

デュルケム宗教社会学の形成過程

——デュルケムに対するW・R・スミスの影響——

宇都宮 輝夫

〔論文要旨〕デュルケムの宗教社会学は、確かにきわめて独創的な学説ではあるが、彼が独力で生み出したものではなく、先行する諸学説との批判的対決の中から生まれてきた。ここではそのうち、W・R・スミスからの影響関係を取り上げる。彼が与えた影響は、宗教の社会的機能と方法論の二側面に分けることができるが、本稿では前者のみを論ずる。これは六つの学説に細分される。一、供儀の本質を社会統合儀礼と見る。二、社会を神の実体と考える。三、聖物の有する聖性は世論の權威が転移したものである。四、スミスは清浄と汚穢という聖の両義性を指摘したが、これを受けてデュルケムはそれをノモスの社会とカオスの社会の投影と解釈した。五、儀礼の周期性は、時とともに弛緩してゆく社会統合を再強化するという、社会生活のリズムに起因する。六、スミスにとつてもデュルケムにとつても、社会的結合は一時的な功利的結合と価値規範に基づく永続的な結合との二種に分けられ、両人は共に、これを呪術と宗教を区分する標識とした。

〔キーワード〕デュルケム、W・R・スミス、供儀、トードミズム、社会統合

一 課題と目的

宗教学ではさまざまな学説が提起されてきたものの、古典としての評価を得るにいたっているものはさほど多くはない。そのような数少ない学説の一つが、デュルケムの宗教論である。しかしどれほど独創的に見える学説も、先行するさまざまな学説の批判的検討から練り上げられてきたものであり、デュルケムの学説もその例外ではな

い。彼の場合で言えば、最も強烈な影響を与えたのはW・ロバートソン・スマスであった。本稿の課題は、デュルケムが自らの宗教論を形成する過程でスマスからどのような影響を受けたのかを明らかにすることにある。

さて、こうした課題追求の意義ないし目的を述べておきたい。第一に、当然のことながら、直接的には二人の間の学説史的関係が明らかとなる。しかも、後述するように、デュルケム自身がスマスを革命的と評し、従来の自分をすべて見直さざるを得なくなった啓示であったと述べているのであるから、もしこの言葉通りであれば、デュルケムの宗教理論として知られてきたものは、ことによればスマスの理論として位置づけ直されなければならない。その場合には、スマスの意義の新発見につながり、おそらく彼は最初の宗教社会学者と評されてよい。たとえそこまでは至らないとしても、現在では学説史の中に埋もれ、ほとんど顧みられないスマスの思想の意義を、デュルケムへの影響という観点から明らかにし、彼を埋没からすくい上げることは可能となる。

しかし、これは最終的な目的ではない。最大の目標はデュルケム理解そのものにおかれている。『宗教生活の原初形態』（以下『原初形態』と略記）の理解にしても、実は決してたやすいことではない。この書を先人見なしに読めば、人類的・社会的な認識理論の書と読める。特に序論と結論の内容と構成からしても、また『思考と宗教的実践の原初形態』という書名が元来考えられていたことからしても、この読み方は自然である⁽¹⁾。さらに本書は、当然、宗教の純然たる一般理論として読めるし、副題での限定を考慮すれば、オーストラリアのトーテミズム研究として読める。トーテミズム研究として読むとしても、主要な関心が宗教史的・民族誌的であるのか、それとも「分類の若干の未開形態について」⁽²⁾に見られるように知識社会学的かという問題が残る。宗教の一般理論として読むとしても、理解は解釈にほかならず、われわれは往々にして現代宗教学のさまざまな問題関心に導かれて彼を

読むので、何らかの偏向が生じることは否めない。こうした中で、デュルケムがスミスから受け取り、啓示と呼ばれた決定的知見の内容が明確になれば、デュルケム自身が理解するところの彼の宗教論の中心点、したがって著者自身が呈示する解釈の拠点を手にすることになる。そしてそれを新たな視点として読めば、当然、デュルケムの宗教論の主要な議論を改めて見直さざるを得ず、そこに内容上の新発見も期待できよう。

さて、デュルケムに対するスミスの決定的な影響はしばしば周知の事実として語られるが、これが知られるようになった経緯は、多少正確にたどられる必要がある。

一九〇七年、カトリックの哲学雑誌『新スコラ学評論』に、シモン・ドゥブルワージュがデュルケムの道德科学と社会实在論に対する批判的論文を掲載した。⁽³⁾そこではデュルケム社会学の批判のみならず、彼にとつて黙過できない次のような非難が展開されていた。すなわち、デュルケムの論文はドイツの学者からの借り物にすぎず、デュルケムはそのことを巧妙に隠している。特に、デュルケムはヴントの道德理論を単に受け売りしているだけで、しかもそれを何ら認めることなく使用している。こうした非難に対してデュルケムは、二度にわたりこの雑誌の編集者に手紙を書き、⁽⁴⁾誌上での論戦が開始された。一〇月二〇日付の最初の手紙でデュルケムは、ヴントらドイツ人の著作をフランスの学界に紹介したのは自分であり、一八八七年に公刊した諸論文ではむしろ過大に評価してさいいた、と論駁している。そして一月八日付の第二の手紙の中では、デュルケムは相手の誤りを枚挙しながら、最後の五点目で半ば唐突にスミスからの絶大な影響を認めている。

「五、三四三頁の注一では、宗教が道德や法の觀念の母胎であるという考えを、私がヴントの中に見出したかのように書かれています。私がヴントを読んだのは一八八七年でしたが、一八九五年になってはじめて、私は宗教

が社会生活で果たしている重要な役割について明瞭に理解するようになったのです。まさにこの年に、私は宗教の研究に社会的に接近する方法を初めて発見しました。それは私にとって、啓示でありました。一八九五年の講義によって、私の思想の発展に一本の境界線が画されました。そのため、それ以前の私の研究はすべて、新しく獲得した見方と調和するよう、新たに見直されなければなりませんでした。この八年前に読んだヴントの『倫理学』は、この方向転換と何の関係もありません。それはもつぱら、私がまさに着手した宗教史研究の結果であり、特にロバートソン・スミスとその学派の研究を読んだ結果なのです」。

この自己証言は、その六年後に再度確認されることになる。一九一一年、ドゥプルワージュが『倫理学と社会学の対立』⁽⁶⁾を著し、社会を諸個人の単なる総体としてではなく、独特の实在として見るデュルケムの社会实在論がヴァーグナー、シュモラー、シェフレらに由来するドイツの借り物であるという議論を繰り返した。デュルケムは一九一三年の『社会学年報』第一二巻に、これに対する書評を執筆する。ここでもデュルケムは、シュモラーとヴァーグナーの「いささか曖昧で力強さに欠ける」思想よりも、コントから根本的な影響を受けたこと、全体は部分の総和ではないという社会实在論はドイツからの輸入品ではなく、ルヌヴィエに由来することを述べた後、またしても文脈を無視するように、続けてこう語っている。「宗教現象の研究がわれわれの研究の中でどれほど支配的・圧倒的な地位を占めているかは、人も知るとおりである。しかるに宗教学は本質的にイギリスとアメリカのものであって、ドイツのものでは決してない。われわれがロバートソン・スミスに、そして英米の民族誌学者の仕事に負っているものをすべて否定するのは、肝心なところを一貫して端折る形でわれわれの思想の『生成』を語るも同然である」。

こうして、デュルケムの宗教研究における知的回心を述べた一九〇七年の手紙（と一九一三年の書評）は、彼の思想的影響関係と発展を知る上での決定的な証拠箇所となった。しかし、ここにはいくつかの奇妙な点がある。

まず、デュルケムはスミスとの出会いを「啓示」と呼ぶにもかかわらず、その具体的詳細を語らず、彼の初期の著作には、それほどの影響を受けた痕跡はほとんど見受けられない。一八九七年の『自殺論』には、人身御供⁸人間の供犠の議論があるにもかかわらず、スミスの名は見えず、驚くべきことに一八九九年の「宗教現象の定義」でもそうである。彼の名が挙げられるのは、ようやく一九〇二年の「トーテミスム」においてであり、一九〇三年「社会学と社会諸科学」、一九〇四年「社会諸科学と哲学とに対する社会学の関係について」、一九〇七年「宗教生活の起源についての講義」（と例の論争書簡）、一九〇九年「道德に関する講義」などにも見られるが、不思議といずれもかなり些末な言及である。『原初形態』にしても、事情を知った上で意識的に読まない限り、スミスが決定的な意義を帯びているとはとても思えないであろう。したがって、ドゥブルワージュとの論争という偶然的事情がなかったならば、秘密として埋もれたままになっていたであろう。

次に、デュルケムは自己の思想形成におけるヴントをはじめとするドイツの研究者の意義を奇妙なほど過小に評価している。これは、一〇月二〇日付の第一論争書簡で言及されている一八八七年の論文「ドイツにおける道德の実証的科学」、あるいは一九〇二年の「フランス社会学におけるドイツの影響についてのノート」に見られるドイツの高い評価と鮮明な対照をなすし、『社会学年報』の書評で取り上げられる文献も、フランスのものよりドイツのもののほうがはるかに多い。¹⁰これと対照的に、フランス、イギリス、アメリカの思想伝統が高く評価される。もちろんそこには、事実を反することは何もない。一月八日付の第二書簡の三つ目の論点にあるとおり、社会実在

論はコント、スペンサー、エスピナス（そしてルヌヴィエ）に由来するし、社会学が固有の説明原理を持つというのも、高等師範学校時代のプトウロに教えられたものである。宗教論も含めて、社会学的思考の実に多くの点で、サン・シモンとコントの影響は絶大である。それでも不思議なのはドイツとの対照であり、なかならずそれ以前にも以後にもさほど特筆されることもない英米の人類学者・宗教学者の高い評価である。

こうした事態のゆえに、うがった見方も出てくる。一九〇二年の「フランス社会学におけるドイツの影響についてのノート」では、デュルケムはドイツに多くのものを負っていると述べる事ができたが、その五年後にはフランスの世論は完全に反ドイツに変わってしまった。ドゥブルワージュの非難は、一つにはカトリシズムの立場に、もう一つは反ドイツの感情に根ざしていたようである。社会学の偽装のもとにドイツの宣伝をやっているなどという言葉がそれを示している。キペンベルクは、デュルケムの奇妙にも思える態度には政治的顧慮も一定の役割を果たしていた、と考える。フランスとドイツとの高まりつつあった緊張のために、ヴントらとの精神的親和性が危険なものになっていたのである。¹¹

こうしたことから、デュルケムがスミスによつて教えられたことを些末なことに限定する傾向も生じてくる。あるいは、些末ではないにしても、スミスをプラトンの『メノン』におけるソクラテスに重ね合わせて、スミスはデュルケムが既に持っていた諸観念を明確化する方向で影響を与えたにすぎないと考えることもできよう。¹² 影響というものは、原理的には畢竟そのようなものでしかないのかもしれない。

しかし、自らの思想形成に対するドイツやフランスの影響に関して正確な自己証言をなしていることを考えれば、スミスに対する告白もやはり事実¹³に即したものと受け取るべきであろう。以下ではそれを逐一検証してみた

い。

二 方法的原則

スミスを読んだ結果として、デュルケムの思想はどのような点で決定的に変わったのか。この「回心体験」にはほとんど資料的裏づけがないため、その内容は推測するほかなく、スミスの中のどの要素がデュルケムにとって啓示的重要性を持ったのか、確かなことは誰にも言えない。このような中で提起されたさまざまな仮説は、一見もつともらしく見えるものの、根拠ない手法という点で問題を孕んでいる。それらは大抵、スミスの中でデュルケムを連想させるテーゼを、あるいは逆にデュルケムの中にスミスを想起させるテーゼを思いつくままに挙げてみるという、恣意的な手法によっているからである。こうした影響関係の確認では、おおざっぱな印象論に終始しやうい。

