

宗教と道徳の分化について

— ヒューム・カント・ジェイムズ —

村野宣男

序

宗教を論ずるにあたって、道徳との関係は重要であると考えられる。しばしば宗教は非道徳的であることが歴史的に示されている。一方、道徳は宗教と深く関わっているようにも思える。宗教と道徳の問題は単純ではなく複雑な様相を呈している。そこでまず、両者の分化、相違点に着目したい。相違点が明確となれば共通する点も見えてくると思え、全体像が明らかになると考えられる。

古代社会においては道徳の概念は明確ではなく、人間ならびに社会を律するのは神的命令たるタブーであった。タブーは恣意的なものであり、普遍的・客観的に社会的・人間的関係を律するという思考法は存在しなかった。古代ギリシアにおいて初めて、反省的思考法が生まれると共に社会的人間関係を普遍的に律するところの道徳的思考法なるものが生じた。すなわち、人間や社会を律する原理を単に神的な命令ではなく人間の理性に求めるところに宗教と道徳の分化が生まれるのである。クセノパネス (Xenophanes, B.C.560?~470?) によると、“エチオピア人たちは自分たちの神々が平たい鼻で色が黒いと主張し、トラキア人たちは自分たちの神々は目が青く髪が赤いと主張する”¹⁾ のであり、“ホメロスとヘシオドスは人の世で破廉恥とされ非難的とされるあらん限りのことを神々の行かせた—盗むこと、姦通すること、互いにだましあうこと”²⁾ とされている。クセノパネスには擬人的ではない抽象的な神観や普遍的な道徳観があり、これらが宗教を批判する原理であったことは注目すべき

である。普遍的な神観はキリスト教には影響を与えなかったが、道徳観は新約聖書の中に大きな刻印を残しているのである。

西洋中世においては決疑論 (Causistry, Kasuistik) 的傾向が強く、道徳は神学に引き寄せられていたが、ルター (Martin Luther, 1483~1546) における宗教改革 (1517) に見られるように批判的原理としての道徳は生き続けていたのである。ルターは宗教改革においてヴィテンベルク城に95箇条の提題を掲示したとされているが、その51箇条において次のように述べている。“教皇は (もし必要ならば) 聖ペテロ聖堂を売ってまでも、あの人々に—その大多数のものから、贖宥の扇動家たちが金銭を巻き上げているのであるが—自分の金のうちから与えるべきであるし、またそのように欲していることを、キリスト者は教えられねばならない。”³ ここには、健全な理性による判断が見られるのであり、クセノパネスの精神が生きている。

ギリシア的理性は近世に復活するのであるが、表面には科学的・道徳的な装いをもちながら、なお中世的呪縛から抜け切れない状態にあった。近世合理論者、デカルト (René Descartes, 1596~1650)・ライプニッツ (G.W.Leibnitz, 1646~1716) 経験論者、ロック (John Locke, 1632~1704)・バークリー (George Berkeley, 1685~1753) においても道徳的原理は神学の中に組み込まれていたのである。

中世的呪縛から道徳あるいは理性一般の開放を試みたのがヒューム (David Hume, 1711~76) であった。ヒュームは経験主義を徹底することによって、あらゆる種類の形而上学的事柄にたいして懐疑の目を向けた。したがって、神の概念は批判される。一方、道徳は経験的事実としてその存在が確保される。すなわち宗教と道徳ははっきりと分化されるのである。本論では、宗教と道徳の分化についてヒューム・カント (Immanuel Kant, 1724~1804)・ジェイムズ (William James, 1842~1910) を取り上げることとした。ヒュームの懐疑論の影響を受けたカン

トは、ヒュームの意思を受け継ぐものとして宗教と道徳を扱い、両者に対して批判哲学の中においてそれぞれの位置付けを試みたのである。そして、宗教は形而上的領域に属するものとして信仰の対象となり、道徳は実践理性の事柄であるとされた。ジェイムズはカントより約一世紀後の人であり、プラグマティズム (Pragmatism) を世に広めたことで知られている。プラグマティズムは実用主義とも訳されているが、その視野はたんに実用的なものに限られるのではなく宗教や道徳にまで及んでいる。プラグマティズムは宗教的観念あるいは道徳的観念が人間の生にとってどのような意味があるのかを問うのである。ヒュームやカントにもこのような問題意識が哲学の底流をなしていたのであるが、ジェイムズのような形で意識することはなかった。ジェイムズはヒュームやカントが底流として抱いていた問題を前面に出したものといえるのである。本論は、これら三者による宗教と道徳の所論を通して両者が如何に分化され異質のものであるかを示そうとするものである。

1 ヒュームにおける宗教と道徳の分化

ヒュームはロックに始まる英国の経験論を徹底してゆく。認識は厳密な経験論的懐疑によって吟味される。例えば熱によって蠟が溶ける場合、原因は熱で結果は蠟が溶けるという因果関係があると考えられる。しかし、ヒュームによると熱とか蠟の存在あるいは熱によって蠟が溶けるといふ因果関係は絶対的形而上学的なものではない。これらは、経験の中において一定の恒常性をもって知られる蓋然的なものに過ぎない。すなわち、実体としての外的存在、形而上的なものとしての因果関係は否定される。このような立場からは当然神の存在証明たるものは意味をなさなくなる。たとえば、カントによって言及されている物理神学的証明 (der physikotheologische Beweis) といわれているものがある。

これは、トマス・アキナス (Thomas Aquinas, 1225頃～1274) も用いているのであるが、宇宙が目的的に構成されているということから、背後に知的創造者である神を想定するものである。これに対してヒュームは論理的・経験論的観点から批判している。まず、論理的には人間の経験という相対的なものから絶対的の神を推論するには飛躍があるとする。また、経験論的には、宇宙の創造者の創造の過程が現実を経験されたかを問う。このようにヒュームは経験論的懐疑論的立場から形而上的な神に対する理性的・悟性的アプローチの無効性を主張したのである。

神は認識の領域に入ってくるが出来ないが、道徳はどうであろうか。道徳的判断は認識的ではないとする点においては神に対すると同様である。ヒュームは殺人という具体例を挙げ、殺人に関わる認識的事実を眺めてもそれが悪であるという判断は生じないとして、次のように述べる。“あなたが自分自身の心の中で反省を行い、この行為に関してあなたの中に生ずるところの否認 (disapprobation) の感情 (sentiment) を見出してはじめて悪は見出されるのである。ここには事実 (matter of fact) が存するが、その事実は外的対象に関するものではなく、感情に関するものである。その事実は、あなた自身の中にあるのであり、対象の中にはない”⁴そして、“ある行為・ある感情・ある性格等が道徳的 (virtuous) であつたり、徳に反したもの (vicious) であるのは何故か、それは、それらが独特の種類⁵の快あるいは不快 (a pleasure or uneasiness of a particular kind) を惹起するからである”⁵といわれる。ここには、ヒュームにおける非形而上学的で経験論的な道徳の基礎付けが見られる。道徳的判断は事実に対するものではなく、いわば価値判断であるとしながら、その判断の基準を事実に関する感情に置きその感情を事実としているのである。言い換えると感情という経験的事実の下に道徳的価値判断がなされているのである。ヒュームによると神に関しては道徳の場合のように感情によって判断するという方向をとっていないこ

