

哲學研究

第三百八十一號

第三十二卷
第十二冊

カントの理性・道德・宗教 (完)

大島 康 正

四

扱このやうに意識の上では飽くまで道德の立場にとどまりてあらんとし乍ら、その道德的追求の極に於いて何時しか道德を超越る宗教の内部へと事實上轉入して了つてゐるといふところに、カント宗教論の跋する最も大きな循環がある。そしてこの自己撞着的循環の由つて來るところを結論的に云へば、それは畢竟カントが道德と宗教を飽くまで同一性的連續に於いて捉へんとしてゐるからに外ならない。即ち二者がかく連續的に捉へられてあればこそ、彼は道德を超越る宗教の問題に轉入してあり乍らも、然もそれを尙依然として道德の立場に引戻し、道德の立場からの理解把握を首尾一貫せしめんとするのである。恰も純粹理性批判に於いて法の權利問題(questio iuris)と事實問題(questio facti)との區別を採用し、前者即ち權利の要求を採り上げてそこに純粹悟性概念の先驗的演繹を説いた如くに、ここでは宗教の本質たる根源的な主體的體驗の事實は、再び道德律の權利的に要求するアプリアリーな至上命令の世界へと還元される。

1 K. d. r. V. B. S. 116.

2 併しそれがまたカントの規定する如き主觀内の絕對世界にあつては、所謂「理性の事實」であるが。

カントの理性・道德・宗教(完)

即ち神に嘉せられ義とされる理念は、ただ神の恩寵とキリストの十字架によつて始めて人間に可能であるとしても、その義とされる人はそれよりも前に既に道徳的に善き心術にあるべきことが、前提されねばならぬ。そして實はこの善き心術を自己の格率とする道徳的實踐といふものは、本來かかる神に嘉せられる理念を自己目的としてあるものに外ならない。故に悪から善への心術の變革なくしては神に義とされず、そしてその心術の變革は個體の主觀内世界に於ける道徳律の遵奉に於いてのみ爲されるものであつて、それに關してはキリストと雖も代行することは出来ないのである。即ち道徳的實踐は依然、宗教よりも根本的なのである。

I 例へば世界審判に於いて神が自己を如何に裁くかが問題となる場合にも、自己に於いて善き心術がどこまで臆脚されたかといふ自らの道徳的反省が唯一のものであつて、即ち嘗て自己の爲したる惡なる行爲は他によりて宿命論的に裁かれる前に、先づ自己の良心が自ら裁かねばならないのである。道徳的理性こそ最も峻嚴なる審判者である。——K. i. d. Gr. d. bl. V., S. 101-105.

斯くて先に純粹理性に於いて主觀と客觀との相關的な認識關係を超越するものとして蓋然的に殘された先驗的自由は、それを積極的に主觀の内部に自己の問題として求めてゆく場合には、實踐理性批判に於ける實踐的自由へと移つた如く、今逆に宗教論に於いて人間本性の底にある根源惡を自己内世界に追及してゆけば、その神及びキリストとの關係は、又もや實踐理性批判の道徳實踐と、そこに實現されるべき理念の自由の強調へと還るのである。即ち先に神の協働に於いて我々に不可避とされた心術の變革 (Sinnänderung) は、カントに於いて結局は格率の根柢を純化することに過ぎないものとなるのである。その故に周知の如くカントの宗教は、傳承のキリスト教、即ち事實に基いた歴史的信仰 (ein historischer Glaube) 乃至神奉仕信仰 (ein gottesdienstlicher Glaube) と區別され對立させられた道徳宗教 (eine moralische Religion)、純粹宗教信仰 (ein reiner Religionsglaube)、或ひは純粹理性信仰 (ein reiner Vernunftglaube) として説かれるのである。そしてアダムの墮罪が、キリストの降誕が、十字架の死

が、更には終末論が、すべて救済的・道德的關係 (das inhaltliche moralische Verhältnis) に再改釋されるのである。併しまたそのためには、反面傳承のキリスト教の事實として受入れられた歴史的啓示への信仰が極度に排されねばならない。即ちカントは原罪を根原惡へと内在化したと同様に、天國と地獄を單なる比喩に化し、處女受胎から象徴的意義以上のものを削り、奇蹟を却け、臨終に悔改めのために僧を招くことを批判する。

1 Kant, *ibid.*, II Stück, 2 Abschnitt.

2 フォルメンダーヤコーヘンはカントがキリストの名を敬述してゐることを指摘してゐる。——Cohen, *Kritik Begründung der Ethik*, S. 465.

更ユーンは説明 *„Der Wille Jesus zum Sohne Gottes, so nützte die Philosophie der Geschichte dies als Mythologie erklären.“* *ibid.*, S. 470.

3 これらは勿論今日の我々にとつては、當然の如くにも思はれる。併しカントの時代、更に一般に西歐の傳統的キリスト教世界にあつては、カントがこのやうに歴史的信仰を批判した態度は充分に注目されねばならない。勿論それについては一般に主なる因として云はれる如く、當時の啓蒙主義的風潮のカントへの影響を否認することは出来ない。併し反面ロツクやライブニッツらのカント以前の近代宗教哲學に於いても、廣程宗教の實踐的・道德的・性格が強調されてはあつたが、併しそれらは宗教心理學の立場からであつて、根本に問題となるものは宗教的理性でなく宗教感情である。之に對してカントはそれを心理學的なものから認識論的のものへ高め、道德的理性を宗教感情よりも優位なものにおくことに於いて、自己自身の個人的な宗教感情すらも抑制したとなす、トロエルチエの解釋も傾聴するべきであらう。——Troeltsch, *ibid.*, S. 23-24.

