

Title	カントの倫理的公共体概念を構成する三要素
Sub Title	The three elements of Kant's concept of the ethical commonwealth
Author	中野, 愛理(Nakano, Airi)
Publisher	三田哲學會
Publication year	2022
Jtitle	哲學 (Philosophy). No.149 (2022. 3) ,p.57- 83
JaLC DOI	
Abstract	<p>Immanuel Kant's concept of an ethical commonwealth (ein ethisches gemeines Wesen) in Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft consists of three elements: (A) an idea of a community of human beings oriented toward the good; (B) an idea of the church; and (C) a means of resisting evil. Previous studies have focused on each element singularly, but not on their interconnection. The reason is that each of them is located in a considerably different context. A is derived directly from pure practical reason and thus has practical necessity and universality; B is developed in the context of religious theory or theology; C has an anthropological background. I shall argue that despite their different contexts, they have the following interconnections.</p> <p>First, A is an idea of pure practical reason that should regulate every activity of B. Second, the convergence of B toward A functions as C in a way that promotes human moral progress and simultaneously reduces the temptations which could lead human beings to commit bad actions. In this way, A, B, and C are internally connected.</p>
Notes	投稿論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000149-0057

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

カントの倫理的公共体概念を構成する 三要素

中 野 愛 理*

The Three Elements of Kant's Concept of the Ethical Commonwealth

Airi Nakano

Immanuel Kant's concept of an ethical commonwealth (ein ethisches gemeines Wesen) in *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* consists of three elements: (A) an idea of a community of human beings oriented toward the good; (B) an idea of the church; and (C) a means of resisting evil. Previous studies have focused on each element singularly, but not on their interconnection. The reason is that each of them is located in a considerably different context. A is derived directly from pure practical reason and thus has practical necessity and universality; B is developed in the context of religious theory or theology; C has an anthropological background. I shall argue that despite their different contexts, they have the following interconnections.

First, A is an idea of pure practical reason that should regulate every activity of B. Second, the convergence of B toward A functions as C in a way that promotes human moral progress and simultaneously reduces the temptations which could lead human beings to commit bad actions. In this way, A, B, and C are internally connected.

* 慶應義塾大学大学院文学研究科哲学・倫理学専攻博士課程

1. はじめに

イマヌエル・カントの『たんなる理性の限界内における宗教』（以下『宗教論』と略称）に登場する「倫理的公共体 ein ethisches gemeinsames Wesen」という概念は、次の三つの要素から構成されていると考えることができる¹。

- A. 善を志向する人間の共同体である（6:94）
- B. 教会の理念である（6:101）
- C. 悪に対する対抗手段である（6:94）

従来の研究の多くは、A のみに焦点を当て、単に実践哲学の概念の一つとして扱うか、B を取ることでキリスト教を含む宗教の文脈に置き入れるか、C を人間学的観点から論じるかに分かれており、これらがなぜ一つの理念のうちに包摂されるのかという理論的動機についてはそれほど焦点が当たってこなかったように思われる。本稿では、これら三つの要素はいかなる仕方で相互に関連しているのか、という問いに取り組む。

A の要素に焦点を当てる理論的動機は明確である。A だけを採用すれば、倫理的公共体の理念は実践哲学の諸概念のように、純粹実践理性から直接に導出され、したがって実践的必然性と、ひいては普遍性とを得ることができるからである。この解釈はCの要素を伴うこととさほど相性が悪いわけではないが、Cが人間学的要素を持つことから独立した論点として扱われることが多い。Bは次に述べるように、Aの持つ実践的必然性と普遍性を阻む要素を含んでいるため、Aとは相性が悪いように思われる。

Bの要素は哲学的観点から見て最も魅力的でないように思われる。その理由は、第一に倫理的公共体が教会という経験的に偶然的な要素と同一視されることで、道德法則や定言命法といった実践哲学の概念ほど普遍性を持たないように思われるため、第二に、教会という言葉遣いから、一見して当時のキリスト教徒に適用が制限されているように見えるため、第三

に、たとえ特定の時期のキリスト教に適用範囲が限定されなかったとしても、倫理的公共体は依然として何らかの既存の宗教的共同体のための規範であって、政治的規範ではないことから、現実的な適用先が極めて限定的になるように思われるためである。なお、本稿では「教会」という概念を、キリスト教を含む任意の宗教的共同体を指示するものとして用いる。

また、一見して自明であるように見える C の要素もそれ自体に問題を抱えている。というのも、悪というのはカントの考察によれば、「理性の背後に潜むいわば見えない敵」(6:57)であり、単に外的な要素を改善することで解決を図るようには思われないからである。またカント自身も悪を根絶することはできないと述べている(6:37)ため、倫理的公共体がいかなる意味で悪の対抗手段になっているのかは自明ではない。さらに『宗教論』のテキストには、倫理的公共体が行為者の悪い行為への誘惑を減らす役割を担っていると取れる箇所がある(6:93, 97)が、カント実践哲学の基本に戻れば、どんなに強い誘惑に晒されたとしてもそれを跳ね除ける道徳的強さ(徳)が人の道徳的価値の根幹をなすのであり、この観点からすれば、誘惑が減ることによって行われなかった悪い行為は、当の行為者の道徳的価値を高めるものであるとは言えず、したがって悪に対する対抗手段として有効でないように思われる。

以上について、本稿では以下の三点を主張したい。第一に、倫理的公共体の理念それ自体はアприオリに導出されうる。すなわち、実践理性による神の要請と定言命法における目的の国への言及とは双方ともアприオリに理性自身から推論されうる。第二に、その単に理性から導出された理念は、統制的理念として、この世界における特定の活動、すなわち教会の活動を可能にする。第三に、悪い行為の可能性を減少させることは、人格の神聖性へと近づくための手段として直接的に有効であり、したがって悪に対する対抗手段としても有効である。

次節では、倫理的公共体に関する A の要素が注目されるに至った経緯と、この要素が理性から導出される可能性を示す。第三節では、『宗教論』における倫理的公共体への言及を引用しながら、アプリアリな A の要素と既存の教会との関係を明らかにする。第四節では、悪の根源性と倫理的公共体による対応の不均衡を指摘し、悪い行為の現実化を防ぐことがいかなる意味で有効なのかを解明する。

