

カント 宗教哲学の基礎

—— 純粹理性批判の宗教思想 ——

川村 三千雄

序

カントの宗教哲学は「単なる理性の限界内の宗教」に於いて完結的に叙述されるのであるが、其の基礎は、既に、彼の批判哲学の中に与へられてゐるものと考へなければならぬ。然し、そのことはカントの宗教哲学が直接に彼の批判的觀念論の基礎の上に、整合的に、樹立されてゐることを意味するのではない。両者の間には深い内面的な聯関があると同時に、著しい杆格が存するものと言はざるを得ない。それでは、そのことは如何なる意味に於いて言ひ得るであらうか。我々の考察は先づかゝる問題の解明にむけられる。

此の問題に関して、考察の視点を知信の区別に求め、信の基礎の上に於ける信仰概念の確立とその展開にカントの宗教哲学的思想の發展を跡付けることも可能であらう。例へば、E. Süsser の研究 “Kants Lehre von Glauben” の如きはかゝる方向をとるものと解される。

知信の区別は、周知の如く、カントの批判哲学の根本的思想であり、此の原理によつて一貫される限り、宗教哲学

カント宗教哲学の基礎

も亦彼の批判哲学の一部を構成すると考へられよう。かゝる点に於いて、信仰概念を手引きとして考察する方向は、宗教哲学と批判哲学との連続的整合的關係を示し得るであらうが、少くとも両者の矛盾的杆格を十分に明になし得ないと思はれるのである。

随つて、両者の聯関と杆格を明にせんとする当面の課題に対しては、信仰概念は知信の区別の基礎の上に批判的に確立されたものとして前提されるのである。而して、ゼンゲルも亦、信仰概念を信仰内容及び信仰対象から區別するのであるが、我々の考察はむしろ後者に向けられる。

ところでカントの宗教思想に於いて信仰内容を構成するのは不死、自由、神の三理念に他ならない。此の三理念は先験的弁証論の中に其の基礎が置かれ、宗教哲学はその実現であるとも考へられるであらう。随つて、カントの批判哲学と宗教思想との關聯、或は宗教哲学の批判哲学に於ける地位は、三理念の展開を追及することによつて明にされると思はれる。此の考察に當つて、筆者が少なからざる示唆を与へられたシュヴァイツァーの研究 (Albert Schweitzer: Religionsphilosophie Kants) は此の方向を採る。かくて、三理念を中心としてカントの三批判書に於ける宗教哲学の基礎を明にせんと試みるものであるが本稿は先づ第一批判に於けるそれを示さうとするのである。

一 理念の確立

カントの宗教哲学的思想は不死、自由、神の三理念を中心にして展開されるのであるが、此の三理念は如何にして樹立されるであらうか。此の問題に対して、我々は先験的弁証論の二律排反第三節の中に次の如き重要な叙述を見出し得る。「世界が始めを有するといふこと、余の思惟する自己が単一であるといふこと、随つて不滅の本性であること、同時にこの自己はそれの意志的諸行為に於いて自由であり、自然の束縛を超えてゐること、最後に、世界を構成す

る事物の全体秩序は、それから総ての世界の統一及び合目的々結合が与へられるところの根源存在者 *Urwesen* から生ずるといふこと、これ等はそれ丈け道徳と宗教との礎石 *Grundsteine* である。」(K.d.r.V.B.494) この中に含まれる四個の命題はいづれも二律排反の定立 *Thesis* であるが、それに対する反定立は、逆に、道徳と宗教との基礎を破壊するものとなされる。

ところで、上の叙述の中に見出される四個の命題は二律排反の四個の定立の夫々とは完全に同一ではないことが気付かれる。第一の二律排反の定立は「世界は時間に於いて始めを有し、空間の上からも限界附けられてゐる」。(454 B.)と主張するのであり、それは世界の時間的並びに空間的限定に関する命題である。それに対して、道徳と宗教の礎石に就いての命題は、空間に関する規定を含まず、時間にのみ関はるのである。第二の定立は「世界に於ける凡ゆる複合的実体は単純な部分より成り、実体はどこでも単純なものとして、或は単純なものから複合されたものとしてのみ存在する」。(462B.)といふ形であるが、此の表現に於ける実体は道徳及び宗教の実践的命題に於いては「自らの思惟する自己」*mein denkendes Selbst* となり、単純性は不滅の本性 *unverweslicher Natur* に結合される。随つて、二律排反の第二定立は、宗教と道徳の礎石に関する命題への転移に於いて、其の宇宙論的性格を喪失し、同時に意味の転換がなされる。第三の二律排反に於ける定立は「自然の法則による因果性は、それから世界の諸現象が悉く導き出され得るところの唯一のものではない。世界の説明のためにはなほ自由による因果性が必然的に仮定される」。(472B.)此の定立も其の実践的観点に於いては、第二の命題に対応して、「自らの思惟する自己」に關はり、「現象」は「自己の行為」へ転換される。此処にカントの困難な問題を形成する先験的自由と実践的自由との關係の問題が胚胎してゐるであらう。定立に示される宇宙論的理念としての自由は、世界現象が現象として捉へられる限り、全体的世界生起に關はるのであるが、実践的命題に於いては単に人間の行為のみがその対象である。随つて、此

の場合に於いても、宇宙論的性格は失はれ、自由の問題の領域は必然的に縮小されることになるであらう。最後に第四の定立は「世界には、世界の部分としてか或は世界の原因としてかのいづれかに於いて、絶対に必然的な存在 schlechthin notwendiges Wesen であるところの或るものが属する。」(480B.) 此の絶対に必然的な存在は、実践的命題に於いては、より豊かな内容を示し得る根源存在者なる概念によつて置き換へられるのである。

