

「私」の確信としての理性信仰

福田喜一郎

はじめに

あらゆる人間の精神的生には、内実が異なっていたとしても何らかの意味で信仰という精神的営みが存在していると思われる。

その際、キリスト教文化圏において信仰を徹底的に理性に基づいて説明しようとした典型的な哲学者は、カント(Immanuel Kant, 一七二四―一八〇四)であった。その際彼は、何かを真実だと判断する行為において、信仰を知と原理的に峻別し、神や来世の信仰を「理性信仰」として提示したのであった。

カントは、一七八六年にメンデルスゾーン(Moses Mendelssohn, 1729~86)とヤコブ(Friedrich Heinrich Jacobi, 1743~1819)とのスピノザ論争に巻き込まれ、スピノザ主義者すなわち無神論者と称されるまでに至り、彼の生涯の中でかなり深刻な事態に

陥ってしまった。彼の『思考の方向を定めるとは何を意味するか』(一七八六年、以下、『思考論文』と略記)は、この無神論の嫌疑を払拭する意義をも有した重要な論文であり、そこで初めて明確に自らの宗教上の立場を「理性信仰(Vernunftglaube)」として表明し、自分を批判する相手の立場を狂信的信仰として厳しく断罪したのであった。

理性信仰の立場は神の存在を客観的に証明しようとするものではないが、信仰上の確信を感情や直観による明証性とははっきりと区別し、理性にのみ基づかせようとする立場である。それは経験において示すことのできない心の内部のできごとであるがゆえに客観的必然性を伴わないが、主観的には必然的な確信だとされている。本稿は、信仰がもつこの主観的必然性の意味をカントのテキストに即して考察するものである。

一 「主観的には」という表現

神の存在を確信する「私」という特定の「主観」は、自らの外にある「客観」と関わる時、そこに直観、感覚、認識、傾向性の満足、尊敬の感情、情念、快不快の感情、その他が生じる。すなわち、カント哲学においては、主観と客観もしくは主体と客体という世界の概念設定は、他のいかなる哲学にも劣らず堅固なものであり、右記のできごととは常に両者の関係性において考究されている。もし主観の属性を思惟とし客観を存在と考えるとその同一性の立場（思惟と存在の同一性）をとる哲学があるとすれば、カント哲学は決定的にその対極に位置づけられる哲学であろう。

両者が異なる存在でありながら、両者の間で生じる右記のできごとを問うところにそれぞれの問題の困難さがある。「先天的総合判断」の問題も、大局的にはこの主観と客観の関わり方に帰するのである。

その際、カントは人間精神が抱く確信というできごとを、主観が客観を学ぶという立場から考察しているのだ。この学ぶという視点が際だっているのは、クリスチャン・ヴォルフ(Christian Wolff, 1679~1754)から受け継いだ歴史的認識と哲学的認識の区別に基づいて主張された、哲学の学習不可能性の議論である。ヴォルフは『哲学一般についての予備的叙説』(一七二八年)で次のように述べている。「もしある人が哲学の諸命題を知っている

それらを理解してはいるが、その真理を論証しえないとき、彼は哲学についての事実的認識をもっている。(中略)しかし彼はこれらの命題の真理を論証できないのであるから、学が欠けておりしたがって哲学そのものをもたないまま哲学についての事実的認識しかもっておらず、それ故に議論の不整合を認めるのでないかぎり、彼は哲学者とは称されえない」³⁾。

カントによれば、私たちが有している認識の中身は、客観的には、すなわちそれ自身においては、経験を介さない合理的認識であっても、主観的には、もしそれが他者から与えられた(教えられた)だけの場合は歴史的認識(事実的認識)である(原語の *historische Erkenntnis* は「歴史的認識」と「事実的認識」の二つの邦訳が可能)。たとえば、ヴォルフの哲学体系をすべて学習し、それぞれの項目を頭にたたき込んだとしても、もしそれを原理に基づいて身につけていないならば、それは歴史的認識の総体ではない。その場合、ヴォルフの哲学について質問されても、覚え込んだ命題を繰り返すだけで原理に基づいた体系的な説明はできない。すなわち、客観的には合理的認識であっても、主観的には歴史的認識に過ぎない場合があるというのである。

