

自由意志の非実在性¹

The Unreality of Free Will

青山 拓 央

Abstract

I do not believe in the reality of free will, not because I support determinism, but because I simply cannot understand what “free will” means. There have been several well-known explanations about what free will is: [1] the ability of having done otherwise, [2] causal spontaneity, [3] freedom from determinism, and [4] so-called “transcendental freedom”. I shall show in this paper that from the point of view of someone who cannot hold the very concept of free will, these explanations are insufficient or circular. If [1] and [2] are nevertheless common-sense views, we can defend the hypothesis that “free will” is a type of probabilistic randomness.

直観の表明から哲学的議論を開始するのは、あまり好ましいことではない。しかし扱う問題によってはそれが避けがたい場合がある。自由意志の問題は、私にとってそのようなものだ。以前の私は、自分が自由意志をもつことをたしかに信じており、それを疑ったことはなかった。だがいつの間にかこの確信は私のなかで薄れて行き、今日では以前の私が何を信じていたのかが理解できない。自由意志とは何のことかが、そもそも分からなくなったのである。

私は神の実在を信じていないが、神の不在を積極的に信じているとも言いがたい。なぜなら神とは何であるかを、私は知らないからである。同様に、私は自由意志の実在を、それが何だか分からないという意味において信じていることができていない。

私はこの論文を通して、自由意志への不信を訴えていく。とはいえ私は、自由意志の非実在性を喧伝したいというわけではない（タイトルに掲げているに

¹ 本稿は、日本科学哲学会2004年度大会における同タイトルでの発表内容を、再構成したものである。

もかかわらず)。むしろ私は、自分が自由意志の再発見に失敗した、という記録の一部を示すつもりだ。ただそれは読者の目には、自由意志の非实在論と変わりのないものに映るだろう。そうした視点から読むならば、本稿はこう要約できる——。自由意志への直観を失ってしまった人々にとって、その欠落を埋めてくれる哲学的説明は見当たらない。にもかかわらず、既存の哲学的説明が常識とかけ離れていないのだとすれば、自由意志を偶然の一種とみなすこともできるだろう。

1.

自由意志をめぐる議論は、一種のパズルの様相をみせる。そのパズルの基調をなすのは、自由意志と決定論との適切な陣地の配分といえる。両者はどの程度共存でき、どの程度相反し合うのか。自由意志を論じるからには、私もこうしたパズルの内部に足を踏み入れる必要があるだろう。ところがその一歩目において、私は当惑してしまう。私は、自由意志とは何のことが理解できないという意味でその实在に懐疑的であるが、決定論を積極的に信じているわけでもないのである。このときパズルへの参入口は、いったいどこにあるのだろうか。

ひとつの代表的テーゼがある。「決定論が真であるなら、自由意志は实在しない」（対偶は、「自由意志が实在するなら、決定論は真ではない」）。決定論、あるいは自由意志の实在のいずれかを信じる人々は、このテーゼの承認によって速やかにパズルに参入できる。ところが自由意志への不信を表明するだけでは、参入の道は開かれない。「逆必ずしも真ならず」であって、「自由意志が实在しないなら、決定論は真である」とはならないからだ。決定論のような明確な主張に、私の不信は結びつかない。

そして、いわゆる両立論も私の採るべき道ではない。両立論は、決定論と自由意志の实在が両立可能であると述べる（さきほどのテーゼと競合する、代表的な見解である）。しかし私の問題はそもそも、自由意志の理解不可能性にあった。何か分からないものについての両立論など、どうやって主張すればよいのか。

けっきょくのところ私の不信は、不信の断片の集積としてしか、うまく形にすることができない。つまり何度も表現を変えて、「分からない」と言い続けねばならない。この困難は、理解不可能なもの实在を否定するとき、つねに

現れるものだろう。そしてそのとき拠り所となるのは、私が分からないものを「分かっている」とする人々の言説である。私はそれらを切り捨てることで、分からなさに実質を与えるつもりだ。

2.

