

カントの道徳神学(Ⅰ)

春 名 純 人

さきに発表した小論¹⁾において、『純粋理性批判』弁証論における純粋理性の理想が、『実践理性批判』を中心とする道徳論を通過媒介することによって、『宗教論』の善原理の人格化された理念としての神の子の概念に展開していくというカントの道徳神学の根底にある重要な基本構造を示し得た積りである。そこで明らかにされたことは、およそ、次のようなことである。

『純粋理性批判』においては、もちろん、理念や理想は可能的経験の限界を越えるものであり、その実在化は弁証論的窃取による仮象として退けられたが、しかし、悟性的認識に究極的統一を与えるものとしてその認識統制的役割は認められている。さらに、「全き完全性における人間性」(die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit) という道徳的理念の個体化、人格化としての純粋理性の理想としての神という考え方も出ており、これに対しては、理論理性は、もちろんその客観的実在性を承認しないけれども、われわれがそれにならう模範、それにならってわれわれを改善する原型として許容している。それは、結局、「われわれのうちにある神の人間」という理念が行為の規準になるということである。

これに対して、実践理性の要請としての神は、理論理性に対して優位性を持つ実践理性の真正の対象たる最高善を実現する可能性の必然的制約としてその客観的(実践的)実在性を得た。最高善において、徳と幸福が結合するということを保証し得る最高存在者は、自らがこの結合の理念の体現者でなければならない。最上善としての神聖性と幸福性の結合にしてはじめて善は完全善としての最高善となる。この派生的最高善を可能にする制約こそ、根源的的最高善としての神である。徳と幸福の結合による完全な人間性の実現の希望は、少なくとも、この結合を現実体現している根源

的の最高善としての神の現存在に実在性が与えられることによって、文字通り希望となり、幸福に値する徳の実現へと促す模範、手本、原型となる。実践理性は、最高善という自己の対象の実現を可能にするための制約として、必然的に神の存在を必要とする。要請としての神の存在は、実践理性の必然的要求からの確信である。完成善を目指す人間の道徳的努力の根底に置かれるべき根源的の最高善、徳と幸福の結合の理念の人格化である。「全き完全性における人間性」という理念は、完成善の具現者としての個別的存在者に具体化されている。

さらに、『宗教論』では、この道徳的完全性の理想は、善原理の人格化としての神の子の概念に具体化している。神の子は、善原理の人格化された理想として、われわれの道徳的完全性の理念の体現者であり、道徳的実践の原型である。根元悪に纏綿される困難な道徳的善の実現の斗いの場において、善原理の勝利に導き、道徳的完全性の実現を目指す道徳的実践の模範、原型とみられている。

カントの道徳神学を把握しようとするわれわれにとって、当然にその神観が問題となるが、カントにおいては、道徳的完全性という理念を目指す人間の自律的な道徳的努力の模範とか手本とか原型という把え方が終始一貫している。したがって、結局、人間のうちにある道徳的完全性という理念を、実体化、人格化して個体化し、対象的に投影し、それを模範として自律的道徳的努力を促進するという役割が与えられているにすぎない。常に、その実在性は、対象についてあるのではなくて、むしろ、こちら側に、主体に、人間の道徳的自己立法的理性の中にある。これは神観における不幸なコペルニクスの転回であり、このような人間理性の投影としての神観と理念の具現者とし

でのキリスト論はその後の神学や哲学を規定し、近代神学は多かれ少なかれ、このカントの道德神学におけるコペルニクスの転回によって与えられた近代主義の線上にある。

キリスト教弁証学の立場から、近代神学批判を企図する筆者にとって、カントの道德神学研究とその批判とは、企図全体の序論となるものである。

本稿では、このような神観をふまえて展開されるカントの道德神学を、さまざまな角度から考察し、道德神学の諸契機を十分に認識することによってカントの宗教的認識の本質を把握することを目指すものである。

- 1) 山中良知編「理性と信仰—哲学的考察—」(法律文化社, 1971年, 教科用タイプ印刷) 所収の拙論「カントの純粹理性信仰」参照。

〔一〕

さて、われわれは、道德神学の内容に立入って考察するに際し、差しあたって、まず、カントが神学をどのように分類し、道德神学をどのように位置づけ、いかに道德に基づく神学のみを容認せんとするのであるかを問題にしたい。

カントは神学を啓示神学 (theologia revelata) と合理神学 (theologia rationalis) とに大別する。¹⁾そして、この合理神学はその対象をいかに考えるかによって先驗的神学 (die transzendente Theologie) と自然的神学 (die natürliche Theologie) に分けられる。先驗的 (あるいは超越論的) 神学は、その対象を純粹理性のみによる先驗的概念によって、〈ens originalium〉とか〈ens realissimum〉とか〈ens entium〉という存在者として把えるのに反して、自然的神学は、自然から取りだす概念によって、その対象を最高叡智者 (die höchste Intelligenz) と考える。

先驗的神学は、宇宙論的神学 (Kosmotheologie) と存在論的神学 (Ontotheologie) に分けられる。宇宙論的神学は、原存在者の現存在を経験一般から導出しようとするのに対して、存在論的神学は、経験の助力なしに、単なる概念によって認識しようとするものである。

一方、自然的神学は、この世界において見出さ

れる性質、すなわち、秩序と統一性から世界創始者の諸性質と現存在へ推論するものであるが、その際、世界には二種の因果性とその規則が承認されなければならない。それは自然と自由である。したがって、自然的神学がこの世界から最高の叡智知存在者へと上昇していく場合、この存在者はあらゆる自然的秩序と完全性の原理であるか、あるいは、あらゆる道德的秩序と完全性の原理であるかどちらかである。前者は自然神学 (Physikotheologie) であり、後者は道德神学 (Moraltheologie) である。

