

道徳と宗教の間

——カントの道徳神学——

高橋和夫*

Zwischen Moral und Religion

——Kants Moraltheologie——

Kazuo Takahashi

序論

一般に、カントの宗教哲学は宗教的（または神学的）道徳ではなく道徳的宗教を論じたものであると言われている。しかし一見明白なこのような評価にも、多義的な内容が含まれると考えられる。というのもカントの道徳に対する深い関心と彼のキリスト教（ピエティスム）信仰とは不可分離の関係にあるからである。カントの内で道徳と宗教とがどのように意識されていたかを考察することは、彼の宗教哲学の根本性格の把握にとって不可避なものである。

カントの宗教著作、『単なる理性の限界内における宗教』（以下『宗教論』と略称）に対して、最も一般的には次のような評価がなされている。即ち『宗教論』は、『道徳形而上学の基礎づけ』で完成されたカント倫理学の基盤に立って、単なる理性の限界内の宗教を論じた著作であり、そのためにそれは実践理性の自律の原則、即ち道徳主義に貫かれているというものである。そしてこのような評価は、『宗教論』を、そのうちに見られる特殊な叙述法のためにカン

ト倫理学からの離反、または道徳哲学の単なる付録であるかのように見做している。

このような観方に反対して、本稿では、カントの倫理学と宗教哲学とは実際には分離しているものではなく、一つの不可分な全体を構成し、その不可分な全体である道徳・宗教の哲学は「道徳神学 Moraltheologie」的な思考法によって貫かれているということを明らかにしたい。

1. 他律の原理としての神の意志

カントが他律の原理として厳しく排除したもののうちに「神の意志」がある¹⁾。このことは彼の思想の全体的連関においてどのように考察されるべきであろうか。彼が教義的あるいは神学道徳的な立場から持ち出される神の意志を、即ち「われわれがそれに期待するところの幸福によってのみ意志の動因になり得る」²⁾ ような神の意志を意志規定の根拠にすることに反対するのは当然である。しかし彼は、純粋な道徳的視点から提起される神の意志や神の命令を、無意味なものとしてその哲学の主題から排除したのではない。むしろ彼が「道徳法則は至高の存

* 本学講師 ドイツ語

在者の命令と見られなくてはならない」⁹⁾とか、「神の意志はわれわれの理性への啓示としての道徳法則となっている」⁴⁾と言明する場合のように、神の意志と道徳法則とは密接に結びあわせてさえている。このような場合、他律の原理として初めに捨てられたものが後で密かに混入されたと考えられてはならず、むしろカントが神の意志を他律の原理に数え入れた真意が探られるべきである。神の意志が他律の原理となるのは、それが幸福主義や恩寵主義に結びつけられたままでわれわれの意志規定の根拠にされる場合であり、カントの真意はこのような道徳的不純の防止にあったのである。

カントはまた、神の意志に近似した意志の「神聖性 Heiligkeit」という概念をもしばしば問題にする。彼の道徳哲学においては、神の存在は——従ってまたそこから導かれる意志の神聖性の概念は、理論的に自明なものであるのではなく、道徳法則と意志との合致としての実践理性の自律が証明された後で、初めて実践理性の要請として理解されるべきものである。それにもかかわらず彼は、自律の思想を意志の神聖性との一種の類比を用いて説明することがある。例えば彼は、「意志のこの神聖性はいわば一つの実践的理念であり、それは必然的に原型の用をなすはずである」⁹⁾と言う。この原型は『宗教論』の第二篇では完全な道徳的人格としての神の子イエスの心術という形で問題となっている。カントの根本的な哲学的関心に即して考えれば、その倫理学の支柱となる意志の自律の思想と、意志の神聖性に無限に接近しようとする不断の道徳的修練の思想とは同一事態の別表現であると言えるであろう。意志の神聖性の概念は、哲学的神学とも倫理神学とも言われる彼独自の神学的見地から説明される自律の一つの意味なのである。

従って彼は理性的存在者の意志の自律だけを強調する道徳主義に固執したのではなく、常にそれと並行して倫理神学的な思考法をも保持したのである。そして彼の倫理学または道徳哲学を倫理（道徳）神学的なものにも性格づけたの

は、言うまでもなく彼のキリスト教への強い関心である。カント哲学の全体の中に散見される神学的主題への傾斜は、その哲学にとって本質的・必然的なものであり、決して偶然的な付加物ではない。事実、彼の倫理学が確立される『実践理性批判』の弁証論は、神学的主題が扱われる『宗教論』への直接的な橋渡しの役割を担っている。そこでカントは、「道徳法則は純粋実践理性の対象及び究極目的としての最高善の概念を通して、人を宗教へと導く」⁹⁾と言明している。弁証論における「要請 Postulat」の思想は、道徳的というよりもむしろ宗教的である。というのは、分析論では道徳法則と人間自身とが論究されたのに対して、弁証論では神や不死の理念が持ち出され、神に対するわれわれの信仰の制約の哲学的検討がなされるからである。また、分析論では徹底的に排斥された「幸福 Glückseligkeit」が、弁証論に至ると道徳性と合致した幸福である「最高善 das höchste Gut」として再考されるが、このことは倫理学の中に既に宗教哲学や神学に関わる思索が含まれていることを示している。

2. 『宗教論』序文における道徳と宗教

さて、上に論じたことから、カントの内での道徳と宗教とは相互に浸透し合う関係にあることが予想されるが、カント自身はかなり明確に道徳と宗教とを区別し、『宗教論』の第一版への序文においてそれぞれの領域規定を試みている。そこで彼は次のように自問する。即ち、「(人間は) 自らの義務を果たすことで十分である」し、また「もし彼らが(そうすべきなのだ) 法則に示される純粋理性の指定を守りさえすれば、実際またこのことに満足するであろう」、それなのにわれわれは何故に道徳から宗教の領域へと踏み入ろうとするのか、と自問し⁷⁾、更に「道徳は自分自身のために……宗教を全く必要としないで、純粋な実践理性によって自己自身に充足している」⁸⁾、いやそれどころか「人間は世の成り行きがもたらすその道徳的

