

カント宗教論ノート ——『単なる理性の限界内の宗教』の現代的意義——

武 田 一 博

はじめに

現代の日本社会では、科学・技術の高度の発達によって、宗教はますますその存在意義を失い、貶められつつあるように見える。唯物論者・無神論者であろうとなかろうと、合理的・理性的に生きようとする現代人にとって、宗教はもはや不必要な、迷信と蒙昧に満ちた過去の遺物でしかないかのように考えられ、扱われている。だが、その一方で、世界の少くない地域や社会において、宗教は今もなお、人々が生きていくために、あるいは社会の存続のために、不可欠の存在であり続けている。そして、宗教をめぐるこうした相反する見方が、現代社会のさまざまな場面で対立や矛盾を引き起こしている。その顕著な現象が、アフガンやイラクにおける「文明の衝突」である。それは、一時まことしやかに主張された、キリスト教 vs イスラム教の宗教的対立（の再燃）というよりは、合理主義・民主主義 vs 非合理主義・原理主義的宗教の蒙昧主義との対立として引き起こされている（最近のブッシュ大統領の公式発言では、少なくともそう言われている）。

しかし、宗教に対するそうした否定的見方は、合理主義・理性主義にとって避け難いものなのだろうか。あるいは、近代合理主義と宗教が「両立しない」とされるのは、根拠があることなのだろうか。この問いに対しては、次のように答えることはできないのであろうか。すなわち、宗教的心情な

いし宗教的信念¹⁾が、もし人間のある本性から発せられるものであるならば、それは合理的理性と折り合いをつけることができるのではなからうか。たとえば、宗教が人間の自然的本性によるものだとすれば、(アニミズムやルソーの自然宗教のように)自然への宗教的崇拝を積極的に評価したり、自然回帰の発想や思想の合理的側面を取り出すことはできるのではないだろうか。また、宗教が人間の社会的本性に起因するとしたら(大衆への慈悲を説く仏教や、人間への無条件的愛を説くキリスト教などは、人間の社会的共同性を強調した思想と見ることができる)、それは人間の理性的本性とけっして折り合いのつかないものではないだろう。

実際、宗教に対するこうした積極的評価は今日、さまざまな形で表明されてきている。たとえばポスト・モダン思想はいち早く理性主義の限界と非合理主義との境界線の曖昧さを指摘してきたし、環境思想とりわけディープ・エコロジーは自然への畏敬・崇拝の感情を人間が取り戻すことを強調している(尾関・亀山・武田編 2005)。あるいは、今日の大脳生理学者たちは人間の脳内メカニズムの内に宗教に向かう本性的傾向を指摘しているし、認知科学者たちも宗教の進化論的意義を認め始めている(武田2005参照)。

ところで、人間の理性性と宗教が二律背反的でないことを、すでに18世紀の段階で、道徳論の面から強調していたのが、カントである。すなわちカントは、人間が自己の理性性を完成させる(よりよく生きる)上で、宗教が不可欠の役割を果たすと見なしたのである。本小論では、このカントの主張がいったいどのような根拠から持ち出されたものかを押さえながら、その議論のもつ現代的意味を考えることにしたい。そして、そのことを通じて、人間が理性的存在であることと宗教との関わり、および人間にとって宗教のもつ意義を、今日的視点から再考する手掛かりとしたい。

1) 宗教的心情と宗教的信念は、もちろん同じものではない。宗教的心情は、ある種の超越者を心に一般的な形(概念)で思い描く(イメージする)だけであるのに対し、宗教的信念=信仰は、ある特定の超越者が存在すると確かに信じ(受け入れ)、かつ、その超越者に対する帰依・服従を行動(特定の宗教活動)において実践するところに成立する。本小論では、両者の差異および関係には立ち入らないが、前者は後者の前提条件ないし基礎であると見なした上で、議論を進める。ちなみに、カントは前者を「理性的宗教」と呼び、それにもっとも合致したものが、「キリスト教」であると考えている。

I

まずカントは、宗教論を開始する前に（第一版序文において）、人間を徹頭徹尾、理性的存在として前提する。すなわち、感覚や身体など感性的領域には、人間性の本来の場は見出されない。そこでは自然界の因果的必然性に支配され、服するだけである。それに対し、自己のあり方を、精神の内に（思考、意図etc.として）、また身体の内（行為・行動として）、自分自身からつくり出すことのできる能力としての理性のみが、自由な存在者としての人間の概念に値すると見なされる。ここには、カントにおいてデカルト的二元論がはたらいていることを明瞭に見て取ることができるが、この自己決定性としての理性は、恣意的に「何でもなしうる」という自由ではなく、自律性（Autonomie）として、「自分自身を、無条件的法則（unbedingte Gesetze）に結びつける」（S.3）²⁾ という仕方でのみ、自由を行使するものと考えられている。そして、この無条件的法則こそ、道徳法則（道徳律das moralische Gesetz）に他ならない。

しかし、なぜカントでは、自由と関係づけられる道徳法則が人間にとって無条件的法則と見なされるのか。それは、道徳法則のみが、内容（具体的目的）からではなく、「格率（Maxim）の普遍的合法則性という単なる形式によって〔人間を〕義務づける」（S.3）からである。カントの例を使えば、「たとえば、私が法廷で自分の証言に対して真実である（wahrhaft）べきかどうか、あるいは、私に託された他人の財産の返還要求に際して、私が誠実である（treu）べきか（あるいは、ありうるか）どうか」（S.4）という問いが発せられるが、その場合、証言がどのような目的においてなされるにせよ、目的とは無関係に「真実であるべき」「誠実であるべき」という義務が証言者に生じることになるが、それは道徳法則が（理性の内に）存在し、われわれに義務を課すからだ、とカントは見なすのである。すなわち、「汝の意志の格率が、常

2) 本文中にページ数だけを記したものは、Kant 1793/2003からのものであることを示す。訳文は、理想社版カント全集、第九巻（飯島宗享・宇都宮芳明訳）を参考にしたが、変えてあるところも多くあるので、訳書のページ数は省略した。

に同時に普遍的立法として妥当するように、行為せよ」(Kant 1788/1990 S.36) という道徳法則がわれわれの理性の内に無条件的に存在するがゆえに、人間に普遍的義務が生じるのであり、そうした道徳法則が課する義務を履行することこそ、われわれが理性的存在であること、すなわち自由を行使することに他ならない、というのがカントの考えなのである。

しかし、ここまでの文脈においては、人間が道徳的存在であること、そして(同じことであるが)、人間が自己の完全性(Vollkommenheit)をめざすことにおいて、宗教はいかなる役割も果たさない。というのも、道徳法則は神が人間に直接命じたものではなく、人間の理性(実践理性)が自由な意志において自己立法したものであり、したがって、道徳法則の課す義務を履行することは、自己の理性自身に従うことに他ならず、それは自由と両立可能であり、いや、それこそが自由な行為そのものと見なされるからである。

しかもその場合、理性的自己はその完全性をめざすにあたって、「究極目的(Endzweck)」を「最高善の理念(die Idee eines höchsten Guts)」として想定せざるをえないが、そうした最高善は「より高次の、道徳的な、もっとも神聖にして全能なる存在者(ein höheres, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen)」(S.5)において初めて可能であるように見えようとも、それは「道徳から発する(aus der Moral hervorgehen)ものであって、[道徳とは別のところから当てがわれて]道徳の基礎をなすのではない」(S.6)と言われるのである。というのも、「この[最高善の]理念は、われわれのすべての行動(Tun und Lassen)のために、理性によって是認されうる、何かある全体的な仕方で理解された究極目的を考えたいという、われわれ[人間]の自然的要求(natürliches Bedürfnis)を満たすからであり、もしそうでないと、この自然的要求は、道徳的決意(Entschliebung)の障害となりかねない」(S.6)からである。つまりカントは、最高善にせよ、あるいはそれが可能な「全能な存在者」にせよ、全体知や究極目的を志向する、人間理性の自然的な要求から発するものであって、けっして宗教的基盤から発せされるものではない(あってはならない)と考えるのである。

だが、そう言いながら、カントは同時に、「道徳は不可避免的に (unumgänglich) 宗教に至る」(S.7) とも言うのである。なぜ理性だけではダメなのか。なぜ理性の自由ないし／および道徳性にとって、宗教が不可避免的なのか。

それに対するカントの答えは、三段構えになっている。まず第一に、「道徳法則は、われわれによって可能な最高善の実現を欲する (wollen)」(S.6)。ここで、「欲する」主語が「道徳法則」となっているが、それは、最高善の存在は道徳法則から論理的・形式的に導出される、という意味である。内容上の主語、すなわち「最高善を実現する」のは、あくまで「われわれ」人間ないし人間理性である。この点でカントは議論のベースをつねに人間理性に置いているのであって、「神」の存在をここで前提にしているのではない。しかし、それでもなぜ、人間理性にいわば「埋め込まれた」道徳法則は最高善をめざすのか。その理由は、理性が推論能力として全体知、究極目的への志向性をもつという、先の理性の自然的要求以外にはないであろう（しかし、それでもなお、なぜ理性はそのような自然的要求をもつかを問うことはできるが、ここではそれ以上考察されてはいない。それはおそらく、『第一批判』や『第二批判』で解決済みということなのであろう）。第二に、この「最高善の実現」は、人間理性の内部における、いわば単なる主観的理念ではなく、「そもそもこうした〔最高善が実現された〕世界が現実に存在する (existieren) こと」(S.6) を理性は欲するからである。「理性が欲する」という言い回しは、いかにも主観的なニュアンスに聞こえるが、カントの本意はそうではなく、人間が理性的存在者として存在することが現実であるとすれば、その理性に備わる道徳法則も、そしてそれが目指す最高善も、単なる抽象的理念に止まるものではなく、現実化され（う）るものであり、かつ理性はそれを「自然的欲求」として実現しようとする、というところにカントの真意がある（この発想は、多分にヘーゲル的である）。しかし、この「自然的欲求」は、カントの考えでは、しばしば個人の「幸福欲求」と矛盾し対立するものであるが——というのも、「幸福」原理は、カントでは、けっして道徳法則の根拠とはな

りえないものだからである（たとえばKant 1788/1990 § 3および本稿注16参照）——、それでも人間理性は「最高善が実現された世界が現実に存在すること」を自然に（必然的に）欲するのである。ここには、カントが、人間理性の普遍性・客観性に対して絶大な信頼を寄せていることを見て取ることができる。そして第三に、人間理性は、最高善が現実に存在する世界を「人間の外に、ある権威を持った道徳的立法者（ein machthabender moralischer Gesetzgeber）」が存在し、かつ、「この立法者の意志の内に（世界創造という）かの究極目的が存する」（S.7）ように、理性は実現しようとする、とカントは見なしている。言い換えれば、人間が最高善を究極目的とするのも、そして、最高善が世界で現実に存在するのも、道徳的立法者が「人間の外に」存在し、それによって人間理性や道徳性が存在させられ、創造されたと、人間理性は「不可避免的に」考えざるをえないような仕方で「自然的欲求」をもつ、とカントは考えるのである。

