

# 倫 理 と 宗 教

—カントとキルケゴール—

春 名 純 人

## 1

アリストテレスは「ニコマコス倫理学」において、倫理学の不変の課題を示したと言われる。彼によると、倫理学の課題は「よく生きる」ことの解明であり、さらに、「よく生きる」ことは幸福との同義に他ならなかった。幸福は単に快樂にあるのではなくて、人間が理性を持って生きることであり、最上の幸福を得るためには、人間は思考するという人間固有の卓越性に即して活動しなければならない。その思考の対象は神的な事柄であり、換言すれば、不死に参与することを目指すものである。ここに、われわれは、理性的思维たる人間固有の卓越性を行動の原理とし、最大の幸福たる不死を課題とするギリシャ哲学における倫理思想の典型を見るのである。<sup>1)</sup>

このアリストテレスの倫理思想を顧る時に、最もわれわれの注目を惹く点は、彼がよく生きることや幸福を不死の問題と結び付けた点である。即ち、倫理の問題は必然的に魂の不死の問題 (die Unsterblichkeit der Seele) と神の問題 (das Dasein Gottes) 即ち宗教へと連っていくという点である。もちろん、アリストテレスは、人間と人間の問題をいかに考えるかという現実的道德を中心問題としたのであるけれども、しかし、このような人間相互の倫理的関係も、結局は、理性を軸にする福德知の調和を介して人間を絶対的なものにまで導くことを目標としているのである。理性を働かせて真理を観想する理論的生活 (テオリア) が理想であり、それは純粹な自己直観者としての神の永遠性への参与と考えられたのである。したがって、一見、中心的位置を占めるように思われる人間相互の関係も、実は、人間と神との関係に

よって規定されるとの主張を含むものであり、倫理にとっては、あくまで、人間と神との関係が根本的な問題なのである。このことを忘れたところに、現代倫理学の混乱があるのではないだろうか。倫理学の最大の問題は、このように不死の問題であり、不死の問題は人間の救の問題である。このように倫理学は自らの課題に忠実であろうとすればする程、自らの限界を超出して必然的に他なる領域としての宗教に進むのである。即ち倫理学は自らの中に自らを超え行くものを目標とするところの矛盾を蔵する学問ではないだろうか。このことはアテナイ期に倫理が学として成立して以来ヨーロッパ倫理学を通ずる普遍的性格であり、そもそもわれわれが人間の行動の原理、人間相互の関係を考える時に、この相互関係の横糸は、相對者としての人間と絶対者としての神との関係の縦糸によって律せられるのでなければ、すべての倫理的価値は相對化し意味を失うことを物語るものではないだろうか。倫理学の自身を超え行く目標に忠実でなく、あくまで倫理学の内部に踏み留まってよく生きようとするところに絶望が生ずるのである。ギリシャのごとき楽天的な理性主義の立場をとることが出来ず、ある意味で理性主義の崩壊の状況にある現代のわれわれにとっては、このことは一層切実に感ぜられるのではないだろうか。この倫理と宗教の現代的課題を以下この問題を徹底的に追及したカント、キルケゴールを手懸りとしながら考えようとするのが、この小論の目的である。

## 2

カントが道德性の原理を扱う著作は、周知のごとく、「道德形而上学の基礎付け」(Grundlegung

zur Metaphysik der Sitten, 1785)と「実践理性批判」(Kritik der praktischen Vernunft, 1788)である。「基礎付け」においてカントは常識の立場から出発する。自然認識の場合と異って道徳的認識においては、カントは、常識はその中に純粋な道徳性の原理を含むと考える。したがって、常識から出発しつつ、その中に含まれる不純なる要素、即ち経験的要素を捨象しつつ純粋な道徳性の原理にまで洗い清める作業が必要とされ、それが「基礎付け」の内容をなすのである。そして、結論において到達された道徳性の原理の可能性が第二批判の主題となり、批判を通してこの原理が確立されたと考えるのである。「基礎付け」の本文の冒頭の言葉は有名である。「この世界において、否一般にこの世界の外においても、制限なしに善と見做され得るときものは、善意志の他には考えられ得ない」。<sup>2)</sup> 常識的立場における善意志とは何であろうか。けだし、それ自体において善なる意志の概念は常識に備っているものであって、われわれはそれを解明しさえすればよいからである。<sup>3)</sup> カントは人間に三種の行為を認める。第一は義務に反する行為 (pflichtwidrig)、第二は義務に適う行為 (pflichtmäßig)、第三は義務からの行為 (aus Pflicht) である。第一の行為は論外として、問題は第二と第三の場合である。第二の行為は一応義務に適っているが、しかし正直なる商人の場合のごとく、その心術における格率の採用の問題になると、幸福性の経験的原理に基くものでないとの保証はない。第三の行為にしてはじめて義務から、即ち道徳法則に対する尊敬の感情から発する行為として道徳的であると言い得る。このような行為を産み出す意志にしてはじめて道徳的に善なる意志と言い得るのである。この区別はカントにおいて重要な適法性 (Legalität) と道徳性 (Moralität) の区別にあたり、カント道徳が厳粛主義 (Rigorismus) と言われる所以がある。さて、この場合における道徳法則とは何であろうか。カントは、およそ意志が自らに与え、または意志に与えられる規則を実践的原則と呼ぶが、それは主観的のみ妥当する行為の動機としての格率 (Maxime) と客観的普遍妥当な命令とに分かれるのである。そして、この命令は幸福性の原理に基く仮言を目的としその手段としての行為を命

