

叡知的性格における心術の唯一性と根源悪

福田 喜一郎

はじめに

カントの主張のなかには、わたしたちが一般的に抱いている考えと非常に異なるものがある。たとえばわたしたちは人間の性格を判定する場合に、その人がもっているさまざまな善い面と悪い面との両方を指摘する。ある人には勇気があり、思いやりもあるが、仕事においては怠惰であり、計画性もない。またある人はやさしい心の持ち主であるが、約束事を守れない、などと評価する。善い点と悪い点の両方を挙げる場合が少なくないだろう。しかし、カントは性格の根本にある「心術 (Gesinnung)」は唯一であると主張している。一人の人間が世界に対して示す精神的態度であ

る心術は、さまざまなあり方をしているのではなく、たった一つでしかない、ということである。

かれは、人間の行為においてもその性格においても「道徳的中间」(Religion, VI 22)というあり方を否定しているのである。いわゆる道徳的な「無記 (adiaphora)」を認めない立場である。すなわち、善い心術と悪い心術が共存し、ある人の心の一部は善であるが別の一部は悪であり、また両者が混合された中間者もある、という考えを排除しようとしている。その際カントは西洋の「性格論 (Charakteristik)」の歴史において、従来考察されてきた人間のさまざまな性格のあり方を「感官様式 (Sinnestart)」のなかに位置づけ、新たに「思惟様式 (Denkungsart)」を本来の「性格」として

提示し、さらにこれを「叡知的性格」と呼んでいる。

「道徳的中間者」排除という立場は、心術を決定している「格率 (Maxime)」の問題でもある。したがって、カントの倫理学と宗教論の核心的部分に位置づけられる格率がいかなる特徴を有しているのか、またそれと心術の唯一性とはいかなる関係にあるのか、という問題は重要であろう。

本稿は、カントの人間学において提示された性格論、『純粹理性批判』で取り扱われた「叡知的性格」の問題、倫理学および宗教論における格率概念と心術概念をとりあげ、さらに心術が「根源悪」概念との関係でいかなる構造を有しているかを明らかにしようと試みるものである。

一 感官様式と思惟様式

西洋思想には人間の性格についての考察の伝統がある。

その嚆矢をなしたのはギリシアの哲学者テオプラストス (Theophrastus, BC 372/369-288/285) の『人々の性格 (Characteres)』

であり、この書をフランス語に訳したラ・ブリュイエール (La Bruyère, 1645-1696) は、みずからも『カラクテル (Les Caractères)』という著作を残している。さらに性格についての考察を「性格学 (Charakterologie)」として確立しようとしたクラージェス (Ludwig Klages, 1872-1956) は、これを「人間論 (Menschenkunde)」とも呼び、その系譜において、カントを、モンテーニュ、モリエール、ラ・ブリュイエール、ラ・ロシュフーコー、スタンダールらの後継者と見なしていた。²⁰

カントの性格論は『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」と『人間学』の「人間学的性格論」で展開されている。これは人間学講義を一七七三・四年冬学期に開始し、一七九五・六年冬学期までトータルで二四回行った。この講義に基づいて一七九八年に出版されたのが『人間学』であり、これはアカデミー版カント全集の第七巻に収められている。すなわちカントみずからの著作と位置づけられているのである。

講義の手引きとしてバウムガルテンの『形而上学 (Baumgartens Metaphysica)』が採用されており、その第三部

第一章「経験的心理学」のみが人間学講義の内容に対応している。またカントの『人間学』は二つの部「人間学的教訓論 (Didaktik)」と「人間学的性格論 (Charakteristik)」とからなり、前者には総計八人のパラグラフ番号が割り与えられているのに対して、後者にはそれがなく、「個人の性格」「男女の性格」「国民の性格」「人種の性格」「人類の性格」の五つの章から成り立っている。また第一部から第二部への移行の説明はいっさいなされていない⁽³⁾。内容的には前者がバウムガルテンの経験的心理学に対応し、後者はそれとは独立した内容構成となっているのである。したがって、単純にバウムガルテン流の経験的心理学が人間学へと発展させられたのではなく、異なる思想的伝統のなかに位置づけられうる性格論が、カントの人間学において取りあげられたとすることができよう。

そのなかでカントは、個人のさまざまな性格描写を、「気立て (Naturell) もしくは気前 (Naturanlage)」、「気質 (Temperament) もしくは性分 (Sinnesart)」、「性格 (Charakter) もしくは思惟様式 (Denkungsart)」の三つのあり方に基づいて説明しようとしている⁽⁴⁾。その際重要な差別化は、自然的もしくは

は受動的に人間がいかにかに形成されるのかを示す最初の二者「気立て」「気質」と、能動的に人間がいかにかにみずからを形成するのかわを示す「性格」との違いである。カントは後者を道徳的性格および道徳的資質と見なし (Anthropologie, VII 285)、さらにこれを「さまざまな性格」ではなく、「一つの性格」というあり方をとるという特徴を強調している。

「気立て」の特徴は、「その人は善良な (gut) 心 (Gemüt) をもっている」 (Anthropologie, VII 285) という表現によく表されている。カントによればこの文が意味しているのは、当の人が反抗的でなく、譲歩するかもしくは言いなりになるということであり、気立ては人がいかにかに他人から触発を受けるかという主観的な快・不快の感情に関わるものだということである (Anthropologie, VII 286)。こうしたとらえ方は、日本語の「気立て」についての説明「他人に対する態度などに現れる、その人の心の持ち方。性質。気質」(小学館『大辞泉』)と合致する。なお、ドーナ版人間学講義録では次のようにも言われている。「善良な気立ては快と不快の感情に属し、これに対して善良な心もちは欲求能力に属する。善良な気立ての人間は人を恨むことなく、気持ち

