

「悪」の脱存在論化

－カントの宗教論を再構成する一試論－

箭 内 任*

“Evil” in the Postmetaphysical Thinking :
Reconstruction of Kant’s Philosophy of Religion.

Makoto Yanai

The purpose of this paper is to reconsider Kant’s philosophy of religion, and reconstruct it in the context of the modern secular society. In particular, I would like to consider this problem referring to “*Religion within the Limits of Reason Alone*” (1793). The first point that requires clarification is Kant’s thought of “radical evil.” The second argument concerns the theory of religion, especially of the concept of “evil” in reference to the secular society. So, it is concluded that it should be characterized from the point of the postmetaphysical thinking and the secular stage of modern age.

Key words : religion, evil, ontology, community, secular,

1 はじめに

「悪」は古来哲学の重要な論題であった。旧約聖書『ヨブ記』に見られるこの問題は神の「義」の主張と対で語られ、そのなかで神の義の承認である信仰を人に求めたとされている。また、悪は教父思想以降、とみに論じられることになったテーマでもあった。アウグスティヌスの言葉によれば、「悪の起源 (unde malum)」に関する問いは、彼自身がキリスト教徒になる前から問われていた。それは、神は善いものしか造らないはずなのに、なぜ現実にはこのように悪が蔓延り、そしてその悪はどこから生じるのかというものであった（『告白』第7巻第5章・第7章）。聖トマスも、哲学的な悪の原因究明を、アリストテレス哲学の諸概念を用いることによって徹底的に論証しようとした（『神学大全』第1部第49問）。悪は、その原因から、働きにおける悪と結果における悪とに区別されなければならない。しかし、最も重要な原因である能動因から考えれば、悪は単に付帯的であって、その原因を完全性である神に帰することはできない。存在（有）であるかぎりの存在は全て善であるため、本質による悪はあり得ない。様々な善の根源は最高善であり、これに対立するような原理もあり得ない。そのため、悪は付帯的にしか原因であることができず、最高悪であるような第一原因とはなり得ない。結果的に「悪は善の欠如である」とみなすのが、この論証の内容であった。

2012年4月5日受理

* 尚綱学院大学 准教授

このような流れは、近代に入ってもライプニッツに引き継がれ「弁神論」として述べられることになった。その言葉によれば、神は最善の世界を創造し、悪はその善のためにのみ許容されるのであり、悪には消極的な意味しか認められないとするものである（『弁神論』）。そして、このような弁神論の延長線上にカントがいる。しかし、それはもはや「神義」そのものを中心として論ずるものではない。総じて言えば、その神義を語りうる人間の世界内の定位可能性を巡ってのものへと変容しているのである。

本稿では、カントがこの「悪」をめぐる考察した『宗教論』を主として取りあげ、その中で示されている人間の「類」としての「根源悪」の意味を考察し、これをもとにして「世俗化」された現代社会においては、それがどのような意味を持ちうるのかを展開してみたい。つまり「悪」が個人の枠を超え社会において考察されるとすれば、どのような意味の変容を来すのかという問題が検討課題である。

そこでまず、カントにおける根源悪の概念を概観することで、人間の類としての悪の根源性とそこに潜む問題点を指摘する（第 2 章）。次に、カントが述べている悪の問題は、共同体でどのように位置づけられるのかを見ていきたい。そしてそこに、悪が個人の枠を超え社会に定位する際に可能性として生じる「悪の脱存在論化」の端緒を見て取りたい（第 3 章）。最終的に、悪の概念を「社会性」という側面から再構成し、そこで問われなければならない課題とは何かを述べることにする（第 4 章）。

2 人間に内在化した悪ーカントの「根源悪」

2-1 個人における悪

カントは『実践理性批判』で、道徳律は行為の結果を顧慮せずに絶対的にその遵法を人に対して要求し、道徳律そのものを目的としその実現を命じる「定言命法 (kategorischer Imperativ)」と、目的達成の手段としてこれを命じる「仮言命法 (hypothetischer Imperativ)」とを対置させた。道徳律に適う意志を決定するためには、意志の「自律 (Autonomie)」が必要であり、意志が快や幸福といった目的のために規定されるものは「他律 (Heteronomie)」として退けられるとした。そのなかで、経験的条件や自然の因果律に左右されない自律にこそ「自由」があると見なされた (Kant, V, 30ff.)¹。

このような自由に関する見解が「悪」の問題に関連してくるのは、著書『宗教論』においてであった。

カントは「自由 (な) 意志 (Wille)」と「選択意志 (Willkür)」とを区別する。自然の因果律に制約されない自由であり自律的な意志が「自由意志」とされ、なにかしらの行為を遂行するうえで選択的な行いをしようとする際の意志が「選択意志」ということになる。この選択意志は、自由意志とは異なるが、動機そのものがこの選択意志の絶対的な自発性に基づくものである以上自由と両立している。カントはまず、広い意味で「意志」と称されるものに対する概念規定を行ったのである (Kant, VI, 20ff.)²。

ついでカントは、「人間の三つの根源的素質 (Anlage)」を挙げ、人間本性のうちにある善への根源的素質について述べる (Kant, VI, 26ff.)。人間の本性には、生物としての動物性の素質、理性的存在者としての人間性の素質、そして引責能力を有する存在者として人格性の素質の三つがある。これは、のちに著書『実用的な見地における人間学』(以下『人間学』と略記)に

においても展開された「類 (die Gattung)」としての人間理解にも一致している。人は、生物的自然の体系の中に産み落とされ存在しているが、そのように生物的、動物的な性質を持ちながら、人は自ら設定した目的にしたがい自己を完成する能力をも持っている。人は自らを改めるとともに新たな自己を創造することもできるのである (Kant, VII, 322)。カントは、より包括的な概念を最高の「類」概念と見なし、これを媒概念とすることによって論を整えた。つまり、人「類」として最高の類概念を示し、人はそれを目指して自らの目的にしたがい自らを創造していくという性格を持つとしたのである。人間にはこのような性格があり、そのかぎり人は「理性を賦与された動物 (animal rationabile)」であり、また自らを「理性的動物 (animal rationale)」たらしめることができるとされたのである (ibid.)。

