

フェーダーの根拠律解釈と自由概念

河村克俊

はじめに

運命論、神の予知、自然科学的決定論等とともに「根拠律」¹⁾は、自由について考えるに際してその可能性を否定ないし制限するものとして必ず考えなければならない基本原理の一つである。18世紀前半のドイツでは、次のような問いが問題の枠組みとして前提されていた。根拠律によって構成され、例外なくこの原理が制約する事象連鎖の総体として生成するこの世界のうちにありつつ、どのようにして自由が可能なのか、どのような意味でそれが認められるのか、という問いである。根拠律を前提とし、行為主体に対するその制約性を認めたくえて、それでも自由を認めるためには、根拠²⁾を分類し、そのうちに自由と矛盾しない根拠があるのかどうかを吟味する必要があるはずである。もしそのような根拠が存在しないのであれば、自由はその在ることが否定されねばならない。もしくは、自由の意味はふつう私たちが考えているような内容とは異なることになるだろう。

主要な文献を見る限りライプニッツやヴォルフをはじめとするこの時代の多くの哲学者は、主体が感性的な欲求能力の指示を制限し、理性の提示する「よきもの」という表象にしたがうことのうちに、すなわちこれを決定根拠とすることに、自由をみていた。これは、理性に基づく自発性としての自由である。この時代にはまた、一般の事象連鎖と人間の選択や行為を区別し、後者については別様に扱い、一義的に決定する根拠を否定することで、つまり複数の決定根拠の同等性ないし中立性を考えることで、自由が成立するとみなす解釈もあった。これはピエティスト派神学者たちの提示する「均衡中立の自由」である。自由概念に関するこのような解釈の対立は、事象連鎖の総体である世界そのもののあり方についての解釈の対立をも意味する。18世紀半ばのドイツでは、このような自由概念ならび

1) 根拠律 Der Satz vom Grund, 充足根拠律 Der Satz vom zureichenden Grund, principium rationis sufficientis. 18世紀前半のドイツ思想界にあって学派を形成するとともに強い影響力をもっていたChr. ヴォルフは、充足根拠律を以下のように定義している。「無から何かが生じることはあり得ないので、存在するものはすべて、なぜそれが存在するのかについての十分な理由をもっている。すなわち、なぜあるものが[単に可能的であるに止まらず] 現実となるのかについて理解するための何かが、常にあらねばならない」(Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (DM), Halle ¹1751, (¹1719) (Neudruck: Hildesheim u.a. 1983), § 30, S. 16f.)。

2) „Grund“: 古高・中高ドイツ語としての基本的な意味は「深い」、「最も深いところ」、「終わり」、「終局」。その後ドイツ神秘主義で「内性」、「最も深い本質作用力」、「始源」等の意味をもつ。近代以降、古典語の *λόγος*, *ratio* の訳語として用いられている。

にその背景としての世界観が、その正当性を巡って争うことになった。そして、こうした対立を視野に置きながら、この世紀の後半に様々な哲学者が同じく自由概念について思索することになる。本稿では、ゲッティンゲン大学で哲学を講じていた J.G.H. フェーダー³⁾のテキストにみられる自由概念について、それが充足根拠律とどのように整合性をもって解釈されていたのかをみることにしたい。

I. 根拠律解釈

ライプニッツが根拠律を世界の生成に関する第一原理とみなし、ヴォルフがこれを継承して以来、少なくともドイツでは自由概念への反省に際して、必ず根拠律が共に吟味されていた。すなわち、この原理に対する解釈が人間のもつはずの自由ないし自由意志と密接な関わりのうちに考察されていたのである。このような位置付けをもつ充足根拠律についてフェーダーがどのような立場をとっていたのかを、ここでまず確認したい。この原理についてフェーダーは『論理学と形而上学』(1769)⁴⁾で次のように纏めている。

1. 機械的（自然学的）原因。その作用が運動であるような原因。
2. 非機械的（形而上学的）原因。その作用が運動ではないような原因。
3. 实在根拠（現実存在の根拠）。この根拠によってものは自らの实在性を得る。
4. 認識根拠（ないしは理念的根拠）。あるものの实在性についての認識がそこから生じるような根拠。
5. 動機の根拠（動因、道徳的根拠）。そこから欲望や決断が生じる根拠⁵⁾。

3) フェーダー (Johann Georg Heinrich Feder 1740-1821) は、聖職者を父にバイロイト近郊で生まれている。エアランゲン大学で哲学、教育学等を学んだ後、先ず1765年にコーブルクのギムナジウム教授、その後1767年にゲッティンゲン大学哲学科の教授となり、約30年間その職に就いている。1821年ハノーファーで没。バイオグラフィーの筆者ティールによれば、フェーダーは当時の「ポピュラーな哲学 popular philosophy」- この語は通俗哲学と翻訳されることがある - を代表する哲学者の一人であり、ゲッティンゲンをベルリンに次ぐポピュラーな哲学の中心地とすることに貢献している。確かに後にみる二つのテキストは読みやすく書かれており、哲学史の記載があり、引用・参考文献への註が豊富であるので、一般読者に広く受容されたことが容易に推測できる。1782年 Chr. ガルヴェとともに、カントの『純粹理性批判』への書評を執筆している。当初匿名で発表されたこの書評は、内容をまったく理解することなしに書かれた書評であるとカント自身が評者を批判したこともあり、執筆者の一人であったフェーダーは哲学史に汚名を残すことになった。フェーダーのバイオグラフィーについては以下を参照されたい。Udo Thiel, Artikel „Feder, Johann Georg Heinrich“ in: *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*, vol 1, Ed. Heiner F. Klemme, Manfred Kuehn, London and New York 2010, pp. 308-315.

