

自由と実践のために……

——カントにおける自由の哲学の生成と限界(2)——

村 田 佳 隆

「実践」が「理論」に対立し始めたのはそれほど遠い昔ではない。アリストテレスによるテオリア、プラクシス、ポイエシスの区別のように、実践という概念は、そもそもがひとつの知のあり方を意味していた。実践という概念は第一次的には理論との対立や、また理論の応用として限定されてはいなかったのである⁴⁾。近代の知の成立とともに、知の領域における科学的一元化が力を持ち始めると、没価値性という名の客観性が対象的事実と方法の両方を規定するようになる。一方でそれと対立するような形で倫理的・道徳的価値領域が確立されるが、この領域はたんに主観的、相対的であり、また規範や当為にかかわるといふ理由で価値的であるので科学的知とはみなされなくなる。このようにして科学主義VS倫理主義という対立図式ができあがる⁵⁾。

カントが彼の哲学をまず理論理性の批判から始め、理論理性を制限することによって実践理性のための場所を空けたということは、近代の知の様相を最も端的に表しているように思われる。カントは、実践理性の優位を保証するという形で、実践の領域を理論にたいして上位に位置づけたのだが、そこで考えられる実践とは純粹な道徳的実践である。つまり実践とは、本来理念であり、当為であり内的主観の絶対性であり、善なる意志なのである。この実践は理

論の言葉で語られることはない。自然と自由、事実と価値、存在と当為、客観性と主観性、限定と自発、これらすべて二分法がここで確立されたといってもよいであろう。本稿はカントにおける実践哲学の再構築という大きなテーマをめざすための手掛かりとして、カントにおける「実践」を主観的・道徳的・倫理という狭い範囲にとどまることなく、カントの体系の中で切り落とされたものを再びとらえなおすための準備としたい。

I 自由の基礎づけという問題系

自由という概念は批判哲学の要石である。われわれは第一批判と第二批判という二つの異なる世界を比較して、自由の概念を理論から実践への足がかりとするのが常である。自由は、理論的には超越論的理念たる自由のまさに超越論性が保証され、現実的には「理性の事実」として道徳的・実践的行為において確証される。この思想は、行為の自発性と、行為者の自発性、すなわち人間の主体性の基礎づけであったが、同時に主体的行為者としての人間が人格として自由に行為し、しかもその行為が正しいものであるためには、一つの困難を解決しなければならない。行為の普遍妥当性⇨客観性の保証請求に答えるためには、主体の自由な行いという無制約性（⇨自発性）を制限せねばならないが、主体の絶対的自発性という自由を確保しながら、一方で絶対的善、つまりすべての理性的存在者にたいする客観的普遍妥当性を基礎づけるという逆説をどう解くかという問題がカント自由論の核心であったといえる。

このようにカントにおいては、自由と実践という二つの概念は相即不離なプロブレマティクとして定式化された。自由が実践と結びつくということ、すなわち実践が自由な行為として理解されるということは「実践的自由」という概念で表される。この概念は自由という理念の実在性を基礎づけるのだが、カントの体系において、自由の理念性ということにかんしては「超越論的自由」もまた自由の根拠である。そこでまず、自由概念の基礎づけの諸相をあきら

