

カント『宗教論』第一篇における 「悪への性癖」の問題

水野美穂

1. 『宗教論』第一篇における問題の出発点

『道徳形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』における課題は、「単に経験的であって人間学に属するすべての事柄から完全に洗い清められた純粋な道徳哲学を一度作り出すこと」(Gr., 389)であった。それゆえ、上のような著作は「可能な純粋な意志の理念と原理とを探究しようとする」(Ebd., 390)ものであって、言い換えれば、ただわれわれに何が義務であるかを教えるのみの「道徳的教義学 Dogmatik」(Rel., 50)であった。それゆえそこでは悪というテーマは、いくら一般に人間の本質を探るうえで重要なものであっても、問題として取り上げられることはなかったのである。

しかしだからと言って、これらの著作を書くに当たって、カントは人間の悪行為についての考察を全く怠っていたとは言えない。むしろカントにとって、「道徳形而上学〔『基礎づけ』、第二批判のような純粋道徳哲学〕が不可欠に必要なのは、われわれの理性のうちにア・プリオリに存する実践的諸原則の源泉を研究するという単に思弁的な動機からのみではなく、むしろ、道徳そのものに正当な判定の手掛かりと最上規範が欠けている限り道徳はあらゆる腐敗に服したままであるという理由からである」(Gr., 389f.)、と述べているように、カントは世にまた蔓延する悪の数々を直視し、道徳の可能性の危機を感じたうえで、そういった経験的・偶然的な事柄に左右されない絶対的必然的諸原則をもつ純粋道徳哲学を作り出すという課題が「緊急に必要だと考え」(Ebd., 389)、道徳の可能性を確保するために上の二著作を記したわけである。道徳の可能性を自然必然性から守るためには、『純粋理性批判』においてすでに自由の概念の思惟可能性が確保さ

れ、更に上の純粋道徳哲学二書によって道徳原理が確立され、自然の領域と自由の領域（道徳の成立する場）とが峻別されたのである。

さて、純粋道徳哲学の諸著作においても人間の悪行為についての考察が十分に前提されていると言うものの、悪を主題的に取り扱った著作としては、われわれは唯一『単なる理性の限界内における宗教』の第一篇をもつのみである。この著作は、「道徳的教義学」に対して「道徳的修徳論 Asketik」に属し、それは、人間は生得的に悪であるという前提から始め、ここからいかにして人間が善き人間になりうるのか、ということを扱う。そのためその出発点において悪が主題的テーマとして取り扱われるのは当然である。だがこの著作をよく見てみると、カントの悪についての理論には、曖昧な点、矛盾するように見える点が含まれていることに気付く。部分的には、カントの体系全体を破壊するように見えるとさえいわれる点すら指摘されている。人間の悪性は、カントをして純粋道徳哲学を緊急に書かなければならないと言わしめた動機ですらあるのだから、『宗教論』におけるカントの悪についての理論のもつ問題点を明らかにし正確に理解することは、カント倫理学全体の重要な解釈のポイントとなろう。

人間はいったい悪であるのか善であるのか。人類は悪による破滅の方へ向かっているのか。あるいは人間には善へ向かう本性的基礎があって、目に見えないほどのゆっくりとした速度ではあるけれども、やはり確実に善へと向かって進行しているのか。カントの『単なる理性の限界内における宗教』第一篇は、この問いから始まっている。ところが、このような問題関心が『宗教論』を支配することは、『実践理性批判』などの倫理学上の諸著作におけるのとは違った問題性が開かれることを意味することになる。

『純粋理性批判』と『実践理性批判』において、自由とは個々の行為に関してその行為者が自然必然性から独立であるということの意味した。この「超越論的自由 transzendentale Freiheit」の概念は、行為者に対する帰責可能性の根拠であり、一般に道徳性の根拠である。この自由の概念が可能でなければ、一般に道徳は成り立たない⁽¹⁾。これに対し、『宗教論』においては、個々の行為に先立つ、行為の格率採用一般の主観的最上根拠が問題となる。それは、「心術」、「性格」、「本性」、「性癖」などと呼ばれる一連の概念によって現れる。このように、道徳

的善悪に対する問いが、個々の行為に対のみならず、それらに先立つ最上根拠という、より深いレベルにまで至るのがこの『宗教論』における固有の問題性である。本論は、その場合生じてくる問題を考慮してみようとするものである。

2. 善への素質

人間の「素質 Anlage」には「根源的 *ursprünglich*」なものと「偶然的 *zufällig*」なものがあるとカントは言う⁽²⁾。前者はカントによれば「善への素質 *Anlage zum Gute*」であり、後者は「悪への性癖 *Hang zum Böse*」と呼ばれる。「善への根源的素質」には以下の三つがある。

- 1 生物としての人間の動物性の素質
- 2 生物であると同時に理性的な存在者としての人間に人間性の素質
- 3 理性的であると同時に帰責可能な存在者としての人間の人格性の素質

具体的には、1には自己を保持しようとする素質、自己の種族を保持しようとする素質、そして社会を求める素質があげられている。また2は比較をする素質であって、これはよい方に展開すれば平等という価値を与え、他人に対する優越心を得たいという気持ちから対抗心や競争心が生まれる。競争は本来自然がわれわれ人間に対して文化の発展のためにあてがったものであるが、この素質は更に他人に対する敵意といった悪徳へと発展し、そして最大の度合いに達すれば嫉妬心、他人の不幸を喜ぶ気持ちなどが生じる。このように1と2は本来は善への素質であってそこから悪徳が生ずるはずのないものであるにも拘らず、悪徳がそこにいわば接ぎ木されるのである。

