

哲學研究

第三百二號

第二十六卷
第五冊

カントに於ける宗教の本質

——道德との構造聯關を中心として——

大友 芳 雄

宗教が道德と深き構造聯關を形造つてゐることは今さら云ふまでもないであらう。しかしこのやうな構造聯關を如何に把握するかといふことは、充分に問題となることである。といふのはその把握の仕方如何によつては、却つて宗教に本質的なものが見失はれてしまふからである。カントはこの點に於いて必ずしも正鵠を得てゐるとは云ひ難い。で、私はカントに於ける道德と宗教との構造聯關を分析し、彼の云ふ宗教の本質が如何なるものであるかを解明して、いささかそれについて私見を敍べてみたいと思ふ。

しかしそれには先づここに必要な限りに於いてカントの説く道德が如何なるものであるかを概観しなければならぬ。ところで道德は本來自由を豫想して始めて成り立つ。自由なきところには道德はない。自由の否定は道德の死に

他ならない。それではカントは自由を如何に考へてゐるであらうか。

自然に於けるあらゆる出来事を支配するものは自然因果の機制である。即ち自然必然性である。然るにそれにも拘らず因果系列の充全性のためには、自由による因果性——自然因果性に従ふ「現象の系列をみづから始める原因の絶對的自發性」としての「先驗的自由」が必然的に想定されねばならぬ (Kritik der reinen Vernunft, B, S. 474)。

自然に従ふ因果性と自由による因果性ととのこの矛盾が所謂第三の二律背反の意味である。この二律背反はカントに於いて如何に解決せられるのであるか。自然に於ける出来事が凡て自然因果の機制によつて規定せられることは、「先驗的分析論の原則として確立し、斷じて中絶を許さぬ」(op. cit., B, S. 504) もなるが故に、もし先驗的自由が成り立ち得るとすれば、それは自然因果性によつて規定せられてゐる同一の結果に關して同時に成り立つより他はない。即ち「同一の出来事が一方に於いては單なる自然の結果として、しかも他方に於いては自由からの結果として見なされる」(op. cit., B, S. 571) より他はない。しかしそれは如何にして可能であるか。カントは自然に従ふ因果性を現象に、自由による因果性を物自體1)に屬せしめることによつて、それが可能であると云ふ。即ち一つの出来事がその原因を現象界に於いて有し、従つて自然因果性による結果として成り立つと同時に、物自體に於ける原因としての可想的原因の結果として成り立つことは何ら矛盾しない。といふのは可想的原因とは、「その因果性に關しては現象によつて規定せられず」、ただ「その結果が現象となり、従つて他の現象によつて規定せられる」ものなるが故に、同一の「結果がその可想的原因に關しては自由なりと認められ、しかも同時に現象に關しては自然必然性に則

つて現象から起つた結果として認めることができる」(op. cit., B, S. 565) からである。それ故自然必然性と先験的自由とは「相互に獨立に且つ相互に妨害することなく」(op. cit., B, S. 585) 成り立ち得るのである。そしてカントによればかくして「成し遂げ得た唯一のことがら」は、自然必然性に對して先験的自由が「少くとも矛盾しない」と *S. 402* にある (op. cit., B, S. 586)。

(1) 「我々の感性的直観の對象でなく」「單に悟性によつて考へられた對象」を「ヌーメナ」と云ふ。ヌーメナは從つて「我々の感性的の外なる或るもの一般」といふ「全く不定な概念」にすぎないが、しかしそれは「悟性の思惟するあらゆるものの上にその範圍を延長」せんとする「感性的の稱を制限する限界概念」として、「感性的認識の客觀的妥當性を制限するために必然的」なものである (Kr. d. r. V., B, S. 305-311)。¹⁾ それ故限界概念としてのヌーメナは感性的ならぬ從つて超時間的徹知的な對象であり、それがここに云ふ物自體である。

ところでかかる先験的自由は實踐的自由の可能根據を示すことによつて積極的意義をもつ。しかしそれは如何にしてであるか。カントは我々の快意性 (Willkür) が「感性的受動的に強制せられる」もの、即ち「動物的」なものではなくして、「感性的受動的に觸發せられる」もの、即ち感性的なものでありつつしかも自由であるとす。それは「感性的衝動による強制から獨立にみづから自己を限定する能力」であつて、ここに實踐的自由はるのである (Kr. d. r. V., B, S. 562)。²⁾ しかしかくの如くみづから自己を限定しうるためには、まづその前提として意志は自然必然性の拘束から自由でなければならぬ。即ち自然必然性から獨立に出來事をみづから始める絶對的自發性としての先験的自由が前提されねばならぬ。この意味に於いて「自由の實踐的概念は自由の先験的理念に基き」(op. cit., B,

S. 561)、「先驗的自由の廢棄は同時に實踐的自由を壞滅する」(op. cit., B, S. 562)と云はれるのである。

(1) Vgl. Kritik der praktischen Vernunft, S. 42, W. II. カントの著作からの引用の頁付けは『純粹理性批判』を除けば凡て Phil. Bib. Sämtliche Werke 240°.

この實踐的自由は消極面と積極面とをもつてゐる。前述の感性的衝動による強制から獨立であることはその消極面であり、みづから自己を限定することはその積極面である (Vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 74-75, W. III.)。そしてかかる自由はまたまさに意志の自律を意味する。意志の自律とは「意志をして自己自身に對して(意志の對象のあらゆる性質から獨立に)法則たらしめる」(Grundl., S. 67)ことである。従つて意志の自律は二つの契機から成り立ち、第一の契機即ちあらゆる實質からの「獨立性は消極的意味の自由」であり、第二の契機即ち「自己立法は積極的意味の自由」に他ならぬからである (Kr. d. p. V., S. 43)。それ故實踐的自由の本質は意志の自律性に於いて成り立つと云はねばならない。先驗的自由はかかる自律性を缺くことによつて、實踐的自由から明確に區別せられるのである。

(1) 意志は「法則の表象に従つて行爲する能力」(Grundl., S. 34, Kr. d. p. V., S. 41)であるが、自由なる意志(自由は理性的存在者の意志の特性である)にとつては、法則は自己自身の立法によるものでなければならぬ。自由なる意志は「自己立法的なものとして、そしてまさにその故に始めて法則に従屬する」(Grundl., S. 56)ものである。意志が自己立法による法則に従屬しそれによつて規定せられることは、つまり意志が自己自身を限定することに他ならない。

自由の概念がかくの如く先驗的自由から實踐的自由に移りゆくことによつて、我々は理論理性の領域から實踐理性

の領域に歩み入るのである。理論理性は自由の概念を、それが自然必然性と少くとも矛盾せず、「考へることの不可能でないものとして、その客観的實在性を保證することなしに、ただ蓋然的に定立」したにすぎなす (Kr. d. p. V, S. 3)。理論理性にとつては自由は畢竟「蓋然的な概念」であり、「空虚な場所」である。この蓋然的な概念を確立し空虚な場所を充たし、以て自由に「客観的な」しかし「實踐的な實在性」を附與するものは實踐理性である (op. cit., S. 64)。自由の實在性は「實踐理性の必然的法則」によつて證明せられるのである (op. cit., S. 4)。實踐的自由とはまさにかくの如き自由に他ならなす。

II

我々は自由を「直接に意識すること」が出来ず (Kr. d. p. V, S. 38) また自由の意識は我々に「豫め與へられ」しむなす (op. cit., S. 40)。我々に自由を「始めて意識せしめうる制約」は「道徳法則」である (op. cit., S. 4 Anmerk., vgl. Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 53 Anmerk. W. IV. Metaphysik der Sitten, S. 40, W. III)。然らば道徳法則とは如何なるものであるか。

