

## カントにおける根源悪と倫理神学の意義

高橋 和 夫

### 一 善悪選択の自由

カントの倫理学における善の概念は『実践理性批判』の弁証論に到って、道徳的意志の自己立法という基本命題から更に発展深化させられた。即ち、道徳的完成という必然的要求に従って靈魂の不死が、また「完全なる善きも」(das vollendete Gut)なる福徳一致としての最高善の達成のために神の存在が、それぞれ要請された。無論善の概念はあくまでも純粹実践理性の自律に基礎づけられたものである事に変わりはないものの、不死と神の存在の道徳的見地からの要請は善概念の内容を一層充実させる役割を担う。この意味で『宗教論』における善の概念は、新たに定立される選択意志(Willkür)の自由を介した絶対的対立としての善悪の把握により、極めて深刻な諸規定を受ける。『宗教論』で提起されるカントの最初の問いは、生来人間は善か悪か、という問いである。ここで、(一)人間は善でも悪でもあるとか、(二)善でも悪でもないとか、(三)部分的に善で部分的に悪であるといった思考法は、「道徳的中間物」として厳しく退けられている。何故なら「こうした曖昧性の下では一切の格率がその決定性と堅固さを

失う危険に曝される『Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 21——哲学文庫版。以下、  
 「と略称」からである。カントは善悪の対立を論理的対立としてでなく、実在的対立として規定する。前者では、  
 善 (A) でないものは非善 (非 A) であるが、後者では、善でないものは悪である。悪は、道德法則が選択意志の  
 動機でないところ (道德法則による動機の欠如) に生ずるのではなく、道德法則に對する、選択意志の反抗の結果  
 してのみ、即ち悪しき選択意志によってのみ生ずる。人間は常に道德的に善か悪かのいずれか一方なのであって、  
 道德的に無関心な行為、即ち「道德的無記 (adiaphorn morale)」はあり得ない (『R., S. 22』)。善悪は徹頭徹尾絶対  
 的対立として理解されなければならない。

ところで、ここに提起された善悪の絶対的対立という根本想定を理解する際に、われわれが十分に注意しなければ  
 ならない一つの問題がある。それは、「「自由な」選択意志」の概念とそれに不可分に結合されて論述される「格  
 率」の概念の両概念と、「自由」または「自由意志」の概念の識別である。カントにおいては一概に自由または自  
 由意志と言っても、それは一樣の意味には解されず、種々の相を持つ。『宗教論』では特に善悪を選択する自由  
 が扱われるが、例えばこの意味の自由と自律の自由との関係はいかなるものであろうか。

カント解釈の常識は少なくとも次のような自由がある事を教えている。即ち、(一)先験的自由、(二)実践的自由、(三)  
 自律の自由、(四)善悪選択の自由である。先験的自由とは、理論理性批判により自然必然性のメカニズムの中から救  
 い上げられた、その可能性がいわば、negativに主張されるにすぎない自由であった。それがわれわれの道德的行  
 為における意志 (実践理性) の批判に依じて実践的自由として意識され、positivな意義を獲得する。自律とは、  
 意志が自らに普遍的法則 (道德法則) を付与するという原則であるが、カントは「自由意志と道德法則のもとにあ  
 る意志とは同一」<sup>1)</sup>と『Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 72——哲学文庫版。以下、G. z. M. d. S. と

略称」と断言する。それゆえ自律の自由は、道德主義と称されるカント倫理を支える基本概念である。ところがこの自律の自由を根底から動揺させるのが、他ならぬ善悪選択の自由、即ち深くとらえられた選択意志の自由なのである。

カント哲学の中で道德と宗教をどのように位置づけるか、即ち彼にとって宗教は道德の付録であり、また道德の「促進剤」にすぎないのか、それとも彼の宗教は道德宗教以上の何かなのか——この問題と彼の自由論の解釈は大きな関係を持つ。自律の自由を根源的と考える時には、善悪選択の自由の強い意識化にもかかわらず宗教の領域にまで侵入する道德主義が高揚され、これに反して、善悪選択の自由が有する解決不能の深淵を認める時には、道德主義のある種の破綻を感じつつカント的宗教が単なる道德以上の何ものである事を容認する。前者の見解は、真の自由〔意志〕と恣意との区別はカント主義にとり本質的である、とする。恣意は主観的な格率の選択であって、客観的な道德的意志の自由とは根本的に区別されるべきである、とする。ヤスパースは以下のように言う、即ち「英知的なものそのものにおいては、何らの自由は存在せず、理性の必然性が存在する」、また「自由は、正か不正かを決定し得る恣意においてのみあるのであって、必然的な当為法則に無時間的に帰属するがゆえに、それにとつては何らの選択も存しないところの意志の英知的自由には存しない。自由とは、理性的主体が自己の（立法的）理性に逆らう選択をも行ない得るという点にあるのでは断じてない」と（『ヤスパース、『カント』（重田訳、理想社刊）、一九三頁）。この視点に立脚すると主観的な格率採用における選択意志の自由は、AかBを任意に選ぶいわゆるただの自由のようなものになるが、しかしここで選ばれるのは道德的な善と悪なのであるから事態は更に深刻である。この点に注目し、若きシュヴァイツァーは、善悪選択の自由を「より高次の問いにおける自由」であると観た。紙面の都合で彼の論点について詳細に論じ得ないが、その概要は以下の如きものである。即ち、それは、自然

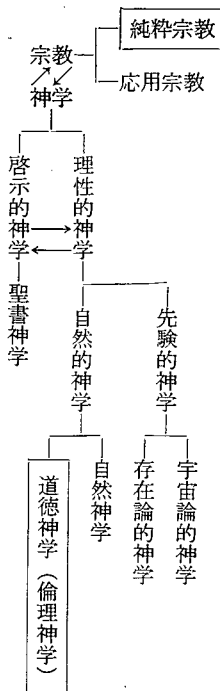
のメカニズムから自由を救うという批判的観念論の諸成果は「いっそう深くとらえられた実践的・道徳的な自由の問題」の解決には適用され得ない、という事である。『宗教論』でカントは、恣意の自由を格率採用の自由として論述し、「格率採用の最初の主観的根拠は見究め得ない（R, S. 20）」と言うが、この事態を、シュヴァイツァーは批判的観念論が救い上げた自由（＝先験的自由）をおびやかす「解決不能の無限遡及」と観ている。それゆえに彼は、自由は、批判的観念論で確立された「予備的な問いにおける自由」から発展深化させられ「高次の自由」に到ると、もはやわれわれ理性的存在者の知にとつて解決し得ないものとなるが、しかしかえって無限遡及という事態こそわれわれに道徳的責任性を追及させている、と考える（シュヴァイツァー、『カントの宗教哲学』（斎藤・上田共訳、白水社）、上巻、一九九頁）。