かにすることによって自由と実践との関係に光りをあててみよう。

クリングスは自由の概念を「現実的自由」「実践的自由」「超越論的自由」の三つに区別しているが⁽⁶⁾、まず実践的自由から始めてみよう。

クリングスによれば、概念的にみると、実践的自由は近代においては意志の自由として規定され、古代の宇宙論的な自由とは区別される。近代において意志は秩序を根拠づけ、目的を設定し、立法する能動者である。これに対して古代から中世に至る宇宙論においては、世界は永遠不変なる秩序と目的を持つ円環運動であった。それゆえ、人間の行為は世界の宇宙論的連関の中に位置づけられた一つの運動に他ならない。人間が知恵へといたるためには、思慮 *prudence* を通じて正しく行為することができなければならない。ところがキリスト教を経過して中世後期から近世にかけて、世界の秩序は「起源の秩序」⁽⁷⁾と考えられるようになる。世界はある意志によって目的や秩序が与えられる。「秩序のアプリオリとしての意志」⁽⁸⁾が自由の根拠になると、自由とは行為を根拠づけることにおける自由を意味し、それがすなわち実践的自由なのである。カントはしばしば完全な理性的存在者について言及し、有限な理性的存在者たる人間をそれと類比的に考えるが、絶対的善たる純粹意志が秩序をアプリオリに規定するならば、類比的にせよ、純粹意志に与かる人間の意志もまた、自らの行為における秩序、規則、目的をアプリオリに根拠づけることができなければならない。だとすると、「無制限に善とみなされるものは善意志の他にはまったく考えられない」⁽⁹⁾のだから、人間が実践的自由を具現することができるためには、意志の規定根拠という概念が、人は正しい行い、もしくは正しいと判定される行いを為すことができるということを含意していなければならない。ある行為の秩序や規則が実践的自由によって根拠づけられるとき、その行為は正しいと判断される。こうして正しさは正しい秩序や規則との合致にあるのではなく、秩序や規則を根拠づける側にあると考えられ、根拠づけの正当性を表す概念は意志規定の正しさを意味する倫理性 \parallel 道徳性となる。

カントの批判的実践哲学が歩んだ道は自由の問題のアプリオリな普遍化といってよい。自由の問題は理性の普遍性という問いに収斂する。実践的自由は規則や法則を与えるもの、すなわち自律としてとらえられる。自由が実践的自由と考えられることから新たに二つの問いが生じる。一、自由は秩序や規則の根拠であるからそれが人間の自由に関するものであるかぎり、人間は自らの自由による行為の責任を引き受けなければならないということ。二、自分自身の責任と関連する自己正当化という問題。批判の眼目は意志規定の正当性にあるので、議論の核心は内的主観的であると同時に普遍的でもあるような倫理性の追求である。カントはこの倫理性を道徳と考える。この道徳の客観性は一体何によって保証されるのか。法則という普遍性によってである。こうして純粹意志（＝善意志）―理性―法則―普遍性という連関が成立する。一方で自由は行為の英知的原因性であるから、自由な主体は自ら進んで自分の格率を法則に従わせしめる。行為の主体は自らを法則の下にある（法則に従うのではなく）理性的存在者と自覚することによって、現実的に自由に行為し、自由を確信するというわけである。このとき主体は自分の行為を倫理的に正しいものとみなしうる。

実践的自由という概念が普遍的法則と行為の内的規定根拠たる格率を同時に規定するということから、自由の担い手たる人間は人格として考えられる。実践的自由の概念には行為する人格の同一性、行為を人格から分離しうる可能性、さらに人格に帰属させうる可能性が含意されており、これはまさに実践的自由が責任ということから考えられるということを意味している。

II 超越論的自由

われわれは実践的自由の概念に内在する連関を考察したのだが、実践的自由をさらに超越論的自由で基礎づけよう

というクリングスの試みは、リーデルも指摘するように「カントの思想の中に内包されていた点では匿されているもの」⁽⁶⁾を明るみに出す。超越論的自由の理念が実践的自由として現実のものとなるとき（われわれが実際に自由であるとき）、自由の概念に内包されている絶対的自発性（＝無制約性）が規則性、妥当性、拘束性（責務）Verbindlichkeitの根源として、また規則の産出として考えられねばならない⁽⁷⁾。規則を設定することは、一、規則の内容の肯定、二、規則を理解し、規則に従う審級 Instanz の肯定、三、現実化する実践的自由の自己肯定、の三つの契機を含む⁽⁸⁾。「超越論的自由とは無制約的な肯定の概念」⁽⁹⁾であり、肯定の内容は自由自身である。それゆえ実践的自由は超越論的自由に根拠づけられることによって「他者の自由と自己自身を自由として肯定する」⁽¹⁰⁾。行為の絶対的自発性として考えられた超越論的自由と傾向性からの意志の独立として考えられた実践的自由は、カントにおいては、実践理性の優位という大義名分によって曖昧なまま放置されていた。しかし今やわれわれは超越論的自由を実践的自由の根拠として捉えうる地点へたどりついた。超越論的自由は「無制約的に開いてあること Offenheit」⁽¹¹⁾であり、第一次的な肯定である。実践的自由が現実化するという事態においてわれわれが確信する自由とは、意志の超越論的規則性であり、規則の産出そのものが自由自身の現実化である。それゆえ超越論的自由の実現としての実践的自由においては、他者と自己の根源的な肯定、承認がその内容となり、この事態を形式的に表現するならば責任という概念に集約される。カントが義務と道徳という語で語ったのはまさにこのような事態だったともいえよう⁽¹²⁾。