ここで注目すべきは「主観的には(subjektiv)」というドイツ語形容詞の副詞的用法である。カントはさまざまな哲学的説明の局面でこの表現を用いている。これは認識の客観と、学ぶ主観との関係を表している。その場合、*subjektiv*とは異なった表現

が意図的に用いられている例がある。ドーナ版のカント講義録によると、カントは一七九二年四月二六日に次のように語っている。「われわれの認識はすべて、(その学び方にしたがえば)、(一)アプリオリに理性から導出されるかぎり(たとえば純粋数学や形而上学)合理的であるか、(二)歴史的事であるかのいずれかだが、歴史的事なものとしては、(a)その認識が主観のなかで経験的根拠に基づいている場合は主観的に歴史的事であり、その認識根拠が歴史的以外ではありえない場合は客観的に(objektivisch)歴史的である。

〈客観的に〉合理的な認識であつても、主観的には(subjektivisch)歴史的事となる可能性がある⁵⁾。このsubjektivischという独特のドイツ語は、カントにおいては学ぶ立場を表すのに意図的に用いられているものである。ただし、他の箇所では同じ意味でsubjektivと書かれている。

このように客観を学ぶ立場で語られる場合の主観は、「私」という特定の主観に他ならず、これが信仰においても問われるのである。次に述べるように信仰の問題は、この特定の主観がいかに必然性の意識を伴った確信を抱きうるかという問いなのである。

二 臆見と知と信仰

「私」が何かを学ぶという主観の視点に立って私たちの意識内部で生じている事態を考察すると、そこでは客観についての確信がいかに生じうるのかという問題が問われる。一八世紀ドイツの哲

学者や教育者は、「確信を伴う真理の発見」を重要視していたようである⁵⁾。真理が発見されるなら、さらにそれを自分および他人がいかに確信できるかも問われたからである。その際、知識の獲得において客観の概念規定と同時に、主観における思惟の営みの本性が探求され、当然のことながら、確信や信じ込みという心の中のできごとが関心事となった。そしてさらにこの意味で、確信や信じ込みに関わる信仰問題は、同時に広い意味での一八世紀的な論理学の問題となったのである。

カントも他の哲学者の例の漏れず、信仰上の確信というテーマを論理学講義の中で繰り返し説明し続けていた。その講義では、マイヤー(Georg Friedrich Meier, 1718~77)の『論理学綱要』(一七五二年)が教科書として用いられた。ただしマイヤーは信仰(仰)を特定の認識源泉と見なし、他人が確信して伝達すること(仰)を正しいと思うような、「証人に対する信」を、独自の認識のあり方として認めていたのである⁶⁾。しかし、カントはこの考えを継承せず、信仰を経験や理性と並ぶ別の認識源泉とは考えなかった。

では、カントは信仰をどのように考えたか。彼は特定の主観が「真だと見なす行為(Fürwahrhalten = 意見)」において生じている確信の意識を次のように説明している。「意見すなわち判断の主観的妥当性は、(同時に客観的に妥当する)確信との関係で、次の三段階を有している。すなわち、臆見と信仰と知である。臆

見は意識に関して主観的にも客観的にも不十分な意見である。この意見が主観的のものみで、同時に客観的には不十分と判断されるなら、それは信仰である。最後に、主観的にも客観的にも十分な意見は、知と称される。主観的充足性は（私自身にとっての）確信であり、客観的充足性は（誰にとっても）確実性と称される」（A82/B850）。

臆見は主観の側にも客観の側にも確固たる根拠はなく、知は主観の側にも客観の側にもその両者において根拠をもつが、（神や来世の）信仰は主観の側のみ根拠があると主張されている。その際、信仰の主観的充足性は、「私自身にとっての」確信」だと述べられているが、カントはそこにも必然性があると主張している。この確信は主観の中にのみ根拠をもつが、客観的には根拠を提示できない意見であり、もしくは経験の対象において確証できない意見である。すなわち特定の主観にしか妥当しない必然性しかもたないが、それにもかかわらず、この「主観的必然性」に積極的な意義が認められているのである。

信仰の主観的必然性は、客観の側に根拠はないが主観の側に根拠がある意見である。すなわち単なる思いこみに過ぎない臆見とは異なり、私自身にとっては確実な意見であり、しかも他者への伝達が可能だと考えられている。信仰の伝達可能性については、カントの考えはテキストによってかなりぶれているが、後述のように最終的には伝達可能性を認めている。というのは、この伝達