第三の素質はこのなかで最も重要であり、またカントによっても、しばしば善への素質という表現によってこの第三のみが意味されている。第三の素質、すなわち人格性の素質は、「そのみで選択意志の十分な動機であるところの道徳法則に対する尊敬の感受性」である(27)。たんにわれわれのうちにある道徳法則に対する尊敬の感情がそれではなく、この感情が選択意志の動機となるかぎりにおいて、善への素質を形成する。ところで自由な選択意志がこの感情を自らの格率において採用するとき、このような選択意志の性質は善き性格であると言われる。この善き性格は獲得されるほかないものであるが、しかしそれにも拘らずそのこ

とが可能であるためには、道徳法則に対する尊敬の感情をわれわれの格率のうちに採用することの主観的根拠が、つまり人格性の素質があるものでなければならない。この素質のみは、いかなる悪もそれに接ぎ木されることはない⁽³⁾。

素質は一般に存在者の可能性に必然的に属している場合には「根源的」と呼ばれ、その存在者がこれらの素質を欠いてもそれ自身として可能であるならば、それらは「偶然的」である。善への素質は根源的であって、人間存在の可能性に属する⁽⁴⁾。既に触れたように、悪への性癖はこの必然性をもたず偶然的であるとされる。この違いはすでに善の悪に対する優位を示しており、このことはいかなる根拠をもって主張されるのか、という疑問が当然起こるのであろう。たしかに『宗教論』で見られる限りにおいては、その根拠は明示されているわけではない。しかしカント批判倫理学を識る者にとってはその根拠は明白であろう。これら三つの素質は、たんに消極的に善い、つまり道徳法則に矛盾しない、というのみではなく、また道徳法則の遵守を促すという積極的な意味をもつ。特に善への素質の第三は直接的に道徳法則への遵守を促すものと言ってよい。これら道徳法則への遵守を促す善への素質が人間性にとって必然的であると主張できるのは、何よりも道徳法則そのものが演繹をもはや必要としない客観的必然性をもつからである。道徳法則は、『実践理性批判』において、人間の理性の唯一の事実としてわれわれにア・プリオリに迫ってくるものであるとされた⁽⁵⁾。そしてこの道徳法則への遵守を促す人間の善への素質が必然的であるのは、道徳法則の実践的必然性に基づいているのである。

これに対して、悪への性癖は客観的必然性をもたない。悪、つまり善い行為をすべきであるのにそれをしないことは、客観的・必然的道徳法則によって命令されることを、何らかの主観的・偶然的根拠によってなさないということなのである。道徳はこのように、善を基準にして考えなければならない。それに人間が従いうるかどうかは別として、客観的な道徳法則が善をなすべしと命令するということがまず第一に認められなければ、道徳そのものは成立しえないであろう。『道徳形而上学の基礎づけ』では、まさにこの基準を獲得し道徳の可能性を確保するという課題が遂行されたのであった。

3. 悪への性癖

「性癖 Hang」という概念のカントの定義は以下のようなものである。「性癖(propensio)という言葉において、私は、人間一般にとって偶然的である限りにおいての傾向性 Neigung (習慣的欲求 concupiscentia) の、可能性の主観的根拠を理解する」(28)。そしてこの文に註がついている。「性癖とは、本来ある享楽の欲求に対する素因にすぎず、それは、主体がある享楽を経験させられたときに、その享楽への傾向性を生じせしめるものである」(28Anm.)。例として、アルコールによる酔いが挙げられている。傾向性は、人が酔いをいったん経験すると生じるものであるが、酔いへの性癖は、この傾向性の可能性の主観的根拠である。つまり性癖は欲求の対象を識る前からあるものであっても、それを識らなければ、われわれの本性のうちなる潜在的なものとしてあり続けるものであろう。このようなものとして悪への性癖は、最善の人間にも内在するとされる。

性癖には、更に「たしかに生得的ではありうるが、それにしてもなお生得的なものとして考えられる必要はなく、むしろ(それが善い場合には)獲得されたものとして、(それが悪い場合には)人間自身によって招かれたものとして考えられるものである」(29)という点で、先に述べた「素質 Anlage」とは区別される徴表が帰せられている。

性癖には善いそれと悪しきそれとが考えられるが、善い性癖に関しては、それを人間がもつことはありえないであろう⁽⁶⁾。なぜなら人間において善は享楽の対象とはなりえないからである。それゆえ人間においては悪への性癖のみが存在しうる。悪への性癖を自ら招いた状態とは、道徳法則に従うよりも自愛の法則に従うことの方が快適であるということをいったん経験した者が、今後もそれを習慣としてしまう、ということであろう。

悪への性癖には、三つの段階が考えられている。

第一の段階は、善い格率を採用したのではあるが、しかしそれを遵守する際に現れる「人間の心情の弱さ」、「人間本性の脆さ」(29)である。

第二の段階は、法則のみを格率の十分な動機として採用するのみではなく、義務の遂行のために法則以外の他の動機をも必要とするという「人間の心情の不純」である。

第三の段階は、道徳法則から生じた動機を他の動機よりも軽視する「人間の心情の悪性あるいは腐敗」である。これは、自由な選択意志の動機に関してその道徳的秩序を転倒することから「人間の心情の倒錯」ともいわれる。

