

カントにおける道徳と宗教

山口, 意友

<https://doi.org/10.15017/1398238>

出版情報 : 哲学論文集. 25, pp.165-185, 1989-12-25. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

カントにおける道徳と宗教

山口 意 友

序

カントにおける道徳と宗教

カントの「宗教」は、道徳宗教と言われるように、道徳と密接な連関を持つている。ただこの場合、宗教は道徳に基礎づけられたものとして解され、道徳的見地からのみ宗教を捉えようとするのが一般的である。その根拠としてあげられるのが、カント自身が道徳の最上原理とする自律の原理である。神の意志・神の命令等は自律の原理とは両立しない他律の原理とされる。しかし、宗教においては、義務は神的命令・神の命令として捉えられる。この場合、道徳的見地からのみ宗教を捉えようとするならば、「他律の原理とされたものが、何故宗教において混入されたのか」と考えざるを得なくなり、その解決の一例として、「als ob」を使い「あ、た、か、も、義、務、は、神、の、命、令、で、あ、る、か、の、こ、と、く、」と解釈される。しかし、実際には、カントは一度も als ob を用いることなく「義務は神的命令である」と規定する。それ故、この解釈は、カントの叙述を多少逸脱しているの

ではなかるうか。それよりもむしろ我々が考えねばならないことは、意志の自律をあれほど強調したカントが、何故敢えて宗教において義務を神的命令として規定したか、ではなかるうか。

こうしたことから考えても、義務と神の命令との問題は、もし我々がカントの道徳と宗教とを整合的に一つの体系として見ようとすれば、どうしても直面せざるをえない重要な問題である。

例えば、クローナーは、こうした問題を道徳と宗教との「脱却しえざる永遠の二律背反」として捉え、この矛盾を「我々にとっての究極者 (das Letzte für uns)」と「究極者自体 (das Letzte an sich)」を区別することによって解決しようとする。彼によれば、「究極者自体」への到達は「我々にとっての究極者」を通してのみ見出され、それ故「究極者自体」は必然的に同時になお「我々にとっての究極者」である、とする。ここで彼の言う「我々にとっての究極者」とは、人間に内在的な究極者であるから、従ってそれは道徳法則として考えられるべきであり、それに対し「究極者自体」とは、まさに超越的な神と考えられる。こうして彼は、「究極者自体」と「我々にとっての究極者」を等置しようと試みるが、それでも先の矛盾はやはり不可避的である、とする。¹⁾

我々は、彼のこうした解釈を一応認めながらも、カントの記す神の道徳的性質を確認することにより、より明確な形で、義務と神的命令との問題を解決していきたいと思う。すなわち、我々は、義務と神的命令との関係を、「人間の立法的意志」、すなわち「Willkür」と区別された意味での「Wille」と神の道徳的性質の第一のものである「神聖な立法的意志」とが、実は同一なものではないか、つまり、カントは人間の「Wille」を神的なものと考えているのではないかと解釈することにより、こうした問題を解決し、それを道徳と宗教の接点として捉えてみたいと思うのである。もしこのような解釈が可能であるとすれば、カントの道徳と宗教とは、一つの不可分な体系として、何の矛盾もなく理解出来るであろう。その為に我々は先ず、カントの「道徳」と「宗教」のそれぞれの特徴と、道徳から宗教への移行のプロセスを把握することから始めなければならぬ。

カントは、『単なる理性の限界内における宗教』（以下『宗教論』）序文にて次のように言う。「道徳は自分の為に宗教を全く必要とせず、純粹な実践理性によって自分自身に充足している。というのも、道徳法則は、その法則に従って採用されるべき格率の普遍的合法性という単なる形式によって義務付けるのであるから、道徳法則は一般に自由な Willkür のいかなる実質的規定根拠をも必要としない。（中略）こうして、確かに道徳にとつては、正しく行為する為に何の目的も必要ではなく、一般に自由を必要とする際の形式的条件を含む法則さえあれば十分である。しかしそれでも道徳からは、ある目的が生じてくる。というのも、この我々の正しい行為から一体何が結果するのであるか、という問いや、我々は何を目指して、少なくともそれと一致する為にそれがある目的として、我々の行動を定めることができるのか、という問いの答えがどのようなものであるかということに理性は決して無関心ではあり得ないからである。そこで我々が目的を如何に持つべきかという一切の目的の形式的条件（義務）と義務の履行に応じた幸福とをもに一体化して自らのうちに含む客体についての唯一の理念、すなわち世界における最高善の理念が、存在することになるが、この最高善が可能である為には、我々は更に最も神聖にして、全能な存在者を想定せざるをえないのであって、ひとりこのもののみが最高善の両要素を合一しうるのである。（中略）こうして道徳は宗教へと至る。」（『Religion』S. 3～6）⁽²⁾

また、『実践理性批判』「弁証論」の「神の要請」でも同様のことが語られる。「道徳法則は、純粹実践理性の客体および究極目的としての最高善の概念を通して宗教に、すなわち、すべての義務は神的命令であるとの認識に至る。つまり、道徳法則はあらゆる自由な意志の自分自身に対する本質的法則であるが、それにもかかわらず最高の存在者の命令と見なされねばならぬ。」（『K. d. p. v.』S. 148f）

