

共生の倫理（その3） カントの根本悪の問題と「共生の倫理」

佐竹 昭臣*

Key Words : Symbiosis, the fundamental structure of Beings, Freiheit, das radikale Böse, Ethic for Living together

はじめに

拙論『共生の倫理（その2） 人間存在の根本的な存在構造としての「共生」の問題⁽¹⁾』において、「共生」が人間存在の根本存在構造であることを指摘した。

「共に在ること」、「共に生きていること」、これを「共生」というなら、「共生」は人間存在を含めたすべての存在者の根本構造である。しかもこの根本的な存在構造は「循環的存在構造」をなしている。この「循環」が停止したとき存在そのものが停止する。心臓停止が「共生」体としての人間の身体の停止であることがこのことを如実に示している。さらにまたこの「循環」は多様な異種的な存在者によって構成されている。質的に同一な存在者の間には「循環」は生じない。「生物多様性」としばしばいわれるが、それは「生物」に限らずすべての存在の理法である。さらに「循環」の無いところに「持続」もあり得ない。「持続型社会」とは「循環」を命とする社会のことである。「共生の倫理」とはまさにこのような「共生の理法」を根本的な指針とする「人間の倫理」である。

人間もまたこのような「共生」を構成する一構成員である。「共生」の一構成員として「共生の理法」に従って生きて行くことが求められる。それは「共生」そのものを大切にすることであり、「共生」を構成するすべての構成員を大切に、尊重することである。「人間共生」においては質的な違いを超えて互いに尊重すること、すなわち「互尊」が大切である。これはまさに「共生の愛」である。

そうであるにもかかわらず「共生」は他者の何らかの「犠牲」の基でしか成り立たない。こ

*人間学部

ここに「共生」の難しさがある。だから特に人間は「慎重」でなければならない。「共生の倫理」もこの「慎重な生き方」を示すものである。

人間存在の根本存在構造が「共生」であるなら、何故に敢えて「共生の倫理」を求めなければならないのかという疑問も湧く。その理由は、そこに人間の自由の問題があるからである。「共生」を根本的な存在構造とする人間が、人間にその責任の帰せられるべき問題を引き起こすのは、まさに人間が自由な存在者であるからである。人間は自由な存在者であるが故に、同時に「諸悪の根源」でもある。この人間の自由の複雑怪奇な問題を、「自分自身を煙に巻く不誠実さ <Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen>」⁽²⁾ (S.40) に陥ることなく誠実に解明したのが、カントの「根本悪 <das radikale Böse>」の問題であった。

1 人間存在の対自性と人間的自由

人間は自らを問う存在である。「人間とは何か」と問う問いにおいて、問い手は人間であり、問われているのも人間である。「この私は何か」と問う場合も変わらない。そこに「見ている自分」と「見られている自分」がいる。「見ている自分」は「見られている自分」に相対している。これが人間存在の「対自性⁽³⁾」である。

「見ている自分」と「見られている自分」は同一の自分である。しかし「見ている自分」は「見られている自分」と相対することによって、「見られている自分」を超え出て、自分自身に相対している。「見ている自分」と「見られている自分」は、相対することによって、必ずしも同一であるとは限らない。だから人間は後悔することもある。ああすれば良かった、こうすれば良かった等の後悔は、「見ている自分」と「見られている自分」とが「同一でないこと（ずれ、違い）」を端的に示している。「見ている自分」と「見られている自分」とは同一ではあるが、常に同一であるとは限らない。ここに「見られている自分」からの「見ている自分」の自由がある。過去、正確には現在完了的過去は人間の未来を機械的、必然的に決定づけるものではない。なぜならばそこに現在完了の過去と向かい合い、それを「見ている自分」がいるからである。人間の力ではどうにも変えることのできない既定の過去、既定の事実があるにしても、それと向かい合い、それを如何に受け止め、未来へと繋げていくか。それは「見ている自分」の課題であり、そこにこの課題に応える人間の自由があり、応答を本質とする人間の責任⁽⁴⁾がある。だからその受け止め方、応え方によっては、その「償いとしての責任」も問われて来るのである。

