

カント哲学における宗教思想の展開

日本大学大学院総合社会情報研究科
博士後期課程 総合社会情報専攻

平成28年度

指導教員 石浜 弘道

20130414008 山形 泰之

目次

凡例 3

はじめに 4

第1章	カントと神の存在証明の問題	
第1節	はじめに——両批判を神の存在証明の視点から見る	8
第2節	理論理性の働きと別の可能性 ——純粋理性の弁証論的推論について	9
第3節	神の存在を証明する媒介としての最高善	13
第4節	神の存在証明の問題——純粋実践理性の弁証論を検討する	16
第5節	独断論を避ける道德神学の地平	19
第2章	美と叡知界	
第1節	はじめに——感性界と叡知界の媒介、シュヴァイツァーとカッシーラーの 議論を踏まえて	20
第2節	『実践理性批判』に見る、理性の働きとその限界	21
第3節	『判断力批判』に見る媒介の方法	24
第4節	人倫性の象徴としての美	27
第5節	美感的判断力の意義とその発展的解釈	29
第3章	目的論的判断力と道德的目的論	
第1節	はじめに	32
第2節	目的論的判断力の働き	32
第3節	自然神学批判と道德的目的論	37
第4節	道德神学に至る、人間の発展	43
第4章	道德的目的論と道德神学	
第1節	はじめに	45
第2節	『実践理性批判』に於ける最高善と神の導出に関して	46
第3節	『判断力批判』の「方法論」に於ける最高善と神の導出に関して ——主観的幸福と客観的幸福の考察を通じて	48
第4節	「方法論」第八九節以降の議論に関して	52
第5節	『判断力批判』の目的論的判断力の批判がもたらすもの	54
第5章	『宗教論』と人間の宗教的側面	
第1節	はじめに	56
第2節	根元悪について——叡知的悪と人間の宗教的側面の導出	58
第3節	象徴的イエス論と『宗教論』における批判哲学的方法の継承	63

第4節	人間の宗教的側面に関して	66
第6章	『実践理性批判』と『オプス・ポストゥムム』の思想的異同	
第1節	はじめに	67
第2節	『実践理性批判』にみる人間と神の関係	67
第3節	『オプス・ポストゥムム』における人間と神の関係	69
第4節	人間と神の直接的な関わりから宗教へ	77
第7章	『宗教論』と『オプス・ポストゥムム』の思想的連関	
第1節	はじめに	78
第2節	『遺稿』と『宗教論』の神の関わり——フェルスターの議論を媒介に	78
第3節	『遺稿』の神概念の検討	81
第4節	『宗教論』第三編の神概念	84
第5節	『遺稿』の神概念と『宗教論』第三編の神概念の類同性	89
結 論	Mitwirkung の神と純粹宗教信仰について	
第1節	理性宗教か、既存の宗教思想か	92
第2節	人間の原像（よい素質）の引き出しと Mitwirkung の神	94
第3節	純粹宗教信仰の思想的地平	96
註	97	
文献表	111	

凡例

1.テキストとして用いたカントの著作は主に Felix Meiner の Philosophische Bibliothek(PhB 版)であるが、『1789-1794 年の書簡』(*Kants Briefwechsel Band II, 1789-1794.*)、『オプス・ポストゥムム』(*Opus postumum*)については、アカデミー版カント全集(Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin) を参照した。

『オプス・ポストゥムム』の引用に関しては、略号 Op.の後に巻号をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で記した。

2.アカデミー版カント全集からの引用で現代ドイツ語表記と異なっている単語があるが、原文の表記に従う。

3.引用文献が日本語によるものの場合、歴史的仮名遣いは現代仮名遣いに修正した。

4.[]での挿入は、原書のままの挿入である。()での原語の挿入は、翻訳書にはないものを筆者が挿入した。

はじめに

1. 本論のテーマ

本論は、カント(Immanuel Kant)の『純粋理性批判』『実践理性批判』『判断力批判』(以下、三批判書)ならびに『たんなる理性の限界内の宗教』(以下『宗教論』『オブス・ポストゥムム』第7束、第1束(以下『遺稿』)に於ける神と人間に関わる議論を検討する中で、批判期から晩年に至るまでのカントの宗教思想を抽出することを目的としている。カントの宗教思想は理性宗教あるいは理性信仰の名の下にその議論が出尽くしている感もあるが、それは主として三批判書に於けるカントの思想的到達点を論じるものであり、晩年のカントの宗教思想に留意したものではない。本論は批判期のカントの考えを論じると同時に、それだけでは語り尽くせない晩年期すなわち『宗教論』以降の思想をも議論の対象に入れる中で、カント宗教思想の展開を見ていくものである。とりわけ『宗教論』『遺稿』に於いて論じられる私たち人間と神の関係は、カント理解に通底する理性宗教の地平を超えた豊かな宗教思想を提示するものであると考える。

2. 論証方法と主たる論点に関して

カントの宗教思想に関する文献・論文はカント研究に関する他の領域に比べれば世界的に少数ではあるが、それでも本論と研究領域が重なるものは数多く存在している。必然的に本論は、先に記したテキストを基本としながら、自らの主張を先行研究との議論・対話を進めていく方法をとっている。当然のことながら先行研究には、自らの考えに沿うものもあれば、反面それに真っ向から対立するものも見られる訳であるが、双方の議論を検討していく中で自らの主張を再考していくことは、結果的に本論に於ける主張の妥当性ならびに精度を高めたものであると考えている。

さて、詳細は第1章以降の議論に譲ることになるが、本論の主たる論点に関して概略を示しておきたい。本論はカント宗教思想の展開を見るものであるが、論点は、大きく分けて三つに分かれるものである。一つ目は第1章から第4章までで論じられる理性宗教に関する議論である。ここでは、三批判書を基本テキストとしながら一般的に理性宗教として論じられるカントの思想的地平を検証する。議論の方向は基本的には先行研究と同質のものではあるが、特徴として、カントが三批判書全体で一つの体系を構築しようとしていたのではないかという視点の下、自らの論を展開することが挙げられる。

すなわち『純粋理性批判』に於いて導出される神は、私たち人間にとって消極的であり、理念としてある神であった。理論理性はこの神概念を積極的に論じることができないのであるが、この弱点を『実践理性批判』は実践理性の働きを通じて補い、私たちに積極的に神を提示するに至る訳である。言わば『純粋理性批判』と『実践理性批判』の相互関係に基づく神の導出ということになるのであるが、こうした視点はシュヴァイツァー(Albert Schweitzer)が「宗教哲学的プラン(religionsphilosophischen Plans)」¹として論じているところと同質のものと言えるだろう。しかし、いわゆる「理性の事実」のみに基づいた実践理性の働きによる神の導出は果たしてどの程度信頼性に足る議論になり得るのであろうか。勿論、カント宗教思想を論じる上で、実践理性の働きを無視することはできないのであるが、「理性の事実」の一言のみで全てを論じていくのはあまりにも議論が性急すぎないかとい

う疑問も当然のことながら生じてくる。コーヘン(Hermann Cohen)が *Kants Begründung der Ethik* の中で多くの紙幅を割いて、なぜ実践理性の働きがアプリアリなものとして考えられるのか論じているのは、空間や時間のアプリアリ性の導出ほど実践理性に関しては容易ではないことを見ていたからではないだろうか。²こうした議論を踏まえつつ、本論ではカントが『純粋理性批判』と『実践理性批判』だけでなく『判断力批判』を加えて、人間の道徳性に基づく神を導出しようとしたと考えるのである。それは、美や目的を通じて見出された人間の道徳性が、「理性の事実」のみに依拠する道徳的な人間を補強する役割を担っているとするものである。それ故に本論は三批判書が一つの体系を為して、道徳的存在としての人間を導出し、カントの理性宗教の地平を構築しているものとする。

次の論点は根元悪思想に関してである。本論では第5章の議論にあたるものである。根元悪思想は『宗教論』第一編にて登場するものであるが、私たち人間の根元的な弱さについて議論が為されている。先の理性宗教の思想的地平を踏まえるのであれば、根元悪思想は私たち人間が道徳的存在であることを根底から覆すものであると言えるだろう。そしてその議論は、理性宗教が依拠する基盤を壊すものと考えられるのである。根元悪思想を巡って先行研究では数多くの議論が為されている訳であるが、その思想を否定的に捉えたものが散見される。トレルチ(Ernst Troeltsch)は、カントの宗教思想がキリスト教との妥協を図ったとして³、バルト(Karl Barth)は、理性宗教における謎として否定的に論じている。⁴確かに、『宗教論』のみを単独で取り上げるとするならば、三批判書との思想的な乖離は見られるだろう。しかし、『宗教論』を契機としてカントの新たな思想的発展が見られるとするならば、むしろ積極的にその内容を吟味すべきではないだろうか。デスプラント(Michel Despland)が、『宗教論』をカント晩年の宗教思想のスタートと考えるのは、大いに注目すべき議論なのである。⁵

根元悪思想が切り拓く、新たなカントの宗教思想の地平は、人間の弱さゆえの神の出現と言ってよいだろう。三批判書で論じられている神は、私たち人間の道徳的側面、すなわち強さ・自律ゆえの神なのである。そこでの神は、人間の強さ・自律を担保するために補助的に導出された神に他ならない。当然のことながら補助的な神と人間との積極的な交わりは必要とされない訳である。しかし、根元悪思想は、私たち人間が神と関わらざるを得ないことを論じているのではないだろうか。そして、晩年のカント宗教思想は根元悪思想を端緒とする人間の弱さ・不完全さを根底に置きながら、人間と神の関係が論じられていると考えるのである。

最後の論点は、『遺稿』の神概念がどのようなものか、ということである。すなわち、三批判書（とりわけ『実践理性批判』）や『宗教論』に於ける神概念とどのように異なり、また重なり合うのか、について論じていくものである。本論では第6章と第7章の内容に当たるものである。仮に『遺稿』の神概念が三批判書の議論の中に包摂されるのであれば、先の根元悪思想はカント宗教思想の中での異端ということにもなるし、逆に『宗教論』の神概念との類似性を見せるのであれば、理性宗教では語り尽くせないカント晩年の宗教思想を表わすものとなるだろう。

『遺稿』に関する議論を進めていく上で重要な点は、定言命法の議論をどのように捉えるかということであろう。ヴィマー(Reiner Wimmer)⁶やフェルスター(Eckart Förster)⁷は、『遺稿』に於ける定言命法に関する議論を自律の相から探っている。勿論、こうした視点に立

つことによってカント三批判書から晩年に至るまでの宗教思想の一貫性は確保されるのであるが、『遺稿』に於ける定言命法の議論は、義務を命じる完全者としての神と義務を課される不完全者としての人間を中心に為され、更にはここから私たち人間と神の積極的な関わりに至るものと考えられる。私たち人間を不完全者と捉える視点は、三批判書に於ける自律の相よりも、『宗教論』に於いて論じられた根元悪に象徴される弱さを兼ね備えた人間像に近いと言えるのではないだろうか。アディッケス(Erich Adickes)⁸やスミス(Norman Kemp Smith)⁹がそれぞれの議論の中で、『遺稿』で論じられている神概念が三批判書に於ける議論とは位相の異なるものとして論じているのは、むしろ晩年のカントの宗教思想は理性宗教という概念では語り尽くせないということを表わすものであろう。

それでは、『遺稿』に於いて論じられる神概念とはどのようなものであろうか。ウェブ(Clement C.J. Webb)は、『遺稿』に於ける神を、神の内在論の視点から捉えている。¹⁰確かに『遺稿』には神の内在を想起させる議論も多くみられるが、単なる内在論では『遺稿』の神概念を理解する上で重要な「神は私の中に、私の周りに、そして私の上にある[ein Gott in mir um mich und über mir]」¹¹という議論が理解できないのではないだろうか。その点、ノアック(Hermann Noack)が、『遺稿』の神概念が内在論の様相を呈するのは、独断的な神概念による支配を避けるためであり、カントは内なる神と同時に外なる神をも視野に入れて論じているとしているのは妥当な判断と言えるだろう。¹²こうした議論を踏まえるのであれば、カントが『遺稿』に於いて論じようとした神概念は、人間の内なる神と人間の外なる神、そしてここから推論できる人間と神の関係は人間の自律かつ他律の相と考えることができるのではないだろうか。

さて、上記のように論じられる『遺稿』の神概念ではあるが、それは半ば理念的に語られる故に、具体的な人間との関わりが見えにくいのも事実である。そうした中で同じくカント晩年の宗教思想を表わすものとして論じられる『宗教論』とりわけ第三編の神概念との比較が有用であると考えられる。『宗教論』第三編は「教会論」とも称されるのであるが、単に教会に関する議論のみならず、人間と神の関係、ならびに期待される社会像を具体的に論じている。

根元悪思想が巣くう私たち人間は、個人であれ集団であれ、自らの力のみではその悪を克服し、自らの善い素質を引き出すことはできない。自らの善い素質(原像、内なる神)を育て、引き出す為に、超越者(外なる神)との積極的な関わりが求められるのである。カントによって *Mitwirkung* (共働) と表わされるその関係は、私たち人間と神の交わりの中で最高善を実現させていく必要があることを論じているものと言えよう。そしてこの神との関係は、人間が不完全者故に自律ではなく、とはいえ内在する神(人間の善い素質)を引き出すということで他律でもないのである。この人間の自律かつ他律の様相は、先の『遺稿』に於ける“um mich”の神(関係の神)との類同性が見てとれよう。

以上、本論の主な論点3点を挙げ、議論の骨格を見てきた訳であるが、これらの議論を通じて、カントが理性宗教の範疇に留まらず、私たち人間と神の積極的な交わりを期待し、その交わりこそが人間さらには社会の成長をもたらすことを見ていたことが分かるのではないだろうか。

3. 日本のカント宗教思想研究と本論の意義

日本に於けるカント宗教思想研究に関する文献は、外国のものと比すれば極めて限定される。主だったものとして量義治、宇都宮芳明、石浜弘道のものが挙げられる。その中でも本論と同様に『遺稿』までを対象とし、カント晩年の宗教思想を考察しようとするものは、量義治の『批判哲学の形成と展開』ならびに石浜弘道の『カント宗教思想の研究——神とアナログア』以外に存在しないのではないだろうか。

石浜の議論は『遺稿』の神が理神論の神ではなく、かといってキリスト教の神でもなく、カント独自の神概念に基づくものとしている点で本論の主張と重なるものである。しかし、そうした独自の神が「その新しさにおいてではなく、その力強さにおいて他のこれまでの著作を圧倒するもの」¹³「彼 [カント——引用者] のこれまでの著作を踏まえつつも (中略) これまでの立場を情動的に徹底させた」¹⁴と論じるのみで、『遺稿』の神概念が具体的にどのようなものなのか見えにくいのである。

一方、量の議論は『遺稿』独自の神概念を導出することを試みるものである。量は『遺稿』の神概念は「自律即神律・神律即自律」¹⁵で表わされると論じている訳であるが、それは『遺稿』で論じられた定言命法は、神が人間に内在することを表わすものであり、神と人間が不一不二であることを示すものである。神と人間が一体でありながらも独立しているとする議論は、本論の議論と重なりあう部分もあり興味深いのであるが、『遺稿』独自の神概念の具体的な諸相をキリスト教神学に於ける三位一体論や「エレミア書」の記述の中に求める節¹⁶もあり、カントの独自の宗教思想がキリスト教思想の論理の中に回収され、その独自性が見えなくなると、危惧を覚えるのである。

本論は、三批判書、『宗教論』そして『遺稿』に於ける神概念の異同を議論の対象として、理性宗教のみでは語り尽くせない晩年のカント宗教思想を論じる訳であるが、『遺稿』で理念的に論じられている神概念を『宗教論』の議論を通じて具体的に形づくることを試みている。最終的に結論として導出される「関係の神あるいは *Mitwirkung* (共働) の神」は、日本では今までにあまり語られることのなかったカントの最終的な神概念であり、私たち人間と神の豊かな関係を表わすものと言えるのではないだろうか。

執筆するに当たり、日本大学大学院教授の石浜弘道先生と日本大学名誉教授の小坂国継先生には大変お世話になった。この場を借りてお礼を申し上げたい。

第1章 カントと神の存在証明の問題

第1節 はじめに——両批判を神の存在証明の視点から見る

カントの著書、『純粋理性批判』ならびに『実践理性批判』は様々な切り口から論ずることが可能である。例を挙げていくなれば『純粋理性批判』に関しては「数学や自然科学的認識が如何に基礎づけられるのか」や、それに付随して「アプリアリな総合判断は如何にして可能であるか」といった認識論に関する論点が考えられる。『実践理性批判』であれば、定言命法すなわち、質料的な実践の原理ではなく、ただ形式の上から意志の規定原理を決めるようなことが如何にして可能なのか、などを一つの切り口として論じることができよう。上記に挙げた例において、前者はカントの認識において「コペルニクス的転回」と言われ、後者はカントの倫理学における重要な点を為している。本章も両批判をある一つの視点を以って論ずることになるが、その中心的視座を神の存在証明に置きたい。

周知のように、神の存在証明はカントによって初めて試みられたことではない。一つ例を挙げるならば、中世の哲学者アンセルムス(Anselmus)に始まる神の存在論的証明(ontologischer Beweis)は17世紀の哲学者デカルト(René Descartes)さらにはライプニッツ(Gottfried Wilhelm Leibniz)らに影響を与えている。アンセルムスによる中世から近代の哲学者に影響を与えた神の存在論的証明の議論の骨組みは次のようなものである。

それよりも大なるものは何ものも決して考えられ得ないような或るものが、たしかに知性のうちには存在することを承認するであろう。蓋しこれを彼が聞く時に彼はそれを知解し、彼が知解するものは何であっても、知性のうちに存在するからである。またそれよりも大なるものが決して考えられ得ないようなそのものが、ただ知性のうちにしか存在しないことは、たしかに不可能である。何となれば知性のうちにだけは、たしかに存在するとすれば、それは実像のうちにも亦存在すると考えられることが出来るからである¹⁷

敷衍して言うのであれば、上記引用は、ある不完全なものが存在する反面で、ある完全なものが存在しないのは矛盾しているということを表わしている。不完全なものすら存在するというのであれば、完全たるものは当然のことながら存在しなければならない。というのもそうでなければ完全とは言えないからである。神は私たち人間が考え得る中で最も完全なものである。故に神は存在すると考えるのである。こうした論理が神の存在論的証明には含まれていると言えよう。

後に詳しく見るがカントが論じた神の存在証明は存在論的証明に基づくものではない。むしろカントはそれを否定している。それでは何を以って神の存在を証明するのであろうか。その鍵となるのは理性の働きといってよい。理論理性は人間の認識に関わり、実践理性は人間の行為に関わるという点でそれぞれ違いはあるが、理性が持つ本性は同じものと言えるだろう。それは常に無制約なものを求めるということである。

悟性が諸規則を介して諸現象を統一する能力であるとするれば、理性は悟性の諸規則を諸原理のもとに統一する能力である¹⁸

理性は原理の能力として、一切の特殊についての認識の大前提を求め、その先に究極的な無制約者を見ている。これは理論理性についてのことであるが、実践理性も同様に無制約者を捉えようとしている。

理性は純粹実践理性として、実践的に＝制約されたもの（傾向性〔性向〕や自然の必要にもとづくもの）にたいして、同様に無制約的なものを求める¹⁹

カントのいう無制約的なものとは神と考えることができるだろう。既存の証明法ではなく、理性の働きをもとにして如何にカントは神の存在へと迫るのかを『純粹理性批判』ならびに『実践理性批判』の両批判書を俯瞰しながら探っていきたい。なお本章は以下のように構成される。まず理論理性の働きとその限界を「純粹理性の弁証論的推論について」を確認しながら論じることとなる。次に、「純粹実践理性批判の分析論」そして「純粹実践理性の弁証論」を見ていくこととなる。このようなプロセスを通して、カントがどのような段階を踏みながら、神の存在証明へと至るのかを確認していくことが本章の課題である。

さて、ここで神の存在証明を検討するに当たり、本題に入る前に何故に両批判書を取り扱うのかにも触れておきたい。周知の通り、カントは『純粹理性批判』を上梓する以前の所謂、前批判期にも神の存在証明に関して論じている。1762年にカント38歳の若さにて上梓された『神の存在証明の唯一の可能な証明根拠』と題する論文は、その題目から推測されるように、この問題に関し、カントとしては一定の完成を見ているように思われる。しかし、時間を置いて再度同じ問題を扱うことになったのはいかなる理由によるものであろうか。ウッド(Allen W.Wood)は『カントの合理神学』の中で次のように述べる。

カントの本当の目的は神学を破壊することではなく、むしろ独断的な神学を批判的なそれにとってかえることである。つまり自己満足的な思弁的方法による合理神学を、人間理性の避けられないが絶えまなく続く解決できない問題についての批判的吟味へと変更することである²⁰

ヒューム(David Hume)らイギリス経験論者による独断的合理論への批判といった思想的争いの中で、カントが既存の神学ではなく、理性の再吟味を踏まえて、新たな神学を再構築しようとしたものと考えられる。この神学の再構築において『純粹理性批判』と『実践理性批判』の両批判は絶対的な役割を果たすものとして位置づけることができるだろう。

第2節 理論理性の働きと別の可能性——純粹理性の弁証論的推論について

理性の働きは原理の能力として、特殊を概念によって普遍として認識する。カントはこの特殊から普遍を導く方法を三段論法とし、定言的三段論法、仮言的三段論法、選言的三段論法の三種を以って推理を行う。

もろもろの三段論法の形式は、それが諸カテゴリーの例にならってもろもろの直観の総合的統一に適用されると、特殊なアプリアリな諸概念の根源を含むであろうということである。われわれはこれらの概念を純粹理性概念あるいは超越論的理念と呼ぶこ

とができる²¹

三種の三段論法に倣う形でカントは超越論的理念を三つの部類に分ける。第一は思惟する主観の絶対的統一、第二は現象の諸系列の絶対的統一、そして第三に思惟一般全ての対象の制約の絶対的統一である。それぞれ魂、世界そして神といった究極的に無制約なものへと続くとされる。以下、簡単ではあるが、順番にそれぞれの推理を確認していきたい。

(1) 純粹理性の誤謬推理

一つ目の思惟する主観の絶対的統一とは、我思うという統覚の論理的命題から出発して、この自我を客観的存在者すなわち実体と考えようとするものである。

主語として以外に思惟されえないものは、主語として以外には実存在もしない、だから実体である。さて思惟する存在者は単にそのような存在者として考察されると、それは主語として以外には思惟されえない。それゆえ、思惟する存在者はまた主語としてのみ実存在する、すなわち、実体としてのみ実存在する²²

さて、上記引用の前半部分は思惟するものを論理的な意味で捉えることができよう。一方で後半部分は実在的な意味で述べている。ここに思惟という概念の混同が行われ、誤解が生じている（媒概念曖昧の虚偽）。カントは、思惟する主観の絶対的統一を求め、そこからこれまでの哲学者が試みているように主語さらには魂の実在の証明を紹介した。理性の立場から吟味すると、思惟主観というものに制限されたものとなったことを論じている。

