

## カントの道徳的宗教について

華 園 聰 磨\*

Toshimaro HANAZONO

Über die moralische Religion bei Kant

### はじめに

まずはじめに本論の主題を画定しておかなければならない。本論は、カント (Immanuel Kant) が「真の唯一の宗教」<sup>(1)</sup>と主張する道徳的宗教 (die moralische Religion) を哲学的信仰として解釈し、それに即してそこに内在する信仰の論理を析出することを主題とする。その意図は、哲学的信仰を一つの信仰類型として種別化することにあり、本論はその作業過程の一つである。従って、カントの宗教論をキリスト教思想やキリスト教教義学との関連において理解したり、後者へ解消しようとしたり、ましてやキリスト教の一宗派の信仰と同一視しようとする立場とは一線を画さなければならない——たとえカントがキリスト教信仰論、とりわけプロテスタンティズムと不即不離の関係にあったことが事実だとしても——。また、体系的な見地からカントの諸著作を渉猟し、彼の宗教思想の統一的全体像を構想することも、今の目的にとっては必要以上のことである。この点については、問題点を含みながらも、既にシュヴァイツァー (Albert Schweitzer) が一つの規範を示している。<sup>(2)</sup>さらに、シュマーレンバッハ (Herman Schmalenbach) が試みたような、カントの全哲学の基礎もしくは思想動機が、彼の宗教的感情体験 (das religiöse Gefühlserlebnis) を反映していることを解釈的に明らかにした研究<sup>(3)</sup>も、カントの宗教思想の理解に資する点なしとはしないが、これは、いわばカントの無意識の研究であり、それになによりもカント自身の宗教の概念を研究対象とするのではなく、外から宗教の観念を持込んで、カントの思想を特徴づけようとするものであって、目下の意図からはこのような立場を採るわけにはいかない。本論はまずもってカントを、彼が宗教について語るその境位において、もしくは信仰を求める (gläubensbedürftig) 立場にあるものとして理解しようとする。

する。言いかえれば、カントの哲学的信仰告白を対象とするのである。

このような本論の意図にとって有益な示唆を与えてくれる研究文献は多いが、そのうちカントの宗教思想をカント自身の立場に即して理解しようとした次の三点を、さし当り、参照すべき文献として挙げるができる。

Kuno Fischer, Immanuel Kant und seine Lehre, II. Teil; in "Geschichte der neuern Philosophie," V. Bd., 5. Aufl., Heidelberg, 1910.

Allen W. Wood, Kant's Moral Religion, Cornell Univ. Press, 1970.

楠正弘, 理性と信仰—自然的宗教, 未来社, 1974.

フィッシャーは、カントは批判期以前の、まだ懐疑的な経験哲学の影響下にあった頃から、道徳は科学的洞察には依存せず、宗教的信仰は道徳的な心的体制 (Gemütsverfassung) にのみ依存するということを表明しており、このような科学、道徳および宗教の間の関係の捉え方はその後も変るどころか、ますます強い確信となり、<sup>(4)</sup>とくに『単なる理性の限界内の宗教』(以下、『宗教論』と略記する)におけるカントは著しい思想の深まりに到達したとみる。即ちこの著作では、善の完成が信仰の対象とされ、それは同時に悪からの救済 (Erlösung) であり、しかもわれわれの根元 (Wurzel) のところで悪から救われることである。道徳と宗教の相違は、前者の立てた善悪の概念を、後者が極限まで、つまり善をばその完成まで、悪をばその根元まで追求することであり、とりわけ悪の根拠 (Grund) の表象は救済の表象と最もびったりと連関する。<sup>(5)</sup>フィッシャーによれば、カントの『宗教論』は信仰論 (Glaubenslehre) であり、救済論 (Erlösungslehre) にほかならない。しかし、フィッシャーの著書は、基本的にはカントの『宗教論』の略述にすぎず、厳密な考察を経たものではない。

ウッドは、カントの道徳的宗教論が彼の批判哲学の統合的部分 (an integral part) をなしているという観点

\* 島根大学教育学部社会科教育研究室

から、<sup>(6)</sup> 有限的存在者としての人間がその最高目標たる最高善を追求していくさいに、必然的に伴う弁証法的困難 (dialectical perplexities) に対して示す理性的反応として道徳的信仰を把握し、この信仰を合理的に擁護しようとするところにカントの宗教哲学の意図があるとみる。<sup>(7)</sup> そして、有限的存在者の弁証法的困難は、根本悪説において一段と深められた形で捉え直され、それによって道徳的信仰をいつそう体系的に理解することが可能になったとされている。<sup>(8)</sup> 従って、ウッドは『実践理性批判』と『宗教論』とを相互補完的なものとみなし、できるだけ整合的にカントを理解しようとしてつとめている。このようなウッドの立場は、カントの思索の展開に忠実であろうとする観点に立てば問題があるにしても、<sup>(9)</sup> カントが、有限的存在者としての人間の道徳的状況のうちに覆い難い矛盾を見出し、その解決に真摯に取り組んだことを高く評価するとともに、カントの宗教論の現代的意義を強調した点は尊重されてよいと思われるし、この研究から多くの教示を得たことを率直に告白しなければならない。ただウッドはみずからの解釈枠としての「実践的帰謬法」(reductio ad absurdum practicum) に固執して、必ずしも『宗教論』自体の構成と論述の展開に沿わない点があり、とりわけ悪の克服のプロセスに関するカントの見解に対しては批判を過ぎすぎたきらいがある。

楠東北大学教授の研究は、自然的宗教 (natürliche Religion) を宗教学史の問題圏に取込んだ、わが国ではほとんど唯一の本格的な「自然的宗教論」と称せられるべきもので、ヨーロッパ近代の自然的宗教の代表的思想が精細に論じられている。その中にカントの自然的宗教としての道徳的宗教も取上げられており(四、満たされざる主体)、とくに有限的存在者としての人間の意志と解された Willkür (肆意) の特性および肆意の自由と悪の問題の精査が中心になっている。本論において、とくに参照を促した場合以外にも、つねにこの研究書が顧慮されていることを断わっておかねばならない。

あらゆる宗教と同じく、カントの道徳的宗教も、それが解決すべき人間の不幸を前提している。それは根本悪であり、この悪の自覚とその克服が道徳的宗教の実質的内容をなす。それゆえに、本論もまたそこに焦点を絞ることになるが、そのさい悪の在り方とその克服のプロセスのそれぞれの捉え方の間に、段階的な対応があり、ここにカントの宗教論の構造上の特徴が見出されることにも注意が払われるであろう。しかし、この主題に入る前に、まずカントにおける自然的宗教としての道徳的宗教の理念について、あらましふれておく必要がある。

## 1. カントにおける自然的宗教

### a. 自然的宗教

自然的宗教 (natürliche Religion) および 自然的神学 (natürliche Theologie) の概念が、十五および十六世紀におけるヨーロッパの宗教一社会的混乱を收拾するために、自然法や自然的道徳の概念とともに社会的必要から追求され、かつ作り出されたものであることは、ディルタイ (Wilhelm Dilthey) がつとに明らかにしたことであった。彼によれば、ヒューマニズムと宗教改革の運動は、中世の教会の封建的な社会秩序を、その支柱たる神学的形而上学の体系ともども動揺せしめたものの、しかし宗教改革運動はヨーロッパに一つの信仰告白、一つの教会をもたらす代りに、分派、諸宗派、それに宗教戦争をも招いてしまった。やがて、鬭争と荒廃に対する、いや増す耐え難さの感情は、そのもてで平和が見出される或る共通のもの直観へと人々を導き、普遍妥当な理念や理性に則った諸関係のもてで結束したいという欲求を人々の心に目覚めさせた。あらゆる宗教の核心を包含する真理の思想は自然的宗教の概念を産み出し、その根拠は人間本性 (Menschennatur) の内に求められた。法秩序、道徳法則、経済的秩序、美の法則などについても、同じようにそれぞれ一様性や規則性が注目され、これらもまた人間本性に根ざすものとみなされた。こうして十七世紀の三十年代以降、生活と社会を指導する一般原理の学的体系化が試みられるようになった。<sup>(1)</sup>

このような成立事情をもつ自然的宗教の概念が、近代宗教学の形成と発展にとってきわめて重要な契機をなしたことは、改めて指摘するまでもないことであるが、<sup>(2)</sup> この概念がはじめて厳密な方法論的意識のもとに取扱われたのは、おそらくカントによってであろう。とりわけ、その批判期以後においてカントは、宗教を知識、道徳および芸術と並ぶ人間の不可欠の精神的・文化的営為として意義づけ、その権利問題を学的課題とみなし、それに最もふさわしい方法論的枠組を探索した。こうして自然的宗教は道徳的宗教として把握され、内容を与えられ、また、「単なる理性の限界内」で信仰されるべき理性信仰 (Vernunftglaube) として権利づけられることになる。そしてカントは、自然的宗教を論ずるみずからの立場を鮮明にするために、その著書『単なる理性の限界内の宗教』の中で、「純粋な哲学的宗教論」(die reine philosophische Religionslehre) の名称を用いたのであった。

そもそも宗教を哲学の対象とすることは、カントにお

いては、人間生活における宗教の本来的にして固有の座と在り方を問うとともに、その観点から既成の実定的宗教を批判的に吟味し、本来的な宗教へと接近せしめ、終局的にはそれと合致せしめることを意図するものであった。従って、実定的宗教としてのキリスト教もこのような批判的吟味を免れえないばかりか、カントによれば、むしろ積極的に哲学的宗教論を学ぶべきであるとされている（S. 11—12）。<sup>(4)</sup>しかし、実定的宗教としてのキリスト教と自然的宗教とは、それぞれその拠って立つ基盤を異にしている。前者は神の啓示と啓示の歴史性にその信仰を根拠づけるのに対して、後者はあくまでも理性以外の根拠を認めない。カントは、哲学的宗教論が宗教をその全体と細部について理解するためには、キリスト教の信仰の教え、とくに聖書とその解釈をたえず顧慮せざるをえなかったと告白しているが、<sup>(4)</sup>しかし、このことは、哲学的宗教論にとって啓示信仰の立場が不可避であるということをおぼしめしなかった。そうではなくて、カントは啓示信仰の中に理性信仰を読み取ることによって、歴史的、特殊の宗教の内に普遍的宗教性を認め、これに自然的宗教の名を与えたのである。従ってカントにとっては、自然的宗教は宗教の本質概念にほかならず、その自然性はまずもって、理性性、言いかえれば理性性に基づき、理性によりその妥当性が保証され、理性によって伝達可能であること、に置かれたのである。

しかし、カントの場合、自然的宗教の概念は、実定的宗教そのものから何らかの仕方で、たとえば本質直観によってであれ（シェラー（Max Scheler）やオットー（Rudolf Otto）におけるがごとく）、帰納的にであれ、析出されたものではない。カントは、自然的宗教の内実とみなす道徳的宗教が実定的宗教の内に現存している（daseind）とは考えない。むしろ彼にとって自然的宗教は、実定的宗教がそれであるべき（sein sollen）、従ってそれになりゆくべきものとしての当為的、規範的概念であった。カントは、キリスト教や後期ユダヤ教の中には道徳的宗教へのかなりのあるいは著しい接近があるのみならず、マホメット教やインドのヴェーダ文献およびその他の民族的信仰の中にも、道徳的関心が見られはするし、このことは、こうした一切の信仰形式ないし宗教の種類が発生に先立って、道徳的宗教への素質が人間の理性の内に潜在していることを示すものだと考えてはいる（S. 121—122）。けれどもあとでみるように、道徳的善への根源的素質の現存がそれ自体としてはいまだ善そのものではないとするカントの立場からすれば、道徳的宗教への素質の現存もそれ以上の意味をもちえないことになろう。

かくして、自然的宗教の概念は、カントにおいては、実定的宗教と或種の緊張関係のもとにあることになる。これと同じ事情がカントの道徳論にも見出されることは改めて指摘するまでもあるまい。

トレルチもこの点に注意を促しており、彼によれば、カントの批判的認識論の原則的立場が道徳と宗教に適用されたさい、本来なら道徳もしくは宗教の根本概念が、或る事象の道徳的もしくは宗教的な性格を確かめることを可能にする基準でなければならぬとともに、またこの基準は、理性的な心的事象においてますます整序の原理として有効であらねばならないにもかかわらず、つまりあくまでも批判的および形式的な原理操作であるべきであるにもかかわらず、それが実質的内容の原理操作に転化してしまい、その結果として、形式的な道徳的原理からもより実質的にはきわめて乏しい内容の道徳法則が、また形式的な宗教の原理から、やはりそれに劣らず実質を伴わぬ合理的信仰箇条（ein rationaler Glaubensartikel）が得られることになり、そのために宗教の概念は歴史的宗教に対して、それだけ公平に関われなくなり、カント自身歴史に対する理性の合理主義的な打解けなきをもつことになった。<sup>(5)</sup>カントの宗教の概念が——また道徳法則も——内容に乏しいかどうかは一個の問題であるにしても、このトレルチの指摘は原則的に承認されてよいであろう。けだしカントにおいては、道徳の根本概念たる道徳法則にせよ、宗教の根本概念たる自然的・道徳的宗教にせよ、たとえばいずれの経験にも具わる直観形式やカテゴリーのごとく、経験的事実のもとに、且つそれに即して見出されうるアプリオリなXではなくして、なによりも道徳法則は「理性の事実」（ein Faktum der Vernunft）<sup>(6)</sup>として導き出され、また、宗教の根本概念はこの道徳法則に由来するとされるからである。かくて、「カントの思惟は全くもって規範的方向をめざしている」というトレルチの言い方は、<sup>(7)</sup>正鵠を得たものとして、カントの宗教論の基本的な立場にもあてはめることができる。<sup>(8)</sup>

カントの自然的宗教は、このように宗教の規範的概念として、諸宗教の真理性的の尺度とみなされたり、あるいは宗教史の進みゆくべき目標とされると同時に、トレルチがいみじくも言い表わしたように、一つの「信仰箇条」として妥当するものでもある。即ち自然的宗教はそれ自体一つの宗教、そして生きられるべき宗教であることを要求し、且つそれにふさわしい信仰のあり方を主張するものなのである。自然的宗教は理性的宗教（Vernunftreligion）としてみずからの成立根拠を主張し、その信仰をば理性信仰に限定し、その他一切の信仰基盤、即ち

啓示、歴史、教会、奇蹟などを厳しく拒むのである。従って、自然的宗教は、みずからの理性使用に目覚め、理性に信頼をおく人の宗教であり、その意味で教養人や哲学者の宗教であり、しかしまた同時に近代的市民、少なくとも啓蒙の洗礼を受けた市民がもつことのできる、またもつべきとされる宗教である。

このような信仰は、通常、哲学的信仰と呼びならわされているが、それが何らかの解決すべき問題を呈示し、その解決の見通しと方法を与える限りにおいて、一つの信仰現象として位置づけることができるとともに、それが理性に基づく限りにおいて、理性信仰という特徴を備えた信仰類型として種別化することもできる。われわれがカントの著作、とりわけ『宗教論』において見出すものは、このような信仰現象並びに信仰類型である。既に述べたようにそれは人間の内に悪を、しかもみずからの力をもってしては癒すことのできぬ悪を認識し、道徳的信仰によってこの不幸な難問を解決しようとする宗教である。従ってこのようなカントの哲学的信仰を理解するためには、まず道徳と宗教との関連に言及する必要がある。

