

## 道徳的完全性の理想 (I)

春 名 純 人

### 〔一〕 根 元 悪

今や、われわれのカント道徳神学研究は『単なる理性の限界内における宗教』をいよいよ取り上げ、「道徳的完全性の理想としてのキリスト」の議論を問題にするところに来たと思う<sup>1)</sup>。以前に私は、「『宗教論』においては、根元悪という新しい問題が介入し、人間は道徳的実践の動機を選択において、善の格率を選びとらない〔上位に置かない〕根元的性癖を荷うものとみられ、にわかにカントの批判主義道徳論宗教論は複雑な問題を孕むことになる」と書いた。根元悪という、『宗教論』で新しく自覚された困難な状況の中で、人間が道徳的完全性という理念を追究する時に、これまでの批判主義道徳論では十分にいかない面が露呈される。それに伴って、徳と福の結合者、完全善の具現者としての神の存在の要請という神概念と異って、このような徳の実現を妨げる根元悪に纏綿される窮状にある人間の立場における徳の実現の原型・模範としてのキリストという概念が現れる。ここに、われわれは、純粋理性の理想としての神、実践理性の要請としての神という神観に引き続いて、キリスト論においても、**かの同じ基本構造**を見ようとするものである。そして、この構造こそ、その後の宗教哲学や近代神学の共有財となったところのものであることを明らかにしようとするのである。

1) 本稿は拙論「カントの純粋理性信仰」(山中良知編「理性と信仰—哲学史的考察—」法律文化社刊所収)及び「カントの道徳神学」(関西学院大学社会学部紀要第25号~28号連載)において明らかにした純粋理性の理想としての神、実践理性の要請としての神というカントの神観に続いて、『単なる理性の限界内における宗教』において展開される道徳的完全性の理想としてのキリストというカントのキリスト論の批判的考察である。本稿はカントのキリスト論においても、神観において明らかにした同じ基本構造を指摘することを目的としているので、上記二篇の続篇としてお読み頂きたい。

根元悪 (das radikale Böse) とは、「人間本性における悪への性癖」のことである。性癖 (der Hang, propensio) とは、傾向性 (習慣的欲望 concupiscentia) を可能にする主観的根拠のことである。主体が享楽の経験をした場合、その享楽への傾向性を惹起するところの欲求の素地 (die Prädisposition) のことである。そして、ここで問題になるのは、本来的な悪、すなわち、道徳的な悪への性癖のことである。そして、この本来的悪、すなわち、道徳的悪は、自由意志の規定としてのみ可能であり、自由意志は、その格率によってのみ、善あるいは悪と判定されるのであるから、この本来的悪、道徳的悪は、格率が道徳法則に違反する可能性の主観的根拠に存しなければならない。すなわち、道徳的悪は、意志が道徳法則以外の感性的動機をその格率として採用するところに成立するが、更に深くは、このようなことを可能にする主観的な根拠としての根元的性癖として把握されている。そして、このような性癖が類としての人間に普遍的なものとして属することが承認されるなら、「人間の悪への自然的性癖」(ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen)<sup>1)</sup> と呼ばれるのである。さらに付け加えて言うならば、この自然的性癖から生ずる無能力、すなわち、道徳法則を格率の中に採り入れることのできない無能力は悪しき心と呼ぶことができる。

ところで、この本来的悪に三つの段階を区別することができる。第一は、人間本性の脆弱性 (die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur)、第二は、人間の心の不純性 (die Unlauterkeit des menschlichen Herzens)、第三は、人間本性あるいは心の悪性、あるいは腐敗性 (die Bösartigkeit od. die Verderbtheit der menschlichen Natur od.

des menschlichen Herzens) である。

第一の脆弱性(Gebrechlichkeit)とは、採用せられた格率の遵守における心の弱さのことである。〈Gebrechlichkeit〉は〈fragilitas〉であり、もろく、砕けやすい本性の脆弱さである。人はなるほど善(法則)を意志の格率の中に取り入れる。しかし、この善は、客観的に、理念においては、克服し難い力を持った動機なのであるが、主観的には、すなわち、現実はこの格率が遵守されるべき場合においては、傾向性に比して、より弱い動機なのである。善の格率が現実の道徳的行為の場において、動機として意志規定の力を発揮できない心の弱さ(die Schwäche der menschlichen Herzens)なのである。

第二の不純性(die Unlauterkeit)とは、道徳的動機と非道徳的動機の混淆への性癖である。格率は客体から見れば、すなわち、道徳法則の遵守を意図したという点から見れば、なるほど、善であり、第一の場合と違って、恐らく実行の力もあるのだが、しかし、この格率は、純粋に道徳的でない、すなわち、道徳法則だけを十分な動機として自らの中に採用したのではなくて、義務の要求するところに意志を規定するために、それ以外の他の動機をも必要とするという不純性(impuritas)を持っており、この道徳的動機と非道徳的動機とのまざり合いが、第二の性癖である。言い換えれば、この場合、義務に適った(pflichtmäßig)<sup>2)</sup>行為が純粋に義務から(aus Pflicht)<sup>3)</sup>なされないということである。

