



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	カントの宗教論
Author(s)	宇都宮, 芳明
Citation	北海道大學文學部紀要, 43(3), 1-79
Issue Date	1995-03-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33649
Type	departmental bulletin paper
File Information	43(3)_PR1-79.pdf



カントの宗教論

宇都宮 芳明

- 一 希望への問い
- 二 理性信仰
- 三 幸福と最高善
- 四 『宗教論』の意図

一 希望への問い

カントが宗教をどのように考えていたかを知る上でもっとも重要な著作は、『たんなる理性の限界内における宗教』（一七九三年、以下『宗教論』と略記）であるが、カントはこの書物をゲッティンゲン大学の神学教授シュトイドリッ

贈呈する際に一通の手紙を添えていて、そのなかにこの書物を理解するための鍵となる次の一節がある。「——純粹哲學の領域で私に課せられていた仕事にかんして、かなり以前から私が立てていた計画は、次の三つの課題を解決することでした。すなわち、一、私はなにを知ることができるか（形而上学）、二、私はなにをなすべきか（道德）、三、私はなにを希望することが許されるか（宗教）。私はお送りする書物『たんなる理性の限界内における宗教』で、私の計画の第三部を完成しようと試みました。この仕事において私を導いたのは、良心を確保することと、キリスト教に対する真の尊敬とでしたが、その際またしかるべき公明正大さの原則が、つまりなにごとくも秘密にせず、私がいかにしてキリスト教ともつとも純粹な実践理性との可能な合一を洞察したと信じたかをあからさまに述べるという原則が、私を導いてきました。」(XI 429)

ここから読み取れることは、まず第一に、カントにとって、「宗教」とは「私はなにを希望することが許されるか」という問いにかかわる事柄であるということであり、第二に、この『宗教論』では、「キリスト教ともつとも純粹な実践理性との可能な合一」が企てられているということである。そこで以下、この発言にそつてカントの宗教論を眺めることにするが、ところでカントはすでに『純粹理性批判』（一七八一年）の「方法論」第二章「純粹理性の規準」のなかで、シュトイドリン宛の手紙にあるのと同じ三つの問いを掲げ、「私の理性の一切の（思弁的および実践的な）関心」はこの三つの問いに集約される、と語っていた。(B 832f.) そこで上述の第一の問題、つまり宗教がなぜ「私はなにを希望することが許されるか」という問いにかかわるのかを探索するためには、まず『純粹理性批判』のこの箇所を検討してみよう。

さて、『純粹理性批判』のこの箇所でのカントの叙述によれば、「私はなにを知ることができるか」という第一の問

いは、「たんに思弁的」である。(B 833) ところで公刊された『純粹理性批判』が、その内容から見て『純粹思弁理性批判』であることを考えると、この『純粹理性批判』という書物の課題は、なによりもまず、この第一の問いに答えることにあつた、と見てよいであろう。つまりカントは、『純粹理性批判』の「分析論」で、私はなにを確実な理論的知識として、知ることができるかを探究し、そうした確実な知識が成立するための諸条件を確定しようと試みたのであつて、他方この諸条件を満たしていない知識は、法外な知識(見せ掛けの知識)として排除される。「弁証論」の課題は、このような法外な知識の仮象性を暴露し、純粹理性の諸理念は、悟性のカテゴリーとは違つて、対象認識のために構成的に使用されることはできず、たんに統制的にのみ使用されることを示すことにあつた。

これに對して、カントは第二の問いを「たんに実践的」であるとし、第三の問いを「実践的であると同時に理論的」であるとするが、その際カントは、この第三の問いを、「もし私がなすべきことをなすならば、私はなにを希望することが許されるか」という形で再提出する。(B 833) つまり第三の問いは第二の問いと無関係ではなく、第三の問いを問うためには、すでに第二の問いが問われていなければならぬ。シュトイドリッ宛の手紙にあるように、第二の問いが道德に、第三の問いが宗教にかかわるとすれば、宗教とはなにかを説明するためには、それに先立つて道德とはなにかを説明する必要がある。宗教の説明は道德の説明をまづはじめて可能である。ここにすでに、宗教に対するカントの基本姿勢を、すなわち宗教は道德のいわば延長線上に位置し、道德を無視して宗教を語ることとはできないという基本姿勢を、読み取ることができるであろう。

では、カントはまず「道德」をどのように規定するのであろうか。「私はなにをなすべきか」という第二の問いに對して、どのように答えるのであろうか。この問いは、私はどのような実践的法則に従つて行爲すべきかという問いと

同じと見てよいが、カントはそこで、二つの実践的法則を区別する。その一つは、「幸福を動因とする実践的法則」であつて、カントはこの実践的法則を「実用的」な法則、もしくは「怜悯の規則」とよぶ。「幸福」とは、さしあつての規定によると、「われわれのあらゆる傾向性の満足 [die Befriedigung aller unserer Neigungen]」であるが、「実用的法則」は、われわれがそうした幸福を手に入れたいと願うなら、なにをなすべきかを「勧告」する。だが、「私は経験を介してでなければ、満足させられることを欲するどのような傾向性が現にあるのかを知ることができず、また傾向性の満足を生じさせることができる自然原因がなんであるかを知ることができない」のであるから、この実用的法則は「経験的諸原理」に基づかざるをえない。(B 834) 後にカントは、『道徳形而上学の基礎づけ』(一七八五年)において、「定言命法」と「仮言命法」の区別を導入し、「行為が幸福促進のための手段として実践的に必然的であることを示す」「仮言命法」を、「怜悯」の命法として示すが(IV 415f.)、そこでも同じ趣旨のことを語っている。すなわち「幸福の概念に属するすべての要素はことごとく経験的」であるから、「ひとは幸福であるために確実な原理に従つて行為することはできない」のであり、ただ平均的に幸福をもつともよく促進すると思われる「経験的な忠告」に従うほかない。つまり「怜悯の命法」は「行為を客観的に必然的なものとして呈示することはできない」のであつて、それはその限りで「理性の命令」とは言えず、せいぜい「理性の勧告」と言えるにとどまるのである。(IV 418)

『純粹理性批判』に戻ると、こうした実用的法則と区別されるいま一つの実践的法則は、「幸福であるに値すること以外のなにも動因としない実践的法則」であつて、カントはこれを「道徳法則」とよぶ。道徳法則は、それが「傾向性や、傾向性を満足させる自然手段を捨象し、理性的存在者一般の自由と、この自由がその下でのみ原理に従つて幸福の配分と合致する必然的諸条件だけに注目する」のであるから、実用的法則とは違つて、「すくなくとも純粹理性の

たんなる諸理念に基づき、アプリアリに認識されることができる」。(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、まったくアプリアリに（経験的な諸動因を、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の使用を規定する純粋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)

「私はなにをなすべきか」という問いが、純粹理性の實踐的關心から生じた問いである以上、理性的存在者としての私が従うべき実践的法則は、經驗的諸原理に基づいた実用的法則ではなく、純粹理性の所産である「純粋な実践的法則」(B 836)でなければならぬ。道德的に生きるとは、幸福を動因として、經驗的な諸原理に基づく怜悯の規則に従って生きることではなく、「純粋な実践的法則」である「道德法則」に従って生きることである。ところで「道德法則」とは、先の規定に見られるように、「幸福であるに値すること」のみを動因とする実践的法則であった。と言うのも、「われわれの理性にとって、幸福だけではとても完全な善ではない」し、「われわれの理性は、幸福が、幸福であるに値することと合一していない限りは、幸福を（たとえ傾向性が幸福をどれだけ願望しようと）是認しない」からである。(B 841) ともあれ、こうして「私はなにをなすべきか」という問いに対しては、「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のである。(B 836)

だがカントによると、「幸福」だけでは完全な善と言えないように、「道德性」だけでも、つまり「幸福であるに値すること」だけでも、まだ「完全な善」とは言えない。なぜなら、「完全な善が成就するには、幸福に値しないことがないようにふるまった人間が、幸福に与るようになることを希望できなければならない」からである。(B 841) そこで「もし私がなすべきことをなすならば、私はなにを希望することが許されるか」という第三の問いは、最終的に次

のように限定される。すなわち、「私が幸福に値しないことがないようにふるまえば、それによっ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、というのがそれである。(B 837) カントによると、「すべて希望は幸福にかかわる」(B 833) が、この第三の問いで希望の対象となる幸福は、「理性の面前において、われわれ自身の不道徳なふるまいに由来する制限以外にはいかなる制限も見いだされない全体的幸福」[die ganze Glückseligkeit]であって、これはまた「理性的存在者がそれによって幸福に値するものとなる道徳性と厳密に釣り合った幸福」である。そしてこのような幸福のみが、「純粋な、だが実践的な理性の指令に従ってわれわれが自らをそのうちに置き移さなければならぬ世界の最高善」を構成するのである。(B 842)

しかしそれにしても、こうした世界の最高善が可能であるためには、「幸福に値するようになる」とする不断の「道徳的」努力」と、「幸福でありたいという希望」との間に、「必然的な結合」がなければならない。(B 838) 言い換えれば、「道徳性の体系が幸福の体系と不可分に結びついていること」が想定されなければならない。(B 837) さもなければ、われわれは、幸福に値しようとするほど道徳的に努力しようとも、それによって実際に幸福に与ると希望することはできないであろう。だが理性はこのことを、つまり「道徳性の結果が幸福にどのようなにかかわるか」を、「世界の事物の自然本性」からも、「行為そのものの原因性や、行為と道徳性との関係」からも、洞察することはできない。そこでこの両者の必然的結合は、「道徳法則に従って命じるある最高の理性が、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」ようになる。(B 838) すなわちここで要求されるのは、「そのもののうちで、最高の淨福と結びついた道徳的にもっとも完全な意志が、世界における一切の幸福、なおこの幸福は道徳性(幸福であるに値すること)と厳密に釣り合った幸福であるが、そうした幸福の原因であるような知性体の理念」であって、

カントはこの理念を「最高善の理想」とよぶ。そこで「純粹理性」は、「この最高の根源的善の理想のうちにのみ、最高の派生的善の二つの要素「道德性と、それに釣り合った幸福」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 839f.)

この「最高の根源的善」としての「知性体」こそがカントにとつての神である。したがって、道德性と幸福との合致は、「ある賢明な創始者・統治者「神」の下にある英知的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、それと言うのも、「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影と見なさざるをえなくなる」ことになるからである。(B 839) こうして第三の問いに対してはじめて肯定的な答えが与えられる。すなわち、神と来世が想定される限りにおいて、私が幸福であるに値するようにふるまえば、私は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。

「方法論」第二章でのカントの論述をここまで追うことによって、「私はなにを希望することが許されるか」という第三の問いが、実は「神は存在するか」という問いと結びついていたことが明らかになる。私は道德法則に従つて道德に生きることによつてのみ幸福であるに値するようになるが、しかしそれによつて實際に幸福に与ることができるという希望を持つことが許されるのは、神と、ここでカントが来世とよぶ英知界とが想定される限りにおいてである。英知界が存在し、また英知界を主宰する神が存在することを想定しなければ、幸福に与ることを希望することも許されない。だがカントにあつて、神は存在するかという問いは、『純粹理性批判』においては思弁理性の関心に由来

する問いとされていた。カントがこの第三の問いを提出する際に、この問いは「実践的であると同時に理論的」であり、ここでは「実践的な事柄がたんに手引きとなつて、理論的な問いへ、さらにそれが高まれば思弁的な問いへと導く」(B 833)と語っていたのは、このことを指すのであろう。「神は存在するか」という思弁的な問いに対しては、こうして「実践的な事柄」が「手引き」となることによって、はじめて答えが、すなわち「神は存在する」という肯定的な答えが、与えられるのである。

とは言え、これまでの行程では、神の存在は、道德の立場から想定されただけで、まだ宗教の段階には到達していないのではなからうか。カントがこれまでに展開したのは、神の存在のいわゆる道德的証明であつて、これは宗教と言うよりはむしろ神学に属する事柄ではなからうか。現にカントはここで「道德神学」という言葉を用い、「いまやこの道德神学は、思弁神学に対し、われわれを唯一でもっとも完全な理性的な根源的存在者の概念へと不可避的に導くという、独自の長所を持つ」と語っている。「思弁神学」は、なんらかの「客観的根拠」に基づいて、こうした根源的存在者を「指示する」こともできないければ、ましてやそれを「確信させる」こともできない。(B 843) 先に見た「道德的統一性の立場」に立ち、これを「必然的な世界法則」と見ることによってのみ、「全知」「全能」「永遠」「遍在」といった特性を備えた根源的存在者の存在を想定することが可能になる。(B 843) カントの考えでは、いわゆる「自然神学」も、「超越論的神学」も、それが可能であるとすれば、この「道德神学」に基づいてはじめて可能なのである。(B 844)

なおカントはこれに続けて、人間理性のこれまでの歴史に触れ、古代ギリシアを念頭に置きながら、「理性の開化」がかなり進んだ段階でも、「神性」について「たんに粗雑で不安定な概念」しか生み出さなかつたとし、「われわれの

宗教のきわめて純粹な道德法則」によつて、「道德的諸理念」が「高度に精練」され、「理性が関心を持たざるをえない対象」「神」にむけて理性を鋭利にした」と語っている。「われわれの宗教」とは、言うまでもなく、キリスト教であつて、これによつて「理性はわれわれが今日正当と認める神的存在者の概念を成立させた」が、それと言うのも、「この神的存在者の概念が、道德的諸原理と完全に一致している」からである。こうして「実践理性」は、「最高善としての唯一の根源的存在者の概念」に達するが、しかしそれだからと言つて、この概念によつて「新しい対象が直接に知られた」と考え、逆にこの概念から道德法則を導出しようと試みたりしてはならない。なぜなら、「道德法則の内的な、実践的必然性こそが、この法則に効果を与えるために、われわれがある自立的な原因、すなわちある賢明な世界統治者「神」の前提へと導いた」からである。したがつてまた、「われわれがもろもろの行為を責務と見なすのは、それらが神の命令であるからではなく、逆にわれわれがそれらの行為に対して内的に責務があるからこそ、それらを神の命令と見なす」のである。言いかえれば、われわれは、「理性」によつて「道德法則」を「神聖」であると見なす限りで「神的意志に適合していると信じる」ことができ、また「自己における世界最善を促進する」ことによつてのみ「神的意志に奉仕すると信じる」ことができる。こうしてカントによれば、「道德神学」は、超越的な神についてなにかを知るためにはなく、「われわれの使命を、ここで、この世界のうちで、達成する」ために用いられるのであり、そうした意味で「内在的使用」を持つにとどまるのである。(B 845ff.)

カントのこの叙述から知られるように、カントはキリスト教を高く評価し、そのうちに「きわめて純粹な道德法則」が含まれていると見るが、しかしカントによると、それを人間が順守すべき純粹な道德法則であると判定するのは、依然として理性である。⁽¹⁾キリスト教の神の概念が「正当」であるとされるのも、それが「道德的諸理念と完全に一致

している」ことを理性が認めるからであるし、ある行為が神によって命じられているとしてそれに従うのも、道德法則を通じて、その行為に対して「内的に責務がある」と理性が判定するからである。つまりカントはここでキリスト教に触れてはいるが、宗教へと移行するために、理性の立場を捨ててキリスト教の信仰を採用すべきだと主張しているわけではない。カントはここでも理性を重視し、理性に基づいた道德の立場に立つて事柄を論じているのである。とすれば、カントが道德の延長線上で考えようとしている宗教は、すでに成立しているキリスト教やその他の既成宗教ではなく、理性に基づいた宗教であり、その意味での理性宗教である、と言うべきであろう。後に見るように、カントが『宗教論』での論述に際して主軸に据えるのは、まさにこうした理性宗教であるが、しかし理性宗教といえども、それがたんなる知識体系ではなく、宗教である以上は、そのうちに知識とは異なつた信仰を含んでいると見なければならぬ。では、その場合に、それはどのような信仰であろうか。その際とくに問題となるのは、理性と信仰との関係である。これまで見た限りでは、神の存在は理性の想定に基づくが、では神に対する信仰はこの想定に基づいてはじめて可能なのであろうか。それともこの想定そのものが、実は信仰に基づいているのであろうか。これは理性が信仰に先立つのか、それとも信仰が理性に先立つのかという問題でもあろう。『純粹理性批判』の「方法論」第二章は、これまでの論述に続けて新たな節(第三節)を設け、「臆見する[meinen]」と「知る[wissen]」と「信仰する(信じる)[glauben]」の區別について論じている。そこで次に、カントがこの箇所「信仰」をどのように規定しているかを見ることにしたい。

二 理性信仰

カントによると、われわれは、あることを臆見するにせよ、知るにせよ、信仰する（信ずる）にせよ、その際そのあることを真であると思つてゐる[*für wahr halten*]。この「真であると思つてゐること」すなわち「信憑」[*Fürwahrhalten*]は、いわば最広義での（われわれが行為に際して拠り所とする）「信じる」ことであると言つてよいであらう。そこでカントの区別によると、「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（信ずる）」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、とよばれ、「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、とよばれる。こうして不十分な信憑から十分な信憑にむけて、「臆見する」と「信仰する（信ずる）」と「知る」の三段階が区別されるのである。（B 850）

「知る」はこのように、さまざまな信憑のいわば最上位に位置する。「知る」は「主観的にも客観的にも十分な信憑」であるが、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、したがつ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。つまりあることを「知つてゐる」と断言しうるためには、そのことをいつでも理論的に証明しうる用意があり、したがつてそのことが必然的に確実であることを確信しているのでなければならない。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。理性の理論的使用においていつも要求されるのは、こうした厳密な意味での「知る」ことである。カントが「方法論」で掲げた第一の問いは、「私はなにを知ることが出来るか」という問いであつたし、またすでに触れたように、『純粹理性批判』の課題は、なによりもまずこの問いに答えることであつた。カントがここで、「知る」を主観的にも客観的にも十分な信憑として、信憑の最上位に据えているのも、『純粹理性批判』では理性の理論的使用が最重要視されていたからだと言えるであらう。

では、「信仰する(信じる)」については、どうであらうか。カントはここで、「信仰」をさらに「実用的信仰」と「理論的信仰」[der doctrinale Glaube]と「実践的信仰」とに区別する。カントは「信仰」を再度規定して、「そうじてたんに実践的な関係において、理論的に不十分な信憑」であるとするが、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「道徳性の意図」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実に知る」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」とが区別されるのであつて、この区別が、「実用的信仰」と「実践的信仰」との区別につながるのである。(B 85ff.) なおこのほかに「理論的信仰」があるが、カントの説明によると、実践的ではない理論的な「企図」にかんしても、「事柄の確実性を決定する手段があれば、その企図に対してわれわれが十分な根拠を持っていると推定できる」ような企図がある。つまり「たんに理論的な判断のうちにも、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」のであつて、こうした理論的判断に対する信憑が「理

説的信仰」とよばれるのである。(B 853)

さて、カントによると、神の現存についての理説的信仰なるものが存在する。なるほど「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いにも用いてはならない」し、「私は……私の理性を、あたかもすべてがたんに自然であるかのように用いなければならぬ」。だがまた経験は、実例を通じて、これら諸現象の間に「合目的統一」があることを示しており、この合目的統一は、「理性を自然に適用する際のきわめて重要な条件」をなしている。そしてこの合目的統一を可能にしている条件としては、「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」ということしか考えられない。したがって「賢明な世界創始者を前提すること」は、「自然の自然探究における手引きをうるための条件」である。この場合の神の現存についての信憑は、たんなる「臆見」を超えて「信仰」にまで高まるのであつて、そこで「こうした理論的關係においてすら、私は堅く神を信仰する」と主張できるのである。いわゆる「自然の神学」によつてもたらされる信仰も、このような理説的信仰に属する。だがしかし、カントによると、この「たんなる理説的信仰」は、「自らのうちにある動揺させるものを持つ」のであり、「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迫り込まれる。神に対する理説的信仰は、思弁理性を根とするが、決して揺るぎないものではなく、その同じ思弁理性が動揺することによつて動揺させられる不安定な信仰なのである。(B 854ff.)

