

[学術論文]

カント批判期の神問題

Das Problem Gottes in der Kantischen kritischen Zeit

森 哲 彦

von Tetsuhiko Mori

Studies in Humanities and Cultures

No. 20

名古屋市立大学大学院人間文化研究科『人間文化研究』抜刷 20号
2014年2月

GRADUATE SCHOOL OF HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

NAGOYA CITY UNIVERSITY
NAGOYA JAPAN
FEBRUARY 2014

[学術論文]

カント批判期の神問題

Das Problem Gottes in der Kantischen kritischen Zeit

森 哲 彦¹

von Tetsuhiko Mori

「神の実存在とか、魂の不死とか、この世における人間の自由とか、の問題は、正に、形而上学の領域であって、これらの問題に、我々はとても無関心ではいられない。そういう問題が、我々の手に負えないとしても、それでも提起せずにはいられないのである」。(G.Pascal:pour connaître la pensée de Kant.1957.p.26-27.)

要旨 カントの神問題を論究するには、前批判期での神の存在証明の解明を前提とし、批判期のそれを解明することが、思想関連上、必要と考えられる。ところで前批判期の神問題については、小論「カント批判哲学の神の存在証明」¹⁾で、既に取り上げているので、本論では、批判期での神問題について限定して論述する。とはいえ当然のことながら、批判期での神問題の解明のためには、前批判期での神問題の認識が、必要である。従ってここでは本論の論述上、本論の要旨に代えて、既小論の概略を示しておきたい。さて既小論、2-1、『天界自然史論』1755年で、カントの自然観を自然の必然的展開として捉え、ここから自然法則による神の存在証明を「物理神学的証明」により行う。カントは、宇宙の生成を、自然法則から説明する。2-2、『新解明論文』1755年で、カントは必然的自然観を克服し、新しい形而上学的解釈から、神問題を問う。そこでは、デカルト的な観念的神の「存在論的証明」の不可能性を示す。そこから可能性概念も実在的なものでなければならないとし、「実在的なものは絶対的必然的に存在する」とし、そこに「神が存在する」という形而上学的な神の存在証明を行う。2-3、『神の存在証明』1763年で、単なる可能性ではなく、内的可能性にこそ現実的なものが存在するとして、「現実的なものを絶対的可能性の第一実在根拠」とし、それを神の現存在とする。これがカントの新しい神の存在論的証明である。2-4、『判明性研究』1764年では、自然的神学と道徳との第一根拠は何か」が問われている。「自然的神学の第一根拠は、明証性を持ちうる」が、新しい「道徳の第一根拠は、全ての明証性を持ちえない」。ここから自然的神学と道徳との第一根拠の明証性の連関が、批判期に問われることになる。

キーワード：現存在と実存在(Dasein und Existenz)、道徳神学(Moraltheologie)、道徳的法則(moralisches Gesetz)、理性の事実(Faktum der Vernunft)、合目的性(Zweckmäßigkeit)、善の原理(gutes Prinzip)、根源悪(radikales Böse)

¹ 名古屋市立大学名誉教授

I 序

神の存在証明についてヤスパース (K.Jaspers) が「カント以降、誠実な思索にとっては、神の存在証明が不可能であることは確実である」²⁾ とするように、カントは『純粹理性批判』³⁾ の超越論的弁証論「純粹理性の理想」において、神の存在論的、宇宙論的および物理神学的証明の不可能性を論証し、道德神学を論究する。カントによれば「道德的法則が根底に置かれ」る「理性の神学」(A636, B664) は、存在する。これが、カントの道德神学 (Moraltheologie) である。しかもこれら三つの神の存在証明 (Beweis des Daseins Gottes) は、前批判期でも論述されている。それゆえ神問題について前批判期と批判期での思想連関は存在する、と考えられる。⁴⁾

しかしカントは前批判期の途上、1765年12月31日付ランベルト (J.H.Lambert) 宛の書簡⁵⁾ で「私は多年の自己の哲学の考察を考えられる限り、多方面にむけてきた。そしてこれまでに様々な転倒を経験した」(X55) とするように、また1781年5月1日付ヘルツ (M.Herz) 宛の書簡⁶⁾ で『純粹理性批判』に「含まれているのは [1770年] 『可感界と可想界』[…] から始まる、あらゆる多様な研究成果を含んでいる」(X266) とし、また1783年7月13日付ガルヴェ (C.Garve) 宛の書簡⁷⁾ でも、1770年以前との区別を示している。しかもカントが『純粹理性批判』で前批判期の神問題を論じたことに論及しないことから、ピヒト (G.Picht) やシュヴァイツァー (A.Schweitzer) は、カントの前批判期での神問題を彼等による『純粹理性批判』研究で取り扱うことに否定的である。事実、ピヒトによれば、前批判期には言及せず、カントの宗教哲学は「三大批判のひとつとまとまりのものとして、解釈されるべきであろう」⁸⁾ とする。またシュヴァイツァーは、カント宗教哲学の解釈について、三批判から『単なる理性の限界内の宗教』1793年 (以下『宗教論』と略記)⁹⁾ に至るまでを重視する¹⁰⁾ とする。そこで本論では、神概念を問題史的に解釈することを試みるため、彼らのようにカント批判期のみを対象とするのではなく、前批判期と批判期の解明を課題とする。

なお本論の構成は、前批判期の神概念と批判期のその一部を検討した既小論「カント批判哲学の神の存在証明」の後編をなすものである。そこで本論では、まず批判期での『純粹理性批判』での神の存在証明を解明することから始める。ただしこの部分は、既小論文に含まれているものであるが、本論批判期の構成上不可欠の論述と判断し、ここに改筆して採録している。さらに『実践理性批判』1788年¹¹⁾ での純粹実践理性の要請としての神の現存在を解明する。そして『判断力批判』1790年¹²⁾ における合目的性、神学、および『宗教論』における善、根源悪および宗教の本質を解明することにより、神概念を歴史的に理解する問題史的解釈を試みる。その営為は哲学が、認識と人間理性との「連関についての学」(A839, B867) である、ことによる。この哲学を営為することについて「哲学は (それが歴史的でない限り) 決して学ぶことはできない」(A837, B855) とする。換言すれば、哲学を学ぶことができるのは歴史的研究である、と解

しうる。本論では、「哲学的自己省察」を試みるため、人間の精神的活動を問題史の面から理解することにより、カント哲学の相互関連付けを照らし出す試みである。

II 純粋理性批判における神の存在証明 批判期 1

1 純粋理性の理想としての神の存在証明

1 『純粋理性批判』において最初に神問題が含まれる論述箇所、カントは「純粋理性にとって避けることのできない課題は、神、自由および不死（Unsterblichkeit）」(B7) であるとする。そこでは純粋理性と神の関係について、まず「純粋理性はカテゴリー〔純粋悟性概念〕によって考えられるところの総合的統一をそのまま絶対的無制約者にまで及ぼそうとする」(A326, B383)。そしてこの絶対的無制約者が神を意味するもの、となる。さてカントが純粋理性の理想としての神について論述する箇所は「純粋理性の理想」の冒頭第一節からである。そこでは純粋理性の理想は「理想一般」で、「理念〔理性観念〕(Idee) は、カテゴリーよりも、はるかに客観的実在性 (Realität) から遠ざかっている」(A567, B595) ように見える。ところで「人間理性は、理念のみならず理想をも含んでおり」(A569, B597)、理想は「或る種の行為の完全性の可能性の根底に存している」(Aibid., Bibid.) ものである。換言すれば「理念が規則を与えるように、理想は模像の全面的な規定の原型として役立つ」(Aibid., Bibid.) のである。確かに、人間理性は対象を考えるが「その対象の概念は超越的 (transzendent) でしかない」(A571, B599) のである。

2 カントによれば「超越論的 (transzendental) 理想」で「対立しあう全ての可能な述語のうち、一つだけが、つまり存在 (Sein) に端的に属するものだけが、存在者の規定において見出される」(A576, B604) ので「この存在者は、実在する (existieren) 全てのものにあって必然的に見出される汎通的規定性の根底に潜んでいる超越論的理想であり、〔…〕人間理性の可能な唯一の本来的理想でもある」(Aibid., Bibid.) とする。さらに「理性の理想の対象が、根源的存在者 (Urwesen, ens originarium) と呼ばれる」(A578, B606) ことについては「現実の対象と他のものとの客観的関係を意味するのではなく、理念と諸概念との関係を意味するものであって、かくも卓越した存在者の実在 (Existenz) に関しては、われわれは完全に知るところではない」(A579, B607) とする。しかし仮に根源的存在者を唯一の存在者、永遠の存在者と規定するとしても「そのような存在者の概念は、超越論的意味において神の概念である」(A580, B608) に過ぎないとし、かくてカントは、超越論的仮象 (Schein) を退けようとする (A606, B634) のである。

3 さらに思弁的理性による事物の認識は不可能であることを、カントは「思弁的理性が最高の存在者の現存在を推論する思弁的理性 (spekulative Vernunft) の証明根拠」(A583, B611) で「理性は、諸概念から始めるのではなく、普通の経験から始める」(A584, B612) ので、いまや「理性は、無制約的必然として実存在 (Existenz) の、そのような長所に適合する存在者の概念を探し回る」(A585, B613) ことになる、とする。しかし「理性は、一つの方途 (経験の方途) によっても、他の方途 (超越論の方途) によっても、ほとんど何ものをも達成することがなく、理性は、思弁の単なる力によって、感性界を越え出て行くために、いたずらにその翼を広げるに過ぎない」(A591, B619) とする。そこで「最高の存在者の現存在 (Dasein) を推論する思弁的理性」(A583, B611) に基づいた「神の現存在の証明様式は」(A590, B618) 三種ある。それは1 「一定の経験」から出発する「物理神学的証明」、2 「不特定の経験」を根拠とする「宇宙論的証明」、3 「すべての経験を捨象」し、最高の存在者の単なる概念に基づく「存在論的証明」(A590f, B618f) である。そしてこれら思弁的理性に基づく三つの証明様式は、前批判期で見られるように、改良による物理神学的証明を含めて、不可能として批判される。最後に道徳神学 (Moraltheologie) が取り上げられる。ただしカントは、このような神の存在証明の不可能性を、その一部を除いて前批判期でも試みているが、道徳神学については、新しく見出される、ところである。

4 そこでまずカントは「存在論的証明」の批判において、何よりも重要なことは、可能的なものは現実的なものでないという認識によって担われている、とする。つまり超越論的分析論の「経験的思惟一般の要請」で「現実的でない多くのものは、可能的なものである」(A231, B284) とされるように、可能的なものは現実的なものとみなされることの誤りが明らかになることにより、存在論的証明は論駁されるのである。カントによれば「絶対的に必然的な存在者の概念は、純粹理性概念、すなわち単なる理念であり、その理念の客観的实在性は、理性がそれ [理念] を必要とする、ということによっては、まだ証明されない」(A592, B620) のである。カントは、百ターレルの例をもって本来、可能的なものは現実的なものでなく、対象 [現実] と概念 [可能] とはまったく同じものを含まず、従って「現実的な百ターレルは、可能的な百ターレル以上のものを含んでいない」(A599, B627) とする。つまり「現実的な百ターレルが可能的な百ターレル以上を含んでいる場合には、私の概念 [可能] は全対象 [現実] を表現せず、それゆえまた対象に適合した概念でもないからである」(Aibid., Bibid.)。従って「概念 [可能] からの最高の存在者の現存在についての、あのきわめて有名な存在論的 (デカルト的) 証明における努力と労力が無駄となり、或る人が単なる概念に基づいて、洞察を豊かにしようとしてもできないのは、或る商人が自らの状態を改善するために、その現金有高にいくらかゼロを付け加えたところで、その財産をより豊かにするわけではないのに等しい」(A602, B630) のである。要するに可