かくて、道徳及び宗教の礎石として示された実践的命題は宇宙論的な二律排反の定立の変容であると言ひ得る。しかも二律排反の第一定立より生ずる実践的命題「世界は始めを有す」は実践的領域に再び見出されることなく放棄されるのであり、第二、第三、第四の宇宙論的理念に対応して、不死、自由、神の三理念の体系が確立されるのである。

ところで宇宙論的思惟の過程は純粹悟性概念の範疇表に目的論的考察を適用するものに他ならない。(435-448) 次の表現はそれを典型的に示してゐるであらう。若し被制約者が与へられるならば、また、諸制約の総和が与へられる、随つて、それによつてのみ被制約者が可能であつたところの絶対的無制約者が与へられる。かくて、第一に、先験的理念は、本来、無制約者に迄拡張された範疇に他ならない。(436B.) ところが此処で語られてゐる理念は宇宙論的理念ではなく先験的理念である。それでは此の両者は如何なる関係にあるのであらうか。若し両者が異なる理念体系であるとすれば、「宇宙論的理念の体系」の中に見出される上の叙述は矛盾的であると言はなければならぬ。

先験的理念の体系については、理性の二律排反の問題に先き立つて(390-396)その構想が示されるのであり、しかもこゝで三個の理念体系が、既に、明確な形で提示される。その構造は次の如きものである。

第一、主観に關して—思惟する主観の絶対的(無制約的)統一—合理的心理学

第二、現象に於ける客観の多様に關して—現象の諸制約の絶対的統一—合理的宇宙論

第三、あらゆる物一般に関して—思惟一般のあらゆる対象の制約の絶対的統一—超越神学

此の体系的区分は、明に、領域的区分であり、範疇表に基くものではない。此の区分に従つて先験的弁証論の思想が展開されるのであり、それが即ち「純粹理性の論過について」「純粹理性の二律排反」「純粹理性の理想」の思想である。随つて、宇宙論的理念の体系は、此の先験的理念の体系の第二の合理的宇宙論の中で確立されるのである。かゝる關係に於いて、宇宙論的理念は先験的理念と異なるものではなく、むしろ、前者は後者の宇宙論的考察による樹立と見做し得るであらう。

「先験的理念の体系」に附加される註に於いて「形而上学はその本来の目的として三個の理念、神、自由、不死を有する」(396B.)と三個の理念の図式が明示され、これ等は夫々超越神学、合理的宇宙論、合理的心理学に対応せしめられる。然し、これ等の理念の確立は先験的、弁証論の全体の中に於いて示されるべきであり、随つて、全体的構造の上から言へば、第一の合理的心理学の問題である「論過」は不死の理念を与へ、第二の合理的宇宙論に於ける「理性の二律排反」は自由の理念を、第三の超越神学に於ける「純粹理性の理想」は神の理念を樹立することが期待されるであらう。然し、カントの思想展開に於いては、かかるプランが一貫的に遂行されるのではなく、第二の合理的宇宙論に於ける「二律排反」の中で三理念図式が樹立されることは前に示した如くである。そのことは、体系的観点よりすれば、不整合的であると言はざるを得ないであらうが、我々は、カントの意図は理念の論理的確立にあつたのではなく「我々は上に弁証論を仮象の論理学と名付けた。」(399B.)と言ふ如く、純粹理性の仮象性を明にすることにあつたことを想起しなければならぬ。

それでは、「論過」及び「純粹理性の理想」と三理念の關係は如何なるものであらうか。先づ「論過」は不死の理念を与へると予想されるのであるが、合理的心理学に於ける中心問題は *Teh denke* に向けられる。即ち「自我は思

惟するものとして内感の対象であつて心霊 *Seele* と称される」。と規定され、かかる心霊は合理的心霊論と称される心理学の対象である。此の心霊に対しては、範疇表に従つて非物質性、不滅性、人格性、精神性なる四つの性質が附与されるのであるが、これ等を総轄して、更に、不死 *Immortalität* の性質が帰せられるのである。こゝでは、はじめより思惟する自我について論じられてゐるのであり、随つて、二律排反の第二定立の特殊な場合と見做すことが出来るであらう。このことは、論過に於ける不死が道徳と宗教との礎石として示された実践的命題と直接に結合することを意味するのであるが、ここでは不死は実践的関心に於いては全く問題とされてゐない。

次に「純粹理性の理想」と神の理念との相違は理想と理念の區別によつて示される。カントは理想を次の如く規定する。「それに於いて、余は単に具体的 *in concreto* な理念であるといふのみではなくて個別的 *in individuo* なる、即ち個別的な理念によつて、専ら規定さる可き、或は全く規定された事物を解する」。(595B.) 例へば、徳とかそれを有する完全に純粋な人間の賢とかは理念であるが、ストア派の賢人は一つの理想である。このような賢人という理想は思想の中にのみ実在するのであるが、賢の理念と完全に合致する人間として表象されるのであると考へられる。然し、ここに示される如き神の理念と理想との區別は神に関する本質的區別ではあるまい。何となれば、理想は又、原型 *Prototypon* であり (599f. f.) であり、「随つて、単に理性の中で見出される理想の対象は、また、自己以上のものを有しない限りに於いて、根源存在者 (*ens originarium*) であり、総てのものが制約されて其の下にある限り、最高存在者 (*ens summum*) と称される」。(606) と規定される。この叙述に於ける神の理想は宇宙論的理念としての神と本質的に異なるものではない。むしろ、宇宙論的理念は先験的理想の中に完全なる内容と具體的解釈が見出されると考へられるであらう。更にここでは神の存在の証明として本体論的、宇宙論的、物理神学的証明が論じられるのであるが、二律排反に於ける神の理念はこれに先き立つて宇宙論的、物理神学的に考察されたもの

