

カントの道徳神学 (II)

春 名 純 人

〔四〕

さて、カントにとって、この信ずるとはいかなることであるのか。このことの解明を通じて、カントの道徳神学を支える道徳的信仰の内容を明らかにしたいと思う。

カントは『純粹理性批判』の方法論の中の「純粹理性の規準」の第三節「憶見・知識・信仰」において、道徳信仰の確実性を憶見や知識との比較において、また実用的信との対比において論じている。

われわれの悟性における出来事としての意見 (Fürwahrhalten—真と思うこと) は、その客観的妥当性と主観的妥当性を持つか否かに応じて、憶見 (Meinen)、知識 (Wissen)、信仰 (Glauben) とに分けられる。これらはすべて、何らかの程度の客観的妥当性を持つかぎり確信 (Überzeugung) であって、客観的妥当性を持たないただ主観的妥当性のみ的心得 (Überredung) とは区別されるが、しかし、客観的妥当性と主観的妥当性の結合によって生ずる確実性 (Gewißheit) の差別によって、憶見、知識、信仰 (あるいは、憶見、知、信) という三種の確信となる。憶見は主観的にも客観的にも不十分な意見であり、信仰は主観的にのみ十分で客観的には不十分な意見であり、知識は主観的にも客観的にも十分な意見である。憶見は単に蓋然性とのみ結合しており真理性と結合しない意見であり、不確実である。これに対して、客観的にも主観的にも妥当する確実な知識という場合は、われわれの理性がアプリアリに定立する客観的法則性が可能的経験に関係することによって成立する認識において他にない。経験から独立に理性のみによって到達する認識の不成立を弁証論は証明したのであった。理論理性が「知り得る」のは可能的経験の世界であり、この可能的経験の世界の認識は、経験的直観が与えられるかぎりこの直観について狭義の理性たる悟性の概念

によって思惟することとしての先天的総合判断であった。したがって、この場合の〈Wissen〉とはこのような認識を意味し、これのみがわれわれの知り得る現象界についての客観的にも主観的にも妥当するところの普遍妥当的認識である。「これに反して、理性の先験的使用においては、憶見は過少であり、知(識)は過大である」⁴⁾から、この場合に信(仰)ということが言われるわけである。主観的根拠は十分であるが理論的根拠が不十分であるという場合が信仰であるという。したがって、理論的に不十分な意見が信仰と呼ばれ得るのは実践的關係においてのみである。もちろん理論的信仰 (der doktrinale Glaube)²⁾ というようなものもあるにはある。これは、経験的にたしかめる手段があるとすれば十分な根拠を持つと思えるような事柄についての信であり、このような信仰は憶見の域を出ない。さて、実践的關係において信と呼ばれるような信仰についてであるが、実践的意図という場合、熟練 (Geschicklichkeit) の意図と道徳性 (Sittlichkeit) の意図が考えられるので、実践的信仰も、前者に関しては実用的信仰 (der pragmatische Glaube)³⁾、

後者に関しては道徳的信仰 (der moralische Glaube)⁴⁾ と名付けられる。しかし、実用的信仰は病人を前にした医者意見のごとく偶然的信仰 (ein zufälliger Glaube)⁵⁾ である。これがある種の必然性を持つとしても、病気をなおすという目的達成の条件としての仮言的必然性であり、この必然性は主観的である。すなわち、「ひとたび目的が立てられると、この目的に到達する条件は仮言的に必然的である。この必然性は主観的であるが、目的がその下で達成されるような他の条件を私がまったく知らない場合に、相対的に十分である」⁶⁾ にすぎないのである。他の医者はまた他の手段を講ずるであろう。その意味でこの判断や意見はやはり偶然的な実用的信である。それに対して、「立てられた目的に導く他の条件を誰も知

ることができないということを私が確実 (gewiß) に知っている場合、この必然性は絶対的であり、誰に対しても十分である」⁷⁾ から、この条件についての意見は必然的信仰 (ein notwendiger Glaube)⁸⁾ である。これこそ、道徳的信仰であり、カント本来の信である。

実用的信仰と道徳的信仰の違いは、フィッシャーの言うように確実性の相違である。「実用的信仰における手段は条件つきでのみ妥当するような性質のものであり、その有用性は状況に依存し、その成果が手段の合目的性について最終的に判決を下すのであるから、この信仰はその成果と同様、不確実である。それに対して、道徳的信仰における手段はその目的を無条件に達成するような性質のものであり、手段の合目的性も無条件に妥当し、人はこの合目的性について完全に確信を持つことができる。したがって、この道徳的信仰は悟性的学的確実性とは違った質のものであるが確実である。このように、実用的信仰には確実性が欠けており、蓋然性という制限を突破することができない。この点で実用的信仰は道徳的信仰と異なる。この蓋然性は決して確実性にまで高まり得ないから、蓋然性と確実性の差は単に程度の差ではない。したがって、実用的信仰と道徳的信仰の違いも、程度の差ではなく質的相違である。実用的信仰の蓋然性は理性が計算し準備する伶俐の程度に依存している。それに対して、道徳的信仰の確実性は、いかなる程度の差をも持たない心術に存する。すなわち、心術は道徳的であるかそうでないかのどちらかであって、道徳性と不徳性の間に程度の差は存在しない」⁹⁾

