

哲學研究

第三百七十九號 第三十二卷
第十二冊

カントの理性・道德・宗教（承前）

大島 康、正

二

扱、先に私は眞に主體的に根源的なる宗教自覺の成立のためには、必ずや何らかの意味で無神論との對決とその克服を自己内に行ふることの必須たるを云ひ、そのカントの場合に於ける第一の危機は、人間の精神乃至自我が客觀的自然を機械的因果法則によつて把握することにより、そこから神を追放するといふことと於いてみられることを云つた。然もその場合にはカントは、主觀乃至道德的主體の客觀的世界に對する優位、實踐理性の理論理性に對する主導性、精神の自然に對する凌駕に於いて、理念をもつて現實を引曳ることによりその危機を克服し、かくて道德の國とその究極に要請される神を客觀的自然界を超越してあり乍ら然も後者を支配するものとして立てたのであつた。然るに今この如きカント的の問題の捉へ方を、仔細に熟省するならば、實は第二の、然もより深き無神論的危機は、そのカントによつて強調された當の優越的絶對的な主觀的世界の内部そのものに、見出されて來ざるを得ないのである。

といふのは上來進つてきた如く、カントが主觀の内部に理性的意志をもつてする道德律の遵奉によつて自由の究極的確立を求めて行つて、然もその極に却つて惡に突き當り、どうにもならない人間の根原惡を自覺した時、即ち善意志だけでは押して行けない行詰りを知つた時、この主觀内部の自己崩壞の危機が當然の問題となつてくる。換言すれば善意志の實現は畢竟 *zu stehen* の彼方たる目標的理念でしかあり得ず、その故理念が現實を引曳ると云つても、その引曳ること自體が一の課題、即ち *mitzueben* に終つて、實際にはそのやうに引曳らうとすれば却つてそこに理念の現實からの游離が氣付かれるやうな時、そこに善意志をもつてする人間の自己自らの無慘な崩壞が自覺されたので済むといふことがあり得ようか、ひたむきに道德的であつたカントにはそのやうなことが氣付かれなかつたといふよりも、道德的に峻厳であり、且つ又その場合に完全に理性存在者たり得ぬ人間の有限非力性を深く内省してゐた彼にあつて、當然そこにかかる自己内矛盾が深刻に實感されてゐたとみるべきではなからうか。勿論その實感の深淺の度は、その人自體の内部的問題として、容易に外から判定され得ざる不可知のものであるが、併し我々は少くともこの場合その解決が如何なる方向に採られたかといふ結果を調べることから逆類推して、その内部の問題へに入つて行くことが出来よう。即ちこのやうな自己崩壞の危機、最高善への信仰の喪失の危機に於いて、人はそれを如何に處理し、如何に克服せんとするかといふことを問ふことの中に、カントの採つた道德的人間の方向を調べることによつてである。

その場合一般的に云つて人間の自己内危機の克服の方向として、次の三つの途が考へられ得やう。第一は根原惡に不可避的に纏綿された人間的なるものへの諦観 (*Resignation*) である。自己自身の自らもつてする消極的な放棄 (*Entsagung*) である。それは闘式的に特徴付ければ倫理的理念的な立場である。倫理的なもの own 自己矛盾の極に於いて尙倫理的なものにとどまる立場である。それを對して第二には、かかる諦観を更に深めて自己の自己への絶望に徹し、そこに完全なる自己の投げ出しをなすことである。自己を否定し、ただ自己を超える絶對者に歸依することに

於いてのみ、始めて生かされて生きる途である。それはキエルケゴールが歩んだ如く倫理を超えて宗教的段階に立つことであり、カントの道德宗教、理性信仰の立場を越ゆるものである。一主體性は眞である」といふ倫理的、人間内在的立場を自己肯定的に超えて「主體性は偽である」として自覺された逆説辯證法の宗教的行である。それを更に徹して社會的實踐への還相面と不二ならしめんとすれば、絶對現在の中に不斷に死復活するメタノイアの哲學へと充實する。而して之らに對する第三の途は、圖式的には第二の方向と逆にその根原悪なる人間の理性的善意志の自己崩壞の危機を、却つて何處までも自己肯定的に克服せんとする方向である。人間の立場から、人間肯定的に、人間を越えて自ら絶對的なるもの、超越に至らんとする方向である。即ちニイチエの超人であり、ハイテツガリの質存であり、一もしも神がなければ人間にすべてが許される」といふイヴン・カラマゾフに於けるドストエフスキの所謂人神である。そこに自ら自己を超えて、眞の自己、質存的自己、超人的自己、絶對的主體に至ることに於いて、悪は超克され、善惡の葛藤からその彼岸への轉換に自らが齎されんとするのである。

1 勿論これらは圖式的に三つを區別したまでであつて、その質三者は具體的な人間像に於いては微妙に絡まり、入り組んである。例へば質存哲學に於けるキエルケゴールとニイチエの對立の反面にある時代的且つ問題的な相互の連關面、それがまたドストエフスキの問題となつては、神人と人神の對立と聯關の絡まりで提出される微妙なる問題の如きである。そこにこれらの人間的な自己内矛盾の克服の諸方向は決して單に平板的に區別され得ないのであるが、然も總じて歴史的把握の上から云へば、尙一顧このやうな區別を立てることも可能なのである。即ち十八世紀から十九世紀初めに於ける時代、啓蒙主義から所謂風俗時代を経てロマンテイクに至る時代のドイツ哲學——それが一般にドイツ觀念論と云はれ、私はそれに對してむしろその内容及びその今日の精神的狀況との比較對照の上からしてドイツ「理念哲學」と呼ぶのであるが——に於いては、主として如上の第一の立場が採られ、そこに掲げられたものが即ち自由の理念なのである。そしてこれに對して云へば第二、第三はむしろ無を媒介とした立場として、理念に缺きざる存在を媒介契機とする點に、第一の理念的立場との區別をもち得るのであ

