

カントと悪の問題

小 倉 貞 秀

(広島大学名誉教授)

1. はじめに

倫理学は「人倫の理法」を研究する学問であるが、その理法の捉え方についてはさまざまな意見が存している。それはともかくとして今ここで理法について言えば「道徳的原理」「道徳法則」としてわれわれはそれを捉え、倫理学を基礎づけようとする。したがってこうした道徳的原理を念頭に置いて「何が善であり、何が悪であるか、何が義務にかなない、何が義務に反しているかを判別する」必要があるのである(以下カントからの引用は文中に明記する、アカデミー版全集、Grundl.,IV,404)。こうした見解は何もカントに限らず、ライプニッツも次のように語っている、「善と悪との目的原因causes finale du bien et du malは注目すべき合規則的か反法則的かの表象に存する」と¹⁾。以上の点よりすれば、道徳的善・悪であるものは、「道徳的原理」「規則的表象」を基準として決められることになる。例えばカントは善に関して、さまざまな箇所語っているのであるが、「卓越した善は法則の表象自体にほかならない」と言い、悪に関しても「道徳的に反法則的なものはそれ自身悪である」と言う(IV,401)。しかしカントについて言えば、彼の倫理学書においては「善」の追求を中心として論旨が展開され、その反対概念である「悪」については念頭に置かれていないと言われている。すなわち、カントの倫理学書においては善の追求のみが彼の中心課題であった。しかしながら彼は晩年において「哲学的宗教論」という名の下に宗教哲学を展開しているのであるが、詳しく言えば著作名は『単なる

理性の限界内の宗教Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft,1793』である(以下この書からの引用は『宗教論』と略記する)。ここに初めてカントは「悪」の問題を俎上にのぼせている。悪の問題をこの書ほどに論究しているものはない。

さて善の追求のみが従来のカントの基礎づけの仕事であった。そして注意すべきことは、彼が『宗教論』において悪を考察するにしても、その場合常に善が念頭に置かれており、彼の説く悪は善と対立する悪というよりむしろ善のうちに消化されていく悪なのである。だから『宗教論』は道德善の勝利を根本内容とするとも考えられるのであり、眼目は実は悪はむしろ「前提」なのである。それゆえわれわれは言うことができる、カントの『宗教論』は人間悪性の構成および記述に力が注がれるばかりでなく、勝利を博した善への信仰の基礎づけをも行っているのである、と。

以上のようなカントの悪論、つまり「善」のうちに解消されていくべきと考えられる悪に対して、カント以後悪の積極的意義に注目して、人間的自由の本質的意義を善と悪との能力に求め、特に悪の根源的発生を考察し、悪の存在理由を説明しようとしたのはシェリングである。彼はカントが悪の問題を「根本悪」として究めようとした点を更に進めて悪現象を究明しようとしているのであるが、そうした言わば形而上学の領域にわれわれは踏み込んでいくことはできない。ともかくシェリングの『自由意志論』(Über das Wesen der menschlichen Freiheit, 1809)は悪の問題についてカントからの影響を多分に有するものであるから、シェリング悪論をも考慮してみる必要もあろう。

2. 人間の本性

既に述べられたように、「悪」についてはライプニッツ同様にカントにおいても、道徳的に悪なるものは「反法則的gesetzwidrig, dé réglé」というあり方を

有している。したがって悪の前提となるのは道徳法則なのである。既にカントは『第二批判』においても語っていた、「善および悪の概念は道徳法則に先立ってではなくして、ただ道徳のあとに、そしてそれによって限定されなければならない」と(K.d.p.V, V.63)。こうした法則に従うのは「主体の意志」としての問題であって、意志の制約となるのは主観的には「格率Maxime」と呼ばれる(ib.,19)。その格率が道徳法則を採用するか、否か、つまりは主観的であるか、客観的であるかによって、善悪が判定されることになる。ここでは格率が採用するものをただ法則と反法則との二分割のみに限定して、人間行為を大きく善悪のみに区分することは問題であるが、特に善悪の優先作用は無視されている²⁾。ともかくカントにとっては「ある人間を悪と名付けるためには、…それらの行為がその人間のうちに悪しき格率を推論させるような性質をもっているからである」(Rel.,VI,20)。また同じく「ある人間を悪であると名付けるためには、意識的に唯一つの悪しき行為からその根底に存する悪しき格率が、そしてこの格率から主体のうちに普遍的に存する一切の特殊な道徳的・悪なる格率の根拠がアプリアリに推論されねばならない」(ib.)。

ともかく人間の悪の根拠となるのは悪格率を採用する点に存するのであるが、その格率についてカントは「随意意志Willürがみずからの自由を使用するために自己自身で作りあげる規則」(IV,21)であると言う。したがって悪なる行為は「自由の作用」の結果でなくてはならない。それは悪のみではなく、善に関しても同様である。ここで明らかであるように善・悪の行為については自由の作用について明らかにされなければならないが、カントは『宗教論』の第一論文においてはその各節はその表題の示すように「人間本性における善あるいは悪」という表現を用いている。ここで本性と訳した語は長い間西洋で用いられてきた語であるが、古くはアリストテレスによって、その著『形而上学』第5巻第4章においてphysisという語として用いられていた。この語がラテン語

の学会においてnaturaと訳されるようになった。日本語においては「自然」とか、時には「本性」と訳されている。このラテン語naturaはドイツ語Natur、英語natureとして使用されるが、特にキリスト教神学においては中世以来究明される用語であり、最初スコラ学者ボエティウス(A.M.S.Boethius, ca.480-524)はその著『ペルソナと二つの本性についての書Liber de persona et duabus naturis (512)』において「ナトゥラnatura」の概念を究明しているが、これについて大きな関心を抱いたのはトマス・アクィナス(Th.Aquinas, 1225-74)である。彼はアリストテレスを引き合いに出して次のように語っている、「哲学者はまた『形而上学』において、すべて実体はナトゥラであると語る。しかしこのように引用されたナトゥラという名称は、それが事物の固有な活動に関連するかぎり、事物の本質essentiaを表わすと思われる」と³⁾。ここでナトゥラ(physis, Natur)は実体として事物の本質を表わすことは明らかである。この解釈の下において言えば、カントが「人間本性における善あるいは悪」と言った場合、人間の本質は善であるか、それとも悪であるかということになり、悪は道徳的悪として強制の下に立ち、自由すなわち強制から独立の意味をもたないことになる。このことについてカント自身も次のように言っている、「本性Naturという表現が(普通そうであるように)自由から発する行為の根拠の反対を意味するということになれば、それは道徳的に善いとか悪いとかいう述語と全く矛盾することになるが、この本性という表現に直ちに躓くことがないためには、次のように覚えておかなければならない、つまりここで人間の本性と解釈されるのは、感覚に浮ぶ一切の行為に先立つ人間の自由一般の使用の主観的根拠(客観的な道徳法則の下での)にすぎないのであって、この根拠がどこにあるとしても、それは問題ではない、ということである」(VI,20f.)。

ここでカントは「本性Natur」という語義は通常は自由な作用をもたない必然的な根拠と考えられるが、これに反して「人間の本性」は「人間の自由の使

用の主観的根拠」と言っている。だからこの連関において考えられれば、「本性」とか「自然」と訳されるNaturという語は従来カントが批判哲学において使用してきた意味とは共通性をもたないように思われる。例えば今試みに『第二批判』においてカントが試みた「本性」とか「自然」とかいわれるNaturは「感性的本性」(V,43)「理性的存在者一般の感性的本性」(V,ib.)などのような感覚的本性を有する主体的なものを語っているのである。またわれわれは『基礎づけ』において「理性的本性は目的それ自体として存在する」(IV,429)という表現を見いだす。ここでは理性的存在を本質とする主体を意味している。

