

カントに於ける人間の自由の問題

若 松 謙

一 帰責可能性の根拠としての自由 (超越論的自由 Transzendental Freiheit)

カントに於て、人間の意志の自由は、道徳を存立せしめる根本前提である。人間の善悪が判定される時、それは主として行為の善悪に即してなされるが、その場合、その行為は、人間の自発的な意志の決定によって生じたものであることが前提されている。行為が行為者の自発的決断にもとづいて為されるが故に、その行為の道徳的評価が、行為者そのものに帰せられ得るのである。もしも、人間の意志が、他者による外的影響を受け、それによって完全に規定されているとするならば、行為は、そうした意志の決定にもとづいてにせよ、その決定自身は、意志に外的なものによって規定されていることになる。従って、その行為の道徳的評価は、究極的には、行為者自身に帰せられ得なくなるであろう。カントに於て、超越論的自由は、行為の帰責可能性の究極的根拠として、人間に認められるのである。⁽¹⁾我々は、自分の為した悪い行為を、例えば、自分が受けた悪い教育、悪い環境などのせいにする事があるかもしれない。しかし、自己の裡なる良心の声は、たとえ、どのように弁解しようとも、その弁解自体を空しくさせ、そのように為すべきではなかった、と感じさせる。こうした道徳的責任意識にもとづいて、カントは、たとえ、外的影響がどうであれ、我々の行為の究極の根拠は、我々自身の意志の裡に存し、意志は、それ自身以外の他のものによ

て原因付けられることなく結果（行為）を生じる力として、自由である、と主張するのである。もし、こうした自由が、我々に与えられていないとすれば、我々は、自分の生き方、行為の仕方を、自分で決定する事が出来ないことになってしまう。そうすれば、道徳的成長と云う事も不可能となってしまふであらう。何となれば、我々の道徳的成長は、自からの犯した悪を改め、善を促進することに成り立つと云えるが、こうした道徳的成長は、我々が、自からの生き方や、行為の仕方を反省し、自からの力で改めてゆくことが出来る、と云う事を前提しているからである。こうした意味に於て、超越論的自由は、道徳を存立せしめる根本前提なのである。

ところで、先に進む前に、こうした自由を、カントが、その体系内に於て、どのように位置付けているかを、簡単にみておく必要がある。カントは一方に於て、自然認識の根本前提として、因果律の普遍妥当性を認めていただけに、人間に自由を承認しようとする道徳的要求は、この因果律の妥当性への要求と矛盾なく両立し得るものでなければならぬ、と云う困難な課題を背負っていた。因果律が、「時間的に先行する原因が、それに後続する結果を必然的に生ぜしめる。」と云う事を意味する限り、これの普遍妥当性を承認する事は、全ての出来事の必然性を承認し、自由を否定することに他ならないからして、この課題の解決は、初めから不可能のように思われる。しかし、カントは、現象と物自体との区別にもとづいて、現象界には因果律の徹底的支配を認めながら、しかも物自体には、それと異なる「自由による原因性」、絶対的自発性を認めることによって、二種の原因性が、同一の現象に同時に成立し得ると考え、この課題を解決しようとするのである。即ち、或る現象は、現象として、他の先行現象を原因とする結果でありながら、現象の系列外の物自体との関係に於ては、先行の現象を原因とすることなく、自由に生じた、と考えるのである。現象界に属する人間は、他の現象と同じく、時間、空間によって規定されるのみならず、因果律に従属する一つの項であり、他の現象によって条件付けられ、それ故、自由ではない。しかし、物自体の原因性としての人間の叡知的性格は、叡知的原因性 (intelligible Kausalität) を有し、現象の制約としての時間的、空間的諸制約からも、又現

象界を支配する因果律からも自由である。「ところで、この行為主体は、その叡知的性格に關しては、時間的諸制約に従うものではないであらう。何となれば、時間は、物自体の制約ではなく、諸現象の制約にすぎないからである。かかる主体に於ては、如何なる行為も生起したり、消滅したりすることはないであらう。従つて又、この主体は、一切の時間規定、即ち、一切の変化するもの、の法則に従わぬであらう。」⁽²⁾従つて、叡知的性格に於ては、それに先立つ一切の原因性は存在せず、それは、絶対的自発性、超越論的自由を有し、現象としての我々の行為の根拠となり、それを生ぜしめるのである。現象としての我々（經驗的性格）が、現象界の自然的因果連関のうちにある、如何にそれが先行する現象によつて規定されていたにしても、しかし、それは叡知的性格の結果、絶対的自発性の結果に他ならず、従つて我々は、叡知的性格が、そのようになつたならば、經驗的性格も、そのようになつたであらう、と常に云い得るのであり、これが故に、我々に責任が歸せられ得る、と考えられるのである。

カントのこの考え方が果して、因果律と自由を矛盾なく両立させ得たか否かは、後に論じるとして、こうした超越論的自由は、具体的に三つの内容を有すると考えられる。第一に、人間が、外的環境からの独立性を有することを意味する。人間は、外部からの影響を受けながらも、その影響を、そのまま他者へ伝えるものではなく、その影響を或る場合には、くい止め、他の場合には、より深く広め得る可能性を有する。玉撞のキューで打たれた玉が、別の静止している玉に運動を生じさせるのと、人間の意志活動とは、根本的に異なると考えられねばならない。

第二に、人間は、自からの過去からも独立性を有することを意味する。我々自身が経験してきた過去は、すでに過ぎ去つたものであり、我々は今更、それを變えることは出来ない。それは、現在の個々の決断に於て、前提せざるを得ないものである。しかし、この事は、我々の現在の決断が、過去によつて完全に規定されることを意味しない。もし規定されるとするならば、現在の行為は、我々にとつてどうにもならない過去に規定し尽されるが故に、行為の究極の根拠は、我々の意志の裡には存しないことにならう。未来は、過ぎ去つた過去によつて予め規定された軌道を機

械的に進むのではなく、現在の決断によって、新たに形成される、と云う側面を有さなくてはならない。そうでないと道徳的成長と云う事も不可能となってしまうのである。たとえ過去に於けるのと同じ様な行為の仕方が、絶えず為されるにせよ、それは、自己に外的な必然性に従っているが故ではなく、我々自身の決断の同一性を示すものにすぎない、とされるのである。「人々が子供の頃から自他に対して有益な教育を受けながらも、早熟な悪意を示し、それが成人するまで、ますます激しくなるので、彼らは生まれつきの悪人であり、その心意に関しては全く改良不可能とみなされることがある。しかし、彼らは、その行状の故に、他の人と同様に裁かれ、その非行は、同様に罪として非難されるのである。実際彼ら（子供達）自身でさえ……他の人と同様に責任があるかのように、この非難を根拠あるものと思うのである。こうした事は、もし我々が、自由意志から生じる一切は、……子供の頃からその性格を現象（行為）に於て示す自由な原因性を根拠にしていると云う事、そして、その行為は態度の一樣性の故に自然連関を示すが、しかし、この自然連関は意志の悪い性質を必然的にするのではなく、むしろ自由に採用された悪い不変的な諸原則の結果であると云う事、従って、この諸原則は意志をそれだけ一層非難に値し、刑罰に値するものにする」と云う事、を前提しないとすれば、起り得ないであろう。」⁽³⁾過去からの独立とか、環境からの独立とか云う事は、我々に自由が認められる限り当然含意されていることであるが、カントの場合には、前に因果律との関係で述べたように、叡知的性格が、過去や環境から全く自由であると主張されている事が、特に注意されねばならない。