(2) 純粹理性の二律背反

第二の現象の諸系列の絶対的統一とは、私たちが理性を諸現象の客観的総合に適用し、現象を総合する場合に求められる絶対的総体性（世界概念、宇宙論的理念）を探るものである。世界の現象の多様を総合する場合、以下の四つの問題が想定される。

超越論的理念の第一の抗争

定立 世界は時間において始まりをもち、空間に関しても限界のうちに囲まれている

反定立 世界はいかなる始まりももたず、空間におけるいかなる限界ももたない、むしろ世界は時間に関しても空間に関しても無限である

超越論的理念の第二の抗争

定立 世界におけるおのおの合成された実体は単純な諸部分から成り立ち、そもそも単純体、あるいはこの単純体から合成されているもの以外の何ものも実存在しない

反定立 世界におけるいかなる合成された物も単純な諸部分からは成り立たず、世界のうちにはそもそもいかなる単純体も実存在しない

超越論的理念の第三の抗争

定立 自然の諸法則に従う原因性は、世界の諸現象がことごとくそこから導出される唯一の原因性ではない。諸現象の説明のためにはまだ自由による原因性を想定することが必要である

反定立 いかなる自由もなく、世界のうちにあるすべてはもっぱら自然の法則に従って生起する

超越論的理念の第四の抗争

定立 世界の部分として、そうでなければ世界の原因として端的に必然的な存在者である何かは世界には属している

反定立 いかなる端的に必然的な存在者も、世界のうちにも世界の外にも、世界原因としてはそもそも実存在しない²³

先に述べたように、純粹理性の二律背反とは現象としての客観の絶対的統一を求めたときに起こり得る矛盾である。しかし、現象の系列全体というものがどうして究極的前提という意味を持ち得るのであろうか。第一の二律背反を例として考えるならば、空間や時間は感性界に於いてのみ考えられるものであり、反面で世界そのものは、感性界における枠組みで捉えられるものではない。それ故に定立と反定立の並び立つ土台、すなわち問題の立て方自体に誤りがあるということであり、問いそのものが無効ということが言えるだろう。

反面で、この純粹理性の二律背反の問題において、第三の二律背反に関しては、他の二律背反とは異なる視点から考えることも可能である。感性界のうちに自由な原因があるかどうかは、確かに今までの議論に沿っていけば追求することのできない課題となるが、仮に現象界以外の世界があることを想定した場合、現象界の因果性に囚われない世界を想定することができる。無論、想定ができるだけで確実なことではない。言わば消極的な自由の証明として論ずることが可能とされるのである。

現象界としての自然に関する限り、定立の主張は何の根拠も持つことはできない。定立の主張がその根拠を得て来るのは、実践的自由という問題が登場してくることによって²⁴

第三の二律背反について言うならば、われわれはもとより現象界に関しては自然因果律の正しさを否定することはできない。しかしカントによれば、物自体の働きとして自由な原因性を認めるということは決して不可能ではない²⁵

実践的自由とは思弁理性と現象界の中で論じられるものではなく、実践理性と叡智界の領域で語られるべきものである。こうして見ていくと、純粹理性の二律背反論は、現象を総合する場合に求められる絶対的総体性の議論と、現象界と叡智界の問題が混在していると捉えることができよう。

(3) 純粋理性の理想

第三に理性は選言的推理によって概念の分類を完成するためにそれ以外に何も必要としない分類の集合を求める。選言的推理とは A は b であるか c であるかのいずれかである。A は b である。ゆえに A は c ではない、というものである。さてこの選言的推理はあるものを肯定したり否定したりすることによって成り立つ推理である。あるものを否定することはより大きなものに制限を加えていく作業であると言える。その作業を続けていくならばある絶対的なものに到達し得ると考えられよう。カントはこの絶対的なものを神と捉え、三つの証明を行う訳であるが、それは存在論的証明と宇宙論的証明そして物理神学的証明と呼ばれるものである。

まず、存在論的証明であるが、冒頭にも触れたが、これは概念から存在を証明する方法である。一切の経験を捨象し、全くアプリアリに推論を行ってみせるこの証明は、例えば、三角形は三つの角を有するという命題があり、これは単なる概念にも関わらず経験的対象として三角形を認識したかのように思いこむものである。ここには論理的述語と実在的述語の混同があり、神は全能である、の「である」がいつの間にか「がある」と同一視され、「神がある」にすり変わるのと同一の論理が見られる訳である。

次の宇宙論的証明は現実に存在するものから神の実在性を推論する方法であるが、これは何かが存在する以上、絶対的に必然的な存在者が存在するという感性界において適用される因果律を前提として、証明が組み立てられている。因果律は感性界においてのみ意味を有するにすぎないにも関わらず、宇宙論的証明においては因果律を感性界を超越するために利用するという飛躍が行われているのである。

一方、物理神学的証明は一定の経験、すなわち現存する世界の諸物についての経験、その性状、秩序が確実に最高実在体の現実に存在することを確信せしめる論拠を与えないかどうかと論じるものであるが、一定の経験を前提とする以上、それは先の宇宙論的証明の枠から出るものではないのである。以上を見ていく限り、純粋理性の理想においても絶対的総体性、絶対的存在者の存在を証明することは不可能という結論に至ると言えるだろう。

さて、これまで純粋理性の弁証論的推論について見てきた訳であるが、何故に事細かく見てきたかという、理論理性による魂や世界や神の証明の不可能が逆に別の視点をもたらすからである。理論理性の弁証論の意義はまさにここにあると言ってよいだろう。すなわち理論的立場からどうしても証明することのできない絶対的存在者を、別の立場から復活させることはできないかという議論が展開されていくのである。それは絶対的存在者すなわち神に対して道徳論的証明が唯一可能であるということを示唆するものと言ってもよい。

さて私は次のように主張する。すなわち、神学に関する理性の単に思弁的使用のすべての試みはまったく不毛であり、その内的性質に関しては空虚であり虚無であるが、しかし理性の自然的使用の諸原理はまったくのところいかなる神学にも到らず、したがって、道徳的諸法則が根底に置かれない場合には、ないし手引きとして用いられない場合には、どこにも理性の神学はありえない、と主張するのである²⁶

理性は、その単に思弁的使用においては、このそれほど大きな意図、すなわち、最上の存在者の現存在に到達するという意図にはとうてい不十分だけれども、理性は次の

ような点において極めて大きな効用をもっている。それは、もし最上の存在者の認識がどこか他の源泉から汲みだされうるとすれば、最上の存在者の認識を修正する点、この認識を自己自身と、ならびにおのおのの叡智的意図と合致させる点、根元的存在者の概念に反しているであろうすべてのものから、およびもろもろの経験的制限のすべての混入から純化する点である²⁷

純粋理性の弁証論的推論は神学において最も重要な消極的使用法といってよい。カントもこの後述べるように超越論的神学は「われわれの理性の恒常的な検閲者」²⁸であり、そして欠陥を修正しながら神の存在証明を図るのが実践理性なのである。

さて、上記において語られている実践理性や道徳法則がカントによって論じられているのは『純粋理性批判』における「純粋理性の基準」の中ではなかろうか。カントはこの「基準論」において、理論理性の限界を改めて示すと同時に、そうは言うものの理性がその本性として到達すべき目標を別の理性の働き（実践理性）に託すのである。

理性は自分がそれに対して大きな関心を引き起こされざるを得ない或る対象を予感しますが、理性がこれに近づこうとして思弁の道を踏み出すと、この対象は理性の姿を見て袖をひるがえして逃げ去ります。しかし理性にはなお残された唯一の道があります。それはすなわち純粋理性の実践的使用の道であり、理性はおそらくそこによりよき幸運を期待できるのです²⁹

理論理性がその証明を止めざるを得なかった魂の不死、自由、神の存在の諸証明は実践理性の課題として引き継がれることになるというよいだろう。「基準論」の趣旨もそこにあるように思われる。但し、そこで為されている論証は議論不足の感があるのは否めず、やはり、理論理性からの課題を実践理性が引き継ぎ、検討していくのは、『実践理性批判』の役割となると考える。それではどのような方法を以ってカントは理性が本来持ち得る課題へと迫るのであろうか、次の段階として『実践理性批判』と其中で注目すべき議論に着目しながら検討を進めていきたい。

第3節 神の存在を証明する媒介としての道徳法則と最高善

道徳法則と一口に語るのは簡単なものの、その法則をどのように導出していくのかを考えることは容易ではない。道徳法則の基礎に人間の自己の利益を置くこともできれば、そもそも人間には公共心や他者への愛が備わっているものとも考えることもできる。カントはそうした中で最も純粋な形で道徳法則を定義したと言ってよいだろう。私たち人間の行為が道徳的であるのは道徳法則そのものによるのである。公共心や他者への愛が道徳的行為をもたらすものであるとしてもその根底に感情的な快などがある可能性は否定できない。カントはそのような道徳的行為を仮言命法(hypothetischer Imperativ)に基づくものとして退ける。カントはあくまで道徳法則を一切の前提を抜きにして「～しなければならない」という定言命法(kategorischer Imperativ)による道徳的行為を追求するのである。

さてこの道徳法則を可能にする原理は一体何処に存在するのであろうか。その手がかりは、『実践理性批判』に於いて純粋実践理性の分析論と純粋理性批判の分析論の比較が為さ

れている箇所に見出される。

われわれがこの分析論と『純粹思弁理性批判』の分析論とを比較すると、両者の間にある著しい対照が浮かび出てくる。後者にあつては最初に与えられた出発点は原則ではなくて純粹な感性的直観（空間および時間）であり、それがアプリアリな認識を、といつてもたんに感官の対象についてのアプリアリな認識を、可能にしたのであつた。

（中略）それゆゑ、經驗の諸対象を超えるヌーメノンとしての諸事物については、思弁理性にあらゆる積極的な認識が不可能とされたのであつたが、これはまったく当然のことである。——とはいえ、ヌーメノンを思考することが可能であり、實際さらにそれは必然的であることさえ確かならしめることについては、うまくいった³⁰

ここで記されているヌーメノンの思考とは、『純粹理性批判』の純粹理性の二律背反第三アンチノミーにおいて導出された、人間の自由の消極的可能性であり、この自由の概念は純粹な実践的法則の基礎となり得るものである。消極的ではあるとはいえ自由の可能性が導き出されたことは私たち人間を叡智的存在へと誘うものといえよう。そして消極的な自由は、私たちの良心や義務の念などと相まって、感性界に依拠しない人間の有り様すなわち積極的自由による道徳的存在としての人間へと質的に変化していくものと考えられる訳である。

すなわち、あらゆる經驗的なものにとらわれることなくみずから意志を定めうることをあきらかにする、——しかもこのことを、純粹理性がわれわれのもとで實際に実践的〔行為遂行的〕であることをあかしする事実を通じて、いいかえれば道徳性の原則における自律、すなわち純粹理性が意志を行為へと定めるといふ事実を通じて示すのである³¹

上記議論は所謂カントのいう「理性の事実」に関するものであるが、「理性の事実」とは、私たち人間のアプリアリな道徳性を基礎づけるものと考えられる。宇都宮芳明は、その著書『カントと神』の中で『実践理性批判』の内容に言及しながら「理性の事実」に全幅の信頼を寄せつつ、次のように議論を展開している。

つまりカントは、『道徳形而上学の基礎づけ』で解明不可能とされた事柄を、ここで改めて「理性の事実」という形で提示するのであつて、これは同時に、道徳法則に従つて生きなければならないというカントの根源的な道徳意識が、もはやその背後にまわつて問うことのできない根源的な「事実」であることも伝えている。この根本事実の承認は、カントの理性信仰によると見るほかはないが、しかしまた逆に、この根本事実こそが、つまりカントの根源的な道徳意識こそが、カントの理性信仰が生じてきた起点であつて、カントの全実践哲学は、この基盤の上に構築されるのである³²

私たちが神をはじめとする超越的な対象を論じるに当たつて、カントが思弁によるのではなく、実践理性に頼らざるを得ないことを論じていることが看取される訳であるが、一

方で議論を進めていかねばならないことは、道徳法則が私たちの理念とされる神や魂の不死といった絶対的な制約者にどのように繋がるのであろうかということである。その答えは道徳法則を押し進めていったその先にある対象、すなわち最高善に関する議論の中にあるとあってよいだろう。

最高善は徳福一致の状態を指すのであるが、その議論は古くはアテナイ期の哲学者アリストテレス(Aristotelēs)の著書『ニコマコス倫理学』から始まり、カントが『実践理性批判』の中でも述べている、エピクロス学派、ストア学派に至るものである。しかし、カントの考える最高善はエピクロス学派、ストア学派のように人間一人の一生の中で到達されるものではない。カントは人間の一生を超えてひたすら道徳法則に従い続けること、そしてその先にある幸福に相応しくなることを最高善の定義として考えている。こうした最高善を追求する営みの過程に、理論理性においては、到達不可能であった絶対的存在(魂、自由、神)を見出すのである。

道徳法則にたいする尊敬を通じて必然的に最高善をめざすことと、そのことから生じてくる最高善の客観的実在性を前提とすることは、こうして、実践理性の要請を通じて、思弁理性が課題として提起したが解決することができなかつた諸概念へとたどりつく

33

さて、これまでの議論を踏まえて、次に私たち人間が超越的な対象に至る為の手段としての最高善の構成要件を詳しく確認することになるのであるが、そこに進む前に一つ留意しておかねばならないことがあると考える。先に「理性の事実」が私たち人間の道徳性をアプリアリに証明するものと記した訳であるが、宇都宮が主張するように果たしてそこに全幅の信頼を寄せることが果して可能なのだろうか、ということである。私たちは空間の中に立ち現われる事物を捉える際に、それを三次元の相の中で把握する。また、私たちの生活は常に時間に支配されており、こうした感覚がおそらく万人に共有できるものとして考えられる。言わば『純粹理性批判』の中で議論された空間と時間、そしてそこに関わる理論理性は私たちにとって広く遍く妥当するものとして捉えることが可能であると言えるだろう。

反面で、私たち人間の道徳性はどのようにして担保されるのであろうか。人間の良心や義務の念に依拠することは、確かに私たちの感性的影響からの自由を垣間見せるものではあるが、しかし、万人が常に良心的に行動し得るか、ということ問うていくならば、容易に批判に曝される可能性を持ち、その基盤は脆弱なものとして映るのもまた事実なのではないだろうか。

ヘルマン・コーヘン(Hermann Cohen)は、カントのいう「理性の事実」を根底では、肯定的に捉えながらも、その議論の脆弱性を意識しながら次のように論じている。

超越論的として導出される自由の理念の基礎付けは、確かに超越論的方法によって導かれる。しかし、自然法則を裏付ける超越論的原理のように自由における方法は認識を基礎づけるのを確立するのと同じ手段が与えられるとは言えない。(中略)これら[空間や時間——引用者]には事実、感性的な基本的な形で実現する法則がある。人は同

じ方法でそのような形式的条件としての自由を考えようとする。(中略) この予想は幻想である³⁴

人は「自由の理念」だけを確かに道徳法則の可能性の為に想定し、人はそれ故予期せぬうちに、分析的な道徳法則のある種の「理性の事実」としてみせかける[hinstellen]³⁵

コーヘンは、空間や時間のアプリアリ性と同様に自由（積極的自由）を見ることに疑問を呈し、また続けて単に「理性の事実」のみに依拠した、道徳的存在としての人間を批判的に捉えているものと考えられる。勿論、先にも述べたが、コーヘンは「理性の事実」そのものを否定的に捉えていた訳ではなく、ただ義務や尊敬の念のみから導出される「理性の事実」に纏わる議論に関して、その危うさを顧慮していたものと思われるのである。

私たちは道徳法則の演繹を義務の概念からきちんと分けること、——それは決定的な意味を持つ、を考えてみる[ins Auge zu fassen]ことが肝要である。(中略) 義務は心的な人間の範囲の下で生じるのである³⁶

道徳法則の分析的発展は「人間の原理」の下で述べられる定言命法が目的思考[Zweckgedanken]を含むということを示した³⁷

コーヘンの主張は「理性の事実」は、単に義務の念からのみ考えられるべきではなく、人間を目的の相から捉えることによってその論証が可能とするものであると言えよう。

勿論、本章は、『純粹理性批判』と『実践理性批判』の連関の中から、神の証明を論じるものであり、目的の視点からの考察を意図していないが、「理性の事実」を巡る無用な批判に耐えうるためにもコーヘンの議論に留意すべきであると考えてるのである。

第4節 神の存在証明の問題——純粹実践理性の弁証論を検討する

前節で述べたように、道徳法則ならびにその対象である最高善は、私たちに理論理性が解決し得なかった課題を克服する材料を提示する。それでは最高善の議論を更に深めることにより、理論理性においては到達不可能であった課題が可能なものとして、如何に立ち現われてくるのかを確認していく。

最高善を構成する二つの要素とは徳と幸福である。幸福の欲求が徳に向かうかといえそうではないし、徳の格率が幸福を生み出すかといえそうでもない。カントにとって、エピクロス学派とストア学派の最高善に関する議論が不調に映るのは、私たち人間の一生に於いて最高善を追求したことによるものであろう。エピクロス学派のように幸福を前提にすれば、自ずと人間の傾向性が頭を擡げてくるであろうし³⁸、ストア学派のように徳を前提としたとしても私たち人間が一生道徳法則に従うということは不可能であると思われる。カントにとって両学派の乗り越えを可能にしたのは私たち人間が理性的存在、しかも実践理性に従い無制約的なものを求めることができる存在であるという視点である。

この結合 [徳と幸福——引用者] は、とはいえ、アプリアリなものとして、したがっ

て実践的に必然的なものとして認識され、それゆえ経験から導出されたものとしては認識されることはなく、したがって最高善の可能性はいかなる経験的原理にもとづかないのであるから、(中略) 最高善を意志の自由によって生み出すことはアプリアリに道徳的に必然的である³⁹

注目すべき点は意志の自由という文言に顕著なように、実践的理性的存在者としての人間という点であろう。しかし、意志が自由であるからと言って私たち人間が道徳法則に従い続ける、すなわち道徳法則に従い続けるという心術(*Gesinnung*)を持ち続けることは完全に可能なのであろうか。

善への進行において自らの志操が揺らぐことがないという確信は、被造物にとっては、それだけでは不可能であるように思われる⁴⁰

そこでカントが最高善実現のために前提とするのが魂の不死(*Unsterblichkeit der Seele*)であると言ってよいだろう。私たち人間の魂が永遠に生きながらえることを以ってして、道徳法則に従い続けるということを可能にする訳である。魂の不死によって私たち人間が実践的理性的存在としてあることが担保されると考えられるのである。

被造物の分に応じたことといえ、それはただ試練をくぐり抜けたかれの志操の意識のみであろう。そしてそれは、かれがこれまで劣悪から道徳的=改善への進歩の道を歩んできたことと、それによって揺るぎなき決意を自覚するにいたったことからして、今後も絶えずこの道行きが続くことを希望し、かれの生存がどこまで続こうと、その生をさらに超えてまでも続くことを、希望する⁴¹

さて、カントによる魂の不死の導出は、その最高善思想が以前の最高善思想とは質の異なるものであることを示すものであり、カントの独自性を表わしているものと言えよう。しかし、魂の不死によって、私たち人間が如何にして道徳法則に従い続けることができるのかということに十分答えていないのではないかと、という疑念が湧いてくるのではないだろうか。そうした疑問に対し、宇都宮芳明は、キリスト教思想に依拠しながら、カントの最高善思想の根底にあるものに着目し、カントの思想の補強を行っていくのである。

キリスト教の福音書の道徳が、実はカント自身が立脚している道徳であることは明らかであろう。カントにとって道徳法則は神聖であり、有限な人間は現世においてそれに合致した道徳的完全性に達したとうぬぼれてはならず、謙抑でなければならない。人間は道徳的完成にむけて無限に努力しなければならないのであり、そのために心の不死が要請されたのである⁴²

確かにピエティスムス信仰を持つ両親に育てられ、父母に対する敬意と感謝は生涯消えることがなかったカントのその人生の背景を念頭に置けば、道徳的進行の道程にキリスト教の教義やその思想の影響が現れてきたとしても納得することができる。また、詳細は他に

譲るが、カントの晩年の著作と言える『たんなる理性の限界内の宗教』を見れば分かるように、そこで展開されるカントの議論は、キリスト教思想の派生形として見ることも可能なのである。そうは言うものの、カントの宗教思想はキリスト教思想に収斂されることのない独自性を含んでおり、宇都宮が論じるようにキリスト教の福音書の道徳にカントが完全に立脚しているとまでは言いきることはできないだろう。とりわけカントが批判期に論じている自律的な人間と神との関わりは、キリスト教思想に見られる神への従属とは全く相いれない考えであると言えるのではないだろうか。ともあれ、前節で論じた「理性の事実」の議論同様、何故私たち人間が道徳的存在であり得るのかという疑問は、『純粹理性批判』と『実践理性批判』の枠内では解消されるものではなく、人間を目的の視点から捉える議論を待たねばならないと考えるのである。

さて、議論を戻すのであれば、最高善の第一要素である道徳を保証する為の魂の不死は論じられた。しかし、幸福についてはというとまだ何も論じられてはいない。幸福とは最高善実現のための第二の要素でもある。実のところ、道徳よりも幸福を担保することの方が難しい。というのも幸福は自然法則に適合するものであるからである。⁴³ カントは幸福について次のように定義する。

幸福とは、この世界における理性的〔存在〕者にとってその存在の全体について一切のことがその希望と意志のとおりになるといった状態であり、それゆえ、自然がこの〔存在〕者の全目的に、またこの〔存在〕者の意志の本質的決定根拠に、一致することにもとづいている⁴⁴

自然とは感性界を指すものと考えられる。最高善は道徳と幸福が一致することによって形成されるが、道徳は叡智界に属するものと言えよう。こうした互いに位相の異なるものが如何にして厳密な一致をなし、最高善の要件を満たすのであろうか。カントはその要件を満たすものとして、その一致の根拠を見出していく。

この連関の根拠、すなわち幸福と道徳性との厳密な一致を含む、全自然の原因でありながらしかも自然とは別のものが存在することもまた要請される⁴⁵

このような存在とは一体如何なるものであろうか。それは神以外に考えられない。このようにしてカントは、道徳法則に従う理性的実践的存在としての人間から、その対象としての最高善を通じて神の存在証明を図るのである。このことは実践理性の働きを通じて理論理性が課題として提起していたことに辿りついたとも言えるだろう。

思弁理性の諸理念一般に（それらと実践的なものとの関係を介して）客観的実在性を与え、他の場合には思弁理性にはあえてそれが可能であると主張することもなしえなかったような概念にたいする権限を思弁理性に認めるのである⁴⁶

カントの議論を仔細に見ていくのであれば、いくつかの疑問点や不明点は挙げられつつも、『純粹理性批判』の純粹理性の弁証論的推論における課題は、『実践理性批判』の純粹

実践理性の弁証論に引き継がれたと言ってよいだろう。ここで見てきたことは、理論理性が頓挫せざるを得なかった課題の解決を実践理性が図ったということと考えられるのである。

