

# 批判哲学と宗教論

——カントの宗教哲学の地位——

川村三千雄

カントの完結的、統一的な宗教思想は一七九三年の「単なる理性の限界内に於ける宗教」Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunftの中に示されている。この著書はまた「哲学的宗教論」philosophische Religionslehreという副題をもっているが、主題については別の箇所 次のような説明が与えられている。「此の標題は意図的には——かの論文を人々はそういうように理解しなかつたのだが——この論文が単に理性（啓示のない）からの宗教を意味す可きであるように附せられたのである。」(Werke V. Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten, Vorrede) これ等の主題及び説明によれば、カントの宗教論は所謂啓示宗教を論究の対象としようとするのではない。蓋し、啓示の本質は理性をもつて捉え得るものではない。しかも宗教一般には其の本質的契機として啓示が含まれるものとすれば、理性は亦、宗教一般を説明する権能を持ち得ないことになる。それを敢てしようとするならば、カント自身言うように、それは理性の越権と言われる外はない。啓蒙の宗教観は一般にこのような越権の上に成り立っていると言われるのであるが、カントは明確にこのような理性の越権を斥ける。「余は唯、啓示され

信仰される宗教書即ち聖書の中に於いて、単に理性によつて認識され得るところのものを一つの連関に於いて明にせんと欲するものに過ぎない」(ibid) と言うのである。カントの宗教論は明かに聖書との關係に於いて展開されているのであり、その限りでは亦、教会信仰に関する理性信仰の解釈と見做すことが出来ると思う。それで此のようなカントの意図を次のように表現することも可能であらう。「カントは彼の企図を次のようなものとなそうとした、即ち、彼は先ず第一に合理的信仰を哲学的に構成し、次に聖書神学を唯單に証明及び証明のために引用しようとした。」(Sänger: Kants Lehre von Glauben S. 85) たしかにカントは全体的に聖書信仰を採り上げているのでもなく、またそれに理論的基礎を与えようと試みているのでもない。しかも、多くのテーマは正しく聖書に見出されるものであつて、少なくとも彼の宗教思想の基盤となつてゐるのは聖書神学であることは言うを俟たない。随つて彼の宗教論はキリスト教信仰の基盤の上に哲学的合理的信仰を構成するものと言うことも出来よう。

以上はカントの宗教論の成立の論理的方法的形体に関わるものであるが、我々はその基底に秘むカントの宗教一般に対する根本的態度を推知することが出来るように思う。それは何よりも彼の啓示宗教に対しての謙虚な態度と見られるものであるが、それは單なる感情的謙虚さではない。それは同時にカントの批判哲学若しくは理性批判という彼の哲学的思考の根本的性格に対応するものと考えなければならない。「理性の限界内」という語はそれを示しているものに外ならない。理性の権能は所謂全能ではなく一つの制約の下に置かれる。先ず理論理性については「超驗的判斷を避けよ。」というのがその最高の格率である。実践理性の立場に於いてはじめて実践的形而上学が可能となるのであるが、実践理性の格率は即ち道德法則であり随つて亦、彼の形而上学は道德の形而上学に外ならない。このようになわけであるから彼の「理性の限界内」という場合の理性は彼の立場に於いては実践理性であり、道德的意志と解されなければならない。しかし、宗教的啓示一般を総て実践理性或は道德に解消してしまふことは出来ない。また理

性はそれが実践的であるにせよ、宗教一般を基礎附け得るものでもあるまい。こゝにカントの「理性の限界内」という彼の宗教論に与えた語の意図がよみ取られるように思われる。

然し、彼は必ずしも以上のような意図を忠実に展開するものではないように思われる。即ち、彼は前に述べた意図より一步進んで実践理性の観点よりキリスト教の解釈若しくは批判をさへなしているように思われる。例えば、祈禱、教会への参加、洗礼、聖餐等については道徳的解釈の可能性が示されるのであるが、原罪、恩寵、奇蹟等はむしろ道徳の立場より批判されその結果、否定されるに至る。原罪に就いては「聖書はこの不可解なことを(悪の根源の不可解性——筆者註)我々人類の悪性のより立ち入った規定に伴い、かの歴史物語に於いて次の如く表現する、即ち悪を世界の初めに於いてはあるが、しかし未だ人間に於いてはなくて、本来は崇高な性分を有する一個の精霊、Geistの中に先立つて存したということによつて表現する、かくてそのことに依つて、凡ゆる悪の第一の始源は一般に我々にとつて不可解なものと(何となればかの精霊に何処から悪が生じたのであるか、)見做され得る。」(Religion: S. 45)と言う。こゝではなお原罪思想の論理的欠陥が指摘されているに止まる。然し、恩寵及び奇蹟に関しては明かに否定的であつて次のように言っている。「其を聖所 Helligthum として敬遠して置く方が好都合である、それがためには我々自身が奇蹟をなし若しくは我々の中に奇蹟を認めるといふ妄想によつて、我々を凡ゆる理性の使用に堪えないものとなし、或はまた、我々が自らの中に求む可きであつたものが上から下へ落ちて来るのを受動的に安閑として待つてゐるといふ怠惰に誘われるようなことがなくなる。」(Religion: S. 208) たしかに此のようなことはあり得るであらう。しかし、宗教的奇蹟の本質をこのような一面より批判し去ることは余りに単純でもあらうし、また不遜でもあらう。とすれば理性の立場よりして彼自身「敬遠」と言つたように敢て不問に付するに如くはないと思われる。しかも、そのような態度がむしろカントの根本的立場に正しく相応するのではないであらうか。更に、人間の理性に基