道徳的信仰においては、まず、心術の道徳的純粹さが問題であり、意志が道徳法則のみによって規定されるか否かによって道徳性が決定されるから、道徳法則への服従こそ無制約的必然性を持った目的であり、この道徳性の上に基づく希望として幸福性との結合の問題が生ずる。したがって、この結合の制約としての神への信仰はそれ自身、道徳法則に基づく理性的根拠を持つ確実なものと考えられている。先述のカントの言葉に当てはめて言えば、道徳法則への服従という「立てられた目的」(この中にこの道徳法則への服従に基づく期待としての最高善を含めてもよい)に導く条件

は靈魂の不死と神の存在の要請以外にないということは「確実」であるから、この要請としての信仰は必然性を持つというわけである。したがって、この道徳的信仰こそ真正の実践的信仰であり、理性的根拠に基づく純粹実践理性信仰である。これに比すれば、実用的信仰は蓋然性を突破できない点でむしろ憶見に近いと考えられる。これに反して、道徳的信仰が確実性を持つという場合の確実性は、知識の持つ確実性に比してどのような性質のものであろうか。神と来世の存在を知っているとは言えないということは、カントにおける <wissen> が何を意味するかということからして明白である。とすれば、この確実性は論理的なものではなくて、理性の実践的使用における道徳的な確実性であり、理論的使用における知識の拡張ではない。すなわち「この確信は論理的確実性 (logische Gewißheit) ではなくて、道徳的確定性 (moralische Gewißheit) である。そしてこの確実性は (道徳的心術の) 主観的根拠に基づくものであるから、私は決して『神が存在する等々のことが道徳的に確実である』 (*es ist moralisch gewiß*) とさえ言うてはならないのであって、『私がこれらのことを道徳的に確信している』 (*ich bin moralisch gewiß*) と言わなければならない。すなわち、神と来世への信仰は私の道徳的心術と織り合わせられているから、私が道徳的心術を喪失する危険がないのと同様に、この信仰がいつか私から奪い去られ得るということを心配することもないということである」¹⁰⁾ このように、この道徳的信仰の確実性は信仰対象についての確実性ではなくて、道徳的心術の確実性と結びついて生ずる主体的確実性である。このような確実性を持つ道徳的信仰は道徳法則の確実性に根拠を持ち、実践理性の事実としての自由に基づくものである。したがって、叡智的存在者としての可的人間の主体的確実性である。もとより人間の知識は、自然法則の因果的必然性に支配される感性界の可能的経験にのみ成立つのであるから、理論的知識の持つ論理的確実性より見れば、知識の立場において不確実ということになる。その意味で、知識は客観的にも主観的にも十分であるのに対して、信仰は主観的にのみ十分と言う。しかし、カントにとって、この客観的不十分性は、理論的の信

仰や実用的信仰の場合には、信仰を憶見より上位にはあるが知識（認識）よりは下位のものとして位置づけることになるが、道徳的信仰の場合には、理論理性に対して優位を持つ実践理性に基づく実践理性信仰として考えていると言い得よう。ただし、それは <ich bin gewiß> という主体的確実性であり、何ら理論的認識を拡張するものでない。その確実性は常に実践的確定性であり、道徳的信仰の対象としての神存在は実践理性の要請としての必然的要求に基づくものであり、この場合の神の実在性は実践的確定性である。理論理性の見地からは依然として神は理念にとどまる。理性はここにおいて、理性の思弁的認識を拡張することなく、実践の見地において自らを拡張したと言うべきである。このことがいかにして可能であるか、すなわち、純粋理性の実践の見地における拡張の問題は後に論ずることとする。

以上、われわれは、『純粋理性批判』の方法論の一節を通じて、カントにおける「信ずる」ということのいろいろな様相を考察したのであるが、本来、信仰という名に値するとカントが考えているものは道徳信仰のみであることを明確にした。信ということが、実用的信仰の場合には、憶見と知との中間に位する意見（Fürwahrhalten）として確信の度合いが低い。丁度、プラトンのドクサーピステイヌーエピステーメのごとき関係にある。しかし、道徳的信仰というものは、独特の意味を持つものとして、主体的に完全な確実性を持つものとして扱われたのである。これは実践理性に基づくものであり、カントにとって宗教的信仰というものは、このように道徳の上にある希望の問題であり、道徳が理性的存在としての人間にとって必然的である以上、この道徳と必然的連関を持つものとして要請されるものであった。宗教は道徳的に為すべきことを為した上に望まれてよい事柄として扱われており、また道徳法則の命令の持つ定言性のゆえに、すなわち、「義務が義務であるがゆえ」、「神的命令とみなされてよい」というところに成立するのである。「この道徳信仰は宗教的信仰の基礎と中核を形成する。宗教的信仰を基礎づけることが神学の課題であるとすれば、純粋理性の規準からいって、道徳神学のみが存在する。神学に基づく道徳（神学的道徳）ではなくて

道徳に基づく神学のみが存在する。そして、これこそが、理性批判が最後の可能な道として拓いた唯一の神学であった」。¹¹⁾

- 1) Kant, Kritik d. r. V., B 851
- 2) Ibid., B 853 f.
- 3) Ibid., B 852
- 4) Ibid., B 856
- 5) Ibid., B 852
- 6) Ibid., B 851 f.
- 7) Ibid., B 852
- 8) Idem.
- 9) Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Bd. 4, Kant I, S. 617~618の要約。
- 10) K. d. r. V., B 857
- 11) Fischer, op. cit., S. 619

〔五〕

カント道徳神学における信仰概念を追究するわれわれは、次に、この道徳信仰が理性信仰であることを示さなければならない。このことは、『実践理性批判』の弁証論において、実践理性の要請の問題を媒介として、純粋理性信仰として積極的に取上げられるのである。しかし、『思惟において方向を定めるとはどういうことか』（Was heißt : Sich im Denken orientieren?, 1786）という小論において、カントはこの理性信仰を少し別の角度から取上げているので、これをまず考察することによって、彼の理性信仰の実態をより立体的に明らかにしたいと思う。カントはこの小論（以下、『思惟の方向』という）において、信仰とか宗教というものについての彼の態度を直截明晰に語っているので興味深い。

