実の結果である。それは自由による「意志規定」という「事実」であるとともに、現象としての「事実」をも産みだす。しかしそのような意志における事実を積み重ねることを通して、叡知的地平の自己自身において実現されていくような「結果」が想定されねばならない。それは「より有徳になる」こと、より「幸福に相応しく」なることであろう。要するに人格の道徳的高まりである。理性的存在者の形式としての超越論的自由の実質的な充填の増大である。それこそ「ヌーメノンの徳」である。

どこまで高まっても極限からは無限に遠い。有限な理性的存在者は、有限である以上「聖性」からはほど遠いのである。この世にある私たちが、というよりたとえこの世の「外」であれ、実践的に制約された私たちが「意志の心術の純粹さを所有するというふう」に思いこんだ「聖性」などは、「もっぱら道徳的な狂信」(KPV; V, 93)なのである。むしろ私たちは「聖ではない」「不浄」である。「道徳法則は聖である。人間は十分不浄ではあるが、しかし彼の内なる人間性は彼にとつて聖でなければならぬ」(KPV; V, 96)。それゆえ彼は自らの「内なる人間性」に適合すべく努力し、前進しなくてはならない。自らのうちに善を実現すべきである。それが純粹理性の命法である。「私たちが自らのうちに実現すべき善と、離脱しなければならない悪との隔たりは無限であり、そのかぎりで行いに関しては、すなわち生き方が法則の聖性に適合していることに関しては、この隔たりには、時間のなかでは追いつけぬ」(REL, VI, 207)。それはおそらく今生の生命においては追いつけないということであろう。のみならず外時間的な地平においても「無限の進歩「前進」」が求められる。つまりこの世にあるかぎ

り、現象としての「私」の裏面であるヌーメノンとしての「私」に関しても、つまり外時間的な地平でも「追いつけない」ばかりか、死を越えても無限に「その進歩」が求められるということである。しかし「道徳法則」により自らの意志を規定した「結果」は時間内の行いとして現象するとともに、外時間的にも、すなわち「叡知的性格」がより「有徳になる」ことをも、「ヌーメノンの徳」の増大をも「結果」としてもつことになる。

四 自由な原因性

たとえ善意志が経験において蹉跌を見ようとも、主体が「善意志」を堅持することはその「宝石」(GMS: IV, 250)の輝きを増さずにはおかない。人格の価値、「幸福たるに相応しいこと」「徳」の輝きである。意志は、たんなる願いではなく意志であるかぎりで、あらゆる障碍を克服してそれ自身を実現しようとする志向を含む。「愛しい自己」ではなく「本来的自己」が主体のうちで上位に立つかぎり

では、それは当然のことである。客体の表象は客体にいたる道のりの表象をも含む。そこには当然、苦難、自己犠牲、屈辱などが予想される。それでもよき意志はそれを「喜んで行う」(KPv: V, 92)であろう。「善意志」とは、元来よき人間になろうとする意志である。その客体はよりよき人間、よりよき意志である。よき意志の理念は理性的存在者一般を視野に捉えて、目的自体としてのそれを自らの意志規定の実質として「普遍的立法の原理」であろうとすることである。すなわちアガペー、「実践的愛」(GMS: IV, 256)を内に秘めたる意志である。「実践的な、感覚論的ではない愛」は「意志の内にある」(ebd)。それは道徳法則の根本法則から導きだされる。「それゆえあらゆる法則の核において理解されるものもっぱら実践的愛だけである。この意味では神を愛するとは神の命令を喜んで行うことであり、隣人を愛するとは隣人に対するあらゆる義務を喜んで実行することである」(KPv: V, 92)。「隣人」とは自らのパースペクティヴに入ってくるすべての理性的存在者である。従って聖なるまでに愛せよ、は定言命法である。今よりも「実践的愛」をより多く自らの意志に溢れさせること、

