

## カントの道徳神学(Ⅲ)

春 名 純 人

## 〔六〕

以上、われわれは、主として『実践理性批判』以外の著作に基づいて、カントの道徳神学の内容をなす、道徳信仰を純粹実践理性信仰として明らかにしたのであるが、次に、以上述べられた事柄を、『実践理性批判』に基づいて整理再論し、その中で特に「実践理性の要請」とはいかなることであり、また、「要請としての神」はいかなる概念であるかをより深く解明したい。そしてカントの道徳神学・宗教観をさらに明確に考察する。

## (イ)

世界における最高善の実現は、道徳法則によって規定される意志の必然的对象であるが、しかし意志においては、心術の道徳法則への完全な一致こそ、最高善の最上の制約である。道徳法則によって規定される意志の対象としての最高善の実現には、まず意志が道徳法則によって規定されるという徳＝最上善の実現が、第一の最上制約として先行しなければならない。そしてこの徳に、結果としての幸福が続くという超感性的因果連関が、大切な秩序であった。したがって、この意志と道徳法則との一致は、意志の対象としての最高善が可能である以上、同様に可能でなければならない。なぜならば、この一致は、この対象(最高善)を促進すべしという同じ命令の中に含まれているからである。しかし、この意志と道徳法則との完全な一致は、神聖性であり、感性界のいかなる理性的存在も、その存在のいかなる瞬間にも持つことのできない完全性である。それにも拘らず、この神聖性は、実践的に必然的なものとして要求されるから、この神聖性は、意志ないしは心術と道徳法則との完全な一致へと無限に進む前進においてのみ見出されうるのである。このような実践的進歩をわれわれの意志の實在的对象として想定することは、純粹実践理性の原理にしたがって必然

的であり、この無限の前進は理性的存在者の無限に継続する存在と人格性の前提のもとにおいてのみ可能である。これが靈魂の不死の要請であった。

さらに、道徳法則は最高善の第二の要素、すなわち、徳と幸福との結合の可能性に到達しなければならない。ところで、これは、道徳的規定根拠と自然との一致に基づくが、自由の法則に基づく道徳法則は、自然とは独立の規定根拠によって命令する法則であるから、世界や自然そのものの原因ではない。ゆえに、道徳性と幸福性の必然的連関の根拠は道徳法則には存在しないので、この両者の一致の根拠を含み、自然から区別された全自然の原因の存在が要請されなければならないと考えるのである。そしてさらに、この道徳性と幸福性の一致の根拠としての全自然の原因が、悟性と意志を属性とする人格的存在者、すなわち神であることを示すのである。すなわち、この最上原因は、理性的存在者の意志の法則と自然との一致の根拠を含むのみならず、この法則の表象と自然との一致の根拠を含むべきである。すなわち、この世界における最高善は、道徳的心術と合致した因果性を持つ自然の最上原因が想定されるかぎりである。ところで、法則の表象に従って行為することのできる存在者は叡智体であり、理性的存在者であり、法則の表象に従うこのような存在者の因果性は意志である。ゆえに、最高善のために前提されるべき、自然の最上原因は、悟性と意志とによって自然の創始者たるような存在者、すなわち、神である。このようにして、実践理性の全対象であり、その実現が命令である最高善の可能性は、その必然的制約として神の存在を要請するのである。

この純粹実践理性信仰の対象である要請としての神は、叡智界と感性界、自由の世界と必然の世界、道徳の世界と自然の世界の共通の秩序の創始者として、最高善における道徳性と幸福性の超感性的因果連関を保証する存在者である。それゆえ

最高善の可能性のためには、神の存在の要請が道徳的必然性を持つのである。カントはこの神存在の想定の道徳的必然性について次のように語る。「さて、最高善を促進することは、われわれにとって義務であった。したがって、この最高善の可能性を前提することは、単に権能であるのみならず、要求としての義務と結びついた必然性である。最高善は神の存在の制約の下においてのみ成立するから、神存在の前提 (Voraussetzung) は義務と不可分に結びついている、すなわち、神の存在を想定すること (anzunehmen) は、道徳的に必然である。ここで十分に注意されるべきことは、この道徳的必然性は、主観的 (subjektiv) であり、すなわち、要求 (Bedürfnis) であって、客観的でなく、すなわち、それ自身、義務ではないということである。なぜならば、事物の存在を想定する義務なるものはあり得ないからである (事物の存在を想定することは、理性の理論的使用にのみ関することであるからである)。また、このこと〔神の存在を想定することが道徳的に必然的であるということ〕によって、神の現存在の想定があらゆる〔道徳的〕責務一般の根拠として必然的であるということが意味されているのではない。(なぜならば、責務一般の根拠は、今迄十分に示されてきたように、端的に理性そのものの自律に基づくからである。) ここで義務に属することは、世界における最高善の実現と促進への努力のみである。それゆえ、その可能性は要請され得るのである。しかし、われわれの理性は、この最高善の可能性を最高叡智者の前提下において以外には、考えることができないから、この最高叡智者の現存在を想定することは、一勿論、この想定それ自身は理論理性に属することであるが一われわれの義務の意識と結びついているのである。この想定は、理論理性のみに関しては、説明原理として考察されて、仮説 (Hypothese) と呼ばれ得るが、しかし、道徳法則によってわれわれに課せられている対象 (最高善) の、したがって、実践的見地における必要の理解に関しては、信仰 (Glaube)、しかも純粋理性信仰 (Vernunftglaube) と呼ばれることができる。なぜならば、単に純粋な理性 (その理論的使用からいっても、実践的使用からいっても) が、そこから信仰が生

ずる源泉だからである」<sup>1)</sup>

ここで、このような実践的想定としての要請とは一体どのような概念なのか、要請されたものは客観的実在性を持つかどうか、超感性的対象の存在を要請することは理論的認識の拡張になるかどうか、という問題について、神存在の問題に限定せず、三つの要請について、『実践理性批判』の叙述によって考察し、カントの言う要請概念を明確に把握することにする。このことは、彼の純粋実践理性信仰という道徳神学の中心問題の理解について決定的に重大なことなのである。