第5節 独断論を避ける道德神学の地平

シュヴァイツァー(Albert Schweitzer)はその著書の中で『純粹理性批判』に於ける理論理性の働きと、『実践理性批判』での実践理性の働きの相互連関性に着目し、「宗教哲学的プラン」の名の下、議論を展開している。

悟性の認識[すなわち自然科学的認識]を完成せんとする理性が、心理学的、宇宙論的および神学的諸領域において被制約的なものに対して無制約的なものを求めることによって、造り出した理念が問題となる。批判的観念論によってここに均衡状態に保たれているこれらの理念は、理性の理論的使用に対してそうであったような蓋然的実在性から脱し、理性の実践的使用によって、この使用に相応した客観的実在性に達すべきである⁴⁷

勿論、先に触れたコーヘンの議論を踏まらば「理性の事実」に由来する神の存在証明には、果たして私たち人間が必然的に道德的存在なのか、あるいは何故、道德的存在としてあり続けることができるのか、という疑問や批判に曝される可能性があることも無視できない。しかし、仮にそうであったとしても、私たち人間のアプリアリな道德性が如何に担保されるのかという視点に常に配慮しつつ、議論を展開していくのであれば、理論理性と実践理性の相互関係による神へのアプローチは、独断論に陥ることなく、一定の説得力を以って私たちに神の存在を語りかけることができるのではないだろうか。

冒頭で、カントは神の存在論的証明に見られるような思弁に基づく神学ではなく、新たに神学を再構築していくことを考えている旨を記したが、カントは理性を二つの視点から捉えることによって、独断論を斥け、既存の証明法ではない形で、神学的諸問題に取り組んだと言えるだろう。実践理性という道德に関わりながら無制限者に向かうカントの道德神学は、私たち人間にとって神の存在を検討する上での、新たな地平を切り開くものであると考えられるのである。

第2章 美と叡知界

第1節 はじめに——感性界と叡知界の媒介、シュヴァイツァーとカッシーラーの議論を踏まえて

1788年に『実践理性批判』を公刊したカントは、それから僅か二年後の1790年に第三の批判書である『判断力批判』を完成し、出版した。『判断力批判』は『純粋理性批判』において着目された理論理性と、『実践理性批判』においてその働きが論じられた実践理性との媒介である判断力について扱うものと一般的に見なされている訳であるが、その媒介の過程で美、道徳に関する議論、ひいては神についての議論が立ち現われ、その内容は実に豊富なものとなっている。宇都宮芳明は、『判断力批判』の主題について「神がこの書物の主題の一つである」⁴⁸と論じているが、本章においても『判断力批判』を宗教思想としてのアプローチを以って考察していきたい。そのように考えるのも『純粋理性批判』から始まるカントの三批判書は、カントによる神の展望の企てがそれらの根底にあるように思われるからである。

シュヴァイツァーは『純粋理性批判』と『実践理性批判』における理性の働きについて論じ、「宗教哲学的プラン」の名の下、理性の理論的使用ならびに実践的使用の区別、そしてそれらの統一的使用について述べているが⁴⁹、シュヴァイツァーのこのプランは、神、自由、魂の不死の証明というカントの『純粋理性批判』以来の課題を、理論理性と実践理性の相互関係に着目することによって解決することを目論んでいるものと考えられる。

しかし、その反面で『純粋理性批判』と『実践理性批判』の二批判書において、カントの論じた上記課題が解消されるとなると、『判断力批判』の役割は何処にあるのであろうかということが疑問として挙がる。実のところ、シュヴァイツァーも、自ら提示した理論理性と実践理性の相互関係には限界があるとして、『判断力批判』に注目し、自身の議論を展開している。彼は、「この関心〔実践的——道徳的関心——引用者〕が、思弁的領域に誕生はしたがそこに国籍を有しない理念に対して、実践的領域において住民権を付与するのである」⁵⁰と論じ、実践理性が私たち人間を神に導くことを述べつつも、そこには理論理性に対する顧慮が見られないため、『実践理性批判』に見る神へと至る道は不十分なものとして捉えるのである。そして彼は『判断力批判』はふたたび古い軌道にもどってゆく。すなわち、実践理性が、理論的考究の領域においてすでに視野に入ってきた諸理念に実在性を与えることになるのである⁵¹と述べ、「古い軌道」すなわち『純粋理性批判』における理論理性が感性界と関わりあいながら世界を捉えようとした地点に戻り、『判断力批判』の中で感性界と叡知界との結びつきを展望しようとするのである。

このように見ていく限りシュヴァイツァーの主張は『判断力批判』をまさに感性界と叡知界を繋ぐ媒介として捉え、私たち人間に神を展望させる働きを担っているものと考えることができる。しかし、その議論には大きな弱点があることも見過ごすことはできない。その弱点は彼が『判断力批判』の美感的判断力を軽視して解釈していることにあると思われる。

世界の美的把握は世界の悟性的評価と世界の道徳的——理性的評価との間をどの程度まで媒介するのか、という問題——が『美的判断力批判』の腹案においては顧慮さ

れてもいないしまた解決もされていない⁵²

シュヴァイツァー自身が「カントは美的判断力をば美と崇高の関係において記述し、また経験が示すとおり、美的判断力と悟性および実践理性との連関を証示した」⁵³と論じつつも、最終的に『判断力批判』の重点は目的論的判断力にある、と解釈する点に、彼の美感的判断力軽視の姿勢が見てとれよう。ここでは目的論的判断力について論じる余裕はないが、彼の論じるように『判断力批判』が美という感性界のものとの関わりを失くしてしまうのであれば、当初意図された感性界と叡智界の媒介の役割は消失してしまうと考えられるのである。

一方、カッシーラー(Ernst Cassirer)は、「自然の考察と自由の考察とが相互に全く新しい関係に入るような、或る否定しえぬ現象が存在する。これが芸術的把握の現象である」⁵⁴と論じ、美が感性界に基礎を置くものとし、また美が感性界と叡智界を結ぶ媒介であることを示唆している。『判断力批判』を媒介の役割を持つものとして捉えた場合、カッシーラーの主張に共感を覚えるものである。シュヴァイツァーは、神に近づく手段として『純粋理性批判』と『実践理性批判』の相互関係に注目し、その関係の弱点を『判断力批判』に於いて補おうとしたが、美感的判断力を軽視したことにより、感性界と叡智界の間にある「見渡しえぬ裂け目(unübersehbare Kluft)」を結合することはできなかったと思われる。

さて、本章は感性界と叡智界の媒介という視点に立って進められる故、必然的に『判断力批判』の美感的判断力を基礎に置きながら、進められることになる。全体を通じては、カントが如何にして感性界と叡智界を結びつけ、最終的には神を展望するようになるのかを見ていくことになるが、まずは今一度、『純粋理性批判』と『実践理性批判』の間にある相互関係では解決されなかった「見渡しえぬ裂け目」を確認していく必要があるだろう。そこにはカントが『判断力批判』を上梓せねばならなくなった理由、すなわち、これまでのカントの議論における理性の働きとその限界が見てとれると考えるからである。次節に於いては、『実践理性批判』を取り上げ、神の展望に向けたカントの思想の前進とその限界を確認していきたい。

第2節 『実践理性批判』に見る、理性の働きとその限界

『実践理性批判』は、『道德の形而上学の基礎付け』と並び、カントの倫理学を語る上で基本的なものとなっている。カントの倫理学の特徴は、私たち人間が囚われがちな自愛の念や必需(Bedürfnis)を徹底的に排し、人間が如何にあるべきかを純粋に提示することにある。

ある実直な人間が義務を無視することさえできれば避けられたはずの人生の最大の不幸のうちにあったときでも、かれが自分の人格のうちの人間性の尊厳を保ち、それを尊敬したという自覚、したがってかれは自分自身にたいして自分を恥じたり、自己吟味の内なる目にびくついたりする理由をもたないという自覚が、そうした人間を支えるということはないだろうか⁵⁵

『実践理性批判』の中で、カントは多くの具体例を用いながら、私たち人間のあるべき

姿について論じているが、上記引用からも分かるように、その思想の根底にあるのは、私たち人間自身が内面に持つ道徳性への尊敬なのである。カントが論じる道徳法則は人間の内面から導出されるものと言ってよい。それでは、こうした経験によらない、アприオリな尊敬は何から生まれるものなのであろうか。カントはその根源を人間の理性に置くのである。理性が私たちの内面にあるという事実（「理性の事実 Faktum der Vernunft」）を以って、人間というものが規定されるのである。道徳法則は理性より演繹されたものと捉えてよいだろう。

道徳法則はいわば純粋理性の事実として、われわれがアприオリに意識しており、しかも必当的に確実な事実として、たとえ仮にその法則が厳格に遵守されたいかなる実例も経験のうちに数え上げることができないとしても、なお断固として与えられているのである。それゆえ、道徳法則の客観的実在性は、いかなる演繹によっても証明できないし、(中略)したがってアポステリオリに証明できるものでもないのだが、それにもかかわらずそれはそれ自身だけですでに確固として存立しているのである⁵⁶

ここでは『純粋理性批判』において、かろうじて消極的にその働きが認められた理性が、実践理性に引き継がれて積極的な位置づけを確保していることを見ることができよう。『純粋理性批判』で展開された理論理性と実践理性との関係に於いて、「実践理性の優位(Primat der reinen praktischen Vernunft)」とも言える状況は『実践理性批判』全体を通じて確認することができるのである。

さて、理性に基づき道徳法則を展開する『実践理性批判』であるが、その議論の展開は倫理学の範疇に留まるものではなく、宗教の領域、すなわち神の存在を展望することに至る。カントが『実践理性批判』に於いて神の存在を論じるに当たり、自ら出発点にするのは、私たち人間が感性界と叡智界に跨る両義的存在と言うことである。感性界における人間は、感官における己の満足に無関心ではいられない。先に述べたような、自愛の念や必需に対して、理性によって無関心にさせられる人間というものは、人間のそもそもの有り様からして矛盾していると言えよう。その矛盾を克服し、カントが自らの道徳観を提示できたのは、最高善の概念を導入したことによると言ってよいだろう。最高善は道徳と幸福の一致した状態を指すものであるが、道徳と幸福は私たち人間の両義的な有り様に上手く合致するものと考えられる。道徳は、人間の幸福が担保されることによって実現されるものなのである。

しかし、一方で道徳と幸福の両方を追求することは感性与理性の分裂を更に助長することにならないのかという疑念も湧いてくる。確かに、感性界と叡智界に跨る人間故に、双方の追求は人間存在を引き裂いてしまうか、はたまたストア派、エピクロス派が陥ったようにどちらか片方に引きずられてしまうのではないかと懸念されるのである。ここで留意しなければならないことは、カントが幸福をどのように捉えているかということであろう。私たちは得てして、幸福という自らがこの世に於いて快や悦びを得ることと考えがちであるが、カントのいう最高善における幸福は私自身の幸福だけではなく、また私たちが一生涯で得ることのできる幸福だけでもないのである。

道徳は本来、われわれがいかにしてわれわれを幸福にするかということの教えではなくて、われわれがいかにして幸福にふさわしくなるべきかということの教えである⁵⁷

先にも述べたが、カントの考える幸福は、私たち人間の感性的側面に顧慮したものである。しかし、私たち人間の両義的存在という特性上、そうした幸福のみに依拠することは、人間本来の性質を損なうことにもなるのである。カントは、このような幸福観を基礎とした上で、実践理性の要請として、「魂の不死」と「神の存在」を言及するに至るものと考えられる。『実践理性批判』に於いて、カントは道徳法則を通じて（実践理性に基づく）神に至る実践理性信仰という地平に辿りついたと言えよう。これによって『純粋理性批判』に於ける理論理性の限界を実践理性が乗り越え、二批判書の相互関係による神の存在の展望が可能になったとも考えられるのである。しかし、同時にカントが神への通路としている道徳法則の存在の基盤は果たして盤石なものなのであろうかという疑念も湧いてくるのである。

私たち人間が本当に道徳的存在、すなわち理性的存在であるのかどうか、ということについては、自らを少し反省して見れば分かることであろう。私たちの内に渦巻く様々な欲望、あるいは自愛の念などを自覚すると、自らが道徳的存在であることの疑わしさに気づかされる。また、何ら証明もなく一方的に私たちは理性によって道徳的存在とされるのである、と強弁されても、それを納得することは難しいだろう。しかし、その反面で良心の呵責などという言葉に表されるように、傾向性や自愛の念などから自由な私たちの存在を感知することもできるのである。こうしたことから改めて確認されるのは、私たち人間は感性界と叡智界に跨る両義的存在なのである、ということではなかろうか。両義的存在の地平を以って『実践理性批判』を考察するならば、そこでのカントの議論は、些か叡智的存在としての人間に偏重しているのではないかと疑問に思うのである。確かにカントは、「定言命法(kategorischer Imperativ)」⁵⁸を見れば顕著のように、私たち人間を感性界に属するものとも見ている。だが、カントによる道徳法則、さらには道徳的存在としての人間の強調は、感性界との関係を乖離させるものとして映るのである。舘熙道は、『純粋理性批判』と『実践理性批判』の内容を踏まえながら、その著書『理性の運命』の中で、カント道徳論が不徹底であることの所以として、カントに於いては人間の二重性が顧慮されていないことを見ている。

もとより人間の事実はかかる一面的偏向を許さず、むしろ両面の性格が同じ権能を持っているのだから、すでに我々が語った如くその二重性格の故にこそ道徳的無上命法が道徳的自由の根拠にならねばならなかったが、これを自由の原理として展開するために、不知不識に人間理性の可想的自発的一面のみが偏重されたのである⁵⁹

ヘルマン・コーヘン(Hermann Cohen)は、人間の良心や義務の念からのみ導出される「理性の事実」を批判的に捉え、さらに一步踏み込んで、私たち人間を目的の思考から検討することを主張している。

究極的に制限された意味において、道徳法則は理性の事実である。意識の保証された

事実としてではなく、むしろ倫理的な分析の出発点として、この原理に帰する観察の想定は私たちに役立つ⁶⁰

どの人間も道徳的世界の中でいつも同時に目的として顧慮されなければならない。というのも道徳的存在としての人間は究極目的[Endzweck]だからである⁶¹

「理性の事実」を抑制的に捉え、アプリアリな道徳的存在としての人間を確立する際に、目的思考を持ち出すことは、正にカントが何故『判断力批判』を上梓したのかという疑問に繋がるどころがあり、コーヘンの議論は大いに参考になるものである。

さて、これまでの議論を踏まえていくのであれば、カントの二批判書を以って、神の展望について論じていくことに限界があることが分かるだろう。そしてこの限界を克服するために、カントは『判断力批判』を上梓したのとは異なる方法で感性界と叡智界を結びつけることである。言い方を変えれば、『実践理性批判』とは違う方法で道徳を基礎付け、神を展望するということである。次節に於いては、『判断力批判』の美感的判断力が、どのようにして感性界と叡智界を媒介しているのかについて検討していく。

第3節 『判断力批判』に見る媒介の方法

カントによって、1790年に出版された『判断力批判』は、感性界と叡智界とに分断された世界をもう一度統一する役割を担っている。結局のところ『純粋理性批判』と『実践理性批判』に於いて試みた人間観の提示、すなわち感性界と叡智界に跨る両義的存在としての人間から、道徳法則を通じた理性的存在へと到る道程は、第1節にて論じた「見渡しえぬ裂け目」に直面せざるを得なかったのである。『判断力批判』に課されたことは、上記二批判書の方法ではない形で道徳的・理性的存在としての人間を導出すること、更にはその先にある神を展望することにあつたと考えられる。

さて、カントが『判断力批判』を書き進めるに当たって着目した点は極めて素朴なものである。そもそも『純粋理性批判』で試みた感性——悟性形式の世界把握が私たち人間にとって全てのものであろうか、と自らが以前に提示した世界の切り取り方に疑問を呈するのである。そうした中でカントは悟性と理性の間の中間項としての判断力を提示する訳であるが、判断力の中でも今回の批判に於いて重要な働きを示す反省的判断力を次のように捉えている。

自然の諸形式はきわめて多様であり、普遍的な超越論的自然概念の変様もいわばそれだけ多数ある。(中略) きわめて多様な自然の形式とそれほど多くの自然諸概念の変様は、これらの法則[規定的判断力——引用者]によって規定されないままで残される。このように自然の諸形式と自然諸概念とは、きわめて多種多様であるから、これらの形式や変様の[規定の]ためにもやはり諸法則がなければならない⁶²

短い文章の中に、多様や多数そして多種多様という言葉が散りばめられていることに、カントがこれまで行ってきた方法では世界を捉えきることができないと自ら考えている様子

が見てとれる。カッシーラーは、『判断力批判』の新しさについてこう述べている。

特殊を普遍に従属させることや、たんに普遍的認識を特殊に適用することには、もはや関心を示さない。これらは『純粹理性批判』(とりわけ悟性概念の図式性に関する章)において、「規定的判断力」の根本特徴として教えられた事柄である。こうしたこととは反対に、全く別の関係の型が表現されるのである⁶³

カッシーラーは、『判断力批判』に於けるカントの、世界に対するアプローチが既存のものとは異なることを強調しているが、それでは、カッシーラーの言うように、反省的判断力を用いて、世界を把握すると私たちにはそれほどのこととして表れるのであろうか。

世界を把握するに当たって、認識という方法は一般的に私たちに受け入れやすいものである。人間は、自らに広がる外界を認識という方法で把握する。しかし、カントによれば、認識は規定的判断力のなせる業であり、私たちは自らの直観形式と悟性を以って世界を自然科学的に切り取るだけのことでしかない。そうした中で、カントは、別の世界の把握の仕方、すなわち反省的判断力に基づく世界把握の方法を提示する。反省的判断力は、私たちの外界の表象における実質を把握するのではなく、表象の形式と関係を持つ。そして、この表象の形式が私たち人間の感情と関わり、快の感情を生み出すとき、それを私たちは美として理解することができるのである。美の導出は、私たち人間に自然科学的な世界把握だけでなく、美感的な世界理解という新たな視点をもたらすものと言える。

私の見る色、私の聴く音が、認識する諸々の主観の共有財産として呈示されるのは、両者が外延量・内包量の原則や実体・因果性のカテゴリーの適用によって、精確に認識されうる計量可能な振動へ変形されるからである。しかしこうした量・数の領域への変換によって、(中略)色や音そのものはなくならざるをえない。色や音の存在は理論的意味では、運動の存在と法則性とに解消されてしまう。(中略)この点に美学的意識の問題が現れるのである⁶⁴

しかし、カントが『判断力批判』に託した役割は、ただ単に美感的な世界観を人間が持つことだけではない。本節冒頭にも述べたが、その役割は感性界と叡智界に分裂してしまった世界の統一を図ることにある。それでは、美はどのようにして感性界と叡智界を結ぶ媒介となり得るのだろうか。実のところ、『判断力批判』における媒介の方法は一通りではない。カントが三つの方法を用いて、感性界と叡智界を結びつけようとしていると考えている。それらの方法については、『判断力批判』の第二三節から第二九節にかけての崇高論と、第四二節美的理念論、そして第五九節象徴論の中で展開されている。⁶⁵

私たち人間が壮大な自然を目の前にして、その自然に対し畏怖の念を抱くことは現実的にあることである。その畏怖の感情こそ、カントは崇高の感情と呼ぶものであると言ってよいだろう。そしてカントは、そうした感情を抱くのは、私たち人間の外界の把握が、構想力——悟性形式を以って行われているのではなく、構想力——理性形式によって為されるが故と論じている。理性とはそもそも事物の総体性を求める性質があるが、そうした性質の為に、通常の美的判断に於いて行われる構想力——悟性形式の判断を超出して判断を

行うのである。

この威嚇的なものは、理性が感性にふるう威力であって、感性を理性本来の領域（実践的領域）に適合するように拡張して、感性に対して深淵である無限なものを感性に望見させるためだからである⁶⁶

そしてさらにカントは、その崇高の感情は人倫的諸理念が私たち人間の中で開花していなければ生み出されることはないと考え、崇高の感情に感性界と叡智界を結ぶ役割を見ているのである。確かに、私たちは圧倒的な自然の姿を前にして、人間には造り出すことのできない自然と言うものの偉大さを感じ、ひいてはそこから自然を創造した超越者（神的存在）に思いを馳せることができる。そうした意味では崇高の感情が私たち人間を感性界から叡智界へと誘うものであると見ることも可能である。しかし、そこには何ら理論的な裏付けもなく、ただ雰囲気のみで崇高の念と神的存在が同質的であることを見ているだけではないだろうか。また、カント自身も論じているように、崇高の感情は本来的には私たちの感性に基づいたものではない。故に、崇高の感情を以って、感性界と叡智界を結ぶと見ることはできないのである。

本来の崇高なものは、感性的形式のうちに含まれていることはできず、ただ理性の諸理念にだけ関わる⁶⁷

自然の美しいもののためには、われわれは、われわれの外に根拠を求めなければならない。しかし崇高なもののためには、たんにわれわれの内に、そして自然の表象のうちへと崇高性を持ちこむ考え方のうちに根拠を求めなければならない。これはきわめて必要な暫定的注意である。この注意は、崇高なものの諸理念を自然の合目的性の理念から、まったく分離するのであり、また崇高なものの理論を自然の合目的性の美感的判定のためのたんなる付録とするのである⁶⁸

第四二節美的理念論に見る感性界と叡智界との関係は、先に見た、崇高論の議論の根底にあるものとは様子が異なるように思われる。カントは、まず「自然の美に対する直接的関心をもつことは（中略）、つねに善い魂の一つの特徴を示している」⁶⁹と論じた後で、「この関心〔自然の美に対する直接的関心——引用者〕は、自然の観照と好んで結合すれば、道徳的感情に好都合な心の調和を少なくとも指示している」⁷⁰と続けている。一見、美と道徳が無根拠に結びつけられているとも見てとれるが、注目すべきはカントが「心の調和（Gemütsstimmung）」という言葉を用いていることである。この心の調和という言葉が、偶然的に用いられたものではないことは、カントが次のように論じていることを見れば明らかである。

純粹趣味判断は、なんらかの関心に依存せず満足を感じさせ、同時にこの満足を人間性一般にふさわしいものとしてアプリアリに表象する。このような純粹趣味判断と、まさにこれと同じことを諸概念に基づいて行う道徳的判断との類比は、（中略）道徳的

判断の対象に対するのと同様に、趣味判断の対象に対しても直接的関心へと導くのである。ただ異なるのは、趣味判断の直接的関心は自由な関心であるが、道徳的判断の関心は客観的諸法則に基づく関心であるという点だけである⁷¹

