

カントの原罪説

阿部行人

序

人間の倫理性と宗教性との内面的關聯は、人間の倫理的脆弱性に始まる様に考へられる。我々は、絶對者への欲求を持つ場合、それが有限者にとつて免れ得ざる不完全性の意識に於て考へられ、且又それによつてより深められる事を、先づ第一に認めねばならない。宗教に於て最も根本的な問題の一つは罪惡の問題であり、信仰は人間の持つ根本的な惡を自覺する處に出發するとすれば、其處には宗教の持つ本質的な倫理性と、道徳に含まれる宗教への志向性を見得るのである。かゝる處から、カントが第二批判に於ては積極的に取上げなかつた惡の問題を、宗教論では、人間本性に於ける根源的な問題として考へざるを得なかつたのであらう。凡そ惡の積極的性格

の主張は、眞摯な罪惡意識に始まる。それは、惡が積極的な實在性を持つてゐないとすれば、それと不斷に戰つてゐる我々の道徳的努力は、全く無意味なものとならざるを得ないだらうからである。その點、カントの場合、惡が何處迄も理性的・道徳的立場に立つ根本惡として捉へられてゐることは注目せねばならぬ。カントによれば、惡が悪たる所以のものは、感性や自己愛の動機が意志を支配し、道徳律以上の妥當性を主張する點に存する——即ち、神の命としての道徳律を以て最高動機とはせず、感覺的な動機を格率として道徳律の上に置くといふ「罪」から始まるのである。

カントの所謂「惡への性癖」が「睿智的行」であり、行爲の根源的な罪である所以は、既に立花教授の述べられた處であるが、私は之を「單なる理性の限界内に於け

る宗教」の「原罪」の解釋の中に捉へて、今一度跡づけ
出來ればカントに於ける道德と宗教との聯關性を窺ひた
しと思ふ。

- ① Mehlis; Das Böse in Sittlichkeit u. Religion. s. 23
大谷學報、第三十一卷第三・四合併號「攝理と自由」一
頁以下。

—

宗教論では、「原罪」を全く道德的に扱つて、聖書の
再解釋を試みてゐる。即ち、聖書の歴史的・傳統的性格
を洗ひ去つて、全く道德的・理性的解釋を施さうとして
ゐる。此の事は現實宗教を理性によつて説明せんとする
カントの努力の現はれの一つとして、注目すべきである
が、それは既に、第一版(一七九三年)の序文に於て、聖
書神學と哲學との分限を分ち、哲學に於ける聖書解釋の
自由を主張して、哲學的神學が自らの主張を聖書的神學
に持込まうとしたり、宗教の特權になつてゐる公けの教
理を變更しない限り、聖書を自由に解釋し利用する自由
は完全に保たなければならないと説いてゐるのと符節を
合する。カントによれば、創世紀の墮罪(Sündenfall)
に關する聖書の物語は、理性の立場からの解釋と全く一

致する。即ち、純潔(Unschuld)の状態にある「惡への
性癖」以前の人間アダムが、神の命としての道德律を犯
したことによつて墮罪する、即ち、かゝる道德律を唯一
の充分なる動機として、遵守せずして他に動機を求め、
遂には感覺的動機をそれよりも上位に置いた事によつて
罪に墮したのである。かく純潔の状態にあつた人間が墮
罪に至つたのは何故か、道德律を以て感性的衝動の下位
に置くに至つた理由は何處にあるのか。それは我々が、
「善への素質」(Anlage zum Guten)を持ち乍ら、如
何なる原因で、「惡への性癖」(Hang zum Bösen)が生
じたのかといふ疑問と同様、我々には分らないのである
が、併し、とにかく惡への性癖に對しても人間は道德的
責任を負ふべきであり、又同時にそれは、「人間は誘惑
によつて惡に墮したのであるが、それ故に根本から腐つ
てゐるのではなくて、我々は、誘惑する精靈に對抗して
我々を改善する能力を有する」といふことを示してゐる
——これが原罪に對するカントの解釋である。

*此の場合、道德律は禁止としてあらはれてゐる——スベテ
ノ樹ノ果ハ汝意ノママニ食フコトヲ得。サレド善惡ヲ知ル
ノ樹ノ果ハ汝ソノ果ヲ食フベカラズ。汝コレヲ食フ日ニハ
必ズ死ヌベケレバナリ。(創二ノ一六)

* * 婦樹ヲミレバ食フニヨク目ニウルハシク且カシコカラシ

ガタメニシタハシキ樹ナルニヨツテ、遂ニソノ實ヲトリテ
食ヒ、亦之ヲゴト備ナル夫ニ與ヘタレバ彼食ヘリ。(創三
ノ六)

扱、先づカントの宗教論に於て、悪が問題にされるに至つたのは何故か。一言にして言へば、それは道德律の道德的實踐に於て——道德律を目指せば目指す程、人間の本性に於ける悪、radikales Böseの問題に直面したためといひ得る。更にその原因は、結局は人間の有限性或ひは人間の意識迄にも溯ることになるのではなからうか。それはいはゞ有漏の世界に於ける人間そのものにつきまといふ暗さである。人間學とさへ言はれるカントの哲學が、かゝる意味での人間の有限性を問題にするのは、寧ろ當然のことであらう。カントの場合、悪は悪しき裕率を選ぶこと、即ち非道德的動機を選ぶことであるが、此の場合、裕率として意志を支配するものは「自己愛」(Selbstsucht)である。之こそ悪への性癖を最も特色づけてゐるものと言はねばならず、且又根源的な悪の核心として考へられねばならない。元來道德は、常に自覺に於て出發するものであらうが、自覺せられた自己實現の實踐的過程に於て、他に於て自己を求め、自己を捉へんとする方向——換言すれば、「汝の人格及びあらゆる他

