

宗教と倫理

——ドイツ観念論思想を手掛かりとして——

諸岡道比古

〈論文要旨〉 宗教が社会に受け入れられている限り、その宗教は独自の営みをもその社会の中で続けることができる。けれども、宗教がひとたび社会の秩序や規範を批判したり犯したりするようになると、宗教と社会との間に軋轢が生じる。その軋轢は、宗教上の振る舞い方と世俗社会のなかで考えられているあるべき振る舞い方とが齟齬することに起因する。いかなれば、宗教的善悪と道徳的善悪との乖離とその優先順位の付け方に起因する問題である。その解決には、宗教的善悪と道徳的善悪のいずれか一方を優先させる、あるいは両者を一致させる必要がある。ドイツ観念論思想に連なる思想家において、これらの問題がいかに考えられているかを、カント、フイヒテそしてシェリングの思索から振り返り、三者三様のその解決法を提示することが本論の意図である。

〈キーワード〉 善悪、自然的宗教、カント、フイヒテ、シェリング

はじめに

どのような教祖、教義、教団を持つ宗教であれ、その宗教が社会に受け入れられている限り、宗教と社会との間に軋轢は生じない。しかし、宗教がその社会の秩序や倫理を脅かしたり否定したりすると、その宗教は社会から淫祠邪教、カルト集団、テロリスト集団等々と名指され、批判されたり非難されたりする。はたまた警察の監視下に置かれたりする。信者の側からすれば、自分たちは教祖の教えを忠実に守り自分たちの理想世界を実現しようとし

ているだけのことであつて、社会の無理解が自分たちを孤立させたり弾圧させたりしている。社会が教えを受け入れて変われば、理想が実現され、宗教との軋轢も無くなり、幸せな世界が出現する、と。この問題は社会的レベルだけではなく、個人のレベルにおいても見られる現象である。例えば、漁師の子ヤコブとヨハネとが舟の中で一緒に働いていた父ゼベダイを舟に残してイエスにしたがったり（『マタイによる福音書』四一―一八以下）、釈迦が家族を捨て出家したりして、個々人相互間に不満や軋轢を生み出している。そこには、社会の中で考えられているあるべき振る舞い方と宗教信仰者が考える振る舞い方との違いが露呈する。本論では、ドイツ観念論思想を築いた思想家たちが宗教と倫理との関係をいかに考えていたか、特に彼らが考える宗教と道德との関係、つまり彼らが宗教を宗教たらしめるもの、宗教の本質と考える自然的宗教あるいは理想とする宗教と、彼らが提示する道德との関係から検討することにする。

—

ドイツ観念論思想の礎を置いたカントは、認識論においてコペルニクスの転回を行うとともに、道德論においては、倫理学上のニュートンと呼ばれるように、現存する道德にその存続を約束する方法論的基礎付けを与え、新たな方式を提出する。その方式とは善悪と福禍とを峻別し、感性的で理性的な存在者としての人間に普遍的に妥当する善悪の概念を提示しようとするものである。それは「私たちがア・プリオリに知っており……理性の事実として、いわば与えられている道德法則」⁽¹⁾に善悪の概念を関係させ、行為する主体の感覚的狀態に關係させるものではない。カントは「善悪の概念を、道德法則に先んじてではなく、……道德法則の後に、しかも道德法則によつて規

定されるもの」(KpV.74)とする。それゆえカントは、従来の考え方のように、快を得る手段を善と名づけ、不快と苦痛の原因であるものを悪と名づけることはない。もしその様な考え方をするならば、善悪の概念は行為する主体の感情に左右され、行為する主体に依存した経験的で相対的な概念になる。人間にとって普遍的に妥当する善悪の規定を提示しようとするカントは、善悪の概念を人間の感性とそれの引き起こす感情ではなく、「理性の事実」としてあらゆる人間にア・プリオリに与えられている道徳法則に関係させ、しかも道徳法則によって規定される限りでの意志に対する関係とする。つまりカントは人間の感覚状態ではなく、人間の行為の仕方や人間の行為の主観的原理である意志の格律に、言い換えれば、善きあるいは悪しき人間として行為する人格そのものに善悪の概念を関係させるのであって、行為によって達成される対象や意志の対象に基づいて善悪の概念を規定することはない。いふなれば、行為する主体の格律が、道徳法則により規定されるか否かによって、厳密に言えば、格律へと共に採用される道徳法則と感性的欲望とのいずれを優先させて格律を規定するかによって、善悪の概念が規定されるのである。したがって、善と悪とを実在的に対立するものとし、アウグスティヌスやライプニッツなどが考えるように、悪を「善の欠如」とすることはない。

感性的にして理性的存在者としての人間にとって、普遍的に妥当するこのようにして規定された善悪の概念に基づき、カントは『単なる理性の限界内における宗教』⁽²⁾において、人間が現実に行っている行為を、例えば、未開人の残虐行為、文明化された人々に見られる戦時体制や友人間の秘かな裏切りなど、悪しき行為を例証しながら(35-36)、現実的人間の存在様態を分析する。その際、悪の根拠は人間の悪しき外面的行為ではなく、あくまでもその悪しき行為の格律におかれる、つまりその行為の格律が道徳法則を意識しながらも感性的欲望を優先し、感性