#### b. 道徳と宗教

カントはみずからの方法概念としての「批判」(Kritik)<sup>(9)</sup>とは異なった意味で、時代を「批判の時代」と呼び、宗教も法律も神聖性や尊厳性を楯にとりて批判を免れようとすれば、理性の尊敬を受けるに値しなくなると警告したが、<sup>(10)</sup>これは裏を返せば、理性信仰としての宗教的信仰こそ時代の要求に合致するものだというを示唆したものであった。かくして理性批判の結果、知識に対して妥当な制限が加えられ、それに代って信仰のために正当な場所が確保されることとなり、宗教は改めて人間の不可欠の精神的営為として認知されたのである。<sup>(11)</sup>このような宗教の批判的根拠づけが、或人たちには一つの不信の表われと映ったが、<sup>(12)</sup>しかしカントにとっては、宗教を神秘説や狂信から救い出すには、この方途によるほかないと考えられたのである。こうして自由、不死および神の理念に基づく道徳神学 (Moraltheologie) が、人間の実践的領域に固有の位置と機能をもつものとして構想されることになる。即ちそれは、この世界におけるわれわれの道徳的使命を達成するために、従って内在的にのみ機能すべきものとされる。<sup>(13)</sup>詳しくいえば、カントが理性の関心の対象としてあげた三つの問い、即ち1. 私は何を知らうるか、2. 私は何を為すべきであるか、3. 私は何を希望することが許されるか、のうちの最後の問い、もっと正確にいえば、「私が為すべきことを為した

とき、私は何を希望することが許されるか」という問いに対する答えを追求することを通じて、幸福の希望の可能性に道徳神学が結びつけられるのである。<sup>(14)</sup>即ち「可想的世界、つまり道徳的世界においても、道徳性と結びついて、これに釣合うような幸福の体系は必然的と考えられる」<sup>(15)</sup>として、その可能性のために最高の叡知者 (Intelligenz) の存在および可想界としての来世とを想定せざるをえず、もしそれが不可能であれば、道徳法則は空しい幻影 (leeres Hirngespinnst) と化さざるをえない、それゆえに道徳性と幸福との必然的結合である最高善の実現のためには、来世 (不死) と神の存在が想定されねばならぬ、という帰謬法に基づく道徳神学の根拠づけがなされたのであった。<sup>(16)</sup>しかし、この道徳神学は、カントによれば、神学的道徳とは峻別されなければならない。「神学的道徳は、最高の世界統治者の現存在を前提するような道徳法則を含むのに対して、道徳神学は道徳法則に基づけられる最高存在者の現存在に対する確信」<sup>(17)</sup>であり、前者は理性の超越的使用という越権を冒すのみならず、道徳の他律を招くからである。「道徳は、自由な、しかしまさしくそれゆえにみずからの理性によって自己自身を無制約的な法則へと義務づける存在者としての人間に基づく限り、人間の義務を認識するのに人間以外の存在者の理念をば必要としないし、また義務を順守するために法則以外の動機も必要ではない。もしそれを必要とするなら、それは少なくとも人間自身の咎である」(S・III) というのが、カントの道徳論の根本主張であった。

『実践理性批判』は、以上のような道徳神学の思想を原則的に継承し、最高善、即ち道徳性 (徳) と幸福との一致のための霊魂不死および神の存在の要請説へと発展させた。その結果、とくに神の存在の要請は、最高善の実現がこれを可能にする神の意志とわれわれ行為者の意志との一致によるという信仰、即ち「一切の義務を神の命令として……認識する」<sup>(18)</sup>ところの宗教へと導くことになる。道徳法則がわれわれの努力目標とすべきことを義務づけるこの最高善の実現を希望することができるのは、ただ道徳的に完全な、つまり神聖にして善なる、そして同時に一切を支配せんとする意志からなのであって、それゆえにこのような意志との一致によって最高善に到達することが可能となる、とするのが、その宗教の信条である。<sup>(19)</sup>従ってカントによれば、本来的には幸福獲得の手段を教えるものではない道徳論は、宗教を介してはじめて幸福論と結びつくことになる。つまり、かの理性の関心のうちの第三の問いに対する答えは、宗教のうちに、もしくは宗教をまっはじめて得られることと

なり、<sup>94</sup>かくして道徳は不可避免的に宗教に導くのである。

このように『実践理性批判』は希望のうちに終る。希望とは、カントによれば、「何か或るものが生起すべきであるから何か或るもの（可能的な究極目的を規定するもの）が存在するという推論に帰着する」。<sup>95</sup>ところが、これに対して『宗教論』、わけてもその第一篇（Erstes Stück）は、再び「知識」に帰って、「悪の根拠」を問題とする。知識とは、カントによれば、「何か或るものが生起するから何か或るもの（第一原因として作用する）が存在するという推論に帰着する」。<sup>96</sup>即ち悪が生起するから悪の第一原因として作用するものが存在する、という推論が、かの第一篇を支配する思惟動機をなす。そして『純粹理性批判』から『実践理性批判』への入口が自由の概念によって開かれたのと同じく、後者から『宗教論』に到る扉もやはり自由の概念を鍵として開かれるのである。ただし前者の場合には、自由は自律（Autonomie）と結びつけられたのに対して、後の場合には、自由が主として帰責能力（Zurechnungsfähigkeit）と結びつけられるところに、大きな、そしてきわめて問題的な相違がある。

## 2. 善原理と悪原理の同居一人間の道徳的現実

### a. 人間の根源的素質

カントの『宗教論』の実質的展開は人間の善への素質論をもって始められる。この叙述の仕方は既に指摘しておいたように（1の注(8)参照）、カントの基本的な人間観に拠ると解される。さて、カントに従えば、人間が本来的に在るべきようにある（つまり目的）ための素質には、次の三つがある（S. 25—26）。

1. 生物（ein lebendes Wesen）としての人間の動物性の素質。
2. 生物であると同時に理性的存在者でもある人間の人間性（Menschheit）の素質。
3. 理性的であると同時に、帰責能力〔責任を引受ける能力〕のある存在者としての人間の人格性の素質〔つまり善への素質〕。（〔 〕は補足）

理性的である（vernünftig sein）ということは、道徳的であることの不可欠の条件ではあるが、しかしそれは必要条件に止まる。理性はまた傾向性（Neigung）を満足させるために配慮することもできるからである。従って自律的に理性的であること（autonom vernünftig sein）が道徳的であることの必要にして且つ十分の条件である。これがカントの根本見解である。<sup>(1)</sup>上記の2に

3が含まれると考えるのは誤りだとカントが言う（S. 25.Anm.）のもそのためである。そしてこの場合、自律的に理性的であるということは、「理性が意志（Willkür）<sup>(2)</sup>を無条件に規定する、即ち理性の格率が普遍的法則を立てる資格があるというたんなる表象のみによって規定する、従ってそれだけで実践的であるような能力を含む」（S.25.Anm.）ということであり、このような意志の主体を表わすのがカントの人格性（Persönlichkeit）の理念である。<sup>(3)</sup>ところで、カントによれば、われわれが道徳法則のもとにある、もしくは道徳法則に対して尊敬の感情を抱くということは、われわれがわれわれの人格性のもとにあることにはちがいないのであるが、しかし道徳法則をわれわれ自身の意志の格率とする、あるいは道徳法則に対する尊敬の感情をそれだけで十分な動機としてみずからの格率に採用する、ということがない限り、われわれはみずからの意志を善いと判定することはできない。従って、これが可能であるためには、道徳法則に対する尊敬の感情を、そのみで十分な意志の動機として受けとる感受性（Empfänglichkeit）が、人格性の理念につけ加えられねばならぬとカントは考え、これを人格性の素質とみなすのである（S. 27—28）。<sup>(4)</sup>

カントは素質を目的と関連づけたが、その目的のうちの一つ、そして究極のもののみなされているものは、人間の道徳的善である。それゆえにフィットボーゲン（Gottfried Fittbogen）の言い方を借りれば、「カントは素質を或る自明性をもって立てている」<sup>(5)</sup>ことになる。カントは悪への素質をば認めない。<sup>(6)</sup>人間は善になるべきなのであり、そうしてみずからの内に善き原理をもっている、つまり善になりうるのである。かくして素質と目的との関係は、われわれを必然的に歴史の解釈の問題へと導いていく。カントは、歴史の解釈として、人間の歴史は善から始まって悪へと墮落し、さらに悪しき状態に陥っているとみる立場と、悪から次第に善い状態へ進みつつあるとみる立場をあげている。前者は、言うまでもなくユダヤ—キリスト教的歴史観によって代表されるものであるが、後者は、カントによると、セネカ（Seneca）からルソー（Rousseau）にいたる道徳主義者たち（Moralisten）の思いやりのある前提（eine gutmütige Voraussetzung）であって、善への道徳的素質はやがて一切の悪の病いを癒すだろうと期待するものである。カントの歴史観もしくは歴史哲学は、それ自体別個の問題として論ぜられるべきものであろうが、『宗教論』に限っていえば、カントはこの二つの歴史解釈を結びつけようとしているかに見える。即ち墮落の歴

史は、道徳的改心(die moralische Herzensänderung)を契機として改善の歴史へと転ぜられるのであり、改善の歴史は、むしろ道徳的素質の完全な開展を目標として前進していく歴史にほかならない。従ってこの場合、悪の存在が歴史を改善していく跳躍板をなしていると解することができる。ちなみに、悪が社会および文化の形成の自律的契機とみなされるのは、周知のように『世界公民的見地における一般史の構想』におけるカントの主張であって、「自然が、人間に与えられている一切の自然的素質を發展させるのに用いる手段は、社会においてこれらの素質の間に生ずる 敵対関係 (Antagonismus) である」<sup>(7)</sup>と述べられている。カントにあっては、善への素質はやがて道徳的宗教への素質として捉え直され、道徳の完成あるいは完全な人格性の実現は宗教において期待されることになる。道徳的宗教が宗教史の目標とみなされるのもこれによるのである。<sup>(8)</sup>

#### b. 悪の現存とその根拠

「自然の歴史は善から始まる、自然は神の作りものだから。自由の歴史は悪から始まる、自由は人間の業であるから。」<sup>(9)</sup>人間には善への素質が措定される反面、現実の人間には悪が厳然として存在することも覆い難い事実だとカントは見る。歴史とともに古く、そのみか歴史より以前の詩文のうちにすら、世界の悪しき状態に関する証言と嘆きはあったし、その悪は駆逐されるどころかますます猛威を揮い、われわれは終末の入口に立っているという恐るべき警告さえもある (S.17)。また自然状態にあっては、たとえば未開社会においては殺戮や残忍行為は日常茶飯事に属するという報告もある (S.34)。しかし実例をそのような遠くに求めるには及ばない。親しい友情の裡にすら内密の虚偽があり、最愛の友にすら心の打明けられる程度を計算したり、自分に負い目を感じさせる人を憎んだり、最良の友の不幸にも何かしら不快ならざるものを感じるとか、文明化した状態にいるわれわれの周囲にすら悪徳は存在するし、国際関係がいぜんとしてホップズ的な自然状態のうちにあることは否定すべくもない (S.34-36)。<sup>(10)</sup>

さて、カントによれば、道徳において悪を論ずる場合には、善を論ずるに当っても同じだが、個々の行為の反法則性および合法則性を対象とするのみでは不十分且つ不適切である。その理由の一つは、結果としての行為は偶然性に支配されざるをえず、従って道徳的評価は結果としての行為にではなく、意欲 (das Wollen) に対して下されるべきだという点にあり、<sup>(11)</sup>第二の理由は、意欲の仕方は意志が採用する格率によって左右されるので

あるから、善悪は格率の採用に関してのみ問題とされるべきだという点にある (S.18-19)。

いずれにしても悪は廃棄されなければならない。そのためには悪の正体が突きとめられねばならない。しかしその場合、上のことにかんがみて次の三点が留意されねばならぬとカントは考える。

1) 道徳的善悪は意志が格率を採用するその仕方にある。この命題はわれわれの目を必然的に格率採用の根拠に向けさせる。何に基づいて或る格率を採用したのか、がまず問われなければならない。ところが、或る格率の採用は、さらにそれに先立つ、その採用の根拠を必要とする。してみるとわれわれが善悪を問題とする場合には、すべての格率採用の主観的な第一根拠 (S.20)、もしくは最上の根拠 (oberster Grund) (S.24) にまで遡っていかなければならない。<sup>(12)</sup>

2) 人間は道徳的主体、即ち人格として帰責能力をもつ存在者であり、そのための素質は既に自然によって賦与されているとみなされた。従って、道徳的行為の責任はすべて行為主体に帰せられねばならない。しかるにこのことが可能であるためには、行為が、従って行為の根拠となる格率採用が主体の自由 (Freiheit) に基づいていると考えられねばならない。たとえば悪しき行為について、その根拠が自然的本能にでも求められるとしたら、その責任はひとり造物主にのみ帰すはかなくなってしまう。従って、すべて自然から発する行為は、善悪の評価の対象から除外されなければならない。してみれば、上記1) であげられた格率採用の主観的な第一根拠もまた、われわれの意志の自由に基づいて採用されたものとみなされなければならない。<sup>(13)</sup>

3) 一切の道徳的善悪は道徳法則との関係において判定されねばならぬ。道徳法則を立てる以前には、いかなる善悪の概念も準備されてはならぬ。<sup>(14)</sup>これが、みずから道徳哲学のコペルニクスに比したカントの倫理学の原則である。<sup>(15)</sup>ところで、今問題にしようとする格率採用の第一根拠についての善悪の判定が、このように唯一の道徳法則の周囲を廻るとすれば、人間の道徳的行為にあっては、善悪無記 (善でも悪でもない) も善悪並存 (一部は善で一部は悪である) もありえない、としなければならない。もしも道徳法則が意志を規定していないとすれば、そのときは別の何らかの動機が意志の規定根拠をなしていることになる。してみれば、これは心術が道徳法則に無関心だということにはならない。言い換えれば、それは、道徳法則に反することとして、負の価値をもつ事態を意味する。従って善悪の無記 (adiaphoron morale) は成立しない。かかる無関心主義的放任主義

(Indifferentismus, Latitudinarismus) は排斥されねばならぬ。他方において、もし人が一部において善であるとすれば、彼は道徳法則を格率として採用していることになる。しかしその人が同時に一部分悪でもであるとすれば、義務一般の順守にとって唯一にして且つ普遍的な法則である道徳法則を採用した格率が、普遍的であると同時に、反法則的動機を許すことによって、一つの特殊な格率になってしまい、これは矛盾にはかならない。ゆえに善悪並存を主張する折衷主義的放任主義 (Synkretismus) も道徳の立場から追放されねばならない。道徳において唯一の正当な座を占めるのは厳格主義 (Rigorismus) のみである (S. 21-24)。