能的な百ターレルまたは百ターレルの概念と現実的な百ターレルとは、異なるという例証により、カントは、いわゆる可能な神の概念と現実とは相違する、としているのである。

5 カントは「宇宙論的証明」(A603, B631)で「ライプニッツが世界の偶然性からの証明と名づけた宇宙論的証明」(A604, B632)によれば、推理は〔大前提〕「何かが実存在するならば、端的に必然的な存在者も実存在していなければならない」、〔小前提〕「少なくとも私自身は実存在する」、〔結論〕「ゆえに絶対的に必然的な存在者(Wesen)は実存在する」(A605, B633)というものである。これに対しカントによれば、この宇宙論的「証明は経験から始まっている」(Aibid., Bibid.)。しかも「あらゆる可能的経験の対象は、世界と呼ばれているので、そのためこの証明は、宇宙論的証明と名づけられる」(Aibid., Bibid.)。確かに「宇宙論的証明は、経験一般を根底にしているとしても、それでも経験の何らかの特殊な性質に基づくものではなく、純粹理性原理から経験的意味一般によって与えられた実存在と関連して行われ、しかも単なる純粹概念に依存しようとして、この手引を捨て去りさえするからである」(A614, B642)。従って「思弁的理性は、ここで全てのその弁証論的技術をあげて使用し、最大限の超越論的仮象を作り上げているように見える」(A606, B634)だけである。それゆえ「宇宙論的証明において全ての証明力を含んでいるものは、もともと単なる概念からの存在論的証明」(A607, B635)に過ぎなくなる。つまり宇宙論的証明も存在論的証明の出発点に帰してしまうことになり、従って「これまで行われた二つの証明は超越論的であった」(A614, B642)のである。

6 以上二つの証明が不可能な場合、さらに『神の存在証明』¹³⁾での「物理神学の改良された方法」(II126)がある。その残された証明は「物理神学的証明」(A620, B648)である。その証明とは「一定の経験が〔…〕或る最高の存在者の現存在を確信するのに、我々に確実に役立つ証明根拠を、与えはしないかどうかを試みる」(Aibid., Bibid.)というものである。その際「現在(gegenwärtig)の世界は、多様性、秩序、合目的性、美の計り知れない舞台を我々に開示する」(A622, B650)。しかしこの無限の偶然的なものの外側に「自己自身で根源的にして独立的に存立しつつ、同じ偶然的なものを保持し、その根拠の原因としてこの偶然的なものに対して、同時にその持続を確保する何かが想定されなければ」(A622, B650)ならない。この証明は自然研究を活気づけ、新たな活力を獲得する。しかしこの証明が立証しうるのは「世界建設者(Weltbaumeister)であって世界創始者(Weltschöpfer)」(A627, B655)ではない。従って「物理神学的証明は、それだけでは最高の存在者の現存在を決して立証しえず」(A625, B653)、そのため人は「経験的証明根拠によって導かれるこの論証を一挙に見捨て」て「世界の偶然性へと移行する」(A629, B657)。それゆえ「物理神学的証明は、その企てにおいて行き詰まり、こうした困惑によって突然に宇宙論的証明へ飛び移ったのであるが、宇宙論的証明は、隠された存在論的証

明に過ぎない」(Aibid., Bibid.)。従って思弁的理性によって開かれている三種類の神の存在証明は、結局のところ成立しない、ということになる。

7 カントは以上の論述を前提として「理性の思弁的原理に基づく全ての神学の批判」(A631, B659)を行う。ではそもそも神学とは何か。「神学とは根源的存在者についての我々の認識体系である」(XVIII995)と解する場合、神学は、理性に基づく認識(合理的神学 *theologia rationalis*)か、啓示に基づく認識(啓示的神学 *theologia revetata*)かである(A631, B659)。そのうち合理的神学は、対象を単に純粋理性によって考える「超越論的神学」か、対象を自然から借用する概念によって考える「自然的神学 (*natürliche Theologie*)」かに分かれる。前者の神学を是認する人は理神論者 (*Deist*)、後者の神学を想定する人は有神論者 (*Theist*) と呼ばれる。理神論者は、根源的存在者について「世界原因」を考え、有神論者は、それについて「世界創造者 (*Weltheber*)」を考える (A632, B660)。そして理神論者は、根源的存在者としての「神を信じる」が、有神論者は「活ける神 (*lebendiger Gott*) を信じる」(A633, B661)。さらに超越論的神学は、根源的存在者の現存在を経験一般から導出しようとする「宇宙論的神学」と、経験なしに根源的存在者の現存在を認識しようとする「存在論的神学」とに分かれる。そして後者の「自然的神学は、この世界においては、自然と自由という二種類の因果性とその規模が想定されねばならない」(A632, B660)。それゆえ自然的神学は「全ての自然的秩序と完全性の原理」としては「物理神学」と呼ばれ、「すべての道徳的な秩序と完全性の原理」としては「道徳神学」(A632, B660) と呼ばれる。このうち物理神学は、全ての自然研究が諸目的の体系の形成に向けられ、結局のところ道徳的秩序を有しないことを根拠とし、超越論的神学へと導く (A816, B844) ものとして退けられ、前批判期『神の存在証明』での「神の現存在」の言明から変容するものとなる。ここからカントは最後に道徳神学に基づく神の存在証明を行うものとなる。このようにしてカントは、純粋理性の理想としての神を「全ての経験を可能ならしめる構成的 (*konstitutiv*) 原理」(A509, B537) による理論的認識としてではなく、「経験的認識一般における多様なものに体系的統一を与える統制的 (*regulativ*) 原理」(A671, B699) による実践的認識として解明する道を確定する。

2 道徳神学

1 カントは、道徳神学を論述するに当り、まず理論的認識は「現にあるところのもの (*Was da ist*) を認識」(A633, B661) し、制約 (*Bedingung*) は任意に偶然的であり「(仮定によって *per hypothesin*) 想定される」(Aibid., Bibid.) だけである、とする。一方、実践的認識は「現にあるべきところのもの (*Was da sein soll*) を表象」(Aibid., Bibid.) し、端的に必然的であ

る実践的法則（道徳的法則）である。その「制約は（定立によって *per thesin*）要請（*postulieren*）される」（*Aibid.*, *Bibid.*）ものである。また「理論的認識は、人がいかなる経験においてそこに到達できない対象ないし対象のそのような概念に関する場合には思弁的である」（A634-635, B662-663）。ここからカントは、理論的認識について「神学に関する理性の単なる思弁的使用の全ての試みは不毛で […] 空虚で虚無であり」、「理性の自然的使用の原理はいかなる神学へも導かない」（A636, B664）とする。次に実践的認識は「道徳的法則が根底に置かれなければ […] どこにも理性の神学はありえない」（*Aibid.*, *Bibid.*）。それゆえ「最高的存在者は、理性の単なる思弁的使用によっては単なる理想」（A641, B669）にとどまる。もしこの「欠陥を補うる道徳神学が存在するべきだとすれば、その場合、初めはただ蓋然的にすぎなかった超越論的神学は、自らの概念〔最高的存在者〕を規定する」ことによって「自らの不可欠性〔超越論的神学がなくてはならないこと〕を主張する」（A641, B669）ことになる。従って理性の思弁的原理に基づく全ての神学は「単に超越論的神学からのみ引き出されうる」（A642, B670）ものである。

2 道徳神学についてカントによれば、純粹理性は、或る種の「実践的使用、すなわち道徳的使用においては経験の可能性の諸原理」（A807, B835）を含む。それゆえ「純粹理性の諸原理は、その実践的使用、道徳的使用においては、客観的實在性をもつ」（A808, B836）のである。ここから「道徳神学は、思弁的神学に対して独自の優位を有する」（A814, B842）ものであり、「思弁的神学は、決して客観的諸根拠に基づいて根源的存在者を指示しえない」（*Aibid.*, *Bibid.*）。従って「超越論的神学や自然的神学も、[…] 唯一の存在者を想定する有力な根拠を見出すことはできない」（A814-815, B842-843）。さらに物理神学は、すべての自然研究が諸目的と体系の形成に向けられ、結局のところ「超越論的神学へと導く」（A816, B844）ものとなる。そこで道徳神学では概念が超越的に、つまり経験的可能性を越えて使用されてはならず、経験的可能性の限界内にあって、概念が「内在的（*immanent*）に使用される。すなわち我々が全目的の体系に適合することによって、この世界における我々の使命を果すために使用される」（A819, B847）べき、ということである。

III 純粹実践理性としての神の要請 批判期 2

1 『純粹理性批判』での要請概念

1 カントが『純粹理性批判』において、「要請」概念を論じる前提として、事物（*Ding*）の理論的認識と実践的認識の区別を論じる、ことの再認から見てみよう。カントは、前者の理論的認識とは、何か「現にあるところのものを認識」（A633, B661）し、その「制約は仮定され

る」(ibid.)。一方の実践的認識とは、何か「現にあるべきところのものを表象」(ibid.)し、その「制約は要請される」(ibid.)とする。この規定を、理性使用に関していえば、「理性の理論的使用は、或るものがあることを、ア・プリオリに認識するような理性使用であり、また理性の実践的使用は、何かが起こるべきであることを、ア・プリオリに認識するような理性使用」(ibid.)である。この後者の理性の実践的使用の推論を、カントは「要請 (Postulat)」と呼ぶのである。

2 さてこの前者、理性の理論的使用(仮定)とは、カントによれば「制約つきのものが与えられているなら、正にそのことによって、この制約つきのものに対する一切の制約の系列における遡及(背進(Regreß))が、我々に課せられるという命題である。[...]この命題は分析的命題であり、[...]理性の論理的な要請である」(A498, B526)。他方、理性の実践的使用の「要請」概念について「端的に必然的な実践的法則(道徳的法則)があるので、これらの法則が、何らかの現存在(Dasein)を、それらの結合力の制約の可能性として必然的に前提する場合には、この現存在は要請されなければならない」(A663-634, B661-662)。そうだとすると「制約つきのそれ自身[現存在]は、端的に必然的なものとして、ア・プリオリに認識される」(A634, B662)ことを意味する。以上が『純粹理性批判』に見られる現存在(神)の「要請」概念である。

換言すれば、ここでいわれる理性使用の内、一方では「我々が認識しうるのは[...]感性的直観の対象としての事物——現象としての事物だけである」(BXXVI)。その理論的認識は、仮定である。これに対し、他方の実践的認識について「この同じ対象を物自体(Ding an sich)として思考することができなければならないという考えは、依然として保留される」(ibid.)というカントの思考は「要請」を意味する。しかし次の『実践理性批判』では、「要請」概念は、理論的認識(命題)として実践的認識(命題)として把握されるものとなる。

2 『実践理性批判』での要請概念

1 カントは『実践理性批判』で要請概念を論じるに当たり、まず理論的命題では「純粹実践理性(reine praktische Vernunft)の要請とは、理論的命題であるが、理論的命題が、ア・プリオリに無制約的に妥当する実践的法則と不可分に結びついている限り、理論的なものとしては、証明できない命題を意味する」(V122)とするが、何故か。この一文の解釈は、理論的命題が、実践的法則と結びつき、従って対象認識ではないので、英知界では本来的にそれ自体、証明されえない命題を意味する、というものである。これに対し、要請としての実践的命題は「純粹意識の形式(Form)」(V66)であり、「道徳的法則の形式」(V64)である。この実践的命題が「形式」であることで、要請を意味することを、カントは、すでに『純粹理性批判』において、数学