2. 善を志向する共同体としての倫理的公共体

カントは理性的存在者の共同体を様々な文脈で言及しており、Guyer はカント的な道徳的共同体の概念として「目的の国、道徳的世界、最高善、倫理的公共体」(Guyer 2011, 89) を挙げている。これらは全て道徳的意図の下に構成された共同体であるが、Guyer によれば、各概念はその抽象性の度合い——最も抽象的なのは目的の国であり、最も具体的なのは倫理的公共体である——や、実現場所——道徳的世界は感性界における実現を意図され、最高善は悟性界ないしは来世での実現を意図されている²——において異なっている。(ibid., 118) Guyer に従うならば、これらの概念間の差異はその本質的な内容というよりもむしろ、比較的派生的な要素にあると考えることは牽強付会ではなからう。本稿では、上記の諸概念が道徳的意図の下に構成された共同体として共通の本質的な要素を持つものとみなす。本節では、上述の概念に共通して見られる道徳的共同体に本質的な構成要素を、最高善に関する諸解釈及び、各概念を特徴づける引用を通して明らかにする。

従来カントの実践哲学の研究では『実践理性批判』、『人倫の形而上学の基礎づけ』(以下『基礎づけ』と略称)が中心的テキストであり、『宗教論』は実践哲学と思弁哲学からなる批判哲学の圏外にあるという見方が中心的であった³。あるいは、『宗教論』のテーマは実践哲学に言及しはするが、ほとんどは人間学か、歴史学、あるいは神学についての議論であって、批

判哲学には関わらないものだとみなされてきた。それゆえ、『宗教論』は第一部の根源悪についての議論を除いて⁴ほとんど道徳哲学を論じるテキストとしては無視されてきたと言える。しかし、90年代になると、カントの実践哲学に基づいた共同体の研究が興盛する⁵とともに、倫理的公共体の概念も副次的に注目を浴び始めた。副次的にというのは、基本的に議論が盛り上がっていたのは最高善の解釈についてだからである。

最高善とはカントの『実践理性批判』後半部で扱われる中心的概念の一つであり、道徳の最終目的とされる概念である。それは人間の道徳的心術（徳、厳密には神聖性）と、それに釣り合った幸福とから構成される。この最高善は、1960年代の Silber と Beck の論争⁶以降、英語圏の研究者を中心に、超越的と内在的、または神学的と世俗的という二つの局面から論じられるようになった。すなわち、最高善には、いつまでも実現はしないものの常に目標として役立つ理念としての役割と、最高善の理念へと向けて実際に人間が行う義務の役割という大きく分けて二つの側面があり⁷、どちらの側面を重要視するか、およびそこに神学的または形而上学的要素をどの程度採用するかといった点について見解が分かれてきたのである。その中でも、最高善の内在的解釈——最高善はこの現実の世界内で実現するとみなす解釈——かつ、世俗的解釈——最高善の実現に神の助力は必要なく、人間同士の道徳的努力によって実現可能であるとみなす解釈——を採用してきた論者に、John Rawls の弟子筋が存在する。例えば、Reath は最高善の世俗的側面と神学的側面の存在を認めた上で、後者が不要であると主張し⁸、Pogge は『実践理性批判』の時点では抽象的な概念に過ぎず実現を望めなかった最高善をカント自身が世俗化したのが倫理的公共体であり、これが最高善の最終形態であるとする解釈をとった⁹。このように、「人間相互の道徳的努力——あるいは他人を単に物件ではなく人格として尊重すること——によって理想の世界が現実実現する」という世俗的＝内在的解釈のヴィジョンがカント的な理想の共同体として成立し、これが

倫理的公共体のイメージの下地を構成し、現在の研究に至っている¹⁰。これが A の要素が独立して注目されるに至った研究史的背景である。

しかしながら、カントの『宗教論』の内容がカントの実践哲学に整合的であり、かつ、神学的要素を除いてはそれを正確に理解することは叶わないとみなす研究者は、以上の最高善の世俗的＝内在的解釈に異を唱え、神学的解釈——最高善は神なくして達成することはできない——を提示した。この解釈には、世界内の最高善の達成に神の概念が必要であるとみなす内在的解釈¹¹と、何らかの仕方では神が世界内・外の最高善の達成に恩寵等を通じて介入する必要性を主張する超越的解釈¹²が属する。本稿では紙幅の都合上、どの最高善の解釈が最もテキストに整合的か、あるいは理論的一貫性を持つ解釈かを論じることはできない。しかし、次に見る『基礎づけ』および『実践理性批判』のテキストは、少なくともいずれかの神学的解釈を支持するように思われる。

『基礎づけ』第 2 章では、「理性的存在者たちの一つの世界」(4:438)として「目的の国」の概念が言及される。

〔単に〕可能的な目的の国に属して普遍的に法則を立法する成員の〔格率〕に従って行為せよ。(4:436)¹³

ところで理性的存在者は、目的の国において普遍的に法則を立法するが、それでいて立法した当の法則にそれ自身が服従していてもいる場合には、成員として目的の国に所属する。理性的存在者が、立法する者として他の理性的存在者の意志に服従していない場合には、元首として目的の国に所属する。(4:433)

だが理性的存在者は、自分の意志の〔格率〕だけによっては、元首の座を主張することができない。そうではなくて、ただ、何ものにも依

存することのない完全に独立した存在者であって、意志を体現する能力に不足も制限もない場合にのみ、理性的存在者は元首の座を主張できるのである。(4:434)

以上の引用から次の四点が読み取れる。第一に、目的の国が理性的存在者の共同体であること、第二に、それが定言命法の定式内で言及されていることから、その起源が全くアプリアリに理性内にある¹⁴ こと、第三に、目的の国は元首と成員とから構成されていること、第四に、人間は成員でありうるが、元首ではあり得ないこと。なぜなら元首は「何ものにも依存することのない完全に独立した存在者であって、意志を体現する能力に不足も制限もない」という特性を持つ以上、実質的に神しか該当するものがないからである¹⁵。『基礎づけ』では未だ実践哲学のために神が必要とされるという論証がなされないため、神という語への言及は慎重に避けられている。しかし、第四の点については『実践理性批判』において、最高善が純粹実践理性の対象であると示された後で、その実現のための必要条件として神が要請されることによって裏付けを得ることができる。

