

キリスト教と近代的知 「近代／ポスト近代とキリスト教」研究会

2010年3月 111～125頁

研究ノート

根本悪とその諸問題
—哲学的神学・理性宗教にとっての障壁—

南 翔一郎

はじめに

「カントは理性神学の講義を通して宗教上の諸問題の合理的解明に寄与しようと欲しました。従って多数の神学者が聴講に来たときにはいつもこの講義をすることを最も喜んだものでした。ある学期などはこの講義の聴講者が余り少なかったので、カントはもう講義をやめようかとさえ思ったほどでした。しかし聴講者がほとんどすべて神学者たちだと聞いたときには、月謝の多少にかかわらず講義をしました。この講義は頗る明快であり、人びとを心服させるに足るもので、カントはほかならぬこの講義によって合理的な宗教的確信の明光が全祖国に弘布されるだろうという希望を抱いていましたが、はたしてこの当ては外れませんでした。というのは、多数の信徒がそこから出て、理性の国の福音を説くようになったからです。」¹

上の引用はカント自身とも親交があったヤハマンが、カントについての伝記において伝えているエピソードである。中世の神学者たちの思惟を規定した哲学と神学、あるいは理性と信仰の関係についての問いは、近代黎明期の哲学者であるカントのうちにも見出される。古代や中世の思想家たちがそうであったように、カントもキリスト教という歴史・文化的文脈の中で思索した人であった。確かにカントは神学やキリスト教教義の内部へと積極的に踏み込んで、ある特定の命題を肯定したり、否定したりすることはない。それゆえ、カントを神学者と呼ぶことはできないかもしれない。しかし、そのような神学やキリスト教教義への消極的態度、人間の理性を超越した事柄、知りえない事柄に対する消極的態度は、カントの批判哲学を貫く根本的態度であったのではないだろうか。現象と物自体の区別、すなわち人間の有限な認識を現象界に限定するという消極的な態度は、それ以前の哲学者とカントを分かつ指標であり、カント哲学をカント哲学たらしめるものだったのではないだろうか。そうであるならば、通俗的理解に従って、カントを哲学者とみなすのではなく、カント自身の哲学理解と神学理解、並びに哲学と神学の関係規定に照らして、カントの宗教哲学を考察し、評価することが必要であるように思われる。

本稿では、『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』と略記）の記述を手掛かりに、まずカントの哲学的神学・理性宗教という試みの真意を探り、続いてその具体的展開としての根本悪の思想の概略をたどる。そしてその考察をもとに、根本悪がはらむ問題のうちでカントの批判哲学全

体にとっての最大の問題、すなわち悪および自由の問題を、根本悪という思想が哲学的神学・理性宗教の枠組みにおさまっていると言いうるためにクリアされなければならない障壁、今後のカントの宗教哲学研究において解明されるべき課題として提起する。

1. 哲学的神学・理性宗教

カントは『宗教論』の第一版への序文の後半部と第二版への序文の前半部において、哲学部と神学部のあるべき関係について若干の考察を行う。ここでは『宗教論』の序文の執筆当時、カントが神学という学問領域と哲学とをどのような関係においてとらえていたかを明らかにすることで、聖書神学とは区別されたカント独自の哲学的神学・理性宗教という試みの本質を探ることとする。²

カントは当局に従うことが道徳法則にかなう義務であること、また当局によって神学部に検閲権が与えられているゆえにその判断には従わねばならないことを認めている。しかし、国家並びに神学部の権威を認めつつもカントは哲学の役割について次のように言う。

「しかし、学問の領域においては聖書神学 (biblischen Theologie) に対して、他の学部からゆだねられた財産である哲学的神学 (philosophische Theologie) が相対している。ただ哲学的神学がたんなる理性の限界内にとどまっているなら、またその諸命題の承認と解説にあらゆる民族の歴史、言語、書物、そして聖書さえも利用するが、しかしこれらの諸命題を聖書神学のうちに持ち込み、聖職者が特権を与えられている聖書神学の公的な教義を変更しようとはせず、ただ自らのために利用するだけなら、哲学的神学は、その学問が及び限り広く自らを拡大する完全な自由を持たねばならない。」³

たんなる理性の限界内にとどまるとともに、聖書神学の中に自らの諸命題を持ち込み、公的教義を変更しようとは意図しないという条件において、哲学的神学は聖書神学に対して一定程度の自由をもちうる。これをネガティブに解釈するなら、哲学は実定的なキリスト教教義に介入せず、ただ理性の限界内にとどまらねばならないということになるであろう。このように哲学的神学の持つ自由は限定されたものであり、聖書神学を積極的に批判し、その権威を失墜させる権限を持つものとしては想定されていない。