く義務に関しては、理性以上の何物をも必要としない、それにも拘わらず「汝等徴候と不思議とを見ずば信ぜじ」であるならば、そのことは道徳的不信仰の表明以外のものではないともいわれよう。かくて、カントの道徳の立場よりするならば、恩寵は無用であるばかりではなくて道徳的意志に対して有害でさえあるということになる。かくの如く奇蹟と恩寵がむしろ無用若しくは有害であり、しかも奇蹟と恩寵の主体は神であるとするならば、神は人間に対して如何様な意味を持つことになるのであろうか。メンツェルは「道徳的完成の闘争に於ける神の人間への味方は、カントにとつては道徳をその反対へ倒錯することを意味する。」(Menzel: Kants Begründung der Religion S. 57) と言うのであるが、我々は実践理性批判の中の宗教思想を顧みるならば、たしかにこのような倒錯を認めざるを得ない。

このような問題は別にしても、カントの哲学的宗教論はその全体的基調に於いては単に宗教の理性的側面を實踐理性の観点より解釈しようとするのみではなく、宗教の理性的批判という性格を持つものと考えられる。そのことはまた、宗教を理性によつて基礎附けようとする宗教批判の一面をも含むものと言ひ得るであらう。然しそれが直ちに理性よりの宗教の導出、若しくは理性宗教の思弁的構想を企図するということではない。

二

「道徳の形而上学」の末尾に宗教学の限界の規定が与えられているのである。それに依れば、宗教が形式的に「神の命令としての (instar) 凡ゆる義務の実体」と説明されるならば、それは哲学的道徳説に属するのであると言う。それに対して、宗教が実質的に神に対する (erga) 義務の実体と見られる場合には、宗教は純粹な哲学的道徳説に属するものではないとされる。何故かという、前者の場合では神の理念は理性自身が定立するのであり、その限り宗教義務は超越的な神に対するものではない。こゝでは理性と理性的理念としての神に対する関係が規定されているか

らである。それに対し後者に於いては宗教は先天的に理性から導出されるのではなく啓示を通じて経験的に認識される。であるから前者の立場では神の理念に媒介されるが、義務は人間若しくは人間相互間の事柄に属する。その限り内的立法である純粹実践哲学としての倫理学に帰属すると考えられる。後者に就いてはむしろ神と人間の事柄であり、此の両者の関係の中に宗教義務を形成される。このような宗教義務は人間にとつては超越的外的立法として人間に現われる外はない。随つてまたその関係は我々にとつては秘されたものであつて内在的な実践理性の倫理学の境界の外にあるものとされるのである。このような前提の下で「單なる理性の限界内の宗教」に關してカントは次のように言つてゐる。「實際、單なる理性の限界内の宗教について——但しかゝる宗教は單なる理性から導き出されたものではなく、むしろ同時に啓示の教に基礎を置くものであり、そして唯、純粹実践理性とかゝる教との一致（即ち、純粹實踐理性が宗教に背かないこと）を含んでゐるのみであるが——を論ずることが出来る、然しその際、其は實際は純粹な宗教ではなくて、むしろ現在の歴史に應用された宗教であるが、純粹實踐哲学としての倫理学の中にかゝる宗教のためには如何なる場所もない。」（*Werke III S. 353 ~ 354 Die Metaphysik der Sitten*）この叙述に依るとカントの宗教論は少なくとも純粹實踐哲学の領域に属するものではないことが明確に言われている。然し、カントの宗教は神に対する義務として説かれるのではなく、神の命令としての道德義務とされる限り、哲学的道德説に帰属すると考えられることになるであらう。

偕て、以上のような彼の宗教論に対する規定は、カントの宗教論は本質的には純粹實踐哲学の領域に属してゐるものではないことを示してゐるものに外ならない。即ち、彼の宗教論は高々哲学的道德説の一部をなし得るが實踐理性批判の内容である純粹實踐哲学には入り得ないのである。しかし、勿論このことはカントの宗教論が彼の批判哲学と無關係であることを意味するのではない。即ち、彼の宗教哲学の礎石は純粹理性批判の先驗的弁証論の中に置かれ、

更にカノンに於いては完結的な宗教哲学の構想が示されたのである。更にまた、実践理性批判、判断力批判でも批判哲学との関聯に於いて豊かな宗教哲学的思想が展開されたのである。これ等の宗教哲学思想の基礎となつたのは共通的に自由、不死、神の三個の理念及び最高善の概念に他ならない。これ等の諸概念は彼の思想の展開に伴つて種々の推移、変貌を呈するのであるが、それにも拘わらず、兎も角一貫的に彼の宗教的思想の進行を導いて来た。それによつて三批判書の宗教的思想は、「単なる理性の限界内に於ける宗教」へと結合されるのである。しかもこれ等の諸概念はこの宗教論の中で、はじめて、その完全な具体的実現へと到達する。その限り、カントの「宗教論」は彼の宗教思想の最終的完成と見做すことが出来るであらう。

勿論、このことは直ちに「宗教論」の思想と三批判書のそれとか完全に斉合的であることを意味するのではなく、むしろ両者の間に多くの矛盾と扞格を見出すことが出来る。しかもその方法的観点に於いては、批判的方法是「宗教論」では維持されていないということは疑い得ない事実である。しかしこの方法的問題はひとり「宗教論」に就いて言われることではなく、また三批判書自体についても言い得ることであらう。即ち、三批判書に於ける宗教的思想は三者相互間に於いても、またその夫々に於いても不斉合を含み、しかも批判的方法が一貫的に保持されていないと言わざるを得ないのである。我々はそのことを、とりわけ、純粹理性批判の先驗的弁証論とカノンとの思想、実践理性批判の中の分析論と弁証論との思想、判断力批判に於いての「自然の最後の目的」及び「造化の究極目的」とその他の思想との關係について見る事が出来ると思う。