要請の問題は純粋認識の実践的拡張であって、思弁的認識の拡張ではない。すなわち、理論理性は、感性的に与えられた与件に基づいて、これを客観的知識に構成する能力であり、神や自由や靈魂の不死を「証明することも論駁することもできない」<sup>2)</sup>のである。要請の問題は、このような理論理性の問題ではなく、理論理性にとって超越的な、超感性的なものの闇夜において、思惟の方向を定める実践理性の必要、要求が根拠になっているのである。実践理性の真正の対象としての最高善は、神・自由・靈魂の不死の三つの理論的概念を前提することなしには不可能であるから、世界における最高の可能的善の存在を命ずる実践的法則によって、純粋思弁理性のかの対象の可能性、思弁理性がそれらに保証することのできなかつた客観的実在性が要請されるのである。この要請によって、純粋理性の理論的認識はある拡大 (ein Zuwachs)<sup>3)</sup>を得るが、この拡大は、思弁理性にとって蓋然的 (problematisch)<sup>4)</sup>であった概念、つまり、単に可思惟的であった概念が、今や確言的 (assertorisch)<sup>5)</sup>に、現実に対象が属する概念として言明されるという点に存する。なぜならば、実践理性はこれらの概念の現存在を最高善という実践理性の絶対的に必然的な対象の可能性のために不可避免的に必要 (bedürfen)<sup>6)</sup>としたし、理論理性はこのことによって、これらの概念を前提する権利をもつからである。しかし、理論理性のこの拡張 (Erweiterung)<sup>7)</sup>は、思弁の拡張 (Erweiterung der Spekulation)<sup>8)</sup>ではない。すなわち、今後、理論的意図において (in theoretischer Absicht)<sup>9)</sup>理性を積極的に使用するための拡張ではない。理性の対象的思惟の拡張では

ない。理論的意図における対象的思惟の拡張という場合には、感性的所与すなわち対象についての感性的直観が必要であるが、この場合には、いかなるこの概念に対応する直観も与えられない。したがって、ここで許容された実在性は、思弁的意図における認識の拡張ではなくて、純粹理性の実践的使用に関する認識の拡張なのである。この思弁理性の三つの理念は、それ自身ではまだ認識ではない。しかし、これらの理念は、その中に、何ら不可能なものが存在しないところの、すなわち、論理的に矛盾のない可思惟な超絶的思想 (transzendente Gedanken) <sup>10)</sup> である。この思弁理性にとっては思想にすぎないこれらの理念が実践的法則が対象とするよう命ずるところの最高善の可能性の必然的制約として、この必当的実践的法則によって、客観的実在性 (objektive Realität) <sup>11)</sup> を得ることになるのである。すなわち、われわれは、これらの諸理念の概念が、どのように対象・客体と関係するかを示すことはできないけれども、諸理念が対象・客体 (Objekte) を持つということ、この法則によって示されるのであって、これはまだこの対象の認識ではない。なぜなら、認識とは理性使用の理論的意図における、対象に対する概念の適用であるからである。したがって、対象についての理論的認識は拡張されないのであるが、しかし、それにも拘らず理性一般の理論的認識は、実践的要請によって、これら諸理念に対象が与えられたことによって拡張されたと言い得るのである。なぜならば、単に蓋然的思想にすぎないものが、この対象を与えられたことによってはじめて客観的実在性を得たからである。したがって、これは「与えられた超感性的対象についての (von gegebenen übersinnlichen Gegenständen) <sup>12)</sup> 認識の拡張」ではないが(「与えられた超感性的対象」というのは形容矛盾である。「与えられる」ということは対象について感性的直観を持ちうることを、対象について感性的所与が与えられることを意味するから、これが与えられるなら、対象についての理論的認識を持ちうることになる。その場合には、対象についての理論的認識の拡張になるが、もはやその対象は超感性的対象ではない)、しかし、やはり理論理性がそのような超感性的対象が存在す

ることを許容 (einräumen) <sup>13)</sup> せざるをえぬかぎり、理論理性の一種の拡張、超感性的なもの一般に関する理性の認識の拡張と言えるのである。「諸理念に客体が示された」ということによる理性一般の理論的認識の拡張ということ、「この超感性的対象についての」思弁的認識の拡張ということは区別され、前者は肯定され、後者は否定されているのである。したがって、理論理性はこの超感性的対象の存在を許容することを超えて、さらに、詳細に規定することはできないし、この対象についての認識を拡張することはできない。この対象はただ実践的根拠から、ただ実践的使用のためにのみ与えられるからである。したがって理論理性は、この増えた部分・拡大 (Zuwachs) をただ理性の純粹実践的能力に負っているのである。これらの諸理念は、理論理性にとっては超絶的 (transzendent) <sup>14)</sup> であり、客体を持たず (ohne Objekt) <sup>15)</sup> すなわち、経験を超えて新しい客体を規定することではなくて、経験における理性使用を完全性 (die Vollständigkeit) <sup>16)</sup> に近づけることを課する (auferlegen) <sup>17)</sup> ところの規制的原理 (regulative Prinzipien) <sup>18)</sup> にすぎない。それに対して、諸理念は、実践理性にとっては、内在的 (immanent) <sup>19)</sup> であり、構成的 (konstitutiv) <sup>20)</sup> である。なぜなら、これら諸理念は、実践理性の必然的対象としての最高善を実現する可能性の根拠であるからである。三つの理念のうちの神の理念について言えば、「それ〔最高善〕は思弁理性が、成程、考えはしたが単なる先験的理想として未規定に放置しなければならなかったもの、すなわち、原存在者という神学的概念に、叡智界における主権的道徳立法によって、叡智界における最高善の最上原理としての意義 (実践的意図における、換言すれば、かの法則によって規定された意志の対象の可能性の制約としての) を与えるのである」<sup>21)</sup> という言葉を想起せしめられるのである。このように、諸理念は理論理性にとっては、認識の完全性に近づくための課せられたものとしての努力の対象としての超絶的規制的原理であるが、実践理性にとっては、その真正の必然的対象としての最高善実現の可能性の制約としての内在的構成的原理となるのである。このようにして、実践理性の要請としての理

