

## 自由と必然

——カントの自由論を中心として——

戸田省二郎

## (一)

我々は、日頃、(1)「人間の意志は自由である」とか、(2)「あの人の生涯は典型的な自由人の生涯であった」とか、また(3)「貧困からの自由」とか、(4)「独裁政権の下では自由がない」などといった表現をよく用いる。しかし、右の表現の中に出て来る「自由」という語は、一義的ではない。我々が、この自由という語をいろいろな意味に使っても、別に不思議に思わないのは、なぜであろうか。自由という語のこの多義性は、自由が本来、人間存在全体にかかわる問題であることを示しているからではなからうか。もし自由が人間存在全体にかかわる問題であるとすれば、その解明は、大変困難であるといわなければならないであろう。しかし、如何に困難であろうと、それを行なわずには、我々は哲学することは出来ないといひ得るであろう。

我々は、自由の意味を逐次明らかにして行かねばならないが、さしあたり先の表現に手掛りを求めると、大まかにいって、(1)と(2)は内的な自由を意味し、その他は外的な自由を意味しているといつてよからう。内的な自由は、外的な自由の基礎をなしていると思われるので、先ず前者の考察から始めよう。

内的な自由についての議論を歴史的に見ると、それは、選択の自由と自律としての自由とをめぐって展開されて来たといつてよいであろう。

自由の意識の明証性を積極的に肯定すると、サルトルのように、「人間存在 *la réalité humaine* は細部に到るまで自分を作らねばならないという支えのない必然性 *nécessité* のうちに全く委ねられている。それ故に、自由 *liberté* は一つの存在 *un être* ではなく、自由は人間の存在 *l'être de l'homme* である」<sup>(1)</sup> 「人間は常に全面的に自由である」<sup>(2)</sup> と述べて、自由を絶対的に主張する立場が可能となる。

しかし、我々は、自分の行動が先行条件によって既に決定されているのではないかという疑問を常に抱き得るのである。スピノザは、「自然の中には、何一つ偶然なものはない、むしろすべては、一定の仕方 で存在し作用するように神の本性の必然性 *necessitas divinae naturae* によって決定されている」<sup>(3)</sup> 意志の自由による決定は神においてさえも考えられない、「人間が自らを自由であると誤って思い込むのは、人間は自らの行為を意識するのみで、自らをその行為へと決定する諸原因を知らないからである。」と主張している。<sup>(4)</sup> 我々は、ここに、明確な決定論の立場に立つこともまた可能であることを知るのである。スピノザのように、あたかも三角形の本性からその三つの角の和が二直角に等しいということが必然的に出て来るのと同様な数学的必然性をもって、すべてが神の本性から生じ、しかもすべてが神の本性の必然性によって決定されていると考えれば、我々の自由の意識はもとより、目的とか、善悪、美醜の如き概念も妄想として斥けられねばならないであろう。<sup>(5)</sup>

スピノザの決定論を支えている基礎は汎神論であるが、神の本性の必然性によって万物が決定されているということ、否、そもそも神が存在しているということは、普遍妥当的な主張であろうか。

もし無神論が許されるとすれば、神の存在自体が妄想となろうし、また神の存在を信ずる者が、必ずしも汎神論を採るとは限らないであろう。そして、後者に属する者でも、例えばカントにおけるが如く、スピノザと同様に意志決

定の必然性と自由とを対立概念として把握することは可能である。

しかし、常に、自由と必然とは対立概念をなすものなのであろうか。もしそうなら、我々は、自由か必然かという抜き差しならぬ選択を迫られることにならう。

スピノザは、「自己の本性の必然性のみに基づいて存在し、自己のみによって行動するように決定されるものは、自由である。res liberaといわれる。これに対して、ある一定の仕方 で存在したり、作用したりするように他から決定されるものは、必然的である。res necessariaとか、或いはむしろ強制されている res coacta とかいわれる。」と述べている。つまり、必然が自由と対立しない場合もあるというのである。いったい、我々は自由と必然とをどう理解したらよいのだろうか。先ず、必然の意味を明確にすることから始めよう。

- (1) J. P. Sartre: *L'être et le néant*, p. 516.
- (2) op. cit., p. 516.
- (3) B. de Spinoza: *Ethica*, I, Propositio XXIX.
- (4) op. cit., II, Propositio XXXV, Scholium.
- (5) op. cit., I, Appendix.
- (6) op. cit., I, Definitio VII. なお、以下の文中の傍点はすべて筆者の付したものである。

## (1)

アリストテレスの規定によれば、「必然性 *ἀνάγκη*」には、(a)「の他ではあり得ないもの *τὸ μὴ ἐπιβεβηέντων ἄλλως ἔχειν*」即ち本性的なもの、(b)「強制的なこと *τὸ βίαιον*」即ち自分の衝動や意志などに反してもそうする他はないこと、(c)「必要不可欠なもの *τὸ ἀναγκαῖον*」即ち生存や善くあるためになければならないもの、(d)「論証 *ἀπόδειξις*」即ち前

提から帰結がこうである他はないという形で出て来ること（この根拠は第一前提がそれであればならないということにある）、の四つが考えられ、そして(b)~(d)は、(a)に準じてそういわれるとされているのである。<sup>(1)</sup>

我々は、必然性についてのアリストテレスのこの規定を、大体そのまま認めてよいであろう。

先の註(6)の引用文のうち、「自己の本性の必然性、のみに基づいて……するように決定されるもの」という表現の中の「必然性」と「……するように他から決定されるものは必然的である……」という表現の中の必然性とは、夫、意味が異なっている。この二つの必然性の意味をアリストテレスの規定に当てはめれば、前者は(a)に属し、そして後者は、他者の意志や力が加えられているという意味で、(b)に属する。スピノザの場合、この他者は第一義的には、「自己の本性の必然性のみに基づいて……」するように決定されるもの」、即ち神を意味している。そして、神とその本性を彼なりに考え、それを疑い得ぬものとして前提し、そこからすべてを導き出そうとするのである。この試みは、アリストテレスの規定の(d)に相当するといえよう。一度、前提を決めれば、その前提に矛盾することなく帰結を導き出すことは、さして困難ではないであろうが、しかしその前提自体が普遍妥当な必然性をもち、すべての人を納得させるものだと、必ずしも断言出来ないのである。この傾向は、自然科学、殊に数学を離れる程、著しくなるとい得るであろう。このことを、究極原因としての神の観念から、すべてを幾何学的形式によって導き出し、自己の思想が自明な真理であることを万人に示さんとしたスピノザの試みが、如実に示しているといえよう。先に少し触れたように、そもそも、彼の思想の出発点である神の存在の自明性自体を、人は疑い得るのである。前提を疑い得るといふこのこと自体が、前提の仮定的な性質を示しているといえるのである。

つまり、どのような前提を立てるか、その思想家の選択に委<sub>レ</sub>されてお<sub>リ</sub>、そしてその前提に彼の信念が露呈されていると、我々は考えるべきであろう。

(1) Cf. Aristoteles : *Metaphysica*, Δ 5 (1015<sup>a</sup>30~1015<sup>b</sup>9).

