

## 理性と宗教(二)

——カントの「宗教論」——

那 須 政 玄

### 常識批判の必然性

われわれは今まで「カント哲学」における「宗教」の存立基盤を探るべく、カントの『純粹理性批判』と『実践理性批判』における諸問題を検討してきた。そしてそれらの著作の内に既に、カントが後に『宗教論』を書かねばならなかった背景を見出さんとした。

さてここでもう一度、カントの思索の展開(著作の進展)に沿って、なぜいわゆる「常識」は批判されなければならぬのか、そしてなぜ「哲学」は「宗教」に至らねばならぬのかを見ていくことにしよう。

カントの『純粹理性批判』は、「学問論」とも「経験の基礎づけ」とも、あるいは「形而上学の基礎づけ」ともいわれる。カントが考究の対象とする学問は、当時学の王道を歩んでいる(少なくともある種の普遍性を有している)と考えられた数学と自然科学(物理学)とである。また経験の可能性は、認識主観の有する表象と客体との一致のうちに見出され、そのことが真理性を保証するものであった。つまり、健全な悟性(常識)によって把握可能な事柄の検討が『純粹理性批判』の本来の任務であったといってもよいであろう。そしてこの健全な悟性によって

把握される事柄と考えられていたものが、実は悟性以外の能力がなければ把握できないというかたちで、形而上学への歩みも『純粹理性批判』に認められるのである。したがって、『純粹理性批判』は端的に言えば「常識批判」(「常識の基礎づけ」)——断るまでもないがここで言う「常識」とは、カントが生きていた時代のそれである——と言い得るであらう。

既に述べたようにカントは、『純粹理性批判』執筆以前から、「理性批判」を『純粹理性批判』と『実践理性批判』とを以て完結させようとしていたのである。カントは、常識的な世界(当たり前となっている事柄)に対しては理論理性を、また非常識な世界(当たり前ではなく、そうあって欲しいという事柄)に対しては実践理性を配するのである。

常識的な世界を「基礎づける」場合、常識を以てしては完結しない。なぜなら常識的な世界という領域を区切るのは、区切られるべき常識によっては不可能であり、その世界からどんな仕方にもせよ出なければならないからである。

「批判」の本来的な意味は、「区分けすること」・「分離すること」であった。「批判とはわれわれにとって、あらゆるしをすること、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 *kritikos* 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

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、不適当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) このハイデッガーの言葉は、あくまでも『純粹理性批判』の立場に立っていわれたことである。もし『純粹理性批判』が、常識という日常的なものの基礎づけをその主題としているならば、ハイデッガーの言葉で十分であろう。なぜなら、ハイデッガーの解釈とは異なるが、カントが語る『実践理性批判』の立場から、日常的な常識は「拒絶する」ことができるからである。もちろんここでいう「拒否」の意味は、日常的な常識だけでは一つの事態を語り得ないという意味で、それが「拒否」されるのである。しかしそれでは、『純粹理性批判』と『実践理性批判』とをもってすれば、一つの事態は語り得るのであろうか。そもそも「一つの事態」とは、いったいどのようなことなのであろうか。

カントは、理論理性は現象界に権能をもち、実践理性は叡智界にその権能を持つと考えた。そしてこれら二つの権能を以て、事態は語られ得ると考えた。したがって、叡智界に属すると考えられる本質体(Noumena)は、現象界の領域を確定する「限界概念」として役立つと考えたのである。

しかしそうであるならば、逆に叡智界は現象界によって限界づけられることになるのであろうか。決してそのようなことはない。カントのイメージによれば、現象界とは叡智界という大海原に浮かぶ島と錯覚された霧堤に囲まれた場所である。叡智界という大海原は、限界づけられてはいない。

叡智界は、現象界の基礎づけということを以て辛うじてわれわれが垣間見ることができものに過ぎないのである。否、むしろ「叡智界の先取り」がカントをして現象界の基礎づけへと赴かせたといってもよいであろう。現象

界の基礎づけとは、常識の批判（常識を限界づけること）である。哲学が「驚き」をもって始まったということは、当たり前のこととして見過ごしてしまう常識に対して疑問符を付けることから始まったことを意味している。そのとき既に常に同時に、非日常的な世界が先取りされているのである。

カントは、現象界の基礎づけの場面で既に先取りされていた叡智界を叙述すべく、人間の欲求能力に着目して実践理性を語る。しかし、ヤスパースが語るように「どの解明においてもカントは限界にぶつかるのであり、そこでは理性が他のものを頼りにしているか、もしくは理性はその根源においては把握不可能かのどちらかである」。（「カントの根本悪」）実践理性も、理論理性同様、限界にぶつかるのである。