カントは、このうち、先驗的神学だけを承認する立場を理神論 (Deismus) と呼び、自然的神学をも承認する立場を有神論 (Theismus) と称する。理神論は、原存在者の現存在を単なる理性のみによって認識し、この原存在者の概念は先驗的である。したがって、この概念は、すべての実在性を有するという以上には、その実在性について詳細に規定することのできない存在者の概念である。この場合の原存在者の概念は、世界原因 (Weltursache) である。それに対して、有神論は、理性が原存在者を自然との類推、あるいは自由の因果性に基いてより詳細に規定し得ると主張するから、この場合の原存在者の概念は世界創始者 (Welturheber) となり、理神論の原存在者、あるいは最高原因としての神に対して、生ける神、あるいは最高の悟性 (summa intelligentia) である。

さて、カントが超自然的啓示による神認識を退けることは明白であるが、合理神学の大半が否定せられることも、純粹理性の弁証論、特にその神存在論証の否定の議論から明らかである。端的に言えば、カントが容認する神学は道德神学のみである。フィッシャーの表現で言えば、「理性は神認識を単なる概念から造りだすか、あるいは、自然界と人間界の考察から造りだすかである」²⁾が、このうち単なる概念から造りだす存在論的神学と宇宙論的神学、また自然界の考察から造りだす自然神学はそれぞれ三つの神存在論証批判で否定されて、合理的神認識の最後の道は道德神学のみである。理性がこのような道德神学を生みだす可能的源泉は、理性の実践的使用である。したがって、この「人間界の考察」は、理性の実践的使

用による実践的認識の問題である。理性の実践的使用とは、「生起すべきことが、それによってア prioriに認識されるような使用」³⁾である。ところで、この実践的使用において、生起すべきことが不可疑的に確実であり、しかもそれがある絶対的必然的条件の下に確実であるという場合、この絶対的必然的条件の存在は「要請せられる」⁴⁾という。さて、自由の因果性に基づく道徳法則の存在は必然的であり、確実であるから、この法則が拘束力を持ち得るための必然的制約として何か或る存在を前提するとすれば、この現存在は要請されなければならない。カントの道徳論を諒解済みのわれわれがこの『純粋理性批判』の言葉を理解する場合、ここでは道徳法則の可能性の制約として神存在を要請すると述べているのではなく、むしろ、「道徳法則の拘束力の可能性の制約」(die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft)⁵⁾としての神存在要請であるから、その拘束力は単に道徳法則による意志規定としての神聖性たる最上善を越えて、真の神聖性としての完全性たる最高善の実現に及び、この実践理性の真正の対象たる最高善の実現の可能性の制約としての最高睿智者たる神の存在の要請と理解すべきである。カントにおいて、神学はこの実践的連関においてのみ、要請としての実践的神認識を基礎として成立する。理論的神学は成立せず、理性は実践的神学のみが成立する基盤を提供する。カントの第一の関心は道徳法則によってのみ規定される意志の神聖性であり最上の善の実現である。実践理性は意志の自由に基づいて道徳法則を定立し、あらゆる感性的な動機の意志規定への混入と斗いつつ自らの意志を規定しようとする。自らの定立する道徳法則が「為すべし」と命ずるがゆえに、このことを「為し得る」可能性が存在する。これこそ、道徳の最高原理たる意志の自律性である。この実践理性の自律性を妨げるあらゆる他律的道徳、就中、幸福主義道徳と神学的道徳を拒否するのである。道徳的格率の選択における動機の中に、あらゆる感性的要素の混入を警戒し排除するところにカントの厳粛主義の本領があるのであるが、感性的存在としての制約を受ける有限的存在者には、この心術と道徳法則の一致はいかない瞬間においても実現され得ぬ神聖性の理念とな

る。そこにカントの自律的道徳の範囲を越えるような靈魂の不死という第一の要請の提起される必然性があった。この要請が、最高善の第一の要素としての最上善の可能性の制約であり、さらにこの最上善としての道徳性に一致する幸福性が結合されて、完全善として善が完成されるために、道徳的心術と合致した因果性を持つところの自然の最高原因としての睿智的存在の現存在が要請されるのである。

このような要請の上に成り立つ神学が道徳神学であるとすれば、道徳神学はあくまで道徳論に基づいて立てられた神学であり、道徳論から道徳的必然性をもって要請せられた神学である。最高善を促進することは義務であるから、最高善はその可能性の制約としての神の存在を義務と不可分離に結合はする。しかし、『実践理性批判』が明言するごとく、この神の要請の持つ道徳的必然性は主観的であり、神の存在の要請それ自体は義務ではない。あるものの存在の想定は本来、理性の理論的使用に属することであり、義務に属するものは世界における最高善の実現と促進の努力のみであり、したがって、現世における有限的存在者の為すべき義務は、最高善実現の第一の制約としての最上善の実現のみである。有限的存在者が最高善の実現を促進することは、現世においては最高善の第一条件としての道徳的善の実現を意味するから、最高善実現の義務の下に見られる第一の道徳的責務は最上善の実現である。そして、その上の期待、希望に属することとしての最高善の実現の可能性を望む前提として神の存在が要請されるのであるから、神の存在の要請は、われわれの義務の意識と結合している純粋理性信仰である。要請とは実践理性の要求に基づく必然的主張であり、純粋理性のみがこの要求を産みだす根拠であるから、理性信仰なのである。したがって、道徳神学においても、第一の力点はこの信仰を産みだす必然的要求を主張する根拠としての純粋実践理性の道徳法則による意志規定にある。道徳法則に従う命令こそ、至上の定言的命令であり、それゆえにこそ神的命令と呼ばれるのである。カントにおける宗教とは、あらゆる義務を神的命令として認識することに基づくのであるが、しかし、「実践理性がわれわれを導く権利を持つがぎり、〔道徳的〕

行為を責務と考えるのは、それが神の命令であるからではなくて、われわれがこの行為に対して内的に責務があるからこそ、それを神的命令とみなすのである⁶⁾と言う。したがって、道徳神学は内在的にのみ、すなわち、この世におけるわれわれの使命を達成するためにのみ使用せられるべきである。⁷⁾

- 1) 以下の叙述については; Vgl., Kritik der reinen Vernunft, d. trans. Dialektik, II. Buch, III. Hauptst., VII. Abschn., Kritik aller Theologie aus spekulativen Prinzipien der Vernunft.
- 2) Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 4. Immanuel Kant u. seine Lehre I, S. 589
- 3) K. d. r. V., B. 661
- 4) Ibid., B. 661f.
- 5) Ibid., B. 662
- 6) Ibid., B. 847
- 7) Vgl., idem.