こうして、世界における最高善は、道徳的〔心術〕に見合った因果性をもつ自然の最上原因が想定される限りにおいてのみ可能であることが明らかとなる。さて、法則の表象に従って行為する能力を持つ存在者は知性（理性的存在者）であり、この法則の表象に従うこのような存在者の因果性は、このものの意志である。とすれば、自然の最上の原因は、それが最高善のために前提されなければならない限りにおいて、知性と意志とを通じて自然の原因（従って創始者）である存在者、すなわち神である。(4:125)

この引用から、第一に、世界における最高善¹⁶ は自然の原因としての神が

カントの倫理的公共体概念を構成する三要素

想定される場合にのみ可能であること、第二に、知性 *Intelligenz* の持つ因果性は意志であること、第三に、自然法則によって意志の行為を制限されず、むしろそれ自然を創造することができるのは神のみであることが読み取れる。

このように、上記引用から、カントは「その本拠と起源を全くアプリアリに理性のうちに持つ」(4:411) 実践哲学の概念においてさえ、理性的存在者の共同体を神の統治と不可分であるものとして構想していることが明らかになった。それゆえ、冒頭に掲げた A の要素は不十分であり、次のように改訂が必要である。

A.* 神を元首とし、善を志向する人間を成員とする共同体である

A*はテキスト上の根拠を持ち、神の概念を必要とする点で最高善の神学的解釈を支持する。ただし、最高善の世俗的＝内在的解釈の支持者は、単にテキストを無視しているというよりも、神の概念を他の要素に還元して、理論的に一貫した実践哲学を再構成しようと試みようとしているのであって、いずれの最高善解釈が最も適切であるかをここで論じることや確定することはできない。しかし、A*を受け入れることは、テキスト上の整合性という利点に加えて、倫理的公共体が B の要素を持つことの理論的動機を解明する点で有益である。

3. 教会の理念としての倫理的公共体

まず、カントが倫理的公共体と教会の理念を同一視していることを確認することから始めよう。

神的にして道徳的な立法の下にある倫理的公共体は教会であるが、それが可能な経験の対象でない限りにおいては、見えざる教会と呼ばれ

る（これは単に神による直接的な、だが道徳的な世界統治の下におけるすべての構成な人間の合一という単なる理念であって、人間によって建設さるべき一切の教会の原型として役立つ理念である）。見える教会は、人間がこの理念と一致する全体を目指してつくる現実の合一である。（6:101）

ここでは、倫理的公共体が「教会」と同一視され、さらにそれが理念あるいは原型として見られる場合には「見えざる教会」と、そして、その理念を目指した現実の共同体である場合には「見える教会」と呼ばれている。

次に、倫理的公共体が見えざる教会として言及される際、A*と同等の要素を持つことを確認する。同等の要素とは、ここでは、元首に神を想定している共同体であること、成員が善を志向する共同体であることの二点のことを指示するものとする。

まず、後者の点に関しては以下のテキストが根拠になる。

この理念の指令に従って単なる徳の法則の下に集まる人間の結合は、倫理的社会と名付けられることができ、そしてこれらの法則が公である場合は、それは倫理的＝公民的（法的＝公民的に対して）社会、あるいは倫理的公共体と名付けられることができる。倫理的公共体は、政治的公共体の中にあって存立しうるばかりか、その全成員から構成されもする。（もとより倫理的公共体は、政治的公共体が根底になれば、人間によって実現されることもあり得ないであろうが）。しかし前者〔倫理的公共体〕は、特殊にしてそれに固有な合一原理（徳）を持ち、従ってまた後者〔政治的公共体〕のそれとは本質的に異なる形式と体制とを持っている。（6:94）

ここでは道徳法則下での人間の結合、すなわち共同体が「倫理的社会」として指示されており、さらにその法則が公になっている場合には「倫理的公共体」と呼ばれている。このテキストが「成員が善を志向する共同体であること」の根拠である。

ここで単なる倫理的社会と、倫理的公共体が区別されている点は注意が必要である。というのも、もし、倫理的公共体が善を志向する成員の共同体という要素だけで構成されるならば、A*とは異なる概念になるだろうからである。

したがって、かの〔倫理的公共体という〕目的において結合した人間の集合は、いまだ倫理的公共体そのものと呼ばれることはできず、ただ絶対的な倫理的全体を建設するために全ての人間との（否すべての有限な理性的存在者との）合意を目指して努力する一特殊社会と呼ばれうるだけであって、部分的社会はいずれもこの全体の一表象あるいは一図式であるにすぎないが、それと言うのも、それぞれの部分的社会はそれ自身また他の同種の部分的社会との関係では倫理的自然状態のうちであり、その持つあらゆる不完全性を伴う、と考えられることができるからである。(6:96)

引用から、倫理的公共体へと至る途中の共同体は倫理的公共体ではなく、それを目指して努力する一特殊社会と呼ばれていることがわかる。全特殊社会を倫理的公共体へと統一するのは人間の力では難しく¹⁷、カントは他の箇所でも神の助力を要求することさえしている。

崇高な、だがしかし決して完全には達成されない倫理的公共体という理念は、人間の手にかかるとまことに小さくなる。つまりそれは、この公共体の形式だけはともかく純粹に表すことができるにしても、し

かしこうした全体を設立する手段に関しては、感性的な人間本性の諸条件の下に著しく制約されている設備になってしまう。〔…〕道徳的な神の民を建設するということは、それゆえ、その実施が人間にはなく、神そのものにのみ期待されうる業である。(6:100)

次に、倫理的公共体が「元首に神を想定している共同体である」点について確認したい。先の引用で言及された「法的＝公民的社会／政治的公共体」では、人間が立法者、すなわちその共同体の元首であると考えられている¹⁸が、倫理的公共体は「それとは本質的に異なる形式と体制とを持っている」。

倫理的公共体が成立すべきであるならば、個人は全て公の立法に服さなければならず、そして個人を結合する法則は全て立法者の命令とみなされうるのでなければならない。〔…〕しかし公共体が倫理的なそれであるべきならば、民そのものが自分で立法するとみなされることはできない。〔…〕それゆえ、こうした立法者は、倫理的公共体の最高の立法者としてのみ考えられることができ、この者に関しては一切の真の義務は、従ってまた倫理的義務も、同時に彼の命令として表象されなければならない。従ってこのものはまた、各人の心術の奥底を見抜き、どの公共体においてもそうでなければならないように、各人に彼の所業に値するものを帰せしめるために、人心を察知する者でなければならない。これはしかし、道徳的な世界支配者としての神の概念である。それゆえ、倫理的公共体は神的命令の下にある民としてのみ、言い換えれば、神の民であってしかも徳の法則に従う民としてのみ考えられることができるのである。(6:98f.)

