

道徳的完全性の理想(Ⅲ)

春 名 純 人

〔三〕 道徳的完全性の理想としてのキリスト

心術の革命は、心術における善への素質の純粹性における回復、道徳的根元的素質の回復、人格性への素質の回復、動機間の根元的道徳的秩序の回復、それだけで動機として十分という道徳法則の純粹性の回復、義務の遵守における心術と法則の完全な一致としての格率の神聖性の回復である。格率間の道徳的秩序の顛倒としての根元悪を再び顛倒することによって再び道徳法則のみを意志規定の十分な動機とするという格率の神聖性の意識、道徳法則への尊敬の理性感情に覚醒することとしての心術の革命が、原理上、前提せられて、善への恒常的前進の希望に基づく道徳的行為が可能となった。

このように、心術の革命は道徳的秩序の再顛倒であり、この根拠において改善せられた心術を持つ人は新しき人であり、新しき人は善を為し得る主体としての理性的存在者である。彼は叙智的性格からいって道徳的に善なる人であり、神の意に適う人であり、感性界にも同様に在る存在者として道徳法則と意志の一致は現実には存在しないとしても、この神聖性を望み得る、原理の純粹性と堅固性を回復した存在者として再生しており、善への絶えざる前進の途上にある。逆に言えば、彼は常に前進する善への努力の漸進的改革の途上にあるが、心の叙智の根拠を透見する神の目には、神の意に適う道徳的に善き人、新しい人である。善への無限前進の途上にある者として、道徳法則と心術の不一致にも拘らず、超感性的心術、叙智的性格における有徳性のゆえに、この無限前進の全体が神の純粹知的直観にとって完結せるものと判定せられるのである。この新しい根拠(新しい心)が不変であるかぎり、この根拠において改善された心術によって示される道、神聖性に通ずる

道に自力によって到達することを望み得るのである。そして、この希望に基づく宗教がカントの道徳宗教であり、「よき行状の宗教」であるというのが前節の結論であった。

ついに、われわれは「道徳的完全性の理想としてのキリスト」の概念を問題とするところに辿りついた。何度も触れられたごとく、純粹理性の理想は「まったき完全性における人間性」(die Menschheit in ihrer ganzen Vollkommenheit)という理念を一つの個体として具体化、人格化することであった。そして、この「まったき完全性における人間性」は、『実践理性批判』で示されたごとく、意志が道徳法則によってのみ完全に純粹に汎通的に規定された道徳性の理念をその内容としていたのであった。しかし、道徳法則によって完全に意志が規定されるという道徳法則と心術の完全な一致は、感性界のいかなる存在者もその存在のいかなる瞬間にも持つことのできない完全性であり神聖性であった。法則の表象によって自らを行為へと規定する能力としての意志を持つ理性的存在者は、同時に、「別種の動機としての感性によって触発される存在者」¹⁾であり、「彼においては理性だけならば為すであろうことが必ずしも生起しない」²⁾のである。したがって、道徳法則と心術の完全な一致、道徳法則による汎通的意志規定は、理念として彼方にある道徳的目標であり、理性的存在者はこの神聖性を目指す善への無限の自律的努力、理性の自己立法的指導に従う善への途上にある。『宗教論』においては、傾向性という感性的原理の格率への混入による抵抗を更に超えて、この感性的動機を上位に置く格率における道徳的秩序を顛倒する根元的性癖としての根元悪という心術における腐敗が問題とされたが、今や、彼はこの心術を革命によって変革し、再び善への途上にあるものとされた。そして、ある意味では、『実践理性批判』を中心とする道徳

論より高い境位に立っているとも言い得るのである。第二批判的の徳論では、道徳法則と心術の一致としての道徳的完全性を目指す無限の進歩 (Progressus) は、「理性的存在者の無限に継続する存在と人格性」としての靈魂の不死という前提下に望まれたことであった。それに対して、『宗教論』においては、この自力的道徳的努力が「根拠において改善された心術」において成立つかぎり、感性界にある者としていかに道徳法則と心術の不一致に纏綿され、なお神聖性を目指す無限の漸進的改革の途上にあっても、すでにこの善への努力を産み出す根拠としての心術の革命による叡智の有徳性を保持する超感性的心術のゆえに、神の前にはこの無限の前進が統一であり、完結せる全体であり、彼はすでに、神の意に適う者として道徳的に善き人、新しい人と判定されているのである。第二批判的の徳論においては、道徳法則と心術の一致としての神聖性はこの「一致へと無限に進む前進」 (ein ins Unendliche gehendes Progressus zu jener völligen Angemessenheit) ³⁾ においてのみ見出されるものと考えられている。『宗教論』においても、人間の現実的道徳的行為においては、同様に、この一致は無限の彼方にあるものとして課題であり理念である。しかし、カントが次のように言っていたのを想起しよう。「人間が、彼がそれによって悪しき人間であった格率の最高根拠を唯一不変の決断によって顛倒するなら(そして、これと共に、新しき人を着るならば) そのかぎり、彼は原理と叡智の性格としての性向からいって善を為し得る主体である。しかし、彼がよき人間であるといえるのは、ただ絶えざる働きと生成とにおいてのみである。すなわち、彼は彼が自由意志の最高格率に採用した原理が純粹であり堅固である場合に、悪からより善きものへの絶えざる前進 (ein beständiges Fortschreiten) の(狭いが)善き途上にあることを望み得るのである」。⁴⁾ 人間が善への途上にある、すなわち、道徳法則と心術の一致としての神聖性を目指す無限の前進の途上にあると言い得るためには、彼が心術の革命の断行による道徳法則の純粹性と堅固性の回復による原理と叡智の性格としての性向からいって善を為し得る主体、新しき人であるということが前提となっている。別種の動機としての感