第三に、我々は神の被造物であるにせよ、我々の行為の原因は、全く我々の自由意志の裡に存し、神の意志に依存していない事を意味する。⁽⁴⁾もし依存するとすれば、責任は、我々にではなく、神にあることになる。

カントの超越論的自由の主張には、右の諸点が含まれているが、更にこうした自由が主張される背後には、人間が究極的には、全く自分の力だけで善に向かつて前進し得ると云う人間の善性に対する信頼の念が前提されていると思われる。こうした信頼がなかったならば、即ち自分の意志による決断だけでは善に進み得ず、どうにもならないと云

う事が自覚されている人間にとっては、こうした自由は主張され得ないからである。

- (1) 「自由と云う超越論的理念は……行為の帰責可能性の本来の根拠として、行為の絶対的自発性と云う内容を構成するにすぎない。」(K. d. r. V. B. 476)
- (2) K. d. r. V. B. 567~568.
- (3) K. d. p. V. Akademie 版 V. S. 99~100 など『純粹理性批判』以外の全てのカントの著作の引用は、Akademie 版による。
- (4) 叡知的性格が、空間的、時間的諸制約を受けないものである以上、外的環境からの独立性、過去からの独立性と云う事は、

自明とも考えられるが、神との関係と云う事は、直接的には理解され得ない。しかしカントは、『実践理性批判』に於て、人間の被造性を認めながらも、かかる超越論的自由を主張するのである (V. S. 102)。その場合、被造性と超越論的自由を両立させるのに重要な役割を果たすのは、失張り、現象と物自体との区別である。神の創造は、叡知的存在にのみ関係して、感性的存在には関係せず、従って、現象の規定根拠とみなされる事が出来ない。神は物自体としての行為する存在者の存在の原因であるにしても、現象の創造者ではあり得ず、被造性と自由とは、何ら関係する所がなく、同時に成立し得ると考えられるのである。神が物自体を創造し、その物自体の働きの結果が、現象として現われるのならば、現象は物自体の結果である事によって、物自体の原因である神と、どうして無関係のものであり得るのか、と云う重大な問題が生じてくるが、とに角、カントは、被造性を認めながらも、善悪の責任は、我々自身に帰せようとする立場を貫くのである。

二 自律としての自由

帰責可能性の究極的根拠としての超越論的自由の他に、カントは、自律と云う意味での自由をとく。これは道徳性 (Moralität) と人間の自由とが、究極に於て一致すると云う考えである。道徳法則は、人間の純粹実践理性 (本来的自己) の裡に起源を有し、⁽¹⁾ しかも、この理性こそ人間を人間たらしめる本質であるが故に、⁽²⁾ 道徳的である事は、人間の自由の真の表現であるとされるのである。義務を重んじた以上、カントは道徳的なものと、そうでないものとの対

立を誰よりも重んじたのであるが、しかし自律の強調に於て、その対立は、自己内部の（即ち、本来的自己と感性的自己との）対立に還元され、道德的強制は、本来的自己が、感性的自己に課するものであり、それに従うことこそ自由であるとされる。道德的な「なすべし」と云う強制は、究極に於ては自己自身から生じたものであり、それに服することは、自己を超えた必然性に従う事ではなく、これこそまさに自由であると考えられるのである。人間の自由意志と道德性との間には、究極に於ては、何ら異質性、断絶性が無いとされるのである。

こうした自律の思想は、周知の如く、すでにルソーの『社会契約論』の中に見出される。現実の社会に於ける不平等な支配、隷属の關係に批判的であり、他人の勝手気儘な命令や暴力にもとづく強制に服従する事を何よりも嫌ったルソーは、真の理想社会は、何処までも道德性を地盤とし、諸個人の自己否定による、良心と良心との結合によって成立すべきである、と考えた。そうした社会に於て支配する法は、個人の良心と異質的なものではなく、むしろその承認にもとづいて成立するのであるから、最早不当な圧迫に苦しむ事なく、人間は、真の自由が得られる、と考えたのである。ルソーに於ても、道德的である事にこそ、人間の真の自由がある、と云う主張が、明確に貫かれているのである。「人間をして自らのまことの主人たらしめる唯一のものが、道德的自由であり……単なる欲望の衝動に従うことは、ドレイ状態であり、自ら課した法律に従うことは自由の境界である。」⁽³⁾

こうした自律の思想は、道德法則の源が、自己自身の裡に存在すると主張する事によって、他人の命令や種々の權威にもとづく命令に盲目的に服従する事を拒み、現実の社会の批判者、改革者としての個人の積極的役割を高揚する意図を、内に包含している限り、当時⁽⁴⁾に於ては、新しい市民社会の理念そのものであった事と思われる。そして、こうした自律の思想を支えていた暗黙の前提は、人間性に対する絶対的信頼であったと思われる。道德法則の源を自己自身の裡に認め、一切の正当性の基準を個人の裡に見出そうとする事は、人間性に対する絶対的信頼によってのみ可能だからである。カントの場合には、それが純粹実践理性への信頼と云う事になるのである。神との關係に於て、

次の様に云われている。「我々は、道徳法則を偶然的なものとして、世界支配者の単なる意志から……導出されたものとして、みなすことは出来ない。実践理性が我々を導く権利を有する限り、我々は、神の命令であるが故に、諸々の行為を為す義務があるとみなすのではなく、我々が内的に為すべきだと意識するが故に、我々はそれらの行為を神の命令とみなすのである。」⁽⁵⁾

カントの体系内での自律の意義をたどれば、この自律こそ、人間を他のもの手段とされてはならない絶対的目的、目的そのもの、とする根拠であり、従って又、人間に尊厳 (Würde) と云う絶対的価値が与えられる根拠なのである。「道徳法則は神聖である (不可侵である)。人間は成る程、十分に神聖ではないが、しかし彼の人格に於ける人間性は、彼にとって神聖でなければならない。宇宙全体に於て、人間が欲するもの、人間が支配するもの一切は、又単に手段として使用され得る。人間のみが、そして彼と共に各々の理性的被造物のみが、目的そのものである。即ち、人間はその自由の自律によって、神聖なる道徳法則の主体なのである。」⁽⁶⁾ 同じく『実践理性批判』の「弁証論」では、神によってさえも、決して単に手段として使用されてはならない、と云われているのである。⁽⁷⁾ 定言的命法の第一範式「君が同時に普遍的法則となる事を欲することが出来る格率に従ってのみ行為せよ。」⁽⁸⁾ も、根底に於ては、第二範式「君自身の人格及び他の全ての人格に於ける人間性を、常に同時に目的として用い、決して単に手段としてのみ使用しないように行為せよ。」⁽⁹⁾ と同じであり、⁽¹⁰⁾ 自律的、道徳的であるが故に、全ての人間は等しく平等であり、種々の特殊の、偶然的なるもの、例えば、皮膚の色の違い、国籍の違い、貧富の違い、才能、能力の違い、などによって、不当に差別待遇されてはならないと云う事を意味すると思われる。人間の価値を決める究極の基準は、自律的、道徳的であるか否か、と云う事にあるのであり、それ以外の偶然的基準によって人間が差別待遇されてはならない、と云う事が、最も善意に解した、カントに於ける普遍性の意味であると思われる。

