

# カントにおける「道徳的心構え」と「理性信仰」

基礎教育学コース 土 屋 創

“Moral Disposition” and “Rational Faith” in Kant’s Philosophy

Hajime TSUCHIYA

This paper tries to make sense of the concept of ‘moral disposition (moralische Gesinnung)’ and that of ‘rational belief (Vernunftglaube)’ in Kant’s moral theory, and to focus in detail on the way these two concepts relate each other in Kant’s conception of moral education. These concepts appear in Kant’s major writings, especially in Kant’s practical philosophy. This paper will explore the role that these concepts play in Kant’s argument and reconsider Kant’s moral education according to the analysis of the idea of the moral disposition and rational belief.

## 目 次

1. はじめに
2. 「道徳的心構え」の位置づけ
3. 「理性信仰」の位相
4. 「道徳的心構え」と「理性信仰」
5. おわりに

### 1. はじめに

本稿の目的は、カント（Immanuel Kant 1724-1804）が複数の著作において用いている「道徳的心構え (moralische Gesinnung)」および「理性信仰 (Vernunftglaube)」の概念に着目し、両者をめぐる言説がいかなる思考のもとに成立しているのかという点を明らかにすることである。今日では、「道徳教育」の多様な実践案が提起されるとともに、その多角的分析が試みられている。しかし、そこでは「道徳教育」の可能性が自明なものとして前提とされており、人間における「道徳性」がいかにして可能となるのかという「道徳教育」の土台それ自体を問う視座が二次的なものと位置づけられていると言える。本稿がカントの「理性信仰」をめぐる議論に着目するのは、カントが、理性における「信 (Glauben)」を論じるプロセスのなかで、人間の「道徳的心構え」と「信」との関係を考察の対象とするとともに、そのことが人間における「道徳性」の可能性の基盤そのものとかかわっていると考えられるからである。

これまで、カントの「理性信仰」概念について論じたものとして、たとえば宇都宮や平井の研究を挙げる

ことができる。宇都宮は、カントの主要な著作における「理性信仰」概念の内容および位相を分析し、「理性信仰」概念をカントの実践哲学および宗教論を解釈するための中心的な概念として位置づけるとともに、この「理性信仰」概念を手がかりとして、「道徳と宗教」についてのカントの考えを一つの視点から統合的に理解する試みを提示している〔宇都宮 1998: 1ff.〕。ここでは、「カントが「理性信仰」という言葉を用いているのは、公刊されたカントの著作全体を通じて30箇所程度にすぎない」が、「それが用いられているのは、道徳と宗教についてのカントの考えを伝えるきわめて重要な箇所において」であり、それゆえカントの「理性信仰」と実践哲学および宗教論は切り離すことのできない密接な関係にあるのではないかとする解釈が示され、「理性信仰」をめぐる重層的な議論が展開されている〔宇都宮 1998〕。また、平井は、『純粹理性批判』（1781, 1787）の「超越論的方法論」における「純粹理性の規準」の議論に着目し、『たんなる理性の限界内の宗教』（1793）〔以下、『宗教論』〕における議論とは異なる視角から、カントの「理性信仰」概念の位置づけとその意義を論じている。「道徳的な理性信仰はしばしばすべての知よりも堅固である〔強調は原文〕」（IX 72）という『論理学』（1800）におけるカントの記述にも言及しつつ、客観的な「知」に対する主観的な「信」という構図において前者を後者に比して堅固なものとする捉え方を相対化することにより、「知」、あるいは「知ること」に対する「信」および「理性信仰」の位置づけとその「堅固さ」の根拠が、『純粹理性批判』の議論に基づいて明らかにされている

る [平井 2005]。

本稿は、このような議論に基づきながら、『純粋理性批判』におけるカントの「理性信仰」論を踏まえるとともに、「理性信仰」概念と、『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785) [以下、『基礎づけ』]、『実践理性批判』といった複数の著作において用いられている「道徳的心構え」との関係性を明らかにしようとするものである。また、このことは、人間が道徳的行為へと向かう際の「心構え (Gesinnung)」の一貫性をカントがいかにして理論的に確保しようとしたのかという点について「理性信仰」概念を中心に据えて考察することにより、人間における「道徳性」と「信」の関係の側面を描写しようとする試みでもある。カントは『純粋理性批判』において、「神と来世への信仰は、私の道徳的心構えと緊密に織り合わされているために、私が道徳的心構えを失う危険に陥ることもなければ、それと同様、私から神と来世とに対する信仰がいつかは奪われるかもしれない、と心配することもない」と論じ、「道徳的心構え」と「神」および「来世」への「信仰」の関係を「緊密に織り合わされている」ものとして位置づけている (A 829/B 857)。ここでのカントの議論は、「道徳的心構え」と「〔理性〕信仰」の両者の関係を示唆するにとどまっており、その内実に関する具体的な説明にまで踏み込んでいたとは言えず、それゆえその関係が具体的にどのようなものであるのか、あるいは、「道徳的心構え」が「信」の位相との関係において語られなければならない必然性はどこに存しているのかという点について、明確化されているとはいえない。

