

世界概念の哲学

——カントに於ける道徳と宗教の問題——

有 福 孝 岳

「人間の理性はその認識の一種類に於て特殊な運命——それが避ける可らざる（なぜなら理性自身の本性によって自らに課せられているが故に）、併し答える可らざる（なぜなら人間の理性の全能力を凌駕しているが故に）問題によって煩わされること——を有する」（*Kritik der reinen Vernunft*, AVII, Vorrede[※]）。かく語られる人間理性の弁証法的側面の顯著な一例としての、カントに於ける道徳と宗教の關係の不即不離性を照驗せんとするのが小論の意図である。同時にその秘鍵は認識と思惟、知識と信仰、理論と実践の關係の内に有ることが自ら挿話的にも示されるであろう。

※ 尚引用は悉く *Philosophische Bibliothek*（所謂フォルレンダー版カント全集、旧版、新版 [in Leibzig oder Hamburg]）の頁付による。（略号）は第一批判第一版（A）二版（B）、第二批判（P V）、第三批判（U）、宗教論（R）、論理学講義（L）、*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*（G）、*Über die Fortschritt der Metaphysik seit Leibniz und Wolf*（F d M）等々。尚傍点、括弧等は必ずしも原典通りでなく、筆者の任意による。

第一章 最高善の教説としての哲学

I 世界概念の哲学

周知の如く、カントは、哲学の概念として *Schulbegriff* と *Weltbegriff* (*conceptus cosmicus*) に二分別した (*Vgl. B. 866f. I, Einleitung III*)。而して哲学の学校概念とは「学問としてののみ探究されかかる知識の体系的統一従って認識の論理的完全性以上の何ものをも目的としない認識の体系の概念」(B. 866)とされ二つの部分を持つ。第一に「理性認識の豊富な貯蔵庫」であり、第二に「これら認識の体系的連関、或いは一つの全体の理念に於ける認識の結合」である (I. 26)。故に先ず認識の素材としての多様(内容的多様)供給の地盤であると同時に、之をア・プリオリな原理構成に基づいて一つの体系的結合(形式的統一)へと招来せしめるとハッスのこの哲学の *Wissenschaftlichkeit* を物語るものに他ならぬ。即ち「本来の意味に於て体系的連関を持ち、あらゆる他の学問に体系的統一を与えるところの唯一の学問」(I. 26)と言われる所以である。然るにかかる「唯一の学問」は単独では正にその名の故に、如何に厳密であろうとも、講壇的特殊的であるにすぎぬが故にあく迄「世界概念」へ高揚されねばならぬ。蓋し「学派の独占 *Monopol der Schulen*」を失わしめ、「人間の関心 *Interesse der Menschen*」を得せしめて、全ての有害な影響を奪取することこそ哲学の元初の課題たる故に (B. XXXII)。「*ハッ*」で世界概念とは各人が必然的に関心するところのものに関わる概念を意味する。従って若し学問が或る任意の目的に對する練達性 *Geschicklichkeit* の一つと見なされる時には私はその学問の意図を学校概念に従って限定する」(B. 867 *Ann.*)と言われる如く、後者は前者に奉仕する限りに於てのみ意味を持つにすぎぬ。単に学校概念に留まることが「思弁的知識だけを求め、而して如何に多くの知識が人

間的理性の最終目的に裨益しているかどうかを看過するとしてあらゆる任意の目的に対する理性使用の爲の規則を与える」(L 26)にすぎぬ所のソクラテスの呼んだ愛説者 (*philosophos*)であつて未だ「愛智者 (*philosophos*)」ではない (Republica, 480 a)⁽²⁾。

之に反して世界概念の哲学は世界市民の有用性 *Nützlichkeit* に関わるゝところの「智慧 *Weisheit* の教説」であり「理性の立法学 *Vernunftgesetzgebung*」である (L 26)。然るに「数学者、自然科学者、論理学者があつて殊に最初の二者が一般に理性認識に於て、論理学者が殊に哲学的認識に於ていくら前進したとしてもけれども理性技術者 *Vernunftkünstler* にすぎぬ」(B 867)。なぜなら本来哲学者は、自らの理性を決して模倣的機械的ではなくて、あくまで「自由」に使用するべく「自らを試練せんとし、しなければならぬ」(L 25)ところの *Selbstdenker* に他ならぬ。即ち世界概念の哲学者とは「人間的理性の本質的目的を促進する爲にこれら全てを試み、これらを道具として利用するところの理想に於ける教師」(B 867)と言われる。故にこの哲学は学問と智慧の合一であつて、而も学から智慧へ順序立てられるが故に前者は *Conditio sine qua non* であり後者は十分条件である。蓋し「学問なき智慧は吾が決して到り得ぬ一つの完全性の影絵にすぎない」さりとて「知識は全ての認識と練達性の合目的結合が統一に到らぬ限り哲学者を構成しない」と言われる程に「学問はただ智慧の機関 *Organ* としてのみ内的な眞の価値を持つものである」(L 27)。まこと「智慧への道は若しそれが確固となつて不通にされ或いは迷い易きものたるべきでないならば、吾々人間に於ては不可避的に学問によつて開通されねばならない」(pV 162)。従つて「学問(批判的に求められ、方法的に導入された)は智慧の教えに到る狭き門である」(pV 186)。然も世界概念の哲学とは万人の関心するところの世界市民的 *weltbürgerlich* 意味での哲学の故を以て公衆はたとえ学問として求められた細緻な哲学的研究には関与しないとはいへ、かかる攻究の後にはじめて明るみに照らし出される教えには関与しなければならぬ。正に哲学は自らを啓くことに於て世界を啓く「啓蒙」⁽³⁾を格律化しなければならぬが故に「吾々の理性使用の最高格律の

学問」(L 27)に他ならぬ。

かかる世界市民的意味での哲学に対してカントは次の四問を設定する(L 27. an Säudlin, 1793・5・4, Vgl. B 833)。

- (1) 私は何を知り得るか Was kann ich wissen? (形而上学)
- (2) 私は何を為すべきか Was soll ich tun? (道徳)
- (3) 私は何を望んでよいか Was darf ich hoffen? (宗教)
- (4) 人間とは何であるか Was ist der Mensch? (人間学)

而してカントに依ると前三問は悉く「人間学に算入されるであろう、蓋し前三問は悉く最後の問いに関わるから」従って第四問は「最も必要な併し亦最も困難なもの」である。然らばこの問いに答えんとした講義録『人間学』(1798)が果して正鵠を得ているか。吾々が、Wissen Können, Tun Sollen, Hoffen Dürfen するものの主体にとつての客体としての Was と、問うている吾々自らが直ちにそれであるものの主体と一である Was との間には、よし「私」と「人間」との主語の転換は問題はないとしても、問われている Was の性格の大なる差異を看取しなければならぬ。然るにカントの招来せる人間学は「実用的、pragmatisch 見地に於ける」それであって、然も人間の素質を技術的、実用的、道徳的に三類別して第二者⁽⁴⁾を「他の人間を自己の意図の為に巧妙に利用すること」(Anthropologie, 276)と規定した時には、「あらゆる学問の源泉、人倫の、練達性の、社交の、人間を結びつけ、統治する方法の、即ち全ての実践的なるものの源泉を開示」(an Marcus Herz, 1773・12)せんとした当初の人間学にはなり得まい。遂行された「人間学」は人間の Was を端的に露呈すべき「哲学的人間学」ではなくて、却ってその源泉を極めんとした応用的「経験的人間学」になり下ったものに他ならぬ(Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik [以下KPMと略す], II Aufl. 186, § 36)。故に人間の Was に答えを見出し得るものは「カントの著作の全体」(Jaspers, Die gro- Ben Philosophen, Bd. I, 521)に他ならないとしても、既に第四問に算入されたとした前三問の内に却って之を何うい

とができる。なぜなら、第(1)問は、かの二世界説に依って、知の領域を吾々にとって「現われている」限りの現象(自然)にのみ制限し、可能的経験としての世界を外的に他者限定する理論的認識を得、かくて第(2)問は、「不可認識」にして「可思惟的」(BXXVII)と残留せしめられたる空虚な場としての「有るがまま」の物自体を、道徳法則を以て充填すべき自由世界として人間を自己限定することを通じて実践的認識を獲得するも、かかる二元論的見地の自得的結果として世界と人間、自由と自然、人間自身の徳と福の調和的統一(これこそ理論的にも実践的にも分離する以前の相の意味であるがままの事實的自己に他ならない)の問題として、道徳の物自体とも言うべき最高善に逢着して當為的行は希望的信へと立ち到る。それゆえ「Wissenを止揚してGlaubenに場を譲る」(BXXX)とは正しく二重構造的に(1)と(2)、(2)と(3)との關係に於て言うことができ、知、行、信の各対象を究問することは、その否定の領域を自ら吟味する理性の批判を遂行することに他ならず、それは、單なる否定としての制限 Schranke と異なつて「或る積極的なもの」としての「限界 Grenze」規定による別世界の開示である(Vgl. Prolegomena, § 57~59)。之によつて自己が終るところから他者が始まり、否定から肯定への積極的轉換が、かくして異なつた關係項としての全く相反するもの(有限と無限)の關係の自己同一的展開が可能となる。かくの如く「~から~」の内在——超越の永遠の否定的超越運動こそ、人間の Was ——ハイデッガー的に言えば人間で有る(Sein)としての意味(Sinn)——を開示し露呈せんとするカント的 Philosophieren の真姿を瞥見せしめるものである。而してこれらの三問の極まるところは、恰かも範疇表の第三綱が前二綱の綜合である如く、第三の宗教の問題として頂点に立つべきである——よしカントに於ては道徳の附加物の如く扱われているにしても。その理由に二面ある。

先ず第一に、かの「知から信へ」の否定的超越に明らかな如く、「知から信へ」は認識の進行過程である、信は成程知を媒介として知られる、信の ratio cognoscendi は知である。逆に知は信によつて根拠づけられる(ratio essendi)。理論は実践によつて根拠づけられるが故に道徳は宗教にとつて「知」であることになる(三VI参照)。更に所謂認