〔二〕

カントが、『純粹理性批判』方法論の中の「純粹理性の規準」において、理性のあらゆる関心が次の三つの問いに帰着すると述べていることは有名である。(一)「私は何を知り得るか」(Was kann ich wissen?) (二)「私は何を為すべきか」(Was soll ich tun?) (三)「私は何を望んでよいか」(Was darf ich hoffen?) カント哲学の体系はこれら三つの問いに対する解答につきると言ってもよい。

第一問は理論的な問題であり、第二問は実践的、第三問は実践的であると同時に理論的問題である。第一の問いは『純粹理性批判』を中心とする真理認識の問題であり、第二問は『実践理性批判』を中心とする道徳的認識の問題であり、第三問はこの道徳論の上に要請せられる道徳神学、あるいは、『単なる理性の限界内における宗教』的認識の問題である。これら三つの根元的問題と人間の三大認識能力としての感性、悟性、理性はどのように関係し合っているのであろうか。

第一の真理認識について言えば、カントにおいて認識とは経験的直観が与えられるかぎりでの悟性的概念による先天的綜合判断であり、簡単に言えば感性的直観と悟性的概念の綜合のことである。したがって、認識は現象界についての認識で

あり、現象界を越えた物自体について認識は、それについて経験的直観が対応しない以上、成立し得ないわけである。認識の対象は、われわれの心性を触発し、そのかぎり、受容性の能力としての感性がそれを受けとめることによって感覚を生ぜしめる。つまり、感性はこの感覚を通して対象と関係することができるよう経験的直観をわれわれに提供する。悟性が対象について思惟するという場合、悟性が対象に関わることを意味するが、悟性はこの感性を介して与えられる直観によってのみ対象と関わるができるわけである。したがって、悟性が対象について思惟するとは、この経験的直観を自発性の能力である悟性の概念としての範疇が認識にまで総合していくことを意味する。したがって、感性の条件がないならば、対象の容観的実在性の諸制約が欠如しており、純粹悟性概念という単なる認識の形式だけしか存在しないことになるし、逆に、この認識の形式としての概念が欠けているならば、単なる雑多な感性の多様のみが存在することになる。直観なき概念は空虚であり、概念なき直観は盲目であると言われる所以である。したがって、われわれにとって認識とは経験的直観を感性が提供するかぎりの現象界の認識であり、「私が知り得ること」は感性的直観を持ち得るかぎりでの現象について範疇(純粹悟性概念)でもって思惟するかぎりでの認識である。このような直観と思惟の綜合として以外にカントにとって確実な理論的認識はあり得ない。直観の能力としての感性と概念の能力としての悟性との関係はこのようなものであり、両者の関係として現象界の認識が成立するとすれば、これを超える本体界、睿智界、形而上学の世界についての理論的認識は成立しない。それらについては、「私は知り得ない」のである。一方、理念の能力としての理性は、このような感性界を超えた理念としての神概念を指示することはするが、神についての理論的認識は成立しないということになる。仮りに、第一原因とか最実在的存在者として神概念を想定する場合、神について理論的認識を持つということになると、そもそも感性的直観を持ち得る現象間の原因結果を思惟するに有効な因果性という範疇を、現象界を超えて適用するという矛盾を犯すことになるというわけである。「こ

の領域〔感性界〕の外では、範疇は、許容されはするが、それによっては何も理解され得ないところの概念の単なる名称にしかすぎない」¹⁾のである。理性がこのような概念を立てることを許容できるのは、理性の統制的 (regulativ) な使用の場合であり、最高存在者の認識に関わる構成的 (konstitutiv) 使用は認められないのである。したがって、理性の理論的使用に関しては、その統制的使用のみが認められるというのである。

『純粹理性批判』の弁証論は二つのことを明らかにした。一つは、可能的経験の領域を超えてわれわれを導いていこうとするあらゆる推論は、偽瞞的であり根拠のないものであるということであり、もう一つは、同時に、人間理性はこの限界を踏み越えようとする自然的傾向性を持っているということである。²⁾ 理性のこの自然的傾向性が、理性の認識構成的使用を生じ、仮象を産み、誤謬に陥る。理性と理念の関係は、ちょうど、悟性と概念の関係と同じく自然的なものであるが、しかし、この概念は経験的直観と結びついて具体化され得るが、理念はそれに対応する経験的内容を持たないので、具体化すると仮象を産みだすという危険性を伴っている。理念はその意味で超絶的であり、あらゆる経験の限界を超えており、これに対応する対象は経験の中に求められることはできない。ところが、理性には統制的使用というすぐれた機能がある。理性は決して直接に対象に関係せず、単に悟性にのみ関係するが、しかし、悟性を介して理性自身の経験的使用に関係するのである。すなわち、理性は対象の概念を造りだす (schaffen) ことはできないが、諸概念を整理する (ordnen) ことができ、また諸概念に統一性を与えることができる。³⁾ 悟性が規則による現象の能力であるように、理性は悟性的規則を原理のもとへと統一する能力である。理性は経験に直接関係しないし、またできないが、悟性の多様な経験的認識に理念による先天的統一を与えるために悟性に関わるのである。悟性が対象における多様なものを概念によって結合するように、理性は概念の多様なものを理念によって結合するのである。⁴⁾ 理性は理念において悟性にある統一への方向を規定し、あらゆる対象に関してすべての悟性作用を絶対的全体の中へ総括する。いわ