「方向を定める」（sich orientieren）¹⁾ という言葉は本来、地理的な意味を持ち、その意味は与えられた方角から他の方角、特に東をみつけるということである。このように、方角を定める場合には、私自身の主観における区別の感情（das Gefühl eines Unterschiedes）²⁾、特に右手と左手の区別の感情が必要である。このように、人は地理的には主観的な区別の根拠（ein subjektiver Unterscheidungsgrund）³⁾ のみによって方向を定めているのである。次に、このように方向を定めるという地理的概念をもう少し拡張して、与えられた空間一般において、つまり数字的に方向を定

めるという時、例えば、暗闇において方向を定めるという場合、やはり同じ主観的な区別の根拠にしたがって位置を規定する能力以外、頼るべきものはない。

さて、このようなことと類比的に、この方向を定めるという概念を、思惟において、つまり論理的に方向を定める能力についてまで拡張することができるというのである。理性が経験の限界を越えて自らを拡張しようとする時に、思惟は何を根拠に方向を定めるのであるかという問題である。思惟は、本来、理論理性の認識の立場においては、与えられた感性的直観についての純粋悟性概念による思惟を意味する。それが、この場合のように、その感性的直観が与えられないことについて、つまり可能的経験の世界を超えたことについて思惟するという場合、その思惟の方向がいかんして定まるかということである。その場合、理性の従うべき認識の客観的根拠は存在せず、理性はやはり主観的な区別の根拠に従ってその判断を主観的原理としての格率のもとにもたらすのみである。すなわち、思惟一般において方向を定めるとは、理性の客観的原理の適用範囲を超えている場合に、理性の主観的原理に従う意見(Fürwahrhalten)において規定されることを意味するのである。(Sich im Denken überhaupt orientieren, heißt also : sich bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip derselben bestimmen.)⁴⁾ この理性の主観的原理とは理性自身の必要の感情 (das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses)⁵⁾ である。理性はこの必要の感情を主観的手段として経験的認識の限界を超える事柄について意見を持つというのである。これは理性の持つ一つの権利であり、「理性の必要の権利」(das Recht des Bedürfnisses der Vernunft)⁶⁾ である。「理性が客観的根拠からそれを知ろうとする越権を犯すことが許されないような或るものを前提し想定する主観的根拠としての権利」⁷⁾ であり、「したがって、超感性的なものの測り難い空間、われわれにとって濃い夜の暗闇で充たされた超感性的なものの空間において、理性自身の必要だけによって思惟において方向を定める権利」⁸⁾ なのである。幾何学的な(カ

ントは数学的という言葉を使っていたが)空間において、暗闇の中で方向を定める場合との「類比によって」(nach der Analogie)⁹⁾ 述べているのである。可能的経験を越えた超感性的なものの世界に理性が自らを拡張しようとする時、理性はそこに、「いかなる直観の客体をも見出さず、ただ直観のための空間 (Raum für dieselbe [die Anschauung]) だけしか見出さない」¹⁰⁾ ののである。この空間¹¹⁾ を充たすべき感性的直観が与えられれば客観的認識が成立するが、しかし、それはもはや超感性界の場所ではない。したがって、可能的経験を超越した超感性的なものの空間は、認識のいかなる素材、内容、直観も存在しない空間であり、それについていかなる理論的認識、客観的認識、〈Wissen〉の成立しないものの拡がりとしての世界であり、感性的存在者として認識の制限を受けるわれわれにとっては空虚を意味する「われわれにとって濃い夜の暗闇で充たされた超感性的なものの空間」(der für uns mit dicker Nacht erfüllte Raum des Übersinnlichen)なのである。このようなところでは、丁度、真暗闇の中で主観的区別の感情が方向を決定したのと類比的に、われわれの思惟は「必要の感情」によって思惟の方向を定める権利を持つというのである。この権利は、理性が客観的根拠から知ろうとすることは越権であるような超感性的なものを前提し想定する主観的根拠としての権利であるからここでは、認識の限界を超えた事柄について理性の必要の感情から必要の権利に基づいて主観的に知ろうとすること—思惟が或る方向性を得ること—が問題となっているのである。

ある理性の現実的な必要があり、しかも、理性そのものに結び付いているこの必要が判断を不可避免的に要求するのにこの判断に必要な部分についての知識が欠如しているという場合、われわれがそれにしたがって判断をなす格率が必要なのである。なぜなら、理性はいつかは満足させられることを欲するからである。しかし、この理性の満足は、その対象が可能的経験の世界を超えており、それについてわれわれが感性的直観を持ち得ない以上、主観的なものであり、対象についての客観的認識となり得ないことは明白である。そうであるなら、このような場合、理性がなし得ること

は、第一に、この可能的経験の世界を超えるような概念が概念として矛盾を含まないかどうかを吟味すること、次に、少なくともこの対象と経験の諸対象との関係を純粋悟性概念の下に置いてみることである。もちろん、このことによって、この対象を感性化 (versinnlichen)¹²⁾ して認識可能の客観的実在と考えてはならないのであって、ただ「ある超感性的なもの」(etwas Übersinnliches)¹³⁾ をわれわれの理性の経験的使用に役立つものと考えるということではなければならない。