を引きずらず、自分に加えられた不正を許す」。

これに対して「その人は善良な (gut) 心 (Herz) をもっている」(Anthropologie, VII 286) と表現された場合、これは「氣立て」ではなく「氣質」上のことになる。これは欲求能力に関わり、実践的な善へと駆り立てるものだと見なされてゐる (Anthropologie, VII 286)。たとえば「心のやさしさ (Gutherzigkeit)」はその人の「氣質」を表している。

「氣質」は、ヒポクラテス以来の体液に基づいた氣質論の伝統のなかに位置づけられるものである。実際、カントはここで血液の特質という生理学的な考察を踏まえて、心理学的な「多血質」「氣鬱質」「胆汁質」「粘液質」の四つの代表的な氣質を論じている。そしてかれはこの氣質論に関わりながら、たくさんのレフレクシオンも残している。ここで注目したのは、一般に高く評価されている「心のやさしさ」が繰り返し取りあげられ、否定的に論じられていることである。「道徳性はけっして心のやさしさにあるのではなく、善き性格のなかにその本質がある。そして善き性格を形成するのは道徳性であるべきだ」。「心のやさしさの推奨は、自愛を勢いづけるのにふさわしく、単に希

望においてにすぎないがその人にまざまざと価値を与え、ほかの人たちを無情だと見なすようにするのに巧みである」(Reflexion zur Anthropologie 1179, XV 521-522)。「親切は性格上のもではない」(Reflexion zur Anthropologie 1158, XV 512)。こうした善良な心もちを大いに推奨すると「心が性格を身につけるのを妨げる」(Reflexion zur Anthropologie 1166, XV 516)。ドーナ版では次のようにも述べられている。善良な心というのは「好意 (Wohlvollen)」と同じであり、それは単に「他人が自分について不快な気持ちになるのを見ることができない」(Dohna, 293) にすぎないとのことである。

ここで重要なのは、氣質が生起するのは「感官様式」においてであって、本来の性格の生起する場である「思惟様式」とは無関係だということだ。言いかえれば、氣立てや心もちの善さ、もしくはわたしたちが一般的に評価している「思いやり」さらに「親切さ (Gutarigkeit)」の生起は、性格の価値を決定するのにいささかも寄与しないのである。そしてそうした善良さは人間の意志とも無関係であり、したがって自由な行為とも無縁な心の状態なのである。

性格論の歴史において、「感官様式」としての人間のさまざまな心情に対して、「思惟様式」こそを性格の中枢に位置づけたのは、カントの不朽の功績であろう。「性格」については、「氣立て」や「氣質」とはまったく異なり、形容詞を伴わずに端的に「その人は一つの性格を有している」(Anthropologie, VII 292)と述べることができ、これだけですでにその人の称賛になっているのが重要な特徴である。「一つの性格をもつ」ということの意味は、「その人が変わることなく自分自身の理性をとおして自分に定める一定の実践的原理に、主体がみずから義務づける際の意志の特性」(Anthropologie, VII 292)であり、「確固とした原則にしたがって行為する意欲一般の形式性」(Anthropologie, VII 292)である。つねに主体がわれとわが身に課した原則に固執しようとする「思惟様式」は、その意欲一般の形式性においてこそ価値があるのである。

またこの「性格」によってのみ、感官様式のなかに生起する「悪意」も克服されうるのである。たとえば悪意と親切心とは同一の人間において同時に存在しうる。というのは、ある人はある状況で特定の人に親切心を示すが、異なる

状況ではその同じ人に対して悪意を抱くことも十分可能である。すなわち、感官様式において生起する心情は、あるときは善であり、あるときは悪であるということが可能である。わたしたちが日常的に「あの人には悪い面と善い面がある」と言うことが可能であるのは、感官様式において生起する心情を述べているのであって、「性格」に属する心のあり方ではない。カントは「人間は悪には自分の内面においてけっして同意しない。だから本来、原則に基づいた悪意はなく、あるのは原則の放棄に基づいた悪意だけである」(Anthropologie, VII 293-4)とも主張している。すなわち悪意は、原則を堅持しようとする「性格」に属するものではないのである。

二 格率

『人間学』において論じられていた「性格」概念は、『純粹理性批判』において初めて批判哲学の内部で理論的に考察され新たな展開を示している。それは、自然必然性の普

遍的法則との関係における自由による因果性の可能性が問われたときであった。カントが人間の意志には経験的性格と並んで叡知的性格があると主張したとき、人間学講義を念頭においていたのであろう (cf. K1V, A550=B578)。人間学は本来人間を現象としてのみ観察するものであり、批判において初めてその叡知的性格の可能性が理論的に究明されたのである。人間の行為は現象において確認できるさまざまな経験的条件に規定されて生み出されるが、その一方で、人間はいかなる過去の経験的条件からも独立して自分の意志を規定し、これが現象の叡知的な原因となりうるのである。すなわち、経験的に規定されずに、まったく自由に行為を生み出し、自らを形成してゆく能力が可能だということである。

