

〈公募論文〉

# カントはどのような根拠から根源悪を普遍的とみなすか

---

 中野 愛理

## 序

本稿では、カントが根源悪を普遍的と見なす根拠を問う。『たんなる理性の限界内における宗教』（以下『宗教論』と略称）において、カントは人類に悪が普遍的に見られると述べる (Rel 6:32<sup>1</sup>)。本稿ではカントがどのような意味で、なぜ、このような主張をすることができたのかを問う。なお私はいわゆる根源悪の「証明」を与えることを目的としていない。むしろ、なぜカントが全人類に悪の心術を前提できるとみなしたのかを彼自身の人間学的考察から再構成することを目指している。

そもそもこの普遍性の問題が生じた背景には、一見して対立する二つの主張が存在する。第一に悪の根拠は行為者の自由な格率の採用にのみ存するという主張である。

悪の根拠は、選択意志を傾向性によって規定する客体のうちではなく、つまり自然衝動のうちではなく、選択意志が自らの自由を使用するために自己自身に設ける規則のうちのみ、すなわち格率のうちのみ、存することができるのである。(Rel 6:21)

引用によれば、悪の根拠は行為者が「自己自身に設ける規則のうちのみ」あり、「自然衝動」などの外的な要素にあるのではない。すなわち行為者による格率の選択が唯一の悪の根拠である。第二にこれに反するように見えるのが、人類は悪であるという主張である。

人間が〔本性から von Natur〕悪であるとは、このことが類として見られた人間について妥当する、というほどの意味で〔……〕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であるとして前提されうる、ということである。(Rel 6:32)

ここでは、人類はたとえ「最善の人間であっても」悪であるとみなされており、引用の直後ではこのような状態が「悪の普遍性」(ibid.)と見なされている。

これら二つの主張を総合すると、悪の根拠は各人の意志の使用のうちのみ存しているが、人

---

1 カントの著作に関しては、慣例に従い、著作の略号、アカデミー版の巻数及びそのページ数を併記して言及先を示した。ただし『純粋理性批判』に関しては、第一版をA、第二版をBとしてページ数を併記した。なお、引用については邦訳を用いたが、一部術語の統一性の観点から訳語を変更した。変更した語については初出時に原語を併記した。変更を加えた箇所及び、引用中の補足・省略については亀甲括弧でそれを指示した。

類全体は本性から普遍的に悪であるということになる。この命題は論理的には矛盾しないものの謎めいている。というのも、各行為者が善であるか悪であるかは当人の自由によりのみ委ねられているが、予めその値が悪と前提されていることは一貫性のない主張であると思われるからである。これが瑣末な問題でないのは、もし行為者の選択如何によらず人類が悪であるならば、行為者に当人の悪事を帰責することができなくなるからである。

議論を進める前に焦点をここで悪の普遍性に絞りたい。ムチニークは悪を個人と人類の二つのレベルに分けて分析することを提案している<sup>2</sup>。彼は根源悪の根源性を「個人の心術のレベルに悪の源泉が位置すること」(Muchnik 2010, 120)とし、人類に広く悪が見られる普遍性の問題と分けて分析を試みている。

悪を二つの側面から分析すべきであるとするこのムチニークの指摘は二つの観点から支持される。第一に、『宗教論』の構造それ自体が悪の二面性を示している。『宗教論』第二部でカントは個人が道徳的に改善するための回心の必要性を論じているが、第三部では人間の共存によって不可避に引き起される争いを避け、道徳的完成に至るためには倫理的公共体の設立、すなわち道徳的な秩序下にある共同体の設置が不可欠であると論じている。これは悪に対する人間の戦いが個人のレベルと共同的な人類のレベルの二側面を持つ解釈を支持する。第二に、根源悪が中心的に論じられる『宗教論』第一部においては、自由な選択意志による原理の転倒という実践哲学の術語と、性癖や情念といったのちに公刊された『人間学』で中心的に論じられる人間学的術語が混在している。このように『宗教論』の構成や術語からもカントが二つの異なる側面から悪にアプローチしていたことがわかる。

この分類を踏まえて本稿の問いは次のように再構成される。すなわち、どのような意味で、そしてどのような根拠に基づいてカントは人類に悪を普遍的に帰するか。私はこの問いに対して、カントが人類に悪を普遍的に帰するのは、人類はある限定された意味で普遍的に悪であるという意味であり、人間が共存する際に現れる特定の行為が人間の悪性を推論させることがその根拠であると答えるつもりである。

上述の問いに答えるため本稿は以下の道りを辿ることになる。まず、以下の議論で中心的に検討することになるカントのテーゼ「人類は普遍的に悪い」を便宜的に根源悪に関する普遍性テーゼと呼ぶことにする(以下「普遍性テーゼ」と略称)。この主張の意味と根拠を示すためには三段階の分析が必要である。第一に「～は悪い」とはどのような意味であるかを分析する(第一節)。第二に「普遍的に」の厳密性のレベルを特定する(第二節)。第三に「人類」に「悪い」を述定する根拠を特定する(第三節、第四節)。これらの分析を踏まえ、結論で普遍性テーゼの意味と根拠を特定する。