ば悟性のなす現象に関する経験的認識 (これは die distributive Einheit である) に理性が理念的統一を与え、〈eine gewisse kollektive Einheit〉を与えるのである。この統一こそ、あらゆる悟性作用の目標である。これは、理念一般の議論としては、三つの理念すべてに言えることであるが、特に神の理念は最高存在者の理念として純粹理性の理想であり、人間の認識の全体が完結する。⁵⁾ 神的存在者の最高完全性の内的可能性についても、その現存在の必然性についても、「私は何を知り得るか」の問いを全く超絶した「知り得ない」問題であり、それについて何らの概念も持ち得ないけれども、この存在者を想定することによって、「偶然的なものに関する他のあらゆる問題に満足を与えることができ」⁶⁾、悟性認識は主観的格率としての体系的統一を得る⁷⁾のである。主観的格率としての体系的統一とは、感性界の事物がこのような理性的存在者に根拠を持つかのよう (als ob) 結合しているときとみるということである。⁸⁾ ここから、自然の合目的性とか自然研究の有用性とかいうことでもでてくるわけであるが、この問題は『判断力批判』とも関係するのでここでは論じないことにする。このように、神の概念は理論理性にとってはまったく主観的な統制的理念なのである。理念がこのように統制的役割を持っているということは、可能的経験の領域の外へ踏みだすことを意味しないから、認識論的には「私が知り得る」ことの領域外にあり、「私は何を知り得るか」の第一の問いの答は、感性界の現象についての経験的知識のみということである。このように、すべての人間の認識は直観をもって始まり、直観から概念に行き、理念で終るけれども、『純粹理性批判』を完結して明らかになったことは、広義の理性はその思弁的使用においては、直観、概念、理念のどの要素をもってしても可能的経験の領域を超えることはできないということであったとカントは語る⁹⁾のである。

人間の三つの認識能力の関係とそれらが産みだすものの関係を、フィッシャーは次のようにまとめている。「理性がその根元的諸能力の一つによって秩序づけ形成したものは、次の段階の新しい結合の素材と課題になる。すなわち、直観の所産は悟性にとって課題となり、悟性の所産は理性に

とっての課題となる。直観は感性的印象を結合し、ここから現象をつくる。すなわち、現象はわれわれの直観の所産であるとともに悟性の対象(問題)である。悟性は諸現象を結合し、そこから認識あるいは経験をつくる。すなわち、経験はわれわれの悟性の所産であるとともに理性の対象(問題)である。理性は諸経験を結合し、そこから一つの全体一決して完結はしないが、不断に常に前進していく学的体系をつくろうと努める。感性的印象は、われわれの感性の原形式たる時間と空間によってのみ現象へと結合されうる。経験はわれわれの理性の原形式あるいは目標としての理念によってのみ学的体系へと結合されうる。人間の認識の発展において、印象とその結合が最初であり、学的体系の完成が最後である。認識のこの発展過程の全体を辿り、説明することこそ批判の課題であった。¹⁰⁾

第二問「私は何を為すべきか」は「為すべき」ことからについての認識、すなわち、道徳的認識の問題である。

「為すべき」は、結局、感性のあらゆる要素の意志規定の動機への混入を排して、自らの格率が普遍的立法の原理として妥当するように行為するという定言命法に従うこと、すなわち、純粋に実践理性の定立する道徳法則のみによって意志を規定することである。自らの定立する法則の下にある意志は自由なる意志と同義であり、これが道徳性の最高原則としての意志の自律性、実践理性の自律性の原理である。理論理性の認識という観点から言えば、理念として退けられた自由も、道徳法則を成立させる根拠として、道徳法則の存在する事実から認識されるのであり、このような実践理性の立場から実践的自由として確証を得る。自然因果性の拘束の下にある感性的存在者としての人間も、道徳法則の立法者として睿智的理性的存在者であり、この理性的存在者こそ道徳を荷う主体と考えられてその尊厳が主張せられるのである。生起すべきことを先天的に明らかに認識せしめるような理性の実践的使用において、理論的使用における認識の限界が道徳的行為主体の自由という実践的な意味において突破せられるのである。しかし、同時に感性界にもある存在者、行為者として格率採用の動機への感性的要素の混入は

不可避であるから、この混入に抵抗しつつ、理性的存在者として理性の定立する道徳法則によって意志を規定しようと努力することこそ「人間の為すべきこと」となる。しかし、このような感性的存在者としての人間にとっては、道徳法則のみによる汎通的意志規定は、その存在のいかなる瞬間においても実現せられぬ神聖性の理念であるゆえ、この理念の実現の制約の問題が生じ、この制約の存在は理性の必然的要求に基づく「期待」の問題と関連するので、「何を望むことが許されるか」という第三の問いに必然的に連って行くのである。

第三の問いは、「私は何を望んでよいか」という問いであるが、カントは数行あとに、この問いをより厳密に、「私が為すべきことを為したなら、その時、私は何を望んでよいか」(Wenn ich nun tue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?) というように言い換えている。この <wenn-alsdann> という順序が重要だと考えているのであって、ここに神学的道徳を退け、道徳神学を強調するカントの実践哲学の重要な性格がある。宗教的希望は道徳的行為のあとに期待される事柄であり、道徳に付随する問題とされている。道徳的責務の実現に付随して期待される事柄が宗教の問題となる。『実践理性批判』においては、「…道徳は本来、いかにしてわれわれはわれわれを幸福にするかという教説ではなくて、いかにして、われわれは幸福に値するようになるべきかという教説である。宗教がこれに加わる時のみ、われわれが幸福に値しなくはないように意を用いた程度にしたがって、将来いつか幸福にあづかるという希望もまた生ずる」¹¹⁾と述べている。カントは、心術における道徳的動機としての格率選択の根元的行為の中に、感性的原理としての幸福性が混入することを徹底的に退けた。認識論におけると同様に、道徳論においても感性的なものと理性的なものとを峻別した。分析論において、感性的なものとしての幸福性の原理を分離追放することによって幸福主義道徳を退け、理性の定立するアプリオリな道徳法則による意志規定としての普遍的道徳を説いた。ここに批判主義哲学の道徳論の特色がある。しかし、このように純粋な、経験的要素を捨象した道徳性の原理を確立したの