また第二版の序文においては、上と似た思想がより明確に次のような形で述べられる。

「啓示 (Offenbarung) は少なくとも自らのうちに純粋な理性宗教 (Vernunftreligion) をも含むことができるが、逆に理性宗教は啓示の歴史的なものを含むことができないので、私は啓示を、理性宗教をより狭い領域としてみずからのうちに含む、信仰のさらに広い領域と (二つの互いに離れて存在するものとしてではなく、同心円と) みなすことができる。その内部においては、哲学者は (たんなるアプリアリな原理に基づく) 純粋な理性的教師としてみずからを保ち、それゆえこの際にはあらゆる経験を度外視しなければ

ならない。」⁴

第一版の序文における聖書神学と哲学的神学の関係が、ここでは啓示と理性宗教の関係としてより明確に述べられている。⁵啓示と理性宗教は同じ中心をもつ円である。しかし、啓示は理性宗教よりも広い領域をもち自らのうちに理性宗教を包含している。そして、理性宗教の領域には属さないが啓示の領域に属するものは、啓示の歴史的なもの、あるいは経験である。

こうして理性宗教はたんなる理性の限界内で、すなわち理性のアプリオリな原理に基づいて理解されうる信仰の領域の内部で自由をもち、啓示は理性宗教を内包しつつも、それが担うことのできない特殊な部分をもつものと考えられている。そして、この原理に従って、カントは『宗教論』の第一編、第二編、第三編のそれぞれにおいてキリスト教における原罪、キリスト、教会の教義の妥当性や有効性を認めるのである。このような観点から見ると、カントはキリスト教という宗教に対してきわめて寛容であるかのように映る。しかし、啓示が理性宗教をその内部に含みもつと言われる以上、理性宗教に属さない啓示の部分が理性宗教に矛盾するような事態は許容されない。すなわち、道徳宗教としての理性宗教が提出する道徳的命題に逆らうような教義、人間の道徳性への希望と努力を破壊するような教義は徹底的に批判されなければならないのである。それゆえ、カントは人間の道徳性の障害となるような問題に関しては、キリスト教に対してきわめて厳格であり、批判的でもある。カントは『宗教論』の第四編において当時のキリスト教の制度や実態を批判しているが、それはこのような理性宗教と啓示についての思想からである。

しかし、はたしてこのような哲学と神学の関係は『宗教論』の各論において、厳格に保持されていると言いうるであろうか。理性宗教は本当に理性の限界内にとどまり、不合理なもの、すなわち「啓示の歴史的なもの」を自らのうちに不正に取り込んでいないのであろうか。カントの「たんなる理性の限界内における宗教」という試みの是非が問われねばならない。

カントは『宗教論』第一編において人間の普遍的本性的悪性に言及し、これを根本悪と呼ぶ。根本悪によってカントは悪が個々人の自由によって招かれたものであるにもかかわらず、人類に普遍的な特性であるというきわめて矛盾した教説を表明する。それはあたかもキリスト教への妥協や迎合にさえ見え、カントの名に泥を塗るような思想であるかのようにも思われる。しかし、『宗教論』第一編がカント哲学に与えるインパクトはそれだけにとどまらない。

カントは『宗教論』において悪の問題を扱うことによって、『実践理性批判』によって展開された理性の事実としての自由と完全に対立するような自由の概念を導入しなければならない。『宗教論』において導入される悪を為す自由としての選択意志の自由は、『実践理性批判』において導入された善を為す自由としての意志の自由と完全に対立している。善を為す人間の意志の自由は『宗教論』においては背後へと後退し、悪を為す選択

意志の自由が論述の過程で中心的役割を演じている。そしてそれに伴って、善を為す自由が人間から剥奪される。自由に悪へと墮落した人間は善をただ強制的に、すなわち他律的にのみ為しうるかのように描写され、『実践理性批判』におけるカントの努力も無に帰してしまっただけのように映る。

はたしてカントの哲学は、意志と選択意志という異なる二つの意志によって引き裂かれた人間を、不合理にまったくなんの整合性もなく描き出すことで、啓示固有の領域へと足を踏み入れてしまったのであろうか。あるいはこの二つの意志を統合しつつ、合理的に整合性のある人間描写を、カントはその著作活動において遂行し、そうすることによって、たんなる理性の限界内にとどまるという哲学的神学・理性宗教の原則を保持することができたのであろうか。これが以下の論述によって明らかにされるカントの『宗教論』における問題、今後の『宗教論』研究の課題である。本稿においてはこの問いに最終的な解答を与えることはできないが、以下、第一編における根本悪の思想の概略をたどり、そこにおける選択意志の自由の問題を詳細に考察することで、カント哲学におけるもっとも奇異な書物である『宗教論』の理解と正しい位置づけのための焦点を明確にしたい。

2. 根本悪

カントは『宗教論』第一編における人間の根本悪についての考察を、人間における善への素質 (Anlage) から考察を始める。

カントによると人間の善への素質は「その目的との関連において」⁶、「動物性 (Tierheit) の素質」、「人間性 (Menschheit) の素質」、「人格性 (Persönlichkeit) の素質」に分類され得る。

