

聖職制批判の根底：カント『宗教論』の問題圏

Hirai, Masato / 平井, 雅人

(出版者 / Publisher)

法政哲学会

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政哲学 / 法政哲学

(巻 / Volume)

2

(開始ページ / Start Page)

1

(終了ページ / End Page)

12

(発行年 / Year)

2006-05

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00008007>

聖職制批判の根底

——カント『宗教論』の問題圏——

はじめに

本稿の課題は、カントの『単なる理性の限界内における宗教』（『宗教論』と略記）において展開されている聖職制批判の意義を、「道徳的修行論」という、同書のライトモチーフの一つを手がかりとして、明らかにすることである。

『宗教論』は、今日もなお、我々に対して、様々な問題を考え直す機会を提供し続けている。例えば、悪の本性は何であるのか、そしてその克服の可能性はいかなるものであるのか、さらにまた、神という理念と我々との関係はいかなるものでありうるのか、などは比較的取り上げられることが多いテーマである。そのような中で、同書第四編で

平井 雅人

展開されている聖職制批判は、従来ほとんど省みられてこなかった¹⁾。しかし実は、この聖職制批判のうちこそ、極めて切実な問題が存するように思われる。その問題とは、カントの言葉で簡潔に表現するならば、「奴隸的信仰 (fides servilis)」の問題である。すなわち、人々が自ら考えることをせずに、また良心を省みることなく、既成の規範に従い、その状況から抜け出すことをしないという問題である。この問題は、封建的なカントの時代特有のものとは言い切れない。むしろ、その「信仰」の対象を様々に変えながら、この問題は今日もなお生き続けていると思われる。そして今日の方が、その「信仰」の対象が複雑かつ多様であるがゆえに、問題は一層厄介であると言えるかもしれない。いずれにせよ、この問題の基本的な構造を、カントは

『宗教論』の聖職制批判のうちで示していると思われる。本稿が明らかにしたいのはこの点である。

ところで、『宗教論』第四編の聖職制批判は、そこに至るまでに同書のうちで示される、アポリアともいえるいくつかの困難からなる、一つの問題圏を前提としている。その問題圏を捉えるために、本稿では、考察の手引きとして、道徳的修行論という概念を導入する。カントは、この言葉によって『宗教論』が備えている一つの重要な性格を、特に批判期の道徳論から区別する仕方で見せているが、この性格に基づいて上述の問題圏が生じると考えられるからである。なお、この問題圏をなす困難を、さしあたり定式化しておくならば、それは、我々人間が、いわば *sei* (である) の次元から *soßen* (べきである) の次元へと移行せんとする際に否応なく現れてくる問題、と言えるだろう。

論述は以下の手順で進めたい。まず道徳的修行論という言葉にカントがどのような意味をもたせているのかを確認する(一)。その上で『宗教論』の構成に目を向け、道徳的修行論の展開とそれが突き当たる諸問題とを概略的に示し、聖典、歴史の知識、教会制度などに基づく啓示信仰が必要とされる理由を探る(二)。そして、啓示信仰の一形態である奴隸的信仰を考察し、それに対して聖職制批判が、啓蒙と不可分の形で遂行されることを示す(三)。最後に、カントの聖職制批判およびその根底にある諸問題は、今日でも

なお意義をもち続けていることを確認する。

一 道徳的修行論としての『宗教論』

冒頭にも述べたように、本稿では道徳的修行論を『宗教論』のライトモチーフとして取り上げる。しかし、これは必ずしも一般的な『宗教論』の捉え方ではないことをまず確認しておきたい。むしろ、『宗教論』のライトモチーフは、例えばキリスト教や、カントが提示する三つの問いに答えを与えること、あるいは理性宗教と啓示信仰の対立、と考える方が一般的である。例えばキリスト教の観点からすれば、『宗教論』第一編の根元悪論は原罪について、第二編の善悪両原理の戦いは模範としてのイエスについて、第三編の共同体論は来るべき神の国についてそれぞれ論じられている、と捉えることができる。また第二の観点からすれば、『宗教論』は、カントの有名な三つの問いの第三のもの、「私は何を望んでよいか」に対して、「倫理的公共体 (*ethisches gemeinsames Wesen*)」の理念をその答えとして提出していることと解することができる。この第三の問いに答えるのは宗教であると、カント自身が述べているため、『宗教論』にその答えが示されていると考えられるからである。さらに、理性宗教と啓示信仰の対立という観点からは、カントが既成の宗教を、その純粋な部分と経験的な部分とに

