

## 研究ノート

## なぜ道徳は不可避免的に宗教へと至るか

福田 喜一郎 (教育学科)

## 要旨

カントは、道徳は不可避免的に宗教へと至ると主張しているが、宗教が道徳から分析的に導出されると言っているのではない。『実践理性批判』(一七八八)では、最高善概念において幸福の分配者としての神の要請が明らかにされた。これは『単なる理性の限界内の宗教』(一七九三)において、「倫理的公共同体」の理念が与えられて初めて、その「立法者」として理解されるようになるものである。だがこの理念が道徳法則の拘束を担うのではなく、反対に、「立法者」としての神の存在は、道徳的理性に基づいてのみ理解されるものであり、それによって神の信仰によって自律的理性が毀損されるものではない。

キーワード 道徳、宗教、立法者

「道徳は不可避免的に宗教へと至る」(Religion, 6)。これはカントの宗教哲学上の最重要テーゼの一つである。本稿はこれがいかなる意味で妥当するかを明らかにしようとする試みである。

まずわたしたちが道徳的に従わなくてはならない規則を「道徳法則」と呼ぶことにしよう。法則というからには、その立法者、すなわち法則を制定した者がいたはずである。そこでこれを神の意志に求めたのは、人類の自然な思考法だったに違いない。神への信仰がその法則の強制力として働き、審判者としての神の判定は、道徳的な正しさとまちがいと

いう判定に意味をもたせたのである。たとえばある人を強制的に殺したとしても、そのままでは単に暴力による「殺し」と見なされるだけだが、そこに法が存在するならばそれは「殺人」という犯罪となる。ある行為がなされたという事実と、これを法則違反として正しくない行為だと認定するには、法律が制定されていなければならない。これはいわゆる法のレベルだけの話ではなく、道徳においても同様である。このようにして道徳法則の立法者、その維持者、その審判者を想定しなくてはならないだろう。

しかし、宗教的信仰を前提とするならば、道徳法則は神の存在を信じる者にしか妥当しなくなる。それでは道徳そのものが不可能になってしまふであろう。したがって哲学は、神の意志を前提とせずに道徳法則に強制力をもたせる理論を模索しなければならなかった。この問題に対する回答としてもっとも有効な理論の一つは自然法の存在である。これは道徳法則だけでなく、実定法の根本にもあるものとして考えざるをえなかったものである。自然法の存在は、自然界に自然法則があるように、人間の行為の世界においてもなんらかの理(ことわり)があるということ、さらに人間には理性があるということの意味している。たとえば自然法の講義をしていたカントは、その証明は必要だと理解していたが理性の存在を深く確信していたはずである。

しかしそれでもこの自然法の存在は、行為者の外部にあって、外部から行為者の意志を規定するものである。そもそも意志の意欲は、外部に

ある目的の実現に向けて駆り立てられるものであって、意志は外部に意欲の対象なくしては不可能な概念であった。行為は結果として達成される目的をあらかじめ表象することによってのみ主体によって引き起こされるものであろう。もしくは結果として引き起こされるものが不快であるというあらかじめの表象にしたがって、行為を断念するのである。そもそも無目的な行為というものは想定できないのである。

ところが、わたしたちはそうした目的をまったく度外視して行為しなくてはならない局面があることを知っている。典型的な事例は、法廷における証言である。そこにおいては、その結果もたらされる被告人や原告への利益・不利益を考慮せずに、真実を語らなくてはならないのである。そうした事態は日常生活においてもありうる。わたしたちは自分に不利益になる局面においても誠実に振る舞うことが強制されるからである。

この強制の根拠はどこにあるのだろうか。それを行為者の外部に求めずに意志の内部に求めることは可能だろうか。これを意志の「自己規定」もしくは「自律」として提示したのはカント哲学であった。カント哲学は人類の思想において、意欲というものがその対象をもたずしても可能だということを提示した哲学のクライマックスであった。意志の自己規定という、矛盾とも思われかねないその意志概念は、カント自らによっても演繹不可能とみなされながらも、道徳的な意志は自由な意志であること、そしてそれは意志の自己規定という意志の構造でしかありえない、という論証によって確定されえたのである。

