



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	カントと理性信仰
Author(s)	宇都宮, 芳明
Citation	北海道大學文學部紀要, 42(3), 83-166
Issue Date	1994-03-08
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33630
Type	departmental bulletin paper
File Information	42(3)_PR83-166.pdf



カントと理性信仰

宇都宮 芳 明

- 一 問題の提起
- 二 『純粹理性批判』における三つの問い
- 三 臆見と知識と信仰
- 四 論理学講義と理性信仰
- 五 思考方向論文と理性信仰
- 六 理性信仰による実践哲学の構築

一 問題の提起

まずはじめに、やや長くなるが、『純粹理性批判』第二版（一七八七年）の序文から、カントがこの『純粹理性批判』という著作の意義と成果について語っている次の二箇所を引用しよう。

「だがひとは尋ねるであろう、批判によつて純化され、それによつてまた確固とした地位にもたらされたこのような形而上学で、われわれが後世のひとびとに残そうと企てているのは、そもそもどのような財宝なのか、と。ひとはこの著作にざっと眼を通して、この著作の効用はやはり消極的であるにすぎない、つまりわれわれは思弁理性をもつてしては決して経験の限界を越えて超えることはできないのを知つたと思うであろう。そしてこのことはまた實際に、この批判の第一の効用である。だがひとが次のことに気づくならば、すなわち思弁理性が自らの限界を越えて超えようとする際に用いる諸原則が、もともとそれらが必要とする感性の限界を、一切を越えて實際に拡張する恐れがあり、こうして純粹な（実践的な）理性使用の拡張ではなく、よく見ると、その狭隘化を必然的に結果するということに気づくならば、この「消極的な」効用はただちに積極的となる。それゆえ思弁理性を制限する批判は、制限する限りでなるほど消極的ではあるが、しかしこの批判はそれによつて同時に、後者の「純粹で実践的な」理性使用を制限したり、あるいはそれを否定せしめようと脅かす障害を除去すること

によつて、ひとが純粹理性の端的に必然的な実践的（道德的）使用が存在することを確信するやいなや、實際に積極的な、きわめて重要な効用をもつのである。」（B XXIVf）

「それゆえ、私は、私の理性の必然的な実践的使用のために、同時に思弁理性からその法外な洞察を誇る思い上がりを奪わなければ、神、自由、不死を決して想定することはできないのであつて、と言うのも、思弁理性がそうした洞察に達するためには、次のような諸原則を用いなければならないが、それらの原則は實際にはたんに可能的経験の諸対象に達するだけで、それにもかかわらずそれらの原則が経験の対象であることができないものに適用されると、実はいつもこのものを現象へと転化させ、こうして純粹理性の一切の實踐的擴張を不可能であると宣言するからである。それゆえ私は、信仰に場所を得させるために、知識を廃棄しなければならなかった。だが形而上学の独断論、つまり純粹理性の批判がなくても形而上学において成功を収めるという偏見は、道德性に對抗する一切の不信仰の眞の起源であつて、この不信仰はいつもきわめて独断的なのである。」（B XXX）

カントが一九八一年に公開した『純粹理性批判』は、カントの当初の企画は別として、その出来上がった姿においては、『純粹思弁理性批判』であつた。^①それは具体的には、思弁理性による理論的認識を「感性の限界」のうちにある感性界の認識にとどめ、感性界を超える超感性的な事柄にかんする思弁理性の「法外な洞察」を排除するのであるから、この批判の効用は思弁理性にとつては「消極的」である。だがこのことによつて、超感性的な事柄に関する實踐的な理性使用を制限したり否定したりする障害が除かれ、「ひとが純粹理性の端的に必然的な実践的（道德的）使用が存在することを確信する」に到るのであるから、この批判はまた、「積極的な、きわめて重要な効用を持つ」ことになる。

る。つまり『純粹理性批判』は、「純粹思弁理性を制限する批判」であると同時に、純粹理性の「実践的拡張」をも保証する批判であつた。そしてカントは、そこでさりげなく付け加える。「それゆえ私は、信仰に場所を得させるために、知識を廃棄しなければならなかつた」と。

この言葉は、それまで「知識」とか「信仰」についてなにも語られていないから、一見唐突に見える。いったいここで廃棄されなければならないとされる「知識」とはどのような知識であり、また場所が与えられるとされる「信仰」とはどのような信仰なのであるか。前後の脈絡からすると、廃棄されるべき「知識」とは、旧来の独断論的な形而上学が超感性的なものについて主張する「法外な洞察」であり、「見せかけの知識」(メッサー)であつて、「信仰」はそうした見せかけの知識によつて障害を蒙りかねない超感性的なもの(特に神)に対する宗教的(キリスト教の)信仰である、とも考えられる。だがそれならば、カントはなぜ法外な知識もしくは見せかけの知識を廃棄すると言わないで、端的に知識を廃棄すると語るのであるか。しかもこの箇所の原文は「Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.であつて、これは「それゆえ私は、信じることに場所を得させるために、知ることを止めなければならなかつた」とも読める。またもしここで語られていることが、理性の思弁的使用の制限からその実践的使用への拡張を、したがつて思弁理性から実践理性への移行を告げていると見るならば、「知ることを旨とするのはもっぱら思弁理性であり、これに対して実践理性は「知ること」を止めてもっぱら「信じることを旨とする、とも読めるであろう。実は私はこのように読みたいが、しかしはたしてこの言葉をこのように理解してよいであろうか。実践理性といえども、それが理性である限り、その実践的使用において可能となる実践的認識において、依然として「知ること」を必要とするのではなからうか。もし実践理性にとつて、「信じること」が本来の眼目で

あるとするならば、その場合に「信じること」と「知ること」とは、お互いにどのように関連しあうのであろうか。だがこの問題を説明するためには、そもそもカントが「知る」とか「信じる」、「知識」とか「信仰」とかをどのように考えていたかを考察しなければならない。そこでまず、『純粹理性批判』第二版（一七八一年）の本論に戻って、そこからこの問題の検討に着手することにした。

二 『純粹理性批判』における三つの問い

『純粹理性批判』は、「原理論」と「方法論」に大別されるが、後者すなわち方法論の仕事は、「純粹理性の完全な体系の形式的条件を規定すること」にある。（B 735f.）したがって方法論は、原理論ですでに吟味された純粹理性の思弁的使用だけではなく、将来展開されるであろう純粹理性の実践的使用をも合わせて視野に収め、それらが「完全な体系」を形成するためにはどのような形式的条件に従わなければならないかを考察する。この方法論は、第一章「純粹理性の訓練」——これは内容的には主として純粹思弁理性の訓練であり、冒頭で触れた思弁理性の逸脱を防ぐことを主目的としていると考えられるが——に続いて、第二章で「純粹理性の規準」を問題にする（以下この章を「規準論」と呼ぶことにする）。「規準」とは、「そうじてなんらかの認識能力の正しい使用の「ための」アприオリな諸原則の總括」であつて、たとえば「一般論理学」のなかの「分析的部門」⁽⁴⁾は、「悟性および理性一般」の使用の形式面における規準であり、また『純粹理性批判』における「超越論的分析論」は、「アприオリな真の綜合的認識」を可能にする「純粹悟性」の規準である。だが純粹理性の思弁的使用によつては、いかなる真の綜合的認識も不可能であるから、した

がつて純粹理性を思弁的に正しく使用するための規準というものも存在しない。そこでもし純粹理性にとつて正しい使用の規準が存在するとすれば、それは「実践的な理性使用」にかんしてのみであろう。(B 834f.) こうして規準論は、実践的な理性使用の領域へと踏み入るのである。

したがつて『純粹理性批判』のなかでも、この規準論は、カントの批判期倫理学がどのような形で形成されていったかを知る上で、きわめて重要な箇所と言える。もちろんカントはここではまだ、後年の『道德形而上学の基礎づけ』(一七八五年)や『実践理性批判』(一七八八年)に見られるような、内容にかんして首尾一貫した倫理学説には達していない。ここではカントはいわば思弁理性から実践理性への移行の途上であり、純粹理性を正しく実践的に使用するための規準を求めて苦闘しているのである。ちなみに、『純粹理性批判』では、「実践理性」という言葉は六箇所しか登場しないが、そのうち一箇所は第二版の序文においてであり、残り五箇所のうち四箇所はこの規準論に集中している。そうした点からも、この規準論は実践理性への移行を知るために、十分検討に値する箇所と言えるであろう。

さて、規準論の第一節は、「われわれの理性の純粹使用の究極目的について」という標題を持つが、ここでのカントの叙述に従うと、「理性の思弁が超越論的使用において最後に目指す究極意図は、三つの対象にかかわる」のであつて、それは「意志の自由」、「心の不死」、「神の現存」である。(B 836) だがこれらにかんする命題はいずれも「思弁理性にとつてはつねに超絶的」であり、「なんら内在的な使用を、すなわち経験の諸対象にとつて許容可能な、したがつてわれわれにとつてなんらかの仕方で有用な使用を備えていない」から、「これら三つの基本命題はわれわれにとつて知ることのためにはまったく不必要」である。とは言え、これらの命題は、「われわれの理性によつて」受け入れられるように「切に勧められる」から、そこで「これら基本命題の重要性は、おそらくはもととんに実践的な事柄にかかわ

るのに違いない」と考えられるのである。(B 82f.) このようにカントはここで、原理論の「弁証論」で思弁的問題として扱った自由・不死・神を改めて「実践的な事柄」に関係づけ、それと同時に、これらの命題は「知ること」のために「まったく不必要」である、と断定する。「知る」とはどういうことかについては後に見るとして、これらの命題がそのためには不必要であるとされる「知ること」は、ここではさしあたって、分析論において示された諸原則を規準とする「知ること」である、と見てよいであろう。つまり自由・不死・神についての命題は、感性界の諸対象についての確実な知識の獲得を目指した「知ること」に対して、直接にはなにも寄与しないことから、「不必要」とされるのである。⁽³⁾

では、それにもかかわらず思弁理性が自由・不死・神を自らの関心の対象とするのは、なぜであろうか。それはカントによると、「これらの問題はさらに遠方にある意図を持つ」からで、その意図とは、「意志が自由であり、神と来世」「つまり不死」があるとすれば、なにがなされるべきか、という問いに答えることである。(B 88) 自由・不死・神にかんする思弁理性の関心は、なにをなすべきかという実践理性の関心に収斂するのであって、それゆえにこそこれらの事柄が「実践的な事柄」にかかわると考えられたのである。

なおこれに先立って、カントは「実践的」ということにかんして、「自由によって可能であるものはすべて実践的である」と規定するが、しかしその際われわれの随意の行使の条件が「経験的」である場合は、理性は「統制的」に使用される、つまり「経験的諸法則の統一」をもたらすためにのみ使用される。たとえば「怜悯の教え」に従う場合がそうであって、ここでは「理性の全仕事」は、傾向性によって課せられる一切の目的を「幸福」という唯一の目的へと合一させ、またそれに到る手段を合致させるために、そのことに適合した「実用的法則」を与えることにある。し

たがってここには「まったくア priori に規定された純粹法則」が働く余地はない。だがこれに対して、「その目的が理性によつてまったくア priori に与えられ、經驗的に条件づけられず、端的に命じる純粹な実践的法則」が存在するならば、それは「純粹理性の所産」であろうが、そうした法則は「道德法則」以外にない。「したがって道德法則だけが純粹理性の実踐的使用に属し、[この使用に] 規準を許す」のである。(B 828)

ところでここで注意しなければならないのは、カントが「自由によつて可能であるものはすべて実践的である」と規定する際の「自由」は、もはや弁証論で思弁理性が対象とした「超越論的自由」ではなく、「実践の意味における自由」であり、しかもそれは動物の *arbitrium brutum* から区別される人間の *arbitrium liberum* である、ということである。つまりこの「自由」は、人間の隨意が「感性的衝動に依存しないで、したがって理性によつてのみ表象される動因によつて規定されることができるといふことで、しかもカントによると、こうした「実践的自由」は「經驗によつて証明されることができるといふことができない」(B 830) いなそれどころか、「われわれは実践的自由を経験によつて、自然の諸原因からの自由として、認識する」(B 831) 実践的な事柄を問う場面では、思弁的な事柄に属する超越論的自由はいったん脇に置かれ、人間の行為が動物の行動のようにその都度の感性的衝動によつて直接に規定されているのではなく、先を見通した理性の表象なり指令によつて規定されるということが、つまりその意味で行為が自由であり、自由が存在するといふことが、經驗によつて認識されることで十分とされる。しかしそうすると、自由・不死・神の三者のうち、自由にかんしてはもはや理性使用の規準を問う必要はなくなるであろう。自由はすでに与えられたものとして前提されているからである。事実カントは語っている。「それゆえわれわれが純粹理性の規準において扱わなければならないのは、純粹理性の実踐的關心にかかわり、この關心にかんして理性

使用の規準が可能でなければならない二つの問題、だけであつて、すなわちそれは、神が現存するか、来世は存在するか、という問題である。「傍点引用者」(B 81) カントはここではつきりと自由の問題を視野の外に置き、実践的な理性使用の規準が問題になるのは、神と来世(不死)にかんしてだけである、と語っているのである。したがって理性の実践的使用の規準をめぐって問われなければならないのは、「規準を許す」とされる道徳法則と、「規準が可能でなければならない」とされる神・不死との関係ということにならう。そしてこの両者を結びつけるのが「最高善の理想」であつて、このことは続く第二節の標題が「純粹理性の究極目的としての、最高善の理想について」となつていることからも知られるのである。

この第二節で、カントはまず、「私の理性の一切の関心」は「三つの問い」に集約される、と語る。すなわち、「私はなにを知ることができるか」、「二 私はなにをなすべきか」、「三 私はなにを希望することが許されるか」がその三つの問いであつて、カントによると、このうち第一の問いは「たんに思弁的」である。(B 83f.) つまり「私はなにを知ることができるか」という問いは、もっぱら理性の思弁的関心に基づく問いであつて、実はこの問いに答えることが『純粹理性批判』の主要課題であつた。現にカントはここで、「私はこの問いに対するあらゆる可能な解答を与え尽くした」と誇つてゐる。(B 833)

この三つの問いの形式は、「人間はなんであるか」という第四の問いを加えて、イエッシェが編集したカントの『論理学』のうちにも見出されるが、ここでは第一の「私はなにを知ることができるか」という問いは、「形而上学」にかかわる問いとされている。(IX 25) この「形而上学」は、『純粹理性批判』で「狭義での形而上学」とされる「思弁理性の形而上学」(B 870)と見てよいであらう。『プロレゴメナ』では、「いかにして学」[Wissenschaft]としての

形而上学は可能であるか」という問いが立てられ、「形而上学が学として、たんに欺瞞的な説得」による信じこみ」ではなく、洞察と確信とを要求できる「傍点引用者」ためには、「理性そのものの批判」が必要とされるが、この「批判」は、カントによると、「アприオリーな諸概念の貯え全体、種々の源泉すなわち感性・悟性・理性に従ったこれら諸概念の分類、さらにまた、これら諸概念の完全な表、これら諸概念すべてと、そこから推論されることができるとしてのものとの分析、さらに特に、これら諸概念の演繹を介してのアприオリーな総合的認識の可能性、これら諸概念の使用の諸原則、最後にこの使用の限界」といった事柄を「一つの完全な体系において呈示しなければならない」のであって (IV 365)、これがまさに『純粹理性批判』が行った仕事の全体であったと言える。このリストのなかでも「さらに特に」と強調されているのが、「アприオリーな総合的認識の可能性」と、「これら諸概念の使用の諸原則」とであるが、これは「形而上学的認識はアприオリーな判断だけを含まなければならない」 (IV 266) し、また「本来の形而上学的判断はすべて総合的である」 (IV 273) ことから、当然であろう。したがって学としての形而上学がいかにして可能であるかを問うためには、まずもって「いかにしてアприオリーな総合的命題は可能であるか」が問われなければならない。 (IV 276) すでに触れたように、カントが語るところによれば、『純粹理性批判』の「超越論的分析論」は、「アприオリーな真の総合的認識」を可能にする「純粹悟性」の「規準」を呈示したのである。一般的に言って、形而上学が学すなわち知識体としての Wissenschaft であるためには、「洞察」に基づき、「確信」することができ、⁽⁸⁾「確実」な「知識」[Wissen] が求められなければならない。思弁的関心に基づく「私はなにを知ることができるか」という問いは、『純粹理性批判』においては、「私はなにを確実な知識として知ることができるか」、あるいは「私はなにを確実に知ることができるか」という問いであったと言つてよいであろう。『純粹理性批判』が探求したのは、そうした確実

な知識が成立するための条件であつた。

さて、規準論に戻ると、そこで二番目に立てられる問いは「私はなにをなすべきか」という問いであつて、この問いは「たんに実践的」である。そこでこの問いは、規準論が理性の実践的使用を問題とする以上、さらに立ち入って吟味されてしかるべきであるのに、カントは次のように語つて、この問いの場面を素通りしてしまう。「第二の問いは、たんに実践的である。この問いはそのような問いとして、なるほど純粹理性に属することができるが、しかしその場合でも超越論的ではなく、道德的であつて、したがつてこの問いはそれ自体としてはわれわれの批判に与らない。」(B 833) なるほどここで言われている「われわれの批判」が、さしあたって超越論的な純粹思弁理性批判であり、また「超越論的」ということが思弁的もしくは理論的な問題場面に限定されているとすれば、もはや「超越論的」ではない「道德的」な問題の説明がそこから排除されても当然であらう。『純粹理性批判』が意図的に思弁理性批判の枠内に止どまろうとし、道德についての主題的考察を避けようとしていることは、カントが別の個所で、「純粹道德」、すなわち「ふるまいをア priori に規定し、それを必然的とする諸原理」を含む「道德の形而上学」は、「いまはわれわれの目的に属していないものとして、ここでは傍らに取り除いておこう」と語っていることから知られる。しかしこのことはまた、カントが『純粹理性批判』執筆当時に、まだ批判期倫理学の十分な構想に達していなかったことを物語るものと見てよいであらう。

だがしかし、この第二の問いは、規準論において、まったく無視されてしまうのではない。と言うのも、続く第三の問いは、たんに「私はなにを希望することが許されるか」という問いではなくて、実は「もし私がなすべきことをなすならば、なにを希望することが許されるか(傍点引用者)」という問いだからである。(B 833) 私がなにを希望

することが許されるかは、私がなすべきことをなすことによって定まる。つまり第二の問いは、それだけで独立した一つの問いとしてではなく、第三の問いを呼び出すための問いとして、その意味で第三の問いにいわば付随した問いとして、導入されるのである。

この第三の問いは、カントによると、「実践的であると同時に理論的」である。と言うのも、この問いではもっぱら「実践的な事柄」が「手引き」となつて、そこから「理論的」な、さらには「思弁的」な問いに対する解答が導かれるからである。(B 833) カントのこの説明は、神や不死についての純粹理性の思弁的関心が、実はこの第三の問いの場面においてはじめて満足させられることを示すものと言えよう。ではこの問いの場面で、私がなすべきことや、私が希望することが許されることはどのように規定され、またそこから神や不死についてどのような展望が開かれるのであろうか。

カントはここで、「そうじて希望は幸福を目指す」(B 833)として、幸福ということを主軸として考察を進める。そこでふたたび実用的な実践的法則と道德的な実践的法則とが区別されるが、それによると、前者すなわち「怜悯の規則」は、「幸福を動因とする実践的法則」であり、後者すなわち道德法則は、「幸福であるに値すること以外なものにも動因としないような実践的法則」である。前者は「経験的諸原理」に基づくが、これに反して後者は「純粹理性のたんなる諸理念」に基づいていて、「アプリオリに認識される」ことが可能である。(B 834) そこでカントは言う、「私は次のことを想定する、すなわち、まったくアプリオリに（経験的な諸動因、つまり幸福を顧慮しないで）ふるまいを規定する、つまり理性的存在者一般の自由を規定する純粹な道德諸法則が現実に存在することを、またこれらの法則が端的に……命じ、それゆえあらゆる点において必然的であることを、想定する」、と。(B 835)

純粹理性の實踐的関心は、それが純粹理性のそれである限り、純粹理性の諸理念に基づく必然的な法則に、つまり道德法則に注目し、それに従うべきことを要求する。だが道德法則とは、「幸福であるに値すること以外のなにも動因としないような實踐的法則」であつた。そこで純粹理性の實踐的関心から生じた第二の問いに對しては、ひとまず「汝がそれによつて幸福であるに値するようになることをなせ」という答えが与えられることになる。(B 83c) したがつてこれに伴い、第三の問いもその内容にかんして限定される。すなわち第三の問いは、「ところで私が幸福に値しないことがないようにふるまえば、それによつて幸福に与ることができると希望することも許されるか」という問いに限定されるのである。(B 83f) 「幸福に値しないことがないように」というカントの慎重な表現をあえて短絡させると、この問いは、「私が幸福であるに値するようにふるまえば、幸福に与ることができると希望することが許されるか」という問いにならう。そしてこの問いに答えることが、まさに規準論の眼目なのである。