以上の点よりしてカントが『宗教論』において用いた「本性(自然)」という語の意味が通常カントの批判哲学において意味されているものと共通性をもたないということになろう⁴⁾。そこでは「感覚的自然sinnliche Natur」と対比して「自由の作用」に属する「自由なる自然」と呼んでもよいであろう。この点について言えばカントが「本性上von Natur」人間は善あるいは悪であるという場合、そこで言われていることは、人間が道徳的領域に属し、自由から発生して、感覚に属する行いに先行する善ないし悪格率の採用の第一根拠を含むということなのである。道徳的格率の採用のこうした第一根拠についていえば、「格率のほかに自由な随意志Willkürのいかなる規定根拠もあげられるべきでなく、またあげられることはできないから、われわれは主観的な規定根拠の系列において無限にどこまでも遡らされて、その第一根拠に到達しえないのである」(VI,21Anm.)。だから「道徳的格率の採用の第一の主観的根拠は探究されえないのである」(ib.)。

さて次にカントは以上のような格率採用の主体である人間に「類の性格Gattungscharakter」を与えたことに注意すべきである。「われわれが人間は本性上善であるとか、あるいは本性上悪であるとか言う場合、このことは人間は善なる格率の採用か、あるいは悪なる(反法則的な)格率の採用かの(われわれに

は探究されえない)第一根拠を内に含むが、しかもそれは普遍的に人間として、したがって人間はその格率によって同時に自分の類の性格を表わしているというのと同じ意味である」(ib.,21)。ここで明らかであるように「人間は善であるか、悪であるか」という道徳的問題に対して、カントが特に強調するのは、ここでの人間は個的人間を意味するのではなく、人間の類全体を意味するということなのである。「人間が本性上善であるか、あるいは悪であるかとわれわれが言うその人間についてわれわれは個々の人間を理解するのではなくして、(もしその場合にはある人は本性上善であると受け取られ、他の人は悪であると受け取られうるであろうから)、人間の類全体を理解する資格があるが、このことは将来も引き続いて証明されうることなのである。それは次のような人間学的探究において、両性格の一つをある人間には生得的であるとして意味を与えることを正当化する諸理由は、他の人間をそれから排除するどんな根拠も存せず、それゆえ人間は類について妥当するという性質をもっているということが明らかにされる場合である」(VI,25)。ここで言われているように、上に掲げられている命題は「人間学的探究anthropologische Nachforschung」において明白にされねばならないとカントは言っているから、晩年の彼の人間学的関心について若干記しておく。

さてカントは1772年の冬に始めて「人間学」の講義を始めている。そこでは「自然知Kenntnis der Natur」と「人間知Kenntnis des Menschen」とが分かれた、その講義は毎年冬学期に繰り返され、前者の研究は「自然地理学」、後者の研究は「人間学」と呼ばれたが、そうした研究成果の後になって纏められたのが『実用的見地における人間学Anthropologie in pragmatischer Hinsicht,1798』である。この書においてカントは「類の性格Charakter der Gattung」を説明し、「素質」について語っているが、そこでの見解は『宗教論』における見解と相等しいものである。そこでは「人間は本性上善であるか、それとも本性上悪であるか」

との問いがあげられ、この問いは道徳的素質の問いであるとされ、人間の類の性格が問題となり、「類の性格は類の自然の使命をよりよいものへの持続的な進歩に存する」とされている(VII,324)。しかしこうした思想は既に歴史哲学的著作(『世界市民的見地における一般歴史考Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784』、『人間歴史の臆測的起源Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, 1786』)において説かれていたのであって、類と個との関係、人類の進歩の問題などはそれらにおいてきわめて明白に説明されていた。『宗教論』においてそういう思想の一部的再現が見られるのである。結局「人間学」の落ち着いた領域は倫理学なのである。カントの歴史哲学的考察によれば、人類の存在を自然素質から理性的存在者へと発展させるべきであり、こうした発展はいかなる時代においても完全に実現されるものではないにしても、やはり無限の課題である。しかしそうした発展は個人においては不可能であって、やはり歴史の舞台としては「個体Individuum」を考えずに「類Gattung(種族)」を考えるのである。「人類全体の使命は絶えざる進歩unaufhörliches Fortschreitenである。そしてその使命の完成は単なる理念であるが、しかしあらゆる意図において非常に有用な次のような目標についての理念である、すなわちわれわれは摂理の意図に従ってその目標に向かってわれわれの努力を向けるべきである」(Recensionen von I. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 1785, VIII,65)。

こうした「絶えざる進歩」の思想は既に述べられたようにカントの歴史哲学的諸論文において十分に論じられたのであって『宗教論』において説かれるのはその思想の継続と言わねばならない。われわれはこうした進歩思想について特に歴史哲学的諸論文において考察したことがある⁵⁾。そこでは人類が悪を克服して善へと前進するという進歩の思想は道徳的要請であり、カントにとっては道徳的信仰である。ところで『宗教論』における人類進歩の思想に関して、

ほぼ同書と同じ時期に出版された論文の進歩思想について述べておくことにする。

まず次の二論文である、『理論において正当であっても、実践においては役立たないという俗言についてÜber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis,1793』、および『分科の争いDer Streit der Facultäten,1798』である。この二論文は時間的には『宗教論』と非常に近い関係にある。前者は『宗教論』完成後二三ヶ月後に書かれ、しかも後者の刊行されたのと同じ年1793年に出版されている。『分科の争い』は1798年に発表されているが、それらを構成する三論文はおのこの成立の時期を異にしている。特にそのうち『分科の争い』の第二節「哲学科と法律学科との争い」のみはその成立時期を『宗教論』に極めて接近せるものと考えられる⁶⁾。『俗言について』においては人類の善への進歩に関しては『宗教論』よりも一層明白に説かれている、「種族は常によりよいものへと前進し、現在及び過去の時代の悪は未来の時代の善のうちに消えていくであろう」(Ⅷ,307)。「人類はその存在の道徳的目的に関して、よりよい善への進歩においても把握されるのである」(ib.,308f.)。人類の進歩か退歩かの哲学的問題は、「善への進歩という道徳的信仰」「道徳的要請」に結論をもっていることは明らかである。

さらに『分科の争い』第二節においてカントは「人類はより善いものに向かう絶えざる進歩のうちにあるかどうか」との問いを掲げ、結局次のように語っている、「人類はより善いものに向かう進歩のうちに常にあったし、将来もそのように進行するであろうことは単に好意的な、そして実践的意図において推薦に値する命題であるのみならず、あらゆる懐疑家を無視して最も厳密なる理論と見なされている命題であり、こうした内容はわれわれが何らかの民族において生じうることばかりでなく、次第にその事柄に参加するようになる地上のあらゆる民族への伝播ということをも顧慮するならば、見極めることのできな

いほど遠い未来への展望を開いてくるのである」と(VII,88f.)。以上のようにカントは晩年に至っても「現在および過去の時代の悪は未来の時代の善のうちに消えていく」という道徳的信仰を抱いていた。既に彼は歴史哲学的論文において、人類の歴史は人間の業として悪から始まるにしても「哲学によって試みられた最古の人間歴史の結末は、摂理、および善から始まって悪に進みいくのではなくて、悪から善へと漸次発展していく全体における人事の経過に満足するということである」と言う(Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte,1786, VIII,123)。