それではカント的自由は何故このような二つの解釈の可能性を生ぜしめたのか、その原因はどこに存するのだろうか。わたしはこの原因として、カント哲学の内に常にその根源的契機としてはらまれている道徳意識と宗教意識の混在を挙げたい。実際彼においては、道徳と宗教とが互いの領域を異にするというよりも、両者は同等の権利を持つて相互に補完し合いながら並存している。カントの宗教を二次的な道徳とする観方の裏には自律主義への偏執がある。しかしカントの宗教は、それが道徳的とか宗教的とか言われる以前に、それはそれ自身一つのキリスト教批判である事が確認されなくてはならない。そうするとカントの宗教の中には、倫理神学的思考法に基づく強力な批判精神が貫徹されているのを見出し得る。キリスト教の純化のための不純なキリスト教に対する宗教批判こそ「哲学的神学」の本務である。そしてまた哲学的神学はあくまで神学なのであるから、彼が神学的諸主題を道徳に還元してしまつて宗教のために何も残さなかった、という事はできない<sup>（註）</sup>。自由に関して彼はそれを一つの体系として論じようとしたのではなく、自由の論理を責務の意識に結びつけて道徳と宗教の批判の根本となしたのである。

元來理論認識に関して自由の可能性を論ずる事は無意味であった。責任の意識に無縁の自由の問いは何ものでもない。その意味からすれば、道徳意識において方向づけられる自律の自由も、宗教意識に従って採択される善悪選択の自由も共に実践的自由として義務と不可分離に結合したものである。カント主義は体系化を性急に目指さず、*Kritik* またはヤスパースの言葉を借りれば *Philosophieren* をその本質とする。実際カントは、後述するように、自由と根源悪の問いに続く悪からの解放の問いに関しても、自律を根底とする克服の方向と、恩寵概念に即した宗教的な救済の方向（——とはいえこれは恩寵主義ではない）とを二つながら見究めているが、この原因は、道徳的宗教的な両意識に基づく総合的視野の内に、また批判の手段として確保した自由の二元的把握の内に、既に存していると言える。

注

わたしは、この論点を特に、『純粹理性批判』の純粹理性の理想の章と純粹理性の規準の章、および『実践理性批判』の弁証論に即して明らかにしたいが、紙面の都合で割愛せざるを得ない。ただここに、カント自身の区分に従った宗教と神学の表を掲げて、彼の哲学における宗教・神学の批判の及ぶ範囲を図示しておく。彼の批判は批判であって否定ではない。この点は注意を要する。表中（ ）は相互連関を、□はカントの中心的立場を、それぞれ示している。



## 二 根源悪

悪は『宗教論』に到ってはじめて集中的に考察される。『基礎づけ』や『実践理性批判』では悪の概念の徹底的な分析とその原理的な規定が十分に成されてないように思われる。しかし無論そこで、悪が心理学的な意味に解されてはならない事や、傾向性 (*Neigung*) または性癖 (*Hang*) に絡まれた自己幸福 (自己愛) の原理が執拗に理性の声に対抗する事は洞察されていた。この傾向性はわれわれの道徳性に対立するだけでなくそれを根絶する、と言われている (*Kritik der praktischen Vernunft*, S. 32 — 哲学文庫版、以下 K. d. p. V. と略称)。カントの倫理は理性と感性の戦闘 (*Kampf*) にその特質を有するが、この戦闘は次のように語られている、即ち、(自己愛を中心にする「主観的原理」が理性の指定する「客観的原理」に)「賛成する事がいよいよ少なく、反抗する事がますます多くなるにつれて、義務における命令の崇高性と内的尊厳とはいやましに証示される (*G. z. M. d. S.*, S. 48)」と。

カントはこのようない理性性に対立する感性の内に既に悪の所在を突きとめていたが、悪は『宗教論』に到ると、善悪選択の自由と善悪の絶対的対立という問題設定によって、より根源的に把握されることになる。『宗教論』の冒頭で定立される基本的想定自体において悪を選ぶ自由が容認される。ここで新たに問題になるのは、理性と感性の抗争ではなく、格率採用の自由、即ち行為の主観的原理を道徳法則に一致してか或いは反抗して立てる自由である。そうすると、以前には悪が自然的傾向性のうちに存しない事が確言されていなかったが、ここでは悪がこの自由選択そのものにおいて現出するために、悪がいかなる自然的傾向性または感性的動機のうちにも由来し得ない事が明言される。善悪選択の自由の提起は、われわれの善悪をあくまでもわれわれの自由に、即ちわれわれの責任に帰属せしめようとする意図から発している。これによりカント倫理学の *Rigorismus* は宗教哲学にも及んでおり、それ

が神学道德に反対する道德神学の根本精神となっている。

さてカントによれば、人間の本性には善への根源的素質<sup>フレイテイト</sup>が内在する。それは、(一)生物としての人間の動物性の素質、(二)生物であると同時に理性的な存在者としての人間の人間性の素質、(三)理性的であると同時に引責能力のある存在者としての人間の人格<sup>ペルソナリタート</sup>性の素質である(R., S. 25)。これらの素質は「たんに(消極的に)善い(それらは道德法則に抵抗しない)だけでなく、また善への素質(それらは道德法則の遵守を促す)でもある(R., S. 26)」<sup>1)</sup>。ここでは人格性の素質を除く前の二素質が善の素質とは言われていない点に注意を要する。はじめの前提に従えば、善は本来「道德的善」だけが意味されなければならないから、善は自由な格率の選択によって自らそれを選びとつてのみ善たり得る。従つてこれらの素質はそれ自体としては未だ善とは言えず、善への素質であるにすぎない。