Ⅲ 責任性と帰責

カントはまた形而上学構築に向けて経験―純粹という枠組みを保持するが、この枠組みはすべての経験的なものを排除することによって普遍性とアプリアリ性とを重ね合わせる。人倫の形而上学は、形而上学であるかぎりアプリア

りな認識の体系である。カントにとって形而上学としての真なる実践的世界は、命法という名の法則性と、目的の一般的な形式概念である義務によって構成されている。義務に内的、外的の二つが区別されるに依りて、法則との合致も二つに区別される。行為そのものと法則との合致を合法性、行為の格率と法則との合致を人倫性という。

これまでの考察によってわれわれにはすでに責任性という地平が開かれているのだから、倫理と責任が次の問題である。カント実践哲学は義務の倫理体系である。「選択意志の形式的規定根拠のほかに、さらに実質的規定根拠をもつ義務（拘束性）Verbindlichkeit すなわち感性的衝動から由来する目的に反対できるような目的を持つ義務」¹⁰⁶が必然的であり、それはすなわち「それ自体において義務であるような目的の概念」¹⁰⁷が予想される。それ自体において義務であるような目的は、カントによれば自己の完全性と他者の幸福の二つである。このことは、先にわれわれが超越論的自由の意義として述べた、自己と他者の第一次的な肯定という内容と一致している。この肯定をわれわれは責任という概念で展開したのである。カントの用語法と思考によると、義務―拘束性（責務）という図式で処理されていた事態を、われわれは責任性と名づけた。道徳の形而上学という発想にたてば、たしかに行為する主体と法則との関係は「主観的には遵守の感覚なのであり、客観的には義務の感覚なのであるが」¹⁰⁸、リーダーやクリングスともここに責任性という概念を導入することによって、倫理―実践という問題系をみいだすことを試みよう。

義務と拘束性（責務）、善と法則の中間に位置し両者を超越論的に基礎づけるもの、それが責任性であった。「汝自身のおよび他の人格の内なる人間性を、単に手段としてではなく、常に同時に目的として扱うよう努力せよ」という定言命法の第二の方式は、他者と自己とが人格性概念によって表されているので、普遍法則との関係で表された第一の方式より以上のことが示されていると考えることができるのではないか¹⁰⁹。もしこの見解が認められるならば、他者と自己との関係性というこの示唆は、カントの倫理学には本来あらわれない個人的人格相互の関係性の問題を浮かび上がらせることになる。これは人格の相互関係、相互要求と言う意味で義務―拘束性（責務）の図式にはいり切らな

い事態を含意している。リーデルも言うように責任は自由を包摂しており、さらに責任性という概念は、人格Aは事柄Yについて人格Bにたいして責任があるという三項関係を表している⁹⁰。してみると、道徳的意味における帰責Zurechnungは義務―拘束性(責務)の言語ではなるほど行為の創始者を指し示すが、しかし超越論的自由の根拠たる責任性に照らして考えてみると、このときの責任はもはやある個人(人格)という範囲を越えて、自由という事態を本来的に可能にする場そのもの、あるいは言いかえると、超越論的自由たる肯定の現れそのものを指し示すことになるであろう。