と考へ得る。

以上の如くして、道徳と宗教との基礎としての三理念の体系は宇宙論的に形成され、しかもこの宇宙論的理念は先験的理念の宇宙論的な導出であると言ひ得るであらう。

それでは此の三個の理念の選択及び秩序は如何なる原理に基くものであらうか。

それを、カントの次の叙述が示してゐる。「自己自身（心霊）の認識から世界認識へ、そして世界認識を介して根源存在者へ進むことは極めて自然的な進行である、故に、その進行は前提から結論への理性の論理的進行に類似してゐるように見える」。(384B.)ところが上の叙述の直ぐ後に来る註は此の秩序と矛盾する如く思はれる。即ち「形而上学は、その研究の本来の目的として、唯三個の理念のみを有する。神、自由及び不死であつて、第二の概念は第一の概念と結合し必然的帰結として第三の概念に進む可きである」。(394 Anmerkung)と語られてゐるからである。三理念の結合関係は、前者は思惟の自然的進行となされるのに対して後者は思惟の論理的関係として示されてゐる。それと共に、前者に於いては三理念は夫々独立的、並立的であるのに対し、後者に於いてはさうではない。蓋し第三の不死の理念は第一及び第二の理念を前提とし、それより導かれるとするならば、その独立性は排棄されてしまふと考へざるを得ないからである。かかることは、明に、宇宙論的理念の体系とも、先験的理念の体系とも矛盾的であると思はれる。何となれば上の両体系に於いては、夫々の理念は相互に無関係に且つ独立的に導出されたのであるからである。

ところで三理念の秩序に関して、カントは更に同じ註の中に次の如き説明を加へる。「それ等の理念の体系的表象に於いては上の秩序は総合的秩序として最適なものである。然しながら、総合的秩序に必然的に先行しなければならぬ研究に於いては、此の秩序を逆にした分析的秩序は次の目的により適合してゐる、即ち、それは我々が、経験が

我々に直接的に与へるもの、即ち心、靈、論から世界論へ、そしてそこから神の認識に進むことによつて、我々の大いなる企図を完成せんとする目的である。」(Holt) 随つて、弁証論の思想進行、理念樹立の方法から言へば不死、自由、神なる配列的秩序が維持されるのでなければならぬ。此の秩序は宇宙論的に導出される三理念のそれと同一である。しかも、宇宙論的三理念は道德及び宗教の礎石としてその実践の意味が示されたのであつたが、先験的理念に關しても亦道德及び宗教との聯関が、既に、暗示されてゐる。即ち、上の註の中で「神学、道德、及び兩者の結合としての宗教」なる表現がそれを示す。これによれば、神、自由、不死の理念は夫々神学、道德、宗教に対応すると解され、随つて、不死の理念は、単に、宗教的領域にのみ含まれるかの如くである。然し、かかる構想は、カントの宗教哲學的思想の展開の中には全く見出されない。故にこゝに示される実践的關心はカントの道德及び宗教の基礎を与へるものではないと考へざるを得ない。

かくて、三理念の体系は不死、自由、神の秩序に於いて確立され、それ等は道德及び宗教の基礎たることが予示されたのである。

二 先験的自由と実践的自由

先験的方法論の「純粹理性のカノン Canon」に於いては、実践的問題は、なほ、その中心的テーマではなく、随つて、宗教も道德も積極的に論じられるのではない。ここの中心の問題は理性の思弁的使用と実践的使用の區別に置かれるのであるが、其の点に於いて、人間の認識の限界に關する純粹理性批判の研究に關しての重要な結論であると考えられる。然し、こゝではなほ実践理性批判に於ける如く「理論理性」と「実践理性」との區別が確立されるのではなく、理性の二つの相異なる使用が區別されるに止まる。このことは単に用語の差違に止まるのではなく、此処に

含まれる思想の本質に関はると考へなければならぬ。即ち、此處で理性を動かすのは全体 *Ganz*、統一 *Einheit* (825) への要求であり、理性は実践的關心を持つことに於いても、尚、理性自身の絶対的統一を保持せんとする。それと同時に、実践的問題即ち、要請概念、宗教的規定、道德の深い把握、自由のより深い考察等は、未だ、現はれてゐない。

さて、こゝで始めて三理念は明確な形式に於いて導入される。「先験的使用に於ける理性の思弁が、それへ歸するところの究極意図は三つの対象に関はる、即ち、意志の自由、靈魂の不死、神の存在である。」(826B.)ここに示される理念の秩序は弁証論のそれとは同一ではなく、又、綜合的秩序として示された神—自由—不死の秩序とも異つてゐる。カントはこのカノンの理念の秩序に就いては何等の説明をも与へてゐないのであるが、我々はその根柢を实践的 *praktisch* なる語の定義の中に求めることが出来ると思ふ。カントは先づ次の如く主張する。「若し、此の三個の根本命題は我々の知にとつては全く必要ではないが、それにも拘はらず、我々の理性を通じて切に我々に薦められるならば、その重要性は、実に本来、単に実践的なものに関はらなければならぬであらう。」(827B.)ところでそれでは実践的とは如何なることを意味するか。カントは続けて次の如く規定する。「自由によつて可能であるところの総てのものは実践的である。」随つて、実践的命題は自由に基礎を置くのであり、理念は実践的である限り自由の理念がその前提とならなければならぬ。ここにカノンの理念秩序に於いて、自由が他の理念の前に置かれる理由が存すると考へられる。