ところでこのうち、第一段階も第二段階もそれのみでは現実に悪は生じないと考えられる。なぜなら、第一段階では格率が善とされているのだから、道徳的評価としては善のはずである。そして善い格率にそのまま従ってなされた行為が悪であるということはあってはならないから（もしあれば道徳そのものが崩壊するであろう）、やはりこの段階で悪が生じるのは、行為主体がつねに善い格率を採用してはいても、それを行為へと移す瞬間において、それまで下位におかれていたはずの悪しき格率が逆転して上位にくる、ということにはかならないであろう。さてこの行為には、つねに悪しき格率が、たとえ善い格率に従属する形ではあっても、動機として採用されていることが必要である。つまり第一段階には、第二段階「人間の心情の不純」が前提されているのである。

また第二段階では、行為そのものは全くの善であるし、格率においても感性的動機が少なくとも道徳法則の上位に採用されているわけではない。つまりこの時点では悪と呼ばれるものは生じえず、むしろ、この第二段階が本来的な悪の場である第三段階へと容易に陥り易くする、といったことでしかないであろう。つまり、悪への性癖の第一段階も第二段階もそれぞれ後続段階を前提しており、特に第三段階なしには未だ悪を生じせしめることはできず、第三段階に悪の本質があると見えよう。

とは言え、悪は格率を規定する主観的根拠として道徳法則を捨て、感性的動機を採用するというのではない。人間は理性的存在者であるかぎりいかなる場合においても道徳法則を放棄することはできず、それゆえ道徳法則か感性的動機かいずれかを選択する「無差別自由 *libertas indifferentiae*」は、人間には与えられていない⁽⁷⁾。そうではなく、「人間が善いか悪いかという差異は、格率のうちに採用する動機の差異にあるのではなく（格率の実質にあるのではなく）、両者のうちのいずれを他方の条件とするかという従属関係（格率の形式）にある」(36)。ところで人間は、道徳法則をこそ選択意志の格率の規定に十分な動機として採用すべき、言い換えれば感性的動機がこれに従属すべきである。しかしこの「べし」

(道徳的秩序)に反して、従属関係を逆転させるとき、悪が成立するのである。

周知のとおり、『道徳形而上学』において「意志 Wille」と「選択意志 Willkür」の区別が登場する⁽⁸⁾のだが、『宗教論』においても基本的にこの区別は適用できると思われる。前者が道徳法則を与える立法機能としての意志であり、後者はこれに従う遵守機能としての意志である。人間にあっては、たとえ選択意志が道徳法則を、そのみで十分に選択意志を規定しうる動機として採用しないことはあっても、立法能力が欠けることはありえない。それゆえに人間は、「善をなすべし」との命令を全く意識しないで、悪を悪として自らの格率のうちに動機として採用するような悪魔的意志をもつことはできない⁽⁹⁾。

4. 心術

既に述べたとおり、そもそも『宗教論』では、他の倫理学上の諸著作に対して、より一段と深い次元へと問い進められている。というのは、他の倫理学上の諸著作においては、道徳的価値に対する評価に関して、個々の行為のみが問題になっていたのに対し、『宗教論』では、個々の行為の格率採用の主観的最上根拠、つまり「心術 *Gesinnung*」のレベルが問題になっているという点である。

ある一つのなされた行為の道徳的善悪ではなく、ある一人の人間の道徳的価値を決めるのはいかにしてであろうか。一般的には、人間は善でもあり悪でもあるとか、そのどちらでもないといった答えが返ってくるであろうが、カントはそのような考えを、「人間が純粹理性の秤にかけられて(神の法廷のまえで)ではなく、経験的尺度に従って(人間の裁判官によって)判定される」(25Anm.)場合にのみ認める。だが宗教哲学においては、われわれは神の前に立つのだから、人間が善でもあり悪でもあるとか、そのどちらでもないといった通常の考えを一切拒否しなければならない。これがカントの「厳格主義 *Rigorismus*」である。

カントによれば、「われわれがある人間を悪と呼ぶのは、彼が悪しき(法則に反した)行為をなすからではなく、この行為が彼のなかの悪しき格率へと推論させるような性質をもっているからである」。ところが行為そのものは経験的に観察可能であり、また少なくともこの行為者自身においてはこの行為を意識的にしたということも経験的に観察可能であろう。しかし、この行為の格率は、他人から

も自分自身によっても観察不可能だというのである。「それゆえ、ある人間を悪と呼ぶには若干の、否、ただ一つの意識的な悪行為から 根底に存する悪しき格率へとア・プリオリに推論されなければならない、そしてこの格率から、主体に普遍的に存しているあらゆる個々の道徳的に悪しき格率の一つの根拠（それ自身はまた格率であるのだが）へと推論されなければならないであろう」（18f.）。

このような根拠は、悪に限らず一般的には「心術」と呼ばれるものである。「心術、すなわち格率採用の第一主観的根拠は、ただ唯一のものでしかなく自由の使用に普遍的に関わる」（24）。また悪に限らず一般的に言われた「性癖」の概念に関しても、「すべての所行に先行するところの、従ってそれ自身は未だ所行ではないところの、選択意志の主観的規定根拠」（31）と定義されている。後者の引用で性癖は未だ所行ではないとされているが、しかしこの直後で「所行 Tat」は二つの意味において理解されるべきであることが述べられており、個々の行為を格率にしたがってなす自由の使用としての「経験的所行」に対し、性癖は「叡知的所行」、すなわち「最上格率（合法的あるいは反法的）が選択意志のうちに採用されるさいの自由の使用」に属するとされる。

このように、「心術」にせよ「性癖」にせよ、個々の格率の採用の主観的最上根拠と呼ばれるものは、それ自身やはり特殊な意味での格率であり、いわば諸格率の格率であり、自由の使用である。「心術、すなわち格率採用の第一主観的根拠は、ただ唯一のものでしかなく自由の使用に普遍的に関わる。しかし心術そのものは、また自由な選択意志によっても採用されるのでなければならない。そうでなければ心術は帰責不可能だからである」（24）。