第三の心の悪性(die Bösigkeit)、または腐敗(die Verderbtheit)とは、道徳法則からの動機を他の動機のとに置こうとする意志の性癖である。これは、自由意志の動機に関して道徳的秩序を顛倒することであるから、心の顛倒(die Verkehrtheit des menschlichen Herzens)と呼ぶこともできる。道徳的悪は、道徳法則のみが意志を規定する唯一の動機であるという道徳的秩序を顛倒しようとする心根の腐敗にある。この場合でも、適法的善行為は存在し得るが、適法性という外面性においてであって、道徳的心術は、その根において腐敗している。

この悪への性癖の三つの段階を考察する場合、道徳法則と行為との一致という点からは、いずれ

も適法的行為が存在している。『道徳形而上学の基礎づけ』の第一章において、カントは、義務と行為の道徳的価値に関して、三つの命題に要約している。第一に、—この第一に関しては明確な命題の形で示してはいないが—行為の道徳的価値は、傾向性からではなくて義務から(aus Pflicht)為された行為に存するということである。いかに義務に適って(pflichtmäßig)いても、もしそれが義務から為されていない場合には、法則と行為の一致は単に偶然的であり、傾向性に基いて為される行為と同じ足場に立って為されている。その行為に対して、いかなる傾向性も存しない場合に、傾向性からではなくて、義務から(nicht aus der Neigung, sondern aus Pflicht)行為をしようとする時、その行為は真実な道徳的価値を持つと言うのである。第二の命題は、この義務からの行為は、その道徳的価値を、それによって達成されるべき意図の中に持つのではなく、その行為がそれにしたがって決意される格率の中にあり、したがって、行為の価値は、行為の対象の現実性(行為の対象が実現するかどうかということ)に依存せず、欲求能力のすべての対象を顧慮せずに、行為がそれにしたがって生起する意欲の原理(das Prinzip des Wollens)にのみ依存する。行為の道徳的価値は、その行為の目的、達成されるべき意図、結果、またそれらを生み出す有効性といったもののいずれの中に存するのでもなく、ただ、意志の原理としての動機、格率の中に存するのである。第三の命題は、義務からの行為を主張する第一の命題と、義務からの行為の道徳的価値は意志の原理の中にあるという第二の命題からの必然的帰結であり、それは、義務の定義である。「義務とは、法則に対する尊敬からの行為の必然性である」(Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz)。以上、三つの命題を総合して言えることは、結果としてではなく、根拠として私の意志と結びついているもの、私の傾向性に仕えるものでなくて、それを圧倒するもの、少なくとも格率の選択に際して傾向性を見積りを全く排除するもの、したがって、道徳法則そのものだけが、尊敬の対象となり得るのであり、命令となり得るのである。尊敬の対象は意志作用の現象的結果ではなくて、意志の睿智の働きその

ものである。義務からの行為は傾向性の影響と意志のあらゆる対象とを切り捨てるべきであるから、意志を限定し得るものとしては、客観的には法則、主観的には、この実践的法則に対する純粹な尊敬、したがって、私のすべての傾向性を打ち壊してでもこの法則に従おうという格率以外に存在しないのである。意志が無条件に善であるためには、この道徳的法則の表象が、この行為によってもたらされる結果、あるいはこの行為の目的と無関係に、意志を規定しなければならないのである。道徳的善は、道徳法則が行為の格率として心術に採用され、意志を規定することにおいて他にないというのが、この『道徳形而上学の基礎づけ』における第一章の要点である<sup>4)</sup>。

したがって、外面的に、行為と道徳法則が一致していても、それは単に義務に適用しているのであって、必ずしも義務から出た行為とは限らないし、道徳法則のみが唯一の意志の規定根拠であるという格率の純粹さの保証にはならないわけである。それゆえ、行為と法則の一致に関しては、「良き道徳を持った人」(ein Mensch von guten Sitten, bene moratus) と「道徳的に良き人」(ein sittlich guter Mensch, moraliter bonus)<sup>5)</sup> とは何の違いもないのである。良き行状の人と良き心術の人は外面的に区別できない。どこに相違があるかと言えば、良き行状の人においては、行為が、いつもは、いな決して、法則を唯一最高の動機としていないのに対して、道徳的に善き人は、法則を常に、唯一最高の動機として持っているという点である。善き行状の人は法則を「字義通りに」(dem Buchstaben nach)<sup>6)</sup> 守っているのにすぎないのに対して、道徳的に善き人は「精神にしたがって」(dem Geiste nach)<sup>7)</sup> 遵守しているのである。道徳法則の精神とは、道徳法則だけで動機として十分だということにある。これは <Pflichtmäßigkeit> と <aus Pflicht> の相違であり、適法性 (Legalität) と道徳性 (Moralität) の区別である。表面上、外面的に字義通り道徳法則と行為が一致していても、その意味で善き行状であっても、心術においては傾向性の動機の方が動機として力強かったり、また、事実動機として行為を起すに十分な意志を規定する力を発揮するために傾向性に基づく感性的動機の並存が必要であった

