

カントの宗教論——「単なる理性」をめぐる

村山保史

序論

カントの「単なる理性の限界内における宗教」(一七九三年)(以下、特に必要のある場合以外は「宗教論」と略す)は、ときにすでに完結した倫理思想への無用の「付録(Appendix)」とみなされ、ときに倫理的段階から宗教的段階への移行を完全には果たせない不徹底な思想的立場を示すという評価を受けている。次のE・カッシーラーの見解は、その典型的なものである。

諸著作、すなわち「純粹理性批判」、「実践理性批判」、「道徳形而上学の基礎づけ」、あるいは「判断力批判」と同系列にあるものではない。つまり一面では、カントの体系は宗教哲学一般を完全に独立した体系の一項目として、すなわち自律的で独立した諸前提に基づいた固有な考察方法として認めないからである。……カントの宗教哲学の内容は、彼にとつて自らの倫理学の内容に対する確証と系のみを構成するにすぎない……」¹

カントの批判哲学全体を「神への問い」に収斂する一種の宗教哲学と解するG・ビヒトなどの一部の例外的な解釈²を除けば、カントの「宗教論」はその独自の存在意義を認

「……カントの宗教著作は彼の批判的な基本的著作および主要著作とは同尺度で測りえないことが、まず強調されねばならない。それは体系の基礎づけのための

められない書物であると言える。

一方、こうした評価とは裏腹に、カント自身はこの著作を、無用の付録の如きものを扱う際にありがちな生半可な気持ちで書いたわけではない。後に『宗教論』の内容となら『ベルリン月報』に掲載された四つの論文、「善の原理と悪の原理が内在することについて、あるいは人間本性のうちにある根本悪について」、「人間の支配をめぐる善の原理と悪の原理の戦いについて」、「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」、「善の原理の支配下における奉仕と偽奉仕について、あるいは宗教と僧職制について」（以下、それぞれ、「第一論文」、「第二論文」、「第三論文」、「第四論文」と略す）が一七九二年から翌年にかけて矢継ぎ早に書かれたのは、啓蒙主義に寛容な立場をとったフリードリッヒ大王がすでに去り、薔薇十字会の神秘主義に共感して啓蒙主義に反対の立場をとるフリードリッヒ・ヴィルヘルム二世の治世であり、反啓蒙主義的な思想統制下の時代であった。プロシア政府はカントと良好な関係にあったフォン・ツェードリッツに代わって神学者ヨハン・クリストフ・ヴェルナーを登用し、宗務庁を通じた宗教統制を行っていた。ヴェルナーはすでに一七

八八年に「各人が国家の善き市民として自らの義務を静粛に果たし、しかも自らその都度の特別な意見は自らのうちにとどめ、そのような意見を広めたり他人に説得したりして彼らの信仰を誤らせたり動揺させたりしないように自ら入念に用心する限りにおいて」³。臣民に宗教的寛容を確約した「宗教令」、さらに「検閲令」を立て続けに発布し、正統ルター教会の教義を強調して合理的な解釈を禁止していた。カントもまたイエスに対する合理主義的な解釈を含む「第二論文」の発表を禁じられ、一七九四年には、国王の——意を受けたかたちをとって実際はヴェルナーがしたためた——問責状を受け取るに至っている。これに対してカントは一時的な弁明をし、悪法に殉死するという最悪の事態だけは漸くしてこれを回避したほどであった。

カントはあえて困難な時代に『宗教論』を書いた。『宗教論』には、我が身を危険にさらしてまで明らかにしなければならぬ思想が含まれていたと見るべきであろう。だとすれば、カントがこの時期に『宗教論』で明らかにしようとした「宗教」とは何であり、それはなぜこの時期に明らかにされなければならなかったのだろうか。

1・善き行状の宗教

A・自然宗教と啓示宗教

「宗教 (Religion)」はすべての義務——つまり法則に対する尊敬から生じる行為の必然性——を神的命令として認識することであり、二種に大別される。義務を義務として認めるためにそれが神的命令であることを前もって知っている必要がある「啓示宗教 (geoffenbarte Religion)」と、神的命令を神的命令として認めるためにそれが道徳的義務であることを前もって知っている必要がある「自然 (的) 宗教 (natürliche Religion)」である (VI 153 f.)⁴。「自然宗教」の「自然」とは、徳の原理によって人間がなしうるものを意味する (VI 174 f.)。したがって自然宗教は「道徳 (的) 宗教 (moralische Religion)」とも言われる。