る。そのことは後の機會に詳細に論ずるであらう。

扱如上の三つの方向の中、前述のカントの採つた途は、孰れに屬せしめられ得るであらうか。それは端的に云へば第一の諦觀の方向であつたのである。今日の我々の如くそれをひたむきに信じて、そのために懸命になり得る如き理想や理念の直接無媒介なる設定を喪つた人間と異つて、飽くまで理念を目標とし、理想主義的であり、ノマニテートの向上を信じたカントは、この主觀内部に於ける自己矛盾、自己崩壞の危機をも、やはり主觀内部の道德性の強化によつて克服せんとしたのである。換言すれば理性的な善意志と本來的性向たる根原惡とが自己内矛盾をなす、その矛盾するものの一方の強調をもつて終始問題を押切つてゆかんとしたのである。理念と現實の背反の極に理念をもつて現實を克服せんとしたのである。それが併し現實そのものの側から云へば、根原惡的現實に對する諦觀となつて現れるのである。

但し私は先に本論の序に於いて、カントの宗教が理性信仰である所以は、それを批判的理性主義を堅持せんとしたカントが、理性を超越る宗教をも尙理性の限界内にとどめんとした一の諦觀として片付け去る譯にはゆかない——何故ならカントは彼の宗教論を決して消極的に扱つてゐるのではなく、齡七十にして然も種々たる迫害と惡罵の中にあり乍ら、極めて強き確信をもつて提出してゐるのであるから、といふことを述べた。それと今ここでカントの問題解決の方向を一の諦觀として解することは全く矛盾するが如くに思はれよう。それは外見矛盾するが如くにみえて實は矛盾しないのである。否、矛盾するが故に人間的、理念的眞實なのである。諦觀はキエルケゴールの規定した如く、總じて倫理的な段階にあり、而してもとゞ倫理の立場がこのやうな矛盾に於いて成立つてゐるのである。といふのは諦觀は決して單なる不幸の獨語や不平の自己内把持や乃至感傷主義ではない。理念の現實からの背反に氣付いて、その自己崩壞の自覺の底から最後の據點を尙もやはり倫理的、道德實踐的なものに求める裏付けとなるものが、諦觀なのである。それを表の側からみればカントの宗教論にみられる如き、理性への強き信頼となつて出てくるのであ

る。即ち諦観は積極的なる理念の實踐の裏付けとなつてゐるのである。故に總じて諦観 (Resignation) とか自己放棄 (Entsagung) とか云はれるものが、決してその語に於いて日本的語匯から想像される如き、單なる自然觀照の佗びや寂び等の寂靜主義 (Quietismus) に終るに非ず、却つて道徳的義務と責任の自己實踐に結論されるといふことに、我々はドイツ人テュームの顯著な特色をみなければならぬ。それがカント以降、ドイツ・ローマンティックを色彩する固有のものである。

1 そのことは例へばシルレルに於いてもみられる。本来、シルレルの藝術作品の全體を貫くものは、カントにも通ずるドイツ人テュームの自由の理念である。ゲョーテはそのことをエツケルマンとの對話の中で語つてゐる。「青年時代のシルレルの自由の理念は、具象的な自由 (die physische Freiheit) であつたが、晩年には理念的自由 (die ideale Freiheit) へ轉じた」と。そして例へば初期の「群盜」にみられる如き政治社會への直接のバトスから諦観を媒介にした未來的理念へのこの變化は、一方に於いて自由問題の精神的な深化 (Vertiefung) であつたと共に、反面に於いてまた自己への限界意識、或ひは現實への斷念 (Vorbehalt) の意識であつたのである。— Vogel, E. Cassirer, Freiheit und Form, S. 475.

フイヒテもまたこのやうな自己内轉換の中から別して激しく理想主義的な彼のドイツ人テュームの理念と実行の思想を結論してきてゐる。否、シルレルを斯く評したゲョーテ自身がその晩年はひたすら諦観の中に自己の圓熟を求めて行つたものであることは、「親和力」等の作品に於いて周知である。それは既に、カーライルがその最初の指摘者と云はれる「ウイイルヘルム・マイスターの放浪時代」の中に認められる。然もそれに關してカツシーラーも云つてゐる如く、カーライルはかかるゲョーテの諦観を決して消極的なものとしてでなく、飽迄積極的、倫理的に受取つたのであつて、即ち生に對する懷疑や、知乃至論理のソリブシズムは行爲によつてのみ破り得、そこに無限の義務の自覺に於いて眞の實在に達し得るといふ、實踐哲學に於いて解したのであつた。— Cassirer, The Myth of the State, p. 199-202.