り、道徳的秩序を顛倒して他の動機を上位に置いたりしていることになる。その場合、その行為は、いかに法則と一致していても、義務から出た行為でなく単に義務に適用している行為であり、行為によってもたらされる行為の意図、目的という幸福性の原理に規定された道徳的価値を持たざる行為であり、客観的に、唯一の真正の意志の原理としての道徳法則を動機とする純粹な道徳的格率に基づかず、主観的にも法則への尊敬から出た、法則の対象が行為の結果と無関係に意志を規定する道徳性を持たざる行為である。義務からの行為でない単に義務に適用した行為は、法則に対する尊敬からの行為の必然性を持たない行為であり、法則と行為の一致は単に偶然的である。人間の悪への性癖は、このように法則のみによる汎通の意志規定を妨げる根元的自然的性癖と考えられている。カント道徳の目指すものは善き行状に非ずして、道徳的善きなのである。心術における純粹さ、意志規定における道徳的秩序 (die sittliche Ordnung) である。しかし、それは感性界にもある存在者にとって到達することの出来ない神聖性である。「意志と道徳法則との一致は、神聖性であり、感性界のいかなる理性的存在者もその存在のいかなる瞬間においても持つことのできない完全性である」<sup>8)</sup> と言われていた通りである。この『実践理性批判』の言葉のごとく、『実践理性批判』においても『道徳形而上学の基礎づけ』においても、道徳法則による意志規定の神聖性を妨げる感性的要素、傾向性の強い抵抗が承認され、それゆえ、道徳法則が定言命令たらざるを得ない必然性が語られていたわけであるが、この『宗教論』において、この道徳的秩序を意図的に転覆しようとする本来的悪たる心の悪性 (Bösartigkeit) 根元的な本性の腐敗 (Verderbtheit) が主張せられているわけである。ここでは、傾向性の抵抗の事実の承認より深く、このような傾向性の上位支配を可能にする主観的根拠が問題とされているのである。ここに、カントの批判主義道徳論と『宗教論』に何らかの不斉合と立場の転換、あるいは批判主義道徳論の挫折を見る観点と斉合的解釈を主張する観点とが錯綜する訳であるが、にわかにならその妥当性を一方に決定し難い。しかし、どちらの見解にも妥当な点があることは確かである。一

方において、「為すべきは為し能う」という道徳性の最高原理としての意志の自律というカント倫理学の要石を成立せしめる自己立法的道徳的理性の立場が遺稿集に迄、保持せられたという事実は承認しなければならないと共に、この根元的性癖たる本性の腐敗において、感性的原理の理性的原理による克服が容易ならざる深刻な道徳的戦いの次元を新たに拓いている点も看過することができないと思う。それは、後に触れる『宗教論』第二章の「人間の支配をめぐる善原理と悪原理の戦いについて」において非常に困難な苦しい議論をカントが展開しているのを見ても諒解することができるのであるが、今は、この問題に触れる時ではない。

「義務からの行為は、その道徳的価値を、それによって達成されるべき意図の中ではなく、それにしたがって行為が決意される格率の中に持つ」<sup>9)</sup>。「人格のすべての道徳的価値は、格率の良さによって評価されなければならない」<sup>10)</sup>。しかし、この格率は、心の弱さ、悪しき格率の混淆による不純さ、格率の道徳的秩序の顛倒によって反法則的 (gesetzwidrig) となり、善き行状、外的な法則と行為との一致にも拘らず、人間は悪だと言われるのである。

ここで、カントはさらに、この悪への性癖 (der Hang zum Bösen) の詳細な概念規定へと進む。道徳的に悪しきものは、自由から生起しなければならぬから、悪への性癖は選択的自由意志 (Willkür) の道徳的能力にのみ付着しているのでなければならない。したがって、われわれ自身の行為 (unsere eigene Tat)<sup>11)</sup> であるもののほかに道徳的悪なるものは存在しない。ところが、性癖という概念のもとに理解されるものは、あらでる行為に先立つ (vor jeder Tat vorher gehen)<sup>12)</sup> 意志の主観的規定根拠であって、これはまだ行為ではない。この矛盾は、どのようにして解決されるか。行為 (Tat) という表現には二重の意味がある。第一に、それによって最高の格率—法則に合致した、あるいは、法則に反する—が意志に採用される場合の自由の使用について言われる場合と、第二に、行為そのものが—その実質に関して、すなわち意志の客体に関して—最高格率に合致して実行される場合の自由使用について言われる場

合とである。もう少し平易に言えば、前者は、法則に合致した格率か法則に反した格率かいずれかを最高の格率として意志が採用する自由行使としての行為 (Tat) であり、後者は、格率に従って、現実に行為する場合の自由使用による行為 (Tat) である。ところで、悪への性癖は、特に悪性 (Bösartigkeit) として、「自由意志の動機に関する道徳的秩序の顛倒」という最高格率採用の問題であったから、第一の意味での <Tat> であり、原罪 (peccatum originalium)<sup>13)</sup> である。そして、この原罪としての悪への性癖は、第二の意味での <Tat> としての一切の現実的な反法則的現行罪としての派生罪 (peccatum derivativum)<sup>14)</sup> の形式的根拠である。「理性的存在者においてのみ成立する法則の表象が意志の規定根拠たるかぎり、この法則表象が道徳的善を構成し、この道徳的善は、この法則表象に従って行為する人格そのものの中にすでに存在している」<sup>15)</sup> と言われたにも拘らず、この法則の表象に従って行為しないという現実の反法則的行為の形式的根拠は、その根拠において傾向性の上位支配の可能性の主観的根拠としての根元的性癖が、根元的行為として、すでに、格率の道徳的秩序を顛倒し、悪の格率を最高根拠として選び取っていると理解されているのである。したがって、この第一の意味での <Tat> の負い目 (Verschuldung) はどこまでも残存し、あらゆる時間的制約なしに理性によってのみ認識しうる「睿智的行為」(intelligibele Tat)<sup>16)</sup> であり、「一切の経験に先立つ」<sup>17)</sup> ところの睿智的事実 (factum noumenon) である。それに対して、第二の意味における <Tat> は、感性的、経験的行為であり、時間の中に与えられる「現象的事実」(factum phaenomenon)<sup>18)</sup> である。