基軸の転換 —— 人間の理性から普遍的理性へ ——

カントは『純粹理性批判』の第一版の序文の冒頭で次のように述べる。「人間の理性 (die menschliche Vernunft) はその認識のある種類において奇妙な運命をもっている。すなわちそれが理性に対して、理性そのものの本性によって課せられるのであるから拒むことはできず、しかもそれが人間の理性のあらゆる能力を越えているからそれに答えることもできない問いによって、悩まされるといふ運命である」、と自らの考究の対象を「人間の理性」に限定する。つまり人間の理性に基軸を置くから解決不可能な運命に悩むことになるのである。「人間を基軸にする」とは、人間を事態の中心に据えることである。しかし一方、『道徳形而上学の基礎づけ』の序文では、「どんな人も、必ず次のことを告白するに違いない。法則は、それを道徳的なものとして、すなわち拘束性の根拠として通用させようとする場合、絶対的な必然性をともなっていないなければならないこと。またへ汝偽るなかれ」という命令は単に人間だけに通用するものではなく、他の理性的存在者 (andere vernünftige Wesen) もおそろしくこの法則

に背を向けてはならないのではないかということ……」と、カントは人間に制限されない、或る意味では本来的な理性の在り方を「理性的存在者」という言葉で言い表している。もちろん、人間を度外視した理性などはカントの根本的な構えからして許されるべきものではない。それはカントが「超越的」(transcendent)という言葉でもって拒否してきた当のものである。

しかしそれにもかかわらずである。なぜカントは、倫理学を構築する際に、人間を越えた「理性的存在者一般」を問題にしなければならなかったのであろうか。理論理性から実践理性への移行に際しては、人間的理性から普遍的理性への基軸の転換がなぜ必要であったのであろうか。この問いに答えることが、カントの倫理学の理解には不可避的なことであり、さらにまた『宗教論』の理解をも容易ならしめることにもなるのである。

しかしもともとカントには最終的な意図として、叡智界の叙述ということがあったのである。「基軸の転換」ということが、理論理性から実践理性への移行において初めて起こったことではない。むしろ「転換」させられるために理論理性は用意されていたのであり、理論理性による現象界の叙述という「地」が、実践理性による叡智界という「図」を要求しているといってもよいであろう。したがって或る意味ではこの「基軸の転換」は、連続性をもった同質的なものうちの「転換」に過ぎないのである。

カントの『宗教論』は、まさにこのような連続性・同質性を打ち破る、真の意味での「基軸の転換」なのであるが、そのことを述べる前に、まずカントの倫理学の限界を見てみることにしよう。

### カント「倫理学」の限界

さて、われわれは、カントの倫理学のうちに理論理性と同様の「限界」を見なければならぬ。

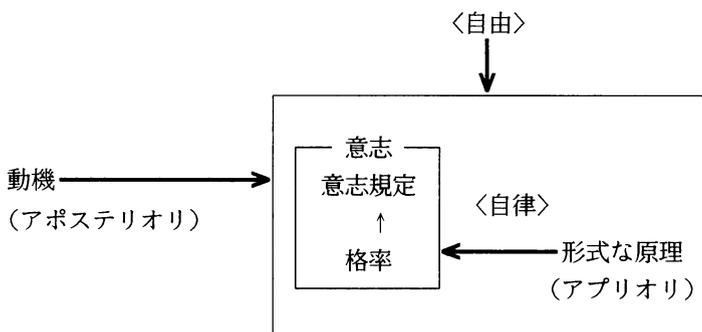
そのためにまず、カントの倫理学を概観することしよう。

カントの倫理学は、カントの全哲学体系のうちの一部分を占めている。少なくとも『純粹理性批判』の構想段階において考えられていたように、差当たりは、実践理性を基にして論ぜられる倫理学は、理論理性を解明する『純粹理性批判』の成果の上に構築されていると考えてよいであろう。

「自然認識においては、生起する事象の原理（例えば運動の伝達においては、作用と反作用との相等しいという原理）は同時に自然の法則である。なんとすればこの場合は、理性の使用は理論的であって、対象の性質によって規定されているからである。しかるに実践的認識、すなわち意志の規定根拠のみを問題とするところの認識においては、人がみずからのために作るような原則は、彼が必ずしも服従しなければならないような法則ではない。なんとすれば理性は、実践的なものにおいては主観、すなわち欲求能力と関係するからである。」（カント『純粹理性批判』・自然認識は、たとえ自然「法則」（これはまさに主観の産物である）に基づかなければならないにしても、一部分はやはり対象という所与性（これは主観が自由に処理しうるものではない）に依存（「服従」）しなければならぬから、主観が一部分にせよやはり服従しなければならないものである。しかるに意志の規定根拠を問題にする実践的認識にあつては、自然認識におけるような「服従」はなしで済せられる、とカントは考える。もちろん意志の規定には、対象に依存する性癖・性向・愛着・好みなど「傾向性」（Neigung）による規定もあるが、カントは、そのような規定を捨象した別の意志規定があり、それこそがまさしく意志規定の最基底に存するものである、と考える。意志規定においては、内容的・実質的モメントは切り捨てることのできるのである。自然認識においては、理性は受容性としての感性に服従しなければならないが（感性的モメントを必要としたが）、実践的認識においては理性のうちに止どまることができ、自らだけで完結しうる、とカントは考える。このような考えに至り着く

