

Title	カントの道徳と宗教 : その移行の不可避について
Author(s)	小泉, 尚樹
Citation	哲学論叢. 1983, 12, p. 37-55
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66805">https://doi.org/10.18910/66805</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## カントの道徳と宗教

——その移行の不可避について——

小 泉 尚 樹

一

ここでの意図は、「道徳は不可避に宗教に到る」(VI,144)<sup>(1)</sup>という表現に着目して、そこにカントのいかなる思考の歩みがあったのか、又「移行」が不可避であるというのはいかなる事態なのかを明らかにせんとする試みにある。カントが「道徳」から「宗教」への移行が不可避であると述べるのは、『宗教論』の序文に於てであるが、そこでは次の二点が主張されている。第一に、道徳は自分自身のために宗教を全く必要とせず、純粋な実践理性に依って充足している事、第二に、しかし道徳からは、或る目的即ち「最高善」の理念が生じ来るのであり、「最高善」の実現のために道徳は神を不可欠の条件とせねばならない事である。これら二つの主張は、カントに於て、「移行」という事態の中で矛盾なく保持され得るものとして思考されている様に見える。即ちカントは、「人間の究極目的」が同時に神の意志に於て「(世界造化の)究極目的」である、という様にしてのみ「最高善」の実現はその「客観的に実践的な実在性」を持ち得るし、また持つはずだ、と考えているのである。だが卒直に考えてみれば、「移行」が不可避

であるというのは、世界の道徳的把握の或る限界を示唆しているのではないだろうか。道徳的把握は、その純粹さの故に他を待むことなく自ら「充足」していると同時に、他方、自らのために宗教を必要とするのである。あたかも、かかる純粹さを保障するものであるかの如くに。この逆説にも似た、道徳と宗教の関係を規定するカントの思考の「不可避」とは何であったのだろうか。

さし当り、問題は「最高善」にある。そこでまず「最高善」によって何が考えられているのかを明らかにしておかねばならない。「最高善」とは「純粹実践理性の無制約的総体」(V, 118)として規定され、「徳」と「幸福」の統一として把握されている概念である。『第二批判』では、かかる「統一」の把握について、カントが斥けた考え方が「実践理性の二律背反」として考察されている。

カントに依れば、「エピクール学徒」にとっては「幸福に導く自己の格率を意識する事、それが徳である」(V, 121)。従って「徳の概念は既に自己幸福を促進する格率の中に存した」(V, 122)と言われ、彼らにとって道徳とは「利口 Klugheit」を意味した。これに対して、「ストア学徒」にとっては「徳を意識する事が幸福である。」(V, 121)彼らは道徳だけを「最高善」に到る教えとなし、「幸福の感情は彼の意識の中に既に含まれていた」(V, 122)のである。カントにとって両者は、前者が幸福を全くの「最高善」と考え、徳をその獲得のための「格率の形式」(ibid.)とするにせよ、或いは後者が徳を全くの「最高善」とし、幸福を単に「徳の所有の意識」(ibid.)と考えるにせよ、徳と幸福という全く異質の概念の間に「同一性」(V, 121)を思索した事に於て同様の試みを成したのである。つまり「最高善」の統一を「分析的」に把握しようとしたのである。この議論に於けるカントの意図は、「最高善」を「分析的」に把握しようとする限り「最高善」に関する思想は「二律背反」に陥るが故に、この統一は「総合的」に

考えられるべきである事を示す所にある。しかしこの議論は同時に「最高善」が個人のものとして求められる限り、個人によって達成され得ないというカントの考えを示していると考えられる。

もちろんカントは幸福の原理に対して道徳性の原理を立てるのであるから、カントの立場を「エピクール学徒」から区別するのは容易である。もっともカントの言う「幸福」は彼が理解する限りの「エピクール学徒」の「幸福」と等しい様に思える。カントにとって「幸福」は「理性的存在者の全存在に不断に伴う生の快適に関する意識」(V, 26)であり、必然的「要求」であるが、常に感性的で経験的な性格を持つものである。そうである故に、他方、カントが、ストアの様な「徳」の「神秘主義」に陥らずに、尚「徳」の意識に「必然的」に伴うものを求めた時、それは、「幸福」ではなく、「幸福の類似物」(V, 128)であったのである。カントはこれを「自己満足」であると言い「幸福とは呼ばれ得ない或る享受」(V, 129)或いは「至福」にも、「最高存在者のみ帰され得る自己充足」(ibid.)にも類似したものと表現したのである。個人が個人として得ることの出来るものはかかるもので「最善高」ではない。この事をカントは示しているのである。

