

Title	カントの意思論
Author(s)	豊田, 剛
Citation	哲学論叢. 1979, 5, p. 33-51
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66763">https://doi.org/10.18910/66763</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

# カントの意志論

豊田 剛

## 序

我々は日々さまざまな行為をする。この世界で生きてゆく限り、我々人間は常に何らかの形で行為せざるをえない。そのような諸々の行為の総体によつて営まれているのが我々の世界であるといつても決して言いすぎにはならないであらう。なるほど我々の行為がすべて意志を媒介とするものであると言ひ切ることはできない。そうでない行為も現に存在しているからである。しかし我々の行為の多くは意志或いは意識を媒介にしたものであり、我々によつて決定され選びとられたものであるといえる。そこに欲求能力としての意志の問題が生じてくる所以がある。人間を行為的实践の主体として把える限り、意志の問題はどうしても避けて通ることのできない問題であると言わねばならない。古来からそうであつたように、意志を論じる場合いつも問題となるのが意志の自由ということである。いつたい「意志が自由である」というのはどのような意味なのだろうか。この最も根本的な問題を考える一環として我々はカントの意志論を取りあげるわけである。

ではカントにおいて意志はどのように把えられているだろうか。そしてそれはどのような問題を含み、また何を示唆するであろうか。この問題は単に道徳哲学の領域における一問題にとどまるものではなく、カント自身の思想の根本、言うなればカントの世界観、歴史観の根底にかかわる大問題<sup>(1)</sup>なのである。

カントは意志能力を表象するのに「Willen」<sup>(2)</sup>と「Willekeur」<sup>(2)</sup>という二つの概念を使用している。従ってこの両概念のもとに何が理解されているか、また理解さるべきかを的確に把握することは、この問題を論ずる場合不可欠の事柄であると言わざるをえない。ところがこの両概念の関係についてのカントの説明が著作によって必ずしも一義的とは言えないというやつかいな事情がある。そこで我々が主たる考察の対象とするのは、一七八五年の『道徳形而上学のための基礎づけ』(以下では『基礎づけ』と略記)、一七八八年の『実践理性批判』、一七九三年の『単なる理性の限界内における宗教』(以下では『宗教論』と略記)、一七九七年の『道徳形而上学』及びその『準備原稿』<sup>(3)</sup>等であるが、そのそれぞれにおいて両概念の関係を吟味せねばならない。我々の課題はカントにおいて「意志」とよばれているものの全体像を明らかにすることであるが、それをもう少し限定された疑問形で表現すれば、意志能力を統一的に理解するためにはこの両概念の関係はどう位置づけられるべきなのか、もつと簡略化すれば、両者のいずれを上位概念とすべきなのか、ということになるであろう。我々はまず Willen を上位概念とする考え方と逆に Willekeur を重視するという立場がともにカントの中にあるという事実を確認し、そういう問題がどうして生じるのか、また何を意味しているのか、を考察することによって、カント実践哲学における「自由」の問題に一つの方向を提示したい。これがこの小論の意図である。

我々は『道徳形而上学』から考察をはじめが、それはこの著において問題の両概念が最もはつきりとした形で區別され、定義づけられているからであり、それを確認しておくことが後の論述にとって好都合だと考えるからである。ではその両概念はどのように把握されているだろうか。

「概念による欲求能力は、それを行為にまで規定する根拠が客体のうちにはなく、その欲求能力それ自身のうちにある限りにおいて、随意になしたりなさなかつたりする能力 (ein Vermögen, nach Belieben zu tun oder zu lassen) と名づけられる。この欲求能力が客体を産出するための行為をなしようという意識と結合されている限り、それは Willkür と言われる。しかしながらそれがこのような意識と結合されていない場合には、その欲求能力の働きは願望 (Wunsch) といわれる。その内的な規定根拠が、従って随意 (Belieben) それ自身が主体の理性のうちに見られるところの欲求能力は Wille と呼ばれる。従って Wille は (Willkür のように) 行為とのかかわりにおいて見られた欲求能力ではなく、むしろ Willkür を行為へと規定する規定根拠との関係において見られた欲求能力であり、それ自身としては何らの規定根拠も持たないが、それが Willkür を規定することができる限りにおいて、実践理性そのものである。」(M.d. S. S. 13f 傍点筆者)

