

## カントの宗教哲学の性格

川村 三千雄

一

カント哲学の体系において彼の宗教哲学の占める地位は必ずしも單純且つ判然たるものではない。このことはカントの哲学は一筋の流れではなく、また一極的体系でもないことと、相對應しているであろう。即ち、彼の哲学を全体的に見るならば批判哲学と人間学、人類の文明化と道德化 (*Zivilisierung und Moralisierung*) という二重の構造を持つものと解されるのである。批判哲学と人間学とが広義の哲学的理論的関心に関わるとすれば後者の文明化と道德化は彼の実践的世界観につながるものと考えられよう。しかもこの二系列的二重構造が互いにかみ合せて彼の思想の全体が展開されていくのであるが、これ等の諸方向、諸要素は必ずしも明確に整合的なものではない。そこにまたカント哲学の矛盾のいくつかを発見することも可能であろうが、それは兎も角としてもこれ等はカント哲学の領野を貫く二大潮流であり、その思想的殿堂を支える二大支柱であることには変わりはない。更に、これ等の諸要素は深くカントを育てた歴史的時代的背景とも連関をもつものであろう。即ち、批判哲学の体系は啓蒙的悟性の哲学の超克であり同時に独逸観會論哲学の基礎を置いたのもある。それは人間能力の批判であり、近世初頭より無制限に解放された理性の活動は一定の制約の下におかれることに依って却って其の完全な自主性が確立される。然し、カントの関心は単なる人間理性の規定に止まるものではなかった。むしろ彼の関心は現実的全体的人間、社会的歴史的人間に強く

カントの宗教哲学の性格

向けられていた。前批判期に始まり、批判期或いは後期に到るまでの彼の思索を推進したのは実にこのような人間に對する人間学的関心だったと言ふことが出来よう。

更に、一方に於て人類の文明化は啓蒙的合理主義の歴史的必然の方向であつて、それは世界市民の理想に迄拡大される。他方、カントを育ぐくんだプロテスタントの精神は嚴肅な道德的世界觀を形成せしめ、それは究極に於いて「地上の神の国」の実現という目標を想定せしめるのである。

カントの宗教哲学は純粹理性批判の中に礎石を有し、実践哲学の終極的帰結として完成される。然し此の完成は批判哲学の領域に於て見出されるのではなく、それを超え且つそれを包摂する人間学的立場に於て見出されるのである。更に人類社会の理想は一面に於てはその完全な啓蒙、人類の全体的連帶による世界公民社会の実現にあるのであるが、この理想の実現は人類の無限の道德的發展によつてのみ可能である。この人類の道德的向上は地上に「神の国」を現出することによつてのみ保証されるのである。しかもこの地上の「神の国」は人類の文明化を排斥するものではなく、ここで道德化と文明化とは却つて矛盾的に綜合されなければならないのである。このようにしてカントの全思想、全体系は——その論理的、体系的齊合は別として——彼の宗教哲学へと展開していくのである。若し、カントの全体を理論哲学と実践哲学との二つの領域に區別して見るならば、宗教哲学の問題は理論哲学の中にその基礎が一個の課題として提示され、しかも実践哲学の終極に於て解決されるものと考えることが出来よう。このような意味に於て「カントの宗教哲学は実践哲学の附録ではなくて、むしろ、彼の全体系の中心である。彼の理性宗教の根源は道德的意識の中に存するのではなくして、却つて、自己内調和的に満足せしめられたる世界觀への渴望の中に存する。」(W. Mengel: *Kants Begründung der Religion* S. 75) という主張は不当ではあるまい。然し乍ら、カントの宗教哲学は単に自己内調和的世界觀の構想という如きものに根源を置くとは考えられない。蓋し、自己内調和的世界觀

という表現は何として観想的靜的な性格を想わせるのであるが、カントの宗教哲学への思索の跡はむしろ、現実的動的であると言え言い得るのではなからうか。カントの全体が一つの完結的世界観を形成するにせよ、カントの宗教論に至る苦渋にみちた思索を推進したのは自己充足的完結的世界観への要求ではなく、カントの批判哲学の背面をなした人間への関心、人間学的関心であると言わなければならないではなからうか。

このことはカントの根本的主張である実践理性の優位からも知ることが出来るであろう。蓋し、体系的論理的に言うならば、一方的に実践理性の優位を主張することは妥当とは言えない。論理的には、理論理性も実践理性も同様に理性の能力の一面と考えられ、随ってそれに対応する領域に於ても価値的高下はなく、そのことよって却って全世界は調和的自己充足的となるであろう。それにも拘わらずカントが敢て「実践理性の優位」を主張するとすれば、それは彼の論理的関心を超越する人間に対する実践的関心に基ずくと考えるより外はない。それを別の表現を以てすれば、批判的立場を超える人間学的立場と言うことも出来るのではあるまいか。

コーヘンはカントの実践理性の優位を評して「カントが理性の理論的及び実践的見地の区別を充分にする場合、実践理性の優位を主張するということは承認されない。」(H. Cohen: *Kants Begründung der Ethik*, S. 254)と断言する。彼の主張によれば倫理的眞理性は理論的及び倫理的なるものの、連関及び調和の中に見出されるという。それに反して、眞理性が倫理的なものの中に於いても基礎附けられるとすれば、結局、宗教の迷路の中に導かれることになると言う。「プラトンは存在に対する善の超越、カントは実践理性の優位により、プラトンは倫理的問題の優位を強力な言葉で強調するのであるが、それはプラトン並びにカントが心酔した宗教的激情の表現法に外ならない。」(H. Cohen: *Ethik des reinen Willens* S. 90)かくして、コーヘンは彼の論理主義の観点よりして、宗教論を實踐理性批判からの逸脱であると見做すのである。