動物性の素質とはカントによると「自然的であってたんに機械的な自愛、すなわち理性を必要としない自愛」⁷のであり、自己保存・性衝動・他者との共同生活への欲求の三様を持つとされる。そして、これらの素質には悪徳が接木されることがあり、そのような場合、それらは「粗野 (Rohigkeit) の悪徳」と呼ばれるが、悪徳が動物性の素質自身に全く反する場合、それらは「獸的 (viehische) 悪徳」と呼ばれる。この獸的悪徳の実例としてカントは牛飲馬食、淫蕩、野性的無法を挙げている。

続いて、人間性の素質とはカントの定義に従うと、「自然的ではあるが、しかしなお比較をする（そのためには理性が必要になる）自愛」⁸のであり、すなわちこれは人間社会における対抗や競争のことである。この人間性の素質にも悪徳が接木されることがあり、そのような場合、それらは「文化 (Kultur) の悪徳」と呼ばれ、悪徳の悪性度が最大の場合、それらは「悪魔的 (teufliche) 悪徳」と呼ばれる。この悪魔的悪徳の具体例としてカントが挙げるのは、嫉妬・忘恩・他人の不幸を喜ぶ気持ちであるが、これらの悪徳は人間性を超えた悪の最大限の理念にすぎないとも言われている。すなわち、人間が善なる道徳法則の命令をのがれて、純粹に悪魔のようにその根底から悪であることは不可能である。それゆえ、最大限の純粹な悪は人間にとっては理性を超越した理念としかみなしえないのである。

最後に、人格性の素質とは「それだけで選択意志（Willkür）の十分な動機としての道德法則に対する尊敬の感受性（Empfänglichkeit）」⁹であり、動物性の素質や人間性の素質とは異なって、これに悪徳が接木されることはなく、この素質に基づくなら純粋に道德性を持つ行為だけが個人によってなされうる。

カントによると、三つの善への素質、すなわち動物性の素質・人間性の素質・人格性の素質は人間本性に根源的なものであり、これら三つの善への素質という条件のもとで、個々の人間が具体的に道德法則への尊敬の感情に基づいて道德的に善なる行為をなすことが可能となる。

しかし、以上のような人間本性に根源的な善への素質にもかかわらず、人間にはこれらの善への素質とともに悪への性癖（Hang, propensio）が存在している。性癖は生得的なものでありうる反面、「（それが良い場合は）獲得されたものとして、あるいは（それが悪い場合は）招かれたものとして考えられうるという点で、素質とは異なっている」¹⁰。素質は完全に生得的なものであり、与えられたものである。これに対して性癖は（生得的なものとも考えられうるが）自ら選択意志の自由を働かせ、それを獲得した、あるいは招いたのである。¹¹カントがこの素質と性癖の区別を導入したのは、人間における悪を性癖、すなわち選択意志の自由によって引き起こされたものとみなすことによって人間に悪の責任を帰するためである。

この悪への性癖には三段階あって、それらはそれぞれ、第一段階「人間の心情の弱さ（Schwäche）」・「人間の心情の脆さ（Gebrechlichkeit, fragilitas）」、第二段階「人間の心情の不純（Unlauterkeit, impuritas, improbitas）」、第三段階「人間の心情の悪性（Bösartigkeit）」である。

悪への性癖の第一段階である人間の心情の脆さとは、行為の主観的原理としての格率を構成する段階においては道德法則に従った善なる格率を構成するが、行為に際しては他の動機（感性的動機）を優先させてしまうという事態を指す。すなわち、善い動機に基づいて善い行為をなそうとするのであるが、それをなしえないという人間の弱さである。

続いて、第二段階としての人間の心情の不純は格率構成に際して、善の動機だけでは確立を構成しきれず、道德的動機に非道德的動機を混ぜて格率を構成するという事態を指す。こうして道德的に善い行為、すなわち義務に適った行為が純粋に義務からなされるということが不可能となる。

最後に、悪への性癖の最終段階としての人間の心情の悪性とは、道德法則に適った道德的動機よりも他の道德的ではない（感性的）動機を重視して格率を構成するという事態を指す。カントはこれを「人間の心情の腐敗（Verderbtheit, corruptio）」、あるいは道德法則への尊敬の念と感性的動機の主従関係が逆転していることから「人間の心情の倒錯（Verkehrtheit, perversitas）」とも呼ぶ。そしてカントは、この「転倒によって思考法はその（道德的心術にかかわる）根から腐敗し、それゆえ人は悪と呼ばれる」¹²と言う。

人間は上記の悪への性癖の三段階を経て、格率構成にあたってあるべき順序を転倒し、

行為の外形、すなわち外見的には道德法則に適った（適法的）行為をなすのであるが、行為に際しての動機は道德法則にしたがってはならず、それゆえにこれによってなされた行為は道德性を持たない行為、すなわち悪とみなされるのである。