次にカントは、先の分類では「実践的信仰」に当たる「道徳的信仰」を取り上げる。道徳的信仰は、理説的信仰とは異なつて、揺るぎない信仰である。と言うのも、すでに見たように、「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、ここでは目的もまた「不可避免的に確立」しているからである。そこで

カントによると、「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」である。しかも「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、まったく確實に知っている」。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、理說的信仰とは違つて、「なにもものもこの信仰を動揺させることはできない」と確信できるが、と言うのも、「この動揺によつて私の道德的信仰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)

道德的信仰によつ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。「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」。もともと道德的信仰において問題なのは、知識の獲得や拡張ではなく、また道德的信仰において成り立つ確信も、「論理的確實性」ではなく、「道德的確實性」である。「道德的確實性は主觀的根拠(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』が道德的に確實である[*es ist moralisch gewiss*』と言つてはならない。そうではなくて、それらを私が道德的に確實としてゐる[*ich bin moralisch gewiss*』と言わなければならない」のである。こうして「神と来世に対する信仰」は、「私の道德的心術」と「堅く織り合はされてゐる。私はこの道德的心術を決して放棄することはできないのであり、したがつてそれと緊密に結びついた『神と来世に対する信仰』をも決して放棄することができないのである。(B 857)

カントはここで、「道德的信仰」に変えてはじめて「理性信仰[Vernunftglaube]」という言葉を用い、「この理性信仰は道德的心術を前提することに基づく」と語る。(B 857) この「理性信仰」という言葉は、これから見るように、カントの道德と宗教とを結びつける重要な概念であるが、しかし『純粹理性批判』では、この一箇所にしき登場しな

い。カントのその後の行程をたどると、『純粹理性批判』に続く『プロレゴメナ』（一七八三年）や『道德形而上学の基礎づけ』（一七八五年）では、「理性的信仰 [der vernünftige Glaube]」という言葉は用いられているが（Vgl. IV 278, 371, 462）、「理性信仰」という言葉は用いられていない。だが一七八六年にカントが『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（以下『思考方向論文』と略記）では、「理性信仰」という言葉が復活する。すなわちカントによると、もともと「信仰」は、たとえばある歴史的時点に成立した聖典を拠り所とする「歴史的信仰」であっても、「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」であるとも言えるが、しかしそれとは別に、「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」があつて、それが特に「理性信仰」とよばれるのである。（VIII 141）

「理性信仰」という言葉は、『実践理性批判』（一七八八年）でも用いられる。カントはこの書で、「最高善」について、「この最高善は、神の現存という条件の下でのみ生ずるから、神の現存の前提は、義務と不可分に結びついているのであり、言いかえれば、神の現存を想定することは、道德的に必然的である」とする。（V 125）こうした神の現存の想定は、「理論理性」にかんしては「仮説」であろうが、「しかし道德法則によつてわれわれに課せられた客観（最高善）の、したがつて実践的意図における必要の理解可能性にかんしては、信仰と、しかも純粹な理性信仰とよぶことができる」のであつて、と言うのも、「ひとり純粹理性……のみが、この信仰が発現する源泉だから」である。（V 126）さらに『実践理性批判』には、次のような一節がある。「純粹な道德法則が命令として……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つてもよい。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、私の持続が限りな

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、と」。(V 143) こうした信仰は、カントによると、「純粹な実践的理性信仰」である。(V 144) この「純粹な実践的理性信仰」は、「自発的で道德的(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」であつて、「こうしてわれわれは、世界創始者[神]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、それ自体は道德的、心術から発現した、(傍点引用者)」のである。(V 146)

『判断力批判』(一七九〇年)では、「実践的信仰」とか「道德的信仰」といった言葉は見いだされるが(Vel. V 467, 470)、「理性信仰」や「理性的信仰」といった言葉は見いだされない。しかし『宗教論』になると、ふたたび「理性信仰」という言葉が登場する。たとえば、「純粹な宗教信仰」は、「普遍的教会の基盤たりうる唯一の信仰」であつて、それと言うのも、この信仰は「たんなる理性信仰」であり、「誰にでも確信させるように伝達される」からである。(VI 102f.) したがって「ただ啓示によつてのみ可能」な信仰は、「歴史的信仰」ではあるが、「純粹な理性信仰」ではない。(VI 104) 「歴史信仰として書物[聖典]に基礎を置くすべての信仰」は、「自らを保証するために学識者層を必要とする」が、しかし「純粹な理性信仰」は、「このような公証を必要とせず、自己自ら自証する」。(VI 129) 「啓示信仰」もしくは「制規信仰 [fides statutaria]」は、「命じられた信仰 [fides imperata]」であるが、「純粹な理性信仰」は、「各人によつて自由に採用された信仰」であり、「自由な信仰 [fides elicitā]」なのである。(VI 163)

以上、「理性信仰」について、『純粹理性批判』から『宗教論』にいたるその用法を通覧したが、これによつて言えることは、まず第一に、「理性信仰」は「歴史的信仰」に対立する概念である、ということである。歴史的信仰とは、なんらかの歴史的事実に対する信仰であり、またそうした歴史的事実に基礎を置く信仰である。いわゆる「啓示信仰」

も、ある歴史的時点に成立した聖典に依拠する信仰と見るならば、これまた歴史的信仰に属するであろう。これに対して、理性信仰は、先に見たように、「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。理性信仰は、いかなる歴史的事実をも所与として含んでいない。歴史的事実は、その根を訊ねていけば、自分の経験ではなくとも、その事実に出会った他人の経験に行き当たるであろう。その限りでそれは経験的事実である。理性信仰はそうした経験的なものを一切排除しているから、それ自体として、「純粹な、理性信仰」である。経験的事実的なものを一切含まないのが、「理性信仰」の第一の特徴である。

「理性信仰」の第二の特徴は、それが「道德的信仰」であり、「道德的心術から発現した」信仰であつて、道德的心術と「堅く織り合わされ」ている、ということにある。いわゆる「理説的信仰」も、それ自体としては一切の経験的所与を含んでいないが、しかしそれは道德的心術から発現した信仰ではない。「理性信仰」はこの点で「理説的信仰」からも区別されるのである。だがそれにしても、道德的心術から発現した信仰が、なぜ「理性信仰」なのであるうか。啓示信仰に従うひとでも、そのひとの道德的心術に基づいて啓示信仰を採用する場合はなからうか。道德的心術から発現する信仰が「道德的信仰」とか「実践的信仰」とよばれるのは当然であるとしても、それがなぜ「理性信仰」とよばれるかについては、説明が必要であろう。

道德的心術とは、なにはさて置き、道德的に生きるのが人生の最重要事である、とする心構えである。カントの道德や宗教についての考えは、すべてこの心構えを基点とし、そこから発している、と言つてよい。今日話題となっている「なぜ道德的であるべきか」という問いは、カントには無縁の問いであつた。カントにとつて、道德的に生きるべきだということは、もはやその背後にまわつてその理由を問うことのできない根源的な確信であり、「主観的に十分

な信憑」であり、その意味でそれ自体がすでに確固とした信仰であつた。なぜ道徳的でなければならぬかとその理由を探し求めることは、おそらくカントによれば、それだけです。すでに道徳的心術の腐敗を証する出来事であり、斥けられなければならない事柄なのである。

このようにカントは「道徳的に生きるべきだ」ということを思索の原点に据えたが、ではどのように生きれば「道徳的に生きる」ことになるのであろうか。『道徳形而上学の基礎づけ』は、「道徳性の最上の原理を探究し、それを確定する」ことを目指しているが(IV 392)、これは砕いて言えば、生き方の上で基本的にとどのような原理を採用すれば道徳的に生きることになるかを示すことである。しかしこの基本的原理は、すでに『純粹理性批判』の「方法論」において想定されていた。すなわち「道徳的に生きる」とは、幸福を動因とする「実用的法則」に従つてではなく、幸福であるに値することを動因とする「道徳法則」に従つて生きることである。カントはそこからさらに、この「道徳法則」が「純粹理性の所産」であることを想定し、またこのような「純粹な道徳諸法則」が「現実に存在する」ことを「想定」した。(B 828, 835)『道徳形而上学の基礎づけ』や、それに続く『実践理性批判』は、この「想定」を根拠づけ、正当化する作業なのである。

いわゆる前批判期のカントは、道徳の扱い方にかんして、英国のシャフツベリやハチソンに代表される道徳感情説の影響下にあつた。たとえば『一七六五—一七六六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、道徳の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[Herz]により容易にしかも正しく認識されることができる」(II 311)とされているし、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[Herz]が悟性に指令を与える」

として、人間の心情が「直接的な道徳的指令」を含むことが示唆されている。(III 372) 道徳的に生きるべきだというカントの強固な確信はすでに古くからのもので、カントは前批判期にはこの確信を、「直接的」に「心情」から由来するという形で捉えていた。そこでカントは、「道徳的善悪」も「感情」を通じて「心情」により直接知られる、と考えたのであろう。しかし批判期のカントは、この道徳的確信を感情や心情から切り離し、理性と結びつけるようになる。そしてこの変化の背景には、「理性」そのものについてのカントの見方の変革があつたと見ることができる。それは簡単に言えば、理性はたんに思弁的理論的能力を持つだけでなく、実践的能力をも持つ、したがって実践理性なるものが存在する、ということである。カントがこのことの解明にどれほど苦慮したかは、たとえば『道徳形而上学の基礎づけ』の末尾で、「あらゆる実践哲学の究極の限界」として、「いかにして純粹理性が実践的であることができるか」はもはや「解明」が不可能な事柄であると語り(IV 458)、また『実践理性批判』の「序言」で、「この論述はもっぱら純粹實踐理性が存在すること、を証明しようとするのであり、こうした意図から理性の全実践能力を批判する」と語っていることから(VI)、知られるであろう。『純粹理性批判』の「方法論」で、カントはすでに純粹理性の実践的使用について語り、思弁理性から区別される実践理性の存在を認めていたが、この考えを十分に根拠づけるには、『實踐理性批判』の完成を待たなければならなかったのである。

では、カントはなぜ「理性」に実践的能力を認め、しかも「道徳法則」を「純粹理性の所産」と考えるにいたつたのであろうか。『道徳形而上学の基礎づけ』は、その冒頭で「善い意志」を取り上げ、「善い意志」はそれ自体において善く、その効用とは無関係に「絶対的価値」を持つとするが、カントはそこで、この考えが「たんに奔放な空想」ではないことを示すために、「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」を問題にする。すなわ

ちカントによると、そうじて有機体においては次の原則が想定されるが、それは有機体に備わる「なんらかの目的のための道具」は「いずれもその目的のためにもっともふさわしい道具であり、目的にもっともよく適合している」という原則である。ところで人間は「理性と意志を持つ存在者」であるが、もし「自然の本来の目的」が「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」にあつたとすれば、人間にその道具として「理性」を与えたのは、「きわめてまづい措置」であつたことになる。と言うのも、幸福が目的であるとすれば、そのための行為や規則の指示は「理性によるよりも本能によるほうがはるかに正確」であつたであらうし、「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らう」からである。だが「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及ぼす能力として付与されているのだから、……理性の眞の使命は、なにかほかの意図において手段として善い意志をではなく、それ自体において善い意志を生むことであるに違ひなく、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。(V 394ff.) 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らう。(Vgl. V 61f.)

カントはここで、人間の「理性」には「実践的能力」が備わることを認める。しかもそれは、人間が幸福を追求するために必要なのではなく、「善い意志」によつて道徳的に生きるために必要なのである。『純粹理性批判』では、「実用的法則」と「道徳法則」とが区別されたが、この区別にそつて言うところ、「理性」の本来の実践的機能は、幸福追求のための「実用的法則」を示すことにあるのではなく、道徳的に生きるために意志が従うべき「道徳法則」を呈示し、これによつて「意志に影響を与え、意志をして「善い意志」たらしめることにある。こうしてカントの道徳的確信は、もはや以前のように「感情」や「心情」とではなく、「理性」と結びつくことになる。あるいはむしろ正確には、カン

トは自らの道徳的確信に基づいて、「理性」をも道徳的実践的能力として把握する方向に進んだ、と言うべきであろう。このことによって、道徳的心術に基づく「道徳的信仰」もまた、こうした理性能力に基づく「理性信仰」であるとする道が開かれたのである。なおカントがここで、理性が道徳的実践的能力であることを、目的論的な視点から主張していることに注目する必要がある。後にカントは、『判断力批判』において、神による創造の究極目的とはなにかを問い、「人間は幸福をいつも自分の最終の主観的目的とするかもしれない」が、しかし「幸福」は決して創造の究極目的ではなく、「人間は道徳的存在者としてのみ、創造の究極目的であることができる（傍点引用者）」と語る。(V 436 Ann.) カントの考えでは、人間は道徳的存在者たるべく創造されたのであり、それゆえにこそ「理性」もまたそのために道徳的実践的能力として人間に与えられたのである。⁽⁴⁾

一の末尾で、理性が信仰に先立つのか、それとも信仰が理性に先立つのかという問題を提起したが、いまやそれに対する解答が与えられたと言えるであろう。すなわちカントにおいて、信仰とはとりもなおさず理性信仰であり、その場合の「理性」とは道徳的実践的能力としての実践理性であって、信仰はこの実践理性と不可分である。『思考方向論文』によると、「超感性的なものの、われわれにとって厚い闇に閉ざされた測り知れない空間」においては、理性は「もっぱら理性自身の必要によってのみ、思考において方向を定める」ことができるが(VIII 137)、「この理性の必要とは実は「実践的意図における理性の必要」であって、方向を定める「理性信仰」は、この実践的な理性の必要から生じるのである。この理性信仰は、カントによると、「理性の要請」とも言えるが、しかしそれはこの要請が「確実性に対する一切の理論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じて知識とはまったく異なっているにもかかわらず、その度にかんじていかなる知識にも劣らない」ことを指している。理性信仰

は、確^い実^いな知識に劣^いらず、確^い実^いである。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も、その根底に置かれなければならない」のである。(VIII 141f.)