カントが先に述べた心の調和は、道徳的判断に際しての私たちの心の状態と、趣味判断に際してのそれを類比して、それらが同質的なものであることを表しているのではなからうか。第四二節美的理念論は、美的判断と道徳的判断を行う私たちの内側の様子に着目することによって、双方の結びつきを捉えるという点で崇高論の一步先を行くものであると考えられる。そしてこの美的理念論の着眼点が、第五九節の象徴論に引き継がれると言ってよいだろう。宇都宮芳明も『判断力批判』の第一部「美感的判断力の批判」の主題が感性的自己から叡智的自己への移行にあることを見、自然美に対する関心が道徳的な関心と同族的であることを論じている。しかし、宇都宮の議論は、そこから象徴論に移るのではなく、自然美に対する私たちの自由な関心、道徳的関心における人間の自由、という具合にその中心を自由に据えている。確かに、同じ自由という文言が用いられている故に、共通点は感じられるが、そこから美と道徳の結びつきに至るのは、幾分論証不足にも思われるのである。こうした宇都宮の議論の組み立ては、崇高について論じている部分にも見られ、十分な理論的基礎付けがなされないまま、美と崇高、そして感性界と叡智界の結びつきが論じられているのである。⁷²

先にカントが三つの方法を用いて感性界と叡智界を結びつけようとしていると論じたが、第四十二節美的理念論を機縁とした第五十九節象徴論への展開がカントが目論んだ感性界と叡智界の結びつきへの流れであると考えられる。それというのもカントは、道徳という叡智界に属するものを如何にして理論的に提示できるかについて尽力していたと思われるからである。次節に於いては象徴という方法に着目しながら、カントがどのようにして感性界と叡智界の結びつきを図ろうとしたのか見ていきたい。

第4節 人倫性の象徴としての美

コーヘンは、美と人倫性の関係について「美が描出すなわち人倫性の表現を含むというのは正しくない、というのは人倫性の他の描出方法[Darstellungsweise]がある」⁷³と論じ、美と人倫性が直結することを否定しながら、ある方法によって、それらが結び付くことを示唆している。ここでいうある方法とは象徴を意味していることは、言うまでもないが、カントは、象徴としての美を通じて、感性界と叡智界の結合を『判断力批判』第一部の締めくくりとして論じているのである。

さて、象徴という言葉に含まれるものから、果たして私たちの感性界に属するものを想起することができるのであろうか。この疑念は、私たちが象徴という言葉に触れるに際し、象徴を私たちの感性あるいは直観的認識に関わらない表象形式と捉えていることから生じているかのように思われる。カントの行う象徴に関する議論は、そうした私たちの抱きかちな象徴に対する先入観を払拭しながら進められているのである。⁷⁴

カントは、感性化のための直観的表出は、図式的であるか、象徴的であるかの二通りでしかないことを論じた後、象徴的な感性化の特徴を指摘する。

図式的である場合には、悟性が把握する概念には対応する直観がアプリアリに与えられる。象徴的である場合には、理性のみが考えるだけで、感性的直観はそれに適合できない概念の根底にある種の直観が置かれる。この直観と判断力の手続きとは、図式作用のうちで判断力がしたがう手続きとたんに類比的に一致する。言い換えれば、判断力の手続きがこの「理性の」概念と一致するのは、たんにこの手続きの規則に関してであって、直観そのものに関してではない。したがって「概念と一致するのは」、たんに反省の形式に関してであって、内容に関してではないのである⁷⁵

ここで注目すべきは、カントが象徴的感性化の特徴として、直観そのものが概念と一致するのではなく、手続きならびに反省の形式が概念と一致すると論じていることである。カントは続けて、専制国家と手挽き臼の関係について論じ、象徴的感性化についての具体例を示している。すぐにわかるように、専制国家と手挽き臼、そのもの間には、何ら共通点はない。専制国家と手挽き臼とを結び付けることは不可能と言えよう。しかし、ここで行うべきことは、専制国家の仕組みを反省する、ならびに手挽き臼の仕組みを反省する、という手続きである。反省から見えてくるものは、専制国家は一人の独裁者によって国が統治されているということ、並びに手挽き臼は、一人の人間が臼を動かす、ということである。ここには、一人の人間による対象の絶対的支配の関係が双方に見出され、その一点を以って、専制国家と手挽き臼は類似点を持ち、互いに結び付くことが可能となるのである。このようにカントは、直観と直接結びつくことができない概念を、そのものの仕組みの反省を通じて結びつけ、間接的感性化を図ろうとしたのである。実のところ、美と人倫性との関係も直観と直接結びつくことができない概念の関係にある。専制国家と手挽き臼の関係同様、カントは対象の反省という方法を以って両者を結びつけていくのである。

先にも述べたが、美が人倫性の象徴であるということは、双方のそのものに類似点があるということではない。あくまでも、それらの仕組みを反省したときに見出される形式に類似点があるということである。カントは、美と人倫性の類比を次のようにおこなう。

(一) 美しいものは直接満足を与える（しかし、それは反省的直観のうちだけであって、人倫性のように概念のうちではない）。(二) 美しいものはあらゆる関心をもたず満足を与える（人倫的に善いものは、必然的にある関心と結合はされるが、しかし満足についての判断に先行する関心と結合されるのではなく、こうした判断によってはじめて引き起こされる関心と結合される）。(三) 構想力（それゆえわれわれの感性の能力）の自由は、美しいものの判定では悟性の合法則性と一致するものとして表象される（道徳的判断では意志の自由は、意志が普遍的理性諸法則にしたがって自分自身と合致することである、と考えられる。）(四) 美しいものの判定の主観的原理は、普遍的なものとして、すなわち、あらゆるひとに妥当するものとして表象されるが、しかし普遍的概念によっては知られないものとして表象される（道徳性の客観的原理もまた、普遍的であるとして、すなわちすべての主観に対して、同時にまた同一の主観のすべての行為に対して「妥当するものとして」表象されるが、その際、ある普遍的概念によって知られると説明される）⁷⁶

要点をつかんで、カントの議論を簡略化すれば、(一)美は直接的な満足であり、人倫性は、概念による満足、(二)美は関心を持たない満足であり、人倫性は、法則に基づく満足、(三)美は構想力と悟性の自由な戯れ、人倫性は理性法則に従う自由、(四)美は主観的普遍性を持ち、人倫性は客観的普遍性を持つ、ということになる。77美と人倫性の両者それぞれの仕組みの反省に基づいて抽出されたその属性は、満足、自由、普遍性といった形式の面で類似点を持ち、美は人倫性の象徴であるという結論が導き出されるのである。

しかし、象徴による感性化はあくまで間接的感性化に過ぎず、所詮は私たち人間の推測に基づく非感性的なものの類ではなかろうかという疑念もわいてくる。こうした疑念に対し如何に処していけばよいのだろうか。クリスチャン・ヘルムート・ヴェンツェル(Christian Helmut Wenzel)は、象徴による感性化が、私たちにとって身近なものであることを論じる為、言語の例を挙げながら議論を展開する。

私たちの言語は、そのような間接的表象に満たされている。私たちは異なる二つのものを反省する方法の間に類比があるだけで、この異なる二つのものと同じ言葉をよく使う。例えば、“ground”という言葉は家の土台に関してと同様に、議論の土台について言及して使われうる。(中略) その二つ [家の土台と議論の土台——引用者] の反省は、構造的に同形的[isomorphic]である。(中略) 人間の歴史は、神、正直、正義のような概念の象徴に満たされている⁷⁸

ここでヴェンツェルが展開しようとしたことは、私たち人間が日常的に用いている言語が、象徴による感性化という契機を多分に含むものであり、それが私たちにとって極めて身近なものである、ということではなかろうか。確かに、神や道德などといった私たちにとって抽象的なものを感性的に捉えるということになると、それは頭の中での操作によるものと見られがちであるが、議論を言語のような日常的なもののレベルで進めていくなれば、象徴による感性化は私たちにとって極めて自然なことであると考えられるのである。カントが論じている美は人倫性の象徴である、ということは抽象的な議論の産物ではなく、感性的に美と人倫性が結びつけられるということを表しているのである。

それではカントは美と人倫性の結びつきから一体何を導出しようとしたのであろうか。本節を終えるに当たり、カントが『判断力批判』に託した役割を再確認して見る。『判断力批判』に託された役割は、『純粹理性批判』と『実践理性批判』との間にある断絶を媒介することにあつた。理論理性は感性界の限界づけから叡智界を展望したが、その展望の仕方は消極的と言わざるを得なかった。『実践理性批判』は、実践理性が道德を経由しながら神へと辿りつくものであつたが、第2節で述べたように、そこには実践理性の優位と呼ばれる状況があり、両義的存在としての人間のバランスを欠いたまま、議論が展開されるものとなつたのである。『判断力批判』の美感的判断力に関する議論は、上記両批判間に見られる断絶を美を通じて、結びつけるものと考えることができよう。カントは美という感性的範疇から叡智界に属する道德を展望することによって、感性界と叡智界を結び付けることを可能にしたのである。

第5節 美感的判断力の意義とその発展的解釈

これまで見てきたように、『判断力批判』の美感的判断力の考察は私たちに感性界と叡智界の結びつきをもたらすものであった。しかし、周知のように『判断力批判』は美感的判断力の批判に終始するのではなく、そのあとに目的論的判断力の批判が展開される。本章を終えるに当たって、『判断力批判』に於ける美感的判断力の意義を確認すると同時に、その発展的解釈を試みてみたい。カントは、『判断力批判』序文の中で、両判断力の関係を次のように論じている。

自然美を形式的（たんに主観的な）合目的性という概念の描出とみなすことができるのであり、また自然諸目的を実在的（客観的な）合目的性という概念の描出とみなすことができる。これらのうちの一方〔自然美〕をわれわれは、趣味によって（快の感情を介して美感的に）判定するのであり、他方〔自然諸目的〕を悟性と理性によって（諸概念にしたがって論理的に）判定するのである⁷⁹

ここから見てとれることは、カントは、両判断力の間に優劣があるということではなく、両者が対等の関係にあると捉えていることである。カッシーラーも「目的が現象自身の客観的・必然的契機とみなされるような、そうした考察様式はないであろうか」⁸⁰と述べ、目的論的判断力の働きに着目しつつも、その前の段階では次のようにも議論を展開している。

芸術という事実は、(中略)「感性的なもの」と、「英知的なもの」との、自然と自由との、新しい統一を指示している。それどころか芸術という事実はこうした統一自身の表現であり直接の保証(Gewähr)である⁸¹

こうした議論から理解できることは、『判断力批判』に於いては、美感的判断力、目的論的判断力双方に対する顧慮が必要である、ということであると考えられる。確かに、カントによる目的論的判断力の批判、さらにはそれに続く方法論の議論を見る限り、カントによる神への接近は、むしろ美感的判断力に関する考察以降に立ち現われるように見える。本章はその冒頭に於いて、『判断力批判』を宗教思想として捉えるアプローチを以って解釈する旨を述べたが、仮に目的論的判断力に関する議論の中で、『判断力批判』を宗教思想として捉える為の端緒が開かれるとするなら、本章のよって立つ場所が無くなってしまおう。それでは、宗教思想的アプローチを図るに当たって、美感的判断力の果たす重要な働きとは一体何であろうか。美感的判断力が、感性を基礎として感性を超えたもの、すなわち叡知界を見ようとするものであることに注目するのである。このように感性に定位して、叡知界を見ようとする美感的判断力の働きに、『判断力批判』を宗教思想として捉える為の機縁があると考えるのである。

勿論、カント以前の哲学者に於いても、私たち人間が神を展望しようとする試みはあった。しかしその議論は、神を理論的論究の対象とし、思惟のみで、または理性の理論的動作のみで、その存在を明らかにしようとしたのである。こうした合理主義的議論は、人間の経験を捨象してしまうが故に、その行きつく先は独断論に陥り、また独断論の反動として極端な経験論が現れてくる契機となった。叡知界や神に関して、経験論はいうに及ばず、独断論は私たちに対して超感性的存在を縁遠いものとさせるのに十分であったと思われる。

このような視点を以って、『判断力批判』の美感的判断力の批判を省みるのであれば、そこに見られる感性界と叡智界の結びつきは、叡知界という超感性的なものを、美という感性的なものに於いて体験することを表していると思われる。このような点を踏まえると、カントによる『判断力批判』の美感的判断力に関する議論は、宗教思想的な枠組みから解釈できるものとするのである。

第3章 目的論的判断力と道徳的目的論

第1節 はじめに

『判断力批判』は、美感的判断力の批判と目的論的判断力の批判より構成される。カントは両判断力の働きを以って、『純粹理性批判』に於いては、到達不能とされた超越的なもの（神）を、再度、新たな方法（理性の統制的使用と反省的判断力の連関に基づく方法、詳細は後述）を以って、捉えようとしたのではないだろうか。カントが、美感的判断力の批判によって論じたことを簡単に記せば次のようになるだろう。私たちには、「純粹直観——悟性」形式で捉える世界以外の世界の諸相、概念によらない、快の感情に基づく外界の把握（美の表象）が可能であるということ、さらには、私たちが美を表象する際の判断形式と、私たちが道徳について考える時の思考形式には類似性が見られ、美という、私たちの感性に基づくものが、道徳という叡知界に属するものと接点を持つということであった。美感的判断力に関する議論は、カント以前の哲学に見られた、単なる思弁から叡知的存在を捉えるという独断的な議論を、カントの感性界に軸を置いたうえで、叡知界を展望する考えによって乗り越えるものであったと言ってもよいだろう。そうした面で、私たちは美の議論を通じて、カント批判哲学の本質を垣間見ることができたといっても過言ではない。

しかし、そうした反面で美感的判断力は、私たちの感情に関わるものであるが故に、内的・主観的であり、外界の対象を如何に捉えるかという点で弱点があるように思われる。カントによれば、美感的判断力を司るものは、反省的判断力であるが、その働きの原理は、合目的性(Zweckmäßigkeit)とされる。この合目的性が私たちの外界の把握に於いて、主観的に働く場合、それは美という表象をもたらしたことは、これまで見てきたとおりであるが、それでは、この合目的性の原理を、私たちにとって外的すなわち客観に向けたら、世界はどのような諸相を見せるのであろうか。『判断力批判』に於いて、美感的判断力の批判に続いて展開される目的論的判断力の批判は、まさにこうした疑問に答えるものであると言ってよいだろう。本章では、目的論的判断力に基づく世界把握が、私たちに何をもたらすのかを見ていくと同時に、美感的判断力の議論に引き続き目的論的判断力の議論も、如何にして超越的なものに関わり得るのか、について検討していきたい。具体的には、目的論的判断力の議論がどのような過程を経て、道徳神学を展望し得る地点に到達し得るのかを見ていくこととなる。

さて、『判断力批判』第二部「目的論的判断力の批判」は、「分析論」、「弁証論」、付録「方法論」から構成される。本章では、「分析論」より扱い、順次その内容を検討していく予定であるが、分析論に関する議論に入る前に、目的論的判断力とはそもそもどのような働きをするかについて、多少迂遠な議論になるかもしれないが確認をしておきたいと思っている。それというのも、目的論的判断力の働きの正確な理解なくして、『判断力批判』の目的論全般の理解は覚束ないと考えるからである。

第2節 目的論的判断力の働き

カントは、「判断力批判への第一序論」（以下、「第一序論」）の中で自然の諸形式の無限の多様性・異質性に言及し、次のように論じる。

経験は、経験一般の可能性の条件を含む超越論的諸法則にしたがって一つの体系(System)を形づくるとしても、それでも経験的諸法則については、特殊な経験に属するであろう自然の諸形式のこのような無限の多様性とこのような大きな異質性とが可能である⁸²

ここで、カントが論じている「超越論的諸法則…」の件は、『純粋理性批判』に於いて論じられた「純粋直観——悟性」形式に基づく、私たちの認識様式を指していることは言うまでもないだろう。カントは、ここで『純粋理性批判』段階で展開された認識様式では、捉えきれないものが私たちの外界には存在することに言及している。しかし、同時に「純粋直観——悟性」形式に基づいた私たちの外界の把握様式は、アプリアリで普遍的なものではなかったのか、という疑念が湧いてくるのも事実であろう。確かに、美感的判断力の議論に於いても、自然の諸形式の多様について言及が為された。反省的判断力は、自然の多様性を捉え、美という表象を私たちにもたらした訳である。だが、美感的判断力に関する議論と目的論的判断力に関する議論を同じ次元で扱うことはできない。というのは、美感的判断力が私たちの主観に関係するものであったのに対し、目的論的判断力は、客観に関するものだからである。カッシーラー(Ernst Cassirer)は、近代の機械的力学の考察を通じて、この多様性を捉えようとする。

ニュートンが言表した三つの根本法則、すなわち、慣性法則、原因と結果の比例性の法則、作用と反作用の同等性の法則の根柢に、三つの一般的悟性法則が対応して存在していることを示している。しかし機械的力学の構造およびその歴史的生成過程は、これのみではなお十分に記述され、捉えられない。ガリレイからデカルト、ケプラーまで、さらにホイヘンスとニュートンに至る機械的力学の歩みを辿るならば、ここには三つの「経験の類推」によって要求されるものとは異なる、別の一連関が見出される⁸³

カッシーラーの議論が秀逸なのは、端に自然科学的な世界の捉え方以外の捉え方がある、という漠然とした形での多様性の提示ではなく、自然科学的な世界の捉え方に基づいて、そこからあふれるような現実の錯綜があることを提示していることにある。⁸⁴ともあれ、目的論的判断力が働く場というものは、「純粋直観——悟性」形式から溢れる、多様性・特殊性・偶然性を捉えようとするところなのである。それでは、如何にして目的論的判断力は、多様性・特殊性・偶然性を捉えるのであろうか。

カントによれば、判断力の働きは大きく二つに分けることができる。まず一つは、「根底にある概念を与えられた経験的表象によって規定する能力」⁸⁵すなわち規定的判断力(bestimmende Urteilskraft)と、「与えられた表象をある原理にしたがって反省するたんなる能力」⁸⁶、反省的判断力(reflektierende Urteilskraft)とがある。規定的判断力は、これまで論じられたような「純粋直観——悟性」形式の認識を産出するものであるため、ここでの議論に於いて主題とはならない。問題となるのは、反省的判断力の働きである。反省的判断力の働きについては、美感的判断力の議論でも注目されたが、美感的反省判断は、「構想力と悟性の調和的戯れ(harmonisches Spiel)」をもたらした。目的論的判断力は、こうした反省的判

断力の内実を踏まえ、私たちに対して外的なもの、すなわち客観に調和という考えを当てはめるのである。合目的性もしくは自然の技巧(Technik der Natur)とも呼ばれる目的論的判断力の原理は、私たちの目の前に広がる多様性・特殊性・偶然性に調和をもたらすものである。

この判断力の能力は、諸物の測り知れない多様性のうちで可能な経験的法則にしたがってこの多様性の十分な類縁性を見出し、(中略)自然の一つの経験的体系へと到達することができる⁸⁷

さて、こうして客観を調和の相を以って捉えるのが、目的論的判断力の働きであるが、そもそもそれは何を淵源としているものなのであるだろうか。カントは、それを理性との関わりの中から論じるのである。

『判断力批判』全体を見渡せば、反省的判断力と理性との関わりが所々で記されている訳であるが、目的論的判断力の働きに理性が大きく関わっていることは、「第一序論」の中に明確に記されている。

諸目的および合目的性の概念は、理性に客観の可能性の根拠が付与される限り、理性の概念ではある⁸⁸

自然についての目的論的判断の可能性は容易に示されるのであり、(中略)この判断の可能性は、単に理性の原理にしたがうからである⁸⁹

目的論的判断力の働きによって、私たちに展開される世界は、自然の有機的産物(organisiertes Produkt der Natur)との比較に於いて論じられることがあるが、世界を有機体のような相で捉えるという点に、理性の影響があるということは、大いに見てとれよう。カッシーラーは、「純粹直観——悟性」形式から現れる諸相を「断片(Fragment)」⁹⁰として把握している。確かに自然科学的な物の見方に於いて、一つ一つの事象はその結果、あるいはその原因と結びついているかもしれないが、その事象が周りの他の事象と連関を持つという訳ではなく、単体として存在している。カッシーラーは、そうしたバラバラなものの並立した状況を、断片として論じ、それに対峙するものとして「理性——反省的判断力」形式の把握方法を提示しているように思われる。ザミートー(John H.Zammito)は、こうした別なる把握形式を「体系[system]」という形で捉え、体系が、目的論的判断論の働きを検討するに当たって、決定的な役割を果たしていることを提起している。

判断力が十分で、決定的な吟味を提起されうるのは、その能力として構成される体系の表現を通じてのみである⁹¹

また、彼は、更に踏み込んで、体系とは、理性自身の能力の直接的な発揮として次のようにも論じる。

カントは、理性に内的なダイナミズムを課した。それは、理性自身が目標を設定し、それらを追求する能力である。彼はまた、自己実現の関心を理性に課した。カントは理性による体系化の過程を意味しているのであった⁹²

カントの理性の概念における主要な要素は、体系であるが、彼のもっとも有益な洞察は理性の体系性が有機体の考えとの深く、持続した類比を表していることである⁹³

ザミートーの論に従って見るならば、体系的な世界観は、理性の内的なダイナミズムの現れと考えることができよう。彼が提起している世界を体系として見るという思想は、『純粹理性批判』の段階における認識形式を超えるものとして、大いに注目することができる。そもそも、反省的（目的論的）判断力の議論は、私たちの目の前に広がる、事物の多様性・特殊性・偶然性を如何に処するか、という点にあるのだから、体系的な世界観は、断片的世界観ではない世界観を提起するものであり、私たちの疑問の解決に資するものである。

こうして、理性の影響下で、体系的な世界観を産出する目的論的判断力であるが、なぜそのような世界観が作られるのかについても一言加えておく必要がある。というのも、理性と目的論的判断力の連関が、何故、体系的な世界観をもたらすのかについては、「第一序論」の中で論じられていないからである。ここで、カントが、私たちの理性の働きに関し、詳細に論じた『純粹理性批判』に立ち戻り、その理由を確認してみたい。カントは、『純粹理性批判』の「超越論的弁証論への付録」の中で、純粹理性の理念の統制的使用に言及し、理性の働き、理性と判断力の関わりに関し、議論を展開している。『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」に於いては、理性は私たちに誤謬推理をもたらすものと論じられているが、カントはこの付録の中で、誤謬は判断力の欠陥に帰せられるものと指摘している。すなわち、理性、悟性のそもそも働きを考えるならば、「悟性が客観における多様を諸概念によって合一するのと同様に、理性はそれ自身の側において諸概念の多様を諸理念によって合一する」⁹⁴ものであるため、判断力はそれら能力の権能に合わせて、適用されねばならないということである。こうした点を踏まえて、カントは、悟性と判断力の連関と、理性と判断力の連関を区別し、その連関を司る理性の働きに言及するのである。⁹⁵

普遍はすでにそれ自体において確実であって、かつ与えられており、その際には、包摂のためにただ判断力のみを必要とし、これによって特殊は必然的に規定される。このことを私は理性の論証的使用と呼びたい。他方においては、普遍はただ蓋然的に規定されるのみで、単なる理念であり、特殊は確実であるが、この帰結に対する規則の普遍性はまだ問題である。（中略）しかし、後には、この規則から、それ自体において与えられてもいないすべての事例が推論されるのである。私は、この理性使用を理性の仮説的使用と呼ぼうと思う⁹⁶