本題に入る前にひとこと。自由の存在を信じる人々（以下、自由論者）は、意志に言及することなしに、自由を擁護することも多い。その理由は大きく分けて二つある。第一に、物理主義的な決定論の台頭が挙げられるだろう。意志の自由をどれほど擁護しようと、物理的な身体運動が決定されているならば、われわれの自由は脅かされるからだ。第二に「行為をひき起こす意志」という図式を拒む論者も少なくない。もし行為が意志によってひき起こされるなら、意志は何によってひき起こされるのか。それは「意志の意志」によってであろうか。こうした問答は、原因の無限後退を要求するようにみえる点でも評判が悪い²。

しかしながら、意志から目をそらすことで問題が片づくというわけではない。意志を持ち出さないのだとすれば、何が自由の担い手となるのか。このときしばしば暗躍するのは、「人間」（もしくは「行為者」）という概念だ。たとえばロックの見解によれば、「意志は自由かどうかと問うことは適切ではなく、人間は自由かどうかと問うのが適切である」（Locke 1689, 訳文は新田1993, p.37による）。なぜなら自由とは「意志したのに応じて、その行動を行ったり行わないのを抑止したりするところの、人間がもつ能力」（同上）だからだ。

だがこの「人間」という概念に、いったいどれだけの価値があるのか。人間と自由の結びつきには、やはりいくつもの疑問が残る。たとえば、その人間とは、特定の行為に関連した因果連鎖のなかに位置づけられるものなのか。もしそうであるとするなら、原因の無限後退がここにも再び発生する。人間が自由な行為をひき起こすなら、その人間は何によってひき起こされるのか（「人間の人間」によってであろうか）。あるいは、人間が因果連鎖のなかに位置づけられていないとしたら、どうしてそれは行為できるのか（注4を参照のこと）。

人間という概念を持ち出すだけでは、自由への理解は深まらない。それゆえ

² とはいえ、原因の探求がさらなる原因の探求へと無限後退をうながすのは因果連鎖一般の特性であり、意志に限定されたことではない。にもかかわらず、意志に関してこの問題がクローズアップされるのは、第6節で取り上げる「自発性」の要求によるところが大きい。

以降の議論においては、「意志」や「人間」といった語を、文脈に応じて併用する。読者はそれを、行為を自由にひき起こす原因（そのようなものがあるとして）に仮に与えられた名前として理解してもよい。重要なのは、この場所に何か収まることを多くの人々が欲するという事実であって、それが何と呼ばれるかではない。

3.

自由という概念の特性について考えてみよう。しばしば指摘される通り、何から自由であるのかを示すことなく、自由を理解することは難しい。この点を強調した場合、自由という概念は「あるものから不自由ではない」ことを理解の前提にするといえる。

こうした観点に基づく自由は、それがいかなるものであるかを、かなりの程度明示できる。いわゆる権利としての自由、たとえば、本人の同意なく財産を奪われないことなどは、その代表例であろう。さらには「自由電子」のように、人間以外の対象についても、特定の束縛から逃れることは自由とみなされる（この例は、野矢 1996, pp.180-1による）。この種の自由は総括して、「何かからの自由」と呼べるだろう。

それでは自由意志もまた、何かからの自由なのだろうか。だとすれば、それは何かからの自由か。私に分からないのは、これである。決定論が自由意志の論争において必ずといってよいほど登場するのは、それこそが自由意志を妨げるものだと思われてきたためだ。たしかに強力な決定論は、自由意志の存在を危うくする。だが、あるものが自由意志を妨げるからといって、その束縛から逃れることが自由意志の意味を担うわけではない（これはちょうど第1節で取り上げたテーゼの「裏」、すなわち「決定論が真でないなら、自由意志は実在する」の不成立に関わる）。

決定論と呼ばれる主張は、法則的決定論と宿命論の二つに大別できる。法則的決定論は、過去の世界に関するデータ（または、任意の一時点のデータ）と何らかの法則との結合によって、未来の世界に関するデータ（または、他の任意の一時点のデータ）が導かれることを主張する。自然科学の知見によって主張が裏づけられるのは、この種の決定論である。

法則的決定論からの自由が自由意志の正体であるなら、一切の法則性に縛られない事態こそ、純粋な自由意志と重なるはずだ。だがこの見解は信じがたい。

たとえば私の右腕が、何の原因もなしに動くとしよう (Taylor 1963, 邦訳 pp. 78-80)。その動きはでたらめで、私にも予想することができない。このとき私の右腕が突然だれかを叩いたとしても、それを自由意志に基づく行為とみなすことは困難だろう。そこには意図や理性がみられず、単なる無秩序があるだけだからだ。法則性から逃れるだけでは、自由意志は手に入らない。

