

哲學研究

第三百七十四號 第三十二卷
第五冊

カントの理性・道德・宗教

大島 康 正

序

カントの宗教論、即ち「單なる理性の限界内に於ける宗教」は、彼の一聯の理性批判の勞作から、また彼の全體の哲學思想からも、多少なりとも變つた特殊の内容及び位置をもつてゐるかの如き外觀を與へる。殊にその第一卷の善惡二原理の對立、及びそこに於ける人間の本性的性向としての根原惡の問題は別として、第二卷の神の子に於ける道德的完全者の理念以下の、歴史的キリスト教の全くの理性道德的觀點からのみする再改釋 (Undeutung) は、一方キリスト教の正統神學、更にはカント自身がもと／＼そこから出發した當のピエテイスマスの立場からしても、それが宗教的信仰に純粹に徹せるに非ず、哲學をもつて宗教を外から合理化せる一つの誤れる試みとして、激しき攻撃の的となつたのである。又他方、哲學的理性そのものの純粹自律性を一貫せんとする當時の尙啓蒙主義の影響下にある時代的立場からしては、カントがその批判的理性の嚴たる立場を曲げて、このやうな神學の問題に結付けることは、逆に神學的權威の前に哲學を辯明せんとする方向にあるとも云へるものとして、彼等の理性主義、自然主義の立場に反動なるものともされたのであつた。斯くてこの書は、その出現當時の發禁事情及びその出現が齎した肯否の論争により可

成りの注目的となり乍ら、然もトロエルテュの獨自なヒストリスマスの解釋からされる如く哲學と神學、知と信、理性とキリスト教の中間的折衷物として見られるか、或は單に哲學史的にカントを研究する場合や、宗教史の上からカントに觸れる場合以外には、それ自體として積極的に問題にされること少なかつたやうであり、僅かにシュヴァイツァーが、この書を三批判書との全體的關聯の上でカントに於いて結び付かない二つの思考方向の齟齬と矛盾を指摘した緻密な研究を擧げ得るのみである。然もシュヴァイツァーの研究もトロエルテュがそれを指して神經質過ぎるとも云つてゐる如く、第三者的立場から細部に客觀的に突つき過ぎて、宗教の問題に於いて別して肝要なること、即ち自己の主體的な倫理的宗教的存在自覺の成否を中心に、カントを先蹤として彼の宗教論を自己自身の問題として深く追求してゆくやうな方向が充分に果されてゐるとは云ひ得ない。むしろこの後者の意味でカントに取組まれることは、舊來殆どなかつたのではないかと思ふ。

1、その攻撃が如何に激しかつたかは、自分等の飼犬に「カント」なる名前を與へたフアナティツシニカトリック僧團もあつたし、また舊來カントと親しかつた福音的ビニテイスムスの派からも、「惡魔の道德」と云つて非難されたといふ當時の事情が物語る。而してこれ等の事情から私は次の三つのことを思はずには措られない。第一には歴史的にキリスト教の深い傳統の下に支配されて來た西歐世界が、よしヤルネサンス以降中世と對立して人間中心主義になつたと云はれるにしても、尙實際は十八世紀に至つてもその宗教の影響力が如何に強くあつたかといふこと。その點からカントの宗教論を考慮するならば、それが妥協物であつたといふよりも寧ろ逆に、歴史的啓示信仰に對抗する異常な強い決心の秘められてあるものであつたこそ、憶はるべきである。然もそれに拘らず第二にカントの宗教論自身に既に、それが種々なる非難を受けたのもやむを得なかつたやうな、不徹底さがあつたこと。殊にそれが論文を「理性の限界内」とどめんとした點に既に始めから中途半端なものであつたこと。併しまだ第三に、我々が哲學的自己の立場から舊き既存のものに對抗して、新しき高次のものを提唱せんとする場合に、迫害と非難は親しきものの中からすら覺悟してあるべきこと。別して宗教の問題、既存宗門への批判に於てはそれが最も

激しうのが當である。

a' Sch. K. Vorländer, Einleitung des Herausgebers der R. i. d. G. d. b. V. LI-LV. 前記右のフォルレンダーの説明によつて、全體としてカントの宗教論に賛成者よりも反對者の方が遙かに多かつた由である。

更にハーゼンツシユによると、前大戦後のドイツに宗教への關心が非常に高まつたとき、宗教哲學的論争も強まり、それと共にカントの宗教論が再び問題となり、それを超え、それを訂正すべく、トロエルシュの宗教哲學等が生れ、かかる意味でカント宗教論は依然として重要な役割をもつてゐる由である。——J. Hasenuss, Die Grundlagen der Religion bei Kant, 1927, Vorwort.

3' E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie, S. 40 ff.

4' A. Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants.

5' Troeltsch, ibid. S. 20.

6' Kuno Fischer, Kant und seine Lehre は、宗教論をもつてカントの先驗哲學の總決着點。最も深きものとなしてゐる點で、この場合看過出来ないものである。以下それに教へられた點も多い。但全體として批判すればフィッシャヤの場合にはカントに於いて贖罪の觀念とキリストの代理的な苦惱と賠償 (Genugtun) を理性信仰の論理的結果に化された結果歴史的信仰と理性信仰とは本質的に結びつき一致したと解されて、その反面道徳と宗教の矛盾し對立する面が充分に考察されてゐないのが難點であると思ふ。

併し乍ら、今カントの宗教論を、それに批判書とは別箇の特殊な位置を與へて表面的に理解することをやめて、これを彼の他の諸著、就中三批判書との關聯に於いて考察し、それも單に文獻研究的に類似箇處や矛盾箇處を指摘するよりも、より根本に於いて人間カントを貫いてゐた中心的立場、問題を探究するといふ方向に採り上げるときには、カントがこの書を著した内面的根柢的必然性が解明され、そこから齎つて三批判書自身をも多少とも新たな照明のもの

とに問題にすることが出来るのではないかと思ふ。換言すれば三批判書に於ける理性能力の夫々の割當が、尙そこに残された問題を未解決のままに放棄しないためには——放棄すればそれは逆に三批判書の成立根據を弱めることになら——、續いて宗教を論ずることが必然に自己に要請されたのではないかと思はれる。そして更に極端に言へば、既に宗教論に於ける如き根原悪 (*das radikale Böse*) に纏綿されて苦惱する主體的人間の問題と、その人間に於いて尙第一義的たるべき道德律に従へる自由の充全且究極的確立のためには、却つて個體倫理を超越する神の理念と個的主觀的自由を超越する複數の人間の自由人格としての合一體たる共同團體 (*das gemeine Wesen*) の理念への論及が不可避物たるべきことが敬虔なるピエティムスの環境に育てられたカントに先見されて、その豫見を内に秘めながら先ず三批判書が夫々に論述せられたと解せらるることすら不可能でないと思はれる。三批判書や批判前期の諸著、乃至は一七八四年から九一年にかけての小論文との共通簡處や類似點の指摘も、そのやうな根本問題に介されて始めて充全の意義をもつと云へるのであつて、單に同一平板上に並べられてその喰違ひの面や、思考發展の順序の逸脱面を挙げたのでは足りないと思ふ。

