

Title	カントの『哲学的宗教論講義』における神学と宗教
Author(s)	藤原, 武
Citation	メタフュシカ. 1996, 27, p. 49-64
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66588
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

カントの『哲学的宗教論講義』における神学と宗教

藤原 武

はじめに

宗教に関するカントの著述として代表的なのは、『単なる理性の限界内における宗教』(一七九三)であろう。しかし、この著作をカントの三批判書にどう結びつけるかということについては、古来さまざまな見解が出され、いまだ意見の一致を見ない有様である。なるほどおおまかな問題の流れとしては、この著作におけるカントの宗教観が、それに先行する三批判書のアプリオリ主義につながる理性宗教の立場を堅持しているのか、それとも何かアプリオリなものには還元できない領域に關係しているのか、という点に議論が絞られていると言える。けれども、さらに細部を見るならやはり問題は単純でなくなる。たとえば、カントは理性宗教の概念として、啓示宗教を論ずるより以上に、根源悪に重点を置いて論じているように見える。⁽¹⁾つ

まりこの書には、伝統的な神学の概念だけでは十分に捉えきれない面がある。⁽²⁾もちろんそれは、批判哲学としての宗教論であればこそ当然の結果と言えよう。だが、同時にこの宗教論にいたって当の批判哲学の意味にも変更が加えられる。中でも最も際立っているのは、議論の範囲が個人から社会へと広がる様相を呈している点である。したがって、この著作の論述は、もはや認識論で用いられた論述の枠組に沿って理解されるわけには行かないのである。しかし、カントが先行する三批判書を一貫して、『純粋理性批判』で採用された論述の仕方に基づいて執筆したことは明らかである。批判哲学の特徴は、理性という人間主観に立ち返る営みであるというその対象的側面にあるだけでなく、経験から出発しつつそれを純化して経験の根源に遡るという論述の仕方にもあるのである。

われわれは以上のような観点から、カントの宗教論が、三批判書のようなアプリオリ主義の範囲内でどこまで論じられるか

を吟味することが重要かつ先決であると考え。そのために適当と思われる著作として、『単なる理性の限界内における宗教』

よりも以前、しかもカント自身まだ三批判書を執筆中であつた頃と同時期にケーニヒスベルクで行なつていた神学の講義録、

『イマヌエル・カントの哲学的宗教論講義』がある。⁽³⁾この書の論述の構成は、三批判書のそれに近いへん相似している。就中、経験的要素とアプリアリな要素の峻別、そして神に関する認識の限界と可能性を「超越論的」に規定しようという目論見がはっきりと窺える。もちろんそれがどこまで成功したかは別問題であり、事実カント自身は、後の『単なる理性の限界内における宗教』で立場の変更をある程度強いられざるを得なくなるわけだが、この立場の変更に到る過渡的段階を知っておくことは、『単なる理性の限界内における宗教』執筆の必然性を確認する上では是非とも必要であるに違いないと思われる。

一 『純粹理性批判』の演繹モデル

これから本論が解明しようとするのは、経験を動機とすることなく、われわれが宗教に向かうことはいかにして可能か、という問題である。換言すれば宗教の可能性のアプリアリな条件は何か、という問題である。この問いは、明らかにカントの批判哲学に特有の問い方であり、その意味で、この宗教論は、三

批判書の論述とある程度パラレルな論述で構成されているものとみなすことができる。

特に、『純粹理性批判』における「演繹」の論述に、カントの宗教哲学の論証方法の原型を見ることが可能である。演繹という語は、この場合論理学的概念ではなく、法学的概念として用いられている。⁽⁴⁾言い換えれば、三段論法的推論による原理から帰結への直線の証明過程の意味ではなく、当時法廷で援用されてきた演繹書 *Deduktionschriften* という、訴訟プロセスの要約文書に原モデルがあるのである。⁽⁵⁾演繹書は、訴訟が紛糾の極みに達したとき、法の起源に照らして最も確実に誰もが正当であると納得するような、必要最低限の知識を要約的に記して、訴訟の進行を促進する補助手段の役割を果たすものなのであつた。したがって、ここで枢要な事柄は、論理学的な意味での厳密さではなく、法廷における原告と被告という立場と利害の相反する者同士ですら互いに認め合わざるを得ないような法律的な正当性とその説明の説得性なのである。

カントは、こういった演繹書の特徴を、人間理性の法廷という彼の批判哲学の理想モデルに適用し得ると考えたのであつた。しかし理性の法廷というからには、形式論理的な厳密さにこだわってばかりはいられないにしても、それでもやはり論理から逸脱するような議論の正当化（言葉巧みな弁論術による詭弁よ）うな）は受けつけられない。それゆえ、カントのいわゆる「演