悪は常に道德的悪が意味される。悪は、それが善への素質にいかに関わるかという点において、理解されねばならない。人間は、いわば与えられた素材としての善への根源的な素質を、その本来の目的に反しても使用し得るので、そこに「道德的な悪への性癖(Hange zum Moralsch-Bösen)」という概念が生じる。性癖は「人間性一般にとって偶然的である限りでの傾向性(習性的欲望)を可能にする主観的根拠(R., S. 28)」と定義される。またそれは、生得的であり得るが、人間自身によつて招かれたものとしても考えられ得る、という点で素質とは異なるとされる。要するに性癖の概念は格率採用の自由の概念と密接な関係を有し、カントはこのような概念規定の中に悪を純粹な道德的悪として責任性の意識に基づかせようとする。ヤスパースは、この悪への性癖は「われわれの経験的な本性の素質ではなく、われわれの可想的本性の素質である。即ちそれは、われわれの理性性(Vernünftigkeit)それ自身、われわれの自由(Freiheit)に属する(Das radikal Böse bei Kant, S. 94)」と解釈している<sup>(註)</sup>。

ところでこの悪への性癖は三段階を持つ。即ちそれは、(一)採用された格率一般の遵守に際しての人間の心情の弱

さ、(二) 道德的動機と不道德的動機とを混合する性癖、即ち不純、(三) 悪しき格率を採用する性癖、即ち心情の悪性である (R, S. 29)。〔の心情の弱さは、パウロの「欲すれど果せず」という嘆きに表明されるものであり、(二) の心情の不純は、適法性は有するが必ずしも道德的ではない行為へ向かう格率を採用する性癖であり、この二者は「故意でない罪責 (culpa [過失])」である (R, S. 40)。前二者と違って「故意の罪責 (dolus [欺瞞])」と判定されるのが、第三段階の最も本質的な悪への性癖であり、これが「道德法則から発する動機を他の (道德的でない) 動機よりも軽視するという格率に向かう選択意志の性癖 (R, S. 30)」である。

このような格率採用の自由に発する悪への性癖に悪が根差す事が確認されると、悪の根拠が感性そのものに存し得ない事もまた承認される。それでは悪は理性、「腐敗した理性」に帰し得るものだろうか。そうではない。何故なら、腐敗した理性とは「道德法則から放免されたいわば邪悪な理性 (boshafte Vernunft) (端的に悪しき意志) (R, S. 37)」であるが、これは悪魔的存在者が持ち得ても人間は持ち得ないものだからである。即ち、人間は道德的動機を軽視し得ても無視し得ないからである。このように悪を悪への性癖以外に帰し得ないとすると、善悪判定の規準は、格率の実質の差違にはなくその形式に求められることになる。即ち、善悪は道德法則と感性的動機とを同時に意識する格率における両方の動機間の従属関係の形式に存する。

ところでカントによれば、経験が教えるところに従うと人間は一般的にその心術 (II 格率採用の内的原理) に関して悪である。いかに最善なる人といえども悪への性癖を所有する。かくてこの性癖は、人間の本性にひそむ根源的な (radikal) かつ生得的な (angeboren) 悪と呼ばれ得る (R, S. 33)。カントの形式主義は悪の論究においてもその本領を発揮する。道德法則の存在が自明なものでありながら、その把握が不可能であったように、悪も、経験が明らかに人間が悪である事実を教えるものの、それはわれわれの眼前に一つの対象として示されるといふ事がな



い。

今、法則違反の性癖である悪への性癖が生得的であると言われたが、それはわれわれのいわば宿命的な性質なのであるか。カントは生得的という言葉に以下の註釈を施す、即ち「人間のうちの善または悪が……生得的である」と言うのは、善悪が経験のうちに与えられたすべての自由使用に先立って（出生にまでも遡る最幼少期において）根底におかれており、そこで出生と同時に人間のうちに存在すると表象されるという、単にそうした意味においてであって、出生がまさしく善悪の原因であるという意味においては（R, S20）」と。この言葉のこのような規定は、善悪が自由に発し従って責任を負い得るものであるとする論究の出発点からして必然的である。もし、出生そのものが悪の原因であるならば、悪への性癖は天賦のものとなり、悪の責任はわれわれではなくその賦与者たる神または自然に帰せられる。

カントは、道徳的悪の根源を時間内で先行する状態から導出する事は無意味であるので、悪の時間的根源を求める必要はない、と言う。それはもっぱら理性表象のうちに求められなければならない（R, S42）。それでは悪の理性的根源はどこに存在するだろうか。悪は悪への性癖から格率の転倒を通して発現する。ではその性癖はいかなる起源から由来するか。或る者はそれが人間の本性の制限（有限性）に由来すると言うかも知れない。しかし人間が他者に依存する存在者であるにしても、自然的素質自体は善への素質または消極的にであるにせよ善い素質なのであるから、その制限に悪の根拠を帰し得ない。また神学倫理は、悪は悪霊から来る、と言うかも知れない。しかしこの考え方も問題解決に全く寄与しない。何故ならこの考えは悪霊の悪がどこから来るのかを説明できないからである。更に既に見たように、悪の時間的根源の探究は意味を持たなかった。カントは結局、悪への性癖の理性的根源も、われわれには到底究め得ない、と言う（R, S46）。この事は、何故われわれがこのまたはかの悪を選んだのか

と問う際の、悪しき格率採用の第一根拠の把握不能性（即ち無限遡及）という事態に照して明らかである。それゆえ、悪しき行為の理性的根源が求められる時には「あたかも人間が無罪の状態から直接にその（悪しき）行為に陥ったかのように見られなければならない（*R. S. 43*）」のである。実際、悪への性癖以外に悪の根源を問う事は徒勞であり、そのような無用な試みの一切は、悪の責任を自己以外の他のものに転嫁しようとする卑劣な自己欺瞞である。

# 注

ヤスバースのこの論文は、一九三五年に書かれたもので、*Rechenschaft und Ausblick* (1951) の中に収録されている。引用の頁付けはそれからのものである。（以下、*D. F. B. b. K.*と略称）