性によって触発され続け、道徳法則と心術の一致は実現しないにも拘らず、動機として道徳法則のみで十分という格率の最高根拠における道徳法則の純粹性を回復し、この純粹性を格率の中に採り入れる人間は、道徳性を回復した道徳的によき人であり、本体的徳を具現する善を為し得る主体である。「自由意志の動機に関する道徳的秩序の顛倒」、⁵⁾ 「人間の心における根元的顛倒」としての心における腐敗 (Verdorbenheit) を克服し、この顛倒された道徳的秩序を最高の格率原理とする堅固性と純粹性を回復した者は、いかに、なお不純性と脆弱性に纏綿されているとはいえ、すでにその心術は根拠において改善されている。人間の判断にとっては、すなわち、格率が時間の中なる感性に対して優位を占めているかどうかによってのみ自己と自己の格率の強さを測らなければならない人間の判断にとっては、この心の変化は常に前進する善への努力 (ein immer fortdauerndes Streben zum Besseren)、すなわち、顛倒した性向として悪への性癖の漸進的改革と看做されなければならないのではあるけれども、しかし、心術の革命によるこの心の変化は、心の叡智の根拠を透見している存在者なる神にとっては革命と看做されて、彼は現実的に善き(神の意に適う)人なのである。

このような最高格率に採用した原理としての道徳法則の純粹性と堅固性を回復した新しき人は、根拠において改善された心術を保持する善を為し得る主体であり、道徳的に善なる人、神の意に適う人である。『実践理性批判』においては、神聖性は常に道徳法則と心術の一致として道徳的努力の彼方にあり、「神の意に適うこと」は、靈魂の不死という無限の道徳的前進における課題としての理念であった。それに対して、『宗教論』においては、「常に前進する善への努力」としては同じであっても、そのような努力を可能にする心術の根元的改善がすでになし遂げられているかぎり、この無限前進は、超感性的心術に関して、人の心を見る神の純粹知的直観にとっては完結せる全体として判定されて、この心術は「神の意に適う」神聖なものであると考えられている。この心術において採用された格率、道徳法則を純粹性において採り入れた格率は神聖性を持つ。「根元的に善

なるものは、義務の遵守における格率の神聖性である」。⁵⁾したがって、この純粋性を格率の中に取り入れる人間は、人間自体としては、格率と行為との間になお隔たりがあるゆえに神聖ではないにしても、この格率の神聖性のゆえに、人間としての彼もまた神聖性への途上にあると言えるのである。⁶⁾根元悪の自覚によって第二批判的の道徳論よりは困難な状況に立ちながらも、これを心術において克服した『宗教論』の道徳は、神聖性という道徳的完全性の理念を内に宿す神の意に適う人間性という理念へとより深まっており、いわば、神聖性の概念が人間に内在化されているのである。カントの道徳的立法的理性の指導のみ従う道徳論はその自律的性格を強めていると言い得るのではないだろうか。この「神の意に適う人間性」は、道徳的完全性としての神聖性、すなわち、神的なものを内に宿す人間性の理念として神にして人なるキリスト、神の子キリストという理念とつながっていくのである。すなわち、人間が内に含む神的な道徳的完全性の理念の具体化、個体化としての道徳的完全性の理想がキリストなのである。

神の子は、「善原理の人格化された理念」(Personifizierte Idee des guten Prinzips)⁷⁾としての理想—理念の個体化、人格化が理想である—であり、われわれの道徳的完全性の理念の体現者であり道徳的実践の原型である。

世界を神意の対象と創造の目的とする唯一のものは、「その全き道徳的完全性における人間性」(die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit)⁸⁾である。「この神の意に適う唯一の人間」(dieser allein Gott wohlgefällige Mensch)⁹⁾は、「神と共にあった」神の独り子である。「彼にありて神は世を愛した」のであり、彼にあってのみ、彼の心術を採用することによってのみ、われわれは神の子らとなることを望み得るのである。「道徳的完全性のこの理想」(dieses Ideal der moralischen Vollkommenheit)¹⁰⁾すなわち、「その完全な純粋性における道徳的心術の原型」(das Urbild der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit)¹¹⁾にまでわれわれを高めることは普遍的な人間義務である。

根元悪を背負う人間が、新しき人、善を為し得

る主体として再生して再び善への途上にあることを望み得るためには、すべての格率の最高根拠の腐敗としての道徳的秩序の顛倒を決断によって再顛倒して、道徳法則だけを意志規定の十分な動機とするという最高の格率根拠としての道徳法則の純粋性を回復することとしての心術の革命が必要である。格率採用の根拠としての心術におけるこの根元的顛倒によって、道徳法則のみを十分な意志規定の動機とする道徳法則の純粋性を回復して、この道徳法則をその純粋性において格率の中へ採り入れる心術は、根拠において改善された心術であり、この心術は格率の神聖性を宿すものとして神の意に適うものである。このような心術の革命による根拠において改善された心術を保持する者は、いかに感性的存在者でもある者として道徳法則と意志の不一致に悩まされても、善への途上にあることを確信し得る。それは、彼が理性的存在者として立法的理性の定立する道徳法則を最高格率とする道徳法則の純粋性を回復した者として、「神の意に適う人間性」としての「道徳的完全性」の理念を内に宿すものであるからである。