2 「この予想外の結論[アリソンによる心術と性癖の同一視]は我々が、問題の概念は二つの異なる部門の道徳的分析に言及していると気づくことで避けられうる。すなわち心術が個々の行為者の根本的道徳的態度を指示するのに対し、性癖は人類全体に帰しうる道徳的性質を指示する。[……]もし我々が「心術」と「性癖」を同義語とみなすならば、種のレベルでの選択が個人のレベルの因果的効力に引き継がれ、ひいては自律を毀損すると想定することになるのは自然であろう」(Muchnik 2010, 117)。ムチニークはこの引用で Allison 1990を念頭において批判しているが、本稿ではムチニークがこれらの概念を峻別することで得た、個人と人類という観点の違いを中心に持ち上げ、両概念の特徴の詳細な検討は行わない。なお、明示的に心術と性癖を同一視する解釈には他に Kohl 2017が存在する。

## 第一節 カントの行為論における「悪い」とは

そもそも何かが悪いとはカント哲学においてはどのような意味であるか。日常言語においては「殺人は悪い」、「このプリンの味は悪い」、「あの人の性格は悪い」といった様々な文が成立しうる。しかし、カントにとって「悪い böse」という述語は厳密には最後の例にのみ用いられる。殺人は「不正である unrecht」。そしてこのプリンの味は「不快である übel」。人の性格だけが厳密に「悪い」と言われる。このことを正確に理解するためには、言い換えれば「悪い」がいかなる事態を表し、いかなる対象に帰されうるのかを知るためには、カントの行為論を概観する必要がある。

カントの行為論の最も重要な特徴は、行為は人が選択した格率に基づく、というものである。

選択意志の自由は、ただ人間がそれを自分の格率のうちに採用した(人間がそれに従って行為しようとするところの普遍的規則とされた)限りでの動機以外では、いかなる動機によっても行為へと規定されることはありえないという、全く独自の性質を持って〔いる〕。

(Rel 6:24)

ここでは行為者性の基本的説明がなされている<sup>3</sup>。すなわち、ある行為が自由な行為とみなされるのは、行為者が己の動機を格率という形式の下で採用する場合のみである。格率とは「意志の主観的根拠」(G 4:401)と言われ、行為者にとって有効な行為の規則である。例えば、「金に困っているときには、返す当てが全くないことを知っているとしても、他人に嘘の返済の約束をして金を借りる」(cf. G 4:422)などである。カントはこのようにして個々の行為に説明を与える。

しかしカントは個々の行為についてだけでなく、それらの行為を遂行する行為者についても同じ格率という語で説明を与える。すなわち、行為者は単に個々の格率をその都度選択しているのではなく、それらを説明するより根源的な格率を予め採用している。この「それ自身また格率である」(Rel 6:20)「全ての個々の〔……〕格率の根拠」(ibid.)をカントは心術と呼ぶ。そしてこの心術が行為者の性格、その善し悪しを説明するという。

人間が(最も善き人間でも)悪であるのは、ただ彼が動機を自らの格率に採用する際に、その動機の道徳的秩序を転倒することのみよるのである。転倒するとは、人間は道徳法則を〔自己愛 Selbstliebe〕の法則とともに格率のうちに採用はするが、しかし彼は一方が他方と並んで存立することができず、一方がその最高条件としての他方に従属しなければならないことを認めるから、そこで彼は、むしろ道徳法則こそが〔自己愛〕を満足させる最高の条件として選択意志の普遍的格率のうちに唯一の動機として採用すべきであるのに、〔自己愛〕の動機とその傾向性とを道徳法則遵守の条件とする、ということである。(Rel 6:36)

3 アリソンはカントのこのテキストを「取り込みテーゼ」と呼び、カントの行為者性の基本的構造を示すものとみなしている (cf. Allison 1990, 39f.)。このテーゼの要点は、カントがライブニッツやヒュームの機械論的行為論と異なり、最も強い動機や欲求がそれだけで行為の理由になるというモデルを取らないことにある (cf. ibid.)。

引用では、心術において採用されうる動機が自己愛の法則と道徳法則であるとされている。さらに、人間が悪であるのは「動機の道徳的秩序を転倒する」場合、すなわち、自己愛の法則を道徳法則よりも優先して格率に採用する場合であるとされている。採用のパターンは二種類しかないため、転倒のパターンが悪、その反対が善という、心術の二値性が導かれる。

以上から、カントの行為論における格率採用の二層構造が見て取れる。すなわち、行為者は二階の格率として心術における動機(自己愛の法則または道徳法則)を採用するが、その選択が、行為者の一階の格率(例えば「嘘の返済の約束をして金を借りる」)の選択の根拠を説明するという二層構造をなしている<sup>4</sup>。したがって、カントによれば「悪」とは、行為者の二階の格率である心術において、道徳法則よりも自己愛の動機を優先して格率に採用する事態であると説明できよう。

さて、以上見てきたように、悪は格率の選択に関わるのであるから、悪が述定されうる対象は二階の格率や行為者である。第二批判では次のように言われる。

もしあるものが端的に[……]善くありあるいは悪くあるとすれば、またそうであるとみなされるとすれば、そのように呼ばれうるであろうものはただ行為の仕方、意志の格率、従って良い人間あるいは悪い人間としての行為する人格自身であって、物件ではないであろう。(KpV 5:60)

引用によれば、悪くありうるのは、行為の仕方、意志の格率、人格自身である。それゆえ、厳密な意味で「悪い行為」はない。悪いのはどのような格率を選択して行為へ至ったかという行為の仕方だからである。

以上で、悪がいかなる事態を表し、いかなる対象に帰されうるのかという本節の問いにはすでに応答したことになるが、さらに心術に関して重要な特徴を指摘しておく必要がある。それは心術が超感性的であり、それゆえ叡智の対象として物自体と同様に不可知性という特徴を持つということである。