しかし、人は理性的な存在者でありながら「悪への性癖 (Hang zum Bösen)」をも持っている。なぜならそれは、人が善に向かうことを目指すよりも、むしろ傾向性 (欲求) にしたがおうとする「人間心情の弱さ」を持っているからであり、またいかなる道徳的善を目指そうとして行為を行おうとしても、その実現には「自己愛 (Selbstliebe)」が紛れ込むという「人間心情の不純さ」を持つからである。この自己愛は、カントによれば「好意 (Wohllieben)」であり「適意 (Wohlgefallen)」である。これは、目的に対して選択しようとする時には理性的で幸福の構成要素となっはいるが、自然傾向性にのみ関わり道徳性に関わることはない。一見道徳的である行為にさえ自己愛が紛れ込み、そのため、その自己愛に基づく動機を選択している我々の自由にさえ悪が潜んでいる。これは「悪意 (Bosheit)」からもたらされているのではなく「心情の倒錯 (Verkehrtheit)」から生じている「悪しき心情 (ein böses Herz)」であり「悪性 (Böseartigkeit)」である (Kant, VI, 29ff.)。そして、ここに、従来弁論として語られたものを「人間論的」に展開させたカントの真意がある。

カントが躊躇うことなく「人間は生来悪である (Der Mensch ist von Natur böse.)」(Kant, VI, 32) と述べるその言葉には、生まれながらにして (生物学的に、動物的に) 悪である存在者としての人間という意味が、あるいは悪への傾向性をもつ存在者としての人間という意味が反映されているのではない。そうではなく、理性を賦与された存在者でありながらも、そして道徳的な善を目指そうとする存在者でありながらも、そこに悪がかならずや見いだされてしまうとする人間の存在性格が描き出されているのである。そのためカントは、この命題と「人間は悪である (Der Mensch ist böse.)」という命題とを区別する。後者は、人間が道徳法則を自ら意識しながらも、なお道徳法則からその時々違反を自らの格率の中で採用していることを述べているのに対して、「人間は<生来>悪である」という命題そのものは、人間としての類概念から演繹されてくることはない。それは、経験によって我々が我々自身を知る方法からして、そしてその方法によって知り得た内容からして、人間は悪であるとしか判定されえない、あるいはひとりひとりをとってみても、それが「最善の人間であってさえも悪である」ことが必然的に前提とされてしまう、ということの意味しているのである (Kant, VI, 32)。

たしかに「人間は悪である」とする命題も自由と関係している。しかし、この命題が主題化されるとき、その内容は、人が自分の行動に一つの方向性を与えるような (道徳的な) 格率を総合的な観点から判断し、選択意志でもって、自由な自己選択のもと受け入れているということ述べているに過ぎない。しかし、「<生来>悪である」という命題の内容には、人間全体を類として見なすことを前提とし、人が自らの決断を自己責任でもって引き受けたとしても、それが「経験」の次元で行われる以上、その決断や行為の「根は腐っている」ということが含

意されている³。悪の根拠は、人が自らの行為を選択意志に基づき行うことに根ざしているばかりか、人間主体の道徳性にさえ存在根拠を置いているのである。しかしだからと言って、それが道徳的に立法する理性のうちには置かれることはない。この一見逆説的な悪の存立根拠を、カントは「動機の転倒 (Umkehrung)」という言葉でもって解決しようとする。

人が理性的であるということは、人が自律を有しているということに等しい。そして、その道徳法則の格率にしたがうことが自由ということでもあった。そのため、人が悪へと向かおうとする性癖は、自律という側面から見れば、選択意志に原因を持つ偶然であると見なされる。カントは、人間が理性的であるという点で他の存在者とは明らかに区別される一方で、そのような区別があつてなお、人間の奥底には悪への傾向性が潜んでいることを明らかにしようする⁴。最も善き人間であつてさえも、悪から免れることはないと言われる所以がここにある。

自ら善き意志を持ち善行を為すことを望んだとしても、その動機を自らの格率とするや否や、その動機が持つ道徳的な秩序を転倒させることになってしまう。そのとき人は、自らが望んだその行為の格率を、善にしたがうという道徳法則としてばかりか自己愛の法則としても引き受けてしまう。本来であれば、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唯一の動機という形で採用されるべきであるのにもかかわらず、自己愛の動機とその傾向性 (欲求) とを道徳法則の条件としてしまっているのである。なによりも人が幸福を望み、自己愛の動機とその傾向性 (欲求) をもとに、道徳法則にとって固有な普遍的な格率一般を従属させてしまった場合、それはたしかに経験的性格からは善であろうとも「英知的性格からすれば」悪と言わざるを得ない (Kant, VI, 32)。もちろん、一見したところ、我々の行為は真正であり、また根本的な法則から生じてきたものであるかのように思われるだろう。そして、それが道徳法則と合致するかのように見なされることも尠ある。一般に幸福であると思なされる多くのものが、この道筋を踏んでいる。しかし、そのような幸福を志向する動機には、そもそも道徳法則と自己愛、および傾向性 (欲求) との転倒が生じているのである。人が自由な行為を行う以上 (カントの言葉によれば、「自由の使用が人間に生じる」以上) この「生得的な罪責 (die angeborene Schuld)」を抜きにして考えることはできない。自由であるがゆえに、この罪責が生じるのである。しかし、この性癖はあらゆる道徳的な格率の根拠を腐敗させるために、そしてさらに、人間の力によっては根絶することもできない自然的性癖であるために、道徳的に「根本的に悪」と言わなければならない。そのため、カントはこの「根源悪 (das radikal Böse)」を、いっさいの経験に先行している「英知の所行 (intelligibele Tat)」(Kant, VI, 39, Anm.) であると理解した。

人は、理性的根源に根ざす道徳的法則にしたがう動機と時間的根源に根ざす幸福を求める動機の二つを持っている。これら二つの動機の相互の従属関係によって、善や悪が生じる。この二つの動機のうち幸福をもとめる動機は、それが幸福への強い願望であるにせよ自然の所与であると考えられるかぎり、道徳的な法則とは直接に関係することはない。しかし、悪は自由な行為を為す際の選択的な意志に専ら関係しており、選択的 (条件的) な意志が自由な (無条件的な) 意志を制約するという転倒が生じていることを考えれば、端的 (根本的) に悪なのである。つまり、意志はあらゆる義務の遂行や道徳的法則にしたがう行為 (自由意志) を、自然的な動機及び幸福への願望 (選択意志) へと従属させてしまう場合に、初めて悪となるのだ。