念が、内在的構成的原理として客観的実在性を得るのである。

実践理性の要請とは、理論理性にとっては、単に「考え得る」「許容し得る」にすぎないものを実践的意図において (in praktischer Absicht)、すなわち、実践理性の真正の必然的対象を実現するために、その可能性の制約として、この対象が必然的に必要になること、つまり、その客観的実在性 (die objektive Realität)<sup>22)</sup> を実践的に要求することである。したがって、この客観的実在性は、純粹実践理性が〈verschaffen〉<sup>23)</sup> するものとして、実践的客観的実在性であって、その存在を存在するものについての認識として把握する意味での対象についての客観的実在性ではないであろう。対象に関する理性使用には純粹悟性概念としての範疇が要求されるのであり、これなしにはいかなる対象も思惟され得ない。この範疇は、対象についての感性的直感が与えられるかぎり、その対象の理論的認識のために、この直観に適用され得るのである。したがって、この範疇の直観への適用は、単に可能的経験の対象を表象するためのものにすぎないのである。しかし、理性の実践的使用においては、範疇によって思惟しなければならぬものは、いかなる経験にも与えられないもの、可能的経験の対象とならないもの、感性的直観の与えられないもの、経験を超絶したものである理念 (Ideen) であるがゆえに、ここで問題なのは、これら理念の対象の理論的認識 (die theoretische Erkenntnis der Objekte dieser Ideen)<sup>24)</sup> ではなくて、理念一般が対象を持つことなのである。したがって、この実在性を与えるものは、純粹実践理性であると言われたのである。直観がなくても、論理的に矛盾のない概念さえあれば、対象は可思惟的 (denkbar) であるから、理論理性はこの対象を許容し、この対象は「許容された実在性」 (ingeräumte Realität)<sup>25)</sup> を保持している。そして、実践理性はこの対象にそれが実践理性の真正の必然的対象の必然的制約であるがゆえに、その存在を要請することによって、実践的客観的実在性を与えたのである。この場合、範疇は直観を全然与えられなくても、ある役割を果たしている。なぜならば、範疇は感性から全く独立に、あらゆる直観に先立って、単に思惟

する能力として純粹悟性の中にその座と起源を持つからである。この場合、まったく直観は与えられないけれども、しかし、実践理性の対象としての最高善の可能のために、自由と靈魂の不死と神の存在が絶対的に必要であるという実践的意図から、このような理念を要請するということが、そもそも、自由については因果性、靈魂については実体、神については必然性という範疇が感性的直観なしに働いているということであり、範疇はこの場合、思惟形式 (Gedankenform)<sup>26)</sup> として「空虚ではなく、意義 (Bedeutung) を持っている」<sup>27)</sup> のであり、これを、範疇の実践的意義と呼んで差しつかえないであろうと思う。この範疇の実践的意義は、実践理性が最高善の概念において疑いもなく確実に示すところの対象によって、すなわち、最高善の可能性のために必要な「概念の実在性」 (die Realität der Begriffe)<sup>28)</sup> によって、十分に確かめられているのである。実践理性が自己の対象を実現するために必要として要請する制約の存在は、実践的に確実な〈Fürwahrhalten〉であって、この制約 (自由・靈魂の不死・神) の存在は、客観的実在性を持つというのがこの「概念の実在性」であり、「このような客体が事実存在する」 (ein solches wirklich sei)<sup>29)</sup> ということがこのように実践的に確実に言い得るということの背後には、この客体の概念の存在を「可思惟的」 (denkbar) として許容し、この客体の内容を「思惟する」場合に機能している範疇の働き (直観なしの) を許容している理論理性が存在しているということ、カントは言おうとしていると思われる。

まとめて言えば、このような意味で、この実践的意図における理性の実践的使用は、ある意味では、諸理念に客体が示されることによるこのような拡大を許容する「理論理性の一種の拡張」、「理念一般、あるいは超感性的なもの一般に関する理論理性認識の拡張」と言えるが、しかし、それは「超感性的対象についての思惟的認識の拡張」、「理論的原則による認識の拡張」 (die Erweiterung der Erkenntnis nach theoretischen Grundsätzen)<sup>30)</sup> ではないということである。

要するに、このような超感性的対象を要請することは、超感性的対象についての思惟的認識の拡

張、理論理性の理論的認識(感性的直観と理論的原則の総合)の拡張ではないが、理論理性の一種の拡張、理念一般に関する理性認識の拡張とは言えるわけである。経験の限界を超える超絶的理念の世界に属する超感性的対象については、理論理性は客体を持たず、概念の論理的無矛盾性によって許容的に関り、少くとも理論的に確実な知識としての認識を持ち得ない、いわば超感性的なものの暗闇にある。ところが、場面が実践的な領域、道徳の領域の問題に変わる時、超感性的な理念は、実践理性の真正の対象の可能性の制約として、その客体を与えられ、この存在は全く知識の次元の確実性とは、レベルの異なるそれ以上の実践的確定性を持って必要とされ、要求され、要請されるわけである。普通は、理論理性による理論的認識という場合は、理論的原則による認識を意味すると思うので、カントの「超感性的なもの一般に関する理論理性の認識の拡張」というような、やや曖昧な表現にも拘らず、要請は「理論認識の拡張」ではなくて、「弁証論第二章Ⅶ」の標題にあるごとく「実践的意図における純粹理性の拡張」(eine Erweiterung der reinen Vernunft in praktischer Absicht)、あるいは「純粹認識を実践的に拡張すること」(eine reine Erkenntnis praktisch zu erweitern)<sup>31)</sup> というのが、厳密で正当であろうと思う。要請は理論理性にとっては、あくまで仮説であるものを、実践理性が必然的に要求することである。この点、第六節の「純粹実践理性一般の諸要請」の叙述は明確に次のように語る。「これらの諸要請は、理論的教義(theoretische Dogmata)ではなくて、実践的見地における前提(Voraussetzungen)であり、なるほど、思弁的認識を拡張しないが、思弁理性の理念一般に(実践的なものへの関係によって)客観的実在性を与え、さもなければ思弁理性がその可能性を主張することさえもあえてなし得ないような概念に対する権利を思弁理性に与える(berechtigen)のである。」<sup>32)</sup> すなわち、要請は、思弁認識の拡張ではないが、思弁理性にこれらの概念に対する権利を与えるとは、許容する権利のことであろう。要請の対象が理論理性にとって「許容された概念」であるということは、この想定が理論理性にとっては仮説であるということである。

ある。これを実践理性は、実践理性の真正の対象を実現する可能性の制約として、その存在を必要とし、要求し、これらの理念に客体を与え、この確実性は、知識のごとき理論的客観的確定性ではなくて、実践の主體的確定性である。「要請された可能性のこの確定性は、まったく理論的ではなく、したがってまた、必定的でもない。すなわち、客体に関して認識せられた必然性ではなくて主体に関して実践理性の客観的、ではあるがしかし実践的な法則の遵守のために必要な想定(Annehmung) …である」。<sup>33)</sup> このように、理論理性にとっては、単に説明原理として仮説(Hypothese)であったものを、実践理性は、道徳法則によって課せられた最高善という対象を実現するという実践的意図において必然的に必要とし、主体的に要求するのである。「その思弁的使用における純粹理性の必要(Bedürfnis)は、仮説へ導くのみであるが、純粹実践理性の必要は要請へ導くのである」。<sup>34)</sup> 純粹実践理性の必要からの要求が要請であり、要請される対象の想定は確定性を持つが、この確定性は対象についての対象認識の確定性ではなく、私とその対象を指定することをどうしても必要とするという主体的確定性なのである。この主体的要求としての確信は、<Fürwahrhalten>に関して、普通の「信」あるいは「信仰」とは異種の、レベルの異なるものとして、知識に匹敵する、あるいはそれ以上の確定性をもつ主体的信仰であり、道徳信仰、実践理性信仰と呼ばれるのである。