啓示宗教は啓示を得た人へのみ妥当性をもち、普遍妥当性をもたない。聖書に神の啓示の記録があるとしても、それはせいぜいのところ聖書の規約 (Satzung) を十分に理解した学識者の説明によって初めて認識されるにすぎないような「教学的宗教 (gelehrte Religion)」ないし「規約的宗教

(statutarische Religion)」にとどまる。すでに「道徳形而上学の基礎づけ」(一七八五年) (以下、「基礎づけ」と略す) や「実践理性批判」(一七八八年) が論じたように、道徳法則は自由の認識根拠 (ratio cognoscendi) であり、われわれにとって一つの事実として与えられている。この意味で自然宗教は人間であれば持ち前の理性で認識できるものであり、普遍的である。宗教は伝達可能であって普遍性をもたねばならないというのがカントの確信である。カントにとっては自然宗教が「真の宗教 (wahre Religion)」であり、「本来の宗教 (eigentliche Religion)」である。

B・徳と恩寵

啓示宗教に普遍妥当性を認めないとはいえ、カントは神による恩寵を完全に否定しているわけではない。徳に向ける努力を行った後であれば、徳への努力の不足を補うために恩寵の存在を信じることは許されると考える。しかしそれ以上ではない。「恩寵の作用がありうると信じ、そしておそらくはわれわれの徳の努力の不完全性を補うためにも存在するにちがいないと信ずることが、われわれが恩寵作用

について言うるすべである」(VI 174, vgl. VI 52)。カントは恩寵から徳を演繹しようとする考え方を強く否定する。カントの宗教の立場は道德宗教としての自然宗教の立場であり、超自然的な啓示宗教の立場ではない。言い換えれば、徳の立場であつて恩寵の立場ではない。神的法則としての道德法則を意志の格率として選択するかどうか、それが最重要項目である。道德法則を意志の格率に採用することとは善であるから、カントの道德宗教は「善き行状の宗教 (die Religion des guten Lebenswandels)」(VI 51) であると言へる。カントによれば、これまで歴史上に存在した宗教のうちで唯一キリスト教のみが道德宗教であり、複雑な規約に依拠したユダヤ教は宗教ではない。「本来、ユダヤ教はまったく宗教ではなく、多数の人間の単なる合一にすぎない」(VI 125)。カントにとって真の宗教とキリスト教はイコールで結ばれる。

道德法則を神的法則として意志の確率に採用するとき宗教が成立する。では、どのような場合に道德法則は神的法則としての道德法則となるのか。「基礎づけ」や「実践理性批判」でカントが明らかにしたのはあくまで「道德法則」を意志の格率とすることであり、へ神的法則としての道德法

則を意志⁵の格率とすることではなかった。そのような意味で、「神が存在する」という命題の可能性、意味と限界への問いが、実際、カントの思考の最も内的な動因であった⁶。というピヒトの解釈は過度である。カントが「基礎づけ」において道德法則を意志の格率とすることを「自律 (Autonomie)」として強調する場合、それは人間としての自己が人間としての自己を律することであった。人間的な道德法則からやはり人間のものでありながらも神的な道德法則の立場への移行のためには、前者のままにはできないという立場の変化、あるいは意識の変化が必要であつたと思われる。その変化とは何であつたのだろうか。われわれはこの問題にいずれ答えねばならないであろう。

2・道德的完全性の理想

A・根本悪

人間の罪とその罪からの救いはアダムに由来する原罪の問題であり、キリスト教の根幹をなす。カントは道德宗教の観点からキリスト教の原罪を考察する。悪は人間本性の

どのような性質に由来するのか。

「第一論文」においてカントは人間の持つ素質 (Anlage) を三種類あげる。(i)「動物性 (Tierheit)」(ii)「人間性 (Menschheit)」(iii)「人格性 (Persönlichkeit)」である。動物性は、生物として自己を保存しようとする本能的・感性的な素質であり、理性的なものを含まない。人間性は、理性的なものも含むが、むしろ自愛などの欲望への方向性を強くもつ。人格性——他の著作では「人間性」と表現される場合もある——は、道徳法則に対する尊敬という一種の道徳的感情であり、それだけで意志の動機となる。三つの素質は、それ自体としては善である。「人間のうちにあるこれらすべての素質は、単に(消極的に)善い(それらは道徳法則に矛盾しない)だけでなく、善への素質(それらは道徳法則の遵守を促す)でもある」(VI28)。動物性あるいは人間性そのものを悪とし、感性的欲望を否定して禁欲的態度を奨励したストア派の見解は誤りである。