しかも、三批判書に示されている宗教的基礎は同時に夫々の領域についての宗教論的展望を与えているのであるが、それ等は決して同質的構造及び内容をもっているのではない。それ等相互の間には思想的転移と一方では矛盾的不斉合が含まれているのである。しかも更に「宗教論」の思想について見るならば、先ずその「序論」に於いては実

実践理性批判の弁証論の根本思想を採用するかの如く語られる。しかし本論に於いての思想展開は全く異なった様相を呈している。随って、この本論の思想は一方では実践理性批判の思想と一致しない丈けではなくて「宗教論」自体の序論とも斉合していないという結果になっている。このような点に「宗教論」は実践理性批判からの逸脱であるという評の一つの根拠が見出されるであろう。(A. Schweizer: Die Religionsphilosophie Kants S. 200) 更に全体的観点より見るならば、「宗教論」はカントの批判哲学の体系には結合し得ない異質物とさえ考えられよう。これに就いては次のような極端なことさえ言われている。「宗教論はカント哲学に於いて問題にされず、随って其を知らない者さえあつた。ショーペンハウエルはこの例である。他のカント学徒は、此の宗教論について、偉大な批判哲学者の老年の著であり、或は老衰の著であるとして一笑に付した。」(H. Romundt: Kants philosophische Religion S. 6)

カントの「宗教論」は正しく彼の晩年の著作である。しかも、彼の唯一つの完結的な宗教哲学思想を展開した述作である。しかし彼の宗教哲学に関する思想は決して彼の晩年に至って突然現われたものではない。そのことは彼の多くの著作中に、しかも、多くの箇所を示されている信仰、神等についての叙述によつて十分に知ることが出来る。このようなカントの宗教哲学的関心は既に彼の批判期以前の若干の著の中にも見出されるのである。(例えば、普通的自然史と天体の理論 Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Welgebäude nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. 1755, 神の存在の論証のための唯一可能な論拠 Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration für das Dasein Gottes. 1766) 勿論これ等の著作の中に見出される信仰概念はなお未だカント的ではなく、むしろ独断的合理主義の基礎の上に立っていることは疑い得ない。これに対して本来のカント的な信仰概念即ち「道德的信仰」の思想は「視靈者の夢」の中に示され、こゝには実践理性批判の中の不死の概念も既に現われている。(Träume eines

Geistessehers erläutert durch Träume des Metaphysik Werke V, S. 69) それから以後、カントの宗教に就いての関心は彼の神学的思想と共に彼の殆んど全部の著作の中に見出されるといっても過言ではあるまい。彼の宗教的思想は彼の思想展開の全体を通じ種々の側面より徐々に発展して行つたと見る可きであろう。この過程の中には我々は多くの方法的、体系的矛盾或は表現上の差異を見出すことは事実である。シュヴァイツァーはカントの宗教論に於いての近代的思想は彼の時代の教會的用語の独断的使用によつて歪められた形式によつて覆われたというのであるが、彼の叙述の形式とキリスト教的用語及び思想との錯雑が、彼の宗教論と批判哲学との思想的關聯の把握を困難にしていることは確かなように思われる。しかし、それにも拘わらず、なお此の中に一貫した連續的發展の線をたどることが出来るように思う。我々はそれを三理念体系及び最高善の概念を手引きにしてそれを跡付けることが出来るように考えるのである。

更に、カントよりストリドリッヒに宛てた手紙はカントの宗教哲学の構想は彼のその他の課題と共に、既に以前より彼の全体的叙述計画の中に含まれていたことを示している。しかも宗教は「私は何を望んでゐるか。」という理性の究極的関心に答えるものであるとすれば、彼の終極的関心はむしろ宗教に置かれていたとも言い得るであろう。このような宗教的関心は彼の晩年の「単なる理性の限界内に於ける宗教」に結集されたものとすれば、此の「宗教論」は彼の全体的哲学思想の中に於いて極めて重要な意味を持つていと言わなければならぬ。然し、彼の「宗教論」と「理性批判」との間には何としても覆い難い異質性のあることも疑い得ない。「簡単に言えば、宗教論はもはや理性批判に準備された著ではなく、むしろ既にこゝで獲得された方法及び手段の構成物自体への適用からの成果である。或は、そのことが此の著の標題の中に表現されるように、我々にとっては宗教論は理性批判の成果である。」(Romundt: Kants philosophische Religion S. 6) と言うのであるが、我々は直ちに此の主張に同意することは出来



ぬ。何故かと言えば、「宗教論」の中で見出される方法、手段は、理性批判の方法即ち批判的方法によつて一貫されているのではない。それに伴なつて、「宗教論」を無条件に理性批判の成果と見做すことは出来ないと思うからである。この点についてはむしろ我々は、「宗教論」はカントの思想に於いては理性批判とは異つた思想系列に定位されるものと考えざるを得ないと思う。それは如何なる意味に於いてであらうか。

