The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	カントの根本悪 : その序論的考察
Author(s)	豊田, 剛
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1974, 7, p. 35-51
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/8746
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

カントの根本悪

―その序論的考察―

豊田　剛

カントの「単なる理性の限界内に於ける宗教」[1]は周知の如く計四篇よりなる比較的大部のものであり、その問題も多岐にわたっているが、悪、就中、根本悪(das radikale Böse)の問題が極めて重要な位置をしめていることについては異論の余地はないであろう。ところがこの問題を十分に論じるためには、少なくとも第一、第二、第三篇を全体的連関のうちで考察することが必要である。しかしながら与えられたわずかな紙幅でこれを試みることは、筆者の能力では不可能に近いと言わざるをえない。我々が考察の重点を第一篇にしぼったのは主として上記の理由によるのであるが、第一篇が独立の論文として先に発表されたという事情が自ら示しているように、一応の原理的完結性を有しているということにも一半の理由があるのである。カントがこの篇で展開する根本悪とはいかなるものであろうか。そしてそれはどのような問題を含んでいるであろうか。これを明らかにすることがこの小論の目標である。

一

この書の第一篇を支配している最も基本的な構造が素質(Anlage)論と性癖(Hang)論との端的な対置であることは今更ことわるまでもない。またこの対置が善の根拠(これは悪からの解放の根拠でもある)と悪の根拠についての密接な連関をもった二つの議論に正確に対応していることも明らかである。そしてそれらに共通の最も重要な根幹をなすものが自由、即ちヴィルキュア[2]の自由と呼ばれるものに他ならない。カントは第一章に先立つ緒論とも名づけられるべき部分で、後論のために是非とも明らかにしておかねばならない諸前提を吟味している。そこでは重要な指摘がいくつかなされているが、我々はそれを道徳的善悪評価とその前提としてのヴィルキュアの自由の問題に要約することができる。ではヴィルキュアの自由とはいかなるものなのであろうか。

我々がある行為者を道徳的に善であるとか悪であるとか言う場合に、その前提として当然予想されていなくてはならないのは、彼が善でも悪でもありうるということである。その前提があって始めて道徳的評価は意味を持ちうるのである。なぜならそういう自由を前提しないと道徳的善悪の責を帰する(zurechnen)ことができなくなるからである。「単なる自然衝動」(S. 19)に悪の根拠を求めることは明らかに矛盾である。従ってこの自由を付与されることによってはじめて人間は責任主体たりうるのである。責任主体の確立は道徳的議論の不可欠の前提なのである。こういう自由をカントは「行為及びその行為の反対がともにその生起の瞬間に主体の力のうちになくてはならない」(S. 54A)と表現している。つまりヴィルキュアの自由は「人間がそれを格率採用した場合にのみ、従ってそれ以外のいかなる動機によっても行為へと規定されえない」(S. 23)という全く特徴的な性質を有しているのである。

Willkürという語のKur（küren）からも容易に知られるように、それは「自由な選択」（S. 48）の能力として、即ち主体的決定の能力として把握されている。「ヴィルキュアの絶対的自発性」（S. 23）と名づけられるこのような自由[3]は上述のような能力として理解されねばならない。

