

道徳と宗教との關係について

— 近代精神の展開に即しつつ —

久 山 康

一 現代における問題の狀況と總括

道徳と宗教との關係を考察しようとするとき、まず現代における問題の狀況の瞥見から、その考察の手懸りを見出すことも、一つの方法であらうと思う。一體、近代は人間の精神の基盤が、宗教から道徳に推移した時代であるといわれる。宗教が個人の私事と規定されて、人間の關心の中心より離れ去り、その生命力を喪失して殆ど人間の精神の尾氈骨化しているわれわれの時代においては、信仰のために屢々、殉教が起り、出離が行われ、また信仰の自由のために國と國とが長期に互つて干戈を交え、同胞と同胞とが残忍な殺戮をもつて相對し、人生の意味がすべて宗教において汲まれた時代のことは、古い過去の事柄として到底想像も及ばない。しかし宗教において烈しい動搖を経験した近代人も道徳についてはそれが恰も自明の事柄であるかのようにこれを承認し、そこに宗教に代る人生の意味の源泉を見たのである。それは宗教の動搖が、周知のように、近代科學のめざましい發展に決定的な原因を有していたことに依るのである。コペルニクスの地動説に始まる科學と宗教との衝突が、科學の勝利をもつて押し進められ、科學が理論と實用の兩面において驚異的な成果を擧げるに従つて、理性に對する信頼と人間の自主性に對する確信が抜き難い

ものとなつて行つた。従つてそこに理性を超える宗教に代つて、理性に基く道德が人々の信頼と承認を得たことは自然の勢であつた。

しかし事態は其後どのように推移したであらうか。ニイチエ(1834—1900)はその「權力への意志」の中でこのような言葉を記している。「現代のもつとも普遍的な徴候。——人間はみづから信じえられぬほど人間たるの威嚴を失つた。人間は長い間存在の中心點であり、悲劇の主役であつた。やがてかれは、少くとも存在の決定的にして自立した價值ある要素と縁あるものとして、自己を立證しようとなつた。この努力は、すべての形而上學者が爲したところのものであり、かれは道德的價值こそは根源的價值であるという信仰をもつて、人間の威嚴を確保しようとした。神を手放した者は、それだけいよいよ堅く道德への信仰にしがみつくのである」と。そしてさらに記している。「すべての純粹に道德的な價值設定は、ニヒリズムに終る。やがてこの事がヨーロッパにも起るであらう！人は宗教的背景なき道德主義をもつて切り抜けて行くことができると思ふが、このようなとき、ニヒリズムへの道は避けることができなからう」と。

われわれはニイチエの思想全體に對する賛否は別として、この宗教的背景なき道德のニヒリズムへの崩壞の豫見が、眞實であつたことを認めないわけにはいかないであらう。すなわち、宗教の主權を奪つてこれを道德に移したかに見えた科學の作用は、やがて時代の推移とともに、その道德そのものの中核をも蠶食して、これを窮死せしめるに至つたのである。従つて現代においては道德への深刻な懷疑が生じているとともに、道德的感覺を喪失せる頽廢は、個人生活と社會生活の區別なく蔓延して、止るところを知らない狀況である。従つて近代は成程、宗教より道德への推移の時代であつたが、現代は道德のニヒリズムへの崩壞の時代であるともいふことができるのである。

しかし事態がもしそうであるならば、宗教より道德への推移は、その當時の人々が考えたように、果して人類の進

歩を示すものであつたのか、それともそれは同時に人類の頽落を示し、自己喪失の過程を示すものではなかつたかという疑問も生じてくる。従つてわれわれは道徳の崩壞の時代に立ち、自己の精神の危機を自覺することによつて、初めて近代的思想の制約を離れて、道徳と宗教との關係の根本的反省を行うように促されているともいうことができるであろう。われわれはこのような精神狀況の中で、道徳と宗教の關係を近代精神史の推移に照らして検討してみたいのであるが、それよりさきに、その結論となるべき兩者の根本的關係についてのわれわれの考えを、豫め簡単に述べておいて、その後で具體的な説明に移りたいと思う。

さて、一般的にいつて道徳と宗教とは、ともに人間の主體的存在性を成立させる根本契機として、相互に極めて深い構造連關を有している。そして道徳は人間が自己の自然的な在り方を否定することによつて、自己の内面に聞く普遍的な理性の立場であるといふことができる。人間はこれによつて自然の衝動に支配された主我性の立場を脱却して、自由な人格としての自己の立場を確立し、神と動物との中間的存在者としての人間独自の尊嚴を示すのである。ところがこの人格の立場は、キリスト教的に表現するならば、神の似姿として造られた人間の立場であつて、いわば神の意志の人間の内面に投射された立場であるとも考えられるのである。「良心において神は私に視線を投じていたもう。そして今ではこの眼が私を見ている」ということを忘却することは不可能となつた。神が私の方を見ていたもうといふことによつて、私は以前も今も神の方を見なければならなくなつた」というキェルケゴール(1813—1855)の日記の言葉は、このことを表現するものであり、そしてまた「宗教とは(主觀的に觀察すれば)一切の我々の義務を神の命令として認識することである」というカント(1724—1804)の「宗教論」の言葉も、かれ独自の立場からそのことを裏書きしているものと見做すこともできよう。カントはこの言葉に續いて「或事を私の義務として承認せんが爲に、それが神の命令であるといふことを、私が豫め知らねば知らぬところの宗教は啓示された宗教である。それに反

して私が或事を神の命令として承認しうるに先だつて、それが義務であることを豫め知らねばならぬところの宗教は、自然的宗教である」と述べている。この區別は道德を理性の自律の上に立てて、宗教に従屬する他律的法則性に立つことを排撃するカントの立場として當然の言葉であるが、われわれが道德の立場を神の意志の投射された立場といふときにも、それは理性の自律という立場を容れつつ、しかもその理性の自律が自己閉鎖的とならず、超越的なものの聯關を自覺して、それが同時に神の意志の投射であるという意味を有つものでなければならぬのである。