道徳から宗教への移行を語る以上のカントの叙述は「私は何を為すべきであるか」という問いから「私が為すべきことをした場合、何を望むことが許されるか」という問いへの移行であり、幸福や最高善の実現に関する問題は、宗教の領域で扱われるということである。なぜなら、幸福や最高善の実現のためには、「道徳的な、もつとも神聖にして全能な存在者」を想定せざるを得ないからである。

他方、道徳そのものにとっては、格率の普遍的合法則性のみが問題であつて、他は全く問題にならない。同じく『宗教論』序文でカントが言うように、「道徳法則は端的に命令するのであつて、その結果がどうであろうとかまわない」のであり、また「人間にとっては、人間がみずからの義務を果たすということと十分である。たとえ地上の生とともに一切が終りを告げ、しかもこの生において幸福とそれに値することが恐らくは決して合致しないとしても、それで十分なのである。」「(Religion) S. 7)

従つて、「道徳が最高善の概念を通して宗教に、すなわち、すべての義務は神的命令であるとの認識に至る」という場合、ここで確認できることは、「最高善」ならびに「義務は神的命令である」という問題は宗教的、問題であつて、これを道徳的見地からのみ見てはならないということである。

二

さて、以上の道徳と宗教との相違を念頭に置いたうえで、われわれは先ず、道徳と宗教に関するカントの叙述を『純粹理性批判』『方法論』の「純粹理性の規準」の章に見てみよう。一般に「方法論」は、「原理論」と異なり等閑に付されがちであるが、カントが「自分は超越論的方法論を純粹理性の完全なる体系の形式的条件を規定することと理解する」(A.707 B.735)と語る以上、見過ごす事は出来ないであろう。特に「規準」の章は、シュバイツァーがカントの宗教哲学の極めて卓越する

場所と言うように、カントの実践哲学全体を論じたところでもある。

ここでカントは、「規準」という語に「ある種の認識能力一般を正しく使用するためのアプリアリオリな原則の総括」という意味を与え、そしてこの「規準」を「思弁的な理性使用に関するものではなく、実践的な理性使用に関するもの」と規定する。⁴ それ故、我々は、「規準」の章を『実践理性批判』に先立つ実践哲学の萌芽として見る事が出来よう。

さてここで、先ず「実践的」という語の意味を確認しておかねばならない。カントは、「実践的とは自由によって可能であるものすべてである」と規定し、あらゆる実践的問題（例えば「神は存在するか」「来世は存在するか」等）の根底には、常に「自由」が関わっているとする。そうして、こうした実践的問題は、カントの有名な三つの問い、すなわち、一、私は何を知ることが出来るか、二、私は何を為すべきであるか、三、私は何を望む事が許されるのか、の二、三番目に深く関わってくる。ここでカントは、「私は何を為すべきであるか」という第二の問いに対し、「幸福であるに値するように行為せよ」と答える。しかし、この問いは、道徳においては定言命法の範式によって答えられるべきはずのものである。カントがこのように答えたのは、第三の「私が為すべきことをした場合、何を望むことが許されるか」という問いを前提していたからと考えられる。既に引用した通り、道徳そのものにとって、幸福は、「どうでもよい」ことであった。それにもかかわらず、道徳法則が「幸福に値すること」を命じ、しかも純粹実践理性の究極目的が単に徳（最上善）ではなく、最高善である以上、カントは道徳の背後に既に宗教的関心を考えていたと思われる。

こうして道徳と幸福とは密接に結び付き、「各人はそれぞれ幸福に値するように行動したその程度に応じて、幸福を願う理由を有すること」(A. 809 B. 837) が想定されることによつて、道徳性と結合しそれと比例した幸福という体系、すなわち、「自己報償的徳徳性の体系」(das System der sich selbst lohnenden Moralität) が導かれることになる。カントによれば、この体系は「単に自然を根底に置くのでは理性性によつて認識されることは出来ず、道徳法則に従つて命令するところの最高理性が、同時に自然の原因としても根底に置かれる時のみ望むことが許される」(A. 810 B. 838)と書かれている。

ここで言われる「自己報償的道德性の体系」とは、徳と福との結合としての最高善の概念であるから、当然道德性がその条件とされねばならず、それゆえ、道德法則に従って命令するところの最高理性とは、人間にとって自律的なものでなければならぬ。そして、この最高理性が同時に自然の原因として根底に置かれるというのは、徳と福との結合の根拠であるから、この最高理性とはまさしく神にほかならない。とすれば、カントは、人間の理性の中に何らかの神的な最高理性を考えているのではないか。

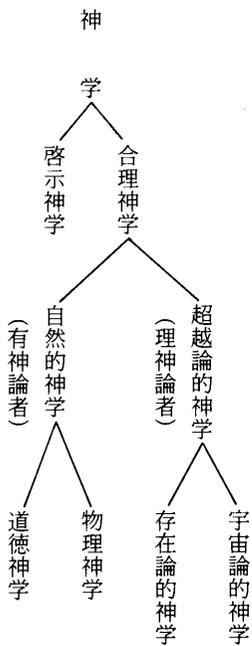
さらに、カントは、個々人における徳と福との合一は「一人の全知なる創造者にして支配者のもとにある叡知の世界においてのみ可能」(A. 811 B. 839)と述べ、「このような支配者を想定しなければ道德法則を空虚な幻想と見なさざるを得ない」(ibid.)とまで言っている。すなわちカントは、「規準」の章において、神を三つの性質として捉えていることになる。第一に、道德法則に従って命令するところの最高理性として、第二に、道德と幸福との結合の根拠として、第三に、こうした自己報償的道德性の体系たる道德的世界の支配者としてである。