3. 善への根源的素質

われわれは本論文の最初にあたり、カントの倫理学書においては善の追求のみが彼の中心課題であると語った。つまり彼はそうした善の追求のみが倫理学の「基礎づけ」にとって重要であるとし、その反対概念である「悪」については彼の念頭に置かれていないように思われる。しかしわれわれは彼の『宗教論』において初めてカントにおける「悪論」に注目するに至った。しかしカントが注目する「悪」の問題に関しては伝統的な啓蒙哲学に基づく思想が基礎に潜んでいた。特にカントは周知のごとく講義に当たって、バウムガルテンの著書を使用せざるをえなかった。今ここでカントに先立ってバウムガルテンが、カントが「悪への傾向Hang zum Bösen」という表現を使用する以前に、Hang=passio dominansという表現を用いていたことに注目する。その表現はバウムガルテンによれば「習慣的に支配するより低次のもの、そのうちのかなりの激情passioと呼ばれるもの」である⁷⁾。またバウムガルテンの『第一実践哲学入門Initia philosophiae practicae primae』(1760)によれば、人間本性の脆弱性として「傾向inclinatio, propensio, pronitas」という用語が用いられるが、それは次のように言われる、「人間本性の脆弱性fragilitas naturae humanaeは本性の傾向

であり、道徳的悪を引き起こさせたり、あるいは人間本性の条件*conditio*であり、それは人間を道徳的悪に引きこむことは容易である」⁸⁾。ここでバウムガルテンは「人間本性の脆弱性」が「本性の傾向*propensio naturalis*」であって、それが人間の「道徳的悪*malum morale*」を引き起こさせることを明らかにしている。

こうしたカントに先行するバウムガルテンの「人間本性の脆弱性」としての「本性の傾向(性癖)」が道徳的悪の起因となるのであるが、カントもまたバウムガルテンに従っている。カントは『宗教論』の第一篇のうち「人間本性における悪への傾向」という表題を掲げた。そこで「傾向*Hang* (*propensio*)」という言葉について説明している、「私が傾向*propensio*というのは人間性一般にとって偶然性であるかぎりでの傾向性*Neigung* (習慣的欲求・欲望*habituelle Begierde, concupiscentia*)の可能性の主観的根拠を言うのである」(VI,28)。またある箇所では「ある欲求の発生の主観的可能性は…傾向(*propensio*)である」(*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, VII, 265)。

以上の点よりすればカントが「悪への傾向」という表現を用いる場合、確かに伝統的にはバウムガルテンの言葉使用に由来しているのであるが、既に明らかであるように、バウムガルテンは「人間本性の脆弱性」として*inclinatio, propensio*という語を使用していたのであるが、カントもまた*Hang*を直ちにラテン語*propensio*と同一視している。しかし一方「傾向性*Neigung*」という場合においても、*propensio*という語が用いられる場合も存している⁹⁾。例えば『道徳の形而上学』においてカントは「傾向性」を感性的と知性的との二種に区別しているとわれわれは読み取ることができるが、そこでカントは「感性から自由な傾向性*die sinnenfreie Neigung*」という表現についてラテン語として*propensio intellectualis* (知性的傾向性)を付加している(V,213)。したがってラテン語*propensio*はドイツ語*Neigung*としても用いられることがあるのである。

以上のようにカントは啓蒙の哲学の伝統に従って「悪への傾向」を提出する

のであるが、カントはまずこの「傾向」が「素質Anlage」とは異なる点を強調し、次のように語っている、「傾向は生得的angeborenではありうるが、しかしそうしたものとして表象されてはいけなくして、(それが善である場合には)獲得されたものerworbenとして、あるいは(それが悪である場合には)人間自身によって招かれたものzugezogenとして考えられうるという点で、素質とは区別されるのである」(VI,28f.)。ここで言われるように「傾向」は「生得的」であることは一応認められる。カントは別の箇所でも次のように言う、「傾向とは傾向性への自然素質である¹⁰⁾。しかしカントにとってHangは本来の意味において生まれながらではないから、悪への傾向という場合、人類が悪への可能性を生まれながら有するとは言えないであろう。だから「生得的」とは考えられないで「獲得されたもの」「招かれたもの」と言われるのである。そう言われる以上、そこには人間の随意志の働きを想定せざるをえないであろう。

ところでカントは人間の本性は「善への素質」としてしるしづけてはいるが、「悪への素質」という表現は用いてはいない。悪は素質ではなく、悪への傾向という表現が用いられることは上述の通りである。「素質」について言えばカントは「人間本性における善への根源的素質についてVon der ursprünglichen Anlage」と題して語っている。ここでは三つの根源的素質があげられる。

1. 生ける存在者としての人間の動物性についての素質。
2. 生ける存在者であると同時に理性的存在者としての人間の人間性についての素質。
3. 理性的であると同時に責任能力あるものとしての人間の人格性についての素質(VI,26)。

ここでわれわれは人間の最高の使命は道徳的領域に存することは言うまでもないという立場に立ったとき、この使命は道徳法則をそれだけで十分な意志の動機として取りあげることによって実現されるのである。この使命実現のため

には尊重すべき道德法則を感受しうる最も大切な素質がなければならない。ここにおいて道德的領域における素質が強調されねばならない。この素質こそ上に掲げられた「人格性についての素質」なのである。カントにおいては人格性は理性の自己立法と結びついて考えられている。人格性の問題はカントの批判的倫理学の根本問題としてわれわれの研究課題であったのであるが、『基礎づけ』においてはこの語は見いだされない。しかし、『第二批判』においては次のように語られている。「人格性、すなわち全自然の機構からの自由性と独立性、しかも同時に独特な、自己自身の理性によって与えられた純粹実践的法則の下に従う存在者の能力として見られる」と(V,87)。ここでは人格性は自由性としての能力である。

ここで『第二批判』が語るように、人格性は「全自然の機構からの自由性と独立性」であり、しかもそれは人間の道德的あり方の理念である。ところが今ここで問題としている『宗教論』によれば、「人格性についての素質は道德法則に対する尊敬をそれだけで十分な意志の動機として感受することである。われわれの内なる道德法則に対する尊敬を感受することは道德的感情といってよい」(VI,27)。以上の点よりすれば「人格性についての素質」は道德法則に対する尊敬の感受性を素質として有するということであり、それが「道德的感情」であるというのであるから、道德的感情そのものが素質の性格を有することになる。人格性についての素質は道德的感情を感受する素質である。それは法則に対する尊敬の感受性を動機としてわれわれの意志の格率の中に取りあげるという「善への素質」でなければならない。そして「このような尊敬を動機としてわれわれの格率のなかに取りあげるということが…人格性への付加Zusatz zur Persönlichkeitであり、したがってそれを人格性のための素質という名に値すると思われるのである」(VI,28)。こうした素質が道德的感情のための素質と関連を有するのである。