心術の道徳的主観的原理は、(何か超感性的なものとして)その現存在がさまざまな時点に分割可能といった種類のものではなく、絶対的統一性としてのみ考えられうるのであり、そして我々は心術をただ行為(心術の現象としての)から推理しうるだけである。(Rel 6:70)

引用によれば、心術の善悪は個々の行為から「推理」することしかできない。言い換えれば、他人はおろか、行為者本人さえも己の心術への認知的アクセスを持たないということである。この論点を心術の不可知性と呼ぶことにする。この点は後ほど第三節で、普遍性テーゼを検討する際の論点になる。

まとめよう。本節では「悪い」という述語がいかなる事態を表し、いかなる対象に帰されうるのかを問題にした。カントのテキスト及びヒルズの解釈から、「悪い」とは心術において、自己愛の法則を道徳法則よりも優先するという二階の格率の選択を表し、従って格率やそのような行為をする行為者自身にのみ帰されうるということが明らかになった。

4 格率の二層構造についてはHills 2014, 81-85を参照せよ。

## 第二節 普遍性の厳密さ

序節で見たように、カントは人間全体が普遍的に「悪である」とみなした。しかし前節で明らかになったのは「悪い」という述語は行為者が格率を選択する事態に関わり、従って格率の選択や行為者にのみ帰されうるということである。しかし悪がそもそも行為者の格率選択をまって下される判断であるならば、そもそも人類全体に普遍的に悪を帰することなどできるのだろうか。そこには現実の遠く離れた地に住む人間だけでなく、観察不可能な過去の人間やまだ生まれていない未来の人間も含まれるはずである。ここで問題を困難にしているのは、例外を許さない「普遍性」という表現である。本節ではこの普遍性のレベルについて論じる。

こうした普遍性を極めて厳格な意味で捉えるのはアリソンである<sup>5</sup>。アリソンは感性的に触発される人間の有限性を根拠にして、アприオリに根源悪の普遍性を示した。既に他の解釈者によって批判されている通り<sup>6</sup>、この解釈は人間の自律性を損なうため受け入れ難い。

アリソンによる解釈の問題点を解決しつつ、厳密な普遍性を擁護する解釈にコールによる統制的理念解釈がある<sup>7</sup>。コールによれば、アリソンの解釈の問題点は根源悪を事実に関する言明としたことである。この点を解決するには、根源悪を統制的理念として捉える必要がある。すなわち事実として人類が普遍的に悪いと捉えるのではなく、人類が普遍的に悪いことを統制的理念として信じる必要がある。根源悪の普遍性を統制的理念と見なせば、例外なき普遍性によって、あらゆる行為者は自己を例外的に善い人間とみなすことなく道徳的努力をすることになる。このように、コールは根源悪の普遍性が人間の道徳的改善にとって最も有用な信念であることを根拠にして、統制的理念としての根源悪を主張する。事実に関する言明ではないため、人間の自律の可能性を毀損することもない。

確かにコールの解釈は筋が通っている。しかしコールはカントが根源悪の普遍性を主張する際に前提した条件を満たしていない点で不足していると言える。

人間が〔本性から〕悪であるとは、このことが類として見られた人間について妥当する、というほどの意味で、それもこうした性質が人間の類概念(人間一般の概念)から演繹されうる(もしそうであるとすれば、この性質は必然的であろうから)というのではなく、経験によって知られるような人間のあり方からすると、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であるとして前提されうる、ということである。(Rel 6:32)

このようにカントは人間の本性上の悪を「経験によって知られる」、すなわち観察や人間学的考察などに基づいて知られると条件づけている。この点を考慮するならば、アприオリに人間の能力の不足から根源悪を帰するアリソンの解釈や、経験的証拠なしに有用性の観点から根源悪を理念として想定するコールの解釈は受け入れられない。

5 Allison 1990, chapter 8.

6 例えばKohl 2017, Muchnik 2010.

7 Kohl 2017.

カントが根源悪の普遍性を経験による認識と条件づけていることから、次の想定が導かれる。すなわち、カントは根源悪の普遍性ということで、人類に例外なくアприオリに当てはまる悪を想定しているのではなく、悪が人間全体に一般的によくみられるとみなしているという想定である。それゆえまた、普遍性テーゼにおける普遍性はあくまで帰納推論から得られる一般性という意味で用いられているのではないだろうか、と想定しうる。この解釈は一見してカントが典型的に用いる普遍性という語の厳密性と相容れないように思われる。しかし、先のような意味でカントが普遍性という語を使う事例には前例がある。

経験は、なるほど、或るものがこれこれの性質をもっているということを私たちに教えはするが、しかし、その或るものが別様ではありえないということを教えはしない。それゆえ、[……]経験はけっしておのれの判断に、真のないしは厳密な普遍性を与えず、ただ想定された比較的な普遍性(帰納による)しか与えず、したがってそこでは本来、私たちがこれまで知覚してきた限りではまだ、あれこれの規則について例外が見いだされていないだけであり、そう言わなければならない。(KrV B4)

引用では、経験から得られる判断には厳密な普遍性ではなく帰納的推論による普遍性しか与えないとされている。カントは後者を厳密な普遍性と区別して「比較的なkomparativ普遍性」と呼んでいる。『判断力批判』にも同様の見解が見られることから<sup>8</sup>、経験からは一般的傾向や一般的規則といった意味での普遍性しか得られないという理解は批判期を通じたカントの安定した見解であると言えるだろう。