したがって、本稿では以下のような段階を踏みながら議論を展開する。まず第二節においては、『基礎づけ』および『実践理性批判』におけるカントの議論を手がかりとして、「道徳的心構え」の具体的内容について検討する。カントの実践哲学における「道徳的心構え」の内実を明らかにするとともに、そのような「心構え」が人間における道徳性とどのようにかわるのかという点を示すことが、ここでの課題である。第三節では、『純粋理性批判』および批判期の論考である『思考の方向を定めるとはどういうことか』(1786) [以下、『思考方向論文』] を主たるテキストとして、カントにおける「信」の位相を明らかにするとともに「理性信仰」概念の分析を試みる。ここでは、上述の平井の研究を参照しつつ、カントの「理性信仰」論が「知」のあり方の吟味と不可分の関係にあるという点、また、「信」の位相が「知」との関係において確立さ

れる過程を具体的に描出することを課題とする。そして、第四節においては、第二節および第三節における議論を踏まえて、「道徳的心構え」と「理性信仰」概念の関係の明確化を試みる。カントにおける「〔道徳的〕心構え」の概念が、道徳的な「堅固さ」および「強さ」をめぐる議論において「信」の位相と結び合わされていることを明らかにするとともに、カントの議論において「道徳的心構え」と「理性信仰」の関係に一定の必然性が認められていることを示したい。

## 2. 「道徳的心構え」の位置づけ

前節では、「理性信仰」概念がカントの実践哲学および宗教論との関係から論じられてきたという点、また、「知」に対する「信」の位相という視座からその内容が検討されてきたという点を概観するとともに、本稿の対象とする課題について確認した。本節では、『基礎づけ』および『実践理性批判』をテキストとして取り上げ、そこでの「〔道徳的〕心構え」に関する議論を検討対象とすることで、「道徳的心構え」の内実およびその意味内容について考察したい。

『基礎づけ』において、「心構え」は、行為が「善であるか否か」の判定、また、行為に「価値があるか否か」の判定にかかわるものとして位置づけられている。ある行為が「善」であるか否か、あるいは、その行為に「価値」が認められるか否かは、その行為によってもたらされる成果 (Erfolg) や結果、利益ではなく、その行為における「心構え」に基づいて判定されるというのである。カントは、「定言命法」をめぐる議論の文脈のなかで、「心構え」について次のように論じている。

定言的命法が問題とするのは、行為の実質や行為から生じるはずの成果ではなくて、行為の形相と原理なのであり、行為そのものはそこから結果として出てくる。そして、行為の本質的＝善は心構えに宿るのであって、成果がどうであろうと問題ではない。(IV 416)

また、このような「心構え」について、「意志の格率」との関連においては次のように規定されている。

約束における忠実や、原則に基づく (本能に基づくのではない) 善意は、内的価値をもつ。自然も技芸も、そうした忠実や善意が欠けている場合に、それ

らの代わりとなりうるものを何も持ち合わせていない。というのも、そうしたものの価値が、そうしたものから生じる結果や、そうしたものがもたらす利益や効用に存するのではないからである。そうではなくて、そうしたものの価値は、利益や効用にとらわれることなく、たとえ結果的によくてもそれゆえにということではなく、おのずと行為にはっきりと現れる心構えに、すなわち、意志の格率に存するのである。(IV 435)

このように、『基礎づけ』において「心構え」は、「定言命法」をめぐる議論の文脈においては、「〔ある〕行為」が「善であるか否か」の判定と、また、「意志の格率」との関連における議論の文脈においては「利益」や「効用」、「結果」には決して還元されえないような「〔内的〕価値」の判定と、本質的に不可分であるということが示されていると言える。したがって、カントにとって、「心構え」とは行為における「善」および「価値」の判定要素であると言えることができる<sup>1)</sup>。

また、『実践理性批判』においては、「道徳的心構え」について、身体的、感性的欠乏に基づく感性的欲求や「習慣的な感性的欲望」としての「傾向性 (Neigung)」との関係から論じられている。カントによれば、被造物であるということは、自らの状態に満足するためにはその必要に関して他のものにつねに依存しなければならないということを意味するがゆえに、人間は身体的欲求や傾向性から完全に自由であることはできない。したがって、そのような欲求や傾向性との「戦い」のなかで「義務から (aus Pflicht)」行為するという「心構え」が求められ、これが人間にとって可能な「道徳的心構え」となるのである。カントは、「純粋理性の動機」をめぐる議論において、次のように論じている。

人間が(われわれに洞察できるかぎりでは、またあらゆる理性的被造物が)現にたっている道徳的段階は、道徳法則に対する尊敬である。人間にこの法則を遵守する責務を課する心構えとは、法則を義務から遵守するということにほかならず、法則を自発的な愛着や、あるいはともかく命令されずに自ら進んで行う努力からして遵守するということではない。人間にとってつねに可能となる道徳的状态は、徳すなわち戦いのうちにある道徳的心構えであって、意志の心構えの完璧な純粋さを所有していると僭称する神聖性ではない。〔強調は原文。〕(V84)