1. *Siehe Vorländer, ibid XII-XXVI, XXI-XXIV.*

扱周知の如く純粹理性批判の先驗的方法論の中で、カントは理性の問題を次の三命題に要約した。

- 1、我々は何を知り能ふか
- 2、我々は何を爲すべきか
- 3、我々は何を望み得るか

そして第一の問題は全く思辨的であり、それに對し第二は實踐的であり、第三は實踐的にして且つ理論的であると云つてゐる¹⁾。換言すれば第一の問題は理論理性批判に拘はり、第二は實踐理性の問題であり、第三は我々の道德的努力

を前提とした上での、徳と幸福との一致なる最高善としての必然的存在者に拘る問題、即ちその最高理性が同時に自然の原因として根柢におかれる場合に成立し得る問題である。即ちここで既に人間の理性の問題はその不可缺の一契機として、神の問題に對決すべき必然性が示唆されてゐる。然し乍らまたここに於ける限りでは、問題は一應實踐理性批判に於ける最高善の概念規定に於ける純粹理性の辯證論の章、及び反省的判断力の目的論に於ける八十五節以降に於いて足りてゐて——といふのはカントのやうに理性に形式的に採り上げること可能なる限りのものを問題とし、それ以上のものは凡て不可解なるものとし敬遠する限りに於いてであるが——、敢て宗教論に於ける如き歴史的キリスト教の具體的諸事實の再改釋を必要としないかのやうにも思はれる。併し乍ら實はカントは其場合既にロツク——ライブニツツの傳承の不死性の理念に、立法者としての神の下に義務付けられたレツシングの倫理的共同體の理念を結付けんとする企圖を有してゐたものとして、³⁾ 其のためにはまずどうしてもキリストを自己の立場から論ずること、及び神を我々の心情の克服出来ない惡との關聯に於いて論ずることの不可缺なるを自覺してゐたことが、一七七四年のラファターへの手紙及び一七七六年のウォルケへの手紙から推察され得るのである。

1、K. d. F. V. B. S. 833.

2、カントの宗教思想のレツシングのそれとの内面的親近性はアルノルドの研究 (E. Arnold, Kritische Enkurse) に基つて、ルレンダーもハーゼンフツシユも注意するところである。

而してそれを決定的に明かにするものが、一七九三年のシュトイドリンへの手紙である。そこでカントは

- 1、私は何を知り能ふか (形而上學)
- 2、私は何を爲すべきか (道徳)
- 3、私は何を望み得るか (宗教)

の三つを分け、更に第四に「人間とは何であるか」(人間學)を豫定し、今や第三計畫たる宗教論を發表する旨を述べ

てゐる。してみるを第三の命題、即ち先に引用した純粹理性批判の章句に於いてカントが「實踐的にして且つ理論的に」と云つてゐたものは、ここではむしろ實踐的にして且つ神學的 (Praktisch und Theologisch) なものとして、宗教論を端的に指示してゐるのである。

そこからして判断力批判と、その僅か三年後に出た宗教論との間には、非常に關聯した深い關係が存することを考へ得てくるのであつて、即ち前者で問題にされた自然と自由との連關關係、理性の王國、目的の王國に適ふべき自然の合目的性の問題は、單に自然を第一批判に於ける如き、寂知的主體世界と裁斷した客觀的現象界のものとして捉へてゐるのでなく、同時に反面自然を主體に内在化すること——それが宗教論の根原惡の問題である——に裏付けられることによつて始めて云はれ得たものであるとも解せられる。かくては宗教論の基本思想が、假令未だその著自體に於ける如き明確なる順序や概念をとらないにしても、既に判断力批判の底に働いてをり、ひいては判断力批判の出でくる根柢たる第一批判の先驗的辯證論や實踐理性批判の深き底に動いてゐたともみることが出来ることになる。或ひは觀方を換へて云へば、宗教論に於ける主體の根原惡と、それを克服すべき本源的な善の恢復の問題を、先の第一、第二批判との關聯に於いて理性に客觀的に提出したものが、一七九〇年の判断力批判に於ける、自然の合目的性の問題であるとも云へよう。而してそのことは逆に年代順を追つて内容關聯を問題にすれば、カントの宗教が何故道德宗教、即ち純粹實踐理性の信仰たるかを解明する所以ともなるのである。

1、周知の如く判断力批判の目的論の最後の方法論は全く神學的宗教的問題たる事が、この關聯を考へせしむる所以のものとなる。更にまた實踐理性批判の第二書、第二章の靈魂不死、神の理念の問題も、宗教論と切離しては完全に考察することの不可能たるは論を俟たないであらう。

その場合、最も根本にあるべき自覺は、公刊の年代順からしては三批判書から宗教論へ、内容關聯の上から云へば宗教論から三批判書へと云ふ如き、先後關係の圖式的分類ではない。そのより根本に於いて、宗教も道德も理論理性

も判断力も、凡てを一つの自己に於いてもつカントの人間自覚そのものに於いては、それらは同時に共在的なのであり、——然もそれらがカントの理性によつて順次に區別されて出てくるのであるが——、その根本の人間像そのものこそ問題なのである。その根本の人間像そのものに於いては、それ等は同じ自己なるカントの中に於いて相互に媒介されてあるのであり、それを徇いて、カントの理念を明かにすることこそ當面の問題なのである。然もその根本は人間の自由の問題である。自由の問題こそ實にカントの取組んだ最大の問題であり、同時にカントの卓越と彼の限界を我々に呈示する根本の問題である。このカント的な理念的自由の本質を明かにするためには、どうしてもカントの宗教論を、三批判書との關係に於いて考察することが必要なのである。

1、先に觸れた如くカントはシュトイドリッ宛の手紙にては、宗教論に次いで「人間とは何であるか」といふ人間學を豫定してゐると述べてゐる。してみると一七九八年の人間學がカントの最後の立場たると共に、またカント全體を貫く根本の立場とみることとも可能である。高坂博士の「カント」はかかる立場からカント哲學の全體的聯關を闡明した極めてユニクな、すぐれた研究である。併し同時に一七九八年の「人間學」それ自體に關して云へば、それは「實用的見地に於ける」といふ但書が附せられてゐる如く、カントはそこで人間を實際的な諸面——認識、感情、欲求、性格等の様々の角度から、啓蒙主義的に理解して行つたものとして、その故反面に、それ等一切の根底たるぎり／＼の最後の人間的なるもの、絶對者との問題、主體的或ひは質存的なものへの追求の度が薄いことを否定出來ない。そしてこの後者を問題にする立場からして、私は今ここで宗教論を中心とするカント理解の一つの試みを爲してみんとするのである。