しかし、この様にカントの体系に於て自律が、どれ程強調されているものであるにせよ、その現実の人間からの

隔たりは、等閑にされる事は出来ない。自律が可能であるためには、少くとも二つの事が我々人間に備わっていないかなくてはならないと思われる。一つは、我々が正確な道徳的判断を有している事であり、他の一つは、道徳的である事を真に自由であると実感することが出来ると云う事、即ち道徳性と我々との一体感と云う事である。しかし前者に関して云えば、我々の道徳的判断はそれほど正確であるとは云えない。カントも道徳法則は、まず何よりも共同体的法則であり、たとえそれが現実の社会でないにせよ、とに角理想的社会全体を支配する法則である、と考えているが、自律と云う事が可能であるためには、こうした社会全体を支配する法則について、正確な判断を有している事を前提している。しかも具体的な状況に於て、正確な判断をなし、具体的に善なる在り方を規定し得なくてはならないのである。カントは、我々の道徳的判断力は極めてすぐれており、道徳的であるために何を為すべきか、は誰でも知っている、と云っているが、この点に関しては、カントは極めて楽天的であると云ってよいと思われる。又、後者に関して云えば、我々は道徳的である事によって、真に自己の自由が發揮出来ると云う実感を、なかなか持てないと云える。むしろ道徳的である事は、自由の制限であると感じられさえる。カントに於ても、こうした自己と道徳性との断絶性、異質性の体験は強調されているのである。道徳的動機として重んじられた尊敬感情が、何よりもそれを証明している。我々が道徳法則に対して愛着や欲求を、ではなく、まさに尊敬を感じざるを得ないのは、我々を我々たらしめる根底が、十分に道徳的ではあり得ないことにあると思われる。我々の自由意志と道徳性との間に、単なる同質性のみならず、断絶性、異質性があるが故に、我々はまさに尊敬を感じざるを得ないのだと思われる。¹³⁾

このように考える時、自律は必ずしも現実の人間に完全に与えられているものではなく、絶えず努力することによって実現すべき理想である事が分る。カントも、自律的であるべき事を、定言的命法として述べているのである。現実の人間は必ずしも道徳的ではなく、又道徳的であろうとする事に対立する種々の傾向を有している。しかし、人間の価値は、まさに道徳的である事に存するのであり、絶えず自律を完全に実現するように努力すべきである、とカント

トは考えていたのだと思われる。⁽¹⁴⁾そしてカントがそのように主張する根底には、人間への絶対的信頼があり、たとえ悪を犯すにしても、人間は自からの努力だけで善に向って無限に前進しうる、と考えられていたと思われる。

(1) 「法則は、叡知者としての我々の意志から、従って、我々の本来の自己から生じたものである……。」(G. z. d. M. d. S. IV. S. 461) この「本来の自己」(das eigentliche Selbst)は、純粹理性そのものと考えられ、「人間に於ける人間性」とか、「人間に存する人間性」とも云われている。(例えば、G. z. d. M. d. S. IV. S. 429)

(2) 「理性こそ、人間を人間たらしめる本質である。」と云う表現は、カントには、直接的にはない。しかし仮にも、自律と云われる以上、道徳法則の源である純粹理性が、自己を自己たらしめる本質であり、従って、道徳的であることは、自己の叡知的本性の表現である、と云う事が、当然前提されていると思われる。これに対して、欲求の対象を実現することは、他律と云われ、「欲求の源としての諸傾向そのものは、それ自身願望されるほどの絶対的価値を有さず、それから全く自由になる事が、むしろ各々の理性的存在者の普遍的願望でなければならない。」(G. z. d. M. d. S. IV. S. 428)とも云われているのである。カントの本来の立場が理性と感性との二元論であるとするならば、自律的考え方は、それから幾分離れた側面も有しているわけである。

(3) 『社会契約論』岩波文庫、P. 37(但し、引用に都合のよいように、一部かえとして頂いた。)

(4) 但し、カントに於ては、自律は主として、内的な感性的欲求、傾向との関係に於てとかれているのであり、外的権威との関係に於て、とかれているのではない。H. Reinerは、カントが、『道徳形而上学』に於て、国家に対する従順の義務を疑い、瞬間でも、従順を要求する法の効力を停止させることを、臣下にとって違犯であると考えていることを指摘している。『Flicht und Neigung』S. 7)が、こうしたカントの考え方は、自律的思考法からすれば、一步後退している、と云ってよぶと思われ²⁰。

(5) K. d. r. V. B. 847.

(6) K. d. p. V. V. S. 87.

(7) Ibid. S. 131.

(8) G. z. d. M. d. S. IV. S. 421.

- (9) *ibid.* S. 429. なお、範式の区分については、H. J. Paton, *The Categorical Imperative* に従つてゐる。
- (10) 定言的命法の第一の範式と第二の範式とが、同じことを表現してゐることは、カント自身が、G. z. d. M. d. S. IV. S. 437 ~ 438. に於て述べてゐる。これについては、例えば、H. J. Paton が、*The Categorical Imperative* P. 177~178. に於て、解釈を加えてゐる。カントが、定言的命法の第一の範式で述べてゐる「普遍性」を、どのように解釈するかは、いろいろ問題があるにせよ、私には、人間の平等性の主張と結びつかない限り、大した意味はないと思われる。
- (11) カントは、「自律によつて可能となる『目的の国』」に於て、道徳法則は、「理性的存在者を結合させる法則であると述べてゐる。(G. z. d. M. d. S. IV. S. 433)
- (12) G. z. d. M. d. S. IV. S. 404.
- (13) カントは、尊敬は一次的に道徳法則に対して生ずるが、法則を具現した人格に接しても生ずると云つてゐる。しかし、その場合我々が、そうした徳性のすぐれた人に対して反撥し、その人の弱点や、欠点を見出そうとすることがあることも認めらる。(K. d. p. V. V. S. 77) 更に、道徳法則そのものすら、尊敬を拒もうとする努力の対象となる事を認めてゐる。「おごりやかな威厳性に於ける道徳法則でさえも、尊敬を拒もうとする努力されている。道徳法則が我々に親しい傾向性にまで、格下げされようとしてたり、又理解し易い我々自身の利益のための任意な指図 (Vorzeichen) にされようとする」と云う事は、「我自身の無価値性を非常に厳格に非難する威嚇的な尊敬から離れたい、と云う理由以外の何に帰せられるであろうか。」(K. d. p. V. V. S. 72) 自律がとかれてゐるにしても、現実の人間と道徳性との異質性、断絶性は、カントに於ても鋭く意識されてゐるのである。
- (14) カントは、道徳の純粹性を保持するためには、自律的である事が絶対に必要であると考へてゐた。「ところで道徳性の原理を見出すためにこれまで企てられた全ての努力をふり返つてみるならば、何故そうした種々の努力が、ことごとく失敗せざるを得なかつたのかと云う事は、何ら不思議ではない。人間はその義務によつて、法則に拘束されてゐると考へられた。しかし、人間は彼自身にのみ従い、しかも普遍的立法にのみ従つてゐるのだと云う事……が気づかれなかつたのである。ところで人間は、法則に服従するものであるとのみ考へられた時、この法則は、何らかの関心を刺戟又は強制として含まざるを得なかつた。何となればその法則は、人間の意志から法則として生じたのではなく、人間の意志が、他の何かによつて、合法的に一定の仕方で行爲するように強制されたからである。この全く必然的な結論によつて、義務の最高の根拠を見出す