4) Feder, *Logik und Metaphysik* (LuM), Göttingen 31771 (1769). 本書全体は「論理学」、「形而上学」、「自然神学」の三つの部分からなる。このうち第二部に当たる「形而上学」は、また三つの章から構成されている。第一章は「ものの一般的概念の生成」、「因果連関」、「空間と時間」、「ものの同一性」、第二章は「モノドロジー」、「形而上学的物体論」、「靈魂論」、「完全な存在者」、第三章は「宇宙論」から、それぞれ成っている。ここではヴォルフの形而上学書と異なり「自然神学」が「形而上学」の一部としてではなく、それから独立に並置されている。神学と哲学を截然と区別するというフェーダーの意図を読み取ることができる。

5) Feder, LuM, Met., § 20 S. 258f. この箇所は『形而上学』の「存在論」にあたる。

内容に即するならば、最初の二つの原因は、伝統的に「作用因 *causa efficiens*」と名付けられたものである。この原因は、結果に対して先行し、これを引き起こす作用の役割を担うものに他ならない。たとえば、太陽の光による気温の上昇は北極の氷を溶かしている。この場合、氷が溶けることに対する太陽光による気温の上昇が作用因である。これはフェーダーの区分に従えば、機械的・自然学的な原因である。これに対して形而上学的な原因と名付けられるのは、心身二元論を前提に、心の身体へのはたらきかけを表現するものである。心身の二元論をとる限り、両者の結びつきを説明するの必要が生じるが、ここでは心の身体へのはたらきが「作用因」とみなされている。身体の動きは、心が何かを身体に命じるところに生じると考えられていたようだ。なお、この脈絡でクルージウスの『形而上学』（§ 85）が註で言及されているので、フェーダーがこの区分に際してクルージウスの区分を念頭に置いていたことは間違いない。クルージウスは当該箇所「決定根拠律」を主題化している⁶⁾。

また「实在根拠 *Realgrund*」という名称からも、クルージウスが想起される。すなわち彼の根拠律論にみられる同名の根拠である。クルージウスの同名の根拠は、伝統的な因果概念である「作用因」ならびに、ただその在ることによって別の何かを、そのものとして在らしめるような根拠を意味していた。換言すればクルージウスは实在根拠を「作用因」と、そして「現実存在の根拠 *Exisistentialgrund*」に分け、後者を、働きかけることや活動することなしに、当該事象の存在を制約する原因ないし根拠とみなす。例えば、三角形の二辺とその夾角は、第三辺に対する「現実存在の根拠」である。フェーダーはクルージウスに倣って、このタームを用いたものと思われる。そして認識根拠は、ライブニッツが充足根拠を二つに分けるに際して、作用因の対概念とする根拠であり、18世紀当時多くの哲学者がこの区分を受容していた。クルージウスもまた同名の根拠を、「なぜそのものが存在するのかが、それによって理解できる」⁷⁾ 根拠とみなし、これを自らの四区分のうちに置いている。既存の用語法に基づいてフェーダーはこの根拠を提示しているといえるだろう。そして最後の「動機の根拠 *Bewegungsgrund, Motiva*」（*LuM* § 20, S. 259）、すなわち「そこから欲求ないしは決断が生じる」（*ibid.*）根拠は、同じくクルージウスの四区分のうちの「ア・ポストエリオリな認識根拠」に対応する。この根拠は、特に人間が行う選択や行為などについて考える脈絡で、一義的に決定する先行的根拠の不在を説明するために主題化された根

6) ただしクルージウスは根拠律の区分について『論理学』（註7）を参照されたい）で、より詳細に述べている。フェーダーの記述は、『論理学』での説明に即したものである可能性がある。なお、ここでの「機械的原因」と「形而上学的原因」は、クルージウスの分類では両者ともに「作用因」のもとに置かれ、以下のように説明される。「活動的作用因はまた、単に作用因（〔活動原理〕 *Principium activum*, [言葉の厳密な意味での作用因] *causa efficiens stricte sic dicta*）とも一般に呼ばれるが、これは活動的な力によって作用する。それは例えば火であり、また精神である」（*Crusius, Weg*, § 141, S. 255）。「火」は「機械的原因」に、そして「精神」は「形而上学的原因」に対応するだろう。以下の拙論を参照されたい。「クルージウスの主意説と自由概念」（関西学院大学言語教育研究センター『言語と文化 第16号』2013年3月、108ページ）。

7) *Christian August Crusius, Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig 1747 (Neudruck: Hildesheim 1965), § 141, S. 255.

拠である。また併置された「道徳的根拠」は、この四区分とは別にクルージュウスが提示する実践の脈絡での分類に見られる名称と重なっている。

フェーダーによるここでの充足根拠の五区分は、クルージュウスの四区分を前提に、そのうちの「作用因」を二つに分けることで成ったものといえる。すなわち、事象連鎖のうちにみる作用因と、心身関係のうちにみる作用因とを分け、それぞれの内容の違いを尊重するのがフェーダーである。なお、「動機の根拠」は、後年ショーベンハウアーが充足根拠律を四つに区分し、人間の行う選択や行為について制約する根拠として提示する「行為の充足根拠律」、すなわち「動機付けの法則」を想起させる⁸⁾。

II. 思考の自由

フェーダーの『哲学提要』(1767)⁹⁾は、カントが「エンチクロペディー」講義の教科書として用いたことで知られる¹⁰⁾。このテキストでフェーダーは、「充足根拠律」を事象ならびに選択や行為の生じる前提となる条件として認めつつ、思考活動の自由について考察している。ここではまず、自由ではない思考のあり方が以下のように説明される。

「どの変化についても、どの結果についても、なぜそのようになるのか、なぜ別様ではなくそのようになるのかという理由があるはずである。したがって、ある思考が生じることについてだけでなく、なぜその思考が当該の内容をもつのかということについてもまた、理由があるはずである。その理由がすべて思惟実体の外部にあるならば、実体はその思考を斥けることも変更することもできないだろう。そして思惟実体はその思考をもつよう強いられているのである」(Gr. II. Kap. 3, § 24, S. 108)。