さて、われわれの理性の経験的使用に役立つような理性使用には、理論的使用と実践的使用とがあるから、それに対応して、理性の必要という時には、理論的必要と実践的必要とが考えられる。まず第一に、理性の理論的必要に基づいて理性が理論的使用において超感性的なものの空間の中でいかにして方向を定め得るかという問題を考察する。

感官の諸対象はあらゆる可能性の全分野を充たすものではないから、超感性的なものという場合、多くの超感性的なものが考えられるであろうが、しかし、理性はそこまで自分を拡張する必要を感じないし、沉んやその現存在を想定したりする必要を感じないから問題はない。むしろ、ここで問題になる超感性的なものとは、もともとその対象については感性的直観を持ち得ない、したがって、純粋悟性概念が発動し得ない対象としての超感性的なもののことであり、直観と概念の総合としての現象の認識しか持ち得ない「われわれにとって」は認識の光の及び得ない「濃い夜の暗黒に充たされた」世界の中にあるものとしての超感性的なものである。これは、『純粋理性批判』における叡智界に属するものとしての理念の問題である。この中で、カントは特に理性がその理論的使用において、その存在を前提し想定する必要を強く感ずるものとしてここでは神の理念を挙げるのである。「最高の叡智者であると同時に最高善としての第一原存在者の概念については事情は全く異なっている。なぜならば、われわれの理性は、無制約者の概念をあらゆる被制約者の概念およびあらゆる他の事物の概念の根底に置く必要をすでに感じているということだけでなく、この必要はまた、この存在者の現存在を前提すること

にかかわるからである。この前提がなければ、理性は、世界における事物の存在の偶然性について、また少なくとも、人が非常に驚嘆する位に……いたるところで遭遇する合目的性や秩序についていかなる満足すべき根拠をも示すことができないのである。悟性的創始者を想定することをしないならば全き不斉合に陥ることなしには、少なくともそれらについていかなる悟性的根拠も示され得ないのである」。¹⁴⁾ この文章では二つのことが言われている。第一は、われわれの理性は、無制限者、原存在者の概念をあらゆる他の事物の概念の根底に置く必要の感情を持つということ、第二に、世界の合目的性や秩序について根拠を与えるために、この原存在者の現存在を前提することの必要の感情を持っているということである。

第一について言えば、汎通的規定の原則に関する問題である。「理性はあらゆる事物の可能性のために実在性を与えられたものとして前提することを必要とし、事物の差違はその事物に付随する否定性によって制限としてのみ考察されるから、理性は、唯一の可能性、すなわち、無制限的存在者の可能性を根源的なものとして根底に置き、あらゆる他の事物を派生的なものとして考察する必要を感じているのである。また、それぞれの事物の汎通的可能性もあらゆる存在の全体のあらゆるところにおいて見出されなければならない、少なくとも汎通的規定の原則が、われわれの理性による可能的なもの現実的なものの区別をそのような仕方でのみ可能にするのであるから、われわれは、あらゆる可能性の根底に最實在的(最高)存在者の現存在を置く必然性の主観的根拠、すなわち、理性そのものの必要を見出すのである」。¹⁵⁾ これは、『純粋理性批判』の先験的理想の問題である。¹⁶⁾ 先験的理想の議論は、汎通的規定の原理に基づく実在性の総括の理念によって悟性の多様な認識に理性的最高統一を与え、理論的認識をその完全性に導くことがその究極目標であった。そして、この理念の具体化として、また、この理念のみによって規定された個体として、最實在的存在者(ens realissimum)、原存在者(ens originalium)、最高存在者(ens summum)などと呼ばれた純粋理性の理想があった。最實在的存在者は、実在性の総括として、理性にとってすべての事物の原型

(Urbild-Prototypen) であり、すべての事物は、この原型の持つ肯定的述語の意味する実在性の欠如としての否定性を持つから「欠陥ある模型」(Kopien-ectypa) である。この否定性こそ最高存在者と他の事物を区別する唯一の述語であり、他の事物や存在者は最高実在性の制限、限定としてのみ可能であると言われていたのである。しかし、これらいろいろな名で呼ばれる最高存在者の概念は、汎通的規定の原則に基づくあらゆる実在性の総括の理念の具体化として純粹理性の理想であって、理論的認識の立場からは、その実在性、現存性を許容することができないということを忘れてはならない。われわれの認識は、可能的経験の世界に限定されており、この認識の限界を越えることはできない。われわれ有限的存在者にとって、客観的知識(知ること)としての認識は、感覚において与えられる対象についての経験的直観と純粹悟性概念としての範疇による総合としての悟性的認識のみである。純粹理性の理想は、この認識に完全性を与えたいという理性の要求に基づいて、この多様な悟性的認識に理念的統一を認識統制的に与える役割を持つにすぎないのである。したがって、この統制的理念、純粹理性の理想に対応する対象は経験の中に与えられることはできない。この原存在者の現存在については、人は認識的には完全に無知の中にある。かえって、それゆえにこの原存在者の理念は純粹理性の理想と称せられたのである。この理想は、単に恣意的に夢想された妄想ではなくて、われわれの認識能力は、諸現象を単に経験として読むことよりもはるかに高い必要 (ein weit höheres Bedürfnis) ¹⁷⁾ を感じているということを示しているのである。このような概念を統制的理念の具体化された理想として立てることが理性の自然的な歩みであるかぎり、空想や妄想ではないけれども、このような「単に思考において存在するもの」を実体化して客観的実在性を与えることは単なる虚構 (eine bloße Erdichtung) ¹⁸⁾ である。汎通的規定の根拠にあるものを前提することは理性の切実な要求 (die dringende Bedürfnis der Vernunft) ¹⁹⁾ であるが、この前提自身は単に観念的であり単に想定されたもの (das Idealische und bloß Gedichtete) ²⁰⁾ である。したがって、このよう