そこでカントは、この問いに肯定的に答えることができるための条件を問題にする。それはこの問いのなかの、ふるまいにかかわる前件と希望にかかわる後件との間に必然的な結合があるかどうかということであり、具体的には、「ア priori に「ふるまいの」法則を指令する純粹理性の諸原理が、この「幸福の」希望をも必然的にこの法則に結びつけるかどうか」ということである。そこでカントは語る。「このことにかんして、私は次のように主張する。すなわち道德的諸原理が理性の實踐的使用にかんして必然的であるのと同様に、理性の理論的使用にかんしても、各人が自らのふるまいにおいて自らを幸福に値するようにしたその程度に應じて、幸福を希望する理由があるということ、それゆえ道德性の体系と幸福の体系とが、不可分に、だがために純粹理性の理念において結びついているということが、必然的に想定されなければならない。」(B 83f)

だがしかし、カントによると、「幸福でありたいという希望と、幸福に値するようになるうとする不断の努力との上述の必然的結合は、たんに自然を根底とする場合は理性によって認識されることはできず、道德諸法則に従って命じるある最高理性が、同時に自然の原因として根底に置かれる場合にのみ、希望することが許される」。(B 838) つまり幸福に値するための道德的行為と、幸福に与る希望との「必然的結合」は、「自然を根底とする場合」の理性の理論的使用によつては、実は「認識」されない。両者の間に必然的結合があると「希望することが許される」のは、「道德諸法則」によつて命じるある最高理性が、「同時に自然の原因として根底に置かれる」ことによつてのみ可能である。この「ある最高理性」は、「そのもののうちで道德的にもっとも完全な意志が……世界における一切の幸福の原因であるような知性体の理念」であつて、それがこの節の標題に掲げられた「最高善の理想」である。「それゆえ」とカントは言う、「純粹理性は、この最高の根源的な善の理想のうちのみ、最高の派生的な善の二つの要素の實踐的に必然的な結合の根拠を見いだすことができるのである」。(B 838c)

この「知性体」、すなわち「最高の根源的な善」としてのこの「知性体」こそが、まさしく神である。したがつて、道德性と幸福とが合致した体系は、「ある賢明な創始者・統治者の下にある英知の世界においてのみ可能」であり、そこで「理性は、このような創始者・統治者を、われわれが来世と見なさざるをえないこうした世界における生とともに、想定せざるをえないことを理解する」が、と言うのも、「もしこうした前提がなければ、同じ理性が道德諸法則と結びつけたそれらの必然的結果「幸福」は脱落せざるをえないから、道德諸法則は空虚な幻想と見なさざるをえない」ことになるからである。(B 839)

こうしてはじめて第三の問いに肯定的な答えが与えられる。すなわち私が幸福であるに値するように「道德的に」

ふるまえば、幸福に与ることができると希望することが許されるのである。だがこのように前件と後件との結合が可能になるのは、神と来世（不死）とが想定される限りにおいてである。つまり第三の問いに肯定的に答えることができるためには、思弁理性の関心の対象であつた神・不死を、道徳法則という「実践的な事柄」を「手引き」として、改めて実践理性の立場から想定しなければならぬ。思弁理性は、神や不死といった超感性的対象を理論的に「知る」ことはできないからである。とすれば、実践理性の立場から神や不死を想定できるのは、もはやそれらを「知る」ことによるのではなく、「信じる」ことによる、と言わなければならない。では、「知る」と「信じる」ことは、どのように異なるのであろうか。規準論の第三節は、その解明にあてられている。

三 臆見と知識と信仰

規準論第三節の「臆見、知識、信仰について」という標題は、原文では *Vom Meinen, Wissen und Glauben* であつて、これまた正確には、「臆見すること、知ること、信仰する（信じる）ことについて」と訳すべきであろう。つまりここで問題とされるのは、さしあたつてはまず、「臆見する」とか「知る」とか「信仰する（信じる）」といった主観の側での心の働きがそれぞれどのように異なるかということなのである。

ところでわれわれは、臆見するにせよ、知るにせよ、信仰するにせよ、その際自分が考えて判断していることが真であると思つている、[*für wahr halten*]。この「真であると思つていること」すなわち「信憑」[*Fürwahrhalten*]は、いわば広義での「信じる」ことである、と言つてよいであろう。カントによると、「信憑」は「われわれの悟性におけ

る出来事」であつて、それは「客観的諸根拠に基づくにしても、しかしまたその際判断するひとの心のなかの主観的諸原因をも必要とする」出来事である。(B 848) ここで言われている「悟性」は広義での(臆見したり知つたり信仰したりする)知的判断力で、そこで「信憑」はまた「判断の主観的妥当性」とも言い換えられる。「信憑」とは、判断する主観が自らの判断を真であると思つてゐる、つまり主観的にそれが妥当すると思つてゐる心の状態(心の出来事)である。

「信憑」はさらに、「確信」[Überzeugung]と「信じこみ」[Überredung]とに区分される。すなわち「信憑」は、それが「理性を持ちさえすれば誰にでも妥当し、したがつてその根拠が客観的に十分である」場合は「確信」であり、それが「その根拠をたんに主観の特殊な性状のうちに持つ」場合は「信じこみ」である。つまり「信じこみ」は「もつぱら主観のうちにある判断の根拠が客観的と見なされる」のであるから、「たんなる仮象」である。もつとも、「主観が信憑をたんに主観自身の現象と見ている」場合は、この両者は主観的に区別されない。だが「外的」には両者の区別は可能であつて、「確信」は他者に「伝達する」ことができるが、「信じこみ」はそれが不可能なのである。(B 849f.)そこで「確信」をめぐつて、「信憑」はさらに三つの段階に区分される。すなわちこの節の標題である「臆見する」と「信仰する(信じる)」と「知る」とがそれであつて、「臆見する」とは、「主観的にも、客観的にも、不十分であることを意識している信憑」であり、「信仰する(信じる)」とは、「信憑が主観的にのみ十分で、同時に客観的には不十分である」と見なされる「場合であり、最後に「知る」とは、「主観的にも客観的にも十分な信憑」である。なおカントによると、この場合「主観的に十分であること」が「(私自身にとつての)確信」であり、「客観的に十分であること」が「(あらゆるひとにとつての)確実性」である。こうしていれば「信憑」が十分であるか不十分であるかの度に応じ

て、「臆見する」と「信仰する（信じる）」と「知る」の三段階が区別されるのである。（B 850）

この三段階は、先にあげたカントの『論理学』のなかでも、「様相にかんしての認識の論理的完全性」という項目の下で扱われていて、それによると、「信憑」はまず「確実な信憑」と「不確実な信憑」とに区分される。前者すなわち「確実性」は「必然性の意識」と結びついており、後者すなわち「不確実性」は「偶然性もしくは反対の可能性の意識」と結びついているが、後者はさらに「主観的にも客観的にも不十分」であるか、それとも「客観的には不十分であるが、主観的には十分」である。こうして「信憑の三種類もしくは三様相」である「知る」と「臆見する」と「信仰する（信じる）」とが区別される。判断の様相に対応させると、「臆見する」は「蓋然的判断」に、「信仰する（信じる）」は「実然的判断」に、「知る」は「確然的判断」に対応するのである。⁽⁹⁾（IX 66）

さて、ここまできて、カントが「知る」ということについて、それをどのように考えていたかを確認できるのである。「知る」とはたんに主観的に十分なだけではなく、客観的にも十分な信憑である。客観的に十分であるとは、ある判断を下す際に、その理論的客観的根拠が明白であり、したがってその真理性を誰に対しても理論的に証明することができ、そうした形で誰にでも普遍的に「伝達」できる、ということである。あることを「知っている」と断言できるひとは、そのことをいつでも理論的に証明できる用意があり、したがってそのことが必然的に確実であることを確信している。その限りで「知る」ことは「主観的にも十分な信憑」なのである。そこでカントによると、「純粹理性に基づく判断においては、臆見することはまったく許されない」が、それと言うのも、「こうした判断は経験的諸根拠に基づけられてはならず、すべてはアприオリに認識されなければならないし、そこではすべてが必然的である」からである。（B 580f.）理性の理論的使用において要求されるのは、いつもこうした厳密な意味での「知る」こと、つま

りは「確實に知る」ことであつて、これはすでに触れたように、理論理性による経験界での総合的認識にかんしては、「超越論的分析論」で与えられた純粹悟性の規準に適合した形での「知る」ことである。こうして理論理性の正しい使用に際して、「臆見」は「知識」から排除され、客觀的に十分な根拠を持つ「知識」のみからなる純粹な知識体系が——カントの意図では学としての形而上学が——可能になるのである。

「信仰」に移ると、カントはそれをさらに「実用的信仰」と「理説的信仰」と「実践的信仰」とに区分する。カントの再度の規定によると、「信仰」とは「そうじて実践的な關係において、理論的に不十分な信憑」であるが、ところで「実践的な意図」には、「任意の偶然的な目的」に対する「熟練性の意図」と、「端的に必然的な目的」に対する「道德性の意図」とがある。また目的が設定されると、「それに達するための条件」は「仮言的に必然的」であるが、その際その必然性は、「私がまったく他の諸条件を知らない」場合は、「比較的十分である」が、「設定された目的へ導く他の諸条件を誰も知ることができないことを私が確實に知る」場合は、「端的に、そして誰にでも十分」である。こうして条件の信憑にかんして、「たんに偶然的な信仰」と「必然的な信仰」とが区別される。たとえば、ある医師が危険な状態にある患者を診察し、その徴候が結核以外の病氣によつても引き起こされることがあるかもしれないということを知らないで、ひとまず結核であると診断し、それに従つて治療する（もしかすると他の医師ならばもつと適切な診断を下し、それに従つてもつと適切な治療を施すかもしれないが）場合を考えると、この場合の医師の信仰（自分がもつとも適切な治療を施しているという）ことに対する信憑は「偶然的」であつて、カントはこれを「実用的信仰」とよぶ。（B 851f）カントは先に「怜悯の教え」を「実用的法則」とよんだが、およそわれわれが幸福を目的として追求する場合にも、この医師と似た状態にあると言つてもよい。なぜなら、人間は怜悯に従つて各自が幸福と信じた

ことを追求するが、それは彼が幸福に堪して「他の諸条件を知らない」ことによるのである。

次いでカントは、「必然的な信仰」である「道德的信仰」に先立って、「理說的信仰 [der doctrinale Glaube]」と名付ける信仰を取り上げる。先の説明では、信仰は実践的な事柄にかかわるとされていたが、しかしカントによると、実践的ではない理論的な「試行 [Unternehmung]」においても、「事柄の確実性を決定する手段があれば、その試行に對してわれわれが十分な根拠を持つていると推定できる」ような試行がある。つまり「たんに理論的な判断のうちに、そのものの信憑が信仰という語にふさわしい、実践的判断に類比的なものが存在する」のであって、こうした理論的判断に對する信憑が「理說的信仰」とよばれるのである。たとえばカントにとつて、「他の天体の住人が存在する」ということは「たんなる臆見ではなく、強い信仰」であつて¹⁰ (B 853)、これは一つの理說的信仰である。つまり理說的信仰とは、さしあたつて、理論的な仮説に基づく言明に對しての主觀的に十分な信憑と言えるであらう。

だがカントがここで問題にするのは、実はこうしたさまざまな理說的信仰ではなく、そのうちの一つ、つまり「神の現存」についての理說的信仰である。カントによると、たしかに「理論的な世界認識」においては、「私はこの「神が現存するという」思想を、世界の諸現象の私の解明の条件として必然的に前提するものはなにも用いてはならない」が、しかし一方こうした諸現象の「合目的的統一」は「理性を自然に適用するきわめて重要な条件」であり、また「経験はこの合目的統一の実例を豊富に示」している。そこでこの合目的的統一が「自然研究の手引き」となる条件としては、「最高の知性体がもつとも賢明な諸目的に従つてすべてをそのように秩序づけた」と考えるほかなく、それ以外のいかなる条件も考えられないから、そこでこうした最高の知性体すなわち神の現存に對する理說的信仰が成立するのがある。(B 854)

しかしこのようにして成り立つ神の理説的信仰は、たとえそれが「臆見」やたんなる「仮説」ではなく、「主観的意図において確固とした信仰の表現」(B 865)であるとしても、依然として理説的、な信仰であつて、道徳的な信仰ではない。と言うのも、ここでは神は自然に合目的統一を与える自然の創造者としての神であるからで、カントも語っているように、こうした神への信仰は、実は「自然の神学がつねに必然的に引き起こすに違いない信仰」(B 854f)なのである。後にカントは、『判断力批判』において、自然的目的論との関係で自然神学を検討し、それが神の現存の信仰にかんして、道徳的目的論に基づく道徳神学(倫理神学)に及ばない所以を明らかにするが(『判断力批判』第八五節以下)、ここにはすでにそうした考えの発端が見られると言つてよいであらう。^①神の道徳的信仰に先立つて神の理説的信仰が説かれていたのも、こうした自然神学と道徳神学の対比が念頭にあるからだと言えるが、ところでカントはここ規準論では、神の理説的信仰の弱さは、それが「自らのうちにある動揺させるものを持つ」からである、と考える。つまり理説的信仰は、「思弁において生じるさまざまな困難によつて」しばしば放棄させられる事態に追い込まれる、というのがその弱さなのである。先の論点に戻つて言えば、思弁理性も自然の合目的統一に注目することにより、その条件としての神の現存を「信じる」ことができる。しかし思弁理性は、一方では自然はすべて機械的な法則に従つて動いていると考えることもできるし、また仮に自然に合目的統一を認めるとしても、有神論での神がその唯一の条件であると十分確信するにもいitらない。思弁理性は、そうした条件として、たとえばスピノザの汎神論的な神を考えるかもしれないからである。理説的信仰はその限りで不動ではなく、不安定な状態にとどまるのである。

だが神の「道徳的信仰」においては、事情が異なる。と言うのも、「私があらゆる点において道徳法則に従わなければならないことは端的に必然的」であり、そして「この目的がほかのすべての目的と関連し、それによつて実践的妥

当性を持つようになる条件は、私の一切の洞察をもつてしてもただ一つあるだけで、それは神および来世があるということ」だからである。しかもカントは言う、「私はまた、誰も道德法則の下で諸目的の統一へと導くほかの条件を知っていないということを、まったく確実に知っている」、と。こうして神の現存に対する道德的信仰が成立する。この信仰は理説的信仰と違って、「なにものもこの信仰を動揺させることができない」が、と言うのも、「この動揺によって私の道德的原則そのものが崩壊するであろうが、私は私自身の眼に厭うべきものとならずにこの原則を放棄することはできない」からなのである。(B 856)

道德的信仰によって神の現存を確信することは、もちろん神の現存を「知る」ことではない。カントによると、「誰も神と来世が存在することを知ると誇ることはできない」。もし神が現存するのを「知る」ことができたと言うひとがいたら、そのひとからの「伝達」と「教示」によって、私の知識は驚くほど拡張されるであろう。だがこうした事態は生じないし、また道德的信仰において問題なのは、知識の獲得やその拡張ということではない。道德的信仰における確信は、「論理的確実性」ではなくて、「道德的、確実性」である。「道德的、確実性は主観的根拠（道德的心術の）に基づくのであるから、私は決して『神が存在する、等々』が道德的に確実である、[*es ist moralisch gewiss*]」と言ってはならない。そうではなくて、それらを私が、道德的に確実としている、[*ich bin moralisch gewiss*]と言わなければならぬのである。(B 856f.) 「知る」場合の確信は「論理的確実性」に基づくが、「信じる」場合の確信すなわち「道德的、確実性」は、信じる側の「道德的心術」に基づく。「神と来世に対する信仰」は、「私の道德的心術」と堅く「織り合わされて」いる。私は道德法則に従って生きるのが私の最善の生き方であるとする「道德的心術」を決して放棄することはできない。したがってそれと緊密に結びついた「神と来世に対する信仰」をも放棄することができないの

である。(B 867)

カントがここで新たに「理性信仰」ともよぶ道徳的信仰は、このように「道徳的心術」を前提とし、それに基づいて可能であるが、それでは「道徳諸法則にまったく無関心な人間」においては、つまりこうした道徳的心術を持ち合わせていない人間においては、事情はどうなのであるうか。カントによると、そのような人間に対しては、神の現存は「思弁にとつての課題」にすぎなくなり、その場合には神の現存はたとえ「類比に基づく強力な諸根拠」に支えられるとしても、「きわめて執拗な猜疑といえども屈服せざるをえないような根拠」に支えられることはできない。とは言え、そうした人間も神に対してまったく無関心であることはできず、「彼が神の現存と来世を恐れるように仕向けるもの」が十分残っているし、他方また彼は神や来世が絶対^{absolut}に存在^{existenz}しない^{nicht}ということを理論的な確実性をもって主張することはできないのであるから、この場合にも神や来世への恐れに基づく「消極的信仰」は残るのであつて、これは「道徳性や善い心術」を引き起こすのではないにしても、それに類比的なものを引き起こし、「悪い心術の突発を強力に抑制することができる」のである。(B 868f.)

こうして規準論は、人間は積極的にであれ、消極的にであれ、神と来世に対する信仰を持たざるをえないという主張で終わるが、章を閉じるにあつてカントは一つの疑問を提出する。「だがひとは言うであらう、純粹理性が経験の限界を超えて展望を開くことによつて成し遂げる事柄は、これですべてなのか、たった二つの信仰箇条でしかないのか、それだけなら哲学者の助言をまつまでもなく、通常の悟性「常識」ですら十分成し遂げることができたのではないか、と。」これに対してカントは答える。「しかしそもそも諸君は、すべての人間にかかわりを持つ認識が、通常の悟性「常識」を超えていて、諸君にたいしてただ哲学者によつてのみ暴かれなければならないということを望んで

いるのであろうか」と。「最高の哲学」といえども、「人間の本質的な諸目的」にかんして、「自然がきわめて通常の悟性」常識」にも与えた指導」を超え出ることとはできない。(B 858f.) カントは注でも語っている。「人間の心情」はもともと「道徳性に対する自然的な関心を持つ」のであり、「この関心を強固にし拡大する」ならば、人間の理性は「いっそう啓蒙」されて、「思弁的関心も実践的関心と結合する」に到るのである。(B 857f. Anm.)