しかし三つの素質がそれぞれ善であることの説明は、「宗教論」ではそれほど明確でない。「基礎づけ」や「実践理性批判」では、意志が格率を選ぶ際に道徳法則への尊敬が動機となる場合、言い換えれば意志が純粹意志 (Willie) にな

る場合、そうした意志は善であるとされた。したがって人格性は善にかかわる素質であると言えるが、動物性や人間性がこの人格性と同じ意味で善であるとは言えないであろう。自己保存の欲求や自己愛は、意志が道徳法則を動機とする際の障害を含むからである。ストア派はまさにこうした障害のゆえに動物性を否定したのである。この点をわれわれはどう考えるべきか。

この問題を解くためにも、それぞれ善とされる素質からいかに悪が生じるかを続けて考察しよう。カントは人間の悪が「人間の心情の倒錯 (Verkehrtheit, perversitas)」に起因すると考える。「倒錯」とはあるべき上下関係の転倒である。カントは感性的動機自体を悪とは考えないが、感性的動機が本来的な秩序として道徳法則よりも下位にあるべきだと考えている。したがって選択意志が格率を選ぶ際に感性的動機を道徳法則への尊敬よりも優先することが悪なのである。ここで悪が発生する際の主導的立場にあるのは、あえて転倒を引き起こす自由な選択意志である。自由な選択意志の転倒は「叡知的行為 (intelligibele Tat)」である。この叡知的行為においてのみ悪が生じる。一方、感性的要素は選ばれるのみであって、それ自体に叡知的行為を行う

可能性はない。動物性や人間性はそれ自体では悪にはならない。

さて、キリスト教の原罪は単に個人的な罪ではなく、人類全体の罪でもある。しかしカントはアダムの罪が子孫としての人類全体に伝播したことを否定する。「……悪が最初の両親からの相伝によってわれわれに到来したと考えるほど不適當なことはない」(VI 40)。あるべき秩序の転倒を引き起こすのは自由な選択意志であり、選択意志による叡知的行為はあくまで選択をした本人が負うべきものである。だが一方で、人間が、(i) その本性からして悪であり、結果として、(ii) 個としての人間、のみならず類として人間に悪が性癖 (Hange, propensio) ないし傾向として妥当することは認めている。人間には、いったん採用した格率の遵守にかかわる性癖としての「脆々 (Gebrechlichkeit, fragilitas)」や、感性的動機と理性的動機を混同する性癖としての「不純 (Unlauterkeit, impurities, improbitas)」あるいはそもそも悪しき格率を採用する性癖としての心情の「悪性 (Bösartigkeit, vitiositas, pravitas)」といった性質が意志決定への根拠としてあるからである (VI 29)。カントが「根本的な悪 (radikales Böse)」ならしは「生得的な悪

(angeborenes Böse)」と呼ぶのは、人間のこのような性質である。

B・心情の革命

悪の問題が感性的動機だけの問題であるなら、それを根絶するのは容易であろう。しかしすでに人間の自由意志には悪への傾向がそなわっているというのが「宗教論」の立場である。言ってみれば、すでに格率を採用する際の主観的な原理、つまり心術 (Gewinnung) の基礎からしてわれわれは腐敗している。このような人間が道徳的に善になることは可能であろうか。

「……ある人が単に法的ではなく道徳的に善い (神の意に適う) 人間になる、つまり叡知的性格から見て有徳 (virtus Nounenon) になり何かを義務として認めるときは、この義務そのものの表象以外にはいかなる他の動機をももはや必要とはしなくなるといふ事態は、格率の基礎が不純である限りは漸次的な改革によっては実現されず、人間における心術の革命 (心術の神聖

性という格率への移行)によって実現されねばならぬ」(VI 47)

感性的秩序の下にある性向の問題は感じ方 (Sinesart) の問題であり「漸次的な改革 (allmähliche Reform)」が可能である。しかし叡知的秩序の下にある自由な選択意志は考え方 (Denkungsart) の問題であって、その変化のためには心術そのものをまったく質的に異なったものにする「革命 (Revolution)」が必要である。

