

【論文翻訳】

## カント『宗教論』における悪の普遍性\*

トマス・ブッフハイム（木阪貴行訳）

本稿は『カントとベルリン啓蒙』（ベルリンフンボルト大学哲学研究所およびカント協会により2000年3月16日～31日に開催されたベルリンにおける第9回国際カント学会論考集、V. ゲルハルト、R. ホルストマン、R. シューマッハー編、ベルリン／ニューヨーク2001、652-661頁）による。

カントの『宗教論』が主張するところでは、人間には悪への自然本性的な傾向がある。それは自身の自由由来して人間が有するところの、根源的な悪なる在り方であり、また同時に、人生を歩む中で悪なる諸行為を犯してしまう傾向性の第一根拠なのである。この傾向をカントはまた「根源悪(das radikale Böse)」ともしているが、これがキリスト教における祖先伝承の罪(Erbsünde)（原罪(peccatum originale)と呼んだ方がよいが）への哲学的対応物として理解するべきものであることも見やすい。カントによるとこの傾向を「自然本性的」と称するということは、次のことを意味している。まず第一に、人間をその経験的な存在においてどんなに早くから考察しようとも、この傾向は既に前提されなければならないということである<sup>(1)</sup>。というのも、そうでなければこの傾向は人生において、それに続くあらゆる悪なる諸行為の第一根拠<sup>(2)</sup>ではありえないだろうからである。第二に、人間は誰しもただその類の一員としてのみ悪へのこの傾向を有しているものでなければならない、ということである。カントは最後には根源悪の人間における「普遍性」と呼んでそのように主張しているし、また、『宗教論』の第一部で何度もそのことを証明する、あるいは証明したという誓言を与えているのだが<sup>(3)</sup>、研究文献を見ると、このことがほとんど例外なく躓きの石となってしまっている<sup>(4)</sup>。すなわち一方で証明が明確に行われているところが見当たらず、また同時に、人間の悪の数多い経験的な事例を前にするなら、それが存在することの「形式的な証明」は「割愛」できることになる、というような、一見したところ反対の書き方がある(B27f.)、また他方では、そういった証明をするこ

とが不可能になってしまうようなカントによる様々な理解の在り方が持ち出されてもいて、それによると、人間の心術の真の道徳的特質は一般に探求できないということになっているのである<sup>(6)</sup>。

そこで解釈者の中には、この教説においてカントはむしろそれ以上は基礎付けることもできない自分の宗教的確信（まさに祖先伝承の罪）の残滓へと話を合わせているのだと見る者もいるし<sup>(6)</sup>、また、カントの思索を啓蒙主義とキリスト教的ヨーロッパの伝統との間の原理的な相克において見出す者もいる<sup>(7)</sup>。さらにまた、カントが手を染めた、そのような傾向が存在することの「経験による証明」（B32）は単純に不十分なものであり、その他の諸テーゼは「合理的には証明不可能」として、証明の仕方に関してはカント自身にとってさえも克服することのできなかつた不明晰に陥っていると診断する者もある<sup>(8)</sup>。

とはいえアリソン<sup>(9)</sup>はカントの議論をテキストから再構成しようと少なくとも試みている。だが私の見るところでは、完全にはその目的を果たしているとは言えないのである。というのも、アリソンは自分のテーゼに従って、悪の根底にあるところの、私たちの感性的自然本性に対する「誤った評価」を、自由な仕方を受け容れられたものとしながら、ところがそれを最後には再び、あらゆる人間の自然本性的な性質から、つまり人間の理性的な自然本性から基礎付けているからである。「そしてこの評価は、理性的動物としての私たちの自然本性から切り離すことのできない幸福への関心に由来しているのであり、それは〈人間性それ自体に根付いている〉ので、それゆえ普遍的なのである。」（P66）<sup>(10)</sup> 私たちの自然本性から切り離すことができないものとして、—そしてそれ自身がまた私たちの理性的自然本性であるが— 私たちの自然本性に対する誤った評価をもさせるようなその在り方は、そしてまたそれとともに悪への傾向は、またしても私たちの自由な決断ではなく、人間としての私たちの存在から自然本性的に帰結するものであることになる。

## 1. カントによる自由の問題構成と『宗教論』における特筆すべき観点

まずは、『宗教論』において自由の問題が考察される独特の観点を特徴付けることが重要である。

「自由の理念は」— カントは1783年の『プロレゴメナ』において既にその

ように書いているのだが、—「もっぱら原因としての叡智的なものが結果としての現象に対して有する関係において生起する。」<sup>(11)</sup>つまり、自由というものは、たとえ内的な原理によって動かされているとしても、純粋に物質的なものにあつては存在することがないし、また同様に、神として考えられるような純粋知性的存在者においても存在することはない。というのも、そういうことになると自由の法則は同時にこの存在者の本性の合法的な体制として把握されなければならないので、その振る舞いも同じく必然的なものとして特徴付けられるだろうからである。カントはさらに15年後の『人倫の形而上学』でも（つまり『宗教論』の後になつても）、自由をこれに似た仕方でも位置づけるやり方を探っている。つまり叡智性と感性との間にある存在者において位置づけるやり方である。ただしこちらの場合には、自由に場所を与えるためにまさしく人間のことを指摘する、というようなことではなくて、むしろ当の人間自身の本性の内側にある諸水準を指摘していて、それらがそれに相応しい仕方でも区別されることになっている。すなわち、「法則は意志(Wille)に発し、格率は意思(Willkür)に発する。—中略— まさにたんに法則にだけ関わるところの意志は自由とか自由でないとかと名付けられるものではない。というのも、意志は諸行為にではなくて、直接に諸行為の格率のための立法に—中略— 関わるからである。だから端的に必然的でありそれ自身どんな強制もできない。こうして意思だけが自由と名付けることができる。」(MS [『人倫の形而上学』 以下、□] の使い方は註1を参照。)

AA VI [アカデミー版カント全集第5巻] 213f.)