こうしてカントは人間の善への素質と悪への性癖の考察を行った後、「人間は生来悪である」という表題のもとで根本悪の概念を詳細に規定する。カントによると「『人間は悪である』という命題は、上述のものに従うと、『人間は道德法則を意識していながらも、（その時々）道德法則からの違反を自らの格率のうちに採用している』ということ」¹³を意味するにすぎず、人間の生来の悪性とはこのような道德法則を意識しながらも、格率構成において道德的でない動機を主、道德的動機を従として格率を構成するという性癖が、類としての人間に妥当すると言う意味である。しかし、これは人間という類概念から演繹され、必然的に個人の属性となるような性質のものではなく、「経験を通して知られる人間のあり方に従うと、人間はそうにしか判定されない、あるいは人間が自然本性的に悪であるということは主観的に必然的なものとして最善の人間のうちにも前提されうる」¹⁴という性格のものである。

悪は人間という類に普遍的であるにもかかわらず、個人の自由によって引き起こされ、それゆえ行為主体に責任が帰されなければならない。こうしてカントの根本悪は大きな問題にぶち当たるのである。

3．悪と自由の問題

以上のような根本悪の思想において最も問題となることは悪の普遍性の問題であろう。この問題は『宗教論』の中でももっとも明白な問題であり、それゆえ多くの研究者によっても指摘されているものでもある。根本悪の定義からも明らかなように、カントにとって悪はあくまで個人によって招かれた偶然的なものでなければならず、自然因果の必然的な連関によって導出されるものでもなければ、人間という類概念から演繹されるような種類のものでもない。それにもかかわらず、格率のあるべき秩序の転倒という悪は人間に普遍的なものでなければならず、しかも人間は生来悪であると考えられねばならない。根本悪に関するこれらの主張は明らかに相互に矛盾しており、論理的に破たんしているかのよう映る。この根本悪に見られる矛盾はキリスト教の原罪においても共有されている問題であり、善とその人間理性へのアプリアリ性を基調としつつも、現実的な世界に存在する悪を解明しようと試みる際に、必然的にぶつかる問題であろう。

根本悪に関する以上のような明白な矛盾を指摘しつつも、ここではもう一つの問題、すなわち人間における悪と自由の問題について詳細に考察し、カントの宗教哲学が批判哲学というカントの全体的哲学構想の中でいかなる問題を有するかということを明らかにしたい。

(1) カントの自由論の変遷

カントが倫理学に関する一連の著作を発表して以降、これらの著作において展開されている自由論に対する批判がウールリヒやシュミットといった学者によってなされた。それらの批判を要約すると、カントの自由論では、現実世界において道德に反した行為が存在しているということの説明ができないというものであった。また、ラインホルトのようにカントの自由論の基盤に立ちつつも、これを修正しようとする者もいた。これらの批判に触発されて、カントが人間の悪についての考察を『宗教論』第一篇においてなしたとは考えにくい。そもそも、悪の問題はカントの歴史哲学に深く根ざした問題であり、カントは『宗教論』執筆以前に、すでにいくつかの歴史哲学的小論において、世界における悪の存在とそれへの解釈を展開している。カントは1792年に『宗教論』第一篇を一つの論文としてベルリン月報に投稿する以前から悪の問題を扱っており、これらの批判がカント倫理学に本質的な変化をもたらしたと考えるのは不適切であろう。

批判期におけるカントの自由論は、完全に意志の自由、すなわち善を可能にするものとして要請される人間の叡知的自由に強調点が置かれている。純粹理性批判における第三アンチノミーの記述からも明らかな通り、カントは人間の自由を人間の認識を超越した事柄、理論理性の範疇外とし、これを退けている。しかし、カントは実践哲学の領域において道德律の意識を理性の事実と呼び、道德律を自由の「認識根拠」、自由を道德律の「存在根拠」として、道德を可能にする限りで自由の存在を認めるという方策によって、人間の自由を確保するのである。以上が意志の自由といわれるものであり、カントはここで人間の自由を善や道德律そのものを可能にするものとして要請しているのであって、ここでカントは悪を為す自由を基本的には想定していない。また、『人倫の形而上学の基礎付け』における自律の強調も明らかにカントの自由論が悪を扱うのに適していないことを示している。カントは他律的に道德法則にしたがうことを極度に嫌っており、意志の自由によって自律的に定立された道德法則のみが、善なる行為として認められるのである。

このように、批判期の主要な著作にみられるカントの自由論は明らかに悪を為すということ想定して設定された概念ではない。この段階においては道德的に善をなすことがすなわち自由であり、自由が悪を引き起こすという事態は想定されておらず、むしろ他律的狀態、自由の欠如・喪失が悪という名のもとに一定の位置を占めていると考えられる。