有徳な人の意識は恐らくそうであろう。彼自身はそれ以上を求めないかも知れない。しかし、「世界に於ける人格一般を目的そのものとして考察する不偏な理性の判断」(V, 120)に於てはそうではない。善に向って努力するすべての人間に於て「徳」と「幸福」は合致せねばならない。有徳の人が不偏の理性の判断に於て不幸である事は不合理である。ではかかる不合理はどこから生じるのであろうか。それは「徳」そのものの有する宿命なのであろうか。カントにとってはそうではない。「最高善」は「純粹実践理性」の対象の無制約な全体であった。「従って、もし最高善が実践的諸規則によつては不可能であるとすれば、最高善の促進を命ずる道徳法則もまた空想的であつて、空虚な

夢想された目的に向けられていて、それ故それ自身虚偽であらざるを得ない」(V, 124) ことになる。カントにとって「徳」として規定されるのは、「戦争状態にある道徳的心術」(V, 93)であり、「義務」を「自発的な(Freiwilling)傾向性」(ibid.)や「好んで企てられた活動」(ibid.)として遵守するのではなく、「義務」それ自身から、「義務」への「尊敬」から遵守せんとする心術なのである。しかしだからと言って「義務」は孤立した個々人の完成を言表するものではない。「義務」は「道徳法則」に対する「意識」を述べるにすぎない。個々人は「義務」によって「法則的」全体に結びつけられているのである。即ち、個々人は「道徳法則」によって「目的の国」の成員となるのである。

「目的の国」とは「共同的法則に依る様々の理性的存在者の体系的結合」(IV, 292)である。かかる「共同的法則」は「自然法則」が個々の「物」を統べて一つの自然を体系づけていると考えられる様に、個々人の行為を規定し、一つの世界を構成する。しかもその法則は、個々人の行為の合法的全体という単に形式的な規定以上に、価値的内容を有している。そこでは「人格」の「尊厳」が「物件」の「価格」と混同され、「尊厳」が値ぶみされる事はない。と言うのも、その法則が「絶対的価値」としての「人格」と「人格」の「共存」を目的とした立法であるからである。カントは、かかる法則に依って「理性的存在者の世界(叡知界)」が目的の国として可能となる」(IV, 297)と述べている。この様な「目的の国」は、尚かつ「自然」でなければならぬであろう。カントはそれを「超感性的自然」(V, 49)或いは「原型的自然」(V, 50)と表現した。それが「自然」である所に、「徳」と「幸福」の一致もまた求められ得よう。カントが「最高善」と呼ぶものは、自然に於て、「超感性的自然」である所の「目的の国」の成立という、デューニングの言を借りれば「倫理的世界概念<sup>(2)</sup>」である。従って、「最高善」は「すべての人間全体の理

想」(VI, 240)としての「倫理的共同体」を言うのでなければならぬ。そして、個々人の「最高善」は「すべての理性的で自由な存在者の最高善の内部でのみ可能」<sup>3)</sup>であることになろう。

カントの「最高善」はここに「倫理的世界概念」として取り出されるが、それは「倫理的」であって「宗教的」ではない。では、それが道徳から宗教への転回点として捉えられるのはどういう訳であろうか。カントにとって「共同体」とは、そこで人間のすべての「素質」が完全に展開され得る場である。人間の素質は、『宗教論』で「動物性への素質」「人間性への素質」「人格性への素質」に区分されるが、それらが織り合されて初めて「共同体」は自己の性格を創り上げることが出来るであろう。「倫理的共同体」はかかる性格そのものの理想である。だが人間はこの理想を、部分から全体に及ぼす様にして実現し得るのであるか。カントの答えは否定的である。否定的であるが故に、「移行」が不可避なのであろう。そこにはカントの「人間」への洞察が横たわっているのである。

カントは「人間」という方をしている存在者をどの様に捉えているのか。カントに於ける人間の「自己」の思想を辿ることに依ってこの問題にアプローチしてゆきたい。

## 二

41  
カントに依れば、世界に於て「最高善」を望み得る者は、「道徳法則」の主体としての「理性的存在者」であり、又その限りの人間でなければならぬ。「道徳法則」が理性の「自己立法」に成り立つと言われる場合、その「自己」とは自らを「知性」として意識もし、又人間という方に於ても失われているのではない「自己」でなければならぬ。「自己」が自己自身の与える「法則」に従う所に自己の「自由」があり「尊厳」が見い出された。自己が