さて、『純粹理性批判』第二版序文における知識と信仰にかんするカントの発言の真意を求めて、『純粹理性批判』の規準論の内容をやや詳しく検討してきた。それはここ規準論においては、カントはまだ思弁理性から実践理性への途上にあるが、しかし後に述べるように、ここには批判期倫理学の形成にむけての諸前提がすでに全部出揃っていると考えられるからである。また「知ること」と「信仰する」「信じる」こと」にかんして言えば、この区別が純粹理性の思弁的使用と実践の使用の区別と密接に関連していることが確認できた、と言えるであろう。カントはここで「実用的信仰」や「理說的信仰」についても語っているが、しかし「道徳的信仰」のみが「必然的な信仰」として、純粹理性の実践的使用にかかわるものとされているからである。ところでカントは、先に触れたように、この規準論のなかで一個所、「道徳的信仰」にかえて「理性信仰[Vernunftglaube]」という言葉を用いている。(B 857) この「理性信仰」という言葉は、カントのそれ以前の著作のうちにはなく、ここ規準論で初めて登場する。グリムやカンペの辞典では、この言葉はあたかもカントの造語であるかのように扱われているが、¹²⁾さしあたって問題なのは、カントがいつごろから、またどのような理由から、この「理性信仰」という言葉を用いるようになったのか、ということである。そこで次にその歴史的な経緯を探ってみることにしたい。

四 論理学講義と理性信仰

主題に入る前に、『プロレゴメナ』に注目しよう。『純粹理性批判』からわずか二年後に公刊されたこの書物の中で、カントは「理性的信仰」[vernünftiger Glaube]という言葉を用いているが、それは次のような文脈においてである。すなわちもし「形而上学者たち」が、自らの仕事を「学」としてではなく、「有益で普遍的な人間悟性」[常識]にかなった説得「信じこませ」の術として行おうとすれば、その際かれらは「理性的信仰」という控え目な言葉を使つて、次のように言うであろう。「自分たちにとつて、一切の可能的経験の限界の彼方に超えて出ているものについては、推測することすら許されず、ましてやなにかを知ることは許されない。許されているのはただ、生活において悟性と意志とを導くために可能であり、そのうえ不可欠でもあるものを（思弁的使用のためにではなく、もっぱら実践的使用のために、と言うのは、自分たちは思弁的使用を断念しなければならないから）想定することである、と。」(IV 278) また別の個所では、次のように語られている。「純粹理性の思弁的学としての形而上学」においては、「決して通常の人間悟性」[常識]を引き合いにすることはできない」が、しかしそうした形而上学を放棄し、「つねに知識でなければならない一切の純粹思弁認識を断念する」ように強いられ、「理性的信仰だけがわれわれに可能であり、われわれの必要のためにもそれで十分である（おそらく知識そのものより有益である）」場合は、「通常の人間悟性」[常識]を引き合いにしてもよい。実際、「形而上学の外で、蓋然性と健全な人間悟性」[常識]とは十分に有効かつ正当な使用を持つが、しかしその使用が有効かつ正当であるのは、「それらの重要さがつねに実践的なものとの関係にかかっている諸原

則」に従つてなされる場合なのである。(IV 371)

『プロレゴメナ』のこれらの箇所からも、カントが「知る」に「信仰する(信じる)」を対置し、「知識」としての「純粹思弁認識」に「理性的信仰」を対置しているのが知られるが、もう一つ明らかなことは、カントがこれらの箇所においていずれも「信仰する(信じる)」ことを「知る」ことのいわば下位に位置づけている、ということである。これはカントのここでの意図があくまでも「純粹理性の思弁的学としての形而上学」の確立にあるからで、常識はこの学から排除されなければならない、また「理性的信仰」も常識の側に委ねられることになる。信仰の場所とは、「一切の純粹思弁認識を断念」した後に、また「形而上学の外」に、はじめて与えられるのである。後に見るように、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』で、「人間の理性は、道徳的な事柄に堪へては、もつとも通常の悟性『常識』によつてすら容易に高度の正確さと詳しさとに達することができ」として、「道徳性の最上の原理を探究し、それを確定するために、まず『通常の認識』『常識』から出発して、その認識の最上の原理の規定へと分析的な仕方で道を進」むといった方途をとるが(IV 391ff.)、それはそれとして、カントが『プロレゴメナ』で「理性的信仰」に対して示す態度は、それを「知識」よりも下位に位置するものとする点で、いまだ消極的であると言つてよい。そしてまたこのことが、『純粹理性批判』第二版の序文の言葉にも反映していると考えられる。すなわちそこでは、「信仰する(信じる)」ことに場所を得させるために、知ることを止めなければならなかった」と語られているのであつて、カントがこの言葉に託した意味の重要性にもかかわらず、この言葉は「信仰する(信じる)」ことにかんしてなお消極的な表現にとどまつているのである。

しかし考えてみると、『純粹理性批判』の規準論においても、「信仰」は「知識」よりも下位に位置づけられていた。

「臆見」は主観的にも客観的にも不十分な信憑であり、「信仰」は主観的には十分だが客観的には不十分な信憑であり、「知識」は主観的にも客観的にも十分な信憑である。つまり信憑の確実性にかんして、「信仰」は「臆見」よりも上位にあるが、しかし「知識」よりは下位に置かれている。先に引用した『論理学』の箇所でも同様であつて、「知識」には「確実な信憑」が、「臆見」と「信仰」には「不確実な信憑」が対応する。つまり両者とも確実性の点で「知識」を最上位に置くが、それはカントがここでは確実性ということであつて、まず理論的な（論理的な）確実性を念頭に置いているからである。だが「臆見」が理論的確実性にかんして「知識」より下位にあることは明らかであるとしても、ここであつて「臆見」とは種的にも異なる「信仰」が取り上げられ、「知識」と対比されるのであろうか。

『純粹理性批判』の規準論における臆見・知識・信仰についての説明は、『論理学』における臆見・知識・信仰についての説明を下敷きにしていてと考えてよいが、と言うのも、『論理学』を編集したイエッシェによると、カントはすでに一七六五年から、マイアーの『理性論綱要 [Auszug aus der Vernunftlehre, 1762]』を教科書として、論理学の講義を行っているからである。(Vgl. IX 3) イエッシェは一七九一年からケーニヒスベルクに学び、「カントが講義に際して使用した自筆の原稿」(a.a.O.) などをもとに『論理学』を編集出版したのが一八〇〇年であるから、アカデミー版カント全集第九巻に収録されたこの『論理学』には、当然ながら『純粹理性批判』以後のカントの論理学講義の内容も含まれている。だがそれは後に問題にするとして、カントが論理学講義で臆見・知識・信仰を扱っているのは、このマイアーのテキストの第七章「学的認識の確実性」との関連においてであつて、このことはアカデミー版カント全集第一六巻に収録されたマイアーのテキストと、その自家本に加えられたカントの書き込みとからも知ることができる。そこでこれらを手掛かりとして、まずマイアーの所説に注目し、次いでそれに対するカントの批判的見解

を見ることがしたい。⁽¹³⁾

『理性論綱要』の序文によると、「理性論」とは「学的認識と学的講述との諸規則を論じる学」であり、それはそうじて学的認識を獲得するために必要な「手段」である。したがって「理性論」はまた「理性の術」[Vernunftkunst]ともよばれる。さらには「論理学」[logica]とも「道具的哲学」[philosophia instrumentalis]ともよばれる。(XVI 5) ちなみに、「哲学」とは、「信仰がなくても認識されることができ、諸事物のいっそう普遍的な諸性状の学」であって、「理性論」はこうした「哲学」の一部である。(XVI 51f.) カントがこの書物を論理学講義のテキストとして用いたのは以上の理由によるが、なおマイアーによると、この「理性論」は三つの効用を持つのであって、それは理性論がまず第一に「一切の学と全学識との習得と拡張を促進する」からであり、第二に「悟性と理性を改善し、真理を適切な仕方で認識するために、これらの認識能力をどのように用いればよいかを示す」からであり、第三に「自由な意志を改善することにより、徳の全体を促進する」からなのである。(XVI 73)

さて、「学的もしくは哲学的認識は、いっそう高次もしくはいっそう顕著な程度において完全な理性的認識」であるが(XVI 101)、マイアーによると、「学的認識は、それが「一」いっそう広大であり、「二」いっそう重要であり、「三」いっそう正確であり、「四」いっそう判明であり、「五」いっそう確実であり、「六」いっそう実践的であればあるほど、いっそう完全である」ことになる。(XVI 109) カントは論理学の講義においてマイアーのこの考えを筋として採用したのであって、『論理学』では「認識の個別的な論理的完全性」という項目の下に、「量」にかんしては「大きさ」と「重要さ」「内包的大きさ」が、「関係」にかんしては「真理」が、「質」にかんしては「明晰性」が、「様相」にかんしては「確実性」が、それぞれ取り扱われている。(IX 40ff.) つまりカントは、量・質・関係・様相というカテゴ

リー表に従つて、カントなりの仕方でマイアーの考えを整理したと言えるであろう。なおここでは、マイアーが六番目にあげた「実践的」ということが除かれているが、これは認識の論理的な完全性が問題である限り、そこで問われるのは理論的認識であつて、さしあつて実践的認識はそこから排除される、ということによるのであろう。

そこで本題である第七章「学的認識の確実性」に入ると、まず「確実性」とは「真理の意識」であり、「真理の明晰な認識」である、と規定される(XVI 359) ところで「確実性」は、それが「混乱」している場合は「感性的確実性」であり、「判明」な場合は「理性的確実性」であつて、後者がいつそう高度に完全であれば「論理的もしくは学的な確実性」である。(XVI 361) 「数学的確実性」は、「可能な限り完全な」「確固とした確実性」であるし(XVI 364)、また「道徳的確実性」とよばれるのは、「われわれの規則に適つたふるまいにおいて、十分な確実性とほぼ同じほどしっかりとした高度の蓋然性」である。(XVI 431f) さらに「臆見[Meinung]」とは、「われわれが想定するが、同時に確実ではないことを認識している限りでの、あらゆる不確実な認識」であつて、「臆見がわれわれが世界の現象を説明する根拠として想定される」場合には、それは「哲学的もしくは学的な臆見」である。(XVI 461)

以上の諸説明に続いて、認識の三つの起源として、経験と理性と信仰とがあげられる。まず「経験」であるが、経験は「感覚によつて明晰な認識」において成立する。しかし経験にも「直接的な経験」と「間接的な経験」とがあつて、後者は「直接的な経験から比較的短い証明によつて導き出される明晰な認識」である。マイアーのあげている例によると、「私は考える」というのは直接的経験であるが、「私は考える能力を持つ」というのは間接的経験である。(XVI 493) 次いでマイアーは語る。「あることがわれわれに確実であるときは、それは経験に基づいてわれわれに確実であるか、それとも別の諸根拠に基づいてわれわれに確実であるかであり、前者の場合は、われわれ自身の経験に

基づいてか、それともほかのひとびとの経験に基づいてである。したがってわれわれは一切の証明の三つの起源を持つのであって、すなわちそれは、われわれ自身の経験か、ほかのひとびとの経験か、なんら経験ではない別の諸根拠かである。」(XVI 493) ところで「われわれが真理をなんら経験ではない別の証明諸根拠から証明するときは、われわれは理性に基づく証明を行っている」のであって、そこで「一切の経験と、われわれが経験に基づいて証明する事柄は、後からの認識（アポステリオリな認識）[die Erkenntnis von hinten her (cognitio a posteriore)]であり、それ以外の理性的認識は、先からの認識（アプリオリな認識）[die Erkenntnis von vorne her (cognitio a priore)]とよばれる」ことになる。(XVI 496) つまりマイアーは、われわれ自身の経験に基づく認識をアポステリオリな認識、理性に基づく認識をアプリオリな認識と名付けているのであって、これはカントが用いた術語と完全に一致する。そこで残るのは「ほかのひとびとの経験」に基づく認識であって、これについてマイアーは次のように説明する。「われわれはほかのひとびとの経験から、信仰を介して確実とする「確信する」。ある現実的な事柄を、それを他人も信憑する [für wahr halten] ために真であると伝達する [für wahr ausgeben] ひととは証人とよばれ、その行為は証言とよばれる。信仰する [Glauben, credere] とは、ある証言のゆえにあることを想定することである。信仰 [Glaube, fides] とは、われわれが証言のゆえにある事柄に与える賛意である。」(XVI 496f.) 「ある証人が信仰に値する [信じるに値する] のは、彼が十分な威信を備えていることを、学的な仕方ですくなくとも蓋然的に認識できる場合である。このような証人の証言は、信仰に値する [信じるに値する] 証言である。理性的もしくは明視的信仰 [fides oculata, rationalis] は、信仰に値する [信じるに値する] 証人だけを信仰する [信じる] 習性である。」(XVI 509) 「われわれがたんに信仰する [信じる] ことのゆえにあるものを想定する場合は、純粹な信仰 [fides pura] とよばれる。われ

われは人間である証人の有為さも誠実さも論証することができないから、信仰はただ蓋然性を、またせいぜいのところ道徳的確實性を与えるにすぎない。」(XVI 510)

さて、以上から、カントがなぜ論理学の講義において、引いてはまた『純粹理性批判』の規準論において、『臆見』や『知識』とともに、これらと種別的に異なる「信仰」を問題にしたのかが知られるであろう。それはマイアーが『理性論綱要』のなかの「確實性」の項目において、「信仰」についても論じているからである。もつとも、マイアーがここで扱っている「信仰」は、ほかのひとびとの証言を介してあることを「信仰する(信じる)」ことであつて、その意味での「歴史的信仰」である。マイアーは「(自分自身の)経験」と「理性」のほかに、こうした「信仰」をも認識および証明の一つの独立した源泉として考えたのである。ではこれに対して、カントはどのように考えるのであろうか。だがこの問題に入る前に、マイアーが『理性論綱要』の第七章で、「実践的認識」についてどのような見解を示しているかを合わせて見ておくことにしたい。すでに規準論の検討において明らかに became ように、カントは「信仰」をむしろ実践的な事柄との関連において捉えようとしているからである。

マイアーによると、「認識が、ある行為をなしたり断念したりするように、われわれを目立たせた仕方で動かすことができる」場合、この認識は「実践的認識」であつて、一方「実践的ではない一切の完全な認識」は「思弁的認識」である。また「ある認識において、われわれがあることがなされるべきであるとか断念されるべきであると表象する」場合の認識も「実践的認識」であつて、これには「理論的認識」が対置される。つまり「一切の学的認識は実践的か理論的であつて、両者はまた実践的認識か思弁的認識に属する」のである。(XVI 516f.) なお「実践的認識は思弁的認識よりもいっそう優れている」が、それは「実践的認識においては多様なもののいっそう大きな調和が見いだされ

る」からである。「それゆえ自分の学的認識を出来る限り改善しようとするひとは、思弁を防止しなければならない、純粹な実践的認識を求めなければならない。」(XVI 520)

実践的認識は、「その対象のゆえに実践的」であるか、それとも「その性、性のゆえに実践的」である。前者は実践的な諸対象についての認識であるが、後者は「欲求能力に働きかけることができる性、性」を備えた認識である。(a.a.O.)
そこで「その性、性にかんして実践的である認識は、生きた動、動かす認識 [eine lebendige und rührende Erkenntnis, *cognitio viva, movens*] である」。また「生きた理、理的認識とは、それによって理性的な欲求や忌避が引き起されるところに性、性を備えた理、理的認識」であり、言い換えれば、「動、動因を、すなわちそれによって欲求や忌避が生じる善悪の理、理的表象を含む」認識である。こうした性、性を持たない一切の理、理的認識は、「理、理的だが、死んだ認識 [eine vernünftige tote Erkenntnis (*cognitio rationalis mortuus*)]」である。またこの性、性こそが「認識の生命」であり、「この生命が動、動因において成り立つ」場合は、「認識の理、理的、生命」とよばれるのである。(XVI 525f.)

このようにマイアーは、「実践的認識」を「思弁的認識」の上位に置き、生きた理、理的認識に説き及んでいるが、これはすでに触れたように、マイアーが「学的認識」といっても「いっそう実践的」であることによって「いっそう完全」であると考えていたからである。なおカントも『論理学』のなかで、「実践的認識」を「思弁的認識」から区別するとともに、いま一方ではそれを「理論的認識」から区別するが (XX 86f.)、これはマイアーの考えに対応するものである。カントはこの箇所では「道徳性」を「絶対的に実践的なもの」とよび、その意義を重視しているが、しかしマイアーはこの章では別段「道徳的確實性」や「信仰」については触れていない。

それではカントは、自らが行った論理学の講義において、「信仰」についてどのように語っているのだろうか。す

でに触れたが、イエツシエの編集した『論理学』は、カントが『純粹理性批判』刊行後に行った論理学講義の内容をも含んでいる。そこでまず知りたいのは、カントが同書刊行前に、つまりいわゆる前批判期に、どのような論理学講義を行っていたかということで、それを知るには、カントの書き込みのほかに、アカデミー版カント全集第二四巻に収録されたブロンベルク [Blomberg] とフィリップ [Philippi] による聴講ノートが参考になる。フィリップのノートは一七七二年五月の日付があり、またブロンベルクのノートは、はたして筆者がブロンベルクかどうか疑われるにしても、一七七一年に書かれたものと推定されているからである。(Vgl. XXIV-2 976ff.)

この二つのノートを読むと、そこに共通して言えることは、マイアーが「信仰」をもつばら「歴史的信仰」として捉え、その際「証人が信仰に値する『信じるに値する』」ことを付随的に語っていたのに対し、カントは証言に対する「歴史的信仰」と人間に対する「道德的信仰」とを区別し、さらに後者の意味内容を拡充している、ということである。すなわちブロンベルクのノートでは、「事柄に対する信仰」と「人物に対する信仰」とが区別され、後者はさらに「歴史的信仰」と「道德的信仰」とに区別される。ひとは「ある事柄を、その事柄に堪える諸根拠を持つ」という理由だけから直接に信憑することができる¹⁾し、また他人が真であると伝達する事柄を直接に信憑することもできる。ところで「人間に対する信仰」に堪えて言えば、たとえ他人がなにも伝達しない場合でも、その他人の誠実さを信頼するといった「道德的」な信仰が可能である。これに対して、「他人が伝達する事柄を、彼がそれを確信しているという理由だけから信憑する」ことも可能で、これが「歴史的」な信仰である。人間に対する歴史的信仰は、その人間に対する道德的信仰がなくても可能なのである。(XXIV 242)

またカントはこの文脈とは別の文脈のなかで、「実践的な信憑」としての「確実な信仰」について語る。つまり「そ

れを放棄することが同時に実践的な意志や、全道徳、道徳論、神学、宗教等々の一切の普遍的で必然的な諸法則を放棄し、破壊してしまうことになる確実な信仰」が存在するが、それは「神がある」と「来世がある」という信仰で、「この二つの命題の信仰は歴史的ではなく、理性的であり、理性の実践的諸法則から導出される」のである。(XXIV 149)

さらにまた別の文脈のなかで、カントは「実践的確定性」を、「怜悯の諸法則に従う確定性」と「道徳性の諸法則に従う確定性」とに、すなわち「実用的確定性」と「道徳的確定性」とに区別する。つまり「それ自体は蓋然的な認識が、あたかもまったく確定であるかのように、怜悯の諸法則に従った行為のいっそう確実な根拠である場合」には、「実用的確定性」が成立し、またその諸規則が「道徳性の諸規則」である場合には、「道徳的確定性」が、カントの別の表現では「道徳的知恵」が、成り立つのである。(XXIV 200)

同じように、フィリップスのノートにおいても、「事柄に対する信仰」と「人物に対する信仰」とが区別され、「歴史的信仰」と「道徳的信仰」とが区別される。(XXIV 448f.) また「実践的確定性」が「実用的確定性」と「道徳的確定性」とに区分されるのも同様であるし、「論理的には確定ではないが、実践的には確定でありうること」として、「神がある」という命題があげられる。また来世の信仰にかんして言えば、ソクラテスにとって来世があるのかどうかは不確定であったが、しかし「彼は来世があることを確定に知っているかのように行爲した」のである。(XXIV 433f.) このようにこの二つのノートは、カントが一七七〇年代初期に「信仰」についてどのように考えていたかを伝えている。『純粹理性批判』の規準論では、カントはなおマイヤーにそって憶見・知識・信仰を区別したが、しかしここではもはや「歴史的信仰」ではなく、もっぱら「実践的關係」における信仰が、しかもそのなかでも「実用的信仰」よ

りは「道徳的信仰」が、重視されることになる。二つのノートは、カントがまだ「歴史的信仰」についても語っていたことを伝えているが、しかしカント自身の関心がすでに道徳的信仰の側にあったことをも伝えている。『論理学』になると、いわゆる「歴史的信仰」なるものは「本来は信仰とよばれることはできず、そのようなものとして知識に対立させられることはできない」とされるが、それは「歴史的信仰そのものが知識であることができる」し、また「証言に基づく信憑は、度にかんしても、種類にかんしても、自分自身の経験による信憑と区別されない」からである。(IX 68f.)つまりカントは、マイヤーと違って、「信仰」を経験や理性と並ぶ一つの「特殊な認識源泉」とは認めない。と言うのも、「認識を経験によって(アポストエリオリに)獲得することと、理性によって(アプリオリに)獲得することとの間には、なんら中間的なものは存在しない」からである。(IX 67f. Ann.)これが「歴史的信仰」にかんしてカントが到達した最終見解であると言つてよいであろう。

では、問題であった「理性信仰[Vernunftglaube]」という言葉については、事情はどうなのであろうか。この「理性信仰」という言葉はブロンベルクのノートにも、フィリップのノートにも、登場しない。このことは、カントが一七七〇年代初頭にはまだ「理性信仰」という言葉を用いていない——あるいは用いていても、この言葉に独自の意味を持たせていない——ことを推測させるが、しかしカントがマイヤーの『理性論綱要』第七章にかんして施した書き込みのなかには、この言葉はあちこちに見いだされるのであつて、そこでは概ね「理性信仰」は、実践的もしくは道徳的な事柄にかかわる信仰として、「歴史的信仰」から区別するために用いられる。しかしそのなかでも特に注目に値するのが、一七八〇年代のものと推定されている次の二つの書き込みである。「認識の起源はもともと三つではなく、二つである。経験と理性。一 前者は我々自身の経験か、伝達された他人の経験(歴史的信仰)。二 理性。知識か信