「演繹」は、たしかに論理学的演繹以上の到達範囲を持つが、その広がりとはつまり、あらゆる意味での純粹理性使用の可能性および限界を射程とするものであるから、その意味では結局論理学的演繹の方法をも、それがアプリアリオリな理性使用であるという条件を充たしているかぎりにおいて、己れの一要素として含むことになるのである。「演繹」が純粹理性の批判の中核をなすかぎり、論理的な部門をあたかも中心課題のように引き受けるのは、本性上至極当然のことである。だが、そうだからと言って「演繹」を、論理学的演繹と同一視することは、如上の理由から、もはや許されない。「演繹」には、必ず形式的な論理だけでは収まり切らない課題の範囲が残されている。しかもそれは、形式論理以上に、純粹理性にとって本来的な課題であるとみなされるべきなのである。純粹理性の批判とは、理性による理性使用の正当化の過程であって、この正当化は、演繹書におけるがごとく、理性の起源に遡ってその使用範囲を単純化するだけで、いなむしろ単純化による純化という、純粹理性の全貌を見るのに最もふさわしい過程を経るからこそ、論理学的な記号化や形式化によっては十分に成し遂げられない説得力をもつことができるのである。

『純粹理性批判』における「純粹悟性概念の超越論的演繹」⁽⁶⁾は、あらゆる経験の可能性の必然的条件として、カテゴリーを提示することに論述の大部分が捧げられた。カントによれば、

およそ経験とは、直観の多様が然るべき構成原理によって統一された有意義な総合的認識のことである。そしてカントは、一般論理学における全十二種類の判断形式に共通する特徴が、主語と述語もしくは前提と帰結の結合にある、という事実を導きの糸にして、これらの判断形式に対応したカテゴリーも結合ないし総合を本質的機能としており、しかもその質料が時空的な直観でなければならぬと論ずることで、件の構成原理はほかならぬこのカテゴリーであると結論を下したのであった。ここまでの論述はきわめて論証的で、結合ないし総合という一メルクマールを手掛かりに、あたかも一直線的な論証、つまり論理的な演繹を行なっているようにも見える。ところが、「演繹」の後半部分では、すべての悟性使用の最高原則として、超越論的統覚の総合的統一という新たな一綱目が、かなり唐突に付け加わるのである。超越論的統覚とは「私は思惟する」という自己意識のことであるが、カントはこれをあらゆる形式論理的判断およびあらゆる経験的認識の根底に、唯一無二の総合的統一の原理として措定する。これは、それまでの演繹的・論証的議論の流れからするとたしかに唐突に思われるが、しかし納得の行かぬ飛躍というわけのものでもない。なるほどわれわれは、そのような自己意識の存在を知らないと言っことはできないし、それが総合的に統一された意識であることも認めざるを得ない。しかも、この認知は、その他の原理によって証明される体のも

のではない。そこでカントは、超越論的統覚を根源的統覚とも呼び、あらゆる論理に先立ち、それ自身あらゆる論理の出発点になるものと考えたのであった。これはすでに論理学的演繹の範囲を超え、むしろそれを可能にする大前提として端的に措定されている。しかもカントは、この大前提こそが、純粹理性にとって最も確実なテーゼだと考えるのである。ここに、純粹理性の批判の比重が、第一批判の段階からすでに、単に論理的な事柄よりも、アプリアリに必然的ではあるが、単なる論理には収容し尽くせない事柄（第一批判ではそれを超越論的論理学と呼ぶが、第二批判ではまさに実践理性の批判と呼ばれる）に向けられていたことが示されている。

以上の概観は、カントの宗教哲学を考察するのに役立つであろう。そこでもやはり、きわめて論理的な部門と、それを超える部門とが、『純粹理性批判』の「演繹」と類似した順序と比率で叙述されているからである。いずれにせよ、その両部門はすべて「理性の限界内」の問題であり、一部の例外を除き、経験に基づかず、まったくアプリアリに宗教の必然性を演繹することが企てられている。したがって、もしこれらの論述が相俟って、人間理性に得心の行く結論が得られれば、カントの企ては成功していることになるであろう。

二 『宗教論』における「神学」の意味

『イマヌエル・カントの哲学的宗教論講義』（以下『宗教論』）は、第一部「超越論的神学」と第二部「道徳的神学」という二つの部門から成り立っている。宗教哲学に「神学」という語を用いているのは、とりわけ第一部で論じられる神の存在論的証明が、中世神学の問題を継承したものであるのに因んでいる。しかし、実際のカントの宗教論の範囲は、そのような伝統的問題設定より広いため、この講義録を厳密な意味での神学書とみなすのは適当でない。さらに、カントは、講義全体に亘って、多少の変更を加えつつも、大体バウムガルテンの『形而上学』の論述順序に従って推し進めている。けれども、カントは彼の宗教哲学を、決して伝統的な意味での「形而上学」であるとは考えていない。伝統的な形而上学は、カントによれば理性の限界を超出する擬似学問にほかならないからである。⁽⁸⁾

したがって、カントは、この講義で「神学」という語を、理性批判的な制限を加えながら使用していると考えなければならぬであろう。それは後で見るように、「道徳的神学」という概念の場合に顕著である。