識論の分野に於ては、かの「超越論的対象 transzendentaler Gegenstand」は、吾々の認識の直接的対象たり得ぬ X、無 *Nichts*、或 *etwas* の一般 *Etwas überhaupt* なるにも拘らず、個別的经验に於て読み取らるべき法則性一般の先与件であり、理論的認識という実践的信の対象であり、個別真理成立の根拠である。それは「表象の多様の綜合に於ける意識の形式的統一」(A 105)として此岸的经验的事実から対象の側への超越論的根拠の要請に於て獲得されるものに他ならない。逆に主体的反省たる「純粹統覚」の存在し停滞する我は「吾々の全表象の相関 *Korrelatum*」(A 123)をなすが故に、豊饒な経験あつての超越論的事実であつて、あく迄限定、被限定的關係にある。従つて「観念」ということは一つの「行為」であり、実践的作用である。即ち *Ich denke* は *Aktus* であつて (B 423 Anm.)、統覚は能力 *Vermögen* である (A 117 Anm.)。即ち実践理性の優位は単に理論的認識にとつて不可能なる諸対象への実践的信仰の優位にあるのみならず——然るだけなら、実践的理論の優位であつて未だ真に *Wissen* を止揚したことはならぬ——むしろ理論的知の根拠に実践的信があることを示す(註(7)参照)。

第二にカント的限定的制約下にある特殊宗教の表象内容に關しても、それが人間の *Was* を最も卓越的に明かす秘鍵であり得る。なぜならかの第三問「宗教」は、畢竟するに「幸福」を含む最高善の概念内容の故にこそ「不死」的人格のみならず、「神」的存在を要するのである。即ちこの世界では必ずしも、有徳者即有福者とは限らぬ。*Sollen* なる事態が正にその *Sein* が *Wollen* 通りにならざることを明示する。然るに「幸福とは世界に於ける理性的存在者にとつてあらゆることが意欲と意志に従つていふ彼の状態である。而してそれは自然と彼の全目的への同様に彼の意志の本質的規定根拠への合致に基づく」(pV 143)。人間の理想的眞実在は、純粹な道德の嚴格性 (*Sollen*) とその意欲の自然性 (*Wollen*) との「美しき調和」に他なるまいが故に(三V参照)。

II 本来的形而上学 die eigentliche Metaphysik

ともあれ、かかる知から信への否定的超越と、両者の相関性をカントの『アカデミー懸賞論文』に於ける形而上学の進歩に関する叙述に於ても指適することが出来る (F.d.M. 89, Bd. V, Abt. 2)。即ち第一に形而上学は自らを「理論的学問として成立せしめんとする理性の手續きの形式的なるもの、das Formale」と関わり、第二に形而上学は「実質的なるもの、das Materiale」と関わり、「理性が形而上学によって意図する究極目的を、それがどの程度に到達され或いは到達されないかという事を理性の手續きから導出する」のである。故に前者は「形而上学への最近生じた歩み」として「超越論的哲学」の新状態を含み、後者は「形而上学そのものの進歩を純粹理性の分野に於て示す」ものとして「本来的形而上学」の新状態を含む。然るにカントに依ると形而上学とは理性によって「感性的なるもの」の認識から「超感性的なるもの」の認識へと前進して行く学問である (F.d.M. 84, ヘーゲル『精神現象学』、カント『純粹理性批判』の叙述の順序が既にこのことを呈示する。即ち「感性的確實性」から「絶対知」に至る意識の自己展開、或いは「直観・概念」「理念」等の対象 (フエノメナ・メタメナ) 的發展は「形而上学の有・神・論的体制 onto-theo-logische Verfassung」(ハイデッガー) を物語る。之をアリストテレス流に言えは、「吾々に於て $\tau\acute{o}s \ \acute{\eta}\lambda\acute{\eta}\theta\acute{o}s$ 」先行するものから「自然本性上 $\tau\acute{\eta} \ \acute{\phi}\acute{\iota}\lambda\acute{o}\varsigma$ 」先行するものへと、従って「吾々の知覚に於てより近きもの $\tau\acute{\alpha} \ \epsilon\pi\iota\gamma\gamma\epsilon\sigma\tau\acute{o}\nu \ \tau\acute{\eta}s \ \alpha\iota\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\iota\sigma\acute{o}\varsigma$ 」から「より遠きもの $\tau\acute{\alpha} \ \rho\alpha\pi\pi\acute{\omega}\tau\epsilon\sigma\tau\acute{o}\nu$ 」へと進行することである [Analytica posteriora, 71 b~72 a]。蓋し「学^{メタ}びごと」は「本性上より少く可知的なるもの」を介して「より多く可知的なるもの」 $\kappa\alpha\iota \ \acute{\alpha}\nu\alpha \ \tau\acute{\alpha}\nu \ \acute{\eta}\tau\epsilon\omega\nu \ \pi\omega\sigma\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\alpha \ \acute{\phi}\acute{\iota}\lambda\acute{o}\varsigma \ \epsilon\acute{\iota}\varsigma \ \tau\acute{\alpha} \ \pi\omega\sigma\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\alpha \ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omega\nu$ 進むことよ⁽⁵⁾て生ぜしめられるが故に [Metaphysica, 1029 b]。それゆえ「あらゆる経験の限界を超えている認識」を与うべき「本来的形而上学」は「経験の豊饒なる低地」(Prolegomena, 144 Anm.) に認識の対象を見出す「超越論的哲学」を自らの「支関」として有⁽⁵⁾が

故に、理性の限界設定に統一を与うべきものとして、かの世界概念の哲学が「人間理性の究極目的」へ関わる学問と言われる時 (P. 27)、『その哲学の頂点に立つものに他ならない。これ即ち「かの難渋を極めた範疇の演繹が神学にとって如何に最高に必要且つ有用であったか」(pV 162)』と言われる所以である。

之を換言すれば、「批判は新たに建設されるべき体系への予備学にすぎぬ。その体系は批判に対して先天性の総体(自然科学)、法論と徳論の『形而上学的基礎』だから意識の超経験的機能の教説としての『形而上学』を与えるのみならず、それに自己を基づけている存在論 *Seinslehre* をも与えるべきものである——第二の要請の章に於て始まった」(Heimsoeth, *Studien zur Philosophie Immanuel Kants* [1956], 230. 註(7) 参照)。即ち批判は第一に分析論の成果を通じてその制限内に留まることに於て所謂「自然」及び「人倫」の形而上学たる学的体系を構築し (1850. *Meta. der Sitten*, 3)、『第二に、分析論の限界を積極的に転じ、弁証論の成果、即ち従来 of 超感性的認識の端的なる肯定 (Dogmatismus) と否定 (Skeptismus) との止揚綜合としての「中道」 (Prolegomena, §58. „die skeptische Methode“; B 451) を基とする *praktisch=dogmatische Metaphysik* を展開した (FDM 122~126)』。それは伝来の「特殊形而上学 *Metaphysica specialis*」即ち、*theologia, psychologia, kosmologia* を批判そのもの出发点たる「二律背反」の主題に集約し且つその篩にかけることによつて神、不死、自由の「三理念の図式 *Dreideuschema*」へと換骨奪胎せられた (Vgl. an *Marcus Herz*, nach 1781・5・11. an *Garve*, 1798・9・21. B 395 *Ann.*, 494. *Schweitzer*, *Die Religionsphilosophie Kants*, 13~29)』。従つて「意志の自由の意識と不可分離に結合し、それと「べき」(pV 50) 道徳法則を手段形式的なるものとして、(道徳法則の要求する神聖性に至るべく無限に持続する人格性即ち魂の不死によつて可能な) 幸福に値すること *Glückwürdigkeit* としつゝ道徳性を第一要素とし、(人間の道徳的能力の不足を補う神によつて可能な) 道徳性相応の幸福を第二要素とする完成善 *bonum consummatum* たる最高善を促進せんとする実践主体の行為的自覚の内面に於て露わとなるものが本来的形而上学に他ならない——「実践的規則の総括すら、こ

の規則が或る普遍性を持った原理と考えられる時には理論と呼ぶことができる」而して「行動の或る普遍的に表象された原理の遵奉として考えられる目的の実現のみが実践、Praxis と呼ばれる」(Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt, aber nicht für die Praxis, 69, ph. Bib. 471)。この理論的消極から実践的積極への転回の「要石」たる自由は道徳法則の ratio essendi として、神、不死に対して一層内在的な事実(Faktum)としての役をなす。少なくとも道徳法則を「自由」自在に行使し得る理性的存在者を前提にすれば、その自覚的内面に於て道徳的世界が形成され、最高完全道徳者として「神」の存在が了得され、且つかかる理性的存在者の「不滅」的人格を前提にしてのみ、永遠的当為としての道徳的精進が可能となる。即ち「神・不死」を「自然概念」(Physik)ならず「自由概念」(Moral)として扱ひ、「道徳的目的論的証明」を遂行することである(B. 662, pV 159. U § 87~91, Allg. Ann.)。「ここ」ではその際根拠にある超感性的なるもの(自由)はそれから発現する原因性の一定の法則によって他の超感性的なるもの(道徳的究極目的とそれの遂行可能性の制約)の認識に素材を与えるのみならず事実としても又その実在性を行爲に於て確証する」(U 348f, § 91)と言う所以である。

かくの如く、最高善を究極目的とする限り本来の形而上学は、道徳を舞台としつつもそのみでは未だ本来なるものを形成せず、あく迄宗教へと、即ち「吾々の力の及ぶもの(in unserer Gewalt)」から「及ばぬ」ものへと超距する(Überschreiten ≠ fortschreiten) 故に、正しく世界概念の哲学の否定的超越の終着点に立つべきものに他ならない。因みにこの哲学は「人間的理性の本質的諸目的に対する全認識の連関の学問 teleologia rationis humane」(B 867)と言われる時には、かかる多様な本質的諸目的をして本質的ならしめるべく、之らを「從属的諸目的」として自らの下に統一する唯一の最高目的である究極目的 Endzweck が提示されねばならない。然るにかかる人間理性の「究極目的は人間の全使命に他ならず、而してその使命についての哲学とは道徳と呼ばれる。道徳哲学が他の理性活動に対して有するかくの如き優越性の為に古人は哲学者という名によって同時に就中道徳家を意味するのを常とし

