

哲學研究

第四百五十號

第三十九卷
第四冊

惡の問題と心身關係

島 芳 夫

凡そ道德的事實は善惡と云う對立的價値えの關係を本質的に含むにも拘らず、惡の問題に對する倫理學の關心は極めて弱いと云つてよい。寧ろ惡は宗教に於て罪の問題として徹底的な解明を受けたが、倫理學は善の研究乃至抽象的價値、規範乃至徳の探究と見做され、惡と云う人間の現實の問題に對しては深い注意は拂われていない。これは倫理學の理想主義的性格に基くと見られるが、こゝにこの學問の人間學的洞察の貧しさが由來する。これに反し、中世神學とは別に、十九世紀以來の資本主義社會の內面的矛盾は惡を社會惡の形に於て社會科學者の間に強い關心を惹起させた。就中今世紀に於ける大戰に伴う恐るべき殘虐行爲は我々をして再び惡の問題の重大性を自覺させるに十分である。だが今かりに惡を宗教的道德的社會的惡の三つに分類するとしても、惡の本質を明かにするには、それらに共通した性格が問われねばならぬ。勿論これはこれらの三つの惡の存在する領域の特殊性を否認することなく、寧ろ最後の問題はこれらの領域の惡の全體的關聯と體系化に存すると云えようが、その第一の前提は凡そ惡に共通する人

間の有り方の解明である。

悪は善と同様に道徳的價值と見做されている。そして價值としてはそれは普遍必然的妥當性として存在する。然しこの價值の述語が歸せられる主語は人間主體の有り方である。道徳價值は財の價值でなくて人格の價值として始めてその特性を獲得する。善惡の價值は述語であり、人間存在は主語である。恰も嘘言は悪い行爲であるが、然し惡と云う價值と同一でない如く、價值と存在とは確に區別されるべきである。然し他面、存在が價值附與によつて永遠なる理念性が與えられる如く、逆に價值は一定の存在との關係によつてのみその内容的規定を得るから、兩者は超越と內在の相互媒介にあると云える。惡を存在から抽象的に分離している限り、惡は惡であると云う形式的同一性以上の規定に達することは不可能である。それ故、我々の研究の出發點は惡は一定の主體の有り方に附與される價值であると云う判斷であるが、我々の次の問題はこの主體の有り方の解明にある。

(1) G. E. Moore, *Principia Ethica*, p. 9.

我々は人間主體の有り方の理解を心と身體の關係を基本として始めるであらう。勿論主體は自己と他者との關係に於て存在し、道徳の事實もこの關係に於て成立することは明かであるが、然し心身關係を捨象した人間關係並びに主體の存在は抽象概念としての人間存在に他ならぬ。傳統的形而上學的的存在概念でなくて、我々が現に生き、働き、情感しているこの直接經驗の存在を問題とする時、それは心身關係の深さと謎に於て問わるべき人間存在である。アウグステイヌスはサタンは肉體を有せぬと云つた。然し人間はサタンによつて誘惑されようが、彼自身はサタンでなくて肉體をもっている。人間存在の全體的規定を問う場合に、心身關係を越えた實存者の有り方を問うと云うことは全く無意味なのであつて、有限性や死や企投性乃至被投性の如き實存範疇はこのような心身の人間存在の在り方を前提にして始めて理解されるのである。例えば、實存の有限性はそれが一定の仕方で限定された有り方をもつ爲であり、換言すれば心身結合の有限性に他ならない。我々が人間存在を問題とする時、この人間と云う存在者の本質存在を問

うのであり、單なる人間一般の存在や本質を問うのではない。又、單なる存在は無に等しく、單なる本質は觀念に過ぎぬ。存在と本質の一致は神のみにあり、有限の存在者には兩者の分離が必然であるが、然し分離それ自身は一致を前提にしている。然るに、人間存在の本質的有り方として世界内存在性や時間性等と並んで心身關係があることを強調したい。本質的存在規定は單に並存的に捉えられるべきでなく、それらは人間存在の全體を形成し、その一つを缺いても存在の全體の意味が不明瞭になるのである。

(2) Civitas Dei, XIV, 3.

總て存在するものは個別者で、一般者は單に思惟されたものである。或は又、何であるかと云う物の本質規定と物の存在とはたとえ不可分離であるにしても、同一の見地には屬さない。存在するとは現實に知覚されることであり、體驗されることであること、まさにカントの指摘の如くである。然るに存在のこのような様態の規定は明かにその感性即ち身體性を前提にする。存在の知識即ち經驗は經驗主體の感性—身體性なくしてはその半ばの意味を失う。カントの感性のための辯明は同時に身體性のための辯明と見做されてよい。⁽¹⁾この意味で存在論は身體性の存在論的解明を必然的に含むであろう。即ち、物乃至人が存在するとは、それが物(自然科学的物質ではない)乃至身體的存在として身體的行的に理解されることである。この際必要なことは、物、身體乃至感性は自然科学的・生物學的乃至心理學的觀念として取扱われず、實存論的に理解されるべきことである。人はこの世界に於て善きことから、乃至悪しきことを行いつゝ生きている存在であるが、このような存在は觀念的人間一般でなく、身體的感性的に理解される心身的個體としての存在である。自由の主體とは人間性でなくて人間であり、肉身そのまゝに於て現在する實存である。その實存性が解明されるべきは單に存在するものでなくて、パウロであり、ユダであり、名を以て示された人であつて、單なる人でも自覺存在でもない。基督を賣つたのはユダであり、單なる個人でない如く、惡の責任は誰が誰に對して何をなしたかの絶對に概念化を許さぬ現實の事柄に基いて決定されるのである。

(1) Kant, Anthropologie, S. 33 ff. (Phil. Bibl.)