さて、カントは同じ節で次のように言う。「実践理性が我々を導く権利を有しているかぎり、我々が行為を為さねばならないと考えるのは、その行為が神の命令であるという理由からではなく、かえって我々がその行為を為さねばならないと内心において感じるがゆえに、その行為を神的命令と見なすのである。」(A. 819 B. 847)

ここでカントは、神の命令であるが故に道德法則を守るといような意志の他律を排斥している。とすれば、我々は、人間の自律する意志の中に、ある神的なものを見出し得ることになるのではないか。さらにカントは同じパラグラフで次のように言っている。「我々は、道德法則を神聖と見なす限りにおいてのみ、自由を神的意志に合致したものと信じているのである」(ibid.)と。

さて、そこで我々は、人間の自律する意志の中に、ある神的なものを見出し得るのではないかという仮設のもとに、カントの論じる「道德法則の神聖性」に着目してみようと思うが、その前に神学の区分と道德に関する議論を整理しておきたい。

カントは、『純粹理性批判』「超越論的弁証論」の第三章第七節において神学の区分を行っている⁽⁵⁾。そこで先ず神学は、単なる理性に基づく神学 (theologia rationalis 合理的神学) か、あるいは啓示に基づく神学 (theologia revelata 啓示神学) かであるとする。そして前者は、その対象を純粹な超越論的概念を媒介として純粹理性によってのみ考えられるもの(超越論的神学)と自然(我々の魂)から取って来られた概念によってその対象を最高の叡知者として考えられるもの(自然的神学)とに分けられる。そして超越論的神学のみを容認する人は理神論者 (Deist) と呼ばれ、自然的神学をも認める人は有神論者 (Theist) と呼ばれる。そして更に超越論的神学には、経験一般から神の現存在を導き出そうとする宇宙論的神学 (Kosmotheologie) と、経験によらずして単なる概念によってのみ神の現存在を認識しようとする存在論的神学 (Ontotheologie) に分けられる。一方自然的神学は、神を一切の自然の秩序と完全性と見なす物理神学 (Physikotheologie) と神を一切の道徳的秩序と完全性と見なす道徳神学 (Moraltheologie) に分けられる。そしてこの道徳神学とは、道徳法則に基づいているとされる。つまり、カントによれば、神学は次の図のような構造に分けられることになる。



言うまでもなく、カントの立場は道徳神学に属し、従って有神論者ということになり、それ故「生ける神 (summa intelligentia 最高知性) を信ずる」立場に立つのであって、カントは理性を強調するから理神論者だとするのは、誤解であると言わねばならない。⁽⁶⁾

さて、カントは道徳に関しては、「人倫の形而上学の基礎付け」(以下「基礎付け」と略)において、先ず日常の義務意識から出発し、そこから定言命法を導き出す。ここでは、格率の普遍性、すなわち、格率が普遍化されても自己矛盾に陥らないこと、そして次にその格率を普遍的法則として欲し得るか否かということが問題となった。つまり、格率が普遍的法則として役立つべきことを欲しえるような格率に従うことが問題とされ、そして「意志がその格率によって自分自身を同時に普遍的に立法するものと見なしうるようにのみ行為せよ」という自律の原理が導かれたのである。ここで問題なのは、格率が意志の自律の原理に基づき同時に普遍的法則となることであるが、より具体的に言えば、意志が感性から独立に自己立法した法則によって自己の格率を規定することである。

『実践理性批判』の「分析論」も、道徳性の原理に関しては、同じく自律の原理に貫かれている。ここでは、格率と法則との関係が実践的原則として先ず述べられ、実質的原理と形式的原理の二つの可能性が示される。そして、実質からではなく形式によって意志を規定する場合にのみ、自己の格率を普遍的法則と考えることができる。以上第一節から第四節まで)そして、第五節において、この形式的原理に基づく意志は因果律から独立なものとして自由な意志と言われ、第六節において今度は、意志が自由であることを前提して意志をそれだけで規定する法則が要求される。すなわち、第五節において *negative* な意味としての意志の自由が語られ、第六節において *positive* な意味としての自由が要求されるのである。そして、これは、第七節の根本法則によって答えられることになり、第八節において道徳性の唯一の原理が自律の原理であること、すなわち、意志が実質から独立であり、しかも同時に意志を単なる普遍的立法形式によって規定せねばならないと結論される。

このように、『基礎付け』においても『実践理性批判』においても、自律の原理に貫かれているが、自由な意志の *negativ* な意味と *positiv* な意味との区別は、それぞれ *Willkür* と *Wille* の区別へともたられる。カントによれば、その区別は以下の通りである。「*Willkür* の自由とは、感性的衝動による規定からの独立であり、これは自由の *negativ* な概念である。 *positiv* な概念としては、自己自身で実践的であり得る理性の能力である。」(『M. d. S.』 S. 14) また「*Wille* は、それ自体としては本来何の規定根拠も持たないのであって、むしろ *Willkür* を規定しうるかぎりにおいて実践理性そのものなのである。」(ibid.) 「*Wille* から法則が生じ、 *Willkür* から、格率が生じる。」(ibid., S. 29)

以上のカントの叙述から、道徳性の原理は、*Willkür* の格率を *Wille* が直接に規定するところに成立すると言い換えることができる。すなわち、*Wille* が生じた法則を *Willkür* が自らの格率のうちに採用した場合、意志は「純粋な意志」となるのである。

