

ルターとカント

——自律の構造をめぐる

田原善郎

ルター (Martin Luther, 1483-1546) の信仰とカント (Immanuel Kant, 1724-1804) の実践哲学をここでとりあげて対比しながら、両者の自律の構造を検討してみよう。意志の自律というのは、申すまでもなく、カントの実践哲学の中心にある概念であり、ルターにおいては信仰の中心にあるのは良心の自由であり、両者に同じ自律という言葉を使うのは問題であるようにも思われる。しかし、ここでは、自律という言葉のカントの術語としてではなく、より一般的な意味で、近代的な実践的主体の概念と結びつけて考えていきたい。そこで、ルターの「良心の自由」、カントの「意志の自律」から出発して、両者の実践の構造を、自律の構造とし、その積極面と消極面を考察してみたい。

一

まずルターにおける信仰と行為の関係をとりあげてみよう。ルターにおいては、周知のように「信仰によってのみ (sola fide)」という基本的な主張がある。したがって、ルターにとって「身体により、身体においてなしうるわざ」をすべてなしたとしても、魂にとって何の役にもたない。」(W. A. VI, S. 21) ローマ・カトリック教会において唯一

の神を崇めるためのわざとして課せられている歌唱、聖書読誦、オルガン奏樂、ミサ、朝の祈り、夕べの祈り、教会、祭壇、修道院の寄進と裝飾、ローマや聖人たちへの巡礼などの外的な事柄は、高利貸、姦夫、異教徒などいかなる罪人といえども行なうことのできるものではないかと彼は言う。(1) 魂にとっては、神の言葉、すなわちキリストの福音のみが必要なのである。「魂は神の言葉以外にはあらゆるものなしに済まし得るが、神の言葉がなければ、魂は他のいかなるものをもっても助けられぬ」(W. A., VII, S. 22) そして、神の言葉は、なんらかの行為によってではなく、信仰によってのみ受け入れられるとルターは言う。(2) ここから、ルターの信仰は外的な行為とは何ら関係がない、ルターは「信仰によってのみ」を強調することによって、善きわざを禁じるものであるとする非難が現われる。ところで、ルターは信仰のみを主張することによって實際に行為を斥けたのであろうか。あるいは斥けないまでも二次的なものとしてしかみていないのであろうか。ルターは『キリスト者の自由について』(Von der Freiheit eines Christenmenschen, 1520)の結びの部分でつぎのようにいっている。「キリスト者は自分自身の内には生きない、キリストと隣人の内に、すなわち、信仰によってキリストの内に、愛によって隣人の内に生きる。……………見よ、これが正しい霊的なキリスト者の自由である。」(W. A., VII, S. 38)キリスト者の自由においては信仰と愛が同時に成立する。愛とはもちろん隣人にたいする愛の行為である。とするならば、ルターは、キリスト者の自由は信仰においてのみ成立するのではなく、信仰と行為の統一において成立すると主張していることになる。キリスト者の自由は、神の言葉を受け入れたところに成立する。そして、先に、神の言葉は信仰によってのみ受け入れられるというルターの主張をみた。この二つの相反する主張を我々はどうか考えればよいのだろうか。

この問題について、『キリスト者の自由について』と同じ一五二〇年に発表された『善きわざについて』(Von den guten Werken, 1520)を見てみよう。この論文のなかで、ルターは信仰と行為の関係について、信仰とは観念的な事

柄ではなく、現実の人間の問題であると主張する。「人間の本性は一瞬間たりとも行なうか行なわないか、あるいは、受けるか避けるかなしではあり得ない。」(W.A., VI, S. 212) 生活のなかで人間は休みなく活動しているのであり、その意味で、あらゆる瞬間に行為の決断を迫られている。したがって信仰のうちに生きよということは、日常生活のなかでおこってくるあらゆる事柄を信仰をもって決断せよということである。ルターは、ここで、いかなる瞬間においても行為を避けることのできない人間にとって、行為をはなれて信仰を考へることはできないと主張しているのである。それではルターが信仰と行為にはいかなる関係もないとしたのは、何故であろうか。ルターが信仰から斥けたのは信仰の条件としての行為である。行為を救いの前提として考へることをルターはきびしく否定したのである。したがって行為の結果として信仰が成立するのではなく、信仰を動機として行為が決意されるとルターは考へたのである。行為をはなれて信仰はあり得ないとは、日常生活のなかで、大きなことにせよ小さなことにせよ、あらゆることが信仰を動機として決意されるといふことであつたのである。ルターは日々の実践のなかで信仰を捉えたのであり、そこでは、各人が、神の言葉をどのように受け止め、行為を決断していくかという意味において自律していた。

右の意味で、ルターの信仰と行為の関係において見出される主體的契機を、ルターは、さらに「良心の自由」として捉えている。一五二五年の『天來の予言者らを駁す』(Wider die himmlischen Propheten, von Bildern und Sakrament) において、カールシュタット (Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1480~1541) との聖像についての論争で、聖像を破壊すべきでないという立場にたつたルターは、「誰も、神の聖像すらも暴力をもってくつがえす責任はないのであり、すべては自由であり、たとえ聖像を暴力をもって破壊しなくても罪を犯してはいない。しかし神の言葉をもってなす責任はある。すなわち、カールシュタットのように律法をもってではなくして、福音をもって破壊する責任がある。したがって、それは聖像を拝したり、それによりたのむことは偶像崇拜であることを良心に教え啓発する