### 三

「哲学は凡ゆる先天的認識の可能性と原理と範圍とを規定する一個の学を必要とする」(K. d. r. V. Einleitung III) と言ふのであるが、この一個の学とは言うまでもなくカントに於いては批判哲学に他ならない。此の批判哲学の体系的構造は、「判断力批判」の序論及び緒言の中に最も簡潔に示されているように思われる。それによれば、哲学は先天的に構成的な認識原理を含む限りに於いて夫々自己に固有な領域をもっている。第一に認識能力に関しては、悟性が自然に關して先天的構成的原理を与える。第二に欲求能力に關しては、理性がその先天的な実践法則によつて超感性的基体を規定する。第三の領域即ち快及び不快の感情即ち趣味の能力に關しては判断力が対象を規定するのであると言ふ。夫々の領域の先天的原理は合法則性、究極目的及び合目的性であつて、これ等の原理は夫々自然、自由及び藝術の領域に対応する。随つて、批判哲学の体系に於いては、心的諸能力とそれに対する先天的原理、更にそれ等の適用の範圍が与えられる。このような批判哲学のもっている根本性格は先ず何よりも方法的であるということであらう。批判ということは根本に於いて方法的であり、批判哲学は批判的方法と相即する。しかも批判的方法の基礎となつてゐるのは、人間の能力一般が認識能力としての悟性、欲求能力としての理性及び快、不快の能力としての判断力が区分されるということである。この点に於いては批判的方法はその根本に於いては心的能力の論理学とい

う性格をもつと考えられよう。然し悟性、欲求能力及判断力は夫々固有の領域に関わり、しかも各領域に於いて先天的原理を確立するのであるから、批判的方法是形式論理学ではなく実質的認識の先天的基礎附けを企図する先驗論理学たり得るのである。結局、批判哲学はその根本性格として方法的、認識論的であると言うことである。

ところで、悟性、理性及び判断力はいずれも人間の認識能力であつて、この諸能力の上に能力の論理学としての先驗論理学が設定されることになる。随つて批判哲学の根底若しくは起点をなしているものはこれ等の能力の主体である人間一般の認識主観に他ならないと考えられよう。こゝで人間は諸能力の所有者としての認識主観であるが、この認識主観はあく迄その先天的純粹性に於いて考えられる。認識主観は純粹先天的主観であることによつてはじめて夫々の領域に関して先天的原理の確立が可能になるのである。随つて、認識主観としての人間はもはや経験的人間ではない。時間的、空間的制約の外にある個的主観であつて、一切の実質的内容を捨象した純粹に形式的な抽象的主体となるのである。

夫々の心的能力によつて先天的原理が確立され、更にそれ等の適用範囲即ち自然、自由及び有機界（芸術）の諸対象が区別される。その場合に各々の原理は相互に独立的であるように、それ等に対応する諸領域も亦相互に独立的である。即ち、欲求能力及感情の能力と区別されることに依じて、自由の領域は自然及び美は相互に別個の独立的なものである。然し人間は一個の統一体として存在しその心的能力の中に悟性も欲求能力も快、不快の感情能力も同時に含んでいる。それと共に対象的領域の側面に於いても現実的には相互に交錯し若しくは滲透し合つてゐる。随つて、能力及びそれに対応する領域的区別はあく迄方法的、認識論的であり、それはまた一つの理想的抽象的把握であると言わざるを得ない。この場合、夫々の対象的領域は相互に他を排除し夫々の孤立性に於いて捉えられるということになるのである。それではこのような批判的方法の基礎に対してカントの「宗教論」は如何なる意味を持

つであらうか。

既に別稿で考察したように、実践理性批判の分析論に於いては認識主観（道德的評価の主体）と行為の主体とは道德的主体として一元的同一性の前提の下に置かれている。然し、悪の考察に伴う道德的評価の問題は次第に両者の分離を導いて来たのであった。このような評価者と行為者との分離は必然的に人間の行為の世界（それはまた経験的感性的世界である）を予想するのであるが、この行為の世界に於いての主体は単に超感性的基体ではなくて同時に経験的自然的人間である。かくて、このような思想進展に伴って、批判哲学の根本前提である道德の世界と叡知の世界、道德的主体と叡知の主体との等置は放棄されざるを得ないことになる。しかも人間の行為的道德の世界は具体的に人間の種的な道德的社会に推移するという過程をたどるのであるが、「分析論」ではなおそれは表面に現われて来ない。蓋し、「分析論」の中心課題である道德法則の確立は道德的主体の一元性の前提の下で遂行され、道德的主体は単に内的な純粹意志の主体として把握されるからである。これに対して「弁証論」の思想では道德的世界、最良の世界、神の国等の概念が導入され、そのことに依って次第に「分析論」の根本的観点が破られていくのであるが、一方ではこれ等の概念はなお超感性的叡知界と等置されるようにも思われるのである。以上に対して「カノン」の叙述は道德的世界の思想をより明確な形で示しており、しかもこゝでは明白に道德的世界と叡知の世界とを同一視しているのである。一方、「判断力批判」では有機的自然の目的論的考察を基礎とすることによって必然的に人間は人類として種的に考察される。こゝでは「自然の最後の目的」から「造化の究極目的」への思想展開を介して道德的社会の理念へと導かれていく。しかし、カントの目的論的判断力の本来の課題は有機的自然を反省的判断力によって合目的々に認識することであり、その限りに於いては自然目的の確立によって完結するものと考えられる。故に、自然の最後の目的、造化の究極目的の思想を展開する「目的論的判断力の方法論」は本来の判断力批判の課題を超えるものと考

えられる可きであろう。こゝにカント自身この方法論を「附録」Anhang とした所以があるであろう。

さて、これ等の叙述に於いてのカントの宗教哲学思想はいずれも道德的世界の理念をめぐる展開されるのであるが、この過程の基底には個的孤立的主体の立場より多的共同体的人間の立場への移行が秘されており、我々はこのような移行の方向に於いては批判的觀點が漸次超えられていくという事実を見逃すことは出来ないであろう。しかも道德的世界の理念は「宗教論」に於ける倫理的共同体の思想の中にその最高の宗教的表現を見出すのであるが、倫理的共同体は種的地上的世界であることは疑い得ない。随つてそれは本来の批判哲学の地盤の上に置かれる可きものではなく、全く別個の思想系列に定位するものと考えられなければならぬ。