以上で道徳的評価の対象、即ち主語がこのような自由行使の主体としての人間であることは明らかになった。そこで問題はその評価がいかにして下されるのかとなる。ところで道徳的評価にあって肝要なのは、行為そのものよりもその行為の根拠となった格率である。しかしながら格率は観察され得ないものであるから、ただ推論されるしかない。さて時間において現象する諸行為は実にさまざまであり、明らかに反法則的行為もあれば、合法則的な行為もあるであろう。そうすると反法則的行為からはその根拠としての悪しき格率が推論され、合法則的行為からはその根拠としての善き格率が推論されることになる。こう考えてくれば「人間は（生来）道徳的に善であるか悪であるかのいずれかでなければならない」（S. 21）という選言命題の妥当性が疑わしくなるのではないだろうか。人間は生まれつき両者のいずれでもない、或は同時に両者である、つまりある部分においては善であり、他の部分では悪であるということが主張しうるのではないだろうか。カントがこの緒論を二つの世界観、即ち「世界が悪しき状態にある」（S. 17）　そしてだんだんより悪い方向に向っているとする厭世的な世界観と、「世界はそれとは全く逆の方向に、つまり悪しき状態からより善き状態へとたえず進んでいるのだ」（S. 18）とする全く正反対のそれとを対立せしめることによって論を開始したのは、その世界観に示された判定の根拠にある「選言性」自体が果して妥当なものかどうか、という問題に我々を導くためであった。これに対してカントはきっぱりと「道徳論一般にとって極めて重要なのは、行為においても人間の性格においてもできる限り道徳的中間物を認めないことである」（S. 21）

と言明する。経験が両極端の中間を確証するように見えるにもかかわらず、このように主張されるのは何故なのであろうか。それはカントの問題とする格率が個々の格率ではなく、それらすべての格率の根拠たる最上格率、即ち「最初の主観的根拠」(S. 20)だからである。カントはこのような根拠を「心情」(S. 24)とも呼び、それが「唯一のもの」(ebd.)でしかありえないとしている。「ある人間を悪と名づけるためには、いくつかの否それどころか唯一の意識的に悪しき行為からア・プリオリにその根拠にある格率へ、そしてこの格率から主体のうちに普遍的に存しているあらゆる特殊な道徳的に悪しき格率の一つの根拠へと推論がなされねばならないだろう」(S. 19)という表現はこの最も重要な論点をはっきり示している。この根拠の唯一性からは当然の帰結として、それが善であるか悪であるかのいずれかであることがでてくる。換言すれば不変の動機として常に存在している道徳法則に対する主体の関わり方は、それを格率採用するか、それともそれに反対する動機をそれに優先させるかのいずれかしかなく、そこから道徳法則に関する心情に「無記」或は「混合」はありえないというリゴリスティッシュな考え方だけが残ることになるわけである。これは後で大いに問題となる点である。

これと連関して緒論でもう一つ忘れてはならない重要な論点がある。それはNaturの問題である。カントがここで人間の自然のもとに普通用いられるのとは全く反対の意味、即ち「あらゆる現象する行(Tat)に先行するところの彼の自由一般の行使の主観的根拠」(S. 19)を理解しているのは注目に値する。さらに注目すべきなのはvon Naturによって人間の道徳的善悪に関する命題に「類」(S. 20)としての妥当性が付与されることである。問題が自由に関することだけに、個人についての議論ならともかく、それが「全人類」(S. 25)について妥当するというような主張がカントの前提から可能かどうかは後に吟味されねばならない。他にも問題はあるが、カントの議論に必要

な前提は以上で大体示されたと思われる。我々は本論に入らねばならない。

二

カントは悪の根拠としての性癖を論ずるに先立って、素質を論じる一章をもうけている。我々は素質がいかなるものとして把握されているかを簡潔に示さねばならない。カントの定義によるならば、ある存在者の素質とは「その存在者が存在するために必要な構成要素及びそれらの要素の結合の諸形式」(S. 28) である。カントが素質に「根源的」(ursprünglich) という形容詞を付加することは見落されてはならない重要な点である。というのもそれはこれらの素質が「その存在者の可能性に必然的に帰属する」(ebd.) こと、即ちそれなくしては存在者が存在すること自体不可能となってしまうような必須の要素[4]であることを意味しているからである。よく知られているようにカントはこのような素質を三つに区分[5]している。即ち

1) 生物的存在者としての人間の動物性への素質
2) 生物的ではあるが、同時に理性的な存在者としての人間の人間性への素質
3) 理性的であり、そして同時に引責可能な存在者としての人間の人格性への素質