人間の意思に自由という名を与えることができるのは、まさに以下の理由による。つまり、この意思は知性的なものの制約の下にあると同時に、また感性的なものの制約の下にもあると把握されるべきであるから、ということである。たとえ規定されることはないにしても、この意思は感性的なものおよびその衝迫によって「触発」されている。そしてやはりたとえ決定されることはないとはいえ、それでもまた同時に、この意思は道徳法則の純粋にして法則の形式に則る意志を容れることがそれに相応しいのである。カントは『人倫の形而上学』の別の箇所(AA VI213f.)でそのように詳論している。諸行為にあつて道徳法則は意思を通して初めて自ら因果的に有効なものとして感性界へと道を開く、とすることができる。その格率を通してこのように道

を開くことを許すのかあるいは妨げるのか、これが人間的自由の能力あるいは無能力なのである。

上に記してきたように自由は二つのものの間にあるということを念頭に置くと、容易に気づかれることがある。つまり、一方で『宗教論』と他方で実践哲学の基本著作（『人倫の形而上学の基礎付け』と『実践理性批判』）とは、自由を、ある一つの観点からではあるがそれぞれの別に応じて考察しているということである。というのは、まず最初に、これは宗教一般にとって固有で特徴的なことではあるが、自らの力では神が求めていることに適うことのできないこの地上における人間の事実的な境遇と偶然の在り方からすれば、神の助力が奪われている限り、道徳法則の道を開くことはその意思においては挫折してしまう。というのも、意思は自らを法則に対して閉ざす傾向にある、つまり自由に発して自らを悪へと規定する傾向にあるからである。

ところが道徳哲学のための基本著作においては、自由は他方で、人間が本来そのようなものとして考えられているその本質的な在り方、つまり人間の理想的な在り方の観点から考察される。それゆえこの場合には、人間の意思と、それを通した、道徳法則の感性界における積極的な貫徹ということがとにかく何であれ成功裏のもとに前提されなければならない、するとすなわち人間は仮説的に、自由から善く行為するものとして受け取られなければならない。例えば『実践理性批判』において、「それゆえ残るのは、どのような仕方でも道徳法則が動機となるのか、そして人間の欲求能力に関して、動機が法則であることによって、あの規定根拠が人間の欲求能力へ生じさせた結果として、何が生じるのか、この点をただ入念に規定することのみである。—中略— それゆえ私たちは、道徳法則が自らの中に動機を設える根拠ではなくて、むしろ道徳法則がそのような動機である限りにおいて、それが心の中に何を生じさせるかということを、アプリアリに示さなければならないだろう。」（KpV A128）と書いているカントはこの前提を十分に意識している。

人間は自由に発して自らを悪に規定する。なぜそうなのかということ、『宗教論』が明らかにできなかったのと同じように、『実践理性批判』もやはり、どのようにして人間は自由に発して善をなすことになっているのか、このことは言うことができない。前者はたんに世界における人間の事実的な出発点の在り方を映しているのだが、ところが後者は人間の本質的な規定としての

在り方を反映しているのである。

## 2. 人間が有する根源的に道徳的な特質と人格性のための素質(Anlage)（証明の第一歩）

さて『宗教論』の第一部で、カントはどのような議論によって人間における根本悪の普遍性を証明可能と見なしうると信じていたのだろうか。方法的にみて決定的な意味を持っているのが第一部への序論の終わりにある次の文である。「人間とは自然本性からして善または悪である、と語っている場合の、その人間ということでは、個々の人間のことが理解されているわけではない（その場合には、自然本性からして善である人もいればまた本性からして悪である人もいると受け取られかねないことになる）。そうではなくて、類全体のことを理解する資格こそが与えられているのである。だがこのことは、もっぱら人間学的な探求において、ある人間に善悪双方の性格のうちのどちらかの性格を生得のものとして付与することを正当化する諸根拠とは、つまり、どんな人間もその例外とするような根拠はないのだからその性格が類全体に当て嵌まる、ということになる諸根拠であることが示されるならば、さらに詳しく証明することができる。」(RGV14f.)