このようなコーヘンの見解は一面に於いては正当であろう。即ち、哲学を厳密に先驗論理的に構想し、しかも批判主義に徹しようとするならば或いはコーヘンの批判はカントの欠陥を衝くものであろう。然しカントの哲学的地平は決して批判哲学の基盤に限局されるものではない。カントの批判哲学は実践理性批判を介して宗教的世界観に昇華して行く。彼の批判哲学は一方に於て学の基礎附け *Begründen* という厳密な論理的課題を追求していくが、それは又「人間は何を知り得るか」「人間は何をなす可きか」とい人間学的問題に答えようとするものでもあった。これ等の問題は更に「人間は何を望んでよいか」という宗教的問題となり、最後に「人間とは何であるか」という人間学の課題に集約される。随って、カントの宗教論は決してコーヘンの言う迷路ではなく「人間とは何であるか」に答う可き最終の領域と考え可きであろう。随ってまたカントの宗教哲学はカントの思索過程の迷路ではなくして、むしろ正しい到達点と言う可きではなからうか。批判哲学の創始者としてのカントの偉大な業績は没す可からざるものであるが批判哲学のみにカントを限局して、宗教哲学をその迷路と断することはカント哲学の全貌を見失なうことにはならないであらうか。

一一

ウインデルバントは十八世紀のヨーロッパ啓蒙哲学とギリシヤのソフィスト時代の哲学とを比較し、両者の間に「教訓的類似と親近」を指摘し、同時にまたカントをソクラテスに比するのである。(Windelband = Heimsoeth: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* S. 367 ~ 368) 人間の理性能力の無制約性の基調の上に啓蒙思潮は展開されるのであるが、カントはこれに対し「超驗的判断」の禁止という厳しい理性使用の限界を措定する。それに対してソフィストの主張する相对知の無制約的妥当性の主張に反対し、ソクラテスは人間の無知の知を説く。こうした点につ

いて確かに両者の間には類比を見出すことが可能であろう。然し、それにもまして両者の間に見出される重要且つ顯著な類似点は人間学的基底の上に立つ実践的形而上学の中になければならないであろう。

批判哲学の学問的業績の外にカントの思索の跡は極めて広汎な領域にわたつてゐるのである。即ち、歴史、自然、文化、教育、宗教等に及んでいるのであるが、それ等は悉く彼の人間学的考察の領域と考えてよいであろう。しかもそれ等は一貫して人類の道德的完成という究極の統一的目标に向けられるのである。それはソクラテスが人間の理想を善美なる生活に置き、そのために魂について配慮することを教えたことと相通ずる。かくてカントの人間学的思想はその全体に於いて所謂道德的目的論となるのであり、しかもその究極的実現は宗教の中に見出される。随つて、宗教はカントの全体思想よりすればコーヘンの言う如き迷路でも逸脱でもなく、むしろ、必然的到達点であると言わなければならない。このような意味に於いてカントの道德的目的論は宗教的領域の中に於いて完結されるのであり、この点よりすれば彼の道德的世界観は其の根本性格に於いて宗教的世界観に相接すると言ふことが出来るのであろう。

クローナーはカントの世界観について次の如く語る。「若し我々が世界観という言葉を通りに解するならば、我々はカントの精神について次のように言うことが出来る。即ち、我々人間一般は矛盾のないような如何なる世界観にも到達することは出来ない。何となれば、凡ゆる世界観に於いては究極者自体はなお常に我々に究極者となり、随つて、それは我々に対して矛盾を伴なうからである。故に、我々は、むしろ、矛盾なき人生観に到達し得るのみである。」(Kroner: *Kants Weltanschauung* S. 43) 蓋し、世界観は世界を統一する究極者自体を追求する。然し、このよ  
うな世界の究極者自体は常に超驗的であるが故に、人間の理性能力をもってしては一義的に捕捉することは本来的に不可能である。カントはこのことを思弁的理性の二律排反の裡に明らかに示したのであった。その意味に於いては理論的に矛盾のない統一的世界観に到達することは出来ないということになる。それに対して、人生観はあく迄も人間

に内在的であり、現実の生に即して実践的である。そのことによって却って理性の二律排反的矛盾は解消し、統一的究極者は人間の実践に即した我々に対する——それは人間にとって絶対超越的ではなく或る意味で内在的であるが——究極者として実践的意味に於いて要請されるのである。このような立場は所謂世界観というよりは人生観であり、クローナーの言う如く少なくとも二律排反的矛盾は存在しないであろう。クローナーは更に「このことは道德的世界観という表現に示されている。このようなものは正に一つの人生観であり、生の意味について教説である。カントの世界観は実はかかる説である。生の意味は自己及び他の人格の道德的完成への努力である、地上に於ける神の国への努力である。」(ibid.)この叙述はカントの全体思想の根本的性格を適切に示していると考えてよいであろう。カントの追求したのは単なる思弁的合理的調和的世界観ではなく、人間の生の意味とその目標とを示そうとした実践的教説であったのである。換言すれば、カントの世界観は究極者自体を論理的に定立せんとする超越的世界観ではなくて、実践的観点より究極者に迄向わんとする——即ちそれは要請することであるが——内在的人間学的世界観であると言うことが出来る。このような内在的人間学的世界観はクローナーの表現によれば、その根本性格に於ては人生観と見做されることにもなるのであろう。

