

Title	カントにおける道徳と宗教の関係について：『宗教論』を手がかりにして
Author(s)	豊田, 剛
Citation	哲学論叢. 1982, 10, p. 99-116
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/66795">https://doi.org/10.18910/66795</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

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

Osaka University

## カントにおける道徳と宗教の関係について

### —『宗教論』を手がかりにして—

豊田 剛

宗教の問題を考へることが人間を根底的に把えようとする営みにとって欠くことのできない重要な部分を占めるものであることは、カントの生きていた時代でも、またわれわれの現代でも変わりはない。しかし一口に宗教の問題といつてもその外延は極めて広く、いろいろと違つた角度から考察することが可能であることはいうまでもない。宗教と道徳の関係を問うこともその多様な問題連関の一つなのであるが、仮にこの問題だけに対象を限つたとしても、それでも尚多くのアプローチが可能であることは否定できない。この小論はカントを素材にしてこの問題を考へる手掛りにしようとするささやかな試みであり、カントの宗教観の特色を多少なりとも示すことができれば本稿の目的は達成されたことになる。

ところで最も一般的な見解によれば、宗教は道徳とは次元を異にするもの、道徳よりも高次のもの、道徳を超えたものなのであるということになつてゐる。この一種社会通念化した見方からすれば、カントの語る「宗教」なるものが通常この言葉のもとで理解されているものとは甚だ趣きを異にするものであることはまぎれもない事実である。そ

のことは「純粋な理性宗教」(reine Vernunftreligion, S. 12)<sup>(2)</sup> 或いは「道徳的宗教」(die moralische Religion, S. 51, 84)、「純粋な理性信仰」(reiner Vernunftglaube, S. 104, 138)と云ったカント独特の表現を一瞥するだけでも容易に気付きうるところであろう。従つてその意味では、カントの宗教は「道徳の延長線上にあるものにすぎない」、或いは「道徳化された宗教にすぎない」、もしくは「宗教の道徳化である」という非難をこめた評価の出現もよく理解できるし、またそのいずれもそう間違つた評価ではないと思われる。というのもカントが宗教について語る場合でも、常にその根底には道徳がゆるぎない地歩を占めて存在しており、すべてが「道徳」という最も根本的な問題の展開であるといつても過言ではないほどだからである。従つてカントのいう宗教が極めて道徳的色彩の濃いものであることは確かであり、それは後に示される通りである。

以上のことを一応念頭においた上で、この小論の構成について述べておきたい。この拙論の主眼は、一言でいえば、カントが『単なる理性の限界内における宗教』(以後『宗教論』と略称する)の第一版(1793)への序文の中で主張した有名なテーゼ、即ち「道徳は不可避的に宗教に至る」(Moral führt unumgänglich (od. unausbleichlich) zur Religion, S. 6, S. 8 Anm.)というテーゼの導出過程を分析し吟味することにある。論述の順序としては、まず確認のために道徳についてのカントの基本的な考え方を押えておくという予備的作業が先行させられねばならない。(それは言うまでもなくこの議論にとつて最小限必要な程度に制限される。)自律道徳として特徴づけられる道徳論の要点を「道徳の独立性」として明らかにするこの基礎作業に続いて、次にカントが宗教というものをどう扱っているか、言い換えれば、カントの言う宗教とは一体どのようなものかという点に簡潔に触れておきたい。この二つの作業を基にして、最後に前述の「移行の不可避性」を説くテーゼが打ち出される議論のプロセスをいくらか立ちいって吟味し、「最高

善或いは神がどのようにして導入されるか」という点に特に留意しつつ、その問題点を考察することにした。

一

カントの道徳論が『道徳形而上学の基礎づけ』及び『実践理性批判』に代表される批判期と『宗教論』の書かれた晩年の時期とで差異があることは否定できない。それは「根本悪」といったいわばセンセーショナルな悪把握の登場に端的に象徴されているが、それと連関した最高善或いは神概念のちがいが等他のいくつかの点においても相異<sup>3)</sup>を見つけることはさほど困難ではない。しかし最も基本となる考え方そのものにまで大幅な変更が及んでみると見る論者があるとするれば、それは明らかに行き過ぎといわねばならないだろう。基本的な考え方は『宗教論』においても大筋において踏襲されていると見るのが妥当であると思われるからである。その点を踏まえてカントの道徳論の基本的な特徴を浮び上がらせてみよう。