の者の人格に於ける人間性を、常に同時に目的として取扱ひ、單に手段としてのみ取扱はぬ様に行爲せよ」の定言命令に反して、自己を求むることに於て他を手段化する方向が生ずるとき、之が自己愛と呼ばれるのであらう。カントは、「自己の意志の主觀的規定原理に従つて自己を意志一般の客觀的規定原理たらしめんとする性癖」を Selbstliebe と名付けてゐるが、それは、いはゞ道德の錯倒であり、我執であり、Durst である。併し、「捉へること」は所詮「捉はれること」であり、他に捉はれることは畢竟自己に捉はれることに過ぎぬ*。さうしてその底には、根本悪の底に流れるものが、蟠つて動いてゐるのであらう。カントはそれを自覺的なものとして考へた。その故に其處には、自己以前のものであり乍ら、自己のものとして責任を持たねばならず、個體的な罪であり乍ら、やがて普遍的な人間一般の原罪を、身に於てて考へなければならなかつたのであらう。

*而も此の場合、複雑なことには、道德的向上の際に於てもそれがあてはまるのである。即ち心情を純粹に道德的に保たんとする態度を固くすればする程、その自らの態度そのものに律せられることとなるのである。カントの Autonomie が Logonomie となりそれはやがて Heteronomie であるといふ批難の原因の一端も此處に在る。

事實、併しカントは、惡については極めて實感的に叙してゐる。それは、「世界が非道に満ちてゐるといふことは、古い嘆きである」といふ言葉を以て始まる宗教論全體に互つて窺へるし、更に平和論（一七九五年）の中にも、「人間性の邪惡は、市民的・法律的状态に於ては政府の強制によつて甚だ隱蔽されてゐるけれども、諸國民の自由な關係に於ては餘す處なく見られる」と述べてゐる點からも明瞭に讀みとり得る。このことは、惡への性癖として、「人心の弱さ」「人心の不純性」「人心の惡性」を分析したカント自身、パウロの歎きに似たものを持つてゐたからであらう。幼年時代より嚴肅な宗教的家庭環境の中に育ち、その生涯を貫いて、絶對者に對する敬虔なる心情とその純粹性とを失はなかつたカントは、それと共に、否、それ故にこそ、實踐理性の優位と共に自由の確立を説いて、人間性に未だ會て見ざる程の高き威嚴を與へ得たのであつたが、併し又その純粹性が高度であればある程——道德の尊嚴を強調し、其處に於て確立される自由を主張すればする程、却つて逆にそれを妨げる惡の絆の強靱さに氣付き、惡に纏綿された人間像を感得したのである。その意味で、宗教論は第二批判の自由論をより高次なる問題として取上げたと言ひ得

る。即ち、實踐理性のアンチノミーの極點に出て來るものとして、惡が取上げられた——惡を取上げざるを得なかつたといへるであらう。

*我が欲スル處ノ善ハ之ヲナサズ、却ツテ欲セヌ處ノ惡ハ之ヲナスナリ、我モシ欲セヌ處ノ事ヲナサバ之ヲ行フハ我ニアラズ、我が中ニ宿ル罪ナリ。サレバ善ヲナサント欲スル我ニ惡アリトノ法ヲ我見出セリ。（ロマ書、七ノ十五）——カントは此の言葉を暗に指してゐるが、唯、カントの場合には、パウロの如き宗教的自覺といふよりも寧ろ、道德的な自覺である。

*但し、かゝる敬虔が、從來の歴史的傳統的宗教に於けるそれとは、少しく意を異にしてゐるのは注目されねばならぬ。カントに於ては啓蒙主義とヒュティスムス、理性主義と心情の純粹性とが、相依相關的に合體して、所謂理性宗教を形成するのである。

處でカントに於て、惡は如何なる性格を有するか。カントは意志や善惡の行爲を、第二批判に於けると同様、宗教論に於ても、常に格率を通してのみ取上げてゐる。この事は、道德の純粹性を飽く迄も主張し、*Moralität* と *Legalität* とを峻別して、明瞭な *Motivismus* を採るカントとして、必然的な歸結であるに相違ない。それ故に、*Der Mensch ist von Natur böse* といふ命題も、性惡説のそれに於けるが如き、宿命論的な意味を含

むものであつてはならない。善悪は、いはゞ人間が自由に選擇した道なのである。自由なき處には道德的善悪はあり得ず、又惡に對する責任もあり得ぬであらう。カントは云ふ、人間の惡は *angeboren* なものであるが、此の *angeboren* とは、生誕が原因でなくして生誕と共にの意味であり、従つて此の場合、經驗によつて與へられるあらゆる自由の使用に先立つて存する格率の採用が問題となる。即ち、「我々が、人間が本性上善であるとか惡であるとかいふのは、唯、人間が善き格率を採るか或は惡しき格率を採るかといふ第一根據を含むとしての意味を有する」^⑥のである。さうしてかゝるものが、時空を含む實質的・經驗的動機からは獲得し得ないことは、今更言ふ迄もないであらう。カントにとつて、惡は善と同様、アプリアリなものとして、あく迄主觀の格率に内在するものとして考へられた。「義務からの行爲は、その道德的價値を、行爲の目的にはなくして行爲の格率に有する」といふ形式的原理の下に立つ彼は、惡の根據についても、「それは、傾向によつて自由意志を規定する所の如何なる容體にも、如何なる自然衝動にも存し得ずして、唯自由意志がその自由の使用の爲に自分自身に對して設ける所の規則、即ち格率に於てのみ存し得る」^⑦と

考へ従つて惡に對する責任は、すべて之を人間の道德性に歸せしめんとするのである。

元來義務は、各人の意志がその格率を通じて普遍立法的に働かねばならぬといふ點に導かれるとすれば、それは必然的に自律を豫想し、従つて又意志の固有性としての自由を豫想する——即ち善惡の問題は、一に意志の自由に歸着せねばならず、惡は飽く迄も惡として道德的でなければならぬ。即ちそれは、「道德律を意識してはゐるが、而も之と隔絶せるものを格率として採る」事であり、又、その性癖は、「人間の責任に歸せられ得るものとして觀察せられ、従つて意志の反法則的格率に成立せねばならず」^⑧此處に惡に對する責任の主體は、自由に於ける主體と一致する。さうして、かかる人間性に深く根ざし、人間の自由から出發し、且又人間がそれに對して最後迄責任を負はねばならぬ惡への本源の性癖を、「人間本性に於ける根本惡」と言ひ得るのである。