ところで、究極者は神と呼ばれてもよいのであるが、この神は超越的絶対者としての合理的に措定されるものではない。カントは「神の存在を確信することは必要である、然しそれを証明することが、同様に、必要なのではない。」(Werke VI Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes S. 124) と言っているのである。このような立場はカントの一貫している神についての思想と考えてよいであろう。彼の思想によれば、超越神学は宇宙論と本体論とに区別され、夫々、神の存在の宇宙論的証明及び本体論的証明を含む。然るに自然科学は二種の因果律、即ち、自然及び自由の因果律の妥当する経験的世界より世界創始者の特性と存在とを推論するのである。「それ

はこの世界から凡ゆる自然的若しくは凡ゆる道徳的秩序及び完全性の原因としての最高叡知体へと溯る。前の場合に於いては物理神学、後者の場合には道徳神学である。」(K. d. r. V. 660) しかも「Deist は神を信ずる、然し Theist は生ける神を信ずる」(K. d. r. V. 661) と言うように自然神学の超越神学に対する優越性が主張される。然し、物理神学も高々、世界主宰者 *Weltheister* を証明し得るのみであり、世界創造者 *Weltschöpfer* を証明することは出来ない。随って、物理神学は宗教の基礎となる可き神学としては不充分であり、精々、物理的目的論に止まざるを得ないことになるのである。

かくして宗教の基礎としては道徳神学のみが残されることになる。しかもそれは神学をば実践理性即ち意志の上に基礎附けんとするものに他ならない。この実践理性の立場に於いては道徳法則が唯一最高の原理である。随って、道徳神学は道徳法則の確立を前提とするものであって、超越的絶対者より出発するものではない。この道徳法則による道徳宗教の礎石は既に実践理性批判の弁証論に於いて始めて成し遂げられたものであった。即ち、最高善の可能の制約として神の導入がそれであるが、それは神の理論的証明ではなくて、あく迄、神の存在の実践的確信に他ならない。このことを示すのがカントの要請 *Postulat* 信仰 *Glauben* 等の概念であろう。このような立場に於いては、神は超越的な究極者自体ではなく、内的な人間の道徳性の原像 *Urbild* であり、我々に対する究極者として人間の実践的立場より内在的に把えられるのである。かくて、クローナーの主張の如くカントの道徳的世界観は人生観であると考えられるならば、それはまた人間学的宗教的人生観であると言うことも出来るであろう。

### 三

以上のようにして、カントの宗教思想は人間学的宗教という性格を持つものと考えたのであるが、人間学と宗教と

は果たして無条件に結合し得るであろうか。或いは人間学的宗教というものが可能であるかどうかという疑問が生じて来るであろう。即ち、宗教は本来的に超越的絶対者を前提とすることによって本来的に人間学とは相容れないものではないかと考えられるからである。このような疑点に関してよく知られていることはカントが不可知論者、若しくは無神論者と評されているということである。例えば「神の存在の不可証性の主張は人々に対する無神論へのよき橋渡しである。」(August Deness: Kant und die katholische Wahrheit S. 51) という如き主張がそれである。カントが認識論的に不可知論者と言われる所以は彼の物自体の不可認識の主張に基づくものでもあることを想起しなければならぬ。然し、そのことはここでは問題にしない。

たしかにカントは究極者自体としての超越神の不可証性を主張する。このことはカントが対象界に於いて現象の背後にある物自体の不可認識を主張することと理論的には同一であると考えられよう。その限りに於いては、彼は認識論的に不可知論者であると共に神に就いても不可知論者であると見られることは誤りではあるまい。カントは思弁的理性に基づく凡ゆる神の存在の証明を不可能とする許りではなくて、神の道徳的証明に就いてもその妥当性を拒否する。即ち「神の道徳的証明は、神の存在に関して何等の客観的に妥当な証明を与えるものではない。」(Kritik der Urteilskraft S. 337) と言っているのである。ここでカントは神の客観的實在の証明と神の存在の確信とを明らかに区別している。しかも前者の断念は直ちに後者を拒否するものではないことを主張しているのである。「神の論証は思弁的であるか——これは不確実で危険な誤謬に曝されている——或いは信仰を通じて道徳的であるか、のいずれかである、而して、後者は道徳性を目標とする以外の如何なる神の特性をも思惟するものではない。」(Werke VIII S. 329 Fragment aus dem Nachlasse) 即ち、神の思弁的論証は不確実であり、誤謬を含む。そのことはカントが論過若しくは二律排反として示したものであった。このような不確実性と誤謬の危険を明らかにするのがカントの弁証論であ