したがって、普遍性テーゼは次のように修正されるべきである。

普遍性テーゼ(K)：人類は比較的に普遍的に悪である

悪の普遍性もこのような観点から解釈するのであれば、引用における「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であるとして前提されうる」という言葉も理解される。すなわち、経験によれば、人類は例外なく悪いという規則が既に存在するため、任意の人間をひとり取り出してその心術を予測するならば、それを悪であるとみなすことは(客観的真偽はさておき)妥当な判断である、ということである。

### 第三節 悪の普遍性の経験的解釈

前節では経験に基づくという条件によって普遍性テーゼを修正した。とはいえ未だ解決していない問題が残っている。それはどのような経験的根拠に基づいてカントは根源悪の比較的な普遍性を前提できたのか、という問いである。私の解釈の基本方針はウッドとフライアソンによる解釈

8 『判断力批判』においても同様の意味で用いられた比較的な普遍性への言及があり、そこではその普遍性が「一般的諸規則」(KU 5:213)と言い換えられている。

を踏まえて、情念を鍵とした折衷案を提示するというものである。これらの解釈者は経験的根拠に基づいた解決策を示してきたが、私見によれば未だ不足点が残されている。本節では両者の解釈を敷衍する。

まずウッドの解釈から始めよう。ウッドによれば、根源悪は人類の非社会的社交性に由来する。

根源悪論はカントの人間学に、すなわち、人類の集団的素質についての目的論に基づいている。そこでは自然が非社会的社交性を人間の素質にもたらしたとされる。すると根源悪は単なる帰納的一般化に還元されることなしに経験的主張となる。この解釈において、根源悪は我々が社会性存在である限りにおいて我々に関わる。我々の本性における悪は自らを他人と比較し、自らの価値を他人と競わせるという傾向に密接に結びついている。(Wood 1999, 287)

非社会的社交性とは人間が社会において相互に敵対関係を作る事態を表す<sup>9</sup>。引用でウッドは自然がもたらした非社会的社交性、すなわち人間が他人と己とを比較して自らの価値を測る傾向<sup>10</sup>が悪と密接に結びついていると述べる。また別の文献には悪と非社会的社交性を同一視している言及もある<sup>11</sup>。従って普遍性テーゼ (K) の経験的根拠は、ウッドによれば、非社会的社交性であるというものになろう。すなわち、人類が比較的普遍的に悪いのは、人間が他人と自分とを比較して自分が優勢に立つように対抗関係を作る事態に由来する<sup>12</sup>。

ウッドは人間の非社会的社交性について、目的論的正当化が可能であると考えている。

カントは我々の悪への性癖は社会的かつ歴史的存在である限りにおいて我々に属していると主張する。それは我々が社会的関係へと入るために我々に付属し、種全体の文化に関する摂理の歴史的計画のうちで役割を演じる。(Wood 1999, 289)

ウッドは、人間性の素質が本来は文化の発展に貢献するためにあるとする『宗教論』のテキスト (cf. Rel 6:27) を引用しながら、非社会的社交性に由来する根源悪は長い目で見れば人類の発展に寄与するような人間の性質として目的論的に正当化が可能であるとみなす。もちろん「悪の社会

9 非社会的社交性は「世界市民的意図における普遍史のための理念」という論考のうちのみ見られる表現である (cf. Idee 8:8f.)。ウッドは複数の論考でこれをカントの人間観についての中心的なキーワードとして取り上げている (cf. Wood 1999, 286–89, Wood 2020, 76–79)。

10 『宗教論』では人間の三つの素質が動物性、人間性、人格性からなることが示される。動物性は「自然的であって単に機械的な自愛」(Rel 6:26)、人間性は「他人との比較においてのみ自分を幸福であるとか不幸であるとか判断する自愛」(Rel 6:27)、人格性は「それだけで選択意志の十分な動機であるところの道德法則に対する尊敬の感受性」(ibid.) とされる。ウッドはこの人間性の素質に「他人を超えた優越性を獲得しようという不当な欲望」(ibid.) が加わって人間同士が互いに対抗する状態を非社会的社交性という名で呼んでいる。

11 「悪への根源的性癖とはカントにとって[……]人間本性の「非社会的社交性」の別名である」(Wood 2020, 164)。

12 上掲の引用では、ウッドは経験的普遍性を「単なる帰納的一般化」よりも強い意味で解している。しかし前節で論じた以上の普遍性の細かな度合いについて本稿では扱わない。次回以降の課題として検討したい。

的性質と源泉そしてその歴史における目的論的役割は我々がなすことを自然や摂理または他人へと転嫁する口実を与えるものではない」(Wood 1999, 289)として個人の自律については慎重な態度を取ってはいる。

ウッドのこの非社会的社交性に基づく経験的解釈に対しては次のような批判が可能である。たしかにウッドはカントの人間学的考察に基づいている点で根源悪の普遍性を経験に基づいて主張することに成功しているが、次の二点で不足していると考えられる。ウッドは人間性の素質、すなわち他人と比較して自らの価値を測り、他人に対して打ち勝とうとすることが人間の悪の源泉であると考えている。しかし、カントによれば「全ての素質は単に(消極的に)善い(それらは道徳法則に矛盾しない)だけではなく、また善への素質(それらは道徳法則の遵守を促す)でもある」(Rel 6:28)とされる通り、この素質は人類の文化の発展というよい方向へと本来開かれていることから、素質の特徴それ自体は悪を説明する十分な要素とはならない。これが第一の不足点である。第二に、非社会的社交性によって示唆される人類の「対抗関係」(Idee 8:8)は、これだけで各人の心術の悪性を確定するものではないという点が指摘される。というのも自然が人類に与える競争は「それ自体としては相互愛を退けるものではない」(Rel 6:27)からである。他人に対してより秀でたいと願うからといって、人が必ずしも悪しき手段を取るとは限らない。どのように対抗関係が心術の悪性を示すのかについてはさらなる説明が必要である。このような点においてウッドの解釈は不十分であると言える<sup>13</sup>。