IV 個人倫理の地平

われわれはカント実践哲学を自由の基礎づけという軸にそってたどってみた(それはカントをふみこえた地点にまで到達してしまっただかもしれないのだが)。人間の行為が自由にもとづくと考えられることは、行為を倫理性という地平で捉えるということである。たしかにヘッフェも言うように人間の行為を倫理的原理に従うべきものだと考えるのは自明なことではない⁹¹。しかし、この前提は人間学的にも言語行為論的にも妥当なものであり⁹²、われわれがカントとともに、人間は単なる自然的存在者ではなく、自由に行為する者、すなわち倫理性によって行為が規定される存在だと考えるところから出発したことは間違っていないであろう。

人格性や目的の国という概念で倫理が語られるとき、倫理の基体はあくまでも個である。もちろんカント倫理学は格率の内的規定を重視する個人的内面的倫理学であるから、倫理的世界の地平は根源的に個人において開かれる。個人倫理の地平における根本的カテゴリーは自由―倫理―責任という概念系である。ここでふたたび責任概念を考察してみよう。

倫理的責任はある人に帰責可能な行為の正否に関係する。それゆえ責任を問うという事態はまず一、記述 *Deskription*、中立の観察者が客観的に述べることができる記述的な事実、二、帰責 *Askription*、ある行為を意図し行ったのは誰なのか、故意なのか意図的なのかという責めを負わせる次元、三、評価 *Preskription*、主体の責任に帰せられる。客観的に記述可能な事態の正、不正の判定、といった三つの局面でみられなければならない。さらに評価は三つの観点で考察されうる。一、技術的、戦術的、戦略的な適否。行為の前提をなす意図、目標、目的にとって行為が適切かどうかを問うこと。二、実際のな正しさ、社会的な正しさ、法的な正しさといったことに照らして具体的な行為の意図そのものの次元が問われる。カント的な用語で言えば、幸福を意図するという実用的な次元の適否。三、絶対的な善や正義が行為の意図に対して突きつける問い。行為の主体性、根本的な意図が無制約的な正しさに合致しているかどうかということである。カントでは道徳的倫理実践的といわれる次元での判定であり、行為それ自体の倫理性を問う。最終的な倫理的責任はこの最後の次元において問われ、その具体的な行為の創始者個人に責任が帰せられることになる。責任の概念は絶対的善や正義という無制約的目的との合致を問うのだから、本質的に局部的なものではなく、主観的（個人的）倫理は人間に対して拒絶できない要求を提示するのである。それゆえ責任はまず個人的倫理的次元において実現される。

自由の深化 || カント実践概念の真性というように解釈することは、倫理という概念にも深化のグレードを必要とさせる。カント的な狭義の倫理性は道徳性であった。実用的や技術的といわれる次元はたしかに道徳的ではないかもしれないが、しかし倫理と無縁だというのではない。これらの領域は部分的であれ、あるいは低い度合いであれ倫理の地平のなかにある。人間の行為において倫理性は決して消滅してしまふことはないのである。これらの領域がすべて倫理性の地平の中にあるということは、人間の行為の事象の背後にはいつでも実践的倫理的責任の次元が存在している、われわれは態度を反省的に変更することによってより大きな次元の倫理性へと帰還することができる可能性を示

唆している⁸⁰。それはまた、それぞれの限定された領域の内部で、根源的倫理性に支えられながら、個別的具体的倫理が現象しうることでもある。このような意味で、政治倫理や経済倫理、科学倫理という概念は哲学においては通常軽視されているが、実践哲学の主題としても正当なものである。