仰。言いかえれば思弁理性に基づくか、実践理性に基づく。理性信仰[Vernunftglaube]。……知識は理論的理性認識に属し、信仰は実践的理性認識に属する。」(XVI 511f.)「理性信仰は、理性のある仮説、つまりそれを欠くと必然的な実践的諸法則がまったく無効となるような仮説の必然性の認識である。理性信仰は、それゆえ、実践理性の必然的仮説である。」(XVI 503)

これらの書き込みで注目されるのは、カントがここで、「知識」と「信仰」の区別を明確に「思弁理性」と「実践理性」の区別に、また「理論的理性認識」と「実践的理性認識」の区別に対応させ、そこからまた理性信仰を「実践理性の必然的仮説」として捉えていることである。マイアーとの関連で言えば、カントは「信仰」を「経験」から切り離して「理性」と結びつけ、さらに「知識」と「信仰」との区別を(マイアーの言う)「思弁的認識」と「実践的認識」との区別に結びつけたのであって、こうしてカントにおいて、「信仰」は「理性信仰」として、しかも実践理性に基づく理性信仰として、確立されるに到るのである。すでに触れたように、『純粹理性批判』の規準論でも、たとえ一回であるにしても「理性信仰」という言葉は用いられているし、また「実践理性」という言葉も四回ほど登場して、そのうち一回は明らかに「思弁理性」に対立する概念として用いられているが、しかし規準論では、理性信仰は道德的心術に基づくときながらも、これらの書き込みに見られるほど実践理性と理性信仰との緊密な結びつきは語られていない。もしカントがすでにこのような見解に達していたら、規準論はもっとすっきりした形をとるか、あるいは別の形をとっていたであろう。つまりこれらの書き込みは、内容から言って、『純粹理性批判』後のものと見られるのであって、これはこれらの書き込みを一七八〇年代のものと推定するアディクセスの見解とも合致する。そしてこのことからまた、カントが『純粹理性批判』に続いて批判期倫理学の構想を固めていく際に、この両者の結びつきがきわめて

重要な意味を持っていたのではないかということが考えられるのである。

五 思考方向論文と理性信仰

カントの「理性信仰」という言葉の成立事情を尋ねてこままできたが、ところで『純粹理性批判』の第一版と第二版との間には、『道德形而上学の基礎づけ』のほかに、当面の問題にかんして、いま一つ見逃すことのできない小論文がある。それはカントが『道德形而上学の基礎づけ』公刊の翌年に『ベルリン月刊』に寄稿した『思考において方向を定める』とはどういうことか（一七八六年）という小論文（ここでは『思考方向論文』と略記する）であって、と言うのも、カントはこの小論文のなかで、「理性信仰」についてかなり立ち入った議論を展開しているからである。そこで『純粹理性批判』から『道德形而上学の基礎づけ』への移行を問題にする前に、まずこの小論文の内容について触れておきたい。

この論文で、カントは、「方向を定める[sich orientieren]」ということがもともと「東に向く」ことを意味することから、まず「地理的に方向を定める」ことを問題にする。すなわちある場所で地理的に方向を定めるには、ある与えられた方角から他の方角（特に東）を見いださなければならないが、そのためには「私自身の主観における区別の感情が、つまり右手と左手の区別の感情が、どうしても必要」であって、「それゆえ私は、地理的には、ある主観的な区別根拠によってのみ方向を定める」のである。（VIII 134f.）同じことは、「ある与えられた空間一般において、したがってたんに数学的に方向を定める」場合にも言える。この場合にも私は、「右と左という私の両側を区別するたん

なる感情」によつて方向を定めることができるのである。(VIII 135)

このように空間において進むべき方向を定めるには、左右の区別感といった主観、自身の感情が必要であり、これを欠けば方向を定めることはできないが、では「思考」において、つまり論理的に方向を定める」場合は、どうであろうか。もし理性が経験の一切の限界を超え、もはや経験の対象の諸規定を見いだすことができない思考空間において自らの進路を定めなければならないとすると、その場合に理性は、先程の左右の区別の感情に類比的な一種の感情を必要とするのであつて、それが「理性に固有な必要の感情」である。(VIII 136) つまり理性は、「超感性的なもの」、われわれにとつて厚い闇に閉ざされた測り知れない空間」においては、「もつぱら理性自身の必要によつてのみ、思考において方向を定める」のであつて(VIII 137)。カントはこの理性の必要が主観的に意識されることを「必要の感情」とよんだのである。したがつて、理性の必要の感情と言つても、このことは理性の必要が感情に由来するということではない。「理性は自らの欠陥を洞察し、認識衝動によつて、必要の感情を引き起こす」のである。(VIII 139 Anm.)では、理性の必要に基づいて、実際に思考に方向を定めるのは、なんであるうか。それがまさに「理性信仰」なのである。そこでカントは、『純粹理性批判』の規準論ではまだ十分に展開するには到らなかった「理性信仰」なるものについて、この小論文では、次のように説明する。

もともと「信仰」は、「歴史的信仰」といへども「真理の最初の試金石はつねに理性である」から、すべて「理性的」であると言えるが、しかしここで特に「理性信仰」とよばれるのは、「純粹な理性のうちに含まれている以外のいかなる所与にも基づいていない信仰」である。つまり理性信仰はそれとしてすでに純粹な理性信仰である。そこでふたたび「臆見」と「知識」と「信仰」を較べてみると、「臆見」はその不十分な客觀的根拠が次第に補足されることによつ

て「知識」となることができ、また「歴史的信仰」にかんして言えば、たとえばある人物の死についての歴史的信仰は、その人物の埋葬を伝える文書や遺言書などが知られることにより、これまた「知識」に転化する。だがこれに対して、「純粹な理性信仰」は、理性や経験のいかなる自然的所与によつても決して知識に転化させられることはできない。と言うのも、「ここでは信憑の根拠はたんに主観的であり、すなわち理性の必然的必要であつて、「しかも」この必要は最高存在者の現存を証明するための必要ではなく、それをただ前提するための必要である」からなのである。

(VIII 141)

この最後に語られていることにかんして、いま一つカントの説明を付け加えると、理性の必要であつても、それが理性の理論的使用にかかわる場合は、その必要は「純粹な理性仮説」に、したがつて一種の「臆見」にとどまる。これに対して、「理性信仰」は「実践的意図における理性の必要」に基づいていて、「理性の要請」とよぶこともできるが、しかしそれはこの要請が「確実性に対する一切の論理的要求に満足を与える洞察」であるということではなく、「この信憑がその種類にかんして知識とはまったく異なつていながらもかわらず、その度にかんじていかなる知識にも劣らない」ということを告げているのである。すなわち理性信仰は、確実な知識に劣らず確実である。「それゆゑ純粹な理性信仰は、思弁的思索家が超感性的諸対象の領野での彼の旅路において、それによつて方向を定める道標もしくは磁石であつて、通常の、だが（道徳的に）健全な理性を持つ人間は、理論的意図においても、実践的意図においても、自らの使命の全目的に完全に適合して自らの道をあらかじめ指し示すことができる。そこでこのような理性信仰はまた、ほかの一切の信仰、いなそれどころかあらゆる啓示に対してさえも、その根底に置かれなければならない」のである。(VIII 141f.)

このようにカントは、この小論文において、理性が超感性的世界のうちで自らの進路を定めるには「理性信仰」が必要なことを主張する。もともとこの小論文が書かれたのは、『ベルリン月刊』の編集者の一人であるビースターが、メンデルスゾーンとヤコービの間に生じた論争についてのコメントをカントに求めたことによるが (Vgl. VIII 483)、カント自身がこの小論文で意図したのは、信仰の意義を誇大に強調するヤコービに対して、むしろメンデルスゾーンの立場を、つまり理性の思弁的使用に際して方向を定めるのに「常識 [Gemeinsinn]」もしくは「健全な理性」が必要であるとするメンデルスゾーンの立場を擁護することであった。もともとカントに言わせると、この導き手は「秘密の真理感覚」といったものではなく、「本来の純粹な人間理性」である。(VIII 133f.) だがメンデルスゾーン自身ですら「健全な理性の判決」を「理性洞察」[Vernunftersicht] に基づく判断であると考えたり、あるいはヤコービの友人であるヴィツェンマンのように、それを「理性靈感」[Vernunftfeigung] に基づく判断」と誤解したりするから、それでこうした誤解を防ぐために、この導き手を示すのに「理性信仰」[Vernunftglaube] という表現が適切であると考えられるのである。(VIII 140) したがってカントがここで「理性信仰」を説くのは、別段ヤコービの信仰哲学を擁護するためではなく、むしろそれを批判するためであった。超感性的なものについては、それを理性が洞察できるとするのも誤りであるが、それを一種の靈感によって直接に知るとするのも誤りである。カントの考えでは、こうした誤解によって、かえって「狂信」や「迷信」や「無神論」に対して広く門戸が開かれることになるのである。(Vgl. VIII 143)

カントは著作のあちこちで「狂信」や「迷信」についての規定を与えているが、メンツァーが編集した『カント倫理学講義』によると、「迷信」とは「理性の格率を放棄して、感性の指導に身を委ねる」ことであり、「狂信」とは「理

性の格率の外に、そしてそれを超えて逸脱することである。(M 110) とすれば、理性信仰とは、まさに理性の格率に従うことであり、理性が自らの必要に従って立てた格率に信頼して従うことであろう。またカントは、しばらく後に書かれた『哲学において最近現れた尊大な語調』(一七九六年)のなかで、「靈感」について語っている。すなわちカントによると、哲学は本来「学的な生の知恵」であって、「一種の秘密の開示」ではない。にもかかわらず、「靈感」による哲学者[philosophus per inspirationem]は、秘密を自らのうちに所有するが、それを言葉によって普遍的に伝達することはできないと称する。(XIII 389) 「信憑」にかんして言えば、それにはもともと「知識」、「信仰」、「臆見」の「三つの段階」しか存在しない。だが「靈感による哲学者」は、信憑にかんしてさらに「ならん感官の対象ではないものの先取的感觉」[Vorempfindung, praevio sensitiva]を、すなわち「超感性的なものの予感」[Ahnung]を付け加えることになるが、しかしこのものうちには「狂信へと頭を狂わせるもの」が含まれているのである。(VIII 397f.)

なおカントは、このことと関連して、この論文のなかの注で、「信仰」について語っている。すなわちひとびとは「信仰」という言葉を、「理論的な意味」では時として「あるものを蓋然的と思う」とこと同一視するが、しかし「一切の可能的経験の限界を超えているもの」については、それが蓋然的であるとも蓋然的でないとも言うことができず、したがって「このような対象にかんして、信仰という言葉は、理論的な意味においては、まったく成立しない」。また超感性的なものにかかわる他人の証言に対する信仰にかんして言えば、そうした証言の信憑はつねに「経験的」であり、証人もまた「経験の対象」でなければならぬ。だがもしその人物が超感性的存在者として想定されると、「私はこの存在者の現存そのものについて、いかなる経験によっても教えられることができないし、……また私は私のうちに生

じた内面的な呼びかけという現象を、超自然的な影響とは別のものによって説明することが私にとって不可能であるということから、その超感性的存在者を推論することもできない」のであるから、そうじて「超感性的なものに対するいかなる理論的信仰」も不可能である。だがそれに対して、「実践的（道徳的・実践的）意味においては、超感性的なものに対する信仰は可能であるばかりか、この信仰は実践的な意味と分ちがたく結びついている」のである。（VIII 397 Ann.）この注は、カントがこの年代にいたっても信仰を依然として「理論的信仰」「歴史的信仰」「実践的信仰」という区分に従って扱っていることを伝えていて、興味深い。カントはここでは特に「理性信仰」という言葉を用いてはいないが、しかし最後の実践的意味での信仰がそれに当たすることは、言うまでもないであろう。

思考方向論文に戻ると、カントはこの論文の終結部で、さらに「思考の自由」について語っている。思考の自由とは、本来、「理性が自分自身に与える法則以外のものには従わない」ことを意味するのであって、その反対は「理性を無法的に使用する」という格率である。だが「理性が自分自身に与える法則に従おうとしないならば、理性は他のものが理性に与える法則の桎梏の下に屈従しなければならない」ことになる。「狂信」や「迷信」はここから生じるが、しかし他方、そうした桎梏が破壊されると、そこから理性能力はいかなる制限にも依存しないという「僭越な信頼」が生じ、「思弁理性の独裁」がはじまる。理性はその場合には自らの必要に依存しないという格率を採用するのであり、したがって「理性信仰」は放棄され、それにかわって「理性不信仰」[Vernunftunglaube]が登場する。すなわち理性不信仰とは、「道徳諸法則からまずもって心情に対する動機的一切の力を奪い、そのうえ時とともにその一切の權威すらも奪い、ひとびとが自由精神と呼んでいる思考法を、つまりいかなる義務もはや認めないという原則を引き起こすといった、好ましくない人間の心の状態」なのである。（VIII 145f.）カントの「理性信仰」が「理性不信仰」に対

立する概念でもあることを見逃すことはできない。

「思考の自由」とは「自分で考えること」[Selbstdenken]でもあり、そこでカントは注で語っている。「自分で考える」とは、真理の最高の試金石を自分自身のうちに（自分自身の理性のうちに）求めることである。そしてつねに自分で考えよという格率が、啓蒙である。……自分自身の理性を用いるとは、ひとが想定すべきすべての事柄に際して、彼がなぜあるものを想定するかの根拠、あるいは彼が想定するものから帰結する規則を、彼の理性使用の普遍的原理とすることができるとかどうかを自分自身に問うことである。こうした吟味は誰でも自分自身に課することができるし、こうした吟味によって彼は迷信や狂信がただちに消え去るのを見るであろう。……と言うのも、彼はたんに理性の自己維持[Selbsterhaltung]の格率を用いているにすぎないからである。」(VIII 146f. Anm.) カントは『理性論綱要』への書き込みのなかでも、「理性の自己維持」について語っている。「理性の自己維持の原理が理性信仰の基礎であって、この理性信仰においては、信憑は知識におけるのと同じ度を持つが、しかし種類は異なっていて、この信憑は客観における諸根拠の認識からではなく、理性の理論的および実践的使用にかんする主観の真の必要から獲得されるのである。(傍点引用者)」(XVI 371f.) 理性信仰はここではこうして最終的には理性の自己維持に基づくとされる。理性の自己維持は啓蒙の原理でもあり、これによって迷信や狂信が排除される。つまり理性信仰は、カントの啓蒙についての考えとも密接に結びついているのである。

さて、『純粹理性批判』の規準論ではじめて登場する「理性信仰」という言葉に注目し、論理學講義や思考方法論文などを手掛かりとして、カントがどのような経緯によってこの「理性信仰」という考えに到達したのか、またその後

の展開においてこれにどのような意義が与えられるようになったかを眺めてきた。そこでこれまでの考察から、カントの「理性信仰」について、ほぼ次の三点を確認することができたと考えるであらう。

一 「知識」が「思弁理性」に、また「理論的理性認識」に対応するのに対して、「理性信仰」は「実践理性」に、また「実践的理性認識」に対応する。理性信仰は、その限りで、本来、実践理性による信仰である。『純粹理性批判』の規準論でも「信仰」は「知識」から区別されるが、しかしここでの両者の区別の規準は、まずもって、その信憑が客観的に十分であるかどうかにか置かれていた。客観的に不十分な信憑である「信仰」は、主観的にも不十分な信憑である「臆見」よりは優るが、客観的に十分な信憑である「知識」には及ばない。客観的もしくは論理的な確実性が規準とされる限り、「信仰」は「知識」に劣るものとして、その下位に置かれる。ここでは「信仰」にかんして「実用的信仰」と「理說的信仰」と「道德的信仰」とがあげられるが、それはこれらがいずれも客観的に不十分な信憑であるという点で一致するからである。だがしかし、カントは他方において、信仰のなかでも「道德的信仰」を「必然的信仰」として、これをその他の「偶然的信仰」から区別した。「道德的信仰」における「確信」は、「論理的確実性」ではなく、それとは種類を異にした「道德的、確実性」に基づいている。そしてカントが「道德的信仰」を「理性信仰」とよび、後に「理性信仰」と「知識」の区別を実践的理性認識と理論的理性認識の区別に結びつけたのは、こうした視点からなのである。つまり「知識」に求められる論理的確実性は理、論、理性にとつての確実性であり、「理性信仰」によって確信される道德的、確実性は、実践、理性にとつての確実性である。また「理性信仰」は、理論理性による「理說的信仰」とは違って、実践理性による信仰である。「理性信仰」は実践、理性による信仰として、たとえ確実性の種類は異なるにしても、理論理性による知識と度において等しい確実な知見（知恵）に到達する。こうして理性信仰によつ

て、確実な知識の体系である理論哲学とはまた別な、とは言え実践的（道徳的） 確実性を持つ実践哲学への道が確保されるのである。

二 実践理性による「理性信仰」は、超感性的世界の諸対象について、それらを理論的に認識することはもちろんできないが、しかしそれらをどのように思考し、またそれらの現存をなにに基づけたらよいかについて、方向を定める。そしてここに、理論的な理性認識とは異なった「実践的理性認識」が成立する、と見てよいであろう。それは『理性論綱要』への書き込みで、「実践理性の必然的仮説」とされているものに当たる。カントは『純粹理性批判』の規準論においても、神や心の不死の現存は、道徳的信仰によつてのみ、つまり「理性信仰」によつてのみ確信されると語っていた。カントのこの考えはその後も一貫しており、理性信仰が実践理性による信仰であることが明確に意識されるにつれて、いつそう堅固なものになる。後に見るように、『実践理性批判』においては、「理性信仰」は「純粹な実践的理性信仰」と規定され、そこからまた、神や心の不死の現存は「純粹実践理性の要請」という形で定式化される。ここでは明らかに実践的な理性信仰が超感性的世界において「思考の方向を定め」ているのである。

三 こうした「理性信仰」は、ところで、「理性の自己維持の原理」に基づいている。カントは『純粹理性批判』で、「理性の必然的な実践的使用」のために思弁理性を制限してその「法外な洞察を誇る思い上がり」を阻止し、そのことによつて「純粹理性」の「実践的拡張」への道を拓いた。もし純粹理性が思弁理性にとどまるならば、それは法外な洞察に走つて自滅し、自らを維持していくことはできないであろう。純粹理性は、それが実践的でもあり、限定された思弁的な「知識」の領域とは異なった「信仰」の領域を確保することによつて、自らを維持していくことが可能になるのである。とすれば、理性が自己を維持するためには、主観の側での強固な信念を、すなわち純粹理性が実践的

でもある、つまり純粹実践理性が存在する、という強固な信念を必要とするであろう。「理性信仰」は、実践理性による信仰であるが、しかしそれはまずもって実践理性に対する信仰によって支えられていなければならない。「理性信仰」という言葉は元来こうした二義性を、つまり「理性による信仰」であると同時に「理性に対する信仰」であるという二義性を含んでいるのであって、その限りでそれはたんに「啓示信仰」や「歴史的信仰」に對置される「理性的信仰」[vernünftiger Glaube]を意味するのではなく、文字通り「理性」信仰[Vernunft = Glaube]を意味するのである。迷信や狂信をまさに迷信や狂信として、つまり非理性的な信仰として斥け、また道德の存立を危うくする「理性不信仰」を斥けるためには、あらかじめ実践理性に対する信頼、信仰が確立していなければならない。「理性が自分自身に与える法則以外のものには従わない」という、「思考の自由」や「啓蒙」を促す「理性の格率」も、実は最終的にはこうした理性信仰によって確保され、保証されるのである。

以上から、カントの「理性信仰」は、三つの相を持つ、とも言えるであろう。まず第一に、それは根源的には、純粹実践理性に対する信頼・信仰を意味する。注(3)で触れたように、ヘッフェが『純粹理性批判』第二版の序文での「信仰」を「純粹実践理性を承認することとして捉えたのは、この相においてであろう。第二に、「理性信仰」は、実践理性による信仰として、「実践理性の必然的仮説」とも言える実践的理性認識を展開する。それは超感性的世界の諸対象をどのように考えたらいかにについて、「思考の方向を定め」る。第三に、「理性信仰」はそのようにして確定された超感性的諸対象に対する信仰を意味する。たとえば神に対する信仰が「理性信仰」とよばれるのは、この第三の相においてであって、これは言わば狭義での理性信仰である。「理性信仰」という言葉は、このように三つの相に應じて区別して理解される必要がある。では、カントはこうした「理性信仰」に基づいて、実践哲学をどのように構

築していくのであろうか。

六 理性信仰による実践哲学の構築

先に『純粹理性批判』の規準論を検討した際に、そこにはすでにその後の実践哲学の構築にむけての諸前提がすべて出揃っている、と述べた。いま一度整理して、カントの言葉に即してそれらを箇条書きにすると、次のようになる。