に、理性が理想を持つことの意義は、理想としての原存在者の概念そのものにあるのではなくて、理性がこのような認識の悟性的統一に別種の最高統一を与えて悟性にある統一の方向を与え、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しようとする自然的要求を持つということにある。このような理性の当然の要求に主観的にだけ満足を与えようとするのがこの原存在者の概念を持つということの意味である。このような悟性の方向性が、この『思惟の方向』の小論で第一に言及されているのではないと思われる。客観的知識という観点からは「完全な無知の暗闇」の中にあるような事柄について、認識の完全性という理性の要求の感情という主観的根拠に基づいて理性理念を立てて悟性的認識に方向性を与えるということである。これが、カントが理性の理論的使用において、最高存在者の存在を前提し想定する必要を理性が強く感ずるという場合の第一の意味である。

第二について言えば、「この前提がなければ、屢々人々を驚嘆せしめる世界の合目的性や秩序について、理性が満足すべき根拠を持たない」という場合が問題となる。世界の合目的性と秩序について、「悟性的創始者を想定しないで悟性的根拠を示そうとすれば、思惟は全き不斉合に陥る」のであるから、自然神学的証明が理論的認識として不可能であるということは、主観的に悟性的創始者の現存在を想定することの不可能性ではない。むしろ、主観的には、そのような存在者を想定することの方がはるかに自然であり、世界の合目的性と秩序をよく説明でき、理性の要求を満足させると考えられている。カントの有名な自然神学的証明に対する愛着も、幼時から持ち続けたこのような理性の根元的要求の主観的満足ということを含んでいるのであろう。理論的認識としては成立しないという「洞察の欠陥」(dieser Mangel der Einsicht) ²¹⁾ にもかかわらず、そのような悟性的存在者を想定する「十分な主観的根拠」(ein genugsamer subjektiver Grund) ²²⁾ が存するのであり、この根拠は、理性がこのような存在者を前提する必要を感ずるということの中にあるのである。理性は、このような悟性的世界原因を想定して、合目的性や秩序について無理なく説明でき

る根拠を持ちたいという自然な要求を感じるのである。これは、「純粋理性の規準」の「臆見・知識・信仰」の議論に出てきた理論的信仰 (Doktrinaler Glaube) であろう。しかし、そのところにおいても、本来、信仰の名に値するものは道徳的信仰のみであったごとく、主観的根拠に基づくのではあるけれども十分な必然性と実践的確實性を持つ重要なものと考えられていた。この『思惟の方向』の小論においても、重要なのは、この理性の実践的使用における「必要」の問題であり、実践理性信仰の問題が議論の中心になっているのである。

さて、いよいよ、重要なこの実践的理性使用における必要の問題に移ろう。

「実践的使用における理性の必要 (das Bedürfnis der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche) は、はるかに重要である。なぜならば、それは無条件的 (unbedingt) であるからであり、また、われわれが判断を欲するときにだけ神の存在を前提することが必要であるというのではなくて、われわれが判断しなければならぬからそれを前提することが必要なだからである」。²⁸⁾ 理論的必要の場合は条件的 (bedingt) である。すなわち、客観的に確実な理論的認識としての悟性的判断の上に、さらに、客観的には不十分であるが、しかし、理性が合目的性や秩序について判断したいという要求を条件として神の存在を前提する理論的信仰の問題である。しかし、理性の実践的必要という場合は、神存在を前提することは無条件的な絶対的な事柄であり、*< ich bin gewiß >* という主体的に確実な理性の必然的要求である。客観的認識の及び得ない超感性的なものの真暗な空間の中に、主体的な確実性を持った明るい方向性がくつきりと一点を目指している。これ以外の点に向かう方向性はあり得ないし、これを目指さないということもあり得ない。純粋実践的理性使用は道徳法則の規定の中のみ成立する。道徳法則は、最上善たる『道徳性』と、さらにこの『道徳性に比例して与えられる最大の幸福性』としての最高善に導いていくから、理性は、このような依存的最高善 (abhängiges höchstes Gut) ²⁴⁾ を可能ならしめる制約としての独立的最高善 (höchstes unabhängiges Gut) ²⁵⁾ の存在を必要とし要

求する (bedürfen) ののである。²⁶⁾ 理性がこのように、最高の睿智の存在者を必要とし要求するのは、純粋実践理性の真正の対象としての最高善の概念に客観的実在性 (objektive Realität) ²⁷⁾ を与えるためであり、最高善の概念を非実在的理念、あるいは理想にとどめないためである。このように、この理性の必要は要請の概念に展開していくものであり、純粋実践理性の要請としての神存在は、理論的認識の限界を超えているとは言え、その理性の実践的使用による実践的必要の主観的根拠に基づく実践的実在性を持ち、確實性において知識の持つ確實性に何ら劣るものでないとされるのである。(Vgl. 前節の「知と信」の議論)。しかし、これは依然として、理性の理論的使用における理論的知識の拡大ではない。したがって、超感性的なものにおいて思惟の方向を定める根拠は、理性の主観的な必要の感情である。

