

# カントの倫理的市民社会論

——『単なる理性の限界内の宗教』(1793年)の第三論文に基づいて——

西 田 雅 弘

的市民社会論を顕在化させようとする試みである。

## はじめに

これが、人間の目には気づかれないが常に前進する善の原理の働き、つまり徳の法則に従う公共体 ein gemeinsames Wesen としての人類のうちに主権と国を樹立する善の原理の働きであり、この国が、悪に対する勝利を確言し、善の原理の支配の下で世界の永久平和を保証するのである。(6,124.01)<sup>(1)</sup>

「永久平和」が語られるこの一節は、『単なる理性の限界内の宗教』(1793年、以下『宗教論』と略記)の第三論文の一節である。人間の「自然状態」を「法的状態」に、つまり「自由」「平等」「自立」を原理とする市民的状态にもたらすことによって共和的体制が創設される、これがカントの狭義の市民社会論である<sup>(2)</sup>。この発想は、個人と国家を平行的に捉えることによって、そのまま国際関係にも適用される。諸個人と同様に、もし諸国家が相互に強制法に服従し「1つの世界共和国」(8,357.14)を創設することができれば、国家間の戦争状態は解消され、永久平和が実現されるはずである。しかし、『永久平和のために』(1795年、以下『平和論』と略記)では、この「世界共和国」という積極的理念は国際問題解決の決定打とはならず、それに代わって「国際連盟 Völkerbund」(8,354.08)という消極的代用物が提唱されるに止まった。つまり、カントは、法的体制による積極的な問題解決を躊躇しているのである<sup>(3)</sup>。

しかしながら、冒頭の『宗教論』の一節では、徳の法則に従う公共体が「世界の永久平和を保証する」と述べられている。永久平和が市民社会の究極目標であるとすれば、このような言及を含む『宗教論』もまた市民社会論に密接にかかわっていることになろう。本稿は、『宗教論』を市民社会論的な視点から読み解くことによって、カントにおける倫理

## 1. 『宗教論』の市民社会論的性格

カントの『宗教論』は、いわゆる宗教哲学の著作ではない。周知のように、宗教が哲学や道徳からまったく独立したそれ自身の存在と意味を持つものであることが示されるには、カントの次の世代のシュライエルマッハー(F. E. D. Schleiermacher, 1768-1834)を待たなければならない<sup>(4)</sup>。理性主義者のカントにとって、宗教は、他の啓蒙の思想家たちと同様に、あくまでも道徳の随伴物、道徳的目的のための手段、「乗物 Vehikel」(6,118.23)にすぎなかった。カントは「道徳は、それ自身のために(意欲することに関して客観的にも、なし得ることに関して主観的にも)まったく宗教を必要とせず、純粹実践理性によって、それ自身で十分である」(6,003.11)と述べるとともに、「道徳は不可避免的に宗教へと導く」(6,006.08)とも述べている。道徳法則を厳格に遵守することが最高善を招く原因として考えられるべきだとしても、「幸福であるに値すること」に一致するように「幸福」を生じさせるには、人間の能力は十分ではない。したがって、その配慮の下でこのことが生じるような、世界支配者としての全能の道徳的存在者(=神)が想定されなければならないことになろう。正しい行為のためにはどんな目的も必要ないが、正しい行為から何が生じるか、ということに理性は無関心ではいられないからである。カントにとって宗教の本質は、「あらゆる人間の義務を神の命令として履行すること」(6,110.08)にはかならなかった。

『宗教論』が広い意味でのカント市民社会論の一部であり、その内実は倫理的市民社会論であるという本稿の見方は、第三論文の次の一節にその糸口を得ている。

この理念の指定に従う、単なる徳の法則の下で

の人間の結び付きは、倫理的な社会と名付けることができるし、この法則が公である限り、(法的=市民的な社会に対して) 倫理的=市民的な社会、あるいは倫理的な公共体と名付けることができる。(6,094.26)

『平和論』が法的な視点から永久平和を目指す法的市民社会論の一部であったとすれば、『宗教論』は、倫理的な視点からそれを目指す倫理的市民社会論であると見ることができよう。カント市民社会論は、法的市民社会論と倫理的市民社会論という重層的な構造をそなえているのである。

しかしながら、『宗教論』を市民社会論の著作と見る見方は何か奇異な印象を与えるかもしれない。そこで本稿では、まず最初に、第三論文に至るまでの文脈を概観することによって『宗教論』の市民社会論的性格を浮き彫りにし、その上で、第三論文に基づいて倫理的市民社会論としての内実を叙述することにしよう。『宗教論』は4つの論文から構成されているが、これらの論文のそれぞれの成立経緯および『宗教論』出版の特異な事情についてはここでは触れない<sup>5)</sup>。また、儀式主義を批判する第四論文にも言及しないことにする。以下、本章では、第一論文から第三論文までの、それぞれの序論に相当する箇所を手掛かりに、ただし、第一論文では本論にも言及しつつ、第三論文に至るまでの文脈を概観することにしよう。