こうした心術の革命は、キリスト教的な「改心 (Sinesänderung)」の哲学的解釈である。これはキリスト教的に言えば一種の創造にも似た再生であり、それによって、いわば人間は「古い人 (der alte Mensch)」から「新しい人 (der neue Mensch)」になることができるとカントは考えている。

C・道徳的完全性の理想

心情の革命の可能性をカントは疑わない。だとすれば、こうした根本的な変化は具体的にはいかにして可能なので

あろうか。「善をなそうという意志はあるが、それを実行できない」(「ローマの信徒への手紙」7:18) というパウロの嘆きは、人間のうちに厳然としてある根本悪の表明である。パウロはここから神の恩寵へと向うが、道徳宗教の立場をとったカントには恩寵への退路はすでに断たれている。われわれが依拠すべきは自由な選択意志の働き、言い換えれば実践理性の働きしかない。「……道徳法則が、われわれが今まさにより善き人間であるべきであると命ずるなら、そこから不可避免的にわれわれはそうであることができるのもなければならぬことが帰結する」(VI 50)。カントにとって心情の革命の可能性の根拠は「汝なすべきがゆえになしうる」である。

だがそれでも、やはりパウロの嘆きは根本悪に支配された人間にとってどこまでも切実なものではないか。「汝なすべきがゆえになしうる」——それは論理的には可能であっても、実際には不可能なのではあるまいか。それともかつて人間がそのような革命を果たした実例が歴史上にあったのだろうか。ある。では、それは誰なのか。神の子、イエスである。カントは「第二論文」で言う。「……ただ彼において、そして彼の心術を採用することによってのみ、われ

われは「神の子となること」等々を望むことができる」(VI 60)。イエスは「道徳的完全性の理想 (das Ideal der moralischen Vollkommenheit)」(VI 61) であり、彼の行状に倣うことによって根本悪から脱することができるかとカントは考える。

さて、こうした道徳的完全性の理想としてのイエスに倣うという同じ事態は、角度を変えて分析するなら、三つの言葉で言い換えることができる。(i)自由、(ii)贖罪、(iii)神の愛、である。順に見てゆこう。

(i)まず、道徳的完全性の理想としてのイエスに倣うことは自らの心術において自律を達成することである。カントの自由論は多義的であり、時期によって説明も微妙に変化するが、おおよそ選択意志の自発性を「実践的自由」と考えている。「実践的自由」はコンテクストによって「超理論的自由」とも「宇宙論的自由」とも言われる、自己意識における道徳法則の自発性の事実を指し、広義の自由である。狭義の自由は、単に道徳法則の自発性を意識するのみならずさらに道徳法則の示す普遍的な形式を意志の唯一の規定根拠とすること、つまり意志が純粹意志になる事態を指す。カントはこの種の自律の自由を厳密な意味での

自由と考えている。イエスの行状に倣うことは人間が厳密な意味での自由になることである。

(ii)キリスト教においてイエスは救世主であり贖罪者である。贖罪の問題はどう理解されるべきか。カントは自らの罪が他者に肩代わりされることはないとした。罪は個人の自由由来し、その責任はあくまで個人にある。しかし逆説的に、イエスに倣って根本悪を脱することには贖罪という解釈を可能にする側面が含まれてもいる。

根本悪が克服され心術の革命が果たされることは、古い人に死んで新しい人に生まれ変わるような事態であるとされた。感性的傾向性のなかにあつて感性的秩序（経験的性格）の支配下にある古い人に対し、新しい人は純粹な道徳的存在として叡知的秩序（叡知的性格）の下にある。この意味で古い人と新しい人はいわば「別人」であつて、古い人の罪は新しい人に持ち越されることはなく、新しい人に罪の意識を感じる必要はない。「彼は、古い人の資格において彼に罰として科されているであろうもの……を、新しい人の資格において、喜んで、ひたすら善のために自分の上に引き受ける」(VI 75 Ann.)。古い人に帰せられるべきものを引き受ける責務は新しい人にはない。にもかかわらず

別人であるはずの新しい人が「古い人の資格において彼に罰として科されているであろうもの」を罰としてではないにせよ他ならぬ自らの有益な試練として受け入れるということ、このことは——イエスによる贖罪ではないにしても——古い人に捧げられた、新しい人による一種の贖罪のための犠牲であると解釈されるのである。