カントの道徳論において最も重要な概念のうちの一つは道徳法則であり、いま一つはそれと密接に連関するところの自由である。道徳法則の意識が「理性の事実」(Faktum der Vernunft, V.S.31)として疑うべからざる前提をなしていることはよく知られている。それと相関するものとしての自由が「道徳法則の存在根拠」(ratio essendi, V.S. 4 Ann.)として説明されることも同様である。われわれが道徳を論じる場合に問題とされる人間は、まさに「道徳法則を意識しているが故に自由と考えられねばならず、逆に自由であるからこそ道徳法則を自らのうちに見いだすことができる」存在者に他ならない。道徳法則はこのような存在者に対して定言的に命令する。何らかの制約にもとずい

て命令を下すのではなく、文字通り無制約的に「かくあるべし」と命ずる。それは何らかの制約を伴う仮言的命令からはつきりと區別されねばならない性質のものである。このような命令の相手は「命令されたからといって必ずしもそれに従うとは限らないような存在者」であり、まさにそれだからこそ命令は命令としての意味を持つのであるともいえる。するとこのような命令を受ける存在者が自由でなければならぬことはそこから自ずと結果する。もし仮にそうでないとすれば、道徳法則はなしえないことを命ずるといふ不合理を犯すことになってしまふからである。この自由は言うまでもなく二つの意味を含んでいる。つまり一つは命令に従うことも背くことも同じようになしうるといふ意味の自由であり、もう一つは「純粹実践理性の自己立法」即ち自律としての自由である。これらの自由は前者の意味で自由であることに基<sup>(4)</sup>づいて後者即ち自律としての自由も可能であるという関係にあるものと解することができる。『宗教論』第一版の序文の冒頭で、道徳が問題とする人間の概念を限定して、「自由な、しかしまさにそうであるが故にまた自分自身を自らの理性によつて無制約的法則へと拘束もする存在者」(S.3)と表現している箇所はそのことを何よりも明瞭に語っていると言えるのではないだろうか。このような自由の主体としての人間は、なるほど理性を有する存在者ではあるが、他面同時にもろもろの欲求や感性的動因によつて触発される存在者でもあるのであるから、純粹な実践理性が与えるところの道徳法則の命令が強制たらざるをえないことは重ねて述べるまでもないことである。「道徳法則はすべての人に例外なくしかも最も峻厳な遵奉を命ずる」(V.S.36)ものであるから、この法則に従つて何をなすべきかは、何ら学識を必要としない常識の立場で十分判断しうることでなければならない。即ち意志の他律を前提した上で何をなすべきかは世間知を必要とする困難な課題であるのに対して、意志の自律の原理に従つて何をなすべきかは常識にとつて極めて容易に洞察しうる事柄である。義務が何であるかということはすべての

人にとっておのずから明らかなことなのである。また義務の遵守という点に関しても、理性の法則の命ずる *sollen* が人間の能力及びえない事柄を含むとすれば、それは明らかに背理であろう。道徳法則は人間が自分でなしうる事しか命じない筈である。 *sollen* であるが故に *können* でなければならぬと言われる所以である。従つて義務を遵守するために道徳法則以外の動機を必要とすることはその人間の道徳性の欠如であり、弱さに他ならない。もしもそのような欠陥があるとすれば、それはその人間自身の責に帰さるべきものであり、その欠陥を補うものとしては自分の自由を行使してなすところのこと以外にはありえない。「道徳法則は、一切の目的の最上の制約としての、その法則に従つて採用されるべき格率の普遍的合法則性という単なる形式によつて人間を拘束するものであるから、道徳は総じて自由な *Willkür* のいかなる実質的な規定根拠をも必要としない、即ち義務が何であるかを認識するためにも、また義務が実行されるように励ますためにも、いかなる目的をも必要としないのであつて、むしろ道徳は義務が問題となる場合には、あらゆる目的を捨象することが十分できるし、またそうすべきなのである。」(S. 31) それ故道徳が人間の義務を認識するのに人間を超えた他の存在者の理念を必要するのではないことも、また義務遵守のために法則そのもの以外のなんらかの動機を必要とするものでないこともいずれも当然の帰結として生ずるところである。従つて道徳は自分自身のために主観的にも客観的にも全く宗教を必要とせず、純粋な実践理性だけで十分自立しているといふことができる。これはカントの道徳論がもたらさざるをえない当然の結果である。それによつて道徳は自分自身に自足している筈である。それにもかかわらず「道徳は不可避に宗教へと赴く」とカントは主張するのである。どう考えてもそれは明白な自家撞着ではあるまいか。そのようなことがいかにして可能か、それが問題である。ただその議論に入る前に「カントの考えている宗教がどのようなものか」という点に関して予めある程度の予備知識を持つてお