分かつ仕方では批判している、と解することもできる。

本稿は、もちろんこれらの捉え方に反対するものではない。むしろこれらの捉え方に加えて、『宗教論』を道徳的修行論と捉えることも可能であると考えるのである。そこで次に、本節の課題である道徳的修行論の内実について見ることにする。

道徳的修行論という言葉は、実は『宗教論』には一度しか登場しない。しかしながら次に見るように、この言葉は『宗教論』の重要な一側面を適切に表現したものである。本節では、次節以降の考察の手がかりを得るために、この言葉に与えられている意味を確認する。

さて、この言葉が登場するのは、有名な根元悪が論じられる『宗教論』第一編の、一般的注解である²⁰。この言葉は、道徳的教義論なるものと対比される仕方では、次のように説明される。すなわち、この第一編で論じられる「生得的な悪」についての命題は、「道徳的教義論 (Moralische Dogmatik)」において用いられない。なぜならば、道徳法則の違反に向かうような「生得的な性向 (Hang)」を我々もつていようがいまいが、道徳的教義論の指令は、変わらぬ義務を含んでおり、変わらぬ力をもつからである。このようにカントは述べる。それに対して「道徳的修行論 (Moralische Asketik)」(VI, 50) においては、悪についての命題が用いられることになる。カントはそれを次のように

述べている。

「我々は、善に向かう天与の道徳的素質 (Anlage) を道徳的に形成することにおいては、…根本的な道徳的素質に反して「選択意志の」格律を採用するという、選択意志の邪悪さという前提から始めなくてはならないし、また、悪への性向は根絶やしにされえないので、この性向に対する不断の抵抗をもつて始めなくてはならない」(VI, 50f.)。

以上から三つの点を指摘することができる。まず、道徳的教義論は悪への性向の有無と無関係に固有の意味をもつのに対して、道徳的修行論はむしろ悪への性向を前提としなくてはならない。第二に、このような事情は、道徳的修行論が、道徳性の「形成」を課題としていることに基づいている。第三に、悪への性向は根絶されえないので、その道徳形成は、不断の抵抗という仕方によるしかない、ということである。それでは、この箇所突然登場する、これら道徳的教義論と道徳的修行論とは一体何なのであろうか。カントははっきりとは語らないが、少なくとも次のことを示唆していることは読み取れる。それは、カント哲学においては、いわゆる批判期の道徳論が、道徳的教義論に相当し、根元悪をもつて開始する『宗教論』は、ここで言う道

徳的修行論に相当する、ということである³⁾。

確かに、『人倫の形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』に代表される批判期の道徳論の課題は、善い意志の概念そのものを説明することである。したがって、道徳性は「ア・プリオリに、一切の経験的なものから自由由に、まったく純粋な理性概念のうちに見出されるべきである」(IV, 410)ことになる。経験的には人間がいかに悪にまみれているように見えても、それは問題ではなく、問題なのは「理性が一切の現象から独立して独自に、何が行なわれるべきかを命じるかどうか」(IV, 408)である。このことは『実践理性批判』が、「人間の本性への特別な関係付けなしに、ただ純粋理性の可能性、範囲と限界に関する諸原理だけを完全に提示する」(V, 8)〔傍点筆者〕ことを課題としているところからも窺われる。このように、批判期の道徳論は、上で見てきた道徳的教義論に重ね合わせることでできよう。それに対して、『宗教論』は道徳的修行論と重ね合わせることができ。『宗教論』は、悪の根元性を取り上げることから始め、悪の原理と善の原理の戦いの果てに倫理的公共体という理念を掲げるが、そこに至るためには常に悪との戦いを続けなくてはならないことを説くからである。この文脈では、批判期道徳論に見られるような道徳的な意志の次元よりも、道徳性に基づく行為と、傾向性に基づく行為とのいずれを選択するのか、という選択意志の次元の

