カントにおける「宗教」と「信仰」に関する準備的考察

保呂篤彦

一　W・C・スミスによる「宗教」概念の歴史性の研究とカント

「あなたは何か「宗教」を信じていますか」といった問いは今日広く普及しており、多くの人がこの問いに疑問すら感じないようである。しかし、こうした問いが生じたのは近世以降の西洋においてであり、さらに、この種の問いは「宗教」理解に関して深刻な問題を孕んでいる。このことを明らかにしたのは二〇世紀後半以降の宗教学であり、その嚆矢がW・C・スミスの研究[1]であることは、宗教研究者にはよく知られている。

スミスによると、「宗教」が「信じる」という行為の対象であって、それ（その（諸）命題）は真か偽の何れかであり、叡知的な領域にその座を有し、思索する精神の前でその調査を待っている何ものかであるという考えが登場したのは一七世紀の前半であり、一八世紀の中頃までにはヨーロッパ人の意識の中に深く浸透していった[2]。そして、「今日においてもなお、人々の「宗教」に関する説明において、それが［中略］あたかも決定的な問いであるかのように、「彼らは何を信じているのか」と問う傾向をもつのも、その遺産なのである[3]」という。

さらに彼は、真偽を問題にしうるような命題を受け入れるかどうか（信じるか信じないか）という、啓蒙主義がその形成を促進した「信仰」概念を基礎とする「主知主義的［intellectualistic］」「宗教」概念（スミスはこれを「宗教とは教義であるとする考え方」、「体系的な宗教概念」とも呼んでいる）に加えて、世界に存在する多様な儀礼体系というカトリック的な概念、さらには、一九世紀初頭までの民衆の宗教性や敬虔主義やウェスレイ等の流れなどを受けた「非主知主義的［nonintellectual］」な概念の流れが、今日の私たちの「宗教」概念には流れ込んでいるという[4]。

このうちの「非主知主義的」宗教概念の流れは、知識人を中心に形成されつつあった啓蒙主義的・主知主義的な宗教概念を駆逐するものではなかったが、それでもそれに修正を加えるものであったとスミスは述べている。

その上でスミスは、一八世紀末から一九世紀にかけてのドイツにおけるこの論点の展開が特に注目に値すると述べて、カント（Immanuel Kant, 1724-1804）とシュライアマハー（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）という二人の哲学者・神学者をその例に挙げている。ただ、この箇所の本文の叙述は約一頁[5]と極めて簡潔である上、そのほぼすべてがシュライアマハーに割かれていて、カントはその「予兆［adumbration］」[6]であったという一言で片付けられており、巻末註[7]にも半頁ほどの解説があるだけである。また、シュライアマハーの宗教概念の啓蒙主義的・主知主義的な宗教概念との関係や、今日の宗教概念の形成に及ぼした影響は、スミスの記述からもかなりはっきり読み取れるのに対して、カントの宗教概念と啓蒙主義的・主知主義的宗教概念との関係、今日の宗教概念との関係などに関するスミスの見方は必ずしもはっきりと読み取ることができない。

そこで本稿では、以上のようなスミスの指摘を念頭に置いたとき、カントが論じた「宗教」や「信仰」の概念がいかなる特徴をもつものとして見えてくるかを検討し、カントのこれらの概念について再考する手掛かりを得るよう努めたい。

二　『単なる理性の限界内の宗教』における「宗教」概念

まず、スミスが考察の中心に据えた「宗教」の概念についてごく簡単に見ておきたい。カントの『単なる理性の限界内の宗教』（*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793）によれば、（1）「宗教は（主観的に見れば）私たちのすべての義務を神の命令として認識すること［das Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote］である」（VI 153）[8]。この叙述から見て取れるのは、カントにとって、「宗教」が一つの「認識」であるということである。他方、「客観的」に見れば、（2）「真なる唯一の宗教［Die wahre, alleinige Religion］は、諸法則以外に、つまり、私たちがその無条件的必然性を意識することができ［uns bewußt werden können］、したがって私たちが純粋理性によって（経験的にではなく）啓示されたと承認する［offenbart anerkennen］ところの実践的諸原理以外には、何も含んでいない」（VI 167-168）と言う。つまり、「宗教」として人間が「認識」する当のものは、純粋理性によって知られる道徳的「諸法則」、「実践的諸原理」に他ならない。客観的に存在するのは叡知的世