人間の根源的な道徳的特質が普遍的なものであることは、以下のことからもっぱら間接的に結論されるだけである。すなわち当の普遍性が妥当するのは、ただたんに、そのような善悪いずれかの特質をある特定の人間に確定する諸根拠とは、誰か特定の人間を別のように受け取るようにするようなまた別の根拠は見出しえない、ということになる諸根拠ともなっているから、ということなのである。もしも別の根拠なるものがあるとすれば、それは、相異なる人間は相異なった仕方では振舞っているということの根拠であることになってしまうだろう。[そういうことはありえないのである。ここで著者は、人間が人それぞれ善悪の根拠に関してそもそも別々の仕方では振舞っているとすれば、それは公平性、おそらくは道徳が含意する公平性に反する、と考えていると思われる。]ここから推論をもとに戻ると、最初に問題にした諸根拠(特定の人間に傾向性を割り当てる資格を与える諸根拠)とはそれによればすべての人間が同じように振舞うことになる諸根拠でなければなら

ない、ということが帰結する。だが人間にあっては必然的に自由の諸根拠(純粋理性からの自己規定)が問われなければならないから、この諸根拠がまた他方で人間の道徳的な特質を基礎付けているべきだというのならば、明らかになるのは、上に引用した文からすると、人間は善へか悪へか、たとえどのような結果になっていようと、自由の在り方の、自らにとにかく共通の根拠を有していなければならない、ということである。

この推測は、人間がその自然本性から、つまり人間としてその本質的な在り方から有している「善への素質」に関する「人間学的な探求」において、カント自身によってすぐに確認される。カントは自然的な「動物性への素質」あるいは衝動の構造を扱った後、次には「人間性のための素質」と名付けられている合理性への素質を扱い、そしてその後、三番目に人間における「人格性のための素質」を扱っている(RGV18f.)。「人格性のための素質」は人間の道徳的な素質としてまた同時にカントが言う意味での自由を可能にしている。それは二つのまったく異質の部分から立ち上がっている。一方は「人格性」からである。カントはそこでそれをまた「まったく知性的に考察された人間性の理念」としても特徴付けている。結局のところそこで問題となるのは — 理念として — 一つの一般者としてのみ存在しうる、そして人間と名付けられるためにはそれが個々の人間において具現化されていなければならないところの、何か徹頭徹尾普遍的なものである。この当の一つの人格性がカントの解明によればまた再び二つの部分から組み上がっている。つまりそれ自身によって普遍的である「道徳法則」と、カントがそれを「尊敬」と呼んだところの、道徳法則がそのようなものとしてそれにとって意識される、人格性に帰属する意識とからである。法則への尊敬もこれはこれでまた人間性の知性的な理念の構成要素として完全に普遍的なのである。

とはいえ、カントによれば人格性のための素質はそれほど簡単にはまだ人格性そのものと同じであるわけではない。それは、その人格性のための、つまり人間における法則を尊敬するための、むしろ「受容性」なのである。それゆえこの受容性が如上の「人格性のための素質」の二つ目の要素である。さて、一方でともかく理念は(人間の理念のように)既にそもそもはじめから、即時的にも対目的にも普遍的なものでなければならないのだが、カントによれば受容性の方は常に何か主観的なものであり、個別の人間の感情に基づく。

ここからは、実際にカントが人間の自由の根拠としての人格性への素質という概念において、どのような仕方で — 上に一般的な仕方で与えた自由の問題構成によく対応しながら — ある種の移行を考えていたのかが見えてくる。それは法則としての純粋な普遍性から、法則に従う意志の個々の人間における主観性へと、道徳法則に対して道を開く移行である。だがそれにしてもやはり双方の要素は、人間の本質的な在り方の中で如上の素質において結合しているものとして、当然ながら一般的である、つまりすべての人間に共通なのである。

今述べた「受容性」のこと、素質の主観的な契機のことをカントはまた同様の文脈で「道徳的感情」と呼んでいる。(RGV B18) 『人倫の形而上学』では同じことが次のようにより詳しく説明されている。「それは私たちの行為と義務法則との一致と背馳の意識だけから生ずる快と不快との受容性である。ところが意思のあらゆる規定は可能な行為の表象から端を発して、快と不快との感情を介して、その表象か表象の作用に関心を抱き、そして行為へと至る。その際に感性的な(内官が触発された)状態は、情念による心理的[pathologisch]な感情であるか、あるいは道徳的感情であるか、のどちらかである。前者は法則の表象に先立つ感情であり、後者はもっぱらその表象にあとから続くことができるだけである。」(MS AA VI, 399)

ここから明らかなのは、人格性のための件の素質とは、ここまで記されてきたことからすると、厳密に取るならば人間が有する善への素質とはまだまったく呼べない(そうあるべきではあるが)ということである。というのも、法則のための、つまり善への、人間の意思決定における道徳的感情としての受容性は、もっぱら表象の後に続くものではあるが、それ自身だけでは人間のありうべき善なる存在の在り方にまで至るような寄与をなすことがないだろうからである。それゆえにカントは『宗教論』で再びまた受容性を区別して、(1)既に自然的素質の「目的」、つまり意図された善きことを形作っているというわけではないところの「道徳法則に対するたんなる尊敬」[斜字体はブッフハイムによる強調](=道徳的感情)と、(2)道徳法則をして「それ自身十分な意思の動機」にもするための、つまりこの動機をしてそれ自身制限されていない格率として、だから意思の最上の格率として使用するための受容性とに分けている。二つ目の受容性は悪によって腐食される受容性であるが、