一 「端的に命じる純粹な実践的法則」が存在するならば、それは「純粹理性の所産であらう」が、そうした法則が「道徳法則」であつて、それ以外の実践的法則は「実用的法則」にすぎない。(B 838)

二 「私は……純粹な道徳諸法則が現実存在することを、またこれらの法則が端的に……命じ、それゆえあらゆる点において必然的であることを、想定する。(傍点引用者)」(B 835)

三 「道徳的諸原理が理性の実践的使用にかんして必然的であるのと同様に、理性の理論的使用にかんしても、各人が自らのふるまいにおいて自らを幸福に値するようにしたその程度に応じて、幸福を希望する理由があるということ、それゆえ道徳性の体系と幸福の体系とが、不可分に、だがたんに純粹理性の理念において結びついているということが、必然的に想定されなければならない。(傍点引用者)」(B 837)

四 「ところで道徳性と幸福とが合致した体系は、「ある賢明な創始者・統治者の下にある英知の世界においてのみ可能」であり、そこで「理性は、このような創始者・統治者を、われわれが来世と見なさざるをえないこうした世界における生とともに、想定せざるをえないことを理解する(傍点引用者)」。(B 839)

すなわちカントは、まず第一に、「純粹な実践的法則」である「道德法則」が「純粹理性の所産」であることを想定し、第二に、この道德法則がわれわれの行為を「端的」に、「必然的」に規定することを想定し、第三に、道德法則に従うことによつてのみ「幸福を希望する」ことができること、つまり「道德性の体系と幸福の体系」とが「不可分」に結びついていて、世界の最高善がそれによつて可能であることを想定し、第四に、両体系を結びつける「ある賢明な創始者・統治者」の現存を、すなわち神の現存を不死とともに想定する。言葉遣いが示しているように、カントはここではこれらすべての事柄を「想定」に基づいて語っているのであつて、そこでこれらの「想定」をなんらかの形で根拠づけ、正当化することが実践哲学の課題となる。言いかえれば、カントの実践哲学は、理性信仰に基づいて、『純粹理性批判』の規準論で提示されたこの四つの前提もしくは仮定を根拠づける作業なのである。結論を先に述べると、カントは『道德形而上学の基礎づけ』で、一と二の前提の根拠づけに専心した。『實踐理性批判』は、『道德形而上学の基礎づけ』での成果を踏まえ、それを補いながら、さらに三と四の前提の根拠づけにむかう。最高善と神や不死の要請がそれである。『判断力批判』は、『純粹理性批判』の規準論で話題となつた神の「理說的信仰」と「道德的信仰」との対比を、自然的目的論に基づく自然神学と道德的目的論に基づく道德神学との対比という形で扱い、道德神学の優位性を示すことによつて、神に対する道德的な理性信仰を再度正当化する。そしてその射程は、『たんなる理性の限界内における宗教』にまで及ぶのである。だがここでは考察の対象を『道德形而上学の基礎づけ』と『實踐理性批判』とに限定し、これらの著作でカントが『純粹理性批判』の規準論で示した諸前提をどのような形で根拠づけるようとしているかを見ることにしたい。

『道徳形而上学の基礎づけ』が主題とする事柄はきわめて限定されていて、カントによると、それは「道徳性の最上の原理を探究し、それを確定することではない」が、しかしこれは「一つの完結した仕事」であり、「ほかのあらゆる道徳学的探究からとくに区別しなければならない仕事」である。(IV 392) カントはこの言明に先立って、この著作が包括的な『純粹実践理性批判』ではないことを断っているが(IV 391)、それはこの書物の主題が「道徳性の最上の原理」の確定という一事に限定されているからである。では、カントはこの「道徳性の最上の原理」を確定するために、どのような方途(方法)を取るのであろうか。カントはこのことについて、次のように語っている。

「私は、この書物における私の方法を選ぶに際して、次のように信じた。すなわち通常の認識から出発して、その認識の最上の原理の規定へと分析的な仕方で道を進み、この原理の吟味と原理の源泉とから、その原理の使用が見いだされる通常の認識へと総合的な仕方で道を引き返すというのが、もつとも適切な方法であろう、と。そこで区分は次のようになった。

一 第一章 通常の道徳的理性認識から哲学的な道徳的理性認識への移行

二 第二章 通俗的な道徳哲学から道徳形而上学への移行

三 第三章 道徳形而上学から純粹実践理性批判への最後の歩み (IV 392)

つまりカントが採用した方法は、まずはじめに、道徳についての常識的な「通常の認識」から出発して、「その認識の最上の原理の規定」にむけて「分析的な仕方」で道を進む、という方途であった。カントはこの道を第二章の終わりまで歩むことになるが、このことは、第二章で「道徳性の最上の原理」が「意志の自律」として確定されること(IV 440)、また第二章の終わりでカントが「本章は……第一章と同じようにたんに分析的であつた」と語っていること(IV

445) などから知られるのである。ところで問題は、「分析的な仕方」ということであるが、カントは『プロレゴメナ』で、「分析的方法」と「総合的方法」の区別について語っている。すなわち「分析的方法」とは、「求められているものから、あたかもそれが与えられているかのように」「前提して」出発し、そのものがその下でのみ可能となる諸条件へと遡る「方法で、総合的方法が「前進的」であるのに対して、分析的方法は「背進的」である。(IV 276 Ann.) カントによると、『純粹理性批判』は、「理性そのもののほかになにものをも与えられたものとして基礎に置かず、したがってなんらかの事実[Factum]に基づかずに、認識をその根源的な萌芽から展開しようと試みる」のであって、これは原理から出発して下降する「総合的」な仕方である。これに対して『プロレゴメナ』は「分析的」であって、「すでに信頼できるものとして知られているあるものに基つ」いて、「そこから信頼して出発し、まだ知られていない源泉へと遡る」といった方法を取るのである。(IV 274f.)

さて、『道徳形而上学の基礎づけ』もまずこうした分析的方法を採用するが、⁽¹⁵⁾それではこの場合に、出発点となる「求められているもの」、「すでに信頼できるものとして知られているあるもの」は、なんであろうか。カントは実践哲学の構築にむけて、どのような「事実」から出発するのであろうか。カントはこの「事実」に当たるものを、次のように列挙している。すなわち、「[一]ある法則が道徳的なものとして、すなわち責務の根源として妥当すべきであるとするれば、その法則は絶対的必然性を伴っていなければならないということ、[二]汝嘘をつくべからずという命令は、ただ人間だけに適用されて、人間以外の理性的存在者はこの命令を無視してよいといったものではないこと、[三]またこれ以外の本来の道徳の諸法則もすべて同様であること、[四]したがってここでは責務の根拠は人間の本性や人間が置かれている世界の状況のうちに求められてはならず、アプリアリにひたすら純粹理性の諸概念のうちに求められ

なければならないこと、「[五]」そして道徳法則以外のたんなる経験の諸原理に基づく指令のすべては、……それがほんのわずかな部分において、おそらくはたんにその動因において、経験的諸根拠に基づいている限りでは、実践的規則とよぶことはできても、決して道徳法則とよぶことはできないこと」がそれであつて、「以上すべては、誰でもが認めるをえない」こととされるのである。(IV 389)

カントはこのように、これらの「事実」が、通常の悟性を備えていれば「誰でもが認めざるをえない」ことであるとするが、しかし実は、上記の「事実」は、カントが実践哲学を構築していく際にカント自身、がすでに前提として確信している事柄である、と言わなければならない。そしてこれらの事柄は、つまるところ「一つの事実」に還元されよう。それはつまり、人間が理性的存在者である限り、人間は純粋理性からアプリアリに発現する道徳法則に必然的に従わなければならない、ということである。そしてこれは、『純粋理性批判』の規準論でカントがとりあえず「想定」した二番目の前提にほかならない。道徳やそれに繋がる諸問題についてのカントの考察の出発点は、簡単に言えば、道徳法則（さしあたってはまだそれが「純粋理性の所産」であることが明らかではないとしても）なるものがあり、私はどうしてもそれに従つて道徳的に生きなければならない、というカントの根源的な道徳意識である。カントは自分のこの道徳意識が正しいことを確信していたが、しかしこの確信はなんらかの理論的な洞察に基づいて獲得されたわけではない。つまりこの確信は、カントにとって主観的に十分な根拠を持つ「信仰」から生じたと見るほかないのである。そこでカントは、自分のこの確信を実践哲学構築のための基礎とし、それをさらに堅固なものとするために、実践的認識を介してそれを正当化しようとする。そのためにはまず第一に、自らが従うべき「道徳法則」が、『純粋理性批判』の規準論で想定されたように、「純粋理性の所産」であり、したがつて「道徳法則」は経験的原理に基づく実用

的な実践的規則ではなく、純粹理性から生じるアプリオリで必然的な法則であることが示されなければならない。『道徳形而上学の基礎づけ』は、それを「定言命法」という形で明示するのである。

分析的方法とは、先に見たように、「求められているものから……出発し、そのものがその下で可能となる諸条件へと遡る」方法である。しかし『プロレゴメナ』で示されたこの方法は、実践的認識への適用に際しては、多少異なった形を取らざるをえないであろう。と言うのも、理論的認識の場合は、「求められているもの」は、そのものが可能となる条件が理論的に洞察されることによって客観的に確実な事柄として確定されるが、実践的認識の場合はこのような手続きが不可能だからである。では、『道徳形而上学の基礎づけ』では、実際にはどのような分析的方法が取られるのであろうか。

カントは『純粹理性批判』第二版の序文で、ガリレイやトリチェリーやシュタールの名をあげ、「自然探究者たち」による「実験的方法」の意義を高く評価した。彼らはこの実験的方法によって、「理性はただ理性自身が自らの企画に従って産出するものだけを洞察すること」を把握したのである。(B XIIc) 形而上学者も形而上学における進歩を求めるなら、この実験的方法を範としなければならない。「この自然探究者にならった方法」は、ところで、「純粹理性の諸要素を、実験によって確証されたり、反証されたりするもののうちに求める」といった方法であって (B XVIII Ann.)、「純粹理性のこの実験」は、しばしば「還元を試み」と呼ばれる「化学者の実験」に酷似しているのである。(B XXI Ann.)

カントは『実践理性批判』の「方法論」のなかでも、「われわれの本性の道徳的素質を扱う」際の方途について、次のように語っている。「事実われわれは、道徳的に判断する理性の諸実例を手許に持っている。そこでこれらの実例を

その基礎概念へと分析することによって、だが数学を欠いているので、化学に類似した方法を、つまり経験的なものをこれらの実例のうちに含まれていると思われる合理的なものから分離する方法を、通常の人間悟性について繰り返し試みることによって、われわれはこの両者をそれぞれ純粋に、またそのおのおのがそれだけで成就できるものがあるかを確認に知ることができる」と。(V 163) また同書の「分析論」においても、次のように語られている。

すなわち「幸福論」では「経験的な諸原理が全基礎をなして」いるが、「道徳論」においては「こうした諸原理はいささかも付加されていない」。そこで「幸福論を道徳論から区別することが純粹実践理性の分析論における第一の、もっとも重要な課題作業」となる。「ところで哲学者は、ここでは……もっとも大きな困難と戦わなければならないが、それは彼がいかなる直観も（純粹な本体の）根底に置くことができないからである。だがそれでも哲学者にとって好都合なのは、道徳的な（純粹な）規定根拠を経験的な規定根拠から区別するために、彼はほとんど化学者であるかのように、あらゆる人間の実践理性にいつでも実験を試みることができるのであって、それはどのような場合かと言え、経験的に触発された意志（たとえば嘘をつくことなど）なにかを獲得できるという理由から、嘘をつきたいと思っているひとの意志）に、道徳法則（規定根拠としての）を加える場合である。それはちょうど化学者が石灰土の塩酸溶液にアルカリを加える場合のようである。塩酸はすぐに石灰から分離してアルカリと化合し、石灰は底に沈殿させられる。それと同じように、いつもは正直な人物（あるいはこの場合にはただ頭の中で自分を正直な人間の位置に置き換える人物）の前に道徳法則を突き付けると、この法則によって彼は嘘つきが尊敬に値しないことを認識し、——すぐに彼の実践理性は（彼によってなさるべき事柄についての判断において）利益から分離し、自分自身の人格に対する尊敬を彼に得させるもの（正直）と化合する。」(V 92)

『純粋理性批判』の序文で説かれた「実験的方法」が、ひろく理論哲学にも及ぶ射程を備えているのに対し、『実践理性批判』で説かれているこの「化学」的な実験的方法は、実践哲学の領野に限定されているが、これがまさにカントが『道徳形而上学の基礎づけ』で採用した「分析的方法」なるものの実際の手法であつた、と見ることができる。つまりカントは、「通常の道徳的理性認識」から出発して、そこに含まれている「合理的なもの」と「経験的なもの」を、一種の化学的な実験的方法によつて分離する。それは「あらゆる人間の実践理性」に「実験を試みる」ことによつて、その「道徳的な（純粋な）規定根拠」と「経験的な規定根拠」とを分離することであり、前者の規定根拠の系列のうちに「道徳性の最上の原理」を見いだす作業である。その場合、カントが両者を分離するために「突き付ける」のは、「道徳法則」と言うよりも、人間がア priori な道徳法則に必然的に従わなければならない、そこにはいかなる逃げ道もない、というカントの根源的な道徳意識であり、この道徳意識が絶対に確実であるとするカントの理性信仰である。経験的なものと合理的なものとを分離する作業においてカントの「思考の方向を定めている」のは、こうしたカントの理性信仰なのである。

さて、『道徳形而上学の基礎づけ』の本文に眼を通すと、そこではまずはじめに通常の理性によつて「善い意志」とよばれているものが取り上げられ、人間が所有しうるもののうちでこの「善い意志」こそが最善のものであることが告げられる。なるほど人間はそのほかに「多くの点で善く、望ましいもの」を所有できるであろう。たとえば「自然の恵み」である「勇氣や果斷や根氣強さといった氣質の諸特質」や、「權力や富や名譽、それどころか健康や、幸福」という名でよばれるまったく氣樂で自分の境遇に満足している状態」といった「幸運の恵み」がそれである。だがカントによると、これらのものは「善い意志」のように「無制限に善い」、「端的に善い」とは言えず、いずれもいわば

条件付きで善いものであるにすぎない。(IV 393f) 次いでカントは、「善い意志」は「それが引き起こしたり達成したりする事柄」によつて善いのもなければ、「それがなにかあらかじめ設定された目的の達成に役立つ」ことによつて善いのもなく、「善い意志はただ意欲することによつて善い、つまりそれ自体において善い」ことを主張する。有名なカントの表現によると、「この善い意志はあたかも宝石のように、自らの全価値をおのれ自身のうちに持つものとして、それだけで光り輝く」のである。(IV 394)

だがカントはここでいったん歩みを止め、反省する。確かに「通常の理性」でも、このように「たんなる意志」がその効用と無関係に「絶対的価値」を持つと考えるが、しかし「もしかするとこの考えの底にたんに奔放な空想がひそんで」いるかもしれない、また「自然がなぜわれわれの意志に理性を支配者として添えたのか、その意図にかんして自然が誤つて理解されているかもしれない」のである。(IV 394f) そこでカントは、この疑念を解消するために、人間になぜ「理性」が「支配者」として備わっているかを考える。すなわちカントによると、有機体にかんしては次のことが「原則」として「想定」されるのであつて、それは有機体において「なんらかの目的のための道具」として見いだされるものは、「いずれもその目的のためにもつともふさわしい道具であり、目的にもつともよく適合している」という原則である。ところで「理性と意志とを持つ存在者」で、「その存在者が維持され順調であること」、つまり「それが幸福であること」が「自然の本来の目的」であつたとすれば、「自然はこの被造物の理性を自然のこうした意図の遂行者として選ぶことによつて、きわめてまずい措置をとつた」ことにならう。と言うのも、もし幸福が目的であるとすれば、そのための行為や規則は「理性によるよりも本能によるほうがはるかに正確に被造物に指示されたであろう」し、「そのことによつてかの目的「幸福」ははるかに確実に入手されることができたであろう」からである。そし

てその場合に自然がなお人間に理性を与えたとすれば、それは「こうした被造物の本性の幸せな素質を観察し、……その恵み深い原因に感謝する」ためにであつて、その際「自然は理性が実践的使用にまで乗り出して、その弱い洞察力で幸福とそれにいたる手段との企画を自分で案出するといった僭越事をしないようにと用心した」ことであろう。だが、とカントは言う。「しかしそれにもかかわらずわれわれには理性が実践的能力として、つまり意志に影響を与える能力として賦与されているのだから、……理性の真の使命は、なにかほかの意図において手段として、善い意志ではなく、それ自体において善い意志を生むことであるに違いなく、まさしくこのことのために理性が必要とされた」のである。したがつて「善い意志」は、「ほかのすべての善の、幸福のあらゆる追求すらもの条件であるに違いない」し、このことは「無条件的な意図のために必要な理性の啓発」が、「つねに条件づけられている第二の意図の達成を、すなわち幸福の達成を、すくなくともこの世においてはさまざまな仕方で制限し、それどころか幸福を無にまで引き下げることをする、という事実」によつても示されていて、この事実は「自然の知恵と十分に合致」しており、なら自然が「反合目的にふるまっている」ことを示すものではないのである。(IV 395f.) これと同じ趣旨の発言は、『実践理性批判』のうちにも見いだされるであろう。(Vgl. V 61f.)

このようにカントは、人間に備わる理性がたんに「観想能力」であるにとどまらず、「意志に影響を与える実践的能力」であることを主張する。しかしこの主張が、目的論的原則の想定の上に築かれたそれ自身一つの「想定」であり、確固とした理論的洞察に基づいた主張ではないことは、以上のカントの論述からも明らかであろう。つまり人間の理性は道徳を指示する実践理性でもあり、「善い意志」はそうした実践理性によつて規定された意志として、「幸福のあらゆる追求すらもの条件」でなければならないというカントの主張は、目的論的考察によつて補強されているものの、

実はカントの理性信仰に基づいた主張なのである。

『道徳形而上学の基礎づけ』は、次いで通常の理性性が「義務」とよぶものの解明にむかい、通常の理性性が善いと考えている「義務に適合した [pflichtmässig]」行為も、それが「義務に基づいて [aus Pflicht]」なされた行為でなければ、道徳的な価値を持たないことを明らかにする。カントによると、まず第一に、直接的な傾向性ではなく、義務に基づいた行為のみが道徳的価値をもつのであり (IV 397ff.)、第二に、「義務に基づいた行為は、その行為の道徳的価値を、行為を通じて達成される意図のうちにはなく、行為がそれに従って決心される格率のうちに持つ」(IV 399) のであつて、そこから第三に「義務とは法則に対する尊敬に基づいた行為の必然性である」ことが帰結する。(IV 400) 「意志」に戻つて言えば、「ある意志が端的に、そして無制限に善いと言えるためには、法則の表象が、それから期待される結果を顧慮しないで意志を規定しなければならない」(IV 402) のであつて、以上により、「私は、私の格率が普遍的法則となるべきことを私はまた意欲することができ、という仕方でのみふるまうべきである」(a.a.O.) という、道徳的価値を持つ行為への指針が生じるのである。

こうしてカントによると、「われわれは、通常の間人理性が持つ道徳的認識のうちにとどまりながら、その原理にまで到達した」のであつて、「通常の間人理性はこの羅針盤を携えて、生じてくるすべての事柄にかんして、なにが善でなにが悪か、なにが義務に適合してなにが義務に違反するかを十二分に区別することができる」のである。(IV 403ff.) だがしかし、カントによると、理論理性の場合と同様に、「通常の実践理性」でもそれが「啓発」されると、「一種の自然的な弁証論」が生じ、「義務のかの厳格な法則に反抗して理屈をこね、その法則の妥当性を、すくなくともその法則の純粹さと厳格さとを疑わしくさせる」から、そこで「この弁証論が通常の実践理性を強いて哲学に助けを求めさ

せる」ことになり、通常の実践理性はこうした実践的要求に基づいて「実践哲学の領域へと一步を踏み出す」のである。(IV 405)

『道徳形而上学の基礎づけ』は、ここから第二章に入る。第一章では、「義務の概念」が「われわれの実践理性の通常の使用」から引き出されたが、しかしこのことは「義務の概念を経験概念として扱った」ことを意味しはしない。実際われわれは経験によつて、「義務に基づいて行為するという心術」について「確実な実例を一つとしてあげることができない」し、したがつて「義務に適合して」いてしかも「義務に基づいて」いる行為が存在しうるかどうかは、「依然として疑わしい」事柄であり、そこで「こうした心術の現実性をまったく否定し、すべてを多かれ少なかれ洗練された自愛に帰着させる」「哲学者たち」が「いつの時代にも存在した」のである。(IV 406)