界を支配する道徳法則、実践的諸原理の体系のみであって、有限な理性的存在者たる人間にはそれらが「義務」として現われるのだが、その「すべての義務」を神の命令として「認識」すること（したもの）が「宗教」だというのである。

スミスもまた、カントによるこの二つの定義について、「それは、[(1)] 人間によるあるものの認識 [recognition] であり、[(2)] 彼はこの同じ語をまた私たちが認識するものを指すのにも用いている」[9]と解説しているのであるが、同時に、これらを、(1)「超越に対する人間のある性質ないしはそれとの人格的関係」を指すものと、(2)「その超越自体」を指すものであるとも述べている[10]。

そこで、この「認識 [Erkenntniß/recognition]」がいかなる「認識」であるかということが問題になるであろうが、少なくともカントは「私たちのすべての義務は神の命令である」という命題の真偽を直接的に問題にしてはいないように思われる。この「認識」は、別の命題（神の存在と霊魂の不死）を「真と見なすこと [Fürwahrhalten]」（これが「信仰 [Glauben]」に他ならないのであるが）に基づくと考えているように思われる。そこで、上の「認識」が「主知主義的」な「宗教」概念を越えて、「超越に対する人間の性質」、「超越との人格的関係」を示すような概念であると果たして言えるかどうか考えるためには、この別の命題（「宗教の根本問題」）を「真と見なすこと」、つまりカントの考える「信仰」の性質を検討してみる必要がある。

三 『純粋理性批判』における「真と見なすこと」としての「信仰」

「信仰 [Glauben]」も「知識 [Wissen]」も、命題に対する悟性の態度であるが、カントは、これらの態度を「真と見なすこと [Fürwahrhalten]」の特殊なあり方として捉え、これらがそれぞれどのような態度であるかを、『純粋理性批判』(*Kritik der reinen Vernuft*, [1]1781, [2]1787) の超越論的方法論第二章「純粋理性の規準」第三節「私見 [Meinen]、知識、信仰について」において論じている。ここでカントはこの節のタイトルに含まれている三つの「真と見なすこと」に加えて、「確信 [Überzeugung]」と「思いなし [Überredung][11]」という「真と見なすこと」のあり方についても論じている。これらさまざまな「真と見なすこと」の中で「信仰」が他の「真と見なすこと」との対比でいかなる「真と見なすこと」であるかを検討することで、カントの「信仰」と「宗教」が、いかなる点で「主知主義的」概念を克服するものであったかが明らかになると考えられよう。

本稿の文脈において、「真と見なすこと」としての「信仰」

の特徴を際立たせるために、これと対比することが必要なのは、「知識」と「私見」と「思いなし」の三つの概念であろう。そこで、「信仰」を含めたこれら四つの「真と見なすこと」をカントがそれぞれどのように区別して捉えているかを見ておくことにする。

真と見なすことが、理性だけは持っている限りのすべての人々に妥当するならば、その根拠は客観的に十分であり、それゆえそうした真と見なすことはその時確信[Überzeugung]と呼ばれる。それが主観の特殊な性質のうちにしかその根拠を有していないならば、それは思いなしと名づけられる。(A820/B848)

思いなしは単なる仮象[Schein]である。というのは、もっぱら主観のうちにのみあるその判断の根拠が客観的と見なされるからである。それゆえ、そのような判断は私的妥当性[Privatgültigkeit]しかもっておらず、真と見なすことが伝達されることもない。(A820/B848)

私見とは、主観的にも客観的にも意識的に不十分な真と見なすことである。真と見なすことが主観的にだけ十分であって、同時に客観的に不十分なものと見なされているならば、それは信仰と呼ばれる。最後に、主観的にも客観的にも十分な真と見なすことは知識と呼ばれる。(A822/B850)

以上、カントが問題にしているのは、それぞれの「真と見なすこと」の「客観的」および「主観的」な十分さ不十分さである。カントによれば、「客観的」「主観的」ともに十分なのが「知識」であり、「客観的」「主観的」ともに不十分なのが「私見」であって、「思いなし」と「信仰」はどちらも「主観的」には十分であるが、「客観的」には不十分な「真と見なすこと」である。