四

さて、カントは『実践理性批判』第七節の系 (Folgerung) の注において、この「純粋な意志」と「神聖な意志」とを明確に区別する。⁽⁷⁾

「有限な存在者においては法則は命法の形式を持つ。というのも、人は、もちろん理性的存在者としての有限な存在者において純粋な意志を前提することは出来るが、しかし、欲望と感性的動因をもつて触発された存在者としては、神聖な意志をすなわち、道徳法則に反対する如何なる格率も持ちえないであろう意志を前提することは出来ないからである。……(中略) ……あらゆる満足を得ている叡知者においては、その *Willkür* が同時に客観的であり得ないような格率を持ち得ないものとして、当然表象される。それ故、この叡知体に属する神聖性という概念は、もちろんあらゆる実践的な諸法則を超越させは

しないけれども、しかし、あらゆる実践的に制限を加える諸法則を、従って拘束性と義務とを超越させるのである。それにもかかわらず、こうした意志の神聖性は、必然的に原型として役立つに違いない実践的理念である。この原型に無限に近づくことが、あらゆる有限な理性的存在者にふさわしい唯一の事である。それ故自ら神聖と呼ばれるところの純粋な道徳法則は、この意志の神聖性を、あらゆる理性的存在者の前に不断にそして正しく維持する。」(K, d, p, v] S. 38)

ここで論じられていることは、人間の意志は常に反法則的格率に触発されているが故に、たとえ意志の規定根拠に道徳法則を置くことにより、その意志が純粋な意志に成り得たとしても、反法則的格率が消滅したわけではない。従って、人間の意志は、神聖な意志、すなわち「道徳法則に反対するいかなる格率も持ち得ないであろう意志」には決して成り得ないということである。かくして、この「神聖な意志」とは、感性的側面を有さない理性的存在者の意志、すなわち神的意志として理解せねばならない。

にもかかわらず、カントは純粋な意志ではなく、神聖な意志へと向かって無限の進行をすることを有限な理性的存在者にとって最高のこととする。

同様のことが「不死の要請」の箇所でも見られる。「意志が道徳法則に適合することは神聖性であり、これは理性的存在者がその現存在のいかなる瞬間においてもそれを持つ資格のない一つの完全性なのである」と。(K, d, p, v] S. 140)

カントは、このように意志と道徳法則との完全な適合を「神聖性」と記している。このことは一体何を意味しているのだろうか。

カントが神聖な意志へ向かうことを道徳的努力として定立するにしても、それは決して感性による触発そのものを次第に減少させついに無にさせる、ということを言っているとはどうしても考えられない。道徳法則が命じるのは、感性からの触発そのものを無くすことではなく、たとえ感性からの触発があったにせよ、それを意志の規定根拠に置かないということである。カントにとって、徳の本質はあくまでも克己(Selbstüberwindung)にある。従って、ここで「神聖性」が語られる

のは、神聖な道徳法則を *Willkür* がその規定根拠に採用するという意味でのみ語られていると考えざるを得ない。すなわち神聖なる道徳法則による *Willkür* の直接的規定が語られていると見るべきであろう。

事実、カントは「道徳法則は神聖である。確かに人間は十分に神聖とは言えない。しかし彼の人格における人間性は、彼にとって神聖でなければならない」(ibid. S. 102) と言っている。ここでカントは、道徳法則の神聖性とともに人格における人間性を神聖なものでなければならぬと考えている。さらにカントは、「人間は彼の自由の自律の力によって、神聖である道徳法則の主体である」(ibid.) と言う。道徳法則が、自律の原理に基づき、外から与えられることは出来ず、自己の *Willie* によって与える以上、神聖なる道徳法則を与える *Willie* は、同じく神聖でなければならないと考えられる。この意味で、「彼の人格における人間性は彼にとって神聖でなければならない」のである。

かくして我々は「意志が道徳法則に完全に適合することは神聖性である」という命題から、道徳法則の神聖性と人格における人間性の神聖性、すなわち、人間の立法的意志 *Willie* の神聖性を帰結する。従って、第七節の系で何故カントが敢えて「純粋な意志」ではなく「神聖な意志」に向かうことを道徳的努力として定立したかという問いを、我々は、カントが人間の *Willie* を神聖(神的)なものと考えていたからと理解する。*Willie* は、神聖なる道徳法則を生み出すのであり、*Willkür* は、常に感性からの触発を受けながらも、道徳法則を意識し傾向性と戦いつつ自らの格率を規定する。

カントは、既に「われわれは道徳法則を神聖と見なすかぎりにおいて自由を神的意志に合致したものと信じているのである」と言っていた。かくして、我々は、カントが、法則を与える自由意志 *Willie* を神的なもの、すなわち神聖な立法的意志と考えていた、と理解するのである。

五

さて、我々は次に『実践理性批判』「弁証論」における「神の要請」を見てみよう。ここで神は、徳と福との結合の根拠として要請される。道徳法則は、ただ徳の実現を命じるものだから、徳と福との必然的連関の根拠は道徳法則の内には存しない。また幸福とは「一切のことがその希望と意志通りになるこの世における理性的存在者の状態」(K. d. p. VJ S.143)であるから、感性界における幸福と叡知的なる道徳とを結合するには、神が要請されねばならない。ここで、神は徳と福との結合の根拠として示されている訳だが、神の要請に先立ち「不死の要請」の箇所でも既に神が要請されている。