引用によれば、倫理的公共体の立法者、すなわち元首は神でしかあり得ない。というのは、倫理的公共体、並びに道徳法則の目的は行為者の道徳性であり、行為者は法則に従うよう強いられるのではなく、自由に従う必要があるが、人間の立法する法律は全て成員に従うことを強い、しかもその法則の拘束対象はただ目に見える行為の適法性だけであるからである。言い換えれば、人間の意志が自由に従う道徳法則を立法し、さらに各成員においてその法則が遵守されたかどうかを知る能力があるのは神のみであるからである。

我々がここで問題にしているのはただその立法が単に内的であるところの制度であり、徳の法則の下にある共和国であって、言い換えれば、「善い業に熱心である」神の民なのである。(6:100)

以上から、倫理的公共体が見えざる教会として言及される際にはA*と同等の内容を持つことが示された。

しかし、なぜ教会の理念であるのか。教会という言葉遣いからは、一見して当時のキリスト教徒に適用が制限されているように見える。しかし、この点についてはカント自身が多様な種類の信仰（イスラム教など）が存在する可能性を考慮に入れていることから、A*の要素を満たす可能性がある限りで、いかなる宗教的共同体も倫理的公共体へと至る可能性を保持していると考えていることがわかる¹⁹。しかし、たとえ特定の時期のキリスト教に適用範囲が限定されなかったとしても、倫理的公共体は依然として何らかの既存の宗教的共同体のための規範であって、政治的規範ではないことから、現実的な適用先が極めて限定的になるように思われる。この問題について本稿で考察することはできないが、少なくとも倫理的公共体が教会であるとされることに特有の利点は存在する。それは既に存在しており、A*の二つの要素の未完成な形を示しているという点である。

先に見たように、善を志向する特定の人間の集団は倫理的公共体とは未だみなされない。この善を志向する現実の人間の集団を、上述したようにカントは「見える教会」という語で指示している。そこでは、「かの全体（教会）へと合一した集合は上位者の上にある団体であって、これらの上位者（教師または魂の牧者とも呼ばれる）は団体の見えざる元首の職務を代行するに過ぎ」（ibid.）ないと言われるように、教会は仮の元首と成員とからなり、「神の国の単なる代理者として見られた倫理的公共体」（6:102）として機能している。

その共同体において神の立法した法則を代理するのはさしあたり聖書、すなわち明文化された道徳的規範である。

純粋な宗教信仰を不変に保持することや単一の形で一般に流布することはもちろん、その信仰のうちに採用された啓示に尊敬を払うことすらも、それが十分に整えられるのは伝統によっては困難であって、ただ聖書によってのみ、つまりそれ自身また同時代や後の時代の人々に対する啓示として尊敬の対象でなければならない聖書によってのみ十分に整えられる。（6:107）

伝統は口承によって伝えられるため、内容は安定性に欠け、文化の絶滅とともに完全に消滅してしまうこともありうるが、これに対し、聖書が文書として存在するならば、安定した内容を、広く伝播することも可能である。ただし、これはあくまで神の立法した法則を知るためのたたき台としての役目をなすのであり、「道徳的信仰の基礎が、外見上偶然我々の手中に落ちたようなこうした経験的信仰と合体するためには〔…〕純粋な理性宗教の普遍実践的規則と同調する意味に至るまで啓示を徹底して解釈することが、必要となってくる」（6:110）言い換えれば、教会において、聖書を道徳的観点から批判的に解釈することで、その共同体の法則は倫理的

公共体へと近づいてゆくのである²⁰。

このように、既に存在する「見える教会」にはA*へと至るための下地が既に用意されているという利点が存在する²¹。ここでA*とBの関係についてまとめよう。まず、A*は純粹実践理性に根拠を持つ、人間の実現すべきアプリアリな理念であった。(倫理的公共体、見えざる教会)ところで、見える教会は既に存在して、A*の不完全な様相を示している。それゆえ、A*とBは、統制的理念と、それを目指している、世界における人間の特定の活動という関係にある。後者を言い換えれば、教会とは善なる共同体の形成を目指す道德的進歩の活動である。A*とBはこのような関係にある。

本節では、第一に、倫理的公共体が見えざる教会という理念として言及される際にはA*と同等の内容を持つこと、第二に、教会は見える教会、すなわち既存の教会として言及される際にはA*を目指す人間の活動と見なしうることを示し、A*とBの内的連関を解明した。

4. 悪に対する対抗手段としての倫理的公共体

本節では、「B 既存の教会」が「A*神を元首とする善なる共同体」へと漸近してゆくことが、同時に「C 悪に対する対抗手段」となることをどのように理解したらよいのかを考察する。主要な問題はC自体に内在する問題であった。すなわち、教会という行為者にとって外的な要素を改善することが本当に悪へ対する有効な手段と言えるのか、という問題である。このことを理解するためには、そもそもカントが悪をどのように理解しているのかを確認することから始める必要がある。

悪は『宗教論』第一部で、自愛と道德性という行為の二つの原理の秩序を転倒させること²²であると説明される。このこと自体は研究者の間でも共通の見解として異論がない。しかし、悪が人間に内在している仕方に関しては議論が分かれており、現在まで解決を見ていない²³。というのも、根源悪は道德的努力によって対応できるものとしては偶然的に、しかし人

類の性格に普遍的に内在していると言われるからである。(6:28f.)