ことである。それから後は、外的にはそれをなすがままにまかせよ」(W. A. XIII. S. 74) という。ルターは偶像崇拜の意味での聖像は破棄すべきであることを主張するのであるが、それが聖像を破壊するという外的行為には直接つながらないと考える。ルターにとっては、聖像の問題は崇拜などの外的行為ではなく、人間の内面にかかわる「自由な良心」(a. a. O. S. 67) の事柄なのである。偶像崇拜の意味で聖像を崇拜している人間は、その良心において聖像をもってしているのである。したがって性急な聖像の破壊は「心を無視する」(a. a. O.) ことになる。すなわち、外的行為によって良心を殺すことになる。ルターは聖像破壊がたとえ間違っていると考えられたにしても、それは各人の良心が問題なのであるから、外的強制をもって良心に介入することは許されないと主張しているのである。それは「何人といえども信仰と福音を強制することはできないから、修道院に残った人々——それが老令のためであれ、口ずぎのためであれ、良心のためであろうとも、かれらを放逐してもいけないし、つっけんどんに扱ってもいけない」(W. A. III. S. 12) というルターの言葉にも表現されているように、一人の人間たりとも良心の自由を侵してはならないというルターの気概が示されている。したがってルターは、偶像崇拜にたいしてはただ神の言葉をもってなす、それ以上でも以下でもないけないといっている。「聖像を神の言葉によって心からもぎとり、無価値に軽蔑すること」(a. a. O.) それは内的に聖像を取り去ることである。聖像を心において取り去るならば、外的にもおのずからそれを捨てることになるだろうとルターは言うのである。

日常の実践のあらゆる行為において神の言葉を受けるか否か、すなわち信仰によって行なうか否かの決断があるが、それは自由な良心によってなされるとルターは主張する。もちろん、ルターにあっては、自由な良心はさらに神によってあたえられているのであるが、その限りにおいて、意志は、自由な良心において自律していると考えてよいのではなからうか。

前節では、ルターにおける信仰と行為の関係をみたのであるが、ここでは信仰はつねに実践のなかで捉えられている。それはカントの「実践理性の優位」の先駆と考えることができる。さらに、ルターにおいても、いまみたように、その行為の核心には「良心の自由」としての自律した意志をみることができた。この節では、カントがその実践哲学の中心テーマとした意志の自律について考察してみよう。

それではまず、カントにとって意志の自律とは何であったか。意志の自律とは『実践理性批判』(Kritik der praktischen Vernunft, 1787)によれば、第一に「法則のあらゆる実質から独立であること」(S. 58)であり、第二に、「同時に単なる普遍的立法の形式によって意志 (Willkür) を規定すること」(a. a. O.)である。カントは、最初のあらゆる実質から意志が独立であることを「消極的な意味での自由」(S. 59)、第二の意志の普遍的立法を「積極的な意味での自由」(a. a. O.)と呼んでいる。では、カントによって積極的自由と呼ばれた普遍的立法とは何か。「純粹実践理性の基本法則」の「系 (Folgerung)」に次のように言われている。⁽³⁾「純粹理性はそれ自身だけで実践的であり、我々が道徳法則と呼ぶところの普遍的法則を(人間に)あたえる。」(S. 56)ここでカントの言わんとするところは、純粹理性はいかなる意志の内容からも独立して、自からの内に意志を規定するに十分な根拠を含み得るということである。⁽⁴⁾すなわち、普遍的道徳法則を単に自己自身によって自己自身にあたえることができるということである。ここで言われる「道徳法則と呼ばれる普遍的法則をあたえる」ことがカントのいう普遍的立法である。したがって、このよ

うな意味で「普遍的立法の形式によって意志を規定する」ということは、自己が自己自身にあたえたところの道徳法則を、自己の意志の規定根拠として意志を規定するということである。このような意志規定において、意志は自律し

ているといわれる。

意志の自律とは、まず意志の実質から独立しているということであったが、意志の実質が意志の規定根拠となると、行為はすべて自愛の原理にしたがって行われることになる。その場合、行為によって「実現が欲求される対象」(S.39)、すなわち結果が意志の規定根拠となるのであり、そこでは快・不快の感情にしたがって行為が決められることになるからである。一方、経験的世界において行為が成立するためには、いかに自律した意志といえども実質をもたざるを得ない。そこで、意志の規定根拠ではない、意志の実質とはいかにして決定されるのであろうか。この問題は道徳法則を経験的世界に適用していく実践的判断力の問題である。では実践的判断力とは何であろうか。「感性において我々に可能な行為が規則のもとにあるかどうかを決定するためには実践的判断力が必要とされる。この実践的判断力によって、規則において普遍的に(抽象的に)いわれたことが、行為に具体的に適用されるのである。」(S.119)我々に可能な行為とは感性的、経験的世界における出来事である。このような感性界における出来事としての行為が、道徳法則というア・プリオリな行為原則のもとにあるかどうかということを判定する能力として、カントは実践的判断力をあげる。実践的判断力は、我々に可能な行為を普遍的な道徳法則のもとに包摂する能力として考えられているのである。ところで、右の包摂においては、経験的な意味で行為の可能性が問題にされるのではなく、意志の規定根拠のみが問題になる。ここでカントは、意志規定において道徳法則の普遍的立法の形式の範式になるものとして自然法則を考える。法則そのものは、その規定根拠が何であろうと、その形式の普遍性という面からみれば一様だからである。「道徳法則は悟性(構想力にあらざる)以外に、自分を自然の対象に適用することを媒介する認識能力は何ももっていない。悟性は、理性の理念にたいし、感性の図式ではなく法則を、しかも感官の対象に具体的に提示され得るような法則を、したがってまた自然法則を、しかしてその形式のみからみて、判断力のための

法則として、その基礎におくことができる。それ故、我々はこの自然法則を道德法則の範型と名づけることができる。』(S. 122) 自然法則は感官の対象において具体的に呈示される法則でありながら、その普遍性の形式において、道德法則の感性界におけるモデルとして使用することができるということである。そこで範型としての自然法則は、実践的判断力の判定のための媒体として使用されているのであり、格率の規定根拠ではないことが注意されなければならない。