た」(B 868)。然るに「純粹実践理性の究極目的は最高善」(FDM 124)であり、最高善は「道德的に限定された意志に先天的に与えられた客体」(pV 4)であり、「最高善の名の下に、理性は純粹実践理性の対象の無制約的総体性を求める」(pV 125)。かくして、「形而上学」と「哲学」が必然的に一に帰する時、両者は「最高善の教説 Lehre vom höchsten Gut」として「最高善の理念を實踐的に即ち吾々の理性的行動の格律の為に十分に規定する」(pV 125)となる。「智慧の教説 Weisheitslehre」(FDM 99)に他ならぬ。既述の如く、智慧は、単に何を為すことが義務であるかを知るにすぎぬ「実践哲学に精通せる者 ein der praktischen Philosophie Kundiger」にあるのではなく、義務の意識が同時に行動の動機である「実践的哲学者 ein praktischer Philosoph」の内にも現存する (Meta. d. S., 211f Anm.)——智ハ明德ニ有り。即ち智慧は「そこに最高善が存すべき概念の指針」たるのみならず、「それによって最高善が獲得されるべき行動の指針」たらねばならぬ (pV 125)。かくの如き「教説と実例による智慧の教師 Weisheitslehrer」(L 26)たる理事相即の本来的哲学者は、ただ「理念に於てのみ存する原型」であり「理想に於ける教師」にすぎぬ (B 867)、『も』現にありとせば、「神的人間 ein göttlicher Mensch in uns」(B 597)であり、「智慧の知識の師 Meister in Kenntnis der Weisheit」(pV 126)に他ならぬ。まこと「哲学者という僭称の下にこの理想を所有していると称する程の資格があるのは、彼の人格に於て現に哲学に確実な効験を(己れを制することと特に普遍的善に寄せる疑いなき関心とに於て)実例として示し得る者のみである」(pV 126)。故に現実の哲学徒は「かくの如き高き目的を確信して己れ自身を、況んや他人を導き得る迄には依然として到っていない学人 Schüler」としての「謙讓な人 ein bescheidener Mann」に留まらねばならない。従って最高善の理念も亦「客観的には理性の内にも完全に表象され、主観的には併し人格にとって不断の努力の目標にすぎない」ものとなる。併し乍ら尚且つ永遠的當為を主体的に引受けんとする以上、そこには、知的絶対否定的超越を信的絶対肯定的内在へと転ずるべき瞬間的充足が存しなければならぬ。

カントは知識を「主観的にも客観的にも充分な信憑性」、信仰を「主観的にのみ充分であって、同時に客観的には不十分であると見なされる」信憑性「Fürwahrhalten」と規定する(B. 850)。前者は眼前的対象へ向かって真理を読みとらんとし、後者は見えざる人格性の自覚的限定に向かつて主体的真理を看取する。それゆえ、「対象がそれ自体に於て何であるか」を解決せんとする ein Beweis *kar' d'ichselv* を充足的原理として持つ「限定的判断力」は「知識」とより厳密な連関にあるだろう。之に対して、「対象が吾々(人間一般)にとって何であるか」を決着せんとする ein Beweis *kar' d'üßerem* を充足的原理として持つ「反省的判断力」は「信仰」とより一層関わるであろう(U. 386, § 90)。

真理 Wahrheit とは「吾々の概念と客体との合致」(B. 670)、「認識とその対象との合致」(B. 825f)と言われる如く、既に与えられたア・プリオリ(普遍)の下に諸対象(特殊)を包摂する限定的判断力によって招来される(U. Einl. 17)。従つて超越論的綜合(図式)のみならず実践的綜合(範型)に於ても、判断力は限定的でなければならぬ。(6)

之に対して、悟性及び理性の立法領域、Gebiet としての自然概念と自由概念との間の「見渡し難き溪谷」を、自己自身律 Heautonomie としての合目的性 Zweckmäßigkeit の原理に依つて架橋する反省的判断力(U, Einl. II)は、独自の領域を持たぬが故に、対象を構成することはできず、却つて対象と関わるべき主体自身の有り方を自ら限定するという有限の人間思惟の最高自律を示す——「主体性への通路は反省である」(Heidegger, Kant's These über das Sein, 31)。

即ち第一批判以来の als-ob の「象徴的擬人観 symbolischer Anthropomorphismus」(Prolegomena, § 57)に基づく「課題的・統制的・発見的」理念の虚焦点(focus imaginarius: B. 672)を優れて開示するものは反省的判断力に他ならぬ。之によって与えられた個的多としての実践的行為に對して方向を必然的ならしむるべき全体的一としての最高善を見出すことができる。なぜなら反省的判断力の推論の根拠にある原理は「多は一つの共通せる根拠なしには一の内に和合することはなくして、この様にして多に帰属しているものは一つの共通せる根拠から必然的となるであろう」ということであるが故に(U. 146, § 83, III参照)。尚附言せば、趣味問題に關しても、それが一般的に他人に

如何に気に入るものと判定されていようと、「私にとって気に入らぬ mir mißfallen」ならば「耳を塞ぎ」、如何なる理由、詭弁も「聞き入れぬ」。なぜならそれは「趣味判断 Geschmacksurteil」であつて悟性や理性の判断ではないから。総じて「宗教」が目的論的世界観を以て貫かれ、「美的判断」も亦「反省的判断力」を以て遂行された。まさにこのことに於て両者の「信的主観(体)的原理」へと帰趨する関連性が顯示されるのである(U § 33, 34, 35)。

かくて、「吾々の自由によって可能な派生的最高善」の可能根拠としての「根源的最高善」たる神の存在 (so Gott, Gott ist) の想定は、「反省的判断力」の独壇上である「目的論」に於て頂点に達する。勿論かかる存在命題がたとひ「先天的綜合命題」(R 6Amm, Vgl. B 626, pV 159)と言われ得ても、經驗的対象の有に於けるその如く客観的妥当的証明根拠を有し得ず、あく迄道德的存在者にとって主観的(その実、実践的には最客観的)に充分な信仰命題である故に「懷疑者に対しては証明できなう」(U 322 Anm.)。かの理性に關しては学習されぬ、「精々哲学、することを学び得るにすぎない」(B 885)と称された哲学の本来性がここにもよく出現する。それ故「積極的學問としての神の認識」を有する哲學者は「學者 Gelehrte」とは稱し難う (pV 158 Anm.)。従つて『神が有る等々は道德的に確實である』とさえ私は言つてはならぬ、却つてただ「私は神が有ること等々を道德的に確信する」と言ひ得るのみである (B 858)。かかる「実践的信仰」、「理性信仰 Vernunftglaube」(U § 91, pV 167, R 113)は既に早く (1763 抄) 神の存在に ついてはその「確信 Überzeugen」だけが必要であつて、その「論証 Demonstrieren」は同様に必要ではないと道破されていた (Der einzig mögliche Beweisgrund, 116)。然るにこの根本確信をめぐつて「客観的述語」なしに端的に主語を定立する「物の絶対的措定 Absolute Position」(op. cit., 10, „Sein ist offenbar kein reales Prädikat“: B 626)としての有の用法としての命題 „Gott ist“ が果たして、如何にして、如何なる限界に於て可能であるかという問うこと第一批判 („Ideal“) のみならずそれに続く主要著作 („Postulat“, „Endzweck“) を駆り立てた「秘密の刺針 der geheime Stachel」(Heidegger, Kants These, 14) であつて、又かの「本来的形而上学」の重要関心事として

「道德的目的論」を以て答えられた (moralische] Weltursache [Welturheber]: U322, § 87)。

併し乍ら、想定された目的論的神は未だ外主体的超越的君主的神たるに留まり、真に主体内在的自覚的宗教的神たり得まい。「吾が力の内になき」最高善は却って「吾が力の内にある」根元悪を呈示する。即ち人間意志の善よりも寧ろ悪の徹底的自覚の足下にはじめて到来するものこそ「道德的に完全な(神聖にして慈悲深き) 同時に亦全能な意志」(pV 149) に他ならぬ。

I (1) 「Geschicklichkeit の文化は勿論目的一般の促進への有能性 Tauglichkeit の最も優れた主観的制約である」(U 300, § 83)。
かかる自然の最終目的 der letzte Zweck としての文化が依つて以て可能となる究極目的 der Endzweck としての道德を客観的制約として有した如く、文化と道德、学校概念と世界概念の両者は代替可能 (Preis) と、不可能無比の価値 (Würde) の連関にあると言える (G 58f)。三▽参照。

(2) 哲学者は愛説者 Philodoxos ならず愛智者 Philosophos、而して学を嫌ふ尚一層智慧を好む嫌論者 Misologos ならず愛論者 Philologos なること即ち学的人生智 Wissenschaftliche Lebensweisheit の君主に他ならぬ (Von einem neuerdings erhobenen Vornehmen Ton in der Philosophie, Bd. V, Abt. 4, 3)

(3) 「常に自ら思惟せんとする格律は啓蒙 Aufklärung である」(Was heißt: sich im Denken orientieren? V, 2, 162)

(4) 『人論の形而上学への定礎』では命法と technisch (技術に属する)、pragmatisch (安寧に属する)、moralisch (自由な行動一般に属する) と三別している如く、「実用的」は未だ仮言的伶俐の指令に関わるのみであつて日常的社會性に於て顯著なものに他ならぬ (G 36 f, Vgl. R. 25~28)。尚このことは厳格なカント道德の形式性がどこまでも特殊を内含することを示すものである。

II (5) 「物一般の先天的綜合的認識を体系的理論に於て与えんとする Ontologie の簡稱は純粹悟性の單なる分析論の謙称に場を譲る」(B 303) 批判の試練後に於ては、批判即存在論即超越論的哲学 Transzendentalphilosophie なることは『懸賞論文』に顯著に示される (FDM 84, Vgl. B 90f, 873, Heidegger, KPM 116, § 25)。⁶ 但し批判に於ては必ずしも超越論的哲学の意義は一定せず、批判後に建設される体系的を意味する場合もある (B 27f, A 13 f)。⁷

(6) 勿論、範型論に於ては図式論程充分に遂行されてはいないし、カント自身もここでは「申し訳に限定的判断力に関心してい

る」(L. W. Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, 154 note) にちかたうに「絶対不可疑の普遍が既存する限り、判断力は限定的である」(H. W. Cassirer, A Commentary on Kant's Critique of Judgment, 209, cf. 68～78)。即ち限定的判断力は、自由、自然の独自の立法領域を有するが故に対象体的に (für anderes)、反省的判断力は Gebiet なき故に主体的に (für sich)、夫々立法的 nomothetisch なのである (U, § 69, § 87)。

(7) かかる目的論的反省の先駆として「原則」そのものの超越論的反省——「反省 reflexio とは直接に対象の概念を得る為に対象そのものと関わるのでなく、その下に吾々が概念に到達することのできる主観的制約を見出すべく、吾々が先ず着手する心性の状態である」(B 316)——が既に第一批判の様相の原則として「経験的思惟一般の要請」(B 265～287, 何らかの客体内容を限定するレアルな述語たり得ぬコブラ)《Senk》の可能性・現実性・必然性の差異にのみ関わる Subjektiv-synthetisch な原則)に於て遂行されている。Wissen の分野にあり「要請」とされることは明らかに信への認識順序にも拘らず知は信によってのみ根拠づけられることを物語る(田辺元「綜合と超越」全集四巻、三五二頁)。従って、カントのアプローチは「行爲的自覚」の意義をさえ有するのである(西田幾多郎「予定調和を手引として宗教哲学へ」全集十一巻、一三七頁)。かのカント認識論の絶頂点に於て、『先天的綜合判断』に於ける「関係小辞」は、与えられた表象の客観的統一を主観的統一から区別する為に統覚の客観的統一に迄、所与認識をもたらすことを目ざす(B 142)。従って、主体(観)と客体(観)(主語述語の綜合 Synthesis の内実たる)との相関 Korrelatum に於て、「真理」が成立し、而もその背後の未限定的根拠(超越論的「統覚・対象」)の存在の同意是認を要請してのみかく言うことができるのである。故に、そこに「超越論的有論」がうかがえる。畢竟するに、カントの哲学を「要請のオントロギー」と称し得るであろう。従って存在論は常に第二批判の要請 (pV 151ff) の章に於て始まった (Heinsoch) のみではなく、寧ろ既に超越論的認識論が一つのオントロギーである (G. Martin, Immanuel Kant, §20)。

