

理性と宗教(一)

——カントの「宗教論」——

那 須 政 玄

問題の所在

宗教と哲学は、それらが取り扱う対象、方法また目的においてオーバーラップするところが多い。つまり両者が取り扱う事柄は、人間の魂の問題であり「魂の浄化」・「魂の救済」であるのととりあえず確認しておこう。しかし、そもそも「宗教一般」なぞ存在せずこの世に存在するのは個々の宗教(宗派)であるとするなら、哲学とオーバーラップするのは宗教ではなくむしろ宗教学であることになるであろう。現実には生き生きと働いている個々の宗教を、「学」という形で秩序づけることは、常に既に個々の宗教の持っている生々しさを失う元凶であるということがよくいわれる。このことは「学」たるかぎり地理的歴史的に制約された個々の「宗教現象」を実証的に考察し、そこから宗教の本質を見つけ出そうとする立場においても、また哲学的に宗教にアプローチする立場においても同罪である。われわれの「学」という営みの中で、現実には息づいているものが偏向を被ることは避けようがないように思われる。しかしここでは宗教と宗教学との間のジレンマを検討することはせずに、人間の一つの営みとしての宗教を哲学と対比することにしてしよう。

宗教と哲学は、共に「魂の浄化」・「魂の救済」を問題にするといったが、宗教は直接「浄化」・「救済」に向い、哲学は「魂」の存在を問ひ（魂の存在が証明されない場合には、人間が魂を要請する正当性を問ひ）その後初めて「浄化」・「救済」に向うと言えよう。つまり端的にいうならば宗教は「超越」という契機を重視するのに対して、哲学はむしろさしあたり「超越」に対して禁欲的になるのである。先に宗教へのアプローチの仕方を実証的・科学的な仕方と哲学的な仕方との二つがあるといった。前者は宗教を外在的に（つまり宗教を問うているその人自身を度外視して）「客観の対象」として考察するのに対して、後者は問う人自身が同時に問われる「対象」となるという内在的な考察である。そして筆者のさしあたりの印象としては、前者のようなアプローチの仕方では「ぬかに釘」というか「木に竹を継ぐ」というか、種々なる宗教現象の知識は増大するかもしれないが（そのかぎり後者のための素材の提供という点で意味はあるが）、そもそも魂といったことにはほとんど触れえず（あるいは魂を自明のこととして暗黙のうちに前提しているかぎり視野に入ってこず）、したがってとても「魂の救済」はおぼつかないように思われるのである。それゆえわれわれはここでは後者のつまり宗教の哲学的アプローチ（宗教哲学）について考えることにしよう。

宗教と哲学の関係を考えるに当たって、田中英三の優れた論文を紹介しつつ検討することにしよう。「…哲学そのものによって、宗教を構成しようとするのは、理性の行き過ぎであり、僭越である。宗教的聖は本来、知的理性に定位する哲学からでは窺い知れぬような、理性が自立して活動する地盤の、さらに一層深い根底に根差している。この底なき底から逆に、それは理性を震盪し、立場への定着を挫折させ、これを突破する脱自的な超越を促して、実存と共に再び甦らせるように働くのである。哲学が示す主体性は、知的学問としての性格を留める限り、未だ宗教の本質的な問題には直入し得ず、それを望見する地点に立つだけである」（田中英三「宗教学の立場」、『宗教学のすすめ』所収 筑摩書房 二六頁）。「…宗教の顕現する場面は、哲学に固有の理性的立場をさらに一歩踏み越えた、人間的生

の最も深い根底にある。知的な営みや文化的なすべての活動を成立させる、基盤としての人生そのもの、その底の底に、宗教は直射した姿を表わして来る。」(同書 二七頁)と言われている。つまり理性に定位する限り哲学は宗教に関与することはできず、宗教に関与するためには哲学は理性的である自らの立場を否定しなければならぬというのである。しかしだからといって宗教にとって哲学が無用なのではない。「…哲学に固有な理性の挫折から回復までの経過の中に、宗教が自分の姿相を射映していること、そして逆にこの経過が、宗教の本質を演出する役割を果たしている……」(同書 三〇頁以下)。「宗教は、人間が真に生きるべき道を求め続ける哲学に、主体的な究極の拠所を覚知させる力を与えながら、それに返照して、自らの本質を顕現するのである。」(同書 三一頁)と田中は宗教と哲学との相補的な関係を、否むしる哲学が自らを否定することによって哲学は宗教に連なることができることを表明するのである。