行為の結果について、何を知る必要があるだろうか。……地上の生とともに一切が終わってしまい、この生において幸福と幸福に値することがおそらくは決して一致しないとしても、それはどうでもよい⁹⁾とも言っている。このように幸福主義から断固決別を宣言するカントの道徳的姿勢は余りにも美しいが、それはともかくとして、このような問いに彼は自ら次のように答えている。即ち「道徳は意志規定に先立たねばならないような目的の表象を何ら必要としないが、それでも道徳が、道徳法則に一致して採用される格率の根拠としての目的ではなく、そのような格率の必然的結果としての目的に対して、或る必然的關係を持つということは十分にあり得る」¹⁰⁾し、またこのことは「決して理性の無関心事ではあり得ない」¹¹⁾と。そしてまた、「一切の行為に際してその結果をあれこれと考え、その結果の中に自分にとっての目的に役立つとともに意図の純粋性をも証示し得るような何かを見出そうとすることは、人間及び人間の（おそらくはまた一切の世界存在者の）実践的な理性能力にとって、不可避な制約性の一つである」¹²⁾とも答えている。

ここで問題になっている行為の目的または結果についての理性の関心は、カント哲学においては本来「人間は何を望み得るか」という理性の宗教的な根源的関心に属するものであり、最高善の理念はこの関心から生じたものに他ならない。カントは最高善の理念を決して空虚なものとは考えていない。何故なら、「この理念は、われわれの一切の行動のために、全体的な意味で理性によって是認され得る何か一つの究極目的を考えるというわれわれの自然的要求を満足さすからで、もしそうでなければ、この要求は道徳的決意の障害になりかねない」¹³⁾からである。ここでカントは、最高善の理念が道徳的決意を促進すると言っているのではなく、その理念がなければ道徳的決意の障害にもなり得ると言っているのである。従って彼は、「きわめて重大なことは、この理念は道徳から生じるのであり、道徳の基礎ではないということである」¹⁴⁾

と注意している。このようにカントは、実践理性の自律をあくまでも道徳の基礎とし、最高善とそれを保証し実現させる神の問題は、宗教の領域に属するものと考えている。

しかし、カントの道徳哲学と宗教哲学とを一つの体系として全体的に考察する場合、道徳と宗教とが常に截然と分けられているとは言い難いのである。この論点については、本稿が進むにつれて次第に明らかにされるが、ここでは次のことを指摘するに留めたい。それは、一般には道徳哲学または倫理学の一つの完成と見做されている『実践理性批判』の中の弁証論は、不死の要請は別としても（——というのはこれは道徳的完成である最上善と関係するからである）、神の存在の要請という思想のために、それを宗教哲学または一種の神学思想と見得るということである。『宗教論』の第一版の序文には、この弁証論においてなされた道徳から宗教への移り行きの事情が再説されている。そこでは、「もし道徳法則の最も厳密な遵守が（目的としての）最高善の招来の原因と考えられるべきならば、人間の能力は世界における幸福を幸福に値することと一致さすように実現するには十分でないから、全能な道徳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にこのことが生起するとしなくてはならない。別言すれば、道徳は不可避的に宗教へと至るのである」¹⁵⁾と述べられている。カントは表立っては言明しなかったものの、実際には『実践理性批判』で倫理神学を念頭におき、そこでその基礎づけを意図したのではないであろうか。そしてまた『宗教論』はその倫理神学の具体的な展開のように思われる。カントの倫理学のように、神を想定し、神と人間の道徳意識との関係を問題にする道徳論は、その分類からすれば、元来は神学に密着した道徳論と言われねばならないであろう¹⁶⁾。

3. 神学と宗教との分類における 道徳神学の位置

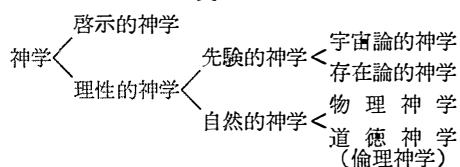
ここでは、カントが神学や宗教一般に対してどのような理解を持ち、そして自らの道徳神学を神学と宗教との分類に即してどのように位置づけたかを考察したい。

カント以前の伝統的神学は、大別して二つの神認識の道を有していた。一つは啓示による道、他は自然理性による道である。神的本質の認識は人間の理性の及び得ないところであり、その認識は神の側からの啓示による以外にはないと考えるのが、啓示神学である。これに対して、神的本質は或る程度人間理性によっても認識可能であると考えるのが、自然神学である。この自然神学は幾つかの神の存在証明を試みている。それはアンセルムスやデカルトによる存在論的証明、ライプニッツによる宇宙論的証明、及び目的論的証明である。これらの証明方法はカントによって完膚なきまでに批判されることになったが、このことは神学史上の特筆すべき事件に数えられている。

ところでカント自身は神学をどのように分類しているだろうか。彼は神を「考えられる限りの一切のものを可能ならしめる第一条件を含むもの、即ち一切の存在者中の存在者」と定義し、このような根源的存在者に対する認識を神学と解している。神学は理性的神学 (theologia rationalis) と啓示神学 (t. revelata) との二つに大別される¹⁷⁾。理性的神学は先験的神学 (transzendente T.) と自然的神学 (natürliche T.) とを含み、更に先験的神学は神の現存在を経験一般から導こうとする宇宙論的神学 (Kosmo T.) と、概念だけによって神を認識しようとする存在論的神学 (Onto T.) とに分けられる。自然的神学は「この世界における秩序と統一とから世界創造者の性質と存在とを推論し、最高英知者の概念へと上昇するもの」¹⁸⁾ と解され、それは神を最高英知者として一切の自然的な秩序と完全性とを原理と見做す

物理神学 (Physikotheologie) と、最高英知者なる神を一切の道徳的な秩序と完全性とを原理と見做す道徳神学 (Moraltheologie) とに分けられる。そしてこの道徳神学がカントの目指した彼独自の神学に他ならない。以上述べたことを整理すると表 I のようになる。

表 I



カントは道徳神学が神学的道徳と峻別されねばならないことを、道徳神学に言及したすぐ後の注釈で以下のように論じている。即ち「道徳神学は神学的道徳 (theologische Moral) ではない。何故なら神学的道徳は、最高の世界統治者の現存在を前提するような道徳的法則を含むからである。これに反して道徳神学は、道徳的法則を根拠とする最高存在者に対する確信である」¹⁹⁾ と。

カントは先験的神学だけの承認者を理神論者 (Deist) と呼び、先験的神学とともに自然的神学をも認める者を有神論者 (Theist) と呼ぶ。彼はまた、神の概念を「物の根元として単に盲目的に活動するような永遠の自然」と解さないで、「悟性と自由とによって物の創造者でなければならぬような最高存在者」と解するのが適切であると考え。それゆえ彼は、「われわれは理神論者を神への信仰を全然持たない者とし、そして根源的存在または最上原因だけを主張する者とするのができよう」²⁰⁾ と言っている。もっとも彼は、このような言い方が理神論者を不信仰と決め込む言いがかりになることを懸念して、「理神論者は神を信じる。しかし有神論者は生ける神 (summa intelligentia) を信ずる」²¹⁾ と言い直している。表 I より明らかのように、道徳神学の立場を取るカント自身は自然的神学を承認するから、生ける神を信ずる有神論者ということになる。彼は理性を強調するから理神論者であるとする観方は全くの誤