さて「共生の倫理」の課題は、人間存在の根本構造としての「共生」を確定し、この人間存在の根本構造としての「共生」を如何に受け止め、如何にこれに応え、生きていくか、にある。それはまさに人間の自由の課題であり、自由の課題であるが故に、その責任の問われる課題である。そこに人間が自由であるが故に、問われざるを得ない悪の問題があり、敢えて「共生の倫理」が問われざるをえないのである。逆に「共生」という存在構造と常に一体である人間以

外の存在者には、「共生の倫理」が問われることはない⁽⁵⁾。それは人間以外の存在者は、自由な存在者ではないからである。甚大な被害をもたらした台風に関して、その人間の対策に責任が問われ、悪が問われることがあっても、台風そのものに責任が問われ、悪が問われることはない。これらのことを踏まえ、先ずはカントがこれらの問題に如何に答えているか、見ることにしよう。

2 「人間は生来（生まれつき）悪である」という表現の真意につて

カントは1792年、『人間本性のうちなる根本悪につて』<Über das radikale Böse in der menschlichen Natur>と題する論文を単独論文として『ベルリン月報』4月号に掲載する⁽⁶⁾。その中でカントは「人間は生来（生まれつき）悪である<Der Mensch ist von der Natur böse.>」という。この文から、カントはいわゆる性悪説者なのかという疑念をしばしば引き起こされることもあるが、これは全くの誤解である。カントは1785年の『人倫の形而上学の基礎づけ<Grundlegung zur Metaphysik der Sitten>』（以下『基礎づけ』を付し、哲学文庫版の頁数を示す）、それに続く88年の『実践理性批判<Kritik der praktischen Vernunft>』において、自律<Autonomie>の概念をもとに人間性<Menschheit>の尊厳⁽⁷⁾<Würde>の根拠を確定した。そのカントが如何なる意味において「人間本性のうちなる根本悪について」語ったのか。

カントは、「本性<Natur>という表現は（通常そうであるように）自由にもとづく行為の根拠とは反対のものを意味するとすれば、それは道徳的⁽⁸⁾に善いか悪いかという述語とはまったく矛盾することになるであろう」（S.19）という。自然（本性）と自由はカントの二元論<Dualismus>を構成する二つの対立した概念であり、まさにこの矛盾対立がカントの二律背反<Antinomie>の問題であった。そこでカントは、「この表現に躓かないように」との配慮から、道徳的悪の根拠は「自由の働き<ein Aktus der Freiheit>」でなければならないと強調する一方で、ここでいう「本性という表現」を解説する。まずこの表現は、「人間であるかぎり、普遍的にそうであること」、したがってそれは「人間としての類の性格<der Charakter seiner Gattung>を表現しているといった程度のことを意味している」（S.20）のであるという。したがってそれは「生来<Von Natur>」そなわっている「生得的<angeboren>」な「性質<Beschaffenheit>」であるともいう。

ところがカントは後の箇所では、道徳的悪の根拠である「悪への性癖<Hang>」に関して解説した後、「人間は生来悪である」というのは、「人間の類概念から（人間一般の概念から）推論できるという意味ではない」（S.33 傍点佐竹）という⁽⁹⁾。人間を「神の素性」<eine göttliche Abkunft>（S.55）の存在者と捉えているカントの人間理解からも、この様な推論は不可能であろう。「人間は生来悪である」というのは、「経験を通して知られるような人間のあり方からいって、これ以外に人間の判断のしようがない」（傍点佐竹）からなのである、とカントはいう。道徳的悪の性癖が「人間性（正確には「人間の本性」、佐竹添加）そのものに織り

込まれ]、「人間性（同上）のうちに根を張っている」と捉えなければ、悪の普遍性と「辻褄が合わなくなる」（傍点佐竹）が故に、「人間は生来悪である」とカントはいうのである。カントは決して積極的に、「人間は生来悪である」と断定しているのではない。このことは、「この性癖が人間に普遍的に（それゆえ人類の性格に）属するものだと想定することが許されるなら <angenommen werden darf>」（傍点佐竹）、この性癖は悪への人間の自然的性癖 <ein natürlicher Hang> と名付けられるであろう」（S.29）という慎重な表現からもいえる。この様な慎重な表現は他にも幾つか指摘することができる。カントはこの様に「本性（自然）」、「生得的」等の言葉の意味を慎重に限定した上で、道徳的悪への性癖を人間の本性のうちに「根を張る <verwurzeln>」性癖と捉え、それを「ラディカルな、生得的な（とはいえ我々に我々自身によって招きよせた）悪 <ein radikales, zugeborenes (nichtsdestoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse>」と呼んだのである。語源的に "radikal" には「根 <Wurzel>」に通ずる意味がある。したがって "ein radikales Böse" とは、「(心のうちに) 深く根付いた（根深い）悪」と訳出することもできるが、それはあくまでも「我々に我々自身によって招きよせた」道徳的悪の主体的根拠⁽¹⁰⁾ であることの意味をも含め、「根本悪」などと訳出されている。以上の様にカントの根本悪論は、人間を「神の素性」の存在者と捉える人間理解をベースに展開されている。しからばこの人間理解が崩れた時にはどうなるのか。これはカントを越えた問題であり、後に改めて論究することにする。