普遍的立法によって自律した意志が、実践的判断力を介して、自己自身を経験的世界に実現していく過程が語られたわけであるが、そこでは実践的判断力は、経験の場において道德法則の適用を容易にするために、自然法則を範型として使用した。しかし、そのことによって、範型は、かえって感性的自然からは合法則性以外の何ものもとることはないということを示す。この範型論において示されることは、経験的世界におけるいかなるものも、直接には善き意志の規定根拠とはならないということであり、そこでカント自身がいうように、快・不快の感情を基準として善悪を決定する経験論や、象徴(Symbol)にすぎぬものを図式にし超絶的なものなかをさまよう神秘主義を、この範型論は防止することになるのである。自己自身にかえり、自己自身において、自己自身の立てた普遍的法則を、意志の規定根拠とすることを範型は助けるのである。

カントの意志の自律においては、普遍的立法の形式によって意志を規定することが要求されているのであり、そこでは、神の意志のなかに、意志の対象としての善をみる立場は斥けられている。ルターにとっては、神の意志＝善を自由な良心⁽⁹⁾によって意志の規定根拠とするという意味で、意志は自律している。しかし、ルターにあっては意志の規定根拠は神の意志であり、その意味においては意志は他律である。それにたいして、カントにあっては、自己によって立てられた道德法則が意志の規定根拠であり、その意味で意志は自律している。ルターは、意志規定の仕方に主体

的決断をみとめる立場であり、カントは、意志規定の仕方のみならず、意志の規定根拠をも自から立てるといふ立場である。そこで両者の自律の概念は異なっているといえるが、ルターの場合も神の意志を主体の内面の決断によって受け入れるのであり、広い意味では同じ地盤の上になつていえるといえるだろう。さらに、ルターにあっては信仰の条件としての行為は否定された。救いを目的として、その手段として善きわざを行なうということは、行為自体の当否ではなく、行為の結果の当否が問題になるのであり、それは自愛あるいはエゴイズムにもとずいた行為となる。したがって、ルターは行為における意志の動機として信仰を捉えたのである。カントも、意志の実質を動機とした行為は、すべて快・不快の感情を基礎にした自愛の原理にもとずくものとして斥けた。両者ともに、行為の価値をその動機に求め、しかもその動機からきびしく自愛、あるいはエゴイズムを斥けている。

三

前節において、カントにおける意志の自律の問題をみたのであるが、さらにそれを構造的に検討してみたい。前節でみた範型は、道徳法則を現実適用しやすくするための範型であつたのであり、範型は、その意味で、実践的判断力の判定の素材として使用されているのにすぎないのであり、意志の規定根拠ではない。意志の規定根拠になるのは、純粹理性が自から立てた道徳法則そのものである。道徳法則とは直接に定言命法ではない。定言命法は、理性的存在者でありながら、一方、有限的存在者としての人間に、道徳法則が當為の形をとって現われるものとして、カントが定式化したものである。そこで「行為の主観的原則、すなわち格率がつねに客観的、普遍的に原則として妥当し得るように、したがって我々自身の普遍的立法に役立ち得るように採用されなくてはならない」といふ法則の意識⁽¹⁰⁾ (S. 449)とカントがいつているところから、道徳法則は法則の意識として現われる。そしてこの法則の意識をカント

は「純粹実践理性の唯一の事実」(S. 56)と呼んだのである。さらにカントは言う。「純粹理性の実践的規則は第一に実践的なものとして客体 (Objekt) の存在に関係する。そして第二に、純粹理性の実践的規則として行為の現存在に関して必然性をもっている。したがって実践的法則である。」(S. 119) 道徳法則は行為の現存在に関して普遍妥当的必然性をもっていなければならない。この必然性の意識が法則の意識であり、理性の事実である。

道徳法則が我々の意識にたいして現われる仕方は、必然性の意識としてであり、それ以外ではないとカントは考えたが、このことから、一定の形式をもった道徳法則が意志に概念的に把握されていて、それを実践的判断力が、個々の行為に具体的に適用するとカントは考えているのではないことが分る。道徳法則は必然性の意識として、ある経験的な場面において、その行為をなすべしという意識として現われるのである。すなわち、「感性において我々に可能な行為」を前にして、法則の意識は、自己を規定しようとする意志にたいして、そのつど現われるのである。道徳法則そのものは普遍的なものでありながら、言語として一定の形式をそなえて表現されることはない。「理性の立法のためには理性はただ自己自身だけを前提せねばならないということが要求される。何となれば、規則は理性的存在者をたがいに区別する偶然的、主観的条件にかかわりなく妥当するときにのみ、客観的、普遍的に妥当するからである。さて、誰かに向かつて△決して嘘の約束をしてはならない▽というならば、これは彼の意志だけに關する規則である。この人のいさぐでであろう意図は、彼の意志によって達成され得るものもあり、また達成されないものもあるだろう。すなわち、規則によって完全にア・プリオリに規定されるのは、彼の意欲だけということになる。そしてこの規則が実践的に正しいと分れば、それは定言命法であるが故に法則である。」(S. 38) △決して嘘の約束をしてはならない▽というような行為の内容をともなった命令は、時間空間上の一点としてのある特定の状況において、しかも彼の意志だけに妥当する命令なのである。一定の内容をともなった普遍的な道徳的命題は、まったく存在しないので