とに注目すべきである。神はその観念からして相対的経験の中に入っていくことが出来ない。神はあくまでも形而上的な領域にあるもので、信仰の対象とされている。『自然宗教に対する対話』(Dialogues Concerning Natural Religion, 1779)においてヒュームの立場を代弁すると考えられるフィロは次のように述べる。“自然的理性が不完全であるという感覚を持ち合わせている人間は啓示された真理へと直進するのであるが、単なる哲学の助けによって神学の完全なる体系を形成できるものとする傲慢な教条主義者は啓示という偶然的助力を斥ける。哲学的懐疑論者となることは、教養ある人間においては健全にして信仰深いキリスト教徒になるための最初にして最も本質的な段階である。”⁶ 認識は習慣に、道徳的判断は独特の感情とそれぞれ経験に基づくのであり、ある種の普遍性を持つゆえに両者は理性的判断であると考えられる。一方、神は経験の領域に入ることなく、たんに信仰の対象となりのみである。

ヒュームによると、人間は不安を懐くものでありまた不安を除かんとする欲求があるという事実が基となって宗教が生ずるのであるとする。ヒュームは次のように指摘する。“人間の最初の宗教は主として未来に関する不安から生ずるのである。そして、人間が暗い憂慮のもとにある時に、見えざるかつ知られざる力〔神〕に関してどのような観念が懐かれるかは容易に考えられるのである。〔神による〕復讐、苛酷、残酷、悪意などの観念が恐れおののく宗教者を抑圧している不安をさらに増大させるであろう。”⁷ 人間が不安を懐きその原因が超自然的なるものによると考えるところに宗教は生まれるとして次のように述べられる。“見えざるものがあり、それは思考力を持つと信ずるとする傾向は普遍的なものであって、たとえ本源的な本能でないにしても人間に一般的に伴っているものであり、神的な職人が人間に刻み込んだ一種の刻印といえる。”⁸ 不安をもたらすところの種々なる災いの原因は超自然的存在によるが故に、人間は祈ったり犠牲をささげることにより災いを回避するこ

とを期待するのである。人間は種々なる災いを取り除くには無力であるが故に消しがたい不安を懐きその原因を超自然的なものに帰せざるを得ない。しかし、その超自然的存在は同時に人間に希望をもたらすのである。“これら知られざる力は、しかるに希望と不安の恒常の対象となる。”⁹とされる。神は人間を罰すると同時に人間を救済するアンビバレントな性格を持つものとして考えられている。

ヒュームはこのように宗教の発生について述べた上で、超自然的対象である神に関して、神それ自体あるいは神に関わる関係がかならずしも道徳的ではなくむしろ道徳に反していることがあるとするのである。超自然的なものであることの条件としては道徳的であることは必要条件ではない。必要条件は“力”である。“人間の神に対する観念を高めるときに、神の力と知恵の観念のみが発展して、神の善性に関しての発展がない。それどころか、神の知恵と権威が増大するに従って、人間の恐怖はおのずから大きくなる。いかなる秘密も神の目から逃れることが出来ず、人間の心の内奥は神の前に開かれているのである。”¹⁰とされる。人間が神に対してもつ基本的関係は、神それ自身からくる裁きを避けることにある。このためには、祈りもあろうが神に犠牲を捧げるようにおもねる行為がある。あるいは断食のような神の気を引く行為を行う。“このような献身に関する顕著な印によって人はいまや神の恩寵を獲得するのであり、このように献身に対する報酬としてこの世の保護と来世に置ける永遠の幸福を期待できるのである。したがって多くの例において迷信的敬虔と献身とに大きな犯罪が結びついていることが知られるのである。人がいかに真剣であろうとも宗教的行為の熱狂性あるいは厳格性からその人の道徳性を推測することは危険であるとみなされる。”¹¹と述べられる。勿論、神のさばきの中には道徳的なものもあろう、しかしながら日常的に人が裁きの結果として考えるものは病や貧困等の悪である。この場合神との和解は道徳的である必要はないのであって、非道徳的あ

るいは不道徳的である場合があるとして『宗教の自然史』(Natural History of Religion, 1757)の中に多くの例を示しているのである。

2 カントにおける宗教と道徳の分化

(1)

カントは『純粹理性批判』(Kritik der reinen Vernunft, I 版1781, II 版1787)の手引書たる『プロレゴメナ』(Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, 1783)で次のように述べている。“わたしは、次のように告白する。もう何年も前のことであるが、デヴィッド・ヒュームはわたしの独断のまどろみ (der dogmatische Schlummer) を打ち破り、思弁哲学の分野における私の探求にまったく別の方向を与えたのである。このことを思い出す。”¹² ライプニッツやヴォルフ (Christian Wolff 1679～1716) の合理論的傾向の思想が支配する当時の哲学的風土の中であってヒュームの徹底した経験論的懐疑論によって目覚めさせられたとするところには、カントの哲学的感性の鋭さと興行きを窺わせるものがある。

カントは先の引用の部分に先立って、因果関係に関するヒュームの考え方を取り上げている。ヒュームによると、AがBの原因であるとされる場合、AとBとの関係は論理的な演繹の関係ではないとする。たとえば、熱によって蠟が溶けるという因果関係の場合、熱の概念を如何に分析しても蠟が溶けるという概念は出てこない。カントの言葉によると“ここからヒュームは次のように結論した。理性は自らを欺いている。なぜならば、実際は経験によって孕まれ、連合の法則の下にもたらされた表象であり主観的必然性・慣習に過ぎないものすなわち想像力による私生児を誤って洞察によって得られた自分の子供・客観的必然性とするからである。”¹³ スピノザ (Baruch de Spinoza, 1632～1677) のような合