更に逆説のやうであるがデイルタイが、カント宗教論のもつ獨自な深い意味を次の點におかうとしたこと——即ちロツク・ヘゾオルフ等啓蒙主義者に於いて歴史的教會信仰は具學問的思惟と對立分離させられるに終つたに對し、カントが彼の理性宗教の本質を自己の先驗哲學の最内裏から規定し、教會信仰の成立をもこのやうな精神的生命の法則に従つて捉へることの可能なるものとしたことは(つまり彼が啓示信仰を道德的に再改釋したことは)、實はそこに啓蒙主義的理性信仰と歴史的宗教の關聯の可能性

を始めて開いたものとして、既に啓蒙主義とは異つたキリスト教の深い構造把握をなしてゐるといふことも、カントの毅然たる獨自性を省みる場合に、併せて考へらるべきものであらう。つまりカントにあつて毅然性の本質は、只に歴史的信仰を批判したといふことではなく、それを批判することによつて却つてより根本の深き意識へと再生せしめんとしたことにある。——Vgl. Dithay, *Der Streit Kant's mit der Zensur über das Recht feierl. Religionsforschung* (WW. IV. S. 296-307)

併しこのやうに道徳を超越るものとして出てきた宗教を再び道徳の立場へ引戻すといふカントのやり方を、尙仔細に追及してみると、先に述べた自己撞着的循環がここに又もや氣付かれる。即ち茲に問題になつてくることは、道徳はもと／＼自律的自由、理念的自由の確立を中心とするものであるから、ではその自由と宗教とは如何に關聯するかについてである。といふのは歴史的キリスト教に於いては、人間的自由は本來神の意志に背反するものであつた。アウグスチヌスの苦慮もそこに存した。然るに今カントの如く信仰を道徳實踐の自由と同一性的に把握することは、この場合かく簡單に可能であらうか。そこに自由の理念をかかゝる意味で問題にするときに、再び道徳と背反しこれを超越る宗教の面が出てこないであらうか。

扱カントに於いて道徳的な善原理が悪原理に對して戦ひ之を克服せんとするのは、もともと何のためであるかといふと、それは畢竟「人間が自由になること」のためである。然るに現實にあつてはこの自由は常に惡によつて脅かされ、不斷に敗北へのクリシスの中にあるとすれば、その所以は決して單に先述の如く人間が自己の内に惡への性向をもつてゐるといふだけに盡きないであらう。この内なる惡は必然に外へと媒介されて、根原惡を擔へる人間と云はれるその抑、の人間は、他者との社會的關係に於いて始めて完全に人間であるといふことに關聯してくる。してみると、人間の自由が不斷に惡によりて脅かされるといふことは、同時に人間が他者との關係、即ち社會的存在たることに介されて、彼の危險となつてゐるとも云はれねばならない。謂はば自己の善意志がそのまま實踐的に實現され得ないのは、自己内惡が外へ轉じて、他者のもつ惡によりて自己が阻止され、否定されてもるのである。カント自身こ

のことを、人間が道徳的な素質を腐敗させ、互に悪を爲し合ふやうになるためには、彼らがそこにゐること(du sind) 自己のまわりにゐること (umgeben) 其の意味で人間であること (Menschen sind) だけで充分であると云つてゐる。

1 Kant, *ibid.*, S. 127.

2 *ibid.*, S. 128.

この事は更に「永久平和論」の中でカントが「人間性の邪悪なることは、諸國民の自由なる關係の中に蔽ふべくもなく現れてゐる」と云つてゐるから知られよ——Kant, *Zum ewigen Frieden*, WW. (Herkaus, v. Vorländer) Bd. VI, S. 132.

してみると今までカントは、實踐理性批判に於いて専ら自己の主觀的な道徳的意志の義務實踐のみを強調し、また判斷力批判に於いてはその道徳的目的と自然との關係を問題にしてきたのが、今や眞に自由の理念を人間に第一義のものとして解明するためには、單に道徳的な個體の自由だけでは足らず、またそこに自然の目的論的系列を主觀の反省的判斷力の原理として採り上げるだけでも足らず、同時に自由の社會的實踐、歴史的實現の問題を採り上げるを得ないのである。それが一七八四年の「世界公民的見地に於ける一般歴史考」を萌芽的先驅とし、二年後の「人間歴史の臆測的起源」に於いてより徹底され反省され、更に「宗教論」から、續いて一七九五年の「永久平和のために」提出される問題である。さうしてそれが問題にならねば自由の理念は未だ充実に具體的なもの、即ち實踐的實在性をもつものとは云へないのである。

1 社會的自由を問題にするといふことは、一方に於いては時を越ゆる永遠の神の國の問題に關聯し、他方に於いてはまた必ずや單なる自然を越ゆる歴史の問題となる。そこに道徳論及び自然の合目的性的問題に於いては未だ論ぜられなかつたのが、宗教論及び歴史論に於いて論ぜられる所以がある。——然も尙それが究極に於いては自由と必然の眞の結合としての道徳的主體の自覺的合目的性に本質的に不可分のものであることについては、田邊元博士「カントの目的論」第十節参照。