2-2 悪の根源性とその問題

カントの立論は、人それぞれには選択意志による自由な行為があるがゆえに、悪の根源性が人間一般に認められるというものであった。悪は結果の「生起 (das Geschehen)」である時間的根源にその根拠を置くことはできず、結果の「現存在 (das Dasein)」として理性的な根源にその根拠を置いているとするものであった (Kant, VI,39)。悪は、人の自由な行為に端を發し、自然の因果律とは異なるものである以上、そこに時間的根源を求めることはできない。人間の道徳的な性質は「自由の使用の根拠を意味しており、この根拠はもっぱら理性表象のうち求められなければならない」のである (Kant, VI, 40)。

人が悪しき行為を行うことは、このように理性的なものにその根拠がある。そのため、人が責任を負う状態以前から直接その悪しき行為を行ったとするか、もしくはその行為をするような状態にあったと考えなければならない。行為の自由が保障され、その行為を行ってはいじめて人はその行為の責任を負う。しかし、その際の自由は自然因果律に左右されるものではない。行為は、かのも自身の自由とその自律性に起因しているのである。しかしその自由は、あくまでもそのものの選択意志の使用としての自由である。そのため、その選択意志に応じれば、その行為を行うことも可能であれば、またその行為を行わないことも可能であった。しかし、その行為は、かのものが自由であるがゆえに事実として行われた。つまり、人が選択意志に基づき自由に行為をするというそのなかに、既に悪しき行為の引責の根拠が存在しているのである (Kant, VI,41)。人間の悪はその時間的な始まりから説明されるのではない。個々の行為の時間的継起にその原因を求めるのではないのである。そうではなくて、理性の使用が十分に發達してはいなかった類としての時代にまで遡り、さらにそこにおいてなお生得的であるという次元にまでその存在根拠を求めなければならない。それが、人間の自然的な基盤として存在している悪への性癖を考察しなければならないとされる点である⁵。

たしかにこのようなカントの論調は、極めて悲観的な色合いが強い。しかし、一転してカントは、根源悪に関する議論を人間が善に向かうように創造されていると展開させることによって、そこに「希望」の光を見いだそうとしているかのようにも映る。カントは「根源的に善い樹が悪しき果実を産出した」(Kant, VI, 45) ということを証明することによって、この議論の收拾を図るのである。人間の善の萌芽は純粋なままで残っており、根絶やしにされることもなければ腐敗されることもなかった。ただ、自己愛だけが、我々のすべての格率であると理解されたときに、ここに悪の根源が宿ることになってしまった。特に、幸福が人間の本性にとって第一のものであると考えられたり、また無条件に欲求されるものになったとき、その傾向は著しく強いものとなる。だが、理性と自由とを賦与された人間という観点に立てば、感性的な諸対象に依存している幸福は決して第一のものではない。また無条件に人間の格率の対象となることもできない。あえて言うならば、「幸福であることに値すること (die Würdigkeit glücklich zu sein)」が、格率と道徳法則との一致という点からはより重要なのだ。つまり幸福への願望は、立法する理性と調和するという条件のうちにおいてはじめて道徳的な命令として成り立ちうる (Kant, VI, 46. Anm.)。

そのため、善への根源的な回復は、失われてしまった善の再獲得ではない。善の根源的回復とは、すべての格率の最高の根拠としての道徳法則の純粋性を回復することであり、また自らの義務を遵守しようとする格率の神聖性に近づこうとすることである。これは、もはや単なる「心情の変化 (Herzensänderung)」や格率の漸次的改革によるものではなく、人間における「心

術の革命 (Revolution in der Gesinnung)』である。そしてそれが、いわゆる道徳的な陶冶と見なされるべきものであるとカントは述べる (Kant, VI, 46ff.)。人の道徳的な感情を刺激することは、道徳的な心術を喚起させる手段であり、そのことによって、我々の選択意志の格率において動機を転倒させてしまっている生得的な性癖を防ぐことができる。そしてまた、すべての格率の最高条件としての道徳法則に対する無条件の尊敬において、様々な動機の根源的、道徳的な秩序を回復させることができる⁶。そうすることで、人間の心情のうちにある善への素質をその純粋性において回復することができるのである (Kant, VI, 50)⁷。

この人間の道徳的な陶冶によってなされる方法の変革は、喩えるなら哲学的な「回心」とでも言うべきものであろう。それは、カントが語るように、感性的存在者、経験的性格としては同一でありながらも道徳的、英知的存在者としては別人であると言う「新しき人間 (der neue Mensch)」になることである (Kant, VI, 74)。

ここでひとまず、本章において論じてきた内容からいくつかの問題点を指摘しておきたい。確認してきたように根源悪は、転倒した格率からもたらされるものであった。これは、選択意志によるため、我々が日常の生活を行う際には避けて通ることはできないものである。しかし、それをよくよく考えてみるならば、その悪の存在根拠を個人にのみ帰することは果たして妥当だろうか。我々自身の現存在は、我々が住まう社会に存在しているいわゆる「世界内存在」である。それは、何かしら抽象的な端的に定立された世界があるのではなく、「社会」という様相を帯びた世界に我々が留め置かれているということの意味している。ならば、カントが語るように、個人的な側面がことさら強調されるという点からのみ悪を理解しても良いものだろうか。経験的世界があるがゆえに人間の現存在に根付く悪が存在するというカントの理解も分からないわけでもないが、それならば、経験的世界そのものに悪の存在根拠があると考えことはできないものだろうか。いわば、悪の存在根拠を相対化する可能性を否定することは果たしてできるだろうか。

さらに言えば、一般的に考えられている「善 (Gut)」に対する「悪 (Böse)」、「正 (Richtig)」に対する「偽 (Falsch)」は経験的には複雑に絡み合っているのが実情であろう。たとえば、正でありながら悪、偽にもかかわらず善ということは事実上あり得ることだ。しかし、これがカントのいう根源悪とはたしてどのように関わるのかが問われなければならない⁸。しかし、ここまで見てきたカントの立論には、いまだこのような問題連関は見当たらない。

こうしてみると、カントにおいて悪の問題はあくまでも個人に起因するものであり、人間を理性的存在者としての類として捉えかつ理性的であるがゆえに為される自由の行使に必然的に関わるものであった。しかし、今ここで確認したように、類としての人間存在が個人という次元にのみ帰せられてよいものかどうかについては、しばし留保しておかなければならない。そこで、次章では、カントが悪を「社会的次元」でどのように捉えようとしたのかを検討していくことにしたい。

3 悪と共同体

3-1 カントの「倫理的共同体」

カントの『宗教論』第三篇は、悪の倫理的次元を「倫理的共同体」という視点から捉えようとする試みである。これに先立つ第二篇では、人間の支配をめぐる善の原理と悪の原理との戦