とのアナロギア（類比）で指摘している。カントによれば「数学における公準（要請 Postulat）は、実践的命題である。その実践的命題は、それによって我々が対象を自らに初めて与え、その対象の概念を産出する総合以外の何物も含まない」（A234, B287）。例えば「与えられた一本の線をもって、一つの与えられた点から平面上に一つの面を描く」（*ibid.*）だけである。そして「そうした実践的命題は、証明されえない」（*ibid.*）のである。カントによれば、この事態は、様相の原則〔結合の仕方〕から「諸事物の概念を、いささかも増大することではなく、この概念に認識能力が結合される仕方だけを示す」（A234-235, B287）からである。

2 カントは、数学（純粋幾何学）の実践的命題の概念について、あたかも「君は君が行為すべきことを行為せよ（*tivi ut opus facto est, face*）」（II313）というテレンティウス（Terentius）の命令表現形式を用いるかのように、次のように規定する。「純粋幾何学は、実践的命題としての要請を持つ。これら実践的命題は、もし何かを行為すべきと要求されれば、それを行為することができる（*man etwas tun könne, wenn etwas gefordert würde*）という前提以上を含まないし、現存在に関する純粋数学だけの命題である」（V31）。それゆえ「実践的命題は、意志（*Wille*）¹⁴の蓋然的制約の下にある実践的規則である。〔…〕実践的規則は、無制約的であり、従って定言的—実践的なア・プリオリな命題として表象される。〔…〕ここではそれゆえ、その実践的命題によって、意志は、端的かつ直接的に（実践的規則を通して、ここでは〔実践的〕規則は、〔実践的〕法則〔として〕）客観的に規定される。なぜなら純粋なそれ自体実践的理性がここでは直接的に法則を与える」（*ibid.*）からである。そして「或る行為を義務とする原則」（VI225）を指す道徳的法則は、この実践的法則を表わしている。しかも「実践的法則が、数学の公準と同様に証明できないことは、確然的である」（*ibid.*）ことを見出す。つまり道徳哲学と数学との違いはあるが、道徳的法則と幾何学における要請の位置とは、アナロギアとして対応する関係を示しているという意味づけである。

3 要請の論理

1 さて「純粋実践理性の要請」（VI22）は、「理論的仮説」（IX112）である。それゆえ「純粋実践理性の要請は、理論的命題である」（VI22）。しかし「理論的命題は、ア・プリオリに無制約的に妥当する実践的命題と結びついている限り、理論的なものとして、証明できない命題」（*ibid.*）である。また実践的命題は、実践的規則を通して実践的法則となるので、同じく証明できない命題となる。では証明されえない理論的命題と実践的命題の区別は、如何に規定されるのか。

まず「純粋実践理性の要請という表現は、純粋数学における公準〔要請〕が持っている意味、

つまり確然的確実性 (adodikistische Gewißheit) を帯びるこの表現の意味と、混同しようものなら、きわめて甚だしい誤解を生じかねないであろう。純粋数学における公準は、或る行為の可能性 (Möglichkeit einer Handlung) を要請するが、しかしこの行為の対象の可能性 (Möglichkeit des Gegenstandes der Handlung) を予め十分な理論的確定性を持ってア・プリオリに認識している。ところが、純粋実践理性における要請は、或る対象 (神 [の現存在] と魂の不死) そのものの可能性 (Möglichkeit eines Gegenstandes selbst) を確然的な実践的法則に基づいて、それゆえ実践理性のためにだけ要請する」(V11Ann) ののである。この二つの要請概念の相違についてのカントの理解については、ここでまず「純粋実践理性の要請という表現」は、「或る対象そのものの可能性を要請する」(ibid.) こと、一方「純粋数学の公準」は、或る対象の可能性を予め認識している上で「或る行為の可能性を要請する」(ibid.) ことの対比を明確に意識している、ことに注目されるべきである。

2 では理論的命題としての純粋実践理性の要請と実践的命題としての実践的法則 (道徳的法則) とは、論理として、如何に関連するとして把握されているのか。その表現が、第一章第七節「純粋実践理性の根本法則」(V30) であり、「君の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」(ibid.) という命令である。カントによれば、この「純粋実践理性の根本法則」の「意識を、理性の事実 (Faktum der Vernunft)¹⁵⁾ と呼ぶことができる」(V31) とする。この意識は「全く法則の形式だけによって規定されたものと考えられ」(ibid.)、従って「純粋実践理性の根本法則は、決して経験的事実ではなく、全く純粋理性だけの事実 (Faktum) であり」(ibid.)、「根源的に立法的であると説明してはばからない」(ibid.) とする。そこから「系」として「純粋理性は、それ自体だけで、実践的〔法則〕であり、我々が道徳的法則と名づけるような普遍的法則を (人間) に与える」(ibid.) ものとなる。同じく純粋数学の公準として「実践的法則が実践的要請として必然的である」(V46) ように、純粋実践理性の根本法則は「道徳的法則と名づけるような普遍的法則」(V31) として「実践的要請として必然的である」(V46) という論理が、ここに成立するのである。換言すれば、純粋実践理性の要請は、理論的命題であるが、純粋実践理性の根本法則が、道徳性の原則に由来する限り、純粋実践理性の根本法則は、道徳的法則と同じく、実践的命題を意味するという論理である。

さてカントのいう要請の論理の展開においては、純粋実践理性の根本法則が、実践的命題となるに際して、「理性」概念が媒介されている。そこで次に「理性」、「理性の事実」とは何かが、説明されなければならない。

4 理性の事実

1 カントは『実践理性批判』第一編、第七節「純粹実践理性の根本法則」（V30）で、純粹実践理性の「根本法則の意識を、理性の事実」（V31）とする。なぜなら純粹実践理性の「根本法則が、理性に先立って与えられているものから、例えば、自由の意識から（…）勝手に導き出せるようなものではなく、この根本法則は、如何なる純粹直観や經驗的直観にも基づかない、ア・プリオリな総合的命題として、全くそれ自体だけで、我々に迫ってくるものだから」（*ibid.*）である。しかし「理性の事実」が「それ自体だけで迫ってくるもの」（*ibid.*）と端的に表現されるなら、理性の事実は、生得的であり、独断的形而上学となりかねない。¹⁶⁾ これに対し、批判的形而上学の論理は、理性の事実は内在的であるというものである。換言すれば「因果性の原則において、理性が因果性に関する規定根拠として、最早この規則以外の何か或るものを採用することなく、全てこの原則によって規定根拠を全て自らの内に含み、従ってまたこの原則において、純粹理性としてそれ自ら実践的であるような原則を見出す。〔…〕この原則は、全ての人間の理性に内在し、理性の本質と一体となっているもの、すなわち道德性の原則（*Grundsatz der Sittlichkeit*）」（V105）である。こうして道德性の原則についての「可想界の現実性は、実践的見地においては、規定されたものとして、我々に与えられている。このような規定は〔…〕実践的見地においては、内在的（*immanent*）なのである」（*ibid.*）。従ってカントによれば、理性の事実——因果性の原則——道德性の原則——可想界の現実性という規定は「理論的見地においては、超越的（*transzendent*）（法外〔生得的、独断的〕）であるが、実践的見地においては、内在的（*ibid.*）であるという論理によって証明できるというものである。このことによりカントによれば、理性の事実は「我々の純粹理性が、実際に、実践的であることを示すような事実によって、換言すれば、道德性の原則における〔意志の〕自律（*Autonomie*）、すなわち純粹理性が意志を規定して、行為ならしめるところの事実によって、証明する」（V42）のである。

2 つまり理性の事実は、理性の内在的事実であり、純粹実践理性の根本法則を意味している。それゆえ理性の事実について、カントは、純粹実践理性の分析論、第一節「純粹実践理性の原則の演繹」（*ibid.*）において、この実践的である理性の「事実は、意志の自由の意識と不可分に結びついている。それどころか自由の意識と一体をなしていることを示す」（*ibid.*）とする。

5 自由の概念

1 では理性の事実と自由の意識は、如何なる連関として理解されるのか。カントによれば、「純粹実践理性の根本法則の意識を理性の事実と呼んでいるのは、このような根本法則は、自由

の意識から「…」勝手に導き出せるようなものではない」(V31)。換言すれば、理性の事実(根本法則の意識)から、逆に自由の意識が導き出されるという論理である。ところで理性の事実は、純粹実践理性の根本法則を意味し、道徳的法則であるので、実践的命題を意図する。一方、自由の意識は、純粹実践理性の要請を含んでいるので、理論的命題を意味している。しかしカントによれば「この自由という概念は、その実在性(Realität)が、実践理性の確然的法則(apodiktisches Gesetz)によって証明されさえすれば、思弁的理性(speculative Vernunft)を含む純粹理性の体系という建物全体の要石(Schloßstein)を成す」(V3-4)のである。そして自由の概念が実在性を有することによって「思弁的理性においては、単なる概念にとどまり、ついに確固たる支えを持ち得なかった他の概念(神[の現存在]と[魂の]不死についての概念)も、今や自由の概念において、自由の概念と共に、また自由の概念によって、その存立を得て、また客観的実在性を獲得する」(V4)のである。換言すれば、「神[の現存在]と[魂の]不死という二つの概念の可能性は、自由が現実的に存在するということによって、証明される」(ibid.)のである。というのも理論的命題としての「自由の概念」は、実践的命題である「道徳的法則によって、現実の開示される」(ibid.)という論理関係にあるからである。従って自由の可能性は、我々が「ア・プリオリに知っている唯一の概念である」(ibid.)。この自由の可能性は「以前には[思弁的理性においては]単なる問題(nur Problem)に過ぎなかったが、今度は[実践的見地においては]主張(Assertion)となる」(V5)のである。では次に、自由の概念と、それに対する後置の二つの概念、神の現存在と魂の不死の概念との連関は、如何に位置づけられるのか。

2 まず「自由は、我々が知っている道徳的法則の制約をなすものである。しかし神[の現存在]と[魂の]不死のこの二つの理念[概念]は、道徳的法則の制約をなすものではなく、この道徳的法則によって規定された意志の必然的対象の制約であるに過ぎない」(V4)。つまり自由の概念は、「道徳的法則の制約」をなし、「ア・プリオリに知っている唯一の理念」(ibid.)である。しかし神の現存在と魂の不死の理念は「道徳的に規定された意志にア・プリオリに与えられた対象(Object) [最高善]に適用するための制約」(ibid.)なのである。従って「これら二つの理念の可能性は、理論的には認識しえないが、実践的見地においては、想定する(annehmen)ことができるし、また想定されなければならない」(ibid.)。こうして「これらの理念を想定する機能、ないしそれらは想定されなければならない主観的必然性(純粹理性の必要)とが、与えられる」(ibid.)のである。この必要は「法則的な必要」(V5)なのである。そしてこれら二つの理念は「道徳的に規定された意志の必然的対象[最高善]」(V4)、ないし「純粹理性を実践的にのみ使用する場合の対象[最高善]」(ibid.)の制約をなすに過ぎない。では最高善は、道徳的法則に対して如何なる位置づけを有するのか。