ところで、このような、革命をなすべきものとして人間を考える場合、この「完全に純粋な心術」、「道徳的完全性における人間性」の実現をより具体的に鼓舞するために、この抽象的な理念を具体化し、個体化、人格化した理念(キリスト)という形で示すことをカントは考えているわけである。ここに、われわれは、今までたびたび指摘したカントの道徳神学の基本的な構造をまたしても見るわけである。〈in abstracto〉な理念を〈in concreto〉に具体化し、〈ein Ding〉(個的存在者)として表わし、〈personifizieren〉(身近な例証とするために一つの人格的存在として示す)することは、『純粋理性批判』の弁証論における純粋理性の理想において示された通りである。彼の理性神学の教義学においても、理性の定立する実践的道徳的課題としての理念を具体化するために、彼はさまざまなキリスト教表象を使用するのである。これは、キリスト教諸表象の合理的解釈を結果し、現代の神学における非神話化論の原初的形態となったのである。ここにおいても、「完全に純粋な心術」、「道徳的完全性における人間性」を体現すべきわれわれに対して、これを体現

している存在者を理想—カントにおいては常にその客観的実在性は許容せられない—として示すことが有益だと考えられるのである。したがって、神の子は「道徳的完全性の理想」、「完全な純粋性における道徳的心術の原型」なのである。感性の触発下にあつて根元悪に纏綿される有限的存在者のこの「まったく道徳的完全性における人間性」実現の困難な戦いの下にあつて、この理念の体現者を理想として、完全に純粋な道徳的心術の原型を目前に立ててこの「まねび」として、「彼の心術を己が心術とすることによって神の子らとなる」のである。逆に言えば、理性的存在者としての人間は、この「根拠において改善せられた心術」の理念を体現する理想的存在者を想定して、「彼の心術を己が心術」とするという形で、理念の実現へ、すなわち、この体現者になるという目標に自力による自律的道徳的努力（この場合は格率の顛倒形式を再顛倒する意志の決断）をなすと考えるわけである。けだし、この理念をもともと定立したのは己が理性であり、この理念の客観的実在性は理性の中にあるのである。ここにまた、われわれは、あらゆる形でのイミタチオ・クリスティー (imitatio Christi, Nachfolge Christi) の行為義認の神学の近代的表現を見出すのである。

『実践理性批判』における単なる〈Seelenschwäche〉として把握された格率採用における心の不純性、脆弱性の意識は、『宗教論』においては〈das radikale Böse〉として、より根元的に内面化されて自覚され、それはむしろ格率選択の根元的行為において常に必ず悪の格率を上位に置くという根元的性癖、格率の最高根拠の腐敗として語られた。このような根元悪に纏わりつかれて、根元的性癖を荷ないつつ心術の革命を断行して道徳的善に適合性を回復した道徳的主体として真に生まれ変わり、再び道徳法則による意志規定を目指すべき人間にとって、人の罪を背負って死に至りながら善を実現する神の子、すなわち、あらゆる誘惑の中にあつて、格率の純粋性、心術の純粋性を保持してすべての人間義務を自ら実行し、教えと実例によって善を弘め、あらゆる受難を人に代つても引受けるという神の子の表象は、まさに善原理の人格化としての理想となったのである。すなわち、「神の意に適う人間性の(したがって道徳的

完全性—もろもろの必要と傾向性に依存するこの世における存在者に可能であるような—)理想 (das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit, mithin einer moralischen Vollkommenheit) をわれわれは次のような人間の理念の下においてしか考えることはできない。すなわち、すべての人間義務を自ら実行すると共に教えと実例によつても善を自分の周囲の可能なかぎり広汎な範囲に広めるばかりでなく、さらに、いかに大きなもろもろの誘惑によつて試みられようとも、世の最善のためまた彼の敵に代つてさえも、あらゆる受難を引受けて最も恥ずべき死に至る覚悟があるというような人間の理念の下においてしか考えることはできない。なぜならば、人間が道徳的心術の力というような種類の力の程度と強さを理解することができるのは、もろもろの妨害と戦い、いかに大きな試練の下にあつてもなお誘惑や苦しみを打克つことのできるものと表象する時にだけだからである」。¹²⁾カントが「彼にあつてのみ、彼の心術を採用することによつてのみ、われわれは神の子らとなることを望み得る」と語る時、「根拠において改善された心術」という心術の革命によつて実現すべき新しく生まれ変わった再生的心術を理念として立て、この理念を具体化し、体現する存在者を理想として措定し、この理想を原型、模範としてまねびを行うという形で道徳を説くという構造がここにも見られるわけである。神の子は「道徳的完全性の理想」であり、「完全な純粋性における道徳的心術の原型」なのである。

「道徳的完全性」、「その全き道徳的完全性における人間性」という言葉が、以前のように、現実の行為を起す格率選択における道徳法則と格率の一致としての神聖性という意味においてはではなく、根拠において改善され再生した心術を指す言葉に変わっている。格率の最高根拠の腐敗を意志の決断によつて再顛倒して叡智的性格において再生して、再び道徳法則を善の格率として上位に置き得る善を為し得る主体として再生した心術は、「心の叡智の根拠を透見する存在者たる神にとつて革命と看做される」ので、現実には、なお善への途上にあり、法則と心術の不一致に悩み闘いながらも、「神の純粋知的直観にとつては完結せる全体として判定され」て、「神の意に適う者」と