この道德と宗教との連續的な相關關係は、兩者の原本的な關係の一つであるが、しかし道德と宗教との間には、このような連續的な相關關係とともに、截然たる斷絶の關係が存在していて、それが他の原本的な關係を成しているのである。これは例えば、イエスの「我は正しき者を招かんとにあらで、罪人を招かんとて來れり」(マルコ傳二ノ一七)という言葉に端的に表現された、神の慈愛に基く道德的價值基準の全き顛倒において見られるものである。そしてこの價值基準の顛倒は、道德そのものの内包する自己矛盾に深く對應するものである。道德は、ニイチエが「權力への意志」に「これぞ二律背反である——、われらが道德を信ずるかぎり、われらは生存を有罪と宣告する」と記し、キエルケゴールが「懼れて戦き」の中に「悔は倫理的なるものの最高の表現であるが、正にかかるものとして最深の倫理的自己矛盾である」と述べた言葉に見られるような深い矛盾を藏している。道德はそれが純粹であり嚴格であればあるほど、主體の底に抜き難く潜む根本惡を顯わにして、主體を自己壞滅にまで糾弾せずには措かない。これは使徒パウロが「律法の詛」(ガラテヤ書、三ノ一三)と稱したものである。この危機を打開するものは唯一つ、理性を絶した神の救罪の愛の救済の働きあるのみである。ここにおいて道德の立場は宗教によつて一度絶對的な否定を受け、人間存在は理性を超絶した、従つて人間の思慮分別を絶した絶對他者としての神との關係において、その究極の崩れることなき存在の根據を與えられるのである。ここに宗教の逆説としての本質が明かとなり、信仰が理性の死の飛躍を意味

することが顯わとなる。従つて、この信仰の飛躍に身を投ずるものは「我等もし心狂えるならば、神の爲なり」(コリント後書五ノ一三)と云うパウロの必死の叫びを、自らの胸にせずにはおれないであらう。

しかしこのような關係から顧るならば、道徳は積極的に人間存在を支える究極的原理でなく、かえつて宗教に對する否定的媒介の原理に外ならないことが明かとなるのである。パウロが「斯く信仰によつて我らの義とせられん爲に、律法きよめは我らをキリストに導く守役となれり」(ガラテヤ書三ノ三四)と言つたのは、この道徳の宗教に對する否定的媒介の役割を述べたものである。従つてここでは道徳に對する宗教の根源性が顯わるとともに、それと同時に、道徳による人間存在の主體化・内面化の進行による人間の罪の、人間の自己矛盾の顯出なしには、眞實の宗教の現成も不可能であることが明かとなるのである。そしてそのことの中にはまた、道徳の合理性と嚴肅性に媒介されることによつて、宗教は超理性的でありながら同時に、低次の意味での狂信性や迷信性より淨められ、また觀想的な美的趣味への逃避より現實的實踐へと返されることが含意されているのである。

さて、われわれはいま道徳と宗教との關係の簡単な概括を試みたのであるが、勿論このような兩者の關係の把握が、何れの時代をも通じて承認されているわけではない。各時代には夫々時代思想の變遷に従つて、道徳と宗教との關係が、その相即と斷絶との二つの關係の或る一面において強調される傾きを有している。そしてその一面の強調と一面の抽象とが、結局その時代の精神の問題性を形成しているともいうことができるのである。そこでわれわれはいま、初めに一瞥した近代精神の推移の跡を、道徳と宗教の關係を中心しつつ、二、三の局面に即してやや詳細に顧みることによつて、われわれの概括したところを一層鮮明にしてみたいと思う。

二 理神論の形成とその限界

さて、文藝復興と宗教改革を通して中世より近世への轉換は行われるけれども、近世が眞に近世的となるのは、啓蒙思想の普及した十八世紀においてであるといわれる。十六世紀の後半から十七世紀にかけて行われた悽慘な宗教戦争によるキリスト教の自己解體の混亂に乗じ、そしてまた同時的に行われた自然科学の驚異的な發展に促されて、輝かしい進展を見せたのは、文藝復興以來のヒューマニズムであり、それが科學的合理精神の影響を受けて變容した啓蒙主義であつた。それはイギリスに始まりフランスに傳播され、やがてドイツにも流入するのであるが、この思想の流布によつて初めて、中世より連續的に維持されてきたヒューマニズムの神中心的性格が一掃され、人間の自主性と科學的合理性がこれに代り、文化は一時に現世化されたのである。われわれはこの近代の注目すべき轉換の時期において、英佛の理神論とドイツのカント哲學に例を取つて、道徳と宗教との關係を考察してみたいと思う。

ユーバーベークの哲學史によると、「理神論者」という名稱は「有神論者」という名稱と區別して使用されるものであるという。そして理神論者が、世界を創造した神はこれを認めるにも拘らず、世界はいまやその法則的過程に任せられて、もはや神の人間に對する生ける關係は存在しないと對して、有神論者は、生ける人格的な神を信じ、神は世界の上にも内にも存在すると考ふる點に、兩者の區別が設けられたという。この新しい自然主義的宗教觀は、十七、八世紀のイギリスに勃興し、フランスの百科全書派の一部にも傳播したものであるが、それは百年に亙る宗教戦争の苦惱と自然科学の興隆にその勃興の起因を有したのである。

すなわち、夫々自己の教義と傳統をとつて護らず、悽慘な死闘を繰返した長いキリスト教の内紛の後に、教義と傳統という危険地帯を離れ、人間に普遍的な理性に基く宗教を求めて、そこに眞實の宗教を見出すとともに、紛争解決の地盤を用意しようとする動きが、眞面目な知識人の間に生れたことは極めて自然なる事柄であつた。そしてかれらは自然と良心という二つの直接的な徑路を通つて神に到達することにより、それを成就しようとしたのである。