このよく知られた引用箇所のうちで Wille に関して少なくともはつきり押えておかねばならない点は、Wille の内的な規定根拠が理性のうちにあること、従ってこの Wille は善なるものと考えざるをえないこと、それから「行為とのかかわりにおいて見られた欲求能力としての Willkür」よりも、このような「Willkür の規定根拠とのかかわりにおいて見られた欲求能力としての Wille」の方が明らかにより根源的なものと考えられていること、Wille はそれ自身としては何の規定根拠ももたないこと、従って Wille は究極的には実践理性と同一視されるものであること等で

ある。これによって我々はまず Willie による Willkür の限定という重要な関係を確認することができる。では Willkür はいかなる能力なのであろうか。「客体産出のための力の使用を伴わない欲求」としての願望とは区別されねばならない Willkür はたしかに客体産出のための行為をなしうるという意識を伴っている。しかし Willkür は何でも思いのままになすことができる能力と考えてよいのだろうか。つまり全くすることもしないことも自分で決定しうる能力なのであろうか。それはまた Willkür が Willie との関係においてどの程度自立的であるのかという問で表現することもできる。カントは傾向性(感性的衝動)によってのみ規定可能な Willkür があるとすれば、それは動物的な Willkür であらうと云い、それに対して人間の Willkür を「なるほど衝動によって触発されるが、しかし規定されないような Willkür」(S. 14)と説明している。しかし触発されても規定されないとはいかなることなのであろうか。この触発と規定との差異は Willkür が衝動の働きかけを受けることはあつても、必ずしもそれに一方的に支配されはしない、つまり衝動が唯一の規定根拠であるわけではないという意味に解釈するしかないと思われる。このような「感性的衝動による規定からの Willkür の独立性」をカントは自由の消極的概念として示している。そして積極的な意味での自由とは、「純粹な理性性によって規定されうる Willkür は自由な Willkür と名づけられる」(ebd.)という表現が語っているように、純粹理性性がそれ自身だけで実践的たりうること、即ち自律の自由として把握されている。しかしながら我々が何度も傍点によって強調してきたことであるが、Willkür の規定が常に可能態においてのみ表象されていることは決して見落されてはならない重大な点である。なぜなら「規定しうる」と言われる場合の können は当然反対の可能性をも、即ち「規定できない」という可能性をも含意せねばならないからである。そこで「規定されない」という可能性をどう考えるべきなのかという問題が生じる。我々は Willkür が感性的衝動から独立しうると考えるだけ

でなく、純粹な理性による規定からの独立性をも Willkür に能力として保証することができるのであるのか。即ち Willkür は感性的衝動と理性の命令のどちらをとるのも自由であるという程主体的と考えてよいのか。言葉に忠実に考えるならば当然それは肯定的に答えられねばならないことになるだろう。このことは Willkür の自由を Willkür 自身の主体的な選択決定の能力という形で把えなおさねばならない必然性を示していると考えうる根拠となるのではないであろうか。

しかしながらカントはそれをきっぱりと否定する。「Willkür の自由は、いく人かの人達が試みたように、法則に従つて或いは反して行爲する (für oder wider das Gesetz zu handeln) という選択の能力 (libertas indifferentiae) によつて定義することはできない。たとえ Willkür がフェノーメノンとしては経験において多くの実例を示しているにせよ。」(S.30)これがカントの答である。カントはここでは決して選択の自由を承認しようとはしないのである。「たとえ感性的存在者としての人間が経験から見て、法則になつて (gemäß) のみならず、法則に反して (zuwider) もまた選ぶという能力を示すとしても、そのことによつて可想的存在者としての人間の自由は定義できない。というのは現象は超感性的な対象 (自由な Willkür とはそういうものである) を理解させえないからである。」(ebd.)ここにカントの主張の核心がはつきり現われていることは確かである。このように『道徳形而上学』においてカントは道徳法則に反してふるまうことも、合致してふるまうことも等しく自由であるという意味での無差別選択の自由を原則的に承認しないことによつて、理性或いは Willie による Willkür の規定の優越を示そうとする。「法則以外のいかなるものにも向かわない Willie は自由とも不自由とも呼べない」(S.29f)のであつて、Willkür のみが自由と呼ばれうるにすぎないのである。上述からも明らか通りこの自由が自律を意味していることはくり返すまでもない。