がそれである。

1)は自己保存、性衝動による種族の繁栄及び維持、他の人間との交わりといった働きに代表されるような純動物的なものであり、「自然的な単に機械的な自愛」(S. 26) と一般的に名づけられうるものである。2)は「なるほど自然的ではあるが比較する自愛」(ebd.) と一般的に呼ばれるように、他者との比較においてのみ自らを幸福とか不幸

とか判定する自愛であり、それはまた他者が自己に優越しないかというたえざる懸念と結びついており、そこからまた他者に優越しようとする不正な欲求も生じてくるようなものである。これに対して3)は「道徳法則に対する尊敬をそれだけで十分なヴィルキュアの動機として受け入れる」(S.27)という説明からも知られる通り、前二者とは本質的に区別さるべき「特別の素質」(S.25A)である。カントはこの三者をその可能性の制約からみて、1)は全く理性を根底に持たず、2)はなるほど実践的ではあるが、ただ他の動機に奉仕しうる理性を、3)はそれ自身だけで実践的な、即ち無制約的に立法する理性を根底に有しているという形で区分している。

ここで我々にとって何よりも重要なことは、これらの素質が欲求能力としてのヴィルキュアとどう連関するのかということである。前二者の素質に関しては、それらは勿論合目的的に行使すべく我々に付与されているのではあるが、また逆にそれらを「反目的的に行使する」(S.28)ことも可能なものである。そこに悪徳(Laster)の生じる可能性が存するわけである。ただしこれらの素質は我々の存在にとって「なくてはならぬもの」なのであるから、悪徳が生じるとしてもその責任は決して素質そのものに帰されてはならず、それらを行使する主体、つまりヴィルキュアに帰されねばならないことになる。それをカントは素質を根としてそこから生じるのではないという意味で「つぎ木される」(S.26)と表現している。それらに比して3)は前二者の如くヴィルキュアによって行使されるものではなく、ヴィルキュアの働きそのものに関わっている。即ちそれは当為として要求されるヴィルキュアの機能的側面[6]を意味していると考えられる。ただこれを単なる「可能性」としてではなく、「素質」という強い表現で示しているのは、悪からの解放の根拠を強調するためであろう。ともかくいずれにしても前二者の素質が自愛として理解されておりながら、しかもそれ自体決して悪なるものとは考えられていない点は忘れられてはならない。これら

三つの素質は総じて道徳法則に対立しないという意味で消極的に善であるだけでなく、積極的に道徳法則の遵守を促進する「善への素質」(S.28)なのである。

三

ではこのような素質に対立するものとしての性癖とはいかなるものであろうか。カントは性癖を「人間性一般にとって偶然的である限りでの傾向性の可能の主観的根拠」(S.28)と理解している。これは主観のうちに習慣的欲求としての傾向性[7]を可能ならしめる根拠の存していることを意味している。それに続いてカントは性癖と素質の差異に触れ、「性癖はなるほど生得的(angeboren)でありうるが、しかしだからといってそういうものとして表象される必要はなく、(それが善き場合には)獲得されたもの(erworben)として、或は(それが悪しき場合には)人間自身によって自らへと招致されたもの(zugezogen)として考えられうる」(S.29)という点で素質とは異なると主張している。この区別は極めて重要である。それはこの説明が明確だからではなく、全く逆に極めて矛盾しているように見えるからであり、そこに性癖論の核心が集約的に現れているからである。カントはここで「生得的」と「獲得的」という普通に考えれば全く対立するとしか思えない二概念を両立させるという一見無理とも思われる企てをしているわけだが、それは何の為であるのか。論点を先取りして言えば、前段の生得性の承認は性癖が単に「偶然的」なものではなく「普遍的」であることを主張するためである。それに対して後段の獲得性、招致性の可能は性癖が主体に責任のない自然必然性の所産ではなく、自由の働きであることを主張するためである。この両者をいかに矛盾なく説明するかにここでのカントの努力の大半が向けられていると言っても過言ではない。