かくして惡への性癖はそれが *angeboren* なものであり乍ら、人間は之に對する道德的な責を負はねばならぬ。一體性癖 (*Hang*) といふ言葉を、カントは「人間性一般にとつて偶然的なる限りの傾向 (*Nägun*) の可能性の主觀的根據」として解し、又、「本來、一つの享樂を欲求する

に至る豫向」であるとしてゐる。従つて、性癖そのものは、因より善悪ならぬ無記のものである。處でカントはあらゆる性癖を、物的 (physisch) と道德的 (moralisch) とに——即ち、自然的存在者としての人間の意志に屬するものと、道德的存在者としての人間の意志に屬するものとに區別する。さうして先に述べた如く、道德的悪は、自由から發生せねばならぬが故に、此處で問題になるのは、性癖が道德的である場合——自由意志の道德的能力に附着し得る場合のみである。所が性癖は、「すべての行に先立てる、従つてそれ自身未だ行でない處の主觀的決定根據」であり、一方、道德的悪は、我々の行としてののみ存する。そこで、カントは行を二つに分けて考へてゐる。即ち、「行は、最上の格率が意志の中へ受入れられる所の自由の使用と考へられると共に、行爲そのものがかの格率に慚ぶ様に行はれる場合の自由の使用とも考へられる」前者は先驗的・叡智的であり、後者は經驗的・實質的であるが、叡智的なる行が現實的行一般の基盤であり、意志の本質的方向である限りに於て、前者は後者に比し、より本源的であるといへよう。かくして「惡への性癖」は、第一の (叡智的) 意味に於て行 (本源的の罪) たると同時に、第二の (實質的) 意味に於ける凡ゆ

る反法則的行爲 (導き出されたる罪) の形式的根據であり、我々は、反法則的行爲からの責任は免れ得ても、叡智的行爲からのそれは免れ得ない。それは時間的に獲得されたものではなく、經驗的に知ることが出来ぬ。その意味で *angeboren* であり根源的——時間的に根源的ではなくて理性的に根源的である。従つて我々が生來惡であるといふのは、Adam からの遺傳によるのではなくして、唯、理性的に自覺される惡への性癖に於て、「法則からの動機を凌ぐ感覺的衝動の優越が格率に受入れられて、——かくて Adam に於てすべての人が罪を犯した」のである。それはシェリングが根本惡を説明して言ふ如く、「現在の經驗的なる生に關しては全く自由から *unabhängig* であるが、而もその根源に於ては自分自身の行であり、又それ故にのみ根源的な罪なのである」蓋し、根本惡が叡智的行であることに於てのみ、如何なる人間もその本性が惡であり、而もそれが自由意志によるものであると言ひ得るのである。さうして此の點に於てこそ、中世以來の宿命論的な色彩を完全に拂拭したといへるであらう。

カントの場合、一旦「自然」に足を踏入れたかに見えつゝも、結局理性主義的な行き方を貫いてゐる。之は寧ろ當然な

のであるが、此處に、自然哲學より發し、絶對的自由と絶對的必然との合一といふ見解の下に、人間の本質としての行を考へ、神に於ける自然といふ獨自の概念から惡を説くシェリングの立場との分岐點が認められよう。

併し乍ら、惡の問題は、結局自我の問題に迄溯らなくてはならないであらう。自我は自らの根底に反理性的な根源的意欲を自覺するのであるが、かゝる根源的意欲は、自我以前の、而も自我の根底に動く所のものであり、カントの根本惡は、此の意味で観智的行であらねばならなかつた。

但カントの場合、シェリングに於けるが如き惡の發生の問題、根本惡の構造そのものに立入ることをせず、直ちに善惡兩原理の鬭争に入つてゐる。それ故に後に様々の問題が残つたのであり、又、結局、道徳的・人格的立場が、自愛に對する相對的な否定に止つたのである。(西谷啓治氏、岩波講座「倫理學」第十五册「宗教哲學」三、惡の問題、及び新倫理講座Ⅱ「惡の問題」參看)

扱、かゝる惡は如何にして克服され得るか。カントは、その墮落にも拘らず、我々はより善き人間たるべきであるといふ人間の道徳的素質の驚嘆すべきを繰返して説いてゐるし、又、惡が「人間の心情的顛倒」であるならば、其處には既に、「善への本源的素質の力の恢復」が豫想されなければならぬ。即ち、惡が道徳的なるものである限りに於て、征服され得る可能性をも持たねばな

らぬ。此處に我々は、次にその克服の過程たる、善惡兩原理の鬭争に眼を轉じなければならぬ。

* 勿論、此の態度は第二批判に於ては固より、平和論に於ても前掲の引用の直ぐ後に「人間の中にある惡の原理を支配し、又他人にも望むといふ、尙より大きい道徳的素質」が人間の中に見出されることを強調してゐる。

- ① Religion i. d. G. d. h. V. s. 9. (Werke VI)
- ② // s. 44
- ③ Kr. d. p. V. s. 74 (Werke VI)
- ④ Zum ewigen Frieden s. 355 (Werke VIII)
- ⑤ Schweizer; Religionsphilosophie Kants s. 168
- ⑥ Religion i. d. G. d. h. V. s. 21
- ⑦ Grundlegung z. M. d. Sitten s. 399 (Werke III)
- ⑧ Religion i. d. G. d. h. V. s. 21
- ⑨ // s. 32
- ⑩ // s. 26
- ⑪ // s. 31
- ⑫ // s. 31
- ⑬ // s. 42
- ⑭ Schelling, Von der menschlichen Freiheit s. 484 (Werke III)
- ⑮ Religion i. d. G. d. h. V. s. 45. 49
- ⑯ Zum ewigen Frieden s. 355
- ⑰ 尙、カントの全集は凡てマカドニー版に依つた。