さて、たとい、汎神論的決定論を捨てても、自然因果の決定性の見地から、意志の自由の否定を主張することが可能である。

カントは、「生起するすべてのものは原因をもつということ、この原因の因果性、即ちその原因の作用は、それが時間的に先行し、その結果の成立したことを考えれば、それ自身これまでずっと存続して来たはずはなく、必ず生起したに違いないのであるから、その原因はまた諸現象のうちにあり、これらの現象によって限定される、従ってすべての出来事は自然の秩序のうちで経験的に限定されているということ、これが即ち自然法則 *Naturgesetz* である。現象は、かかる自然法則によって初めて一つの自然 *eine Natur* となり、また経験の対象たり得るが、この法則は悟性法則であって、如何なる口実をつけても、この法則に反することは許されておらず、如何なる現象もこの法則から除外することは許されていない<sup>(1)</sup>」と述べて、自然因果の法則が、現象界においては *a priori* に妥当すると主張する。カントも自由の意識があるということを知っているから、そうすると問題は、自然因果の法則と矛盾することなく自由は可能かということになろう。

この点について、カントは、「現象界における人間のあらゆる行為は、彼の経験的性格 *empirischer Charakter* と自然の秩序に従って共に作用するところの諸他の原因によって、限定されている。そこで、もし我々が彼の意志行為 *Willkür* のすべての現象を徹底的に究明し得るとしたら、我々は彼の如何なる行為でも確実に予言し、*vorsagen* 得るのであろうし、また彼の行為を、その行為よりも前にある条件から生じたところの必然の結果として *als notwendig* 認識し得るであろう。従って、この経験的性格に関しては、自由は存しないのである。」<sup>(2)</sup>と結論する。つまり彼は、

現象界においては、決定論<sup>(4)</sup>を支持する。そして自由を叡知界の問題として論ずるのである。

このようなカントの主張に対して、独自の立場から厳しい批判を加えたのは、ベルグソンである。

彼によると、外界と接触している自我の表層つまり等質的空間に投射された「自我の影 l'ombre du moi」の深層にあって、情熱に燃えたり、決断したりしながら真に持続している「根本的自我 le moi fondamental」から発する行為はすべて、「自由な行為」である。従来の決定論者と自由意志の擁護論者との間の論争からは、真の自由の問題はすり抜けてしまっているのである。というのは、彼等が「流れつつある時 le temps qui s'écoule」・「純粹持続 la pure durée」と同時的・等質的時間——これは空間として表わされる、「流れ去った時間 le temps écoulé」は、このようなものである——とを混同しているからである。<sup>(5)</sup>カントの誤りもここに在る。

カントは、我々の経験を現象の世界に限定し、そして我々の經驗的認識は、感性を通して与えられた対象が、時間・空間という感性の a priori な形式によって秩序づけられ、更に範疇という悟性の a priori な形式によって限定され構成されてはじめて成立する、と考えた。

このようなカントの考えは、なるほど我々の經驗的な思考に堅固な基礎を与えはするが、その反面、自由な「あるがままの自我 ich, wie ich bin」の認識は不可能となり、そしてカントは自然因果の必然的決定性を認めざるを得なくなった。その結果、自由は理解出来ないものとなったが、それでも自由に対する彼の信念は不動であったから、自由を救うために、現象界と叡知界を区別して、自由を noumena にまで高めざるを得なくなったのである。——こうベルグソンはカントを批判している。<sup>(6)</sup>

もちろん、ベルグソンとカントでは、立場が異なっているから、ベルグソンのカント批判をそっくりそのまま受け入れることは出来ないであろう。しかし以上のベルグソンの考えの中には、我々のテーマにとって有益な示唆が幾つか含まれている。

先ず、空間で表わされ得る時間のうちで、因果決定性と自由とを対立概念として考える限り、決定論を免れることは出来ないという点である。我々は、この主張を是認してよいであろう。決定論と自由とを共に受け入れる人々は、一般に、無原因であれば行為自体が不可能であるとして、自由を外的強制からの自由と解している。<sup>(8)</sup> カントも行為が無原因ではあり得ないと考える点では同じである。しかし彼は、自然因果に対して超自然因果的自由（超越論的自由 *transcendentale Freiheit*）<sup>(9)</sup> を考えた上で、自由も、無法則ではなく、一定不変の実践的法則に従う理性の因果性である、と主張している。カントのこの考えが、非決定論を完全に満足させているか否かは別として、以上の考察から我々は、一先ず、自然因果の必然的決定性と自由とは異質の問題であると結論してよいであろう。

むしろ、真に意志の自由を否定し得る立場が考えられるとすれば、スピノザの如き汎神論的決定論しかあり得ないのではなからうか。しかし、スピノザも、人間に自由の意識があるということを否認することは出来なかった——それを妄想として斥けはしたけれども。いったい、これは何を意味しているのだろうか。それは、人間の自由の根底が、盲目的意欲——人間の根底にあるところの自己を表現しようとする力、何かを創造しようとする力を仮にこう呼んでおこう。そしてこの意欲に或る方向を与えるのは、広義の理性、特に自発的な構想力である——のうちにあり、そしてこの意欲の発現が妨げられない場合と、それが妨げられた場合との相即において、自由が意識されるといふことを意味していると考えるべきであろう。

もとより、我々は、因果の系列に我々自身が或る条件を加えることによって、その系列を変えることが出来るのであるが、その条件を加えようと意志したのは、我々自身の自発性によるものであることを忘れてはならないのである。次に、客観的時間に対して、根源的体験の相において「時」を把握しようとしている点である。ベルグソンは、真の時を純粹持続として理解したが、その卓見を高く評価するとしても、「将来」<sup>(10)</sup> ということの重要性を十分に考えなかったことは、重大な欠陥であるといわなければならない。アウグスチヌスは、「おそらく本来の意味でいえるのは、

過去の現在、現在の現在、将来の現在という三つの時があるということであろう。(中略)過去の現在は記憶 *memoria* であり、現在の現在は直観 *contuitus* であり、将来の現在は期待 *expectatio* である。」と述べているが、将来を「期待」として把握していることは、注目すべきである。先に述べたように、自由の根底としての盲目的意欲に目的と方向とを示すものは理性であるが、これを活動せしめるのは、自発的な構想力<sup>(12)</sup>による「将来」への「期待」であるといえよう。善や目的の根底には、将来への期待が潜んでいるのである。

我々が或る行為の実行を決心し(将来)、その決心を実行に移すと、その行為は現在するものとなり、そして過去のものとなって行く。つまり、根源的な体験の相においては、時は将来から過去へ向かって流れているのである。我々は、将来への志向の中に、構想力の自発性・思惟の自発性の働きを見てとることが出来るのである。この自発性はすべての自由と一体をなしているものなのである。

(1) I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (以下 *K. d. r. V.* と略す), B 570. カントの著作の貢づけに関しては、第一批判以外は *Felix Meiner* 版によることとする。

(2) 因果法則の意味を更に追求してみよう。

カントは、原因について、「およそ原因は或る現象が結果として生ずるために従わねばならない規則 *eine Regel*」を前提する、またおよそ規則は、原因が同一であれば結果は常に同形であること *Gleichförmigkeit* を要求する、即ちこの結果の同形性が原因(能力としての)の概念を基礎づけるのである」(Op. cit., B 577)と規定しているが、この意味は、「我々が物理的諸現象を知覚すると、それらの現象は法則に従う。これは次のことを意味する。(1)以前に知覚された現象 a、b、c、d は同じ形で再び生じ得ること。(2) a、b、c、d の諸条件の後に、しかもこれらの諸条件の後にのみ現われた或る現象 P は、同じ諸条件が与えられるや否や、必ず再現するであろうこと。」(H. Bergson: *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 108e édition, p. 152) とグーベルグソンの表現においてより明確に示されている。このようなことがいえるのは、自然現象の背後に自然の斉一性とでもいふべきものが想定されているからであろう。しかし、因果法則が厳格に考えられる場合、この法則が成り立つためには、一つの因果系列を孤立させて考えなければならぬ、つまりその系列が他の因果の系列に

よって妨げられないという条件をつけなければならぬ（「AはBを引き起す、但しBの生起を妨げることが何も起こらないならば。」という形で表現出来よう。このように単純化された因果法則が物理学の或る法則になるためには、その因果過程が一定の微分方程式で表わされねばならぬであらう〔Cf. B. Russell: *Mysticism and Logic*, p. 195 及び B. Russell: *Human Knowledge*, p. 475〕）。しかも、因果法則を現実に適用しようとするれば、原因は時間の上で結果に先立つとか、或いは少なくとも同時でなければならぬとか、また空間的にも両者の間に接触や連絡がなければならぬとかいう他の条件が加わって来なければならぬのである（Cf. M. Born: *Natural Philosophy of Cause and Chance*, Dover, p. 9）。そいつ、世界は様々な因果の系列が絡み合いながら絶えず変化しているのが、その現実の相であるから、我々は、普通、原因の概念を広くとって、大まかな因果法則を考えているのである。（原因の概念の曖昧さについての詳しい分析は、B. Russell: *Mysticism and Logic*, p. 180~208. においてなされてゐる。また彼自身、科学的方法を正当化するのに必要な諸要諦の一つとして、因果の線 *Causal lines* を考えてゐる（*Human Knowledge*, p. 507ff.）が、因果的な思考が、人間にとって如何に根深いものであるかを我々は知るのである。）

(3) I. Kant: *op. cit.*, B577~578.