ずる仮言的命令 (hypothetischer Imperativ) と目的そのものとしての行為を絶対的に命ずる定言的命令 (kategorischer Imperativ) とに分かれる。そして当然に道徳法則はこの定言的命令である。この道徳法則は絶対的必然性と普遍性を持つものであり、先天的に実践理性は自身に法則を課するのである。この先天性は人間が感性的存在であると同時に理性的存在であることによって保証され、理性が自己自身に課する実践的法則としてその必然性と普遍性は保証されるのである。かくして、ここに理性の自律性という道徳性の最高原理が確立されるのである。「為すべき」義務は実践理性が自らに課するものとして「為し得る」のである。

さて、かかる道徳法則は理性自身に起源を持ち、一切の経験的内容を捨象することにおいて形式的規定となる。即ち定言命令は一般的法則性という形式だけを残し、その命法は次のごとくなる。「汝の格率が普遍的法則となることを汝がそれによって同時に欲し得るような格率に従ってのみ行為せよ」。<sup>4)</sup>

この定言的命法がいかにして可能であるかは批判の仕事となり、それは「基礎付け」の第三章「道徳形而上学から純粋実践理性批判への移行」において先取的に語られ、また十分には第二批判において取扱れる。それによると、自由の概念が道徳性の最高原理としての意志の自律を解明する鍵であり、定言命法はこの自由の理念が人間を叡智界の一員とすることによって可能となるのである。したがって、自由の理念は道徳法則の成立根拠であり、意志の自由は自分自身に対して法則であるという意志の特性である。そして意志がすべての行為において自分自身に対して法則であるということは自分自身を同時に普遍的法則たらしめるような格率に従ってのみ行為するという原理の表現である。したがって、自由意志と道徳法則に服従する意志とは同一である。<sup>5)</sup> これを人間の意識の面から見ると「彼はあることを為すべしということ意識するが故にそれを為し得ると判断し、また道徳法則なしには知られないままである自由を自らのうちに認識するのである」<sup>6)</sup> 即ち道徳法則は自由の認識根拠である。このようにして、カント道徳の中心的概念が確立されるのであり、その立場は、一言にして言えば上述の引用句にあるご

とく、「為すべきは為し能う」である。

しかし、道徳法則の成立根拠としての自由、意志の自律性という道徳性の最高原理、この原理に基いて実践理性が自らに課する純粋実践理性の根本法則としての定言命法、これらが、第二批判の分析論で確立されてカント道徳哲学は終るのではない。これに弁証論の問題が続くのである。弁証論では分析論で厳密に分離捨象された感性的原理としての幸福の問題が再び登場するのである。人間は叡智的存在である一方、感性界に所属する存在でもある。その故にこそ私の行為は意志の自律に従うべきものとして命令が課せられたのであった。さすれば感性的概念としての幸福が再び同題とされるのは人間としてけだし当然のことと言わなければならない。ただ、これまでのカントの関心は純粋な道徳性の原理の演繹であり、道徳性の原理そのものの中に感性的要素が混入することを極力警戒し、他律的道徳を斥けようとしたのであった。純粋な、経験的要素を捨象した道徳性の原理が確立された今、カントはその立場から幸福の問題を考えようとするのは当然のことと言わなければならぬ。けだし幸福を求めざる人は存在しないからである。この徳と福の結合の問題は弁証論において最高善の問題として提起される。以下この問題を考察することにする。

実践理性の対象としての最高善は、思弁理性の対象から区別されたものである。実践理性の対象は、与えられる (gegeben) のではなくて、課せられる (aufgegeben) のである。また、認識の対象ではなくて、意志の対象である。この実践理性の対象たる最高善は、なんらかの目的の手段として実現されるべきものでなく、最高の、かつ無制約的理性目的そのものとして実現されるべきである。この目的が成就されるということは、無制約的に必然的なことである。そして、この必然性は、自然法則的でなくして、道徳的である。したがって、最高善の実現は、道徳的に必然的である。かくして最高善の実現に必須的な制約の存在もまた道徳的に必然的である。最高善は道徳的目的であり、したがって、自然事物の機制からまったく独立した道徳的能力、つまり、自由の能力なしには成就され得ない目的である。ここに、すでに自由が要請されているのである。この自由がいかにし

て可能であるかはわれわれの理論的認識を越えているけれども、意志の自由が存在するということは、前述のごとく、道徳律の存在という事実から絶対的に明白なことである。さて、一度び、このように自由の存在を見出したカントは、ここから第一批判において締出された靈魂の不死、神の存在をも、新しく、基礎付けようとした。徳と幸福の結合は超感性的関係においてのみ可能であるから、人間が現象界を越えた時間の外なる生存を、超感性界において営むことによって達成されるより他はない訳である。それは、人間の魂の不死 (die Unsterblichkeit der Seele) という批判的理念である。更に詳しく言うと、最高善が実現されるためには、まず、最上善 (das oberste Gut) が実現されなければならない。それには、意志が道徳法則と完全に一致しなければならない。しかるに、意志と道徳法則との完全な一致は、感性界における理性的存在者とその存在のいかなる瞬間においても持つことの出来ない神聖性 (Heligkeit) 完全性である。それゆえに、このようなことが実現せられるためには、人間が人格的存在者として無限に継続すること、即ち靈魂の不死を考え、このことによって、人間が最上善を実現するようになると思えねばならない。しかし、不死なる生においても、最高善の実現はそれ自体としてはまだ保証せられていない。なぜならば、徳が無限の前進において、幸福を因果的自然必然性によってもたらすということは、因果的必然性という概念の中には含まれていないからである。したがって、われわれは、自然必然的過程が、究極において、徳を幸福に導くようになすところの全能なる神の存在 (das Dasein Gottes) を考えなければならない。カントは、この存在を信ずることによって、最高善の実現を確信しているのである。感性界と叡智界とのこのような共通の秩序は至高なる絶対的存在者によってのみ考え得ることである。最高善の実在は実践的に確実であるが、その条件としての神の存在もまた確実である。換言すれば、神の存在を想定することは道徳的に必然である。即ちカントは言う。「さて、最高善を促進することは、われわれにとって義務であった。したがって、この最高善の可能性を前提することは、単に権能であるのみならず要求としての義務と結合した必

