

カントにおける道徳と宗教

中本, 幹生

<https://doi.org/10.15017/1430738>

出版情報 : 哲学論文集. 31, pp.39-54, 1995-09-25. 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

中本幹生

一 問題提起

「宗教は・・・我々の一切の義務を神的命令として認識することである」(W 1:334)とカントは「単なる理性の限界内の宗教」(以下『宗教論』と略)で言っており、また『実践理性批判』においても、「道徳法則は純粹な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じて、宗教に、すなわち、神的命令としてのすべての義務という認識に到る」(K.p.V. S.233)と言っている。従って道徳から宗教へ到るのは基本的には究極目的としての最高善の可能性の問題を介して行なわれるわけである。しかし周知の様にカントは道徳法則を自律として確立しているため、それはこのような神的命令と両立し難いように見える。実際カントは道徳性の原理における実践的実質的規定根拠としての神の意志を他律として排除しているのである(Vgl. K.p.V. S.69)。クローナーはこの神と道徳法則とを免れえない永遠のアンチノミーと呼び、シュヴァイツァーもまた

自律的な道徳法則と神との結び付きにカント宗教哲学の困難を見いだしている。⁽²⁾ またさらに、シルバーは神の恩寵が道徳法則や自由と両立しないことを強調し、前者に関して否定的である。⁽³⁾ 従って本稿では、この自律と神との両立の問題、さらに神の恩寵や助力と自律との両立の問題を考察し、その際我々は人間理性の「限界」という契機に着目しながら、人間理性、理性の限界を超え出るもの、⁽⁴⁾ 超自然的なもの、という三者の連関のうちにその解決を試みたい。

二 人間理性の限界と理性の事実

カントは『道徳形而上学の基礎付け』(以下『基礎付け』と略)第三章において道徳法則の演繹を試みている。即ち道徳法則そのものは存在するかどうか、純粹理性は実践的でありうるかどうか問われる。しかしその問題の解明は理性の限界を超えるカントは言う。「理性があらゆるその限界を超えられる場合は、如何にして純粹理性は実践的でありうるかをそれが説明しようと企てるときである。そうして、このことは如何にして自由が可能であるかを説明せよという課題と同一である。」(IV 458-459)「理性の認識をその必然性の意識に到達するまでおしすすめることが、我々の理性の全ての使用の本質的原理」(IV 453)であり、そのようにして理性は無条件的な実践的法則という絶対的に必然的なものに達するが、それ自体は説明されることができない。実際、道徳法則の必然性についての根拠への問は、端的に解答不可能である。なぜならそれが説明されうるとしたら、それは無条件的な法則でなくなることになるから(Tgl. IV 463)。「かくして我々はいかにも道徳的命法の実践的な無条件的必然性を理解しなくても、それにも拘わらず、我々はこの命法の理解できないことを理解するのである。このことこそ、人間理性の限界にまで諸原理において到ろうと努力する哲学に正当に要求されうるすべてである。」(IV 453)即ちカントは純粹実践理性の存在への問において人間理性の限界、実践的哲学の限界(IV 456)を見いだしたのである。