いや、善の原理の権利主張、および悪の原理の権利主張が論じられ、そのうえで悪の原理に対して善の原理が勝利し、地上における神の国が建設されることが論じられていた。それに続く第三篇では、前半で善の原理の実現が果たされる「共同体論」が語られ、最終的に「教会論」へと至る。この第三篇において、カントは倫理的公共体の概念を倫理的法則のもとにある「神の民」という概念へと結論づけていくのである。

カントは、法的で公民的（政治的）な状態を、人間が公の法律のもとに共存するかぎりでの人間相互の関係であるとしたうえで、これを「法律的自然状態（der juristische Naturzustand）」とした。これに対し、倫理的で公民的な状態を徳の法則のもとに合一されている状態とし、これを「倫理的自然状態（der ethische Naturzustand）」と考えた（Kant, VI, 95）。既にある政治的公共体では、すべての政治的公民（市民）は、そのままでは倫理的自然状態のうちにある。政治的公共体の立法的権能からすれば、その公共体のひとりひとりが他者とさらに上位の倫理的合一を目指そうとするか否かは自由である。しかし、その公共体の成員であるかぎり、その共同体の（徳の）義務は引き受けなければならない。もちろん、それはその倫理的公共体が公の法則に基づき、その公の法則に基づいた体制が維持された状態へとひとりひとりが自発的に入り、互いに結び合うかぎりにおいてである（Kant, VI, 96）。

法律的自然状態は、ホブズ流の「各人の各人に対する戦い状態」である。それをそのまま肯定することなど到底できるものではない。そのため、倫理的な自然状態が望まなければならない。しかし、これもまた徳による不断の交戦状態であり、徳の諸原理の公の交戦がおこなわれている。それはいわば、内的な倫理喪失状態にあると考えられる。いずれにせよ、この二つの自然状態は共同体の目的や共同体的善としての最高善を目指すあり方からは大きく隔たっている。そのため、この二つの倫理的自然状態からは脱却しなければならない。この時、「類」としての人間の義務、つまり共同体の目的としての最高善である「人倫的善（das sittliche Gut）」が包括的概念として成立することになる（Kant, VI, 97ff.）。

カントは次のように語る。「倫理的な公共体が成立すべきであるとするならば、個人は皆、公の立法に服さなければならず、そしてその個人を結びつける法則は、すべて共同体の立法者の命令と見なされうるものでなければならない。」（Kant, VI, 98）法律的な共同体という側面から見れば、立法が各人の自由をそれぞれがある普遍的法則にしたがって他の各人の自由と両立するという条件のもとに制約するためには（行為の適法性）、全体へと合一される人間の集合そのものが立法者でなければならないとされる。しかしその一方で、倫理的な共同体としての側面から見れば、行為の道徳性を促進することが目標とされているがゆえに（内的道徳性）、人びとが自ら立法するということを考えることはできないとされている（ibid.）。カントは、倫理的共同体の実現のために、倫理的公共体の最高の立法者は人びと（市民）であってはならず、それとは異なった「公に立法する者」を想定しなければならないとしている。この最高の立法者として想定された者に、いっさいの真の義務である倫理的義務が表象されるというのである。それゆえ、この考えは最終的に、道徳的な世界支配者としての神の概念へと行きつくことになる。人びとは倫理的公共体に属し、神的命令のもとにある「神の民（Volk Gottes）」として徳の法則にしたがう者と理解され（Kant, VI, 98f.）、この「神の民」という理念も、倫理的公共体としての「教会」へと、さらに可能的経験の対象ではない「見えざる教会（die unsichtbare Kirche）」へと収斂されていくことになるのである（Kant, VI, 101）。

3-2 倫理的共同体の世俗化—世俗的悪理解の端緒—

今見てきた議論の延長線上に、カントの最晩年の著書である『人間学』がある。そしてその内容は『宗教論』のそれとは異なり、文字通り「実用的 (pragmatisch)」である。

カントは、人間が理性によって課せられている使命には、自らを「開化する (kultivieren) こと」、「文明化する (zivilisieren) こと」、そして「道徳化する (moralisieren) こと」があると言う (Kant, VII, 325)。これら三つは重層性を保ちながらその本質において等価であり、それらを阻むものを超えて真の人間性を獲得できるとカントは考えている。そして、この三つが実行される為に「教育」が必要となる。人間の悪への傾向性を根絶やしにすることはできないながらも、教育によって喚起された普遍的な人間理性でそれを抑えることが可能であるというものだ (Kant, VII, 326ff.)。

このように、人間の普遍的理性によって悪を克服し、悪への傾向性を抑制しようとするものが「公民 (市民) 的憲制 (die bürgerliche Verfassung)」として理解される。この公民的憲制は、人間に見られる「動物性の発現」を弱め、道徳的な善へと人間を向かわせるものである。またそれは、我々の同胞に対する「敵意 (der Widerwille)」や、あるいは我々と同等なるものに対して命令を行うといった「我意 (der eigene Wille)」を弱めるものでもある。それと同時に、我意を人間にとって有用なものとするために、人類の善なる素質をその使命の究極的な目標へと向かわせるものでもある (Kant, VII, 327)。ここに、教育による開化や道徳化によって公民的憲制へと歩む道が用意されることになる。すなわち、人間の内に見られる自然傾向性は道徳によって導かれることによって、最終的に公共的な体制へと至るという道筋が用意されているのである。

人間は生来悪である。しかし、その人間が私的で個人的な感覚で万人と結びつくためには、共通の感覚にしたがわなければならない。つまり「公民 (市民) 的強制 (der bürgerliche Zwang)」という規則にしたがわざるを得ない (Kant, VII, 329)。しかし、人間はこの公民的強制という規則に、自らの与えた法則によってのみしたがう。そのため、人間がこの規則にしたがうということは受動的なものではなく、理性が理想として示す人間の使命に主体的に関わるものとして理解されなければならない (ibid.)。また、人間は何らかの「公民 (市民) 的社会 (die bürgerliche Gesellschaft)」の一員であるという必然性を伴っている (Kant, VII, 330)。そのなかでも「共和制 (Republik)」こそが、公民的憲制が実現された公民的社会として相応しいとカントは考えている。なぜなら、カントにしてみれば、共和制だけが自由と規律 (法則) との双方を伴った権力を持ち、実践的自由と道徳的法則 (道徳律) が担保されているからであり、またこの制度にのみ、公民的社会一般の最高法則としての「悟性的な幸福 (das Verstandeswohl)」と「国家憲制 (die Staatsverfassung)」が維持されているからである (Kant, VII, 331)。