(iii) 道徳的完全性の理想としてのイエスに倣うことは神の愛に関与することでもある。選択意志が格率を選ぶ際に道徳法則への尊敬が動機となることは、神への愛 \searrow が行為の動機となることである。「神への」愛は、自己の自由な選択と法則に対する適意とから（子の義務から）神の命令を遵守する際の道徳的心術である（VI 182）。同様に、(ii) で確認したように、徳的完全性の理想としてのイエスに倣うことによって結果として罪の赦しとも言える状況が生じることは、イエスを介して人間の罪を赦す父としての神からの愛 \searrow を受けることである。

カントにおいては、「道徳的完全性の理想」としてのイエスに倣うことが、そのままにして自由であり、罪の赦しであり、神の愛に関与することである。そしてそれが根本悪を脱する革命への道ともなる。

3・見えざる教会

神的命令としての道徳法則の遵守、あるいはそこからの逸脱は各人が責任を負うべき、各人の心情の問題である。しかし一方で、道徳法則が普遍妥当性をもつことから、道徳法則にしたがう一切の人間は神という元首の下にある臣民、「神の民（Volk Gottes）」であるという意味において同等でもある。「基礎づけ」で論じられた定言命法が、個人倫理的なものからやがて共同体の社会倫理に至ったように、「第三論文」では、神的法則としての道徳法則が、単に個人的な宗教であるにとどまらず、必然的に宗教共同体を要請することが論じられる。

このような社会性への方向は神的法則そのものを分析することからも見出される。カントは「マタイによる福音書」の「山上の説教」（特に第五章）をキリスト教が道徳宗教であることを明らかにする箇所として重視し、イエスはそこで義務を二つに分けて総括しているとする（VI 160）。「何にもまして神を愛せ」という「一般的規則（eine allgemeine Regel）」と、「何人をも汝自身のごとくに愛せ」という「特殊的規則（eine besondere Regel）」である。「基礎づけ」に

において、道徳法則の人間への適用形式である定言命法は、その中心的な命法とも言うべき「意志がその格率を通して自身を同時に普遍立法的と認めうるようにのみ行為せよ」(IV 421) というへ自律の法式へにとどまらず、「汝の人格およびあらゆる他者の人格のうちなる人間性を常に同時に目的として取り扱い、決して単に手段としてのみ取り扱わないように行為せよ」(IV 429) というへ目的自体の法式へ、さらには「汝は常に汝の格率を通してあたかも諸目的の普遍的な国における立法的構成員であるかのように行為せよ」(IV 438) というへ目的の国の法式へにまで展開されたが、「宗教論」で言われる「一般的規則」が「基礎づけ」のへ自律の法式へ、「宗教論」で言われる「特殊的規則」が「基礎づけ」のへ目的自体の法式へやへ目的の国の法式へと共鳴しているのである。

カントはこのような宗教的共同体を「神の国 (Reich Gottes)」と呼ぶ。イエスに倣って根本悪を克服することは、倫理的な自然状態を脱して神的法則としての道徳法則が統治する神の国へと入ることなのである。神の国と教会との関係をカントはどのように考えているのであろうか。

教会には、さまざまな神的な儀式の取り決めとしての

「規約」がある。カントは特に「第四論文」において、このような規約が純粹な道徳的判断にとつては恣意的かつ偶然的であるとする。儀式において専門的な知識をもつ僧職者の「僧職制」も同様である。この意味で現実の教会、つまり「見える教会 (sichtbare Kirche)」は神の国そのままではない。むしろイエスにならって根本悪を克服することのでわれわれが所属することになる「見えざる教会 (unsichtbare Kirche)」が神の国であり、普遍性と必然性をもつ「真の教会 (wahre Kirche)」である。カントの道徳宗教は必然的に「見えざる教会」としての神の国に至るのである。

4・単なる理性の立場

A・単なる理性

「宗教論」の構造は明らかになった。さらにカントの考える宗教を明らかにするために、次いで「宗教論」がこのような構造をもつ理由を考察しよう。そのためには、この書の正確な書名に立ち返る必要がある。