然性でもある。最高善は、神の存在の条件の下においてのみ成立するが故に、神存在の前提を義務と不可分離に結合する。即ち、神の存在を想定することは道徳的に必然的である。』<sup>7)</sup> このようにして、宇宙論的、心理学的、神学的の三つの理論理性の理念は変じて、自由、靈魂の不死、神、という実践理性の三つの要請 (Postulat) となるのである。要請とは、理性の要求に基く主張のことであり、必然的仮定である。この要求は義務ではない。義務はただ道徳的行為だけである。あるものを信ずる、あるいは、信じない義務といったものはあり得ない。「神の存在を想定することは、道徳的に必然的である。しかし、この道徳的必然性は、主観的、つまり要求であって客観的でない。即ち、それ自体義務ではない。事物の存在を想定する義務なるものはあり得ない。』<sup>8)</sup> ただ道徳的に行為する義務があるだけである。だから、この実践理性の要請は、義務からの確信ではなくして、要求からの必然的主張である。そして、この実践理性の要請は客観的実在性を要求するのである。客観的実在性とは、必然的かつ普遍的妥当性のことである。したがって、神の存在も思弁理性においては単なる理念であつたけれども、実践理性においては、これが実在性 (実践的) を持つのである。実践理性が優位を持つ所以である。要請は、認識判断ではなくて確信であり、それも悟性概念からのではなくて理性的要求からの確信である。われわれは、自由の能力、靈魂の不滅、神の現存在については、道徳的確實性以外のいかなる確實性をも持たないのである。また、これは悟性の洞察でも知識でもない。にも拘らず、近似的確實性ではなくて、完全な確實性である。したがって、単なる意見ではなくて確信である。そしてこれは一つの信仰であり、実践理性に基いた信仰、つまり純粹実践理性信仰 (Vernunftglaube) である。この信仰の対象は、永遠の生命と道徳的創始者、立法者としての神である。

この信仰において、道徳法則は神的命令 (göttliche Gebote) として妥当する。言い換えると、各個の自由意志が自分自身に与える規定でありつつ、しかも最高存在の命令と見られなければならない本質的法則として認識することである。なぜならば、われわれは、ただ全能の意志によつての

み最高善に達することを望み得ると言い得るからである。

さて、道徳法則が神的命令であるとするれば<sup>9)</sup> 義務が信仰の対象となるのである。そして、意志の動機としての義務は、道徳性的内容、性格を形成し、信仰の対象としての義務が「単なる理性の限界内における宗教」の内容を形成するのである。この点がまさに道徳と宗教の異なるところであり、また、係り合うところでもあるし、実践理性から宗教が出て来るところ、道徳説が宗教説に移行するところである。信仰が義務の内容となるのではなくて、義務が信仰の内容になるのである。義務の道徳的妥当性は、宗教的妥当性によって制約されているのではなくて、まさにその逆なのである。即ち、義務が神の命令であるからではなくて、義務が義務であるが故に神的命令として妥当するのである。道徳説が信仰説に依存する場合には神学的道徳 (die theologische Moral) が成立し、逆の場合は道徳神学 (die Moralthologie) が成立する。したがって、カントの批判哲学は明らかに神学的道徳ではなくてただ道徳神学だけを認め、基礎付けることが出来るとするのである。<sup>10)</sup>

以上が第二批判弁証論において取扱れたカントの最高善説であるが、ここにわれわれは道徳より宗教への必然的移行を見るのである。道徳の不変の課題たる幸福を顧慮する時に純粹なる道徳性の原理に基く自己完結的理性道徳の体系は自らの完結性に破れて靈魂の不死と神の存在を要請せざるを得ない。道徳は必然的に宗教に移行する。

さて、われわれはこのカントの倫理学説において倫理学の不変の課題と矛盾を蔵せる性格の一例を見るのであつてももちろん、カントのこの倫理学説を無批判的に承認しようとするものではない。倫理が宗教に移行するという場合、二つの立場が考えられる。第一は、ギリシャの場合におけるごとく、理性を軸にして倫理が連続的に宗教に移行して行く場合である。理性を最高度に働かせて真理を観想する理論的生活としてのテオリアが神の永遠性への参与と見做されている。倫理と宗教の間に否定性の契機は介在せず、理性の自律性の立場から宗教が見られている。これに対して、第二の場合は、倫理の立場と宗教の立場の間に否定性の契機が介在し、前者は否定を経て後者に至る。