V 社会的次元における倫理

人間学的な分析の成果を待つまでもなく、人間は特殊に限定された本能が欠落している存在であり、そのことはまた同時に環境への一般的な適応可能性をも開く。人間は自ら行動のパターンを作りだし発展させなければ生存できない。生存のための行動様式は共同的なもの、すなわち社会的たらざるをえず、これが制度を形成するのである。制度は社会的超個人的という意味で客観的なものである⁸¹。すべての社会制度には規範が存在する。生成の時間的順序はともかく、規範の基礎は倫理以外ではありえない。ここに、倫理の基礎づけのレベルと交錯して、社会的次元における倫理という地平が現れ出る。この倫理性は具体的な社会制度的形態をとって現象するので、直接、主観的格率規定にかかわるわけではない。たしかに個人倫理がすべての実践の基礎ではあったが、しかし社会的次元の倫理がなければそもそも倫理は形成されない。すべての認識は経験とともに始まるが、しかし必ずしもすべての認識が経験から由来するわけではないのである。客観的倫理は主体のうちに内在化され構造化されて存在しているはずである。さもないければ主体の意志決定に参加できないであろう。客観倫理は実践的自由という倫理性の部分的限定と考えることができ、人格性と目的の国は、個人倫理―客観倫理という複合する諸地平の重層性のうちに現実化される。すべての人間の行為は社会という場で行われる。実践は歴史的、政治的な事柄として生起し、自由はこのとき現実化される。それゆえ現実的自由とは最も限定された無制約性（＝現実的制限）であり、本質的に制約の解除をめざす。自由＝解放と

いう図式⁸⁾は、超越論的には第一次的肯定の、実践的には絶対的善をめざす道徳性の社会的現実化にほかならない。実践哲学は本来道徳哲学にとどまるものではない。法や政治や歴史が実践哲学に接続するのは、それらが単に社会的なものであるとか、人間の行動にかかわるものであるとかいう理由によるのではなく、自由の基礎づけという問題系の一断面だからである。法と政治の正義をめざすならば歴史の目的論に、道徳の正しさをめざすならば宗教論にいたりつく。ところが形而上学的観点からいうと、歴史は経験的なものの集積体であり、一方宗教は絶対的無制約者の理念そのものであるから、ともに人間理性性の限界を越えている。またカントが語りえた「法」は人倫の形而上学の基礎理論にすぎず、実践概念の深化⁹⁾先鋭化¹⁰⁾切り詰め¹¹⁾という思考の枠内にとどまってこそ記述可能である。歴史については事情はなおさら複雑である。歴史という事象の捉えがたさに加えて、法則性と義務という枠組みと、アプリアリナ形而上学への強い求心性とがあいまって、ただただカントは実践的理念の素描を描いたことにとどまっている。

VI 倫理と実践のゆらぎ

本来自由と実践という問題系は実践という行為の多層性をその背景にもつのだが、カントはここに自然と自由、フエノーメナとヌーメナという対立をもちこむことによつて、実践を理念性つまり道徳性へと切り詰めた。このことによつてたしかに倫理性という包括的で背景的な、それまでは潜在的であった地平が主題化されることになった。しかしその反面、実践概念の縮小化が生じ、それと同時に倫理性概念もまた狭義の道徳性へと切り詰められることになった。批判哲学の体系内にも技術実践的―道徳実践的という対立が顕在化した。それゆえこの対立の統一（体系構築という観点からいえば）が問題となる。この「統一」はしかし、現実の実践的行為は一つであるという観点からいえば、

二項の「媒介」である。このように考えると、実践哲学として構想された歴史哲学、法哲学、政治哲学、および人間学は、狹義の道徳的实践という地平と広義の实践という地平のあいだの領域⁶⁾に固有の問題系を持つことになる。もちろんこのような中間領域はカント形而上学の対象ではない。それゆえカントは批判を必要とした。真なる実践でないものと真なる実践とを媒介するためには判断力の批判が必要である。判断力が悟性と理性との媒介項であると語られることは実はこのような事情であって、批判は判断力がアプリアリに妥当する条件を探究する。