理性の論証的使用と仮説的使用とは、のちにカントがそれぞれの働きを構成的(konstitutiv)と統制的(regulative)と論じているように、理性の構成的使用と統制的使用に言い換えることができる。さて、こうして論じられた、理性の構成的使用、統制的使用と判断力の連関はどのように行われ、私たちの目の前にどのような諸相をもたらすのであろう

か。カントが次のように論じている箇所注目する。

この理性統一〔統制的使用に基づく——引用者〕はいつも理念、すなわち、認識全体の形式についての理念を前提するが、この認識の全体は、諸部分の規定された認識に先行し、各部分に他の諸部分に対するその位置と関係とをアプリアリに規定する諸制約を含むのである。それゆえ、この理念は悟性認識の完全な統一を要請し、この統一によって、悟性認識は単に偶然的な集合体になるのではなくて、必然的諸法則に従って連関する体系となるのである⁹⁷

敷衍して言えば、理性の統制的使用は、私たちに全体と部分と相互に依存した体系的諸相をもたらすのに対し、理性の構成的使用（ここでいう悟性認識に関わるもの）は、偶然的な集合の相を見せるということである。この議論は、先にカッシーラーやザミートーを引き合いに出して論じた、「純粹直観——悟性」形式から現れる諸相を「断片(Fragment)」、「理性（統制的使用）——反省的判断力」形式から現れる諸相を「体系[system]」と論じたことと符合するものと言えよう。つまり、悟性の働きは、理性の構成的使用に基づく規定的判断力の下にあり、私たちに断片的な世界観をもたらす。その反面で理性理念の追求を目指す理性の統制的使用は反省的判断力との連関の中で、体系的な世界観を産出していくものと考えられるのである。⁹⁸

さて、ここまで目的論的判断力の働きについて確認してきた訳であるが、このような多少迂遠とも思える確認作業が何故に必要だったのかを記して、この節を終えたい。これまでの議論を通じて述べてきたことであるが、カントは『純粹理性批判』に於いて、私たちの認識はアプリアリで普遍的・客観的なものであるとした。その認識形式は私たちにとって揺らぐことのない確固たるものとして映る。その反面でカントは反省的判断力の働きという形で、それとは異なる世界の切り取り方を示したように思える。とりわけ目的論的判断力の働きは、私たちの客観に関わるが故、既存の認識様式との齟齬が問題として浮上する訳であるが、これまで見てきたように、目的論的判断力は、理性と反省的判断力の関わりの中から既存の認識様式とは異なる物の見方を提示しているのである。目的論的判断力が語られるときに、よく用いられる「合目的性」や「自然の技巧」といった術語は、物事を総体あるいは体系の相で捉えようとする理性の能力が現れているものと思われる。『純粹理性批判』の段階に於いては、理性は働きを見せるものの、それは、私たちの認識には不具合をもたらすものであり、消極的な枠の中で論じられるほかはなかったのである。目的論的判断力の働きは、理性の理念に基づいた、統制的な理性の働きに着目したものと考えることができよう。そして、カントの理性の扱いがさらに秀逸なのは（それ故に、その考えの理解が難解なのでもあるが）目的論的判断力と理性に関わる諸相が、私たちにとって認識としてあるのではない（すなわち規定的ではない）と論じていることである。もし、それが認識とされるのであれば、その結果は『純粹理性批判』で論じられた理性による誤謬と同じ次元に戻ってしまうのであり、行き着くところ独断論に陥ってしまいかねない。あくまでもカントは、反省的であることに終始し、自らの議論を展開しているのである。

目的論的判断は、少なくとも蓋然的には自然研究に導き入れられるが、これは正当な

ことである。(中略) このことによって自然を説明しようという僭越を敢えてするのではない。それゆえ目的論的判定は、反省的判断力に属しており、規定的判断力に属するのではない⁹⁹

カントを宗教思想的視点から論じる場合、超越者の導出が思弁のみによっていないか、独断的に現れていないかという視点を持つことが肝要である。カントは、美感的判断力の議論に於いて、美という感性界に属するものに軸足を置きながら、叡知界に接近した。目的論的判断力に於いては、同じ反省的判断力の働きを用いるとはいえ、私たちの外的・客観にその枠組みを当てはめるが故、より慎重にその働きを吟味したと看取することができる。

さて、カントは、このような目的論的判断力の吟味から、「目的論的判断力の分析論」ならびに「弁証論」を展開する。世界を体系として見るという視点は、私たちに何をもたらすのであろうか、次節にて検討していきたい。

第3節 自然神学批判と道徳的目的論

『判断力批判』の「目的論的判断力の分析論」ならびに「弁証論」は、カントが主に「第一序論」で確認した反省的判断力の働きの、外的・客観への投げ入れと、それに伴う世界の諸相を問題としている。端的に論ずれば、私たち人間がその投げ入れを通じて、見ることのできる世界観は、有機体的世界観と言えるものである。カントは、そうした世界観について以下のような具体例を以って論じている。

われわれは、自然目的というこの理念の規定を完全に分析する前に、まず一つの実例によってそれを解明したいと思う。第一に、一本の樹木は既知の自然法則に従って他の樹木を産出する。しかし、この樹木が産出する樹木は同一の類に属している。こうして樹木は、類からみれば自分自身を産出するのであり、この類のうちでは樹木は、一方では結果として、他方では原因として、自分自身から絶えず産出され、また同様に自分自身をしばしば産出しつつ、類としていつも自分を維持する¹⁰⁰

ここで見てとることができる有機体的世界観は、『判断力批判』以前でカントが論じてきた自然科学的世界観とは異なると言えよう。自然科学的世界観とは、私たちに広がる外的・客観世界を機械的諸相で捉えるものである。カント自身が、上記に挙げた樹木の具体例と対比して記した、時計の例にあるように、機械的諸相には原因と結果の連関は見られるが、その繋がり、一方的な関係であり、樹木のように結果の中に原因を含むような相互依存的な関係ではない。(すなわち、時計のある歯車と別の歯車は、確かに連携しながら時計全体の働きに貢献しているが、ある歯車と別の歯車に共通の要素が含まれるものではなく、ましてや一方が故障したときに他方がそれを補うということはある得ないのである。)

自然の有機的産物とは、そのうちではすべてのものが目的であり、相互に手段でもあるようなものであることを意味する。この有機的産物では、なに一つ無駄なもの、無目的なものではなく、また盲目的な自然のメカニズムに帰せられることはできないので

ある¹⁰¹

反省的判断力の働きに影響を及ぼす理性は、私たちの外的・客観世界を、断片ではなく総体、全体そして体系という諸相で捉えることをもたらすものと考えることができよう。¹⁰²

さて、私たちの外的・客観世界に対するこうした推論は、時計の故障が私たち人間のような外的存在によって修復され、時計というものの機能が維持されるのと同様に、有機体的世界が何ものによって維持されるのかという議論に進んでいく。時計と人間との関係の類比から、有機的世界とその創造者を見てとることができるのは、私たちの理性の性質を省みて、当然の成り行きとも思えるだろう。カントは、このような有機的世界からその創造者（すなわち神）を推論する試みを自然神学と称するのである。

自然神学 *Physikotheologie* は、自然の諸目的（これらは経験的にのみ認識されうる）から自然の最上の原因とその諸特性とを推論する理性の試みである¹⁰³

本章では、カントが目的論的判断力の働きを自然神学に結実させる意図があったと見てはいないが、少しばかり自然神学が如何なるものであるか確認してみたい。私たちの日常を省みて、確かに自然神学的な考えは受け入れる余地があるものと考えられる。私たち人間は、科学技術の進歩により、自らの日々の生活をより便利かつ快適なものにしているのは事実である。とりわけ医学における進歩は、これまで難病もしくは死に至る病気とされていたものから、私たちを救い、寿命を延ばすことに大きく貢献している。しかし、その反面で、私たち人間は、如何なる科学技術の手段によっても、どんな小さな生命をも生み出すことに成功はしていないのである。生命の誕生が、自然における神秘と称されることがあるように、人間にとって未知の領域を（比喩的ではあるかもしれないが）、神のなせる業と考えるのも当然と言えよう。ザミートーは、カントが目的論的判断力の働きと自然神学の関係を強調しつつ、次のように論じている。

生物的科学と目的論へのカントの関心の背後にある超感性的、究極的考察 [consideration] についての議論がついに前に出る。つまり、神学、知的創造者の概念への関心である¹⁰⁴

この「自然の合目的性」の哲学的問題は、超越的創造者という一つの解決のみ許したと、カントは主張した。（中略）結果的にカントは、私たちは超越的で非常に優れた知性への実際の目的の自然を超えた投影 [projection] を通じて、自然の合目的性を理解しようと信じた¹⁰⁵

先に論じたように、自然神学的な思考が私たちに受け入れやすいものであることについては異論を挟むものではないが、ザミートーによる目的論的判断力と自然神学の議論への焦点化は、『判断力批判』全体の議論を鑑みて、些か違和感を覚えるのである。ザミートー自身が、カントの「目的論は、その諸探求の解明のどのような完成も神学のうち以外では見出すことができない」¹⁰⁶の言葉を引きながら、カントの議論と自然神学との結びつきを

強調しているが、カントによって、のちに展開される「自然神学は、どれほど推し進められようとも、それでも創造の究極目的についてわれわれになにも開示することはできない（中略）また自然神学の試みは、神学を基礎づけるというその意図を達成しておらず、つねにただ自然目的論にとどまる」¹⁰⁷という議論を見ていけば、カントの眼目が自然神学に無かったことは看取できるのである。確かに、ザミートーも目的論の最終的な決着が、自然神学に逢着するものではないということは、考えていたようである。彼は、カントの目的論の議論が「弁証論」に於いては、自然神学の中で収束する結論を見出し、「方法論」で“The Ethical Turn”の名目の下、道徳的目的論への転換を見せると論じている。しかし、果たして目的論は、彼の論じるような段階的とも言えるべき立場に於いて、理解するべきものなのだろうか。¹⁰⁸本章は、カントが一貫して道徳的目的論を展開しているとの立場を取るものであるが、それはカントが「弁証論」以前から自然神学を排する姿勢を見せていることによるものである。

目的論は（中略）自然からある悟性的存在者を作り出すのではなく（なぜなら、このことは不合理だろうから）、しかしまた大胆にも、自然の上に別の悟性的存在者を棟梁として置こうとするものでもない。なぜなら、このことは僭越(vermessen)だろうからである¹⁰⁹

また、「目的論的判断力の批判」の最後に位置する「目的論に対する一般的注解」では、自然神学と道徳神学の関係に於いて後者が優先されることを示唆して、カントは以下のように論ずるのである。

自然＝目的論的証明が、あたかも同時に神学的証明であるかのように確信させることは、最高の悟性を経験的に証明するそれだけ多数の諸根拠として、自然の諸目的の諸理念を利用することに由来するわけではない。そうではなくてこの推論のうちには、あらゆる人間に内在してこうした人間[の心]をきわめて深く動かす道徳的証明根拠がひそかに混入しているのである¹¹⁰

さて、それではなぜザミートーは、自然神学の妥当性を強く主張したのであろうか。推測してみるならば、彼はカントの「弁証論」の議論を通じて、機械論と目的論の統一を図ろうとしていたのではないかと考えるのである。その根拠は、彼が「本当の興味深い問題は、カントが有機体をどのように論じようとしたのかにあるのではない。その問題は如何にしてカントが、経験的現実と、認識とカントの哲学の全体としての体系を和解したのかにある」¹¹¹と論じ、その結果として『自然神学』[physicotheology]は、人間の論弁的悟性にとって避けられない¹¹²と議論を展開している箇所に見られているものと考えられる。こうした議論は、カントの「一方では機械的な導出と、他方では目的論的な導出とに共通なこの原理は超感性的(Übersinnliche)なものであり、われわれは、フェノメノンとしての自然の根底にこの超感性的なものを置かなければならない」¹¹³といった主張に依拠するものであると思われるが、こうした一見、自然神学を擁護するような断片に囚われず、「目的論的判断力の批判」全体に通底するカントの主張を捉えるべきではないかと考えるのである。そ

もそも、ザミートーが「弁証論」の目的を、機械論と目的論の統一や和解と捉えていたのであれば、その意図はカントの主旨からすれば逸脱したものと言えるだろう。と言うのも、カントは、「弁証論」の解決を機械論と目的論の統一や和解に求めたのではなく、そうした二律背反は、もともと私たちの混同によるものとして、両論が併存することにその解決を見出しているからである。

本来物理的な（機械的な）説明の仕方の格率と目的論的な（技巧的な）説明の仕方の格率との間に二律背反が存在するように見える外観は、すべて次のことに基づいている。それは、反省的判断力の原則が規定的判断力の原則と取り違えられて、反省的判断力の自律（特殊な経験的諸法則に関するわれわれの理性使用に対してたんに主観的に妥当する自律）が、悟性によって与えられる（普遍的ないし特殊的）諸法則にしたがわなければならないような規定的判断力の他律と取り違えられる、ということである¹¹⁴

われわれは、こうした自然を二種類の原理にしたがって判定するであろう。その際、機械的な説明の仕方は、目的論的な説明の仕方によって、あたかも両者が矛盾するかのように排除されることはないのである¹¹⁵

本章の立場は、カントが、目的論的判断力の議論を通じて、自然を目的の相で捉える視点を確保したうえで、自然神学を斥け、道徳的目的論に向かう姿勢を一貫してとっているものと考えている。そうした姿勢は、「方法論」に至る前に、既に散見されている。「分析論」第六七節と、「弁証論」第七六節は、カントが一貫して道徳的目的論を志向していることの現れとも言えるであろう。カントは、第六七節で、「自然の現象の目的論的判定が、われわれに有機的存在者が示す自然目的によって、自然の諸目的の一大体系という理念を持つ権限をひとたびわれわれに与えた」¹¹⁶と論じると同時に、「人間もそこでは一つの項である体系としての自然全体における自然の客観的合目的性とみなされることもできる」¹¹⁷と主張している。これは、私たち人間は、自然の諸体系の一大体系を見る存在であると同時に、人間もそうした体系の一つ、ということを表しているのではないだろうか。そして、こうした議論は、私たち人間が外界・客観世界を、目的の相で捉えることができると同時に、私たち自身も目的の相で理解されなければならないということを示唆し、ひいては、私たち人間のそもそもの目的とは如何なるものであるか——すなわち道徳的目的、という疑問を巻き起こすものと考えられる。無論、ここでは、人間の目的についての明確な規定は為されていないが、目的に関する議論が俎上に挙げられたことは、留意すべきことであろう。

また、第七六節は、第六七節で行った方法とは別の角度から、人間のそもそもの目的に迫るものであると考える。ここでは、カントは理性の働きの確認をしながら、理性が到達しようとする超越的なものについて議論を行う。

理性は、諸原理の能力であり、その極限的な要求では無条件的なものへと向かう¹¹⁸

なにかあるもの（根源的根拠）を無条件的に必然的に現存するものとして想定する、

という理性の絶え間ない要求¹¹⁹

ここまで見る限りでは、『純粹理性批判』で見られるような理性の働きを再確認しているだけのようにも思われる。しかし、カントはそれに続けて無条件的・超越的なものであり、しかも私たち人間がその端緒とされる自由についての議論を展開していくのである。

理性は、自然の理論的考察では自然の根源的根拠の無条件的必然性という理念を想定しなければならない。これと同様に理性は、実践的考察でも、理性が自分の道徳的命令を意識することによって、理性固有の（自然に関して）無条件的原因性を、言い換えれば自由を前提にする¹²⁰

「弁証論」が自然神学の議論に終始するのであれば、理性の働きに着目することだけで事足りるであろう。カントが、この節で敢えて自由に言及し、さらにそれに関し、「自由は、われわれの（一部分は感性的な本性）と能力との性状にしたがって、われわれにとって、またわれわれが、われわれの理性の性状にしたがって表象しうるかぎりで感性界と結びついているすべての理性的存在者にとっても、普遍的な統制的原理として役立つのである」¹²¹と論じていることは、神・魂の不死・自由といった、私たち人間にとっての超越的な理念の中で、自由は私たち人間の実事に関わるものであり、他の二者とは位相が異なるものであることに言及するものであると言えよう。ここに、カントが自由を媒介としながら超越者に迫ろうとするその考えを見てとることができるのであり、まさしく道徳的目的論から道徳神学への道程を為しているものに他ならないと考える。如何に自然神学に関する論証が、私たちに受け入れやすいものであるにしても、私たち人間と超越的なものを結ぶ媒介となるものが存在しなければ、その議論は独断に至ってしまうであろう。カントは、自由という超越的でありながら、しかも、私たちの感性界にも定位するものに着目することによって、感性界と叡知界の繋がりを確保しようとしたと考えるのである。このようなカントによる議論を見る限り、「目的論的判断力の分析論」が、ただ単に自然神学を展開することであったのではなく、道徳的目的論を射程に入れていたと考えざるを得ないのである。

田辺元は、『判断力批判』第二部「目的論的判断力の批判」の中心は、自然神学にあるのではなく、道徳的目的論にあるものとして以下のように論じている。

此様に自然の全体に関しては自然そのものの立場に立つ物理的目的論 *Physische Teleologie* を排して、道徳的意志の立場に立つ倫理的目的論 *moralische T.* [*Teleologie* ——引用者] のみを認めるのがカント批判主義の特色である¹²²

さらに、田辺は、私たち人間が有機的世界の一端であるとしつつも、そこには収まりきらない人間の有り様、すなわち道徳的存在としての人間があるとして、次のようにも論ずる。

人間も自然の対象として考えられる限りは自然の目的たる能わざること他の生物と異なる所は無い。我々は之に対して更にそれが何の為に存在しているかを問わざるを得ないであろう。(中略)ただ一切の自然的制約を離れて無制約的に自由に目的を規定し、

それに従って因果の連鎖を発生する可想体（或は本体）Noumenon としての人間のみ終局目的たることが出来る。斯かる道徳的主体、超感覺的理性者としての人間に就いては、我々はそれが何の為存在するのかを問うことが出来ない¹²³

私たち人間を道徳的存在と捉え、その視点から「目的論的判断力の批判」を解釈する田辺の議論に共感を覚えるものであるが、彼の『カントの目的論』に通底する飛躍的なカント解釈には賛同しかねるのである。

田辺は、反省的判断力の根底には、私たち人間の「認識せんとする意志」があると捉えている。

反省的判断力は其根底にある「認識せんとする意志」の反省的なる現れである¹²⁴

この「認識せんとする意志」というのは、カントの言う「直覺的悟性(intuitiver Verstand)」¹²⁵すなわち「直觀の完全な自發性の能力」¹²⁶と考えてよい。田辺によれば、この直覺的悟性は、私たちの悟性（論弁的悟性 diskursiver Verstand）とは異なる理念を持つ高次の立場にあるものとされ、物事を無限の相で捉えるものと考えられる訳であるが、この直覺的悟性がいわば、自己運動を展開する中で、世界を目的の相で捉えること、更には人間を目的の相で捉えること、ひいては道徳的存在としての人間を導出すること、を可能にすることを田辺は論じようとしたものと思われる。この「意志のディヤレクティク Dialektik（弁証法）」¹²⁷と称される議論は、それ自体は、無論興味深いものではあるものの、カントの議論に即してみるならば、その内容は、思弁に依拠しすぎたものではないかという感禁じえないのである。カントは、先の直覺的悟性の紹介に際し、自ら「消極的 negativ」¹²⁸と注釈を入れ、また、別の個所に於いては、次のように論じることによって、その働きを消極的・反省的に捉えている。

物質的世界をたんなる現象と見なして、あるものを物自体そのもの（これは現象ではない）として基体と考え、またこの基体の根底に対応する知的直觀（これはわれわれの直觀でないとしても）を置くことは、少なくとも可能である¹²⁹

ここでいう知的直觀とは、直覺的悟性のことを表しているものと言えるが、『純粹理性批判』で既に論じられているように、私たち人間にとって、消極的に現れるものを議論の出発点に置くことは、私たちを思わぬ誤謬に導くものではないだろうか。そもそも、カント批判哲学は私たち人間の主觀と、その外界に広がる客觀（事実）との関わりの中で、展開されるものであり、単なる思弁による議論を許容するものではないと言えるだろう。田辺による、意志のディヤレクティクから、その発展とされる自覺的合目的性の議論は、消極的・反省的にしか語り得ない直覺的悟性とその運動を中心に論じている故に、単なる主觀の運動として映り、カント批判哲学の範疇からは逸脱するものと考えられるのである。¹³⁰また、田辺が『カントの目的論』の結論として置く「自覺的合目的性の立場に立つ我々は、その限り神性を我々の内に宿すのである」¹³¹という議論は、私たち人間が神と一となることができることを示唆するものであり、私たち人間を両義的存在とし、その存在の不完全さを

説明してきたカントの立ち位置とは大いに異なるものであると言わざるを得ない。

勿論、田辺はカントを基礎に置いた上で、自らがかくあるべきと考えた議論を展開しようとしたことは理解できるものである。¹³²自身が言及するようにヘーゲル(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)の思想に依拠し¹³³、「目的論的判断力の批判」を発展的に捉えたことは、当然、注目に値するものである。しかし、本章の立場は、あくまでもカント批判哲学の内実
に即し、如何にして、自然の目的論的探求が、私たち人間が道徳的存在であることと結び
つくのか、また、その視点がどのようにして神へと至るのかについて検討するものなので
ある。

さて、本節を終えるに当たりここまで議論してきたことを確認しておきたい。カントが
「目的論的判断力の批判」で論じようとしたことは、ザミートーの言うような自然神学で
も、田辺の言うような思弁に依拠した道徳的存在者としての人間の導出、あるいは、人間
が神と一体となるかのような神と人間の関係の確認を目指すことではなく、あくまでも私
たち人間の有り様、いわば人間の事実に基づき、神への接近を試みることなのではないだ
ろうか。人間の有り様、人間の事実とは如何なるものであるかと言えば、カントによる、
人間に対する次のような言及から推測されうる。そこから見出される人間とは、感性界と
叡知界に跨る両義的で、かつ不完全な性質を持つものと言えるだろう。

誠実なひとは、道徳法則を遵守することから、(中略)あの神聖な法則が自分のすべ
ての力を向かわせる善だけを確立しようとする。しかし、誠実なひとの努力には限界
がある¹³⁴

かれが自分以外にも出会う誠実なひとびとは、幸福に十分値するにもかかわらず、こ
の点を配慮しない自然によって地上の他の動物と等しく、欠乏、病気、不時の死とい
うあらゆる禍悪に屈しており、またいつまでも屈し続けるであろう¹³⁵

思弁による独断を排し、人間の有り様、人間の事実に依拠しながら、私たちは、如何に
して神の存在へと迫ることができるのか、カントは、目的論的判断力に関する議論、そこ
から導出される道徳的目的論を通じた道徳神学が、その展望を示すと考えていたのではな
いだろうか。