ち、この純粋な道徳の見地から、分析論で厳密に分離捨棄された幸福の問題が、弁証論において再び最高善の問題として取上げられるのである。道徳的善としての最上善はそれに相応しい幸福をもって飾られる時に、完成善としての最高善となり、この最高善こそ実践理性の真正の対象である。感性界と理性界の両界にまたがる存在者としての人間にとって、その完全性とは徳とそれに相応しい福との結合の実現である。『純粋理性批判』の「その全き完全性における人間性」(die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit)は、単に道徳法則による汎通的意志規定としての最上善を超えて、この神聖性が幸福性と結合した最高善としての完成善となり、完全性に到達した人間性の理念であった。「道徳性だけでは、そしてこれとともに、単に幸福に値することだけでは、まだ、完全な善 (das vollständige Gut) であることに程遠い。この善を完成するためには、幸福に値しなくはないように行為する者が、幸福に与かることを望み得るのでなければならぬ」。¹²⁾したがって、道徳の目標がよき人間であることであるとすば、よき人間は完全な人間に連関することによって最高完全な人間性を実現し得るとすれば、そしてさらに、この完成善はよき人間たるの程度において期待し得ることを内に含むから、道徳が完成するためには、道徳を超える期待の領域としての宗教が要請されるという必然性を示している。このような意味において、カントは、幸福に値するように努力することが道徳の問題であり、この道徳的努力に適う幸福の期待、希望が宗教の問題であると言うのである。したがって、第三問の「私は何を望んでよいか」に対する解答は明らかであろう。それは、この希望内容としての幸福であり、そして、この期待実現の二大制約が靈魂の不死と神の存在の要請であったから、この問題はこの要請としての神存在に基づく道徳神学の問題と言ってよい。

以上で、カントの道徳神学がカント哲学の中で占める位置についてはほぼ諒解できたと言ってよいかと思う。以後のわれわれの課題は、このカントの道徳神学の特徴とこの神学の中心となる道徳的信仰の解明を通して、この道徳神学の内容を明らかにし、やがて問題とされるべき『単なる理性

の限界内における宗教』におけるカント宗教論への理解を容易にすることである。

- 1) K. d. r. V., B 724
- 2) Ibid., Vgl., B 670
- 3) Ibid., Vgl., B 671
- 4) Ibid., Vgl., B 672
- 5) Ibid., Vgl., B 669
- 6) Ibid., B 704
- 7) Ibid., Vgl., B 708
- 8) Ibid., Vgl., B 709
- 9) Ibid., Vgl., B 730
- 10) Kuno Fischer, op. cit., S. 597
- 11) Kritik der praktischen Vernunft, Philosophische Bibliothek Ausg., S. 149
- 12) K. d. r. V., B 841

〔三〕

理論理性が知り得ることは可能的経験の世界のみであり、理論理性による認識は、対象がわれわれの表象能力に及ぼす作用の結果としての感覚によって持つ対象についての経験的直観が与えられるかぎりその直観について純粋悟性概念たる範疇の形式による思惟であった。ここに理論理性の限界があり、この限界を超える理念は限界概念としてのみ意味を持ち、神は純粋理性の理想としてのみ意味を持ち、その客観的実在性についての論議は不可能であった。しかし、理性の実践的使用に関わる道徳の観点から、完全な善を実現する制約としての神の存在が要請され、神概念は実践的な客観的実在性を持つに至るといふ。徳と幸福の結びつきは、それぞれが成立する次元としての叡智的世界と感性的世界の結びつき、自由と自然の結びつきであるゆえ、両界の共通の秩序の創始者としての叡智的存在者を要請してその結合の根拠とする。すると、叡智的存在者を根拠とし、その帰結としてこの徳福の結合、すなわち、最高善が可能であるとすれば、この存在者こそ根源的の最高善 (das höchste ursprüngliche Gut)¹⁾ であり、徳福の結合としての最高善は派生的の最高善 (das höchste abgeleitete Gut)²⁾ である。そして、この存在者が要請としての理念であるという意味で、この叡智者の理念の具体化は最高善の理想 (das Ideal des höchsten Guts)³⁾ である。純粋理性はこの根源的の最高善の理想においてのみ、叡智界すなわち道徳界の二つの要素の結合の根拠を

見出すことができるのである。⁴⁾

フィッシャーによって、このところをもう少し分りやすくすると、次のように言うことができる。道徳法則によって命じられた行為は経験の中に生起しなければならないから、経験の対象とならなければならない。可能的行為は可能的経験である。道徳法則は可能的行為を命じ必然的行為として要求するから、同時に経験の原理である。すなわち、道徳法則は経験がこの原理に対応するように要求する。われわれが可能的経験の総括を「世界」と呼ぶなら、道徳法則は世界がこの原理に合致することを要求するということは、道徳法則が「道徳的世界」を要求しているということである。道徳的には、ただ、道徳的目的を実現し完成するこのような道徳的世界のみがあり得るのである。さて、この道徳的目的とは幸福に値するということであった。すなわち、幸福はそれに値することとしての道徳性の結果としての幸福 (die Glückseligkeit als Folge der Würdigkeit) である。幸福性 (Glückseligkeit) はわれわれが求める自然的善であり、道徳性 (Würdigkeit) はわれわれがそれに向かって努力する道徳的善である。この両者が結びつくとなれば、この結合において最高善が成立し、この实在性が道徳的理念を要求する。この理念が <in individuo> に完結したものとなみされる場合、それは最高善の理想であり、したがって、道徳的世界はこの理想の制約と支配の下においてのみ成立するのである。⁵⁾