ある。

右にみたように、各々の行為の決意においてそのつど、現われる必然性の意識は、道德法則の意識として普遍妥当性をもっている。一方、その意識を根拠としてでてきた個々の道德的行為は、つねに「彼の意志だけに關する規則」である。ところで、この必然性の意識と道德的行為との關係は、範型論でさきに見た道德法則と道德法則を現実に適用していく実践的判断力の關係である。ここで、実践的判断力が道德法則としての必然性の意識から、經驗的世界で「彼の意志だけに關する規則」をいかにして実現していくかをみてみよう。この両者（道德法則と彼の意志だけの規則）の關係は、カントにおいて、より一般的には原則と規則の關係である。カントは『実践理性批判』で、原則と規則を次のように定義している。「実践的**原則**は意志の普遍的規定を含む命題であり、その規定はみずからのもとに多くの実践的規則をもっている。」(S. 35)この場合、普遍的規定とは必ずしもア・プリアリな理性的存在者すべてに妥当する普遍的規定ではなくとも、単なる格率の場合も含まれている。たとえば「自分が利益を得ると信ずる場合にはすすんで人を欺く」(S. 122)といった命題も、主観的ではあるが条件付きの普遍的命題である。いま、この命題が原則となつて、この原則を遂行するための規則がつくらねばならないのであるが、この場合、人を欺くという原則にものとついた規則は、原則を実現するための技術的命題として、そのときの状況に應じて、また、同じ状況においても、行為者によって異なつてくる。原則は**意欲の表現**であり、規則は**意欲を実現する仮言命題**であり、両者の間に**法則的連関**はない。⁽¹¹⁾いま問題になつている**道德法則**と「彼の意志だけに關する規則」との關係も、以上の原則と規則の關係と同じである。この場合には、ア・プリアリな普遍的命題としての**道德法則**が**原則**となるが、そこで、規則は、原則を実現するための**技術的命題**として、行為者の能力、傾向性などによつてさまざまな内容をもつことになる。これらさまざまな可能性をもつ規則を選びながら**道德法則**のもとに包摂していくのは**実践的判断力**である。とするなら

ば、実践的判断力は道徳法則のもとに、規則を立て、道徳法則に合致する経験的行為を形成していくに際して、実践的判断力の独自の場をもつことになる。そこに「彼の意志だけに關する規則」が実現されるのである。

道徳的な意志規定においては、その規定根拠としての道徳法則は一定の形式に固定したものと捉えられるのではなく、行為を決意するに際して、そのつど、必然性の意識として現われる。それは道徳法則が習慣化した行為の命令ではなく、行為のつど、新たな緊張のなかで、意志に迫ってくるものであることを意味する。ここで法則を意識した意志は自からを純粹意志へ高め立法する。この立法による原則を受けて、実践的判断力がその意図を実現する手段を思惟する。ここで実践的判断力は原則のもとに、經驗的世界に自からの独自性をもって行為の規則を形成する。このようにみえてくるならば、カントにあっては、道徳的行為において、一定の道徳法則も、それを実現するための一定の行為もない。道徳法則は行為のつど、その決意に際して立法され、そして、行為の内容は実践的判断力の独自の判断したがって創造されるのである。ここにカントの意志の自律の全体的な構造を捉えることができるのではなからうか。

四

ルターにあっては、信仰において捉えられたのは近代的な意味での実践的主体であったが、この実践的主体としての信仰を理論化したのが「二つの国」の思想である。ルターにおける信仰と行為の問題を、より立ち入って考察するために、この「二つの国」の思想をみてみよう。二つの国とは、神の国と現世の国であり、神の国に属する者とは、「キリストは神の国における王であり主である」(W. A. XI, S. 249)といわれるように、キリストのもとにある信仰者である。一方「すべてキリスト者でない者は現世の国に、すなわち律法のもとに属する。」(a. a. O., S. 250) この

「二つの国」の思想を、『現世の主権について』(Von weltlicher Obrigkeit, 1523)のなかで国家権力論の一環として展開したルターは、そこで神の国と現世の国を非連続の異なる次元にあるものとして捉え、現世の国に属する国家権力は、神の国の事柄である靈魂の世界に干渉することはできず、一方、神の国に属する僧侶は、世俗の世界の事柄にかかわることを許されないとし、両者の混同をいましめた。このような意味で、「二つの国」の思想がルターのカトリック教会との対決の理論であったことはいままでもないが、さらに、それは国家権力の権力行使に制限を課すものであったのである。

ところで、神の国と現世の国はルターの内なる人と外なる人⁽⁴²⁾に対応する。キリスト者は内なる人であると同時に外なる人であったのと同様に、神の国と現世の国は交叉してあるのである。つまりキリスト者は神の国へ、非キリスト者は現世の国へと別々に割り当てられているのではない。「キリストは神の国をおこし、それをへこのV世界に打ち立てるがためにやってきた」(A. a. O., S. 249)とルターがいうように、神の国はこの現世の国に建てられようとしているのである。現世の国で悪におちた人間を救うために、キリストはやってきたのであり、したがって「悔い改めて、神の国は来た」(A. a. O., マタイ伝三ノ二)というイエスの言葉は現世の国の人々に語られているのである。古い現世の国に、新しい神の国が建ちはじめているのであり、したがって、この世界は単なる現世の国ではない。イエスの言葉によって悔い改めてキリスト者になった人は、現世の国にありながら同時に神の国の住人でもあるのである。したがって、キリスト者と非キリスト者は現在において同じように現世の国にあって生活している。見えざる神の国は、この世にあってはキリスト者の行為においてのみあるのである。ここで退けなければならないのは、神の国はキリスト者の内面においてのみあると考えることである。ルターが信仰と愛の統一においてキリスト者の自由をみ、信仰を日常の実践において捉えたのと、神の国を現世の国におけるキリスト者の愛の実践においてみた「二つの国」の