もちろん、ここで誤解してならないことは、そうした道徳的立法者が実際に「人間の外に現実に存在する」ということではない。あるいは、そうした道徳的立法者が「神」として、超越的世界に現実に存在し、人間界を支配している、とカントが言おうとしているのでもない。そうではなく、理性が道徳性をもち、道徳性は最高善を要請するならば、そうした道徳性や最高善を可能にする存在を、人間理性は自らの外に「あたかも存在するかのように」（これはカントの言葉ではない）「想定する（annehmen）」（S.9注）のである³⁾。

なぜ、理性は単に神を「想定する」だけなのか。カントの説明では、「神が存在する」ということは、「義務（Pflicht）の概念を超えている」からであり、「義務から分析的に展開されることはできない」（S.7注）からである。言い換えれば、人間が理性に従って、内なる道徳性を「義務」として認識し、行為しようとも、そのことから「神」ないし「最高善を

3) 人間理性（ないし意識）がこのように、自己の内的理念や概念、イメージなどを、自己の外に、あたかも実在するかのように定立する志向性をもっていることを、現代の脳生理学者や心の唯物論者たちは、「心の志向説」ないし「心の投射理論」として説明している（武田2003、2005参照）。

可能にする存在」の概念は出てこないのである。ここには、本編で主題となる人間の本性悪や有限性が関係していると言えるが、それは後で見ることにして、ここでは「最高善を可能にする」神は、人間の延長線上ないし連続性との関係で導出されるのではない、という点が重要である。あくまでそれは、理性によって「人間の外に」要請されるのである。

だが、それでもなお、「神が存在する」ないし「世界の内に最高善が存在する」ということは、「単に道徳から導出される」(S.7注) というのがカントの考えである。つまり、神や最高善の存在は、人間理性にとって「ア・プリオリな総合命題」として現れる。そこから初めて、「すべての人は、世界の内で可能な最高善を究極目的とすべきである」(S.8注) という命題もまた、純粹に理性によって課せられた「ア・プリオリな総合的で実践的な命題 (ein synthetischer praktischer Satz a priori)」として人間に立ち現れる、と考えられるのである。そして、この命題は、自己の幸福追求という主観的な目的とも異なり、具体的な義務の概念をも超えたものであるが、それでも人間にとって「客観的で実践的な (objektivpraktisch)」(S.8注) 命題として成立する、と言われるのである。

II

さて、以上のような序文における議論によって、人間理性 (実践理性) から宗教は、論理的必然として帰結するとカントは見なすのである⁴⁾ が、しかし、本編に入ると一転して、今度は「人間本性 (die menschliche

4) 第一版序文の末尾近くで、カントは「理性に対して無思慮に (unbedenklich) 戦いを宣する宗教も、理性に反抗し続けるわけにはいかない」(S.12)と述べて、必ずしもすべての宗教が理性と和解的・親和的であるわけではないことに触れている。つまり、理性的宗教以外にも、人間の非理性性に由来する宗教 (民族的、部族的、土着的、儀礼的、祭祀的、先祖崇拜的、自然崇拜的宗教 etc.) も成立しうることを認めている。しかし、カントの考えでは、それら非理性的宗教はいずれも「真の宗教」ではないだけでなく、それらの存在は、逆に「真の宗教」のあり方を浮かび上がらせるものでしかない。その意味は、「第二版序文」で「祭祀」に関してこう語られているところからも、窺われる。「祭祀 (Kultus) は……単に手段として価値をもつだけであり、両者 [宗教と祭祀] はしばしば揺すぶり合わされて (zusammenschütteln)、短時間の間は結びつくかもしれないが、しかし、すぐに油と水のように再び分離し、純粹に道徳的なもの (理性宗教 Vernunftreligion) を上部に浮かび上がらせることになるであろう」(S.15)、と。

Natur) の内にある根本悪 (das radikale Böse) 」について語ることから議論をスタートさせる。これはもちろん、カントがキリスト教を前提にした人間観をもっているところから来るものである。

カントはまず、当時の哲学者やとくに教育学者などが、「世界は、(ほとんど目立たない程度であるにしても) 悪しき状態からより良い状態へとたえず進行している (fortrücken)、あるいは、少なくともそうした方向に向かう素質 (Anlage) が人間の内に見出される」(S.22) と考えていることを、強く批判している。そして、「彼らはこの考え (Meinung) を経験から汲み取ってきたのでは、確実にない。……なぜなら、この場合、あらゆる時代の歴史が、この考えと反対のことをまったく強力に (gar zu mächtig) 物語っているからだ」(S.22) と述べて、あたかも反啓蒙主義者ないし反進歩主義者のような見解を表明している。つまりカントは、人間は本性上、悪で (も) あること、そして、そうした人間本性は不変であることを、ここで議論の前提に据えるのである。

ところで、人間のこの本性的悪 (根本悪) は、自然的悪 (das physische Böse) と道徳的悪 (das moralische Böse) とに区別される。前者は、「生来悪 (von Natur böse)」すなわち「生まれつき性格が悪い」ということである。しかし、カントはこのケースは現実に起こりうるとしても、ここでは考察の対象から除外する。というのは、道徳性 (善/悪) は、人間の本性に立脚して成立するとしても、すでに見たように、それは人間理性すなわち「人間の自由一般の使用の主観的根拠 (der subjektive Grund des Gebrauchs seiner [des Menschen] Freiheit überhaupt)」(S.23) であるかぎりにおいて成り立つものでなければならないからである。しかるに、「自然衝動 (Naturtriebe)」として起こる「生来悪」は、いわば生まれつきの「傾向性 (Neigung)」にすぎず、「任意の意志 (Willkür)」による「自由の働き (ein Aktus der Freiheit)」によって作り出されたものではないからである。言い換えれば、カントの考えでは、悪が自然的なものとして人間の内に生じる場合には、「人間の任意の意志の使用 (Gebrauch) もしくは誤用 (Mißbrauch)」はそこにはなく、「人間にその責任が帰せられなくなる」(S.23) ののである。したがって、理性と関

係するところの本性的悪は、「道徳的悪」のみということになる。

では、「道徳的悪」は人間にとっていったいどのように「本性的」＝不可避的であるのか。カントの考えはこうである。まず、われわれの「任意の意志」は自由であり、また、なければならないが、その意味は、「自分の格率の内で採用した動機 (Triebfeder) に基づいてのみ行為 (Handlung) はおこなわれる」ということ、そして、その「動機は、任意の意志の絶対的自発性 (自由) とのみ両立しうる」(S.28) ということである。人間の行為を、自発的な意志の自由な動機だけから可能とするこのような考えを、カントは「厳格主義 (Rigorismus)」と名づけ、高く賞賛する (S.26) のである⁵⁾。しかし、人間の意志のそのような自由は、人間を常に善へと駆り立てるわけではない。つまり、「道徳法則を自らの格率とする者は、誰でも道徳的に善である」が、しかし、人間の任意な意志は「道徳法則に違反することをも、自らの格率の内に採用する」(S.28) のであり、そして、そのことによって「悪しき人間 (ein böser Mensch)」になることもできるのである。——ただし、この場合でもカントは、自らの自発的意志によって道徳的法則に背く (abweichen) ことでしか、人間は「悪しき人間」になれない、と考えている (注4参照)。つまり、カントでは、「悪」は「道徳的悪」しか可能ではないのである⁶⁾。

5) 厳格主義に対立する立場として、「放任主義 (Latitudinarismus)」「無関心主義 (Indifferentismus)」あるいは「折衷主義 (Synkretismus)」をカントは挙げ、それらをいずれも斥けている (S.26 および S.26 注)。ちなみに「放任主義」は、17世紀のイギリス国教会に起こった、自由主義的神学の立場をさす。カントによれば、人間の自由意志に基づく行為は、道徳法則 (個人的には格率) を基礎とするものであるかぎり、「善」であるか、そうでなければ「悪」であるかのいずれかに決定される (なければならない)。しかし、これらの立場では、行為を道徳法則から切り離して「放任」するか、行為の善悪に「無関心」であるか、「善でもあり／なく、悪でもある／ない」と見なすのである。そのことは、「あらゆる格率の [もつ] 決定性 (規定性 Bestimmtheit) および堅固さ (Festigkeit) を失う危険にさらす」ことにほかならない。「また行為の道徳性も [任意の意志と並んで]、悪しき心術 (Gesinnung) と善き心術 (格率の内的原理) に従って判定されねばならないのであり、したがって、悪しき心術と善き心術の間には、いかなる中間物 (Mittleres) も存在しないのである」(S.26 注)。このように、行為および意志の格率は、道徳法則に合致する＝善か、合致しない＝悪かのいずれかしかありえないというのが、カントの厳格主義の立場である。

6) ここで注意しなければならないのは、カントは個々の行為や個人的性格において「悪」を問題にしているのではなく、「人類全体 (die ganze Gattung)」において問題にしているということである。「人間が生来善であるとか悪であるとかわれわれが言う場合、その人間ということわれわれが理解しているのは、個人 (der einzelne) ではない (もしそうであれば、ある人は生来善であるが、他の人は生来悪と解されうるであろうから)。そうではなく、われわれは人類全体と理解すべきと思われる」(S.30)。

しかもそれだけでなく、カントは、一方で「人間の本性の内にある善への根源的素質 (die ursprünglichen Anlage zum Guten)」を認めながら (S.30-34)、そうした「善への素質」だけでは道徳法則を無条件に実践する「理性的存在者」たるには十分でなく、それ以上に「人間の本性の内にある悪への性癖 (der Hang zum Bösen)」の方が人間にとって圧倒的に強いものであることを、証明しようとするのである。ここには、カントの敬虔なクリスチャンとしての人間観 (原罪) が色濃く出ていると同時に、それでもなおかつ、あくまで人間理性 (道徳性) に信頼を置こうとすることによって、彼の理論的立場の中で大きなジレンマが生じることにもなり、なんとかそれを調停しようと葛藤しなければならなくなるのである。

III

ところで、カントは、人間の規定要素 (Elemente der Bestimmung des Menschen) をなすものとして、次の三つの素質 (Anlage) を挙げている (S.30-31)。

- 1) 「生物 (ein lebender) としての人間の動物性 (Tierheit) の素質」。
- 2) 「生物であると同時に、理性的存在者 (ein vernünftiger) としての人間の、人間性 (die Menschheit) の素質」。
- 3) 「理性的であると同時に、責任能力のある存在者 (ein der Zurechnung fähiges Wesen) としての人間の、人格性 (Persönlichkeit) の素質」。