さてケンブリッジ大學のウイレー教授もその「キリスト教と現代」に述べているように、引續く宗教戦争と内亂によつて、キリスト教の存立が危いものに見えたその時に、科學は秩序ある調和的な宇宙の歴倒的な證據を提供したのである。古い神學上の問題よりこの證據の方が優つていると思われたことも、またそれが崩壞に瀕している信仰を支えるものと思われたことも、不思議ではなかつた。他の觀點から見れば、實はガリレオ (1564-1642) とニュートン (1642-1727) の機械的世界觀は、それ自身が信仰の崩壞を促進していたのであるが、その當時はこの事實が未だ明かになかつた。蓋しこの崩壞が始まつた理由の一つは、科學が嚴密な因果律の原理を確立し、これを宗教の超自然的な主張と奇跡的な物語りに調和せしめることが困難であつたためであるから。ところが理神論は、創造主によつて定められた不變の法則に従つて嚴かに動いている自然の機構から神を證明しようとしたのである。そしてキリスト教がこれらの諸法則そのものに對する超自然的な違背によつて神を證明しようとしたのに對して、奇跡のない宗教の可能を索めた。そしてかれらは啓示を合理的に理解し、キリストを自然宗教のもろもろの眞理に、抗しがたい力を與えるために來給うた方として理解したのである。(ウイレー、武藤・川田譯「キリスト教と現代」一二五-一六頁) 従つて理神論の代表的人物であるトールランドは「キリスト教は神祕に非ず」(一六九六年) という書物を著して、福音書に反理性的なものは勿論のこと、超理性的なものも存しないことを論じたのである。

こうして理神論は自然の法則的な機構から創造主としての神を證明する極めて理性的な宗教であつたが、その實践的な内容は主として道德であつて、創造主としての神を信じ、自己の義務を盡くすということより餘り出なかつた。従つてここでは道德と宗教とは全く連續的に抱合し、兩者の斷絶の關係を顯わにする道德の嚴肅性は稀薄となり、自己の根柢に潜む根本惡の暗さは自覺されず、また神の秩序を破るような自然の不調和も深くは顧られなかつたのである。従つてその道德説が理性に基く峻烈な自己否定を内容とするよりも、合理性に即して自己の幸福を追求す

るといふ幸福論的傾向を帯びたことも止むをえないところであつた。ウイレーはこの事態を次のように述べている。

「トーランド、コリンズ、シャフツベリ及びテイソングのごとき『理神論者』は、宗教に郷愁を感じている合理主義者であると言われています。換言すれば、時代精神が正統主義から分離することを認めはしたが、かれらが歩き出した坂道がかれらを不信仰に導くほど滑りやすいものではないと信じたがつている人々だつたのであります。信者となるには理知或は悔悟、またはその兩者を必要とし、無神論者となるには理知或は勇氣、またはその兩者を必要とするが、理神論者となるにはただ自己満足のみで足りるという感じがもたれています。かれはただ自分の好むもの、自分を慰め、自分を喜ばすものだけを信じるが、自分の精力、想像力、良心、或は誠實を働かせることを要するものは信じない。神は善であつて復讐を好まれない。『自然』は善であつて墮落してはいない。人間は善良であつて邪悪ではない。そうだとすれば、この満足すべき状態を享樂する術をみがく以外には——實際、誰かがシャフツベリをそう呼んだように、『人間性の通人』となる以外には——なすべきことは何もなくなるのであります」と。(前掲書二二四頁)

勿論、このような人間の深い現實から遊離した平板で樂天的な思想が、永く生命を保つ筈はない。十八世紀のイギリスにおいてさえ、人々の現實の状態に訴える力をもつたのは、「理神論」ではなくてウエズレー(1703—1791)の「メソヂズム」であつたといわれる。すなわち、人々の心を惹き付けたのは、ドイツの敬虔主義の影響を受け、ルターの「ロマ書講解」の序言の朗讀をきいて同心し、「われはキリストを信ずることを感じ、救の爲にキリストあるのみを悟る。そして罪と死との則より全く解放せられし證を與えらる」と記したウエズレーの、魂に對して熱情をもち、悔い改めた罪人に對して無償の恩寵の與えられることを説く、熱烈なる傳道であつたのである。ここに理神論の道徳と宗教の抱合を解體して兩者の間に潜む斷絶の關係を糾明し、宗教による道徳の絶對否定的轉換の眞理を明かにしようとする運動が生じたとみる事ができる。

しかしそれとは別に、イギリスにおいてもバトラー (1692—1762) が、自然界における害悪、多くの罪なき人々の苦惱の事實をあげ、自然は啓示以上に混沌と變則から免れておらず、神の行動は不可思議で、人間の臆測を許さないことなどより、理神論に攻撃を加え、痛手を與えたといわれているが、理神論はさらにフランスにおけるヴォルテール (1694—1778) の理神論より懷疑論への轉向において、その根本的な破綻の一端を示したのである。すなわち、初めイギリス理神論の影響下にあつたヴォルテールは、一七五五年のリスボンの大震災を實見して、その樂天的な自然の目的論に訣別せざるをえなかつた。かれはその災禍をうたつた詩の中で、一切を善であると叫んでいる欺かれた哲學者よ、驅けつけてあの恐しい廢墟を見よと言ひ、その悽慘な光景は、自由で善良な神の選んだ永遠の律法の結果であり、この累々たる犠牲者は、神の復讐であり、その死はかれらの罪の償いであるのか、これらの子供達は何の罪と誤ちを犯したのか、一切を爲し、一切を知り、一切を自己のために創造する永遠の原因は、足下に燃えている火山を造ることなしには、われわれをあの悲しい風土の中に投げこむことができなかったのか、という意味の言葉を述べて反問している。自然は一面整然たる秩序と調和を示すとともに、他面逆踏しがたい天變地異を示すのであつて、それ自身より安易に神の存在を歸結することは不可能である。自然はむしろパスカル (1623—1662) の言つたごとく、他の根據より神を信じている者にのみ神を證するというのが眞實である。従つて理神論は、その立つ根據を有していないのであつて、かえつてその據り所とした自然の機械觀は、やがてその適用範圍が擴大され、自然から人間に進められることによつて、人間機械論を生み、ラ・メトリ (1709—1751)、ドルバツハ (1728—1789) 等フランス啓蒙思想の中の急進的な唯物論者の無神論と道德否定を歸結したのである。そこでは人間の意志の自由も靈魂の不滅も否定され、道德もただ生理的立場より理解されたのである。われわれはここに至つて初めて、理神論の形成を促した近代科學の進展の裡に秘められていた精神の危機の顯出を見るのである。そして一切が合理性をもつて割切られ、それを超えた絶對