しかしそれにも拘わらず、理性は「理性の事実」において実践的となる。「われわれはこのような「純粹実践理性の」根本法則の意識を理性の事実とよぶことができる。何となれば、我々はこの意識を先行する理性の諸条件、たとえば自由の意識から理屈をもてあそんで引き出すことができないからではなく・・・かえってこの事実がそれ自身だけでわれわれに向かつてア・プリオリな総合命題として迫り来たり、この総合命題は何ら純粹な直観も、または経験的な直観をも根拠にもつていないからである。・・・純粹な理性はこの唯一の事実によつて根源的に立法的なものとして (sic volo, sic iubeo) 現われる。」(K.p.V. S.55-56)ここでカントは道徳法則の演繹を一切放棄して、事実として純粹理性の自律を確立する。このようにして理性の事実において純粹実践理性は現実に存在することになるが、しかし『基礎付け』での考察によれば純粹実践理性の存在への問において我々は人間理性の限界に突き当たっていた。そのさらなる根拠への問の解明は人間理性の限界を超えるのである。それ故、この理性の事実は、その根拠に関して同時に人間理性の限界を超えたものであるということが出来る。言い換えれば、理性の事実⇨純粹実践理性の存在⇨理性が道徳法則を与えること(法則を存在せしめること)、そのことが現実^⑤に生起しているにも拘わらず我々はその「如何に」を理解できない。即ちこの事実において理性の理解を超えたことが現実^⑤に生起し、存在している。従つてまさしく理性の根本能力であるところが理性の理解を超えているという奇妙な状況がここで生じているわけであるが、このことをカントは次の様に表現している、「さて全ての人間の洞察は、我々が根本の作用力、あるいは根本能力に到達されるや否や終わるのである。何となれば、これらの力の可能性は全く何ものによつても理解されず、それにまた任意に虚構されたり、規定されたりしてはならないのであるから」(K.p.V. S.81)。理性の存在そのものは理性を超えている^⑤。理性は根源的に立法することにおいて不斷にこの理性を超えたものにさらされているのである。

三 「限界」の二犠牲、超自然的なもの

以上、理性の事実に関して人間理性の限界を超えるものを考察したが、この限界は理論的認識能力にとつての限界、と特徴づけねばならないだろう。というのはそれは道徳法則の根拠を洞察できないという限界性であつて、我々がもし可想界を認識できるとすると、理性は純粹意志の客体、動因をそこから取り出してやることができるであろうから (Vgl. IV 458)。このことの意味は『宗教論』第一篇の総注の叙述を検討することによつて一層明確になる。カントはそこで純粹理性の限界内に属さないもの(恩寵作用、奇跡、秘密、恩寵の手段)について語るが、それらは「道徳的に超越的でもある諸理念」(VI 52 Anm.)と言われる。それ故、狂信、迷信、照明説、魔術などは「いずれもつまり、自ら限界を超える理性の、しかも自称道徳的(神意に適う)な意図におけるまったくの迷誤である。・・・理性が自らの限界内にとどまる際は、このものは理性の格率のうちに採用されることはできない。これは超自然的なものに関しては一一般にそうであつて、なぜなら超自然的なものにおいてこそ一切の理性使用がやむからである。」(VI 53 Anm.) ところでさうしたものが「理性の格率のうちに採用される」ということは他律を意味することになるであらう。それ故ここで「理性が自らの限界内にとどまる」とは理性が道徳的に内在的、従つて自律的であることと解せられる。従つてこの文脈における理性の限界内、限界外の意味は、前者が理性の自律、自然的なもの(上の引用文の直後で、「内的な自然作用」が恩寵作用の対概念として用いられている)を指し、後者が超自然的なものを指すのであつて、それは格率の内に採用されることによつて他律となる。それ故、それを超え出れば超自然的なものを意味するこの「限界」は、理論的認識能力の限界であるばかりでなく、同時に実践的な場面においても限界であるところのものである。「それ故われわれはこの作用「恩寵作用」を何か理解不可能なものとして認めることはできるが、それを理論的使用のためにも、また実践的使用のためにも、われわれの格率のうちに採用することはできないのである。」(VI 53 Anm.)

先の、『基礎付け』において考察された理論的認識能力の限界を「狭義の限界」とすれば、『宗教論』で言及された、一切の理性使用の限界（理論的にも実践的にも）であるところのものは「広義の限界」として我々は便宜上特徴づけよう。

四 自律、理性を超えたもの、超自然的なもの

以上のことをまとめれば、次の様に言えるだろう。先ず理性の事実の内に我々は二つの側面を見ることができ、(A)実践的に理性の限界内にある。即ち「広義の限界」の内にある。(B)理論的には理性を超える。即ち「狭義の限界」を超える。そしてこの理性の事実自体はなお自然的である。この理性の事実に対して、(C)超自然的なもの。即ち「広義の限界」を超えるもの。次にこの三者の違いについて検討してみよう。