不死は、道徳的完全性へと無限に続く進行として要請されるが、その道徳的努力を神は知的直観によって道徳法則との適合の全体を見るとされる。また神によって、我々の道徳的進歩の今後の継続も希望するに至るとされる。この問題は、道徳的幸福、すなわち「善において絶えず前進する心術の現実性と持続性との保証の問題」(S.71)として、『宗教論』第二篇でも取り扱われる訳だが、いずれにしても要請の箇所で示された神は、人間の道徳的努力をその知的直観によって見渡し、人間に幸福を与えるものとして示される。かくして、我々が銘記すべきは、要請として導かれた神の性質が、「四」で明らかにした立法的な神的意志と如何に隔たりがあるかである。

さらにカントは、最高善を「神の国」として捉え直す。これは、特に『宗教論』第三篇で論じられる訳だが、ここで義務は「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」とされ、「神の国」すなわち「倫理的公共同体」の成立が最高善として問題にされる。カントによれば、人間は、「一種独特な義務を、つまり人間の人間に対する義務ではなく、人類の人類そのものに対する義務を持つ。すなわち、理性的存在者の全類は、客観的に理性の理念において、ある共同体的目的へと、つまり、共同体的善としての最高善の促進が規定されている。そして最高の人倫的善は、個々の人格が自己自身の

道徳的完全性へと努力することによってだけでは実現されず、個々の人格が同一の目的を、つまり善き人間の体系へと向かって一全体に合一されることを要求するのであって、こうした体系においてのみ、またこうした体系の統一によってのみ、最高の人倫的善は成り立ちうるのである。」(『Religion』S. 104f)

このようにカントは、最高善の概念を単なる個の人間の道徳的完成という立場だけからではなく、全人類的な倫理的公共同体へと発展させる訳だが、こうした倫理的公共同体の成立に際して神の存在が要求されることになる。「倫理的公共同体が成立すべきであるならば、個々人は全て公の立法に従わなければならない、そして個々人を結合する法則は全て、共同体の立法者の命令と見なされうるでなければならない。……それ故、倫理的公共同体のために公に立法するものと見なされうるであろう者は、民とは別の者でなければならない。……従って、こうした立法者は、倫理的公共同体の最高の立法者としてのみ考えられることが出来る。従って、この者は、各人の心術の内奥を見抜き、あらゆる公共同体においてそうでなければならないように、各人に彼の所業に値するものを帰せしめるために、人心を察知する者でなければならない。これは、しかし、道徳的世界支配者としての神の概念である。」(ibid., S. 105ff)

ここで神の存在に対する要求は、倫理的公共同体に従事する個々人を根拠付けるというための公の立法という点から、そしてまた個々人の徳に応じた幸福を与えるという点から、道徳的支配者として説明されている。またこうした倫理的公共同体の概念は、まさに我々が『純粹理性批判』の「規準」の章で見出した自己報償的道徳性の体系に他ならず、従って、ここで論じられた神の概念は、既にわれわれが「規準」の章で見出した神の三つの性質にまさしく符号するところのものである。

すなわち神は、道徳法則に従って倫理的公共同体の成員に命じ、各人の徳に応じた幸福を授与し、そしてこうした公共同体の道徳的支配者として存在するのである。

結び

本論の目的は、カントの宗教における「義務は神的命令である」という命題を、道徳における自律の原理を保持したまま如何に解説すべきかであった。我々は「一」で、道徳と宗教の領域の区分を明らかにする事により、最高善や「義務は神的命令である」という命題を道徳的見地からのみ見てはならないことを確認した。これは、道徳を強調しすぎるあまり、「道徳において他律の原理とされたものが、何故宗教において混入されたか」というような道徳と宗教との間にいわゆる断絶があるかのような否定的な態度を予防するためであった。そして「二」において、我々は道徳と宗教とを総括的に論じてある『純粹理性批判』の「規準」の章に着目し、ここでカントが神の概念を三つの性質から論じていることを明らかにした。また、そこで語られた、道徳法則に従って命令するところの最高理性という神の第一の性質と道徳法則の「神聖性」が我々の課題を解く手掛かりになるのではないかと考えた。次に「三」において、カントが単なる理神論者ではなく有神論者であることを確認することにより、我々の最終的な結論、すなわちカントは人間の Willie を神の第一の性質である神聖な立法的意志と等しいものと考えていた、ということが一概に誤った解釈ではないということを消極的ながら支えることが出来た。そして「四」において、「純粹な意志」と「神聖な意志」との相違を明らかにしつつ、カントの道徳は感性的触発そのものの排除ではなく、あくまでも理性と感性との戦いによる克己にあることを確認した。その意味で、人間の道徳的目標は「純粹な意志」のほずであった。にもかかわらず、カントは敢えてそれを神に対してのみ用いられるべき「神聖な意志」とした。これを解決するために、我々はカントの論じる道徳法則の神聖性に着目しつつ、それを生み出すところの人間の立法的意志 Willie を神の立法的意志と同じく神聖なものとして解釈したのであった。次に「五」において、『実践理性批判』の「弁証論」で論じられた神は徳と福との結合の根拠として論じられているものであり、これはカントが「規準」の章で論じた神の第二の