それが主体にとってはそのつどそのつどの客体となろう。以前よりも「法則への憎悪」を去って「快活に」(REL. VI, 162, Anm.)「喜んで」義務を「なす」ことができるようになるれば、それは叡知的地平での上昇である。「憎悪」は愛の対極である。「法則への憎悪」を去ることは「法則へのひたすらな愛」(KPv. V, 93)とはなりえないまでも——これは聖性なのである——それに一步近づぐことでもなくして何であろうか。もちろん客体の実現には「愛しい自己」への謙抑が要求される。そのために払う苦難、犠牲でもある。にもかかわらずそれを「喜んで行う」ようになること、そしてそのようになることができる、ということ、それこそが叡知的地平において可能な「自由な原因性」である。

「実践理性の概念とは、自由により可能となる結果としての客体の表象のことである」(KPv. V, 64)。客体は前方に投射されたものである。なるべき自己という実践的理念である。「実践的愛」を増大させることの極限である。「なること」の、生成の目標である。すなわち「聖なること」「聖性」である。しかも一方では感性界において時間的な客体が実現されるとともに、その経験的事実を実現する同一の

主体が他方では感性的自然のメカニズムを越えた地平で「いつそう自由」になるという仕方で高まっていくことである。「原因」はふたつのアスペクトで見ることができる。同様に「原因の原因性」もふたつのアスペクトで見ることができ^(二四)。「自由により可能となる結果」は、経験としての行為の産出であると同時に「叡知的現実存在」の地平での善の産出でもある。

極限は私たちが接近すべき理想である。聖性という理想である。判断力、現実把握、もって生まれた資質、教育、知力のあるなしにより、何よりも主体が現に到達している自由の度合いにより、それぞれの主体のそのつどの意志規定の仕方は多様でありえよう。無限に多様でさえある。従って当然のことながら、カズイステイック的にそのつどの状況に対応した形で、なすべきこと・なすべからざることの一覧表を作ることとはできない。陳腐な言い方だが、自由の主体はロボットではない。また行為を一義的に善悪に振り分けることもできない。振り分けることが可能なのは、行為を産出した格率が道徳法則への適合をめざしているか否かのみである。そして格率ないし主体の主観的実践的

則についてのみである。しかもそれは外的現象としては観察されえない。が、どの状況においても主体が判断基準とすべき理念は決まっている。たとえば「正直であるべし」も、自由の主体としての相手を目的自体と見なすことを根拠としている。しかし誰かが他者をもつばら手段と見なし、しかもその他者を抹殺しようとする意図が明確に見て取れることもある。その場合、それを阻止するのは義務である。道徳の根本法則は私の「格率」が「普遍的立法の原理として妥当すること」を無制約に求める。またそのように「行為すること」を求める。つまりもし神であるならばそうするはずだというのが純粹意志の内容であり、それこそ実践的に制約された私たちにとつての「定言命法」なのである。むしろ神の概念はかかる純粹意志が完全に実現された客体として表象されかつ獲得されるのである。

ある人物なり団体なりの反法則的な意志規定のために、誰かがたんに手段としてのみ用いられて、そのうえこの世から抹殺されようとしている。この状況に直面して、それを阻止するのは道徳的義務である。「普遍的立法の原理」であろうとする純粹意志は無制約に、しかも制約された私

たちに、かつ制約された状況で、「我かく欲す、我かく命ぜず」と迫ってくるのである。その場合、反法則的に規定された意志の実現を阻止し、一人の人間を救うために嘘をつくことが必要であると判断されるならば、また事態が切迫していて、それ以上の手段が見つからないならば、それをそう判断した主体は嘘をつくべきである。つまり賢明さの規則に従つて、嘘をつくことも派生的に義務となる。状況を正しく把握していれば、嘘という行為が、一人の人間を助けようとする人間の意志規定の結果生じるであろう。もちろんそのことに関する後悔とそれに伴う苦しみが主体の内に残る。しかしその嘘は、反法則的な意志に支配された個人なり団体なり、あるいは国家なりと自らとのあいだに横たわる利害関係が主体の意志を規定したというのと決定的に異なっている。後者の場合、意志規定の原理は自己愛以外にはない。反法則的な原理により規定された意志を有する個人、団体、国家がもつ「力」なり「権力」なりに押さえ込まれて「正直であった」つまり「嘘をつかなかつた」のである。そこには適法性はあつても道徳性はない。むしろ反法則的な原理によって自らの意志を規定し

たことになり、道徳的に悪である。^(一五)