倫理は非連続性の原理による媒介を経て宗教に至る。われわれは後者の实例をキルケゴールに見ようとするわけであるが、その前にわれわれが問題とすべきは、カントの立場が一応、第一の立場であることは承認出来るとして、それでカントの倫理を正しく位置付け得るか問題が残る。実践理性の自律を道徳性の最高原理として確立し、為すべきは為し能うと言うカント倫理は徹頭徹尾理性主義である。靈魂の不死と神の存在も実践理性の要請である。この見解について、オランダの哲学者ヘルマン・ドイヴェルトが次のように批判的に解明する点は一応当たっていると言えよう。「純粹実践理性の要請としてのカントの神概念は人格性の理想の究極的絶対化である。この絶対化において、純粹実践理性の自律の下における自然としての本体界の理念は、そのクライマックスに達する。この理性的な神は、“感性的自然の本体的規定根拠”として考えられた定言的命今そのものである。神の意志は、実践的理性を超えるものではない。なぜならば、道徳性の原理は、人間に限定されるのでなくて、理性と意志とを持ったあらゆる有限的存在者に及ぶからである。それどころか、絶対叡智としての無限存在をさへ含むのである。自律的意志は、命今が「実践理性」から来るものである限りにおいてのみ、その命今を神聖なるものと認め得るのである。カントが、彼の理性信仰の形而上学の上に建てた「宗教」の哲学は「単なる理性の限界内における宗教」である。つまり、カントはキリスト教信仰を彼の人本主義的な人格性の理想に根差す形而上学へ適応させることを試みている。この点において、彼はキリスト教教義の本質と出発点に対する洞察が根本的に欠如している顕著な一例を示した。この洞察の欠如は、最初から人本主義の哲学を特徴付けて来たものである。純粹理性信仰は、カントによれば、あらゆる宗教的ドグマの核心なのである。人類は、この核心を、その「純粹性」において考えることが出来ないのである。即ち、それが、生ける力、宗教的実在性となり得るように知覚されなければならないのである。もしこのカントの純粹倫理的核今が、キリスト教の啓示から切り離されれば、それは全く「先天的理性信仰」と一致するであろう。そして、この先天的理性信仰においては、罪

への墮落は、感性的本性と道徳的本性の対立、人間における「自然」と「自由」の対立に他ならないのである。人間の本性における「根元悪」は、「定言的命今」によって意志を規定する代りにそれを感性的な傾向性に従わせようとする性癖である。そして、われわれの道徳的本性の自由なる行為が再生 (Regeneration) であり、それによって善なるものが、悪なるものを克服するのである。「神人」は「道徳的に理想的な人間」——ここに理性信仰が善の理念の絶対的実現を認めるのである——の理念である。即ち、この意味において、神人は再生に対する必要条件である。なぜならば、再生は、われわれが、道徳的理念の実現の可能性を信ずる限りにおいてのみ、行われ得るからである。その結果、神人が救済の力である限り個々の罪は贖われるのである。そして、この救済の力によって、再生は人間性の道徳的理想とその実現への努力において為されるのである。これが、道徳主義的理性主義の堅い殻に包まれた人格性の人本主義的理想の宗教なのである。そして、これこそ、カントがキリスト教の啓示から切離し得ると考えた「純粹な倫理的核今」である。』<sup>11)</sup>

このドイヴェルトの批判に深い賛同を憶えるものであるが、しかし、翻って考えるに、カント自身に理性主義の挫折、あるいは、破綻の苦悩がないかどうか問題である。それは、第二批判的道徳の立場と、今、少し問題とせられていた「宗教論」(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793) の立場の相違の問題である。元来、批判哲学と宗教哲学の立場の相違について論議のある所以である。田辺元博士は次のように述べておられる。「…カント自身はどうも、批判主義の立場から、いはゆる批判哲学の内部に放て宗教を考えるだけでは自分の満足するやうに問題が解決されないと感じた様です。一般世間もまた、カントの批判哲学は宗教論に対して不十分ではないかといふ疑いを懐いて、カントが教会のキリスト教といかに対決し、宗教の問題をどう解決するだろうか、といふ期待を強くもちました。……宗教の中心をなす絶対者としての神は、われわれの方から追究する理想、要請する価値、といふ如きものに盡きるものではありません。却て神の方から降下して、われわれの方にはたらきかける

靈の原理でなければならないのです。ここに、人間の自覚を主とする批判哲学それ自身が、自らの限界に撞着するゆゑんがあります。そこでカントはこの限界を自覚するために、批判哲学に於て想到しなかった、人間の根元悪という概念に達しました。……カントは標榜通り依然として理性の限界内に止まったために、ここまで神の観念を具体化することはできず、あたら独創的な根元悪の原理をして十分実を結ぶに至らしめませんでしたけれども、ともかくそれは、批判哲学の限界を超え出る動機を含蓄するものであったのであります。これこそカントの宗教哲学の、最も貴重なる収穫であったといはなければなりません。しかしながら、カントの宗教哲学の独創的な思想は、これには止まりませんでした。更に驚歎すべきことは、三批判に於ては未だ現われてゐない社会存在に関する新しい思想が、宗教論に初めて片鱗を示してをるといふことであります。』<sup>12)</sup>田辺博士はこの転回を専らヘーゲルの弁証法に迫るときものとして積極的に評価せられるのであるが、私はむしろ、理性主義の破綻が経験せられているにも拘らずなお「単なる理性の限界内に」踏み留まらなければならない理性主義者カントの悲創なる苦悩の姿を見る。宗教論において田辺博士の指摘せられるように根元悪というまったく新しい概念が出る。これは人と人との間の関係、社会存在としての人間を考える時に、単に第二批判的個人道徳の立場では如何ともなし難い限界を自覚せしめられ、根元悪という概念に想到したことを意味する。根元悪とは格率の採用において、善の原理を顛倒して悪の原理を採用する治癒し難き根元的性癖を意味するのである。カントはあくまで Sollen 即 Könnenの第二批判的立場に留って、根元悪は克服すべきものであるが故に克服し能うと考えるが、克服することが出来ない故にその悪は根元的であり、事態としては批判主義の立場の動揺をわれわれは看取するのである。次に、われわれは、根元悪説についてこの問題を多少詳しく吟味すべきであろう。

宗教論の立場においては、理性がその自律において定立した道徳法則からの格率を顛倒して、それを自愛の格率で制約する根元的性癖において、理性は自ら命ずるところを為し得ない地平に存す