方が問題であり、能力の本性よりも、能力の適用・応用の可能性の方が問題なのである。

だからこそカントは『宗教論』で、「人間の道徳的改善こそあらゆる理性宗教の本来の目的をなす」(VI, 112)と述べ、「道徳的心術を絶え間なく純化し高め続けること」(VI, 197)を重視する。こうして、道徳的修行論として『宗教論』の性格は、悪をもって始まる人間の道徳的改善を課題とするもの、と定式化できよう。次節では、以上の理解に基づいて、道徳的修行論としての『宗教論』が必然的に突き当たる問題群を取り上げる。

二 根元悪から倫理的公共体への道のりと啓示信仰

前節では『宗教論』が道徳的修行論として捉えられることを確認した。本節では、この道徳的修行論という観点から、カントがどのような道徳的改善を論じているのか、そしてそのような改善の道がいかなる困難に出会うのかから考察を開始する。

ところで、前節の冒頭で、キリスト教的な観点からの『宗教論』の捉え方に触れたが、実はそこには道徳的修行論の見方を重ねることもできる。すなわち、原罪論と見なされる第一編は人間本性のうちなる悪の自覚、イエス論と見なされる第二編は道徳的人格という模範を通しての悪との戦

い、神の国論である第三編は悪との戦いを経て目指すべき善の原理による支配の姿、という見方である。換言するならば、『宗教論』第一編から第三編までを、悪から善へと至る一つの道徳的改善の道筋と捉えることができるのである。とはいえ、もちろんこのような道徳的改善はそれぞれ容易に成るものではない。そこで以下では、これら第一編から第三編までそれぞれに見られる道徳的改善が孕む困難について概略的に示し、そこから、啓示信仰が必要となる二つの要因が生じることを確認する。

さて、第一編は、我々人間の道徳的改善にとって常に戦い続けるべき相手である、人間本性の内なる根元悪を論じている。それによると、我々人間には、善への素質と悪への性向があり、いずれを採用するかは、格律の主観的な最上根拠による。ところで、我々人間を類として見るならば、経験から知られる限り、人間は生来悪である、と判定せざるを得ない。ではこのような根元的な悪は一体何に由来するのか。悪の起源を自然のうちに求めるならば、我々はそれをもはや悪と呼ぶことはなからう。悪は、その起源に関して、やはり我々の自由によって選び取られている、と考へなくてはならない。したがって、我々は悪を、自然的・時間的な起源に求めることはできないがゆえに、叡知的行いによって招き入れていると解するほかない。こうして悪への性向の「理性起源はどこまでも究めがたい」(VI, 43)

ことになる。しかし他方で、人間は自由に行為する存在者であるから、「全ての格律の最上の主観的根拠が腐敗したものとしてみえられている」にもかかわらず、「これに打ち勝つことが可能でなくてはならない」(VI, 37)と、いうことになる。第一編には、悪の根元について我々は知ることができないにもかかわらず、それを克服すべきである、という困難を見ることができるのである。

次いで第二編では、道徳的に善い人間になるために、まったき道徳的完全性を備えた人間性という理念を模範とすることが論じられる。このような道徳的改善の営みは、次の三つの困難に突き当たると。その第一は、我々が実現すべき善と、脱ぎ捨てるべき悪とは無限の隔たりがあり、時間の中ではこの隔たりを埋めることはできない、ということである。この困難に対しては、時間の中にあり常に不完全にとどまる行いではなく、超感性的である心術全体を、「人の心を見通す神 (Heizenskundige)」が、判定することで、人間は神に嘉されうる、という仕方では答えが与えられない。また第二に、善に向かう心術の不変性を、一体いかにして確保することができるとか、という困難が指摘される。これに対しては、「心に定めた企図」と「これまでの自分の生き方」(VI, 68)とを比較することから、我々は自分自身の心術が改善されたと信頼することができるとし、今後もその生き方から逸れずに進んでゆくであろうという、「理性