【単なる理性の限界内における宗教 (Die Religion

「*innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*」という書名の「理性」は道徳的な理性であった。この書の書名は、正確に表現するなら「道徳的理性の限界内における宗教」なのである。この長い書名については、「理性の限界内における宗教」である点についての考察が解釈者たちによってなされてきた。しかしそうした理性が「理性」ではなく「単なる理性 (*die bloße Vernunft*)」であることの独自の意義は、「限界内における (*innerhalb der Grenzen*)」という限定的な表現の影に隠れてこれまで注目されることがなかった。「単なる理性」の「単なる (*bloß*)」という形容詞による表現は独自の意味をもたない、あくまで「限界内における」という限定的表現を強調ないし補強する「副次的な限定的表現」として解されてきたわけである。

これに対しわれわれは、「*die bloße Vernunft*」という表現が独自の意味をもち、その語のうちにカントの『宗教論』の狙いを解明する鍵が隠されていると解する。カントは著作において「*bloß*」という形容詞を多義的に使っており、結果として「*die bloße Vernunft*」という表現にも三つの意味側面が含まれるのである。具体的には、「*die bloße Vernunft*」という表現のうちに、(i)消極的意味、(ii)中立的意味、(iii)

積極的意味、という三つの意味側面を見ることができ、順を追って見てゆこう。

(i)「*bloß*」という形容詞には、まず「単に」だけである」という限定的な、消極的と言つてよい意味がある。この意味での「*bloß*」が「*innerhalb*」と重複して用いられることにより、広義の理性のうち、焦点となる理性が極めて限定されたものであることを強調する効果が期待できる。これによって自分の立場が啓示宗教に及ばないことをカントが強調しているというのは、『宗教論』を読む者であれば誰でも思いつく見解であろう。西田幾多郎は言う。

「カントに於ては宗教は道徳の補助機関として、その意義を有するのである。私は、カントに於て、宗教的意識そのものの独自性を見出すことはできない。カントは、そういうものを意識していたとは考えられない。単なる理性 *bloße Vernunft* の中には、宗教は入って来ないのである。」¹⁰

「*bloß*」の心靈上の事実として宗教意識を有つ」¹¹ことを宗教について論ずる者の資格とする西田の立場が普遍妥当性を

宗教の条件とするカントと折り合わないことは火を見るより明らかであるが、ともかく西田は「blasse Vernunft」を、カントの宗教が極めて限定された立場であることとの表現と理解し、そのような立場を否定している。

このような「die bloße Vernunft」の解釈自体は妥当であると思われる。この書は思想統制下に書かれたものであり、検閲を意識したものであった。検閲機関は宗務庁であった。したがって考察の対象となる宗教が伝統的なキリスト教の解釈とは次元の異なった、限定されたものであることを書名で強調し、宗務庁の検閲官を刺激しない穏当な表現を選ぶようになったことは推測に難くない。【宗教論】で使用されるさまざまな表現はこの解釈の傍証となる。カントは総じて伝統的なキリスト教で使用される用語をそのまま使用することを避けている。例えばイエスを「Jesus」とは表現せず、「神の使者 (Gesandte)」や「人の子 (Menschensohn)」といった表現を使用している。パウロを「Paulus」とは表現せず「使徒 (Apostel)」とだけ呼んでいるのも、同様の理由による。

(ii) 及び (i) は一般的な用語法に依拠したものであるが、「blöb」という形容詞にはカントの著作にしばしば見

られる独自のテクニカルタームとしての用語法もある。カントは【宗教論】の準備原稿で、宗教論の意図が「単なる理性が分析的方法 (analytische Methode) 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出すること」(XXIII 94)¹² であるとし、「与えられた宗教を【「単なる理性の」限界内云々】において見出す分析的方法は、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) としている。「分析的方法」とは、「プロレゴメナ」(一七八三年)での定義によれば、「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出発し、それがその下でのみ可能となる条件へと遡る」(IV 276 Anm.) 方法であり、われわれにへすでに与えられたものへつまりア・プリオリなものをそれ自身として即自的に分析するやり方である。このようなへすでに与えられたものへをカントはしばしば「blöb」という形容詞で形容する。この用語法は【宗教論】以外の著作でもしばしば見られ¹³、【純粋理性批判】(一七八一年、一七八七年)では「それ自身だけで考察された悟性 (Verstand, für sich allein betrachtet wird)」(B 153) が「単なる悟性 (bloßer Verstand)」と言ひ換えられている。

では、「宗教論」における、それ自身として分析されるはずで与えられたもの、あるいはア・プリオリなものとは何か。それはわれわれに一つの事実として与えられている道徳法則であり、道徳的理性である。この意味で「単なる理性の限界内における宗教」は、すでに与えられた「道徳的理性をそれ自身として即自的に分析して抽出された宗教」である。