#### (1) 第一論文「悪の原理が善の原理とならび住むことについて、あるいは人間本性のうちにある根本悪について」

人間は本性上善であるのか、それとも悪であるのか。ここで問われているのは個々の人間の善悪ではない。もしそうだとすれば、ある人は善で別の人は悪だと見なされかねないことになる。問題は、類全体としての人間の善悪である。この問いに関するカントの見解は両義的である。カントによれば、人間には、自然的 *physisch* で単に機械的 *mechanisch* な「動物性 *Tierheit* の素質」、自然的であると同時に、諸動機に仕える理性が働く「人間性 *Menschheit* の素質」、それ自身実践的で無制約的に立法する理性に基づく「人格性 *Persönlichkeit* の素質」がある。これら3つの素質は、道徳法則に背かないという意味で単に消極的に善だけでなく、道徳法則の遵守を促進する「善への素質 *Anlagen zum*

*Guten*」(6,028.14)でもある。また、これらの素質は、人間存在の可能性に必然的に属し根絶することができないので、根源的 *ursprünglich* である。つまり、人間本性のうちには「善への根源的素質」(6,026.02)があることになる。この見解によれば、世界の歴史は次第に善くなっていくように思われる。

しかし、他方で、世界は悪意のうちにあるという嘆きがあるのも事実である。道徳的悪についてカントはどのように見ているのであろうか。ここでカントは「性癖 *Hang* (*propensio*)」<sup>6)</sup> (6,028.27) という概念を持ち出す。性癖とは、偶然的な傾向性(習性的欲望 *habituellen Begierde* (*concupiscentia*))が可能であるための主観的根拠である。「素質」が生得的であるのに対して、この「性癖」は獲得 *erworden* あるいは招来 *zugezogen* されるものである。例えば、飲酒の経験のない者は酩酊を知らず、それへの欲望もないが、一度飲酒を経験した者に酩酊への欲望が生じることはよく知られている。人間には酔いを引き起こすものへの性癖があるからである。性癖は悪に向かうだけではない。ある人たちは、法則を遵守する長い習慣によって悪への性癖から善への性癖にたどり着くこともある。

さて、道徳法則を格率に採用するかしないかは、自由な選択意志 *Willkür* の規定の問題である。したがって、道徳法則から逸脱する可能性は、この選択意志の主観的根拠のうちにあることになる。この主観的根拠が「道徳的悪への性癖」と見なされる。この性癖に由来する悪い心情には、格率を遵守できない「脆さ *Gebrechlichkeit* (*fragilitas*)」、道徳的な動機と道徳的でない動機を混同する「不純さ *Unlauterkeit* (*impuritas, improbitas*)」、悪い格率を採用しようとする「邪悪さ *Bösartigkeit* (*vitiösitas, pravitas*)」あるいは「腐敗 *Verderbtheit* (*corruptio*)」がある。人間は道徳法則を意識しているのに、折に触れて道徳法則からの逸脱を格率のうち採用している。このことは、経験によって知られる人間のあり方からすれば、主観的に必然的なこととしてどんな人間にも前提されよう。そういう意味で、悪への性癖は、人間性そのものに織り込まれ、根を張り、それゆえ「根本的 *radikal* な、生得的(それにもかかわらずわれわれ自身によって招来された)悪」(6,032.31)と呼ばれる。「人間は本性上悪だ」と言われることがあるにせよ、それはこのような意味合いで言われるのであって、人間一般の概念から悪が必然的に推論されるということではな

い。人間本性のうちには善への根源的素質とともに悪への性癖が、つまり善の原理とともに悪の原理が存在する、これがカントの見解である。第一論文では、さらに悪の起源が究明されるが、本稿ではこれ以上論及しない。

ところで、「善への根源的素質」と「悪への性癖」という一見矛盾するように見える2つの原理が人間本性のうちに同時に存在するという事は、いったい何を意味しているのだろうか。第一論文の一般的注解の中でカントは次のように述べている。

人間の根源的素質が善であるということは、まだ人間が善であるということではない。この素質が含む動機を自分の格率のうちに採用するかしないかに応じて（これは人間の自由な選択に完全に委ねられていなければならない）、人間は善あるいは悪になっていく。(6,044.20)

人間は、善あるいは悪に定まっているわけではない。善にせよ悪にせよ、人間は自分の選択の結果として、自分自身でそうになっていくのである。悪への性癖に身を委ねてしまえば、たとえ根源的素質が善であっても、人間は悪になっていく。その結果については人間の責任に帰せられる。このような見解にカントの道徳的な生成論を看取することはできないだろうか。「人間が善になっていく」という内容が引き続き第二、第三論文で展開されることになる。

## (2)第二論文「人間の支配をめぐる善の原理と悪の原理の戦いについて」

「善への根源的素質」と「悪への性癖」を前提し、「人間は善にも悪にもなっていく」と説いた第一論文の内容は、第二論文の冒頭においてさらに次のように展開される。

道徳的に善い人間になるためには、人類のうちにある善の萌芽を妨げなく発展させるだけでは十分でなく、われわれのうちに存在して反作用を引き起こしている悪の原因とも戦わなくてはならない。(6,058.04)