果たして哲学は宗教に直面したとき、自らの基盤ともいうべき理性を捨て去らなければならないのであろうか。理性は西欧思想において古代ギリシアより中心的な役割を演じてきており、今でもそのことは本質的には変わらない。ホモ・サピエンス(理性をもつヒト)という人間観は、もともとギリシア人が発見したもので、人間(と神?)だけが理性という特別な能力を所有し、人間はこの理性によって初めて存在者そのもの(感覚ではとらえられないもの)―神・世界・自己自身―を認識することができるのであり、したがってこの理性によって人間は動物から区別されるのである。つまり神―人間―動物というヒエラルヒーの中で人間は動物の一種であるにも拘らず、理性をもつことによって神の場所にも関与することができるというのである。したがってこのホモ・サピエンスという人間観からは、(一)人間は自然のうちには見出だせない神的能力を自己自身のうちに有している。(二)この能力は、人間が自然や世界を認識するために必要なものである。(三)理性は歴史や民族にかかわりなく普遍的である。そして

最終的に、(四) 人間以外の動物ももっているであろう衝動・知覚がなくても、理性は理想的な事柄を実現することができる力を有しているといった「理性の一人歩き」も生じてくるのである。そして近世に至るとデカルトは、神を無限実体として認めつつも、「我思うゆえに我あり」と思惟によって人間は存在することを説き、その思惟は理性によってもたらされるとして、ホモ・サピエンスの人間観を追認する。さらに十八世紀の啓蒙哲学は、当時確実な学としての歩みを始めた自然科学的な思考を背景に、理性を高揚した。しかしカントに至ってこの無制限な理性の高揚に「理性批判」という形で歯止めがかけられたように思われたが、カントは理性を単に理論的能力においてばかりではなく、道徳的(実践的)能力にまで展開し、最終的にヘーゲルに至って人間の有する理性は神の理性と同一視されるまでになるのである。

もちろん人間観はホモ・サピエンスだけではなく、ホモ・ファーベル(作るヒト)・ホモ・ルーデンス(遊ぶヒト)というものもあるが、これらは根底にやはり理性を据えているのであり、「作る」ことや「遊ぶ」ことが可能なのは理性があるからなのである。また近年、ホモ・デメンス(狂気のヒト)という人間観も提出されている。「歴史の無秩序は、生まれながらにホモ・サピエンスがもっている無秩序の表現でもあり、同時にその結果でもあるように思われる。一般に受け入れられている信仰とは逆に、人類におけるよりも自然のほうが無秩序は少ないのだ。自然の秩序は、はるかに強力、恒常性(ホモオタシス)、調整作用、プログラム化によって支配されている。人間の秩序こそが、無秩序の星の下に展開されるのである」(E・モラン『失われた範列』法政大学出版局 一四三頁)。「無秩序や錯誤をもちや、原始の人類の素朴な無能、無力におしつけることはできない。そういったものなら、洗練された秩序と文明化した真理が漸次減少させたことであろう。過程はむしろ、今日まで、逆である。理性と狂気をもちや実体的に、抽象的に対立させることはできない。われわれは、反対に、ホモ・サピエンスに当てられた真面目で働きの顔

に、ホモ・デメンスの別な、しかし同時に、同一である顔を、重ねなければならぬのである」(同書 一四六頁)と、動物行動学や生物学の成果を取り入れつつ、人間は理性をもっているからこそ自然から逸脱してしまったのだと、理性のアンビヴァレントな側面を強調する。しかしこのホモ・デメンスという人間観が、ホモ・サピエンスにみられる理性賛歌を覆すものではあるにしても、そしてそのかぎり自然に対する人間の優位は後退するが、やはり理性主義の一つのヴァリエーションにすぎないのであり、人間を理性的なものと考えているのである。