また Willie が実践理性と同一視されるべき意志の側面として考えられていることも疑問の余地はない。この立場に立つ限り、「もっぱら現象即ち感性界において規定されている働き (actus)」(V.z.M.S.248) に向かう Willkür<sup>(7)</sup> はたゞえそれが自律とは別の意味で自由であるように見えても、その根拠において、即ち可想的な側面において Willie の限定下にあるとされる以上、それ自身自由な主体的決定の能力と見做すことはできなくなる。カントは「Willie は法則のもとにあるのではなく、それ自身が Willkür に対する立法者」(ebd.)であり、Willkür の規定における「絶対的実践的自発性 (absolute praktische Spontaneität)」(ebd.)であると考えているようであるが、まさにそのことによつて「Willie はあらゆる人間のうちに於いて善であり、反法則的な意欲 (gesetzwidriges Wollen) は決して存在しない」(ebd.)ことになる。このような考え方は可想界を善とし、悪を現象界にのみ求めるという周知の二世界論を暗黙の前提にしており、上での「規定されない」という逆の可能性はほとんど問題とされていない。従つて Willie による Willkür の規定はたえず可能態において表象されているにしても、可想界の保証によつて「逆の可能性」は度外視されているわけである。しかしながら可想界という我々がポジティブな形では何も知りえない世界に重点をおく考え方は現象界の軽視を必然的に伴うものであるから、いきおい極めて抽象的な、またそれによつて楽天的なものにならざるをえず、現象界と可想界との断絶は一層決定的なものになるであろう。このような立場を超え出る道は果して存在するのであるか。

我々はそのために自律という考え方をもう一度考察しなおす必要がある。道德法則に従うということが意味を有しうるのはどのような場合であろうか。従うことも反することも等しく可能であるとするこゝによつてはじめて法則に従うということは意味あるものとなるのではないのか。なぜなら一方の可能性しか存在しない所では必然が支配する

場合と全く変わらず、ここでは善悪を問題にすることすらできないからである。従つて自律を意味あらしめるためにはまずその前提として選択の自由を認めねばならないのではないだろうか。自由な選択の可能性を承認することなく行為主体の責任を基礎づけることはできない。ここで Willie に帰された「自発性」はまさに Willkür に帰さるべきものではないのだろうか。<sup>(6)</sup> 『道徳形而上学』において自由はたしかに自律としてしか認められていない。その限り「自由な Willkür」は Willie と同一視されうるものと考ええるしかない。しかしその自由は既述の「規定されない」という逆の可能性があつてはじめて生きてくると言えるのではないだろうか。<sup>(6)</sup>

## 二

『道徳形而上学』において Willkür は上位概念である Willie に対して何らポジティブな意味を有するものとしては扱えられていなかった。なぜなら Willkür は「自由な Willkür」としてのみ、従つて Willie と等置されうる限りでのみ問題とされ、Willkür の持つている他の側面は捨象されていたからである。しかし我々はまた Willie による Willkür の規定という発想の転換を促すものがその考え方自体の中に含まれているのではないかという点を指摘した。

次に我々は『基礎づけ』及び『実践理性批判』における両概念の取り扱いに目を転じることにしよう。

この二著を問題とする場合、そこに存している明白な用語上の差異が注目される。つまり『実践理性批判』においては Willie と Willkür は両方とも使用されているのに対して、それに数年先立つ『基礎づけ』では Willie という一語だけがもっぱら使用され、Willkür という言葉はほとんど登場しないのである。この差異は一体何を意味するのであるか。さほど年代が隔っているわけでもなく、『基礎づけ』は『実践理性批判』の序論とも言うべき位置にあるものとするれば、この差が主張内容の端的な相違によるものでないことは誰しも容易に認めるところである。従つて



『基礎づけ』においてさほど重要ではない二箇所を除いて Willie ばかりが集中的に用いられていることは、少なくともこの著では両概念の区別がさほど必要ではなかった或いは区別なしに論述が可能であったということを推測せしめるに十分であると思われるし、このことはまた『実践理性批判』における両概念の区別がそれほど確固としたものではなかったのではないかという推測の根拠ともなりうるであろう。また Willie の定義はしばしば行なわれているのに、Willie の説明が全くなされていないということも同じく看過されてはならない点だと言えよう。

では Willie はいかに定義されているだろうか。『基礎づけ』において Willie は「法則の表象に従って、即ち原理に従って行為する能力」(S. 32)、或いは「ある種の法則の表象に従って自己自身を行為へと規定する能力」(S. 50)として定義されている。また『実践理性批判』において Willie は「表象に対応する対象を生みだすか或いはこのような対象を生みだすように自己を規定する能力、即ち自己の原因性を規定する能力」(S. 16)、「自らの原因性を規則の表象によって規定する能力」(S. 37)、「対象や対象の表象によって決して直接規定されるものではなく、理性の規則を行為の動因とする能力」(S. 71)、「対象を(対象の認識に従って)実現する実践理性自身の能力」(S. 104)として明らかにされている。