道徳的に善い人間になるために、人間本性のうちにある善への根源的素質を開化させることは言うまでもない。例えば、『世界市民的見地における普遍史の理念』(1784年)がこのようなモチーフによっ

て貫かれていると見ることは容易であろう<sup>(7)</sup>。しかし、『宗教論』の議論はこれとは逆向きである。善(+)を促進する代わりに悪(-)を削減することによって、相対的に善(+)の促進に貢献しようという姿勢である。人間本性のうちに「悪への性癖」を見出してこれをテーマとする限り、当然の姿勢とも言えよう。このようにして悪の原理との戦いが宣言される。

この戦いの合言葉が「徳 Tugend」であることを知らせたのはストア学派であった。「徳」は敵を前提する言葉である。この点において、カントはストア学派に賛同している。道徳の原理を、傾向性からの独立性としての「自由」に求めるならば、義務を遵守する際に障害となる傾向性が克服されなければならないのは当然である。傾向性を克服しさえすれば、道徳的により善い人間になることができる。もし道徳的により善い人間になることができなければ、そこには傾向性と戦おうとしない「怠慢」(6,059.05)があるに違いない。かくして傾向性との戦いに耐え抜く、文字通りストイックな姿勢が要求されたのである。

これに対してカントは、彼らが敵を誤認していると指摘する。「ストア学派は人間の道徳的戦いを(それ自体罪のない)傾向性との争いとしてだけ考えた」(6,059.01)とカントは見ている。傾向性が善い格率の遂行を妨げることはあるにせよ、自然的傾向性はそれ自体としては善であり、非難すべきものではない。それを根絶しようとする事は、無駄なばかりか有害でもあり、むしろそのことの方が非難されるべきである。ストア学派は、人間には道徳法則を躊躇なく格率に採用する「腐敗していない意志 ein unverdorbenener Wille」(6,058.19)が賦与されていると暗黙のうちに前提し、人間の心に潜む悪意、つまりそれ自体で悪い原理を想定していなかった。「傾向性が違反をそそのかすとき、それに抵抗しようとして意欲しないこと」(6,058.29)、この心情 Gesinnung が本来本当の敵である。この敵と戦うために、カントによれば、悪徳を軽蔑し、それを憎むだけでなく、それに対して武装する十分な強さ、つまり「徳」が要求されることになる。

ところで、悪の原理に対して、他の選択肢を模索することもなく、直ちに戦いを宣言して武装を迫るカントの姿勢は、たとえそれが内面の心情における比喩であるにしても、われわれには幾分受け入れ難いもののように思われよう。カントの思索の背景に

キリスト教的世界観があることは容易に推測できる。キリスト教の道徳は、善と悪を、天 Himmel と地 Erde ではなく、天と地獄 Hölle のように区別して表象する。カントはこのような表象を具象的で不快であるとしつつも、「その意味は哲学的に正しい」と認めている (6,060.25)。道徳的な善と悪は、程度の差として互いに連続的に接し合っているのではなく、測りがたい深淵によって、つまり原則の完全な異質性によって引き離されているわけである。互いに共通の原則をもたない異質なものの間には、もはや戦いの選択肢しかないのである。

### (3) 第三論文「悪の原理に対する善の原理の勝利とこの世における神の国の建設」

道徳的に善い人間になるためには、悪の原理と戦わなければならない。道徳的に善い心情をそなえた人間ですら悪の原理による試練に曝されたままなので、常に戦いに備えていなければならない。このような「危険に満ちた状態」(6,093.16) から逃れ出すためにはどうすればよいのか。第三論文では、さらにこの点が展開される。

カントは、このような危険な状態を招来することになった原因や状況を顧みている。人間の根源的に善い素質に大きな荒廃をもたらすものは「癖情 Leidenschaft」(6,093.22) である。これはどのようにして人間に生じているか。まず、他人から離れて一人である人間について考えてみよう。一人でいるときの人間の欲求はつましく、欲求を管理する心の状態も穏やかで静かである。個々人の本性そのものによって癖情が駆り立てられていると見ることはできない。そうだとすれば、他人との関係や結び付きのうちにこそ、悪の試練に曝される危険な状態を招来するきっかけがあることになる。人間が哀れであるのは、あるいは自分でそう思うのは、他人が自分を哀れだと思わないか、そのことで自分を軽蔑するのではないかと心配するからである。カントは次のように述べている。

嫉妬、支配欲、所有欲およびこれらに結び付く敵対的な傾向性は、人間が人間たちの中にいると、それ自身は欲の少ない人間本性にすぐさま殺到する。その人間たちがすでに悪に沈んでいて、悪へと誘惑する実例として前提される必要はまったくない。相互に道徳的素質を腐敗させ合い、互いに悪になるためには、人間たちがそこにいる、

彼を取り巻いている、彼らが人間であるというだけで十分である。(6,093.27)