3 「素質」と「性癖」と「傾向性」について

カントは道徳的悪の根拠である性癖を論述するに先立ち、「人間の本性のうちにある善への根源的素質 <ursprüngliche Anlage> について」（S.25）語る。カントはこの善への根源的素質を3つに分類する。の第1に、「生物 <eines lebenden> としての人間の動物性 <Tierheit> のための素質」を上げる。「生物（生き物）としての人間」とはまさに「ヒト <Homo sapiens>」としての人間存在である。これには、「自己保存のための素質」、「生殖衝動により種を繁殖させ、同じ種との交換により生まれてくるものを保存しようとする素質」、「他の人間たちとの共同への素質、すなわち社会性への素質」などがあるという。第2の根源的素質は、「生物であると同時に理性的な <vernünftigen> 存在者としての人間性 <Menschheit> のための素質」で、「(理性を必要とするような) 自然的ではあるが比較する自己愛」、すなわち「他人と比較することでのみ自分の幸・不幸を判定する自己愛」などが上げられる。これはカントの歴史哲学における「非社会的社交性 <die ungesellige Geselligkeit>」、 「敵対関係 <Antagonism>」などがこれに該当するであろう⁽¹¹⁾。第3の根源的素質は、「理性的であると同時に引責能力のある存在者 <der Zurechnung fähigen Wesens> としての人格性 <Persönlichkeit> のための素質」である⁽¹²⁾。人間が共生的存在であることに理性的に気付いたとき呼び起こされる「道徳的感情」すなわち「良心」はこれに該当するであろう。なお批判哲学では、「人間性 <Menschheit>」は「人格性

<Persönlichkeit>」とほぼ同じ意味に使われているが、ここでは両者の間にずれがある⁽¹³⁾。

これらの素質がこうした存在者の可能性に必然的に属している場合には、それらの素質は「根源的 <ursprünglich>」であり、その存在者がそれらの素質を欠いてもそれ自身として可能である場合には、それらの素質は「偶然的 <zufällig>」であるとカントはいう。上記の3つの素質は根源的であるとカントはいう。なぜならば「人間ははじめの2つの素質を目的に反して使用することもできるが、そのいずれも(3つとも)根絶する <vertilgen> ことはできない」(S.28)からである、とカントはいう。ここでも人間を「神の素性」の存在者と捉える人間理解をベースに論理が展開されている。

これに対してカントは性癖を、「ある享楽を求める素因」(S.29)と解している。人間は何かある享楽を経験すると、この素因・性癖からその享楽を追い求める傾向性 <Neigung> が生ずる。いわば傾向性とは性癖から生み出される、正確には、性癖に「接ぎ木される <gepfropft>」癖、悪しき習慣である。酒を知ることによって、アルコールに対する性癖から、酒を飲む傾向性、すなわち飲酒癖が生ずる。しかも性癖は生得的である。飲酒癖を生み出す体質は、他の体質と同じように、それぞれの人間が共通に持って生まれた普遍的な性癖である。その性癖が善い性癖の場合には「獲得された」 <erworben> 性癖として、悪い場合には人間自身によって「招き寄せられた」 <zugezogen> 性癖として考えられるとカントはいう。「招き寄せた」のは人間の「自由の行為」である。また「傾向性」は「性癖」から自ずと「芽生えてくる <entspringen>」ものではなく、個々人の責任において「接ぎ木された」ものである。「接ぎ木」の主は紛れもなく人間の「自由の行為」である。