的欲望によって規定されている、という点におかれるのは言うまでもない。こうした悪しき存在状態にある現実の人間はいつ悪しき状態に陥ったのか、という悪の根源をカントは追求し、時間上背進しながらその原因を追及する時間的根源ではなく、結果の現存在を問題にする理性的根源にその根源を求める。というのも、格律を採用する行為は意志の自由に基づく英知的行為であって、時間的根源にその根源をおくことはできないからであるし、また、時間上にその根源を求めると、責任の所在が無限背進し霧散するからでもある。悪の根源を理性的根源に求めるにしても、カントは、道徳法則よりも感性的欲望を優先させてしまっている悪の「理性的根源は、……私たちに探求しえない。というのは、根源そのものが私たちの責任に帰せられねばならないからである」(R.46)とし、根源的素質が善である人間がなぜ悪をなしてしまっているかわからないけれども、格律採用の最初の主観的根拠からして、道徳法則と感性的欲望とのあるべき秩序を転倒しており、人間は生得的に悪であるとする。そして人間本性に内在する根本悪 *das radikale Böse* を指摘し、あらゆる人間の生き様が道徳的に悪であると述べる。

二

善悪の概念規定における普遍性をカントは感性的にして理性的な存在者としての人間が持っている理性に基づき、その「理性の声」を定式化した道徳法則によって意志の格律が規定され、道徳法則に適した行為がなされる場合のみを善と、またそうでない場合すべてを悪と規定した。精確に言えば、道徳法則も感性的欲望も共に格律に採用されるが、それらが採用される際、感性的欲望を意識しながらも道徳法則が優先して格律に採用され、道徳法則が格律を規定し、その上で、この格律に基づき道徳法則に適した外面的行為がなされる場合のみが善ということに

なる。外面的行為が道徳法則に適っていたとしても、格律が道徳法則に規定されていない場合は善でないことは言うまでもない。それは外面的行為が道徳法則に適っているかどうかという適法性だけでなく、格律が道徳法則によって規定されているか否かという道徳性も問題にされるからである。

このようにカントは厳格主義的に善悪の概念を規定したが、善悪のこうした概念規定は「ひとりぎめの、あるいは自己規定から生じた道徳」⁽³⁾に基づくものであって、その規定に普遍性はないと主張する者が現れる。その一人がシェリングである。彼は『自由論』のなかで、カントの『単なる理性の限界内における宗教』における悪論を評価し、善悪に関するカントの考え方を基本的に踏襲する。そして善悪の規定根拠を悟性としての普遍意志 Universalwill と人間の欲望である特殊意志 Particularwill との優先関係に求める (F. 363)。特殊意志を意識しながらも普遍意志に従う場合が善であり、逆に特殊意志を重視し、特殊意志が服従すべき普遍意志との関係を転倒することが悪である。シェリングによる善悪のこの規定はカントのそれと異なるように見える。それは、理性と悟性との違いがそれらの規定の違いに過ぎないように思われるからである。しかし、この点にこそ、カントとシェリング両者の人間観の違いが現れ、両者によって描き出される人間それぞれが自らの自由に基づいて行為を決定する際の基準に、まったく異なった意義が見出される。カントが語る理性はあくまでも人間の理性であるが、シェリングが述べる悟性は神的悟性であり、神そのものである。

シェリングによれば、神は神そのものと神の根底とからなる。神の根底が自らを産み出そうという欲望を感じると、それに応じて神そのものが自らを振り返り、自らを自らの「生き写しの像」(F. 361)において見ることになる。この像は神そのものの中に産み出された神自身であり、「神の似像」(F. 361)にほかならない。神の似像は、いくな

れば、創造されるべき世界の像つまり創造されるべき存在者の像であり、自らを産み出そうという神の根底が持つ意欲に、統一を与える「言葉」(F.361)でもある。言い換えれば、「意志の中の意志」(F.359)である悟性が、「悟性なき意志」(F.359)である欲望に「言葉」である自らを与えることにより、産み出すべき被造物を示すことである。こうして、自らを産み出そうという意欲と創造されるべき像とが結びつくことにより、神の似像に基づいた形成作用が営まれ、人間を含めたあらゆる被造物が創造されることになる。つまり、悟性なき意志である欲望と意志の中の意志である悟性とが結びつくことにより、「自由に創造する全能な意志」(F.361)として被造物を創造する。その結果、創造された被造物は自らのうちに持つ悟性の割合に応じて、無機物・有機物・植物・動物・人間といった、人間を頂点とする被造物の諸階層に、それぞれ属することになる。人間以外の被造物においては、各被造物に独自の割合で配分されている悟性が悟性としての機能を未だ十分に果たさないため、欲望である盲目的意志が本能として各被造物の行動を指導する。ところが、被造物の諸階層の頂点に立つ人間においては、盲目的意志に従属している悟性がそれから完全に解放されるため、悟性としての普遍的意志と欲望としての特殊意志との優先関係を人間自身が決定しうることになる。人間は、他の被造物において固定されていた欲望と悟性との関係を越え出て、両者のいずれを優先させるか、ということを選択することの出来る「精神」(F.364)を持った存在者として、創造されるのである。欲望と悟性との優先関係を自らの英知的行為として規定することができる点は、カントの宗教論における考え方と同じである。欲望と悟性とのいずれかを優先して意志を規定しうる、という意志の自律的規定に「悪の可能性」を指摘するシェリングは、根底の意欲とそれに関わる悟性との関係に基づく創造のあり方からして、悟性に対して欲望を優先するという悪への傾向が生まれながら人間にはあり、現実の人間は事実また悪しき行