カントは、人間の社会性のうちに悪への性癖のきっかけがあると見ている。嫉妬、支配欲、所有欲などは、いずれも他人の存在を前提して初めて生じるものである。人間社会に関する同様の論調は、すでに若い時期の論説にも見出すことができる<sup>(8)</sup>。悪への性癖のきっかけが人間社会のうちにあるとすれば、それに打ち勝つための方策も自ずから明らかになる。すなわち、「道徳性の維持のためだけ」(6,094.10) の社会を構想するのである。この社会は、統一された力によって悪に反作用を及ぼす。悪の原理と戦うために人間にできることは「徳の法則に従い、徳の法則のためにある社会の建設と拡張」(6,094.16) だけである。悪の原理との戦いは、個人レベルでの戦いではなく、他人との共同関係を前提にする社会レベルでの戦いであることがここで示される。このことは、第二論文で「徳」が合言葉として持ち出された際にすでに予見されていたと見ることもできる。というのも、合言葉はまさに他人との共同関係の中で用いられるものだからである。われわれは、このような仕方でも、悪の原理に対する善の原理の勝利を望むことができる。

ところで、徳の法則の下での人間の結び付きは「(善の原理の) 徳の国 Reich」(6,095.01) とも呼ばれるが、その客観的実在性についてどのように考えればよいのだろうか。カントによれば、それを保証するのはわれわれの実践理性である。

道徳的に立法する理性によって、その理性が各々の個人に指示する法則のほかに、善を愛するすべての人の結合点として、徳の旗が掲げられる。それは、その下に集合し、人々を絶え間なく試みる悪に対して優位を獲得するためである。(6,094.21)

実践理性がわれわれの内面に道徳法則を指示することは、カント倫理学の原理的な著作において周知のことであるが、その理性が、実は他方で公に「徳の旗」も掲げているという点は、唐突であり戸惑いを感じさせるかもしれない。しかし、本章の冒頭で見たように、『宗教論』の論点は、道徳性の原理の探求にではなく、それを前提した上でそこから何が生じるかという点にあった。つまり、道徳性の原理



て、個人的私的なものではなくて「社会に一般的な」などの意味を持つことを念頭に置けば<sup>99</sup>、他人には見通すことのできない個々人の内的な心情について öffentlich な法則を定立することははたして可能なのだろうか。政治的公共体が öffentlich な実定法に基づいて成立することは容易に理解できるにしても、倫理的公共体の場合、「öffentlich な徳の法則」という表現自体がそもそも形容矛盾にならないのだろうか。また、「徳の義務は人類全体にかかわるので、倫理的公共体の概念は、すべての人間の全体という理想に常に関係づけられている」(6,096.17)とも述べられている。したがって、倫理的公共体は、特定の民族を単位とする国家のような政治的公共体とは明らかに異質であると見なければならぬ。そのような倫理的公共体はどのような「体制」を持つことになるのだろうか。

カントは、人間に対する人間の義務とは別に、人類に対する人類の義務があると考え、次のように述べている。

理性的存在者のあらゆる類は、客観的に、理性の理念において、共同の目的 ein gemeinschaftlicher Zweck へと、すなわち共同の善としての最高善の促進へと使命付けられている。(6,097.19)

カントが考えるように、人類としての義務があるとすれば、それによって義務付けられる「共同の目的」はどのようにして達成されると考えられるか。個々の人間は、道徳法則に従って自分自身の道徳的完全性を目指して努力すべきであるが、このことによってそのような目的としての最高善が達成されるとは考えられない。それは、あくまで個人レベルの努力に過ぎず、要求されているのは類としての全体にかかわることだからである。類としての全体的統一を前提しなければ、そのような共同の目的の達成を考えることはできないだろう。したがって、道徳的完全性を目指して努力する善い心情を持つ人間たちが、さらに1つの全体に統合されることが必要である。そのような全体の統一においてのみ、人類としての最高善が達成されると考えられよう。人類全体にかかわる倫理的公共体とは、善い心情を持つ人間の統一された全体と考えられる。カントはそのような全体を「徳の法則に基づく普遍的共和国」(6,098.03)とも呼んでいる。このような普遍的共和国はどのようにして成立するのか。

まず、政治的公共体に目を向けよう。「各人の自由を、それが、普遍的法則に従ってあらゆる他の人の自由と共存し得るような条件に制限する」(6,098.24)、これがすべての外的な法の原理であり、政治的公共体の立法の原理である。ところで、政治的公共体における立法者は、1つの全体に統合された集合そのもの、つまり人民 Volk の「普遍意志 der allgemeine Wille」(6,098.27)である。政治的公共体においては、目に見える行為の適法性だけが問題にされ、人民それ自身が同時に立法者である。このような論旨は、法的市民社会論において詳しく論及されている。