一般に思考活動は行為と比較してより自由であり、外的事象による制約からの独立性が

8) ショーベンハウアーの学位論文第45節を参照されたい。「われわれは、自分のものであれ他人のものであれ、いずれの決意に関しても充分な根拠を必ず前提しているのであるから、決意の場面では、それを支配するある特有の形態の充足根拠がなければならないことになる。私はこれを行為の充足根拠律、あるいはより簡潔に動機付けの法則と呼び、またこの法則が前提としている根拠を動機と呼ぶことにする」(A. Schopenhauer, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Rudolfstadt 1813, § 45, S. 77f. 鎌田康男、齋藤智志、高橋陽一郎、白木悦生訳著『ショーベンハウアー哲学の再構築「充足根拠律の四方向に分岐した根について」(第一版) 訳解』法政大学出版局2000年、p. 103)。

9) Johann Georg Heinrich Feder, *Grundriß der philosophischen Wissenschaften, nebst der nötigen Geschichte zum Gebrauch seiner Zuhörer* (Gr), Coburg 1767. このテキストは三部から成り、第一部では、哲学史が主題化され、古典ギリシャから中世を経てヴォルフやクルージュウスにいたる哲学について述べられている。第二部では、哲学のターミノロジー(第一章)、論理学(第二章)、形而上学(第三章)、自然学(第四章)、実践哲学(第五章)がとりあげられる。第三部では哲学の古典的著書ならびにほぼ同時代の著書が紹介されている。同時代の著書では、バウムガルテンやマイアーの『形而上学』、ランベルトの『新オルガノン』、ライマルスの『論理学』、クルージュウスの『必然的な理性真理の試み』、『充足根拠律について』などがあげられている。

10) フェーダーのこのテキストをカントは「エンチクロペディー講義」の教科書として十度用いている。最初が1767/68年冬学期、そして最後が1781/82年の冬学期である。Vgl. Emil Arnoldt, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 (*Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung*, Teil II) hrsg., von Otto Schöndörfer, Berlin 1909, S. 214-262; Reinhard Brandt, Feder und Kant, in: *Kant-Studien* 80 (1989), S. 252, Anm. 10.

高いと思われる。しかしこの思考活動についてもまた「充足根拠」があり、常に外在する先行的なファクターによって制約されている、ということがここで確認された内容である。それでは、自由な思考とはどのような思考か。

「しかし現在の思考の、もしくはその内容の直近の理由が、実体自身のうちにあるならば、また実体がその理由を少なくとも斥けること、除去すること、ないし変更することができたならば、この実体は外的な強制からは自由である」(ibid.)。

思考が自由であるか否かはここで、その思考を制約している根拠が当該主体のうちにあるのか、それともその外部にあるのか、またこの根拠を斥けることや除去することができるかどうか、そして思考内容を変更することが可能であるかどうか、ということのうちにみられている。換言すればその思考を制約する根拠が思考する主体のうちにあり、これを止めること、廃棄すること、別の思考に置き換えることが当該主体の能力のうちに認められるとき、思考の自由がその主体に認められることになる。ここで確認されているのは「外的な強制」からの独立としての自由である。では「私」のうちなる制約、すなわち内的な根拠による制約 - 感性的欲求、利害関心といった制約 - については、どのように考えるのか。これらの理由ないし根拠を「斥け」、「除去」し、「変更」するということで、何が意味されるのか。フェーダーは先の文に続いて以下のように述べている。

「実体の自由はまだ完全ではない。というのも、実体のあり方は自らの力による先行的で内的な規定によって不可避であったかも知れず、実体は実際になしたようになさねばならなかったのであり、別様に行為することは不可能であったかもしれないからである。もしそうであったならば、自らの思考に際して実体は自己活動的ではあるが、しかし自由ではない」(ibid.)。

「私」の自己活動性は「私」のうちなる自然ないし本性 - 欲求や関心 - によって内部から制約を受けている。この制約が強力であって「私」にはこれを変更したりましてや廃棄したりすることができない場合、「私」の思考は制約されており、決定されていることになる。飢えや渇き、またそのほか生存のために必要な物資に対する欲求や関心は「私」を単に制約するにとどまらず強制するに違いない。自己を保存しようとする、苦痛を避け、快適さを求めることは、常に「私」の思考を、そして選択や行為を、制約しているだろう。こういった基本的な内的制約について、これを自覚的に制限することができなければ、「別様に行為すること」は「不可能」であったはずである。

また、ここには自由概念を説明するキーワードの一つである「自己活動 *selbsttätig*」が用いられており、フェーダーがライブニッツやヴォルフそしてクルージュスなど、自由概

念に関する同時代の諸説を射程に収めつつこの問題について述べていることが伺える。そして、思考における「自由」について、その条件が以下のように説明される。

「したがって思考における自由は、思考する力が外的ならびに内的な原因によって、自らのうちに生じている現在の思考へと必然的に規定されてはいないことを要求する」(ibid.)。

「思考する力」という表現で意味されているのは当該主体の活動性であり、この活動性が文字通り自らだけに基づくのか、すなわち自発的であるのか、それとも外的ないし内的な制約をもつ活動性であるのかが問われることになる。「外的な原因」とは、自然法則を含む、個としての「私」に起源をもたないあらゆる制約を意味する。また、「内的な原因」には、先行する心の状態、欲求、そして関心などが数えられるだろう¹¹⁾。「私の思考」は、先行する心の状態、欲求、関心などによって常に制約されていると言わざるをえない。もし「私」が自分の欲求や関心を、少なくともある程度制御することができるのでなければ、「私」はこれらに制約されることになる。したがって「私」はそれらから独立することができない。自らの欲求や関心をある一定の程度制限し制御することの可能であることが、ここで「自由」の前提となる。すなわち、自らの欲求や関心を理解したうえで、これと距離をとること、これらに左右されることなく対象について思考することのうちにのみ、外的ならびに内的な「原因」から独立する思考は成立するだろう¹²⁾。以上は「思考の自由」に関する反省であるが、ここには充足根拠律と「自由」の間に自ずと生じる背反関係の図式を読み取ることができる。そもそも先行する状況や自ら自身の内部から生じる欲求、そして自己の維持や利害に関わる関心といったことから独立するような思考が可能であるのだろうか。またもし可能だとして、それはどのような内容をもつことになるのか。こういった問題は、フェューダーによるもう一つのテキストのうちで、さらに吟味されている。