るのである。善法則を意識しつつも、これに背反するものを格率化せんとする意志の性癖の状態である。即ち、根元悪において、Sollen 即 Könnenの不動点が破壊されたのである。根元悪は、治癒し難いが故に根元的と言われるのであってみれば、この不動点も回復不可能なものでなければならない。このことは、理性の自律の立場、単なる道徳主義の立場の崩壊を意味し、カントの根元悪の思想は、倫理の実存の限界を示すものであると理解出来るのである。このように、宗教論の立場では、批判的道徳論の限界を超えた根元悪の自覚が全篇を支配しているのである。ところで、カントが、人間は動機を格率に採用する時に、動機の道徳的秩序を顛倒することによってのみ悪であり、格率採用の根拠において腐敗し、この性癖が根元的であり、治癒し難いものであるにも拘らず、このように人間は道徳法則に従うことが出来ないにせよ、理性はその自由において道徳法則を定立するから、換言すれば、道徳法則に対する尊敬を失わず、善き人間たるべしという理性の声は、依然として天上の声として人間の心情のうちに響きわたるのであり、その意味で、善の萌芽が残っているのであるから、根元悪の克服は、心術の革命によって可能でなければならないと考え、どうしてそのようなことが可能かはわれわれの理解を超えているけれども、義務が無条件に命じている以上、その実現もまた可能でなければならないとして、この解決を再び Sollen 即 Könnenの不動点に求めたことを知る時、われわれは、この事態をいかに考えればよいだろうか。カントにおける根元悪思想の出現は、実践的自由の立場の崩壊を意味したのではなかっただろうか。理性が悪しき根元的性癖においてその命ずるところを為し得ないところに宗教論の立場があり、根元悪は治癒し難いが故に根元的であったとすれば、かの不動点が破壊され回復不可能なことが示されているのである。たしかに、カントの言うごとく、人間の現実の姿がそうであるにも拘らず、理性はその自由において道徳法則を定立するから、善き人間たるべしという命令は、天上の声として心情のうちに響いているだろう。しかし、人間は常に根元的に自愛の格率を選びとる性癖を背負っているのであるから、この天上の声は、いかに心情のうちに響

きわたらうとも、空しく響くにすぎないのである。この意味で、実践的自由の立場が崩壊し、「為すべきなれど為し得ない」ところの人間本性の悲しさが露呈されているのである。それにも拘らず、カントが根元悪の克服において壊滅せる不動点の立場にもう一度立たなければならなかったという事実と、そして、そこから帰結せられる結論が、即ち、『より善き人間になるために、善への根源的素質を利用した時においてのみ、己が能力のうちでないものが、より高い協力によって補われるであろうと望むことが出来るのであり、そして、ただ、この助力に値するようになるために、彼自身が何を為さねばならぬかを知ることが、本質的なことであり、必然的なことである』<sup>13)</sup> という道徳的精進の奨励に終っているという事実が、カント道徳主義の限界乃至は破綻を意味しているのである。なぜならば、第二批判における靈魂の不死の要請が、一方では、現世における無限の道徳的努力を表わし、そこにおいて、分析論で拒斥せられた幸福が、神の要請によって恩寵的に与えられることにおいて実現せられる最高善の思想が説かれ、ただ、人間は現世における幸福に値するよう徳、即ち、道徳法則の命令を実現せんとする努力が純粹実践理性の命令なるが故に可能なるものとして課せられていたように、この道徳的努力の奨励が Sollen 即 Können の不動なる確信によって、根元悪克服の問題において結論的に説かれたということは、まさに、根元悪によって第二批判の立場が破れて宗教論に移ったにも拘らず、またもや第二批判的立場に逆戻りし、かの立場の復活に終らなければならなかったことを示し、ここに、あくまで道徳的地平に踏み留まろうとしたカントの道徳主義の限界があると言わなければならないのである。

われわれは、以上のごとく、カントが根元悪の自覚を介して、批判主義的道徳の破綻を経験しつつもあくまで理性主義に踏み留まろうとする姿を見た。しかし、このようなカントの中にも理性主義の挫折を介して、超理性主義的地平の開示への機縁が存すると思われる。「…神のみの為し得るところのもの、即ち、そのために自分で何かをすることがわれわれの能力を超え、したがってまたわれわれの義務を超越するところのもの」<sup>14)</sup> に関し

て、ただそこにのみ、宗教の本来的な、したがって聖なる秘密が存し得る…。<sup>14)</sup> 「……われわれを神の意に適う人間とするために、われわれの為し得るすべてを越えて、なお最高の叡智の秘密の中に、神のみの為し得る何かがあるのではないか」ということは、これによつては否定されない。<sup>15)</sup> このように、カントには超自然理性的信仰を受容する機縁が存在するのではないだろうか。この理性の深淵を垣間見つつ、カントは理性信仰の立場に踏み留まったのである。カントが道徳が連続的に宗教に移行する第一の立場にあくまで固執しつつある時、事態としては理性道徳の挫折を経て批判主義を超越する新しい地平が開けつつあるのではないだろうか。カントが単なる個人道徳の立場を離れて、人人相互の関係の問題を考えた時に根元悪が自覚されたように、本来、人間相互の関係の行動原理の学としての倫理において、それを支える理性は自らの自律性の原理に絶望する根元的事実——カントがこれを根元悪として把握したことは彼の強固な理性信仰の故であり、これを原罪として把握するキルケゴールに比して不徹底と言わなければならない——に逢着し、この挫折を介してより高次な地平に導かれるのではないだろうか。