## 三 悪の問題に関して倫理神学は他の神学的解釈と

いかに対決してゐるかについて

悪を自由と不可分に結びつけて道徳的悪とし、それによって悪に対する責任性を明確にし、そこから進んで悪の根源性とその根源の把握不可能性を結論づけたカントの宗教哲学即ち倫理神学の意義はどこに存するのだろうか。

倫理神学は先ず、善悪の絶対的対立という形で問題提起を行なう事によって、悪を「善の欠如 (*privatio boni*)」とする新プラトン学派的な従ってアウグスチヌスの悪の概念を拒絶する。悪は全体の善のために許されているというこの思想は、われわれから道徳的な自己評価の真剣さを奪い取り、空虚な病的夢想に導くおそれがある。新プラトン主義の善悪観は、形而上学的で神学倫理的な発想の根底に横たわっており、それはいわば神の理知をせんしよ僭称するものである。何故なら、悪を善と本質的・原理的に同質と考える全体主義的な観点はもはや人間の道徳意識から

逸脱した思弁にすぎず、少なくとも人間にとつての善と悪とは絶対に異質なものでなければならぬからである。カントが悪を抜き差しならない事態即ち根本的で徹底的と見做す思考法は、自己の内面に眼を向けさせて道德意識を喚起させるという点に多大な功績を有するであろう。

原罪説の意義に対して道德神学はいかなる批判を持つだろうか。キリスト教正統主義は、アダムのの随罪を歴史的事実のように観て、アダムからの伝承的罪性を原罪 (peccatum originale) と称する。この一種の遺伝思想に伴う困難は、根本主義者（フアン・デ・マテン・グリス）は別としても既に神学者達自身熟知しているものの、あえてそれを強引に説明しようと試みる神学議論は一二ではない。そしてその議論のほとんどが単なる神学的思弁であり、なかには胚種説 (seminal theory) のように甚しい夢想としか言い得ないものさえある。

カントはその嚴肅無比な思惟を通してすべてのこのような独断的思弁に反対する。彼が神学者同様に、聖書の真理性に対して敬意以上のものを有する事實はその著作の多くの箇所から明らかであるが、両者の根本的相違は聖書理解の視点に存する。カントは原罪説のような、聖書の外的な文字通りの解釈を退けて、常に聖書を倫理的視点から理解し、神話や歴史物語はそれがわれわれの道德性と関連づけられない限り無意味であるとした。創世記の随罪神話から彼が読み取ったその内なる理性的意義は義務の意識に関連づけられたものばかりである。そしてその際に、彼の哲学の基礎構造をなすところの、叡知的世界（本体）と感性的世界（現象）の分離という諸物の実相の二元的な把握方が有効に適用されている。例えば、彼は人間の道德性を規定して、その叡知的性格は善であるが、感性的性格は悪として判定し得る、と言う。また彼は、キリスト教を遍く支配する全墮落の思想に対する強力な批判論理を持っているが、それは、一面において自律の自由の定立によって善の理念を確立しつつ、他面において善悪選択の恣意（ツヴァイケムニル）の自由から悪の責任性を追究する事である。

罪の束縛性・先天性・必然性・執拗性を宗教的体験に即して承認する事はキリスト教倫理の根本である。神に対する不可抗的な離反即ち全き不信仰の意識が普遍化されて原罪の思想が生じた。この原罪説は、罪に対する神の審判と罰、および神の子による贖罪と救済の思想と結合してキリスト教思想の源流となっている。正統的な原罪説に対する重要な哲学的疑問は二つ挙げ得るだろう。その一つは、人間の深刻な罪意識の承認は問題ないとしても——カント自身もこの事には決して反対しない——、その起源を人類始祖の罪、更に天使（惡魔）の罪にまで遡及させる考え方である。カルビンの予定説のごときは、天国に救済される者と地獄に墮ちる者とは先天的に決定されていると考えるために、罪責の起源が神に帰せられるかのようである（何故ならこの神は恐るべき悪の権力者と見得るから）。いま一つの疑問点は、罪の全、墮落的な認識（total depravity）に基づく信仰である。この信仰は、ロマ書の有名なパウロの告白に端を発し、アウグスチヌスによって深刻に展開され、中世においては或る程度緩和されたものの、改革者達によって再び厳格に解釈されて特にプロテスタントの正統教理となったものである『キリスト教要義』（大塚著、日本基督教団出版局）、一〇九頁）。アウグスチヌスは、意志の罪への隷属（奴隷意志）を強調して、善悪を自由な決断において選ぶという意志の主体性を事実上完全に否定している。

これらの古来の難問と道德神学はいかに対決しているであろうか。はじめの罪の起源の問題点に対してカントは悪の根源を時間的根源と理性的根源とに分けて考察する。彼は、道德的悪に関して時間的根源を求めるのは無意味であるとするから、人類始祖の罪の伝承という説明を問題にしない。世界の始源についての考察同様、人類の始祖という概念自体曖昧なものである。それは解決不能のアンチノミーに属する。彼は悪の根源を時間の延長線上ではなく、心情の奥底に求める。根源悪の責任を担うのはアダムではなく、われわれ自身の叡知の本質である。アダムの墮罪とは、日々道德法則を退けて悪しき格率を選ぶところのわれわれ自身の心術の事実の表象なのである。ま

た、カントは善悪を自由に基礎づけるので悪の理性的根源は探究し得ないと考えるが、この思考法によって、悪の根拠が神学倫理の説くように人間の有限性にも悪魔にも、また神にも存在し得ない事を明確にし、悪または罪をわれわれ自身の内奥にのみ発見するように努めさせる。ヤスパースは、カントのこのような悪の照明を次のように評する、即ち「悪は、それがただわたし自身のうちにのみ明らかにされる事によって、人間が前景で自らを失わないようにと、いかなる休息も与えることなく絶えず彼を彼の根元へと投げ返すところの刺（*Stachel*）となる。世界における悪の考察全体は、心理学的解明において、形而上学的思弁において、方向をそらすもののである（*Das pers. D. r. B. b. K., S. 97*）」<sup>20</sup>。