第一の <Tat> としての悪への性癖は、「根絶され得ない」(nicht ausgerottet werden können)<sup>19)</sup> から「生得的」(angeboren)<sup>20)</sup> と言われるのである。なぜならば、根絶されるためには、最高の格率が善の格率でなければならないが、悪への性癖とは、その最高の格率が悪だということを意味するからである。なぜ、われわれの中において、悪が最高格率を腐敗せしめたのか。この <warum> は、この <Tat> が「われわれ自身の行為」(unsere eigene Tat)<sup>21)</sup> であるにも拘らず、答えられるこ

とができない。それは時間的制約の下にある一切の経験を越えた叡智の事実としての叡智の行為であり、この問いについては、われわれの本性に属する根本的性質と同様、その原因を挙げることはできないのである。したがって、道徳的悪の三源泉としての〈Gebrechlichkeit〉、〈Unlauterkeit〉、〈Bösartigkeit〉の性癖は「受容性としての感性」(die Sinnlichkeit als Rezeptivität)<sup>22)</sup>を触発するものの中には求められず、ただ、「自由の法則に従って、われわれの格率の採用あるいは遵守の最高の根拠を触発するもの」<sup>23)</sup>の中にのみ求められるのである。つまり、それは、自発性としての理性がその根元的自由使用において選び取った叡智的なわれわれの行為であり、それゆえにこそ、それは悪であり、われわれに負い目あるもの(verschuldet)であり、責任あるもの(zugerechnet)であり、しかし、時間的制約の中でその原因と起始を示し得ないものと考えられている。ここに、悪への性癖という根元的事実を媒介として、『純粹理性批判』の先験的自由とも『実践理性批判』の実験的自由とも異なる善悪いずれの格率を最高格率として選びとるかという自由使用の新たな局面が開示されていることを看取することができると思う。

以上のことから、明らかなことは、人間が悪だということは、人間は道徳法則を意識しつつも、道徳法則に対する違反を自分の格率の中に取り入れたということを意味する。人間が本性上、あるいは生来(von Natur)悪であるということは、悪であるということが類において見られた(in seiner Gattung betrachtet)人間に妥当するということ、すなわち、経験によって人間を考察すれば、最善なる人間においてもこの悪なる性質を主観的必然的なものとして前提せざるを得ないということである。したがって、悪なる性質は、決して、人間の類概念から(aus seinem Gattungsbegriffe)客観的必然的に演繹されるような必然的性質、自然的素質(Naturanlage)ではなくて、あくまで、自由によって選びとられたもの、人間に責任のあるもの(etwas, was dem Menschen zugerechnet, werden kann)<sup>24)</sup>でなければならない。すなわち、悪への性癖は、意志によって選びとられた、反法則的格率の中に存するのでなければ

ばならない。このようなわけで、この悪への自然的性癖(ein natürlicher Hang zum Bösen)は、自分自身が選んだものとして自分自身に責任がある(selbstverschuldet)<sup>25)</sup>にもかかわらず、根元悪(das radikale Böse)と呼ばれるのである。それは、「人間本性における、根元的な(それにもかかわらず、われわれ自身によって招かれた)悪」[ein radikales, angeborenes, (nichtsdestoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur]<sup>26)</sup>である。人間は〈von Natur〉に悪であり、この自然的悪は、しかし〈Naturanlage〉として客観的必然的な人間の性質ではなく、〈uns von uns selbst zugezogen〉として〈selbstverschuldet〉な主観的性質である。われわれ自身によって招来されたが、経験的には、すべての人に普遍的にみられる必然的性癖である。

カントは、このような「道徳的に裁く理性の有罪宣告」(der Verdammungsurteil der moralisch richtenden Vernunft)<sup>27)</sup>の「経験による確証」(die Bestätigung desselben durch Erfahrung)<sup>28)</sup>を色々な事例を引きながら示している。この経験的実例は、三つの段階に分けて示されており、第一は、未開民族の残虐性などに示される「自然状態の悪徳」(Laster der Rohigkeit)<sup>29)</sup>であり、第二に、「文化と文明の悪徳」(die Laster der Kultur und Zivilisierung)<sup>30)</sup>であり、第三は、「この二つの悪徳から、不思議な仕方では結合された状態、すなわち、外的国際状態」(der aus beiden auf wunderliche Weise zusammengesetzte, nämlich der äußere Völkerzustand)<sup>31)</sup>の悪徳である。第二の「文化と文明の悪徳」というのは、極めて、親密な友情の間にさえかくれている虚偽とか、自分が義務を負っている人を憎む性癖とか、親友の不幸の中に、必ずしもわれわれの気に入らぬでもない何かがあるとかいった、開化された理性的存在者間における悪徳である。第三は、文明諸国民間の野蛮な自然状態であり、それは「世界共和国としての国際連盟に基づく永遠平和を期待する哲学的千年王国説」(der philosophische Chiliasmus)が、全人類の完全な道徳的改善を待ち焦れる道徳的千年王国説と同様、夢想として、一般に嘲笑せられる」<sup>32)</sup>ほどなのである。