では、こうした疑念に対して、どのように対処したらよいのであろうか。カントは語っている。「そしてここにおいては、われわれの義務の諸概念の完全な崩落を防ぎ、義務の法則に対する正当な尊敬を心のうちに保つことができるのは、次のような明確な確信以外にはない。すなわちその確信とは、このような純粹な源泉から生じた行為がこれまで決して存在しなかつたとしても、ここではあれこれのことが生じることがはまつた問題ではなく、理性が、それだけ、一切の現象にはかかわりなく、生ずべきことを命じるのであつて、したがつてこの世がおそらくこれまでいかなる実例も与えたことがなく、すべてを経験に基づけるひとびとがその実行可能性すらもおおいに疑うような行為が、それでも、理性によつて仮借なく命じられている、という確信であり、そこでたとえば、友人関係における純粹な誠実さは、これまで誠実な友人というものがまったく存在しなかつたとしても、依然としてすべての人間に要求されることのできるものであつて、それと言うのも、この義務はおよそ義務として、一切の経験に先立ち、アプリアリな諸根拠

によって意志を規定する理性の理念のうちに存するからである、という確信なのである。(傍点引用者) (IV 407f.) カントのこの「確信」が、理性信仰に基づく確信であることは、言うまでもないであろう。「義務」が、したがってわれわれに道徳的な行為を指令するものが、「ア priori な諸根拠によって意志を規定する理性の理念のうちに存する」と考えられるのは、道徳的な行為が「理性によって仮借なく命じられている」からである。そこでカントは、この仮借なく命じる理性の命令を、その「ア priori な諸根拠」に注目しつつ、定式化することを試みる。こうして「道徳性の命法」が無条件的な「定言命法」という形で定式化され、それが「仮言命法」から、詳しくは「技術的」な命法である「熟練の規則」や、「実用的」な命法である「伶俐の忠告」から、区別されるのである。(IV 416f.) すでに触れたように、カントは『純粹理性批判』の規準論においても、「端的に命じる純粹な実践的法則」である「道徳法則」と、幸福追求の「伶俐」にかかわる「実用的法則」とを区別していたが、そこにはまだ「定言命法」と「仮言命法」の区別は見られない。またメンツァーの『カント倫理学講義』は、一七七五年から八〇年にかけて書かれたと推定される三人の聴講生ノートを利用しているが、ここでも「実用的法則」と「道徳法則」とが区別され (M 41)、さらに三つの命法、すなわち「蓋然的」な「熟練の命法」と「実用的」な「伶俐の命法」と「道徳的」な「道徳の命法」の三つが区別されている。(M 4) また「道徳法則はなにがなされるべきであるかを定言的に語る」(M 45)とか、「汝のあらゆる行為において合規理性 [Regelmässigkeit] が支配するように行為せよ」(M 152) というのが、自由を制限する「普遍的法則」であるとされるが、しかし「定言命法」という言葉は用いられてはいず、したがってそれと「仮言命法」との対比もなされていない。

ところでアカデミー版カント全集第二三巻に収録された『プロレゴメナ』のための準備原稿のうちに、次の一節

が見いだされる。「すでに以前からモラリストたちが洞察していたことは、幸福の原理は決して純粋道徳を与えず、自らの利益に通暁する怜悧の教えを与えるにすぎない、ということである。この怜悧の教えによると、命法はすべて条件づけられていて、傾向性か一切の傾向性の総体がそれに達するように言い付けるなんらかの目的のための手段か命しない。だが道徳的命法は無条件でなければならぬ。たとえば、汝は嘘をつくべきではない（たえ嘘をつくことが汝になんら不利益をもたらさないとしても）。さて、いかにして定言命法は可能であるかという問いがあり、この課題を解決する者は、道徳の眞の原理を見いだしたことになる。……私はこの解決を近いうちに呈示するであらう。（傍点引用者）（XXIII 66）

カントのこの言葉は、カントが『プロレゴメナ』を完成した後に、それに続いて「無条件的」な「道徳的命法」を「定言命法」として定式化し、その可能性を問おうとしていたことを物語るのであつて、この企画が『道徳形而上学の基礎づけ』においてなされた、と見てよいであらう。¹⁶

『道徳形而上学の基礎づけ』は、こうしてまず、「定言命法だけが実践的法則とよばれ、その他の命法はすべて意志の原理とよぶことはできても、法則とよぶことはできない」ことを示した後に、「定言命法のたんなる概念」を手引きとして、定言命法をさらにその内容にかんしてさまざまに定式化することを試みる。（IV 420）このさらなる定式化によつて、定言命法は豊かな衣を纏うが、しかし問題はあくまでもこうした定言命法がいかにして可能かということである。いわゆる「普遍的自然法則」の定式化がなされた後で、カントは語っている。「……われわれは一切の義務（そもそも義務なるものが存在するとすれば）の原理を含むに違いない定言命法を、明確に、しかもそれぞれの使用に対して明確に述べてきた。けれどもわれわれは、このような命法が現実^にに生起することや、一切の動機を必要とせず^にに端的にそれだけで命じる実践的な法則が存在することや、さらにはこの法則に従うことが義務であるということや、

まだアプリアリに証明するにはいたっていないのである。」(IV 425)「目的それ自体」の定式化がなされた後でも、カントは語っている。「だがこれらの命法は、定言的であると想定されただけで、それと言うのも、義務の概念を解明しようとしたときに、こうしたものの『定言命法』が想定されなければならなかったからである。だが定言的に命じる実践的命題が存在するということは、それだけで独立に証明されることはできなかったし、そうした証明はこの章『第二章』に入ってからでも、また現在の段階でもなされることはできないのである。」(IV 431)

この定言命法の可能性を解く鍵は、カントによると、「意志の自律」の発見にある。カントはすでに、「目的の国」による定言命法の定式化に先立って、意志の自律について語っている。「道德性の原理を発見するためにこれまでなされてきたすべての労苦」は「ことごとく失敗しなければならなかった」が、それは「ひとびとは人間が自らの義務によつて法則に繋がれているのを見たが、人間がただ自分自身の、にもかかわらず普遍的な立法に従っていることに……気づかなかつた」からである。カントはこの原則を「意志の自律の原理」とよび、意志のそのほかのすべての原理、つまり「他律」の原理から区別する。(IV 432f.) カントはここで自律の原理がこれまで「ひとびと」によつて気づかれていなかったと語るが、実はカントもその一人であつたと言ふべきであらう。カントは『道德形而上学の基礎づけ』で、定言命法の可能性を探ること、はじめて意志の自律という考えに到達したのである。

そこでカントは、定言命法のさまざまな定式化を終えた後で、改めて「道德性の最上の原理としての意志の自律」について語る。すなわち「意志の自律」とは、「それを通じて同じ意志が自分自身に対して(意欲の諸対象のあらゆる性質に依存しないで)法則となるといった、意志の性質」である。そしてカントによると、このことは、つまり「上述の自律の原理が道德の唯一の原理であること」は、「道德性の概念のたんなる分析だけからも十分証明される」が、

しかし「この実践的規則が命法であること」、すなわち「おのおの理性的存在者の意志が、条件としてのこの規則に必然的に結びつけられていること」は、「この原理のうちに現れる諸概念をたんに分析するだけでは証明されることはできない」のであって、「それはこの原理が総合的命題だから」である。したがってこのことを解明するためには、「純粹実践理性の批判」にまで進まなければならない。と言うのも、「必然的に命令するこの総合的命題は、まったくア prioriに認識されることができなければならない」からである。(IV 440)

『道徳形而上学の基礎づけ』は、これに続いて「道徳性のあらゆる不純な原理の源泉」である「他律」の問題を扱い(IV 441ff.)、それが終わって「道徳形而上学から純粹実践理性批判への移行」と題する第三章に入る。第三章で扱われる事柄は、第二章の末尾で、次のように明確に示されている。「ところで道徳性が虚妄でないことは、定言命法が、そしてそれとともに意志の自律が、真であり、ア prioriな原理として端的に必然的である場合には帰結するが、このことは「さらに」純粹実践理性の可能な綜合的使用を必要とするのであって、この使用は、この理性能力そのものの批判を行った後でなければ、あえてなすべきではなく、そこでわれわれは最後の章「第三章」で、この批判にかんして、われわれの当面の意図に十分な程度的主論点を述べなければならない。」(IV 445)

『道徳形而上学の基礎づけ』の「序言」は、カントが第三章で「原理」から「通常の認識」へと「総合的な仕方」で引き返すことを示唆していた。しかし実際にはこのことはなされていない。と言うのも、カントは分析的方途によって、一般に「義務」とよばれているものから「定言命法」へ、さらにそこから「道徳性の最上の原理」である「意志の自律」に達したが、しかしそもそも意志の自律が、さらにはそれに基づく定言命法が、いかにして可能であるかは、それまでの道徳性の概念のたんなる分析によつては確定されなかったのである。しかしそれが確定されなければ、分

析的方法によつて到達した道德性の原理も、「虚妄」にすぎないことにならう。つまり定言命法や意志の自律が、「純粹実践理性」の「綜合的使用」によつて、「ア priori な原理として端的に必然的である」ことが確定されなければ、それまでの分析はすべて無に帰する恐れがある。そこでカントは、この最後の一步を歩むために、残された第三章で、この綜合的使用にかんして、「当面の意図に十分な程度の主論点を述べる」必要に迫られた、と見てよいであらう。もちろん純粹実践理性の綜合的使用にかんする論点を扱ったからといって、この章が綜合的な方法を採用していることにはならない。カント自身が意識していたかどうかは別として、ここには「綜合的」という言葉にかんして、「序言」で語られていたこととの間に、一種のずれがあると見るのが妥当であらう。¹¹⁾

それはそれとして、第三章に入ると、そうした「主論点」として、「自由の概念が意志の自律を解明するための鍵である」こと (IV 446f.)、また「自由」が「あらゆる理性的存在者の意志の特性として前提されなければならない」と (IV 447f.) があげられ、さらに「いかなる関心も私をこの『道德性の』原理に服従するようにと駆り立てるのではない」が、しかし「私はこの原理に必然的に関心を持たざるをえない」ことが告げられる。(IV 449) そして最終的に、これらを踏まえた上で、「定言命法はいかにして可能であるか」という問いが立てられるのである。(IV 453)

カントはこの問いに対して、次のように答える。「こうして定言命法は次のようにして可能である。すなわち、自由の理念が私を英知界の成員たらしめるが、このことによつて、もし私が英知界の成員でしかないとすると、私のすべての行為は意志の自律につねに適合しているであらうが、しかし私は私を同時に感性界の成員と見るから、「私の行為は意志の自律につねに」適合すべきなのである。」(IV 454) つまりカントはここで、定言命法の可能性を英知界(悟性界)と感性界の区別に基づけるが、しかし自由はなお「自由の理念」に止どまつており、また「悟性界」「英知界」

の概念」が「理性が自分自身を實踐的と考えるために、現象の外部にどうしてもとらなければならないと考える一つの立場にすぎない」(IV 458)ということに留意すべきであろう。したがって定言命法を最終的に根拠づけようとするれば、さらに「いかにして自由が可能であるか」が、言いかえれば、「いかにして純粹理性が實踐的であることができるか」が「解明」されなければならない。しかしカントによると、「その場合には理性は自らの全限界を超え出る」ことになる。(IV 458f.) つまり「定言命法はいかにして可能であるか」という問いは、「定言命法がその下でのみ可能な唯一の前提を、すなわち自由の理念を、示すことができ、またこの前提の必然性を洞察することができる、という範囲内でのみ答えられることができる」が、しかしカントに言わせると、「理性の實踐的使用のためには、すなわちこの命法の妥当性を、したがってまた道德法則の妥当性を確信するためには、これで十分」なのである。(IV 461)

こうして『道德形而上学の基礎づけ』は、「一切の道德的探究の究極の限界」を告げることによって巻を閉じるが、末尾近くでカントは語っている。「ともあれ、われわれ自身が理性的存在者として(も)ともわれわれは他方では同時に感性界の成員であるが」属する英知すべての全体としての純粹悟性界の理念は、たとえあらゆる知識がこの世界の際で終わるにしても、理性的信仰のために有用で許された理念として、つねに存続する(傍点引用者)、と。(IV 462) この言葉は、英知界の理念の提示に終わる『道德形而上学の基礎づけ』の全行程が、実は理性信仰によって導かれた行程であり、さらにはそうした理性信仰を一步一步正当化していく行程であるということを物語るのである。『道德形而上学の基礎づけ』は、道德法則が定言命法としてのみ可能であることを示すことによって、道德法則が「純粹理性の所産」であることを明らかにし、また意志の自律の原理を確立することによって、人間は英知界の成員として、純粹理性が設定した道德法則に自らが従うることを明らかにした。根幹にかかわる問い、すなわち「いかにして純

純粹理性は実践的であることができるか」という問いに対しては、「これを解明することはあらゆる人間理性にとってまったく不可能」であるとされ、その解答は保留される。(IV 461) 結論的に言つて、『道德形而上学の基礎づけ』は、『純粹理性批判』の規準論での第一の前提、つまりそもそも道德法則なるものが存在するとすれば、それは純粹理性の所産であるということを確定したが、第二の前提、つまり純粹な道德法則が現実に存在し、それが端的に命じ、それゆえ「あらゆる点において必然的」であるという確信を、「定言命法」と「意志の自律」と「英知界の理念」の提示によつて正当化したものの、しかしこの確信そのものがいかにして成立するかは解明不可能な事柄として、その探究を打ち切つたのである。⁽¹⁸⁾

だがカントがこの最終問題にこだわつていたことは、『道德形而上学の基礎づけ』に続く『実践理性批判』において、この問題が再度登場することから知られる。『実践理性批判』の「序言」によれば、この書物の目的は、「もつぱら純粹実践理性が存在することを証明しようとする」ことにあり、「こうした意図から理性の全実践能力を批判することにある」。(V 3) つまりカントはこの書物で、『道德形而上学の基礎づけ』では解明不可能とされた「いかにして純粹理性は実践的であることができるか」という問いに再度挑戦するのである。カントによると、純粹実践理性の存在が確定されれば、「この能力とともに、いまや超越論的自由もまた確立する」ことになる。そしてさらには、「思弁理性においてはたんなる理念として拠り所を持たなかつたほかのすべての概念(神と不死についての概念)も、いまや自由の概念とともに、自由の概念によつて、存立して客観的實在性をうる」ことができる。自由と神と不死という三つの理念にかんして言えば、「自由」は「われわれが知っている道德法則の条件」であるから、「われわれが思弁理性の

一切の理念のうちで、その可能性を、洞察しないまでもア priori に知つてゐる、唯一の理念」である。⁽¹⁹⁾ だが「神と不死の理念」は、「道徳法則の条件ではなく、この法則によつて規定された意志の必然的客観、言いかえれば、われわれの純粹理性のたんに実践的使用の必然的客観の条件であるにすぎない」。したがつて「これらの理念については、その現実性のみならず、可能性すらも認識し、洞察する」と主張することはできないが、とは言え、「これらの理念は、道徳的に規定された意志を、この意志にア priori に与えられた客観（最高善）に適用することの条件」であるから、「これらの理念の可能性」は「理論的には認識され洞察されない」にしても、「こうした実践的観点においては想定されることができ、また想定されなければならないのである」。(20) こうして「純粹理性批判」の規準論で示された、「最高善」が存在するという第三の前提と、神（ならびに不死）が現存するという第四の前提も、ここ「実践理性批判」にいたつてはじめてその正当性が保証されるのである。

『実践理性批判』が、『純粹理性批判』の体裁とおなじように、「分析論」と「弁証論」を含む第一部「原理論」と、第二部「方法論」とに区分され、整えられていることは、この書物が『純粹理性批判』と同様に、原理から出発するという綜合的方法を採用していることを物語つてゐる。また分析論の冒頭に置かれた第一章「純粹実践理性の原則について」が、「定義」にはじまつて「定理」、「課題」と進み、その後「純粹実践理性の根本法則」を示すという形をとつてゐるのも、このことを裏書きするものであろう。『実践理性批判』の「分析論」は、このように、「純粹理性批判」の「分析論」での順序とは逆に、原則の問題を出発点として、そこから概念へ、さらに感性へと進むが、それは『実践理性批判』ではまず理性と意志及びその原因性との関係が問題であり、そこで「経験的に条件づけられていない原因性の原則が起始とされなければならない」からである。言いかえれば、「自由に基づく原因性の法則、つまりなん

らかの純粹で実践的な原則が、ここでは必然的に起始とされ、この原則だけに關係することが出来る諸対象を規定する」ことになるのである。(V 16)

さて、この「純粹で実践的な原則」、すなわち「純粹実践理性の根本法則」は、「汝の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当することが出来るように行爲せよ」という根本法則であつて(V 30)、これはすでに『道徳形而上学の基礎づけ』で示された「定言命法」にほかならないが、『実践理性批判』でのカントの説明によると、この根本法則によつて示されている事態は、「純粹な、それ自身において、実践的な理性が直接的に立法的」であり、意志は經驗的条件から独立している「純粹意志」として、「法則のたんなる形式を通じて規定され」という事態である。この事態は、「ある可能な普遍的立法についてのアプリオリな思想」が「法則として無条件に命じられる」という、「きわめて奇異」な事態であり、「そのほかの一切の実践的認識において類例のない事態」である。だがしかし、「この根本法則」は「まったくそれだけでわれわれにアプリオリな綜合的命題として迫ってくる」のであり、そこでこの「根本法則の意識」は「理性の事実[Faktum]」とよばれる。すなわちこれは「純粹理性の唯一独特な事実」であつて、「純粹理性はこの事實を通じて自らを根源的に立法的なものとして……告げる」のである。(V 31)

つまりカントは、『道徳形而上学の基礎づけ』で解明不可能とされた事柄を、ここで改めて「理性の事実」という形で提示するのであつて、これは同時に、道徳法則に従つて生きなければならないというカントの根源的な道徳意識が、もはやその背後にまわつて問うことのできない根源的な「事実」であることをも伝えている。この根本事実の承認は、カントの理性信仰によると見るほかないが、しかしまた逆に、この根本事実こそが、つまりカントの根源的な道徳意識こそが、カントの理性信仰が生じてきた起点であつて、カントの全実践哲学は、この基盤の上に構築されるのである。

る。

こうしてカントによると、「道德的原理を演繹する」のは「無駄な試み」であるが、しかし「この道德的原理が逆にそれ自身、探究不可能な能力の演繹の原理に役立つ」のであって、その能力とはつまり「自由の能力」である。すなわち「それ自身はなんら自らを正当化する根拠を必要としない道德法則が、この法則を自らにとって拘束的であると認識する存在者において、この自由のたんなる可能性ではなく、その現実性を証明する」のであって、こうして「超感性的自然の可能性」を保証する「自由による原因性」という概念に、はじめて「客観的實在性」が付与されることになる。(aaO)『純粹理性批判』においては(『道德形而上学の基礎づけ』においてすら)「自由に行爲する原因」は「思想」とどまつていて、この思想は「現実化」されるにはいたらなかった。超感性的自然としての英知界は、「思弁理性に対してあけたまま」の「空虚な場所」とどまつていた。しかし「いまや純粹實踐理性は、英知界における原因性(自由)の一定の法則によつて、この空虚な場所を満たす」のであり、「自由の概念はここにおいて客観的、な、たんに実践的ではあるが疑う余地のない實在性をうる」のである。(V 445)だがここでカントが、自由が現実的であるのは道德法則を「自らにとつて拘束的であると認識する存在者」にとつてである、という限定を加えているのを見逃すことはできない。自由は道德的心術に基づいて「理性の事実」を受け入れる人間にとつてのみ、現実的なのである。

『實踐理性批判』の「分析論」は、同書の序論でも語られていたように、原則、概念、感性の順に進むが、原則を扱った第一章に続いて、「純粹實踐理性の対象の概念」、すなわち「善惡の概念」を第二章で扱い、「善や惡の概念は道德法則に先立つてではなく、……むしろ逆に道德法則の後で、道德法則を通じて、規定されなければならない」(V 62f.)