り、それは仮象の論理ともいふ可きものに他ならないのである。それに対して神の存在の実践的確信の道が残されているのであり、しかもこの確信は人間の道徳的目標をはなれてはあり得ない。道徳性を除外しては恩寵も奇蹟も迷妄に過ぎない。人間は恩寵、奇蹟を期待することによって、却って、道徳的完成への努力的意志を軽視するに到る場合さえ起って来る。このような場合には恩寵や奇蹟はむしろ人間の道徳的向上の障碍となることになる。

カントは神、自由、不死については「形而上学の独断論即ち純粹理性の批判なしに何等かの成功を収めようとする偏見は道徳性に反し、且つ、常に全く独断的であるとこの不信仰の源泉である。」(K. d. r. V. Vorrede) という。この叙述で示されているようにカントは神、自由、不死についての独断的形而上学を理論的に排撃するだけではなく実践的には不信仰の根源であると見做すのである。随って、カントの独断的形而上学の拒否は決して信仰——それは神、自由、不死にも関わるが——否定ではなく、むしろ、真の信仰を確保する唯一の道なのである。故に、カントが神の思弁的認識の可能性を認めないという意味では明らかに不可知論の立場に立つものと言い得るが、それは神の否定ではなく、随って、無神論への接近を意味するものではない。逆に、神の思弁的認識の中に誤謬と不信仰が秘されていることを主張するのであり、その点に於いて独断的形而上学こそ却って実践的には無神論的であるということになるであろう。カントの立場よりすれば知的不信仰が、むしろ、道徳的信仰の前提若しくは基礎と考えられるのである、その点に於いて「不可知論から無神論へは唯一歩のみである。」(Denesse: Kant und katholische Wahrheit S. 119) と言うような評はカントの思想を正しく捉えるものではないという他はないであろう。不可知論はカントに於いて、理論理性の場合——それは物自体の不可認識性——と同様に、人間理性の有限性を示す批判哲学の根本思想と見なければならぬ。我々の人間理性にとっては神も物自体と同じく超経験的であり、それ等は、クローナーの言うように、究極者自体としては到達することの出来ない限界概念に他ならない。しかもカントの宗教的思想を単に

不可知論となすことは誤謬ではないにせよ、何等、カントの思想を内容的に積極的に規定するものではない。そのことはカントの物自体の思想を認識論的に不可知論者と評し去ることと軌を一にするものであろう。このような知と信の問題はスコラ神学と共にあったものであるが、カントにより一つの新しい解答が与えられたものとも見る可きであらう。

#### 四

道徳的立場より確信される神とは如何なるものであろうか。客観的實在の論証が拒否され道徳的信仰に関わる神とは本質に於いて全く内在的なものになるのではないであらうか。たしかにカントはそれを思わせる表現を用いている。例えば、神は自己の外にある存在に非ずして、自己の中にある思惟である、或いは、神とは道徳的実践的に自己自身に法則を付与する理性である、というのがそれである。これ等の叙述よりすれば神は全く内在的であるのみではなく、しかも道徳律と等置されるようにさえ思われるのである。更に、道徳律は無上命法として究極的な意志規定の原理となるものであるが、他方に於いては、宗教は義務を神の命令として遂行するものであると規定される。この両者が矛盾なく両立せしめられるとすれば、道徳律と神は同一であるか、若しくは、少なくとも神と道徳律は直接に結合するものでなければならぬ。然し後者の場合、若し神が端的に道徳律の保持者としてあり、神は実体的命令者として臨むのであれば、人間の自律的道德性は全く失われてしまうことになる他はない。この視点よりすれば神と道徳律の関係はある意味に於いての同一性、即ち前者の場合によって考える他はないように思われる。即ち、カントの宗教定義に即して考えるならば、神は当為を示し、神の意志は人間の良心の耳の中に聞かれ、神の呪咀は良心の苛責として、更に、神の愛は心情の道徳的祝福として感得されなければならぬであらう。このような場合にも亦、神とは同

一であると解されるように思われるのである。

たしかに、我々は多くのカントの叙述について、神と道德律の等置を意味すると思われる箇所に出会うのである。例えば「宗教論」に於いては、神の表象を神聖な立法者、彼自身神聖な法則の主宰者、審判者として示され、且つ「人間の神聖性に結合されたる法則として表象さる可きである。」(Religion S. 153)と言われるのである。神がどのように表象される場合、神への奉仕は即ち道德法則への服従を意味する。随ってまだ「宗教は(主観的に言えば)一切の我々の義務を神の命令として認識することである。」(Religion S. 164) という宗教定義に迄導かれることになるのである。或いはまた「宗教は、法則付与者及び審判者を通じて我々に関し意味が保持される限り、我々の内なる法則である。宗教は神の認識に適用されたる道德である。」(Werke VIII S. 271 *Über Pädagogik*) と語られるのである。

然し、神と道德律との直接的同一性ということとはなお、何としても承認されないように思われる。蓋し、神と道德律が直接的に同一であれば道德律が神という言葉で置き換えられたものに過ぎず、随ってまた神を根本概念にもつ宗教は全く無意味になる。それ故、カントが神と宗教とを語る限り、神と道德律は直接的同一者ではないと考える他はない。とすれば神と道德律は如何なる関係に解されるであろうか。カントの宗教定義は一応それを明らかに示しているように解されるが、両者の関係は必ずしも一義的に明確とは言えない。