これまでのところ性癖は善悪いずれにも限定されていない。まずカントは問題を「本来的悪即ち道徳的悪への性癖」(S. 29)に限定[8]することから始める。そしてカントはそれを素質の場合と同様三つに区分しうるとしている。それは、

(1) 採用された格率を遵守する場合の人間の心の弱さ、或は人間本性の Gebrechlichkeit

(2) 道徳的でない動機と道徳的動機との混合への性癖、即ち Unlauterkeit

(3) 悪しき格率採用への性癖、即ち人間本性或は人間の心の Bösartigkeit

である。

(1)は格率採用そのものにかかわるのではなく、受容された格率が必ずしも実行されない場合であり、(2)は格率が法則の遵守という意図にかなっており、また十分実行可能であるとしても、それが純粋に道徳的でない、即ち道徳的でない動機の混入があり、道徳法則がそれだけで十分なヴィルキュアの動機として受け入れられるのではない場合をさしている。この(1)(2)はカントも後で「無意図的」(S. 40)と名づけるように積極的なものではない。それに対して(3)は「意図的」(ebd.)という特徴づけが示しているように、道徳法則に基づく動機よりも他の道徳的でない動機を優先せしめるという格率へのヴィルキュアの性癖であり、主体的、積極的なものである。カントが悪への性癖としてもっぱら問題とするのはこの(3)であると言ってよい。

ところで既述の如く、自己の自由を主体的に行使するという前提があってはじめて道徳的善悪の評価は可能であった。従って悪への性癖も当然自由の行使でなくてはならない。すると「あらゆる行に先行し、従ってそれ自身はまだ行ではないようなヴィルキュアの主観的規定根拠」(S. 31)という性癖概念の理解は矛盾を含んでいるのではな

いかという異論が生じるであろう。なぜならそれは「引責可能な悪は我々自身の行のみである」(ebd.) という前提に矛盾するように思われるからである。カントは行を二様に解することによって、その矛盾を解消しようとする。つまりカントは「最上格率がヴィルキュアに採用される場合の自由の行使」(S. 32) を二つの行として区別し、前者を「可想的行」(intelligibele Tat)、後者を「感覚的行」(sensibele Tat) と名づけている。悪への性癖は前者であり、それは同時に後者の意味でのあらゆる反法則的行為の形式的根拠とされるのである。前者が単に理性によってあらゆる時間制約なしに認識可能であるのに対して、後者は時間のうちに与えられ、経験的である。前者を本源的悪とすれば、後者は派生的悪である。前者の罪過は後者がいか様に避けられようとも残るのである。以上が第二章でのカントの説明の概略であるが、この指摘は性癖を可想的行として理解すべきことを教える点においてだけでなく、それが時間のうちなるあらゆる感覚的行の根拠であることを教える点においても大いに注目に値する。

カントはさらに第三章でそのような性癖の「本来的性質」(S. 37) を悪の概念に基づいてア・プリオリに解明しようとする。まず道徳法則がいかなる場合においてもヴィルキュアの動機であることが再び確認される。ところが人間はまた同時に「罪なき自然的素質」によって感性の動機につながれている。従って少なくとも二種の動機が存することになる。ところが両者を同時に格率採用することはありえないのであるから、一方が他方の制約となる関係しか残らないことになる。それ故「人間が善か悪かの区別は、格率採用する動機の区別（動機の実質）にあるのではなく、両者のいずれを他方の制約とするかという従属関係（動機の形式）のうちになければならない」(S. 38) という結論がでてくる。人間は格率採用における動機の道徳的秩序を転倒せしめること、即ち「自愛の動機或は傾

向性を道徳法則遵守の制約とする」(ebd.) ことによってのみ悪なのである。カントはこのような悪への性癖を「根本的(radikal)」(S.39) と名づける。なぜならそれは「あらゆる格率の根底を腐敗せしめる」(ebd.) からである。