カントはさらに「世界公民社会 (cosmopolitanismus)」を、「善」による「悪」の超克から理解しようとする。つまり、人類は「平和的な共同存在 (das friedliche Beisammensein)」でありながら、対立することを避けることができない (ibid.)。人間のこのような「アンタゴニズム [敵対関係] (Antagonismus)」や「非社会的な社交性 (die ungesellige Geselligkeit)」(Kant, VIII, 20) を十分に踏まえつつも、それを超えて行くところに理念がある。それを考えれば、世界公民社会とは、それ自身到達し得ない一つの理念、言い換えれば、「構成的な原理」ではなく、人間が「類」として自らの使命とするところの「統制的原理」(Kant, VII, 331) として

考えられるものなのである。

カントは、悪から善に向かい、その過程での障壁を乗り越え、絶えず向上に努めようとする理性的存在者として人類を定め示そうとする (Kant, VII, 333)。その目的に達するため、人は個人的な自由の一致を求めようとするばかりか、世界公民的に結合した有機的な関係を必要としている。このため、世界公民社会が期待されるのである⁹。人は個々人では理性的な生物として全ての自然的素質を発展させる可能性を持つ存在者である一方、公民的には自らの自由と社会の自由との関連に思い惑わされる存在者でもある。したがって、世界公民として個人が自らの創作者であり、自らの幸福を公共的なものにする時、真の意味での人類が完成するとカントは考えるのである¹⁰。

4 悪の脱存在論化 —ハーバーマスによるカントの『宗教論』読解から

前章で確認したように、悪の問題は決して個人にのみ帰するものではない。カントが『宗教論』で、倫理的公共体の一つの体制として理解した教会は、いずれはその範囲を世界公民社会へと拡張していかなければならないものであった。世界をいわば「見えざる教会」と考えようとする理解は、宗教者の立場からすれば、特に異論の出るものではない。しかし、今日の社会は日常生活において「世俗化 (secularization)」が進んだ社会である。それを考えれば、世界を見えざる教会と等価と見なすその考え方すべてを拒否することはできないにせよ、宗教的な世界観として、ある程度その立場を限定しなければならないのもまた事実である。とすれば、悪の問題は必然的に今日の社会制度の問題と結びつけて論じなければならないはずである。善と悪の二元論が定立され、善によって悪を超克するというカントの根源悪の理論は、たしかに人間本来の実存の様相に深くかつ緻密に分け入ったものであり、それは、人間存在の深淵に沈んでいる澱を否応無しに我々に突きつけてはいる。しかし、このように、悪の理解を人間の「自然本性」に根拠づけられているものとするような形而上学的言説に終始させてしまえば、それを存在論的に「既決の問題」としてだけ捉えてしまう危険性がある。

我々が日常生活を行うには、社会との関係が必ずや入り込んでくる。それを考えれば、悪の根源性は転倒した格率からもたらされたものではあるとはいえ、自分以外のもの (他者) と接するとき、この根源悪が生じている可能性がある。穿った見方をすれば、他者との関わりが生じている以上、そこには悪が生じているのである。人間は根源的に悪であるがゆえに社会に対して脱自的に開かれており、また社会に対して開かれている以上、根源的に悪なのだと言弁することさえ可能であろう。極論すれば、世界開放性は悪を哲学的 (宗教論) に根拠づけることを通して理解できるとする主張や、あるいは悪が共同体志向への担保になるといった語りさえ、強ち詭弁であるとは言えないことになる。いずれにせよ、悪を人間本性にのみ帰する議論に留めておくのではなく、共同性 (共同体) の議論とも関連づけなければならないことは否めないだろう。

例えば、それに関する一つの示唆を、今日の議論からハーバーマスに求めることも可能だろう。ハーバーマスは、カントの宗教論を踏まえながら、宗教的なモチーフが理性の公共的な使用の原動力となりうるかどうかを問う。その際に彼は、カントの「道徳は不可避的に宗教へと至り、それによって自らを人間の外にある権力を持つ道徳的立法者の理念にまで拡張する。しかし、この立法者の意志のうちに究極目的は存するのであって、これは同時に人間の究極目的

でありえるものであるとともに、そうあらねばならないものである」(Kant, VI. 6) という言葉に注目する。そのうえで彼は、カントが選択意志や恣意的な自由を「自律」へと拡大し信仰上の真理を世俗化したと理解する。そして、ここに倫理的自己立法としての「公的かつ私的な政治的自律」の権能を見るのである (Habermas, 2001, SS.24-25)¹¹。これは、悪の問題を存在論や実体論においてのみ語ることを避け、それを自律的かつ法的人格として個人の「帰責能力」へと還元させることである。かりにその問題を存在論や実体論という文脈においてのみ語るのであれば、それは単に道徳的な訴えかけに終始することであり、またその語りをもつ文化が普遍性という名の潜在性を持っているとする理屈をただ後押しするだけのことになりかねない¹²。

したがって、悪を脱存在論化させる可能性に関する議論は、世俗的 (secular) であるとする現代においては、即座に社会の公共性の次元に関連し、それは個人を「倫理的公共体」(カント) の次元に定位させようとする試みそのものである¹³。そのため、ハーバーマスに言わせれば、カントは悪の問題を社会連関から捉える可能性を持ちながらも、それを信仰の問題にのみ収斂させてしまったことになる。問題は、人間の行為に必然的な悪という考えから、その存在論的性格や形而上学的性格を捨象し「世俗化」させることによって、信仰と知識の問題を改めて問ひ質す領域を見いださなければならないことにある¹⁴。