常識は理論的領域に於いては必ずしも正確な判断を下しはしないが、實踐的領域に於いては驚くほど微妙に働く。常識は道徳的原理をいはば直覺的に捉へ、それを標準として正確に善惡について價值判断をなすのである。『道徳形而上學の基礎付け』は常識の直覺的に捉へてゐる道徳的原理を出發點とし、それから不純な經驗的なものを失ひ去り、それを純粹な普遍的形式に於いて解明しつつ、道徳法則の確立を目指してゐる (Grundl., S. 22 ff.)。『道徳形而

上學の基礎付け』のかかる意圖に於いて我々が容易に看取しうることは、第一に道德法則が我々に直接に意識せられることであり、第二にあらゆる經驗的制約を排除してその普遍性・必然性（従つてまた客觀性）に注意することによつて道德法則の意識が可能であるといふことである（Vgl. Kr. d. p. V., S. 38）。ここに我々は道德法則が如何なるものであるかを知る有力な手懸りを見出すであらう。

道德法則は單に個人的主觀の意志に妥當するものではなく、あらゆる理性的存在者の意志に妥當する實踐的原理でなければならぬ。即ちそれは主觀的な「格率」ではなくて、客觀的普遍的な「實踐的法則」でなければならぬ（Kr. d. p. V., S. 23, vgl. Grundl., S. 44 Anmerk.）。然るに有限な理性的存在者の意志は「感性的に觸發され」もするから、「理性のみが意志の規定根據」ではあり得ない。ここには格率と實踐的法則との「對抗」が起りうる。従つて實踐的法則はかかる存在者の意志に對しては「命法」の意味をもたねばならぬ。命法とは「行爲の客觀的強制を云ひ現はす當爲」を示す規則である（op. cit., S. 23-24, vgl. Grundl., S. 34）。即ち實踐的法則は感性的衝動に「反抗」してもそれに服従する「やうに命するのではある（Grundl., S. 39）。従つて格率は必然的に法則に適從しなければならぬ（Vgl. op. cit., S. 44）。ところでこの命法は二種に分れる。意志を意志として端的に規定する命法は「定言的命法」であり、これに對して欲求せられた結果に關してのみ意志を規定する命法は「假言的命法」である（Kr. d. p. V., S. 25）。これら二つの命法は共に命法である限り、何れも必然性をもつものでなければならぬ。しかし假言的命法のもつ必然性は、或る結果を欲求しそれによつて意志が規定せられるやうな主觀に對してのみ、即ち「單に主觀的偶然的な制約の下に於くのみ」（Grundl., S. 39, vgl. Kr. d. p. V., S. 25）妥當するにすぎず、決してあらゆる

る主觀に普遍的に妥當するものではない。従つてその必然性は主觀的必然性と云はるべきであらう。然るに定言的命法のもつ必然性は、それが何ら欲求の對象（實質）に關せず意志を端的に意志として規定するが故に、「無制約的にして客觀的な従つて普遍妥當的な必然性」(op. cit., S. 38-39)である。だから本來的に命法たりうるものは定言的命法のみであると云はねばならぬ。

假言的命法が欲求せられた結果に關してのみ意志を規定するといふことは、それが「欲求能力の對象（實質）を意志の規定根據として前提する」實質的實踐的原理であることを意味する。そしてかかる原理は總じて「自愛の原理」或は「自己幸福の原理」に他ならない。¹⁾しかしそれは何故であるか。或る對象が欲求能力の對象となるといふことは、その對象が「現に存在するといふ表象から生ずる快」が欲求能力をしてまさしくそのものを欲求せしめることである。然るにこの快は「對象の存在に依存する」が故に、それは主觀的感受性（受容性）に基く(Kr. d. p. V, S. 26-27)。そして受容性をもつといふことは有限な理性的存在者にとつては本質的なことである。従つてかかる存在者にとつては常に「外から物を取り已れを充たす」こと（即ち *Annehmlichkeit*）は必然的であると云はねばならぬ（和辻哲郎博士、『カント實踐理性批判』、八八頁参照）。然るに幸福とは理性的存在者が「不斷にその全存在に伴ふ生の *Annehmlichkeit* の意識」である。そしてこの幸福を意志の規定根據とする原理が自愛の原理に他ならぬ(Kr. d. p. V, S. 27)。²⁾ところで上述のことから直ちに看取せられる如く、自己の幸福を求めることは有限な理性的存在者にとつては極めて自然なことである。「幸福であることは必然的にあらゆる理性的なしかし有限な存在者の希求であり、それ故その欲求能力の避くべからざる規定根據である」。²⁾ 理性的存在者はその有限な本性の故に常に足りない

(*Bohler's*) の如きあり、従つて外から自己を充たすものを求めるからである (*op. cit.*, S. 31)。しかしそれだからと云つて、自己の幸福を意志の最高規定根據となす自愛の原理が實踐的法則たりうるといふのでは決してない。それは何故であるか。幸福であることは有限な理性的存在者の欲求能力の避くべからざる規定根據なるが故に、かかる存在者に於いては幸福の概念が「對象と欲求能力との實踐的關係の根柢」となつてゐるには違ひないが、しかし幸福の概念はかかる存在者が自己を充たすために或るものが必要であるといふことを「唯一一般的に」示すのみであつて、何が必要であるかを「特殊に」規定しはしない。然るに欲求の對象は現實的には特殊的に規定せられた物でなければならぬ。しかし何を幸福とするかは各人の「特殊の不快の感情」によつて異なる。のみならず同一の主觀に於いても「感情の變化」に従つて變らざるを得ない (*op. cit.*, S. 32)。假令何を幸福と考へるかに關して、またそれを求める手段に關して各人が「全く一致する」としても、この一致そのものは「單に偶然的」であつて理性に基く必然性をもつてゐない。だから自愛の原理は實踐的法則たり得ないといふのである (*op. cit.*, S. 33)。

(1) 『道徳形而上學の基礎付け』に於いては假言的命法は欲求された結果即ち目的が「可能的」であるか「現實的」であるかに従つて二つに分たれる。前者に關する假言的命法は「蓋然的實踐的原理」・「雜達性の命法」・「雜達性の規則」・「技術的」と云はれ、後者に關する假言的命法は「必然的實踐的原理」・「捨擯の命法」・「捨擯の忠告」・「實用的」と云はれてゐる。これに對して定言的命法は「必然的實踐的原理」・「道徳的命法」・「道徳的命令(法則)」・「道徳的」と呼ばれてゐる (*Grundl.*, S. 36-40)。然るに『實踐理性批判』に於いてはかかる區別はなく、假言的命法は上に云ふ現實的な目的に關して説かれてゐると云へるであらう (*Vgl. Kr. d. p. V.*, S. 22 ff.)。現實的な目的とは「それが人間の本质に屬するが故に、確實に先天的にあらゆる人間に於いて前提しうる目的」即ち「幸福」である (*Grundl.*, S. 37-38)。

假言的命法がかくの如く實踐的法則たりえず、そしてそのことは欲求能力の實質を意志の規定根據となすのによるとすれば、實踐的法則たりうる命法は今や定言的命法でなければならず、しかもそれがかかる實質を意志の規定根據となすものであり得ないことは、看取するに難くない。實際かかる實質は「實踐的法則の可能條件」(Kr. d. p. V., S. 43)ではなすのである。そこで意志の規定根據としての實質を法則から排除すれば、残るものはただ「普遍的立法の單なる形式」(op. cit., S. 31)である。實踐的法則としての定言的命法はかかる普遍的立法の單なる形式を意志の規定根據として含む原理でなければならぬ。そして定言的命法は前述せる如くこの普遍的立法の形式に格率が適從することを本來的に必然的として示すものである (Grundl., S. 44)。それ故定言的命法を命題の形式で云ひ現はせば、「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當しうるやうに行爲せよ」となり、これは「純粹理性の根本法則」と呼ばれる (Kr. d. p. V., S. 39)。かく呼ばれる所以は、ここでは純粹なそれ自身實踐的な理性即ち純粹意志が直接に立法し、しかも純粹意志はこの法則によつて規定せられ、「この規定根據があらゆる格率の最高制約とみられる」からである。純粹意志の直接立法によるこの根本法則は従つて何ら「理性の先行興件」から導出されるものではなく、却つて「何らの直観」にも基かない「先天的綜合命題として我々に迫る」ものなるが故に、その意識は「理性の事實」と呼ばれてよす。云ひかへれば「純粹理性性がそれを通じて自己を根源的に立法的として示すところの純粹理性の唯一の事實」である (Kr. d. p. V., S. 40-41, vgl. op. cit., S. 61)。ゆゑに敘べた我々に直接意識せられる道德法則とは、その純粹な普遍的形式に於いては、純粹理性の事實としてのこの根本法則に他ならぬの

