

# 「根本悪」の普遍性

—カントによるその「論証」—

保 呂 篤 彦

## はじめに

カントは『たんなる理性の限界内における宗教』(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793. 以下『宗教論』と略す)において、啓示宗教であるキリスト教がその中心に理性的道徳宗教を含むものとして理解可能であることを示そうとしており、その第二版序文(一七九四年)において、両者を大きさの異なる二つの同心円(啓示宗教を大きい方の円、理性的道徳宗教を小さい方の円)に喩えて、このことを説明している(RGV: VI 12-13)<sup>①</sup>。カントはそれを、「啓示と見なされる何かあるものから出発し、純粹な理性宗教(それがそれだけで独立した体系をなす限りにおいて)を捨象することによって、歴史的体系としての啓示を道徳概念にたんに断片的にあてがってみて、この体系が先と同じ宗教の純粹な理性体系に還元されないかどうかを見ること」(RGV: VI 12)によって遂行しようとしているわけであるが、その第一篇を読み始めると、全篇を通しての基礎となる、その最初の試みが、キリスト教の「原罪」(Erbünde)論を理性的道徳宗教の立場で読み直す試みであることが分かる。そして、この読み直しは、「根本悪」(das radicale Böse)をめぐる議論にほかならない。

もちろん、カント自身のそれ以前の著作において、この「根本悪」に繋がる議論がまったく為されてこなかったわけではない。『人倫の形而上学の基礎づけ』(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785. 以下『基礎づけ』と略す)において、すでに「根本悪」の概念に繋がる問

題がカント自身によって論じられていることは研究者によって指摘されている。<sup>③</sup> それにもかかわらず、この概念をめぐるカントの論述は、彼自身の三批判書を中心とする哲学との整合性をめぐる議論を引き起こすなど、<sup>④</sup> これまでに多くの問題点を指摘されてきた。

本稿は、これらの問題点のなから、この「根本悪」が人類に普遍的に存在するというカントの主張をめぐって、これまで研究者たちによって為されてきた議論を取り上げ、そこで提出されてきた諸解釈に見られる誤解や問題点を指摘するとともに、カント本来の議論の再構成を試みるものである。

結論を先取りして述べるならば、カントは、この「根本悪」が人類に普遍的であることをたしかに主張しており、それを独特の仕方で「論証」しようとしているが、その「論証」は、一部の研究者が期待するようなまったく「経験」に依拠しない《ア・プリアリな演繹》でも、また多くの研究者がそれをカントに帰しつつ批判する、いわば《経験的実例の豊富さの不当で大雑把な一般化》でもなく、むしろ、「経験」を出発点にしつつも、そこから「ア・プリアリに推論」できることに基づいて、可能な限り、その《普遍性》の確実さを保証する「論証」<sup>⑤</sup> とも言うべきものである。

## 一 「根本悪」とは何か

それでは、カントが明らかに「原罪」を念頭に置きつつ、その《普遍性》を主張する道徳的理性宗教の概念である「根本悪」とは、いったいかなる「悪」なのであろうか。その《普遍性》の主張・「論証」に関する議論に立ち入る前に、まず、このことをおおよそ明らかにしておく必要がある。

まず、カントにとって道徳的悪はその根拠を何か「自然」によって与えられたものに求めることができず、それが強調されねばならない。私たちはたしかに自分が可愛いがために義務を遂行しない場合がある。カントにとっても、それは悪の典型的な場合である。しかしながら、それでも、この悪の根拠を「自愛 (Selbstliebe)」に求めることはできないというのがカントの考えである。というのも、(1) そもそも「自愛」とは、それなしには人間が人間ではありえないところのものとして、人間の「根源的素質 (ursprüngliche Anlage)」を為しており、それ自体、たんに消極的に善いのみならず、それが道徳法則を促進するものであるという意味において積極的にも善いもの、

「善への素質」で与えある (RGV: VI 28) からである。それを悪いとすることは人間をあまりにも悲観的に見ることであり、人間を創造した者の善性を疑わずにはおかないであろう。(2) また、「自愛」は「自然」が私たちに与えたものである限り、その道徳的責任を私たち人間に問うことができないものでもある。私たち人間が道徳的責任を負いうるのは、私たち自身が招き寄せたか引き起こしたかしたもの以外にない。このこともまた、カントが「自愛」とそれに基づく傾向性に悪を基づかせることを拒否するもう一つの根本的な理由である。

それでは、悪はどこから生じるのであろうか。そこで重要になるのが、「格率」(Maxime) の概念である。「格率」とは、意欲の主観的原理、主体がそれに基づいて行為する原則、個々の人間が自分自身の行為の指針・方針として自分自身に対して設定する原則・規則のことである (GMS: IV 401, 421)。これは、それぞれの個人の基本的規則であって、あらゆる理性的存在者がこれに従うべきことを要求するものではない。そして、個々人の具体的な行為は、この「格率」に基づいて生起することになる。したがって、道徳的に善い行為が行われるか悪い行為が行われるかは、それぞれの行為者がいかなる「格率」を有しているかによって決まると言ってもよい。<sup>5)</sup> 「汝の意志の格率が普遍的法則となることを、その格率を通して汝が同時に意欲しうるような、そのような格率に従つてのみ行為せよ」という「定言命法」(kategorischer Imperativ) の一様式 (GMS: IV 421, 436-437) から見ても取れるように、私たちは、それが「道徳法則」という普遍的法則となることを意欲しうるような「格率」に従って行為するときには、道徳的に善い行為を実行し、反対に、普遍化できない、それが法則となることを意欲しないような「格率」、つまり個人的な「自愛」に基づく「格率」に従って行為するときには、道徳的に悪い行為を実行することになる。私たちが「自愛」を有していること自体は「悪」ではないが、これを行為のための「格率」のうち「動機」(Triebe) として採用することが「悪」なのである。これは道徳的悪であって、その責任は人間にある。なぜなら、道徳法則の命令(義務)に反して、この「自愛」を「格率」に採用したのは私たち人間自身だからである。「基礎づけ」や『実践理性批判』(Kritik der praktischen Vernunft, 1788) から『宗論』に至るまで、道徳的に悪い行為の生起は、基本的人におよそのように説明されていると言ってもよい。

しかし、人間が行為のこの「格率」を採用・決定する際にはもはや何らの規則も働いていないのであろうか。カントにとっては、「自由」もまた、自然の「原因性」(Kausalität) とは区別されるものの、一種の原因性 (KRV: A 419/B 447; KPV: V 93-94, 100) であって、いかなる法則にも基づかない偶然的な生起は考えられない (GMS: IV 446-447)。そして、『宗論』においてカントは、このような行為の主観的原理

である「格率」の採用（という「所行〈That〉」自体もまた、さらに上位の主観的原理である「格率」に従ってなされると考える。このように考えるならば、「格率」はさらに上位の「格率」に規定されることになり、次々とさらに上位の「格率」へと遡行することが可能になる。もちろんカントはこのような「格率」の連鎖が時間のうちに見出されると述べているわけではない。この無限遡行はあくまでも論理的なものである。しかし、上位の「格率」が下位のそれを規定しており、無限遡行が行われる限り、私たちの行為の道徳的性質は決定されない。そこで、この無限遡行を停止するために導入されているのが「心術〈Gesinnung〉」という概念である。カントは、「格率採用の最初の主観的根拠〈der erste subjective Grund der Annehmung der Maximen〉」（RGV: VI 25）を「心術」とし、それを「ただ一つのものでしかありえず」、「それは自由使用全体に普遍的に関係する」（RGV: VI 25）と述べる<sup>⑥</sup>ことによって、「格率」の無限遡行とそれによる多重性をただ一つの「格率」において捉えようとしている。ただし、それが、また「自然」によって人間に与えられたものであれば、人間に責任を問うことができないため、カントはこれもまた、「自由な選択意志〈freie Willkür〉」によって採用されている」と主張する。ただし、「この採用について、さらにその主観的根拠ないし原因を認知することは不可能である」（RGV: VI 25）とすることが付け加えられる。これによって、私たち人間の行為の道徳的性質が定まるのであるが、同時に、それはその行為者の道徳的「性格〈Charakter〉」をも決定することになる。というのも、それ以上遡ることのできない「格率採用の最初の主観的根拠」が「心術」として定められるからである。

ところで、「根本悪」の問題をめぐるカントの議論には、「性癖〈Hang〉」というもう一つの重要な概念がある。「性癖」とは、カントによれば、「人間性一般にとって偶然的である限りでの傾向性「中略」を可能にする主観的根拠」（RGV: VI 28）であり、「たしかに生得的ではありうるが、そのようなものとして表象される必要はなく、（それが善い場合には）獲得されたものとして、あるいは（それが悪い場合は）人間によって招かれたものとしても考えられうるという点で、素質とは異なっている」（RGV: VI 28-29）のであり、また、「あらゆる所行〈That〉に先立つところの、したがってそれ自身はまだ所行ではないところの、選択意志の主観的規定根拠」（RGV: VI 31）でもある。ここから明らかなように、「心術」と「性癖」とは結局基本的には同じことを意味しているといつてよい<sup>⑦</sup>。つまり両者は何れも、自由な「選択意志」による「格率採用の最初の主観的規定根拠」であり、私たちの行為の、そしてまたそれを実行する人間存在としての私たち自身の、道徳的性格を決定づけるものであるが、さらにそれらはどちらも人間自身によって獲得されたものであり、その「獲得」「採用」という「所

行」が論理的に見てさらに考えられる。ただ、「心術」については、その「採用」という行為のさらなる「主観的根拠」がもはや認知されえないとされているのに対して、「性癖」については、その「獲得」という行為が、「叡知的所行〈intelligible That〉」という時間のうちには見出されない一つの所行と捉えられること<sup>7</sup> (RGV: VI 31-32)。<sup>8</sup>そこに再び人間の自由の働きがあることを明瞭ならしめ、帰責可能性が担保されているという違いがあるにすぎない。感性和悟性との協働によってのみ認識が可能となる私たち人間には、自分自身のものであれ、この「叡知的所行」を確実に知ることは決してできない<sup>8</sup>。そして、これらはそのようなものとして、個々の行為の基礎となっている、行為者の「性格」、しかも「叡知的性格〈der intelligibele Charakter〉」(RGV: VI 37)と呼ばれるべきものにほかならないであろう。

このように考えた上で、カントは、この「性癖」が人間の場合には「悪への性癖〈Hang zum Bösen〉」にほかならないと主張する。(「心術」という概念を用いるならば、人間の心術は「悪い心術」であるということになる。)つまり、私たち人間の「格率採用の最初の主観的根拠」は悪いものであるということである。最初のポイントに戻って言い直すならば、私たち人間は最初の格率に「道德法則への尊敬」ではなく、「自愛」に基づく傾向性を例外なく採用することである。ただし厳密に言うと、『宗教論』におけるカントは、『基礎づけ』や『実践理性批判』の場合とは異なり、私たち人間は自らの行為の格率のうちに「道德法則への尊敬」と「自愛」に基づく傾向性との何れかを二者択一で採用するとはもはや考えていない。ここでカントは、人間がこれら二つの動機の何れをも行為の「格率」のうちに採用すると主張するに至る<sup>9</sup> (RGV: VI 30)。ただその際、「道德法則に対する尊敬」が「自愛」の原理に基づく傾向性の条件となっているのが道徳的に正しい秩序であるのに対して、人間の「選択意志」はこの秩序を「転倒」〈umkehren〉させてしまふと述べ<sup>10</sup> (RGV: VI 30, 36-37)。<sup>11</sup>この秩序の転倒した格率の採用へと向かう「選択意志」の性癖を「悪への性癖」と呼び、これこそを「根本悪」と名づけている (RGV: VI 37)。これによって、カントは、人間は根本的に悪いと、つまり、人間はその「叡知的性格」において悪く、そのあらゆる行為の「格率」が腐敗していると言うのである。