このように、カントは根本悪(あるいは根元悪)を経験的に色々なところに見出だすのであるが、この悪の根拠 (der Grund dieses Bösen) はどこに存するのであろうか。人間の感性にあるのか、理性に存するのかと問う。

まず、悪の根拠を感性 (Sinnlichkeit) や傾向性 (Neigungen) に置くことはできない。われわれは、自らが感性的存在であることや、傾向性の存在について責任を負うことはできない。しかし、悪への性癖は、主体の道徳性に関わり、したがって「自由に行為する存在者 (ein frei handelndes Wesen) としての主体」の中に見出されるから、それ自身責任あるものとしての主体に帰せられなければならないのである。悪の根拠は、自由に行為する存在者としての人間の行為の中にあり、その責任は、その行為者自らが負わなければならない。この性癖は、人間の意志の中に深く根をはっており (die tiefe Einwurzelung in die Willkür)<sup>33)</sup>、人間は本性的に (von Natur) 悪だといわなければならないのであるが、しかし、矢張り、自由に行為する理性的存在者自らの行為における責任が問題となる彼自らの <Tat> なのである。

第二に、しからは、理性 (Vernunft) に、悪の根拠はあるのであろうか。否、悪の根拠は、道徳的に立法する理性の腐敗 (eine Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft)<sup>34)</sup> の中に置かれてはならないのである。道徳的に立法する理性が法則の名望を自ら破壊し、法則からの責務を否定するなどということは不可能である。

それ故に、人間における悪の根拠を挙げるためには、感性はその含むところ「あまりに少なく」 (zu wenig)、理性は「あまりに多い」 (zu viel) と言わなければならない。感性は、自由から生じ得る諸動機を除去することによって、人間を単に動物的な存在者 (ein tierisches Wesen) にしてしまうからであり、また、人を道徳法則からそれさせるような邪悪なる理性 (eine boshafte Vernunft) は、人間を法則そのものに対する反抗を動機に持つような悪魔的存在者 (ein teuflisches Wesen) にしてしまうからである。したがって、悪の根拠は、感性的動機と理性的動機の間で成立する道徳的秩序を顛倒しようとする自由意志の格率選択的

行為の中に成立する意志の性癖にある。人間は理性的存在者として、道徳法則を定立し、感性的動機が存在しなければ、法則を十分な行動根拠として格率の中へ採用し、常に道徳的に善である筈である。しかし、実際は、人間は感性的存在者として、彼自身には責任のない自然素質によって、感性の諸動機を持ち、自愛の主観的原理によって、これも格率の中に採用する。だから、悪というのは、何が格率の内容になっているかという格率の実質にあるのではなく、理性の動機と感性の動機のどちらを上位に置いているかという秩序の形式にあるのである。「それゆえ、人間が善であるか悪であるかという差別は、彼が格率に採用する動機の差別にあるのではなくて (動機の実質にあるのではなくて)、両者のいずれを片方の制約にするかという従属関係 (Unterordnung)、(動機の形式) にある」<sup>35)</sup>。以前に述べられた如く、悪への性癖、根元悪は、特に人間本性の悪性 (Bösartigkeit) として、「自由意志の動機に関する道徳的秩序の顛倒」であるからして、「したがって、人間は (最も善き人間でも)、動機の己が格率への採用において動機の道徳的秩序 (die sittliche Ordnung) を顛倒する (umkehren) ことによるのみ、悪なのである」<sup>36)</sup> のである。自愛の格率と道徳法則は並立し得ず、人間は、自愛の動機と傾向性を道徳法則遵守の制約とする道徳的秩序の顛倒の根元的性癖を持つのである。

ところで、このような性癖が、人間本性の中に存するならば、人間には、悪への自然的性癖があるわけである。そして、この性癖そのものは、結局、自由意志の中に求められなければならないから、したがって、責任が帰せられうるが故に、道徳的に悪である。自然的性癖であると同時に、責任ある道徳的悪である。この悪は、すべての格率の根拠を腐敗させているが故に、根元的 (radikal) である。同時にまた、この悪は、自然的性癖としても、人間的諸力によっては根絶 (vertilgen)<sup>37)</sup> され得ない。なぜなら、根絶は善き格率によってのみ生じ得るが、あらゆる格率の最高の主観的根拠が腐敗したものであるとして前提されている場合には、そのようなことは起り得ないからである。しかし、それにも拘らず、この性癖は、自由に行為する存在者としての人間において見出されるかぎ

り、圧倒 (überwiegen)<sup>38)</sup> されることが可能でなければならないのである。この悪は、〈vertilgen〉されることはできないが故に、〈radikal〉であるが、〈frei handelndes Wesen〉としての人間に〈zugerechnet〉な行為であるかぎり、〈überwiegen〉されなければならないと言うのである。