それでは、「思いなし」と「信仰」はどのように区別されるのであろうか。「思いなし」は、主観が実際には十分な客観的根拠をもっていないにもかかわらず、誤ってそれをもっていると思いなしているような種類の「真と見なすこと」である。したがってそれは「私的妥当性」をもつに過ぎないのに客観的妥当性をもつとされる「仮象」だと言われるのである。これに対して「信仰」の方にはそうした錯誤があるわけではない。判断の「客観的」根拠が不十分であることを正当に認めながら、なお「主観的」には十分であるのが「信仰」である。ところで、「客観的根拠」が不十分であることが正しく認められている点は「私見」も「信仰」と変わらない。「私見」はそれが「主観的」にも不十分であることが意識されている点で、「信仰」とは異なる。それでは、「客観的」に不十分と意識されつつ、それでもなお「主観的」には十分な「真と見なすこと」である「信仰」とは具体的にはいかなる「真

と見なすこと」なのであろうか。

このことを論じるにあたって、まず、カントは、次のように述べて、この「信仰」を（1）「実用的信仰 [den pragmatischen Glauben]」と（2）「道徳的信仰 [den moralischen Glauben]」とに大きく二分している。

「[（1）] ひとたびある目的が立てられると、その目的を達成するための諸条件も仮言的に必然的となる。この必然性は主観的であるが、それでも、この目的がそのもとで達成されるかもしれないいかなる他の諸条件をも私たちがまったく知らない限り、相対的にのみではあるが十分である。[（2）] しかしこの必然性は、立てられた目的へと導く他の諸条件を誰一人として知ることができないということ、私たちがこのことについて確実な知識を有しているならば、端的に、またあらゆる人々にとって十分である。第一の場合には、私がある種の諸条件を前提し真と見なすのはたんに偶然的な信仰にすぎないが、第二の場合には、それは一つの必然的な信仰である。（A823-824/B851-852）

もちろん、「第一の場合」が「実用的信仰」であり、「第二の場合」が「道徳的信仰」である。カントはさらに前者に類比的な（ただし、その典型的事例において、真と見なされる命題は後者のそれと重なるような）信仰として「理説的信仰 [den doktrinalen Glauben][12]」にも言及し、結局三つのタイプの「信仰」を掲げている。そこで、次に、これらそれぞれについてその内容を確認しておきたい。

四　「実用的信仰」

まず、「実用的信仰」を検討したい。重要な点は、何らかの目的が立てられ、その目的の実現のためのある諸条件について判断がなされ、当人が目的実現の諸条件をそれ以外に知らない限りにおいて、その判断を「真と見なすこと」が「相対的にのみ」ではあるが主観的に十分であるということであった。その例としてカントが挙げる状況を見ておこう。

医師は危篤に陥っている病人に何らかの処置を施さなければならないが、しかしその病気が何であるかが分からないとする。彼は諸徴候に注意して、より適切なことを何一つ知らないので、それが肺結核であると診断する。彼の信仰は彼自身の診断においてすら単に偶然的なものであって、別の医師ならば、あるいはもっと適切な診断を下すかもしれない。私は、このような偶然的な信仰、しかし、ある種の諸行為のための手段を実際に使用するとき、その根底に潜んでいるこのような信仰を実用的信仰と名づける。（A824/B852）

この例においては、医師によって患者の治癒という「目的が立てられ」ており、それによって彼が治療という実践にコミットしていることは明らかである。しかも、この医師自身はこの治癒という「目的がそのもとで達成されるかもしれないいかなる他の諸条件をも」、つまり「より適切なこと」を「まったく知らない」状況である。それゆえ、これらのことから、「それは肺結核である」というこの医師の診断（信仰）は、「相対的にのみ」ではあるが主観的な十分さを有し、「実用的信仰」と名づけられるとカントは言うのである。

しかし、ここで、この医師の「真と見なすこと」はなぜ「信仰」であって、単なる「私見」であってはならないのであろうか。それは、この医師が患者の病気の治癒という「目的」の実現に強くコミットしているからに他なるまい。このコミットの故に病気の特定に関する彼の「真と見なすこと」は確固としたものでなければならず、そこに「十分さ」が求められる。つまり、断固たる治療を進めない限り患者の治癒を望むことはできず、ある診断（命題）を堅く「真と見なす」のでない限り、治療を進めることもできないというのがカントの考えだと思われる。