しかしカントは、「性癖は確かに生得的ではあるが、その様なもの(生得的なもの)として想い描かれては(受け止められては)ならない」 <er zwar angeboren sein kann, aber doch **nicht** als solcher vorgestellt werden darf.> (S.29)という。カントはその理由を、こう述べている。「道徳的悪への性癖」の性質は、自由な選択意志の動機である道徳法則⁽¹⁴⁾に関するものであるから、自由の法則によって可能な限りでの悪の概念にもとづいて、アプリアリに認識されなければならない(S.37)。すなわち「道徳悪への性癖」の性質に関しては、あくまでも「自由の概念」から、アプリアリに推論されなければならない。その結果、道徳的悪への性癖は、「生得的なものとして想い描かれては(受け止められては)ならない <nicht dürfen>」というのである。そうでなければ道徳的悪の問題は人間の「道徳性⁽¹⁵⁾ <Moralität>」に関する問題ではなくなるだけでなく、人間の自由そのものの可能性も否定されることにもなるからである。ここに根本悪論の核心があり、人間の自由のリアルな実態がある。

4 「悪い心」の3つの異なった段階

カントは、道徳的悪への性癖を「悪い心 <das böse Herz>」(S.28)と呼び、それを3つの異なった段階に区分する。第1の段階は、「採用される格率一般を遵守する際の人間の心の弱さ <die

Schwäche >」すなわち「人間の本性的脆弱さ <die Gebrechlichkeit >」である。「共生の倫理」の大切さに気付きながらも、ついつい自己中心的に振る舞ってしまう人間の弱さがこれに該当するであろう。第2の段階は、道徳的動機と非道徳的動機とを混合する性癖、すなわち心の「不純さ <Unlauterkeit >」である。「義務にかなった行為 <pflichtmäßige Handlung >」が必ずしも「純粹に義務にもとづいて <rein aus Pflicht >」なされているとはかぎらない。「エコ」の大切さを口にしながら、それは「エコロジー」ではなく「エコノミー」であって、「エコロジー」を尊重するかの様に、実は自分たちの実利を求めている現在の我々の社会情勢がこれに該当するであろう。第3の段階は、「悪い格率を採用しようとする性癖、すなわち人間の本性的ないしは心の邪悪さ <Bösartigkeit >」である。この性癖は「人間の心の腐敗 <Verderbtheit >」ともいわれ、「道徳法則にもとづく動機を他の（道徳的でない）動機よりも軽視するような格率に向かう」（S.30）性癖である、とカントはいう。「共生の倫理」を敢えて無視し、自己中心的な「実利」に走るのがこれに該当するであろう。「実利第一主義」は「実利」を何よりも重んじ、「実利」を最上位に置く。これは「自由な選択意志の動機に関する道徳的秩序 <die sittliche Ordnung >」を転倒しているから、「人間の心の倒錯（転倒） <Verkehrtheit >」とも呼ばれる。後の別の箇所でもカントは、「人間が道徳的に善であるか悪であるかの違いは、自らの格率のうちに採用する動機の違い（格率の実質）にあるのではなく、両者のうちのいずれを他方の条件とするかという従属関係 <Unterordnung >（格率の形式）にあるとしなければならない」（S.38）という。いずれの段階においても「道徳性」の原理に照らして見れば、いずれもひたすら道徳法則の実現のためになされるのではなく、道徳的には悪なのである。

5 人間の感性と「悪意ある理性（端的に悪しき意志）」の問題

さて以上のような道徳的悪の根拠の論理を踏まえ、カントは道徳的悪の根拠を次の二点に整理する。第一点は、道徳的悪の根拠を「人間の感性 <Sinnlichkeit >」とこの感性から出てくる自然的傾向性におくことはできない」（S.36）という。とかく我々は、悪の問題を感性の問題と捉えがちである。しかしカントは明確に、「これらの自然的傾向性は（道徳的）悪とはなんら直接の関係はない」といい切る。したがって道徳的悪の責任の所在、その根拠は、感性ではなく人間の理性にある。