為をしている」と「悪の現実性」(F. 373)を分析する。そしてこれらの分析に基づき、人間本性における根源悪 *das ursprüngliche Böse* を指摘する。根源悪の根源についてシェリングは、カントが断念したその論理的先行原因を追及してはいないが、カントとは異なり創造ということから説明しようとはしている。しかし説明はどうであれ、人間には根源悪があり、その存在様態が悪であることに変わりはない。根本悪と根源悪という言葉の違いはあるが、人間の現実的存在様態が悪であることをカントもシェリングもともに認めているのである。

このようにシェリングは神による創造から人間のあり方を説明し、カントと同じように人間の現実的存在様態が悪であり、しかも人間は本性からして悪であることを指摘する。しかしその際、悪であるか否かを規定する基準である悟性は、被造物すべてがそれぞれ属する階層に応じて分け持つ悟性であって、神そのものが発した言葉である。人間との関係でいえば、人間の本性を形成する神的悟性であり、神そのものである。したがって、人間が行為する際、自律的規定により自らの本性の、つまり自らの本質の法則に従う場合、普遍性の問題はともかくも、カントの場合のように人間の理性ではなく、神的悟性、神そのものに従うことになる。ここに神の法則に従うか、あるいは人間の法則、言うなれば世俗の法則に従うか、という問題が生じることになる。理性の単なる自己規定による道徳の主観性を批判するヘーゲルは、カントの主観的道徳性の立場を踏まえ、道徳の内面性と法の外面性とを総合する、慣習に基づく客観的な人倫の立場を主張するが、その場合でもここで言う人間の法則に分類されることになる。

カントもシェリングもそれぞれの立場から善悪の概念を規定し、人間の現実的存在様態が悪であり、その上人間本性が悪であることを示した。しかし人間が悪であると規定したとしても、それは道徳的観点から見ての善悪である。道徳的善悪に対し、人間によって定められた法則の一つである法律の場合、動機はどうであれ、なされた結果が重要であり、適法性のみが問題とされる。しかし道徳の場合、適法性はもちろんのこと道徳性が重要であり、動機も結果もともに問題となる。その際、動機主義か結果主義かで、つまり動機と結果のどちらを優先するかで立場も分かれるが、将来の結果も含め、両者が善であることが理想である。言い換えれば、善き格律に基づき善き行為をなし、その結果が将来においても善であることが理想である。道徳的観点から言えば、世俗的世界において、将来の結果まで考え道徳的に善く振る舞うことは人間にとって当然のことである。しかし世俗的な事柄に宗教が関わってくる、先に挙げたイエスや仏陀の例の様に、家族の絆や血縁の絆さらには地縁の絆等々よりも宗教的な絆が優先され、世俗的世界と宗教との間に緊張がもたらされ、道徳的善悪に対する宗教上の善悪が問題となる。いうなれば、世俗的な事柄に宗教的な事柄が関係し合うと、そこに宗教と道徳との緊張が生まれ、信者個人のレベルや社会的レベルで、一言で言えば、宗教と社会との間に軋轢が生じることになる。その場合の解決方法として三つの可能性が考えられる。それらは、(1)道徳的善悪を宗教的善悪に優先させる、(2)宗教的善悪を道徳的善悪に優先させる、(3)道徳的善悪と宗教的善悪を一致させることによつて、軋轢を解消する可能性である。これらの可能性のうち、どの立場を取つてカントやシェリングが、そしてフイヒテが思索をしていたかを、つまり彼らが宗教を道徳

との関係においていかに考えていたかを明らかにすることにする。

カントが「道徳法則は……最高存在者〔神〕の法則と見なされなければならない」(KpV. 148)と述べているのを、道徳と宗教を一致させていると勘違いしてはならない。カントはあくまでも、人間がなすべき人間の義務を果たし、その上で宗教へ到る道を考えているのであって、その逆でもまた同一視することによってでもない。カントは宗教を最高善 *das höchste Gut* との関係から導き出す。彼によれば、最高善は至上善 *das Oberste* と完全善 *das Vollendete* との総合からなり、その結合は原因と結果との関係にある (KpV. 127-8)。つまり最高善とは、善の無制約的条件である至上善と善のそれ以上大なる部分がない全体である完全善とからできており、言い換えれば、人間がなすべき行為の無制約的条件である幸福に値すること、という意味での至上善と、その値することに見合った幸福、という意味での完全善とからできており、至上善を追求した結果として完全善に与る、という具合に作られている。至上善を追求する、ということは、道徳法則によって意志が完全に規定されることを求めることであり、その追求の結果として、意志規定に応じた完全善に与ること、最高善を実現するのが、カントの最高善についての考えである。しかしながら、意志規定の結果としての、この世における原因と結果との実践的結合は、道徳法則をいかに厳格に遵守したとしても、幸福に与ることを期待しうるものではない。というのは、幸福に与るには、意志規定の能力とは別個の、自然法則の知識とそれを自分のために用いる物理的能力を必要とするからである。とはいえ、最高善を実現するには、まず道徳法則を厳格に遵守することが第一の課題である。道徳法則をいかに厳格に遵守するといっても、有限な理性的存在者にとって、道徳法則と意志との完全な一致はあくまでも「道徳的理念」であって、「いかなる瞬間においても受け入れることのできない完全性」(KpV. 140)である。したがって、この理念