では、なぜこのような自己規定しうる意志が、宗教へと至るのか。神の存在が法則に強制を与えるのではないのに、意志の自己規定が神の存在の信仰をもたらすというこの思想は、いかに考えられうるのか。しかもその際、どうして神の存在を要請しながら意志の自己規定が可能なのか。これは人間が真剣に熟慮すべき思想的課題である。

実は、道徳が不可避免的に宗教へと至るという主張は、単純に道徳概念

の分析から必然的に宗教が導出されるということを意味するのではない。それは最高善と人間の究極目的とをいかに考えるかという課題を経なければならぬのである。

最高善の問題は、『実践理性批判』の「分析論」が道徳の根本法則を証明した後で、すなわち道徳上の基本問題を解決した後で、しかも仮象の論理とも称される「弁証論」において初めて登場したものである。この問題設定の仕方には充分注意を払う必要があるだろう。『実践理性批判』に先行する『基礎づけ』（『人倫の形而上学の基礎づけ』）は、『実践理性批判』と同様に実践理性の「批判」を遂行しているが、最高善についてはなにも語っていないからである。

「弁証論」のテーマは道徳的に善い意志の規定根拠ではなく、「純粹実践理性の対象の無制約的全体」(KpV, 18) とうまく新し局面で問われる概念である。それは「理性をもった有限的存在者の欲求能力の対象としての、完全な全体的善」(KpV, 110) とも述べられている。徳は最上の善であるが、まだ実践理性の全体的善ではなく、これに幸福が加わって初めて最高の善となるのである。ただしこの場合、この幸福は徳を条件として与えられるものであるが、徳の実現がそのまま幸福を必然的にもたらすのではない。すなわち、徳は幸福の原因とは考えられないのである。また、徳を伴わない幸福というものも可能だが、それは快適であっても、決して端的に善だというわけではない。

カントが述べる幸福は「その生存全体においてすべてが願望と意志に従ってすすんでいるような、世界における理性的存在者の状態」(KpV, 124) である。理性的存在者が同時に自然的存在者としての局面において考えられた場合、幸福は、人間の衣食住におけるさまざまな欲求もしくは「習慣化した感覚的欲求」(Anthropologie, 251) である「傾向性」が満たされている状態である。わかりやすく述べるならば、心身ともに健康であり、人生を生き抜く手段が充分与えられていて、運がよければ富や名声も獲得している状態である。

道徳的であろうとするならば、こうした幸福は意志の自己規定においてはいっさい考慮に入れてはならないが、「幸福を必要とし、それにふさわしくもありながら、それに与っていない」ということは、理性的存在者の完全な欲求とはけっして両立しない」(KpV, 110)。したがって、この意味では最高善は「理性によってあらゆる理性的存在者の旗印とされている、あらゆる道徳的願望の目標」(KpV, 115)であり、さらにその実現は道徳的義務だとも主張されているのである。私はその理由は、最高善は行為主体の最高善だけでなく、他者の最高善をも意味するからだと考えている。カントがこのことを次のように説明しているからである。「完全な善全体となるためには、幸福もそこに必要とされるのである。しかも単に、自分自身を目的としている人格の当事者のまなざしにおいてだけでなく、幸福を総じて世界において目的自体と考える公平な理性の判断においてすら、そうなのである」(KpV, 110)。この「公平な理性の判断」が他者の存在を視野に入れているからである。

そうした徳と幸福との結合は分析的ではなく総合的である。徳の実現の結果としての幸福には必然性はないのである。したがって最高善の実現には、幸福を実現する原因となるものを自分の外部に求めなければならない。というのは、純粹理性は最高善の可能性を想定しないならば、自己の目的全体という思想と矛盾せざるをえないからである。したがってこれを可能にする原因としての神の存在の必要性は、傾向性が必要とするものではなく、純粹理性自身に基づいた感情である。この必要性の感情こそが「要請(Postulat)」としての神の存在の信仰へと至るのである。これは理論理性が想定するものではなく、実践理性が真と見なす確信なのである。そして信仰としてのこの確信の成立が宗教の場を開くのである。このように考えるならば、最高善は純粹な道徳論が考察する対象であるのと同時に宗教の場との境界線に生じてくる概念だと言えるであろう。純粹道徳の限界内では、最高善の実現は理性の義務であるが、その可能性は偶然に委ねられている。しかしその境界線の此岸にはその