理論者にあつては全ては神の概念から論理的に演繹されるのである。経験論者のロックにあつても結果の概念は原因の中に包摂されていると考えられていた。カントは認識をこのような合理論的拘束から解放してヒュームのように経験の場に足を下ろして考えたのである。ヒュームと同様に構想力(Einbildungskraft)に認識における重要な役割を与えたことは注目すべきである。人間がなにものかを認識するという、すなわち知識をもつということは経験と構想力といういわば人間的な基盤によるのである。知識は人間の主体によって形成されると同時に人間の経験の範囲を越えては形成されないということもまた明確となる。カントによって、認識は自我、世界それ自体、神のような形而上学的な領域に踏み込めないことが明らかになったのである。

カントはヒュームの『人間悟性論』(Enquiry into the Human Understanding, 1748)のドイツ語訳(1755)を読んでいたといわれるが¹⁴、著『純粋理性批判』(1781)が出版されるかなり前にヒュームに触れていた。『純粋理性批判』の第二部「先験的方法論」においてカントは次のように述べている。“わたしの理性(実践理性ばかりでなく思弁理性)の関心は次の三つの問いにまとめられる。1. 私は何を知ることができるか。2. わたしは何をなすべきか。3. わたしは、何を希望することが許されるか。”¹⁵ 第一は認識論、第二は道徳論、第三は宗教論に関わる問いである。第一の認識論に関しては本書の第一部で述べられているのであるが、第二部において道徳論と宗教論に関しての言及があり、後に『実践理性批判』(Kritik der praktischen Vernunft)ならびに『たんなる理性の限界内の宗教』(『宗教論』)(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793)において展開される道徳論・宗教論の萌芽が見られる。

すでに、『純粋理性批判』の主要部たる第一部「先験的原理論」において認識批判の立場から、神の証明の無効性が主張されている。例えば、

物理神学的証明 (der physiko-theologische Beweis) に関して次のように述べられる。“かくして、如何に神の概念に適合する経験があたえられるであろうか。神の概念の本質には決して何らかの経験が相応するものではない。必然的にして自足する本源的存在の超越的観念はとてつもなく大きく、常に相対的なる経験を超越するものであるが故に、神の概念を満たすために経験の中に十分な材料を探し求めることは出来ない。”¹⁶ ここには、ヒュームとの驚くべき一致が見られる。ヒュームによって物理神学的証明が批判されたのは『自然宗教に関する対話』であり、これはヒュームの死後1779年に出版されている。『純粹理性批判』に書かれた1781年の前にカントがヒュームのこの書を読んだかどうかは不明であるが、ヒュームの懐疑的思考法がカントの宗教論に大きな影響を与えていることは事実である。独断のまどろみから目覚めさせられたのは、認識論に関してではなく、むしろ宗教論に関してではなかったのではないか。

カントは『純粹理性批判』第二部の「先験的方法論」において“確かに誰も、自分は神が存在し、死後の世界が存在することを知っていると自慢することは出来ない。もしそのような人がいるとするならそれこそその人はわたしが長く探し求めている人である。”¹⁷ として神とか死後の世界のような宗教的事柄は認識外のものであることを確認している。その上で、道徳は理性的領域に属するものであることが示唆されている。カントは道徳に関して道徳的信 (der moroalische Glaube) という概念を提示する。ここで信といわれているものは臆見 (Meinen) と知 (Wissen) の中間をなすものであり、臆見よりは確かであるが知よりは確實性を欠くものと考えられている。¹⁸ しかし一方、カントは実践的道徳的信に対して理説的信 (der doktorinale Glaube) なるものを問題としている。すなわち、自然の合目的性から“最高の知性が思慮深く立てられた目的にしたがって全てを現在あるごとくに秩序付けた”¹⁹ と信ずる

ものである。これは、いわば物理神学的証明たるものであって、カントはすでに先験的原理論で批判したものであるが、ここでは証明ではなく信が問題となっていることに注意しなければならない。この理說的信に関してカントは“しかし、理說的信それ自体は何か不安定であり”²⁰ 道徳的信こそより確実なものであるとして以下のように述べられる。“道徳的信にかんしては全く事情が異なるのである。なんとすれば、ここではなにものかが生じなければならないことは全く必然的であるからである。すなわち、わたしは倫理的法則にしたがってあらゆる事柄において行為を遂行しなければならない。”²¹ また、“理性は、倫理的指定 (die sittliche Vorschrift) がわたしの格率であるべきことを命ずる。”²² とされ、さらには次のように言われる。“人間の心は道徳性に自然の関心を懐くのである (このことは、全ての理性的存在に必然的に生ずるとわたしが信ずるように)。たとえこの関心が完全というわけでもなければあるいは実践的支配力を持つというわけでもないにしてもである。”²³ 以上のように、道徳的信は理說的信に比較してより確実であり、理性的で人間性に根ざすものであると考えられている。

カントは神の存在あるいは死後の世界の確実性を道徳的確実性の上に基礎付けようとしている。カントによるとわれわれは‘幸福’であるに越したことはない。しかるに、道徳的实践には必ずしも幸福は伴うとは限らないが、伴うところには最高善 (das höchste Gut) が実現するのである。そしてカントは最高善を実現する条件として、神と死後の世界を要請するのである。最高善は理想 (Ideal) であるとされる。神・自由・靈魂などは形而上的理念 (Idee) であるのにたいして、理想は現実化が目指される。しかしながら、この世において人間は完全に道徳的であったりあるいは同時に幸福であることは可能でない。たしかに、人間は道徳的心構えを持つことは出来るかもしれない。しかし、単に善なる意志をもつことで道徳的实践は充足するものではない。善なる意志それ

自体の持続ならびに善なる意志を実現するための経験的条件（例えば人間の知的あるいは経済的能力）が必要とされる。しかしながら、人間は無力であるが故に、人間自らの力によってあるいは人間が生きている時間内において善なる意志の目的を達成することは出来ない。ここに、超越的神による人間の助力あるいは死後の世界が要請されることとなる。すなわち、最高善の実現のためには、神と来世の存在への信仰（der Glaube an einen Gott und eine andere Welt）²⁴ が前提とされるのである。道徳はその基礎を人間の理性に置くゆえに、道徳的事態に関する道徳的信は神に関する理説的信より確実であり、また道徳的信に基づく神の存在の主張は理説的信に基づくものより説得力のあるものといえよう。カントは“神が存在する云々は道徳的に確実であるというよりは道徳的に確信しているというべきである。”²⁵ と述べている。