これらから Willie が行為の能力、自己規定の能力として扱えられていることがわかる。ただしそれらの定義のうちで、最後の二つは明瞭に、またそれ以外のものはそれほどはっきりした形ではないが、いずれも Willie の善なる側面が強調されていることは疑いえない。

我々は Willie の機能の吟味から始めよう。Willie が自己規定の能力であることはすでに示されたが、Willie は他からの影響をうけることなく、従ってそれらから全く独立に自己規定を行なうとは限らない。Willie の規定根拠が問題

とされざるをえない所以である。この両著においても規定根拠の問題は最も重要な問題の一つであると言って差しつかえないであろう。ではその規定根拠とはいかなるものであろうか。「意欲の客観的根拠としての動因 (Bewegungsgrund)<sup>(a)</sup>」(G.S.50)が理性或いは理性の法則であることは言うまでもない。理性とは「実践的な能力即ち Willie に影響を及ぼすべき能力」(G.S.13傍点筆者)として我々に与えられており、理性の真の本性は「それ自体で善であるような Willie」(G.S.14)をもたらすところにあるからである。ところが問題は理性が常にその本分を果すとは限らないという点にある。我々の対象とする理性的存在者とは「その理性が彼の本性(自然)に従って必ずしも客観的法則に適合するとは限らないような存在者」(K.d.p.V.S.84)、換言すれば「理性が Willie の唯一の規定根拠とは限らないような存在者」(K.d.p.V.S.22)だからである。

では理性以外に Willie の規定根拠と見做されるのは何であろうか。この問は必然的に我々を動機への問へと導くことになる。というのも動機とは「欲求 (Begehren) の主観的根拠」(G.S.50)であり、「Willie の主観的規定根拠」(K.d.p.V.S.84)だからである。勿論主観的規定根拠が客観的なそれと合致する場合もありうる。しかしそれは当為として求められるべき事態に他ならず、そういう場合には実は問題は存しないといつてよい。我々の問題とするのはそれが一致しない場合である。カントがここで考えている理性以外の Willie の規定根拠が「傾向性」或いは「感性的衝動」であることは言うまでもない。そのことはこれらのものの克服がたえず求められているという点からも裏づけることができる。

そこで問題はこれらの理性以外の規定根拠と理性の関係をどう考えるべきなのかということになる。いずれもが等しく Willie の規定根拠たりうるものであるのか、それともそうではないのか。これはまたここでの Willie が選択能力

として機能する側面を有すると考えてよいのかどうかという『道德形而上学』を論じた際の問と同じである。我々はこの問に肯定的に答える論拠となりうると思われる箇所を挙げることにそれほど困難を感じることはない。たとえば「Willeは形式的であるア・プリオリな原理と実質的であるア・ポストエリオリな動機との真中にあり、いわば岐路(Sonderweg)に立っている」(G.S.18)、或いは「決して結果としてではなく根拠として私のWilleと結びついているもの、私の傾向性に奉仕するのではなくこれを克服するもの、選択に際しては(bei der Wahl)傾向性を全く顧慮から排除するところのもの、即ち法則そのもの……云々」(G.S.18傍点筆者)、選択の仕方が限定されるため言葉の本来の意味での選択を表現しているとは言えないかも知れないが、「Willeは理性が傾向性から独立に……善と認めるところのもののみを選択する(wählen)能力である」(G.S.32)等はその例として挙げてよいと思われる。確立さるべき「純粋なWille」(G.S.7)が「可能的」と表現されるところに既に「あることをなすことが善であると指図されても必ずしも実際にそれをするとは限らないWille」(G.S.33)の側面が考えられていることは見落されてはならない。Willeがこのような側面を有するからこそ当為としての理性の強制的命令は命法としての存在意義を有するのではないのか。「人間にあってはそれが現実的である」(G.S.33)とされる意志のこの側面、これが『実践理性批判』においてWillkürと名づけられているものであると思われる。そのことはカントがWillkürという表現を用いるのがたいていWilleが感覚的に触発される場合(z.B.K.d.p.V.S.38)、或いはその規定根拠が経験的である場合であることから十分承認しうるであろう。ただしこの区別は必ずしも厳密なものとは言いがたく、カント自身も意識的にはっきり区別していないと思われる箇所がたくさんある。また本来の区別から言えばWillkürと言うべきところがWilleとなっているような場合も少なくない。