カントの発想の源は、次のようなところにある。つまり、「私が欲して（意志して）」はじめて「私は行為しうる」、しかるにわれわれの本来的な「欲する」という事柄が、もし自然のようにいつも同じことが繰り返されているならば、果たして可能であろうか、ということである。「われわれの道徳的行為は、われわれが従う法則の意識のうちでのみわれわれにとって明らかになる。この法則は、われわれが堪え忍ばなければならぬ必然性をではなく、……われわれ自身が本来それである必然性をわれわれの行為のうちへともたらす」（ヤスパース『カントの根本悪』）。

「意志は形式的であるアプリアリナ原理と実質的であるアポストテリオリナその動機とのちょうど中間に、いわば岐路に立っている。そして意志はやはり何ものかによって規定されねばならないから、行為が義務から生ずる場合、意志から一切の実質的原理が取り去られたのであるから、意志は意欲一般の形式的原理によって規定されなければならない」（カント『道徳形而上学の基礎づけ』）。カントは「義務の概念」を二つに分ける。「義務に適用（pflichtmäßig）」ということとは、悪意をもつていても偶然的に可能であるが、「義務から（aus Pflicht）」ということとは全く「外的なもの」に依存せず、ただ「内的なもの」にのみ由来する、とするのである。つまり「義務に適用」ということは、義務を行為の目的・結果に従属する二次的なものとして扱うことであり、義務そのものは「義務から」ということにしか見出し得ない、と考えるのである。「義務からの行為は、傾向性の影響と傾向性とともに意志のあらゆる対象とを全く除去すべきであり、従って意志を規定し得るものとして意志に残っているものは、客観的には法則であり、主観的にはこの実践的法則に対する純粋な尊敬だけである。従って、すべての私の傾向性を断絶してさえも、このような法則に従属せんとする格率（Maxime）だけである」（カント前掲書）。意志を方向づけるのは主観的規範としての格率であるから、「意志が形式的であるアプリアリナ原理と実質的であるアポストテリオリナ



その動機とのちようど中間に」あるように、格率もまたそれらの中間にある。カントの構えからするならば、法則や原理の根源は理性のうちのみ見出されるから、それらは客観的法則であろうと、主観的原理（「欲求や傾向性に基づく格率」）であろうと、「法則」や「原理」ということだけに限っていうならば、「所与性」ということには抵触しない。もちろん意志も格率も、まさに「中間にある」といわれているように、欲求や傾向性に基づくことも、また客観的法則たる道徳法則に結びつくこともできるという可能性をもっているのだ。

今や意志規定の問題は、「客観的法則たる道徳法則」と「主観的原理たる格率」との関係の問題となる。

「理性的存在者のみが法則の表象に従って、つまり原理に従って行為する能力、すなわち意志を有する」（カント前掲書）。しかし人間の行為の主観的原理である格率は、「理性が主体の条件（しばしばその主体の無知やあるいは傾向性）にしたがって規定するところの実践的規則を含み、それゆえそれにしたがって主体が行為する原則である」（カント前掲書）から、格率は理性が関与するものでありつつも、理性が傾向性といった主観的な条件に従属するかぎり、必ずしも客観性が保証されていない。だから「実践的に善であるとは、理性の表象を介して意志を規定するもの、つまり主観的な原因に基づいてではなく、客

観的に、すなわちいかなる理性的存在者そのもの (jedes vernünftige Wesen als solches) に対しても妥当する根拠に基づいて意志を規定するものである」(カント前掲書) ということになる。するとわれわれ人間の内に善を獲得しようとするなら、われわれ人間の不完全な意志を客観的法則に一致させることが必要である。そのときはじめて人間の意志は、理性のみによって規定されることになるというのである。ここでわれわれが注意しなければならないことは、カントが「いかなる理性的存在者そのものに対しても妥当する根拠に基づいて意志を規定する」と語ることである。

「いかなる理性的存在者そのもの」といわれるものは、「人間という理性的存在者」よりも広い外延を持っている。ここでカントは、『純粹理性批判』における「理性」とは全く異なった理性概念を表明するのであり、この理性概念はある意味では大陸合理論においてみられた理性概念のように古く、またカントの独自性という点では新しい。つまり、理性ということをもって、カントは単に「人間の」という限界を付けずに、人間以上の「神的理性」をも意味させているからである。しかしカントが語る「理性概念」は、以前の独断的合理論のそれとは異なるのである。厳密な意味での「人間の理性」とは、感性的所与性へと向けて変様された「理性」すなわち「悟性」である。この「悟性」というかたちでの「理性」だけが現実性(われわれにとって外的な自然)に触れうる(関与する)のであり、したがって「意志規定としての理性」は、現実性に関与させることはできないのである。

しかし現実性ということをもメルクマールにして、「人間的」・「非人間的」という区別を設けることはできない、とカントは考える。もし現実的ということをもメルクマールにするならば、確かに「意志規定としての理性」は、非人間的なものになってしまふであろう。すでに述べたように、「私が欲して(意志して)」はじめて「私は行為している」、しかるにわれわれの本来的な「欲する」という事柄が、もし自然のようにいつも同じことが繰り返されてい