しかしながら、われわれはさらに、カントの用いる「神学」という語を、彼の「宗教」という語からも慎重に区別しておか

なければならぬ。

カントは神学に関して、それは「最高存在者に関するわれわれの認識の体系」⁽⁹⁾にほかならないと明言する。しかし、この認識の体系は、「神に関するすべての可能な認識の総体ではなく、人間理性が神のうちに見出だすものの総体」にすぎない。⁽¹⁰⁾そして、このような認識の体系は、神自身が生じさせる神に関する全認識あるいは神に関する客観的認識を扱う「原型的神学 theologia archetypa」から区別された「派生的神学 theologia ectypa」に属する。中世の神学、とりわけ神の存在論的証明によつて、神の実在性の認識そのものが可能になると説く神学的立場は原型的神学の代表とみなされ得る。この立場は、神の実在性の認識を他の認識とはまったく質も格も違う独自の認識と心得ており、もしその認識が実現されたなら、他の認識に何らかの影響を及ぼすことはありこそすれ、最後まで決していかなる他の認識からも影響されることのない完全自足の体系を形成し得る。もしもそのようなことが現実ならば、人間は理性によつて神と一致することができ、神学者はその学を修めることで直ちに神の国に参加する資格を得られる道理となるであろう。しかし、そのとき神への信仰はどうなってしまうのであろうか。信仰には、知解とは相容れないものが必ず残るはずではないか。神とは、あらゆる意味での超越者であるから、認識においても人間を超越していなければならないはずである。

神学が、「神に関する認識の体系」を目指す学でしかないなら、それは本性上自己矛盾を来しており、何らの成果も挙げられずじまつてしまふしかないであろう。

カントは、原型的神学を断念する。しかし絶望してでなく、希望をもつて断念するのである。そして派生的神学に思いを致す。派生的神学には、原型的神学のように神の全認識を神自身から得て来るといふような完全無欠さはないが、その反面、この神学は、理性自身の能力と限界に合わせて体系づけられ、畢竟理性の関心に応え得る必要最低限度の知識を与えて、われわれを十分満足させてくれるのである。

さて、理性の関心とはこの場合、思弁的関心ではなく、実践的関心である。⁽¹¹⁾ 理性の思弁的関心が向けられるのは、先述のように、原型的神学である。しかし、理性のこのような関心の対象があまりに超越的なため、理性を仮象や誤謬に導くものであることは、すでに『純粹理性批判』で警告されている。これに対し、理性の実践的関心は、このような超越的概念を積極的に必要とするのである。なぜならそれは、「道徳性に活力を与えるためである。神の理念は、われわれの学知を高めるのに役立つのではなく、われわれをもつと善良で誠実、そして賢明な人間にするのに役立つのである」⁽¹²⁾

『実践理性批判』でも、一見これとよく似た主旨のことが主張されていた。ただ、注意すべきは、『実践理性批判』では

「神学」との関わりへの言及が、ほとんどまったくなかったということである。なるほど叡知界や超越者の理念に言及されることはあったとしても、それらが道徳性に「活力」を与え得るほどの積極的な「認識の体系」をなしているなどと言われたことはなく、むしろわれわれの行為は自律的とみなされるかぎりにおいて、積極的なのであり、それ以上の根拠を、たとえ神の概念に求めるにせよ、それはあくまで他律的な強制力にしかないから、自由意志に基づく道徳哲学の構想には入れるべきでないと論じられていたのであった。実際実践理性の批判は、知識学を目指すものではないから、われわれに与えられた実践理性の事実としては「道徳法則」の意識しかなく、これがその存在根拠たる「意志の自由」とともに循環論証的演繹の中で、第三項に頼ることをせず相互を相互に正当化し合っていたのである。つまり、そこには文字通りのデウス・エクス・マキナたる、それ以上の正当化の超越的根拠は求められなかったわけである。

しかしそうすると、道徳哲学には「神学」の入って来る余地がなくなってしまうことになるのではないか。ところが、この『宗教論』において、カントはその可能性のみならず、必要性を強く主張し始めてるように思われるのである。確かに神に関するわれわれの認識は狭く、尠ない。そこでカントは自問する。「その場合でも、われわれの認識は常に価値をもっている

のか⁽¹³⁾。そしてカントは「そうだ」と自ら答える。ただしそれは、「われわれの認識が宗教と関係するかぎりにおいてだけである⁽¹⁴⁾」なぜなら「宗教とは、道徳性つまり良い心根に神学を適用すること、すなわち最高の存在者の思召しにかなうように振舞うことにほかならないからである⁽¹⁵⁾」。

こうしてわれわれは、神学と宗教の関係および区別についての指標を手に入れたことになる。まず、この場合の神学は「派生的神学」である。その認識は少ないけれども、すべて理性に基づくア priori な認識である。そして、その認識は道徳性に「活力」を与える。その活力は、おそらくわれわれがかの純粹実践理性の事実としての道徳法則を、一つの強制のごとく意識するときは比べものにならないほど、われわれを道徳的行為へと積極的に駆り立てるものであろう。われわれの「道徳性」つまり「良い心根」が、この「活力」を獲得することこそ、「宗教」の意味するものであろう。カントにとって宗教とは、道徳とはまったく違った新たな領域などではなく、いわんや神学によって得られる認識そのものではなく、かえって道徳と神学が積極的に結びついたときの生き生きとした心の状態のことなのである。

三 神概念の論理的可能性

『宗教論』において、カントがわれわれの道徳性について述べる内容は、かなりの部分が『実践理性批判』の内容と重なっている。そこで、この節では、『宗教論』にのみ特有と思われる「神学」について、やや立ち入ってその論述の構造を見ておくことにする。