要するに、理論的理性使用における理性の必要であろうと、実践的使用における理性の必要であろうと、両者ともに、「感じられた理性の必要」 (gefühltes Bedürfnis der Vernunft) ²⁸⁾ であって、理性の必要の感情 (Gefühl) という主観的根拠に基づく必要である。この場合、言葉を厳密に使用することが重要である。「理性は感ずる (fühlen) ものではない。理性は自らの欠陥を洞察し、認識衝動によって必要の感情 (das Gefühl des Bedürfnisses) をひき起こすのである。この必要の感情は、道徳的感情 (das moralische Gefühl) と同様なものである。道徳法則は全く理性から生ずるのであるから、道徳的感情は道徳法則の原因ではない。道徳的感情は、活動的な、しかも自由なる意志が、規定根拠を必要とするから、道徳法則によって、したがって理性によって、理性が原因となって、ひき起こされる感情なのである」。²⁹⁾ このような、普通の感性的感情と異なって、理性によってひき起こされた感情というのは甚だ不適な名称である。客観的存在についての確実な認識としての理性洞察 (Vernunftinsicht) でもなく、超自然的な理性靈感 (Vernunfteingebung) でもなく、主観的根拠に基づくものであっても理性の健全な要求として、それに相応しき名は理性信仰 (Vernunftglaube) ³⁰⁾ であると言われる。カントによれば、真理の究極的試金石は

常に理性でなければならぬから、あらゆる信仰は、歴史的信仰でさえ、理性的でなければならぬという。しかし、特に理性信仰とは、純粋な理性に含まれていない与件 (Data) には基づかない信仰である。しかし、この理性的信仰は、理性の主観的根拠に基づく理性の必然的・必要であるかぎり、決して知識 (Wissen) に変ずることはない。したがって、最高存在者の現存在は、単に前提されるべきであって、論証 (demonstrieren) されるべきではない。ここで、カントは理論的理性使用における必要を、純粋な「理性仮説」(Vernunfthypothese)³¹⁾と呼んでいる。つまり、「意見 (Fürwahrhalten) にとって主観的根拠から十分であるような意見 (Meinung)」³²⁾であると述べているので、これは『純粋理性批判』の「意見・知識・信仰」の議論にもあったごとく、その根拠が主観的にのみ十分で、客観的に不十分な意見に属することとして、言葉の本来の意味における理性信仰に値しないことになる。「意見・知識・信仰」においては、結論として、道德信仰のみが、本来の言葉の真実の意味で「信仰」の名に値するとカントが見なしているということ、われわれは前節で論証し、この節では、この道德信仰が理性信仰であることを示そうとしたわれわれの意図は果たされた。カントがこの『思惟の方向』において、一応理性信仰のもとに、理論的理性使用における理性の必要と実践的理性使用における理性の必要の両者を包摂して議論してきたにも拘らず、ここに至って、前者は単なる「理性仮説」であり「意見」であるということによって、自らこの分類の不適なことを証明し、理性信仰の名に値するものとして、実践的理性使用における道德的感情（この言葉も、本来はこちらにのみ属すべきものであろう）としての理性の必然的・無条件的必要のみを挙げたものと思われる。これは、「意見・知識・信仰」の議論においても感ぜられたことであるが、信仰の名のもとに、いろいろなタイプの「信」という契機を含む分類をなした後、これを詳細に再規定することによって、不適切なもの、即ち本来「意見」に属すべきもの、「知識」に属すべきものを排除していき、最後に本来の信仰を明らかにするというカント独特の議論の進め方があり、最初の包括的な分類に迷わされること

のないように注意しなければならない。ここにおいても、彼の意図は、道德信仰こそ理性信仰であることを明確にしようとしているのである。ただ、この小著においては、超感性界における思惟の方向についてのメンデルスゾーンとヤコービの論争について求められた評論であるので、一般化して、理論的使用において理性の必要を過大評価する哲学の危険を指摘するために、理論的使用における理性の要求の、あくまで理性的たるべきことを述べようとしたのであり、本来、彼の頭にある理性信仰は、実践的理性使用における理性の必要としての理性信仰なのである。これは『純粋理性批判』において、結局は理論的信仰を意見に近い位置に置き換えたのと同様である。この後も、カントは理論的・実践的両方の理性使用における必要を理性信仰と一般的に述べてはいるが、このことを念頭に置いておく必要がある。実践的理性信仰は、理論的理性使用における要求のごとく、「判断を欲する場合に条件的にのみ認められる要求」ではなくて、「判断しなければならないから必要とされる要求」であり、道德に対する自然的関心 (ein natürliches Interesse an der Moralität)³³⁾を持つ道德的存在であるかぎり、道德法則による汎通的意志規定の結果と結合した完全な善の実現の期待、希望 (Hoffnung) をかなえる最上の制約を無条件的に要求する理性の必然的な道德的・必要、道德法則によってひき起される理性的必要の感情なのである。カントにとって、希望、期待は宗教の領域に属する事柄であったことを想起すれば、この理性の実践的使用における神の現存在と来世の要求こそ、カントが本来、理性信仰と呼ぶものであることが判然とするであろう。この要求は実践的理性の三つの要請として『実践的理性批判』において、あらためて取上げられ（すぐあとに触れるごとく、この『思考の方向』では理性信仰そのものが要請と呼ばれている）、そこにおいて「純粋実践的理性信仰」と正確に呼ばれているものの内容は、この実践的理性使用における要求のこのみであり、この実践的理性信仰に基づいて、『純粋理性の限界内における宗教』の問題へと議論は展開し、宗教論として彼独特のキリスト教理解による教義学へと発展するのである。