第二の問題点である全墮落の認識即ち罪の最悪観は、キリスト教の底流に脈打ち、その徹底したペシミズムによって人間存在の深淵を露わにし、その事を通してわれわれに倫理的宗教的自覚を迫っている。一般にオプティミズムは道徳的な深さを欠きがちである。その意味では深い人間洞察から生まれた最悪観は決して無意義ではないが、それが人間から自由意志を奪い、自力による善への復帰の可能性をことごとく否定するに及んではこの観方を一概に承認し得ないであろう。キリスト教はわれわれに、神の神聖性と人間の不純さとの間の無限の隔絶を前にした絶望を、即ち罪を自覚せしめる。そしてこの自覚は自己の無価値の承認に及ぶと同時に神の恩寵への絶対的帰依へと自己を促すのである。真実のキリスト教が有するこの信仰そのものには何の疑念も生じ得ない。しかし罪の自覚と恩寵への絶対的な信仰という図式は常に或る種の誘惑に曝されている。それは罪の必然性・普遍性という事態を前にしての意志の怠慢（自力による更生への無力を口実にする安易な恩寵主義）や虚無主義である。事実改革派の持ち出した信仰のみによる義認の教理は、キリストへの信仰を死の直前にでも告白すれば救われるといった極端な俗信に次第に落ちていったが、それは信仰の墮落である。

カントは、人間の本性にひそむ悪の根源性を啓蒙期の哲学者の誰にも劣らずに洞察したし、またストアの徒の悪の把握の浅薄さを批判したが、キリスト教の正統説である最悪観にも与さなかった。彼は悪の探究において最後まで哲学的誠実さを失わなかったので、その心情の謙虚さにもかかわらず、否その真の謙虚さのゆえにこそ、悪の根源性の認識それ自体を短絡的に神の恩寵の前へと投げ出す事を拒絶する。彼は恩寵の制約を、恩寵に値いする事として人間自身の側に求めて神に求めない。それは倫理神学的思惟に貫かれた反省的信仰 (reflektierender Glaube) であり哲学的信仰であって、恩寵を不要として否定し去る単純な自力主義や自己義認ではない。この点はカントがしばしば誤解される重要な点であるので、この論点は以下にも続いて叙述される。

神学の立場からの批判として、カントの宗教哲学は深刻な宗教体験に根差した罪意識や救済または回心の感動を重視しないで、単なる概念的な形式論理に終始するが、倫理学ならともかくも宗教哲学には直観・感情・全体知・霊的体験等の権利が主張されてもよい、とする観方がある。これに対して何故カントは理性信仰の立場を固持したのであろうか。理性信仰は、決して理性を信仰するという事ではなく、その厳格な形式主義を通して神学思弁に基づく独断的信仰 (dogmatischer Glaube) を批判する道徳的信仰である。この信仰の意義は、信仰の制約を思惟し信仰を純化する事、即ち信仰の本来性の回復に存する。真実の信仰は常にそれ自身を反省しつつ神に対するのでなければならぬ。かくしてのみ不純と退廃は防止できる。それゆえヤスパースの言うように、「カントの諸思想が単に形式的だという非難は、まさに、それらの中に哲学する事の深みが存在するところの事を言いあてている」(Jaspers, D. r. B. b. K., S. 112) のである。ヤスパースはまた次のようにも評する、即ち「カントの強味は、彼が純粹な形式性において根源の照明活動を遂行するところにある。即ち、プラトンにおける場合の他にはほとんどいかなる哲学者においても「見られ」ない程純粹に、提出された内容性による偽装化や軽減なしに、自己存在の固

有の根源に訴えるこの力がその強味なのである（Ibid.）<sup>1</sup>と。

#### 四 悪からの解放の可能性

悪は根本的で徹底的であり、そしてなお不幸な事には悪の根源の所在は探究不能である。しかも自由と理性を有する存在者の責任上、その悪から自らを解放して善へと転向する義務を課せられているのが人間なのである。この悪から善への復帰の問いはカントの宗教哲学の最深の問題である。

彼は、悪から善への転向の可能性を論ずる困難として次の諸点を指摘する。即ちそれは、(一)「性来的に悪い人間が自分自身を善い人間にする事がいかにして可能であるかは、われわれの一切の理解を絶する（R, S. 48）」という事、(二)「自己の力を用いての回復には、一切の善に対する人間の生得的腐敗という命題がまさしく対立しないだろうか（R, S. 55）」という事、(三)「根源悪は自然的性癖として、人間の力によっては根絶できないものであって、それと言うのも、この根絶はただ善き格率によってのみ生じるのであるが、もし一切の格率の最上の主観的根拠が腐敗したものとして前提されるならば、この事は起こり得ないからである（R, S. 38）」という事等である。このような困難は、カントが最初から善悪の絶対的区別と善悪を選択する自由とを立てて、更に格率採用の主観的原理とされる心術<sup>ゲマイン</sup>または心情<sup>ヘルト</sup>の奥底はわれわれに完全には見透され得ない、と考えたところに生じている。悪しき心術の成立事情は、それが無時間的な領域で起こるためにわれわれには不可解であるが、同様の理由で善き心術がいかにして獲得されるかもわれわれには知られ得ない。しかしそれにもかかわらず、悪はわれわれ自身によってのみ発現したのでなければならぬとする倫理神学の根本原則は、善をもまたわれわれ自身によって獲得されたものと見做さなくてはならない。

悪から善への転向の可能性がカントによって論じられる道は大別して二つあるように思われる。一つはいわば道徳的な道、他はいわば宗教的な道である。前者は自律の理念に論拠を置くものであり、後者は自律主義・道徳主義の限界点を見つめつつ恩寵の概念を倫理神学の観点から闡明するものである。両方の道は一見分離し矛盾するよう見えるが、道徳哲学と宗教哲学の総合的考察というより広い視野において眺める時には、相互補完の関係にある事が明らかになるであろう。両者の一方を他方より優位に解釈する事は必ずしも正当ではない。