『思考方向論文』では、「理性信仰」は、「理性洞察 [Vernunft^einsicht]」や「理性靈感 [Vernunft^eeingebung]」から区別される。(VIII 140) 超感性的なものについては、それを人間の理性が理論的に洞察できるとするのは誤りであるし、またそれを理性が一種の靈感によつて、あたかも神の理性であるかのように直接に知るとするのも誤りである。理性信仰は超感性的な事柄について立言をするが、この立言を理性洞察や理性靈感によるものとしてはならない。理性信仰による立言は、道徳的確信に基づいていて、その立言の確実性は道徳的確信によつて支えられている。道徳的確信に支えられなければならない、超感性的な事柄にかんするいかなる立言も無効なのである。カントはまた、この論文の末尾で、「思考の自由」について語っている。もともと思考の自由とは、「理性が自分自身に与える法則以外のなものにも従わない」ことであつて、その反対は「理性を無法則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」のであつて、真の信仰とは言えない「狂信」や「迷信」はここから生じる。だがまた、そうした桎梏が破壊されると、理性能力はもはや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、自らの実践的必要に依存しないという格率を採用するのであつて、これにより理性信仰は放棄され、それにかわつて「理性不信仰 [Vernunft^eunglaube]」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つて心情に対する動機は一切の力を奪い、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よんでいる心構えを、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、好ましからぬ人間の心の

状態」である。(VIII 145f.) カントの「理性信仰」は、当時においても現代においても見いだされるこうした「理性不信仰」に正面から対決するのである。⁽⁵⁾

このようにたどってみると、カントの「理性信仰」は、「理性による信仰」だけではなく、「理性に対する信仰」をも含意していることが知られるであろう。カントは道徳的に生きるべきだという道徳的確信に基づいて、人間にはそのために道徳的実践的能力としての実践理性が備わることを確認したが、これがもつとも原初的な意味での理性信仰であり、「理性に対する信仰」である。この信仰を失えば、人間は「思弁理性の独裁」による「理性不信仰」に陥らざるをえない。次いでカントは、この理性信仰を携えて超感性的な世界にむかい、理論理性によつては「知る」ことのできなかつた「英知界」や「神」の存在を「信仰する(信じる)」ことによつて確認する。理性信仰はこの場合には「理性による信仰」であり、時には「理性的信仰」とも表現されるのである。

ここでふたたび「知る」と「信仰する(信ずる)」との区別について、『純粹理性批判』第二版(一七八七年)の「序言」でカントが語っていることに触れておきたい。『純粹理性批判』は、その内容からして、「純粹思弁理性批判」と言えるが、カントによると、この批判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、超感性的な事柄にかんする実践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(道徳的)使用が存在することを確認する(傍点引用者)」にいたるのであるから、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。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。短縮した表現によれば、「それゆえ私は、信^じること」「信^じ仰」に場所を得させるために、知^ること、「知識」を止めなければならなかつた」のである。(B XXIVf. XXX) ここで語られている「信^じること」すなわち「信^じ仰」が「理性信^じ仰」であることは、これまでの行程から明らかであろう。なお付け加えると、この『純粹理性批判』第二版序言は、『道德形而上学の基礎づけ』や『思考方向論文』がすでに発表された後のものである。カントは『純粹理性批判』第一版でも「理性信^じ仰」という言葉を一回用いていたが、「理性信^じ仰」についての確信がいつそう深まるのは、実践哲学の構築にむかうその後の段階においてであつたと見ることができよう。⁽⁵⁾

さて、カントの論述をこのようにたどつてくると、カントの実践哲学は、したがつてカントの「道德」は、実はその全体が実践理性に対する、また実践理性による「理性信^じ仰」によつて支えられていと言わなければならない。しかしそれならば、「道德」と「宗教」の区別はどうなるのであろうか。先に「宗教」は「信^じ仰」を含むことによつて「道德」から区別されるのではないかと予測したが、しかし検討の結果、「道德」そのものがすでに理性信^じ仰という形で「信^じ仰」を含み、それを土台として成立していることが明らかになつた。とすれば、カントにおいて、「道德」と「宗教」とはもはや区別されないことになるのであろうか。だがカントは、「私はなにをなすべきか」という問いと、「私はなにを希望することが許されるか」という問いを区別し、この区別に基づいて「道德」と「宗教」とを区別した。そこでいま一度この区別に戻つて、「希望」と「宗教」との関係について考えてみることにしたい。

三 幸福と最高善

『純粹理性批判』での叙述によると、道德法則に従う行為は、幸福を動因とする行為ではなく、幸福であるに値すること、を動因とする行為であつた。だが幸福であるに値する道德的な行為をいくら積み重ねても、それによつて確かに幸福に与ることができると希望できるためには、道德性と幸福とが合致して最高善を形成する英知界が、さらにはこの英知界を主宰する根源的善としての神が、前提されなければならない。この前提は、理論的仮説ではなく、実践的要請であるから、理性信仰によつて確信される事柄である。つまりその人間の道德性に應じて幸福を配分する神の存在を理性信仰によつて確信していなければ、道德法則に従つて生きても、将来の幸福に与ることを希望することはできないのである。カントが「宗教」を「道德」から区別したのは、道德法則そのものうちには含まれていない、この幸福への希望という契機に注目したからであらう。實際、既成のどのような宗教を取り上げても、そこには幸福への希望が見いだされる。宗教に救いを求めるのも、救いによつて不幸な状態から離脱することを願うからであらう。宗教は、どのような宗教であれ、幸福への希望から生じたとも言えるのである。キリスト教もまた、「信仰」と「愛」と並べて、「希望」を重視する。カントはとくにこの「希望」という契機に注目し、そこに宗教の決定的な徴表を認めたのである。

そこで道德と宗教との関係をめぐつて、新たな問題が生じることになる。この論文の冒頭で、カントは宗教を道德の延長線上において捉えた、と述べた。ところでこのことは、宗教は道德にいわば付随する事柄であり、道德は道德

として、宗教を必要としないで、それだけで自立してあることができる、ということであろうか。カントの道德と宗教の區別に即して言えば、人間は幸福への希望を持たなくても、道德法則に従つて道德的に生きることが可能なのであろうか。これはカントの実践哲学をその全体において理解する上で、きわめて重要な論点であつて、道德の自立性が可能であるという考えを推し進めると、それはさらにカントが取り上げた「最高善」という考えすらもが無用のものであり、根源的善である神への信仰もまた無用であるという結論にまでいたるであらう。たとえば和辻哲郎が『実践理性批判』の「弁証論」について下した解釈によると、「カントはここで、何らか哲学的ならざる理由により、突如として古来の最高善の考えを取り入れ、それを枢軸として神や不死の理念を解釈しようとした」のであり、「最高善を媒介とする神の要請は、種々の弁護説にも拘らず、カントの時勢に対する妥協と見るべき」なのである。もつとも和辻は、神にいたるカントの手続きを問題視したのであつて、神を否定しようとするのではない。和辻の考えでは、「道德法則の主体、本来的自己、これらは最高善を媒介とすることなしに我々を絶対者まで導き行くことの出来るもの」であり、「彼「カント」はあくまでも主体的なるものの底に主体的なる神を見いだすべきであつた」し、「また實際カントにはこの方向への動きが存する」のである。和辻が「主体的なる神」で具体的にどのような神を考えていたかは明らかではないが、しかしはたしてカントは、神に対する信仰を確立する際に、「哲学的ならざる理由」から「突如として古来の最高善の考えを取り入れ」たのであろうか。カントは別段、『実践理性批判』の「弁証論」で突如として最高善の問題を導入したのではない。カントは『道德形而上学の基礎づけ』で定言命法や意志の自律を道德の基本として確立する以前に、すでに『純粹理性批判』で最高善を取り上げ、これを道德や宗教を説明するための鍵として重視していたのである。そこでまず『純粹理性批判』でのカントの発言に注目し、次いで『実践理性批判』に眼を移すこ

とにしたい。

すでにこれまでに引用した部分に、注目すべき発言がある。カントによると、最高善を介して神と不死が前提されるが、それは「もしこうした前提がなければ、同じ理性が道德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影と見なさざるをえなくなる（傍点引用者）」からである。（B 839）同じ趣旨の発言は、別の箇所にも見いだされる。すなわち「神と、われわれに今は見えないが希望された世界「英知界」とを欠くならば、道德性の崇高な諸理念は、賛意と賛嘆の対象ではあっても、しかし企図と実行の動機とはならない（傍点引用者）」のである。（B 841）これらの発言が意味しているのは、最高善のいま一つの要素である幸福を配分する神の存在を確信していなければ、たとえ賛嘆すべき道德法則や道德的諸理念が示されても、それらは「空虚な幻影」に過ぎなくなり、したがってそれらを実行することも困難である、ということであろう。もちろんカントは、最高善における道德性と幸福との結合について、「道德的心術が条件となつて幸福に与ることをはじめて可能にする」のであつて、その逆、つまり「幸福への見通しが道德的心術をはじめて可能にする」のではない、と考えていた。（B 841）しかしそれにもかかわらず、幸福を配分する神の存在を確信しない限り、道德法則は無効であるとされるのは、なぜであろうか。

これまで何度も触れたように、『純粹理性批判』でのカントは、「道德法則」を規定して、「幸福であるに値すること以外のなににも動因としない実践的法則」とした。この「道德法則」の規定のうちには、「幸福であるに値する」という形ではあるが、すでに「幸福」という概念が含まれている。なるほど道德法則は、「実用的法則」とは異なつて、直接に幸福を動因とする実践的法則ではない。しかしそれでも道德法則は、幸福であるに値することを動因とする法則で

ある。道德法則に従う人間は、実用的法則に従う場合のように、自らの手で直接に幸福を得ようとしているのではないが、しかしなにかによつて幸福であるに値すると認定され、そのものの手によつて幸福が授けられることを求めている。幸福を獲得したいという願望ではなく、幸福であるに値することによつて幸福に与りたいという希望が、道德法則に従うべきだという確信に力を与える。だがそのためには、道德性に応じて幸福を配分するなにかが、すなわち眼には見えない道德的心術の奥底までも洞見する神が、前提されなければならない。神の存在を確信しなければ道德法則も実行力を持たないというカントの主張は、ひとまずこのように理解できるであらう。⁸⁾

カントが、実用的法則であれ、道德法則であれ、実践的法則の規定に際して幸福という概念をそのうちに取り入れたのは、人間はどのような形であれ、幸福を求める存在である、ということをも前提としたからであらう。この前提の背後にあるのは、およそ人間は神のように自足し完結した存在ではなく、なにかに欠けていることを意識している不満足な存在であり、この欠如を解消することによつて満足を得たいと願望している存在である、という考えである。幸福を求めるとは、そうした欠如を補完したいということにほかならない。とすれば、なにが欠けているかという意識の違いに応じて、なにを幸福と考えるかの違いも生じるであらう。カントは実用的法則によつて求められる「幸福」を「傾向性の満足」という形で捉えたが(B 836)、では道德法則に従つて「幸福であるに値すること」を求める場合の、値するとされる「幸福」もまた、傾向性の満足から生じる幸福なのであろうか。だが最高善の一要素としての幸福は、道德性に応じて配分される幸福であつて、最高善が英知界において成立すると考えられる限り、この幸福もまた英知界においてはじめて成立する幸福と見なければならぬ。ところでこの英知界は、『純粹理性批判』でのカントによると、「われわれが来世と見なさざるをえない」世界であり(B 836)、「われわれに今は見えないが希望された世界」であ

る。(B 841) とすれば、幸福であるに値することによって配分される幸福は、来世における幸福ということになる。最高善や神とともに不死が前提されるのも、来世においてこの幸福に与るためである。だが来世にまで存続するのは心だけで、来世においては傾向性は消滅するであろうし、したがって来世で配分される幸福は、もはや「傾向性の満足」ではないであろう。とは言え、カントはいま一方で、英知的世界としての道徳的世界は「たんなる理念」ではあるが、それでもこの理念は「実践的理念」であり、「感性界をできるだけこの理念に合致させるために、現実感性界に対してその影響を持つことができ、また持つべきである」とする。この理念が空虚ではなく、「客観的実在性」を持つのも、このゆえにある。(B 886) そこでカントの考えでは、われわれは「われわれおよび他のひとびとにおける世界最善 [das Weltbeste] を促進する」ことによって、神の意志に奉仕することができるのであって (B 847)、実際に神の意志は「最高の世界最善 [das höchste Weltbeste]」を求めているのである。(B 843) カントはここで、「最高善」にかえて「世界最善」とか「最高の世界最善」という表現を用いているが、これは来世ならぬこの世においても、各人の道徳性に応じて幸福が配分されるべきであり、各人はそうした世界の実現を目指して努力すべきである、ということであろう。しかしそうだとすれば、この場合に配分される幸福は来世での幸福ではなく、現世での幸福であることになる。ではこの現世での幸福においては、「傾向性の満足」という規定が復活するのであるか。

この問題はひとまず措くとしても、カントが「最高の派生的善」とする「世界の最高善」は、それが来世において成り立つと見るか、それとも現世において成り立つべきものと見るかによって、その一要素である「幸福」の内容も異ならざるをえないであろう。『純粹理性批判』でのカントの叙述のうちには、この二つの見方が平行していて、どちらか一方を切り捨てることは困難である。だが敢えて言えば、『純粹理性批判』においては、最高善にかんして前者の

見方が優勢を占めている。と言うのも、ここでは最高善が、「私はなにを希望することが許されるか」という問いのうちで提起されているからであり、なによりもまず、私という個人における道徳性と幸福との合致が求められているからである。しかし後に見るように、『実践理性批判』では「最高善の促進」が義務として重視され、後者の見方が優勢となる。カントの関心は、自己だけではなく他者をも含めた世界での最高善の実現にむかうのである。だが『実践理性批判』に移る前に、カントが『道徳形而上学の基礎づけ』で、「傾向性の満足」としての「幸福」についてどのように考えているかを見ておくことにしたい。

『道徳形而上学の基礎づけ』では、「幸福」を示すのにさまざまな表現が用いられている。たとえば「幸福」とは、「まったく息災で自分の状態に安んずること」(IV 393)であるとか、「理性と意志とを持つ存在者において、その存在者が維持され順調であること」(IV 395)であるとか、「すべての傾向性の満足の総体」(IV 399)であるとか、欲求と傾向性の「全体の満足」(IV 405)であるとかがそれである。そこでこれらの規定を見ると、幸福とはまず第一に、理性的存在者である人間が「維持され順調である」ことによって「自分の状態に安んずること」[Zufriedenheit mit seinem Zustand]を指しているが、私はこれがおそらく幸福なるものについてのカントの基本的イメージではなかったかと考える。⁽¹⁰⁾と言うのも、カントが後年に理説の形で完成した『道徳形而上学』(一七九七年)においても、「幸福」は「自分の状態に安んずること」(VI 387)もしくは「自分の状態に完全に安んずること」(VI 480)とされているからである。ところで「幸福」は第二に、欲求や傾向性の「満足の総体」もしくは「全体の満足」であって、これは先に見た『純粹理性批判』での「幸福」の規定(B 834)とまったく同じである。では、幸福の第一の意味での「自分の状態に安んずること」は、こうした欲求や傾向性の「満足の総体」によって生じるのであろうか。

カントはこの第二の意味での幸福について、次のように語っている。すなわち「およそ人間はすでにおのずからにして幸福へのきわめて強力で根深い傾向性を持つ」が、それは「まさにこの幸福という理念において、すべての傾向性が一つの総体へと合体している」からである。だがしかし、「幸福への指令は、多くの場合、いくつかの傾向性に多大の損害を与えるし、しかも人間は幸福という名でよばれるすべての傾向性の満足の総体について、確実に信頼できる概念を作ることができない」。そこで「たった一つの傾向性でも、それがなにを与えるか、またいつその満足が得られるかがはつきりしていると、そうした一傾向性が「幸福という」ふらふらした理念を押し退けてしまうことがある」のであって、たとえば「足の通風に悩む人間が、美食を楽しんで苦痛をできるだけがまんすることを選んだりする」が、それは「すべてを見積もった後に、すくなくとも健康のうちに含まれるであろう幸福をあてどなく期待して現在の瞬間の享樂を失うまいとしたから」なのである。(IV 399)

カントは恰恠にかんする仮言命法を説明する際にも、同じことを語っている。「一種の自然必然性によって、理性的存在者のことごとくが所有すると確実に前提できる一つの意図が存在する」が、それは「幸福への意図」である。(IV 415) しかし「不幸なことに、幸福の概念はきわめて曖昧な概念であって、人間は誰でも幸福を得たいと願望するが、かれが本来願望し意欲しているのがなんであるかを、はつきり自分自身にも納得する形で言うことは決してできない」。と言うのも、「幸福の概念に属するすべての要素は、ことごとく經驗的」であるが、それにもかかわらず「幸福の理念のためには、一つの絶対的な全体が、つまり私の現在およびすべての未来の状態における幸せの最大量が必要とされる」からである。洞察力や能力に優れていても、「かれがこの場合に本来意欲しているものについて、明確な概念を作り上げることは不可能」である。神のような全知を持たない以上、「かれは自分を真に幸福にするものがなんで

あるかを、なんらかの原則に従ってまったく確実に規定することはできない。怜悯の命法が「行為を客観的に実践的
 Ⅱ必然的なものとして呈示することができない」のも、そのためである。したがって「どのような行為が理性的存在者の
 の幸福を促進するかを確実に普遍的に規定するという課題は、まったく解決不可能」である。もともと「幸福」は「理
 性の理想」ではなく、「構想力の理想」であって、「この理想はたんに経験的な諸根拠に基づいており、これらの諸根
 拠が行為を規定して、さまざまな結果の実際は無限の系列からなる全体が達成されると期待するのは、無駄なこと」
 なのである。(IV 418f) カントは「純粹理性批判」で、幸福を動因とする「実用的法則」は「経験的諸原理」に基づ
 いていて、実は法則たりえないとしていたが、この考えは『道徳形而上学の基礎づけ』においても、まったく変化し
 ていない。

「すべての傾向性の満足の総体」としての「幸福」は、以上の叙述に従う限り、人間がそれを所有しようと願望して
 も、所有することは不可能である。なるほど人間は、一つの傾向性を満足させることによって幸福を得たと主観的に
 思うかもしれないが、それは傾向性の満足の総体である幸福にはほど遠いのである。カントは、人間を「幸福にす
 ること」と「善くすること」、「伶俐にして自利に抜け目なくさせること」と「有徳にすること」はまったく別である
 から、「自分自身の幸福の原理」は「道徳性の基礎づけになんら寄与しない」ばかりか、この原理はまた「徳への動因」
 と「悪徳への動因」とを同列に置き、「ただ計算に巧みになることだけを教え、両者の種的な区別をまったく解消させ
 る」から、決して道徳性の原理たりえないとするが(IV 442)、しかし傾向性による全体的な幸福の実現はもともと不
 可能なのであるから、自己幸福の原理は、道徳性の原理とされようとされなかつと、実は貫徹不可能な原理である、
 と言うべきであろう。したがってもし「自分の状態に完全に安んずること」が「幸福」の原義であるとするならば、

それは傾向性全体の満足としての幸福によつては達成不可能である、ということになる。このことは、「最高善」の一要素としての「幸福」がなにを指すのかを考えるときにも、留意すべき事柄であらう。

ここで『実践理性批判』の「弁証論」に眼を移そう。カントが全著作のうちで「最高善」についてもつとも組織立った議論を展開しているのはここ「弁証論」においてであるが、それをたどっていくと、『純粹理性批判』での「最高善」の叙述との間に、大幅な変更はないにしても、微妙な違いを見いだすことができるであらう。「最高善」は、ここではまず、「純粹実践理性の對象の無条件的總體」という形で示される。(V 108) したがって「最高善」は「純粹意志の全對象」とも言えるが、しかしそれだからと言つて、それが直ちに「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」であつて、「最高善とその生起や促進が客観とされる根拠」も「道徳法則」にある。(V 109) とは言え、カントはこれに続けて、「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一緒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、最高善の概念と、われわれの実践理性によつ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、ということはおのずから明らかである」と語る。(V 109f.) 最高善は、道徳法則がその最上の条件をなしている限りにおいて、実践理性の對象であると同時に、純粹意志の規定根拠である。「純粹理性批判」を振り返ってみると、そこで「最高善」が導入されたのは、「私はなにを希望することが許されるか」という問いに答えるためにであつた。最高善は、まずもつて、私が道徳的に生きれば幸福に与ることができるという希望を叶えるための条件として設定されたのである。もつとも、すでに触れたように、カントはいま一方で、「われわれおよび他のひとびとにおける世界最善を促進することによつて神に奉仕することができると語っていた。『実践理性批判』で最高善が「純粹意志の規定根拠」とされるとき、この最高善は、私の幸福への