自己であるための創始者は自己でなければならぬ。「自己」でない「自己」に基づく「自己立法」は、即ちそれ自身、欺瞞であるだろう。この様な、人間の自律的自己への高い要求をカントは「啓蒙」という言葉の下に理解しようとしていた。

「啓蒙」とは、カントに依れば「人間が自らに責のある未成年状態から抜け出ること」(IV, 169)である。人間がその未成年状態から抜け出るためには人間が「後見人」の庇護を離れて「自分自身の悟性を使用する」(ibid.)つまり「自分で考える *Selbstdenken*」という「決意と勇氣」(ibid.)を持たねばならない。カントは、自らの時代が「啓蒙された時代」(IV, 174)かと自問し、「否」と答えるが、しかし「啓蒙の時代」ではあると述べている。カントに依れば、人間が自らの未成年状態に留まっているのは、「後見人」を自認する者の狡知にも原因があるが、人間が自分の悟性で考えようとしぬい「怠惰と臆病」に帰因しているのである。

カントは人間の未成年状態の原因をこの様に診断しつつ「宗教に於ける未成年状態こそ最も有害で、最も恥すべきものである」(IV, 175)と述べる。宗教に於ける未成年状態とは、各人の理性に明白な「道徳法則」に従うのではなく、制度としての教会の「規約的法則」に従おうとする所にある。「規約的法則の知とは、我々の個々の理性に依つてのみ可能であるのではなく、ただ啓示によって可能であるにすぎず、「……」かかる啓示は歴史的信仰である」(VI, 249)にすぎぬのである。カントは、宗教の事柄に関して「俗人」もかかる法則に従うべきであると言うのは「不当な要求」(VIII, 88)であると記し、人がそれに従うのは「奸智」に基づいての事であるとさえ述べている。(Vgl. VIII, 89) カントにとって宗教に於ける歴史的、象徴的なものは、理性的なもの乃至は叡知的なもの「おおく」であり、信仰に対して何か「感性的に維持されるもの」(VI, 256)として、ある程度の期間は必要ともされる

「手段」にすぎない。「手段」を「事柄そのもの」から区別する事が「真の啓蒙」なのである。(Vgl. VI, 329) カントが宗教に於ける未成年状態を厳しく糾弾するのは、宗教が「権力に依るのではなく、心への影響によって」(VI, 330) 人間を支配できるからである。そして、もしもそこで「偽善」が習慣化し、またしているとするれば、「市民的義務」に於ても「見せかけの奉仕」(Ibid.)に終わる思考様式が培われ、「(純粹実践理性)の理想 Ideal は偶像 Idol」と取り替えられ、究極目的が逸される」(VIII, 80)に到ると考えるからである。

カントは、人間の未成年状態からの脱出の鍵を人間の「自己」の「決意と勇氣」に見い出しているが、それによって直ちに「啓蒙」の目的が達成されるとは見えていない。むしろ「啓蒙」は「民衆 Publikum」の事として、「ゆるやかに」進展する「思考様式の改革」(IV, 170)と見られているのである。「民衆」が啓蒙されるためには、誰でもが「学者」として自らの理性を「公的に使用する」自由が一つの「公民的自由」(IV, 176)として認められている必要がある。とは言え、カントは「公民的自由」の過度の承認は「精神の自由」(IV, 176)の抑圧につながるかと考えている。カントに依れば「公民的自由」のある程度の抑圧が「自然のおおい」として「精神の自由」を育み、それが再び人民の考え方に働き返すことに依って「公民的自由」が拡大する。その様にしてのみ「啓蒙」はその目的を達成し得ると言うのである。

しかし、カントは「精神の自由」の進展が直ちに「公民的自由」を拡大してゆくものとも考えてはいない。むしろ「精神の自由」の無際限の容認はかえって「公民的自由」の縮小に到る事を懸念している。この事をカントは『思惟に於て方向を定めるとはどういうことか』という論文に於て示唆している。

43 思惟は我々が対象的に見い出しているものだけに制限されているのではない。思惟は感官の対象を離れて「超感性

的なもの」を思惟する「自由」を持っている。そこでカントの問題は、「思惟に於て、つまり測り尽くせず、又我々にとっては厚い夜の闇で満たされている超感性的なものの空間に於て」(IV, 355) 方向を定めるとはどういう事かを明らかにする事にあり、それに依つて思惟の「誤ち」を指摘しようとする所にある。カントの言う様に、可感的な対象世界に於て通常我々は「地理的に」方向を誤ることはない。たとえ我々が广大で一様な平地にいたとして、自己と大地との関係からは、自分の歩く方向が区別されないとしても、「北極星」を見い出せば方向は区別され得る。この場合、北極星に依つて定められる方位関係が「客観的」であるかどうかの議論は問題でない。ただその様にして「地理的」には区別を知る事が出来、かかる区別は、自己と大地と北極星の幾何学的、或いは力学的諸関係からは演繹されないという事で十分であろう。それ故にカントはかかる区別の根拠を、「右手左手の感情」という「主観的な」ものに求めたのである。