「誰が誰に對して何を行つたか」の問いに於て問われている行爲の主體はその名前を問われているのであるが、然し實は名前そのものはこゝでは第一義的問いに屬さない。たとえ同姓同名であつても、その名によつて指示されている絶對に代理され得ぬ一人の人間存在そのものが問われているのである。それは名よりもつと直觀的に「汝」の二人稱によつて指さされるこの存在である。而して、このような名をもち、汝として呼びかけられる存在はこの心とこの身體をもつ個人である。ソクラテスはこの特殊な心とこの特殊な身體の統一を意味する。元來身體は精神に對して決して外面的存在でもなければ、人間存在の單なる器官でもない。私の心と身體とは同一の私の存在の異なる有り方に過ぎない。私が考え、私が働くと云ふことは私の心と身體とが同時に私自身として異なる仕方ではあるが考え、働くのである。このような心身の關係を離れて質存乃至人格の有り方を考え得るが、それは考えられた本質としての存在であり、私の存在そのものではない。勿論身體に對する心の超越は決して單なる假構ではないが、然しこのような超越も心身の相互關係からの單なる遊離と解されてはならぬ。寧ろ心の要求が高ければ高いだけ、肉體への隸屬を強く感ずるのである。こゝに我々の罪の意識が存在する。然るに、この罪惡に於て現象する心身關係は人間存在の一層深い地盤を指示している。蓋し惡の一つの源たる所謂物欲は心を單に身體に屬させるのでなくて物に隸屬させるからであり、自由なる人間存在の否定態としての物質の存在を露わにするからである。更に死は一面人間存在の無であり、換言すれば物質への還元である。身體と物質とはこの意味で人間存在の無的性格を現象すると云えるであらう。私はこゝで「この意味で」と云う限定を加えた。蓋し他面、身體と物質とは元來異質的存在體系に屬するが、物質―身體―心の創造的發展過程の中に―特にそれが人間の行爲を媒介にすると云う點で―人間存在の獨特なる積極的有り方が示されているからである。人間が道具を使つて物を作ると云う生き方は人間存在論に於て無視出來ぬ本質的有り方であるが、これは人間が物としての有り方を一面超越する自由を有することであるが、然し、他面物としての有り

方がこの超越を必要とする方向へ規定する仕方¹⁾に於て人間存在の内部に基體的に含まれていることを意味する。質存を *res extensa* としての質體概念から區別するハイデッガーの立場から見れば、物としての人間の有り方の如きは自然科学的人間學の殘滓と見られるであらう。確かに裝置で計量される電波としての頭腦と人間存在とは根本的に異つた立場で企てられた人間理解である。然し科學的人間理解はたとい抽象的であるにしても、これはこのような理解が人間の全體的理解の本質的一面を構成する權利を拒むことにはならないのである。蓋し人間存在は若干の質存範疇で規定されるには餘りも豊富な規定を有するからであり、質存は質存ならざる存在を含むことで具體的質存になるからである。

(1) Aristoteles, *Metaphysica*, 1037a 5-10.

II

アリストテレス以來、存在、從つて又人間存在を質體的に理解する傳統があつた。然し近代科學は質體概念を函數概念に置き代えた。だが人間存在を函數化すると云うことは存在の關係化、相對化であり、結局人間存在の科學的操作のロボット化である。だが人間は世界に於て存在する以上、それは有限なる存在として自から存在せしめるものでなく、存在せしめられているのである。そして世界も人間存在の絶對的根源ではない。世界も人間と同様に存在せしめられているのである。蓋し世界も有限な存在であるからである。そこで又人間存在は世界の存在の歴史に於て多くの過去をもつて生れた一つの存在だと云うことになる。人間存在のユニークな性格はその過去の深さと複雑さにある。形而上學的とは單に自然からの超越でなく、自然への沈潜によるその根源への超越である。人間存在の全體的把握はこれを構成する立體的存在次元を犠牲にするならば、全くの無内容な抽象的存在規定しか得られぬだろう。例へば、死を現存在の終りとする如きハイデッガーの規定は同義異語の反復である。¹⁾アウグスティヌスは三つの死を區

別している。心と身體の分離としての死、神と心の分離としての死、永遠なる地獄としての死がそれである。⁽¹⁾ 現存の終りとしての死は心身の統一としての私の存在の根本的破壊に他ならぬ。死は有限なる存在としての私の存在の無である。このことは然し他面私の存在の「塵」に歸ること、即ち物質に歸することであり、單なる空虚とは區別されねばならぬ。私の存在の終りとは私の全存在構造の崩壊であり、換言すれば、個人的存在の物質的存在への還歸である。心の不滅は信ぜられる事柄であるが、自己存在の有限性に關する限り、死とは私の全體的存在がその本質的一存在契機である物質として自己を元素の世界へ投げ渡すことである。このような變化は私が存在している限り想像することは自己矛盾であるが、この自己矛盾が行われ得るところに死の不安がある。自然科学は死を自然現象とのみ見做すが、存在論は元素化した人間存在でさえもこれを人間存在に所屬する物質として理解する。これは逆説であるが、そこに死に對する人間のパトスが成り立つ。

(1) Heidegger, Sein u. Zeit, S. 258.

(2) Civitas Dei, XIII, 2.

然し人間の死の有り方は人間の存在構造に對して逆に光を與えるであらう。第一に明かなことは、人間の存在は歴史的時間的であることである。人間の存在に終りがある以上、それには始めがなければならぬ。第二に、死が存在の元素への崩壊であるならば、存在は元素から自己への創造と云えるであらう。唯自然科学はこの過程を自然的生起として捉えようとするに對し、存在論は自然の存在そのものをその根源に於て問うのであり、物質―身體―精神の存在關聯を、單に自然乃至人間存在の何れの視點からでもなく、根源的存在の發展關聯として捉えるのである。私が存在する限り、私の存在を構成する物質は私のユニークな存在全體によつて形成、支配され、こゝに私の身體が成立する。然したとえ私の存在は唯一であるにしても、それは世界に於て存在し、他の存在者と共に存在を共にする。この世界は單に私の日常接觸する世の中でなくて、根源的には自然、宇宙と呼ばれる世界である。それは我々の日常的經

験の對象では必ずしもなく、寧ろその存在は科學と哲學の認識によつて初めて露わにされるのである。例えば、我々は通常原子の存在を全然意識しない。然しこれは我々の存在は多くの無意識的深さの中に秘められた有り方を含むことを示すものであり、存在は日常的理解のそれとは同一でないことを示唆している。それと科學的存在認識は在來の存在論に於ては單に抽象的乃至記號的認識として取扱われているに過ぎないが、このような抽象は單に日常的存在理解を越えてより高い存在認識に至るに必要な道程なのである。⁽¹⁾

(1) Edington, *The Nature of Physical World*, Chap. XIII.