である。

このやうな道德法則は實踐的法則としてあらゆる有限な理性的存在者に妥當しなければならぬ。ところがかかる存在者は前述せる如く感性的にも觸發せられ、従つて實踐的法則に對抗する格率をもつものなるが故に、道德法則はここでは命法となり、しかもその無制約性の故に定言的命法とならざるを得なかつた。それ故このやうな感性的に觸發せられる意志のこの法則に對する關係は、「拘束」と云はれる「依屬性」であり、「義務と呼ばれる行爲への強制」を意味する (Kr. d. p. V., S. 47, vgl. Grundl., S. 60, Metaph. d. S., S. 24-25)。即ち有限な理性的存在者にとつては道德法則は義務の法則なのである。¹⁾

(1) 有限な理性的存在者にとつては實踐的法則はかくの如く命法としての道德法則であり義務の法則である。が、無限的存在者の意志即ち神聖な意志は純粹理性によつて「unausbleiblich に規定せられ」(Grundl., S. 34) その格率は必然的に法則と合致するが故に、かかる意志は實踐的法則の下にはあるが、しかし「實踐的に制限する」ところの道德法則の下にはない。従つてそこには拘束も義務も存しない (Kr. d. p. V., S. 42, vgl. Grundl., S. 66)。かくて實踐的法則は神聖な意志にとつては當爲の法則ではなくて存在の法則であり、道德法則ではなくて自然法則である、と云ふこともできるであらう。ここに實踐的法則と道德法則とが直ちに同一視されえない點のあることを我々は認めねばならぬと思ふ (Vgl. Metaph. d. S., S. 24-25)。

道德法則は既に敘べた如く、我々に直接意識せられるところの純粹理性の事實として與へられてゐる。それは直接に我々に迫りくる當爲の事實であり命令の事實である。カントの例示せる如く、或る人が死刑の威嚇をもつて正直な人に不利な偽證をなすべく迫られる時、彼は現實に偽證を拒みうるかどうかは敢て確言し得ないであらう、がそれが

可能であることは躊躇することなく承認するに違ひない。このことは何を意味するか。それは彼が「或ることを爲すべし」と意識するが故にそれを爲し能ふ」と判断したことを意味してゐる。所謂「汝爲すべきが故に爲し能ふ」である。我々は現實に或ることを爲し得なくとも、當爲を意識する限りそれを爲し得るのである。そしてこの當爲の意識に於いて、即ち道德法則の意識に於いて我々は「自己の中に自由を認識する」のである (Kr. d. p. V., S. 39)。このことは道德法則の事實が自由の必然性を保證することに他ならない。¹⁾——道德法則は純粹理性の事實としてその客觀的妥當性の證明即ち演繹は何ら必要でない。却つてそれは「逆に究めることのできない一能力の演繹の原理」となるのである。一能力とは自由を意味する。そして自由は理論理性が少くとも可能として想定しなければならなかつたものであり、理論理性にとつては全く空虚な場所にすぎなかつた。道德法則は「この空虚な場所を充たし」、「自由といふ理論理性の蓋然的な概念に、ただ實踐的ではあるが客觀的な、しかも疑ふべからざる實在性を附與する」のである (op. cit., S. 63-64)。ここに實踐的自由は成り立つ。道德法則はかくして「この法則を自己にとつて拘束力を有するものとして認識する存在者に對して、その自由の可能性のみならず現實性を證明する」(op. cit., S. 62) のである。このことは道德法則によつて自由を演繹することに他ならない。我々は道德法則によつて自由を認識する。ここに道德法則が「自由の認識根據」(op. cit., S. 4 Anmerk.) と云はれる所以がある。

(二) Vgl., Die Religion etc. S. 53-54 anmerk.

しかしかくの如く道德法則によつて自由を演繹する恰もこの點に、道德法則の可能根據として自由が示されてゐるのである。——純粹理性の事實は純粹理性がそれを通じて自己を根源的に立法的として示すところのものであるが、

この根源的な自己立法は意志の自律に他ならない。然るに意志の自律とは前述せる如く、意志をして自己自身に對して（意志の對象のあらゆる性質から獨立に）法則たらしめることとして、消極的意味の自由と積極的意味の自由とをその構造契機とするものであつた。だから「道德法則はまさしく純粹實踐理性の自律即ち自由を表現し、そして自律そのものはあらゆる格率を最高の實踐的法則に合致せしめる形式的制約である」（*Kr. d. p. V., S. 43*）のである。即ち自由なしには道德法則はありえない。道德法則は自由に據つて始めて道德法則として成り立つのである。ここに自由が「道德法則の存在根據」（*op. cit., S. + Anmerk.*）と云はれる所以がある。

三

自由なる意志は自律的なものとしてみづから自己に法則を與へ、その法則によつて規定せられる。意志の自由とは固より法則なき放肆ではなく、却つて道德法則の下に立ち、かくすることによつて自由の自覺は現成するのである。ところで意志を規定する道德法則はあらゆる實質的なものを排除して、單に普遍立法的な形式のみを含むものでなければならぬ。もしさうでなければ意志の他律を結果するからである。然るに有限な理性的存在者の意志は同時に感性的にも觸發せられるから、かかる意志にとつては道德法則は強制力をもつた當爲としての定言的命法でなければならぬ。それは義務の法則でなければならぬ。そしてかかる意志が道德法則によつて規定せられるところに、道德性は成り立つ（*Vgl. z.B. Kr. d. p. V., S. 93-94, Grundl., S. 59, Metaph. d. S., S. 29*）。道德は従つて「自由なる、しかもその故にこそまた自己の理性によつて無制約的な法則へ自己自身を拘束するところの存在者」とし

ての有有限な理性的存在者（人間）に於いて成り立つものである。だから道徳は「自己の義務を認識するために人間以上の他の存在者の理念を必要とせず、また義務を遵奉するために法則より他の動機を必要ともしない」。云ひかへれば道徳は「純粹實踐理性によるだけで充分」であつて、「それ自身のために決して宗教を必要としない」のである（Die Religion etc. S. 1）。しかしそれにも拘らず「道徳は不可避免的に宗教へ導く」（op. cit., S. 4）。しかもカントによればそれは「最高善の概念を通じて」（Kr. d. p. V., S. 105）である。最高善が如何なるものであるかはまだ明かにせられてないが、しかし我々はカントに於いて最高善が道徳と宗教との構造聯關を形造る本質的な契機であることは、ここに容易に看取することができると思ふ。然らば最高善とは如何なるものであるか。