二

かくて人間が自己について發見しうる最初の状態が悪であるならば、我々は此處に必然的に救ひを必要とする。宗教に於ける救済の觀念が、惡の自覺に始まるのは極めて通常の事であるが、その際、此の惡が人間の力を以てしては消滅し難いことを認めるならば、救済は人間以外の力——衆生を離れた、オットーの所謂 *das ganz Andere* の力を俟たねばならぬのであらう。宗教が他者の力によつて生きることと言へるならば、其處では善惡は、かゝる他者との關係交渉に於て始めて意義を持つと考へられる。併し乍らカントの場合、かゝる他者の力を藉らずして惡を絶滅する事は、爲すべきであり、又従つて爲し能ふことであつた。凡そ倫理は、罪性の否定としてのみ現はれる。我々は、カントの救済の觀念が、飽く迄理性的・道徳的であることに先づ注意を拂はねばならぬ。

「不合理なるが故に信す」とはテルツリアヌスの言葉であるが、それは信仰が「全き他者」との神祕的結合によることを鋭く道破したものと云ふべきであらう。併し「單なる理性の限界内」に於て宗教をみたカントにとつ

て、かゝる神への神祕的體驗は問題とならなかつた。彼に於ては、神の子を信ずるとは、神祕的體驗の問題ではなくして、むしろ自己の道徳的心情に對する信仰である。換言すれば、彼にとつて必要なのは、神との神祕的結合ではなくて、神の嘉し給ふ人間性を自らの中に確立する事であり、人間の内なる善の原理によつて、自らの犯した惡を除去して神聖性に近づくことである。即ちそれは、「人間の心情に於ける革命」(die Revolution in der Gesinnung) によつて實現し得る。かくして人間は、新しき創造に依るが如き一種の「再生」(Wiedergeburt)・心の變革によつて、新しき人間となり得る」のである。

* 既に述べた如き、道徳法則を神の命令とみるのも、道徳法則が善以外に行爲し得ざる神の本質の法則に外ならず、而も、神と人間との間に道徳的承認といふ自由な關係の成立する處から出ている。

かゝる再生・心の變革とは、決して經驗的なるものを必要とせず、唯我々の道徳的素質が潜在より現實的狀態に現はれて來ることの中に存する。何故なら、かゝる理念はかゝるものとして、既に我々の理性の中に存するものであるから、再生はかゝる睿智的な根據の上に立つて

のみ、一擧にして成遂げ得るのである。其處では、「睿智の性格として有徳たらんが爲には、人は義務として或る事を認め、此の義務の觀念以上の何の動機をも必要としない」^③のであり、義務を義務の爲に遂行する事によつて始めて神の協力を——救ひを得ることが出来るのである。「我々はその理念に一致すべきである、従つて我々は爲し得るに違ひない」^④或ひは又、「我々が我々の中に實現すべき所の善と我々が出發する惡との距離は無限である。だから行に關して、換言すれば行狀が法則の神聖性に適合するといふ點についていへば、この距離は如何なる時にも到達し得べからざるものである。然も人間の道徳的性質はそれと一致すべきものである。それ故に、この道徳的性質は心術の中へ、即ちあらゆる善がそこから發展せられるべき所の萌芽としての、法則と行爲との一致といふ普遍的にして且純粹な格率の中へ置かれねばならぬ。さうしてこの格率は人間がその最上格率へ受入れた所の神聖なる原理から出發するものである。心の變革、それは義務であるから出来るに違ひない」——此等の言葉はカントの、宗教の領域内に於て飽く迄も道徳的の理念を貫かんとする立場を、如實に表してゐると言へよう。

カントは勿論、理性を以てしては律すべからざる神の恩寵を認めなかつたのではないにしても、それが如何にして成立し得るかは問題としなかつた。カントにとつて、神が神聖性の爲になし給ふ處、又はなし給うた處を知る事は本質的でなく、又従つて必然的なことではないのである。何故なら、「我々の格率としては、之を理論的にも實踐的にも採用し得ない」^⑤のだから。我々は此處に、神祕主義的信仰とは全く對蹠的な、所謂理性的信仰 (Vernunftglaube) を見得るのであらう。併し乍らそれが、聖書の權威を否定して、神の存在に對する理性的證明の上に立てられた理性教を以て唯一のものとする所謂 Deismus と全く異なる所以は、兩者に於ける、宗教に對する、態度に於て明らかである。

「我々は、如何にしてかくも曲りくねつた材木から眞直なものを伐り出すことを期待し得ようか」——此の言葉は、カントの宗教に對する態度を簡潔に傳へてゐると言へよう。實際には歪曲した素材しか興へられてゐなくとも、眞正なるものは之から伐出すより他にない。現實宗教から凡ゆる經驗的なるものを拂拭して、理性宗教を得んとする彼の態度には、一方非理性的なるものを飽く迄排しつゝも、他方 Deist や ヒュームの如く現實宗教

を正面から非難せず、寧ろその本質を探求し導出せんとする彼の日常的現實性を見る事が出来る。従つて宗教論は、決して宗教を理性のみに化せんとすることを意味しはしない。カントは唯、歴史的なるもの、非理性的要素を含む現實宗教を理性によつて解明せんとするに過ぎぬ。其處にこそ、原罪や處女受胎の再解釋の眞意がうかゞはれなければならぬ。併し此處で問題となるのは、カントが實質的に何處迄その主張たる理性的宗教を貫き得たか、逆に言へば、非理性的なものとして排し去るべきもの、神の作用たる恩寵・奇蹟・神祕等が、其處では如何なる役割を演じてゐるかである。

此の場合、先づ第一に検討されねばならぬのは、所謂「人間心情に於ける革命」が如何にして齎されるか、換言すれば、人間内部の根本悪を善なる原理が如何にして克服するかである。言ふ迄もなく、此の際善なる原理の鬭争の對象となるのは、ストイック學派の云ふが如き各人の意識中に現はれる欲望ではなくして、根本悪そのものであり、意識の感性的對象ではなくて、理性中に存する理念的なる對象である。敵は常に内部に在る。理性はいはゞ自己そのものの中に鬭争の對象を持つのである。然らば、同じく理性の内にあつて悪を克服すべき善なる