このように見てくると『基礎づけ』及び『実践理性批判』における Wille と Willkür の関係は『道徳形而上学』の場合と多少異なる面を持つことがわかる。つまり『道徳形而上学』においてはつきり機能的に区別されるこの二つの概念がここではそれほど明確な区別を受けてはいない(両概念の一義的とは言えない使用或いは混同はその原因がある)ということであり、そのことは特に『基礎づけ』について言えば、Wille が広狭二義に使用されており、広義の Wille と狭義の Wille との区別が表現の上ではなされていないということである。いいかえればそれは無規定な広義の Wille は狭義の Wille 即ち「reiner Wille」と Willkür とを包括するものとして把握されているということであり、「無制約的に善なる Wille」(S.61)も「それ自身で完全に理性に適合してはいない Wille」。「本性上必ずしも理性の根拠に従順とは限らない Wille」(S.33)も同じく Wille と表現されているということである。

そこで我々の問はやはり狭義の Wille 即ち reiner Wille と Willkür のかわりがいかに把握されるべきかという点に帰着することになる。もしも広義の Wille が reiner Wille としての機能と Willkür としての機能を合わせもつたものであり、いずれの働きをも等しくなす能力であると考えることが許されるならば、明らかに自由な選択が承認されることになる。しかしながらこの両者の原則的な立場が果たしてそれを許すであろうか。

残念ながらそれは否と答えられるしかないように思われる。なぜなら reiner Wille は現象的因果の法則から全く独立した悟性界に属する作用原因として理解されており、「悟性界は感性界の根拠を含み、感性界の法則の根拠をも含む」(G.S.80)ことが動かしがたい前提である以上、当然 Willkür は Wille に規定されているということにならざるをえないからである。「理性が(傾向性に奉仕することなく)それだけで Wille を規定する限りにおいてのみ、理性は真の意味で上位の欲求能力であり、感覚的に規定可能な欲求能力はそれに従属する」(K.d.p.V.S.28)という表現はそのこ

とを明白に語っている。その意味で Willkür はもっぱら意志の克服さるべきネガティブな側面として強調されているように思われる。

以上のように考えてくると今問題としている両著と『道徳形而上学』との間には Willie と Willkür の機能区分が明確となつているか、それほどはっきりしていないかという差異はあるものの、原則的には Willie の優越という点で一致が見られる。また悟性界即ち「事物の可想的秩序」(K.d.d.V.S.50)も同じく悪とは全く無関係なものとして扱われている。このことは我々が今まで問題としてきた三著が「道徳論」であつたという事情から見ても決して頷けないことではない。なぜなら徳論においてあまり悪の側面を強調するわけにもいかないことは言うまでもないことだからである。しかしながら既述した通りその考え方がまさに「人間にあつてはそれが現実的である」(G.S.33)とされるその現実的側面から遊離した空虚な抽象論議、具体的内容を欠いた形式論議となつていることも否定しがたい事実である。その原因はもっぱらネガティブな意味で Willkür を把えるという把握そのものうちに求められうるのではないだろうか。

### 三

我々はこれまで論じてきた二つの著作のうちで原則的にクローズ・アップされることなく背景に退いた形となつている Willkür の問題性を示唆した。そしてその論理自体のうちにすでにその論理の転換をうながすようなコメントが存しているのではないかと指摘を行った。それは Willkür そのものを上位概念として強調する立場である。それは正に Willkür という言葉自体の持つている本来の意味、即ち Kur あるいは kuren を主体的に生かし、前面に押し出す立場である。

このような立場を打ち出す地点までカントは到達したと考えてよいのであろうか。

筆者はそれが『宗教論』においてある程度まで果されていると考え、この書に注目し、それを高く評価する者である。

では『宗教論』において Willkür は、Willkür の自由はいかに把握されているであろうか。

この著作のうちのほんの一篇だけにでも目を通した人なら生き生きと活躍する主役がもつぱら Willkür であり、それに対して Willie はそれほど重要な役まわりを演じていないことにすぐ気付くであろう。Willie が用いられているのはたいてい「善なる Willie」(S.47, 101, 189, 215 u.s.w.)「神的 Willie」(S.112f, 200 u.s.w.)「腐敗墮落する」となき Willie」(S.60 Anm.)といったように意志の善なる側面を提示する場合がほとんどである。そのことからほとんど力点の転換を指摘することができるわけである。

我々はこの所謂「Willkür の自由」或いは「自由な Willkür」がどう考えられているかを見なければならぬ。

まず何よりも『宗教論』において Willkür というものが極めて主体的にポジティブに捉えなおされていることが注目される。これは既に論じた三著における Willkür のネガティブな把握とは全く対照的である。主体的と言うのは、Willkür が自分で自らの自由を行使する主体だからである。ここで主張されている自由は「純粋な理性によつて規定せらるる」(M.d.S.S.14)とした自由ではなから。Willkür は「自らの自由を行使するために作る規則即ち格率」(S.19)を自分で採用するのである。そしてこのような格率の「採用が自由」(S.20 Anm.)でなければならぬことは言うまでもないであろう。