るだけならば、一体われわれは何を意志しようのであろうか。カントにあって、『純粹理性批判』の構想の段階においてすでに「認識問題」と「意志規定の問題」とは区別されていた。つまり意志規定に関わる「理性」は、感性的所与には関わらずしたがって現実性も保証されてはいないが、やはりそのような理性でも「人間的」である、とカントは確信しているのである。

問題は、いかにして「主観的原理たる格率」が「客観的法則たる道德法則」に「なり」得るか、ということである。

「…かりに理性的被造物がいつかすべての道德的法則を全く自ら進んで行うに至るとすれば、このことが意味するところはちょうど、この理性的被造物においては、彼を刺激して道德的法則から逸脱させる欲望の可能性さえも實際存在しないということである。なんとすれば、このような欲望の克服は、その主体にとって常に献身を要し、それゆえ自己強制 (Selbstzwang)、換言すればわれわれが全く自ら進んでは実行しないところのことへの内面的強制 (innere Nötigung) を必要とするからである。…欲求や傾向性は自然的な諸原因に基づくものであるから、全くそれと別な源泉を有する道德的法則と自然に一致することはなく、したがって欲求や傾向性はこれらの自然的原因を顧慮すればこの被造物の格率の心術を道德的強制 (moralische Nötigung) の上に基づけることを常に必然的なことたらしめる」(カント『実践理性批判』)。ここでカントは、自らの人間観を吐露しつつ、道德的法則と格率との「関係」を語る。人間は差し当たり当面は道德的法則そのものに成り切っていない、「心の欲する所に従えども、矩を躰えず」というところには至っていないというのである。人間の意志を形成する格率は、アポステリオリな動機としての欲求や傾向性によって規定されているのが常である。したがって、そのような格率に対しては「強制」が必要である。われわれ人間の不完全な意志を客観的な道德的法則に一致させるためには、そのような意

志に対しての「命令」(強制)という形をとらざるを得ない。それもある結果を得るための条件付きの命令ではなく、ただ一致しなければならないという無条件な命令であり、この命令の定式が定言命法(kategorischer Imperativ)といわれる。つまり「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」(カント前掲書)と。この定言命法は、神が与えるものでも、欲求や衝動に由来するものでもない。つまりこの命法を命じるのも意志であり、またこの命法に服従するのも意志である。「意志はただ法則に服従させられるのではなく、意志がまた自己立法的なものと、まさにそれゆえにはじめて法則(意志は自分自身をこの法則の創始者と見なし得る)に服従させられるものとして見なされねばならない(angesehen werden müssen)という仕方服従するのである」(カント『道徳形而上学の基礎づけ』)。これが「意志の自律(Autonomie)の原理」である。

しかし自律の概念から、定言命法が直ちに導出されるのではない。格率と法則との一致の命令は、実践理性(意志)のみによって行われなければならない、さもないと他律になってしまうというカントの確信に基づいているだけである。「自律の原理は次のごとくである。意志の選択する格率は同時に普遍的法則としてその同じ意欲のうちに含まれるという仕方以外のいかなる選択もするな、ということである。この実践的規則が一つの命法であるということ、すなわちあらゆる理性的存在者の意志は条件としてこの規則と必然的に結びついているということは、この自律の原理の中に現れる概念をただ分析するだけでは証明できない。なぜならこの自律の原理は総合的命題だからである」(カント前掲書)。自律の原理から直接に理性的存在者の意志が道徳的規則と「必然的に」結びついているということは導き出せない。つまりそこから定言命法を導き出すことはできないと言っているのである。なるほどこの規則が命令、しかも絶対的な命令としての「定言命法」という形をとるかぎり、意志はそれに絶対的に服従しなければならないはずである。しかし、この絶対的服従の必然性は意志の自律の原理からは出てこないのである。

自律の原理が総合的命題であるということは、自律の原理と道徳的規則とが結びつくために「第三者」を必要とするということである。これは、『純粹理性批判』において現象界を基礎づけるための「先天的綜合判断」が可能であるためには、「多様の綜合的統一」という「第三者」が必要であったのと同じである。そこでカントは、自律の原理と道徳的規則とが結びつくための「第三者」として「自由の概念」を持ち出す。「意志の自由は、自律、すなわち意志が自分自身に対して法則であるという意志の特性以外の何であり得るであろうか。しかし意志はすべての行為において自分自身に対して法則であるという命題は、自分自身をまた普遍的法則として認めることができるような格率以外のいかなる他の格率にも従わないという原理を言い表すだけである。しかしこれは定言命法の定式であり、道徳性の原理である。それゆえ自由な意志と道徳法則の下にある意志とは一つのものである」（カント前掲書）と。つまり、（意志の）「自由」は、自律の原理にもまた道徳的規則にも見出されるから、したがってそれらは必然的に結びつく、と。意志の自由があるからこそ道徳法則（意志の自己立法性）が可能であるとも言えるし、逆に道徳法則があるからこそ自由は要請されるとも言えるのである。このことはまさに「自由は確かに道徳法則の存在根拠であるが、道徳法則は自由の認識根拠である」（カント『実践理性批判』）ということである。