次にフライアソンの解釈に移ろう。フライアソンはウッドとは異なる点に焦点を当てる経験的解釈を示す。すなわち、経験的証拠は人類の一般的悪性を示すのではなく、特定の個人の心術の悪性を示すと論じる<sup>14</sup>。そのためにまず、フライアソンは根源悪の普遍性を通常解釈とは異なる仕方でも読み換える。すなわち、普遍性は「万人に妥当する」という意味ではなく、「互いに分離し得ない」という意味であると『純粹理性批判』(B4)を根拠に示す。その上で、カントの説明は、経験的観察から「万人の」根源悪を推論するものではなく、特定の行為者の振る舞い(経験的観察)からその当人の心術の悪性(根源悪)がその振る舞いと「分離し得ない」ことを推論したものだとして解釈する(Frierson 2003, 36f.)。

フライアソンは普遍性をこのように読み替えた上で、物自体としての心術と現象としての行為の関係、後者は前者の道徳的表現であるとみなす<sup>15</sup>。このように行為と行為者の関係が現象と物自体の関係にあることを指摘したのち、心術の不可知性<sup>16</sup>に関してフライアソンはカントの主張を、『宗教論』のテキストに基づき善い心術のみに限定して、悪い心術の推論可能性を確保する。

[心術の]不可知性に関するカントの議論はある人間が道徳的に善いと知ることの不可能性に焦点を当てている。[……]ある人の格率が善いと知ることができる人はいない。[……]カ

13 パルムキストもまたウッドをこの点で批判している。パルムキストによれば、人間同士が対抗関係にあるということは素質を悪用する原因ではなくむしろ悪用の結果である。「非社会的社交性は人間の悪性の結果であって原因ではない」(Palmquist 2022, 87)。

14 フライアソンは、悪は個人の選択に帰責されるという点を重視し、そもそもカントが厳密な根源悪の普遍性を証明しようとしていなかったと指摘する(Frierson 2003, 37)。

15 「現象は行為者の自由意志の表現として道徳的に重要である」(ibid., 103)。

16 本稿第一節を参照せよ。

トは道徳的徳を主張する人を黙らせようとはしたがしかし、全ての道徳的主張の正当化を否定しようとはしていなかった。「我々がある人間を悪と呼ぶのはしかし、その人間が悪い(法則に反した)行為をするからではなくて、その行為がその人間のうちの悪い格率を推論させるようになっているからである」([Rel]6:20)。これは経験的論証の本質である。ある種の行為から人は悪い格率の現存を推論することができる。(ibid., 104f.)

引用では、特定の行為から「その人間のうちの悪い格率」すなわち二階の格率である心術を推論することができると言われる。それではどのような行為から、心術の悪性が推論されうるのだろうか。フライアソンは次のように考察を進める。

実際、義務に反しておりそれゆえに義務からなされ得ない行為が存在する。[……]「私はここで義務に反すると認められる全ての行為を、たとえそれがあれこれの目的にとって有用であろうとも、省略する。というも、これらの場合、その行為が義務に基づいてなされたかどうかに関して全く問題とならないからである。なぜなら、それらの行為は義務に対立しさえするからである」([G]4:397)。[……]カントが指摘するように「正しく行為することを自分の格率とすることは倫理学が私に対してなす要求である」([MS]6:231)。法に反する全ての行為は道徳法則に反する選択を含意する。(Frierson 2003, 106)

ここでフライアソンは「義務からなされ得ない行為」があることを指摘したのち、それが「法に反する全ての行為」、すなわち外的自由を侵害する不正な行為であると特定する。すなわち、不正な行為は行為者の道徳法則への違反を含意する<sup>17</sup>。

以上のフライアソンの解釈に対しては以下のような批判が可能である。この解釈は、不正な行為から心術の悪性が推論される点を明らかにした点は優れているが、個別的な不正行為の観察によらなければ心術の悪性が推論されえないならば、人類が比較的普遍的に悪であると主張することはできないという点で不足している。

まとめよう。本節では普遍性テーゼ(K)の根拠を探るため、ウッドとフライアソンの解釈を敷衍した。ウッドは人類の非社会的社交性に注目し、対抗関係が人類に広く見られることを示したが、それがどのように個々人の心術の悪性と結びついているのかは説明されなかった。フライアソンは不正な行為に着目し、行為者が悪であるケースを特定しえたが、比較的普遍性の根拠については触れられていなかった。したがって、いずれの解釈も普遍性テーゼ(K)の比較的普遍性の根拠に対する完全な答えを与えられていない。

17 カントによれば「不正」は次のように定義される。「いかなる行為にもせよ、この行為が、あるいはその行為の格率に従って各人の選択意志の自由が、何人の自由とも或る普遍的法則に従って両立しうるならば、そういう行為は正しい。それゆえ、私の行為あるいは一般に私の状態が何人の自由ともある普遍的法則に従って両立しうる場合には、そういう私の行為あるいは状態を妨害するものは、私に不正をなす」(MS 6:230f.)。引用は「法論」序論の「法の普遍的原理」である。ここでは他人の自由と私の自由が両立している状態を侵害するものが不正であるとみなされている。したがって、「不正である」とは人の外的自由を侵害するものについての述語であると言える。例えば、殺人は他人の外的自由を奪うのであるから、不正である。外的自由を侵害する行為は明白に観察できるため、心術を推論する手段を与えらるだろう。