(4) カント以後の科学の発展は、自然全体に決定論が妥当するということを必ずしも示していないようである。M・ボルンは、因果性と決定性とを区別して、因果性は保存されねばならない、（「私の規定では、因果性とは一方の物理的状況が他方のそれに依存するという要諦であり、そして因果関係の探求とは、そのような依存関係を発見することである。」（*op. cit.*, p. 102））「現代の物理学は因果性を放棄したようなことが、しばしばいわれているが、それは全く根拠のないことである。（中略）現代物理学が、現象の原因の探求を放棄してしまつたならば、科学ではなくなつてしまふであらう。」（*op. cit.*, p. 3~4）からである。）が、決定性は、斥けられると考へている。

(5) 蛇足ながら、もう少し詳しい説明を加えよう。ベルグソンによると、或る行為を  $M \begin{array}{c} \text{O} \\ \diagdown \quad \diagup \\ Y \quad X \end{array}$  という符号で表わして、決定論者の主張を聴くと、「先行条件に限定されてXという行為しか出来なかつた。」という形となるのに対して、自由意志の擁護論者の主張は、「Xという行為をしたがYという行為も出来たはずだ。」という形をとる。両者の共通点は、行為Xがなされてしまつた後にO点に身を置いて、意志活動の過程を考へていることであるが、両者共に忘れてゐることは、先に示した線は、「流れつつある時」ではなく、「流れ去つた時間」であるという点である。前者の主張に対しては、「道が描かれる前には、まだ道など問題となりようがなかつた」という甚だ簡単な理由によつて、可能な方向も不可能な方向もあり得なかつたのだ。」と

いうことが出来る。他方、後者の主張に対しては、「あなた方は、一度、行為がなされた後でなければ、道について語る事が出来ないだろう」ということを忘れてゐる。しかし、その際には、道は既に描かれてしまつてゐるはずだ。」ということが出来るのである。この論争からは、自由の問題はすり抜けてしまつてゐることは明らかである。また行為の予言についても、同様である。以上のような錯覚が起こつたのは、「自我は、自己を直接に検証するときは誤ることのないものであつて、自己を自由と感じ、自由だと言明する。しかし自己の自由を自己に説明しようとするや否や、空間を通しての一種の屈折によつてしか、自己を知覚し得ない。ここから、自由意志の定立を証明するにも、理解させるにも、反駁するにも、等しく不向きな、機械論的性質をもつた記号化が出て来る。」(op. cit., p. 137)と云ふところにあるのだ。そして空間で表わされ得るような等質的時間の領域で自由を論じようとするれば、決定論に違せざるを得なくなるのである。(Cf. op. cit., p. 117~166)。

(6) I. Kant: op. cit., B. 158.

(7) Cf. H. Bergson: op. cit., p. 174 sq.

(8) 例えば、Cf. M. Schlick: Problems of Ethics (translated by D. Rynin), Dover, p. 149ff.

(9) この自由は、消極的には、「(自然因果の必然性に対して)或る自然原因に、自然法則に従つて時間的に従属しないこと、積極的には、「或る状態を自ら始める能力」と規定される (I. Kant: op. cit., B. 561)。

(10) 過去・現在・未来といふ慣わをされているが、根源的な体験における時を考へてみると、未来という語よりも将来という語の方が適切であらう。波多野精一「時と永遠」(岩波書店、第七版)七ページ以下参照。

(11) Augustinus: Confessions, XI, caput XX.

(12) vgl. I. Kant: op. cit., B. 151~152 及び B. 153~154. カントは将来という時の重要性を十分に理解しなかつたため、構想力の重要性もまた十分に説明をされてゐるとは云へ難い。なお、認識論の中での構想力と時との関連の重要性を指摘したものとつて、M. Heidegger: Kant und das Problem der Metaphysik がある。しかし、なお構想力と時の問題について考へられべき重要な問題が残されてゐると思われ、今はその場所でもなく、また筆者に十分な用意がある訳でもない。今は示唆に止め、他日を期した。

さて、我々は、自然因果の決定の必然性と自由とが、異質の問題であることを既に指摘した。

周知のように、カントは、現象界と叡知界とを区別し、人間は、前者に属する者としては自然必然性の支配下にあるから、自由は考えられないが、他方、後者に属する者としては自由を考へることが出来るとした。こう考えれば、同一の行為において、自由と必然とは矛盾なく両立得るといふのである。そして、けっきょく、自由はすぐれて実践の領域の問題として論ぜられていたのである。

ところで、カントは、「すべての実践的自由、自由 *alle praktische Freiheit*」<sup>(1)</sup>と云う表現を用いているのであるが、この「すべての実践的自由」とは、具体的にはどのような自由を意味しているのであろうか。

「私は、さしあたり自由の概念を実践的な意味においてのみ用い、超越論的意味における自由の概念——それは、諸現象の説明根拠として經驗的に前提され得ないものであり、それ自身理性性に対する問題である——を、ここでは既に処理されたものとして、考慮の外におくことを、先ず最初に断っておかねばならない。感性的衝動によってのみ、即ち感性的 *pathologisch* にのみ規定され得る意志行為 *Willkür* は、単に動物的 *arbitrium brutum* である。これに対して、感性的衝動から独立に、従って理性性からのみ表象される動因 *Bewegunsachen* によって規定され得る意志行為は自由 *arbitrium liberum* であると呼ばれ、この自由な意志行為に、その理由または結果として関連するものはすべて、実践的と名づけられる。実践的自由は經驗によって証明され得る。なぜなら、刺激するもの、即ち感能を直接に触発するもののみが、人間の意志行為を規定するのではなく、我々は、間接的にも、利害の表象によって、我々の感性的な欲求能力に対する刺激の影響を克服する能力をもっているからである。そして、この、我々の全状態から、

見て何が望ましいか、即ち何が善で有益であるかというところに於いての配慮 diese Überlegungen aber von dem, was in Ansehung unseres ganzen Zustandes bekehrungswert, d. i. gut und nützlich ist. は「理性を根拠とする。それ故に理性もまた法則を与えるのである。この法則は命法即ち自由の客観的法則 Imperative, d. i. objektive Gesetze der Freiheitであり、たとい決して起らぬにしても、何が起るべき sollen であるかを主張し」この点において、起るるところのもののみにかかわる自然法則と異なるのであり、それ故に実践的法則 praktische Gesetze と呼ばれるのである。<sup>(2)</sup>

ここに長い文章を引用したのは、この一節が自由の問題を考える上での有益な示唆を多く含んでいると思われるからである。

この引用の中の「我々の全状態から見て何が望ましいか、即ち何が善で有益であるかということについての配慮」とは——「例えば、処世訓 die Lehre der Klugheit においては、我々の傾向性によって我々に課せられているあらゆる目的を、幸福 Glückseligkeit と、唯一の目的、及びこの目的に到達するための手段を目的と合致せしめること、理性の全業務はこれにつきる」という表現と「幸福とは我々のすべての傾向性の満足」という表現とを合わせて考えると——幸福への配慮であると解してよいであろう。そうすると、カントのいうところに従えば、例えば、「健康であろうと思えば規則的な散歩をせよ」とか、「良い家に住もうと思えば蓄財せよ」とかいう命法も「自由の客観的法則」——カントは以上のような例を「実用的法則 pragmatische Gesetze」と呼び、<sup>(5)</sup> 経験的な法則にすぎないといっているが——として成立することになる。このような我々の実生活についての法則は、必ずしも普遍妥当性を持ち得ず、経験に基づく蓋然的な妥当性しか主張し得ないのもとよりであるが、これらの法則は、「我々の全状態から見て何が望ましいか、即ち何が善で有益であるか」という理性的な配慮（将来への期待）<sup>(6)</sup> から生まれたものであるのには、変りはないのである。そして我々が、この配慮を実行に移そうとすると、その目的に応じて、様々な事物を