アリストテレスは第一次的存在は質體の存在であり、これは形相と質料の複合と考へた。今日の科學に於て古い質體概念の破棄されるべきは必然ながら、⁽¹⁾人間存在の解釋に於て形相と質料の兩概念の使用は主體的存在形成の關聯の見地の下では許さるべきであらう。この見地に於ては形相も質料も共に人間存在の形相、質料であるが、他面人間存在は形相と質料の存在様式によつて構造付けられ、更にこれらの世界に於て共同に存在する。實存の特徴的有り方は超越的世界の存在と内在的世界のその矛盾の遭遇にあると云える。問題は形相と質料の概念規定である。アリストテレスによると、形相は各の物の本質 *το εἶδος* であり、⁽¹⁾質料は物がそれから成る基體 *ὑποκειμενον* である。⁽²⁾人間存在の場合には心が形相、身體が質料である。而して、心は身體と異なるが、その中に存在し、その活動原理として機能する故、兩者の分離は困難である。⁽³⁾私は特殊の質料に於ける特殊の形相として存在するのである。現代の科學はこのような形相概念を否定し、身體を獨自の活動の場として理解する。物質は最早單なる無活動な基體ではない。⁽⁴⁾然しそれにも拘らず、人間存在全體の形成原理としての心の存在は否定されてはならない。實存、自己乃至人格と云う言葉はそれが非延長的非空間的と考へられる點で既に人間の精神的存在を前提にしている。況や自由の能力に至つては精神的存在と唯表現が異なるだけである。而も私の精神と云う時、それは私の身體との關係を前提にしている。惡の問題はこの私の存在の前提された全體構造的展開をまつて始めて登場して來る。この場合、心身關係は人間存在の

時間性と歴史性の場に於て理解されねばならぬ。現代の心理學的生理學的研究は心身關係の解明に極めて重要な資料を提供しているが、然しこれの利用は科學の方法と哲學の方法の混同を結果するものであつてはならない。私はこの際時間性と歴史性の概念を媒介にすれば、人間存在の形相と質料、精神と身體の綜合的關係が明かにされると思う。即ち人間存在の特質は平面でなくて立體であり、深さを有することである。深さとは單なる空間的深さでなく、存在の重層性、多様な存在の仕方、重なり合いを意味する。私は又これを時間的深さと呼びたい。即ち無限の過去と現在と未來とが私の全存在を持續的創造的に貫いているのである。ただ時間はカントの時間論が教える如く、意識と物質の兩面に共通の存在形式として兩者の媒介の役割を演じている。このことは歴史的時間として時間が具體化されると共に一層著明になつて来る。即ち歴史的時間は單に意識流の時間ではなくて主體の共同存在の場としての世界の間であり、従つて主體は身體として物との交渉を媒介にして相交わり合う心身的間主體の時間である。「共に」「間に」と云う時、我々は複數の主體の身體的空間的隔りと接觸とを意味している。身體は通例行動と知覺の中心と考えられるが、このような中樞として、例えば、道具を使つて物と交渉せしめ、或は他人との關係の遠近を可能ならしめるのである。世界の遠近法は身體的遠近法である。盲人はその鋭い觸覺によつて自己の世界を構成し、聽覺を失つた偉大な作曲家には世界は絶望そのものである。他方、私は私の身體と云う時、私の身體は單なる生物學的有機體としてでなく、私の全存在の擔手と表現としての身體、即ち全體的身體として理解されている。それにも拘らず、私の身體の所有は一定の限界を有する。即ち、私の身體は單に行動の中樞として私の意志の表現であるのみならず、更に私の意志を越えた自律的生活動の中樞として自働機械的存在様式を有する。私はこれを質存の身體性と呼びたい。蓋し身體は私の意志の支配によつて主體性を獲得するにしても、それは元來生きた物として質存の否定的存在であるからである。質存は被投性を本質的有り方としてもつことは認められているが、この被投性は確かに單に一つの物が投げられているのと根本的に異つて質存の有り方として、即ち投念性との關係に於て、即ち自由の喪失態に於て捉えられて

いるのである。換言すれば、主體の時間的歴史的存在、又は行爲的存在の場に於て理解されている。それにも拘らず、自由に於てある主體とその喪失態に於てある主體とは等しく實存と云つても根本的に異つたものである。それは必然性、自然としての實存の有り方である。然らば、このような自然としての實存の有り方の根拠が示されねばならぬ。元來私の存在そのものが自からの作爲でなくて與えられたものである。然るに、この所與性乃至被投性は私の存在をヤス・ペースの所謂定在 *Dasein* の方向に押進めるに従つて愈々顯著になる。それは私の身體とそれに伴う心の有り方であり、一般に自然又は生命と呼ばれる。デカルトはそれを自働機械と云つた。それは私の存在ではあるが、然しそれは私の存在が無に歸する方向である。死と生は不可分の對立概念であるが、この私の二つの根源的有り方はこゝにその根拠を有する。自然科学者は生命の源は細胞にあると云う。私の身體は無數の細胞の有機的結合であるが、私の生命の始まりは唯の一つの細胞である。それは自己の環境と相働き合い、成長する物理的化學的力學的體系である。それは力學的均衡を成し、一定の期間、環境との間でエネルギーの交換をして成長し、やがて死滅すると共に新しい細胞の繁殖を行う。⁽⁵⁾ 勿論細胞の存在は顯微鏡下で始めて知られ、私自身はこのような存在を全然意識しない。然し私の存在の深部は總て私の日常的理解を越えている。意識された存在は私の存在の一部に過ぎぬ。唯否定出来ないのは、私の生命存在は私の親の生命存在から與えられ、それと心身的に深く結合し、それが誕生と共に成長し、やがて子孫を残して死んでゆくと云う事實である。

- (1) Aristoteles, *Metaphysica*, 36b 1-5.
- (2) *Ibid.*, 32b 1.
- (3) *Ibid.*, 38a 9.
- (4) Sherrington, *Man on his Nature*, op. cit., p. 28.
- (5) *Ibid.*, p. 72-82.