は、有限な理性的存在者にとって、道德的完全性の低い段階からより高い段階への「無限の進行」(KpV. 140)において到達すべき目標となる。この目標への到達を、カントは「同一の理性的存在者の無限に持続する存在 Existenz と人格性（これを人は靈魂の不死と名づける）の前提」(KpV. 143)において可能である、と言う。つまりカントは、有限な理性的存在者にとって最高善は靈魂の不死を前提してのみ可能であるとし、靈魂の不死を「純粹実践理性の要請」(KpV. 141)という形で前提する。

最高善の第一の主要部分である道德性の完成ということをも「靈魂の不死の要請」で可能にしたカントは、さらに、最高善の第二の要素である、道德性に合致した幸福を可能とするために、「神の存在 Existenz を要請する」(KpV. 140)。というのは、幸福と道德性とは必然的に一致する根拠がそれ以外に存在しないからである。幸福とは、有限な理性的存在者がその存在の全体において、すべてが望みどおりになっている状態である。この状態は、自然と有限な理性的存在者の目的が一致している場合に成り立つが、こうした状態が自らの存在全体において持続するということは、有限な理性的存在者においては考えられない。というのも、自然法則と道德法則とが一致すること、言い換えれば、自然と理性的存在者の目的すべてが一致することは不可能なことだからである。しかしながら、カントは、「最高善は可能でなければならない」(KpV. 143)から、そのために、幸福と道德性との厳密な一致の根拠が必要であるとする。そこで、道德的心術に適った因果性を持つ自然の至上原因が想定され、幸福と道德性との一致の根拠を持った自然全体の原因、つまり「神の現存在 Dasein」が要請されることになる。神の現存在が要請されることにより、完全な意味で、至上善を追求した結果として完全善に与ることが可能となり、最高善が実現しうることになる。このように、最高善を実現すべきであるが故に、その可能性の必要性として、靈魂の不死や

神の現存在を要請する、という考え方をカントは、「実践的意図における必要を納得させることに関して、信仰、詳しく言えば、理性的信仰と名づける」(KpV. 145)と述べる。しかもカントは、最高善の実現のための第一要件である道徳法則の遵守を、要請された神の命令の遵守であるかのように見なし、最高善の実現可能を希望することになる(KpV. 148-9)。そしてカントは、最高善の概念を通して、本来宗教を必要としない道徳論から宗教を導き出す。つまりカントは、最高善を促進したいという「道徳的願望」(KpV. 150)を目覚めさせ、その上で「私たちが、幸福に値しなくてはならないようにと意を用いた程度にに応じて、いつの日にか、幸福に与るであろう、という希望」(KpV. 149)を抱かせる宗教を導き出すのである。このようにカントは、あくまでも人間がなすべきこと、あるいは幸福に値することを規定した上で、宗教を考えることにより、現実世界における道徳と宗教との対立を却ける。道徳があつてはじめて宗教があるというように、カントは道徳的善悪を宗教的善悪に優先させる(1)の立場に立つのである。

これと逆の立場に立つのがシェリングである。人間を神との関係において捉え、しかも人間が自律的規定により自らの本性の法則に従う際、神そのものに従うとするシェリングの場合、現実の生を否定することによって世俗的世界と宗教との緊張を解消する。彼によれば、悪への傾向を持つ現実の人間は、その根源悪ゆえに、「偽りの生 ein falsches Leben」(F. 366)のなかを生きている。言い換えれば、人間は欲望や欲情に駆り立てられ、普遍意志と特殊意志とのあるべき神的関係を転倒し、生きるべき生き方から遠ざかった生活をしている。こうした生活をしている人間にとって、つまり普遍意志を意識しながらも特殊意志にしたがって生きる「罪人」(F. 302)である人間にとって、神的関係はおのれを焼き滅ぼす火である。あるべき生き方がおのれを焼き滅ぼす火であるがゆえに、転倒

した生き方をしている人間は、できる限り神的関係から遠ざかって生きようとする。けれども、人間は、神的関係のうちで生きるべきであり、生きるべき生き方を実現しなければならぬ。神的関係のうちで生きるには、欲望を重視した生き方をする自我性に死ななければならない (F. 381)。自我性に死ななければならないと言っても、欲望の連鎖のなかに生きる現実の人間は、自分かわいさのあまり、自我性の休らい、欲望の満足を求めて、むしろ逆に神的関係から遠ざかろうとする。この遠ざかる度合いに応じて、人間の欲望はますます激しく沸き上がる。そして一段と神的関係から離れ、人間はますます「偽りの生」にのめり込むのである (F. 382)。ところが、生きた有機体のうちで、個々の部分や組織が、全体から逸脱するやいなや、それと対立する統一や共同作業が火と感じられ、内的な炎熱により炎症を起こすが、その炎症は鎮められねばならないと同様に、病気は回復されなければならないし、犯した罪は償われなければならない (F. 383)。罪を犯した人間は古き人間を捨て神が嘉する新しき人間を着る時、つまりシェリングにとっては「死者たちの将来の一般的蘇生⁽⁴⁾」の時、罪を償った人間として、神とのあるべき関係を初めて築くことができる。