扨このカントの宗教論と三批判書との關係をカントの自由の問題に於いて追究せんとする場合に、直ちにぶつかると最も困難な問題は、カントの宗教が尙「單なる理性の限界内」にあるといふことを、如何に捉へるかといふことである。第一批判から第二批判へ……といふ著作の順序を追つて問題的に追究してゆくならば、次のやうな理解は當然最も正當なものである。即ち第一批判に於いてカントが理論理性の認識の成立根據を確立したとき、然も尙理性がその

對象との相關關係に於ける規則の能力としての悟性範疇を超えて、自己自らに於いて先驗的理念を必然に立てる本性を有し、そこからして二律背反に陥らざるを得なくなる。その先驗的辯證論に於ける理性の自己矛盾を必須たらしめるものとして、人間にとつて否定することの不可能な先驗的理念がある。これらの理念を問題にすることに於いて理論理性は崩壊し、實踐理性に轉ずるのである。即ちこれ等理念は理論理性の法則に従へる對象認識に於いては把握不可能であつても、實踐的道德的理性意志に於いて超時間界に成立し得て、その限りの實踐的實在性を與へられるのである。然も實踐理性が一貫して成立し得るのは、道德律を採用する心術及び動機と、それを遵奉する主體の理性的意志の格率及び努力の側に於いてのみである。換言すれば、客觀に對する主體、對象に對する主體の内部的な側面に限られる。そこにのみ先驗的理念は自律的な理性の自ら立てた理念として、理性の規制原理と結び得るのである。併し乍ら更に翻つて考へてみると、もともと道德律の理性的意志による實踐は、その對象的契機即ち究極目的の媒介なくしては完全なものとは云へない。道德實踐には自づからその目的の確立が不可避の要請となるのである。而してこの究極目的は云ふまでもなく善の實踐を對象とする道德に於いては、その善の無制約的總體としての最高善に外ならな

5。

然るに最高善の概念に含まれるものは本體の道德的心術に於いて成立し然も最高善の最上制約となるところの、徳 (Tugend) をもつて盡すことは出来ない。最上制約は未だそれだけで完全なる善に非ず、反面に幸福 (Glückseligkeit) の結び付きが要求される。併し幸福はそれ自體は善に非ず、むしろ經驗的要素である。故に徳と幸福を直ちに同一性的に格率に於て一致せしむることは不可能なのである。二者の綜合に於いては却つて二者の矛盾が自覺されざるを得ないのである。そこに實踐理性は、道德律と不可分の對象たる最高善に於いて、自らも二律背反に陥るのである。人間理性は自らによる徳と幸福の結び付けの不可能に於いて自らを投出さざるを得ない。二者の眞の一致は神聖性としての神の業であり、そこに神の存在が必然的に要請されるのである。然もこの神の要請は、本來道德そのものの

立場には屬さない。道徳そのものはその義務の自覺には人間の自律的理性のみで充分であり、また義務を遵奉するた
めには道徳律以外の動機を必要としないのである。然もそれにも拘らず外ならぬその道徳が自己の究極目的の問題に
於いて、實踐の理性の限界自覺として必然的に神を要請せざるを得ないのである。然も斯く人間理性に於いて解決不
可能であり、神を要請する最高善の問題に於いては、同時にそれが人間理性にとり解決不可能といふことの根柢に、
人間は道徳律を至上命令としてのひたむきな道徳的實踐の極に於いて、善の實現に非ずして、却つて自己の本性と
しての根源悪にぶつからざるを得ないといふ問題が出てくるのである。そこに神を問題とする宗教論に於いては同時
に、未だ實踐理性の道徳の立場にてはさほど問題として大きく取上げられなかつた悪の問題が、その根元から採り上
げられざるを得なくなる。してみると宗教論は、それが實踐理性の二律背反、倫理の立場の自己崩壞の極に出てくる
ものとして、既にそこでは理性の立場は超えられ、乃至自己否定を介されておなければならぬことになる。シェリ
ングの思想をもつて云へば、「實在性の不可解なる基底……最大の努力をもつてしても分解して悟性となし得ず永遠
に根柢に残るもの」¹⁾が問はれてゐるのである。それはまた我々が主體的にカントの問題を自己の問題とする限り、常
然斯くなると云へよう。²⁾

1. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, herausg. von Weiss, Bd. III, S. 456)

2. 参照 田邊元博士「懺悔道としての哲學」一七六頁。

然もそれにも拘らず尙殘る困難な問題は、カントに於いては宗教論に至つても尙それが道徳宗教であり、理性信仰
であつたことである。そのことは如何に説明され得るであらうか。一方に於いてそれは飽くまで一貫して自己の確立
した批判的理性の立場を嚴守せんとしたカントが、そのために理性を超越する宗教に於いても尙それを理性の限界内に
とどめんとした苦惱及びその裏にある諦觀として解することも出来よう。然も諦觀を云つても事實に於いてカント
は、宗教論で理性信仰を決して消極的にでなく、極めて強き確信をもつて説いてゐるのである。故にそのことを更に

主體自身の問題として突込んでゆけば、そこには一の辯證法を自覺出来る。即ち理性を超越るものを尙理性に於いて捉へ、理性に於いて論じ乍らその實、理性を否定し超越るものに到つてゐるといふ理性のダイアレクティブクである。併し乍ら問題になるのは、この辯證法を自覺するときには我々はもはや既にカントを越えて、乃至私自身のカントにして、自らの問題に入つてゐることである。このカントを越えて自己に到ることは勿論我々が主體的に哲學せんとする限り當然である。然もその限りまた反面には、ヘーゲルと異り辯證法を積極的に自己の立場として確立せず、むしろ假象の論理として辯證論を排したカント自體の問題は残るのである。即ちカントに於いては辯證論の不可缺の媒介契機たる否定乃至無は決して積極的に生かされず、あくまで同一性的理性の立場が意識的に堅持されたといふ、そのこと自身に存する問題である。そして残されたこの問題を尙それ自身に於いて顧みることも矢張り、主體の充全なる自己自覺、自由自覺のために大切な意義をもつてゐる。そこに残されたカントに對する方法として、宗教論と三批判書の關聯をカント的思考方法、カント的理念の在り方に於いて吟味しなければならぬ。

1、フライデラーはこの點、カントの宗教論を非難してゐる。即ちそれが理性的思惟と存在とを裂き、後著即ち存在としての宗教の問題に赴かず、啓蒙主義の幸福主義的殘滓をとどめてゐる點である。併フライデラーの解釋に於て私にとつて尙若干の異議の存する一番大きな問題は、その故に彼がカント宗教論をヘーゲルの宗教論の直接の先驅と見做してゐる點である。——Pfeiderer, *Vorlesungen über die Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart*, 1883, S. 145 ff. 167, 180 ff.