三

人間は神によつて大地から作られたものだと言われる。人間はどれ程靈的理性的存在を誇つてもこの大地から自由になることは有限存在として不可能である。ハイデッガーによると、この見えざる大地を見る世界に轉ずるところに人間の盡きぬ課題があると云う。⁽¹⁾だがこの大地とは何であるか。それは明かに私が私の身體を以てそれから生れ、その中に死んでゆく生命の基體である。勿論私は私の靈魂を以ては肉體を超越するが、私の大地的存在は私の身體の中に象徴されている。人間は大地の支配者として、又性愛の結合による人類の繁殖者として最初から自由を具えた身體として創造された。ホイットマンが *I sing the body electric* の中で歌っている如く、人間の身體は神聖であり、死の原理でなく、生の原理であり、人間愛の原理である。アリストテレスは人間の心の中に動物的植物的心があると述べている。⁽²⁾このような種類の心の假定は現代の科學の承認し難いことであるが、然し人間存在がこのような有り方を—心ではなく—基體としていることは後者の寧ろ強調する點である。然しこれは私が私の身體に於て植物乃至動物であると云う無意味な同一命題でない。私の身體自體は私であつて他の何物でもない。科學的身體は我々の身體を掙象した抽象的記號の普遍であるに過ぎない。私の身體は單なる大地でなくて時間的歴史的世界の内の身體として恰も一種の私の道具の如く使用され、形成されて始めて私自身の表現としてのユニークな存在になる。ベルグソンが身心の關係を空間的にでなくて時間的に理解することで兩者の力動的交流を根據づけ得ると考えたのはまさに卓見である。⁽³⁾この兩者の關係は更に次の如く考えられるだろう。實存は決して最初から私の實存、汝の實存として存在しているのではない。私は私自身に自己をなすのである。こゝに實存と物との根本的相違がある。だが問題はこの實存の自己形成の捉え方にある。實存は非本來的人の頽落から本來的自己へ自己回復をすと云う。然しこの非本來的人も實存の一つの有り方としては所與的物ではなく、それも實存の自己形成の結果である。實存に於ては始めは常に終りであ

り、單なる所與ではない。かくして實存は單なる自足的存在でなく、世界の歴史的創造の中に於てあるのである。歴史は整理であると云う主張は實存をこの大きな創造の中に存在せしめる時始めて實感される。實存的身體の根源は類的大地である。實存の個的有り方は深く類的物質的存在につながっている。類の種差による特殊化の方向が最後の種に達し、これが實體の定義であるとはアリストテレスの説明であるが、然し個體の存在は最後の種以上のものである。だが我々の個的存在の背後には過去からの限らない類的種的存在が持續し、これが個人の自己形成の大きな消極的積極的條件を成していることは事實である。人間存在はその個的種類的存在の辨證法的相互限定の上に於て明かにされねばならぬ。このことを私は感情と身體との關係に就て明かにしたい。感情は私の意識としては身體的でなく、私が感ずるのであり、私以外の誰も私に代つて感ずることは出来ない。感情は私の狀態的有り方乃至パトスの有り方であり、而もそれは快又は不快の色合いを具えている。この後者の色合いが感情の生命性である。然るに、私の感情は私の心の凡ゆる作用を色付けているのみならず、私の身體と深く結合し、その機能と行動と相互制約的關係に立つている。アリストテレスはこの點を注意しているが、今日の科學はこれを一層明瞭にしている。感情の昂奮は血液中にアドレナリンの分泌を増大させ、これが筋肉の活動を活潑にさせる。其他感情は我々の身體活動を強め、我々の自己保存に役立つのである。感情と身體活動との關聯は人間のみならず、動物に共通の現象である。このような考察は人間性と動物性の混同だと批評されるかも知れないが、人間存在の科學的分析を無視する存在論は存在概念の貧困化を來すであろう。我々は人間存在を心身關係の全體の統一として規定する時、心や身體と云う存在ならぬ存在者が定義の中に前提されている。これは存在と存在者の混淆を來すものと見做されるかも知れない。殊に科學的説明にはこのような事態が頻繁に起るであろう。勿論存在者の存在の仕方を解明しない定義は不完全である。我々の場合に於ては、心と身體の有り方の説明がそれぞれ與えられねばならぬ。存在と存在者とは概念的に區別出来るが、存在者の存在として具體的には不可分離である。存在者は一定の存在の仕方にて實在するが、このような存在は一定の存在者の存在

としてのみ捉えられるのであり、これを離れては無内容な有即ち無になるのである。人間としての存在者は多様な存在者の統一であり、この故にこそこれらの存在者の存在の仕方が解明されねばならぬ。人間が心と身體の統一であればこそ、これらの存在者の有り方及びその關係の仕方が必要になる。換言すれば、存在的規定と存在論的規定とは恰も現象と本質の如く概念的には區別されるが、實在的には結合している。存在するとは或る存在者、例えば或る人間が或る本質的規定に於て存在することである。而して、人々は重層的存在者であるから、その存在論的規定もこのような重層的構造に於て把えらるべきである。我々は自己の存在を通例忘れ勝ちであるが、然し存在者そのものをも忘れているのである。我々が通例存在者と考えるものは言葉や常識によつて概念化され、歪められている。

(1) Heidegger, *Holzwege*, S. 37.

(2) *De Anima*, 413a 21-414b1

(3) Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 247-248.

(4) Cannon, *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*, (1915) chap. XI.

キヤノンの實驗は何れの感情にもアドレナリンの分泌を伴うことを證したのであるから寧ろジニームズ・ランゲ説の反證になる。然しそれは生理的變化が一般に情緒を引き起す可能性があることを否認することにはならぬ (Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, (1955), p. 415.

惡の起る場所は人間主體であるとは古來一般に認められた學説である。然しこの學説の正否を検討し、或は更にそれを發展せしめる前提は人間存在論の確立である。然るに、人間存在は上述の如く單に人間の本質でも、その存在(實存)でもなく、私、汝として實存するもの、乃至實存主體である。このような主體は決して通常の經驗内容でなく、深い體驗と反省によつて捉えられる。單なる存在は本質と變りなく、それから實存者に至るには多くの存在的存在論的規定の挿入を要する。我々が自己は心身の關係から成り立つ存在者であると無造作に云う時、そこには恐るべく複雑な存在の諸相の重層が無意識の深さに横たわつていることを忘れてはならない。我々の身體は約一兆の細胞の

組織であると云われる。而も一箇の細胞も生長と繁殖と云う生命の有り方を具えた物理—化學的體系である。従つて、それは又、物質から生命への飛躍的創造を本質的有り方に行っている。同時に生命と意識の有り方の間にもこのような創造的飛躍が存すると見られる。他方ライプニッツは存在體系間の連続的發展をアリストテレスの現勢潜勢の概念の利用の下に想定した。我々は唯心論的發展概念は排するが、然し發展を前提にせぬ飛躍は一種の *deus ex machina* たるを免れぬ。だがこの物質生命意識の存在體系は未だ類的種の規定にとどまり、私の質存に至るには尙飛躍的發展を要するであろう。それ故、私の質存はそれ自身多くの創造的發展を内含する存在諸體系の時間的歴史的综合體系を表現すると云える。だから質存はヤスペルスの包括者の宇宙の表現と云い得るだろう。然し包括者は單に存在體系の空間的相互作用の場としてでなく、その時間的力學的場として捉えらるべきだろう。蓋し空間的並存關係では存在體系の相互關係は外面的靜止的になり、これに反して、時間的歴史的ではその關係は相互浸透的發展的であるからである。然し我々の時間概念はそれが同時に歴史的存在である故にベルグソンのそれとは區別される。歴史的是單に時間的と同一でなく、寧ろ時間性が一方では永遠性、他方では空間性と自己超越的に結合するところにその本質がある。歴史性は時間の流動を越えて、自己形成的に存在するのである。だが人間存在を多元的存在體系の相交わり合う時間的歴史的场所と考えることは、それが調和的包括的存在と異なることを意味する。人間存在の時間的歴史的性格はそれに内在する矛盾對立とその對立相尅の和解超越の交互反復を本質的に含む。

(一) Leibniz, *Monadology*, 70-74.