カントは、意志の性格がもつ経験性と叡知性とを区別したとき、同時に前者が感官様式としての性格であり、後者が思惟様式としての性格であることを、人間学における説明様式と同じように主張したのであった (cf. K1V, A551=B579)。ここで思惟様式としての叡知的性格は、自由による因果性として見直され、経験的性格は時間的条件に

基づいて生起する現象の系列と見なされる。叡知的性格は時間的に生起するのではなく、端的に現象に対して原因となる能力である。すなわち本人の気立てや気質とはまったく独立に現象において結果を引き起こす能力なのである。

このような自由に基づく因果性の可能性が理論的に承認されるならば、実践哲学が探求すべき問題は、この自由の因果性における法則ということになる。この法則と理性の能力との関係は、『基礎づけ』において次のように定式化された。「自然の事物はすべて法則にしたがって作用する。理性的存在者だけが、法則の表象にしたがって、すなわち、原理にしたがって行為する能力、言いかえれば、意志を有している。行為を法則から導きだすためには理性が必要となるのだから、意志は実践理性にほかならない」(GMS, IV 412)。

人間は理性的存在者であるが、法則そのままに行為するのではなく、法則の表象をとおして現象界に行為を生み出すのである。法則を表象するのは個別の主体であり、そのかぎりで表象された法則は主観性を引きずっている。カントはその主観的な原理を「格率」と名付けて、客観的な道

徳法則とは区別し、法則との違いに人間の有限性を認めている。言いかえれば、有限的な理性的存在者である人間は個人の主観的原則である格率にしたがって行為するのであり、その客観的原則から逸脱する可能性をつねに抱え込んでいるのである。

カントは、動機、関心、格率の三つの概念は、有限的存在者にのみ適用されうる、と主張してゐる (KpV, V 79)。この三者については、動機概念から関心の概念が生じ、さらに格率はこの関心の概念に基づくとされている (KpV, V 79)。人間の意志はその本性上、必然的に客観的法則にしたがうものではないが、人間の意志を規定する根拠となるものが主体において想定されなければならない、そうした主観的根拠が「動機」である。そしてこの動機が理性によって表象された場合に「関心」と称される。人間はこの関心に即して、さまざまな「格率」を自らに採用するのである。もし関心が純粹に道徳的関心であるならば、すなわち意志を規定する根拠が純粹に道徳法則であるならば、格率は道徳法則の精神と一致することになる。こうした諸概念の規定において、カントは決定的なこと

を述べている。すなわち人間には、なにかによって活動へと駆り立てられなければならないという「必要性 (Bedürfnis)」が、本性的に「制限」としてあるということだ。そして人間の行動に道徳性が認められるとするならば、けっして神の存在や強制法によって客観的法則にしたがうのではなく、道徳法則そのものが純粹な動機となる以外にはありえず、しかもその可能性は人間の本性的「制限」のゆえに意志の概念から分析的に導出することができないものなのである。この「制限」は、人間の意志が自らの外部にあるものに駆り立てられそれに関心を抱くことによつてのみ意欲の対象をもつ、という性質のものである。だがカントは、法則そのものが単独で「拘束力 (Verbindlichkeit, obligation)」をもつという自律思想を、西洋倫理思想において初めて提示した哲学者である。そしてそこに格率概念を定立して、人間存在の有限性と法則の純粹性とを媒介する倫理学を確立したのであった。格率概念が主体の主観性と道徳法則の客観性とを媒介しているとも称することができよう。格率は行為主体がみずからの経験のなかで採用し(もしくは形成し)、しかも同時に道徳法則としても妥当しうる

ことを欲するべきものだ、という媒介性を有しているからである。

したがって、行為の主観的原則である格率は、けっして「毎日、午前六時に起きて早朝散歩をする」とか「寝る前には必ず歯を磨く」というような日常的決めごとのことを言っているのではなく、道徳的判定の対象となりうるような命題を意味しているのである。カントが『実践理性批判』において最初に吟味した格率の例は、「自分の財産をあらゆる確実な手段をとおして増やす」というものであり、これが普遍的立法として妥当しうるか否かが考察された。これは、「わたしの所有欲は普遍的な法則にふさわしい意志の規定根拠となりうるか否か、という吟味だと称してもよい。いまここに「寄託物 (Depositum)」があつたとする。その本来の所有者は死亡し、しかもその人はなんらそれに関する証書を残していない。この事実に対して「自分の財産をあらゆる確実な手段で増やす」という格率を適用するならば、「預けたことを誰も証明できない寄託物は、誰でも否認してよい」という法則が成り立ってしまう。しかし、この法則は寄託物の概念そのものを否定するものであり、

したがって、自分で設定した格率そのものを否定してしまうものなのであるから、けっして普遍的法則とはなりえない、ということが了解される。

わたしたちはこうした普遍的立法の可能性を問う作業をとおして、みずから採用した格率の是非を判定することができる。すなわち、わたしたちは普遍的立法の可能性をとおして自分の格率を改めてゆくのである。したがってわたしたちは自分にしか妥当しない格率を廃棄しなくてはならない。それだけではない。自分自身の人生において、いまここでだけ例外を認めるような格率も採用をとどめるのである。格率の普遍性はそのようにも考えなくてはならない。もつとも誰もがそのような抽象的な思考実験をしているわけではないであろう。だが、わたしたちが「自分の財産をあらゆる確実な手段で殖やす」という格率で人生を歩むことになつた場合、あるときそこから起因する普遍性の限界に気づき、個々のケースだけではなく、自分の人生全体のかなでそれがいかなる意味をもっているのか、ということにも思いを馳せるであろう。そうでなくとも、いまここで採用しようとしている格率が、いまここでのみ妥当する