例へば一般にシェリングの自由論は、カントの宗教論の根原惡の問題を批判的に繼承深化し、その根柢を突くことに於いて實存哲學への途をつけたものとして解せられ得る。その場合前者が後著を繼承深化したといふ限りに於いては、シェリングの自由論の出でくる根據が既にカントに於いて萌芽的に含まれてゐることを意味する。それ故この觀點の下にシェリングから逆にカントへ還り、その關聯する要素を追究してゆく試みは當然可能である。例へば自由と惡を超越性的、超時間的な叡知界の問題として捉へたことがそれと云ひ得る。そこからカントの理性の自律的意志と

シェリングの盲目的意志とは正反對の如くみえてもその實どちらも、人間の叡知的主體性の立場から裏合せに出てくるものとも指摘され得る。而して同時にその場合には既に次のことが含まれてゐる。即ち單にカント的な理念的自由の立場を一方的に振り棄ててでなく、却つてカント的なものを連續的に繼承することの中に、シェリングの自由自覚が成立してゐるといふこと、即ち叡知的主體の成立の根源そのものをつけば、二者の聯關面が明かになるといふことである。換言すれば一方に於いてシェリングの自由論はカントを一步超えて、カントのイデアリスムスに對する反面の契機たるレアリスムスを、即ち存在の根源的自由の問題を解明せんとしながら——斯くてキエルケゴール等の單獨者の根柢自覺に影響を及ぼしながら、然も尙他方に於いて彼の試みたるイデアリスムスとレアリスムの結合がその根本に於いて近代的イデアリスムの性格を否定すべくもなく残したのは、カントに端的につながら要素が根本に働くからである。故にシェリングの自由論は、實存哲學に途を開いたものではあつても、それ自體は實存哲學ではなく、むしろそれと近代理念哲學との轉換點に方位付けられるのである。それを明かにすることは理念の自由と存在の自由の連關面と非連續面の關係を解明することである。然もそのためには先づ廻つてシェリングの自由論とカントの宗教論の關係が問はれねばならぬ。然もこの問ひのためには更に廻つてカント自體に於ける三批判書と宗教論の關係の根本が顧みられねばならないのである。

I、イデアリスムスとレアリスムスが根本に於いては同一根源から發するものとして連關的に捉へ得ると考へた點に、既にシェリングの立場が大きくはイデアリスムスであると云へないであらうか。眞にイデアリスムスを超越る場合には單に兩者の Wechselbeziehung にとどまらず、同時に決定的に相容れない對立の面が自己なる主體の成立そのものに賭されて問題になると思ふ。即ちシェリングのやうに哲學の實的部門たる自然哲學と理的部門たる自由の二者合して始めて本來の理性の體系に高まるといふ、その理性の體系そのものの更に壞れるところが問題なのである。——Schelling, *ibid.* S. 446
そこに近代から現代への自己自覺の根據の轉換が問題になる。

宗教改革が神への絶對的歸依を主觀内部の問題として、人間の眼を客觀的階層秩序の世界から自己の内心の根柢に於ける嚴肅なる質存體驗へと向はしめたことは、同時に逆に云へばそれ以外の領域、別箇の領域の存在可能をも人間に氣付かしためたことにもなる。即ちもはや中世の如く地上の秩序は、天上の秩序との對比に於いてその一々が惡なるものとして否定され、終末論的目的に向つて規定されてゐないことになる。そこに自然としての自然、信仰と理性秩序から放たれた自然が、主觀の自由世界、叡知界に對する、客觀の現象界として登場する。而してかかる自然はそれ故また當然、精神とは別箇の法則をそれなりにもつ。因果律が即ちそれであり、この法則を把握する所に所謂近代自然科學が獨立する。

するとここからして三つの問題が生ずることが指摘せられ得やう。第一は斯く主觀と客觀が分けられるといふことは、もともと主觀は客觀に對して主觀、知は對象に對して知たり、逆に客觀は主觀に對して客觀、即ち對象は知に相關的に始めて對象と云ひ得るのであるから、この兩者の夫々の拘る領域を只區別しただけでは、本來他者との關聯に於いてのみある相對的なものを、只抽象的に分けて考へたといふに過ぎない。二者がもともと相關的であり、その相對關係の上に具體的人間があるとすれば、兩者を分離することの反面には當然その再統一、再關聯が問題となる。而してカントに於いては云ふまでもなく再統一は第一次的には認識の成立である。分別悟性によつて二者が分けられ乍ら、然もその悟性の感性との結合による働きによつて、二者の關聯が認識の成立として具體的になる。即ち認識は單に感性の自然現象からする一方的受容によつて爲されるに非ず、感性すらもそれが外界の現象を表象する根本形式たる時間空間はもと／＼主觀にアプリアリーなものであり、更にそのより根本に於いて主觀内部の悟性の基本概念たる範疇の思惟機能、即ちその對象へのアプリアリーな制約が不可欠なのである。自然の因果律そのものがもと／＼範疇

概念に規定されて悟性の立てた法則に外ならない。かくて分離された主観と客観の再聯關は一先づは相對的認識として成立する。但しこの相對的關聯は、分離された場合に於ける客観よりも主観が優位に、その主観内のアプリアリーな悟性の働きの中心であると附言し得る。

それ故ここから第二の問題が出てくる。認識が相對的であるとすれば、その相對に對して然らざる絕對が別の世界に求められねばならない。然も先の相對的認識は謂はば働きとしての主観の優位の上に成立するのであるから、相對と對比され然も相對を越ゆる絕對は、當然主観の側に求められねばならぬ。ところがその主観の内部で悟性概念の機能は規則の能力として直観との關聯、即ち客観との相對性の次元に存するのであるから、絕對に拘はる働きは主観の内部で悟性を越え、悟性規則のより根本の原理となるものに見出されねばならないのである。そこに現象と關係なく無制約者を求め、先驗的理念をみづから立てる理性の働きの問題となる。この理性の徹知的性格を追求することのなかに、理念としての絕對が純粹の自發的自由に於いて導出されてくる。故にカントの自由は如上の主観内部への方向付けそのものからして既にその三つの性格が特色付けられてゐる。(I) 單に現實と關聯する相對的自由でなく、絕對的自由が求められるべきこと——それがカントに於いて他者からの自由 (Freiheit von andern) は始めから問題とならず、ひたすら自發的自由 (Freiheit aus sich selbst) を求め、意志のアウトノミーをもつて自由とした所以のものとして云へる。(II) かかる絕對的自由は、従つてまた現實と遮斷された主観自體の内部に理念として追求されるべきこと——換言すれば自由は絕對に對象化されず、社會的歴史的又自然的に客観化されず、只理念的に實踐的實在性を有するのである。(III) 而してかかる主観的理念の絕對的自由に、人間の最高目的がおかるべきこと——そこからして道徳も宗教もカントに於いては主観内部の理性の問題となるのである。