的な希望」(ibid.)をもつことができることが述べられる。さらに第三に、いくら善の道を進んでも、人間は悪から始まったという罪責を拭い去ることができない、という困難が挙げられる。これに対しては、道徳的回心を、「古い人間を捨て新しい人間を着ること」(VI,74)と考えることが述べられる。人間はその自然的性格に関しては同一の有罪の人間であるが、叡知的性格すなわち心術に関しては、別人になりうる。すなわち両者には断絶があると考えられるのである。そして回心に伴って、その義に生きる別人が喜んで引き受ける献身が、古い人間の罪に対する、神からの罰として解されるのである。第二編の諸困難は、人間の叡知的な性格と神との関係に対する信頼がなければ解かれえない問題であると言える。

第三編では、人間が神の国たる倫理的公共体の一員となるべきこと、そしてその倫理的公共体の形をとらねばならないことが論じられる。ここでは二つの困難が生じていると思われる。第一は、善の原理による支配は、徳の法則による社会によってしか実現できないが、人間は社会を作ることによって、悪の原理による危険にさらされやすくなる、ということである。人間は人間たちの中にとると、他人による評価を気にして、嫉妬や様々な欲望にとらわれる。すなわち、「お互いに自らの道徳的素質を腐敗させあい、悪くしあうためには、人間たちがそこにいて、人間を取り

囲んでいるというだけで、そして彼らが人間たちであるというだけで十分」(VI,94)なのである。こうして、個々の人間によるのでは不可能な、善の原理による支配は、人間が作る社会によっても「決して達成できない崇高な理念」(VI,100)ということになる。このような困難に対しては、個々の人間の力を統合し、「一つの共同の働き」にするような「高次の道徳的存在者」(VI,98)の理念を前提することの必要が説かれる。第二の困難は、人間がこのような高次の存在者のもとにあるとは言っても、「あたかも全てが自分にかかっているかのように振舞わなくてはならない」(VI,101)ということが、人間自身には理解されにくいことである。すなわち、人間は、「道徳的善であるような生き方に向かう絶えざる精励」(VI,103)だけが、高次の存在者に対する奉仕たりえ、それ以外の仕方ではない、と考えるよりも、このような存在者もまた人間と同じように、敬われ、賛美されたがっている、と考えるのである。これは人間の義務を神の命令と見なす理性宗教の立場から逸脱した、礼拝を重視する信仰、すなわち啓示信仰の立場である。カントはこのような逸脱を人間本性の「弱さ」(VI,103)に由来するとしている。

さて、以上三編それぞれにおける道徳的改善とその困難とを概観してきた。そこからは次の二点が窺える。一つは、『宗教論』を道徳的修行論として見た場合、その道徳的改

善の仕方は、突き詰めてゆくと、いずれもそれを「知る」ことが困難であり、叡知的な原因、とりわけ高次の存在者である神の理念を必要とする、ということである。もう一つは、この叡知的な原因を導入するに際しては、人間はその弱さゆえに、道徳的な秩序に対する信頼に基づく理性宗教の立場から逸脱しがちである、ということである。

前者の、道徳的改善の仕方を「知る」ことの困難をそのままに放置していることについては、カント自身次のように述べて認めている。

「確かに理性宗教には、理論的な観点（悪はどこから生じるのか、いかにして悪から善へと移行することができ
るのか、我々はその移行の中にいるという確信がいかにして可能なのか、等々の）から見れば不完全さがある」
(XI, 526)。

とはいえ、むしろここでのカントの意図は、自らの示した諸困難に対して、人間は「理論的な観点」ではなく実践的な態度によってしか立ち向かうことができない、ということにあるとも考えられる。しかし他方で、後者から窺えるように、理性は、「元来道徳の取り扱いには乗り気ではない」(VI, 51) ため、実践的な努力を必要とする困難に出会ったときに、それを回避するため、理性宗教の代替物とし

ての啓示信仰にすがろうとしてしまう。すなわち理性は、「自己改善というこの要求に対しては、自然的な無能力を口実にして、あらゆる不純な宗教理念を動員してくる」(ibid.) のである。