ところで、道徳の最終目的は最高善であった。しかし、実際に人が到達を目指すのは、その達成条件としての完全に有徳な状態、すなわち神聖な人間性である。『宗教論』第二部では、神聖な人間性の表象が描写されている。

その〔神聖な〕人間とはつまり、一切の人間義務を自ら遂行し、同時にまた教えと事例とによって善を自己の周囲にできるだけ広範囲に広めるというだけではなく、さらに加えて、たとえいかに大きな誘惑があるにしても、最も恥ずべき死に至るまでの一切の苦悩を世界の最善のために、彼の敵に変わってすらも引き受ける覚悟がある、といった人間である。(6:61)

これは傾向性の誘惑という道徳的障害に対して完全なる勝利をおさめる人間の表象である。ここで明らかになるのは、人間が感性的に触発されることそれ自体は人間が神聖なることを阻むわけではない²⁴ということだ。たとえ、感性的触発による傾向性が存在したとしても、それらの誘惑にいかなる場所、いかなる時間においても屈服する可能性がないことが神聖な人間の要件である。

さて、偶然かつ普遍的に人間に内在する根源悪から出立して神聖性の理想へと到達するために、倫理的公共体はどのように役立つのだろうか。カントは人が悪い行為へと誘惑される要因を人類の特定の性質に見ている。すなわち、他人と比較して自らの価値を定める人間性の素質、あるいは非社会的社交性である。

カントによれば、人間は、動物性、人間性、人格性という三つの素質からなっている。動物性とは「自然的であって単に機械的な自愛」(6:26)、すなわち自己保存、種の繁栄、社会を求める衝動のことである。人間性と

は「自然的ではあるが、しかしなお比較をする（そのためには理性が必要になる）自愛」(6:27)であり、この素質から「他人の評価のうちで自分にある価値を与える、しかも根本的には単に平等という価値を与える傾向性が生ずるが、これは何人にも自分に優越することを許さず、他人がそのように努力したがってはいないかという不断の懸念と結びついている。」(ibid.) 人格性とは「道徳法則に対する尊敬の感受性」(ibid.) すなわち、道徳法則の表象に従って行為する能力である。これらの素質はそれ自体としては善いものだが、前二つは悪用される危険にある。すなわち、動物性は暴飲暴食や淫蕩に、人間性は嫉妬、忘恩、シャーデンフロイデに利用される危険がある。これらの、とりわけ後者が悪い行為をする誘惑となると見られている。

非社会的社交性は『宗教論』では扱われず『世界市民的意図における普遍史のための理念』でのみ扱われる人間学的概念である²⁵。しかし、これが根源悪と関連する概念であることは広く認められている²⁶。文明社会にある人間は社会に入ろうとする性癖（社交性）と「自分を個別化する（孤立化する）大きな性癖」（非社交性）(8:21)を備えており、この性癖によって、人間は素朴な牧羊生活に満足せず、虚栄や所有欲や支配欲といった不和を介して、文化を発展させる。このように人類の長期的な進歩という目的論的観点からすれば擁護可能である非社交性は、個々の行為のレベルでは人間の素質を悪用するよう誘惑する強い原因となるだろう。

以上二つの要素が、道徳的に行為することを意図している人間さえ簡単に悪へと再び転落せしめる要因である。

もし彼が、彼にこの危険をもたらし、そして彼をこの危険のうちにとどめている原因や事情を探るならば、この危険は他者から離れてある限りでの彼自身の自然のままの本性からではなくて、彼が関係もしくは結合している人間から生じてくるということは、容易に確信される

であろう。彼の自然のままの本性の刺激によっては、彼の根源的に善である素質を著しく荒廃させる本来の語義での激情は起こらない。人間の欲求はほんの僅かであって、それを配慮する彼の心の状態は穏やかで平静である。人間が貧しい（あるいは貧しいと思う）のは、その人間が、他の人間が彼を貧しいと思ったり貧しいからといって軽蔑したりしないかと気遣う限りにおいてである。嫉妬、支配欲、所有欲、それらと結びついた敵意ある諸傾向性は、彼が人間の間に存在する場合に直ちにその自足的な本性を襲うのであって、こうした人々を既に悪に陥っているとか、人を誘惑する事例であるとかと仮定する必要は決してない。彼らが互いにその道徳的素質を腐敗させ、互いに他を悪くさせるには、彼らがそこにいる、彼らが彼らを取り巻いている、そして彼らは人間であるということだけで十分である。(6:93f.)

しかし、カントはこうした悪へと転落しやすい敵意ある諸傾向性が、倫理的公共体へと進歩することで、どのように抑えられるのかについては詳述しておらず、この点は研究者の解釈に委ねられている。Wood によれば、悪い行為の責任は完全に個人に帰されるもので、共同体的責任や集合的罪といったものではなく、従って、悪の社会性に言及して個人の罪が免責されるといったことはない²⁷。とはいえ、Wood によれば、人は自らを倫理的公共体の一員とみなす際、成員は最高善を共通の目的として追及する友人関係にある²⁸。このことがどのように悪を抑えるのかを Wood は述べないが、想像することは難くない。すなわち、共通の善い目的を目指す友人同士は、互いにいがみ合うよりもむしろ相手の成功を願って協力し、他方が自分を支えてくれる（出し抜かない）ということに対して自信を持つことができるため、嫉妬や支配欲から一定程度自由になれるだろう。Wood の倫理的公共体の解釈（以下「友人モデル」と呼ぶ）は少なくともテキストと齟齬をきたさない。

しかし、たとえ倫理的公共体がこの友人モデルによって各人の悪い行為を抑制することになったとしても、このモデルのみによっては、次の疑問に答えることはできないように思われる。カントの実践哲学の基本的見解によれば、道徳的価値を持つのは道徳法則に従うことのみを理由として行為する場合であって、道徳的に問題のない行為を道徳的意図以外の理由から行うこと、または道徳的に悪い行為を道徳的意図以外の理由から行わないこと（適法性）ではない。ところで、倫理的公共体の友人モデルでは、成員同士が友人関係にあるものとして、他者を共通の目的を目指す同志として扱うため、嫉妬、支配欲、所有欲といった悪意ある諸傾向性が行為者を襲うことは少なくなる。しかしその場合には、行為者の徳（強い誘惑に対して屈しない道徳的強さ）が高まっているとは言えず、むしろ、徳の強度は据え置きのまま、環境だけが改善していることになる。確かに、行為者がなす行為は適法的なものが増えるかもしれないが、それは彼女自身が道徳的に強くなっていることを意味しない。すると、倫理的公共体はどのように悪に対する抵抗として機能していると言えるのだろうか。