さてカントは「道徳的感情」が「素質」であることを晩年に至って強調するのであるが、こうした把握の仕方と批判的倫理学書の把握の仕方との関連について述べておく。『道徳の形而上学』の第二部「徳論の形而上的基礎原理」(1797年)において、カントは道徳的諸性質のうちには、それをもたない場合には、もつべき義務があるとはいえないものがあるとして、そのうちのものとして「道徳的感情」をあげている。「さて道徳的感情をもつ義務とか、またこれを獲得すべき義務とかは存在しえない。なぜなら責任のあらゆる意識はこの感情を根底に置いており、かくして初めて義務概念のうちに存する強制を自覚するようになるのであるから、かえって何人も(道徳的存在者として)この感情を根源的にみずからのうちにもっている」(M.d.S.,IV,399)。「すべての道徳的感情をもたない者は存しない」(ib.,V,400)。ここでわれわれはカントが道徳的感情を「自然素質praedispositio」(ib.,399)として考えていることを承認せねばならない。人格性についての素質は、いわば人格性実現のためにそれを促進せしめる素質であるが、そこにおいては道徳的法則に対する尊敬への感受性としての「道徳的感情」が同時に素質として存しなければならない。つまりは人格性促進のための素質は、道徳的感情のための素質と同一のものである。『宗教論』における道徳的感情論は「われわれの本性における根源的な善への素質」の一つとして説明されているのである。

ところでカントの批判的倫理学書における道徳的感情論は法則という叡智的理念が主体の有限性(感情)に現われる仕方を示していることが明らかにされるのであるが、この点については既に拙著において究明されているから、ここでは述べないが¹¹⁾、上述の『宗教論』以下においては、道徳的感情には良心・隣人愛などと同じく道徳的素質の意義が認められ(IV,399)、批判的倫理学書における思想は影を潜めていると言われてもよいであろう。カントは批判の書において「倫理学の基礎づけ」についてかなりの業績をあげたのであるが、ある時

期には「倫理学の体系」についても講義を行っていた。今日われわれが手にしている講義録のうちに次のものがある。1924年にパウル・メンツァーによってカントの『倫理学講義』が編纂出版された¹²⁾。この講義は1775-1780年の間に行われたと言われる。その具体的内容において『道徳の形而上学』（1797年）と相覆う点が大いに見いだされる。

さて『倫理学講義』においては「人格性」という表現は見いだされないが、その代わり「人格の内なる人間性」という表現が頻繁に現われ、道徳生活を律するための基準として用いられている。ともかくここでは人間性が単なる理念として捉えられるというよりむしろ、すべての人間に素質的に備わる道徳性の事実として把握されている。こうした見解は晩年の思想と共通するものといつてよい。

さて「人格性についての素質」を高次の素質とすれば、低次の素質として二つの根源的素質があげられる。まず第一の最も低次の素質としては、人間が動物として属している素質がある。それは「自然的であって単なる機械的な自愛 mechanische Selbstliebe」であって、これには「理性は必要とされないのである。」この素質は人間が動物と共通に有しているものであって、その点では道徳的なものは見いだされない。しかしこうした自然的な素質には「さまざま悪徳が接木されることがありうるけれど、これらの悪徳はかの素質を根としてそれからおのずから発生するのではない」（VI,26）。そのままでは善の要素が認められるのであろう。

さて次に第二の要素として、われわれはまだ道徳的とは言えないけれど、理性的存在者としての人間の有する「人間性についての素質」をあげることができる。ここで注意すべきことは、カントは道徳性を離れた意味での理性的存在者としての人間の有する「理性」の働きを述べていることである。ここでは人間をして自己の課題を実現するために能力として有する素質は「自己愛

Selbstliebe」なのである(VI,27)。すなわち、人間は他人との比較において自分を幸福とか不幸とかの判断を下すのである。したがって「他人の評価のうちで自分に価値を、しかも本来的に言えば単に平等という価値を自分にあてがう」傾向性が生じるのである。すなわち、ここでの傾向性は「何人にも自分以上の優越を許さず。他人がこの優越を得ようと努力しはすまいかという不断の配慮と結合されている」のである。ここから後になると他人を超えて自分の優越を獲得しようとする不正当な欲求が出てくる(ib.)。

ところで上にあげた二つの素質は人間にあっては「単に(消極的に)善である(それらは道徳法則に矛盾しない)ばかりでなく、善への素質でもある」と言われる(ib.,28)。事実カントはここで低次の素質(動物性についての素質と人間性についての素質)の領域においてそれらが善を促進するという企ては有してはいないのであるが、彼は「徳に機縁を与える zur Tugend die Gelegenheit geben」(IV,34)という表現をなすことによって、「感性から発生する自然的傾向性」にも善の積極的促進が存することを認めている。

以上三つの素質をその可能性の制約の上から考察した場合、カントは次のように要約して言う、「第一の素質はどんな理性をもその根に持たず、第二の素質は実践的ではあるが、他の動機にのみ役立ちうるだけの理性を、しかし第三の素質はただそれだけで実践的な、すなわち無条件に立法する理性をその根に持つ」と(VI,28)。

ここで問題とされるのは第二の根源的素質である。正確に言えば「生物であると同時に理性的存在者としての人間の人間性の素質」なのである。ここでわれわれの問題とするのは「理性的存在者」と「人間の人間性」という表現である。ここではわれわれの理性的存在者としての人間の有する「理性」の働きは既に述べられたように「自然的ではあっても、(それに理性が必要とされる)比較的自愛という一般的名称に移されうる」のであったり、前に引用されたよう

に、「第二の素質は実践的ではあるが、他の動機にのみ役立ちうるだけの理性」を「根源として有するのであった(ib.,28)。ここで言われている理性的存在者の働きは、従来カントが批判的倫理学書において強調してきた「道徳的主体」としての存在者の意味が薄れているように思われる。つまり従来の強調された「理性的存在者」は「人格」と呼ばれた(Grundl.,IV,428)。さらにまた「理性的本性は目的自体として存在する」と言われた(ib.,429)。しかも「人間性の理念」は「目的自体」として表現されてきた(ib.,429.u.passim)。こうした批判的倫理学的思想は『宗教論』において薄れているにしても、彼は「人格性についての素質」を述べた箇所において「人格性そのもの」は「全く知性的に見られた人間性の理念」であると言っている(VI,28)。ここでは「人格性」も「人間性」も既に道徳法則の主体と考えられているのである。

ところでカントは上述の三つの素質を『道徳の形而上学』においては「二重の性質」として纏めている。一つはまず「感覚的存在者、すなわち動物種のひとつに属する人間」として、次には「理性的存在者」としてである。この後者の存在者は「理性的自然存在者(現象人homo phaenomenon)」として「感性界における行為を為すことができるし、しかもこのさいには責任の概念はまだ考慮に入っていない」、「しかるに同一の人間は、彼の人格性の上から見れば、すなわち内的自由を具えた存在者(可想人homo noumenon)として考えられれば、責任能力ある存在者であり、しかも自己自身(自己の人格における人間性)に対して観察されてそうである」(M.d.S.,VI,418)。カントは晩年に至っても同一の人間を「現象人」と「可想人」との二元性において区別している。特に「可想人」という表現は、人間の本体人を意味し、その表現は従来しばしば言われてきた「人間性」「人格性」という表現と同一の意味を表わしている。