つまり、「信仰」は、「私見」と同じく錯誤を含まず、「真と見なすこと」のための十分な客観的根拠を欠いているという意識を伴っているものの、「私見」の場合とは異なり、目的への実践的関係を有しており、これこそが、その「真と見なすこと」の（「実用的信仰」の場合）仮言的な必然性を主観的に十分なものとするのである。したがって、ここでの主観的な十分さは「主知主義」を超える独特の性質、ある目的の実現へのコミットの真剣さという人格的態度に基づくという特質を有すると言えよう。換言すると、ある行動を起こすために、確固として「真と見なすこと」が合理的に求められるような状況においてのみ、あるいは、設定された目的を達成するためにそれが要求される場合にのみ、当該の「真と見なすこと」は「信仰」でありうるのである。もしこのような確固としたものの必要に迫られる状況がなければ、そこで私たちは「信仰」ではなく単に「私見」をもつか、何ごとをも「真と見なす」ことなく懐疑の立場に留まるか、いずれかになるであろう。

ところで、このことから、「実用的信仰」の主観的十分さが行為者と文脈とに相対的であることが見て取れるであろう。カントが挙げている例に登場する医師は、その知識が本質的な点で不十分であるにもかかわらず、迅速で断固たる行動を要求される状況に立たされている。もし彼がもっとよい教育、あるいはより適切な教育を受けていたとしたら、彼は、患者の病気が何であるか、自分が何を為すべきかについて「知識」を有していたかもしれない。しかし、想定された状況でこの

医師が実際に為しうる最善のことは、「実用的信仰」を形成し、それに基づいて断固たる行動を取ることである。一方、医学的知識をもたず、患者を治療する立場にない傍観者はこのような主観的根拠をもたないし、この問題に関して「信仰」をもつこともない。それは、そもそも彼が患者を迅速に治療することを目的として設定していないからである。それゆえ、彼がここで為しうるのは、何かを「真と見なすこと」をまったく差し控えるか、あるいは単なる「私見」をもつことでしかない。しかしここに誰か別に呼吸器内科の優れた専門医が現われたと想定するならば、この専門医はこの問題に関して「私見」や「信仰」に甘んじるには及ばない。専門医であれば、この病気が肺結核であるという「知識」に到達する手腕があるであろうからである。そして、この専門医が患者を診察し、治療することになれば、上記の文脈は変化し、最初の非専門医はこの件に関してもはや「私見」しかもたなくなる。病気に関して彼がもっている情報も彼が知っている患者の症状や徴候もカントが提示した元の場合と何ら変わらないにもかかわらず、そのようになる。つまり、同一人物が同一の根拠や情報を有していて、しかも同じ問題に関して何らかの判断を下そうとする場合であっても、「私見」と「信仰」の何れをもつことになるのかが、文脈、つまり「実践」と「目的」へのコミットメントの有無に応じて異なってくるのである。[13]

このことは、「実用的信仰」が「度［einen Grad］」を有するというカントの説明によっても裏づけられるであろう。カントは、上で引用した医師の例に続く箇所において、ある人の主張が「単なる思いなし［bloße Überredung］」であるのか、それとも少なくとも「主観的な確信［subjektive Überzeugung］」つまり「確固たる信仰［festes Glauben］」であるのかを決定する「ありふれた試金石［der gewöhnliche Probierstein］」として「賭け［das Wetten］」を挙げ、その主張に一ドゥカーテンなら賭けることができても、一〇ドゥカーテンを賭けることができない場合があると論じて、「実用的信仰は度を有するようなものでしかなく、この度は、そこで働いている関心の相違に応じて、大きかったり小さかったりする」（A825/B853）と結論している。[14] 上述の医師の場合の診断への「実用的信仰」にも「度」があると言えよう。それは目的（治癒）の実現に対するコミットメント自体に「度」があるからだと考えられよう。医師がその病人の担当医である限り、治癒という目的の実現に積極的に関わらないということはありえない。つまり担当医のコミットメントがゼロになることはない。（もしコミットメントがゼロであったら、もはやこの医師を担当医とは呼べないであろう。）したがって担当医が傍観者のようにこの問題に関して単なる「私見」しかもたないということはありえない。しかし、彼がどの程