しかしカントは続けて第二点として、道徳的悪の根拠を、「道徳的に立法する⁽¹⁶⁾ 理性の腐敗のうちに置くこともできない」という。なぜならばもしそうであるなら、それは「あたかも理性が法則そのものの威信を自ら抹殺し、この法則から生ずる拘束性を拒否できるかのようになってしまいが、そのようなことはまったく不可能である」からである。人間存在を「神の素性」と捉えるカントの人間理解からすれば、そのようなことはありえないことである。人間の理性は「道徳法則から放免された、いわば悪意ある理性 <boshafte Vernunft >（端的に悪しき意志）」であることはできない。なぜならば全ての原因性 <Kausalität >の法則は、「自然の法則」か「自

由の法則」のいずれかであって（『純粹理性批判』1781年、87年B560）、唯一「自由の法則」である道徳法則を放棄することは、自由に行爲することそのものを放棄することになるからであるとカントはいう（S.37）。なお、いうまでもなく、この「悪意ある理性」は、先に指摘された「心の邪悪さ」とは質的に異なった問題である。「心の邪悪」は、なさるべきこと、すなわち当爲を無視して、例えば「実利」を第一に置く。「悪意ある理性」すなわち「端的に悪しき意志」は「当爲」とはまったく別世界の意志である。「善への根源的な素質」を持った人間存在、すなわち「神の素性」を持つ人間存在の意志に、その様なことはまったくあり得ないとするのが、カントの人間理解であった。

6 道徳的悪の根拠としての理性的起源と可想的行爲

先に述べたように、世の中のすべての「生起する事柄には2種類の原因性、すなわち自然に従う原因性か、自由にもとづく原因性しか考えられない」とカントはいう。『宗教論』に出てくる「時間的起源 <Zeitursprung>」とは「自然に従う原因性」のことであり、「理性的起源 <Vernunftsprung>」とは「自由にもとづく原因性」のことである。

自然に従う原因性は、何かある先行する状態からの必然的な帰結である。カントはこれを「時間内における原因 <Ursache in der Zeit>」、「時間内における規定根拠」と関係するものとして「時間的起源」（S.42）と呼ぶ。これに対して「自由にもとづく原因性」とは「1つの状態を自ら開始する能力」、すなわち「自発性 <Spontaneität>」の能力に関わる起源で、「理性的起源」と呼ぶ。その道徳的責任の間われる悪の根拠は、「無責の状態 <Unschuld>」から直接その行爲に陥る自由の根拠である。如何に道徳的に悪なる人も、道徳的に善くなることは義務であり、彼は過去からの行爲の連続をすべて断ち切って選択と決断の「行爲の瞬間 <Augenblicke der Handlung>」（S.44）の場に立たされる。したがってこの行爲の起源は連続的な「時間的起源」ではなく、時間的連続を断ち切った「行爲の瞬間」の「理性的起源」、絶対的発端の問題である。すなわちカントは人間の自由の問題を「理性的起源」の問題として語っているのである。

さてカントの道徳性の原理に照らしてみるなら、「行儀の善い人間 <ein sittlich guter Mensch>」が必ずしも「道徳的に善い人間 <ein moralisch guter Mensch>」であるとは限らない。見た目は親切な行爲も、何か別の思惑を動機としてなされた行爲は、道徳的には悪である（S.31）。ここに見た目の行爲と義務の念に基づいて己の行爲を規定する心の働き、すなわち心の行爲が峻別される。この心の行爲は「いかなる行爲にも先行するような、したがってそれ自身ははまだ行爲ではないような」（S.32）行爲である。こうしてカントは行爲 <Tat> には二つの異なった意義があるとする。第1の意義における行爲は格率を選択意志の内に採用する際の「自由の使用 <Gebrauch der Freiheit>」すなわち心の自由な働きの行爲である。それは「一切の時間的制約を受けず、ひたすら理性によってのみ認識可能な可想的な行爲 <intelligibele Tat>」である。第2の意義での行爲は、外から見たり経験したりすることのできる行爲である。これ

は「可感的 <sensibel> であり、経験的 <empirisch> に、すなわち時間のうちに与えられる」現象的事実 <factum phaenomenon> としての行為である。道徳的悪への性癖は、第一の意義での行為、すなわち可想的行為である。カントの厳しい道徳原理に照らして見れば、「道徳性」を欠いた行為は、その経験的性格 <der empirische Charakter> は、すなわち見た目は善であるにしても、可想的性格 <der intelligibele Charakter> は、すなわち心の働きはやはり悪なのである（S.39）。