では宿命論はどうだろうか。宿命論では、われわれがそれを知りうるか否かに関わらず、また法則性も必要とせずに、あらゆる時点で何が起こるかは決定されている (ある時点の状態は、他の時点の状態に依存しない)。宿命論における自由の否定は、「われわれの行為がある仕方ではなされるならば、そうなるように決まっている (いた) のだ」というものになるだろう。

大森莊蔵はこうした宿命論的主張を「空虚な決定論」と呼び、無内容なトートロジーであると述べた (大森 1971, pp. 122-3)。だが、ある時点の世界が一つの状態しか取りえないというのは、その状態への言及がなくとも、けっしてトートロジーではない。もし宿命論を受け入れるのなら、「何かが何かをひき起こす」という意味での因果作用全般は、幻想となりかねないからだ。世界の出来事はすべて、ある仕方では起こるとすればその仕方ではしか起こりえず、他の出来事や対象にひき起こされる余地はない。あらゆる行為も同様であり、それは意志や人間によってひき起こされるものではなくなる。このとき自由意志はたしかに脅かされてはいるのだが、それは因果作用の排除というはるかに広範な主張の陰で、二次的に脅かされるにすぎない。つまり宿命論からの自由も、自由意志の正体ではない。

4.

何かからの自由と、人間の自由。その関係の不明瞭さは広く知られているようにいて、まだまだ人々の直観をにぶらせている。インワーゲンの提出した思考実験をみてみよう——。すべての人間の脳には火星人の装置 (M装置と呼ぼう) が埋め込まれているが、われわれはそれに気づいていない。M装置は、人生の全体にわたるプログラムをふくんでおり、そのプログラムにしたがって人間の選択をひき起こす (Daw and Alter 2001での検討を通じて、筆者はこの想定を知った。原典は van Inwagen, P. 1983, *An Essay on Free Will*, Clarendon Press, p.109)。

さて、このとき人間は、実は不自由なのだろうか。それとも人間の自由とは、

M装置と一体のものなのだろうか。強固な自由論者ならば、前者の回答を選ぶだろう。つまり、「われわれが自由とみなしてきたものは、自由ではなかった」といった具合に。しかし、このとき「自由」という語は、二義的に使われているおそれがある。

そのことを明らかにするため、上述の想定を発展させよう。あるときあなたに埋め込まれているM装置が故障する。このことであなたは、さらなる自由を獲得するだろうか。「獲得する」と考える人々は、人間がM装置なしにも自由であることを、まったく自明だと考えている。さきほどの自由論者の答えも、こうした立場からのものだ。人間はM装置なしでも自由だからこそ、M装置の存在によって「実は不自由」になる、というわけである。

だが、この自明視には問題がある。なにしろM装置は、あらゆる「自由な」人間の内部で、つねに働いてきたのである。M装置を失ったあなたが、どのようなふりまをするのかは、まったく分かったものではない。はっきりしているのは、そのときあなたがM装置から自由になるということであって、それ以上の何らかの自由、たとえば意志についての自由が増すとといったことではない(M装置が埋め込まれたのがロボットであったと考えてみれば、このことがよく理解できる)。何かからの自由と人間の自由は、橋渡しされていないのである。

ところで人間は現実には、さまざまな条件によって束縛されている。たとえばわれわれは引力から逃れて空を飛ぶことはできないし、コンピュータ以上の速度で計算問題を解くこともできない。では、人間の行為が引力から不自由であることとM装置から不自由であることのあいだには、どのような違いがあるのだろうか。ありうる返答は、引力はわれわれの行為を制限はするが、決定はしないというものだろう。他方、M装置はわれわれの行為を一意的に決定するかのように描かれている。しかしこれは事実ではない。

M装置は個々の人間にあらかじめ埋め込まれている。それゆえM装置は各人の行為を完全に決定するものではありえない。なぜなら各人の行為は、M装置によって決定されていない他のさまざまな要素(基本的には周囲の環境)によって影響を受けるからである。この論点は、局所的な決定論の不可能性と関係している。世界のある局所的な領域だけに決定論を適用しようとしても、その領域が外部からの因果的な影響を受けるとすれば、決定性は崩れてしまう。局所的な領域のみに決定論を適用するにはその領域が因果的に閉ざされていることが必要となるが、火星からみてわれわれがそうした領域にあるとするのは、

まったく不合理な仮定であろう（このときそもそも火星人は、どうやってM装置を埋め込むというのか）。

けっきょくのところM装置は、何らかの規則性や傾向性のもとに人間を支配するのであり、こうした束縛は、自然法則の全般に見出されるものである。たとえば私の心臓の医学的構成は、私のふるまいを束縛するだろう。こうした束縛とM装置による束縛とは、束縛の力の強弱こそあれ、同質のものともみなしてよい。心臓による束縛と同様、M装置による束縛もまた、人間が「実は不自由」であったと言わせるだけの力をもたない。

5.