解であり、ここで彼は自らの立場がいわゆる人格神を信ずる立場であることを明示しているのである。しかも彼の中心的立場は物理神学ではなく、道徳神学であり、その神学の認める一切の道徳的な秩序と完全性とを原理としての神という概念は、この人格神の概念を一層明瞭に示すものである。

先験的神学に関してカントは、その神学の試みた神の存在証明を批判することによって、それを否定したのではなく、「先験的神学はすべてのその不十分さにもかかわらず、消極的に使用される限りではやはり重要であり、そして理性が純粹な理念とのみ関わる場合には、われわれの理性を絶えず旨味する」²²⁾と考へ、その意義を認めている。

次にカントは神学との連関において宗教をどのように分類しているかを見てみたい。『宗教哲学の序文のための第一草案 (Entwürfe zur Vorrede der Religionsphilosophie, Erster Entwurf)』の冒頭には大略以下のような叙述が見られる。

宗教は一般に、理性神学と理性神学の道徳とを基礎とする自然的宗教 (理性宗教) と、啓示神学 (聖書が原典となる場合には聖書神学) と啓示神学の道徳とを基礎とする啓示宗教とに分類されるが、この分類はあらゆる誤解を避けるのに十分ではない。何故なら「その内に理性宗教とその神学・道徳が見出されないような啓示宗教や、それに伴う聖書の神学・道徳は、およそあり得ないからである」²³⁾。そこで彼は宗教を、純粹宗教と応用宗教とに分類した方がよいと考へている。

また『宗教論』の第二版への序文では、啓示と純粹な理性宗教との関係を次のように述べている。即ち「啓示は何と云っても純粹な理性宗教を自らの内に包括し得るが、しかし逆に後者は前者の歴史的なものを包括し得ないから、わたしは前者を、より狭い領域としての後者を (二個の互いに離れて存在する円としてではなく、中心を共にする円として) 包括するところの信仰のより広い領域として、観察し得る」²⁴⁾

と。カントのこのような啓示に対する態度は、正統派神学への或る種の譲歩のように見られがちであるが、彼の啓示に対する理解が決して一面的なものでないことは次第に明らかにされるであろう。

以上を総括すると、カントは道徳神学を真正の理性の神学とし、純粹 (理性) 宗教を自らの哲学的宗教批判の基礎としながらも、残余のすべての神学や宗教を決して否定していないことがわかる。彼は全神学・全宗教の批判そのものの中に自らの哲学的神学・宗教哲学を構築しようとしたのである。むしろその要石は、道徳法則の実践的に必然的な認識に基づく道徳神学または道徳神学的な思考法である。

4. 道徳神学への道

カントは、『純粹理性批判』の先験的方法論の中に「純粹理性の規準」という章を設けて、思弁的使用においては形而上学の伝統的な諸課題を解決することに失敗した理性の新たな使用法を考へている。この章は、若きシュヴァイツァー (Albert Schweitzer) がそのカント研究書『Die Religionsphilosophie Kants』の中で「宗教哲学的スケッチ」と呼んだもので、カントが宗教哲学への準備を始めた章と見做されている。実際カントがこの章において、理性の実践的使用の考へを通して道徳神学への道を歩み出したことは、疑い得ない事実である。これからこの章を中心として、道徳神学へと至る過程を詳細に見てみたい。

カントは思弁的使用における純粹理性の総合的認識が不可能であることを証明した後、純粹理性の正しい使用がその実践的使用にあると考へ、そこに理性使用の規準 (Kanon) を定めようとする。規準とは「或る認識能力一般の正しい使用のアプリオリな諸原則の総括」²⁵⁾である。理性がその思弁的関心に従って解決しようとした命題は、意志の自由、靈魂の不死及び神の存在の三個である。カントによれば、これらの命題は思弁理性にとって超越的であり、「われわ

れの思弁理性に対して、極めて困難なしかも全く無用の努力を要求するものに他ならず」、われわれの知識にとっては全く不必要」なものであるが、「それにもかかわらずわれわれの理性がしきりにわれわれにこれを推奨するならば、これらの命題の重要性は本来実践的なものにのみ関係させられねばならないだろう」²⁶⁾。

それでは「実践的」とはいかなる意味であろうか。カントは「自由によって可能であるものすべて」が実践的であると言う。「実践的」と「実用的」とは峻別される。実用的規則は伶俐に関する道徳説において理性が与えるものであるが、しかしアプリアリに規定されるものではない。実践的規則は経験的条件を含まず、絶対的に命令されるものであって、これが道徳法則に他ならない。そしてこの道徳法則が、新たに提起される実践的自由の概念とともに、理性の実践的使用の規準として取り上げられることになる。

理性が実践的関心に従って問題にするのは、その思弁的関心における場合と同様に、先にあげた自由・不死・神の三個の命題である。カントは、理性が実践的使用において目指すものを、「もし意志が自由であり、また神と来世とが存在するならば、何が為されねばならないか」²⁷⁾ という課題に総括する。

ところでカントは、理性のすべての関心を次の三つの問いに要約する。

- (1) わたしは何を知り得るか。
- (2) わたしは何を為すべきか。
- (3) わたしは何を望むことが許されるか²⁸⁾。

第一の問いは純粋に思弁的な問題に関わり、カントの理論理性批判が既に解決したものである。第二の問いは全く実践的なもので、第三の問いは実践的であると同時に理論的なものでもある。この第三の問いをカントは、「わたしが為すべきことをしたならば、何を望むことが許されるか」²⁹⁾ と言い替えている。

ここで注目されることは、第二の問いと第三の問いとの連関である。第二の問いはいわば道徳的な根源的問いであり、第三の問いは宗教的

な根源的問いであるが、第二の問いの言い替えからも推察し得るように、カントは理性の根源的関心そのものの中で、道徳と宗教とを或る不可分なものとして考えているのである。更に第三の問いにおける「望む hoffen」という概念も注目に値する。希望する・期待する・信じる等の意味を含むこの概念を中心とする第三の問いは、キリスト教信仰をその根底に予想するものである。カントが希望の概念を通して実践的認識の性格を明らかにしようとしたことは、以下の言表から明白である。即ち彼は、「すべての希望は幸福を目指している。そして希望は、知識と自然法則とが諸物の理論的認識に関係するのと全く同様に、実践的なものと道徳法則とに関係する。希望は結局、何か或るものが生起すべきであるから、何かあるもの（可能的な究極目的を規定するもの）が存在する、という推論に帰着する。知識は、何か或るものが生起するから、何か或るもの（最高の原因として作用するもの）が存在する、という推論に帰着する」³⁰⁾ と言っている。