最初の受容性はそうではない。その結果、人間の人格性のための素質は、悪において確かに半ば阻害されるのだが、だがまた(たんなる尊敬を通して生じた道徳的感情を介するものとして)半ばは維持されたままにとどまることになる<sup>(12)</sup>。

カントは熟考を開始するとすぐに四つの契機をまとめながら、人格性のための素質を、「意思のそれだけで十分な動機としての道徳法則への尊敬という受容性」(B18)というように性格付けている。その際に最後の契機を強調することが意味しているのは、道徳法則を他の動機によって歪曲されることなく、それゆえまた人間の意思の最上の格率として使用することに対して、人間は素質を通して受容性を有しているということである。このためカントはその解明の結論のところでもう一度強調して、この特殊な受容性を「私たちの諸格率において動機へのこの尊敬を受け容れる」という「主観的根拠」(B19)と呼んでいる<sup>(13)</sup>。念頭に置かれているのは最上の格率である。というのも、道徳法則はただそれが無制約に命ずるからこそ、それこそが私たちの意思を駆り立てるからである。だがもしも素質が主観的な意思の最上の格率へと設えられているのならば、ときにこの最上の格率に背馳するでもあろうものは(それが何であろうと)、最上の格率に関係を有さなくてはならず、するとそのことによってそれは主体の道徳的組成の内側の、最上の格率と同じ水準に所を得なくてはならなくなる。だからもしも説明されてきた件の素質が人間の道徳的に善なる組成へ向けて設えられているのならば、その場合もしこの素質に対して自由から背馳が生ずるとしたら<sup>(14)</sup>、この背馳もそのような素質と同じ水準において人間の悪なる組成を引き起こすこととなり、つまりは、私たちの意志の最上の格率を腐食するだろうということになる。

### 3. 自由によってあらゆる人間が仮説的に善または悪である（証明の第二の歩み）

さて、単独に取り出された、法則を私たちの意思の最上の格率にするための「主観的根拠」とは、道徳的に責任が問われるという人間の特質が他方でともかくにも可能であるべきだとするならば、必然的に私たちの自由の裁量に付されなければならないような契機なのである。それは、その根拠が私



たちの自由によって確かめられていて、そうなるそれは自由から成し遂げられた善のために私たちの素質を使用する、それ自身において強固な傾向であるということであるのか、あるいは、自由を通して腐食されているので、そのことにおいてやはり自由な仕方では招いた、慣習において転倒した秩序、つまり私たちの意思の格率において動機の悪なる秩序を打ち立てるような傾向となっているか、そのどちらかである。これに対応してカントは『宗教論』の第一部第二章の最初のところで、以下のように記している。「私は傾向 [Hang (propensio)] ということ、それが人類一般にとって偶然である限り、…(中略)… 傾向性[Neigung]が可能となる主観的な根拠のことを理解する。傾向は以下の点において素質とは区別される。つまり、確かにそれは生得的でありうるのだが、しかしそれでもそのようなものとして表象されてはならず、そうではなくて、獲得されたものとしても(善なる場合には)、あるいはまた人類自身が自ら招いたものとしても、考えられうるのである。」(RGV B20f.)

ここから明らかになることは、カントは人間の二つの道徳的〈傾向〉の仮説的な可能性から論を立てているということである。ところがそのいずれもが人間自身の自由の所産でなければならず、それらは、自由によって獲得したものとしてか、あるいは自由からであるにしてもそれを招き寄せたのか、このどちらかなのである。それにもかかわらず、つまり自由が前提されているにもかかわらず、それら両者の間で今まで述べてきた決定をするための主観的な根拠は、既に示したように最上の、つまり純粋に理性から規定された、私たちの意志の格率に関わっているので、諸個人の偶然の差異に先立って妥当性を有している。それゆえ上で見てきたような人格性への素質を分析したことから帰結している概念的な必然性をもって以下のことが妥当する。つまり、自由から実現しているその傾向(それがどちらのものであり、またなぜそうなのかということ私たちは知らないのだが)は、ひとえにあらゆる人間によって同様に実現可能なのである。この結論に至る議論をもう一度まとめると次のようになる。すなわち、私たちの自由が最終的に普遍的な法則に根づくものであり、また他方でその概念において素質というものが個々個別の主体に属していなければならないとすると、しかもその素質は、特定の主観的な諸条件を含んではならず、それにもかかわらず同時にその素質を善なるも

のとして構成すべき自由の裁量へと設えられていなければならないという点も満たしていなければならないとすると、ここから、そのように（善なるものとして）構成しようとしまいと（つまり悪なるものとして構成したことになろうと）、私たちの自由の最初の働きは共通のものであり、あらゆる人間によって同様に遂行されたものでなければならない、ということになる。なぜならば、その働きは私たちの意志の最上の格率に関わるのであり、つまりそれは個々の人間が有する理性規定の領域の中に入り込んでおり、そのため必然的に、この自由の外にある諸個人の差異の可能的な根拠に先んじている。私たちが洞見しているのは、その働きが〔善悪の〕どちらになっていて、また如何にしてそれが共通のものでありうるのか、ということではない。そうではなくて、洞見しているのはただ、その働きはそのようであればならず、またそれゆえに自由はその根の道徳的な特質においてはあらゆる人間に共同の特質である、ということなのである。