ことを示した後、第三章「純粹実践理性の動機について」で、道徳法則こそが「主体の感性に影響を与え、意志に対する法則の影響力を促進するような感情を引き起こす」「動機」であること（V 75）、そしてこのような感情、すなわち「法則に対する尊敬」が「本来の道徳感情」であること（V 80）を明らかにする。こうして善悪の概念の規定も、いわゆる「道徳感情」の規定も、道徳法則の確立によって可能とされるのであって、道徳法則の確立が「理性の事実」によることを思えば、こうした分析論の全行程がすべて「理性の事実」から発した理性信仰によって整えられ、構成されている、と見ることができるであろう。

『実践理性批判』の「弁証論」に入ると、そこではまず、純粹実践理性が自らの対象の「無条件的総体」を「最高善の名の下に求める」ことが示される。（V 108）すなわち「最高善」は、「純粹実践理性の、すなわち純粹意志の全対象」であるが、しかしそれだからと言って「純粹意志の規定根拠」であるのではない。「純粹意志の唯一の規定根拠」は「道徳法則」である。（V 109）だがもし「最高善の概念のうちに道徳法則が最上の条件としてすでに含まれている」ならば、最高善は「たんに客観であるばかりではなくて、「最高善の概念と、われわれの実践理性によって可能な最高善の現存の表象は、同時に純粹意志の規定根拠である」ことになる。（V 109f.）カントによると、事実そのようなのであって、と言うのも、最高善は「徳と幸福との結合」において成り立つが、すでに分析論で示されたように、「徳」は「われわれのすべての幸福追求の最上の条件」であるからである。ただ「徳」はまだ「全体的で完全な善」ではなく、そうした完全な善のためには「幸福」もまた要求される。そこで「徳と幸福とが一緒になってある人格における最高善の所有を構成」し、さらに「きわめて正確に道徳性と比例して分配される幸福が、可能な世界の最高善を構成する」と考えられるが、しかしこの最高善においても、「徳はつねに条件として最上の善」であり、「幸福」は「つね

に道徳的な、法則に適合したふるまいをその条件として前提する」のである。(V 110f.) 有徳な人間は幸福でもあるべきだ、つまり「幸福を必要とし、また幸福に値しながら、しかも幸福に与らないこと」は不合理だ、というのは、カントにとってごく自然な考えであつた。カントはそのことを、「自分自身を目的とする人格の偏つた眼」においてだけではなく、「世界における人格一般を目的それ自体と見る偏らない理性の判断」においてもそうである、と表現するが(V 110)、ではこうした最高善はいかにして可能なのであろうか。

このように最高善の可能性が問われることによつて、『道徳形而上学の基礎づけ』ではまだ視野の外に置かれていた不死と神の理念がふたたび登場し、『要請』という形でその正当化が図られることになる。まず不死にかんして言えば、『世界のうちで最高善を実現することは、道徳法則によつて規定可能な意志の必然的客観』であり、それが可能であるためには、この意志において「心術が道徳法則に完全に適合」しなければならず、したがつてこの適合もまた可能でなければならぬ。ところで「意志が道徳法則に完全に適合している」ことは「神聖性」であり、有限な理性的存在者にとつては「所有不可能な完全性」であるが、しかしそれにもかかわらず「この適合は実践的に必然的として要求される」から、この適合は「かの完全な適合への無限に進む進行のうちにのみ見いだされる」ことになる。だがこの「無限の進行」は、「同一の理性的存在者の無限に持続する現存と人格性を前提としてのみ可能」であり、したがつて最高善は「実践的にはただ心の不死を前提としてのみ可能」である。こうして心の不死は、「それとして『理論的には』証明できない命題」であるが、しかし「純粹実践理性の要請」であるとして正当化されるのである。(V 122)『純粹理性批判』の規準論では、最高善が可能となる「英知の世界」は「われわれが来世と見なさざるをえない」世界であるとして、そこで不死は「こうした世界『来世』における生」という視点から正当化されたに過ぎなかった。しかし

ここ『実践理性批判』では、人間に道德性の完成にむけての努力を義務づけるために不死が要請される。つまりこの世で道德的改善に努力する人間だけが「淨福な未来への展望をもつことが許される」のである。(Vgl. V 123 Ann.)

このように最高善が実現するには、まずその第一の要素である「道德性」の「必然的完成」が条件であり、そこで心の不死という要請が生じたが、しかし最高善実現のためには、さらにその第二の要素である「幸福」にかんじて、徳に比例した幸福を生み出す原因が現存することが前提されなければならない。だがそうした原因は神にあるから、そこでさらに「神の現存」が「最高善の可能性に必然的に属しているもの」として「要請」されるのである。(V 124)

カントの論点を辿ると、「幸福」とは有限な理性的存在者が「その現存の全体において一切が意のままになる」といった状態」であり、それは「自然がこの存在者の全目的に、またこの存在者の意志の本質的な規定根拠に合致すること」に基づく。ところで道德法則は「自然および自然とわれわれの欲求能力との合致からはまったく独立していなければならない規定根拠を通じて命令する」のであるから、道德法則には「道德性と……道德性に比例した幸福との間に必然的連関を想定するいささかの根拠も存在しない」ことになる。だが「純粹理性の實踐的課題」においては、「このような連関が必然的として要請される」のであり、したがってこの連関の根拠を含む「全自然の原因で自然とは區別される原因の現存もまた要請」される。この「最上の原因」は、理性的存在者が意志の法則である道德法則に従う限りにおいて、自然と道德性との、したがって自然と道德的心術との合致の根拠を含むはずである。すなわち最高善は「道德的心術に適合した原因性を持つ自然の最上原因が想定される限りにおいて可能」であり、この自然の最上原因は「悟性と意志とを通じて自然の原因である存在者、すなわち神」である。「最高の派生的善」である「最善の世界」、つまり最高善が実現する世界は、「ある最高の根源的善の現実性、すなわち神の現存の要請」によつて可能となる。また「最

高善を促進することはわれわれにとって義務」であるから、「神の現存の前提は義務と不可分に結びついている」し、「神の現存を想定することは道徳的に必然的」なのである。(V 124f.)

こうして『純粹理性批判』の規準論での神の現存(および心の不死)の「想定」は、『実践理性批判』において、「純粹実践理性の要請」という形で正当化される。「純粹実践理性一般の諸要請について」という標題を持つ節では、「不死」と「神の現存」のほかに、「積極的に見られた(英知界に属している限りでの存在者の原因性としての)自由」も「要請」の一つに数えられるが、共通して言えることは、「これらの要請はすべて道徳性の原則から発出する」ということである。(V 132) つまりこれらの要請は、いずれも「理性の事実」に基づいた実践的な理性信仰にほかならない。カントは語っている。「純粹な道徳法則が命令として(怜悯の規則としてではなく)すべてのひとを仮借なく拘束することを認めるならば、誠実なひとは次のように言ってもよい。私は神が現存することを、私のこの世界における現存が自然的結合「である」以外になお純粹悟性界における現存でもあることを、最後にまた、私の持続が限らないことを、意欲する、私はこのことに固執し、私からこの信仰を奪うことを許さない、なぜなら、このことは私の関心が、そして私はこの関心を少しも軽減することが許されないから、私の判断を不可避的に規定する唯一の場合であるからで、さまざまな理屈を顧慮する必要はない、たとえ私がそれに答えることができず、またいつそうもつともらしい理屈で対抗することができないにしても、と。」(V 143)

この引用にある「信仰」とは、「純粹な実践的理性信仰」である。しかしこの理性信仰はなんら外から与えられた「命令」ではない。(V 144) 「純粹な実践的理性信仰」は、「命じられる」ことではなく、「自発的で道徳的(命じられた)意図に有効な、そのうえなお理性の理論的必要とも一致した形でわれわれの判断を規定すること」であり、「こうして

われわれは世界創始者の現存を想定し、さらにはそれを理性使用の根底に置くが、この信仰、それ自身は、道德的、心術から発現した（傍点引用者）のである。（V 146）カントの理性信仰は、これまで繰り返し述べてきたように、「理性の事実」を承認するカントの根源的な道德意識に根差している。カントはこの理性信仰に導かれて、『純粹理性批判』の規準論で提示した四つの実践的課題にむかい、それらをいっそう緊密な相互連関にもたらし、綜合することによって、一つの貫いた実践哲学の体系を構築したのである。カントの理性信仰は、根源的な道德意識から出発し、最高善を経て、神の理性信仰（狭義での）に終わる。この行程は一貫しているから、カントの倫理学から神の問題を排除することはできない。「道德法則は、純粹実践理性の客観であり究極目的である最高善の概念を通じて宗教へと、すなわちあらゆる義務を神の制裁としてではなく神の命令として認識することへと……いたる」（V 129）のである。

『実践理性批判』に続く『判断力批判』（一七九〇年）や、『たんなる理性の限界内における宗教』（一七九三年）でカントの神や宗教についての考えも、こうした理性信仰の延長線上において理解しなければならない。『判断力批判』には「理性信仰」という言葉は登場しないが、最終節である第九一節「実践的信仰による信憑の種類について」では、『純粹理性批判』の規準論での臆見・知識・信仰の区別が再度取り上げられ、「信仰（行為としてではなく、態度としての）は理論的認識にとつて到達できないものを信憑するといった、理性の道德的心構えである」ことが告げられる。（V 471）また「たんなる理性の限界内における宗教」では、「純粹な理性信仰」は、「それが実践的である場合は、いかなる信仰においても本来宗教を形成するもの」とされ、「純粹な理性宗教」と等置される。（VI 152f）これは『学部の争い』（一七九八年）においても同様であって、「純粹な宗教信仰」は「実践的な理性信仰」と等置されるのである。（VII 51）だが本稿の目的は、カントが理性信仰という考えに到達した経緯と、それが実践哲学構築の基盤となっ

ていることを明らかにすることにあつたので、『実践理性批判』以後の著作における「理性信仰」については、稿を改めて考察することにした。

注

カントの著作にかんする引用もしくは参照箇所の指示は、アカデミー版カント全集の巻数(ローマ数字で示す)とページ数による。なお『純粹理性批判』第二版にかんしては、慣例にしたがつて記号Bを、またメンツァー編集の『カント倫理学講義』[P. Menzer, Eine Vorlesung Kants über Ethik, 1924]にかんしては記号Mを用い、その後にページ数を示した。原語は「」内に示したが、そのほか引用文などで「」でくくった部分は、筆者が補足した部分である。

(1) 一七七二年二月二日付のカントのヘルツ宛書簡は、カッシラーによると、多くのカント学者によって『純粹理性批判』の眞の出生時刻を告げるもの」とされており、カッシラー自身もこれに賛同しているが(E. Cassirer, Kants Leben und Lehre, 1918, S. 135 邦訳書「三三ページ」)この書簡によると、カントは当時「感性と理性との限界」という標題がふさわしい著作を計画しており、それは「理論的」部門と「実践的」部門を含み、前者は「一般現象論」と「形而上学」にか

んする二章から、また後者は「趣味の感情と感性的欲求との普遍的諸原理」と「道德性の第一の根拠」とにかんする二章からなる、とされている。(X 126c) だがそうだとすると、この計画には、後のカントの三つの批判を含む批判哲学全体の構想が含まれていたことにならう。しかしカントは同じこの書簡の後のほうで、次のようにも語っている。「……いまは私は、理論的認識の本性と、たんに知性的である限りでの実践的認識の本性とを含む純粹理性の批判を呈示することができますが、私はその第一部門、つまり形而上学の源泉とその方法および限界を含む第一部門をまず完成し、次いで道德性の純粹な諸原理「を含む第二部門」を完成する予定で、第一部門のほうは約三箇月ほどで出版されることになりましう。」(X 132) カントのこの後のほうの言明に注目し、かつ「形而上学の源泉とその方法および限界を含む第一部門」が、カントがここで言う「純粹理性の批判」の第一部門であると解するなら、これは今日われわれが手にする『純粹理性批判』の原型に当たるものと見ることもできよう。しかし『純粹理性批判』が実際に公刊されたのはこの書簡から九年後である

カントと理性信仰

から、この間まださまざまな曲折があったことは当然考えられる。たとえば一七七六年一月二四日付のヘルツ宛書簡には、「純粹理性の批判、訓練、規準および建築術」についての仕事を進めているとあるが(X 199)、『これが一七七七年八月二〇日付のヘルツ宛書簡に「私がいまそれを取り除くことだけに従事している途上の石」とある「純粹理性批判」であるとする(X 213)』内容構成の点でこれが現在の『純粹理性批判』にもっとも近いものと見るべきであろう。

なおカントは、後の『道徳形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』のなかでは、既刊の『純粹理性批判』を指示する際に、「はつきりと『純粹思弁理性批判』という言葉を用いて」(Vgl. IV 391, V 16, 42, 50, 102, 141, 146)

- (2) A. Messer, Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 1922, S. 30

- (3) コーヘンは「カントがここで言う『信仰』が『方法論』で展開される『理性信仰』であると明確に規定するが(H. Cohen, Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft, 3 Aufl., 1920, S. 7)『私の以下の解釈もこの線に沿っている。なおカウルパッサはカントのこの発言について、『認識の拡張が不可能な場所において、実践的意図における言明の諸可能性が存在する』と語ら(F. Kaubach, Immanuel Kant, 1963, S. 114 邦訳書一三四ページ)またハップフェはこの『信仰(信じる)』は「純粹実践理性を承認する」こ

とであると拡大解釈をするが(O. Höffe, Immanuel Kant, 1983, S. 139 邦訳書一四四ページ)『これらの観方は、いずれもこの『信仰』を『実践理性』との関連において捉えていることを示している。

- (4) 「一般論理学」における「分析論」と「弁証論」との区別、およびこの「分析論」の役割については、『純粹理性批判』のB33ff.の箇所、それに「論理学」の「序論」の「I」の箇所(X 16f.)を参照。

- (5) 自由・不死・神といった超越論的諸理念が「知ることのためにはまったく不必要」とされるのは、カントが語っているように、それらの「内在的な使用」が、したがって経験の諸対象にかんしての構成的使用が不可能であるからで、このことで諸理念の統制的使用までが不必要とされているわけではない。しかしカントはここ規準論では、思弁理性にとつて統制的原理として役立つ諸理念が、「さらに遠方にある意図」から、すなわち実践理性の関心から由来することを示そうとしているのであって、その限りで本文で述べたように、思弁理性の関心が最終的には実践理性の関心に収斂するのである。

- (6) 「自由によつて可能であるものはすべて実践的である。」にはじまって、「道徳法則だけが……規準を許す」に終わるB 828の一節は、後からの挿入ではないかと思われる。と言うのも、その次の節は「それゆえ」ではじまるが、これは明らかにこの節の前の節の発言を受けての「それゆえ」であるし、

また実用的法則と道德的法則の区別は、B 834ではじめてなされるかのように語られているからである。この節の要点は、実践的法則のなかでも道德法則だけが純粹理性の実践的使用に属し、そうした使用のための規準を許す「erlauben」という点にあるが、しかしこの「規準を許す」という表現にはまだ一種の曖昧さが伴っている。後にカントは、『実践理性批判』で最高善を問題にする際に、「道德性だけが規準を含む」と語り（V 136）、また『哲学における永遠平和のための条約の間近き締結の予告』（一七九六年）では、「汝が、それが普遍的法則になることを同時に意欲することができる格率に従って行為せよ」という「原則」を「純粹な道德的・実践的理性の規準」とする。（VIII 420）道德法則はここでは明確に純粹理性の実践的使用の規準とされるのである。

(7) 原文は Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung als eine von den Natursachen, nämlich eine Kausalität der Vernunft in Bestimmung des Willens. ⁶⁷ コーヘンはこのなかの eine von den Natursachen を「自然諸原因のうちの一つ」と読み、実践的自由はここでは自然原因の一つとして捉えられていて、それゆえカントはここではまだ自律という考えに達していない、とする。（H. Cohen, a.a.O., S. 210）ハイムゼーも同じように読み、「実践的自由」は「たんに感性的な衝動との相互連関と対照」において経験されるのであり、「その限りに、⁶⁸において『自然諸原因のうち

の（一）として』経験される」とする。（H. Heimsoeth, Transzendente Dialektik: Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Vierter Teil: Die Methodenlehre, 1971, S. 754）スミスも同じように読み、「こうした実践的自由は、カントの言明するところでは、経験によって一自然原因として証明されることが出来る」とする。（N. K. Smith, A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason', 3 ed., 1984, 570p.）けれどもこの大方の邦訳のように、「自然諸原因からの自由」と読むべきではなからうか。つまり「実践的自由」とは、「人間の随意が『感性的衝動』といった自然諸原因によって直接に規定されるのではなく（その意味で自然諸原因から自由であり）、『理性によってのみ表象される動因』によって規定されるということ」で、そこでわれわれは行為に際して自らのうちに生じるこうした事態を経験によって認識するのである。またこのように読まなければ、それに続いて「実践的自由」が「理性の原因性」と等置される理由が見いだせないであろう。

(8) イェッシーエ編集の『論理学』によると、われわれの認識は「認識一般の内実」に於いて、最低の段階から最高の段階にいたる七つの「度」に区別される。すなわち（一）表象する[sich vorstellen]、（二）知覚する[wahrnehmen, percipere]、（三）識別する[kennen, noscere]、（四）認識する[erkennen, cognoscere]、（五）理解する[verstehen, intelligere]、（六）

カントと理性信仰

洞察する「*einsehen, perspicere*」(2) 把握する「*begreifen, comprehendere*」がその七段階であって、「知覚する」とは「意識してあるものを表象することであり」、「識別する」とは「あるものを同一もしくは差異にかんして他のものと比較して表象することである。また「認識する」とは「意識してあるものを識別すること、動物は「識別する」ことはできるが、「認識する」ことはできない。さらに「理解する」とは「悟性によって概念により認識することであり」、「洞察する」とは「あるものを理性によって認識することである。最後に「把握する」とは「われわれの意図に十分な度において、理性により、つまりアプリアオリに、認識することである。したがって「われわれの把握はすべてたんに相対的である、つまりある種の意図にとって十分であるだけで、われわれは端的にはまったくなにも把握しない」。たとえば数字者な、「円における一切の直線が調和していること」を証明し、またそれを与えられた問題解決という意図に十分な度において把握するが、しかし「このような単純な形 [円] がこうした諸特性を持つということがいかにして生じるのか」は把握することができないのである。(IX 64f.)