く方が後の論述のためにもよいと思われるので、カントの考えている宗教というもののおおよその輪郭を示しておくことにする。<sup>(5)</sup>

## 二

カントが宗教に与えた定義としてよく知られているものに「あらゆる我々の義務を神の命令として認識すること」(S.153) 或いは「すべての人間義務を神の命令として遂行すること」(S.110) というのがある。またあらゆる宗教の本質として「我々が神を一切の我々の義務にとつて普遍的に尊崇さるべき立法者と見做すこと」(S.103) と表現している箇所もある。いずれにせよこれらの定義からすぐさま窺われることは、既に触れたように、カントの考えている宗教が極めて道徳的な傾向の強いものであるということである。言いかえると宗教は道徳から独立したものの或いは道徳を超えたものとして構想されているのではないという点である。カントの宗教像をもつとはっきりと知ろうとするなら、彼が宗教に与えている区分を見ればよい。彼が唯一認める宗教、彼の表現で言えば、「本来の宗教」(eigentliche Religion, S.12) 或いは「真の宗教」(wahre Religion, S.84, 104) でありうるのは「純粋な道徳的宗教」(S.103, 106) もしくは「純粋な理性宗教」(S.12) のみである。この道徳的宗教は「よき行状の宗教」(die Religion des guten Lebenswandels, S.51, 175) とか「道徳的心術のうちに基礎づけられた宗教」(S.84) あるいはまた「あらゆる人間の心に書きこまれた宗教」(S.159) とびったようにいろいろの形で表象されているものの、ただ一つのものでしかありえないことはカント自身明言している通りである。つまり「あるのはただ一つの(真なる)宗教だけである。しか

し信仰の仕方にはいろいろのものがあろう。」(S.107)と。このただそのみが真であるとされる道徳的宗教に対して、既存の宗教を含めたそれ以外のあらゆる宗教が対置される。ただしだからといって普遍性を持ちうる唯一の宗教としてのこの純粋な理性宗教だけが肯定され、それ以外のすべての宗教形態が否定されるというわけではない。なぜならこの真なる宗教といえども決して実現されたものであることはできず、あくまで単なる理念にとどまるものと見做されざるをえない性質のものだからである。従って既成の宗教でもそれが自らのうちに本来の宗教へと進んでゆく原理をそなえている限り、真の宗教へと至る為の手段としての意味を持つことになり、本来の目的としてではないが、「補助手段」(Hilfsmittel, S.84)として受け入れられることになる。その原理が道徳性であることは改めてことわるまでもない。そしてそのような道徳性の原理をうちにもった宗教としてたえず真の宗教へと接近してゆくことが期待できるのはいろいろとある宗教形態のうちでもキリスト教だけであるとカントは考えている。キリスト教は徹底的に道徳的な宗教として解釈されるわけである。ユダヤ教に対するキリスト教の優越(S.166)を説く場合においても、それはもっぱらキリスト教がその最初の教師の口から出た時には道徳的宗教と見做しうる性格を顕著にそなえていた点に、換言すれば、理性によっておのずからあらゆる時代と民族に確実に拡められたという点に求められている。このようにカントはキリスト教のうちに「真の宗教」へと向かう素質、即ち道徳性の原理の内在を見るのであるが、それは逆の面からすれば常に「真の宗教」から離反する危険性を孕んでいることでもある。なぜならば人間が「善への素質」を与えられていながら悪に陥ると全く同様に、たとえキリスト教が真の宗教信仰へと向かう萌芽をもっているにせよ、それが十分に発達せしめられないことも、また悪しき方向に向けられることもありうるからである。いずれにせよそれはどこまでも手段としての意味を持つのにとどまらねばならないことが銘記されねばならないのである。幼児