理性の理論的使用における必要が「理性の仮説」

であるのに対して、実践的意図における理性使用の必要に基づく理性信仰は「理性の要請」(ein Postulat der Vernunft)³⁴⁾である。この要請は要求であり、信仰であるかぎり、客観的根拠に基づく意見(Fürwahrhalten)としての<Wissen>、「確実性に対するあらゆる論理的(logisch)要求に満足を与える洞察(Einsicht)」³⁵⁾とは質的に異なって、主観的根拠に基づく意見であるが、道徳法則に基づく理性的根拠を持つ主体的確信として全く確実なものである。最高善という実践理性の真正の対象としての「立てられた目的」に導く条件は、「神の存在」と「霊魂の不死」以外に存在しないことは主体的に「確実」であるから、この要請としての信仰は、無条件的に必然的な確実性を持つ。上の言葉に対比させて言えば、「確実性に対するあらゆる道徳的(moralisch)要求に満足を与える要請」と表現できるであろう。このように、この理性的信仰としての要請は、「質からいえば知識と完全に異なっている」が、「程度からいえばいかなる知識にも劣るものでない」(dem Grade nach keinem Wissen nachstehen)³⁶⁾のである。このことを観点を変えてみれば、理性信仰は知識と質的に異なる確実性を持つものとして、知識に左右されない強固さを持つものと考えることができる。理性信仰は理性の主体的要求に根拠を持つものとして「不変性(Unveränderlichkeit)の意識がこの信仰の強固さ(Festigkeit)に属している」³⁷⁾のである。「かくして、純粹理性信仰とは、思弁的思索者が超感性的対象の原野における理性の跋涉において方向を定める道標であり、コンパスである」。³⁸⁾この言葉こそ「何をもって超感性的なものの空間において思惟の方向を定めるか」とこの著作の主題に対する解答であり、結論であろう。「そしてこの理性信仰こそ、あらゆる他の信仰の、いな、あらゆる啓示の根底にさえ置かれなければならないものである」³⁹⁾と言うのである。ここで、あらゆる信仰内容が理性的でなければならぬということが強調されている。歴史的信仰や啓示信仰の根底に、理性信仰が存しなければならず、信仰内容や啓示は究極的判定者としての理性に合致しなければならないと主張して、カントはこの論文を閉じるのであるが、この「理性的」ということの中に、彼の宗教

思想の核心があるのである。この著作は小さな評論ではあるが、彼の批判書や主要著作にみられない平易な言葉で、彼の信仰や宗教についての考え方を語っているので、これから『実践理性批判』から『宗教論』へと辿るわれわれには、非常に参考になるものである。

しかし、結局のところ、この理性的信仰が確実性においていかに知識に劣るものでないとしてもそれは<es ist gewiß>でも、<es ist moralisch gewiß>でもなく、<ich bin gewiß>という主体的な「私にとって」の<Gewißheit>であるかぎり、主観的根拠にのみ基づくものであり、客観的知識の立場にとっては、客観的根拠を欠く不十分な意見であることに変わりはない。したがって、超感性的なものの世界において思惟の方向を定めることは、それぞれの理性にとって主体的に決断する確信の問題となり、超感性的なものの領域では、「自分で考えること」や真理の究極的判定者たる理性の判断が尊重されるべきということになってしまうのである。真理そのものの領域でこそ、確実な知識が必要なのではないか。カントにとっては、信仰の対象が客観的知識の立場に転ずるといことがない。

神の概念や神の現存在の確信でさえ、理性においてのみ見出され、理性からだけ出発することができるのであって、靈感(Eingebung)や権威を持った書(eine erteilte Nachricht von so großer Autorität)⁴⁰⁾によってまず(zuerst)教えられるということがあってはならないのである。超感性的な対象については、「それについての私の理性概念」(z.B. mein Vernunftbegriff von Gott)⁴¹⁾によってまず吟味すべきであって、その逆ではないという。「それゆえに、神の現存在と来世という超感性的対象に関わる事柄において、まず最初に語るという理性に属する権利(das ihr [der Vernunft] zustehende Recht zuerst zu sprechen)が理性に対して否定せられるならば、あらゆる狂信や迷信や、いな無神論に対してさえ、広い門が開かれることになる」⁴²⁾と語るのである。常に最初に語るのには理性である。理性が最初に語るとは、「理性が自分自身に与える以外の法則に従わないこと」⁴³⁾であり、理性の自律性としての思考の自由(Freiheit im Denken)⁴⁴⁾である。

この自由を失う時に、理性は他のものに隷属する他律に陥る。それは「良心の強制」(der Gewissenszwang)⁴⁵⁾や、さらに進むと、「公民的強制」(der bürgerliche Zwang)⁴⁶⁾を生み、ついには思考の自由そのものを失うことになる。したがって、究極の判定者、審判者としての理性こそ、最も大切な財宝であると語るのである。「事実であれ、理性的根拠であれ、慎重で誠実な吟味にしたがって、汝らに最も信ずるに値すると思われるものを取上げよ。ただ、理性を地上における最高の財宝とするところのもの、すなわち、真理の究極的試金石 (der letzte Probiertein der Wahrheit) であるという特権を、理性に拒否してはならない」。⁴⁷⁾ 理性が真理の究極的試金石であるということは、理性に従って「自分で考える」ということであり、理性が自律的に考えるということに、最高の価値を置くということである。客観的認識の成立しない超感性的な対象が問題である場合には、それぞれの主観的に必然的な要求に従って要請せられる主体的に確実な理性的信仰に従って自らを律するということである。「自分で考える (Selbstdenken) とは、真理の最高の試金石を自分自身の中に (すなわち、自分自身の理性の中に) 求めることである。そして、常に自分で考えるという格率は啓蒙ということ (die Aufklärung) である。…自分自身の理性を使用するということは、人が想定すべきあらゆることにおいて次のことを自分自身で問うこと以上のいかなることをも言おうとするのでもない。すなわち、人がなぜあるものを想定するのかという根拠、あるいはまた、人が想定するものから生ずる規則を、彼の理性使用の普遍的原則とすることが可能かどうかを問うことである。このような吟味を、各人は自分でなすことができる。そして、彼は、迷信や狂信を客観的根拠から論駁する知識をまったく持っていないとしても、このような吟味をすれば、直ちに、迷信や狂信が消滅するのを見るであろう。なぜならば、彼は理性の自己保持の格率 (die Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft) を使用しているだけのことであるからである」。⁴⁸⁾ カントの道徳は、道徳法則による意志規定を善とみることに成立するが、道徳法則は「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当し