これほど左様に理性は人間にとって必要悪であるように思われるのである。旧約聖書におけるアダムとイブの話は、まさに理性 \parallel 知恵が人間における苦であり罪であることを端的に語っている。もちろんこのアダムとイブの所業が罪であると即座には断定できない。E・フロムは「アダムとイブが神に違背(disobedience)したことは罪とは呼ばれない。この違背が人間を墮落させたとは、どこにもほのめかされていない。逆に、この違背は人間が自らの意識をもつこと、つまり人間の選択しうる能力の条件であり、煎じつめれば、この最初の違背行為とは、自由に向かう人間の第一歩である。この違背は主の御業であったとさえ思われる。なぜなら予言者によれば、人間は樂園を追放されたからこそ自己の歴史を作り、人間の能力を発達させ、まだ個として目覚めなかった昔の調和に代わり、十分発達した個として、人間と自然との新たな調和に達しうるのである」(E・フロム『悪について』紀伊国屋書店 一二頁以下)と、むしろアダムとイブの所業は、人類にとっての力強い第一歩であったと云うのである。ここでキリスト教会内部でのこのことに関する議論を検討する必要はないであろう。ただフロムが「自由に向かう人間の第一歩」と語るとき、最終的にはすべての決定は人間に任され、そこにはニーチェに見られるような神を否定した悲壮感漂う人間が見て取れるのである。個(人格)の確立は、理性の高揚と相即的である。そして要請的無神論の立場に立つニーチェの場合にすら、別の新しき「神」として「超人(Ubermensch)」が提示されているのである。

喜ばしき人類の始まりであるにせよ、人類の苦悩の始まりであるにせよ、人類が自己意識（知恵）をもつに至った経緯が聖書の冒頭に出てくることは象徴的である。なぜなら人間が神に背いて自立せんとするかたちで、自己自身に関わった（自己意識をもつようになった）ときから、人間はすべての問題を自ら背負わねばならなくなったことが語られているからである。そしてこの物語を聞くものの態度（人間観・世界観）如何で、つまり人類の歴史を、向上と見るか、退行と見るかで、この物語の評価は逆転する。

今問題であるのは、宗教である。宗教を人間の理性的営為の発展の延長上に据えるか、人間の理性的営為とは全く断絶されていると見るかが問題である。「宗教の顕現する場面は、哲学に固有の理性的立場をさらに一歩踏み越えた、人間的生の最も深い根底にある」と言われる場合、人間を人間たらしめている理性はどうなってしまうのであろうか。

西洋哲学史における、決定的な転換点は「実体から主観へ」ということに見出だされるであろう。ギリシア以来究極的な実体として、イデアが神が求められてきた。現象の彼方にあるものにせよ、現象する個のうち内在するものにせよ、イデアはわれわれが直接触れることの出来ないものとして「存在」していた。そのことは「神」に関しても同様である。変転極まりない現象界を「超越」した、不変不動のものこそが真実であったのである。人間にとって「認識」が可能となるのも、なんらかの形で実体が人間に関与しているからである。つまり実体こそが、認識をはじめとするわれわれ人間のすべての営為の根底において働いている唯一絶対なもの、われわれのすべての営為の基底的な構成要素であったのである。認識の成立は、「見る者」があつて初めて成立するのではないか、と考えるのはわれわれ近代人の考え方である。見る者が立ち現れてくるのは、実体をわがものとして把まえてから後のことである。そして人間は理性的（精神的）存在者であるがゆえに、この実体を把握することが可能であると考えるのである。いわ

ゆる形而上学は、このような前提の下で発展してきた。

近代にいたってデカルトが決定的な一步を踏み出した。デカルトは、神・実体を含めた全てのものを疑ってみた。そして疑い続けた果てに、そのように疑っている「私」自身は疑いえないとして、あの有名な「我思うゆえに我あり」という言葉を語るのである。疑いの果に、思惟する我が、自らにとって最も確実なものであることを見出したのである。しかしデカルトは精神としての我と物体とに有限実体という地位を与えつつも、神を無限実体として認めており、実体と主観の間で峻巡しているのである。カントに至ってこの峻巡が完全に払拭されるのである。

実体はわれわれにとってそもそも超越的である。しかしこの超越は「われわれにとっての超越」であり、つまり人間の有限性の投影としての超越である。超越という形で人間の立場に拘束されない中立的な「真理」として、今まで実体は追い求められていた。しかしそこで出会われるものは人間を度外視した不変不動のものではなく、極めて人間的な不変不動なものであったのである。このことに気づき、このことに基づいて考えていったのがカントであった。

人間を超越する実体の問題は、このような実体を考えないではいられない人間の問題になったのである。超越的実体という根拠を、根拠として承認する根拠はどこにあるのか。カントは、この根拠の根拠が人間であるとするのである。すべての事柄の基本的な中心（基体〔ヒポケイメノン〕）が実体から人間に移ることによって、人間が「主観」(Subject)となるのである。超越的な実体を把握せんとすることも、また把握することが可能か否かを決定することもすべて根拠の根拠としての人間、主観という場に移されたのである。ただここでわれわれが用心しなければならぬことは、「実体から主観へ」と視点が移り、それが哲学の発展であると考えらるならばそれは大いなる誤りである、ということである。それは単に「一つの事態」を全く異なった側面から「視」ようとすると人間の営為であって、このことは「一つの事態」がそのまま人間に把握されることはなく、また人間がすべての「視」を同時に持つことが可能