扱併し、ここにやはり一つの循環がある。それは先にも述べた如く、もともとカントが理念的自由を強調する所以

は、人間の理論理性の認識能力の有限の故に、主客の合一は相對的なるものに制限されるために、その相對を超越する絕對を主觀の内部に理念として求めてゆくことに於いてであつた。然るにその主觀内部に於ける道德律の自己自覺と、そこに於ける自由の實現を目指す努力の極に、却つてかかる道德律に背反し、理念的自由を破壊する根原惡に突き當り、そこに再び人間のなるものへの諦觀が今度は主觀の内奥から意識されてきて、その意識に於いてかかる諦觀と、その諦觀の反面に匍匐求められる道德的實踐理念とが分裂相剋に至るところに、第二の無神論乃至自己崩壞の危機が捉へられたのであつた。然もそれにも拘らず尚やはり、倫理的な理念が最後の據點とされ、而してその據點が人間の諦觀の故にこそ却つて信奉され、堅持されるとするならば、そこに纏られる理念は、先に自己内分裂に至つた理念と單に同一のものそのままの連続といふだけでは、眞に主觀の自己内危機を克服するといふことにならないであらう。故にカントに於いて諦觀の極にも尙守られんとした理念は、既に當初の理念一般と共通する反面には、何らかの異なるものがなければならぬ。換言すれば實踐理性批判に於いて主觀内部に於けるひたむきな道德律の實踐に於いて信奉された理念と、宗教論に於ける如き根原惡に突き當つてその底を荷貫かんとする理念とは、理念自體に於いて一の發展がなければならぬ。その理念は外形に出され外から捉へられる限りは同じ道德的理念であつても、然もその内部に於いてポテンツのより一層の深化があらねばならぬのである。そこに決して單なる循環ではなく、理念の圓周的な縦への深まりが云はれ得るのであつて、それによつて始めて自由の理念はカントなりに充全なるものとなり得るのである。

一 勿論それは決して只一方的に實踐理性批判から宗教論への歩みが漸進的深化を辿つたといふ意味で、宗教論に於ける自由の問題を基礎付けしようといふのではない。むしろ自由の理念を全體としてとり上げる限り、そこにはどうしても道德と宗教を形式的に分離するのみで済まないものがあり、それを必然に二者の關聯の底に追究してゆかねばならぬやうなものがある。故にカントの場合に於いても、先づ始めに二者の漠たる關聯の底に於ける全體としての自由の理念が問題としてあり、そこから

義にそれを形式的に順序立てて提出しようとした場合に、先づ道德の面をそれだけで探り上げて實踐理性批判にみられる如き、悪の問題は未だ正面から充分にとり上げず、ひたすら客觀的自然界に對する主觀内部の理性意志による自由實現の理念の強調が云はれ、次に宗教をそのみで問題にする場合に、宗教論第二篇以降に於ける如き、キリスト及神の國が論ぜられる如き方法が採られたものとも解され得ると思ふ。それを裏付けるものとしては、兩者、即ち道德・宗教の架橋になる如き箇處として、實踐理性批判第一部第二卷の純粹實踐理性の辯證論に於ける最高善の問題に關する靈魂不死と神の要請、及び宗教論冒頭の人間本性の根源悪の篇が指摘され得るのである。

而してこの理念自體の内部的自己發展、深化は、一應次のやうに客觀的に順序付け得るであらう。(I)先づドイツ・フテニームの特色として理念が現實を引曳らんとする。(II)その戦ひの中で却つて理念は自らを現實に背反し、游離せんとするを牽付くに至る。(III)その自覺から外への諦觀の意識が生じ、その外的客觀現實への諦觀乃至歸念を介して、理念が現實の彼岸に自己自らの内部に止まらんとする。(IV)その主觀的理念自體の内部に於いて一方的に實踐理性の道德的當爲が強調される。(V)その實踐的自己肯定の極に却つて、自己を矛盾し崩壊せしむる如き内部的な根源悪にぶつかり、そこに人間的なものへの内部的、或ひは全人的諦觀が生ずる。(VI)然もそれを貫いて尙理念を保たんとすれば、その理念はものづから深化してその深化の處に於いて再び現實に還り、現實そのものを高次の理念的現實に變へて自己に包含することが要求されてくる。即ちかかる意味でのボテツツのより高き理念に轉化せざるを得なくなるのである。そこに理念の立場がその理念たることの本來の意味に於いて同じ道德にとどまりてあらんとし乍ら、然もその道德との關聯に於いて却つて道德を超ゆるやうな宗教の問題に入つてゆかざるを得なくなるのである。道德的な宗教の國、多くの人格がその支配下にある如き神の國が、宗教論に於いて論ぜられねばならなかつた所以のものがそこにある。換言すれば、理念が單に普遍的な個體の人格の理念にとどまるのみでなく、同時にその同じ理念が具體的な共同社會 (das Gemeinde) としての教會の理念に裏付けられねば、カントに於いても主觀内部の無神論的危

機は決定的には超えられなかつたのである。

I そこに同じく人間的なものへの諦観を云つても、ケヨーニヒスベルヒの哲人と、イタリヤ紀行以來むしろ古代の異教文化により多く心を惹かれて汎神論的傾向を辿るに至つた先達のケヨーテとの相異がある。そしてその相異はカント宗教論の根原悪への、ケヨーテの全く無理解な批判となつて現れる。— *Vel. Vorländer, Kant-Schiller-Goethe, S. 153-156, 1923*

而して既に如上のことに含まれてゐるのであるが、このやうな理念の自己内充實、構造の複雑化につれて、それと相關的に現實もまた意味を變へるのである。といふのは神の國及びそれを範型として云はれる如き地上の人格的團體としての共同社會の現實は、もはや最初に無媒介的理念が端的に引曳らんとした如き理念の外なる客觀的現實と異つて、そこに於ける理念の自己背叛による自己深化を介して、より深き根底から問題とされ還相的に生かされてくる現實であるからである。即ち上に理念的現實として云つた如きものへの現實自體の轉化である。そこにカントの道徳と宗教の關係がみられるのである。然もこのやうにして理念を深化徹底して現實へと還相せしめ、その故また逆に現實を轉化してその中に理念を貫かんとする如き道徳宗教のカントに於ける固有關係を成立せしめる働きとなるものが、即ち理性に外ならないのである。