だがこのことで同時に、われわれは必然的に格率の根拠へと遡る無限遡行に陥ることになる。「道徳的格率は自由なので、その採用の根拠（なぜわたしが悪しき格率を採用してむしろ善い格率を採用しなかったのか）は自然の動機に求められてはならず、更にまたある格率のなかに求められなければならない。そして、この格率もまた、同様にその根拠をもたなければならないが、しかし格率の他には自由な選択意志のいかなる規定根拠も挙げられるべきではなくまた挙げられることもできないので、われわれは主観的規定根拠の系列においてどこまでも無限に遡行させられて、第一の根拠に辿り着くことはできない」（21Anm.）。それゆえ

「この心術の採用の主観的根拠や原因をさらに認識することはできない」(24)。「従ってわれわれはこの心術を、ないしその最上根拠を、選択意志の何かある最初の時間的行為から導出することはできず、それゆえわれわれは心術を、われわれの選択意志に生来属する性質と呼ぶのである（たとえこの心術は実際は自由のうちに根拠をもつのであっても）」(24)。このように心術の採用が自由によってなされたとされると、まさにそのことから、採用の根拠の追求が無限廻行に陥るのを防ぐため、必然的に心術が生得的であるということが導かれるというパラドキシカルな結果になるのである。

5. 悪への性癖の〈生得性〉と〈自由〉

さて、先に述べたように、性癖には生得的と思われる点と同時に人間自身によって獲得されたないしは招かれたものとして考えられなければならない、という、一見矛盾する二つの特質が与えられている。しかもこれら二つはいずれも本質的なものであるからこそ、性癖の概念を理解困難にしている。「性癖は、たしかに生得的でありうるが、しかしやはり生得的なものとして考えられなくてはならないものではなく、（それが善い場合）獲得されたもの erworben として、あるいは（それが悪い場合）その人間自身によって自ら招かれたもの zugezogen としても考えられうるものである、という点で、素質とは区別される」(29)。このような曖昧な言い方にわれわれは当然満足できないであろう。それにも拘らずカントはなぜ性癖にこのような一見矛盾する二つの性質を付したのであるか。このことをわれわれはいかに理解すればよいのであろうか。

a) 自由

悪への性癖が人間によって獲得されたないしは招かれたものであるという特質は、悪がやはり道徳的悪として、すなわち婦責可能なものとして考えられなければならないことが根拠になっている。このことが言えなければ、およそ道徳は成り立たない。たんに悪の根拠を感性や自然衝動に帰するというストア派の立場では、悪に対する責任を帰することができない¹⁰⁰。こうして、「悪は自由から発現するものでなければならない」(38)、「悪の根拠は、選択意志を傾向性によって規定する客体のうちにはなく、つまり自然衝動のうちにはなく、

選択意志が自らの自由を使用するために作る規則，すなわち格率のなかにのみ，悪の根拠が存することができるのである」(21)，「人間そのものが性格の創始者である」(21)，などと言われるのである。悪の根拠が自由に求められるのは，超越論的自由が道徳性一般を可能にする基礎であるという批判倫理学の自由論を根拠にもっており、『宗教論』における自由論のなかでも最も重要な主張である。

だが，悪の根拠は行為者が自らの自由によって採用した行為の格率になかに存するとすれば，この格率をさらに規定する根拠となった格率は何かと問われるであろうし，またさらに上位の格率へと問い進めていくであろう。この根拠を選択意志の格率以外に求めるならば，それは自由に反することになる。だが，するとここにわれわれは悪行為の根拠を追求する無限遡行に陥ることになる。すでに「心術」の概念に関して述べたのと同様，まさにこの無限遡行のために，個々の悪行為の最上根拠としての悪への生得的性癖が立てられるのである。

b) 悪への性癖の生得性

悪への性癖が生得的 *angeboren* であることは，カントによって，「本性的 *natürlich*」，「生来 *von Natur*」といった表現によって等置されていると言ってもよからう。悪への性癖が生得的であるということは，「人間性そのものと織り合わされて *erwerbt* おり，いわばそこに根ざして *gewurzelt* いる」(32) ということである。だがこのようなことは一体なぜ言えるのか。

「ところで悪への性癖はそれ自身道徳的悪として，つまり自然素質としてではなくむしろ人間に帰責可能なものとして見なされなければならず，したがって選択意志の反法則的な格率のなかに存立しなければならず，この格率は自由のためにそれ自身偶然的なもので見なされなければならないのであるが，しかしこのことは，もしあらゆる格率の主観的最上根拠が，何によってであれ人間性そのものと織り合わされており，いわばそのなかに根ざしているものでなければ，悪のこの普遍性と符合しないことになるであろう。それゆえわれわれはこの本性的な悪への性癖を，そしてそれはやはりつねに自責的でなければならないので，この性癖自身を，人間本性における根本的な，生得的な(にも拘らずわれわれ自身で招いた)悪と名付けることができよう」(33)。少々議論が先へ

進んでしまったが、ここで注目されたいのは以下のことである。悪への性癖が、帰責可能性のために、人間自身によって招かれたものでなければならないという要求は既に述べたように批判的倫理学の自由論を基礎としたものであり、また『宗教論』における自由論のなかで最も重要なテーゼでもある。そしてその強い批判的理性の要求にも拘らず、悪への性癖が生得的であるということ主張する根拠が、悪の「普遍性」だということである¹¹⁾。