人間の道德的自由は自然からの自由であるのみではなく、一切の外的なもの、随ってまた超感性的なものからも自由でなければならぬ。故に道德的立場に立つ限り、神を道德の上に置くことは必然的に道德的自律性を弱める結果とならざるを得ないことになる。故に「究極目的の内容規定に伴って意志の自律は破られ、それと共にカントの倫理学の根本原理は破壊される。」(Mengel: *Kants Begründung der Religion* S. 65) というような批判も当然出て来る

のである。カントの倫理学の根本原理とは、勿論、道德的意志の自律性を指すのであり、そのことはまた、彼が「道德は宗教を必要としない」と続返えし道德の自足性を強調したことと相即応するのである。随って、「道德的なものより見れば、カントにとっては神は直ちに道德律と一致する。」(Kroner: Kants Weltanschauung S. 31) と言うのは正しい。然しここでも神と道德律との無条件的同一性が主張されているのではなく、「道德的なものより見れば」という前提の下に於いて両者の同一性が言われているのである。このような前提は一体何を意味するのであるか。

道德的に見れば神と道德律が一致するというのであれば、この前提を除いた場合、若しくは宗教的に見れば両者は相異なるという他はないことになるであろう。随って、道德的見地よりしての神と道德律の一致の主張にも拘わらず根本的には両者は、当然、別個のものと考えて他はない。然し、両者を別個のものと考えてとすればメンゲルの指摘するように倫理学の根本原理は破壊されることにはならないであろうか。或は倫理学と宗教とは相互に相容れないものとなり、コーヘンの言のように宗教は彼の倫理学に対し有害な附属物となるのではないであろうか。たしかに、内的な道德律が意志の最高の規定原理であり、しかも同時にそれが神の命令と見做されるとすれば、道德律と神、道德と宗教とは相互に二律排反の矛盾を構成するかのように思われる。即ち、道德律は一方では純粹実践理性の法則であり、他方では神の命令的法則となるからである。この点について「カント自身の形而上学の否定にも拘わらず、脱却し得ざる永遠の二律排反が存する如く思われる。」(Kroner: Kants Weltanschauung S. 39) といわれる所以があるであろう。

ところで、このような二律排反はもはや解決出来ないものであろうか。我々はカントの表現を注意深く検討するならば、必ずしも解決不可能であると結論することは出来ないであろう。

この点に関し再びクロナーの思想を参照しよう。彼はこの矛盾を「我々に対する究極者」と「究極者自体」の二

つ概念を区別することによって解決しようと試みる。前に示したように「我々に対する究極者」という表現はカント自身の用いたものに他ならない。即ち、信仰が語られる限り究極者自体が定立されなければならず、謂わば、この究極者自体が信仰の内容となるのである。然し、究極者自体への到達は直接的に可能なのではなく、間接に、我々に対す・る究極者を介してのみ可能である。このような意味に於いて「究極者自体は同時に必然的に我々自身に対する究極者である。」(Kroner: ibid.) と言う。然しこのことによつてカントの困難が決して終極的に解決されたわけではない。フローナーもそれを認めつつかかる矛盾は信仰内容に関する限り避け得ざるものであると言うのである。

ところで「我々に対する究極者」とは人間に内在的な究極者であり、随つてそれは内なる道德律と解さる可きであり、それに対して、「究極者自体」とは超越的な神と考えられる。「究極者自体」は「我々に対する究極者」を介してのみ到達され、随つてまた神への通路はただ道德律によつてのみ見出されるのである。このような過程を経て、道德律は必然的に神になることが結論されたのである。故に両者は、勿論、直接的に同一ではなく、媒介的若しくは矛盾的に同一であるという外はない。

以上のようなクローナーの解釈は一面に於てはカントの思想を正しく捉えているであろう。然し、我々に対する究極者を必然的に究極者自体であるとなすことは何としても一種の飛躍を含んでいると考える外はない。しかも彼は如何なる条件に於て「必然的」であるかを明確にしていけないのである。勿論、クローナーも神と道德律とを直提的同一に於て捉えているのではなく、両者を矛盾的關係に於いて見る限り、この「必然的」は「論理必然的」ではないのであるとすればこの相互矛盾的なものは如何にして同一であろうか。それをクローナーは十分に示していないのである。

五

カントの表現に於いては、神は道德律と同一であると解される程に両者の間には緊密な直接的結合が見出されたのであるが、しかしそれは両者の直接的同一ではない。何となれば、神は道德律の絶対者化若しくは人格化と見られるにせよ、そのことは決して恣意的転化若しくは擬制的転移を意味するものではあり得ない。むしろ、その根底には内在より超越へ向う次元の転移が含まれていると考える外はないであろう。勿論カントの立場よりすれば、このことが直ちに超越神の実体的指定であることは出来ない。むしろ、実践的に道德の究極に於て超越者が表象されるということになるのであろう。しかし、この場合、超越者に向う限り、単に物自体の場合の如く限界概念として置れるというのではなく、その根底に於て一つの立場の転換があると考えるより外はないであろう。即ち、義務が神の命令と見なされるといふとき、神と道德律が同一次元に於て等置されるのではなく次元を異にした道德的立場より宗教的立場、内在より超越への次元の転移が含まれると言ふ可きではなからうか。随つて、クローナーの神と道德律の同一性の主張も、無条件ではなくて、彼自身言ふように「道德の立場」から言われ得ることになるのであろう。蓋し、カントの道德律よりすればそれを越える如何なる絶対者も指定することは出来ない。随つて道德律に対して神は別個の実体ではなく、その無制約的神聖性を示す象徴的表現ということにもなるであろうか。