道徳法則は既に敘べた如く普遍的立法の單なる形式によつて拘束力をもつものであるから、意志の規定根據として意志に先立つやうな目的觀念を何ら必要としない。しかし道徳が意志の規定根據としてではなく、その「必然的結果としての目的」へ關係を有することは毫も差支ない。なる程このやうな目的がなくとも意志は「如何に働くべきか」は指示せられるが、それなしでは「何處へ働くべきか」は指示せられない。だからここに云ふ目的とは我々のあらゆる行爲の向ふべき「窮極目的」を意味する。實踐理性従つてまた道徳はかかる窮極目的に「無關心」ではありえない。ここに「道徳の基礎」としてではなく、却つて「道徳から出でくる」この目的の必然性がある。そしてそれがまさに「最高善の理念」に他ならないのである（Die Religion etc. S. 2-3）。

最高なもの（das Höchste）と云ふ概念は「最上なもの（das Oberste）を意味しうると共に、また完全なもの（das Vollendetete）をも意味しうる」。最上なものとは「それ自身無制約的な、従つて如何なる他のものにも從屬しないや

うな制約」であり、完全なものとは「同じ種類のより大なる全體の如何なる部分でもないやうな全體」である。徳は我々の實踐的世界に於いては最上の制約であり、その意味で最上善といふことができる。しかしそれだからと云つて徳は直ちに完全善とは云へない。徳は「幸福たるに値する」ものではあつても、我々には必ずしもかかる幸福は與へられない。然るに完全善であるためにはこのやうな「幸福が必要」なのである。最高善とは恰もかかる徳にふさはしい幸福を伴ふ完全善に他ならないのである。つまり最高善は徳と幸福との結合であり統一なのである (Kr. d. p. V., S. 142)。そしてこのやうな最高善が我々のあらゆる行爲の向ふべき究極目的として、道德の決して無關心でありえないものであり、實踐理性の要求するところのものである。

しかし徳と幸福との結合は如何にして可能であるか。それは同一律に従つて徳と幸福とを同一と考へるか、或は因果律に従つて一方が他方を生ずると考へるか何れかでなければならぬ (Kr. d. p. V., S. 143)。然るに前節の敘述から明かである如く、幸福と徳 (道德性) とは「種別的に全く異なる」ものであるから、兩者を同一と考へることは決してできない。云ひかへれば「徳の格率と自己幸福の格率とはその最上の實踐的原理に關して全く異り」、「同一の主体に於いては……到底一致し難い」ものである。然らば兩者の結合は因果律に従つて考へるより他はない。しかし徳と幸福との因果關係の認知は「經驗から導出されるもの」ではありえない。經驗は却つて屢々徳が不幸を生ずることを示す。従つて兩者の結合の演繹は「先驗的」でなければならぬ (op. cit., S. 145)。ところで因果律に従つて徳と幸福との結合は、「幸福を求める欲望が徳の格率の動因であるか」、或は「徳の格率が幸福の動因であるか」何れかでなければならぬ。然るに前者は「絶對的に不可能」である。といふのは「意志の規定根據を自己の幸福の希

求に置く格率は全然道德的でなく、従つて「如何なる徳をも基礎付けえない」からである。しかし後者も「亦不可能」である。といふのは徳の格率は道德法則を意志の規定根據となすものであるに對し、幸福は自然を巧みに利用する知識や物理的能力に基くものなるが故に、「道德法則の最も嚴密な遵奉」によつても徳と幸福との「必然的な結合」は到底「期待できない」からである。かくの如く徳と幸福との結合が不可能であれば、この結合に於いて成り立つ最高善は不可能とならねばならぬ (op. cit., S. 146)。然るに最高善は實踐理性の必然的な要求である (Vgl. op. cit., S. 130)。最高善がかく實踐理性の必然的な要求でありながら、しかもそれがその構造上不可能であるといふことは、實踐理性がまさに二律背反に陥つてゐることに他ならない。實踐理性のこの二律背反は如何に解決せられるか。

(I) Vgl. Die Religion etc., S. 49 Anmerk.

理論理性に於ける自然の因果性と自由の因果性との二律背反が、前述せる如く現象と物自體との區別によつて解決せられたと同じやうに、實踐理性のこの二律背反も亦まさにかかる區別によつて救はれるのである。しかしそれは如何にしてであるか。幸福を求めることが徳を生ずるといふのは既に敍べた如く「絶對的に誤謬」であるが、徳の心術が必然的に幸福を生ずるといふのは「絶對的に」ではなくしてただ「條件的にのみ誤謬」である。即ち「徳の心術が感性界に於ける因果性の形式としてみられる限りに於いてのみ、従つて感性界に於ける存在が理性的存在者の唯一の仕方であると考へられる」ときにのみ誤謬である。然るに我々の既に知れる如く、理性的存在者は單に感性界に屬するのみでなく同時に悟性界にも屬してゐる。のみならず道德法則は理性的存在者の感性界に於ける「因果性の純粹に知的な規定根據」たりうるが故に、徳の心術は原因としてその結果たる幸福と「直接ではないが間接な（自然の超

感覺的創始者を媒介として、¹⁾しかも必然的な聯關を有することは不可能でなく」のである (Kr. d. p. V., S. 147)。かくの如く徳と幸福との結合は本體的な側から可能となる。従つて兩者の結合に於いて成り立つ最高善は、いはば「境界なるこの世」(op. cit., S. 148) に於いてではなく、睿智的秩序として悟性界に於いて現成するのである。かくして「最高善は實踐理性の眞正な對象となる」(op. cit., S. 147)。

(I) Vgl. Die Religion etc., S. 3

自然の超感覺的存在者を媒介とする理由は後に直ちに明かとなるであらう。

最高善は徳とそれによつて制約せられた幸福との必然的な結合に於いて成り立つものなるが故に、その實現には二つの條件が満たされねばならない。第一は徳を獲得すること、第二はそれに制約せられた幸福が興へられることである。そしてそのためには前者に對して魂の不死、後者に對して神の存在が要請せられ、これらの要請が最高善の實現の制約となるのである。それは何故であるか。

意志が「完全に道徳法則と合致」することは「最高善の最上の制約」である。然るにかかる完全な合致は理性的存在者が「その存在の如何なる時點に於いてももぢ得ない完全性」として「神聖性」である。しかしそれにも拘らずこの合致は「實踐的に必然的なこととして要求せられる」が故に、それは「かの完全な合致に向ふ無限の進行に於いてのみ見出されうる」のでなければならぬ。ところでかかる無限の進行は「同一の理性的存在者の無限に持續する存在と人格性（これが魂の不死と云はれる）との前提の下にのみ可能」である。従つて魂の不死は「道徳法則と不可分に結合せられたものとして純粹實踐理性の要請」である (Kr. d. p. V., S. 156)。云ひかへれば道徳法則と完全に合

致すべく限りなく努力することが魂の不死を基礎付けるのである。しかしかかる不死の前提の下に無限に進行する進歩も、有限な理性的存在者そのものにとつては、結局はかの完全なる合致に限りなく接近することであつても、決してそれに到達することではない。かかる存在者にとつて可能なことは、ただ「道德的完全性のより低い段階からより高い段階へ限りなく進行することのみである」。然るに「限者にとつては時間的制約は無」なるが故に、無限者は「我」とつて果しなきこの系列に於いて道德法則との合致の全體をみる」のである (op. cit., S. 157)。云ひかへれば道德法則と合致すべく限りなく努力するものは、無限者の眼に於いては既にかかる合致に到達してゐるのである。このやうな意味に於いてかの最高善の最上の制約は充たされる。かくして魂の不死の要請が最高善の實現の一つの制約であることが明かとなつたであらう。次に神の存在の要請が最高善の實現の他の制約であることが明かにされねばならぬ。

(I) Vgl. Die Religion etc., S. 52, S. 73-74.