スミスからの影響を見定めるためには、さまざまな要素の絡み合いを解きほぐして行かざるを得ず、そのためには一定の原理的方針が必要である。総じて言えば、デュルケムに対するスミスの影響は、デュルケムとスミスの共通項から元来のデュルケムの主張を引き去り、そこからその他の諸影響を取り除いた残りとして得られる。したがって影響関係を確認するためには、以下の諸点を原則とし、留意すべきであろう。

一、『原初形態』をはじめとして、デュルケムの著作の中でスミスに言及されている箇所すべてに当たり、それらに影響の可能性のあるものとして内容の上から分類する。

二、名前の言及はともかくとして、両者に共通する主張で、デュルケムが強調しているような点は、影響点として

考慮する。

三、言うまでもなく、影響点として従来の研究史の中で指摘されてきたことは、すべて吟味の対象とする。⁽¹³⁾

四、その際に、デュルケムが影響を受けた点として例の手紙の中でことさら挙げている点、すなわち宗教の社会的機能と社会学的宗教研究の方法論には特別に留意する。

五、一八九五年以前にもデュルケムは宗教に強い関心を寄せ、積極的に発言していた。この中で既に展開されているものは、除外しなければならない。

六、ただし、デュルケムが例えば一八九三年の『分業論』において抽象的一般命題として述べていることは、実は多くが基本的には『原初形態』へと通じており、これをデュルケムの元来の思想と位置づけるならば、ラツキョウの皮を剥くがごとく、スミスからの影響と言えるものはほとんどなくなってしまふ。したがって、一八九五年以前に一般的命題として元々あつても、具体的内容を伴つた特殊宗教史的命題としてはいまだ展開されていないかつたものは、いま述べた原則五の除外例から除外しなければならない。

七、デュルケムの思想形成に影響を与えたものは、スミス一人に限られない。彼自身の告白によつても、また内容的に見ても、ヴントやドイツ歴史学派、サンシモン、コント、フステル・ド・クラランジュその他のフランスの伝統は絶えず念頭に置かなければならない。特にフステルはスミスとデュルケムの双方に影響を与え、共通点を多分に含むだけに、注意を要する。⁽¹⁴⁾

八、デュルケムがスミスの名を挙げていない場合でも、モースがスミスから受け取つた決定的知見として挙げているものは、重要な傍証となる。ただし、デュルケムとモースの思想は基本的には重なり合うものの、かなりの相

違も存するので、両者の異なる点は十分考慮しなければならない。

以上のような基本原則を立てた上で実際の作業を進めるならば、影響は原則四に従い、二つの側面に分けることができよう。社会的機能に関する内容上の影響と方法上の影響である。実は、影響や共通項はデュルケム宗教社会学のほぼ全般にわたっている。限られた紙幅の中ですべてを論ずるのは不可能であり、ここでは機能理解にかかわる影響のうち主たる一点を確認するにとどめ、残りのものと方法上の影響に関しては、別の機会に改めて論じた⁽¹⁵⁾。

三 宗教の社会的機能

『原初形態』でデュルケムが展開する宗教の最も重要な社会的機能は、宗教の社会統合機能であり、スミスから受けた影響も、多くの研究者が指摘するように、この点が最も大きかったことは間違いない。ただしスミスは、宗教の統合機能を一般的な形で展開したわけではなく、供儀Ⅱ共食のコミュニケーションというテーマで提示した。この供儀論がデュルケムに与えたインパクトを検討したい。

供儀

第一に確認すべき点は、『セム族の宗教』における供儀論の位置である。全十一講のうち、後半の六講が供儀を論じており、しかもその大半の研究者を引きつけたのも、彼の供儀論である。したがって彼の議論の主要な部分がここにあるとひとまずは考えてよい。デュルケムがスミスに論及するのも、主として供儀に関連してである。

『原初形態』ではスミスに対する十数回の言及があるが、この点では最大級の賛辞がスミスに送られている。それ

によれば、スミスの供犠説は「天才的な見地」を含んでおり、伝統的学説に「革命をもたらし」、「宗教学に最も豊かな影響を及ぼした」(FE 127, 480 上二六一、下一八五)⁽¹⁶⁾。彼は民族誌的知識を欠いていたにもかかわらず、「天才の直観」(FE 485 下一九〇)をもって供犠の意味を予感していた。

それでは、スミスの斬新さはどこにあったのか。まず、スミスの供犠説の確認をしておく。彼は、供犠食の社会性を飲食に関する古代の慣習と観念から説き起こす。それによれば、飲食をともにする人々は、相互に友情と義務の絆をもって結合されるのであり、したがって古代宗教の機能は供犠食のうちに凝縮されている。共通の神がその食卓に招く者はすべて兄弟であり、食事と礼拝という共同の行為は、共同体の成員と神との絆を固めると同時に、共通の信仰を抱く同朋間の絆をも固めるのである(LRS 247f 後六八)⁽¹⁷⁾。共通の神、共通の信仰、それが成員間の結合をもたらす。「礼拝の公的行動、そこでは、共同社会のすべての成員が集い、神の食卓において食べかつ飲み、そして神と彼らとはともに一つであるという感覚を更新する」(LRS 249 後六九以下)。「セム族の動物供犠の主要観念は、神に捧げられる貢ぎ物のそれではなくして、共食の行動のそれであり、神と人が神聖な生贄の肉と血をもとに摂取することによって結合するといふのである」(LRS 209 後二二)。こういった見解を読むとき、そこにデュルケムとの連続性があることは見まがうべくもない。

食物の絆、共食の絆に関するこうした議論から考えるならば、人々の間で分け合って食べたものなら、いかなる種類の食事でも供犠の饗宴を構成しうるはずである。しかし、セム族では、穀物の供犠はすべて神の取り分となり、礼拝者の饗宴には用いられず、犠牲が屠殺される場合にのみ供犠饗宴は行われる。それゆえ供犠の中でも、とりわけトーテム供犠が問題とされたわけである。スミスに従えば、神とトーテムと氏族には、同一の生命・同一の

血が流れており、氏族員は聖なる生贄の肉に与ることによって、神と結合し、また相互に兄弟として結合するのである。

こうしたスミスの論点は、基本的にはそのままデュルケムに引き継がれているが、しかし受容の仕方は、キペルケムの言うように決して無条件⁽¹⁸⁾というわけではなく、むしろデュルケムはスミスの所説を「一面的」(FE 127 上 一六二)であるとし、「いくらかの留保が必要」(FE 下 一八六)であるという。実際スミスの学説は、仔細に検討すると(のちに見るように)実に多様な点にわたって採り入れられているが、最も鋭い対決が見られるのが『原初形態』第三編第二章、すなわちこのトートテム供儀の問題である。批判点を見てみると、まず、人々の交流と結合という供儀の食事の効力は、食事を共にするという事実のみに起因するのではなく、なかならず食物の聖性に由来することが指摘される。これは比較的些細とも言いうる批判であるが、これに続いて、供儀の起源は共食のコミュニケーションであったというスミスの学説の根幹に批判が加えられる。デュルケムの考えでは、供儀は一側面としては共食のコミュニケーションでもあるが、同時に本来的に贈与・放棄・贖罪・奉献などでもあつて、それらはのちの発展形態などではなかった。このようなデュルケムの見解は、ユベールとモースの詳細で重要な研究に多くを負い、彼らにほぼ従っている⁽¹⁹⁾。

ところがデュルケムは、最も重要な二つの点でこの二人に従っていない。第一は、共食のコミュニケーションを供儀の本質的要素とした点である。ユベールとモースにとつて、それは供儀の一要素であろうとも、供儀の必要条件でも十分条件でもなかった。これに対してデュルケムは、先に述べたような留保を持ちつつも、「本質的に供儀を構成しているものは、その語が通常表明している放棄の行為ではなく、何にもまして共食コミュニケーションの行為である」

(FE 481 下 一八六)と主張する。

第二は、供犠とトーテムイズムとの関係である。両者を結びつけたスミスに対しては、当初から批判が寄せられていた。そもそも、共食コミュニティとしてのトーテム供犠を例示すべくスミスが依拠したニルスの証言(LRS 263f: 後一〇三以下)は、史料的価値のない伝説に類する。そしてユベールとモースが供犠とトーテムイズムを結びつけるスミスに強い批判を加えていたにもかかわらず、さらにまた、トーテム信仰と共食コミュニティとの間に何ら必然的な結びつきがないということが実証された後になってもなお、デュルケムは両者の結びつきに固執し、インティチュマをその実証例として主張し続けた(『原初形態』第二編第二章)。確かにそれは一つの実例ではありうるかもしれないが、モースらが問題としたのは、トーテム秘蹟の事例がアルンタ族にしか確認されず、普遍性を欠き、したがってそれがトーテムイズムに本質的であるというには疑問が残ることであった。⁽²⁰⁾ 当時のデュルケムの立場は、大半の同時代人に、しかも最も厚い信頼を寄せうる二人の協働者にもあらがうかなり極端なものであった。それだけにこの点におけるデュルケムのスミスへの同調は、異様に目立つ。換言すれば、なかば学問世界全体に抗しているのであるから、スミス以外の影響は考えられない。おそらくそれは、神との一体化を通じて成員相互が一体となるというスミスとの共通の洞察がデュルケム宗教論にとつては不可譲の要石の位置にあり、そしてアプリオリに構想されたその見通しを裏づけるべく、デュルケムが一つの宗教的事例を欲したためだと思われる。⁽²¹⁾ デュルケムにとつて社会統合の儀礼という見方が譲れぬ一線であったのは、それが彼の宗教論の中核であるに留まらず、まさに社会とは価値共同体・信念共同体であるという彼の社会理論上の決定的立場と表裏一体だったからであろう。

宗教の社会統合機能については、デュルケムは既にごく初期から論じており、『分業論』にも明瞭に見られる。

しかしそれは一般的思弁の域を出ない。統合機能を論じたスミスの供犠論がデュルケムにとつて大きな啓示であったことは、九五年以前におけるデュルケムの宗教論にはこのような具体的議論がほとんど見られないことからしても、十分な蓋然性がある。

神Ⅱ社会というテーゼ

エヴァンスリップリチャードは、デュルケムがスミスから受け継いだ四つの観念の一つとして、神は神格化された氏族自体であるという観念を挙げる⁽²⁾。スミスの考えでは、神と人間は神聖な生贄の肉と血をともに摂取することによって結合するといえ、神と人間は共食者として結合するにすぎない。また、スミスにおいて供犠動物は神人両性具有の性質を持っており、したがって神および礼拝者たちと親縁関係にある。これら三者には同じ生命が共有されている。スミスが語っているのはここまでであり、神とは共同体の神格化であるという直接的テーゼが語られているわけではない。しかし、ここからは当然、神Ⅱ供犠動物Ⅱ共同体という図式が読みとれる。この点を少し詳しく見よう。

スミスは、生贄の皮の役割に注目する (LRS 40, 44-47 後三三五、三四〇-三四四)。(ア)生贄の皮は、神の偶像にまとわされる。この使用法から、生贄が神そのものを表すことがわかる。(イ)また、皮は礼拝者にもまとわされる。これが示すのは、礼拝者は神聖な力を分与され、神聖性のうちに封じ込められること、礼拝者は生贄の親族であること、である。ここでは、生贄の生命と礼拝者の生命が同一視される。この二つの点を総合すれば、神と礼拝者団体の等置が自ずと出てくるはずである。トートテム記号はトートテム神と氏族の双方を表示するがゆえに、トートテム神は共同体そのものであるというデュルケムの図式までは、まさにほんの一步である。