確かに人間存在は世界内存在である。ライプニッツはモナドは宇宙を寫すと云い、それ自身小宇宙であると考へた。だが世界、宇宙とは何であるか。人間がそれに於て生きる世界、人間がそれを寫す宇宙はたとい人間にも屬するとしても、元來は人間を越えた存在である。それは廣義には凡ゆる現象の綜合的全體性を意味する。それは宇宙、地球、歴史的世界の種々相並びに各人の世界に至るまでの多様な有り方をもつ。而して、歴史的に云えば人間存在は自然界、

大地から作られたと云う性格を有する。人間は *ens creatum* としては自然世界の一切の存在とその可能性を共にしている。人間は考へる葦である。人間が自己を塵と考へたことは自己のより深い存在の自覺の第一歩であつた。我々は又、總ての生物間の一體感情に基く東洋の宇宙的一體感の深さをも無視すべきでない。だが、人は創造者に象られた存在として、物を生産、使役し、世界を形成する理性的能力を有する。然し人は一、物を欲求する存在としてそれ自身物である有り方を有し、二、欲求する存在としては自身生命的であり、三、思慮ある欲求存在としてはこれらの有り方を越える自由を有するが、然しこの自由は精神と身體との次元的相違を意味するのみならず、同時に他の存在體系間の基礎付け關係がこゝにも認められる。即ち低次の身體が高次の精神の基礎となりつゝ、身體の形成原理としては精神は超越的に身體を自己の道具として使用する。かくて人間存在は宇宙を表現すると云うことが出来る。即ち人間は各自の與えられた視點から宇宙とその創造者を共に寫すと云えるだろう。元來生物はその環境との關係に於ては自身一つの有機體として内界を有し、外の影響から比較的獨立した存在を保っている。人間の場合にはこの小宇宙の構成は全く獨特である。有機體の獨立性は環境の一部分としての相對的獨立性であり、環境を合目的々に變化形成する超越的自由を缺いている。然るに、人はそれに於てある世界を自己の世界として自由に表象形成し、世界内存在は同時に自己世界内存在を意味する。私が世界並びに世界に於ける人、物と交渉する時、それは私によつて表象され、欲求される。即ち私にとつて存在するものとして私の世界の内容になる。世界は私を越えた存在であるが、私が世界へ出て交渉することによつて同時に世界は私の世界になる。私が君と語り合ふのは君そのものでなくて私に對する君、即ち私の世界の君として語るものであり、君の私に對する關係も同様である。この關係は私の君に對する今までの理解が君の有り方と矛盾する時最も明瞭に浮び上つて来る。地理的環境と行動的環境とのずれは心理學者の指摘の如くであるが、これは社會的環境の場合にも適用されるだろう。だがこの私の世界を構成する主體は精神的肉體的存在としての私である。若しこの兩存在體系がライブニッツの考へる如く二元的ならば兩者の對應は豫定調和と

見做す以外に説明の餘地はないが、然し世界を現象の全體的綜合と考えるならばそこには一貫した創造的原理の存在が考えられ、従つてそれを寫す私の存在も二元的であつてはならない。ラッセルの如く心身關係を同一經驗の異なる仕方と見れば兩者の相互作用は可能になるが、私はこの關係を前述の如く創造的發展の場に於て考えるのである。私の世界には單に物のみならず、第一に多くの私と同様な宇宙の個體的表現者としての人々が存在する。従つて、これらの精神的肉體的質存者としての人々と私との相互關係は當然對等の次元に於てあるが故に一層深刻な矛盾を展開する危険がある。然しこの關係も自己と物との關係と同様に、否一層深刻に人間關係に於ける心身關係として捉えることが出来る。而して、對自及び對他關係に於ける心身關係のそれぞれの調節はこの關係の私の世界全體に於ける意味付けを土台とするが、これが價値の成立の根據である。例えば、人はパンのみで生きるものでないとか、衣食より命が尊いと云う教訓、乃至隣人愛の法則は我々の世界形成の理念的原理を開示するものである。

- (1) Leibniz, *Monadology*, 70-74.
- (2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*; S. 382 (Phil. Bibl.).
- (3) Scheler, *Wesen u. Formen der Sympathie*, S. 90 ff. (1926).
- (4) Koffka, *Principles of Gestalt Psychology*, p. 29 ff.
- (5) Russell, *The Analysis of Mind*, chap. XV (1921).

四

最初に述べた如く、惡は善と同様に、然し反對の方向に於て價値的に理解された人間の有り方である。そこで人間の惡しき有り方を理解するにはそれが人間の存在の一樣態を示す以上、人間の存在の全體的理解がその前提になる。蓋し、人間の惡は人間の自から形成する世界内部の生起に他ならぬからである。我々の上述の人間存在論はこの爲の準備であつた。惡は古來缺如慮乃至無と見做されている。だが無が人間の存在であるとは如何なる意味であるか。ト