「超感性的なもの」の思惟に於ては事情はなお困難である。そこには地<sup>よ</sup>理<sup>り</sup>的<sup>て</sup>な客<sup>く</sup>観<sup>く</sup>性<sup>せ</sup>さ<sup>え</sup>、もはやない。「その場合理性は、もはや認識の客観的諸根拠に従つてではなく、ただ主観的な区別根拠に従つて、自分自身の判断能力の規定に於て理性判断を一定の格率の下にもたらずばかりである」。(IV, 354) この「格率」をカントは、「地理上」の方位決定に於ける左右の区別の「感情」の有効性に類比して、「理性に個有の必要の感情」(IV, 354)と呼んでいる。かかる区別の根拠は単に主観的であるにすぎないが、思惟の方向は理性の名の下に決定せられていると言つてである。ただし、「超感性的なるもの」の思惟に於て、かかる格率の主観性を無視して、思惟がそこで「論証」を試み、客観的知識を僭称するとすれば「思惟する代わりに狂信する」(IV, 355)ことになる。カントは「神の概念及び神の存在に関する確信でさえも、ただ理性に於てのみ見い出され理性からだけ出立し得るのであって、靈感に依つ

たり、依然として大いなる權威を持つ公布された報告によって初めて我々の中に来るのではない」(IV, 360)と記している。しかもその場合、理性は理性自身の二様の「必要」から「神」に関係し得るにすぎない。一つは被制約者の「可能性」の認識のために無制約者を前提せざるを得ないという理性の「理論的使用」に於ける「必要」から、もう一つは「道徳法則」に従う理性の「実践的使用」の「必要」から「神」に関係し、前者に於て「神」は「理性仮説」(IV, 360)であり、後者に於ては「理性の要請」(ibid.)なのである。

カントが「超感性的なもの」の思惟を右の様に限定した事の意味は元より認識論に尽きるものではない。本来思惟は無制約であつて、狂信と言へども認識としては論駁され得ない。しかし、思惟の「無政府状態」は「理性の必要」を踏み越える狂信と共に、「理性の必要」すら認めない「無信仰」をも生み出す。カントは「無信仰」から「どんな義務をも認識しない原則」を有する「思考様式」である「自由精神 [Freigeisterei]」(IV, 365)が生じ、その事によつて「政府」が乗り出し、公民的強制に依つて「思考の自由」を排棄すると語っている。この事を指して、カントは無法則の自由は自由を「取り逃す」と表現する。ここでカントは「政府 objekt」をただ抑圧的で啓示の様に民衆に干渉するものと考えているのではあるまい。「政府」とは、かつて思惟が「二律背反」に於て没落した様に、人間の自己が自己を失う事の象徴的表現とも解し得るのではなからうか。

### 三

カントにとつて、人間の自己が崩壊せずに自己であり得るのは、自己が「法則」に従つて思惟する限りである。しかも自己が「自分で考える」所に啓蒙の精神があるとすれば、自己はかかる「法則」にただ服従するのではなく、

「法則」を自己の法則とする立法者の地位にもあらねばならない。カントはかかる「法則」に従って思惟する事を、「狂信」との区別の確かな支えとした。そしてこの支えは、「法則」が「客観的妥当性」を有する限り、堅固なものとなるだろう。では、自己は自己がかかるものである事をいかにして基礎づけるのであろうか。

人間の「自己」についてカントは『人間学』の最初に、「人間が自我を表象し得ることは、人間を地上のあらゆる他の生物より以上に限りなく高めるものである。それに依って人間は人格であり、彼にふりかかるあらゆる変化にも拘らず、意識の統一によって同一の人格である」(VIII, 11)と記している。ここにカントの、人間の「自己」についての「理論的」見解と「実践的」見解が一つになって語り出されているのを見る。つまりここに表象される「自我」は、他の表象される諸々の表象の中で、それが自我と名指される特別性が見失なわれている様な表象ではない。換言すれば、自我がすべての表象に「伴う」ことが出来、しかも「一」として「立ち留まる」表象である事を意味する。しかしかかる自我は直ちに「人格」の同一性を証明するものではないであろう。「人格」の同一性とは、カントが「それによって、あらゆる変化に於て、思惟する存在者としての主観の個有の実体の同一性の意識が理解されている」(B408) (傍点筆者)と云う如く、単に「統覚の統一」からは推論され得ないものである。従ってそれは自我の理論的規定とは別の源泉に由来する確信でなければならぬ。それ故、ここでは「理論的」見解と「実践的」見解が自我の表象に於て、未分離の一つとなって語られていると思うのである。