希望を叶えるための条件としてよりも、われわれの「世界最善」を促進するための条件として設定されている、と言えるであろう。

このことは、『実践理性批判』において、最高善の産出や促進が義務とされることに照応する。先の引用にもあるように、「道徳法則」は「最高善の生起や促進が客観とされる根拠」である。「最高善の促進」は、「われわれの意志のアプリオリに必然的な客観」であるし(V 114)、「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な客観」である。(V 122) 「最高善を産出するために出来るだけ寄与すること」は、「純粹実践理性の命令」であるし(V 119)、「われわれは最高善を促進するよう努めるべき」である。(V 125) つまり「世界において最高善を産出し促進するように努めること」は、人間の「義務」である。(V 126) 問題は、私一人の幸福への希望を叶えることではなく、私と他者を含む世界の最高善を促進することなのである。

とは言え、最高善のために「心の不死」と「神の現存」とが前提されなければならないのは、『実践理性批判』においても変わりはない。「心の不死」と「神の現存」は、ここでは「純粹実践理性の要請」とされる。なるほど心が不死であるとか神は現存するというのは、形の上では理論的命題である。だがここで「要請」というのは、「理論的ではないが、それがアプリオリに無条件に妥当する実践的法則に結び付いている限り、それとして「理論的には」証明できない命題」のことである。(V 122) これは理性信仰という言葉を使えば、両者はいずれも理性信仰によつて確信されるべき事柄であるということで、この点にかんしても『純粹理性批判』での叙述と異なる点はない。

そこで神の問題に入る前に、心の不死の要請を取り上げると、カントはここ『実践理性批判』では、次のように語っている。すなわち最高善が可能であるためには、「心術が道徳法則と完全に適合」しなければならないが、しかしこの

こと、つまり「意志が道德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っては「所有不可能な完全性」である。しかしそれでも「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見いだされる」。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、そこで最高善は「実践的にはただ心の不死を前提としてのみ可能」なのである。(V 122) 『純粹理性批判』では、私が来世と見なされる英知界において幸福に与ることができするために不死が前提とされたが、ここでは人間に道德性の完成にむけて努力することを義務づけるために不死が要請される。この点に『純粹理性批判』との違いが見いだされるが、だが道德性の完成は現世においては不可能とされているから、その限りではそれに応じた幸福の配分もやはり来世において可能であると見なければならぬ。では、その場合の幸福ということで、カントはどのような幸福を考えているのであろうか。

最高善における徳と幸福との結合は、カントによると、「分析的」ではなくて「綜合的」であり、しかも徳を原因として幸福を結果とする「原因と結果の綜合」である。(V 113) ストア派やエピクロス派が誤ったのは、両者の結合を分析的と考えたからで、そこでエピクロス派は「幸福へといたる自らの格率を自覚しているのが徳である」と主張し、ストア派は「自らの徳を自覚しているのが幸福である」と主張したのである。(V 111) ストア派の主張を言い換えれば、それは「徳が全体的な最高善であり、幸福はたんに徳を所有しているという意識で、これは主観の状態に属する」ということである。(V 112) このストア派の考えは、エピクロス派とは異なつて、実践的原理を「感性的必要の意識」ではなく、「一切の感性的規定根拠からの実践理性の独立性」に置いている点では(V 112)、カントの立場に近いが、しかしカントはこのストア派の考えをきびしく批判する。と言うのも、ストア派は、「かれらの最上の実践的原理すな

わち徳を、まったく正当に最高善の条件として選んだが、しかしかれらは、徳の純粹法則によつて要求される徳の程度が、この世において完全に到達可能であると考えることによつて、賢者の名の下に人間の道徳能力をその本性の一切の制限を超えて極度に緊張させ、あらゆる人間知に矛盾することを想定したからであり、さらには「最高善に属する第二の成立要素すなわち幸福を、人間の欲求能力の特殊な対象たらしめようとはまったくせず、かれらの言う賢者を神性同様にその人格の卓越性の意識において……自然にまったく依存しないものとした」からである。こうしてストア派は、「最高善の第二の要素である自分自身の幸福」をたんに「行為と自らの人格的価値に安んずること」とに置き、それゆえ幸福を「道徳的な心構えの意識に包括させる」ことによつて、それを「省略した」のである。(V, 127) カントはまた、ストア派の道徳とキリスト教の道徳とを比較しつつ、次のように語る。ストア派にとつて、「徳」とは「人間の動物的本性を超えていく賢者が持つ一種の英雄精神」である。この「賢者」は、「自らに自足し、他人には義務を課すが、自分は義務を超えており、道徳法則の違反に対するいかなる誘惑にも服していない」と考える。だが「もしかれらがこの法則を福音書の指令が考えているように純粹に、かつ嚴格に考えたならば、これらすべてを行うことはできなかった」はずなのである。(V, 127 Anm.) カントに言わせれば、ストア派は「英雄的」ではあるが「道徳的な狂信」を導入したのであり、これに対して「福音書」は、「人間の一切の善行」を「夢想された道徳的完全性という状態に耽溺することを許さない義務の規律」に服従させ、また「ともすれば有限な存在者の限界を見損なううぬぼれや私愛に対しては、これを謙抑(すなわち自己認識)という制限の下に置いた」のである。(V, 86) カントがここでストア派との対比において説くキリスト教の福音書の道徳が、実はカント自身が立脚している道徳であることは明らかであろう。カントにとつて道徳法則は神聖であり、有限な人間は現世においてそれに完全に合致した道徳的完全性に

達したとうぬぼれてはならず、謙抑でなければならぬ。人間は道德的完成にむけて無限に努力しなければならないのであり、そのために心の不死が要請されるのである。

さて、ここでカントが『実践理性批判』において、「幸福」についてどのように語っているかを見ることにしたい。カントはまず、「幸福であることは、必然的に、理性的ではあるが有限なすべての存在者の要求であり、それゆえこの存在者の欲求能力の不可避的な規定根拠である」とするが、その理由は、「かれの全現存に安んずること」[die Zufriedenheit mit seinem ganzen Dasein] は、かれが生まれつき所有しているのでもなければ、またなにも依存していないというかれの自己充足の意識 [ein Bewusstsein seiner unabhängigen Selbstgenugsamkeit] を前提するような幸福 [Seligkeit] でもなく、必要に迫られている「欠乏した」存在者であることから、かれの有限な本性そのものによってかれに強いられた課題だからである、ということにある。だがこの「必要」は、「幸福への欲求」においては、「主観的に根底にある快不快の感情に係る」「欲求能力の実質」にかかわることになり、その際その「実質的規定根拠」は、「主観によってたんに経験的に認識される」にとどまる。そこで「各人が自分の幸福をどこに置くことになるかは、各人それぞれの快不快の感情に依存するし、同一の主観においてすら、この感情の変化によって必要が変わることに依存する」のであり、こうして「自愛の原理に基づく実践的指令は、決して普遍的であることはできない」のである。

(V 25f.)

自愛の原理によって追求される「幸福」は、以前に「傾向性の満足の総体」という形で捉えられた「幸福」であろう。と言うのも、「あらゆる実質的な実践的規則は意志の規定根拠を下級の欲求能力に置く」(V 28)し、また「欲求能力が感覚に依存していることが傾向性とよばれる」(IV 413)からである。だがカントがそれに先立って、「かれの全現

存に安んずること」とよぶ「幸福」は、先に見た「自分の状態に安んずること」と同じで、これがカントの「幸福」についての基本的イメージであり、いわば「幸福」の原義である、と考えられる。しかしこの「幸福」を実質的規定根拠に従う欲求によつて達成しようとする、それは傾向性の満足としての「幸福」に変質するのである。ところで幸福の原義とも言える「全現存に安んずること」は、先の引用によると、「自己充足の意識を前提するような淨福」からも区別されているが、この点に堪んしてカントが別の箇所で語っていることに注目したい。

それはエピクロス派の弁護と批判に続く箇所であるが、カントはそこで、「幸福」の語のように「享受 [Genuss]」を示す語ではなくて、しかも「自らの現存に対する適意」を、すなわち「徳の意識に必然的に伴わなければならないような、幸福に類似するもの」を示す語はないかと問い、それは「自己に安んずること [Selbstzufriedenheit]」であるとする。この語は、その本来の意義においては、「われわれがなにも必要としないことを意識しているといった、たんに自らの現存に対する消極的な適意」を暗示する。ところで「自由」と「断固とした心術をもつて道徳法則を順守する能力としての自由の意識」は、「少なくともわれわれの欲求を規定する……動因としての傾向性からの独立性」であり、「私が私の道徳的格率の順守に際してこの独立性を意識している限りにおいて、自由とその意識は、この順守と必然的に結びついた、いかなる特殊な感情にも基づかない不変的な安らぎ [unveränderliche Zufriedenheit] の唯一の根源」である。この安らぎは、「傾向性を満たすことに基づく感性的な安らぎ」(カントによると、「感性的な安らぎ」という表現は不適切であるが)ではなくて、「知性的」な安らぎであり、さらに言えば、「その根源において自らの人格に安んずること [Zufriedenheit mit seiner Person]」である。しかしこの安らぎは、「感情の積極的参加」に依存しないから、「幸福」とよぶことはできず、また「厳密に言えば、淨福とよぶこともできない」。なぜなら、この安ら

ぎは、淨福とは異なつて、「傾向性や必要からの完全な獨立性を含んでいない」からである。だがそうであるにしても、この安らぎは、「少なくともかれの意志規定が傾向性や欲求の影響から自己を自由に保つことができる限りにおいて、淨福に似ており、それゆえ少なくともその根源から見て、最高の存在者にのみ歸属できる自己充足と類似している」のである。(V 117f.)

カントの以上の論述は、次のように整理できるであろう。「自由とその意識」を「唯一の根源」とする「不変的な安らぎ」は、もはや傾向性の「感性的」な満足ではなく、「知性的」な安らぎであつて、これは実は「自らの人格に安んずること」であり、その意味での「自己に安んずること」である。そこで道德法則によつて生きる道を選んだ人間は、本来の自己が傾向性からの獨立によつて成り立つことを意識している限りにおいて、現世においても實際にこの安らぎを味わうことができる。だがこの安らぎは、傾向性の満足を含んでいず、そこでもし傾向性の満足をも含むのが「幸福」(「享受」としての)であると規定するならば、この「自らの人格に安んずること」を「幸福」とよぶことはできない。一方この安らぎは、「意志規定が傾向性や欲求の影響から自己を自由に保つことができる限り」において、完全に自らに充足している神の「淨福」に類似する。だが現世における人間が自らの人格に安んずることは、「傾向性や必要からの完全な獨立性」を内に含まないから、直ちに「淨福」と同じであるとも言えないのである。

「自分の状態に(完全に)安んずること」もしくは「自分の全現存に安んずること」が、カントにおける「幸福」の原義ではないかということは、すでに述べた。「自らの人格に安んずること」は、「自己に安んずること」であり、その限りで「自らの現存に対する適意」を含むであろうが、しかしこれは自分の状態や現存に完全に安んずることではなく、「幸福」の原義を満たすものではない。しかし人間の意志が傾向性の影響をまったく排除して道德法則と完全に

一致し、神聖性に達することができれば、そのとき人間は「傾向性や必要からの完全な独立性」を成就し、神の淨福と等しい「自己充足」としての淨福にいたるであろう。それは自分の状態もしくは現存に完全に安んずる段階であり、すなわち「幸福」ということになる。道德的に生きる人間が来世において希望できる最高善は、完全性に達した道德性と、まづたき自己充足としての淨福との結合において成り立つと言えるのである。このことは、カントがキリスト教の道德について語っていることと合致する。すなわちカントによると、「キリスト教の道德論」においては、「道德の神聖性は、理性的存在者に対し、この世の生においてすでに規準として示されるが、これに比例した幸せ、つまり淨福は、永遠において到達しうるものとしてのみ表象される」のであり、「淨福」は「この世で幸福という名の下では決して到達されることができない（われわれの能力にかんする限り）し、それゆえたんに希望の対象とされるだけ」なのである。（V 198f）カントはここで、先に見た箇所と同様に、キリスト教の道德に託して自らの道德を語っている、と見るべきであろう。カントにあつても、「道德の神聖性」は、「この世」においてすでに「規準」として示されている。人間はこの世において、神聖性を規準として、自らの道德的完成にむけて無限の努力を重ねなければならぬ。この世の人間には傾向性が伴っている以上、意志に対するその影響を根絶することはできず、人間にできることはその影響をできるだけ小さくし、道德法則の力をできるだけ大にするように努力することである。そうした人間は、自らが絶えず法則違反にむかう傾向があるのを自覺しているから、当然に「謙抑」である。ストア派のように、この世ですでに道德的完成に達したと誇るのは、「道德的狂信」にすぎない。

このように見てくると、カントが「もし私がなすべきことをなすならば、私はなにを希望することが許されるか」という問いにおいて求めている幸福は、すなわち私にとつて「希望することが許される」来世での幸福は、完全な自

己充足としての淨福であつた、と言えるであらう。人間は誰でも来世での幸福を願うであらうが、しかしそれを希望することが許されるのは、現世において道徳的完成にむけて努力する人間だけである。また事実そうした人間だけが、現世においても自己の人格に対して淨福に類似した安らぎを意識することができ、この安らぎは、来世での淨福のいわば象徴であつて、道徳的に生きる人間はこの象徴を介して、来世での幸福を淨福という形で確信するのである。⁽¹⁾ そうした道徳的努力をしなくても、人間はそれ以外の手段で神の氣にすることができ、それによつて来世での幸福(淨福)を得ることができると考えるのは誤りであり、もしそのように主張する宗教があるとすれば、それはカントによつて不純な宗教(恩恵を求める宗教)として斥けられる。希望できる来世での幸福は、最高善の一要素としての幸福であり、道徳性と合致した幸福なのである。

だがしかし、最高善を構成する幸福については、まだ解決しなければならない問題が残っている。これまで見てきたのは、私の希望の対象としての幸福であり、これは来世における私の幸福であつた。しかしカントは、いま一方で、最高善は現世においても成立すべきである、と考えていたのであり、そこで『実践理性批判』では、現世における最高善の産出と促進が人間に課せられた義務とされたのである。では、この現世で成立すべき最高善は、したがつてまたその一要素である幸福は、これをどのように考えたらよいのであらうか。この幸福は、傾向性からのまつたき独立としての淨福ではなく、またその象徴としての人格に対する安らぎでもないであらう。最高善の一要素としての幸福も、「幸福」の原義に照らせば、「自らの状態もしくは現存に安んずること」であらうが、しかし現世で促進されるべきである、とされる最高善は、われわれの最高善である。したがつてそこで考慮されるべき幸福も、私一人の幸福ではなく、われわれの幸福である。私と他のひとびとを共に含む世界の最高善を促進することが私の義務なのである。では、私

はどのようなまえば、私の能力の範囲内で、世界における最高善の促進に寄与することができるのであろうか。われわれの幸福を促進することのうちには、当然ながら他人の幸福を促進することも含まれる。だがカントはすでに、『道徳形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』で、他人の幸福を促進することを義務の一つに数えていた。では、ここで義務とされる他人の幸福の促進が、そのまま最高善の促進につながるものであろうか。ここでは『道徳形而上学』を手掛かりとして、この問題を考えてみたい。

『道徳形而上学』では、「法義務」と「徳義務」とが区別され、徳義務は「同時に義務でもある目的」と規定される。ここでの論述によると、そうして「目的」とは「自由な随意の対象」であるが、しかしここで取り上げられるのは、「人間が自らの自然本性に従って自ら形成する目的」ではなく、「自由な随意の法則の下にある自由な随意の対象」であって、これは「人間が自ら目的へと形成すべき対象」である。つまりこれは定言命法の下にある意志の対象であり、行為の目的であって、カントはこれを「同時に義務でもある目的」とよぶ。実際「いかなる行為も無目的であることはできない」から、もしこのような目的が存在しないなら、「すべての目的は実践理性にとってつねに他の目的のための手段としてのみ妥当する」ことになり、「定言命法は不可能である」ことになろう。そうなれば行為のためには「怜悯の規則」があれば十分で、道徳法則はもはや不必要であろう。(VI 384f.)