かくて、カノンの理念秩序自由、不死、神の形式に於いては、実践的關心に伴つて自由が他の理念に対して優位を占めることが示される。このことは又、自由は不死及び神の理念の基礎となることを意味するのであり、それによつて、弁証論の理念体系に於ける相互の同等的独立性は完全に放棄されると考へざるを得ない。周知の如く、カント

の實踐哲学は一貫して自由の理念をその原理とする。随つて、このカノンに示される理念秩序は實踐哲学の根本的構造を与へると考へられる。我々は實踐理性批判の中に再び自由—不死—神の理念体系を見出すのであるが、こゝでは自由と不死及び神の二つは明確に區別される。即ち自由は理念であるが、他の二つは要請として樹立されるのである。このことはカノンの理念体系が實踐理性批判に於いては、より深い道德的觀點より把へられることを示すであらう。

偕て、弁証論に於ける宇宙論的理念体系の第三のものは自由の理念を与へるものであつたが、この自由の理念は實踐的關心に於いてはその宇宙論的性格を喪失することは既に示したところである。こゝに先驗的自由と實踐的自由との區別が生ずるのであるが、両者の關係は、既に、弁証論の中に示されてゐる。弁証論に於いては、カントは自然の因果性と區別して自由の因果性を挙げ、其に關しては次の如く言ふ。一余は宇宙論的悟性の下に於ける自由を自己から、一つの狀態を始める能力であると解する、随つて、その因果性は、自然法則によつて、因果性が時間上規定する如き他の原因の下にあるのではない。」(561) 此の意味に於ける自由は即ち先驗的理念としての自由であるが、其は更に、第一に經驗的なものを含まず、第二に其の対象は經驗の中には与へられないのであるとなされる。随つて、先驗的自由は、消極的には凡ゆる自然的、經驗的制約から独立な能力であり、積極的には事象系列の無原因的始源或は自己因的能力と考へることが出来るであらう。

かゝる先驗的自由は又無制約的原因であるが、若し無制約的原因が一般に可能であるとするならば、それは時間系列の中に見出されることは出来ない。しかも原因としてはたゞ、その結果は時間系列、即ち合法的な自然因果的な感性界の中に現はれなければならない。このことが如何にして可能であるかが、カントの自由に関する最も困難な問題を提起することは周知のことに屬する。此の問題は根本的には自然必然性と自由の因果性の結合の可能、或は自然

と自由の結合の可能に關はる。カントは此の問題の解決に對して、經驗的性格及び叡知的性格を區別し、こゝに物自体の概念を援用するのであるが、然し、物自体に先驗的自由の能力を歸することは批判的觀念論の前提の下では決定的な困難を含むといはなければならない。そのことをクローノー・フィッシャーも次の如く指摘してゐる。「然し、批判的見地よりして、現象一般の原因が物自体と思惟されることが如何にして可能であるかが問はれなければならない。」(Kuno Fischer: *Geschichte der neuen Philos IV Kant I: s. 541*)

ところで、物自体に先驗的自由を歸するといふことは、自由の問題は理論理性の立場では解決し得ないことを示すのであり、問題は必然的に実践的領域に移行する。

実践的自由は「実践的悟性に於いての自由は感性の刺戟による強制からの自由意志 *Willkür* の独立性である。」(522 B.)と規定される。自然法則は「然かく生起しなければならぬ。」と言ふのに對し、自由法則は「然かく生起す可きである。」と主張する。當為は意志をその主体とする行為の必然性を表現するのであり、それは總ての道德的行為に妥當する。道德的行為の原因は純粹理性の法則であり、かゝるものとしてそれは即ち叡知の原因である。随つて、道德的行為は理性が因果性を有することによつてのみ可能であると考へられる。かくて、先驗的自由は現象一般に關はる超越的基体の自由性であるとするならば、実践的自由は人間の行為に關はる内在的理性の自由性であると言ひ得るであらう。

それでは、此の兩者は如何なる關係にあるのであらうか。それについてはカントは「自由の實踐的概念は此の自由の先驗的理念に基く。」(561 B.)と言ひ、続いて「諸現象が自由意志 *Willkür* を規定する限り、諸現象は凡ゆる行為を、その諸現象の自然的結果として、必然的たらしめるであらうから、随つて、先驗的自由の排棄は、同時に、凡ゆる実践的自由を否定することになるであらう。」(562 B.)と語る。故に、実践的自由は先驗的自由の前提の下に於