Ⅲ. 「心理学的自由」

『哲学提要』と同じく教科書として執筆された『論理学と形而上学』には、自由概念を

11) 「内的な原因」のうちに、スピノザの述べる「神」という「内在的原因」を読み込むならば、この原因からの「私」の独立を考えることは、原理的にさらに困難になる。スピノザは以下のように述べている。「神はあらゆるものの内在的原因である」(Spinoza, *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata*, hrsg. von K. Blumenstock, Darmstadt 1989, I. Pro 18, S. 121)。これは「私」が意識することのない、ないしできない領域からの作用であり、無意識のうちに作用する原因性である。この作用は、「私」にとって他者であるものからの制約であると見なしうるのか、それとも「私」のうちなる無意識、つまり「私」のうちなる「私」による作用なのか、明確に判定することができない。

12) このような自由を意味する「根源力 Grundkraft」というタームがクルーージウスのもとにすでにみられる、vgl. Christian August Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben*, Leipzig 1744 (Neudruck: Hildesheim 1969), § 41, S. 49.

めぐるフェーダーの考察がみられる。このテキストは「論理学」、「形而上学」そして「自然神学」の三つの部分からなり、そのうちの「論理学」の最初の章に置かれた「心理学一般」中の「選択意志 Willkür と自由」と名づけられた節に、自由概念についての省察がある。あらかじめ要点を整理しておけば、自由概念についてのフェーダーの基本的見解は、これが「理性にとっての迷宮」(LuM § 51, S. 326)であり、「体系にとっての岩礁」(ibid.)であるというものであった。この解釈がフェーダーの思索の出発点に位置している。そして「心理学的」ならびに「形而上学的」という形容詞で、哲学の主題化する自由概念を二つに分けている。「心理学的」とは、ヴォルフが『ドイツ語の形而上学』のなかの「経験的心理学」の章で自由を主題化し、また『経験的心理学』¹³⁾でこの概念を再び取り上げ、バウマイスター¹⁴⁾、バウムガルテン、マイアー¹⁵⁾などがこれに倣ってそれぞれの形而上学書の「経験的心理学」でこの概念を主題化していることに因む名称である。ヴォルフ学派の哲学者たちは、「選択意志」をキーワードとしてこの概念を定義しており、「心理学」の枠内で、経験的な反省のうちに対象化され考察された「選択意志」の活動性としての自由という含みが、ここでの「心理学的自由」という名称には認められる。これに対して、「形而上学的自由」は、選択意志の活動性の分析という枠組みを超えて、この活動性がどのような意味で自己にのみ依存しており、自己以外のものからは独立しているといえるのか、という問いのうちに設定される自由概念である。その特徴として、この自由が少なくとも造物主・神のもとでは認められていたことがあげられる。そのうえで、人間の自己活動性のうちにも、自らだけに依存しあらゆる他者からは独立するような要素を認めることができるのか否か、という仕方で考察が進められる。

「論理学」に収められた「心理学一般」で、「心」の活動性としての自由が先ず主題化される。

「これまでの論述からすでに明らかなように、まったくの独立性や自由は人間の心には決して帰することができない。しかし、人間の心は適意にしたがって、ないし随意に自らの力を用いる特別の能力をもっており、これが選択意志と名づけられている」(LuM § 7, S. 27f.)。

ここでの「名付けられている」という表現は、この時代、節の標題にもみられる「選択意志」が、自らの嗜好にしたがって選択し行為する能力として広く認められていたことを示すものであるだろう。自由は、何よりも先ず、選択意志の能力に関わる問題だった。こ

13) 以下の拙論を参照されたい、「充足理由の原理と自由 - ライブニッツならびにヴォルフの自由概念 - 」(関西学院大学言語教育研究センター『言語と文化 第14号』2011年3月、pp. 102-105)。

14) 以下の拙論を参照されたい、「ヴォルフ学派の自由概念」(同上『言語と文化 第15号』2012年3月、pp. 80-82)。

15) 以下の拙論を参照されたい、「自由概念の階層的解釈 - ヴァーグナー、バウムガルテン、マイアー - 」(関西学院『哲学研究年報 第45輯』、2012年3月、pp. 24 (97)-42 (79)。

の点については、以下の記述からも確かめることができる。

「もし理性的な表象に即して自らを決定する選択意志が自由と名付けられるのであれば、このような特性は人間の心のうちに容易に認識することができる」(LuM § 7, S. 28)。

ここで主題化されているのは、自らの意に適ったものを選択する実践的能力であり、これが選択意志である。この自由は後に、「一般的な心理学的自由」(LuM § 51, S. 326)と名付けられる。ここに提示された選択意志の自由は、F・ヴァーグナーが感性的ではない選択意志として位置づけ、バウムガルテンがこれに倣って選択意志の自由とみなす概念に対応している。ここに確認できることは、フェーダーもまた自由概念を考察するにあたって、ヴォルフやヴァーグナー、そしてゴットシェートやバウムガルテン同様、先ず最初に「選択意志」に焦点をあてていることである。そしてさらに以下のように述べている。

「この〔選択意志という〕能力によって私たちは自らの適意に即して感官の扉を開き、またこれを閉じ、対象に近づきまた遠ざかり、私たちの注意をあるものから別のものへと方向付ける」(LuM § 7, S. 28)。

ここでは、適意に基づいて自らを動かし方向付ける能力として、選択意志が説明されている。では、「意志」とこの能力はどのようにつながり、また差異化されるのか。この文に以下の文が続く。