神Ⅱ社会という図式は、神聖性と社会性との重なり合いである。スミスは神聖な場所や事物が公共的性格を有する点に着眼し、神聖と公共の重なり合いを指摘する(LRS 137f. 前一八五以下)。ここから彼が到達したのが、神聖なものとは社会的なものであるという知見であった。これに対してデュルケムは、真に社会的なものは必然的に聖性を帯びるといふ確信を一貫していだいていた。重なり合いの方向が異なろうとも、おそらくデュルケムは、自らの社会学的確信をスミスの宗教学的知見によって強化することになったのであろう。スミスがデュルケムほど明示的には述べておらず、また彼のように社会理論との関連を意識しつつ論じているわけではないとしても、神と社会との関係の理解という点では、両者は基本的には、あるいは論理的内包としては、同一線上にある。

神聖性の源泉

この点でのデュルケムに対するスミスの親近性は、スミスがセム族における父性の権威に関して述べていることを同時に勘案するならば、一層明確になってくる。

スミスによれば、セム族においては、権威とはもっぱら世論の圧力を後ろ盾とする力であり、したがって世論の圧力をその本質ないし源泉とする。例えば「セム族が父に対して払う尊敬は、彼が親族に対して払う尊敬であって、それが単一の代表的人物に集中されたものにほかならない。そして父の権威は、親族の権威の単なる一つの特殊な表現にすぎず、それは全親族がそれを支持し裏打ちする程度においてのみ権威たるのである」(LRS 60f. 前八六)。ここでスミスは、セム族の親族関係を論じているのではなく、セム族における神の父性を論じているのである。したがってここでの「父」は、「父としての神」として読まれなければならない。とすれば、神に対する尊崇は、親族共同体に対する尊崇であり、父なる神は、共同体の表現ないし具現であることになる。

同様の主張を、デュルケムはスミスを読む以前から提示していた。既に一八八七年のボルドー大学における「開講の辞」で、道徳的義務が持つ権威の源泉が「共通の観念と感情」のうちにあることが示唆されている。⁽²³⁾ 九三年の『分業論』ではこれがもつと明確に、「何がしかの強い確信が一個の人間共同体によつて分かち持たれている場合、この確信は不可避免的に宗教的特質を帯びる」と言われる。⁽²⁴⁾ 九五年以降にも、「社会全体によつて共有されている観念は、そこにおける同意からある権威を引き出し、この権威がそれらの観念を神聖化する」とか、超越性とは、ある程度の強度に達した集合的感情が対象に付与する特性である、といった主張が随所で繰り返される。⁽²⁵⁾ これは『原初形態』でも展開され、世論は権威の源泉であり、世論が与える道徳的力能と聖物のもつ力能とは根元的に同じ起源のものであり、同じ要素で作られていると主張される (FE, 298, 305 上三七六、三七八)。

スミスであれデュルケムであれ、神が共同体の自己人格化である以上、宗教的神聖の源泉が世論に求められることは、論理的必然なのである。

これと緊密に関連するのが、聖の感染力・伝播性という『原初形態』中の重要な一議論である。デュルケムは、この宗教的事実を論じたものとして、スミス、フレイザー、ジュヴォンズらの名をあげる。いずれも、彼が自ら影響を受けたというイギリス人類学派である。実際、この点でもスミスからの影響を指摘する研究者は多い。しかし従来の研究では、スミスらが指摘する聖の伝播性という宗教的事実がなにゆえにデュルケムにとつて重要であったのかということは、まったく論じられていない。聖の伝播性は、神聖性の源泉が社会であるがゆえに、重要になってくるのである。

スミスにとつてと同様、デュルケムにとつても、神聖は一致した世論に起源がある。換言すれば、「宗教力とは、

具象化された集合力である」(FE 461 下一六〇)。したがって聖性は、聖物に内在する属性ではなく、共同体という外部存在によって付与された性質であり、何が聖物に選ばれるかは、偶然でしかない。このように、聖という宗教力が宿るべき固有な場所を持たないならば、それは流動的・感染的たらざるを得ない。

このように、聖の伝播性は、宗教力を社会的に説明していく上で、必ず論じておかなければならない事実だったわけである。

聖の両義性

聖の特質に関しては、スミスとデュルケムとの間にいまひとつ重要な接点がある。それは聖の両義性に関する議論である。スミスによれば、タブーとされ、俗と対立する聖には清浄と汚穢、吉と凶という二種類があり、しかもそれらは転換・転移が可能である。ジョーンズは、この議論に対するデュルケムの言及はついでになされたにすぎないとして、立ち入った説明はしていない。⁽²⁶⁾しかし、デュルケム自身はこの議論を「スミスが宗教学になした偉大な貢献の一つ」(FE 584 下三〇九、傍点引用者)であると称賛している。「供犠の本質と機能についての試論」の中でモースもやはりこの点のスミスを称賛しており、スミスの影響を示す傍証となろう。問題は、なにゆえにこの議論が重要であるのか、である。

デュルケムは、一方でスミスを称賛しながら、他方彼がこの事実を主張するだけで明確な説明をしていないと批判する。デュルケムにとっては、双方の聖をその背後にあると考えられる社会的現実によって説明することが重要であった。彼によれば、清浄としての聖は、価値共同体として確認・強化される方向から見られた社会であり、逆に汚穢としての聖は、価値共同体としてのエネルギーを奪われつつ、アノミックな解体へと向かう方向から眺めら

れた社会である。共同の価値によって融合したコミュニオンとアトム化したアノミーの社会という、サン・シモンとコントから受け継ぎ、また大革命以後の混乱と急速な近代化の中で求心力を失っていたフランス社会を目の当たりにして自らも痛感せざるを得なかった二つの極限的な社会像、それが絶えず社会理論上の究極問題として念頭にあつたからこそ、聖の両義性はデュルクムにとつて重要なテーマだったのである。

ところで、ここでのデュルクムの議論は、含蓄としては宗教学にとつて斬新な展望を示している。宮島喬が主張するように、デュルクムにおいては、規範的秩序Ⅱノモスとアノミクな状況という社会理論上の二項対立が、パーガーやエリアーデの言う聖とカオスとの二項対立とパラレルになっているところがある。宮島はこれをさらに聖と俗の二元論とも重ねるのであるが、聖の両義性をも考慮に入れるならば、俗がそのままカオスないしアノミーと重なるのではなく、両義の聖はどちらもあくまでも俗と対立しつつ、かつ相互にも対立するのであって、聖俗の二項対立が聖Ⅱ吉聖とカオスⅡ凶聖の二項対立といわばT字形に交錯する姿が浮かび上がってくるのである。

儀礼の周期性

宗教による社会統合の議論においては、結合の弛緩した共同体が儀礼によって再び凝集するという、儀礼の周期性が重要な位置を占める。そしてこれはスミスにおいてもデュルクムにおいても強調的に語られているにもかかわらず、研究史の中ではほとんど触れられていない。筆者の知る限りでは、九五年以前のデュルクムはこれについて語っていないがゆえに、スミスの影響と考えるのが妥当であろう。

スミスによれば、共同体の成員は周期的に会合し、共食に参加することによって、神と礼拝者との共同の生命を養い、それを強化しようとする。それでは供儀のこの周期性は何に基づいているのか。のちの初穂の奉納などを見

ると、一見それは農耕生活のリズムに起因するかのように見える。しかし、それは遊牧民や狩猟民にも見られる。スミスの理解では、宗教的共同体の結合は、時とともに消耗し、それゆえ時々それを更新し補強しなければならぬ。周期性はここに起因するのである (LRS 299, 387, 388f. 後一七六、三〇五、三〇八頁以下)。

周期性がデュルケムにとって重要な論点であったことに對しては、種々の裏づけが可能である。まず、主としてそれが論じられるのは、『原初形態』第二編第七章の集団沸騰を論じた三節とインティチウマを論じた第三編第二章、なかならずその五節である。論じられている箇所の重要性が周期性の議論の重要性を十分に物語っている。しかも後の箇所では、スミスの学説を検討した直後から周期性の起源が論じられるという構成になっている。『原初形態』のダイジェスト版ないしエスキモー社会版とも言いうるモースの『エスキモー社会』は、凝集と拡散という周期性こそが主テーマだとも言えるほどである。こうした事情を勘案するならば、この点をスミスの影響だと考えないほうがむしろ不自然であろう。

呪術と宗教

スミスは「血の絆・血の契約」という見出しのもとで人間相互の宗教的結合を論じている(第九講)。それによれば、ここに言う「契約とは、元来あれやこれやの個々の目的に對する特定の取り決めではなく、親族員がそのために恒常的に團結する一切の事柄に對する忠誠と終生の友誼の絆である」。このような絆、ないし「兄弟関係は、サクラ(神聖、礼拝)の交わりなくしてはあり得ない」。ここで注目すべきは、ここでの血の絆がある特定の目的のための一時的結合ではなく、持続的・恒常的結合であること、そして後者には単に社会的側面のみならず、宗教的側面もあることである。言うまでもなくこれは、功利的なものは一時的であり、持続的である精神的宗教的なもの

のとは対立するというデュルケム的な二項対立へと論理的にはつながっている。そして本来の社会的結合として、後者が強調されるのである。

価値規範による内面的結合だけを真の永続する社会的紐帯と見る傾向は、当初からデュルケムに一貫している。宗教論との関連で重要なのは、功利的と規範的、あるいは個人的と社会的という二項対立が呪術と宗教のそれとパラレルになっていることである。

スミスに従えば、セム社会では、人々が神に乞い求めるものは地上的物質的生活の祝福であったが、しかしそれは個人的ではなく、社会的なものであった。人々は、純粹に私的個人的な事柄に関しては、公認の宗教の元にはなく、呪術に赴くのが普通であった。これは宗教の外側にあった。これに対して、祝福・支援を求めるときに神に接近するのは、個人ではなく社会であった。そしてそれらの祝福・支援も、個人に対するものではなく、社会に対するものであった (ARS 245f. 後六五―六七)。これはデュルケムにおける功利主義・理想主義、経済・宗教という二項対立と重なり合う。この図式自体は当初からのものであるとしても、ここにさらに呪術・宗教という二項対立を重ねるのは、スミスに接する以前には見受けられない。

ピカリングは、デュルケムがスミスの説に従って宗教と呪術とを区別したのは明らかであるという。確かに「啓示」のすぐあとで書かれ、一八九九年に出版された宗教現象の定義に関する論文の中で、デュルケムはおそらくはじめて宗教と呪術の区別を明示している。のちの『原初形態』の基礎となる宗教に関する講義を一九〇六―七年にした時までには、宗教と呪術の対立に関する見方は固まっていた。『原初形態』における宗教の定義では、教会という社会性を持ち出しているが、言うまでもなくこれによってはじめに呪術が排除可能となるのである。デュルケ

ムは『原初形態』のある脚注で、ことさらスミスの名を挙げ、個人的なものが社会的なものと対立するように、呪術と宗教が対立することを示したのが彼であったと明記している (463 上八八)。