このように、人間が啓示信仰をもつことの背景には、道徳的改善のもつ諸困難からなる一つの問題圏と、それに立ち向かうことを厭う人間の弱さとを指摘することができる。次節では、以上のようにして必要とされる啓示信仰の一形態である奴隸的信仰を取り上げる。そして、それに対してカントが遂行した聖職制批判は啓蒙と不可分であることを示す。

三 奴隸的信仰と聖職制批判

本稿ではこれまで、第一節では『宗教論』には道徳的修行論としての側面があることを、第二節では、道徳的修行論として見た場合、第一編から第三編までが孕む諸困難から啓示信仰の必要が生じてくることを、それぞれ示してきた。本節では、啓示信仰のもつ消極的な側面としての奴隸的信仰を考察し、これに対してカントが遂行した聖職制批判や、それと不可分の関係にある啓蒙も、前節までで示してきた諸困難からなる問題圏に由来することを確認する。

前節で、第三編における道徳的改善に伴う困難について

概観したが、実は、そこで指摘されたような人間の弱さの他にも、啓示信仰が必要とされる理由がある。それは、個人が一つの公共体を形成するため、という理由である。すなわち、各個人の理性宗教だけでは、「普遍的統合」にはまだ足りず、信じる人々を「純粹理性宗教の諸原理」によって、共同体に統合するためには、なお、知識として伝達される「特定の法規的な制定」(VI, 156)が必要とされるのである。¹⁾。とはいえ、啓示信仰が是とされるのは、それがどこまでも理性宗教のための手段である限りである。

つまり、啓示信仰はあくまでも、人間が理性宗教に接近するための乗り物、補助手段、あるいは伝道手段としてのみ捉えられるべきなのである²⁾。したがってまた、人間がそのような手段を最後は必要としなくなり、啓示信仰から解放されることが目指されるべきなのである。それゆえ、このように解された啓示信仰をもつ教会だけが、真の教会と呼ばれうるのである。それに対して、上述のような自覚と目標とを伴わなければ、その啓示信仰は、奴隸的信仰、あるいは苦役信仰 (Fronglaube) と呼ばれることになる。

では奴隸的信仰の内実はいかなるものであろうか。まず、上述のような啓示信仰との違いから指摘してゆこう。上述の啓示信仰は、どこまでも理性宗教の手段の位置を占める。したがって、この啓示信仰においては、その内容をなす律法の解釈者は常に理性宗教である。それに対して、奴隸的

信仰は、その律法が常に特定の解釈者の恣意に依存しており、権威として利用される啓示信仰である。つまり解釈の原理が理性に基づくわけではないので、その啓示信仰についての学識がない者は、この信仰の命令に盲目的に服従しなくてはならないのである。それゆえ事態は次のように進みさえすることになる。

「命題が理性によっても、書き物によっても無学な人々には確かめようがなければ、命題への信仰は絶対的義務(命じられた信仰)とされてしまおうし、かくしてそれは、命題と結びついた他の敵律ともども、苦役奉仕として、行為の道徳的規定根拠なしでも淨福になれる信仰、という位階にまで高められてしまおう」(VI, 165)。

奴隸的信仰においては、学識をもつ権威ある者が、ときには恐怖により、ときには希望により無学な者、無知な者を強制する。そのため奴隸的信仰のもとにある者は、良心に反することも是とすることができる。それは信仰が、「どのような間違いでも、したがって不誠実という間違いでも元通りに修正する」ことに他ならない。カントはこれを、皮肉を込めて、信仰の事柄における「安心の格律 (Sicherheitsmaxime)」(VI, 186)と呼んでいる。

こうして奴隸的信仰においては、「命令を発する高位の

公職者(官吏)』(VI, 165)が、教会における奉仕を、教会構成員の支配へと変えてしまい、彼らの自由や道徳的価値を奪うことになる。『宗教論』第四編で展開されている聖職制批判は、まさにこの点に向けられている。そしてそれは啓蒙の営みとも不可分であると言える。なぜなら、批判される奴隸的信仰は、『啓蒙とは何か』の言葉で言えば「人間が自ら招いた未成年状態」にとどまるものであり、そこから「抜け出ること」(VIII, 35)の妨げに他ならないからである。実際同書では、次のように特に宗教が槍玉にあげられている。