道徳法則は、完全な存在者の意志にとっては「神聖性の法則」であり、その場合、道徳法則と意志の間には完全な一致が生じる (V 83)。しかし、人間は感性的制約に服している有限な理性的存在者であるために、欲求や傾向性の影響下において、「尊敬」の感情において「義務から」道徳法則を遵守しなければならない。したがって、人間において可能な道徳的状态は、「徳すなわち戦いのうちにある道徳的心構え」なのである。

### 3. 「理性信仰」の位相

前節では、『基礎づけ』および『実践理性批判』を主な検討対象とすることにより、カントにおける「〔道徳的〕心構え」の内容の一端を明らかにした。「心構え」は「定言命法」および「意志の格率」の議論を密接に関係するとともに、行為における「善」および「価値」の判定要素である。また、「道徳的心構え」は感性的欲求や「傾向性」との関連で論じられており、義務から道徳法則の遵守へと向かうというある特定の態度を指している。また、このような「道徳的心構え」は、感性的制約に服している有限な理想的存在者である人間において可能な道徳的状态でもある。

本節では、これらの点を踏まえつつ、『純粋理性批判』および『思考方向論文』を主なテキストとして取り上げ、そこでの「信」および「理性信仰」に関する記述を対象として、その意味内容について考察したい。

カントは、『純粋理性批判』の「純粋理性の規準」において、「信憑〔真とみなすこと〕 (Fürwahrhalten)」との関係から「信〔じること〕 (Glauben)」について論じている。カントによれば、「信憑」とは「判断の主観的妥当性」(A 822/B 850)を意味し、「確信 (Überzeugung)」は「信憑」の根拠が客観的に十分であるということ、すなわち、「信憑」を「他の人に伝達すること」が可能であるとともに、「〔その〕信憑が各々の人間の理性に対して妥当すると認めることができる」(A 820/B 848)ということを指す。また、このように根拠が客観的に十分な「確信」に対して、「私的な妥当性 (Privatgültigkeit)」しかもたず、他の人に伝達することが不可能な「信憑」は「信じ込み (Überredung)」と呼ばれている (ibid.)。さらに、この「信憑」は、「確信」との関係から「臆見 (Meinen)」、 「信」、 「知 (Wissen)」の三つの位相に分類できるとされており、「確信」および「確実性 (Gewißheit)」の概念を介して、それぞれ次のような定義が与えられている。

臆見とは、主観的にも客観的にも不十分であると意識している信憑である。信憑が主観的にだけ十分であって、同時に、客観的に不十分とみなされているなら、それは信と呼ばれる。最後に、主観的にも客観的にも十分な信憑は、知と呼ばれる。主観的に十分であることは確信（私自身にとっての）と呼ばれ、客観的に十分であることは確実性（あらゆる人びとにとっての）と呼ばれる。（A 822/ B 850）

ここでは「信憑」に関して、「主観的にも客観的にも不十分である」と意識しているものは「臆見」とされ、「主観的にだけ十分であって、同時に、客観的に不十分」とみなされているものは「信」と呼ばれている。さらに、「主観的にも客観的にも十分な」ものは「知」として位置づけられている。このように、カントにおける「信憑〔真とみなすこと〕」は三つの位相に分類することが可能である。また、「確信」は「主観的に十分であること」と定義され、「確実性」については「客観的に十分であること」と言われている。ここでの「確信」についての定義は、「主観的に十分である」という「信」の位相に対応していると考えられるが、「信じ込み」との対立関係のなかで言われていた「他の人への伝達が可能な、客観的に十分な根拠をとまなうもの」という説明と矛盾しているようにも見える。しかし、この点を重層的に捉えれば、「主観的に十分であるが、客観的には不十分」な「信」でありながら、「確信」として他の人への伝達可能性をもつものがあると解釈することが可能である<sup>2)</sup>。

では、「信」の内容について具体的にどのようなものが想定されているのであろうか。カントは、実践的な連関においてだけは、理論的に不十分な信憑も信と名づけることができる」とした上で、「実践的意図」として、具体的に「熟練の意図」と「人倫性の意図」の二つを想定している（A 823/ B 851）。また、「前者は任意の偶然的な目的に向かうものであるが、後者は端的に必然的な目的に向かうものである」として、両者を目的の種類の観点からも区別している。さらに、目的を達成するための条件の必然性に関して、前者においては、当該の目的を達成する他の条件を知らないとき、その必然性は相対的に十分であるとされると同時に、この場合の「信憑」は「偶然的な信（zufälliger Glaube）」と呼ばれており、後者においては、目的へと導くような他の条件を誰も知りえないということを確認に知っているとき、その必然性は端的に、またど

の人にとっても十分であるとされると同時に、この場合の「信憑」は「必然的な信（notwendiger Glaube）」と呼ばれている（A 824/ B 852）。

前者のような「信」のあり方について、カントは、医師が病人を治療する場面を具体的な例として挙げている。

医師は、危篤に陥っている病人に何らかの手当てをしなければならないが、しかしその病気が何であるかを知らないとする。彼はその徴候に注意し、より適切な他の診断を知らないで、それは肺結核であると診断する。彼の信は、彼自身の診断においてすらたんに偶然的なものにすぎず、別の医師ならおそらくもっと適切な診断を下すかもしれない。（ibid.）