しかしながら、倫理的公共体では事情が異なる。確かに倫理的公共体においても、政治的公共体と同様に、すべての個人は公の立法に服さなければならないが、しかし、人民自身がその法則の立法者であると考えすることはできない。なぜなら、倫理的公共体の法則は、目に見えない行為の内的な道徳性にかかわり、しかもわれわれ人間は他人の内面を見抜くことができないからである。したがって、それでもなお倫理的公共体の立法者を考えようとすれば、われわれ人間とは別に、人の心を知り、誰の心情であれその最内奥を見抜くことのできる者、そしてさらにその人の行いに値するものを授けることのできる者、そのような「より高次の道徳的存在者」(6,098.10)の理念を前提せざるを得ないことになろう。つまり「道徳的な世界支配者」(6,099.17)を想定しなければならないのである。個々人の内面の最内奥を見抜き、それゆえに、徳の法則を öffentlich な仕方でも立法することのできるより高次の道徳的存在者の下で初めて「öffentlich な徳の法則」は意味を持つことになる。また各人は、各々がそのような存在者を思い描くことによって、徳の法則を öffentlich なものとして理解することができるのである。もしこのような道徳的存在者を「神」と見なすならば、カントにとって宗教の本質が「あらゆる人間の義務を神の命令として履行すること」にあった点も容易に理解されよう。

ところで、同様に神を立法者とする政治的公共体が存在する。それは、神の命令を受け取る聖職者によって貴族制の統治が行われる「神権政治 Theokratie」の体制である。しかし、これは道徳的に立法する純粹理性の課題となる体制ではない。倫理的公共体において問題になるのは、神を立法者とするが、その立法が内的であるような「徳の法則の下

共和国」(6,100.09)の体制である。それはどのような体制であるのか。カントは次のように述べている。

神的な道徳的立法の下での倫理的公共体は教会であり、それは、可能的経験の対象でない限り、不可視的教会 die unsichtbare Kirche と呼ばれる。(これは、神的で直接的ではあるが道徳的な世界統治の下でのすべての正しい者たちの統合という単なる理念であり、人間によって建設されるあらゆる教会の原像 Urbild となるものである。)(6,101.07)

倫理的公共体の「形式」は純粋に表象することができるにしても、感性的な人間本性の諸制約の下では、それを樹立する手段は制限されたものにならざるを得ない。つまり「教会」という「単なる代理人 bloße Repräsentantin」(6,102.16)によってしか示すことができない、とカントは見ている。倫理的公共体には政治的体制に類似した体制は存在しない。それは、一人の教皇 Papst や総大司教 Patriarch の下での君主制でもなければ、司教たち Bischöfen や高位聖職者たち Prälaten の下での貴族制でもなく、また分派的な照明主義者たち sektirischen Illuminaten による民主制でもない。それでもなお、何らかの体制を考えるとすれば、それは、目には見えないが共通の道徳的な父の下にある「一家同輩関係(家族)eine Hausgenossenschaft (Familie)」(6,102.21)に比較するのが最もよい、とカントは見ている。

以上、倫理的市民社会論は、法的市民社会論を手掛かりにして、善の原理が悪の原理と戦う「倫理的自然状態」から徳の法則に基づく「倫理的公共体」、つまり「倫理的市民社会」の概念へと展開された。徳の法則が「公な法則」と見なされるためには「より高次の道徳的存在者」が前提されなければならなかった。また、倫理的公共体は人間の感性的諸制約の下では「教会」という代理人によってしか示され得ないものであり、その体制は、政治的公共体の体制とは異質の、いわば人類全体が共通の道徳的な父の下で形成する「家族」にたとえられるものであった。

## (2)倫理的公共体の実現 (V～VII)

『宗教論』第三論文の第一部の後半では、この世における倫理的公共体の実現に関する議論が展開されている。ここでは、「宗教信仰 Religionsglauben」

「教会信仰 Kirchenglauben」という2つの概念を手掛かりに論旨を簡潔に整理することにしよう。

カントによれば、「人間が人間(自分自身および他人)に対する義務を履行するならば、そのことによって神の命令をも遂行し、したがって、道徳性に関する振る舞いにおいて、絶えず神への奉仕のうちにある」(6,103.20)と見なされる。より高次の道徳的存在者としての神が人間に求めることは、「道徳的に善である行いに向かう絶えざる精励」(6,103.12)、要するに「より善い人間になる」(6,111.33)ことだけである。神の立法は純粋に道徳的な法則によってなされ、したがって、理性によって誰でも自分自身で神の意志を確認することができる。そういう意味で、「1つの神」「1つの宗教」(6,104.12)だけが考えられる。義務を神の命令として履行するカントの宗教は、「純粋な道徳的宗教」であり「単なる理性信仰」である。それはまた「普遍的教会」を基礎づける「宗教信仰」である。

ところで、カントは「1つの真の宗教だけが存在するが、様々な様式の信仰が存在し得る」(6,107.28)と見ている。ユダヤ教、イスラム教、キリスト教などはそのような信仰の一例である。それらは、信仰様式の違いによって様々な教会に分かれ、普通の人々にとって宗教といえばこのような「教会信仰」にはかならない。彼らには、宗教にとって道徳的心情が何よりも大切だということが理解されていないからである。教会信仰において、神の立法は「規約的 statutarisch な法則」に基づき、それは、歴史的な「啓示」によって、典型的には「聖典」によってのみ与えられる。したがって、教会信仰は時代的場所的制約の下にある「歴史的信仰」であり、人間一般を拘束するものではない。宗教信仰における「教会 Kirche」が道徳的心情を教化し鼓舞するための集会所であるのに対して、教会信仰における「教会堂 Tempel」は公の礼拝のために聖別された建物である。また、宗教信仰における「聖職者 Geistliche」が純粋に道徳的な宗教の教師であるのに対して、教会信仰における「祭司 Priester」は信心深い儀式の聖別された主宰者である。