### 3

われわれはこの問題を次にキルケゴールを手懸りとしながら批判的に解明したいと思うのである。キルケゴールは有名な実存三段階説を説いた。美的 (aesthetisch)、倫理的 (ethisch)、宗教的 (religiös) の三段階である。美的な生き方とは、直接性、個別性の立場であり気儘に快樂を追求してこれを享受する立場である。退屈を払いのけるために、常に新たなる可能性を追求する浮動的な生き方である。しかしこのような美的実存は真に自己自身、本来的自己であるという実存の要求を満たすことは出来ない。気儘に生きることによって自己自身たろうとして反って享樂の中に自己を失っている。これは皮肉 (Ironie) であり、皮肉は自己完結性であり、美的実存はそれ自身絶望を含んでいるのである。しかし問題は、この挫折において真に絶望するか否かに懸っている。真に絶望することの出来る者は、その絶望を通して、より

高い実存の段階に飛躍することが出来るのである。これが倫理の実存である。この立場は良心をもって厳粛に生きる態度であり、普遍性の立場である。例えば、美的主義者が常に新しい恋を追うのに対して倫理主義者は結婚という異性とのゲームインシャフトを通じて普遍を実現する立場である。自らの義務を自覚し、法則的普遍によって自らを限定する立場である。この立場において、果して人は本来的自己に到達することが出来るであろうか。自律的理性は「汝がすべし」と自らの自由において定立した道徳法則の下に普遍の実現を迫る。この倫理の実存の立場はカントの批判主義道徳の立場を想定すればよいかと思う。しかしながら、倫理において実存はどこまでも誠実に自己を反省し、完全に自己自身になろうと欲すれば欲する程、ますます自己がこの理想から程遠いことを自覚せざるを得ないのである。人間は自らの欲する善はこれを為さず欲せざる悪はこれを為す存在であり、根元悪の抵抗により為すべきなれど為し得ない存在である。厳粛、真摯であればある程、道徳法則と自らの現実との乖離、絶望は大きくなる。そこにはいたずらなる悔恨あるのみである。そしてこの悔恨のうちに道徳法則の前における自らの全き無力 (Nichtigkeit) を自覚せしめられるに至る。この自らの無力を自覚する時に、この命令が自らの理性が自らの自由において自らに定立せしものではなくて、無限なる神に由来するもの、即ち神の誠命であることが知られる。無限なる神の律法の前に人間の倫理的努力は諧謔 (Humor) である。道徳法則に従うことの出来ない悪の根元性は、この誠命の立法者としての神に対する罪であることが自覚され、無限者に対する有限者の有限性 (罪があること, Sündenhaftigkeit) が徹底的に自覚され、悔恨は懺悔へと進む。自らの無力による絶望を通して、不条理なるもの力によって救いの手が差し延べられるのである。それは倫理を支えていた理性にとっては不条理、背理、逆説である。全く自らの無力に絶望する者のみが、自らの理性の挫折を自覚する者のみが、この宗教的実存の境位に飛躍せしめられるのである。人間の自力による倫理は絶対者によって否定され、倫理的価値は顛倒するのである。倫理と宗教のパラドックスである。キルケゴールは、ここ

において否定顛倒せられた倫理的普遍性の奥に第二の普遍性としての神を考え、この神に対立する個別は、倫理以前の個別ではなくて、宗教的個別性即ち罪人である。神は人間の理性によって措定せられる倫理的普遍性を超えたものであり、神の普遍と罪人の間には大海原が横たわっている。ここではヘーゲル流の媒介の概念は通用しなく、人と神の間に無限の深淵が自覚され、徹底的に両者は質的に断絶せられるのである。この分離、断絶は絶望であると同時に、この絶望に耐えていることが絶望でないというディアレクティークを含むものである。この深淵を超えた普遍性としての神は、人間の力で措定せられないものであり、理性にとって不条理である。自らと深淵をもって隔てられている神に身をまかすことが信仰の力であり、信仰は不条理の力で得られるものである。即ち、信仰は神の賜物である。ここに救があり、絶望の克服があるのである。単独者は自らの罪を背負うて神の前に一人で立っているものであり、この罪は信仰の故に赦されるのである。アブラハムはこの信仰によって義とされた。信仰によって義とされた例外者の立場、これが宗教的実存である。道徳法則が理性によって定立されたものとして命ずる普遍を超えて、あるいは、それに反しても、神の命令なるが故に遵守すべしという、新たなる普遍に支えられた立場は、古き理性的普遍にとりては例外者の立場である。宗教的実存においては、人は単に一般的に神との関係にあるのではなくて、個別的な実存の各々がキリストとの対決の前にある。信仰とはパラドックスの受容であり、人になった神、時間になった永遠、十字架上の救主、パラドックスのパラドックスなるキリスト、を受け入れることである。そこにキリストと人を距てる千幾百年は消え去り、キリストと彼は同時代者となり、キリストが彼と同時代者となることに基いて、彼はキリストと同時代者となり、キリストのまねびを行う者となる。これ自体が一つの不条理であり、ギリシャ的知恵にとっては躓きである。ギリシャ的知恵たるドクサにバラであるのが信仰の本質である。信仰はパラドックスを単に外から受け入れるのではなくて、それを実存的に悩み、それを生きることである。何のためにイサクを捧げるのかアブラハムを納得させる一般的