2 實踐理性批判に於ける如き、ひたすら主觀内部の絕對的世界に於ける道德法則の絕對尊嚴性の強調からは、そこに個體の義務と責任、及びそれによる個の自由の實現は云へても、直ちに歴史的社會的に客觀的な自由の理念は出でてこない。何故ならその場合指される個體は勿論個々の特殊な個人ではなく、理性的存在者としての人間すべてに普遍的に云はれてゐるもの、即ち普遍我——然もそれを主體化した人格として云はれてゐるものには違ひないが、然もそれだけでは未だ個と普遍のみあつて、具體的な特有の歴史的現實社會がない。故に社會的自由がその限り問題になり得ないのである。併しそれでは未だ自由の理念が徹底して守られたと云へない。現實を規制する如き理念とならず、現實から抽象した理念に終るからである。

併しそれだからと云つてカントに於いてその實踐道德の立場にあつては、未だ歴史的現實社會の自由への関心が全然氣付かれてゐなかつたといふことは出來ない。何故なら「一般歴史考」や「人間歴史の臆測的起源」は明かに一七八八年の「實踐理性批判」に先立つ著作であり、然もそこに於いて既に人間の歴史的生活はその内的本質を道德的價値の自覺と自己實現にもつと同時、それと相關的に外的形式として世界公民的憲法による社會といふ政治的なるものがとり上げられてをり、更にその相關性は辨理といふ宗教的問題へも連繫せしめられてゐるからである。故に實踐理性批判に於いては、その採り上げる固有の問題の性質上からして、歴史的社會に於ける自由實現の問題は別箇のものとして暫く留保されたとも解することが出來よう。

然らば次の問題は、自由といふものは歴史的キリスト教にあつて宗教的獻身、歸依の立場との間に困難なる問題を藏し、その故二者を矛盾なく結付けんとなればカントの採つた方向の如く、宗教を終始道德の立場に轉釋する外ないにも拘らず、然もその自由の理念を眞に具體的、充余なるものたらしめんとすれば却つて道德固有の内在的問題領域を超越するやうな宗教的、且つまた歴史的な社會的自由の問題へ移らざるを得ないといふ、その間の矛盾は如何に説明され得るかといふ點にある。而してそれは畢竟「自由の歴史は悪から始まる」¹⁾、即ち總じて一の道德的墮落が、それを内に突込んで根原悪の自覺が、外に捉へては人間の業 (Menschenwerk) に於ける本性的狀態 (status naturalis) は戦ひの状態であることへの反省の伴ふところに、始めて社會的自由の理念が眞の問題となるからである。換言すれば、ひたすら善意志のみが問題とされる實踐理性批判や、神の業としての善から始まる自然の國では充分な問題と

され得ないものが、根原を正面からとりあげんとした宗教論や、人類の永久平和を希求する歴史論の問題となるのである。

1 Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, WW, (heraus. von Vorländer) Ed. VI, S. 56.

2 *Zum ewigen Frieden*, S. 125.

そこにカントは平和状態は徳意創立せ (stillen) ねばならぬものであることを云つてゐる。

併しそれならば、宗教論に於ける社會的自由への戦ひと、一聯の歴史哲學的小論文に於けるそれとは、全く同じものであるかといふと、そこに尙論議の余地が残される。即ち二者は注意して區別されねばならず、この區別の中から宗教論独自の根本問題が抽出されねばならない。それは歴史論に於いて問題とされてあるものは、「永久平和論」に於いて最もよく代表されてあるが如くに、主として各公共團體間の在るべき平和状態、即ち自由なる國家聯合 (Föderalismus freier Staaten) 乃至平和聯盟 (foedus pacificum) としての民族聯盟 (Völkerbund) であつて、謂はばそこに意圖されてあるものは超越的なるものに媒介されない普遍的人類性の理念の實現である。してそれはまた大藝術家の自然 (natura laetitia rerum) の合目的性でもあるのである。更にこの自然の合目的性は運命乃至攝理とよばれるものであるが故に、それにより完全なる自由が實現せられる場合には、そこに自由と必然の結合といふ道德の究極目的が達成せられもする。故にこの場合には道德の固有内在領域を超越する問題が再び最後には道德へと結ぶ。或ひは道德の究極的勝利へと還り得るのである。然るに宗教論に於いて自由の充全確立が問題とされる場合には、これとは異つたものがある。といふのはこの場合社會的自由が問はれるといふことは、如上の歴史論に於ける如く多分にオプティミスティックに自由と必然の調和統一、自然、歴史、道德の究極的な合一が説かれてゐるに非ず、既に問題の出発點そのものが、實踐理性に於ける道德的自己が、その自己の徹底のためには却つて先に客觀的相對世界を超えた筈の主觀的絕對世界の内面的要求から必然に再び先の客觀的世界へと還らざるを得なくなつてきたといふことを意

味するからである。即ち人間的自由の確立への追求が、その内面的本質からして却つて先に遮断した筈の客觀界へ引戻されるものとして、そこに目指される具體的にして完全なる自由は直接無媒介に意圖されたものでなく、謂はば人間的努力、人間的な自己の力への信頼の、自らもつてする挫折を媒介してゐるのである。故に茲には微妙なる問題が捉へられる。即ちかくして自己が引戻された現實はもはや歴史論に於いて安易に措定された如き普遍的な公民世界ではない。むしろあくまで特殊なるものとしての地上教會である。そしてこの特殊なる地上教會の現實は、それが眞に普遍的なるものとしての見えざる教會の理念に介されることによつて、始めてその成立を意義付けられ得るのである。換言すれば人間的道德の不斷の努力がその極に自己挫折を介するといふことが、同時にその自己挫折に於いて眞の普遍的教會理念を、即ち道德を超越る宗教的理念を自己に介せしめることになるのである。そしてここにカント宗教論に固有の一の根本問題が指摘せられ得るのである。

I 即ち「永久平和論」に於いて人間本性の惡は結局に於いては自己矛盾し、自ら自己を破壊して、道德的な善の原理にその地を踏むことが云はれる——*ibid.*, S. 132, 161.