6 最高善

1 カントは「最高善 (höchstes Gute) の概念規定」(V109) に際して、次の注意が必要である、とする。その必要性は、純粋意志をめぐっての道徳的法則と最高善の明確な区別である。まず「道徳的法則は、純粋意志の唯一の規定根拠であり、形式的であるので、[...] 意欲の全ての対象を無視する」(ibid.)。これに対して「最高善は、純粋実践理性、すなわち純粋意志の全ての対象であるとしても、この最高善を純粋意志の規定根拠と見なしてはならない、[...] 道徳的法則のみが、最高善の実現と促進を、自己の対象〔目的〕とする根拠と見なさなければならない」(ibid.)。つまり「最高善の促進を命じるのは、道徳的法則」(V114) であるからである。従って「意志規定に関するこの両概念〔道徳的法則と最高善〕の序列を無視してはならない」(V110) ということである。そして「最高善の促進は、我々の意志のア・プリオリな必然的对象〔目的〕である」(V114) ので、「最高善の可能性は、如何なる経験的原理にも基づかない」(V113) のである。

2 ところでカントによれば「人格における最高善の所有を形成する」(V110) には、相異なる「徳 (Tugend) と幸福 (Glückseligkeit) とが一致する」(ibid.) ことが、前提とされているが、それは何故か。それは、既述のように、最高善は「ア・プリオリな必然的对象である」ので、「我々の意志によって実現されうる実践的な最高善においては、徳と幸福が、必然的に結合していると考えられている」(V113) からである。従って徳と幸福の「この結合は、総合的であり、しかも原因と結果との必然的結合と考えられなければならない」(ibid.) ものである。しかし古代ギリシア哲学では「最高善の概念規定に際して、[第一の] 徳と [第二の] 幸福とを最高善の二つの相異なる要素と見なさず、同一性の規則に従った原理の統一を求めた」(V111)。だがカントによれば「最高善は全体としての完全な善を意味する」(ibid.) が、第一の「徳は、常に制約として、最上の善である」(ibid.)。これに対し、第二の幸福は「全ての点で、善ではなく、道徳的法則に一致する生き方 (行状 *Lebenswandel*) を、常にその制約として、前提する」(ibid.) という相異がある。従って、古代ギリシア哲学のうち、エピクロス学派とストア学派には、徳と幸福との異なった「二つの要素の同一性〔分析的結合〕を求める仕方に無理があった」(V112) のである。これに対し、カントは「徳の格率〔徳を追及せよという行動方針 *Maxime*〕と自己の幸福の格率〔自己の幸福を促進せよという行動方針〕」(ibid.) とは、全く種類を異にしているとす。同じく「幸福と道徳性〔徳〕とは最高善を形成するところの全く異なった種類の要素である」とする。しかしこの両要素〔幸福と徳〕の「結合は、ア・プリオリに従って、実践的に必然的なものとして認識される」(V113) のである。従って既述のように、実践的な最高善においては、徳と幸福が必然的に結合していると考えられているので、「この世界において、最高善にお

いては、道徳的法則によって規定されうる意志の必然的対象〔目的〕(V122)となる。ところで「意志が、道徳的法則に完全に一致することは、意志が、神聖性(Heiligkeit)である」(ibid.)ことを意味する。それゆえその一致が「実践的に必然的として要求されるとすれば、そのことは、完全な一致を目指す無限への行進(unendlicher Progressus)のうちに求められる」(ibid.)のである。しかしこのような「無限への行進は、同一の理性的存在者の実在性と人格性とが存続すること(魂の不死)を前提としてのみ可能である」(ibid.)ので、「対象〔最高善〕は、魂の不死(Unsterblichkeit der Seele)を前提としてのみ実践的に可能となる」(ibid.)のである。

3 このような分析において、道徳的法則は「実践的課題である最高善を形成する第一の、最も重要な部分〔要素〕であるところの道徳性〔徳〕の必然的完成という課題に我々を導いた」(V124)。そして「自由の概念によって、抛り所をえ、客観的実在性を獲得する」(V4)魂の不死と神の現存在という二つの概念のうち、魂の不死は「対象〔最高善〕に適用するための制約」(ibid.)であり、「最高善は、魂の不死を前提」(V122)とする。では神の現存在の概念は、最高善の連関で、如何に概念づけられるか。

7 神の現存在と宗教

1 まず道徳性の必然的完成という課題は「〔魂の〕不死を要請するに至った」(V124)。次いで神の現存在を概念づけるに当り、カントによれば「道徳的法則は、更に進んで最高善を形成する第二の要素、すなわち道徳性(Sittlichkeit)〔徳〕に一致する幸福(Glückseligkeit)の可能性を問題としなければならない」(ibid.)。すなわち道徳性に一致する幸福の可能性は「この結果〔幸福〕に対応する原因〔神〕の現存在の前提に導かれ(führen)なければならない、換言すれば、神の実存在(Existenz)は、最高善の(…)可能性に必然的に属しているものとして要請されなければならない」(ibid.)。そこで最高善を達成するためには「道徳性と幸福との必然的連関が要請される」(V125)のである。そのうち「幸福とは、この世界における理性的存在者にとって彼(神)の実存在の全体において何事もその希望と意志のままになると言う状態である。それゆえ、幸福は、自然と理性的存在者の目的全体との一致において、また彼(理性的存在者)の意志を規定する主要な根拠との一致に基づいている」(V124)。しかし、道徳的法則に関して言えば「理性的存在者は、同時に世界および自然そのものの原因ではない」(ibid.)。それゆえ「道徳的法則のうちには、道徳性と幸福との間に〔…〕必然的連関は全く含まれていない」(ibid.)。しかし「最高善を達成するためには、〔…〕両者の連関が、必然的なものとして要請される」(V125)。それゆえ「我々は、最高善の促進に努めるべきである」(ibid.)。そこで「両者連関の根拠を、すなわち幸福と道徳性〔徳〕を厳密に一致させるような根拠を含む原因〔神〕の現存在が要請される」

(*ibid.*) のである。つまり自然の最上の原因、絶対的な最高の存在者は神である。それゆえ道徳性と幸福との完全な一致は、絶対的な最高の存在者、超越的存在者としての神の現存在においてのみ考えられる。従って「最高善は、神の現存在という制約のもとでのみ達成されるのであるから、神の現存在を前提することは、義務 (Pflicht) と必然的に結びついている。こうして神の現存在を想定することは、道徳的に必然なのである」(*ibid.*)。つまり神の現存在の想定が道徳的必然性を有することから「導来された (*abgeleitet*) 最高善の可能性の要請、同時に根源的・最高善の現実性の要請は——すなわち神の実存在の要請に他ならない」(*ibid.*)。換言すれば「神の実存在は、最高善（最高善は、我々の意志の対象として、純粋理性の道徳的立法 (*Gesetzgebung*) と必然的に結びついている）を可能ならしめる必然的制約として、要請されなければならない」(V124)。ここに理論的命題としての神の現存在の要請は、実践的命題として神の実存在の要請へと転化して、連関づけられる、のである。

2 さて「神の現存在を前提することは、義務と必然的に結びついている」(V125)。とはいえ、しかし「この道徳的必然性は、主観的であって、[...] 客観的ではなく、義務そのものではない」(*ibid.*)。それゆえ「神の現存在の想定は、全ての責務の根拠として必然的であるという意味ではない」(*ibid.*)。しかし「神の現存在の想定は、理論理性に属するにせよ [...] 道徳的法則によって我々に課せられた対象（最高善）を」(V126) 有する。そして「これ（神の現存在）の想定は、実践の見地における必要の理解可能性に関しては、信仰 (*Glaube*)、それも純粋な理性信仰 (*Vernunftglaube*) と呼ばれうる」(V126) のである。なぜなら「純粋理性は、(...) これ（理性）の信仰を生じせしめる唯一の源泉である」(*ibid.*) ので、神の現存在の想定は、信仰と呼ばれるのである。しかし神の現存在を想定する限り、その信仰は、理性信仰に止まり、宗教に道を空けておくことになるのである。

カントのいう宗教としての「キリスト教の道徳原理それ自身は、神学的（従ってまた他律）ではなく、純粋実践理性それ自身による自律である」(V129)。この純粋実践理性は「神と神の意志との認識を、道徳的法則の根拠とするのではなく、道徳的法則を遵守するという制約の下で、最高善を達成するための根拠とする」(*ibid.*)。このようにして道徳的法則は「純粋実践理性の対象および [...] 最高善を通して、宗教 (*Religion*) に到達する」(*ibid.*) のである。そして「宗教は、一切の義務を、神の命令 (*göttliches Gebot*) として認識するし、[...] 各自の自由な意志だけによって彼に与えられる本質的法則として認識する」(*ibid.*) のである。しかし道徳的法則は「最高の存在者（神）の命令と見なさなければならない、[...] そして最高善を我々の努力の対象とすることを義務づける」(*ibid.*) のである。従って最高善の「意志を規定する根拠は、幸福ではなく、道徳的法則」(V130) である。このようにして最高善である神の現存在を要請することは、「宗教に到達する」(V129) ものとなる。そこで道徳と宗教との連関では、道徳は、宗教という

超越的領域に必然的に連関するものとなる。にもかかわらず新カント学派カッシーラー (E. Cassirer) は、カントの「宗教は、道徳の内実を単に別な観点や一定の象徴的な装いにおいてのみ描き出しているに過ぎない」¹⁷⁾ といっている。しかしカントの宗教は、道徳に対して抽象的で補完的なものではない。カントの宗教は、道徳に対して、あくまでも付加的ではあるにせよ、必然的に連関する特有の性質を有する。従ってカントは、宗教を、純粹理性の立場からは是認される限りの対象として実質的に捉え、その結果、宗教によって道徳の權威が増強される。このようにカントは『実践理性批判』では、純粹実践理性の哲学的立場から宗教とは何かを解明し、さらに道徳の形而上学としての宗教の本質とその実態形態を、著作『単なる理性の限界内の宗教』で展開するものとなる。では『宗教論』の内容は、『実践理性批判』の視点を念頭に置けば、十分把握しうるのか。周知のように両著作の間に『判断力批判』の著作が存在する。従って『宗教論』は、第二批判のみならず、第三批判の視点も加わっていると考えられるべきである。次節では『宗教論』に連関すると思われる『判断力批判』の論点を指摘することから始める。

IV 道徳と宗教論 批判期3

1 『判断力批判』での合目的性と神学

1 『純粹理性批判』は、理論理性が自然を、『実践理性批判』は、実践理性が道徳を問題とする。その双方の連関では、理論理性に対する実践理性の優位が位置づけられている。そうすると道徳は、その優位を自然界、現象界において調和し、実現すべきことになる。そしてその調和の目的を実現するために『判断力批判』では、「判断力は、我々の認識能力の秩序の中で、悟性と理性の中間項をなしている」(V168, 177) ののである。この判断力は、カントによれば「特殊なものを普遍的なものの下に含まれているものとして思考する能力」(V179) である。この判断力に含まれる内、一方の規定的判断力は「自然における普遍的なものから特殊なものへの」(ibid.) 判断力である。他方の反省的判断力は「自然における特殊なものから普遍的なものへと上昇すべき責務を持っている判断力」(V180) である。そしてここで重視される後者の反省的判断力は、或る原理を必要とする。そこでカントが提起する或る原理とは「自然の合目的性 (Zweckmäßigkeit)」(V181) という「一つのア・プリオリな特殊概念」(ibid.) である。その「自然の合目的性」を、カントは、第二部「目的論的判断力批判」(V357) で、自然の有機的存在者 (有機体) の内に見るのである。そして目的について、カントによれば、自然の機械 (Maschin) ではなく、自然の「有機的存在者 (organisches Wesen) は、それ自身の内に形成する力を有している」(V374) ので、「自然の有機的存在者の内では、全てのものが目的」(V376) なのである。このように「人間は地上において、目的を理解している」(V427) ので、カントに