しかし、「自我」を意識の統一一点であると共に、常住不変の「人格」であるとして把握しようとするのは、「自我」問題本来の情熱ではなかったらうか。この意味で、カントに於て「自我は魂として思惟する実体である」という言明が禁じられる事は、自我にとっては一つの危機であったはずである。周知の様に、カントに於ては、かかる言明

の代りに、「先驗的統覚」という規定が自我に残された。かかる自我は、「カテゴリー」が「直観の多様」に適用されて、「一つの自然」が構成されるための必然的制約である。この制約がなければ「直観の多様」はまともを持たず、従ってそこに「客観的認識」は成り立たない。「統覚の先驗的統一は、それによってある直観に与えられるすべての多様が客観の概念へと統一されるところの統一である。」(B139)と言われる所以である。「先驗的統覚」は「客観」を構成する。しかしそれに依って個々の具体的経験が可能になると言うのではなく、経験の可能そのものの地平を開く「先驗的主観」である。

では「先驗的主観」としての「自我」はいかにして我々の自己として「知ら」れるのであろうか。まずそれが認識の「対象」として「知ら」れない事は明らかである。と言うのも「我々が直観の多様に於て綜合的統一を生じさせた場合に、我々は対象を認識すると言う」(A108)のであり、かかる「主観」は既に「認識」の可能性の前提と考えられるからである。しかも又、「綜合的統一」を生ぜしめる根拠を自己に帰属せしめる「自己意識の統一」というものも「すべての現象の綜合の必然的統一の意識」に相即的である事は再三カントの指摘する所である。従ってもし「綜合的意識」がしばしば「弱い」場合があるというだけでなく、本来的に我々が「綜合」をその「結果」の統一的表象に於て意識し、「作用そのもの」に於て意識するものでないとすれば、先の統一的「主観」を我々の自己と結びつける事は困難となるのではなからうか。しかしカントはかかる「主観」が我々の「自己」であると考えているのである。即ちたとえ「すべての表象の内でも最も貧寒な表象」(B408)であろうとも、統一を生む作用を作用として意識し得る事を「自己」に於て表象しているのである。この事によって「自己」は対象を構成する「主観」であり「知性」と呼ばれる資格を持つのである。この様にしてカントに於ては、对象的認識の世界で、立法者であると共に汎通

的に同一であろうとする「自己」の権利が守られたと言えるのではあるまいか。

理論的認識の世界では「単に自己活動性の叡知的表象」(B278)にすぎなかった「自己」は実践的世界に於ては「道徳法則」を通して自己の「存在の仕方」が自己自身によって基礎づけられ得ることが期待されるであろう。カントが「道徳法則」をその様に考えていた事は、それが「経験を可能ならしめる原理、換言すれば道徳的指定に従って人間の歴史に見い出され得る様な行為の可能性の原理」(A807=B835)と記されていた事からも窺える。行為の基礎づけは単に対象的经验の基礎づけではない。それによって自己自身が基礎づけられる様な基礎づけであろう。カントはかかる基礎づけをどの様に試みたのであろうか。

検証は「理性の事実」に到るまでの議論にあろう。「理性の事実」は「道徳」の「客観的実在性」に対するカントの最終的解答であると共に、自己の基礎づけの結論でもあろうからである。カントはこの「客観的実在性」を特に「実践的実在性」と呼ぶが、これは道徳法則の「意志」に対する「拘束性」を意味し、道徳の「客観的実在性」は「拘束性」を通して問われる事になる。「拘束性」とは「道徳的必然性」であり、「強制」の意識である。これに依り、人間の意志は、意欲する事が直ちに客観的法則となる様な「神的意志」或いは「聖なる意志」から区別される。しかし他方、道徳法則は理性の「自己立法」に成立するのであり、それを格率とする限り、道徳法則の意識は「自律」の意識でなければならない。カントの道徳法則は意志に対して「自律」と「強制」という二側面を有しているのである。