神の存在が道徳的实践に関わる最高善の概念から要請されると言っても、神と道徳が同一の地盤にあるということにはならない。道徳は理性に根付いている一方、神は道徳を介して間接的に理性に関わるのでありまた、神への信仰は偶然的・経験的要因を持つ可能性がある。カントは次のように述べている。“实践的理性がこの最上の点、すなわち最高善という唯一の存在〔神〕に到達したからといって、実践理性は神の概念から出発して道徳的法則を神から導出するために神概念が持つ経験的制約（empirische Bedingungen）を超越して、自己自身を高め〔道徳的法則と言う〕新しい対象の直接的認識に到ると思ひなしてはならない。なぜならば、道徳的法則の内的必然性がわれわれを自立的・根源的存在すなわち賢明な世界支配者の前提へと導くものであり、それがまたかの法則に効果をもたらすのである。それゆえにわれわれは道徳的法則が世界支配者にしたがって偶然的に（zufällig）にまたこのような意志によって再び導かれるとみなすことは出来ない。われわれはこの根源的な存在者をかの法則に従って形成しない場合理解しがたいのであるが、特にこ

の場合この存在者の意志は問題である。実践理性がわれわれを導く権利をもつ限りにおいて、われわれは行為が神の命令であるから責務ある (verbindlich) とするのではなく、われわれが内的に責務があるからこそ行為は神的命令とみなされるのである。”²⁶ ここには、神に関しては経験的なものが存在し、必ずしも道德的法則に従うものではないことが示されている。神の概念は形而上的なものである。しかしながら具体的な神への信仰には種々の偶然的付属物が見られるのである。したがって、神に関して形而上的概念ばかりではなく信仰を問題とすると神から理性概念を根拠とするところの道德的法則を導き出すことは出来ない。

本論は、宗教と道德の分化をテーマとするものであって、両者の関連性については別に論ずることにするが、カントにはそもそも宗教と道德は関連しているという考え方が強く見られる。たとえ民族の文化の低い状態 (der rohe Zustände der Völker)²⁷ でも、よき行いが世界を支配するものの意にかなうものであることが示されているのであり、“われわれの宗教のきわめて純粋な倫理的な法則によって必然的にされたところの倫理的な理念の形成”²⁸ が見られるのであるとする。カントにとって宗教はたとえ未開的なものとはいえ、倫理的な要因を持っているものと考えられている。それならば、宗教から道德を導くことが可能であるように思えるが、カントはその方向をとらない。神の概念とは別に神への信仰は偶然的な経験的な要素を含むと考えられているからである。カントが神や宗教について語る場合理念的な観点と経験的な観点の二つの方向があると考えられる。このことは『宗教論』に関してもいえることである。

(2)

カントは1781年(57歳)で『純粋理性批判』を出版した。1785年

(61歳)で『人倫の形而上学への基礎づけ』(Grudlegung zur Metaphsik der Sitten)を1788年(64歳)で『実践理性批判』を1790年(66歳)で『判断力批判』(Kritik der Urteilskraft)を1793年(69歳)で『宗教論』を出版している。主著『純粋理性批判』を書き上げて約10年の間において主著の中に萌芽的に見られた道徳と宗教の概念の深化がある。

カントは『純粋理性批判』において道徳的信を立てていたが、これは理性にその根拠をもつものであることが示唆されていた。しかし、『実践理性批判』においては、道徳は理性に基づくものであることが明確に主張され“単に意志の規定根拠に関わる認識、すなわち実践的認識(die praktische Erkenntniss)”²⁹という表現がなされる。意志の規定根拠には、必ずしも道徳的ばかりではなく非道徳的な欲求も存在するが、カントはこのような広い意味で実践的認識を考えている。物理的關係と同様に実践的關係にも認識を問題にしているのである。しかし、カントにとって重要な意志の規定根拠は道徳的なものであり、道徳的実践の規定根拠を純粋実践理性の根本法則(Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft)とした。これは、“汝の意志の格率が常に同時に普遍的法則として妥当するように行為せよ”というものである。この法則はきわめて形式的なものであり、単に行為の普遍性を問うものである。しかし、たとえば道徳的実践の内容をなすと考えられる愛が主観的な自己愛あるいは偏愛にならないためにはこの法則の検証を受ける必要がある。カントは道徳的実質として愛や人格の尊厳を主張しているものであり、カントの道徳論における形式と実質は相即的な関係にある。³⁰そして、カントは“人はこの根本法則の意識を理性の事実(ein Faktum der Vernunft)である”³¹としているのである。

『純粋理性批判』あるいは『実践理性批判』においては最高善を達成するために神が要請されることが述べられている。現象的・相対的な存在である人間が形而上的の意味をもつ最高善を達成することは不可能であ

り、ここに形而上的の神的次元が問題となった。ここでの説明は論理的あるいは観念的に見える。しかるに『宗教論』になると、人間の弱さあるいは悪が強調される。いわば、実存的に問題が捉えられている。『実践理性批判』において道徳的葛藤が問題となったにしても、そこでは道徳的義務に従うことが強調され、人間の弱さあるいは悪に関しては問題化されていない。『宗教論』では、いわゆる人間における「根源悪」(das radikale Böse) が問題とされる。カントは人間における悪への性癖(der Hang zum Bösen) たるものとして三種の根源悪を挙げている。(1) 人間性の脆さ(Gebrechlichkeit) (2) 人間性の不純(Uulauterkeit) (3) 人間性の邪悪生(Bösartigkeit) である。³² ここには、自己愛に捉われ自己愛の中に巻き込まれる弱い人間に関する洞察がある。人間はたとえ道徳的に善なる意志(Wille) をもってもそれを実現する過程において根源悪たる悪への性癖に攪乱されるのである。意志を持つこととそれを実現すること、すなわち意志(Wille) を選択意志(Willkür) にして行動に移すこととは別である。神は意志をもつ段階ではなく実現の段階で問題となる。人間は根源悪に迷うとしても、善への素質(Anlage zum Gut) を持っているのであって、神的助力によって道徳的実践の目標を達成することが出来るのである。『宗教論』における神の要請はこのような人間に関する実存的洞察に基づいている。

このように神は道徳と離れがたく結びついているにも拘らず両者は異質で分化されたものである。カントは『宗教論』の冒頭で次のように述べている。“道徳は自由であるがゆえに自己の理性によって自己自身を無制約的な法則へ自己自身を結びつける存在に基礎づけられているかぎり、道徳の義務を認識するために人間を超えた他の存在の観念を必要とするものでもなければ、また道徳を遵守するために法則以外の他の動機を必要としない。”³³ ここにおいても、『純粹理性批判』において取られた宗教と道徳の分化の考え方が明確にされているのである。すなわち、

