OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	カントに於ける選択としての宗教
Author(s)	舟場, 保之
Citation	待兼山論叢. 哲学篇. 1989, 23, p. 15-27
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/7445
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

カントに於ける選択としての宗教

舟場保之

カントは、『第一批判』において神の存在の認識を否定したが、『第二批判』において道徳性と幸福との一致、すなわち「最高善」を可能にするものとして神を「要請」(V, 124)[1]し、これに実践的ではあるが「客観的実在性」(V, 135)を与えた、と言われる。しかしここで神の「要請」がそれ程あっさりと記述されているわけではない。「われわれが最高善を可能的であると考えようとするその仕方は、われわれの選択に存する」(V, 145)と言われ、それに続いて「そのような選択においては、純粋な実践理性の自由な関心は賢明なる世界創始者の想定に賛成する」(V, 145 f.)と言われるからである。つまり「最高善」を可能にするものは神であると、ストレートに言われているのではなく、それはまずわれわれの「選択」に属することであり、「選択」の結果神が「要請」されるのである。

この小論では、「選択」の意味するところを明らかにし、またこれとは一見矛盾するように思われる「道徳は不可避的に宗教に至る」(VI, 6)という言葉との関係を論じることとしたい。

一

『第二批判』において「自由は道徳法則の存在根拠である」(V, 4, Anm.) と言われるが、この自由が、自己立法に基づく道徳法則に自ら従うとき成立する「自律」の自由を意味しないことは明白である。「自律」の自由には既に道徳法則が前提されているからである。そもそも道徳法則が成立するには、自己立法が可能でなければならない。したがって道徳法則の存在根拠とは、「感性の衝動による強制からの選択意志の独立」(A 534=B 562) を意味する実践的自由と言える。これは感性的欲求に触発され、そしてその結果「道徳性の命法」ではなく「利口の命法」と関わる可能性があるとしても、行為に際して何らかの主観的原理を持つ選択意志において成立する自由である。これは、「人間の選択意志は確かに感性的意志 (arbitrium sensitivum) ではあるが、動物的 (brutum) ではなく自由 (liberum) である」(ebd.) というカントの人間理解に基づいており、人間の選択意志の働きは感性によって触発されても必然的に規定されることはないのである。

すると感性的欲求の影響を受けた選択意志は、自然法則に依存していることになり、結局他律的である、と批判する『第二批判』の論述には問題があると言える。[2] カントがこのことに気づいていたかどうかはわからないが、『宗教論』においては、善悪の基準が選択意志の「自律―他律」にではなく、道徳法則と自愛、すなわち幸福の原理との「序列」(VI, 30) に求められることになる。道徳法則を幸福の原理の制約とするのではなく、その逆に幸福の原理を道徳法則の制約とする場合に、人間は悪であると言われ、さらにこのような悪の原因は「傾向性によって選択意志を規定するようないかなる対象にも、いかなる自然的衝動にも存しえず、ただ選択意志がその自由の使

用のために自分自身に設けるところの規則においてのみ、つまり格率にのみ存しうる」(VI, 21) とされる。ここには「理性的であると同時に引責能力のある存在者」(VI, 26) としての人間の持つ「人格性の素質」(ebd.) が端的に反映されているのであり、「引責能力」を持つ以上何らの悪も自然に帰すことはできず、「無制約的に立法する理性」(VI, 28) を持つわれわれ自身にこそ帰される。

道徳的悪がわれわれ自身に帰されるということは、しかし逆に言うと、道徳的善もわれわれに帰されることを意味する。道徳法則と自愛の原理が競合した場合、前者を後者の制約とするならば、「道徳性と幸福との結合」である「最高善」を、「必然的結果」(VI, 4) としてわれわれは期待できるのである。それではこの「最高善」はいかにして可能であろうか。

二

カントは「単なる徳の法則の下での人間の結合」を「倫理的社会」と呼び、さらにこの法則が公である場合には「法的＝公民的社会」と区別して、「倫理的＝公民的社会」あるいは「倫理的公共体」としている (vgl. VI, 94)。法的＝公民的状態が、強制法としての公的な法の下に共存するかぎりでの人間相互の関係であるのに対し、倫理的＝公民的状態とは、人間がこうした強制からは自由であって、単なる徳の法則の下に合一されている状態だからである。また、前者に「法的自然状態」が対立するように、後者には「倫理的自然状態」が対立する (vgl. VI, 95)。「法的自然状態」が各人の各人に対する戦いの状態であるのと同様に、「倫理的自然状態」も各人に見出されるような悪による「不断の交戦状態」(VI, 97) であって、「相互にその道徳的素質を腐敗させる」(ebd.)。各人が自