1、純粹理性批判の先驗的自由の理念及び實踐理性批判の實踐的自由の理念からして、我々は如上のことを要約し得るのである。そこで今このやうな自由の理念がカントにより完全に確立されたとする。すると今度は第三の問題が出てくる。そ

れは絶對は、もともと相對との關係——但し相對に直接對立するものは他の相對故、絶對は相對に對し直接的でなく否定媒介的關係であるにしても——兎も角何等かの關係ありて始めて絶對であり、然らずして單に相對と分離されて別の世界に確立されるのみでは、それは果して絶對であるか、それともそれ自身結局觀念の相對的產物に過ぎぬか分らぬことになる。故に如上のやうに相對と分離して絶對が主觀内部の理念的乃至徹知的世界に立てられる反面には、却つて逆にそれが相對へ還相して、そこに相對を支へながら自らは相對と異なることの證しをなさねばならぬ。即ち現實との遮斷に於いて立てられた自由の理念はその充全の確立のためには實は却つて現實との相關性の面を不可缺の契機となすといふ循環論が生ずる。但しこの場合主觀の面のみが自己活動し、他方現實は不變的に固定してあるものでなく、主觀の自己轉換はそれにつれて客觀との關係を變化するのであるから、客觀の方も後述する如く結果的に變らねばならぬ。即ち認識悟性の拘る感性的現實と、理性の理念の還相する謂はば徹知的現實とでは、現實自體に次元の相異が捉へられねばならない。而してここに主觀の理念の絶對性の下に於ける主觀と客觀の新たな再統一が問題となるのである。先に認識成立に於ける二者の相關性が第一次の再統一とすれば、その場合に於ける二者の關係は働きとしての主觀の優位が云へても、結局は二者は相對的であるに對して、今この第二次の場合は絶對と相對との關係としてより高次の次元に立つ。而してこの問題への解決方向はカントに於いては、實踐理性批判に於ける自由の積極的確立が、認識に於ける客觀的實在性とは別個に、實踐的實在性、或ひは謂はば主體的實在性をもつものとして云はれ、そこに於いて全く自由なる自發性をもつてする行爲が、その結果を却つて現象界にもつといふ「自由による原因性」(Kausalität durch Freiheit)に於いて指示されてあると思ふ。然もこのやうな主觀と客觀の高次の關係が問題となり、それへの解決方向がカント自身から導出さるべき手掛りの根本には、物自體の問題がある。カントが認識論に於ける主觀と客觀の關係に於いて、主觀を主として悟性に於いて採り上げ、他方客觀を現象に限り、そこに二者の相對的關係を規定したとき、既に一方では主觀内部の理念の世界が蓋然的なものとして殘されると同時に、他方客觀

の認識される表象の背後に、認識不可能なるもの、謂はば客觀的世界自體の絶對的なるものが残されたのである。それが先驗的客觀 (das transzendentale Objekt) としての物自體である。而してこのやうに認識出來ぬものとして現象の彼岸に敬遠された物自體が、更にその先驗的客觀の措定乃至想定の根據を問題にするとき、そこに主客の高次の關聯の問題へとつながつてくるのである。といふのは斯かる先驗的客觀は、客觀的實在性をもつて認識に於いて立てられぬものとすれば、それは實は先驗的な理念そのものが、自己に於いて徼知的に立てるものに外ならぬことになる。そこに所謂ヌーメナの世界に於ける主觀的に絶對的なるものと、客觀の根本たる客體的なるものとの高次の結び付きの可能性が開かれるのである。

併しこのやうな結び付き、即ち哲學的理性による高次の統一はカントに於いては、之を客觀的に規定し概念化することは出來ない。むしろ概念的認識を超える主體實踐的なるものとして始めてこのやうな統一が可想され得るのであるから、このやうな徼知的なもの實現は主體内部のみ超時間的、超現實的に自覺されるもの、之を外からみればその主體の努力により未來的目的としてのみ存するものである。而してそれを只に主體の自覺の根底にあるものにとどめず、同時に客觀的に筋途を付けんとすれば、そこに今度は判斷力批判に於ける自然の合目的性が問題となつてくる。所がこの自然の合目的性の究極は先に認識の對象であつた低次の客觀的自然をも自己に統一せしめるやうな全體的なものに至らねばならぬ。所謂自然の國と目的の國を緊密なる連關に齎して、そこに最高善と神を信仰せんとする宗教的立場が、かくて結局この高次の再統一の根本の鍵となつてくるのである。故にこの第二次の再統一の問題は、第一次の認識に於けるそれに比して、極めて複雑なる立體的構造をもつてゐる。

それが完全に解明されるためには、まずその前の第二の問題たる主觀が客觀との相對的關係から自己を分離して、自己自身の内部へ絶對的なるものに徹してゆく方向そのものカント的在り方が調べられねばならない。それがここに論ぜんとする理性、道徳、宗教のカントに於ける關聯の問題であり、宗教論の他の著書、就中實踐理性批判との關

係である。そしてこの關聯の根本になるものが即ち自由の自覺である。といふのは客觀とわかれた主觀の世界は先にも述べた如く、絶對的自由が理念として求められ、自律的なるものとして開かれる世界である。而してその絶對的自由とは人間主體が自己に内在的に實踐するところでは道德的自由であるが、同時に主體内に於いて自己に超越的なるものに關係するところでは、神との何らかの交渉に成立つ。

1、この自由自覺を根本とする宗教論と實踐理性批判の關係、即ち主觀内部に於ける絶對的なるもの追求から、それとの關聯に於いて先に擧げた第三の問題、即ち主客の高次な統一の問題に還るとき、それが即ち序章に述べた如き宗教論と他の批判書との關係となる。純粹理性批判に於いては物自體とヌーメナの問題、又別の次元で判斷力批判に於いては自然の合目的性の問題は、斯くして、實踐理性批判、更にそのより根本に於いて宗教論を媒介することなくしては、完全に解明されぬといふのが本論に於ける私の見解である。

2、勿論實踐理性批判に於ける最高善の問題とそれに関する理性の二律背反の箇處或は宗教論に於ける道德實踐の強調に関する限りでは、この人間にとつて到達不可能なる究極目的の原因者たる、神に對する人間の交渉は、むしろ二義的であつて、直接に人間の自由と關係なく、人間の自由實現はひたすら自力的な道德實踐のみをもつて足りるかの如くにも解せられる。併し實はこの自由自覺すら具體的には神との關係なくしては完全に非ざることが、根原惡を介した宗教論を顧慮するとき、やはり根本に豫想されねばならぬ。即ち道德と宗教は自由問題を繞つて緊密に關聯してゐると云ひ得るのである。

而してこのやうに宗教性が主體自覺に於いて道德と關聯して立てられんとするところに、カントの基盤となつたピエティスムが省みられる。然も同時にそこに於ける道德的自律性が飽くまで第一義的に強調されんとするところにピエティスムは超えられてもあり、徳に絶對し受動的に敬虔でのみあるピエティスムは、奴隸的根性であるとの言の如き、カントの獨自な立場が確保せられたのである。——R. I. d. G. d. b. V. S. 284. Ann.