それゆえある人間が、それによって善あるいは悪なる、自由の組成へと、自らを規定する諸根拠（とはいえそれは探求不可能なのだが）とは、既に引用した方法論的な命題でカントが予告していたように、不可避免的に、どんな人間もこの自由の組成からの例外とする根拠はありえない、というような性質を有する諸根拠である。なぜならその諸根拠とは、ある理性的存在者が他から区別されるところの偶然による主観的な諸条件に先だつてその諸条件を掌握するからである。とはいえ「人格性への素質」を分析することで示されたように、自由を基礎付けている理性の命令を（尊敬において）意識し、さらにそれを主体において（受容性を通して）実現する能力を理性的存在者が有するためには、ある種の主観的な諸条件一般を必要とする。だが個々個別の主体において自由を組成するそのような諸条件は、これはこれで今度は、あらゆる異なった理性的存在者に対して与えられ、妥当するものでなければならない。だからそのような主観的諸条件一般に対しては、探求不可能だがあらゆる人間に妥当する自由の同じ諸根拠によって、二つの可能的な傾向の中の一つが予め決められているのである。

私たちがそれに基づいて行為する傾向であるのだが、最上の格率それ自体に関わっているような傾向なので、それを採用してしまっていることのそれ以上に先立つ格率はもはや前提できないような傾向、カントはこれを私たち

の自由一般の「行為」として性格づける(RGV B25f.)。だがこれはもちろん特別な意味での行為である。それは私たちの意思の格率に従っているものではなく、またそれによって基礎づけられることもできない。そうではなくて、それは、理性法則が私たちの意思においてどのような仕方<sup>1</sup>で形を露わにするのか、そのことの在り方を確定している行為なのである。カントは〈行為〉という語を、折々ラテン語の「事実」を意味する]ファクトゥムという語と一緒に繰り返しており(例えば、MS AAVI, 227)、テキストによって直接的ではない仕方<sup>2</sup>に包み隠された議論の行方を引き出すと次のようになる。つまり、人間が実際に自ら呼び込む、人間における悪へのかの傾向は、カントがその道徳哲学の核となるところでそう名付けた理性のファクトゥム、すべてが首尾よく運んで人間がその真の使命に応答する場合に理性は人間においてそれ自身さらなる動機を必要とすることなく実践的である、というその理性のファクトゥム、これを制限することになる、ということである。すると理性は、人間の悪なる傾向にあってもなお、それ自身においては実践的ではあるが、ところがそれは、人間の自愛によって支配された制約が理性に背馳背反しない限りのことなのである。

それゆえに今では、それが何であろうといずれにもせよ人間がその自由から採った道徳的な傾向がなぜあらゆる人間にとって同じものでなければならぬのか、この点も説明できている。カントは続けて、確かにもつぱら悪への傾向の可能性のみを展開するのではある。だがそれは、人間は当のその傾向を採ったのであり、他の傾向を採ったのではないという、たんに経験的にのみ確認されるべき仮説という留保の中に留まる展開である。

#### 4. 悪の経験（証明の第三の歩み）

『宗教論』の第一部第三章で、カントは人間の根源的な道徳的特質に関してはどのような事実的状态から始めるべきかを判断するための投錨点を探求している。特定の仕方<sup>3</sup>で現れて来る行為や意図をその道徳的な性質との連関においてどのように評価しなければならないか。これはもはや経験的な問いである。ここで初めて、既に最初に引用した、悪なる傾向が存在することの「形式的な証明」は、人間のもとでなされる酷い行いの「叫びを上げている事例」

がたくさんあることに直面することから、まったく割愛してもかまわないということになるのだが、もっともそれはまたそうでなければならないことでもある。というのも、今となってはよく分かるようにまさに形式的な証明というのは不可能であろうし、また行ったとしてもそれは不確実であろう。ただし不確実であると言っても、それは事実的に立ち上がっている人間の心術の道徳的特質に関わる不確実さであって、それが普遍的にあらゆる人間にとって同じでなければならないかどうかという点が場合によって問題となるときには、もはやその問題には関わりを有さないような不確実さである。というのもカントによると、事実的に立ち上がっている人間の心術の道徳的特質は一般にどんな場合でも—自分自身についても—私たち人間にとってはまったく探求不可能なのである<sup>(16)</sup>。それゆえ人間における悪への傾向が存在するかどうかという事実的な問いについて、カントはそれが存在するということがその逆よりもやはり確からしい、というたんに憶測の範囲で満足しなければならないのである。これをやり遂げるのに、カントは一方で、悪であると通常評価されている周知の振る舞いを例として詳述している（未開の民族で「平静なままなされる残虐行為」や人々への友好的な関係のもとにさえも埋め込まれている「密かな虚言」など）。また他方では悪の概念について、それをそれとして取り出した場合に如何にして自由の法則との一致のもとに考えることができるのか、ということ进行分析している。この概念分析は人間における悪の唯一可能な見方として、道徳法則に従うことを「自己愛の動機」と一致するための制約に従属させてしまうという図式を挙げている（RGV B34）。だが、個々の人間は、道徳の反対の側にいるのではなく、むしろ道徳的な体制の中に自己自らがいることを再認識する、という文脈でこの図式が特徴付けられていることは明らかである。このようにして各人は、根本的に悪なる心術<sup>(16)</sup>の、確実ではないにしてももっとも確からしい経験的実例を自ら有しているのである。