者としての神の存在の無視されるころでは、それとの呼應關係において成立する人間の人格としての姿も、同時に人間より喪われることが、われわれに明かとなるのである。

三 カントにおける道德と宗教

さて、われわれが次に問題としようとするカントは、理神論と同じ啓蒙主義の流れの中にあつて、その完成者とさえ言われながら、しかも極めて獨特な思想を形成して、同時に啓蒙思想の克服者としての榮譽を擔つたのであるが、その背後には英佛と異なるドイツ独自の思想動向が潜んでいたのである。

一體、ドイツに啓蒙主義思想の流入したのは十七世紀の末葉であるが、それと時を同じうしてドイツでは敬虔主義 (Pietyismus) の宗教運動が勃興した。これはルター派より出た強烈な内面的で實踐的な信仰運動であつて、教義的に硬化し制度的に形式化して萎微したプロテスタント・スコラ主義より脱却して、内部生命を恢復せんとする運動であつたが、これが西歐の啓蒙主義の機械論と量的人間觀を征服するための一つの契機となつたのである。それについてコルフはその「ヒューマニズムとロマンティック」において、敬虔主義はキリスト教的な覆いを着けてはいるが、歴史心理學的に見れば、漸く始まろうとする主觀主義の歴史の第一幕であり、ドイツ精神が人間主義の歴史にその啓蒙主義的局面を越えさせたのは、この人間主義の主觀主義への變形によつていたと述べ、(Korff, Humanismus und Romanik 1924, S. 22) またシュタインビュツヘルはその「十九世紀におけるキリスト教的エトスの崩壞」において、啓蒙思想の理神論の人間に遠い神は、世界に法則を與える神であり、世界と歴史の全體におけるその働きが攝理と考えられるのに對して、敬虔主義の人間に近い神は、人間の祈りを聽き、人間の人格的運命全體にわたつて配慮する神であ

つて、その攝理は抽象的な法則や運命ではなく、愛と恩寵の生ける神自身であり、この自由なる汝としての神の前に立つ自由なる自己といふこの派の人格主義において、敬虔主義は啓蒙思想の量的個人主義に對して現實的キリスト教的な反對世界を打ち樹てたと述べている。(Steinbichel, Zerfall des christlichen Ethos im XIX Jahrhundert 1951, S. 161. 166) 確かに人間を諸要素の機械的な聚合體と考へる啓蒙思想の動向に對して、敬虔主義の人格主義が機械觀の侵しえぬ魂の内奥の世界を確立したことは争われない。そしてカントが、幼時より母を通じまたフリデリキアヌム校の教師シュルツを通して、この信仰の影響下に育てられたことは周知のところである。カントの校閲を経て出版されたポロフスキの傳記には、聖ならんとする純粹實踐理性批判の要求は、もともと、かれの少時に善良な母親が彼自身に向つてなした要求であつたことが記されており、この記事をカントが訂正しなかつたことは、かれの道徳説の嚴肅主義の由つて來るところを少からず明かにすると註が附されている。(ポロフスキ、山本譯「カントの生涯と性格」三〇―一頁)

われわれはここでカント哲學を詳説する暇をもたないが、カントは周知のように、ニュートンによつて完成された自然科学の機械觀の妥當を、純粹理性の批判を通して一面哲學的に根據づけるとともに、他面その適用を現象界に局限して人格界への侵入を防いだ。かれは理論理性が形而上學の問題に向うとき二律背反に陥ることを明かにして、理性の自己批判を経ぬ從來の形而上學や自然科学の形而上學への發言を封じた。そしてかれは獨自の道を開いて、そこに道徳律の嚴存において要請されてくる自由の存在を通し、理論的な理性の使用の限界を主體的實踐的に乗り踰えて物自體に通ずる道を開き、かれの實踐理性の形而上學を、すなわち、新しい道徳と宗教の世界を開いたのである。

カントは、無秩序と悪しき寄せ集めの雑多しか認められなかつたところに、ニュートンによつて秩序と合法則性が見出され、偽りの人間の形態の雑多の底に、ルソーによつて深く秘められた人間の本性と隠れた法則とが發見されたことを述べているが、あの「實踐理性批判」の有名な結語の中では、この二つの世界が終末觀的ともいふべき嚴肅さ

の中で相結合されて直観されている。すなわち、カントは、それを思うこと屢、にして久しいほど、常に新たにして増しゆく驚嘆と畏敬の念をもつて心を満すものが二つあると述べて、頭上の星鐵める空と、胸中の道德律を擧げている。そして第一の無数の世界群の展望は、僅かの間理由も分らず生命力を與えられた後に、自分を組立てている物質を宇宙の一點たる遊星に返さねばならぬ動物的被造物としての自己の價値を破毀するが、第二の展望はこれに反して、教智としての自己の價値を自己の人格によつて高め、この人格において道德律は、動物性やさらにまた全感官界から獨立な生命を自己に啓示することを述べている。新しい自然科學は地球が萬有の中心と考えられたその特權を剝奪して、それを無限の空間の眇たる一遊星に貶しめた。従つてパスカルは「この無限なる空間の永遠の沈黙が、私を怖れしめる」と「パンセ」に記したのであつたが、カントはルソーによつて發見され、敬虔主義の影響の下で深められた神聖なる道德律の確認によつて、この無限の空間への恐怖に堪えたのである。