先述のように『宗教論』は「超越論的神学」と「道徳的神学」に二分されている。しかもやはり先に示唆しておいたように、この分け方は、『純粹理性批判』など、批判書における「演繹」の論述の構造に相応しているのである。

すなわち「超越論的神学」は、『純粹理性批判』第二版の「純粹悟性概念の演繹」で第一に論じられた「形而上学的演繹」に対応し、「道徳的神学」は、次節で論じられた「超越論的演繹」に対応していると思われ得る。「形而上学的演繹」においてカテゴリーが、主観の論理的判断機能に対応していることが解明され、それゆえそれが主観的演繹という別名をもつように、「超越論的神学」は、理性の推論能力によってのみ可能な神の概念の存在論的証明のまったく「主観的」ないし「論理的可能性」⁽¹⁶⁾を提示する企てである。この神学的証明は、さらに「存在神学」「宇宙神学」「自然神学」に三分されるが、それは

飽くまでカントがこの講義中一貫して依拠していたバウムガルテンの『形而上学』の章立てがそうなっていたからで、カント自身はこの区分をあまり本質的なものと考えていない。とくに「自然神学」の証明は、自然物の美的な調和などの特殊な感覚的経験に基づいて、中世伝来の類比的方法 *via analogica* により神の存在を推論するやり方なので、⁽¹⁷⁾それは派生的神学の中でも一層派生的であるのみならず、アプリアリナ神学の理念から見て不本意でさえある。

一方、「宇宙神学」は、特殊な感覚経験に由来するものではないにしても、それでも「存在し得るかぎりでの最も単純な経験、すなわちわれわれ自身の認識」⁽¹⁸⁾に依拠し、ここから得られる心理学的述語を、否定的方法 *via negationis* や卓越（優勝）の方法 *via eminentis* によって純化して神概念に付与するという迂回的なやり方をとる。「宇宙神学」がこうした手続きを踏むことには、後に見るように神概念に重要な内実を与え、演繹を主観的・論理的なものから、客観的なものへ一歩前進させる契機が含まれている。しかし、カントは、「宇宙神学」にそれだけ重要な役目を割り当てるために、なによりもまずその中に前提されている経験的要素の意味が、少なくとも「自然神学」の場合とは異なっていることを強調しなければならなかった。そこでカントは、以下のように「宇宙神学」を弁護するのである。すなわち、われわれの存在の経験から始めてその存在の原

因に遡る場合、中間的な原因はそれが中間的であるというだけで偶然的であるから、結局絶対的に必然的な存在の第一原因たる神の概念に到るには、経験を超え、論理的な方途に訴えかけるしかないというのである。

それゆえカントは、「宇宙神学」における神の宇宙論的証明の方法の論理的な部分はすでに「存在神学」の中に含まれていた、と断ずる。「存在神学」は、すべての存在者の根拠である根源的存在者が、最も実在的な存在者であるということとを全くア priori に論理的な手段によって証明するものである。神以外の存在者は、どれも一部実在的で、一部否定的なものの綜合された存在である。したがって、神という最も実在的な存在者の概念からは、この否定的な契機が取り除かれるだけでよい。なぜなら、このような実在的存在者が可能でなければ、どうしてそれよりも不完全な実在的存在者が可能なかを論理的に理解することができないからである。こうして、最も実在的な存在者という概念には、宇宙神学の証明で要求される神の絶対的必然性がすでに含まれていることが示されたわけである。⁽¹⁹⁾「宇宙神学」を「自然神学」から峻別し、それが神の経験的証明ではなく、論理的演繹であることを主張するために、カントはそれのかなり重要な部分を「存在神学」に同化させたのであった。さて、カントが神概念の証明の比重を「存在神学」における存在論的証明のうちに最も強く置いていたことがわかった。と

ころが、この証明はまさに『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」でカントが有名な百ターレルの例を出すなどして、「可能」の結論を下した当のものなのである。

『宗教論』におけるカントは、この証明を「弁証論」でなく「神学」としてはるかに肯定的に取り扱っている。ここでも、「ある」という述語が、神に実在性を付与する本物の述語ではなく、論理的なコプラにすぎないという主張は一貫しているけれども、上述のように、万物の絶対的必然的根拠として最も実在的な存在者の概念を措定するのは、それを措定しないことよりもはるかに論理的に整合的であるという理由から、カントはそういう神概念を論理的可能性として、なるほど「証明」することはできないが、「想定」することはできると述べる。そしてこれは、人間理性性にも基づいて、神に関する認識の体系を指す「神学」の、極めて僅かではあるが、それだけ確実な領域として論証の第一番目に置かれる項目となるのである。それゆえわれわれは、これを神概念の主観的演繹に相当するものと見做し、やがてその客観的演繹に到るための必要条件として念頭に置いておくべきものと考えてよいであろう。

しかも、『宗教論』におけるカントは、この結論を、独断論者による神の不可能性の証明および懐疑論者による神の可能性も不可能性ともに証明され得ないとする態度の不可能を証明するための前提にし得ると考えており、この意味では、神概念