第二章 根元悪の主体としての人間

III 悪の問題

カントは「実践理性の唯一の対象は善及び悪のそれである」(pV 68)と述べるに当たって、特に「実践理性批判に於ける方法の逆説 das Paradox der Methode」即ち「善及び悪の概念は道德法則の前(vor)にはなく(この概念は一見道德法則の根底に置かれねばならぬようであるが)ただ(ここでも亦生じている様に)道德法則の後(nach)に且つ道德法則を通じて(durch)限定されねばならない」と言明して所謂倫理学上のコペルニクスの転回を遂行せんとした(pV 74)。即ちカントに於ては、善悪の对象的教說的倫理ではなく、善悪以前の「純粹理性の唯一の事実」(pV 37)たる道德法則を唯一絶対とする倫理、即ち法則を自ら積極的に引受ける実践的主体の自覚的倫理に他ならない。恰かも経験の対象が、未限定的な所与直観の多様を、図式による時間規定を内実的綜合とし、形式的には範疇を媒介とする統覚の根源的綜合的統一へと招来せしむることに依って生ぜしめられた如く(「経験一般の可能性の制約は同時に経験の対象の可能性の制約で有る」 α (B 197)、善悪の対象も亦、欲求の多様を「自由の範疇」を介しての純粹実践理性(意志)の自己限定としての普遍的格律へと綜合統一されることを前提としてのみ可能でなければならぬ。客観に於ける主語的規定(経験及び善悪の対象)は、主体の内なる述語的規定(範疇、道德法則)に依ってはじめて成立する⁽⁸⁾。従って善悪の概念は道德的法則を玉座に置いて成立する所の合法則的 gesetzlich 乃至反法則的 gesetzwidrig なものに他ならなく。然も「善」とは法則の為に法則を遵奉し、義務の為に義務を遂行する底の道德的法則に対する純粋な尊敬感情より行為をなすことである。従って眼前現象的によし法則と合していたとしても、心術の内

奥に於て自愛の原理が意志の規定根拠となり得るとき、義務に適った、Pflichtmäßig、行為の適法性、Legalität der Handlung は問わず、ひたすら義務から、Aus Pflicht の行為を招来すべき心術の道徳性、Moralität der Gesinnung が要求されているのである (pV 95, 173f) が故に、善人とは文字通り、dem Buchstaben nach 法則を遵奉する善人行状の人 (bene moratus) たるのみならず、精神に従って、dem Geist nach 之を遂行する道徳的に善い人 (moraliter bonus) たりねばならぬ (R 31)。

然らば善と悪との関係如何。若し善 \parallel A なりとすると、善に矛盾的に対立する非善 (das Nichtgute) は、善の単なる欠如 (\parallel 〇) 或いは、善の反対者の積極的根拠 (\parallel -A) の結果の二つの場合を考え得る。成程単なる自然的心理現象たる快苦の感情には中間者たる無差別点 (\parallel 〇) を認め得る。吾々の内なる道徳法則が、肆意 Willkür の動機 Triebfeder でなくとすれば、善 \parallel A としても、非善 \parallel 〇 となり得よう。然るに吾々の内には道徳的動機 (尊敬の感情、二IV参照) \parallel A が確實に存在するが故に、非善即ち肆意と道徳的動機との一致の欠如とは、実はかかる動機に実在的に (realiter) 反抗して、之を欠如 (\parallel 〇) の状態に陥いらしめる他の積極的規定根拠 (-A) を認めねばならぬ (R 21f Anm.)。即ち悪は単に善の「欠如」(mala defectus) ではなく、善の「剝奪」(m. privationis) と二つの積極的悪⁽⁶⁾としての意味を持ち得るのである (... Begriff der negativen Größen, 88f, Bd. V. Abt. I. Vgl. Meta. d. S., 223f, 231)。従って行為は道徳的には善悪の二者択一 (善悪は天地の如くではなく天国と地獄の如く区別される R 62 Anm.) であるが故に一切かさもなくば皆無となるのみであって、不善不悪の消極的無差別 (ein Negatives der Indifferenz) 及び善悪の積極的混合 (ein Positives der Mischung) たり得ない。善悪はノエムの現象的結果的ではなく、ノエムスの行為的作用的に解さねばならぬが故に無記 (adiaphoron morale) たり得ぬ (R 41)。

併し乍ら、かかる行為的側面に於ける動機だけでは人は未だ善でも悪でもなく。「人間が善となるか或いは悪となるかの相違は、彼の格律の内に採用する動機の相違にはなくて (この動機の実質にはなくて)、彼が二つの動機

の何れを他の動機の制約にするかという従属関係 Unterordnung (動機の形式) に存しなければならぬ。従つて人間は (最善の人間でも) 唯動機を格律として採用するに当たつて動機の道徳的秩序 die sittliche Ordnung を顛倒することに依つてのみ悪となる」(R 38)。逆に「極悪人じやえ」(R 37) その動機の制約関係を正常化すれば善となり得る。従つて道徳的動機は善悪の認識根拠 (ratio cognoscendi) であつても、存在根拠 (r. essendi) ではない。

更に悪の根拠は感性の内にも、理性の内にも存しない。人間に於ける道徳的悪の根拠を指示するには、感性は「過小 zu wenig」である、なぜなら自由から発現する動機を奪ひ去つて人間を動物的たらしめるから——実に感性は、法則を実現し適用すべき実践的媒介契機となるが故に却つて寧ろ「それ自身に於ては善」であつて、之を排せんとする禁欲の徒は「有害且つ非難すべき」ものに他ならぬ (R 60f)——他方理性は「過大 zu viel」である、なぜなら法則への反抗が動機とされ、かくしてその主体は悪魔的存在者となるであらうから」(R 37)。ここに悪を悪と知らずになす畜生的迷盲でもなく、悪の為に悪をなすサタン (Bosheit) の一重的自立性でもなく、悪を悪と知りつつも尚之を排し得ざる人間存在 (Bosartigkei) の弁証性が露呈される。かくして「悪の根拠は傾向性によつて肆意を限定する如何なる客体内にもなく、如何なる自然衝動の内にもなく、肆意自身がその自由の使用の為に作る所の規則の内にも即ち格律の内にもみ存することができる」(R 19)。(但し悪の根源は時間との対で理性の内にも求められる。以下参照)。

それゆゑ「善き格律の採用或いは悪しき(反法則的) 格律の採用の(吾々にとつて探究されぬ) 第一根拠」(R 20)として、それが肆意の使用乃至濫用を人間に帰責せしめ得る限りは、「常に再び自由の作用 ein Aktus der Freiheit」(R 19)でなければならぬ。かかる善及び悪への能力としての自由は、一切の行為の根拠を与えることとすべきで、自己自身に対しては自らに依る以外には根拠づけられぬが故に「元底 Urgrund」乃至「根拠の根拠 Grund des Grundes」である一方、実体的対象的な「有るもの」でなくつて、一々の作用瞬間に「有る」寧ろ「有り得る Sein können」独立無依なる「無底 Ungrund」乃至「脱—底 Ab-grund」に他ならぬ⁽⁹⁾。

今や「自然法則に従って経過する現象の系列を自ら始める原因の絶対的自発性」(B 474)としての「超越論的自由」或いは「意志が道德法則以外の如何なる他のものからも独立であること」(pV 109)としての「実践的自由」とも明らかに異なる一つの新しい自由概念に至った。自律の意味に於ける実践的自由は成程端的に善なる意志に於ては何の躊躇もなく自由であろう。然るに人間の意志とは「受動的に触発された *sensitivum* (とは雖もそれによって限定されない従って又常に自由な *liberum*) 肆意 *Willkür=arbitrium*」(pV 38) にすぎなく (Vgl. B 562, 574f, 830)⁽¹¹⁾。それゆえ道德法則は人間にとつて「拘束性 *Verbindlichkeit*」を伴う「道德的強制」即ち「義務」の法則であり、道德的必然以外の何ものでもない (pV 96, G 64)。真に人間の自由とはかかる道德的必然的自由を弁えつつも、之に背き、或いはかかる背反主体の根拠を更に覆すことよつて再び当為的自由へと走り出る如き弁証法的自由はその本質を持たねばならぬ⁽¹²⁾。即ち「人間の自由(肆意)」は、純粋意志の自律に基づく道德的自由の開かれる場の更に根源にあって、善一方には合理化され得ぬ、善悪の等根源的なるいわば実存的自由の世界系列を始める絶対的自発性に他ならない。かくて始め宇宙概念より出立せる、いわば抽象的普遍としての「超越論的自由」は先ず道德を媒介契機として自律的自由としての具体的普遍へと転じ、更にこの「実践的自由」を人間意志によつて、否定媒介的に止揚超越し、「人間の自由」へと具体化個別化され、自らの内実を豊富にして真にレアルとなった。

カントはかかる人間の自由に於ける「悪への性癖 *Hang zum Böse*」(R 28~32) として、「人間本性の脆弱性 *fragilitas*」、「人間心胸の不純性 *impuritas*」、「人間心胸の悪癖 *vitiositas, pravitas*」の三段階を提示し而して前二者を共に第三者に帰する。なぜなら「高々法則と動機との適合性」にのみ着眼して、法則からの導出に着眼しない「不純性 *Unlauterkeit* と」「その採用した諸原則を遵奉するに足る程強くなう」脆弱性 *Gebrechlichkeit* とが結合して始めて悪癖 *Bösartigkeit* ととしての「人間の心胸の根元的逆倒 *Verkehrtheit, perversitas*」が生じ厳密な意味での道德的悪を形成する (R 39f) が故に。