必要とするのである。

アリストテレスの「必然性」の規定の(c)は、「必要不可欠なもの」即ち生存や善くあるためになければならないもの、ということであった。

これを一般的な命題で表現すれば、「Bのためには、Aがなければならぬ」となるであろう。「Aがある」が「Aがなければならぬ」となるのは、Aの存在が、我々にとって、Bの目的に適うものであることを意味している。そして、この命題自体が、またより高い目的——目的を立てるといふことは善の追求を意味しているといえよう——を前提としており、このようにして、我々は究極的な目的にまで達することが出来るのである。アリストテレスはこのような究極的な目的を「最高善 *to highest*」<sup>(7)</sup> 即ち幸福 *eudaimonia* と呼び、カントは「人間の外及び内なる自然によって可能な諸目的の総括」<sup>(9)</sup> を幸福と呼んだ。

幸福が、このように諸目的の総括であり、我々が必然的に幸福を求めるとすれば、我々は、夫々の目的に依じて、水や土などの自然物のみならず、技能や技術及びその産物を必要とするに到る。そして、その必要性がまた一層技能や技術の発達を促進することにもなるのである。

ところで、「健康であろうと思えば規則的な散歩をせよ」という命法は、実践的法則であり得たが、(a)「美しく木を削ろうと思えば、鉋を上手に使うべし」とか、(b)「もっと強い機械を作ろうと思えばもっと硬い鉄鋼を作り出すべし」とかいう命法は、実践的法則に入らないのであろうか。

カントは、このような命法は、その目的が、理性的なものであり、善いものであるかどうかを考慮せず、ただその目的を達成するためには何をなすべきかを命ずるだけのものであるから、「技能の命法 Imperativ der Geschicklichkeit」であるといっている。カントは、(a)も(b)も共に同等に「技能の命法」として扱っているが、我々は(a)は技能的法則であり、(b)は技術 Kunst の法則であると考えるべきであらう。

技能(例えば、上手な大工の技を念頭においてみよう)の習得には、訓練が必要条件であり、習得された技能は、すぐれて個性的なものといえよう。この点について、カントは、「技能の開化 Kultur der Geschicklichkeit は目的一般を促進する上で役立つ最も重要な主観的条件である」<sup>(11)</sup>と述べている。しかし、技能の開化には、理性に基づいて可能であるところの自由な創意工夫が必要なのである。

他方、技術は、「自由による産出、即ちその行為の根底に理性が置かれていゝ意志行為 Willkür による産出」<sup>(12)</sup>とカントによって定義されているが、この定義を、アリストテレスの「真実なロゴスを伴った制作可能な状態 *ἐπιτελέτης λογῶν ἀκριβοῦς ποιητικῆς*」<sup>(13)</sup>という定義と比較して見ると、両者共、同じことをいっていることは、明らかである。意志行為を、或るものを制作する方向へ決定せしめるためには、何か或る目的が立てられなければならないが、一度、目的が立てられると、理性は、客観的な知識を用いて、必然物を目的の下に従属させるのである。つまり、客観的な科学的知識と或る目的とを結びつけて何かを産出する方向へ我々を促すのは、先の「我々の全状態から見て何が望ましいか、即ち何が善で有益であるか」ということについての理性的な配慮なのである。しかし、技術は一度産出されると、客観的な普遍性をもつに到り、どのようなにも利用され得るといふ性質をもっているのである。

では、実生活や技能や技術における我々の行為が、自由であるといわれるのは、どういう意味であろうか。

それは、或る目的を立てて、必然的なものに意味を付与し、それを我々の善の追求の下に従えて、それを加工したり、それを利用して何か新たなものを産出したりするのは、たとい感性和協働であっても、なお理性の自発性の働<sup>(14)</sup>きによるものであるということの意味している。ここに、人間の自由が発現されているのである。

ところで、芸術作品の創作の場合はどうであろうか。カントに従うと、例えば、或る画家が風景を見て美しいと感ずるのは、美的判断力が、自由に戯れる構想力を悟性と関連づけて、自ら悟性の諸概念一般と調和する場合である。彼は、その感動を表現したいと思つても、則るべき一定の規則がある訳ではない。そこで、彼は自己の天才 Genie

——芸術に規則を与える才能<sup>(15)</sup>——によって規則を与え、或る芸術作品を産み出すのである。そして、この天才をなしているものは、(悟性の概念との一致を越えて、豊富な未展開の素材を悟性に対して提供するところの)自由な構想力と悟性との合致——我々は、ここにおいて盲目的意欲が正しく方向を与えられ、発現しているのを見るであろう——なのである。<sup>(16)</sup>このような天才の産物こそ独創的であり、それは他の人々にとって模倣し得るもの、つまり模範的であり得るものでなければならぬ。<sup>(17)</sup>ここにおいて、我々は、人間の創造的な自由の発現を見るのである。この創造的自由こそ人間の本質的な自由であるといえよう。サルトルが、デカルトの自由論には、(a)誤謬に対して我々の同意を拒否すること、(b)悟性のもっている大きな光が意志を貫き決定すること、<sup>(18)</sup>(c)神の絶対的自由(この神の自由においても人間の自由以上のものは何も存しない)、<sup>(19)</sup>という三つの自由が考えられるというとき、我々は、この最後の自由を人間の創造的自由に比することが出来るであろう。——但し、存在者が既にあるという条件の下であるならば。

- (1) I. Kant: op. cit., B. 562.
- (2) op. cit., B. 829~830.
- (3) op. cit., B. 828.
- (4) op. cit., B. 834.
- (5) op. cit., B. 828.
- (6) 「幸福は理性の理想ではなくて、単に経験的諸根拠に基づく構想力の理想である」とも述べている。(I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (以下 Grundlegung と略す), S. 39)°
- (7) Aristoteles: Ethica Nicomachea, A 2 (109<sup>a</sup>22).
- (8) Cf. Aristoteles: op. cit., K 7~8 (1177<sup>a</sup>12~1179<sup>a</sup>33).
- (9) I. Kant: Kritik der Urteilskraft (以下 K. d. U. と略す), S. 300.
- (10) I. Kant: Grundlegung, S. 35.
- (11) I. Kant: K. d. U., S. 300.

- (12) op. cit., S. 155.  
 (13) Aristoteles: op. cit., Z 4 (1140<sup>a</sup>10).  
 (14) カントは「自発性を自ら作用を始める能力、即ち因果連結の法則に従ってこれを作用せしめる別の原因が先行する必要のないもの」(K. d. r. V., B 561)と定義している。つまり、自発性は、感性を通して触発されても、それに決定されるのではなく、その刺激に動かされて、独自の働きをすることを意味している。  
 (15) I. Kant: K. d. U., S. 160.  
 (16) op. cit., S. 171.  
 (17) op. cit., S. 161.  
 (18) J. P. Sartre: Situation I, p. 328.  
 (19) op. cit., p. 333.

## (五)

さて、カントは、「その目的が理性によって a priori に与えられ、そして経験的に制約されず、絶対的に命令されるこの純粹な実践的法則」即ち「道德法則 moralische Gesetze」は、<sup>(1)</sup>純粹(実践)理性の事実 ein Faktum der reinen Vernunft<sup>(2)</sup>として我々に与えられている、そしてそれは客観的に必然的であり、しかも、この法則と自由とは、互いに「認識根拠」と「存在根拠」の關係にある、<sup>(3)</sup>という。そして、彼は、以上のことを疑い得ない前提であるとして、彼の道德論を展開しているのである。

では、その中で、道德法則との相即において考えられている自由は、何を意味しているのであろうか。先ず、道德法則に関する考察から始めよう。

カントによると、道徳法則は理性の法則であるから、すべての理性的存在者に妥当するものであるが、しかし人間の意志は、一方では、「感性的意志 *arbitrium sensitivum*」である故に、常に道徳法則に背く傾向をもっている。そして、人間の行為は、「格率 *Maxime*」に基づいてなされると考えているのであるから、そうすると、道徳法則と格率との合致が最大の問題となるのである。