可能性こそは理性信仰と歴史的信仰との違いを大きく決定しているからである。後者が歴史的事実の情報に届く範囲に限られるのに対して、前者はそうした制約を受けないからである（III 2 ~ 3）。またカントが神の存在を直観や靈感の対象ではなく、まず概念上の問題として人間に課せられているとしているのも注目すべきである（III 42）。

いずれにしても、主観的必然性が主張される際の主観における根拠は何であろうか。これが重要である。カントは根拠と原因を区別しているのである。私たちの心はその生い立ちやさまざまな歴史的環境によってその性状を異にしている。この異なった性状が心を動かすならば、それは主観的原因に過ぎない。したがって、そこには誰にでも妥当するという意味での必然性はない。たとえば、貧困な生活を余儀なくされている人生では、吝嗇の性格を形成してしまうのは事実かもしれないが、そこには主観的妥当性しかない。必ずしも吝嗇的性格を形成するとは限らないからである。これに対して、主観的必然性を決定するのは、人間主観に課せられた道徳法則と最高善を実現せよという命令である。この意味でこそ主観の中に普遍性を伴った根拠が存在するのである。「主観的に十分」というのはこの根拠が十分だという意味である。そしてこの主観的充足性の本来の意味を理解するためには、『実践理性批判』（二七八八年）における議論を前提しなくてはならない。

三 理性信仰と無神論

『実践理性批判』は、純粹理性がそれだけで意志を規定しようすることを中心的証明課題としていた。批判は、道德法則が純粹理性の唯一の「事実」であることをその説明根拠とし、この道德法則がそれだけで原因性としての意志を決断させようことを論証している。そしてこの実践理性は理論理性と同様に無制約的なものを求める。無制約的なものは理論理性にとっては理念にすぎないが、実践理性性にとっての無制約的なものは、道德と幸福の両者の実現となる「最高善」である。すなわち、最高善には「最上善」としての道德に相応しい幸福を期待することが含まれるのである。確かに、道德の実現によって人格における充足感は達成されるが、これがそのまま幸福を実現するのではない。その満足感で自分の全存在が満たされるわけではないからである。

しかも、道德と幸福の両者の実現である最高善は、人間にとっては命令である。なぜ命令になるのか。カントはその根拠を神とのアナロジーに求めている。すなわち、人間の意志決定は傾向性や欲求の影響から独立になされるという点では幸福に似ているが、この幸福概念の起源は神のみに可能な自己充足性とアナロジーの関係にあるからである(VII18)。このアナロジーに従うならば、人間は道德の実現によって得心の状態に至らなくてはならないが、それが自然においては不可能だから命令となるのである。

別の言い方をすると、道德と幸福とは分析的にはけっして結びつかないから、最高善は人間理性性にとって総合的命題となるのである。だからこれを可能にするものとして、自由、魂の不死性、神の存在が要求される(ただし、信仰上は来世と神の存在が重要な問題となる)。道德の実現には自由は不可避である。また、道德の完全な実現に向けて、人間の魂は無限にすすんでゆかなくてはならないからである(道德的改善に努力する人間となる)。実際、魂の不死性を信じなければ、人間は自堕落な生活を導くか、狂信的な夢想に身を委ねることになるからである。有限的な存在者である人間が道德的改善を低次の段階から高次の段階へと高めてゆくためには、肉体の死を越えても努力を継続しなくてはならない。そうでなければ、人間は正義とは相容れない寛大な許しを期待してしまうであろう。カントが考える宗教には、礼拝等の宗教的行為によって不正や罪が許されると考える余地はない。

また、幸福は「世界の理性的存在にとって自分の存在の全体においてすべてが希望と意志に従って、進行している状態」(VII19)である。道德とこの幸福とを結びつけるには、自然とは異なった原因が必要である。それが神の存在である。カントがここで概念的に考える神は、幸福に値する人間にとっての「神聖な立法者」、「慈悲深い統治者」、「公正な審判者」(VII39)である。正しく生きた人間にとって最も重要なことは、正しく判決が下され、不当な扱いを受けないことである。また正しく生きなかつた人間は、そ