実現を来世において可能だと信ずる世界が開けているのである。

ところで『実践理性批判』においては、『判断力批判』以降においてエクスプリシットにテーマ化される「究極目的」としての世界の最高善は論じられていない。この点はすこぶる重要である。『基礎づけ』、『実践理性批判』、そして『人倫の形而上学』には、理性の目的概念が問われている。『判断力批判』と『宗教論』(『単なる理性の限界内における宗教』)においてである。さらにつけ加えるならば、私および他者の最高善だけが考察されるとき、神は「賢明ですべてを可能にする、幸福の分配者(Ausreiler)」(KpV, 128)にとどまっている。すなわちこの段階では、まだこの神が幸福のディストリビューター以上のなものでもないのである。

宗教の世界に入るという意味は、この「幸福の分配者」への信仰とともに、それがいかなる存在者であるかを理解することではなくてはならない。では、単なる「幸福の分配者」としての神の不十分な概念から、その積極的な規定が了解される神の概念の発見には何がそこに介入しなければならないのか。これこそが人間存在の究極目的という理念である。これは、創造の目的としての人間の連関する全体、すなわち「倫理的公共同体」という思想において考えられている。これはキリスト教において「神の国」と呼ばれ、ライプニッツが「自然の国」に対する世界として提示した「恩寵の国」である。「キリスト教の道徳論は、この不足(最高善の第二の必要不可欠な要素)を、そこにおいては理性的存在者たちが全霊をもって自分を道徳法則に捧げるような世界を神の国として提示することによって、補うのである。この国においては、自然と道徳が、派生的善を可能にする聖なる創始者によって、両者のいずれにとってもそれ自身では知られていない調和のなかに入ってゆくのである」(KpV, 128)。派生的善というのは、徳にふさわしい幸福のことであり、この神の国では自然と道徳が調和している。そしてさきの「分配者」としての

神は、ここで新たに世界の「創始者」と見なされることになる。

『判断力批判』において重要なテーマであったこの究極目的の考えは、『宗教論』において次のようにわかりやすく述べられている。「道徳法則に敬意を払い、自分の力でできるならばどのような世界を實踐理性に導かれて創造するであろうか、という考えを思い浮かべる人間、しかもその人は自分自身を成員としてその世界に組み入れるような考えを思い浮かべる人間を想定してみる（そうした考えを思い浮かべるのを避けるのは困難である）」(Religion, 5)。これは単なる空想ではないであろう。道徳法則はそうした考えの世界が実現されることを欲するとしても、その促進に関わることによって自分が幸福に与れない危険性に気づかざるをえず、また同時にその幸福にふさわしい行動を取れない自分を考えるかもしれない。しかし、世界の最高善の実現という究極目的が理念としてあるのを認めざるをえなくなるとき、まさにそのときにこの道徳法則が成員の全体を支配しているような「倫理的公共同体」という視野が開かれるのである。すなわち宗教の世界が展望され、来世と神の存在の信仰が生まれるのである。カントの次の言葉はこうしたプロセスを経て理解されるべきものである。「道徳法則はこのようにして純粹實踐理性の客体であり究極的目的としての最高善の概念をとおして宗教へと至る。すなわちあらゆる義務が神の命令だと見なすに至るのである」(KpV, 128-9)。

道徳から宗教へのこうした移行は、人間にとっての「深淵」という考えを用いても説明されている。「人間は、最高善（そこに属する幸福という側からだけでなく、人間たちの目的全体への必然的統合という側からのもの）という純粹に道徳的な術と分かちがたく結びついている理念を自ら実現できないので、だからといってこれをめざして努める義務を自分のなかに見いだすのだから、その存在によってのみこの目的が可能となる道徳的世界支配者の協力もしくは執り行いに対する信仰へと、自分が引きつけられていることに気づく」(Religion, 139)。そしてこの