さて、カントは「すべての希望は幸福を目指している」と言うが、われわれが幸福を考えそれを願うこと自体は理性の不可避的な関心なのである。しかしここで、幸福をいかに希望するか、つまりいかなる行為によって幸福を実現するかということになると、第二の根源的問いに応じた更に深い道徳性の問題が生じてくる。幸福は行為または意志規定の対象または目的であり、道徳性は行為の仕方またはあり方である。幸福が行為の対象であると言っても、むしろそれが道徳性に比して元来価値の劣るもの、不純なものであるという意味ではない。ここでカントのいう幸福とは、われわれの存在全体における満足を指すものであって、彼が道徳哲学全体を通して極力批判したような、快で代表される感性的な幸福ではない。それは神の自足性に範を取る一種の自己満足である³¹⁾。

カントは、幸福を幸福主義から純化して道徳性に結びつけるために、実用的法則（伶俐の規則）から道徳法則を区別する。実用的法則は仮

言的なものであり、経験的原理を基礎とするので、理性がアプリオリに容認し得る実践的法則とはならない。これに対して、「幸福に値すること (die Würdigkeit, glücklich zu sein) 以外の何ものをも動因としない実践的法則は道徳的(道徳法則)である」³²⁾。そして道徳法則は、「われわれが幸福に値するようになるためにいかに身を処すべきかということをも命ずる」³³⁾。道徳法則は実用的規則のように経験的原理を基礎としないで、「ひたすら理性的存在者一般の自由と、この自由と幸福にあずかることを原理に従って合致させる必然的条件とを考察する」から、「少なくとも純粹理性の理念にのみ根拠を置き得るし、またアプリオリに認識され得る」³⁴⁾のである。

ところでカントは、全くアプリオリに行為を規定し、絶対的に命令する必然的な道徳法則が実際に存在すると想定する。ここでこのような想定をする妥当性の根拠として彼があげているのは、「最も聡明な道徳論者の証明」であり、また「誰もがそのような法則を明瞭に考えようとすれば持たざるを得ない道徳的判断」³⁵⁾であるが、それは『実践理性批判』に至ると、一層明確に「道徳法則は、いわばそれをわれわれがアプリオリに意識し、またそれが必然的に確実であるところの純粹理性の事実として、与えられている」³⁶⁾という形で表明されている。

このように道徳法則の存在が前提されると、理性の実践的関心における道徳的な根源的問い(第二の問い)に対する一つの解答が示され、それは「汝がそれを通して幸福であるに値するようになることを為せ」³⁷⁾という方式に要約される。

第三の問い即ち宗教的な根源的問いに対する解答を与えるためには、カントは「〔道徳〕法則をアプリオリに指定する純粹理性の原理は、このような希望をも必然的にこの原理に結合するかどうか」³⁸⁾についての検討が必要であると言う。彼はこれに対して、「各人が自らの行状において自分自身を幸福に値するように形成するならば、その人はそれと同じ割合で幸福を希

望する原因を持つ」³⁹⁾という「自己報償的な道徳性の体系 (System der sich selbst lohnenden Moralität)」を考えている⁴⁰⁾。そしてこのような体系は、「理性的存在者の全行為が、あたかもそれが一切の個人的な選択意志を自らの内に、または自らのもとに包括する最高意志から源を發したかのように為されるという条件」のもとでだけで実現される単なる理念にすぎない、と述べられている⁴¹⁾。

このようにして、宗教的な根源的問いの解答の中に最高意志としての神の概念が導入されることになるが、この神の概念はいま一つの理由からも必然的に要求される。それは、幸福に値するようになるための不断の道徳的努力と幸福の希望との必然的結合は自然を根底とするだけでは認識されない、ということである。カントによれば、この必然的結合は、「道徳法則に従って命令する最高の理性が、同時に自然の原因としても根底におかれる時にのみ、希望することが許される」⁴²⁾のであるから、派生的な最高善である人間の徳福の一致を保証する、根源的な最高善としての神の概念が当然問題になってくるのである。

以上論じたところから明らかになったことは、思弁的使用の限界を悟った理性は、実践的使用の道を取って、まず自由の検討から生ずる道徳法則をその規準として確立し、そこから理性の根源的関心にとって不可避なものである希望や幸福に値することという概念を媒介として、道徳性と幸福との一致を意味する最高善の理念へと進み、そこにおいてついに道徳的な神の概念に到達した、ということである。そしてこれが、理性の思弁的関心だけによって成立していた思弁神学に反対して、カントが樹立しようとした道徳神学の骨子に他ならない。彼は道徳神学の意義を以下のように述べている。思弁神学は「客観的根拠に基づいてこのような根源的存在者を指摘することすらしなかった」⁴³⁾が、道徳神学は「唯一の完全無欠な理性的な根源的存在者に必至にゆきつくという独自の長所」⁴⁴⁾を有する。また、「道徳的理念は広大な自然の

知識にも、正しくかつ信頼し得る先験的洞察……にも頼らずに、神的存在者の概念を成就することに寄与した」⁴⁶⁾のである。神の概念は、純化された道徳的概念の規定を受けて初めて理性認識の正しい対象となるのであって、自然に関する知識や他の多くの学問において成就された理性の著しい開発によってではない⁴⁶⁾。「神の概念は自然学に属するものではなく、元来道徳学に属する」⁴⁷⁾ものである。

この「純粹理性の規準」の章でその輪郭を描いた道徳神学を、カントは『実践理性批判』の全篇を通して構築していると言い得るであろう。その分析論では、『道徳の形而上学の基礎づけ』で既に検討された道徳法則の考察が、弁証論では、最高善の思想のもとに道徳法則に対する不死及び神の理念との関係が、それぞれ中心になっている。そして『実践理性批判』で原理的に基礎づけられた道徳神学は、『宗教論』に至ると、そこで多くの神学的主題を批判することによって一つの完成をみているのである。