まず、それらはいずれも「素質」と言われるのは、人間にとって「根源的 (ursprünglich)」であり、「人間本性の可能性に属する」(つまり、人間本性を可能にする) もの、したがって、「それらのどれも根絶する (vertilgen) ことができない」(S.33-34) からである。そして、それらはいずれも「道徳法則に矛盾しない」点で、「単に (消極的に) 善い」だけでなく、「それらは道徳法則の遵守 (Befolgung) を促す (befördern)」点で、「善への素質 (Anlagen zum Guten)」とも言われる (S.33)。だ

が、それにもかかわらず、それら動物性の素質、人間性の素質、人格性の素質はいずれも、人間が無条件に道徳的である（道徳法則を常に遵守する）には不十分だと見なされる。

第一の「動物性の素質」に関しては、容易に理解されよう。カントによれば、動物性の素質とは、「自然的で、単に機械的な自愛 (Selbstliebe)、すなわち理性を必要としない自愛」(S.31) のことである。これには三つの領域があって、(1)「自分自身を保持 (Erhaltung) しようとする素質」、(2)「性衝動 (der Trieb zum Geschlecht) によって自らの種を繁殖させ、それに伴う交接 (Vermischung) によって産まれるものを保持しようとする素質」、(3)「他人との共同生活 (Gemeinschaft) を求める素質、すなわち社会 (Gesellschaft) を求める衝動」、からなる (S.31)。

これら自己保存、性衝動、共同性の欲求は、いずれも本来善いものである——すなわち、それらによってはじめて人間の生存が可能になる——が、カントに言わせれば、そうした動物性の素質には、さまざまな「獣的悪徳 (viehische Laster)、すなわち牛飲馬食 (Völlerei)、淫蕩 (Wollust)、野生的無法 (die wilde Gesetzlosigkeit)」などが容易く「接ぎ木される (gepfropft werden)」(S.32)。もっとも、これらの「自然の粗野の悪徳 (Laster der Rohigkeit der Natur)」は、「かの〔動物性の〕素質を根 (Wurzel) として、そこから自ずと (von selbst) 芽生えてくる (entsprießen) のではない」(S.31-32) 点で、動物性の素質の善性それ自体が否定されることにはならない。あくまでそうした動物的本性によって、人間の現実の身体的存在や社会的存在は可能になるのである。しかし、カントからすれば、それらは人間にとってあくまでも自然的「素質」であるにすぎず、道徳的法則に従う行為を「厳格に」生み出す、理性の内的原理ではない。それだけに、そうした自然的素質が実際に起動し、行為を生み出す際には、それに付随するさまざまな夾雑物（獣的悪徳）が混入することが避けられないであろう。にもかかわらず、そうした自然的欲求なしには理性といえどもある行為を具体的に発動させることはできない、とカントは考えるのである。カントは、他の素質とも関係させて、こう注記している。「この

世界でもっとも理性的な存在者 (das allervernünftigste Weltwesen) といえども、自らの任意の意志を決定するためには、傾向性 (Neigung) の対象に由来する、ある種の動機をつねに必要とするであろう」(S.31注、強調は武田)。

第二の「人間性の素質」とは、「自然的ではあるが、なおかつ比較する自愛 (vergleichenden Selbstliebe) (このために理性が必要となる)」(S.32) である。ここで、「比較する自愛」というのは、「他人との比較 (Vergleichung) においてのみ、自分を幸福である (glücklich) とか不幸である (unglücklich) とか判断する (beurteilen) 自愛」(S.32) のことである。この素質も本来的には善性をもつと言われるのは、人間は「他人の意見・評価 (Meinung) の内で、自らにある価値 (Wert) を手にする (verschaffen)」のであり、しかも、その価値は「根本的に単なる平等 (Gleichheit) の価値」を手にしよという「傾向性」をもつ (S.32) からだとされる。

だが、この「人間性の素質」も悪徳を免れない、とカントは考える。というのも、「平等」への傾向性は、「誰に対しても、自分への優越性 (übersich Überlegenheit) を許容しないということであり、他人がそれ [自分への優越性] を得ようと努力してはいないかという不断の懸念・心配 (Besorgnis) と結びつく」(S.32) からである。それだけでなく、「そこから次第に、他人を超えた優越性を自らに獲得しようという不当な欲望 (eine ungerechte Begierde) が起こってくる (entspringen)」(S.32) ことになるからである。だが、この「妬み (Eifersucht) やライバル心 (Nebenbuhlerie)」は、カントの考えでは、それ自身で悪徳なのではない。つまり、「競争心 (Wetteifer)」は、「それ自体として相互愛 (Wechseliebe) を排除するのではない」し、むしろ「文化 (Kultur) へ向かう原動力 (Triebfeder)」とさえ言えるからである (S.32)。しかし、にもかかわらず、この「人間性の素質」は、先の傾向性によって、「われわれが他人と見なすすべての者に対する密かな、あるいは公然とした敵対行為 (geheime und offenbare Feindseligkeiten) という最大の悪徳と接ぎ木

される」(S.32) ことを免れない。カントが「文化の悪徳 (Laster der Kultur)」と呼ぶこの悪徳の「悪性 (Bösartigkeit) の程度のもっとも高いもの」が、「嫉妬 (Neid)、忘恩 (Undankbarkeit)、他人の不幸を喜ぶ気持ち (Schadenfreude)」などの「悪魔的悪徳 (teuflische Laster)」であるが (S.32)、カントは、この悪徳からも人間は本性的に自由にはなれないと考えるのである。

第三の「人格性の素質」は、前二者と違って、自然性に根差さず、「理性 [のみ] を根底にもつ」素質であるが、しかし、この場合も、カントの考えでは、悪徳を完全に免れるものではない。

「人格性の素質」とは、「それだけで任意の意志の動機として十分な、道徳法則に対する尊敬 (Achtung) の感受性 (Empfänglichkeit)」(S.32-33) のことである。これは「道徳的感情 (das moralische Gefühl)」とも呼ばれるが (S.33)、「自由な任意の意志がこの感情を自らの格率の内に採用することによってのみ」(S.33) 意志の目的は達せられると考えられるので、「そうした [時の] 任意の意志の状態 (Beschaffenheit) は、善い性格 (der gute Charakter)」(S.33) をもつと言える。

だが、にもかかわらず、同時にカントは、「あらゆる性格は一般に、獲得されるより他ないもの」(S.33) であること、つまり、「善い性格」も常に人間が本性的に持つものではないこと、そして、「いかなる悪もまったくそれに接ぎ木されることのできないような素質」(S.33) が、「われわれの本性 (Natur) の内に存在する」かといえ、そうしたものは見出されないこと (最後の言葉は、カントが直接述べたものではない)、最後に、「道徳法則の理念のみは、それと不可分な道徳法則への尊敬とともに、人格性の素質と呼ぶことは適當ではない (nicht füglich)」(S.33)、つまり、道徳法則は、「感受性」とか「感情」といった素質的なものから考えられるものではなく、もっと理念的なもの、「人格性そのもの (Persönlichkeit selbst)」、「完璧に知的に考察された人間性の理念 (die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet)」(S.33) だということ、これらのことによって、「人格性の素質」もまた道徳法則から切り

離されるのである。

こうして、カントは人間が持つ本性的なものは、本来的には善性と言えるものでありながら、それらのみによっては善性は可能とならず、むしろ悪徳を許容するものとして作用するという結論に至るのである。したがって、ここからカントは、「人間本性の内なる、悪への性癖 (Hang zum Bösen in der menschlichen Natur)」をより重視し、その分析へと向かうのである。

IV

「性癖 (Hang, propensio)」とは、カントによれば、「人間性一般 (Menschheit ügerhaupt) にとっては偶然的な (zufällig) 傾向性 (習慣的欲望 habituelle Begierde) を可能にする主観的根拠 (der subjektive Grund)」(S.34) のことである。性癖そのものは「生得的な (angeboren)」ものであるが、しかし、善い性癖は「獲得された (erworben)」ものであり——それは、アリストテレスを思い起こさせる⁷⁾——、悪い性癖もまた、「人間自身によって招き入れられた (zugezogen)」ものであると見なしている (S.35)。そして、これら「獲得し」、「招き入れた」点で、性癖は「自由な任意の意志の規定」として成立しうるものであり、素質とは区別される (S.34-35)。

ここでカントは、とくに悪い性癖を「人間に普遍的に (それゆえ人類の性格に) 属するもの」と見なし、それを「悪への人間の自然的性癖 (ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen)」(S.35、強調はカント) と名づけている。

だが、人間が「自分で招き入れた」ものが、なぜ「普遍的」で「自然的」と言われるのか。それはまず第一に、人間が行為する、ないし行為するこ

7) アリストテレスは、「徳はこれに反して一種の『選択』なのであり、ないしは『選択』を欠きえないものなのである」(アリストテレス1971-73、上67頁)と述べて、情念のような非選択的なものと違い、徳が意志的なものであることを強調していた。

とを意志する際には、「道德法則を自らの格率の内に採用するか、それともしないか」のどちらかしかありえないとカントは考える（厳格主義）のであるが、「道德法則を自らの格率の内に採用」する／できる「任意の意志の能力 (Fähigkeit)」も、しない／できない「無能力 (Unfähigkeit)」も——できる場合は「善き心情 (das gute Herz)」、できない場合は「悪しき心情 (das böse Herz)」と呼ばれる (S.35) ——、「自然的性癖から発現する (entspringen)」すると見なすのである (S.35)。つまり、そうした意志の能力／無能力も、個々の人間が自由に選択する／できるのではなく、ある面で「生得的」な仕方で決まっていると見なすのである⁸⁾。

第二に、性癖は、その定義、「人間性一般にとって偶然的な傾向性を可能にする主観的根拠」とあるように、「本来は、ある享樂 (Genuß) の欲求 (Begehren) へと予め向かわせる素因 (Prädisposition) にすぎない」(S.34注) ものであるが、しかしカントは、その素因こそが実際に「その享樂への傾向性 (Neigung) を生み出す (hervorbringenn)」(S.34注、強調はカント) と考えるからである。そして、カントは「酔い (Rausch)」を例に、そのことを説明している。すなわち、「すべての粗野な人間 (alle rohen Menschen) は、酔いを生じさせるものに対する性癖を持っている。というのも、たとえ彼らの内の多くの者が酔いをまったく知らず、それゆえ酔いを引き起こすものに対する何らの欲望 (Begierde) も持っていなくても、酔いに対するほとんど根絶不可能な (vertilgbar) 欲望を彼らに生じさせるためには、ただ一度、彼らにそうしたものを試みさせればよいからだ」(S.35注) と。