この場合、病人の治療が「任意の偶然的な目的」に相当し、肺結核以外のより適切な診断を下すことができず、それに基づいて治療を施す状況が「目的を達成するための条件の必然性が相対的に十分である」とことと位置づけられている。このように、ある行為へと手段を実際に使用することの根底にある「偶然的な信」を、カントは「実用的信（pragmatischer Glaube）」と呼んでいる（ibid.）。

また、「実践的判断に類似」した理論的判断における「信憑」を、カントは「理説的信（doktorinaler Glaube）」と名づけている〔強調は原文〕（A 825/ B 853）。この「理説的信」の具体例として、「われわれの見る惑星のすくなくともどれか一つに住民がいる」という命題が挙げられている。カントは、「他の諸世界にも居住者がいるということは、たんに臆見に過ぎないのではなく、一つの強い信」であり、「何らかの経験によって決定することがもし可能であるとすれば、私は喜んで全財産をこのことに賭けるだろう」と述べる（ibid.）。これは、ある客観についての「信憑」——たとえば、「他の惑星にも住民がいる」という「信憑」——がたんなる理論的なものであったとしても、あることを企て、想像することが可能であるだけでなく、その事柄の確実性を決定する手段があれば、その企てを実行する十分な理由をもっていると憶測するという事態と結びついている（ibid.）。また、「理説的信」に関して、カントは次のようにも論じている。

われわれは、神の現存在についての教説は理説的信に属するものである、と明言せざるをえない。私は、理論的な世界認識に関しては、世界の現象を私が説明するための条件として、神の現存在という思想を

必然的に前提するものは何一つ用いてはならず、むしろ私の理性を、あたかもすべてのものがたんに自然であるかのように用いるべきであるからである。ただ、たとえそうであっても、やはり合目的統一は、理性を自然へ適用するための重要な条件である。そのため、経験はそのうえ私にその例証を豊富に示してくれているということからも、私はこの合目的統一を無視することは全くできない。この合目的統一を私のために自然研究の手引きとした条件としては、最高知性体が一切のものを最も賢明な目的にしたがって、そのように秩序づけておいたと前提する以外には、私はこの統一のための他の条件を知らない。したがって、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に偶然的であるにしても見過ごされてはならない意図のための一つの条件なのである。〔強調は原文。〕(A 826/B 854)

ここでは、「理論的な世界認識」における「神の現存在についての教説」の位置づけが議論の対象となっている。世界の現象を説明するための条件として、この教説を必然的前提とするものを用いることはできないが、理性の自然への適用において「合目的統一」という条件を外すことはできない。それゆえ、「合目的統一」を自然研究の手引きとした条件として、「最高知性体」が一切のものを最も賢明な目的にしたがってそのように秩序づけたと前提する以外に、この統一のための条件を知ることができない。したがって、「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に偶然的であるにしても見過ごされてはならない意図のための一つの条件」と言明しうるとともに、このような理論的關係においても「神の現存在についての教説」は「理説的信」という「信」の領域において成立しうるのである (ibid.)。

さらに、カントはこの「理説的信」を「不安定」で「思弁において見出される難点」によって失われる可能性があるものと位置づけながら、それとは異なる「道徳的信 (moralischer Glaube)」の位相を提起している (A 828/B 856)。「理説的信」と「道徳的信」の違いは、後者が「人倫性の意図」に基づき、「端的に必然的な目的」に向かうという点にある。この「端的に必然的な目的」とは、「〔私が〕人倫的法則にあらゆる点で従う」ということであり、「あることが生起しなければならぬということ、すなわち私が人倫的法則にあらゆる点で従うということは、端的に必然的」で

あると言われている (ibid.)。そして、この目的をあらゆる目的全体——すなわち、「最高善」——と結びつけるとともに、この目的に実践的妥当性を得させる条件が、「神」と「来世」の存在であるとされる。カントは、この「神」と「来世」の存在への「信」について「何ものも〔この信を〕動揺させることはできないと確信する」と述べるとともに、この「信」を「理性信仰」と呼んでいる (A 828f./B 856f.)<sup>3)</sup>。

ここで重要なことは、「実用的信」、「理説的信」、そして「道徳的信」のいずれも、人間における「知」の制限という条件において成立しているという点である。何らかの行為や判断へと向かわなければならない状況において、人間の側の知が制限され、客観的根拠に十分に依拠することができない場合、主観的根拠に依拠する必要性が生じる<sup>4)</sup>。したがって、客観的根拠が不十分であるという意識が主観的根拠の充足への希求へと向かったのであり、そのことが「信」の位相の確立と密接にかかわっていると言うことができる<sup>5)</sup>。「道徳的信」に関する議論において用いられる「理性信仰」概念もまた、このような「知」の位相との関係において成立していると言えるだろう。