更にカントの宗教定義に即して言うならば次の如くなるであろうか。即ち、義務は神の命令として「認識される」若しくは「判定される」というのであるが、ここでは明に義務の認識が問題とされている。本来無上命法は無制約的であり直接的であることによつてそれは道德的意志以外の特殊な認識、判定を必要とするものではないであろう。然しその認識が要求された場合、もはや単なる内在的道德意志を以つてすることは十分ではない。随つて、義務の認識

が問題となつて来る場合、道徳的立場は宗教的立場に移行し、その立場に於て義務は神の命令たることが認識されると言ひ得るのではなからうか。故にここに道徳律が神の命令して認識されるという次元の轉換が見出されるのである。

随つて、道徳律と神とは決して同一ではない。まして「カントの神は実体的には自己自身の自我と異つたものではない。」(Eisler: *Der Modernismus* S. 443) という如き主張は、決してカントを正しく解釈するものではないのみでなく、カントの真意を誤るの甚しいものと言ふ外はない。蓋し、このような解釈はカントの立場を所謂、神人同一論 *Anthropomorphismus* と見做すものであつて、それはカント自身極力排斥したものに外ならないのである。

道徳律は神の法に比さる可き神聖絶対性を有し、かような道徳律の主体としての人格は神的尊厳性をもつものとも言ひ得るであらう。然し、他面より考えるならば、このことは却つてその背後に人間の有限的不完全性が暗示されているものと考えられよう。即ち、道徳律が無上命法として人間に臨むことは、そこに一つの強制があることを前提としている。感性と理性、快樂と道徳は厳しい區別と対立をなすのであり、この対立の超克として無上命法が成り立つて来る。随つて、無上命法は根本的には人間の有限的不完全性を前提し、そこにはじめて強制的命令が意味をもつて来るのである。カントは「無上命法は意識一般の客観的法則の、これ又はかの理性的存在の意志、即ち人間意志の主観的不完全への關係を表現する形式に過ぎない。」(Werke III S. 35 *Die Grundlegung der Metaphysik der Sitten*) と言うのである。

人間の有限性はまだ人間の感性的自然性に関わるのであり、それにつながつて来る倫理的問題は幸福と悪の問題なのである。しかもカントに於いてはこのような幸福及び悪を介して道徳は宗教へ移行して行つたのであった。このことは人間の有限的不完全が自覚されることによつて道徳の立場は宗教的立場へ止揚されていくことを示すものと考え

なければならぬであろう。この点に関して「立法者の理念は、謂わば、むしろ道德性に於ける欠陥を証明する。」  
 (Mengel: *Kants Begründung der Religion* S. 58) というのは正しいであろうし、しかも道德と宗教との根本的關係を示しているものと言ひ得るであろう。蓋し、道德性は人間の道德性である限り絶対自足的完全性をもつものではない。人間が有限で不完全であることは、人間の道德性も本来的に限界があると考えられるからである。

このようにして人間の道德律はその内面的本質よりしてその立法者を要請して来ると考えるより外はあるまい。それはカント的立場に於ては彼の道德が必然的に宗教に移行しなければならぬことをも意味するであろう。此の移行は同一次元による連続的移行ではなく、その根底に次元的立場の轉換があると考えなければならぬであろう。かかる観点よりすれば、また、道德律と神とは同一と言うことは出来ない。然しそれと同時に道德律とは深く内面的にながっているのである。このような神は内在であると同時に超越、超越と同時に内在というより外はないであろう。道德律が人格的意志の格率として妥当する場合、それは道德的であるが、同じ道德律が神の命令として受けとられるとき、それは宗教的である。しかし両者の場合については何等の矛盾はない許りではなく、前者の道德的立場は後者の宗教的立場によって更に確平たる支柱を獲ることになるのである。かくの如くしてカントの「道德宗教」は道德の附屬物、若しくは実践理性の道德の中に含まれるものではなく、独立的でありしかもより高い次元に於て成立するのである。これを導き来たったものは人間の反省と自覚とに外ならない。即ち、道德の立場に於いては内面的道德律は絶対性を有し、人間はその主体として無限的であるが、人間が自己の有限性を自覚し反省することによって、内的道德律は神の命令として超越的に措定される。かくて無限性より有限性への人間自覚のあり方に対応して道德律は内在より超越への方向をとり神として定立され、同時に道德は宗教へと移行するのである。