最高善實現の一つの最上制約としての意志と道德法則との完全なる合致が、單に魂の不死を要請するだけで解決せられずに、なほ無限者としての神を俟たねばならぬことは注意しなければならぬ。しかし和辻博士は魂の不死を直ちに「時間的な有限者に於ける超時間的な無限者の閃き」と解釋せられてゐる (前引書、一七〇—一七一頁参照)。

幸福とは理性的存在者がその「存在の全體に於いてあらゆるものを意のままになしうる如き世界に於ける状態」である。従つてそれは「自然」と「彼の意志の本質的な規定根據との合致」に基いてゐる。然るに道德法則は「自然並びに自然と我々の欲求能力との合致から全く獨立な規定根據によつて命令する」が故に、道德法則の中には道德性と

幸福との間に「必然的な聯關を與へる如何なる根據もない」。また道德法則に従ふ行爲者も「自然の原因」となつて「自然を自己の力によつてその實踐的原理と調和させることはできない」。それにも拘らず最高善に於いては「かかる聯關は必然的として要請され」、我々はこの最高善を「促進するやうに努めねばならぬ」のである。従つてここには「幸福と道德性との精確な合致の根據を含むやうな自然全體の原因となるもの存在が要請」せられねばならない。しかもこの「最上原因」は自然と道德法則との合致の根據のみでなく、さらに「自然と道德的心術との合致の根據」を含むものでなければならぬ。最高善はかかる「道德的心術に合致する因果性をもつた自然の最上原因が想定せられる限りに於いてのみ世界に於いて可能」なのである。このやうな最上原因は如何なるものであるか。それは「悟性と意志とによつて自然の原因たる如き存在者」、即ち自然の「創始者」としての「神」である。最高善はかくの如く「神の存在を條件としてのみ可能」であり、しかもその促進は「我々にとつて義務である」とすれば、「神の存在の前提は義務と不可分的に結合し」、従つてそれは「道德的に必然的」(主觀的要求として)であると云はねばならない。かくして神の存在は實踐理性の要請である。かかる神の存在の想定は理論的には「假説」と云はるべきものであるが、しかし實踐的には「信仰」、しかも「純粹な理性的信仰」である。といふのはそれは「純粹理性が源泉となつてそこから出てくる」からである(Kr. d. p. V, S. 130-161)。今や我々は神の存在の要請が最高善の可能の第二の制約であることを明かに知りえたであらう。

以上に於いて我々が本節の初めに發問した「最高善とは何であるか」についての解答が得られたことと思ふ。そしてこの最高善を通じて道德は宗教へ導くのである。

最高善は我々のあらゆる行爲の向ふべき窮極目的として、實踐理性の無關心たりえない對象である。道徳法則は我々にかかる「最高善を促進するやうに命じ」(Kr. d. p. V, S. 146) 其の實現に努力することは「我々にとつて義務」である (Op. cit., S. 160)。¹⁾ 然るに最高善は我々みづからこれを實現することを得ず、その實現を希望しうるのは、「道徳的に完全な(神聖にして慈愛ある)同時にまた全能な意志との合致」によつてのみである。²⁾ かかる神の存在は純粹な理性的信仰である。そして我々にかかる神の意志と合致することによつて始めて、道徳法則が義務として命ずる最高善の實現を希望しうるのである。それ故道徳法則は「純粹實踐理性の窮極目的としての最高善を通じて、あらゆる義務を神の命令として認識することへ導く」。云ひかへれば「各の自由意志が自己自身に對して興へる法則でありながら、しかも最高存在者の命令とみななければならない本質的法則として認識することへ導く」のである。然るにかくの如くあらゆる義務を神の命令として認識することがまさに宗教に他ならぬ (Op. cit., S. 165)。勿論このことは宗教によつて始めて道徳が基礎を興へられるといふ意味ではない。前述せる如く道徳が道徳として成り立つためには自律的な實踐理性によるだけで充分であつて、その他に神の存在の如きは何ら必要でない。即ち道徳はそれ自身のために決して宗教を必要としないのである。しかし道徳的實踐はその向ふべき窮極目的として最高善を缺きえず、しかも最高善の實現は神の存在を俟つて始めて希望しえられる。この意味に於いて道徳は宗教に到らざるを得ないといふのである。

- (1) 道徳法則が我々に最高善の促進を命じ、その實現が我々にとつて義務であるといふカントの主張は、必ずしも充分な根拠が興へられてゐるとは云へないやうに思はれる。

- (2) Vgl. Die Religion etc., S. 161.
 (3) Vgl. Die Religion etc., S. 179, Metaph. d. S., S. 292, 353, Kritik der Urteilskraft, S. 357, W. II, Der Streit der Fakultäten, S. 77, W. V.

四

道徳が最高善を通じて宗教へ導くといふカントの考へは、以上で大體明かになつたかと思ふ。が、我々はここでふりかへつて、最高善といふ概念が分析論(第二批判の)の立場と如何なる關係にあるかを顧みなければならない。といふ意味は屢々指摘されてゐる如く、徳と幸福との結合に於いて成り立つ最高善を樞軸となす辨證論の立場は、兩者を鋭く分離する分析論の立場に對して不齊合を犯してゐるのではないか、云ひかへれば最高善といふ概念は分析論の立場に對して不齊合を犯すことなしには成り立ちえないものではないか、といふことにかかはるのである。

幸福を求めるといふことは、既に敍べたやうに有限な理性的存在者にとつて必然的である。即ち「純粹實踐理性は幸福への要求を棄つべきだとは欲しな⁵⁾」(Kr. d. p. V, B. 120)のである。だからカントは幸福そのものを何ら否定するのではない。しかしこのことは決して幸福が意志の規定根據たりうるといふ意味ではない。幸福を意志の規定根據となすことは意志の他律であつて、道徳性の否定に他ならない。道徳性にとつては意志の自律が本質的なものでなければならぬ。それは道徳法則が飽くまで意志の規定根據となるところに成り立つのである。だから最高善は幸福を含むものとして意志の規定根據ではありえない。このことはカントの明言するところであるから (op. cit., S.

199)、この點に關する限り最高善といふ概念は正しいと云はねばならない。がしかし最高善に於ける徳と幸福との結合は果して分析論の立場と齊合的に可能であるだらうか。これに關しては或はかく云はれるかも知れない。——幸福を求めるとはそれが意志の規定根據たる道德法則の普遍的形式に合致する限り、義務の内容を形造ることができ。もともと形式と内容とは相補的なものであり、その構造的關係に於いては前者は後者に對して限定的なのである。だから徳と幸福との結合はかかる關係に於いて必ずしも不可能ではない、と。しかしカントは明かに、「義務が問題である限り全く幸福に顧慮してはならぬ」(Op. cit., S. 120)、と云つてゐる。従つて幸福を義務に結びつけることは到底許されない。かくの如く義務(従つて道德性)が問題である限り全く幸福に顧慮してはならないにも拘らず、幸福が顧慮せられ希求せられるとすれば、それは道德性の立場とは異つた立場に於いてでなければならぬであらう。それ故幸福を含める最高善が前述せる如く道德的實踐の向ふべき窮目的として實踐理性の對象であり、道德はそれに無關心ではありえないと云はれる場合、その道德とは嚴密な意味での道德性を本質とするものではなく、尙それとは異つた他の立場を包含するものでなければならぬ。しかしまさしくここに、カントが最高善を問題とする際に於ける立場の移動がみられるのではないか(和辻博士、前引書、一五七頁参照)。それが如何なる理由によるかはここでは問ふところでない。兎に角かかる立場の移動といふ點に於いて、分析論の立場に對する最高善といふ概念の不齊合がみられると思ふ。のみならず最高善は分析論の立場からみて實踐理性の對象と云ふことができるであらうか。