人間が自律的規定により行為をなす点に道徳的善悪を規定したシェリングは、現実の人間に道徳的悪を指摘したが、悪しき生き方をする人間を罪人と捉えることによって、人間自らの本質の法則を直ぐさま神の法則とし、道徳的善悪の視点から宗教的善悪のそれへと視点を移してしまう。そして宗教的善悪の視点からあるべき生き方の実現を説くことによって、宗教と道徳との違いを無視し解消しようとする。従うべきものが神の法則つまり神そのものとするシェリングの場合、宗教的善悪を道徳的善悪に優先する、というよりは、むしろ道徳的善悪を無くし宗教的善悪のみにする、といった方がよいかもしい。しかし、宗教的善悪を前面に出しながらも、道徳的善悪に宗教

的善悪を優先させる(2)の立場にシェリングは立っている、と言うことは可能である。

四

カントやシェリングとは異なり、フィヒテは高次の道徳性の立場を考へることと宗教と道徳とを一致させようとする。フィヒテは高次の道徳性を明らかにするために、まず人間の生を「真実の生 *das wahrhaftige Leben*」と「仮象の生 *das Scheinleben*」とに区別する。⁽⁵⁾ というのも、人間は誰しも自分は生きていると思つて、安らかで満ち足りた状態である幸福を求め、フィヒテによれば、その人間が実際には「死んでいる、すなわち非存在へ沈んでいる」(A. 401) 場合があるからである。生きていると思つている人間は、欲望を満たすかに思へる対象を愛し、この世界の中に幸福を求める。しかしながら、こうした努力をする人間が、幸福であるか、と自らを顧みると、自らの心胸の最も奥底から「そうではない」という声が響き渡る(A. 408)。けれども、欲望の連鎖の中に生きる人間は、境遇さえ変わればより良くなると考え、欲望充足に邁進するが、欲望が完全に満たされることは決してない。そこで、人間は空しきものを追いかけるように運命づけられており、この地上での生に満足することは断念すべき、という結論に達する。そして「伝統的に私たちに伝わっているように、墓の向こうに」幸福を設定する(A. 409)。しかし墓の下に入ることでも幸福を得ることはできない。それは、フィヒテが提示する「真実の生」を人間が生きていないからであり、欲望の連鎖の中で「生きている」と思つていたのは「仮象の生」をひたすら生き、実際には死んでいたからである。

仮象の生ではなく、真の意味での生を生きるとは、「永遠にして不変なるものとの一致にある」(A. 410)。つま

り「真実の生は神の中を生き、神を愛し、仮象の生は世界の中を生き、世界を愛そうとする」(A. 406) ことである、とフイヒテは述べる。世界の中を生き、世界を愛する仮象の生は、生きて見えるように見えるだけの生であり、死んだものである。ここではもちろん人間の「生理的死」(A. 432) が問題にされているのでない。真実の生の立場からすれば、仮象の生を生きる人間は死んでいる、ということである。とはいえ、フイヒテによれば、純粹な死も純粹な非存在もなく、生と存在のみがあるだけである。仮象の生は「生と死、存在と非存在とが混合」(A. 404) したものであり、「何らかの方法で、真実の存在によって支持され、担われているもの」(A. 402) にすぎない。つまり、「真実の生が何らかの方法で仮象の生に入り込み、混合している」(A. 402) ののである。

フイヒテによれば、「生と存在とは……一つであり、同じもの」(A. 403) である。この存在はその人間が属する生の立場に応じて様々な形態において現象する。例えば、感性的人間にはまさに外的感官の対象として現象するが、「本来の真の存在は、生成するものでも、発生するものでも、非存在から出現するものでもない」(A. 438) し、「今あるように永遠の昔からあり、永遠に変化することのない」(A. 439) ものである。しかもこの存在は、「自己自身から von sich 自己自身に基づいて aus sich 自己自身によって durch sich 存在する存在」(A. 439) であって、「端的に一であり、完結し完成した、その上端的に不変な一様性として」(A. 439) 考えられるものである。「この存在の内部においては、いかなる新しいものも生じはしないし、いかなる形成もいかなる変化変遷もありえない」(A. 439)。このように述べるフイヒテは、真の存在に存在の絶対的独立性、絶対的自立性、絶対的同一性を、また真の存在が端的に一なるものであることを認める。言い換えれば、フイヒテの言う真の存在とは「絶対的存在、つまり神」(A. 452) に他ならない。