うとする一切の仕事は完全に駄目になった。何となれば、義務ではなく、或る種の関心にもとづく行為の必然性が得られたのだからである。……その場合、命法は常に制約されたものとならざるを得ず、決して道徳的命法として役立つ得なかつたのである。」(G. z. d. M. d. S. IV. S. 432~433) 例えば、法則の源が神に帰せられるならば、その法則に対する服従は、自己に異質的なものに従うと云う意味に於て、他律的であり、人間は神の報いを期待したり、罰を恐れたりして、それに従うことになり、かかる考え方では、道徳の純粋性が害なわれてしまうとされるのである。自律的でないと、常に、Legislatorの立場しか成り立ち得ず道徳の純粋性が害なわれてしまうとされるのである。この意味に於ても、人間は常に自律的であるべきなのである。(なおカントは、自律を単に理想として考えているのみならず、現実の人間に具体的に成立しているものと考えていることは確かであるが、私は、厳密な意味に於ては、自律は、人間には不可能ではないか、と思うのである。これについては、四、被造性と自由を参照されたい。)

三 二つの自由の関係

カントの自由についての考え方を批判する前に、この二つの自由の関係が問題にされねばならない。超越論的自由は、人間が、外的環境や、時間的に先行する出来事、そして神からも全く独立に、自己の在り方を決定する事が出来、善い行為にせよ、悪い行為にせよ、それらは全て、我々の決断によって生じたのであるから、その責任は全て我々にある、と云う主張であった。⁽¹⁾要するに、人間の完全な自己限定の主張であった。これに対して、自律としての自由は、自己自身の裡に善の源としての道徳法則が存しているのであり、それに従う事にこそ、人間の真の自由がある、と云う主張であった。超越論的自由は、善悪いずれの行為に対しても、人間が自由である、と云う主張の表現であるが、自律としての自由の場合には、善を為す事にのみ、真の自由があると主張されるのである。二つの自由は、内容的に異なるので、当然両者の関係が問題にされねばならないが、次の様な二つの理由からして、自律としての自由の根底に、常に超越論的自由が前提されなければならないと思われる。

(a) 自律としての自由が可能であるためには、超越論的自由が、人間に与えられていなければならない、と云う意味に於て、自律としての自由は、超越論的自由を前提している。自律と云う事は、自己自身の裡に道德法則の源があり、人間は全く他者に依存せず自からの力だけで道德的に善であり得る、と云う事も意味する。こうした自律が可能であるためには、人間の意志が、それを超えているような如何なる必然性にも服さず、全く自己自身の決断だけで、自己の行為を決定する事が出来ると云う事が、当然前提されていなければならないと思われる。このように考える時、超越論的自由は、自律としての自由に対して、理論的基礎付けを与えていると解する事が出来る。

(b) 前にも述べたように、自律としての自由が、或る意味で理想概念であり、現実の人間が必ずしも善のみを為すものではない以上、こうした理想を目指す現実の人間の意志には、責任の根拠としての超越論的自由が、常に前提されていなければならない、と思われる。何となれば、悪を犯した事を自から悔い改めて、善に向かう可能性が認められねばならないからである。

この様に考える時、二つの自由は、それぞれの意義を有しながら、共存し得ると思われる。自律としての自由は、自己の叡知的本性(この場合には、善そのものと考えられる)による限定と云う事であり、結局、自己限定の一つの在り方にすぎない。従って、もし超越論的自由が不可能になれば、自律も又、不可能とならざるを得ないわけである。

(1) 超越論的自由を、この様に解することには、勿論問題がある。『道德形而上学原論』に於て、意志の自由が、自律と同じ視されているように思われるからである(IV, S. 447)。そして、『純粹理性批判』そのものも、たとえ、自律と云う言葉がないにせよ、超越論的自由が、まさに自律と同じ事を意味していると、解し得る箇所もあるからである。しかし、その場合でも、カントは決して、行為の責任が我々自身に帰せられる事を否定してはいないのである。悪行為に対しても、理性の不作為(Untersassung)の故に、叡知的性格に責任が帰せられる、と云っているのである(B, 583)。(不作為と云われる以上、理性が積極的に働けば、善であることになるが、しかし、理性が働くことも働かないことも出来るのに、働かない以上、その理性を単に善であると云う事も出来ないわけである。)又『道德形而上学原論』に於ても、傾向や衝動が格率に影響するこ

とを許す怠慢 (Nachsicht) が問題にされているのである (IV. S. 458)。そして、『実践理性批判』では、単に不作為ではなく、我々の徹知的性格が、積極的に悪い諸原則を採用すると云われているのである。(V. S. 99~100) 『単なる理性の限界内の宗教』(以下では、『宗教論』と略す) ではそれが一層徹底されているのである。(例えば、VI. S. 21) カントの立場を全体としてみる時、それは、「人間が常にあり得る道徳的状态は、徳、即ち、闘争のうちにある道徳的心術である。」(K. d. p. V. S. 84) と云う言葉に示される如く、たとえ、悪を犯したにしても、それを改め、絶えず、より完全な善に向っての無限の前進をとく立場であると思われる。理想主義的な自律が前面に現われていたにしても、決して悪への責任が等閑にされているのではなく、むしろ、『宗教論』に於ての如く、その悪の克服が問題にされている限り、超越論的自由と自律とを、一応二つの自由として、分離させた方がよいのではないか、と思うのである。晩年の『宗教論』の自由の考え方から、それ以前の超越論的自由をも、全て、それと同じであると考えることは、無理であるにしても、カントが一貫して、行為主体の責任を重視する立場を貫いている限り、それ程、極端な主観的解釈ではないと思うのである。

(2) 例えば、次の様な文は、超越論的自由が前提されているが故に、自律が可能となると云う様に、解することも出来ると思われ。『法則の単なる形式は、理性によってのみ表象され得、従って決して感覚の対象ではなく、又諸現象の下にも属さないが故に、意志の規定根拠としての法則の形式の表象は、因果性の法則に従う自然に於ける所与の全ての規定根拠から区別される。何となれば、後者に於て、規定根拠そのものが現象でなければならぬからである。しかし、又意志に対して、かの単に普遍的な立法形式以外の如何なる規定根拠も、法則として、役立ち得ないとすれば、そうした意志は、諸現象の自然法則、即ち、因果性の法則から、全く独立なるものとして、それと無関係であると考えられねばならない。そうした独立性は、しかし、最も厳密な、即ち、超越論的な意味に於て、自由と云われる。それ故、それにとって、格率の単なる立法的形式のみが、法則として役立ち得るような意志は、自由意志である。』(K. d. p. V. S. 28~29)

四 被造性と自由

前にも述べたように、カントは人間の被造性を認める事と、超越論的自由を認める事とは何ら矛盾することなく両立し得ると考えていた。しかし、人間の被造性を認める事は、どうしても超越論的自由を制限せざるを得ない事に導

くように思われる。例えば、快、不快の感情は、外的なものとの関わりに於て生じる自己の状態を示すが、その感情自身は、単に自己が生じさせたとは云えない。我々は快を感じようとして快を感じ得るのではなく、感じざるを得ないのである。不快についても同じである。我々が何か或る目的の実現に向つて努力している時、我々の感情体験も、それに合わせて実現の方向に常に快を感じるように、もし我々が制御出来るものであれば、我々の目的実現は、はるかに容易になることであろう。しかし、外的状況と我々の状態との関わり合いに於て、快、不快は否応なく生じるのであり、たとえどんなに努力して目的を実現しようとしても、思わぬ不快の襲撃によって挫折してしまふ事もあるのである。我々は長い間の努力と訓練によって、突発的な感情の激発に対処し得るようには出来る。しかし、そうした感情自身を全く自分のみから生じさせたとは云えない。むしろ我々の自己限定が、絶えず感情体験によって制約されていると云える。