このように、根元悪の根拠 (Grund) が、邪悪なる理性や、感性とこれに基づく傾向性等にあるのではなく、「自由意志の動機に関する道徳的秩序の顛倒」<sup>39)</sup>、「格率による動機の道徳的秩序に反する顛倒」<sup>40)</sup>、「人間の心における根元的顛倒」<sup>41)</sup> という〈Verkehrtheit〉とか〈Umkehrung〉とかいう格率の動機としての支配形式にあることが明らかにされた。次に問題になるのは、さきにも少し問題にせられたこの根元悪の起源 (Ursprung) についてである。

この根元悪についての高等三学部の見解をカントはしりぞける。医学部は遺伝病 (Erbkrankheit) と考え、法学部は相続負債 (Erbschuld) と考え、神学部は原罪 (Erbsünde) と考える。しかし、道徳的悪の問題については、このような相続とか遺伝とか、〈Anerbung〉<sup>42)</sup>、〈Vererbung〉<sup>43)</sup> という考え方ほど不適当なものはないと考えられる。道徳的価値は、『道徳形而上学の基礎づけ』において示されたごとく、行為の対象の現実性にあるのではなく、行為がそれに従って生起する意欲の原理としての格率に存するわけであるから、道徳的悪は、あくまで、自由意志による自由なる行為においてのみ成立するのである。そして、この「自由なる行為そのものについて、時間的起源を求めることは矛盾である」<sup>44)</sup> のである。そもそも、起源 (Ursprung) には、理性起源 (Vernunftursprung)<sup>45)</sup> と、時間起源 (Zeitursprung)<sup>46)</sup> が考えられるが、したがって、この悪の起源については、理性起源が問題になるということになる。時間起源については、時間内の原因 (ihre Ursache in der Zeit) からの「結果の生起」(Geschehen) — 原因からどのようにして結果が時間の系列の中で起こったかを示すこと — が問題となるが、理性起源については「結果の存在」(Dasein) だけが問題である。道徳的悪の場合はこの悪の存在という結果を産みだしている原因は、自由の法則に従

って結果 (=人間の心における悪の存在) と結びついている。それゆえ、この悪という結果を産み出した意志規定、すなわち、動機に関して道徳的秩序を顛倒したということは、時間における規定根拠と結びついておらず、理性表象 (Vernunftvorstellung) における規定根拠と結びついていると考えられるから、この意志規定は、何か時間系列の中で先行する状態から導出され得ないのである。この理性表象と結びついた意志規定はあらゆる経験に先立つ叡智的行為であり、このような自由なる行為に時間起源を求めることは、自己矛盾となるのである。

そこで、根元的な悪への性癖については、その理性的起源が求められなければならないが、いかなる悪しき行為といえども、その理性的起源が求められる場合は、人間は無垢の状態 (der Stand der Unschuld) から直接に、悪しき行為に陥ったかのように考察されなければならない。なぜならば、彼の以前の振舞がどうであったにせよ、彼に影響を与える自然原因がどのようなものであるにせよ、彼の行為は自由であって、これらの原因のいかなるものによっても規定されず、したがって、彼の行為は常に、人間の意志の根元的使用として判定され得るし、またそうでなければならないのである。彼が、どのような時間的事情と関係にあったにせよ、彼は悪しき行為を思い止まるべきであったのだ (Er sollte sie unterlassen haben, ...) <sup>47)</sup>。なぜなら、世界におけるいかなる原因によっても彼は自由に行為する存在者 (ein frei handelndes Wesen)<sup>48)</sup> であることを止めることはできないからである。いかに、根元的な性癖を彼が持っているとしても、彼は自由に行為する叡智的主体的行為者たる限り、その悪しき行為を中止すべきであったのだ。

ここで、彼はこのような考え方と、聖書の原罪の考え方 (Vorstellungsart) が、非常によく一致することを主張する。ここにも、われわれは、以前に『思惟の方向』において述べられた聖書観<sup>49)</sup> が、この問題についても堅持されているのを見る。そこでは、靈感や權威を持った書としての聖書にまず教えられてはならないのであって、まず最初に語る権利は、常に、真理の究極的判定者としての理性にのみ属し、われわれは、常に、この

理性と一致するかぎりにおいて、聖書の説くところの道徳的意味を汲みとるべきであるというのであった。理性が最初に語るとは、理性が自分自身に与える以外の法則に従わないことであり、理性の自律性としての思考の自由ということであった。「事実であれ、理性的根拠であれ、慎重で誠実な吟味にしたがって、汝らに最も信ずるに値すると思われるものを取上げよ。ただ、理性を地上における最高の財宝とするところのもの、すなわち、真理の究極的試金石であるという特権を、理性に拒否してはならない」<sup>50)</sup>とされていたのである。このような、理性の自己保持の格率にしたがって、聖書の原罪説の道徳神学的解釈がなされているのである。