分自身に何らかの徳の法を与え、自分自身その「審判者」(VI, 95)である場合には、それぞれの法の間に生じる不一致により「善という共同体的目的から遠ざかり、互いに他を再び悪の支配の下にもたらすという危険におとしいれる」(VI, 97)、つまり共同体的目的としての「最高の人倫的善」(ebd.)は望むべくもない。自愛の原理を克服し、自ら道徳法則を遵守しさえすれば、「幸福を享受するに値する」(V, 110)とあっさり言われていた『第二批判』よりも、『宗教論』での洞察にはより深いものがある。「根源悪」(VI, 32)に関する洞察がそれである。

道徳的な問題に関して、人間には、道徳法則を意識しつつもその行為の最終的な規定根拠を、これとは矛盾する自然的傾向性におくようなところがある。そして様々な経験によれば、このことはあらゆる人間に必然的であると前提しうる程の「自然的性癖」(ebd.)であるから、「根源悪」と呼ばれる。つまり「根源悪」とは、行為の動機に関する「心情の逆転」(VI, 30)が各人に必然的であるところに成立するのだが、「人間の自然のままの本性の刺激によっては、その根源的に善である素質を著しく荒廃させる、本来の語義での激情は起こらない」(VI, 93)にも拘わらず、「根源悪」が姿を現すのはなぜか。それは人間が他の人間と「関係もしくは結合」(ebd.)しているからに他ならない。本来「人間の欲求はほんの僅かであり、それを配慮する心の状態は穏やかかつ平静である」(ebd.)のに、相互に道徳的素質を腐敗させ、悪へと導く程に至るには、「他の人間がそこにいる、彼らが彼を取り巻いている、そして彼らが人間である、ということで十分なのである」(VI, 94)。というのも「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定する、比較する自愛」を、人間は「人間性の素質」として持つからである(vgl. VI, 27)。このような自愛は、他人の自分に対する優越を許さず、逆に自分の方こそ他人に対して優越性を獲得しようとする「対抗心と競争心」(ebd.)とを生みだす。元来競争の理念は文化の動機であり、

相互愛と矛盾するものではないのだが、これが高じて他人に対する内密の、あるいは公然の敵意が生じたり、他人の自分に対する優越を懸念するあまり、予防手段として自己の優越性をあまりに強くもたらそうとすると、「文化の悪徳」(ebd.)につながるのである。つまり「根源悪」は「文化の悪徳」として顕在化すると言えよう。(3)

三

『第三批判』で「文化」とは、自然において「理性的存在者が任意の目的一般に関して有能性（Tauglichkeit）を産出すること」(V, 431)と言われる。またこの「有能性」とは「人間が自分自身に対して自ら目的を設定し、……その自由な目的の格率に従い、自然を手段として使用する」(ebd.)「有能性」のことであるから、結局人間が何らかの目的を自由に持ち、その実現を目指す格率に従って自然を手段として役立てようと、理性を使用するところに「文化」は成立すると言えよう。ところが「文化」の孕む問題は、まさしくこの「任意の目的に関する理性使用」という点に起因する。例えば、「任意の目的」を目指す格率は、必ずしも道徳法則に適合したものであるとは限らない。「自愛の原理」に基づいた、すなわち自己の幸福だけをその「任意の目的」とした格率によって、自然に働きかけることも「文化」である。各人が自己の幸福だけを「任意の目的」とすることで、「文化」が「絢爛たる悲惨」(V, 432)へと陥るのは明白である。自己の幸福とは、比較を通じて優越することで獲得できるので、ここに「嫉妬、忘恩、他人の不幸を喜ぶ気持ち」(VI, 27)や、あるいは国家間の関係で言えば「戦争」(V, 433)といった「文化の悪徳」が成立するのである。

しかしそもそも人間は、「自ら目的の概念をつくりだし、また合目的に形成されたものの集合から、自分の理性

を用いて目的の体系を作りうる唯一の存在者」(V, 426 f.) として、「創造の最終目的」(ebd.) であると共に、「道徳的存在者としてのみ創造の究極目的たりうる」(V, 443)。人間は唯一、自ら目的を持ち理性の使用によって実現を目指す「文化」の担い手であるがゆえ、「創造の最終目的」であり、さらに同時に「道徳的存在者」であることによって、「創造の究極目的」なのである。かくして「文化」は道徳に裏付けられたものでなければなるまい。またこのような道徳に裏付けられた「文化」こそが、「われわれがそれによってのみ自ら創造の究極目的たるに値するところのもの」(V, 469)、「最高の究極目的」(ebd.) すなわち「世界における普遍的な幸福と最も合法則的な道徳との結合に成立する最高の善」[4] (V, 453) を目指すのである。それゆえ、「絢爛たる悲惨」の状態にある「文化」は、全く「最高善」を可能にするものではありえない。