いてのみ可能であり、前者の放棄は後者の否定を意味することになるのである。

カントの自由の理念は、コーヘンが「カントは自由をば世界理念 *Weltbild* とした。」(H. Cohen; *Kants Begründung der Ethik* s. 99)と言ふ如く、本来的には宇宙論的理念であり、随つてそれはまた先験的自由を意味するのである。しかし人間の行為も亦、現象に属すと考へられる限り、実践的自由は先験的自由と本質的に異なるものではない。蓋し、先験的自由は世界生起全体に関するのであるが、実践的自由は、かゝる世界生起の中の特殊領域を形成する行為の世界に限ると考へられるからである。両者の関係は普遍と特殊の関係であり、随つて前者は後者を包摂するものとも見做し得るであらう。かゝる両者の構造関係に於いて、実践的自由は先験的自由を前提とし、又、前者は後者に基礎を置くと言ひ得るのである。この関係は行為が現象一般の中に含まれるといふこと、或は、行為は現象と見做し得ることを前提とするのであるが、このことは次の叙述の中に明白に示されてゐる。「現象としての行為は其自体、其の行為が一つの事象を惹起する限り、その中に原因が見出されるところの他の状態を前提する事象或は出来事である、そこで生起する総ては単に系列の継続であり、その系列の中では自ら生ずる始源は可能でない。かくて時間生起に於ける自然原因の凡ゆる行為は、再び、結果であり、それは其の原因を、同様に、時間系列の中に前提する。それによつて、以前に存しなかつたあるものを生ずる根源的、な行為は諸現象の因果結合からは望み得ない。」(571—572 B.) かくて、弁証論に於ける自由の問題に関するカントの根本態度は先験的自由と実践的自由とをその同一性に於いて把握するといふことである。両者の相違は単に妥当領域の相違であり、本質的な相違ではない。随つて、実践的自由は人間の行為に関する先験的自由と言つてもいいであらう。

さて、我々は再びカノンの思想に戻らなければならない。先づ、カノンに於ける実践的自由の導入に當つては、次のことが前提される。即ち「諸現象の説明原理として経験的に前提されることは出来ず、理性にとつて、それ自体、

問題 Problem であるところの先験的意味に於ける自由概念を、こゝでは先に処理されたものとして除外する。」(829 B.)と言ふのである。然し、こゝで言はれる先験的自由の除外は、実践的自由の前提として既に先験的自由が解決されたことを意味するのではない。そのことは次の叙述の中に示される。「かくて、我々は実践的自由を、経験を通じて、自然原因からの自由として、即ち意志の規定に於ける理性の因果性として認識する、それに対して先験的自由は、此の理性自体の(諸現象の系列を創めるべき理性の因果性に関して)感官世界と、その限り自然法則に、随つて総ての可能的経験に反して見えるといふこと、かくて一つの問題に止まるといふことを認識する。」(831 B.) 此処に示される実践的自由の理念は先験的自由の理念を前提し、若しくは其に基礎をもつ如きものではない。むしろ、両者は明白に区別されるのみではなく、相互に無関係であることが主張されてゐると考へられる。随つて、弁証論に於ける先験的自由と実践的自由との本質的同一性はこゝでは完全に放棄されることになるであらう。それでは、かゝる思想の推移は何を意味するであらうか。

先験的自由は世界内の事象一般、即ち人間の行為をも含む諸現象に關はる。この場合、行為とその他の現象一般との間には、何等、本質的な区別はない。随つて行為に關はる実践的自由はつまり一般的な先験的自由の実現に他ならない。故に、弁証論に於ける両者の本質的同一性は現象と行為との本質的同一性の前提に基くのであつた。然るに、カノンの思想に於いては行為と現象とが区別されることによつて、現象に關はる先験的自由は行為には無關係になり、その結果、それは又行為に關はる実践的自由にも無關係とならざるを得ない。人間の行為は自然原因に基くところの他の自然事象から区別され、自由によつて(理性の因果性によつて)生起するものとして世界の諸現象と全く相對立するのである。

ところで、上の如き現象と行為の区別は何を意味するかといへば、それは理論的關心より実践的關心への移行を意

味すると考へられるであらう。カノンの実践的自由の導入の前提となる先験的自由の除外といふことは、先験的自由の理念が理論理性の立場に於いて解決されたことを意味するのではない。それが問題 Problem に止まるといふことは、理論理性の限界を示し、その解決が断念されることを意味するであらう。かくて自由の問題は、全く、別箇の立場より人間の行為に関する実践的自由の理念として提出されるのである。かゝる思想の進行に於いて、今や、自由の理念は完全に宇宙論的性格を失ひ、それと共に、実践的自由は先験的自由と全く乖離するに至るのである。

さて、先験的自由は、なほ、一つの問題であるが、「然し、実践的使用に於ける理性にとつては此の問題は存しなす。」(831B.)といはれる。蓋し「実践的自由は経験によつて証明され得る。」(830B.)と言はれる如く、其の可能の根拠は経験の中に与へられてゐるからである。随つて、純粹理性の實踐的關心に關しては、二つの問ひのみが提出される。即ち「神は存在するか、未来生は存するか。」(ibid.)がそれである。

三 最高善の理想

カノンの第二節の冒頭に、理性の總ての關心として、次の三個の問ひが提出される。

- 一 余は何を知り得るか、
- 二 余は何をなすべきか、
- 三 余は何を望んでいふか、

カントの説明によれば、第一の問ひは単に思弁的であつて、其に対する凡ゆる可能的な答は既に尽くされたと言ふ。蓋し、これに対する解答は先験的弁証論の研究が与へたものと解されるからである。第二の問は単に實踐的である。其自体として純粹理性に属するが、しかし、先験的ではなくて道德的であり、随つて理性批判自体に關するのではな

いとなされる。第三の問は第二を前提とするものであり「若し、今や、余がなす可きであることをなすならば、それから余は何を望んでいゝか。」といふ形で表現される。而して、此の第三の問は実践的であり且つ理論的であると云ふ。