このようにして悪の根拠は解明された。それはよく考えられがちであるように、感性やそれから生じる傾向性のうちに求めることはできない。「自然的傾向性はそれ自身として見れば善であり、決して非難さるべきものではない」(S.60) からである。しかしまたそれを「道徳的に立法する理性の腐敗」(S.36) に求めることも誤りである。人間は「動物的存在」でないと同様、「悪魔的存在」(S.37) ではないからである。悪の根拠は動機の道徳的秩序を転倒せしめる性癖のうちに求められねばならないのである。

以上で示された性癖についての議論は一体どのような問題を含んでいるだろうか。我々の問はこの場合も性癖とヴィルキュアの関係に向けられねばならない。性癖によってヴィルキュアが何らかの限定をうけると理解しうるように思われる箇所[9]もある。しかし性癖がヴィルキュアを一方的に限定すると考えるのではヴィルキュアの自由は護られない。従ってそれはこの自由と抵触しないようなもの、即ち「自由の働き」(S.19) でなくてはならない。ところがそうすればそれは単なる可能性[10]としか言えず、偶然的となってしまうであろう。既述した通りこれをなんとか調停せんとするところにカントの努力は向けられている。この困難な試みをカントは最上根拠の可想的把握によってなしとげようとしたのである。「悪への性癖が人間本性と織り合わさっている」(S.30)、「最上根拠が……人間性自体のうちに根ざしている」(S.33)、「根本的な、生得の (それにもかかわらず我々自身によって自らへと招致された) 人間本性における悪」(ebd.) 等の表現はカントの苦心を余すところなく語っている。しかしその試みが成功しているとは言いがたい。そのことは「人間は生来悪である」という命題の吟味からも言いうる。カント

は「人間が悪である」という命題の意味は、「人間が道徳法則を意識しておりながら、しかもこの法則からの背反を自らの格率に採用した」(S.33)ということであるとし、「人間が生来悪である」とはこのことが類として見られた人間に妥当することを意味するとしている。しかしながらこのことは我々が道徳的善悪を論ずる為の前提として提示した自由と対立するのではないだろうか。人間が類としてすべて同じく「自由行使の根拠」を有しているとするのはよい。しかしそのことからこの自由の働きが一定の方向性を有していることを結論として引きだすことはできない。このような引責可能性の根拠としての自由による限り、悪は善と同様可能性としてしか主張しえない筈だからである。この自由の立場を放棄するのでない限り、人間がすべて悪しき格率採用の最初の根拠を有しているとは主張しえないのではないだろうか。自由の働きに一定の傾向があれば、それはもはや自由とは言えないからである。このように見てくると新しい意味を付与された自然概念によって類という普遍性を得ようとする試みには無理があるとせざるを得ないであろう。

また悪の根拠の可想化によっても種々の問題が生じる。事物の可想的秩序は言うまでもなく時間的なものではあり得ない。するとあらゆる時間的に現象する行為がすべて「唯一の」(S.24)没時間的根拠に帰されることになる。しかしそれでは我々のまだ行っていない将来の行為までその根拠に帰されることになりはしないか。またそれでは人間が善くなるということが説明できなくなるのではないか。それを説明するためには可想的領域に時間的秩序に対応するようなあり方を導入せねばならないのではないか。また合法則的行為から推論されるその根拠はどう説明されるのだろうか。等々疑問は尽きない。しかしながら可想的なものと時間的なものとの連関について我々はもはや何も語りえない。それは「探究不可能」(S.20.46.49 u.s.w)だからである。それによって我々に残されるのは、