そのことを我々は、今少し具體的に證するために、カントの宗教論に於ける思考過程の跡を忠實に追つて行つてみよう。

三

カントの宗教論には、一つの無媒介に指定された前提の如きものが、始めから存在してゐるが如き印象を一應否定出来ない。それは惡への性向は必ずや善意志によつて打克たるべきといふ前提である。そしてその限りに於いて根源

悪は根原悪として眞に掘下げられることなく、直ちに人間に超越的なるものの理性・道徳的再解釋の援用によつて、一の道徳的教訓に終つてゐるが如きである。

併し乍ら既にそこに於いても、人間内部につきまとう根原悪を、善意志が如何なる仕方でもどの様に克服し得るかといふことを、問題として再検討せねばならぬ。その場合一應全體批評的に云ひ得ることは、カントの宗教が道徳宗教——即ち道徳化された宗教、更に云つて宗教を道徳に從屬化させて所謂宗教でなくしたものであるが故に、そのやうな仕方でもかくも容易に自己肯定的な善意志が根原悪を克服することが可能であつたであつたとされ得よう。即ちカントは宗教論第一版（一七九三年）の序文で大要次のやうに云つてゐる。道徳はその義務の認識には人間以上の存在者の理念を必要とせず、義務を遵奉するためには道徳律自體より以外の動機を必要としない。……かくて道徳は自己自身のためには……決して宗教を必要としない。……然もそれにも拘らず道徳にはやはりその行爲の目的が必要である。義務に制約された意味での幸福がその目的である。而してこの義務なる制約 (Bedingung) と幸福といふ被制約者 (ius Bedingte) とを合一して「己にもつものは最高善の理念である。その最高善の可能のためには、一のより高く、道徳的にして最も神聖、且つ萬能なる存在 (Wesen) を立てねばならない。……かくて道徳は必然に宗教に導かれる。そこに道徳的立法者たる神の理念と、その意志による人間の究極目的が出てくる……と。即ち注意すべきはカントに於いて、「神の理念は道徳から出て來たものであつて、道徳の基礎 (Grundlage) ではない」ことである。換言すれば實踐理性の確立を完全ならしめるために宗教が問題になつてくるのであり、それ故また宗教の解明は必然に道徳の理念、實踐理性が人間に於ける唯一のものたることの保證へと還るべきであつて、宗教信仰が先づあつて、その信仰に生きるために神及び神學に適ふ道徳行爲を手段的に行ふべきではないのである。それであればこそ、宗教そのものに於いては容易に克服され得ない原罪 (Falschheit)——その自己自身に於ける深化としての主體の根原悪が克服されて理性信仰が貫かれ得たと云へるのである。

— K. L. d. Gr. d. H. V. Vorrede, VIII.

— Vgl. K. d. pr. V. S. 192—230; K. d. II. § 89.

そこでそのことを更に内部に入つて、宗教は如何にして理性道德に従屬せしめられ得たかをみなければならぬ。「世界は非道に充ちてゐる」(Die Welt im Argen liegt.)なる語をもつて始めるカントの悪への實感は、先に述べた如くその悪を飽達善と共に人間の本性(Natur)、即ち人間が自己の自由を使用する主観的根據(subjektiver Grund)に歸せしめ、アプリアリに自覺されるものたらしめた。併しこのやうにして悪が人間の本性に基くといふ場合には、それは一方では人間に必然なるもの、自己の自らもつて如何ともなし難きもの、即ち生具(angeboren)のものたることが意味せられるであらう。併し同時に反面そのやうに悪が人間の内なる自己に存して、感性的經驗的に非さればこそ、それはカントの考へたやうに人間自身の責(Schuld)たり得るのである。故にここには一の不可避な、否不可缺の矛盾關係が存する。悪は人間の個々に責のない必然の生具のものであり乍ら、然もそのことに於いて却つて人間の自由意志、自己責任に屬するといふ矛盾關係である。この矛盾關係が自己なる人間の存在根底へと追求され深められるならば、内在の究極に超越的なるものが捉へられその内在と超越との關係が宗教そのものの問題として出てくるであらう。併しカントはそれを矛盾のままに捉へて、辯證法的に人間の主觀的根源を深めやうとはせず、飽くまで同一性的にその解決をなさうとする、その故にこそ結局のところ宗教が理性道德化されて了ふといふことがカントに於いて可能となつてくるのである。即ち「善乃至悪の心術が生具的な性質として本性的であるといふことは、…只それらが時間の中で得られたものでないといふことを意味するのみである。」換言すれば本來善又は悪の心術の採用根據は自由意志であつて、但その採用根據が認識せられ得ない故に生具的なものとして受けとられるに過ぎないのである。故に善悪が人間に生具的といふことは、人間の自己に責あることと積極的に反定立乃至矛盾關係にあるものではなく、後者の方が終始本質的なものである。故にそれを客觀的に評せば道德的なるものの強調が始めから目的

論的に前提されてゐるとも云はれ得るのである。それは時間の中で捉へられるものはカントに於いて凡て主客の低次な相關關係たる現象認識の場合に限られ、道徳・宗教等總じて主體乃至主觀内部の問題は、すべて超時間なる永遠の相下に理性化されるからである。故に悪は人間に生具的とか、世界は非道に充ちてゐるとかが云はれるのは、實は理性道徳が強調さればとされる程、その反面に理性に伴ひ、否むしる理性の本性に根差すが如き、パラドクシカルな理性の自己游離の實感が洩れ出たものとも云へよう。或はもつと云へば、光の國たる叡知界そのものが自己に伴つてゐる影、暗い根柢の、現實への投射であるとも解されようか。

— R. I. d. G. d. hl. V. S. 6—1. 31—32—

2) *Hdl.*, S. 14.