ではこの悪の普遍性がいかなる根拠をもっているかということ、カントはここで経験的実例を挙げるのみである。「ところで人間のうちにこのような腐敗した性癖が根ざしているに違いないということに関しては、経験が人間の所行についてわれわれの目のあたりに示す甚だしい実例が夥しくあるので、型通りの証明は省いてよいであろう」(33f.)。このように述べてのち、カントは当時の未開地における残虐行為、あるいは文明社会におけるさまざまな悪徳、ひいては国家間がつねに戦争状態にあることを挙げている。ここでカントが、型どおりの証明を省いてよいという根拠は何かというと、経験的事実の圧倒的な説得力であると言えよう。たとえ、ライプニッツの弁神論のように、悪は神の完全性のためにある、つまり究極的には善に役立つと言われても、それは、現実に残酷な悪を目のあたりに経験した人間にとっては何の意味もない教説である。悪は、本来理性的に説明できないものである。なぜならそれは本来的に「あってはならないもの」、言い換えれば「あるべきもの」つまり善の否定であり¹²⁾、客観的必然性を欠くにも拘らず、現に存在するものである。それゆえ悪は「なぜそれがあのか理解できないもの」であり、本来ただ経験的事実によって証明するしかないものである。そして、このように古今東西普遍的に蔓延する悪行為の事実の数々から、それらの根拠として、悪行為の格率採用の主観的最上根拠、すなわち悪への性癖が人間本性に根ざしているのではないかということが推論される。それゆえ悪への性癖が人間に生得的にあるということは、ア・プリオリな判断としての資格はないにしても、ここでは少なくとも説得力のある経験判断である。

c) カントによる解決

カント自身、悪への性癖の生得性は自由と矛盾しないという説明を試みてい

る。悪への性癖が生得的であるという考えは、聖書におけるように、われわれの最初の両親とされているアダムとイヴの墮罪が、原罪としてあたかも遺伝するかのようにわれわれに受け継がれる、ということではない。「この性癖が意味するのは以下のことにしかすぎない。すなわち、われわれがもし悪の時間的始まりを説明しようと企てるならば、われわれはあらゆる故意の法則違反のさいに、われわれの人生の過去の時代にあったその原因を、未だ理性使用が発展していなかった時代にまで遡って、それゆえに生得的と呼ばれるところの悪への性癖（本性的基礎としての）にまで遡って、悪の根源を追求しなければならないであろう、ということである」(42)。しかし悪の根拠として求められる生得的性癖は、本来はその時間的始まりを説明できないものであるということなのである。

このような説明は、他の述語に対しても行われている。例えば「性格 Charakter」という概念に対しては以下のように言われている。「それゆえわれわれはこれらの性格の一つ（それは人間を他の可能な理性的存在者から区別する）について以下のように言うであろう。その性格は人間にとって生得的であり、しかしやはりその際つねに、（その性格が悪い場合）自然がその責めを負うのではなく、また（その性格が善い場合）自然がその功績を負うのではなく、むしろ、人間そのものがその性格の創始者であるということを自らに帰するであろう。だがわれわれの格率の採用の第一の根拠は、それ自身つねにまた自由な選択意志のなかに存するのでなければならないが、この第一の根拠は経験のなかで与えられようような事実ではありえないので、それゆえ人間の善ないし悪（道徳法則に關した、善いあるいは悪い格率の採用の主観的第一根拠として）が生得的であると言われるのは、単に善ないし悪が、経験において与えられた自由の一切の使用に先立って（出生にまで遡る最も幼い時期において）根底におかれているものとして、それゆえ出生と同時に人間のなかに存するものとして考えられる、というたんにそうした意味においてであって、出生そのものがその原因であるという意味においてではない」(21f.)。格率採用の最初の（第一）根拠という場合、これはある人間が現在悪い行為をした場合、その根拠を時間的に遡行していくことを暗示している。但し「先立つ」とは、時間的前後関係ではなくそれがあらゆる格率採用

一般のア・プリオリな根拠であることを意味することもできる。

また「心術」に対して以下のように言われている。「ある心術ないしは他の心術を生得的性質として生来もっているということは、ここでは、その心術もっている人間によって獲得されたのではないということ、言い換えればその人間がその心術の創始者ではない、ということの意味するのではない。むしろ、心術は時間のうちにおいて獲得されたのではない（彼は幼時からずっとその心術もっている）ということの意味にするにすぎない」(24)。

以下のカント自身の説明によればこうである。つまり、悪の根拠としての悪への性癖は本来は叡知的根拠であって説明することができない。悪が一体どのようにしてわれわれ人間の中に入りこんできたのかは、善と同様叡知的なものとしてわれわれ人間には理解不可能である。それにも拘らず悪の根拠を説明しようとするれば、悪はやはり人間の自由によって格率に採用された結果でなければならないから、格率にその根拠が求められ、更にその格率の根拠を求めようとする、根拠をめぐる探求は無限遡行に陥る。それゆえ悪の根拠は、時間的に人間の生のある時点に求めることができず、あえて時間的表現をとれば出生と同時に存在していたとしか言いようがない。悪の根拠を自由に求めることによって、却って悪への本性的・生得的性癖というものを立てなければならなくなるとはこういう事情なのである。

更にわれわれは『宗教論』第一篇の導入部で、『宗教論』における性癖論全体の前提とも言うべき重要な定義に出会う。「自然 Natur という表現は、もし（通常そうであるように）それが自由からの行為の根拠とは反対のものを意味するのであれば、道徳的に善いか悪いかといった述語がそれと全く矛盾してしまうであろうが、しかしこの自然という表現ですぐにつまづくことのないよう以下のことを注意しておく必要がある。というのは、ここで人間の本性 Natur〔自然〕という表現によって理解されるべきなのは、単に感官によって捉えられるいっさいの所行に先立つところの、人間の自由一般の使用の主観的根拠（客観的道德法則のもとでの）にすぎず、この根拠がどこに存していようが問題ではないということである。しかしこの主観的根拠は、それ自身またつねに自由の働きでなければならない（なぜなら、もしそうでなければ、道德法則に関しての人間の選択意志の