## 二 《普遍性》の「論証」に関するカントによる錯綜した言及と諸解釈の存在

さて、それでは、「悪への性癖」が、全人類に普遍的に宿っているということ、それゆえ、それが「自然的〈natürlich〉」であるといふこ

とを、カントは実際にはどのように「論証〈Beweis〉」しているものであろうか。

この「論証」をめぐるカント自身の言及は錯綜している（少なくともそのように見える）。たとえば、（1）カントは次のように述べて、「根本悪」の人類における《普遍性》は「論証」されるのではなく、「前提」されるにすぎないかのような印象を読者に与えている。

人間が生来〈von Natur〉悪であるとは、このことが類としてみられた人間に妥当するというほどの意味で、それもこのような性質が人間の類概念（人間一般の概念）から推論され〈gefolgert werden〉うるというのではなく（もしそうであれば、この性質は必然的であろうから）、経験によつて知られるようになり方からすると、人間はそのようにしか判定されえない、あるいは人間の一人一人において、たとえそれが最善の人間であっても、悪であることが主観的に必然的〈subjektiv nothwendig〉であるとして前提〈voraussetzen〉される、<sup>11</sup>と云うことである。（RGV: VI 32. 第一篇、第三節）

（2）またカントは、「根本悪」の《普遍性》の「論証」そのものについて、たんに仮定として語っているかのような印象を与える次のような論述も行っている。

誰でも気がつくであろうが、ここでは悪への性癖が人間に、（行為に関して）最も善い人間にさえも配されているが、もし悪への性癖が人間にあつては普遍的であること、あるいはこの場合同じことだが、悪への性癖が人間本性と織り合われている〈verweht sei〉ことが論証される〈bewiesen werden soll〉とすれば、事実さうならざるをえな<sup>12</sup>。（RGV: VI 30. 第一篇、第二節）

（3）さらに、カントは、『宗教論』第一篇の後の議論において、悪の《普遍性》を支持する「人間のさまざまな所行についての経験〈die Erfahrung an den Thaten der Menschen〉が私たちの眼前に示す際立った実例〈schreiende Beispiele〉」が多数存在することを指摘して、これらのゆえに「根本悪」の《普遍性》の「型どおりの論証を省くことができない〈den förmlichen Beweis ersparen können〉」と述べている



(RGV: VI 32-33)。「型どおりの論証」ということでカントがいかなる「論証」を考えているかは明らかでないが、「経験的」な「実例」の豊富さだけで、「根本悪」の人類における《普遍性》が十分に根拠づけられる、それゆえ「論証」は（可能であるが）不要であると述べているかのように見える。

(4) しかし、別の箇所においては、「悪への性癖が人間本性のうち<sup>に</sup>に現存<sup>する</sup>ことが、時間のうちで現実的な、法則に対する人間の選択意志の反抗という経験的証拠〈Erfahrungsbeweise〉によって立証<sup>され</sup>うる〈dargethan werden kann〉」としても、これらの証拠はこの性癖の独自の性質やこの反抗の根拠を私たちに教えはしない」(RGV: VI 35)とも述べ、まさに「経験的」な「実例」による支持こそが、「根本悪」の《普遍性》の「論証」「経験的論証〈Erfahrungsbeweis〉」であるかのような印象も与えている。

(5) また、カントは次に引用するように、「人間学的考究」を通して「根本悪」の人類における「普遍的」存在が「論証されうる」とも述べている。

しかし、人間が生来〈von Natur〉善であるとか悪であるとか私たちが言う場合、その人間という言葉で私たちは個々の人間を理解するのではなく、「中略」人類全体を理解してよいわけであるが、このことは、この後〈weiterhin〉、人間学的考究〈anthropologische Nachforschung〉において、両性格のうちの一つをある人間に生得的であるとすることを正当化する諸根拠が、他の人間をその性格から除外するいかなる理由もなく、それゆえ、その性格が類に適用される、というような性質のものであることが示されるときに、はじめて論証<sup>され</sup>うる〈bewiesen werden kann〉のである。(RGV: VI 25. 第一篇「序論」注解)

ただし、カントはこの「人間学的考究」が具体的にいかなるものであるかは明確にしていない。上述の「経験的」な「実例」の豊富さによる裏づけ、あるいは「経験的論証」と、この「人間学的考究」に基づく「論証」とが同じものなのか、そうでないとすれば、両者がいかに関係するのかを明確にしていないし、しかも、この「人間学的考究」とそれに基づく「論証」がどこで行われるのか、つまり「この後」というのが、『宗教論』第一篇の後続のテキストのどこかを指示しているのか、あるいは将来において遂行することを計画している人間学的

研究を念頭に置いているのかも、明確には示していない。<sup>12)</sup>（なお、本稿は、ここでの「この後」という言葉が『宗教論』第一篇の第三節を示唆しており、これが同篇第二節の「本来の論証」を補完することで、「根本悪」の《普遍性》の「論証」が完結するというのが、カントの基本的な論証プランであったことを示そうと試みる。）

ところが、(6)「経験による確証」(上記の「経験的」な「実例」の「豊かさ」による支持と同じことと考えられよう)とは区別される、それゆえ非経験的な要素を含むはずの「本来の証明」を『宗教論』第一篇のどこにおいて展開しているのか、カント自身が次のように明言している箇所もまた存在する。

「ここには何の差異もない、彼らはことごとく罪人である。——善を為す(法則の精神にしたがって)者はいない、一人としていない」。  
 /\* 道徳的判決を下す理性のこの有罪宣告に関する本来の証明(der eigentliche Beweis)は、本節のうちにはなく、前節のうちに含まれている。本節はただ、この宣告の経験による確証(Bestätigung desselben durch Erfahrung)を含むだけである。しかし経験は、悪の根を、法則と関連した自由な選択意志の最高の格率のうちに摘発する(aufdecken)ことは決してできないのであって、この悪の根は、観知的所行として一切の経験に先立つのである。(RGV: VI 39; VI 39, Anm. 第一篇、第三節)

さて、カントのテキスト自体が以上のように錯綜しているため、「根本悪」の《普遍性》のカントによる「論証」に関しては、多くの研究者によってさまざまな解釈が行われてきた。これらの解釈は、大まかに次の三つに分類することができるであろう。すなわち、第一は、カントは実際にはそもそも「根本悪」の人類における「普遍的」存在を「論証」したり、基礎づけたりしようとはしていないという理解、第二は、カントはたしかに「論証」を試みてはいるが、それは、いわば経験の不当で「大雑把な一般化」にすぎないとする理解、そして第三は、「根本悪」が人類に「普遍的」に存在するという判断は、『判断力批判』(Kritik der Urteilskraft, 1790)で詳論された「反省的判断力(reflektierende Urteilskraft)」によって下される「反省的判断(reflektierendes Urteil)」であり、「規定的判断(bestimmendes Urteil)」とは異なり、「主観的普遍性」のみを要求するとする理解である。次に、この三つの解釈それぞれを検討したい。



### 三 解釈 (一) —— 経験的事実のたんなる《報告》?

カント自身が『宗教論』第一篇において「論証 (Beweis)」という言葉を何度も記しているにもかかわらず、結局、彼自身、実際には何ら「論証」など企ててはいないし、そもそもそのような意図が彼にはなかったという見解は、桑原直己が次のように述べることで、示しているように思われる。「カントが「人間が生来悪である」ことは「経験的に知られる」とする真意は、「脆さ」や「不純」をすら免れるような「道徳的に善い人間」は、事実としてはただの一人として存在しないであろう、とする推測にある」(桑原直己(一九九六)、八〇頁)<sup>13</sup>。桑原がここで述べている「推測」が、誤謬の可能性を十分に有する、これまでの「経験」のたんなる一般化ではないことは、これに続く桑原の論述からも明らかである。すなわち、桑原はさらに次のように述べる。

悪への性癖が「自然的」である「つまり、「根本悪」が普遍的である」、というのは、実は何らカントの主張ではなく、単に経験的事実の帰結にすぎないのである。事実としてかかる性癖を免れた「道徳的に善い人間」には、誰も会ったこともないし、カント自身この書物の筆を執っている瞬間まで会ったことがないかもしれない。しかし、次の瞬間そうした「善い人間」に出会う可能性は否定されていないのである。このことは、カントにとって「人間が生来悪である」ということは経験的事実にすぎない、ということの重要な含みである。(桑原直己(一九九六)、八二頁)

この二つめの引用文中の「カントの主張ではなく、単に経験的事実の帰結にすぎない」という叙述によって、桑原が主張しているのは、カントがここで言っているのが「論証」などではなく、経験的事実からの「推測」でしかないということの確認であろう。これまで善い人間に出会ったことがないという「経験的事実」だけから、『人間はすべて悪人である』と正しく「推論」することはできない。それゆえ、桑原は「推測」という言葉を選んでいられると思われる。しかし、そのような「推測」は厳密性を欠き、誤謬である可能性を否定できない。それゆえ、「次の瞬間そうした「善い人間」に出会う可能性は否定されていない」と言わざるをえない。このようにカントが考えていたとすれば、

「根本悪」が人類に「普遍的」であるというのは、たしかにカントの「主張」とは言えないであろう。それは、厳密に言えば、これまで「善い人間」に出会ったことがないという「単なる経験的事実」の《報告》でしかないと言わざるをえない。

しかし、このような解釈を受け入れることは難しい。というのも、何に基づいてであるかはさておき、カントは、キリスト教の教義において人類に「普遍的」であるとされる「原罪」を念頭に置きつつ、「根本悪」をそれとの対照において導入しており、それゆえ、その《普遍性》を自らの見解として「主張」していることは明らかであるように思われる。もしその《普遍性》を主張しないのであれば、「原罪」論の理性宗教的解釈は失敗しているということになるのではなからうか。さらに、これを単なる経験的な《仮説》と見ることもできないであろう。なぜなら、そもそも、まさにこの「根本悪」の《普遍性》、つまり、それが「自然的(natürlich)」であること、さらに換言すれば、「人間本性(menschliche Natur)」に悪の原理が内在することこそが、『宗教論』第一篇全体の「主張」にほかならないからであり、このことは、そのタイトルや第二節、第三節の小見出しに明らかに示されているからである。すなわち、第一篇のタイトルは「善の原理とならんで悪の原理が内在することについて あるいは 人間本性における根本悪について」なのであり、その第二節、第三節の小見出しはそれぞれ「人間本性における悪への性癖について」「人間は生来(von Natur)悪である」とされているのである。「悪への性癖」が「自然的」であるということ、すなわち「根本悪」が「普遍的」であるということが、桑原の言うように「経験的事実」からの不確かな「推測」や「経験的事実」のたんなる《報告》でしかなく、自らの「主張」ではないとカント自身が考えていたのであれば、『宗教論』第一篇はそもそも何かを「主張」すべき論文として成立しえないであろう。

また、桑原は、『根本悪』の《普遍性》について、それが「経験的事実の帰結」であると述べながら、その直後には、「人間が生来悪である」ということは経験的事実にすぎない」とも述べている。しかし、「事実」と「事実の帰結」(事実に基づく推論の帰結)とは区別しなければなるまい。そしてさらに桑原は、「次の瞬間そうした『善い人間』に出会う可能性は否定されていない」とも述べている。この点で、桑原は、カントにとって何が私たち人間が経験しうる「事実」であるのか、私たち人間は、経験のうちに道徳的に「善い人間」の「実例」を見出す可能性があるかとカントが考えているのかどうか、という点に十分自覚的ではないように思われる。これについては、この後検討する諸研究の多くにも同様に見出される問題点であり、この後さらに論じる。