このような「理性信仰」のあり方については、『思考方向論文』においても見出すことができる<sup>6)</sup>。ただし、ここでの「理性信仰」は、「臆見」や「知」との比較および相互関係においてというよりも、「知」の領域との対立的構図において捉えられていると言える。たとえば、「すべての信は主観的には十分な信憑であるが、客観的には意識にとつて不十分な信憑であり、したがって信は知識に対立する」と言われ、「理性信仰」については「純粋理性に含まれている所与以外のいかなる所与にも基礎を置かない信仰のことであり」と定義されている〔強調は原文〕(VIII 141)。また、「純粋な理性信仰」は「どんな自然の理性的所与や経験によっても決して知識に変わることはありえないと言われており、その理由として、「この場合の信憑の根拠はたんに主観的なものであり、理性の必然的な必要である」にすぎず、「最高存在者の現存在は、ただ前提されるだけであって論証されること」がないという点が挙げられている〔強調は原文〕(ibid.)。このように、『思考方向論文』での「信」と「知」の関係をめぐる議論においては、両者の対立的構図がより前景化されていると言える。また、理性の「必要 (Bedürfnis)」およびその「権利 (Recht)」についても議論が展開されている。カントによれば、理性の「必要の権利」とは「客観的根拠によっては理性がど

うしても知ることが許されないようなものを前提し、かつ想定するという主観的根拠の権利」を指すとともに、「超感性的なるものの空間のなかでただ理性自身の必要から思考において方向を定める主観的根拠の権利」を意味している〔強調は原文〕(Ⅷ 137)。たとえば、理性の「理論的使用」における「必要」は、それなくしては「世界の諸事物の現存の偶然性」や「至るところで見出す驚くべきほどの合目的性と秩序」についてなんら満足のいく根拠も与えることもできないような、「無制約者」および「悟性的創造者」の現存在を想定することとかわっている(Ⅷ 137f)。カントによれば、そのような「無制約者」あるいは「悟性的創造者」を想定しなければ、「合目的性について理解しうるいかなる根拠もあたえられなく」なり、まったくの不合理に陥ってしまうのである〔強調は原文〕(Ⅷ 138)。さらに、カントはこのような理性の「理論的使用」における「必要」だけでなく、理性の「実践的使用」における「必要」についても言及しており、両者の関係も含めて以下のように論じている。

理性の必要には、第一に理論的使用と第二に実践的使用の二つを認めることができる。第一の必要については上述したばかりであるが、それは制約されたものにすぎないことがわかるであろう。すなわちすべての偶然的なるものの第一原因について、とりわけ現実に世界の内にいる諸目的の秩序における偶然的なるものの第一原因について判断しようとする場合に、われわれは神の現存を想定しなければならない。実践的使用における理性の必要ははるかに重要である。なぜならばそれは無制約的なものであり、神の現存を前提するように強要されるのは、われわれがたんに判断しようとする場合だけではなく、判断しなければならないからである。というのも、理性の純粋な実践的使用の核心は道徳的諸法則の指令にあるからである。道徳的諸法則はすべて、自由によってのみ可能である限りでの、世界の内で可能な最高善という理念に、すなわち人倫性に通じている。他方でまた、道徳的諸法則は、人間的自由にかかわるものに通じているだけではなく、自然にかかわるものにも、つまり人倫性に比例して分け与えられる限りでの最大の幸福にかかわるものにも通じている。今や理性は、そのような依存的な最高善と、その最高善のための非依存的な最高善である最上の知性とを想定する必要がある。〔強調は原文。〕(Ⅷ 139)

カントによれば、理性の「必要」には、「理論的使用」におけるものと「実践的使用」におけるものがあり、前者が、あらゆる「偶然的なるもの」の第一原因について「判断しようとする場合」に「神の現存を想定しなければならない」という「制約されたもの」であるのに対して、後者は「判断しようとする場合」のみならず「判断しなければならぬ」がゆえに「神の現存を前提」しなければならないという点において「無制約的」のものである。このことは、「理性の純粋な実践的使用の核心」が「道徳的諸法則の指令」にあるという点ともかわっている。また、道徳的諸法則はすべて、「自由によってのみ可能である」限りでの、「人倫性」という「世界の内で可能な最高善」という理念に通じているとともに、「自然にかかわるもの」、すなわち「人倫性に比例して分け与えられる限りでの最大の幸福にかかわるもの」にも通じている。したがって、理性は、「依存的な最高善」と「その最高善のための非依存的な最高善である最上の知性」とを想定する必要があるのである(Ⅷ 140)。また、「実践的見地における理性使用の必要に基づく理性信仰は、理性の要請と呼んでよい」とも言われており、ここにおいて「理性信仰」は「〔理性の〕要請(Postulat)」としても位置づけられている〔強調は原文〕(Ⅷ 141)。カントによれば、このような「信憑」は「種類の点では知識とはまったく区別される。」が、「程度の点では何ら知識に劣るものではない」のである(Ⅷ 141)。