だが、第三に、そうしたことは何も「粗野な人間」に限らない。というのも、すべての人間は「本能 (Instinkt)」——「本能」は、カントでは、「性癖」と「傾向性」の「間」に位置するものとされる (S.34注) ——を

8) この点で想起されるのが、個々人の判断力の能力的キャパシティは、生まれながらに決まっておき、学習や訓練によっては大きく変化を受けないとカントが考えていたことである。「なるほど悟性は規則によって教え込むこと (Belehrung) もでき、装着すること (Ausrüstung) もできるが、しかし、判断力は特殊な才能 (Talent) であって、まったく教えられず、単に行使 (üben) されるだけである」(Kant 1787/1956 S.193-94)。

持っているからである。すなわち本能は、「動物的な芸術衝動 (Kunsttrieb) や性衝動 (Trieb zum Geschlecht) のように」、「…それについて何らの概念も持たずに、あることをなしたり享樂したりする (genießen)、感覚的欲求 (ein gefühltes Bedürfnis)」であり、それは「自己自身に対する支配 (Herrschaft über sich selbst) を閉め出す (ausschließen) 傾向性」としての「激情 (Leidenschaft)」へと人を容易に駆り立てるからである (S.34注)。

こうして人間は、「自然的」かつ「普遍的」に、「悪への性癖」を持つことになるのであるが、カントはこの「悪への性癖」をさらに三つの段階に区分する (S.35-36)。

「悪への性癖」の第一段階は、「人間の心情の弱さ (Schwäche des menschlichen Herzens)」ないし「人間本性の脆さ (Gebrechlichkeit der menschlichen Natur)」と言われるものである。この段階では、われわれは、確かに善 (道徳法則) を自分の意志の格率として採用しはするが、しかし、そうした善を「私は意欲する (wollen)」だけで、それを実際に実現する「実行力 (Vollbringen) に欠けている (fehlen)」状態にある。つまり、逆に言えば、善 (das Gute) や道徳法則の方を、他のさまざまな自己の傾向性よりも、主観的により弱い動機 (Triebfeder) としてしか見なせない状態に止まるのである。

しかし、第二段階になると、もっと意識的に「道徳的動機と非道徳的動機とを混同する (Vermischung) 性癖」となって現れる。それは別名、「不純 (Unlauterkeit)」「不正直 (improbitas)」とも言われる。この段階においては、ある対象 (Objekt) に関して、「道徳法則を意図的に遵守する (beabsichtigte Befolgung)」という点では、格率は善い (gut) と言えるものとして機能しており、「おそらくまた、その実行 (Ausübung) に対しても十分な力がある (kräftig)」のだが、「しかし、[その人は] 純粹に道徳的 [な観点からのみそうするの] ではない」(S.36)。言い換えれば、その人は道徳法則すなわち義務 (Pflicht) のみを動機としてその行為 (善) を行なうのではなく、「別の動機」から「義務に適った行為

(pflichtmäßige Handlungen)」(S.36)を行なうだけなのである。

「悪への性癖」が第三段階になると、「人間の心情の悪性 (Bösartigkeit)」あるいは「腐敗 (Verderbtheit)」「墮落 (corruptio)」「邪性 (vitiositas)」「歪み (pravitas)」と言われるものになる。これは、「道徳法則から来る動機を後回しにし、他の(非道徳的な)動機を優先させる」仕方で「格率に向かう、任意の意志の性癖」(S.36)とされる。この性癖はまた、「自由な任意の意志の動機に関して、その道徳的秩序 (die sittliche Ordnung)を転倒させるから」、「人間の心情の倒錯 (Verkehrtheit)」ないし「性曲がり (perversitas)」(S.36)とも言われる。そして、この性癖の持ち主は、道徳的秩序を転倒させることによって「道徳的心術の根 (Wurzel)を腐食させる (verderben)」(S.36)がゆえに、その人間に対しては、端的に「悪 (böse)」のレッテルが貼られる (bezeichnen) のである。

ところで、こうした「悪への性癖」は、カントによれば、「(行為に関して)もっとも善き人間にさえも配されている」という「普遍性」(S.36)をもつと考えられている。しかし、その普遍性は、上で見たように、そのどの段階においても、道徳法則に関してとる人間の自由な「任意の意志」の状態ないし態度であるから、それが「身体的性癖 (ein physischer Hang)」から起こると言うことはできない。「身体的性癖」は「感覚的刺激・衝動・動機 (Antriebe)に基づく」ものであり、それが人間を道徳的に悪ないし善へと向かわせると言うのは、「一つの矛盾 (ein Widerspruch)」(S.38)に他ならない。しかし、にもかかわらず、カントがこの「悪への性癖」を人間にとって「普遍性」をもつとし、それを「自然的性癖」とさえ言うのはなぜか。カントはこの「悪への単なる性癖という概念の内に、ある矛盾がある」(S.38)ように見える点を、次のように実に分かりにくく(苦しい弁明のように)説明する。

言うまでもなく「悪への性癖は、任意の意志の道徳的能力 (Vermögen)にのみ附着し (ankleben) うる」(S.38)ものである。そして、「道徳的悪」は、「行為に責任が取れる (zurechnungsfähig)」者の、その「行為 (Tat)」に関して言われるものである。これに対し、「性癖」は「すべて

の行為に先立つ、それゆえそれ自身はまだ行為ではない、任意の意志の主観的規定根拠」(S.38)にすぎない。しかし、「行為」(の善悪)は一面で、道徳法則に合致するか違反するかという「最上位の(oberst)格率」に関係して言われるだけでなく、他面で、「行ない(Handlungen)の実質(Materie)の点で、すなわち任意の意志の対象(Objecte)に関して」(S.38)も言われるものである。それゆえ「悪への性癖」は、「あらゆる反[道徳]法則的行為(gesetzwidrige Tat)の形式的根拠」であるだけでなく、「その実質に関して[も]道徳法則にそむく(widerstreiten)」(S.38)のものである。そして、後者の面(すなわち、悪へと向かわせる対象や動機)がたとえ回避され、除去されても、前者の面は「根絶さ(ausrotten)れえない」。なぜなら、「最上位の格率は……、かの[悪への]性癖自身において、悪として想定される」(S.38)からである、と。

こうして、カントにおいて「悪への性癖」は人間にとって「生得的(angeboren)」であり、「根絶されえない」ものと見なされるのであるが——そして、その根拠づけは、必ずしも明瞭とは言い難いのだが——、しかし、それ以上に問題なのは、なぜ「生まれながらに悪」である人間が、なおかつ「道徳法則」(善)を自由意志によって自己立法しようと考えられるのか、ということである。

V

その問題を考察するには、カントがさらに徹底的に、人間の「本性的悪(von Natur böse)」を突こうとしている点を見なければならぬ。

ところで、これまで述べたように、カントにとって「人間は悪である(der Mensch ist böse)」という命題(Satz)は、「人間は、道徳法則を自ら意識して(bewußt)いながら、なおかつ(機会があればgelegentlich)道徳法則から逸脱すること(Abweichung)を自らの格率の内に採用しようとする」(S.39)ことに他ならない。そして、そのことは、人間の「本性(Natur)」から来るとされるのである。しかし、そのことは、悪が「人間の類概念(人間

一般の概念) から論理的に導出さ (folgern) れるということではなく、「人間を類として見た場合」、「経験から知りうるかぎりでは、人間はそれ [本性的に悪] 以外ではありえないと判定さ (beurteilen) れる」という意味で言えることだとされる (S.39)。前節の言い回しからすれば、ここでのカントの解説はずいぶんトーン・ダウンしたように聞こえるが、そうではないのは、次の言葉に見て取れる。「すなわち、すべての人間において、それが最善の人間であろうと、悪であることが主観的に必然的で (notwendig) あることが前提されていると、人は知りうるのである」(S.39) と。したがって、やはり「悪への性癖」は、徹底的に人間本性と分かちがたく結びつけられているのである。「悪への性癖は、……人間本性の内にある根本的で (radikal)、生得的な (しかし、それに劣らず (nichts destoweniger)、われわれ自身によって招き入れられた) 悪と名づけられるものである」(S.40、強調はカント)。

「悪への性癖」は、こうして「自然的性癖」でありながら、それでいて人間は「自ら責めを負わ (selbstverschuldet) なければならない」ことを、カントは幾多の経験的事例を通して、有無を言わず認めさせようとする。そこでカントが挙げる事例は、次のようなものである。まず、当時の「多くの哲学者たちが、人間本性の自然的善良さ (die natürliche Gutartigkeit) をとりわけそこに見出そうと望んだ」、「いわゆる自然状態 (Naturstande)」(S.40) の内にも、「トフォア、ニュージーランド、サモア諸島における殺戮劇 (Mordszenen) の平然とした残虐行為 (ungereizte Grausamkeit)」が見られるし、「北西アメリカの荒野でも、けっして止むことのない、しかも、そこから誰にもどんなわずかな利益をももたらさない、残虐行為」が報告されている (S.40)。しかもこのことは、「人間本性の素質がより完全に発達しうる」「文明開化した状態 (der gesittete Zustand)」においても、「いっそうよく認識される」ことを、カントは「長く、メランコリックな、人間性への非難攻撃 (Anklagen)」として、肯定的に引用している (S.41)。

だが、「悪への性癖」は、「もっとも親密な友情 (Freundschaft) においてさえも、内心に秘められた虚偽 (geheime Falschheit)」として見出されるのであり、「したがって、最良の友ととも、互いに心を打ち明ける際には、信

頼を抑制すること (Mäßigung des Vertrauens) が、交際 (Umgang) における利口さ (Klugheit) の普遍的格率に数えられる」(S.41) ということ、カントは認めている。さらにまた、「人は、愛想よくする (verbindlich) 人間を憎む性癖があり、慈善家・恩恵を与える人 (Wohltäter) は常にこのことを理解していなければならない」(S.41) こと、「心からの好意 (ein herzliches Wohlwollen) はあるにしても、くわれわれの最良の友の不幸 (Unglück) の内には、われわれを必ずしも不愉快にさせ (mißfallen) ない何かがある」という注意書き (Bemerkung) が許される」(S.42) こと、「美德の外観 (Tugenschein) の下にも、それ以外の多くの悪徳 (Laster) がなお隠されているのであり、いわんや、悪人という普遍的階級 (ein böser Mensch von der allgemeinen Klasse) が存在するとしばしば言われるかぎり、まったく隠し立てされない悪徳も存在する」(S.41) などなど、人間界において「悪への性癖」の具体例は、枚挙にいとまがないことをカントは示すのである。