前節の議論を経てもなお、M装置に自然法則以上の脅威を感じる人々がいるなら、彼らはM装置をいわば超越的なものに格上げしている。すなわち、われわれがけっしてその認識にたどり着くことはないとしても、火星人の目から見たなら人間の選択は決定されている、というように。しかしこのときわれわれは、自分たちの選択が実は決定されているという状況を、どうやって思い描くことができるのだろうか（またしても「実は」が問題となる）。

単なる懐疑的想定としては、いかなる行為者にも、それを外部から支配する他者が存在することはありうる。われわれが火星人に支配されていたとしてさえ、火星人は金星人に支配されているかもしれない、金星人はインドの猫に支配されているかもしれない。こうした外部への拡張がどこかで打ち止めになることは、経験的にはありえない。そして外部への拡張にともない、脅威は虚ろなものとなる。

火星による支配の脅威を深刻なものとして受け止めるには、火星人はデカルトの描いた悪霊の役割を果たさねばならない。デカルトは『省察』のなかで、自分のすべての経験は悪霊のみせる夢かも知れない、と懐疑した。この懐疑が脅威なのは、その悪霊が超越的な真実の側にいるためだ。夢をみせている悪霊は、そのような夢を別の何者かによってみせられている可能性がもはやないという意味において、超越的な立場にある。火星人も同様に、自らは支配されることなく、われわれを支配しなければならぬ。いわば彼らは超越的な視点から、われわれを何らかの対立の一方の極へと閉じ込めなければならない。

しかしながら、ここで疑問が生じる。火星人の超越性は、いかなる立場のもとに発揮されるのか（悪霊の場合は「真実性」のもとにであった）。これはつ

まり、われわれの自由が何によって脅かされるのかという、第3節の疑問の再現である。すでに確認したように、決定性と自由とが直接対立することはない。決定されていないこと（非決定性）は、自由と同じものではない。もし火星人が決定性のもとにわれわれを脅かすのだとしたら、そこで対立させられるのは、自由ではなく非決定性だろう。

考察をさらに進めるため、次のケースを考えてみよう。M装置の想定を変え、それがプログラムの実行装置ではなく、遠隔操作の受信機であると仮定する（壁谷 2005を参照のこと³）。火星人はわれわれを観察し、その観察に応じてそのつど、われわれを操作するのだ。このとき、われわれは単なる法則性以上のもの、すなわち「火星人の自由」によって操られているようにみえるだろう。そして火星人の超越性は、決定性ではなく、自由の立場のもとで発揮されているようにみえる。

だがこうした想定において、われわれは火星人を擬人化している。われわれは自分の所有する自由を火星人に譲り渡すことで、超越的な不自由を想像するのだ。比喩的な表現を用いるなら、火星人もまた人間であることから逃れられず、その意味で彼らはわれわれと可能性の限界をともにする（こうした観点の獲得が、超越論哲学への一歩をうながす）。

しかし自由をこのように超越的な外部へと押しやることは、自由の本質を解明しない。火星人がもし自由であるなら、そして火星人が自由であることの意味をわれわれが理解できるとするなら、人間の自由は脅かされるだろう。だがわれわれの問題は、自由そのものの不明瞭さにあった。火星人の自由がわれわれの自由の代替物でしかないのなら、問題は先送りされたにすぎない。

6.

決定論からの自由や、何かからの自由によっては、人間の自由は説明されない。では他にどのような試みがあるのか。二つの代表的な試みがある。それは

³ 壁谷彰慶はこうした想定を「ラジコンモデル」と名づけ、オリジナルのM装置以上に、自由感を脅かすものとみなしている（壁谷 2005）。壁谷はその「私情」を、「自分の意志が他人の意志に従属させられてしまうことが、何より自由な感じにとって致命的ではないだろうか」（同論文 p.17）と述べているが、本節の議論に引き寄せるならば、「自分の自由が他人の自由に従属させられてしまうこと」が彼には脅威なのだろう。自由感の稀薄な私にとっては問題の先送りにみえる想定が、自由感をもつ人々にとっては特別な脅威にみえるという事実、これは自由を論じるうえで興味深いものである（とくに注7との関係において）。