カントは從來の道德説が幸福論的であつたことを厳しく批判して、幸福の原理は對象が主觀に與える快・不快の感情を意志の規定原理とするために質料的であり、その内容は夫、の主觀によつて異なる經驗的なものであるゆえ、普遍妥當的な實踐法則となりえず、あまつさえそれは傾向性や本能のごとき低級な欲求能力に關連して、理性はそこでは他律に止ることを論じ、これを排除して道德を理性の純粹な自律において見、これを萬人に無條件に妥當する定言命令として立てたが、その思想契機には、この「實踐理性批判」の結語に見られるような終末觀的ともいふべき、人間をその限界において厳しく内省する宗教的な基礎經驗が潜んでいたのである。そしてこのような截然たる自己による自己裁斷と自己否定とは、啓蒙主義の徳と幸福との抱合に成る道德説の否定でもあつた。ユルフはそれについて次のような言葉を述べている。「定言命令は倫理性の眞の源泉を、すべての地上的感動や外部的目的設定によつて買収されていない最奥の良心の聲の中に發見したものである。それは啓蒙主義道德——これは全く何らかの、たとい極

めて隠密なものであるとしても、『幸福道德』に外ならないものであつて、『義務道德』ではない——の根本的克服である。それは、主觀主義の最高の形式とは、絶對的なるものに對する、或いは客觀的なるものに對する、畏敬によつて自己を制限する形式に外ならないという意識に貫かれているところの倫理的『人間性』を、哲學的に表現したものである」と。(前掲書一〇一頁)

さてそれでは、カントはこのような道德の立場から宗教をどのように理解したであろうか。カントの道德は自律的である。人間の實踐理性が自ら立てた法則である道德律に、——それは「汝の意志の格率が常に普遍的立法の原理として妥當しうるように行爲せよ」という有名な命題で表現され、それが内容の側で補充され具體化されると、「汝は汝の人格及び他人の人格において、人間性を常に同時に目的として使用し、單に手段として使用しないように行爲せよ」という命題となるのであるが——自ら従う道德である。この純然たる自主自立の立場が、主體の從屬性の立場を意味する宗教に内面的な連關をもつことは、困難であるようにも見える。しかしそれは無條件な道德律の遵守が、有限な被制約的な人間存在によつて果されねばならぬという事實から生じたのである。道德律は人間の内面的自由を、そして經驗的世界からの獨立を人間に教えるが、それと同時にそれは經驗的世界において實踐されなければならぬものである。そしてここに宗教への關係が開かれた。

すなわち、カントは道德律が促進を命ずる實踐理性の必然的對象として最高善なる概念を立てる。それは完全なる徳と完全なる幸福との合致を内容とするもので、二つの契機から成つてゐる。一つは最上善であり、他は完成善である。最上善とは道德律と意志との完全なる一致を意味し、完成善とは道德性に對する幸福の相即一致を意味する。カントはもしこれが成立不可能ならば、これが道德律と不可分離的に結合しているゆえに、道德律そのものも虚偽であると考へた。従つて道德律が嚴存する以上これは何等かの意味で成立することが要請されている。ところが現實にお

いては、常に感性的制約を有する人間にとつては、最上善の實現は地上においては不可能であつて、ただ無限の前進の過程においてのみ、換言すれば、靈魂不滅の前提の下においてのみ、その可能性が開かれる。そしてまた徳のある者が幸福になるという保證は何もない。なぜなら、道徳律は自由の法則として自然の法則とは全く獨立な規定根據によつて命令するのであるから、道徳律の中には、自然の自由な支配を含む幸福をもたらす何の根據もないのである。従つて徳のある者が幸福であるべきであるという要求を完うするためには、自然と自由との二つの世界を調和させる力として神の存在が要請されるのである。こうしてカントは道徳の存立のためには、實踐理性の必然的な要請として靈魂不滅と神の存在が信ぜられねばならぬとして、「純粹理性信仰」と呼ばれるかれ獨特の宗教を建てたのである。

このカントの宗教論の意義をコルフは理神論と對比しつつ極めて鮮かに解明している。「理神論の全世界觀は、神がいれば幸いに一つの場所に——その場所で神は無意義な存在を續けたが——仕舞い込まれたところの體系に外ならなかつた。神は世界を創造することによつてその責任を果し、いまや退職することのできたところの老いたる恩給生活の建築師であつた。すなわち、神は啓蒙主義の人間主義によつては内面的に包まれないで、できるかぎり遠く世界の涯へと移されたのである。この運動の頂點をなすが、カントの『純粹理性批判』である。『純粹理性批判』は、神の存在或いは非存在が單なる論理學の手段によつては證明しえないものであり、従つて神は、哲學的に見れば、可能的認識の限界の彼岸に存在する諸概念の一つであるといふことの斷乎たる證明を行つたものである。神はわれわれが否認することも主張することもできないもの、従つてまたわれわれの生に對する實踐的意義を要求することのできない不可認識的なものである。われわれは自己の生を神に基けることができなない。むしろ反對に、神の理念がただわれわれの必要に、すなわち、われわれが自己に内在する倫理的意識に對する理論的相關關係として必要とするということに基いてゐるのである。われわれの倫理性が神の命令ではなくて、かえつて神がわれわれの倫理性の理

論的要求なのである。神はわれわれの認識の事實ではなくて、かえつてわれわれの倫理的人間性の要請なのである。それは本来、神が存在しなければわれわれの方でそれを發明しなければならぬというヴォルテールの言葉の意味深い完成である。カントは、神の認識は存在しないということを證明した。しかしかれは神を發明する必要を證明した」と。そしてさらに鋭く述べている。「この神の理念に對するカントの關係は、かれの全哲學と同様に、二重の象面をもつている。それは一方においてドイツ精神の發展の歴史の中で神から最も遠退いていた點を示している。また他方では、それは始まろうとする回歸と新しい宗教性の第一幕とを示している。なぜなら、神が人間性の要請とされたことは、生きた宗教の立場から見ると、世界と人間の生とに對する神の意義を、できる限り引き下げようとする傾向を有していた以前の啓蒙主義の純粹に理論的な神の認識よりも、遙かに多くのものを有していたからである。かくてカントは、理論的形而上學の一切の可能性を破壊したにも拘らず、なお新しい宗教性のまさに差し込んでくるあの上げ潮に屬しており、この新しい宗教性の他の徴候はヘルデルとゲーテの汎神論であつたのである」と。(前掲書一七七八頁)