性質に対応するものであることを明らかにした。このことは、「義務は神的命令である」という場合、そこには幸福授与の問題は存せず、従つて他律になるのではないということ明らかにするためであった。そして更に『宗教論』において、最高善が「倫理的公共体」として論じられることにより、神の概念は、神聖な立法者として、幸福授与者として、かつ道徳的支配者として論じられていることを明らかにした。つまり、我々が「二」で注目した神の三つの性質の第一のものである神聖な立法的意志を「道徳」における *Wille* に位置付け、次に第二のものである道徳と幸福の結合の根拠を「神の要請」の箇所に見出し、そしてそれらの能力を兼ね備えた道徳的支配者としての神を『宗教論』において明らかにしたのである。もし我々のこのような解釈が正しいとすれば、我々は道徳と宗教を一つの不可分な体系として整合的に見ることができるのである。

確かに、道徳的見地に立つ限り、最高善の内容規定に伴い義務が神の命令と同一視されることは、意志の自律を弱めることになる。それ故、『実践理性批判』の「分析論」と「弁証論」とは整合的でないと批判や、宗教はカント倫理学からの離反であると言う批判も生じる。カント倫理学は、もちろん意志の自律を根本とし、カントが「道徳は宗教を必要としない」と言つた点や、神の意志を他律の原理として排斥した点からしても、このような批判は一見妥当しているようにも思われる。しかし、神の意志が他律とされたことは、カントが言うように「ただ我々が神の意志から期待する幸福によつてのみ、意志の動因たりうるのであるから」(『K. d. p. V』S. 49) という理由による。それ故、カントは、恩恵を求める宗教を理性宗教に対立するものとして『宗教論』で批判したのである。だが、この性質は人間に幸福を授与するという神の第二の性質に対応するものであり、義務が神的命令と言われる際の神的命令とは神の第一の性質である単に神聖な立法的意志にのみ対応するものである。このことは、「あらゆる義務を神的命令として認識することは、あらゆる義務をおのおのの自由な意志の自分自身に対する本質的法則として認識することである」(ibid., S. 148) という叙述や、「人は最高の立法者そのものを人間の弱さに対して恵み深い思い遣りのあるものと考えるべきではなく、人間の神聖性に係わる法則として考えるべきである」

〔Religion〕 S. 158) といった叙述からも明らかなのである。

義務と神的命令との同一視をカント倫理学の根本原理の破壊といった解釈や「義務をあたかも神の命令であるかのごとく認識する」といった解釈は、神の第一の性質と第二の性質の区別をしていないがために生じるものと言わねばならない。神の第二の性質である幸福の授与を我々が期待するには、第一の性質である神聖な立法的意志が条件として存していなければならぬ。それ故、先ず道德において意志の自律が問題にされたのである。

Wille は、自由意志の positive な概念であり、立法的意志である。そしてこれは同時に、いわば我々の理性に内在する神の神聖な立法的意志でもあり得る。カントは、意志の自律を語った後次のように言う。「自由の概念を必然的な存在者としての神の理念と一致させるのは何ら困難なことではなし」〔Religion〕 S. 54) と。従って、カントの「道德」と「宗教」とは、相互に独立的ではなく、Wille はまさに神の第一の性質であり、この意味で、カントの道德と宗教は何の不整合もなく一つの不可分な体系としてあるのである。

我々は既に、神学の区分において、道德神学が自然的神学に属し、それ故カントの立場は有神論であることを確認してきた。『哲學的宗教論に関する講義』で、カントは、神が最高善として考えられるような神学は何と名付けられるべきであろうか、と問う。そして、次のように答える。「そうした神学は、今日に至るまでどんな名前も考案されていないのである。それを我々は、道德的有神論 (theismus moralis) と名付けることができる。そこにおいて、神は我々の道德法則の創始者として考えられる」(S. 16f) と。

かくして、我々は、道德で見出された人間の自律的意志 Wille を神の神聖な立法的意志と同一視することにより、義務はまさに神的命令であり、カントの道德と宗教は何の不整合もない一つの不可分な体系として把握し得るのである。

註

- (1) Vgl. Kroner 『Kant Weltanschauung』 Tübingen 1914. S. 26~50.
- (2) 『Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft』 Philosophische Bibliothek Band 1978. カントからの引用は、以下特に断らないかぎり PnB による。但し『純粋理性批判』のみは、慣例に従い A 版と B 版のページを記す。なお、各著作について以下の略号を用いる。
 - 『Kritik der reinen Vernunft』 → [K, d, r, V]
 - 『Kritik der praktischen Vernunft』 → [K, d, p, V]
 - 『Grundlegung zur Metaphisik der Sitten』 → [Grundlegung]
 - 『Metaphisik der Sitten』 → [M, d, S]
- (3) シュバイツァーは、その著書『Die Religionsphilosophie Kants』において、「規準」の章にカントの宗教哲学全体のスケッチを見る。彼によれば、カントの最高善における徳福一致には、二通りのあり方が存すると言う。一方では、完全な徳と完全な福の一致がカントのいわゆる自己報償的徳徳性の体系の内に示され、そこでは、人類の道徳的完成のために神の理念が実現される。つまりここで神は、人類の道徳的完成の関係において実践的な実在性を与えられる。他方では、徳にふさわしい幸福の捉え方が見られ、そこで神は徳と福の結合の原因として実在性を与えられる。つまり、前者は徳・福が「人類の見地」から捉えられるけれども、後者は「個的主体」に即して捉えられる。そして第一のものが『判断力批判』を経て『宗教論』に、第二のものが『実践理性批判』に受け継がれて行くことされる。このようにシュバイツァーは、「規準」の章にいまだ未展開の統一ではあるが、こうした二つの流れの構造を見出すことにより、「規準」の章をカントの宗教哲学の極めて卓越する場所と称するのである。我々は、彼とは異なり、「規準」の章が、後に明らかになるように、神の三つの性質について論じてあり、第一のものが『基礎付け』や『実践理性批判』において意志の問題として、そして第二のものが「弁証論」における要請の箇所に受け継がれ、そして第一・第二・第三のものが『宗教論』で全体的に論じられるというところにその卓越性を認めることになる。

(4) Vgl. 『K. d. r. V.』 A. 796 B. 824f.