前節の議論を参照して言えば、実践理性の定立する最高善という目的があり、そして、この目的を実現する条件、あるいは制約として、靈魂の不死と神の存在という制約が知られており、この制約以外に他の制約が存在しえないということを私が必然的に知っている場合、この制約についての意見(Fürwahrhalten)は必然的な道徳信仰なのであり、その確定性に関して、憶見と知識の中間に位するような他のいかなる種類の信仰(たとえば、理論的信仰や実用的信仰)とは「事情が全く異なった」<sup>35)</sup> 信仰である。その確定性において知識に匹敵し、あるいは凌駕する主体的確信としての信仰なのである。神の存在を要請すること自体は義務でないにしても(存在を想定することは

理論理性に属する事柄である)、最高善は実践理性の真正の対象であり、最高善を促進することは義務であるから、この可能性の制約としての神存在の前提は、義務と不可分離に結合していると言う。実践的な概念としての義務は、世界における最高善の実現と促進の努力のみであり、義務に関して、最高善の促進とは、ただ「幸福に価するようになる」ことの努力としての道徳的善の実現、最上善の実現のみである。しかし、理性は最高善の可能性の制約として神の存在の前提以外の前提を知らないということは実践的に確実であるから神存在の想定は義務の意識と不可分に結合しているのであり、それゆえ、道徳的必然性を持つのである。この道徳的必然性が「主観的であって、客観的でない」とここで言われていることは、神の想定が義務であるという理論的客観的認識にならないことを述べているのであって、確実性の問題ではない。むしろ、この想定は義務と不可分に結合する道徳的に「主体的」な要求としての道徳的必然性として、実践的理性使用における理性の必要であり、主体的確実性を持つものと考えている。この神存在の想定は理論理性に関しては、説明原理に他ならない仮説 (Hypothese) であって、理論認識を何ら拡張するものではない憶見である。しかし、実践的見地における最高善の要求に関しては、信仰 (Glaube) であり、理論的確定性を凌駕する主体的確定性を持つ道徳信仰であり、真理の究極的試金石である純粋理性が源泉であるところの理性信仰 (Vernunftglaube) である。理性信仰とは純粋な理性に含まれている与件にだけ基づく信仰である。この純粋実践理性信仰こそ、カントにとって許容しうる唯一の宗教的信仰なのである。カントにとって宗教とは、道徳に基づく希望の事柄であるが、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、最高善の実現と促進も必然的課題として課せられており、その制約としての神の想定も道徳的必然性を持ち、この神への信仰は理性信仰として実践的主体的確定性を持つ確実な希望の問題となる。純粋実践理性の要請は、実践理性の必然的要求として、理論認識の限界を超えているけれども、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、確定性において、理論的認識に劣る

ものではない。

カントは、『純粋理性批判』においては、神を純粋理性の理想として捉え、悟性的認識の多様に究極的理念の統一を与える認識統制の原理としての消極的役割を認めたにすぎなかったが、この実践理性の要請として実践の見地から捉え直すことによって、実践的実在性を与えたのである。「それ〔最高善を前提すること〕は、思弁理性が成程考えはしたけれども、単なる先験的理想として未規定に放置しなければならなかったもの、すなわち、原存在者という神学的概念に、叡智界における主権的道徳的立法によって、叡智界における最高善の最上原理としての意義 (実践的意図における、換言すれば、かの法則によって規定された意志の対象の可能性の制約としての) を与えるのである」。<sup>36)</sup> しかし、この実在性は神についての対象認識の確定性ではなくて、どこまでも「ただ道徳法則の実行に関して与えられる実在性」<sup>37)</sup> であり、神概念は「道徳に属する概念」であるという以前の議論を忘るべきでない。したがって、神の要請の持つ道徳的必然性は、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必然性であり、理性の要求の必然性であるから、その確定性は <es ist moralisch gewiß> でさえなく、<ich bin moralisch gewiß> といわれたあの主体的確定性なのである。以上の議論において、われわれはカントの要請としての神概念をかなり正確に理解することができたのではないかと思う。

1) Kant, K. d. p. V., S. 144f.

2) Ibid., S. 164

3) Ibid., S. 154

4) Idem.

5) Idem.

6) Idem.

7) Idem.

8) Idem.

9) Idem.

10) Idem.

11) Ibid., S. 155

12) Idem.

13) Idem.

14) Idem.

15) Idem.

16) Ibid., S. 156

17) Idem.

- 18) Idem.
- 19) Ibid., S. 155
- 20) Idem.
- 21) Ibid., S. 153
- 22) Ibid., S. 154, S. 155, Z. 13, 26.
- 23) Ibid., S. 156
- 24) Idem.
- 25) Ibid., S. 155
- 26) Ibid., S. 157
- 27) Idem.
- 28) Idem.
- 29) Idem.
- 30) Idem.
- 31) Ibid., S. 154
- 32) Ibid., S. 152
- 33) Ibid., S. 12 Anm.
- 34) Ibid., S. 163
- 35) Vgl., K. d. r. V., B. 856
- 36) K. d. p. V., S. 153
- 37) Vgl., *ibid.*, S. 159

## (口)

カントは上に引用した神の存在を想定することが道徳的に必然的であり、理性信仰であることの議論に続けて、次に、このような最高善説がギリシャ哲学よりはキリスト教の教説に一致することを述べている。われわれはむしろ、カントの最高善についての考え、ないしは道徳神学そのものが一般に通用している「プロテスタンティスムスの哲学者カント」という俗見にも拘らず、プロテスタンティスムスの精神と一致しないことを主張しようとするものであるが、このことは、またのちに論じられるであろう。確かに、カントの道徳神学の直接の影響のもとに成立する近代自由主義神学は言うに及ばず、その後のプロテスタンティスムス（現代神学をも含めて）がカントの道徳神学ないしは理性神学の直接間接の規定の裡にあることを承認するものであるが、むしろ、まさにそのことこそが、われわれの近代および現代神学批判の根底をなすのである。カントによって与えられた神学におけるコペルニクス的転回は、宗教改革のプロテスタンティスムスからの乖離の方向なのである。このことには十分な議論を要するので、後にゆずり、ここではこのカントのキリスト教理解に耳を傾けよう。以下のカントの議論は、道徳神学の内容をかなり明瞭に知り得たわれわれを、