1. (A)と(B)の区別について

(A)は理性が根源的に立法的であること、理性が自律する場面である。それは純粹に道徳的な次元であり、理性の事実である。これに対し(B)は、その理性の自律それ自体に対してその根拠への問を問う場面において開ける次元である。そのとき理性の事実は人間理性の限界（狭義の）を超えたものとして現われる。純粹実践理性の存在、理性の事実、そのものは理性の理解を超えている。従って(A)ではなく(B)の場面＝根拠への問の場面において初めて我々は理性を超えたものに出会う。両者の間にはこのような区分が存する。

2. (B)と(C)の区別について

(B)の場面で我々は理性を超えたものに直面した。しかしこれは同時に理性の自律を前提し、理性に基盤を持ち、理性の事実の存在があつて初めて（その根拠への問を通して）開示される地平である。そこで理論的限界を超えるものの現存在に出会っているとすると、なお自然的なもの、道徳的なものにその源泉を持つている。これに対し、(C)では一切の理性使用がやむ

のであり、この場面における理性の限界を超え出るものは、むしろ非理性的とも呼ばれうるものであろう。それは格率の内に採用されれば自律の破棄、他律を結果する。それ故これは(B)の場面とは全く異なる。

従つてこの(A)―(B)―(C)を一言で特徴づけるとすれば、自律―理性を超えたもの―超自然的なもの、と言えらるだろう。ではカントの言う理性信仰はどこに位置づけられるべきだろうか。(A)は純粹に道徳的な次元であり、自律することの次元である。それは「信仰」とは異なっている。(C)では一切の理性使用がやむのであるから、あらゆる意味で理性の限界を超え出る次元であり、当然のことながら理性信仰のそこで成立する次元ではない。従つて我々は(B)において理性信仰の成立可能な次元を見いだすことができるのではないだろうか。ここで一つのポイントは、これは自律の根拠へ間によって開かれる次元であつて、自律そのもの(純粹に道徳的な領野)とは異なるということである。ここで初めて我々は理性を超えたものに出会うのであつて、それ故義務を同時に神的命令として見なすことがここにおいて可能となるのではないか(無論宗教へと到ると自体は最高善の実現の可能性を介してなされるのではあるが)。そしてもう一つのポイントはこれは(C)におけるように理性の自律を破棄するものとは異なり、自律的理性を前提してのみ可能であるということである。ちょうどカントが理性信仰について、「単に純粹な理性のみが……そこからこの信仰が生ずる源泉」(Kp.V.S.227)であると言つていようように。

理性信仰の位置づけに関する以上の解釈を我々は「秘密」に関するカントの叙述のうちに確認してみたい。「秘密」とは「各個人によつて知られることができるが、しかし公には知らされることのできない、つまり普遍的に伝達できない何かある神聖なもの」(VI.137)であるが、「これは何か神聖なものとして道徳的なものでなければならず、したがつて理性の対象であるはずで、実践的使用のために内的に十分に認識されることができなくてはならないが、しかし何か秘められたものとしては、理論的使用のために認識されるということはあるはずである」(ibid.)そしてこの秘密は純粹な理性信仰の対象でありうることが言われている(VI.137-138)。さて我々が注目したいのは次の叙述である、「自由は、つまり無条件的に道徳的な法則によつてその選択意志が規定されることから人間に知られるこゝうした固有性は、その認識が誰にでも伝達