第4節 道徳神学に至る、人間の発展

最後に『判断力批判』第二部「目的論的判断力の批判」の議論が私たちに何をもたらした
のかについて確認しておきたい。これには、人間存在を巡るカント三批判書の連関を確
認する必要があるだろう。『純粹理性批判』では、人間は感性界と叡知界に跨る両義的存在
とされる反面、その叡知的な有り様は消極的な形でしか主張することはできなかった。私
たち人間が感性界を超出し、神を展望することは、理性による誤謬と見なされたのである。
『実践理性批判』は、人間の叡知的な側面、すなわち道徳的存在としての有り様に着目し、
道徳を通じて私たちは神に接近できることを論じた。しかし、実践理性の働きは、カント
自身が論じているように、その働きの優位の状況もあり、感性界との関わりが希薄な嫌い
も見てとれた。また『実践理性批判』で論じられた道徳は、一個人の主観的なものとして

語られたところもあり、私たち人間全体という視点が不足していたのも否めないのである。このように見ていくと『判断力批判』第二部「目的論的判断力の批判」に於ける議論は、目的の相で感性界と関わり、かつ私たち自身を目的の相で省みることで、道徳的存在としての人間を浮かび上がらせる役割を担っているように思えるのである。『純粹理性批判』と『実践理性批判』に於いて、それぞれ論じられた人間像が、目的を媒介にして、一つの形に逢着するものと考えられるのである。

カントは、『判断力批判』第二部「目的論的判断力の批判」の議論を通じて、有機体的世界観、自然神学に関する議論を経由しながら、道徳的目的論を展開したものと言えるだろう。そのあと続く、「方法論」は、ここまでの内実を踏まえて、私たち人間（個としてではなく、集団として）が道徳を通じて、如何に神へと接近することが可能であるのかを展開していくことになるのである。

第4章 道徳的目的論と道徳神学

第1節 はじめに

カントは『判断力批判』の目的論的判断力に関する議論の中で、反省的判断力の働きを、私たちの外的世界に当てはめてみることを主張した。¹³⁶ここから見てとることのできる世界の諸相は、有機体的世界と言えるものであって、それ以前の世界の機械的連関とは異なる姿を、私たちに提示するものであった。さて、外的世界を有機体的世界として捉える――すなわち、目的の相で捉える、ことは、私たちの目の前に広がるものを、そのような観点から見ることに留まることはなく、自ずと私たち自身を目的の相で捉える議論を引き起こすものである。私たち人間は、当然のことながら他の動植物と同様に、私たちの眼前に広がる有機体的世界の一構成要素である。しかし、その一方で、人間は一構成要素でありながらも、有機体的世界を構成する主体であるということに留意しなければならない、ということである。

多様な被造物のすべては、どれほど大きな技術的な仕組みをもち、どれほど合目的的に互いに関係しあう多様な連関をもっている、(中略)もしもこれらのうちに人間(理性的存在者一般)が存在しなければ、なにもものためにも現存しないであろう、言い換えれば、人間が存在しなければ、全創造は単なる荒野であり、無駄であり、究極目的をもたないであろう¹³⁷

ここで、カントが提示していることは、私たち人間が存在しなければ、そもそも有機体的世界は存在することは無い、ということである。こうした、有機体的世界の一構成要素でありながらも、その世界を構成するという人間の独自の立ち位置は、それでは私たち人間の目的は一体何であるのかという議論を引き起こすものと考えられる。カントに即して言うならば、それは最終目的(letzter Zweck)と究極目的(Endzweck)に関する議論を惹起することになるのだが、これら両目的の内実の検証と、異同の確認から、『判断力批判』の付録「目的論的判断力の方法論」(以下「方法論」)の議論は始まるものと言える。以下、本章を通じて、『純粋理性批判』『実践理性批判』では、不十分であった私たち人間と神の直接的な結びつきを考察するものであるが、その結びつきの媒介を為す最高善に関する議論を確認していくことが自ずと議論の中心となる。しかし、ここで留意せねばならないことは、カントの最高善に関する議論は、「方法論」によって初めて展開されている訳ではないということである。周知のように、カントは『実践理性批判』に於いて、最高善に纏わる議論を展開し、そこから神の導出を試みた。もし仮に、「方法論」に於ける最高善の議論が、『実践理性批判』の中で論じられたものとその内実を同じくするのであれば、『判断力批判』がそれ以前の二批判書の不十分な点を補うことは不可能となり、ひいてはカント三批判書の体系を瓦解させる要因ともなりうるのである。¹³⁸こうした点に留意しながら、まずは、最高善の内実の比較を通じて、「方法論」に於ける神の導出経緯が、それ以前のカントに於ける議論のものとは異なるということを論じていきたい。また、神の導出の議論は、ただ単に神が存在することを論じるだけでなく、自ずとその議論は私たち人間と神との関係を検証する方向に向かう。言わば宗教へと向かうその議論は、「方法論」の範疇からはいささ

か逸脱するものであると考えられるが、神の導出から宗教へと転じるに際しての、導入的な議論も行っていくことになるだろう。

第2節 『実践理性批判』に於ける最高善と神の導出に関して

『実践理性批判』の中で展開される最高善の議論は、私たち人間の両義性に基づいて行われていると言ってよい。すなわち、『純粹理性批判』に於いて論じられた、感性界と叡知界の両方に跨る人間が、実践理性（私たちの自由な意志の能力）に基づいて行為した場合、何を指すのかということである。カントは、感性的存在としての存在であり、かつ感性界を超えた高次の使命を持つ人間の目標としての最高善を提示している。

人間は、感性界に属しているかぎり、満ち足りるということのない[存在]者であり、(中略)しかし、人間は、そうだからといってまったくの動物ではなく、理性が自前で語るあらゆることに無関心で、理性をもっぱら感性的[存在]者としての自分の必要を満たす道具としてのみ用いている、というわけではない¹³⁹

感性的な人間の本性と、理性的な人間の本性の統一を図るに際して、その方法は前者が後者を包摂する、後者が前者を包摂する、そして前者と後者が対等な関係で結合するという三つの方法が考えられよう。その際、第一のものは、議論の対象にならないことは言うまでもない。というのも、感性的なものに全てを委ねると言うことは、人間の理性的な有り様を滅却し尽くしてしまうものであるからである。さて、第二の方法を検討することになるが、結論先取的に論じるのであれば、この方法は、カントがストア学派(der Stoiker)的として否定しているものであると言えよう。ストア学派が論じる最高善は、最高善を構成する道徳と幸福の関係が分析的関係にあり、理性的な人間の本性が、感性的な人間の本性を呑み込む構造を成しているのである。

ストア学派によれば、幸福の感情はみずからの徳の意識のうちすでに含まれていた
140

幸福と道徳性が最高善の要素でありながら種的に全く異なったものであり、それゆえ両者の結合は分析的に認識することができない¹⁴¹

それでは何故、カントがストア学派の考えを斥けるのであろうか。それはカントが私たち人間が感性的本性に基づき、自らの幸福を追求することが必要不可欠であると捉えていたから、ではないかと考える。

幸福の原理を道徳性の原理からこのように区別することは、そうはいつてもただちに両者を対立させることではない。純粹実践理性が欲しているのは、幸福への要求を断念すべきであるということではなく、ただ義務が問題となるやいなや、幸福にまったく心を向けてはならないということだけなのである。しかもある観点からすれば、自分の幸福を気遣うことは義務でさえある¹⁴²

「義務が問題となるや…」の件は、カントの最高善思想をストア学派的と思わせるのに十分な箇所ではあるが、注目するのは、むしろ「自分の幸福を気遣うのは義務」という部分であり、ここにカントが、ストア学派とは異なり、私たち人間の感性的な本性を重視する姿を表していると思われる。また、カントの最高善思想とストア学派のそれを区別する場合、最高善がどのようにして実現されるのかという観点における両者の違いにも着目すべきであろう。ストア学派が最高善をこの世の人生の中で見出すことを主張したのに対し、カントは、一人の人間の一生を超えた、言わば永遠の追求の中で最高善は見出されるべきものと考えていたのである。

エピクロス(Epikur)もストア学派も、一生において徳の意識から生ずるような幸福を何にもまして賞揚したからである¹⁴³

われわれの考え [カントの考え——引用者] では、最高善とは理性がすべての理性的 [存在]者に掲げるそのあらゆる道徳的願望の目標であるが、その最高善の可能性を、はるか彼方に、すなわち知性界との結合のうちに求めなければならない¹⁴⁴

ともあれ、上述したようなストア学派への批判を通じて、カントは自らの最高善思想を展開している訳であるが、幸福という感性界に属するものと、道徳という叡知界に属するものを総合するに当たって、カントが持ち出す概念が神であると言えるだろう。『実践理性批判』に於いては、神の属性について語られる箇所は見受けられないが、カントが神に全能の意を持たせ、幸福と道徳という相異なるものの総合を神に委ねたということは想像に難くないのである。¹⁴⁵さて、こうして展開された最高善に関する議論は、神の導出に至り、その結末を迎えるに至るが、もう少し詳細に最高善によって実現されるべきその幸福の内実について検証してみたいと考える。

カントが、私たち人間の幸福の追求を重んじていたことは、先に見てきたことではあるが、ではその幸福と言うものは一体どのようなものであるのだろうか。

幸福とは、この世界における(in der Welt)理性的 [存在]者にとってその存在の全体について一切のことがその希望と意志のとおりになるといった状態¹⁴⁶

幸福の原理は、たしかに格率 [行動方針] を与えることができるが、しかし、仮にひとが [自分のみならず] 普遍的な [万人の] 幸福を客体としたとしてみてさえ、意志の法則となりうるようなものをつくりなすことは決してない。(中略) また幸福にかんする各人の判断ははなはだしく各人各様の見方に左右され、くわえてその見方そのものも時に応じてさまざまに移り変わる¹⁴⁷

こうしたカントに依る議論を確認していくならば、ここで論じられている幸福は、まさに感性的な世界で考えられ(in der Welt とあるように)、また主観的な幸福であると言えるであろう。カントが『実践理性批判』を通じて論じようとしたことは、感性的・主観的幸福を構成要素とする最高善と、その実現のための神の概念の要請と考えられるのである。

第3節 『判断力批判』の「方法論」に於ける最高善と神の導出に関して——主観的幸福と客観的幸福の考察を通じて

さて、本章の第1節でも触れたように、『実践理性批判』で論じられた最高善思想は、『判断力批判』の「方法論」にも引き継がれることになる。この両者は、私たち人間の幸福と道徳を総合し、その実現に当たって神を要請するという基本的な論理に関しては違いはないのだが、仮にそうであるとすると、三批判書の連関の中で「方法論」の新たな価値は見出されぬこととなる。本節では、最高善思想に纏わる「方法論」の独自の地平を検証することになるが、注目すべきは、私たち人間の幸福が主観的に語られているのか、客観的に語られているのかという視点にあると考える。カントは、『判断力批判』の議論に際し、反省的判断力の働きを持ち出しながら、その働きを、私たちの内的・主観的なものと、私たちの外的・客観的なものへと当てはめていった。内的なものは、私たちに美という表象をもたらし、外的なものは、有機体的世界観をもたらした訳であるが、世界を目的の相で捉えるという観点は、ただ単に外的世界を有機体的諸相で見ることのみならず、私たち人間のそもそもの目的を言及していく地点まで導くものなのである。カントはまず始めに、私たち人間の目的を、「この地上における創造の最終目的(*der letzte Zweck der Schöpfung hier auf Erden*)」¹⁴⁸として捉えている。「地上における創造の最終目的」とは如何なることかと言えば、私たち人間は世界における植物界と動物界の連関、草食動物と肉食動物の連関を捉え、そして自らも動植物との連関の中にありながら、それらが連関しているとする世界観を創造する立場にあると言うことである。

人間は、諸目的を理解し、合目的に形成された諸物の集合を自分の理性によって諸目的の体系にすることができる地上における(*auf Erden*)唯一の存在者だからである¹⁴⁹

さて、カントは、私たち人間の目的が、地上における有機体的世界の観察者となり、世界観の創造者となることだけを論じようとしたのではない。そうした人間のそもそもの目的は何であるのかということに議論は及ぶのである。この議論を展開する際に、カントが繰り返し用いている「地上における(*auf Erden*)」という文言に着目する必要があるだろう。この「地上における」という表現は、「自然界における」もしくは「感性界における」とほぼ同義であると解釈できるのではないかと考えるのであるが、感性的存在としての人間の目的は何かと言えば、それは先に『実践理性批判』に於ける最高善思想を確認したときに明らかになった私たち人間の幸福であると言えるのではないだろうか。カントは、「方法論」第八三節に於いて、自然の最終目的としての人間と幸福の関連について議論を行う訳であるが、その議論の中から、私たち人間の主観的な幸福の追求に対し、思いもよらない障害が立ち現われてくることが看取されるのである。

人間が幸福と理解していることは、また実際に人間自身の最終の自然目的（自由の目的ではない）であるものは、それでも人間によってはけっして達成されないであろう。というのも、人間の本性は、所有と享受のどこかで停止し満足するような類のものではないからである¹⁵⁰

私たち人間が幸福を追求しようとしても追求し尽くせない、というのは違和感を覚えることかもしれない。モノやサービスが溢れ、金を払えばありとあらゆる快を（一見）享受できる現代日本社会にいる私たちにとっては不可解なものとして映る可能性がある。しかし、私たちに提供されているモノやサービスの類は、資本・企業が自らの延命のために作り出しているものも多く、本来の人間の欲求なのかどうかは、知ることはできないのもまた事実ではなからうか。このように考えていくのであれば、「地上における、自然における、感性的な」幸福の追求は、私たち人間の本性に根ざした幸福ではないということも考えられるのである。それでは、こうした主観的幸福の乗り越えをカントは如何にして図っていくのであろうか。ここでカントが議論を展開するのは、私たち人間を「自然の最終目的」として見るのではなく、「究極目的(Endzweck)」として見るという視点なのである。

地上の幸福は、この後者の種類の目的〔その可能性が自然からのみ期待されてよい諸物に基づくようなすべての目的——引用者〕に属する。この幸福によって理解されるのは、人間の外および内の自然によって可能な人間のすべての目的の総括である。これは、地上における人間のすべての目的の実質(Materie)であって、人間はこれらを自分の全目的にすれば、人間が自分自身の現存に究極目的を置き、究極目的と合致するということをこの実質は不可能にさせる¹⁵¹

敷衍して論じるのであれば、「自然の最終目的」は、感性的・主観的幸福を追求する人間の有り様であり、「究極目的」は、そうした言わば感性的な実質(Materie)に依存することない叡知的な幸福を追求する人間の姿と言ってよいだろう。カントは、「究極目的」を追求する「適性(Tauglichkeit)」¹⁵²が人間の本性にあるものとして考え、ヌーメノン(Noumenon)としての人間へと逢着するのである。

われわれは、世界における次のような唯一の種類の存在者をもっている。すなわち、その原因性が目的論的であるような存在者であり、言い換えれば、諸目的に向けられており、しかも同時に、この存在者がそれにしたがって自分に諸目的を規定しなければならない法則が、無条件的で自然の諸条件に依存しないものとして、しかしそれ自体では必然的なものとして、存在者自身によって表象されるような性質をもつ存在者である。この種類の存在者は人間である。しかし、ヌーメノンとみなされた人間である¹⁵³

カントによるヌーメノンとして見られる人間の導出は、そうした人間に即した目的を導出するに至る訳であるが、感性的存在としての人間の目的が、感性的・主観的幸福であるとするならば、ヌーメノンとして見られる人間の目的は、感性的・主観的幸福とは位相の異なる叡知的・客観的幸福と考えることができるのではないだろうか。カントが「方法論」第八七節に於いて主張している「最高の世界最上善(das höchsten Weltbeste)としての理性的諸存在者の幸福」¹⁵⁴は、感性的・主観的幸福では決して満足されることのない私たち人間に対し、それを超えた高次の人間一般の客観的幸福を提示していると考えるのである。ガイヤー(Paul Guyer)は、「最終目的」「究極目的」の内実の違いそして最高善との関係を踏ま

えて、次のように論じている。

カントは、自然の最終目的[*letzter Zweck*]と自然に対する究極目的[*Endzweck*]との違いを区別することによって彼の議論の最終段階に達する。その上、両者の目的は同じでなければならない、すなわち最高善を実現することでなければならないと論じる。両者の概念の最初の違いは、カントによって殆ど明確にされていないが、(中略)おそらく、因果的に関連した一連の出来事として考えられた(中略)理論理性の対象と、一方で無条件で内在的な価値をもつ何かであり、自然の究極目的でもあり、最終目的でもある(中略)実践理性の実現なのである¹⁵⁵

ガイヤーの議論は、最高善の実現が、私たち(感性的であれ、叡知的であれ)人間の目的であることを踏まえつつも、「最終目的」の名によって展開される最高善が、一方では理論理性すなわち私たちの感性界に依拠するものであることと、他方では「究極目的」の名に包摂されるそれが、実践理性に依拠し、叡知界に属するものであることを示唆しているのである。こうしたことを見ていくなれば、カントは「方法論」に於ける議論を通じて、「最終目的」と「究極目的」の異同を論じ、ひいてはそこから私たち人間の主観的な幸福と客観的な幸福の違いを導出しようとしたのではないかと考えられるのである。ここに於いて、カントの最高善思想は『実践理性批判』で述べられた私たちの主観的幸福を条件とするものから、『判断力批判』の中の「方法論」で論じられた客観的幸福を基礎とするものへと移行したものであると思われる。シュヴァイツァー(*Albert Schweitzer*)は、カントの最高善思想の変化を主観的幸福から客観的幸福への移行に留意しながらその議論を展開している。

カントの道德神学に対しては「最高善」に関する完全に異なった二つの概念が確認されるのである。一方の概念はみずからを世界の目的として理解する道德的人類の完全な道德的共同体に関係する。われわれはこれを今後「最高善の一般的概念」として表わすことにしよう。他方の概念は『実践理性批判』からよく知られている論理的関係に立つ「徳と福の統一」として表わされる。われわれはこれを今後「最高善の主観的概念」として表わすことにしよう¹⁵⁶

シュヴァイツァーが、「方法論」で論じられる最高善と『実践理性批判』に於けるそれとの違いを見て、議論を進めていることはまさに慧眼と言えるであろう。最高善を一般的な最高善と、主観的な最高善とに区別し、『実践理性批判』にて到達した結論とは、異なる思想的地平を『判断力批判』に於いて見出していこうとすることは、本章の主張とも符合するところである。しかし、シュヴァイツァーの議論は、彼自らが考えだした最高善の主観性と客観性の区別を、さらには、その条件を成す主観的幸福と客観的幸福の違いを、その結論に於いて曖昧にしてしまったが故に、『判断力批判』は、『実践理性批判』の思想的地平を超え出ることではできなかったという結論に終始していると言わざるを得ない。

『実践理性批判』の思想が道德神学の完成のために使用されることになった。それでカントの叙述はその最終段階において、福の概念を借用したがための必然的帰結をは

つきり示しているのである¹⁵⁷

道徳神学がその最高善の概念の中に福の概念を受け入れる場合には、創造の道徳的究極目的としての人間の概念は道徳神学が福の概念の領域へと移ってゆくと得られなくなってしまうがゆえに、この神学はそれと同時にみずからに固有な地盤を破壊することになる¹⁵⁸

シュヴァイツァーは、「方法論」で展開されている最高善思想が、その構成要素として幸福を持ち出しているが故に、『実践理性批判』の思想的範疇に留まるものとしている。そして目指すべきは「福の思想を忌避した」¹⁵⁹最高善にあり、その結論には『判断力批判』に於ける議論では到達することがないとして、自らの論を完結させているものと思われる。ただ、こうしたシュヴァイツァーによる議論は、先にも述べたように、幸福を、感性的存在としての私たち人間の目的である主観的幸福と、叡知的存在としての私たち人間の目的である客観的幸福とに区別することなく、全て『実践理性批判』で論じられている幸福、すなわち前者の幸福に結びつけられているが故に、「方法論」の前半部で論じられた、私たち人間の「最終目的」と「究極目的」の議論が生かされずじまいになっているのではないだろうか。ガイヤーが論じるように、私たち人間の感性的存在としての側面と、叡知的存在としての側面を区別し、そして、そのそれぞれ位相の異なる目的を考える、というような視点が必要であろう。

カントが最初に論じた幸福は、傾向性の自然の対象物として把握されたもの、即ち自分自身や、ことによると自分自身にたまたま親密である他の者の幸福のことであり、長期間よりも短期間のものとして把握されたものであった。しかしながら最高善の概念において理解される幸福とは、即ち人間の美德の産物としての、全体としての人類の幸福とは傾向性の自然の対象物では全くない。むしろ人間理性の自由な行使によって、自然の傾向性の上に課された概念である¹⁶⁰

ガイヤーが、幸福という文言を「方法論」に於ける議論を踏まえて、使い分けていることは言うまでもないだろう。こうした議論を踏まえるならば、シュヴァイツァーが展開するような、『判断力批判』が『実践理性批判』の思想的範疇に留まるものであると言う主張は妥当ではないと考えるのである。¹⁶¹

さて、これまで見たような幸福の内実の変遷から、「方法論」に於ける議論は、そうした幸福を条件とした最高善の実現、さらには神の導出へと展開していく。本節冒頭でも記したように、最高善の実現のための神の要請という論理構成は、『実践理性批判』と『判断力批判』に於いて変わりはないと言えるだろう。すなわち、私たち人間は、最高善に向かう永遠の努力が求められ、永遠の努力と目標への到達、そして私たちにとって最善の状態を担保するために神が要請されるのである。

われわれは、ある普遍的な最高目的に向けて努力するよう(nach einem allgemeinen höchsten Zwecke zu streben)道徳法則によって促されているが、しかしそれでもわれわ

れと全自然には、この最高目的に達することは不可能であると感じている。またわれわれは、この最高目的に向けて努力するかぎりでのみ(nur sofern wir danach streben)、悟性的世界原因（こうした世界原因が存在するとすれば）の究極目的に適合していると判断することが許されるのである¹⁶²

永遠の努力の結果、私たち人間の前に立ち現われる神は、「全知(allwissend)」、「全能(allmächtig)」、「慈悲・正義(allgütig und zugleich gerecht)」の存在であるが故に、私たち人間の最高善を保証することができるのである。そしてこの最高善は、私たち人間にとっての共通善を意味しているものと言えるであろう。このように見ていくのであれば、「方法論」に於ける最高善の議論は、主観的幸福から客観的幸福へとその議論が移行していくことのみならず、私たち人間と神の関係が個々の人間と神との関係から、人類全体と神の関係というように変化していくことを示唆するものである。ともあれ『判断力批判』に於ける議論の展開は、私たち人間の反省的判断力の働きから始まり、世界をそして人間自らを目的の相で捉えることを通じて、新たな最高善（人類の共通善としての）思想を創造しながら、神の導出、ひいては私たち人間と神の関係を構築しようとしている訳である。『判断力批判』は、私たち人間が自らの内在的な能力（反省的判断力）を踏まえながら——まさに批判哲学の地平から、超越者を展望することを目論んだものといっても過言ではないだろう。