なお一層深く彼の宗教理解の本質に導くであろう。

まずエピクロス派の誤謬について、次のように語る。エピクロス派は道徳の誤った原理すなわち幸福性の原理を最上の原理と考え、各人の傾向性にしたがう随意的な選択の格率を、法則とすり換えたのである。そして、この原則の低劣さと比例して最高善の価値を低め、人間の怜悯によって得られるより以上の幸福を期待しなかった。このような幸福は、まことに貧弱なものであり、事情によって非常に異なったものたらざるを得ないのである。

これに対して、ストア派は、全く正当にも、最上の実践的原理、すなわち徳を最高善の制約として選んだのである。しかし、彼らは、徳の純粋な法則に対して要求せられる徳の程度、すなわち、神聖性を、現世において完全に到達し得る (*in diesem Leben völlig erreichbar*)<sup>1)</sup>ものと考えることによって、人間の道徳的能力を、賢者 (*ein Weiser*) の名の下に、人間本性の制限を越えてはるかに高く広げてしまい、現実の人間の姿を知っている者の人間知に矛盾するようなものを想定してしまった。そして、最高善に属する第二の要素、すなわち、幸福を人間の欲求能力の特別の対象として認めようとせず、賢者を、その人格の卓越性の意識において、神性のごときものとして、満足に関して自然に全く依存しないものと考えた。賢者は人生の禍患に屈服せず、悪からも全く自由なものであった。このようにして、最高善の第二の要素たる幸福を単に、行為と彼の人格的価値への満足の中へ置き、道徳的意識の中へ一緒に包み込んでしまうことによって、この幸福を排除してしまったのである。

エピクロス派は、幸福性の原理を道徳の最上原理とすることの誤謬を犯し、これによって幸福の概念を非常に低劣なものにし、最高善の価値を低下させた。それに対し、ストア派は、徳の原理を最上の実践的原理とした点において正当であったが、この徳の現世における完全な実現を考える賢者の道徳であった。彼らにおいては、人間の道徳的能力の過大の評価と人格の卓越性の意識において、神聖性の実現としての満足があり、幸福があった。それゆえ、最高善の第二の要素たる幸福が自

由と自然の統一、道徳的善と感性的幸福の結合として、最高善の第二の要素(Bestandstück)になっていない。ストアの誤謬は、人間の道徳として、格率選択の動機における深刻な戦いとしての感性的有限者の道徳を認めない賢者の楽天的道徳と、その点から生ずる幸福の排除にあると考えている。

これらに対して、キリスト教の教説(die Lehre des Christentums)<sup>2)</sup>についてはどうであるか。キリスト教の教説は最高善(神の国)の概念を与えるのであって、これのみが、実践理性の最も厳密な要求に満足を与えるものなのである。道徳法則は、道徳の神聖性(Heiligkeit)<sup>3)</sup>を要求する。しかし、人間が到達し得る道徳的完全性は、常に徳、すなわち、法則に対する尊敬からの合法的な心術である。ここに存在するのは、ストア的な人格の卓越性の意識ではなくて、違反、不純、法則への遵守における多くの不道徳的動因の混入[『宗教論』で言う採用された格率の遵守における人間の心の弱さ、脆さ(Gebrechlichkeit)、道徳的でない動機の混入への性癖としての不純(Unlauterkeit)、悪い格率を採用しようとする性癖としての人間本性あるいは人間の心の悪癖(Bösartigkeit)]<sup>4)</sup>、こういったものへの 不断の性癖(ein kontinuierlicher Hang)<sup>5)</sup>の意識であり、謙讓と結合された自己尊重(eine mit Demut verbundene Selbstschätzung)<sup>6)</sup>である。ストアの道徳性は傲慢と結合した自己過大評価ということにでもなるか、とにかく、カントはキリスト教の道徳が人間の本性あるいは心情における弱さ—まだ『宗教論』におけるように根元悪(das radikale Böse)として把握していないにせよ—を十分に見ていると評価しているわけである。これは、カントによれば、キリスト教が道徳を厳密に純粹にみているからであって、ストアの場合は、人間の弱さを直視しないヒロイズムだと考えている。道徳に関するキリスト教の規定と、ストアの道徳的概念の差は、道徳の純粹性(Reinigkeit)<sup>7)</sup>に関して瀝然たるものである。ストアの体系は心の強さ(Seelenstärke)<sup>8)</sup>の意識を枢軸とし、これがあらゆる道徳的心術の中心であると考えている。彼らは成程、義務を論じ、義務をよく規定しはしたけれども、この義務は現世において<völlig erreichbar>であると考えている。なるほど、心の弱さ(Seelen-

schwäche)<sup>9)</sup>は存在し、この弱さを通して感官の低劣な諸動機が働こうとするが、道徳的性向(Denkungsart)はこの動機を超克し、これを超えて高まること(Erhebung)ができるのであって、この性向の感性的なものの超克に、ストアは意志の動機と本来的規定根拠を置こうとするのである。したがって、徳は「人間の動物的本性を越えて高まっていく賢者のある種のヒロイズム(ein gewisser Heroismus des über die tierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen)<sup>10)</sup>」なのであった。賢者は人生の禍悪に曝されはするが、屈服はしなく、悪からも自由(frei vom Bösen)<sup>11)</sup>であり、自足的であり、他人に義務を命じはするが、自分自身は義務を超えており、道徳法則の違反へのいかなる誘惑にも屈服することはない。

しかし、カントは、ストアがこのように考えるのは、「福音書の規定においてなされているような純粹さと厳密さ」(die Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii tut,)<sup>12)</sup>で道徳法則を把えなかったからであると考えている。このような純粹さと厳密さにおいて道徳法則を考えるならば先述のごとき、悪への不断の性癖の意識が生ずる。しかし、あくまで、道徳法則は道徳の神聖性を要求する。道徳法則によって汎通的に意志が規定されることの神聖性は理念である。すなわち、理念は、「経験において適合するような、いかなるものも与えられ得ないような完全性」(eine Vollkommenheit, der nichts in der Erfahrung adäquat gegeben werden kann)<sup>13)</sup>である。現実には、低劣な感性的動機の混入の不純性によって妨げられて、「意志と道徳法則の完全な一致は、神聖性であり、感性界の理性的存在者がその存在のいかなる瞬間においても持つことのできない完全性である」<sup>14)</sup>のである。一方、しかし、だからと言って、道徳的理念は「超絶的なもの」(etwas Überschwengliches)<sup>15)</sup>、すなわち、その概念を十分に規定することさえできず、また、思弁理性の理念のように、一般にそれに対象が対応する(korrespondieren)かどうかが不確かであるようなものではない。道徳的理念は、むしろ、「実践的完全性の原型」(Urbilder der praktischen Vollkommenheit)<sup>16)</sup>