原理とは如何なるものであらうか。

キリスト教に於ては、善なる原理は人格化されてゐる。——即ち神に嘉せられる唯一の人間として表象せられてゐる。その人は、「永遠このかた神の内にあるもの」(ヨハネ傳一章)であり、その限りに於て、創られたものではなくて、生れ乍らの神の子である。さうして「彼によりて神は世を愛し給ふ」(ヨハネ第一書四・十)のであり、我々々は彼の心を心とすることによつてのみ、「神の子等となる」(ヨハネ一・十二)ことを望み得る。さうしてカントに於ては、キリストは歴史的なキリストではなくて、道德的完全人格としての理念であり、「理性がこれに向つて努力すべく吾人に示してゐる此の理念こそは、〔かゝる道德的完全の理想に迄吾人を高めんとする〕義務に對する力を我々に與へ得る」のである。神の子は人間の中に下り來つて人間性をとり、我々人間の進むべき原型をとつて、之によつて世界の最善を促進せんが爲に、善原理によつて悪原理を完全に超克せん爲に、十字架の屈辱を敢て忍んだのである。此の神の子を實踐理性的に信仰することに於て、我々は自ら此の理念に近づかねばならぬ。我々は、人間的性質をとつたかの如く表象される神の子に對する信仰に於てのみ、神に嘉せられる

様になることを希望し得る。何故なら神の子としてあらはされる善なる原理は、實踐的關係に於て、自己自身の中にその實在性を持つてゐる處の我々の道德的に立法する理性のうち——「何等經驗上の實例を必要とせず、」^⑧「かゝる理念はかゝるものとして己に我々の理性中に存在してゐる」のであるから。約言すれば、カントにあつては、キリストはその例證的歴史的事實とは一應全く分離された道德的人格の理念であり、我々は實踐的理性的信仰に於てその理念に一致すべきである。それが我々の義務なのである。さうして義務に於ては一般に「理性が自分だけで凡ての現象より獨立に生ずべき處のものを命ずる。従つてその實例は恐らく世界が未だ曾て與へたこともなく、その實行が大いに疑はれるかも知れぬ様な行爲が尙且理性によつて命ぜられる」のであり、之と同様に、かゝる理念と一致すべき義務も、「よし此の法則に無制約的な從順を捧げた人が嘗て一人もなかつたとしても、かかる人間となる事の客觀的必然性は少しも度を減せずして、それだけで獨立に明瞭である。その故に、道德的に神に嘉せられる人間の理念を我々の模範とするが爲には、經驗の實例を必要としない」^⑨のである。かくしてカントは、奇蹟によれる經驗的證明に基いた信仰を排

し得たといふべきであらう。

處でカントは、此の理念の實在性に對する三つの困難を分析した。その第一は、行爲としての善は神聖なる律法に完全に一致し得べくもない點であり、いはゞ神の掟と人の子との無限の距離を如何にして解決するかである。此の問題は、行爲としての善の解釋如何による。既述の如く、カントに於ては善は常にその對象の問題ではなく格率の問題であり、現象の問題ではなくして超感覺的な純粹な心情の問題である。即ち根本惡と同様に、經驗的行爲ではなくて教智的行爲でなければならぬ。それ故に、「義務であり、従つて可能でもある處の一つの心の變革」が行はれた場合、成程一般的行爲から見れば善は、神聖なる法則にとつて不充分であらうが、併し教智的行爲としての善は法則と適合し、「心を知り抜ける者〔神〕によつてその純粹な教智的直觀に於て、行〔行狀〕の上からも亦完成せる全體として批判されると考へられ得る」^⑩。かくして人間は、その常任なる缺陷にも拘らず、然も一般に神に嘉せられるものたるを期待し得るのである。

第二の困難は道德的幸福に關するものである。即ち善に於て常に前進を續けて行く心情の、現實性と持續性と

に關する困難である。換言すれば、有限なる人間が常に再び惡へ墮せんとする危機に曝されながら、不斷に善を戦ひ取らねばならぬといふ不安である。併し乍らカントにとつて善は力である。善なる心情は、蹉跌し易い人間の慰藉者 (Perkiet) である。それは固より一つの信頼に過ぎず、従つて我々はその不變性・確實性を透視し得ないであらう。即ち善なる心情の持續性は、主觀の内部にては肯定され得ても、客觀的には説明され得ないのである。

この點に關して最後の問題が、最も重要であり且根本的な困難があらはれる。それは人間が善の道を探つた後にも、尙、神の正しさの前には非難すべきものとして見られるといふ點であり、根本惡は償ふことの出來ぬものとして残るといふ難點である。蓋しそれはカントの場合、惡は人間がその最初に於て選んだ道であり、他人によつては償つて貰へぬものであるにも拘らず、善は常に義務を果すに止まり、惡を償ふ「何等の餘分をも產出する事は出來ない」⁽⁸⁾からである。要するにカントの掲げた問題は次の點に集中する——Sollen としよの善が Sein としての惡を如何に克服するか。此の場合、善原理の理念は經驗的認識の世界に屬せず、叡智的なものとして考

へられると言ふ意味に於て實在性を有するとすれば、一應解決はなし得るのであるが、今度は同質の基盤に立つ善惡——叡智的善が叡智的惡を克服するは如何にして可能なりやといふ問題が起つて來ざるを得ない。その解決には、カントの所謂「心の變革」(Sinnesänderung) を俟つ以外にはないのである。