理由（ドクサ）はない。しかし神の命令であるが故に服するのが宗教的実存である。一般的理由（倫理的普遍）とその否定に成立つ高次の理由（宗教的普遍—一般的理由からはパラドックス）との間の悩みが存在し、この悩みに耐えることによって彼の信仰は確かめられた。その時にはじめて燔祭のための小羊が供えられたのである。キルケゴールはこのアブラハムの問題を扱った「おそれとおのき」（Furcht und Zittern, 1843）において信仰について次のごとく語る。「信仰は、個別者が個別者として普遍的なものよりも高く、普遍的なものに対して正当であり、普遍的なものに従属しているのでなくてその上位にあるという、まさにこの逆説である……即ち、個別者が個別者として絶対者に対する絶対的關係に立つという逆説である。」<sup>16)</sup>このように、個別者が個別者として、絶対者に対して絶対的な關係に立つという逆説が現実に存在するのである。ここに人間は本来の自己に到達し、本来の意味における実存に到達するのである。

さて、以上でキルケゴールの宗教的実存について概観したのであるが、問題を元に戻して倫理と宗教の問題についてこれを手懸りにしながら、私なりの考察をしたい。倫理の立場は理性主義の立場であり、キルケゴールにおいて、この理性主義の破綻を示す絶望を通して宗教の立場が開示された。以前に論じた倫理から宗教への移行關係を示す二つの立場について言えば、キルケゴールは第二の立場に属するが、本来、倫理と宗教の關係はかくあるべきものと思われる。カントの批判主義的徳の立場、即ち倫理と宗教の間に何らの否定も介在せず、倫理が連続的必然的に宗教に移行する立場では、宗教の本質は正しくは洞察されず、宗教は徳の単なる付属物となり、徳神学の立場のみが許容せられる。ここには宗教に対する根本的な洞察の欠如がある。むしろ、人間理性の自己充足的立場の何らかの崩壊の上に宗教の立場が開示されるのではないか。倫理の挫折、絶望を通して宗教の立場に飛躍せしめられるということを経験したキルケゴールは徹底的に示した。罪によって腐敗した理性としての自然的理性の立場に絶望すること、そこに宗教の立場の始まりがある。宗教的実存において、判断し行為する機能としての理性

は、もはや、この古き自然的理性ではない。これは信仰によって再生した新しき理性である。キリストへの信仰の故に義なるものと法廷的に宣告される（信仰義認）のみならず、罪の奴隷の状態より解放せられて、キリストの奴隷として新しき生命に接された者は、実質的に潔められていく（聖化）ことにより、人生の全オルガンにおいて再生せられていくのである。新しき理性は判断、行為の能力として古き理性と連続でありながら、内容的には古き理性の完全なる否定に成り立つ。存在論的には連続でありつつ倫理的には全き非連続である。この再生的理性はもはや自律的理性ではあり得ず、その立場にとっては躓きであり愚かしきものであり、背理である。しかし、自律的理性の立場こそがそれ自身絶望ではなかったのか。むしろ新しき理性は神律的理性とでも言うべきものである。実際、キルケゴールにはこのような反省が不十分ながら存在するのではないだろうか。それはキルケゴールにおける「反復」（Die Wiederholung, 1843）という著作において強調せられた反復概念である。これは婚約を破棄したレギーネが教会において彼にうなづいたということをもとにして宗教的意味におけるレギーネとの愛の反復の可能性を追求したものであるが、この反復という概念は重要であるように思われる。ヨブは試練の中であって失ったすべてのものを信仰における勝利において倍加されて神よりの祝福を得た。キルケゴールにおける反復とはこのように失ったものを質的に倍加された形で得ることである。レギーネは他の男性と結婚をしたけれども、彼は精神的な意味で愛の反復を得て、失っていた真の自分自身を回復した。「私は再び私自身である。他の人なら道から拾い上げもしないようなこの“自己”は再び私自身のものである。私の存在そのものの中にあった分裂は除去せられている。即ち、私は再び私を私自身の中へつなぎ合わせるのである。……かくして反復が存するのではないか。私はすべてを二倍に受取ったのではないか。私はその意味を二倍に感ぜざるを得ないような風に、まさしくそのように、私は私自身を取り戻したのではないか。」<sup>17)</sup>この書物は、ラウリーの言う aesthetic works<sup>18)</sup>の一つである初期の作品である。したがって、そこには十分に宗教的な段階がまだ

現れていない。もちろん、これらの美的著作は、ラウリーの言う如く美的段階を賞揚するものでなく、むしろ、a movement away from the aesthetic を示す<sup>19)</sup>ものであろうが、しかしその意味ではむしろ倫理的であり、そこで扱われる宗教は倫理的—宗教的であって宗教的段階のそれではない。美的著作においては「おそれとおののき」のアブラハムの場合にも見られるごとく、アブラハムの信仰は賞讃されているが、しかしアブラハムは賞讃という観賞眼をもって観賞されている芸術的対象に過ぎない。自らが信仰をもって生きるということがない。いわば美的倫理的立場における信仰である。これが反復という重要な概念に想到しつつも、その理解が平板に単に geistig に理解されているに過ぎない理由である。そこでわれわれは後期のキルケゴールの自ら信仰を持って生きるという宗教的実存の立場において反復という概念をより深く生かすことが出来ないかを考えるのである。キリストへの信仰によって生きることによって、恩恵的に授る再生の業による、質的倍加による反復である。理性的機能に限定して言えば、罪と墮落によって喪失した理性が、質的倍加によって取り戻された反復した理性である。このように、キルケゴールの反復の概念を拡大して、この理性を持って生きることが宗教的実存であると考えることが許されないのであろうか。いわば、カルヴァン主義哲学で言われるような、アウグスティヌス—カルヴァンの自然理性と再生理性の二重構造である。