して「道徳的に善き人」になっている。したがって、道徳の目標としての「道徳的完全性における人間性」の理念は、心術の革命による心の再生の理念となってきている。したがって、善の実現という課題は、再生した新しき人の古き人との内面における闘いというように変質し、より内面化していく傾向がある。ここにも、聖書の救いの使信を自律的道徳の立場から世俗化して解釈しているのを見出すのである。

カントの哲学が、宗教改革の哲学的結果であるというような見解¹³⁾があり、またルターとカントの精神を結びつけるような観方が広く行われているが、宗教改革の要石である信仰義認の理解と精神においてこのような見解を承認することはできない。

カントは信仰義認について述べているけれども、ここでもやはり神の子への実践的理性信仰による義認であって、道徳神学の立場から解釈された哲学的信仰であり、信仰義認の深い真義を理性神学的に歪曲してしまっている。シュライエルマッハーにおいて宗教改革の精神の覚醒をみる観方と共にカントを宗教改革原理の継承者と見る観方は容認できない。むしろ、カントとシュライエルマッハーは、宗教改革原理を継承する歴史のプロテスタンティズムに対立する近代神学におけるもう一本の潮流たる近代的思惟に基づく近代的プロテスタンティズムを基礎づけ、宗教改革原理を近代的思惟に基づいて哲学的に転移された新原理として立て神学的思惟に新たな方向を定めた人と見るべきである。

宗教改革の真の徴表は聖書の独占的權威性の承認と信仰義認であった。聖書の独占的權威性の主張は聖書の中に教えられている事柄にのみ權威があるということであり、宗教改革者たちが聖書の中に見出した最大の教理は、救いにおける神の独占活動、すなわち、人が救われるのはどのような人間の行為によるのでもなく、ただ神の恩寵によるということであった。エラスムスが『評論—自由意志』において、救いにおける神の恩恵性を承認しながらも、背後から抱きかかえられて歩まされた子供も最後には自分で手を延ばして目的物を取るように、あるいは光に対して目を開くか閉じるかはその見る人に依存するように、救いにおけ

る最後の極め手を人間の側のごく儘かな行為に依存すると述べた時に、ルターは、『奴隷的意志』において、これは、救いを人間の最大の努力の価として獲得できると考えるペラギウス主義にもまして贖罪主キリストを否定することになると主張して、救いにおける人間の全的無能力と救いの恩恵性を主張した。ルター神学の基調は罪と恩寵との対立であり、罪とは善に対する絶対的無能力としての罪であり、恩寵とは絶対的な再生効力としての恩寵である。(B・Bウォーフィールド『宗教改革の神学』—岡田稔訳—参照)

人間は、救いの条件的な意味では神の律法を全く守ることのできない者であるが、キリストを受け入れ信ずる者は、キリストの代償的贖罪死による罪の赦しを持つと共に、キリストの義のゆえに、律法の要求を充足した義の実質を持つ義人として神の前に立っている。ルターは、律法を守ることのできない罪人が恩寵によって与えられる信仰によって義人として神の前に立つことのできるのには、キリスト者はキリストを信ずる信仰においてキリストが律法の要求を完全に充たして下さった律法の「凝縮された完結」(eine kurze Summe)¹⁴⁾を持つからだとして『キリスト者の自由』(§ 7, § 9)において信仰義認を説明したのち、さらに次のように述べている。「その中にあらゆる誠めの充足が凝縮して存在するところの信仰 (der Glaube, darin in Kürze die Erfüllung aller Gebote besteht) は、溢れ出て、これを所有するすべての人を義とするので、彼らが義とされるためには、それ以上何も必要としないのである」。¹⁵⁾ さらに第九節においてもルターは同様のことを語る。すなわち、「……神の契約と約束が来て語る。《あなたが、もし、すべての誠めを充たし、また、誠めが強制し要求するようにあなたの悪い欲望と罪から解き放たれたいと願うなら、さあ、キリストを信じなさい。キリストにおいて私はあなたに、すべての恩恵と義と平和と自由を約束しよう。あなたが信ずるならこれを得、信じないなら得られない。なぜなら……誠めのすべてのわざをもってしても不可能であったことが、信仰によって容易にそして凝縮されて (kurz)¹⁶⁾ あなたのものになるからである。なぜなら、わたしが信仰の中にすべてのものを凝縮して (in Kürze) 置いたから

であって、信仰を持つ者はすべてのものを持ち救われるし、信仰を持たない者は何も持つことはできないからである。》このように、神の約束は誠めの要求するところのものを与え、誠めの命令するところのものを成就する(vollbringen)。それは、誠めも誠めの充足(Erfüllung)もすべてのものが神のものであるためである」。17) このように律法の要求を行いによって充足することの全き無能力にある罪人に、恩寵によって与えられるキリストへの信仰によって、全き律法の凝縮された完全充足としての義が与えられ、キリスト者はキリストの義を纏う者として神の前に義人として立つことができるということ。ルターは聖書によって語るのである。律法の一点一画も守ることのできない罪人が、キリストへの信仰において、律法の完全充足の実質を持つ者として神の前に立つ。ルターはキリストは人の最も悪しき罪と死を引受けて下さり、人はキリストの最も良き義と生命を得るという「喜ばしき交換」(der fröhliche Wechsel) 18) について語り、救いの絶対的恩恵性を主張したのである。ルターは、極く些細な儘かな一点であっても、救いを人間の側の行為に依存せしめることが、最大の努力による行為義認の主張以上に救いの恩恵性という聖書の根本的主張を無にすることをよく見抜いて人間の行為による救いの主張を厳しく退けた。