他行為可能性に注目するものと、因果的な自発性に注目するものだ。

他の行為の可能性、つまり「他の行為もできる（できた）」という点に自由の源泉を求める議論は、自由を責任の問題と関連づけるうえで重視される。もしある犯罪者が、問題の犯罪行為をしないことができなかつたとするなら、その人物の責任を問うことは不合理であるというわけだ。つまり自由な行為とは、他の選択肢の存在によって、はじめて可能になるとされる。

しかし「他の行為もできる」という事実は、「他の行為の可能性もある」という事実と本当は同じものではないのか（Lewis 1981などを読むと、とりわけこうした疑いにかられる）。自由論者は、「ある」のではなく「できる」ことこそが重要なのだと答えるかもしれない。だがこの「できる」という表現は、自由に関する直観的な共感を呼び起こそうとするものでしかない。

「できる」の一語に訴える論者は、いかなる共感を望んでいるのか。その一つの解釈こそ、因果的な自発性である。近年では行為者因果説の支持者が、とりわけこの自発性の価値を強調している（先駆的な論文に Chisholm 1964がある）。行為者因果説によれば、行為者こそが「不動の第一動者（何ものにも動かされずに、他のものを動かす存在）」なのであり、それゆえ行為者は自発性をもつ⁴。自発的であることは、他の出来事によってひき起こされてはいないという「何かからの自由」を越え、自ら新たな因果連鎖（行為）を開始できる自由だとされる。

しかしこうした自発性の事実は、どのようにして知られるのだろうか。行為者の直観（自由感）を持ち出さないなら、原因遡及の限界点、つまりそれ以上の原因をたどれない出来事と、自発性をもつ出来事とは重なってしまう。この同一視はあからさまに、認識能力に依存した営みといえよう。つまり、われわれの無知の程度が、自発性の有無を決めるのである。もちろん、認識能力になど依存しない「本物の自発性」があるのだ、と反論するのはかまわない。だがそれは、いわゆる画に描いた餅であろう。というのも、仮にそのような自発性があつたとして、それが実際の自由の識別に役立つことはないからだ。

他行為可能性と自発性は、いずれも（結合した場合にも）自由を説明できな

⁴ 行為者因果説によると、行為者は（出来事に関する通常の）因果連鎖の外部という、超越的な場所に位置づけられる。このときしばしば問題となるのは行為者の非時間性であるが（非時間的な行為者が、いかにして時間的な行為をひき起こせるのか、という問題）、ここでは別の難点を指摘しておこう。仮に上述したような行為者の存在を認めたとして、それはなぜ「自由」という語の意味を担えるのだろうか。それがせいぜい担えるのは、「超越的な非決定性」であろう。基本的にこの困難は、カントと同型のものといえる。

い。この事実は、二つの観点が自由と偶然の区別さえつけられないという指摘によって、さらに裏づけることができる。偶然に生じた出来事は、他の可能性を持ちえたことと、生成の原因を遡れないこと（認識上の自発性）を、いわば原理的に保証してしまう。

7.

自由と偶然の関係について、一つの論点を付け加えておこう。確率的な偶然性（たとえば量子力学における）に自由の根拠を求める議論は、すっかり下火になってしまった。しばしば繰り返される批判は、あなたの体がサイコロの目にしたがって動かされるとき、あなたは乱数の操り人形ではあっても自由な主体ではないといったものだ。

だが私は自由論者に、あえて次の問いを投げかけたい。人間が自由であるためには、確率的な偶然性こそが重要ではないのか。さきほどみた乱数の操り人形の比喩は、偶然性の一方の極へとあまりにも偏りすぎている。この比喩は人間を、完全にでたらめなふるまいをする非人間的なものとして描き出す。このときたしかに人間の行為は、いっさいの予測を受けつけない不合理なものとなるだろう。それどころか人間は、行為することさえできないともいえる。いまから他者が何を行ない、自分が何を行なうか、それすらまったく分からなければ、そもそも行為は成り立たないからだ。どれほど自由な行為であっても、それが行為とみなされるためには、何らかの秩序が必要とされる。