うるように行為せよ」という定言命法の形式において、われわれに命ずるのである。この場合、自分の格率が普遍的立法の原理として妥当し得るのか否かの判断は主観的である。この道徳の上に成立する道徳宗教も当然に「汝があるものを想定する根拠、汝が想定するものから生ずる規則を、汝の理性使用の普遍的原則とすることができるように望みよ」という主観的希望の宗教となる。意志の自律を道徳の最高原理とみなすカントは、一切の他律的道徳を排した。したがって、当然にこの道徳的行為に付随する結果としてのみ期待し得る最高善の実現の制約に対する要求においても「理性的であること」を真理の試金石とし、理性の自己保持の格率に従う態度を貫いたがゆえに、その主観的期待の宗教は「純粹理性の限界内における宗教」となった。

彼はすでに『啓蒙とは何か』(Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, 1784)において、この〈Selbstdenken〉について論じている。「啓蒙とは、人間が自分自身に責任のある未成熟さ (Unmündigkeit) から脱け出すことである」⁴⁹⁾という。この未成熟さとは「他人の導きなしに自己の悟性を使用することのできない無能力」⁵⁰⁾のことであり、特に、これは宗教の事柄 (Religions-sachen)⁵¹⁾について言われているのである。したがって、啓蒙とは、他人の導きなしに自分自身で考えることのできる成熟に—特に宗教について—到達することである。彼は、個人をこのように啓蒙することは教育によって容易であるが、時代を啓蒙することは長い期間を要すると考えている。⁵²⁾ しかし、カント以後今日までの長期間、時代も啓蒙されたのではないだろうか。今日の成人した世界 (ein mündige Welt) では、未成熟の時代にこそ意味を持っていたキリスト教の諸表象が、もはや意味を持たないと考える神学者が多勢存在する。彼らはすべて、この諸表象を、理性を真理の究極的試金石として解釈しなおすことを主張する。認識論において、カントによってコペルニクスの転回が与えられたように、宗教においても、近代および現代神学は「神学的思惟における新たな方向」をカントの理性信仰によって得たのではないか。キリスト教宗教が本来、人間理性の自律性そのものに対する問題提起を含むこと

を考えると、このような人間理性の要求に基づく宗教、理性の主観的「希望」の投影としての神観や宗教観は、甚だ問題であると言わざるを得ない。(未完)

- 1) Kant, Was heißt : Sich im Denken orientieren?, Kant's gesammelte Schriften (アカデミ一版全集) Bd. VIII, S 134
- 2) Idem.
- 3) Ibid., S. 135
- 4) Ibid., S. 136 Anm.
- 5) Ibid., S. 136
- 6) Ibid., S. 137
- 7) Idem.
- 8) Idem.
- 9) Ibid., S. 136
- 10) Idem.
- 11) もちろん、類比的に空間と言っているのがあって、本来の空間は純粹直観形式として感性のもつアプリオリな形式である。感性の多様が空間と時間の形式にまとめられて感覚を生じ、この感覚が対象についての感性的直観となり、認識の素材となる。
- 12) Ibid., S. 136
- 13) Idem.
- 14) Ibid., S. 137 f.
- 15) Idem.
- 16) Vgl., K. d. r. V., Von dem transzendentalen Ideal (B 599-611)
- 17) Ibid., B 370
- 18) Ibid., B 608
- 19) Ibid., B 611
- 20) Idem.
- 21) Sich im Denken orientieren, S. 139
- 22) Idem.
- 23) Idem.
- 24) Idem.

- 25) Idem.
- 26) 『実践理性批判』では、徳福の結合としての最高善を派生的最高善 (das höchste abgeleitete Gut), この結合の保証者としての神を根源的的最高善 (das höchste ursprüngliche Gut)と呼んでいる。Vgl., K. d. p. V., Bibliothek Ausg., S. 144
- 27) Sich im Denken orientieren, S. 139
- 28) Idem.
- 29) Ibid., S. 139 f. Anm.
- 30) Ibid., S. 140
- 31) Ibid., S. 141
- 32) Idem.
- 33) K. d. r. V., B 857 Anm.
- 34) Sich im Denken orientieren, S. 141
- 35) Idem.
- 36) Idem.
- 37) Ibid., S. 141 Anm.
- 38) Ibid., S. 142
- 39) Idem.
- 40) Idem.
- 41) Idem.
- 42) Ibid., S. 143
- 43) Ibid., S. 145
- 44) Idem.
- 45) Ibid., S. 144
- 46) Idem.
- 47) Ibid., S. 146
- 48) Ibid., S. 146 f. Anm.
- 49) Kant, Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung, Kant's gesammelte Schriften, Bd. VIII, S. 35
- 50) Idem.
- 51) Ibid., S. 41
- 52) Vgl., Sich im Denken orientieren, S. 147 Anm.