カントは『宗教論』を自ら哲学的神学と呼んでいるが、道徳神学は本来道徳的視点からのみ神学的諸主題を批判することを第一の任務とするので、思弁神学のように体系的ではなく、また純粹な聖書神学のように聖書解釈に終始しないので、一見神学とは見做せないような観を呈する。しかしそれにもかかわらず道徳神学は、神学的諸主題をあくまでも批判的に考察することによって、一つの独自のキリスト教神学を樹立しようとする哲学的神学なのである。

5. カントにおいて道徳と宗教とは いかなる関係にあるかについて

ここでは本稿の主題であるカントにおける道徳と宗教の関係の問題を、もう少し掘り下げて考察してゆきたい。

最も広く行われているカントの『宗教論』の解釈に、カントは啓示を認めず理性のみに信頼して、宗教的真理も理性に適ったもの以外は全く容認しないとして、彼を理神論者や単なる宗

教的合理主義者の系列に数え入れる観方がある。このような批判が誤りであることは、先に論じたところから明らかである。中世以来、「自然の光 (lumen naturale)」としての理性と「恩寵の光 (lumen gratiae)」としての啓示〔に基づく信仰〕との対立、または自然神学と啓示神学との対立が存在したが、宗教改革者たちの多くは聖書へ帰ることを強調して、理性に対して啓示と信仰とを優位においた。近代になって、ロックは理論的な宗教哲学を、ライプニッツやヴォルフは合理主義的な哲学的神学を主張したが、これらの哲学者に共通していたのは理性の絶対的信頼である。確かにカントの宗教哲学もこれらの哲学者の宗教観を一応受け継いでいると言い得るであろう。しかし、カントの理性は彼らの理性より一層広い意味を有する。カントは理論理性の他に実践理性をも認め、この実践理性によって道徳のみならず宗教をも基礎づけようとしたのである。信仰は本来意志に属する事柄であり、実践理性は意志であり、かつ理性でもあるから、信仰と理性との対立は、カントによる実践理性の批判の中でその意味を新たに問い直されたのである。自然神学と啓示神学の対立について言えば、カントが啓示神学を決して否定せず、自然神学である理性的神学一般に対しても十分な批判を行っていることは、先に論じたところから明らかである。

次に、これもしばしば行われる批判であるが、カントの宗教は本質的に道徳・倫理であり、徹底的な実践理性の自律に貫かれた道徳の付録や促進剤にすぎず、そしてパスカルが、「できれば神なくして済ませたい」というデカルトの宗教的態度を非難した言葉が、カントにも少なからずあてはまる、という批判がある。

カントの道徳主義を強調し、これをカント的宗教の特質と解する立場は、しばしばカント自身による宗教の定義である、宗教とは「一切の義務を神の命令として認識すること」⁴⁸⁾という言明を引き合いに出している。そしてこの定義の真意は、道徳法則が神の命令であるがゆえにわれわれはその法則に従うべきだということ

はなく、われわれはわれわれ自身の理性の与える道徳法則をあたかも神の命令であるかのように考え、それを尊重しなければならないということである、と解釈している。カントが道徳と宗教とを、道徳法則や実践理性の自律の思想のみを媒介として関連づけようとしていると考えれば、彼の宗教は道徳の付録であるとも言えるかも知れない。

しかしカントの道徳と宗教とは、このような思想だけを中心として結びついているであろうか。この疑問は、カントが道徳や宗教の哲学をいわば学問的な一つの体系として展開する以前に、——というよりもむしろ展開することの根拠に持っていたと考えざるを得ない心情的契機に注意する時に生じてくる。既に見たように、理性の実践的関心に従った根源的問いにおいては、道徳的問いと宗教的問いとは互いの領域を明確に区分されていなかった。即ち、「われわれは何を為すべきか」という問いには自明であるかのように幸福への希望が結びついていて、「幸福に値するように為せ」がその答であったが、このような格率はカントが純粋に道徳的と考える自律の思想とは異なっている。幸福にふさわしい道徳性という概念は最高善の思想と結びついたもので、カント哲学では道徳的というよりもむしろ宗教的・神学的な関心を表明する概念である。

カントは『純粋理性批判』の先に見た一章で、実践的認識への道を準備することと並行して倫理神学への道をも示唆したのであるが、これらの道への出発点においては、彼の道徳的関心と宗教的関心とは一種の融合状態または未分化の状態にあったと言え得る。カントはその精神の奥底に常に道徳的かつ宗教的な関心を保持しながらも、一方でまた学的な批判精神をも持ち合わせていたために、いかなる意味でも道徳的熱狂者や宗教的狂信家になることはなかったのである。従って彼は、安易な神との合一を標榜する神秘主義に反対して、神聖性に無限に接近しようとする不断の道徳的努力を強調したのである。

カントにおける道徳と宗教とを、実践理性の自律の思想を中心として関連づけようとする道徳主義的視点とは別に、彼自身の内で自律の思想とともに存在していたと思われる宗教的関心を表明する最高善や神の概念を媒介として考察する視点の可能性を見てゆきたい。

このことを明らかにするためには、まずカントが道徳的宗教的テーマを原理的に扱った諸著作の成立過程に注意を払わねばならない。『純粋理性批判』の純粋理性の規準の章において道徳神学への道を歩み始めたカントは、それをそれ以後の著作で確立しようとしたであろうことは想像に難くない。しかしそれ以後彼の選択した道は、宗教的関心を中心にした宗教哲学や哲学的神学の道ではなく、倫理学の基礎づけを目指す純粋な道徳哲学の道であった。事実、『道徳の形而上学の基礎づけ』は、1785年に、『実践理性批判』は1788年に、『宗教論』は1793年にそれぞれ出版されている。『道徳の形而上学の基礎づけ』と『実践理性批判』の分析論においては、神学的・宗教的思想は全く影をひそめ、道徳法則を中心とした自律の思想だけが強調されている。そして『実践理性批判』の弁証論に至って、初めて宗教的テーマの論究が優勢になって、『宗教論』への直接の橋渡しとなっている。後者においてもむしろ前者の思想が無視されているわけではないが、後者に至ると思想の歩みが道徳から宗教の次元に移行し、もともと『純粋理性批判』で意図されていた道徳神学の確立が直接的に目指されるのである。従って前者では他律の原理の一つとして厳しく排除されていた幸福が再び論考の対象となり、徳福の一致に関して不死と神とが要請されてくるし、『宗教論』では特に根源悪や善悪選択の自由の概念が取り上げられて、自律の危機や自律と恩寵との微妙な関係が問題となってくる⁴⁹⁾。

カントの道徳と宗教を理解する際に、前者の道のみが強調されて後者の道は等閑に付されがちである。道徳主義の不当な強調は、カントの哲学的思索の方法論的・形式的なプロセスだけを追って、彼の本来の意図である道徳神学の樹