道徳は人間の理性に根拠をもつのであり、宗教は形而上的なものとして位置付けられる。カントによると道徳はごく日常的な常識 (die gemeine Vernunft) に基礎づけられているされる。カントは道徳理論を体系づけたのであるが、このような哲学的操作以前に常識において人間は道徳をすでに知っているのであるとする。そもそも道徳に関しては、思弁的な哲学理論が先にあるものではなく、常識的判断がまずあって哲学はそれを体系化するにすぎたとされる。『人倫の形而上学の基礎づけ』においてカントは次の様に述べている。“このようにしてわれわれは常識 (die gemeine Menschenvernunft) の道徳的認識に関して次の様な原理に到達した。それは、道徳認識を一般的な形まで分化しないのであるが、道徳的判断の基準のために道徳的認識を常に目の前に提示するのである。”³⁴ 何をなすことが正しいのか否か、正しいことをなすに当たってさまざまな欲望が抵抗するものであること、これらのことは特に哲学的思弁が存在しなくとも常識がわきまえていることである。これを基にして哲学者はアプリオリな道徳的法則を形成し、それを命法とするのである。哲学者は思弁に陥るがゆえにかえって誤る可能性があるのであって、“常識 (der gemeine Verstand) の判断は、哲学者よりの確 (sicherer) である。”³⁵ といわれる。『実践理性批判』では道徳性は常識において、右手と左手のように明確に判断されると言われている。³⁶

このように、実践理性による道徳的判断はきわめて普遍的であり人間性に根付くものと考えられている。善に関して人間は素質を持っているということも道徳的判断は常識によってなされるという見解に合致するものである。宗教の問題は実践理性の活動に伴っての最高善の概念あるいは根源悪の存在を回って生ずるものであって実践理性に先行することはない。道徳に関しては理性的認識がなされるが、宗教に関しては信仰が云々される。すなわち宗教と道徳は分化されているものと考えられることができる。しかし、宗教と道徳は水と油のように互いに相容れないもの

ではなく根源悪を持つ人間は宗教的であってはじめて最高善という道徳的目的を達成することができるのである。道徳と宗教のかかわりに関しては種種の考察が可能であるが、本論では両者の分化の側面について確認するものである。

3 ウィリアムジェームズにおける宗教と道徳の分化

(1)

ウィリアムジェームズ (Willam James, 1842 1910) は『プラグマティズム』の著者として有名であり、プラグマティズムを広めたことで知られている。カントはpraktisch (実践的) とpragmatisch (実用的) とを区別して、前者は道徳的原理に関わるもの後者は道徳的原理を実際的に適用することに関わるものとした。詳しくは、命法は三種に分類される。すなわち、“(技術に関わる) 技術的 (technisch) なるもの (幸福に関わる) プラグマティシユ (pragmatisch) なるものそして (自由なる行為一般、すなわち人倫に関わる) 道徳的なるもの”³⁷ である。このことから、ジェームズの思想は、形而下的な浅薄なるものとされがちである。しかしながら、ジェームズは『心理学原論』(The Principle of Psychology 2vols, 1890), 『宗教的経験の諸相』(The Vareties of Religious Experiences, 1901~1902), 『根本的経験論』(Essays in Radical Empiricism, 1912) を著しており包括的な視野をそなえている。フッサール (Edmund Husserl, 1859~1938) の机上には『心理学原論』が置かれていたといわれ、西田幾多郎の純粹経験の概念はジェームズによって示唆されたものである。

哲学の課題はそもそも何なのであるうか。古代ギリシア以来、哲学はいたずらな空想に走ることなく現実を見つめ現実に相応する思想を形成

することを本来の役割としてきたと考えられる。思考は人間が世界へ対処する仕方を規定するものであり、思考如何によって現実から疎外されることにもなりかねないのである。近世の哲学は、思考を現実に戻すものであった。とりわけヒュームの懐疑論は現実を直視させる力を持ったのであり、これによってカントは独断のまどろみから目覚めさせられた。カントは認識・実践・感情の領域を批判的に考察する批判哲学という形で現実に対しての哲学的体系を構築した。カントにとっての現実はいわゆる経験的領域に属するもののみではなく、形而上的なものをも含んでいる。カント哲学の底を流れているものは、形而上的・形而下的なものを問わず観念を機能的かつ生きたものとして捉える観点がある。だからこそカント哲学においては理論哲学から実践哲学への関連が存在するのである。

本論においてジェームズの思想を取り上げるのは、ジェームズがヒュームやカントと同様に思考と現実との関わりに強い関心を抱いているからである。ジェームズはプラグマティズムは基本的に思考の意味を規定するところの方法論であるとする。“同時に、プラグマティズムは何か特殊な結果を支持するものではない。それはたんに方法である。”³⁸とされ、次のように述べられる。“プラグマティズムの方法は、主としてこの方法なしには終わることのない形而上的議論に終止符を打つことである。世界は一か多か、運命づけられているものか自由か、物質か精神か。このような観念はいずれも世界に対して不当かあるいはそうでないかも知れぬ。かくして、このような観念に関する議論は尽きない。このような場合プラグマティックな方法はそれぞれの観念の実際効果をもとによって、観念を解釈しようとするのである。”³⁹ プラグマティズムは観念の意味を定めるに当たって、観念を現実の中に持ち込みどのような実際効果 (practical consequences)⁴⁰ を持つかを調べるのである。ジェームズの意味する実際効果はたんに形而下的なものではなく道徳

的・宗教的なるものまでも含む包括的意味を持つのである。

ヒュームは経験論という方法をもって現実に即しようとしたのであるが、経験論という思考法に制約された。ある意味では、経験論というドグマティズムの陥ったといえる。カントは道徳に関してヒュームの経験論的相対的認識を超えた性格をあたえた。道徳的観念の核をなす当為の概念は相対性とは矛盾するからである。そして、道徳的目標を達成するに当たっての根源悪を持つ人間の相対的有り様から絶対的性格を持つ宗教的領域の必然性が主張された。カント哲学にはこのように実践的・現実的関心がある。しかし、カント哲学における現実感覚たるものは、われわれがカント哲学を解釈するときに見出すのであって、カント自身、現実性を基盤とする原理によって哲学を体系付けているというわけではない。カント哲学は体系性にこだわるどころから煩瑣な形式に赴くことがあり誤解されがちである。これに比べて、ジェームズのプラグマティズムは観念や思想が現実的に持つ意味を問うはっきりとした方法をもっている。

(2)

ジェームズのプラグマティズムには二つの課題がある。一つは、何らかの観念や思想の意味を定める課題である。他の課題は、何らかの意味をもたらすためにはどのような観念あるいは思想が要求されるかということである。現実の存在するものとしての宗教にいったいどのような観念あるいは思想がふさわしいものであろうか。ジェームズはこの問題に取り組むのである。