ハーバーマスは、カントの宗教論に世俗化の端緒を見る。もちろん、カントにおいては完全な脱存在論化へと至ったわけではないが、その始まりは見えてとれる。それは、倫理的公共体を人間の「類」としての「協働」の結果として理解するというものだ。そして、カントが示したこの共同体は単に実践的な哲学の文脈ではなく、我々とともにある一連の歴史において展開され、カントが義務論的な仕方では定義した謂いをすでに超えているとも考えられる (Habermas, 2005, SS.232-233)。ただ、カントが「法律の共同体」と「倫理的公共体」を分ち、前者に行為の適法性のみを、後者に行為の道徳性のみをそれぞれ帰しているという言説に留まる以上、このような問題は未決のままである。ハーバーマスにしてみれば、カントは共同体を考えるうえで外在的な適法性と内的な道徳性を分けてはいるが、普遍的な「見えざる教会」を倫理的共同体という概念へ翻訳する際に、行為に内在する適法性と道徳性との相互連関に関する議論を展開してはいない。つまり、この時点で認知的な哲学的概念形成も理論形成もいまだなく、ただ宗教的伝統の発想をその源にしているのである (Habermas, 2005, SS.233-234)。この点、カントは矛盾を犯していることになる。カントは、宗教を道徳の源泉と見なす一方で、哲学によってその未だ啓蒙されていないところが洗練されなければならないとする一種の避難場所とも見なしている。これでは、哲学が宗教の内容を反省的により豊かなものにしようとしながらも、哲学的な方法でその内容の真偽判定を目的とする宗教批判にもなっている。かりにカントによるこのような内的矛盾を積極的に評価しようとするのであれば、それはポスト形而上学的思考を必要とする現代の状況では、実践理性と宗教とを接合する試みにおいてはじめて意味のあるものとなると、ハーバーマスは語る (Habermas, 2005, S.236)。つまりは、カントの道徳哲学は神聖なる定言命法をポスト形而上学的な論証的な言葉で再構成するときにはじめて、我々はそれを一般に (世俗的に) 理解しうるものとなるのである。カントの超越論的な哲学は、神聖な超越的な視点を、道徳の視点が維持されている世界内的なものへと移し替えなければならない。それにしたがう形で信仰の様態も、その質的内実を失うことなく (世俗的な) 理性の言葉で語られなければならないのである (ibid.)。

たとえ我々が実存的な存在であり、それに対する自己了解を持っているとしても、それがそ

のまま、様々に競合する多様な価値についての判断力になっているわけではない。単に実存的な意義だけでは、それに結びつく価値の方向付けに対する認知的な機能を見いだすことはできないのである。背反する世界観のコンテクストや競合する究極根拠などを翻訳するための役割が、言い換えればそのような多様な世界観を包括しうるような道德、法、政治的調停の役割が哲学的思惟に委ねられている。それを考えれば、カントの述べる倫理的共同体にこそ、この端緒となるべきものの可能性がある。そこには、人間の権利の絶対的な唯一性やその制度化、および立憲的な民主制が生じる理性的道德性が認められるのである（Habermas, 2005, SS.248-249）。

したがって、カントの宗教論は、理性が自己の権能を限定するという意味はもとより、それぞれの共同体固有の言語に内在する意味論的な相違が公的な議論によって明らかにされるとする産婆術的な意味合いを併せ持っている。これは、今日の世俗的な社会における信仰と知識の問題に新たな観点を与えるものだ（Habermas, 2005, S.249）¹⁵。ただ、カントは、形而上学的な言説の中に見られる認知的な萌芽に目を瞑り、信仰と知識との間を架橋してはいない。カントの宗教論ではこの点が不十分である。いまだキリスト教的弁証論が存在するにせよ、それは世俗的な社会と文化を拒否することはできない。現代社会の宗教多元主義や科学による知識の独占状態、あるいは立憲的な国家体制に対して満足すべき教義上の回答を見いだすことが、宗教の伝統を内的に合理化させることに通じるのである（Habermas, 2005, SS.253-254）。

これは、ハーバーマスの著書において再三再四繰り返してきたことでもある。意味論的な内容は、すべて「認知的」なものとしてディスクルスの形態へと「翻訳」されなければならない。この翻訳作業を通して、特定の宗教共同体を離れ、理性が「公的」なものとしてその力を得ることができる。哲学と宗教のそれぞれが持つディスクルスの方法論的な違いがあるからこそ、哲学は宗教の認知的理解を可能にし、また同時に宗教上の教義に対して寛容でありまた明確な区分けを世俗的市民に理解させることができる（Habermas, 2005, S.255）。哲学が宗教に向き合う姿勢は、個人的なまた実存的な自己のあり方を言及することに留まるものではない。それはむしろ「現代（Moderne）」の捉え方に関わる。従来の伝統的な宗教的、形而上学的な思惟が、現代社会の「欠損」状態の意識を再生的に補う力を持っているのとは対照的に、ポスト形而上学的な思惟は、世界観の差異化を受け止め、科学と技術、法と道德、そして芸術と批評などの妥当性について、それらを互いに様々な領域へ関連づけることを可能とする。これら二つの力（宗教的、形而上学的な思惟とポスト形而上学的な思惟）を借りながら、我々は「欠損ある」現代を意識しながらも、それを乗り越える思惟を全体論的な視野のもとで獲得することができるようになるのである。

5 まとめ

現代の世俗的な社会においては「自己立法」の意味を改めて問うことが重要である。それは、カントが否定したにもかかわらず、「倫理的公共体」に公民（市民）の自己立法の様相を見て取らなければならないということの意味する。これは倫理的公共体の意味を、カントの意味を超え世俗的に翻訳していくことにほかならない。道德的経験の可能性の制約である倫理的公共体を外在的超越として理解するのではなく、「内側からの超越」へと変容させることである。

ひとつは、倫理的公共体としての教会に可能的経験の対象ではない「見えざる教会」をも含

意させるのであれば、これを一つの理想的共同体の規範として理解することができるということが挙げられるだろう。そうすれば、制度的教会内での信仰は、その規範が個々に責任あるものと理解され、また教会制度内の教義もその制度の規範を参照しなければならないものとなる。それは世俗的社会の中にある「宗教的なもの」へと目を向けさせるきっかけともなるだろう。そうした意味から、カントの「根源悪」の理論は単なる存在論的な次元を離れ、善が悪を克服するという論証の果てに、ひとりひとりの個人がいかに社会に帰属し、社会集団的な営みを行うことができるのか、あるいはその営む権利を有してよいのかということを立てようとしているとも考えられる。まさに、カントの宗教論は「世俗の現代という公海上を漂っている救命筏」(リラ, 2011, p.160)である。ある社会への帰属という極めて政治的な問いを神への思索という呪縛から引き離し、我々に自由な世俗的意識をもたらしたこと、翻って、双方が持つ根源的な意味連関に目を向けさせ、宗教性と世俗性との連関を考えるうえでの架橋となるべきものを提供したこと、これがカントの宗教論の現代的な意味であろう。