この「同時に義務でもある目的」は、「自己の完全性」と「他人の幸福」である。これを入れ換えて「自己の幸福」と「他人の完全性」とすることはできない。人間は誰でも「自然本性の衝動」によって自己の幸福を求める傾向があるから、それを自分の義務として求めるべきであるとするのは自己矛盾であるし、また他人の完全性はその本人によってのみ求められることができるのであるから、それを本人以外の私が義務とすべきであるとするのも矛盾である。こ

うして「自己の完全性」と「他人の幸福」とが「同時に義務でもある目的」とされるが、カントがここで「自己の完全性」の下で考えているのは、まず第一に「人間の能力の開化」であり、次いで「人間の意志の開化」である。人間の能力の開化においてもっとも重要なのは「悟性」の開化であるが、と言うのも、悟性はもともと「概念の能力」であり、そうしたものとしてそれは同時に「義務にかかわる概念の能力」だからである。意志の開化について言えば、それを「もつとも純粋な徳の心術」にまで高めることが目的であって、ここで求められているのは「内的な、道徳的実践的完全性」である。(VI 386f.) つまり「自己の完全性」という目的の下で義務とされるのは、悟性を含む「一切の能力の開化」(カントはこれを「自然的完全性」とよぶ)と、「われわれのうちにある道徳性の開化」であるが、前者は最終的には人間の道徳的完成のために必要なのであるから、自己の完全性は、つまるところ自己の道徳的完全性に帰着すると見てよいであろう。(VI 391f.) 人間は自己の道徳的完成を目指して(たとえ現世ではまっただき道徳的完全性に達することができないとしても)努力すべきであって、このことが「自己の完全性」が「同時に義務でもある目的」とされる所以なのである。

では、「他人の幸福」についてはどうであろうか。カントはここで、「幸福」を(先にカントにおける「幸福」の原義と解した)「自分の状態に安んずること」と規定し、その追求は人間の自然本性にとつて不可避であるから、自己の幸福は「同時に義務でもある目的」ではないと再度否定した上で、次のように語る。「それゆえ私の目的として目指すことが義務であるような幸福が問題になるとすれば、それは他の人間の幸福でなければならず、そこで私はかれらの(許された)目的を同時に私の目的とするのである。かれらが自分たちの幸福になにを数えようと、それはかれら自身の判定に委ねられている。だがかれらが幸福に数えているものの、私がそうは見なしていない多くのものについて、

かれらがそれをかれらのものとして私から要求する権利がない場合は、それを拒む権利が私にもある。」(VI 388) この表現はかなり微妙であつて、カントは前半部分では、一応他人の「(許された) 目的」(つまり非道徳的ではない目的)を同時に私の目的とすることが義務であるとするが、しかし後半部分では、幸福と、他人が幸福に数えるものとを区別しているように見える。つまり他人が幸福に数えて追求しているものでも、私がそれを幸福と見なさない場合は、他人が法的権利に基づいてそれを私に要求する権利があれば別であるが、そうでなければ私はそれに協力する必要はない。これは前半部分と結びつけると、たとえ他人が幸福を非道徳的ではない「(許された) 目的」の実現に求めているでも、私がそれを幸福に数えないなら、それを私の目的とする義務はない、ということになる。もつともカントによると、その際「私自身の(自然的) 幸福」も配慮しなければならないということを「責務」と称して、他人の幸福を促進しないことを正当化してはならないのである。(a.a.O.) なおカントはこれに続けて、「苦難や苦痛や窮乏」は「自らの義務への違反に導く大きな誘惑」であり、「適度の富や強壮や健康や安泰」は前者の影響力に対抗するから、後者は自己にとつて「同時に義務である目的」のように見えるが、しかしその場合に義務である目的は「自分自身の幸福」ではなく、あくまでも「主体の道徳性」であつて、「この主体から障害を取り除くこと」はたんに「許された手段」にすぎない、と語る。たとえば「自分自身のために適度の富を求めること」は、直接的には義務ではないが、間接的には義務とも言えるのであつて、それは「悪徳への大きな誘惑の一つである貧困を防ぐ」ためなのである。(a.a.O.)

先に見たように、カントは「自己の完全性」にかんして自然的完全性と道徳的完全性とを区別したが、それに対応させて、「他人の幸福」にかんしても「自然的な幸せ」と「道徳的な幸せ」とを区別して扱っている箇所がある。前者については、カントはまず他人に親切を尽くすことが義務である理由を述べた後で、「私が報酬を期待しないで私の幸

せの一部を他人のために犠牲にすべき」ことは義務であるが、「どの程度までそれが可能であるかについて一定の限界を示すことは不可能である」として、さらに次のように語る。「ここできわめて重要なのは、各人にとってそれぞれの感じかたに依じてなにが真の必要であらうか、ということ、それを決めることは各人自身に委ねられていなければならない。なぜなら、自分自身の幸福（自分の真の必要）を犠牲にして他人の幸福を促進することは、それが普遍的な法則とされた場合は、それ自体において矛盾した格率となるであらうからである。それゆえこの義務はたんに広い義務であり、多かれ少なかれ活動の余地を残し、その限界をはっきり告げることはできない。」(VI 393) ついでに「道徳的な幸せ」に触れておくと、他人の道徳的な幸せを促進することは義務であるとしても「消極的な義務」にすぎず、そこで義務とされるのは、簡単に言って、私が他人の良心を苦しめるような機縁を作らない、ということなのである。(VI 394)

さて、以上から、カントが他人の幸福の促進を義務であるとする際に、促進すべき他人の「幸福」をどのように考えていたかについて、そのおおよその輪郭を知ることができるであらう。カントが「幸福」の原義を「自分の状態もしくは現存に安んずること」に置いていることは、これまで何度か触れた。このことは、カント自身が自らの幸福をこの原義の下で理解していたことを物語るものでもあらう。自分の状態についての満足は、それが自然的状態についての満足である以上、淨福に類似した人格についての満足とは異なつて、傾向性の満足を伴うものと見なければならぬ。だがもちろんカントは、傾向性を野放しの状態においてその満足を求めているのではない。カントが自己の幸福の配慮もまた間接的な義務であると語るとき、その幸福は、たとえば適度の富を所有していて、貧困から生ずる義務違反への誘惑を免れている状態である。この幸福には、健康であることや、さまざまな危険から安泰であることも

数えられるであろう。つまり「幸福」の原義に従えば、義務違反への誘惑を含む「苦難や苦痛や窮乏」から免れていて、自らの状態もしくは現存に安んずる [zufrieden] ことができるならば、それが「幸福」なのである。自己幸福の原理に従って傾向性の満足を求める限り、それはどこまで行ってもとどまることを知らず、したがってその人間は自らの現在の状態に絶えず不満であり、自らの状態に安んずることはできないであろう。傾向性が人間の自然本性に属している限り、それを抑圧することは不可能であるが、しかしそれを抑制することは可能であり、自らの状態に安んずるためには、それを必要とするであろう。自らの状態に安んずるために必要なのは、傾向性の満足をどこまでも追いつけることではなく、「自分の真の必要」を見いだし、傾向性の満足をそれに限定することなのである。

この「幸福」の原義は、他人の幸福の促進が義務とされる場合の他人の「幸福」にも当てはまるであろう。他人が道德法則に違反してまでも自己幸福を追求しているとすれば、もちろん私にはそれを促進する義務はない。しかし他人が道德法則に適合して幸福を追求していても、その幸福が自らの状態に安んずることを超えた過大なものであり、「真の必要」を超えたもの（たとえば贅沢）であるならば、それを促進するのが私の義務であるとは言えないであろう。『道德形而上学の基礎づけ』で他人の幸福の促進が義務とされる場合でも、カントがあげている例では、その他人は「大きな辛苦と戦わなければならない」状態にある他人であり、「困窮した」他人である。(IV 423) またカントによると、世間には「同情心」に富み、「虚栄や自利」といった動因からではないにしても、「自分の周囲のひとびとに喜びを広めることに内的な満足を見いだし、自分のせいで他人が安んずるのを楽しむ」人間がいるが、しかしその行為は「たとえ義務にどれほど適合して」いても、「真に道德的な価値をそなえてはいず、その他の傾向性と、たとえば名誉への傾向性と、同等の資格をもつにすぎない」。これに対して、こうした博愛的な人間の心情が「自分自身の困窮にかかり

きり」になり、もはや「他人の困窮が「自分の「内的な満足」によって」心を動かすにはいたらない」状態になつても、なおかつ他人の困窮を救うとすれば、それは義務に基づいた行為であり、その場合にこの行為は「はじめて真正な道徳的価値をもつ」のである。(IV 398) これはカントが「義務に基づいた行為」をたんに「義務に適合した行為」から区別するために用いた例であるが、しかしこうした例においても、どのような場合に他人の幸福を促進するのが義務に基づく行為で道徳的価値を持つのかが示されていると見てよいであろう。他人が「苦難や苦痛や窮乏」によって自らの状態に安んじ満足することができない状態は、不幸である。他人の幸福の促進とは、なによりもまず、他人をこうした不幸な状態から救い、他人が他人自身の状態に安んじ満足することができるようにすることである。もつとも、他人の幸福の促進は、この一事に尽きないかもしれない。カント自身も語っているように、他人の幸福の促進は、一定の限界を示すことのできない「広い義務」である。一般的に言つて、「できるだけ他人に親切であること」は「義務」である。(IV 398) たとえカントによると道徳的価値を持たない同情心からの親切であっても、それはやはり義務に適合した行為である。また自己の幸福にさらになにを数えるかによつて、そのひとが義務とする他人の幸福の促進も異なるであろう。だがカント自身は、自らの幸福をつつましい範囲において、つまり道徳法則に対する違反への誘惑が生じない程度において、自らの状態に安んじすることに置いていた。カントが、促進すべき他人の幸福をも、まずもつてこうした視点から捉えていたことは、十分納得できるであろう。そしてこれはまた、目的それ自体としての他人の人格に対する尊敬と配慮にもつながっているのである。

このように考えると、カントが現世における自然的(道徳的ではない)幸福の基本としたのは、自己と他人との別なく、自らの状態に安んじ満足することであつた、と言える。しかしそれでは、この幸福は、最高善の一要素とされ

る幸福と同じなのであろうか。これまで『道徳形而上学』を手掛かりにして眺めてきた幸福は、つまりその促進が他人に対しては直接的な義務とされ、自己に対しては間接的な義務とされる幸福は、義務違反への誘惑を排除しようという、自らの状態に対する安らぎであつた。だが最高善において求められている現世での幸福は、道徳法則に従つた行為の結果として生ずべき幸福である。求められているのは、道徳法則に従つて生きる人間が、その結果として受け取る幸福であり、道徳性に適合した幸福なのである。したがつてこの二つの幸福は直ちに同じであるとは言えないが、しかし結論を先に言つと、この二つの幸福は実はその内容にかんしては同じであり、原義としての幸福、すなわち自らの状態に安んずることとしての幸福である、と考えられる。最高善の一要素としての幸福が、奔放な傾向性の満足を意味しないことは、言うまでもない。だが問題は、はたして私が（あるいは各人が）道徳法則に従つて行為することによつて、つねに自らが安んずることができる状態が現出するか、ということにある。道徳法則に従つて生きることによつて、かえつて「苦難や苦痛や窮乏」が増大し、自らの状態に安んずることができなくなることも考えられる。たとえば、さまざまな脅迫手段によつて偽証を迫られた場合、道徳法則に従つてそれを拒否するならば、たとえ自らの良心は慰められても、到底自らが安んずることができない状態に陥るであろう。道徳的にふるまつても、道徳性に適合した幸福が得られるとは限らないし、むしろ不幸になる可能性すらある。しかしまたそれだからこそ、道徳性と幸福とが必然的に結びついた最高善の存在が要請されたのである。

ところで『実践理性批判』では、最高善を促進することがわかれわかれの義務とされた。『道徳形而上学』では、「法論」のなかで「永遠平和」が「最高の政治的善」とされているが（VI 355）、それ以外に「法論」と「徳論」を通じて「最高善」についての言及はない。しかし『道徳形而上学』に先立つ『判断力批判』では、『実践理性批判』に続いて、最

高善を促進することがやはりわれわれの義務とされている。すなわちカントによると、「道徳法則はア priori に、われわれに対してある究極目的を規定し、この究極目的にむかつて努力するようにわれわれを拘束する」が、この究極目的とは「自由によって可能な世界、の最高善」である。(V 450) 「理性的世界諸存在者の最大の幸せとそれらの存在者における善の最高の条件との結合において、言いかえれば、普遍的幸福ときわめて合法的な道徳性との結合において成り立つ世界最善を、全力を尽くして促進することとは、理性によってア priori に規定された事柄である。(V 453) 「あらゆる理性的存在者の究極目的（義務と一致して可能である限りでの幸福）を促進するという意図」は、「義務の法則」を通じて、われわれに課せられているのである。(V 471 Anm.)

世界の最高善を促進するのがわれわれの義務とされるとき、この義務は、私がいわば個別的に私の幸福を配慮したり他人の幸福を促進したりする場合の義務とは、一応異なった義務と見なければならぬ。と言うのも、後者の義務は、自他が自らの状態に安んじ、義務違反へとむかわないことを目的としているが、前者の義務はさらに積極的に、自他が道徳法則に従って生きることによって実現されるべき「普遍的幸福」を目的としているからである。「宗教論」では、この義務は、「一種独特な義務」として語られることになる。しかしこの問題は、次の第四節のなかで改めて考察することにした。

四 「宗教論」の意図

すでに述べたように、カントにとって宗教とは、理性信仰に基づく理性宗教である。カントの理性信仰は、人間は

理性的存在者として実践理性が指示する道德法則に従って生きなければならないという道德的確信から生じた信仰であり、したがってカントが理性宗教として捉える宗教は、当然ながら人間が道德的に生きることを前提とし、その上に築かれる宗教である。その際道德から宗教への移行を決定づけるのが「最高善」であり、最高善を介して神への信仰が成立するのである。『実践理性批判』のなかの次の一節は、この（道德から最高善を経て宗教にいたる）連関を明確に伝えている。「こうして道德法則は、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、すなわち一切の義務を神の制裁としてではなく、神の命令として認めることへと、つまりある他の意志のそれ自体偶然的な指図としてではなく、おのおのの自由な意志それ自身の本質的な法則として認めることへと導くが、この法則はそれでもなお最高存在者の命令と解されなければならないのであって、それと云うのも、道德法則は最高善をわれわれの努力の対象とすることをわれわれに義務づけるが、われわれがこの最高善を希望することができるのは、道德的に完全な（神聖で慈悲深い）しかも同時に全能な意志によつてのみであり、それゆえこの意志との合致によつてそれに到達することを希望できるからである。」（V 129）ここに示されているように、「宗教」とは、われわれの「一切の義務」を「神の命令」として認めることである。これがカントによる「宗教」の根本規定であることは、『判断力批判』においてもまったく同じ規定が、すなわち「宗教」とは「われわれの義務を神の命令として認めること」であるという規定が与えられ（V 481）、さらに『宗教論』ではこの同じ規定が宗教の「定義」とされている（VI 153 Ann.）ことから知られるであろう。⁽¹²⁾人間の実践理性が道德法則を通じて示す義務が、「それでもなお神の命令と認められなければならないのは、この道德法則そのものが「最高善をわれわれの努力の対象とすることをわれわれに義務づける」からであり、他方またわれわれが「この最高善を希望できる」のは、最高善をこの世にもたらす全慈・全能な神

の意志の存在を信じることによつてだからである。「道徳法則は、世界における最高の可能な善を私の一切のふるまいの究極対象とせよと命じる。だが私が最高善の実現を希望できるのは、私の意志が神聖で慈悲深い世界創造者の意志と合致することによつてのみである。」(a.a.O.) 道徳法則に従ふことと神を信仰することは、つまり道徳と宗教は、道徳的心術においてはもともと一体であるが、道徳を道徳の教えとしての道徳論と見るならば、それは「われわれはいかにしてわれわれを幸福にするか」の教えではなく、「われわれはいかにして幸福に値するようになるべきか」の教えであつて、「宗教がこれに加わるとき、そのときにのみ、われわれが幸福に値しないように留意した程度に應じていつかは幸福に与るという希望もまた生じる」のである。(V, 130) 言いかえれば、「道徳そのものを決して幸福論として、すなわち幸福に与るようになる指示として扱つてはならない」が、しかし「道徳が完全に講述された」なら、そこから「最高善の促進」という「法則に基づく道徳的願望」が目覚め、道徳は宗教へと移行する。この移行が生じた段階においては、「この道徳論は幸福論ともよばれることができる」のであつて、それは「幸福への希望がただ宗教とともに始めて始まる」からなのである。(a.a.O.) カントは『純粹理性批判』やシュトイドリン宛の手紙で、「宗教」は「私はなにを希望することが許されるか」という希望の問いにかかわるとしたが、このことは上述の『実践理性批判』の箇所からも確認できるであろう。宗教はいわば道徳の延長線上に位置し、それが幸福への希望と結びつくときに成立するのである。

『宗教論』は、その第一版の「序言」で、「道徳が不可避免的に宗教にいたる」所以を説明するが、この説明は『実践理性批判』での先の説明と大筋において変わるところはない。カントが「序言」のなかの注の末尾で語っているとこるだけを引用すると、「もし道徳法則のもつとも厳格な順守が最高善(目的としての)招来の原因と考えられるべきで

あるならば、人間の能力はこの世界での幸福を幸福であるに値することと一致させて実現するには十分ではないから、全能な道德的存在者を世界支配者として想定し、この支配者の先慮の下でこのことが生じるとしなければならぬ」のであり、こうして「道德は不可避免的に宗教へといたる」のである。(VI 8 Anm.) なおここで付言すると、最高善は、いずれの説明においても、ともに現世での最高善として扱われており、したがって希望の対象とされるのも、この現世における最高善の実現である。人間はこの希望の下に、地上に最高善を実現すべく、自らの能力の及ぶ限り、努力しなければならぬ、というのがカントの考えなのである。

これまで見てきたように、カントはすでに『実践理性批判』において、道德が不可避免的に宗教にいたることを言明していた。では、カントがその五年後に公刊した『宗教論』は、なにを主題としているのであろうか。それは道德から帰結した理性宗教をその内容にかんして組織的に展開することを目的としているのであろうか。だがここで、カントがシュトイドリッ宛の手紙で語っていたことを思い出す必要がある。すなわちそれによると、『宗教論』では、「キリスト教ともつとも純粋な実践理性との可能な合一」が企てられるのである。『宗教論』の意図は、理性宗教の組織化・体系化にあるのではなく、それと啓示宗教であるキリスト教との可能な合一を図ることにある。それではカントは、どのような方法によってこの合一を図るのであろうか。

そこでこのことを考えるために、まずこの書物の正式の標題、すなわち『たんなる理性の限界内における宗教 [Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft]』という比較的長い標題が、本来なにを意味し、なにを指しているかを考えてみたい。と言うのも、この標題は、少なくとも三通りの意味で理解することができるからである。まず第一に、この標題は、この書物がたんなる理性の限界内で論じられた哲学的な宗教論である、ということの意味