7 善への根源的素質の回復の問題

さてカントは、この道徳的悪への性癖は、「すべての格率の根拠を腐敗させてしまうから **radikal**（根本的）であり、同時に自然的性癖であるが故に、人間の力 <menschliche Kräfte> で根絶すること <vertilgen> はできない」（S.39）という。なぜならばこの性癖を根絶するにはこの性癖が根付いていない、別の心の「自由な行為」を前提しなければならないが、この性癖は普遍的であるが故に、その様な特殊な前提は不可能である。また、何故に人間は自由であるのかといった「我々の本性に属する根本性質」についてと同様に、そもそも何故にその様な性癖が人間の心に根付いたのか、その原因も究明不可能である。故に、道徳的悪への性癖を根絶することはできない（S.32）、とカントはいう。

それにもかかわらず、「我々がよりよい人間になるべきである <sollen> という命令」は、以前にもまして我々の魂のうちに鳴り響き、したがって「我々はもはや善い人間になることをなす <können> に違いない」（S.48）とカントはいう。さらにカントは続けて、「我々には究めがたい高次の助力 <Beistand> を、我々は受け取れるようになるに違いない」（傍点佐竹）という。ここに「なすべきであると意識しているが故になすことができる」（『実理』哲学文庫版 S.35）に「違いない <müssen>」と判断する道徳的確信に導かれて道徳は「宗教」へと至る。これが根本悪論における善への根源的素質の回復の問題である。

まず善への根源的素質の「回復」とは、「道徳法則の純粋性を取り戻す」（S.50）ことである。単なる「適法性」を改善するだけなら、「道徳的慣習 <Sitten> の変化」、すなわち道徳的な生活習慣を変えるだけでも可能である。しかし「道徳性」を回復するには「心の変化 <eine Herzensänderung>」、すなわち「人間の心の働きの革命 <eine Revolution in der Gesinnung im Menschen>」が欠かせない。こうして人間は「新たな人間 <ein neuer Mensch>」へと「再生 <Wiedergeburt>」することによって善への根源的素質の回復も可能になる。

しかし「根本から腐敗している」人間においては、一気に心を革新することが不可欠であるにしても、その持って生まれた「気質・性向 <Sinneseite>」を徐々に変えていくしか方法はなく、「漸次的改革 <die allmähliche Reform>」も認められなければならない。「理性的ではあるが、有限な存在者（人間）にとってはただ道徳的完全性へのより低い段階からより高い段階への、無限に続く進行のみが可能である」（『実理』 S.141）とカントはいう。善に向かったの「永続的な努力」が「善への途上にある」という「希望」を与えてくれる（S.52）、とカントはいう。

道徳的・確信が道徳を宗教へと導く。

カントはここですべての宗教を「恩寵誓願 <Gunstbewerbung> 宗教」と「道徳的宗教、すなわち善き生き様 <Lebenswandel> の宗教」とに区分する (S.56)。ただ願うだけで誰でも善い人間なることができるとする宗教をカントは受け入れることができない。「よりよい人間になるためには誰でも力の限りを尽くさなければならない」とするキリスト教だけが、カントの「道徳的宗教」に相応しい宗教である。そしてこの道徳的宗教の原則から、「よりよい人間になろうと善へのもともとの素質を活用してきた場合のみ、能力の及ばないことは一層高次の協力 <Mitwirkung> によって補われるであろう、とその人は希望してもよい」(S.57) という。ここに道徳的な「希望」は、「より高次の助力、協力」への宗教的な「希望」へと至る。こうしてカントは後に付け加えられた『宗教論』の「序文」の中で、「道徳は不可避的に宗教に至る」といったのである。文豪ゲーテはエッカーマンとの対話の中で、「たえず努力していそしむものは、／わたしたちが救うことができます <Wer immer strebend sich bemüht, / Den können wir erlösen.>」という『ファウスト <Faust>』の詩句を引用し、「この詩句には、ファウスト救済の鍵が含まれている⁽¹⁶⁾。」という。これがカントとゲーテの、当時の時代精神であったのであろう⁽¹⁷⁾。