さうしてその限りこれら歴史論は結局は宗教論よりもむしろ判斷力批判に於ける自然の目的論的體系に本質的に合致するものと云へよう。

擧、その根本問題自體に還つて、善原理による惡原理の究極的克服と、そこに於ける完全なる自由の實現のために、ひとり自己内世界に道德律を遵率する格率の形式を確たらしむるのみでなく、同時に外に善原理の地上支配を全人類の課題として實現させねばならない。斯くて理性の法則の下に人々が集合する如き徳の國 (Reich der Tugend) 即ち倫理的公民的社會 (eine ethisch-bürgerliche Gesellschaft) が要求せられる。而してこの團體は、それが總ての人間全體の理想に關係せる點で、夫々の特殊な政治集團から區別せられる。併しまたこのやうに政治集團から區別されてあるといふことは、同時にこの倫理的集團も夫自身を特殊的な團體 (eine besondere Gesellschaft) として規定

されてあることに外ならない。即ち先述の如く地上團體は未だ特殊なるものを超えないのである。然も斯く特殊團體であり乍ら、同時にその理念は全人類的な普遍的なものであらねばならないとすれば、この關係は如何に解せられ得ようか。

I R. i. d. Gr. d. M. V. S. 133.

我々はこの場合、現實と理念・特殊と普遍との間に一のディアレクティクを指摘することが出来る。然るに上來繰返せる如きカントの理念主義的なる立場にあつては、右は只同一性的分析による區別に於いてのみ説かれるのである。即ち我々には「人間の人間に對する義務でなく、人類の自己自身に對する義務といふ特殊な種類のものがある。即ち理性存在の凡ての類は、理性の理念に於いて、客觀的に共通の目的に、即ち共通の善としての最高善の促進に規定付けられてゐるのである。併し乍ら最高の倫理的 (sittlich) な善は單に個々の人格が自己固有の道德的 (moralisch) 完成へ向つての努力によるのみでは成就されず、彼等が同一目的へ向つて一の全體へと合一することを要求する……併し徳の法則に従ふ普遍的共和國としての斯かる全體の理念は、(我々が自己の力の中にあることを知つてゐる所のものに係はるところの) すべての道德的法則から全く異つた理念である……」。而してこの全體へと目指した理念は、我々にとつてはそれが自己の力によつて可能か否かを知ることの不可能なる理念であり、即ち主觀内道德を越ゆるやうな普遍道德的なる神の國に外ならないのである。それが眞に普遍的なるものである。併しまた他方この普遍的なる理念は、それが單に空想されるだけでなく、我々が不斷の自己内道德の實踐に於いて自發的にその實現に近づくべく現實にその表象乃至特殊なる型をもたねばならない。そこに先述の地上の特殊なる倫理團體の規定がある譯である。併しこの地上の特殊なる倫理團體と雖も、先にみた如く主觀内部の道德法則への固有の義務からは、直ちに出てこないものであつた。故にここに道德を越ゆる神の業であり乍ら、尙且つ人間自體にとつては道德的に努力されてあるべきものが求められる外はない。即ち道德を越ゆる宗教的なものであり乍ら、同時に道德的な再改釋に基礎付け

られた如き、然も唯一の眞誠なるものとしての見えぬ教會 (unsichtbare Kirche) の、人間的現實との合一としての、見える教會がそこに捉へられるのである。

1 *ibid.*, S. 135-136.

2 この倫理的共和國の最高首領即ち立法者は、そこに屬する人々の内面的道徳性を促進し得るが如き存在でなければならぬ。即ち所屬成員に道徳的義務を命令 (die Gebote) として表象し得るものでなければならぬ。併し他人の惡に容易に動かされる人間が、斯かるものであることは出来ない。故に神がそれである。人間はこの道徳的命令下にある神の民 (Volk Gottes) なのである。さうして茲に始めて個々人の自由が普遍的法則の下に他者の自由と兩立し得るのである。——*ibid.*, S. 137-139.

3 この地上の特殊なる倫理團體が、普遍的な倫理的共和國の理念を目標として努力する以前のもの、或ひはその理念と切離して捉へられたときに、それがカントに於いて倫理的自然狀態 (der ethische Naturzustand) として云はれたものとして解することとは出来ないであらうか。——*Vgl. ibid.*, S. 133-135.