以上では、スミスがデュルケムに明らかに影響を与えたと考えられる点、その蓋然性が高いと判断できる点、可能性を否定できない点、影響関係はないものの著しく共通する点をいけば虱潰しに検討してきた。その過程で浮き彫りになってきたのは、デュルケムが宗教をそのあらゆる側面にわたってことごとく社会的実在の表現として考察しようとしていたという事実である。あるときデュルケムは、スミスは(トールテム)信仰の文字を越えて、信仰が依っている深い原理に達しようと努めた、と評している (FE 127 上二六一)。スミスは宗教現象の背後にある社会的なものを出しようとしたわけである。これこそデュルケムの目指していた方向の先駆であった。ただし、デュルケムはそれをいわば極限にまで徹底して押し進めたのである。

四 社会還元論と宗教の多様性

本稿では、デュルケムがスミスから受けた「啓示」のうち、宗教の社会的機能、特に社会統合機能にかかわるものに限定して考察を進めてきた。影響の個々の内容は別として、その全体を通じて浮かび上がってきたのは、今述べたように、一切の宗教現象が社会的現実との関連でのみ説明されるという、デュルケムの宗教研究における社会中心主義ないし社会一元主義ともいうべき性格である。『原初形態』で扱われる主テーマを順を追って見ても、トールテム信仰、宗教力ないし聖観念、忘我的儀礼、集団沸騰、象徴の機能と本質、靈魂観念、禁欲の意味、インティチウマほかの種々の儀礼、喪、さらには思考の基礎となる範疇でさえもが一貫して社会的原因と社会的目的から説

明される。このようにしてデュルケムは、自らのアプローチが宗教現象のいかに広範なあり方を説明しうるものであるかを示そうとした。

こうした議論は一方において、その視角の一貫性や宗教のいくつかの側面に対する鋭く透徹した洞察のゆえに深い感銘を与えつつも、他方では当然、社会を宗教の規定因にして指示実体とする一面的な単一原因論であるという批判を広く呼ぶところとなった。例えばスタナーによれば、デュルケムの議論は一切合切を呑み込んでしまう「偏執的社会中心主義」⁽²⁹⁾なのである。

ただし、デュルケム宗教社会学のこうしたあり方を社会学者の偏頗なる専横と見るならば、それは偏見となろう。一八八六年にデュルケムは、社会学の自己限定即禁欲について語っている。当時草創期にあつた社会学はアイデンティティの不分明な「学」と見られていたが、この状況に対してデュルケムは、社会学の対象と課題を明確に限定しようとする。確かに、社会学の立場に立つのでなければ、社会の外部で発展した宗教感情を考えることもでき、それを対象とした心理学的研究も十分成り立つし、また宗教とは神に対する信仰、理想主義の要求、無限への憧憬、心悩ます漠たる不安等々であるとも見ることができ⁽³⁰⁾る。彼によれば、宗教はきわめて複雑な現象であり、いかなる大著といえどもすべての特性を全面的に研究するなど能うところではない。学問の各分野はそれぞれに最もふさわしい観点を選ぶ権利があるのであって、彼はただ自らに最もふさわしい一観点を選んだにすぎない。したがって社会学が宗教を問題とする場合には、社会的現象である限りでの宗教の社会的機能を解明することに専念しなければならぬ。また、対象も目的も方法も社会学とは当然異なる宗教学は、決して社会学に還元されることのない独立した学問分野である。「社会学と宗教史」「宗教学」は別の学問であり、そうあり続けなければならない⁽³¹⁾。

以上のような社会学的自己限定が、ある会合での質疑応答の中によく現れている⁽²²⁾。質問は、デュルケムが常に宗教を集合意識としてのみ捉えていることに向けられ、そこに宗教意識の全要素を認めることなどできるのか、というものであった。質問者によれば、エレミアやイエスのような偉大な宗教改革者の意識は、時代の集合的な宗教意識にあらがうものであった。これに対するデュルケムの答えをそのまま紹介しておく。「偉大な宗教者とその役割という問題は、確かに重要です。わたくしが行った研究は、この問題を考慮していませんでした。これまで体系的に研究されることのなかったか、複雑な問題については、わたくしは仮説を立てる必要を覚えませんでした」。

このような自己の宗教研究の相対性・限定性を認識するためには、当然、宗教研究全体の、また宗教現象自体の奥深さと幅広さとの認識を要する。それをデュルケムに痛感させたものこそ、スミスをはじめとする「イギリス人類学派」であった。稿を閉じるに当たり、多くの資料的裏づけのうち、最も象徴的なものを挙げておく。一九一三年にデュルケムはフレイザー『トーテムイズムと族外婚』と自著『原初形態』に関してモースとともに自ら書評の筆を執り、その中でスミスとフレイザーについて、彼らこそは宗教的事実がきわめて錯綜したものであることを認識させた点で、他の誰にもまして貢献大であったと評している⁽²³⁾。自らの宗教研究が決定的なところで宗教学者としてのスミスに、そして英米の民族誌学者の仕事に負っているという一九一三年の自己証言は、決して誇張でもなければ、政治的配慮に基づく発言でもなかったのである。

注

(1) E. Durkheim, *Textes 2*, Les éditions du minuit, (出版年不記載) p. 467.

- (2) Durkheim & M. Mauss, "De quelques formes primitives de classification", (1901-2) in : Durkheim, *Journal sociologique*, PUF, 1969, pp. 395-461. 小関藤一郎訳『分類の未開形態』法大出版局 一九九〇年に所収。
- (3) S. Deplouge, *Le conflit de la morale et de la sociologie*, Alcan, (1911) 1912に再録。その第四・五章に当たる。
- (4) Durkheim, *Textes 1*, 1975, pp. 401-405に再録。
- (5) *ibid.*, p. 404. 一八九五年の講義とは 一八九四一五年にホルダー大学で行った宗教についての講義を指す。
- (6) Deplouge, *op. cit.*
- (7) Durkheim, *Textes 1*, p. 405f.
- (8) "De la définition des phénomènes religieux", (1899) in : *id.*, *Journal sociologique*, pp. 140-165. 小関藤一郎訳『デュルケム宗教社会学論集』行路社 一九八三年に所収。本稿では扱えないが、デュルケムはスミスの影響下に自らの宗教定義を構成した。
- (9) "Sur le totémisme", (1902) in : *ibid.*, pp. 315-352. 小関藤一郎訳『分類の未開形態』に所収。"Sociologie et sciences sociales", (1903) in : *Textes 1*, pp. 121-159. "De la relation de la sociologie avec les sciences sociales et la philosophie", (1904) in : *Textes 1*, pp. 166-169. "Cours sur les origines de la vie religieuse", (1907) in : *Textes 2*, pp. 65-122. 小関藤一郎訳『デュルケム宗教社会学論集』に所収。"Leçons sur la morale", (1909) in : *Textes 2*, pp. 292-312.
- (10) "La science positive de la morale en Allemagne", (1887) in : *Textes 1*, pp. 267-343. 小関藤一郎訳『デュルケムドイソ論集』行路社 一九九三年に所収。"Note sur l'influence allemande dans la sociologie française", (1902) in : *ibid.*, p. 400. 『社会学年報』において書評対象となったものの国別比較については、夏刈による詳細な調査がある。夏刈康男『社会学者の誕生』恒星社厚生閣 一九九六年。
- (11) H. G. Kippenberg, "Émile Durkheim", in : A. Michaels (hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, Verlag C. H. Beck, 1997, S. 107f. 実際「第一次大戦中に、あるフランス元老院議員は、トインズのスピーチについて議論する中で、デュルケムを下いソ国防省のソルボンヌ使節であると呼んだ。E. A. Tiryakian, "Émile Durkheim", in : T. Bottomore & R. Nisbet (ed.), *A History of Sociological Analysis*, Basic Books, 1978, p. 233. チャリヤキン著「高沢淳夫訳『デュルケムの社会学』アカデミア出版会 一九八六年 一四六頁。
- (12) 同様に、デュルケムが民族誌的に依拠したスペンサーとギレンラにしても、デュルケムはその分析の結果として結論に達したのではなく、結局は当初から持っていた理論的見通しをそれらによって裏つけていったにすぎない、という見方も当然出てく

20. H. Morphy, "Spencer and Gillen in Durkheim", in: N. F. Allen et al. (ed.), *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*, Routledge, 1998, pp. 13-28 などの問題に論及している。

- (13) 本稿と同じテーマを扱った諸研究のうち、教えられるところの多かった特筆に値するものをここに挙げておく。T. Beidelman, *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*, The Univ. of Chicago Press, 1974; W. Johnstone (ed.), *William Robertson Smith: Essays in Reassessment*, Sheffield Academic Press, 1995; S. Lukes, *Emile Durkheim*, Stanford Univ. Press, 1985; W. S. F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion*, Routledge, 1984. 内藤莞爾『フランス社会学断章』一九八五年、『フランス社会学史研究』一九八八年、『デュルケムの社会学』一九九三年(いずれも恒星社厚生館)。夏刈、前掲書。

スミスの何を讀んだのかについて、デュルケムは何も述べていない。内容から判断すれば、間違いなく一八八九年刊行の『セム族の宗教』である。右記の諸研究に従えば、デュルケムが讀んだのは一八九四年の第二版である。

- (14) R. A. Segal, *Religion and the Social Sciences*, Scholars Press, 1989, p. 104f. には、フェステルとスミスの共通点が七点、相違点が八点にわたって、フェステルとデュルケムの共通点が九点、相違点が一〇点にわたって指摘されている。

- (15) ただし、それを項目としてここに挙げておく。まず機能理解に関して言えば、一、宗教を社会現象として見るという出発点そのものが重要である。スミスのこの見方は、それまでのミュラー、タイラー、フレイザー、スペンサーらの提起していた主知主義的かつ心理主義的宗教論を乗り越えるための突破口となり得た。従来の見方は、宗教を結局は誤れる現実理解と位置づける限り、宗教＝錯識・幻想論へと陥る。ただしこの見方は、影響というより、デュルケムが強い共感を抱いた点というに留まる。二、宗教を社会現象と見ることは、宗教があらゆる社会制度を胚芽の形で含む母胎であったという見方につながる。この見方は多くの研究者によって影響点として主張されてきたが、これは明確に否定されなければならない。三、宗教の社会規制機能。なかなかなく、宗教的禁令と刑罰との社会的類同性に関するスミスの主張と、宗教と刑法はともに集合意識の中心に位置するという『分業論』の中心的議論とのパラレル。『分業論』において決定的意味を持つ抑止法と復元法との二項対立も、既にスミスの中にその萌芽がみられる。方法にかかわるものとしては、以下の点が考察されねばならない。一、聖俗二分法による宗教の定義。二、研究対象として宗教の原初形態を選び、それをトーテミズムであると考えたこと。三、宗教現象の総体を信念と儀礼に二分し、教義を重視する当時のプロテスタント的風潮に抗して、儀礼を重視したこと。ただし儀礼と信念との関係については、デュルケムの思想はスミスよりはるかに深められており、単に儀礼を信念よりも重く見たというのではない。四、コントロールされた実験が法則の実証に十分であるように、闇雲に事例を収集するのではなく、限定されたケース・スタディこそ望ましいと考え