ただし、「根本悪」の《普遍性》をカントが「論証」しようとしていないと桑原があえて主張するのは、その「論証」が、道徳的に善い人間の出現の可能性、つまり人間の根本的な回心の可能性と矛盾するからであると思われる。（彼が論拠としたのは、「次の瞬間そうした「善い人間」に出会う可能性は否定されていない」ということであつたのだが。）この「可能性」と矛盾するような「論証」（ア・プリアリな演繹）に関しては、すでに見たように、「このような性質が人間の類概念（人間一般の概念）から推論され〈*gefolgert werden*〉うるというのでは」（RGV: VI 32. 第一篇、第三節）ないと述べて、カント自身が明確に否定したのであるから、この点に関して桑原の主張の意図は正しい。しかし、だからといって、カントが行っているのが、《今日まで道徳的に善い人間に出会つたことがない》という不確かな「経験」（後述するように、実際にはそのような「経験」は可能で shouldn't）の《報告》でしかないとは言えない。回心の可能性に抵触しない、《普遍性》に関するある種の「論証」をカントが試みており、それに基づいて実際にその《普遍性》を主張していると解釈する可能性は残されているであろう。

#### 四 解釈（二）——経験の「大雑把な一般化」による「論証」？

第二の解釈は、カントにおける「根本悪」の《普遍性》がたんなる経験に基づいているにすぎないとする点で第一の解釈と共通している。ただし、第二の解釈は、この「根本悪」の《普遍性》をカントが「経験」に基づいて「論証」されたものとして「主張」していると解釈する点で第一の解釈とは異なる。本稿前節で論じたように、「根本悪」の《普遍性》に関してカント自身が「論証」という言葉を多用していること、また論文の構成から見て、「根本悪」の《普遍性》がカントの「主張」ではないという解釈には無理があることから、この点において、第二の解釈は第一の解釈よりも優れていると考えられる。

しかしながら、まさにこのことよつて第二の解釈は、第一の解釈が陥らなかつた困難に陥ることになる。すなわち、第二の解釈は、「根本悪」の《普遍性》に関するカントによる「論証」が「経験」的事実の「大雑把な一般化」でしかなく、実際には《普遍性》の「論証」にまತ್ತなくなつていないという、カントに対する批判に進んで行かざるをえない。ここで引用した「大雑把な一般化〈*sweeping generalization*〉」という言葉は G・E・ミケルソンの言葉であるが（Michalson(1990), p.37）、H・E・アリソンもまた、カントによる「根本

悪」の《普遍性》の基礎づけについて、カントがこれを「問題のない経験的一般化 (an unproblematic empirical generalization)」として扱っているように見える」と述べ、その上で、これが示しうることは「せいぜい悪が広がっているということであって、悪への普遍的性癖が存在するというのではない」と述べて、カントを批判している<sup>15)</sup> (Allison (1990), p.154)。

このような解釈は、カントに対する批判を明確に打ち出していない研究者によっても共有されている。A・ハイトは次のように述べている。

カントにおける罪論 (Sündenlehre) の展開におけるすべての取り扱いは、観察 (Beobachtung) に基礎を置いている。人類について、それが悪であると言われるのは、人間が「経験を通して知られる限り、それ以外には判定され」えないからである。罪の普遍性に関する自らの主張を支持するために、カントは人間の道德能力の構造の分析を提示するのではなく、現象 (Phänomene) を参照するよう指示している。(Heit (2006), S.97)

その上で、ハイトは、カントが主張している「根本悪」の《普遍性》は、「経験のうちに与えられた数多くの悪しき事柄 (eine Vielzahl in der Erfahrung gegebenen Bösigkeiten)」から「推定される (extrapoliert werden)」<sup>16)</sup>「ある種の普遍性 (eine Allgemeinheit)」つまり、経験が保証する限りでの「経験的普遍性 (empirische Allgemeinheit)」ではないと主張している (Heit (2006), S.97-98)。なるほど、このように主張することによって、ハイトは、カントの「論証」を彼と同様に「経験」の「大雑把な一般化」にすぎないと捉える研究者たちのように、それに基づいてカントを批判することからは免れてはいる。しかしながら、この後本稿が明らかにするように、まさにこのことによつて、彼はカントが主張している「根本悪」の《普遍性》に関する主張の妥当性を、必要以上に格下げしていると言いうるに思われる。

たしかに、桑原やミケルソン、アリソン、ハイトらの見解を支持するように見える論述がカントのテクストのうちに存在する。たとえば、(a) カント自身が『宗教論』第一篇冒頭部分 (第一篇、「序論」) において、悪の《普遍性》の主張に対抗する二つの見解を検討する際に述べていることなどを考慮すると、カントが悪の《普遍性》を「経験」の「大雑把な一般化」によってのみ基礎づけようとしているかのよ

うにも見える。

すなわち、カントはまず、古来、多くの詩人などが世界は悪に満ちているばかりか、次第に加速度的に悪化しつつあると嘆いていると、ホラチウス等の詩を引いて述べるとともに、それにもかかわらず、これらの嘆きが、いずれも世界を善から出発させていると述べている (RGV: VI 19)。(これは《ベシムスティックな見解》と名づけることができる。) 次に、彼は、セネカからルソーに至るまでのモラリスト、近年では特に教育学者たちが、それとは正反対の歴史観、つまり世界は悪から善へと、ほとんど気がつかないほどの進み具合ではあるが、着実に前進しているという勇壮な見解を提示していると述べる。(これは《オプティミスティックな見解》と言えよう。) その上で、カントは、自然的悪ではなく道徳的悪が問題である限りにおいて、この《オプティミスティックな見解》は「経験から汲み取ったのではたしかにない」と主張している (RGV: VI 20)。「ベシムスティックな見解」に関しては、おそらく道徳的善の存在が神話的過去に設定されるためだと思われるが、カントは同じことを明示的には述べてはいない。しかしながら、それでもやはり、「この「ベシムスティックな見解とオプティミスティックな見解」両方の「いわゆる経験 (Beide angebliche Erfahrung) において人が思い違いをしたということも十分ありうる」(RGV: VI 20)と述べており、両方の見解に関して、それらが正しく「経験から汲み取った」ものでないと主張していることができる。それゆえ、ここから、カントは、世界に蔓延する悪に関するたんなる「経験」からの推測による「一般化」からは、上記の二つの見解の何れでもなく、まさに「根本悪」の《普遍性》という帰結がもたらされるはずだと主張しているという解釈もたしかに可能であるように見える。<sup>15)</sup> (しかし、カントの「論証」が経験の「大雑把な一般化」以上のものでないとしたら、「根本悪」の《普遍性》というカントの学説の方が、ベシムスティック・オプティミスティック、二つの仮説よりも優れているといかにして言うのか、その根拠が極めて弱くなると言わざるをえないであろう。というのも、何れの時代にも、経験可能な善い行為の実例は存在していたに違いないからである。)

また、アリソンが根拠としていることでもあるが (Allison (1990), p.154)。(b) 本稿第二節の (3) で引用した箇所において、カント自身が、悪の《普遍性》を支持する「際立った実例」が豊富にあるから、「根本悪」の《普遍性》の「型どおりの論証を省くことができる」と述べていた (RGV: VI 32-33)。「根本悪」の《普遍性》に対するカントの「論証」がたんなる「経験」的実例の豊富さからの (大雑把で不当な) 一般化でしかないという解釈は、一見これによって十分裏づけられるかのように見えるし、事実、このような解釈を採用する研究者

の多くが、カントのこのテキストに言及し、現にこれを自らの解釈の裏づけとしている。

さらに(c) 同じく本稿第二節の(4)の引用、すなわち「悪への性癖が人間本性のうち、現存在すること、が、時間のうちで現実的な法則に対する人間の選択意志の反抗という経験的証拠〈Erfahrungsbeweise〉によって立証される〈dargethan werden kann〉としても、これらの証拠はこの性癖の独自の性質やこの反抗の根拠を私たちに教えはしない」(RGV: VI 35)という叙述も、このテキストだけを見ると、たしかに、彼があたかも「悪への性癖」の存在が直接「経験」によって「証明」されると述べているかのようにも読めるため、研究者の誤った解釈をカント自身のテキストがまた助長していると言つてよいかもしれない。

しかしながら、このような解釈を採用してカントを批判する研究者たちは、カントが自らの推論に関してこのように極めて初歩的な誤謬を本当に犯しているのかどうか、まず、検討するべきであつたと思われる。彼らが指摘し、カントに帰している推論に関する誤謬には、彼らが自覚的に区別しているかどうかは別にして、二種類のものがあると考えられる。しかし、その何れについてもこれをカントに帰すことには重大な疑義があると言わざるをえない。

まず第一は、「豊富」〈Vielzahl〉から「普遍性」〈Universalität/Allgemeinheit〉を論理的に「推論」するという基本的な誤謬である<sup>17)</sup>。悪の「経験的」な「実例」がいくら「豊富」にあつたとしても、そこからその「普遍性」を導くことなど決してできないという研究者たちの批判は極めて正当であり、誰もが首肯せざるをえない自明性を有しているが、だからこそ、カントがそのような初歩的な誤りを犯していると考えられることには無理がある。そもそも、悪しき行為の「経験的」な「実例」がいかに圧倒的に多いとしても、善い行為の「経験的」な「実例」もまたそこには存在するに違いない。このことをカント自身が認めていることは明らかである。そうであれば、そこから単純に悪しき行為の「普遍性」を、ましてや「根本悪」「悪への性癖」の「普遍性」を論理的に「推論」することができないことは、明らかであるに違いない。善の実例もあつたが、悪の実例の方が圧倒的に多かつたので、そこから悪の「普遍性」が導かれるというのでは、その「普遍性」はハイトが述べるような、引き下げられた「経験的普遍性」、たんなる「一般性」、本来ならば「普遍性」と呼ぶべきものではないものに留まらざるをえないことは明らかである。それゆえ、そのようなものをカントが「普遍性」と呼び、それを善なる行為の「実例」にも実際に出会うことのある「経験」から単純に「推論」しているとは、到底考えられないのである。



第二の誤謬は、第一の誤謬以上にカントの「本来の論証」を理解する上で致命的な誤謬であって、カントにおける「道徳性」と「適法性」の区別や、「心術」や「格率」と「行為」との間の区別、さらには『宗教論』第一篇で明確に提示されている「根本悪」の規定すらを、カント自身が無視していると考えないかぎり、カントに帰することができないような誤謬である。

すなわち、すでに本稿第一節において確認したように、カントの「根本悪」は、私たちに直接的に「経験」されうるような「現象」としての「行為」の悪性では決してない。そうではなく、それは「格率採用の主観的な第一根拠」としての「性癖」、換言すれば「心術」の邪悪さにはかならないのであるが、「人はそれらの格率を観察すること」(beobachten)はできない」(RGV: VI 20)。このことをカントは繰り返し強調している。つまり、「格率採用の主観的第一根拠」である「悪への性癖」としての「根本悪」は、その存在を、個人の場合についてさえ、たんに「経験的」に直接確認することなど決してできないものであるであって、まして、その『普遍性』は、経験的事実から直接的に導出されるはずなどない。