4 以上のやうに解すれば「宗教論」第三篇第一部 I-A (*ibid.*, S. 131-134) の間の錯綜した關係は、圖式的にも最もよく理解され得るのではないかと思ふ。

五

併し、今ここまで到つて私は、カントの理念的自由の立場に蔽される第三の、且つ最も大なる危機的な問題を指摘せずにはをられない。それは先づ、ここでもカントが自ら描いてゐる自己撞着的循環に始る。即ちこの場合にもカントに於いては宗教の問題が道徳を越えられて論ぜられてゐるのでなく、他くまで道徳の延長として、道徳と同一線上に解さるべく意識的に努力されてゐることである。即ち前述の如く一方には教會乃至倫理的團體の問題に於いて、實踐性判断や判断力批判の最後に於いて要請される如き道徳の補強乃至手段としての神よりも更に一步を宗教固有の領域に進め、そこに少くとも主觀道徳以上のものが明かに問はれてあり乍ら、然も他方意識的には依然としてそれを

道德に内在的にとどめんとし、道德との關聯にのみ限らんとする自家撞着であり、これがカント宗教論を最後まで色調付けるのである。

1. それがかントに於いて自家撞着とされなかつた所以は、神は直接無媒介に普遍的なる神、即ち端的に理性的なるもの立法者としての神であつて、この神と理性存在者としての個々の人間の人格とがその理性的なるものに於いて直ちに結び得たからである。故にその間に先述の如き特殊なる地上の倫理的團體乃至見える教會が介在し得たとしても、それはカントにあつては手段的乃至現象的なる意義を本質的に超えなかつたのである。

その最も良き例は、至福 (Seligkeit) の希望に關して提出される二律背反である。即ち人間が原罪を贖罪 (Gemein-samkeit) により抹消され神の恩寵によりて救はれるとなす贖罪信仰の立場と、自ら自力的に善行爲をなすことによつて神に嘉せられるべきとなす信仰の立場との、どちらがより第一義的であるかの二律背反である。それが二律背反たる所以は、一方では理性的にして正直なるものは自ら善行爲をするに非されば、如何に神の恩寵と愛ありと雖も、それにより贖罪されたと云つて平然たることは出来ない筈である。その限り自己の側の善行爲が優先せねばならぬ。併し反面に於いて本性的に悪なる我々人間は、有限非力にして善の完全なる實現が自力にあつて不可能たる以上、他力的に神に嘉せられ贖罪によつて和げられるといふことがなくしては、充分に善行爲をなし能はぬ筈である。そこに謂はば道德と宗教の何れが優先かといふ二律背反が出てくるのである。即ち教會信仰は贖罪を第一となし、善行爲は結果的な恩寵であるとす。併し理性信仰に於いては我々の自己實踐が第一義の問題となる故、善行爲を努めることが無制約的な義務であり、それに對して贖罪は結果的なものに外ならない。而してこの二律背反に於いて、我々は道德と宗教を抽象的に切り離し、孰れか一方のみをもつて濟ます譯にゆかない。何故なら贖罪信仰のみでは、善行爲に背反する如き宗教的墮落が生じ得、道德の立場のみでは自然主義的な無信仰となるからである。故にその解決はカントにあつて一方を優先的とし乍ら、然も二者の結合に於いて計られる。但しその結合は理性の思辨能力を超え

てゐる。故に實踐的に爲されねばならない。そして實踐的に爲される限り、理性信仰即ち道德的善意志のなす實踐は、外からではなく我々の内から努力される行爲 (Thun) である故、これが第一義的であらねばならない。贖罪と思籠は外からのもの故、我々にとつて經驗的に證される外ない。むしろ贖罪と恩寵の理念も、もともとは我々に内在的な理性信仰が外在的に我々の上なる神から出たものとして表象される場合にのみ、即ち内が二義的に外化された場合にのみ意義をもつべきであつて、そこに二律背反は解決されるのである。

1 Ibid., S. 108-174.

2 この故にカントは世上一般の宗教に對立し、「全教會以上、最も良き時代は現代である……」と宣言する。即ち今や道德宗教が芽生え、生長しかけてゐるからである。——Ibid., S. 197.

併し問題は正しくここに殘る。それはこの道德と宗教の同一性的結合に於いて、理性信仰の概念自體が却つて實は曖昧な二重の意味をもつてくるからである。といふのは一方に於いてカントの云ふ理性信仰とは、飽くまで教會信仰に對立し、歴史的信仰乃至神奉仕信仰を排斥するものであつた。そしてその限り人間に於ける道德の第一義性、純粹性は始終維持されるのであつた。それはカントの敘述の箇處くによつては、理性的な信仰といふよりもむしろ理性への信仰として解さるべき如き性質をもつてゐる。然るに他方に於いては理性信仰は理性的なる信仰といふ意味でも用ひられてゐる。即ち歴史的信仰乃至教會信仰を排すのでなく、むしろそれと理性的に妥協する如き面をもつてゐる。そしてここでは道德は依然としてその優先性を維持せられんとし乍ら、然もその實、現實に妥協せしめられてゐることを免れなす。

1 例へば眞の宗教は純道德的立法にあつて、制度的宗教は單にその促進や敷布の手段に過ぎないと語られ (Ibid., S. 148)、² 聖書のみが教會信仰のノルムであるが、その信賴すべく普遍妥當なる解釋者は理性宗教であつて、聖書學に非ざること (S. 166) が云はれる。また宗教が定義されてそれは一切の我々の道德的義務を神の命令として認識すること (S. 229) であり、終

つて宗教には道徳以外の特殊義務を要せざること (S. 230 Anm.) が併せられる。さうして自然的宗教は、純粹なる實踐理性概念であつて、それによる眞の教會の理念には何らの有司 (officiates) も要せざること (S. 236, 237) が強調せられる。