(1) かく考へるものを道德の幸福説と云ふ。カントの否定するのはまさしくこれである。

實踐理性は「實踐的に制約せられたもの(傾向性及び自然的要求に基くもの)に對して無制約者を求める。しかも

意志の規定根據としてではなく、假令この規定根據は（道徳法則に於いて）與へられるとしても、最高善の名の下に純粹實踐理性の對象の無制的全體性を求めるのである」（Kr. d. p. V., S. 13）。ここに純粹實踐理性の對象と云れるものは、傾向性や自然的要求に基くもの（これが實踐的に制約せられたものの意味である）として實質的對象でなければならぬであらう。それ故ここに云ふ無制約者はこのやうな實質的對象をも含めての無制約的全體性でなければならぬ（和辻博士、前引書、一五七頁參照）。最高善はまさにかかる意味に於いて「純粹實踐理性の全對象」（Kr. d. p. V., S. 14）と云はれるのであり、かくてそれは徳のみでなく幸福をも含むものとなるのである。しかし分析論の立場からみて、果して純粹實踐理性の對象がかくの如く幸福を含みうるものであるだらうか。我々はここに純粹實踐理性の對象が分析論に於いて如何に規定せられてゐるかをみなければならぬ。

或るものが純粹實踐理性の對象であるかどうかは、「我々が所要の能力をもつてゐるならば、或る客體を現實化するであらうところの行爲を欲することが可能であるか或は不可能であるか」の區別によるのである。ところで客體の實現に於いては、我々の物理的能力によるその「物理的可能性」が主なる問題となる。が、客體の實現に向けられた「行爲を欲していかどうか」といふことに於いては、「行爲の道徳的可能性」が専ら問題となるのである（Kr. d. p. V., S. 75）。純粹實踐理性の對象はこのやうな行爲の道徳的可能性に於いて成り立つ。即ちそれは「善及び惡の對象」に他ならない。といふのは善とは「欲求能力の必然的對象」、惡とは「嫌忌能力の必然的對象」を、「共に理性の原理に従つて意味する」からである。それ故かかる善惡は客體としての善きもの・惡しきものとは異らねばならぬ。客體としての善きものとは「その存在が快を約束するもの」であり（op. cit., S. 76）、惡しきものとは「不快や

苦痛の原因たるもの」である。従つて善きものとは「快の感受に對して手段たるもの」・「何かのためによきもの」・「有用なもの」に他ならず、それは決して「それ自身に於いて善し」と云はるべきものではない（*op. cit.*, S. 77）。然るに普通かく考へられるのは善と幸、悪と不幸（或は禍）とを混同せるものに他ならない。幸不幸はただ「感性」に、即ち「快不快の感情」にかかはる。ところが善悪は常に「理性法則によつて或るものをその対象とするやうに規定せられる意志」にかかはるのである。即ち端的に善或は悪と云はるべきものは、ただ「行爲の仕方」・「意志の格率」・「行爲する人格そのもの」であつて、決して「物件」ではない。物件が善いとか悪いとか呼ばれるとしても、それは本來の意味での善悪ではない（*op. cit.*, S. 78-79）。「世界に於いて、否一般に世界の外に於いても、制限なしに善と考へられるものはただ善き意志より他に何ものもなし」（Grundr., S. 10）といふ言葉は、如上の意味を端的に示せるものである。それ故幸不幸が理性的なしかし同時に感性的な存在者にとつて、實踐理性の價值判斷に「極めて重要な意義」（*Kr. d. p. V.*, S. 80）をもつてゐるとしても、幸不幸と善悪との價值判斷は嚴密に區別されねばならない。純粹實踐理性の對象はかくて善悪であつて決して幸不幸ではないのである。

上述のことから直ちに明かであるやうに、分析論の立場から純粹實踐理性の對象が幸福を含まねばならぬといふことは決して出てこない（和辻博士、前引書、一五七頁参照）。それにも拘らず辨證論に於いては幸福を含むものとしての最高善が純粹實踐理性の對象と呼ばれてゐる。ここには確かに不齊合があると云はねばならない¹⁾。のみならずさきに註記した如く、かかる最高善の實現が道德法則によつて義務として我々に命ぜられるといふことは、充分根據ある主張ではない。だから分析論の立場を嚴守する限り、最高善を通じて道德から宗教へ到るといふことは必ずしも正鵠を得

たものとは云へないと思ふ。

- (1) 田邊元博士、『カントの目的論』、一四三頁参照。

五

カントは『實踐理性批判』に於いてのみならず、上に註記せる如く諸他の著作に於いても、自由の主體たる我々が自己自身に與へる法則でありながらしかも同時にそれを神の命令として認識すること、即ちあらゆる義務を神の命令として認識することをもつて宗教の定義となし、ここに「あらゆる宗教の本質」(Die Religion etc., S. 126)をみようとするのである。カントのこのやうな宗教觀が前述せる最高善の實現といふことと緊密な關係をもつてゐることは云ふまでもない。最高善の實現は道德法則によつて義務として我々に命ぜられるにも拘らず、それはただ神を俟つて始めて可能であるからである。従つてカントにとつて宗教の本質とは云ひかへれば、徳と幸福との合致がそこに於いて始めて希望しえられるといふことに他ならないであらう。蓋し道德の領域に於いては我我は單に「幸福たるに値する」ものではあつても、「幸福に與る」ものではない。幸福に與るといふ「希望」は宗教に於いてのみ實踐的に許されるのである(Kr. d. p. V., S. 166)。ここに道德と與る宗教の本質がみられる。

- (1) カントが人間理性の關心の一つとして示した問——「私は何を希望しうるか」といふ問は、ここに具體的に答へられてゐる。
この問と同一は Kr. d. r. V., B. S. 833, Logik, S. 37, W. IV. ショナイエッリンの手紙 S. 519, W. VIII 参照。

ところで最高善は我々みづからこれを實現することができず、その實現は神を俟つて始めて可能であるといふこと

は、何らかの意味に於いて神の助力（協力或は援助とも云はれてゐる）によることに他ならないであらう。しかし神の助力は「拱手して全く所動的にこれを期待す」（Die Religion etc., S. 188）べきものではなく、我々はみづから豫め「神の助力に値する」（op. cit., S. 57）やうにならねばならぬのである。神の助力に値するやうになるといふことは、我々の意志と道德法則との完全なる合致（道德的完全性）を目指して我々の能ふ限り不斷に努力することを意味しつゝゐる（Vgl. op. cit., S. 200）。それはまた「道德的に善なる行狀に對する堅實なる勉勵」（op. cit., S. 117）とも云はれ、或は「神に嘉せられる人間」（op. cit., S. 51, 52 usw.）たらうとする努力とも云はれてゐる。かかることはつまり最高善に於ける徳と幸福との結合が飽くまで徳をその制約となすことに基くのであるが、その底に自律的な理性の生命が貫き流れてゐることは云ふまでもない。そしてカントはここに神の正義を認めんとするものやうである（Vgl. op. cit., S. 164）。つひつひかくの如く我々の道德的努力によつて神の助力を希望するところに、「道德的宗教」即ち「善き行狀の宗教」は成り立つ。これに對してみづから道德的努力をなすことなしに神の助力を期待し、或は單にそれを乞ふところに、「恩寵を得んと欲する宗教」或は「單なる禮拜の宗教」が成り立つのである（op. cit., S. 56）。「眞の宗教」と云はるべきものは道德的宗教のみであり（op. cit., S. 153）、基督教はカントによればまさにかくの如き宗教に他ならぬのである（op. cit., S. 51）。

道德的宗教に於ける神は我々の道德的努力によつて我々を助力するものとして、「慈愛ある（Gütlich）」神と云はれしむる（Kr. d. p. V., S. 165, Die Religion etc., S. 102）。しかしこの慈愛は單に「人間の弱さ」に對して「慈悲深く（Eindlich）」或は「寛大」であるといふ意味でもなく、また「被造物に對する無制約的な好意」といふ意味でも