でないということに起因することなのである。つまりカント哲学においても、相変わらず実体の問題はあり得るし、人間が有限であるかぎり、その有限性から不変不動のもの（無限性）への超越をどこかで為し遂げられねばならないはずである。近世に至って実体に向かう手前のところに根拠の根拠としての「主観」が基体（ヒポケイメノン）として発見されたことは、「一つの事態」に人間が肉薄せんがためにより多くの「視」を提示するということに関して、大いなる意義があると言ひ得るであらう。しかし実体に向かう手前のところに、つまりとりあえず、実体から後退して主観としての人間を問題にしたのであるから、最終的にはやはり実体に向かわなければならぬはずである。「実体から主観へ」という後退は、同時に「主観から実体へ」という「取り戻し」を内に含んでいる。

本論の冒頭で、宗教と哲学は共に「魂の浄化」・「魂の救済」を問題にしているといった。人間が自らの知恵によって、自らを有限なもの意識してしまつたときから、自らの「魂の浄化・救済」に立ち向かわなければならなくなつてしまつたのである。この「知恵」が、よしんば理性よりも広い外延をもっているにしても、われわれはとりあえず理性を検討しなければならないであらう。

『宗教論』のための予備的なカント哲学の鳥瞰

カントの哲学は、「批判」哲学といわれている。それは、もちろん『純粹理性批判』・『実践理性批判』・『判断力批判』がカントの主要著作であり、カントの意図を最も良く表わしているからであらうが、内容的にみるならば、カントがカント以前の互いに対立する大陸独断論的合理論とイギリス懷疑論的経験論とに対して裁判官の立場に立つて、両者を批判的に総合していったことに由来する。現代の日本語の語感からするならば、「批判」という言葉には、批判される対象に対して否定的な立場に立つという意味が込められている。しかしカントは理性を否定し去るよりも、

混乱の中から救出しようとしているように思われる。それではそもそもカントのいう「批判」とはどういう意味なのであろうか。

ハイデッガーはカントの「批判」について次のように述べている。「批判とはわれわれにとつて、あら探しをすること、欠陥を指摘すること、不十分な点を取り上げること、またこれらに相応して拒絶することである。『純粹理性批判』という標題を引き合いに出す場合、われわれは通常の派生的な意義を初めから遠ざけておかねばならない。この意義は批判という言葉の根源的意義にも相応していない。批判(Kritik)という言葉は、ギリシア語の *kritikē* に由来し、△分ける▽、△分離する▽、かくして△特殊なものを取り出す▽ことを意味する。このように他のものに対して際立たせることは、一つの新しい位階への高揚から生ずる。批判▽という言葉の意味は消極的であるどころか、反対に積極的なものの中でも最も積極的なものを意味する。すなわち、すべての定立作用において、規定的なもの、決定的なものとして、予め設定されていなければならないものを定立することを意味する。かくして、批判とはこの定立的意味における決定である。批判とは特殊なもの、普通でないもの、また同時に標準的なものを分離し、取り出すことであるから、その結果として初めて、批判は日常的なもの、不適當なものを拒絶することでもある」(ハイデッガー『物への問い』理想社 一六三頁)。「…批判▽のねらいは、純粹理性の決定的にして特殊な、それ故に独自の本質に初めて境界を定めることである。このように境界線を引くということは、まず第一に何かあるものに対して排除的に境界を定めることではなく、純粹理性の内的構造を提示するという意味において内的に境界を定めることである」(同書 一六四頁)と、つまりカントの「理性批判」とは、理性の権能を区分けして、理性を本来の場所に定位するという意味である。

大陸合理論にあっては、理性は実体を把握することができると考えて、理性の絶対の能力を承認していた。一方イ

ギリス経験論は、理性の能動的な能力を過少評価して、感覚こそが真の認識の機関であると考えた。しかし両者とも旧来の実体論から完全には脱することが出来ず、人間は理性か感覚かのどちらかを通じて事物を認識することができると安易に考えていた。確かに「認識論」という形で「実体から主観へ」の移行はなされているのではあるが、人間の認識に「批判」がなされてはいないのである。