カントが『論理学』でこのような認識の七段階を区別しているのは、マイヤーが『理性論綱要』の第一四〇節で、ある事物について「判明な認識」を持つのが *begreifen* であり、「ラテン語で *concipere* であると規定している(XVI 34)」ことに

関連しての発言で、カントにちかぶ「*concipere* とは本来 *einsehen* であり、*begreifen* に当たるとは *comprehendere* である」とする。(XXIV 136) なおこの七段階の区別は、一七八八年から九〇年にかけての頃に書かれたとされるヘーリッツのノートでは、*kennen* を除いた六段階(XXIV-2 539)、本文で述べたフロンヘルクとフィリップのノートでは、(1) *sich vorstellen* (*repraesentare*) (2) *wissen* (*scire*) (3) *kennen* (*noscere*) (4) *verstehen* (*intelligere*) (5) *einsehen* (*concipere*) (6) *begreifen* (*comprehendere*) の六段階(XXIV 135f., 418f.)、一七九〇年以前に書かれたと推定されるフーベンノート[Busolt]のノートでは、(1) *durch einen Begriffe sich etwas vorstellen* (2) *durch Begriffe kennen* (3) *durch den Verstand erkennen* (4) *einsehen durch Regeln a priori* (5) *etwas zureichend respektive aller Dinge einsehen* の五段階(XXIV-2 636)、「フーベン論理学」と呼ばれている手写本にも、(1) *sich etwas vorstellen* (2) *erkennen* (*percipere*) (3) *verstehen* (*intelligere*) (4) *einsehen* (5) *begreifen* (*comprehendere*) の五段階(XXIV-2 846)の区別となっている。このように術語も一定していない。興味深いのは、フロンヘルクとフィリップのノートでは、「認識する」のかわりに「知る」が用いられていることであり、したがって「認識する」の諸段階はまた「知る」の諸段階でもあると言えるであろう。ところで「知る」

ことの最高段階は概ね「把握する」とされているが、ブルジョアのノートでは、いま見たように、「一切の事柄に堪へてなにかを十分に洞察する」とこととされている。これが「論理学」での「端的に把握する」に相当するとすれば、これは人間によつては不可能で、われわれに許されているのは、「ある種の意図にとつて十分」である限りでの「把握」である。したがつてこうは言えないであらうか。つまりわれわれの理論的認識にとつては、すなわち理論的に知ることにとつては、「洞察する」が実は最高段階で、それが「ある意図に十分な度において」洞察される場合は一応「把握される」と呼んでもよいが、しかしそれ以上の「端的な把握」は不可能である、と。ここに人間にとつての「知る」ことの限界がある。たとえばカントは、『純粹理性批判』のなかで、二律背反の反定立の側を支持する「経験哲学者」が、そのことによつて「本来洞察と知識が止むところで洞察と知識を誇り、実践的関心にかんして妥当することを思弁的関心の促進と称する」自らの眞の使命を誤解した理性の知つたかぶりと僭越」を阻止するならば、「われわれの実践的関心のための知性的な諸前提と信仰」は奪われることがなく、その主張は有効である、と語っているが(B 28)、これなどは洞察と理論的知識の結びつきを明確に示す箇所と言えよう。これに対して、「把握する」という語の用法は、『純粹理性批判』では一定していず、上述の「把握する」の規定は、必ずしも明らかではない。しかしたと

えば、「道徳形而上学の基礎づけ」には、「自由の理念」は決して把握することはできず、たんに洞察されることすらできない(傍点引用者)とあるが(IV 459)、これは「知る」ことにかんして「洞察」よりも「把握」が上位にあることを示しているし、また同書の「結びの注」に、「こうしてわれわれは、なるほど道徳的命法の実践的無条件的必然性を把握しないが、しかしそれが把握できないことを把握する」とあるが(IV 463)、ここには「把握する」の二重の意味が示されていると見てよいであらう。

(9) 『論理学』ではこのように、臆見・信仰・知識に蓋然的判断・実然的判断・確然的判断が対応させられるが、こうした対応づけはブロンベルクやフィリップのノートにはなく、『純粹理性批判』の規準論においても見いだせない。この対応づけがはじめて見いだされるのはペーリッツのノートにおいてであり(XXIV-2 541f.)したがってカントは『純粹理性批判』執筆時にはまだこのような対応づけを行っていなかったと推定される。

(10) カントがほかの天体の住人の存在を「確信」していたことは、すでに『天界の一般自然史と理論』(一七五五年)の第三部「自然の類比に基づいてさまざまな惑星の住人を比較する試み」での叙述(1 349ff.)からも窺われる。カントはこの論文のなかで、「星々はおそらく輝ける霊の住み家であり、ここでは悪徳が支配するがそこでは徳が主人である」というフォ

カントと理性信仰

ン・ハラーの詩を引き(Ⅱ 365)、「もしひとびとがこうした前述の考察で自らの心情を満たしたならば、晴れた夜、星しげき天の眺めは、高貴な心だけが感じる一種の満足を与える」と語っているが(Ⅱ 367)、「ここにはたんに自然の類比に基づく仮説ではなく、こうした天体を創造した神に対する信仰が披瀝されていると見るべきであろう。もつともカントは、後年の『判断力批判』では、『臆見の事柄』と『事実』と『信仰の事柄』の区別に際し、「ほかの諸惑星の理性的住人を想定すること」を『臆見の事柄』に数えている。(Ⅴ 467)

(11)『道德神学[Mortheologie]』という考えは、カントの前批判期の著作のうちには登場しない。たとえば、『オブティミズム』についての若干の考察の試み(一七五九年)では、われわれの世界が可能的諸世界のなかでも「最大の実在性」を持つ世界であつて、これは「完全な実在性」を持つ神によつて創造された「もつとも完全な世界」とされる。(Ⅱ 333)ここでは神はそうした世界の創造者としてのみ扱われるのである。また『神の現存の証明のための唯一可能な証明根拠』(一七六三年)では、「一切の事物の内的可能性はなんらかの現存を前提する」という命題から出発する、カント自身による存在論的証明が遂行される。(Ⅱ 78ff) もつとも、カントによると、「神の現存の証明」には「存在論的証明」のほかに「宇宙論的証明」があり、どちらがよいかと言えば、「論理的な精確さと完全性」が求められるなら前者がよく、「通常の正

しい概念に対する理解しやすさ、印象の鮮明さ、美しさ、人間本性の道德的動機のための起動力」を備えている点では後者がよい。実際「高貴な活動に到る気高い感情で人間を鼓舞すること」は、「洗練された思弁を満足させる精密な理性推理で指導する」ことよりも「はるかに重要」であり、その意味で宇宙論的証明のほうが存在論的証明よりも「いつそう一般的な有用性」を持つのである。(Ⅱ 161) つまり人間の道德的心情は、自然神学による神の宇宙論的証明によつて鼓舞されるのであり、ここにはまだ道德神学の考えはない。また「自然神学と道德性との原則の判明性についての考察」(一七六四年)では、「自然神学の第一の諸根拠は最大の哲学的明証性の資格を備える」(Ⅱ 296)が、これに対して、「道德の第一の諸根拠は、現状からして、必要な一切の明証性の資格を備えていない」(Ⅱ 298)とされる。つまり神の現存の証明は自然神学に委ねられ、神と道德との結びつきは語られていないのである。

このように前批判期の著作には「道德神学」という考えは見いだせないが、ところで『純粹理性批判』の「弁証論」でなされている「神学」の区分によると、神学はまず「啓示神学」と「合理神学」、つまり「啓示に基づく神学」と「たんなる理性に基づく神学」とに区分され、後者はさらに、「たんに超越論的諸概念(根源的存在者、最實在的存在者、存在者中の存在者)」を介して、たんに純粹理性性によつて「神を考える

「超越論的神学」と、「自然（われわれの心の）からとられた概念」によって神を「最高の知性体」と考える「自然的神学 [natürliche Theologie]」とに区別される。そしてさらに、「超越論的神学」は、「たんなる概念」によって神の現存を証明する「存在論的神学 [Ontotheologie]」と、「経験一般」を出発点として神の現存を証明する「宇宙論的神学」とに二分され、また「自然的神学」は、「最高の知性体」を「一切の自然の秩序と完全性の原理」として捉える狭義での「自然神学 [Physis-kotheologie]」と、「最高の知性体」を「一切の道德的な秩序と完全性の原理」として捉える「道德神学」とに二分される。(B 659f.) このようにこの二つの区分によると、「道德神学」は広義での「自然的神学」に属するものとされるが、一方カントは注で、「道德神学」は「道德諸法則に基づいて、最高存在者の現存を確信すること」である、とする。(B 660 Anm.) しかもカントによると、「神学にかんする理性のたんに思弁的な使用のあらゆる試みはまったく無益である」し、また「理性の自然使用の諸原理は、まったくいかなる神学にも導くことがない」から、「もしわれわれが道德法則を基礎に置いて手引きとして使用しないならば、理性の神学はどこにも存在することができない」のである。(B 664) ところで問題は、この道德神学なるものがどのようにして確立されるか、ということである。カントのスケッチによると、「道德諸法則は最高の存在者の現存を前提するのみならず、またこれらの諸法則

は他の視点からも端的に必然的であるから、このものの現存を当然ながら、とは言えたんに実践的に要請する」のであって、カントは「このことをいわずに道德諸法則にかんして示すであろう」が、「いまはこの推論の仕方を脇に取り除いておこう」と語っている。(B 662) つまりカントは、すでに「純粹理性批判」で、神の実践的要請という形で道德神学の重要性を認めていたが、しかしそれを十分に展開するには到らなかった。ヘッフェによれば、「第一批判は……道德神学のための基盤を準備」したのであって、この点に「哲学的神学におけるカントのパラダイム転換」があり、神を正しく問う場面は、もはや「理論理性」ではなく、「純粹に実践的な、道德的な理性」であることになるのである。(Hoffe, a.a.O., S. 152 邦訳書一五八ページ)

(12) グリムの辞典ではカントの著作から用例が引かれ、またカントの辞典(一八〇七—一一年)では、「理性に基づいた、特に宗教の事柄にかんする信仰。カント。」とあり、次いでトラップの「理性信仰が宗教信仰に取って変わった」という文が用例として引かれている。このトラップとは、Ernst Christian Trapp (1745-1818) で、バセドールの汎愛学舎やカントの教育施設で教鞭を取った人物であろう。つまりカントの同時代人で、いづれにせよ「理性信仰」という言葉はそれほど以前から用いられていたとは考えられない。なおカントが、『実践理性批判』のなかで、「純粹で実践的な理性信仰の概念のように、

カントと理性信仰

まだ不慣れな概念を使用する際に誤解を防ぐために、なお一言注意を加えることを許してほしい云々(傍点引用者)。(V 144)と語っているのも、こうした事情を物語るものであろう。

(13) ヒンスケの編集による「カント・インデクス」には、そのうちの一卷としてマイアーの『理性論綱要』のインデクスが収められているが、これは四〇年以上にわたってカントが論理学講義に際して使用したこの書物がカントの哲学形成に与えた影響をヒンスケが重視しているからであらう。ヒンスケとシャイによるこのインデクスの「序文」によると、カントや同時代人の証言から、「マイアーの『理性論綱要』がカント自身の思索にさまざまな仕方では影響を及ぼしている」ことが知られるのであって、「カントがマイアーを訂正する場合でも、マイアーの選択や問題設定において、マイアーに依存していることが少なくない」し、またカントが用いた哲学の術語にかんしても、マイアーの影響を無視することができないのである。(N. Hinske, Kant-Index. Bd. 1: Stellenindex und Konkordanz zu Georg Friedrich Meier "Auszug aus der Vernunftlehre", 1986, S.X) この「序文」では触れられていないが、カントはすでに「一七六五—六六年冬学期講義計画公告」のなかで、マイアーの『理性論綱要』について好意ある発言をしている。この「公告」によると、「論理学」には二種類あるが、その一つは「健全な悟性」常識の批判と指令」であり、いま一つは「本来の学識の批判と指令」である。前

者は学生をして「先人見と誤謬の国」から「いつそう啓蒙された理性と学の領域」へと移行させるもので、「大学の指導のはじめに、一切の哲学に先立って」教えられる。後者は「学のオルガノン」としての論理学であり、「一全体としての全哲学の批判と指令」であって、これはむしろ「全哲学の終わり」に位置するものとして扱われなければならない。こうした注意の後で、カントは次のように公告している。「私は前者の種類の論理学を講義するが、これはマイアー教授のテキストに従ってなされる。と言うのも、マイアー教授は……洗練された学識のある理性の陶冶と並んで、通常の、だが活動的で健全な悟性の育成を会得するための機会を与えるからで、前者は熟考する生活のために、後者は活動的で市民的な生活のために「役立つのである」。(II 310f.) なおカントが実際に行った論理学講義が、たんに「健全な悟性の批判」にとどまらず、第二の種類の論理学にも立ち入っていることは、カントの『論理学』や聴講生のノートからも知られるのであって、こうしてカントがマイアーの『理性論綱要』を手引きとして、カント自身による理性批判の仕事にまで進んでいったことは、十分推定されるのである。

(14) カントがこの論文で批判の対象としているのは、アカデミー版校訂者のマイアーによると、直接にはJ・G・シュロッサーの著作であり、またF・レオボルド伯といった「シュロッサーの神秘的傾向の他の代弁者たち」であるが(VIII 512)。

シュロッサーの二番目の婦人はヤコービの近親者であり、ヤコービやフリースが「予感」の意義を重視していることを考えれば、ここで批判されている「靈感による哲学者」のなかには、ヤコービやその徒も含まれていると見てよいであろう。

- (15) ヘンリッヒは、カントが「基礎づけ」の計画の最初のスケッチを『プロレゴメナ』の準備との連関において書下したことに注目しつつ、「分析的方法」という叙述方式を採用したことにかんして、この両書の間に関近性があることを指摘する。もっとも、ヘンリッヒによると、『プロレゴメナ』が「純粹理性批判」の「補遺的な序論的著作」にとどまるのに対し、「基礎づけ」はさらに「実践理性の批判」を含む「綜合的方法で書かれた部分」を持ち、したがって「原理的に「純粹理性批判」の意義に対応する意義」をも持つのである。(D. Henrich, Die Deduktion des Sittensatzes, in: Denken im Schatten des Nihilismus, 1975, S. 59f. 邦訳書『カント哲学の体系形式』七六ページ以下) これはまた、ヘンリッヒが、「基礎づけ」第三章での「綜合的方法」を、『プロレゴメナ』で「純粹理性批判」が採用しているとされる綜合的方法との類比において捉えていることを物語るものであろう。

- (16) ヘンリッヒは、アカデミー版全集第二〇巻に収録された『美と崇高の感情についての考察』に対する覚書を手掛かりとして、「すでに一七六五年に、カントは定言命法の定式的発見にまで進んでいた」とする。(D. Henrich, Der Begriff

der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft, in: Die Gegenwart der Griechen im neuen Denken, 1960, S. 98. 邦訳書『カント哲学の体系形式』四二ページ) なるほど、覚書では、「行為の客観的必然性」[necessitas actionum objectiva]が「条件付必然性」[n. conditionalis]と「定言的必然性」[n. categorica]とに区別され、後者に従う場合に行為は「それ自体において善い」とされるが(XX 149f.)、しかしこの二つとくに「定言命法」という言葉が用いられているわけではなく、また「行為の定言的必然性」は「道德感覚」[sensus moralis]によって知られるとされている。(XX 155) カントが道德法則を「定言命法」によって定式化するのは、それが「純粹理性の所産」であることを示すためであるから、そこにいたるまでにはまだかなりの距離があると言うべきであろう。(この「覚書」の詳細な検討については、浜田義文『カント倫理学の成立』勁草書房・一九八一年を参照。) 前批判期のカントの倫理思想が、シャフツベリやハチソンに代表される英国道德哲学の道德感情説の影響を強く受けていることは周知の事実であって、たとえば「一七六五—六六年冬学期講義計画公告」では、「倫理学」の項で、「行為における善悪の区別と、道德的正当性についての判断とは、直接的に、証明の回り道を経ないで、感情[Sentiment]とよばれるものを通じて人間の心情[Heart]により容易にしかも正しく認識されることができ」(II 311)とされ

カントと理性信仰

ているし、また『視靈者の夢』（一七六六年）でも、『真の知恵は簡素の侍女』であり、そこでは「心情[Heart]が悟性に指令を与える」として、人間の心情が「直接的な道德的指令」を含むことが示唆されている。(III 372) もっともカントは、一七七〇年のいわゆる『就職論文』のなかで、『道德諸概念』は経験によってではなく、『純粹知性そのものによって[per ipsum intellectum purum]』認識される概念であり (III 385)、『道德哲学は価値判断の第一原理を供給する限り、純粹知性によってのみ認識され、それ自身純粹哲学に属する』として、エピクロスと並べてシャフツベリの名をあげ、『道德哲学の規準を快不快の感情に求めたものが非難されるのは当然である』と語るが (III 386)、道德法則の座を純粹実践理性のうちに置く批判期倫理学の萌芽を求めるとすれば、せいぜいこのあたりと見るのが適當ではないかと思われる。

なおヒンスケは、著書『現代に挑むカント』（石川・小松・平田訳・晃洋書房・一九八五年）で、メンツァーの『カント倫理学講義』のなかで「後年あれほど中心的となる命法の概念が初めて使われている」ことを指摘し、また「カントの道德的核心たる仮言命法と定言命法の区別」が、『実践を技術的、実用的、道德的行為へと三分するカントの比較的初期の考えから生じ、さらに展開したもの』であり、『かかる両命法の区別』は、「人間行為の多層性を適切に把握し、その異質的な構成要素を明らかにしようとする数十年の苦心の最終的成果」

である、とするが（同書二三三ページ、一四三ページ以下）、これによる限り、ヒンスケも「定言命法」という概念の成立を『基礎づけ』に置いていると見てよいであろう。

(17) メッサーのように、『基礎づけ』の「方法（探究の手續き）」が全体として「分析的（分解的）手續きと総合的（総括的）手續きとの結合」からなるという見方をとるひともあるが（A. Messer, Kommentar zu Kants ethischen und religions-philosophischen Hauptschriften, 1929, S. 7f.）しかし本文で触れたように、カントが第一、第二章が「分析的」であると明言している以上、このような見方を取ることは困難であろう。ペイトンは『定言命法』のなかで、『基礎づけ』の最初の二章で、カントは分析的に通常の認識から道德性の最上の原理——定言命法にまで進み、第三章で彼は総合的にこの原理とその諸源泉、つまり実践理性そのものにおけるその諸源泉との吟味から、この原理が用いられている通常の認識へと進む」と語り、「たとえ彼が実際には下降のより低次の段階になんら注意を払っていないにしても、少なくともこの事柄についてのカント自身の説明はそうである」とする。(H. J. Paton, The Categorical Imperative, 1947, Harper Torchbook edition, 1967, 29pp. 邦訳書四一ページ) 同じペイトンは『基礎づけ』の英訳に付した「論議の分析」のなかで、カントは分析的（背進的）方法による第一、第二章に続き、第三章で「理性自身の活動についての理性の洞察から道德性

の最上の原理を引き出そうと試みる」が、これが「カントが総合的（または前進的）論議とよぶ」もので、「もしこれが成功すれば、われわれは最初の二章の論議の方向を逆にすることができる、つまり理性自身の活動の原理についての理性の洞察から出発して道徳性の最上の原理へと進み、ここからわれわれが出発した通常の道徳的判断へと進むことができるであろう」と語る。（H. J. Paton, *Immanuel Kant: Groundwork of the Metaphysic of Morals*, 1948, Harper Torchbook edition, 1946, 15pp.）これは『定言命法』での説明とやや異なるが、カントが『基礎づけ』の「序言」で語っていることに忠実であろうとする点では、変わりはない。これに対して、たとえばリデルは、方法にかんするカントの説明と、三つの章の標題との間には「ずれ」があるとして、第三章は「自由の批判的吟味」に当てられ、ここでは「総合的回帰」はなされていず、それは『道徳の形而上学』に持ちこされたと解釈する。リデルの考えでは、「序言」は本文が完成する前に書かれたが、本文内容の変更に伴い、カントは後になって「序言」に書かれた三つの章の標題を変更したのである。（Brendan E. A. Liddell, *Kant on the Foundation of Morality*, Indiana University Press, 1970, 33pp.）だがこの問題にかんしては、注（15）で触れたヘンリッヒの見方、つまり『基礎づけ』における分析的方法と総合的方法の区別を、『プロレゴメナ』の分析的方法と『純粹理性批判』の総合的方法の区別

との類比において捉える見方がもっとも妥当であろう。

- (18) ヘンリッヒは、注（15）で触れた論文『道徳法則の演繹』のなかで、「カントは『基礎づけ』の時代にはまだ、哲学的倫理学は道徳意識の事実性[Faktizität]から出発してはならないと思っていた」と語るが（S. 10 邦訳書一三四ページ）、しかし正確には、カントはまだ『基礎づけ』の時代には、後に本文で述べる「理性の事実」という考えに、つまり『実践理性批判』で確立され、実践哲学構築の要石となる「理性の事実」という考えに到達していなかった、と言うべきであろう。『基礎づけ』執筆時にカントが「理性の事実」という考えに達していたならば、『基礎づけ』の叙述はかなり変わっていたはずである。なおヘンリッヒは「理性の事実」を「第二批判の中心概念」の一つと見ているが、これは注（16）で触れたヘンリッヒの論文、特にそのなかの「理性の事実の理論」の項（S. 110ff. 邦訳書五七ページ以下）での叙述から知られる。
- (19) ここでカントが「自由の理念」は「その可能性を、洞察しないまでもア priori に知っている」、「wisser」唯一の理念」と語っているのは、「知る」を理論的知識に限定したカントの考えにそぐわないように見える。しかしこれは「自由の理念」を、その次にあるように、「その現実性のみならず、可能性すらも認識し洞察すると主張することはできない」「神と不死の理念」と対比するためであって、カントは自由の理念についても、その「現実性」が知られると語っているわけではない。

カントと理性信仰

本文で述べるように、『実践理性批判』で「理性の事実」によって道徳法則が確立されると、その条件である「自由」もまたただちに確信される。カントがあえて自由の理念の可能性を「ア priori」に知っているとするのは、他の諸理念に較べてこの確信が直接的であり、また揺るぎないものであることを示すためであつたと思われる。「自由」が「神」や「不死」とともに「純粹実践理性の要請」であることに変わりはない。

(20) すでに本文で触れたように、『プロレゴメナ』で『純粹理性批判』の方法が「綜合的」とされたのは、それが「理性そのもののほかにほかにものをも与えられたものとして基礎に置かず、したがってなんらかの事実[Factum]に基づかず

に、認識をその根源的な萌芽から展開しようと試みる」からである。これに対して『実践理性批判』は、本文で述べるように、「理性の事実[Factum]」を原理として据え、そこから出発して実践哲学の体系を構築する。しかしこの「理性の事実」は、理性に外から与えられる「なんらかの事実」ではなく、まさに理性(実践理性)そのものから生じた事実である。とすれば、『実践理性批判』もまた「理性そのもののほかにほかにものをも与えられたものとして基礎に置」かず、実践的認識を「根源的な萌芽」である「理性の事実」から展開する点で、「綜合的方法」を採用している、と言えるであろう。

(一九九三・八・八)