この絶対的存在は「自己のうちに閉じこもり、隠れ埋没する存在」(A. 439)であるが、この存在の現存在 Daseyn がこの絶対的存在を「表明し開示」(A. 439)する。というのも、この現存在は「存在の表象」(A. 440)であるからである。絶対的存在、つまり神は自分自身によってのみ存在することが出来るように、「自分自身によってのみ現存在することが出来る」(A. 443)が、神以外のいかなるものも「存在し、しかも真実には現存在することも出来ない」(A. 443)。つまり、「一切の生の中において現存在するのは、つねに絶対的で神的存在の現存在」(A. 444)だけである。いふなれば、神は「直接自ら存在することにおいて im Vonsichseyn、すなわち生において現存在でもある」(A. 452)、ということである。この点において神の存在と現存在とは完全に一致する。しかもフイヒテによれば、「神以外に真に現存在するものは知 Wissen だけ」(A. 448)であり、「この知は端的にかつ直接的に神的現存在そのもの」(A. 448)、つまり「神の現存在は直接的に必然的に知」(A. 449)である。したがって、私たち人間が知である限りにおいて、私たち自身「最深の根底において神的現存在である」(A. 448)ということになる。しかしながら、人間には神ではなく、むしろ事物、肉体等々が現存在するもののように見えている。それは、人間の意識と思惟のうちに、意識されたものや思惟されたものが現存在しているが、それらは真に現存在している訳ではなく、神を見ることを可能にする純粹思惟 (A. 448) と現実の知覚との矛盾により、単なる現象を現存在していると見ているからにすぎない。言い換えれば、こういうことである。知において対象を捉える時、対象の何 Was が問題になり、対象の何とその特徴を把握する。したがって、現存在するものが自分自身をとらえる場合、現存在するものは意識において、自己自身を直接把握するのではなく、自己を「ただ像 Bilde と代理のもの Repräsentanten において把握」(A. 453)する。この特徴付けによって、それ自体において生ける生であった現存在するもの

が、「概念により固定的で現にある存在 *Vorhandenseyn*」(A. 454) になる。この現にある存在こそ私たちが世界と呼ぶものである。つまり神的生である生きた生が「固定的で死せる存在」(A. 454) へと変化させられ、私たちの見る世界という「形態」(A. 454) を纏わされることになる。こうして私たち人間には事物や肉体が現存在しているように見えるわけである。それに対し、精神的存在者は「精神的な目でもって……神を直接見、もち、所有することになる」(A. 418)。しかし人間は精神的存在ではあるものの、制約を持った精神的存在であるため、その眼は曇らされており、真実の生に到るには立場を変えることが必要になる。

ところで、本来現象に過ぎない事物や肉体等、現存在していると見なされるものを捉える捉え方、つまり生に関する見方は五つに分けられる。これら五つの見方のうち、世界を捉える最初の最低な方法は「外部感官に現れるものを世界および実際に現存するものと見なし、また最高のもの真なるものそして持続するものと見なす」(A. 466) 方法である。これは先に見た仮象の生を生きる生き方である。第二の立場は「世界を、理性的存在者たちの体系における秩序と平等な権利の法則として把握する」(A. 466) ものであり、理性的人間の見方である。世界に関する第三の見解は、「真なる高次の道徳性の立場に基づくもの」(A. 468) であって、「精神世界の法則を最高のもの、第一のもの」と考える立場である。この立場は先の二つの立場と異なり、フィヒテによれば、初めて浄福 *Seligkeit* へ到りうるものである。第四の立場である世界に関する見解は「宗教の立場に基づくもの」(A. 470) であり、「神が……その現実的で真の直接的生において私たちの中に現れる」(A. 471) 段階であって、「私たちが自身がこの神の直接的生である」(A. 471)。世界についての最後の立場は「学の立場に基づくもの」(A. 472) であり、この立場は「宗教にとって単に絶対的事実であるものを発生論的に説明するもの」(A. 472) にすぎない。このようにフィヒテは世

界に関する五つの見解を説明するが、宗教の立場を説明するだけの学の立場は、この際問題とならない。

第二の立場も第三の立場も、ともに法則を最高のものとする点において共通しているが、第二の立場の法則は「単に感性的世界における秩序の法則」(A. 524) にすぎない。それに対し、第三の立場の法則は「まったく新たな真に超感性的世界を創造し、その活動領域である感性的世界において超感性的世界を作り出すもの」(A. 524) である。法則を立てるこれら第二、第三の立場に対し、第一の立場はそのようなことはなく、ただ自らの欲望を満たすことに努力する。この立場を生きる人間はまさに死んでいるし、彼らに代わって生きて働いているのは「盲目的で無規則な偶然」(A. 496) である。その偶然により、ある時には悪意ある現象が、またある時には外面的に欠点のない現象が発現する。発現した悪意ある現象が非難を受け、欠点のない現象が賞賛されるように思われるが、これらの現象がそうされるのは決して相応しいことではない。フィヒテによれば、それら諸現象が非難されようが賞賛されようが重要なことではなく、「いずれにせよ、内的な精神的生を持たずに、混乱し当てにならない結果に終わる」(A. 496) 生の状態である。この治癒不能な状態から脱することなく、彼らは「より善き状態への刺激および外部からの伝達を閉め出し」(A. 497)、欲望の連鎖という仮象の状態を生き続けている。このように、精神的生を持たない生き方がフィヒテにとっては悪しき状態である。

フィヒテの目からすれば、第一の立場が悪しき状態にあるとしても、第二段階の道徳的状态は「理性的存在者たちの体系における秩序と平等な権利の法則」(A. 466) を根本におくものであるから、善き状態にあると思える。しかしながら、そうではない。ストア主義者やカントなどが提示する理性的人間は「その存在の最深の根底において自らが法則」(A. 500) であり、このような人間にとって、「この法則は……自らを支持し、自分以外の何ものも必