文の直後に「この人間の前に神秘の深淵が現れる」(Religion, 139)とつけ加えられているのだ。『實踐理性批判』において要請としての神が語られていたとき、この「深淵」についてはまったく言及されなかった。これは、「その際、神はなにをするのか、そもそもなにかが神に帰すべきなのか、そしてなにが彼（神）には格別帰すべきなのか」(Religion, 139)という根源的な問いに関する「深淵」である。なぜならば、この段階では人間はあらゆる義務において、神の補いにふさわしくなるために自分でなにをすべきか、ということ以外は何もわからないからである。この「深淵」は、そもそも神はいかなる存在なのかという、その特性についての問いとしての「深淵」である。

この「深淵」は、さきに言及した倫理的共同体という「神の国」という理念が導く神の概念によって克服されるのである。信仰の対象である倫理的公共同体において要請されるのは、その全体を支配する法則の立法者だということが気づかれるからである。もしくはそれは「目的的道徳的王国における立法的元首」(KU, 444)と称される神であり、この概念から最終的に「神聖な立法者（そして創造者）」、「慈悲深い統治者（そして維持者）」、「公正な審判者」である神が導出される。いまや初めて神の本来の特性がわかる。それは、その成員のすべてに自分の道徳性にふさわしい幸福が配分されている世界、すなわち「神の国」が成立するために必要な存在者であるが、さらにこの存在者は道徳的存在者としての人間にとつての神なのである。このことを人間に気づかせるのは最高善の実現を自らに課す理性である。この理性が道徳的存在者にとつての神とは何かを示すと言ってもいいであろう。そして理性によってこそ、自然神学に欠如していたものが初めて補われる。「道徳神学が自然神学を補う」というのは、道徳的存在としての人間にとつての神の概念の発見であり、また道徳が宗教に至るというプロセスの神学的表現であり、さらにまた理論哲学から実践哲学への「移行」の一面なのだ。自然の国と恩寵の国の調和の可能性は、『純粹理性批判』、『實踐理性批判』、



『判断力批判』のいずれにも共通するテーマであり、その最終形態は『宗教論』で総括されたのであった。『判断力批判』においては「自然概念」と「自由概念」との媒介、もしくは「理論理性」から「実践理性」への「移行 (Übergang)」とこうように、哲学の体系の問題が全面に提示されていた。周知のように、レーマンの研究<sup>3)</sup>以後、「移行」そのものが哲学の重要な問題として認識されているのは、こうした局面である。

ここで注意しなくてはならないのは、道徳から宗教への移行の不可避性が道徳の純粋性、すなわち意志の自律を妨げるわけではないということである。『宗教論』の冒頭はその確認から始まっていた。「道徳は、自由であるがまさにそれゆえにまた自分の理性によって、自分自身を無条件的法則に結合する存在者としての人間の概念に基づくかぎり、自分の義務を認識するために、自分を超越した他の存在者の理念を必要とせず、またそれを遵守するために法則自身以外の動機を必要ともしない」(Religion, III)。「人倫の形而上学」も同様で、これは次の文章で結ばれている。「内的立法の純粹実践哲学としての倫理学においては、人間に対する人間の道徳的關係のみがわたしたちによって理解されうるが、これを超えて神と人間のあいだにいかなる關係が存在しているかということについては、まったくその限界を超えていて、わたしたちには端的に理解不能なことである。そこでこうしたことによって、前述の箇所主張されていたこと、すなわち倫理学は人間相互の義務の限界を超えて拡張することはない、ということが確認されるのである」(MS, 491)。

すなわち、神の存在が道徳法則による拘束を担うのではなく、反対に、「立法者」としての神の存在は、本稿で論じてきたように純粹な道徳的理性に基づいてのみ理解されうるものでありながら、神の信仰によって自律的理性が毀損されることはないのである。この理解の構造が理性の自律思想、言いかえれば道徳の純粋性を維持するのである。

ところで、幸福をまったく無視するような道徳は、カントの念頭にはなかった。この問題を考えるとき、彼が生涯に渡り語り続けていた相手

がいた。あの「ジュネーブ市民」のことである。<sup>4)</sup>カントに深刻な印象を与えたのは、次の『エミール』の第四章に書かれている「サヴォワの助任司祭の信仰告白」であった。<sup>5)</sup>