(5) Vgl. *ibid.* A. 631 B. 659ff.

(6) カントは『哲學的宗教論に関する講義』(Immanuel Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre) Karl Heinrich Ludwig Politz, 1830, Leibzig 以下『Vorlesungen』と略)においてはこの図と少し異なり、合理神学を②超越論的神学、③自然的神学、④道德神学に分け、④に理神論、⑤に有神論、⑥として③に道德的有神論を対応させ (vgl. S. 13f) 「この道德的有神論は宗教の基礎として役立つところの本来の神学である」(S. 17)と述べる。この点からしても、カントが単なる理神論者でないことは明らかである。

(7) ゴルドマンは、意志の可能性について次のような区分を行う。1、もっぱら良い格率によってのみ規定される神聖な意志。2、双方の格率を含みながら、しかし良い格率が悪い格率を制する人間の善なる意志。3、双方の格率を含みながら、しかし悪い格率が良い格率を制する人間の悪なる意志。4、もっぱら悪い格率のみを含む悪魔的意志。

ここで言う「純粹な意志」と「神聖な意志」は、ゴルドマンの意志区分によるそれぞれ2と1に対応する。Vgl. Lucien Goldman 『La communauté humaine et l'univers chez Kant』 1948, p. 155.

(8) 『Vorlesungen』では、「神聖性」に関し、次のような叙述がなされている。「神聖性とは、意志の絶対的なまたは無制限な道德的完全性である。……神聖な存在者は、道德性に反してごく僅かの傾向性によつても触発されてはならない。……このような意味において神以外の如何なる存在者も神聖ではない。……それ故人間は決して神聖ではありえないが、しかし、十分に有徳的でありうる。……というのは、徳の本質はまさに克己にあるからである。」(S. 146)

こうしたことも含めて、我々は、カントの用いる「神聖性」を神にのみ許される神的なものとして理解した。しかし、こうした理解とは別に神聖性を二義的に解釈し、一方は神の神聖性、他方は人間の道德的完全性としての神聖性と理解する人もいる。しかし、第七節の系の注(ちなみにこれは一つのパラグラフなのであるが)における「神聖性」は、コンテキスト上明らかに「神の神聖性」としか読めないものであって、二義的な解釈では読めないと思われる。従つて、神聖性の二義的解釈を我々はここでは取らない。二義的に解釈する前に、むしろ、何故カントが敢えて神の神聖性という概念を人間に対して用いたかが問われるべきであろう。

またさらに我々が注目しなければならぬことは、こうした神聖性の概念をカントが、第七部においていわゆる「理性の事実」によって道徳法則の存在を証示したその直後の系の注において用いたことである。道徳法則の証明の直後に神の神聖性という概念を人間に用いるというこうした議論の変調は、次に問題とする宗教的関心の予告と言えるのではなからうか。

- (9) ここで、「道徳」において強く排除された「幸福」が「要請」の箇所において、何故復活したかという点に関して少し触れておきたい。そもそも「道徳」において幸福とは、カントの定義によれば、「あらゆる傾向性の満足」(vgl. [K. d. r. V] A. 806 B. 834, [Grundlegung] S. 17) として扱われていた。ところが、「要請」の箇所では、本文でも述べた通り、「一切の事がその希望と意志通りになるこの世における理性的存在者の状態」である。こうした意味の相違は、「一見「幸福」という概念規定の変化を表しているように思われそうであるが、実はそうではなく、本質的には、「意に適う」すなわち「意志した事が思い通りに実現し得る」という意味である。ただ、「道徳」において論じられた幸福が、傾向性によって規定された意志の実現であったのに対し、「要請」の箇所では道徳法則によって規定された意志の実現が問題となる。従って、「意に適う」という意味において「幸福」の概念は一義的に一貫しているのである。

- (10) 和辻は、以下の点から分析論と弁証論との不整合を力説する。

純粹実践理性の対象は、分析論においては「善きこと」(das Gute) という主体的な対象であった。しかし、弁証論で言われる無制約者は、実質的对象を含めてのあらゆる制約に対する無制約者全体である。だから、最高善は最高の「善きもの」(das höchste Gute) であって、分析論で取り扱われた「善きこと」ではない。ここに、立場の移動が見える。だからこそ最高善は徳のみならず幸福を含まなければならないのである。しかし、分析論の立場からは、実践理性の対象が幸福を含まねばならぬということに決して出てくるはずがない。弁証論においてカントが示すところは、ただ「完全に善きもの」(das vollendete Gute) という概念が幸福を含まねばならぬということだけである。人にとって「善きもの」は、なるほどそうであろう。しかし、彼が分析論で扱った「善きこと」は、完全となるために幸福を要しない。もし幸福を要するとすれば、自律の立場は倒れてしまう。かく見れば、カントはここで何らかの哲学的ならざる理由により、突如として古来の最高善の考え方を取り入れ、それを枢軸として神や不死の理念を解決しようとしたのである。(『和辻哲郎全集』第九巻、二百九十二頁参照)