しかしここで注意すべきことは「人間性」と「人格性」とが同一の意味を表わすといっても、カントの『倫理学講義』(メンツァー編)、あるいは『基礎づけ』

においては「人格性」という表現はけっして見いだされないことである。それに代って「人格のうちなる人間性Menschheit in der Person」という表現は頻繁に現われ、道徳生活を律するための基準として用いられている。特に『倫理学講義』はカント晩年の倫理学体系とも言うべき『道徳の形而上学』を予想するものであり、その具体的内容において両者相覆う点が大いに見いだされる。特にカントにおける「人間性」概念の究明は極めて重要な意味をもつものである。既にわれわれの知ったようにカントは人間の本性における善なる素質において「動物性」としての人間と「理性的存在者」としての人間との区別を確立していたのであるが、第三の素質として「理性的であると同時に責任能力あるものとしての人間の人格性についての素質」があげられた。カント倫理学においては人間の本来的あり方として「人間性」概念の方が「人格性」概念よりもしばしば使用されているが、「人格性」という語はスコラ哲学において問題とされてきた「ペルソナpersona」概念に由来する。この語の歴史的形成については既に拙著において解明された¹³⁾。それによれば、ペルソナ概念はその語の発生からして神にも人間にも適用されるのであったが、特にボエティウスによって「ペルソナとは理性を付与された個の実体である」という定義が下された。カントの理論哲学に見られなかった「人格のうちなる人間性」という表現のうちには「理性を付与された存在としての人格」の伝統的意味が含まれている。だからこの表現のうちには理性的存在者としての人間、特に動物性の素質を超えた人間性が強調されているのである。カントは倫理学書の中で「人間および理性的存在者」という表現を使用するが、そこには人間をもって「人格」とする見解が背景に存しているのである。

4. 悪の根拠

以上「人間の本性における善への根源的素質」について述べられたのであるが、性善説の立場に立てば当然本性には生得的に悪が存するとは承認しえないであろう。したがって「悪」は自然素質とは異なって人間自身によって獲得され、招かれたものとする以上は、悪は人間の自由意志のなせる業でなくてはならない。人間の自由意志の向かう心情の内面に存するのはみずからの格率の採用である。「人間が悪であるとの命題の意味は次のようである。すなわち、人間は道徳法則を意識していても、それなのにこうした法則からのその時折の背反をみずからの格率のうちに取りあげている、と」(VI,32)。「ところでこうした傾向はそれ自身道徳的に悪であるとして、したがって自然素質としてではなく、人間にその責任が帰せられうるものとして見られるから、この傾向はしたがって随意意志の反法則的格率のうちにあるに当然存立することになる」(ib.)。こうした法則に反した格率を採用する存在者の悪の生じる根拠は何処に存しているのか。そこでまず悪の根拠が問題となる。

さて通常、悪の生じる理由を述べるさいに「人間の感性やそこから発生する自然的傾向性」のうちにそれを求めようとする見解があるが、カントはそれを拒否する。なぜなら「悪への傾向は主体の道徳性にかかわり、したがって自由に行為する存在者としての主体のうちに見いだされるからである」(VI,35)。自由に行為する道徳的主体としての存在者である以上、これを無視して、感性のみの存在者を考え、そのみに悪の根拠を求めることはできないのである。「これら自然的傾向性は悪とは何ら直接の関係をもたない」し、むしろ「自然的傾向性はそれ自身においてみれば善であり、すなわちそれらは拒否されえないものであり、そしてそれらを根絶しようとするのは、ただ無益であるばかりではなく、有害で非難さるべきでもあろう」(VI,58)。

カント以後のドイツ観念論哲学のうち人間的自由の問題に関して悪への自由

を強調して、「悪の根拠」について上にあげられたような「感性」にその原因を求める見解を拒否したシェリングに注目する必要があるだろう。シェリングによれば「悪の唯一の根拠は感性Sinnlichkeitに、あるいは動物性Animalitätに、あるいは地上的原理に存する」¹⁴⁾という考え方は拒否されねばならない。悪の根拠を感性的なものに求める考え方はシェリングにおいて、さまざまな形において拒否されている。「感性、すなわち外的印象に対する受動的態度が一種の必然性をもって悪しき行為を惹き起こすと仮定しても、人間はこれらの行為においてそれ自身単に受動的にあるにすぎないであろう。すなわち、悪は人間に関しては、つまり主観的には何の意味をもたないであろう。そして自然のままの本性の規定から結果するものは客観的にもまた悪くはありえないから、悪は全くどんな意味をもたないであろう。」こうした悪の根拠を感性的原理に求める見解がカント同様シェリングにおいても見られるわけであるが、しかしシェリングはカントの教説を次のごとく見なしている。すなわち、自由は感性的欲求や傾向性よりまさっての叡知的原理の単なる支配に存し、そして善は純粹理性より来たる」という教説である。こうした教説に対してシェリングは語る、「悪は有限性の原理そのものから結果するのではなくして、中心との親和にもたらされた暗黒の原理、あるいは我性的な原理から結果する」と。ここには実在的原理と観念的原理との二元性がある、人間においての意志の二元性がある。「人間のうちには暗黒の原理の全力が存する。そしてまさしく同じ人間において同時に光の全力が存する。」人間をして暗い根拠のうちに居らしめようとする暗黒の原理を光明の原理へと変貌させようとするとき、精神は人間をして闇から光へと立ち昇らせようとする。ここでは「精神は光と闇とを支配している。」つまりは暗黒の原理と光明の原理とを支配して、両者を結合せしめて、同一性を保持しておれば、「永遠なる愛の精神」が支配する。つまり両原理の同一性・保持において愛の精神の支配が認められるのである。

以上のようにシェリングは實在論と觀念論との二元論を同一性によって捉えようとしている。そして彼は両原理の統一点として「一つの本質ein Wesen」を考えている。それは「根元底Urgrund」とも言われるものであるが、こうした究極点つまりは両者の「無差別」から、いかにして二元論が生じてくるのか、そうした論理的究明はシェリングから聞くことはできなかった。人間的自由の本質の究明において、窮極的に神秘的な領域に陥らざるをえなかった。シェリングにおける形而上の世界はやはりわれわれもカント的立場から見れば独断的と言わざるをえないであろう。以上シェリングと形而上学の問題については別稿において究明されるであろう。¹⁵⁾

さて人間における「悪の根拠」を「人間の感性やそれから生じる自然的な傾向性」のうちに置かれえないとしたカントは次に人間を構成する理性のうちに邪悪な要素が認められうるであろうか、と問う。人間は理性的にして感性的存在者である。だから感性のみを有して理性をもたない存在者は動物一般である。こうした存在者のみに悪の根拠を見いだすことは、既に述べられたように不可能である。ところが人間は本来理性を有する主体であると定義される以上は、当然道徳的責任の帰せられる存在である。しかしもしこうした存在のうちに「悪の根拠」が求められるとすれば、責任の存在理由の根底に存する「道徳法則」の「威信Ansehen」は絶滅され、法則から生じる責任は否認されることになり、ここに支配するのは「邪悪な理性boshafte Vernunft」ということになる。理性の働きについて、それを「邪悪」とか「道徳的に立法する理性の腐敗」(VI,35)とか語る表現は、道徳法則と密接な関連を有する「実践理性(純粹意志)」に対して余りにもあるべからざる表現であろう。したがってカントは「邪悪な理性」を換言して「端的な悪意志」と括弧に入れている。これは『基礎づけ』において述べられた「善意志」と全くの反対概念である。