特殊なものか否かは、誰でも判断できることである。

カントは、人生が困窮の連続で生きるに値しないと洞察してもみずからの命を絶つてはいけないこと、自分の能力を展開することにおいて怠惰であつてはいけないこと、他人に嘘をついてはいけないこと、困っている他者に無関心でいてはならず、その人を助けなくてはならないことを、普遍化可能な格率と見なしている。それらが道徳法則として普遍的に妥当する共同体があるならば、人間はその一員になるべく努力しなければならない。そのような理念としての国では、道徳法則が自然界における自然法則のごとく支配しているのである。

ビトナーは、「月曜日の夕方はテレビですぐれた犯罪映画があるので家にいることにしている」というような、単なる「意図的決めごと」(Vorsatz)は、なにかほかに特定のできごとがあれば変更することになるが、それと格率とはまったく異なることを、次のように説明している。人生においてみずからの格率を変えるようなできごとが起き、そのとき獲得した洞察は、自分の人生全体のあり方と方向性さえをも決定するようなものだが、意図的決めごとの変

更にはそうした意味はない。一人の人間が採用しようとする格率は、その人がいかなる人間になろうとしているのか、また自分はいかなる人生を歩んできたのかというような、人生全体に関わるものである。たとえば、みずからの生命を絶とうとする者は、特定の人生の辛酸な経験が引き金となるが、ただそれだけで行為を決定するのではなく、自分の人生そのものについての包括的な自己規定に基づいて実行するのである、と。もともとカントは自殺を許容する格率は普遍的な法則にはなりえないと主張している。ある苦しみの感情はそれを克服するように促しているはずなのに、その同じ感情によって命を破壊しようとしているから、自己矛盾に陥るというのである (GMS, IV 422)。この矛盾を自覚しようとしなければ、その人は自分の人生そのものをすべて無価値だと判定したいと思っているのである。

ビトナーは、カント的な格率概念は、一人の人間が自分の人生を歩む方向性を示す意義を有しているのであり、それは確かに個々の経験に基づくものであるが、そこには人生全体に関わる道徳的反省がこめられている、と解している。そして「その人の格率は自分の世界の経験に基づいた

個人の自己規定である」と述べている。^(E) ある人は、困っている人を助けてもなんら感謝されないことを複数回経験しても、単に個々の経験の繰り返しだけではその人は非情を格率にすることはなく、そうではなく、そもそも世界には感謝という見返りが無いという「人生経験 (Lebenserfahrung)」もしくは包括的理解が、非情を格率に採用させるのである。ビトナーはまた、個々の具体的経験のなかから人生全体に関わる意味をみずからの内部に形成してゆく、という格率をめぐる人間のあり方については、カントと古代哲学、特にアリストテレスとが近い考えをもっている、と見なしている。^(G) これは興味深い指摘である。

もつとも格率は、いかに行為すべきかを考える状況においてそのつど採用されるものであって、「熟練 (Fertigkeit, *habitus*)」となった意志のあり方ではない。すなわち自由な選択意志のそのつどの能動的なはたらきであり、習慣的に基礎づけられるものではない。カントはそのことを『人倫の形而上学』において、徳はつねに新たに始まるものと定式化している (MS, VI 409)。すなわち、人間の本性は何度も傾向性に触発されてしまうものであるから、徳は一

度採用された格率に静かに停滞していることはできず、そこで向上しようと努めないならば不可避免的に墮落するものである (MS, VI 409)。格率の採用は受動的な心理的営みではなく、そのつどの自由の実現であり能動的な自己規定なのである。^(H) カントは、徳は「行為において法則の表象をとおして自己を規定すること」(MS, VI 407)と述べている。すなわち、人間はみずから採用した格率をとおして、行為者自身が作り出した自由の構造を現象界に実現するのである。そしてこの自己規定のあり方こそ「性格」を決定づけるのであり、「性格」のこの新しい次元こそはカントが性格論の歴史において初めて開拓したものであった。

だからといって格率は特定の状況において採用される一回限りの原則ではなく、そのつど採用される格率は、爾後の人生においても同一の考え方をするのだという決心を含んでいるものである。格率は個々の行為に関わると同時に、将来の人生への展望をも含んでいるのだ。一人の人間が「性格」をもつというのは、こうした格率のあり方によって可能となるのである。特定の状況におかれたとき、そのひとは一度採用した格率を再度確認し、これにとどまろうと努

めるものであり、そのあり方において「性格」が自他ともに認められるのである。

カントは、人間の行為は主体がみずから設定する原則すなわち格率にしたがって行為する、という大前提のもとで議論を進めている。人間は原則にしたがって行為する能力である意志を有している、ということである。そして格率は「主体がみずから規則とする（つまり、主体がいかに行為したいかの）主観的原理」（MS, VI 225）である。これに対して、道徳法則はいかに行為すべきかという原理を命じるものである。それゆえにこそ、道徳の最高原則は、同時に道徳の普遍的法則としても妥当しうる格率にしたがって行為せよ、もしくは格率が同時に普遍的法則として妥当することを欲しうるように行為せよ、ということになる。格率概念は基本的にみずからが欲する主観的原理である。もしくはみずからが行為の規則としたい原理である。したがって、行為主体が採用する格率のなかには、客観的法則として妥当するものとそうでないものがあることになる。その際、この客観的法則への純粹な関心に基づいた格率のみが道徳的に正しい格率なのである。