まとめ

「自由」と一言にいても、人類の思想史を紐解くなら、様々な「自由」の思想と出会う。カントがここに言う「自由」は「選択、決断の自由」、さらにはカントによって確立された「自律の自由」である。「自律」は人間存在がその人間性において「目的それ自体 <Zweck an sich selbst>」であることを示唆している。故にカントは「自律が、人間ならびにあらゆる理性的本性の尊厳の根拠なのである」という(『基礎づけ』S.60)。しかし「自律」は人間の理性が道徳法則を立法する主体であることを示すと同時に、自ら立てた法に「服従する存在であることを示している。すなわち「人間性の尊厳は、まさに普遍的に法則を立法するこの能力にあるのだが、しかもほかならぬその立法に同時に自ら服従していなければならないという制約を伴う」(同S.64)のである。ここに自ら立法した法に必ずしも従うとは限らない人間存在の問題がある。これが人間的自由の問題であり、自由な存在であるが故に悪を引き起こす根拠もここにある。「共生の理法」に心を配ることなく、「共生の理法」から外れた道をつる根拠もここにある。まずは我々は慎重でなければならない。ソクラテスの「魂の徳」も、「無知の知」の戒めもここにあった筈である。

「自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい」

(『基礎づけ』S.52 岩波版カント全集平田俊博訳)

これをカントは「最上の実践的根拠」として示し、「ここから意志の法則がすべて導出されるに違いない」という。さらにカントは「目的それ自体」である自律の主体によって構成される「国」を「目的の国 <ein Reich der Zwecke>」と呼び、「この国は、そうした法則の意図するところがまさに目的と手段の理性的存在者たち相互の關係 <die Beziehung dieser Wesen aufeinander>にあるので、目的の国（もちろん一個の理想にすぎない）と呼ばれてもよい」（同上 S.57 傍点佐竹）という。このカントの倫理思想から「共生の倫理」を引き出すことも出来るであろう⁽¹⁸⁾。しかしカントの人間の価値観はあくまでも他に依存することのない「非依存性 <Unabhängigkeit>」にあり、「共生」を人間存在の、カント的に厳密にいうなら人間性の根本構造として捉える思想はなかった⁽¹⁹⁾。

一方カントは『判断力批判 <Kritik der Urteilskraft>』（1790年）の中では、「人間もその一つの項である体系としての自然全体 <in ihrem Ganzen als System, worin der Mensch ein Glied ist,>」（哲学文庫版 S.244）であるとか、「人間は人間以外の地上の諸被造物に依存しており、他の被造物を普遍的に支配している自然の機構が認められる場合は、人間もこの機構の下に一緒に含まれているものと見なされなければならない」（同 S.297）という。さらにまたカントは、「人間はそれ故、常に自然目的の連鎖のうちの項であるに過ぎない <Er ist also immer nur in der Kette der Naturzwecke>」（同 S.299）という。この様な表現は他にも幾つか見出すことが出来る。仮に一動物としての人間の問題に限定するにしても、ここに「地上の諸被造物」と共に生きている人間の「共生の理法」が語られている。この「共生の理法」を如何に受け止めるか。これが「共生の倫理」である。しかしカントの関心は「目的論 <Teleologie>」に向かう。なぜならばカントにとって「目的論」に応えることが理性的「使命 <Beruf>」であり、「生は我々にとって如何なる価値を持っているか <Was das Leben für uns für einen Wert habe?>」（同 S.303）という問いに答えることがカントの最大の関心事であったからである。

カントは「自然目的の連鎖の項」としての人間の「共生」の問題を我々に残している。「共生」の問題は動物としての人間（ヒト）の問題に限定されるものではない。カントは当時の思想を超えた思想家ではあるが、やはり「時代の子」であることは否定できない。俗に言う「コペルニクスの転回」としての「思考法の変革」も「コペルニクスの最初の思想」（『純理』XVII）と同じものであるとカント自らいうように、カントの革命的な思想も同時代の天文学の、時代を画する驚異的な発展に深く連なるものであった。理性的存在者としても、やはり時代と共に、歴史と「共に生きる」存在者なのである。まさに「連なりながら時々（自々）なり」である。カントは我々に「共生」の問題を残している。この問題に応えるのが我々現代の使命なのではなかろうか。「共生の倫理」はまさにこのカントの残した現代の課題に応えようとするものである。