この様な「拘束性」は「経験論」には知られない事である。カントの言う道徳の経験主義は、対象に基づく快、不快の「感情」を意志の「実質的規定根拠」とする立場であり、その限り「拘束性」は単に相対的でカントの要求する

無制約の「拘束性」は否定されざるを得ない。道德の基礎づけという点で、カントが経験主義に対して主張し得る事は、経験主義が独断化し、自己の立場を生るの全体に拡大して発言する場合、「実践的関心」からこれを斥け得るといふ事だけである。この関心をカントは『第二批判』で次の様に告白している。即ち、「もし道德的法則と実践理性が加って、我々に自由の概念を強いる事がなければ、人は自由を学問に導入するという冒険に決して到り着かなかったであろう」(V, 34) ㄴ。

カントはこの様に経験論を拒否し、自らは合理論に立とうとする。しかしカントは既成の合理論からもはみ出してしまっているのである。この事は、道德法則の「拘束性」を自由の概念から説明しようとする場合のカントの入り組んだ議論から窺われ得る。カントはかかる説明の試みが「循環論証」に陥る事を指摘する。つまりそれは、我々が道德法則に従っていると考えるために意志の自由を前提し、次にこの前提を根拠に我々が道德法則に従っている事を説明しようとするからである。カントは「自由意志は道德法則に従う意志と同一である」(IV, 306)と述べ、この論証の不都合を指摘するが、尚我々が常識的に有する自由の意識、即ち心理的自由の意識からの説明を断念しない。尚一つの「方策」が残っているとカントは言う。それは「我々自身をアプリアリに働く原因として」(IV, 310)考える場合、我々が「知性」として「感性界」から区別された「叡知界」の一員である事が明らかであるから、「叡知界」の一員である限り、その因果性は「道德法則」に依る以外に考えられないという主張である。即ち心理的自由の意識から、道德的自由の必然性をその主体に同時に帰せしめようとする議論である。確かにこの議論に循環は認められない。しかし問題は単に「自発性」の意識からその主体の「自律」が推論され得るかどうかである。カントの「自律」の概念は「自発性」を必要条件とするが、「自発性」だけでは十分でないのである。道德法則に於ける「自律」

の概念は単に形式的な「自発性」に加えて、「内容」を限定して居り、その意味では「自発性」の特殊概念なのである。それ故にカントの理論的自由概念から「叡知」としての自由が直ちに「自律」であると推論する議論は成り立たないのである。

畢竟カントの結論は道德の基礎づけを断念し道德法則を「理性の事実」として「実践的―独断的」に定立するという事である。この事の意味する所は、道德を妄想とする経験主義に対しては「道德法則」を意識しているという事でこれを斥け、又合理論的説明に対しては、自己の生を形而上学的な知識に解消する事を排して、自己を生へと解放している事を意味する。これに依り道德は理性的存在者である限りの人間の生全体の「課題」となる。このカントの主張を支えているものは、「為すべきが故に為し得る」とされる「自己」と、経験的には実証され得ぬ「道德法則」の経験的世界に対する客観的実在性への「信」なのである。

#### 四

カントは道德論に於て、一つの「自己」を明白にした。しかし彼はそれを人間の「自己」として基礎づけた訳ではなかった。この事が本来何を意味するのかはさておくとして、以下かかる事態を、カントの思考の中でより具体的に考察し、「移行」の不可避の解明に努めたい。

ところでカントは『人間学』に於て、「欲求能力」の下に「情動 Affekt」と「激情 Leidenschaft」にいつて語っている。前者は主観に「反省」を許さない感情であり、「心の落ち着き」が失われる「感覚の不意打ざ」(VIII, 142)である。これに対して「激情」は単に一時的な感情ではなく、主観の「格率」を前提し、目的に対する手段を考慮

する点で人間の理性の反省をも味方にする。従って「情動」の如く無分別の感情の突発ではない。カントに依れば、両者はいずれにせよ「心の病」であるが、「情動」が主観の「自由」に関係しないのに対して「激情」は「格率」を前提する限り主観の「自由」に関係し、従って主観に帰責されねばならない。この意味で「激情」は単なる「心 Genit. の病」であるよりもむしろ「心情 Herz の病」である。