の論理的可能性の想定は、宗教および道徳に結びつくこととは独立に、一個の思弁的使用の段階にかぎっても、演繹的な原理として大いに積極的な役割を果たすものと考えられるのである。それについてはカント自身次のように評言している。「われわれが神の現存在を必然的に前提せざるをえないということだけでも、すでにわれわれにとって極めて幸運である。なぜなら、これによって、すべての存在者の存在の現存在をわれわれが想定するさいのすべての障害が取り除かれるからである。それどころか、もしわれわれが別の仕方で、このような存在者を確信すべきであるならば〔道徳的神学のこと…筆者〕、われわれはこの存在者の現存在を確固としてかつ動揺することなく信じることができるのである。なぜならば、最高の存在者は、理性の単に思弁的な使用においても依然として申し分のない理想であり、それはまた人間認識全体を締め括り、かつその最後を飾る概念だからである。」⁽²¹⁾

四 生ける神の概念

われわれは、理性によるまったく論理的な証明によって、神概念が可能であることを「想定」することができた。そして、この「想定」の程度は、神概念の不可能を証明しようとする独断論者と、その可能性も不可能性も証明され得ないとする懐疑

論者の確信よりは少なくとも強いものである。けれども、独断論および懐疑論という両被告を裁き切り、人間理性の法廷における神概念の妥当な範囲を演繹し得たからといって、そこからあの「活力」ある心の状態、つまり宗教へとわれわれが駆り立てられるには、まだなにか物足りないように思われるのである。カントは、宗教を可能にする条件として、さらに二つの段階を踏まなければならないと考えている。

その第一として、再び「宇宙神学」を取り上げなければならない。それも、前節において「存在神学」に近づけられて、辛うじてそのアプリアリ性を保証された準存在論的証明としてではなく、まったく新たな展望をもつ神の証明の試みとしてである。

「宇宙神学がわれわれに教えるのは、有神論 Theismus 的な神概念である。言い換えれば、われわれは有神論的な神の概念において、神を最高の叡知者として、つまり悟性と自由によって万物の創始者であるような最高の存在者として認識するのである。」⁽²²⁾

カントによれば、「存在神学」に留まるのは理神論 Deismus である。しかし、この立場は、神の概念を「単に事物の根底にあつて盲目的に作用する永遠の自然、原存在者、または最高の世界原因」⁽²³⁾として理解しているだけである。しかし、「われわれにとつて関心があるのは、もっぱら世界創始者の概念、すな

わち生ける神の概念である。⁽²⁴⁾「ここでカントの述べる「関心」というのが「実践的関心」であることは疑いない。カントは思弁的関心において、理神論を否定するものではなかった。それどころか理神論なくして有神論はありえず、両者は本質的に関係し合っているとも言えるのである。しかし、理神論の神概念は「生ける神」からは程遠く、われわれに神の存在可能性を「想定」させはしても、それを確信させることはできない。なぜなら、神への確信、つまり信仰とは、理屈によって得られるものではなく、「活気」に満ちた実践的関心から得られるものだからである。そのためには、神の概念に、悟性と自由による世界創始者という新たな述語を付与しなければならないのである。

理神論から有神論に移行するとき、われわれの世界の相貌は一変する。すなわち、世界の存在の根拠に関して、宇宙論的証明の原義とも言える因果論的証明から、目的論的証明へと観方が変貌するのである。理神論によって、世界の原因、それゆえにまたわれわれ人間の存在の原因が、神であるということが想定されたとしても、なぜ神がわれわれを創造したのか、その意図がわからなければ、神の不可解さに対する恐怖は生じて、神の偉大さに対する信仰は生じ得ないであろう。無目的な原因というものは、われわれを虚無的な気持ちにさせるだけで、決して活気に満ちた行動に向かわせることができないのである。

それゆえ、宗教へ向かう不可欠の条件として、「宇宙神学」は因果論的世界像を超え、是非とも目的論的世界像を描き出さなければならぬ。それにしても「生ける神」というのは、擬人論的な神概念と何か異なるものなのであろうか。カントは、神人同形論 Anthropomorphismus だけは決して認めなかった。なぜなら、それは異教的な概念だからである。そしてそれは、異教徒の神々が実際にそうであったように、神概念に人間的な欠点を混入させてしまうものだからである。そこで、カント自身、生ける神の概念に、人間の心理学的述語を述定するさい、細心の注意と、最大の苦心を払っている。

わけても完全充足した神がなぜ、世界を創造したのかということに対する説明は圧巻である。われわれはここで、この議論を特別に取り上げて、カントの本意に迫ってみたい。

何かを欲するのは、何かを欠いているためである。また何を欲するかは、快の感情に基づく。そして快を催させる表象の対象を実現し得たとき、満足ないし適意が得られる。この満足ないし適意が、一般に幸福と呼ばれるものである。カントは、如上の快不快ないし適意不適意の能力と、欲求能力に、認識能力を加え、これら三つを不完全な依存的存在者としての人間に特有な心的能力として概括する。⁽²⁵⁾そして次に、これらの能力から感性的な内容を捨象したものを、神の概念に帰属させて、最高に完全な存在者たる神がどうして世界の創造を欲したのかを説