然るに普通「性癖」とは「あらゆる行」[Tat]に先行する従つて未だ行でさえない肆意の主体的規定根拠」(R 31)である。而してこの行という表現一般は「最上の格律を(法則に従つてか又は反して)肆意にとり入れるところの自由の使用にも、諸々の行為そのものが(行為の実質に従つて即ち肆意の客体に關して)かの格律に従つて遂行されるという意味での自由の使用にも適用できる」(R 32)。勿論悪への性癖は第一の意味での行(peccatum originarium)であると同時に悪徳(p. derivativum)と呼ばれる第二の意味の反法則的行の形式的根拠である。後者は感覺的經驗的時間の内に与えられるが故にたとひ屢々避けられるとしても、前者は叡知的行 intelligibele Tat ⁽³³⁾としてあらゆる時間制約もなしに単に理性に依つてのみ認識されるが故に常に残留するところの「根源的な或いは一般に人間が常に為すだろう全ての善に先行する負目」(R 77)として「人間本性に於ける根元的生得的悪 ein radikales, angeborenes Böse」(R 33)である。かく叡知的行に於て「悪が直接に最上の格律を腐敗せしめ」(R 32)ているが故に「人間は本性か von Natur 悪じあせ」(R 33~41)。かかる人間の Natur とは、mechanisch なそれでもなく、organisch なものでもなきことを「世界文学一般に於て見出されるであろう自由の問題のそのより高次の形式に於ける最も簡潔で深遠な設定」(Schweitzer, op. cit., 102) を以て示せば、それは「感官の内に現前する一切の行に先行する(客觀的道徳法則の下に於ける)人間の自由の使用一般の主体的根拠」(R 19)に他ならぬ。

それゆえ悪の根源 Ursprung は時間の内にはなくて理性の内のみ求めるべくも理性に關しては「結果の現存在 Dasein」(R 42)が觀察されるに留まる。蓋し「理性は全ての時間状態に於ける人間の全行為に臨在し、一樣である、けれどもそれ自身時間に於て存しない、従つて理性が以前にはそれに於て存しなかつた新しい状態に陥いるなどということはない。新しい状態に關しては理性は限定的、bestimmend であつても決して被限定的、bestimmbar ではなく」(B 584)それゆえ「何故に理性は自己を異なつて限定しなかつたか」と言い能わず、却つて唯「何故理性はその原因性によって現象を異なつて限定しなかつたか」と訊ね得るのみである。併し乍ら、かかる悪の理性根源そのも

のが一体何 (was) であるかと究問するに、之を主体的超時間的自由 (の作用)、根拠、行、「心胸の深淵」[Tiefe des Herzens] (R 56, 66) 等々と唯「様相的」(wie) に換言し得るものと云ふ (Vgl. Heidemann, Spontaneität und Zeitlichkeit [1958], 208f)。畢竟して人間悟性を以てしては「不可解 unbegreiflich, 不可究 unerforschlich」である (R 20, 46. Vgl. B 579 Anm., G 91)。これ即ちカント自由論を追思し弁証したシェリングが「万物に於て實在性の不可解なる基底をなすものであり、決して割切れぬ剰余であり最大の努力を以てしても分解して悟性となすことができず、永遠に根底に残るもの」(das Wesen der menschlichen Freiheit, 28, Verlag. L. Schwann) と言う所以である。こゝでも又カントの形而上学の基礎づけの一般的性格にとつて本質的なこと即ち「第一命題や原理の明白なる絶対的明証性に走ることなく、意識的に未知なるもの、へ至り、を示す」(Heidegger, KPM 41) ことが生ずる。ノエマ的に無規定的消極はノエシス的には限定的積極に他ならない。究極的には対象化(限定)され得ざる自由(統覚)たる故にこそよく自余一切を限定し得るのである(註(8)参照)。

とまれ以上の如き観知的根元悪とは、人間がその直接的良心に於て道徳法則の崇高性を意識し、その実現への希求を持つ「本来的自己 das eigentliche Selbst」である反面、その反省的良心に於て尚かくの如き善きものへの相反の可能根拠としての「ごとき自己 das liebe Selbst」(G 26) たることの人間の自由の有限性を徹底省察した結果であつて意志の自律は放棄され得ぬ。道徳的自覚が徹底されればされる程、善への希求と悪への嫌悪の弁証性も強烈化し、道徳的秩序顛倒の根拠としての「悪癖」は自由の行使による自己責任として元来「無垢 Unschuld」なる状態よりの「墮罪 Sündenfall」と解せねばならぬ (R 43~47)。かくカントが主体的内在的に改釈した所謂「原罪」は例えばアウグスティヌスの「私がアダムの息子であるが故に、もつと自由 liberior なる人が犯した罪の罰として私の内に宿った罪」(Confessiones, VII, 10) の如き超越的遺産とは趣意を異にする。即ち、アウグスティヌスに於けるアダム独自の卓越的自由を超歴史的に普遍化するカントに於ては自由な人間主体の内に見出されるものたる限り悪癖と雖も「超克す

ne Überwiegen」ことが可能でなければならぬ」(R 39)。

IV 善への根源的素質の回復 (Wiederherstellung)

表題『善原理と並ぶ悪原理の同居について』(R 17)に明らかな如く、カントは根元悪を究論するに先立って既に「人間本性に於ける善への根源的素質 Die ursprüngliche Anlage zum Gute」を看得しつゝ(R25~28)。「そこでは恰かも『人間学』に於ける人類の性格としての三素質に応ずる如く(二I参照)動物性 Tierheit、人間性 Menschheit、人格性 Persönlichkeit が提示されるが故に当面の根本課題は第三者に擲られる。「人格性への素質はそれ自身で肆意の充分なる動機としての道徳法則に対する尊敬の感受性 Empfänglichkeit der Achtung である」而して「道徳法則の理念は人格性そのもの(全く知的に考察された人間性の理念)である」(R 27)。即ち尊敬の感情と人格性の関係は認識根拠と存在根拠の間のその如くである。なぜなら道徳法則は「一つの知的原因性の即ち自由の形式」として吾々の内なる傾向性、自惚 Eigendünkel を弱少化し、粉碎屈服せしめることによって「最大の尊敬の対象」となるが故に、「知的根拠によって起るされる」積極的感情としての尊敬とは「吾々が完全にア・プリオリに認識し得る唯一のもの」に他ならぬ(pV 86)。故に尊敬はその出現の場は感性であるとしても、道徳的感情である以上その根源は Pathologisch ではなく Praktisch (「自由に依って可能なものは全て実践的である」B 828)であって「先行する(客観的)意志規定と理性の原因性によってのみ可能である」(pV 94)。かくして「Person にも関わり Sache には関わらぬ」(pV 89)尊敬の感情はひとをして「人格に於ける人間性 die Menschheit in seiner Person」(pV 102)に着目せしむることによってかの目的の国即ち mundus intelligibilis に所属する、人間の Was をなす「本来的自己」(G 84f)の神聖性を告知する。

他方端的には道徳法則の主体ではなき人間の現実相即ち「感性界に属すると同時に悟性界に属する」(G 79)者にとっては、自己肯定的感情としての法への尊敬を向上一路すること及び之と全く反対の自らの非本来性への反省的自己否定的感情としての法へ対しての「謙遜 Demut, Demütigung」を下降一路することは表裏一体的同一事態でなければならぬ。なぜならば、法則への尊敬とは、他ならぬ我愛や自惚に限定されぬ自由な自己自身への尊敬であるが故に、打破粉碎すべき反道徳的なるものを自知すること、無知の知としての謙遜を必然的ならしめる。即ち自己尊敬——畢竟するに最高善への希求——は同時に自己懺悔——畢竟するに根元悪への内省——に他ならない。同一主体に絶対に相矛盾する概念が同居している事態が道徳的感情(本来感情的受容的たり得ぬ知性的自発的なるもの)の自己矛盾的名辭(に他ならない。因みに「道徳法則への尊敬による最高善への必然的意図から生ずる最高善の客体的実在性の前提」(pV 152)を尚吾が力の内になきものとして謙虚に絶対者の手中に委ねたことに明らかな如く、尊敬の反省態は、最高善の現実的に不到達である自己自身への「知的輕蔑 intellektuelle Verachtung」(pV 88)としての根元悪への懺悔を生ぜしめる。即ち「法則に対する尊敬」とは正に「背反への少なくとも不純性への、即ち法則の遵奉の為の多くの不正な(道徳的ならざる)動因の混同への連続的、癖の意識」従って「謙遜と結合した自己尊重」に他ならない(pV 147)。明らかに尊敬の感情は道徳的自己の人間の有限的「超越」の根本構造を開示する(Heidegger, KPM § 30)。

かくてその有限性からは尊敬は「吾々にとって法則である、理念の達成への吾々の能力の不一致の感情」(U 102, § 27)として神聖なる法則そのものからの隔絶とそれへの緊張関係を自覚維持せしめる。「人間の到達し得る全ての道徳的完全性は徳 Tugend である」(pV 147)。然るに徳とは「戦闘状態にある道徳的心術 moralische Gesinnung im Kampfe」である。「意志の心術の完全な純粹性を所有して、と考えられる神聖性」ではなく(pV 99)。即ち人間意志 Willkür は、実践的境位に於て「自愛の原理」と「道徳法則」の中間にあって何れを採用すべきかの岐路 Solaweg だ立(G 18) 端的に両立不能なる善悪の矛盾対立 (Praktischer „Widerstreit“: pV 41) を意識する弁証法

的意志であった。然も行為主体として真に当為即能為となる為には、先ずかかる矛盾的、意識的、自己たることを停止しなければならぬ。行為は実践的、意識的、尊敬（動機・関心・格率の順序も物語る如く、尊敬は義務表象、Pflichtvorstellung）であり、未だ義務遵奉、Pf. Befolgung ではなく pV 93. Das Ende aller Dinge, 89, Taschenausgabe, Heft 24) の感情を徹底突破して没意識的、身体（自然）の内に没入し、之と一体となる実践そのものとしてののみ可能である。

上の如き矛盾的自己たることの抑の根拠は根元悪に由来していること故、端的に善主体たる為には何よりも先ず、逆倒せる心胸の再逆倒としての「人間に於ける心術の革命 [Revolution] (R 51) が敢行されねばならぬ。「回心 Sinesänderung」とは悪からの出離にして善への帰入である。旧人を脱ぎ新人を着ることである。なぜなら罪の主体が（従って罪へ誘惑する限りに於ける全傾向性の主体も）正義に生きんが為に死するのであるから。併しこの知的規定としての回心の中には中間時によって分けられる二つの道徳的行為が含まれるのでなく、それは唯一の行為である」(R 79, エッセイ書四、22~24参照)。即ち絶対の自己否定即自己肯定としての矛盾的自己の同一化に於てのみ真の行為主体たり得るが故に、善への回帰は悪の棄却の苦痛を、例えばキリストに於ける「旧人の亡び、肉の十字架」(ロマ書四、6。ガラテヤ書五、24等々)を賭けねばならぬ。即ち栄光の主は同時に受難の君である。