「激情」はカントに依り、生得的な自然的傾向性に由来するものと「文化」から生じた傾向性に由来するものに區別される。前者には「自由の傾向性」と「性の傾向性」が挙げられ、後者には「名誉欲」「支配欲」「所有欲」が掲げられている。これらはすべて「人間から人間へ」(VIII, 159)向けられた「欲望」であるが、だからといって直ちに「激情」と呼ばれる訳ではない。それが「激情」であるのは、主観がその一つの傾向性に固執し、傾向性を制御して「幸福と呼ばれる(傾向性の)全体に於ける調和」(VI, 198)をもたらそうとする「利口」さえ拒むからである。この事に依って、「激情」は必ずしも「適法性」を破壊してしまふ訳ではない。しかし人間は傾向性を「激情」とする事によって、他人を道具として取り扱おうとし、他人は他人で機先を制して人間を物件としようとするのであるから、カントの言う「道徳性」は既に空洞化されてしまふ事になる。従って「激情」は単に実用的に無益というだけでなく、道徳的に非難されるべきものとされるのである。(Vgl. VIII, 157f.) カントはこの様な「激情」が特定の間並びに人間関係に限られた「病」とは考えていない。カントは『宗教論』で次の様に述べている。「嫉妬、支配欲、所有欲、及びそれと結びついた敵意ある諸傾向性は、人間が人間の間が存在する場合、直ちに、自体的には自足的なその本性を襲うのであり「……」彼らが互いに道徳的素質を腐敗させ、互いに他を悪くするために、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」という事だけで十分である」(VI, 238)と。ここに於

て「激情」が「根本悪」として捉えられている事は明白であろう。

カントは『第二批判』並びに『基礎づけ』に於て、人間の「自己」をかかるとして「根本悪」の主体として明白に論じていなかった。人間を「根本悪」の主体と考えるためには、人間に帰責されるべき根拠としての悪の自由が認められねばならない。しかるに先の著作に於ては、「自由の能力」が道徳法則から証明された様に、自由は本来「自己立法」に成り立つ道徳法則に従う意志の「自律」を意味した。そして又、カントが「道徳」法則に従う行為がそれ自体善であり、その格率が常にこの法則にかなう意志が絶対的にあらゆる点で善であり、かつ、すべての善の最高の制約である」(V, 69)と述べていた様に、自律的意志にのみ善が帰されたのである。即ち、自由は善である。とすれば、悪は意志の「他律」に帰されねばならないであろう。カントに依れば、「善、或いは悪は常に意志に対する関係を意味し」(V, 69)「意志の格率」を問題にするからである。しかし他律的意志は、それが「自己」の意志としてあるにも拘らず、他律がまさに「衝動や傾向性に従う自然法則への従属」(V, 38)を意味する限り、その責めを「自己」に帰すことは出来なくなる。従って『基礎づけ』や『第二批判』では、悪の自由を予想しつつもそれを明白にし得なかったのだと思われる。しかし、それでは「自己」に悪の自由を認めるとして、かかる自由を自律と考えてよいかと言えば、カントにあってはそうではない。カントに依れば「人間は本性的に悪である」というのは、「人間は道徳法則を意識していて、しかも時折り道徳法則からの離反を自分の格率に採用している」(VI, 171)事を意味するので、「悪を悪として動機に採用する心術」(VI, 176)を意味していかないからである。しかし、人間は単なる「傾向性」を「激情」にまで高め、「心情」を「転倒」(ibid.)させる責任を「自己」の「自由」が負わねばならず、それが「自由」に於て成される限り、この「転倒」は時間制約に關わらない「叡知的行為 intelligibele Tat」(VI, 170)であ

る。それ故に、たとえ「転倒」が「性癖」として「偶然的」であろうとも「生得的」と見なされ、「人類の性格」に於て「本性的」に人間が悪であると言明されるのである。

しかし「激情」はカントに依って最初から「悪」として考察されていたのではないだろう。一七八四年の『世界公民的見地に於ける一般史の構想』に於ては、「人間間の不和」「虚栄心」「所有欲」等々の「激情」は人間の歴史の推進力として、「自然の意図」(IV, 152)と、この観点から意義づけられていた。ここでのカントは目的論的自然観に立ち、自然が人間の「非社会的社交性」(IV, 155)を手段として、人間の「すべての自然的素質の展開」(ibid.)を旨させる所に人間の歴史を見ようとしていた。人間は「社会を形成しようとする傾向性」(ibid.)と同時にすべてを自分の意のままにしようとして、「独りになろうとする性癖」(ibid.)を持っている。そこで人間は到る所で「抵抗」に出合うが、この「抵抗」こそが人間の本来備えている一切の力を呼び醒まし、未開状態を脱け出して、「文化」へ向かう第一歩を踏み出させる。その後の展開は理性に依るとしても、歴史の主体である「自然の意図」に基づくのである。ここで、歴史の目標は「道德的全体」(ibid.)に置かれるが、人間には達成されず、ただそれへの連続的接近だけが許されている実現不可能な理念に留まらざるを得ない。(vgl. IV, 158)又そうである限り、人間の「激情」は弁明され肯定され得るのである。