さて、カントは、悪から善への転向の理解は極めて困難と考えながらも、選択意志の自由という論究の原点に立ち返ってその理解の可能性を実践の見地から究明し続ける。彼は以下のように言う、即ち「善から悪への転落は（悪が自由から生ずる事をよく考えれば）、悪から善への復帰よりも一層理解し易くはないのであるから、後者の可能性は否定され得ない。何故なら、かの離反にもかかわらず、われわれがより善い人間になるべきである」という命令は、以前にも増してわれわれの魂のうちに響きわたるからである（R, S. 48-9）」と。ここに自律性・道徳性の高揚に基づく悪の克服の可能性が論じられるわけである。既述したカント的自由の解釈に見られるように、選択意志（＝恣意）は悪くなり得ても本来の自由意志は決して悪くなり得ないものであったが、悪の自己克服の可能性は、この理性必然としての本来的自由、または理性の自己同一性としての自由の本質の解明にその論拠を有している。<sup>（註）</sup>それでは善への復帰はどのように生起するのだろうか。カントによれば、根絶も腐敗もさせられなかった善への根源的素質を回復する事は、「善への失われた動機を獲得する事ではなく（R, S. 50）」、「すべての格率の最上根拠としての道徳法則の純粋性の回復（Ibid）」なのである。そしてこの純粋性を自己の格率に採用する者は「無限の進行のうちで神聖性に近づくその途上にあり（R, S. 51）」、その堅固な志操が徳（Tugend）と呼ばれる。しかしそれはまだ経験的性格としての適法性（現象的徳）に関する道徳的変化にすぎない。われわれが単に法的（gesetzlich）



ではなく、叡知的性格から観て有徳(本体的徳)になるためには、漸次的な改革によるのではなく、「心術の革命 (Revolution in der Gesinnung)」または「新たな創造にも似た一種の再生 (Wiedergeburt)」によらなければならない (R, S. 51-52)。即ち「それによって悪い人間であったところの格率の最上の根拠を、類いまれな不退転の決心によって逆転させる (そしてこれによって新しい人間を着る) (R, S. 53)」のなければならない。このように悪から善への転向には、性向 (感じ方) には漸次的改革が、思考法には革命が、それぞれ必要なのである。

ところで、この思考法の革命は、それを行なう事は義務であるが故にその生起の可能は疑い得ないとしても、それがいかにして可能であるかは絶対に理解できない、とされる (Hid)。これは知識の及び得ないところであり、カント哲学はここにおいて理性の限界点を見つめつつ、恩寵概念の解明をめぐって宗教独自の領域へと踏み入るのである。ヤスパースとシュヴァイツァーは『宗教論』の独自性をよく理解している。ヤスパースは、思考法の革命に対する「把握能力の限界はここで同時に自由<sup>freiheit</sup>そのものの或る可能的限界を意味する。何故なら、法則の洞察における自己存在からの理性的意志は——この意志はその感覚<sup>gefühl</sup>の中では全く自分自身のみに基づくとはいえ——、おそらくそれを知る事なしに或る助けが唯一の頼りなのである (Jaspers, D. r. B. K., S. 106)」と言う。シュヴァイツァーは、悪から善への転向の把握不能性が生じた事態こそ、先に論じた「高次の問いにおける自由」の深みを示すと考える。彼は、この事態の根本的な解決は理性的存在者の知にとつては不可能であり、それゆえカントは神の知の中にその解決を求め、その事を通して『実践理性批判』におけると同様に一種の神の存在の要請を行なっていると観る。確かにカントは、善なる格率を選択する無時間的な働きは人間にとつては進歩発展として現われるだけであるのに対して、その進歩の無限性を完結した統一として見得るのは「心情の (選択意志の一切の格率の) 叡知的根拠を見通す神 (R, S. 52)」である、と言っている。シュヴァイツァーは、カントがここに神を持ち込むのは

彼の道徳哲学の問いの立て方からして不当であると考ええる。その理由は、「悪への転落の可能性およびそこから更生への可能性」という問題は、あくまで人間の道徳的自己評価にとって存在するのであって、神——その存在が道徳法則の実践的要求に基づくものとしてまず証明されなければならないような神——の評価と考えられたものにとつてではない（『カントの宗教哲学』、下巻、一七頁）、という事である。結局彼はここにカントの自律主義の危機を見出している。この点についてヤスパースも、「全くそれ自身だけの上に立脚しようとする純粹理性の不十分さは、根源悪において最も深く感知される（Jaspers, D. r. B. b. K., S. 111）」と述べている。

さて、『実践理性批判』の弁証論では、神の存在が要請されたのは、福德一致に関わる最上善が問題となる場合に限られ、徳の完成である最上善の実現のためには、不死だけが要請され実践理性の自律への信頼が強く表明されていた。ところが右に述べたヤスパースとシュヴァイツァーの解釈に見られるように、『宗教論』では最上善の現にすら神の存在が要請されていると言えるであろう。何故なら、根源悪と善への復帰との把握の困難性が深まれば深まる程、自律の理想はますます遠のくように思われるからである。カントがキリスト教の教義学的な叙述法にとらわれ過ぎて、神の知にとつての評価というものを不用意に付け加えてしまったのだとしても、彼が恩寵についてかなり論ずるところから察するならば、自ら自律主義の貫徹に必ずしも固執していない、と考えてよいであろう。しかし無論、カントが恩寵を語ったからといってただちに彼の道徳主義が破綻したと断定するのは誤りである。彼の道徳＝宗教哲学は、総合的に考察するならば、元來道徳主義とも恩寵主義ともいう事はできない。前に述べたように、彼の道徳理解と宗教理解は、彼自身の形式的な区別にもかかわらず、互いの領域を明確に分かつ事のない一つのキリスト教の総合的批判なのである。従つて、恩寵の概念にしても『宗教論』を待つ事なく既に『実践理性批判』の中で言及されている。即ち、S. 114<sup>n</sup>の註釈では、「キリスト教道徳はその指令を……非常に純粹かつ嚴格に

立てるので、少なくともこの世の生においてそれらの指令に十分に応じ得るという自信を人間から奪ってしまうが、しかしわれわれがわれわれの能力の及ぶ限り善く行為するならば、われわれの能力の中にないものが他のところと与えられるであろう——それがどういふ仕方によってであるかをわれわれが知ろうと知るまいと——という事をわれわれが希望し得る事によって、再びその自信を人間にかえすのである〔傍点筆者〕、と述べられている。ここでの「われわれの能力の中にないもの」(Was nicht in unserem Vermögen ist)とは、徳の完成即ち最上善——最高善ではない、何故ならここでは福德の一致が問題になっているわけでないから——実現のために、いわば自力(実践理性の努力)を補足するところのより高次の力即ち恩寵である。『宗教論』においては、特に最上善と最高善とは本質的に区別されていない。そこでは神の存在の要請は恩寵の可能性への問いとなっている。徳の完成にも徳福の合致にも或る高次の助力が必要なのであり、これをキリスト教では一般に「恩寵(gratia, Gnade)」と総称するが、カントが言う恩寵とはこのような意味におけるものである。