ところが、すでに見たように、多くの研究者が(おそらく無自覚的に)、あたかもカントが「経験」しうる悪しき行為の「豊富さ」から直接的に「根本悪」の『普遍性』を「論証」しているかのように論じた上で、彼を批判しているのである。<sup>19</sup>しかしながら、本来ここでもまた、カントを批判する前に、自らの基本的な立場を無視した議論を行うといった誤まりをカントが本当に犯しているのかどうかを精査する必要があつたであろう。そこで、次に、カントにはこのような批判を受ける謂われないことが示されなければならない。

## 五 解釈(三)——「反省的判断」としての「論証」?

さて、本稿第二節において見たように、「根本悪」の『普遍性』に関するカントの「論証」において、「経験」や「観察」が大きな意義を有することは明らかである。これを評価している点に関して言えば、第一、第二の解釈はともにその出発点において間違っていないと言えるであろう。しかし、「経験」や「観察」に基づく推論は、「大雑把な一般化」(ミケルソン)、「問題のない経験的一般化」(アリソン)でしかなく、それが示しうることは、「せいぜい悪が広がっているということであって、悪への普遍的性癖が存在するということではない」(Allison (1990), p.154)と言わざるをえないのであろうか。

この問題に答える一つの方向として、『宗教論』を『判断力批判』において展開された「反省的判断力」に関する思想との関連で理解する道を模索する研究者が最近現れてきている。

「根本悪」の《普遍性》に関するカントの「論証」の理解に「反省的判断力」に関するカントの理論を直接適用したものではないが、太田直道の研究における次のような叙述は、そのような方向での研究の可能性を示唆するものと言いうことができるであろう。

確かに人間学的観察は、反省的判断力へと反転し、それに移行することがなければ、粗略な経験的観察の書に了ったであろう。そしてなぜ人間学が批判哲学の補完的役割を担うことができたのか、すなわちなぜア・プリオリな諸原理の経験的観察の導出としての役割を担うことができたのかという問題に答えることができなかったであろう。（太田直道（二〇〇五）、三九七—三九八頁）

本稿第四節において検討した第二のカント解釈は、カントによる「根本悪」の《普遍性》（という本来「ア・プリオリな原理」）の「論証」が「粗略な経験的観察」の一般化の域を出ず、実際には、「根本悪」の《普遍性》という「ア・プリオリな諸原理」の「経験的観察の導出としての役割を担うことができ」ていないとカントを批判していたと見ることができよう。しかしながら、「人間学的観察」が「反省的判断力へと反転」するを通して、この批判の元となっている問題が解決される可能性を太田の研究は示唆していると言いうるであろう。

特殊のみが与えられているなかで、判断力が普遍を見いだすという「反省的判断力」の作用（KU: V 179）を、具体的特殊の所行に関する「人間学的考究」から出発して「根本悪」の《普遍性》の導出に至るといふ過程のうちに見ようとすることは極めて自然であるように思われる。また、「根本悪」の《普遍性》の「論証」において「人間学的考究」が重要な役割を果たすことは、カント自身が述べていたことでもある。さらに、「反省的判断」が「主観的普遍性」を要求しうるに留まり、「客観的普遍性」を要求しうる「規定的判断」と区別されうるといふ点も、本稿第二節で見たように、カントが、「人間が生来（von Natur）悪であるとは、このことが類としてみられた人間に妥当するといふほどの意味で、「中略」経験によって知られるようなあり方からすると、人間はそのようにしか判定されえない、あるいは人間の一人一人において、たとえそれが最善の人間であっても、悪であることが主観的に必然的（subjektiv nothwendig）であるとして前提されうる、

と「いうことである」(RGV: VI 32 第一篇、第三節)と述べていたことと符合する。「反省的判断力」とは「認識能力(Erkennnisvermögen)」ではなく「判定能力(Beurteilungsvermögen)」にはかならないのである(EKKU: XX 211)。

たしかにカント自身、「根本悪」の《普遍性》という判断が「反省的判断」であるとはどこにも述べてはいない。しかし、「根本悪」の「克服(überwiegén)」について論じるに当たって、「理性の限界内」ではないが「その限界に接する」領野としての「純粹理性の限界内における宗教のいわは付録(Parenga)」である「一般的注解(Allgemeine Anmerkung)」の一つにおいて、人間の力が及ばない事柄については神の「恩寵(Gnade)」が期待されると「いうこと」を、カントが「独断的(dogmatisch)信仰」との対比において「反省的(reflectend)」な「信仰」(RGV: VI 52)と呼んでいることなども、明らかにこの論点に関わっていると考えられる。

このような方向で、「根本悪」の《普遍性》に関するカントの判断ないし「論証」を「反省的判断力」に基づくものとして明示的に解釈している研究者としては安井正寛を挙げることができる(安井正寛(二〇〇二))。上に述べた点からも、このような試みには大いに意義があると思われる。本稿筆者にも、カントが「根本悪」の《普遍性》の「論証」の場として「この後」展開されるであろう「人間学的考究」に言及し、その上で「根本悪」の《普遍性》が「主観的必然的」に「前提されうる」とどまると述べている箇所に関しては、そこにこの判断が「反省的判断」であるという理解が控えていると見ることが可能であるように思われる。

それにもかかわらず、カント自身が、この線に沿って具体的な「論証」を明確に構想していたかという点、やはりそのようには思われない。カントの「論証」の安井による再構成にもいくつかの疑問がある<sup>21</sup>。また、カント自身が「本来の論証」を行っていると思われない。太田の言うような「人間学的観察」の「反省的判断力への反転」と見ることができるといえるような議論が行われているようにも思われない。太田や安井が念頭に置いている「人間学」は、カントが長年にわたって講義を続けてきた「実用的見地における人間学(Antropologie in pragmatischer Hinsicht)<sup>22</sup>」であり、多様な人間の観察に基づくものであるが、「本来の論証」とされる部分には、そのような観察は示されているように思われない。また、「反省的判断」は多様な経験の観察から「アプリアリな原理」を導出するものであるはずであるが、すでに本稿第二章で引用したカントのテキストが示すとおり、『宗教論』第一篇の当該箇所は、「本来の論証」が第二節で行われた後、第三節においてその「経験による確証」が続けられるという構造になっており、想定される論証構造とは食い違っているように思われる。

そうであれば、カントが「本来の論証」という表現で示唆しているところのものは、「反省的判断」に基づいて遂行される「論証」、安井が再構成を試みた「論証」とは別種の「論証」（あるいはこの「論証」ところとは区別される要素とから構成される「論証」ではないかと考えるべきであろう。そこで、本稿は最後に、カント自身が「本来の論証」を行っていると述べている箇所<sup>23</sup>で、いかなる議論を提出しているかを検討することにする。

## 六 もう一つの可能性——カントによる「本来の論証」と「経験による確証」

「本来の論証」を行っているカント自身が明言している『宗教論』第一篇第二節において、カントが一番最初に行っているのは、(1)「素質〈Anlage〉」の概念との対比において「性癖〈Hang〉」の概念を導入することである。すでに見たところであるが、「素質」は人間にとって「根源的〈ursprünglich〉」であり、人間である以上、これを欠くことはできないが、「性癖」は「偶然的〈zufällig〉」であって、これを欠く者は人間ではないといった類のものではない。したがって、また、「悪への性癖」は「人間」ないし「人類」の概念からア・プリオリには演繹しえないことが、ここで再確認されていると見ることができる。

次にカントが行っているのが、(2)「悪への性癖」の三段階への区分 (a) 人間の心の弱さ〈Schwäche〉／人間本性の脆さ〈Gebrechlichkeit〉、(b) 人間の心の不純〈Unlauterkeit〉、(c) 人間の心の悪性〈Bösartigkeit〉・腐敗〈Verderbtheit〉・倒錯〈Verkehrtheit〉である (VI 29-30, 第一篇, 第二節)。(a) まず、人間は道徳法則だけではやっていくことができない弱く脆い存在であり、(b) まさにそれゆえに、「道徳法則への尊敬」と並んで「自愛」からの「動機」を「格率」に採用せざるをえない。これらのこと自体は人間の有限性を示すものであっても、まだ人間的な「悪」ではない。ここで、取り入れられた「動機」の秩序が守られ、「法則への尊敬」が「自愛」の「動機」に優先し、その条件となっている限り、人間は有限な存在者としてなお道徳的に善なる存在である。ところが、(c) 実際には人間は「自愛」からの「動機」を「道徳法則への尊敬」という動機の条件にするという「秩序の転倒」を行うのであり、これこそが人間の悪である<sup>23</sup>というのである。

そして、さらにその次に、(3) 本稿第二節において引用した、「根本悪」の『普遍性』の「論証」に関する言及が唐突に行われる。すな

わち、カントは、次のように述べる。

誰でも気がつくであろうが、ここでは悪への性癖が人間に、(行為に関して) 最も善い人間にさえも配されているが、もし悪への性癖が人間にあつては普遍的であること、あるいはこの場合同じことだが、悪への性癖が人間本性と織り合わされている〈verwahrt sei〉ことが証明される〈bewiesen werden soll〉とすれば、事実そうならざるをえないのである。(RGV: VI 30. 第二篇、第二節)

なるほど、この箇所は、「もし」[中略]証明されるとすれば」というように仮定の形で書かれているが、しかし、このことが示しているのは、むしろ、テキストのこの箇所に至るまで、「根本悪」の《普遍性》の「論証」がまだ遂行されていないことをカント自身が明確に意識しているということであろう。そしてまた、カント自身が、この「第二節」こそが、「根本悪」の《普遍性》の「本来の論証」の場であること意識しているがゆえにこそ、ここでこのような記述を唐突に行い、読者の注意を喚起していると見るべきだと思われる。したがって、カント「本来の論証」は、まさに、この叙述の後に展開されている(厳密に言えば、「含まれている」と考えられなければならない。さもないければ、まさにこの箇所においてなぜカントが唐突に「根本悪」の《普遍性》の「論証」に言及するのか、まったく理解できないであろう。それでは、この叙述の後、カントはいかなる議論を展開しているのであろうか。カントがこの直後に展開しているのは、(4)「行儀の善い人間〈ein Mensch von guten Sitten〉」と「道徳的に善い人間〈ein sittlich guter Mensch〉」との区別である(VI 30-31. 第一篇、第二節)。これはまた、「適法性〈Legalität〉」と「道徳性〈Moralität〉」との区別の確認と言い換えてもよからう。

そして、これに続き、この「第二節」の最後に展開されている論点が、(5)「所行〈That〉」という語の二つの意味の区別と、「悪への性癖」としての「根本悪」が、私たち人間にはそれが自分自身のものであっても経験的に観察することができないにもかかわらず、それでもなおその責任を自らが負わなければならないところの「叡知的所行〈intelligible That〉」であることとの指摘とである(RGV: VI 31-32. 第一篇、第二節)。

それでは、この論点(4)と論点(5)が「根本悪」の《普遍性》の「論証」(の要点)を「含んでいる」と、カントはなぜ考えるので



あろうか。

まず、重要なことは、私たちが「経験」を通して知りうるのが、行為の「適法性」、つまり行為が合法的であるか反法的であるかということに留まるといふことである。このことを越えて、それを為した人間が道徳的に見て善人であるか悪人であるか、つまり、その「心術」、その「性格」において道徳的に善であるか、悪であるかは、経験によって直接的に知ることはできな<sup>い</sup> (RGV: VI 20)。「行儀の善い人間」が「道徳的に善い人間」であるとは決して言えないのである。私たちが経験的に認めうるのは、「可感的所行」だけであり、たしかに人間がその責を負うにもかかわらず、それ自体「叡知的所行」にはかならない「格率」「心術」「性格」は、それが自分自身のものであっても、これを経験を通して直接的に認めることはできないのである (RGV: VI 30-31)。