#### 第四節 経験的解釈の改善案

本節では、どのような経験的根拠に基づいてカントは根源悪の比較的普遍性を前提できたのかという問いに対し、前節の二つの経験的解釈の折衷案を提案する。その際には、カントの『人間学』における情念の概念に着目する。最終的には、人類が比較的普遍的に悪であるのは、人類に広く見られる情念の一種が不正行為を導くからであると示すつもりである。

まずなぜ情念が鍵概念になるのかということから示そう。『宗教論』第一部はカントの全テキストの中で悪の議論が最も中心的に展開される箇所であるが、その原注にはこのような言及がある。

性癖と、欲求対象の熟知を前提とする傾向性との間には、なお本能があるが、このものは人がまだその概念を持っていない何かを為したり、享受したりするところの感覚的欲求である(動物における技術衝動や、あるいは性衝動の如き)。傾向性からすれば、最後になお欲求能力の一段階である[情念 *Leidenschaft*] ([激情 *Affekt*]) ではない、というのは[激情]は快不快の感情に属するから)があるが、このものは自己支配を締め出すところの一傾向性である。(Rel 6:29Anm.)

『宗教論』の内部にありながら、ここでは後に『人間学』第一部第三篇「欲求能力について」で中心的に取り扱われる概念である性癖、傾向性、本能、情念、激情が言及されている<sup>18</sup>。このことから、根源悪論の背景には人間学的考察があると考えてよいだろう。またこの箇所だけではなく、カントは倫理的公共体という共同体論を展開する『宗教論』第三部においても情念に言及している。

彼[人間]の自然のままの本性の刺激によっては、彼の根源的に善である素質を著しく荒廃させる本来の語義での[情念]は起こらない。[……]人間が貧しい(あるいは貧しいと思う)のは、その人間が、他の人間が彼を貧しいと思ったり貧しいからといって軽蔑したりしないかと気遣う限りにおいてである。嫉妬、支配欲、所有欲、それらと結びついた敵意ある諸傾向性は、彼が人間の中に存在する場合にただちにその自足的な本性を襲うのであって、こうした人々を既に悪に陥っていると、人を誘惑する事例であるとかと仮定する必要は決してない。彼らが互いにその道徳的素質を腐敗させ、互いに人を悪くさせるには、彼らがそこにいる、彼らが彼を取り巻いている、そして彼らは人間である、ということだけで十分である。(Rel

18 『人間学』に酷似した言及がある。「ある欲望が、その対象の表象に先行して、成立するという主観的可能性が性癖 (*propensio*) である。——対象を知るより前にこの対象を占有するよう欲求能力を内的に強制する働きが、本能である(たとえば性交の本能とか、我が子を保護しようとする動物の両親の本能など)。——主観にとって規則(習慣)として役立つ感性的欲望が傾向性 (*inclinatio*) と言われる。——傾向性であって、理性がそれのある種の選択に関してあらゆる傾向性の総和と比較しようとするとき、その理性を妨げるものが、[情念 *Leidenschaft*] (*passio animi*) である。[……][激情 *Affekt*] が酩酊であるとすれば、[情念]は病気である」(Anth 7:265; cf. VA 25:1122にも情念と激情についての同様の説明がある)。これらの著作で統一した言及がなされていることから、この説明は後期カントの安定した理解であるとみなしてよいだろう。

6:93f.)

この引用では人間性の素質の悪用の原因は情念であり、それは人間の共存によって生じるとされている。カントはこの引用直後で、情念による荒廃を理由に倫理的公共体建設の必要性を説いている。これらの引用から、情念という人間学的概念が根源悪の普遍性を理解するためのキーワードであると解釈することが許されよう。

それでは、問題の概念である情念についてカントの理解を手短に追いたい。この作業を通して、情念が不正な行為を導くことが明らかになるだろう。なお、情念は激情と対比しながら説明されることが多いため、激情についても必要な範囲で触れる<sup>19</sup>。

カントによれば、激情と情念はともに理性の正常な使用を妨げる心的状態である。激情は一時的に我を失うような強い快不快の感情であり、「心の落ち着き(自分を支配する心)が失われるような感覚による奇襲」(Anth 7:252)である。カッと怒るに我を忘れる事例がこれに当たる。これに対し情念は理性による諸目的の熟慮を妨げる傾向性である。特定の目的を目指す点で、激情とは異なり部分的な合理性とも共存する。たとえば復讐欲などがこれにあたる。復讐はそれを実現するための手段を考慮するために推論能力を必要とする。しかしその際、情念は「自分の目的の一部を全体としようとする」(Anth 7:266)。すなわち、情念は行為者が己の様々な目的を比較考慮することを妨げ、一つの目的だけを絶対視させる。それゆえ、「それはその形式的原理においてすら理性とまさしく矛盾する愚行」(ibid.)であり「例外なく悪い」(ibid.)。つまり、行為者が復讐という目的を絶対視するならば、道徳のみならず、自己愛にとって最善の行為を選択することも不可能になる。というのも何が自分にとって最も幸福をもたらすかを考えてその都度最適な格率を選択することにすら、諸目的の比較考慮が必要だからである。このように、一部理性を用いながら、理性の反省を不可能にすることによって、理性と形式的に矛盾する傾向性が情念である。