こうした関係に基づいて、カントは『人倫の形而上学』において初めてエクспリシットに、倫理学は、行為に対して法則を与えるのではなく、もっぱら行為の格率に対してのみ法則を与えるのだ、と主張したのであった（MS, VI 380）。行為に対して直接的に法則を与えるのは、倫理学ではなく法論においてのことである。また法論は狭い義務を扱うが、倫理学が広い義務を扱うために、道徳法則に対してはさまざまな格率の設定が可能となる。そうした格率の多様性は、人生のダイナミズムの表現でもあろう。たとえば他人に親切にしなくてはならない、という普遍的法則に対して、そこでわたしは自分の能力をいかにどこまで使うべきかをめぐって多様な格率の設定が可能である。これが義務の広さもしくは広がりの意味である。そしてすでに述べたように、そこで採用される格率は、その人がいかなる人間になりたいのか、もしくははなるべきだと考えているのかを表現しているのである。

三 心術の唯一性

格率概念はカント倫理学において重要な役割を演じているが、興味深いことに、倫理学の基本テキストである『基礎づけ』、『実践理性批判』、『人倫の形而上学』における言及に劣ることなく、『宗教論』においても展開されている。いわゆる悪の問題は『宗教論』が積極的にテーマ化したものであり、格率のあり方がそれに深く関わっているからである。そこでまず『宗教論』で明確に主張された心術の唯一性というあり方をとりあげ、その理解を踏まえて「根源悪」の問題を格率概念との関係で考察しよう。

カントは『宗教論』の後に出版された『人倫の形而上学』において、次のように選択意志と願望とを区別している。行為を規定する根拠が欲求能力のうちに見いだされ、これが、客体を実現するために行為する能力という意識と結びついたとき「選択意志 (Willkür)」と称され、後者の能力との結びつきを欠いた場合は、それは単なる「願望 (Wunsch)」にすぎない (MS, VI 213)。カント倫理学を象徴する「汝なすべきであるがゆえになしあたう」という標語において「なしうる」のは、純粹理性による意志の規定可

能性のことであって、結果の実現を意味するのではない⁽¹⁰⁾。しかしこの選択意志は、単なる意図や願望を意味するのではなく、結果を実現すべく努める意志であり、結果に対する責任とは無関係な意志でもないのである。

選択意志は衝動によって触発されるが、けっしてそれだけによってのみ規定されるのではなく、同時に純粹理性が課す道徳法則によっても規定されうる。そしてこの選択意志から格率が生み出されるのであり、そのかぎりでこれは「自由な選択意志」(MS, VI 226)とも称されている。人間の自由はまさしくこの格率の採用において成立するからである。

カントは格率概念に関わる論述において、*sinnen* (熟考する)を語源とする「心術 (Gesinnung)」という語をよく用いている。たとえば『基礎づけ』では、道徳的な価値の存する「心術」のことを「意志の格率」と言いかえている (GMS, IV 435)。すなわち、いかなる格率を採用するかという心のあり方が心術なのである。社会学において *Gesinnungsethik* が「心情倫理」と訳される場合があるが、カントの心術概念はけっして心理的な状態を表す心情では

なく、むしろ思惟様式において成立するもの、もしくは思惟様式そのものである。実際、カントは心術を思惟様式と言いついて直しているほどである (KpV, V 116)。

カントは『宗教論』において、この心術について次のようなテーゼを表明した。「心術、すなわち格率の採用の第一の主観的根拠は、たった一つでしかありえず、しかも普遍的に自由の使用全体に関わる」(Religion, VI 25)。ここでは三つのことが主張されている。心術の唯一性、格率採用の第一の主観的根拠、自由概念との関わりである。心術は格率を採用する際の第一の思惟様式であり、その根拠をさらに問うことができないという意味で自由な選択意志のあり方なのである。

実は、このテーゼは、そもそも人間は道徳的に善であるのか、または悪であるのか、そのいずれであるか、という根本的な問いの文脈のなかで主張されたものであった。カントがここで避けようとしているのは、人間には道徳的に善なる性質も悪なる性質も両方が同時に存在しているという考えや、善でも悪でもない道徳的に中間的性質があるという考え方である。

人間には善い性質と悪い性質の両者が同時に存在している、という見方が成り立ちうるのは感官様式においてのみであって、本来思惟様式にはありえないものなのである。

それは「気質」や「気立て」において見いだされる現象であって、原理的に思惟様式において生起するあり方ではない。この点についてカントは次のように非常に微妙な表現を選んでいいる。「道徳論一般にとつて、行為における道徳的中间も (anaphora)、人間の性格における道徳的中间も、可能な限り許容しないことがさぶる重要である」(Religion, VI 22)。

こうした道徳的な「無記」の排除は、全面的に受け入れられるような主張だろうかという疑問が生じる。なぜならば、わたしたちは日常生活において、実際に道徳性とは無縁な行為を繰り返しているからである。わたしたちの行為の多くは、命令も禁止もされないものである。このゆえにカントは「可能な限り」という微妙な表現を選んだのかもしれない。