ルターの〈sola fide〉の原理がその背後にこのような豊かな実質を持つことを知る時、この信仰原理が、質的同一性において内面的主体的に深化して人間の内なる神性の自覚というドイツ観念論的な宗教性へと繋がっていくと解釈することはできないし、仮りに歴史的にそのような展開を見るにしても、それは、むしろ、聖書の中心的教理の再発見としてのルターの信仰義認の教理から乖離していく方向への展開である。

ルターとカントに同じように「神の目に完結せる全体と看做される」という意味の思想と表現があっても、ルターの場合は、人間が律法を守り得ない罪人であるにも拘らず、キリスト者が持つ律法の要求が完全に充たされている義としての律法の凝縮された完全成就の実質は、キリストが人に代って人の立場に立って獲得して下さった義であって、人はただ信仰によって受けとるのみで、この信

仰の中に律法の充足が凝縮されているという「罪人にして同時に義人」という恩寵による信仰義認の主張である。それに対して、カントの場合は、新しき人になる心術の革命としての再生は、人間固有の善への根元的素質に基づいて意志の決断によってなされる自律的行為であって、この根拠において改善された新しい心術は道德法則と心術の一致を善とする格率の神聖性を回復しているがゆえに、現実の行為においてはこの一致になお遠いとしても、それを目指す無限前進は超感性的心術に関しては「人の心を見る者としての神の知的直観にとつては完結せる全体と判断され」、この心術を持つ者は「道徳的に神の意に適う善き人」であるという理性の自律的行為による再生の主張である。

それでも、カントはこれを道德神学的に解釈された恩寵による信仰義認と考えているようである。根拠において改善された心術を得ることは神の子の心術を採用することと同じことであるから、道徳的に善き人としての新しき人となって神の子らとなることである。それゆえ、現実には人間は道德法則を上位の唯一の意志規定根拠とするという善への無限前進の途上にある者であるから、感性的存在者としての経験的性格から見れば罰を受くべき人間ではあるけれども、叡智的性格から見れば心術の革命による新しき人であり、新しき心術の保持者として道徳的には旧き人と別人である。この新しい心術のゆえに、道徳的に善き人、新しき人と看做されるのであるから、彼が自分の中に採り入れた神の子の心術のごとく純粋なこの新しい心術を人格化(personifizieren)して言えば、神の子自身が、彼を実践的に信ずるすべての人のために代理者(Stellvertreter)として罪責を担い、贖罪者(Erlöser)として受苦と死によって最高の義を満足させ、弁護者(Sachverwalter)としては、信ずる者が義なる者として審判者の前に立ち現われることを望み得ると言えるというように解釈するのである。19) なぜこの新しい心術一人格化して言えば神の子—は、代替的贖罪者なのか。「最も純粋な道徳的心術と雖も、この世にもある存在者としての人間においては、(感性界の中に見出される)行為からいえば、神の意に適う主体の絶えざる生成(ein kontinuierliches

Werden eines Gott wohlgefälligen Subjekts) 以外の何ものも生ぜしめない。質の点からいえば、(この心術は超感性的に基礎づけられていると考えられなければならないから)、この心術はたしかに神聖であり、その原型の心術に合致しているべきでありまた合致しうるのである。程度の点からいえば、一行為において明らかになるごとく—この心術は常に欠けたところがあり、原型の心術からは程遠い。それにも拘らず、この心術は、この欠陥を補う絶えざる前進の根拠を含んでいるので、全体の知的統一 (intellektuelle Einheit des Ganzen) として完結した行為の代理 (die Stelle der Tat in ihrer Vollendung) をするのである。」²⁰⁾ このように、現実の行為において善を目指す不断の行為において不完全なる途上にあっても、新しき心術を採用する心の変化は、心の叡智の根拠を透見する存在者たる神にとっては、前進が無限の統一であり、この無限前進は超感性的心術に関して神の純粹知的直観にとっては完結せる全体と判定されるのである。²¹⁾ しかし、われわれの地上生涯においては神の意に適う人間への生成の途上にあるのにすでにそれを所有しているかのようにわれわれの功績にする権利要求を持っているわけではないから、それは恩寵による判決 (ein Urteilspruch aus Gnade) ²²⁾ とみられなければならない。しかし、この新しい心術それ自体は人間の善への根元的素質に基づく意志の決断による心術の革命によってもたらされると考えられるかぎり、この自律的意志はルターの奴隸的意志と全く調和しないし、カントの恩寵による信仰義認の概念はその実質においてルターのそれと正反対のものである。

「道徳的完全性における人間性」を目指すカントの道徳宗教の課題は「完全に純粹な道徳的心術」を回復することであり、この「完全に純粹な道徳的心術」、「神の意に適う人間性」を道徳的完全性の理念と考え、この抽象的な理念を具体化し人格化したのが「道徳的完全性の理想」、「人格化せられた善原理の理念」としてのキリストであり、キリストは「完全な純粹性における道徳的心術の原型」、すなわち完全に純粹な道徳的心術の原型となったのである。この完全に純粹な道徳的心術を持つことは、心術が根拠において改善され