悪からの解放について何ら積極的な展望を持ちえないというネガティブな結論だけである。

我々はカントの性癖論を吟味し、いくつか疑問点を提示したが、その議論の核心は一体何であったろうか。格率の最上根拠を唯一の可想的行とすること、自然と類の同一視、生得性の強調、それらはすべて悪が単に「偶然的」(S. 33) なものではないことを主張しようとする一点で合致している。我々はそれをカントの言葉を使って「悪の普遍性」(ebd.) と言ってよいであろう。このような普遍性はカントの議論が基礎づけようとした当のものであったが、逆にそれがカントの議論を導く確信として働いていたという面が見落されてはならないと思われる。そのことは「性癖が人間本性のうちに存していることがいかにして確認されうるのか」という我々にとって極めて重要な問が、カントにとってほとんど問題にもされていないという事実からも窺われうるであろう。カントがこういう性癖の存在は証明を企てるまでもない自明の事柄であると考えていることは疑いない。こういう性癖の存在については「経験が人間の行に関して示す際だった多くの実例があるのだから、形式ばった証明は省略しうる」(S. 33) という表現が端的にそれを物語っているし、「このような性癖が人間本性のうちに現存在していることは……経験の証明によって示されうるにせよ……」(S. 37) という言葉もそれを裏書きしている。それは我々の経験する反法則的行為がいかに多いかという実感に基づいているとしか考えられない。カントはこれだけ挙げれば十分だろうと言わんばかりに悪徳の実例を挙げている。しかしカント自身我々の経験しうる行為の総体のうちで、反法則的行為が合法則的なそれよりも数量的に多い等ということを厳密に考慮したとも思えない。要するにカントにとって「悪の普遍性」は自明の前提だったと考えざるを得ない。しかしこの前提そのものが問題であったことは、上述の議論が多少とも示しえたであろう。

四

悪からの解放に関する議論が悪の根拠の究明についての議論に完全に依存することは論の必然である。悪からの解放を主題的に論じる総注[11]は「善への根源的素質が自らの力へと回復すること（Wiederherstellung）について」と題されている。そのことは素質が何らかの理由で自らの力を喪失しているか、もしくは発揮できなくなっている事態を前提としている。それが根本的と呼ばれた悪の実態であった。　ではこのような素質の回復とはいかなることであり、またいかにして可能であるのか。カントはこの章をまたもや「人間が道徳的意味においてあるところのもの、或はなるべきところのものが何であれ、即ち善であれ悪であれ、彼が自分自身をそうする、或はそうしたのでなければならない。いずれも彼の自由なヴィルキュアの結果でなければならない」（S. 48）という自己責任の強調でもって始める。格率採用が「全く彼の自由な選択」（ebd.）にゆだねられている限り、責任はその主体にあり、素質の回復も自力によるものでなければならない。この回復はどのように把えられるのか。カントはまずそれを失われた善への動機の獲得とする立場を否定する。なぜなら道徳法則に対する尊敬を本質とする善への動機は決して失われえないからである。カントはそれを「あらゆる我々の格率の最上根拠としての道徳法則の純粋性を打ちたてること（Herstellung）」（S. 50）と表現している。この「打ちたて」はそれに従って道徳法則が他の動機との結合や従属なしに、全く純粋にそれだけで十分なヴィルキュアの動機として格率採用されるところのものに他ならない。このような回復が「行状の変化」によって可能ではなく、「心の変化」（Herzensänderung）を必要とすることは、悪の根拠が可想的とされたことから明らかである。カントはこのような回復が「漸次的改良（Reform）」によってではなく、「心情のうち