「しかし意志すなわち欲求と決断は、経験によれば少なくともある程度は、認識、感覚、想像、思惟といったものに依存している。したがってまた選択意志は、少なくとも完全には、人間のもつ心の特定の活動性にとって最終的な根拠ではない。そうではあるが、もし理性的な表象に即して自らを決定する選択意志が自由と名付けられるのであれば、このような特性は人間の心のうちに容易に認識することができる。そして、いずれにしてもこの能力はたいへん重要である」(LuM § 7, S. 28)。

意志はここで「欲求」ならびに「決断」と換言されたうえで、経験的に把握することのできる能力とみなされ、感性的そして知性的な認識ないし能力に依存することが認められている。欲求能力が認識能力から独立するものではないという主張をここに読み取ることができるだろう。そして、意志と選択意志の差異については、ここでは何も言及されていない。ただ、意志が認識や認識能力に依存するという理由で、選択意志が心の活動にとって最終的な根拠ではない、という記述からは、意志が選択意志と緊密に関わっていることがわかる。意志と選択意志は、共に広義の欲求能力に帰属するものとして、互いに重なる

意味を担う能力とみなしている。選択意志は、「心の…特定の活動性」の最終的な根拠ではない、という主張は、充足根拠律を事象生起の原理とみなす当時の基本的認識構成の枠組みに従ったものに他ならない。

IV. 「形而上学的自由」

これに対して選択や行為の第一根拠への問いをフェーダーは「自由についての形而上学的考察」と題された節で以下のように説明する。

「政治的、道徳的、そして一般的心理学的な自由 […] は、形而上学のうちではいかなる論争も起こさない。しかし行為、欲求、表象、また思惟実体の諸力のあらゆる外化といったものの根本原因について熟考することは私たちを、上記のものとは区別して形而上学的自由と名付けうるある別の自由概念へと誘う」(LuM § 51, S. 326f.)。

ここには、自由概念をめぐる問題の所在が、当時一般的に認められているような脈絡に位置するのではないということが主張されている。すなわち、理性の指定する表象にしたがう「私」の選択や決定のうちに自由を認める一般的な解釈のうちに、この概念をめぐる本来の問題があるのではないという理解が示されているわけだ。そして、本来この概念をめぐる問題の中枢に位置するのは自らが「形而上学的」という付加語を附す自由だと主張するわけである。なおここで言及されている「根本原因」は、それに先行するさらなる原因をもたない原因を、したがって第一原因であるような原因を意味する¹⁶⁾。このような原因への反省が、形而上学的自由への考察をうながすわけである。では、形而上学的自由とはどのような自由であるのか。

「この〔自由〕概念によって思惟実体は以下のような場合に自由であるといわれる。すなわち思惟実体が、根本的規定¹⁷⁾ によるのでも外的な原因の影響によるのでもなく、まったく次のように規定される場合に、つまり、外部から来る諸規定のもとで様々な仕方で行為するのではなく、〔行為せずに、行為に関して〕可能的であり続け、そしてそれゆえこの思惟実体が自らを自身の自己活動性によってある行為へと始源的に決定するような作用

16) この概念についてフェーダーは以下のように語っている。「従属原因の最後の原因、…その存在と作用についてさらに何か別の根拠を想定する必要がない原因は、最後のないし第一の原因であり、根本原因 Grundursache である」(LuM § 19, S. 256f.)。このような原因に相当するものとして、バウムガルテンが「端的な根拠 ratio simpliciter talis」と名付ける根拠が思い出される。Vgl. A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, Halle 1757 (1739), ins Deutsche übersetzt u. hrsg. von G. Gawlick u. L. Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, § 21, S. 63.

17) フェーダーは「根本的規定 Grundbestimmung」について以下のように述べている。「…自己自身の幸福を求め、もしくは自己愛は、あらゆる思惟の実体のもつ根本的規定であるだろう」(LuM § 49, S. 325)。

能力をもつ場合に。また、簡略に表現すれば、ここで自由とは、自らの行為に際して自己自身を決定する能力である (a) (LuM § 51, S. 327)。

ここでは自己活動性によって自分を始源的に決定する能力が「形而上学的」という形容詞を付加された自由と名付けられている。ここに、理性的な表象に従って自らを決定する選択意志への、すなわち心理学的自由への反省だけではこの概念をめぐる本来の問題はみえてこないというフェーダーの洞察を改めて確認することができる。すなわち、理性的な選択意志は、自己だけに基づくのか、そして何ものによっても制約されていないのか、始源的に自らを決定しているといえるのか、それともたえず何ものかにしたがって自己決定を行っているのか - これらの問いのうちに自由をめぐる問題の中核のあることが、ここに示されているわけだ。それぞれの「私」が「自らを自身の自己活動性によってある行為へと始源的に決定する」という表現は、より正確な説明を要するだろう。特に「始源的 *ursprünglich*」の内実が問われる。

V. 自由概念をめぐる当時の論点

フェーダーは自由概念を巡る当時の解釈を通覧しつつ、そのどれにも与しないという立場から、以下のように説明を続ける。

「思惟実体の変化、行為、欲求といったものは何によって決定されているのだろうか？ それは外的な原因によってつぎのように決定されるのか？ すなわち、実体が自らの力を表現するとき、自らの外にあるもの、またあったものによって、またはその根本原因によって、他ではなくまさに今あるように決定されているのだろうか。それとも、ある内的な力、すなわちこの表現へと〔外的な原因によって〕完全には決定されていないような力によって決定されているのか？ …この問題の探求に進むならば、闘争が生じ、どの党派も自ら何かを主張したとたんに、対立する党からの厳しい抗議を受けることになる。私たちはここで両派から理由を聞こう」 (LuM § 51, S. 327f.)。

ここには当時の状況における一般的な問題意識が示されている。この説明は、自由概念をめぐる18世紀の60年代後半のドイツでこの概念がどのように解釈されていたのかを素描するデータともなっている。また「両派」という表現は、当時影響力のあった学派を、恐らくヴォルフ学派とこれに対立するピエティスト派を意味すると考えられる。ヴォルフの自由概念は充足根拠律を前提にしており、この原理と矛盾せず、したがって常に何らかの決定根拠をもつ心の自発性ないし選択意志を意味する。そしてこのような自由を「不完全な自由」とみなすのがピエティスト派に属するクルージュスである。均衡中立の自由を真