思想とは、根本において同じである。というよりは、むしろ前者を理論化したものと考えていることができるであろう。キリスト者は神の国にありながら同時に現世の国にあるといわれる場合、神の国はキリスト者において固定してあるのではない。キリスト者の主体的信仰において、その行為の瞬間々々においてあるのである。それはどういうことであろうか。一五二二年の『八つの説教 (Acht Sermonne D. M. Luthers)』のなかで、ルターは次のように言っている。「我々はつねに△信仰に▽ふさわしい心をもっているとはかぎらない。すなわち、今日は、私は恩寵をもっており、それを受け入れるにふさわしい△心をもっている▽が、明日はそうではない。いや、それどころか、私が半年のあいだ恩寵にたいする要求もふさわしさもたないということも起り得る。」(W. A. K. 3, S. 53) ここでルターは信仰とはつねに固定し一定したものではないことを語っている。さらに「私は、私から信仰を奪われないでつねに私の心のなかにそれをもっていなければならない。」(a. a. O., S. 11) また「各人は自分の信仰が正しいということを自身で見守らねばならない」(W. A., XI, S. 264) といっているところからも、ルターは、信仰とは絶えざる心の問題であると考えているのである。そこでは、非キリスト者がキリスト者になるという可能性ばかりでなく、キリスト者もつねに非キリスト者となる可能性をもち、その可能性のなかで不断の内面的検証によってキリスト者たることを心がけるのである。とするならばキリスト者もまた神の国の固定した住人ではなく、二つの国にまたがる存在として、つねに神の国を失なう可能性をもち、また逆に、非キリスト者も神の国の住人である可能性を、つねにもちつづけているものと考えられる。キリスト者としての不断の努力、内面的緊張のなかにこそ信仰は成立するのである。ここにルターの意味での自律の核心があるのではないだろうか。

ルターにおいては、信仰は行為において捉えられたが、その信仰は固定したものではなく、キリスト者の行為のなかで絶えず新たにされてきたのである。そのことを、以上にみた神の国と現世の国の不断の緊張した関係が示してい

る。一方、カントにおいては、ルターの神の国と現世の国に対応して、英知界と感性界を考えることができる。英知界について、カントは「我々がそれについて概念を構成し得るかぎりでは、超感性的自然とは純粹実践理性の自律のもとにある自然以外の何ものでもない」(S.74)という。英知界は、感性界に住む理性的存在者にとっては、客観的実在としてあるのではなく、道德法則を介してはじめてその実在性を指示されるというのである。カントにあっては、英知界は原型的自然として、模型的自然である感性界を合目的々に統一していると考えられるが、右の引用にみられるように、英知界は道德法則を介して感性界を統一しているのである。ところで、意志は道德法則の意識において行為のつど、原則を立ててきたのであり、その点からみれば、意志において、道德的行為のつど、英知界は開示される。すなわち、英知界と感性界は、道德的行為において、そのつど、接点をもつと考えられるのである。一方、意志は、感性界によってつねに触発されるものとして、絶えざる努力をもって道德的たるべく努めざるを得ない。そこで、意志は道德的行為において感性界の事柄である傾向性と対抗しながら、一方、自からの立てた原則を、その同じ感性界に実現していくという緊張関係のなかで、英知界を自から把持していくのである。ルターにあっては神の国は、現世の国におけるキリスト者の行為においてであった。したがって、見えざる神の国とは固定した一定の観念ではなく、キリスト者の行為によって開示されるものであった。しかも、神の国は、つねに失なわれるという可能性をもって、キリスト者の絶えざる把持と緊張のなかに、行為のつど、自からを開示してきた。このようにみえてくるならば、ルターの神の国とカントの英知界は、両者ともに、実践において自からを開示するのであり、実践を通じて現世の国あるいは感性界を統一していくのである。しかも、両者ともに固定したものでなく、行為のつど、新たなものとして、意志に決断を迫るといふ、そういう意味で動的な、近代の実践的主体にふさわしい概念ではないだろうか。

ルターの「二つの国」の思想は信仰と実践に新らしい意味づけをし、ローマ・カトリック教会にたいする戦いの強力な武器となったが、一方、一五二五年のドイツ農民戦争においては、農民断罪の武器ともなった。この問題を農民戦争当時のルターの論文にみてみよう。『シュワールベン農民同盟の十二カ条にたいする平和勸告』(Ernahnung zum Frieden auf zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben, 1525) (以下『勸告』と略す)は、戦乱を前にして、諸侯側、農民側の双方に、戦乱を避けるための方策について勸告する形式をもって書かれているが、直接にはシュワールベン農民同盟の提出した十二カ条の要求に応じたものである。ルターにたいして、十二カ条の要求の正当性についての当否の判断が農民側より求められていたからである。我々は、ここで農民の十二カ条の要求にルターがどのように答えたかを、その中心テーマと考えられる第三条についてみてみたい。第三条において農民は農奴制からの解放を要求している。その主旨は、キリストが彼の貴い血を流すことによって、羊飼いであらうと尊い身分の者であらうと、ひとりの例外もなく、救いあがなわれたことを考えれば、我々が農奴であることは悲しむべきことである。我々は自由であり、また自由であらうとするには聖書と一致する。したがって、農民をキリスト者として農奴制から解放して欲しいということである。この要求にたいしてルターはどのように答えているだろうか。「キリストが我々すべてを解放したから農奴はあるべきでない。これは何だ。それはキリスト者の自由をまったく肉的にしてしまうことではないか。」(W.A., VIII, S. 326)「囚われの人や病人がキリスト者であって自由でないのと同じように、農奴もキリスト者であり、キリスト教的自由をもち得る。」(a. a. O., S. 327)「この条項は、あらゆる人間を平等にし、キリストの霊の国から世俗的、外的国家をつくらうとするものである。」(a. a. O.)ルターはキリスト者の自由を、神の国に属する