勿論 Willkür の自由をこのように捉えることが難しい問題を含んでいることも事実である。その一つは格率採用

の根拠の問題である。カントはそれを格率採用がなされる以上当然その根拠があるはずだという論法で規定根拠の系列をいくら遡っても「最初の根拠」(S.20Anm.)は到達されえない、即ち「探究不可能 (unerforschlich)」(ebd.)であるという形で示している。

しかしながら肝要なことはこういう困難な問題があるということではなくて、いやむしろあるにもかかわらず Willkür の自由というものが前提として強調されざるをえないことである。Willkür の自由はモラルを論じる場合必須の前提なのであって結論ではない。なぜなら善くも悪くもありうるという前提なしにどうして善悪という道徳的価値評価が意味を持ちえようか。

「人間がそれを格率に採用する場合以外のいかなる他の動機によっても行為へと規定されることのできない」(S.23) このような Willkür の自由はまた「行為及びその行為の反対がその生起の瞬間に主体の力のうちになくはならない」(S.55Anm.)という形でも表現されている。このような自由の本質は「行為が全く根拠によって決定されていないとする行為の偶然性、即ち非決定論 (Indeterminismus) のうちにはなく、絶対的自発性のうちにある」(ebd.)のである。このような Willkür の自由の強調は、「ある存在者が理性を有しているということから、理性が Willkür を無制的に……規定し、それ自身だけで実践的たる能力を有しているということは結果しない」(S.25Anm.)という表現に端的に見られるように、理性の演じる役割の相対的な減少をもたらさずにはいない。理性は極端に言えば単なる一動機の位置にまで後退することになるわけである。

しかしながらこのように論じてくると Willie は Willkür との関わりにおいてどのような位置づけられるのかという疑問が提起されるかも知れない。だがこれはさほど困難な問題ではない。なぜなら善とされる Willie は自由な Will-

Wilkürの機能的な一側面、或いは可能的な一機能として説明されるからである。

Wilkürの自由の強調と主体の責任性の強調はまさに表裏一体の関係をなしている。自由にふるまいうるが故にこそ帰責(Zurechnung)が可能なのである。人間が道徳的に善であるのも悪であるのもいずれも「自由な Wilkürの結果」(S.48)なのである。どのような格率を採用するのか、またある格率を採用するのか否かということは「完全な自由、自由な選択、(Freie Wahl)にまかされているのでなければならぬ」(ebd.)のである。この明快な宣言はこの書の画期的な意義を十二分に示しているといっても過言ではないであろう。

以上で不十分ではあるが『宗教論』における Wilkür重視の立場の登場は示されたと思われる。我々は自己の責任において「選択する」という主体的決定を押し出す立場において始めて、モラルを論じる我々の理論が十分な意味を持ちうるようになるというだけでなく、現実の歴史及び我々の歴史的实践と具体的にかかわるポジティブな理論として提出されるようになると思われる。『宗教論』において最高善の問題が『実践理性批判』におけるような彼岸の問題から此岸のこの現実世界の問題として把えなおされていること、また神が徳福均衡のための要請からこの世における最高善達成の為の協力者として積極的に把えなおされていること等『宗教論』のうちに見られるいろいろな変化<sup>(12)</sup>は決して偶然ではない。なぜならそれらの変化はすべて意志論にその淵源を発しているといってもよいくらいだからである。『宗教論』において Wilkürが強調されていることは、そこにおいて「悪の問題」が正面に据えられていることと必然的に連関している。悪の問題がこれまで論じてきた諸著作において全く取りあげられていなかったという訳ではない。むしろ繰り返し述べてきたようにその問題はすでに存在してはいたのだが、前面に押し出されていなかったにすぎない。それがここで前面に出てきたのである。しかしながら Wilkürの強調を単に潜在的に含まれていた問



題の顕在化としてのみ把えることは妥当ではない。自由を自律として把握するカントの周知の立場が実は主体的な選択決定があつてはじめて有効となりうるものであり、その意味で Willkür の自由がより根源的と考えられることは論理的にも明白である。しかしカントにこのような立場を取らざるをえなくさせたのが、深刻な悪に満ち満ちた現実であり、この現実をよりリアルに把握せんとするカントの志向であつたという反面が見落されてはならないであろう。