ところが、同じように経験の実例を挙げることができる「可感的所行」としての適法的・合法的行為と非適法的・反法的行為との間には、カントの道徳哲学の上から重要な意味をもつ《非対称性》が存在する。すなわち、私たちは、適法的・合法的行為の経験の実例がいくら多く存在しても、そこから《道徳的に善い》「格率」、《道徳的に善い》「心術」・「性癖」・「性格」を「推論」することは決してできない。なぜなら、《道徳的に悪い》「格率」・「心術」・「性癖」・「性格」からも、《道徳的に善い》「格率」・「心術」・「性癖」・「性格」からと同じように、適法的・合法的行為が生じることが可能だからである。『基礎づけ』に挙げられている例を参照するならば、「道徳法則」よりも「私益」を優先する商人であつても、まさに「私益」の最大化を動機とすることによって、不慣れた顧客に対しても正直な対応という適法的・合法的行為を実践することがありうる (GMS: IV 397)。つまり、適法的・合法的行為には、《道徳的に善い》行為と並んで、《道徳的に悪い》行為もまた含まれているのである。これに対して、私たちは、非適法的・反法的行為の経験の実例の方からは、《道徳的に悪い》「格率」・「心術」・「性癖」・「性格」を「ア・プリオリに推論」(RGV: VI 20) することができ<sup>ない</sup>。つまり、私たちは、反法的行為という経験的情報に基づいて、誰かが「心術」・「性格」において悪い人間であるという非経験的事実を「ア・プリオリに推論」することができ<sup>ない</sup>のに対して、適法的・合法的行為という経験的情報に基づいて、誰かが「心術」・「性格」において善い人間であるという非経験的事実を推論することはできない。経験的に観察可能な善い行為は適法的・合法的行為から《道徳的に善い》「性格」は推論できないが、経験的に観察可能な悪い行為は非適法的・反法的行為からは《道徳的に悪い》「性格」が推論できるのである。



さらに、もう一つの極めて重要な点は、「若干の、否、ただ一つの意識的な悪い行為」、たった一つの非適法的・反法則的行為からですら、「根本悪」を「ア・プリオリに推論」させるのに十分である（RGV: VI 20. 第一篇、「序論」ということである。というのも、「格率採用の最初の主観的根拠」である「心術」は「ただ一つのものでしかありえず」、「それは自由使用全体に普遍的に、関係する」（RGV: VI 25）からである。人間の「心術」「格率」と「行為」とに関するカントの哲学的理論、すなわち彼の道徳哲学と行為論が、このことを明らかにしている。同じ人間が何万・何十万の合法的行為、つまり経験的に観察されうるレベルで善い行為を行っていたとしても、生涯でたった一つの反法則的行為の実例が存するだけで、その人の心に巣くう「根本悪」「悪への性癖」が推論されてしまう。ここまでは、何一つ人間に関する経験的観察に基づくことなく明らかにできることなのである。

そこで、非適法的・反法則的行為を生涯一度も行わない人間が存在するかどうかが次に問題になるが、これはア・プリオリに決まることができない問題ではなく、「人間のさまざまな所行についての経験が私たちの眼前に示す際立った実例」（RGV: VI 32-33）とこう「人間学」的成果の助けを必要とする。そして、それが掲げる豊富な実例に基づいて、そのような人間が一人もいないことが明らかとなれば、いかほど経験・観察可能なレベルで善い行為＝適法的・合法的行為が存在しようとも、「ここには何の差異もない、彼らはことごとく罪人である。——善を為す（法則の精神にしたがって）者はいない、一人としていない」（RGV: VI 39. 第一篇、第三節）と結論せざるをえないこととなる。

そして「人間学」は、現実に世界が悪しき行為、反法則的行為・非適法的行為に満ちあふれていることを明らかにしている。文明の程度や社会の多様性を超えて、つまり文明が未発達な「いわゆる自然状態（*sogeananter Naturzustand*）」におつても、「開化された状態（*gesteierter Zustand*）」においても、この両者から合成された「諸国民間の状態（*äuberer Völkerzustand*）」においても、悪がこの世を支配していることは否定しようもない事実であつて（RGV: VI 33-34）、生涯にわたつて一度たりとて反法則的・非適法的行為を犯すことのない人間がいた、あるいは、そのような人間がいるとは「判定」することはできない。<sup>25</sup>

しかも、このように、ある人間をその「心術」ないし道徳的「性格」において悪であると判断することを正当化する根拠は、その生涯におけるただ一度の非適法的・反法則的行為である。それゆえ、まさにこの根拠は、「他の人間をその性格から除外するいかなる理由もなく、

それゆえ、その性格が類に適用される、というような性質のものである」(RGV: VI.25. 第一篇、「序論」注解)と見ることが許されるであろう。反法則的行為の豊富さという「経験による確証」によって、ただの一度も反法則的行為を行わない人間は人類史上存在しないと「実用的人間学」のレベルで判定が下され、これが上の「本来の論証」、つまり道徳的な善と悪との《非対称性》に基づくア・プリアリな推論と相俟って、人間における「根本悪」「悪への性癖」「悪しき心術」の《普遍性》という「前提」の確からしさを可能な限り高めているのである。そしてまたこのようにして、「根本悪」の《普遍性》は「この後、人間学的考究において「中略」はじめて論証されうる」という、「第一篇の「序論」注解」において立てられた「論証」のプランが最終的に遂行されていると見ることができよう<sup>26</sup>。

以上のように、このいわゆる「論証」は、カントの批判的徳徳哲学理論および行為論が明らかにした道徳的行為の構理解に基づく「ア・プリアリな推論」を含みつつも、それに加えて、悪い行為(反法則的・非適法的行為)の実例の豊富さによる「経験的な確証」を経て、「根本悪」の《普遍性》の確からしさを、人間が示しうる限界まで高めるものであると言えるであろう。

もちろん、それでもなお、この「論証」は客観的に完全な「論証」ではない。非適法的・反法則的行為を生涯一つも行わない人間は存在しないという判断が経験に基づく以上、この「論証」は客観的な普遍性・必然性に達することはない。人間は道徳的に善くあることを命じられており、それゆえそうあることもできるはずである以上、これを超える「論証」は可能ではない。カント自身もまたこのことを自覚していた。つまり、それは、あくまでも「経験によって知られるようなあり方からすると、人間はそうようにしか判定されえない」(RGV: VI.32. 第一篇、第三節)ということを示すのみである。カントが自らの試みを「論証」と述べながらも、他方でそれが「主観的に必然的な」前提(voraussetzen)であるとも述べている(RGV: VI.32. 第一篇、第三節)のも、そのようなわけであると考えなければならぬであろう。しかし、それは同時に、観察されるレベルでの善い行為(適法的・合法的行為)と同じく観察されるレベルでの悪い行為(非適法的・反法則的行為)との量的比較(そもそも善い人間も悪い人間も経験・観察されえず、したがって量的に比較することも可能ではないので)に基づいて、悪の《普遍性》を導出するという経験の「大雑把な一般化」以上のもの、その意味で、ある種の「論証」であると主張することが許されるであろう。

## おわりに

最後に、以上の考察をまとめておこう。まず「根本悪」の《普遍性》の「論証」に関する『宗教論』第一篇の叙述が錯綜していることが示しているように、カント自身これに関して、唯一の確かな「論証」を明確に構想していたとは確言しにくい。「省くことができる」とされた「型どおりの論証」がいかなるものであったかなど、不明な点も多い。しかしながら、少なくとも、彼自身、「本来の論証」とその「経験による確証」とから構成されるある種の「論証」を提示していることは明らかである。

また、本稿では十分に考察できなかったが、「根本悪」の《普遍性》に関する判断を「反省的判断」として基礎づけようとする意図が『宗教論』第一篇に存すると見ることも許されるであろう。「根本悪」の克服に当たって希望される「恩寵」に対する信仰を「独断的信仰」と対比して「反省的信仰」と呼んでいることなどからも、『宗教論』が「反省的判断力」に関する思想と深く関わっていると考える必要がある。しかし、カント自身が「本来の論証」と呼んでいる「論証」は、その種の「論証」と一応区別されるべき、(あるいはそれを一部分として含む)独特の「論証」であると考えられる。

これらは何れも、人間に関する経験的観察に重要な役割を与えており、(1)決してア・プリアリな「演繹」などではない。人間本性、人間の概念からア・プリアリに「演繹」されるのであれば、そのようなものは「根源的」なものであって、人間に責任を問うことができず、回心の可能性とも抵触すると言わざるをえない。しかしながら、(2)それらは何れも、たんにア・ポストリオリな(経験を通して知られる)実例の直接的で「大雑把な一般化」にすぎないものではないと考えるべきである。カントが「本来の論証」と名づけている「論証」に関して言えば、それは、私たちが経験の実例を挙げうるのが道徳的に善い行為ではなく、適法的・合法的行為でしかないということ、そしてこの適法的・合法的「行為」から道徳的に善い「格率」、善い「心術」、善への「性癖」を推論することができないのに対して、反法的行為の経験の実例からは、それが生涯でたった一度のものであっても、道徳的に悪い「格率」、悪い「心術」、「悪への性癖」の存在が「ア・プリアリに推論」されうるということ(このこと自体、経験的に導出されたことではなく、カントによる哲学的な悪行為の構造分析からア・プリアリに帰結することであるが)を示し、これに、人間誰もが一度は経験によって知られるレベルでの悪しき行為＝反法的行為・非適

法的行為を行うという判断（これを支えているのが、人類史における経験的悪の豊富さに関する人間学的考察（「経験による確証」）をさらに加えて構成される、一つの独特の「論証」であったと考えられるのである。

以上、本稿はカントのいわゆる「論証」の再構成とその擁護に努めてきたが、第五節で言及した「反省的判断」に関する問題以外にも、なお十分に論じることができなかった重要な問題点がいくつも残されている。最後に、そのいくつかを課題として提示して、本稿を閉じることにしたい。

まず第一は、「格率」と「行為」との関係、あるいは、より上位の「格率」と下位の「格率」、「心術」と「格率」、「格率の第一の主観的根拠」とそれに基づいて採用される「格率」との関係に関する問題である。

たとえば、M・キヤスウェルは、カントの「格率」に関する詳細な議論に基づいて、無限に遡行しうる「格率」について、上位の「格率」は下位の「格率」を不完全にしか規定しない（*underdetermine*）と理解し、それに基づいて、「根本悪」が前提されていて、状況によっては「道徳性」のレベルにおいても善なる行為、道徳的な価値を有する行為が行われうると論じている（Caswell (2006), pp.194-197）。

たしかに、上位の規則が下位の規則や具体的な行為を「完全に規定する」のであれば、（道徳的に悪い原則について言えば、）道徳的に悪い「性格」や悪い「心術」からは道徳的に悪い「行為」しか、悪い根源的「格率」からは悪い派生的「格率」しか絶対に生じないのであれば、私たちは自力では決して「根本悪」を克服することはできないということになる。このような理解は、「根本悪」のうちに「原罪」に相当する根深さと深刻さを認めようとする場合、必然的であるように思われる。ところが、カントは、「根本悪」は「根絶する（*vertilgen*）」ことはできないものの、これに「打ち克つ（*überwiegen*）」ことはできるとも述べている（RGV: VI 37）。これをどのように考えればよいであろうか。