の自由だとみなす立場からは、決定根拠を前提としつつ成立する選択や決定に自由を認めることはできなかったわけだ。ただし、ここに現われる様々な観点は、この両派にのみ配分されるべきものではなく、より広範な人々が共有していた視点を素描するものとして理解すべきであるだろう。以下の通覧は、この時代にどのような図式のうちに自由概念が考察されたのか、またどのような基本的認識論、存在論がその前提にあったのか、といったことをスケッチするものでもある。以下ではまず、根拠律が取り上げられる。

a) 根拠律と自由意志

「形而上学的な意味での自由という思惟実体の能力が承認されないのは、充足根拠律にその理由がある。すなわち、この原理によればいかなる変化も、力のいかなる表現も、いかなる決定も、充足原因、そして規定原因または決定的な原因なしには、生起しない。また次のことにも基づく、すなわち、もしそうでなければ、〔変化、力の表現、決定等は〕偶然的なものに依存することになり、神の全能は制限され、道徳的統治は不可能になるからである。そして〔充足根拠律の汎通的規定性を事象生起の基本原則とみなす〕後者は、生起することは、それが同一の条件化でまた生じるならば、起こらないことはなく、変更もなしに生じる、と主張する。つまり意図しようとしまいと、根本的規定と、そして時間と空間によって結び付けられた事物の影響によってすべては必然的に生じる。ある人々はこのような〔決定論的〕考え方を造物主の予知に基づけ、もしそのような出来事の結合が生じない場合は、どの継起も先行的な出来事や、共時的な出来事によって正確に規定されることで、そもそも生じなかったと考えている」(LuM § 51, S. 328)。

ここに示されているのは充足根拠律の例外なき妥当性を主張するライプニッツ＝ヴォルフ哲学の立場である。ここで神の全能と矛盾をきたすとされる「偶然的なもの Zufall」が何を意味するのかが問題となる。これはまず、決定根拠をもたない事象を意味しており、いわば先行する決定原因によって一義的には制約されていない出来事を示すものである。換言すれば、「予知」という仕方での神の指定から外れるもの、これに従わないものに他ならない。このような意味での「偶然」は、根拠律によって徹頭徹尾制約されている事象連鎖のうちには、決して見出すことのできないはずの事象である。したがって、ライプニッツが自らの自由概念を説明するにあたってその構成要素として「知性」、「自発性」とともにあげている「偶然性 contingency」とは異なる概念である。後者は、「論理的ないし形而上学的な必然性の排除」を意味するものであり、この世界での事象連鎖をすべての可能的な世界でも妥当するとみなす「必然性」の否定を意味する。換言すれば、どの世界でもまったく同一の事象連鎖が構成されると考え、複数の「可能的世界」という考え方を否定し、現存するこの事象連鎖の総体を唯一可能な世界とみなす、ということに対するアンチテーゼを意味している。翻って考えるならばライプニッツの立場では、複数の可能世

界を前提することなしには「偶然性」は成立しえず、ゆえにまた「自由」も否定されることになる。世界の始まりに際して複数の可能世界がいわば選択肢としてあり、それぞれが異なる内容をもつとみなし、この世界での出来事の連鎖を唯一可能なあり方ではないと考えることで相対化することのうちに、ライプニッツの考える「偶然性」は基礎付けられている。

b) ピエティスト派の自由概念

次に、ライプニッツ＝ヴォルフ学派とは異なる立場が吟味される。恐らくピエティスト派神学者、特にクルージウスを意識した記述である。

「これに対して別の党派は、充足根拠律はここで不当に適用されていると、すなわち根拠律の証明力を超えて、またその領域の外で適用されていると答える (b)。また少なくとも神のうちにはそのような自由を認めることができるので、ともかく可能であると認めるべきだと応じる。神の全能を恣意的に制限することはこの党派に害をもたらさしはしない」(LuM § 51, S. 328f.)。

簡潔ではあるがここには要点が纏められている。クルージウスもまた、根拠律が自然世界の事象連鎖については例外なく妥当することを認めている。しかし、私たちの選択や行為の領域では、自然の事象と同様の意味での一義的な決定根拠は存在しないとみなす。前者についてはア・プリアリな認識根拠を認めるが、後者すなわち人間の意志による選択や決定については、ア・ポステリオリな認識根拠しか認めない。人間の意志は自然の事象とは異なる特殊な能力を持つと考えるわけだ。

また、世界の外なる神についてはこの原理は妥当せず、この存在者には根拠律からの独立が認められる、という考え方がここに提示されている。この「例外」が、人間の自由を考えるにあたって、改めてその端緒となるだろう。ここでの「神の全能を恣意的に制限すること」とは、人間の意志に選択の自由を認めることで、神の「予知」に少なくとも外見上制限を加えることを意味すると思われる。結果として、人間にいわば神にも似た能力(「神の似姿」)を認めることになるわけである。またこの箇所附された註 (b) には、均衡中立の自由ならびにクルージウスの名前がみられる¹⁸⁾。

c) 予知と自由

次に、自由とこれに矛盾する古典的な概念のひとつである「予知 *Vorsehung*」をめぐって考察がなされる。

18) 註には、クルージウスの『形而上学』 § 449f. を参照するよう記されている (LuM § 51, S. 331)。

「自由の擁護に際しては表象と動因の力を否認することはできないのであるから、道徳的統治はこれを認めてもまた成立しうるだろう。私たちはまた無限な存在の本質とその被造物への関係についてほんのわずかししか知らず、また予知を概念的に把握することができないので、予知を否認することはできない (c)」(LuM § 51, S. 329)。