根本のところ、望まれているように悪なる傾向の存在を証明するには、確実性を伴っている、悪なる格率に由来する行為が唯一つあればそれで十分であろう。というのは、それによって当の悪なる格率が採用されたその格率の格率は、そのような自己前提によって自由のあの根にまで戻らなければならないだろうし、そうなること既に論じたように人間はもはや別様であること

ができないのである。〈善なる〉選択肢（つまり確実性を伴って善なる格率に由来している行為を見出す場合）については、同じことが当て嵌まるというわけにはいかない。というのも、善なる行為は二種類の根拠から現れることがあるからである。すなわち、善への根源的な人間の自己規定（それが確からしいとは思えないのだが）から — つまり人類の善なる傾向から — か、あるいは、ただしその根拠においてはやはり探求不可能ではあるとしても、心術における悪から善への個人の回心によるのか、このいずれかである。それゆえここでは個々人の自由が全員の自由の根から放たれ始めていることになる。そしてこれは個人の側からすると人間が有する悪への自然的傾向一般に関する教説を自由の哲学的解明へと取り入れるために大変に良い根拠でもあると言ってよい。なぜならば、個々の人間における自由の使用にはまず最初に同じ諸条件が立てられていると考えることが既に公平性の諸根拠からして有意義だからである。私たちの経験的な状況の相違に直面してここで諸条件が同じであるということはただ次の意味でしかありえない。つまり、自ら招いた悪から自分の力で再び解放されようと意志することはあらゆる人間にとって同じく絶望的である、という意味で同じなのである。

ここで最後に述べたことは、たんなる理性の限界内の宗教論という領域におけるこの教説の独自の機能をも示唆している。なぜならば、カントが『宗教論』の後続する展開の中で示しているように、個々人はその自由による不変の決意によって古い心術を、つまり当人の過去の存在のすべてを放棄するというのだから、すると個々人は神的な、つまり原理的に外なる援助によってのみ、人類が有する自由の共通な組成から解放されるということになるからである。しかしこれは、当人が悪の状態であったその同じ人間として成就しうることではない。つまり個々人にとってそれは、カントが宗教的な隠喩を取り入れて述べているように、「新しい人間を着る」ときにのみ可能となる（RGV B59, 98）。古い人間は完全に滅び去りそこから自ら新しい人間と一つになる。それは私たちの中にある、神の御心に適う人格化された人間の理念である。このことを現実になす者があり、またなさない者（全員がそうかもしれない）がある。つまり、自由が異なる人間をやはりまた異なる仕方でも新たに構成する。だがこのことのために、今や経験的な存在の主観的な諸条件は徹頭徹尾それに対してともに共同して責任を負うようなものでありうる。

なぜならば、人間がそれに値するものへと導こうとする神による決議は、いづれにしても探求不可能であるからである。責任を負わされていることについてどうにもならないところに自由が既に行き着いているとき、そのときに初めて、人間の間にある経験的な相違が人間的自由の特質に影響を持つことになる。なぜならば、人間がそこへと生まれてくる経験的な状態に対して私たちに責任が負わされることはないからである。それゆえに、外から基礎づけられた私たちの自由のあらゆる物語が始まるのは、その自由が自らによって構成された—普遍的に善であろうと悪であろうと—そのあとからである、ということが重要なのである。かくして、人間はもともと神による世界運営劇のたんなる操り人形である、などということにはならないのである。

#### 原注

- (1) この点については『宗教論』当該箇所他に、*KPA* [『実践理性批判』] A178f. 参照。  
[以下、本文も含めて、□は訳者による補充、あるいは原語の採録を示す。]  
それは、折々憶測されているようにカント実践哲学のまったく新たな構成要素であるわけではない。
- (2) *RGV* [『たんなる理性の限界内の宗教』] B46参照。「悪へのこの傾向の—中略—理性的根源は私たちには探求不可能に留まる。というのも、その根源自身も私たち自身が責を負わなければならないので、あらゆる格率のあの最上の格率も結局はまた悪なる格率を再び引き入れることになるだろうからである。
- (3) B14f.、B23、B39脚注を参照。
- (4) すでにゲーテが（ヘルダー宛1793年6月7日付書簡）、カントは愛着からキリスト教に向き合って「その哲学のマントに根源悪という恥ずべき汚点をなすりつけてしまったのだ」というように思っていた。カントのこの「恥知らずの」著作に対する同様の憤激については以下を参照。1793年2月22日付けシラーのケルナー宛て書簡。
- (5) この点については特に、R. ヴィムマー：『カントの批判的宗教哲学』（ベルリン／ニューヨーク1990）129-137頁参照
- (6) 例えばD. オコナー：「善と悪の傾向」（『カント研究67』1985）288-302頁、特に299f. を参照。