ることとしての再生であり、「神の意に適う」人になることであるから、神の子という道徳的完全性の理想、完全に純粹な道徳的心術の原型にならうことであるとする。カントがキリストへの信仰によって神の意に適う人になることを望み得ると言うのは、どのような窮状にあっても道徳的完全性の理念から離れず、完全に純粹な道徳的心術を持ち続けるという意味で神の子のまねびを行うことによって自分を神意に適う正しい人と看做せるということである。すなわち、「この神の子 (人間の本性を採ったかのように表象されるかぎり) への実践的信仰においてのみ、人間は神の意に適う (このことによってまた救われる) ことを望み得るのである。すなわち、類似の誘惑や苦しみ (かの理念の試金石とされるような) のもとにあっても、人間性の原型に変わることなく固着し続け、この原型を模範として忠実に見習うこと (dem Urbilde der Menschheit unwandelbar anhängig und seinem Beispiele in treuer Nachfolge ähnlich bleiben) を信ずることができ堅い確信を持つことができる」という道徳的心術を自覚しているような人間、そのような人間のみが、自らを、神意に適うことに値いしなくはない対象と看做す資格があるのである」。²³⁾ ここにキリストへの信仰による救いの使信が世俗化され、人間の道徳的宗教的意識内の事柄に歪曲され非神話化されている。

非神話化や象徴的理解は、理念や道徳的価値を感性的素材を用いて、たとえば、ある人格やその生涯において分かりやすく示すことであり、それが理念の人格化、個体化としての理想の意味でもあった。人間の思惟は、理性的概念的なものと感性的直観的なものとの総合であるから、純粹に叡智的なものを人間的な仕方理解するために、感性的直観的なものを仮りに与えて、自然物との類比によって分かりやすくしようとする。すなわち、「超感性的な諸性質を理解するためには、自然物とのある種の類比 (eine gewisse Analogie mit Naturwesen) を常に必要とする」²⁴⁾ のである。啓示という場合には、神が人間に語るということは人間的な仕方でも語ること、つまり自然物との類比によって感性化することであるという考え方を前提にしていると思われる。それゆえ、聖書の語るところを非感性化して、その理性的意味を

汲みとることが非神話化であり象徴的理解である
と考えることができると思う。カントはこの神の
子の理念の客観的実在性についてもそのように考
え、実在性は理念を定立する理性の中にあり、
その人格や生涯はそのような歴史性や物語りよ
る感性化によって、新しき心術の理念を人間の思
惟に分かりやすくするための感性的素材と考
えているのである。もちろん、このことは、そのよ
うな人格の歴史性を否定することではなくて、道
徳的理念そのものにとっては人格の歴史性はど
ちらでもよいこと (gleichgültig) と考えるのである。
とにかく、このように、超感性的なものを理解
するために、自然物との類比によって感性的素材
を仮りに与えて図式化することを、人間的思惟に
とって欠くことのできない説明のための「類比の
図式」(der Schematismus der Analogie)²⁵⁾ と
呼ぶ。しかし、これは決して「客体規定の図式」
(der Schematismus der Objektsbestimmung)
²⁶⁾ —認識を拡張するための (zur Erweiterung
unserer Erkenntnis)—ではないのであって、この
図式が必然的に対象に述語として帰属させられて
はならない。それはあくまで理念や概念を実
例によって分かりやすくする (faßlich machen,
verständlich machen) ためのものであり、説明の
ため(zur Erläuterung)の類比の図式なのである。
カントのこのような考え方は原罪についての聖書
の記述を問題としたところにおいても論じた²⁷⁾
が、現代神学の非神話化論や象徴論の起源と考
えることができると思うが、このキリスト論にお
いてもまたこのように論じられているのである。

このように、カントにとって、キリストが実際
にどのような方であったかという歴史性はど
ちらでもよいことであって、理性の指定する理念の
体現者、完全な道徳的心術の見本としての完全な
道徳性の理想としてまねびを行う原型としての意
味しかない。したがって、この道徳的心術の原
型にまでわれわれを高めることのみが普遍的な
人間的義務であり、この原型を模範としてま
ねびを行うことがキリストへの信徒(Nachfolge
Christi)のカントの意味なのである。「この
理念は、実践的關係における実在性を完全
に自分自身の中に持つ。なぜならば、この
理念は、われわれの道徳的立法
的理性 (unsere moralisch gesetzgebende Ver-