以上の三点は、カントが悪の原因もしくは根拠を追求していくさいの決定的な方向づけをなしている。悪の存在は何人もこれを否定することはできない。われわれの「知識」に関する命題は、「何か或るものが生起するから、何か或るものが存在する」という根拠への推論であった。かくてこの命題に基づいて、悪の根拠への追跡が開始されねばならない。しかるに悪は意志が格率を採用することのうちに存し、その採用の根拠について言われるのであるから、探り当てられるべきものはまさしくこの根拠にはかならない。しかし、もしもその根拠を時間のうちで先行する何ものかに求めようとするれば、「人は、その系列を無限にどこまでも遡らされて、第一根拠に到達することはできない」(S. 20, Anm.) ことになろう。はたまたその試みは、結局のところ、誕生への見苦しい責任回避に終らざるをえないであろう。このように時間のうちにあるもの、従って経験的なもの、もしくは可感的な (sensibel) ものうちにそれを求めることが断念されねばならぬとすれば、しかしそれにもかかわらず、悪の根拠をばあくまでもわれわれが責任を負う範囲内のもと考えねばならぬとすれば、それは次のように理解するほかはない。即ち「経験のうちに与えられたすべての自由に先立って」(S. 20)、従って「可感的行為に先立って」(S. 19)、自由に基ついて、意志が道徳法則に反する格率を採用するような傾向を招いたことの中に、悪の主観的な第一根拠があると考えられざるをえない、ということである。言いかえれば、それは可想的行為 (intelligibele Tat) として、一切の時間的制約なしに、たんに理性によってのみ認識されうるものとみなされなければならない (S. 32) ということである。カントは、このような悪の根拠を、時間における一切の自由の使用に先立つものとして、出生と同時に人間のうちに存在するという意味で、生具的 (angeboren) なものと称する。つまり、「生具的」という表現は、可

想的なものを時間的なものに託して表わそうとするものにすぎないのである。そしてカントは、このように考えざるをえない悪の根拠を、「心術、即ち格率採用の主観的な第一根拠」(S. 24) のうちにみる。「それはただ一つしかありえず、しかも自由のすべての使用に関わりをもつ」(S. 24)。つまりそれは、「一切の反法則的行為の形式的根拠」(S. 32) ともみなされる。してみると、この最初の悪により、その後の自由の使用はことごとく悪の方へと方向づけられる、ということになる。人間の意志は悪への方向性をもつとされたのである。

カントは、このように人間における悪の生具性、即ち根源性を告発するにとどまらず、悪の普遍性によって類としての人間をも断罪する。もとよりその普遍性の証明は将来の人類学的研究に俟つばかはないとしながらも (S. 25)、カントは「ひとが人間を経験を通じて知るところからすると、そのようにしか判定されえない」と考え、それを「人間は本性から悪である」(Der Mensch ist von Natur aus böse.) と表現する (S. 33)。この場合、カントの注意によれば、自然 (Natur) は「自由より発する行為の根拠と反対のもの」(S. 19) を意味するものではなく、また悪という性質が、「人間の類概念 (人間一般の概念) から演繹されうる」(S. 33) というふうに解されてもならない。いずれの場合にも、悪の責任が人間には及ばぬことになるからである。そうではなくして、この自然 (Natur) は「人間の類の性格」(Charakter seiner Gattung) (S. 20) を表わし、「人類全体」(die ganze Gattung) (S. 25) を指していると解されねばならない。<sup>66</sup>この類的性格は、一方では一人の人間について悪の性格を認める正当な根拠が、類にも妥当すると言われているところから、個人人間そのものの内に把握されうるものを意味する<sup>67</sup>とともに、他方では人類学的研究の対象となりうるような経験的・実証的普遍性を示す現象をも意味する (S. 25)。かくして人間は、個体としても類としても悪である、いう烙印を捺されることとなったのである。言いかえれば、ひとりひとりの人間において、「否、最善の人間においてすら、悪であることが主観的に必然的として前提されうる」(S. 33) と判定されるし、またされねばならないのであり、「善をなす (法則の精神に則って) 者はひとりもない」<sup>68</sup> というパウロの嘆きの真実性と妥当性は、カントにより全人類にまで拡大されることになったのである。

ちなみにシェーラーは、第一次世界大戦の意味を世界思想史的視野から論じて、それが人類のはじめての全体的自己体験であり、人類自身の深い苦悩を示すものと解

釈し、次のように述べている。「世界大戦が始まる前までは、戦い且つ傷ついた主体、つまり民族と諸民族は、少なくとも尊敬と力においておのれを超える一つのものをつねにもっていた。おのれに対する一種の道徳的審判者の役目を認めた、おのれの上なる或るものを、また同時に希望を託し信頼を寄せることのできた或るものを、その懐の中で、ともかく庇護されていると思ひみることのできた或るものを有していた。それは人類 (Menschheit) であった。全体への部分の訴求があったし、全体を通じて部分は希望を抱くことができた。悩み絶望しても全体は苦悩しない、絶望しないとみんなが言うことができた。このような呼びかけは、今日ではもうない。人類という全体のうちにはまだ未来がある、豊饒があり涸れない力がある、などともはやだれも言うことはできない」。<sup>94</sup> カントもまた、一方では、個としての人間は滅んでも類としての人間は存続し、発展向上すると信じていたし、人類の全体的進歩に希望を託しているが、しかしその反面、彼の眼には、人類が癒すに困難な——絶望的ではないにせよ——病いである悪を抱え、それとの闘いに呻吟する姿が覆いがたく映っていたのである。そしてそれと同時に、たとえ道徳法則に一致する行為が行なわれたとしても、そしてそれゆえにその行為主体が有徳者と称讃されようとも、所詮それは、経験の性格における善であり有徳であるにすぎず、可想的・本来的には悪たることを脱していない、と厳しい有罪判決を下すのがカントの厳格主義なのである。人間を有限的存在者とみなす限りでは、人間はまずもって悪において捉えられねばならない、というのがカントの根本主張であった。

### c. 根本悪

ところで、すでに触れておいたように、カントはこの悪の根拠を「格率採用の主観的な第一根拠」としての心術 (Gesinnung) に置き、そうしてそれは、心術が「悪への性癖」(der Hang zum Bösen) を招いた (zuziehen) 結果と解釈する。従って悪は心術における行為 (Tat) の内に成立つ。カントの定義では、「性癖とは、傾向性 (Neigung) (習慣的欲望 concupiscentio) が人間性一般にとって偶然的である限りでの、このような傾向性の可能性の主観的根拠」(S. 28) と理解されている。つまり或るものへの傾向性を生み出すものであり、嗜好や享楽の場合にも見られる。<sup>95</sup> いずれの場合でも、性癖は獲得された、もしくは招かれたものと考えられるべきであって、自然的所与としての素質とは区別されねばならぬとカントは注意する (S. 28)。ただし、人

間を自然的存在者とみるか、それとも道徳的存在者とみるかによって、それぞれの意志には自然的性癖と道徳的性癖が想定されるが、前者は感性的刺激 (sinnlicher Antrieb) に基づき、後者は自由に基づくともみなされるところから、人間を自然的存在者と考えるならば、道徳的な悪への性癖は存在しない、ともカントは述べている (S. 31)。<sup>96</sup> これに対応して、カントは傾向性にも自然的傾向性と道徳的反法則的傾向性を区別し、<sup>97</sup> 前者はそれ自体としてみられるなら善いものであり、何ら非難されるべきものではないどころか、それを根絶することはかえって有害無益であるが、それが道徳的行為の動機、言いかえれば道徳法則を顧慮したもとの行為の動機として採用されたときには、悪しきものとなる、とみる。いずれにせよ、道徳的善悪は意志の意欲の仕方、つまり行為の動機に左右されることになる。

カントが道徳において、とくに悪について問題にしようとしているのは、人間が悪から脱れていないその根拠である。いわば、人間には道徳法則を意識しながら、それに従おうとしない心術の方向性が既に抜き難く存在している、という問題である。それゆえにカントは、個々の行為そのものではなく、個々の行為そのものが既に人間の意志の或る一定の性質、つまり悪という性質を帯びているという意志の事実そのものを問題にしようとするのである。そのためにカントは、このような方向性を表現するものとして性癖なる術語を用いたのであるが、『宗教論』においては、この語から心理学的および生物学的な含蓄をすべて捨象して、意志の自由な、そして可想的な行為とみなすことにより、みずからの体系的整合性を図ろうとしている。これに従えば、道徳的悪は、格率が道徳法則に違反する可能性の主観的根拠にある (S. 29) とされるのであるが、この根拠は、つまるところ第一根拠としての心術であり、この心術において自由な意志が、道徳法則に反する格率を採用する方向性もしくは傾向 (Prädisposition)、即ち性癖を招いてしまったのであり、その結果この性癖が時間のもとの、従って具象的に表わせば、誕生にまで遡る最も幼い時期の、最初の自由の使用において、またそれ以降のいずれの自由の使用においても、反法則的格率を採用する「形式的根拠」(S. 32) となったと言われるのである。従って、反法則的行為という実質を既に具えながらも、経験的・可感的行為を実質的とみなす批判的認識論の立場から、可想的行為が形式性をもつともみなされるわけである。悪の事実を眼前にして、その第一根拠を時間のうちに求めることができず——無限遡及に陥るがゆえに——、また自由の使用以外に求めて——たとえば自然的本能や出生に——責

任を免れることも許されないとすれば、一切の時間的・経験的な、自由の行為に先立つ可想的行為を想定せざるをえなくなる、というのがカントの立論の根拠であった。<sup>88</sup> こうしてカントにより、この性癖は、それが悪の普遍的存在の事実と符合するためには、人間性そのものと織り合わされていると考えられるほかなく、即ち人類そのものの性格に属するものとみなされてしかるべきであるがゆえに、自然的性癖 (der natürliche Hang) と名づけられるとともに、つねにみずから責任を負わねばならぬ、本性的・根本的な、生具的な悪とも称せられる (S.33)。しかもこの悪は根絶されることができない。それを根絶するためには、道徳法則を格率に採用することが必須であるのに、このことが既に悪によって阻まれているからである (S.39)。

この根本悪説に対してニーチェ (Friedrich Nietzsche) は、「カントには完全な存在者 (ens perfectum) を、この世界がかくかくしかじかであるべきことへの責任から免れさせるために、つまり悪と禍いを説明するために、“可想的自由” の仮説が必要だと思われた。哲学者のみともない論理」<sup>89</sup> と不快感を表明しているが、カント自身の哲学の基本的立場や体系的整合性という見地からも論議のあるところで、先にあげた Schweizer の批評もその一つである (2の注<sup>88</sup>参照)。とりわけ、既に指摘しておいたように、自由の概念の両義性が、ここでの議論の眼目でなければならない。しかるに自由の問題は、そもそもカント哲学そのものの要石であり、たんに『宗教論』の問題圏のみで論じられるべきものでないことは言うまでもない。ただここでは、道徳的行為は自由な意志決定に基づくべきものとされる反面、われわれ有限的存在者の行為は既に性癖により悪へと方向づけられている、ということとは矛盾しないか、もし自由の使用が一定の方向づけのもとにあるとすれば、悪の克服は全く望みのないものになりはしないか、という点のみを取上げるに止めたい。<sup>90</sup>

#### d. 悪への性癖の三段階説について

ところで、カントは悪への性癖に三つの存在形式を認め、且つその間に発生的前後関係が想定されるところから、これを「段階」(Stufe) として捉えている。即ち人間本性の脆さ (fragilitas)、人間の心の不純 (impuritas, improbilitas)、それに心の邪悪性 (vitiositas) もしくは腐敗 (corruptio) がそれとされる。このうち、本性の脆さないし心の弱さというのは、「善をなそうとする意志はあるが、それをする力がない」というパウロの嘆きにみられるような、意図と行為との齟齬である。つま

り、善 (道徳法則) を意志の格率に採用しながらも、格率を守るさいには傾向性の動機の方がより強くなってしまおうということである (S.30)。心の不純とは、道徳法則を順守しようという意欲があり、その実行力もありながら、その動機が純粋ではなく、道徳法則をそれのみで十分な動機とするのではなく、別の動機のために道徳法則に従おうとすることである (S.30)。いわゆる道徳性ではなく、適法性 (Legalität) をもって道徳的のみならず考え方である。最後の、心の邪悪性は、道徳法則による動機を他の道徳的ならざる動機より後廻わしにする (nachsetzen)、心の逆倒 (Verkehrtheit) (perversitas) である。それは、意志の動機に関して真の道徳的秩序を逆転させることにほかならず、道徳的思考法が、その根底において、腐敗、墮落していることである (S.30)。

この三つの段階についての表象はさまざまなニュアンスを含んでいるにもかかわらず、その相互関係について、カントが『宗教論』において表立って述べているのは次の一個所だけである。即ち「人間本性の邪悪性とは、厳密な意味での悪意 (Bosheit) ではない、つまり悪を悪としてみずからの格率に動機として採用する心術ではない。このようなものは悪魔的心術である。そうではなくして、それは心の逆倒と名づけられるべきものであり、……だからこの心は一般に善き意志 (Wille) と両立することができるのである。そしてこの心は、みずから採用した原則を順守するのに十分には強くない人間本性の脆さから生じ、また次のような不純と結びついて生ずる。それは、さまざまな動機を道徳的規準に従って選別せずに、せいぜい動機が法則に合致することのみを図るだけで、動機を法則から導き出すこと、つまり法則を唯一の動機とすることをば図らないという不純である。」(S.39)。そしてこれらはいずれも生具的のみならずはするが、しかしやはり自由から発し、従って責任を負われねばならぬ罪過 (Schuld) であって、脆さと不純は故意ならざる (unvorsätzlich)、しかし第三の段階、即ち心の邪悪性は故意の罪過と、それぞれ有罪判決を宣せられるものである (S.40)。カントが、一方では、「人間の自由一般の使用」が「客観的な法則のもとで」行なわれるときにのみ、悪が生じると考えていること (S.19) と、他方ではここでのように、自由の使用が故意でないこともありうると思えることとの不整合をばさし当り問題とはせず、<sup>91</sup> 故意ならざる罪過であるがゆえに、かえってその克服にさいして困難な問題が予想されるという点のみを指摘しておきたい。

それよりも、ここでもっと注目に値することと思われるのは、悪への性癖のこの三段階が、聖書解釈、即ちア

ダムの墮罪の解釈と結びつけられていることである。これを、カントの記述に即して言うとなつて次のようになると考えられる。「道徳法則（神的命令としての）は、……まず禁令として登場した。さて、人間はこの法則を十分な動機として、即ちこれのみが無条件に善であり、またこれに従うのいかなる疑念も生じないような動機として、他に寄り道などせず、これに従う代りに、条件付きでしか善でないような、即ち法則がそれでもって侵害されない限りにおいて善であるような他の動機を探し回った。」ここまでが人間本性の脆さを示していよう。次いで「行為が意識的に自由から生ずると考えられる場合に、義務からではなく、せいぜい他の諸々の意図に対する顧慮からして義務の法則に従うことをその格率とした。」これが第二の段階に相当する。そして最後の段階は、「人間は、……他のいかなる動機の影響をも斥ける命令の厳しさに疑いをかけ始め、次いで命令に対する服従に理屈をこねて、それをたんに自愛の原理のもとへの、手段化された服従へと引下げたのであって、ここからついに法則からの動機にまさる感性的動機の優越性が行為の格率に採用され、かくして罪が犯されたのである。」(S.45)。そのうえ、カントはこの記述の直後にホラティウスの「名前を変えれば、この話は君について語られているのだ」(Mutato nomine de te fabula narratur) という文言をつけ加えており、これからすれば、カントは悪への性癖の三段階に対して、一つの発生的順序を考えていたことがわかる。この聖書解釈——即ち一種の非神話化——とこの三段階説と、発想の上でどちらが先行していたか、ということは決定し難い。ここでは次の二点に注意を促すだけにす。一つは、『人間学』における幼児の自由の使用、従って最初の経験的使用が、許されざること、つまり禁止（禁令）に対する反抗であるとされていることである。これは偶然の一致であろうか、それともカントの人間解釈の深層的基盤にふれるものであろうか。二つには墮罪のプロセスとして捉えられた悪への性癖の三段階が、こんどは裏返しにされて、善の回復のプロセスへと変換されていることである。これについてはあとでふれたい。