カントの目的論は『第二批判』を経て、道德の実現が人間に可能なる「課題」とされ、「判断力」の「自律」が確立された時、自然の目的がそれ自身意図的であるか否かという形而上学的問いから脱却してゆく。即ち、道德の実現を「世界」の究極目的として前提し、「それに関して世界観察自身が一つの価値を持つ」(V, 523)事になる。従って人間はその存在に關しても「自己自身に任意の目的を立てる能力を有する地上の唯一の存在者として」(V, 510)

自然の「主人」であり、「道德性」の主体として初めて全自然をその下に「目的論的」に従わせる事の出来る「自然の究極目的」であると認められる。カントの目的論的自然観は「道德的目的論」に結実されると言い得よう。

しかし「道德的目的論」の成立に依って、人間の「激情」と歴史の目標の実現という問題は、かかる目標が実現可能な理念として立てられる故に、より一層解決の困難な問題となる。人間の「激情」は目的論のこの立場からすれば「純粹実践理性」の前で「究極目的」の実現を阻害する者として判定され、否定されるより他はない様に思われる。だがカントはそうは判定しない。まずカントにとって、人間がその素野な状態を脱して「文化」へと歩むのは「道德」に依ってではなく「激情」を含み入れた「自由」及びそれに連綿する「敵対関係」によって初めて理解され得る事柄である。従って「道德的目的論」に於ても「自然的目的」とされざるを得ない「公民的社会」(V, 512)は「激情」と共に是認される他はない。しかし「激情」を許す限り「公民的社会」は「世界公民的全体」(Ibid.)という「造化の究極目的」つまり「目的の国」を実現し得ない事になる。それ故、目的論的反省は、例えば「戦争」や「不平等」や「文化」に対して、一方で否定しつつ一方で肯定するという両義的な判定とならざるを得ないのである。カントの目的論はカントに唯一許される神の存在証明に到る。それは世界が道德の実現を究極目的とする目的連関の全体である限り、その可能性のためには自然の立法者であると共に「目的の国」の元首でもある神が想定されねばならないという要請である。(Vgl. V, 524) この事は、人間の「激情」と、「道德的全体」の実現という生の課題が、目的論的反省という立場からはもはや解消し得ないジレンマとして露呈している事を意味するものであろう。

これに対するカントの解決は、ちようど理論理性に解決不可能であった問題が実践理性にその解決が委ねられた様に、目的論的反省を離れて、再び実践の立場に転じる事であった。人間はこの実践を「心術の革命」(VI, 187)と

それに依って「新しい人間を着る」事から始めなければならない。しかし、かかる実践に於ては、「激情」を単なる「悪」ではなく「根本悪」として人間の自由が担い、その克服に努力する限り、「公民的社会」から「世界公民的全体」への移行が「改革」として、従って又、感性界に於ける「目的の国」の実現が人間に可能な仕事として望まれ得るといふ「道徳的宗教」が成立しているのである。

カントは『第一批判』で「神と来世への信は私の道徳的心術と織り合さっているので、道徳的心術を損失する危険もなければ、信が奪い取られる心配もない」(A829=B857)と語っていた。この様に、カントにとっては、道徳から宗教への移行などないのかも知れない。しかし、人間の自律的「自己」が世界の理想を立て、それと同時にその理想を破棄する者が「自己」の中に見い出される時、道徳法則が神の立法として信じられ、道徳論から宗教論への移行がカントの思惟の不可避な展開であった事を確認し得るのではなからうか。

#### 注

- (1) カントの著作からの引用は、カッシーラー版 (*Immanuel Kants Werke*, hrsg. von E. Cassirer) に依る。尚、『純粋理性批判』からの引用は Raymond Schmidt に基づく慣習に従い、いずれも本文中に頁数を記した。
- (2) Klaus Dusing, *Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischen Philosophie*, Kantstudien, Bd. 62, Heft. 1, 1971, S. 17.
- (3) *Ibid.* S. 18.

付記 本稿は一九八二年十月三日、大阪市立大学で行なわれた「関西哲学会第三十五回大会」に於て『カントの道徳と宗教—その連関の人間学的視点からの考察—』の表題で口頭発表したものを基に修正、加筆したものである。

(博士課程学生)