度強くこの目的（治癒）実現にコミットするかは、状況によって、担当医がそこで有する関心によって、変わってくるであろう。例えば、この患者の病が致死性の難病であって、その治療の成否が患者の生死を分けると予想されるものであったり、それがこの医師の重要な学術的業績につながり、名声を生むような症例であったなら、この担当医の目的実現へのコミットメントは極めて強いものになるであろうが、患者の病がおそらく既知の軽度の病であって、診断が誤りであっても直ちに命に別状はなく、無事に治療に成功しても医師の学術的業績につながらないと思われるような場合、目的実現への担当医のコミットメントはそれほど強いものとはならないかもしれない。また患者が自分の肉親であるかどうかといったことも、そのコミットメントの強さに影響する可能性があろう。「実用的信仰」はこのような「コミットメント」の強さによって相違するさまざまな「度」を有するというのがカントの考えであると思われる。「確固たる信仰」は強力なコミットメントに裏づけられて可能になる。しかし、誰がどのような状況でどの程度の強さのコミットメントを持つことになるかは分からない。

このように、いずれにせよ、カントによれば、「実用的信仰」は、ある主体が実現しようとする「目的」との実践的関係をもつ命題に関してのみ形成されうる。そこにコミットメントがまったくない場合には「信仰」は形成されない。そこでの「真と見なすこと」の主観的十分さは、何らかの理論的、認知的な考察にではなく、むしろこの「真と見なすこと」の実践との関係という非認知的な特質に基づいている。この特質が「実用的信仰」のみでなく、「理説的信仰」や「必然的信仰」[15]である「道徳的信仰」（「理性信仰［[Vernunftglaube]］」）を含む「信仰」一般の特質と言えるのかを、次に検討しよう。

五　「理説的信仰」

それでは、まず、「理説的信仰」とはいかなるものであろうか。カントは次のように説明している。

しかし、たとえ私たちはある客観との連関においてはまったく何ごとも企図することができず、それゆえその客観についての真と見なすことが単に理論的でしかないとしても、それでも私たちは多くの場合、事の確実性を決する何らかの手段があったとすれば、私たちがそれを企てる十分な理由をもっていると考えるであろうような何らかの企図［eine Untersuchung］を思想のうちで立てたり想像したりすることができるのであるから、単なる理論的判断のうちにも実践的判断の類比物［ein Analogon von praktischen Urteilen］があるのであり、

この実践的判断に基づく真と見なすことには信仰という語が相応しいのであるから、私たちはこのような理論的判断［に対する真と見なすこと］を理説的信仰と名づけることができる。（A825/B853）

「実践的判断に基づく真と見なすことには信仰という語が相応しい」という言葉は、目的の実現という実践へのコミットメントこそが「信仰」の「真と見なすこと」を主観的に十分なものにするという本稿の主張の正しさを裏づけるものであるが、カントは、そのような「実践的判断の類比物」が理論にもあるという[16]。それは、思想におけるある「企図」、「事の確実性を決する何らかの手段があったとすれば、私たちがそれを企てる十分な理由をもっていると考えるであろうような何らかの企図」のうちにあるという。

カントが「理説的信仰」の実例として最初に挙げるのは、「私たちに見えている遊星のうちの少なくともどれか一つに住民がいるということ」であり、彼はこれが単なる「私見」ではなく、「一つの強い信仰」であって、「この信仰の正しさについて私は必ずや生涯の多くの利益を賭けるであろう」とさえ述べている（Vgl.A825/B853）。しかしながら、この遊星の居住者に関する「信仰」が、いかなる「企図」との関わりで形成されるか、いかなる目的の実現に「手段」として関わっているのか、明示的に論じられているようには思えない。これに対して、カントがこのような点に関して具体的な説明を与えているのは、この「理説的信仰」の第二の例である「神の現存在についての教説［die Lehre von Dasein Gottes］」に関してである。これがなぜ「理説的信仰」に数えられるのかを、カントは次のように説明している。