2 例へば人間の本性は特殊な弱さをもつ故に、教會を純粹信仰の上のみ基礎付けること能はず (S. 145)、殊に個々人の人格の問題といふよりも、多くの人々を一箇の道徳的團體に合一せしめんとする教會集團の問題にあつては、單に理性のみでなく、經驗的制約が不可避故歴史的信仰が必要であること (S. 149)、それ故經驗的信仰と道徳的信仰の一致が計らるべきであつて、そのために啓示に一つの新解釋を施す要のあること (S. 157-158)、斯くて聖書的一切を純粹な道徳的信仰に關係せしめるところに道徳を優先とする二者の統一が計らるべきなのである。

勿論このやうな理性信仰の概念の曖昧なる多義性を出てくる所以の根本には、カントとして無理ならぬ哲學的苦惱が存するのであつて、それを看過して單純にカントを非難する譯にはゆかない。それは「宗教論」の最初からの問題であつた人間の心情の底に横はる根原惡の克服に關しては、(1) 單に彼の行狀 (Lebenswandel) によつて他日神の前に義認されることは不可能であり、(2) 併しまた教會の慣行 (Observanzen) や宗教的奉仕 (fromme Fröndienste)

は、この人間的自己の誠實の不足を補充するには無能力であり、(3) 然も飽くまで新しき人となること (ein neuer Mensch zu werden) は我々に不可避の責任であるといふ、困難なる課題が存するからである。然もこのやうに理性が自己にもつ困難なる問題に加へて、他方キリスト教の教説はそれが歴史的事實の上に建設せられてあるといふ點に於いて單なる理性概念を超ゆるものを持つてをり、従つてキリスト教信仰が宗教信仰たる限り歴史信仰を理性信仰からすつかり隔離して了ふことは不可能だからである。加へて教會集團といふものは、それが如何に倫理的公民的社會として意味されるものであるにしても然も宗教的なる限り、その教會形式が神の制定するものであることを否定することは出来ない。そこに教會は單に道徳的人間によつて建設されたと云ひ切れないものが存するのである。斯くて神の國は一方に於いて神がその創始者 (Urschöper) であり乍ら、同時にまた人間にとつては、神がそれ自身何であるかを

知ることが必要なのではなく、道徳的存在としての自己にとつて神が何であるかを知ることが根本であり、その結論は我々が何をなすべきかにある限り、自由なる人間が神の國の設立者であり、その組織の創始者でもある。このやうにしてカントに於いて一方では理性信仰がひたむきに強調され乍ら、然も他方では理性信仰を優先せしめ乍らも尙且つ歴史信仰に結び付けるところの、自由意思をもつて選びとられたる歴史信仰 (dites historie chaitin) が云はれる譯である。

I *ibid.*, S. 248.

2 *ibid.*, S. 227.

故にこのやうな困難なる問題を自己に堀り下げて云つたカントの根本には、一の深き思想が到達されてあることも氣付かれねばならない。それは宗教的神祕に關してである。といふのは凡そ宗教信仰に於いては、神聖なるもの (Gott was Heiliges) としての祕密 (ein Geheimnis) にぶつかるとは必須である。その場合このものは神聖なるものとして道徳的對象であるべきだが、祕密なるものとしては理性をもつて認識出來ない。然し我々が飽くまで理性の立場を堅持してゆかんとする限り、この祕密を我々人間は外ならぬ自己の理性の底へと探し求めてゆく外に途がない。祕密は先天的、客觀的にその存否の決定が不可能である故、我々の主觀内部に道徳世界を深く降りて探るべきなのである。その場合我々の主觀内の叡知的世界は、先述の如く自由の世界である。我々が道徳法則によつて無制約的に規定されてあることの自覺に於いて、我々の意志は端的に自由である。併しそれにも拘らず、この自由が抑、如何なる根底 (Grund) から來るか、我々に認識不可能故、その根底は我々にとつて祕密であると云はねばならない。即ちここに神聖なる祕密が突き當られるのである。換言すれば、「自由が實踐理性の究極の對象の、即ち道徳的究極目的 (Endzweck) の理念の實現へと向けられる場合に、正にこの自由はまた我々を神聖なる祕密へと不可避的に導きゆく唯一のものである」。斯くてここにカントは、道徳的自由をより深く根底へ齎すことに於いて、自ら超越に至るとい

ふ思想方を指示してゐるのであり、そこに後にシェリングの自由論が追及した如き、理性のより根據となるものへの探究が、既に緒口をつけられかけていると云へる。

I *ibid.*, S. 207-209.

併しそれにも拘らず、この理性信仰なる概念のもつ多義性は、それが道徳の自律性をも宗教の超越性をも危くし、破壊にまでも導きかねないといふ難點を藏するものであることを、否定する譯にゆかない。何故ならコーヘンも批判する如く、そこでは一方に於いて道徳が宗教に従屬せしめられて、舊來カントの立場に自己自ら背反するといふ結果が生ずるからである。といふのは神の國とは現世的人倫世界であり、神の攝理の下に於ける人間世界であるといふのが、當時の啓蒙期の一般的解釋であつたに對して、カントに於いて人間の理念を實現し、自己目的及び究極目的としての自律的人間の理念を實現するものとしては、既に道徳的存在の共同社會としての「目的の國」が存してゐる。それは直ちに神の國と同一ではない。もしこの道徳的存在の目的の國が、神の國と全く同一であつたならば、宗教が倫理から區別される獨自性と實在性が疑問になつてくる。然もそのことは同時に倫理の危険ともなるのであつて、何故なら宗教の事實性と倫理の先驗性とが一緒にされれば、理性の批判主義的立場は成立たなくなるからである。故に宗教的なる神の國と倫理的なる目的の國は、どうしても一旦は區別され、否區別以上に相互に對立するものとして捉へられねばならない。更にその上でこの對立が解決へと齎らされねば、カント的な立場からする宗教論は成立たないのである。そこでカントは次のやうにその解決を試みた。それは神の國を目的の國よりも一層高く位置付けるといふことによつてである。人間の普遍的なる義務は道徳と宗教といふ二つの異なる立場に立ち、同時に二つの異なる源泉をもつことが出来ない。加へて目的の國にはそれが倫理的な力をもつためには、何らかの實在性(Realität)が保證されねばならない。そこに目的の國を超越する神の國が、目的の國を補ふ事實的な力として登場する。故にそこには畢竟歴史信仰が認められたことなるのであつて、それは彼の倫理の根本思想を脅かし、人間の獨立性を危くする結果となるのである。