しかもカントは、このような「文化 (Kultur) および文明化 (Zivilisierung) の悪徳」を、「すべての内でもっとも有害な (kränkendst) 悪徳」と呼び、そうした悪徳のために「人間の振る舞い (Betragen) から目をそむけ」たくなる、とさえ述べている (S.41)。そして、そのことを、「諸外国民の状態 (der äußere Völkerzustand)」の中で指摘する。すなわち、「そこでは、文明化された諸国家共同体 (zivilisierte Völkerschaften) が、互いに粗野な自然状態 (絶えざる戦争体制 (Kriegsverfassung) の状態) の関係にあり、しかも、この状態からけっして抜け出せないと頭から決めてかかっている (fest in den Kopf gesetzt haben)」(S.41-42) と⁹⁾。

カントにとって人間とは、「単に打ち殺す (Totschlagen) 以外にはい

9) ここでカントは、「国家 (Staaten) と呼ばれる大きな社会 (Gesellschaften) の諸原則 (Grundsätze)」が、「矛盾していながら、それでもけっして捨て去られない (widersprechend und doch nie abzulegend)」(S.42) であることを、腹立たしげに語っている。そして、「いまだいかなる哲学者も、これらの原則を道徳と一致させることはできなかつたし、しかも……人間本性と一体化させられうるような、よりよい原則を提示することもできなかつた」と述べて、カントの説く「世界共和国 (Weltrepublik) という諸国民の同盟 (Völkerbund) に基礎を置く、永遠の平和状態を希求する哲学的千年至福説 (der philosophische Chiliasm)」以外に、国家間の対立を解決する道はないことを、ここでも主張している (S.42)。

かなる他の意図ももたない」中で残虐な戦闘行為を行なったり、「戦争での勇敢さ (Kriegstapferkeit)」を讃えるということ、自然状態においてだけでなく、「文明開化した状態においても」行なう存在なのである (S.40注)。しかしながら、こうした人間の「悪への性癖」は、カントによれば、「人間の感性 (Sinnlichkeit)」や「感性から発現する自然的傾向性 (die natürliche Neigungen)」にその根拠を帰することはできないのである (S.43)¹⁰⁾。というのも、カントの考えでは、人間の「感性」や「自然的傾向性」は、「天賦のもので (anerschaffen) あり、われわれの創始になるもの (Urheber) ではない」がゆえに、「われわれは責任を負うこともできない」し、「傾向性の存在 (Dasein) に責任を負う必要もない」(S.43) からである¹¹⁾。つまり、われわれ人間が「責任を負う」のは、自らの自由な意志による行為のみ、ということである。

しかし、カントにとって、「悪への性癖」が人間の自然的傾向性によるのでないとすれば、「悪への性癖は、主体 (Subjekt) の道徳性に関係があり、したがって、自由に行為する存在者 (Wesen) としての主体の内に見出される」ということになる。そして、そのことは、人間はそうした

10) 今日の大脳生理学では、人間の他者への暴力・支配・抑圧などの行為は、脳のもっとも古層 (中心部) の部位——ポール・マクリーンの命名では、爬虫類脳——に基づいて引き起こされる、とされる (MacLean 1990、武田2004、2005など参照)。自閉症やアスペルガー症候群のような、情動脳に「異常」や「障害」がある患者がしばしば見せる「暴力的」言動も、爬虫類脳の機能の一面が辺縁系 (情動脳の一部で、感情を支配する) によって抑制されないまま、いわばむき出しの形で現れたものと見なすことができる (武田2001参照)。ともかく、こうした他者への暴力性は、脳内メカニズムに基づいて引き起こされる点で、人間の自然的本性と言えるものである。ただし、誤解のないように付言すれば、進化の後のプロセスで獲得した情動系や理性は、脳の新層によるそうした暴力性を抑制するメカニズムとして発達させられたものであり、これらもまた人間本性を形成するのである。ただし、こうした人間本性の三側面は、互いに対立・矛盾し合うものでもあるところに、人間存在の複雑さがあるのだが、われわれは歴史のより後の段階で獲得したものを基本的に「より人間らしい」と評価する。すなわち、他者への力による支配よりは、他者への配慮・共感をより肯定的に評価するし、自己の本能や感情を理性的にコントロールできる人間をより高く評価する傾向がある。人間の道徳性はこうした中で形成され、発達されたものと進化論的倫理学は考えるが、カントの道徳論・宗教論も、こうしたコンテキストにおいて (すなわち、ポスト・モダンの反合理主義に抗して) 再評価されるべきものであろう (武田2005参照)。

11) そう言いながら、他方でカントは、人間の感性や自然的傾向性の存在は、人間が生まれながらに道徳的術や徳 (Tugend) と関係があることを示すものであり——カントは、そうした関係を「証明している (beweisen)」とさえ述べている——、かつ、徳の存在に「機会 (Gelegenheit) を与える」(S.43) ものと見なしている。ここには、明らかにルソーの影響 (性善説) が働いているだろう。

「悪への性癖」に対し、「自己自身で、責任を負う (verschuldet) ものと見なされなければならない」(S.43) ことなのである。

だが、ここで、大きなジレンマに直面する。カントでは、自由な行為の主体者である人間(理性)は、自由であること＝道徳的自己立法、すなわち自己自身が立てた道徳法則に自ら従う(拘束される)ものであったはずである。にもかかわらず、その主体が同時に「悪への性癖」すなわち自らの道徳性に反して行為するものでもあると言うのは、完全に矛盾した言明である。そして、当然ながらカントも「それは自己矛盾である (sich widersprechen)」(S.43) ことを認めざるをえない。では、なぜカントは、自分で「自己矛盾」と認めることを、平気で述べるのか。

それは、一言で言えば、「人間本性の内に矛盾がある」ということであろう。だからこそカントは、「この悪への性癖は、人間本性の内に現存在 (Dasein) する」(S.44) と見なすのである。とはいえ、そうした矛盾は(先に見たように)、自然的傾向性と自由な理性との間における、対立・矛盾としてあるのではない。とすれば、それは理性ないし自由な意志(任意の意志 Willkür)の内部にあることになる。したがって、ここでのカントの最大の難問は、「いかにして、自由な意志は、自らの道徳法則に従いながら、なおかつ、悪(道徳法則への反抗 Widerstreit)を意志するか」ということになるが——第一篇の総注 (Allgemeine Anmerkung) では、この問題は「決定論」と「自由」および/ないし「予定説」と「自由」の間の問題とされる——、カントはここではその解明を、「悪への性癖」の側から遂行しようとする。すなわち、「悪は、自由(義務 Verbindlichkeitと責任能力 Zurechnungsfähigkeit)の法則に従って可能であるかぎり、悪の概念からア・プリオリに認識されなければならない」(S.44) という仕方で¹²⁾。しかし、カントはその説明を成功裏に行ないえているであろうか。

12) カントの分析の仕方は、第一批判でも第二批判でも、このア・プリオリな概念分析である。カントに由来するこの哲学的伝統は、20世紀以降も言語分析、意味分析、超越論的議論として引き継がれてきたが、哲学をそうした議論に限定する方法は、大きな限界がある。あるいは、今日の哲学無用論は、そうした哲学のあり方とけっして無関係ではないだろう。この点で言えば、哲学は現実世界の科学的・実在論的解明と乖離してはならない、というのが私の考えである。

カントがここで持ち出す議論は、先の議論とまったく同じである。すなわち、どんな人間も（どんな邪悪な (der ärgste) 人間でも）道徳的素質 (moralische Anlage) をもっているので、「もしこれ [道徳法則] に抗する他のいなかかる動機 (Triebfeder) も働かないときには、人間は道徳法則を任意の意志の十分な規定根拠 (Bestimmungsgrund) として、自己の最上位の格率 (die oberste Maxime) の内に採用するだろう。すなわち、彼は道徳的に善であるだろう」(S.44)。しかし、人間は同時に「自分には責任のない (schuldlos) 自然的素質によって、感性の諸動機につながれてもいる (hängen)」。したがって、「道徳法則……を意に介する (kehren) ことなく、それらの [感性的] 諸動機を、任意の意志の規定にとってそれだけで十分なものとして自らの格率の内に採用するときには、彼は道徳的に悪であることになるだろう」(S.44-45)。こうして「人間は、当然のことながら (natürlicherweise) 両者 [道徳法則と感性的動機] をともに、[自らの] 格率の内に採用する」ことになる。すなわち「彼は道徳的に善であると同時に、悪である」。これは「自己矛盾 (sich widersprechen)」である (S.45)。

ところでカントは、人間とはこの「自己矛盾」を生きる存在と考えているようである。というのも、カントは「もっとも善き (der beste) 人間でも……悪である」のは、「彼が動機を自らの格率の内に採用する際に、その動機の道徳的秩序 (die sittliche Ordnung) を転倒する (umkehren)」、すなわち、道徳法則を最高の動機とすべきなのに、それとは反対に、「自愛 (Selbstliebe) の動機とその傾向性を、道徳法則の遵守の条件 (Bedingung) とする」(S.45) からである。この自愛を最高の動機とすることは、どんな人間にも避けられないと、カントは考えている。しかし、この「自愛を最高の動機とすること」こそ、人間を「悪への性癖」へと駆り立てるもの、とカントは見なすのである。こうして、たとえば「幸福 (Glückseligkeit)」や「誠実さ (Wahrhaftigkeit)」の名のもとに行なわれる行為でさえも、「その経験的性格 (der empirische Charakter) は善ではあっても、しかしその場合でもなお、その英知的性格 (der

intelligibele) は常に悪なのである」(S.46) とされるのである。

こうした「[自愛] への性癖が人間本性の内に存在する」ことが、「人間の内に悪への自然的性癖が存在する」ということなのである (S.46)。そして、そのことを人間は「自由な任意の意志の内に求める」がゆえに、自己にその責任があり、したがって、「道徳的に悪」であることになる。それが「この悪が根本的 (radikal) である」ことの意味である (S.46)。

この「根本悪」は、人間が自らの「自愛」を動機として行為を行なう存在であるかぎり、「自然的性癖」として働くものであり、「人間の力 (Kräfte) によっては根絶する (vertilgen) ことができない」ものである (S.46)。だが、カントによれば、「この [悪への] 性癖は、自由に行為する存在者 (frei handelndes Wesen) としての人間の内に見出されるのであるから、これに打ち克つ (überwiegen) ことが、人間には可能でなければならない」(S.46) と主張する。だが、それはいったい本当に「可能」だろうか。