「予知」について、これを概念的に把握することができないから、つまり悟性によって認識することができないという理由で、これを否定するのではなく、その否定を控えるというのが、フェーダーの判断である。「予知」はキリスト教への哲学的反省の脈絡で、造物主・神の全能性と結びついた重要な理念であり、経験的に検証できないからといって即座にこれを否定することのできないような、特殊な位置づけが与えられているわけだ。それは「信仰」と結びつき、またそれ自体が信仰の対象であるともいえる基本的な理念である。

この箇所への註で、「自由の擁護者の中には、予知を不可能であるとみなすものもいる」と述べられている。自然科学や唯物論的な視点からは「予知」が否定されるだろう。しかしそういった立場は一般に決定論と結びついており、「自由」を肯定するよりもむしろ否定する考え方である。経験的な観察の領域では、「予知」は確認できず、検証することができない。自由もまた、経験的な次元での反省においては、因果連鎖の制約に矛盾するものとして、否定されている。したがって、自由を認めるために「予知」を否定するのは、唯物論的・自然科学的な関心からではなく、いわば「形而上学的」な関心からなされる考察であるだろう。

d) 弁神論の視座

フェーダーはさらに、近代にはいりライプニッツが改めて取り上げ、当時の思想界で繰り返し議論されることになったテーマに触れている。

「しかしまたより高められた意味での自由を擁護しようとするものが基づくのは、次のような考え方である。すなわち〔自由に〕反対する見解にしたがうならば、身体の美しさと同様に徳はただ幸運の賜物となり、悪徳は不運のもたらすものとなり、そして生起することはすべて造物主にその責任を帰せねばならなくなるだろう (d)」(LuM § 51, S. 329)。

ここでは「より高められた意味」、すなわち善と悪に関わる自由が問われている。この意味での自由を否定することは、道徳そのものの否定につながりかねない。少なくとも、道徳の内実に大きな制約を加えることになるだろう。同時にまた、悪を含む世界を生み出したと考えられる造物主の責任が問われることになる。いわゆる弁神論の問題である。ふつうに考える限り、責任は自由と一対であり、自由が前提となって責任が生じる。自らの

選択や決定に基づくのではない事柄については、一般に責任は問われぬし、また仮に問われるとしても、その責任の内容は、自らの裁量による場合とは異なるだろう。

この箇所の説明に際してフェーダーは註で、先に取り上げた「形而上学的自由」というタームを用いている。自らの選択や行為に対する責任の所在を明確にする為には、適意にしたがう選択意志だけでは十分でなく、さらに行為の始源性が問われ、まさにこの始源性のゆえに帰責の所在が明らかになる。ここでの主旨は、選択や行為の起始が心理学的な考察の次元では明確にならないような自発性が、したがって経験的な領域での反省のうちには検証することのできないような自己活動性が、帰責をめぐる思索においては不可避免的に問題となるということである。

e) 感情に基づく自由の理解

「さらに彼らは私たちの心に関して感情を引き合いに出し、次のことを誰もが知らねばならないという。すなわち [1] 外的な事物の作用は、私たちの内なる根本衝動と同じく限られたものであり、私たちの欲求や行為をすべて規定するわけではない。また [2] 外的な事物によって私たちの内的動力性はただ刺激されるにすぎず、実際に行ったのと別様に行為することは決してできなかったと述べるほどに、制限されることも決定されることもない。したがって、自分が不正を行ったとか、ばかげたことを行ったということを自覚するならば、人は自らを非難し、責任あるものとみなすのである。

もし私たちが空虚な概念と原則に基づいて、理論を感情に逆らわせようとし、すべてを不定かにするならば、またあらゆる精神的現象と作用、存在するものと私たちの認識の起源、私たちの認識の諸原理の連関、快と不快、活動性、またこれらと同様のものを信頼することが困難であればあるほど、それだけ一層私たちは感情を信頼しなければならない (e)」(LuM § 51, S. 329f.)。

ここで論じられているのは、「感情」は偽らないという基本的な考え方にもとづくある種の経験主義である。前半部分では、直接私たちが感じていることに定位して、外的な現象によって自らが、ないしは自らの内的な活動が、決して完全に制約されているのではないことが [1] と [2] で論じられている。確かに感情に照らすならば、「私」は決して完全に制約されているわけではないだろう。もしくは、感情に定位する限り、自分が何ものかによって制約され決定されているという自覚は現われないに違いない。他方、同じく感情の次元では、自分が何ものにもとらわれていないとか、あらゆる制約から独立しているとかいった明確な意識ももたないので、自分の責任を回避しようとする感情がはたらくようにも思われる¹⁹⁾。

19) 先に見た (d) 「感情に基づく自由の理解」への註にはケクロの『運命について』への言及がある。ケクロは以下のように語っている。「すべてのことが、時間的に先行している原因によって起こるのであれば、すべては、

ここに附された註には、F. ヴァーグナーならびにヒュームへの言及が見られる。フェーダーの思索が前提とする立場や解釈が誰のものであったのか、またどのようなテキストが吟味されたのかといったことが、この註からみえてくる。少なくともこのときフェーダーは、党派的な思考からではなく、事柄そのものを明らかにするという素直な目的で、自由概念についての様々な解釈を丹念に渉猟していることがわかる。

f) 以上の考察からの帰結

このように各派の思索を一通り洞察した上で、フェーダーは最終的に以下のように述べている。

「以上のような根拠と反対根拠の性状の下で - 論争は一方で、正確に解明されると、当初考えられていたほどに重大ではなく、また一方で、最終的にはそれほど容易には決着をつけることのできない探求に基づくので - 自らの判断を差し控えることが最善であると思われる。とりわけ、必然的な結果として、ある見解が別の党派には常に怪しげに映り、いかがわしくみえるのであるから」(LuM § 51, S. 330)。

「根拠と反対根拠 Gründe und Gegengründe」という表現は、当時のプロテスタント論争神学の「テーゼ」と「アンチテーゼ」の並立を想起させる。しかし、フェーダーは「自らの判断」を提示することのないままに、この問題から離れている。教科書という体裁上、その必要がないと判断したのかも知れない。フェーダーは自らの探究を断念することで、矛盾を矛盾のまま抱えつつ、経験の立場に留まることを選んだといえる。それは、一方で自分の選択や決定を自由であると感じつつ、他方ではそれが自分に外在する何かによって常にすでに制約され決定されていることを認める立場でもあるだろう。