よれば、人々は、自然をあたかも目的があるかのように見るだけなのである。そして「人間は、この地上における創造の最終目的（*letzter Zweck*）」（V426）となるのである。このように見ると、自然の最終目的は「人間の文化（開化 *Kultur*）」（V430）を生じさせて行くものとなる。それゆえ「文化だけが、人類（*Menschengattung*）に関して自然に付与する理由をもつ最終目的」（V431）となりうる。しかし「自然にとっては、最終目的であるようなものでも」（V426）、「自然事物（*Naturding*）にとっては、決して究極目的（*Endzweck*）ではありえない」（*ibid.*）。ではこの究極目的とは何か。それは「他のどのような目的をも必要としないような目的」（V434）である。それゆえ創造の究極目的は「道徳的存在者としての人間〔理性的存在者としての人間〕」（V435）なのである。このようにしてカントは、次節で、目的に基づき、神学へと論を進めるのである。

2 さてカントは、第85、86節で、神学として、物理神学と道徳神学を取り上げる。カントによれば、前者の「物理神学（*Physikotheologie*）」は、自然の目的（経験的にのみ認識されるところの）に基づいて、自然の至高の原因とその特性へと推論する理性の試み」（V436）である。一方カントが支持する「道徳神学（*Moraltheologie*）」（倫理神学 *Ethiktheologie*）は、自然における理性的存在者の道徳的目的（この目的はア・プリオリに認識されうる）から、自然の至高の原因とその特性へと推論する理性の試み」（V437）である。そこでカントは、物理神学を道徳神学に先行させる。なぜなら「道徳的目的」を推論するには「自然の目的」が先行して与えられていなければならないからである。

そして次の第87節「神の現存在の道徳的証明（*moralischer Beweis*）」（V447）では、先の自然の目的と道徳の目的との対比から、自然的目的論と道徳的目的論を取り上げる。我々は、その内「道徳的目的論を、自由（自由の因果性）を付与された理性的存在者一般概念の内に見出す」（*ibid.*）のである。そしてそこに「理性がア・プリオリに示されなければならない一つの究極目的」（V448）が見出されるべきである。そうだとすれば「道徳的法則の下にある理性的存在者の実存在（*Existenz*）だけが世界の現存在（*Dasein*）の究極目的である」（V449-450）と考えられる。しかも「道徳的法則に適う究極目的を定めることが、必然的である限り、[...] 神が存在する（*sein*）ことが必然的に想定されなければならない」（V450）。この「道徳的論証（*Argument*）」〔証明（*Beweis*）〕は、神の現存在について客観的に妥当する証明を意味するものではない」（V450Anm）。この論証は「道徳的存在者として一つの主観的に十分な論証〔証明〕」（*ibid.*）である。しかも人が神学を持つことを問題とするのは、神学が「もっぱら宗教のために、理性の実践的使用、とりわけ理性の道徳的使用のために、主観的意図において必要」（V482）とするからである。ではカントは、理性の道徳的使用のために宗教をいかように必要とするのか。

2 『宗教論』の立ち位置

1 カント『宗教論』は、先のカッシーラーによれば「カントの純粋に哲学的な活動に属するというよりは、むしろカントの教育学的な活動に属する」¹⁸⁾ ものである。そして『宗教論』は「終始妥協的な著作の性格を保持している」¹⁹⁾ と低く評価する。それゆえ『宗教論』は、第一、第二、第三という三批判と「同系列にあるものではない」²⁰⁾ と規定する。確かにカントの「宗教」は、三批判哲学の内部において、道徳に付加的に連関するものとなっていて、三批判に対して独立の立場を保持しない。²¹⁾ ゆえにカッシーラーによれば「カントの体系は、一面では宗教哲学一般を、完全に独立した体系の一項目としては、すなわち自律的で独立した諸前提に基づいた固有な考察方法としては認めない」²²⁾ としている。しかしカントは、「人間の行為」においては、宗教は、道徳に対し独自の必然的連関を有するものと考え。そこでカントは、宗教と道徳のこの連関を論理として明らかにするために、まず「人間の行為」を超える限りは、道徳は宗教を必要としないとして、『宗教論』第一版序文で「道徳は、道徳自身のためには（意欲することに関しては客観的にも、可能であるということに関しては主観的にも）宗教を全く必要とせず、純粋実践理性により、道徳自身だけでやって行ける」（VI3）と述べている。なぜなら道徳自身は「人間の義務を認識するのに、人間を超えた人間以外の存在者の理念を必要とないし、義務を遵守するのに法則以上の動機を必要とするわけではない」（VI3）からである。換言すれば、道徳自身の観点では、純粋形式のみで、意志規定根拠としては、十分であり、意志規定根拠の究明では、目的表象を必要としない。しかるにカントによれば、道徳自身ではなく、人間の行為においては、道徳的行為といえども、或る種の必然性をもって、目的に関係づけられる。この事態について、カントによれば「道徳は、意志規定に先立たなければならないような目的表象（Zweckvorstellung）を必要としないけれども〔…〕、〔道徳は〕道徳的法則に即して採用される格率（Maxime）の必然的結果としての目的に対して、或る必然的関係を持つということは、十分ありうる。なぜなら目的関係が全く無ければ、人間においては、いかなる意志規定も全く生じ得ないからである」（VI4）。従って人間においては「選択意志（Willkür）を法則により規定した結果としてなら、それを受け入れ、目的（結果において生じる目的 *finis in consequentiam veniens*）として受け入れられなければならない」（VI4）。しかも人間においては「この目的が無ければ、〔…〕選択意志は〔…〕選択意志自身を満足させることができない」（VI4）のである。それゆえ「道徳は、諸事物の究極目的（Endzweck）についての概念を獲得するか否かに無関心であるということとはできない〔…〕。なぜなら究極目的の概念によってのみ、我々には決して欠くことができない、自由に基づく合目的性（Zweckmäßigkeit）と自然の合目的性の結合に客観的に実践的実在性が与えられうる」（VI5）からである。

2 この目的と道德の連関については、カントは『実践理性批判』でも提示している。カントによれば「道德的法則は、純粹意志の唯一の規定根拠である」（V109）として、道德は、全く自律的なものとする。これに対し「純粹意志の全ての目的（対象 Gegenstand）」（V109）は、最高善である、とする。そしてその最高善の実践的可能性として、神の現存在を要請することは「宗教に到達する」（V129）。このようにして『宗教論』でも「道德は、必然的に宗教に到達し、道德は、宗教により人間以外の力（権力）を持った（*machthabenden*）道德的立法者の理念にまで拡張される。この道德的立法者の意志の内に（世界創造の）究極目的は存在するのである。これは同時に人間の究極目的でありえるし、またそうすべきもの」（VI6）とされるのである。以下で検討する『宗教論』は、四編から構成されている。まずは、道德の形而上学としての宗教の本質論である。²³⁾ カントは、宗教の本質を明らかにするために、根源悪概念を解明する。

3 根源悪

1 カントは、悪とは何かを規定するに当り、まず悪と善の仮説を紹介する。悪の仮説では「世界が悪い状態にあるというのは、歴史が始まって以来の嘆きである」（VI19）とし、世界は「悪（道德的悪〔…〕）への転落を加速度的に急がせて、忌まわしい状態に至らせる」（*ibid.*）というものである。一方、善の仮説は「世界は、今述べたのとは正反対の方向に、すなわち悪い状態からより善い状態へと絶えず（…）進んでいる」（VI19-20）という説である。この双方の仮説は「人間は（生来）道德的（*sittlich*）に善であるか、それとも悪であるか、という選択命題」（VI22）なのである。しかしカントの道德論では「行為においても、人間の性格においても、出来る限り道德的中間物を認めない」（*ibid.*）。ではカントにとって善とは何であり、悪とは何なのか。カントによれば、まず善の根拠について「道德的法則は、理性の判断においては、それ自身だけで動機であって、この道德的法則を自らの格率とする者は、誰でも道德的に善なのである」（VI24）。これに対し、悪の根拠は「選択意志が、自らの自由を使用するために、自己自身に設ける規則の内にも、すなわち格率の内にも含まれる」（VI21）のである。つまりカントのいう道德論の善悪には、道德的法則を格率とするか、選択意志を格率とするかの区別がある。以下では、カントは「人間は、生来、善なのか、悪なのかを語っている」（VI25）が、その際の「人間」について、カントは『判断力批判』でいう「人類」（V431）の観点から、「個々（*einzeln*）の人間を意味しているのではなく、（…）人類（*anthropologisch*）全体を意味している」（VI25）とする。この区別は、次の議論の前提である。

2 『宗教論』第一編「悪の原理（*böses Prinzip*）が善の原理（*gutes Prinzip*）と並んで内在することについて、あるいは人間本性（*menschliche Natur*）の内にある根源悪（*radikales Böse*）」

(VI19) で、生来、人間は、道徳的に善なのか悪なのかが、問われる。ここでは、悪 (= 根源悪) が、本来的問題となるが、善については、次のように簡潔に触れるに止まっている。それは、I 「人間本性の内にある善への根源的素質 (ursprüngliche Anlage)」 (VI26) で、その素質の三つの部類を、カントは次のように挙げる。このうち第一の素質「動物性」は「理性を必要としない自愛 (Selbstliebe)」 (ibid.)、第二の「人間性」は「他人を超える優越性を獲得する」 (VI27) 自愛、第三の「人格性 (Persönlichkeit)」 (ibid.) は「道徳的法則への、それだけで選択意志の十分な動機 (Triebfeder) である尊敬 (Achtung) の感受性 (Empfänglichkeit)」 (ibid.) を持つ。これら「素質の可能性の制約」 (VI28) からすれば、第一の素質には「理性は無く」、第二のそれには「制約された理性」があり、第三には「無制約的に法則を与える理性」 (ibid.) がある。そしてこれら三つの素質は「道徳的法則の遵守を促す」 (ibid.) ので、善の素質でもある。このように人間本性の内には「善の根源的素質」 (VI26) がある、とする。

同時に、II 人間本性の内に「悪への性癖 (Neigung)」 (VI28) も存するのである。ここで注意すべきは当然「性癖と素質とは異なる」 (VI29) ということである。つまり「素質」とは「或る存在者に必然的な構成要素」 (VI28) であるが、「性癖」とは「全ての行いに先行する」 (VI31)、「選択意志の主観的規定根拠」 (ibid.) で「人間自身によって招かれたもの」 (VI29) であるという区別がある。そこで「悪への性癖」が、もし「人間に普遍的に (それゆえ人類の性癖に) 属するものとして想定されうるなら、この性癖は、悪への人間の自然的性癖と名づけられる」 (ibid.) のである。

この人類の性癖から、III 「人間は、生来、悪である」 (VI32) という命題が成立する。ただこの命題「人間は、生来、悪であるとは、このことが類 (Gattung) として見られた人間 (人間の類概念) について妥当する」 (ibid.) というほどの意味である。つまり悪であることが「主観的に必然的なこととして、如何なる人間の内にも前提される」 (ibid.) という意味である。従って、悪い格率を採用しようとする性癖は「人間本性の内なる生得的で根源的悪と呼ぶ」 (ibid.) ことができる。ゆえに「悪の根源 (Ursprung)」 (VI34) は、『純粹理性批判』で問われたように、「人間の感性とこの感性から発現する自然的傾向性との内には置かれぬ」 (ibid.)。というのも「自然的傾向性と悪とは直接関係しない」 (ibid.) からである。従って「道徳的法則こそが、自愛を満足させる最高の制約として選択意志の普遍的格率の内に、唯一の動機として採用されるべきである」 (VI36)。にもかかわらず悪の性癖の内の「性悪性 (viciositas)」 (VI30) によって「自由な選択意志の動機に関して道徳的秩序を転倒」 (ibid.) させる人間は「自愛の動機とその傾向性とを、道徳的法則の遵守の制約とする」 (VI36) のである。