ところで、カントによると、感性的・理性的存在者としての人間には、道徳法則は、定言命法 *kategorischer Imperativ* として示されるが、それは、「格率が普遍的法則となることを、その格率を通して汝が同時に意欲し得る wollen können ようなそのような格率に従ってのみ行為せよ。」という命法ただ一つである。例えば、我々が実質 *Materie*<sup>(6)</sup> を意志の規定根拠とするならば、我々の意志は、快不快の感情と結びつき、けっきょく自愛の原理 *das Prinzip der Selbstliebe* に従うこととなる。その場合には、意志の規則は普遍的な法則とはなり得ないから、従って我々が自己の格率を普遍的法則とするためには、法則から実質を捨象して後に残るところの単なる「普遍性の形式 *Form der Allgemeinheit*」——「の形式と実質とが対立するものとされているが、この考え方は、後述するように大變重要である——のみを意志の規定根拠とすべきだということ、このことを右の命法は意味している。そして、この命法から、義務のすべての命法が導き出されるとして、カントは、自分自身に対する完全義務と不完全義務及び他人に対する完全義務と不完全義務の四つの例を上げ、その場合の格率が普遍的法則となり得るか否かの判定基準を、(a) その格率を採用した場合、自己矛盾に陥らないか否か、(b) その格率が普遍的法則となることを意欲し得るか否か、の二つに求めている。<sup>(6)</sup>

しかしながら、先ず(a)の場合には、実質を捨象した「普遍性の形式」だけでは、単なる同語反覆があるにすぎず、そしてそこにおいては道徳法則の如何なる内容も求め得ず、従って義務とは何かということも知り得ないということになるであろう。また、内容のある道徳法則を得るために、実質が普遍性の形式に対して定立されなければならぬと

すれば、あらゆることが道徳法則となり得るであろう。この点については、既に、ヘーゲルが指摘している通りである。<sup>(7)</sup>

次に、(b)の場合については、次のようなショーペンハウエルの批評が適切である。——定言命法は、明らかにまだ道徳原理それ自体ではなく、それがどこに求められるべきかを指し示すための発見的規則 *heuristische Regel* にすぎない。それでは、実際の道徳原理は何かといえ、それは、すべての人がそれに従って行爲することを私が意欲し得る、格率そのものである。しかし、私が何を意欲し得るかを決めるのには、また規定 *Regulativ* を必要とするが、それは、「私は私に最も都合のよいことのみを意欲し得る」という利己主義以外のどこにも求められないのであるが、この利己主義は、また正義と人類愛を身に受けたがるものであるという理由によって、正義と人類愛に味方することになるのである。カントが、他人に対する不完全義務の例の中で、「このようなこと(他人の困難に無関心であること＝筆者)を決心する意志は、自己矛盾に陥るであろう。なぜなら、彼が他人の愛や同情を必要としながら、しかも自分自身の意志から生じた自然法則によって、彼自身が望んでいる援助がすべて当てはずれになるような場合が、しばしば起こり得るからである。」と述べているが、ここには、道徳的義務が全くお互いさま *Reinigkeit* の前提に基づいていること、従って全く利己的であること、お互いさまという条件の下で、賢明にも妥協を心得ている利己主義に指導されているものであることが、いとも鮮かにいい現わされている。<sup>(8)</sup> 以上がその概略である。

(a)と(b)についての以上の考察の結果は、カントのように考えたのでは、彼の意に反して、普遍性の形式と実質とが対立し合わないばかりか、自愛の否定も不可能となるということであった。もとより、この結果がカントの本意ではないであろう。では、どのように解したらよいのだろうか。

人間は、感性的・理性的存在者として、自愛の原理に従おうとする本性的傾向をもっていて、これが人間に恩恵と共に害悪ももたらしているのであるが、また同時に人間は、個別的・社会的存在者として、他人と共同生活を営まね

ばならないという必然性のうちにおかれている。ここに、道徳が問題となって来る所以がある訳である。つまり、道徳の問題は、生きた人間同士の関係の問題なのである。そうすると、そこにおいて考えられる道徳法則には、常に実質が関係しているといわなければならない。この点が、論理の法則とは異なるところなのである。従って、道徳法則からすべての実質を捨象しても、後には単なる形式だけではなく、何かがお前提されているといわなければならない。カントが、普遍性の形式と実質を相対立させるとき、前者において既に多数の人間の存在或いはその全体としての人類の存在（人格の多数性或いは人格の総体性）が前提されており、後者においては既に個人の存在（人格の個性）が前提されていると、我々を見るべきである。一先ず、そう考えておこう。

そうすると、先の判定基準は、行為しようとする場合、自分のことばかりでなく、他の人々或いは人類全体のことも配慮しているか否か、ということになるであろう。

次に問題となるのは、右の基準に従って行為を判定することが、我々にとって必然的であるか否か、つまり定言命法と理性的存在者の意志とが必然的に結びつくか否かという点である。<sup>(9)</sup>もしこの結びつきが不可能だとすれば、道徳法則は空虚となり、従ってまた、自由も問題とはなり得ないであろう。

カントは、この結びつきを「自己目的 Zweck an sich selbst」という概念に求めた。その理由は、意志が自己限定の根拠として用いるところのものは目的であるが、しかし目的が相対的である場合には、その価値もまた相対的であるから、その目的は仮言命法 hypothetischer Imperativ の根拠となり得るにすぎず、もし定言命法があるべきであるならば、即ち最高の実践の原理があるべきであるならば、その根拠は、その存在自体が絶対的価値をもち、自己目的として存在するものうちになければならないからである。カントは、このような存在者として、あらゆる目的の主体 das Subjekt aller Zwecke である理性的存在者を考えた。彼によると、(a)人間は自分自身の存在を自己目的であると必然的に考えている（この原理は、その限り行為の主観的原理である）、しかし(b)他の理性的存在者も同じ

ように考えている（それ故同時に客観的原理でもある）、従って(c)この原理から意志のすべての法則が導き出され得るが、その実践的命法は、「汝は、汝の人格 Person 並びにあらゆる他人の人格における人間性 Menschheit を、常に同時に目的として取り扱い、決して単に手段としてのみ取り扱わないように行為せよ。」と表現される<sup>(10)</sup>。

更に、カントは、この(c)の実践的命法と先の定言命法とから、意志と普遍の実践理性との一致の最上の条件、即ち各々の理性的存在者の意志は普遍的に立法する意志であるという理念を意味するところの第三の実践的原理を導いて来る<sup>(11)</sup>。そして、この原理は意志の自律、Autonomie des Willens<sup>(12)</sup> を表現したものであるというのである。

右のカントの論述には、色々な問題が含まれているが、我々のテーマに関連する二、三の問題を取り出して検討して見よう。

(I) 先ず、「自己目的」の概念は、本当に定言命法と我々の意志との結びつきを可能にするのであろうか。

(1) 我々は、自己目的の意味を先ず考えて見なければならぬ。なるほど、人間は、自己のために自ら目的定立を行なう存在者であるから、自己目的といえよう。しかし、例えば、自分の能力の限界に挑んでいるランナーを考えてみよう。この場合、訓練を積むことが意志の主体の目的となっていると同時に、ランナーとしての完成を目指しているということによってその意志の主体もまた目的とされている、即ち意志の主体も「実現さるべき目的 ein zu bewirkender Zweck」<sup>(13)</sup> となっているのである。この場合の意志の主体も単に手段とされぬという意味で自己目的であるといえよう。このように、目的の実現は主体の自己実現に他ならないのである。これは、あらゆる意志活動の一般的な構造であるといえ得るであろう。このように考え得るとすれば、自己目的という概念から直ちに定言命法と意志との特別な必然的な結びつきは出て来にくいといわなければならないであろう。

(2) カントは、(a)と(b)とから(c)を導き出したのであるが、しかし(a)と(b)とから推論出来るのは、人間は夫々、自己の存在を自己目的として考えるということであって、決して(c)ではないのである<sup>(14)</sup>。