次に対象的領域の側面より考えてみよう。自然、自由、合目的性は相互に他を排除し、相互に相容れない独自の領域を形成している。然しこれ等の諸領域は実は相互に接触し滲透し合うのであり、そこに夫々の弁証論の課題であるところの二律排反が起つて来る。「純粹理性批判」の中の先驗的弁証論の二律排反は自然的現象界と超感性的世界（自由）との間に生じ、「實踐理性批判」の中の二律排反は道德（自由）と幸福（自然にかゝわる）との間に見出される。更に「目的論的判断力」では「定立、物的事物の総ての産出は単なる機械的法則によつて可能である。」「反定立、物的事物のある種の産出は単に機械的法則によつては可能でない。」（K. d. Urteilskraft S. 318）と言われるように、こゝでは二律排反は自然及び合目的性の領域の間に見出される。しかも、文化は自然の最後の目的であり、この目的の実現のために、自然は人間相互間の不和や敵対關係を手段として利用する、或は文化は必然的に文化の惡徳を招来する、というような思想よりすれば、こゝでも自然の目的（合目的性）と究極目的（自由）とは必然的に二律排反の關係にあるものと考えられるのであう。

ところで、以上のような二律排反は夫々の領域に於いて批判的に解決されるのであるが、この解決は決して全体的

究極的解決ではないと考えざるを得ないであろう。蓋し批判的方法は、前に言つたように、能力的区分の上に立つ形式原理による方法であり、それは二律排反を全体的実質的に解決するものではないからである。随つて、逆説的に言へば、これ等の二律排反の批判的解決がむしろ批判的方法の限界を示し同時に批判的立場を超えるということ準備するものと思われる。そこにカントの宗教的領域が開かれて来るものと考えられるのである。

かくて、先驗的弁証論に於いて宗教的思想の礎石が置かれ、実践理性批判の弁証論に於いても道德神学的な神が導入されるのである。更に目的論的判断力批判の弁証論では物理神学の構成がその結論として示されているのである。しかも、「判断力批判」の究極目的の思想は三つの批判的領域を包摂するものである。この究極目的に直接に結合される倫理的共同体の理念は自然、自由及び合目的性の三概念の上に定立されるところである。このような思想的構造及び経緯よりすれば、宗教論若しくはカントの宗教的思想は批判哲学とは極めて注意すべき関係にあると言わなければならない。その関係を簡単に示そうとするならば次のように言うことも出来ようか。即ち、宗教論及び宗教的思想はカント固有の批判哲学の地盤の上に成立するものではない。その限りに於いてはカントの宗教論と批判哲学とは完全に異質的である。然し哲学の実質的内容（対象）の側面よりすれば、両者は連続的であり、しかも批判哲学の問題の全体的、究極的解決はむしろ宗教的思想へと引き継がれると言ひ得よう。そこで更にカントの「宗教論」は彼の全体的な思想系列の中で如何なる位置を占めるかを考察しなければならない。

#### 四

「宗教論」の第三節「人類の悪と文化の悪徳」は宗教の前提であり、それは具体的現実的には第四節の「倫理的自

これ等の思想系列に就いて見ると、倫理的共同体の思想は倫理的—宗教的であるが、むしろカントの人間学的思想の中に定位するものと考えられよう。こゝでは、カントの「人間学」*Anthropologie* によつて若干の補足を試みよう。カントによれば、人間学は人間知に関する学の組織的体系であるとされ、それには生物学的見地及び実用的見地の二つの観点がある。前者は自然が人間を作り上げる仕方を探究するものであるが、後者は自由的行為者としての人間が作り得るもの若しくは作り得べきものに関する知識である。カントの意図する「人間学」は後者である。その第一節は批判哲学の体系的区分に対応して「認識能力」「快、不快の感情」「欲求能力」について論じている。しかもこゝでこれ等の諸能力は人間の個人的、社会的生活との關聯に於いて、謂わば人性論的經驗心理学的に考察されている。

第一の認識能力は感性、判断力及び悟性として夫々の実用的見地からの機能が説明されるのであるが、このような見地からしての認識能力の發達の最後の目的は「人間の内面に於ける最も重大な革命は〃人間が自己に責任を負うべき未成年からの脱出〃である。それ迄は他人が彼に代つて、思惟し、彼は単に模倣したのみであるか或は引糸に操られて歩かされていた代りに今や彼は經驗の地盤に自己の足で立ち、未だなおよろめきつゝも前進を敢てしようと試みる。」(*Anthropologie in pragmatischen Hinsicht* S. 137)といわれる。悟性は積極的に無知の闇を追い払うのであるが、一般に認識能力は実用的には人間の啓蒙をその究極的な目標とする。第二の快、不快の感情に就いて言えば、その目標とするところは良き行状 *Lebenswandel* への訓練、即ち愉樂生活の社交性(それは趣味を伴うものであるが)への適合性に外ならない。更に第三の欲求能力については洗鍊された人間性の諸法則が語られている。随つて、こゝで示されるのは人間の日常的、社会的陶冶についての目標であつて、その究極理想は聰明な且つ洗鍊された自律的人間性の形成としての市民的教養に見出されるのである。