3) 然も實は、このやうに時間を超え、時間と隔絶した永遠も、それが理性の實踐的理念としてのみ問題とされる故に、結局は實踐理性批判の最後が未來的努力の強調に歸するが如くに、やはり時の規定を受けざるを得ない。即ちカントの永遠は、時の様に於ける未來と同一性的である。永遠が時間の彼岸にあるといふことは、時の現在の彼岸にあるといふ意味でしかない。故に地上の國と對照的なる神の國の永遠でもなければ、時の中に内在即超越的に捉へられる絶對現在でもない。何故ならカントは理性主義の理念の一方にのみ永遠を問題とするからである。そのことは換言すればカントに於いてその理念の永遠性は、時間を完全に媒介し克服した上で立てられたのではなく、只時間が認識概念としてのみ捉へられ、それが現象界以外では避けられてゐるに過ぎないのである。

4) 純粹理性批判の先驗的辯證論にみられるものが、そも／＼このやうな理性の本性に根差し、理性の裏に不可分離に伴ふところの懷疑に外ならなかつたのである。

擬このやうな立場から善悪が問題として論ぜられるのであるから、根原悪そのものが既に理性概念化されて云はれてゐるのである。善なる理性意志に克服さるべきものとして提出されてあるのである。然も注意すべきはそれにも

拘らず、否その故にこそ却つて悪が完全には克服され得ないことである。理性的な善意が強調されればされる程、そこに顯はなるものは人間的な有限性であつて、道德的理念の反面の事體 (Tatsache) たる人間主體の内部的な悪が、外ならぬその理念に於いて人間に固有なる性格を映し出してくるのである。それをカントは人間の善の素質 (Anlage) と對蹠的な悪への性向 (Hang) と呼ぶ¹。そしてこの性向は人間である限り最善人にもある、即ち普遍人類的たることを認めざるを得ないのである。然らばこのやうな人間の本性、即ち神と異つて全くの善たり得ず、自然的感性的動機を自己の中に介して自由意志の格率となす性向に於いて、先述の如き人間の有限性乃至諸觀が云はれてゐるのであらうか。然らず、カントの根原悪は本來そのやうな所からとり出されてゐるべきであり乍ら、提出される限りに於いて既にそのやうなものではないのである。即ち彼はかかる善惡矛盾する本性を同時に自己に相即せしめてゐる人間像そのものを問題としない。むしろそのやうな矛盾の同時共存は同一律的論理の齊合性を犯すものとして、之を排さうとしたのである。即ちかかる矛盾が生ずるのは格率の質料を基にするからであつて、善惡の道德的に眞實なる關係は動機の形式の區別、即ちその何れを他の制約とすかといふ格率の從屬關係に存するとなしたのである。故に道德律を上にして惡への性向を抑へる立場が善、その反對に顛倒したものが惡として、二者は圖式的に區別されるのである。換言すれば主體的人間の在り方そのものが問題ではなく、それを抽象して理性の上に形式化した善惡が問題とされるのである。故にそのことは結局根原悪を根原悪でなくす、即ち主體の存立根據そのものに於いて惡を捉へたことでなくして了ふものに外ならない。さればこそ主體内部の自己崩壞——無神論の危機もカントに於いてはさしたる分裂的自覺を伴はずに通過されて了ふのである。そしてここに善原理により惡原理を克服することが、我々の道德的努力の極に於いて可能であるといふ如き見透しが生ずるのである。

1 Ibid. S. 20—23.

2 茲であくまで注意すべきカントの特色は、この惡への性向が現實の主體的自己の根底のものから、理性的に捉へられたものへ

と轉ぜられてゐることである。換言すれば理念の中に存する惡、或ひは理念的現實としての惡となつてゐることである。それはカントの性向 (Hinn) と行 (That) との關係の説明から知られ得る。即ち道德的な惡は感性的な惡と異つて自然存在としての人間に屬さず、道德的人間の意志に屬し、自由から發生する。故に行以前の主觀的な意志の規定根據から發するものである。然るに實際に於いて我々が或ることを道德的に惡であるか否かを判斷するのは行によつてする外はない。すると惡への性向といふ概念には矛盾が存することになる。この矛盾をカントは行といふ語のもつ二義を分けることにより解決する。第一は徹知的な行、即ち格率が意志にとり入れられる自由を意味し、第二は感覺的乃至經驗的な行、即ち意志の對象に關して行爲が格率に従つて行はれる自由を意味する。この第一の意味の行が即ち本來の惡への性向なのであつて、それは根絶され得ないものである。 *Ibid.*, S. 24-26.

3

宗教論第一篇の總註から、第二篇全體にかけて論ぜられてゐるものは、このやうな善原理と惡原理の戰、そこに於いて善原理が顛倒された格率を再び元に戻すことの可能性である。

シニウアイツォーはこの場合カントに於いて惡から善への向上の途は分るが、逆に善から惡への墜落の方ははつきりしないと云つてゐる。—Schweitzer, *ibid.*, S. 172.