ここで重要な点は、カントでは、「人間本性の悪性 (Bösartigkeit)」は「この語 (Wort) の厳密な意味 (Bedeutung) での……悪意 (Bosheit)」、
「すなわち、悪を悪として、自らの格率の内に動機として採用する心術 (Gesinnung) (格率の主観的原理)」ではない (S.46)、と見なしていることである。もし、悪が格率の主観的原理であるなら、人間は自らの内なる悪に打ち克つことはできない。すなわち、その場合には人間は「悪魔的な (teuflich)」(S.46) 存在というわけであろう。そうでなく、人間の悪性は「心情の倒錯 (Verkehrtheit des Herzens)」なのであって、「自分が採用した諸原則 [道徳法則] を遵守するのに十分なほど強くない (nicht stark genug zu sein) という、人間本性の弱さ (Gebrechlichkeit) から来るものである」(S.46-47)。それは「悪しき心情 (ein böses Herz)」と呼ばれるものであって、「善き意志 (guter Wille) と両立し (zusammen bestehen) うる」(S.46) もの、と言われるのである。ただ、自らの行為 (ないし、その動機) を、道徳法則からではなく、自愛など自然的性癖の「不純さ (Unlauterkeit)」(S.47) から導出し、優先させた結果、悪を引き起こすとされるわけである——したがって、この「悪徳 (Laster) は、

いつも生じるというわけではない」(S.47)が、かといって、「悪徳が見られないということ (Abwesenheit) が、直ちにその心術が義務の法則に適っている (すなわち徳)」ということにもならないことを、カントは「人間の心情における根本的倒錯 (eine radikale Verkehrtheit)」(S.47) という表現で強調するのである。

ともかく、こうして人間の悪しき性癖は、「生得的な罪責 (angeborene Schuld)」(S.47) であり、かつ、「人間の内なる自由の使用から発現する (äußern)」(S.47) ものとされる。したがって、その低い段階では、悪しき性癖は、人間の「弱さ」や「不純さ」からくる「故意でない (unvorsätzlich)」 「過失 (culpa)」と見なされるが、(自由な意志による) より高い段階では「故意による罪責 (vorsätzliche Schuld)」として、その責が問われることになる (S.47)¹³⁾。

VI

さて、カントは以上のことから、人間の悪しき性癖は人間の自由な意志そのものの内に、生得的に備わったものと見なすのであり、単に経験的ないし外面的に身につけたものでないことを強調する。「人間の内にある道徳的悪の根源 (Ursprung) が、……最初の両親 (Elter) から相伝 (Anerbung) によってわれわれに到来したと考える (vorstellen) ことほど、不適當な (unschicklichste) ものではない」(S.50)。それというのも、カントの考えでは、自由な行為は当の本人の意思それ自体から自律的・自

13) しかしカントは、いつの場合でも人間の中には、「悪しき結果からうまく逃れさえすれば、良心の安らぎを覚え……、どんな犯行にも自分は負い目を感じない、[否、] 功績を誇る自負さえ覚える」(S.48) 者がいることに、注意を向けている。そして、「自分自身を煙に巻く (sich selbst blauen Dunst vormachen) この不誠実さ (Unredlichkeit) が、われわれの内でも真の道徳的心術の基礎を据えることを妨げる」ものであり、また、「他人に対する虚偽 (Falschheit) や欺瞞 (Täuschung) ともなる」ものと言って、これをカントは「卑劣 (Nichtswürdigkeit)」と呼び、それこそは「人間本性の根本悪」、「われわれ人類の汚点 (der faule Fleck unserer Gattung)」と非難している (S.48)。しかし、ここで重要なことは、そうした「根本悪」は、いかなる人間においても見られるのであり、人間にとって不可避的である点である。「ここには何らの差異もない。彼らはことごとく罪人である——(道徳法則の精神に従って) 善をなす者はいない。一人としていない」(『ローマ人への手紙』3の9以下)。カントにとっても、このことが道徳性の最大のアポリアである。

己決定的に発せられねばならないのに、「自由な行為そのものについて、その時間的根源 (Zeitursprung) を——あたかも自然的結果 (Naturwirkungen) の場合のように——求める (suchen) のは、それゆえ矛盾 (Widerspruch) である」(S.50) からだ。こうして道徳的悪は、両親ないし先祖から「遺伝病 (Erbkrankheit)」、「相続負債 (Erbschuld)」、「原罪 (Erbsünde)」のいずれの「相伝」によるのでもなく (S.51注)、自由な行為者の意志ないし自由な行為そのものの内に、その起源 (根源) があるとされるのである。

ところで、そのように自らの行為を自由な (任意の) 意志によってのみ生み出さなければならない人間において、その行為が実際には道徳法則に合致したものとはならず、その反対に、悪への道にほかならないとすれば、人間 (自由意志) はそれに対してどのように振る舞えばよいのか。それに関するカントの答えは、「彼は、たとえいかなる時代状況 (Zeitumstände) や人間関係 (Verbindungen) にあったとしても、その行為を思い止まる (unterlassen) べきであった」(S.52) というものである。つまり、その行為を「しない」という仕方で、彼は自らが「自由に行為する存在者」であることができる、と言うのである¹⁴⁾。

だが、悪への行為を「思い止まる」ために、ここで「責任」(の自覚) を持ち出すのは適当ではない、とカントは考える。もちろん、「自由な、だが反 [道徳] 法則的な (gesetzwidrig) 行為から生ずる諸結果 (Folgen) は、その人間に責任を問う (zurechnen)」(S.52) ことになるのは言うまでもない。しかし、カントからすれば、行為が道徳的であれ、反道徳的であれ、「明らかに自由な行為 [そのもの] の内に、責任があるということ (Zurechnung) の十分な根拠は現存している (vorhanden)

14) 現代アメリカの脳生理学者ベンジャミン・リベットは、人間の意識は、それを生み出すニューロン活動が実際に脳内で成立した時点より、約0.5秒遅れで気づくことができるだけであることを、実験によって明らかにしている(Libet 1999、2004参照)。リベットはここから、人間の行為は、人間の意識や意志 (だけ) が自由に (唯一の作用因として) 作り出すのではなく、無意識下に脳が作り出すのであり、意識や意志の働き (自由) は、そうした無意識的に脳が起動したものを、取捨選択したり、「しないでおく」決断をするだけだ、と主張している。しかし、この場合でも、意志の自由は存在 (機能) しているとすれば、行為に関する責任は問いうる、ということになる。

のだ」(S.52)。つまり、「責任」は悪への行為の抑止力としては機能しない、ということである（そのことは、「結果責任」という概念が生じることにもつながっている）。

そうであれば、では、悪への行為を「思い止まる」のは、一体どのようにして可能か。カントの答えは、「義務 (Pflicht)」であるように思われる（「思われる」と言うのは、カントがここではっきりと断言していないからである）。すなわち、「ある人が、すぐ実現される (bevorstehend) 自由な行為に至るまで（[その行為が] 第二の本性としての習慣 (Gewohnheit) になるまで）、いかに悪であったとしても、より善くあることが彼の義務であっただけでなく、自分をより善くすることが今なお彼の義務である」(S.52) という風に。

しかし、言うまでもなく「義務」の感情（観念）は、われわれを「悪」から引き離すほどには強力ではない。ここにまさに宗教の役割（出番）がある。つまり宗教は、道徳法則にそむいて自らの「義務」を放棄する人間あり方を、「罪 (Sünde)」として禁じるからである。「それ [罪] の内で理解されるのは、*göttliches Gebot* (神の命令) としての道徳法則からの違反 (Übertretung) である」(S.53、強調はカント)。そして、このような道徳法則への違反を禁じる命令として、カントがもっとも評価するのが、キリスト教である。「これまでに存在した一切の公的宗教の中で、キリスト教だけがこうした [道徳的] 宗教である」(S.67)¹⁵⁾。

さて、カントによると、キリスト教では、「悪へのすべての性癖に先立つ人間の状態は、無邪気 (Unschuld) の状態と呼ばれる」(S.53)。しかし、人間はエデンの園でしだいにその純粹さを失い、「さまざまな傾向性

15) カントによると、「聖書(Schrift)は、悪の根源を一つの歴史物語(Geschichte)の内に表現する(vorstellig machen)が、……悪は、根底にある悪への性癖から始まるのではない」(S.53)と見なしている。それは、「悪」が「悪への自然的性癖」から始まるとすると、「悪の始まりは、自由から生じるのではなくなるだろうからである」(ibid.)。これは人間の「根本悪」(注13参照)ないし「原罪」をどう考えるか、という問題でもある。あくまでも人間の自由を確保したいと考えるカントは、この問題にそうとう悩んでいる。カントの結論は、聖書でも「悪は罪から始まる」とされている点に注目することで、人間の自由と整合させることができるというものである。

に誘惑された存在者」となるにしたがい、「道徳法則が……禁止 (Verbot) として先行することになった (ging voraus)」(S.53)。しかし人間は、この道徳法則を「無条件に善である」ための十分な動機としてではなく、「単に条件付きで」従い、「義務からではなくて」、もろもろの「自愛の原理」による動機から、自らの行為の格率としたのである。こうして人間は、道徳法則のもつ「命令の峻厳さを疑い」、「それを単に(自愛の原理の下に)手段として条件づけられた服従に引き下げはじめ、ついには法則からの動機を凌ぐ感性的衝動の優越が行為の格率の内に採用され、かくして罪が犯されたのである」(S.53-54)。

このように、キリスト教(聖書)では、人間に最初から道徳法則に背く性癖が前提されているのではなく、むしろ「無邪気さ」「純粹さ」が前提されており、それゆえに、道徳法則に背く行為への「踏み出し (Übertretung)」が「墮罪 (Sündenfall)」と呼ばれているのであり、その逆に「われわれの本性のすでに生得的な悪性から帰結する (erfolgen) ものとしては表現さ (vorstellen) れてはいないのである」(S.54)。ここに、キリスト教(だけ)が「道徳宗教」としてカントによって評価される理由がある。

しかし、その場合、われわれが「道徳的」でありうるのは、「墮罪」に向かう自己を、自らの理性(自由意志)でもって「善」たらしめなければならぬが、なぜそれがカントの考えでは、キリスト教という宗教によって可能となるのだろうか。

その答えは、端的に言えば、「人間は善であるように[神によって]創造されて (geschaffen) いる」(S.57)というキリスト教の(およびルソーに共感するカントの)思想にある。しかし、もちろんそのことだけによつては、人間は「根源的素質 (die ursprüngliche Anlage) が善である」(S.57)にすぎず、実際に(具体的に)善を行なうとは必らない。すなわち、どのような行為を行おうとするか(どの「諸動機を自らの格率の内に採用するか、しないか)は、「彼の自由な選択 (Wahl) に完全に委ねられて (überlassen) いるはず」(S.57)だからである。したがって、人間が「悪をもなしうる」にもかかわらず、「善を行なう」ためには、すなわ