註 カントの宗教思想、特に其のカント的の理念に対しては、更に次の様な解釈である。それはカント的の理念を擬制 Fiction の考え

方より解釈しようというものである。それは次のような考え方である。即ち、道德律の絶対的自主性の観点からすれば、神も不死も実在的ではなくて、単に神が存在するかの如く (als ob) 靈魂は不死であるかの如く行為しなければならぬ。しかもカントの理念は統制原理であるとすれば実在的ではなく単に統制的役割を持つに過ぎない。このようにカントの理念を総て擬制の視点より解釈しようとするのが、所謂、ファイヒンガーの als ob 哲学の立場である。ファイヒンガーはこのような立場からして、カントの思想の中に「純粹主觀主義より近代の実証主義への移行」(Vaihinger: Als ob Philosophie S. 174. f.) を見出すとする。たしかにカントの叙述の多くの箇所「恰も……かのような」(als ob) という表現が見出される。しかも理念は先験的仮設であり統制的原理という性格を持つことも明である。コーヘンは統制的に使用される先験的理念を視点 Gesichtspunkt と解し「この視点(統制的使用)の採用に際しての仮定的なることは三つの先験的理念について „als ob“ によって最も特徴的に表現される。(Cohen: Kants Begründung der ethik S. 88) と言う。ファイヒンガーはカントの先験論を実践的実用主義の方向に、コーヘンは論理主義の方向に徹せんとするものであると考えることが出来る。コーヘンに就いて言うならば、カントの理念は理性の立場ではあくまで統制的原理であるが、実践的立場からすれば単に統制的ではなくて構成的原理なのである。随って、実践的には実在的であると考えるければならない。コーヘンもまた「倫理学の制約に関する重要課題はこの als ob の純粹な実在的意味を明にすることに他ならない。」(Ibid. S. 89) と言うのである。随ってコーヘンは als ob をファイヒンガーの如く単なる擬制と解するものではない。

カントが屢々用いた als ob はファイヒンガーの解する如く実用的擬制ではなく、むしろ、その反対であろう。蓋し、擬制主義は神の実在性を独断的に否定して、神の觀念を一定の実用的目的の手段とみなすからであるが、その根底をなすものは既にカントが先験的弁証論の第四の二律排反の反定立の主張として拒否したものに他ならない。随ってそれは独断的形而上学と同様な誤謬に陥るものと考えなければならぬであろう。カントの als ob はむしろ人間理性の限界に立って内在より超越への指向を意味深く示していると考ええる可きではなからうか。

## 六

カントの宗教思想の基礎は純粹理性批判の先験的弁証論の中に見出された。しかし、その思想的發展は次第に批判哲学より乖離する方向をとるのであり、そのことは彼の宗教思想が次第に人間学的思想となっていくことを意味した

のである。随って、カントの宗教思想は根本の性格に於いて人間学的であり、しかも、それは彼の世界観乃至人生観の究極の表現であると考えられるのではなからうか。

以上のような思想展開を一貫する原理は自由の原理に他ならず、道徳宗教の根本的本質は自由の理念の具体的実現という点に見出されるであらう。故にまたカントの宗教哲学思想は人間の道徳的努力の目標を示すものであり、それはまた同時に人類の究極の目標と最高の理想を与えんとするものでもあったと考えられよう。

ところで知と信の問題はスコラ哲学と共に古い重要な思想史的問題である。このスコラ的問題を受け継いだ啓蒙的合理神学は信即ち宗教を知の基礎の上に置いたのであるが、これに対しカントは信を実践的意志の上に基礎付けようとするものである。ここに古い知信の問題に関する新しい独自の道が示されたものと考えることが出来るであらうし、更にまたカントの宗教哲学の重要な思想史的意義が見出されるであらう。信は、今や、知の上に成り立つのではなく、信独自の根源をもつ。しかしその根源は直ちに超越的神秘的信仰情操ではなく、あくまで人間の内的道徳意志の中に根源をもつものである。そのことは「人間思想の歴史に於いて第一の人、おそらく、独逸の精神活動の唯一且つ不朽なる人の凡ゆる時代に対しての不滅の功績である。」(Mengel: *Kants Begründung der Religion* S. 81) と言われる所以である。

このような歴史的・思想史的意義を有するにもかかわらず、カントの宗教哲学は根本的に人間の宗教的要求を果して満足せしめ得るか、という疑問が残るであらう。蓋し、宗教的信仰は端的に絶対的超越者を根本前提とするものとも考えられるからである。このような疑問に対してはカントの宗教哲学の根本性格と同時にその有する制約より答える外はないであらう。そのために再びカントの宗教論の性格をふり返えって見よう。

カントの宗教は根本悪の前提に導かれるのであるが、この根本悪は性癖として或は文化の悪徳として具体的に示さ

れている。しかし、人間が自己の悪を人類の祖のいわゆる原罪に帰するということは、それ等を不可避の宿命と見做すことになり、その結果として道徳的向上についての努力的意志が放棄されることになる。随って原罪の如き考え方は道徳的見地よりすれば、上の意味では有害な場合さえあることになる。もっともカントは原罪の思想を全く否定し去るのではない。のみならず、悪を人間（人類）の本性を見做すことによって、むしろ、原罪の思想に接近するかにさえ解される。このような類似にも拘わらず両者の間にはその過程に於いて根本的相異があることを見逃してはならない。即ち、カントの場合には、あくまで人間の道徳的意識が前提であり、それが内面的に深化され反直されることによって根本悪が自覚され、宗教的な罪にまで深められたのである。ここにカントの道徳宗教が成立するのである。