問題は、「任意の目的」に関する各人の自由な理性使用から、「文化の悪徳」が生じるところにあった。だから「各人の自由を、それがある普遍的法則に従って他の人間の自由と両立しうる、という条件の下に制約すること」という「一切の外的な法の原理」を、「最高善」の可能性の制約として考えうるだろう (vgl. VI, 98)。各人が自己の幸福という「任意の目的」だけを目指すならば、「最高善」の構成要素である「道徳性」は満たされ得ないし、かりにできる限り有徳に生活しようとする者がいても、かかる状況においては、その「道徳性」に応じた「幸福」を期待すべくもない。そこで「合法的強制力が、互いに抗争しあう自由を抑制する」(V, 432) ような「法的体制」を、「最高善」を可能にするものとして、考えうることになるからだ。

「最高善」を可能にするための「法的体制」という、ここに見られるカントの思想は、大いに強調されるべきであろう。通常カントは、「法的体制」において必要とされる「適法性 (Legalität)」に対し、法に従う場面での個

人的な内面の問題、つまり傾向性の影響ゆえにこれに従うのか、それともこれが他ならぬ義務であるという、まさしくそのことによって従うのか、という「道徳性（Moralität）」を問題にしたことで知られている。「道徳性」を度外視し、「適法性」のみを満たそうとする態度は、自己の利益に基づいて法に従うか否かを決定することのあらわれであって、自己の利益に関わりを持たない場合には法はどうでもいいものになるし、自己の利益が損われる場合にはこれを遵守しなくなる。ただ自己の利益に結びつく場合にのみ遵守しようとするので、単なる「適法性」よりも「義務ゆえに」法を遵守しようとする「道徳性」が、重視されることになるのだ。しかし「道徳性」を満たすための「道徳的素質」を互いに腐敗させるのは、現実のわれわれの対他関係だったのであり、自己の幸福を目指した格率に基づいて相互に行為しあう状況だった。そしてかかる状況の克服を目指すのが、既述の「法の原理」に基づいた「法的体制」だったことを考えると、「法の遵守」＝「適法性」には、「道徳性」を可能にする側面もあると言えるであろう。確かに「法的な公共体を形成するような公の法則は、ただ目に見える行為の適法性だけを目標とし、……道徳性を目標とはしていない」（VI, 98 f.）のだけれど、しかし「適法性」は上述のごとくに「道徳性」に影響を及ぼすのであり、ここには単に「道徳性」ばかりを重視して「適法性」を評価しない、などということのないカントの姿を見ることができるのである。(5)

四

次に神とわれわれの結びつきについて考えてみることにしよう。『第二批判』において、神もまた「最高善」を可能にするものとして「要請」されているからである。

すでに述べた「倫理的社会」において、神は、「最高の立法者」でありわれわれに倫理的義務を「神的命令」として課し、また各人にその所行に値するものを帰せしめるために心術の最も内面的なところまで見抜くような「人心を察知する者」として、語られた（vgl. VI, 99）。というのも各人各様の義務に従う、各人が自己自身の「審判者」であるような「倫理的自然状態」では、各人が自己の義務こそ正真正銘の義務であり、それに従うことで自己を幸福に値するものとみなすので、たとえそれが対他関係において力を発揮するにせよ、われわれが「根源悪」を持つ以上、「最高の人倫的善」は望み得ないことになるからである。それゆえ個々バラバラな義務に統一を与える共通の義務が「神的命令」としてわれわれに課せられ、このような義務に従っているかどうかはわれわれ自身が「審判者」となって判断するのではなく、心術の奥底まで洞察することの可能な神こそが「審判」し、そしてわれわれに値する幸福をもたらすのである。われわれの立場から言えば、神は「根源悪」克服の「協力者」（VI, 44）であって、克服の程度に応じて、われわれはそれに値する幸福を期待できるのである。