ち道徳法則を自らの格率として採用するためには、それを可能とする理由・動機（ないし強制力）が存在しなければならない。しかし、（すでにふれたように）カントの考えでは、それは人間自身の内的理由、すなわち「自愛」の原理ではない。「自愛（Selbstliebe）が、われわれのすべての格率の原理と解されるときには、それはまさにあらゆる悪の源泉（Quelle）である」（S.58-59）。

カントによれば、自愛は「好意（好ましいと思うこと Wohlwollen, benevolentia）」と「適意（意に適うこと Wohlgefallen, complacentia）」に分けられる（S.58注）。前者は、「目的に関して、最大にしてもっとも持続的な（dauerhaftest）健康・無事（Wohlergehen）と両立する（zusammenbestehen）ことのできるもののみが選ばれる」（S.58注）かぎり、で、「自然的」で「理性的」な自愛と呼ばれる。しかし、それは、自己の幸福（Glückseligkeit）に関して「もっとも適切な手段（die tauglichsten Mittel）が選ばれる」というにすぎず、「理性はここではただ、自然的傾向性の下女（Dienerin）の代わりを果たすだけである」（S.58注）。したがって、それは「道徳性とはまったく何の関わりももたない」だけでなく、「いったんこの〔好意の〕格率が任意の意志の無条件的原理とされるなら、それは道徳性に対するはてしなく（unabsehlich）大きな抗争（Widerstreit）の源泉」（S.58-59注）とさえなる、とカントは考えるのである。

それに対し、後者すなわち「自己自身に対する適意」は、自己の自然的傾向性を満足させるという点では「自己自身に対する好意の愛と同じもの（einerlei）」とも言えるが（S.59注）、「行為の結果としての損得（Gewinn oder Verlust）に依存しない」という点で、「自己自身への無条件的な適意という自愛の格率は、われわれの格率が道徳法則に従属するという……内的原理（das innere Prinzip）となるであろう〔し〕、……自己自身に対する理性愛（Vernunftliebe seiner selbst）と名づけることもできよう」（S.59注）と述べる。しかし、それでもカントは、自己自身に対する無条件的適意は、自分が「幸福であるに値すること（Würdigkeit

glücklich zu sein) 」という点で、言い換えれば「その行為によって得ることができる幸福 (Glücklichkeit) という名の下での」「道徳的な自愛」に他ならないということからすれば、それもまた「好意」と同様に、道徳性に対する動機ないし格率たりえないもの、と見なされるのである (S.60注)¹⁶⁾。

こうして、カントにおいて、「われわれがより善い人間になるべきであるという命令 (Gebot) が、衰えることなく (unvermindert) われわれの魂 (Seele) の内に鳴り響く (erschallen)」(S.58、強調はカント) のは、われわれ自身の理性内部の原理 (声) によってではなく、「ある超自然的な協力 (eine übernatürliche Mitwirkung) が必要なのである」(S.57)。もちろん、善であるためには、「自分自身でそうなる」のでなければならぬので——そうでなければ人間の自由な意志が損なわれてしまう。そして、自由な意志こそは、人間性そのものである、と見なされる——、それはあくまで「協力」でしかないのだが、それでもなおそれは「積極的な助力 (positiver Beistand)」や「援助 (Beihilfe)」として人間にあてがわれている、とカントは考えるのである (S.57)¹⁷⁾

ところで、人間はそのような道徳法則を自らの義務として遵守することを、つねに「神」によって可能とされていると意識するわけではない。「自らの義務の遵守において熟練の域 (Fertigkeit) に達した [と自負する] 堅固な決意 (Vorsatz) [を持った人] は、徳 (Tugend)」という「経験的性格としての適法性 (Legalität)」を「長い習慣 (Gewohnheit)」

16) カントにとって「幸福」とは、「感性の諸対象に依存する存在者 (Wesen) としてのわれわれにとって、われわれの本性上、第一のものであり、われわれが無条件的に欲求する (begehren) ところのものである」(S.60注)。しかし、それだけに幸福は、人間の感性的存在に条件付けられた、不純な動機に支配されたものと見なされることになり、道徳法則に対する無条件的服従という、道徳性の原理としては使えないものとされる。この点は、第二批判で詳細に論じられた点である。

17) このことは、イエスが人間 (のみ) を救済するために、神の世界から遣わされた理由として暗示されている。そして、このような「神の力」によって、「われわれは、道徳法則に対する尊敬 (Achtung) の内に成り立つこの [善への] 動機を、けっして失うことはできなかった」(S.59) ののである。このことから、「根源的な善は、自らの義務を遵守することにおける、格率の神聖性 (Heiligkeit der Maximen)」(S.60、強調はカント) とされるのである。

から自分自身の力で「次第次第に獲得した」(S.60-61)と見なすかもしれない。しかし、そのような人の有徳性も、カントの考えでは、単に人間としての「義務に基づいてのことではない」とされる。「たとえば、不節制な者が健康のために節制 (Mäßigkeit) に戻り、嘘つきが名誉のために真実に戻り、不正直な者が心の安らぎか、営利のために公民的実直 (bürgerliche Ehrlichkeit) に戻る、などなど」(S.61)と変わりがない。「すべては幸福と賞賛される原理に従った」(S.61)だけだ、というわけである。

したがって、人間が真に道徳的であるためには、「心術の革命 (Revolution in der Gesinnung)」すなわち「心術の神聖性という格率への移行」が必要とされるのである (S.61)。それは、『ヨハネ福音書』(Ⅲの5)にある「新たな創造 (Schöpfung) にも似た、一種の再生 (eine Art von Wiedergeburt)」(S.61)である。「心情の変化 (Änderung des Herzens)」による「新しい人間 (ein neuer Mensch) になる」(S.61)ことしか人間の道徳性への道はない、というのがカントの考えなのである。

VII

しかし、そのような「心術の革命」——これをカントは、「思考法 (Denkungsart) にとっての革命」とも呼んでいる。というのも、「気質・気性 (Sinnesart) にとっては漸進的改善 (die allmähliche Reform)」だけが可能であり、かつまた、そのことが気質・気性にとっては「障害 (Hindernisse)」となる (S.62) から、と考えている——が「必然的 (notwendig) でなければならず、したがってまた、[あらゆる] 人間にとっても可能でなければならない」(S.62)とすれば、ここに一連の大きな問題が生ずる。それはまず、そのような「改心」は神によって可能となるのか、それとも、その人間の自由な意志によるのか、ということである。そして、「改心」が神によって生じるとすれば、それは人間の自由意志ないし絶対的自発性と折り合いが付くのか、という問題が派生する。さらにま

た、「改心」が人間の自由意志によるとしても、それは道徳法則をいわば「命令」として受け止め、それを「義務」として果たすとするなら、その場合にもまた、われわれは真に自由な存在の名に値すると言えるのか、という問題が派生するだろう。しかし、こうした一連の（想定される）問題は、カントの枠組みをとる限り、ジレンマに陥るしかないように思われる。というのも、人間が真に自由で道徳的存在でありうるためには「神」の存在が必要だとすれば、「神」の存在によってはじめて人間は自由に（道徳的に）行為できることになり、「神」の存在（要請）は人間の自由を制限する——つまり、人間は端的に・自律的に・自己自身によって自由ではない——ことになるからである。カントはこのジレンマをもちろん意識しているのだが、彼はどのようにそれを解決しようとするのか。

まず、カントはこのジレンマは、「決定論と自由」との間のジレンマではない、と強調する¹⁸⁾。「この自由の究めがたい (unerforschlich) 特質を、完全に理解できる (ganz begreiflich) と見せかける (vorspiegeln) 人は、決定論 (Determinismus) という語を使い……、困難な問題点 (Schwierigkeit) を、あたかもこの決定論と自由を調和させる (vereinigen) ことにあるかのように言ってまやかしを行なう (Blendwerk machen)」(S.64-65注)。カントからすると、自由の問題は決定論との対立関係にあるのではなく、むしろ「予定説 (Prädeterminism) と自由」との間の問題である。「……出来事 (Begebenheiten) としての任意の意志 [による] 行為は、その規定的・予定的根拠 (bestimmende Gründe) を先行する時間 (vorhergehende Zeit) の内にもつとする予定説が……いかにして自由 (Freiheit) と……両立する (zusammen bestehen) ことができるか、このことが、人が洞察しようとし、かつ、けっして洞察されないことなのである」(S.65注) と。

つまり、カントからすると、自由は決定論と矛盾しないということである。「なぜなら、自由は、行為の偶然性 (Zufälligkeit) ——行為がけっし

18) 今日、人間の意識現象は（自由意志も含め）脳状態／過程であると理解する「心の唯物論」の多くは、もはや従来の哲学と異なって（例外は、スピノザなど少数）、人間の自由と決定論は矛盾・対立するものではない、と主張する(Honderich 1993、Walter 2001、武田2004b など参照)。

て諸理由 (Gründe) によって決定されていないこと——の内で、すなわち、非決定論 (Indeterminism) ……の内に成り立つのではない」(S.65注) からである。言い換えれば、行為が「何も理由なしに」すなわちランダムに行なわれたとしても、それは「自由な行為」とは言えないということである。逆に、行為が(通常、そうであるように)何がしかの理由(根拠)から行なわれても、かつ、その理由ないし根拠が、その人間にとって必然的・拘束的な仕方、すなわち義務や命令として受け止められて、行なわれたとしても、そのこと自体が自由を否定することにはならない、ということである。そうした場合でも、「自由は、絶対的自発性 (die absolute Spontaneität) の内に成り立つ」(S.65注) ことは可能だ、とカントは考えるのである。つまり、義務や命令が自由と対立するのは、行為が自分の意志によって開始されないこと、すなわち、他人の意志や命令によって強制されることによってである。

しかし、そのように自由を決定論と和解させても、まだ深刻なジレンマは残る。というのも、「予定説」では、われわれの「改心」すなわち道徳法則に(のみ)従って行為しようとするのが、予め神によって決定されているだけでなく、そのことによって「行為の規定根拠が[自分が意志する]より前の時間の内にあり、したがって、いまや[私の]行為はもはや私の権限・力 (Gewalt) の内にはなく、自然の手 (Hand der Natur) の内にあり、私を不可抗力的に (unwiderstehlich) 規定する」(S.65注) からである¹⁹⁾。こうして、「絶対的自発性は、予定説においてのみ危険にさらされる (laufen) のである」(S.65注)。

だが、カントにおいてこのようなジレンマは、大した問題ではないようである。というのも、それはまず、神においては、そもそもジレンマを構成しない。なぜなら、「神の内にはいかなる時間継起 (Zeitfolge) も考え

19) 「われわれの自由意志による行為の規定根拠は、私の自由意志の権限内にはなく、私が意志するより前の時間の内にある自然の手の内にあり、それが不可抗力的に私の行為を規定する」という、予定説に対するカントのこの解釈は、本稿注14でふれたB.リベットの説に驚くほど似ている。