カントは就職論文『感性界と叡知界の形式と原理』を著して以来、第一批判として『純粹理性批判』を著すまでの十年間全く著書を刊行してはいない。いわゆる沈黙の十年間である。したがってこの十年の間にどのようにしてカントは彼独自の構想を「批判哲学」として結実していったかを、われわれはその間に交わされたカントの手紙文から推察するほかない。『純粹理性批判』の出版に先立つこと九年前に、カントはM・ヘルツ宛ての書簡でこれから著さんとする著作のタイトルを『感性和理性の限界について』と表明している。そして内容的には、「わたしはこのタイトルによって理論的部分と実践的部分という二つの部分を考えている」と、カントが単に理論理性に関することだけではなく実践理性に関することも射程に入れた著書を計画していたことが、窺われる。そしてこの計画に根本的な変更がなかったことは、『純粹理性批判』の序文においてカントが「：わたしは、思弁的理性から同時にその過大な認識に対する思い上がりを奪いとらないかぎり、神、自由及び不死を、わたしの理性の必然的な実践的使用のために想定することはできないのである。：わたしは、信仰のために場所を確保せんがために知識を棚上げに(aufheben)しなければならなかった」(BXXX, 以後『純粹理性批判』からの引用は慣例にしたがってオリジナル版の頁付けによる)と語ることからも了解されるであろう。つまりカントにとって思弁的理性(理論理性)の万能という「思い上がり」を制限することは、同時に「信仰のために場所を確保する」ことであつたのである。理性の悟性的使用(理論理性)によっては自然の必然的な因果律しか把握されえず、われわれ人間自身の行為に関しては理性の別の使用が必要であ

るといふ考えから、カントは理論理性の領域を限界づけることによって、人間の行為に関する理性使用の領域を明確にしようとするのである。ここで「信仰」と言われるものは、後に見るように、カントの宗教哲学が彼の道徳哲学を神学的なものの中へ延長したものにほかならず、カントが「信仰」という場合、それは「理性信仰」のことであり、端的に言えば理論理性の批判を通じて確保される実践理性が提示する「道徳法則」に対する「信仰」と了解してよいであろう。ちなみにカントの「宗教論」は、信仰を云々するのではなく、道徳法則を支えている「自由」から必然的に結果する「悪」の問題が中心的テーマであるのである。したがって『純粹理性批判』における理論理性批判という作業は、実践的なものを意図し、その場所を明確に浮き彫りにせんがための基礎的な先行的作業であったと言ってもよいであろう。カントの最終的な目標は、形而上学の再興である。『純粹理性批判』を終るにあたってカントは、「∴われわれは、学を評価するのにその本性からせずして、単にその偶然的な結果からする人たちが、形而上学を見ることがいかに冷たくあるいは軽蔑的であろうとも、われわれが一度わかれた愛人のもとへ帰ってくるように、つねに形而上学へ帰ってくるであろうことを確信することができる」(A 849f., B 877f.)と、学問論的に言うならば、学の確実な道歩んでいる数学や自然科学(物理学)と同じような歩みを哲学にも期待しているのである。前にわれわれが、「実体から主観へ」という後退は、同時に「主観から実体へ」という「取り戻し」を内に含んでいる、ということを確認したように、カントは実体(理念)を取り戻したのである。

ここで後段のカント「宗教論」の理解を容易ならしめるために、『純粹理性批判』と『実践理性批判』における「理性」について簡略に述べておこう。カントはまず現象界を定位せんとする。「感性」はわれわれの認識のための質料を受けとめる受容性の能力であり、「悟性」はその質料を秩序づける自発性の能力であり、両者は性質を全く異なるわれわれの認識能力である。この感性と悟性とが総合されることによってわれわれの経験が(現象界が)可能

になるといのである。カントは広義の理性を、「悟性」と「狭義の理性」とに区分し、前者を現象界に、後者を叡知界において働くものとする。悟性は感性と協働することによって、われわれの経験的認識を可能にするのであるが、たとえ悟性は経験的認識のための一つのモメントであるにしても、悟性が広義の理性の片割れであるかぎり、その自由な飛翔性を完全にコントロールすることはできないはずである。なぜなら悟性とは、感性に結び付いた理性の一部分を結果的にそう名づけているだけであり、悟性はあくまでも理性であり、したがってわれわれにとって認識され得ないもの（それは実体と言ってもよい）カントに倣って理念と言ってもよい）が推理されてしまうことを、われわれはいかにしても止められないからである。ともあれカントは理性の片割れとしての悟性を、困難な「演繹論」を通じて感性に結び付くものとして定位し得たと考えた。そしてそのことに立脚して、本来の理性が扱う理性概念（神・自由・不死〔永遠の魂〕という理念）は、われわれにとっては認識し得ず、理論理性が行う認識という次元を越えた事柄であるといっているのである。