使用あるいは誤用は人間の責任に帰せられることができなくなり、人間のうちの善・悪は道徳的なものとは言えなくなるからである)」(以上20f.)。

ここでカントは、『宗教論』における新しい問題性である悪への性癖の生得性の概念が、一見自由と矛盾するのを避けようとして、更に批判哲学の枠組みを越えるかのような「自然 Natur」概念を導入する。それは従来の「自然」のように、自由と対立概念を形成する概念ではない。カントはそれをむしろ自由と両立させようとしているのである。このような概念をわれわれは「自然〔本性〕」概念と呼ぶことにする。この概念の想定が不可能ならば、個々の行為の道徳的評価のみならず、「心術」、つまり個々の行為の主観的第一根拠なるものを設定することは不可能であり、そして当然悪への性癖論も成立しないということになる。

A. シュヴァイツァーは、その著作『カントの宗教哲学』において、『宗教論』第一篇において悪行為との関係において提出された自由の問題を、『純粹理性批判』などにおいて確立された自由論よりも「より高い立場での形における自由の問題」として評価し、この前者の自由の問いの次元では、もはや自然の機械論と自由という対立は消える、としている。「すなわちカントが、この新しい問題の立て方における企てに着手するにあたって、そこで「自然」という表現が用いられても、けて以前用いられたときのように自然のメカニズムと自由という対立が出てこないように、この表現に関する言葉づかいを限定する必要を感じたという事実である」⁽¹³⁾。このあとシュヴァイツァーはわれわれがすでに引いた新しい自然〔本性〕概念についてのカントの文章を引用し、そしてこれを「高次の自由の問題が現れるとそれによって批判的観念論の立場が破られる」⁽¹⁴⁾、「自然という表現に関する言葉づかいの変更とともに自由の問いに対する批判的観念論の取扱い方がすべて放棄されている」⁽¹⁵⁾という例として評価する。

われわれは以下の見方においてシュヴァイツァーと一致する。『純粹理性批判』でその思惟可能性が得られた自由の概念、すなわち「超越論的自由」の問題、及び『実践理性批判』で道徳法則という認識根拠によってその現実性が確かめられた「実践的自由」の問題に対し、『宗教論』において悪との関連において問われるとき、新しい自由の問題性が切り開かれている、という点においては。そして、われわれの言葉で言えば、『宗教論』以前における自由の問題は、自然といかに

して区別し自由の固有の領域（道德）を確保できるか、という問題性のなかで動いていた。これに対し、『宗教論』とは「道德的修徳論」であり、悪への性癖をもち、必ずしも善を行わない現実の人間が、いかにして善への自由、理念としての自由を実現することができるか、という問題を扱う。それゆえそのなかでは、自然〔本性〕としての悪がいかにして克服され、理念としての善への自由へと回復することができるか、ということが問われている。このため、本来ここではたんなる自然と自由の静的対立という枠組みのなかでの問題が論じられているのではないのである。

6. 根本悪

以上のように、本来叡知的なものであって説明できない悪の根拠に対して、もしわれわれが時間的説明を欲するとすれば、生得的として考えられるのであろう、というようにして、生得的という概念を単に時間的・経験的レベルに格下げすれば、一応の解決はつくことになる。そうすると、悪への性癖の生得性の意味するところは、せいぜい悪の根拠の経験的側面といったところにすぎなくなろう。だがこのような解決では、生得性を悪への性癖に付することに意味があるのだろうか。なぜなら悪の根拠として悪への性癖そのものは叡知的なのである。生得性がたんに時間的属性であれば、悪への生得的性癖という表現は形容矛盾である。

だが、悪への性癖の生得性は、更に「根絶不可能性」、「根本性」へと先鋭化していく。「ところで転倒への性癖が人間本性のうちに存するならば、人間には悪への本性的性癖が存する。そしてこの性癖そのものは、最終的にはやはり自由な選択意志のうちに求められなければならないので、したがって帰責されることができるものなので、道德的悪である。この悪は根本的である。なぜならそれはあらゆる格率の根拠を腐敗するからである。同時にまた本性的性癖として人間の力によっては根絶不可能である。なぜならこの根絶は善き格率によってのみ生じうるが、このことは、あらゆる格率の最上主観的根拠が腐敗していると前提されているならば起こりえないからである」(37)。『宗教論』第一篇の副題にもなっており言葉自体は非常に有名な「根本悪 das radikale Böse」であるが、しかしこれ以外の箇所、根本悪ということばに言及されている箇所(32)があっても、

その概念内容の説明は見出されない。それゆえ『宗教論』第一篇においては唯一上の引用から、われわれは、悪への性癖の根本性ということで以下の二つの徴表を理解するに留まるのである。つまり1) あらゆる格率の根拠を腐敗させるということ、2) 人間の力によっては根絶不可能であるということ。