それは思ふにカントの實踐理性批判に關する限りは先述の如く、自由なる行爲といふものは既に道德律に従ひ義務を遵法する理性意志の行爲以外にあり得ないやうに思はれる。然るに惡を問題とするこの宗教論に於いては善から惡への墜落を自由なる徹知的行によつて義務に背反した場合と規定してゐる。そこに矛盾が感ぜられるからではなからうか。その場合複雑なことは、カントに於いてこのやうな矛盾が犯されることは不可避であつたことである。といふのは確かにカントの考へる如く善から惡への墜落が人間の自由意志と自己責任に於いて行はれるに非ざれば、そこに自己の道德的努力によつて再び善へと立戻るといふことは不可能となるからである。結局そこに含まれてゐるものは倫理的段階に固有な、倫理そのもののデアレクテイクタである。然もそれをカントが採り上げる限りに於いては、デアレクテイクタが堀下げられる代りに、惡から善への當爲努力の面のみが終始強調されるのである。

扱併し乍ら、これによつて凡てが解決されるには尙も困難な問題が残つてゐる。それはこの善悪の戦ひに於いて、善原理の敵は意識の感性的對象に非ず、理性そのものに存する敵、即ち自己内部に理念化された敵である。故にここに始めて宗教が呼びかけられる。即ち道德的善の一方的な確立のみで自己内の自己が克服されたことにならず、却つてそれを確立するためには道德を超越するもの、自己を超越するものが要請されるに至るのである。換言すれば悪への轉落から善原理への恢復が戰ひとられ、悪原理が完全に克服されるためには——その克服は道德の究極目的が最高善にある限り必然の要請である——、單なる道德的努力のみではなくて、心術の革命 (*Revolution in der Gesinnung*) が必要なのである。エペソ書に説かれる如き、「舊き人を脱ぎ捨て新しき人を着るべき」こと³³、罪の主體は正義に生きんがために死滅することを要するのである。而してこの睿智的な變革に於いて舊き行爲と新しき行爲は分離されてあるに非ず、同一の行爲である。故に善き原理、善き心術の採用は、その裏に惡の棄却の苦惱を伴はねばならぬ。キリストの肉の十字架 (*Kreuzigung des Fleisches*) が正にそれである。十字架は新しき人の第一歩たると共に、舊人の罰なのである。かくしてここにキリストへの信仰が道德的保證として登場を必要とされる。

1 *Ibid.*, S. 68-70.

2 *Ibid.*, S. 54.

3 エペソ書四章二二—二四

4 *Ibid.*, S. 98.

斯くて我々は茲「宗教論」に於いては、カントが宗教に觸れる場合の新しい獨自の仕方が試みられてゐることに着目せねばならない。といふのは實踐理性批判に於いてカントが神を要請した場合は、未だ根原惡が正面から問題とされてゐなかつたのであるから、主觀内部の絶對的世界は、道德律とそれを遵奉する自律的意志の自由をもつて足りてゐて、その限り神は不要であつたと云へる。即ち道德的義務に關しては神の理念は不要であるといふ、先述の宗教

論の第一版の序文が、根原悪の問題に入るに先立つての、謂はばそれまでの彼の立場の自己自らによる要約に外ならない。そしてこの場合に神の理念が要請せられたのは、只かかる自己内世界から再び自己外世界に還相してそこに高次の體系的統一を計らんとしたがためであつた。所謂道德と幸福の結合は、それを卑近に表現せんとしたものである。然るに今宗教論に於いて宗教が要請せられる場合には、それは上來通つてきた如く、主觀的世界の内部から出てきたもの、即ち自己内世界に道德的イデーを強調し、それにより悪を合理化せんとし乍らも然も、悪が斯く格率の悪、動機の悪として合理化されるが故に却つて之を單なる道德法、自律的意志では克服出来ないといふ、存在の根源的矛盾から要請されてくるものである。斯くて茲に於いて宗教は、ひとり道德的世界と道德外世界の統一のために必要なのではなく、實は道德世界そのものがその首尾一貫性のためには、必然に宗教に呼びかけ、宗教を自己に内在せしめることを余儀なくされることが示されるのである。然も附言すれば前述の問題、即ちカントが何故に斯くも容易に宗教を道德に従屬せしめることに成功したかといふことへの解答も、實は同時にこの如き宗教論に於ける問題の獨自な採り上げ方の中に含まれてゐるとも云ひ得るであらう。

1 この意味で宗教論第一版の序文は内容上實踐理性批判及び判斷力批判に甚だ共通してゐて、却つて宗教論の本文とは峻絶してゐるやうに思はれる。勿論成立の年代順から云へば、本文の方が先（殊に第一篇は一年餘りも先）で、序文は後に四論文がまとめて一書として公表される時に書かれたものであらうが、内容的には逆にな本文の中でもはや道德を越えんとするまでに突込まれた問題が、序文では却つて再び避けられ以前の立場に引きとめられてあるやうに感ぜられるのである。ここにカントの矛盾を指摘することは可能であるが、併しその理由の一つには丁度「單なる理性の限界内に於ける宗教」なる題名が後からつけられたものであるのと同じく、矢張りウエルナー事件が介在してゐたと考へらるべきであらう。即ちカントはこの書はどこの書にも聖書的神學に容喙せるものに非ず、飽くまで一の哲學的神學の限界を超えてゐないといふこと、併しその故にまたこの書はあくまで公判されて然るべきことを辯明するの必要を頓感して、かかる序文を書いたのではなからうか。その間の事情はデ