宗教と道徳はそれぞれ、宗教的な観念あるいは道徳的な観念を通して意味が表現されるのである。『プラグマティズム』において宗教的観念とその役割に関しては明らかに述べられているが、道徳的観念とそれに

対応する道徳的現実に関しては、宗教と対比される形で問題とされつつも明確に提示されていない。このことは、道徳的現実を表現するための適当な観念を形成することの困難性によるものと考えられる。しかしながら、ジェームズにおいて宗教と道徳は基本的に分化するものとして捉えられている。

ジェームズによると、思考法の差はプラグマティックな効果の差として問題になるが、思考法は以下のように大きく二分される。⁴¹

軟らかい心の人 (The tender-minded)	硬い心の人 (The tough-minded)
合理的 Rationalistic (going by 'principles')	経験論的 Empirist (going by 'facts')
主知主義的 Intellectualistic	感覚論的 Sensationalistic
観念的 Idealistic	唯物論的 Materialistic
楽観的 Optimistic	悲観論的 Pessimistic
宗教的 Religious	非宗教的 Irreligious
自由主義的 Free-willist	宿命論的 Fatalistic
一元的 Monistic	多元論的 Pluralistic
独断的 Dogmatical	懐疑論的 Sceptical

合理論的とはいわゆる合理論者の哲学が持つ傾向を示しており、ジェームズはしきりにライプニッツ (Leibniz, G.W.1646~1716) の哲学を合理論的なるものとして引き合いに出す。経験論はヒュームに代表される。合理論的観念あるいは思考法は絶対的原理に基づいており、経験的相対主義あるいは懐疑主義から免れているゆえに精神的な安定を得ることができる特徴をもつ。したがって、合理論は宗教的であり、絶対的原理は宗教的であることが多い。しかしながら、合理論は現実から目をそらし、経験的現実には即さない傾向をもつ。合理論あるいは経験論に対してこの

リストにあげられている特長がすべて当てはまるか否かは疑問であるが、たとえばヒュームにおいては、形而上的な自我概念が否定されると同時に自由の概念が明確ではなく、決定論的傾向をもつことを否むことはできない。⁴² このリストの中に道徳的という項目が存在しないことは注目すべきである。

宗教的観念に對置される観念は非宗教的と曖昧にされている。ジェームズが非宗教的ということの意味しているのは道徳的というよりは、宗教的思考が現実を離れる傾向にあるのに対して、經驗的に現実に即する思考法を指している。ライプニッツの思想は神的絶対的原理によって世界は構成されているゆえに悪は存在しないという合理論的宗教的思考法を代表するのであるが、ジェームズはホイットマン (Walter Whitman, 1819~92) の‘君に (To You)’と題する詩を合理論的内容をなすものとして紹介して次のように述べる。“これは静寂主義 (Quietism) と無関心主義 (Indifferentism) のかの有名なやり方である。これに敵対するものはこのやり方を精神的阿片にたとえるのである。”⁴³ すなわち、合理論的宗教的観念は現実を遊離し抽象的世界に心の静寂を求めするのである。一方、經驗論的な観念を持つものは現実の悪を見つめる態度をとるのであり、合理論的思考法は現実を遮断する阿片のように思えるのである。

合理論的観念はあきらかに現実遊離に思えるのであるが、無意味ではないとジェームズは主張する。さきのホイットマンの詩を批判した後に次のように言われる。“しかし、プラグマティズムはこの方法を尊重しなければならない。なぜならば、それには多くの歴史的弁護が存するからである。”⁴⁴ 經驗論的思考法はたしかに現実を処理する効果をもつかもしれないが、人間の力には限界があり疲れ果てるのであり、精神的休暇 (moral holiday)⁴⁵ が必要であるとされる。しかるに、經驗論的思考法ではなく合理論的思考法のみが精神的休暇を与えることができるのであ

る。ジェイムズは次のように述べる。“われわれのすべてには絶望の瞬間があるのであり、そのときわれわれは自分自身がいやになり無益な闘争に飽きてしまうのである。……われわれはものごとの偶然的機会(chance)というものを信じなくなる。われわれはただ自分自身を投げ出して、父の首にすがりつき、一滴の水が川または海に溶け込むように絶対的な生の中に吸い込まれるような宇宙を欲するのである。”⁴⁶ このように合理論的観念の意味が救い出されている。経験論的観念と合理論的観念は思考法としてはまったく異なるものでありながら、意味の観点からはそれぞれの意味が与えられ、しかも両者相俟って人間の生に調和を与える関係が見られる。合理論的思考法は人間の生を持続させるという点において機能しているのであり、経験的現実とは異なる高次の次元の現実において現実的な役割を持っているといえる。

ジェイムズは軟らかい心と硬い心の特徴を示すリストの中に道徳的という項目を入れていないことに注目すべきである。これは、道徳の観念はどちらかのグループに組み入れることができるほど単純ではないことを示している。現実合理論的論理あるいは経験論的論理で割り切れるほど単純なものではない。いわゆる合理論者や経験論者は単一の論理で現実を解釈しようとしたのであるが、そこには無理が生じている。ここにカントのような批判哲学が生まれたのであるが、ジェイムズもカントの批判的精神を受け継いでいる。ジェイムズが示した軟らかい心と硬い心の気質は分析の手段として示されたのであって、実際の現実はいくらの型が混ざり合ったものとして表現される。これら両者がいかに取り入れられるかにより思想は極端にもなりバランスが取れたものにもなると考えられる。

道徳に関してヒュームは経験論的論理で説明を行った。すなわち、道徳的判断は感情によるものとされた。たとえ、道徳的行為の判断の際の感情が独特のもの(a particular kind)であるとしても、経験的感情は相

対性を免れることはできない。カントは道徳的原理は経験的相対主義とはなじまない点を指摘する。すなわち、道徳は当為を根源的観念とするのであるが、当為は絶対的でなければ成らない。したがって、カントは道徳の原理に愛とか人格の尊厳のような実質的なものを立てると同時に行為の客観的普遍性を行為の道徳的条件としたのであった。しかし、カントには人間の常識あるいは良心の中に潜む絶対的道徳性に関する確信があった。カントはヒュームに比して道徳的現実をよく見ていたといえる。ジェイムズは、ヒュームのように経験論的方向をとりながら、経験論的相対主義に陥ることはない。すなわちジェイムズは道徳的判断は“詩や数学や形而上学に対する情熱”⁴⁷と同様に第二の感情 (secondary affection)⁴⁸たるものによって判断されるとするが、ここには当為 (ought) が存するのであって感情の持つ相対性を免れているとして、次のように述べられる。“次の事実を否定することはできない。すなわち、心は必然的に永遠なる関係で満たされており、その関係のある種の理想的な観念の間に見出すのである。そして、時間空間における観念との経験的蓋然的関連とは独立にこの理想的な観念は決定的な体系を形成するのである。”⁴⁹ また、ジェイムズは人間が悔恨 (regret) をもつという事実から、自由の存在を主張する。“悔恨の判断は、人を悪とする。何事かが悪であるとするのは、もしそれが何かを意味するかぎり、そのことが存在すべきではなく、そのかわりに他のことが存在すべきであることを意味している。”⁵⁰ 人間における自由なる選択意志が存在しなければ、悔恨は意味をなさない。自由は自律的である道徳的原理あるいは行為の前提条件としてカントによって主張されたものであるが、ジェイムズは経験論的方向をとりながらカント的思考法を取っている。道徳的現実には忠実であるところから両者の一致は生まれているものと考えられる。