さてすでに(小論15頁)、生得的の概念は言い換えれば悪の根拠が叡知的の根拠として理解不可能であることに結びつくことに触れた。ある箇所では、カントは「所行 Tat」という言葉を二つに区別し、「最上の格率(合法則的あるいは反法則的)が選択意志のうちに採用されるさいのその自由の使用」を「叡知的の所行」とし、「行為そのものが格率に従ってなされるさいの自由の使用」を「可感的・経験的の所行」と名付けている。この第一の所行に関して、カントはこう述べている。「第一の所行は、単なる性癖であり生得的であると呼ばれるが、それはこの性癖が根絶されえないからであって(なぜなら、根絶されるためには最上の格率が善の格率でなければならないであろうが、しかしこのことはこの性癖そのものうちでは悪しきものと前提されるから)、また特に、悪がまさにわれわれ自身の所行であるにも拘らず、何故悪がわれわれのうちでまさに最上の格率を腐敗させたか、ということについて、われわれの本性に属する根本性質と同様、われわれはそれ以上その原因を示すことはできないからである」(31f.)。もし最上格率の腐敗の根拠が理解されるのであれば、それを根絶することもできよう。このように、悪への生得的性癖が、叡知的なものとして、根本悪という表現において先鋭化したとき、最上格率(あらゆる格率の主観的根拠)の腐敗、その理解不可能性、根絶不可能性、この三つの徴表が認められるのである。

7. 悪の根絶不可能性と善への回復可能性

さてしかし、悪への性癖は生得的であり、根本的・根絶不可能であるとされながらも、それでも既に述べたように人間の善への根源的素質までが腐敗して失われているわけではない。人間は悪をなすとき、悪を悪として行うのではなく、むしろ、意識的にであれ無意識的にであれ道徳法則によって命令されており、善をなすべきであるにも拘らず、悪をなしているのである。悪しき格率を採用するということは、自愛の原理を格率に採用して道徳法則を採用しない、というのでは

なく、前者を後者の下位におくべきであるという道徳的秩序を逆転させて後者を前者に従属させるのみで、道徳法則を動機として全くもたないことは人間にはなかったのであった。悪への性癖によって、格率採用一般の主観的最上根拠が腐敗している人間にあっても、つねに善への根源的素質は存在する。この素質は人間存在の可能性に属しており、それなしでは人間は人間たりえないからである。それゆえ、彼はつねに善へと回復しうるのでなければならない。

いかに生まれつきの悪人と呼ばれる人であろうとも、彼が今直面している一々の行為においては、彼はつねに善へと回復しうるのでなければならない。なぜなら彼は道徳法則に従って善をなすべきだからである。「…この後者〔悪い人間が自己自身を善い人間にすること〕の可能性は否定されえない。なぜなら、かの墮落にも拘らず、われわれはより善い人間になるべきであるという命令は、われわれの魂の中で依然衰えることなく鳴り響くからである。従って、われわれはまたより善い人間になりうるのでもなければならない、たとえわれわれのなしうることがそれに対して不十分であるにしても」(45)。

『実践理性批判』で、道徳法則という理性の事実を認識根拠にして証明された自由の概念が、ここ『宗教論』では、善への回復可能性という形で現れる。前者においては自然法則からの独立という意味での自由の現実性が証明されたのに対し、ここでは、悪への生得的、本性的 (natürlich) 性癖という「自然」から自由になり根本悪を克服することの可能性が証明されているのである。このように、自然と自由の対立の問題は、『宗教論』においては、人間にとって根絶不可能な悪への性癖、すなわち根本悪と、それを克服して善へと回復しうるといふ自由との対立として現れている。

この二つはカントによれば、結局は飽くまでも対立の中にある。但しそれはわれわれ人間の理解の範囲内においては対立に留まるということである。「しかし自己自身の力を使ってのこの〔善への〕回復には、人間は一切の善に対して生得的に腐敗しているという命題が対立しているのではないか。もちろんそうである。但し理解可能性、つまり回復の可能性についてのわれわれの洞察に関することについては。この対立は、時間内における出来事(変化)として、そしてその限りで自然法則に従って必然的なものとして考えられるもので、しかし同時にその反

対のことが、道徳法則に従って自由によるものとして可能であると考えられなければならないような一切のことと同様である。しかしこの回復の可能性そのものには、この命題は対立しない。なぜなら、われわれは今より善い人間たるべきであると命ずるとき、われわれはまたそうできるのでもなければならぬからである」(50)。この引用からも、善への回復可能性と根本悪とは、まさに自由と自然の問題の一つであることが分かる。そして両者ともわれわれ人間の認識の限界内においては解決不可能だが、この理論認識の限界を当為(Sollen)の実践認識が超え出ること、つまり理論理性に対する実践理性の優位が認められていることも確認される。

ところで、悪は自由によってなされたということが、実は人間の善への回復可能性を支えてもいる。なぜなら、ある人間が悪行為を自由によってなしたということがあるからこそ、逆に彼はそのとき善い行為をすることもできた、ということが言えるからである。「〔悪への〕この性癖は自由に行為する存在者としての人間のうちに見出されるのだから、これに打ち克つことが可能でなければならない」(37)。そして人間にとってやはり善への根源的素質の方が道徳的秩序として優位に立つ以上、悪が自由によって生じたことは、それが善によって克服されることへと方向づけられねばなるまい。

さて、善への回復には、「思考の仕方には革命が、だが感官の仕方には漸次的改革が人間にとって必要でありまたそれゆえ可能でなければならない」(47)。前者は叡知的根源としての心術、即ち格率採用の最上根拠に関してであって、ここにおいて人間は「心術の革命」、「唯一の不動の決意による逆転」、あるいは「新しい創造によるのと同様の一種の再生によって新しい人間になる」(47)ことを遂行する。だが、われわれ人間は、このような叡知的根拠を洞察することはできない。だから「自己とその格率の強固さを、感性に対して時間のうちで獲得した優勢に従ってしか評価できない人間の判定にとっては、この変化はただいっそう善い者に至る絶えざる努力として、従って倒錯した思考の仕方である悪への性癖の漸次的な改革として、見られなければならない」(48)。われわれ人間には、悪を克服し善へと回復する過程は「不断の行いと生成」(48)によるものであるが、われわれの叡知的根拠を見通す者、すなわち神はわれわれの無限の前進を無時間