さて以上の点を総括して言えば次のようになる、「したがって人間における

道徳的・一悪なるものの根拠を定めるためには、感性は含むところ余りに少ない。なぜなら感性は自由から発源する動機を除去することによって、人間を単に動物的なものにしてしまうからである。しかしこれに反して道徳法則から放免された、いわば邪悪な理性(端的に悪なる意志)は含むところが多すぎるが、それはなぜかというところによって法則そのものに対する反抗が動機へと高められ(けだしあらゆる動機なしには意志決定は不可能であるから)、かくして主体は悪魔的存在者とされてしまうであろう。…しかしこの両者のいずれも人間には適用されることはできない」(VI,35)。もし両者がいずれかに適用されたとすれば、人間以外のものに及ぶことになろうが、一つは理性をもたない単なる感性的存在者、一つは単なる「邪悪な理性」のみを有する存在者、いわゆる「悪魔的存在者」であろう。これらは人間を構成する二つの要素、すなわち感性と理性とのそれぞれを分離して、単独の存在者を考えるのであって、それらをもって人間の悪の根拠とすることはできない。それでは一体人間における「悪の根拠」は何処に存するであろうか。

さて人間は行為するにさいしていかなる格率を採用するのであるか。既に明らかであるように、人間は感性的にして理性的存在者である。したがって人間は自分を構成する感性と理性との二つの素質に基づいてそれぞれの格率を採用するであろう。二つの素質は一は「道徳的素質」、一は「自然的素質」である。これらの素質によって「動機Triebfeder」が生じ、格率に採用されるのである(ib.f.)。人間はその「道徳的素質」により、道徳法則によって動機づけられ、他のいかなる動機によっても動かされないのであれば、随意志の十分な動因として法則が格率のうちに採用されるであろう。この場合には「人間は道徳的に善であるだろう。」しかしこれに対して「自然的素質」によって動機づけられた場合、もしそれが「感性的動機」によって動かされた場合ならば、「自愛の主観的原理」に従うことになり、「人間は(やはり自らのうちに有する)道徳法

則を意に介せずに、それらの動機を随意志の規定にとってそれだけで十分なものとして、自己の格率のうちに取りいれるならば、彼は道徳的に悪であるだろう」(VI,36)。以上によって人間の道徳的善悪の根拠が一応明らかにされていくのであるが、一は人間は道徳的法則によって動機づけられることにより善が生じる。また他方「自然素質」はそのものとしては「無邪な自然素質」であるが、しかしこれが感性の動機によって動かされて、「道徳法則を意に介さずに」最上の格率とされれば、悪なる人間が生じてくる。それゆえ人間が善であるか悪であるかの区別は、人間が自己の格率の中に取りあげる動機の区別、つまり道徳的素質によるか、それとも自然的素質によるか、という動機の区別に存するのではなくして、その「格率の形式」換言すれば、「両者のいずれを他方の制約とするかという従属関係Unterordnungに存するのである。」続いて悪の根拠は次の事実に求められるべきである。「したがって人間は(最善の人でも)動機を自分の格率の中に採用するに当たって、動機の道徳的秩序を転倒するということによってのみ悪である、その転倒とは彼が道徳法則を自愛の法則と共に格率の中に採用するのではあるが、しかし彼は一方が他方と並んで存立することはできず、一方がその最上の制約としての他方に従属させられねばならないということを認めるから、むしろ道徳法則が自愛を満足させる最高の条件として唯一の動機として随意志の普遍的格率のうちに採用されるべきであるのに、自愛の動機とその傾向性を道徳法則遵守の条件とするのである」(ib.)。

さて以上のように悪の根拠の前提となっているのは、「自然的素質」と「道徳的素質」とであるが、両者それぞれの動機から生じる格率の採用に当たっての「従属関係」が問題となった。その問題の根底に存するのは、人間本性の二重性、すなわち感性と理性との対立の関係なのである。そのままの関係では、そこでは善悪は生じないが、両者の従属関係によって善悪が生じてくるのである。やはりこうした感性と理性との対立は超越論的哲学の確立以来十分

に承認されてきていることなのである¹⁶⁾。ここでみられるように「感性の動機を道徳法則遵守の最高の条件とする」点に悪の根拠が存するのであって、動機の「従属関係」「転倒」が重要なことである。こうした見解はのちにシェリングにも継続されている。すなわち、彼によれば悪の説明は従来の一つの考えとして、上に述べられたような両原理の積極的対立を忘却して「被造物の不完全性という否定的概念」に基づかせようとしている。「最近特にバアーダー(F.Baader,1765-1841)によって再び強調された悪についての唯一の正しい概念は、すなわち悪は原理の積極的な逆倒または転倒に基づく」ということであった¹⁷⁾。ここでバアーダーによって「再び強調された」と言われるためには、やはりカントの見解が最初に存したと言われてよいであろう。

5. 根本悪

既にわれわれは悪の問題について、前章において「悪の根拠」について述べてきたのであるが、それは人間が善であるか悪であるかについてみずからが採用する格率について、両者のいずれを他方の条件とするかという「従属関係」が問題であった。そこでは「格率の形式」が問われて「格率の実質」すなわち、いずれのうちの格率を採用するかという動機の差異は問われることはなかった。ところがカントは『宗教論』の第一論文第四節において「悪の根源」の問題を取り扱っている。

さて「根源Ursprung」というのは「第一原因からの結果の発生である。」したがって自然現象に目をそそぐとき、因果の系列が存することは疑いない。しかし他方人間の道徳的行為の善悪について考察された場合、それらの生じる原因と結果とについて、つまりは道徳的行為の因果関係に基づく必然的行為は肯定されないであろう。カントは語っている、「人間の道徳的性質についても、自由な行為そのものについて時間根源を探すのは矛盾である。というのもこの

性質は自由の使用の根拠を意味し、この根拠は全く理性表象のうちに求められねばならないからである」と(Ⅵ,40)。ここでは自然現象に基づく現象の世界に住む人間にとっては確かに影響を及ぼす自然原因の作用は否定されなければならない、それにもかかわらず自由な行為を有する人間にとっては彼に影響を及ぼす自然原因がどんな種類のものであっても、やはり彼の行為は自由であり、いかなる原因によっても限定されない。だから彼がいかなる状態、いかなる関係の中に捲き込まれていても、反法則的行為は中止すべきであったのである。「彼はこの世におけるいかなる原因によっても自由に行為する存在者であることを止めることはできないのである」(Ⅵ,41)。

カントは「悪の根源」の問題を取り扱うに当たって、根源の問題を「時間根源」と「理性根源」とに分かって考察したことになるが、ここでは批判哲学から受け継がれている自由と必然性に関する思想の再現を見るわけである。特に人間の自由意志に関する問題が重要であった。人間の責任の根拠は人間の自由意志に求められるのである。理性的存在者の個々の行為は、自然機構から解き放たれて、「自由の使用の根源性」が強調され、「理性根源」としての叡知的根拠に帰せられるのである。その問題は上述のごとく批判哲学に関するものである。つまり『第一批判』において行為の自由の叡知的行いへの根源性が強調されたことと関連している。「自由の超越論的理念は…行為の責任の本来的根拠としての行為の絶対的自発性の理念を構成している」(B.476)。したがってすべての行為をその叡知的根拠から導出する試み、いわば超越論的考察は、『宗教論』においても保持されている。ところで自由の問題に関して『宗教論』は批判哲学においてカントが超越論的自由として基礎づけてきた問題が薄れてきたと言われる異論がある。例えばシュヴァイツァーは彼の著名なカントの宗教哲学研究において次のように語っている、「『宗教論』の第一章において提供される自由問題がある。超越論的自由の理念との結合は放棄されて、それと同時に批判