タラル・アサドも、ハーバーマスの意見を敷衍して、世俗化を宗教の脱私事化であると理解した。彼は、宗教がどのようなかたちで公共的なものとなるかということに宗教の「近代化」の要因があると言う。それを試金石にして、宗教が市民社会の構築を推進するものとなるか、あるいはリベラルの諸価値をめぐる公共的な討議を促進するものになるかが判断されるのである(アサド, 2006, p.240)。言論の自由というものが成り立つ公共的な領域は即座に存在しうるものではない(アサド, 2006, p.243)。宗教を脱私事化するということは、いわば対人関係の法制化であり、それにより公共の文化における道徳的な内容が理解される場が条件づけられることになる。したがって、たとえ宗教が世俗化されるとはいえ、そこには、公共的な討議を豊かにすることのできる道徳的な価値の源泉が、また譲渡されることのない権利の基盤が宿っていると、彼は述べている(アサド, 2006, p.244)。

こうしてみると、「悪」の問題は、もはや存在論的、形而上学的な言葉のみで語られるものではない。たとえそれが人間観や世界観を提供していたとしても、そこには社会との関係論的な言説が必要とされるのである。それは、このポスト形而上学的な思惟において、いわば宗教的言語と哲学的言語の接点を探し求めることである。したがって、悪の絶対的、かつ端的な定立などといったものはもはやあり得ない。単に善と悪の二項対立図式に還元されえない関係論的な定立を考えることが必要となってくるのである。たとえば、いわゆる自己・他者連関での定立や、より広くいえば社会構造全体としての定立などが問題とされるだろう。まさに、ハンナ・アーレントが「陳腐さ」として特徴づけた悪とはこのようなものであった。それを、我々はアイヒマンの姿を通し、人の想像力の欠如とともに平凡な日常の中に埋め込まれたものとして見せつけられたのであった(アーレント, 1969)。悪の問題が語られるとすれば、それはすぐれて社会的な問いであるとともに政治的な文脈の中に読み替えられなければならない。

ディスクールに基づく思惟を免れるために、贖いという宗教的な語彙をもって都合良く意味を借り受けるような哲学的な思惟に対して我々は用心しなければならない。「悪」を脱存在論化の方向で理解することは、宗教的言語を社会の中に定位させずひとり欣喜し雀躍たる語りをもって満足することを拒否することである。また、哲学は自らの言葉を魔術化させることがあってはならず、社会において翻訳可能な「ロゴス」の立場にあくまでも留まらなければならない。カントがその宗教論で示した「実践理性の自己限定」の今日的な意味が、まさにここにある¹⁶。

【註】

- ¹ 本稿においてカントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集にしたがい、その巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表記し文中に挿入する。
- ² カントの批判的倫理学の中で「自由意志 (Wille)」と「選択意志 (Willkür)」との明確な概念規定がないのではないかという批判は多いが、一般に「自由意志」は一種の英知的性格のものであり、「選択意志」は経験的な意志作用であるとされる。
- ³ ちなみに、ここで用いている「経験 (Erfahrung)」という言葉は、カントの用語法にしたがい整理するならば、認識構成に関しての時間・空間に結びついた「感性的 (sinnlich)」なものではない。ここで言う経験とは、カントによる認識構成の際に問題とされた感性的なものや現象的なものに留まらない、いわば人間の存在基盤にまで踏み込んだ「生の体験」のことである。
- ⁴ 『人間学』によれば、人間には「自然的な (physisch)」「性格 (der Charakter)」が認められる一方で「道徳的な (moralisch)」性格もあるとされる (Kant, VII, 285)。自然的性格とは、感性的ないしは自然的存在者としての人間を区別する徴であり、道徳的性格とは、理性的な自由を賦与された存在者としての人間を識別する徴である (ibid.)。
- ⁵ カントの「原罪」理解は、次のようなものである。悪は罪から生じるのであり、その罪とは神的命令としての道徳法則に対する違反であった。人間の状態は、当初無責であったにもかかわらず、この道徳法則の動機を凌ぎ感性的な衝動が優越性を持ったがために、つまりは感性的な衝動が行為の格率のうち採用されたがために罪を犯すことになったというのである (Kant, VI, 42)。しかし、カントによれば、これはいわゆる「聖書解釈」ではない。カントの『宗教論』があくまでも「単なる理性の限界内における」ものであることを考えれば (Kant, VII, 43 Anm.)、聖書解釈は、その権能からの逸脱であってカントが意図したものではなかった。
- ⁶ 『人間学』の記述によれば、理性的存在者としての人間の性格は、人間が善に向かう性癖を合わせ持つことによって明らかにされるものである。しかし同時に、人間は悪への性癖も見受けられる (Kant, VII, 324)。この人間の悪への傾向性は、全てを絶やすことはできないが、それを普遍的な理性によって制御することはできる (ibid.)。そのため、人間には善と悪との葛藤があるものの、決して悪が前面に押し出されることはない。普遍的理性によって悪は克服されるのである (ibid.)。カントは、このように悪を克服し善へと向かう理性的存在者である人間を「英知的存在 (Intelligenz)」と呼んだ。
- ⁷ この後にカントは、神が人間の至福のためになす助力に人間自身が値するものとなるために、人間自身が何をなさなければならないかを知ることが必要であると考え、善への根源的素質がよりよい人間になるために利されるとする道徳宗教を、善き行いに関わる宗教として賛美する (Kant, VI, 51ff.)。
- ⁸ かつてヤスパースは、カントにとって悪の問題は、行為する人間の存在意識へと向かう出発点にあたるものであり、人間が皮相な現実の中で自らを見失わないようにするために根源的なところへと投げ返すものとして理解されていると考えた。しかし、カントが論じているように、無制約的なものが制約的なもののもとに置かれること (制約関係の「転倒」) から、悪が生じているのであれば、それを避けることは決してできるものではないとヤスパースは言う。なぜならこれは、人間の意識が理性的存在者の崇高の一端を見る一方で、その人間自身が有限であるということと、そして理性の限界による「不知」という制約のもとで悪の問題がもたらされていることからの帰結であるからだ。しかし、なぜそもそも「心術の革命」が可能なのか、そしてそれはいかにして語られるのかなどといったことについて、カントの説明はない。それを考えれば、カントは理性の解明を遂行しながら理性固有の限界を確認する作業を行っているだけであり、人間の実存的決断状況については極めて希薄であると彼は批判する (ヤスパース, 1955)。
- ⁹ カントは別の箇所でも、人間は「個」としてよりも「類」として発展すると述べている (Kant, VIII, 20)。また人類の「類」としての発展と完成があってはじめて、人類の「歴史」も完成すると見ている (Kant, VIII, 27ff.)。
- ¹⁰ Kant, VIII, 24ff. を参照。
- ¹¹ メンディエタによれば、ハーバーマスの「宗教論」の意味は、宗教をまず批判的な理論の一つとして、次に触媒作用として見なしているところに、その特徴がある (Mendieta, 2011, pp.222-238)。
- ¹² ハーバーマスは、実存に基づくコミュニケーションが現代においても意味を持つのであれば、それは様々な葛藤を乗り越え同意を志向する規則を共同体が社会の内に見いだすときであるとした。この点で、ヤスパースの「コミュニケーション」理解を批判した (Habermas, 1997, SS.52-53)。「コミュニケーションにおいて存在する」ということは、単に実践的な対話のみを念頭に置いているのではない。互いに競合し合う生活様式