しているように見える。このことは、第一版の「序言」で、この書物が「純粹な哲学的宗教論」の「手引き」として利用可能なことがほのめかされ(VI 10)、事実この書物を構成する四つの編の標題が、それぞれ「哲学的宗教論」の第一、第二、第三、第四編とされていること、また同じく第一版の「序言」で、聖書神学と哲学的神学とが区別され、「この哲学的神学は、それがたんなる、理性の限界内にとどまっていさえすれば……その学問の及ぶ限り広く伸展していく十分な自由を持つはずである(傍点引用者)」(VI 9)と語られていることから推測される。ちなみに、この書物の準備原稿のなかでは、この書物を指して、「純粹理性の限界内における宗教論」という言葉が使われているし(XXIII 103)、また序言第一草案では、哲学と聖書神学がそれぞれ独立した学問であるという視点から、学問の教師の義務は「その学問の限界内に自己を保持し、たまたま二つの学問が結びつけられる場合があつても、その両者を互いに混同しない」ことにあるとされ、「自らの限界内に自己を保持し、啓示信仰の権利になんらの侵害をも加えない」のは、「哲学者の義務」である、とされている。(XX 427f.) つまりカントは、それぞれの学問は自立性を保ち、自らに固有な原理の上に構築されるべきで、学問相互の混同は戒めるべきだと考えていたのであり、この考えに基づいて、ここ「宗教論」でも、カントは、哲学者としての自分の主張がなんら聖書神学を侵害するものではない、と確信していた。またそれゆえにこそ、カントは、『学部争い』のなかで示されているように、フリードリッヒ・ウィルヘルムがカントに下した詔令、すなわちこの宗教論やその他の小論文でカントが自らの哲学を乱用し、聖書およびキリスト教の多くの主要教義の根本原理を歪曲し、その品位を引き下げたという叱責に対して、自分は「青年の教師」として、大学での講義のうちに決して聖書およびキリスト教の価値判定を混入しなかったこと、また「扱っている学問のもろもの限界を逸脱したり、あるいはそれらを混同させたりする誤謬」をたえず学生に警告してきたことを述べて、「私は上述の著書

『宗教論』において、それがキリスト教の評価をまったく含んでいないから、キリスト教の品位の引き下げの責めを負うこともない」と弁明できたのである。(VII 71.) そこで「たんなる理性の限界内における宗教」という標題は、まず第一に、この書物では宗教が「たんなる理性の限界内において考察され」ており(XXIII 96)、したがってこの書物が「たんなる哲学の制限内」にとどまっていること(XX 428)を告げている、と見るのが可能である。これはまた、カントが『道徳形而上学』のなかで、そこで展開されている「法論」を「たんなる理性の限界内における法論」とよんでいること(VI 355)に対応するであろう。

しかしそれにしても、この書物の標題は、「たんなる理性の限界内における宗教論」ではなくて、「たんなる理性の限界内における宗教」である。準備原稿に見いだされた「純粹理性の限界内における宗教論」という言葉も、出版された『宗教論』のうちには見いだせない。そこで第二に、この標題は、カントがこの書物のなかで、宗教そのものを「たんなる理性の限界内における宗教」として扱おうとしたことを意味している、と解釈することもできるであろう。第二版の「序言」を見ると、そこでは次のように語られている。「この書物の標題について……さらに次のことを注意しておきたい。啓示はそれでも純粹な理性宗教を自らのうちに包含することができるが、しかし逆に後者は前者の歴史的なものを包含することができないから、私は前者を、より狭い領域としての後者を包摂するより、広い信仰領域と(二つの互いに離れて存在する円としてではなく、同心円として)見なすことができるが、このより狭い領域の内では哲學者は純粹な理性教師として(たんなるアプリオリな原理に基づいて)ふるまわなければならない、それゆえその際一切の経験を持象しなければならない。さて、この立場に立つて、私はまた第二の試みをなすことができるが、それはつまり、そのように「純粹な理性宗教を包含すると」見なされるなんらかの啓示から出発し、純粹な理性宗教(それ

がそれだけで存立する体系をなす限りで）を捨象することによって、歴史的体系としての啓示を道徳諸概念にたんに断片的にあてがい、この体系が先と同じ宗教の純粹な理性体系へと連れ戻しはしないかを見ることなのであって、この理性体系は、理論的意図においては自立的であつて、アプリオリな理性概念として、この「実践的」関係においてのみ生じる本来の宗教にとつては、これで十分ではないか、ということである。これが当たっているとすれば、理性と聖書との間にはたんに協調点だけではなくて、一致点すらも見いだされうるし、したがって一方に（道徳諸概念の手引きによつて）従うものはかならず他方とも合致する、と言えるであらう。（VI 12c）引用が長くなつたが、これはカントの『宗教論』の方法のみならず、その内容を知る上でも重要な箇所と言へる。カントはここです、「純粹な理性宗教」と「啓示」とを区別している。つまりここでの「純粹な理性宗教」とは、啓示ではなく、理性に基づいた宗教であり、これまでに見てきたカントの理性信仰に基づく理性宗教であつて、これは啓示を必要としないで「それだけで存立する」体系である。とすれば、「たんなる理性の限界内における宗教」という標題は、理性に基づいたこの「純粹な理性宗教」を指す、という解釈も可能であり、これがこの標題について考えられる第二の意味である。

ところが宗教論準備原稿を見ると、カントはそのあちこちでこの著作の標題を「たんなる理性に基づく宗教」や「たんなる理性の宗教」とすべきではないと述べている。たとえばある箇所にはこうある。「標題について。標題は『たんなる理性に基づく宗教 [Religion aus blosser Vernunft]』とすべきではない。なぜなら、おそらく理性だけから生じた宗教は存在しないので、たんなる理性に基づく宗教というのはたんなる理想にすぎなからうし、その場合私は理性にあまりにも頼りすぎて、しかも私の領域をきわめて狭めてしまふことになつたであらうから。」（XXIII 91）また別の箇所にはこうある。「もし代わりに『たんなる理性の宗教 [Religion der blossen Vernunft]』というのが標題とさ

れたならば、ここでしばしば引き合いにされる啓示の教えがたんに特殊な衣をつけた理性の教えであると称されるであらうし、したがって聖書には哲学的道徳的構築物を表象するという意味だけが押し付けられようとしている、と思われたであらう。(XXIII 93) しかし一番重要と思われるのは次の箇所である。「私は宗教を理性の領域内で、しかもそうした宗教がまたいかにして一民族において教会として設立されうるかを、明らかにしようとした。なぜならば、目下のところ、私はこのような諸形式を、現実存在する諸形式を利用しなければ適切に思案することができなかったからである。——したがって、私が示すことができたのは、理性に基づいて生じた宗教[*eine Religion entspringend aus der Vernunft*]ではなく、ともかく経験のうちにも与えられた(教会としての)宗教であるが、しかしその宗教にあつて理性の限界内に属する事柄である。——このことから明らかであるが、私は聖書になにも持ち込んではいない。——だが宗教は、理性そのものと同様に、ある絶対的統一を形成しなければならないから、それはなるほど断片的にしか探究されることができないが、しかし非体系的に一全体として総括されることができるのである。」(XXIII 93) そこでこの断片から、『たんなる理性の限界内における宗教』という標題は、第三に、すでに与えられているキリスト教のうちに含まれていて、しかも理性の限界内に属する事柄を、非体系的に一全体として総括したものを示す、と見ることができるのであつて、これが実はカントがこの標題に托した真意ではないかと考えられる。この作業は、先に引用した第二版「序言」のなかでカントが「第二の試み」とよんだ作業に対応する。繰り返すと、それは「純粹な理性宗教を包含すると」見なされるなんらかの啓示から出発し、純粹な理性宗教……を捨象することによって、歴史的体系としての啓示を道徳的諸概念にたんに断片的にあてがい、この体系が先と同じ宗教の純粹な理性体系へと連れ戻しはしないかを見る」という作業で、この作業によって取り出された宗教がまさに「たんなる理性の限界内におけ

る宗教」なのである。

ところでカントは、この作業の方法を、準備原稿のなかで、「分析的」とよんでいる。すなわちカントによると、『宗教論』で問題なのは、「実定的（制規的）宗教を総合的にたんなる理性諸概念にもたらず」ことではなく、「たんなる理性が、分析的方法によつて、自分自身から認識しうるものだけをその宗教から捨象すること」である。（XXIII 94）準備原稿ではほかに、「与えられた宗教を「限界内云々」において見いだす分析的方法は、そうした宗教を総合的に理性を通じて作り出すことではない」（XXIII 115）とされている。つまりカントは、これらの断片で、総合的方法と分析的方法との区別を念頭に置いて、『宗教論』では分析的方法が用いられている、と語っているのであって、総合的方法にかんして言えば、これは二番目の断片にあるように、宗教を「総合的に理性を通じて作り出す」方法で、もしこれが成就すれば、その宗教は、一切の啓示を排除した、自立的な、体系としての「純粋な理性宗教」ということになるう。

カントは『プロレゴメナ』で、『純粹理性批判』の方法と『プロレゴメナ』の方法を対比しつつ、総合的方法と分析的方法の区別について語っているが、それによると、「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 Anm.）つまりカントによると、『純粹理性批判』は、「理性そのもののほかにには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に基づかず、認識をその根源的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」であつて、「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づいて、「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.) この分析的方法是、『道德形而上学の基礎づけ』の第一、第二章でも用いられている方法であると見ることができ¹³⁾るが(Vgl. IV 382) では『宗教論』では、この分析的方法是具体的にどのような形を取るのであろうか。

分析的方法では、このように「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」出発する」ことになるが、『宗教論』では、この「求められているもの」は、純粹な理性宗教であり、より正確には、純粹な実践的理性信仰である。そしてそれを、啓示信仰に基づいて語られた「聖書」のうちに、「あたかもそれが与えられている」かのように前提し、それが啓示信仰の体系のうちでも可能になるとすれば、それはどのような条件の下においてあるかを探索するのが、『宗教論』における分析的方法である、と見てよいであろう。だがそうした条件は、聖書のうちに読み取られなければならない、そのためには聖書の解釈が必要になる。カントの言葉を引くと、「教会信仰は純粹な宗教信仰をその最高の解釈者として持つ」(VI 109) のであって、「道德的信仰の基礎が、外見上偶然われわれの手中におちたようなこうした経験的信仰「啓示信仰」と合致するためには、……われわれの手に入った啓示の解釈が、言いかえれば、純粹な理性宗教の普遍的実践的規則と同調する意味にいたるまで啓示を徹底して解釈することが、必要となってくる」のである。(VI 110) カントがここで「最高の解釈者」とよぶ「純粹な宗教信仰」とは、純粹な実践的理性信仰と見てよいであろう。つまりカントは、『宗教論』において、純粹な実践的理性信仰を基礎としつつ、それを聖書のうちに投入し、聖書を「純粹な理性宗教の普遍的実践的規則と同調する意味にいたるまで」「徹底して解釈すること」を試みているのである。なおカントは、聖書解釈者として、このほかに聖書の歴史的部分にかかわる「聖

書の学識」を備えた「聖書学者」をあげるが(VI 112ff.)、理性信仰に基づく聖書解釈は、この聖書学者による聖書解釈には容喙しない。カントは「宗教論」のなかのある注で、「ここで語られていることがあたかも聖書解釈であるかのように見なされてはならない」とし、「聖書解釈はたんなる理性の権能の限界外にある」と語るが(VI 43 Ann.)、この場合の「聖書解釈」は、聖書神学者による聖書解釈と解すべきであらう。

「たんなる理性が、分析的方法によって、自分自身から認識しうるものだけをその宗教から抽象する」という作業は、このように理性信仰を基礎に置き、聖書解釈を通じて、理性信仰に適合したものを啓示宗教から抽象する作業であるとも言えるが、このことはまた、カントが『純粹理性批判』第二版の「序言」で、ガリレイなどの名をあげ、こうした「自然探究者たち」による「実験的方法」の意義を高く評価していたことを思い出させる。カントによると、かれ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よ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り(B XIIc) 形而上学者も形而上学の進歩を図るなら、この実験的方法を模範としなければならない。その際この「自然探究者に倣った方法」は、「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(B XVIII Ann.)、⁷「純粹理性のこの実験」は、しばしば「還元を試み」とよばれる「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「分析論」において、この「化学者の実験」に酷似した方法を採用した。「純粹実践理性の分析論における第一の、もつとも重要な課題作業」は、「経験的諸原理に基づく」幸福論を「経験的諸原理を一切含まない」道徳論から区別することである。だが、「哲学者はここでは……もつとも大きな困難と戦わなければならない」のであって、それは「かれがいかなる直観も(純粹な本体の)根底に置くことができない」からである。し

かし「それでも哲学者にとって好都合なのは、道徳的な（純粋な）規定根拠を経験的な規定根拠から区別するために、かれ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」からである。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）にかな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」であつて、それは「化学者が石灰土の塩酸溶液にアルカリを加える場合」と同じである。後者の場合、「塩酸はすぐに石灰から分離してアルカリと化合し、石灰は底に沈澱させられる」が、それと同じように、「いつもは正直な人物……の前に道徳法則を突き付けると、この法則によつてかれは嘘つきが尊敬に値しないことを認識し、——すぐにかれの実践理性は……利益から分離し、自分自身の人格に対する尊敬をかれに得させるもの（正直）と化合する」のである。（V 92）

同じ『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、次のように語られている。「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つて、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す試みることによつて、われわれはこの両者をそれぞれ純粹に、またそのおのおのがそれだけで成就できるものがなんでいるかを確実に知ることができる。」（V 163）

このいわゆる「化学的方法」は、カントが実践哲学を構築していく際にあらゆる場面で活用している方法であり、したがつて『宗教論』の場合にも当然適用されている方法と見ることが出来る。宗教は幸福への希望から生ずるから、宗教はつねに幸福にいたるための手だてを含んでいる。宗教は本質的に幸福論である。だがカントの考えでは、この

幸福論には道徳論が先行しなければならず、後者がつねに前者の基礎に置かれていなければならない。幸福論が道徳論に基づいていない場合は、人間は自己幸福の原理により、神をただ幸福を与えてくれる者とし、神に氣にいられるようにへつらい、それによつてただちに幸福を得ようと努める。これはカントの言う神への偽奉仕であるが、しかしそれがまさに偽奉仕であることが暴露されるのは、道徳的心術に基づく道徳的ふるまいによつて神に奉仕せよという、実践的道徳的な理性信仰がそれに「突き付けられる」ことによつてである。真の宗教信仰を可能にする条件は、つねにこの道徳的心術にある。カントは『宗教論』において、聖書が説く信仰は、元來この真正な道徳的信仰であることを解き明かすことによつて、啓示信仰のうちにも純粹な理性信仰と一致する要素があることを示したのである。

純粹な理性宗教は、したがつて、道徳的宗教とよぶこともできる。カントによると、「すべての宗教」は、「恩恵を求める（たんなる祭祀の）宗教」であるか、それとも「道徳的宗教すなわち善き行状の宗教」であるか、そのいずれかであつて、前者においては、人間は、「より善い人間になることを特に必要としなくても、神がきつとかれを永遠に幸福にしてくれるであろう（かれの罪責の赦免によつて）」と好い氣になつてゐる」か、それとも「神はきつとかれをより善い人間になすことができ、その際かれはそれを乞ふこと以上になにもする必要がない、と好い氣になつてゐる」かである。だが「道徳的宗教」は、「人間は誰でもより善い人間になるためには自らの力のある限りを尽くさなければならず、……善への根源的素質をより善い人間になるために利用した場合にのみ、自らの能力のうちにないものがない」といふ高次の協力によつて補足されるであろうと希望することができるといふことを「原則」とする。そしてカントによると、「これまでに存在した公の宗教のうちで、キリスト教だけがこうした宗教」なのである。(VI 51f.)

このようにカントは、キリスト教を道徳的宗教として高く評価するが、しかしそれは、聖書の解釈を通じてそこに

純粹な道徳的理性宗教を確認した結果によるのであって、歴史におけるその後のキリスト教の展開については、決して好意的ではない。カントによると、「歴史信仰として書物に基礎を置くすべての信仰」は、「自らを保証するために学識者層を必要」とするが（すでに述べたように、これに對して「純粹な理性信仰」は、「こうした公証を必要とせず、自己自ら自証する」）、こうした事情は歴史信仰としてのキリスト教においても同様である。そこでカントの見るところでは、キリスト教のそもその端緒から、キリスト教が自らこうした学識者層を形成した時代にいたるまでの歴史は「暗黒」であり、不明であるが、しかし「キリスト教そのものが学識者層となつてから後」の「キリスト教の歴史」は、とても道徳的宗教のための「推薦状」とはならない。そこには「隠者や修道士の生活における神秘的狂信」があり、またいわゆる奇蹟信仰は「民衆を盲目的迷信の下に抑圧した」し、教権制度の確立とともに「正信性という恐ろしい声」が聖書解釈者の口から発せられ、そこからまた激しい分派の争いが生じたのである。東方では「国家は笑うべき仕方で祭司の信仰制規や僧職制にまでかわりあい」、西方では「神の代理人と称する」「宗教上の元首」が「国王たちを子供のように支配」して、外征（十字軍）に駆り立て、また国内では「同じ一つの普遍的ないわゆるキリスト教のなかで思想を異にする仲間に對しての残忍な憎悪」に駆り立てた。「キリスト教のこの歴史は、……もしひとがこれを一幅の絵として一望の下に捉えるならば、『宗教はかくも多くの災惡をなさしめることができた』[ルクレティウスの言葉]』という叫びを十分認めることもできる」のである。(VI 129ff.)

では、キリスト教の歴史がこのような道をたどることになつた原因は、どこにあるのであろうか。カントの考えでは、「キリスト教の第一の意図」は、あくまでも「純粹な宗教信仰」を導入することにあつたが、しかしその後の歴史でこのような擾乱が生じたのは、「人間本性の性癖によつて、端緒においては純粹な宗教信仰を導入するのに役立った

はずのものが、つまり特有の先入見によって旧い歴史信仰になじんでいた民族を新しい信仰の味方とするのに役立つたはずのものが、その後において普遍的な世界宗教の基礎とされた」ことによっている。(VI 131) 聖書のうちには、「旧い(モーセの)立法や範例」があたかもキリスト教の教えを確証するかのように語られているが、しかしこれは「上述の教え『キリスト教』そのものの真理性のためにではなく、全面的かつ盲目的に旧になじんでいるひとびとの間にそれを導入するために引証されたにすぎない」のである。(VI 162)

このことは、聖書をどのように解説すべきかという問題にも関連する。カントによると、「一人の教師『イエス』」は、「かの普遍的な理性宗教をすべての宗教信仰に不可欠の最高条件とし、次いでかの原理に基づいて築かれる教会を実現するための手段として役立つべき儀礼や典礼を含むある種の制規を付け加えた」(VI 158)のであって、その制規のなかには、旧い信仰になじむ人間を新しい信仰に導くために、「旧い立法や範例」も含まれているであろう。しかしイエスの本来の主張は、「外的な公民のあるいは制規的な教会義務の遵奉がではなく、ただ純粋な道德的心術のみが人間を神意に適うものにする¹⁴ことができる」ということにある。(VI 159) たとえイエスが「自分はユダヤの律法を完全に成就するつもりである」と語っているにしても、「その律法の解釈者」は、「聖書の学識」ではなく、「純粋な理性宗教」でなければならない。(VI 160) 一方また人間にうちには、「神に奉仕する賦役信仰への性癖」があり、「道德的信仰(自らの義務一般を遵奉して神に奉仕するという)よりも賦役信仰に最大の重要性を与えるだけではなく、それにその他の一切の欠陥を補う唯一の重要性を与えるという自然の傾向」がある。(VI 133 Anm.) そこでカントによると、「啓示を必要とする制規的律法の遵奉をただたんに道德的心術のための手段としてではなく、直接神意に適うようになるための客観的条件として先立たせ、善い行状への努力をこの歴史的信仰の後に置く……者は、神への奉仕をた

んなる呪物崇拜に変え、真の宗教へのあらゆる努力を退行させる偽奉仕を行う者」である。この二つを結びつけようと思えば、そのどちらを先行させるべきかという順序が重要であるし、このように両者を正しく区別して順序づけることのうちに、「真の啓蒙」が成り立つのである。(VI 178f. Ann.)