なぜなら、たとえ、私は理論的世界認識に関しては、神の現存在というこのような思想を、私が世界の諸現象を説明するための条件として、必然的に前提するものを、何一つとして指令してはならず、むしろ私は、あたかもすべてのものが自然であるかのように、私の理性を用いるべきであるとしても、それでも合目的的統一［die zweckmäßige Einheit］は理性を自然に適用するための一つの大きな条件であるので、そのうえ自然はそのような合目的的統一についての実例を豊富に私に提供しているのであるから、私はそのような合目的的統一を無視することはまったくできないからである。しかし、この統一の条件、この統一を私にとって自然研究の手引きたらしめたところの条件を、私は、ある最高の叡知体がすべてのものを最も賢明な諸目的にしたがってそのように秩序づけておいたとする前提の他には知らない。したがって、一人の賢明な世界創造者を前提することは、なるほど偶然的ではあるが、それでも軽んじられないある目論

見のための一つの条件、つまり、自然研究において導きを得るための条件なのである。(A826/B854)

「理論的世界認識に関しては」、「あたかもすべてのものが自然であるかのように」理性を用いるべきであるとしても、「合目的的統一」を手引きとして自然研究を行うという「企図」は、自然がその実例を豊富に提供しており、有益な結果がもたらされていることからも無視することはできない。しかし、このような「合目的的統一」のためにカントが知っている条件は、「一人の賢明な世界創造者」という前提だけであって、これは「自然研究において導きを得る」という偶然的な「企図」のための条件である。つまり、「合目的的統一」を手引きとする自然研究という「企図」の遂行の条件として、「神の現存在」という「理説的信仰」が成立する。さらにカントは、このような「理説的信仰」は「自然の神学(物理神学)」の所産であり、同じ合目的性という思想に基づき、「人間の本性が素晴らしく設えられているのに、その生命がそれに比べてあまりにも不釣り合いに短いことを顧慮することで、人間の霊魂の未来の生命という理説的信仰に対しても同様に十分な根拠が与えられる」(A827/B855)と述べている。こうして代表的な「理説的信仰」は、次に論じる「道徳的信仰」と文字の上では同じ「神存在」と「霊魂の不死」ということになる。これらの対象に関する「真と見なすこと」は、合目的的統一を手引きとする自然探求という企図の実行へのコミットメントの故に、単なる「私見」ではなく「信仰」と名づけられうるのである。しかし、これらの信仰が「それにもかかわらず厳密な意味においては実践的ではなく、理説的信仰と名づけられなければならない」(A826/B854)と、カントは念を押す。「理説的信仰」もまた、「実用的信仰」の場合と同様、その主観的十分さが主体と文脈に相対的であり、「何か不安定なものをそれ自身のうちに有している」(A827/B855)からであり、人は「思弁において見出される難点によって、しばしばこの理説的信仰を失うからである」(A827/B855)。ここでのコミットメントは主に合目的的統一を手引きにして自然研究を企図するある種の研究者に期待されるにすぎず、自然研究においてさえ、先の手引きが常に有益であるわけではないし、信仰の対象たるその神も「宗教」の神である保証はないのである。

六 「道徳的信仰」

「実用的信仰」も、理論におけるその類比物である「理説的信仰」も、そこには何か不安定な要素が含まれていた。いずれの場合にも、それはある偶然的な目的の実現の手段ないし条件に関する信仰であり、その必然性は主観的に十分なも

のとはいえ、あくまで偶然的であった。[17] カントが掲げていた「実用的信仰」の事例で言えば、その患者が肺結核であるという信仰は、呼吸器内科の専門的な教育や訓練を十分受けていない医師が患者の治癒を目的とする場合にもつことになるのであり、この医師がこの患者の担当医でなくなれば、もはやこれをもつ必要はないし、専門医であれば同じ文脈において「信仰」ではなく「知識」をもつはずである。神の存在に関する「理説的信仰」の場合も、合目的統一を自然研究の手引きとすることで研究成果を挙げることを期待できる生物学者等の一部の自然研究者には相応しいかもしれないが、すべての人がそれを持ちうるとは限らない。

ところが、カントは、「道徳的信仰」については、これらとは「事情がまったく異なる」と述べて、その理由を次のように説明している。

なぜなら、そこでは、あることが生起しなければならないということ、つまり、私が人倫的法則にあらゆる点で従うということは、断じて必然的であるからである。目的はここでは不可避的に確立している。また、この目的がそのもとでありとあらゆる諸目的と脈絡づけられ、このことによって実践的妥当性をもつ条件は、私の洞察が及ぶ限り、ただ一つしか可能ではなく、つまりそれは神というものと来世というものとが存在するという条件である。すなわち、私は、誰一人として、道徳的法則のもとで諸目的のこのような統一へと導いていく諸条件をこれ以外には知らないということをもまったく確実に知っているのである。しかし、このように人倫的準則は同時に私の格率でもあるから（私の格率がそのようなものであるべきことを理性が命令するのであるが）、私は不可避的に神の現存在と来世とを信仰するであろうし、それゆえ私は、何一つとしてこの信仰を動揺させることができないということを確信する。（A828/B856）