右に記したことから明らかなように、「倫理的社会」での神とわれわれとの関係は全く個人的なそれである。「根源悪」は、他の人間との「関係もしくは結合」において顕在化するのであったが、ここではその対他関係が問題にされるのではなく、あくまで対他関係において力を発揮する、「性癖」としての「根源悪」が問題とされているからである。他の人間との「関係もしくは結合」がいかなるものであろうと、われわれは「神的命令」としての義務に従うことで「根源悪」の顕在化を阻止し、そうすることで幸福を期待できる。つまりここで「最高善」を神に希望できるのは、いかなる対他関係にあろうと、したがって現実においていかなる状況にあろうと、われわれが公正無私に「神的命令」としての道徳法則に従う場合なのであり、このことは、かかる希望が対他関係に依存しな

い全く個人的なものである、ということを意味しているに他ならない。

それでは「法的体制」におけるわれわれと神との関係はいかなるものであろうか。

「法的体制」とは、それぞれ両立しうるよう各人の自由を制約する法が、妥当性を持つ体制のことであり、「政治的国家」(VI, 96) あるいは単に「国家」(VI, 35) とも呼ばれる。すると「法的体制」をもたらすに至る個人と個人との敵対関係が、今度は国家と国家との敵対関係として問題化されるようになる。それぞれの国家は、征服する望みのある隣国がある限り、その国を支配下におくことによって自国を拡大しようとしたり (vgl. VI, 34, Anm)、名誉欲、支配欲、所有欲などがとりわけ強権を掌握している国家においては、国家の解体、あるいは他の国家の併合といった戦争状態が問題となる (vgl. V, 433)。被征服国はもちろん、併合によって言わば「怪物」(VI, 34, Anm.) と化した国家といえどもいつかは消滅してしまうので、これではいずれにせよいかなる国家の成員も「最高善」を期待することはできない。しかしこのような「戦争状態」も実は「自然の一種の機械的な行程」(ebd.) であり、「至高の知恵による深く隠された、そしてまた恐らくは意図的な企て」(V, 433) であると言われる。悲惨な「戦争状態」を通じて、諸国家の持つそれぞれの自由を共存せしめる合法則性と、これによる体系的統一、例えば「国家連合」(VI, 34, Anm.) が準備されるからである。これはまた諸国家の成員にとっては、「究極目的」としての「最高善」が現実的なものとなることを意味しているので、かくして「実践的見地において、道徳的目的論が創造に帰せざるを得ない究極目的の概念を通じて、叡知的世界原因は実践的—反省的判断力に対して証明される」(V, 456)。われわれは、個々バラバラの状態では自己の自由を無規定的に行使し合う敵対関係にあるため、道徳性は満たされるはずもない。したがって、共通の法によって各人の自由を制限かつ両立せしめるような「法的

体制」が形成されるに至る。[6] 各「法的体制」間にもまた各個人間にあったような敵対関係が成立し、例えば戦争を引き起こしたりもするものの、これも各体制間にさらに共通の法がもたらされる過程であり、こうして「最高善」を可能にする「世界の創造者にして統治者であると同時に、また道徳的立法者」(V, 455) である神に実践的実在性が与えられる、というわけである。

ここで問題にしたいのは、先程の引用にもあるように、「最高善」を可能にするものとしての世界原因すなわち神が、実践的反省的判断力に対して証明される、という点である。「実践的」というのは、神が「最高善」の可能性に関わることから理解できるとして、「反省的」に証明されるとはどういう意味であろうか。

普遍が与えられていて、特殊をこの普遍の下に包摂する能力が規定的判断力と呼ばれるのに対し、反省的判断力とは特殊が与えられている場合、この特殊に対し普遍を見出す判断力である (vgl. V, 179)。また証明に関しては、対象が何であるかを決定する証明は規定的判断力に対して、また対象がわれわれ人間一般にとって何であるかを決定する証明は反省的判断力に対してのみ、それぞれ十分な原理に基づいていると言われる (vgl. V, 462 f.)。したがって神を「反省的」に証明するということは、われわれの「最高善」という「特殊」の可能性のために「普遍」を求めること、しかも道徳性と幸福との合致という「最高善」の「性質に鑑みて」(V, 457)、かかる「普遍」を道徳法則に従う「世界支配者」において求めることに他ならないだろう。つまりこの証明が「神の存在を、客観的に妥当する仕方で証明しようとするのでもなければ、信仰に関して懐疑的な人に、神が存在するということを証明しようとするのでもない」(V, 450 f., Anm.) ことは明らかである。もし神がいかなるものであるのか明確に規定され、その存在が客観的妥当性を持つような仕方で証明されたとすれば、あらゆる理性的存在者には道徳性に