の不正が暴かれなくてはならない。最高善における人間の幸福はこうした正しい立法・統治・審判によって実現されると考えられている。神はけっしてまちがうことのない裁判官である。正しく生きた人間が最大限求めるのはそうした神であり、その要請が信仰となったものが理性信仰である。これは信仰であってけっして命令ではない。最高善の実現は命令であるが、それを可能にする根拠の存在は理性の要請であり必要であって義務ではない。

カントはこの問題をもう少し別の、しかし非常に重要な観点から説明している。彼によれば、私たちにはある「選択」(V115f)が委ねられているのである。道徳性に相応しい幸福がいかに可能かを考えることは、私たち各人が自己決定しなくてはならないものだからである。最高善の実現は客観的命法であるが、その客観的実在性は人間の能力の限界を超えている。また、自由、魂の不死性、神の存在は、理論哲学がそれぞれの非存在を証明することはできない、というのが『純粹理性批判』の重要な結論に属していた。それでも、最高善はいかにして可能かを考える「仕方」(V114f)は、客観的に決定できるものではないのである。ここにこそ人間理性の選択が課せられてくるのだ。経験において確認できない超越的存在者の想定は選択的な信仰の問題となるのである。カントはこの選択の問題を、『実践理性批判』に先立ってすでに『思考論文』において「思考の方向をいかに定めるべきか」という問いとして定式化していた。彼はそこで、経験に与えられな

い超越的存在者については、理性による洞察も感情に基づく確信も同時に「狂信」に過ぎないものとして否定し、理性の必要に基づく確信という理性信仰の立場を表明したのである。それは理性の要求にのみ信仰を基礎づけようとする立場である。確かに、来世や神の存在を想定するよう決定するのは主観的制約に過ぎないが、この主観性には道徳法則という客観的条件が堅固な下支えをしているのである。したがって、来世や神の存在を否定する立場があるならば、それは人間における道徳性そのものをも否定する立場にならざるをえないのである。

『実践理性批判』では次のように述べられている。「この問題で私たちの判断を規定する原則は確かに要求としては主観的なものだが、しかしまた同時に、客観的に(実践的に)必然的なものを促進する手段としては、道徳的見地における意見の格率の原則であり、すなわち純粹な実践的理性信仰なのである」(V116)。これがなければ、普遍的に命じられてくる最高善を実現すべく努力することそのものが、人間精神にとって深刻な矛盾とならざるをえないのである。不可能なことが命令されていることになるからである。

だからといって、これは主観性にとどまる事態であるから、命令の実現の客観的必然性は理論的な知識とはなりえない。言い換えれば、私において必然だと確信することが、客観においては実践的にしか必然ではないのである。主観において必然的なことが、

客観においては必然ではないという必然性の乖離は、けっして知とはならない理由であるが、主観的確信においてはこれで十分である。信仰は感情や狂信に身を委ねず、また啓示に期待せずこの乖離を実践的に、すなわち道德の実現を通して乗り越えるのである。

このような理性の要請としての理性信仰の立場から考えるならば、いわゆる無神論的思想は、主観的必然性と客観的偶然性との間に深淵があると自己決定する無信仰である。そしてその本質は、その矛盾を回避するために主観的必然性そのものを否定する「理性的無信仰」(III46)である。カントが無信仰を、歴史的無信仰と比較して理性的無信仰と称しているのは注意すべきである。それは経験的に確証される事実を信じない歴史的無信仰ではなく、理性のあり方そのものを断念しようとする格率である。したがってこれは理性に基づく道德的関心そのものを否定するものであり、さらに市民的義務を無秩序に導くものである。なおカントは『思考論文』では、そうした局面では当局が政治的介入をしていくと警告している(III46)。

四 「私」の確信の伝達可能性

以上考察してきた理性信仰は「私」にとつての確信であり、当初カントは基本的に他者へのその伝達の可能性、すなわち他者の心にも同じ確信を抱かせうる可能性については否定的に考えてい

た。これは論理的(客観的)確信ではなく道德的確信であり、道德の心術という主観的根拠に基づいているからである。カントの次の説明は有名である。「神が存在している等々、ということは道德的に確実である、と私はけっして言ってはならない。むしろ神が存在している等々、と私は確信している、と言わなければならぬ」(A829/B857)。ここで述べられる確信は、「私」の確信であり、本稿における考察によれば、「私」が命法としての最高善の可能性を考える際に自己決定した格率に支えられているものである。