「私は啓蒙の主眼点、すなわち人間が自ら招いた未成年状態から抜け出ることの主眼点を、特に宗教に関する事柄に置いてきた。なぜなら…宗教上の未成年状態は何にも増して最も有害であるだけでなく、最も不名誉でもあるからだ」(VIII, 41)。

しかも、この宗教に関すること、すなわち奴隸的信仰の問題は根深い。奴隸的信仰の強制から解放されるには、確かに意欲しさえすればよいのであるが、そのような意欲がすでに、「内面的に門が差された(Gin Riegel vorgeschoben)意欲」(VI, 133)でありうるからである。奴隸的信仰は、啓蒙において重要な、「他人の指導がなくなるとも自らの悟性を

用いる決意と勇氣」(VIII, 35)を挫かんとするのである。その結果、「私の代わりに良心をもった司牧者」(Ibid.)こそが、私の良心の自由を奪うことになるのである。

このような、自律、良心の自由、自らの理性を用いる勇氣などを挫かんとする奴隸的信仰を、聖職制による「偽奉仕(Aferdienss)」としてカントは批判する。そもそも、神に慕われるためになすべきこととして、法規的な律法の遵守と、よき生き方に向かう努力とを区別することにこそ「真の啓蒙の本質」(VI, 179)があるのだが、奴隸的信仰は、この二つの優先順位を取り違えることから生じる。そして、この取り違えは、前節で考察した、道徳的改善に伴う問題圏に起因していることが指摘できる。すなわち、弱い人間は、困難があるがゆえに、悪を脱し善を目指す戦いを続けるよりも、その代替物である法規的律法(sautarische Gesetze)の遵守にすがろうとするのである。しかしまた他方で、聖職制を批判する立場も、この問題圏に由来すると言えよう。ただし、こちらは、理論的な困難に出会ったからこそ、実践的な立場において戦い続けるという、理性信仰の立場をとるのである。こうしてみると、第四編で論じられているいずれの立場も、元をたどれば道徳的改善に伴う問題圏に由来するものと言えよう。換言するならば、道徳的修行論として考察した場合、『宗教論』には、第一編から第三編までの問題が必然的に第四編を要求する、という

構造を読み取ることができるのである。

おわりに

本稿では、『宗教論』を道徳的修行論として捉えることから始め、その第一編から第三編に見られる諸困難を示し、それらに由来する啓示信仰、とりわけ奴隷的信仰を、それに向けられる批判と合わせて考察してきた。その流れは、次のように要約することもできよう。まず、道徳的修行論においては、道徳の形成が問題であるので、我々人間は経験的には悪と判定されるという、いわば *sein* の次元から、善の実現に向けて絶えざる努力を払う *sollen* の次元への移行行きという課題に、人間は直面する。したがって、*sollen* の本性の解明を目的として *sein* と *sollen* の相違を問題とする批判期の道徳論から、『宗教論』ははっきりと区別されることになる。そして、その *sein* から *sollen* の次元への移行行きには、悪の原因の探求不可能性と、善の理念の実現不可能性が伴い、少なくとも理論的には困難が生じる。人間はその困難に直面するが、それにもかかわらず希望をもたんとし、啓示信仰を生み出すに至る。この啓示信仰は、理性宗教の優位という制約のもとでは、手段として肯定されるが、手段にすぎないことが忘れられ、目的となってしまう場合、人間の心を縛る奴隷的信仰になりさがってし

まう。奴隷的信仰は、自ら考え判断するための良心や勇氣を人間から奪うため、啓蒙の敵でもあり、偽奉仕として批判される。そして、このような批判も、奴隷的信仰も、啓示信仰も、その源は *sein* から *sollen* の次元への移行行きの困難さにあると考えることができる。道徳的修行論という観点の導入により、以上のように捉えることができるのである。