しかし単なる偶然ではなく、確率的な偶然ならば、この描像をとる必要はない。なぜなら確率的偶然の場合、個々の事例は予測不可能でありながら、事例の集団は法則性（まさに確率的な）をもつことができるからだ⁵。この集団的な法則性は、人間を完全な無秩序から救い出す手助けをしてくれる。同時に個々の事例における偶然性の介在は、前節でみた二つの特性、つまり他行為可能性と自発性とを、人間の行為に与えてくれる。すなわち、人間は大まかには規則的にふるまい、細部においては偶然的にふるまう、というわけだ。

念のために確認するなら、私は偶然性に依拠した自由の解明を試みてはいない。そもそも私は端的に自由とは何かを理解しておらず、そうした試みに着手

⁵ 集団的な法則性は、ある一人の人物についても見出される。すなわち、ある人物の別々の時点における行為を集団化した場合、しばしば何らかの法則性がみられる。いわゆる「性格」と呼ばれるのがそれだ。

する準備は整っていない。だが上記の分析が常識的見解にも当てはまるのならば、人々が「自由」と呼ぶものは確率的偶然の一種である、との仮説を擁護することもできるだろう。私はこの仮説を、一見した印象以上の価値をもつものだと考えている⁶。その点については別稿で、改めて論じることしたい。

8.

神の存在を信じる人々が、何らかの神の定義を提出してくれたなら（たとえばアンセルムスが述べた、「それより偉大なものが考えられえないもの」のような）、私はその定義の論理的矛盾や循環性などを指摘して、論駁を開始できるだろう（あるいは説得されるかもしれない）。だが彼らが定義を示さず、さらには一切の説明もなしに、ただ直観の働きによって神をみているのだとしたらどうか。このとき議論は平行線を辿るに違いない。

自由意志の存在についても同様、もし自由論者がそれをじかにみており、定義や説明を拒否するのなら、私との議論は平行線を辿る。私がどれほど自由意志の理解不可能性を訴えたとしても、彼らはそれを非実在論とは認めず、ただ定義不可能性の訴えとして受け止めるだろう。このとき直観の対立は、数の力によってのみ調停されるのかもしれない⁷。

いずれにせよ私は本稿で、自由論者を説き伏せるよりは、自分の手の内を明かすことに努めてきた。もし自由論者からの再反論によって私が説得されることがあれば、それは哲学的にも私的にも、喜ばしい事態だといえる。

⁶ この仮説は、自由を偶然に貶め、消し去るものにみえるかもしれない。「自由は偶然の一種にすぎず、それゆえ実在しない」と言っているようにも読めるからだ。だが必ずしもそうではない。複数の可能性から偶然の一つが選ばれることは、複数の可能性から自由の一つを選ぶことと同じくらいに謎めいている。自由が偶然の一種であるなら、そして偶然が実在するなら、自由はまさにそのことによって実在性を取り戻すかもしれない。

⁷ 本稿では自由と倫理との関係を、意図的に議論から排除してきた。この関係を論じるためには、直観と数の力がいかにわれわれを支配するかを、つぶさに観察しなければならない。すなわち、自由を倫理の基盤に据える人々は、何らかの直観の力によってその関係を見抜いているのか、それともその関係を成り立たせるべく、直観の側を変化させたのか。私は十分な観察を経てから、改めてこの問いを論じるつもりだ。

参考文献

- Chisholm, R. 1964, "Human Freedom and the Self," in R. Kane ed., *Free Will*, Blackwell, 2002, pp. 47-58.
- Daw, R. and Alter, T. 2001, "Free Acts and Robot Cats," in *Philosophical Studies* 102, 2001, pp. 345-57.
- 壁谷彰慶 2005, 「主体の自由を脅かすもの——悪霊と培養槽——」, 永井均編, 研究プロジェクト報告書101 『主体概念の再検討』, 千葉大学大学院社会文化科学研究科, 2005, pp. 15-9.
- Lewis, D. 1981, "Are We Free to Break the Laws?," in G. Watson ed., *Free Will*, Oxford, 2003, pp. 122-9.
- ロック, J. 1980, 「人間知性論」, 大槻春彦抄訳, 『世界の名著』 32, 中央公論新社. (J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, 1689.)
- 新田孝彦 1993, 『カントと自由の問題』, 北海道大学図書刊行会.
- 野矢茂樹 1996, 『哲学の謎』, 講談社.
- 大森荘蔵 1971, 『言語・知覚・世界』, 岩波書店.
- テイラー, R. 1968, 『哲学入門』, 吉田夏彦訳, 培風館. (R. Taylor, *Metaphysics*, 1963.)