ジェイムズの道徳観を見ると、道徳的思考法は軟らかい心の特徴をもつものであることがわかる。すなわち、絶対的道徳的規準を主張する

ところでは、一元論的であり独断的でもある。また、自由を主張するところでは、自由意志論的である。しかし、ジェームズの道徳観は同時に経験論的な側面も持ち、ライプニッツやスピノザのような合理論的哲学の宗教的・思弁的道徳観ではない。E.K.Suckielは『ウィリアム・ジェームズのプラグマティックな哲学』(The Pragmatic Philosophy of William James)のなかで、“絶対的な道徳的秩序への信念によって形成された厳格なる責務についての賞賛にもかかわらず、ジェームズは道徳的価値が、具体的行為・事柄・感情・判断から独立しているという考えを排したのである。”と述べている。宗教的観念ならびに信仰が合理論的特徴のみを備え、経験的なものを排除するのに対して、道徳的判断ならびに実践は合理論的なものと経験論的なものの緊張関係の上にあると考えられる。

ジェームズにおける宗教と道徳の観念を問題とするととき『プラグマティズム』(1907)以前に出版された『宗教的経験の諸相』(1901 1902)に触れざるを得ない。この書は回心 (conversion) の心理学的機構と宗教的経験の特徴ならびに評価までに及んだ包括的な内容をもつ。宗教と道徳に関しては自我のあり方を回っての議論が見られる。人間はだれもが病める魂 (the sick soul)⁵¹を持つのであり分裂した自我 (the divided soul)⁵²を経験する。しかし、人間が自我の分裂と病める魂を持つ段階においては、自我中心の精神構造が見られる。自我中心の生き方を転換すること、すなわち自己放棄 (selfsurrender) するところに宗教的信仰への転換すなわち回心があり、ここで分裂した自我が統合される。たしかに、回心に至るためには修行がなされ意志的行為がなされると思われるが、“もっとも随意的に形成された再生の種類においても部分的な自己放棄の過程がさしはさまれている。そして、ほとんどの場合意志が熱望されている完全な統合へと接近すべく最大の努力をしたときに、最後の段階は他の力に残されており、意志の助力なしに行わなければならない

ように思われる。言い換えれば自己放棄が不可欠のものとなる。”³⁹と言われる。カント的に言うならば、人間には根源悪があるがゆえに病める魂がある。しかし、自己中心の意志的生き方をする限りにおいては人間は永遠に救われないのであり、自己を放棄しなければならない。

プラグマティズムはアメリカのフロンティア精神に同調するものであるといわれ、その基調は意志による世界の開拓である。世界開拓の精神は必ずしも道德的とは限らないが道德的なるものも含まれると考えられる。確かに、世界の開拓のためには現実を直視しなければならず、経験論的思考法に強く同調するものである。しかし、この精神には合理論的要因がまったく見られないものであろうか。ジェームズのリストには見られないが、‘自我’の概念は形而上的なるものであり、自我の持つ‘自由’もまた形而上的概念である。ジェームズは合理論の特徴とし自由意志論的を挙げている。しかるに、宗教的と道德的の差は自我を放棄するかあるいは放棄しないかにある。このように見ると宗教と道德の差は合理論的か経験論的かという点のみではなく、合理論的思考法における差にも求めなければならないこととなる。このような道德的観念の持つ複雑性からジェームズは道德をリストの中に入れることがなかったと思える。宗教的の対立項としては単に非宗教的としたのである。本論では、道德的観念の持つ複雑性を別として、宗教と道德が観念的にも機能的にも分化していることを確認しておきたい。

結

本論では、宗教と道德の分化についてヒューム・カント・ジェームズを通して概観した。宗教と道德に関する三者の論調を見ると、共に両者を分化させている。ヒュームは認識に関しての経験論的懐疑論の立場から宗教を認識の枠外に置いたのである。すなわち、道德に関しては‘特別

な快の感情’に‘善’を結びつけることによって、いわば道徳的認識を行ったのに対して、形而上的意味を核にもつ宗教的観念（神）は認識ではなく単に信仰の対象であるとした。カントはヒュームの意味を受け継ぎ道徳には理性的認識の場を与え、宗教は認識に関わることのできない形而上的領域に属すものであることを明確にした。ただしカントはヒュームにおいては相対性を免れないと考えられる道徳の観念に絶対的・形而上的意味を付与した。そして、経験的認識にかかわる理論理性とは別に道徳に関しての形而上的認識に関わる実践理性たるものを提起したのである。カントは理性の及ぶ範囲を相対的経験の領域を超えて先験的形而上的なるところまで拡大した。しかし、形而上的世界たるものはわれわれの常識あるいは良心に存するのである。何らかの対象が経験的であるかあるいは形而上的なるものであるかは、その対象に対して実証的認識が可能か否かを意味するのであって、その対象がわれわれの生（広い意味での経験）にとって現実的であるか否かを意味するものではない⁵⁴。カントは道徳を形而上的次元において基礎付けたのであるが、宗教的形而上学の立場とは異なりあくまでも（実践）理性の場で問題としたのである。ジェイムズは宗教と道徳の実態を観念で如何に表現するかということの問題とした。宗教的思考法は合理的であり非宗教的思考法は経験論的であるとしているのであるが、道徳的思考法それ自体に合理的的要因が見られるのであって、カントの道徳論の形而上的傾向と相通するところがある。⁵⁵しかし、ジェイムズには一方、心理学的に宗教と道徳を分析する立場があり、宗教的経験においては自我中心の態度が放棄されているとされる。

宗教と道徳の差は以上のように思考法あるいは自我のあり方の差に見られるのであるが、両者には機能の差が見られる。ヒュームは人間生活における種種なる不安の存在が宗教的超越的力の要請につながるとする。人間は超越的力を借りて不安を解消せんとする。カントでは、人間