欲求についても同じ事が云える。欲求は、勿論、単に外的対象に原因付けられているとは云えない。対象が常に同じ程度の欲求を生じさせるとは云えず、むしろ我々自身の関心の方向が、欲求の在り方を制約するとも考えられるからである。しかし、全体としての欲求的在り方そのものを考える時、欲求は我々が欠けているものを欲せざるを得ないのである限り、そこには我々を超えた必然性があると思われる。我々が欲する限り、そこには自由があると云う事も出来るが、しかし、それから離れようとしても離れ得ず、欲せざるを得ない限り、我々の意志の在り方を超えた必然性があると思われる。我々は自分の意志のみによって、即ち自己限定のみによって、全ての欲求を生じさせたのではない。外的対象に依存する欲求的在り方をせざるを得ないように造られていると云える。例えば、我々は、食欲を、食事時間、その回数を固定化し、習慣化することによって、自分の生活に合うように調整することは出来るかもしれない。しかし、食欲一般から離れることは出来ないのである。欲求も、感情と同じく、矢張り、自己限定を制約するものと考えられねばならない。

それでは、道德的在り方はどうであろうか。道德的在り方こそ、人間が全く他者に依存せず、完全な自己限定によつてのみ成立する、と云うのが、カントの自律の主張であった。しかし、道德的動機として重んじられた尊敬感情は、それでは足りない一面を有するように思われる。自律との関連からすれば、尊敬感情も、矢張り本来的自己が加える拘束の感情である、と云う事になるが、しかし、一つの感情として尊敬感情は、我々が感じざるを得ない、と云う必然性を有している。我々は尊敬感情を感じることを選んで感じるのではないのである。真に道德的なものと接した時に、我々が感じざるを得ない感情なのである。尊敬感情は、我々が作り出したり、生み出したりしたものではなく、我々にとつて与えられたものである、と云う一面を有する。我々は尊敬感情を感じるように造られているのである。カント自身が『宗教論』に於て、尊敬感情を感受し得ることを、道德性への善なる素質と解しているのである。⁽²⁾ 道德的在り方も全く個人の意志だけから生じたものではあり得ない。自己限定のみによって尊敬感情が生じるのではなく、逆に、尊敬感情が自己限定を制約し、道德的在り方を可能にするのである。⁽³⁾

意志の自由は、現実には一定の行為の仕方を選ぶ事に存するから、それは、一定の行為の仕方を選ぶ事の究極の根拠が、人間の意志そのものの裡にあり、それ以外のものには存しない、と云う事を意味するが、しかし、その選択にあたって選ばれるものは、欲求的在り方であれ、道德的在り方であれ、個人の意志そのものが生じさせたのではなく、与えられたものであるという意味に於て、意志を超えた必然性を有していると思われる。人間の意志が、背後に何ら必然性を前提する事なく、全く自由であったならば、即ち、欲求的在り方、道德的在り方そのものを生み出す事が可能であったならば、我々は道德的在り方を完全に離れる事も可能であろう。しかし、事実として、人間の意志は、背後に必然性を有するが故に、たとえ十分に道德的でないにせよ、全く道德的なものから離れることも出来ないのである。

カントが責任意識にもとづいて意志の自由を主張した事は是認出来るにしても、その自由は、個々の人間の意志を

超えた必然的なものの裡の一つを選び得る、と云う相対化されたものでなければならぬと思われ。この様に考える時、過去からの独立、環境からの独立と云う事も又、相対化されねばならない。何となれば、或る対象に対する欲求は、環境に於けるその対象の存在や、過去に於けるその対象との接触の度合などを常に前提しているし、道德的在り方も、具体的にどの様に行爲するかは、常に環境によって制約され、又その行爲者の過去の道德体験そのものによって制約されているからである。意志によって選ばれるものは、全く意志そのものからのみ生じたのではなく、常に過去の経験、環境との関わりによって制約されていると云えるのである。超越論的自由が、他者（それが神であれ、環境であれ、過去であれ）による限定を全く離れた、完全なる自己限定の可能性の承認であるとするならば、この様な意味での自己限定は、人間には不可能であるだろう。現実には何らかの形で、他者による限定を前提した上での自己限定しか行ない得ず、他者による限定を全く離れた自己限定はあり得ないからである。我々の自由は、絶えず他者によって形成されつつ形成する自由であり、何も与えられたものなくして、無から形成する自由ではあり得ないのがある。

この様に考える時、更に我々の自由には、他者による限定との相関によって、種々の程度がある事も認めねばならない様に思われる。しかしカントの超越論的自由の考え方では、原理的に全ての行爲の無差別な自由性が承認されるのみで、自由の程度は積極的には問題にされ得ないのである。こうした自由の程度は、例えば前述の食欲の場合のように、絶えず訓練する事によって我々自身によって拡大し得るものでもあると思われる。その限り、自由の程度など問題にする事なく、行爲者自身に責任を帰するだけで十分であると考えられるかもしれない。しかし、例えば、カントが、『実践理性批判』⁽⁴⁾であげている例、偽証をしなければ死刑にすると国王に嚇される場合などは、偽証をせざるを得ない個人に単に責任を帰するだけでは不十分である事を示している様に思われる。少なくとも何らかの強制なくして、自分の利益のために偽証をする場合と、この場合とでは、責任の程度も異ならざるを得ないのではないかと思わ

れる。何処までも個人に責任を帰しながらも、なお彼に悪を犯さざるを得なくした外的環境そのものの特殊性を常に考えてゆく必要があるように思われる。⁽⁶⁾そして或る場合には、外的環境そのものを変革することが自由の拡大に通ずることもある。

(1) カントは超越論的自由を認めながらも、こうした角度からの被造性は認めている。「被造物であるが故に、従って、自らの状態への完全な満足のために必要とするものに関して、常に依存的であるが故に、欲求や傾向から全く自由である事は決して出来な。」(K. d. p. V. V. S. 84) この文は、「二」の注(2)で引用した、傾向そのものから離れることが、理性的存在者の願望であると云う内容の文と矛盾するように思われる。自律に対する理想的要求があるにしても(その場合には理性と自己との同一視が論理的には不可避的に帰結し、欲求に従うことは、他律となる)。カントの究極的立場は、理性と感性との徹底的な二元論なのである。一般にカントの倫理は、欲求や傾向を、それ自体斥けるのではなく、それが意志の規定根拠となることを斥けているのだ、と考えることが出来る。

(2) VI. S. 27. 素質 (Anlage) と云われる限り、それは他の動物性の素質、人間性の素質と同じく、人間に与えられたものであり、人間の自由に行先する訳である。

(3) 自律と云う事、即ち、完全な自己限定によってのみ、道徳的行為が成立すると云う事を示すために、カントは、『宗教論』は別にして、『道徳形而上学原論』や、『実践理性批判』に於ては、尊敬感情が、他の快、不快の感情と異なる事を強調し、我々の純粹理性(本来的自己)が、尊敬感情を生じさせると云っている。「尊敬は一つの感情であるにしても、しかし影響によって受けとられた感情ではなく、理性概念そのものによって生ぜしめられた感情であり、それ故、傾向や恐怖に帰せられ得る前者の種類の感情から種的に異なる。」(G. z. d. M. d. S. IV. S. 401) 「道徳的感情と云う名称の」この尊敬感情は、それ故、理性によってのみ生ぜしめられる。(K. d. p. V. V. S. 76) しかし、我々の理性が、全く他者に依存せず、尊敬感情を生じさせる、と考える事は出来ない。尊敬感情も、他の感情と同じく、他者(例えば、徳性のすぐれた人)との関わりに於て感受される感情であり、しかも、我々が尊敬感情を感じる根拠は、我々が道徳的なものの価値を認めながらも、十分に道徳的ではあり得ない事にあると思われる。我々が道徳的なものの価値を認めると云う事が、尊敬感情の体験に於て、必然的に含まれている、とは云えるかもしれないが、しかし、そうした道徳的価値の承認と云う知的作用が尊敬感情を生じ