理論理性からはじき出されたこれらの理念を実践理性という形で救出することはカントの当初からの目論見に沿ったことである。結論先取的に言うならば、人間はそもそも道德的存在者であるという確信と理性一般への揺ぎない信仰とを背景にして、カントは、自由を公明正大に要請しても構わないと考えるのである。認識という理論理性が働く場面では、われわれ人間は感性に与えられる質料（所与）に依拠せざるを得ないから、理性はある意味では他律的・受動的である。一方行為という実践理性が働く場面では、行為が生ずるための「動機づけ」は自分自身が原因となることができ、そのかぎり所与を必要としない、とカントは考えるのである。水が高きより低きに流れる以外のいかなることも不可能であるように、ある人が他のようには行為し得なかったならば、水を罰することができないのと同様に、その人の行為の責任を追及してその人を罰することはできないであろう。もちろんわれわれ人間の行為は、性

癖や愛着や好みという動機から発するものもある。しかしカントはそういう他律的な動機とは別に、人間はそもそも道徳的存在であるという確信に基づいて、つまり人間は自然の機械的因果性とは異なった自由（自由の因果性）に基づいて自らの意志を決定することができ、この自由の因果性こそが道徳を可能にする根拠であると考えるのである。

それゆえ「自由という理念は、道徳法則によって頭らかに示される」し、また「自由はわれわれの知っている道徳法則の条件である」（『実践理性批判』岩波文庫 一〇頁以下）のだから、「自由は確かに道徳法則の存在根拠ではあるが、しかし道徳法則は自由の認識根拠である」（同書 一二頁）、と自由という理念を救済する。このように道徳法則に基づいて自由が正当に要請されるのが許されたのと同じ方法で、カントは他の不死（永遠の魂）と神という理念をも救出するのである。つまり、自由に裏づけられた道徳的意志は、自らの道徳的進歩を期待するが、それは人間の短い一生の内では達成され得ない。したがって人間が自己の完成に向かって無限に努力するために、不死性が正当に要請されてもよい。また確立された自然界と道徳界との二つの世界が調和しなければわれわれ人間は自らを全うすることができず、この調和のためには二つの世界を超越した神もまた正当に要請されてよいというのである。

しかしわれわれの意志に自由を認めれば、最高の道徳法則たる「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」という絶対的な命令すらも、それを容認するか拒絶するかはわれわれに「自由」なはずである。われわれが基底においてそもそも自由であるとするとすれば、その自由故に道徳法則を拒否するという根本的なところにおける「悪」を容認しなければならなくなるのである。この「悪」は、性癖や愛着や好みにおける悪とは異なり、カントの人間観を真正面から否定するものである。つまり道徳的存在者であるという確信と理性一般への揺ぎない信仰とを有する人間の全面的な否定につながりかねないものである。カントはこの「悪」を「根本悪」として『宗教論』において論じている。

ニーチェは『権力への意志』の中で、「哲学がカントによって△理性の限界について、の学、▽と定義されたとは！」(クレーナー版 No. 438)と嘆いている。ニーチェのカント攻撃の矛先は、「最も巧妙な逃げ道は、カントの批判主義である」(No. 253)・「カントの批判主義の腐敗した汚点は粗雑な眼にも徐々に認められうるものとなっている」(No. 553)とカントの『純粹理性批判』と『実践理性批判』に向けられている。哲学が未だ理性を云々しているかぎり、人間存在の根本を考察する真の哲学には至っていないのである。ちなみにL・ギースによると、カントは遺稿に「ゾロアスタ・身体的にして同時に道徳的・実践的な理性の理想が一つの感覚・対象となって統一されたもの」と記して、ニーチェのようにゾロアスター(ツァラトゥストラ)について書く計画があったとのことである(ギース『ニーチェ』理想社 七一頁)。「∴哲学そのものによって、宗教を構成しようとするのは、理性の行き過ぎであり、僭越である」といわれる中で、理性「批判」を遂行し、理性主義を貫徹せんとするカントにとって、『宗教論』に至ってもなお理性主義を保持し得たか、もしくは放擲しなければならなかったかがわれわれの問題である。もし保持し得たとするならば「いかに」してか、また放擲するならば「なぜ」なのかを、以下で論ずることにしよう。