では、IV 「人間本性の内にある悪の根源」 (VI39) とは何を意味するのか。本来、根源悪は「人間本性の内なる生得的で根源的」 (VI32) なものであるので、「人間の道徳的性質について [...] 時間的根源を求めるのは矛盾したこと」 (VI40) である。従って「人間の内的な道徳的悪

の根源が、どのような性質のものであるにせよ」（*ibid.*）、「悪は、最初の両親からの相（遺）伝（*Anerbung*）により我々に到来した」（*ibid.*）という意味は無い。そうでないとすれば「各々の悪い行為も、その理性的根源を求めるなら、あたかも人間が無責（*Unschuld*）の状態から直接、悪い行為に陥ったかのように見られなければならない」（VI41）のである。換言すれば、人間には、悪い行為について常に責任があるのである。ところで「この見解ときわめて良く一致するのは〔…〕聖書が用いる表象の仕方（*Vorstellungsart*）」（*ibid.*）である。聖書によれば「悪は、その根源にある悪の性癖から始まるのではない。〔…〕そうではなく悪は、罪から（…）始まる」（VI41-42）のである。すなわちそのことは、根源悪と同じく原罪（*Ersünde*）が、人間本性の内に根強く存していることを示している。従って最初の人間の「罪は、直接に無責から生み出されたものとして証示され」（VI43）なければならない。それゆえ「道徳的悪が、最初にどこから我々の内に入り込めるのかについて、理解されうるような根拠は全く存しない」（VI43）のである。

ではカントのいう根源悪と聖書の原罪との関係は、どのように理解されるべきか。カントの哲学的考察によれば、根源悪は「人間本性の内なる生得的で根源的」（VI32）なものであった。しかし聖書は、そもそも次の二つの面を有している。さて聖書は、一方で「悪は罪から始まる」（VI41-42）という既述の特性を持つ。しかし他方で「聖書は、悪の根源を、時間上最初のものとして現れるような一つの歴史物語の内に明示する」（VI41）特性を有している。この聖書の第二の特性から「道徳的性質について時間的根源悪を求める」（VI43）というような聖書の「歴史物語」は、事物を「形象（比喩）によって表象する」（*XXVIII*535）ものとなる。しかしカントによれば、このような「聖書解釈は、たんなる理性の機能の限界外のことである」（VI43Anm）。従ってカントの聖書思考は、聖書での悪の教義から、第二で言う歴史的で神話的な表象を取り去り、第一での罪の純粹本質を論じるものである。その限りで、カントのいう根源悪と聖書の罪とは、同義であるということになる。

ではカントは、この根源悪克服の道を、何処に見出そうとするのか。カントによれば、悪の性癖は「自由な行為をする存在者としての人間に見出されるので」（VI37）、人間は、悪の性癖に「打ち勝つことができなければならない」（*ibid.*）。従ってその克服の道は、他者によるものではない。しかもそれは、誰でもより「善い人間になるために」（VI52）、「自分自身の力で、それが適うと信じる」（*ibid.*）力、つまり人間の理性的主体の力による道となろう。

その検証は、V注解「善への根源的素質の力の回復（*Wiederherstellung*）」（VI44）で行われる。さて本来「人間が、道徳的意味において〔…〕善であるのか悪であるのか」（*ibid.*）は「人間の自由な選択意志の結果」（*ibid.*）でなければならない。従って人間は、本来、道徳的法則に内在する善を取り戻す可能性が有ることを意味している。しかし「善への根源的素質を回復することは、善への失われた動機を獲得することではない。〔…〕この回復は、我々の全ての格率の最高

の根拠として、道徳的法則の純粋性を取り戻すことに他ならない」(VI46)。そして「根源的な善は、自らの義務を遵守することにおける格率の神聖性である」(ibid.)。しかも「無限の進行の内
で神聖性に近づくその途上で」(VI46-47)、必要なのは「心情の変化 (Herzensänderung) ではなく、道徳的慣行の変化 (Änderung der Sitten) だけ」(VI47) である。それゆえ「道徳的に善い
(神の意に合う) 人間になる」(ibid.) ということは「人間における心術の革命 (心術の神聖性
という格率への移行) によって実現される」(ibid.)。このことによって「人は新しい人間になる
ことができる」(ibid.) のである。従って善い人間になるためには、人は、祈り「恩寵を求める
(たんなる祭祀の) 宗教」(VI51) ではなく「道徳的宗教、すなわち善い生き方 (行状
Lebenswandel) の宗教」(ibid.) に寄るべきである。従って「人間は誰でも、より善い人間にな
るためには」(VI52) 他力によるのではなく「それ (人間) の力の内にある限りを尽くさねばな
らない」(ibid.)。そして人は「自らの生得的な才能を埋らせなかった場合にのみ (『ルカによる
福音書』19の12-16) [...]、自らの能力の内に無いものが一層高次の協力によって補われるであ
ろうと望むことができる」(VI52)。このように、「善への根源的素質の力の回復」(VI47) は、常
に同時に可能なのである。

4 キリスト論

1 宗教の展開論に当る第二編「人間の支配をめぐる善の原理と悪の原理の戦い」(VI57)
でも、「善への根源的素質の力の回復」には、常に新たな可能性がある。まずカントは、悪の原
理について、自らの立場を明確にするために、ストア学派の見解を引き合いに出す。そこで悪の
原理について「ストア学派 (Stoiker) の人々は、傾向性は、義務の遵守を妨害するものとして克
服されなければならない以上、人間の道徳的戦いは (それ自体では罪の無い) 傾向性との争い」
(VI59) とする。そして彼らは「何ら特殊な積極的 (それ自身悪い) 原理を認めなかった」
(ibid.) のである。カントによれば、本来「自然的傾向性は、それ自体をして見られれば、善で
ある」(VI58) が、ストア学派は「ただ軽率にも、傾向性によって欺かれる愚かさに対して知恵
を喚起した」(VI57) に過ぎないのである。悪の原理は、あくまでも「人間本性の内なる生得的」
(VI32) なものである。

では第一章「人間支配への善の原理の権利主張」(VI60) とは何か。それは、a 「善の原理の
人格化された理念」(ibid.) である。その理念は「全ての道徳的完全性を備えた人間性」(ibid.)
であり、一個の人間像が与えられていることである。この像が、カントの理解するキリストの存
在である。換言すれば「我々が努力して獲得すべき目標として、理性によって提示されるこの理
念そのもの」(VI61) は、存在するのである。しかし「この理念の創始者は、我々ではなく、理
念の方が人間の内に座を占めたのである」(ibid.)。そして「道徳的心術という原型は、天から

我々のもとに降り来たったのであり、それが人間性を採用した」(ibid.)もので、それがキリストである。そして、b「この理念の客観的実在性」(VI62)では、この理念は「我々の道徳的法則に立法する理性の内に存するから、この理念は、実践的関連の上で、その実在性を完全に自己自身の内に所有する」(ibid.)のである。これに対し、キリストの「奇跡(Wunder)をさえも、証拠として示せと要求する者は、このことによって、同時に自らの道徳的不信仰を、すなわち徳に対する信仰の欠如を告白している」(VI63)のである。この道徳的不信仰に対し「我々の理性の内に存するかの理念の実践的妥当性（つまるところこの妥当性のみが善の原理から出て来であろう奇跡そのものの確証[…])に対する信仰のみが、道徳的価値を有する」(ibid.)のである。

では、c「この原型の理念の実在性に対する種々の困難とその解決」(VI66)とは何か。第一の困難は「我々自身の義が欠けているので、立法者の神聖性に関して、我々の内に在るかの神意に適う人間性の理念が、到達可能であることを、疑わしいものにする」(ibid.)というものである。確かに我々は「行いについての善を、我々の内に在って常に神聖な法則にとっては、不十分なものと見なさざるをえない。しかし法則との適合を目指す善の無限の進展は、それが起因する超感情的な心術から導き出されるので、この心術を察知する者の純粹な知性的直観においては、行いに関しても、完成した全体と判定されると考える」(VI67)として、解決がはかられる。今一つの困難は「善に至ろうとする人間を、この道徳的善そのものに関して、神の慈悲との関係において考える際に現れてくるもので、これは道徳的幸福の問題である」(ibid.)。ところで道徳的幸福なるものは「測り知れないが、望ましい幸福な未来への見通し」(VI69)であり、「理性的洞察の限界を超え出るだけなので」(VI70)、「道徳的狀態に下される理性的判定」(ibid.)の解決は不可能となる。第三の最大の困難は「人間が善の道を歩んだ後ですらも、その全ての生き方が、神の義(Gerechtigkeit)を前にして判決を受ける際には、全ての人間が困難に値する」(VI71-72)というものである。換言すれば、人間は、善を志そうとしても「人間は、悪から始まるのであって、この罪責(Verschuldung)を消去することは、人間には全く不可能」(VI72)なのである。人間が罪責を消去するには、完全な回心が必要とされるのである。この「回心(Sinnesänderung)は、悪を出て善に入ることであり、古い人間を脱ぎ捨てて新しい人間を着ることであって、そこにおいて主体は罪に(…)死んで義のために生きる」(VI73)ことが、その解決である。

2 次に第二章「人間支配への悪の原理の権利主張と、両原理の戦い」(VI78)では、「聖書(キリスト教部分)は、この英知的な道徳的関係を物語の形式で示し、人間の内なる二つの原理は、天国と地獄のように相互に対立し合う」(ibid.)ことが問題となる。まず悪の原理について。「悪の国が、善の原理に対抗して建てられ、アダムの系統を(自然的な仕方)で引く全人類は、悪の国に帰服することになった」(VI79)。それゆえ両原理の戦いでは「善の原理は、負けた方」(VI81)なのである。次に善の原理について。「革命の機が熟した時代に、一個の人格〔キリ

スト]が、現われた」(VI80)。この者[キリスト]の知恵は「あたかも天ら降ってきたものの如くであった」(ibid.)のである。そしてキリストの「死(人間の苦悩の最高段階)は、善の原理の表象、すなわち各人が実例として見習うべき道徳的完全性を備えた人間性の表象」(VI82)である。このようにして善の原理の国が、出現する。とはいえ、その出現は「本来から言えば、悪の原理の征服ではない。なぜなら悪の原理の国は、今なお存続している」(ibid.)からである。従って「この世で善の原理に従う人々」(VI83)といえども「真正の道徳的諸原則を、心術(Gesinnung)の内に誠実に採用する外に全く救いはないということ」(ibid.)である。カントによれば、この事態を聖書に求めることは「単に許されているだけでなく、むしろ義務とされなければならない」(ibid.)。これがカントによる聖書解釈であり、キリスト論である。

5 倫理的公共体論

1 宗教の展開論、第三編「悪の原理に対する善の原理の勝利と、地上における神の国の建設」(VI93)では、「善の原理の支配は、[...] 理性によって全人類に課せられた任務(Aufgabe)であり、義務である」(VI94)という「社会の建設と拡大」(ibid.)が示される。そしてただこのことによってのみ「善の原理にとって悪の原理に対する勝利が期待される」(ibid.)のである。ところでおよそ人間の社会的公共体には「政治的公共体(politisches gemeines Wesen)」(ibid.)と「倫理的公共体(ethisches gemeines Wesen)」(ibid.)が挙げられる。後者の倫理的公共体は「単なる徳の法則の下に集まる人間の結合」(ibid.)を意味し、「徳(善の原理の)国とも呼ばれる」(VI95)。しかも善の原理の国の理念は「人間の理性の内に[...] 客観的実在性を[...] 有する」(ibid.)のである。