(iii) "Iofs" という形容詞には、(i) の「消極的」な意味、(ii) の、消極的でも積極的でもない、いわば「中立的」な意味の他にも、「積極的」な意味をもつ用語法もある。「純粹な」ないし「純然たる」といった意味をもつ用語法である。限定から除外された要素が消極的な要素である場合、限定された当のものは逆に特定の積極的な価値を認められる。したがって道徳的な理性がそれ自身として分析されることは、度外視される要素が不要な要素なら、(i) や (ii) の解釈を超えて、不純物を交えない純粹な考察であるという積極的な意味をもつことになる。例えば「純粹理性批判」では、上述の「それ自身だけで考察された悟性」(B 153) が感性的な要素、経験的な要素を含まないという意味で「純粹な」〔純然たる〕悟性 (reiner Verstand) とも表現される

ている。「宗教論」の準備原稿では、「単なる理性の限界内における宗教」が「純粹」〔純然たる〕理性の限界内における宗教論 (die Religionslehre innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft) (XXIII 103) と言い換えられている。同じ語句は、「宗教論」では「純粹な」〔純然たる〕哲学的宗教論 (die reine philosophische Religionslehre) (VI 10) と表現される。この意味で、「単なる理性の限界内における宗教」は「純然たる道徳的理性の宗教」という意味を含蓄している。

「単なる理性の限界内における宗教」とは、「啓示宗教」は「関わらない宗教」であるのみならず「道徳的理性をそれ自身として即自的に分析して抽出された宗教」であり、さらに「純然たる道徳的理性の宗教」という意味をも含んでいる。それは控えめな立場の表現のみならず、自らの立場のあからさまな強調でもある。

B・反啓蒙主義への反抗

「宗教論」の宗教が純然たる道徳的理性の宗教であること、そしてその書名こそはそのような立場の堂々たる表明であることが明らかになった。最後に、われわれはこのよ

うな表明が必要であった理由を考察しよう。

時代背景を思い出してみよう。それは反啓蒙主義の時代であった。啓蒙についてのカントの見解は「啓蒙とは何か」（一七八四年）に見られる。「啓蒙とは人間が自らに責めのある未熟状態から脱出することである。未熟状態とは他人の指導なしには自らの悟性を使用する能力のないことである」（VIII 35）。カントは啓蒙が政治的な革命によつては促進されず、自由の「公的使用」によつてのみ促進されると考える。「自己の理性の公的使用はいつでも自由でなくてはならず、この使用のみが人間のあいだに啓蒙を成就しようのであり、これに対して自己の理性の私的使用はしばしば非常に狭く制限されてよい……」（VIII 37）。自由の「公的使用（öffentlicher Gebrauch）」は「ある人が学者として読書界の全公衆を前にして彼自身の理性についてなす使用」であり、「私的使用（Privatgebrauch）」は「ある人が彼に委託されている市民的地位あるいは公職において彼の理性についてなすことを許されている使用」（*ibid.*）である。自由の公的使用はいわゆる「ペンの自由」であり、思想家、具体的にはカント本人が所有している自由である。

しかし自由の公的使用を阻害するものがある。政治家あ

るいは聖職者による私的自由の無制限な使用、とりわけ政治権力と結びついた後者による無制限な自由の私的使用である。

「……誰ひとりによつても公的に疑われずに存続している旧来の宗教体制にわずか個人の一生のあいだでも協調し、そうすることによつて人間性が改善に向かつて前進すべき一時期をいわば取り消して実りなきものにし、これによつてあまつさえ子孫に大いなる不利を与えることは絶対に許されない。なるほどひとり人間は彼個人として、しかもほんのわずかのあいだだけなら自分の知っておくべきことについての啓蒙を延期しうるかもしれないが、しかし彼個人として、なおさら子孫に対しても啓蒙を完全に断念することは人間性の神聖なる権利を侵害し踏みつけることを意味する。」（VIII 38 f.）

ここでの「人間性」は「人格性」の意味で使用されている。人々が「未熟状態」にとどまる原因をカントは「怠惰と臆病（Faulheit und Feigheit）」という性癖に求める。【実用的