として、「道徳的行為の不可欠の規準」(die Richtschnur des sittlichen Verhaltens)<sup>17)</sup>、また「比較の尺度」(der Maßstab der Vergleichung)<sup>18)</sup>に役立つのである。

われわれは、ここで『純粋理性批判』の「完全性における人間性」(die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit)<sup>19)</sup>という理念の議論を想起させられる。「完全性における人間性」とは、完全な道徳性の理念であり、道徳法則によってのみ汎通性に規定せられた意志の完全性であり神聖性の理念である。この理念が〈in concreto〉かつ〈in individuo〉に実在化(realisieren)<sup>20)</sup>実体化(hypostasieren)<sup>21)</sup>人格化(personifizieren)<sup>22)</sup>されたものが理性の理想である。この理想は、プラトンのイデアのように創造的な力は持たないが、統制的原理としての実践的な力を持ち、道徳的行為の完全性の可能性の根底にあると言われている。理想は道徳的行為の原型(Urbild)<sup>23)</sup>であり、「欠くべからざる規準」(ein unentbehrliches Richtmaß)<sup>24)</sup>を与え、われわれの行為のこの規準、「われわれ自身の中にあるこの神的人間」(dieser göttliche Mensch in uns)<sup>25)</sup>の態度であると言う。完全な道徳性の理念、あるいは、完全性における人間性の理念を理念として定立して、それを道徳の目指すべき神聖性として道徳的努力をなすだけでなく、この理念が具体化している、理念のみによって規定された個体としての理想を、その客観的実在性は認められないにせよ、統制的役割を荷うものとして目前に定立し、これをわれわれの道徳的完全性の模範、手本、尺度、原型として、「われわれはそれに決して到達できないにせよ、それと比較し、判定し、それによってわれわれを改善する」<sup>26)</sup>と考えているのである。そして、この理想(つまり、道徳的完全性の理念の具現者、あるいは、倫理的な道徳的努力の目標を具現している例証としての個体)は、『純粋理性批判』のこの箇所ではストアの賢者が挙げられているが、これは理念(完全な知恵)と理想(この知恵の体現者)との関係を示す形式的な例証であり、カントが実際にはこの理念(道徳的完全性＝神聖性)の具現者としての理想と考えているのはキリストのみであることは、『倫理学講義』や『宗教論』—特に「善原理の人格化された理

念」(Personifizierte Idee des guten Prinzips)の節—から明らかである。(ストアの賢者の道徳が退けられていることは、そもそも今、本来問題としていた上述の『実践理性批判』の箇所からも明白である。)この場合も、神人キリストの二性一人格という教義神学的意味は承認されなくて、あくまで道徳神学の枠内における象徴の意味、道徳的完全性への努力を促進する意味で、理性の理想としての、理論理性からは統制的理念としての意味をのみ荷うものと考えられている点、注意されるべきである。『宗教論』においてキリストが道徳的完全性の理想と考えられているのは、現世における道徳的完全性の実現を安易に考えるストアに反して、『宗教論』においては、前述の三点より成る根元悪を背負いつつ、なお、善原理の勝利へと励む努力をなすべき脆弱な人間の立場における道徳的実践の〈Urbild〉<sup>27)</sup>として、人の罪を背負って死に至りつつ善を実現するキリストという表象が象徴として有効と考えられたのである。そして、これによって人間の道徳的努力が勝利する「希望」を持ちうることができ、道徳的完全性に向う努力が現に促進されると考えている。それはあくまで、「われわれの中にある神的人間」という原型、規準の外化であり、われわれ自身が道徳法則によってのみ意志を規定すべきであるという、われわれの理性の自律性に基づいて、究極的真理判定者である理性が定立する目標であり、この理性の理想の投影が道徳的完全性の理想キリストなのである。

『実践理性批判』のこのところでは、この理想の議論には言及されていない。しかし、道徳的理念が「実践的完全性の原型」とか、「道徳的行為の不可欠の規準」、「比較の尺度」とか述べているので、この理念を具体化した理念の卑近な例証としての理想が、やはり、原型、規準、尺度として道徳的完全性への努力を促進し、奨励するものとして考えられていたことを想起したのである。そして、このことを想起することによって、ここにギリシャ道徳とキリスト教道徳が対比されて、カントがキリスト教道徳と彼の道徳神学が全く一致するものとしてキリスト教を弁証しようとしたことを理解すべきである。なるほど、この場所では理想には言及していないけれども、根底に、道徳

的完全性の理想としてのキリスト教の神という思想があり、これが『宗教論』の道徳的完全性の理想としてのキリストに展開していくのである。

<Seelenschwäche>の意識に基づく道徳にとっては、ストアの賢者は理想として不適であり、むしろ、根元悪の抵抗に抗する場における道徳的完全性の理想として、キリストを理想として最適と考えたのであろう。

要するに、道徳的完全性について、ストアは現世において完全に到達するという、心の強さの意識に基づく賢者の道徳の英雄主義を採るのに対して、カントのいう福音書の道徳は、ストアよりはるかに純粋に厳密に道徳法則を考察するので、人間の心術の現実の姿は、常に道徳法則による完全に純粋な意志規定としての神聖性から程遠く、心術の不純性、感性的動機の混入(Beimischung)という心の弱さの意識に基づいている。この意味で、ストアの英雄主義は人間というものを知らないのであって、賢者の名のもとに、人間の道徳的能力を人間本性の制限を越えて拡大し、人間知(Menschenkenntnis)<sup>28)</sup>に矛盾するようなものを想定したのであった。しかし、道徳は「謙譲と結合した自己尊重」でなければならず、このような人間の現実の姿にも拘らず、真理の究極的判定者としての理性は、あらゆる他律的道徳を退けて善の実現を定言的に命令する道徳法則を定立し、この善の実現を道徳の最高原理としての意志の自律性の原理に基づいて要求するのである。また、このことから、人間が弱い感性的存在者であると同時に、しかし一方において、崇高な理性的叡智的存在者たる限り、理性の命ずることをなし得るとの確信が、すなわち、人間についての高い評価<Selbstschätzung>が出てくるのである。現実には、道徳法則のみによって意志が規定されるという完全性は存在しない。しかし、道徳法則に従うべしと理性は命じ、この法則は理性自身が自由にに基づいて定立したものである。したがって、この道徳的法則によって意志を規定することは可能でなければならない。われわれの意志の格率が、同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為することは可能である。経験的には、このような神聖性の事例は存在しない。しかし、そうすべきであり、そうできると確信する。このようにし