私たちは、道徳的に悪い「性格」、道徳的に悪い「格率」にもかかわらず、そこから道徳的に善い選択、たんに「合法的」「適法的」であるのみならず、「道徳的」にも善い行為を実行することが可能であると考える場合にのみ、「根本悪」に「打ち克つ」ことが可能になると考えざるをえないように思われる。また、「性癖」という概念で、通常考えられているものも、私たちが誘惑するものの決して強制する

ようなものではあるまい。キャスウェルの解釈は、このような問題に解釈の道筋を示すものとなる。

さらに、同じ考え方は善の原理にも適用できる。道徳的に善い「心術」ないし道徳的に善い根源的「格率」からは道徳的に善い派生的「格率」が、道徳的に善い「格率」からは道徳的に善い「行為」が、必ず生起するのであれば、「心術の革命」を遂行し、「根本悪」を克服した(あるいはこれに「打ち克った」)人間は、現象においても決して道徳的に悪い行為を行うことはないはずである。ところが、カントは、「この純粹性を自らの格率に採用する人間は、それだからと言ってまだ自ら神聖であるわけではない」というのも、格率と所行との間にはまだ大きな隔たりがあるから)、しかし無限の進行のうちで神聖性に近づくその途上にあるのである」(RGV: VI 46-47. 第一篇、一般的注解)と述べて、「叡知的所行」としての「心術の革命」を遂行した同じ人間が、現象界の存在者としては相変わらず不完全であり、行為においては道徳的に悪しき行為を為しうるがゆえに、そのような者としての現象界における存在者は善に向かつて無限に前進する者と見なされなければならない、ただ「純粹知的直観〈*reine intellektuelle Anschauung*〉」によって叡知的な心術を見通す神が、非時間的観点からこの時間的な無限の前進をすでに善に到達したものと見てくれると述べている。このように考えるためには、やはりキャスウェルが解釈したように、上位の格率が下位の格率を不完全にしか規定しないとカントが考えていると解釈せざるをえないかのように思われる。

ところが、このような見方をする、カントの「根本悪」は少しも「根本的」でなくなるように思われる。「根本悪」、「格率の第一の主観的根拠」である「悪への性癖」は、それほど厳密に私たちを縛っているわけではない。それはたしかに誘惑はするであろうし、「根絶すること」もできないかもしれないが、「原罪」の深さとは較べものにならないと言わざるをえない。

ところで、この問題は、「格率」がさらに上位の「格率」に遡行しうることに着目すると、私たち人間がどのポイントにおいて自由な主体であるのかという、「主体の統一性」の問題に関係してくる。これについては、すでにミケルソンが指摘しているが<sup>29)</sup> (Michalson (1990), pp.56-57)、カントの道徳哲学・宗教哲学における根本的な難問の一つであろう。

まず、上位の「格率」が下位の「格率」を、また「格率」が「行為」を完全に規定するならば、私たちには下位の格率を選択・採用するあらゆる場面で事実上自由ではないことになるという問題に直面する。

しかしながら、これらが不完全にしか規定せず、下位の「格率」や「行為」が、その度に上位の「格率」による拘束から逸脱することが



自由にできるのであれば、「格率」や「性癖」や「性格」、さらに「心術」なども存在しないに等しいと言わざるをえず、これらの概念を導入した意義、「叡知的所行」を「可感的所行」から区別した意義が問われざるをえない。すなわち、「主体の統一」が損なわれ、結局、私たちの行為は私たちが自由に行うのではなく、偶然的に生起するのではないかという批判に直面せざるをえないのである。

さらに、このように理解すると、本稿が検討してきたカントによる「根本悪」の《普遍性》の「論証」もその基盤を失うことになる。なぜならば、そうならば、私たちは適法的・合法的な「行為」から道徳的に善い「格率」、善い「心術」を「推論」できないばかりか、非適法的・反法的な行為から道徳的に悪い「格率」、悪い「心術」を「推論」することさえもできなくなり、「論証」の要であった《非対称性》がそもそも失われてしまうからである。

このように見てくると、「格率」が「行為」を、また上位の「格率」（第一根拠・「性格」・「性癖」）が下位の「格率」を、いかに規定するかということについて、カント自身が実際にはいかなる見解を有していたのか、詳細な再検討が必要であるように思われる。

本稿が論じることができなかった課題の第二は、アリソンらが試みている、「根本悪」の《普遍性》の「ア・プリオリな」演繹（deduction）の妥当性の検討である（Allison (1990), pp.155-157, Caswell (2006), pp.201-202）。カント自身がこのような「演繹」をそもそも企図していなかったことは、本稿による『宗教論』第一篇の論述の分析から明らかであろう。しかし、そもそも、そのような「演繹」は、原理的に可能なのであるか。アリソンらの試みが成功しているかどうかを含めて、これを検討してみようという作業が必要であろう。

その際、十分に注意しなければならないと思われるのは、カント自身がなぜ『宗教論』では「道徳性」との対比における「義務（Pflicht）」の概念、「道徳法則」との対比における「定言命法（kategorischer Imperativ）」の概念から出発せず、あたかも意志の前に「定言命法」ではなく「道徳法則」こそが、「選択意志」によって採用されるべき「動機」として立ち現れているかのような叙述を行っているのかということである。というのも、カントは『基礎づけ』や『実践理性批判』において、同時に感性的でもあり、「道徳法則」に違反する可能性が有る存在者としての人間、「有限な理性的存在者」としての人間には、「道徳法則」が「定言命法」として立ち現れること、したがって私たちが人間には道徳は「拘束性（Verbindlichkeit）」を含む「義務」以外の何ものでもないことを極めて自覚的に述べていたのであるから、まさにこの「道徳法則」からの逸脱としての「悪」の根源を問題にする『宗教論』第一篇において、カントがこれらの概念から始めなかったとい



う事実は特筆に値するように思われるからである。<sup>(30)</sup>

## 注

- (1) カントのテキストからの引用箇所や該当箇所の指示にあたっては、本稿末尾に示す著作名の略号と、アカデミー版全集 (Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (und den Nachfolgeorganisationen), Berlin, 1916<sup>2</sup> (1900)) の巻数と頁数とをそれぞれローマ数字とアラビア数字によって (但し「純粹理性批判」については原典初版をA、第二版をBとして、それぞれの頁数を) 示し、割注にして挿入する。カントの著作の翻訳書や二次文献についても、詳細は本稿末に付した「参考文献」に示し、該当箇所には著者・訳者名、出版年、該当頁数のみを割注で示す。なお、引用文中の強調と「」内の語句は、すべて引用者によるものと考えられたい。(原文の強調をそのまま採用している箇所もあるが、それも引用者の文脈で強調すべきと考えられるがゆえに採用されている。)
- (2) 『宗教論』は「序文」第一版のものと第二版のもの) および次の四篇から構成されている。「第一篇 善の原理とならんで悪の原理が内在すること あるいは 人間本性における根本悪について」、「第二篇 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 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」、「第四篇 善の原理の支配下における奉仕と偽奉仕について あるいは 宗教と僧職制について」。よく知られているように、このうち第一篇は単独の論文として『ベルリン月報 (Berlinsche Monatschrift)』に掲載されたものであり、第二篇が検閲にかかって出版を差し止められたことを契機に、『宗教論』という一冊の書物が出版されるに至った。このことについては、たとえば、宇都宮訳や北岡訳の「解説」を参照されたい (宇都宮芳明・飯島宗享 (訳) (一九七四)、四〇一―四〇四頁。北岡武司 (訳) (二〇〇〇)、四一九―四四六頁、特に、四一九―四二六頁)。なお、本稿は「根本悪」の《普遍性》をめぐるカントの論述の分析を試みるので、この第一篇の論述を中心に取り扱う。
- (3) 『基礎づけ』において「自然的弁証論 (eine natürliche Dialektik)」という表現で語られているもの (これも、すでに同書において「性癖 (Hang)」と呼ばれている) が、『宗教論』における「根本悪」に繋がるものであることを、H・E・アリンソンが論じている。ただし、彼が指摘するとおり、この箇所においてこの「自然的弁証論」は、私たちが常識から実践哲学へと進み行かせ、それによって防止されるようになるものであると論じられており、『宗教論』におけるような根本的「回心」を要求するものとは見なされていない (Allison (1990), pp.151-152; GMS: IV 405)。
- (4) たとえば、ゲエテがヘルダー宛書簡 (一七九三年六月七日付け) において、『宗教論』における「根本悪」の概念について、カントはこれまで長年、多くの不純や偏見から彼の哲学者のマントを清める努力をしてきたが、キリスト教にへつらって、根本悪という恥ずべき染みでそのマントを汚してしまったと記していることや、シラーがケルナー宛の書簡 (一七九三年二月二日付け) において、『宗教論』のことを skandalös であると言っていることなどは非常に有名で、多くの研究者によって引用されている (Vgl. Buchheim (2001), S.656; Allison (1990), p.270, chapter 8, note 1)。また「自由」概念に関しても、『基礎づけ』や『実践理性批判』 (Kritik der praktischen Vernunft, 1788) における「理性の自律としての自由」の概念と『宗教論』における「悪」をも為しうる「自由」の概念との関係が、多くの研究者によって問題にされてきた。本稿でも言及しているJ・ボヤノフスキーの著書も、特にその第三部 (Scheitert

das Autonomiekonzept an der Unmöglichkeit moralisch böser Handlungen?) において、この問題を論じている (Bogdanowski (2006), S.229-286)。

- (5) 「格率」が「行為」をどのように規定するとカントが考えているかについては、さらに議論の余地があると思われるし、本稿の議論にも深く関わる問題である。しかし、今回これについては、本稿において詳論することはせず、本稿の「おわりに」において課題として再度言及するに留める。
- (6) もちろん、これで問題が解決するわけではない。この「心術」の採用においてのみ人間の「選択意志 (Willkür)」が自由なのだとするならば、論理的にそれ以下の「格率」採用と「行為」の決定に際して人間の「選択意志」は自由でないことになるであろう。逆に下位の「格率」の採用や「行為」の選択に際しても「選択意志」がその都度自由であると仮定すると、行為主体の(道徳的)「性格」は意味を失い、《行為主体の統一性》が危険に曝されることになると思われる。後述するとおり、このことは、すでにミケルソンによって指摘されているが、本稿注(5)で示唆した問題とも関わって、カントの道徳哲学や行為論における重大な難問であると言えよう。
- (7) アリソンもまた、「心術」と「性癖」とが結局、同じことを意味しており、それらが無時間的に獲得される最初の「格率」であると述べている (Allison (1990), S.153)。
- (8) カントは次のように述べている。「悪はまさしく私たちの所行であるにもかかわらず、なぜ私たちのうちにおいてそれがまさしく最高の格率を腐敗させたかについては「中略」私たちはそれ以上その原因を示すことができなぬ」(RGV: VI 32)。
- (9) なお、両方の「動機」を人間の「選択意志」が一つの「格率」のうちに採用するという新しい理解は、道徳法則から直接導かれる道徳的善である「最上善」とそれに相応しい自然的善である「幸福 (Glückseligkeit)」との統一である「全体的で完全な善 (das ganze und vollendete Gut)」としての「最高善 (das höchste Gut)」の促進が『宗教論』においては「義務」に数えられているということ、この「最高善」の概念が『宗教論』「序文」において、道徳から宗教への移行の不可避性に関する説明 (RGV: VI 4-6, 「第一版序文」)において決定的な役割を果たしていることと並行関係にあるように思われる。しかし、この問題は、この「道徳から宗教への移行の不可避性」というさらに重要で困難な問題と関係しており、これ以上の論究は他日を期したい。
- (10) カントは、「Natur」という語や「natürlich」という語を人間による「自由」使用と矛盾しないような意味で用いることを、次のように述べて断っている。「人間本性ということと理解されるのは、明白な一切の所行に先立つところの、人間の自由一般の使用の主観的根拠(客観的な道徳法則の下での)にすぎない」(RGV: VI 21)。そしてその上で、彼は「悪への性癖」が「natürlich」であると考えられること、そしてそれはこの「悪への性癖」が全人類に普遍的であることを意味することを論じている (RGV: VI 29)。他方、別の箇所において、彼は「悪への性癖」の「悪」が「自由から発現する」「道徳的」な「悪」である以上、この「性癖」が「physisch」であることなどありえない旨を述べている (RGV: VI 31)。
- ところが、『宗教論』の邦訳書は、宇都宮訳も北岡訳も、「natürlich」という語と「physisch」という語をともに「自然的」という同じ語を用いて訳出しているため、「悪への性癖」がある文脈では「自然的」(原語は「natürlich」)であると主張され、またある文脈では「自然的」(原語は「physisch」)ではありえないと主張されていることになり、少なくとも字面の上では、あたかもカントが矛盾を犯しているかのように読めてしまう(宇都宮芳明・飯島宗享(訳)(一九七四)、四七頁と五〇頁、北岡武司(訳)(二〇〇〇)、三八頁と四一頁)。何れの翻訳書の場合においても、読者に邦訳のみで無理なく理解を得させるためには、訳語を工夫するか、少なくとも訳注を施す必要があったと思われる。
- (11) カントの『宗教論』第一篇「善の原理とならんで悪の原理が内在することについて」あるいは「人間本性における根本悪について」のテキストは、次のような小見出しによって区分されている。