カントにおいて本性的悪が組織的に主題化されたのは、この『宗教論』の、しかも第一篇においてのみである。しかしそれ以前に、またその他の機会にカントがこのような悪について関説しなかったわけではない。それどころか浜田義文氏によれば、1763年の『哲学への負量概念導入の試み』の中に、三十数年後の批判期の最後に位置する著作のものと見まごうばかりの思索が見出され、驚嘆を禁ずることができないという。<sup>87</sup>それは善に

対する強大な反対勢力としての悪の存在の凝視である。ましてや批判期の著作には、かの三段階のうちの脆さと不純さの指摘が散見するし、また第三段階への示唆もないわけではない。たとえば、『純粹理性批判』には、道徳性を妨げる障害として、「人間本性 (menschliche Natur) の弱さや不純 (Schwäche oder Unlauterkeit)」があげられているし、<sup>88</sup>『実践理性批判』にも、徳の定義からめて、「道徳法則の干犯への、少なくとも不純性への、言いかえると多くの純正でない (道徳的でない) 動因をないませにして、法則に従おうとする絶えざる性癖がある」とされている。<sup>89</sup>さらに『人倫の形而上学の基礎づけ』は理性の自然的弁証論 (eine natürliche Dialektik) に悪への性癖をみている。即ちそれは「かの義務の厳格な法則に逆らって理屈をこねまわし、その妥当性に、少なくともその純粋さと厳格さに疑いをかけ、できれば法則をわれわれの願望や傾向性にもっと好都合なものにしようとする性癖であり、法則を根底において腐敗させ、その尊厳そのものを失わせるものである。」<sup>90</sup>これは『実践理性批判』において指摘された、「道徳法則をわれわれになじみ深い傾向性に進んで格下げしたり、よく知られている利益のための都合のよい指定にすること」<sup>91</sup>とともに、悪への性癖の第三段階を示すものと解してまちがいあるまい。従って『宗教論』における三段階説は、それまで断片的にのみ扱われた、もしくは善論の蔭で見え隠れしていた悪についての見解に一つの脈絡をつけたものと言うことができる。

### 3. 善原理の回復と道徳的信仰

#### a. 善原理の回復の可能性について

人間の現実的存在は悪のうちにある。行為の格率を採用するその最上の根拠たる心術において、従って道徳生活の根のところでもわれわれは悪に染められている。善の原理たる道徳法則に無条件に従うことが義務であることを知りつつも、自愛・幸福の原理たる傾向性を優先的に格率とするような悪しき原理が、既に心術のうちに牢固として存在している。それゆえに、たとえ道徳法則に従った行為がなされても、それはたんに「文字」の上でのことであって、法則の「精神」は傍らに追いやられたままである (S.31)。しかし人間におけるこの悪の事実の責任は、ほかならぬ各人が負わなければならない。その責任を最初の人間に転嫁したり、もしくは人間の自然的・感性的性質になすりつけようとするのは見苦しい態度である。もともと自然的・感性的性質は道徳とは何ら関係がなく、それが道徳と関わりをもつのは、われわれの自由の使用による。「人間の道徳的悪の根拠を示すには

感性はその含むところ少なすぎる。」(S.37)。さりとて理性そのもののうちに腐敗、墮落を見るのは行き過ぎである。というのみずからを自由な存在者と自覚して、それに適わしい道徳法則を立てる理性が、みずからそれを廃棄しようとするのは自己矛盾以外の何ものでもないし、またあからさまに道徳法則に反抗する格率を採用して自己反逆を図るほど、人間は悪魔的とは考えられないからである。それゆえに邪悪な理性(boshafte Vernunft)という概念は、悪の根拠をあまりに多く含むすぎる(S.36—37)。人間はあくまでも善のために存在すべきである、という最高規定のもとに、カントにおけるこのような悪の限定がなされているとみてよいであろう。

人間の根本悪は、その根源性と普遍性からみて、自由の一切の時間的使用に先立つ、可想的行為の結果と判定されざるをえない。従ってそれは根絶不能である。しかし他方において、人間の理性はいぜんとして自己立法的であり、普遍妥当性をもつ道徳法則を立て、普遍的義務の順守を命ずることができる。つまり人間は自律的に自由な存在者であることを止めたわけではない。従って「われわれがより善い人間になるべきだ」という命令は、これまでに劣ることなく、われわれの心の中で鳴り響いている」(S.49)と考えてよいし、そう考えねばならない。人間は自由な存在者であり、「世界のうちのいかなる原因によっても、人間は自由に行為する存在者であることを止めることができない」(S.44)というカント的命題からすれば、悪は克服(überwinden)されてしかるべきである。しかしその見通しは、われわれが既にその道徳的心術の根本のところまで道徳法則に背いている、従って善の方に向いていない、という理性的判定によって、空しいものにならないであろうか。

もしも善の原理を採用することが可能であるとすれば、その方途はただひとつ、われわれの自由の使用を自律としての自由の行使に戻すほかにはない。それは、カントによれば、悪の起源(Ursprung)を理性起源(Vernunftursprung)として捉え直すことを意味する。<sup>(1)</sup>しかし、このことは悪の生具性の命題に反しないか。カントの解釈では、起源とは、或る結果がその最初の原因に端を発することであるが(S.42)、それには二種の表象が考えられ、理性起源はたんに結果の現存在に注目するのに対して、時間起源は結果の生起に着目するところに相違がある(S.42)。ところで、道徳的悪の第一根拠(第一原因)は、その責任負担の原則からいって、経験的時間的な先行行為に求められるべきではなく、可想的行為として、たんに理性によってのみ認識さ

れねばならぬ、とするのがカントの根本見解であった(S.32)。<sup>(2)</sup>カントによれば、悪の根拠を時間のうちに求めると無限遡及に陥らざるをえないという認識から、一切の経験的、時間的行為に先立つものとして可想的行為が表象されたままであって、「事柄の本性に関して第一のものが、時間の上で第一のもの」(S.44)として表象されたにすぎないのである。聖書の記述もまた、カントのみるところでは、これと同じ語り方をしたものにほかならない。従って悪への性癖の生具性ということも、時間的表象の上で誕生にまで遡る、という意味にすぎない。カントの言葉を引けば、「この生具的性癖は次のことしか意味しない、即ちわれわれが悪をその時間的始まりから説明しようとするならば、われわれは、いずれの故意の干犯の場合にも、われわれの生活の過去の時間のうちにあるその原因をば、理性使用がいまだ発達していなかった時期にまで遡って追跡しなければならぬ、従って悪への(自然的基礎としての)性癖、それゆえに生具的と呼ばれる性癖にまで遡って、悪の出所(Quelle)を辿らなければならぬ、という意味である。」(S.46)。

一方、理性起源の観点に立つときには、「一切の悪しき行為は、あたかも人間が無責(Unschuld)の状態から直接にそこに陥ったかのごとくにみなされねばならない」(S.43)。なぜなら、その行為は自由から発するもの、従って意志の根源的使用(ein ursprünglicher Gebrauch)と判定されなければならぬからである(S.43)。「彼はその行為を思い止まるべきであったのである。」(S.44)。してみれば、時間起源の立場からみて、人間がいかに悪によって方向づけられ、「直前の自由な行為にいたるまで悪であったとしても(第二の本性としての習慣にまでなったとしても)〔理性起源の立場からすれば〕いっそう善くあることが義務であったのであり、いままもそうあるべきなのであり、それゆえにみずからをいっそう善くすることができるはずなのである。」(S.44)。<sup>(3)</sup>もしもそれを怠れば、その責任は、当然、行為者に帰せられねばならない。

かくして、カントによれば、理性起源の観点のもとでは、アダムの罪(悪)とわれわれの悪は全く同じように犯されたとみることができるが、時間起源の観点のもとでは、アダムには性癖が前提されない点でわれわれとは異ると考えられる。そう考えないと悪は神の創造物とならざるをえないからである(S.45,46)。<sup>(4)</sup>こうしてカントは、悪に規定されつつ、しかも悪から自由でありうる、というアンティノミーをば、悪の時間起源と理性起源という二つの観点を導入することによって解決した。これによって帰責の根拠としての自由と自律としての自

由とが結びつけられることにもなったのである。その結果、すべてが解決した——かに見える。

理性起源の立場の自覚によって、いわば勇気づけられた、絶対的自発性としての自由の主体は、善原理の失地回復の可能性に確信をもつ。この回復は、人間の自然的所与としての善への根源的素質を、悪に対抗し、悪に打ち克つことができるほどの力にまで高めること、つまり開発することを意味するであろう。この素質、即ち道徳法則に対する尊敬をそれのみで十分な格率採用の動機とすることの素質を天賦のもののみならずカントの立場からいえば、その素質はけっして失なわれることはなかったし、またもしもひとたび失なうようなことがあれば、それを再び獲得することは不可能とならざるをえない(S. 50)。(6) してみると善原理の回復とは、「すべての格率の最高の根拠としての道徳法則の純粋性の回復」(S. 50)を意味するほかない。それはまた、みずからの義務を順守するさいの「格率の神聖性」(S. 50—51)をめざすことだ、ともカントは言いかえている。いずれにせよ、悪への性癖によって逆倒させられている心術の道徳的順序を再び逆転することに、その回復の眼目が置かれなければならない。しかし、既にその心術がその根元のところで腐敗せしめられているとすれば、いかなる方法が可能であろうか。

カントは、このように人間の内に善原理と悪原理の存在を認め、その同時存在性を同居 (Einwohnung) という語で表わした。そして善原理は自然的素質として、また悪原理は生具的なものとして、ともに人間に本質的に具わるものとみなした。しかるに善原理の方は、いまだあくまでも善への素質であって善そのものではない(S. 48)。「人間は、道徳法則に対する、みずからのうちに置かれた動機をその格率に採用するときのみ、善人と呼ばれるにすぎない。」(S. 48. Anm.)。これにひきかえ、悪原理の方は既に現実の規定力として、われわれの心術を支配している。従ってカントの人間は、現実的にはすべて悪人である。道徳法則を順守し、行儀作法の正しい人間 (bene moratus) は、経験的性格から見れば、善人と判定されても、可想的性格から見れば、悪人の烙印を免れない。その心術はいまだ逆倒したままだからである。従って現実の人間にとっては、善は理念であり、善人は理想である。善原理は、それに従うべきものとして、つねに命法としてある。それゆえ、人間の道徳的現実には悪原理に対する善原理の戦いであって、その逆ではない。人間は本来的には善になるべきものでありながら、従って善原理を有しながら、しかし現実には悪である存在者なのである。『人倫の形而上学の基礎づけ』に

おいて、カントは「哲学が、天に懸けられもせず、地に支えられもしないにもかかわらず、確固たるべきであるというむずかしい立場に置かれている。」という点に、人間の存在境位をみた。(6) これに対して『宗教論』は、キリスト教道徳の表現を用いるなら、天国と地獄の間ほどの、測り知れない距離によって引裂かれている、人間の内的境位を道徳的現実として示した (S. 62. Anm.) といえよう。

しかし人間がいかにもその道徳的心術の根のところで腐敗し、調子が狂っているとしても、それだからといって、そこに居すわったり居直ったりするほど悪魔的な存在者ではない、というのがカントの人間観であった。おのれの内なる道徳法則に対する尊敬の感情、従って自律的な自己の在り方への自尊の念は、われわれの道徳意識を高揚せしめる (S. 53)。(7) しかしそれは、自愛の原理においてはさもあるであろうような甘言によってではなく、道徳法則の厳しい命令によってなのである。それというも、これまで指摘してきたように、カントにあっては、人間は善であるべきなのであり、そしてこのようなあるべき自己、もしそういつてよければ、本来的・可能的自己は、その存在可能 (Seinkönnen) とともに道徳法則によって、もしくは道徳法則とともに開示され、またその意欲 (Seinwollen) (投企) の可能性は、普遍的立法という理性の事実に根拠づけられるとされるのだからである。そして理性が悪魔的理性 (自己反逆的理性) でない限りにおいて、その意欲は可能であるといわれなければならない。「してみれば、心が腐敗しているにもせよ、なおいぜんとして善き意志 (Wille) をもつ人間にとっては、彼が背いた善への復帰の希望が残されているのである。」(S. 47)。

## b. 心術の革命と行状の改善

心術において道徳的秩序が顛倒している——このことが、カントにより、諸悪の根源として突止められた。それゆえに善原理を回復する術は、道徳的秩序の再逆転においてほかにはない。それは、動機としての道徳法則の純粋性を取戻すことである。カントによれば、そのことは何よりもまず、考え方 (Denkungsart) を改めることから始められなければならない (S. 52)。われわれの実際の行為について、つねに道徳法則を順守しようとする固い道徳的心術たる徳 (Tugend) も、なるほど道徳生活の改善には役立つ。「合法則的行為の不抜の格率」(S. 51) を長い時間をかけて獲得し、その順守をみずからの習慣とし、こうしておのれの道徳的態度を次第に改善していつて、悪徳への性癖から善へのそれへと移りゆ

くことは、それなりに有徳とみなされはする (S. 51)。けれども、このようなたんなる適法性 (Legalität) としての徳、もしくは経験的性格としての徳 (virtus phaenomenon) においては、その格率採用の最高の根拠がかならずしも道徳的義務に基づくことを要しない。その根拠が幸福の原理であっても、心術の鍛練には役立つわけだからである (S. 51)。

これに対して、いま要求されているのは、義務の表象以外のものを義務遂行の動機とはしないような考え方なのである。つまり道徳性 (Moralität) としての徳、もしくは本体的徳 (virtus noumenon) が求められているのであり、これは、ただたんなる道徳的習慣の変更によっては実現されえない (S. 51)。カントによれば、そのためには、「これまで悪しき人間の原因であった、みずからの格率の最高の根拠をば、比類なき不退転の決意によって逆転させる」「心術の革命」(die Revolution in der Gesinnung) (S. 52) が不可欠となる。言い換えれば、「原理と考え方からして善を受入れる主体」(S. 52) へと作り変えられなくてはならないのである。