以上のような意志の自由論に対して、カントは『宗教論』において突如として、選択意志という概念を自由論の鍵概念として意志の自由に対置する。そして後の『人倫の形而上学』（1797）においては、選択意志の自由が人間の自由として中心的な位置を占め、意志は人間の自由の現実的状況を説明するための概念としては用いられていない。

以上のように、カントの自由論は時期によって強調点が異なるとともに、それぞれの概念が明確な定義を与えられないままに使用されているために極めてあいまいなものとなっている。おそらく、カント哲学を宗教に引き付けて解釈しようとする場合に、悪の問題と悪を可能にする自由の問題の解明が重要な位置を占めると考えられる。以下、『宗教論』第

一篇における悪と選択意志についての記述を追うことによって、これらの概念の本質を明らかにし、カントの自由論の問題点を明らかにしたい。

(2) カントの悪論

理性的存在者である限り、人間は実践理性によって何が善であるのかを知ることができる。しかもその際、人間は合理性という制約のもとにおかれていながらも自由である。人間は自然物が機械的因果法則に、すなわち必然性に服しているのとは異なって、自ら因果的連関の端緒となり、自由に行為を開始することのできる存在者として、偶然的なものとみなされる。個々の人間が理性的である限り、善はすべての人間に知られ、共有されうる普遍的・必然的なものであり、しかもその際人間は他律的に、すなわち因果的連関の必然性に服して行為しているのではなく、因果的連関を離れて自由に、偶然的に行為する存在者である。これが、カントの倫理学を貫くカントの人間への楽観的確信である。以上のような確信は基本的には批判期の著作において顕著にみられるものであるが、『宗教論』をはじめとする批判期以降の著作にも継承されているカント倫理学の核心的思想である。

それにもかかわらず、『宗教論』には以上のような善への楽観的確信とともに、根本悪という極めて悲観的な確信が同時に存在している。人間は善を必然的に知り、しかも必然的かつ偶然的（自由）に善を欲する存在者でありながら、同時に善を拒む自由をもつ。善を自由に定立し、かつ自由にそれを拒む。しかも、その善を拒むという性質も自由を端緒としながらも、人類に普遍的・必然的なものである。カント倫理学においては善においても必然性と偶然性が同居し、悪においても必然性と偶然性が同居しているのである。

以上のような、混乱状況を解消するために、ここでは『宗教論』第一篇の記述をもとにカントが悪をどのようなものとして考えていたかを明らかにしたい。

カントは悪について、次のように言う。

「ところでこの悪の根拠は（１）一般に言われているように、人間の感性とそれに由来する自然的傾向性のうちに措定されえない。」¹⁵

善への素質と悪への性癖の記述過程でも述べられていたように、悪は感性や自然的傾向性のうちにあるのではない。なぜならそれらは生得的なものであり、人間の自由によって生ずるものではないからである。生得的なものに対して善悪を問い、その責任の所在を問おうとする態度をカントは強く否定している。カントは自然的欲求そのものを否定し、根絶しようとするストア派の倫理学を「戦う敵を誤認した」と評しており、生得的な自然的欲求そのものをカントは悪とみなしてはいない。

また、カントは次のようにも述べる。

「またこの悪の根拠は（２）まさにこの道徳的＝立法的理性が法則そのものの威信を自

らのうちで根絶し、法則からの拘束性を否定しうるかのように、道徳的＝立法的理性の腐敗のうちにも措定されえない。なぜなら、それは端的に不可能だからである。自らを自由に行為する存在者であり、けれどもそのような存在者に適した法則（道徳法則）から解放されている存在者とするのは、何らの法則もなく作用する原因を考えるのも同然であるが（というのも自然法則による規定は自由のゆえになくなるので）、しかしこれは自己矛盾である。それゆえ人間における道徳的悪の根拠を示すためには、感性は含むところが少なすぎる。なぜなら、感性は自由に由来しうる動機を取り上げることによって、人間をたんなる動物的なものにするからである。しかし、道徳法則から免れた、いわば邪悪な理性（端的に悪しき意志）は、これに反して含むところが多すぎる。なぜなら、それによって法則そのものへの反抗が動機へと高められ（というのも、何の動機もなく選択意志は規定されない）、そうして主体は悪魔的存在者にされてしまうからである。」¹⁶

引用の前半部からも明らかな通り、カントは『宗教論』においても批判期における人間の善への必然性と偶然性の同居という態度を保持している。理性的存在者にはそれにふさわしい必然的法則が存在し、人間はそれに拘束されているが、それにもかかわらず理性的存在者としての人間は自由でなければならない。それゆえ人間が理性的存在者である以上、人間は道徳法則それ自体から解放され、善への動機を一切持たない悪魔のような存在者ではない。人間のうちにあるのはただ善意志のみであり、それと並んで悪意志が存在しているわけではない。カントは別の場所でこのような悪魔的悪徳を「人間性を超えた悪の最大限の理念にすぎない」¹⁷と表現している。人間の悪はまるで悪魔のように、善への動機を全く持たず、道徳法則から完全に解放された存在者の悪ではない。そのような悪は単なる理念にすぎず、経験的实例をもたないものである。