このように道徳法則を契機として、自由は確保されるのである。これは、カントのもともとの構え、すなわち「自然」は必然に、「意志」は自由にということの必然的結果である。人間は、自然の必然性にもまた意志の自由にも関わるることができる。確かに自由は現象界には見出せない、しかし道徳法則を契機として、「必然性をもって」要請されてもよい。自由は認識論的には「存在しない」が、道徳的には十分「存在し」うる。したがって人間は、現象界のみならず、叡智界にも「存在している」のである。人間は叡智界にも足を踏み入れて存在しているというカントの確信が、カントをして『倫理学』をはじめから「理性的存在者一般」という立場から語らせしめたのであ

る。

しかしはじめの節で述べたように、カントは叡智界ということをも「隠蔽しつつ」、現象界を基礎づけた。叡智界という「モメント」がないかぎり、現象界を基礎づけることはそもそも不可能だったはずである。しかし、いかにカントであっても、叡智界を基礎づけることはできないのである。ただ道徳法則を検討することにおいて、辛うじて叡智界の一端に触れることができただけである。道徳的法則が、「定言命法」という絶対的な形をとり、「この命令にわれわれ人間は従わなくてはならないはずである」ということは、われわれ人間は現象界と同時に叡智界にも関わりをもつはずであるというカントの信念の表白にすぎないのである。「……いかにしてまたなせ法則としての格率の普遍性が、したがって道徳性がわれわれに関心を引き起こさせるか」ということの説明は、われわれ人間にとっては全く不可能である。ただ次のことだけは確実である。すなわち、法則がわれわれに対して妥当性を有するのは、それが関心を起こさせるからではなくて、……法則は叡智体としてのわれわれの意志から、したがってわれわれの本来的自己から生じたものであるから、法則が人間としてのわれわれに妥当することとなり、そのゆえに、法則が関心を起こさせるのである。単なる現象に属するものは、理性によって必然的にそれ自身においてある事柄 (Beschaffenheit der Sache an sich selbst) の性質に従属させられるのである。だから、いかにして定言命法は可能であるかという問いが答えられ得る限度は、われわれがそのもとでのみこの命法が可能である唯一の前提を、すなわち自由の理念を指示することができるというところまでであり、また同様にわれわれがこの前提の必然性を洞察し得るところまでである。……しかし、叡智体の意志の自由を前提するならば、そのもとでのみ意志が規定され得る形式的条件としての意志の自律は必然的な帰結である」(カント前掲書)。

カントの倫理学が、「厳格主義」であるとか「形式主義」であるとかいわれるのは、カントの倫理学がアリスト

テレス倫理学に見られるような様々な「善」の開陳がないことや、現実的な道徳への関連性が稀薄であることによるのであろう。しかしカントの意図はそのようなところにはなかった。ただ叡智界の一端に触れるためにカントは、人間の意志を問題にする「倫理学」を使用したにすぎないのである。したがって、通常の倫理学的な立場からするならば、カントの倫理学の限界として、まさに先に述べた様々な「善」の開陳がないことや、現実との関連の稀薄さが挙げられるであろう。

しかしそのようなことが果たして、「限界」なのであろうか。むしろカント自身にとっては、自らの「倫理学」の限界は、それが基づいている叡智界を完全には叙述できなかったことによって意識されるのである。それゆえにこそ、カントは晩年にいたって、『宗教論』を書くことになったといってもよいであろう。

### 『宗教論』における「根本悪」

カント哲学の全体的な展望からするならば、人間的理性としての理論理性は、普遍的理性に従属するという制限を受けることによって、はじめて理論理性たり得るのであり、したがってカントの倫理学は、（理論理性から見た場合）非人間的な普遍的な理性こそがまさに「人間的な理性」と見なすことによって初めて可能となるのである。

「道徳は、それが自由な、だが自由であればこそ自分自身を自らの理性によって無条件的法則に結びつけもする存在者である人間の概念にその基礎をもつかぎり、人間の義務を認識するのに人間を越えた人間以外の存在者の理念を必要とするものではない」・「道徳は、自分自身のために…宗教を全く必要とはせず、純粹な実践理性によって自分自身に充足している」（カント『宗教論』）。これはまさに倫理学の立場からの発言である。確かに倫理学において、意志の目的として（道徳法則と意志との完全なる一致の状態として）「最高善」が語られ、無限の彼方にある

この最高善に達せんがために、われわれに「靈魂の不死」と「神の現存在」が正当に要請されてよい、とされた。「道徳的法則は純粹な意志の唯一の規定根拠である。そうしてこの法則はただ形式的である(詳しくいえば、ただ格率の形式が普遍的に立法的なものとしてあることを要求する)からして、それは規定根拠として意欲の全ての實質を、したがってその全ての対象を度外視する。それゆえたとえ最高善がとにかく純粹な実践的理性の、すなわち純粹な意志の全対象であるとしても、しかしこの最高善は上述の理由からして純粹な意志の規定根拠とは考えられないのである。そうして道徳的法則がひとり、かの最高善とその実現あるいは促進とを自分の客体とするための根拠と見なされねばならないのである」(カント『実践理性批判』)。このことから考えれば、最高善はカントの倫理學にとって二次的なものであり、したがって最高善なしでもカントの倫理學は十分可能となるのである。「……最高善は、道徳的行為の意味の別館(Dependenz)としてのみ、要請として考えられている。とはいえこの道徳的行為は、神と不死性なしでも価値を有しているであろう」(ヤスパース前掲書)。われわれが、カントの「最高善」からすぐに宗教の存立の可能性を引き出すならばそれはあまりにも早計である。カントの『宗教論』はそのようなところには直接成立してはいない。