の歩行練習に使う「手引き紐」がいずれ不用になると同じように、手段はあくまで手段であり、たえず純粋な宗教信仰へと接近してゆき遂にはそういう導きの手段 (Leimittel) なしに済みますことができるようになることが究極の目的なのである。手段は目的達成のためにのみ意味を持つのであって、手段がそれだけで固有の意味を持つわけではない。そこを取り違えると目的と手段の関係が逆転することになる。即ち手段にすぎないものを目的それ自体と誤って思いこむ事態が生じる。なるほど「人間理性の持つ不可避な制限」(die unvermeidliche Einschränkung der menschlichen Vernunft, S.115) の故に「導きの手段」が必要とされることはやむをえないことである。しかしその手段があたかも目的であるかのように無制約的に命じられることになると「宗教妄想」(Religionswahn, S.168) といわざるを得ない。理性による道徳性という基本原理を忘れると宗教は常に道を踏み誤る危険性のうちにあるのである。カントが求める本来の宗教がア・プリアリな理性概念としての道徳的宗教であることは贅言を要しない。この宗教の特徴を最もはつきりと示しているのは、すべての宗教を「恩寵を求め、宗教」(Religion der Gunstbewerbung) と「道徳的宗教」とに区分しようとしている箇所 (S.51) である。恩寵を求める宗教に従えば、人間はよりよい人間になることを特に必要とすることなしに、神が彼を永遠に幸福にしてくれることを当てにしていよいよか、……或いはそれを乞い求める (biten) こと以上に何もしなくても、神は彼をよりよい人間になすことが出来るということを立てていよいよかということになる。それに対して道徳的宗教は「よき行状の宗教」とも呼ばれているように、次のような原則を持つ。つまり人間は誰でもよりよい人間となるためには自らの力のうちにある限りのことをせねばならず、……善への根源的素質をよりよい人間になるために利用した場合にのみ、自らの能力のうちにはないものより高次の協力 (höhere Mitwirkung, S.52) によつて補われるであらうことを望む (hoffen) ことができるという原則

である。カントの宗教の道徳的性格は、すべての理性宗教の本来の目的を「人間の道徳的改善」(die moralische Besserung des Menschen, S.112)のうちに置く点に端的に表明されているといえる。カントはあくまで理性の限界内にとどまることによって、だれにでも全く学識を前提することなく伝達可能な宗教を普遍的な人間の結合原理として構想したということが出来る。以上によってカントの考えている宗教像の概略が示されたと思われるので、最後に道徳の宗教への不可避な移行を説く議論の吟味にうつることにする。

### 三

道徳法則はその結果がどうなろうとかまうことなく端的に命令するものであり、いやそれどころか特殊な行為が問題とされる場合にはその結果を全く捨象することすら強制するものである。そしてそのことによって義務を最大の尊敬の対象とするのであって、義務を勧めたり、義務遂行の動機をなすにちがいないような目的を我々に呈示したり課したりすることはない。どんな人間でも、もし彼等が(そうすべきである通りに)法則のうちにある純粹な理性の規則を守りさえすれば、それに十分満足することができるであろう。彼等は世の成行きがもたらすであろうような彼等の道徳的行状の結果についてどうして知る必要があるだろうか。この世の生とともにすべてが終つてしまい、それどころかこの生においては幸福と幸福に値することがひよつとすると決して合致しないかも知れないとしても、彼等にとつては彼等が自分の義務を果たすというだけで十分なのである。(S. 7 Ann.)これはカントの道徳から生じる当然の帰結であるといつてよいであろう。にもかかわらず道徳が宗教へと至るとされるのは一体何故なのであるか。

それは道徳が自らの立場を揺り崩すことになるのではないのか。既に述べたように道徳が意志の實質的な規定根拠であるような何らかの目的を必要とするようなことはあつてはならないことである。もしそういう目的が意志の規定根拠になるとすれば、それは意志の他律以外の何ものでもない。それ故仮に目的表象の導入がなされるにしても、それが「意志規定の根拠とならない」という制約を満たす場合に限られる。だがそのようなことが果して可能であろうか。カントは道徳が自らのために意志規定に先行するような目的表象をなんら必要としないこと、つまり道徳にとって正しく行為する為は何の目的も必要でないことを繰り返し強調しながらも (S.4)、それでも道徳が目的に対して必然的關係を持つことはありうるとする。それは道徳法則に適つて受け入れられる格率の根拠としての目的ではなく、そのような格率の必然的結果としての目的である。カントはこれを「目的關係が全く結果を伴わない」ということはあうちにおいて生じないから」という一般命題で説明している。つまり意志規定が全く結果を伴わないということはありえないことであつて、この結果の表象はたしかに Willkür の規定根拠としては……受け入れられえないが、Willkür が法則を通じてある目的へと規定されることの結果としては受け入れられ得るものでなくてはならないというわけである。しかし現実に人間のうちで行われる意志規定が常に何らかの目的關係を伴っていることが事實であるとしても、そういうものを出来る限り排除し、意志を純化することこそカントの道徳論が正に要求していたことではなかつたのか。「目的がないと Willkür は今なそうとしている行為に対して……一定の対象を考えあわせることができないので、いかに (wie) 作用すべきかは指示されても、どこへ、むけて (wohin) 作用すべきかは指示されないことになり、自らを満足させることができない」(S.4) という説明は、カントが結果の顧慮を極力とりのぞこうとした彼の道徳論とは別の地点に立っていることを示している。ここで「目的がなければ自らを満足させえない」とされているような