すなわち、悪の起源を「人類における悪の始まり」(ein Anfang desselben [des Bösen] in der Menschengattung)<sup>51)</sup>として描く聖書の考え方(die Vorstellungsart)は、カントの根源悪説と一致すると言う。聖書は悪の起源を一つの物語(eine Geschichte)において「分かりやすく話す」(vorstellig machen)<sup>52)</sup>という。〈vorstellig machen〉とは〈vor die Anschauung bringen〉<sup>53)</sup>ということであり、「まぎまぎとよく分かるように語ること」であり、あるいは、「図解すること」であり、あるいは、あらゆる経験に先立つ睿智的行為を経験的行為として示すことを意味する。『啓蒙とは何か』の言い方をもってすれば、特に宗教の事柄において未成熟な人に分かりやすくするために表象をもって示すことを意味する。<sup>54)</sup>逆に言えば、このような意味を持つ聖書の物語(Geschichte)の諸表象を、真理の究極的試金石としての理性で再解釈して、その象徴的意味を知ることが重要であり、ここに現代神学における非神話化の先駆的形態を見ることができる。この物語においては、「時間的制約に顧慮しないで、事柄の本性からいって、最初のもの(das Erste)と考えられざるを得ないものが、時間からいって最初のものとして示されているのである。この物語によれば、悪は根底に横たわる悪への性癖から始まらないで、罪(Sünde)から始まっている。これは、悪の始まりが、自由から生じたことを示すものとして当を得ている。罪とは、「神的命令としての道徳法則の違反」(die Übertretung des moralis-

chen Gesetzes als göttlichen Gebotes)<sup>55)</sup>として自由意志による法則の背反だからである。「神的命令としての道徳法則」というカント独特の表現については、以前に詳しく記した<sup>56)</sup>ので、ここでは述べないが、ここにも、カントの道徳神学の理解が根底にあり、これに「全くよく一致する」(ganz wohl zusammenstimmen)<sup>57)</sup>ように「神の律法の背反」としての罪が、非神話的に道徳神学的に再解釈されているのを見るのである。結局、カントの根元悪起源説との一致点は、自由意志による法則違反ということと、したがって、無垢の状態を前提しているという点である。悪へのすべての性癖に先立つ人間の状態は、無垢の状態(der Stand der Unschuld)<sup>58)</sup>である。道徳法則は、傾向性に誘惑される純粹でない存在者としての人間にとっては、禁止(Verbot)<sup>59)</sup>という形をとらなければならないが、聖書もそのように示している(創世記2:16-17)。このような人間にとって、道徳法則は十分なる動機として無条件に善(unbedingt gut)<sup>60)</sup>であるにも拘らず、人間は、この道徳法則に従わないで、条件つきでのみ善でしかあり得ない他の動機を探し廻り(創世記3:6)、義務から(aus Pflicht)<sup>61)</sup>ではなく、他の意図に対する顧慮から道徳法則に従うことを、自らの格率にした。『道徳形而上学の基礎づけ』の言葉で言えば、〈ohne Einschränkung gut〉であるのは、善意志(ein guter Wille)のみであり、善意志とは、道徳法則の表象のみに従う行為を産み出す意志であり、道徳法則のみを唯一の真正な動機として採用する意志であり、このような行為の道徳的価値は〈aus Pflicht〉という心術の純粹さにあり、達成さるべき意図にではなくて、格率にあり、義務とは法則に対する尊敬からの行為の必然性であった<sup>62)</sup>。ところが、意図に対する顧慮から道徳法則に従うこと(この場合、〈Pflichtmäßigkeit〉という外面的偶然的法則と心術の一致)を格率にした人間は、次に、他のあらゆる動機の影響をしめ出す命令の峻厳(die Strenge des Gebotes)<sup>63)</sup>を疑い始め、道徳法則に対する聴従を自愛の原理の下に、単に手段の聴従にすぎない条件つき聴従に詭弁を弄して引き下ろし(herabvernünfteln)<sup>64)</sup>はじめた。そして、ついに、法則からの動機よりも感性的衝動を優位



に置くこと (das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz)<sup>65)</sup> が行為の格率の中に入られられて罪が犯された (創世記 3 : 6)。このように、聖書の言葉が、理性的存在者たる限りにおける人間の内なる神としての道徳的立法的理性の定立する道徳法則 (神的命令) と、これに対抗する感性的存在者たる限り保持する感性的傾向性ないしは衝動に基づく自愛の原理とのいずれを格率として上位に置かかという特に『宗教論』において新たに強調される心術における格率の上位支配をめぐる闘争における道徳的秩序の顛倒行為が法則違反 (Übertretung) としての罪を形成したという根元的叡智の選択行為の表象的理解を示す言葉として解釈されたのである。「アダムにおいてすべての人が罪を犯した」と言われるように、われわれも日々、これと同じことをしているが、相違点は、われわれの場合は、この違反への生得的性癖が前提せられているが、アダムの場合には、時間からいって、そのような根元的性癖は存在せず、無垢 (Unschuld) が前提されているという点であると言う。したがって、アダムにおける違反は墮罪 (ein Sündenfall) と呼ばれ、われわれの場合は、本性における生得的悪性 (Bösartigkeit) から結果するものとして考えられると言うのである。このわれわれの性癖を何らかの意味で相続的なものと考えると、その時間的起始 (Zeitanfänge)<sup>66)</sup> を辿ることになればその系列のはじめの方は「理性使用のまだ発達していなかった時代」<sup>67)</sup> につつまんでしまうことになり、無意味なことになると考えている。したがって、われわれは、われわれに責任が帰せられるべきである道徳的性状 (eine moralische Beschaffenheit) については、その時間起源 (Zeiturprung) を求めてはならない。すなわち、時間起源は結果の生起 (Geschehen) を考察すること<sup>68)</sup> であるから、悪の起源を時間系列によって辿り、その生起を考察することは断念しなければならない。これに反して、理性起源は、結果の存在 (Dasein) を考察すること<sup>69)</sup> であるから、この道徳的性状の存在を説明 (erklären)<sup>70)</sup> することは不可避 (unvermeidlich)<sup>71)</sup> である。この弱み (diese Schwäche)<sup>72)</sup> に応じて、聖書はそれを「分かりやすく語った」 (vorstellig gemacht haben)<sup>73)</sup>