可能であるから、なんら秘密ではない。しかしこの固有性の我々にとって探求不可能な根拠は一つの秘密である。なぜなら、それは我々の認識に与えられていないからである。だが同じこの自由こそはまた、それが実践理性の究極の対象に、つまり道徳的究極目的の理念の実現に、適用される場合は、我々を不可避免的に神聖な秘密へと導くところの唯一のものなのである。」(VI 138) ここで自由について、その固有性は秘密ではないが、その固有性の根拠は秘密であると言われている。⁽⁶⁾ このことは先の我々の考察の(A)と(B)の場面にそれぞれ対応すると言っている。⁽⁷⁾ そしてこの自由が道徳的究極目的の理念の実現に適用されると、不可避免的に神聖な秘密へ導くと言われるが、これは実質的には宗教へ到る、という意味であると解せられる。このことは、カント自身この文章に付けた注から明白である、「それを認識するのが人間の普遍的義務であるところのもの(すなわち道徳的なもの)に関しては、秘密は存在することはできないが、ただ神のみがなしうるところのもの、つまりそのため何かをなすということがすでにわれわれの能力を超え、従ってまた我々の義務を超えているところのものに関しては、そこにのみ宗教本来の、つまり神聖な秘密(Mysterium)が存在しうるのである」(VI 139 Anm.)。それゆえに「神聖な秘密」と言われるものは宗教の次元に属するのである。それゆえ自由の探求不可能な根拠という秘密、従って理性の事実におけるその根拠に関して人間理性を超えたものが、宗教へ導くという構図がここに読み取られるのである。さらにカントは続ける、「人間は純粋な道徳的心術と不可分に結びついている最高善の理念を・・・自分からは実現できないが、にも拘わらずそれに向かって努力する義務を自らのうちに見いだすから、そこで彼は、この目的がそれによってのみ可能な道徳的世界支配者の協力もしくは処方についての信仰を持つようになり、そして今や彼の前には秘密の深淵が開かれる、つまり人間はいかなる義務についても、彼には不可知の、少なくとも理解不可能なかの補足に値するには彼自身何をなさなければならぬかを認識するだけであって、神はこの場合何をなすか、神にはそもそも何が帰せられるのかどうか、帰せられるとすれば何がとくに彼(神)に帰せられるのか、といった事柄についての秘密の深淵が開かれるのである。」(VI 139) こうして自由の根拠に関する秘密は最高善の理念を介して神へ到る。理性を超えたものは宗教へ導かれ、翻ってそこから道徳法則は

同時に神的命令と見なされることになる。しかしそれは自律することそのもの（純粹に道徳的な次元）とは異なった場面に属することを我々は先に確認していた。即ち同じく理性の事実であるとしても、それは根源的に理性的である（理性の事実）であると同時に、理性を超えた地平を開く事実でもある。後者の地平において義務を同時に神的命令として解することができ、従って自律と理性信仰とは矛盾なく両立しうるのではないだろうか。

五 根本悪と宗教

以上において我々は神的命令としての義務の成立する地平、その自律との両立可能性を確認したが、次に理性信仰における神の助力、もしくは協力という要素について考察しないわけにはいかない。というのもカントは『宗教論』において道徳的宗教は、「人間は誰でもより善い人間になるためには自らの力の内にある限りを尽くさねばならず、そして自らの生得的な才能を埋もらせなかった場合にのみ、つまり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にのみ、自らの力の内に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望むことができる」（VI 52）ということとその原則とする、と述べているからである。ここでは人間理性の道徳的な無能力、その実践的な能力の有限性という契機が人間をして一層高次の助力を希望させていると言える。これはカントが『純粹理性批判』方法論において掲げている理性の一切の関心である「ところの三つの間の三番目、「私がなすべきことをなしたら、私は何を希望することが許されるか」（K.r.V. B 833）に対応しており、カントの大きな関心事であったと思われる。それ故、人間の悪から善への回復、そのための人間の力不足に対する神の助力などはカントの道徳的宗教にとって重要な要素であることは確かなのである。カントは、理性が自らの道徳的欲求を満足させるには自らが無能力であることを意識し、理性の限界内に属さない諸理念にまで自らを拡大する場合、それを思惟や行為の格率のうちに採用することはできないが一種の信仰によって理性の善き意志に役立つであろうと述べ、これを