注

⁽¹⁾ 拙論『共生の倫理（その2） 人間存在の根本的な存在構造としての「共生」の問題』（文京学院大学人間学部研究紀要第8巻第1号 2006年）

- (2) I. カント『単なる理性の限界内における宗教 <Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft>』1893年。以下『宗教論』と省略。なお引用文等には哲学文庫版の頁数を示す。『宗教論』からの引用は頁数のみを示す。
- (3) この様な「対自性」が人間以外の存在者にも、あるのかないのか、確かめようもないが、それが人間存在の顕著な特徴であることは確かである。
- (4) 「責任 <Verantwortung>」の本質は、「応答 <Antwortung>」である。
- (5) 拙論「共生の倫理」に関し、「人間というものが存在しなくても『大地の倫理』は保たれている筈ですが、そこに『倫理』を考える必要があるのか」との質問が寄せられたが、「倫理」は「大地の倫理」を踏み外す人間の、しかも自由であるが故に踏み外す人間存在の問題である。
- (6) カントは1893年、この単独論文を第一編とし、さらに「序論」と3編を付け加え、4編からなる『単なる理性の限界内における宗教』を出版した。本書の出版をめぐる「検閲事件」については、拙論『カントと根本悪の問題』新潟大学教育人間科学部紀要第三巻第一号を参照されたい。
- (7) 代置不可能な価値。故に人間は代置不可能な存在者である。
- (8) 「道徳的」善悪とは、その責任の間われる自由な行為に関する善悪である。であるから「生まれつき」善であるか悪であるかということは「道徳的」善悪の問題ではない。
- (9) 例えば「三角形の概念から」は、「三つの直線によって囲まれた図形」などが、分析的に、この概念以外に経験などを手掛かりにすることなく、導き出される。
- (10) 原因と言い換えてもよからう。人間の主体的な、自由な行為が道徳的悪の原因、道徳的悪の根拠であるということ。
- (11) 拙論『共生の倫理 その2』を参照されたい。
- (12) 傍点箇所「ための」はいずれも佐竹添加。次頁ではカント自身も添加している。
- (13) 『カント事典』の佐竹担当「人間性」の項を参照されたい。
- (14) 「道徳法則」とは「自由の法則」と読み替えることができる。それは「自然の法則」と対置される。「道徳法則」は「Sollen (当為)」を指定する法則であり、「自然の法則」は「Sein (存在)」の法則であるともいわれる。「災害に備えるべきである」とはいうが、「台風は東に向かうべきである」などとはいわない。「台風は東に向かっている」のである。
- (15) 「道徳性 <Moralität>」は「適法性 <Legalität>」から厳格に区別される。すなわち「道徳性」はひたすら「道徳法則」の実現を目的になされる行為の性質を意味する。「適法性」はただ法に違反していないだけで、必ずしも「道徳法則」の実現のためになされているとは限らない行為の性質を意味している。カントの道徳思想においては「道徳性」そのものが「道徳的価値」であるとされている。カントの道徳思想は単なる「形式主義」であって、実質的な価値については何も語っていないとの批判もあるが、この様な批判 (M. シェーラー等) はカントの「道徳性」に関する理解不足に起因するものと思われる。「行為のあらゆる道徳的価値の本質は道徳法則が直接に意志を決定することである。」(『実践理性批判』S.84)を参照されたい。
- (16) Eckermanns Gespräche mit Goethe. Herausgegeben von Ernst Marian-Genast S.475
- (17) 拙論『ゲーテの宗教論 そのII「たゆまざる努力」の問題』(新潟大学教育学部高田分校研究紀要第16号 1971年)を参照されたい。
- (18) 御子柴 義之『倫理的「共生」観念の再検討 社会福祉を媒介とした環境倫理へ』(日本大学経済学研究会研究紀要第30号 2000年)を参照されたい。
- (19) 拙論『共生の倫理 その2』を参照されたい。
- * 拙論『共生の倫理』(1)、(2)の英文タイトルは "Symbiosis Ethic"としたが、今回の(3)では敢

えて "Ethic for Living together" とした。"Living together" は「同棲」を意味するが、「共生」もいわば「同棲」である。宇宙のすべての存在者が互いに支え合いながら「同棲」しているのである。なおギリシャ語の "Symbios" には「共に暮らす、同棲」の意味もある。

(2010.9.30 受稿, 2010.11.2 受理)