このように、「幸福でありたいという希望と自らを幸福に値いするようにする不断努力との必然的結合」(die notwendige Verknüpfung der Hoffnung, glücklich zu sein, mit dem unablässigen Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen)⁶⁾ は、この両者の正確な一致を保証する最高の叡智的存在者を根拠として成立する。道徳法則を遵守することは、行為の主観的原則としての格率に従って行われるが、道徳性の純粋さと結果に関して道徳性を判定することは格率と道徳法則の一致の理念に従って行われる。感性的な幸福性の原理を混入させた格率に従って行為することが、カントにおいて不徳である以上、われわれは道徳的格率に従って行為しなければならない。しかし、道徳的格率はどのようにして生起す

るのかと言えば、この主観的格率が同時に普遍的な道徳法則たるような道徳的判断を根拠に持つことによってである。このように、主観的格率が道徳法則に合致しているかどうか道徳の純粋さを判定するメルクマールであるが、このような純粋な格率を動機にするように促すことはその根底に「幸福の希望」と「幸福に値する不断の努力」との必然的結合の保証者を前提として持っていなければ不可能だという。「神と、われわれにとって今は見えないが望みみられる世界 (eine gehoffte Welt) [靈魂の不死の世界] とがなければ、道徳性の輝かしき理念はなるほど賛同と讃嘆の対象ではあろうが、決意と実行の動機とはならない」。⁷⁾ 批判主義道徳論にとって、また道徳と宗教の関わりにとって微妙な点である。幸福への願望が動機に混入してはいけませんが、純粋な道徳的格率に従って行為することが、実践理性の真正の対象であり道徳の完全成就としての徳福の結合に連っていることの確信が、決意と実行に促すということである。この確信は、第一に靈魂の不死の信仰であり、第二に神の存在の信念である。自分が道徳法則に従って意志を規定しても、他の人はそうしないかもしれない。しかし、この自らの意志決定が、同時に他のすべての理性的存在者の意志規定と一致する世界を望むこの「望まれた世界」、すなわち、このようなすべての理性的存在者の自由意志の汎通的な体系的統一 (durchgängige systematische Einheit)⁸⁾ としての世界、「恩寵の王国」(das Reich der Gnaden)⁹⁾ に属するものとして「神秘的集団」(corpus mysticum)¹⁰⁾ をなしているということが、靈魂の不死の実践的信仰の内容である。

これと同時に、第二に、この望まれた世界における純粋な道徳的意志規定の命令としての厳正さは、この法則の遵守が道徳の最高目的との一致の必然的結果を約束したり威嚇したり (Verheißungen und Drohungen)¹¹⁾ するものとして、法則が最高存在者の命令であるとみなされるところに成立する。すでに、述べた「義務が神の命令であるから義務であるのではなくて、義務が義務であるから神的命令である」ということや、「宗教はあらゆる義務を神的命令とみなすことである」というカントの主張はこのような背景において言わ

れていることなのである。幸福への期待とか神の命令とかが動機となつてはいけませんが、道徳はそれらのものと必然的に結びついているのであり、この結びつきの上に道徳神学があるのである。

カントは先験的神学、自然神学を否定し道徳神学のみを容認するが、しかし、この道徳神学における神の存在が要請として確立されると、この神概念は当然に道徳的意味に理解されたものではあるけれども属性を持つから、これらの属性を含む神概念を持っているという意味で先験的神学に達する。また、この神概念は自然界と叡智界の道徳的統一の根拠であるから、この目的論的見地からみられた自然神学にも到達する。したがって、フィッシャーが言うように、「理性批判は神認識を否定するから、学としての合理神学 (rationale Theologie als Wissenschaft) は存在しないが、批判としての合理神学 (rationale Theologie als Kritik) は存在する。この合理神学は、盲目的形而上学の独断的主張を探究し、判定し、論駁することのみをその仕事とするべきで、徹底的に批判的なものであり、ポジティブなものではない。ポジティブな神学は神を道徳的世界秩序の根拠、道徳的世界創始者、道徳的世界目的としてのみ把握するところの道徳神学のみである」。¹²⁾ この言葉を参考にして考えれば、理論理性の見地からは理論的認識の限界を超えるものとして、学としての合理神学は、先験的神学も自然的神学も含めて否定せられるが、しかし、批判としての合理神学は独断的形而上学を批判、判定、論駁するネガティブな意味を持つということである。そして、ポジティブな神学は実践理性神学としての道徳神学である。しかし、道徳神学がその内容を純粋に道徳的意味において持つことを忘れなければ、神観が道徳的意味連関における属性を持つかぎり、その概念は先験的なものであるから、カントは「先験的神学に至る」という表現を用いたものと思われる。その意味で、カントは道徳神学を媒介にした自然神学とか先験的神学とかいったものを考えているとあってよく、道徳神学の立場で神の属性を有意味なものとして取上げていると言い得る。すなわち、道徳神学は単に神の現存在の要請を超えて、この要請せられた神概念は道徳的な意味における属性を持ち得るということであ