「心の變革」は、惡からの脱出であり、又、善への進入である。「舊き人を脱いで新しき人を著ること」(エペソ書四ノ二十二)である。それは惡の棄却であり、肉の十字架による犠牲を拂ふことによつて、同時に正義に從つて生きる道徳的別人となることである。それ故に、經驗的性格から見たならば罰せらるべき人間でありながら、叡智的存在者としての彼は、神の審判の前には全く新しき道徳的人格として在る——これがカントの贖罪觀であり、かゝる理念の人格化として現れた神の子キリストは、「彼の爲に代表者としての神の子を信する凡ての人々の爲にも、罪責を一身に負ひ、救主としては憫みと死とによつて最高の正義に充足を與へ、辨護者としては凡ての人々が彼等の審判者の前に義とせられたるものとして望み得る様にするものである」⁽⁹⁾神の子の贖罪によつて始めて我々人間は「心の變革」を成し遂げ得るのであ

る。

然るに未だ問題は残る。かの人類の代表者は舊き人を棄却する時に負はねばならぬ苦惱は唯一度限りであるが、人の子は、神に嘉せらるべく「單なる生成の状態」にある我々は、有限の人間である限り、尙惡の自覺は不可避であり、完全に神に嘉せらるゝ人間となり了つて、いはゞ不退轉の位に至り得るといふ事については、「我々は實に何等の權利・主張をも持たぬのである」¹⁰⁾我々が最後迄纏はる惡の絆を斷切り得ず、而も義務である限りに於て可能なる善の理念を持ち續けることは、これこそ道德の世界を超えた處のもの、神の作用たる恩寵を仰がねばならぬ。恩寵こそ我々人間の最後の頼みであり、此處に道德は宗教への轉入に於て始めて完成し得るのである。

以上大略辿つて來た善惡の鬭争過程に於て、我々は次のことに氣付くであらう。一つは、既に述べた如く、善への信頼と惡に對する自覺との交錯が極めて實感的であり、且現實生活を賸めつゝ理想の生活を追求するといふ態度が見られることであり、今一つは恩寵の問題である。恩寵は、固より恩寵がそれに向つてはたらき得るもの、即ち赦しの願望・犯した行爲の後悔——此の場合後

悔といふのは、罪惡的行爲についての煩悶といふよりは寧ろ、誤てる事に對する靜かな洞察、自己を改善せんとする決意である——を前提とするものではあるが、カントにとつて、その理性的立場からは、當然恩寵は排さるべきものである。然るに善惡兩原理の鬭争に於て、此の「上よりの決定」たる恩寵の作用を認めねばならなかつたこと、否、善惡の鬭争に於て始めからそれが含まれてあつたことは、宗教論に於て極めて複雑な問題を持つものと言はなければならぬ。我々は、之等を今少し立入つて追求したいと思ふ。

- ① Religion i. d. G. d. b. V. s. 47
- ② Mehlis, Das Böse in Stüchigkeit u. Religion s. 45
- ③ Religion i. d. G. d. b. V. s. 47
- ④ // s. 62
- ⑤ // s. 66
- ⑥ // s. 53
- ⑦ // s. 100
- ⑧ // s. 61
- ⑨ Religion i. d. G. d. b. V. s. 62
- ⑩ Grundlegung z. M. d. S. s. 407
- ⑪ Religion i. d. G. d. b. V. s. 62
- ⑫ // s. 67
- ⑬ // s. 72

⑭ // s. 74

⑮ // s. 75

⑯ Mehlis; Das Böse in S. u. R. s. 61.

二

上に見た如く、道徳的努力たる善意志の原理の保持のみでは根本悪を克服し切れず、此の悪を棄却せんが爲には、「心の變革」を必要とする——従つてその限りに於て、心の變革は、自力的なものを超えて成立つ他力的なもの、神の恩寵に俟たねばならぬ。此處に我々の突當る問題がある。それは贖罪に對する信仰と、以後爲さるべき善に於て神に嘉せられ得るといふ信仰と——此の二つは必然的に結合するものであるにしても——何れが第一義的であるか、何れの信仰が實踐上先立つかといふ問題である。さうしてカントの答は固より後者である。何故ならば、贖罪に對する信仰は、結局理論的概念にとつて必然的であるに過ぎず、之に反して後者の信仰の必然性は實踐的・純道徳的であり、恩寵の如くに外からのものではなくして、我々の内から努力される行爲であるから。それ故に、「行(Tun)の格率が始をなさなければならぬ。さうして知、若くは理論的信仰の格率は、唯前者

の確立及び完成をなすに過ぎぬものでなければならぬ。⑰のよめ。⑱。

我々は、認識の立場・觀照の世界に住するよりも、意志の立場、實踐の世界に生きるものでなければならぬ。周知の如く、カントの場合、物自體は、理論理性によつては解くべからざる限界點であるが、同時にそれは實踐理性への轉回點、否、實踐理性の世界に於ける實現の目標でもあるといへるであらう。本體の世界は、實踐的自由に於て行ぜられて始めて成立し、實現される。カントに於て、理性は本來的に實踐的であり、自主的である。さうして此の自主性こそ、理性が自己の普遍性として立てた自らの法則——自律の概念を生み、如何なる他者の限定をも斥けるのである。それは例へば、道徳哲學原論に於て、他律の原理を分類するに當り、幸福の原理と共に、神の意志といふ概念の上に立てられた完全性の原理をさへ掲げてゐるのを見ても明白であらう。カントの道徳は *unabhängig* なものでなくてはならない。即ちそれは、宗教との聯關に於て、宗教が道徳の基礎を與へるのではなくて、逆に道徳的實踐がその究極に於て、あらゆる義務を神の命令として認識すること、即ち宗教へ導かれなければならぬ。換言すれば、宗教が道徳を要請するの

ではなくして、「道徳が不可避的に宗教に導くのである」^④いはゞ信仰が實踐を含むのではなくて、實踐が信仰を含むのである。此の點彼の説く道徳の獨立性は明瞭に窺ひ得るであらう。であればこそ、宗教上寧ろ克服不能とされる原罪が克服され得ることとなるのである。此處に我々は第二の問題、カントの根本悪は果して根本悪なりや否やを今一度翻つて考へなければならぬ。