もちろん生まれながらにより優れた資質をもち、知力も卓越的で、状況がそれを許すならば、窮地に陥った人を嘘をつかずに救出するのも可能であろう。しかしながらかつて如何なる状況においても私はすべからず正しく行動したと、本気で思える心術があるとすれば、それは嘘つきである。そしてそのようにして「私は正しい」と思い続けることは傲慢でもある。それは「自分自身を煙に巻いてしまう」ような「不誠実さ」(REI; VI, 178)である。あるいは「意志の心術の純粹さを所有するというふうにいるに思ひこんだ聖性」にすぎず、それは「もっぱら道徳的な狂信」(KPV; V, 93)にほかならない。

しかし現実把握の乏しさから、その賢明さを働かせることができないこともある。その場合には前の場合とは全く逆のふるまいが現象としての結果となる。つまり正直であることにより、結果的に殺人の助けを行ってしまうのである。もちろん本人がそれを知らなかったということもある。あるいは自らの眼前に展開された場面がもつ背景を十分に理解していないということもある。しかし後から

事態を明確に理解するならば、彼は自らの態度決定が間違っていたことに気づくであろう。いずれの事例においても、主体は後悔の念に苦しまずにはおれない。しかし問題は、後悔せずにはむか否かではない。後悔に伴う苦しみを回避しようとするのも自己愛のなせる業である。むしろ問題は、目的自体としての理性的存在者を実質的な原理として、すなわちもっぱら普遍的立法形式に適合すべく、彼自身の意志を規定する形で態度決定がなされたかどうかなのである。すなわち格率を道徳法則に適合させようとしたか否かが、善意志であるか否かの規準であることに変わりはない。現象としての結果が、感性界での行為が、相異なつたふたつの主体においてまったく正反対のものであるとしても、いずれの主体も格率を道徳法則に適合させようとしたということは十分にありうる。しかしいずれの場合にも格率を道徳法則に適合すべく保持したことにより、たとえばそこに己の不完全さや無力さに由来する後悔の念が、それとともに苦しみがつきまとうにせよ、いずれの主体においても善意志は「宝石の如く輝く」。むしろ行為を一義的に善悪に振り分けて、自らは後悔の苦しみも味わうことなく良心の安

らぎを保てるのは欺瞞からくるのである。

五 自由の描く軌跡

自由は経験において実現される一方で、ヌーメノンの持続においても人格の高まりとして主体が自己のうちに善を産出することとしても実現される。もちろんその逆もありえよう。すなわち人格的な下降あるいは墮落として、主体が自己の内にさらなる悪を産出することとしても理解できよう。実践的理念からの離反である。それも自由の行使による自由の実現である。一方で主体の行為としての経験的事実の連なりがある。それに呼応して他方では「叡知的持続」における上昇または下降の連続がある。それは「自由により可能となる結果」(KpV: V, 64)である。すなわち意志の結果への関係は叡知的地平から感性的地平への原因性として思惟されるだけではない。人格の叡知的地平における道徳的状態の上昇または下降への原因性としても思惟されるのである。「人間は道徳的意味において何であろうと、

何になるべきであろうと、善にせよ悪にせよ、人間はそれ
に自分自身でなるにちがいない、あるいはなつたにちが
いなのである。善も悪も自由な選択意志の結果でなければ
ならない」(REL: VI, 184)。そこには如何なる外的な決定因
もない。それは自由の行使が描く軌跡を引きずっている。
過ぎ去つた軌跡をである。

しかし「なつた」のは「意志」の「結果」としてなつた
のである。「意志」が「客体」を実現した「結果」である。
私たちは「それに自分自身で」なつた。これからも「なり」
続けるであろう。その軌跡を描くであろう。軌跡上のどの
点もさらなる上昇にいたる道か下降にいたる道かの分岐点
である。どれほど徳を積もうとも、悪に転落する可能性は
つねに開かれている。しかし私たちは悪を自分自身で選び
取るのである。「意志」はどんなときでも「岐路に立つて
いる」(GMS: IV, 256)。これほど悪の奈落に転落しようとも、
純粹意志の強制を受け入れる可能性はつねに開かれてい
る。道徳法則により自らを規定すべくつねに定言的に求め
られている。経験的事実の連続が示す叡知的地平での人格
の高まりまたは下降の軌跡上で、選択意志はつねに自らの