さて、前節の議論によれば、人間は単に自分自身の道徳的完全性を目指して努力するだけでなく、さらに人類の一員として、人類全体に対する義務にもかかわらなければならなかった。「人間は、単に人間としてだけでなく、この世の神の国の市民としても振る舞うように義務付けられ、教会という名の下

にあるそのような結び付きの現存に働きかけるように義務付けられている」(6,105.03)わけである。この義務付けは、道徳的心情の下に人々が統合される「倫理的公共体」、言い換えれば「普遍的教会」の形成を意味している。この義務はどのようにして履行されるのか。カントは次のように述べている。

(人間理性の不可避的な制限により)たとえ歴史的信仰が導きの手段として純粹信仰を触発するにしても、歴史的信仰は単にそのような手段ではないという意識をとめない、しかも、歴史的信仰は教会信仰として純粹宗教信仰に絶えず接近し、最後にはそのような導きの手段なしで済ませることができるという原理をそなえているならば、そのような教会は常に眞の教会と呼ばれ得る。(6,115.16)

教会信仰は、それが、手段としての意識を持ち、宗教信仰に接近して最後にはそのような手段なしで済ませることができるという原理をとまなう限りで、「眞の教会」ともなり得るのである。倫理的公共体は、感性的形式としての「教会」としてしかわれわれには示され得ないのだから、当然、その実現の議論は「教会信仰」を手掛かりするほかない。カントは、この「教会信仰」のうちに「宗教信仰」への糸口を見出そうとしているのである。歴史的信仰である教会信仰では、教義についての争いが避けられないので、そのような教会は「争う教会」(6,115.23)とも呼ばれるが、そうではあるにしても、カントはそこに、「最後にはすべてを統一して勝利を祝う変わらない教会になるという展望」(6,115.24)を見出している。また、それぞれの教会信仰に属する個々人に関しても、次のように見ている。永遠に幸福であることに道徳的に値する人の信仰は、「浄福になる seligmachend 信仰」(6,115.27)と呼ばれるが、「この信仰は、たとえ各人が自分の目標のために、つまり純粹理性信仰のためにそのうちで実践を行っている教会信仰が多種多様であろうとも、すべての人のうちに見出され得る」(6,115.28)。「1つの宗教」としての宗教信仰は、多種多様な教会信仰に属するすべての人のうちに見出され得るのである。

教会信仰から宗教信仰への移行について、カントは、具体的には次のような経過を想定している。まず、礼拝にまつわる義務を妄想として、教会信仰が道徳的宗教へ及ぼす影響をことごとく排除する。も

しこれができれば、教会信仰の種類は異なっても、理性宗教の諸原則によって教会信仰の信奉者相互の協調が作り出される。教会信仰の教師たちは、これを目指してそれぞれの教義や戒律を解釈しなければならない。そして時とともに、教会信仰の形式を、あらゆる人々の賛同の下で、道徳的宗教の尊厳に相応しい形式に、すなわち「自由信仰」(6,123.17)に置き換えていく。教会信仰は、自由信仰という形式をそなえることによって、宗教信仰に相応しいものとなるのである。

以上、このようにして、「教会信仰が純粹な宗教信仰の単独支配へと漸次的に移行していくこと」(6,115.02)が、この世における神の国、すなわち「倫理的公共体」が近づくこととして理解されるのである<sup>10)</sup>。

### (3) 倫理的公共体と政治的公共体

政治的公共体が「公の法の法則」の下で成立すると同様に、倫理的公共体は「公の徳の法則」の下で形成されると考えられた。ただし、倫理的公共体では、より高次の道徳的存在者が想定され、また、その法則は政治的公共体のような強制法ではなかったが、両者はともに「公の法則」が前提される点で一致していた。倫理的公共体は、徳の心情の問題として各人の心の内面にかかわっているが、しかし、だからといって、それは、単に各人が自分自身の内面で意識しているだけのものではない。もしそうであれば、それは公共体の名に値しないであろう。倫理的公共体は、公共体として、複数の人間(厳密にはすべての人間、すなわち全人類)に共通して意識されるものでなければならない。そうだとすれば、倫理的公共体は政治的公共体とどのような関係にあるのだろうか。政治的公共体との関連に論及することによって、倫理的公共体の概念はいっそう鮮明になるように思われる。カントは次のように明言している。

倫理的公共体は、政治的公共体のただ中に、しかも政治的公共体のすべての成員によって成り立っている。(そもそも政治的公共体が根底になれば、倫理的公共体は人間によって成就され得ないであろう。)(6,094.30)