## カント『宗教論』における悪の普遍性（トマス・ブッフハイム）

- (7) とりわけ G. E. マイカーソン：『墜ちた自由 — カントにおける根源悪と道徳的改心—』（ケンブリッジ1990）例えば 6f.、134ff. を参照
- (8) R. ヴィムマー（1990）116f.、122頁、129頁を参照
- (9) H. E. アリソン：「カントの根源悪論」（『第9回国際カント学会論考集』、G. F. フンケ編、ボン、1991）51-72頁。
- (10) 同様のことは、H. E. アリソン：『カントの自由の理論』（ケンブリッジ、1990）157頁を参照。
- (11) 『プロレゴメナ』AAIV 344頁脚注。
- (12) 例えば、*RGV* B52参照。「私たちの中なる善への根源的な素質を再び打ち立てるということは、それゆえ善への失われた動機を獲得するということなのではない。というのも、道徳法則への尊敬において成り立つその動機を私たちが失うことは決してできないからである。そしてもしもそのようなことができるすると、私たちはそれをやはり二度と獲得できないであろう。」
- (13) *KPV* B210 参照。法則を介する「意志の知性的な規定可能性における主観的なもの」。
- (14) この点については*RGV* B33、またB12。
- (15) 例えば*RGV* B5f.、61
- (16) 「名は違っていても歴史は君のことを語っている」（*RGV* B45）というカントの辛辣な註はこの意味で理解するべきである。

### \*解説

訳者は2001年度に1年間ミュンヘン大学で在外研究に従事しており、その哲学第一講座正教授トマス・ブッフハイム氏とは旧知であることから、2013年度にやはり在外研究で京都大学に滞在していた氏が、2013年7月15日、本学メイプルセンチュリーホールで「シェリングにおける人間的自由(Schelling's Concept of "Human Freedom")」と題する講演を行うことになった（本国土館大学哲学会主催）。本来この講演を訳出するのが適当ではあるが、同講演については既に翻訳の予定があったので、氏の一連の自由論の一つの基礎となっている本論考を訳出することにした。本論考は、2000年度の国際学会で発表されたものである。以下、若干の解説を加える。

体系的に展開されていて「批判哲学」とも呼ばれているカント哲学について言うと、その宗教に対する考え方の基本は、道徳が宗教の基礎にある、ということである。カントは『実践理性批判』（1788）で、道徳的に善なる人間が現実の人生においては必ずしも幸福ではないという事実、つまりこの世における徳福の不一致について考えることにより、宗教に関する基本的な立場を固めた。道徳的であれという義務と、幸福であるという事実とは、原理的に無関係である。カントはまずこの両者を峻別する。だが他方で、道徳的に善い人が必ずしも現実には幸福ではないにしても、その人は少なくとも「幸福に値する」ということも確かだろう。これは理性による普遍的な判断、つまり誰もがそのように思うことがらである。カントはそのようにも考えた。

現実と理性との関係をどう考えるか。善さ、あるいは、善さに関わる真理という観点からこの両者を比較すると、現実が悪を含むものであることは覆いがたい。これに対してむしろ何が善であるのか、それを判断するのは理性である。すると少なくとも道徳的な場面では、真理は現実にはなくて理性の側にある。カントの基本的立場である。

さて、理性的に判断すれば、善い人は幸福であるべきである。もしも現実がそのようになっていないのならば、人間理性はそのことを求める必要に迫られる。善人が不幸になるような世の中は不条理である。だから理性的真理が求める徳福一致のためには、この世界を越えたところにこの一致を「要請」してもよい。否、そうすべきである。「道徳法則」がそう命じていると考えたカントはそのとおり靈魂の不死と神の存在とを「要請」した。理性の道徳が宗教を「要請」したことになる。カントの宗教哲学はここから始まるのである。

ところで、道徳は人間がどうあるべきかということを示すのだが、それだけでは、この世界になぜ悪が存在するのか、そして道徳的に許されないことをしてしまう、あるいはしてしまった人間は、その罪に対してどのように責任を負うのか、この問題には応えてくれない。それに応えうるのは宗教であろう。ヨーロッパの場合、それはキリスト教であった。悪の存在とそれからの解放、あるいは赦しについては、原罪と福音という宗教的メッセージが人々を支えてきた。

宗教を理性的真理を基礎にして考えるというカントの立場からすると、宗教を要請する理性はまず自由でなくてはならない。理性に基づく人間的自由



とキリスト教のメッセージとをどう両立させるのか。これがカントの宗教論『たんなる理性の限界内の宗教』（1973、翌年増補版）の課題である。

この書も他のカントの著作と同様にやはり難解である。焦点の一つは、理性的人間は根本的に自由であること、そして理性の真理が人間は道徳的であると命じていること、だが、人間は悪をなす存在でもあること、これらのことを、キリスト教的な原罪という考え方とどのように適合させるのか、ということである。

カントはキリスト教における原罪を「根源悪」として捉え返した。問題は、アダムに起因して人類全体が負っている原罪という宗教的な物語を、人間の自由と道徳を根底に置く理性がどのようにして把握するのか、という点である。この問題に関するカントの考え方については見通しの効いた定説がまだない。ブッフハイムの本論考はこの問題に関する新たな考え方を提示するものである。その焦点は、宗教的な物語を可能にする道徳的な平等という考え方である。この点を少し深めてみよう。