- たこと。デュルケムにとって、これはフレイザーとスミスとの対比に相当する。五、実証科学としての宗教社会学を確立する上で、スミスは事例による経験的実証の実例を与えた。宗教に関するデュルケムの後年の見方は、粗野ではあるが既に九五年以前にあった。これをいかに肉づけするかという課題がデュルケムの前にあったのである。
- (16) FEはDurkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, PUF, (1912) 1979の略号であり、その後の数字は同書の頁数を示す。上・下とその後の数字は、同書の古野清人訳『宗教生活の原初形態』上・下巻、岩波書店、一九七六年とその頁数を表す。この書に限らず、引用文献に邦訳がある場合にはそれを尊重したが、必要に応じて私訳を施した。
- (17) LRSはW. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Routledge, (1894) 1997の略号であり、その後の数字は同書の頁数を示す。前・後とその後の数字は、同書の永橋卓介訳『セム族の宗教』前・後編、岩波書店、一九四一・一九四三年とその頁数を表す。
- (18) Kipperberg, op. cit., S. 108.
- (19) H. Hubert & Mauss, "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", (1899); "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux" (1906), in: Mauss, *Œuvres I, Les éditions de minuit, 1968*, pp. 193-307, 3-39. 「供儀の本質と機能について」の試論。「若干の宗教現象分析への序論」。小関藤一郎訳『供儀』法大出版局、一九八五年に所収。
- (20) Hubert & Mauss, "Introduction à l'analyse de quelques phénomènes religieux", in: *ibid.*, p. 6. 小関訳『供儀』一九七頁。R. A. Jones, "Robertson Smith, Durkheim, and Sacrifice", in: P. Hamilton (ed.), *Emile Durkheim: Critical Assessments*, vol. 3, Routledge, p. 392.
- (21) Lukes, op. cit., p. 214がこれに近(こ)ことを示唆している。ショーンズに従えば、この結果として『原初形態』は思弁的理論と民族的データの奇妙な混合になった。Jones, op. cit., p. 394参照。なお、最近ではデュルケムに影響を与えた人物として、スミスと並んでインダ字者のシルヴァン・レヴィが注目される。供儀論に関しても、彼の大きな影響が指摘されている。Pickering, "Introduction"; I. Strenski, "Durkheim's Bourgeois Theory of Sacrifice", *ibid.* Allen et al. (ed.), op. cit. に所収。
- (22) E. E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Clarendon Press, 1965, p. 56. 佐々木宏幹ほか訳『宗教人類学の基礎理論』世界書院、一九六七年、七九頁。
- (23) Durkheim, "Cours de science sociale", (1887-8) in: *La science social et l'action*, PUF, 1987, p. 101f. 「社会科学講義」佐々木交賢ほか訳『社会科学と行動』恒星社厚生閣、一九八八年、八一頁。
- (24) *id.*, *De la division du travail social*, PUF, (1893) 1978, p. 143. 田原音和訳『社会分業論』青木書店、一九七一年、一六四頁。

- (25) id., *Le suicide*, PUF, (1897) 1983, p. 158, 380. 宮島喬訳『自殺論』中央公論社、一九八〇年、九八、三〇九頁。「全国民がこの目的を追求するようになる」と、この目的は全員一致の同意によって一種の道徳的權威を持つようになり、宗教的性格を帯びるようになる」。個人ないし個人主義という近代の理想が崇拜対象になるのも、デュルケムによればこのためである。id., "L'individualisme et les intellectuels", in : *La science sociale et l'action*, p. 270f. 「個人主義と知識人」小関訳『デュルケム宗教社会学論集』四五頁。
- (26) Jones, op. cit., p. 378.
- (27) 宮島喬「デュルケム社会学論における宗教の位置」『思想』六七九号、岩波書店、一九八一年、二八頁以下。
- (28) Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion*, p. 64.
- (29) W. E. H. Stanner, "Reflections on Durkheim and Aboriginal Religion", in : Pickering (ed.), *Durkheim on Religion*, Routledge, 1975, p. 300.
- (30) Durkheim, "Les études de science sociale", in : *La science sociale et l'action*, p. 195. 「社会科学の諸研究」佐々木訳『社会科学と行動』一五二頁。
- (31) ibid., p. 192. 同論文、一五〇頁。
- (32) Lukes, op. cit., p. 519f.
- (33) Durkheim, *Journal sociologique*, (1913), p. 704.

カントの自由論

——二つの自由概念と自由の根拠を巡って——

脇坂真弥

〔論文要旨〕 自由の問題に関するカントの論述は時期によってさまざまであるが、そこには一貫して二つの自由概念が存在するように思われる。その一つは知性的な決定根拠の下で、そのような根拠の存在を通じて認識される人間の意志自由である。これに對して、このような意志自由の可能性の制約として想定される絶対的に無制約な働きとしての自由概念が存在する。これら二つの自由は、繰り返しさまざまな形でカントのテキストの中に現れる。特に後者の自由は、神の絶対的に無制約な働きに由来するものであり、後の『宗教論』において、人間の自由な所行の決定根拠が人間の内のどこにも存在しないという自由の根拠の謎をもたらす。小論はまず、このような二つの自由概念をカントの思想の変遷の内にたどり、各時期の自由概念をこの二つの自由の關係に基づいて関連づけることを目的とする。さらに、後者の自由の無制約性がその必然的帰結としてもたらす自由の根拠の不可解さについて、少しく考察を加えてみたい。

〔キーワード〕 決定根拠、知性の動因、超越論的自由、実践的自由、叡智的所行

序

カントはその哲学の中で、さまざまな方向から自由の問題について論じている。示されている自由概念も時期によって異なる。これに関しては、すでに多くの優れた先行研究があり、そこでは多様な自由概念の關係が詳細に、広範囲にわたって論じられている。⁽¹⁾しかし、もちろんこれらの多様な自由概念を、カント哲学の変遷全体の中で首

尾一貫して論じることは非常に困難である。そこには大きく二つの難題が含まれていると思われる。一つは『純粋理性批判』における超越論的自由と実践的自由の関係である。また一つは『実践理性批判』で見出された道徳法則に従いうる自由と、『単なる理性の限界内における宗教』（以下『宗教論』と略）において新たに取り上げられた道徳法則に背き悪の根拠となりうるような自由（叡智的所行）との関係である。⁽³⁾ これら二つの問題の各々における自由概念の関係はもちろんのこと、二つの問題を横断するような自由概念の解釈についても決して明らかではない。小論において、私はこれらの自由の問題を一貫して考察するために、以下に述べるような二つの自由概念から成る解釈の枠組を提示してみたい。その枠組から見れば、上述の超越論的自由と叡智的所行とを同じ一つの自由概念として捉えることが可能になると思われる。さらにそこから、『実践理性批判』で見出された自由概念を覆しかねないような叡智的所行という概念を、カントがなぜ『宗教論』において取り上げなければならなかったかが理解されるだろう。

さて、その二つの自由の概念の内、一方は知性的な決定根拠の下に生じる人間の意志自由であり、この決定根拠の存在を通じて私たちが経験的に意識しうるような自由の働きである。他方、もう一つの自由概念とは、この意志自由の可能性の制約として想定される絶対的に無制約な働きとしての自由である。二つの自由概念の原型は、大学講師資格獲得のために書かれた一七五五年の『形而上学的認識の第一原理の新しい解明』（以下『新解明』と略）の内に見出すことができる。⁽⁴⁾ 小論はこのような二つの自由の関係を、『新解明』から一七八一年の『純粋理性批判』、さらに一七九三年の『宗教論』へとたどり、それぞれのテキストにおける自由の問題を一貫した枠組において捉えることを目的とする。⁽⁵⁾ さらに、そこから帰結する自由の根拠の不可解さが示唆するものについて、最

後に考察を加えてみたい。

一 『新解明』における自由概念

『新解明』において人間の自由の問題が論じられているのは、第二章「決定根拠律、通常充足根拠律と呼ばれているものについて」である。カントはこの第二章で、決定根拠律を主張する立場に立ち、決定根拠の均衡中立を主張する無差別の自由を退けて、決定根拠律と人間の自由とは矛盾しないと結論する。

以下、その叙述に沿いつつ、『新解明』時点での自由に関するカントの見解の大筋を明らかにしてみる（第一節）。次いでこの『新解明』での自由概念が含むいくつかの問題点を、後の『純粹理性批判』における自由概念との関係から指摘してみよう（第二節）。

1 決定根拠律と自由

決定根拠律を主張する立場から、カントがまず明らかにしているのは次の点である。「ものの絶対的措置以外に、反対を斥けるなにも存在しないのなら、そのものは自己自らによって存在し、したがって絶対必然的に存在するのである。しかしそれが偶然的に存在すると考えられるなら、それを他のようでなくそのように決定し、その存在の反対を先行的に斥けるようななか他のものが存在しなければならぬ」（I 398）。

この引用の前半で述べられているのは、神の存在にほかならない。カントは神を、いかなる先行決定根拠もなく絶対必然的に存在するものとしている（vgl. I 395）。神はあらゆる存在の根拠の連鎖の源であると同時に、自らの存

在の根拠をどこかに（己自身の内にさえ）問う必要は全くない。神の存在については、「そのものは存在する。この文章だけでそのものは語られ尽くされる」（U394）。したがって、神の存在にはいかなる根拠も必要ではなく、神のみが決定根拠律をまねがれている。

これに対して、引用の後半で述べられているのは、神以外の一切の被造物の存在であろう。「もし先行決定根拠が存在しないなら、偶然的なもの決して十分に決定されえない、したがってそれは存在者でもありえない」（U395）とカントは主張する。先行決定根拠とは「決定されるべきものがおこりうるためにあらかじめ措定されるべき根拠」（U393）である。被造物が存在するためには、その存在に先立って存在をそのように決定した根拠が、常にその存在の支えとして必要である。被造物の存在はこのような決定根拠律によって完全に決定されている。

しかし、決定根拠律が以上のように被造物の存在を完全に決定するものであるならば、その強力な必然性は人間の自由の意識とまったく矛盾する。さらに、この決定根拠の連鎖は余す所なくこの世のあらゆる出来事を網羅し、その連鎖は究極的に神に帰着するのであるから、この世の悪に関しても神がその生みの親であるということになるだろう。そうであるとすれば、カントが擁護する決定根拠律は人間の自由を困難にするばかりではなく、悪の責任を神に帰すものではないのか。無差別の自由を擁護する者たちは、まさにこのような決定根拠律にまつわる難点を回避するために、「確固とした帰結を生み出す根拠の連鎖から遠ざかれ。そして人間は自由な行為においてはどちらの側へも中立の態度をとるということを認めよ」（U396）と主張したのである。

しかし、カントはあくまで決定根拠律を擁護し、無差別の自由を退ける。だが、そうであるからといって人間の自由が破棄され、悪の問題が神に帰責されるということにはならない。カントによれば、決定根拠律が人間の自由

とそれに伴う帰責の問題を破壊することはありえない。その主張の成否はさておき、『新解明』における自由概念が現れるのはこの箇所である。カントはここで、決定根拠律そのものの強力な必然性は保持したまま、「存在が何によって決定されているか」(A88)に着目することによって人間の自由を確保しようとする。つまり、決定根拠の性質が人間の自由を保証するための鍵となるのである。以下、決定根拠の性質を鍵とするこのような自由の概念について明らかにしてみよう。

決定根拠の性質を論じるにあたって、カントはまず世界創造における神の働きの性格に触れる。神の働きはその働きの反対が決して生じえないという意味で絶対的に必然であるが、しかし同時に「自由」でなければならぬ。なぜなら「神の働きは神の無限の知性に基づく」(A88)のであり、「この知性が意志を導く」(A89)からである。知性に基づいた神の働きが、ここで絶対的に必然にしてかつ自由な働きとして性格づけられている。