では、カントにとって悪とは何であるのか。カントはこれに対して次のように言う。

「それゆえ、人間が善であるか悪であるかという差異は、人間が格率のうちに採用する動機の差異にではなく（格率の実質にではなく）、人間が双方の動機のどちらを他方の条件にするかという従属関係（格率の形式）にあるのでなければならない。それゆえ人間は（最善の人間も）、ただ動機を格率に採用する際に動機の道徳的秩序を転倒するということによってのみ悪である。」¹⁸

カントにおいて悪はあるべき秩序、従属関係の転倒によってはじめて発現する。人間は道徳法則を主たる根拠として格率を構成し、行為をなすべきであるにもかかわらず、自愛や自然的欲求を主たる根拠とし、道徳法則それ自体に従とすることによってあるべき秩序を転倒する。この「あるべき秩序の転倒」という形式にこそ悪は存在するのである。それゆえ、たとえ外から見れば道徳法則に適った美しい行為も、その内部ではあるべき秩序を転倒し、自愛や自然的欲求を主、道徳法則に従として格率を構成しているならば、そ

の行為は完全に腐敗した行為、悪とみなされるのである。

自然的欲求のうちに悪が存在するのでもなく、人間が悪魔のように道徳法則の拘束性から完全に解放された悪魔のような側面をもつ存在者であるわけでもない。道徳法則を第一の根拠として行為をなすべきであるにもかかわらず、自愛や自然的欲求といった動機を第一に据え、その下に道徳法則を従属的動機として位置づけて行為すること、これこそがカントが考える人間の悪である。

(3) 選択意志の自由

『宗教論』第一篇における選択意志の自由に関する記述は、上に述べたような悪の問題との緊密な関係の中で登場する。しかし、カントは『宗教論』の論述を進めるにあたって、選択意志という概念についての説明をまったくと言ってよいほど展開していない。それゆえ、選択意志の自由という概念は他の著作における用法との関係の中で、考察されるべきであるが、ここではそのための基礎的段階として、『宗教論』第一篇における選択意志の使用例から、この概念の本質を明らかにするのに役立つ記述を二つ採り上げ、考察したい。

一つ目は、カントが道徳的に善でも悪でもないような人間の状態がありうるのではないかという問題に対して、そのような可能性を否定するために展開した議論の中に見出される選択意志という用語の使用例である。

「善 = a があるとき、それと矛盾して対立するものは非善である。ところでこれは善の根拠のたんなる欠如 = 0 の帰結であるか、あるいは善の反対の積極的根拠 = $-a$ の帰結であるかのいずれかである。後者の場合、非善はまた積極的悪とも言われうる。(…中略…) ところで私たちのうちの道徳法則が選択意志の動機でないなら、道徳的善(選択意志の法則との合致) = a 、非善 = 0 であり、非善は道徳的動機の欠如 = $a \times 0$ のたんなる帰結であろう。ところが私たちのうちには動機 = a があり、それゆえ選択意志の道徳法則との一致の欠如 (= 0) は実在的に対立した選択意志の規定、すなわち選択意志の反抗 = $-a$ の帰結としてのみ、つまりただ悪しき選択意志によってのみ、可能である。」

19

カントはここで道徳法則に適ったこと (= a) を為さないことをたんなる善の欠如 (= 0) とはみなさず、むしろ道徳法則への積極的反抗 (= $-a$) とみなすことで、理性的存在者における道徳的に善でも悪でもないような中間状態の存在を否定しようとする。ここでカントは人間のうちに道徳的善を可能にするような意志の自由が存在するか否か、すなわち人間が自然の機械的因果律の拘束を免れているかどうかを問題にはしない。むしろ、カントはそのような人間の意志の自由を前提としたうえで、すでにある善への動機 (= a) に従うか、それとも拒絶するかという選択の自由を中心の問題として据え、その動機に従う場合を動機への一致として善、拒絶する場合を動機への反抗として悪と規定するのであ

る。

『純粹理性批判』および『実践理性批判』の自由論においては自然因果の法則に服した状態（自由が欠如 = 0 した状態）に対して、自由の動機 = a があるか否かが問題となっており、このさい基準点は自由の欠如した状態 = 0 にあった。しかし、『宗教論』にいたってカントは自然因果の法則に服した状態に対して、自由な状態があるということを自明の前提として、この自然の機械的因果律からの意志の自由によって定立された道德律、あるいは善への動機に従うか否かということを選択する自由を問題にしており、その善への動機を拒絶することを反抗、悪しき選択意志と呼ぶのである。