なる革命(Revolution)」(S.51)によって人間のうちに引き起こさるべきことを主張する。この革命は「心情の神聖性の格率への移行」(s.51f)とか、一種の「再生(Wiedergeburt)によって新しい人間となる」(S.52)とか表現されているが、いずれにせよそれによってカントが考えているのが、「悪しき格率の最上根拠を唯一の変わらざる決断によって転倒せしめる」(ebd.)ことであるのは間違いない。しかしながら我々はここで根本悪が「唯一の」最上根拠の腐敗として示されたことを想起せざるをえない。それによって人間が悪とされる最上根拠の腐敗とその根拠を転倒し善き人間となることは明らかに同じ働きではない。従ってこの二つの働きの連関をどう考えるかが解答困難な問題として生じることになるだろう。カントはこの問題にどう答えるであろうか。カントは「格率の最上根拠において腐敗しているとすれば、人間が自力でこのような革命を成就し、自ら善き人間となることがいかにして可能か」(S.52)と自問している。しかし我々はカントからポジティブな解答を得ることはできない。カントは「実践理性批判」の結語を連想せしめる表現をもって「我々がそれを正当に把えるならば、最高の驚きをもって見ざるを得ないものが我々の魂のうちにある……それは我々すべてのうちにある根源的道徳的素質である」(S.53)と言い、このような素質の驚くべき力に目を向けることの重要性を説いている。しかしそれだけでは前述の問に対する十分な解答とはならない。なぜなら人間は善への素質を与えられておりながら悪に陥ったのだからである。自然的に悪しき人間が自からを善き人間とすることがいかに可能であるかという問は「全く我々の理解を越えている」(S.48)というのがカントの答である。しかしそれはその可能性の否定を意味するのではない。逆である。カントはたしかに「人間の生得的腐敗」(S.55)についての命題が自力による素質の回復に完全に対立することを認める。しかしそれは「このような回復の可能性を理解すること(Begreiflichkeit)、即ちその可能性を洞察すること(Ein-

sicht)」(S. 55) に限ってのみそうであるにすぎない。つまりその命題は回復の可能性そのものに対立するわけではないのである。「善から悪への転落は悪から善への再起と同様理解しえないことなのだから、後者の可能性は否定されえない」(S. 48f) のである。理解しえないからと言って不可能という結論を引きだすことはできない。義務の命令は我々がかくあるべし(sollen)と命ずる。ところで「義務はなしうることしか命じない。」(S. 52) 従ってそれは可能でなければならない(können müssen)。これがカントの答である。それは単に「可能である」ということだけを保証するにすぎない極めて抽象的で、ネガティブな主張であるが、それも結局は性癖を「人間の力によって根絶されえない自然的な悪」(S. 39) として可想的に把握する議論の必然的帰結であった。

以上で不十分ではあるが、第一篇での根本悪説及びそれの有している問題は大体明らかになったと思われる。最後に第一篇全体をふり返って指摘されねばならないのは、それがもっぱら個人倫理の立場の議論であるということである。そこでは評価対象としての人間の置かれている状況等はすべて捨象され、悪は全く個人的に引責可能なものとして把えられている。(その立場で直接普遍性を得ようとする試みが無理であったことは既述の通りである。)そこにカントの論展開自体の問題を一応別にしても、第一篇での悪把握が抽象的たらざるをえない大きな理由があった。ところがカントは第三篇で悪を対他連関にある人間という別の観点から社会的に把えようとしている。第一篇が多くの問題を含んでいただけに、この両篇の連関をどう考えるかは一層重要な課題となるが、これはこの小論の範囲を越える問題であり、別稿にゆずらざるをえない。

―了―

注

(1) フォアレンダー新版（1956年の6版）を用い、文中の頁づけはこれによる。

(2) Willkürは選択意志、恣意、執意、単に意志等いろいろな訳例があるが、いずれも語感にそぐわないと思われるので、やむをえずそのままヴィルキュアとした。

(3) ヴィルキュアの自由をこのように解する場合、少なくともそれが「基礎づけ」や「実践理性批判」で強調される「自律」としての自由といかなる関係にあるかは明示されねばならないであろう。筆者は自律を意味あらしめる為にはその前提としてヴィルキュアの自由がなくてはならないと考える。これはヴィルキュアをWilleよりも上位概念とする立場であり、それによってWilleはヴィルキュアの一機能的側面として把えられることになる。勿論「道徳形而上学」に代表されるようなWilleによるヴィルキュアの限定という逆の把握がカントにあることも事実であり、その連関の考察は重要なテーマであるが、詳論を必要とするので割愛せざるを得ない。