の根源悪から生ずる問題から超越の神が要請されるのである。ジェイムズ の考え方もヒュームとカントを受け継いでおり、人間は病める魂を持つのであり、宗教的助力による精神的休暇が必要であるとされる。ヒュームによる不安の観念は必ずしも道徳的脈絡の上で捉えられていないが、道徳的に解釈することも可能である。ヒュームの不安の観念は、カントやジェイムズの道徳的实践に関わる不如意性からくる精神的葛藤を包括するものであると考えられる。

以上のように宗教と道徳は思考法ならびに機能の両者において分化することが示された。本論では、宗教と道徳の分化の観念的側面を見たが、さらに具体的経験に添った形で両者を比較することが必要であろう。このためには、ヒューム・カント・ジェイムズにおける具体的宗教批判に注目する必要がある。ここにおいて、宗教の非理性的側面が明確となり、宗教の実態が見えてくる。しかし、宗教と道徳は単に分化相違しているのみではない。そもそも、まったく共通面をもたないものを比較すること自体が無意味であろう。宗教と道徳の分化を問題としたのは、両者の実態を捉える足掛かりを求めることであつた。宗教と道徳の両者を解明するためには尚両者の同質性に注目しなければならない。すでに本論でも、カントやジェイムズにおける道徳の形而上的側面を見たが、ここでは形而上的という意味で宗教との同質性が見られる。しかし、同質性を探る作業は単純ではないであろう。形而上的領域の中にも互いに異質なものがあると考えられるからである。また宗教と道徳が同質か異質かという問題とは別に、両者の間に協調関係が成立し得るか否かという問題がある。すなわち、道徳的であつて同時に宗教的であり得るかである。これは、宗教にとつてもっとも大きな課題といえよう。このようなもろもろの問題を含む宗教と道徳という不可思議な実態を解明するためにはまず両者の分化の側面から見る必要があると考えるのが本論の趣旨である。

- ¹ 『ソクラテス以前哲学者断片集』第。分冊，岩波書店，1996，p.274.
- ² 上掲書，p.273
- ³ 「贖宥の効力を明らかにするための討論」，『ルター著作集』第一集，聖文舎，1964，p.79.
- ⁴ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed.L.A.Selby-Bigge, Oxford.1965.pp.468-469.
- ⁵ *Ibid.*p.471.
- ⁶ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, ed. Henry Publishig Co., 1969, p.94.
- ⁷ David Hume, *The Natural History of Religion*, Stanford University Press, California, 1957, p.15.
- ⁸ *Ibid.*, p.75.
- ⁹ *Ibid.*, p.29.
- ¹⁰ *Ibid.*, p.67.
- ¹¹ *Ibid.*, p.72.
- ¹² Immanuel Kant, *Prolegomena su eiene jeden künftigen Metaphysik*, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 6-7
- ¹³ *Ibid.*, p.4.
- ¹⁴ 石川文康「ヒューム体験」，『カント事典』，弘文堂，平成9年.
- ¹⁵ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1956, B833.
- ¹⁶ *Ibid.*, B649.
- ¹⁷ *Ibid.*, B856-7.
- ¹⁸ *Ibid.*, B848ff.
- ¹⁹ *Ibid.*, B854.
- ²⁰ *Ibid.*, B855.
- ²¹ *Ibid.*, B856.
- ²² *Ibid.*, B856.
- ²³ *Ibid.*, B858-859.
- ²⁴ *Ibid.*, B857.
- ²⁵ *Ibid.*, B857.
- ²⁶ *Ibid.*, B847.
- ²⁷ *Ibid.*, B880.
- ²⁸ *Ibid.*, B845.
- ²⁹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1985, p.22.
- ³⁰ 村野宜男，「カントの道徳論における感情の意味」，文教大学女子短期大学部，『英米学研究』36号，2001.
- ³¹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, p.36.
- ³² Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1990, p30.
- ³³ *Ibid.*, p.3.
- ³⁴ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werkausgabe Band VII, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, suhrkamp tschenbuch wissenschaft, 1968, pp.30-31.
- ³⁵ *Ibid.*, p.31.
- ³⁶ Immanuel Kant, *Kritik der praktishcen Vernunft*, p.178.

- ³⁷ Immanuel Kant, *Gundlegung zur Metaphysik der Sitten*, p.46.
- ³⁸ William James, *Pragmatism and four essays from The Meaning of Truth*, Meridian Books, INC. New York, 1960, p.46.
- ³⁹ Ibid., p.47.
- ⁴⁰ Ibid., p.42. pragmatic consequences (p.67) と言う表現もある。
- ⁴¹ Ibid., 22.
- ⁴² 村野宣男, 「ヒュームにおける自我概念」, 『英米学研究』31号, 1996.
「ヒュームにおける自由の概念」, 『英米学研究』32号, 1997.
- ⁴³ William James, *Pragmatism*, pp.179-180.
- ⁴⁴ Ibid., p.180.
- ⁴⁵ Ibid., p.58.
- ⁴⁶ Ibid., p.188.
- ⁴⁷ William James, *The Moral Philosopher and the Moral Life*, Essays on Faith and Morals, Meridian Books, 1967.p.187.
- ⁴⁸ Ibid., 186.
- ⁴⁹ Willam James, *The Priciples of Psychology* volume two, p.661.
- ⁵⁰ Willam James, *The Dilemma of Determinism*, Essays on Faith and Morals, p.161.
- ⁵¹ Willam James, *The Varieties of Religious Experience*, Longmans, Green And Co, 1952, Lectures VI and VII.
- ⁵² Ibid., Lecture VIII.
- ⁵³ Ibid., p.204.
- ⁵⁴ 論理実証主義者 A.J.Ayer (1910-1989) は、学問としての哲学の対象を検証可能性のある観念に限りつつも、形而上的観念には文字通りの意味はないにしても詩的情緒の意味はあるとする。 *Language, Truth And Logic*, Dover Publications, Inc. p.44. 参照。
- ⁵⁵ カントは実践的 (praktisch) と実用的 (pragmatisch) とを区別して、前者は形而上的・道徳的關係 (道徳的法則) に関わり、後者は道徳的法則を現実適用する場面に関わるものとした。しかしながらカントは後者に対しても強い関心を抱いているのであり、『人倫の形而上学』(Die Metaphysik der Sitten, 1797) ならびに『実用的見地における人間学』(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 1798) を著している。道徳に関して決して抽象に走ることなく、経験的現実とのかかわりを視野に入れていたことは、カントが哲学を真に現実の上に構築しようとしていたことを意味すると同時に、宗教と比較して道徳が人間の理性に足を置くことを示しているといえる。