#### 4. 「道徳的心構え」と「理性信仰」

前節では、『純粋理性批判』および『思考方向論文』における「信」をめぐる議論に着目することにより、「理性信仰」概念の内容とその位置づけを明らかにした。『純粋理性批判』においては、「信」は「臆見」および「知」との関係において成立しており、人間における「知」の制限という条件下において「信」の位相が立ち上がってきていると言える。「理性信仰」は、ここでの「信」における「道徳的信」と対応しており、「人倫性の意図」に基づく「端的に必然的な目的」に実践的妥当性を付与する条件であるところの、「神」と「来世」の存在への「信」をその内容としている。また、『思考方向論文』において、「信」は「知」との対立的構図において捉えられるとともに、理性における二つの「必要」との関連から論じられている。あらゆる「信」は「主観的には十分な信憑であるが、客観的には意識にとって不十分な信憑」であるがゆえに

「知識」と対立するとされ、「理性信仰」は「純粹理性に含まれている所与以外のいかなる所与にも基礎を置かない信仰」と定義された（Ⅷ 141）。また、上述した理性の「必要」が実践的見地におけるものである場合、「理性信仰」は「理性の要請」とも言いえるとされている。本節では、これらの点を踏まえて、「道徳的心構え」と「理性信仰」の関係について考察したい。

第一節でもふれたように、カントは『純粹理性批判』において、「神と来世への信仰」と、「道徳的心構え」とを「緊密に織り合わせられている」ものとして位置づけている。また、それゆえに「道徳的心構え」を失う危険もなく、「神と来世とに対する信仰」が失われる心配もないという帰結を導き出している（A 829/B 857）。では、この「緊密な」関係とは具体的にどのようなものなのであろうか。この「関係」の具体的な内実を孝導するために、ここでは『実践理性批判』の「弁証論」を検討する。

『実践理性批判』の「弁証論」においては、「最高善」の可能性の制約として、「魂の不死」と「神の現存在」が挙げられている。「魂の不死」については、「心構えが道徳法則に完全に適合すること」が最高善の最上の制約であるため、そのような適合へと無限に進むことが必要となるということから要請される（Ⅴ 122）。「神の現存在」についても、この世界における理性的存在者の「道徳性」と「幸福（Glückseligkeit）」との間に必然的連関があることが最高善の第二の制約となるため、そのような連関をもたらすような自然の最上原因が前提とされなければならないことから要請されている（Ⅴ 124f.）。そして、「神の現存在」を想定することは「道徳的」に必然的なのである。このような「要請」は、『思考方向論文』における議論に従えば「理性信仰」である。また、「心構え」に関する議論によると、「実践的に可能な最高善を促進する」という「心構え」は、「最高善が可能である」ということを少なくとも前提とするものであり、もしそうでなければ、「根本において空虚で客観をもたないような概念の客観を目指して努力すること」は実践的に不可能であろうとされている〔強調は原文〕（Ⅴ 143）。したがって、最高善の可能性の必然的制約である「魂の不死」と「神の現存在」の「要請」、すなわち「理性信仰」は、最高善を促進するという「心構え」としての前提でもあると考えられるだろう。また、カントによれば、最高善の促進およびその可能性を前提することは実践理性において客観的に必然的な事柄であるが、そのような最高善の可能性についてどのような

仕方で考えることを「望む」という点については「選択」が生じ、この「選択」において「純粹実践理性の自由な関心」は「賢明な世界創始者」を想定することを決定する（Ⅴ 145f.）。そして、この決定における原理は、「必要」としては主観的であるが、同時に道徳的見地における「信憑」の格率の根拠ともなっており、カントはこれを「純粹な実践的理性信仰」と呼んでいる（Ⅴ 146）。この「純粹な実践的理性信仰」について、カントは次のように論じている。

この〔純粹な実践的理性〕信仰は、〔中略〕命じられるのではなく、自発的で道徳的（命じられた）見地にとってのおのずから役立つことができ、その上なお理性の理論的必要とも一致するような形にわれわれの判断を規定したものであって、この規定によってわれわれは世界創造者の存在を想定し、さらにはそれを理性使用の根底に置くが、この規定それ自身は道徳的心構えから生じたものである。それゆえ、それは心構えが堅固な人間においてすらときとして動揺することがあるが、それでも決して不信仰に陥ることはない。（ibid.）

ここで「純粹な実践的理性信仰」は、「道徳的心構えから生じたもの」として位置づけられている。この「信仰」は、「道徳的見地」において役立つとともに、理性の「理論的必要」とも一致するように「われわれの判断を規定したもの」とされているが、この規定自体は「道徳的心構えから生じたもの」であるとされるのである（ibid.）。したがって、「〔道徳的〕心構え」と「理性信仰」との関係は、一方で前者が後者を前提としつつ、他方で後者が前者から生じるといふ重層的な構造の上に成立していると言えるだろう。「道徳的心構え」と「理性信仰」概念は、カントにおいては不可欠のものとして位置づけられているのである。

## 5. おわりに

ここまで、複数のテキストにおけるカントの議論を手がかりとしながら、「道徳的心構え」および「理性信仰」の内容について考察するとともに、両者の関係について明確化を試みた。「心構え」は行為における「善」および「価値」の判定要素であり、「道徳的心構え」は感性的欲求や傾向性という制約において義務から行為へと向かうというあり方を指している。また、「理性信仰」は、「〔人間にとって〕何が知りうるものであ