認識能力としての悟性には自然の形而上学が存在しなければならず、欲求能力としての理性には自由の、つまり人倫の形而上学が存在しなければならぬ。そうであるにもかかわらず、快・不快の感情としての判断力については術 Kunst の形而上学は存在しない。たしかにカントは判断力のアプリアリな原理を見いだしたかもしれないが、あくまでもカントにとって形而上学とは普遍法則によるアプリアリな体系であるから、経験的具体的事象たる Kunst の形而上学が成立することはない。このような二分法はさらに次のような問いを導く。自然の形而上学には個々の経験的自然科学が対応し、人倫の形而上学には倫理学が対応するなら、対応関係をそのまま推しすすめると、実用的な「道徳的人間学」⁷⁾を置くが、この人間学は倫理学の適用として考えられているだけである。やはり実践の中間領域は切り落とされたままになっているといえよう⁸⁾。

いずれにせよ倫理と実践の媒介という問題は残されたままである。われわれの当面の目標は広義の实践と狹義の实践とのあいだの中間領域である。この二分法がもともと多くの問題を孕んでいるとしても、われわれはこの分裂をうけとめるしかあるまい。具体と抽象、理念性と実在性、Sollen と Können⁹⁾、主観性（＝内面性）と客観性（＝社会性）これら二つの領野が「相互浸透」¹⁰⁾しつつも緊張関係を保ちつつける。この中間領域は判断力の分野であり、構想力の自由な戯れが必要とされるのである。経験というものの豊かさが思考による切り詰めをゆるさない。そこで、

判断力とは何かと問うことではなく、判断力で一体何ができるのかと問うことこそ重要なのである。

註

- (1) cf. ガスマー「実践哲学としての解釈学」、『思想』六五九号。
- (2) cf. Riedel, M., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, 鷲田清一「プラクシスの問題圏」『実践哲学の現在』一九九二 世界思想社。
- (3) Krings, H., *System und Freiheit*, Alber 1980.
- (4) op. cit., p. 51.
- (5) *ibid.*
- (6) *Grundlegung*.
- (7) *Metaphysik der Sitten*, Einl. IV.
- (8) リーデル『解釈学と実践哲学』一九八四 以文社 二八三頁。
- (9) Krings, op. cit., p. 59.
- (10) op. cit., p. 60.
- (11) op. cit., p. 61.
- (12) *ibid.*
- (13) op. cit., p. 62.
- (14) 以上のことをまとめてリーデルは実践的自由をコミュニケーション的自由と解釈する。コミュニケーション的自由において「責任性」という概念によって人格の相互承認と行為の帰責とが相関的なものとして前提され、その前提を超越論的自由が基礎づけるというわけである。「責任の現実性が人間に可能な自由を最終的に根拠づける」とリーデルはいう。
- (15) *Metaphysik der Sitten*, Einl. III.
- (16) *Metaphysik der Sitten*, Einl. IV.
- (17) リーデル op. cit., p. 282.
- (18) *ibid.* 402 cf. ハイマン『定言命法』16章 行路社。

- 19) リーデル op. cit., p. 284. ヴツフ H 『倫理・政治的ディスクール』法政大学一九九一 p. 23.
- 20) ヴツフ H op. cit., p. 12.
- 21) cf. グーレン『人間学の探究』紀伊国屋書店
- 22) ヴツフ H op. cit., p. 29.
- 23) op. cit., p. 30.
- 24) ヴツフ H op. cit. p. 20 ff.
- 25) cf. ヤーン H op. cit.
- 26) cf. Krings, op. cit., リーデル op. cit., ハーバーマス『イデオロギーとしての科学と技術』紀伊国屋 一九八八。
- 27) ヴアルデンフ H ルス『行動の空間』白水社 一九八七 三章。
- 28) Metaphysik der Sitten. Einl. II.
- 29) それでもなおカントの人間学が「世界公民としての人間の認識をふくむ」かぎり、哲学が「世界概念」であるかぎり、人間学への問いが解消されるわけではな。cf. 坂部恵『理性の不安』勁草書房 さらた「Anthropographie, Anthropogonie, Utopie (1)(2)」東大論集 II, IV。
- 30) ヴアルデンフ H ルス op. cit.,

— 大学院研究員 —