させるとは云えない。まして、我々の理性が、道德法則の源であるが故に、尊敬感情が感じられるのもあり得ない。道德的なものの価値を認めながらも、十分に道德的ではあり得ない自己と、道德的なものとの関わり合いに於て、尊敬感情が生じるのである。尊敬感情の体験に即する限り、我々の自己の本性が善そのものであり、本来的自己の命令に服しているのだ、と云った人為的説明ではどうにもならない、道德性の自己を超えた必然性を認めざるを得ない、と思われる。カントが云っているように、尊敬感情は、道德法則に従おうとする事への関心を生ぜしめる感情であると思われる。(K. d. p. V. V. 500)我々は、道德法則に対して尊敬を感じ、自己の決断によって、道德的に高まろうと云う気持を起すのである。しかし、この尊敬感情そのものを、我々自身が生じさせたと云う事は出来ない。それは何処までも我々に対して与えられたものである。従つて、このようなものとして、尊敬感情を認める限り、完全な自己限定によつてのみ、道德が成立するとは云えないのである。(欲求が外的対象に依存するから他律であるとすれば、道德的在り方も尊敬感情の場合の如く、他者に依存することを認める限り、他律と云わざるを得ないのではないか、と思われる。)

我々の自己は、単に欲求と同一視され得ないと共に、又道德性とも同一視され得ないものである、と思われる。それが故に、我々は時として、(カントが認めていた様に) 道德法則の厳格さから逃れようとしたり、又(カントに於ては有り得ない事かもしれないが) 道德性そのものに懐疑の眼を向け、道德的である事、そのものの意義を問うたりするのだ、と思われ我々は努力することによつて、そうした自己を超えた道德性を、徐々に内在化させ、孔子の「己れの欲するところに従つて矩を踰えず。」と云つた、主体性と道德性との一致の境地を理想として望み得るかもしれない。しかし、現実の人間に於ける道德性の自己を超えた必然性は何処までも承認されねばならないと思われる。

(4) V. S. 30.

(5) カントは何処までも個人に責任を帰する立場を貫こうとしている(これは超越論的自由を主張する限り当然である)が、しかし一カ所だけではあるが、智知的本性の不可知性を根拠にして、単に個人に無制限に責任を帰することが問題であることも示唆している。「行為の本来的道德性(功績と罪)、そして我々自身の態度の道德性さえも、それ故、我々には全くかくされたままである。我々の帰責は、經驗的性格にのみ関係づけられ得る。しかし、そのどれだけが、自由の純粋な結果であり、どれだけが、単なる自然や、罪のない氣質の欠陥や、その幸運な性質に帰せられ得るか、と云う事を、誰も解明する事が出来ないし、それ故、又、完全な正義によつて、調停することも出来ない。」(K. d. r. V. B. 579 注)しかし、この考

え方を徹底して或る場合には、責任が免除されることもあると考えようとするならば、これは超越論的自由の否定に導くであらう。

五 因果律と自由

前にも述べた様に、カントに於て人間の自由を認めようと云う道徳的要求は、因果律の普遍妥当性の承認と云う理論哲学の要求と何処までも両立し得るものでなければならなかった。もし両立し得ないものならば、因果律（これは『純粹理性批判』、「超越論的原理論」中、「第二の経験の類推」に於て、普遍妥当性を承認された事を、倫理学的著作に於てカントは前提している。）ではなく、むしろ自由が否定されねばならない、とカントは考えているのである。超越論的自由は、こうした条件を十分満たし得るものとして導入されたのであるが、果してそれが因果律とうまく両立し得るか否か、又それが、人間の道徳的要求を十分に満たし得る自由であるか否か、と云う事が問題にされる必要がある。

ところで、すでに述べたように超越論的自由が、原理的には、全く他者に依存しない完全な自己限定の主張であるとするならば、こうした自由は、道徳的、実践的観点からみた場合にも、決して人間には与えられていないように思われる。行為者としての人間は、勿論唯単に外的環境の諸力の総和に還元され得ない独自の形成作用を有し、又過去によって予め規定された軌道を機械的に進むものではあり得ない事は明らかであるが、しかし又、外的環境や過去から全く独立でもあり得ないと思われる。人間は、道徳的であるにせよ、欲求的であるにせよ、その様にせざるを得ない様に造られていると云う意味に於ては、自己を超えた必然性に従っているものであり、しかも、そのいずれの在り方を選ぶにせよ、過去の体験や外的環境の影響と全く無媒介ではあり得ないのである。他者の影響を全く離れた自由なる自己は、実践的観点から人間をみた場合にも、巨大すぎて人間の現実には即さないように思われる。

更に、現象的自己の一切の行為を生じさせる究極の根拠としての叡知的自己は、現象を超越しているが故に、全く現象的なものの影響を受けず、無時間的なものと考えられるが、こうした無時間的な、不変的な自己が、どうして變化を本質とする現象の根拠であり得るのであるか。カントが述べている様に、我々の道徳的努力は、本質的に闘いの過程であり、悪を犯した事を自から悔い改めて、絶えず善を実現するように努力する、変化、発展を前提しているように思われる。この場合、叡知的自己は、前に悪い行為を為した事の根拠であると同時に、それを改めて善に向かう努力の根拠でもなければならぬ。無時間的、不変的な叡知的自己が、どうしてこの様な変化、発展を根拠付ける事が出来るのであろうか。変化、発展を根拠付けるためには、何らかの形で、現象的自己と叡知的自己との相互媒介性を認めなければならぬように思われる。しかし、因果律と矛盾なく自由が両立し得るためには、因果律の支配を受ける現象的自己と、自由なる無時間的叡知的自己との間には、後者による前者の規定と云う一方通行だけしか認められる事が出来ないのである。⁽¹⁾

因果律の方からみた場合、超越論的自由と両立し得るものとして考えられる事によって、それは、実質的には内容を縮小化される事になると思われる。例えば、A—Bと云う必然的生起がある時、因果律は、先行するA、又は更にそれよりも先行する出来事が原因であり、それがBと云う結果を生じさせる、と主張するのであるが、超越論的自由が主張される事によって、A—Bと云う必然的生起を究極的に生じさせる根拠はBの裡にあることになる。B（現象的自己）の裡の根拠（叡知的自己）が、A—Bと云う必然的生起を可能にすると考えられるのである。超越論的自由が認められる事によって（少くとも人間の場合には）原因としての先行する出来事が結果を生じると云う主張は名目化され、因果律は、唯、A—Bと云う必然的生起がある、と云う主張に還元されてしまう事になると思われる。しかも、このA—Bと云う必然的継起、その継起の恒常性と云う事も、自由と両立し得るか否かは、疑問と思われる。人間の道徳的努力が、生成、変化を含むものである限り、人間の自由は、A—Bと云う継起の規則性を本質的に破る