イムライによつて發見された、カントの發見した序文の二つの草稿と、最後に發表されたあの序文とを比較する場合に可成り理解され得よう。二つの草稿ではカントの如上の氣持はもつと強く、併しまたもつとたまの形で語られてゐる。發表された序文では筆勢が弱められてゐるが、併しその代りまた再反省がそこに媒介されて、より學問的な一般的問題の形をとり、従つてまた以前の自己の立場との關聯が意識されてきてゐる。併し同時に序文の發表がこのやうな事件—願慮—反省—決斷の變轉を介してきてゐる間に、それが事件以前に書かれた本文第一篇や第二篇と拮れてきて了つたやうな印象を否定出來ないのである。—Vgl. Dühring, W. W. Bd. 4, S. 219 ff. 306

2 自然を自由意志の國に從屬せしめて、自然の目的論的統一を計り、そこに靈知界と現象界の統一の體系を立てんとした判斷力批判に於ける神の理念の要請が、彼のそのやうな立場を最も高次に代表してゐる。而してこの場合にカントが神の要請を徳と幸福の結合のための如く語るのは、確かにコーヘンの批判する如くカントの矛盾であるが、併しともかくこの場合にはカントは人間悟性の有限性——謂はばそれが比量悟性であつて直觀悟性になり得ぬといふ限界——の自覺から、自己の上に神を求めてきてゐるのである(Vgl. K. d. U. § 67)。故にその神は象徴的なヌーメナとして始めから仰がれてゐるものである(232)。然るに宗教論の場合には斯く上に仰がれた神といふよりも、内に道徳を維持せんとして、その維持のために却つて自己の底に宗教が要請されてきてゐるといふ方向に相異が氣付かれるのである。

而して何れの場合にも、道徳を一旦否定して、否、道徳の立場が自らその終に壞れて宗教に入るといふ徹底はカントにはないのであるが、併し宗教論の場合には自己の存在根柢から宗教が必要となつてくるといふ前述の方向の故に、無意識の中に道徳の自己否定が介されてゐる、否、介されんとしてゐるといふカント自體の自己内危機が指摘せられ得るのである。

扱このやうにして神の子キリストへの信仰が、道徳の保證として登場を必要とされるに至つたとする。併し既にこのことはまた、キリストは始めから歴史的キリストとしてではなく、道徳的完全人格の理念として登場することを意味してゐる。即ちキリストこそ一般の人間には不可能な、善原理による悪原理の完全なる克服を、肉の十字架を賭して成就した理性的存在者であり、従つてまた一般の人間の原像 (Urbild) たり理念 (Idee) たるものに外ならない

のである。それが神の子であるといふ眞義は、天上に實現されてあるべき道徳的・最高の原理が、自己を貶下して人間性の姿をとつたものとしてなのである。故にキリスト、即ちこの道徳的完全人格の理念は、本來經驗的例證的事實としてその降誕、死、復活があつた否かといふことは無關係に、我々自身の道徳的に自己律法的なる理性の中のみ存するのである。即ち道徳的自由と同じく、只理性的意志に於いて實踐的實在性を有するのである。

1 Kant, *Ibid.*, S. 77; *Verl. II. Cohen, Kants Begründung der Ethik*, S. 404. — そのコッヘンは、カントの右の如きキリスト理想がライプニッツのキリスト乃至はマールブランシュのキリスト或は啓蒙主義に於けるキリストと關聯せる面を簡潔に指摘してある。併しまた續いて *Ibid.*, S. 78 には舊來の辯論論とカントとの相異面も省みられてある。

2 Kant, *Ibid.*, S. 76.

但し勿論このことは、キリスト教本來の宗教的感情からすれば、問題であらう。蓋し歴史的キリスト教に於いては、キリストの出現及び行爲は、全く歴史的事實として認められてゐるからである。然し乍らカントが何故このやうにキリストを理性道徳の理念としてすつかり主觀に内在化して「つたかといふことは、上述の如きカントの立場からしては必然にさうならざるを得なかつたことが察せられて然るべきであらう。彼は自己の眞徳の立場が壞れることに於いて宗教信仰へ身を投出したのではなく、飽くまで自己の眞徳の立場の補強として、即ち眞徳の立場を矛盾なく開始せしむるための必要なる要諦として、キリストに面せんとしたに外ならなかつたのである。いやむしろキリストの理念が導入されたのは、道徳律は純粹なる主觀の心術及び格率の問題であつて、經驗的要素を媒介することは出来ぬ故に、道徳的完全人格の理念は我々がその人間の例證を現實に求めることが不可能であればこそ、神の子が要請されたのであるとも云へる。即ち道徳を超越するものが、眞徳の純粹性の維持のために求められたのである。

故にこのキリストに於ける道徳的完全人格の理念は、只にキリストの場合に神の子であるから特別で、我々人間には到達不可能であるといふことをもつて済まされない。それでは元々道徳律のためにキリストを要請し乍ら、然もそ

の要請が何ら我々の道徳的實踐に役立たぬものに終るからである。故にカントは、最大の苦惱たる十字架を自己に引受けて、それにより最高善を實現せんとするキリストの心術は、同時に我々各人の心術であるべきことを要求するのである。即ち神の子を實踐理性的に信仰することに於いて、我々自らこの理念に近づかなければならないのである。

I Kant, *Ibid.*, S. 73—84.