然るに直観知らざる比量知を有するのみの人間にとつては (B 135, U § 76, 77)、「道徳法則の下にある (unter nach) 人間」についてのみ創造の究極目的と言ひ得るにすぎぬが故に (U 320, § 87) かの「革命」そのものは知り得ぬ、唯「反省的信仰」(R 58 Anm.)として「希望する」ことができるにすぎぬ (R 56f)。即ち客観的には理念的理想に留る原型的自然 *Natura archetypa* を、主観的に己が人格の努力の目標として、模型的自然 *Natura ectypa* を現実化する (pV 51f) *Progressus ad infinitum* (allmähliche Reform) としての永遠的当為を完結の全体として観る神的直観を介してのみ吾々は「道徳的に善き(神に嘉せられたる)人間」であると希望できる (R 51f)。かくて人意の正義に対する神的「共働、賛助」(R 48, 57, „concursum“: Zum ewigen Frieden, 139ff, ph. Bib. 47f) の要求従つて

又歴史の運行 (Vorsehung, Naturabsicht) への信頼によって善への根源的素質も回復され、さしもの悪への言わばキリスト教的厭世観 (善悪の二元葛藤) もギリシア的楽天観 (善一元論) へと解消される。(なおカントは、自らの歴史哲学の最高点に立つと思われる『学部係争』[1794~1798] の第二章 [1797] に »eine Geschichte a priori« の可能如何を問うつつ、「革命」に対する公衆の共鳴のないをば「歴史的感情」[Sympathie, Enthusiasmus, Theilnehmung]——道徳的感情 [Achtung, Demuth] に対比して——の実証によって人類史に於ける「より善への前進」を予言することができると見なしている。Der Streit der Fakultäten, XVI [Einleitung des Herausgebers], 77~94)。

カントは此岸的行的地平に於ては道徳に留りつつ、彼岸的信的地平に於ては宗教へと超距するが故に目的の国から恩寵の国 regnum gratiae (B 823) へと転入超越する (R8 1)。然もこの時形式的観想の立場に於ける反省的希望信仰と表面消極的にのみ限定される内実を形成するものはかの悪から善への絶対否定的転換を可能ならしめる実践理性 (それは説明の地平ではもはやなく、唯行証するのみ) の自己限定としての微分的自覚 (有限の内に無限を覚触する) に他ならない。なぜなら反省的判断力にとっての「統制的原理」は実践理性にとって構成的内在的となるが故に (pV 155f, U § 88, Vgl. Einl. IX)。それゆえ意志の自律の主体は少なくともその行為的瞬間にあつては „Unter“ではなくつゝ „Nach“ であらねばならぬ。それは積分的反省よりも寧ろ微分的自覚によって把握される。否、「把握」と言うも言はずのかかる自覚内在化が瞬間的充足としてのみ可能である (従つて永遠的当為を含む) ところに人間実践の有限的超越性が存する。之を可能にするものは比量知と直観知を媒介する「微分知」に他ならない。かく微分知される恩寵の国は元来根元悪への纏綿を捨象され、最高善の理想を供与されたる完全な道徳的睿智的世界として理性的存在者の自律の下なる Corpus mysticum であつた (B 836~840)。最高善にしる目的の国にしる「定言的命法が普遍的に遵奉される時」(G 63) に可能な道徳的自己的理想郷である。従つて最高善の現実ならざる抑の根拠は各人が悉く常に必ずしも法則に服せぬ為に徳福の合致がこの世界に於て不可能であるところにある。然るに他方根元悪は宗教的自

己の現実であって、道徳実践主体の最高善の現実ならざる抑の根源に他ならぬ。かくて人間を實踐主体の媒体とする道徳はその純粹な先天性、価値（法則、善）の故に人間の有する經驗性、反価値（幸福、悪）を彼の宗教的境位に於て浄化すること（最高善、根元悪）を通じて法を実現せんとするものとなるのである。

Ⅲ(8) 統覚は「意識の単なる形式」(A 382)。「その述語である思考によつてのみ知られ、単独には毫髪概念も持ち得ぬ思考の超越論的主体即ちX」(B 404)として对象的には無規定の消極であるが、そのことは自らの「無尽蔵性の無限性」(Heide mann, *Spontaneität und Zeitlichkeit*, 203, § 9)を有する主体の客体への積極的限定作用を示す。DenkenのSelbstständigkeitの同一性の源泉は自己意識、Bewußtseinであつて認識、Erkenntnisではなく(B 158, § 25)「即ちあく迄ノヘンズの行為的(der Aktus, Ich denke: B 423 Anm.)にのみ有意義であるが故に」、結局「実践的自己意識」(Heimsoeth, op. cit., 251)とつたのみ把握され得る(Vgl. B 574f, FdM 95f)。「主体的には自己意識(思惟と並為)を、客体的には「体系の全構築の要石」(pV 3f)たる自由の概念を夫々契機として理論理性から実践理性へと転するが故に「道徳的意識の觀念論」としてのみ意識一般の觀念論が完遂され得る」(Kroner, *Von Kant bis Hegel* [1921], Bd. I, 153)。

(9) 従つてカントは悪の根拠を虚無 (le néant)「被造物の制限の内」に求めるライブニッツ (Discours de Métaphysique, XXX)を道徳にとして蹟をになりと論難する(FdM 110f)。併しそれは主意主義的二元論者と主知主義的存在論的一元論者との相違であつてカントの優位にはなるまい。なぜなら前者は人間が無垢 la innocenceを喪失し「原罪が精神 la âmeを支配する行為を、後者は全被造物の生得的根源的制限乃至不完全性 une limitation ou imperfectionなる事態を夫々重思索するが故に。

(9) Schelling, *das Wesen der menschlichen Freiheit*, 70~73, Verlag L. Schwann, Heidegger, *Von Wesen des Grundes*, 53, V. Aufl. Vittorio Klostermann. ここで勿論「自由を善悪の根拠と解するカント」、シェリングと現有の超越 (Transzendenz des Daseins)に看得するハイデッカーの相違は認めねばならぬ。とまれカントは宗教論に先立って責任帰属の判定根拠として悪への自由を看取してつた(B 582~5, pV 111~116)。「併し「如何にして善を為すべきか」の自律倫理によつては悪への自由は「中断すべき自由」たるに留まり、「為すべき善が何故に為し得ざるか」を反省自問すべき完教的次元に於ける悪への積極的自由は解明され得ぬ。従つてそれは「高次の自由」の問題として『宗教論』に於てのみよく究明され得たが、だからと言つてそれが『批判』的觀念論の所論と抵触すると言ふシユウヴァイター (Die Religionsphilosophie Kants [1899], Zw-

eier Teil, bes. 75~120)は彼特有の「神経質する見解」に陥つて Troelsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie [1904], 20) 両者も Du kannst, denn du solst なる法の至上命令をアルキメデスの不動の定点として寧ろ首尾一貫して居る (Beck, op. cit., 203~5) によりてカント悪論の目的論的樂天性が残存しているのである ((17) (31) 参照)

(11) Willkür は各体産出く向かう (libertas phenomenon) 行為能力であり、Wille は Willkür と法則を与え (I. noumenon) 之を行爲くと限定する (Meta. d. S., 13ff. Beck, op. cit., 75n, 177~180, 194~203)。と雖も両者の異同を明示せんことた『人倫の形而上学』に於てカントは充分成功して居る (Beck, op. cit., 177)。小論では肆意 Willkür, 意志 Wille と一貫的に使い分けた。

(12) 従つてカントは旧約聖書、創世記の極めて奔放な哲学的解釈 (Mutmäblicher Anfang der Menschengeschichte, Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie, 47~64) に於て本能のまきなるヒトの園からの追放の因たる「神的禁令に背き」とを歴史に於ける人間の自由の覚醒と解する——「自然の歴史は善より始まる、神の業なるが故に。自由の歴史は悪より始まる、人間の業なるが故に」(op. cit., 56)。即ち「人間は自由によって法に背くと同時に尙元の完全服従に憧れる」という矛盾の帰郷の道程の途上にあるのである。

(13) かくて宗教的には、叡知的性格 Charakter は經驗的性格の如何に関わらず常に悪となる (R. 39)。併し行為判定的にはあく迄後者の善悪に応じて前者の善悪が類推思惟される (B. 563, 584)。即ち、カントは現在の実践的限制に於て既有的生得的 angehoren 絶対悪を脱却し、将来的習得的 erworben 絶対善を実現すべきかの如くに格率計画をなす肆意の悪癖の前提から始め Moralische Asketik を採用する (R. 56. Meta. d. S., 350ff, § 53)。「未だ何も生じなかつたかの如くに新规定が生ずる」(Heidemann, op. cit., 232) 実践的自己に於ては「時間性は根源的には将来から時熟する」(Sein u. Zeit, X Aufl. 331, § 65)。然るにハイデッカーはカントの如き時間論(時間を無限量として計算化、水平化する)を通俗的時間概念 (§ 81) として所謂「ひと」たることを突破して本来的自己の「先駆的覚悟性」に基づいて「脱自的地平的 ekstatisch-horizontal 時間性」の本来の時熟(Zeitigung)と峻別するが、その批難は理論認識には妥当しても(カント自身も自由を対象的分析論理的に把えんとする立場を残している、B. 585f. pV 57f) 実践的自覚的には両者は極めて近い(Sorge, 良心、尊敬等の分析参照)。

(14) かかる良心の弁証性は二元対立を超えて三分法 Trichotomie 即ち自身を自ら訴へ、弁明し、裁く内的法廷(原告・被告・裁判官)の意識を生ぜしめる (Meta. d. S., § 13, 289~293. R. 209~215) この良心の自立自足性は意志の自律性の保証であつて、正に「道德性一般及びその事実的に可能な諸形態への可能性の実存論的制約」であり (Sein u. Zeit, 286)。而して吾々

は実践的境位に於て、善悪の矛盾的二元対立或いは善或いは悪の端的な一かの鞏固的形態を有つ。畢竟してカントの思惟は「〜から〜」 $\left\{ \begin{array}{l} (A \rightarrow B) \\ A+B=B' \\ B'+C=C' \end{array} \right\} \dots$ の止揚綜合に明らかな如く辨別、弁証法を以て貫ぬかれてゐる。それは「一契機を確立してそこから直ちに他へ移つて前者を排する」如き偽裝 Verstellung (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 434)とは一概に難じ得ぬ。事態究明の形式的不整合は往々内容的深旨を示すことがある。なほ、Willkür の弁証法的解釈については野田先生「カントの実践哲学」『啓蒙思想とヒューマニズム』みすず書房刊二二九～二三一頁、哲学研究二二〇号)参照。