ありえなく (Die Religion etc., S. 164)。神の助力に與るにはまづ我々の道德的努力が先立たねばならない。我々は豫め神の助力に値するやうにならねばならない。ここに道德的宗教の道德的宗教たる所以はあるのである。従つて慈愛はかくの如く神の助力に値するやうに我々みづから能ふ限りの努力をなすとき、まさにかかるときにのみ我々の「能力の中にならぬもの」を「より高き協力によつて補充する」といふことを意味するものでなければならぬ (op. cit., S. 56)。ところで我々の能力の中にならぬものは、道德性(徳)に關してではなく、それに制約せられた幸福に關して云はるべきものである (Kr. d. p. V., S. 153)。従つて神の慈愛は徳を制約となす幸福に關して我々の無力を補充するものと云はねばならないであらう。このやうな神の慈愛によつて——神は道德的に完全・神聖・全能などと云はれるにしても、そのやうな神は慈愛あるものでなければならぬ——始めて徳と幸福との結合は我々に希望せられるのである。基督教に於いてはかかる徳と幸福との結合は、例へば「喜べ、喜べ、天にて汝らの報は大なり」(マタイ傳、五ノ一二)と云はれる如く、「神の國」の概念として與へられしむる (Kr. d. p. V., S. 162-164, vgl. Die Religion etc., S. 156) とカントは解ししむる。

しかし既に指摘したやうに、最高善といふ概念は分析論の立場に對して不齊合を犯すことなしには成り立ち得ないものであり、従つて分析論の立場を嚴守する限り、最高善を通じて道德が宗教へ導くといふことは必ずしも正當ではない。云ひかへれば最高善は道德と宗教との構造聯關に於ける本質的な契機とは云へないのである。それでは最高善といふ概念を除いて、道德と宗教とが如何なる構造聯關を有するかを、さらにカントに問ふことはできないのであらうか。

神の慈愛によつて補充せられる我々の無力は、カントに於いては必ずしも幸福にのみ關するものではない。カントが「被造物のよつて以て神に嘉せられるところの道德的性質にまづ著目し、みづからこの制約を充たすについての彼等の無力を、たださういふ場合にのみ補充する」(Die Religion etc., S. 164.)と云ふとき、補充せられる我々の無力は確かに道德性に關してゐる。のみならずカントは明かに「道德的無力の補充」(op. cit., S. 57 Anmerk.)と云つてゐる。このことは既に注意せる如く、最高善の實現に於ける一つの制約としての道德性が單に魂の不死を要請するだけでは解決せられず、そこにすでに神の存在が前提されねばならなかつたといふ事態のうちにも、窺知せられることである。かくて神の慈愛は我々の道德的無力を補充するものとなる。「人間に對する神の愛」(op. cit., S. 138)とはカントに於いてはかかる意味での慈愛に他ならない。¹⁾そしてかくの如く神の愛によつて我々の道德的無力が補充せられるところに、カントに於ける道德と宗教との構造聯關が新たに看取せられるのではないかと思ふ。そこで我々は道德と宗教とのかかる構造聯關をさらに立ち入つて分析しなければならぬが、そのためにまづカントの云ふ神の愛についてかく問ふてみたい——道德的宗教に於ける神の愛が我々の道德的無力を補充するものであるとすれば、カントが道德的宗教となす基督教に於ける神の愛とは果してかかるものであらうか。

- (1) 人間に對する神の愛を道德的無力の補充に限るのではない。カントは神の愛を幸福に關しても説いてゐる。Vgl. Die Religion etc., S. 71 Anmerk.

私はここにニユグレンの所説に従つて基督教に於ける神の愛が如何なるものであるかを明かにしたいと思ふ。

基督教は愛(アガペ)の思想に於いて特に猶太教と異つて原理的に新たなものをもつてゐるが、それは基督教的な神との交際(まじはり)(Gottesgemeinschaft)の中にみられねばならない。基督教に於ける神との交際は猶太教に於けるが如く義の交際ではなくして愛の交際であり、この愛の交際は罪人に對する神の愛に於いて最も明かに表現せられる。「私は正しき者を招かんとにはあらで、罪人を招かんとて來れり」(マルコ傳、二ノ一七)とは罪人に對する神の愛を端的に示してゐる。それでは何故罪人の方が神に招かれるのであるか。それは罪人の方が正しき者よりも何らかの點でよりよいためでもなく、また神の愛がよりよきものへ向はねばならぬといふことでもない。イエスによれば神の對人間關係は、人間が正しか或は罪あるかといふ如き人間の性質によるものではない。ここに神の獨裁權はあり、それは神の愛が罪人に向けられることによつて最も明かに示される。即ち神が罪人を愛するのは神の本質がアガペであることに基く。ここからしてニユグレンはアガペの本質的特性を、(1)自發的、動機付けられぬもの、(2)價值に對する無差別、(3)創造的、(4)交際を成するものと規定する。

(1)神の愛はその根據を人間の性質の中にもつてゐないといふ意味に於いて無根據である。しかしこのことは却つて根據が神自身の中にあることを示すものに他ならない。従つてアガペは自發的である。ところで自發的なものはその本性上自己以外のものから動機付けられるものではありえない。即ちアガペは動機付けられぬものである。(2)自己以外のものから動機付けられぬといふことは、人間の人格的價值の如何にかかはらぬことを意味する。價值あるものと價值なきもの、正しきものと罪あるものの相違は決して神の愛の限界とはならない。人間をその義と敬虔とのために

(wegon)愛するのは義の交際に於ける神の愛であり、愛の交際に於いては神は人間をその罪にも拘らず (trots)愛するのである。アガペはかくて價值に關して無差別である。(3)神はすでにそれ自身愛するに値するものを愛するのではない。人間的價值に基く愛はアガペではない。アガペは價值を確認するのではなくて價值を創造するのである。神に愛せられる人間はそれ自身では何ら價值をもたないが、神に愛せられることによつて價值が與へられるのである。アガペはそれ故價值創造的なものである。(4)人間から神へは如何なる道も通じてゐない。義も懺悔もその通路ではない。神と人間との交際は全く神の愛によるのである。即ちアガペはかかる交際を成するものである (Ehos und Agape, Erster Teil, S. 51-63)。——ニエグレンは大體以上の如くアガペの本質を規定する。そして彼によればこのことは單に共觀福音書に於いてのみならず、パウロに於いてもヨハネに於いても原理的には何ら異つてゐないのである (Vgl. op. cit., S. 94 u. S. 127)。

基督教に於ける神の愛の本質がニエグレンの所説のやうに人間的價值の如何に拘らず愛するといふ愛の絶對性にあるとすれば、カントの云ふが如き神の愛がこれと全く異なることは直ちに明白である。カントがかかる絶對的な愛の把握に到りえなかつたのは一體何に基くのであらうか。このことを明かにするために、私はここにかの道徳的無力の補充 (Ergänzung des moralischen Unvermögens) と云ふことをさらに立ち入つて考察しなければならぬ。

ergänzen と云ふ語は *ergänzen* 或は *das Fehlende ersetzen* と云ふ意味であるから、不足なところを補つて全體とすることである。だから我々の道徳的無力の補充とは、我々の如何なる努力によつても道徳的完全性に於いて缺けるところがある故に、それを補つて全からしむることに他ならない。かく補つて全くなつたものはそれ