マスは悪は善の缺如であり、凡そ存在するものは本質の現勢として善なるものであると云う。⁽¹⁾ 例えば、殺人行爲は現實に存在する。然しそれが悪であるのは正義が缺けているからである。故に悪は善の缺けた存在である。それは虚無としての人間の存在である。だが若し悪を單なる無とするならば、人間には悪は存在せぬことになり、悪の問題も亦無に歸するであろう。だが然しこれは背理である。従つて、こゝに悪の特有な存在が明かにされねばならぬ。アウグステイヌスは悪は存在せぬ、實體でないと云い乍ら、彼はこれを「最高の實體即ち神から卑賤なるものえゆがめられた意志の倒錯」と考へる。⁽²⁾ 即ち悪は人間の神に對する一つの有り方を意味する。それは最高存在者からの離脱であるから、神から與えられた存在の喪失だと云えよう。それは又、神から見離された人間の心の死であり、⁽³⁾ 無への接近である。それは一切の惡の根源である我執 *superbia* である。これは神の眼からは非有である。然し弱い人間に於ては容易に動かし難い自己自身の存在である。こゝに惡を單に非有でなくて實在的力と見るカントの理由がある。⁽⁴⁾ この惡の二重性は次の言葉の中に明快に示されている、「朽ちる身體は魂を重くする」。アウグステイヌスは肉體の習慣には重さがあると考へた。⁽⁵⁾ 人間の精神・身體的存在には慣性の法則が存在し、これがその心を重く支配する。人間存在の被投性はその習慣によく示されているが、その根源は身體の自働的有り方にある。だが習慣の一つとしての惡が非有であるにも拘らず、それが主體を支配出来るのは主體の弱さの爲である。主體の弱さとは主體の習慣化、自然化に對する主體の自由なる自己支配力の不足を云う。この人間存在の惡に對する弱さはアウグステイヌスの罪惡論の根本基調をなすもので、これは決して被投性や自由の概念からは導き出されない。蓋し人間は自己の被投性をその自由なる自覺的行爲内容に轉化出来るが、この可能性は單なる人間存在の可能性に屬せず、人間存在の可能性としてはその完全な實現が不可能であることの自覺がこの弱さの自覺内容であるからである。それは人間存在の有限性がその時間の面のみならず、凡ゆる自己存在可能性の面に徹底されて始めて知られるその根本的特質である。アウグステイヌスは「欲しなから欲しなく」*partim velle, partim nolle*——は心の病であると云う。⁽⁶⁾ 「志す善は之をなさず、厭う惡は却てこれを

なす」と云う。パウロの歎きは我々の存在が病める存在であり、死——身體の死とは異なる人間の心の死——にわたされ
ていることを示している。

- (1) Summa Theologica, Quae V, Art. III.
- (2) Confessiones, VIII, 16.
- (3) Ibid., XIII, 2.
- (4) Ibid., XIV, 13.
- (5) Kant, Religion, S. 21. Anm. (Phil. Bib.)
- (6) Confessiones, VIII, 17.
- (7) Ibid., VIII, 9.

この人間存在の弱さは更に重要なその特質の規定に至らしめる。それは人間存在の分裂の可能性、即ちその危機と云われる有り方である。この自我の分裂又は二重人格は精神病的現象でもあるが、然しそれは通例の人々にも存在する。その基礎構造は主體の意志によつて統制され得ない強制過程の主體に於ける存在である。このような體驗の一つに、人が良心的である程、自己の内に見出さざるを得ぬ心の苦悶がある。パウロの云う心の内にある自己ならぬ罪の法である。だがこの罪の根源は何れにあるだろうか。それは自己の世界に屬せぬ存在であろうか。或はたとい自己の世界内の存在であるにしてもそれは自己自身に屬せぬと云えるだろうか。我々はこの問いと共に古來絶えず反復して提出されて來た罪の根源の問題に直面する。ところで、惡の根源に惡への自由が想定されるのが古來の傳統である。アウグステイヌスの惡の起源論はその代表と云つてよい。彼の基本的思想は惡の起源は肉體でなくて心にある。サタンは肉體を有しない。罪ある心が身體を罪ある存在にするのでその逆ではない。人間がサタンの如き存在になるのは彼が身體に於てある爲でなく、彼自身の肉欲に従つて生きようとする心、即ちその意志の撰擇の故である。彼が眞理としての神から離れ、自から同意して偽りに従つて生きようとする意志の爲である。こゝにアウグステイヌスは一切の

存在者、存在及び本質の根源であり、それに於ては存在と本質とが一致する永遠な存在者としての神との關係の内に人間の道德の成立の存在論的基礎を見出す。道德は單に人間理性の自律性に於て當爲として成立するのでなく、超越的存在の前提に於て始めてその普遍必然性が確保される。斯くて、我々は自己と他人並びに物との關係のみならず、我と神との關係が自己の世界形成の基本的關係を成していることを理解する。従つて、これらの關係の有り方の規定が人間存在論の根本問題になるであろう。これらの關係を含む私の世界形成に於ては、單に思惟、理解だけでなく、信仰が行爲と共に不可缺的契機を成している。存在の信仰は存在の理解を遙かに越えた廣い領域を有する。我々は他人の存在を辭わにすることは出來ず、それを信じているにとどまる。更に神の存在に至つては全く信の對象である。人間存在を超越の場へ切り開き、その自己の世界の孤立を防ぐのが信仰である。信なくしては自己の存在の有限な持続性を語ることにすら出來ない。瞬間後の自己の存在の保證は理解されるよりも信ぜられていたのである。従つて、この信仰の喪失は人間存在に重大な危機をもたらすことは見易い道理であろう。だが、この神の存在に對する信仰の放棄は人間自からの意志選擇として罪であり、又一切の惡の根源と見做される。それは時に惡のために惡を選ぶと云う如き、合理主義の到底容認し難いような無償の惡の意志にまで轉落する。然しこのような惡への自由は凡そ合理主義の理解の限界外にあるにしても、それは決して身體や自然の所産でなく、寧ろこれらのものは元來は善なるもの、乃至少くとも善惡の兩性格を有する。人間存在は自然としては優れた存在が與えられているが、然しその心身兩面に於て直接間接に無からの創造として無的性格を有し、これが無への頽落を引き起すのである。⁽¹⁾

(1) Oestereich, *Phänomenologie des Ich*, S. 422 ff.

(2) *Civitas Dei*, XIV, 3.

(3) *Confess.*, II, 6.

(4) *Civitas Dei*, XIV, 11-12.