事柄として捉えている。したがって、農民の要求は、純粹に靈の問題である自由を社会的問題にすりかえている。農民自身の農奴制解放の要求は、身体と財についての平等、世俗的社会的平等をキリスト者の自由のなかにもちこむことであり、許しがたいと考えている。ルターの主張は、たとえ外的自由が、囚人や病人のようになくとも、それはキリスト者の自由とはいかなる関係もないのであり、農民も農奴であるままに、魂の自由をもち得るのだということである。

ルターの主張は、また、「二つの国」の思想によって裏づけられているといえる。⁽¹³⁾ルターは農民にたいする解答では、キリスト者の自由を純粹に神の国に属する内面的事柄として捉えているのである。神の国と現世の国を單純に分離して、神の国の事柄は現世の国の事柄とはまったくなじまないと考えているのである。この主張は、ローマ・カトリック教会にたいして、ルターが信仰を内面化し、キリスト者の自由によってキリスト者が「人間のつくった規定と掟にまぎこまれないよう」(W. A., XⅣ, S. 627)主張したことを思えば、一面においては当然なことといえる。『キリスト者の自由について』でも「いかなる外的な事柄も、それが何と呼ばれていようと、人間を自由にし、信仰に入らしめないということは明白なことである。身体が囚われていない、新鮮であり、健康である、欲するままに食べ、飲み、生活するということが、魂にとって何か役に立つのであろうか。身体が、その意に反して、囚われている、病気で弱っている、飢えている、のどが渴いて苦しんでいるということが、魂に何の害を及ぼすであらうか」(W. A., Ⅲ, S. 21)と語っているが、この主張は、農民の十二カ条にたいするルターの見解と同じである。では、右の立場をルターは貫ぬいて、身体の自由の問題を、キリスト者の自由、あるいは神の国の事柄とまったく関係ないものとして捉えているのであろうか。一節においてもみたように、ルターが外的世界の行為を拒否したのは信仰の条件としての場合だけであり、かえってルターは日常的な外的行為をはなれて信仰はあり得ないという立場をとっていた。

その意味において、外的行為は積極的に捉えられているのである。『キリスト者の自由について』でも、いままたように、信仰から行為を切り離しながらも、一方においては、信仰に生きる行為を積極的に捉えているのである。信仰に生きる行為とは、先にみた信仰によって行なわれる行為であり、ここでは信仰によって、身体は「自己の悪しき情欲から純化される」(W. A., III, S. 30)のであり、その意味で、身体が信仰と等しい形になるといわれる。

右にいわれた純化された身体とは、囚われや飢えのなかで苦痛をともなった否定的な身体ではなく、積極的な意味をもった身体である。『善きわざについて』のなかで、ルターは身体について「身体は人間の自然的生活、あるいはわざを殺すためにあたえられたのではなく、ただ放恣を殺すためにあたえられている。」(W. A., VI, S. 246)「純潔のわざも、不貞を抑圧し純化する以上であってはいけない。」(a. a. O., S. 269)「自然的生活にたいしてだけでも、誰が完全に神を讃えることができるか」(a. a. O., S. 219)とごって、積極的に身体において生きることをすすめている。一五二五年の農民の十二カ条の要求にたいするルターの主張と、一五二〇年のローマ・カトリック教会にたいする諸論文での主張とは、以上みたように違いがある。

前者においては、身体と魂が別々に捉えられたまま、はなれて結びつかないのであり、後者においては、身体と魂は同様に区別されながらも、魂をととして身体が聖化され、そこで両者は結びつくのである。前者においては、神の国は純粋に内面化し、現世の国とは完全に別なものとして、捉えられているのであり、後者においては、神の国は内面的なものでありながら、同時に現世の国において展開していくのである。ここでは、神の国は天上にあって天下ってくるものではなかった。神の国は実践において、わざにおいてあったのである。すなわち、キリスト者の愛の実践において、実践を通じてのみ神の国はあるのである。神の国は一定の固定観念として、キリスト者を動かしているのではない。あらゆる日常行為のなかで、そのつど、キリスト者の内面から、神の国は新たな生命として迫ってくる

のである。ルターは信仰と愛を、身体の積極的な評価においてこそ統一したのであり、そのことによって、神の国と現世の国とを統一したのである。にもかかわらず、前者、すなわち、農民への主張では、身体と魂を完全に分離して別々なものとして捉えている。そこでは、神の国は、キリスト者の行為のなかに生きてあるのではなく、現世の国とは別なものとして、ルターの否定した「話や言葉のなかにある」ものとして、ひとつのあたえられた、固定した観念になってしまふ。「二つの国があり、一つは神の国であり、他の一つは現世の国である。これらの二つの国をおたがいに区別して分けることを正しく知っているものは、私の小冊子に腹も立てないだろうし、あわれみについての聖句もまたよく理解するだろう。」(W. A. XVII, S. 389) 神の国の固定化に応じて、それに対応する現世の国も、神の国から区別されたまま固定化される。両者にはいかなる結びつきもない。このようにして、主体的実践のなかで生きる信仰のための理論であったルターの「二つの国」の思想は、いま、二つの国を固定化し、単純に分割してしまうことによって、自からの主張を挫折させるのである。

六

ルターの「二つの国」の思想は、神の国と現世の国とを分離して各々固定してしまうことによって、信仰と行為を統一する理論であることを失なつて、挫折した。一方、カントにおいては、英知界は感性界の行為において、道徳法則を介してのみ、その实在性が示された。いいかえれば、英知界は意志の自律において開示されるのである。しかし、このような意味での意志の自律は、全体的にみて、カントの実践哲学のなかで貫徹されているのだろうか。この問題を検討するために、範型論や『道徳形而上学の基礎 (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785)』の定言命法第一形式の実例をとりあげて、分析してみよう。まず、定言命法第一形式でカントのとりあげた実例をみてみよう。⁽¹⁶⁾