知識としての独断的信仰と対比させて反省的信仰と名付けている (VI 52 Anm.)。しかしこの場合、本稿の始めに指摘したように、この高次の助力が自律と矛盾しないか、という疑問はなお起こりうる。従って我々はこの人間の有限性による道徳から宗教への移行という一般の解釈を一応認めたくえて、自律と高次の助力との関連の問題を再び「理性の限界」という概念をキー・ワードにして考察してみたい。

『実践理性批判』では基本的には自律に相対立するものは他律であり、それは理性と感性、もしくは道徳性と傾向性という対立の枠組みのうちにあるが、『宗教論』に到っては悪は自由な選択意志に基づくことが強調され、悪への性癖は英知的所行とも言われる (VI 31)。根本悪とは、道徳法則からの動機を他の道徳的でない動機に従属させる人間の心情の倒錯 (VI 30) であるが、それは「人間本性そのものと織り合わされており」 (VI 32)、「それがあらゆる格率の根柢を腐敗させる」 (VI 37) 故に根本的であると言える。悪は『宗教論』において感性の次元から、自由に基づくものとして理性の次元にまで持ち込まれることによつて、その最も深い根源において把握されることになる。この動機の道徳的秩序の転倒への性癖は人間本性の内に存するにも拘わらず、このような我々の選択意志のこの調子外れの理性的根源は我々の究めえないところであり、不可解なことであると言われる (VI 43)。⁽¹¹⁾ 我々は先に、「理性の事実」において、理性がその能力の根源的使用に関して洞察の限界にぶつかったことを見た。即ち、純粹理性がそれだけで実践的となること、理性が根源的に理性的となること、あるいは純粹実践理性が存在することそれ自体は理解不可能であった。そしてカントはここで悪の根源に関しても同様な限界にぶつかる。つまり悪は理性的根源を持ち、自由に由来する故に理性が実践理性的でなくなることもまた理解不可能であるということである。従つて根本悪の把握を通して非理性性が最も深い所、理性の次元で捉えられることによつて人間理性の根源的な在り方が今や窺取されたことになる。即ち、本来的に理性的であることが理性の本性に属するにも拘らず、人間理性は根源的に理性的でありえ、かつ非理性的でもありうる、という事態である。⁽¹²⁾ さて、しかし善から悪への墮落は理解しがたい (VI 45) 故に、人間理性がこのように特徴づけられた特性を持つこと、何故にそのような事態の内にあるかということそれ自体

は理性の一切の洞察を超えており、その意味で人間理性がこのような仕方では指定されていることそのことは理性の理解を超えた根源的な事実性だと言える。クリューガーもまた、根本悪と共にこの不可避的な洞察不可能性を人間の実存一般に認めている。「悪において帰責の可能性は何ら疑念の余地はない故に、悪の源泉は純粹な理性的根源として解釈される、ところでそれは人間の実存一般と同様にただ洞察できないというばかりではなく、絶対的な理解不可能性という意味における「探求し難いもの」である。」⁽¹⁴⁾とここで「人間は・・・この素質「善への根源的素質」を含む諸動機を自らの格率の内に採用するかどうか（このことは彼の自由な選択にまったく委ねられているはずである）に従って、彼は実際に善になるか悪になるかするのである」(VI 44)が、彼が自由な存在者として創造されていることそれ自体は理性の理解を絶した秘密である。「我々の理性にとつてはどのような仕方では存在者がその力を自由に使用するように創造されているのかということとは全く理解不可能である」(VI 142)。とすると、このような根本的に悪の状態から善へと回復することもまた理性の洞察を超えており(Vgl. VI 50)、それ故一層高次の助力もまた人間理性の洞察を超えた次元に関わると言うべきであろう。なぜなら人間理性がこのように特徴づけられた事態のうちにあることが理性を超えているとしたら、その現にある根源的な存在様式からそれと異なる在り方へ指定され直すこともまた端的に理性を超えた次元に関わっているからである。実際カントは『宗教論』第一篇総注において、神による恩寵作用を理性の限界内に属さないものとしており(VI 52 Anm.)、また『宗教論』第三篇総注の「贖罪の秘密」に関する叙述のうちに、神聖な法則への人間の力不足に対する神の補いについて語っているが、それは人間の自発性に反するように見え、理性の洞察する限りでは理屈を弄することおよび難い秘密であると言っている(VI 143)。さて、このような悪から善への回復、あるいはそれへの神の助力が理性の洞察を超えているということは、人間はそれについて何とも知りえないということの意味する。実際カントは心術(格率の主観的な第一根拠)の深みを見通すことは人間にはできないことを再三強調しているが(VI 48, 50-51, 63, 67, 75-76)、「この心術が変革されることこそ本来重要であるはずである」(Vgl. VI 47)。それ故、神の助力も理性を超えたものとして、理性には徹頭徹尾知りえないものに属するが、このように神