(語り手) 自分の内部をしらべてみればみるほど、自分の心にきいてみればみるほど、わたしには、わたしの魂のうちにしるされている、「正しくあれ、そうすればおまえは幸福になれる」ということがいっそうはっきりと読みとられる。(155)

(語り手) それにしても、現実の状態を見れば、そういうことはぜんぜんない。悪人は栄えているし、正しい人はいつも迫害されている。そこで、見るがいい、期待が裏切られたとき、どんなに激しい怒りがわたしたちの心に燃えあがってくるのだらう。良心は自分をつくってくれた者にむかって叫ぶ、おんみはわたしをだましたのだ、と。(155)

(神) なぜおまえは言うのか、「美德はなんの意味もないことだ」と。おまえはこれから美德のむくいをうけようとしているのに。自分は死んでいく、とおまえは考えている。そんなことはない、おまえはこれから生きるのだ。そしてわたしは、おまえに約束したすべてのことをしてやるのだ。(155-6)

(語り手) ああ、まず善良な人間にならう、それから幸福にならう。勝利のまえに褒美をもとめたり、仕事をするまえに報酬をもとめたりするようなことはしまじ。(156)

(語り手) ただわたしは、善人は幸福になるだらう、と言っておく。かれらをつくった者、あらゆる正義を行う者は、かれらを感じやすいものにしながら、苦しめるためにつくったのではないのだ。(156) 誠実に生きている人が不幸であってはならない」と説くルソーの思想は、最高善概念という道徳と宗教の超越的な結節点をとおして、自然の国と恩寵の国の結合、自然概念の領域から自由概念への「移行」、道徳神学による自然神学の「補い」という、さまざまな哲学的表現となって

カントによって提示された。これらの結びつきは、繰り返し道徳が宗教へと至るプロセスを表現しているものである。そして道徳が宗教へと至る不可避性には、何人も無視できない、このルソーの根源的な主張がカントの主張の背後に控えていたのではないだろうか。

※カントの引用においてはアカデミー版カント全集のページ数を示している。テキストのタイトルの略記とアカデミー版の巻数は以下のとおりである。

KpV: Kritik der praktischen Vernunft, Band V

KU: Kritik der Urteilskraft, Band V

Religion: Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft, Band VI

MS: Metaphysik der Sitten, Band VI

Anthropologie: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Band VII

#### 【注】

(1) 単なる行為と犯罪との区別については次の文献に詳しい。リチャード・テイラー『卓越の倫理—よみがえる徳の理想—』、晃洋書房、二〇一三年

(2) 幸福の分配者としての神と立法者としての神の違いについては、次の論文に多くの示唆を受けた。Förster, E. 2000: *The Subject as Person and the Idea of God*, in *Kant's Final Synthesis*, Cambridge /London.

(3) Lehmann, G. 1969: *Anwendung und Übergang als Systemprobleme der Kantischen Philosophie*, in: *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Berlin

(4) 本稿で扱っている問題とルソーの主張との関係については、次の研究に示唆を受けた。Dieter Henrich, *Aesthetic judgment and the moral image of the world*, *Studies in Kant and German Idealism*, Stanford University Press, 1992

(5) 引用は、ワイド版岩波文庫、今野一雄訳『エミール(中)』一九九四年からであり、カッコ内数字は引用ページをあらわす。

(二〇一四年九月二四日受稿)

---

## Warum führt Moral unumgänglich zur Religion?

Kiichiro Fukuda

Department of Education, Kamakura Women's University

### **Zusammenfassung**

Kant behauptet, Moral führe unumgänglich zur Religion. Er versteht darunter jedoch keine analytische Unumgänglichkeit. In der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) wird Gott lediglich als Austeiler der Glückseligkeit beschrieben, wobei dieser Begriff von Gott für den Menschen nicht gut verständlich ist. In der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) wird die Idee des ethischen gemeinen Wesens mit dem Begriff des höchsten Guten eingeführt. Erst dadurch wird Gott als Gesetzgeber deutlich dargestellt, ohne dass die Autonomie der Vernunft verletzt wird.

Schlüsselwörter: Moral, Religion, Gesetzgeber