る。

1 Vgl. Cohen, *ibid.*, S. 473-479.

2 カント宗教論の第三篇がそれをよく物語つてゐることを、コーヘンも云ふ。

3 カントの「永久平和論」の中にも、このやうな道德の自立性を自ら弱める如き傾向が認められる。即ち公民的社會の全體の理念の實現に當つては、その實行に於いて、この理念から離れて、權力の強制に於いて公法を立てるもやむを得ない……といふ如き云々。——Vom ewigen Frieden, S. 152.

然もまた逆から云へば、宗教が本来歴史信仰としてあるといふことは、それが單に擴布の手段として斯くあるといふにとどまらず、そこには道德的理性のみをもつては説明出来ないやうな、非合理的乃至超合理的なるものが含まれてゐるからであることも、思はれねばならない。神の國はその一々をすべて道德的に再改釋し盡されず、むしろパウロの云へる如き「我欲する善はこれを爲さず、欲せざる惡はこれを爲す」といふ道德に背反する深刻悲痛なる自己體験が、信仰の途を歩ましめるのではなからうか。その點から云へばカントの倫理的共和國の要請は、むしろ單に個體の道德的完成、自己内自由の確保のための手段にしか過ぎなくて、決して眞に主體を超越るやうな面へと自由の問題が追求されなかつたとも評することが出来る。斯くて惡と宗教との究明は依然として不徹底たるを免れないのである。

1 神の國としての倫理的な共同團體へ我々が合一するといふことは特殊な種類の義務 (*officium sui generis*) であるといふ如きカントの言葉が宗教論にある。併し特殊なる種類の義務といふ如きは、道德と自由の絶對的な自律自發性に背反するものであり、或ひは偶々兩立し得ても道德律の命ずる絶對的義務に對して從屬的、手段的な意味を超えないであらう。——S. 225.

斯くて純粹のキリスト者の立場から云へば、カントの理性信仰は、そのキリストの道德的人格理念化に於いても、神の國の理念的基礎付けに於いても、至福の二律背反に於ける贖罪の意義の貶下に於いても、眞の宗教の義に徹せざ

るものとして當然難ぜられるのである。恩寵は人間の善惡の相對的努力を超えた神の愛たるべきであり、根原惡が根原惡たる所以はそこでは人間が自由を有するといふことが全く壞れて、自己を投出す外になくたつてゐるからに外ならないであらう。さればカントの如く自己の理性的立場を堅持せんとするところには、神は遂に現れず、一切をすて願みない信仰は生ぜず、宗教は道德の立場から類推されるにとどまる外なかつたのであるとも云はれよう。併しまたそれにも拘らず、我々はここにカントへの最後の辯護として、尙一つのことを云ふことは有されよう。それはカントが斯くも神學を却けた所以は、宗教の非道德化、反道德化を警戒したからであるといふことである。それはもつと根本的に云へば今日でも我々がキエルケゴールやバルトの論調を、哲學の立場から反省する場合には、彼等が信仰の超理性性を強調する餘りに却つて信と知が分離して了つて、二者ともに人間に根本的なものであるが故にその二者を何とかして高次な統一に篇すといふ如きことが充分に顧みられず、とかく始めから知を容れず、理性に背反するが故にこれを信すといふ傾向が勝つてくることを指摘し得るからである。そしてこの故にこそカントの如く道德と宗教の理性に於ける究極的な一致をあくまで意圖し、その故に歴史信仰を排斥し或ひは再解釋せんとした努力も、不斷に省みらるべきものをもつのである。

1、例へばカントは判断力批判の八八節、八九節に於いて、神の如き思辨的には空想でしかあり得ない直感的存在の理念を、道德實踐の究極目的としてのみ立てることに制限する所以は、それによつて神學が接神術やデーモン論や妖術や偶像崇拜に陥ることを防ぐ爲であり、更にもしも神學が道德に先行すれば道德は神學に歸入して予ひ宗教は非道德的となることを指摘する。また同様なことを宗教論の諸方で細かに述べてゐる。

併し率直に云つて、この辯護は私には究極的に成立せしめることは不可能である。何故なら信と知を同一次元に、同一性的に兩立せしめるといふことは、人間にとつては限界を超えたことであると自覺されるからである。つまりカントの如く道德と宗教を究極的に調和統一せしめるといふことは、一個の哲學的な理想ではあつても、その理想は現

實と結付かざるはもとより、我々人間の存在根底そのものの中に強き根差しをなし得るか否か疑問なのである。さうしてここに、即ち理性道徳と同一線上に宗教の本質が果して提へられ得るか否かといふところに、如上のカント哲學への追思考が最後に對決すべきものが存する。その對決はカントの藏する矛盾の霧草へと趣かざるを得ない。