- 一 人間本性における善への根源的素質について
  - 二 人間本性における悪への性癖について
  - 三 人間は生来悪である
  - 四 人間本性における悪の根源について
- 一般的注解〈Allgemeine Anmerkung〉善への根源的素質がその力を回復することについて

また、「一 人間本性における善への根源的素質について」という最初の小見出しが付された部分に先立つ、何も小見出しが付けられていない部分には、まず五段落からなるテキストがあり、その後に「注解〔Anmerkung〕」という小見出しが付された、さらに五段落のテキストが第一節の前まで続いている。カント本来の「論証」のプランを辿ることに努める本稿では、これ以降、論を進めるにあたり、これらの部分を便宜的に、はじめの方から、「序論」〔「序論」注解〕、「第一節」〔「第一節」注解〕、「第二節」〔「第二節」注解〕、「第三節」〔「第三節」注解〕、「第四節」〔「第四節」注解〕と呼んで区分することにする。

(12) この段落の引用箇所を、「根本悪」の《普遍性》に関するカントの『宗教論』第一篇における「論証」プランを示すものと解釈して研究を進めている研究者はほとんどいない。たとえば、理想社版日本語訳カント全集の『宗教論』の訳者である宇都宮芳明は、この箇所の“weiterhin”という言葉を「将来」と翻訳している(宇都宮芳明・飯島宗享(訳)(一九七四)、四三頁)。宇都宮がこの問題に関して詳細な議論を展開しているかどうかは確認できなかったが、彼による翻訳書のこの箇所を見る限り、「根本悪」の《普遍性》の「論証」が『宗教論』においては行われず、むしろ、それ以降に出版される論攷において遂行されるはずであるという理解を示しているように思われる(あるいは「人間学」の今後の課題と見ているのかもしれない)。

その他の翻訳書について見てみると、古い英訳の訳者であるT・M・グリーンとH・H・ハドソンは、この語をそもそも訳出していない(Greene and Hudson (translators) (1960), p.21)。訳出しないことよって、このような「論証」が『宗教論』において遂行されているのかいないのかを読み取ることができなくなっている。一方、新しい岩波版の邦訳カント全集の『宗教論』の訳者である北岡武司は、これを「もっと後」(北岡武司(訳)(二〇〇〇)、三四頁)、ケンブリッジ大学出版局から出ている新しい英訳カント全集の『宗教論』の訳者であるG・d・ジョバンニも“later on”(Giovanni (translator) (1996), p.74)と翻訳することで、「根本悪」の《普遍性》の「論証」が『宗教論』の後の箇所において遂行されているという理解の可能性を残しているように思われる。しかしながら、どちらの場合にも、この「もっと後」や“later on”が『宗教論』のどのテキストを指示しているかに関する訳注も付されておらず、解釈は読者に委ねられている。これらの翻訳者自身の見解が示されている研究についても、残念ながら本稿筆者は寡聞にして知らない。

ただし、J・ボヤノフスキーは例外であり、「この後」の箇所という記述を、『宗教論』第三節を示唆するものと解釈している(Bojanowski (2006), S.270-271)。第三節にも「人間は生来悪である」という、「根本悪」の《普遍性》を含蓄する小見出しが付されていることを考えると、ボヤノフスキーの解釈にも根拠があるように見えるし、後述するとおり、本稿筆者も同様に解釈できると考えている。しかしながら、まず、ボヤノフスキーの研究には、第一篇「第三節」が「経験による確証」だけを含んでおり、「本来の論証」は第一篇「第二節」にこそ含まれるというカント自身による「論証」プランの説明にまったく言及していないという問題点がある。そして、「経験による確証」とは結局、悪しき行為、つまり反法的行為の経験的実例の豊富さを指摘するものに留まるということを考慮するならば、この「経験による確証」のみを含むとされる「第三節」だけで「論証」が成立しているかのような誤解を与え、点で、やはり不適切であるように思われる。さらに、内容に立ち入って考えるならば、この第一篇「序論」注解において言及されている「人間学的考究」

は、「両性格のうちの一つをある人間に生得的であるとするを正当化する諸根拠が、他の人間をその性格から除外するいかなる理由もなく、それゆえ、その性格が類に適用される、というような性質のものであること」(RGV: VI 25 第一篇「序論」)を示すとされており、このことは、たんなる「経験的」な「実例」の「豊富さ」の指摘だけでは帰結しないことが明らかである。

- (13) 桑原の論攷は、「根本悪」に関するカントの論述を丹念に追跡し、その上でそれをキリスト教の「原罪」の概念と比較・考察するものであり、学ぶところが多い。それにもかかわらず、後述の通り、本稿筆者は、桑原の結論に同意することができない。まず、本文中に引用した桑原のこの箇所の議論については、「脆さ」や「不純」が直ちに「道徳的悪」であるかどうかを問題にしうるであろう。これに関する本稿筆者の見解は、本稿第六節の本文第二段落と本稿注(23)とにおいて示した。しかしながら、さらに重要だと思われるのは、桑原が、カント自身による「本来の論証」への言及を真剣に受け止めていない点、カントのいわゆる「論証」が、「根本悪」を悪しき行為(反法則的行為)の実例からたんに不確かに「推測」するのではなく、経験に拠らない道徳哲学的推論による要素を含んでいるということに十分注意を払っていない点、カントの道徳哲学の成果によれば、道徳的に善い人間の経験的実例が人間には決して与えられないことや、「行為」に関する経験と道徳的「性格」との関係に関して善と悪との間に対称性が成り立たないことに十分注意を向けしていない点などである。

- (14) 桑原は、カントが今後「善い人間」に出会う、可能性」を否定できないと考えていると述べているが、本稿筆者はカントがこの可能性をそもそも認めておらず、この点に「根本悪」の《普遍性》に関するカントの「論証」のポイントがあると考えている。

- (15) さらに、M・キヤスウェルも本文中で言及したアリソンと同様の見解を示している(Caswell (2006), p.200)。また、後述するが、彼らは、本来要求されている「論証」は、カントが現実には提出し損なっている「ア・プリオリな演繹」であると考えて、このような「演繹」をカントに代わって遂行しようと試みつつある (Allison (1990), pp.155-157; Caswell (2006), pp.201-202)。

- (16) ただし、カントのこの論述は、「根本悪」の《普遍性》の主張を打破するような道徳的善の実例は「経験」からは決して得ることができないということを言おうとしているにすぎないとも読むことも可能である。以下で、本稿は、このような読み方が正しいことを示そうとするものである。なお、結論を先取りして言えば、まさにこのように考えられるからこそ、先に引用した桑原の解釈は受け入れられない。すなわち、桑原は「次の瞬間そうした「善い人間」に出会う、可能性は否定されていないのである。このことは、カントにとって「人間が生来悪である」ということは経験的事実にすぎない、ということの重要な含みである」と述べていたが、本稿が示すところによると、カントの理解においては、私たち人間は「経験」において道徳的な善の実例に出会うことは決してできないのであって、それと同じ意味において、「人間が生来悪である」ということも、たんなる「経験的事実にすぎない」わけではないのである。この点の詳細については、本文において後述する。

- (17) ただし、ハイトはこのような誤謬をカントに帰して批判するようなことはしていない。というのも、すでに見たように、ハイトは帰結する《普遍性》のリンクを落とすことで誤謬を回避しているからである。

- (18) たとえば、カントは、「悪への性癖」が「行為に関して」最も善い人間にさえも配されている」(RGV: VI 30)、「人間はその行為が純粋に善である場合にもなお悪なのである」(RGV: VI 31)と述べて、「適法性」のレベルでの善い行為、適法的・合法的行為の実例が現に経験的に見出されることを明言している。

- (19) ハイトや桑原は、悪の経験的実例が、経験的には知ることのできない「根本悪」の《普遍性》の「論証」において、なぜ有用だと考えられるかを主題的に



論じてはいない(おそらく、この間の位相の相違に自覚的でない)ので、この点にカントの論理的誤謬を見出して批判するようなこともしていないが、やはりこの点への注目を怠っているがゆえに、カントの「本来の論証」のプロセスを見落とすことになったと考えられる。

(20) この点については、保呂篤彦(二〇〇七)、特に二四四―二四五頁を参照されたい。

(21) まず、(A)「反省的判断」は「主観的普遍性」のみを要求するというが、「根本悪」の「普遍性」をめぐるカントの議論において、「主観的普遍性」を要求するのは一体いかなる判断であろうか。この問いに対して安井は差し当たり、(1)「ある人間がその性格において悪である」という特定の人間の心に巣くう「根本悪」の存在に関する判断の妥当性が要求できる普遍性である、と答えていると思われる。安井によれば、右の判断は「性格」ないし「心術」に関する直接的な「経験」のみに基づく判断認識ではなく、反法則的行為という経験的事実からの「推論」の結果として得られる判断でしかない。その上で、安井はこれが「推論」に基づくがゆえに、この判断の妥当性は「客観的普遍性」を要求することができず、むしろただ「主観的普遍性」のみを要求できると結論している(安井(二〇〇二)、八九―九〇頁)。