このように「道徳的信仰」は、主体が偶然的な目的として措定する特定の行為や行動と結びついていない。むしろそれは普遍的で絶対的に必然的な目的、「人倫的法則にあらゆる点で従う」という目的と結びついている。この目的が「実践的妥当性をもつ条件」として「ただ一つ可能」なのが神と来世の存在であり、また、「誰一人として、道徳的法則のもとで諸目的のこのような統一へと導いていく諸条件をこれ以外には知らない」ことも確実であるので、この条件の必然性は万人にとって端的に十分だとカントは言うのである。

ここでカントが特に注意を払うのは、神の存在と霊魂の不死（来世）とに関するこの信仰の確かさが理論的認識における「論理的確実性［logische Gewißheit］」ではなく、実践との関わりにおける「道徳的確実性［moralische

Gewißheit]」であるということである（A829/B857）。つまり、それはあくまでも「主観的な諸根拠（道徳的心術の）に基づいている」のであり、それゆえ「私は、神というものが存在する等々ということが道徳的に確実である［es ist … gewiß］とすら言ってはならず、私はこれらのことを道徳的に確信している［ich bin … gewiß］と言わなければならない」（A829/B857）ということである。それゆえ、カントについて神存在の「道徳的証明」が云々されることがあっても、その「証明」は厳密に理論的な「証明」とは明確に区別されなければならない。この点にこそ、カントの「道徳的信仰」が啓蒙主義に由来する「主知主義的」概念を超えるものであることが明確に示されているのである。

七　おわりに

カントは「宗教」をある種の「認識」であると述べ、それはその根本命題の「信仰」によって成り立つと考えている。ある命題を「真」として受け止めることを「宗教」と捉える限りにおいて、カントの「宗教」や「信仰」の理解も啓蒙主義的、「主知主義的」思潮の支配下にあると言えよう。しかし、その「信仰」を「真と見なすこと」の主観的根拠を、最高善の実現という目的との実践的関係、目的への真摯なコミットメントという非認知的特質のうちに見る点において、スミスが述べたように、啓蒙主義に由来する主知主義を克服する方向に踏み出すものとも言えるであろう。

本稿では、カントの「信仰」概念について、『純粋理性批判』方法論第二章「純粋理性の規準」における叙述を検討するに留まった。しかも、なお、その議論の展開を十分読み解くことができなかった箇所を残している。「宗教」の概念に関しても、『単なる理性の限界内の宗教』の一部の記述をスミスの議論との関係で考察したにすぎず、カントの「宗教」概念の検討というにはほど遠い。スミスが分析する現代の「宗教［religion］」概念の主要な特徴との関わりで、カントの「宗教」概念を十分に検討することもできなかった。これらに関する探究は他日の課題としたい。

註

（1）Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis: Fortress Press, 1991 (originally, New York: Macmillan, 1962).

（2）*Ibid.*, p.40.

（3）*Ibid.* 引用文中の［］内は直前の訳語に対応する原語ないしは引用者による補足。以下同様。

（4）*Ibid.*, p.46.

（5）*Ibid.*, pp.45-46.

(6) *Ibid.*, p.45.

(7) *Ibid.*, pp.240-241. Notes for Chapter Two, Note 144.

(8) カントのテクストに関する出典箇所の指示は割注とし、原則としてアカデミー版全集の該当箇所を巻数（ローマ数字）と頁数（アラビア数字）で示す。ただし、『純粋理性批判』に限っては、慣例にしたがい、原典の初版をA、第二版をBで示し、それぞれの頁数をその後に記す。なお、原文のゲシュペルトによる強調は、引用の訳文では傍点で示す。

(9) Smith, *op.cit.*, p.240.