(II) では次に、人間の意志の構造は、どのようなものであろうか。それには定言命法を受け入れる必然性があるのだろうか。

意志は、もとより欲求能力 *Begehrungsvermögen*<sup>(15)</sup> に入るものであるが、カントの定義によれば、意志とは、「ある種の法則の表象に適合して行為するように自分自身を限定する能力 *ein Vermögen, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen*」<sup>(16)</sup> のことである。ところで、意志の自己限定の客観的根拠は目的であるから、あらゆる目的の実現において、意志もまた自己を実現しているのである。これは意志の一般的な構造といふ得るであらう。<sup>(17)</sup>

ところで、カントの意志の定義の中にある「或る種の法則」とは、どのような法則であらうか。カントが、法則として上げているのは、(a)自然法則と(b)実践的法則である。そして、第一批判では、後者は、すべて「自由の客観的法則」であるとされて、(b<sub>1</sub>)道徳法則ばかりでなく、(b<sub>2</sub>)実用的法則やそれとの関連で(b<sub>3</sub>)技能的法則、技術的法則なども、その中に含まれていた。この点については、我々は、既に考察を済ました。しかし、*Grundlegung* 以後になると、(b<sub>2</sub>)と(b<sub>3</sub>)は共に仮言命法であるにすぎぬから、法則とは呼ばれず、(b<sub>2</sub>)は「*Ratschläge der Klugheit*」、(b<sub>3</sub>)は「*Regel der Geschicklichkeit*」と呼び変えられて、(b<sub>1</sub>)のみが必然的であるという理由で、独り実践的法則と呼ばれているのである。<sup>(18)</sup>

では、「或る種の法則の表象に適合して云々」という場合の法則とは、道徳法則だけを指すのであろうか。必ずしもそうではないようである。もし道徳法則だけを指すのなら、意志の他律 *Heteronomie des Willens*<sup>(19)</sup> という表現は不要であらう。そうすると、「或る種の法則」とは、第一批判の実践的法則の意味だと考えられるべきであらう。ただし、道徳法則のみを真の実践的法則と考えようとしたカントの真意は、法則から利己主義と結びついた実質的なものを排除しようとしたことであつたといえよう。さもないと、道徳法則も実用的法則に墮してしまふ恐れがあるから

である。しかし、道徳法則から実質を捨象してしまつと、その法則と意志との結びつきの必然性は、それだけ困難となるのである。

ところで、(b<sub>2</sub>)や(b<sub>3</sub>)を法則と認めても、意志がこの法則に従うことは、けっきょく、幸福を意志の規定根拠とするところになるから、意志の他律にすぎないとカントは考えている。しかし、この場合にも、意志が自己を実現していることに、変りはないのである。そして、我々の理性的・自覚的な行為においては、理性と意志とが協働している訳であるから、この場合、「意志は実践理性に他ならない」とい得るのである。<sup>(20)</sup>

先に見たように、「意志の自律」とは、「普遍的に立法する意志」のことであった。この規定が「意志と普遍的実践理性との一致の最上の条件」であり、しかも右に考察したように、我々の理性的・自覚的な行為においては、「意志は実践理性に他ならない」とすれば、意志の自律は、あらゆる非強制的で理性的・自覚的な行為に伴つていえるものではないだろうか。「理性的存在者は、自分自身を、自分の意志のすべての格率によって普遍的立法を行なうものと見なさねばならない」という表現と「(自分自身の幸福の中に他人の幸福を含めた場合、自分の幸福が客観的な実践的法則となり得るのは筆筆者)理性が、自愛の格率に法則の客観的妥当性を与えるための条件として必要とするところの普遍性の形式が、意志の規定根拠となるということからのみ生ずる。(中略)この形式によって、私は傾向性を基礎とする私の格率を制限し、格率に法則の普遍性を与え、格率を純粹な実践的理性に適合せしめた。」<sup>(21)</sup>という表現とを合わせて考えると、右のようにいい得るであろう。意志が自律的であるとは、意志が、他から強制されずに、自己限定的に或る種の法則に適合するということであり、道徳法則に従うというのは、その特殊な場合だとい得るのではないだろうか。

従つて、自由についても同様のことがいえるのである。カントは、自由について、「意志の自由とは、いったい、自律、即ち自分自身に対して法則であるという意志の特性以外の何であり得るか」とも、また「(理性的存在者の意

志の因果性の自由と道徳法則の) 両概念は、非常に不可分に結びつけられているので、実践的自由は、意志が、ひとり道徳法則以外の他のあらゆる法則に依存しないということによっても、auch 定義され得るほどである。<sup>(24)</sup>とも述べているところから考えてみると、「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」という表現は、自由の特殊な場合の強調であるといえよう。

しかし、振り返って見ると、道徳法則は人間の意志に無条件的な命令(強制)として示され、しかも、道徳法則に従っている意志と自由意志とが同一であるといわれているのは、不思議なことだといえないだろうか。

アリストテレスの必然性の規定の(b)は、強制という意味であったが、「強制」はまさに自由と対立概念をなすといえるだろうからである。カントは、道徳法則の強制に関して、「感覚的に触発された(しかしこれによって規定されず、従っていつも自由である)意志行為は、主観的な原因から生じ、従って純粹な客観的規定根拠としばしば対立し得る願望を伴うところから、内的ではあるが知性的な致命 Zwang と称し得るような実践理性の対抗を、道徳的な強制 Notigung として必要としている<sup>(26)</sup>」と説明している。しかし、いくら強制とはいえ、理性は、主人が棒で奴隷を強制するようには、意志を強制することは出来ないから、意志が、この強制に自ら服従するには、それだけの納得の行く理由があるはずである。カントも、「如何なる場合に a priori な諸法則が適用されるかを判断し、或いはこれを人間の意志に影響を与えて実行を促す力たらしめるのには、やはり経験によって練磨された判断力を必要とするのである<sup>(27)</sup>」と述べて、このことを肯定している。

ところで、行為において、実践理性が意志を道徳法則に従うよう強制することと意志が自ら定言命法に従うことが一致し、しかもその行為が善であると信ぜられている場合として、我々は、密かに自愛の本性が働いてその行為を善であると自認する場合や、自分の幸福の追求が他人の幸福のためにもなると信じている場合や、真実を追求して止まない者が、彼の、人間や世界や歴史についての深い洞察に基づいてその行為を善であると信ずる場合などを考えるこ

とが出来よう。最後の立場こそカントが真にいわんとしたことだと思われる。道徳法則は内容を捨象されているだけに——自愛に基づいてすべてに付加される恐れのある点には既に指摘した——意志が道徳法則に自ら従うためには、それだけ一層深い洞察と絶えざる自己反省と決意とが、我々に要求されているといえよう。このように解するとき、カントが、純粹実践理性の自律を、積極的な意味での自由であると呼んだ真意は、まさに理性による自己支配を主張せんとした点にあったということが出来るのである。

因に、カントの理性について、我々は次のようにいうことが出来る——実用的法則を示す理性は、幸福追求的な理性の作用であり、技術的法則を示す理性は自然利用的・自然探求的な理性の作用であり、そして道徳法則を示す理性は、慣習や法のみならず、自己自身をも含めてすべてを反省し、眞実を追求して止まず、人間の尊厳を示さんとする理性の作用である。この最後の実践理性は一切の価値に究極的な秩序と統一とを与えるものである。純粹実践理性の自律と意志の自律との一致を、我々は、正当に道徳的自由と呼んでよいであろう。そして、ここにおいて、我々は、人間の自由と必然との極致を見るのである。しかし、この自由は厳しく孤独なものだといえよう。

- (1) I. Kant: K. d. r. V., B 828.
- (2) I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft (以下 K. d. p. V. と略す), S. 56.
- (3) op. cit., S. 4.
- (4) I. Kant: Grundlegung, S. 42.
- (5) 実質とは「それの現実性が欲求されることのみ対象」と定義される。(K. d. p. V., S. 23).
- (6) vgl. I. Kant: Grundlegung, S. 43 ff.
- (7) G. W. F. Hegel: Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Sämtliche Werke, herausg. von Glockner, I, S. 464 ff.
- (8) A. Schopenhauer: Preisschrift über die Grundlage der Moral, Sämtliche Werke, Brockhaus, IV, S. 154 ff.