併し客觀的の制度としての宗教でなく、如上のやうに主體的自己の内面的根柢に於ける宗教自覺は、凡そそれが眞摯

純正のものたる限り、必ずや何らかの意味で無神論との對決を自己内部に於いて行することなくしては成立し得ないものであると私は信ずる。故にその對決がカントの場合には如何なる形で捉へられ得るかを、ここで一應先づ顧みておかねばならない。その點上述のカントのやうに、道德と宗教が孰れも客觀と分離された主觀の内部に追求され、その微知界の内にもみ絶對的自由人格が説かれたといふことは、角度を變へてみると既にそのこと自體に於いて宗教的な重要問題を殘して行つてゐる。即ち自然から神が追放されたといふことである。既にルーテルの宗教改革が神を人間の主觀の敬虔 (*Ehrfurcht des Subjekts*) と心情の歸依 (*Hingebung*) に方向付けたとき、自然はもはや中世スコラのヒエラルキーに於ける如き神性を剝奪されたと云へる。ところがこのやうに神から放たれ、自由人格の其處に於ける直接の成立を否定する自然は、實は先に客觀は主觀の優位の下に主觀との相對關係に於いて認識されると述べた如く、外ならぬ主觀自身によつてかかる神性なきものとして捉へられてゐるのである。自然から神が追放されるといふことは、實は人間的自我に於いてかく爲されるのである。人間の主觀的精神、自我がみずから、自然にはかかる神性なきものとして規定したのである。そこに無神論の第一歩が成立する危機の深淵がある。

1、勿論カント自身にそのやうなことが、はつきりと意識せられてゐたとは云へない。併し彼が、ニュートン自然科学との關係に於いて認識の成立根拠を論及したとき、少くとも既に理論理性の領域から自由及び神が敬遠されてゐることは明白である。即ちカントは先驗的自由の領域を理論理性に於いては、*problematisch*乃至 *niht unmöglich zu denken* として始めから消極的態度をもつて臨んでゐる。それを我々がもつと質存的に突込でゆけば、如上の危機が指摘され得るのである。

さうして彼が理論理性に對する實踐理性の主導性 (*Primat*) を實踐理性批判に於いて云ふときには、それは同時にかかる主客の相對關係に胚胎する無神論の危機の克服を意味してゐる。或ひはより正確に云へば、カントはそれによつて無意識の内にも危機の深淵を通過し得たのである。即ち人間に絶對的なもの、形而上學的なるものを、認識悟性よりも一層根本の道德律の實踐に結び付け、その究極目的に關して神を要請することによつてである。そこに實踐

理性批判の全内容が展開する。故にその展開の背景からすれば、主観は只に客観と切離されて單獨に探究されたといふだけでは足りないのであつて——といふのはそれだけなら無神論の成立を自然の領域に肯定することになり、従つて道徳も宗教も決して絶對的なものと云へないことになるから——、同時にその裏に於いて主観は客観に對して「飽くまで優位に」「關係する」といふことが伴つてゐるのである。主観の内部に絶對的な理念を求めてゆくといふことが、既にこのやうな前提に裏付けられて始めて出發され得るのである。

扱このやうにしてひと先づ危機が形式的に無事通過されて主観の中に實踐的理念の世界が確立されたとする。その場合この人間に主導的なものに不可缺の契機は意志の捉へ方である。意志が單に恣意的衝動的に終らず、何らかの普遍的原理をもつて非ざれば、主観の世界に絶對的なものを確立することは不可能である。且つまたその意志の規定原理はアプリアリーなものでなければならぬ。經驗的なものはすべて相對的で、普遍的原理たり得ないからである。それでこのやうな意志の普遍的規定根據を求めて行つたカントは、それを主観的には格率として、また實踐的客観性をもつものとしては道徳法則として捉へたのであつた。この格率なる契機は、前述の如く主観内部に絶對的なものを求めるカントにあつては重要なものであると思ふ。彼は意志や善悪の行爲を實踐理性批判に於いても宗教論に於いても常に格率を介してのみ採り上げてゐる。それは人間が自己の主観に於いて自から確信し納得しないものは、如何に普遍法則であつても、未だ道徳的でも宗教的でもないからである。即ちこの主観の格率にして始めて、同時に認知界に於ける眞の普遍法則に相結ぶのである。この兩者が一致せず對立するのは、感性的意志の場合であるとカントは云つてゐる。ここにカントの理念世界の核がある。それは心術の格率を據點として道徳法則と自由を同一性的に結付けてゐることである。より詳しく云へば、本來格率が云はれるのは一方に於いて個々の人格を成立せしむるためである。個々の人格の自主自律なる良心の尊嚴を強調するためである。良心が自己自らを裁き、それにより自己の行爲に責任をもつためである。その人格と良心と自己責任がカントに於いては即ち自由なのである。故に自由の根據

は格率にある。然も反面良心とか人格とか云はれる時には、既にそれが一致して遵奉すべき道德律がなければならぬ。然るにこの道德律はそれが普遍妥當的であるからには、單に個々の人格が自主的に自己に於いて確保するもの、即ち個々の人格に相關的といふだけでは足りない。同時に個々の人格を超えた永遠の普遍妥當性をもつものでなければならぬ。即ちその普遍的道德律はそれ故また客觀的實在性をもつものでなければならぬ。但しこの客觀的實在性といふことは、先の自然の領域として云はれた客觀世界とは次元が異ならねばならない。謂はば理念界、叡知界に於いての客觀的實在性であつて、即ち主觀に根差して主觀の内部に自己を超ゆるものとして立てられる客觀的永遠なるものである。してみればそれが主觀に根差すといふことに於いて、既に主觀の格率と結付いてあるのである。かくて格率はそれ自身に於いて普遍法則に至るのである。このやうに考へるならば、カントが格率を強調することの所以は、實は格率に於いて普遍と個、統一 (Einheit) と多 (Vielfalt) を連關せしめたものと云へる。普遍的道德法則と個々の人格的自由が主觀の格率に於いて結ばれるのである。