恩寵概念を持ち出す時には常に恩寵主義という危険が伴うので、カントは恩寵主義を慎重に警戒しつつ恩寵の制約を考察する。それは、恩寵に値い、するためにわれわれは何を為すべきかを問う事である。恩寵を期待する実践的格率を理性が採用すると狂信に陥る(R, S 58)。彼は、単純な罪の自覚から出発して形式的な儀式や懺悔ざんげを通してのみ善を受けようとする恩寵宗教を否定し、まず恩寵を度外視して善に反抗する悪の原理と徹底的に戦う事を執拗に強要する。彼は元来キリスト教はこの事を教える宗教であると言う。この意味で、善業が恩寵に後行すると考える正統思想とは全く逆である。既に論じたようにカントは最悪観(善への完全な無力)をそのまま承認してはいないのである。ヤスパースは以下のように言っている。即ち「理性は、みずから行なうところのものについて、みずから責任を負うべきである。別なものへ転嫁するあらゆる試みは理性を弱めるであろう。何ものも理性の極度の緊張

を軽減してはならない。それでも理性は、みずからの限界を知り、不可解を自覚するのである（『カント』、二六一頁）、と。このようにカントは恩寵を可能な限り理性に内在化させて理解するが、なお内在化しきれないその概念の超越性をも承認している。彼が恩寵そのものを否定しない事によって、「神なしで済まそうとする」不純な道德主義の自己義認や傲慢を警戒している点は見逃されてはならないだろう。かくしてのみ批判は批判たり得るのである。

注

この論点を詳解した論文として、本学の門脇卓爾教授の『カントにおける良心』（岩波書店、『現代哲学における人間存在の問題』所載）がある。

## 五 道德神学の救済論

『宗教論』の第二篇は「人間の支配をめぐる善原理と悪原理との戦いについて」と題されており、そこでは道德的完全性の理想、または道德的心術の全き純粹性の原型としての神の子（イエス）に対する実践的信仰が論究の主題となつて、叙述法は第一篇よりはるかに宗教的色彩を帯びてくる。ここでは、悪からの解放に関して、われわれの内なる道德法則の自覚という純粹な道德哲学の流れに沿った探究は影をひそめ、罪と罰・恩寵・贖罪・回心・救済といった神学的主題についての哲学的批判が中心に現われている。悪からの解放を説く宗教的な道を、ここに道德神学の救済論として整理しておきたい。

まず第二篇で注目されるのは、道德法則の自覚が、道德的心術の全き純粹性の原型とされる神の子（Sohn Gottes）への実践的信仰という形で論じられる事である。神の子とは歴史的イエスではなく、神意に適った人間の理念、ま

たはわれわれの内なる善の原理である。この理念は既に実践理性のうちに存するので、何らの経験的実例も必要としない、とされる (R, S. 65)。「キリストを信ぜよ」という聖書の命令は、完全な人間の理念を受容して悪しき格率を根絶せよという理性の命令に他ならない。われわれが善原理を受け容れて悪原理に打ち勝つならば、「神の子に對する、実践的信仰において、人間は神意に適うように (それによってまた至福にも) となると希望する事ができる (R, S. 64)」といふ。

ところで、悪への生得的な性癖を持つ人間がいかにしてこの神の子の完徳の理想に到達し得るのだろうか。経験はこれが不可能であると教えている。更にカントは、善において絶えず前進する心術の持続性と不変性とに對する確實さはわれわれには決して洞察され得ない、と言う。何故なら、「それによって彼の生が判定されなければならぬ心術の道德的主觀的原理は、(何か超感性的なものとして) その現存在がさまざまな時点で分割可能といった種類のものではなく、絶対的統一としてのみ考えられ得るのであり、そしてわれわれは心術をただ行為 (心術の現象としての) から推理し得るだけであるから (R, S. 75)」。カントはこの事態に、神にとつての道德的評価という形での一応の解決を与えている。彼は次のように言う、「従つてわれわれは、現象における即ち所行<sup>That</sup>に關しての善を、われわれのうちにおいて常に、神聖な法則にとつては不十分なものと思ふべきを得ない。しかし法則との適合を目指す善の無限の進展は、それが起因する超感性的な心術のゆえに、人心を察知する者 (Herzenskundiger) からは、その純粹な知性的直観において所行 (行狀) に關しても一つの完結した全体と判定されるものと考えられ得る。そしてそうであるならば人間は、その絶えざる欠陥にもかかわらず、一般に、神意に適う事を期待し得るであらう、たとえその現存在がいかなる時点で断絶させられようとも (R, S. 77)」。

このように神の知の中にわれわれの道德的課題を解消するような仕方は確かにカントらしいとは言えない。しか

し問題は決してこれで終ってはいないのである。次に彼は神の義およびその審判という主題を持ち込んで更に問題の核心に迫ってゆく。悪から善への復帰の困難さは以下のようにも述べられている、即ち「人間はたとえ善い心術を採用してその身がどうなっていこうとも、そしてこの善い心術をそれに合った行状においてどれ程根強く持ち続けていくにせよ、それでも人間は悪から始まったのであって、この罪責を消し去る事は彼には全く不可能である。人間は、その心情の変革の後にもはや何らの新しい罪責を作らないという事で、古い罪責がそれによって償われたかのように見做し得ない（R., S. 77）」と。この最悪の事態に臨んで、恩寵主義の基礎である、いわゆるキリストによる代罰説または代償説（substitution theory）は、この許され難い罪責こそキリストの血が償ったのだから、この聖なる事実を信仰によって受け容れよ、と言うであろう。しかしカントは、この罪責は「われわれの理性の法に従って見る限りでは他者によって償われる事もあり得ない（Ibid.）」としてこれを退ける。この「罪責の無限性」に対して「人間は誰でも無限の罰と神の国からの追放とを覚悟しなくてはならない（R., S. 78）」のである。ここから真実の信仰と回心の意義が哲学的に問われる事になる。人間は罪によって神聖なる立法者の栄光を毀損したものであるから、それは罰によってしか贖われ得ない。しかも自ら犯した罪——カントは既に人間の根源悪を、人間自身はその自由と責任において招いたものと規定した——は、神の怒りを鎮静させるための神の子が人間に代わって解消するのではないから、自分自身が罰を全面的に受容する事によって償う以外にはない。罰は罪の値であり、罪の道徳的に必然的な帰結である。