意志の働きはどう位置づければよいのであろうか。これは理性的存在者としての人間の氣高い道德的使命を高揚する『基礎づけ』や『第一批判』においてはほとんど表面に出ることなく、むしろ退けられ克服されるべき意志の側面であったと思われる。同じことが道德から目的がでてくることの理由を説明する箇所で見られる「理性」という表現についても当てはまる。つまりそこではこう言われている。「この我々の正しいふるまいから、一体何がでてくるか (was denn aus diesem unserem Reithandeln herauskomme) … という問の答がどうなるかということは理性性によって決してどうでもよいことではありえないからである」(S.5)と。結果というものに対して無関心でありえないこの理性性は「全体として見られたわれわれのすべての行為に対して、理性性によって是認されるような何らかの究極目的 (Endzweck) を考えたいという我々の自然的欲求 (natürliche Bedürfnisse)」(ebd.)とも表現されているし、また「すべての行為に対して法則以外になおある目的を考えざるを得ないという人間の自然特性 (Natur-eigenschaft des Menschen)」(S.7 Anm.)とも表現されている。このような欲求を道德が積極的に肯定したり承認したりできないことは道德論の前提から見ても自明である。しかし重要なことはこの欲求が『宗教論』においては決してもつぱら克服されるべき対象と見られているのではないという点である。それは有限な存在者としての人間の持つ「不可避な制限の二つ」(eine von den unvermeidlichen Einschränkungen, S. 7 Anm.)と見られている。と、つまりむしろそういう制限を持っているが故に人間はまさに人間なのであり、現実の具体的な人間はそういうやむをえない制限を持つた存在者であることを認めざるを得ないことが議論の出発点になっている。<sup>(7)</sup>『宗教論』ではそういう制限を超越することが命じられるのではなく、そういう欲求が何らかの形で充たされる方向に解決が求められている。というのものが欲求が充たされないと、それは「道德的決断の障害」(ein Hindernis der moralischen Entschliebung)になりにかね

ないからである。そういう欲求を充たすという実践的な役割を与えられて登場するのが「世界における最高善の理念」に他ならない。それは「義務とその義務の遵守にふさわしい幸福とを共に結合された形で自らのうちに含むある客体的な存在者」であり、それが可能であるためには我々は最高善の両要素をただひとりそのみが結合しうるような存在者つまり「より高次の、道徳的な、最も神聖で全能の存在者」を想定せざるをえないのである。このような神の想定のは必然性によって、「道徳は不可避免的に宗教に至る」という主張がなされることになる。言うまでもなく神或いは最高善の理念は義務概念を超出しており、義務をいくら分析してもそこから導出することができないものである。従って神の存在の想定は道徳のうちに含まれないものを道徳に付け加えることになり、それが道徳の自己拡張としての宗教と考えられているように思われる。そこで我々にとって問題なのは宗教という形態にまで拡張された道徳と自己完結的な自律道徳との関係である。言い換えれば道徳論の基本的立場を崩すことなく宗教の立場が主張しているのか否かということである。カントが道徳の立場を基本的に堅持しようと努力していることについては疑問の余地はない。そのことは既述の如く目的概念の導入に際しても必ずそれが *Willkür* の「規定根拠にならない」ことを常に制約にしていることからも窺えるし、また特に「最高善の理念が道徳から出てくるものではあつても、決して道徳の基礎をなしているのではない」点を強調していることから知る事ができる。つまりカントはどこまでも道徳が基礎であることを明示しているのである。ではそれに対して宗教はどのように位置づけられるのか。それは義務そのものを知ることと義務を神の命令として知ることとの間にある差異に関わる。いずれにしても一番肝要なことは義務を遵守するといふ一事である。義務をそれが義務であるというただそれだけの理由で果すことができるならばそれ以上のことはない。それが最も望ましいあり方であるのは自明だからである。しかし人間はどうしても結果を考えてしまうという制限を