IV (15) カントのキリスト論は啓蒙的人間觀から浪漫的神觀への移行を形成してゐる (M. Wundt, *Kant als Metaphysiker* [1924], 467)。従つて Jesus Christus の名を避けて Sohn Gottes, Lehrer des Evangelii などを用ゐ、ライプニッツやベルリンシュの考えに近いと言われる (Cohen, *Kants Begründung der Ethik* [1910], II Aufl. 464f)。カントのキリストは法体系的理想的典型に留まり、命令者ではなくて、「人類の友」に他ならぬ (Das Ende aller Dinge, 90. 「処女懐胎」論参照 R 87f Anm.)。

第三章 道德と宗教

V 目的概念の導入

「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当することができるように行爲せよ」⁹ (pV 36) なる「純粹実践理性の根本法則」は先天的綜合命題として「最も不敵な無法者」(pV 93)をも慄然たらしめる程それ自身で充足的であつて、「神の意志」でさえその規定根拠を他律化するものとして排斥された (pV 48ff, G 66)。即ち「道德はそれが自由なそれ故に自己自らを自らの理性によつて無制約的法則に結合する存在者としての人間の概念に基づく限り、人間の義務を認識する為に人間以外の他の存在者の理念を必要とせず、その義務を遵奉する為に法則自体以外の如何なる動機をも必要としない」(R 3)。然るに「とにかく世界の中のどこにも、全くの処、世界の外にも、善

意志以外には無制約的に善なるものと見なされ得るものは考えられない」(G 10) カントに於ては、道徳は自らの純粹性の根本的先条件として善意志の純粹自己限定たる自律を要請せざるを得ぬ。従って人間が単に善意志の主体である時にはその実践は道徳のみで円成する筈である。(然る時には道徳の問題さえ生じ得ぬ。却って人間が道徳的に不完全である所に正に宗教の問題が不可避的に存在する筈である)。ここに明らかに善意志を實踐主体の理想とする道徳それ自身の地平(為善)と之を實踐する人間主体の現実相(為善、為悪)との二実践境位の異同が看得される。それゆえ道徳は「自分自らの為に(客体的に Wollen に関しても主体的に Können に関しても)決して宗教を必要とせず純粹実践理性によって自足してゐる」(R 3)。従って「道徳は義務が問題である場合には全目的を捨象することができし、すべきなのである」(R 4)。(9)

然るに第二の見地に於ては「全ての目的關係なしには如何なる意志規定も人間に於ては生ずることはできない」(R 4)・従って意志を「目的の能力」(pV 69)と定義することができし。なぜなら「常に Naturzweck の連鎖の一項にすぎぬ」(U 299)人間は道徳によって感性的自然から超越せる理性的自由主体を再び自然の内に還帰実現しなければならぬ。それ故にこそ「道徳的生は本質的には自然的生の否定を通じてのその再構生なのである」(E. Caird, *The Critical Philosophy of Kant* [1909], Vol. II, 188)。人間は普遍によって自己存在の意味を有つと同時に個別として具体的特殊の場に働く歴史的現存在である。その存在に関して「Wozu, quem in finem」と問ふ能わぬ道徳性の主体たる人間に於ては直ちに手段目的系列の連鎖は停止し、端的に無制約的な独立自存の Selbstzweck としての人間はよく創造の究極目的 Endzweck der Schöpfung となり得た (U § 84, 86)。かかる自然超越的究極目的の制約下に始めて可能となる自然内在的「最終目的 der letzte Zweck」たる「文化」産出の主体としてのみ人間は「自然の冠たる君主」となり能う (§ 82, 83)。純粹に精神的でなく、身心相関の人間存在に於ては矛盾的二対立項の調和的接点が必要不可欠となる。ここに「全行為の為に法則の他にまだ一つの目的を考えねばならぬ」という人間の Natureigensch-

「atf」(R 8 Ann.) が看得される。なぜなら Willkür にとって目的なしにも「それが如何に作用すべきか (Wie sie zu wirken habe)」は指示されるが、「何処に向かつて (wohin) 作用すべきか」は示されぬ。即ち「道徳に於て für die Moral」成程正しく行為する為には何ら目的を必要とせず、自由の使用一般の形式的制約たる法則だけで充分である。併し「道徳から aus der Moral」目的が出来する、なぜなら「一体全体何がこの吾々の正行為から出来るか」或いは「吾々の行動の一目的として少なくとも之と合致する為には何に注目し (Worauf richten) 得るのか」という問題は吾々にとつて無関心ではあり得ぬ (R 5)。かかる目的 (finis in consequentiam veniens) は、遂行に於ては (nexus effectivo) 勿論最終のものであるが、表象と意図に於ては (n. finalis) 最初のものである (R 8 Ann.)。この反省判断力の推論は因果律的な多相互の相対的必然性を決定するよりも、一多の無制約的必然性(横連関を超越する縦連関)を定立する「根拠律 Satz vom Grund」の使用に他ならぬ (M. Wundt, op. cit., 421f, I-II 参照)。

ここに目的概念は二様に考えられる。第一は結果を起こす主観的実質的相対的目的であり、第二は自立的な客観的形式的絶対的目的である (G 50f, 54, 60f)。然るに「一切の相対的目的は仮言的命法の根拠にすぎぬ」(G 50)、「総じて仮言命法は結局自愛の原理に還元されるので、ここでは排される」(G 36)。併し乍ら人間は何人と雖も幸福を自己の最終目的乃至主観的究極目的として「持っている」ことは否認すべきぬ (U 305f Ann., R 7 Ann., Vgl. pV 107ff)。然るにカントの求める幸福とは「目的自体として世界に於ける人格一般を見なす公平なる理性の判断に於て」(pV 128) 要求される「持つべき目的」即ち「単なる理性によつてかかる目的として課せられた客観的目的」である (R 7 Ann.)。それは「無私無欲の意志」(Über den Gemeinspruch, 75 Ann.) を以て「死後の名譽の幻影をさえ顧慮せず」(B 425f) 大義名分的法に殉ずることに於て与る「道徳的幸福」(R 71) に他ならぬ。ここに有限性からの突破と無限性への進歩の時に現成する両者の宗教的接点がある。従つて最高善は最上善 (supremum) でなくて、人間に於ける「自然の合目的性と自由からの合目的性との結合に対して客観的実践的實在性」(R 6) を賦与し得る完成善

(consummatum) でなければならぬ。かかる幸福は「構想力」を含む人間理性の「理想」である (G 39) が故に、「倫理的関心を弱める」(Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, 353) よりも寧ろ逆である。併し乍ら最高善は徳福の単に同一的な分析的統一に基づき得ぬは当然としても、因果的償罰的・綜合的統一の根底には超因果的超比例的な「弁証法的統一」が存すべきである。なぜなら人間の反省に於ける種々の徳は努力の瞬間に現前する神的直観に於ける「唯一の徳」に無限化され、神的祝福に量的差異は有り得ぬが故に (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ph. Bih., 439)。「一切のものは最も崇高なものでも人間の手の下では矮小化される」(R 8) ことを恐れたカントは歴史的对象の合目的性としての積分的反省(努力の後、人格の永続、漸次的改良等々)に積極的にしてあくまで人間を有限的此岸性に留まらしめた結果、超時間的主体的地平としての宗教本来の徹分的自覚(瞬間的充足、人格の不生不滅、心術の革命等等)の闡明に消極的であった。

VI 目的の国と神の国 (Reich der Zwecke, R. Gottes)

とまれ「宗教とは(主体的に見て)全ての吾々の義務を神的命令として認識する」といふ(R 170, Vgl. pV 148, U 357)。道徳的最高元首としての神が支配する (Vgl. pV 150f Anm.) 理性的存在者一般の実践的共同体が国 Reich に他ならない。先ず「目的の国」に関しては「理性的な存在者は法則に服従している限りこの国の成員 Glied である」のみならず、若し彼が「他者の意志に服従していないならば元首 Oberhaupt」としてその国に属する (G 57)。然るに吾々は「人倫の国 R. der Sitten の立法的成員ではあるが、而も同時にその国の臣民 Untertan であつて、元首ではない」(pV 96f)。かくて人間から神への権利の移行、即ち人間による「神の国」への否定的超越は「神的命令下の民即ち神の民 ein Volk Gottes」として「倫理的公共体 ethisches gemeinsames Wesen」に於て決定的となる

(R 107)。

先ず目的の国とは人間の外的自然（メカニズム・傾向性）から独立し、それへと自己限定する人間意志の端的な直接性に着目した時可能な共同体である（Vgl. G 60 Ann.）。之に対して神の国とは前者を必要条件として反省形成される自由の真実に属する超感性界そのものである。因みに「普遍的原存在者としての神は実体の存在の原因である」（pV 117）と言う時にはかかる存在者の「創造は物自体の創造である」（pV 118, „actiatio substantiae est creatio“: U 320）が故に「感覚的存在に関することではなう」（pV 119）。故に神の国は目的の国より高次の超自律的地平に他ならぬ（Cohen, op. cit., 479. Vgl. 368）。かくて成程現象界から自由超越する時に成立する「目的の秩序に於ては人間は目的自体である。同時に目的であることなしには誰からも（神によってさえ）単に手段として使用され得ぬ」（pV 151）にも拘らず、『善き業に熱心なる』神の民は自己自身を「立法的と見なされてはならぬ」（R 106）、従って「事実人間が神の国を創設すべきだと言うのは矛盾した表現である、……神自身はその国の創始者でなければならぬ」（R 168）。目的論的反省の頂点としての創造に於てはヌーメノンとしての人間はその道德的行為によって「より高き目的連関」に入れられ、その手段となるのである（M. Wundt, op. cit., 368）。かかる高連関こそ宗教希望信仰の内実たるかの恩寵の国に他ならない（II V 参照）。それは可能即現実、理論即実践、Sollen 即 Sein の矛盾者の調和する絶対的同一性の地平であり（pV 148, 167, U 876）、人間実践を介して僅かに微分的に覚触されるのみである。故に行（道徳）は常に終りなく始まらねばならぬ、逆に信（宗教）は常に終末的であって何時始まるものでもない、人間にとって恰かも信は行によって始まるかの如く見ゆるも実は無始劫来不変的に有るものが神の愛でなくてはなるまい。即ち人間の業としての目的の国を媒介契機として尚之が神の国と飛躍的に自覚されねばならない。《神の国は見ゆべき状にて来らず。また「視よ、此処に在り」「彼処に在り」と人々言はざるべし。視よ、神の国は汝らの内に在るなり》（ルカ伝、十七、20、21）。それ故にこそ「吾々自身の（道德的実践的）理性によって語りかける神は、この彼の言