第二篇は人間学的性格の分類叙述が与えられているのであるが、こゝでは個人の性格、両性の性格の考察より出發して民族の性格、人類の性格の考察に迄すゝめられる。そして人類の性格に就いては「人類の意欲は一般的に善いものであるが、しかしその遂行、この目的の到達は個々人の自由なる合意からは期待され得ず、却つてひとり世界市民的に結合されたる組織としての種族に於ける、またそれに向つてこの人間が進歩していく有機的組織を通じてのみ期待され得る。」(ibid. S. 260) と言う。悪から善への不断の進歩は人類に就いてのカントの根本的確信であるが、それと同時に、この進歩を促進することが人類に課せられた究極の課題であると考えられている。この目的の達成のためには人類は世界市民的組織に結合されなければならない。こゝに我々は再びカントの世界公民的社会、法的共同体の理想が人間学の結論として示されていることを知るのである。しかも此処では世界公民的社会への結合は種族の性格と見做されている限り、人類はかゝる結合に向ふ必然性をもっている。それに対して法的共同体に於ける強制は外的強制に他ならず、随つてそれは合法性を命ずることは出来ても心術の善即ち道德性を保証するものではない。道德的善は本来外的強制により実現されるものではないからである。かくて「我々の種族の性格にはまた次のことが属している、即ち人類が市民的制度に向つて努力しつつも、外面的強制によつては到達されざるものが内面的強制(良心)によつて達成されんが為に、同時に宗教を通じての訓練を必要とするということである。」(ibid. Anmerkung) という。良心の内的強制というのは道德律の無上命法に外ならず、それが宗教を通じて行われるというのは道德律が神的命令として受け取られるということである。このようにして法的共同体に対する倫理的共同体の理念は正しく宗教思想と結合するのである。

法的共同体も倫理的共同体も共に人類の性格に属し、この性格を伸長することによつて人類の悪から善への無限の進歩が促進される。随つて、倫理的共同体の建設、(其は地上に於ける神の国の実現である)は人類の究極の理想で

ある。然しこの理想の実現が理性自体によつて構想される限り、それは本来の人間学に属するものではない。それに反してそれが人類の性格として捉えられ且つ人類発展の究極目標と考えられる点に於いては正しくカントの人間学的思想に定位するものと言ひ得るであらう。

このような人間学的思想はカントの「人間学」の叙述のみに見出されるのではなく、その他の多くの著作の中に容易に見出される。即ち「世界公民的見地に於ける普遍史の理念」「人間歴史の憶測的起源」「啓蒙とは何か」「教育について」「道德の形而上学の基礎」「判断力批判」等は多くの人間学的思想を含むと考えられよう。しかもこれ等の中に展開される思想は悪より善への進歩、人類の究極目的、人類の理想に関わり、それ等はまた倫理的共同体の理想に対して極めて豊かな思想的基盤を提供すると考えられるのである。しかも、これ等の人間学的思想は人類の究極目的の実現としての倫理的共同体の理想の中に最高の統一的完結的な帰結が見出されるものと考えられるであらう。かくてカントの宗教論の中心思想は批判的思想に定位するものではなくて、カントの他の一つ思想系列即ち人間学的思想の系列に連がるものと言ひ得るであらう。

## 五

批判的考察と人間学的考察とはその方法に於いて根本的な相違をもっている。然しながら此の両者は学問の方法として矛盾的对立の關係にあるものではあるまい。批判的考察は認識論的に学の基礎付けを企図するものであるが、それに対して人間学的考察はそれと同様な意味で学の基礎付けをしようとするものではない。例えば「世界公民的見地に於ける普遍史の理念」「人間歴史の憶測的起源」はカントの歴史哲学に就いての叙述であるが、それは標題に示されるように、歴史学の批判的基礎付けを意図するものではなく、単に人類社会の目的論的な発展的過程の考察を試み



るのである。随つて、批判的考察と人間学的考察とは方法として互に矛盾対立するのではなく、むしろ後者は前者を補足するものと言ひ得るであらう。そのことは最もよく「道德の形而上学の基礎」と「実践理性批判」との関係に見出すことが出来るように思う。

人間学的考察は批判的考察を補足するというのみではなく、更に批判哲学は深くカントの人間学的関心より出発していると考える事が出来るであらう。純粹理性批判の課題の中には其の最も重要なものとして形而上学の可能の問題が含まれているが、それは「自己は何を知り得るか」という人間学的な問いに答えるものであり、しかも理性批判の中心的な課題は人間の認識能力の限界規定ということに見出されるのである。その結果、合理的思弁的形而上学は学としての成立を拒否されるのであるが、それは形而上学一般の成立を否定するものではない。カントは一七六六年メンドルスゾーンに宛て「私は暫く以前、形而上学の性質及び人間の認識の中に於ける形而上学の本来の地位を洞察したと信じて此の方、私は更に次の如きことを確信しました、即ち人類の眞の持続的福祉は形而上学に帰着するということです。」(Werke VIII Briefe S. 386) 同様なカントの形而上学に対する人間学的確信を我々は他の箇所(例えば Logik, Prolegomena) にも見出すことが出来る。

独断的形而上学の学的成立を否定する純粹理性批判は「純粹理性の体系に対する予備学 Propädeutik」(K. d. r. v. 25)と言われ、プロレゴメナは「学として出現し得るであらう如き将来の凡ゆる形而上学の序説」という副題をもっている。このことは理性批判は将来の形而上学即ち実践的形而上学の予備学たんとすることを示すものに他ならない。しかもこのような実践的形而上学は、ハイムゼートも言うように、実は独断的実践的形而上学に他ならず、其は実践理性批判の要請を以つて始められると考え得るであらう。随つて、カントの言う将来の形而上学とは独断的実践的形而上学であつて、それはまた道德哲学若しくは道德宗教であるということになる。就中、カントが言う人