免れない存在である。そういう言わば弱さを持った存在者が最高善の可能性の制約としての神への信仰によって自らを強化することは許されてもよいことだとカントは考えているように見うけられる。勿論それが神の命令であるとは知らなければ義務遵守ができないというのであれば問題である。自分でなすべきこと、やれることをせずに神にばかりすがろうとする立場はカントが強く否定したものである。ただ意志の規定根拠ではないが、何らかの形で意志に影響力を持つということがどう解されるべきかについてはどこまでも曖昧な点が残ることを否定することはできない。赦免について言われた二律背反<sup>(9)</sup>(S. II 9)と同様の問題がここでも指摘できる。つまり道徳的に正しいふるまいをするこゝとによって最高善にあずかりうるとの信仰がでてくるのか、それともそういう信仰を持つことによって道徳的に正しいふるまいをなしうるようになるかと考えるべきかというアンチノミーである。カントが原則的に前者の立場を支持することは言うまでもないが、問題は信仰によって善きふるまいをなしうるようになるとする後者の側面がどの程度まで認められるのかということである。そしてこの後者の側面がここでは看過しえない意義を得ているように思われるのである。その理由は人間を生来悪であるとする『宗教論』特有の人間理解のうちに求められねばならない。根本悪にとりつかれている人間にとつては、いかにそれが当為として要求されているにせよ、前者の道を取る事が困難になつてゐるという事態がすでに前提にある。そこにそれを補完する意味で後者の立場の重要性が浮上してくる所以がある。この一連の議論におけるカントの苦心は「愛好(Zuneigung)の対象としての目的をいかにして尊敬(Achtung)の対象であるところの法則のうちに組み込むか」という両立の困難な課題になんとか答を与えようとするところにある。その課題がもともと無理を含んだものであったことはたとえば次のような部分に何よりもはっきりと示されている。「人間にもつぱら尊敬をそそぎこむところの法則は、なるほどそういう欲求を承認するわけではないが、それでも

その欲求のために理性の道徳的な究極目的を自らの規定根拠のもとに受け入れるところまで自らを拡張する。(S. 7 Ann.) この箇所は読み方によつては「規定根拠にならない」という絶対に譲つてはならない最後の一線すら越えていると解することも十分可能であるように思われる。カントはここではそれほど微妙な地点にまで進んでいることが見落されてはならない。道徳の立場を基本的にはまもりつつ、しかも道徳の拡張の必然性を説く試みが始めから無理を内含した企てであり、それが多くの問題と解釈の可能性を残すことになったのもいわば当然のなりゆきであったといふこともできる。しかしカントが「Sollenであるが故にKönnenでなくてはならない」とするそれ自体首尾一貫した道徳の立場にとどまりえず、宗教への移行の不可避性を説いたこと或いは説かざるをえなかったことは、カントの道徳論自身の持つていた問題点の顕在化と見るべきである。カントのこのような主張は、実際にしばしばなされた通り、厳格に道徳の首尾一貫性を追求する側からは逸脱を責められ、宗教の超越性を強調する論者の側からはその不徹底を非難されるという割に合わないひどい仕打ちを受けることになったが、むしろそのいずれにも組しなかつたところにカントの特質があつたと言えよう。自己完結的な道徳の立場にとどまりえなかつたのは、それが人間の理性的存在者としての高貴な側面をあまりに過大に描きすぎる傾向があつたからであり、現実の人間はそれほど立派な存在ではなく、弱さを意識させられざるを得ない制限された存在にすぎないという自覚が深まるにつれて、従来の道徳の立場をそのまま維持することができなくなつたのはむしろ当然の成り行きであつたと見ることができよう。しかしカントはそこからさうさ宗教への超越の必然性を語るのではなく、あくまで理性の限界内に踏みとどまろうとした。これをカントの限界として指摘する論者も少なくないが、われわれは却つてそこにカントの真骨頂を見ないわけにはいかない。なぜなら普遍性の唯一の根拠としての理性という規準を一たび取り払つてしまえば、後に残るのは際限なくう

ち続く独断的な形而上学的断言同士の自己主張的対立抗争だけだからであり、その「戦場」ではもはやいかなる調停者も存在しえないからである。「宗教の道德への事実上の還元<sup>(12)</sup>」と評されるカントの宗教把握の持つ意味は、人間の普遍的結合原理としての理性にあくまで依拠しつつ、しかもそのぎりぎりの限界にまで追求を押し進めた点にあるということができるであろう。