的助力が働くか否かは知りえないということは重要である。もしその助力がいつ、どのようにして働くかを知りうるとしたら、それは自律をあくからさまに侵害することになるであろう。¹⁵ そのような助力や、また実際に悪から善へ回復するということさえ、人間にとって絶対的に不定であるからこそ、高次の助力は人間の自律と両立しうることになる。なぜならそのような助力が働くにしろ働かないにしろ、それは結局知りえない故に (Vgl. VI 88, 191) 我々としてはただ我々の力を尽くす他に道がないからである。カントはこの人間にとって不可知であることを、秘密の深淵と呼びつつ次の様に叙述していたことを、最後に再び引用しておこう、「人間は純粹な道徳的心術と不可分に結びついている最高善の理念を・・・自分からは実現できないが、にも拘わらずそれに向かって努力する義務を自らのうちに見いだすから、そこで彼は、この目的がそれによってのみ可能な道徳的世界支配者の協力もしくは処方についての信仰を持つようになり、そして今や彼の前には秘密の深淵が開かれる、つまり人間はいかなる義務についても、彼には不可知の、少なくとも理解不可能なかの補足に値するには彼自身何をなさなければならぬかを認識するだけであって、神はこの場合何をなすか、神にはそもそも何が帰せられるのかどうか、帰せられるとすれば何がとくに彼(神)に帰せられるのか、といった事柄についての秘密の深淵が開かれるのである。」(VI 139) このようにして我々はカントの所謂道徳的宗教が、人間の道徳的であることへの努力と矛盾しないことを理解できるとはならないだろうか。¹⁷

六 結び

以上において、理性の限界という契機に着目しつつ道徳と宗教の関係を検討してきたが、最後に本稿の成果をまとめるとすれば次の二点を挙げることができる。即ち、純粹実践理性の存在そのものにおいてカントは理性の限界にぶつかっていること、従って理性の事実は同時に理性を超えたものとして、そこにおいて自律と両立する理性信仰の成立次元が存しうる、

ということである。さらに、人間理性は根本悪を有する故に神の助力を望まざるをえないが、これもまた同様に理性を超えたものである故、人間の道徳的であることへの努力——これは人間理性の地平の内に属する——に矛盾しないということである。つまり人間の道徳的であることへの努力と神の助力とはいわば次元を異にしていると言える。

それ故、カントにおける道徳と宗教の関連の問題において、自律としての道徳性の定立それ自体の内に既に、理性を超えたものとしての神的なものへ到る契機が存していた、と我々は結論することができるであろう。

凡例

カントの著作については次の様に略記する。

Kritik der reinen Vernunft = K.r.V.

Kritik der praktischen Vernunft = K.p.V.