しかし、この道徳的中间の排除の考え方の意義は、カントが若い頃から論じていたものであった⁽¹²⁾。これは、対立す

る二つのものがいかなる実在的關係にあるのかという問題であつて、後に論じる根源悪の思想と密接な關係がある。

善 \parallel aがあり、これと対立するものが非善であるとするならば、それは単に善の根拠の欠如 \parallel 0の結果であるのか、または善の積極的な根拠の否定 \parallel -aの結果であると考えられる。カントは前者の考えをとらない。かれは、後者が実在的対立であり、動機としての道徳法則の欠如は、その不在によつて可能となるのではなく、選択意志の反抗 \parallel -aとしてのみ可能だと主張しているのだ。すなわち、悪い格率が前面に出ていなくとも、善い格率が悪い格率によつて実在的に否定されている、と見なさなくてはならないのである。その道徳法則は純粹理性が存在するかぎり、つねに選択意志に迫ってくるものであつて、これを無視するためには単にそれに耳を貸さないだけでなく、さらに悪い格率を採用することによつて実在的に押さえ込まなくてはならないのである。

こうした道徳的な善悪の中間者が排除される場である心術においては、「格率の内的原理」(Religion, VI 23)が支配しなくてはならない。またこの内的原理が心術の「最上根

拠」(Religion, VI 25)だとも称されているように、心術が、さまざまに採用される諸格率のもとに内的な統一性を与えるのである。この内的統一を与えようとする能力が心術の核心的意味であり、さまざまな相反するような心情の共存を許す感官様式とはそのあり方が根本的に異なっている。

それでもやはりわたしたちはここで、人間には有徳な面と悪徳な面との両方があるのではないか、すなわち道徳法則が「第一の根拠」、「内的原理」、「最上根拠」となる面とそうでない面との両方が同時にあるのではないか、と考へてしまふであろう。カントはそうした通俗的な理解をよくわきまえていて、その問題点を指摘している。たしかに人間を現象においてとらえるとそうした観察は充分可能である。しかし、現象の背後にあり、これに関わっている物自体、すなわち思惟様式としてある心術に着目した場合は、有徳と悪徳の同時存在は否定されなければならない。これは「性格」を叡知的性格と經驗的性格とに分けたことに対応している。心術の成立する場合は叡知的の世界であり、ここには複数の格率が分散しているのではなく、格率間に序列があり、「第一の根拠」が措定されると見なさなければ

ばならない。それは時間的規定を超越し、人間の心の諸現象の根底にあつて自己を規定し、そこから自由の構造を経験的性格のなかに生み出すことも、自愛の原理を採用し道徳法則に対する関心を放棄することも可能なのである。

カントは、個々の人間に必ずその人のもつとも基本的となる思惟様式があると主張しているのである。その人の人生全体を表す基本的な格率があり、しかもそれは唯一のもので、これにしたがつてさまざまな格率が序列をなしている、もしくは序列を形成しようとしている、ということである。⁽¹¹⁾ ある状況におけるある格率の採用は、この採用と矛盾せずその根拠ともなるような別の格率がこれを支持しているのである。そしてまたこの格率採用の根拠となる、また別の高次の格率があり、最終的に唯一の「最高根拠」となる格率が全格率の根底にあるということである。繰り返すが、このような主張は、「あの人には善い面と悪い面の両方がある」という有徳と悪徳の同時存在を否定するものだ。そうした見解はあくまでも現象としてのみ可能であり、もしこの見方に拘泥するならば一人の人間についての道徳的判定を無効にするものである。

格率の序列というとならえ方は、「法則の表象にしたがつて、すなわち、原理にしたがつて行為する能力」である意志を前提としている。この原理は、原理であるがゆえに互いに他の原理と矛盾関係にあることはできない。悪い人間は部分的に悪いのではなく、この原理を決定している根拠において悪いのである。人間についての道徳的判定は、この原理の存在を前提とせざるをえない。悪い人間の悪徳は、その人の行動の原理が悪いのであって、それによって引き起こされた結果のみによって判定されるのではないからである。

その際、悪い人間の心のなかには、そのような最高原則や内的原理のような理路整然としたものがあるとは考えられないかもしれない。しかし最高原則や内的原則という「主観的第一原理」こそが、人間の心の奥深いところに厳然としてあり、しかも自分自身にとつても「究めがたい」(Reason, VI 51) あり方をしてている。むしろ一人の人間が自由に基づいて設定しているこの「主観的第一根拠」こそが、人間の心の深みもしくは根と称すべきなのである。

以上のように結論づけられるならば、カントの説く「根

源悪」の理論も理解しやすくなる。最後にこの問題を取り上げよう。かれが人間の悪をめぐる考察する態度の基本には、道徳的無記の排除とこれに結びついた心術の唯一性という主張があるのである。

四 根源悪

カントは、悪い心のあり方が示す三つの段階を説明している。第一に「採用された格率一般を守るときの人間の心の弱さ、あるいは人間本性のもろさ」(Religion, VI 29)であり、善い格率を採用しようとするが、その動機が弱く、それに従えない脆弱さである。第二に、「善い意図があり善い格率のもとでなされる場合でさえも」道徳的な動機と道徳的でない動機とを混同してしまう性癖、すなわち不純さ」(ibid.)であり、道徳的な動機があってもそれだけでは行為において不十分なために別の動機を必要としてしまうことである。第三に、「悪い格率を採用しようとする性癖、すなわち人間本性もしくは人間の心の邪悪さ」(ibid.)であ