可能性を有しているのではないか、と思われるからである。カントは『道徳形而上学原論』や『実践理性批判』に於て、『純粹理性批判』で証明された因果律を、機械的、ないし、それに類似した必然性と同一視している（この事は、人間の行為も根本に於て、玉撞のキューで打たれた玉の運動と同じである事を意味する。）が、そうした必然性を無制約に現象的自己に妥当するとしておきながら（即ち、外的諸力の総和に現象的自己が究極的には還元されるとしておきながら）、そうした現象的自己を可能ならしめる究極の根拠が、叙知的自己にあると主張された所で、人間の變化、發展、自発的な形成作用は、少しもその意義を回復される事は出来ないと思われる。自由と因果律との關係は、一方を認めれば、他方を否定せざるを得ない、と云う關係であり、両者は文字通りの意味に於ては、両立させる事は不可能ではないかと思われる。カントは、『判断力批判』で有機体の研究に向った時、根底に於ては、機械的因果性の妥当性を承認しながらも、有機体が、単に時計の様な技術の生産物と類比的に考えられる事が出来ないのと同様に、その生長は、單なる機械的因果性による量増加でも説明しきれないものである限り、少くとも我々人間にとっては、「自然目的 (Naturzweck)」と云う理念に従って目的論的に考察される必要を認めているが、我々の現象的自己も、こうした角度からもう一度考え直される必要があると思われる。もともと宇宙の起源に関する理念であった超越論的自由に訴えるよりも、むしろ因果律の妥当性そのものを細かく吟味し、經驗的に自由を認め得る立場が求められねばならないと思われる。

(一) この議論、及び以下の議論は、全部、A. C. Ewing: Kant's Treatment of Causality の教えを受けている。

六 自由と要請としての神

前述の如く、カントの二つの自由の主張の背後には、たとえ悪を犯したにしても何処までも自分の努力だけによつて改め、無限に善に向かい得る、と云う人間性への信頼があったと思われる。こうした信頼があったが故に、自律の

主張に於て典型的にみられる如く、カントにとつて、自由は、常により高い価値を選ぶ事によつて、自己並びに世界を積極的に再形成し得る人間の尊厳さの象徴であつたのである。人間性への信頼があつたが故に、カントにとつて、自由は、無い方が都合のよい重荷であるとか、又、自由であるが故に悪を犯さざるを得ないのだ、とか云つた事は、それ程、深刻な問題とはならず、むしろ、自由は、積極的に獲得さるべき望ましきものだったのである。

そして、こうした人間の善性に対する信頼は、カントが自覚的に宗教の問題をとりあげた時にも、原則として最後まで貫かれていると云つてよいと思われる。最高善（徳と厳密にそれに比例した幸福との総合）が、人間にとつては実現不可能であるが故に、その可能根拠として神が要請された時、それは、人間が被造物であるが故に幸福を求めずにはいられない、と云う有限性の自覚にもとづいてにせよ、しかし、要請された神は何処までも義の神であり、人間は、自己の道徳的努力によつて、かかる神に義認され得ると云う信念に支えられているのである。最高善の考え方は、有徳の人には、それに応じた幸福が与えられるべきである、と云う事を意味するが、しかし、それは裏返せば、悪徳の人には、それに応じた不幸が与えられるべきである、と云う事も意味する。従つて、悪徳の人には、最高善は決して希望の対象とはなり得ない。努力して、なお悪から抜切れない人にとつて、最高善的秩序は、むしろ絶望を生じさせるのみである。最高善的秩序が希望の対象となり得るのは、道徳的努力を無限に続け、しかも自己の心術が如何なる場合にも決して崩れない、と云う確信を抱けるような人々にとつてのみである。こうした事を考える時、神の要請の立場そのものが、無限に善に向つて前進し得ると云う人間の善性に対する信頼に支えられて初めて可能であつたと云えるのである。

又、不死の要請も、そうした善性への信頼によつて支えられていると思われる。我々有限な理性的存在者にとつては、心術と道徳法則との完全な一致（神聖性 *Heiligkeit*）を得ることは出来ず、唯、それを目指して無限に努力する事のみが可能であるが、しかし、こうした無限な善への前進は、理性的存在の無限に継続する存在と人格性との前提

の下に於てのみ可能であるとして、魂の不死が要請される時、その立場は、道德性の低い段階から、より高い段階への無限の前進をとぎ、絶えずよりよい善を目指す決意が、たとえ生がどれだけ長く続こうとも決して変らないと云う信念に支えられているのである。⁽¹⁾ こうした事は、人間の善性への信頼があつて初めて可能であると云えるのである。

しかし、『宗教論』に於て、カントが人間の本性の善悪を問題にし、根本悪（道德法則にもとづく動機を、他の道德的でない動機に従属させる格率を採用しようとする悪への性癖 *Tendenz*）を人類一般に妥当するものとして承認する時、人間の善性に対する信頼は、最早見失われたように思われる。しかし、悪への性癖が、人類一般に妥当し、生得的である（出生と同時に人間の裡に存し、経験に於て与えられている一切の自由の使用に先立って根底に存する、と云う意味に於て）とされるにしても、この悪への性癖も、自由の働き（徴知的行）によって我々自身が招いたものであり、それ故に又、人間に責任が帰せられ得るとされる時、何処までも超越論的自由の考え方は貫かれているのである。悪への性癖の普遍妥当性、生得性と云う事は、人間の自由と何ら積極的に対立するものではなく、従つて、悪への性癖は、究極に於ては、人間の主体性の立場で解決されうると考えられるのである。即ち、自己の自由によって、こうした悪への性癖を惹起した以上、自由そのものの裡に、それから善への復活の余地が残されていると考えられるのである。カントが『宗教論』に於て、根本悪を論じ、回心を問題とせざるを得なかつた、と云う事は、カント自身の立場の「崩れ」であると考ええる事も出来るが、しかし、根本悪や回心が、何処までも人間の自由の領域内の問題にとどまり、絶えざる道德的努力による自力救済の立場が貫かれている限り、それ程大きな立場の「ずれ」はないと思われる。

しかし、自由の立場は、非常に不安定でもある。欲求の実現も、道德の実現も、人間にとって共に欠くべからざるものであるのに、或る場合には、一つを選ぶ事は、無くて済まされない他の一つを棄てる事を意味する。しかも選んだ事が実現しうるとも限らない。自分の努力の方向（それが善なる方向であると仮定されるにせよ）と、他人の進む方向、ひいては社会全体、世界全体の進む方向とが、一致すると云う確証もない。対立する可能性は常にある。努力

が空転に終る事もある。努力すればする程、ますます事態が悪化する事もある。そうした経験が重なるにつれて、「選ぶ」事の意義は色褪せ、「価値」は、その魅力を失い、選択は、全体としての無価値性と云う枠組の中で為される「慰み」に墮する事もあろう。不可避的ではあるが、何時来るとは分らない「死」を前にして、選び、形成する意欲は失われ、自由は無い方が都合のよい重荷となり、人は外的諸力のなすがままに腐臭を発する生ける屍と化する事もあるう……。カントに於ても、最高善の可能根拠として神が要請される以上、それはそれなりの理由がなければならぬと思われるが、その理由は、結局は、こうした人間の自由の立場の不安定性に根ざしていると考える事が出来る。

例えば、もし世界全体が、人間の道徳的努力を受容れないように、予め造られているとするならば、如何に人間が道徳的に努力しようとしても、全て徒勞に帰してしまふ。この世界の創造者が、それ程、道徳的ではなく、道徳性の実現よりも、むしろ悪の実現にふさわしいように、この世界を造ったとするならば、そうした世界に住む我々が、いくら努力して道徳的行為を為そうとしても、それは、世界全体の動きに逆行するものであるが故に、結局は挫折せざるを得ないであらう。個人の自由の立場に立って、悪を斥け、善を積極的に実現しようとしても、世界全体が、その方向に対立するものであるとすれば、人間の自由の立場は、結局は崩れてしまふのではないか、と思われる。こうした事を考えて、カントの要請の立場をみる時、それは世界創造者としての神が、人間の道徳的努力を受容れ得るようか、否、まさに、道徳性の実現と云う目的のために、世界を創造したと云う信念の表明に他ならない、と思われる。こうした信念と結びついて初めて、自由は、人間肯定的な、積極的な形成原理となり得たのである。カントに於ては、人間の善性に対する信頼があるが故に、神は、人間の悪、罪に対する「救いの神」ではなく、何処までも「義の神」であるにしても、しかし、人間の自由と、それだけではどうにもならない世界全体の進む方向とが、究極的に一致する根拠として、神は不可欠のものであった、と云う事が出来るのである。⁽²⁾