自由を行使する。自由の行使はつねに人格的な価値あるいは反価値の表現である。如何なる自由の行使であれ、人格の価値を表さざるものはない。私たちの生命は現存在のどの時点でも、自由を行使することで自らの価値を表現していく。その軌跡は私たちの感性界での現存在の中断、すなわち死をも越えて叡知的地平において描かれ続ける。それは後に「要請」されることになる。

「意志」が「原因」となって実現する「結果」としては、先ずは現象としての行為が考えられる。時空的世界に現実存在する「感覚体」(KPV: V. 108)としての「私」の行為である。「感覚体」とは「フェノメン」のことである。『純粹理性批判』では「感覚体」と「フェノメナ」との両概念は等置されている^(B. 306)。この「感覚体」ないし「フェノメン」の「行為」は当然、時間のなかに与えられうる。可能的経験の対象である。しかし現象としての「行為」は格率の法則への適合または不適合の事実を前提する。「形式的なもの」は「定かならぬ空虚なものではなく、まさしく(規定するもの) (forma = εἶδος 「形相」)なのである⁽¹⁷⁾」。それは言うまでもなくそのつどの状況においても「規定する

もの」である。「形相」とはカントにあつては超越論的自由であり、これは現実的な能力であつて、能力はどんな場合でも現実化を要求されるからである。その要求ないし「強制」が選択意志を「規定する」。

意志は「純粹実践理性により規定されうる」。それゆえ現実的に「規定される」ことまたは「規定されない」こととして意志規定がなされる。道徳法則を定言命法として意識していながら、それに適合する形で意志を規定しないのは、そのような仕方での「意志規定」である。「意志の実質的規定根拠」による「規定」である。しかも「ヌーメノンの原因」としての主体の「意志規定」である。選択意志による原則の選び取りは叡知的地平でなされる。「さて自由意志を有する存在者なるものの概念とはヌーメノンの原因 (causa noumenon) という概念である」(KPV: V. 62)。この「存在者」「ヌーメノンの原因」の「原因性」は「叡知的働き」である。「原因であること」は現象の地平を越えている。その「働き」はたんに「感覚体」の「行為」を「結果」としてもたらずだけではない。さらに主体自身の「道徳法則への適合性」の「度合い」の増大をも「結果」としてもた

らすのである。それは時間のなかには与えられない。しかしその「証拠」は外的経験に行為となつて、あるいは生き方の変化となつて現れてくる。「外的経験一般には、内的な道徳的心術の証拠といったものを期待できるし、要求もできる」(REL: VI 204)。

人格の変化は「外的経験一般」に現れてくる。人格の変化とは心術の変化である。それは格率の変化と言ひ換えてもよい。また叡知的性格の変化と呼んでもよい。この変化そのものは経験の対象ではない。それは自由の叡知的遂行であり叡知的働きである。そこには「自由が伴う原因性(Kausalität mit Freiheit)」(KpV: V, 62)がある。「変化」の結果生じた道徳的状态がふたたび「原因」となつて新たな「結果」を実現すべく客体に向かうような、客体へのそのような通路がある。そのために「原因性の概念を自由と結合」(KpV: V, 63)して「ヌーメノンの原因」(KpV: V, 62)と、こう「存在者」の概念がカテゴリーによりアプリアオリに思惟されるのである。聖性すなわち「道徳法則への完全な適合性」に向かう主体は、純粹意志により自らの意志が規定されるという事実の連続を叡知的現存在において潜り抜けて