類の福祉を目標とする形而上学とは正しく独断的実践的形而上学としての宗教哲学であると考え得るであろう。

このようにして、カントの批判哲学の背後には一貫して形而上学への重大な関心が存在しており、このような関心はその根底に於いてはカントの人間学的関心と結合していることが知られる。しかもこのような方向は宗教にその究極点を見出すものと考えることが出来るであろう。

随つて、カントの「宗教論」は彼の人間学的思想の最高究極の表現と見做し得る。然し他方に於いては、彼の批判哲学の思想と極めて深い内面的關聯を持つていることも疑い得ぬ事実である。即ち、「宗教論」に於ける根本概念は既に理性批判の思想の中に定立されたものであつて「宗教論」はそれ等の諸理念の具体的な実現であるとも考え得よう。このような観点よりすれば、「宗教論」はまたカントの二つの思想系列即ち批判的思想と人間学的思想との綜合であるとも言い得よう。

さて、カントの人間学的思想は一貫して人間素質の自然及び歴史の中に於ける發展の目的論的考察という方向に展開される。この人間素質の發展段階は第一に動物の粗野からの脱却、第二に文化的陶冶、第三に市民的形成、第四は道德的人格の完成に分けられる。第一段階は「宗教論」に於ける「人間本性に於ける善の根源的素質」の第一の人間の動物性の素質に対応する。この素質には自己保存の素質、種族保存の素質及び社交の衝動が属している。これ等の素質は人間本性の粗野の悪徳を生む。故に其等は個人及び社会人の人間性に対し害悪をもたらさぬような訓練 *Disciplinierung* を必要とするが、人類は既に此の段階を完了していると言う。第二及び第三の素質の發展段階は、「宗教論」の善の根源的素質の第二として挙げられているが、それは生物たると同時に理性的である存在としての人間性の素質に対応する。この素質に根ざすのが文化の悪徳と言われるのであるが、この悪徳より守られるためには人間は所謂市民化 *civilisieren* されなければならない。第四の人間の道德的完成は「宗教論」の善の根源的素質の第三の

「理性的たると同時に責任を負うに堪える者としての人間の人格性の素質」に対応する。この段階に就いては「我々は訓練、文化及び教養の時代に生きているが、然しそれは道德化 *Moralisierung* の時代ではない。」(Werke VIII S. 233 *Über Pädagogik*) と言っている。

さて、以上の諸段階の中第二及び第三の段階と第四の段階とを区別するならば、カントの人間及び社会の発展方向はメンツェルの言うように、文明化 *Zivilisierung* 及び道德化 *Moralisierung* の二つの方向に帰することが出来るであらう。(P. Menzel: *Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte* S. 285) 前者は文化的教養、公民的陶冶等の人間形成の方向であり、それは自然の意図として人類の歴史の中に遂行される。即ち「完全に正義的な公民的憲制が人類に対する自然の最高の課題」(Idee zur allgemeiner Geschichte S. 9) と言われ、また「判断力批判」に於いては文化は自然の最後の目的となされたのである。随って、法的共同体及び文化は自然の究極的な意図と見做されるのであるが、この場合、法的共同体は人類社会の制度的形態を意味し、文化はかゝる共同体の実質的内容をなすものと解し得るであらう。換言するならば、人間性の素質の完全な発展即ち熟練性と適応性との発展は法的共同体の中ではじめて十分に実現されるのであり、そのことが同時に自然の究極目的の達成に外ならないということになる。

ところで、文化が自然の最後の目的と見做されるのは究極目的を前提としてはじめて可能となるのであった。しかし、この究極目的は、もはや、自然自体の中に見出されるものではない。それは自然より全く独立的に道德的人格が自らの中に自律的に設定する目的でなければならない。随って、文明化と道德化の二つの方向は異質的であって相互に直接的に結合するものではないと考えられる。しかも両者は必ずしも相即し平行しないという許りではなく、反対に文明化の方向は道德の頹廢を招来することさえあり得る。蓋し、法的共同体の合法性は倫理的共同体の道德性を保

証するものではなく、文明化の方向の中に文化の悪徳が見出されることによつて、却つて文明は道德性を腐敗させることも可能である。

ルッソーは文明の発達の中に道德的頹廢を認め「自然に還れ」と言うのであるが、フランス宮廷文化の頹廢を洞察したフリードリッヒと共にカントも亦文化の中に文化の悪徳の可能を認めたのであつた。然しながら、文化の中に自然の究極的意図を見出し且つそれを人間素質の発展と見做すカントの立場では、ルッソーの如く素朴に「自然に還れ」と言うことは出来ない。随つて、カントは「人間の中に置かれた諸能力の発展を不可抗的に推しすすめる理性が存する。そして、理性が彼をそこから引き出した野蛮と単純の状態へ還ると言うことは許されない。」(Werke VI S. 58 *Mutmasslicher Anfang der menschen Geschichte*) といふのである。こゝで言う理性とは自然の意図であり。

それはまた摂理とも解することが出来るであろう。人間の発展に於いては文明化の方向は必然的であり、しかも人間の諸能力の発展の成果として其自体善である。然し、文明化の方向には文化の悪徳が伴ない、随つてまた、必然的に道德的頹廢を導くとすれば、人間にとつて残された唯一の道は文化と道德との積極的綜合或は文明化と道德化との調和的統一より外にはないであろう。かくて、カントの人間学の中に見出される二つの方向、文明化と道德化との綜合は道德と文化との綜合といふことになるであろう。しかもかゝる綜合の中に於いて人類の究極の理想が見出されると考へ得るのではなからうか。