ただわれわれがここでコルフの言葉に附言しておきたいのは、「純粹理性批判」でカントの行つた理論理性による神の認識の否定は、極めて正當なものであつて、その點では決して理神論を始めとするカント以前の獨斷的形而上學に比して眞實の神より遠く離れていないことである。それは假象の神を立てるよりも、これを否定することの方が、かえつて眞實の神に近いからである。むしろカントが神に遠くあつたのは、人間の神に近づく唯一の道である啓示の意味を理解しないで、理性の限界内で神を求めたためである。理性の限界内には神は存在しない。しかし理性の限界内に止りながらも、理性の自己矛盾の事實に神の存在への通路が見られたことは、極めて積極的な事柄であつた。總じてカントが樂天的な啓蒙主義やすべてに調和を見る汎神論の潮流の中で、極めて鋭い現實感覺を有して、理性への確信に立ちながらしかも同時に、自己と世界の非合理性に對する深い自覺を所有していたことは注目して値する。

辨證法的神學の創始者であるバルトは、カントがその「宗教論」を「世界が非道に充ちている」ということは、歴史と同じように古い嘆きである」という言葉をもつて始め、この嘆きの聖書的な形式を、注目すべきことに何の批判の言葉も或いは何の保留の言葉もなしに主張して、これを哲學者の間や當時は主に教育者達の間で唱えられた英雄的な進歩の思想に對置したことに關心を寄せ、ここでカントが善の原理と共なる惡の原理の人間への内具という考えに立つたことが、いかに當時の人々を驚かせたかということを、カントの根本惡の考えについてゲーテがヘルデルに宛てて書いた手紙を引用して述べてゐる。(K. Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert 1947, S. 260-62)

しかしわれわれがカントの神を特徴づけるなら、理神論が神を創造者として過去に見出したのに對して、カントは神を自然と自由の二つの世界の調停者として未來において呼び出したともいうことができよう。従つてかれの神には審判者としての神の性格が強いのである。そして審判者としての神の性格が、理神論的な創造者として神の性格の上に加えられたことは、神の理解における一步の前進と見ることができよう。しかしそれにも拘らず神が現在において見られなかつたことは、カントの立場を道徳より宗教への透破の行われぬ、従つて道徳と宗教との絶對否定的な轉換媒介の行われぬ、矛盾の多い中途半端な内在主義に止めたのである。例えば、われわれは神が遍在性をその本質とする筈であるにも拘らず、カントの神は何故未來においてのみ審判を行つて、現在においてはこれを行わぬかという點を追求して、カントの神觀念の不整合を糺弾することもできるであろう。しかしわれわれはそれにもまして、最上善の要求たる道徳律と意志との完全なる一致が、靈魂不滅の要請によつて解決されるものでないことを指摘しなければならぬ。人間に善の原理とともに惡の原理が内具し、それが根本惡という抜き難い性格を有して人間の意志構造に喰ひ入つてゐる限り、時間を無限に延長してみても、意志が道徳律に完全に一致することは不可能である。従つてそこでは自律の自由を過信し固執してそのために根本惡の根源性を看過することなく、自律の嚴肅さの徹底において、道

徳の自滅の自覺が生じなければならぬ。そして實はこの道徳の自滅の苦惱の中でこそ、人間は理性の限界を破つて射し來る神の啓示の光を身に浴び、愛なる神の罪の赦しの恩寵に救濟されて、この自滅より甦ることができるのである。従つてカントの神概念は未來における審判者としての神から、現在の隣間における救濟者としての神に深化される必要があつたのである。そしてこのようにして道徳より宗教への轉入の許された者は、もはや道徳律の下に繋れた奴隸ではなくて、神の赦罪の愛に支えられて生きる自由人として甦りつつ、かえつて罪と死より解き放たれた感謝に動かされて、神の意志の投射された立場としての道徳に還りゆくのである。従つて道徳は一度宗教によつて絶對的に否定されることによつて肯定され、かえつて崩れることのない道徳として回復されるのである。

しかしこの道徳と宗教の絶對的轉換の論理にまで徹底できなかったカントの思想は、思想的にはシェリングの自由論を経てキエルケゴールの逆説辯證法にまで至つて、克服されなければならなかつたし、又宗教を離れた理性の立場は、やがて科學の進展とともに理性の神聖性が喪われ、ニヒリズムへと崩壊しなけたばならなかつたのである。われわれはそれに暫く考察を向けてみたいと思ふ。

四 近代的道徳の崩壊と宗教

さて、十九世紀の中葉に至つて、ヨーロッパの世界に、物心兩面にわたる大變動が生じたことは周知の通りである。この變動の根幹をなしたものは、産業革命の擴大普及による經濟的社會的な大變動であつた。十八世紀の後半イギリスに始まつた産業革命は、十九世紀に入つてフルトンンの蒸氣船の發明（一八〇七年）とステイヴンソンの蒸氣機關車の發明（一八二五年）によつて運輸革命を惹き起し、一時に躍進的な發展を行つて、歐洲全土を忽ちの中に變貌

せしめて了つた。新しい經濟機構に伴うて生じた大都市の勞働者、商工業者、技術家、官吏等に見られる新しい生活形態の出現、勞働運動の勃興、科學知識の普及と一般民衆の宗教よりの離叛等はみなその變貌の一端である。思想的にも新しい、歴史學の進展によつて生じた聖書の原典批判は、キリスト教の衰頹に拍車をかけたし、生物學と生理學の發達は殊に人間の理性や精神の實在性に疑惑を呼び起して、十九世紀中葉まで續いたロマンティズムの風潮に決定的な打撃を與えた。そして社會科學の勃興は、それ以後の人間觀と社會運動との上に劃期的な影響を與えたのである。この時期はいわば現實主義の時代であり、また唯物論と實證主義と自然主義の時代であつたが、われわれは先ずその中から思想上最も重要な意味をもつダーウイン(1809—1882)とマルクス(1818—1883)の二人の思想家の與えた、道德と宗教に對する影響から簡單に考察してみよう。