なお、ページづけは『純粹理性批判』は原典第二版、『実践理性批判』は原版、それ以外はアカデミー版カント全集に従い、ローマ数字は巻数、アラビア数字は頁数を示す。カントからの引用は基本的には理想社版カント全集に従ったが、一部筆者自身の訳によるものもある。また引用文中の「……」は中略を示し、「」は筆者自身が補足したものである。

註

(1) Vgl. R. Kroner, *Kants Weltanschauung*, Tübingen, 1914, S. 39

(2) Vgl. A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kants*, Hildesheim・Zürich・New York, 1990, S. 170

シュヴァイツァーによれば、『宗教論』の第一篇で神を持ち出すとすれば、それは神と道徳法則との結び付きが与えられているという誤った前提をしていることになり、このような困難が伴うことになる。これはカントの『宗教論』における叙述にとっても不斉合である。そうではなく、第三篇で道徳的共同体を通して、神は論述の結果として実践的に設定されることになり、これが『宗教論』の頂点をなすことになる。

これに対し、我々は『宗教論』第一篇においても神の導入は不斉合を伴わないことを以下で示したいと思う。

- (3) Vgl. J. R. Silber, "The Ethical Significance of Kant's Religion" (Introductory essay in *Religion within the Limits of Reason Alone*, translated by Greene and Hudson. New York, 1960) p. cxxxii, cxxiv

- (4) カントにおける「理性を超えるもの」というテーマについては、常葉謙二「理性を超えるもの」(『カント哲学の現在』(世界思想社)所収)から多くの示唆を得ることができた。そこでは前批判期から『宗教論』に到るまでのカントの思惟の歩みが跡づけられ、近代の信仰と理性の二元構造との連関が考慮されつつカントの宗教論が把握されている。これに対し、我々は特にカントの限界概念に注目しながら、『実践理性批判』の「理性の事実」との連関という側面からカントの宗教論に接近したいと思う。

- (5) ここにおけるカントの歩みは、パスカルの次の言葉と符合しているように思われる、「理性の最後の歩みは、理性を超えるものが無限にあるということを確認することにある。それを知るところまで行かなければ、理性は弱いものではない。」(『パンセ』第四章二六七)

- (6) より端的には、「したがってわれわれは、自由が何であるかを実践的観点からは(義務が問題である場合は)きわめてよく理解するが、しかし理論的意図においては、つまり自由の原因性(いわば自由の本性)に関しては、それを理解しようとすると決して矛盾なしに考えることはできないのである。」(VI 144 Anm.)

- (7) 常葉謙二、同論文、二〇八―二一〇頁参照。「彼「カント」はこの自由の事態において、あの「理性を超えるもの」としての真の深淵である絶対者にまさに出会っている。」(常葉謙二、二〇九―二一〇頁)
- とは言え、このようにして開かれる信仰は理性の自律と不可分離的であること、従ってあくまで理性の地盤の上にカントは立脚させることを試みていることは強調されねばならない。この次元も理性の事実的定位して初めて可能なのである。

(8) これに対し、コーエンは言っている、「ここですでにひとは、この義務がある別の理念を、即ち一段と高い道徳的存在者の理念を前提することを要求し、この存在者の普遍的な処方によってそれだけでは不十分な個々人の力がある共同の作用へと合一される、ということを用意するであろう。」とこうで今や、この倫理的共同体はまたある公の立法を含み、そこでは、「民その者が自分で立法するとはみなされることができない」。この結論ははっきりしている。自律はただ道徳的な国の内でのみ働かうる。これが越えられるところでは「自律は止む。」(H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1910, S. 480 ただし引用文中の「」はカントの『宗教論』からの引用 (VI 98) を示す。) しかし我々の解釈が正しければ、一段と高い道徳的存在者(神)の導入によって自律が止むことにはならないと思う。だが倫理的共同体とその支配者としての神、それと自律との関係は、『実践理性批判』弁証論の最高善の問題や要請論との関連も合わせてあらためて問われねばならない問題であり、それについては今後の課題としたい。