ここで、生きることに絶望して自殺を考えている一人の人間の例がある。かれはいま自殺しないで生を全うしても、これからの長い期間、快適さより以上の苦しさが予想されるので、自分の生命を切り捨てることを、自愛の原理から自分の格率にしたいと思っている。このような例において、この格率は普遍的自然法則たり得るかどうかが問われている。カントは、この問いにたいする答として、生命を促進することがその使命であるその感覚（自愛の原理）自身によって生命そのものを破壊することを法則とするような自然は、自分自身に撞着し、それゆえ自然として存立しないであろう。したがって、右の格率は普遍的自然法則たることはできないといっている。ここでカントは、自然法則の普遍性の形式を範型として、右の格率は自己矛盾をきたすから、普遍性の形式をもち得ないと判定しているのであるが、カントの判定は純粹に形式的な普遍性にしたがったものではなく、一つの前提、すなわち、自愛の原理の基礎になっている快適さという感情は、いかなる場合にも生命を促進するべきであるという前提にたった判定である。この論理でいくならば、苦痛のあまり、自愛の原理にしたがって自殺するという前提にしたがって判定することも可能なのではないだろうか。カントは、ここで自愛の原理に、つねに生命を促進すべしという使命をもたせることによって、自愛の原理をひとつの目的論的体系に調和統一させているのである。この同一の例を、定言命法第二法式の例としてもカントは説明しているが、ここでは、自殺という行為が、それ自身における目的としての人間性の理念と両立し得ないが故に、禁止されるという主旨を述べている。¹⁸⁾ここからも、カントの右の考え方には、人間性の理念のうえに立った自然の目的論的秩序が前提されているとみてよいだろう。このように考えるならば、カントが範型として使用している普遍的自然法則の普遍性は、自然科学的な意味での自然法則の普遍性とは異なるのではないだろうか。

さらにこの問題をよりはっきりさせるために、定言命法第一法式の第三例としてカントがあげた実例をみてみよう。

(19) この例では、恵まれた素質と境遇をもっているが、素質をより磨くよりも、逸楽に耽ることを自分の格率として
いる人間が登場する。このような格率は普遍的自然法則となり得るであろうか。カントは、人間が、南海の住民同
様、自分の才能を錆びつかせ、自分の生命はただ怠惰と愉快と生殖のために、一言でいえば、享楽に費やされるため
に配慮されていると考えたにしても、「なるほど自然はこのような普遍的法則にしたがって依然として存続すること
はできる。」(VI, S. 423) すなわち、*ここ*では論理的矛盾はおこらない。しかし「彼は、このようなことが普遍的自
然法則となることを、あるいは、それがそのような普遍的自然法則として、我々のなかに自然的本能によって植
えつけられているということ欲することはできない。」(a. a. O.) その理由として「何故なら、彼は彼のすべての能
力は発展せしめられるべきということを、理性的存在者として必然的に意志しているから」(a. a. O.) とカントは言
う。この第三例は、「あたかも普遍的自然法則であるかのごとく」考えても矛盾は起らないが、しかし、すべての人
間の能力は「いろいろな意図に役立つためにあたえられている」(a. a. O.) という目的論的世界観の立場にたてば、
右のことは、とうてい欲することはできないとカントは言っているものであり、前の例よりも直接に、カントが目的論
的秩序を普遍的自然法則の判定基準としていることが明らかに見える。

カントは範型論で、法則そのものは、その形式の普遍性という面からみるならば一様であるとして、自然法則を道
徳法則の範型としたのであった。ところで、道徳法則に従った行為であるかどうかを実践的判断力が判定する場合、
カントのあげた実例にみるとおり、範型に使われた普遍的自然法則は、その単なる普遍性の形式という面から使われ
たとはいない。ここでカントは、ひとつの目的論的秩序を自から展開しているのである。ところで、この目的論的
秩序はカントの世界観とかかわりをもっていると考えてよいのではないか。そして、この目的論的世界観は、純粹に
ア・プリオリなものであるというよりは、何らかの意味で、カントの時代、ドイツの特殊性などをその要素として

もっていると考えることができる。カントは範型論のなかで経験論と神秘主義を批判して、経験的世界のいかなる事柄も道徳的善にとつては、いかなる意味もないことを主張した。しかし、範型にしたがった実践的判断力の判定が、カントの実例にみるごとく、彼自身の合目的世界観において裏づけされていたとするならば、経験的世界の事柄はいかなる意味もないという右の主張はくずれてしまふのではないだろうか。

このように見てくるならば、理性の事実としての必然性の意識にも、目的論的世界観が背景にあり、合法性は合目的性によって基礎づけられ、統一されていると考えられる。ここで道徳的行為を行なう場合、必然性の意識がなんらかの世界観的な内容を背景にしてでてくるとするならば、そこには経験的世界からの影響も、もちろん考えられる。必然性の意識としての道徳法則は、一方では無条件の命法をもって迫りながら、現実には世界観としての経験的世界の内容を、何らかの形でもっていることになるのであり、そこで、一定の内容をもった経験的行為の枠組みを、無条件的に、絶対的なものとして押しつけてくることになる。範型論は、この面からみていくと、このような固定した行為の枠組みを押しつけるひとつの媒体となってしまうのではないだろうか。上述したように、カントにあっては、普遍的立法において、理性はただ理性自身のみを前提にしたのであり、それ故に、行為を内容的に規制する一定の規則、命令といったものはなかった。意志は道徳法則の意識のもとに、行為のつど、自から立法し、その意欲を実現する手段も、また、実践的判断力の判定のもとに、自からつくりだされた。つねに自分自身にかえりながら、自身自身によってのみ行為を行なう。そこにカントの意志の自律の構造があった。ところで、カントは一方ではこのような構図を立てるのであるが、しかし、カント自身の立てた実例にみたように、普遍的法則を経験的行為に適用する際、カント自身の合目的世界観が法則の内容として、意志を規定する。道徳法則は絶対であり、その普遍性の形式に合わせて、実践的判断力は行為の、あるいは格率の実質を決定していく。その決定の過程において、その実質はつねに