第4節 「方法論」第八九節以降の議論に関して

「方法論」第八九節以降は、それまでの議論とは異なり、道徳神学こそが私たち人間に理解されうる唯一の神学であることを論じるものである。この部分に於いて、カントは、「方法論」以前で展開された自然神学の否定を再度行うことになるのであるが、それまでの議論に比べると、証明の方法に拘泥するきらいもあり、やや形式的な印象を受けるのも否めない。本節では、その内容を概観するとともに、その議論を通じてカントが何を提示しようとしていたのかを検討していきたい。

カントは自然神学的な神の証明法が、神の存在を私たちに説得(überreden)しようとするものとして非難し、その証明法の通俗的有用性(populäre Brauchbarkeit)が、見せかけ(Schein)であることを喝破するのである。そして、それに関する詳細な議論は、第九〇節で行われ、既存の証明法としてあった、(1)論理的厳密な理性推論、(2)類比、(3)臆見、(4)仮説、に基づく証明をそれぞれ不可能なものとして論じているのである。¹⁶³

私たち人間が、何かある物の存在を証明するとすれば、感性界にその物の素材が与えられ、悟性によって把握されなければならない。こうした認識の過程を経ることによって私たちは、何かある物を事実として証明することができるのである。上記4点の証明法によって、何故神が証明されないのかと言えば、神という超感性的な素材を、私たちは把握することができないからである。

神性としての根源的存在者（中略）の現存在に対しては、きわめてわずかな程度でも真と見なすことを引き起こすための証明は、理論的意図では人間理性にとってまったく可能ではない。またこのことは、この超感性的なものの諸理念を規定するために、われわれには素材はまったく存在しないというきわめて理解しやすい理由による¹⁶⁴

それでは、道德神学と自然神学とでは、神に対するアプローチがどのように変わるのであろうか。何故、私たち人間は、道德を通じてであれば、神に接近できるのであろうか。カントは、神や魂の不死と並ぶ超感性的なものとしての自由に着目する。私たち人間は、両義的存在であるが、道德的存在でもある故に、自らの意志の自由を発揮することができる。自由は、私たち人間が本来的に持つ能力として、言わば事実として存在し、私たちに超感性界への展望を開くのである。

しかし、大いに注目に値することであるが、ある理性理念ですら（理性理念は、それ自体としては直観のうちに描出されることができず、したがってまた、この理念の可能性を理論的に証明することもできない）、事実には属する。これは自由の理念である¹⁶⁵

神および魂（この不死に関する）という両概念の規定は、次のような述語によってのみ行われうる。それは、たとえそれ自身が超感性的根拠に基づいてのみ可能であるとしても、それでも経験のうちでその実在性を証明しなければならないような諸述語である。というのも、このようにしてのみこれらの述語は、まったく超感性的な存在者についての認識を可能にすることができるからである。——ところで、人間理性のうちに見出されうるこの種の唯一の概念は、道德諸法則のもとにあり、それとともに理性が道德諸法則によって指令する究極目的のもとにある、人間の自由の概念である¹⁶⁶

こうしてカントは、自由を媒介としながら私たち人間が道德的存在であることを確認し、道德的存在の最終的目標である最高善を追求する営みの中から、神を導出するに至る訳である。

ここで相変わらず大いに注目に値するのは、以下のことである。[第一に] 神、自由および不死という三つの純粹理性理念のうちで、自由の理念だけが、次のような超感性的なもの唯一の概念である。この概念は、自然について自分の客観的実在性を（この概念のうちで考えられる原因性を介して）自然のうちで可能な自由の結果によって証明し、まさにこのことによって他の両理念と自然との連結を可能にするが、しかし宗教のために三つの理念相互の連結を可能にするのである¹⁶⁷

さて、本節では「方法論」第八九節以降の議論に関して見てきた訳であるが、カントが論じようとしたことは、ただ単に自然神学の通俗的証明の有用性を批判するだけでなく、私たち人間の事実に基づいて、人間と神を結び付けることが如何にして可能なのか、ということと言えるであろう。私たち人間にとっての理念である神、魂の不死、自由は、私たちにとって超越的な理念である。しかしカントは、その理念の一つである自由は、道德諸法則という形で私たちの事実として存在し得ることも確認し、その視点を以って人間と神の間を繋いだものと考えられるのである。そうした意味で、第八九節からの議論は、証明法という言葉ならば形式的なものへの注意に終始することなく、「方法論」に於けるそれ以前の議論を補強する役割を担っているものと考えられるのである。

第5節 『判断力批判』の目的論的判断力の批判がもたらすもの。

第1節でも触れたように、カントの三批判書は人間が思弁に陥ることなく、如何にして神を見出すことができるのかを課題とし、三批判書が、先立つ批判書の不足する点を補いながら、その目標に向けて議論を展開しているものと考えている。そうした中で、『判断力批判』は、三批判書の完成形として位置付けることができるだろう。無論、『実践理性批判』も、私たち人間の道徳的意識、あるいは良心といった事実から、自由の能力としての実践理性の働きを導出し、そこから私たち人間と神を結び付けることを可能にした訳であるが、実践理性の事実可依拠しすぎた議論の展開は、いささか説得力に乏しいものとして映るのである。その一方で『判断力批判』で行われている議論は、『実践理性批判』の議論の弱点を補強する役割を果たすものと考えられる。カントは『判断力批判』の中の「方法論」で、反省的判断力の議論が、実践理性の働きの議論を補うものとして、次のように論じている。

自然の諸目的に注意を喚起し、また自然の諸形式の背後に隠れている理解を超えた偉大な技術の探究に注意を喚起して、こうして純粹実践理性が提供する諸理念に自然目的に照らして付随的な確証を与えるのである¹⁶⁸

つまり、カントはこの中で、実践理性が追求する理念である神に関する議論が、反省的判断力という私たちの人間の外界・客観を把握する議論と符合していくことを確認し、「実践理性の優位」に基づく主観的と捉えられがちな理念が、客観的なものとして立ち現われることを示唆しているのである。本章では最高善に関する議論が、『実践理性批判』では、主観的に論じられ、『判断力批判』では客観的に論じられたと見ているが、それと同時に、人間と神との関係も、前者では個々の人間と神の関係、後者では人類全体と神の関係というように、位相の異なる次元で展開されているものと考えるのである。いずれにしても、両批判は、幸福と道徳の一致から神を要請するという基本構造を同じくする中で、その違いは探求の視点が主観的なのか、あるいは客観的なのか、という点にあるように思われる。

さて、本章を終えるに当たって最後に一つ検討しておきたい。上記議論は、三批判書の体系について論じたものであるが、『判断力批判』に於ける神の導出は、私たちに道徳神学から宗教へと至る視点を準備するものではないか、ということである。すなわち、私たち人間は、カントの議論を通じて神へと至ることになった訳であるが、その神と人間はどのような関係にあるのだろうか。無論、詳しい議論は他に譲るが、カントによる神学の位置づけから宗教へと論点が移動していくに際し、留意せねばならぬことを提示して今後の議論に繋げておきたい。これまで見てきたように、カントが導出した神は、道徳を媒介としたものであり、人間と神との関係に於いても、当然のことながら道徳を前提としている。ここから発展する宗教が、果たして所謂宗教の体をなすことができるのかということは興味深い点である。カントの思想を宗教的な思想か否かを考える上で、重要な論点は、救いの問題と人間中心的世界観にあると考えられる。

福音書には、イエスが、徴税人や罪人と一緒にいることをファリサイ派の人に咎められた時に、「医者が必要とするのは、丈夫な人ではなく病人である」¹⁶⁹と答えたとの記載があり、そのことは、宗教の根底には無条件的な人間の救いがなければならぬことを示しているものと言えよう。無論、福音書における「山上の説教」¹⁷⁰のように、私たち人間が守

らねばならぬこと、すなわち道徳的な要請も聖書には記されている訳ではあるが、やはり宗教にとって救いという視点は欠かせないものとしてあるのではないだろうか。仮に、人間が本来的に道徳的存在であるとするならば、そもそも救いという概念自体が議論の対象にならないようにも思われるのである。こうした点については、当然ではあるが、三批判書内では論じられていない訳であり、その後のカントの議論の中からその答えを見いだしていかねばならぬであろう。

人間中心的な世界観とは、神が先にあるのではなく、人間が先あって神が後に要請されるという議論のことであるが、こうした視点は、聖書の中から見出されるようなキリスト教的な世界観とは異なり、人間的宗教ともいえるカント独特な世界観・宗教観を表しているものと言えるだろう。クローナー(Richard Kroner)は、こうしたカントの独特な世界観・宗教観を簡潔に論じている。

カントの世界観の亀裂[Riß]は、このように大変明白である。カントのその世界観は、道徳法則を人間の意識の中で最高のもの[Höchste]として作り変えることを望む。そして、その世界観はそれにもかかわらず、この最高のものの上に更に神を置くことを望むのである¹⁷¹

カントの世界観にとって更に決定的なことではあるが、彼は道徳的意識が宗教的意識に先行すると主張する。(中略) 神は人間の努力からその意味を知るのであって、この人間の努力は神の視点からは決して我々が説明できうるものではない¹⁷²

1793年に公刊される『たんなる理性の限界内の宗教』は、三批判書で展開された人間と神の関係を踏まえて論じられたものとする。カントの考える宗教、ひいては人間のありかたとは一体どのようなものなのであろうか、次なる課題として検討していきたい。

第5章 『宗教論』と人間の宗教的側面

第1節 はじめに

1793年にカントによって上梓された『たんなる理性の限界内の宗教』（以下『宗教論』）は、カントの主要作品の中で「宗教」という冠のついた初めてのものである。無論、それ以前の三批判書に於いても、人間と神の関係は論じられており、とりわけ『実践理性批判』『判断力批判』では、私たち人間が、最高善を追求する過程に於いて、神の存在が言わば必然的に要請された訳である。しかし、上記二批判書は、理性的存在である私たち人間が自らの道徳性を追求するが故に、神を前提とする向きもあり、その議論の主体はやはり自律した人間と言ってよいだろう。キリスト教的な宗教観に於いては、私たち人間の限界とそれに伴う神への依拠が見てとれる訳であるが、そうした地平をもってそれまでのカントの議論を考察するならば、神という存在は語られているものの、それが宗教について論じているのかどうかということは極めて不明確と言わざるを得ないのである。一方で『宗教論』で議論された思想的地平は、二批判書で論じられた人間と神の関係を大きく乗り越え、私たちが宗教の領域に誘うものと言えよう。勿論、カントの思想に通底する理性的存在者としての私たち人間の強さは、維持されてはいるものの、根元悪(radikal Böse)という概念の導入に明らかなように、人間の根本的な弱さへの接近が図られる訳である。こうした根本的な弱さの現れは、私たち人間の自律的な有り方を揺るがせにするものであり、弱さの克服のための神への依拠が要求されると言うてよいだろう。このような私たち人間と神の関係は、二批判書で論じられた人間の強さゆえの神との関係ではなく、人間の弱さゆえの関係といっても過言ではない。こうした関係の変化は、宗教固有の概念である救いというものを示唆するものでもあり、『宗教論』は、カントの思想が新しい次元に入ったことを表していると考えられる訳である。

さて本章では『宗教論』を、カントの思想における転換点として、肯定的に捉え、その議論を評価するものであるが、先行研究を確認していくのであれば、まさに肯定的評価と否定的評価が相まみえる様相を呈している。まずは、自らの考えを展開する前に、先行研究に於いて何が問題となっているのか確認しておきたい。トレルチ(Ernst Troeltsch)は、自らの論文の中で『宗教論』について言及し、次のように論じている。

問題は、理性宗教と宗教の歴史の根本的な説明が行われているかどうかということであるが、私はそれが行われていないか、もしくは直接的ではない状況であると信じる¹⁷³

周知のように『宗教論』は、一見するとカントの思想が、キリスト教の思想と融合し、むしろカントがキリスト教に呑み込まれているような様相を呈しているが、トレルチは、そうした議論をカントの思想とキリスト教の思想の妥協的性質として捉え、厳しく論難するのである。

それは〔『宗教論』は——引用者〕、カントの宗教哲学の一部の明確な表現、純粋な言葉ですらない[nicht einmal]。それは、十分な意識をもって現在の国家教會的状态のために手を加えられた純粋な合理主義的宗教哲学の促進、この促進に於ける可能的な教

会聖書神学との連携の表現であり、(中略) 哲学と神学のための逃げ道[Ausweg]である
174

ノアック(Hermann Noack) は、トレルチによる『宗教論』評価は、いささか度が過ぎたものとして議論を展開する。

人は、カントが、彼の批判的宗教理解にさし障らない程度でそれを超えて、支配的な教義との譲歩をなすと思う限り、トレルチによって下された、この作品 [『宗教論』——引用者] は、ただの妥協の性格のみを持つという判断は、行き過ぎである [übertrieben]¹⁷⁵

そして彼は、カントが『宗教論』以前で展開してきた批判哲学的思考が、『宗教論』の中にも維持されているものとして次のようにも論じる。

カントは真剣に純粹理性が「心術」を「果たす」ために必要である「啓示信仰の規則」を通じて、純粹な理性宗教の補足をあてにした[rechnen]のである。というのも「経験の中における理念の実現の留意」がなければ(中略) 純粹理性の原理は、客観的実在性がないただの空虚な理念であると疑いを掛けられ[in Verdacht kommen]なければならないからである¹⁷⁶

宗教を論じるに当たり、その議論が独断的になってはいないかを絶えず検証することは重要なことである。カントは、神を導出するに際して人間の事実定位することによって、その議論が独断と称されるのを周到に避けてきた訳である。『実践理性批判』は、私たち人間の良心から道徳神学を、『判断力批判』は私たち人間の本来の目的から道徳神学を導いた。『宗教論』に於ける議論は、キリスト教という歴史的事実と、私たち人間の本来の特性を連関させながら、私たち人間には宗教的側面があることを論じようとしたものと思われる。そうしたカントの姿勢はまさにノアックが論じるように、宗教を批判哲学の枠組みの中で位置づけようとする試みなのである。しかし、ノアックは、以上のように『宗教論』を評価する一方で、それ以前の三批判書と同等の価値を置くものでもないのである。

その完成した作品 [『宗教論』——引用者] は、残りの批判的主作品とバランスを保つ、対等な仕事として同列に扱う[an die Seite stellen]ことはできない¹⁷⁷

無論、『宗教論』は三批判書と比すれば体系的であるとも言い難く、また、三批判書が先行してあるからこそ、その内容の輝きが増すと言っても過言ではない。しかし、『宗教論』が人間の内面に大きく踏み込み、私たち人間は宗教的存在であることを展開しようとしているものと見ていきたい。デスブランド(Michel Despland)は、ノアック、ましてやトレルチとは異なり、『宗教論』の積極的意義を次のように論じる。

『宗教論』は批判書の後に完成されたカント晩年の唯一の主要作品であり、それは新

しい問題を取りあげ、以前に探求された問題を再調査する。(中略) 新しいスタート [fresh starts]の一つである¹⁷⁸

『宗教論』は、新しい源による、広大で、新しい、力強い企てであり、新しい問題によって促されている¹⁷⁹

本章ではこれまでも述べてきたように、カントの思想における『宗教論』の積極的意義を見いだしていく予定である。¹⁸⁰ 主要な論点として、『宗教論』に於ける議論の新しさとは何か、如何にしてこれまでの批判哲学の継承と深化が図られているのか、そしてカントが提示しようとした人間観とは何か、についての議論が挙げられよう。いずれにしろカントが『宗教論』に於いて、私たち人間が宗教的存在であることを提示しようとしていたものとするのであるが、カントは如何なる方法を以って、私たちに内在する人間の宗教的側面を現そうとしたのであろうか。¹⁸¹ 『宗教論』の第一編から第二篇まで議論を中心に考察していくものである。

第2節 根元悪について——叡知的悪と人間の宗教的側面の導出

(1) 根元悪とは

カントが『宗教論』第一編で導入する根元悪(radikal Böse)の概念は、私たち人間が理性的であり、かつ自律的な存在者であることを揺るがせにするものとも思われる。カントが三批判書を通じて論じてきた人間観は、人間は感性界と叡知界に跨る両義的な存在でありつつも、自らに内在する叡知的(道徳的)な側面を成長させ、発揮していくことが人間のそもそもの目的であり、それを通じて人間の本来の幸福へと向かうとされるものであった。無論、私たち人間は、自愛の念や、傾向性によって影響を受け、人間の本来の目的を達成することは容易ではないものの、それでも自らに内在する叡知的(道徳的)側面が滅却されることは無く、理性の事実と人間本来の目的の自覚から自らの発展を図っていく存在とされるのである。

人間のみは、そして人間とともにあらゆる理性的被造物は目的それ自体である。すなわち人間はみずからの自由の自律のゆえに、神聖な道徳法則の主体である。まさにこの自律ゆえに、いかなる意志も、各人が自分自身にむけた自分の意志ですらも、理性的[存在]者の自律と一致するという制約に制限されており、それはつまり理性的[存在]者を、感受的な主体そのものの意志から[能動的に]生じうる法則によって可能となるのとは別のいかなる意図にもつき従わせることはない、それゆえこの理性的[存在]者をけっしてたんに手段としてでなく同時にそれ自身目的として使用する、といったものである¹⁸²

われわれのうちの道徳的素質は、主観的原理として紛れもなく存在している。この道徳的素質は、世界観察に際して自然原因による世界の合目的性に満足せず、道徳的諸原理にしたがって自然を支配する最上の原因を世界の根底に置くのである¹⁸³

こうした『宗教論』以前の間観を持つ私たちにとって、カントの根元悪の提示は、それまでのカントの思想に基づく人間観を根底から覆すものにも思ってしまうのも無理はないであろう。第1節に於いて、『宗教論』を巡る肯定的評価と否定的評価が数多く存在することについて言及した訳であるが、根元悪の概念の導入もその原因の一つであると考えられよう。¹⁸⁴それでは、カントが導入を図った根元悪とは、一体どのような質のものなのであろうか。

周知のように、カントが悪に関して言及するのは、『宗教論』が初めてではない、それ以前の『実践理性批判』の中で、カントは純粹実践理性の対象の概念として悪に関する議論を行っている。

われわれが善と名づけるべきものは、あらゆる理性的人間の判断において欲求能力の対象でなければならず、また悪はあらゆる人間の目(in den Augen von jedermann)に忌避の対象と映るものでなければならぬ¹⁸⁵

純粹実践理性の法則のもとにある判断力の規則は、つぎのとおりである。「君がなそうとしている行為が、君自身が自然の一部分であるとしてみて、その自然の法則にしたがって生ずるべきであったとしたら、君はその行為を君の意志によって可能な[なしうる]ものと見なしうるものかどうか、みずからに問うてみなさい。」だれしものが、実際、この規則にしたがって、行為の道徳的な善か悪かを判断している¹⁸⁶

私たちは、日常生活の中で多少の嘘や誤魔化しを行うことによって、その場限りの利益を追求することがある。しかし、その利益は、私たちにとって一時的な富や快樂であり、自らが内に省みて、継続した安寧をもたらすものではない。『実践理性批判』における議論を通じて、カントは、傾向性のような外的要因や自愛の念によって突き動かされた対象を求めるのではなく、自らの内なる道徳法則に従うことが、私たち人間を善に導くと説く訳であるが、そこには内なる道徳法則を善とするならば、それに従うことを邪魔立てする外的刺激が悪として捉えられる構図を見てとることができよう。そしてこのような内なる道徳法則(善)、外的刺激(悪)とする構図は、私たちにとって善悪を考える上で分かりやすい形であるとも言えるのである。

さて、根元悪の性質を検討するに当たって、議論を難しくさせていることは、カントが根元悪を、私たち人間に内在する悪として提示していることにある。

しかしある人が悪人だといわれるのは、彼が悪であるような(法則に反する)行為をなすからではなく、むしろ行為が彼のうちなる悪い格率を推測させるような性質であるがゆえにである¹⁸⁷

したがって悪への性癖は選択意志の道徳的能力のみまつわりつきうる。(中略)性癖の概念というのは、いかなる行いにも先行するような、したがってそれ自身はまだ行いとなっていないような、選択意志の主観的規定根拠のことである¹⁸⁸

この悪の根拠を、(一) ふつういわれているように人間の感性に、そしてそこに源を發する自然的傾向性に措定することはできない¹⁸⁹

私たち人間が、内的に根元的に悪であるとするならば、三批判書で論じられてきた、人間の叡知的側面も、『実践理性批判』において言及された善悪の構図も、一旦なきものとされると言えるだろう。また、同時にカントが、キリスト教における原罪思想や人間が悪魔的存在であることにも与しないことは、私たち人間にとって根元悪とは如何なるものかを、さらに捉えにくくさせているものと考ええる。

道徳法則を免れた、いわば悪意ある理性なるものは(端的に悪い意志は)、それにより法則そのものへの反抗が動機にまで高められてしまい(中略)かくして主体が悪魔的存在者(teuflischen Wesen)とされてしまうから、ふくむところが多すぎるのである¹⁹⁰

人間のうちなる道徳的悪の起源がどのような性質であれ、悪が人類のすべての構成員により、子孫を作るたびごとに流布され、継承されていくさまについては、あらゆる表象の仕方のうちでも、悪は最初の両親からの遺伝により私たちのところに来たのだ、と表象することほど不適切なものはない¹⁹¹

それでは、カントによる、それまでの善悪観から捉えきれない根元悪を理解するためにはどのようにしたらよいだろうか。ここで、根元悪の内実の解明のために、カントが『宗教論』の中で論じている“Willkür”に関し、検証していくことが必要不可欠であると考ええる。“Willkür”は、「選択意志」と訳されることが多いのであるが¹⁹²、「選択」という言葉の意が、どこか「外にあるものから何かを選びとる」ように感じ取られる為、カントが論じようとすることの意図が伝わりにくいのも事実ではないだろうか。デスペラントは、“Willkür”を“will in the sense of power to choose, a faculty which has temporal manifestations”(選択の力の効果における意志、すなわち一時的な意志の現れの機能)規定し、議論を展開している訳であるが、デスペラントによるこの“Willkür”の規定が、根源悪を理解する上で大いに役立つものと考えている。彼の規定の中にある“faculty”に注目し、これを「機能」という意で解した場合、次のように考えることができるのではないだろうか。すなわち「XにはAという機能がある」とする。当然のこととして、XはAという働きを見せることが可能である。また、Aという機能は後から、ある物につけられたものではない。しかし、X=Aではないのである。この議論を人間に当てはめ、Xを人間、悪をAとして考えてみるならば、私たち人間は理性的存在者であり、叡知的存在であるが、悪への転倒への機能も常に内在させている。反面、私たちは原罪を背負うものではなく、ましてや悪魔的存在でもない。言わば、悪への機能を持った存在なのであるといえよう。故に、道徳法則からの逸脱、悪へと転倒する可能性がある存在と言えるであろう。

人間は悪だという命題がいおうとしているのは、人間は道徳法則を意識しておりながら、しかも道徳法則からの(その時々)の逸脱を格率のうちに採用しているということにほかならない¹⁹³