ロンドン大學のマクマレイ教授は、「近代精神の形成」(堀秀彦譯)の中でダーウインの進化論の出現を極めて重要視している。それはダーウイン以前においては、人々は自然を理想化することができたし、進化についても生命のユートピアへの進歩というロマンティックな信仰をもつことができたが、ダーウインの科學的機械的な假設によつてそれが不可能となつたからである。ダーウイニズムに對する宗教的傳統の世界よりの反動は周知のことであるが、當時宗教はもはや世界の構圖の中心點になつたのであるから、生物學樹立のもたらした本當の効果は、ロマン的文化の破壊を不可避ならしめたことにあるとかれは説いている。確かに、人間は結局發達した猿にすぎないという結論の下では、ロマンティシズムは崩壊する外はあるまい。

そこでコペルニクスの地動說によつて世界が萬有の中心であることをやめて、宇宙の一點にすぎぬ一遊星となつたように、進化論の下で人間は、長く確保していた理性或いは精神としての世界における特殊な地位を喪失して、動物界の同一系列の一員となつたのである。従つてカントが無限の宇宙を前にして虚無的な人間の唯一の支えとした道德

律の存在性も、ここでは遂に喪われたのである。こうして十八世紀の自然科学の影響の下で、人間機械論が結果したのに對して、十九世紀の生物學の影響下では、人間獸としての人間の理解が残されたのである。このダーウイニズムの影響の典型的な例を、われわれは明治の末年に活躍した我國の代表的な自然主義評論家の言葉をもつて示してみよう。

「遠く例を覓むるにも及ばず、先づ吾れ等人類に關して觀察せよ。その根本的想念は、たゞ迷妄の想として打破せられたるにあらずや。人は神の形に造られたりとか、或は萬物の靈なりとか言ひて、之を禽獸と其の種類を異にしたる靈物と見做したる昔日の夢なり。遠き祖先は頗る眞面目に之を信じたれど、吾れ等に取りては是れ根柢なき妄想なり。進化論は此の妄想を根柢より打ち碎きぬ。人の眞相を知りそめし當時の人々は、如何にも淺ましく感じたるならむ。神靈の光彩を放ちつゝありし人類の幻像は、倏忽として消え、殘る所は有りの儘の人間なり、吾が身と猿とをエツキス光線に照合すれば、同型の骸骨現る。」（長谷川天溪「幻滅時代の藝術」）

よ。そしてこの生物學の人間觀のもたらす精神的歸結を見ようとするならば、自然主義時代の石川啄木の書簡を見れば

「兎に角人生は苦痛だ。神など無論ない。靈魂もない。あるのは永劫不變の性格の根のみだ。それが何よりの苦しみだ。そして君。人間も遂に動物だ。上等下等の階級はあるが、矢張動物だよ。無いと信ずる『神』といふものに祈つてみたい様な心地さへする。泣かず笑はざる『眞面目』の苦痛！……無信仰だ！無道德だ！」（明治四十一年七月、岩崎

正氏宛書簡）

しかしこのような無信仰、無道德のニヒリズムの醸成が、十九世紀末葉以來の資本主義社會の矛盾の激化によつて促進されたことは言うまでもない。従つてこの生物學の人間理解が社會革命の具體的な方法を有つ社會科學の人間理

解によつて克服されるなら、輝かしい未來の展望が開かれて、ニヒリズムは解消し、新しい社會主義的ヒューマニズムの立場が確立されると考えられるかも知れない。現に石川啄木について社會主義的思想家の齊しく注目し稱揚するところは、かれの晩年における自然主義より社會主義への移行である。しかし啄木自身についても、それが果して自然主義的虚無思想を克服して社會主義に移つたのか、それとも以前より自然主義思想ともにかれの中に存在した社會主義思想にむかつて、ただ時計の振り運動のそのように、晩年動いたものか、簡単に結論づけることはできないであらうし、元來社會主義思想によつてニヒリズムの克服が、原理的に可能であるか否かについては、極めて疑問が多いのである。われわれはここでマルクスについて觸れなければならぬ。

成程、マルクスによつて創められた社會と人間の唯物辯證法的な把握は、いままで隠蔽されていた社會と人間との歴史的な形成過程を初めて具體的實證的に明かにした。そしてそれは資本主義の根本構造に鮮かなメスをふるい、その長期の動向に見通しを與え、その矛盾と欺瞞を根柢より暴露して、その克服の具體的な道を示した。これが世界に新しい展望と希望を與え、人類解放への社會的・道徳的エネルギーを醸成し結集して、廿世紀の前半においては世界の姿を一新する革命を相繼いで引き起したことは、われわれの周知のところである。資本主義の發展の過程の中で、宗教的・道徳的心情を喪失し、平均化され機械化された生活の中で、利己的に文化の享受に耽り、社會の矛盾を眼前にしながら、これを變革する方途も熱情もたぬ現代人の中にあつて、的確な現實把握に基く變革の方式と、宗教的にも見られる人類解放への熱情をもつ共產主義者の世界的な活動は、われわれの瞠目せざるをえないところである。しかしこのような表面的な活況にも拘らず、共產主義の根本思想には、人間性の眞の回復を困難にする重大な缺陷が存在しているのである。われわれはいま、この共產主義の眞理と虚偽とに生涯にわたつて苦惱し、一度はマルキシズムに身を投じながら、ロシア革命に際してはこれの批判者となつて遂に追放され、故國の運命に惱みながらパリに客死

したベルデチャーエフ (1874—1946) の深い共産主義把握を通して、そのことを學んでみたい。かれは「共産主義の問題」(野口啓祐譯) の中で次のような言葉を記している。