り、何が知りえないものなのか」という「知」の領域の確定と不可分であるとともに、それが「実践的見地における理性使用の必要」に基づく場合、「理性の要請」とも呼ばれるものである。さらに、カントにおける最高善の可能性——「神」および「来世」の要請を含めて——は、「理性信仰」という「信」の位相に基づいている。しかし、カントの言う「信」は、主観的根拠においても不十分であると意識される「臆見」でもなければ、「狂信」でもない。人間の「知」のあり方への洞察を踏まえた、道徳的确实性とも結びつきうる「信」である。「知」の位相との関係が、「信」の位相をも明確なものにしていると言えるだろう。また、「理性信仰」は、「道徳的心構え」と密接にかかわっており、カントにおいては両者が不可分の関係にあるものとして、位置づけられているということを示した。

『基礎づけ』第二章の冒頭において、カントは、「純粹な義務に基づいて行為するという心構えについては、これこそ确实だと言えるような実例を全く何一つ挙げることができない」とともに、「たとえ時には、義務が命じることと適合してなされる行いがあるにしても、しかし、それが本当に義務に基づいてなされるのか、したがってまた、それが道徳的価値をもつのか、ということはつねに疑わしい」と論じ、「義務に基づいた行為の心構え」に対して厳しい態度を表明している (IV 406)。しかし、カントは、このような経験への批判を通して、「道徳」のあり方の再構築を試みた。「信」において、「知」の領野における限界性を媒介としてその位相の確定が試みられるとともに、「道徳的心構え」においても、「完全な道徳的心構え」の不可能性を媒介として、「理性信仰」との関係が構築されている。「限界性」、「不可能性」をめぐるカントの思考は、「信」および「道徳的心構え」における「可能性」をめぐる議論と密接にかかわるものであると言えるだろう。

## 注

- 1) ただし、カントは『実践理性批判』において、「行為のあらゆる道徳的価値の本質をなすのは、道徳法則が直接に意志を決定するということである」と論じているため、ここでの「心構え」の「価値」は、道徳法則によって意志が規定されているところの「心構え」の「価値」と解釈する必要があると考えられる (V 71)。
- 2) これより以下の部分については、平井の研究も参照 [平井 2005]。また、平井は「信じ込み」と「臆見」の関係についても言及している。カントによれば、「信じ込み」は、主観的原因 (subjective Ursachen) を客観的根拠 (objective Gründe) とみなしてしまうところに成立する「仮象 (Schein)」であり、「[この]

仮象の主観的原因はわれわれの本性につきまとして」いる (A 820f./ B 848f.)。平井は、この点を「超越論的弁証論」における「超越論的仮象」についての説明と重ね合わせて解釈し、「主観的原因」は悟性諸原則の使用であり、「信じ込み」とはそれが経験を越えて使用されている事態であると論じている [平井 2005: 127f.]。また、このように、「信じ込み」は根拠が客観的であるか否かということそれ自体に関する誤った意識とかかわるため、「臆見」における「主観的」とは「主観的根拠」を指し、「信じ込み」における主観的原因とは異なっているという点を指摘している [平井 2005: 128]。

- 3) カントはここでの「確信」に対して、「論理的确实性」ではなく、「道徳的确实性」という言葉を用いており、「道徳的确实性は主観的根拠 (道徳的心構えの) に基づいている」がゆえに「神が存在するということ等は道徳的に确实であるとは決して言うてはならず、私はこれらのことを道徳的に確信していると言わなければならない」と言葉を補っている (A 829/ B 857)。
- 4) カントは『思考方向論文』において、「一定の判断を下すために必要なだけのものを知らない場合には、敢えて判断を下そうとしなければ人はどんな誤りからも安全なままでいられる。したがって、確かに無知はそれ自身、われわれの認識の制限の原因ではあるが、しかし決して誤りの原因ではない。ところが、何かについて一定の判断を下そうが下すまいがどちらでもよいということではないような場合には、つまり実際上の必要から、そしておそらく理性自身に固有な必要からしても判断をしなければならず、それにもかかわらず判断に必要な材料の知が欠如していて制限されている場合には、判断を下すために従わなければならないような格率が必要になる」とも論じている (VIII 136)。
- 5) このような事態について、平井は「知が制限されていることの确实性が、信を成立させる」と述べている [平井 2005: 130]。
- 6) 福田は、『思考方向論文』が発表された背景について、「課題は複雑である。自分のスピノザ主義嫌疑を晴らすこと。ヤコービとメンデルスゾーンのそれぞれの誤謬を正すこと。何が狂信かを有罪判決すること。理性の真性の立場を明確にすること。放縱な自由に対して真性の自由を確保すること。なお、彼は啓蒙をプロイセン国家と結びつけて定式化したのが、啓蒙の促進を許したフリードリヒ大王は1786年8月に死去し、新しい国王フリードリヒ・ヴィルヘルム2世は反動的で啓蒙思想にけっして同調的ではなかった。これもカントが啓蒙の意義を再確認する必要性を感じた理由の1つであろう。そしてこれらすべてが、思考において方向を定めるとい議論に収斂させられていったのである」と分析している [福田 2006: 46f.]。