- (9) I. Kant: Grundlegung, S. 49.
- (10) op. cit., S. 50～52. 因に「定言命法の内容と考えられてくるのは、この実践的命法と」「自己の完全性 eigene Vollkommenheit」に「他人の幸福 fremde Glückseligkeit」をひきあわせる。(vgl. I. Kant: Metaphysik der Sitten, S. 226～229).
- (11) I. Kant: Grundlegung, S. 54.
- (12) op. cit., S. 56. 以上の原理から、カントは「目的の国 ein Reich der Zwecke」という理念を示している。これは人格共同体の理想を表現しているところだが、H・ローレンスは「この目的の国について」「自律的な者の共同体が形式的な道徳法則の内容である」と述べている。(Kants Begründung der Ethik, 4. Aufl., S. 227)。  
和辻哲郎「カント実践理性批判」(岩波書店、第七版)も同じ解釈に立っている。
- (13) I. Kant: Grundlegung, S. 61.
- (14) 矢島羊吉「カントの自由の概念」二二七ページ以下参照。なお、この章の論述に当たっては、この書より多くの示唆を与えられた。
- (15) カントは「欲求能力を」「或る存在者が、その表象によって、これらの表象の対象が現実化する原因となり得るところの能力」と定義する(K. d. p. V., S. 9, Anmerkung)。
- (16) I. Kant: Grundlegung, S. 50.
- (17) 純粹意志が自己実現的「自己目的的構造をもつことについての分析は、和辻哲郎全集第九卷(「カントにおける人格と人類性」)三八〇ページ以下参照。
- (18) I. Kant: op. cit., S. 41.
- (19) op. cit., S. 65. なお第二批判では「Heteronomie der Willkür」として表現を用いている(K. d. p. V., S. 39)。  
法則としての考え方が厳しくなっている証左であろう。
- (20) op. cit., S. 32.
- (21) op. cit., S. 56.
- (22) I. Kant: K. d. p. V., S. 40～41.
- (23) I. Kant: Grundlegung, S. 71.
- (24) I. Kant: K. d. p. V., S. 109.

- (25) I. Kant: Grundlegung, S. 72.  
 (26) I. Kant: K. d. p. V., S. 38.  
 (27) I. Kant: Grundlegung, S. 6.  
 (28) I. Kant: K. d. p. V., S. 39. カントの自由を単なる理想とか、要請とかとしてしか解さない人もいる。確かにそう見られる面もあるが、また我々が見る如く、活動の相においても捉えられているのである。自由は一つの存在ではなく、人間存在の自己実現的活動なのである。  
 (29) カントは道徳法則に意志が従う働きにおいて、「道徳的感情 das moralische Gefühl」というものを考えた。これには、法則に対する尊敬とか、義務を嫌々ながら行なう感情(実践的強制の故に)とか、高揚 Erhebung の感情とかが考えられているが (op. cit., S. 94) これは、彼が人間を余りに二重構造的に把握しようとしすぎたことを示している。ショーペンハウエルという如く、我々は、たとい自愛によるにせよ、尊敬の感情も不快の感情も余り意識せずに、義務を果たしているのである。嫌々ながらの感情などは、むしろ自愛によって法則に従う場合の感情ではなからうか。人間は、正当であると信じている場合には、義務の苦痛など大して感ずるものではなからう。道徳法則が真に意識されるのは、むしろ厳しい状況に我々が置かれた場合であらう。その場合、法則に従うのは、むしろ満足と誇りの感情を以ってではなからうか。

## (六)

さて、我々は、自己の行為が善であると簡単に主張出来るだらうか。むしろそのような主張は独断にすぎないのでなからうか。

何が善であるかについて、古来、様々な規定がなされて来た。そのこと自体が、善の規定の難しさを示しているともいえよう。そして、我々は、何を善と考えているかによって、その人の哲学の立場が決められているといっても過言ではないであらう。

カントは、「善 das Gute または悪 das Böse は、常に、意志が或るものを自己の対象とするように理性法則によ

って規定される限りにおいて、意志に対する関係を意味する」という。そして理性法則は、実践的法則を意味するのであるから、それに応じて、善悪の意味も異なつて来る訳である。

先ず、我々がある行為をする場合、その行為が、何か他の目的の手段であっても、そこには既に見られたように、「我々の全状態から見て何が望ましいか、即ち何が善で有益であるかということについての（理性の）配慮」が働いていれば、その行為は、我々にとって善であるといわなければならない。そしてこの配慮は、けっきょく、幸福についての配慮に統括されたのである。もとより、幸福は「善きもの das Gut」である。しかし、カントの立場からすれば、幸福は、經驗的に条件づけられている故に、端的に善であるということとは出来ない。端的な善と悪の概念は、道徳法則に先んじてではなく、この法則の後に、そしてこの法則によって規定されねばならないのである。従つて、「端的にあらゆる点において善であり、且つあらゆる善きことの最上の条件 schlechterdings, in aller Absicht gut und die oberste Bedingung alles Guten」は、道徳法則に従う意志である。この意志は「善なる意志」である。これは「最上に善きもの das oberste Gute」——カントはこれを「最上に善きもの das oberste Gut」と呼んでいるが——といえよう。カントの立場からいえば、幸福と善なる意志とは必ずしも一致しないが、この両者を共に含むものとして、彼は「最上に善きもの das höchste Gut」を考え、これの可能性の前提として「神」を立てたのである。カントのこの「最上に善きもの」についての考えほど、人間存在の矛盾的な性格を明瞭に示したものが、他にあらうか。カントのこの「最上に善きもの」についての考え方に問題があるとすれば、カントの幸福についての考え方自体にあるといえるのではなからうか。「カントが幸福の価値を過小評価したという一般にいい古されている見解は、全く見当違いである。総じて、彼は幸福を高く評価しすぎたのだ。」という批評も可能なのである。彼は、感性的・理性的存在者であるという二重構造的性による人間把握に捉われすぎたといえよう。我々は、幸福を、例えば「自己の完全性 eigene Vollkommenheit」と考へることは出来ないであらうか。

それはともかくとして、幸福と「最上に善きこと」との合致としての「最高に善きもの」の可能性の根拠として、カントが神を要請したということは、何を意味しているのであろうか。またその必然性があるだろうか。我々が、理性の自律を「最上に善きこと」とする限り、その立場に忠実であればあるほど、我々には、すべての真実を知り得ないにも拘わらず、自分で決心し行爲して行かねばならないという支えのない不安。そして自分が善しと信じた行爲が真に善であるかどうかという不確かさ。それに善の追求の際限の無き——ここに、いわば超越善とでもいふべきものを求めざるを得ない必然性があり、カントはそのようなものを神とし、我々の「最高に善きもの」の保証者としたのである。否、それはかりでなく、彼の理性の哲学を支えているものは、自然の業 *Technik der Natur* は善であるといふこと、それに世界においては自然の意図 *Naturabsicht* 或いは摂理 *Vorsehung* が善く向かつて作用しているといふこと、への信頼（むしろ信念といふべきかも知れない）であったのではなからうか。

そして、カントにおいては、このような信念と人間の自由とは、少しも抵触しないのである。

- (1) I. Kant: K. d. p. V., S. 71.
- (2) ④の註(4)及び(6)を見られたい。
- (3) I. Kant: op. cit., S. 74. しかし、道徳法則が疑い得ない、純粹実践理性の事実とされていること、この法則には、既に絶対的価値を有するとされている人格の多数性或いは人格の総体性が前提されていること、をもう一度指摘しておきたい。
- (4) I. Kant: op. cit., S. 73.
- (5) I. Kant: Grundlegung, S. 10 ここでは、稀に見る美しい言葉で、「善なる意志」が語られている。
- (6) I. Kant: K. d. p. V., S. 128.
- (7) op. cit., S. 128.
- (8) カントの「最高に善きもの」についての考え方に、彼の哲学体系から見て問題があることは、既に和辻哲郎「カント実践理性批判」(岩波書店、第七版)一五七—一五九ページに的確に指摘されている。
- (9) H. J. Paton: *Der kategorische Imperativ*, 1962, S. 36.

- (9) vgl. I. Kant: Metaphysik der Sitten, S. 226~227.  
 (11) vgl. I. Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (in Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie Ethik und Politik, Felix Meiner, S. 3~20).  
 (12) vgl. I. Kant: Zum ewigen Frieden (in Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie Ethik und Politik S. 139).