ところで「凡ゆる希求 *Hoffen* は幸福に關する。」(833 B.) と言はれるのであるが、此の幸福に關する実践的法則については実用的法則と道徳的法則の二つが區別される。前者は幸福の動機に基く実践的法則であつて、幸福たるためには何をなすべきかを教へる伶俐の法則 *Klugheitsregel* である。後者は幸福たるに値するといふことのみを動機とするものであり、随つて、単に幸福に値せんが為には如何に行爲す可きかを命ずる。前者は經驗的原理に基くのであるが、後者は純粹理性の理念にのみ基き先天的に認識され得る。かくて、純粹理性の第二の問に対する答は「汝が幸福たるに値するように行爲せよ。」(837 B.) といふ命題によつて与へられるのである。随つて、第三の問は「若し、今や、自己が幸福に値せざることなきように行動するならば、その上、そのことによつて幸福に与り得ることを望んでいゝか。」(*ibid*) といふ形で表現されることになる。而して、それに対する答は、先天的な法則を与へる純粹理性の原理が必然的に此の希求と結合し得るか否かにかゝはるのである。ところで上の問に対する答は次の如くである。「余はそれに対して次の如く言ふ、各人が彼の行爲に於いて幸福に値する如く行動したと同程度に幸福を希求しなければならぬといふこと、かくて、純粹理性の理念の中に於いてのみあるが、道徳の体系と幸福の体系とは不可分離的に結合してゐること。」(837 B.) この幸福概念は実践理性批判の弁証論に於けるそれと極めて類似してゐるのであるが、然し、其の概念の導入に關しては著しい相違があることは注意されなければならない。先づカノンに於ける第二の問はカントの実践理性批判の思想によるならば、当然、直接的に道徳律によつて答へられる可きであると予期されるのであるが、それに反して「幸福たるに値する如く行爲せよ。」と答へられる。しかも一方では、先に示

した如く、道徳的法則とは幸福たるに値することのみをその動機となすものであると規定される。同様な表現は、また実践理性批判の中にも見出される。即ち、「道徳も亦、本来、如何にして我々が我々を幸福になすべきかの教ではなくて、如何にして我等が幸福に値するようにならねばならぬかとの教である。」(K. d. p. V. 130)然し、此の両者を直ちに同一視することは出来ない。何となれば、カノンに於いては道徳法則は *moralisch* であり *Sittengesetz* であり、それは本来、幸福との結合に於いて把へられてゐる。其に対して、実践理性批判に於いても亦、道徳法則は *Moralische Gesetz, Sittengesetz* であるが、それは幸福の原理の徹底的な排除によつて確立されるのである。幸福概念は、かゝる道徳法則の確立の後に導入されるのであり、随つて前に引用せる表現に於いても道徳法則ではなく道徳が如何にして幸福に値す可きかの教であるとなされるのである。ところが、カノンに於いては幸福に値することのみを動機となすところの実践的法則が即ち道徳法則であると言はれるのである。道徳と幸福の問題については、なほ詳細に、考察しなければならぬのであるが、幸福に関するカノンの思想と実践理性批判の思想とは類似の表現形式をもつにも拘らず同一ではないと言ひ得るであらう。更に、カノンに於ける幸福概念の導入は希求 *Fortien* を介してなされるのであり、随つて、幸福概念は第三問「余は何を望んでいゝか。」にのみ関はるべきである。しかも、第三の問は第二を前提となすといふにも拘はらず、第三の問に「余は何を望んでいゝか。」にのみ関はるべきである。しかも、第三の問は第二を前提となすといふにも拘はらず、第三の問に關はる幸福概念を第二の答に導入し、その上に第三の問に対する解答が与へられる。随つて、我々は第二及び第三の問の定立とそれに対する答との間に一つの論理的矛盾を認めざるを得ないであらう。それでは、カノンの思想と実践理性批判の思想との相違及び上の矛盾は何を意味するであらうか。

それを我々は次の点に見出し得ると思ふ。即ち、カノンに於いては、未だ、実践理性批判に見出される如き深い道

徳法則の把握が存しないといふことである。ここではむしろ徳法則は幸福に値することとして、徳と幸福とは直接的結合に於いて把へられてゐるのであり、随つて、そこには幸福主義的傾向が見られるかの如く思はれる。第二、第三が全く幸福概念を媒介として答へられることもそれを示すであらう。そのことは、他方に於いて、徳法則がその深い純粹性に於いて確立されてゐないことと相即する。それは次の如き表現の中にも看取されるであらう。「随つて亦、各人は徳法則を命令とみなす、然しながら、徳法則は、若しそれに適合せる結果をその規則に結合せず、随つて、約束と威嚇とを伴はなければ命令たり得ないであらう。」(839~840B) 約束と威嚇! かゝるものは徳法則の純粹性、カントによつて強調される人間の道德的素質とは相距ること遠いものであると言はなければならぬ。

かくて、カントに於ける道德的法則は未だ深化され、純化されず、こゝでは幸福と道德との直接的結合が可能と考へられるのであり、随つて、実践理性批判に於いて取り扱はれる如き道德と幸福の二律排反は存在しないのである。それでは、かゝる道德と幸福の結合は如何にして実現されるであらうか。

実践理性批判に於いては徳と幸福との一致は神の要請を通じて、間接的に、可能なのであり、しかも「徳と幸福とは共に人格に於ける最高善の所有を構成する。」(K.d.p.V. 110) と言はれる如く、最高善の理想は個的人格の中に実現されると考へられる。それに対して、カントの最高善は直接に道德的世界と結合する。カントは言ふ「余は、世界が凡ゆる道德法則に適合してゐるであらう限り(世界が理性的存在者の自由により多く適合し得、且つ道德性の必然的法則によつて適合しなければならぬ如く)道德的世界と称する。」(836B.) 此の道德的世界は凡ゆる目的々諸制約及び凡ゆる道德性の障碍(弱さと人間本性の不純性)から独立である限り叡知的世界であるとされる。しかし、それは実践的理念であるが故に、単に超越的世界ではなくて、感性的世界との關聯をもたなければならぬ。随つて又、「道德的世界の理念は客觀的實在性を有す。」(936B.) と言はれるのである。かゝる道德的世界に於いては、