る。カントは『純粋理性批判』弁証論において次のように語る。「もしこの欠陥〔最高存在者の概念の客観的実在性について思弁理性は肯定も否定もできないという欠陥〕を補い得る道徳神学というものが存在するとすれば、その場合、以前には単に蓋然的にしかすぎなかった先験的神学は、その神学概念を規定することによって、また感性のためにしばしばよく欺かれそれ自身の理念と必ずしも一致しない理性を不断に吟味することによって、自らの不可欠なることを示すのである。必然性、無限性、統一性、(世界霊としてではない)世界を離れた現存在、時間の制約のない永遠性、空間の制約のない遍在性、全能等々のことが、純粋に先験的な述語であり、したがって、これらの述語の純化された概念は、あらゆる神学が必要とするものであるが、それはただ先験的神学からのみ導きだされ得るのである」。¹³⁾ このように、先験的神学の不可欠性および諸々の属性について語るのである。また、同じく方法論においても、思弁神学が最高存在者をその客観的根拠から暗示する (hinweisen) ことさえできないのに対して、道徳神学が唯一の最高完全の理性的原存在者の概念 (der Begriff eines einigen, allervollkommensten und vernünftigen Urwesens)¹⁴⁾ に到達することを独自の長所として挙げ、道徳的観点から、意志、全能、全知、遍在、永遠等々の属性を挙げている。このような見かたは、フィッシャーの言葉で言えば、「象徴的擬人神論」(Symbolischer Anthropomorphismus) であり、「人間的な諸関係を道徳的な仕方で使用する」神観であり、諸表象は「意識的に象徴的であり、神の本質そのものに妥当せず、単にその世界への関係について妥当するにすぎない」ということになる。¹⁵⁾ このような、神について人間が語ることはすべて人間道徳の見地からみた意味深き象徴であるという考え方は、その後の哲学や神学に深い影響を及ぼしている。

また、『実践理性批判』においては、神存在の要請が理論理性による対象的思惟の理論的拡張でないことを論じた後、同様な問題を論じている。¹⁶⁾

すなわち、「・・・神、叡智的世界 (神の国)、不死等の理念が、われわれ自身の本性から取りだされる述語によって規定されるにしても、この規

定はかの純粋理性理念の感性的化（擬人神論）としても、また、超感性的対象の超絶的認識としてもみなされることはできない。なぜならば、これらの述語は悟性と意志以外のものではなく、しかも、それらは、道徳法則において考えられなければならないように、したがって、それらについては純粋に実践的に使用されるかぎり、相互関係において考察されるからである」。したがって、この場合の述語である悟性や意志という概念が人間本性について使用される場合に固着している心理的な要素は全部捨象せられるのである。すると、「われわれが純粋悟性的存在者をそれによって考える諸概念のうちで、残っているものは、まさに、道徳法則を考えることができるために必要なもののみである。したがって、なるほど、神認識は存在するが、ただ実践的關係における神認識のみが存在するのである」。ゆえに、「これらの諸性質は、決して、超感性的存在者についての理論のために使用されることはできないということ、したがって、この面においては、思弁的認識を基礎づけることはまったくできず、ただ、その使用を、単に、道徳法則の実行に限定すること」が重要なのである。このように、擬人神論的及び超感性的なこれらの概念の使用を捨象してなお残る悟性や意志概念の道徳的使用については次のように言うことができる。すなわち、「実践的なものに関して、悟性や意志の諸性質のうち、われわれになお残っているものは關係の概念 (der Begriff eines Verhältnisses) である。そして、この關係に対しては、実践的法則が（この法則がまさに、悟性の意志に対する關係を先天的に規定する）、客觀的實在性を与えるのである。このことが、ひとたび起ったならば、道徳的に規定された意志の対象の概念（最高善の概念）と、これとともに、その可能性の制約、すなわち、神と自由と不死の諸理念に實在性もまた与えられるのである。もちろん、それは、常にただ道徳法則の実行に関して（思弁的目的のためにでなく）与えられるのである」。このことを神の概念に関して少し分りやすく言えば、道徳性と幸福性の一致としての最高善の実現が問題である場合、この一致の根拠となる最高原因は、理性的存在者の意志の法則と自然との一致の根拠でなければならないが、

そのことは同時に、法則の表象と自然との一致の根拠でなければならないからである。すなわち、道徳と自然の一致は、理性的存在者の道徳性としての道徳的心術と自然との一致でなければならないから、この最上原因は、道徳的心術と合致した因果性を持つ自然の最上原因でなければならない。すると、最上原因は、法則の表象に従って行為する睿智的存在者であるのみならず、法則の表象に従う因果性としての意志を持つ存在者でなければならない。このような、悟性と意志とによって自然の原因（自然の創始者）となる存在者は神である。このような神が、実践理性の要請としての神であり、このように悟性と意志の概念がその属性として実践の見地より容認されるのである。実践的法則が客觀的實在性を与える關係として、悟性や意志が神の属性として容認せられ、否、道徳法則との關係における悟性と意志の相互關係の實在性が容認せられるから、神の存在についての客觀的（実践的）實在性の要求（要請）が承認せられるのである。）

このように見てくると、神の概念は、自然学や自然学の先天的純粋原理のみを一般的意味で含む形而上学に属する概念ではなくて、「道徳に属する概念」(ein zur Moral gehöriger Begriff) であるという。このことは、『純粋理性批判』の弁証論が明らかにしたところである。ゆえに、神認識に至るために理性に残されているただ一つの道徳は、「理性が、純粋理性として、その純粋実践的使用の最上原理から出発して（この使用は元来、理性の帰結としての或るもの存在にのみ向けられている）、その対象を規定する」ことである。「そこで、理性の不可避的課題において、すなわち、意志を最高善へ必然的に向けることにおいて、そのような原存在者を世界におけるこの善の可能性に関して想定するという必然性が示されるのみならず、最も注目し得ることであるが、自然の道徳における理性の進行に全く欠けている或るもの、すなわち、「正確に規定されたこの原存在者の概念」(ein genau bestimmter Begriff dieses Urwesens) が示されるのである」。もちろん、これは理性の理論的使用における理論的正確さではなくて、理性の実践的使用における実践理性の対象としての最高善に向けられた道徳的必然性を意味

する。したがって、「神の概念は、(自然学の) 経験的な道においては、神性の概念に合致しているとみなすためには、依然として、正確に規定されていない第一存在者の完全性の概念 (ein nicht genau bestimmter Begriff von der Vollkommenheit des ersten Wesens) である」のである。われわれは、理論的見地から規定できない「この不可避的欠陥」(dieser unvermeidliche Mangel) を、実践理性の対象に意志を向ける道徳的見地から、「全く理性的な仮定 (ganz vernünftige Hypothese) でもって補う権能を持つ」のである。この仮定あるいは仮説とは「すなわち、われわれのかなり詳細な知識に示される多くの点において、知恵 (Weisheit)、善性 (Gütigkeit) 等々が明らかになるならば、あらゆる他の点においても、同様であり、したがって、世界創始者に対してあらゆる可能的完全性 (alle mögliche Vollkommenheit) を帰することは理性的なことであるということ」である。