しかしまた、安井は、さらに「反省的判断」が要求する「主観的普遍性」が「人間という種全体の善／悪を判定する際にも当てはまる」(安井(二〇〇二)、九〇頁)と述べることによって、「根本悪」の「普遍性」という際の「普遍性」を不明確なものにする途を開いているように思われる。すなわち、(1)において判断の妥当性が要求しうる普遍性が「主観的」なものに留まると論じたように、ここでも安井は本来、(2)《このような「悪への性癖」「根本悪」が人間・人類に「普遍的」に存在する》という判断の妥当性こそが「主観的普遍性」のみを要求すると論じているはずであるが、同時に、この「主観的普遍性」を判断の妥当性から、(3)この「悪しき性格」あるいは「悪への性癖」「根本悪」の人間・人類における存在の「普遍性」へとずらし、まわっているように思われる。このことは、安井が「すべての人間が『その性格において』悪人であるわけではないが、すべての人間に悪への性癖が備わっている」としか判断されえない(安井(二〇〇二)、九二頁)と述べているところからも見て取れるのではなからうか。(1)個人の悪性に関する判断が「反省的判断」である場合、「主観的普遍性」を要求するのはその判断そのものであることに疑いはない。そうであれば、(2)人間の悪性に関する判断が「反省的判断」であるという場合にも、「主観的普遍性」を要求するのはこの判断そのものであるはずである。それゆえ、《人間は普遍的にその性格において悪である》という判断の妥当性のもつ「普遍性」こそが主観的なものであって、判断・命題のなかに含まれている「普遍性」の概念が「客観的普遍性」から「主観的普遍性」に格下げされるわけではなからう。また、「すべての人間に悪への性癖が備わっている」ということは、《人間の成員は等しくその格率採用の第一の主観的根拠が悪である》ということであり、これはまさに「すべての人間が『その性格において』悪人である」ということにはかなるまい。安井が「主観的普遍性」の位置をずらしたことによって、このような矛盾が生じたように思われる。しかも、安井は、T・ブーフハイムの研究(Buchheim(2001))に批判的であることを明言しており(安井(二〇〇二)、九六頁、注(7)、ブーフハイムが問題にしている「根本悪」の「普遍性」は明らかに(3)のレベルでの「普遍性」であることから、安井もまた(3)のレベルの「普遍性」こそを問題にしていると考えられる。しかし、実際には、(1)(2)と(3)との間にはギャップがある。しかも、安井の上記の研究において(1)(2)と(3)との関連は十分に論じられていないとは言えず、ここには何らかの混乱があるように思われるのである。

(B)さらに、上の(A)の冒頭部分で見た安井の議論には、二つ疑問がある。一つは、なぜ「推論」に基づく判断は「客観的普遍性」を要求する「規定的判断」ではありえないのかということである。たんなる「推測」と「推論」との相違は何か。「推測」と区別された妥当な「推論」の結果としての判断であっても、「推論」は「客観的普遍性」を要求できないというのであろうか。もし、そうだとするのであれば、それはいったいどういうことであらうか。

あるいは「行為」から「心術」や「格率」ないし「性癖」への「推論」一般について、限定的にそのように言われているのであろうか。

(C) もし、そうであるならば、上の安井の理解は、所行・行為に関する経験から格率・性格への推論における善の場合と悪の場合との非対称性という理解——本稿はその最終節において、これをカントが「本来の論証」を構成する要素として自らの行為論的・道徳哲学的理論から導き出していると論じる予定である——と矛盾するように思われる。実際、「道徳的判断」を「反省的判断」として理解しようとしている安井は、このような《非対称性》を認めていないように思われる（安井（二〇〇二）、八九頁以下）。しかし、安井自身もその論攷の注において言及しているように（安井（二〇〇二）、九六頁、注（6））、カントが道徳的教育に関して善への素質を開花させるのに効果的な方法として掲げるのは、「適法性に関して」善い人間の事例をみせて、彼らにその善い人間たちの行為の実際の動機から、多くの不純な格率を判定させること（RGV: VI 51-52）であり、反対に《適法性に関して》悪い人間の事例、反法則的・非適法的行為を行った人間の事例をみせて、そこに潜んでいる純粹で善い格率を判定させること》は挙げられていない。やはり、それは上述の《非対称性》をカントが認めているがゆえであると考えざるべきではなからうか。

『宗教論』においても、『判断力批判』において展開された「反省的判断力」に関する思想が重要な役割を果たしているという安井の指摘は重要であり、魅力的である。また、すでに言及したことはあるが、『宗教論』には「反省的信仰」への言及もある。しかし、残念ながら現時点で、本稿筆者は「反省的判断」をめぐるカントの思想を十分に把握できているとは言いがたい。安井の議論に対して差し当たり提起した疑問点のさらなる考察を含め、「根本悪」の《普遍性》という論点と「反省的判断」との関わりという問題については、人間学に関連するテキストの分析とともに今後の課題としたい。

(22) 太田はこれを「実際的人間学」と訳している。太田直道（二〇〇五）、三一九—三二〇頁を参照。

(23) この箇所の叙述自体もまた、ある種の「人間学的考究」と呼ぶに相応しいものと言うこともできるであろう。ところで、この「悪への性癖」の《三段階説》については、最初の二段階を本来の「根本悪」と見なすべきかどうか、そもそも悪と責任に関するカント本来の理解にこれらが反さないのかどうか、また第二段階の悪は第三段階の悪に還元されてしまうのではないかといった問題が、従来、研究者たちによって議論されながら、現在まで一致した見解が得られていないと言つてよい。さしあたり、本稿は、この《三段階説》を、唯一の「根本悪」の構造を人間の有限性にまで遡って説明するものとして、一応理解しておくことにする。

(24) このことを論拠にして、桑原は、カントが「根本悪」の《普遍性》を「主張」（そしてもちろん「論証」）しているのではないと論じていた。桑原直己（一九九六）、八五頁。

(25) この部分の判断ないし推論、つまり、すべての人間が生涯に少なくとも一度は非適法的・反法則的の行為を犯すという判断のうちに「反省的判断力」の作用を見ることもできるかもしれない。そうすることで、本稿注（21）において言及した、非適法的・反法則的の行為から道徳的に悪い「性格」を結論する判断をも「反省的判断」と見ること、*「性格」に関する判断における善と悪との間にある《非対称性》の理解の放棄に繋がるといふ問題点を回避できるかもしれない。*

(26) M・ヴィラシエクも、「根本悪」の《普遍性》を導出するカントの推論を再構成した上で、それが、「一つの道徳哲学的理論を経験に適用することから生じる」ものであることを示している。ただし、彼はこれが「経験的仮説（eine empirische Hypothese）」であると述べている（Willaschek (1992), S.152-153）。

(27) 御子柴善之もまた、行為と格率の関係について問題にし、「すべての行為が格率に従うのか」と問い、これに否定的に答える研究者であるアルブレヒトを紹介しつつも、自身は「すべての行為を格率に従うものとして反省することが私たちにはできる」と述べている（御子柴善之（一九九九）、七一—七二頁）。



- (28) 『宗教論』第二篇においてであるが、カントは次のように述べている。「法則との適合を目指す善の無限の進展は、それが起因する超感性的心術のゆえに、人心を察知する者の純粹な知的直観においては所行(行状)に關しても完結した全体と判定される」(RGV: VI 67)。
- (29) このほか、該当箇所において詳細を論じていないが、H・E・アリンソンもまたこの問題点を意識している。彼は、「根本悪」の《普遍性》の「ア・プリオリな演繹」を試みる際、カントの論述から「善への性癖」の概念の再構成して見せ、それが「自分自身の必要を越えて道徳性の非個人的な諸要求にある種の自発的優先(a kind of spontaneous preference)を与えることにその本質を有する」と述べた上で、「この優先がそれ自身一つの格率に基づいており、それゆえ定まった方針のうちにあるのだから、それを「自発的」と特徴づけることは不適切に見えるかもしれない」(Allison (1990), p.155)と述べている。
- (30) この問題は、一九八九年から一九九〇年にかけての冬学期、ゲッティンゲン大学におけるクラマー(Konrad Cramer)教授(哲学)とリングレーベン(Joachim Ringelien)教授(神学)との合同ゼミナールにおいて、クラマー教授によって提示されたものである。これについて今日なお明確な答えを見出せていないことについては忤怩たる思いを禁じえない。

#### 使用したカントの著作とその略号

- KRV: Kritik der reinen Vernunft, 1781<sup>1</sup>, 1787<sup>2</sup>  
 GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785  
 KPV: Kritik der praktischen Vernunft, 1788  
 KU: Kritik der Urteilskraft, 1790  
 EEKU: Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft  
 RGV: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793

#### 参考文献

- 宇都宮芳明・飯島宗享(訳)(一九七四)、カント『宗教論』(カント全集第九卷)、東京、理想社。  
 太田直道(二〇〇五)、『カントの人間哲学——反省的判断論の構造と展開——』、京都、晃洋書房。  
 北岡武司(訳)(二〇〇〇)、カント『たんなる理性の限界内の宗教』(カント全集第一〇卷)、東京、岩波書店。  
 桑原直己(一九九六)、『根本悪』と『原罪』、『三重大学教育学部研究紀要』第四七卷(人文社会科学)、七七—八九頁所収。  
 保呂篤彦(二〇〇七)、『信仰と悪の問題——カントにおける「根本悪」の克服をめぐる——』、日本倫理学会(編)『倫理学年報』第五六集、二三七—二四七頁所収。  
 御子柴善之(一九九九)、『格率』倫理学再考、『理想』六六三号、東京、理想社、六七—七六頁所収。

安井正寛 (二〇〇二)『「根本悪」の主観的普遍性について——カント『宗教論』における判断力の作用——』『同志社哲学年報』第二五巻、七九—九六頁所収。

Allison, Henry E. (1990), *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge et al.: Cambridge University Press, esp. pp.146–161, pp.270–272.

Bojanowski, Jochen (2006), *Kants Theorie der Freiheit: Rekonstruktion und Rehabilitierung*, Berlin/New York: Walter de Gruyter, bes. S.262–286.

Buchheim, Thomas (2001), Die Universalität des Bösen nach Kants *Religionschrift*, in: Gerhard, V., Horstmann, R.-P. u. Schumacher, R. (Hrsg.), *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress*, Band 3, Berlin/New York: Walter de Gruyter, S.656–665.

Caswell, Matthew (2006), Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil, in: *Kant-Studien* 97, Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp.184–209.

Giovanni, George di (translator) (1996), Immanuel Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason (1793)*, in: Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, ed. and tr. by Wood, Allen W. and Giovanni, George di, Cambridge et al.: Cambridge University Press, pp.55–215.

Greene, Theodore M. and Hudson, Hoyt H. (translators) (1960), Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, New York/Hagerstown/San Francisco/London: Harper & Row Publisher.

Heit, Alexander (2006), *Versöhnte Vernunft: Eine Studie zur systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, bes. S.93–100.

Michalson, Gordon F. Jr (1990), *Fallen Freedom: Kant on radical evil and moral regeneration*, Cambridge et al.: Cambridge University Press.

Willaschek, Marcus (1992), *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart/Weimar: Verlag J.B.Metzler.

## Kants „Beweis“ der Universalität des „radikalen Bösen“

Atsuhiko HORO

In dem ersten Stück der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) behauptet Kant, dass der Hang zum Bösen in der menschlichen Natur eingewebt ist, d.i., dass das „radikale Böse“ bei der Menschheit (oder der menschlichen Gattung) universal ist. Er erwähnt dort obendrein vielmals einen „Beweis“ (genauer „Beweise“) dafür.

Die jeweiligen Texte, in denen die Beweise erwähnt sind, scheinen aber miteinander nicht konsequent zu sein, und der die Beweise führende Gedankengang Kants ist so unklar, dass er Kant-Forschern viele verschiedene Interpretationen darüber erlaubt hat, was für einen Beweis Kant in Wirklichkeit führt, oder sogar, ob er wirklich irgend einen Beweis erbringen will.

Der vorliegende Aufsatz versucht den Interpretationen von den Kant-Forschern kritisch zu prüfen und den „eigentlichen Beweis“ Kants zu rekonstruieren, der weder eine „Deduktion a priori“, noch eine bloße globe Verallgemeinerung der empirischen Beobachtungen von den menschlichen Taten ist.