見地における人間学』（一七九八年）では、「怠惰」と「臆病」に加えて「虚偽（Falschheit）」が「人間本性の生得的な悪性（die angeborene Bosartigkeit der menschlichen Natur）」であるとされる（VII 276）。何ものにも優先される「人間性（人格性）」の神聖なる権利」を転倒させる「人間本性の生得的な悪性」こそが、根本悪であったからである。

政治権力、あるいは政治権力と結びついた聖職者の私的自由の制限なき使用は一種の根本悪に他ならない。プロイセンの反啓蒙主義は、そのような者たちによって主導されていた。すでにわれわれはヴェルナーの発布した「宗教令」の内容を知っている。時代の現実が、純粹意志による自律の自由ではなく、選択意志による悪の選択を論じさせ、人間的な道德法則からやはり人間のものでありながらも神的な道德法則の立場へと移行させた理由であったし、権力への強い批判的意味を含ませたへ純然たる道德的理性の宗教としての『宗教論』を、あえて身の危険を賭してまでカントに書かせようとした理由だったのであろう。

結論

以上、フリードリッヒ・ヴィルヘルム二世の治世下、プロイセン政府による反啓蒙主義の時代、つまり政治権力、ないしは政治権力と結びついた聖職者による無制限な自由の私的使用の横行する時代が、「単なる理性」の立場、言い換えれば、道德的な理性宗教による啓示宗教のあからさまな批判書としてのカントの『単なる理性の限界内における宗教』を要請したのである。

注

- 1 E・カッシーラー『カントの生涯と学説』（門脇卓爾、高橋昭二、浜田義文監訳）、みすず書房、一九八六年、四〇四頁。なお訳文を一部改めた。
- 2 「……『純粹理性批判』や『実践理性批判』や『判断力批判』といった偉大な三批判はその関係においてカントの宗教哲学として解釈されるべきことになろう。かくして宗教哲学は認識論や道德哲学や美学に付け加えられた Sondernkapitel ではなく、むしろカントの宗教哲学は全体として、そしてそのおのおのの部分は宗教哲学に他ならないことになろう」（Georg Picht, *Kants Religionsphilosophie*, Klett-Cotta, 1985, S.1）。
- 3 カッシーラー、前掲書、三九八—三九九頁。
- 4 以下、カントの引用に続く（）内のローマ数字はアカデミー

版カント全集の巻数であり、アラビア数字はその頁数である。()内は引用者による補足である。書名を含む原文を引用する場合もアカデミー版の表記にしたがった。

5 厳密に言えば、『基礎づけ』および『実践理性批判』と『宗教論』では「意志」に相当するドイツ語に変化が生じている。前者で主に使用される意志は *Willie* (純粹意志) であり、後者では *Willkür* (選択意志) である。*Willie* は道徳法則の法則としての原理的な側面を強調し、*Willkür* は実際に選択を行い、ときには悪をも選ぶうる意志の必ずしも純粹ならざる現実的な側面を強調する。「選択意志は超越論的な自由の自律的ないしは他律的な潜在能力を自由に現実化するのに対し、純粹意志は自由でも何でもない。むしろ純粹意志は自由の法則であって意志の規範的側面であり、それは一つの規範として自由でも不自由でもない」(John R. Silber, "The Ethical Significance of Kant's Religion", in: *Religion within the Limits of Pure Reason Alone*, Harper Torchbooks, 1960, p. 4v)。今後は、必要に応じて「純粹意志」と「選択意志」を使い分けることにする。

6 Pohn, ebd.
7 カント自身は「Jesus」という言葉を使用しない。この理由は後に述べる。

8 拙論「ルターとカント——キリスト教的自由の世俗化をめぐる」で、門脇健他編『仏教とキリスト教の対話Ⅲ』、法蔵館、二〇〇四年、一三〇頁以下の議論を参照。

9 小倉志祥『カントの倫理思想』、東京大学出版会、一九七二年、三六二頁参照。

10 西田幾多郎「場所的論理と宗教的世界観」、『西田幾多郎全集』第一巻、三七三頁。量義治『宗教哲学としてのカント哲学』、勁草書房、一九九〇年、二八七頁以下参照。

11 西田、前掲書、同頁。

12 宇都宮芳明『カントと神——理性信仰・道徳・宗教』、岩波書店、一九九八年、二六七頁以下。

13 拙著『カントにおける認識主観の研究——超越論的主観の生成と構造』、二〇〇三年、晃洋書房、二三八頁参照。

(むらやま・やすし 大谷大学助教授 西洋哲学)