しかるに、われわれは格率そのものを認識することはできないし、ましてや格率採用の最高の、あるいは第一の根拠たる心術をば直接に窺い知ることもできない。われわれとしては、現象としての行為からその格率を推測しうのみである。してみると心術の革命は、われわれの直接の認識能力の埒外にある出来事といわれねばならない。カントはしばしばこのことを注意するし、また強調もする。<sup>(9)</sup> 従ってわれわれが現実になしうことは、またなきねばならぬことは、まず考え方において、それまでの道徳的秩序を逆転して、道徳法則を優先的に格率として採用する決意を固め、これを現実の行状 (Lebenswandel) の改善において現実化していくことのほかにはない。そしてまた、いったん採用された格率の純粋性と永続性も、この行状の改善過程において確かめられうるにすぎないのである。こうした実態をカントは簡潔に次のように述べている、「自己〔の心〕とその格率の強さをば、感性に対して時間の中で獲得するその優位に基づいてしか評価することのできない人間の判定にとっては、このような〔善への〕変化は、ただより善きものに向う持続的な努力として、従って逆倒した考え方である悪への性癖の漸進的改革とみなされねばならない。」(S. 52)。<sup>(9)</sup> つまり「理性的であるが、しかし有 limits な存在者としての人間」は、「不断の実行と生成のうちでのみ善人」(S. 52) となるように努力するほかはないということである。<sup>(10)</sup>

しかしこのことは人間に対して一つの断念を迫ることになるであろう。なぜなら、われわれは根本悪と不断に戦っていかなければならず、その限りにおいて自己の力をもってしては、動機としての道徳法則の純粋性の理念、つまり格率の神聖性にはとうてい到達できず、ただそれに無限に近づくことを希望することができるにすぎぬからである (S. 56)。人間としての人間の道徳的完全性は、せいぜい徳にとどまる、<sup>(11)</sup> とカントはいう。徳とは、つねに悪しき性癖の意識に伴う自尊 (Selbstschätzung) の念であり、<sup>(12)</sup> 戦う心術 (die moralische Gesinnung im Kampfe) <sup>(13)</sup> といわれる。しかしカントの倫理学は、われわれが道徳性を越えて、さらに神聖性へと高まることを命ずる。人間の根源的素質は完全に開花されねばならない。道徳法則の主体としてのみずからの神聖性、言い換えればわれわれの人格の内なる人間性の神聖性<sup>(14)</sup> は実現されなければならない。かくして人間の心の深みの不可知論および根本悪の根絶不可能性という限界意識と神聖性実現への要求とのディレンマは、カントの人間をして宗教的信仰へと転入せしめるのである。

もとよりその宗教は、ただ祈るだけで人間をより善いものにしてくれるものとして神を信じる御利益宗教 (Religion der Gunstbewerbung) ではありえない。カントによれば、このような宗教は、もともと道徳的に怠惰な理性が案出した不純な宗教であり、人は願望のみで善人になれるとするのは、自己の改善への努力を放棄するものにほかならない (S. 56—57)。それは人間性に悖るばかりでなく、それを貶める宗教といわれるべきである。これに対してカントがここで要請する宗教は、「より善き人間になるために善への根源的素質を利用したときのみ、みずからの能力の内にはないものが、より高き協力 (die höhere Mitwirkung) によって補われるであろうと希望することができる……ということが原則である」(S. 57) ところの宗教である。それは、より高き協力の施与者として神を要請する宗教である。即ち心術の革命によって更新されたみずからの心術の善さを直接に知る能力はわれわれ人間にはないけれども、このような超感性的な (übersinnlich) 心術をそれとして察知することのできる存在者、つまり感性を介さずに心術の表象を形成しうる、知的直観の主体としての神の立場からすれば、より善き人間をめざすわれわれの努力を通じて変ることのない心術は、既にそれ自体完結したのものとして映ずるであろうし、これによりかかる神は実際にもこのような人間をば、善人と判定するに違いない、と希

望することができる。言いかえれば、われわれの目から見れば、漸進的改革の継続でしかないものが、このような神の立場からは、「心術の革命」とみなされ、こうして「新しい創造にも等しい再生 (Wiedergeburt)」によって、新しい人間となることができる、と考えられるということである (S. 52)。従って道徳的完全性としての神聖性の理念は、「神の意に適う人間」(der Gott wohlgefällige Mensch) もしくは「神の子」(Gottessohn) の理念のもとではじめて実現可能となる (S. 64—65)。このような原則を掲げる宗教をカントは道徳的宗教 (die moralische Religion) と名づけ、これまで存在した公的宗教 (die öffentliche Religion) のなかではただキリスト教のみがこれに該当するとしている (S. 57)。しかし、カントはまた道徳的宗教のもう一つの原則として次のものをあげている、「神が人間の浄福に対して何をなすか、また何をなしたかを知ることは本質的なことでなく、従ってだれにも必要ではなく、かえって人間がこの助力を受けるに値するためにみずから何をなさねばならぬか、を知ることが本質的であり、だれにとっても必要なことである。」(S. 57)。従って道徳的宗教には、われわれの善の理念および義務の概念に先立つ神のいかなる啓示も告知も必要とはされないのである。カントにおいては、キリスト教が——その本質部分において——道徳的宗教なのであって、その逆ではない。いずれにしても、カントの道徳的宗教は、人間の限界意識に基づき、神的協力に対する希望を伴うという点で、一つの「救済」の論理をもつとみることができる。<sup>64)</sup>

### c. 救済の論理

『宗教論』の第二篇 (Zweites Stück) には、「人間の支配をめぐる善原理と悪原理との戦いについて」というタイトルが付されているが、そこで取扱われている問題は、「善原理の人格化された理念」としてのイエス論、神的義認 (göttliche Rechtfertigung)、神的罰と身代り贖罪、それに悪原理による人間支配のキリスト教的表象である。従って一見、キリスト教教義論のごとき観を呈しているけれども、第一篇における悪の論議がそうであったように、カントがここで展開しているのは自然的宗教としての道徳的宗教論であり、このようなものとしてのキリスト教信仰論にほかならない。われわれはそのようにみることができるし、またみるべきであろう。

さてここでの主題は、「人間には善になるべき根源的素質が与えられている」という命題と「人間は本性から悪である」という命題との対立から派生する諸問題であ

り、カントは、さし当り、三つの問題 (困難) を呈示する。第一の困難とは、考え方 (Denkungsart) の上で要求される心術の革命もしくは改心された心術と悪から出発したわれわれの行為ないし行状の漸進的改善との距離が無限に隔ったままだという状況のもとで、われわれの善および善の完成をいかに考えればよいのか、ということである。もっといえば、われわれの行為のもとでの善は、理念と比較すると、完全な善ではなく、つねに欠陥を含み、悪から善への、そして善いものからさらに善いものへの漸進的改革のもとにあって、完全な理念との合致には無限の前進を必要とするが、従って「時間の内にあっては到達できない」(S. 70) が、しかしそれにもかかわらず、この合致は人間に対する正当な要求として、それに応えられねばならぬ、という矛盾をどう解決するか、ということである。この解決は、既に述べられたごとく、因果の概念の時間的使用を余儀なくさせられているわれわれの側での評価 (判定)、つまり後を振り返ってのみ改善の実を確かめることのできる立場でのそれと、時間系列を一つの全体として捉える、そして時間的前進の内に一貫した不変のものを察知する神的存在者の知的直観の立場からの判定とを区別して、後者の立場からの義認を希望するところに求められる (S. 70—71)。この場合、カントが注意するところによれば、このことは、改心された心術が不完全な善 (行状における善) を実際上償うこととみなされてはならず、たんに補うにすぎない。つまり、改心された心術が無限の前進の系列の全体を代表するものとみなされるということである (S. 71, Anm.)。こうして「つねに欠陥があるにもかかわらず、人間は一般に神の意に適うことが期待されうる、たとえいかなる時点で人間の生存が途絶えようとも。」(S. 71) という解答が導き出される。<sup>65)</sup>

第二の困難は、カントによると、「善のもとでたえず前進する (それから退転しない) 心術の現実性と持続性の保証」、つまり「道徳的幸福」の問題である (S. 71)。言いかえれば、心術の純粋性の不変性は何により保証されるのか、ということであり、絶えざる前進に伴う不安の解消、そして逆に心術への過信から生ずる慢心の防止の問題と称されてよい。純粋な心術の不変性は、人間の認識の限界内においては、より善いものへの前進的努力を絶えず反省し、その中に心術の一貫性、つまり不変の順法精神を覚知し、それによって心術の革命を推測・察知するとともに、これがまた次の前進、そして次の生における前進のための力を産み出すことを確信することによってのみ保証される (S. 72—73)。こうした過去の反省に基づく、心術の廉直と堅固さへの信頼は、カン

トによれば、既に神の国の一員であることを確信せしめる神的慈悲 (die göttliche Güte) への希望を生じさせる (S. 71)。これにひきかえ、みずからの心術を過信し、悪への警戒を怠ったり、神の超感性的な靈的励ましを期待したりすることは、測り知れぬ悲惨への道にすぎない (S. 72—74)。

最後の、そしてカントが最大の困難と称するものは、改心後における、旧き悪に対する責任負担の問題である。即ち心術の革命がなされ、新しい心術が行状のもとで堅持されていくとしても、つまり新しい人間に生まれ変わったことが確信されるとしても、しかし人間は悪から始まったという事実はいぜんとして残り、この負目を帳消しにするわけにはいかないこと、従って道徳的信仰の立場からいえば、人間は善に向って歩みながらも、神の正義 (Gerechtigkeit) の前でその行状が裁かれるときには、いぜんとして咎められ罰せられねばならぬ、という改心と罰の関係の問題である。改心後には新しい悪を作らないということでもって、旧き悪を償うことはできない。善をなすことはつねに義務であって、義務以上の余剰の善を産み出すことはありえない。悪は人格的責務であって、物件的負債のごとく、他人にそれを移譲したり、他人によって肩代りしてもらうわけにはいかない。他方において、道徳的宗教の立場からすると、人間の根本悪は神的命令に対する違反としての罪 (Sünde) を意味し、この悪は、時間における一切の自由の使用の普遍的根拠とみなされるがゆえに、個々の悪しき行為の場合とは違って、無限の罰の対象と考えられざるをえない (S. 77—78)。悪は罪として捉えられ、その責任は罰として、もしくは神の正義の満足として解されることになる。<sup>49)</sup>

さて、ここに生ずる困難は、「改心以前の罰は、それが改心を生じさせない限り神の正義を満足させない」という命題と「改心以後は、人間は神の意に適う者に生まれ変わったのであるから、罰の対象とはなりえない」という命題とをいかに調停するかということである。かくて考えられる唯一の可能的ケースは「罰は改心の状態そのものにおいて、神の知恵に合わせられて執行されたと考えられねばならぬ。」(S. 78) とみることである。してみると罰は、新しく生まれ変わった人間が、みずからの責任のもとにはないにもかかわらず引受けなければならぬもので、しかも神の知恵と合致し、その正義を満たすような苦痛 (Schmerz) もしくは禍い (Übel) として、改心そのものの状態のうちにあるものということになる (S. 78)。これに加うるに、道徳的厳格主義の立場からすると、道徳法則を格率とすることは、自愛の原理

を捨てることであり、自愛の原理を捨てることは道徳法則を採用することである。それゆえに、「改心とは、悪を去って善に入ることであり、罪の(従ってまた、罪へとそそのかす限りでの一切の傾向性の)主体が正義のために生きんとして死に絶えるがゆえに、旧き人間をば脱ぎ捨てて新しい人間を着ることである。」(S. 79)。これは、人間が自愛の原理の主体としては死に行き、しかしそれに代って新しい人間が、この主体、言いかえれば改心以前の旧き人間に課せられた罰としての生の諸々の禍いや苦痛を、それも善き心術のもとで、ただたんに善のためにのみ引受ける、ということの意味する (S. 79—80)。こうしてカントは心術の革命をば「死と復活」に擬し、さらに善き心術による不完全な善の補いをば、新しい人間の贖罪行為と解釈するのである。しかしその結果、余剰の善および新しい人間による悪の身代りの観念を容認せざるをえなくなる (S. 81)。

一見してキリスト教の恩寵論および贖罪論の道徳的宗教論の観点からの解釈と判る、以上のようなカントの信仰告白に関して、さし当り問題とすべきことは、理論的見地からの比較信仰論ではなくして、実践の見地からの道徳的信仰の在り方である。このような観念に立つとき、注目すべき一つの注がある (S. 80—81 Anm.)。「かの性質 (旧き人間の性質) において人間に罰として当然帰せられるべきものを (そしてそれは生一般のあらゆる苦悩と禍いである)、人間は新しい人間の性質において、ただ善のためにのみ喜んで引受けるのである。だからその苦悩と禍いは、新しい人間の性質における限りでの人間もしくは新しい人間としての人間に罰として帰せられるのではなく、そのような言い方はただ次のことを言おうとするにすぎない、つまりわれわれの身にふりかかる一切の苦悩と禍いをば、旧き人間は罰としてみずからに帰さねばならぬはずのものであったろうし、また人は旧き人間に死ぬ限りにおいてそれを現実に罰としてみずからに帰しもするのであるが、新しい人間の性質においては、人はそれを、善に向うその心術の試しと鍛練の機会といったものとして進んで引受けるのであって、かの懲罰はこうした試しや鍛練そのものの結果であると同時に原因でもあり、従ってまた善への前進 (これは悪の放棄と同一の作用である) の意識の内に成立つ満足もしくは道徳的幸福の結果であると同時に原因となるものでもある。これにひきかえ、旧い心術にあっては、この全く同じ禍いが罰とみなされたであろうのみならず、罰として感じられざるをえなかったであろう。というもこの禍いは、たんなる禍いとみられてさえ、このような心術のもとでの人間が自然的幸福 (die physische Glückse-

ligkeit) としてみずからの唯一の目標とするものとまさしく対立したのだからである。新旧それぞれの心術のもとでの人間における罰の意義を対照するために、長々と引用したこの文において、まずもって注目されねばならぬのは、罰、即ち生の苦悩と禍い、要するに自然的不幸が、新しい心術にとっての試練として意義づけられていることである。それはとりもなおさず、新しい心術に採用された格率の強化を図ることにほかならない。<sup>68</sup>

さらに同じ観点から、以上の三つの困難に関するカントの論議を検討してみると、そこで意図されている善原理の回復のプロセスが、悪への性癖の三段階説に、その克服の仕方として、対応していることが知られるのである。即ちこの性癖の対治は、まずもって逆倒し腐敗した心術の、その道徳的秩序の再逆転をもって始められるほかになく、可想的には心術の革命が、現象的には善への不断の前進が要求された。そして有限的存在者の認識論的限界が、神の義認の要請の契機とされたのであった。しかるに、新たに獲得された善き心術は、われわれの現実的行為において純粋に保たれなければならない。しかしこの心術の現実性と持続性の保証は、人間的認識においては、過去の行状を反省し、反法則的行為のないことを確認することによって得られるほかはない。動機の純粋性の堅持、言いかえれば性癖としての不純な心による不純な動機の混入の防止への不安は、このような絶えざる自己確認によって取除かれなければならないとともに、このような自己信頼に基づいて、将来においても心術が確乎不拔であること、そしてそのことが、神の慈悲により、既に神の国の所有者たることに等しいとみなすことが許されること、を希望し、みずからを励まさないといけないのである。そして最後に、カントが悪への性癖の第一段階とみなした人間本性の弱さ、即ちともに動機としての傾向性に対する道徳法則の弱さへの対策としては、たんに悪しき自己に死ぬことにとどまらず、言いかえればおのれの傾向性と闘い、これを叩きのめし、自然的幸福を断念することにとどまらず、<sup>69</sup>むしろ生一切の苦悩と禍いを、従って傾向性が最大の不幸とみなすものを、悪に対する罪滅ぼしとして、または旧き自己に対する罰として、喜んで引受けることによって、脆弱な本性を強靱にしていくことも要求されるのである。本性の脆さに対する使徒パウロの嘆きは、この性癖が克服しがたいことの自覚に由来する。このように考えるとき、カントは『宗教論』において、『実践理性批判』におけるよりも、いっそうの思想的深まりを示しているということができよう。