の友好的であると同時に論争的な相互関係をも、あるいは信仰をめぐる闘争や敵対的、対抗的な生活様式の中にあるそれぞれの信仰理解をも含んでのことである。それを考えれば、「コミュニケーション」の意味内実は、宗教の「アンタゴニズム [敵対関係]」も自らのうちに経験していなければならないことになる。なお、ハーバーマスのヤスパース批判については、拙論『「ポスト世俗化社会」における「内側からの超越」-ハーバーマスにおけるヤスパース理解をめぐる-』尚綱学院大学紀要第 59 号、2010 年、pp.77-89 を参照のこと。

¹³ カントの『宗教論』における悪の側面を、個人倫理的な面と社会倫理的な面の双方から考察したものとして（豊田、1989）がある。

¹⁴ チャールズ・テイラーは、ハーバーマスの「世俗化」解釈を「単線的な」世俗化理解であり、また直接的な宗教経験（超越）を重視してはいないと批判する（Taylor, 2011, p.46,p.63）。ハーバーマスとテイラーの立場の違いは、宗教的言語を世俗的言語へ翻訳する可能性を巡ってのものである。ハーバーマスがそれを可能とするのに対して、テイラーは精神的な生き方の根本に関わるがゆえに不可能であると考えている。またその一方で、ウルリッヒ・ベックは、ハーバーマスの試みは宗教に対して中立的な憲法国家モデルの提供であると述べ、その中で公共圏に宗教的な言語を招き入れることは侵害ではなく、公共圏をより豊かにするものであると評価している。しかし、ベックはまた、ポスト世俗化社会において宗教紛争を法治国家の原則にしたがって調整するというハーバーマスのこのモデルは、結局は法治国家として「国家」という枠を免れることはなく、それにともない世界社会的な次元が欠落するのではないかと危惧している。またそこから生じる、排他的で熱狂的な一神教の形態が異宗教との摩擦の中で自ら変貌を遂げ内発的な宗教的な寛容を獲得することができるのかについて、ハーバーマスは答えていないと難じてもいる（ベック、2011、pp.230-235）。

¹⁵ ハーバーマスは、哲学的な前提と神学的な前提とが双方に固守され、かつ互いに排されることなく切り結ばれるひとつの現在の事実を述べる（Habermas, 2007, SS.48-49）。それは、我々の実践的理性に対する信頼とも言えるものである。実践理性は、世界的な規模で「傷付けられた」連帯に対する意識や、なにかしら「欠損状態」への意識、そして度を超しているものについての意識を覚醒させ、それに目を向けさせようと努める力でもある（Habermas, 2007, S.30）。世俗的な理性は、宗教に対して進んで「学びとろうとする姿勢を見せると同時にまた不可知論的でも（lernbereit und agnostisch）」あろうとする。それが、世俗的な理性の自己了解なのである

¹⁶ メンディエタは、ハーバーマスが立論する宗教には世俗的合理化への触媒機能があるとさえ論じている（Mendieta, 2011, p.230）。それは、グローバル・エコノミーや政治権力というシステムの命をいわば「上から」執行するような社会（「スキュラ」）と、リベラルな優生学として、あたかも我々を転落への坂道へと位置づけようとするような盲目的な技術支配（「カリュプデイス」）との間を進むような試みであるとも指摘する（Mendieta, 2011, p.237）。

ちなみに、ハーバーマスは、ホルクハイマーとアドルノによる『啓蒙の弁証法』に記されているこの神話に倣い、自らの姿勢を古代ギリシャ神話に登場する海の怪物スキュラとカリュプデイスとの間を進むオデュッセウスに準えて次のように語っていた。

「均質で超越なき経験主義のスキュラと超越を賛美する身の程をわきまえない観念論のカリュプデイスの間を艱難をもってしても進む。」（Habermas, 1991, S.155）

これは、宗教をポスト形而上学時代の哲学の「意味論的な」次元で再構成しようとする彼の確固たる信念である。

【参考文献】

- Jürgen Habermas, 1991, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp.
 ———, 1997, Vom Kampf der Glaubensmächte. Karl Jaspers zum Konflikt der Kulturen, *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*, Suhrkamp, SS.41-58.
 ———, 2001, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp.
 ———, 2005, Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp.
 ———, 2007, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, *Die Religionen und die Vernunft: Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes*, (Hg.) Knut Wenzel, Herder.
 ———, 2009, Die Revitalisierung der Weltreligionen - Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?, *Jürgen Habermas Philosophische Texte*, Band 5, Suhrkamp.

* なお、ハーバーマスの著書の邦訳は参照程度に留めており、本文中の頁数はすべて原書のもを記す。

Immanuel Kant, 1784, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akademie Ausgabe

VIII. Berlin-Leipzig.

———, 1793, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie Ausgabe VI, Berlin-Leipzig.

———, 1798, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Akademie Ausgabe VII, Berlin-Leipzig.

Eduardo Mendieta, 2011, Rationalization, modernity and secularization, (ed.) Barbara Fultner, *Jürgen Habermas : Key Concepts*, Acume.

Charles Taylor, 2011, Why we need a radical redefinition of secularism, (ed.) Eduardo Mendieta, Jonathan Vanantwerpen, *The Power of Religion in the Public Sphere*, Columbia University Press.

タラル・アサド, 2006 『世俗の形成』 中村圭志訳, みすず書房.

ハンナ・アーレント, 1969 『イエルサレムのアイヒマン』 大久保和郎訳, みすず書房.

ウルリッヒ・ベック, 2011 『<私>だけの神』 鈴木直訳, 岩波書店.

カール・ヤスパース, 1955 「カントにおける根本悪」 鈴木三郎訳 (『実存的人間』 新潮社 所収).

マーク・リラ, 2011 『神と国家の政治哲学』 鈴木佳秀訳, NTT 出版.

豊田剛, 1988 「宗教哲学における「悪」の問題」 (浜田義文編 『カント哲学』 法政大学出版局 所収).