原罪説に於ても見た如く、宗教論全體に互つて、善なる原理の勝利は確信を以て語られてゐる。即ち、本來的な人間の悪への性癖に對して善なる原理が勝利を収めることは、始めから豫定されてゐる、否むしろその事が目的であるとさへ言つて差支へない。併しからざる善原理の支配の裏には、根本悪がもはや根本悪でなくなる事が考へられる。カントの悪は徹頭徹尾道徳的な悪であつたのであるが、従つてそれは善によつて克服さるべきものとして、始めから前提されてゐたかの如き印象が頗る濃厚である。即ちそれは、「善への本源的素質の恢復は、失はれた善への動機の獲得ではなくして、道徳法の純粹性の恢復である」^⑤といへる如く、其處では、——惡に對する自覺は最後迄續けられ、且切實感を以て語られるのであるが、——尙、惡の重量感に乏しい憾みは覆ふべく

もない。それはヘーゲルのディアレクティクに於ける肯定の爲に措定せられた否定と比し得るかも知れない。併しカントの場合、*dialektisch*であるよりも寧ろ *zirkelbewegend* であり、此の循環は、道徳そのものの性格でさへあるのではなからうか。^⑥例へば宗教論の第三部に於ては、社會的實踐に於て惡を斥け善を求めんとする思想が見られる。即ち、我々は常に惡に直面してゐるが、かゝる危険に我々を導くものは、人間相互の關係に於てあり、人間が人々の間にある事によつて相互に道徳的素質を腐敗させ、相互に惡をなさしめるが故に、此の危険を取除く爲には、社會的な力——團體の設置及び擴充の義務であることが主張されてゐる。かくして宗教論に於ては神の國たるべき教會が、平和論に於ては國際社會の永久平和の歴史的實現が要請せられる。それはヘーゲルの人倫の世界に通ずるものがあらう。併しヘーゲルの場合、*Moralität* の抽象性の否定を通じて具體的な *Sittlichkeit* へ進んだのに對して、カントの場合には、*Moralität* の立場に立ちつゝ、*Sittlichkeit* の世界に對する要請たるに過ぎない。飽く迄道徳の立場に於て、神を要請し社會的な力を要請する——それは善を擴張すると共に惡をも擴張する。善をより深めると共に惡をもより深

める。道德に於ける循環たる所以である。

カントの für sich の立場に對するヘーゲルの an-und-für sich の立場の對照は、原罪の問題に於て一層明瞭に窺へる様に思はれる。世界と精神とのオントロギッシュな辯證法的同一を主張したヘーゲルが、餘りにも現實和解的に流れ、惡を必然的なものと認めつゝも必然的に有るべからざるもの、aufhebenするべきものと考へ、其處には原罪は寧ろ解消してしまつたのに反し、カントは根本惡を以て人間の免るべからざる責である事を深く自覺してゐた。それはヘーゲルの、極めて明澄にオプティミスティックに、價値と反價値との調和統一を指すに對して、價値・反價値の峻別に止まる立場、價値によつて包攝され得ざる反價値、善によつて克服され切らぬ惡を問題とする立場でなければならぬ*。凡そ宗教に於ては善と同列にある惡、善原理によつて克服可能なる惡ではなくして ununterworfen な惡が問題となるのではあるまいか。宗教的罪惡は、自由に於て選擇の對象となつた道德的惡よりも一段高次のものであるべきである。其處では善と、善とは異質的なる基盤に立つ惡との相剋に於て、立體的・實體的なる宗教の姿が窺ひ得るのであらう。然るにカントは、宗教の認識を「神の意志」としての道德

法の認識なりとし、宗教生活を以て神の命令としての道德法の實踐であると考へ、而も教智的行としての根本惡と、同じく主觀的教智界に存する善との無限なる鬭争の過程を描いた。かゝる點でそれは zirkel-bewegend であつたが、此の場合、善原理が常に惡原理に先行してゐたと言はねばならない**。その意味に於て、前述の惡の重感の不足が言はれねばならぬのである。

*尤もカントの場合、シェリングに於けるが如き「暗き根底」に至る迄惡の構造に立入らなかつたし、又既に述べた如く道德的オプティミズムはその一貫した性格であつた。

**シユルツェも、根本惡を以て「實踐的に確證せられたる前提」であると述べてゐる。

處で既述の如く、心の變革に當つて、神の子の贖罪によつて完全に神に嘉せられる人間に至り得るには、——惡の自覺を持ち続け惡に纏はれつゝ、而も善なる理念を保ち続け、信仰に於て善なるものとして神に嘉せられ得るには、恩寵の力に依らねばならぬ。原罪を全く道德的なものとし、克服し得るものと解しつゝも、尙且「彼の能力の中にないもの」「より高き協力」を藉らねばならない。かくなつたのは何故であらうか。それは先づ、當時の時代的背景に負ふ所の大なる事も認めねばならぬであらう。固よりカントは、「十八世紀の嫡出子とし

て、道徳的主體を自然、社會・神・等の關係より解放——自らの己が自由の理性法則の上に打樹てた^⑧のではあつたが、又一面、それとは全く異なつた方向が——即ち一方では合理的・普遍的な倫理秩序を、宗教的信念から來る偏見から脱せしめ、人間理性の內面的自己規定の中に之を打樹てんとする傾向が漸く抬頭しつゝも、他方實質的には、中世キリスト教的・教會中心主義的な人間觀の遺産が、尙その底深く蟠つてゐた近代初期の時代背景を考へなければならぬであらう*。

*現に、宗教論の出版禁止になつた前後の事情は、當時の教會中心主義の抵抗が極めて大きかつたことを物語つてゐるし、又現實宗教を理性によつて解明せんとする方法自身の中にも、教會との妥協は見出し得ると思ふ。例へばシュルツェは、既述の贖罪の理念等も、カントにとつて重要な意味があつたのではなく、單に、教會の贖罪説に對する理性的な補ひであつたと述べてゐる。