2 さて第一部「地上における神の国の建設による善の原理の勝利という哲学的表象」(ibid.)で、I「倫理的自然状態(ethische Naturzustand)」(ibid.)が論じられる。ここにいう「自然状態」とは、人間の感性的レヴェルによるもので、道徳的法則の支配には属さない。従って「既に存立する政治的公共体においては、全ての政治的公民は、[...] 倫理的自然状態の内にある」(ibid.)。これに対し「倫理的公共体という概念は、全ての人間[人類]の全体という理想に関わる」(VI96)ので、「倫理的自然状態の内には無く、「徳の義務」(ibid.)に関わるものである。ここから、II命題「人間[人類]は、倫理的公共体の成員になるために、倫理的自然状態から脱却すべきである」(ibid.)ことが定立される。ここでカントが問題としているのは「倫理的公共体」では「徳の義務は、全人類に関わるのである」(ibid.)から、「義務は、人間の人間に対する義務ではなく、人類の人類に対する義務(Pflicht des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst)を持つ」(VI97)という変化の問題である。ここから人間個人ではなく「理性的存在者の

全類は「…」共同体的善としての最高善（*höchstes, als ein gemeinschaftliches Gute*）を促進するようにと規定されている」（*ibid.*）のである。このように類として最高善を促進する、III「倫理的公共体の概念は、倫理的法則（*ethisches Gezet*）の下にある神の民という概念」（VI98）である。ここに「倫理的公共体のために公に立法する者が挙げられるとすれば、公の法則は「ただ目に見える行為の適法性だけを目標とする（VI99）」民とは別の者で無ければならない」（*ibid.*）。その別の者とは、道徳的法則、神に他ならない。それゆえ倫理的公共体の成員は「神の民であって、しかも徳の法則に従う民としてのみ考へうる」（*ibid.*）のである。しかし倫理的公共体の、IV「神の民という理念は（人間が管理するものとしては）教会という形式の内ではしか実現されえない」（VI100）のが、現実である。カントによれば、倫理的公共体は、本来、純粋な形式を取るにせよ、しかし倫理的公共体の「全体を建設する手段に関しては、感性的な人間本性の諸制約の下で著しく制約されている制度に」（*ibid.*）ならざるを得ない。ところで「道徳的な神の民を創設する」（*ibid.*）ということは、他力の「神にしか期待できない」のではなく、むしろ「全てが人間〔の努力〕に掛かっている」（VI101）のである。しかし人間は、倫理的公共体の手段としての教会の建設に努めなければならない。そしてこの手段としての教会は「可視的教会（*sichtbare Kirche*）」（*ibid.*）と呼ばれる。この可視的教会は、人間の社会的集団ではある。しかしその集団は、倫理的公共体としての教会形式を純粋に表現しようと、より努める限り、「真の教会（*wahre Kirche*）」（*ibid.*）と呼ばれる。そこで真の教会のための四つの要件が挙げられる。それは、普遍性（数的単一性）、純粋性（道徳的動機）、関係性（自由性）および様態（不変性）（VI102）である。これらの要件を満たす教会は「神の国のたんなる代表者として見られた倫理的公共体」（*ibid.*）である。そしてこの「倫理的公共体の体制は、不可視的（*unsichtbare*）ではあるが、共通の道徳的な父の下にある一家共同体（家族）」（*ibid.*）である。しかもその共同体は「相互に自由意志による普遍的で持続的な心情の合一に至る」（*ibid.*）という限りにおいてである。

次に、V「教会信仰（*Kirchenglaube*）と名づける歴史的（啓示）信仰（*historischer (Offenbarungs-) Glaube*）、そして教会信仰の聖書による基礎づけ」（*ibid.*）では、カントはまず「純粋な宗教信仰（*Religionsglaube*）」（*ibid.*）は「単なる理性信仰（*Vernunftglaube*）である」（*ibid.*）とする。しかし人間は「人間本性のある特殊な弱さ〔感性的存在者〕による」（VI103）ため、可視的教会を「純粋な信仰にのみ基礎を置くということ」（*ibid.*）が出来なくなる。そこには「時間と場所によって制限された」（*ibid.*）信仰、つまり「単なる事実に基づいた歴史的信仰」（*ibid.*）としての「教会信仰」が成立するものとなる。従って教会信仰においては、感性的存在者である人々は「神に対して何か或る奉仕（*Dienst*）を行為すべきだという以外には、彼らの義務を考えることができない」（*ibid.*）。かくして純粋な道徳的宗教に代わって「礼拝（神に奉仕する）宗教（*gottesdienstliche Religion*）」という概念が生じた」（*ibid.*）のである。ところでおよそ宗教とは、我々が神を「立法者として認めること」（*ibid.*）にある。そして「立法する神的意

志は、それ自体単に法規的法則 (statutarisches Gesetz) か、それとも純粹に道徳的法則かを通じて命令するかのいずれか」(VI104) である。このうち神への奉仕が「神の意志の法規的法則を受け入れる」(ibid.) ということであれば、それは、神の意志の告示である。そして「そのような法規的法則の知識は、単なる理性によってではなく、むしろ啓示によってのみ可能なのである」(ibid.)。しかしこのような法規的宗教は、あくまでも「真の宗教を促進し、普及させる手段を含むことができるだけ」(ibid.) である。そしてそのような手段として「教会信仰を変わず維持すること」(VI107) は、歴史的な「書き物〔聖書〕によってのみできるだけ」(ibid.) なのである。そこで、VI「教会信仰の解釈者」(VI109) で、カントは道徳的信仰の基礎を経験的信仰と調和させるには「啓示の解釈が、純粹な理性宗教の普遍実践的規則と一致する意味に至るまで、啓示を徹底して解することが必要となってくる」(VI110) とする。ところで、そもそも聖書には、一方で歴史的制約の源泉があり、他方で道徳的宗教の素質が含まれている。それゆえ「神聖な原典〔聖書〕の文字通り召命された解釈者にして保管者は、理性宗教と聖書の学識〔広い歴史的知識と批判力〕」(VI113) の双方の担当者となる。このうち「理性宗教のみが、真正なもので、全ての人々に妥当するが、聖書の学識は、ただ教理的であって、教会信仰を或る時代の或る人々のために一定の絶えず維持される体系に転化させる」(VI114) 傾向を有する。そのためカントは「聖書の全ての研究および解釈は、聖書の内にこの霊〔全ての真理に導く霊〕を探すという原理から出発しなければならない」(VI112) とする。

そこで、VII「教会信仰の純粹宗教信仰への移行、神の国の接近」(VI115) では、礼拝宗教の信仰と至福を与える信仰の関係に含まれる二律背反とその解決が問われるものとなる。そこでまず「至福を与える信仰は、永遠に幸福であることの道徳的受容性(…)を伴う個人の信仰」(ibid.) で、「純粹宗教信仰」(ibid.) である。一方これに対して教会信仰である「神に奉仕する宗教の信仰は、賦役と報酬の信仰(金銭上での、奴隸的信仰)」(ibid.) である。そのため神の国の接近には、教会信仰の持つ歴史的制約を克服しなければならない。その際、至福を与える信仰への移行には、教会信仰の内にある「贖罪」が問題となる。この贖罪を回って、至福を与える信仰には、二つの制約が含まれている。それは贖罪を、他力によると見るか、自力の内に見るか、ということである。その第一の他力は「贖罪 (Genugtuung) (人間の罪責の返済、救い、神との和解) についての信仰」(VI116) である。この信仰は「人間が自分にも贖罪がなされてほしい」という、命題によるものである。第二の自力は、人間が「善い生き方(行状)において神に合うことができるようになる」(ibid.) という命題によるものである。そしてこの第二の自力は「人間自身が自分に対して、激昂させた正義が、他者の贖罪によって和らげられるとして、彼自身は、この信仰によって、いわば新生したと見る」(VI117) というものである。もしそうでないとすれば、第一の「人間が神と和解させられるところの功德を信じること」(ibid.) が、第二の「善き業への全ての努力に先立たなければならない」(ibid.) ことになる。そして「このことは、先の

命題と矛盾する」(ibid.)ものとなる。このように「この争い」(ibid.)は、「理論的には調停されえない」(ibid.)ので解決不可能である。しかし「実践的な事柄としては」(VI118)、「何が自然的に最初であるかは問われず、何が道徳的に最初であるかが問われる」(ibid.)ので、「後者の方に決定するのに何のためらいも無い」(ibid.)として、ここに解決策が示されるのである。

6 教会批判

1 さて『宗教論』第一編は、宗教の本質論、第二、第三編が、宗教の展開論である、とすると、第四編「善の原理の支配下における奉仕と偽奉仕、もしくは宗教と僧職制」(VI149)は、宗教の応用論ともいうべき内容である。そこではカントは、歴史的信仰に基づく可視的教会の批判を対象とし、教会の墮落、腐敗を取り挙げている。従って第四編は、宗教の純哲学的な考察外にあると思われるので、ここでは論点のみを対象とする。²⁴⁾

2 カントはまず「宗教一般」(VI153)で、支持する「自然的宗教」を明らかにするために、宗教の分類を始める。それは「自然的宗教 (natürliche Religion)」と「啓示的宗教 (geoffenbarte Religion)」の対比、さらに「自然的宗教」と「学識的宗教 (gelehrte Religion)」の対比である。前者の対比では、道徳的義務が先か、神の命令が先かが問題となる。つまり「啓示的宗教」は「或ることを私の義務として承認するために、それが神の命令であることを私が予めそこで知っていなければならないような宗教」(VI154)である。それに対し「自然的宗教」は「或ることを神の命令として承認するに先立ち、或ることが〔道徳的〕義務として予め知っていなければならないような宗教」(ibid.)である。次に後者の対比は、「宗教を外部に伝達可能にする性質に関する」(VI155)分類である。そこで「学識的宗教」は「他人を学識の助けによってのみ(…)確信させる宗教」(ibid.)であり、そこでは伝達可能が限定される。一方「自然的宗教」は「誰もが自らの理性によって確信することができる宗教」(ibid.)であり、「伝達可能の特性という性質」(ibid.)を有している。しかもキリスト教は、自然的宗教であると同時に、啓示的宗教であり、学識的宗教でもあるという二重性を有する。

3 これらの諸宗教の関係について、カントは、まず自然的宗教は「普遍的な人間理性が、キリスト教の信仰において最高の命令原理として承認され、尊敬されなければならない」(VI165)宗教であると指摘する。このことは「善の原理の支配下での教会の真の奉仕である」(ibid.)。しかし啓示的宗教、学識的宗教は「教会がそれ(普遍的な人間理性)に基づき、解釈者と保護者としての学〔識〕者を必要とする啓示の教えは、無知な者に対してすらも、前者(普遍的な人間理性)を理解させ、それを普及させるための、単なる手段、しかもきわめて高く評価