いく。それは主体の人格としての成長である。そのような前進ないし成長は「希望」をもたらずである。カントは言う。「そもそも人間は、善の諸原則を採用した時期以来、それが行いに及ぼす作用を、つまりよりよきものへと前進していく生き方におよぼす作用を、十分に長い人生を通して知覚してきたのであれば、またそれにもとづいて臆測的にもせよ、心術の根本的な改善を推論するきっかけを見いだすならば、そのように前進することによって、原理が善でさえあれば、次の前進のための力がさらにいや増しに増大するわけだから、この世の生において、もはやその行路から逸れることはなく、むしろつねにいままでよりも勇敢に、よりよきものをめざして進んでいくだろうと、理性的な希望を抱くこともできるではないか」(REL: VI, 209)。「力」、「勇敢」な態度、「よきもの」はすべて「度合い」を受け入れる。それらはヌーメノンとして見られた主体が叡知的地平において到達する「結果」からくる。「結果」は「自由な原因性を根拠としても」(KpV: V, 109)。「結果」とは今ある「私」である。私の叡知的性格である。人間の感性界におけるさまざまな行為は、彼が自ら作りだす性格

の「唯一のフェノメンに属する」(ada)。「唯一のフェノメン」とは「感覚体」としての私に他ならない。しかしそれは「性格の唯一のフェノメン」であって、「性格」は「自由な原因性を根拠としてもつ」ことにより「私」が自由に作り出すのである。

「結果」はふたたび「原因」となる可能性をもつ。すなわち「自由な原因性 (freie Kausalität)」を根拠とすること、新たな私となる可能性が開かれている。しかしもちろん今ある私は法則に完全に適合しているわけではない。むしろ道徳法則は私を謙抑する。フイロネンコは書いている。「尊敬は私たちが何であるかを言い、私たちがなるべきものが何かを教える。それが私たちを謙抑するのは、それはまさしく私たちが私自身ではないからであり、私たちがそれになるべきだからなのである」^(八)。如何に聖性という実践的理念に接近しようとも私はまだ私自身ではない。私は今ある私の叡知的性格を出発点として新たな私という客体に向かう。しかしその場合もやはり「自由によって」あるいは「自由とともに」「原因」となる。そのことはかならずしも期待通りの「結果」をもつという展望を開いてくれる

わけではない。しかし「自由な原因性」を通して「結果」であるはずの客体に到達する可能性が開けていることを意味している。私は「私自身がそれであるところのもの」となる希望をもてる。当為を根拠とした「汝なしうる」はたんに現象としての行為を「なしうる」という意味なのではない。汝は汝のなるべきものになりうるということをも射程に納めている。希望の実現に向けて一歩踏みだすか否かは、つねに「原因の原因性」に、つまり自由に委ねられている。「彼の選択意志から発源するものはすべて……自由な原因性を根拠としてもつ」(ada)。それは時間の最先端にいる私、軌跡の最先端にいる私が、時間のなかに現れてきた現象を振り返って言えることである。しかし「私」は現にある自らの叡知的性格を出発点として、これからも「自由な原因性」を実現していく。すくなくとも超越論的自由は「私」をその方向に抗いがたく押しやっていくであろう。その極限の現実化可能性を信じよ、と純粹理性は私たちに「要請」するのである。

註

- (一) 悪魔とは「誘惑する霊」であり、悪魔以外の有限な理性的存在者は「肉の負い目が情状酌量する理由と」みなされうる存在者である (REL: VI, S.133ff.)。前者は「悪なるがゆえに悪を動機として格率のうちで採用するよすな心術」(op. cit., S. 176)である。RELは Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*の略記。括弧内のローマ数字はカッシーラー版カント全集の巻数を示す。以下も同様。
- (二) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*。
- (三) 拙著『カントと形而上学』(世界思想社、二〇〇一年五月)、一九一ページ参照。
- (四) マイヤーはらの「幸福」から「神学的幸福主義 (theologischer Eudaimonismus)」(Herbert Meyer, *Kants transzendente Freiheitslehre*, Frankfurt / München, 1996, S. 14, 47) という概念を導きだして「彼岸の幸福がかくして『純粹理性批判』では道徳的に行為することの執行原理 (principium executionis moralischen Handelns) とする」(S. 47) と述べる。しかしそうだとすれば「自律」が廃棄される。「執行原理」はあくまでも道徳法則への尊敬である。しかも本文での叙述からも明らかなおり、カントはこの箇所では「経験」により知られるような「幸福」にこそ述べている。
- (五) A. W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London, 1970, p. 25.
- (六) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*。
- (七) Kant, *Das Ende aller Dinge*。
- (八) 「不安」もこのような「促し」の表れと見ることが出来る。フィロネンコは言う、「尊敬は実践理性に対応し、それ以外の感情はすべてキェルケゴールの言う不安に他ならない、あるいは不安以外で

はありえないだろう」。A. Philonenko, *L'Œuvre de Kant*, Tome 2, Paris, 1989, p. 108.