り、これは道徳法則に基づく動機よりも自己愛に基づく動機を優先させる「人間の心の倒錯」(Religion, VI 30)と称されている。ただし、この倒錯において道徳的秩序が転倒させられるわけであるが、それでも義務にかなった行為、すなわち適法的な行為が実現される場合があるのである。この点が非常に重要である。

カントはここで必ずしも極悪非道な人間の行為だけを扱っているのではなく、むしろ同情のような人間の善き心情に基づいた行為の本性を暴いていると言っている。そしてやさしい心に基づく行為がはらんでいる問題をえぐり出しているのである。

人間は道徳法則を完全に放棄することはできないが、同時に感性の動機に愛着をもっていて、カントによれば、そのいずれの動機をも同時に自分の格率のなかに採用するのである。そしてその際、次のような非常に重要な指摘をしている。「人間は動機それぞれが単独であってもそれ自身で意志の規定には十分だと見なしている」(Religion, VI 36)。すなわち、正しく行為するためには、たとえばやさしい心だけで十分だと考えてしまうのである。一人の人間の心の

内部において、道徳法則に基づく格率も感性に基づく格率も共存し、しかも両者の内実もしくは命題が同じである場合がある。たとえばある格率を規定するのが、道徳法則であると同時に、感官様式において生起する同情心である場合もある。そこで道徳法則への尊敬を不必要とし、いつでも自己愛に転じる可能性があるのに、同情心だけで意志を規定するのに十分だと見なし、自己を是認してゆくのが「人間の心の倒錯」であり、ここに人間の根源悪が潜んでいるのであった。

この議論において効力を發揮しているのは、叡知的性格において生起する心術の唯一性であり、これに基づく格率の序列と統一性というとらえ方である。これらによって、道徳法則に基づく格率と幸福を追求する自己愛に基づく格率との並列的存在が排除され、両者に従属関係もしくは優劣関係を与えることによつて、自己愛の動機が道徳法則を守るための条件とされてしまうのである。「最高格率」が唯一のものとして統一性を与えている、というのはいかようにも意味しうるのである。心術の唯一性もしくは統一性は、人間の心の善悪を考える上で不可欠の概念である。

もっとも善き人間ももっとも悪しき人間も、自分の原則にしたがって生きているのである。この原則を前提としないならば、人間には経験的 성격しなくなり、善でもあり同時に悪でもあると称することが可能になるが、実はそうではなく、いかなる人間にも叡知的性格が付与されていて、悪はこの叡知的性格にのみ存在の場があるのである。

このことを正確に理解するならば、道徳的中間者排除の原則が積極的な意味をもつことも明らかになる。道徳的中間者という概念には、善でも悪でもないという「無差別の消極的中間者」と「一部分は善で一部分が悪だという混合の積極的中間者」がある。行為の道徳性を経験的に判断すると、「あらゆる教育に先行する無差別という消極的中間者」と、善の格率 a と悪の格率 $-a$ の両者が従属的に共存する積極的中間者が想定されるのである。前者は特にとりあげる価値のないものだが、後者は現象においてその共存性が認められるが、その根底にあるべき知性的判定において、すなわち思惟様式においては、最高格率による統一が見えずられ、積極的中間者も排除されているはずである。

人間の心術においては、道徳法則への関心と自己愛に基

づく動機との両者が同時並列的に存在しえず、またお互いに無化し合って中間者となることはありえず、必ず一方が他方を押さえつけて従属関係を形成している。この従属関係は、けっして一方が他方を無化するわけではなく、むしろ押さえつけながら共存させているのである。「悪い心は概ね善なる意志と共存しうる」(Religion, VI 37)。もちろんその際、その人の心術は唯一であるから、自己愛の動機を道徳法則を守るための条件にするという従属関係を導入してしまうのである。これこそが心の不純さよりも根深い悪であって、純粹理性が命じる道徳法則への適法性にのみ心を碎き、現象としての悪い行為を避け、それを隠れ蓑にして自己愛に満足を与えている。そしてまたこれこそカントが「人間の心における根源的倒錯」(Religion, VI 37)と名付けたものであり、心のなかに根付いている生まれながらの「性癖」なのである。一般に、根源悪の構造を考察する際に、心術の唯一性への言及はほとんどなされていないが、このように重要な論点なのだ。

この議論は、人間学における性格論で展開されていた「やさしい心」に対する否定的評価に対応している。善い気立

て、情け深さ、同情心を最高原則とした場合の思惟様式は、自分に気概や能力がないために偶然にも悪徳を免れていたにすぎないのに、みずからを道徳的だと錯覚し、そこに良心の安らぎを得るのである。そのような同情心は経験的性格においてのみ生じ、いつでも悪徳へと方向転換しうる。したがって「人間は、もっぱら善い行いをしていても悪である」(Religion, VI 31)。その人の経験的性格は善であつても、叡知的性格においては道徳法則に尊敬を払っていないという意味で悪い人間になる可能性は充分である。「犯罪の大胆な行為を思いとどまらせる性格の弱さが、その当人によつて徳（これは強さの概念を与えるものだが）だと見なされることはたびたびあり、どれだけ多くの人が罪のない長い人生を送ろうとも、かれらは単に多くの誘惑から免れていた幸運な人たちであり、すべての行為においてどれだけ純粹な道徳的内容が心術のなかにあったかは、かれら自身には隠されたままである」(MS, VI 392:3)。