(4) ここで使用されている「根源的」は「偶然的」に対するものとして「必然的」とも言ってよいような特別の意味を持っている。従って筆者はdas radikale Böseを「根源悪」と訳することには多少疑問を感じる。なぜなら悪はあくまで自由の働きとして把えられねばならず、それに上述の意味での根源的を用いることはできないからである。ただしカントは根源的を時として上述とは別の意味で用いることがある。たとえば「彼のヴィルキュアの根源的使用」(S.43)とか、根本悪を「この根源的な或は総じてあらゆる善に……先行する罪過」(S.77)と説明する場合、それはradikalと同じような意味で使用されている。それ故根源悪を必ずしも不当とすることはできないが、素質と性癖を対立概念とする以上、原則的に区別すべきであると考える。

(5) これは素質がこの三つに限られるという意味に解されてはならない。ここでは欲求能力やヴィルキュアの行使に直接かかわる素質だけが問題とされているにすぎないからである。

(6) この第(3)の素質の説明のうちで一見循環論ではないかと思われる箇所がある。それは素質として説明されたあの「受け入れ」を自由なヴィルキュアの格率採用によってのみ可能としながら、ただ獲得されるしかないこのようなヴィルキュアの善き性格が可能であるためには「端的にいかなる悪もつぎ木されえないようなある素質が我々の本性のうちになくてはならない」(S.27)とするところである。ここは考え方によってはヴィルキュアを制約するより高次の素質が示されていると見ることもできる。ただしそれをあまり強調するとヴィルキュアの自由と抵触することになる。従ってこれは「第二批判」の表現をかりて、「触発」されても「限定」されないとでも考える他ないであろう。この問題はヴィルキュアの本質にかかわるものであり、後の

性癖論でも同じような問題が生じることになる。

(7) 傾向性のうちでも「自己自身への支配を排除する傾向性」(S. 29A) と言われる癖情(Leidenschaft)は特に重要である。なぜならそれは「人間の根源的に善き素質のうちにおいて強力な破壊を行う」(S. 100) からである。

(8) 善への性癖はその後全く触れられない。強いて考えればそれが第(3)の素質にあたると言いうるかも知れない。

(9) 自然的性癖によってヴィルキュアが道徳法則を格率採用できなくなることを「悪しき心」(S. 29) と名づける箇所等。

(10) 悪への性癖を「潜在的悪」(S. 43) とする箇所等はそのように理解することもできる。

(11) 総注の前に置かれた「人間本性における悪の起源について」という一章は無視しえない重要性を有している。詳論の余裕がないので要点のみ記したい。この章は少なくとも三つの重要な役割をもっている。その(1)はこれまでの主張によって生じた疑念や不明瞭な点を補足によって再確認すること、その(2)は(1)と関連して、聖書の考え方との対比を行なうこと、その(3)は次章への移行の準備である。ここでカントはまず起源を理性起源と時間起源とに区分し、自由な行為に時間起源を求めることの不当を指摘する。これは既述事項の確認と見てよい。ついでカントは「すべての悪しき行為はその理性起源が求められる場合には、人間があたかも無罪の状態からそれへと陥ったかの如く考察されねばならぬ」(S. 43) とする。これはいかなることか。どのような状況においてであれ「その行為は自由であり、従って彼のヴィルキュアの根源的使用として判定されうる、そしてされねばならないから」(S. 43f) という理由づけが引責可能性の強調であることは事実である。がそれだけならさして重要ではない。ここでの責任性の強調は聖書との連関を抜きにして理解することはできない。カントの根本悪はその「没時間性」や「類」的性格によって原罪説を連想させる面を濃厚にもっている。ここでのカントの狙いが両者の区別にあったことは明らかである。「悪を最初の両親からの遺伝によって我々のところへやってきたとする」(S. 42) のは「最もまずい考え方」としてカントの排斥するところである。ただここでのカントの狙いはそれだけにとどまらず、根本悪という考え方が聖書そのものの考え方と対立するものではないことを示すことにもあったことは忘れられてはならない。カントは「創世紀」の一節を挙げてそのことを説明しようとしている。

(大学院学生)