併しここで總じて神人と人神の相異、對立、或ひは神の子と人の子の喰違ひといふ、後にニイチエとキエルケゴールの岐路となり、またドストエフスキの生涯の問題となつた如き根本的な難點が、カントの前にも立ち塞がる。然もカントはそれを悟性的分析をもつて乗越えんとするのである。即ち問題は、一體キリストの如き神に嘉せられる最完全の人間性の理念に、現實の我々が單なる道徳的義務の遵奉のみをもつて以つて到達可能かといふ點にあり、これに對するカントの分析の第一は、存在の惡と當爲の善との相剋の解決方途如何といふ形で提出される。而してこれに對する解答は簡單である。當爲の善の根本は、善なる對象よりも、道徳法則に従つて行爲をなすといふ我々の心術の採る格率にある。故に當爲の善は、我々の心術そのものにあつては、即ち存在に外ならない。併しももとの人間の存在はつい先きに惡であるとして規定せられたが故に、今存在が救知的には善であるとして云はれるためには、我々はそこに心術の變革 (*Sinnesänderung*) を媒介せねばならぬ。そしてこの心術の變革を爲し得るといふことに於いて、即ち神の働きが認められるのである。斯く神の恩寵あることへの信仰を介する心の変革に於いて、我々の心術は、キリストの理念への接近可能となるのである。

I Kant, *Ibid.*, II, I, C, S. 84.

a 併しこの場合雖しも氣付かれることは、我々の心術に於いては善が *Sain* としてあるとなると、これに對して我々の *Tat* に於いては惡が *Sain* であり、善は *Sollen* でしかないといふ先の規定が矛盾し、そこに我々自體に於ける内と外、心術と行と

の分裂が生ずるといふことであらう。これに關してはカントは、先に「*二*」を激知言と感性的行爲の二つに分つた如く、今「*一*」を後者、即ち時間制約の下に捉へれば理念は未來的當爲であるけれども、徹知的直観からすれば即ち絕對的理念の體現としての存在であるとすのである。

次にはカントの分析した第二の困難なる問題が控へてゐる。人間がその完全なる善性 (*Gutigkeit*) の理念へ接近可能なるためには、その善へ向けて不斷に前進するところの心術が變らないで維持されてあること、即ちこのやうな意味での謂はば道徳的幸福 (*die moralische Glückseligkeit*) が要求せられる。然も事實に於いて有限なる人間は、常に善から再び惡に墮落する可能性を有してゐる。故に良き心術の持続性 (*Beharrlichkeit*) といふことは、もはや二度と惡に墮さぬといふことではなくて、惡の苦惱の中で善を戰ひて維持すべきことを意味せねばならぬ。而して斯く惡の中で善を維持するには、善なる心術が不斷に理念の完全へ接近せしめられてあるのだといふことへの信賴と、反面惡への墮落は自己の心術の腐敗に所以し、悲慘への展望に外ならないことの實感が不可欠である。そこにのみ心術の持続性が云ひ得るのである。即ち善なる心術の持続性といふことは、客觀的に云はれるのではなくて、只主觀内部の良心に關してのみ云はれるのである。客觀的には善惡の不變性は、認識困難といふべきである。

1 Kant, *Ibid.*, S. 26—93.

然も斯くすれば續いて第三の問題が、必然に提出されざるを得ない。それは人間が如何に善なる心術の維持と努力に於て、神に嘉せられる人間性の理念に接近し得たとしても、然も人間の場合は神の子と異つて、その出發點が人間性の惡から始まつてゐることと、そしてこの最初の惡を抹殺することは人間にとつて不可能であるといふことである。それが即ち根原惡であつて、それはアダムにしる誰にしる他人の責に於いて済まし得ず、結局は我々が自己の主體的人格に於いて引受けねばならぬもの、即ち自己の心術及び格率の惡として捉へられねばならぬものである。それ

故人間は其の舊き悪しき人たる自己を死して、新しき善き人となる心術の變革に於いて、單に善き心術の採用の一方のみを云ふことは出來ない。その裏には同一の行爲に於いて惡の棄却の苦痛 (Schmerz) が伴はなければならぬ。既にキリスト自ら、凡ての實踐的道德信仰に生きんとする人を代表して、肉の十字架に於いて新しき人たるべき犠牲を引受けた。その十字架は新しき人の第一歩たると共に、善き人にはその本性に相應する罰なのである。然もこの場合注意すべきは次のことである。キリストは神の子であるが故に、その十字架の苦惱は只の一回にて済んだ。併し有限なる人間にあつては、如何に純粹なる道德的心術を有する人と雖も、その善への行爲は常に連續的生成の途上にあつて、完成には到らない。つまりその裏には何らかの缺陷をもつてゐるのである。それ故キリストが代つて贖罪をなし、而してそのキリストを信仰することに於て新しく救はれたる人間にあつても尙、彼が人間である限り、惡の自覺は不可避なのである。唯一の相異は、善き人たりし場合には受動的なる罰として受取られた惡の苦痛が、新しき人に於いては自ら進んで引受けるものとされてゐることである。

そこで結局はこのやうに惡の本性を最後まで完全には脱脚し得ず、不斷の善惡相剋の中で生成過程にしかあり得ない人間が、然もそれにも拘らず恰も到達可能なるが如く善の理念をもつといふことは、如何にして可能であらうか。それはカントに於ても矢張り、道德を起ゆる宗教の力を借りなければ、充分なる説明は不可能であつたのである。即ち我々が惡に纏綿され乍ら、然も信仰に於いて善なるものとして神に寄せられ得るのは、我々には測り得ぬ神の恩寵によるのである。そしてここにカントは、始めは道德の立場にとどまり、只その内部的必然の範圍内で究極原因たる世界創造者を肯定せんとし乍ら、然もその道德を維持せんとすることに於いて何時の間にか、道德を超えた宗教的なる恩寵の國 (regnum gratiae) に轉入して了つてゐるのである。(未完)