的な心術の革命として見るのである。

ところで既に述べたとおり、道徳において何が義務であるかを教えるのみの「道徳的教義学」に対し、『宗教論』は「道徳的修徳論」である。ここでは「悪が人間にとって生得的である」という命題、言い換えれば「もし人間がその格率の根底において腐敗しているとすれば」という前提から始めて、「人間が自己の力によってこの革命を実現し、自ら善い人間になることはいかにして可能なのか」という問いに答えようとするものである。この問いは、A. シュヴァイツァーの言葉を借りれば「道徳的被造物としての人間の道徳的人格性が、その本質及びその完成という点において、この世界においていかにして可能なのか」という「自由の高次の問題」¹⁰⁾である。

『道徳形而上学の基礎づけ』において、「自由な意志とは道徳法則に従う自由と同一である」(Gr.,447)というテーゼが立てられた。だがこの道徳法則に従う自由は、有限な理性的存在者としての人間の、必ずしも善を行わない自由が一致するということは、決して必然的ではない。人間はその一致に向かって不断の努力をするのでなければならない。上に述べたような道徳的完成とは、人間の選択意志の自由の行使としての格率が、さらにそれも自由の所行である格率採用一般の主観的最上根拠が、善を行うことによって実現される自由、理念としての自由に一致することに他ならない。カントによれば、この一致は個人の生の有限な時間内において実現されるものでは到底ありえず、それゆえ人間の魂の不死が要請されたのであった。そして特に、『宗教論』第三篇において初めて明らかにされることは、人間社会の中にこそ最もひどい悪徳の根源があるので、個人が悪に対していくら果敢に立ち向かって何の役にも立たず、むしろ人間の道徳的完成は個人においてではなく人類全体の進歩においてのみなされるのである。このことから、道徳的修徳論という問題は、必然的に歴史哲学へと移行することになる。さてそれならば、『宗教論』における問題は、「悪への生得的性癖をもつ人類がその性癖の根本性にも拘らず、歴史においていかにして理念としての自由を実現するか」という問題であると集約される。悪への性癖が根本的であり根絶不可能であることと、それにも拘らず悪は克服可能でなければならないということとの対立は、歴史において解消されるべき問題なのである。

既に述べたように、悪への性癖が人間の自由によって招かれたことは、悪への性癖が偶然的であることと同時に善への根源的・必然的素質がそれに優りうべきことに方向づけられていくと考えられよう。すると、悪の根拠が自由に求められたことは、結局悪が、同じ人間の自由によって克服されうるといふことへ方向づけられていく。言い換えれば、悪への性癖の生得性と自由のアポリアは、最終的に悪の根絶不可能性と克服可能性として先鋭化しているのである。この二つの対立は理論的に解消することはできない。しかし人間は、あくまでも感性的かつ理性的な存在者として、本質的に葛藤の性格をもっている。この対立は、けして単に静的な自然・自由の対立という枠組みのなかで解決されるものではなく、むしろ歴史のなかで、つまり人類の道徳的完成へ向かう無限の実践過程の中で解消されていくものである。このように考えることができれば、『宗教論』において生じた新しい「自然〔本性〕」概念は、シュヴァイツァーの言うように単に批判哲学の枠組みを破壊するというナガティブな側面をもつのみならず、『宗教論』固有の自由の問題性、即ち「道徳的修徳論」という問題性において現れたものであり、更に『宗教論』の、自然と自由の対立が解消されてゆく歴史哲学への関係を、示唆しているものではないか、と思われる。

註

カントの著作からの引用は、アカデミー版の頁づけに従い、本文中括弧内に示した。但し、『単なる理性の限界内における宗教』からの引用に関してはほとんどの場合頁数のみを記載し、他の著作、即ち『道徳形而上学の基礎づけ』、『実践理性批判』、『道徳形而上学』に関しては、それぞれGr., KP, MSと略記した。引用文中、〔 〕内に示したものは、筆者による補足である。

本文中の傍点は必ずしも原典のイタリックやゲシュペルトに対応せず、筆者の必要に応じて付した。

- (1) Vgl., KP 173.
- (2) Vgl., 28.
- (3) 以上vgl., 26ff.
- (4) Vgl., 28.
- (5) Vgl., KP 55f.
- (6) Vgl., Heby E. Allison "Kant's Theory of Freedom" (Cambridge University

Press, 1990), 154f. 但し『宗教論』47頁に、「人間が習慣によって善への性癖を得ることができる」という叙述がある。

- (7) MS226f.
- (8) MS213.
- (9) Rel., 35.
- (10) Vgl., 34f.
- (11) 「人間における悪への性癖の普遍性は悪への性癖が人間本性と織り合わされているということと同じことを意味する」⁽⁹⁾, というように、普遍性と生得性が等置されている箇所もある。
- (12) 否定 Negation は単なる欠如 Mangel とは異なり、善に対する積極的対立を形成する。Vgl., 22f. Amn.
- (13) 白水社『シュヴァイツァー著作集』第十五巻195頁以下。
- (14) 上掲書196頁。
- (15) 上掲書197頁。
- (16) 白水社『シュヴァイツァー著作集』第十六巻65頁。

(みずの みほ 哲学)