この順序の転倒は、カントの言う人間の「根源悪」に由来すると見てよいであろう。すなわちカントによると、「道德法則」は「人間の道德的素質」によって「抗しがたくかれに肉薄する」のであり、そこでもしこれに抗するいかなる動機もなければ、人間は当然に道德法則を「自らの最高格率のうちに採用する」であろう。しかし人間は同時に「自然的素質」によって「感性の諸動機」につながれており、「これらの諸動機をも（自愛の主観的原理に従って）また自らの格率のうちに採用する」。人間はこうして二つの格率を同時に採用するが、その際人間の善悪は、「人間が両者のうちのいずれを他方の条件とするか」によって定まる。悪にかなして言うところ、「人間が（もつとも善き人間でも）悪であるのは、ただかれが動機を自らの格率に採用する際に、その動機の道德的秩序を転倒することにのみよる」のであって、「転倒するとは、人間は道德法則を自愛の法則とともに格率のうちに採用するが、しかしかれは一方が他方とならんで存立することができず、一方がその最高条件としての他方に従属しなければならないことを認めるから、そこでかれは、むしろ道德法則こそが自愛を満足させる最高の条件として随意的普遍的格率のうちに唯一の動機として採用されるべきであるのに、自愛の動機とその傾向性とを道德法則順守の条件とする、ということ」なのである。カントによると、「人間本性」にはこの「転倒への性癖」が備わっており、この性癖そのものが悪であって、しかもこの悪は「根本的」である。この性癖は「自然的性癖」であって、「人間の力によつては根絶できない」が、しかしそれでも「この性癖は自由に行爲する存在者としての人間のうちに見いだされる」のであるから、「これに打ち克つことが可能でな

ければならない」のである。(VI 36f.) これがカントの「根源悪」の所説であるが、この所説がキリスト教で説かれるいわゆる「原罪」の解釈であることは、言うまでもないであらう。カントはキリスト教の歴史のうちで生じたキリスト教の頹落を、この根源悪の思想と結びつけたのであって、と言うのも、人間が道徳的心術に先立つて制規的律法の遵奉を重視するのは、もっぱらにその律法に従う偽奉仕によって自分の幸福を得たいからであり、それはつまるところ自愛を道徳法則に先行させるという転倒にほかならないのである。

カントはこのようにキリスト教の歴史に対して批判的な態度をとるが、しかしまたカントによると、「これまでに知られている教会史全体のうちでどの時代がもつともよい時代か」と言えば、それは「現代」である。なぜなら、「キリスト教界において、いまはほんの少数のひとびとによつてであるが、しかしそれでも公に植え付けられた真の宗教信仰の萌芽を、ひとはただそれが妨げられないようにして次第に發育させていけば、そのことによつて、目に見えぬ神の国の地上での目に見える表象(図式)を成すところの、人間全体を永遠に合一させる教会へと不斷に接近することが期待できる」からである。実際「われわれの大陸内のすべての国」における「真の宗教尊重者」の間では、すでに次の二つの原則が採用されていて、その一つは、「啓示とよばれる一切の事柄についての発言は、これを公正に控え目にする」という原則であり、いま一つは、「たんに教会信仰のためにつくられた神聖な歴史は、ただそれだけとしては道徳的格率の採用にまったくなんの影響をも及ぼさないし、また及ぼすべきではない」という原則である。(VI 131f.) これらの原則は、道徳的な理性宗教の発展にとつて好都合であらうし、それによつて「人間全体を永遠に合一させる教会」の地上での実現が期待できるようにならう。それは「最高善」という言葉を使えば、現世での最高善の実現が期待できるということである。そこで最後に、カントが『宗教論』において、この問題をどのように扱っているかを

見ておくことにしたい。

『宗教論』第三編は、「悪の原理に対する善の原理の勝利と地上における神の国の建設」という標題を持つが、ここではまず、人間が「倫理的自然状態」から脱して「倫理的共同体」を建設すべきことが語られる。人間はすでに「法的自然状態」を脱して「政治的共同体」を形成しているが、しかしこの共同体の成員はいまだ倫理的自然状態にある。それは「人間各自のうちに見いだされる悪による不断の交戦状態」であつて、たとえ「各個人が善い意志を持つ」としても、「かれらを合」する原理が欠けているので、「かれらの不一致によつて善という共同体的目的から遠ざかり、互いに他をふたたび悪の支配の手中に委ねるといふ危険に陥れる」のである。だがしかし、政治的共同体は、その成員を倫理的共同体の形成にむけて強制することはできないし、また強制すべきではない。もともと倫理的共同体はその概念のうちに「強制からの自由」ということを伴っているものであり、もし政治的共同体の元首（立法者）が成員に倫理的共同体の形成を強制するなら、それは自己矛盾であつて、かれは「倫理的共同体とはまさに正反対のものを生じさせるばかりでなく、自らの政治的体制をもくつがえして不安定なものにしてしまう」であらう。さらにはまた、「徳の義務は全人類にかかわる」のであるから、「倫理的共同体という概念はすべての人間の全体という理想にかかわる」のであり、この点でも倫理的共同体という概念は政治的共同体の概念とは区別されるのである。（VI 95f.）

カントが『道徳形而上学』の「法論」で、「永遠平和」を「最高の政治的善」とよんでいることは、すでに触れた。政治的共同体としての国家が目指すべきことは、国内の安寧秩序だけではなく、他国家との連合を通じて、世界に永遠平和をもたらすことである。カントは、人間（個人であれ、人類であれ）は開化 [Kultivierung]・文明化 [Zivilisierung]・道徳化 [Moralisierung] という三段階を経て完成すると考えていたが、永遠平和の達成は人間の市民化・文明

化の完成であり、それを土台として人類全体の道德化が可能になる。だが人類の道德化を企てることは、もはや国家や政治の仕事ではない。政治は人間の道德化に直接関与すべきではなく、もし関与することによって政治が道德に先行し、前者が後者を指令するようになると、ここでも悪しき転倒が生じることになる。カントが『永遠平和のために』（一七九五年「増補第二版・一七九六年」）のなかで語っているところによると、「道德性から善い国家体制が期待されるのではなく、むしろ逆に、善い国家体制からはじめて国民の善い道德的形成が期待される」のである。（VIII 366）どのような事柄にかんしてであれ、カントが目的論的考察を展開する際にいつも心がけていたのは、そこに見いだされる諸目的の秩序（先後関係）を維持することであり、またこの秩序の転倒を防止することであった。

倫理的共同体の建設は、したがって、自由な個人に課せられた道德的義務である。とは言え、カントによると、この義務は「人間の人間に対する義務」ではなく、「人類の人類そのものに対する義務」であるから、「一種独特な義務」である。「理性的存在者の全類は、……ある共同体的目的へと、つまり共同体的善としての最高善を促進するようにと規定されている」が、この「最高の人倫的善」は、「個々の人格が自己自身の道德的完全性を求めて努力するだけでは実現されず、個々の人格が同一の目的を、つまり善い心術を持つ人間の体系を目指す一全体に合一されることを要求する」のであって、「最高の人倫的善はひとりこの体系においてのみ、またこの体系の統一によつてのみ、成り立ちうる」のである。カントはこの体系を「徳の法則に従う普遍的共和国」とよぶが、これは「一切の道德法則とはまったく異なった理念」であり、「ある全体を目指すもの」であるが、「その全体がそのものとしてまたわれわれの支配下にあるかどうかをわれわれは知ることができない」から、「この義務はその種類と原理とにかんしてその他の一切の義務から区別される」ことになる。そしてここからまた、「この義務がある別の理念を、すなわち一段と高い道德的存在者

の理念を、前提とすることを要求し、この存在者の普遍的な処方によつてそれだけでは不十分な個々人の力がある共同の作用へと合一される」ということが「予測」されるのである。(VI 97f.)

カントは『実践理性批判』で、最高善の促進はわれわれの義務であると語っていた。『宗教論』のこの箇所では、それは「人類の人類、そのものに對する義務」とされ、その他の一切の義務から区別される「一種独特の義務」とされる。最高善もここでは明確に現世での「最高の人倫的善」すなわち「共同体的善」として規定される。最高善に対するカントの関心が個人よりも人類に、彼岸よりも此岸に向けられていることが、ここにはつきり示されていると言えるであろう。最高の人倫的善である「徳の法則に従う普遍的共和国」が実現するには、最終的には神の「普遍的な処方」が必要であろう。しかしそれでも人間がその力の及ぶ範囲でこの共和国の実現に向けて努力することは、人間に課せられた義務である。「人間が尽力できる限りでの善の原理の支配」は、「徳の法則に従い、かつそれを目的とする社会の建設と拡大とによる以外には成就不可能」であり、そこで「この社会を全域にわたつて完成することが理性によつて全人類に課せられた課題であり、義務」なのである。(VI 94)

カントはそこで、全人類を包含するこの倫理的共同体を、国家や政治的共同体とは異なつた体制を持つ「教会」に求める。倫理的共同体では「すべての個人」は「公の立法」に服さなければならず、また「諸個人を結合する一切の法則」は「共同体的な立法者の命令」と見なされなければならないが、しかしここでは法則はすべて「行為の道徳性、適法性ではなくて」を促進することを目標とする「法則であるから、その立法者は政治的共同体の立法者とは異なり、「民とは別の者」すなわち神でなければならない。つまりここでは「一切の義務は、したがつてまた倫理的義務も、同時にかれ「神」の命令として表象されなければならない」のであり、そこで「倫理的共同体は、神的命令の下にある

民としてののみ、言いかえれば、神の民であつてしかも徳の法則に従う民としてののみ考えられることができる」のである。(VI 98f.) この「神的にして道徳的な立法の下にある倫理的共同体」は「教会」であつて、それが「可能な経験の対象ではない限りにおいて」は「見えざる教会」であり、これに対してこの見えざる教会を「原型」とし、「人間がこの理想と一致する全体を目指して作る現実の合一」が「見える教会」である。「真の(見える)教会は、人間がなしあつたう限りにおいて、神の(道徳的な)国を地上に表わすところの教会」なのである。(VI 101) カントはさらにこの「真の(見える)教会」が備えるべき資格や特徴について語っているが、これは当面の問題ではないので、ここでは触れないことにする。

今一度繰り返すと、「道徳的な神の民を建設すること」は、「その実施が人間にではなく、神そのもののにのみ期待される業」である。だがカントによると、「それだからと言つて、人間はこの仕事にかんしてなにもしないでよいとされはしないし、また各人はただ自らの道徳的な私事にだけ専念すればよいので、人類の出来事全体は(その道徳的規定にかんして)ある一段と高い知恵に委ねてよいといった具合に、摂理に任せ切りでよいとされもしない」のであつて、その際「人間はむしろ一切がかれにかかつているかのようにふるまわなければならない」。人間は、「この条件の下でのみ、一段と高い知恵がかれの善意の努力を完成してくれるであろうと希望してよい」のである。(VI 100f.) カントがここで、人間は「自らの道徳的な私事」に専念するだけでは不十分で、さらに倫理的共同体の建設にむけて「一切がかれにかかつているかのようにふるまわなければならない」と語っていることを、重く見なければならぬ。カントは『人間学』(一七九八年)の「遺稿」のなかで、「仕事や、われわれの幸せに影響するもろもろの事実にかかわることにはしか関心を持たない」「地上の子[Erdensohn]」に對して、「人類とか、世界全体とか、諸事物の起源とか、そ

これらの内的価値とか、究極目的とかに関心を持つ」「世界市民 [Weltbürger]」を対置させた。(XV 517) しかもカントによると、「世界市民は世界の住人として世界を見なければならず、よそ者として傍からそれを眺めてはならない」であり、言いかえれば、「世界静観者 [Welbeschauner]」ではなくて、世界市民でなければならぬのである。(XV 518) ここにはカント自身の人類に対する姿勢が示されていると言えるが、これは自分をいったん人類の外に置き、よそ者の世界観察者として人類やその歴史的運命を静観するのではなく、自分もまた人類の一員として、人類の内に留まりながら、人類の最善を目指して努力するといった姿勢である。「永遠平和のために」によると、将来における永遠平和の実現を保証するのは「偉大な技巧家である自然」であるが (VIII 360) 、「しかしそれだからと言って人間はなにもしないでもないのではなく、この保証は「この目的にむかつて努力すること」をわれわれに義務づける」のである。(VIII 360) それと同じように、倫理的公共体の建設は、最終的には「神そのものに期待される業」であるが、しかしここでも人間は、「世界静観者」としてではなく「世界市民」として、あたかも一切が自らにかかっているかのように、その実現にむけて努力しなければならない。これは地上において最高善の実現にむけて努力することであり、カントはこれを、世界市民の立場から、「人類の人類そのものに対する義務」と考えたのである。

では、ここで要求される努力は、どのような努力なのであろうか。カントは最高善が実現する倫理的共同体を「真の（見える）教会」に置いているから、要求される努力のうちには、現存するキリスト教教会をそうした方向にむけて改善していく努力も含まれるであろう。しかし最大の問題は、地上における最高善の実現である。最高善は道徳性と幸福との合致において成り立つのであるから、それは幸福であるのに値するように道徳的にふるまった人間が、実際に幸福に与ることができる状態であると見てよいであろう。だが地上での最高善が問題である限り、その「幸福」

は来世における「淨福」ではなく、この世における幸福であり、これは先に見たように、人間が「かれの全現存に安んずること」である。とすれば、道徳的にふるまう人間が、その結果として、自らの全現存に安んずることができる状態にあるならば、そしてすべての人間（人類全体）⁽¹⁸⁾ についてこのことが成り立つならば、ここにはすでに地上での最高善が実現していると見るべきではなからうか。地上での最高善の実現は最終的には神の業とされるが、その神はカントの考えでは、神聖な立法者であり、慈悲深い統治者であり、さらには公正な審判者である。（VI 139, 141）これはつまり、幸福であるに値する者が幸福に与り、幸福であるに値しない者が幸福に与らないということが公正であり、正義である、ということであろう。したがって、幸福に値する者が必ず幸福に与る状態は、正義が実現した状態である、と言ってもよい。これに反して、幸福に値する者が幸福に与らなかつたり、幸福に値しない者が幸福に与るのは、不正な状態である。「人類の人類そのものに対する義務」とは、つまるところ、全人類のうちにこうした正義の状態があまねく実現するように努力することなのである。

もちろんそのためには、人間の各自が自らの道徳的完成にむけて努力することが必要であるが、ではこの場合、他人に対する義務はどうなるのであろうか。先に見たように、カントは他人の幸福の促進を義務の一つに数えたが、しかしその本来の趣旨は、他人が困窮し、その結果として道徳法則に対する違反を余儀なくさせられるような、そうした状態から救出することにあつた。自己にとつても自己の幸福の促進がある意味で義務とされたのも、この視点からである。こうした他人の幸福の促進は、先のカントの表現では、「自らの道徳的な私事」に当たるが、しかし最高善の促進に際して問題なのは、道徳法則に従つた人間が、その結果として、幸福を、つまり自らの全現存に安んずることができる状態を確保できる、ということである。そのためには、そうした正義が人類の間にあまねく実現するための、

いわば正義の体制、とも言うべきものが確立されなければならない。これは消極的に表現すれば、道徳的にふるまう人間が、その結果として、決して不幸な状態に陥ることがない、といった体制である。あるいはそれは、俗な言葉を使えば、信賞必罰の体制と言つてもよい。人間は力の及ぶ限りこうした体制の地上での実現にむけて努力すべきであり、そうした努力がまた、公正な審判者としての神に対する奉仕となる。神は同時に慈悲深い神でもあるが、カントの考えでは、これは神がすべての人間に無条件に幸福を授けるということではない。「最高立法者の慈悲」は、「その被造物に対する無条件の好意にあるのではなく、被造物がそれによってかれの意に適うことができるその道徳的性質をまず重視し、この条件を自分で満足させる能力が被造物に欠けているときに、それをただ補足するにすぎない」のである。(VI 141) ともあれ、カントが『宗教論』で掲げた倫理的共同体の理念は、理性信仰による理性宗教が目指す究極の理念であつて、人類全体の道徳的完成とそれに伴う地上での最高善が可能であるとすれば、それはこの理念の実現によつてのみ可能なのである。

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、慣例に従つて記号Bを、またメンツァー編集の『カント倫理學講義』[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) カントは『判断力批判』のなかのある箇所で、「道徳哲学」がキリスト教の「信仰」とか、それに伴う道徳諸概念を自らのうちに摂取したのは、「追従的な模倣」によるのではないとして、次のように語る。すなわち「この素晴らしい宗教」は、

「その論述の最大の単純さにおいて、哲学がこれまで伝えることができたものよりもっと明確でもっと純粹な道德諸概念で哲学を豊かにした」が、「しかしこれらの諸概念は、いったん存在するとなると、理性によって自由には認められ、理性によって理性が自分から到達し、自分から導入でき、自分から導入すべきであったような諸概念として採用される」のである。(V 472 Ann.)