## 注

(1) カントにおいて意志の問題がもつばら道德の領域に集中した形で論じられていることは事実だが、この問題が当然のこととしてもっと広い外延を持つものであることは全体が意志論によつて貫かれていといつてよいヘーゲルの『法哲学』を例に出すまでもなく自明であろう。

(2) Willkür を意志と訳すのは一応よいとしても、その場合 Willkür にどういふ訳語をあてるかという難しい問題が生じる。訳例を参考までにいくつか挙げてみる。「恣意」「執意」「選択意志」「決意」「随意志」「意思」等。また両者を区別せず共に「意志」とする訳者もある。『基礎づけ』及び『実践理性批判』の段階では後述する理由からそれも意味を有しうる。しかし概念的区別が明確となつた段階では両概念は当然訳しわけられねばならない。右にあげた例のうち前の二つはあまりに概念を狭くとりすぎる(悪いニュアンスの方へ力点がおかれていて)嫌いがあるし、原語に一番忠実な第三番目のものも語呂が悪く主体的な側面が十分でないうらみがある。「決意」というのは主体的契機を加味した仲々よく考えられた訳語であるが、それでも Willkür のニュアンスを完全に表現しているとは言いがたい。「主体的意志」というのも考えたが、それも原語の含蓄を十分表現しえていと思えず、結局適当な訳語が見当たらないので原語のまま使うことにする。

(3) この四著はすべてフォアレンダー新版(フェリックス・マイナー)を使用する。頁付けは『基礎づけ』を「G.」、『実践理性批判』を「K.d.p.V.」、『宗教論』を「R.」、『道德形而上学』を「M.d.S.」と略号で示しその後書き加えるものとする。『道德形而上学への準備原稿』は「V.z.M.」という略号で示し、頁づけはアカデミー版23巻のものである。

(4) 『人間学』の§73(アカデミー版7巻S.251)を参照されたい。

- (5) 『純粹理性批判』において類似の説明がある。即ちそこにおいては、動物的な Willkür (arbitrium brutum) は Willkür が感覺的に (感性の動因によって) 触発される場合を指しており (B.562)、『感性的衝動以外のいかなるものによっても規定されないもの (B.830) とされている。それに対して人間の Willkür はたしかに arbitrium sensitivum ではなく、人間には感性的衝動による強制から独立に自らを規定する能力がそなわっているから (B.562) と言われている。ここでは「ある状態をみずから開始する能力」(B.561)としての自由 (先験的理念) に基づいて自由の実践的概念は存在するという大変重要な指摘がなされており、Willkür という概念の捉え方も『実践理性批判』や『道徳形而上学』におけるそれとは違って、ポジティブな自己決定という主体的側面が強調されているように思われるが、今はそれに詳しく立ちいることはできない。(6) これはまたなんとネガティブな説明であろうか。カントは人間が理性に反するような選択をなしうるものであることを経験の実例が実際に示している限りに承認せざるをえない。しかし経験は (感性界における) 現象には妥当しても、それに基づいて超感性的な対象を理解することはできないという理由づけによって、Willkür を選択能力として捉えることを拒んでいる。しかもそれだけでなく経験の示すそういう実例に関しても、それがどうして可能であるのか理解できないとさえ言っている。これでは悪の可能性すら説明することができなくなるのではないだろうか。ここで使用されている感性的な存在者としての人間と可想的存在者としての人間の二元的対置は感性界における現象としての行為を可想界から切り離すという役目を果している。しかし感性界における現象としての行為はその根拠を可想界にもっていると考えられるべきではないのか。従って感性的な存在者としての人間が示す「反法則的選択」という実例はその根拠を可想的領域に持つと考えるべきではないのか。そういう疑問が当然生じてくるであろう。
- (7) Willie がもつばら可想界に所属するものであって現象界と直接にかかわりを持つものではないのに対して、Willkür は感性界において規定されている行為にかかわるだけでなく、「自由な Willkür」といわれる場合に明らかかなように超感性的な側面をも持つていること即ち両界にかかわりをもっていることは重要な点である。
- (8) 『道徳形而上学への準備原稿 (作業)』の中でカントが行為の格率に關しては選択を認め、この自由を「自発性」を意味するものとしている点は注目し値する。(S.249) ところで Willkür は「法則の命ぜるところのことをなすこともまたやめることも自由」であるのに対して、…Willieの自由はそれとは別のあり方での自由であり、「選ばないというポジティブな能力」