て、「経験において適合するようないかなるものも与えられ得ないような完全性」<sup>29)</sup>、「意志と道徳法則の完全な一致としての神聖性」<sup>30)</sup>、「感性界の理性的存在者もその存在のいかなる瞬間にも持つことのできない完全性」<sup>31)</sup>は、理念となる。ゆえに、この理念は、われわれ有限者にとっての「道徳的完全性の原型」「道徳的行為の不可欠の規準」となり、この理念を体現しているような人を模範として想定すれば、この完全性に向かって励む努力を、いよいよ促進できるのである。

かくして、「謙譲と結びついた自己尊重」の道徳は、善に向かった無限の努力の道徳ということになる。キリスト教の法則が要求する神聖性に関しては、有限的存在者被造者たる人間にとっては、無限への前進(Fortschritt ins Unendliche)<sup>32)</sup>以外の何物も残っていない。それゆえにまた無限に進む継続の希望(die Hoffnung seiner[das Geschöpf] ins Unendliche gehenden Fortdauer)<sup>33)</sup>も許されるのである。この無限に進む継続の希望とは、靈魂の不死の希望、要請であった。靈魂の不死についての節をふり返ると、感性界にも同時にある存在者にとって道徳法則と意志の完全な一致は、いかなる瞬間にも実現されない神聖性であることが強調され、それにも拘らず、この神聖性を、理性は実践的に必然なものとして主体的に要求するから、この神聖性は道徳法則への意志の一致へと「無限に進む前進、進歩(ein ins Unendliche gehendes Progressus zu jener völligen Angemessenheit)<sup>34)</sup>」においてのみ見出されると言われた。そして、このような実践的進歩をわれわれの意志の實在的対象として想定することは、純粋実践理性の原理にしたがって必然的である。そして、この無限の前進は、理性的存在者の無限に継続する存在と人格性の前提の下においてのみ可能と考えられて、これが靈魂の不死の要請となった。道徳法則に完全に合致している心術の価値は無限であるが、しかし道徳法則そのものは幸福を約束しない。道徳法則は自由の法則として自然や、自然とわれわれの欲求能力の一致とは全く独立な規定根拠によって命令するものであるから道徳性と幸福性の必然的連関の根拠は、道徳法則の中には存在しない。道徳法則の遵守(Befolgung)と幸福(Glückseligkeit)とは必然的に関連しな

い。「キリスト教の道徳説は、この欠如(最高善の第二の不可欠の要素の)を、そこで理性的存在者が自己の全身全霊を道徳法則に捧げるような世界を神の国(ein Reich Gottes)として叙述することによって補うのである」。<sup>35)</sup> 純粹に、かつ厳密に、道徳的完全性を追求するキリスト教道徳(die Christliche Sittenlehre)は、神の国という概念によって、本来、道徳的完全性が約束しないこの徳に相応しい幸福との必然的結合を説くというのである。そして、この「神の国において、自然と道徳は、派生的最高善(das abgeleitete höchste Gut)を可能にするところの聖なる創始者(ein heiliger Urheber)によって、自然と道徳のどちらにとってもそれ自身としては本来関係のない調和を得るのである」。<sup>36)</sup> カントは、神の国という概念を道徳的世界の理念と解しているようである(この小論第〔三〕節参照)。道徳法則は、単に意志の神聖性のみを要求し、心術の道徳的純粹性のみが問題である。しかし、このような心術によってなされる行為は自然必然的因果連関の下にある感性的世界においてなされ、この行為の結果はこの因果連関の秩序に属している。したがって、幸福に値するような努力の基礎にある心術の動機を選択における純粹性という叡智の世界に属する事柄とこの動機によってなされる行為の結果が幸福という自然的經驗的世界に属するものと結合するという両秩序の総合の問題は両秩序の結合を保証する存在者が存在するということをもって成立しうる。これが神存在の要請であった。『純粹理性批判』において、「神と、われわれにとって今は見えないが望みみられた世界(eine gehoffte Welt)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」<sup>37)</sup>とされていたのを想起させられる。ここでも、やはり、キリスト教神学の「神の国」の概念が、道徳神学的に象徴的に見られているのを指摘することができる。神の国は、「望まれた世界」として希望の対象であり、道徳的努力をした上にその徳に相応しい幸福が結びつくことを希望しうるような世界としての道徳的世界、道徳的心術と合致した因果性の支配の裡にあるような世界である。「神の国」の豊饒な内容が、このような、道徳的努力と報酬

としての幸福の結合というだけの貧しい道徳神学的内容に歪曲されている。道徳と自然、叡智界と感性界、道徳的規定根拠と自然の結合は、經驗的にはあり得ないことをわれわれは知っている。道徳法則による意志規定はわれわれの格率の選択における心術の純粹性という心の中だけの問題であり、幸福は因果律に基づく經驗的世界に属する問題である。この結合は、ただ、最高善(=派生的最高善)という実践理性の対象の可能性という観点から、あくまで、理性が主体的に要求する希望の事柄である。

このように、この結合は、「自然と道徳のどちらにとっても、それ自身としては、本来、関係のない調和(eine jeder von beiden für sich selbst fremde Harmonie)<sup>38)</sup>なのであるが、この結合は理性の強い主体的要求であり、この要求をかなえる条件、あるいは制約が靈魂の不死と神存在の要請であった。そして、これがカントの実践理性信仰の対象であった。なぜ、神の存在が要請せられることによってこの結合が保証せられるのか。神は法則の表象に従って行為し、道徳的心術と合致した因果性を持つ自然の最上原因であるからである。ここで、キリスト教の「神の国」が、カント道徳神学の靈魂の不死と神の存在を一挙に表現しているような概念と理解されている。それが、前掲のごとく、「神の国において、自然と道徳は、派生的最高善を可能にする聖なる創始者によって両者のどちらにとっても、本来、関係のない調和をもたらす」と言われた所以である。「幸福でありたいという希望と自らを幸福に値するようにする不断的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)<sup>39)</sup>は、人間にとっては単に望み得る事柄としての理念にすぎない。しかし、神はこの理念を体現している存在者である。そうすると、神こそ「根源的の最高善」(das höchste ursprüngliche Gut)<sup>40)</sup>であり、また、理念の体現者としての理想である。彼は、事実、神を「最高善の理想」(das Ideal des höchsten Guts)<sup>41)</sup>と呼んでいた。ここにも、神を理念の具体化、実体化、人格化としての理想と見る「純粹理性の理想としての神」観念がみられるの