(2) カントが「理性信仰」という言葉を使用するにいたった経緯を知るには、カントが論理学講義のテキストとして用いたマイアーの『理性論綱要』に付した書き込みや、この講義を聴講した学生のノートなどが参考になる。これについては、拙稿『カントと理性信仰』(『北大文学部紀要』四二の三・一九九四年三月)参照。

(3) 批判期のカントは、いわゆる道德感情説に対して批判的な態度をとるが、その理由は第一に、「程度にかんして本性上互いに無限に異なっているさまざまな感情が、善悪にかんして等しい基準を与えることは不可能であり、そこでひとと自分の感情によって他人に対して決して妥当な判断を下すことができない(傍点引用者)。(IV 442)ということであり、第二に、「ある種の道德的な特殊な感官を想定するひととの説」によると、「道德法則を規定するのは理性ではなくてこの感官であり、この感官によって徳の意識は安らぎと満足に、悪徳の意識は心の不安と苦痛に直接結びつけられ、こうしてすべては

北大文学部紀要

結局自分の幸福への要求に委ねられる(傍点引用者)。(V 38) ことになるからである。この第二の理由から、カントは「道德形而上学の基礎づけ」では「道德的感情の原理」を他律的で經驗的な「幸福の原理」に数え入れ (IV 442 Ann.)、『実践理性批判』ではハチソンによる「道德的感情」を「道德の原理における実践的実質的規定根拠」の一つに数え入れた(40)のである。

ところでカントは、英国風の道德感情説とは別に、「道德形而上学の基礎づけ」で、「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」と規定した後に、注で「尊敬」という感情について語っているが、それによると、「尊敬は確かに感情ではあるが、しかしそれは「外からの」影響によって受け入れた感情ではなく、理性概念によって自ら引き起こした感情」であり、「前者のたぐいのすべての感情から種的に区別」される。「この尊敬は、私の意志が、私の感官に対するほかの影響を介することなく、ある法則に従っている、という意識を意味するにすぎない」のであり、「法則による意志の直接的な規定と、この規定の意識とが、尊敬とよばれる」のである。(IV 401 Ann.) カントはこの注の末尾で、「すべてのいわゆる道德的な関心も、もっぱらこの法則に対する尊敬に基づいている」(aaO)とするが、これと関連して、カントは別の箇所で、「人間は現実には道德法則に対して関心を持っており、われわれはわれわれのうちにあるこの関心の基礎を道德

カントの宗教論

的感情とよぶのであるが、しかしあるひとつによつてこの感情が誤つて、われわれの道徳的判定の基準と称せられたのであつて、それが誤りであるのは、この感情はむしろ法則が意志に及ぼす主観的結果と見られなければならないはず、意志に対しては理性のみが客観的根拠を与えるからなのである（IV 460）と語る。また『実践理性批判』では、「尊敬」は分析論第三章で詳しく論じられているが、そこでの叙述によると、「道徳法則そのものに対する尊敬」が「本来の意味での道徳的感情」であり（V 80, Vgl. V 75）、「義務に対する尊敬」が「唯一の真正な道徳的感情」なのである。（V 85）以上から、カントは真の道徳的感情を能動的な道徳法則に対する尊敬として捉え、これに対して道徳的感情を受動的な感情と見、しかもそれに「道徳的判定の規準」を求めたところに、道徳感情説の誤りを見いだした、と言えるであろう。カントが前批判期において、道徳的感情を重視したのも、実は「証明の回り道」を経ないで人間の「心情」が「直接的な道徳的指令」を含むことに注目したからで、ここで心情のうちに見いだされた感情は、すすんで道徳の指令に従うべきだという能動的な（後に「尊敬」とよばれる）感情ではなかったかと思われる。一方カントは、当時はまだ「理性」をもっぱら（「証明の回り道」をたどる）思弁的もしくは理論的な理性として捉えていたのであり、そこで行為の善悪や道徳的正当性が理性によつてではなく、「直接に」「感情とよばれるものを通じて」「判定され

るといふ道徳感情説に共鳴したのであろう。しかしカントは、批判期になつて、意志に直接に影響を与える実践理性が存在し、またこの実践理性が人間の通常の理性においても生き生きと働いていることを認めるにいたつた。カントが一方で道徳法則に対する尊敬を説き、他方で道徳感情説を斥けるようになったのも、その結果と見てよいであらう。

（4） シュヴァルトレンダーは、カントが道徳的なものの拘束性の本質を理性のうちに求め、道徳的な意識を「理性の事実」とよんだことにかんじて、こう語っている。「極言すると、われわれは次のように言える。すなわち人間は、理性を持ち、それゆえにまた道徳的でもあるというのではなく、人間は道徳的であるがゆえに理性的なのである、と。すなわち人間は、根源の意味において理性的であるが、それは人間が道徳的存在者であるからであり、またその限りにおいてである。と言うのも、人間は、自らの道徳的な自由な自己規定、すなわち理性による自らの意志の規定のゆえにのみ、理性的存在者とよばれるに値するからである。」（J. Schwabländer, Der Mensch ist Person, 1968, S. 124 邦訳書一七四ページ）カントが人間を「理性的存在者」という表現で示す箇所は、「純粹理性批判」ではほんの僅かしかないが、この「理性的存在者」という表現は「道徳形而上学の基礎づけ」にいたつて頻出する。これはカントが、理論理性よりも実践理性との関連において人間を「理性的存在者」と規定したことを窺わせる

ものであろう。またラクロワが、『カントとカント哲学』のなかで、「カントの思想の根本的主題は、理性と真の実存すなわち道徳の実存との同一性である」とし、「人間とは、そこにおいて理性が実践的となるものである」と語るのが (J. Lacroix, Kant et le kantisme, 1966, p.74 邦訳書九三ページ) としても以上の視点から理解することができる。

(5) 「理性不信仰」という言葉は、ここ以外にカントの著作のうちには見いだせないが、『判断力批判』では、「不信 [un-belief]」な人とは、「かの『神とか不死といった』理性諸理念にそれらの理論的な根拠づけが欠けているという理由から、これらの理性諸理念に一切の妥当性を拒むような人」であり、その際には「独断的に判断」していることになるが、この「独断的不信仰」は、「心構えのうちに支配している道徳的格率と両立することはできない」とされている。「理性不信仰」は、この「独断的不信仰」と同じと見てよいであろう。つまりそれは、理論理性には信頼するが、実践理性の存在を認めないといった。実践理性に対する不信仰である。(V 472)

(6) この点にかんしては、前掲『カントと理性信仰』参照。

(7) 和辻哲郎『カント実践理性批判』岩波書店・一九三五年・一五八―一九ページ『和辻哲郎全集第九巻』岩波書店・一九七七年・二九二―三三ページ

和辻はここで「実践理性の対象の全体性」は「道徳法則の全体性」であり、したがってここで登場すべきは「最高善」

ではなくて「目的の国」であるとすると、この解釈はコーヘンの解釈に依拠しているのかも知れない。シュヴァルトレンダーはコーヘンを例として、カント解釈者のなかに、「最高善の教説は、カントの本来の実践哲学にとって異質で非本来的な部分であり、それはただ歴史的に理解されたり弁護されたりするだけで、そこでこの部分は簡単に除外されたり、触れずにすまされたりする」といった傾向があることを指摘する。(Schwartzlander, a.o., S. 200 邦訳書二八七ページ)『実践

理性批判』の注釈書を書いたベックも、最高善の問題をあまり重視していない。すなわちベックによると、「最高善の概念」は「理性の弁証論的理念」であって、なんら「実践的概念」ではない。「この概念がどのような実践的帰結をもたらそうと、それはカント哲学において重要ではないし」、「最高善が道徳性にとって直接に必要である」とか、道徳法則の形式によって規定される義務のほかに「最高善を促進する道徳的義務」があるといった考えに欺かれてはならないのである。(L. W. Beck, A Commentary on Kants "Critique of Practical Reason", 1960, p.245 邦訳書二九四ページ なおベックのこうした解釈をカントのテクストに即して批判したものとして M. -B. Zeldin, The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God, In: Kant-Studien, Bd. 62, 1971, S. 43ff. 参照)これに対して、シュヴァルトレンダーは逆に「最高善の教説に見られる『理論的』思弁的傾向」をでき

カントの宗教論

るだけ排除することによつて、その「根源的に実践的」道徳的な意義」が明らかになるとする。(S. 201 邦訳書二八九ページ) すなわちシュヴァルトレンダーによると、「カントにとつて、最高善の教説は、実践的な、しかも純粹な哲学に属しても、いさばかりか、かれにとつてその哲学の本質的部分であつて、これを欠けば倫理学も必然的に不完全なものとなる」のである。(S. 200 Anm. 邦訳書三十三ページ)

(8) メンツァー編集の『カント倫理学講義』によると、一切の責務は「責務づける者[obligens]」との関係においてあるから、そこでわれわれに道徳法則を責務づける者として神が考えられる。道徳法則そのものは「第三者」が存在しなくても正しく、したがつて「道徳性を判定する」ためには第三者を必要としない。しかし道徳法則の執行[Exekution]のためにはこの第三者として、「最上の審判者」である神が必要である。「もし最上の審判者がいなければ、一切の道徳法則は効果を持たない[ohne Effekt]であろうし、その場合はわれわれを道徳法則の順守にむかわせるいかなる動機も存在しないであろう。」つまり「神の認識は道徳法則の実施[Ausübung]にかんして必要」なのである。(M. 48f.)

また別の箇所によると、「道徳の概念」はおのずから「神に対する信仰」へと導くが、と言うのも、道徳性においてもっとも重要なのは、「きわめて純粹な心術」であるが、「もしこのような心術を知覚できる存在者がいなければ、この心術は

失われてしまふであろう」からである。「それゆゑ、道徳的に純粹な心術を懐くことは、これを知覚できる唯一の最高存在者とこの心術とが結合していると同時に考えるのでなければ不可能である。神を信じないならば、道徳性にむかうこともできない。一切の道徳的指令は、それを見護る存在者がいなければ、すなわち道徳的諸概念に由来する神の表象がなければ、空しいものとなるであろう。」(M. 100f.)

さらにまた別の箇所によると、「一切の宗教は道徳性を基礎として前提する」が、しかし逆に「宗教は道徳性に重みと美と実在性を与える」と言うのも、「私は、幸福になれると、いような希望も持たずに道徳性の理念に従うべきである」というのは不可能であるからで、それに従うにはこの理念を執行する[exekutieren]存在者が必要である。宗教はこうして道徳性に「重み」を与えるし、「道徳の動機」となるのである。(M. 101f.)

(9) リースは「カントにおける最高善の二つの概念」という論文で、カントの最高善には「神学的概念」としての最高善と、「世俗的(政治的)概念」としての最高善とという二つの面があることを指摘する。(Andreas Reath, Two Conceptions of the Highest Good in Kant, In: Immanuel Kant — Critical Assessments, ed. by R. F. Chadwick, Vol. III, 1992, p. 216) リースによると、前者の重要な特徴は「最高善が「神の働きによつて来世で生じる出来事」とされ、後者のそれは最高善

が「現世において達成されるべき出来事」とされていることにある。(p.221) またリースによると、第一批判および第二批判においては前者の概念が顕著であり、第三批判および『宗教論』では後者の概念が顕著である。(p.222) リースはカントの最高善を理解するには後者の概念が重要であるとするが、それはそれとして、リースもまた来世において実現する最高善と現世において実現すべき最高善を区別して考えるべき点とする点で、筆者と同意見である。

なお、小倉志祥氏は、『カントの倫理思想』（東大出版会・一九七二年）で、最高善に対するカントの視点の移動について、第一批判では「道徳と幸福の結合のためよりもむしろ道徳的世界そのものの理念を実現するために不可欠の条件として最高意志としての神が定立されている」(四三〇ページ)のであり、第二批判では「論述の中心は個人における徳と幸福の結合であり、従って道徳的世界という世界を媒介にしてその結合を説くという方向はむしろ後退している」(四三一ページ)のであり、『宗教論』では「個人における徳と福の結びつきは無視されてはいないが、しかし道徳的努力の主体は、同時に倫理的共同体の建設を志向する者とみなされ、従ってそこでは徳福一致の最高善の観念はむしろ後退している」(四三五ページ)とする。

私の解釈では、カントは一貫して最高善を道徳性と幸福との合致に置いていたが、しかしカントはそれを「私」という

個人にかんしては来世において実現するものと考え、「われわれ」という人類にかんしては現世において実現すべきものと考えていた、ということである。個人としての私にとつての義務は、あくまでも道徳性の完成を目指して努力することであり、私はその努力に応じて来世での幸福を希望することができる。しかし人類の一員としての私にとつての義務は、この地上において道徳的に生きる人間がすべて幸福に与ることができるような体制の実現を目指して努力することである。

最高善のこの二つの側面は、カントのどの著作においても見いだされる。だが最高善の促進が義務とされる場面では、当然ながら第二の側面が前面に押し出され、この面が重視されることになる。したがって『宗教論』においても、純粹な心術に基づく道徳的信仰が主題とされる場面では前者が「倫理的公共体」の建設が主題となる場面では後者が、重視されることになるのである。

(10) カント自身が「幸福」をどのように考えていたかについて、私はすくなくとも次の四つの場面が区別できるのではないかと考える。(一)自分の状態もしくは現存に安んずることとしての幸福。私はこれが「幸福」についてのカントの基本的イメージと見る。(二)傾向性の満足の総体としての幸福。これはカントが「自己幸福の原理」の下で考えている幸福である。(三)徳の意識に伴う、自己に安んずることとしての幸福(道徳的幸福)。(四)根源的善としての神に伴う幸福としての幸福。これは

カントの宗教論

人間が来世において与る最高善の一要素としての幸福のイメージの原型となる。以下の論述において、私はつねにこの四通りの区別を念頭に置いた。問題はしかし、地上において実現されるべき最高善の一要素としての幸福をどのように考えるべきかにあるが、私はこれを幸福についてのカントの基本的イメージである(1)に即して理解しようと努めた。

(11) 『実践理性批判』のなかのある注によると、「善への進行において自らの心術が揺るぎないという確信」を持つことによって「淨福な未来への展望」が開ける。この場合「淨福」とは「理性が世界のあらゆる偶然的原因に依存しない完全な幸せを示すために用いる表現」であつて、それは「神聖性と同じく一つの理念」である。それは「被造物」としての人間にとって現世では到達不可能であるが、しかしそれでも道徳的に生きる人間は、「淨福な未来への展望」を懷くことができるのである。(V 123 Ann.)

(12) カントのこの「宗教」の規定において重要なのは順序であつて、「宗教」とは「われわれの義務」を「神の命令」として認めることであり、その逆、つまり「神の命令」を「われわれの義務」として認めることではない。(後者の立場に立つと、それはカントが斥ける「意志の他律」を招来することになる。)『宗教論』によると、「宗教」をこのように規定することによって、「宗教」一般の概念についての多くの誤った解釈が防止されるのである。すなわちまず第一に、「宗教におい

ては、理論的認識と信仰告白にかなしてはならぬ実然的知識は(神の現存にかなしてすらも)必要とされない」のであり、第二に、「宗教一般のこの定義によつて、宗教が神に直接関係づけられた特殊な義務の総括であるかのように思ふ誤った考えが防止され」るのである。そうじて「普遍的宗教においては、神に対する特殊な義務などというものは存在しない」。(VI 153f. Ann.)

(13) 詳しくは前掲『カントと理性信仰』参照。

(14) こうしたカントのイエスやキリスト教に対する基本的態度はすでに古くからのもので、このことは一七七五年四月二八日付のラファーター宛の手紙からも窺うことができる。たとえばカントはこの手紙のなかで、「キリストの教説 [die Lehre Christi]」をその「所伝 [Nachricht]」から区別し、前者を「純粹に取り出す」ために、「道徳的教説を新約聖書のすべての教義 [Satzung] から区別して引き出す」必要があるとするが、それは「この道徳的教説こそまさに福音書の根本教説 [Grundlehre]」であつて、残りはただその補助教説 [Hilfslehre] であるにすぎない」からである。(X 176) にもかかわらず「使徒たちはこの福音書の補助教説をその根本教説よりも優先させた」のであり、「この聖なる教師の実践的な宗教教説を本質的なものとして推奨するかわりに……この教師自身を崇拜したり、へつらいや賛美によつて恩寵を得ようとする仕方を推奨した」のである。(X 178) カントはこの手

紙で、善き心術に基づく「道徳的信仰」の重要性を繰り返して強調しているのであって、ここには後の『宗教論』での主張がことごとく含まれていると言っても過言ではない。

(15) 聖書のなかには道徳的信仰と直接にはかかわりを持たない歴史的な事柄が含まれているが、それに対するカントの基本的態度は次の言葉に尽くされている。「ひとは、それがどのように解されるにせよ、より善き人間になるためになんの役にも立たないものや、その歴史的權威について、必要もないのに争ってはならない。……このことにかんして、なんら内的な、万人に妥当するかかわりを持たない歴史的認識は、無記の一つに属するが、それがそれだけのためになると思えば、誰でもそれに同意しておけばよいのである。」(VI 43f. Ann.)

(16) この点にかんしては、拙稿『カントの教育論』(『理想』六一号・一九八四年・所収) および拙稿『カントの平和の哲学』(『北大文学部紀要』三六の一・一九八八年) 参照。

(17) カントの永遠平和論が「世界市民」の立場からの立論であることについては、前掲『カントの平和の哲学』参照。

(18) 私とは視点を異にするが、この地上での最高善を、「自己の幸福とすべての他者の幸福とが一致する」「普遍的幸福」に見る見方として、牧野英二『カントにおける道徳と幸福』(講座ドイツ観念論第二巻『カント哲学の現代性』・弘文堂・一九九〇年) 参照。

付記 本稿はカントの理性信仰に基づく理性宗教の解明を主題としており、カントの実践哲学が全体として理性信仰に基づくことを示した前掲『カントと理性信仰』(『北大文学部紀要』四二の三・一九九四年三月) の姉妹編とも言えるが、カントの理性宗教の基礎となる理性信仰の実態をまず明らかにしておく必要がある。前掲の要約をも兼ねた一と二の部分を加えた。なお、一九九三年一月二七日、東京都立大学にてカント協会第一八回学会が開催され、シンポジウムの題目として『カントの宗教論』が選ばれたが、その際筆者が『宗教論』の方法についてという題で報告した際の原稿を本稿の四の一部に使用した。