明しようとする。

カントは『宗教論』以外の著作においても至る所で、神の認識能力に関して繰り返し説明している。つまり神の悟性は直観的であるという説明である。神は神以外の何かから触発されて認識に向かうのではなく、認識しようとしたものを自ら産み出すのである。認識とは普通「何か」の認識であるが、神にとって自己以外に何かが未だ認識されずに対峙しているというようなことは原理上ありえないので、神の認識とは即無からの創造ということになるしかないわけである。さて、神の認識能力に關するこの説明の仕方が、神の欲求能力の説明の場面で生きて来る。カントは言う。神の認識能力としての「このような悟性の因果性、すなわち自分の表象の対象を実現するような悟性の因果性は意志と呼ばれる。」⁽²⁶⁾この意志は言うまでもなく自由である。つまりこの意志は、何か自己以外の対象によって規定されるようなものではなく、その原因はことごとく自己の悟性のうちにあるということである。そこで、これを欲求能力および適意の能力の説明に結びつけると、以下のようになる。「神にあっては、彼の意志の原因、つまり自己以外の事物が存在すべきであるということの原因は、神が自己自身を完全に充足的な存在者として意識しているかぎりにおいて、まさに神の最高の自己満足の中にある」⁽²⁷⁾「神はその最高の悟性を介して、自己自身を一切の可能的なものの完全に充足的な根拠として認識する」⁽²⁸⁾

「一切の可能的事物に關するこの無制限な能力に神は最高の適意を感じている。そしてこのような自己満足こそ、まさに神がなぜ一切の可能的なものを実現するのかということの原因である。したがって、自己以外のものもろもろの事物を産出すること、これが神の欲求にほかならない。」⁽²⁹⁾

さて、これらの説明は、すでに世界創造者としての生ける神概念に対して、擬人論的神概念を混入させる危険を防止するものとなっている。なぜなら、人間に見立てられた神は、彼の欲求するものがすでに対象として現存し、それを手に入れることによってようやく適意を感じられる依存的存在者にほかなるまいが、このような存在者は、たえず幸福を追い求め、しかも真の幸福を得られずに右往左往する不完全な存在だからである。これに反し神は、初めから充足していなければならない。神は人間の不満足な幸福とは関係なく、「非依存的な自己自身の現存についての完全な適意」すなわち「自己自身における安らぎ *acquiescentia in semetipso* または自足 (至福 *beatitudo*)」⁽³⁰⁾に浴しているのである。その神が世界創造を欲求するのは、不足したものを充たすためではなく、己の能力が完全であることに適意を感じるためだったのである。

この説明が、どれだけ神を人間的に表現しているように見えようとも、神の心的能力の質と大きさが優勝的に「卓越的に」*eminenter* まったくかけ離れていて、わけても欲求の動機が

人間とは正反対であることに着目するならば、これを通俗的な擬人的神概念の説明と混同するはずはないであろう。

こうしてわれわれは、世界を神の目的的意思によって産み出されたものとして大いに尊重し、己れの生存に関しても、神の目的に適う在り方を模索すること、すなわち宗教が、決して無意味でないということの保証の一つを得ることができたのである。

五 神の客観的根拠としての道徳的神学

宗教の可能性のもう一つの条件は、道徳的神学である。なぜなら、この神学において初めて宗教は、客観的根拠を得られるからである。言い換えるなら、道徳的神学は、神概念の客観的演繹なのである。しかもそれはその名の示す通り、もはや思弁的論理的な演繹ではなく、まさに実践的演繹に属するものである。「神の概念は道徳的概念であり、かつ実践的に必然的である。なぜなら、道徳は理性的存在者の行状に関する制約を含んでおり、そしてこの制約のもとでのみ理性的存在者は幸福に値することができるからである。」⁽³¹⁾この証明は、論理的可能性あるいは論理的無矛盾性に基づく神概念の「想定」を一步先へ推し進め、実践的無矛盾性に基づく神概念の必然的「要請」を演繹する。

カントによれば「想定」と「要請」は、まったく別次元のものである。彼は確信を、思弁によるものと、実践によるものと二種類に分け、前者は単なる概念からアプリアリに得られ、かつ必然的でなければならぬが、神概念の場合、それがいかにその反対が不可能な概念であっても、結局それは「主観的に必然的な仮説」⁽³²⁾にすぎないとする。想定とは、このような主観的に必然的な仮説のことである。主観的な必然性とは、神概念の場合、われわれが理性的に神について考えるなら、まさにこのようにしか神を考えることができないという思弁的理性の制約にのみ依拠する必然性のことで、そうすることが客観的に実在的な神とどう関係するのかまったくわからない、それどころか客観的な神の实在への心からの生きた関心などなくとも、頭の中で考えるだけでわれわれ人間が獲得し得る神概念の必然性について言われ得るものなのである。したがって、この必然性による神の想定は、われわれを宗教へ導く力をほとんど持っていないのである。

これに対して、もう一つの確信たる実践的確信は、客観的根拠に基づく必然的な要請⁽³³⁾にほかならない。客観的根拠には、数学のように理論的なものと、道徳のように実践的なものがあり、いずれにも妥当するのは、明証性と確実性である。「したがって、思弁的認識に関して公理が存在するのとちよほど同じように、われわれの実践的認識に関しては必然的な実践的要請が存