從つてカントに於ける善惡の問題は、少くとも表面上、批判學の立場に止まる側からも、宗教的見地より之を論ずる側からも非難を受けるかの如く考へられる。動もすればカントの不徹底のそしりを免れぬ所以であらうし、又それは結局、カントに於ける人間の有限性の意識に迄再び問題は還元される事となるかとも思はれるが、

今はそれは姑く措いて「單なる理性の限界内」に立つたカントが、善惡兩原理を同じく叡智界に於て立て、道徳に於て目指すべき善と、宗教に於て超克すべき惡とを、同一の次元に於て、平面的な同質の基盤に於て見た點に——そしてこの點にこそ、善なる原理の、恩寵に依らざる完全な勝利が見られない所以が存するのであるが——我々は今一つ更に根本的な問題に逢着する。それは、普遍的法則たる道徳律の至上と尊嚴とを説き、「道徳律が始めて善なるものの概念を可能にし規定する」ことを述べ、且「自由は此等の法則が、實踐的要請として必然的であるが故に必然的である^⑨」として、其處にのみ自由の確立を強調したカントに於て、「惡への自由」が許されるかどうかといふ問題である。

元來カントが道徳を以て總てを貫かんとすれば、勢ひ經驗的なるものを斥けて叡智的なるものを問題とせざるを得ず、又人間を叡智的存在者として見なければならなかつたのは、當然であらう。然しかゝる人間の理性は、超經驗的・絶對的に妥當する叡智的創始者として、その向ふ處は善であつて惡ではあり得なかつたのではないか——即ち此處に問題は、カントに於ては善のみが實踐理性に於ける唯一の立場ではないか、換言すれば、叡智界

で許されるのは善のみであつて、善への自由のみが問題であり、悪への自由はあり得ないのではないかといふ疑問である*。かゝる疑問は、常識的にも自由の概念に悖ると一應考へられるが——悪への自由があり得ないならば當然善への自由も又あり得ないが故に——併し、此の問題が出て来る所以のものは、周知の如く、カントに於ては自由意志は即ち道徳法の下にある意志であり、自由は道徳法に於てのみ成立する人格的自由でなくてはならぬが故に、自由がかく義務に於てのみ成立するとすれば、其處では自由は、所謂「善への自由」のみが許されてあるべきだからである。此の場合、其の逆の方向たる「悪への自由」は、即ち不自由への自由、所謂 *Sollensantinomie* に立つ規範に背反する自由であり、それはカントの意味では自由の否定といはれなくてはならぬ**。

* 立花教授が指摘された如く、シュルツェは、カントの悪の睿智的性情に對して疑問の意を表明し、他の著作(例へば *Anthropologie* 等)に於ける悪の性情と背馳してある點を擧げてゐる。

** ハルトマンが、カントを批難して、因果二律背反の解決に於いて得た自由は *Freiheit unter dem Gesetz* に止まり *Freiheit über dem Gesetz* を論證するに至らなかつたとするのは此の點である、それはカントを責むるに餘り

にも急である様に思はれるが、併し、「道徳的人間とは實在の個人のみである」^⑩として、經驗的人格としての個體的自由を強調したハルトマンにとつては、此の批難は當然といへよう。

規範は元來それに背き得るものでなければならぬ。其處では「善への自由」と共に「悪への自由」も認められねばならない。即ち自由は、法則に對する従反の選擇を意味しなければならぬ。固よりカントに於ても、意志は、「それを爲すことの善なるを表象したとの故を以て、必ずしもその事をなすとは限らない」^⑪ものであり、その故にその法則に對する關係は、責任 (*Verbindlichkeit*) といふ依屬性であるのである^⑫。従つて其處には善に背反し得る可能性は示されてゐるといへよう。カントは已に第二批判に於て、自由を以て、決意が一切の經驗的實質から獨立であるといふ消極的自由と、實踐理性の自律を積極的意味の自由として考へてゐるが、後者の可能の基礎に前者があり、又、反法則的な悪への自由の可能も此の先驗的自由に於て見出し得る。それはいはゞ、實踐的自由を合理的自由とすれば、之に對して非合理的自由であり、如何なる *Willkür* をも感性的衝動をも、自己が自發的に認めた内容として肯定して行くとい

ふ意味での「悪への自由」である。それ故に、カントに於てもやはり、シェリングの所謂「善をも悪をも爲し得る能力」としての自由、悪への服従を脱して善にても悪にてもあり能ふ自由は考へ得ざるべきであらう。唯、併し、先に述べた如く、更に積極的な「悪への自由」自己愛の根底に主體的な自由が考へられてゐない以上、シェリングの「觀念論の、一面では唯最も一般的な、他面では單なる形式的な自由概念」といふ批評からは洩れ得ないと思ふ。此處に實在的な「生きた自由」を確立したシェリングに於て、神と原罪との聯りを見たいが、それは又次の機會を待たせよう。

- ① Religion i. d. G. d. b. V. s. 118
- ② Grundlegung z. M. d. S. s. 441
- ③ Kritik d. p. V. s. 129
- ④ Religion i. d. G. d. b. V. s. 6
- ⑤ // s. 46
- ⑥ 大島康正氏「カントの理性・道徳・宗教」(哲學研究三十二(十)十三頁參看)
- ⑦ Hegel, Phil. d. Rechts § 139
- ⑧ Schulze, Kants Religion i. d. G. d. b. V. s. 47
- ⑨ Religion i. d. G. d. b. V. s. 52
- ⑩ Pfleiderer, Die Entwicklung der protestantischen

- Theologie s. 15
- ⑪ Schulze, Kants Religion s. 81
- ⑫ Kritik d. p. V. s. 64
- ⑬ // s. 46
- ⑭ Schulze, Kants Religion s. 51f
- ⑮ Hartmann, Ethik s. 638
- ⑯ // s. 625
- ⑰ Grundlegung z. M. d. S. s. 413
- ⑱ Kritik d. p. V. s. 32
- ⑲ // s. 33
- ⑳ 木村素簡氏「意志と行爲」(岩波哲學講座第七輯)十三—十四頁參看
- ㉑ Schelling, Von der menschlichen Freiheit s. 448