される手段として愛され、培われなければならない」(ibid.) 宗教である。従って「啓示信仰を〔自然的〕宗教に先立たせる場合の奉仕は、偽奉仕 (Afterdienst) となり、〔…〕単に手段に過ぎないものが、(あたかも手段が、目的であるかのように) 無制約的に命令される」(ibid.) ことになる。もしそうだとすれば「キリスト教信仰は、単に命じられた信仰 (fides imperata) どころか、奴隷的信仰 (fides historice elicita) ですらあることになる」(VI164)。それゆえこのようにして「命じられた信仰」を人々に課す聖職者としての学識者が支配する教会は「本来の奉仕者 (Diener, misitri) を持つのではなく、命令する高位の公職者 (Beamte, officiales) を持つ」(VI165)。こうして公職者は「教会の奉仕を教会構成員の支配 (Beherrschung, imperium) に変えてしまう」(ibid.) のである。そしてその支配を確立し、維持するために「僧職制 (Pfaffentum)」が成立するものとなる。こうして教会の墮落、腐敗が起こるのである。これがカントによる公の教会に対する批判である。

7 小結

カントの宗教論は、新カント学派の人々には、宗教は道德の限界に付加するものとして、軽く見られている傾向がある。しかもカントは前批判期では、宗教を「宗教的熱狂」(II160) として取り扱っていて、高い評価を示していないようである。事実カントは、前批判期、批判期1に、宗教の信仰が英知界のみに係わるものであるもので、宗教「信仰の場所を獲得するためには、知識を放棄しなければならなかつた」(BXXX) と言明する。そこでカントは、この宗教の持つ理性の限界を自覚するために、根源悪に到達するのである。この論証が、批判期哲学に見られる「単なる理性の限界内の宗教」である。従って前批判期と批判期1での理性の限界外の宗教を、批判期2・3で理性の限界内の宗教として、転倒を自覚することは、その思想連関が見られると評価したいところである。

V 結

カントは『純粹理性批判』において、神の存在論的証明、宇宙論的証明、物理神学的証明の不可能性を論証し、道德神学に言及している。しかもこの三つの証明の不可能性は、前批判期で既に論述されている。しかしながら前批判期と批判期の神問題の連関について、カントは批判期においては、前批判期のそれら「神の存在証明」の自らの論述に言及していない。なぜか。常に先行する諸哲学の批判を行い、後年、歴史哲学をも問題とするカントは、自らの先行研究の批判を前提としないようである。その理由としては、1763年『神の存在証明』出版2年後の1765年に、カントは、ランベルト宛の手紙で「私は多年の自己の哲学の考察を考えられる限り、〔…〕これ

までに様々な転倒を経験した」としている。しかし前批判期で神の存在証明について論述しながら、批判期では、どの面で継承し、転倒したのか、カントは取り立てて説明していない。そこで本論では、カントが前批判期では取り扱わなかった神問題を、批判期1「純粹理性批判における神の存在証明」で、道徳神学について、批判期2「純粹実践理性としての神の要請」で、理性の事実、最高善等について、さらに批判期3「道徳と宗教論」で、合目的性、根源悪および宗教の本質等について、吟味、論述した。とはいえカントが批判期での哲学を確立しえたのは、もちろん神の存在証明と神の要請や宗教についての研究によってのみ達成されたものではない。従って前批判期の神問題も批判期での哲学の確立過程によって理解されるべきと考えられる。それゆえ批判期の哲学も前批判期の哲学の試みを前提とする以上、ピヒトやシュヴァイツァーのように前批判期を取り上げないとする言明によることなく、前批判期と批判期での神の存在証明について問題史的解釈が必要であるといつてよいであろう。

註 カント著作からの引用は、アカデミー版カント全集（Kant's gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. (abgek.KGS.))。に基づき、巻数をローマ数字、原著ページ数をアラビア数字にて本文中に（ ）で示す。なお『純粹理性批判』に関しては、慣例に従い、第一版をA、第二版をBとし、ページ数をアラビア数字で示す。

注)

- 1) 森哲彦「カント批判哲学の神の存在証明」『人間文化研究』第8号、名古屋市立大学大学院人間文化研究科、2007年12月。
- 2) Jaspers,Karl: *Der philosophische Glaube*.R.Piper & Co.Verlag, München 1948. Erstmalg in der Fischer Bücherei, Hamburg 1958.S.32.
- 3) Kant,I.: *Kritik der reinen Vernunft*,1 Aufl.1781.2 Aufl.1787.in: KGS. Bd.III,1911.
- 4) この思想連関の指摘には、以下の文献が挙げられる。Henrich,Dieter: *Der ontologische Gottesbeweis, Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit* (2 unveränderte Aufl.), J.C.B.Mohr (Paul Siebeck),Tübingen 1960.2 Aufl.1967.
- 5) Kant,I.:34 [42] Zu Johann Heinrich Lambert,31.Dez.1765. *Kant's Briefwechsel*.in:KGS.Bd.X, Berlin und Leipzig 1922.S.55.
- 6) Kant,I.: 164 [151] Zu Marcus Herz, 1.Mai.1781. *Kant's Briefwechsel*. in: KGS.Bd.X, Berlin und Leipzig 1922. S.266-267.
- 7) Kant,I: 205 [187] Zu Christian Garve, 13.Juli,1783.: *Kant's Briefwechsel*.in: KGS. Bd.X, Berlin und Leipzig 1922.S.336-343.
- 8) Picht,Georg: *Kants Religionsphilosophie*.Hrsg.von Constanze Eisenbart in Zusammenarbeit mit Enno Rudolph, Stuttgart;Klett-Cotta,1985.S.1.
- 9) Kant,I.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*,1793.in:KGS.Bd.VI,1914.
- 10) Schweitzer,Albert: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*,Freiburg 1899.Georg Olms Verlag Hildesheim/New York 1974.S.2.
- 11) Kant,I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. in: KGS.Bd.V,1908.
- 12) Kant,I.: *Kritik der Urteilskraft*,1790.in:KGS.Bd.V,Berlin 1913.
- 13) Kant,I.: *Der einzig mögliche Beweisgru d zu einer Demonstration des Daseins Gottes*,1763.in:KGS.Bd.II, Berlin 1905/1912.

14) 意志 (Wille) 概念についてのカントの規定。「純粹意志とは、純粹実践理性に外ならないが、その客観的実在性は、道徳的法則によってア・プリオリに、いわば一つの事実として与えられている」(V55)ものである。従って「意志の規定は、必然的である」。ベック (Beck L.W.)^{*} は、この純粹意志を「立法機能」と呼ぶ。また、カントは、選択意志 (Willkür 恣意、意思、随意、自由意志) という概念を用いる。その「選択意志の規定根拠は、或る対象の表象であり、従ってまた主観に対する対象の表象の関係」(V21)に外ならない。ベックは、この選択意志を「執行機能」とし、意志の「立法機能」と区別している。

^{*} Beck, Lewis White: *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, 1960. p.199.

15) この脈絡で使用されている「理性の事実」、「事実」Factum は、ラテン語 facio (なす、作る)の完了分詞 factum に由来する。本来 Faktum の用語は、Tat 行い (行為) と Tatsache 事実の二義を有している。^{*} カントは、Faktum をここでは、「行い」Tat の意義で使用している。すなわちカントは「理性の事実」は、決して自然的な意味での「経験的な事実 Faktum [Tatsache] ではなく」(V31)、実践的な意味で「根源的に立法である」(V31)とする。故に「行いは、factum と呼ばれ、法則の下にある」(VI227) 概念を意味する。

^{*} Wahrig, Gerhard: *Deutsches Wörterbuch*, Bertelsmann Lexikon-Verlag, Gütersloh / Berlin / München / Wien 1968, 1975. S.1236.

16) この批判的指摘は、ショーペンハウエル (A.Schopenhauer) の論述にも見られる。Schopenhauer, Arthur: *Die Grundprobleme der Etik* (1841).in: *Sämtliche Werke*, Bd.IV, Braus, 1988. S.146.

17) Cassirer, Ernst: *Kants Leben und Lehre*, verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin, 1. Aufl. 1918, 2. Aufl. 1921. S.407.

18) Cassirer, E.: *Ebd.*, S.413-414.

19) *Ebd.*, S.412.

20) *Ebd.*, S.407.

21) この解釈とは異なった見解を、ピヒト (G.Picht) は「三批判は、ひとまとまりのものとして、カント宗教哲学として解釈されるべきであろう」^{*}とする。この解釈は、本論の序で指摘するように、前批判期の説明が含まれていない。^{*} Picht, G.: a.a.O.S.1.

22) Cassirer, E.: a.a., S.404.

23) シェリング (F.W.J.Schelling) の『人間的自由の本質』^{*} は、カント『宗教論』から出発し、「神の実存の根拠」を考察したものといえよう。

^{*} Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809, 2 verbesserte Auflage, Philosophische Bibliothek Bd.503, hg.von Thomas Buchheim, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2011.

24) シュヴァイツァーは、カント宗教哲学の解釈について、三批判から『宗教論』までを重視する、とするが、『宗教論』第四編について言及していない (Schweitzer, A.: a.a.O.S.2.)。

田邊元は、第四編は「宗教の墮落、腐敗それに対する防止方法を主として論じてをる」とするのみである (田邊元「哲学入門・補説第三宗教哲学・倫理学、五 カント宗教哲学」『田邊元全集』第11巻所収、筑摩書房、昭和38 (1963) 年、553頁)。

参考引用文献

Beck, Lewis White: *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, 1960.

Cassirer, Ernst: *Kants Leben und Lehre*, verlegt bei Bruno Cassirer, Berlin, 1. Aufl. 1918, 2. Aufl. 1921.

Henrich, Dieter: *Der ontologische Gottesbeweis*, Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit (2 unveränderte Aufl.), J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960. 2. Aufl. 1967.

Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube*. R.Piper & Co. Verlag, München 1948. Erstmals in der Fischer Bücherei, Hamburg 1958.

Pascal, Georges: *pour connaître la pensée de Kant*, Bordas, Paris, 1957.

Picht, Georg: *Kants Religionsphilosophie*. Hrsg.von Constanze Eisenbart in Zusammenarbeit mit Enno Rudolph, Stuttgart; Klett-Cotta, 1985.

- Schopenhauer, Arthur: *Die Grundprobleme der Etik* (1841). in: Sämtliche Werke, Bd. IV, Braus, 1988.
- Schweitzer, Albert: *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Freiburg 1899. Georg Olms Verlag Hildesheim/New York 1974.
- Terentius (Terenti), Publius Afer: *Comoediae / recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt Robert Kauer, Waltace M. Lindsay; supplementa apparatus curavit Otto Skutsch, Reprinted with additions ed. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, Oxford University Press, 1958.*
- 福谷茂『カント哲学試論』知泉書館、2009年。
- 量義治『宗教哲学とカントの哲学』勁草書房、1990年。
- 氷見潔『カント哲学とキリスト教』近代文藝社、1976年。
- 細川亮一『要請としてのカント倫理学』九州大学出版会、2012年。
- 水野美穂「悪の根拠としての自由—カント『宗教論』第一篇における自由論—」『中部哲学会紀要』第23号、1991年3月。
- 森哲彦「カント批判哲学の神の存在証明」『人間文化研究』第8号、名古屋市立大学大学院人間文化研究科、2007年12月。
- 森哲彦「カントの神の存在証明」『中部哲学会年報』第42号、2011年10月。
- 角忍『カント哲学と最高善』創文社、2008年。
- 田邊元「哲学入門・補説第三宗教哲学・倫理学、五 カント宗教哲学」『田邊元全集』第11巻所収、筑摩書房、昭和38（1963）年。
- 宇都宮芳明『カントと神 理性信仰・道徳・宗教』岩波書店、1998年。
- 山田弘明『デカルト哲学の根本命題』知泉書館、2009年。