またウッドは、人間の義務の充足を神が欲しているということは、純粹理性の理想としての神の最高の完全性と、義務が理性の命法である事実とから帰結すると言っているが (A. W. Wood, "Kant's Deism" in *Kant's philosophy of religion reconsidered*, Indiana University Press, 1991) p. 7-8) 、「しかし神的命令をこのようにいわば理性に内在化させることは宗教が道徳に完全に還元されてしまう危険があるように思われる。理性信仰はもちろん啓示宗教とは全く区別されるが、しかし一方では道徳とも区別されねばならないであろう。我々の考察は理性信仰このような中間的位置を確保する一つの試みでもある。」(9) 事実カントはこの間は宗教に関わるものであることを、『論理学』の序論 (IX 25) 及び一七九三年五月四日シュトイトリン宛書簡などで語っている。

(10) Vgl. Kant, VI 29-32, 35, 37-38 など。

(11) Vgl. G. Fitthogen, "Kants Lehre vom radikalen Bösen" *Kant-Studien* XII, S. 307

「これまであらゆる悪の解明は感性と理性の対立からそれを導出すること以上には出なかつたのに対して、悪を理性の領域における純粹に道徳的な、感性的に触発されたのではない値として規定するという困難な課題が悪に生ずる、即ち、理性自身の内部における争いである。」

また、「悪は「理性的根源」を持つとされている (VI 39)。

- (12) Vgl. K. Jaspers, "Das radikal Böse bei Kant" (in *Rechenschaft und Ausblick*, München, 1951), S. 105 「しかしこの明らかにすることにおいて彼「カント」は、そこにおいて理性が他のものに頼らざるをえないような、あるいはその源泉において不可解であるような限界にまたも出くわす。この故にカントの哲学することは、その都度理性の明らかにすることによって初めて彼が明白に表現することのできる「謎」によって付きまとわれている。根本悪はカントの哲学することにおける本質的な謎の一つである。」
- (13) Vgl. Jaspers, *ibid.* S. 104 「根本悪の源泉は我々の理性性の本性の内には存する。思考法の革命も同じ理性性のうちに存する。」
- (14) G. Krüger, *Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik*, Tübingen, 1931, S. 211
- (15) このような場合にのみシルバリーの批判は妥当すると言える。
また Vgl. Jaspers, *ibid.* S. 107, 110 、「ゴッティヤスパーは知りうるものとしての恩寵や、超越的なものの知が自由を弱めるものであることを強調している。」
- (16) Vgl. Jaspers, *ibid.* S. 103
- (17) コーエンは言っている、「根本悪の概念と自由の概念との間には何ら調停すべからざる抗争は存在しない。カントは、彼が、それの下においてキリスト教が苦しむべきである所の、偏見をかもしたことに於いて、むしろ道徳的意識における一つの深き点を摘発したのである。」(H. Cohen, *Ethik des reinen Willens*, Berlin, 1907, S. 305) このことを我々はコーエンと共に認めてよいであろう。しかしこれに続く叙述から我々の解釈とコーエンのそれとは分かれる、「ゴッティヤスパーはむしろ救済(Erlösung)の概念である。何となれば救済は、信仰がなし、また意味すべきであるところの、道徳的仕事の協働無しでは考えられないにも拘わらず、それでもそれは、なるほど贈り物ではないにした所で、常に外から人間に与えられる所の、啓示にとどまるから。」ところでフイッシャーもカントの理性的信を自分によって善くなることの確実性への信と特徴づけ、恩寵への信と対立させている(K. Fischer, *Geschichte der neuern Philosophie* Bd. V, Heidelberg, 1910, S. 304)。¹⁾ 新しきところでは、ウォルター・ストーフが、カントの理性宗教における、神が人間の道徳的改善に関わることの矛盾を指摘し、そしてカントがそれを贖罪の秘密としたことは違はざることを言っている(N. P. Wolterstorff, "Conundrums in Kant's Rational Religion" (in *Kant's philosophy of religion reconsidered*, Indiana University Press, 1991) p. 49)。²⁾ 我々としては、救済や恩寵への信仰もまたカント倫理等と

相反しないこと、さらにこのような秘密は理性の理解を超えたものとしてカントにとって必然的かつ正当であったことを以上において示しえたことと思う。

(本学大学院博士課程・倫理学)