立という側面を見落としていると言えるであろう。前者の思想の歩みでは、確かに道徳そのものが論究の主題となっており、意志の自律が極端に強調されている。例えば『実践理性批判』の分析論の中では、神の意志は実質的な意志規定の原則としてはっきりと他律の原則に教え入れられている。また、『道徳の形而上学の基礎づけ』に見られる「目的の国」の成員としての人間は、最高善に与り得るとされる「神の国」に属する人間とは違って、神によってその幸福の保証を受けているとは言えない。目的の国は、「定言的命法が一切の理性的存在者に指定する規則と合致するような格率によって、しかもこれらの格率が全成員によってあまねく守られる時」⁶⁰⁾に実現するのであるが、自分と同じように他人がそのような格率を守らないという場合もあり得る。そうすると「幸福を希求する理性的存在者の期待にそうということも当てにできない」⁶¹⁾。しかしそれにもかかわらず、「単に可能的な目的の国に属する、普遍的に立法する成員の一人としての格率に従って行為せよ」⁶²⁾という法則は依然有効なのである。実に理性的存在者は、「彼が自ら自己自身に与える法則に同時に服従し、それ以外の法則に服従するものではない。人間はこの理性的存在者の尊厳という理念に従って判定されるべきで、「その場合判定する者が誰であろうとも、たとえそれが最高存在者であるにせよ、それは問うところではない」⁶³⁾。このような思想は、一見「神なしで済まそう」とする理性の過大な自己義認とも考えられるほど道徳主義を強く表明するものである。このような道徳主義のみをカントの思想の中核と考えるならば、宗教的な思想の歩みに現われてくる神や不死の要請の思想は事実上派生的な付け足しにすぎないであろう。

しかしこの自律の思想も、それが神的意志との類比によって説明されたり、最高善を通しての神の存在の要請の思想と結びつくようになると、徐々に宗教的色彩を鮮明にしていくのである。カントは、「人格の尊厳性」・「すべての人格に例外なく存在する人間性」・「根源的な善で

あるところの自らの義務を遵守することにおける格率の神聖性」等の概念によって、いわば人間に内在する神的なものを指摘しているが、これは実践理性に内在する神であると言えよう。彼の道徳主義の支柱は、この内部神性への信頼である。理性自身による自己立法は、一見人間理性の絶対的権限のように見做されるが、自律は常に人間理性の課題であり可能性である。何故なら「その格率が必然的に自律の法則と合致するような意志は、一つの神聖なる絶対に善なる意志」⁶⁴⁾であるからである。現実的な自律というものがあるとすれば、それはただ神の意志にのみ生じ得るのであり、人間にとっては自律の課題があるだけである。しかしカントは、道徳的な歩みにおいては、この自律の思想を神的自律の側からでなく、あくまでも人間の実践理性に内在する課題として基礎づけようとしたのである。ところが最高善の思想では、このような内在的な神聖性への信頼が超越的な神の要請にとってかわることになる。即ち自己のあらゆる道徳的努力を超えている最高善を実現する神は、実践理性にとってもはや内在的ではなくて超越的である。

このような事態が生ずることは、既にカントにおける道徳哲学の限界を意味し、同時に宗教哲学の始まりを示している。本来宗教哲学に属する『実践理性批判』の神の存在の要請の思想や、『宗教論』に見られる、自律の自由を根底から脅かす善悪選択の自由によって明るみにもたらされる根源悪の思想は、道徳主義の限界を明らかにするので、有限的存在者である人間の立場からの道徳を確立しようとしたカント哲学全体の構想にとって、十分にその存在理由を持つ思想であり、それは単なる道徳哲学の付録ではなく、道徳哲学を必然的に補完する役割を担うものなのである。

それでは、神の意志を他律の原理の一つとしたカントの真意はどこにあるのであろうか。彼が思弁的神学を論駁したのは、理論理性そのものの批判を通してであり、その際に道徳的動機によったということは特に表立って問題にされ

てはいない。しかし思弁的神学を論駁した彼の根源的な意図は、教会信仰の腐敗を非難するという意味での道徳的なものであったに違いない。ラーヴェーター（J. C. Lavater）宛のカントの書簡からも分かるように、当時の正統派教会信仰の中には、安易な恩寵主義——即ち人間に内在する善への根源的素質を認めずに、人間自身による善へと無限に接近する道徳的努力よりも恩寵に最も重点をおく信仰が優勢であったが⁵⁹⁾、他律の原理である神の意志はこのような安易で不純な恩寵主義に結合されたものである。それは言うまでもなく、独断的教義として前提される似て非なる神の意志であり、神学道徳から生ずる不純な意志規定の原則の一つに教え入れられて当然なものである。このような他律的な神の意志の概念は、カントがしばしば道徳法則の根源またはその命令の主体として考える神の意志の概念とは全然別個のものなのである。

『道徳の形而上学の基礎づけ』から『実践理性批判』の分析論に至るまでの思想の歩みにおいて、神の意志が他律の原理として排除されたことは、道徳神学の樹立にとって不可欠な契機である純粹実践理性の存在の確認という意図からすれば、むしろ当然のことであった。純粹実践理性の自律の思想が確立されない限り、道徳神学は全く成立しないからである。またカントがそれ以後の宗教哲学的な思想の歩みの中で、彼が意志の自律を強調したからといって、人間の道徳意識から宗教や超越的存在者に関わる諸理念を無意味なものとして退けようとしたと考えることもできない。カントの宗教は道徳の付録のごときのものであるという観方は、道徳主義にのみ注意を奪われ、道徳神学的思惟というもう一つの大きな流れを見落とすか軽視する結果生ずる偏見にすぎない。カント哲学を全体的な脈絡において眺めるならば、道徳と宗教とは相互に補完し合う関係にあるのであり、その宗教を道徳主義に貫かれた宗教と見做し得るとすれば、その道徳は道徳神学に支えられた倫理と見做されてもよいのである。いずれにせよ両者は

同等の権利を持って不可分一体なのであり、その一方を取り出してそれが他方を制約するものと見做す解釈は、決して正当とは認められない。

このことを一層明確にするために、次に、道徳と宗教とがカントにおいてまだ未分化の状態意識されていたと考え得る『純粹理性批判』における純粹理性の規準の章に立ち戻って、特に道徳法則と神の概念との関係を中心に考察してみたい。