カントにあって自己完結的な「道徳」が、どのようにして「宗教」へと必然的に至るのであるうか。カントは『宗教論』において今まで自らの思索が辿った後を回顧しながら(特に、「倫理學」を)、次のように述べる。「彼「理性を条件とする幸福の要求に従うと自らの幸福を損なうかもしれないと考えていつつも、最高善の実現を欲している者」は、この判断を全く公平無私にあたかも他人によって下されたかのように感じ、しかも同時に、理性によってこれが彼自身の判断であると認めざるを得ないように強いられているのを感じるであろう。このことによつて、人間は、自らの義務に加えてさらにこの結果としての究極的目的を考えるという、彼のうちに道徳的に働いた

要求を証示するのである。こうして道德は不可避免的に宗教へと至り、それによって自らを人間の外にある権力をもつ道德的立法者の理念にまで拡張するが、この立法者の意志のうちに終局目的（世界創造の）は存するのであって、これは同時に人間の究極目的であり得るし、またそうであるべきである。「……もし道德法則の最も厳格な遵法が最高善（目的としての）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もとでこのことが生ずる、としなければならぬ。つまり、道德は不可避免的に宗教へと至るのである」（カント『宗教論』）。確かに道德的立法者・世界支配者を想定することは、宗教の領域である。だが、この想定は、道德がその法則の神聖性を最大の尊敬の対象と見なすことを止めてしまう危険がある、とカントは考える。宗教は、道德を矮小化するというのである。

カントは、倫理学の基礎づけにおいては、人間の行為つまり意志規定の「理想的在り方」を述べている。そしてその理想として「最高善」が最終的に提示され、そのためには、「靈魂の不死」・「神の現存在」という要請も正当なものとなされるのである。理想とは現実には未だそうになっていないし、あるいは永遠にそうはなれないからこそ、理想といわれるのである。なぜ人間は、倫理学の理想を達成できないのか、とカントはもう一度問い直す。

カントは、彼の道德論において「宗教」を語らない。否、むしろ「宗教」を語ることを避けているといってもよい。それはすでに述べたように、宗教のもつ「超越性」によって、道德がもっている、法則に対する尊敬が矮小化されてしまうというカントの危機感からでもあろうが、カントにとって「宗教」はそもそも必要なかつとも考えられるのである。なぜなら、カントの倫理学の基礎づけが「人間的」でありつつも、非人間的な「理性的存在者一般の意志」による（このことがまさに「自律」の基礎である）命令に服従することであるのだから、その場合この

ことが「宗教的なこと」以外のいかなることであろうか、倫理学の基礎づけのためには叡智界を前提せざるを得ず、したがってそのことは同時に「超越(者)」に関わる宗教への言及でもある、とカントは考えているからである。

「道徳から宗教に不可避的に至る」ということも、「至らなければならぬ」というよりは、むしろ「至っても構わない」という意味に受けとるべきである。カントにとつてはもし人間に宗教という事柄が容認されるにしても、それは道徳を前提にすることである。カントの『宗教論』が、その大半を今まで述べてきた『倫理学』の回顧に費やしていること、そして意志規定の在り方としての「道徳論」の上に、はじめて宗教の存立基盤が(ほとんどがキリスト教の容認)確保されるということからも、そのことは明らかであろう。「道徳論は本来、いかにしてわれわれは自分を幸福ならしむべきかの教説ではなく、いかにしてわれわれは幸福に値するようになるべきかの教説である。宗教がそれに加わるときにのみ、われわれが幸福に値しなくてはならないようにと配慮した程度に應じて、いつかは幸福にあずかるようになる」との希望が生ずるのである(カント前掲書)。このような歯切れの悪い言いかたでのみ、道徳と宗教との関係が語られるのである。カントにとつて「宗教」は、「われわれにとつて何を希望することが許されるのか(hoffen dürfen)」という問いでもって答えられる事柄である。希望の許可が出るのはまさに、意志規定という道徳論の基礎づけが完了してからである。

『宗教論』における『倫理学』の回顧は、宗教に向けて(このことはカントにとつて同時に道徳論の完成のためにということでもある)新しい「事柄」を提示する。それが「根本悪」(das radikale Böse)である。

「人間の本性ということで理解されるのは、明白な一切の所行に先立つところの、人間の自由一般の使用の主観的根拠(客観的な道徳法則の下での)にすぎず、この根拠がどこに存していようとそれは問題ではない、ということ