ここで Ertl による次の観点を導入してみよう。

中間知 *Scientia media* とは自然知と自由知の中間に位置する。一方でそれは〔神の〕意志に先行しており、それゆえ神の意志に依存しない真理に関わるが、他方でそれは必然的なものには関わらない。あるいは、中間知は今日「自由の反事実的条件法」と呼ばれるものに該当する。それは、神自身を除く各（可能的）人間（あるいはその他の理性的）個人が全ての可能な状況で実際に行為しようすることの真理に関わり、それゆえ幾分偶然的である。その真理は別様でありうるが、しかし神はそれを変更することができない。（Ertl 2014, 418. 翻訳は筆者による）

自由の反事実的条件法：もし人 p が状況 s にあるならば，人 p は自由に行為 a を行うだろう。（Ertl 2020, 39. 翻訳は筆者による）

前者の引用は，ルイス・デ・モリナの神学概念の一つである中間知について述べられたテキストであり，一見してカントとの関連性が不明瞭であるように思われるが，Ertl は中間知または自由の反事実的条件法という概念をカント解釈に応用し，神が全知全能であり，かつ人間が根源的に自由である可能性を整合的に示す解釈の鍵概念として用いている。後者の引用は，Ertl によるその定式化である。ここで彼のカント解釈について詳しく敷衍することはしないが，本節に必要な部分に限ってこの定式を借用したい。

自由の反事実的条件法の定式を用いることで三つの事例が以下のように区別されうる。第一に，神聖な人間の事例である。それは，特定の複数の状況で，道徳的に適法的な行為を現実に自由に行う人ではなく，当人が今後経験しうる全ての可能的な状況で，道徳法則に基づいた行為を自由に行う人であると考えられる。第二に，悪意ある傾向性が倫理的公共体によって改善される事例である。すなわち，人はある過酷な状況に置かれた場合，悪意ある傾向性に従って道徳的ではない行為を行う。しかし同じ人は，既存の教会に属し共通の目的を持つ会員との信頼関係を築いた状況においては，悪意ある傾向性からの触発を受けず，それゆえ道徳的な行為を行う。第三に，個人の道徳的進歩の事例である。すなわち，ある時点 t_1 では，人は過酷な状況に置かれて，悪意ある傾向性に従って道徳的ではない行為を行ったが，時点 t_2 においては，人は再び過酷な状況に置かれるが，悪意ある傾向性に抗って道徳的な行為を行う。

確かに，人の目的が，己が道徳的に強くなること以上でないのならば，倫理的公共体は関わりがなく，悪に対抗する手段とは言えないように思われる。しかし，人の目的が，己を神聖な人間にすること，つまり，己をあ

らゆる可能的な状況で、道徳法則に基づいた行為を自由に行う人へと変えるプロジェクトを達成することであると考えれば、その達成に資する手段の裾野は少し広がる。すなわち、人の道徳的強化がそのプロジェクトを達成するための有効な手段であるのはもちろんだが、人が今後経験しうる状況の過酷さを減じることが、悪意ある傾向性の力を弱めるために、道徳的に悪い行為を行う可能性を減らす手段として有効だと考えることができるのである。言い換えれば、己および倫理的公共体の成員が道徳的に行為しない可能性を減じることが、神聖な人間（可能的な全ての行為が良い）へと直接的に近づくことである。このような意味で、C、すなわち友人モデルによる悪い行為への誘惑の抑制は悪に対する対抗手段として有効であることが示された。

ここで、Cが他二つの要素といかに関連しているのかを考察したい。A*とBとは、統制的理念とそれを目指す世界内の活動という関係にあった。BがA*へと漸近してゆくことは、人間の道徳的進歩を進めると同時に、友人モデルに示されたように、理性的存在者を悪い行為へと誘惑する諸傾向性を減じるという仕方でもCとして機能する。このようにしてA*,B,Cは内的に関連している。

5. おわりに

本稿では、倫理的公共体を構成する「A* 神を元首とし、善を志向する人間を成員とする共同体である」、「B 教会の理念である」、「C 悪に対する対抗手段である」という三つの要素がいかなる仕方でも相互に関連しているのか、という問いに答えることを試みた。本稿で明らかになったのは、A*とBとが、統制的理念とそれを目指す世界内での人間の活動という関係にあり、BのA*への漸近は同時にCとして機能するという倫理的公共体の三要素の関係性である。

倫理的公共体の諸特徴のこの内的関連が示されたことで、哲学的には軽

視され、宗教論の文脈では当然視されてきた教会という要素が理論的一貫性をもって当該概念に帰属していることが明らかになった。また、人間性の素質や非社会的社交性といった人間学的考察に基づいた C の要素も、B を介してアプリアリな A* の要素と接続しうることが示された。確かに、以上を踏まえてなお、神を元首とする共同体で、人間の自由意志がいかにして確保されるかという問題は残ることになるが、この点については次回以降の課題としたい。

本論文は潮田記念基金による慶應義塾博士課程学生研究支援プログラムの助成を受けた。ここに謝意を表する。

注

¹ 倫理的公共体をこの三つに構成要素を限定した理由は以下である。第一に、A と C の要素は倫理的公共体の目的に関係するからである。すなわち、倫理的公共体は第三部の序論において、「人間におけるこの悪の防止と善の促進とをひたすらその目的とする合一」(6:94)として言及されている。ここから、倫理的公共体が悪の防止(C)と善の促進(A)を目的とする共同体であるということが読み取れる。一つの文脈で扱われる A と C の内容を二つの要素に分割して考察したのは、後述するように、それらが別の文脈で論じられることが多いためである。第二に、B の要素は、倫理的公共体を実現するための形式、ないしはそれが何のための理念であるのかという点に関わるからである。「倫理的公共体は神的命令の下にある民 […]、言い換えれば、神の民」(6:99)であるが、「神の民という理念は(人間が設備するものとしては)教会という形式のうちでしか実現されえない」(6:100)ため、倫理的公共体はその実現に際しては教会という形式を不可避にとる。