#### d. 道徳的宗教における神の問題

すでに指摘しておいたように、カントの体系においては、道徳的宗教の概念に道徳神学のそれが先行していた。後者は、理性神学の分類の中で、先験的神学（理神論）と対比される自然的神学（有神論）にかぞえられ、さらに下位区分においては物理神学（Physikotheologie）と並べられている。道徳神学は、カントの定義によれば、道徳法則に基づけられる最高存在者の現存在の確信である。<sup>70</sup> それゆえに道徳神学はあくまでもこの世界におけるわれわれの使命である道徳的完成、つまり最高善の実現のために、従って内在的のみ使用されるべきものとされた。靈魂の不死および神の存在の要請がこの線に沿うものであることは言うまでもない。

しかるに『宗教論』にいたると、根本悪説との関連において、人間に対する道徳的判定に関わるものとしての神の意義と機能が主題化されることになる。即ち悪との自覚的な戦いのもとで、もしくはそれを通じてのみみずからの善性を評価しうるにすぎない人間の自己判定に対して、神は人心の察知者（Herzenskündiger）として、心術の神聖性を見抜くものとして要請され、その判定が希望の対象とされるのである。従ってここにおける神の機能はもはや、『実践理性批判』において要請された、二つの原因性、即ち自由と自然の結合にではなく、むしろ——『実践理性批判』の構想からすれば——それに先立つ最上善（das oberste Gute）の実現に関わるもの、言いかえれば道徳的完全性の成就を可能にすること、におかれているといわれなければならない。それゆえ、このような思想の変化をシュヴァイツァーが問題視したのは正当なことであった。即ちカントの体系的見地からすれば、「悪への転落の可能性とそれからの再生の可能性の問題は、人間の道徳的自己判定（Selbstbeurteilung）にとって存在するのであって、その現存在が道徳法則の実践的要求にこそ基づくものとして示されねばならぬような神の想像上の判定（die gedachte Beurteilung des Gottes）にとつてあるのではない」、従って「ここで神の概念を導入する権限など全くない」のであって、このようになったのは「宗教的・聖書的・教義学的な見方にもたれかかった」ことによる、と批判されたのであった。<sup>71</sup> そして、道徳的悪を自己の責任として引受け、絶えざる道徳的変革によって善への進歩をはかるところに、善への根源的素質というわれわれの高き使命（die hohe Bestimmung）があり、これに当然に伴う努力のうちわれわれの生は真の内容を得る、と考えるのがカント本来の、もしくは固有の立場なのであって、これは

『実践理性批判』の「純粹実践理性の弁証論」における思想と正確に対応している、とシュヴァイツァーは主張している。<sup>84</sup>しかしカントの根本悪説に立てば、人間の自己評価のもとでとらえられる善はつねに欠陥のある善、不完全な善でしかなく、人間はいつでも、そしていつまでも善への途上にあるにすぎない。人間はみずからを完全な善人として評価しうる立場にいないのである。カントによれば、このことは果てしない前進を前にして、人間を慰めない状態に陥れかねない。そこで「理性はこのような状態にわれわれを放置しておかず、こう言ってくれるのである、義務に献身する誠実な心術をもって、みずからの責務遂行のために力の及ぶかぎりのことをなす人は、その力の及ぶないことが、最高の知恵により何らかの仕方で補われる、と望んでもよい、と。」(S.191—192)。この補いが神による義認、言いかえれば神意に適合人間、そしてそれゆえにまた神の子としての認定であることは、しばしば指摘してきた。これを人間の理想論からいえば、人間の根源的素質の完全な開展のために神（の義認）が要請されたともみることができよう。もとより神の義認を何らかの超自然的作用とみなすことをば、カントは厳しく拒むし、ましてやそれに基づく慢心を厳格に戒めている。

カントが道徳的宗教における神に与えたもう一つの機能は罰である。これは神の正義の満足の観念に結びつけられるとともに、新しい道徳的・宗教的生活の出発をも意味するものであった。罰の体験において、人はみずからの死と再生を同時に体験するのである。

カントの道徳的宗教における神は、その存在論的実体性が、いわば括弧に入れられ、実践理性により実践的にのみ実在性を認められる要請神であり、その機能の認識は、彼みずからいうところの、「類推に基づく認識」(die Erkenntnis nach Analogie)である。<sup>85</sup>言うまでもなく、ヒューム(David Hume)の理神論批判を受けて、みずからの道徳神学における有神論(Theismus)を擁護するためにカントが採った神認識の立場は、神自体の何ではなく、われわれにとっての、即ち世界にとっての神の何を対象とするという点で一貫していた。<sup>86</sup>この立場は既に、『純粹理性批判』において、道徳神学の内在的使用として主張されたが、『プロレゴメナ』においていっそう明確化された。即ち同書の§57において、「最高存在者の理念は、人間の理性の限界規定にのみ役立つ」とされ、その限界は、「われわれが世界においてもちうる一切の認識の外にその概念そのものがあるような存在者に対して世界がもつであろうような関係にわれわれの判断を限定する限り」保たれると解釈されたのであ

る。<sup>87</sup>そして『宗教論』においても、「われわれにとって重要なのは、神がそれ自体（その本性が）何であるかを知ることであるよりも、むしろ神が道徳的存在者としてのわれわれにとって何であるかを知ることである。」(S.156)という言葉とともに、上の立場が継承されている。しかしこのことは、カントにおいては、道徳の諸概念から神の理念を作り出すことを意味するにほかならなかった。すでに『純粹理性批判』において、「われわれがこのような神的意志(der göttliche Wille)を道徳法則に適合するように考案しなかったら、われわれはこの意志について全く知ることがないであろう。」<sup>88</sup>と述べられ、『実践理性批判』においては、それが神の存在の要請という形で呈示されている。『宗教論』における神の義認、慈悲(Gütigkeit)、恩寵といった概念もまた、このような認識の立場の所産とみなされうる。しかしそれとともに、このような神の表象が擬人論(Anthropomorphismus)と微妙な関係にあることも予想されるであろう。

カントは、「人間が神とその本質とを理論的に表象するのに擬人論はほとんど避けられぬものであり」(S.188)、超感性的な諸性質をば感性的なものによって図式化せざるをえないのは、人間の理性の制限性(Beschränktheit der menschlichen Vernunft)であるとみる(S.68, Anm.)。しかしそれと同時にカントは、たんなる説明(Erklärung)のための類比の図式機能(der Schematismus der Analogie)を客体規定の図式機能(der Schematismus der Objektbestimmung)に変える擬人論が、推論の領域を越えて道徳の領域、とくに「神の意志(Wille)に対するわれわれの実践的關係」(S.188)に取込まれると不都合な結果を生ずる、と警告する(S.68—69, 188)。<sup>89</sup>その理由は、「この場合、われわれが自分で神を作るからで、たとえば自分の利益のためにいともかたんに神を得ることができると信じて、われわれの道徳的心術の最内奥に働きかけるという絶えざる困難な努力を免れることができると信じるからである。」(S.188—189)。ところがカントはのちの版において、この「神を作る」という個所に注をつけ、道徳的な諸概念から神を作ることは許されるし、それのみか、われわれのもちうる唯一の正当な神信仰のために、それは必要でさえあるとして、次のように述べている、「人はそれぞれ自分で神を作る、そればかりか、人は自分を作った神を自分のもとで崇敬するために、神そのものを道徳的諸概念に基づいて（この概念は、それに適わしい対象を世界に即して描く能力に属する無限に偉大な性質をもっている）自分で作らねばならない、という言

い方はたしかに危険な響きをもつが、しかしけっして咎められるべきではない。なぜなら、たとえどのようなやり方で或る存在者が神だと他人から知らされたり、記されたりしても、そののみか神が（もし可能であるとして）その人にみずから現われることがあるとしても、人はまず何よりもこの表象をば、その理想 (Ideal) と突合わせてみて、そうしてそれが神たること (Gottheit) とみなされ、崇敬される資格をもつかいなかを判断しなければならぬからである。従って神の概念をあらかじめその純粋なままに、試金石として踏まえるのでなければ、たんなる啓示からではいかなる宗教もありえないし、すべての神崇拜は偶像崇拜と化すだろう。(S.188, Anm.)。この考え方は、基本的には既に『人倫の形而上学の基礎づけ』において打出されており、最高善としての神の理念をば、道徳的完全性のア・プリオリな理念および自由なる存在者の理念とから得ることができるとされている。<sup>88)</sup>

カントにおける神は、実践的關係においてのみその客観的な実在性が認められるのであって、このほかの一切の超越的關係は排除される。そしてこのような実践的關係が、カントのいう実践的信仰 (praktischer Glaube) であって、それはあくまでも内在的關係に限定される。従ってカントの場合、このような内在的關係において機能する限りにおいて、神は「活ける神」<sup>89)</sup>なのであって、たんに「人格的存在」(a personal being) であることをもってそう呼ぶことはできない。<sup>90)</sup>カントにおける神は、外なるものとして呼びかけられ、問いかけられ、訴えかけられる神ではない。カントの道徳的宗教における祈り (Gebet) は、ただみずからの心術を、神の理念を媒介として奮い立たせるために、自分自身に働きかけることのみを意味する (S.221, Anm.)。カントによれば、外なるものに向って祈りの言葉を発することは、神の人格的現存在を確信していることになるが、これは道徳的宗教の立場からいえば、本来みずからがなさねばならぬ義務の遂行を何ら軽減するものでも償うものでもなく、従って空しい行為であるばかりでなく、実をいうと自分自身と声高に話すこととして、一種の狂気の症候とさえ映るのである。

しかしそれならばわれわれはフィットボーゲンとともに、カントの神は純粋理性性である、と言うべきなのであろうか。たしかに彼が目ざとく見つけたように、カント自身の表現のなかにそれを示すものがある。即ち人間が本来善悪無記であるか、善悪並存であるか、という問いに対して、経験より判定すれば、この二つはともに肯定的に答えられうるが、「これは、純粋理性性の秤にかけら

れて(神的法廷の前で)判定されたのではない。」(S.24, Anm.) という一文にそれがある。しかしこれは既に、たとえば『実践理性批判』において、「一切の義務を神的命令として認識する」ことが宗教として定義されたときも、また純粋理性概念としての道徳的完全性の理念が「神の子」の理念と等置されたときにも、含意されていたものである。つまり神と純粋理性性が同一視されるのは、既に道徳の立場から宗教のそれへと移行したあとにおいてであって、カントのいう実践的信仰において、またはそれを通じてなのである。これを断らずに、両者を同一視すれば、速断となろうし、ときには危険な擬人論に陥りかねないであろう。理性の特性や機能をそのまま神の客体規定とすることはカントの立場ではない。カントがイエスをわれわれの内なる道徳的完全性の理念の理想型もしくは原型 (Urbild) とみなすにさいして、それがいわば天からわれわれのもとに降下してきた (herabgekommen sein) と考えるべきであって、人間がみずからの悪を自力で脱ぎ棄てたもの、つまり人間が自力で神の子となった姿とは考えられない(S.63—64)、としたように、神についても、たんなる人間性の理想化や投影を試みているわけではない。<sup>91)</sup>

フィットボーゲンは、悪の根源について、結局のところカント自身は、その理論的解明の不可能性を認めざるをえなかったが、しかし「すべての哲学者の中でも最も明敏な哲学者の特徴は、こういう理論的欠陥を否定しようとしてつとめない点にある。彼は確証されることを確証しようとするだけである。ここに彼は人間の認識の限界を設けた。あるいはむしろ設けたのではない。人間の理性が越えることのできない制限がここに引かれていることを見たにすぎない。彼はまちがっていないと私は思う。」と。<sup>92)</sup>この言葉は、カントの神の認識についてもあてはまるであろう。カントは『実践理性批判』の第一部 (Erster Teil) の末尾において、もしも人間に知的直観が与えられていたら、人間の道徳法則は、自由の意識に代って、神と永遠性 (Ewigkeit) に結びつけられ、道徳法則の順守は、義務からの動機に代って、神への恐れと希望が動機となるだろうと述べ、しかしこのようなことは、人間がマリオネットのごときものに化すことにほかならぬとみている。カントは、おのれの不完全さを自覚しながら、その完全性に向う途を自分で定めることのできる存在者、従って自由な存在者に、より大きな意義と価値を認めたのである。カントがハラー (Albrecht von Haller) の詩に見出したのも同じ精神であった。

この世は欠けたるところあれど——意志なき天使の国には勝るなり

## む す び

宗教的信仰はいかなるものであっても、何らかの限界意識を前提ないし根底としている。カントの道徳的宗教の場合、この限界意識は、有限的存在者としての人間の存在構造のうちに見出された。即ち人間はみずからが立てた最高目標から遠く距っている、あるいはむしろそれに背を向けているという現実の自己認識から出発し、その理由もしくは根拠を人間本性、もっといえば意志の意欲の仕方のうちに突止めようとした。そのさいカントは生物学主義や心理学主義に陥ることを避けるために、その意欲の仕方が自由の意識に基づいていることを強調した。こうして意欲の仕方の本質構造は、自己立法による道徳法則と他の動機との関係、即ちいずれを格率として優先するか、という格率採用の仕方によって規定されることとなる。そしてそれと同時に、その本質構造は、人間の本来的な在り方をも規定するものとして位置づけられるのである。カントによれば、人間はつねに道徳法則に従うべきものである。この命法は、理性的存在者としての人間の存在規定に根拠をもつ。ところが人間の意欲の現実、この命法に即していない。感性的存在者としての人間の存在規定が上の存在規定を限定するからである。この限定の根拠をカントは性辭として捉え、その起源をば、一切の時間的行為に先行する自由な可想的行為とみなすことによって、この限定の普遍性と責任性を理づけたのであった。

こうして人間は、意欲の仕方の根本において、みずからが要求した道徳法則の順守に背いている、従って自己の本来的な在り方から逸脱している、と判定された。しかるに本来性に即して生きることは人間の義務である。カントにおいては、根本悪の克服の道そのものである道徳的宗教は、人間の必然的な精神的要求でなければならなかった。

カントが主張する道徳的信仰は、自己責任のもとにある悪を克服しようとする果てしない自己との戦いの中で、その勝利への希望と慰めを求める自力的信仰である。カントはこのような希望や慰めをもたらす、もしくはそれと結びつく信じられる啓示や奇蹟などの神的・超越的作用をば道徳的宗教の信仰基盤とは認めない。しかしこのような希望や慰めを神的存在者に託すとき、そこでは既にかかる存在者は応答するものとして性格づけられているにちがいない。シェーラーは、カントの神の要請説の根底には、既に神との間に志向的宗教的作用が存在することが前提されていると指摘した。<sup>(1)</sup>この指摘は、信仰現象の現象学的解明へと導くものであるとも

に、自然的宗教の新たな基礎づけに方向を与えるものでもあった。とはいえ、カントの神信仰を決定的に規定しているのは悪の意識である。このような信仰現象の解明には、たんなる神的対象の現象学のみならず、志向的意識そのものの現象学も欠けてはならないであろう。

## 注

## はじめに

(1) Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, herausgeg. von K. Vorländer, Felix Meiner, 6. Aufl. 1956, S. 187. (以下, Rel. と略記する)

(2) Schweizer, A., *Religionsphilosophie Kants*, (1899), 1974, Hildesheim. シュヴァイツァーは、カントのいわゆる三批判書および『単なる理性の限界内の宗教』の四著作間の思想連関と思索の展開を精細に跡づけた結果として、最後の著作の立場、とくに根本悪と再生(Wiedergeburt)の説は、カント哲学の基本的方法的立脚点である批判的観念論の立場を逸脱して、神学的配慮に引きずられているとし、むしろカントの宗教哲学の体系としては、『純粹理性批判』の「先験的方法論」および『判断力批判』の道徳神学論を重視すべきだと主張している。

トレルチ(Ernst Troeltsch)も、カントの基本的立場を批判的認識論と規定し、その意識内在(Bewußtseinsimmanenz)の観点が、一つは神的協力(die göttliche Mitwirkung)の説、二つには倫理的公共同体(ein ethisches gemeines Wesen)の説において破綻してしまったとし、それはともにキリスト教界との妥協(Konpromiß)もしくは提携策(Koalitionsversuch)の結果であるとみている(Troeltsch, E., *Das Historische in Kants Religionsphilosophie*, *Kantstudien*, Jg. IX, 1904, S. 3, 59, 68-69).