こうして、『宗教論』における選択意志はそれ以前の自由論における意志の自由の下位に位置づけられる自由であり、すでに存在している道德法則、善への動機に対して従うか否かを選択する自由であるということができよう。

二つ目の引用は選択意志の自由の認識に関するもので、カントはこれについて次のように言う。

「選択意志の自由の概念は私たちのうちの道德法則の意識に先行するのではなく、ただ無条件の命令としての道德法則によって、私たちの選択意志が規定されうることからのみ推論される。このことは、法則違反への、なおもきわめて大きな動機を、固い決意によって克服しうる能力が、確実に、そして直接的に意識されうかどうか（…中略…）、と自問するならすぐに確信されう。そのような事態に陥っても、決意が揺らがないかどうか自分は知らない、と誰もが告白しなければならないだろう。しかしそれにもかかわらず、義務は決意に忠実であれと無条件に命じるのである。そしてこのことから、自分がそれをもできるにちがいない、それゆえ自分の選択意志は自由である、と正当に推論するのである。」²⁰

選択意志の自由は道德法則の意識の後にただ推論されるものである。道德法則が現前し、また同時に道德法則の違反へと至らせる他の動機が存在するときも、義務は無条件に法則への忠誠を命じる。そしてその瞬間、人は自らが他の動機ではなく道德法則それ自体を動機として、あるいは行為の根拠として選択することができる主体であると推論する。このようにして、人は自分の選択意志が自由であることを知ることができるのである。

以上が『宗教論』第一篇における、選択意志の自由への言及として、もっとも明瞭な二つの記述である。『宗教論』においても、選択意志の自由の概念それ自体についての説明はある程度理解可能な形で提供されているといえよう。しかし、それが『純粹理性批判』や『実践理性批判』において問題となっていたような自由とどのように関連するのかはいまだ明らかではない。『宗教論』における倫理的存在者としてのカントの人間理解は、統一や一貫性を欠いていると言わざるを得ない。すなわち、人間は意志の自由によって自ら自律的に法則を定立し、善を為す（この状況下において悪は存在しない）。それにもかか

ならず、人間は意志の自由によって自ら自律的に定立した道德法則に拘束され、イエスがノーを迫られる。選択意志の自由によってイエスとこたえればその行為は善であり、反対にノーとこたえればその行為は悪である。この時に作用するのが選択意志の自由である。イエスとこたえようが、ノーとこたえようが選択意志は自由である。そして同時にこの瞬間、意志の自由は背後に退き、もはや行為主体としての人間の自由という位置づけを失っていく。こうして自由な存在者としての人間は二つの異なる意志や人格をもつ主体へと引き裂かれ、カントの自由論は矛盾を内包したものとなるのである。

4．結語

理性の限界内にとどまりつつ、啓示固有の領域、すなわち歴史的なもの、経験的にしか知られないもののうちには踏み込まないということが理性宗教の原則であった。『宗教論』はこの原則を完全に充足していなければならない。しかし、『宗教論』においては意志の自由と選択意志の自由という相対立する自由の関係性が明確に説明されているわけではない。また、多くの研究者によって指摘されているように、根本悪の普遍性をめぐる問題についてもカントの説明は錯綜している。カントは悪が現在するという現実的要請から、あるいはキリスト教の原罪を肯定しなければならないという社会的・宗教的要請から、『宗教論』第一編における根本悪に関する一連の議論を強引に導出したのではないか。根本悪についての議論が錯綜しており、カントが明快に説明できていないため、このような疑問が根本悪に対して投げかけられてしかるべきであろう。

しかし、根本悪を三批判書との連関のなかで、すなわち理性宗教として解釈するにしても、あるいは反対に三批判書と無関係な概念として、すなわち啓示への妥協や理性宗教からの逸脱として解釈するにしても、どの点が『純粹理性批判』や『実践理性批判』における記述と符合しており、どの点がそれらの記述と符合していないのかが明らかにされねばならないし、『純粹理性批判』や『実践理性批判』とは符合しない部分がどのように評価されるべきであるのかが議論されるべきであるだろう。そうすることによって、『宗教論』というカント哲学全体にとっては奇異な書物も適切な位置づけを与えられることとなるはずである。

カントの哲学全体における『宗教論』の位置を確定するためにも、本稿において詳細に論じた悪と自由の問題、また、多くの研究者によって指摘されている悪の普遍性をめぐる問題は大きな焦点となるであろう。意志の自由と選択意志の自由に関して、『宗教論』以外の著作をもとに明確で、矛盾のない関係規定がされうるなら、少なくとも人間が自由に悪をなすということがカント哲学全体の中で積極的に肯定され、評価されるべき命題となるであろう。また、個々の人間が自由に悪を為すにもかかわらず、その悪は人類に普遍的なものであるというパラドクシカルな事態が、カントの他の著作に示されている議論によって肯定されうるものならば、根本悪は完全に合理的なものとして解釈され、評価されることとなるであろう。もしそうならば、啓示固有の領域に踏み込むことなく理性の限界内