結びにかえて

フェーダーの名前は、カントの『純粹理性批判』に対する最初の、そしてこの書の主旨を理解することなく書かれた匿名の書評の著者として、哲学史に残っている。カントより16歳ほど年少のこの哲学者は、主に哲学史の研究を自らの課題としており、二十代の後半に本稿でとり上げた『哲学提要』(初版1767年)、そして『論理学と形而上学』(初版1769年)を上梓し、ゲッティンゲン大学で教授職に就いている。恐らく、フェーダーはカント

自然を支配する相互連鎖によって、結び合わされ織り合わされつつ、起こっていくことになる。もしそうだとすると、すべてのことは、必然性によって生じることになる。そして、このことが真であるならば、われわれ人間の力のもとには、なにひとつないことになる。しかしある種のことはわれわれの力のもとにある。[...] したがって、およそ何かが生じるならば、それは運命によって生じる、とはいえないことになる」(Cicero, *De Fato*, in: *De Oratore Book III*, with an English Translation by H. Rackham, London 1992, p. 227)。

を十分に理解することができなかつたのだろう。しかし、ここでとりあげた二つのテキストには、ライプニッツ＝ヴォルフからクルージウスにいたる当時の主要な哲学的潮流が、整理されつつ描写されており、この時代の思想空間を理解するうえで貴重な資料を提供している。カントが思索を行っていた時代の思想的風土、時代のもつ傾向性を少しでもより正確に把握しようとするとき、ここにみたフェーダーの二つのテキストは様々な示唆に満ちた鏡の役割を果たしているといえるだろう。

また、自由概念に関してフェーダーがカントの思考に示唆を与えていたことも想像することができる。本稿でとりあげた「選択意志の自由」と「形而上学的自由」の区別が、『純粹理性批判』でのカントによるこの概念の「実践的自由」と「超越論的自由」の区別に、ひとつのモデルを提供していた可能性がある。フェーダーは当時の慣例に倣い、「自由」をまず「選択意志」の考察のうちに主題化する。そして、そのうえでこの概念がもつ問題の本来的な在り処を選択意志の活動の「始源性」のうちに認めている。すなわち「私」の選択意志は、始源的に自らの選択を行っているのか、それともこれを制約する何らかの先行的な決定根拠があるのか、という問いのうちにこの問題をみている。そしてこの問いのうちに考察される「自由」を、選択意志の自由と区別して形而上学的自由と名付けるのである。このような自由概念に対する反省の基本的な視点が、二つの自由概念という見方が、結果として『純粹理性批判』でのカントの二つの自由概念につながっている。そして、自由概念をめぐるカントの思考の枠組みにフェーダーが影響を与えていたとすると、この哲学者への評価は、少し変更を求められることになるだろう。

Der Satz vom Grund und die Freiheit bei Feder

Katsutoshi KAWAMURA

Seitdem Christian Wolff den Freiheitsbegriff im Rahmen seiner Metaphysik in der empirischen Psychologie abgehandelt hatte, wurde dieser Begriff in der Regel unter den Schulphilosophen des 18. Jahrhunderts im Kontext der Reflexionen über die Tätigkeit der menschlichen Seele, die insoweit in der Erfahrung nachgeprüft werden kann, thematisiert. Unter dem Freiheitsbegriff versteht Wolff das Vermögen der Seele, durch eigene Willkür aus zwei gleich möglichen Dingen dasjenige zu wählen, welches ihr am meisten gefällt; wobei dieses Gefallen sich auf Vernunft gründet. Dieser Begriff der Freiheit wurde u.a. *Zedlers Universall-Lexikon* (64 Bde. u. Suppl. 1732–1754), in *Meßners Philosophischem Lexikon* (1737) u.a. gestellt und war vermutlich unter dem damaligen Leserkreis breit beliebt und anerkannt.

In der *Logik und Metaphysik* (1769), einem der erfolgreichsten Kompendien des Faches Philosophie im 18. Jahrhundert, beschäftigt sich Johann Georg Heinrich Feder (1740 – 1821), Professor an der Universität Göttingen, mit dem Thema Freiheit, und teilt sie in zwei Begriffe. Einer ist der psychologische Begriff der Freiheit, den er eine sich nach der vernünftigen Vorstellung bestimmende Willkür nennt. Meines Erachtens stammt dieser Begriff aus dem oben genannten Wolffschen Freiheitsbegriff. Der andere ist die Tätigkeit der Seele, was bedeutet, dass sie sich durch ihre eigene Selbsttätigkeit zu einer Handlung ursprünglich zu bestimmen. Dieser Begriff entspricht nicht dem Wolffschen und stammt aus einer anderen Tradition oder kann als ein neuer zu verstehen sein. Der erste Begriff wird die psychologische Freiheit genannt, und der zweite die metaphysische. Diese Zweiteilung des Freiheitsbegriffs übte meines Erachtens auf die nachfolgende Generation der Philosophen keinen geringen Einfluß aus. In Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781) sieht man ebenfalls zwei Freiheitsbegriffe, und zwar einen psychologisch-praktischen Freiheitsbegriff, der als die von Zwang der Sinnlichkeit unabhängigen Willkür zu verstehen ist, und einen sogenannten transzendentalen Freiheitsbegriff, der als die von allen bestimmenden Gründen unabhängige, und folglich als die unbedingte Selbsttätigkeit der Seele zu verstehen ist. In dieser Teilung des Freiheitsbegriffs sieht man den Einfluß des oben gesehenen Federschen Gedankens, der

denselben Begriff in einen psychologischen und einen metaphysischen einteilte.

Auf Grund dieser Interpretationsgeschichte des Freiheitsbegriffs, kann man die bedeutende Stellung Feders in der Geistesgeschichte Deutschlands einsehen.