## 注

(1) カントの宗教観を明らかにすることは途方もなく大きな課題である。なぜなら問題は「カントが宗教というものをどのよう考えたか、そしてその本質及び問題点はどこにあるか」を説明するという作業だけで片付くわけではないからである。勿論カントが宗教をどう扱っているかという点をしっかりと押えることが基礎作業として不可欠であることは言をまたない。しかし基礎がいかに重要であり、またそれが独自の意義を持つことは決して否定できないとしても、基礎はやはり基礎にしかすぎない。もっと重要な問題はその先にあるからである。カントとて時代の子であり、思想の上にもその時代の刻印をとどめているのはいわば当り前のことである。カントの宗教観が彼の生きていた歴史的現実による限定から全く独立に彼の頭の中だけで創りあげられたなどということは決してありえない。従って彼の宗教観を説明するためには、彼の生きていた社会的現実がどのようなものであり、またそれがカントの思想形成にどのような影響を及ぼしたか、またそういう限定のもとに成立した彼の思想が逆に彼の生きていた歴史的社会的現実に対してどう働きかけ、どのような影響を及ぼしたかといった諸点を明らかにすることが是非とも必要になると思われる。問題の核心は歴史にあるのであり、その視点からの考察がまた我々の生きている現代の問題を鋭く洞察する眼をやしなっていくことにつながるのでなければ意味は激減するといわざるをえないのである。

この小論が基礎作業、しかも極めて不十分な基礎作業の域を出るものでないことは、ひとえに筆者の非力と怠慢のせいであり、深く恥入らざるを得ないが、少なくとも上述したような方向での研究の展開を今後の課題として提示しておくことは筆者の義務であると考える。

(2) カントの著作からの引用はアカデミー版に依り、巻数と頁を文中に記すことにする。ただし『宗教論』(第Ⅶ巻)からの引用に限り頁数のみを記入する。

(3) ここでこの点にあまり詳しく触れる余裕はないが、最高善の理念はその好例であると思われる。『第一批判』で説かれていた最高善とは違つた最高善が『宗教論』で語られていることは事実である。しかしその相異は『宗教論』自体の中にもすでに存在しているのである。即ち『第二批判』でのそれが徳つまり幸福を享受するに値することと幸福との結合としての最高善であるとすれば、『宗教論』序文で述べられている最高善はまさにそれである。それに対して『宗教論』第三篇で問題になる最高善は明らかにそれとは異つたものである。ここでは「共同的な善」(Gemeinschaftliches Gut, S. 97)としての最高善の促進が共同の目的として提示されている。この「最高の道徳的善」(das höchste sittliche Gut, ebd.)は個々の人格が自己自身の道徳的完全性を求めて努力するだけでは決して実現されるものではなく、個々の人格が……善い心術を持つた人間の体系を目指す一つの全体(ein Ganzes)へと合一されることを要求するものである。このような全体的理念はまた「徳の法則に従う普遍的共和国」(allgemeine Republik nach Tugendgesetzen, S. 98)とも呼ばれている。重要なことはそれを促進すべしとする義務が「人類の人類そのものに対する義務」(S. 97)として他の一切の義務とは区別される独得のものである点である。このような最高善の登場は当然のことながら悪というものを個人の道徳的努力によっては克服しえない社会的なものとして把握する立場の出現に対応している。従つてそこで前提される神の理念も個人の道徳性にふさわしい幸福を保証してくれる存在者としてではなく、「その存在者の普遍的な手はず」(Veranstellung)によつて、それだけでは不十分な個々人の力がある共同の働きへと合一されるようなより高次の道徳的存在者」として示されることになる。このよつな神は「道徳的世界支配者」(ein moralischer Weltherrscher, S. 139)として上述の目的実現の手はずを整え、「協力」(Mitwirkung)するものとして表象されている。(この第三篇に見られるような考え方の出現は画期的な出来事であり、その重要性はいくら強調してもしすぎることはない程である。そのことは第一篇において、人間の悪が「類」的妥当性を持つものとして普遍化されたことに伴つて、その悪からの解放が極めて困難なものとなり、結局 sollen-können 以上には何も言えないネガティブなものになつてしまつた事情と対比すればますます鮮明に意識されるであろう。尚この点については拙稿「カントの根本悪」(『待兼山論叢』第七号)で触れたことがある。)以上のような一瞥からも同じ最高善という表現が使用されていても、その内実は全く異つていることが知られるであろう。それらは位相を異にする概念であり、それらが相互

にいかなる関係にあり、またいかに連関づけられるのかは難しい問題であるが、ここではそれに立ち入ることはできない。(4) この点については拙稿「カントの意志論」(『哲学論叢』第五号)で論じたことがある。ご参照いただければ幸いである。