(1) カント自身に於ても、善に向う進歩に於て、心術が動揺しない、と云う確信が、人間には不可能ではないか、と云う不安

が問題にされているが、しかし、「生涯の長い部分を、その終りに至るまで、より善いものへの前進に於て、しかも、純粹な道徳的動因にもとづいて、持続させた事を意識している人は、この生を超えて継続される存在に於ても、これらの諸原則を固守するだろう」と云う、たとえ、確信をなさないにせよ、慰安的希望を、当然持ち得ると云つてよい……。」と述べている。(K. d. p. V. S. 123 注)

(2) こうした考え方は、「最高の智慧の眼に於ては、人格の価値や、世界の価値さえもが行為の道徳的価値にもとづく。」(K. d. p. V. S. 147. 但し文の一部なので、引用に都合のよいようにかえてある。)とか、「ところで、最高善の促進は……我々の意志の先天的に必然的な対象であり、道徳法則と分ち難く結合されているから、前者の不可能性は、又後者の虚偽をも証明しなければならぬ。それ故、もし最高善が、実践的諸法則に従つて不可能であるならば、最高善の促進を命じる道徳法則も又、空想的であり、空虚な、非実在的な目的に向つており、従つて、それ自身虚偽でなければならぬ。」(ibid. S. 114)とか、云われている時、当然前提されていると思われる。こうした考えは、『判断力批判』の倫理的的論に於て、一層明白にされた、と云つてよいと思われるが、そこに於て、カントは、次の様に述べている。「我々は、それ故、『神は存在せず……又来世も存在しない。』と確信している(例えば、スピノザのような)正しい人を想定する事が出来る。彼が熱心に尊敬している道徳法則による自己の内的目的の規定を、彼は、どの様に判断するであろうか? 彼はこの世に於ても、道徳法則を守る事から、自分に対して、いかなる利益も要求しない。むしろ彼は、非利己的に、善のみを為そうとする。そして、その事のために、かの神聖なる法則は、彼の全ての力に、方向を与えるのである。しかし彼の努力は限られてゐる。そして彼は、自然から、成る程、時折、偶然的な協力を期待し得るが、しかし、彼がそれを実現する義務があり、又実現するように促されていると感じている目的との、恒常的規則に従つて起る一つの合法的な連関を、彼は、自然から期待する事は出来ないのである。彼自身が誠実であり、平和的であり、親切であるにしても、欺瞞、暴力行為、嫉妬が、常に彼のまわりにはびこっている。そして、彼が自分の他になお見出す正しい人々は、幸福に値し得る彼らの価値にも拘わらず、しかし、そんな事に注意しない自然によつて、欠乏や、時ならぬ死などの全ての禍いに、他のこの世の動物と同じ様に、従属しているのである。そして、こんな事は、大きな墓が、彼らをことごとく(誠実であろうとなかろうと、それは、ここではどうでもよい。)吸い込み、そして、創造の究極目的である事を信じ得た彼らを、彼らが、そこから引出された物質の目的なき混沌の深淵の中へ投げ返すまで、常に続くのである。——それ故、この善良な人が、道徳法則を守る事に於て眼前に有しており、又有してい

るべきであつた目的を、彼は、實際不可能として、放棄せざるを得なくなるであらう。それとも、彼が、ここに於ても、彼の道徳的な内的規定の呼び声に帰服し続けようとし、道徳法則が服従するようにと、直接的に彼の心に注ぎ込む尊敬を、彼が道徳的な内的規定の高い要求に適合した唯一の理想的究極目的の虚無性によって、弱めたくないとするならば、……彼は実践的意図に於て、即ち、道徳的に彼に規定せられる究極目的の可能性を理解すると云う意図に於て、道徳的な世界支配者、即ち、神の存在を想定しなければならぬ。そして、この事は、少くとも、それ自身に於て、矛盾的ではないが故に、十分になされ得るのである。」(K. d. U. V. § 875. 452~453)

(筆者 京都大学文学部研修員)

前号論文目次

鄧析と孔丘……………重 沢 俊 郎	——この二人はなぜ敵対し なければならなかつたか——
論理学とは何か……………山 下 正 男	
ヘーゲル『精神現象学』 に於ける「自意識」の 研究序説……………稲 葉 稔	

次号論文予告

芸術学についての一考察……………吉 岡 健 二 郎	——ヘットナーを中心にして——
John Locke における「啓示」 概念について……………服 部 知 文	
カントと非ユークリッド幾何学……………宮 地 正 卓	——マルチンのカント理説 擁護との関連において——
マックスヴェーバーの政治思想……………西 谷 敬	(ナンヨナリズムと合理主義)

dritten Weg, der weder Religionismus noch Theologismus sein darf.

Sodann werden in diesem Aufsatz einige Andeutungen über den Ort und die Methode gemacht, wodurch eine neue Religionsphilosophie ihren Anfang nehmen kann.

Christianisme et les pensées existentialistes

— dans les cas de K. Jaspers et de G. Marcel

par Taira Gotô

Nous avons essayé la comparaison entre deux grands existentialistes religieux contemporains.

Quant au sujet de la relation entre la liberté et la grâce, la pensée de G. Marcel qui est catholique appartient à la tradition augustinienne, mais du point de vue de l'histoire de la philosophie, il est sûr que sa philosophie est la symphonie de l'ontologie platonicienne, aristotélicienne avec la phénoménologie et la pensée subjective existentialiste.

Bien que la pensée de K. Jaspers s'oppose au dogme du christianisme, elle est profondément religieuse, et son idée sur la relation entre la liberté ou l'existence et la transcendance, peut être, qualifiée comme une théorie de grâce.

Mais dans sa pensée religieuse qui est foncièrement influencée par Nietzsche en même temps que par Kierkegaard, l'accent est toujours posé plutôt sur l'existence que sur la transcendance.

Das Problem der menschlichen Freiheit bei Kant

von Ken Wakamatsu

Kants Moralphilosophie scheint zwei Begriffe von der menschlichen Freiheit zu haben, nämlich den Begriff der transzendentalen Freiheit und

den Begriff der Autonomie.

Mit der Absicht, diese Freiheitbegriffe zu beleuchten, behandelt dieser Aufsatz Kants praktische Philosophie. Er möchte zur Klärung folgender Probleme beitragen :

1. die konkreten Inhalte der transzendentalen Freiheit und ihre moralische Bedeutung,
2. die moralische Bedeutung der Freiheit als Autonomie und ihre Problematik,
3. die Grundvoraussetzung, die Kants Freiheitbegriffen zu Grunde liegt, d. h. das Vertrauen auf die Menschlichkeit,
4. das Verhältnis der transzendentalen Freiheit zur Freiheit als Autonomie,
5. das Problem, ob die transzendente Freiheit mit der mechanischen Kausalität vereinbar ist,
6. das Problem, ob die transzendente Freiheit mit der Geschöpflichkeit des Menschen vereinbar ist,
7. die Bedeutung des Glaubens an Gott in Kants Moralphilosophie.