である。道徳的徳はまだ最上善であって最高善ではない。これに幸福性が結合する時に、善は完成し完全善となる。「よき人間性としての徳」は最高善に至って、「まったく完全性における人間性」(die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit)となる。人間の善の究極の目標は完成善である。これは、ギリシャ倫理学においても、キリスト教倫理学においても、倫理の究極目標として立てられている <summum bonum> の概念である。それを、カントは、終始一貫、理性神学の観点から、道徳法則による完全な意志規定を目指す道徳的努力を尽した果てに、理性の主體的確信に基づく要求として望みられることの可能な目標と考え、その目標としての最高善の理念の具現者、体现者としての理想、その理論的客観的実在性は理論理性の見地から承認されないが、実践的理性使用における実践的実在性を許容できる神存在を想定したのである。この神存在の要請が、最高善という道徳の究極目標の可能性の制約であるという意味は、理想には、本来、原型、手本、模範という意味があったことを想起すれば明瞭となる。徳福の結合が、理性の根本的要求として課せられてはいるが、その第一の要素 (Bestandstück) の実現さえ困難な有限的存在者にとって、第一の要素のみならず、両者の結合の理念の具現者を想定することは、何よりも道徳的努力を奨励し、これが豊かに報いられるという希望の原型であり、模範であり、「完全な人間性」実現の手本なのである。ここにも、われわれのカント理解を支持する道徳神学の基本構造を見るのである。

したがって、有限的存在者にとっては、徳と幸福の結合している存在者を理想とし、自らの徳に相応しい幸福を「希望の対象」(der Gegenstand der Hoffnung)<sup>42)</sup>として遙かに望みながらも、自らのなすべきことは、この幸福を願う感性的動機の格率への混入の傾向性と戦いつつ、まず、「幸福に値する」ようになることとしての徳 (Tugend) の実現への努力のみである。あくまで、大切なのは理性の定立する道徳法則のみによって、心術を律しようとする意志の自律的努力のみであり、これ以外に義務は存在しない。最高善を促進することは義務であるといっても、そのためには、第一要素たる徳

の実現が先行要件であり、第二要素たる幸福は、先行要件の充足の上に期待される事柄にすぎないのであるから、最上善としての徳を実現する無限の努力のみが有限的存在者にとっての義務なのである。カントは、キリスト教道徳もこのように理解しているのである。「これにも拘らず〔聖なる創始者の支配する自然と道徳、神聖性と幸福の結合する神の国を説くにも拘らず〕、道徳そのものについてのキリスト教的原理は、神学的〔したがって、他律 (Heteronomie)〕ではなく、純粹実践理性の自己自身に対する自律 (Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst) である。なぜならば、純粹実践理性は、神とその意志の認識をこれらの法則〔道徳法則〕の根拠とせず、ただ、この法則の遵守という制約の下に最高善に到達する根拠とするからである。そしてまた、純粹実践理性は、これらの法則の遵守のための本来的動機 (Triebfeder) さえ、遵守の結果望まれる成果 (die gewünschten Folgen derselben [Befolgung]) の中には置かず、その成果〔幸福〕を得るのに値すること (Würdigkeit) は、ただ義務を忠実に行うことの中にだけ成立するという義務の表象の中のみ置くからである。』<sup>43)</sup> カントが神学的道徳を他律として退け、道徳神学を主張することは衆知の事実であるが、しかし、彼はキリスト教道徳原理をも、「純粹実践理性の自律」と見ているのである。神と神の意志を知ることがわれわれの行為の法則の根拠ではなくて(その場合は他律)、われわれにとって重要なことは、純粹実践理性の定立する道徳法則によって自らの意志を規定すること(自律)であり、この法則の遵守、すなわち、法則による意志規定の神聖性が実現された上で、それに相応しい幸福が望まれる最高善到達の可能性の根拠としてはじめて神と神の意志が問題となる。道徳的善の実現、よく生きることは、全く純粹実践理性の自律性の原理に基づいてなされることであり、この意味で「為すべきことは為し得る」のであって、いかに感性的動機の混入の不純性の性癖が強力であっても、人間の本性はよくこれを克服し、義務からの行為を、道徳法則への尊敬から為し得るのであって、そのことにおける神の助力は不要である。この事は、『宗教論』において、根元悪が自覚せら

れても、なお意志の自律に基づくこの理性主義道德論は貫かれたのである。道德法則を守るという動機は、神の命令であるから（他律）ではなくて、ただ義務が義務であるがゆえに神的命令とみなしてよいほどにこの義務を忠実に行い遵守することという義務観念の中にあるのである。このようなキリスト教理解は、キリスト教に対する道德神学的理解であり、キリスト教の教義を道德的完全性の理想を目指す宗教の観点から意義深き象徴とみる『単なる理性の限界内における宗教』論に展開する終始一貫した批判主義道德の立場である。いかにも、キリスト教道德がこのようなものであるかに説いているが、実際は、強引な道德神学にひきつけた解釈である。逆に言えば、このようなものとしてのみ、キリスト教を容認できるというのがカントの主張であらう。われわれは、ここでもう一度、ギリシャ道德とキリスト教道德の問題に戻って、この「キリスト教の教説」(die Lehre des Christentums) についてのカントの議論を終ることにしよう。

(未完)

- 1) Kant, K. d. p. V., S, 146
- 2) Idem.
- 3) Ibid., S. 147
- 4) Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Philosophische Bibliothek Ausgabe, S. 29
- 5) K. d. p. V., S. 147
- 6) Idem.
- 7) Ibid., S. 146 Anm.
- 8) Idem.
- 9) Idem.
- 10) Idem.
- 11) Idem.
- 12) Idem.
- 13) Idem.
- 14) Ibid., S. 140
- 15) Vgl., ibid., S. 146 Anm.
- 16) Ibid., S. 147 Anm.
- 17) Idem.
- 18) Idem.
- 19) K. d. r. V., B 596
- 20) Ibid., B 611 Anm.
- 21) Idem.
- 22) Idem.
- 23) Ibid., B 597
- 24) Idem.
- 25) Idem.
- 26) Idem.
- 27) Religion, S. 63
- 28) K. d. p. V., S. 146
- 29) Ibid., S. 146 Anm.
- 30) Vgl., ibid., S. 140
- 31) Idem.
- 32) Ibid., S.147
- 33) Idem.
- 34) Ibid., S. 140
- 35) Ibid., S. 148
- 36) Idem.
- 37) K. d. r. V., B 841
- 38) K. d. p. V., S. 148
- 39) K. d. r. V., B 838
- 40) K. d. r. V., B 838, K. d. p. V., S. 144
- 41) K. d. r. V., B 838
- 42) K. d. p. V., S. 148
- 43) Idem.