(3) Schmalenbach, H., *Kants Religion*, Berlin, 1929.

(4) Fischer, K., op. cit., S. 259.

(5) a. a. O., S. 287.

(6) ウッドは批判哲学の課題を、人間の知と行の能力(capabilities)の探求と人間の限界(limitations)の自覚およびその踏越えの防止とみ、カントの二元論的な人間解釈もこの課題の二重性に由るとする。ウッドが統合的部分と称するのは、この二重性を止揚する意義をもつということの謂である(ibid., p. 2).

(7) Wood, A., op. cit., p. 8-9.

(8) ibid., p. 208-209. この点ではフィッシャーと近い見解にあるといえる。

(9) 上記注(2)参照。

## 1

(1) Dilthey, W., *Gesammelte Schriften*, II. Bd. 6. Aufl. Stuttgart, 1960, S. 90, 91, 247による。

(2) この点については、楠, 前掲書で詳しく論じられている。

(3) 以下, Kant, *Die Religion innerhalb der*

Grenzen der bloßen Vernunft (Felix Meiner Ausg.) からの引用はこの形式をとることにする。数字は同版のページを示す。

(4) Zweiter Entwurf zur Vorrede der „Religion innerhalb...“; in „Rel.“ S. CI.

(5) Troeltsch, E., a, a, O., S. 25.

(6) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Felix Meiner, 1952, S. 36. 以下, Kr, p, V. と略記する。

(7) Troeltsch, E., a, a, O., S. 26.

(8) 理性信仰の規範性は、おそらく、カントにおける人間の本質規定に基づくものであろう。カントが人間の存在者を「理性的な、しかし有限なる存在者」(ein vernünftiges, aber endliches Wesen) と規定しているところがあるが (Kr, p, V., S. 28), これは決して偶然的な表現ではないであろう。というのは、カントにとって、自然が人間に与えた第一の賜物は理性にはかならぬと考えられたからである (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Felix Meiner, 1920, S. 12ff. 以下, Grundlegung と略記する)。従って、人間はまずもって理性的存在者なのであり、しかしその理性的活動は感性的活動によって限定されざるをえないのである。それゆえに、この「しかし」は弁証法的関係を表わす不可欠の語でなければならない。それに、endlich, vernünftig を「制約している」のであって、たんに「感性的」(sinnlich) という意味ではない。そのほか「かのもの〔人間および理性と意志をもったすべての有限的存在者一引用者注〕については、なるほど理性的存在者としては純粋な意志を前提しうが、しかし諸々の欲求や感性的動因に触発される存在者としては神聖な意志をば……前提することができない」(a, a, O., S. 38. 傍点引用者)も同様の思维構造を表わし、この場合、神聖意志は理念として実現されるべきものである。理性的道徳法則に関わりのない人間の自然的諸性質が、カントによりつねに「無責」(unschuldig) とみなされることは、のちにしばしばふれるであろう。それのみか、注意深く読むならば、カントの『宗教論』の叙述の順序にも、この思维構造が表われていることが知られるであろう。即ち善への素質論が悪への性辯論に先行しているのがそれであり、悪は感性的動機が本来的な理性的動機に干渉するところに成立つとされることと対応しているのである。

(9) Kant, Kritik der reinen Vernunft, Felix Meiner, 1956, A, SVI, 以下, Kr, r, V. と略記する。

(10) ebenda.

(11) Kr, r, V., B, XXX.

(12) いわゆる Wöllner 事件はその表われである。

(13) Kr, r, V., B, S. 847.

(14) a, a, O., S. 833.

(15) a, a, O., S. 837.

(16) a, a, O., S. 838-839.

(17) a, a, O., S. 660, Anm.

(18) Kr, p, V., S. 148.

(19) a, a, O., S. 148-149. および Kr, r, V., BS. 847. 参照。

(20) Kr, p, V., B, S. 149.

(21) Kr, r, V., B, S. 834.

(22) ebenda.

## 2

(1) 人間が理性をもつことの意義をカントは、『人倫の形而上学の基礎づけ』の中で次のように述べている、「理性は実践的能力として、即ち意志に影響を及ぼすべきものとしてわれわれに賦与されているのであり、それゆえに理性の真の使命は、何かほかの意図に対する手段としての意志ではなく、それ自体において善き意志を産み出さねばならぬのである。」(Grundlegung, S. 14)。

(2) 以下の論述においては、とくに断わらない限り「意志」は、カントの用語「Willkür」を指すものとする。カントの意志論は、それ自体としても種々の問題を含んでおり、またヨーロッパ思想史と広く関連づけて理解されるべき面をもつので、ここでは立入った考察はできない。『宗教論』にいたって、カントの意志論に大きな変化が見られるとして、とくに『実践理性批判』におけるそれとの詳細な比較を試みたものに、楠、前掲書がある。本論においては、Willkür を、さし当り、「理性的な、しかし有限的存在者の意志」と定義し、その特性をばカント自身の言葉に従って、次のように規定する、「人間の意志 (die menschliche Willkür) は感性的意志 (arbitrium sensitivum) ではあるけれども、動物的意志 (arb. brutum) ではなくして自由な意志 (arb. libelum) である。というのは感性が意志の行為を必然的とはせず、感性的衝動による強制によらずして自己を自己により規定する能力が人間には具わっているからである。」(Kr, r, V., B, S. 562)。しかしこのような形式的規定で Willkür の特性が明らかになったわけではなく、このような Willkür が道徳法則とどのように関わるか、という点にその実質的特性が見られるべきであることは言うまでもない。

(3) 人格性の理念はまた、「全自然のメカニズムからの自由と非依存性……同時に独特の、即ち自己自身の理性によって与えられた純粋な実践的法則に従属している存在者の能力」(Kr, p, V., S. 101) とも定義され、いわゆる自律の主体を表わしている。

(4) この部分のカントの文章は難解であり、読み方の細部については異見がある。この点について、また今の解釈にさいしてはフィットボーゲン (Gottfried Fittbogen) に教えられること大であった („Kants Lehre vom radikalen Bösen“, Kantstudien, 12, Bd., Berlin, 1907, S. 317-321)。なお、この箇所はカントの簡約法 (Breviloquenz) によって判りにくくなったのだとして、ボハテック (Joseph Bohatec) は『実践理性批判』および『人倫の形而上学』(Metaphysik der Sitten) を援用しつつ、補足を加えている (Religionsphilosophie Kants, (1938), 1966, Hildesheim, 232-239)。

(5) Fittbogen, G., a, a, O., S. 317.

(6) カントは、悪は素質からおのづからに生ずるのではなく、素質に接穂されるものとみた (Rel., S. 26)。

(7) Kant, Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Felix Meiner, 1913, S. 8.

(8) カントの宗教哲学の理解にとって、彼の歴史哲学の観点が有効な照明を与えることを主張したものに、峰島旭雄、カントにおける歴史と宗教——その批判哲学的構造、『理想』, No. 498, 1974, 11, p. 25 以下, がある。これは、いわゆるカントの三批判書において展開されている「カントの一貫した考え方」の内に、理性的なものと経験的なもの、理性的なものと歴史的なものとの対置があるとし (p. 26)、それがいわゆる歴史哲学小論文および『宗教論』とどのような関連をもつか、という問題意識から、カントの宗教哲学の意義を追求したものと見える。そして具体的には、このような視点、言いかえれば自由と自然の関係問題、を欠いた例として——その他の点では高く評価する——シュヴァイツァーの所論をあげて批判するとともに、カントにおける幸福の概念の二義性を手がかりにして、自由と自然との何らかの結合をカントが企てていることを指摘しようとする。これを『宗教論』の内にみると、この書は、「自然の意図、摂理——その背後には必ず道徳的なものが潜んでいる——の展開において結びつくところの歴史的なもの、経験的なもの」(p. 33) を対象としており、その限りにおいて、「それは、歴史哲学小論文とともに、三批判書を通じて追究されている自然・自由・理性・経験・歴史・宗教などの主要概念を、宗教と歴史というつぼの中に、しかも批判哲学的構造なるものをはずすことなく、一つの律動のもとに捉ええているということができようであろう。」(同) という結論を導き出している。『宗教論』を有限的存在者としての人間の信仰告白として理解しようとする本論の立場からは、この論文に対する批評は差控えられねばならない。ここではただ、「理性的なもの」と「経験的なもの」とのカントの対置は、後者が前者の理想型 (Ideal) ないし原型 (Urbild)、もしくは到達手段 (Vehikel) と解釈されることによって、「理性的なもの」と「歴史的なもの」との対置に転化されている点に注目することが肝要となろう。

(9) Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, Felix Meiner, 1913, S. 56.

(10) このような国際関係の状態も、カントにおいては道徳の問題圏に引入れられている。Rel., S. 136, Anm. にも類似の発想が見られる。

(11) Grundlegung, S. 11.

(12) このカントの命題に対してシュヴァイツァーは、そもそもカントの批判的観念論は因果性 (Kausalität) のカテゴリー (もちろん他のカテゴリーも) の適用をきびしく現象界に限定したはずなのに、ここでは格率採用という可想的行為 (intelligibele Tat)、即ち非現象的行為にそれを適用していること、また可想界においても、あたかも時間的先後関係があるかのごとく考えていることを指摘して、その立場の逸脱を認めている。(op. cit., S. 103-104)。この議論はもとも、『実践理性批判』の「純粹実践理性の分析論の批判的検討」において、カントが、生まれつきの悪人といわれるような人間の場合にも、幼い時に自由の原因性によって任意に (freiwillig) 採用された悪しき原則が悪の根底であって、この原因性が幼い時から性格と化し、つねに現象 (行為) の内に現われ、しかもその現象はその在り方が一様である点で、一つの自然的連関 (Naturzusamm-

enhang) を告知する、と述べたことに端を発するのであって、自由の原因性が自然的連関をなすというのは矛盾にはかならぬというのがシュヴァイツァーの批判であった (Schweizer, A., a, a, O., S. 86ff.)。しかし、それと同時にシュヴァイツァーは、カントがこのようにみずからの体系的斉合性を犠牲にしたのは、人間の悪の究極的根拠たる根本悪を人間の責任範囲の内に止めておくためだったのであり、ここにカントの道徳的な偉大さを認めるべきだとも主張している (a, a, O., S. 101, 105.)。これは、すぐ次に取上げられる「自由」の問題と不可分のものである。

(13) この場合の「自由」が、既に、いわゆる自律としての自由を意味するものでなくなっていることは、つとに指摘され、論議の種となってきたものである。シュラーによれば、この自由は物自体としての石と人間とが——理論的には——共有しているものであり、従って善悪双方への自由であって、それゆえに行為一般の倫理的有意義性 (Relevanz) の前提である (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke, Bd. 2, 5, Aufl. Bern, 1966, S. 373, Anm. 1)。ヨードル (Friedrich Jodl) は、自由から罪 (悪) が生ずるという思想は、自由と道徳性 (Sittlichkeit) とは同一であるべきだとするカントのそれまでの主張からいえば、ありうべからざるものであって、われわれは全く別の世界に任んでいることになる、と言い、ここにはパウロからアウグスティヌスにいたる思想の歩み、即ち罪の感情と責任の感情との間の極度の緊張、とびつたり符合するものがある、と述べている (Geschichte der Ethik, II, 3, Aufl. Stuttgart, 1923, S. 32, 33)。カントがこの自由をば、意志 (Wille) の普遍的立法の能力としてではなく、自発性 (Spontaneität) とみなし (Rel., S. 23)、これに帰責 (Zurechnung) の根拠を置こうとしたことは疑うことができない。「自由が存在するということが、道徳法則によって、またその順守のために要請される」(Kr, p, V., S. 153) と言われたのにならって、ここではこう言われてよからう、「自由の存在が、反法則的行為によって、またその事実の根拠として要請されねばならぬ」と。カントの倫理—宗教的思想にとって重要な「責任」の概念は、彼が、完全性の概念とともに、啓蒙の倫理学から得たものだといわれる (小倉貞秀, カント倫理学研究, 理想社, 昭40. p. 147)。

(14) Kr, p, V., S. 74.

(15) Jodl, Fr., a, a, O., S. 17. ヨードルによれば、この発想はカントにその発見の優先権を与えるべきものではなくして、このカントの発想の根底に、「或る一定の行為の仕方がそこへと還元されるべき格率の非道徳性は、純粋に論理的な道筋の上で確証されるべきであり、矛盾律によって判定されるべきだという考え」があることに気がつけば、たとえば Clarke, Cudworth, Wolanston, Price といったイギリス主知主義者たちも、カントと同じ思弁的関心によって導かれていたとみなしてよい。

(16) Natur という語のこのような含意についてもさまざまな論議が生まれている。楠教授 (前掲書, p. 192) とフィットボーゲン (op. cit., S. 310ff.) は、この自然は「自由」を意味する、もしくは「自由の領域に属す

る」ということを意味するとする。フィッポージェンはさらに一步進めて、この自然は格率採用の超感性的な(übersinnlich)根拠とともに、類の性格をも表わすとして、その二重の用い方とその連関にも言及し、前者は既に『実践理性批判』において、道徳法則のもとにおける自然(Natur)を意味した超感性的自然(übersinnliche Natur)という表現へと連なるもので、「自由な自然(freie Natur)であり、「感覚的にとらえられる一切の行為(Tat)に先立つ」或るものをいう。それゆえに今問題にしている Natur は、『実践理性 批判』におけると同じく、形式概念(Formalbegriff)にすぎず、いわゆる所与としての自然とは全く内容を異にする。以上の二重の用い方についてフィッポージェンは、「カントはその思想展開において、おそらく悪の類の性格から出発し、これを表わすのに „Natur” という表現を用いたのである。しかるに問題に深くつきつめていくうちに、普遍性の問題がより重要な、起源と可能性の問題に押しよせられ、その結果 Natur という表現が後者の方にまで拡大されたのだ。」(a, a, O., S. 313.)と述べて、それを、「けって大胆すぎぬ仮説」と主張している。しかし、カントが Natur なる語を用いるにさいして生じうる誤解を避けるために、それが類の性格を意味すべきことを繰返し強調していること、また、すぐ次に扱う自然的性癖(der natürliche Hang zum Bösen)という表現における natürlich も、同じように、「人間に普遍的に(それゆえに人類の性格に)属する」(ReI, S. 29)という意味に限定していることは尊重されねばならないだろう。従って von Natur とは、「人間に普遍的に属する、一切の可感的行為に先立つ格率採用の主観的根拠からして」という意味になろう。

(17) 楠. 前掲書, p. 192-193参照。

(18) ReI, S. 41. ( ) は原著者が付したものだ。

(19) Scheler, M., Vom Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke Bd. 5, Bern, 1954, S. 104.