在する。」⁽³⁴⁾ 思弁的関心とは異なり、実践的関心にとって、神概念は単に主観的に必然的な可能性として想定されれば、客観的に神が実在するかどうかなどこだわらなくても構わない、というような生温いものではない。実践的関心にとって、神の実在がその関心の対象でなくなるなら、われわれは一切の思慮と誠実さを断念し、われわれの理性とわれわれの良心に反して行わなければならないのである。⁽³⁵⁾ 逆に言えば、それゆえにこそ、この実践的関心から出発する道徳的神学は、思弁的関心からのみ出発する超越論的神学とは比べものにならないくらい、神の存在について客観的な確実性をわれわれに与えるのみならず、それはまた同時に、われわれを「宗教へ導くという大きな長所」⁽³⁶⁾ を持っているのである。「というのは、道徳的神学は神の思想をわれわれの道徳性にしっかりと結びつけ、そのようにしてわれわれを一層善良な人間にすることさえもできるからである。」⁽³⁷⁾ それにしても、道徳的神学における神の要請が、数学の公理におけると同様の明証性をもつとはどういうことであろうか。たとえばカントは、道徳的神学の要請とは、数学的公理を否定しようとするば論理的背理 *absurdum logicum* に陥るように、それを否定すれば実践的背理 *ad absurdum practicum* に陥るような要請のことだと言っている。⁽³⁸⁾ この言い方は、道徳的神学がアプリオリな認識であるということを強調しようとするあまり、アプリオリな認識の典型と考えられている数学の公

理の背理的証明に引きつけすぎ、いくぶん我田引水に流れている嫌いがなくもない。けれども、カントの真意は実に明白で、ある行いを否定しにかかる人間が悪人の意識をもつ場合、彼は実践的背理を犯していると言われるのである。カントは、このような背理が生ずるのは、道徳的信仰においてのみだと結論する。われわれはこの発言を重く見なければならぬ。

『道徳形而上学の基礎づけ』において、カントは定言命法としての道徳法則を、あたかも普遍的自然法則のように遵奉しなければならぬ、と説いたのであった。⁽³⁹⁾ たとえば約束を守るべしという定言命法に対して、偽りの約束をすべし、という反対の格律を立てて、全員がこれを自然法則に従うように遵奉するなら、約束という行為そのものが無意味となり、自分に有利になるように偽りの約束をしようとした本人がそのことで自己矛盾に陥ることになるから、先の定言命法は一種の法則的必然性をもつのであるということであった。ここにも数学や自然科学を典型と見立てた上での道徳的アプリオリズムが幅を利かせていることは明らかである。のみならず、この場合道徳法則の違反が、論理的背理になるがゆえにそれは許されないと説かれていられるようにも読めなくはない。道徳行為は、全体の整合性さえ保たれれば、個別的に違反されても構わないようなものなのであろうか。

定言命法は畢竟道徳行為の規範であって、一つ一つの行為を

律するにはあまりに一般的すぎる構築物であるのかもしれない。これに対し、道徳的信仰ないし道徳的神学に基づいて行為が律せられ、その違反が直ちに実践的背理になると言われるとき、それはまったく論理的な意味で言われているのではなく、「悪人」の意識に苛まれるという心の事実を物語っているのである。カントにとって「悪人」の意識とは、数学の公理を否定したときに陥る論理的破綻に匹敵するくらい、人間本性に悖る壊滅的な心の状態と考えられたわけである。

それゆえ反対に、道徳的信仰ないし道徳的神学に素直に従って行為する者の心の状態は、数学の公理に則って推論する数学者の精神と同じくらい、澄明で、一点の曇りもなく、自己の本性に合致しているという意識からする満足感に満ち、要するにきわめて宗教的な活気を帯びていであろう。同時にそれが宗教的な心的状態なら、彼は自己の行為が神の目的に適しているという信念に支えられているはずである。彼は道徳的行為を通して、神を知ろうとするのではなく、神を信じようとする。しかも、「信仰が知識でない」ということは、われわれにとつて何と幸運なことであろうか。なぜなら、われわれは、神が存在することを知らうとすべきでなく、信すべきであるということの中にこそ、まさに神の知恵が現われているからである。⁽⁴⁰⁾

これと反対の想定として、カントは、かりに神の現存在の知識がわれわれに可能だとするなら、その場合一切の道徳性は廢

されることになるであろうと警告している。⁽⁴¹⁾なぜなら、もしこの知識が可能ならば、われわれは直ちに自己の各行為にさいして、神を報償者か復讐者として表象し、この神の觀念が否応なく人間の心の中へ突き進み、道徳的動機に代わって、報酬への期待と懲罰に対する恐怖が登場することになり、こうして人間は、感性的誘因に基づいて有徳であるということになってしまふであろうからである。⁽⁴²⁾カントは、このような道徳を、「神学的道徳」と呼び、「道徳的神学」から峻別している。⁽⁴³⁾

この峻別こそ、本論の最後の到達点であり、かつ最後の難題である。なぜなら、この峻別は容易ではないからである。カントはたしかに神が、道徳法則の根拠だと考えている。それにも拘らず、神の表象によってわれわれが行為へと駆り立てられるのが道徳的神学から見て妥当でない、とはどういうことなのか。