自由意志は自己自身に關しても一貫せる組織的統一 durchgängige systematische Einheit を形成するのであるが、其は道德と幸福との直接的結合の体系に於いて凡ゆる道德の障碍（傾向）から免れてゐるところの叡知的即ち道德的世界の中では、道德性と結合し且つそれに鈞合ふ幸福のかゝる体系はまた必然的であると考へる、何となれば、一方では道德法則によつて動かされ、他方では制限される自由自体は一般的な幸福の原因であるからである、かくて、理性的存在者自身は、かゝる原理の指導下に於いては、自己自身と同時に他の人々の持続的なる幸福の創造者である。」(837. B.)

此の道德と幸福の直接的結合の体系として把へられる道德的世界は又「嘉賞される道德性の体系」System der sich selbst lohnenden Moralität と言はれるのであるが、その実現の可能性は「各人が彼がなすべきことをなすこと、即ち、理性的存在者の凡ゆる行為は、其が人間の自由意志を自己の中に、或は、自己の下に包むところの最高の意志から生ずるが如く生起する。」(838. B.)といふ制約に基くのである。こゝに言はれる最高の意志とは即ち神の意志と解され、しかも道德的世界は神の立法下にある道德的社會の思想に通ずると思はれるのであるが、なほ、こゝには未だかゝる道德的宗教的深化はない。神は、単に、道德と幸福との結合体系「嘉賞される道德性の体系」に於いては補足的に言及されるに過ぎない。蓋し、こゝでは道德と幸福は嘉賞的体系に於いて直接的統一をなし、随つて、実践理性批判に於ける如き神の要請を必要としないからである。

それでは、こゝでは最高善の理想は如何なる意味を持つのであらうか。

カントは最高善を次の如く規定する。「余は、その中で道德的に最完全な意志が、最高の福祉 Seligkeit と結合して、世界に於ける凡ゆる幸福の原因であるところのかゝる叡知の理念を、幸福が道德（幸福に値することとして）と精確に比例する限り、最高善の理想と称する。」(838. B.) こゝで最高善は概念又は理念ではなく理想 Ideal と規

定される。我々は弁証論に於ける純粹理性の理想を想起すべきであり、こゝに語られる最高善の理想はむしろ実践理性批判に於いて要請される神の理念であるが如く解される。続くカントの叙述はそれを示すが如く見える。即ち「かくて、純粹理性は、唯、最高の根源的善及び最高の派生的善の二つが語られるのであるが、両者はいづれも実践理性批判に於ける最高善とはその内容を異にすることは明白である。後者の最高の派生的善は道德的世界と明に等置されるのであるが、道德的世界は嘉賞的体系として道德と幸福の結合の世界であると考へられる限り、最高善と称されることは実践理性批判のそれと一応合致するであらう。然し、根源的善の理想は道德的世界に於ける二つの要素、即ち、道德と幸福との必然的結合の根拠或は原型と考へられる限り、それは神に他ならないであらう。最高の根源的善なる表現は更に他の箇所(842)にも見出されるのであり、こゝでは、幸福は理性的存在者の道德性と精確に釣合ひ「世界の最高善」を形成すると言はれるのであるが、かゝる世界の实在性は「最高の根源的善」の前提に基くとされるのである。

かくて最高の根源的善は神と考へられるのであるが、それと最高の派生的善、即ち道德的世界との関係は十分に明白であるとは言へない。而して、カノンに於いては神は最高の意志 *oberster Willen* 最高理性 *höchste Vernunft* 賢なる創造者にして支配者 *Weiser Urheber und Regierer* 等の形で表現されるのであるが、これ等の神概念の規定は、こゝでは未だ十分な意味を見出すことは出来ないと思はれる。

さて、我々は理性を通じて、必然的に、道德と幸福の結合体としての道德的世界に属すと考へられるのであるが、他方感官は我々に対して現象の世界を示すのみである。しかもカントは道德的世界を叡知的(可想的)世界となすのであり、随つて經驗的世界は道德的世界ではない。それでは両者の関係は如何に解さるべきであるか。それについてカントは「我々は道德的世界を感覺的世界に於ける我々の行為の結果として、且つ感覺的世界はかゝる結合を我々に

示さないから未来的世界として仮定しなければならぬ。」(839.B.)と言ふ。不死の理念は、こゝでは未来世 *Künftige Welt* として示されるのであるが、そのことは最高善は道德的世界に於いて実現されるといふことゝ相對應する。而して、不死の理念が未来世となされることは道德的世界と叡知的世界を等置するカノンの思想の必然的帰結であるが、それは、もはや、先驗的弁証論に於ける不死の理念とは全く別個のものと言はざるを得ない。それと共に実践理性批判に於ける不死の要請とも完全に異なるといはなければならぬ。こゝでは、神聖性の要求に基づいて不死が導入されるのではなく、道德的世界は感覺的世界に於ける我々の行動の結果としての嘉賞的世界であり、かゝるものとして道德的世界自体が未来的世界なのである。随つて、不死は来生であり、来生は来世へと推移するのである。