以上のような理由から、氏は、分析論と弁証論との不整合を唱えられるが、この点については、既に「一」で見た通り、道徳

と宗教との関心の相違を念頭に置けば、すぐに解決出来ると思う。確かに道德的見地だけから見れば、氏のこうした批判はもつともであるが、最高善の問題が既に宗教的関心である以上、氏の言われる通り「立場の移動が見える」のであって、分析論と弁証論の間には不整合があるのではなく、道德と宗教という立場の相違だけがあると、私は考える。

さらに氏は、次のように述べる。「無制約の全体性の問題が最高善の問題として現われねばならないという理由は、実践理性の批判の内には、どうしても見出すことが出来ない。実践理性の対象とは道德法則が対象として己を現わしたものに他ならず、従ってかかる対象の全体性は、道德法則の全体性に他ならぬ。それはカント自身が、定言命法の第三導出法式において既に取り扱っているあの全体性である。だからここに現わるべきは、あの豊穡な目的の国の概念であつて、最高善の概念ではなかつた。道德法則の主体、本来的自己、これらは最高善を媒介とすることなしに我々を絶対者まで導き行くことの出来るものである。すなわち彼はあくまでも主体的なるものの底に、主体的なる神を見出すべきであつた。また実際カントには、この方向への動きが存するのである。神の存在の要請の末尾を見られよ。彼は実践理性の要請として神を立てた後に、突如として人格における人性、すなわち本来的自己の神聖を力説している。何ゆえに彼がちょうどこの場所で、すなわち神を要請する箇所で、人性の原理を高唱しなくてはならなかつたか。それを我々は熟慮してみるべきだと思ふ。」(同揚書、二百九十三頁)

傍点部以下に注目してみたい。氏によれば、「カントは主体的なる者の底に主体的なる神を見出すべきであつたが、実はその方向が存するものの積極的にはしなかつた」という立場をとっておられるが、氏自身、カントの叙述の中に「主体的なるものの底に主体的なる神」を認めるような動きを感じておられる。人間の Willen を神の神聖な立法的意志と同一視するという我々の解釈は、氏のこうした指摘をより積極的な形で認めようとする試みでもある。

(II) カントは、宗教を、恩恵を求める宗教 (die Religion der Gunsbewerung) と道德宗教 (die moralische Religion) に大別する。彼によれば、前者は、人間がよりよい人間になることを別に必要としなくても、神が自分を永遠に幸福にしてくれるであろう、という立場であるのに対し、後者は、人間がより善い人間になるためには自分の力の内にある限りを尽くさねばならず、そして善への根源的素質をより善い人間になるために利用した場合のみ、自分の能力の内にもないものが一層高次の協力によって補足されるであろうと希望することが出来る、という立場である。(vgl. [Religion] S. 56f) 前者を他律に基づくものとして批判するカントの態度は、『宗教論』においても一貫している。

(12) こうした体系を我々は、カントの「道徳神学」の体系と言って良いのではないかとも思う。カントは、神学を「根源的存在者についての我々の認識の体系」(vgl. 『Vorlesungen』 S. 4. [K. d. r. V.] A. 631, B. 659) と定義し、神学を「Ⅲ」で記したような形に区分したのであるが、その区分は『純粹理性批判』の「純粹理性の理想」の章で論じられる神の三つの証明の不可能性が対応する。これは「Ⅲ」の図に対応させると宇宙論的証明、存在論的証明、物理神学的証明であることは言うまでもない。そしてこれらの不可能性を示すことによつて、カントは独自に道徳神学による神の実践的認識の体系を築いたと考えることが出来る。例えば、『Vorlesungen』の「道徳神学」という章においては、神の道徳的性質を「神聖性」「慈悲」「正義」の三つに分け、次のように論じてある。「道徳的義務に客観的實在性を与えるべき存在者は、次の三つの道徳的全體性を一切の制限無しに所有していなければならぬ。すなわち、神聖性・慈悲・正義である。これらの三つの性質が神の道徳的概念全体を形成している。……我々は法則の神聖性を第一のものと考えなければならぬ。……慈悲とは、特殊な理念であり、その対象は幸福である。……慈悲はそれ自体本来無制限であるが、しかし幸福の分配においては主体の尊厳性に比例しているのでなければならぬ。そして幸福の分配に際して慈悲が神聖性によつてこのように制限されていることこそまさに神の正義である。」(S. 142f)

以上の引用は、我々が本論で論じて来た神の三つの性質にそれぞれ対応するものであり、こうした理由からしても我々がカントの道徳と宗教とを何の不整合もない一つの不可分な体系として見た場合、これを道徳神学として捉えることは何の差し障りもないように思える。だが、カントが道徳神学として詳細に論じている箇所は、この『Vorlesungen』において他になく、他の著作(例えば『判断力批判』等)においても道徳神学という語を積極的にはあまり用いていない。それ故、道徳神学を神の実践的認識として理解することは可能であるにしても、カントの道徳と宗教全体を道徳神学の体系として位置付けることはここでは差し控えたいと思う。本論では道徳と宗教が何の不整合もない一つの不可分な体系であることを明らかにしたことに留め、道徳神学の位置付けについては別の機会にゆずりたい。

(本学大学院博士課程・倫理学)