このような主張が可能となるのは、心術の唯一性に基づいてのことである。それは人間の心の深みが当の本人にも自覚されていなくとも、また最終的にはそれを規定する原

理として異なる複数の格率が採用され、さらに両者の内容が同一であっても、動機を何に求めるかによって必ず両者には道徳的無記を許さない従属関係が成立しているのである。したがって、人間の心の倒錯は、単に悪だと知っているから悪を犯してしまうだけでなく、感官様式が生み出す格率の内実が善であり、またそれが同時に道徳法則が命じる内実と一致していながら、さらに結果において善き行為を実現しながらも、心の奥底に潜んでいる。この人の心は善い行為を実現したとしても、やはり邪悪から免れていない。いやむしろ、道徳法則を格率のなかに採り入れないかぎりには、善い行為を行えば行うほど、自分の心の奥底でなされた倒錯に気づかず、無邪気にも自分の偽善的善の確信を深めてゆくのである。

註

※ カントの著作からの引用については、『純粹理性批判』の場合のみその第一版(A)と第二版(B)のページ数を、それ以外の著作についてはアカデミー版のカント全集の巻数とページ数とを示している。またタイトルの表示に関しては次の短縮形を用いている。

『基礎づけ』GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1786)
『純粹理性批判』KrV: Kritik der reinen Vernunft (1781, 1787)
『実践理性批判』KpV: Kritik der praktischen Vernunft (1788)
『宗教論』Religion: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793)
『人倫の形而上学』MS: Die Metaphysik der Sitten (1797)
『人間学』Anthropologie: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)

(一) クラーゲス『人間学みちしるべ』千谷七郎編・訳、勁草書房、一九七二年、「附表二」を参照。

(二) Cf. Reinhard Brandt, Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Felix Meiner Verlag, 1999, S. 31-37.

(三) 本稿では、『人間学』に登場する用語の多くは、岩波版カント全集の『人間学』(渋谷治美訳、二〇〇三年)を参照としている。Denkungsart はこの岩波版『人間学』では「心構え」と訳されているが、他の著作では「思惟様式」、「思考様式」、「考え方」その他さまざまな訳語が文脈に即して用いられている。これの対概念である Sinesart も同様である。本稿では、もちろん不適切な場合もなくはないが、混乱を避けるために両者に対してそれぞれ「思惟様式」、「感官様式」という訳語を統一的に用いておく。これらの訳語において、むしろ原語の Denkungsart と Sinesart を念頭においてもらいたい。

(四) Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, Nach den neu aufgefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundlacken, herausgegeben von Arnold Kowalewski, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1965, S. 293. 以下 Dohna と略記。

(五) Denkungsart と Sinesart の区別が行われるのは、カント倫理学にとつてきわめて重要なできごとである。ラインハルトによれば、この区別は一七六三年の『美と崇高の感情の考察』においてはまだ

行われておらず、カントの講義録に関しては、最初に見られるのは Pillau におおつてであり、これに *Menschenkunde* と *Mrongovius* の講義録が続つてゐる(その順序は)。 Cf. Reinhard, a. a. O., S. 407.

(六) Rüdiger Bittner, *Maximen* in: *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Mainz, 6-10. April 1974, herausgegeben von Gerhard Funke, Walter de Gruyter, Berlin/New York.

(七) A. a. O., S. 489.

(八) A. a. O., S. 489.

(九) Esser は、格率がけつして心理的現象ではなく、自由概念と同様に、わたしたちの行為の根底にある「構造 (Struktur)」であることを繰り返し強調してゐる。 Andrea Marlen Esser, *Eine Ethik für Endliche*, *Kants Tugendlehre in der Gegenwart*, frommann-holzboog, 2004.

(一〇) A. a. O., S. 142-4.

(一一) 石川文康「根本悪をめぐるカントの思考」(日本カント協会編『日本カント研究9』理想社、二〇〇八年)参照。

(一二) ルートヴィヒ・アルムブルスター「カントにおける「根源悪」(『現代思想』一九九四年、三月臨時増刊号)参照。

Die Einzigartigkeit der Gesinnung im intelligiblen Charakter und das radikale Böse

Kiichiro FUKUDA

Kant führt im Bereich der Charakteristik den Begriff des intelligiblen Charakters ein, um den Charakter selbst vom Temperament (Sinnesart) zu unterscheiden. Während eine Person manche Temperamente haben kann, behauptet er, dass ihre Gesinnung (Denkungsart) im intelligiblen Charakter eigentlich einzigartig sei. Diese Einzigartigkeit des ersten Grundes der Annehmung der Maximen schließt nicht nur die „adiaphora“ (Mitteldinge) des menschlichen Charakters aus, sondern auch die Möglichkeit, zu sagen, dass der Mensch zugleich in einigen Stücken gut, in anderen böse ist. Der Mensch könne nur in der Beziehung auf seine Gesinnung entweder für gut oder für böse gehalten werden. Selbst die Gutherzigkeit (ein Temperament) z. B. oder die Abwesenheit des Lasters dürfe deswegen nicht in gerader Richtung für die Angemessenheit seiner Gesinnung zum Gesetz der Pflicht gehalten werden. Solch eine Verkehrtheit im Herzen nennt Kant das „radikale Böse“.