例へばカントは心術の革命を説明して、道徳的努力のみでは善意志が悪を克服する能はず、その故に心術の革命がなされねばならないと云ふ。故にその限りこの革命は、自力的な道徳意志を超えて、我々に測り知られ得ざる高次の助力としての神の恩寵に頼らねばならぬが如くである。それをカントは「心術が神聖性の格率へと移行すること」として説明する。即ち超越的なる力の働きに於いて、心術の革命は成就され得るのである。然もそれにも拘らずカントは、この革命は他の面からみれば悪への性向の漸次的改良の努力と同一のものでして、超越的なる恩寵の働きを、直ちに自力の當爲の線に引戻すのである。或ひは先述の如く、我々が道徳的完全人格としてのキリストを範型として、キリストに近づく道徳實踐をなす場合に生ずる困難として、我々の場合にはキリストと異り出發點が悪であつたといふ事實を如何にしても抹殺し得ぬが、それをどうするかといふ問題の生ずる場合、その解決は神の恩寵による外ないとして自己を投出したが如くあり乍ら、然も直ちに恩寵よりも我々の道徳的に善き心術たるべき努力が第一であるとして自己を投出する如きである。即ちそこには、革命と漸進的改善、他力と自力の如く何よりもカント的な二律背反たるべきものが無難作に結び付けられてゐるのである。純粹理性批判に於いて理性の不可避的に陥る辯證的推理に關する二律背反を指摘し、そこに自ら行詰つた理性をして轉じて自己内の實踐に絶對世界を求めてゆかしめ、更に然しその實踐理性が最高善に關して陥る二律背反をも突き、また反省的判斷力がその自然との關係に於いて生ずる二律背反をも見逃さなかつたカントが、然も人間の根本的な生き方を纏つての、道徳と宗教の同一性的結付きの不可能といふ、最も大きな二律背反を逸したのである。然もその故にこそ、カントに於ける理性、道徳、宗教の關係は終始その根本のものに曖昧さを殘し、ひいては自由概念の自己矛盾すら導きかねないのである。何故なら道徳は自由に於いてあるが、宗教

はその自由に行詰り、自己を死して新しき眞の自由に甦えるところにあるからである。

それではこのやうにカントに於いて道徳と宗教の二律背反が逸せられた所以のものは何であらうか。それは相異なる二重の面から批判することが出来る。即ち一方では道徳と宗教が同一性的に捉へられてゐる如くであり乍ら、否その故にこそ却つて二者は全く別箇のもの、別箇の領域として分離されてあるからである。換言すれば全く分離されてある二者の間にはアンチノミーは生じない。そして斯く分離が前提されてあればこそ却つて、二者は表面的なる再改釋といふ形で同一性的に結び付け得るのである。故にこの意味からすればコーヘンの云ふ如く、「併し宗教はカントにとつては人間のすべての自律性にも拘らず、その最も深い内面、人格及び個體的人倫的な力と心術の源泉としてあつたのであつて、これに對して法や國家は合法性の前段階にとどまつたのである。そして倫理は？ 倫理とは正に哲學である。かかるものとしては勿論それも最も内面的なるもの一つではあるが、然も單に一の理論的なる方に過ぎず、それに對して宗教は一の實踐的な原動力としてあつたのである」とする解釋も理解出来る。つまり宗教は心情の領域にあるものとして、道徳的な意志の領域との區別が前提されてあつたればこそ、却つてその宗教をカントは自己の倫理哲學の立場から單なる理性の限界内に於いて再改釋し結付けることを試み得たのではなからうか。

I. Cohen, *Ibid.*, S. 481.

然しまた反面に於いては、斯く道徳と宗教の二律背反が逸せられた所以の根本には、カントに於ける人間の捉へ方が問題とされねばならない。ひとり道徳のみでなく宗教もまた人間を、自己を如何なるものとして自覺するかといふことに、最も大きな問題をもつからである。そして端的に云へばカントは人間を終始理念的に捉へてゐるのである。先にカントは根原惡を云つてもそれを理性の面にのみ切りとつて問題にしてゐると論じた如く、宗教も道徳も人間もすべて叡知界に於ける理念として捉へられてゐるのである。故に例へばカントの自由は上述の如くその徹底のためには、却つて主觀から現實へと遷相して社會的自由を問題とせざるを得なかつたにも拘らず、然もその場合にもカント

は單なる理念を超ゆる存在の問題、實在論の立場へと敢て進まなかつたが故に、その社會性は單に惡の永久克服のため、倫理的共和國の建設さるべきことの要請にとどまつて、その具體的内實へは入らなかつたのである。問題の焦點が主觀道德にある限りはそれによいとしても、ひと度宗教の超越性を問題にする場合には、その宗教固有の要求からしても理念の立場を超ゆるような、自己の生存を賭する實存とならざるを得ないであらう。革命は只に主觀内部の心術の革命にとどまらず、主體的自己の全體的新が要求せられるであらう。即ち理念の立場を超ゆるやうな存在論が徹せられ、更にその存在論をも自ら否定し壞してゆくやうな主體的な自己の生き方の問題へと至らねばならぬ。而してその場合には理念の自己同一性の枠内に於けるのと異つて、道德と宗教は自らの内で分裂し、大きな虚隙と相剋を齎すのではなからうか。ここでは私は今その如實な一例として、ドストエフスキーのことが思はれてならぬ。

(完)