葉の或る誤りなき、一般的に明白なる解釈者なのである」(Der Streit der Fakultäten, 67, Vgl. 44)。(2) 畢竟⁽²⁾は「カントに於ける道德(目的の国)と宗教(神の国)の異同は良心の直接態と反省態に相応するが如くである——慮」(Sorge)の呼声としての良心は「私の内から aus mir 来て而も私を超えて über mir 来ぬ」(Sein und Zeit, 275, Vgl. § 54~60)。(3) 従って、カントにとって、宗教はその全自律性⁽¹⁸⁾にも拘らず、個別的道德的心術の根本源泉であり、「実践的原動力」である、他方道德(倫理)は同様に最深の内精神的人格に関わるものであったが尚一つの「理論的力」に留まったものである (Cohen, op. cit., 481)。だからして「神と吾々にとって見えざる併し希望された世界なしには道德性の君主的諸理念は成程賛同と驚嘆の諸対象ではあっても、併し企図と遂行の動機とはならぬ」(B841) 等。(4)

V (16) 従って「神に対する義務の教説としての宗教論は道德哲学の限界外にある」(Meta d. S., Beschluss, 352)。(5) 即ち Moral は、その Regel に関しては自立的義務表象に留まるが、その Endabsicht に関しては最高善の理念を機⁽⁶⁾に Religion (不死) Theologie (神) へと自己超越的に転身する (U 361)。(7) 従って実践的自己の直接的意識的事実 (res facti, B 830) としての自由は神・不死 (res fidei, U § 91) に対してより内在的でありつつも、終局的には「純粹実践理性の要請一般」(pV 151) と三者同列化される。この実践的境位の二層、即ち分析的、弁証論的見地を夫々「実践的認識」 β 、「目的論的認識」 γ とも言えやう (Wundt. op. cit., 348)。(8) 之に「理論的認識」 α を加えて、各認識は独自の綜合命題⁽⁹⁾ (α) 全綜合判断の最高原則 (B 197, III), (β) 純粹実践理性の根本法則 (pV 36, V), (γ) 「世界に於て可能な最高善を汝の究極目的とせよ」(R 8 Ann.) を有することを示す。

VI (17) 実践理性の自己限定としての良心の自覚(良心は行為の客体的論理的判断ではなくて、行為への自己自覚的決意である)に基づく、神の啓示としての聖書解釈を「カントは „authentische Theodizee“ と云ふ、旧約聖書の典型的義人ヨブをその実証とせる (Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, Bd. VI, Abt. 2, 145~152)。(10) 然るにかかる良心の自力更生一本槍は明らかにパリサイの偽善の危険を孕む。因みに神とサタンとの賭 (「ヨブ豈に求むることなくして神を畏れんや」ヨブ記一9)に於ける苦難をヨブは自己の無罪潔白を絶対的に確信する(二十七、4~7)が故に、勿論エリバズ等の三友人乃至エリフの如く、彼の所業への因果応報的神罰乃至恩恵の鞭と解する (doktrinale Theodizee) ことはできぬ。併しヨブ記の最重要課題は、ヨブが、余りの苦悶の故にその理由を神に問訊せんとする(三十一、35~37)良心の自覚

自認こそ人間の傲慢であることを「暴風の中から」神に大喝されて「ああ我は賤しき者なり」と「我自ら恨み、塵灰の中にて悔ゆ」る罪の根源的自覚と共に人の吉凶禍福を超えて神への絶対服従を誓うことにあらねばならぬ(三十八〜四十二)。

(18) かくて「徳」から「恩恵」へ進むことを唯一の「正道」となす (R. 229, Vgl. R. 205~9) 自律の福音としての道徳的宗教に終始したことはカント自身の道徳的人格の偉観を呈し(従ってカントの道徳は所謂倫理の地平を突破して宗教の野に侵入している最高最深の道徳であり)得ても、宗教の本来事を充足し得ぬ。なぜなら宗教的主体は自己の善を為す時、他己をも含む天地自然の一切が神に嘉せられてあるという宇宙的人格に於て善を為すべきが故に。あく迄 ein Beweis der Vollganzheitに基つき、羊の毛皮は羊の為にではなくて、人間の為に与えられたのであると解する人間中心の転釈に留まる限り (Munab, 54, 創世記三、21 参照)、善も又個人的市民的善に留まり、自己救済即他者救済となる如きマカベーの宗教にはなり得ぬ。その為には理性の限界線上に危立する根元悪を尚客体的理性根拠へと押戻すのでなく、あく迄主体的実存性へ沈思して、善悪の彼岸に、万物利用の自然の君主としての宇宙的懺悔(例えば不殺生戒)として引受けねばなるまい。即ち目的論的体系の逆対応である。道徳的自己の徹底的否定としての根元悪の絶対的自覚こそ宗教の始めにして終りでなければならぬ(例えばロマ書第七章のパウロの告白。山谷省吾『パウロの神学』特に附録参照)。かくすれば魂の不死も人格の無限延長なるユートピア的要請に留まらぬ(「自由とどうヌーメノン」は死なぬ) Cohen, op. cit., 362)と思われ。

最後にカント知識論への宗教的反省を以て擱筆する。「魂の盲目的ではあるが不可欠の機能」(B. 103)としての構想力から第二版で退却した(Heidegger, KPM § 31) カントは「悟性に真理を託した。かくして対象を超時間化し、対象性の地平に固執する。それは有を有るもの(Sein des Seienden)としてのを問うたものであって有そのもの(Sein als solches)の意味の忘却である(Seinsvergessenheit: Über den Humanismus [Platons Lehre von der Wahrheit, Flancke Verlag], 72f, 86)」。かかる有と有るものとの「差異の忘却」(Identität und Differenz, Günther Neske Pfullingen, III Aufl. 46)が正しく、客体的認識を唯一絶対化する(その実、人間は対客体的主体であって、端的なる主客即ち超越論的統覚及び対象の両極は不可知的に留まるにも拘らず)理性の不遜であり、そこに知に於ける根元悪が暴露されている。かかる構想力的存在としての人間悪は認識論的には「感性」的所与と「悟性」的概念の結合に於て採用される「判断」の内に「偽」「仮象」となって現前する(B. 70 Anm., 350f)。その因はその奥底に隠れた「不足 Bedürfnis」的衝動としての「人間理性」の「自然的性癖」にある(B. 670)。然らばかかる無明的闇黒に脅かされる哲学思想とヘルツンが「始めに虚栄心 la vanité ありき」(Les deux sources de la morale et de la religion, 323, 164 édition, Presses Universitaires de France)と規定する日常的文化的発展

とは根元的には深き連関にあると思われるが今は之を問いとして残して置く。

(筆者 京都大学文学部〔哲学〕助手)

(補記、小論の梗概は「カントに於ける知と信」という題目の下に一九六八年六月七日、関西哲学会に於て発表された。)

types of theory have their own merits and defects respectively. It should, however, be noted that these two types of ethical theory are not incompatible. That is, teleological or utilitarian theory is not necessarily naturalistic, and no ethical theory whether teleological or deontological, can demand us to do something beyond what we can. In other words a prescriptive statement may be advocated subject to factual examination but is not reducible to factual statement. Some sort of utilitarian argument would in fact conjoin deontological theory and teleological theory and produce a rational kind of ethical theory effective to fight against social evils.

The point is 1) that we should not try to justify moral decision by the deduction from the supreme moral principles or ideals which define what is good, and 2) that we should rather pay attention to what is actually bad. Basic statements for the construction of ethical theory should be those statements which describe bad states that must urgently be eliminated. Moral ideals tend to give rise to the conflicts between ethical judgements rather than to appease them.

Die Philosophie nach dem Weltbegriff

—Zum Problem der Moral und Religion bei Kant—

von Kōgaku Arifuku

Nach Kant unterscheidet sich die Philosophie nach dem Weltbegriff von derjenigen nach dem Schulbegriff, und diese macht sich geltend, nur insofern sie im Dienste von jener steht. Die drei Fragen, die die Philosophie nach dem Weltbegriff stellt: a) “Was kann ich wissen?” b) “Was soll ich tun?”, c) “Was darf ich hoffen?” werden schließlich zur vierten Frage: “Was ist der Mensch?” geführt, und zwar nach der Ordnung, in der sie diese Fragen gegen sich selber vorlegt, (nämlich Metaphysik → Moral → Religion), und wollen auf die letzte Frage Antwort geben. Die Metaphysik selbst vollbringt dabei den Übergang von der Transzendentalphilosophie, in der es sich um das Formale des Verfahrens der Vernunft handelt, und die also die Möglichkeit der synthetischen Urteile a priori als Grundproblem

der theoretischen Philosophie erklärt, zur eigentlichen Metaphysik, in der es sich um das Materiale handelt, und die sich mit dem sog. Dreiideenschema, i. e. Gott, Unsterblichkeit und Freiheit als Gegenstände der praktischen Philosophie beschäftigt. Dieser Übergang ist zunächst nur dadurch möglich, daß die negative Transzendenz im Wissen in die positive Immanenz im Glauben umgewandelt wird. Letzten Endes aber *über* schreiten—und nicht schreiten *fort*—sowohl die Philosophie nach dem Weltbegriff als auch die eigentliche Metaphysik von der Moral zur Religion und kommen beide auf die Religion hinaus. Dieses Schreiten endet deshalb mit dem Postulat vom Dasein Gottes, der der Urgrund für die Möglichkeit des höchsten Gutes als nicht in unserer Gewalt liegenden Endzwecks ist.

Andererseits hebt das höchste Gut »über uns« das radikale Böse »in uns, im Menschensubjekt« hervor. Wir dürfen doch hoffen, daß wir, indem wir uns durch die unserem moralischen Streben entsprechende Gnade Gottes von dem radikalen Bösen zu befreien versuchen, unterwegs zur Erreichung des höchsten Gutes bleiben. Damit wird es klar, daß die Erwartung auf das höchste Gut und das Bekenntnis vom radikalen Bösen beide zugleich in dem höchst moralischen Selbstbewußtsein eines und desselben Subjektes gegenwärtig sind. Hier offenbart sich das Reich Gottes als die höchste moralische Welt, also als Utopie der Moral, in der die Verlassung des radikalen Bösen und die Verwirklichung des höchsten Gutes möglich werden.

Die Moral überschreitet, wenn das Gute oder auch das Böse nachgedacht würde, doch unumgänglich zur Religion und vervollkommenet sich dadurch. Auch der Zusammenhang zwischen Moral und Religion wird damit von neuem ans Licht gebracht.

In dieser Abhandlung ist aus solchem Gesichtspunkt das überschreitend-fortschreitende dialektische Verhältnis zwischen Moral und Religion, (und noch ursprünglicher zwischen Wissen und Glauben, Theorie und Praxis) in der Philosophie nach dem Weltbegriff—die von Kant als die Wissenschaft von der Beziehung aller Erkenntnis auf die wesentlichen Zwecke der menschlichen Vernunft (*teleologia rationis humanae*) bezeichnet wird—behandelt worden.