さて、人間の「自由」はこのような神の働きの性格と平行に考察される。すなわち、人間の自由な行為も、神の働きと同様に必然にして自由という性格を持つ。それは、人間の自由な行為の決定根拠が、神の場合と同様に「意志に与えられた知性の動因」(A90)だからである。この「知性の動因」が人間の意志の決定根拠である限り、自由は決して失われることはない。人間の行為は根拠の連鎖によって確実に決定されていることに変わりはないが、しかしその決定根拠が知性の動因である限り、その行為は人間にとって自発的なものとなる。したがってカントは、神の働きの場合と平行に、決定根拠の性質が知性的であることが人間の自由を保証すると主張する。以上のことから、『新解明』時点での人間の自由の概念は、「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」であると言うことができるだろう。

2 自由概念の問題点

さて、しかし以上のようなカントの論旨には混乱があるように思われる。それは、人間の自由を確保するために最も重要であった「存在が何によって決定されているか」という脈絡において、カントが神の働きを持ち出す点にある。これは決定根拠律を巡る最初のカントの叙述と明らかに矛盾している。なぜならば、最初の主張では、神の存在はいかなる根拠によっても決定されないはずだったからだ。そこでは、神はいかなる先行決定根拠もなく絶対必然的に存在するものとして定義されていた。神は決定根拠律を完全にまぬがれた唯一の存在であり、その外にも内にも全く先行決定根拠を持たない。それゆえ、神の存在は何によっても決定されない。神の働きが絶対に必然であると言われるのも、その働きが何かによって決定されているからではない。そうではなく、逆にその働きがいかなる根拠もなく端的に生じるからにほかならない。その働きの絶対的必然性は、決定根拠によって生じるのではなく、「そのものの存在の措置から生じた」(C396)のである。

したがって、たとえそれが神の内なる「無限の知性」であったとしても、神よりも先行する根拠があるという点とは最初の主張と矛盾している。それゆえ、知性に基づくがゆえに神の働きは自由だ、という主張にも混乱がある。神においては知性が意志(働き)を決定するのではなく、意志はいかなる先行決定根拠も持たずに絶対的に無制約に働くのではないか。そして、このように決定根拠律から自由に「何故なしに働く」という点にのみ、必然性と自由が一致する場所が、すなわち神の絶対的自発性が垣間見られるのではないか。

カントの論旨の混乱の原因は、一つには『新解明』においてはまだ、本来の神の無制約な働きに匹敵するような宇宙論的な意味での自由と、決定根拠を持つ人間の意志自由とが、概念として分離されないままになっている点に

あると思われる。カントが『新解明』で扱った「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」は、後の『純粹理性批判』における「実践的自由」、すなわち「理性によってのみ表象される動因により決定されうる」(B880)と特徴づけられる自由の概念につながっている⁽⁶⁾。他方、神の存在に関して今推察したような絶対的に無制約な自由概念は、同じく『純粹理性批判』のなかで「超越論的自由」の概念となって結実するのではないか。

しかし、序でも述べたように、『純粹理性批判』におけるこの二つの自由概念の関係は決して明らかではない。しかもカントは、この超越論的自由の概念こそが、意志の自由の問題を考える上での難しさの中心にあると述べている⁽⁷⁾。そこで次に、『純粹理性批判』に現れるこの二つの自由の概念について考察してみよう。

二 『純粹理性批判』における自由概念

本章ではまず、『純粹理性批判』における超越論的自由と実践的自由の両概念をそれぞれ考察する(第一節・第二節)。次いでこの両概念の関係についてのカントの叙述から、カントが人間の自由の問題の本質を超越論的自由の概念によって取り出そうとしていたことを確認する(第三節)。その上で、このようなカントの試みが、『新解明』での自由論との比較においてどのような問題をはらんでいるかを明らかにしてみたい(第四節)。

1 超越論的自由

超越論的自由は、カントが『純粹理性批判』弁証論の第三アンチノミーで示した自由の概念である。カントはこの第三アンチノミーの定立において、世界の現象を説明するためには自然法則に従う原因性よりほかになお自由に

よる原因性を想定することが必要である (vgl. B.472) と主張する。ここに想定されている自由が超越論的自由であるが、それはさらに次のように明確に定義されている。「その原因性によってあるものが生じるが、しかしその原因性の原因がさらに別の先行する原因により、必然的な法則に従って決定されてはいないような原因性」(B.474)、すなわち「自然法則に従って進行する諸現象の系列を自ら始めるといふ、諸原因の絶対的自発性」(B.474)である。ここでまず、この定義に関連してさまざまに述べられている超越論的自由の性格を整理しておこう。

第一に、この自由は、現象を統べる自然法則と並んで示されてはいるが、この法則と同じレベルにあるものではない。それどころか、自然法則に従って進行する世界の現象の系列に対して、その系列そのものを開始する原理、つまり現象の生起の根本的な根拠となる原理として定義されている。超越論的自由が「ある状態を自ら始める能力」(B.561)であるとはこのような意味であり、それゆえにまたこの自由は、世界の現象の起源に根本的に関わる自由として「宇宙論的意味における自由」(B.561)とも呼ばれているのである。

第二に、超越論的自由は現象を生ぜしめる根拠でありながら、それ自身は現象の時間上の因果系列の内にはない。超越論的自由による現象の系列の開始は「時間に関してではなく原因性に関して」(B.565) 見たときの開始であって、確かにその自由の働きの結果は現象として現れるが、しかし原因たる自由の働き自体は現象の系列の外にある。それゆえ、超越論的自由は現象の「現象ならざる根拠」(B.565)であり、現象の「睿智的原因」(B.565)と呼ばれている。

第三に、現象の根拠であるこのような超越論的自由それ自体には、いかなる先行する根拠もありえない。さらに遡って自らに先行する原因を必要とするのは、現象における因果系列の中の原因である。これに対して、そのよう

な現象の系列の内には自由の働きは、それに先行してその働きを制約するような原因も必要としない。この働きはそれのみで絶対的であり、まさに「無制約な原因性」(B416)にほかならない。それゆえにこの自由は「絶対的自発性」と呼ばれるのであって、「まったく自ら始める」というこの無制約性こそが、超越論的自由の最も大きな特徴である。

さて、以上に整理した超越論的自由の性格は、『新解明』における、いかなる先行決定根拠も持たない神の存在措置の性格を引き継いでいる。神の存在の絶対的措置もまた、「すべての出来事の究極的根拠」(B399)でありつつ、それ自身は決定根拠律をまぬがれた完全に無制約な働きだった。このような神の存在の絶対的措置において推察される一種の自由(いかなる先行決定根拠も持たない本来の意味での神の絶対的自由)が、『純粹理性批判』では「世界の起源を理解できるようにする」(B416)ために必要である超越論的自由の概念となつて姿を現しているのではないか。それゆえ、超越論的自由はあくまでも「理念」でしかなく、人間の経験(現象界)に対していかなる具体的な関わりも持たない。この理念は経験的要素を含まず、この理念の対象が経験の内に与えられることもない(Vgl. B361)。ただ、現象界におけるその結果から、そのような理念が原因として遠く想定されることが不可能で(Vgl. B572)。というよりは、むしろ逆に経験に対していかなる具体的な関わりも持たないからこそ、このように純粹な超越論的理念を想定することが許されたのである。しかし、本来はこのような宇宙論的理念である超越論的自由が、『純粹理性批判』ではさらに人間の選択意志における実践的自由と関わって意味を持つことになる。そこで次に、その実践的自由について考察してみたい。

2 実践的自由

実践的自由は人間の選択意志における自由の概念である。『純粹理性批判』において、この概念はまず弁証論で、さらに方法論の「純粹理性のカノン」で取り上げられ、定義されている。それぞれの箇所、カントは実践的自由をそれだけで単独に取り上げているわけではなく、最終的には常に超越論的自由との関係でこれを論じる。この両者の関係については後で見るとして、ここではまず実践的自由の概念の定義を明らかにしよう。

カントはまず弁証論で、実践的自由を「選択意志が感性の衝動による強制から独立していること」(B302)と述べている。この概念はさらに、感性的でありながらかつ自由な選択意志の働きとして、すなわち人間の選択意志における「感性的衝動の強制から独立に、自ら自己を決定する能力」(B302)として説明される。

弁証論でのこのような定義はカノンにおいてさらに詳しく繰り返し返され、「自ら自己を決定する」と言われたとき、その選択意志の決定が何によって行われるかが次のように明確になる——「感性的衝動から独立で、したがって理性によってのみ表象される動因によって決定されうる選択意志は、自由な選択意志 (*arbitrium liberum*) と呼ばれる」(B303)。このカノンでの叙述からすると、実践的自由とは選択意志が「理性によって表象される動因によって決定されうる」という事態である。選択意志の決定根拠が「理性」によって与えられていることが、ここで明らかになる。もちろん選択意志と別に理性があるわけではなく、弁証論で述べられていたように、この自由は他のものには拠らない自己決定の能力である。しかし、そこにはやはり決定根拠が必要であり、その根拠は理性に由来している。このような自由の性格は、『新解明』で述べられた「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」に等しい。『新解明』においてカントが示した自由概念は、『純粹理性批判』ではこのように実践的自由という形で引き

継がれているのである。

さて、以上のように定義された実践的自由の概念に関して、カントはもう一つ超越論的自由とは異なった重要な特徴を加えている。それは実践的自由が「経験によって証明されうる」(B88c)ということである。これについてカントはさらに次のように述べている、「私たちは実践的自由を、経験によって、自然原因からの自由として認識する、すなわち意志決定における理性の原因性として認識する」(B88c)。しかし「理性の原因性が経験によって認識される」とは、いったいどのような事態なのだろうか。

この引用の前後のカントの叙述からすると、理性の原因性が経験によって認識されるとは、理性が与えるさまざまな実践的法則、すなわちさまざまなレベルでの当為が、人間に意識されることにほかならない。カントはこの前後で、人間が理性を用いて「何が善くて有益か」(B88c)を比較考量する事実を一つの経験として引き合いに出し、その経験を根拠に理性の原因性を証明しようとしている。理性によるこのような比較考量の経験は、人間の内に「AよりもBの方がよい、AよりもBであるべきだ」というような一種の当為の意識となつて現れる。もちろん、このような当為という形で理性が人間に与える法則はさまざまである。何らかの目的を感官の側が与え、その感官の目的の達成のために理性が種々の手段を比較考量し、法則を示している場合、そこで意識される当為は「実用的法則」(B88d)である。他方純粹理性そのものが目的を与えている場合、その当為は「道徳法則」(B88d)と呼ばれる。しかし、いずれの場合にせよ、それは理性が何らかの形で働いた証しである「べし」という当為の意識であることに変わりない、とカントは考えているようである。これと同じことが弁証論では次のように述べられている——「理性が表現する当為 (das Sollen) は、⁽⁴⁾「感性的に」制約された意欲に対して基準と目的を、いやそれどこ

るか禁止と威信を対置する。たとえ単なる感性の対象（快適なもの）であるにせよ、あるいはまた純粹理性の対象（善いもの）であるにせよ、「対象の如何に関わらず」理性は経験的に与えられている根拠には屈せず、現象において現れるような諸事物の秩序には従わない。むしろ理性は完全に自発的に、理念にしたがって独自の秩序を作り出す」（B506）。このように、たとえいかなる対象に関してであれ、そこに何らかの形で理性が関与している限りは、理性はその対象を巡って「自然の秩序とはまったく別の規則と秩序」（B508）を形成し、その秩序が「べし」という当為の形をとって人間の内に意識されるのである。このようなさまざまな当為の意識の経験が、自然とは違う原因性の源泉（理性）が働いていることを人間に知らせる。この理性の原因性を、カントは「実践的自由」と呼んだのだった。それゆえ、「実践的自由は経験によって証明されうる」とは、経験の内に現れる当為の意識が自由を証明する、という意味にほかならない。