要としないし、またそのようなものを受け入れることの出来ない存在」(A. 501)に他ならない。しかも、理性的人間は法則に従うか否かの二者択一を迫られ、法則に従えば、自分を非難すべきものを持たないが、そうでなければ、自分を軽蔑しなければならなくなる。要するに、この立場の人間は「自分を軽蔑せざるをえないようにならないことを欲する」(A. 503)。しかもそれ以上の何ものも欲せず必要としなくなり、完全に自分自身に依存することになる。フィヒテの言葉を借りれば、まさに「君自身が君の神であり、救い主であり、救済者」(A. 504)ということである。自ら神となることにより、第二の立場に立つ人間は「感性的幸福を与えてくれる恣意的な存在者」(A. 505)である作り上げられた神を当然のことながら見捨てるが、同時に「真の神」をも退けてしまう。この生き方は神の生を生きることこそ善である、という点からすると善ではない悪しき状態である。言い換えるならば、神の意志に従うか否かにも無関心となり、「神の意志が内的に生じない」(A. 522) 生き方である。つまり、人間が「純粹にかつ全体的に、また根底まで自分自身を無にし」(A. 518)、無にすることによって「神の意志が内的に生じる」(A. 522) 第三の道徳的生き方とは異なる、道徳的に悪しき生き方をしている訳である。

このように、神の中に生きる、という点から見ると、第一、第二の立場における生き方は単に不幸 *unselig* であるというだけでなく、道徳的に悪しき状態にある。この生き方に対し、第三、第四の生き方は浄福を得られるし、神の中に生きる生き方である。フィヒテによれば、欲望であれ、カントの道徳法則であれ、ストア主義者の法則であれ、それらに従おうとすることはすべて、自己への計らいを前提しており、「自ら何かであろうと欲する限り、神は人間に到来しない」(A. 518) し、仮象の生を生きることである。「自らの現存在によって規定された低次の生」から「高次の生」へと到るには自己無化 *Selbstvernichtung* がなされなければならない (A. 518)。この自己無化の

獲得が高次の道徳性の立場を獲得することである。高次の道徳性の立場を主張するフィヒテは、自分自身を無し、自分自身を精神世界の法則へ従わせることにより、「神の中に沈潜」(A. 518)し、真実の生を生きるべきと述べる。

「人間が最高の自由により自らの自由と自立性を破棄する時、……彼は唯一真なる神的存在……に与る」(A. 524)が、こうした高次の道徳性の立場は、とりもなおさず、宗教の立場でもある。高次の道徳によってであれ、直接「宗教によって捉えられる」(A. 473)ことによってであれ、獲得される宗教の立場は、道徳が実践的で活動的であるのに対し、観照的で観察的である違いはある(A. 473)。しかし真の宗教は「神が人間の中に生き、働き、その業を実現しつつある、という意識」(A. 473)を持たせるとともに、その活動が外部に現れ出ざるをえない。もし外部に現れ出ないならば、神が人間のうちに活動していないことになるし、また神との合一の意識は偽りのものであるからである。したがって、神の中に生きる、という点において、フィヒテが述べる高次の道徳性と宗教とは一致するのであり、先の分類から言えば、道徳的善悪と宗教的善悪を一致させる(3)の立場にフィヒテは立ち、宗教と高次の道徳との対立を考えていない。

五

道徳的善悪と宗教的善悪との関係を三者三様に考えているが、いずれの哲学者も現実の人間が悪しき存在状態にあることを認めている。しかし、その状態に留まることを認めてはいない。悪の克服は彼らが道徳と宗教との関係をどう捉えるかに応じて異なってくるものの、彼らの考えの中で果たす宗教の役割は大きい。その際、宗教は現実

の世界に存在する悪を克服し神的世界の実現をめざすが、それをこの世において実現するか否かでまた違いが出る。

フィヒテは「人間が最高の自由によつて」(A. 524) 自己の計らいを止め、自己を無化することによつて、生に関する見方を転換し、「道德的宗教的人間」(A. 535) になることにより、淨福をこの世において獲得できる、としている。つまり、高次の道德と宗教とが一致した世界がこの世において出現し、神の中に生きる人間は淨福な状態になるのである。しかも「神が全面的に現れ出て、まさに神のみが生き支配し、……神が遍在する」(A. 536) ために、道德的宗教的人間同士が相互に自らの行為を「自らのうちにおける神の現れ」(A. 536) と認め、自らのうちにおける「真の存在への自らの分与」(A. 535) と理解し、来たるべき完全な神的世界の実現を待つのである。フィヒテにとつては、この世つまり「地上において現実に」(A. 536) 神的世界が実現されるのである。

このようなフィヒテの考えに対し、カントは根本悪の克服をいずれの日にか実現されることを希望する。それは、願いを叶えてくれるように神へ嘆願する「恩寵を求める宗教」ではなく、「純粹理性によつて……認められた実践的原理以外何も含んでいない唯一の真なる宗教」(R. 188) である道德的宗教によつて希望されるものである。というのは、以下の事情があるからである。自らの悪しき存在状態に気づいた人間は、道德法則を自らの決断により格律の規定根拠に採用することにより、道德的に善き人間になりうる。道德的に善き人間になることを、カントは、「心術の革命」(R. 51) により古き人間に死して新しき人間を着ること、と表現している。新しき人間を着るために、すなわち道德法則を厳密に遵守する、言い換えれば、道德的理念を実現するために、カントは道德的慣行の改善を準備段階とし、無限に続く不断の量的改善を通じて、質的革命に到るべきとする。というのも、道德的理念