(5) ここでは主題の制約上、『宗教論』で説かれているカントの宗教把握のごく基本的な特徴を素描するということが以上のことはなされていない。しかしカントの宗教観を十分に明らかにする為には、注(1)の指摘も含めて尚多くの作業が必要であることは断るまでもない。なかでも筆者にとつて特に重要と思われるのは、ドイツ啓蒙主義という大きな時代思潮の流れの中でカントを把握することである。例えば当時の正統的な神学者の見解とそれに端的に対立するライマールスなどの立場、それらとはまた違ったレッツィングの考え方(K・フィッシャーはカントとレッツィングの見解の一致を強調するだけでなく、レッツィングのうちにカントの見解の不十分さを補うものを見ているようである。Kant II, S. 366ff.)等をカントとの関係の中で考察することは興味あるテーマであり、他日にそれを期したいと思う。

(6) 何度も「これは聖書解釈ではない」と注釈を付けながら、カントがかなり頻繁に聖書の箇所を引用し、特に道徳的な視点からそれを解釈する時、それが検閲問題に見られるような彼の置かれていた困難な状況によるところが大であることを十分斟酌した上でも、やはり一種の聖書解釈であることは否めないと思われる。この点について多くの異論があることも周知のことである。

(7) ここでは「なすべき」である限りは当然「なしうる」はずだという周知の主張が人間の実情を十分に考慮しない過大な要求となりうるものとして後退を余儀なくされている感がある。このように人間の被制限性を「不可避」なものとして承認することは、あらゆる実質的規定根拠からの意志の純化を至上命令とする道徳論の立場がもはやそのままでは維持不可能であることを認めざるをえないことを意味している。

(8) 厳密に言うならば、少々極端な言いかたになるが、カントが『第二批判』の弁証論で最高善を持ち込んだこと、即ち道徳論のうち幸福という異質な要素を持ち込んだこと自体彼自身の道徳の原理と相入れないものということもできるだろう。というのも最高善の原則によつて道徳の体系のうちに他律とヘドニズムが混入することは避けられないからである。一方で最高善があくまで理性の理念にすぎず、行為の動機とされてはならないものであるのに対して、他方その实在性が保証されないという面もまた斥けないというところがこの問題の難しさがある。一般論として人間が理念或いは理想なしに生きることができない存在であることは承認せねばならないが、だからといって人間は最高善

への信仰によって自分が正しい道徳的秩序のもとに生きていることを保証されなければ、義務遂行に努力する気持を持たないものであるとまで考えてよいのかどうかについてはどこまでも曖昧な部分が残ることを認めないわけにはいかない。

- (9) この「人間理性の自己自身との注目すべきアンチノミー」は次のようなものである。即ち罪責の赦免への信仰がよき行状を生みだすと考えるのか、それとも常によりき行状を続ける誠実で活動的な心術がかの赦免への信仰を……もたらすと考えるのかという二律背反である。つまり一面から言えば、より高次の功德が与えられるという希望にわずかでも根拠を与えるためには、力の及ぶ限り改善された行状がそれに先行せねばならないが、他方生まれつきの腐敗を前提するならば、功德を信ずることが善き業へのすべての努力に先行せねばならないというわけである。

- (10) たとえばM・シュルツェは「根本悪」という思想はカント哲学における異物(Fremdkörper)であるとしか判断できないと断つてゐる。(Martin Schulze: *Das "radikale Böse" und die "Wiedergeburt"*, S.34 in: Immanuel Kant, *Festschrift der Universität Königsberg*, 1924) 根本悪などというおかしな主張がなされたのはカントの老衰(Altersschwäche)に帰さるべきとの珍解釈がしばしば出されたそうであるが、それなど問題の深さを見ない浅薄な解釈の恰好の実例であろう。(ibid. S.30)

- (11) われわれは宗教への超越を説くに急なあまり、理性を超えた領域への超越を口に出しさえすればあたかも道徳の問題などすべて解決されてしまうかのような錯覚をいだきがちなものである。しかし道徳の問題は「宗教」を持ち出すことで簡単に解決できるようなものではないことをカントの議論が明瞭に示していると言うことができよう。

- (12) Theodor M. Greene, *The historical context and religious significance of Kant's Religion*, II. *Introduction to the Translation of Kant's Religion*

- (13) カントが「宗教」を目的そのものと把えるのではなく、あくまで手段として把握したこと、従って「宗教なしで済ましようようになること」を究極の目標としてかかげたことは、宗教の唯物論的把握への可能性を拓くものとまで言うてよいのかどうかは不明であるが、極めて示唆するところが大きいことは確かである。

付記 この論文は日本カント協会第六回学会での研究発表に加筆したものである。

(文学部助手)