これら以外の重要な要素として、倫理的公共体は「法的=公民的(政治的)状態」(6:95)すなわち、政治的共同体との対比において言及される。今回この点に触れなかったのは、第一に、既に中野 2019 によって両概念の関係を明らかにしたためであり、それを踏まえて第二に、この要素があくまで、政治的共同体という異なる概念との対比によって倫理的公共体が何ではないのかという点を強調する消極的役割を担っており、それゆえ、倫理的公共体の内実を構成する積極的な役割を持たないと見做しうると考えたためである。以上の理由から、本稿では倫理的公共体が A,B,C の三要素によって構成されると見做した。

カントの倫理的公共体概念を構成する三要素

- ² この区別は概ね後述の内在的解釈と超越的解釈に対応していると見てよいだろう。
- ³ 「カントの宗教著作は、彼の批判的な基本的著作及び主要著作とは同尺度で測り得ないということが、まず強調されなければならない。[...] カントの宗教哲学の内容は、彼にとって自分の倫理学の内容に対する確証と系のみを構成するに過ぎないからである。」(カッシーラー 1986, 403f.)
- ⁴ Allison 1990, Chap. 8.
- ⁵ Korsgaard 1996, Reath 1988, Pogge 1997.
- ⁶ Beiser 2006, 621.
- ⁷ Pasternack 2014.
- ⁸ Reath 1988.
- ⁹ Pogge 1997.
- ¹⁰ Tampio 2014, Muchnik 2014, Engstrom 2016, Korsgaard 1996.
- ¹¹ Moore 2003 では、道徳のために神は必要だが、神による特定の意志や人間の道徳的完成のための介入が考えられているわけではなく、世界の斉一性や法則間の整合性を維持する概念としてのみ想定されている。
- ¹² Mariña 2000, Pasternack 2014.
- ¹³ この引用が定言命法の第三の定式である。定言命法の定式の区別および名称については、Wood に従う。(Wood 2005, 135)
- ¹⁴ 「人倫的概念はすべてその本拠と起源を全くアプリアリに理性のうちに持つ。」(4:411)
- ¹⁵ ここに、人間が目的の国の元首となれないことを認めたとしても、それを神であると同定するのは早計ではないか、という疑問が出ようかと思われる。というのも、神を元首とみなすことによって、道徳法則が人間に外的な起源を持つ他律となる危険があるように見えるからである。ここでは少なくとも神を元首とみなすことが必ずしも他律となるのではないということを示したい。『実践理性批判』、『宗教論』等において、カントが神の概念に与える最も重要な特徴の一つに、行為者が本当に道徳法則に基づいて行為をしたかということを正確に評価する裁定者という役割がある。『基礎づけ』においても「たとえそうした元首が存在するとしても、その唯一無窮の立法者にしてすら、理性的存在者たちの価値を評価する際には、やはり常に、ただ目的の国の理念に基づいて彼ら自身に指令された彼の非利己的な行動のみを、評価の基準として表象せざるを得ないだろう」(4:439) とあるように、神のこの役割はカントの実践哲学において通底したものであると見ることができる。しかしこのことは人間が道徳法則の独立した立法者であることを侵害しない。なぜなら、立法者とその法の施行者、裁定者は独立でありうるからである。神と人間は理性的存在者であるという点で共に道徳法則の立法に関わるが、神はその法を施行し、その法に基

- づいて、人間の心術を裁定するのである。このような意味において、元首を神であると同定することは、人間の自律を少なくとも侵害しないといえることができるであろう。
- 16 引用中の「世界」が内在的か超越的かを論じることは本稿ではできないが、世界と言われている以上、少なくとも複数の理性的存在者が想定されていることは確かであろう。
- 17 倫理的な全特殊社会を統一する難しさについては、複数の解釈が可能である。すなわち第一に、統一は確かに困難ではあるが、それはただ極めて難しいだけであって、人間の弛まぬ努力によって達成可能であるとする解釈、第二に、統一は人間には原理的に不可能であるため、完全に神の仕事であるとする解釈、第三に、確かに人間だけでは統一は不可能であるが、神のみによっても統一は不可能であり、両者の協力、すなわち人間の道徳的努力と恩寵等の何らかの神の介入とが揃ってはじめて統一が可能であるとする解釈といった三つの解釈が存在する余地があるが、本稿ではこの問題については扱わず、次回以降の課題としたい。
- 18 6:96f. なお、倫理的公共体と政治的公共体の違いについては中野 2019 にて詳述した。
- 19 「存在するのはただ一つの（真の）宗教である。がしかし、多様な種類の信仰が存在しうる。——さらに加えて、その信仰の種類の差異のために互いに分たれている様々の教会のうちには、それにもかかわらず一にして同一の真の宗教が見出されることができる。と言ってよい。そこで、この人はかくかくの（ユダヤ教の、マホメット教の、キリスト教の、カトリックの、ルターーの）信仰を持っているという方が、かくかくの宗教を持っているというよりも適当である。」(6:107f.) Cf. 中野 2019.
- 20 ただし、聖書のうち、純粹理性宗教に合致することのできない部分に関しては道徳的に価値のないものとみなされるであろうし、さらには、倫理的公共体が完全に実現する暁には道徳法則それ自体が共同体の法則として機能するため、聖書は不要になる、といった点から、聖書はあくまで倫理的公共体の達成を目指す効率的な手段の一つとしての役割を担っており、倫理的公共体の概念に内在する必要条件ではないと考えられる。
- 21 既存の教会は「道徳的心術を教えたり鼓舞したりするための集会所」(6:106)として機能しているとみなされていることから、教育上の利点も備えていると言える。
- 22 「人間が（最も善き人間でも）悪であるのは、ただ彼が動機を自らの格率に採用する際に、その動機の道徳的秩序を転倒することのみよるのである。転倒するとは、人間は道徳法則を自愛の法則とともに格率のうちに採用はするが、しかし彼は一方が他方と並んで存立することができず、一方が最高条件として