的観念論の助けを借りて道徳的意味における自由の問題を解決することのできる確信が放棄されたのである。」さらにまた次のように言われる、「自由の問題に関して言えば、カントの宗教哲学の発展は道徳的要素が漸進的に現われてきて批判的観念論が自由問題構成のためにもってくる材料が漸次退いていくことによって特色づけられる」と¹⁸⁾。ともかく「悪の根源」の問題において批判哲学における自然と自由とに関する思想の再現を見ることができるのであって、シュヴァイツァーに対する批判は肯綮に当たっているものが多い¹⁹⁾。

さて「人間は本性上悪である」と言われ「根本悪das radikale Böse」が人間本性に存するという見解があるが、カントによれば、「人間は道徳法則をみずから意識しているが、それなのに道徳法則からその時々背反をみずからの格率のうちに採用したのだと言おうとしているにすぎない」(VI,32)と。法則への背反をみずからの格率のうちに採用するか否かはみずからの自由意志の問題であって、実際に善になるか悪になるかの問題は法則採用の有無に依存しているのである。それであればどうして悪なる人間が道徳法則を採用して善なる人間に生まれ変わるのであるか。カントは比喩をもって言う、「どうして悪い樹がよい果実を生むことができるのか」(VI,45)と。キリストは言った、「すべて善い樹は善い果実をむすび、悪い樹は悪い果実をむすぶ。善い樹は悪い果実をむすぶことはできず、悪い樹は善い果実をむすぶことはできない」(マタイ、7の17-18)。したがってすべて善い本性を有する者は善い所行をなし、悪い本性を有する者は悪い所行をなすことになる。しかしカントによれば「人間の本性」には「善への根源的素質」が存した。だから本性上善なる者が悪い所行をなすとは何ゆえであろうか。カントは言う、「当然悪い人間が自分自身を善い人間にすることがいかにして可能であるか」ということになるが、これに対してカントは「すべてのわれわれの理解を超えることだ」と言う。人間は「善への根源的素質を有しつつも、既に明らかであるように、性癖として「悪への

傾向」を有するのであった。それゆえ「悪から善への復活の可能性」はわれわれがそれを把握するとか把握しないとかに依存しているのではなくして、全く別のこと、すなわちわれわれがより善い人間となるべきであるとのわれわれの心奥に響いてくる命令の事実依存しているのである。カントは言う、われわれ人間が悪に沈んだ生活をしているにもかかわらず、「われわれはより善い人間となるべきであるとの命令は以前にもましてわれわれの心奥に響いている。したがってわれわれのなしうることがそれだけでは不充分であるにしても、われわれは事実またそのとおりなしうるのでなければならない」(VI,45)。結局悪い果実をむすばないためには、善い樹であるためには、「善い人間と呼ばれる」ためには、カントは結論として次のように言う、「人間はみずからのうちに置かれた道徳法則のための動機をみずからの格率うちに採用した場合にのみ、善い人間と呼ばれるのである。(樹は端的に善い樹であると呼ばれるのである)」(VI,45Anm.)。

ここにはわれわれはカントが『第二批判』に掲げた有名な命題を想起することができる。「汝なすべきがゆえに汝なし能う Du kannst, denn du sollst.」(K.d.p.V., V,30)。また(M.d.S.,VI,380)。カントにとっては法則による当為意識は彼の倫理思想の中核となっていたのである。「善い人間となる」ことは人間の根源的素質としての善に還ることであり、「善の萌芽がその全くの純粹性において残っていて、絶滅も腐敗もさせられえず」(VI,46)、それに立ち戻ることである。問題となるのは「善への根源的素質の回復」である。こうした回復は道徳法則を格率への採用においてなされることは言うまでもない。いかに人間が悪であり、根本悪が絶滅されえなくても、克服されることが可能でなくてはならない。既に述べられたように人間の根源的道徳的素質は善である。この道徳的素質をカントは次のように賛美した。それは彼が『第二批判』の末尾において「わが内なる道徳法則」を「驚嘆と畏敬」の念をもって心情を満たすものとし

て賛美したのに通じている。「われわれの魂のうちには一つのものがある。われわれがそれを適切によく考えてみるとき最高の驚嘆をもって観察することを止めることができない。そこでは賛美は正当であり、同時に魂を高揚させるものである。そしてそれがわれわれ一般における根源的な道徳的素質なのである」(VI,49)。

さて以上のように「善への根源的素質の回復」は「人間における心情の革命*Revolution in der Gesinnung*」によって実現されねばならない。それは換言して「心情の神聖性の格率への移行」と言われる。もとより「神聖性の格率への移行」は感性的存在者にとってはなかなか困難である。だからみずからの義務を遵守することによって「われわれのすべての格率の最高の根拠としての道徳法則の純粹性」(VI,46)を回復する努力こそ要求されてくるのである。「この純粹性を自己の格率の中に取りあげる人間は、そうすることでまだ自身が神聖ではないにしても、無限な進行のうちでこの神聖性に近づく途上にあるのである」(IV,47f.)。ともかく人間を悪から善へと進めしめる人間の道徳的陶冶について考えるべき点は多々あろうけれど、出発点としてカントが強調したのは「叡智的あり方の変革と性格の確立*Umwandlung der Denkungsart u. Gründung eines Charakters*」(ib.,48)とであった。叡智的あり方全体の原理的改革こそカントが啓蒙の哲学とみずからを区別して決定的に教えたことであり、カントの悪論を究明する上においてはそのことが重要である点については既に指摘されている²⁰⁾。

さて人間は叡知者であると同時に感性的存在者である。しかし叡知界の主宰者である神は「心胸の叡知的根拠を見通す者であり、したがってこの進歩の無限性が一体性である者、すなわち神である」が、もしも人間が「現実に善良な(神に嘉せられる)人間」であれば、「叡知的あり方の革命*Revolution*」をなしえて、「人間の心胸の内なる善への素質をその純粹性において回復させるのである」

(VI,48ff.)。こうした「人間の心胸における革命によって…そして彼は一種の再生によってのみ新しい人間となることができるのである」(VI,47)。こうした心胸の変化によって「新しい人間」となることについては背景として次の『聖書』の言葉が示唆されているのである。「真実の義と聖とにおいて神にかたどって造られた新しい人を着るべきである」(「エペソ人への手紙」4-24)。「あなたたちは古き人をその行いと共に脱ぎ捨て、新しい人を着たのである」(「コロサイ人への手紙」3-9,10)。

しかしながら以上のような「心胸の革命」によって、自分の力の限りを尽くしても、みずからの格率の根底において人間が腐敗しているとすれば、みずから「善人」となることはどうして可能であろうか。カントは言う、「時間の内なる感性を優位に立たせるだけで自分や自分の格率の度の強さを重視しうのような人間」にとっては悪から善に向かう変化は「より善いものに向かってのますます持続する努力として、したがって逆倒した叡知的あり方である悪への傾向の漸進的な改革としてみなされるべきである」と(VI,48)。ともかくカントは革命Revolutionと改革Reformとの区別について次のように語っている、「革命は叡知的あり方Denkungsにとって、しかし漸進的改革は感性的あり方Sinnesartにとって(これは前者に対置する)必然的でなければならないし、したがって人間にとっても可能でなければならない」と(VI,47)。前者は叡知的あり方として善い人の生まれ変わりとみなされ、そうした革命のゆえに感性的あり方としての漸進的改革が可能とされるのである。ここでわれわれは「叡知的あり方」と「感性的あり方」と訳語を用いたのは、原語“Denkungsart”と“Sinnesart”とに依拠するのである。カントは既に『第一批判』において「叡知的性格intelligibler Charakter」と「経験的性格empirischer Charakter」とについて論じた箇所において前者を“Denkungsart”そして後者を“Sinnesart”と等しく換言している(B.579)