もちろん、キルケゴールに即して言えば、反復的理性などを主張することは、読み込みが過ぎると批判されよう。事実キルケゴールは宗教的実存としての本来の自己に高まる求道者の態度にその本領があるのであって、見出された宗教的実存がいかなる生き方であるかとの宗教的倫理の内容的裏付けがない。田辺博士が、「…またキルケゴールも、専ら宗教的実存に至る否定契機としての倫理を、仮説的に説いたものと解せられたわけです<sup>20)</sup>」とか「キルケゴールに據れば、実存は神の前に独り立つ自己であること、さきに見た通りですが、神への愛は即隣人愛に還相しなければならぬ如く、神と対決する自己は、人間愛に還相して、実存の相互伝達交通をなす自己でなくてはな

らぬのであります。』<sup>21)</sup>とか「とにかく、宗教は倫理を超え、倫理を顛倒して、しかもこれを生かし、創造的に倫理を根拠附くるものなることを知る。』<sup>22)</sup>と言われるのもこのキルケゴールの一面を示すものではないだろうか。宗教的実存こそが本来の自己であり、真の人間の生き方であるとするれば、その立場こそが、真の意味での人間の倫理を根拠付けるものとしてのキリスト者の倫理とも言うべきものを考えるべきではないか。還相面としてマルクスを考えられる田辺博士と異って、キリストと一つになって生かされるキリスト教倫理を考え、それこそが理性主義的倫理の否定を通して与えられる新しき理性に基く新しき倫理学ではないか。このキルケゴールに稀薄な面を、キルケゴールの反復の概念を生かすことによって補い得るのではないかと考える。もちろん、キルケゴール自身において、かかる意味での還相面が皆無とは言えぬ。彼は宗教的実存に到達してからは、本名を著作に付して、事実、信仰の行いをせんとしたのであるし、愛の業、キリストのまねび等々の概念がある。しかし、これが如何なる立場において為されるかの十分なる批判的考察が乏しい。宗教性Aと宗教性Bの区別があつて、宗教性Aの立場が内在性の真理を主張する立場であり、宗教性Bの立場が内在性との訣別の立場であると言われる。しかし内在性との訣別を意味する宗教性Bの立場が、神の言の客観的啓示に基く立場であるかどうかは疑わしい。なおそこには内在の立場、内面性の立場の残滓があるのではないか。これは一つには彼の問題の哲学的整理の不十分性によるのであって、彼自身におけるそのような客観的啓示の受容の立場、反復的理性の立場への接近の可能性の存在を否定するものではないであらう。

## 結 語

以上で、われわれは、カントとキルケゴールを手懸りとしながら倫理と宗教の問題を考察した。倫理学の成立するギリシャのアテナイ期においてそうであったように、倫理は、自らの課題に忠実であろうとすればする程、反って自らを超越するという矛盾的性格において、必然的に宗教に

移行し、人と人との関係を律する行動の原理の学としての倫理学は人と神との関係によって律せられるべきものであり、さもなければすべての倫理的価値は相対化するのである。カントの根元悪説は理性主義道徳の破綻と道徳法則の前に人間が経験的には瞬時たりとも道徳的であり得ない事態、即ち、純粋実践理性の根本原則たる定言命令と意志の主観的動機としての実践的原則なる格率の乖離という絶望的事態を示した。キルケゴールの実存三段階説は、同じく理性道徳の示す絶望とそれを通過して飛躍的に開示される宗教的実存を示した。われわれは、ここにギリシャの如く倫理が必然的に宗教の問題を孕み、宗教的問題の解決なしには人間倫理の問題の解決の道なきことを見た。次にわれわれは倫理が連続的に宗教に移行するギリシャ主義とカント批判主義の楽天的限界を考察した。人間の墮落による罪の現実を目を開き、自然理性の深刻な挫折の経験としての絶望の上に、理性の新しい反復の可能性を見る。そこに意味ある新しい倫理の反復の可能性を見出さんとするのである。ある意味で今日の思想状況が理性主義の崩壊、主体性の喪失の下にあることを考える時に、このことの自覚は特に重要ではないかと思うのである。

註 1) 以上の所論については、相原信作教授の「現代倫理学の問題」(大阪大学文学部創立十周年記念論叢所収)の第一章「倫理学の課題」より教示を受けた。

2) I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der

Sitten. Philosophische Bibliothek Ausg., S. 10.

3) Vgl. Ibid., S. 14.

4) Ibid., S. 42.

5) Vgl. Ibid., S. 72.

6) I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Philosophische Bibliothek Ausg., S. 35.

7) Ibid., S. 144.

8) Idem.

9) Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B. 847.

10) 以上の最高善説の Darstellung については、クノー・フィツシャー (K. Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Immanuel Kant und seine Lehre, II, 1910.) ヴィンデルバント (『西洋近世哲学史』豊川昇訳, 第三卷, 新潮文庫)等の叙述を参考にした。

11) Herman Dooyeweerd, A New Critique of Theoretical Thought, Amsterdam, 1953. Vol. I, P. 384 f.

12) 田辺元「哲学入門・補説第三 宗教哲学・倫理学」, 全集第11巻, 筑摩, 1963年, 541~543頁。

13) Vgl. I. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Philosophische Bibliothek Ausg., S. 57.

14) Ibid., S. 155 Anm.

15) Ibid., S. 191.

16) S. Kierkegaard, Furcht und Zittern, Gesammelte Werke, 4. Abt., Eugen Diederichs Verlag, 1962. S. 59.

17) S. Kierkegaard, Die Wiederholung, G. W., 5. Abt., 1955. S. 89.

18) Walter Lowrie, Kierkegaard, Vol. I, Harper Torchbooks, 1962. P. 232.

19) cf. Idem.

20) 田辺元, 前掲書, 621頁。

21) 同書, 619 f 頁。

22) 田辺元「実存と愛と実践」, 全集第9巻, 筑摩, 1963年, 312頁。