それでは回心（Sinesänderung）とは何であろうか。それは「悪を出て善の内へと入る事であり、罪の（従ってまた罪へと誘う限りでの）一切の傾向性の」主体が義に生きるために死滅するのであるから、古い人間を脱ぎ捨てて新しい人間を着る事（R., S. 79）」である。悪の廃棄は善い心術の採用によってのみ可能であるが、この時に苦痛

と苦悩が体験される。この苦痛、即ち「新しい人間が古い人間を死ぬ (Der neue Mensch dem alten absterbt)」際に生じる苦痛こそ罪を償う罰に他ならない。そしてこの事が「肉の磔刑 (Kreuzigung des Fleisches)」としてのキリストの受難が表象するところなのである。この苦悩の正当性を強調する次の一文は余りにも美しい、即ちカントは言う、「腐敗した心術を脱して善い心術に入る事は……それ自身既に犠牲であり、生の禍<sup>わざわい</sup>の長い系列に踏み込む事であつて、新しい人間はこれを神の子の心術の中で——即ち善のためにのみ引き受ける。しかもこれは元來他の即ち古い人間には（何故ならこの者は道德的に他の人間であるから）罰として相当したものである (R., S. 79 ~ 80)」と。

カントは哲學的神学の照明によつて、聖書の贖罪思想の持つ理性的内容を明らかにした。キリストの受苦と死と復活の意義とは、罰としての苦痛を甘んじて受容しつつ善へと進入する回心と、その結果善への不斷の接近の途上にあるという確信である。この確信は道德的信仰である。カントは恩寵を決して否定してゐるのではなく、恩寵への信仰を純粹な形に変えたに過ぎない。何故なら彼は以下のように言っているから、即ち「われわれの地上の生において（おそらくは將來のあらゆる時とあらゆる世界においても）常に單に生成中でしかないもの（即ち神意に適った人間である事）を、あたかもわれわれが地上の生においてそれを完全に所有しているかのようにわれわれに帰属せしめるという事に対して、實際のところわれわれは何らの權利主張も持たな<sup>く</sup> (R., S. 81)」と。彼は、回心の後に有し得る善なる生への移行に対する確信は「常にただ恩寵に基づく判決 (ein Urteils-spruch aus Gnade)」である、と言う (Ibid.)。

以上のように道德神学は、救済論においてもその透徹した批判力を失わない。神学倫理に反対してそれは、キリストがではなく、われわれ自身が受けるべき苦悩の意義を訴えた。また、それはキリスト教倫理を支配した長い迷妄

を破って、神はその愛（恩寵）ゆえに義を抹消するものではなく、あくまでも義を要求してそれを恩寵の制約とするという峻厳なものである事を明言した。倫理神学は、かのあわれみ深い愛の神への信賴という信仰の形骸化の中で見失われかけていた神の義の側面を再認識させた。「カントは愛についてほとんど語らないが、愛の制約は意識している（例えば K. d. r. V., S. 95-100）。これにより愛の崇高性が救われる」。ここで義を恩寵の制約とするという事は、義はいわゆる代罰への信仰によってではなく、道德的苦痛を伴う真実の回心によってのみ完<sup>ま</sup>うされ、そしてその事を通して恩寵を希望する事が許されるとする信仰を意味する（反省的信仰）。この苦悩とともに持続する生きた信仰は、ともすれば自己卑下や罪の悔悛への耽溺に終始しその結果キリストの十字架を持ち出して安易な救済図式に満足しようとする墮落した死せる恩寵信仰といかに隔っているだろう！

キリストを信ずる真の意義をデューリンク（W. O. Döring）は以下のように総括している、即ち「イエス・キリストがわれわれのために死んだということを信ずることが問題ではなく、キリストの殉教をみずからのうちに体験すること、罪深き人間の死が、われわれの心に生ぜしめる痛みを担うこと、またあらゆる障碍や苦悩にもかかわらず、新しい道德的心術においては、何らの動揺もないこと、が問題なのである。…（中略）…道德的人間の復活は戦いと悩みとによって（人間に）かちとられることを欲するのである。そうしてもしわれわれがそれをかちとったとしても、われわれはそのままいつまでも満足してはならない。われわれはそれをいつまでも恩寵の賜と見なさねばならない。けだし、われわれの行為は、われわれにおける完全な人間の崇高な理想から、永久に遠く離れているからである（Döring, Das Lebenswerk Immanuel Kants. 邦訳『カント哲学入門』（龍野訳、以文社）、一九二～一九三頁）」と。

このように倫理神学はキリスト教信仰を哲学的に純化してわれわれの宗教実存を覚醒させる。カントは、人間の



分を逸脱した神学倫理の救済観に反対して次のように言い切る、即ち「真正の道徳的諸原則をその心術の内に極めて誠実に採用するほかには、人間にとって救いは絶対でない（*R, S 91*）」と。また「理性の教える最も神聖なもの、と調和する意味を聖書の中に求めるといふ、今ここで試みているような努力は、単に許されているばかりでなく、むしろ義務と見做されなければならない（*Ibid.*）」と。「なお理性宗教と啓示宗教とがカントにおいて対立関係にない事は、『宗教論』序文の彼自身の弁明から明白である」。

注（五の総注）

信仰に対する理性の重視及び道徳性の強調に基づく、キリスト教信仰の本来性の回復という試みは、その思惟方法は全く異質であるが、カントの同時代者である、イマヌエル・スウェーデンボルグ（Emanuel Swedenborg, 1688-1772）の神学思想にも見ることが出来る。若きカントが彼に関心を示し、彼の主著を完読した事は、カント自身が『視靈者の夢』（1766）の中でその事に言及しているところから知ることができる。

完  
（一九七五年、夏）