にとどまるという理性宗教の試みが、少なくとも『宗教論』第一編における根本悪とその論証過程においては守られていたということが明らかとされるであろう。

根本悪は『宗教論』全体にとってもネックとなる概念である。すでに触れたように、根本悪に関する論文は、1792年にあくまでも一つの独立した論文として公表されている。カントはそれを翌年に『宗教論』の第一編として組み込んだのである。これに関してカントは、第一版への序文の中で次のように言う。

「ところで私は以下の四つの論文で、一部は善の、一部は悪の素質をそなえた人間の自然本性に対する宗教の関係を明らかにするために、善の原理と悪の原理の関係をそれぞれ独立した二つの人間に対する作用原因として説明する。そのうちの第一の論文は、すでに1792年4月の『ベルリン月報』に掲載されたものであるが、しかしこの著作は今回付け加えられた三つの論文において、第一の論文の十分な説明を含んでおり、著作のテーマの密接な関連のゆえに、第一の論文を省くことはできなかった。」²¹

カントは第一編ですべての人間を悪の中へと一度閉じ込めて、第一編の終盤と第二編以降においてその悪から人間がどのようにして脱却し、神の子のような完全性へと至り、またそのような完全な善性を備えた世界がどのような共同体によって成就されるかということを、順を追って明らかにしていくのであるが、その第一段階に、すなわちカントの宗教哲学の端緒に位置するのがこの根本悪である。根本悪が矛盾した概念として否定されるならば、『宗教論』のそれ以降の思想、すなわち回心や神の子、倫理的共同体としての教会についてのカントの思想の意義も無に帰することとなるであろう。それらは人間が普遍的に悪であるということが示されたのちに、初めて必要とされる概念だからである。

根本悪が抱える問題、すなわち本稿で示したような意志の自由と選択意志の自由の整合性についての問題、また多くの研究者によって指摘されている悪の普遍性についての問題は、『宗教論』の内容そのもののためにも、カント哲学における『宗教論』の適切な位置づけのためにも極めて重要な問題であり、これらの問題の解明なしには『宗教論』はカント哲学における扱いづらい、奇異な書物として放置され続けることは間違いない。実にこれらの問題の解明にこそ、批判哲学の宗教への適用という試みの命運はかかっていると言えよう。

註

¹ ヤハマン、木場深定訳『カントの生涯』理想社、1978年、p34

² なおカントの神学と哲学の関係に対する最終的な思想を明らかにするには、『宗教論』のみでは不十分である。カントの『宗教論』は出版後、カントがキリスト教教義へと介入し

たということを理由に当局の検閲によって発禁処分を受けることとなる。国王の死後、その処分は解かれることとなるのであるが、カントはそれをうけて『諸学部之争い』（1798）を著し、個々の学部がいかなる関係の内にあるべきかを明確にしている。それゆえ、神学部と哲学部との関係についても、当局との軋轢以後に著されたこの著作の思想をもって、カントの最終的立場とみなすべきであろう。

³ Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1783), in: Kant's Werke Akademie Textausgabe, Walter de Gruyter & Co, S.9. なお訳文は、理想社版カント全集、第九巻（飯島宗享・宇都宮芳明訳）、岩波版カント全集、第十巻（北岡武司訳）を参考にした。

⁴ Ibid.S.12

⁵ 哲学的神学と理性宗教、聖書神学と啓示を短絡的に同一視することはできないだろう。第一版における哲学的神学と聖書神学についての記述は国家や神学部に帰属するとされる検閲権の問題との関連の中で述べられており、これらは当時の政治的背景と共に解釈されるべき概念である。これに対して、第二版における理性宗教と啓示についての記述はそのような政治的背景との直接的関連の中で述べられているわけではない。しかしここでは以上のような差異を認めつつも、第一版と第二版に共通してみられる部分に着目することで、第一版への序文と第二版への序文を貫く哲学と神学の関係についてのカントの思想を明らかにすることとする。

⁶ Ibid.S.26

⁷ Ibid.S.26

⁸ Ibid.S.27

⁹ Ibid.S.27

¹⁰ Ibid.S.28

¹¹ カントは性癖について注を付け、「本来性癖は、主体がある享樂を経験したときに、その享樂への傾向性を生み出す、享樂の欲求への素因にすぎない」（Ibid.S.28）として、性癖を説明している。

¹² Ibid.S.30

¹³ Ibid.S.32

¹⁴ Ibid.S.32

¹⁵ Ibid.S.34

¹⁶ Ibid.S.35

¹⁷ Ibid.S.27

¹⁸ Ibid.S.36

¹⁹ Ibid.S.22

²⁰ Ibid.S.49

²¹ Ibid.S.11

みなみ・しょういちろう（京都大学大学院文学研究科・修士課程）