この問題は、たしかに道徳哲学を超える問題を含んでいる。それは、カントが「人間とは何か」という問題に自ら課した三つの問い、すなわち「私は何を知らうことができるか」、「私は何をなすべきであるか」、「私は何を希望してよいか」のうち第二と第三の課題を背負うものであるように思われる。道徳的行為は希望がなければ、単なる強制に終わる。それゆえカントは、『実践理性批判』では道徳法則に対する「尊敬の感情」を持ち出し、それは道徳法則を演繹的に根拠づけるものではないが、道徳法則を進んで遵守するためには是非とも必要な感情である

と付言したのだった。しかしそれはさらに、神の实在の確信へと高まらなければならない。ここまで来て、道徳行為は「活力」を得て、強制の意識とは異なる前向きな実践となるであろう。それでは、活力に満ちた道徳的行為者が抱いてもよい希望とは何か。それは、神の「目的」の実現の一役を担うことに相違あるまい。しかし、この「目的」は、個人の道徳的行為を超え、人類全体の道徳的資質の改善を目指すものであろう。批判哲学におけるアプリアリズムは、原理上認識主観、行為主体に向うものであるが、宗教における新たな目的論に到って批判哲学は個人を超え、社会ないし人類をその対象としなければならなくなる。これは確かにアプリア主義の一種の放棄であるが、道徳という理性的資質に関係するかぎりでは批判哲学をなお堅持していると言えよう。アプリア主義、つまり個人の理性批判を超え、人類の理性批判がなお可能かどうか、カントの宗教哲学にはこのような課題が課せられることになる。そしてここから『単なる理性の限界内における宗教』の問題が再検討されるべきなのである。

注

- 『宗教論』の頁数は、アカデミー版『純粹理性批判』はA版B版の頁数(一) cf. Denis Savage, Kant's Rejection of Divine Revelation and His Theory of Radical Evil, and Leslie A Mulholland, Freedom and Providence in Kant's Account of Religion: The Prob-

lem of Expiation, in: *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, ed. by Philip J. Rossi and Michael Wreen, Indiana University Press, 1991.

- (2) 水見 潔「カントの宗教論」参照(『叢書・ドイツ観念論との対話』[5] 神と無』所収、大峯 顕編、シネルヴァ書房、一九九四年)。著者は根源善と原罪を区別している。

- (3) 『イマヌエル・カントの哲学的宗教論講義』(Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre) は、カントの死後一八一七年に、ライプツィヒ大学のゾーリツ (Karl Heinrich Ludwig Pöltz, 1772-1838) によって編集出版された。なお本書の上梓およびその信憑性をめぐる経緯に関しては、邦訳『カントの哲学的宗教論』(近藤 功訳、朝日出版社、一九八六年)の巻末解説あるいは英訳『Lectures on philosophical Theology』(transl. by Allen W. Wood and Gertrude M. Clark, Cornell University Press, 1978, edit. 2, 1982)の巻頭訳者解説(Introduction)を参照された。

- (4) A84-B116 参照。

- (5) Dieter Henrich, Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique, p. 32f.; in *Kant's Transcendental Deductions*, ed. Eckart Förster, Stanford, 1989.

- (6) A67ff. -B91ff., Von dem Leitraden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe. 実際にはこの節から演繹は始まっている。

- (7) Baumgarten, *Metaphysica*, 1739, edit. 4, 1757.

- (8) もちろんカントはこの『宗教論』において、形而上学の範囲を広げたと考えるかもしれない。もともとバウムガルテンは、形而上学を存在論からなる一般形而上学と、宇宙論、心理学、神学からなる特殊形而上学に分けていた。カントは講義の進行上これらをすべて踏襲しながら、最後に「道徳的神学」という新たな部門を付け加え、従来の狭い形而上学を実質的に乗り越えているわけだからである。

- (9) S. 995.

- (10) ebd.
 (11) S. 996.
 (12) ebd.
 (13) S. 997.
 (14) ebd.
 (15) ebd.
 (16) S. 1016.
 (17) カントは自然神学の代表者としてアナクサゴラスを挙げている。あ
 る意味で万物の生成と調和の源として種々のアルケーを想定した古
 代の自然哲学者は皆この神学の先駆者と言えるが、アナクサゴラス
 はそれまでの哲学者よりもはるかに神的要素の強い原理(ヌース)
 を設定した点で、神学者に直接通ずる最初の自然哲学者と考えられ
 たのである。
 (18) S. 1048.
 (19) S. 1030.
 (20) A599-B627.『宗教論』では S. 1028. 両書の該当箇所の記述はほぼ
 同一である。
 (21) S. 1036-37.
 (22) S. 1047.
 (23) ebd.
 (24) ebd.
 (25) S. 1059.『判断力批判』にも同一の分類あり。序論III参照。
 (26) S. 1061.
 (27) ebd.
 (28) ebd.
 (29) ebd.
 (30) S. 1060.
 (31) S. 1071.
 (32) S. 1082.
 (33) S. 1083.

- (34) ebd.
 (35) ebd.
 (36) ebd.
 (37) ebd.
 (38) ebd.
 (39) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1785, S. 422f. 参照。
 (40) S. 1083.
 (41) S. 1084.
 (42) ebd.
 (43) S. 1003.

(ふじわらたけし 大学院博士後期課程単位取得退学)