3 超越論的自由と実践的自由の関係

さて、しかし以上のように実践的自由が経験によって証明されうるのであれば、「人間は自由であるか」という問題はすでに解決されたのであって、これ以上この問題について考察する必要はないのではないか。先に想定された超越論的自由の意味はいったどこにあるのか。そもそも超越論的自由という非常に思弁的な問題について考察することに意味があったのか。ここで重要となるのが超越論的自由と実践的自由との関係である。この両者の関係に関するカントの叙述は、やはり弁証論とカノンの二箇所に見られる。そこで、まず弁証論で述べられている両者の関係から考察してみよう。

カントはまず、超越論的理念としての超越論的自由の概念と人間の選択意志における実践的自由の概念についてそれぞれ詳しく述べつつ、この両者の関係について次のように強く読者の注意を促す、「きわめて注意すべきであるのは、自由のこの超越論的理念に自由の実践的概念が基づいており、自由の可能性に関する問題を古くから取り巻いている諸困難の本質的契機となっているのは自由における超越論的理念である、ということだ」(B 361)。少し先では同じことがまた次のように言われている、「感性界におけるあらゆる原因性がもし自然のみであるとすれば……」[それは超越論的自由を廃棄するに等しく、その結果]「超越論的自由の廃棄が同時にあらゆる実践的自由を根絶やしにしてしまうだろう」(B 362)。しかし、超越論的自由の廃棄がなぜ実践的自由の根絶につながるのか。それは実践的自由が超越論的自由の存在を前提として成立する自由だからだ。実践的自由は、私たちの選択意志の内にある一つの原因性が、すなわち超越論的自由が存在することを前提としているのである (vgl. B 362)。

次いでカノンでは、弁証論で述べられた両概念の関係がさらに詳しく説明されている。実践的自由が超越論的自由の存在を前提とせねばならないのはなぜか。「人間は自由であるか」という問いが、実践的自由の「経験による証明」に安堵して答えを見出だすことができないのはなぜか。それは実践的自由の働きに関して次のような疑念が生じるからにはかならない。「理性がそれによって法則を指令するこれらの働き「実践的自由」において、理性自身再びほかの影響によって決定されてはいないか、また感性的衝動に関して自由と呼ばれるところのもの「実践的自由」が、より高次でより遠い作用原因に関しては再び自然である可能性はないか」(B 371)。

もちろんカントによれば、このような疑念は「思弁的」であって、実践や行為が問題である場合には度外視してもかまわない。しかしその一方で、カント自身が繰り返し言うように、自由意志の可能性をめぐる最大の難問は古

来このような疑念から生じている。人間の自由の可能性は、私たちが経験によって「持っている」と信じている自由が単に錯覚に過ぎないのではないかという批判にどう答えるかという点にかかっているのである。たとえば、スピノザは『エチカ』の中で次のように批判している。「幼児は自由に乳を欲求すると信じ、怒った小児は自由に復讐を欲すると信じ、臆病者は自由に逃亡すると信ずる。……精神の自由な決意によって話したり、黙っていたり、その他いろいろなことをなすと信ずる者は、目をあけながら夢を見ているのである」⁽⁹⁾。スピノザによれば、このような者たちが自分を自由だと信じているのは、「彼らがただ彼らの行動は意識するが、彼らをそれへと決定する諸原因はこれを知らない」⁽¹⁰⁾からに過ぎないのである。

このような批判に答えるためには、経験的に知られる実践的自由について、もはやそれ以上先行する原因を持たないようなその絶対的な始まりを、人間の意志の内に前提する必要がある。このような絶対的な始源がなくては、実践的自由の経験自体がスピノザの言う「夢」に過ぎなくなる。人間の自由を最終的に保証するこの絶対的な始源こそが超越論的自由の概念であるが、この種の絶対性はもはや経験によって保証されることはありえない。それゆえ、超越論的自由は常に「一つの課題に止まる」(B83)。しかし、逆に経験によって保証されないからこそその想定可能性は否定されず、どこまでも課題として残ることができるのである。つまりカントは、古くから意志の自由の問題として、すなわち実践的自由の問題として論じられてきた人間の自由の問題の本質を、明らかに超越論的自由の想定の可能性として取り出し、その上でこの想定を不可能と断じる必要はないと示したのである。人間の自由の可能性を確保するためには、このような手続きが不可欠であった。

さて、以上のように人間の自由の問題の本質を超越論的自由として捉え、その想定の可能性をどこまでも残そう

とするカントの論述は、超越論的自由が『新解明』でのいかなる決定根拠にも制約されない神の存在指定に比較されることを考えると、非常に興味深い意味を帯びることになる。そこで次にこの問題について考察してみたい。

4 人間的自由の問題の核心

先に行なった考察では、『新解明』における「知性の動因を意志の決定根拠とする自由」は『純粹理性批判』の実践的自由の概念に現れ、他方『新解明』で神の存在指定として述べられていた働きは超越論的自由の概念に現れていた。しかし、『純粹理性批判』におけるこの二つの自由概念はそれぞれ独立に成立するものではなく、実践的自由は超越論的自由の概念を前提としている。超越論的自由は（それが存在するならば）、その働きを人間の意志の中でのみ事実として示すのであり、それが人間の実践的自由の本質的部分を形作ることになるのである。それゆえに、人間的自由の可能性を問うことは、究極的には超越論的自由の想定の可能性を問うことにほかならなかった。このような想定は、自由が再び自然に解消されることを防ぎ、人間が自然から絶対的に自由であることを確保するために不可欠である。神の存在の絶対的指定に比較されるような働きが人間の中に想定されるならば、人間の自然からの自由は完全に保証されるからである。

しかし、このように人間の内に神と比較されるような無制約な働きを想定することは、なるほど自然からの完全な独立を保証しはするが、その一方で自由を巡るもう一つの問題をより尖鋭化する。その問題とは、すでに『新解明』で決定根拠律と自由の関係を巡って触れられていた悪の問題である。この問題は、『新解明』では「悪は神に由来するのか」という形で問われていたが、『純粹理性批判』で超越論的自由の概念を人間の自由へ導入したこと

により、人間の内にある悪への自由の問題に姿を変えることになる。このような問題は『純粹理性批判』ではまだ表に現れてはいない。しかし、すでに超越論的自由の概念の想定の内に含まれており、後に『宗教論』に至って顕在化すると思われる。以下にその問題の内容を確認してみよう。

本来いかなる先行決定根拠も持たない完全に無制約な原因性である超越論的自由は、まさに神の存在指定の場合と同様に、「意志に与えられた知性の動因」すら自らの決定根拠としない自由でなければならぬだろう。知性の動因はこの自由が働いた結果生じる一つの帰結であつて、決してこの自由の働きに先行する決定根拠ではない。

他方、『新解明』で述べられていた「知性の動因」に関しては、カントは『実践理性批判』に至つてこれをはつきりと「道徳法則」として限定する。しかもカントは、この道徳法則を通じて自由の問題が解決されると述べている。ここではまず理性が与える意志の決定根拠が純粹な道徳法則として明らかにされ、次いでこの事実を通じて、道徳法則を意志の決定根拠とする自由が示されるのである。しかし、その結果、『実践理性批判』における自由の性格は常に「善を為しうる自由」としてのみ現れることになるだろう。

ところが、上に考察したようないかなる先行決定根拠も持たない超越論的自由の働きからすると、超越論的自由は理性から生じる意志の決定根拠である道徳法則によつても制約されることはなく、むしろ逆に道徳法則をも自由に操りうる働きではないのか。それゆえ、このような自由は「悪をも為しうる可能性をはらんだ自由」でありうる。超越論的自由の本来の働きは、人間における悪への自由を含むものとして、『実践理性批判』において確立されたはずの自由概念に再び問題を投げ掛けずにはいないだろう。

さて、このような無制約な自由の働きが悪と関わりながら明瞭に問題として取り上げられるのは、後の『宗教

論』第一篇（「人間の本性の内に善の原理とならんで悪の原理が内在することについて、すなわち人間の本性の内なる根本悪について」）においてである。そのタイトルにある通り、ここではまさに悪の問題が主題となる。そこで最後に『宗教論』における人間の自由の問題を論じてみたい。

三 『宗教論』における自由概念

本章ではまず、『実践理性批判』との比較から『宗教論』での自由概念の考察を位置づけ、『宗教論』において二つの異なった自由概念が見られることを明らかにする（第一節）。次に、先に『純粹理性批判』で考察した実践的自由と超越論的自由の関係が、『宗教論』でのこの二つの自由概念の關係に再び現れていることを確認してみよう（第二節）。

1 「悪の根拠」となる自由の働き

カントは『実践理性批判』において、「理性の事実」(A33)である道徳法則の意識を通じて自由に客観的実在性を与える。その経緯は次の叙述の内に端的に示されている、「彼はあることを為すべきであると自覚しているが故にこそそれを為しうると判断し、そうして自分自身の内に自由を認識する。もし道徳法則がなければ、この自由は彼には知られないままだったろう」(A30)。人間は個々の行為において何を為すべきかを知っている。さまざまな外的条件や彼自身の物理的能力がそれを為すことを拒んだとしても、「為すべし」という声があること自体を否定することは不可能である。この「為すべし」という道徳法則の意識は、この声に従う可能性があることを（それが

いかにわずかな可能性であつても）人間に知らせる。ここに知らされた可能性、すなわち道徳法則の意識に従つて自らの意志を決定することができるというその可能性こそが、『実践理性批判』における自由の概念であつた。それゆえ、道徳法則を自らの決定根拠となしうるような意志の性質をカントは自由と呼んだのである（§1, V 281）。

さて、以上のような『実践理性批判』における自由概念は、道徳法則に従つて意志を決定しうる自由として、どこまでも「善を為しうる」という人間の可能性のみを示している。したがつて、反法則的行為を何らかの自由に帰すような視点は、『実践理性批判』の自由概念にはない。これに対して、『宗教論』で問題にされているのは反法則的行為の根拠の問題であり、人間における悪の根拠である。すなわち「善い格率を採用するかそれとも悪い（法則に反した）格率を採用するか（我々には究めがたい）最初の根拠」(VI 21) が探究されねばならない。そのような根拠は「客観的な道徳法則の下での）人間の自由の使用一般の主體的根拠」(VI 21)であり、「感官に生じる『経験的な』あらゆる所行に先行する」(VI 21)。しかし、カントによれば、人間が自由を用いるためのこの最初の根拠自身が再びまた「自由の働きてなければならぬ」(VI 21)。

カントはここで、明らかに自由を二つの種類に分けて論じている。その二つの自由とは、道徳法則の下で用いられる自由と、そのような自由を可能にする最初の根拠としての根源的自由である。道徳法則の下での前者の自由使用は、これまでの考察に照らすならば、何らかの決定根拠の下で現れる自由、つまり『純粹理性批判』での実践的自由や『実践理性批判』での自由概念に通じている。他方、後者の自由は前者の自由に対して根拠であり、その絶対的な始源となつてゐる。次に述べるように、『宗教論』ではこの後者の自由が「自由な選択意志の動機に関してその道徳的秩序を転倒する」(VI 30) 働きとして、つまり本来の道徳的秩序を知りつつもこれに背くという、反法