それでは、どのようにして人は情念を絶対視するに至るのだろうか。カントによれば、それは妄想 Wahn による。妄想とは「事物の価値についての他人の思念を、現実の価値と同等に評価すること」(Anth 7:270)であり、「運動原因の主観的なものを客観的とみなす内的実践的錯覚である」(Anth 7:274)。先の例で言えば、復讐欲の持つ主観的な価値を客観的な価値と同一視することによって、それが最も重要な価値を持つ行為であるとみなす錯覚が妄想である。『純粹理性批判』の仮象論と接続しうる興味深い論点ではあるが、本稿では深入りはしない。

再び情念の特徴づけに戻ろう。『宗教論』でも言及されたように、情念は他人との共存において生じる、他人へと向けられた欲望である<sup>20</sup>。つまり、他人を自分の目的達成の手段とすることに関わる。カントによれば他人を自分の目的のために用いる手段は、名誉、権力、金であり、情念はこれらに基づいて分類され、それぞれ名誉欲、支配欲、所有欲と呼ばれる<sup>21</sup>。名誉欲とは行

19 情念と激情の概念についてのカント自身の理解の変遷についてはFrierson 2014, ch.1が詳しい。彼によれば、後述する情念と激情の概念についてのカントの理解は1775-76年のフリートレンダー講義を経て洗練され、1777-8年のピラウ講義までに「人間学」と同様の特徴に落ち着いた(ibid., 96f.)。

20 「あらゆる[情念]はしかし人間から人間に向けられた欲望であって、事物へ向けられた欲望ではない」(Anth 7:268)。

21 「またこれ[情念]はしたがって、事物としての欲求能力の対象(これは無数にある)にしたがって分類され

為者の道徳性ゆえに得られる尊敬ではないような、見かけだけの名誉を得ようとする欲望である<sup>22</sup>。高慢すなわち「他人からは尊敬を要求しながら、自らはそれにもかかわらず他人に対しての尊敬を拒む」(MS 6:465, cf. Anth 7:273)ことがその典型例である。他人を手段として用いることができるように、非道徳的な仕方でも他人からの尊敬を得ようとする欲望が名誉欲である。次に所有欲とは、他人を利用する手段としてのみ役立つ金銭をあらゆる欠乏を補うものとみなして求める欲望である(cf. Anth 7:274)。

本稿の論証上必要になるのは、支配欲である。支配欲とは、他人に権力を振るう立場に身を置かんとする欲望である。

この[情念]はそれ自体不正であって、それが現れると一切を自分に背かせてしまう。それは他人によって支配されるという恐怖から出発して、時をうつさず他人の上に権力をふるうという有利な立場に身を置くことを心がけるものである。このことはしかし、他人を自分の意図のために使うのには、不確かで不正な手段である。なぜなら[……]各人が要求しうる法則の下にある自由に違反し、かくて不正だからである。(Anth 7:273)

重要なのは支配欲が「それ自体不正」であると断言される点である。「他人の上に権力をふるう」ことはなぜそれ自体不正であると言えるのだろうか。続く部分では男女の支配方法の違いが言及されるが、その点がヒントになろう。

間接的な支配の技術——例えば男性を自分の意図のために利用しようとして、女性が男性に自分への愛情を感じさせることによってする支配術——に関していうと、これは上の支配欲の題目のもとには含まれないものである。なぜならそれは何ら暴力を伴うものではなくて、屈従者を彼自身の傾向性を通して支配し束縛することを心得ているからである。(Anth 7:273)

ジェンダーに関するステレオタイプな発言については当然問題視すべきものであるがここでは棚上げにするとして、問題は暴力という手段が支配欲を識別するための特徴として描かれていることである。すなわち、典型的な仕方では、ある行為者の他人に対する支配は、暴力という手段に訴えて他人の行動を強制するといった形をとる。

暴力は他人の外的自由を侵害する。ところで、外的自由の侵害は共和制国家による権力の行使、

---

るのではなくて、人間は他人を自分の目的の手段とするものゆえ、人間が彼らの人格や自由を相互に使用したり悪用したりする原理に従って、分類されて然るべきである。[……]こうした[情念]は名誉欲、支配欲、所有欲である」(Anth 7:269f.)。厳密に言えば、これらは「人類の文化から生じた(獲得的)傾向性の[情念]」(Anth 7:267)であり、このほかに「自然的(生得的)傾向性の[情念]」(ibid.)である自由の傾向性と性の傾向性が存在する。本稿で省略したのは、これらが人間性の素質に基づく情念ではなかったためである。しかし、目的達成のために部分的合理性を許す点や、他人を手段にする欲望である点、妄想に起因する点など全ての特徴において文化の情念と相違はない。

22 なお「名誉愛Ehrliebe」は「徳論」では「自分の人間としての品位を他人との比較においていささかも放棄すまいという心遣いとしての矜持」(MS 6:465)として肯定的な評価がなされている。反対に「名誉欲Ehrbegierde」は『人間学』と「徳論」のいずれにおいても悪徳とみなされる。

すなわち法による強制を除いて不正である<sup>23</sup>。したがって支配欲が発現するところでは、ある行為者は他人に対して不正行為を働く、ということが導かれる。