もちろんこの確信はけっして感情や感性に関わるものではない。繰り返しになるが、カントは信仰における確信が感情や感性(さらに狂信)とは直接的には無縁であることを力説しているのだ。理性の確信でありながら、「私」の確信という主観的必然性にとどまるために伝達可能性が認められていないのである。

確かに、カントの諸テクスト(『純粹理性批判』、講義録、レクシオン)は、理性信仰の伝達不可能性を繰り返し論じている。しかし、『単なる理性の限界内における宗教』(二七九三年)に至ると、純粹宗教信仰(これは理性信仰のこと)は誰にでも伝達可能で確信させられようと主張されている(III103)。これはいかなる意味においてであろうか。理性信仰の立場では、道德が宗教信仰の基礎である。そして自由は「事実」としての道德法則によって知られるものであった。人間は普遍的な義務を認識して

ろう。

いてその伝達は可能で、義務を超えた超越的存在者のことに關してはその理論的洞察は不可能であるが、それで十分なのである。したがって、宗教論で主張されている理性信仰の伝達可能性は、道德の次元に限定されていると言わなくてはならない。

しかし、理性信仰にとって、伝達可能性が道德的次元にとどまるものであってもそれで十分である。真性の道德は、最高善を命法として含むかぎり必ず宗教的信仰を導くからである。そしてそれを理解するためには、経験に与えられる事実ではなく、自己の内面を追求すればよいのである(III38)。『思考論文』において、理性信仰と同時に主張されている「自分自身の理性を用いる」

(III46)という啓蒙の理念は、このことと符合する。カントは啓蒙の中心を終、始宗教的なことがらに見定めていた。眼目は、学識を担う悟性の啓蒙ではなく、知識の多少には影響を受けない理性の実践的使用にある。その意味でもカントは、学識に左右されてはならない信仰を守るために、知識を制限しなくてはならなかったのだ。その際「私」の確信については、知識におけるような伝達ではなく、むしろ自分の内面を道德的に探求する姿勢が求められるのである。そしてカントはその意味での教育(伝達)は可能だと考えた(III47)。信仰上のことから、知識として教えることはできないが、自分自身で考えさせる教育としては可能なのである。それは、哲学そのものを教えることは不可能だが、「哲学すること」ならば教育可能だと主張された事態と相即するのであ

* 『純粹理性批判』からの引用の場合は、第一版(A)と第二版(B)のページ数を示している。本文中のラテン数字とアラビア数字は、それぞれアカデミー版カント全集の巻数とページ数を示している。

(1) 『思考論文』執筆の他の動機や目的については、次の拙論を参照。「もう一つの啓蒙論文—カント」『思考の方向を定めるとは何を意味するか』をめぐる諸問題」鎌倉女子大学紀要、第一三三号、二〇〇六年。

(2) 本稿では特に歴史的認識と哲学的認識の違いに焦点があてられているが、ヴォルフは認識を歴史的認識、数学的認識、哲学的認識に区分し、カントはそれらの違いをさらに独自に展開している。次の拙論を参照。「合理的認識と純粹理性の建築術—カントの学問論」鎌倉女子大学紀要、第五号、一九九八年。

(3) Christian Wolff, *Discursus praeliminaris de philosophia in genere, Historisch-kritische Ausgabe, Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1996, S.58-59.* など。本文引用の日本語訳は、山本道雄・松家次朗訳『ヴォルフの論理學思想について』(神戸大学大学院文化学研究科『文化學年報』第一五号、一九九六年)による。

(4) Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants, nach den neu auf gefundenen Kollegheften des Grafen Heinrich zu Dohna-Wundtacken, heraus gegeben von Arnold Kowalewski, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1965, S. 396.

(5) Vgl. Wilhelm Risse, *Logik der Neuzeit*, 2. Band, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1970, S. 724f.

(6) マイヤーとカントの議論の比較については、次の研究書が詳細に行っている。宇都宮芳明『カントと神』岩波書店、一九九八年、三三―四五ページ。

(7) 根拠と原因の区別については次の研究による。平井雅人「真と見なすことと理性信仰」(日本カント研究6『批判哲学の今日的射程』日本カント協会編、理想社、二〇〇五年)。

(ふくだ・きいちろう、哲学、鎌倉女子大学教授)