6. 道徳法則と神の概念との関係

先にも見たとおり、純粹理性の規準の章では、道徳的・宗教的な根源的問いに対して、幸福に値するように行為した結果望み得る徳にふさわしい幸福という考え方が生まれ、そこから有徳な人間に対して徳福の一致なる最高善の実現を保証する超越的な神の理念が問題となっていた。この神の理念と最高善との密接不可分な関係を、カントは次のように論じている。「わたしは、道徳的に最も完全な意志と最高の聖福とが結びついて、世界における一切の幸福の原因をなしているようなこの英知者の理念を、——それが(幸福であるに値することとしての)道徳性と厳密に対応する限り——最高善の理想と呼ぶ。それゆえ純粹理性は、根源的な最高善の理想においてのみ、派生的な最高善の、~~従~~って英知的世界即ち道徳的世界の、二つの要素の実践的に必然的な結合の根拠を見出し得るのである」⁶⁰⁾。

ここでは徳と幸福とが直接的な因果関係で結ばれ、完全な徳が完全な幸福の原因と考えられているし、また最高善は英知界または道徳の世界において達成されると考えられている。そしてカントは更に、現象界または感性界は徳福の必然的結合を示し得ないから、「われわれは感性界におけるわれわれの行状の結果に鑑みて、……この英知界をわれわれにとっての来世と想定せざるを得ないだろう」⁶¹⁾ と言って、英知界と来世とを同一視している。

実際にこの章では、徳福の結合や道徳的世界についての主題はわずか数ページで論じられているにすぎず、シュヴァイツァーも指摘するように、後の『実践理性批判』の思想と比べてまだその思想は未熟な段階にあると言える。『実践理性批判』では、徳は幸福と直接的な因果関係によって結びれておらず、両者は全く異なった次元で結びつくものと考えられている。即ちそこでは原因としての道徳性つまり道徳的心術は、ただ間接的にのみ結果としての感性界の幸福に結合し得るのである。従って神の理念はこの章におけるように端的に必然的なものとしてではなく、徳福の間接的な結合を保証するための自然の英知的創造者として要請されるのである。来世（不死）の概念もこの章では単純に英知的・道徳的世界と結合しているが、『実践理性批判』では道徳的完成の可能性と関係する最上善との関連において、しかも神の理念とは独立に定立されている。

このように純粹理性の規準の章は、その思想が未完成のままであるとはいえ、カントの道徳・宗教哲学の全体像を把握するためには独自の意義を有している。カントはここで、道徳法則を道徳的立法者としての神に還元するような注目すべき考え方を表明している。彼は、徳福の必然的結合は「道徳法則に従って命令する一つの最高の理性が、同時に自然の原因としても根底におかれる時にのみ、希望することが許される」⁶⁰⁾と言っている。また彼は、神と来世とを想定しなければ、「道徳法則を空虚な夢想と見做さざるを得ない」⁶⁰⁾とも言う。このような道徳法則の概念は徳福の端的な結合を予想するものであり、最高善としての神に直接的に結びついたものであるが、これについてカントは以下のような極端な言表をしている。「どんな人でも道徳法則を命令と見做すが、しかし命令はアプリオリに適合した結果を命令の規則と結合するものでなければ、命令ではあり得ないであろう。命令はそのような合目的統一を可能ならしめ得るところの最高善としての必然的存在者から出るのでなければ、それは約束や威嚇を伴

うこともできないであろう」⁶⁰⁾。道徳法則のこのような理解は、道徳主義的視点からは、『実践理性批判』で見出されるそれと比較して、はるかに浅く不純なものであるだろう。約束し威嚇する道徳法則の概念は、実際後に至って完全に放棄されている。カントの後の把握に従えば、道徳法則は本来的に最高善としての神から制約を受けるものではなく、むしろ逆に神の存在をそれに従う実践理性の要請として制約するものである。しかしそれにもかかわらず、道徳法則を神の概念にこのように密接に結びつける考え方は、カントにおいて決して偶然的なものではないであろう。純粹理性の規準の章において立てられた二つの実践的な根源的問いに対する解答としての徳にふさわしい幸福という考え方が、最高善の問題を通して不可避免的に道徳法則を神の概念にこのように関係づけたのである。そしてこのことは、カント哲学のそもそもの起源において道徳と宗教とが不可分に結合していたことを十分に示すものなのである。

さて、この章における未完の思想も『実践理性批判』において発展・深化させられる。即ちそこで実践理性の自律の思想が確立され、それが道徳法則の原理となって、道徳法則は神から截然と分離されてくる。しかしそれでもなお、神の概念と道徳法則との微妙な関係は問題を残したままである。つまり神の概念で代表される宗教的契機と意志の自律で代表される道徳的契機とは、全体的に見てそのまま並存していると言えるのである。ただ、カントが宗教的テーマを論ずる際に、それをいわば神学道徳的に思惟しがちな一般的傾向を常に念頭において、このような傾向に対して自分の道徳神学の立場を明確に表明しようとする批判的な姿勢を決して崩していないという事実は、注意されねばならない。道徳的であり、しかも幸福や幸福を保証する神を全然必要としないと主張する倫理観も不可能ではないから、ひとたび最高善と神との思想をその中に導入した倫理学の取り得る道は、この道徳神学的な思考法以外にあり得ないのである。

道徳的・宗教的関心の混在より生じるカントの微妙な論述は、『実践理性批判』の以下の箇所に見出される。カントは言う、「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対象であり、かつそれは道徳法則と不可分に結合しているから、前者の不可能はまた後者の虚偽をも証明するものでなくてはならない。それゆえもし実践的規則に従う最高善が不可能であるならば、最高善を促進するように命ずる道徳法則もまた空想的であって、かつ虚妄の目的に向けられており、従ってまたそれ自身虚偽であるはずである」⁶¹⁾と。また、「最高善は神の現存在の条件下にのみ起こるので、神の現存在の前提を義務と不可分に結合すること、即ち神の現存在を想定することは道徳的に必然である」とも言われ、そしてこのすぐ後で、「それはあらゆる義務一般の根拠として神の現存在を想定することが必然である、という意味には解されない

(何故ならあらゆる義務一般の根拠は、既に証明されているように、ただもっぱら理性そのものの自律に基づくのであるから)」⁶²⁾という注意がなされている。このような形の注意は随所に見られるが、それは彼の神学的関心が、あくまでも道徳神学の原則を踏まえたものであることを強調するという意図から発している。道徳的・宗教的関心の間を揺れる微妙な論述は、宗教の定義を行う次の箇所でも最も鮮明になっている。「このようにして道徳法則は……最高善の概念を通じて宗教へと至る。換言すれば、あらゆる義務を神の命令として認識することへ、即ちあらゆる義務を制裁——つまり或る見知らぬ意志のそれ自体偶然的な指令としてではなく、それぞれの自由な意志自体の本質的法則として認識することへと至る。しかしそれにもかかわらず、これらの法則は最高存在者の命令と見做されねばならない」⁶³⁾。