身體は惡の起源でなく、又身體と云う言葉によつて屢々人間を意味する場合があること、肉による生活 *secundum*

carmen vivere とはこのような場合であることを考うべきであらう。⁽¹⁾これは悪の起源は單なる人間の身體でなくて、その全體的存在に求むべきこと、道德の成立の場所は人間の心身の全體的關係の中に求められるべきことを示している。だが問題はこの關係の存在の仕方の規定にある。即ち悪は主體の意志の選擇にあり、所謂肉欲以外に高慢、虚榮、嫉妬、憎惡等の心の悪が存在し、特に高慢を以て總ての惡の根源と解するならば、惡の起源は寧ろ主體の心の有り方に求められるべきであらう。而して、これは心身の關係の否定でなく、この關係を階層的に理解すること、即ち人間存在に於ける心の優位を認識することによるものである。我々は既に人間存在を物質、生命、精神の三存在體系の創造的發展の場と考えたが、それはバスカルの三つの秩序の構想と原理的に共通するもので、精神は身體を基礎次元とする高次の超越的次元を成すもので、茲に存在の創造的發展の秩序があるのである。この存在の秩序は惡の起源に於ても妥當する。この存在論は、人間存在は身體と不可分離的に結合し、それによつて廣範圍に規定されているにも拘らず、その形成原理としての自我の存在は精神としての存在にあることを主張する。私の身體は私の身體としては單なる物質と違つて對象化され得ぬ主體性を分有するが、これは私の精神的存在の根本的有り方である。然るに、惡は善と同様に主體の有り方に歸せられる人格價值である。資本主義制度が惡と云われる場合も、このような制度として存在する人間關係が惡なのであり、その責任を共に擔うのはこれを構成する人々である。社會的惡は個人的惡と違つて、これの責任は社會を構成する多數の人々の共同責任である。だが、等しく主體的價值と云つても、善と惡の間にはその内容の對立以外に主體の有り方としての相違があるように思われる。それはたとい惡への自由が存するとしても、それには善への自由と違い、主體の同意が完全な形で現象しない場合が多いことである。原罪や罪業と云う言葉はこの選擇の缺如を意味しているが、然し一般に惡には主體の完全な自由の存在を疑わさせる有り方が特徴的である。常識的理解では、惡は肉欲乃至環境の誘惑として見做され勝ちである。このような惡の理解は正しいと云えるであらうか。私の惡は私が行う惡としては私の世界の内部で起る、—その結果は別として—。私の世界は私自身のバー

スペクテイヴによる世界の寫しであり、これを寫す私自身の存在は物質—生命—精神の三次元的世界を有する。故に、私の惡は單に私の心の事柄でなく、私の世界を構成する私と云う存在者と私以外の存在者との交渉關係から起る事柄であり、同時にこの關係はこの世界の形成者としての私自身の存在全體を媒介する故に、私の惡は私自身の心身關係から起ると云い得るのである。ラスコーリニコフが金貸しの老婆殺しを行うまでの全過程の發端はその老婆との金錢上の所用の爲の偶然の對面である。この時以來彼女は彼の世界に席を占める極めて重要な人物になる。彼はこの因業な金貸し婆を一目見て云いようのない嫌惡を感じた。そして或る奇怪な觀念が彼の心中に浮び上つた。彼のこの第一印象は全身的に感覺されたのである。而して、身體的刺戟や運動と知覺並びに感情とは次元的には異なるが相制的である。この奇怪な彼の空想が次第に確實な企圖に成長してゆく過程には、彼の身心の病的昂奮と冷靜の交替が多くの偶然な環境の出來事と共に相伴うてゐることは、「罪と罰」の讀者の熟知する所である。私は彼の異常な行動と思想は自我の弱さと強さとを共に具えた高慢の典型的な性格と考へるが、然しこの罪の根源としての高慢と雖も決して純然たる身體のない心の罪ではない。それは常に自他の人間關係の具體的體的印象によつて觸發される。而もこの罪ある心でさえも一種の必然を以て成長してゆくのである。一般に意識の生長には不可測的な運命と偶然とが伴う。これが人格の分裂、心の矛盾として深い苦しみの源泉を成すのである。だが、このような魂の苦悶を續けているラスコーリニコフに最後の決斷を與えたのは、老婆がその日一人で在宅していると云う全くの偶然的知識である。彼はこの偶然を運命の如く受け取つた。この彼の決斷は偶然にそゝのかされたと云えようが、然しそれを如何に運命的と意識しても彼の決斷であることに變りはない。この例は長期にわたる惡えの意志形成の過程である。然し瞬間的激情的行爲と自由意志との關係はもつと困難な問題を提示するように見える。この場合には、對象の刺戟とそれに對する身體的情緒的反應とは餘りに直接的一義的である爲に意志選擇としての自由は存在しない。だがそれでは、かゝる激情に對して主體は全然無責任と云えるだらうか。だが、過去の自己の激情に對して我々は依然悔いを感じる。而し

て、悔いの存在はその過去の激情が他である可能性の存在を意味する。たゞこの自己の他である可能性は激情に於ては表象されていない。そこには選擇の餘地は現實的に存在しなかつた。然しその故に自己の多くの可能性、従つて又選擇の可能性の存在は否認され得ないだらう。發達した自我は神經組織の複雑化に於ても、意識の存在の多様性に於ても多くの存在可能性の世界に生きてゐる。即ち廣い未決定の精神的身體的場を有する。激情的自己も亦この同一の自己なのである。たゞそこではこのような可能的自己は瞬間の昂奮の爲に顯わになつていない。然しこれは、激情的自己が睿智的自我と全然別個の自己であることを意味しない。従つて、我々は激情的行爲に於ても自己がその主體であることを認めざるを得ないであらう。

(1) Civitas Dei, XIV. 2.

五

中世以來自由選擇としての意志の自由が神學と哲學に於て問題にされて來た。眞の自由は罪を犯し得ぬ自己決定力にあるにしても、選擇の自由が人間の自由の一面を成すことは明かである。⁽¹⁾惡の自由は善の代りに惡を選んだこと、並びにこの惡に對する悔いに於てこの種の自由の性格を具えてゐる。而して、この自由は人間の腦神經組織の發達に伴う非決定の領域の増大によつて身體的に基底づけられてゐる。たゞ非決定の自由は屢々誤解される如く全然たる無決定でなく、寧ろそれは多數の決定可能性の共在を意味する。而も、これらの決定可能性は單に純粹な自發的決定でなくて多くの偶然的運命的決定力を伴い、且つそれらの間には支配の争いが存在する爲に他であり得ると云うことは殆ど排除されている如き觀を與えるのである。事實眞實の自由の回復は恩寵なくしては全く不可能と云うべきであらう。又このことは信仰の立場を離れて理論的にも論證され得るのである。我々の今までの考察によれば、惡は我々の世界内部に於ての自己自身の存在と他の存在との關係に於て存在する。或はアウグスティヌスによれば、惡は「不壞