ところで、人間の道徳的素質についての根本的信頼、内的な道徳律に対する究極的確信はカントが一貫して保持したものであった。しかもそれは道徳的狂信と迄言われた種のものである。このような立場に対して人間の悪を宗教的罪悪というその深さに於いて捉えることは果して可能であろうか。彼の根本悪 *radikal Böse* についての叙述の曲折はこうした疑問に答えるものでもあろう。即ち、カントの根本悪は、何としても、人間の宗教的罪悪の深さに到達し得たものとは言い難いのではなからうか。ここにカントの道徳宗教の不可避の限界が見出されるのではなからうか。コーヘンは「根本悪の概念と自由との間には調和されないような相剋はない、カントはむしろキリストの教説が避けることができなかった偏見を打破することによって、道徳的意識のより深い点を取り出したのである。」（Cohen: *Ethik der reinen Willens* S. 305）と言うのであるが、この主張には、にわかに同ずるわけにはいかない。たしかにカントの立場に於いては彼の根本悪は自由の概念と相容れぬものではない。然しながらカント的自由と許容し合う如き根本悪は果して宗教的罪悪とみなし得るであろうか。しかも、宗教的罪悪の思想を以って偏見を断ずることは果して妥当であろうか。我々は人間の自由とは、もはや、調和し得ないような根本悪、即ち、罪の意識に於いて、はじめて、人間

の宗教的要求が生じて来るものとも考えられよう。そのことは悪を、自由の限界に於いてしかも主体的に自らの負責 *Schuld* として受けとらなければならないということの意味する。コーヘンはまた「罪は人間の概念を特徴づける」(ibid.) と言うのは正しいであろうが、少なくとも、罪悪の意識はその深さに於いて人間学的次元に於いて成立するものではあるまい。同時に絶対的超越者を前提とする個の実存意識に関わるものと考える他はないであろう。この点に於いてカントの根本悪の概念はなお人間学的悪の性格を持つものであり、それに対応して彼の宗教も根本的に人間学的性格を有するものと考えられるのではなからうか。随って、カントの根本悪の思想は宗教的意味を持つにせよ、結局「宗教的罪悪の意識」という如きものが稀薄であると考えられても止むを得ないであろう。そのことはカントの時代、即ち啓蒙時代の一般的性格に通ずるものでもあったと理解されるのであり「その時代には最重要なもの即ち罪の意識が欠けていた。」(Mengel: *Kants Begründung der Religion* S. 81) と言われるのである。啓蒙時代に於いては人間は一般に自己の力による無限の進歩の可能性とを確信した時代であった。それはライプニッツ的な啓蒙楽天家の特徴でもあったが、それは同時に一面にペシミステックであったと評される啓蒙末期のカント自身にも妥当することである。彼自身ライプニッツ的に「全体は最良であること、総ては全体のために善であること。」(Werke VI S. 10. *Versuch einige Betrachtungen über den Optimismus*) このような啓蒙的世界観に於いては、必然的に、罪はその深い宗教的意味に於いて捉らえられなかったことは、また、やむを得ないことであろうか。根本悪は其の本質に於いては宗教的概念であり、随って、道德の領域では解決され得ない。故にまた、人間学的領域に帰属する概念でもない。ここに「人々はこの偉大な思想学の中に、つきることのない罪の意識について、また救済者への要求に関して何ものをも見出し得ないであろう。」(Mengel: ibid. S. 81) という評を加えられる所以があるであろう。

罪の意識は人間の自由と無媒介的に結合、調和し得るものではあるまい。自由によって罪の意識が生れると共に――

「カントの根本悪は人間の自由の深化に外ならない——罪の意識の出現によって自由は自らの限界を自覚しなければならぬ。即ち、罪の意識と自由とは相互に否定的に媒介的であると考えられるのである。自律的自由は罪の意識によって否定され、自律的自由を原理とする道徳は其の限界を自覚しなければならぬ。かような限界点に於いて道徳は宗教へと止揚されなければならない。随って宗教と道徳とは次元的に異質的であり、その限りに於いて宗教は道徳の単なる補足ではあり得ない。このような点にカントの道徳宗教の根本的問題が秘むであろう。

カントの宗教思想は知と区別された信の上に基礎をもち、それによって思弁的な合理神学の桎梏を脱して宗教はその独立性を確立する。そこにカントの宗教哲学に於ける歴史的な意義が見出されるのであるが、この信はなおその十分な意味に於ける宗教的信仰ではないといわざるを得ない。蓋し、カントの信は実践理性、即ち、道徳的自由意志に他ならないからである。このような信の上に立つ宗教は、また、宗教自体ではなく、道徳律の下に成立する道徳宗教と謂われる外はないであろう。このようにして、合理的神学より解放された宗教は、なお、道徳に従属し、カントの意図に反して、宗教は道徳の補足であるかの如き結果となったのである。そのことは何よりもカントの思想に於いて道徳と宗教との媒介性が十分明にされないで直接的移行の形で捉えられたということに基因するであろう。随って宗教と道徳とはその異質の様相よりもむしろ同質の様相に於いて捉えられたのである。宗教は知より解放されつつも、なお、完全な独立性を確立し得なかつたのであり、ここにカントの宗教哲学の限界の見出される考える他はないであろう。

この宗教の独立性を宗教哲学的に確立することはシュライエルマッヘル、リーツル等に残された課題であった。彼等は宗教をカント的な道徳の世界より独立せしめ、更にヘーゲル的な形而上的——思弁的把握からも解放するのである。このような宗教哲学史的発展の基礎を置いたのがカントの道徳的宗教観であり、ここにカントの宗教哲学の歴史

人文研究 第二十四輯

的意味が見出されるのである。