政治的公共体の構成員が倫理的公共体の構成員であり、2つの公共体の構成員は重なっている。しか



も、政治的公共体が先行して存在するところに初めて倫理的公共体が考えられている。倫理的公共体の体制には、「国民 Staatsbürger」(6,096.14)としての成員の義務に反するものがないという条件が必要であるとカントは考え、「すでに存立している政治的公共体において、すべての政治的市民はそのまま倫理的・自然状態にある」(6,095.25)とも述べている。政治的公共体の構成員が自分たちの倫理的・自然状態から抜け出て倫理的公共体へと向かうかどうかは、その構成員自身の問題なのである。これらの点を考えると、カントは、政治的公共体が存在するその同じ社会的地平で倫理的公共体を考えていることが分かる。その同一の社会的地平において、法の法則と徳の法則はともに公のものと理解されるのである。倫理的公共体の議論において、たとえ「より高次の道徳的存在者」が想定されるにしても、また、「神」および「神の国」が語られるにしても、カントの議論の軸足は、決して彼岸にではなくて、此岸の「この世」に置かれていると見ることができよう<sup>12)</sup>。

ところで、倫理的・自然状態にある政治的市民が倫理的公共体を意図して、何らかの「教会」によって統一された集合を形成したとしても、それはまだ倫理的公共体そのものではない。倫理的公共体は「すべての人間の全体」すなわち「人類全体」にかかわり、その点で民族国家のような政治的公共体の概念とは区別されるからである。したがって、政治的市民によるそのような集合は特殊な社会であり、「倫理的公共体」の一表象にすぎない。そういう意味で、政治的公共体は常に倫理的・自然状態のままであり、完全な倫理的公共体はこの世のうちには実現しないことになるのかもしれない。しかし、だからといって倫理的公共体の概念が意味を持たないわけではない。この点に関して、カントは、倫理的公共体に「実践的統制の原理 praktisches regulatives Prinzip」(6,123.24)としての客観的実在性を認めている。倫理的公共体の形成が「人類に対する人類の義務」と見なされる所以である。

「すべての人を1つの国家に結び付ける」(6,122.08)ことを、「外的な革命」(6,122.11)に期待することはできない、とカントは見ている。革命は暴力的な作用を加えるので、その失策は新たな革命以外のやり方では修正できない。革命につぐ革命は、社会的混乱以外の何も引き起こさない。これに対してカントは、その実現がたとえわれわれから無

限に遠く離れたところにあるにしても、教会信仰が宗教信仰へ、つまり「(神の)倫理的國家 ein (göttlicher) ethischer Staat」(6,122.28)へ移行することに期待を寄せている。ここには、法的市民社会の限界を自覚し、強制法に基づく「1つの世界共和国」の実現を躊躇したカントの新たな方向、すなわち倫理的市民社会への新たな方向が顕示されていると見ることができよう。徳の法則に基づく公共体、倫理的市民社会の樹立によってこそ、世界の永久平和が保証されるのである。

## 結びにかえて

本稿では、『宗教論』の市民社会論的性格を示した上で、第三論文に基づいてカントの倫理的市民社会論の内実が叙述された。その叙述は、『宗教論』の市民社会論的性格をいっそう顕在化させることになったはずである。われわれの実践理性は、人類全体の「倫理的市民社会」を形成するために「徳の旗」を掲げる役目を果たしていることが示された。また、その体制は、より高次の道徳的存在者を父とする「家族」に譬えられるようなものであることも示された。しかし、本稿では、ただ『宗教論』に基づく倫理的市民社会論が叙述されたにすぎなかった。より広範な視野での倫理的市民社会論の析出は今後の課題として残っている。『宗教論』における「倫理的市民社会」が他の著作で言及される人類規模の「世界市民社会」に重なっていることを示す状況証拠は少なくないが、その明示的な検証はこれからである。その際には Philanthropie (博愛、文字通りには、人間愛) の概念が手掛かりを与えるであろう<sup>13)</sup>。また、「政治的公共体」と「倫理的公共体」の関係を示すことによって、法的市民社会論と倫理的市民社会論の重層的構造の一端を示すことができたかもしれない。この重層的構造に着目してカント市民社会論の全体を叙述して見せることが最終的な課題となろう。

## 注

(1) カントの著作からの引用は、すべてアカデミー版カント全集に依拠し、引用箇所を6桁の数字で本文中に示す。カンマで区切った最初の1桁が巻数、次の3桁がページ数、最後の2桁が行数である。たとえばこの注の箇所(6,124.01)は、第6巻、124ページの1行を示している。引用箇所が複数行に渡る場合は、最初

の行のみを示す。また、引用文中のゲシュペルト体には傍点を付ける。

(2) カントの狭義の市民社会論については、拙稿「カント市民社会論における「自由」「平等」「自立」——『理論と実践に関する俗言』(1793年)の第二論文に基づいて——」(『下関市立大学論集』第45巻第2号, pp. 81-89, 2001年9月)を参照いただきたい。