(abd.)とされている。Willkürの自由を自発性として把える考え方をカントがもっていたことに関しては、例えば「自由は自発性である。しかも Willkürの純粹な自発性である」(Reflexion 1021)というような箇所からも十分確証を得ることができる。

(9)『道徳形而上学』における Willie と Willkür の関係を考える場合「法論」で展開されているような両者の関係を無視することは許されないだろう。ここでは個人がそれぞれ Willkür の主体として把えられており、そのような個々人の Willkür はそのまま放置しておけば必然的に他者の Willkür と衝突するにちがいない。このような Willkür と Willkür との激しい対立状態こそカントが「自然状態」(S.46)と名づけているものに他ならない。それはまた『宗教論』でホッブズの言葉をほんの少し訂正して「万人の万人に対する戦争状態」(R.S.104Ann.)と呼ばれている状態と同じである。このような状態はまさしく個々人の相互に対立する Willkür が好き勝手にふるまうことを放任しておくことから生じるものと考えられるから、それを回避するためには何らかの形で Willkür に制限を加えるしかない。ところが Willkür とは個人の Willkür なのであるから、それに限定を加えるものは当然のこととして個人の Willkür と同一次元のものであつてはならない。つまり何らかの意味で個人の Willkür を超えたものでなくてはならない。その役割を担うのが Willie なのである。しかしこの Willie は同時に絶対者の Willie のように全く超越的に Willkür を限定するものとされてはならない。なぜなら Willkür の主体である各人はすべて目的として取り扱われるべき存在者であり、決して他から犯されることがあつてはならない自由を行使する主体だからである。従つて Willkür の限定という場合にもそれが外部から一方的になされるものであつてはならず、Willkür の主体自身のうちから自発的に出てくるものであるという側面、言い換えれば Willkür が一体となつて Willie にまで高まるといふ側面がなくてはならぬことになる。このような Willie は「すべての他者を拘束し、従つて集合的普遍的な(共同的な)また権力をもつた Willie」(S.65)、「普遍的に結合された Willie」(S.76, 123 u.s.w.)「普遍的に立法する Willie」(S.127)等いろいろな形で表現されている。しかしながらこの Willie の概念が必ずしも明確とは言えず、自然法的な発想と実定法的な発想との折衷或いは混淆といった印象を与えるのも一つには上述したように本来個別である Willie がまた普遍的な側面をも持たざるをえず、その総合が求められねばならないという事情、言い換えれば Willkür 相互の現実にある対立を回避するための止むをえざる手段としての法が普遍的な法にならねばならないという事情にその原因があるといえるのではないだろうか。いずれにせよ「そのもとである人の Willie が他人の Willkür と自由

の普遍的法則に従つて共に結合されうるところの諸制約の総体」(S. 34f.) という有名な法の定義は Willkür による Willkür の限定という関係を明白に語っているといつてよい。ただしこのような限定関係をそのまま延長した形で「徳論」の意志論を把握することはできない。なぜなら個人倫理の立場から個人の内面を問題とする「徳論」と外的な対他関係を問題の中心に据える「法論」とでは議論のレベルが異つてゐるからである。ここではそれに深く立ち入ることはできないが、「法論」におけるこのような意志把握が「徳論」のそれを考えてゆく上で重要な意味を持つてあろうことは疑うことができない。

(10) カントは動機 (Triebfeder) を欲求の主観的根拠とし、意欲 (Wollen) の客観的根拠としての動因 (Bewegungsgrund) と一応区別してはいるが、この区別自体にあまい点があり、またカント自身もそう厳密にそれを守つてゐるわけではない。

(G. S. 50 参照)

(11) Willkür 重視の立場と普遍的な Willie をより根源的なものとして根底に置く考え方を多少強引になることを恐れず対照させれば次に言うことができようか。後者は理性というものがある以上うまくゆくのが当然であつて反理性などということは究極的にはありえないというオプティミズムを内包している。それに反して前者は現実とは自らが創りあげてゆくものであり、やり方によつては善くも悪くもなりうるものであるから、オプティミズムとは無縁であり、自己の責任において試行錯誤を自らに引きつけねばならないと考える立場である。

(12) 『宗教論』において Willkür の強調とともにいろいろな変化が生じてゐることは事実であるが、従来の考え方をすべて覆すような全く新しい理論が提示されたというわけではない。むしろ新しい考え方の登場とともにこれまでのカント哲学がもつていたいろんな問題点が一挙にこの書で吹き出したと見る方が正確なぐらいである。それにもかかわらずこの書の持つ意義は決して否定することができない。

(文学部助手・倫理学)