さてそれでは、このような聖職制批判の意義はどこにあるのであろうか。以上の捉え方を踏まえて次の二つを挙げることができる。第一に挙げることができるのは、その深さである。これはカントの聖職制批判が、道徳的改善に伴う問題圏を踏まえていることに由来する。つまり、道徳的改善を分析し、分節化すればするほど、いかにすれば乗り越えうるのかを説明できない困難の存在がはつきりしてくる。しかし、むしろこうすることで、どこまでも我々人間に課されている、実践のための領域が拓かれるとも言える。そこでは、説明する立場でもなく、解明する立場でもない、それとは別の立場に立つこと、すなわち実践的主体の態度をとることが要求される。我々人間はその立場から常に道徳的改善を試みなくてはならないのである。そしてその試みは、改善の仕方の不可知ゆえにただ闇雲に突き進むというのではなく、その乗り越えがたい困難を乗り越えんとすることで開けるような道徳的秩序に対する信頼に基づいて

いるのでなくてはならない。カントの聖職制批判は、このような実践的信仰、すなわち理性宗教を踏まえている点で意義があると言える⁽⁶⁾。第二に挙げることができるのは、その及ぶ広さである。カントの聖職制批判が向けられる奴隸的信仰は、当時のキリスト教などに限定されない。奴隸的信仰の問題は、啓蒙との関係で既に述べたとおり、良心の自由や勇気を抑圧する權威の問題でもある。すなわち、自らの良心を用いんとする勇気を挫くような權威があるところには、奴隸的信仰が成立しているのである。したがって、例えば我々を惑わせる情報や權威があふれかえっている今日の状況には、奴隸的信仰の可能性もまたあふれていると言えよう。いずれにせよ、我々が信じるものを自らのうちにはなく、外に求める限りは、奴隸的信仰を避けることはできず、またその限りで、カントの聖職制批判には、我々が戒めを込めて省みるべき意義を認めることができるのである。

凡例

カントのテキストからの引用は、慣例にしたがい、アカデミー版の巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で本文中に記す。また引用中の「」は筆者による補足である。

注

(1) 第四編についても、他の編と同様に考察を加えている。比較的最近の文献としては、次のものを参照のこと。水見潔『カント哲学とキリスト教』近代文藝社、一九九六年、一五—一八二頁。

(2) 『宗教論』の各編はそれぞれ一般的注解をもつ。この注解は「いわば純粹理性の限界内における宗教の付録で、純粹理性の限界内には属さないが、限界に接している」(VI, 52)とされ、それぞれカントの主張としてはきわどい内容をもつ大変興味深い箇所であるが、紙幅の制約もあるため本稿においては立ち入らない。今後の研究課題とした。

(3) (1)での議論も含めた、道徳と宗教との関係については、本稿のもととなった次の拙論を参照のこと。「道徳

的修行論」としての宗教論—カント哲学における宗教論の体系的意義の考察—、『法政大学大学院紀要』第五二号、二〇〇四年、一三二—一三四頁。

(4) 『宗教論』における啓示信仰の役割については、次の文献を参照のこと。伊古田理「カントと啓示信仰の問題」、『社会哲学の領野』現代カント研究5、樽井・田谷編、一九九四年、一〇三—一三四頁。

(5) 注の(4)とも関係するが、実はカントは伝道手段としての啓示信仰の機能について立ち入った説明をしていないように思われる。この点についても本稿では立ち入ることができない。ここでは、この機能について、むしろ若きフイヒテの方が積極的に取り組んでいることを指摘しておくことにする。Vgl. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in: J. G. Fichte-Gesamtausgabe V/1, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

(6) なお、カッシーラーは、啓蒙主義が、信仰を理論的命題に限定しようとする立場に対して、宗教がもつ固有の倫理的・実践的な力を重視したと述べているが、本稿でのカントの聖職制批判はこのような啓蒙主義の代表であると言えよう。Vgl. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg 1998, S. 220.

〔付記〕本稿は第一五回泰本賞受賞報告をもとに、その一部を展開させ成ったものである。受賞報告時には法政哲学会会員諸氏より示唆に富む貴重なご意見ご教示を頂いた。記して感謝の意を表したい。