形式に合わせて問い直されながら、よりよく原則のもとに統一されていくことになる。カントの場合、普遍性の形式が一方的にその実質を統一する。ところで右にみてきたように、普遍性の意識のなかに世界観的な内容をみるならば、形式と実質の間に内容的つながりを見ることができるのであり、ここでは一方的に普遍性の形式がその実質に作用を及ぼすだけではなく、その反対に実質が普遍性の形式に反作用をおよぼすということ、普遍性の形式も、そのつど、実質からの反作用によって自から修正する可能性をもつと考えることができる。いいかえれば、道徳法則の普遍性そのものも、経験的世界の行為という反作用をとおして相互に仕上げらるべきものとなる。世界観的な内容が、その一部であれ、経験的世界を抽象化したものであるとするならば、つねに経験的世界との反作用のなかで、普遍性そのものも、生きた、動的なもつとして捉えられることになる。ところで、カントは経験的世界そのものに、いかなる道徳的行為の根拠もみとめず、つねに、意志は自己の規定根拠として、自己自身（理性）以外の何もをも前提しなかったのである。しかし、右にみたカントの実例からも、現実には、世界観を通して経験的世界の内容が、抽象化された形で、普遍的立法に伴っていると考えられるのであり、その場合には、経験的世界は意識されずに、ア・プリオリなものとして、経験的世界の一定の枠組みをもって、意志を規定することになる。

以上、ルターにおいては信仰と行為の関係において、カントにおいては道徳法則と経験的世界の関係において、自律の構造を対比しながらみてきた。ルターにおいては神の国と現世の国の、カントにおいては英知界と感性界の動的な統一のなかに、我々は両者の自律の構造をみてきた。しかし、ルターもカントも、このような自律の構造を一方で立てながら、一方では挫折する。ルターにおいては、神の国と現世の国を完全に分離し、神の国を内面化し固定化することによって、右の両者の間の動的な統一関係を斥けてしまったのであり、カントにおいても、意志の自律の構造

のなかで、形式としての合法則性を問題にしながら、合法則性を内容をもった合目的性によって基礎づけ、そのことによって、英知界をひとつの目的論的秩序によって固定化してしまったといえる。実践においては、経験的世界において、はじめて行為が成立するのであり、動的な生きた統一となるためには、英知界と感性界の間に、つねに作用・反作用の緊張した関係が必要である。固定化された英知界から、一方的に必然性の意識がでてきても、それは動的なものとはいえない。ルターとカントは、経験的世界との関係のなかで、それから独立して、自律して決断するという主体的決断を理論化したのであるが、これらの決断は、それによって実現される行為によって反作用をうけ、深化していくのではないだろうか。つねに神の国なり、英知界なりからの一方的な、固定した通路による命令では、主体的決断は、そこでひとつひとつ切れてしまう。外的世界から反作用を受けた内面性が、その外的世界の反作用を意識的に自己自身の中へ構成していくならば、そこに、より自律した構造を見ることができないだろうか。

引用ならびに註においてページ数のみを記したのは、

Kant; Kritik der praktischen Vernunft

の原版ページを示す。ローマ数字のみをもって記したのは、カント・アカデミー版全集の各々の巻数を示す。W.A.の略号をもって記したのは、

D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar, 1833 ff

であり、ローマ数字はその各々の巻数を示す。

参考文献

小倉志祥『カントの倫理思想』（東大出版会）

拙稿「ルターにおける改革の原理と実践の問題」『理想』四一三号（理想社）

「国家権力と人間—ルター社会倫理思想の問題点」淡野安太郎、城塚登編『社会倫理の探究』所収 勁草書房刊

「ルターの社会倫理と終末論」『実存主義』六六号（以文社）

- 註
- (1) cf. W. A., VI, S. 211
 - (2) cf. W. A., VII, S. 51
 - (3) cf. S. 56
 - (4) cf. S. 35 f
 - (5) cf. S. 40
 - (6) この場合、規則ではなく原則とした方がカントの定義に合う。
 - (7) 右と同じ
 - (8) cf. S. 124
 - (9) ルターの「良心の自由」は、カントの「恣意の自由」(Die Freiheit der Willkür) と論理的構造においては似ているが、しかし、ルターの「良心の自由」は、神の言葉を自からの意志で撰びとるといふ積極的自由であり、その意味においてカントの「意志の自律」と並べることができる。
 - (10) 拙稿「カント実践哲学の構造」(『実存と倫理』所収、以文社刊) 参照。
 - (11) 小倉前掲書第三章第二節参照
 - (12) cf. W. A., VII, S. 21
 - (13) ルターは『農民に反対したきびしい小冊子についての書簡』(Ein Sendbrief von dem harten Büchlein wider die Bauern, 1525) のなかで、この考え方を「二つの国」の思想で裏すけている。
 - (14) (13) であげた論文のこと。
 - (15) 同じ一五二五年の農民戦争において書かれたこの論文で、ルターは神の国と現世の国を区別して、孤立して捉え、農民を現世の国に固定化し、あわれみはいらないといっている。
 - (16) bf. IV, S. 421 f
 - (17) cf. a. a. O., S. 422
 - (18) cf. a. a. O., S. 429
 - (19) cf. a. a. O., S. 422 f