応じた幸福が帰されることになるであろうが、ここでの証明はそういう類のものではない。無信仰な者に対する神の存在の証明ではなく、すでに何らかの信仰を持つ者に対して、神は例えば「恐怖の対象」として存在するのではなく、「最高善」を可能にするものとして存在する、ということを証明するものなのである。それゆえに、この論証は「主観的論証」(ebd.) と言われる。

結び

にも拘わらず、実践的とはいえ神が「客観的実在性」を持つと言われるのは次のような事情による。本来必然的なのは、「究極目的」としての「最高善」であり、その実現がわれわれには課せられている。しかしわれわれ個人個人の力は知れたものであるため、実現には助力が必要とされる。ところで古来より人間は「道徳法則に従って世界を支配する最高原因より他には、自然と、人間の内的な道徳法則との一致を可能ならしめるような原理を考え出すことはできなかった」(V, 458) ことから、われわれにとって必然的な「最高善」を可能にする神が必然的であり、「客観的実在性」を持つと言えることになる。すなわち神の実践的な「客観的実在性」とは、それが、われわれに必然的な目的として課せられている「最高善」を可能にする、という点に基づくのである。しかしこれを論拠に神が「客観的実在性」を持つには、「最高善」を可能にするものがただ神だけであると、当然前もって言われていなければなるまい。すると、先の「主観的論証」を受け入れるような者にとってのみ、神は「客観的実在性」を持つと言える、ということになるだろう。

それに対して、既述したようにわれわれは、「法的体制」もまた「最高善」を可能にするものとして数えること

ができる。もちろん「法的体制」そのものや、各体制間の諸関係にさえ神の「摂理」を見出すこともできよう。だがそれが「反省的」、「主観的」にのみ可能であるにすぎないのは今見た通りであって、ここにこそ「われわれが最高善を可能的であると考えようとするその仕方は、われわれの選択に存する」と言いうる余地があるのだ。

「道徳は不可避的に宗教に至る」という言葉であるが、これには二つの意味が含まれていると言える。先述のような「倫理的社会」において、各成員がいかなる対他関係も考慮せず、ただどこまでも自己の内面を直視し、その道徳性を問題とするのであれば、われわれには心術の最も内面的なところまで見抜くことはできないのだから、かかる能力を持つ神が必要とされるであろう。また『宗教論』の序論で言われるように、宗教へ至るのが不可避なのは、「最高善」の可能性に関してである。つまり「最高善」が必然的であり、しかし人間の能力はその実現のためには不十分なので、これを可能にするものが「不可避的」とされるのである。『宗教論』の性格上、ここで「不可避的」なのは「宗教」だが、以上の議論から、「不可避的」という言葉がいかなる意味を持つのかは、明白であろう。つまり「最高善」を可能にするものの「選択」に際して、一つの可能性として「不可避的」なのである。(7)

注

(1) カントからの引用は、原則としてアカデミー版に依り、巻数、頁数の順に記す。但し『第一批判』のみは、慣例にしたがう。

(2) 田村氏はこのことに関して、「広義の自律」「狭義の自律」という言い方をしている。田村一郎『ドイツ観念論における「自律思想」の展開』(北海道大学図書刊行会)一九八九年、一〇二頁。

(3) 日本哲学会第四七回大会(一九八八年五月二一、二二日、於、岡山大学)の特別報告「カントの道徳哲学」(報告者

門脇卓爾）に際しての質疑応答で、報告者は「自分が善であると思ってしたことも、結果的には悪になる場合がある」という「悪」を「宗教的悪」と述べておられたが、それがどの程度カント解釈に妥当性を持つのか目下のところ疑問であり、ここでは考慮しないこととする。

（4）原語は „das Weltbeste“ だが、文脈から „das höchste Gut“ と同じ内容を意味すると思われる。因みに邦訳では「最高の善」の他に、「世界の最高善」と訳されているものもある。

（5）このことが、「適法性はもはや単に道徳性の前に否定されるのではなく、却って逆に自己の一契機として道徳性を含む」（高橋昭二『カントの弁証論』（創文社）一九六九年、三一六頁）という言葉に集約されていると考えてはいけないだろうか。

（6）ヘッフェは、カントのこのような議論を、ヘーゲルの „List der Vernunft“ を先取りするものとみなしている。Höffe, O., *Immanuel Kant*, (Beck) 1983, S. 246.

（7）これは『宗教論』の後にも、なおカントが『人倫の形而上学』や『永遠平和のために』などの著作を書き続けたことと符合するのではあるまいか。こちらの「選択」については、また改めて論じたいと思う。

（大学院後期課程学生）