を実現することは有限な人間存在にはこの世において不可能なことであり、実現可能なために靈魂の不死が要請されもしていたからである。そこで、人間が道徳的理念のために人生を生き切った暁には、その心術を神が見てくれ、その心術に見合った幸福を与えて欲しいというのが神の存在要請であつて、カントの道徳的希望であり、またカントの道徳的信仰であつたからである。こう見てくると、カントの考える根本悪の克服はこの世ではあり得ず、いずれの日に成され、その時、道徳的に善なる世界とそれに見合った幸福が与えられる世界が、言うなれば、神の支配する世界が出現することになるのである。

ファイヒテとカントに対してシェリングは悪の克服時期を「復活の時」とし、それは神話の宗教とキリスト教とを媒介するものとしての「哲学的宗教」により、神との関係の再構築という形でなされるとする。簡単に言えば、次のようなことである。「自然的な宗教原理、つまり根源的な自己の本性によって神を定立する原理」(O. 191)により人間は根源的に神と結びつけられている。ところが最初の人間が神とのこの根源的関係を破棄し、墮落する。けれども、この自然的原理は破棄された根源的関係を回復しようとして、人間の意識の中に修復のための過程を発生させる。これが神話の宗教に他ならない。神話の宗教は人間が喪失した「宗教的意識の修復」(O. 188)をはかるが、神との関係を真に回復することはできない。それには、墮落した人間を元の関係へと連れ戻ることが神の意志であつた、ということをも人間と対面して人格的に啓示する「啓示に基づく宗教」(O. 193)、つまりキリスト教が必要であり、啓示に基づき、神の意志との和解がなされなければならない。神話の宗教と啓示に基づく宗教とのこの関係を高次の歴史として捉えるものが「哲学的宗教」であり、この哲学的宗教を実現することにより根源悪の克服が可能である、とシェリングは述べる。この際シェリングは、生を三つに分けて論述する。それらは(1)一面的な

自然的生、(2) 一面的な精神的生、(3) 自然的なものが精神的なものへと高められた生の状態である、精神的な自然的生である (O. 14-211)。それらはそれぞれ現在の生、この生に続く生、そして両者が調和する「死者たちの将来の一般的蘇生」(O. 14-210) 時の生である。根源悪ゆえに悪しき生き方をして現在の生を生きた人間は、精神的生が自然的生を圧倒する次の精神的生へと引き取られ、目に見えなくなるが、精神的生において人間が「罰としての死を経験することを受け入れ、まさに受け入れたことが承認された後に」(O. 14-214)、自然的生と精神的生が調和した生のなかへと到る。いくなれば、キリストは磔刑死することにより、精神的生が自然的生を圧倒する世界へ到り目に見えなくなるが、三日後復活して、両者が調和した世界に現れ、目に見える状態になるようなものである。このように、シェリングは根源悪を克服する復活の時を示し、神の支配する世界が出現する時を明らかにする。

カント、フイヒテ、シェリングそれぞれが道徳的善悪と宗教的善悪との関係をどのように考えるかにより、悪の重みも、生に関する見方の単なる相違、人間本性に宿る根本悪、根源悪と違い、それに応じて、克服の時機も現世、いずれの日、復活の日とそれぞれ特徴のあるものとなった。しかしながら、彼らが悪を克服する際の支えにした宗教は、現実に存在しているキリスト教教義でも教会信仰でもない。彼らが考える宗教は、現に存在している積極的宗教 *die positive Religion* とは異なり、自然的宗教 *die natürliche Religion* と呼ばれるものである。自然的宗教は、諸宗教の根底にあり宗教を宗教たらしめる宗教の本質や宗教の原型を探求する、啓蒙期以降顕著になってくる思潮の中で、哲学者によって考えられた彼らにとっての真の宗教である。フイヒテの真の宗教は言うまでもなく、カントの道徳的宗教は、ユダヤ教、イスラム教、キリスト教などあらゆる歴史的宗教の根底に存在し、宗教を宗教たらしめている自然的宗教の一つであり、彼にとっての唯一真なる宗教である (R. II, 121)。シェリングの哲

学的宗教も神話の宗教とキリスト教とを媒介するものとして歴史に基づいて基礎づけられる真の宗教である。彼らは、これらの自然的宗教を手掛かりにして道徳的悪や宗教的悪を克服し、道徳的善や宗教的善の実現を考えるのである。しかし哲学者が遵守すべきとしたものは何であれ、J・ワツハが言うように、⁽⁶⁾それらは彼らの信じるものに対する帰依の表明であり、その自然的宗教には積極的宗教との乖離やその理想化が現れている。しかしその反面、理想実現に傾く論述のため、現実の世界における道徳と宗教との軋轢解消を具体的に記述することが少ない。とはいえ、そこには現代に生きる人間が、宗教と道徳との関係を考える上で基本となる三つの型があり、大いに参考になると思われる。

註

- (1) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1967, S. 56. 引用略号は KpV。
- (2) I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1961. 引用略号は R。
- (3) F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, S. 392. 引用略号は F。『自由論』。
- (4) F. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Erster Band und Zweiter Band, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, Zweiter B. S. 210. 引用略号は O。引用頁のみは第一三巻を示し、第一四巻は頁の前は 14- を挿入。
- (5) J. G. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben*, Walter de Gruyter, 1971, S. 410. 引用略号は A。
- (6) J. Wach, *Typen der religiösen Anthropologie*, Mohr Verlag, 1932, S. 7.