られないので、この「絶対的自発性と予定説との間の」困難は、「神においては」消失する (wegfallen)」(S.65注) からである。だが、それは神に関しては言えても、こと人間に関しては当てはまらないであろうか。人間は時間継起において存在するのであり、この点で、自己の絶対的自発性と予定説 (神によって、道徳法則に従って行為するように、予め決定されていること) とは両立不可能のように見える。しかし、必ずしもそうではない。というのも、神の存在は、カントの考えでは、人間理性の限界を超えた超越的なものである。つまり、神の意志 (神意) は人間理性には原理的に知ることのできないものである。そして、そのことは次のことを帰結する。すなわち、われわれが道徳法則に適うように行為しよう (道徳的に善く生きよう) とすることは、「恩寵作用 (Gnadenwirkung) を期待する」からではなく (S.69注) ——神の恩寵作用が自分に下されるかどうかは、そもそもわれわれには知りえないことである——、われわれ自身が道徳的に善く生きようと意志するからにはほかならない、ということである。もし、それとは逆に、われわれが「恩寵作用を期待する」ために道徳的善をなすのであれば、「善 (道徳的善) は、われわれの行為 (Tat) ではなく、ある他の存在者 (Wesen) の行為となるであろうし、それゆえ [かえって] われわれは何もしないこと (Nichtstun) によってのみ恩寵作用を得ることになるが、このこと [こそ] が自己矛盾である」(S.69注)。これがカントの解答である。

とはいえ、それならなぜ、人間が道徳的になるために、「神」ないしキリスト教が必要とされるのか。このことが、最後に問題として残るかもしれない。しかし、それに対するカントの解答は、すでにふれられた次のことである。すなわち、人間は道徳的行為を意志できる (自由な) 存在でありながら、自らの自由な意志だけでは道徳的善を意志できないからである。つまり、道徳的最完全者 (最善者) が実践理性の限界内で要請され、かつ、最完全者の意志を自らの意志 (格率) として行為しようとする場合のみ、人間は「現実に善い人間である (wirklich ein guter Mensch)」ことができる、とカントは考えるのである。そして、その場合、「善い人間である」

ことは「神の意に適った (gefälliger) 人間」と言えるのだ、と (S.62)。

まとめ

以上、見てきたのは、カントの『単なる理性の限界内の宗教』の第一篇までである (ちなみに、第二篇のタイトルは「人間の支配をめぐる善の原理と悪の原理の戦いについて」、第三篇は「悪の原理に対する善の原理の勝利と地上における神の国の建設」、最後の第四篇は「善の原理の支配下における奉仕と偽奉仕について」となっている)。第一篇はカントの宗教論のいわば原理論と言えるものであり、具体的な (とりわけキリスト教の具体的教義に関する) 議論は第二篇以下で詳述されるのであるが、第一編だけでもカントの宗教に対する基本的な立場を知ることができるだろう。そして、そこには、現代的な観点から見て、驚くほど示唆に富む議論が含まれている。それらは個別的には、すでに本文の注でその都度ふれてきたことであるが、ここで私なりにカントの宗教論の現代的意義と考えられる点を以下にまとめることによって、本稿をひとまず閉じることにしたい (第二篇以降は、機会を改めて記すことにする)。

カントの宗教論に見られる大きな特徴は、第一に、すぐれて弁証法的な思考法をとる点である。すなわち、善と悪、自由と決定論、絶対者 (神) と有限者 (人間) など、相互に対立する概念をそのまま機械的に対置するのでなく、相互 (依存) 関係の中でそれらを分析しようとする視点である。たとえば、善性は悪性との対抗関係に立ちながら、同時に、悪性がなければ善性もない、すなわち、善性とは、悪性を抑圧し制御すること (けっして無くすることではない) の内にあると、両者が相互関係の内でのみ成立すると見なしている。こうした弁証法的思考法は、いうまでもなくヘーゲルに至るドイツ観念論において継承・発展させられていくのであるが、ともすると、弁証法はヘーゲル (あるいは、それを受け継いだマルクス主義) の特権とされることが多い中で、カントの弁証法の意義も見落とされてはならないだろう。しかも、ヘーゲル弁証法が「絶対者」=神の立場からの

弁証法であったのに対し、カントのそれは、人間理性にあくまでも内面的な弁証法であった点が重要である。ここにまず、カントの重要な現代性がある。

第二に、人間は、その自然的本性、自然的傾向性から逃れることができない、とされている点である。そして、このことは、「悪への性癖」を人間に必然的・無条件的にもたらすことによって、人間は善なる存在＝善意志を本性的にもつ存在でありながら、悪を免れることはできない、と捉えられるのである。この点で言えば、カントは一般に、理性や意志を徹頭徹尾観念論的に考察していると思われるが、それは必ずしも正しくなく、彼は同時に人間を（少なくとも、現実に存在する人間としては）自然的存在の面を捨象してはならないと考えている。あるいは、人間理性や自由意志を、人間の自然的傾向性の中で理解しようとしていた、と言える。カントは進化論も脳生理学も知らなかったが、けっして人間を抽象的・一面的に観察する哲学者ではなかったのである。そして、カントのこうした考え方は、たとえば現代の脳生理学者のP.マクリーンの説、人間（社会）になぜ悪（暴力・戦争・支配・抑圧etc.）が無くならないかの理由は、人間の自然的本性（大脳の最古層の「爬虫類脳」）が、他者に対する暴力的支配の傾向性として、人間には常に働くという説と、見事に共鳴するのである。

第三に、人間にとって道徳性（道徳法則）は何のために存在するか、という点に関して、カントはその社会的機能に注目した点である。というのも、すぐ前にも述べたように、道徳性（善）とは人間の悪の本性を抑止することであるが、「悪」とは「他者に対する暴力的支配」ないしは「他者の自由を不当に侵害すること」である。道徳法則（あるいは社会的規範や法）が具体的には「してはならない」「すべきでない」という禁止の命令として現れ、表現されるのは、その社会的機能からである（カントが「人権」概念の確立者と言われるのは、この点に由来する）。そして、カントの考えでは、宗教もまた、道徳性と起源を同じくするが、両者の違いは、道徳性（善意志）だけでは悪を抑止するに十分でない（人間は意志の弱い

存在である!) ところに、宗教の(道徳性を補完する)役割がある、ということである。宗教をこのように、その社会的機能において捉える点に、カントの宗教論のすぐれた現代性がある。カントのこの宗教観は、現代において進化論的認識論や進化論的認知科学がとる立場、すなわち自由意志や宗教的意識を含め人間の理性機能は、人間の自然本性に対する制御(コントロール・抑止)機能として、進化させられ、発達させられた、という主張と同一線上にある。言うまでもなく、そうした理解は人間を単に受動的な存在として、ないし生物レベルだけで捉えることと無縁である。すなわち、自己に対する禁止の命令としての道徳(社会規範・法)を、人間は単に外的に、自然や「神」から「与えられた」ものとして受け取るのではなくて、それを自らの自由な意志によって選び取ることによって、真に人間の理性的存在者としての尊厳を示すということである。この点でも、カントと現代の進化論的人間観は共通の立場に立つ。

第四に、自由は決定論の中で成立する、とカントが考えていた点である。そのことは、人間は自由であるように、「神」ないし自然によって作られたということではなく、人間の自由は「何をしてもいい」という(リバタリアンの)仕方で現れる(許される)のでもなく、人間の自然的性癖が生み出すものに対してある一定の方向、すなわち道徳法則に適うように選択・行為することが必然的に求められるという仕方でのみ、自由は現れる(許される)ということである。このことは、現代の論者B.リベットの「自由意志」論、すなわち人間の自由意志は、脳が作り出す無意識的欲求を選択する、ないし「しない」ことを決断することだけだ、という議論と驚くほど符合するし、現代の「心の唯物論」がとる自由観、すなわち人間の自由は「リバタリアン」的自由、すなわち「いかなることも(別様に)なしうる」という主観的自由・無責任的自由として成立するのではなく、決定論の枠内での自由——人間はいかなる面からも自然必然性から逃れられないこと、自然や他人の自由を損なわないかぎりでの自由な行為として、その社会的責任、歴史的責任、未来世代への責任が自由には常に問われること——として成立するものであること、という議論と重なるものである。

以上のように、カントは観念論者でありながら、その透徹した分析力、人間観察力（とくに、人間理性の限界の考察）によって、21世紀において求められる新しい人間観を、その深部から照射する議論を提出しえているのである。そして、その点でカントは今日なお、常にわれわれが立ち返る必要のある理論的源泉と言えるであろう。

文献

- アリストテレス、1971-73、『ニコマコス倫理学』上下、高田三郎訳、岩波文庫。
- Honderich, Ted, 1993, *How Free Are You?: The Determinism Problem*, Oxford Univ. Press (『あなたは自由ですか?—決定論の哲学』松田克進訳、法政大学出版局、1996年)。
- Kant, Immanuel, 1787/1956, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel, 1788/1990, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag.
- Kant, Immanuel, 1793/2003, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Felix Meiner Verlag.
- Libet, Benjamin, 1999, 'Do we have free will?', in *Journal of Consciousness Studies* 6, No.8-9, pp.47-57.
- Libet, Benjamin, 2004, *Mind Time: The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard Univ. Press. (『マインド・タイム——脳と意識の時間』下條信輔訳、岩波書店、2005年)
- MacLean, Paul D., 1990, *The Triune Brain in Evolution: Role in Paleocerebral Functions*, Plenum (抄訳『三つの脳の進化——反射脳・情動脳・理性脳と「人間らしさ」の起源』法橋登編訳、工作舎、1994年)
- 尾関周二・亀山純生・武田一博(編)、2005、『環境思想キーワード』、青木書店。
- 武田一博、2001、「心の唯物論と人格性の問題」、『唯物論研究年誌』第6号、青木書店、pp.87-111。
- 武田一博、2003、「現代唯物論の認識論的枠組み——構成説に立つ投射説(志向説)について」、『唯物論研究年誌』第8号、青木書店、pp.290-312。
- 武田一博、2004a、「脳内メカニズムと『こころ・人格』」、『大阪保険医雑誌』No.447、大阪保険医協会、pp.4-9。
- 武田一博、2004b、「理性の自律と決定論——H.ヴァルターの見解を中心に」、『メタフュシカ』第35号別冊、大阪大学大学院文学研究科哲学講座、pp.87-95。
- 武田一博、2005、「心の唯物論と宗教的感情——人の脳はどのように<神>を見るか」、『唯物論研究年誌』第10号、青木書店、pp.297-322。
- Walter, Henrik, 2001, *Neurophilosophy of Free Will: From Libertarian Illusions to a Concept of Natural Autonomy*, tr. by Cynthia Klohr, MIT Press.