のであって、そこで象徴的に分かりやすく語られたことによって明白になったことは、時間的起始についてはなくて、道徳法則を格率とすべき人間が、感性的動機を上位に行為の格率として選ぶとすることにおいて、神の命令のごとき峻厳な道徳法則に違反するということに、人間自身に責任のある根元的な道徳的性状を自ら産み出したという道徳的善悪の構造であった。

したがって、「従属的諸動機」 (subordinierte Triebfedern) を最高の動機として格率の中に採り入れる採り入れ方に関して、われわれの意志が調子はずれ (Verstimmung) であるというこの悪への性癖の理性的起源 (Vernunftursprung) は、われわれにとって、依然として「探究し難い」 (unerforschlich)<sup>74)</sup> まま残っているのである。なぜならば、理性的起源そのものが、再び悪しき格率の採用を要求するからである。しかも、根元的素質は善への素質なのであるから、どこから道徳的悪がわれわれのうちに最初にはいつて来たか、いかなる理解しうる根拠もわれわれの中には存しないのである。この不可解性 (Unbegreiflichkeit)<sup>75)</sup> を聖書は、人間以外の誘惑者を立てることによって、うまく説明していると言う。人間はただ誘惑によって (durch Verführung)<sup>76)</sup> 悪に堕ちたのであり、根底から (von Grund aus)<sup>77)</sup> 腐敗しているわけではなく、善への根元的素質は残存しているのである。それゆえ、根元悪が心の腐敗を意味したにも拘らず、依然として、善意志を保持している人間には、「善へ再び立ち帰る希望」 (Hoffnung einer Wiederkehr zu dem Guten)<sup>78)</sup> がなお残存していると考えられるのである。ここでも、われわれは、カントの宗教が希望の宗教であったことを想起するのである。

(未完)

- 1) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Philosophische Bibliothek Ausgabe, S. 29
- 2) Ibid., S. 30
- 3) Idem.
- 4) Vgl., Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Philosophische Bibliothek Ausgabe, S. 14~S. 19
- 5) Religion, S. 31
- 6) Idem.
- 7) Idem.

- 8) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Philosophische Bibliothek Ausgabe, S. 140
- 9) Vgl., Grundlegung, S. 17 f.
- 10) Vgl., Religion, S. 31
- 11) Idem.
- 12) Idem.
- 13) Ibid., S. 32
- 14) Idem.
- 15) Grundlegung, S. 19
- 16) Religion, S. 32
- 17) Ibid., S. 41 Anm.
- 18) Ibid., S. 32
- 19) Idem.
- 20) Idem.
- 21) Idem.
- 22) Idem.
- 23) Idem.
- 24) Ibid., S. 33
- 25) Idem.
- 26) Idem.
- 27) Ibid., S. 41 Anm.
- 28) Idem.
- 29) Ibid., S. 34
- 30) Idem.
- 31) Idem.
- 32) Ibid., S. 36
- 33) Idem.
- 34) Idem.
- 35) Ibid., S. 38
- 36) Idem.
- 37) Ibid., S. 39
- 38) Idem.
- 39) Vgl., ibid., S. 30
- 40) Ibid., S. 38
- 41) Ibid., S. 40
- 42) Ibid., S. 42
- 43) Ibid., S. 43 Anm.
- 44) Ibid., S. 42
- 45) Idem.
- 46) Idem.
- 47) Ibid., S. 44
- 48) Idem.
- 49) 拙論「カントの道徳神学（Ⅱ）」（関西学院大学社会学部紀要第26号所収）123頁以下参照。
- 50) Kant, Was heißt : Sich im Denken orientieren ?, Kant's gesammelte Schriften (アカデミー版全集) Bd. VIII, S. 146
- 51) Religion, S. 44
- 52) Idem.
- 53) Vgl., Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch, 6. Aufl., <vorstellig>の項
- 54) Kant, Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung, Kant's gesammelte Schriften, Bd. VIII, S. 35, S. 41, 前掲拙論124頁参照。
- 55) Religion, S. 44 f.
- 56) 拙論「カントの道徳神学（Ⅳ）」（関西学院大学社会学部紀要第28号所収）74頁以下〔同論文〔六〕の（ハ）〕参照。
- 57) Religion, S. 44
- 58) Ibid., S. 45
- 59) Idem.
- 60) Idem.
- 61) Idem.
- 62) Vgl., Grundlegung, Erster Abschnitt.
- 63) Religion, S. 45
- 64) Idem.
- 65) Idem.
- 66) Ibid., S. 46
- 67) Idem.
- 68) Ibid., S. 42
- 69) Idem.
- 70) Ibid., S. 46
- 71) Idem.
- 72) Idem.
- 73) Idem.
- 74) Idem.
- 75) Idem.
- 76) Ibid., S. 47
- 77) Idem.
- 78) Idem.