(10) *Ibid.*

(11) この箇所の主要な語に対して日本の研究者たちが与えている訳語は必ずしも一致しないが、このÜberredungについては、とりわけ研究者たちの訳語が多様である。例えば、高峯はÜberzeugungに「定見」という訳語を当て、Überredungに対しては「我見」という訳語を（高峯一愚訳「純粋理性批判」（『世界の大思想15 カント上』、河出書房新社、一九七四年）五一五頁）、原はÜberzeugungには「確信」、またÜberredungに対しては「信念」という訳語を（原佑訳「純粋理性批判 下」（『カント全集 第六巻』、理想社、一九七三年）一一一頁）、さらに有福はÜberzeugungには原と同様「確信」、Überredungに対しては「説得」という訳語を（有福孝岳訳「純粋理性批判 下」（『カント全集6』、岩波書店、二〇〇六年）一〇一頁）それぞれ当てている。チグネルはdoktrinalという語がここでは宗教的な信条への言及に限定されておらず、より広い意味で、つまりteachingやstatementのようなものを意味するために使用されていることを指摘して、自分自身の論攷ではこれをTheoretical Belief と訳している。Andrew Chignell, "Belief in Kant", *Philosophical Review* (Duke University Press), Vol.116, No.3, 2007, pp.323-360, esp.p.345. 本稿では、チグネルの訳語選択の意図にも適い、既に日本の多くの研究者が使用している「理説的信仰」をこの語の訳語として用いる。この段落のこの箇所までの本稿の論述は、チグネルの前掲論文の優れた議論に基づいている。Chignell, *op.cit.*, p.353. この論述によって、「（実用的）信仰」と「私見」の相違をカントがどのように捉えていたかが極めて明確になると思われる。

(12)

(13)

(14) 本文で見たとおり、「実用的信仰」が「度」を有することを論じるに当たって、カントは、「賭け」という装置を導入しているが、その際、この「賭け」が、ある主張が「単なる思いなし」か「確固たる信仰」かを判別する「ありふれた試金石」であると述べている。しかし、カントは「信仰」を錯誤に基づく「思いなし」と基本的な点で区別しており、両者を単に主観的な十分さの「度」が相違する同種の「真と見なすこと」と見なしていなかったはずである。この「賭け」の議論は、次の段落での遊星の居住者に関する「理説的信仰」が「私見」ではなく「一つの強い信仰（この信仰の正しさについて、私は必ずや生涯の多くの利益を賭けるであろう）である」と論じることで、「実用的信仰」の議論と「理説的信仰」の議論とを繋ぐ役割を果たしているようにも思われるが、いずれにせよ、「思いなし」と「信仰」の区別の問題と「実用的信仰」自体の「度」の問題とがいかに結びつくのか、本稿筆者はまだ十分に理解しておらず、この問題は今後さらに考察したい。

(15) 宇都宮芳明『カントと神－理性信仰・道徳・宗教』、岩波書店、一九九八年、第二章（三三－五四頁）を参照。

(16) ハイムゼートは、この「理説的信仰」が「仮説［Hypothesen］」の「真と見なすこと」と混同されてはならないと述べる際、「この種の信仰」を「（あるいは「信頼［Zutrauen］」）」（この箇所の強調は本稿筆者）と言い換えてもいる。Heinz Heimsoeth, *Transzendentale Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Vierter Teil: Die Methodenlehre. Mit einem*

(17)

Nachwort und Register für alle vier Teile, Berlin und New York: Walter de Gruyter, 1971, S.783.

嶋崎は、「[前略] それは「実用的信仰」と呼ばれ、後者の、必然的な目的にかかわる「理説的信仰」及び「道徳的信仰」から区別される」と述べている（嶋崎正躬「【第三節の注解】」（宇都宮芳明監訳『純粋理性批判 下』、以文社、二〇〇四年、八七六－八七八頁）、八七七頁）。しかし、本稿本文中においても見たように、カントの説明では、むしろ「理説的信仰」は理論における「実用的信仰」の「類比物」とされ、それが「偶然的信仰」であることが示唆されている。実際、「理説的信仰」の対象は、カントが掲げているものだけでも、「遊星における居住者」等を含み、「神の現存在」と「霊魂の不死」に限定されていない。さらに、カント自身が、「賢明な世界創始者を前提することは、自然研究における手引きをもつための偶然的な [中略] 意図のための一つの条件である」（A827/B855）とも述べている。

（ほろ・あつひこ　筑波大学）