未来的世界の概念は、単に、現実的感覚的世界に於ける行動に対する報賞的世界と考へられる限り、現実的世界に於ける道德的行為の深い解釈は存しない。蓋し神、来世の存在が必然的であることが承認されるのでなければ、道德法則は、むしろ空疎な妄想 *Hirngespinnst* と見做されざるを得ないからである。カントはかゝる思想を次の如く語るのである。「かくて、神及び、今は我々に対して可視的ではないが、希求される世界なくしても、道德の權威ある諸理念は、たしかに、賛同と驚嘆の対象である、然し企図及び実行の動機ではない、何となれば、其等は各々の理性的存在者に自然的であり、正にその同じ純粹理性によつて先天的に規定され且つ必然的であるところの全目的を充足し得ないからである。」(841)我々は、かゝる叙述に於いて示される道德の把握が、如何に、実践理性批判の中に於ける道德律の理解と遠いものであるかを知り得るであらう。

四 カノンに於ける宗教哲学的思想の特質

上に述べたカノンの中に示されたる宗教哲学的基礎を要約すれば略々次の如くなると思はれる。

第一に、三理念の構造は弁証論のそれとは同一でない。即ち、後者に於いては不死、自由神の秩序を有するのであるが、前者に於いては自由、不死、神の秩序に配列される。このことは、弁証論の宇宙論的理念、若しくは先験的理念が相互に独立的、並列的であるのに対し、カノンに於いては、相互の独立性、同等性が破れて来ることを意味する。即ち、カノンに於いては、実践的関心の下に於いて、自由の理念は優位を占め、他の理念の基礎となり前提となるのである。かゝる実践的関心は、又、先験的自由と実践的自由の区別を導く。此の二つの区別は現象一般と人間の行為の区別に基くのである。これ等の推移はいづれも理論的関心より実践的関心への移行に伴ふものであるが、ここでは理性の実践的使用と理論的使用が区別されるのであつて、理論理性に対する実践理性の確立は、なほなされていない。

かくて我々は理念構造の上から、カノンの思想は先験的弁証論の思想と同一ではないことを知るのである。この相違は理論的関心と実践的関心の相違に基づくのであり、カノンの理念構造は、その儘実践理性批判の中に維持され展開されるのである。

ところで、カノンの第二節の中心的問題は最高善の理想に基く道德的世界の実現に置かれるのであつて、その限り思想的に第一節との直接的聯関はないのであるが然し、第一節の理念の具体的な実現とみなすことも出来るであらう。こゝでは道德は嘉賞的道德の体系として考へられ、其の実現は道德的世界の中に見出されるのである。かゝる道德的世界は派生的最高善であり、随つて根源的の最高善即ち神を前提する。更に、道德的世界は感性的世界に於ける行動に対しての報賞的結果としての可想的、未来的世界に他ならない。未来的世界は未来生の可能を前提となし、不死の理念は未来生と等置されるのであるが、それは、もはや単に個的な実体的靈魂の持続を意味するのではない。

こゝに、我々は実践理性批判の最高善とは根本的に異なる最高善の概念及びその実現を見出す。実践理性批判に於いては完全なる道徳性を意味する神聖性の前提の下に於ける道徳と幸福の綜合が最高善であり、かゝる最高善は個的人格の中に実現される。それに対して、カノンに於いては、最高善は、むしろ、種の世界に於いて実現される。前者に於いては、人間は孤立的道徳的主体として内的に把へられてゐるのに対して、後者に於いては、人間は同時に *Jedermann* (837, 838, 839,) であり、道徳的世界に於いては自由なる意志は 自己自身に於いても、又、凡ゆる他の人々の自由に於いても、*」* (836. B.) 一貫せる体系的統一を持つと言はれる。故に、道徳的世界は根本的に共同体であり、こゝに於いて人間は多的に捉へられてゐると考へられるであらう。此の点に於いて、実践理性批判の最高善の概念とカノンの其との根本的相違が見出されるのであるが、カノンの思想に於いては、なほ、此の方向への発展は十分に示されてゐない。我々は此の方向への完全なる思想的発展をカントの宗教論の倫理的共同体の理想の中に見出すことが出来ると信ずる。

人間が種的社会的存在、更に人類種族として見られるならば、個的生に於ける無限の持続性は、不死の要請を俟たずして、種族的生の中に可能と考へられる。其に於いて、来生的な未来的世界は、現世と連続する地上的な未来的世界たり得る。かゝる道徳的世界は単に、叡知的可想的ではなく同時に感性的經驗的世界を包むと考へられるであらう。かくて、道徳的世界は完全にその客觀的實在性を主張することが出来ると思はれる。宗教論に於ける倫理的共同体はかゝるものと解される。カノンに於ける道徳的世界は、単に、感性的現實的世界に於ける行為の結果として想定される来生的な未来的世界であるとするならば、その客觀的實在性が主張されるにも拘はらず、むしろ、その主張は困難を含むと言はざるを得ないであらう。

かゝる困難にも拘はらず、我々はカノンの道徳的世界の思想の中にカントの宗教哲学の頂点をなす倫理的共同体の

基礎的構想を見出すことが出来ると思ふ。カノンの思想はなほ未発展であり、随つて、未だ完結的な宗教哲学的体系を示すものではない。宗教の定義も未だ明確に示されてゐないのであるが「各人が道德法則を命令と見做すこと。」(839.B.) 或は「我々は、実践理性が我々を導く権利を持つ限り、其が神の命令である限りに於いて、諸行為が義務づけられてゐると見做すのではなくて、我々は、それに義務づけられてゐるが故に神的命令と見るのである。」(848.B.) 等の如き表現は直接に宗教定義に通ずるであらう。