(九) Kant, *Metaphysik der Sitten*。

(一〇) ペイトンは「自由の度合い (degrees of freedom)」については概ねネガティブな態度を表明している (H. J. Paton, *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, Philadelphia, 1948, p. 215)。しかしそう述べた後でほんの数行足らずだが、筆者の見解と一致する意見表明をしている (p. 216)。

(一一) 「それに反して誰もが気づくことであるが、もし何者かが徳の Handbook として自分に表象されるとすれば、しかし誰もが真のオリジナルは自分自身の頭のなかのみあって、それとこの Handbook と称するものとを誰もが比較しているのであり、それにしたがってのみ評価しているのである。このオリジナルはしかし徳の理念であり、この理念に照らせば、経験のあらゆる可能的対象は実例 (理性の概念の要求することをある度合いでなしうる) との証拠」としては役立つが、しかし原像としては役立つたないのである」(B 371f.)。

(一二) 引用文中括弧内はカントによる補足。カントによる福音書の引用は「マルコー一〇・一八。福音書からの引用部分是新共同訳『聖書』による。尚フィロネンコはルター訳によって当該箇所を「マタイ」一九・一七としているが (Philonenko, op. cit., 2, p. 110, note)、これは勘違いであろう。——カントはこれに続いて「最高善としての神の概念」は「もっぱら理性が道徳的完全性についてア priori に企及するような、そして自由な意志の概念と結びつけるような理念か」(GMS: IV, 266) けると述べている。その「理念」はもちろん「道徳法則に完全に適合」せる「意志」として獲得される。

(一三) Meyer, op. cit., S. 84.

(一四) 拙著、前掲書「一八六ページ以下を参照されたい」。

(一五) この点については黒積俊夫『カント解釈の問題』(溪水社、

- 二〇〇〇年) 第一〇章「嘘の容認」二二五ページ以下、特に二四二ページを参照されたし。
- (一六) これに呼応して「悟性体 (Verstandeswesen)」も「ヌーメノン」に等置される。Vgl. KR V, B. 306.
- (一七) Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit, Gesamtausgabe*, Bd. 31, S. 279.
- (一八) Philonenko, *op. cit.*, 2, p. 107.

Freiheit in der progressiven Richtung
— Versuch zu einer Auslegung über die Bedeutungen
der Möglichkeit der Freiheit in der praktischen Philosophie Kants —

Takeshi KITAOKA

In der *K.d.p.V.* wird erklärt : „Freiheit ist aber auch die einzige unter allen Ideen der spekulativen Vernunft, wovon wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen“ (V. 4). Nach dieser Kantischen Aussage wird hier die „Möglichkeit“ der Freiheit erörtert, die „wir ... a priori wissen“. Als deren Bedeutungen könnte man zuerst an die logische Möglichkeit und dann an diejenige Bedingung denken, die die Freiheit als das Vermögen der vernünftigen Wesen überhaupt *ermöglicht*. Die erstere, also die Widerspruchslosigkeit der Freiheit als einer transzendentalen Idee, muß in diesem Kontext ausgeschlossen werden ; denn die Freiheit ist nicht „die *einzig* unter allen Ideen der spekulativen Vernunft“, deren *innere Möglichkeit* durch den transzendentalen Idealismus gerettet worden ist. Vielmehr erhalten alle Ideen derselben die innere Möglichkeit aufgrund der Lehre, nach der alle Gegenstände in die Erscheinungen und die Dinge an sich zu unterscheiden sind.