先に幸福と道德との綜合は最高善と考へられるのであるが、幸福は自然自身の関知するところではなく、随つて自然の最後の目的と考へることは出来ないものであつた。然し他方に於いてはカントは道德を「幸福に値いする」として把えて来たことは彼の全体的な道德思想の根本特徴であると考えられる。そのことは文化との關聯に於いて次のように解釈することも出来るのではなからうか。即ち、道德は幸福に値いすることであるとされ、この幸福は謂わば

道德的幸福であり、或は究極的には淨福、神の祝福にも連がつて来るであろう。それに対して物的幸福はむしろ熟練性、適応性によつて獲られるものであつて、その意味では物的幸福はカント的な文化の概念に結び付くとも考えられよう。勿論、文化は直接に幸福に関わるものでもなく、また文化は幸福を目的とするものでもないであろうが、少なくとも、幸福への意欲は文化、文明化と結合し得るものではなからうか。このように解することが許されるならば、むしろ幸福概念に代えるに文化と道德との綜合の中に人類の究極目的即ち最高善を見出すことも可能ではなからうか。個的人格の立場に於いては道德と幸福との綜合が最高善の内容であるが、種的人类に於いては道德と文化の綜合がそれに代るのである。これ等二つの最高善の概念は決して矛盾するものではあるまい。個的主体からすれば幸福は不可避免的な希求であり、この希求は外的に文明化の方向となつて現われる。しかもこの文明化は個的主体の立場に於いて促進されるのではなく、人類社会の共働的連帶を通じて歴史的に推進されると考えられなければならない。随つて、個的主体の幸福の希求と種的人类の文明化の方向とは内面的な關聯をもつのであり、その限り上の二つの最高善の概念も亦別個のものではあるまい。勿論、カントの最高善はあく迄、道德と幸福との綜合として定立されているのであつて、道德と文化との綜合としての最高善という思想は明確には現われていない。然し、カントの人間学的思想の全体を通じて第二の最高善（道德と文化の綜合）を想定することはカントの思想を歪曲するものではない許りではなく、むしろ彼の全体的思想を最も整合的に理解する道であると思う。シェヴァイツァーも「最高善は道德化された文化である」と言うが、彼も亦以上のような文化と道德の綜合の中に第二の最高善を認めるものと解されるのである。

さて、人類の文明化の方向に対してペシミスティックに自然への復歸を望むことは無意味であらう。文明の進歩は人類に於いては歴史的な必然性をもつからである。とすれば、人類の採る可き方向は文明の道德化の道以外にはな

い。しかも、文化は適応性、熟練性に関する人間素質の発展であり、道德化は道德的素質の実現であるとすれば、文化と道德の綜合若しくは文明の道德化は人間の凡ゆる素質の調和的發展に他ならないであろう。このような意味に於いて文明化 *Kultivierung* と道德化 *Moralisierung* との綜合はまた人間の *Humanisierung* であると言うことが出来るであろう。

人間の文化的形成及び道德的形成の綜合は個的人格陶冶の理想である許りではなく、それはまた同時に人類の究極的理想でもあろう。しかも、かゝる人類の理想は無限の發展を通じてのみ期待され得るであろう。こゝに於いては自然の最後の目的と究極目的、自然の意図と人間の目的とは調和せしめられ、人間は完全な意味で造化の究極目的となり得るであろう。

カントの「宗教論」に示された根本思想は彼の人間学的思想の結集として上述のような文明の道德化、文化と道德の綜合という理想の中に見出し得るではなからうか。先に示したようにカントの宗教的世界は根本悪の基礎の上に樹立されたのであつたが、この根本悪は就中、文化の悪徳として最も豊かな具体的内容を提供すると思われる。随つて、悪は文化と道德の乖離の中に見出される。故にかゝる文化の悪徳の克服は文化と道德との綜合によつてのみ可能と考えられる。しかも、カントの宗教思想の他の一つの起点となつたのは幸福と道德との問題であり、この幸福への希求は、文化文明化への原動力とも見られ得る。随つて、この点よりしても文化と道德との綜合若しくは文明の道德化は根源的にはカントの宗教哲学的思想につながるものと考えられる。このような文化と道德の綜合は種的一個的な倫理的共同体に於いて歴史的に実現されるのである。倫理的共同体は法的共同体を含む市民社会であり、随つて人間の市民化、公民化の方向の上に立つと共に、更に、文化を其の具体的内容とする文化社会でなければならぬ。しかも、それは完全に道德化された社会として地上に於ける神の國に他ならない。かくして「*Kultivierung*,

Civilisierungs, Moralisierung は Humanisierung の二つの部分である。発展の究極の目的は理性的存在の統一的且つ共同的な王国であり、その中に於いては道徳法則は自然法則の如く意欲及び行為を規定する、宗教的表現を以つてすれば地上に於ける神の国である。」(Paulsen: Kant S. 328)と言われるのである。ここに我々はキリスト教的な宗教概念を超えた倫理的共同体の意味を見出すことが出来るであろう。カントの宗教思想の根本的意味は、結局、道徳化と文明化、道徳と文化との結合としての Humanisierung という人類究極理想或は最高善の実現の中に示されるということになるであろう。随つてまた倫理的共同体をその思想的発展の頂点とするカントの宗教思想は彼の人間学的世界観の完結的な帰結であると見做し得るのではなからうか。