である。この主観的根拠は、とはいえ、それ自身また常に自由の働きでなければならぬ。（なぜなら、もしそうでないとすると、道徳法則に関しての人間の選択意志の使用あるいは誤用は人間の責任に帰せられることができなくなり、人間のうちの善悪は道徳的なものと言えなくなろうからである。）したがって、悪の根拠は、選択意志を傾向性によって規定する客体のうちではなく、つまり自然衝動のうちではなく、選択意志が自らの自由を使用するために自己自身に設ける規則のうちのみ、すなわち格率のうちのみ、存することができるのである」（カント前掲書）。つまり、人間における悪は、選択意志の自由が語られるときに、同時に、自由であるがゆえに生ずる事柄である。つまり、どのような格率（法則に適う格率をか、違反する格率をか）を「最高の格率」とするか、選択意志の自由に任ざれていることから生ずるのである。『倫理学』は、定言命法（これは『宗教論』では「神的命令としての道徳法則」と、神的なものと表現される）に従う「べき」人間を語り出すが、『宗教論』では、現に定言命法に背いて生きて「いる」人間が語られる。確かに悪が「根本的」であることを言わなければならない。悪のアプロオリ性が示されなければならない。「人間が生来悪であるとは、……経験によって知られるような人間の在り方からすると、人間はそのようにしか判定され得ない、あるいは人間の一人一人において、たとえそれが最善の人間であっても、悪であることが主観的に必然的であるとして前提され得る、ということである。……選択意志の反法的格率は、自由ゆえにそれ自身としては偶然的と見なされなければならないのであって、このことはこのことでまた、すべての格率の最高の主観的根拠が、たとえこれが何によるにしても、人間性そのものと織り合わされておき、いわばこのものうちに根差しているでなければ、この悪の普遍性と符合しないことになろう。だから、われわれはこの性癖を悪への自然的性癖と名づけることができ、しかもこの性癖はつねに自ら責めを負わねばならないから、この性癖そのものを人間本性のうちにある根本的な、生得的な（だがそれにもかかわらず、われわれ

れ自身によって招かれた) 悪と名づけることができるであろう」・「人間が善であるか悪であるかという差異は、彼が自らの格率のうちに採用する動機の差異にあるのではなく(格率の実質にあるのではなく)、人間が両者のうちのいずれを他方の条件とするかという従属関係(格率の形式)にある、としなければならぬ。従って人間が(最も善き人間でも) 悪であるのは、ただ彼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とのみよるのである。転倒するとは、……道德法則こそが自愛を満足させる条件として選択意志の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遵守の条件とする、ということである」・「転倒(感性的動機を道德法則の条件とすること)への性癖が人間本性のうちに存するならば、人間のうちには悪への自然的性癖が存することになる。そしてこの性癖そのものは、結局は自由な選択意志のうちに求められねばならず、したがってそれには責任が帰せられうるのであるから、道德的に悪である。この悪は根本的である。と言うのは、それがあらゆる格率の根拠を腐敗させるからである。同時にまた、これは自然的性癖として、人間の力によっては根絶できないものであって、それというものも、この根絶はただ善き格率によってのみ生じうるのであるが、もし一切の格率の最高の主観的根拠が腐敗したものととして前提されるならば、このことは起こりえないからである。だがそれにしても、この性癖は自由に行為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」(カント前掲書)。

カントは、「定言命法」に完全に従うことができない人間を暗に前提しつつ、また「自由」ということからの必然的帰結として、「根本悪」の所在を突き止めようとする。しかし、「根本悪」は、「経験的に知られるような人間の在り方から」の類推によって、「存在せねばならない」と言い得るのみである。悪への性癖は、自由のうちで生ずるのであるから、まさに「叡智的所行」(intelligibele That) であるのであるが、さりとてそれは道德的悪と見

なされなければならぬから、神の御業でも衝動といった外的客体によるものでもなく、まさにわれわれ人間の所行である。しかし「悪がまさしくわれわれ自身の所行であるにもかかわらず、なぜわれわれのうちにおいてそれがまさしく最高の格率を腐敗させたかについて、われわれの本性に属する根本性質についてと同様に、われわれはそれ以上その原因を示すことができない」（カント前掲書）。

もしカントが、この「根本悪」に直面したとき、キリスト教神学における恩寵の概念を持ち出してくるならば、自由は萎んでいってしまうであらう。人間が根本悪に直面してもなお、恩寵へと逃避せず、自らの意志に止どまるとき、人間は理性の限界にぶつかると。現象界の解明の時に現れる「理性（悟性）の限界」は、道徳が可能になる叡智界の提示によって、「一応」乗り越えられた。しかし、根本悪は、それが叡智的なものであるゆえに、乗り越えることができないのである。「この限界はカントの哲学のうちでは、至るところにある。カント哲学のパラドックスとは、哲学が理性的たることの情熱をもって全ての形態の理性の解明を行うのであるが、やはりまたこの理性たるものがまさに理性によってそれ自身の限界を確かめることになるということである。理性のこの限界は、カントにとってカントがなお宗教と呼び得るものの根源である。宗教はカントにとって他の根源と並存する根源ではない。したがって理性機能の体系におけるいかなる「領域」でもない。宗教を文化領域として考察する後に現れてくるやり方は、カントにとって縁のないものである。宗教はカントにとってなお全てを包括するものであるか、もしくは全くそうでないかである。宗教は全ての限界に接している全理性においては、その中に自立的な理性が存在しているところにある当のものである」・「カントが批判的に理性機能の相互の限界を規定しているばかりではなく、少なからず理性を包括するものに向かって理性の限界を解明するということはカントにとって特徴的なことである。このことは絶対者を認識しようとし、全てを知ろうとし、全く貫通的に神の思惟そのものを省察しようとする