(3) 『平和論』におけるカントの議論の詳細については、拙稿「「1つの世界共和国」と世界市民社会——カント『永久平和のために』(1795年)の確定条項を手掛かりに——」(『下関市立大学論集』第46巻第2号, pp. 67-74, 2002年9月)を参照いただきたい。

(4) 例えば、『キリスト教大事典』(教文館, 1991年)537ページ, シュライエルマッハーの項を参照。

カントの宗教哲学は、例えば、クノー・フィッシャー(Kuno Fischer, 1824-1907)によって典型的に叙述されているが、それは『実践理性批判』の根本思想に準拠したものである。これに対して、シュヴァイツァー(A. Schweitzer, 1875-1965)は、あらかじめ1つのまとまったカントの宗教哲学という枠を想定せず、三批判書と『宗教論』を個別に検討することによって、いくつかの考えの系統とその発展、深化の諸段階を提示している。(A. Schweitzer: Die Religionsphilosophie Kants, von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1899. (『カントの宗教哲学(上)(下)』シュヴァイツァー著作集第15巻・第16巻, 白水社, 1959年)) 通常のカント解釈では、「神」「自由」「不死」という3つの思弁的理念が実践的要請としてその実在性を獲得するところにカントのユニークさが指摘されるが、シュヴァイツァーは、このような見方がカントの宗教哲学のある段階を示すにすぎないとし、むしろ、人間の道徳的人格性がこの世の「道徳的共同体」によって可能になるという『宗教論』の論点を積極的に肯定しようとする。カントの教義学的教會的言い回しにもかかわらず、シュヴァイツァーは『宗教論』のうちに「道徳的意識の底知れぬ深みから爽やかに吹いてくる近代の空気」(上掲著作集第16巻65ページ)を感じ取っている。

(5) 『宗教論』出版の経緯については、カント自身が『学部争い』(1798年)の序文で言及している。また、例えば、カント全集第10巻『たんなる理性の限界内の宗教』, 岩波書店, 2000年, 420ページ以降に訳者による解説がある。

(6) Hangに限らず、以下、カントは基本用語にラテン語を並記している。当時の学術的な時代背景を想起すると、カントがライプニッツ・ヴォルフの哲学およびバウムガルテン(A. G. Baumgarten, 1714-1762)を前提していることが推測されよう。しかし、詳細な検証は今後の課題とせざるをえない。

(7) 『世界市民的見地における普遍史の理念』は、人類

にとって最大の問題が市民社会の実現であることを9つの命題によって述べているが、その第一命題は次のように記されている。「被造物のすべての自然素質は、いつかは完全に目的にかなって解きほどかれるよう規定されている。」(8,018.19)

(8) 批判期以前に執筆された『頭の病気についての試論』(1764年)では、文明社会には「頭の病気」が蔓延していると文明社会批判を展開している。拙稿「カント市民社会論の原風景——『頭の病気についての試論』(1764年)に基づいて——」(『下関市立大学論集』第44巻第1号, pp. 37-42, 2000年5月)を参照いただきたい。

(9) 7つの章のそれぞれの表題は以下の通りである。

I 倫理的自然状態について

II 人間は、倫理的公共体の一員となるために、倫理的自然状態から脱すべきである

III 倫理的公共体の概念は、倫理的法則の下における神の民の理念である

IV 神の民という理念は、(人間による管理の下では)教会という形式でしか実現できない

V いかなる教会の会憲もつねになんらかの歴史的な(啓示)信仰を出発点にする。これは教会信仰とも呼びうるものである。教会信仰は聖典によりもっともよく基礎づけられる

VI 教会信仰は純粋な宗教信仰を最高の解釈者とする

VII 教会信仰が純粋な宗教信仰の単独支配へと漸次的に移行することが、神の国が近づくことである

(10) DUDEN, Band 5, S.2428, öffentlichの項を参照。

(11) 第三論文の第二部において、カントは、宗教信仰への萌芽は「今の時代」のキリスト教に最もよく植え付けられていると見ている(6,131.32)。倫理的公共体について「目に見える教会」を通して語ろうとすれば、人間一般の感性的諸制約だけでなく、同時にカント自身の歴史的諸制約が自ずから反映されることになる。

(12) 本稿では検討の対象にしなかったが、第四論文「善の原理の支配下における奉仕と偽奉仕について、あるいは宗教と聖職制について」では、宗教的儀式としての「祈祷 das Beten」「教会参集 das Kirchengehen」「洗礼 die Taufe」「正餐式 die Communion」について、道徳的な宗教信仰の視点からその意味付けが行われ、それにそぐわない儀式主義が批判されている。『宗教論』出版の経緯を念頭に置くと、当時の時事的な体制批判としての意味合いを感じ取ることもできないが、煩雑さを顧みず、既存の宗教儀式に執拗に迫るその論述には、あくまで此岸の「この世」に立脚して「倫理的公共体」を考えようとするカントの姿勢を看取することもできる。

(13) カントは、当時の「汎愛学校 Philanthropin」の教育活動に共鳴し、支援を表明している。『汎愛学校に関する論文』(1776-77) (2,447.01)を参照。倫理的市民社会論と教育論の結び付きも1つの論点になろう。