21)。

ともかく善人となることは叡知的性格としての道徳的人格性の革命的表現であり、それはカントの『人間学』の表現によれば「いわば一種の爆発eine Explosionによって発生しうるのである」(VII,294)。人間は「叡知的あり方」の革命を為すことによって善人となるべきである。道徳法則はわれわれが善人たるべきことを命じる。人間は善となるべきであり、それゆえ善となりうるがゆえに、悪から善への絶えざる進歩において「感性的あり方」の自己が漸進的改革を経験していくのである。

以上のカントの悪から善への進歩についての「善原理の勝利」「道徳法則の貫徹」「実践理性の根本法則の主張」などの見解は、トレルチュの強調したように、「超自然的な、ある点では開発に決定的な神的行为の意味における救済ではないのである。」「カントは明確にあらゆる形態における超自然主義を非難したのであり、そしてその点において近代宗教哲学の斉合性を執行した人たるにすぎないのである」²²⁾。結局悪は克服されて善へ座を譲らねばならない。カントは「人間本性における悪への傾向について」と題する箇所において人間の「心胸Herz」の「悪の三段階」を説いたのであるが、こうした悪性の三段階というのは、1.「人間本性の脆弱性Gebrechkeit」すなわち、格率を遵守することが薄弱な段階。2.「人間心胸の不純性Unlauterkeit」すなわち、道徳的動機と非道徳的動機とを混じている段階。3.「人間心胸の悪性Bösartigkeit」すなわち、悪格率を採用する傾向、換言すれば人間心胸の腐敗Verderbtheit (VI,29)。以上の「悪の三段階」に関してはカントが当時の伝統的な見解に基づいて掲げたものであるが、特に啓蒙の哲学者からの影響は顕著である。既にわれわれは「悪への傾向」について述べた箇所において「人間本性の脆弱性」の用語を知ったのであるが、この用語はバウムガルテンの叙述によるものである。この点についてはメンツァーによって編纂出版されたカントの『倫理学講義』においても「人間本性の脆弱性」について次のように言われている。「人間本性の脆弱性は、

その本性において道徳的善性の欠陥であるばかりではなく、それどころか悪しき行為への重要な原理であり、動機である」²³⁾と。

以上のようにカントは人間心胸の悪性の三段階を説いたのであるが、そういった悪性は結局のところ善への進歩において解消されなくてはならないのである。「道徳的に悪なるものはその本性上次のような切り離されない性質をもっている、すなわちそれはその意図する点においては自己自身不都合で破壊的であり、かくして善の(道徳的)原理にゆっくりした進歩によってではあっても、坐を譲るのである」(Zum ewigen Frieden, VIII, 379)。カントはこのように人間本性の悪が結局善に坐を譲るという想定に立って「悪から善への進歩」を強調して「根本悪」の問題を解決しようとしたのである。こうした悪から善への進歩の想定は既にカントの歴史哲学的諸論文において十分に説かれたのであって、われわれは『宗教論』においてその思想の継続を認めることができるのである。既に上記の論述において明らかにされたように、悪から善への道徳的発展が歴史の終局を形成し、人類が善へと前進していくという進歩の想定は道徳的要請であり、カントにとっては道徳的信仰であるとわれわれは考えるのである。

6. おわりに

以上われわれはカントの『宗教論』の第一篇「人間本性における根本悪について」を中心としてカントが晩年に至って提出し、その解明を志した道徳的悪なるものの道徳的根本的基礎づけを明らかにしたのである。思うにカントは批判的倫理学の基礎づけの問題の解明に当たって、悪の根拠の問題に考察を向けなかったのであるが、『宗教論』に至って初めて「根本悪」の問題を取りあげるにいたった。しかもその問題の取りあげ方は、一応「宗教論」と言いながら、倫理的問題の基礎づけの立場に立脚し、道徳の領域から問題の解決を導こうとしたのである。

【注】

- 1) G.W.Leibniz, *Principes de la nature et de la grace*, Gerhardt, Bd.VI, S.599.
- 2) 現代の倫理思想において道徳的善性のあり方として善悪の対立を両極として、その中間に「より少ない善」、「より多くの善」などが連続的に存することに注目して、価値の優先作用を重視する価値倫理学の立場を無視することはできない。その点の詳細な究明については、拙著『ブレンターノの哲学』（以文社刊、昭和61年）181ページ以下参照。
- 3) Th. Aquinas, *De ente et essentia*, in “*Opuscula philosophica*” (Marietti Romanae 1954). Caput 1.
- 4) この点に関しては既にシュヴァイツァーは次のように指摘していた。カントは「本性Natur」という表現に関して言語使用を改変したため、批判的観念論の自由の問題に対する取り扱い方の全体が捨て去られてしまった、と。確かにカントの『宗教論』における批判哲学との整合性を十分考慮する必要があるであろう。A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kants*, Olms Verlag, Hildesheim 1974, S.103.
- 5) 拙論『カント歴史哲学における道徳の問題』（広大文学部紀要第4号、昭和28年12月）。
- 6) 『分科の争い』第二節「哲学科と法律学科との争い」の成立時期について、多くの学者によって検討されているが、特に当時のカントの書簡から推測すれば、『宗教論』と同じ時期に執筆されたと思われる。詳しくはJ.Bohatec, *Religionsphilosophie Kants*, G.Olms 1966, S. 218 Anm. f参照。またF. Medicus, *Kants Philosophie der Geschichte*, Kant-St.,Bd.VII,1902, S.209Anm. E. Troeltsch, *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, Kant-St.,Bd.IX, 1904, S.57 Anm.
- 7) A. Baumgarten, *Metaphysica*, 1739, § 732.
- 8) do., *Initia philosophiae practicae primae*, 1760, § 169.
- 9) 拙著『カント倫理学の基礎』（以文社刊、平成3年）31ページ参照。
- 10) I.Kant, *Vorlesungen über Antropologie*, hrsg. v. Starke, S.299.
- 11) 拙著『カント倫理学研究』（理想社刊、昭和40年）264ページ以下参照。
- 12) *Eine Vorlesung Kants über Ethik. Im Auftrage der Kantgesellschaft*, hrsg. v. P. Menzer, Berlin 1924.
- 13) 拙著『ペルソナ概念の歴史的形成』（以文社刊、平成22年）。
- 14) F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809. *Sämtl.-Werke*, hrsg. v. K. F. A. Schelling, VII. 以下シェリングからの引用はSS.363-372を参照。
- 15) 拙論『シェリングと形而上学の問題』（未発表）
- 16) Vgl. P. Menzer, *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte*, Berlin 1911, S. 339.

- 17) F. W. J. Schelling, ib., S.366.
- 18) A. Schweitzer, ib., S.35u.f.
- 19) P. Menzer, ib., S.427.
- 20) O. Pfleiderer, Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart. Berlin 1893, S.177.
- 21) カントの「叡知的性格」と「経験的性格」とについての詳細な記述については既に拙著『カント倫理学研究』において明確である。上掲拙著275ページ以下参照。
- 22) E. Troeltsch, ib., S.85f.
- 23) Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. v. P. Menzer, S.75.

(編者追記)小倉先生は2013年12月11日に91歳でご永眠されました。謹んでご冥福をお祈り致します。