(七)

さて、以上の考察において、我々は、(1)自由の根底には盲目的意欲というべきものがあり、それに方向を与えるものは広義の理性、特に自発的な構想力であること、(2)自由はこの意欲の実現が妨げられた場合との相即において意識されること、(3)理性の自発性がすべての自由に協働していること、(4)幸福に対する配慮から目的を立てて、それを実行することの自由、(5)(4)に基づいて必然を利用し、技術を産み出す自由、(6)芸術作品を産み出す創造的自由、(7)すべての価値に究極的な秩序と統一とを与える道徳的自由、しかし(8)自由は一つの存在ではなく、人間存在の自己実現的活動であること、などを主として論じて来た。

しかし、その場合、当然の前提とされていたことは、人間は社会的存在者だということである。それを前提とした上で、普遍的な人間を論じて来た訳である。我々は、次に、人間を社会に返して、人間の完全性の実現(人間の素質の十全な発達)という観点から、我々の自由と必然というテーマを、大まかに考えてみよう。

世界は、我々の活動の場、従って自由発現の場である。しかし、それはまた同時に様々な形で我々の自由の制限者として現われる。

先ず、自然である。自然は絶えず我々を脅かしている。そこでその脅威から解放されるためには、我々は自然(必

然)を利用し、それを征服しなければならぬ。そのために、人間は様々な目的に応じた技術を生み出して来た。そして、人間の生活が高度になり複雑になるに従って、この技術の産物がまた人間の高度な文化活動の材料を提供する。我々は、このような場合の自己実現としての自由については、既に論じた。

次は社会組織である。人間は生活の必要に迫られて、様々な社会組織を作り、制度の中に住んでいる。そしてこのような社会制度は、時代と共に益々複雑になって行くのである。それは、我々の素質の発達に大きな助力を与えと共に、また場合によっては、それを妨げ、自由を制限する。

種々な社会制度のうち最も重要なものは、国家である。国家は権力制度であるが、その権力は法として表現される。しかし、法が単に人間が共同生活を営んで行く上での恣意を制限するだけの場合は、むしろ人間の素質の発達のためにも、従って自由の実現のためにも望ましいであろう。しかし、国家の法は、支配者が被支配者を支配するための手段ともなり得るものであり、その場合には、自由は強制(必然)によって抑圧され、素質の発達は阻害される。この場合には、言論の自由であれ、学問の自由であれ、ともかくすべての外的な自由の活動は、支配層の意に反すると判断されれば、抑圧されるのである。この抑圧や拘束からの自由の実現が、人間の歴史の重大な一側面であると見ることが出来る。事実、近代人は、多くの抑圧や拘束から自由になった。しかし、我々は、それに安んずる訳には行かないのである。「……からの自由」と積極的な「……への自由」との間には、ずれがあるからである。E・フロムはいう、「自由は、近代人に独立と合理性をもたらしたけれども、彼を孤独にし、そのために不安で、無力なものとした。この孤独は忍び難きものである。そこで彼は、この自由の重荷から逃れて、新たな依存と服従を求めるか、或いは人間の独自性と個性に基づく積極的な自由の十全な実現へ進むか、の二者択一に迫られる。」

しかし、この積極的な自由の十全な実現も簡単に行なわれる訳ではない。それは個人だけの問題ではなく、その実現を妨げるものと闘う人々との連帯性の上に立って可能なのである。

先のカントの実践的命法は、人格における人間性を単に手段としてではなく、常に同時に目的として扱うべしということを意味した。従ってこの命法はまた、人間性を単に手段として扱うものとは闘うべしという意味を含んでいるはずである。既に見た如く、意志の格率を制限するところの（法則のもつ）「普遍性の形式」は、「人格の多数性或いは人格の総体性」を前提としていた。——人格の多数性と人格の総体性とを区別したのは、多数性に従うことが義務に適用場合もあり、また多数性に従うことを総体性によって抑制せねばならぬ場合もあるからである。そうすると、意志が道徳法則に自ら従うということは、自己の素質の発達、積極的な自由な自己実現を妨げるものと闘う人々との連帯に、自ら参加することを勝義としなければならないはずである。道徳的自由はまたこのような意味をも含んでいるのである。

カントは、実質からの独立を消極的な自由<sup>(2)</sup>——我々はこの自由の一面を「……からの自由」と解することも出来よう——と規定したが、この自由は、絶えず新たな依存と服従へ向かう傾向（意志の他律<sup>(3)</sup>）を含んでいるといえよう。この自由が、積極的な自由としての実践理性の自律——我々はこの自由の一面を「……への自由」と解することも出来よう——へ転換するためには、真実に対する深い洞察と絶えざる自己反省と連帯性の自覚と決断とが我々に要求されているのである。このような自覚なしには、我々は多数の中へ埋没し、そこに安住して、他律の状態に麻痺してしまう危険性に常に晒されているということが出来るであろう。

さて、この拙論を閉じるに際して、必然に対する人間の絶えざる闘争が即ち自由である、という言葉で以って締め括りしたいと思います。

(J)

(1) E. Fromm: *Escape from Freedom*, foreword VIII.

(2) I. Kant: *K. d. p. V.*, S. 39.

(3) op. cit. S. 89 意志の他律は何らかの衝動なり傾向性なりに服従するという自然法則への依存であるという。従って多数のうちへの無批判な依存や服従も、意志の他律と考えてよいであろう。

(筆者 津山工業高等専門学校講師)

# Freiheit und Notwendigkeit

von Shoziro Toda

In diesem Aufsatz haben wir versucht, in besonderer Rücksicht auf die Kantische Theorie der Freiheit und die Aristotelischen Bestimmungen der Notwendigkeit (*ἀνάγκη*) (vgl. *Metaphysica*, *A*, 1015<sup>a</sup> 30~1015<sup>b</sup> 9), einige Fragen über das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit zu erläutern.

Allgemein gesprochen, haben diejenigen, die bislang Determinismus und Freiheit miteinander verträglich gemacht haben, unter der Freiheit die von äußeren Zwängen verstanden deshalb, weil sie denken, daß ohne Ursache keine Handlung geschehen könnte. Auch Kant denkt, daß in denselben Handlungen die Naturnotwendigkeit mit der Freiheit ohne allen Widerstreit zusammenbesteht. Seine eigentliche Behauptung ist aber die, daß man eine trans-naturkausale Freiheit d. h. die „transzendente Freiheit“ gegenüber der naturkausalen Notwendigkeit annehmen kann, und sodann daß die Freiheit, die doch gar nicht gesetzlos sein soll, eine besondere Art von Kausalität d. h. die Kausalität der Vernunft nach praktischen Gesetzen sein muß.

Bei Kant besagt die Freiheit letzten Endes die praktische Freiheit. Wir könnten diese Freiheit, in der allerdings die Spontaneität der Vernunft mitwirkt, als das Ganze der menschlichen, vernünftigen Tätigkeit erläutern, das die folgenden Momente in sich zusammenfaßt: (1). die pragmatisch-vernünftige Tätigkeit, in der die Zwecke aus den menschlichen Überlegungen über die Glückseligkeit aufgestellt und verwirklicht werden; (2). die darauf gegründete, vernünftige Tätigkeit, in der die Notwendigkeit benutzt wird und die Künste erzeugt werden; (3). die schaffend-vernünftige Tätigkeit, in der die Kunstwerke geschaffen werden; und schließlich (4). die moralisch-vernünftige Tätigkeit, in der alle Werte zur endgültigen Ordnung und Einheit geführt werden.

Aus dem obigen könnten wir ersehen, daß die menschliche Freiheit kein ruhendes Sein, sondern eine selbst-verwirklichende Tätigkeit des menschlichen Wesens ist, die keine blinde Abhängigkeit von Anderen duldet. Zum Schluß

möchten Wir sagen: die menschliche Freiheit besteht in unseren ständigen Streben danach, daß wir einerseits die Notwendigkeit und d. h. hier die Natur beherrschen und andererseits uns von der Notwendigkeit und d. h. hier den Zwängen befreien.