最後に再び純粋理性の規準の章に立ち戻って、道徳神学的思考法の根本原則とカントが考えたことを見ておきたい。彼はまず神の概念から道徳法則を導き出すことは許されないと考える。何故なら「この道徳法則こそ、その内的な

実践的必然性がその法則に効果を与えるために、われわれを自存の原因即ち賢明な世界支配者の前提に導いたのであるから」⁶⁴⁾である。従って「実践理性がわれわれを指導する権利を持つ以上、われわれは行為を神の命令であるがゆえに義務と見做すのではなく、むしろ行為に対して内的に義務があるからこそ行為を神の命令と見做すであらう」⁶⁵⁾という原則が道徳神学の原則となる。このような道徳法則と神の概念との関係規定だけが、「この世におけるわれわれの使命の達成のためにのみ」なされる「道徳神学の内的使用」なのである⁶⁶⁾。そしてこの使用は、狂信や恩寵主義へと陥る道徳神学の超越的使用とは正反対のものである⁶⁷⁾。

7. 道徳宗教は救済宗教であり得るか (結論)

以上論じたように、カントの宗教は確かに人間理性に内在する神聖性を信頼する道徳宗教である。しかしそれはまた、超越的な神を認めその恩寵に基づく救済をも認める救済宗教とも呼ばれ得るであろうか。両者は互いに対立し合うと考えられがちであるが、わたしにはそうは思われぬ。救済宗教が、われわれ自身の為すべきことを何もせずただもっぱら恩寵に頼るといった不健全な恩寵主義に陥ることなく、換言すれば、救済宗教が安易に定立された救済神をわれわれを導く手引きとすることなく、真の救済宗教となるための条件を考究する時には、常にカント的批判即ち道徳神学を避けることはできないと思われる。カントは恩寵そのものを決して否定することはないが、カントが考える救済とは、悪または罪と戦いそれを克服する努力の結果与えられる内的な自己充足を意味する。カントの道徳宗教の対極には安易な恩寵宗教が常に予想されていることは、決して忘れられてはならない。しかしそれにもかかわらず、実践理性の権威に基づく自律主義・道徳主義の貫徹は、始めからそれだけをカントが意図したものではないのである。カントの宗教もまた救済を

希求し——このことは、「為すべきことを為せば何を望むことが許されるか」という宗教的な根源的問いを定立することから証明し得る——、かつ救済の真の制約を思惟したからこそ、救済への最も有力な、否唯一の手引きである道德法則と意志の一致、即ち意志の自律を強調しなければならなかったのである。カントは事実、道德法則は理性に啓示された神の意志であると言っている⁶⁹⁾。神の意志との一致をのみ目指して、他の一切の意志規定の動因を他律の原理として排除することこそが、真の救済でなければならない。それゆえカントにおいては、道德宗教は救済宗教を真の救済宗教たらしめ得る唯一の制約なのである。カントは恩寵や贖罪を決して否定したのではなく、むしろそれらの契機を内に含んでいる救済宗教を道德宗教として純化し、キリスト教がいかなる意味で救済宗教であるかということ、道德神学という彼独自の神学によって明らかにしたのである。それゆえ、カントの宗教は人間の実践理性の自律の思想に徹する自己義認的な道德宗教であり、救済宗教ではないという、神学の側からしばしばなされる批判は、決して正鵠を射ているとは言い得ないものである。

注 釈

- 1) Kritik der praktischen Vernunft (以下, p. V. と略称), 哲学文庫版, S. 48
- 2) p. V., S. 49
- 3) p. V., S. 148
- 4) Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (以下 R. と略称), 哲学文庫版, S. 135
- 5) p. V., S. 38
- 6) p. V., S. 148
- 7) R., S. 7
- 8) R., S. 3
- 9) R., S. 7
- 10) R., S. 4
- 11) R., S. 5
- 12) R., S. 7~8
- 13) a. a. O.
- 14) R., S. 5
- 15) R., S. 8
- 16) ショーペンハウエルは, Die beiden Grundprobleme der Ethik, 1841 という著作の中の Über das Fundament der Moral, 1840 と題する論文で, カント倫理学の有する神学的要素を指摘し, それを批判している。この批判は全体的にいて不当なものではあるが, カント倫理学の持つ何らかの神学的意義を考察しているという点では注目に値するであろう。
- 17) Kritik der reinen Vernunft (以下 r. V. と略称), 哲学文庫版, R. 596
- 18) r. V., S. 597
- 19) a. a. O.
- 20) r. V., S. 598
- 21) a. a. O.
- 22) r. V., S. 603
- 23) Erster Entwurf——R., S. XC II
- 24) R., S. 13
- 25) r. V., S. 721
- 26) r. V., S. 724
- 27) r. V., S. 725
- 28) r. V., S. 728
- 29) a. a. O.
- 30) r. V., S. 728~729
- 31) p. V., S. 135
- 32) r. V., S. 729
- 33) a. a. O.
- 34) a. a. O.
- 35) r. V., S. 729~730
- 36) p. V., S. 56
- 37) r. V., S. 731
- 38) a. a. O.
- 39) a. a. O.
- 40) r. V., S. 731~732
- 41) r. V., S. 732
- 42) a. a. O.
- 43) r. V., S. 735
- 44) a. a. O.
- 45) r. V., S. 738
- 46) r. V., S. 737
- 47) p. V., S. 159
- 48) p. V., S. 148
- 49) カントにおける自由意志や根源悪については,

- 拙論,「カントにおける意志の自由」(「学習院大
学哲学会誌」第6号所載)参照。
- 50) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (以
下 G. M. S. と略称), 哲学文庫版, S. 63
- 51) a. a. O.
- 52) a. a. O.
- 53) G. M. S., S. 64
- 54) a. a. O.
- 55) Cassirer 版カント全集, 第9巻, S. 138~141
参照。
- 56) r. V., S. 732
- 57) r. V., S. 733
- 58) r. V., S. 732 傍点は筆者。
- 59) r. V., S. 733
- 60) a. a. O.
- 61) p. V., S. 131
- 62) p. V., S. 144
- 63) p. V., S. 148~149
- 64) r. V., S. 738
- 65) r. V., S. 738~739
- 66) r. V., S. 739
- 67) a. a. O.
- 68) R., S. 135