さて、本節では情念に関するテキストを詳細に追ってきた。支配欲の情念が発現した時点で行為者が不正になるという点を踏まえ、ここ数節の議論を再構成したい。

ここまで私は普遍性テーゼ(K)「人類は比較的普遍的に悪い」を主張するための経験的根拠を探してきた。非社会的社交性(ウッド)も不正な行為(フライアソン)もそれぞれ単体では根拠としては不足していたが、支配欲の情念を踏まえれば、このテーゼに筋を通すことができる。第一に、人間の素質は己と他人とを比較させ、人間が他人と共存する事態において情念を生ずる(Rel 6:93f.)。たしかにこのことは経験的観測から得られた人間学的知識ではある。しかし、比較的普遍性を主張するための経験的根拠としては有効である。第二に、情念の一形態である支配欲は他人に対する暴力を、したがって不正な行為を導く(Anth 7:273)。第三に、不正な行為からは人間の心術の悪性が推論される(Frierson 2003, 106)。このように、支配欲の情念が人類に広く観察され、それに伴う不正な行為が心術の悪性を推論させることから、普遍性テーゼ(K)の根拠が示された。

最後に、情念に注目する私の解釈とウッドによる非社会的社交性解釈の差異を明確化しておきたい。ウッドは非社会的社交性という人類の対抗状態及び、比較に基づき自らの価値を測る人間の性質に着目するのに対し、私は情念、すなわち自己支配を妨げる傾向性ならびにそこから導かれる不正行為に着目した。たしかにウッドも情念の重要性について認識しており、詳論している(cf. Wood 1999, 253–65, 289f.)。しかし彼は一貫して名誉欲を他二つの情念、すなわち支配欲と所有欲の根底にあるものとして重視し、その際にも比較に基づき自らの価値を測る人間の性質という観点から全ての情念の道徳的悪性を考察している。これに対し私は支配欲の手段である暴力と不正行為という観察しうる特徴に依拠することで、比較的普遍性の根拠を示した。この点で私はウッドと異なる。

## 結論

本稿では普遍性テーゼの経験的根拠を探究した。すなわち、カントによる「人類は普遍的に悪い」という主張は、なぜ、どのような意味で可能であるのかを問うてきた。これに対して与えられた答えは以下である。まず、このテーゼはどのような意味で主張されたのかという問いについて私は、カントが経験的根拠という条件を設けたことから、この普遍性は厳密なものではなく比較的普遍的なものであると示した。従ってテーゼは「人類は比較的普遍的に悪い」へと内容が修正された。次になぜ人類に悪を比較的普遍的に帰しうるのかという問いについては、人間の共存に不可避に見られる情念の一種である支配欲と、悪の心術を推論させる不正な行為という二つの経験的根拠によって、この比較的普遍性を示した。これはウッドとフライアソンによる経験的根拠の不足点を補う改善案として位置付けられうる。

23 Cf. MS 6:230f., ケアスティングによれば、カントはホップズ、ルソー的な社会契約的思想を受け継ぎ、「国家による暴力の独占と法制定の独占」(ケアスティング 2013, 392n44)が主権と国家統一の理念、配分的正義を実現するための必須要素であるとみなしている。

以上の説明は、根源悪という大きなテーマのうちの普遍性という一側面に触れたに過ぎない。根源悪が心術に由来し、それゆえに行為者のあらゆる格率を腐敗させるという問題については稿を改めて論じたい。

---

### 参考文献一覧

- Allison, E. Henry (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University. (ヘンリー・E・アリソン, 『カントの自由論』, 城戸淳訳, 法政大学出版局, 2017.)
- Frierson, Patrick R. (2003). *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frierson, Patrick R. (2014). "Affects and Passions." In *Kant's Lectures on Anthropology: A Critical Guide*. Edited by Alix Cohen, 94-113, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hills, Alison (2014). "Gesinnung: responsibility, moral worth, and character." In *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Critical Guide*. Edited by Gordon E. Michalson, 79-97, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kohl, Marcus (2017). "Radical Evil As A Regulative Idea." In *Journal of the History of Philosophy*, 55 (4): 641-73, Johns Hopkins University Press.
- Muchnik, Pablo (2010). "An Alternative Proof of the Universal Propensity to Evil." In *Kant's Anatomy of Evil*. Edited by Anderson-Gold and Muchnik, 116-43, Cambridge: Cambridge University Press.
- Palmquist, Stephen R. (2022). "How is Religious Experience Possible?: On the (Quasi-Transcendental) Mode of Argument in Kant's Religion." In *Kantian Review*, 27: 81-89, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. (2020). *Kant and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ケアスティング, W. (2013). 『自由の秩序：カントの法および国家の哲学』, 舟場保之・寺田俊郎監訳, ミネルヴァ書房.
- イマヌエル・カントの文献
- [KrV] 『純粹理性批判』(上), 原佑訳, 平凡社, 2005.
- [Idee] 「世界市民的意図における普遍史のための理念」, 小倉志祥訳, 『カント全集』13, 理想社, 1988.
- [G] 『人倫の形而上学の基礎づけ』, 深作守文訳, 『カント全集』7, 理想社, 1970.
- [KpV] 『実践理性批判』, 深作守文訳, 『カント全集』7, 理想社, 1970.
- [KU] 『判断力批判』(上), 牧野英二訳, 『カント全集』8, 岩波書店, 2017.
- [Rel] 『たんなる理性の限界内の宗教』, 飯島宗享・宇都宮芳明訳, 『カント全集』9, 理想社, 1974.
- [MS] 『人倫の形而上学』, 吉澤傳三郎・尾田幸雄訳, 『カント全集』11, 理想社, 1969.
- [Anth] 『実用的見地における人間学』, 山下太郎・坂部恵訳, 『カント全集』14, 理想社, 1961.
- [VA] 「人間学講義」, 中島徹訳, 『カント全集』20, 岩波書店, 2002.