nunft) の中に存するからである。』²⁸⁾ と言うごと
く、この理念に実践的実在性 (Realität) を付
与するのはわれわれの実践理性なのである。「原
型は常にただ理性の中のみある」²⁹⁾ のであ
って、神の子の理想は、完全に純粋な道徳的
心術という神的心術、再生した心の中にある
道徳的完全性としての神聖性を体現してい
る「真に神的な心術を持った人間」(ein
solcher wahrhaftig göttlich gesinnter
Mensch)³⁰⁾ として理性が指定する理想
なのである。現代神学のキリスト論に見ら
れるところのキリストの人格(Person)と
原理(Prinzip)を区別して、人格としては
普通の人間であるが、そこに、道徳的理
想を原理として読み取って原型、模範と考
える考え方の始まりを見出すことができる。
人格としては彼を自然的に産み出された
人間以外の者と想定する理由はない³¹⁾ が、
しかし、彼を完全に純粋な道徳的心術とい
う道徳的完全性の理想として道徳的完全
性という道徳的原理を見出し、神の意に
適う道徳的に善き人間の原型、範例にし
ようとしているのである。キリストの誕生
から死に至る生涯は、悪原理と善原理の
戦いと、欲望と傾向性に支配される自然
の国から道徳的自由の国への解放を象
徴し、感性的幸福を全く奪い取られた
苦悩の生涯の極点としての死は、「善理
理、すなわち、各人にとってまねび
(Nachfolge) の実例としての道徳的完全
性における人間性の提示であった」³²⁾ の
である。したがってその中に神の子の
理念が表わされているこのキリストの
誕生から死に至る生涯は、非神話化さ
れてその中にある理性的精神的意味が
汲み取られなければならないというこ
とになる。すなわち、カントは次のよ
うに語っている。「もし人がこれらの
生き生きとしたそしておそらくその時
代にとっては唯一の一般に分かりやす
い (populär) 表象様式からその神秘
的な覆いを剥ぎ取るならば、この表
象様式(その精神および理性的意味)は、
義務を認識するためにあらゆる人間に
極めて身近なものであるから、それが
あらゆる時代のあらゆる世界にと
って実践的に妥当するものであり拘束
力のあるものであることは容易に分か
るのである」。³³⁾ 非神話化とは、或る
特定の時代や場所における特定の表
象様式の中にあらゆる時代や場所に
普遍的な精神や理性的意味 (Vernunft
sinn) を見る

ことである。この場合、神秘的覆いが取り去られて明らかになるこの表象様式の含む理性的意味は何であろうか。「この意味は次の点にある。すなわち、心術の中へ真正の道徳の原則を心から誠実に採り入れるということより他のところには、絶対に人間にとっての救いはないということであり、この採り入れを阻むのは、しばしば罪を帰せられる感性ではなくて、自分自身に責任のある或る種の顛倒 (Verkehrtheit) ……だということである。これはすべての人間にあり、その全き純粋性における道徳的に善なるものの理念 (die Idee des Sittlich-Guten in seiner ganzen Reinigkeit) による他はいかなるものによっても克服されないところの腐敗性 (Verderbtheit) である。そしてこの道徳的に善なるものの理念は次のような意識を伴っている。すなわち、この理念は、実際にわれわれの根元的素質に属しているということ、また、人はこの理念をあらゆる不純な混入から自由に保ち、この理念を深くわれわれの格率の中に採り入れることにいそまなければならないということである。その結果、この理念が次第に心性に及ぼす影響によって、恐れられた悪の力もそれに対して何も為し得ない……ことを確信するに至る。またいかなる心術の変化 (Sinnesänderung) をも前提にしないような贖いによって迷信的にこの信頼の欠如を補ったり、……自己活動に基づく善 (das auf Selbsttätigkeit gegründete Gute) からますます遠ざかったりしないように、われわれが自己活動に基づく善には善き行状という徴表 (das [Merkmal] eines wohlgeführten Lebenswandels) 以外のいかなる徴表も与えるべきでないということを確認するに至る」。³⁴⁾

『宗教論』第二部本文の最後の文節のこの言葉は、聖書のキリスト論をカントが非神話化してその普遍妥当な理性的意味として何を読み取ったかを結論的に示し彼のキリスト論を総括する言葉として重要であると思うので少々長いが煩瑣を厭わず引用したのである。これはカントの救済論である。キリストが模範として示したことだとそこに読み取るべきことが示されている。救いとは、自由意志の動機に関する道徳的秩序の顛倒、格率による動機の道徳的秩序に反する顛倒としての腐敗性、根元悪を、なお残存している善への根元的

素質、道徳的善の理念に基づいて格率の最高根拠としての道徳法則の純粋性を回復し、道徳法則を最高の格率として心術の中へ採用することによって、一挙にこの顛倒形式を再顛倒する心術の革命の断行による再生のことである。したがって、心術の根拠において生まれ変わった新しき人になり叡智の有徳性を回復することは、自己活動に基づく善であり、道徳的完全性、完全に純粋な道徳的心術の保持者になる自律的行為であり、もともと自己立法的理性、道徳法則を定立しこれによる意志規定を最上の善と看做す人間の実践的理性は、このような格率の神聖性としての道徳的完全性の意識を自己の中を含んでいるのである。この自らの中にある神聖性、神性を外在化し、具体化し、人格化したのが「道徳的完全性の理想」、「完全な純粋性における道徳的心術の原型」としての神の子の理念なのである。したがって、革命を断行する意志の決断を持つことは、自分の中に残存している神性の自覚に基づくことであるから、それは同時に「完全な純粋性における道徳的心術の原型」としての神の子の理念への〈Nachfolge〉と言い得るのである。それゆえ、この理念はその実在性〈Realität〉をそれ自身の中に持ち、この理念は道徳的自己立法的理性の中にあるのである。