## 引用文献

\* 本稿におけるカントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集 (*Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff.) により、ローマ数字で巻数を、続けてアラビア数字で頁数を示す。ただし、『純粋理性批判』からの引用については、慣例に従い、第一版の表記をA、第二版の表記をBとし、その後に頁数を示す。なお、邦訳については、岩波書店版および理想社版の『カント全集』を

適宜参照した。

*Kritik der reinen Vernunft*, Bd. IV (Bd. III), 1-252 (1-552), 1781 (1787).  
*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Bd. IV, 385-463, 1785.  
*Was heißt: Sich im Denken orientieren?*, Bd. VIII, 131-147, 1786.  
*Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. V, 1-163, 1788.  
*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Bd. VI, 1-202, 1793 (1794).  
*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Bd. VII, 117-333, 1798.  
*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Bd. IX, 1-150, 1800.  
*Über Pädagogik*, Bd. IX, 437-499, 1803.

Cassirer, E., *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1918. (= 門脇卓爾／高橋昭二／浜田義文監修『カントの生涯と学説』みすず書房, 1986.)

Caswell, M., Kant's Conception of the Highest Good, the *Gesinnung*, and the Theory of Radical Evil, in: *Kant-Studien* 97 (2), 2006, S.184-209.

Kaulbach, F., *Immanuel Kant*, Berlin, 1969. (= 井上昌計訳『イマヌエル・カント』理想社, 1978.)

Löttsch, F., *Vernunft und Religion bei Kant*, Köln, 1978.

Ostarcic, L., Works of Genius as Sensible Exhibitions of the Idea of the Highest Good, in: *Kant-Studien* 101 (1), 2010, S.22-39.

Pasternack, L., The Development and Scope of Kantian Belief: The Highest Good, the Practical Postulates and the Fact of Reason, in: *Kant-Studien* 102 (3), 2011, S.290-315.

Sala, G., *Kant und die Frage nach Gott*, Berlin, 1989.

Wood, A., *Kant's Moral Religion*, Ithaca, 1970.

Wood, A., *Kant's Rational Theology*, Ithaca, 1978.

Zobrist, M., Kants Lehre vom höchsten Gut und die Frage moralischer Motivation, in: *Kant-Studien* 99 (3), 2008, S.285-311.

石浜弘道『カント宗教思想の研究』北樹出版, 2002。

宇佐美公生「カントにおける自由と道徳法則——「両立可能論」からのもう一つの道徳理論の可能性——」日本カント協会編『日本カント研究 6 批判哲学の今日的射程』理想社, 2005, 89-103頁。

宇都宮芳明『カントと神』岩波書店, 1998。

宇都宮芳明『カントとの啓蒙精神——人類の啓蒙と永遠平和にむけて』岩波書店, 2006。

大森一三「カント『教育論』における「道徳化」の意味とその射程——「理性の開化」と「世界市民的教育」の関係——」『教育哲学研究』第107号, 2013, 79-96頁。

倉本香『道徳性の逆説——カントにおける最高善の可能性——』見洋書房, 2004。

坂部恵『理性の不安 カント哲学の生成と構造』勁草書房, 1976。

澁谷久『カント哲学の人間学的研究』西田書店, 1994。

鈴木晶子『イマヌエル・カントの葬列 教育的眼差しの彼方へ』春秋社, 2006。

鈴木宏「カントの教育思想にみる強制と自由との両立可能性」『教育哲学研究』第99号, 2009, 63-82頁。

田原彰太郎「行為の道徳的判定の基準——「考えることにおける矛盾」について——」日本カント協会編『日本カント研究 9 カントと悪の問題』理想社, 2008, 157-172頁。

中沢哲「カントにおける道徳教育方法論の思考法」『教育哲学研究』

第83号, 2001, 60-75頁。

量義治『宗教哲学としてのカント哲学』勁草書房, 1990。

平井雅人「真と見なすこと」と理性信仰 日本カント協会編『日本カント研究 6 批判哲学の今日的射程』理想社, 2005, 121-135頁。

広瀬悠三「カントの教育思想における幸福の意義——「感性的な幸福」と「最高善における幸福」の間で——」『教育哲学研究』第101号, 2010, 100-117頁。

福田喜一郎「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13号, 2006, 39-50頁。

藤井基貴「教育史におけるカント——大学史・教育思想史・影響作用史——」日本カント協会編『日本カント研究 16 カントと最高善』知泉書館, 2015, 67-86頁。

保呂篤彦「根本悪の克服——個人における, また人類における——」日本カント協会編『日本カント研究 9 カントと悪の問題』理想社, 2008, 29-43頁。

宮島光志「実践的幸福論としてのカント人間学」日本カント協会編『日本カント研究 11 カントと幸福論』理想社, 2010, 25-42頁。

山口匡「カントにおける教育学の構想とその方法論的基礎——理論＝実践問題と《judiziös》な教育学——」『教育哲学研究』第71号, 1995, 73-86頁。

山口祐弘『カントにおける人間観の探究』勁草書房, 1996。

(指導教員 田中智志教授)