それならば、神の概念を実践理性の対象たる最高善に 関係させてみると、「道徳的 原則はこれ [最高善] を最高の完全性 (höchste Vollkommenheit) を持つ世界創始者という前提のもとにのみ可能なものと認める」ということが分るのである。ゆえに、神は、全知 (allwissend)、全能 (allmächtig)、遍在 (allgegenwärtig)、永遠 (ewig) でなければならない等々のことが言われる。「したがって、道徳法則は、純粹実践理性の対象としての最高善の概念によって、最高存在者としての原存在者の概念を規定するのである」。この概念規定は、理論理性の、したがって自然学や形而上学の果し得なかったことであり、これは、理論理性に対して優位に立つ実践理性が、思弁的認識を拡張することなく道徳的に果したことであり、ここで結論として再度、「ゆえに、神の概念は根元的に自然学には属さない概念であり、すなわち、思弁理性のために自然学に属する概念ではなく、道徳に属する概念 (ein zur Moral gehöriger Begriff) であり」、「実践的理性使用における理性の要請」であることを語るのである。

以上が、『実践理性批判』において、同様の問題、すなわち、神概念の道徳的諸属性についてなされた議論の要旨である。

カントは、ここで、擬人神論 (Anthropomorphismus) を退けているが、しかし、ここで退けているのは、フィッシャーの分類で言えば、「独断的擬人神論」としての「理神論」や「有神論」であり、カントのこのような道徳的見地よりの属性を容認する見方そのものは、先述のごとく、「象徴的擬人神論」にあたると言い得よう。

さらに、『判断力批判』においても、道徳的目的論の見地から、究極目的との関係において、全知、全能、至善、正義、永遠、遍在を挙げ、これらの道徳的性質のもとに原存在者をみる道徳的目的論が自然目的論の欠陥を補い、はじめて一つの神学を基礎づけることができると述べて、この神学を倫理神学 (Ethikothologie) と名づけている。¹⁷⁾

このようなものとして、道徳神学が成立し、この道徳神学は、今までのどのような自然認識も、どのような学問も、どのような自然認識に基づく神学も、どのような先天的概念による考察に基づく神学も明らかにすることのできなかった神的存在者の概念を成立せしめた。この概念を正しいと思うのは、思弁理性がその正当性をわれわれに確信せしめるからではなくて、この概念が道徳的理性原理と完全に一致するからである。¹⁸⁾ それゆえ、思弁が空想するだけで妥当せしめることのできない認識をわれわれの最高の関心と結びつけ、論証せられた定説にはしないにしても理性の本質的目的における絶対的に必然的な前提たらしめた功績は実践的使用における純粹理性だけが持つのである。¹⁹⁾ しかし、この概念は、このように、論証された定説 (ein demonstriertes Dogma)²⁰⁾ ではなくて、絶対的必然的前提 (eine schlechterdings notwendige Voraussetzung)²⁰⁾ である。実践理性の要請であり、道徳神学の対象である。ゆえに、「実践理性がわれわれを導く権利を持つかぎり、〔道徳的〕行為を責務と考えるのは、それが神の命令であるからではなくて、われわれがこの行為に対して内的に責務があるからこそ、それを神的命令とみなすのである。・・・理性が行為そのものの本性からわれわれを教える道徳法則をわれわれが神聖に保つかぎりにおいてのみ、われわれは神的意志に合致すると信じるのであり、また、われわれが自己と他の人々において世界の

福祉 (das Weltbeste) を促進することによってのみ、神の意志に仕えたと信じるのである。それゆえに、道徳神学はこの世におけるわれわれの使命を達成するという内在的使用 (immanenter Gebrauch) のみを持つのである」。²¹⁾

このように、道徳神学は、カントにとっては、従来のいかなる神学も果すことのできなかつた光栄と功績を荷うとともに、その光栄は、あくまで、道徳神学が、この世における人間の道徳的使命の達成のためにのみ、その意味で内在的にのみ用いられるかぎりのものである。道徳神学の超越的使用 (transzrender Gebrauch) は、理性の究極目的を転倒し、挫折させるに違いないのである。道徳神学は、「良き行状における道徳的立法的理性の指導」(ein Leitfaden einer moralisch gesetzgebenden Vernunft im guten Lebenswandel)²²⁾ にのみ従うべきであり、道徳法則の遵守こそ唯一の道徳的責務である。カントの道徳神学は、この道徳法則を神聖に保つ意志こそ神的意志に適うと信ずるところに成立するのである。(未完)

- 1) Vgl., K. d. r. V., B 837, K. d. p. V., S. 144
- 2) Vgl., K. d. r. V., B 839, K. d. p. V., idem.
- 3) K. d. r. V., B 838
- 4) Vgl., ibid., B 838f.
- 5) Vgl., Fischer, op. cit., S. 613
- 6) Vgl., K. d. r. V., B 838
- 7) Ibid., B 841
- 8) Ibid., B 836
- 9) Ibid., B 840
- 10) Ibid., B 836
- 11) Ibid., B 839
- 12) Vgl., Fischer, op. cit., S. 590
- 13) K. d. r. V., B 669f.
- 14) Ibid., B 842
- 15) Vgl., Fischer, op. cit., S. 591
- 16) 以下の論述については ; Vgl., K. d. p. V., S. 157—161
- 17) Kritik der Urteilskraft, Philosophische Bibliothek Ausg., Leipzig, 1924, S. 314f.
- 18) Vgl., K. d. r. V., B 846
- 19) Vgl., ibid., B 845f.
- 20) Ibid., B 846
- 21) Ibid., B 847
- 22) Idem.