るゝしたがって悪をも把握する一哲学と、内容としては決して満足させるものではないが、物事を考え実行する人間の内に先ずもってその全ての意味をもっているカントの哲学との間にある根本的な違いである」(ヤスパーズ前掲書)。

カントは、根本悪の内実については語らない。否、そもそも語り得ないのである。しかし、「根本悪」はあらゆる理性の限界として「存在する」。ヤスパーズが言うように、「宗教は、カントにとって他の根源と並存する根源ではない、したがって理性機能の体系におけるいかなる〈領域〉でもない」のである。カントにあって、『純粹理性批判』の初めから、つまり常識の基礎づけ(批判)から既に、「叡智界」という動機づけが働いていたのである。

そして、倫理学に至って、カントは一瞬であろうとも叡智界が描き得たと思ひ込んだのであろう。しかしそれは叡智界のほんの一部にすぎなかつたのである。理性機能の尽きるところとしての叡智界は、理性批判の原動力でありつつも、自ら自身は結局眞の姿を現さない。そのような原動力そのものが不明であるかぎり、現象界はもともと幻想の幻想にすぎないことになってしまふであらう。しかしわれわれ人間は、たとえ全てが幻想にすぎないにしても、「得体の知れないもの」に対して「巨人の戦い」を挑まないかぎり、幻想性すらも判らないままなのである。われわれが知恵を、自己意識をもったときに既に「根本悪」と表現される「矛盾」は懐胎されていたのである。

カントは『宗教論』ではっきりとは語ってはいないが、根本悪によって「理性の限界」に突き当たってこそ初めて本来の「宗教」は開示される、と考える。この宗教は、「理性宗教」とも、「道徳的宗教」ともいわれる。もちろんこのような宗教は今のところ世界のどこにも存在していない。存在するのは、「啓示宗教」であり「規約的宗教(statutarische Religion)」である。「純粹な宗教的信仰は、たしかに普遍的教会の基盤たりうる唯一の信仰である。というのは、この信仰は単なる理性信仰であり、誰にでも納得がゆくように伝達されるが、単に事実に基づい

た歴史的信仰は、報知がその可信性を判定する能力との関係で時と場所の事情によって制限されており、その範囲以上には信仰の影響を及ぼすことができないからである。けれども、かの純粹な信仰に十分に値する事柄が、つまり教会をこの純粹な信仰にのみ基づけるということが、それほど期待できないのは、人間本性にある特殊な弱さによるのである。……かくしてここに純粹に道德的な宗教という概念にかわって神に奉仕する宗教という概念が生ずるのである」（カント前掲書）。

カントは自らが行き着いた「宗教の概念」から「理性の（限界外の）宗教」をも容認する。しかしその容認は、「単なる理性の限界内における宗教」という条件の元においてである。

『純粹理性批判』の第二版序文で「私は信仰に場所を開けるために、知識を祭り上げなければならなかった。」と語られるときの信仰とは、まさに「根本悪」の乗り越えという試みによって初めて現れてくる「宗教」であり、またそこで現れる「絶対者」（超越者）・「他者」への「信仰」である。認識を論ずる『純粹理性批判』においても、行為を論ずる「倫理学」においても、それらは自らだけで完結することはなく、いつもそれらのうちに深淵が覗いていたのである。カントが、理性を「区分けする」（このことがまさに「批判する」という意味である）のは、領域を限定しなければ、その領域の外も予想し得ないからである。『純粹理性批判』で自然科学的認識の領域（現象界）を限定し、次に「倫理学」で実践的・道德的認識の領域（叡智界）に触れんとするのは、このことなしには信仰の領域が描き出せないからである。否、むしろかの二つの領域の限定・抵触こそが、同時に信仰の領域そのものの描写であったともいえるのである。

確かにカントの「批判哲学」というやり方は、カント独自の壮大な企画（Entwurf）であった。しかしわれわれは二十世紀の後半、まさに二十一世紀を迎えんとする時代に生きている。また、われわれはカントが考えてもいな

かった密教的世界観にも、程度の差はあれ、馴れ親しんでもいる。われわれとしては、理性信仰ではない、別の前提に立脚した企画が考えられないであろうか。そのことが可能になったとき「根本悪」という事態も別様に描き出すことができるかもしれない。このことがまさにカントから贈られた、「哲学する」ということの真の意味であり、またそのとき真なる宗教の模索も可能となるであろう。