然も主觀の格率が斯く二者を結び得るのは、そのより根本に於いて格率が主觀的であるといつてもその性格が理性的であるからである。むしろカントに於いては眞に主觀的なるものは常に理性的であつて、之に反し感情的なるものは個人的傾向性として經驗的性格を脱しない。即ち感情は經驗的對象を意志の規定原理とする倒錯から出てくるものに外ならない。そこにカントの一貫した理性主義がある。斯くて意志とは何處までも理性意志である。それが即ち自由意志である。而してその自由意志の本來的な規定法則が道德律なのである。道德律が始めて自由の概念を齎し、逆にその道德律及びそれに従ふ義務の原理は意志の自律即ち自由である。主觀内部に於ける絶對的なるものの世界はこのやうにして開かれ、それは理性の事實 (ein Faktum der Vernunft) なのである。

1. K. d. p. V., S. 51-53, 58-59 それはまた周知の如く序文の註に於いてカントが自由は道德律の存在根據 (ratio essendi) であるが、逆に道德律は自由の認識根據 (ratio cognoscendi) であると説明した所以のものである。

さうすると茲から當然考へ得ることは、さういふカントの自由意志に於いては、もはや意圖されるころは、只ひたすらの善以外にないのではないかといふことである。善が實踐理性の唯一の對象として、實踐理性そのものの本來的性格から決定されてゐるのであつて、自由とは道德法則に従ふ義務に於いてのみ成立する人格的自由であるから、惡への自由はあり得ないと云へる。否、もつと極端には自由の領域では惡そのものが始めから問題とならず、惡は自由の外なる領域、即ち感性の世界に退けられる外ないと豫想される。この事は極めて微妙な意味をもつてゐるのであつて、もし假にカントに於いて惡が善とは別箇の領域に分離されるといふことが一旦試みられてゐたとしたら、然もそれにも拘らず反面善は惡との相剋的關係の中にしか成立しないのであるから、後にカントが宗教論に於いて主體内部の根源惡の問題を自覺的に採り上げた場合、決してあのやうに惡が善と同一性の上に捉へられて善への實踐によりて克服可能なるものとして安易な解決に齎らされることなく、むしろ惡は善と相剋し乍ら基盤は異質的、否定媒介的なものとして、眞に主體根源的に捉へられ、敢てシェリングを俟たずともカント自身に於いて原初的對立こそ却つて創造の根據なりとする自由の實在根據に關する深い形而上學的思想が展開され得たであらう。然るに事實はさうではなかつたのである。カントの人間に於いては惡は決して感性的なものとしてアプリアリーの領域外に置かれず、實は善と同じく飽迄主觀の格率に内在的なものとして規定されたのである。ここにカントに於ける善と惡、その根源たる自由、或ひはシュヴァイツァーが宗教論は自由問題の一層の高次化として實踐理性批判に關係し乍ら、然も後者を前提として前者を判定する場合問題が解けないと云ふそも／＼の所以のもの、即ちカントの特色限界が存すると思ふ。

1. Schwitzar, Die Religionsphilosophie Kant's, S. 168.

そのことを明かに突くためには、先づカントが自由意志を實踐理性批判に於いては恐らく端的に理性意志、即ち道德律にかなへるものとして規定し乍ら、然も惡をも尙この自由意志、そのより根本の格率に所以するものと考へたそも／＼のカントの必然性が追思考されねばならない。それは結局は我々有限の人間に於いては善の一方にのみ不斷に眼

が向けられるといふことはあり得ないからである。いやむしろ善を主観の内部に探求してゆけばゆく程、却つて我々人間の悪が、その外ならぬ主観の内部に傷口を擴げてくる外ないからである。カントの宗教論に於ける根原悪の問題は、そこから出て来たものに外ならないと思ふ。つまり人間に於ける現實の自己の分裂が、自由の分裂となり、それが善悪孰れへもの自由を同時に共在せしめてきたのである。彼は決してヘーゲル等により往々誤解される如く、始めから現實を抽象し悪を除外して一方的に善の世界、その根本たる抽象的理念の世界を説いたのではない。むしろ人間に於ける悪の不可避的纏綿性をよく自覺してゐたからこそ道德論は宗教論へと進まざるを得なかつたに違ひない。只その場合カントは後のヘーゲルの如く、悪の自己内自覺を道德(Moralität)を越ゆる人倫(Sittlichkeit)の現實の問題に還相して捉へたのではなく、現實との關聯をひたすら内在的往相的に主観を深める方向に赴き、道德を追究して、然もその極に却つて悪そのものの根原性につき當つたのである。その悪へのつき當りの必然性乃至準備は、既にカントが實踐理性批判の自由を説くに當つて、それを現實に實現してゐるものでなく我々が理念的に努力して實現すべきもの、即ち zu haben ではなく zu streben のものとして云つてゐることからも窺ひ知られる。いや寧ろ宗教論で問題にしたやうな根原悪への突當りの可能性が既に豫測されてゐたればこそ、彼は實踐的自由を課題的にしか規定し得なかつたとも迂測し得る。善から實踐法則が導出されるに非ず、逆に實踐法則が第一でその對象が善であるといふ當爲の強調も、これに關聯するものとして想起され得やう。

1. K. d. p. V., S. 148.

2. ibid. S. 101.

故にカントに於いて悪は善と同じくあくまで主観的叡知界に於いてあるのである。感性的經驗的なるものは、同じ善 (bonum) でありとも幸福 (das Wohl) を指してゐる真正の善 (das Gute) でありとも同様で、同じ悪 (malum) の中でも災禍 (das Übel od. Weh) でありとも真正の悪 (das Böse) でありとも、das Böse と同じの悪はあく

まで主觀そのものの中にあり、従つて理性的人格的意志に關係してゐる。單に感性的受動的な惡には人間は責任はな
 5。宗教論で繰返して斷言せる如く、惡の根據は客觀的でなく、自然的衝動に於いてでなく、主觀の格率に存するの
 である。

I. K. d. p. V. S. 104.

a. R. i. d. G. d. b. V. S. 6-7, 31-33.