「共産主義は非人間的である。なぜなら、神を否定すれば、かならず人間を否定することとなるからである。共産主義はヒューマニズムという過渡的な、中間的領域に止らない。それは普通行われているように、人間の名によつて神を否定したのではなく、第三の原理——つまり神の座についた社會的集團の名のもとに神を否定した。それゆえ、ヒューマニズムがあえて論理的に、また完全に神を否定しなかつたのに反して、共産主義は彼等のいわゆるキリスト教的『神話』をも否定してしまつた。なぜならば、キリスト教的『神話』は神に關する神話であるばかりでなく、人間に關する神話でもあるからだ。つまり、それは、神人の『神話』であるからである。最初人々はこの神話の一面である、神に關する『神話』だけを追放しようとしたが、人間に關する『神話』には手をふれなかつた。人間はあらゆるものの中に立つという人生觀は、キリスト教的『神話』の名残りである。人間は神の聖心の表れであり、神の被造物であり、神の似姿である。だからこそ、人間はとくにすぐれた威嚴と、絶對的價値とを有しているのだ。なるほど、ヒューマニズムは神を否定した。しかし人間に宿る神の似姿は否定せず、人間の絶對的價値をそこにおいた。これがヒューマニズムのディアレクティクであつて、フォイエルバッハの人間學はそれを特に強く打出している。……フォイエルバッハにあつては、人間に關するキリスト教的『神話』が依然として維持されている。だから、かれの哲學は無神論的ではあるが、しかし非人間的とは言えない。フォイエルバッハの學說を受けついだマルクスはその無神論を一層徹底させて、ついにキリスト教的神人の『神話』まで破壊してしまつた。マルクスにはもはや、フォイエルバッハのような、人間を神とみる信念が残つていない。マルクスの教えは人間中心ではなく、社會中心であり、プロレタリアート中心である。かれの説く人間からは、すでに神の似姿が失われ、その人間像は社會の姿によつ

てかたちどられてゐる。マルクスの人間はまつたく社會的環境の産物であり、その時代とその階級の經濟によつて生み出されたものである。人間は社會——いや一層正確に言うならば、かれの屬する階級——の一機能にすぎない。そこにはもはや人間は存在せず、ただ階級のみが存在する」と。

われわれはこのバルヂャーエフの批判が、肯綮こんけいに當つてゐると思わざるをえない。そしてキェルケゴール (1813—1855) やドストイエフスキイ (1821—1881) の社會主義批判もこの一點に懸つていたのである。

さてわれわれは、十九世紀後半から始まつたヒューマニズムの、従つて宗教を離れた道德思想の、ニヒリズムへの崩壞について考察した。そこでは神を離れた人間が、科學の進展とともにさらに道德を喪い、遂に單なる動物や機械や社會の似姿に變り果てたのである。しかしそれではこのような時代にあつて、人間性の回復は、すなわち、道德と宗教の再興はいかにして可能なのであろうか。それに答えるのがキェルケゴールやドストイエフスキイのごとき思想家であることは、言うまでもあるまい。われわれはいまはただキェルケゴールの思想行動に一言觸れて筆を擱きたゞ。

キェルケゴールが近代精神の崩壞の危機を最も早く、また最も深く洞察した豫言者の人物であつたことは、今日では隠れもない事實である。かれは先ず、外面的な文化の躍進に促されて、宗教を離れ、また嚴格な道德の規定を忘れて、人生の享受に耽る近代人の、永遠なるものとの關係を見失つたがゆゑに生じた恐るべき魂の空洞を、人々の前に抉り出して見せた。一八四三年に著された「あれか、これか」が人生を美的段階と倫理的宗教的段階とに分つて、人生の享受を事とする美的段階が、退屈、憂愁、不安、絶望という崩壞過程を経て虚無に必然的に直面していることを描き出したのはそれである。こうしてかれは近代人の魂に鈍く動いてゐる虚無感を掘り下げて、脚下にめぐるめく深淵を開き、戰慄によつて人間の喪われた情熱を再び凝集し、そこに虚無への自己解體か永遠への飛躍かの、あれか、

これかの決斷を迫つたのである。しかし他面では、同じ年に著された「懼れと戦き」及び「反覆」により、舊約聖書のアブラハムとヨブとの物語を拉し來つて、合理性に拘束されて超越的な世界に眼を向けることができず、徒らに脚下の虚無に沈みゆく近代人に、かれは逆説的な信仰の世界を、戰慄すべき生ける神との遭遇の物語を、直截に斷乎として提示することによつて、眞の宗教への感覺を呼び戻そうとしたものである。理性の崩壞期に出でたかれにとつて道徳の確立は宗教の確立と同時的でなければ不可能であつた。「あれか、これか」において兩者の區別が不明確であり、後の作品においても倫理的なものが、人倫的關係においてよりも、むしろ神との關係において考えられる傾向をもつているのは、それに起因しているといえよう。

しかし「完結的非學問的後書」(二八四六年)まで到ると、ヘーゲルとの對決を通し、思辨哲學の中にも埋没してその本來の姿を喪つていた道徳と宗教が、再び掘り出されて、その絶對否定的な媒介の關係において根本的に明かにされるのである。われわれが上來述べ來つたような道徳と宗教との原本的關係の理解を、今日容易にもつことが可能となつたのも、このキェルケゴールの思索の結果であるともいえる。

こうして近代生活の無基盤性を顯わにし、その血路として宗教の原本的事實を指示し、かつまたヘーゲ哲學の批判を通して宗教の論理を根柢より明かにしたキェルケゴールが、最後に行つたことは、近代生活の死毒にかかつてその生命を喪つてゐるキリスト教界に、眞のキリスト教を導き入れることであつた。それは匿名による近代キリスト教の批判と原本的キリスト教の解明から始つて、假面をとつてのデンマーク國教會との對決に進み、最後には自ら殉教者として信仰の證を爲さんとする決意にまで突き詰められた。自らが信仰に生命を賭けて生きるときに、初めて現代の矯正として働くことができ、そこに新しい人間の回復が可能となることは、キェルケゴールが身をもつて示した眞實であつたのである。

さてわれわれはこのようにしてキェルケゴールの思想活動を顧みるとき、現代におけるモラルの回復が、宗教の再生を俟つてはじめて可能であることを認めざるをえないであろう。そしてそれとともに近代精神史の推移を通して、われわれが（一）に概括した道徳と宗教との關係がいかにも本能的なものであり、これが毀損されるときいかに精神の危機が招來されるかを、認識せざるをえないであろうと思う。