なる善からの離反と可變的善への轉向⁽²⁾であるとするならば、惡は我々の本來的自己乃至内的人間のモデルたるべき根源の永遠な善き存在に叛いて自己とその對象に固執することにある。それが高慢であり、我執であつて、そこから人間の一切の惡が生れるのである。即ち惡は人間の絶對的存在への自己超越乃至自己獻身としての眞の自由の放棄に同意することである。我々の心の存在の有り方はまさにこの自由にある。私の自己の永遠性、私の身體に對する心の自由はこの私の精神の人としての有限なる次元を更に絶對的存在に向つて突破する所に開かれる。有限性に執する自己は本來的自己でも又眞の自由の主體でもなく、却てその良心は罪への顛倒の危機さえも含んでいる。然し地上的存在としての人間は眞實の自由、即ち無限な超越的自由の主體であると同時に、心身の關係の有限性を脱却出来ない。勿論身體並びにその交渉の對象である物質、財、自然は決して罪の根源ではない。従つて、これらの存在者の研究を課題とする近代科學やその所産たる技術文明そのものを恰も人間の自由に對する脅威と見做すのは人間存在と人間惡に關する素朴な解釋によるものと云うべきであらう。アウグスティヌスの云う如く、腐敗した身體は確かに我々の心の重荷である。然し身體の腐敗性の原因は心の罪にあるのである⁽³⁾。惡の根源は我々が何れから離れ、何れに向うかと云う我々の心の構え、態度の中にある。我々が如何なるペースペクティヴを以て世界を形成するかにあり、如何に世界によつて影響されるかに存するのではない。惡はシェリングの云う如く「神に於ける自然」——このような概念自體が矛盾である——に基くものでもなければ、又カントとしては特異な見解であるがこれを社會關係に認めることも出来ない⁽⁴⁾。蓋し自然でも社會でもそれ自體は——即ち主體との關係を離れては道德的には無差別であるからである。エソウが疲れのためにヤコブに食を乞うてその代りに家督の權を讓つた。これは成程彼の生理的疲勞を原因とした行爲と云えよう。然し彼が若し家督權を輕んじたと云う道德的非難を受けるとするならば、それは彼の空腹を原因とせず、彼が飢えの爲に家督權を讓つたと云う彼の輕率な意志決定にある。又、ヤコブが見の家督權を奪つた惡の原因は彼等の家族關係そのものになく、彼の貪欲さにある。然しこれは惡の存在の仕方の説明である。これに反し、惡の存

在の條件として自然(身體や官能的情欲)や社會の影響が認められる。然しこれは自然や社會を惡の根源とするは固より、これを單に惡への誘因とする思想とも根本的に異つてゐる。前述の如く、我々は自己の精神的身體的存在を軸として自己の世界を構成してゐる。これは善惡の彼岸の人間の存在論的構造である。ベルグソンによれば、頭腦並びに身體は行動の中心と考えられるが、形象乃至一般に意識の存在は身體とは全然無關係だと云う。然しこの説は物質即形象の前提に基づくのであり、この同一化が否認されるならばこゝに再び心身關係はより深く追求されねばならぬであろう。我々はこの兩者を心乃至物質の方向に同一化することではこの關係は正しい解決は得られないと考へる。それには異質的存在體系の綜合的全體的場所が必要となるであろう。シェリングトンは心身の相互作用には理論的不可能事が起るものだと云うが、我々はこれの可能性を形相と質料の創造的發展の場に於て明かにした。然しベルグソンの立場に於ても形象としての身體と意識との相互關係、即ち發生でなくて變容の關係は極めて重要視されてゐる。而して、この兩者の相關性は人間の善惡何れに於ても存在するが、たゞ惡の場合では、「朽ちざるものより朽ちるものへの轉回」をするから、たゞ惡の根源はこの轉回する心に存しても、この心は眞の自由を喪失してゐるが故に身體の運動と刺戟に容易に動かされ、それに隸屬する素因をもつようになる。殺人を犯したラスコーリニコフにとつては、彼の身體的行動と感覺を以て理解される彼の世界は彼が如何に理性的に振舞うとしても總てが戰慄と恐怖を以て色どられる。この意味では、惡は肉による生活であるといふ得よう。この場合、肉とは單に人間と云ふことでなく、その心に應じて身體と世界の力學に屈從せしめられた獨特な人間の有り方を意味する。パスカルは情熱は身體によつて引き起されるが、然し偉大である程精神的であると云う。惡しき情熱はそれだけ身體とそれを通じて經驗される世界に隸屬してゐる。

(1) Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 4.

(2) Sherrington, *ibid.*, p. 258.

(3) Pascal, *Discours sur les passions de l'amour*.

(筆者 京都大學文學部「倫理學」教授)

(丁)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article

The Problem of Evil and the Relation between Mind and Body.

By Yoshio Shima

Good and evil are fundamental moral values and, as such, are different from being in general. Since both these values indicate moral qualities of personality, in order to understand their natures we have to make clear the different modes of being of personality to which they are assigned respectively. We intend to explain the nature of evil by interpreting human being as a total being which exists comprising correlations between mind and body.

As Pascal's theory of three orders of things suggests, man's existence is composed of several dimensions of being, infinitely distant from each other. There are three such dimensions of existence: mind, body and matter. It is true, on the one hand, that the mind transcends body and body transcends matter; on the other hand, however, these constitute three different phases of the same human being in its hierarchic development as form and matter. Evil, according to St. Augustine, is the aversion from the incorruptible good and conversion to the corruptible good. So evil comes from a man's evil soul, that is, a soul averse to the eternal good, whereas neither flesh nor society, as such, are directly responsible for evil (these tempting a man because his soul is temptable), although according to our ontology of man evil exists nowhere else except in the interaction between man as a psycho-physical unity and

his outer world.

An Interpretation of Kant's Pedagogics and its Problems.

By Takuzi Kadowaki

According to the former interpretations of Kant's pedagogics, its thought has been considered not as part of his own original philosophy, but as belonging to his pre-critical period, and formed to a great extent under the influence of Rousseau.

The main reason for such an appraisal of Kant's pedagogics may be found in the following fact. While the end of Kant's pedagogics is the perfection of human natures, his own moral philosophy refuses to make it a motive of moral conduct. For if concrete human natures as such were to be made motives of conduct, there would be no universality of the maxims of moral conduct. In consequence, Kant's pedagogics has been considered to be a sort of eudaemonism, quite contrary to the peculiar thought of Kant's moral philosophy.

However, we have to argue that to make the perfection of human natures the aim of pedagogics does not necessarily mean to make it a motive of moral conduct. On the contrary, the perfect human nature, which is once rejected as a motive of moral conduct, may well be the regulative end of moral teleology. Kant's moral philosophy does not neglect the existence of actual human natures ; only he regards them as teleological ideas of itself. Accordingly, Kant's pedagogics and moral philosophy do not contradict with each other, but basically have the same objective. Kant's pedagogics must be discussed on the basis of the true understandidg of his moral philosophy.