われわれは、このキリスト論においても、これまでに明らかにしてきたカントの理性宗教、道徳神学の根元的性格が変更されることなくその根底にあることを見出すことができた。キリスト論においても、特定の時代にある特定の民族に分かりやすく (populär) 書かれている表象形式の中に、普遍的な理性的意味 (Vernunftsin) を読み取ることが義務を認識するために必要なことだと考えられた。そのゆえ、『宗教論』において、このあとカントによって展開される道徳神学のさまざまな教義学上の諸問題の解釈は、キリスト教の道徳神学的解釈であり、恩寵の宗教の道徳的行状の神学への改変であり、聖書の中に理性的意味を求める聖書の理性宗教的解釈である。人間の実践理性の指定する道徳的目標を立てて、この目標に適合した道徳的意味を求めることが、カントの道徳神学の基本的姿勢であった。「聖書の中に理性が教える最も神聖なことと調和するような意味を求めること」(in der Schrift denjenigen Sinn zu su-

chen, der mit dem Heiligsten, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht,)³⁵⁾ は、単に許容されることというに留まらず義務なのである。

ここから、カントの聖書論も明白である。聖書を読んだりその内容を調べたりすることの究極目的 (Endabsicht) は、「よりよい人間になること」 (bessere Menschen zu machen) ということだけであって、「この目的に何も寄与しない歴史的なこと (das Historische) はそれ自体どちらでもよいこと (etwas an sich ganz Gleichgültiges) である」³⁶⁾ と考えている。テモテへの第二の手紙三章一六節に言及して、聖書が神的啓示として受け入れられる最高のクリテリウムは「人を教え、戒め、正しくするのに有益」という道徳的改善であると道徳神学的に解釈する。人間の道徳的改善 (die moralische Besserung des Menschen)こそ、「あらゆる理性宗教の本来の目的」 (der eigentliche Zweck aller Vernunftreligion) を構成するものであり、また「あらゆる聖書解釈の最高原理」 (das oberste Prinzip aller Schriftauslegung) を含むのである。³⁷⁾ この理性宗教の目的と聖書解釈の最高原理に基づいて、聖書の道徳的教えに調和するものを聖書の中に求めつつ、一つ一つの教義についてその神話的外皮を除去しつつその中に象徴的に含まれる道徳的矯正、改善に有益な理性的意味を採るのがこの後の『宗教論』の内容となり、礼拝、教会、恩恵の手段等すべてこの見地から論述されている。真理の究極的判定者としての理性こそ最も大切な財宝であり、この理性による信仰こそあらゆる啓示の根底にさえ置かれなければならないものであるとのカントの主張をここでもわれわれは想起するのである。³⁸⁾

われわれは、ここまで、カントの道徳神学をその根底に横たわる根本構造において把握することを求めてこの貧しい研究を進めてきた。『純粋理性批判』における純粋理性の理想としての神、『実践理性批判』における実践理性の要請としての神において明らかにせられたカントの道徳神学における神観に引続いて、この小論においては、『単なる理性の限界内における宗教』において展開されているカント道徳神学におけるキリスト論を問題とし、そこにも同じ理性神学としての道徳神学に共通の**か**の**同じ基本構造**を見出すことができた。

(未完)

- 1) Vgl., Kant, Grundlegung, S. 74
- 2) Ibid., S. 74 f.
- 3) K. d. p. V., S. 140
- 4) Religion, S. 52
- 5) Ibid., S. 50 f.
- 6) Vgl., *ibid.*, S. 51
- 7) Ibid., S. 63
- 8) *Idem.*
- 9) *Idem.*
- 10) *Idem.*
- 11) *Idem.*
- 12) Ibid., S. 64
- 13) Vgl., Kroner, R., *Speculation and Revelation in Modern Philosophy*, Philadelphia: The Westminster Press, p.193
- 14) Luther, M., *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Luther Deutsch-Die Werke Martin Luthers, hrsg. von Kurt Aland, (1962) Bd. 2, S. 254. (Zum siebenten)
Ernst Kähler 編の Reclam 版は <eine kurze Summa> となっている。この意味が少し分りにくいから、ラテン語版の意味と考え合わせ、かつ次の文章 (筆者本文に引用) に使われている <in Kürze die Erfüllung aller Gebote bestehen> (Reclam 版は <kurz aller Gebote Erfüllung bestehen>) という表現からして、「律法の凝縮された完結」と訳してはどうかと思う。するとこの言葉はルターの信仰義認論の鍵の言葉と言える程の重要な言葉だと思う。
- 15) Luther, *ibid.* (Aland), S. 254
- 16) Reclam 版では <kurz gefaßt>
- 17) Ibid (Aland), S. 255. (Zum neunten)
- 18) Ibid (Aland), S. 257. (Zum zwölften)
- 19) Vgl., Kant, Religion, S. 80
- 20) Ibid., S. 80 Anm.
- 21) Vgl., *ibid.*, S. 52, S. 71
- 22) Ibid., S. 81
- 23) Ibid., S. 64 f.
- 24) Ibid., S. 68 Anm.
- 25) *Idem.*
- 26) *Idem.*
- 27) 拙論「道徳的完全性の理想 (I)」 (関西学院大学社会学部紀要第29号所収) 106頁参照。
- 28) Kant, *ibid.*, S. 65
- 29) Ibid., S. 66
- 30) *Idem.*
- 31) Vgl., *ibid.*, S. 67
- 32) Ibid., S. 89
- 33) Ibid., S. 90 f.
- 34) Ibid., S. 91
- 35) *Idem.*
- 36) Vgl., *ibid.*, S. 122
- 37) Vgl., *idem.*
- 38) 拙論「カントの道徳神学 (II)」 (関西学院大学社会学部紀要第26号所収) 123頁以下参照。