の他方に従属しなければならないことを認めるから、そこで彼は、むしろ道徳法則こそが自愛を満足させる最高の条件として選択意志の普遍的格率のうちに唯一の動機として採用さるべきであるのに、自愛の動機とその傾向性とを道徳法則遵守の条件とする、ということである。」(6:36)

- ²³ Kohl 2017 は根源悪が人間に内在する仕方についての従来の議論を次のようにまとめている。第一に Allison は根源悪がアプリオリに人間に内在していると考え、しかし Kohl によれば、アプリオリに内在するものに対して我々が道徳的努力をすることは不合理であるとしてこの解釈を退ける。Frierson は悪の普遍性は帰納推論の帰結であると考え、Kohl はこれを根源悪は人類に普遍的であるとするカントのテキストと矛盾するため退ける。Wood は社会的目的論的解釈をとり、根源悪は、長い目で見れば合目的な帰結を生むが、それだけで見れば否定的な側面を持つ諸傾向性から生じるとみなしている。Kohl は再び、事実として人間に内在する性質に対して努力することの合理性がないとしてこれを退ける。Kohl は以上に対し、事実として根源悪を想定するのではなく、統制的理念として想定すべきだと主張するが、この解釈の妥当性の是非はここでは論じない。どのようにして根源悪が成立しているのかについて論じることが今後の課題としたい。
- ²⁴ 「意志が道徳法則に完全に適合していることは、しかし、意志が神聖であることであり、感性界のいかなる理性的〔存在〕者も、その存在のいかなる時点においてももたない完全性である」(5:122)と言われるように、感性界に属する存在者である人間は、原理上、神聖性へとは至ることができないという見解が一般的である。
- ²⁵ 「社会に入ろうとする人間の性癖であるけれども絶えずこの社会を分割するように脅かす汎通的な抵抗と結びついているところの性癖」(8:20)と説明される。
- ²⁶ Wood 1999, 286–90.
- ²⁷ Ibid., 289.
- ²⁸ Ibid., 313, 316.

参考文献一覧

カントの著作に関しては、慣例に従い、アカデミー版の巻数とページ数を併記して言及先を示した。なお、引用については、邦訳の全集を用いたが、一部術語の統一性の観点から訳語を変更した。変更を加えた場所および、引用中の補足については亀甲括弧でそれを指示した。

- Allison, E. Henry (1990). *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University.
- Beiser, Frederick C. (2006). "Moral faith and the highest good." In *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, edited by Paul Guyer, 588–629, Cambridge: Cambridge University Press.
- Engstrom, Stephen (2016). "The Determination of the Concept of the Highest Good." In *The Highest Good in Kant's Philosophy*, edited by Thomas Höwing, 89–108. Berlin: De Gruyter.
- Ertl, Wolfgang (2013). "Ludewig" Molina And Kant's Libertarian Compatibilism. In *A Companion to Luis de Molina*, edited by Alexander Aichele, and Mathias Kaufmann, 405–55, Leiden: Brill.
- (2020). *The Guarantee of Perpetual Peace: Elements in the Philosophy of Immanuel Kant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, Paul (2011). "Kantian Communities: The Realm of Ends, the Ethical Community, and the Highest Good." In *Kant and the Concept of Community*, edited by Charlton Payne and Lucas Thorpe, 88–120. New York: University of Rochester Press.
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hrsg. von Bettina Stangneth, Hamburg: Felix Meiner, 2003. (カント, イマヌエル, 『たんなる理性の限界内の宗教』, 『カント全集』(9), 飯島宗享・宇都宮芳明訳, 理想社, 1974年.)
- . *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hrsg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg: Felix Meiner, 1999. (カント, 『人倫の形而上学の基礎づけ』, 『カント全集』(7), 平田俊博訳, 岩波書店, 2000年.)
- . *Kritik der praktischen Vernunft*. Hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner, 2003. (カント, 『実践理性批判』,

- 『カント全集』7巻, 坂部恵・伊古田理訳, 岩波書店, 2000年.)
- Kleingeld, Pauline (2016). “Kant on “good”, the good, and the duty to promote the highest good.” In *The Highest Good in Kant’s Philosophy*, edited by Thomas Höwing, 33–50. Berlin: De Gruyter.
- Kohl, Marcus (2017). “Radical Evil As A Regulative Idea.” In *Journal of the History of Philosophy* 55 (4): 641–73, Johns Hopkins University Press.
- Korsgaard, Christine M. (1996). *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mariña, Jacqueline (2000). “Making sense of Kant’s highest good.” In *Kant-Studien* 91, 329–55, Berlin: De Gruyter.
- Moore, A. W. (2003). *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant’s Moral and Religious Philosophy*. London: Routledge.
- Muchnik, Pablo (2014). “Kant’s religious constructivism.” In *Kant’s Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Critical Guide*. Edited by Gordon E. Michalson, 193–213, Cambridge: Cambridge University Press.
- Pasternack, Lawrence R. (2014). *Routledge Philosophy Guidebook to Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*. New York: Routledge.
- Pogge, Thomas W. (1997). “Kant on Ends and the Meaning of Life.” In *Reclaiming the History of Ethics: Essays for John Rawls*, edited by Andrews Reath, Barbara Herman and Christine M. Korsgaard, 361–87. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reath, Andrews (1988). “Two conceptions of the highest good in Kant.” In *Journal of the History of Philosophy* 26 (4), 593–619, Johns Hopkins University Press.
- Tampio, Nicholas (2014). “Pluralism in the ethical community.” In *Kant’s Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Critical Guide*. Edited by Gordon E. Michalson, 175–92, Cambridge: Cambridge University Press.

Wood, Allen W. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

———— (2005). *Kant*. Malden: Blackwell.

カッシーラー, E. (1986). 『カントの生涯と学説』, 門脇卓爾; 高橋昭二; 浜田義文訳, みすず書房.

カント. 『世界市民的意図における普遍史のための理念』, 小倉志祥訳. 『カント全集』 (13), 理想社, 1988.

中野愛理 (2019). 「倫理的公共体は最高善であるか」. 『哲学』 (143): 85-111, 三田哲学会.