Also müßte die *Möglichkeit der Freiheit* die Bedingung derselben bedeuten : die Existenz der Vernunftwesen überhaupt als Noumenorum in der intelligibelen Welt. In diesem Sinne ist Freiheit keine *res fidei*, sondern eine *res scibile*, d.h. eine Tatsache, da sie als reine Tätigkeit der Vernunft wirklich uns innewohnt und sich durch das moralische Gesetz uns offenbart. Weil das Bewußtsein des moralischen Gesetzes wirklich ist, ist die Wirklichkeit der transzendentalen Freiheit, es zu produzieren, auch unleugbar gewiß. Als Gegenstand der Metaphysik im Kantischen Sinne ist die Freiheit das Übersinnliche *in* uns, nicht dasselbe wie die Ideen der Unsterblichkeit oder Gottes, die auf ein *nach* oder *über* uns verweisen. Deswegen wird Freiheit in der Postulatenlehre in der *K.d.p.V.* nicht thematisch als eine Glaubenssache postuliert ; sie wird dort überhaupt nicht behandelt, weil sie durch unsere Existenz in der intelligibelen Welt schon wirklich ist und sich daher nicht zu verwirklichen braucht. Das ist also die Möglichkeit der Freiheit in der regressiven Richtung. Die Freiheit mit der intelligibelen Existenz als ihrer Bedingung ist eine Basis für den ins Unendliche fortschreitenden Progreß der endlichen Vernunftwesen, welchen die reine praktische Vernunft in uns schlechthin von uns fordert.

Noch dazu könnte man eine andere Bedeutung der Möglichkeit der Freiheit aus der oben zitierten Aussage herausheben, nämlich die *Möglichkeit* der Freiheit in der progressiven Richtung. Denn die Freiheit im obigen Sinne ist nur ein Ausgangspunkt, womit die Bewegung der Freiheit anfängt, indem sie sich sozusagen selbst einen geometrischen Ort zeichnet. Die Kausalität der Vernunftwesen, d.h. das Ursache-sein einer Ursache muß einen Zugang zu dessen Wirkung haben, die entweder in einer Erhebung des Grades der Freiheit oder in einer Herabsetzung desselben besteht. Diese Wirkung ist das Objekt des durch das moralische Gesetz

bestimmten Willens, also ein der Freiheit nach erhobener Wille selbst. Unser Wille soll wegen unsrer Freiheit als des transzendentalen Vermögens noch freier werden. Dieser freier gewordene Wille ist für den Willen selbst ein Objekt, zu dem er selbst werden soll. „Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“ (B 828). In diesem Sinne ist die Möglichkeit der Freiheit die Erreichbarkeit des endlichen Willens zur völligen Angemessenheit mit dem moralischen Gesetz, d.h. zur Heiligkeit.

Connaissance ou interprétation ?
— Pour une nouvelle vision de l'histoire
de la philosophie moderne (2) —

Shigeru FUKUTANI

Dans la période considérée ici et représentée par Suarez, par Descartes et par Kant, le problème central de la métaphysique est pris considération comme une science de l'ens inquantum ens reale. Depuis Suarez, la métaphysique est devenue indépendante de la théologie. Qu'est-ce que cela signifie ? La métaphysique moderne doit se passer de la création qui est l'appui ultime de la métaphysique médiévale. Privée de la création, elle doit se soutenir pour rendre possible son existence. Cela reste indissolublement lié aux problèmes de la possibilité de la connaissance métaphysique comme une science autonome de tout l'être en tant qu'être.

En conséquence, l'épistémologie est devenue puissante aux temps modernes. Ainsi la philosophie à l'âge classique se définit comme la connaissance *stricto sensu*. C'est Kant qui l'a perfectionnée par sa distinction critique entre apparence et chose en soi. Comme connaissance éminente et autonome, une telle philosophie est essentiellement dualiste, c'est-à-dire qu'elle fait une distinction stricte entre l'intérieur et l'extérieur, le possible et l'impossible, la théorie et la pratique, le sujet et l'objet.

Néanmoins, au début de l'âge romantique, un nouveau type de philosophie s'est révélé. Son objet n'est pas la distinction, mais au contraire, l'unification, la réconciliation entre les opposés. La méthode préférée est l'interprétation proprement dite : interpréter en ce sens, c'est surmonter l'aliénation ontologique avec l'aide du schématisme de l'origine théologique (Hegel). Sa mission est la fusion de l'intérieur et l'extérieur. Ici, la philosophie s'est transformée en herméneutique.

Entre ces deux types de philosophie, nous devons nous décider : connaissance ou interprétation ?