それでは先の問題を一步突込んで、このやうに主觀の中に道德的意志の自由の絶對的根據を求めて行つて、そこに
 人間の善への實踐を肯定しようとし乍ら、却つてその主觀の深まりの極に於いて惡に突き當るといふことは如何にし
 て生ずるであらうか。それは端的に云つて人間が有限だからである。即ちカントがそこにみるものは、人間の如何に
 しても超えられない有限性なのである。この人間の有限性に對する深い實感、カント哲學に始終伴つてゐる陰影で
 あると思ふ。既に純粹理性批判に於いて人間の認識可能の領域の限界あることを云ひ、物自體が人間にとつて想定以
 上に行けないもの、また先驗的自由は單に蓋然的にしか思惟され得ぬものと云はれるときに、その裏には人間有限性
 の實感が不斷に意識されてゐることは別に論じた。而してこの意識は實踐理性批判にゆく時益々激しくなると思はれ
 る。彼が峻嚴なる道德の至上命令を説き、普遍的法則の尊嚴性、そこに於いてのみ人間が人間たり自由が確立される
 ことを強調すればする程、既にその裏には益々さうでない人間、この惡なる人間、有限なる人間の悲哀が實感されて
 ゐたのではなからうか。道德律を保持することが自由の最大の手形であるにも拘らず、然も人間に於いては命令の形
 をとり、それに對して意志は責任 (Verbindlichkeit) といふ依屬性にある所以を説明して、それは有限的存在者であ
 るからとなし、また言葉を變へて人間の段階に於いては道德律は未だ義務による遵奉の形式を採らねばならぬやうな
 戦ひの状態にある旨をいふのも、如上の意味に解し得る。即ちここには一つの循環 (Kreis) がある。理念の自由を
 強調することが、その裏に益々さうでない自己を自らの内に意識せしめると共に、逆に人間の有限性、惡の纏綿性の

自覺が益、普遍道德律の尊嚴とその實踐に於ける自由の確立を自己内に要求したのである。そして注意すべきはこの相矛盾する孰れもが主觀内部の世界に於いてである點で、そこからして惡もまた心術の惡、動機の惡となり、然も主觀内世界はすべて理性的なものに於いて捉へるカントの立場からして、この惡は理性を越ゆる主體の深淵へと追求されることなく、問題にされる限りに於いては理性の次元で善と同一性的に——即ち理性化されて、捉へられたのである。それが人間内に於いて矛盾し循環するものをほどく、カント的解決方向だつたのである。

1、拙稿「理念的自由の成立」

cf. K. d. p. V., S. 36. 37.

cf. *Ibid.*, S. 151.

所でこの不幸なる意識の背反、道德的自由を強調すればする程、然らざる惡の自己に氣付くといふことの歴史的背景としては、宗教改革以後のドイツ精神 (*Deutschtum*) の特色が指摘され得る。主觀の理性的自由を福音と神への歸依 (*Hingebung*) に結び付け、その理性と敬虔の結合を個々人の獨立に於いて地上に實現せんとした新たな理念は、やがてその理念をもつて現實を引曳らんとする試みが現實そのものの中に於いて體驗した三十年戰役の悲惨な終末、そこからもはや現實を遮断して自由をひたすら主觀の内部のみ探究し、そこに敬虔なる心情の純粹性を貫かんとするピエティスムスに轉換する。然もそのピエティスムスの純粹性はそれが貫かれるためには却つて今一度現實にふり返り、外的客觀的權威が排されねばない。かくてルーテル教から發展したピエティスムスは、却つてルーテル教會の正統派の教理主義、形式化固定化に逆抗するのである。同じピエティスムスの中でも最も嚴肅なるケョーニヒスベルヒ・ピエティスムスの環境に育つたカントが、その宗教論の中で問題はカトリックの教會信仰を排するだけでは足らず、むしろそれに抗議するプロテスタントの中にこの上なくカトリック的なプロテスタントの徒 (*erkatholische Profestanten*) の不快な實例の多く存することを語つてゐるのは、即ちこの事情を物語つてゐる。而してドイツ啓蒙

主義は、それが啓蒙主義たる限り理性萬能をもつてするものとして、ピエティスムスの心情の純粹主義と異質的なものであり乍ら、然も外在的權威の打倒といふ點に於いて、後者と相結び、後者に助けられ乍ら登場する。そしてこの二者がカントに流れ入つて、然も批判的に超えられるところに始めてカント特有の理性信仰が、その教會信仰との對立に於いて成立するのである。併し乍ら二者が本質的には異なるものの結び付きである限り、それがカントの理性信仰に結論されるまでには、外的結び付きを內的統一に轉換純化しそれにより二者を超えるための非常な苦惱が伴はねばならぬ。啓蒙主義の外へ向ふ文化的理性は、自己批判的理性へと内に反省せしめられ、ピエティスムスの心情 (Gemüth) の純粹さは、カントに於いて心術 (Gesinnung) のもつ道德的格率とそれからする徹知的實踐へと高められることを介して、始めて實踐理性の自由と、理性宗教に至るのであるが、然もその間にはかく一切を内化し高めれば高める程、その故却つて益、之と背馳する有限的人間の暗きものが自己内に氣付かれざるを得なかつた筈である。そこに根原惡の問題を、理性信仰を確立せんとする宗教論の最初に採り上げざるを得なかつた必然性が思はれるのである。

1. R. i. d. Gr. d. bl. V., 3 Stück, S. 156-157.

2. シュヴァイツァーはカント宗教論の第一論文と他の篇とが獨立してゐて、全體の思考發展がはつきりせず、殊に第一篇の善惡の自由の問題に關する限り神の概念を導入する必然的根柢は認められぬと云つてゐる。併し私は之に反し、右の如く解する故に第一篇と他の論文、また根原惡の問題と理性信仰はカントに於いて必然的關聯をもつてゐると思ふ。(Vgl. Schweitzer, *ib.*, S. 168-169)

然もカントはこのやうな自己内矛盾の生む苦惱を、常に理念をもつて現實を引曳るところに始めて一切の存在を肯定するドイチュェナムの故に、最後まで理性をもつて押しきらんとしたのである。その理念主義をもつてする一貫した押しきりが、純粹理性批判に於いて本體と現象の分離を結果したと同様に、有名な實踐理性批判の結論たる「上にあつては星夜の天空、内にあつては道德の大法」となり、更に宗教を全く理性道德的に再改釋する試みとなつたと

云ひたい。このやうな意味から私は宗教論の重要問題の一たる根原悪の自覺が、既に始めから何らかの程度に働いてゐたのではないかと思ふ。それが働いてゐればこそ、逆に一貫した理性主義の立場が主観内世界に強調されたと考へるのである。

併しこの場合果してカントの如く一貫した理性主義をもつて主観内世界が押し切れるかどうか、即ち主體を主観と同一性的に、更にそれと理念界とを連続的に捉へ得るか否かは、尙検討を要する問題である。而してもしカントの場合には兎も角も押しきつたとするならば、その押し切るためにはどのやうな方向が探られたかが問題にされねばならぬ。そしてこの問題に於いて私に氣付かれるものは、カントにより取り残されて行つたもの、即ち第二の無神論の危機である。

(未完)