私たちは人間として道徳的に平等であるはずだ。これはおそらく誰もが認めることではないだろうか。だが、そのことの意味を考えてみよう。人によってそれぞれ違って、ある人はもともと善いことをするように生まれついていた、またある人はもともと悪いことしかできないように生まれついている、ということがあるだろうか。もしもそうだとすれば、それは人間はもともと道徳的に不平等に生まれて来ている、ということである。さて、何がどのような意味で不平等なのだろうか。

善くある、あるいは悪くある、ということが、そのようにもともとの生まれ方で決まってしまうのなら、それは、皆が平等に自らの自由によってこそ善くあるべく生きているはずだという、理性的な考え方に反するという意味であろう。このことは以下の点を考察するとさらに明らかになる。つまり、人間がみな道徳的に平等であるのなら、もしもある人が生まれつき悪である、ということになれば、そう判断するのと同じ理由によって、すべての人がまた悪でなければならなくなるだろう。 — なぜか。

何かできるだけ極悪非道な犯罪を想像してみよう。とても許せない非道な行いである。だがその犯人がそういう犯罪を犯してしまったからには、遺伝子や、環境や、教育や、あるいはその他の状況からして、因果的には必ずそ

うならざるをえなかった科学的な原因があったはずである。理性的に考えるかぎり、奇跡や超常現象はないはずであるから、この世で起きることはすべて因果的な法則に従っているだろうし、またその法則が人によって違う、などということはありえないだろう。つまり、私たちは全員同じ法則の下に生きている。自分も、もしも当の犯罪に関連してその犯人と同じ遺伝情報や、環境や、教育や、あるいはその他の状況に置かれたならば、同じ犯罪を犯すはずなのである。人間はみな同じ法則の下に生きている、ということはそういうことでなければならない。

どのような人も、因果的に正確に同じ状況に置かれるならば、正確に同じように行為するはずなのであるから、ある人が悪に生まれついているのか善に生まれついているのかという問は、その誰もがするであろう同じ行為について考えていることになり、するとその同じ行為一般から見て全人類は実はどちらに生まれついているのか、という問となる。すると、ある人がもともと悪に生まれついているという理由が見つかるのであれば、同じ法則の下に生きている私たちは、その同じ理由からしてみな悪に生まれついている、ということになるだろう。そして、もしもある人が善に生まれついているというのであれば、同様にして、人間はみな善に生まれついていることとなろう。

カントのテキストに依拠してブッフハイムが以下のように書いている時に考えていたのは以上のことなのであろう。「人間の根源的な道徳的特質が普遍的なものであることは、以下のことからもっぱら間接的に結論されるだけである。すなわち当の普遍性が妥当するのは、ただたんに、そのような善悪いずれかの特質をある特定の人間に確定する諸根拠とは、誰か特定の人間を別のように受け取るようにするようなまた別の根拠は見出しえない、ということになる諸根拠ともなっているから、ということなのである。もしも別の根拠なるものがあるとすれば、それは、相異なる人間は相異なった仕方では振舞っているということの根拠であることになってしまうだろう。」(151頁)

人類が道徳的に平等であるかぎりは、そういうことはありえない。しかも、人間は理性的に自由でなくてはならないのである。すると、人間が根本的に善なる存在であろうと、あるいは逆に根本的に悪なる存在であろうと、そのことそれ自体も人間の自由の結果でなければならない。そして、道徳的平等ということからして、全員が同様にそのどちらかを自由から選んだのでなけ

ればならなくなる。逆に言っても、結果は現実のこの世界においてすべての人に妥当する同じ法則のもとに一通りしかないので、ある人が善か悪かを選んだその結果とは、全人類がそのことを選んだ結果にもなっているものでしかありえないのである。

さらにまた、人間には理性的に道徳的であることが求められているのだから、もしも人類が根本的に悪であることを選んだのであるならば、個人としてはそこから抜け出るように努力するということがつまり生きているということとなるであろうし、逆に根本的に善なることを人類が選んでいるのならば、個人はたやすく善なる行いをなすはずであろう。

現実の世界を見る限り、どう見ても事実は前者である。しかも、もしも人類が全体としてもともと根本的に悪なることを選んでいるのだとすれば、個人の力でそこから抜け出すことは不可能であろう。人間には自ら選んだ離反に関わる共同責任があり、私たちはその意味でもまた平等なのである。人はみな「自ら招いた悪から自分の力で再び解放されようと意志することはあらゆる人間にとって同じく絶望的である、という意味で同じなのである。」(159頁)

それゆえ人間が厳密な意味で道徳的に生きることができるためには、人間を越えた助力が必要であることになる。道徳的理性がその自由の限界に行き着いたところ、その場所こそは、理性が本来の意味での宗教、つまり人間の救済に関わるメッセージとしての宗教に行き着く地点なのである。

カントは『実践理性批判』では靈魂の不死と神の存在を「要請」した。『たんなる理性の限界内の宗教』では、今度は、人類が自由によって悪を選んだということに始まる物語を私たちが考えてもよい理由を、理性的自由の道徳的平等という原理から示した、ということになる。原罪の思想はカントの宗教論によって道徳的平等という理性原理から解明されたのである。本論考の主張はこのようにまとめることができよう。