(20) 「もともと性癖は楽しみを欲求する傾向(Prädisposition)にすぎないのであって、主体が楽しみを経験した場合、その楽しみへの傾向性を産み出すものである」(ReI., S. 28, Anm.), 「傾向性は欲求の対象を知っていることを前提する」(ebenda)。従って、カントの性癖の概念は、心理学的な意味合いの強いところがあり、「Anthropologie」にはそうした面がよく出ている。しかし、ここでは批判的認識論の観点から性癖が問題にされていることは言うまでもない。

(21) ここでの natürlich は、von Natur=natürlich とは異なる。これは自由を含まないし、それのみか自由の反対を含む語である。

(22) ReI., S. 60-61, もちろんカント自身は das Moralisches-Widergesetzliche という言い方をしている。

(23) この可感的行為は、むしろ第一原因であって、それに先立ついかなる原因をも有しない。従ってそれは、いまだ善悪無記なる意志の状態——聖書の表現を用いれば、無責(Unschuld)の状態——のもとの行為であると考えられざるをえない。ここにはカントみずからが拒んだ libertas indifferetiae (Metaphysik der Sitten, Felix Meiner, 1920, S. 30) がひそかに前提さ

れていると言われなければならない(Jodl, op. cit., S. 32-33参照)。

(24) Nietzsche, Fr., Der Wille zur Macht, Sämtliche Werke in 12 Bänden, Stuttgart, 1964, S. 18.

(25) さきに、『宗教論』においては、性癖の概念に伴なう心理学的・生物学的含蓄が捨棄されていることを指摘したが、これにひきかえ、「Anthropologie」においては、この方面のニュアンスが取上げられている。もともと Anthropologie は倫理学(Ethik)の経験的部門に割当てられているために(Grundlegung, S. 4), おのずとその観点や叙述の仕方に独自のものがうかがわれる。たとえば、善悪についてもそれが知られる。「実践的理性能力と自己の意志の自由の意識とを与えられた存在者(人格)は、その意識によって、……義務の法則のもとにあることを自覚しており、また自分に対して、もしくは自分より他人に対して、正ないし不正が行われているという感情(そのゆえにこれは道徳的感情と言われる)を抱いているからである。しかるに、このことはそれ自体すでに人間性一般の可感的性格であり、その限りにおいて人間は、その生具の素質からして(本性から)善である。ところが経験は次のことを示している、人間には、許されていないことを、そうと知りつつも熱心に欲求するという性癖、即ち悪への性癖がある。この性癖は、人間が自分の自由を使用し始めるやいなや、必ず即座に働き出すものであり、そのために生具的のみなされるものである。それゆえに、人間はその可感的性格からみると、(本性から)悪であると判定されなければならない。」(Anthropologie, Akademie-Ausgabe, 1917, S. 324)。ここでは自由の使用を経験的領域に限定しているために、悪は現象人(有限的存在者)としての人間に属するものとされ、体系上齊合的になっている。しかしその反面、性癖の根拠づけは不問に付されている。また、或る欄外注(a, a, O., S. 321)には、自由の最初の使用を示唆する次のような叙述がある。「悪とは、許されないものを、それが不正と知りつつ欲求することへの性癖である。自分の意志をかえしてくれないと、他人においてもかなわぬものであっても、泣き叫ぶ幼児の声は悪意を含んでいる。そしてこの事情は、他人を支配しようとするすべての要求にもあてはまる。——なぜ幼児は生まれたときに泣かずに叫ぶのか。」(圏点 は引用者)。ここでは、幼児期における命令への反抗もしくは抵抗を、義務(道徳法則)の違反とみているわけで、人間の経験的端緒をカントがどのように考えていたかを示す一つの材料といえる。

(26) もとよりこれが、自律としての自由と帰責に関わる自由との間で生じていることは容易に気づかれよう。

(27) 浜田義文, カント倫理学の成立, 勁草書房, 1981, p. 64-65. 氏はカントの道徳説に一貫するものとして、「我々の心中に我々の善へと促す根源的な力が働いているということ、しかし同時にそれを妨害する反対の強力な力があり、この反対の力との戦闘の中で善(道徳法則)の実現をめざす心術の純粋性が結果のいかんを問わず道徳的価値をもつこと、ただし我々の心の深さは不可測であり、心術の道徳的価値の最終判定は内心を照覧する究極の審判者に一任されなければならないこと」をあげている。

(28) B, S. 836. 圏点は引用者。

(29) Kr, p, V., S. 147. その他、「道徳法則と並べて、さらに別のいくつかの動機（利益のそれのごとき）を共に働かせることすら危険なことである。」(a, a, O., S. 85) も同じ趣旨のものである。

(30) Grundlegung, S. 24.

(31) Kr, p, V., S. 91.

#### 4

(1) フィットボーゲンは、悪の根拠 (Grund) という言い方と起源 (Ursprung) という表現との相違に注意を促し、さらに時間起源 (Zeitursprung) と理性起源 (Vernunftursprung) との区別については、前者の考え方の必然的帰結としての“自動回転式焼肉器”的な自由を排除するためであるという卓見を述べている (op. cit., S. 341-342)。

(2) ほかに「悪への性癖が人間本性に現存することが、時間のうちにおいて現実的な、法則に対する人間の意志の反抗という経験的証拠によって立証されるとしても、この証拠はこの性癖の独特な反抗の根拠をばわれわれに教えない。むしろその性質は、自由な意志と動機としての道徳法則との関係に関わるものであるからして、……悪の概念からア・プリオリに認識されなくてはならない。」(ReI., S. 37. 圏点引用者) をも参照。

(3) [ ] は引用者の補足。

(4) カントは、アダムを既に理性的に発達した人格とみなすことによって、われわれその後の人間と区別するのであるが (S. 46)、これを裏返せば、われわれはよりいっそう感性的動機によって影響を受けやすいという意味に解されるわけで、カントの性癖解釈にそれが反映していることは既に指摘しておいた。このように考えると、カントは、『不安の概念』におけるキルケゴールのアダムの第一の罪の解釈を先取りしている、というウッドの見方はにわかには受入れがたい (Wood, A., op. cit., p. 224)。むしろ、道徳法則が自由の認識根拠 (ratio cognoscendi) であるという認識、また、どの行為も自由からなされるものであり、従って責任を負えなければならぬと考えている点、に両者の共通性が認められる。

(5) 「悪は radikal である。だが善ははるかに radikal である。」(Fittbogen, op. cit., S. 346)。

(6) Grundlegung., S. 49-50.

(7) Kr, p, V., S. 91.

(8) ReI., S. 56, 66, 76. など。

(9) [ ] は引用者の補足。

(10) ウッドは正当にも次のような注意を促がしている、「改心” (change of heart), “革命”, “回心” (conversion), “心持ちの転換” (transformation of one's cast of mind) といった語句は、あたかも悪との縁切りが人間の生涯における際立った瞬間であるがごとき、突然の時間的変化を示唆するものを伴っている。…しかしながら……この“改心”を時間の中での何らかの現実的“変化”と混同してはならない。実はカントは、時間の内なる人間の漸進的な道徳的進歩とその可能性の条件たる改心とを対照しているのである。」(Wood, A., op. cit., p. 229)。

(11) Kr, p, V., S. 99.

(12) a, a, O., S. 147.

(13) a, a, O., S. 99.

(14) a, a, O., S. 151.

(15) カントの宗教思想に救済 (Erlösung) の思想があるかどうかについては議論がある。既にみたように K. フィッシャーは積極的にその存在を主張した。フィットボーゲンは、カント自身は Erlösung なる語を『宗教論』の中では一度しか用いておらず、しかもそれとて、偽奉仕 (Afterdienst) をしている信者に向けた、いわば相手方の用語として用いたにすぎず、カントの立場はあくまでも、自力によって善くなること (Gutwerden) を主張するものであったとし、せいぜい譲っても、許されるのは自己救済 (Selbsterlösung) という表現であり、カント自身の用語では Herzensänderung, Sinnesänderung, Selbstbesserung がそれを含意するとしている (Fittbogen, G., op. cit., S. 349, Anm. ①)。

トレルチも、前に述べたように、意識内在の立場をカント本来のもののみならずところから、フィッシャーの見解に反対している。トレルチに従えば、カントにとって救済が言われるとすれば、再生 (Wiedergeburt)、善原理の勝利、道徳法則の貫徹、実践理性の根本法則の有効化を意味する限りにおいてのことであり、このことはただ自由の不思議な働き、即ち意志の中心における心術の方向転換によってのみ成立つ。これ以上のことはキリスト教的潤色であり、神学的外交辞令 (theologische Diplomatie) にすぎぬ、と評される (Troeltsch, E., op. cit., S. 65)。

人間を理性的存在者とみなす限りでは、上の主張は肯定されねばならない。しかし、人間を有限的存在者とみる視点に立つと、人間の自力による自己改善の完成は望みえず、ただ他者 (神および神の子の理念) による自己改善の完成の判定のみが希望されうるだけである。言いかえれば、人間の道徳的改善の不断の努力を前提として、神的協力 (つまり善の完成の判定) への希望と信頼を抱くことなしには、有限的存在者は慰めのない状態に耐えていくことができないのである。改心後の新しい心術 (神の子の理念) がそれ以前の旧い心術の身代りとなって神の罰を引受け、後者の悪を償う救済者 (Erlöser) の役目を果たす (S. 80)、とカントが言うとき、彼は有限的存在者の立場にいるといわねばならない。

(16) K. フィッシャーは、時間的行為の不完全性、つまり欠陥をもった行為を、「時間の限界と制約を免れない」われわれの本性的仕組み (Einrichtung) に由来するとし、「時間的制約のゆえに行為に欠けているものをば、時間の制約から独立している心術が補う必要がある。」というふうに、行為の欠陥性を人間の時間的有限性に理由づけている (Fischer, K., op. cit., S. 313-314)。しかし、カントがここで時間的制約を持出したのは、因果の認識が時間意識に基づくという認識論上の観点からであって、フィッシャーのような存在論の見地からではない。また、フィッシャーは人間存在の時間性を消極的に評価しているが、カントにおいては、むしろ時間的有限性は、そこにおいて人間が自己の本来性を知り

且つそこに到達すべく努力する場、つまり人間の生の充実の場であって、いふなれば宗教の成立基盤でもあることを見落してはなるまい。

(17) カントはこの解釈において、Anselms を念頭に置いていたといわれる (Bohatec, J., op. cit., S. 373)。

(18) カントは、神の罰を罰の禍い (Straf-Übel) と、また神の褒め (Belohnung) を報酬 (Lohn) または褒美 (Lohngut) とのみ捉えて、神の作用としての罰および褒めの性格を明確に理解していないとシェーラーは批評して、次のように述べている、「ただ褒美のみを当てにしたり、罰の禍いをただ恐れることは——もとよりカントの説に基づいても排除されうる。けれどもかかる態度は、罰としての罰 (Strafe als Strafe) への恐怖および報酬を与えること (Be-lohnung) としての褒め (Belohnung) (たんなる《報酬》や褒美とは異なる) と同一視される必要はない。かの《奴隷的》態度もしくは計算——スコラ学者の命名だが——はいずれの倫理学からも、またカントの倫理学からは《他律的》と称されて、つねに非道徳的として批難されている。しかし、罰としての罰の性格への恐れは、罰の禍いへのそれとは別物であって、これが排除されても、まだ前者が同時に排除されたわけではない。そしてかの理性の要請が真正な信仰を基礎づけるべきであるならば、この要請の遂行とともに、かの後の方の恐れが現われねばならない。」(Scheler, M., Der Formalismus, S. 368-369)。神自体における神に迫ろうとするシェーラーと——すぐ次にふれるように——道徳的実践にとっての神を問うカントとは根本的にその立場を異にするが、上の批評は、少なくとも『宗教論』には当たらない、もっと正確にいえば、新しい人間が身代りとして引受ける罰には当たらない。そのみか、カントがここで強調した罰の性格は、まさにシェーラーが言わんとしたところのものにほかならない。

(19) カントは道徳的な自己満足 (Selbstzufriedenheit) (Kr. p, V., S. 135) もしくは自己自身に対する無条件の適意 (Rel., S. 49-50, Anm.) (われわれの格率が道徳法則に従属するという条件のもとでのみわれわれに可能な満足の内的原理) としての理性的自愛の格率を、道徳生活における発展向上の推進力とみなしていた。

(20) Kr, r, V., B, 660, Anm.

(21) Schweizer, A., op. cit., S. 169. フィットボーゲンも、この点では、シュヴァイツァーと同意見で、「批判的カント」としては、神の判定など未知のものだと言っている (Fittbogen, G., op. cit., S. 350)。

(22) Schweizer, A., a, a, O., S. 171-172.

(23) Prolegomena., Felix Meiner, 1920, S. 130. もっとも、カントが神の理念から存在論的規定を完全に排除したかどうかは問題であろう。たとえば、時間系列を全体として見渡すことのできる神 (Rel., S. 71, Anm.) の理念には、「時間の外にある」という存在論的規定が含まれているであろう。

(24) Prolegomena, S. 130 および Rel., S. 156.

(25) Prolegomena, S. 129.

(26) Kr. r. V., B, S. 846-847.

(27) このような擬人論は独断的擬人論 (ein dogmatischer Anthropomorphismus) と名づけられている (Prolegomena, S. 129)。

(28) Grundlegung., S. 29. ここでは詳しく検討することはできないが、カントのイエス論も、このような立場で展開される。即ちわれわれの理性のうちに存する道徳的完全性の理念の歴史的事実、従ってわれわれの理想型 (Ideal) としてイエスは解釈され、神人 (Gottmensch) としての一切のその秘義性は払拭されている (Rel., S. 63ff.)。イエスは教師としての知的カリスマであり、理想型としてつねに万人と同時代的である、とみなされることになる。

(29) Kr, r, V., B, S. 661.

(30) Wood, A., op. cit., p. 165.

(31) この点で、カントの道徳的宗教における神をばフォイエルバッハ的な Anthropologie に引寄せて解釈することは適当でないであろう。三谷好憲、カントの宗教哲学の一考察、『宗教研究』、第34巻、第1輯、164号、1960, p. 84ff.

(32) Fittbogen, G., op. cit., S. 346.

## む す び

(1) Scheler, M., Vom Ewigen im Menschen, S. 301.