則的行為の根拠となる自由として問題にされるのである。

2 『宗教論』における二つの自由

さらにこの二つの自由の関係を考察してみよう。カントによれば、前者の自由の働きは「経験の内に与えられたあらゆる自由の使用」(VI 22)であるが、他方後者の自由の働きは「経験の内に与えられうるような事実 (Factum) では決してありえない」(VI 22)。二つの自由の働きは共に人間の所行 (Tat) として現れるが、前者の自由な所行が可感的・経験的な「現象的事実 (factum phaenomenon)」(VI 31)であるのに対して、後者の自由な所行はあらゆる経験的所行に先立っている。さらに、両者は「始源的罪 (peccatum originarium)」(VI 31)と「派生的罪 (peccatum derivativum)」(VI 31)とも言い換えられている。この表現から推測すると、経験の内には決して見出だされないような最初の始源的自由の働きを叡智的原因として、経験の内なる自由の働きが派生すると考えられる。このような始源的自由はもはや「何かある先行状態から導き出されることはありえない」(VI 36) 根源的な原因、すなわち本来の意味における「最初の原因」である。カントはこれを「叡智的所行」(VI 31)と名づけている。

さて、悪の根拠として本来問題であるのはこのような叡智的所行、つまり始源的罪である最初の自由の働きにほかならない。カントはこの叡智的所行を、「人間が動機を自らの格率の内へ採用する際に、動機の道徳的秩序を転倒する」(VI 36) 働きとして説明している。人間は意志の決定に際して、外から与えられる感性的動機と内から生じる理性的動機 (道徳法則) とに面し、根源的な自由の使用 (叡智的所行) を行なって両者の従属関係を決定する

のである。このような従属関係の決定において動機を転倒するというのが、悪の根拠たる叡智的所行の姿である。しかも、このとき道德法則はもはやこのような根源的自由を行使する意志の決定的動因ではありえず、逆にこの自由によって上下を決定される項の一つに過ぎなくなっている。道德法則を自らの内に意識しつつもこれに背くというこの所行のラディカルな性格は、「根本悪 (ein radikales Böse)」(VI 32) という命名にも現れている。ここでの叡智的所行としての自由の働きは、道德法則を意志の決定根拠と為しうる自由とは明らかに異なる性格を持っているのである。

以上に考察した『宗教論』での経験的な自由使用の所行と叡智的所行との関係は、『純粹理性批判』での実践的自由と超越論的自由の関係を彷彿とさせる。カントは、『宗教論』での悪の根拠を探究する手続きについて、現実の意識的な悪い行為からその行為の格率へ、さらにそこからあらゆる格率の最初の根拠(叡智的所行)へと「ア・プリオリに推論されなければならない」(VI 20)と述べているが、このような推論の形も、経験的に知られうる実践的自由からその可能性の制約となる超越論的自由へと『純粹理性批判』での想定の手続きに等しい。以上のことからして、『宗教論』では、超越論的自由と実践的自由の関係の問題が明らかに再燃しており、しかもそれが悪の根拠を巡る問題として現れていると考えられる。

加えて、『純粹理性批判』で人間の意志自由の困難の核心とされた超越論的自由の問題は、『宗教論』での叡智的所行に至ってその困難の本質を露呈している。なぜならカントはそこで、悪の根拠たるこの叡智的所行を感性にも理性にも基づけることができない、と言わざるをえなくなっているからである(vgl. VI 34f.)。人間の所行でありながら、人間の内のいかなる能力にも——もはや「知性」にさえも——基づけることができないこの自由は、いかな

る決定根拠も見出だせない無根拠な働きであり、その限りカントの自由論の中で謎として残る。しかし、その一方でそれは超越論的自由の本来の絶対的無制約性から必然的に生じる帰結である。超越論的自由の無制約性は、叡智的所行の決定根拠が人間の内のどこにも存在しないという事態の中に端的に現れているのである。

結論

以上、『新解明』から『純粹理性批判』、『宗教論』へと展開されるさまざまな自由概念について、二つの自由の関係を機軸にした解釈を試みた。最終的にそこから見出だされたのは、超越論的自由の無制約性の必然的帰結として現れる自由の根拠の不可解さであった。この超越論的自由の無制約性は、いかなる先行決定根拠もなく無制約に働く神の絶対的自発性から由来しており、最終的に叡智的所行としてその自由の根拠の不可解さを露にしたのであった。このことはさまざまな疑問を生じさせる。何よりもそれは、『新解明』でカントが揶揄した無差別の自由が陥るのとまさに同じ事態にカント自身が陥っていることを示唆している。無差別の自由は決定根拠を欠いている。カントによればそれは「君を引きつける根拠〔知性的動因〕が君を決定しない」(1402) という奇妙な事態にほかならない。そして知性的動因という決定根拠を認めぬ結果、無差別の自由を主張する立場は必然的に次のような難問に追い込まれ自滅する、とカントは『新解明』で揶揄していた。「私は私の意に反して私を奪い去る運命の力を呪いはしない。ただ私は私の逸脱を悪の側へと導くあのえたいの知れぬものを憎悪するのである。私は恥ずかしさでいつばいである！ 容易に反対の側に傾斜することができたにもかかわらず、悪の側へと導いたあのいまわしい欲求はいったいどこからきたのであろうか？」(1402)。

この問いは『宗教論』から振り返ってみると非常に意味深いものを含んでいる。『新解明』では、カントは知性的動因を意志の決定根拠と認めることにより、無差別の自由をまぬがれこの問いから逃れうるとした。しかし、その同じ問いに、カントは最終的に答えることができるであろうか。なぜなら、この問いはまさに『宗教論』の問いであり、しかもその「えたいの知れぬもの」がどこからきたのかを、カント自身が「分からない」と言わざるをえなくなっているからである。あらゆる決定根拠を退ける無差別の自由を繰り返し否定し、人間の自由を常に何らかの決定根拠を持つ自由として追究したカントの考察の帰結であるだけに、これは大きな意味を持っている。この帰結はいったい何を示唆しているのか。

人間の意志自由の問題の核心は、超越論的自由として世界の起源の問題に関わり、さらには神の絶対的存在措置として世界の創造における神の自由に通じていた。それゆえ、二つの自由の関係は、常に人間と世界、さらには人間と神との関わりを示唆している。その一方で、超越論的自由の持つ無制約性は、最終的には人間の中で悪という性格を帯びた叡智の所行として現れていた。したがって、このような叡智の所行こそが、神が人間に許したまさに最初の自由であるということになる。人間におけるこのような自由として現れている神の自由とは何か。人間が神から離れる自由を許す神の自由とはいかなる事態か。カントの自由論の究極に現れる自由の根拠の不可解さは、カント自身の意図を越えて、再びこのような神と人間との関わりを垣間見させる。カント哲学の内部から発せられた人間の自由の根拠を巡る問いは、人間の主体的意志決定という事態の最深部において、人間という存在の出自の謎についての解明を要請するように、筆者には思われる。

注

カントのテキストからの引用はアカデミー版に従った。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。ただし『純粹理性批判』からの引用は一七八七年の第二版に従い、頁数の前に(B)と記した。また、テキストにおける強調はすべてこれを省略した。引用文中の強調は、本稿での文脈に応じて引用者が行なったものであり、「」は引用者による補足である。なお『新解明』からの引用については、一部を除いて理想社『カント全集』第二巻(山下正男訳)を用いた。それぞれのテキストのアカデミー版における巻数は次の通りである。

I : *Principium primum cognitivis metaphysicae nova dilucidatio*

V : *Kritik der praktischen Vernunft*

VI : *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*

- (1) 自由の問題を一貫して論じた最近のものとしては、新田孝彦『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会、一九九三年。しかし同書の中では『宗教論』での自由の問題はほとんど論じられていない。
- (2) 超越論的自由と実践的自由の関係については新田孝彦の前掲書第四章及び第五章、また河村克俊「無制約な決意性としての超越論的自由」(カント研究会、平田俊博・渋谷治美編『現代カント研究 第三巻 実践哲学とその射程』晃洋書房、一九九二年) 一一二七頁から教えられた。
- (3) 『実践理性批判』と『宗教論』の自由概念の比較検討については、拙稿「カントにおける意志の自由と自然の問題——道徳論から宗教論へ」(京都宗教学会編『宗教学研究』第十二号、一九九五年) 八三—九五頁で詳しく論じた。
- (4) もちろん『新解明』において、はつきりとこの二つの自由概念が提示されているわけではなく、示されているのは決定根拠を持つ自由のみである。しかし、後で触れるように、『新解明』における神の存在指定のなかに、すでにもう一つの無制約な自由に通じるような働きが見取れるのではないかと筆者は考える。
- (5) 今回ほとんど触れなかった『実践理性批判』における自由の問題は、小論での主題である二つの自由の関係にとつて究明すべき最大の課題である。カントはそこで、超越論的自由の問題が解決されたと述べているからである。しかし小論では、二つの自由の関係が明白に現れているテキストのみを扱い、『実践理性批判』での自由概念を考察する余裕がなかった。一つには、今回の論の目的が、解決されたはずの超越論的自由の問題が『宗教論』において再び現れていることを示し、超越論的自由と叡智的所行を同じ自由の概念として捉えることにあつたからである。『純粹理性批判』における実践的自由と超越論的自由の関係にか

ントが『実践理性批判』の中でどのような解決を与えようとしているかに関する考察は別稿に譲りたい。

(6) 『新解明』から『純粹理性批判』への自由概念のつながりについては、前掲の河村論文から非常に示唆を受けた。

(7) Vgl. B. 476, B. 561.

(8) ここではまだ Solten という語が、後の『実践理性批判』での当為のような、純粹に定言的な意味で用いられてはいない。それゆえ「実践的自由」に関しても、たとえば幸福に関わる部分で「自由な行動」(B. 828) という言い方がされている。これは『実践理性批判』ではありえない用法である。しかしその一方で、『実践理性批判』での純粹な当為の導出が、経験的要素の「分離」や「捨象」によって行われていることを考えると、『純粹理性批判』における「さまざまな当為」と『実践理性批判』での「純粹な当為」との関係は非常に興味深いものになると思われる。

(9) スピノザ 『エチカ』 第二部 定理 35 注解 (岩波文庫 スピノザ 『エチカ』 畠中尚志訳)。

(10) 同上 第三部 定理 2 備考。『エチカ』からの同様の指摘が、新田孝彦の前掲書一五七頁にもある。

(11) 道徳法則と自由とが互いに証示し合うことは、『実践理性批判』では他にも、「自由は道徳法則の存在根拠であり、道徳法則は自由の認識根拠である」(V. 4) と表現されている。しかし、この表現は『新解明』での認識根拠と存在根拠の説明からすると、容易ではない問題を含んでいる。カントは『新解明』で、「木星の衛星の食が光の連続的伝播の認識根拠である」という事態について、食がなければ光の運動の認識は困難になるが、しかし食があらうとなかろうと光の運動の存在そのものには一切関係ない、と説明している (vgl. I 392)。これに照らすと、道徳法則が自由の認識根拠であるという事態は次のような意味になる——道徳法則がなければ自由の認識は困難になるが、しかし道徳法則があらうがなかろうが自由の存在には一切関係なく、道徳法則がなくても自由は存在するだろう。

このような自由概念は、道徳法則に従って自らの意志を決定する自由ではありえない。もちろん、このような自由も認識においては決して道徳法則の意識に先行せず、道徳法則を通じてしか知られることはない。しかし、その存在そのものは道徳法則に依拠しておらず、むしろ道徳法則の方がその自由なしには存在しえないような自由である。したがって、この自由はすでに『宗教論』での観智的所行に通じるような性格を持っている。そうであるとすれば、ここで問題であるのは道徳法則を無化しかねないような権限 (観智的所行) が、道徳法則を通じてのみ理解されるという逆説であろう。この問題に関しても、『実践理性批判』の内容をさらに検討する必要がある。