故飽くまで我々の道徳性に關するものである。なる程我々の道徳的無力が補はれて全くなことは、單なる道徳的立場そのものに於いては不可能であつて、それは神の愛によらねばならない。がしかしそれだからと云つて、そこに直ちに宗教的なものが認められると云へるであらうか。優れて宗教的と云はるべきものは、單に道徳的無力を補充するといふやうなことにあるとは考へられない。にも拘らずカントはそこに直ちに宗教を認めんとしてゐるやうに見える。カントが道徳と宗教との構造聯關をこのやうに把握する故に、カントに於いては宗教は道徳性の單なる補充として道徳と全く連續的につながり、従つてまた宗教は道徳の單なる附加物の如きものとならざるを得ない。カントが現に宗教は「徳の心術の補足」(Die Religion etc., S. 236)であり、さらに「徳の心術を強める手段」(Op. cit., S. 211)であるときへ云つてゐることを思ふならば、カントに於いて宗教が道徳の附加物であり、それから派生せる副次的所産にすぎぬことはもはや明白であるであらう。(このことは最高善を道徳と宗教との構造聯關に於ける本質的契機となした場合にも同じやうに云へるのである)。しかし宗教は決して道徳の附加物でもそれから派生した副次的所産でもない。宗教にはそれ自身の特異性と獨立性がなければならぬ。即ち宗教は道徳と異りそれから獨立にそれ自身の独自の領域をもつものである。ところでこのことが可能なのは宗教が道徳と單に連續的ではなくして、否定を介して、いはば非連續的に連續することによつてのみであるだらう。しかし兩者がかく否定を介して非連續的に連續するとき、それは如何なる構造聯關をなすのであるか。

道徳的完全性は我々の實現すべき窮極の理念である。が、如何なる人間の努力も決してかかる完全性の理念に到達することはできない。そこには到底克服しえない限りなき距離がある。これは人間の努力に本質的な運命である。そ

してこの限りなき有距離性に於いて眞摯な努力者は深くみづからの根源的な悪を自覺する。この悪は勿論單に人の爲さうと欲しないところの悪ではなくて、まさしく善を爲さうと努める恰もその努力にまつはる悪である。努力的な立場そのものに本質的な悪である。ゲーテの所謂「人間は努力する限り迷ふものである」といふのは、この意味に解することができるであらう。従つてそれはもはや人間的努力によつて克服されるものではありえない。ここには努力的な立場そのものの限界の自覺がなければならぬ。このやうな根源的な悪の自覺が深い意味に於ける道徳的無力の自覺に他ならない。パウロはこれを「わが欲する所の善は之をなさず、反つて欲せぬ所の悪は之をなすなり」(ロー書、七ノ一九)と云ひ表はしてゐる。なる程カントも道徳的完全性は人間の到達しえない最高の目標であると云つてはゐるが (Vgl. Die Religion etc., S. 108)、カントの根本的立場は飽くまで Sollm なるが故に Können であるといふところにある。従つて上に規定した意味での道徳的無力の自覺といふやうな深刻な道徳的體驗はカントには全くみられないのである。

かくの如き道徳的無力の自覺に於いては、人間的努力は全く及び難きものとして全體的に否定されねばならない。従つてかかる自覺に立つものにとつては、その無力はカントの云ふやうに單に補充されて事足る如きものではありえない。道徳的無力の自覺は深義に於いては根源的な悪の自覺でなければならぬが故に、ここではむしろこのやうな根源的な悪から自由となることこそ、衷心より求められるものでなければならぬ。根源的な悪から自由になるとは、根源的な悪がかかるものとして存在しつつかもその意義が失はれることである、と云つてもよいであらう。然るにこのことはまさに救済せられる (erlöst werden) ことに他ならぬ。 Erlösen とは語彙的にも von einem be-

schweren Uebel feinemachen といふ意味であるからである。ところでこの救済は努力的な道德的立場の全體的否定を介して始めて要求せられるものであるから、それがもはやかかる立場によつて現成せられないことは云ふまでもない。救済は唯かかる立場をその底から包み越えるやうな高次の立場からのみ可能でなければならぬ。そして恰もかかるものが神のアガベに他ならないのである。アガベは對象的價値の如何に拘らずそれをそのまま肯定する絶對的愛として、みづからの努力に絶望せる道德的立場をそのまま自己のうちに攝取する。逆に云へば努力的な道德的立場は自己否定的媒介によつてアガベのうちに攝取せられるのである。²⁾ 信仰といふも實はここに成り立つものに他ならない。(この信仰がカントの云ふ理性的信仰と異なることは斷るまでもないであらう。) だからかかることが優れて宗教的と云はるべき事柄であることは明白である。宗教はかくの如く道德的立場を包越する高次なものとして眞に獨自な姿に於いて成立するのである。(かかる宗教がカントの以て眞の宗教となす道德的宗教でもなく、況んや彼の否定する單に恩寵を得んと欲する宗教でもないことは、今さら贅言を要しないであらう。) ここに道德と宗教との深き構造聯關がみられる。宗教に本質的なものはかかる構造聯關から把握されねばならない。カントが宗教の本質となすところの、あらゆる義務を神の命令として認識することも、このやうな構造聯關に於いては生かされるのではないかと思ふ。³⁾

- (1) カントの宗教哲學にとつては救済(Erlösung)といふ概念は重要なものとなつてゐない。
- (2) 努力的な立場即ちエロスとアガベとの構造聯關の詳細な分析については木村素衛博士、『表現愛』、四二頁以下参照。
- (3) 波多野精一博士、『宗教哲學序説』、一五四頁参照。

神の愛の優れて宗教的な把握、宗教の特異性・独立性の確立は、道徳的立場が上述の如く根源的な悪の自覺によつて自己を否定的に宗教と媒介するところに、始めて可能となるのである。然るにカントにはまさにかかることが缺けてゐるが故に、神の愛の正しき把握も宗教に獨自な領域の確立も不可能であつたのである。しかしそのよつてくる所以のものは、彼に於いて殊に力強く主張され鮮やかに表現されてゐるところの「理性の權威と權力との信念」に、深く根差してゐるやうに思ふ（波多野博士、前引書、一五六—一五七頁参照）。

カントは勿論宗教を單なる理性から生じたものと考へるのではない。彼の問題とするのはただ純粹實踐理性との合致を含む限りの宗教である（Vgl. *Motaph. d. S.*, S. 354）。しかも基督教が純粹實踐理性と合致しうすることは彼の深き信念なのである（カントのシュトイドリッへの手紙参照、*W. VIII. S. 520*）。ヒュームが歴史的な成立宗教をそれが非理性的なものを含む故をもつて直ちに斥けようとするのと全く對蹠的に、カントはむしろかかる成立宗教、殊に基督教の中から理性的なるものを見出し、それを純粹な姿に於いて展開しようとするのである（佐野勝也博士、『カントの宗教論』、一六五—一六七頁参照）。ここにカントの歴史的な成立宗教に對する特異な態度がある。カントのこのやうな態度は、生の諸領域の事實から出發しその原理へ遡ることによつてその意味を理解せんとする彼の根本的な學的態度に通ずるものであつて、我々はその正當さを窺も角も認むべきであらうと思ふ（波多野博士、前引書、一四四頁参照）。しかし宗教は何故實踐理性と合致しなければならないのか、宗教に特異な本質的意味は單なる實踐理性から理解できるのであるか。問題は恰もここにあるのである。道徳は實踐理性だけで充分なるが故に、そこでは實踐理性は絶對的な

權威をもつてゐるが、それを直ちに宗教の領域にまで及ぼし、實踐理性に合致する限りのもののみ宗教に本質的なものと考へるのは必ずしも正しいとは云へない。優れて宗教と云はるべきものは却つて實踐理性に合致せぬものとして取り残されたものに、即ち單なる實踐理性を超えるところにあるのである。このことはこれまで敍べたところからおのづから明かであらうと思ふ。従つてカントの如く宗教を單なる理性の限界内に置くことは、それに本質的なものを見失はせることとなるのである。カントはこの點に於いて遺憾なきをえない。實踐理性は道德の固有の原理であつても必ずしも宗教のそれではない。宗教に特異な本質的意味はそれに固有な内面的構造から理解されねばならぬのである。

(1) ここに『單なる理性の限界内に於ける宗教』の意味があるのである。

(完)