私たち人間は叡知的存在として、自由（感性界を条件とせずに）に意志を決定することができるはずである。しかし、そうした自由な思考過程においても道德法則から逸脱する可能性を兼ね備えている。その逸脱は、外的要因に起因する逸脱ではない故に、その発現は内的であり、かつ根元的と言い得るのである。『宗教論』において導入された根元悪は、カントによるこれまでの善悪観では捉えきれない姿を現し、私たちにより深い人間観の探究を迫るものであると考えるのである。

(2) 叡知的悪と人間観の深化

これまで見てきた、カントによる根元悪の概念に関する議論は、私たち人間が善であり悪であるという地平をもたらす訳であるが、ここで留意せねばならないことは、『宗教論』においてカントは、三批判書における人間観を維持しつつも、それを深化させているということである。すなわち、これまで見てきたように、三批判書においては、私たち人間は感性界に属しつつも、叡知的存在として論じられており、その存在が善なのか悪なのかと問われれば、善であると答えられるものであった。しかし、根元悪に関する議論の中で、私たち人間は善でもあり悪でもあるという地点に行きついた訳である。

悪は（私たちの本性のたんなる制限にではなく）道德的悪にのみ源を発しえたのであり、しかも根源的素質（これもこのような腐敗の責任が人間に帰せられるべきだとすれば、これを腐敗させえたのは人間自身以外にいなかったのであるが）、それは善への素質なのである¹⁹⁴

人間が善でもあり、悪でもあるという議論は、一見分かりにくいものとして映るかもしれないが、上記引用にある、「道德的悪」の文言は、それを理解する上での手がかりとなるであろう。すなわち、三批判書における人間観は、私たち人間を叡知界と感性界に跨る存在として捉え、それに符合するように善と悪を置いた訳であるが、そこには、善か悪かの二項対立の構図があり、人間が善であれば、悪ではありえず、悪であれば善ではありえない、という形が見てとれるのであった。一方、『宗教論』において論じられた根元悪と、先の道德的悪の概念は、私たち人間の叡知的領域に「道德的悪」（本章では、この「道德的悪」を、叡知界にある悪として以後、叡知的悪と呼ぶ。また、叡知的悪との対比においてこれまで単に善と呼んでいたものを、叡知的善とする。）を据えるものであり、人間観を感性界と叡知界との二領域に属するものから、感性界と叡知界（叡知的善と叡知的悪）の三領域に跨る存在へとその見方を深化させているのである。無論、先の“Willkür”に関する議論の中で展開されたように、私たち人間は叡知的悪の発現を避けなければならないが、その方法は、三批判書の中で論じられているように私たち人間が道德法則に従って、正に自力で悪に対処すればよいということではなく、三領域に跨る存在であるということに即応した形で、つまりは人間観の深化に応じて為されなければならないのである。

(3) 叡知的悪と人間の宗教的側面

カントは、人間に内在する根元悪すなわち叡知的悪に関し、それを根絶することはできないが、それでも克服していかねばならないものとして次のように論じている。

転倒への性癖が人間本性にあるということは、悪への自然的性癖が人間にあるということであり、この性癖は、最終的には自由な選択意志内に求められなくてはならないから、したがって責任を帰しうるのだから、この性癖そのものが道徳的に悪なのである。この悪はすべての格率の根拠を腐敗させてしまうから根元的であり、同時に自然的性癖だから人間の力で根絶することもできないのである。(中略) それにもかかわらず、これは自由に行為する存在者としての人間のなかに見出されるのだから、これに打ち勝つことは可能でなくてはならないのである¹⁹⁵

先にも記したように、三批判書までに論じられている人間観では、私たち人間は、悪を根絶できないが、打ち勝つことができねばならないということを理解することはできないであろう。というのも、悪に打ち勝つことができるということは、人間の叡知的側面による、悪の根絶を意味するからである。反面、『宗教論』において展開されている人間観では、人間の叡知的側面の中に含まれる叡知的善と叡知的悪が考察され、両者の相剋する模様を見てとることができるのである。

さて、三批判書では私たち人間は、自らの叡知的側面を追求するに当たり、それが最高善に向かうことと同じく論じられている。そしてその過程の後見役として神が要請され、言わば神の助力を以ってして、私たち人間は最高善へ至ることが論じられているのである。こうした考えに通底することは、カントは、私たち人間が叡知的なものに接近する場合、そこには何らかの形で神が関与するというを考えていたことであろう。しかし、周知のように三批判書における人間観では、神による助力はあるものの、私たち人間が叡知的存在であり得るのは、自力によるものと論じられているのも事実と言えるであろう。平たく言えば、神の登場が要請されてはいるものの、それでも人間の強さが中心に語られているのである。一方で『宗教論』において展開されているカントの人間観は、カントの思想に連綿と続く理性的存在としての人間像(強い人間像)を受け継ぎつつも、自力では回復し得ない根元悪(叡知的悪)を背負った姿、すなわち弱い人間の姿を打ち出しているのである。

『宗教論』第一編「一般的注解」には、「うちなる善への根源的素質を回復(Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in uns)すること」¹⁹⁶に関し論じられ、再度カントは、悪を克服しようとする人間の強さに関する言及を行っている。ここでの議論を見る限りでは、カントは、『宗教論』においても、強い人間像を論じようとしているのではないかと、見ることも可能ではあるが、付録後半の「ルカによる福音書」に言及、ならびに「つまりよりよい人間になろうと善へのもとの素質を活用してきた場合にだけ、能力のおよばないことはいっそう高次の共働(durch höhere Mitwirkung)により補われるだろうと、その人は希望してもよいということである」¹⁹⁷と論じていることは、自律した人間の力のみでは如何ともしがたい領域があり、完全なる他律とは言えないが、何ものかに頼らざるを得ない局面があることを示唆してものと考えるのである。結論的にはカントは『宗教論』第一編において一貫して、弱くもある人間像を顕わにしようとしたと言ってよいだろう。

ここまで、カントによる根元悪概念の導入、そしてそれが叡知的悪の性質を持つものであること、同時に私たち人間は叡知的存在として自律しつつも、自らの力だけでは、その強さを維持することができないことを見てきた訳であるが、ここに現れる人間像は、カン

トのそれまでの人間観と異なる、弱さを備えた人間像（自力では悪を克服できず、神に依拠せざるを得ない）と言えるであろう。カントが、根元悪とそこから派生する叡知的悪の議論を通じて、私たち人間の弱さの側面、すなわち宗教的側面を導出しようとしたのではないだろうか、と考えるのである。

第3節 象徴的イエス論と『宗教論』における批判哲学的方法の継承

第2節に於いて、私たち人間の持つ弱さ、宗教的側面について言及した訳であるが、根元悪（叡知的悪）が何故、自らの叡知的善の側面によって自力克服できないのかについて見ておきたい。カントは、根元悪の性質を『宗教論』において以下のように論じている。

私たちが自らのうちに実現すべき善と、離脱しなければならない悪との隔たりは無限¹⁹⁸

私たちは不可避免的に時間制約に制限されているので、そのように制限された私たちの評価(Schätzung)では、行いは欠陥のある善から、もっとよいものへと向かう無限への絶えざる前進としては、どこまでいっても欠陥のあるものにとどまる。そのために私たちは善を現象においては、すなわち行いに関しては、私たちのうちではどんなときでも聖なる法則には不十分であると見なさなくてはならないわけである¹⁹⁹

周知の通り私たち人間は、時間的、空間的に制限された存在である。根元悪の性質が、私たち人間には及ばない領域にあるものとするのであれば、その克服には根元悪（すなわち叡知的悪）に対応しうるものが想定されねばならないだろう。しかし、ここで叡知的悪に対応する叡知的存在者(神)を乱暴に導入するのでは、その議論は独断的なものとなり、カントのこれまでの批判哲学の地平を無きものにしてしまうのである。カントはこうした状況の中で、叡知的な悪に対応し、かつ私たち人間と同じく存在するものとしてのイエス(Jesus)に着目するのである。²⁰⁰

ただひとり神に嘉されるこの人は「永遠の昔から神のうちにある」し、その理念は神の本質から発するのであって、そのかぎりでは彼は創造されたものではなく、神のひとり子であり²⁰¹

神の心術をもちながらも、ほかならぬこのまったく本来的には人間的な師²⁰²

その人格は、教えと戒めに関しては、御自身もまことの人間だと告知なさりはしたが、しかしまた神に遣わされたものだとも告知されて、その起源は元来無垢であって、ほかの(übrig)人類がその代表によって、つまり最初の祖先によって悪の原理と結んだ契約に、ともにふくまれてはいない者²⁰³

イエスの実在という歴史的事実を踏まえながら、カントはイエスの神のひとり子という属性に着目し、私たち人間が叡知的悪に対応する為の媒介としての役割を見るのである。そ

こにある、私たちの叡知的な悪を取り除くために存在するイエスの姿は、福音書に論じられている「救い主イエス」の姿とも符合するとも言えよう。

イエスは、フィリポ・カイサリア地方に行ったとき、弟子たちに、「人々は、人の子を何者だと言っているか」とお尋ねになった。(中略) シモン・ペトロが、「あなたはメシア、生ける神の子です」と答えた。(中略) それから、イエスは、御自分がメシアであることをだれにも話さないように、と弟子たちに命じられた²⁰⁴

しかし、ここで留意せねばならぬことは、カントが論じようとしていたイエスの姿は、上記引用にあるようなキリスト教の教義に依拠したものではない、ということである。仮に私たち人間がイエス（すなわち神）への全面的な依拠を以って、叡知的悪の克服の問題が解消されるとするならば、それは完全なる他律であり、カントがこれまで論じてきたこととの齟齬を来たすことになるだろう。カントは飽くまでも叡知的存在として自律的にあることを論じるものであって、私たちの内なる原像(Urbild)への言及は、その現れであると考えることができるのである。

私たちがこの現象の根底に置く原像は、(私たちは 自然的な人間なのに) いずれにしてもつねに私たちのうちに求められなくてはならず、それが人間の魂に現存在する²⁰⁵

すなわち、カントがイエスへの言及によって目論んだことは、私たちの叡知的な悪に対応しうる存在としてイエスを論じ、そして叡知的悪を抑えることによって、同様に私たちに内在する叡知的善を促進することであったと考えられるのである。私たち人間は、イエスを通して神に関わり、自らの叡知的悪を克服し、かつイエスの生涯を学ぶことから自らの叡知的善を涵養することができよう。そこには自らの完全なる自律性に伴う強い人間像ではなく、弱さゆえにイエス（神）に依拠しながらも、自らの内面を育てることにより自律を図るという新たな人間像（これを人間の宗教的な側面と考える）を見てとることができるのである。²⁰⁶

カントはキリスト教的な「救い主イエス」を論じようとしたのではなく、私たちの原像を引き出す働きとしての、完全な人間であるという姿を纏った、言わば理念的なイエス像を展開することが『宗教論』第二部の目的であったと考える訳であるが、こうしたカント的なイエスの働きに対して批判的な考えも見ることができる。シュヴァイツァー(Albert Schweitzer)は、『宗教論』に登場するイエスに言及し、以下のように論じている。

神の子の歴史的出現が考察の中心に占めてくると、それと結びついている信仰の概念にとってもまた、この神の子の現象界への出現と完全なる道徳的人格との同一視は不十分になることが知らされてくる。けだし歴史的信仰はもはや完全なる道徳的人格という「理念」への純粹理性信仰の道徳的内容をもちえないからである²⁰⁷

シュヴァイツァーが論じるように、イエスの人間としての歴史的側面を重視して議論を展開するのであれば、確かにイエスは私たちの叡知的善を促進する為に効果的ではないとも

言える。彼は、カントが次のように論じる部分に依拠しながら自らの説を展開しようとしていることは容易に見てとれよう。

まことに神の心術をいただいたこのような人間が、特定の時代に、いわば天から地に降りてこられて、教えと生き方と受難により、外的経験に求めうるかぎり神意にかなった人間の模範自体を与えたとしても（中略）だからといって、その人のうちに自然に生まれた人間以外の何かを想定するいわれはあるまい²⁰⁸

私たちは外的経験から得るものを通じて、何か完全なものを得ることはできない。シュヴァイツァーの指摘する様に人間イエスに着目すれば、私たちはイエスを通じて、叡知的悪の領域に対応することはできないのである。しかし、カントは、飽くまで人間イエスを語ることに終始していたのではなく、完全な人間という理念を体現するものとして、またはそこから発展した象徴的なイエス像を論じようとしていたものとするのである。

この生彩もあり、おそらくその時代にとって唯一ポピュラーでもあった表象様式から神秘的な被いを取り去れば、これが（その精神と理性的意味が）あらゆる世界にとって、あらゆる時代に実践的に妥当し拘束力をもってきたのは、それがいかなる人間にも実に一目瞭然であって、そのために義務が認識されるようになるからである。その意味は、真の道徳的法則を衷心から心術のうちに受け入れることを除いて、人間にはいかなる救いも絶対に存在しない²⁰⁹

ここでカントが論じる「唯一ポピュラーでもあった表象様式」が、イエスのことを指しているのは言うまでもないであろう。カントは、救い主イエスでもなく、人間イエスでもなく、正に表象様式として、私たちの内なる原像を引き出すための、完全な人間という理念の象徴としてのイエス像を論じていたものと言えるであろう。

かの理念「イエスのことを指す——引用者」は悪への誘惑すら超越した（悪に抵抗して勝利を収めるような）人間性の象徴(Symbol)であり、実践的なものにとっては、この理念を手本として表象するだけで十分²¹⁰

デスプラントは、こうした象徴的なイエス像に関して言及し、次のように論じている。

根元悪を超える善の勝利は、内的な個人の心術[disposition]の変化の中に見つけられる。イエスの生涯の像は、悪い性質を超える善の勝利を見せることによって、善い性質の力を示しながら、この変化を促進する[facilitate]だろう。この局面で、イエスの像は、象徴的な表象[a symbolic representation]になるのである²¹¹

勿論、第1節でも言及したように、イエスに関するカントの議論は、トレルチのいうカントの思想とキリスト教の思想の妥協的性質と一面的には取れるのかもしれないが、カント自身も当然のことながら自らが育んできた思想的背景と、その時代の文化には無縁では

なく、そうした思想的限界の中でこれまでの自らの批判哲学的思考を維持しようとしているものと思われるのである。ノアックによる以下の議論は、本章の議論を裏付けるものと言えるであろう。

カントがその探求の基礎に聖書神学を置く限りで(中略)、[キリスト教は——引用者]啓示信仰の他の形式の下での唯一の卓越した例[einzelnes hervorragendes Beispiel]である。これは、一般的な文化的歴史的観察に材料を与える一方で、純粋な理性宗教の真相を確認する試みが、新約聖書の教義的証明の前に出される[vorgenommen]ものである。というのも以前からカントは、それ[純粋な理性宗教の真相を確認する試み——引用者]が道徳神学の意向に沿った批判的分析に耐え得ると確信していたからである²¹²

さて、本節では、『宗教論』第二編を通じて、イエスに纏わる様々な議論を見てきた訳であるが、カントが、象徴的イエス像を通じて、これまでの批判哲学的思考を継承しながら、私たち人間の内面を深く直観し、その宗教的側面を露わにしようとしたのではないかと考えるのである。

第4節 人間の宗教的側面に関して

本章では、カントが『宗教論』における根元悪概念の導入に基づき、私たち人間の宗教的側面を見出そうとしたのではないかと見るものである。これまで見てきたように、根元悪は、それまでの三批判書における人間観を深化させ、叡知的存在者の中に叡知的善と叡知的悪の領域をもたらすことになった訳であるが、叡知的悪は、その性質故に人間の自力のみによって克服することはできず、神の助力を必要としたのである。イエスは、叡知的な悪に対応する存在として、私たちの内面を引き出す媒介としての働きをしていると見てよいだろう。

勿論、このような議論の過程を見ていくのであれば、それは人間による叡知的な悪の克服である為、そこには人間の自律と強さが看取されるといってよい。しかし、ここで留意せねばならぬことは、そうは言うものの、叡知的悪は、人間のみの努力では克服し得ない、ということであり、また、そこから見え隠れする人間の弱さなのである。

『宗教論』は、三批判書では展開されることのなかった人間の弱さを議論の対象に置き、私たち人間の宗教的側面に迫るものであるとすることができるのではないだろうか。決してトレルチやシュヴァイツァーが、論じるようにただ単にキリスト教の教義とカントの道徳神学の妥協を図ったということではなく、むしろ、カントはキリスト教という思想的文化的制約の中で、これまでの批判哲学的な思考を維持しながら、人間の宗教的側面を剔出しようとしていたものと考えられるのである。

第6章 『実践理性批判』と『オプス・ポストゥムム』の思想的異同

第1節 はじめに

本章は、カントの思想における人間と神の関係が一体どのようなものなのか考察するものである。一般的に神が出現すると、私たちは神と人間の相互的な関係（宗教的関係と考える）を想起しがちであるが、反面で神を人間の目的のために利用する一方的な関係も考えられるのではないだろうか。とりわけ『実践理性批判』は、私たち人間の自律をその主たるテーマとして扱っている故に、神は現れはするもののその働きは付随的であり、補助的であると言わざるを得ない。こうした人間と神の関係を基礎とするならば、カントの思想は宗教的というよりも、単なる人間の自律の為の神学と捉えることが可能であろう。

カントの宗教論は「できれば神なくして済ませたい」という立場で書かれているともいえる²¹³

上記のような議論は、『実践理性批判』の思想的地平から考えるのであれば、なるほどと首肯できるのである。反面、哲学史を紐解くのであれば、カントはそうした思想的地平を一貫して保ちつづけたという訳でもなく、むしろ晩年にはその思想の発展が見受けられるのである。コプルストン(Frederick Copleston)は、哲学史を論じる中で、とりわけカントの『オプス・ポストゥムム』に着目し、私たち人間と神の関係について論じている。

『第二批判』においてカントは実践理性の要請としての神の信仰を弁明した[justified]。私たちは福と徳の総合に関する道德法則の要求の熟慮[reflection]を通じて神に到達するか、もしくは到達しうる。『オプス・ポストゥムム』においては、彼は道德法則の意識から、神の信仰へのより直接的[immediate]な変わり目を見出すことに関わるように思える²¹⁴

前者の立場に依拠するのであれば、カントの思想の中心は人間の自律であるとも言えるであろうし、後者の立場を見るのであれば、自律の枠内では収まりきらない人間と神の関係が展開されているものとも言えるであろう。本章では、後者に依拠しつつ、カントの思想の中に宗教的思想を見るものであるが、それはどのようにしてなされるものなのであるか。人間と神の関係につき、『実践理性批判』と『オプス・ポストゥムム』を検討していく中で、考察するものである。

第2節 『実践理性批判』にみる人間と神の関係

1788年に上梓された『実践理性批判』は、『純粹理性批判』の議論を踏まえ、理論理性からではなく、実践理性を通じて私たち人間と神の関係を考察しようとしたものである。無論、こうした観点以外からの『実践理性批判』に対するアプローチは可能ではあるが、本節では『実践理性批判』第二編「純粹実践理性の弁証論」にある次の一節を踏まえて議論を進めていきたい。

ある純粹認識を実践的に拡張するためには、ある見地〔意図〕がアプリアリに与えられていなければならない。つまりすべての理論的原則に依存しないで、意志を直接に決定する（定言的）命法によって実践的に必然的と考えられる（意志の）客体としてのある目的が与えられていなければならない。そして、ここではそれは最高善である。最高善が可能であるためには、しかし、三つの理論的概念（中略）を前提としなければならない。すなわち、自由、不死、神である²¹⁵

ここでカントが論じていることは、私たち人間が定言命法を遵守することによって、最高善に到達することができ、そしてその最高善の実現を保証する為のものとして、自由、不死、神が想定されねばならないということである。そして留意せねばならぬことは、私たち人間の目的は最高善の実現であって、神はその為の付随的な存在でしかないということである。『実践理性批判』は、最高善を通じて神が導出される故に、その議論の中心は神なのではないかと想起されがちではあるが、むしろその中心は人間であることに注意しなくてはならないだろう。さて、それではカントは『実践理性批判』を通じて、私たち人間と神の関係をどのように論じようとしたのであろうか。

(1) 『実践理性批判』に於ける人間像

「純粹実践理性の分析論」の第七節「純粹実践理性の根本法則」は、『実践理性批判』に於いてカントが論じようとした人間像の一端を表わすものと考えられる。

君の意志の格率〔行動方針〕が、つねに同時に普遍的立法の原理として通用することができるように行為しなさい²¹⁶

上記引用は、カントが、私たち人間は感性的に影響されることを限りなく排し、「～すべき」という定言命法に従いながら、道徳的に生きることが可能であることを主張しているものと捉えられる。しかし、その一方でカントは「だれしも自分を幸福にするよう努めるべきであるという命令があったとすれば、それは馬鹿げたものであろう」²¹⁷と論じていることは、私たち人間が徳を追求する存在でありながらも、自らの福にも配慮しなければならないことを示すものであるとすることができる。こうした一見相反する人間像は、カントが『純粹理性批判』に於いて論じた感性界と叡知界に跨る両義的存在としての人間像と重なるものと言える。そして、両義的存在として人間は、自らの根源的な（すなわち感性的でありつつも、叡知的存在としてある）性質に従い、福と徳を同時に追求しうる存在として語られる訳である。そしてそうした人間の目標として最高善が導出されるのに至るのである。

(2) 最高善思想とは——その矛盾と克服

カントは『実践理性批判』に於いて最高善を次のように定義している。

徳と幸福がいっしょになって、ある人格が最高善を所有することが成り立つ²¹⁸

カントの論じる最高善思想は、道德法則の遵守を念頭に置いている為²¹⁹、ストア学派的に捉えられかねない要素を含んでいるが、その性質は、浄福(Seligkeit)に似つつも、浄福と呼ぶことはできないとしている点²²⁰で、やはりカントは私たち人間の感性的側面に配慮していたことが看取されるのである。そこにはカントが私たち人間が両義的存在であることに即して、その目標を提示しようとしたカント独自の最高善思想を見ることができよう。

さて、徳と福はその性質が相反するものである故に、既存の方法ではその統一を図ることはできない。また、カント自らも徳と福にその必然的な関係はないとしている。しかし、本節冒頭でも触れたように、私たち人間の目的は最高善の実現であり、それは人間にとって必須のものなのである。そうした中でカントは、感性界と叡知界に属する福と徳という相異なるものを統一させるものとしての神を要請するのである。

それにもかかわらず、しかし、純粋理性の実践的課題、すなわち最高善にむかう必然的な努力においては、このような連関が必然的なものとして要請される。(中略)以上の理由からして、この連関の根拠、すなわち幸福と道德性との厳密な一致の根拠を含む、全自然の原因でありながらも自然とは別なもの〔すなわち神——引用者〕が存在することもまた要請される²²¹

ここまで『実践理性批判』に基づいて、カントの考える人間像、そこから導出される最高善ならびに神の存在について確認してきた訳であるが、その議論に通底するのは神の要請は図られているものの、一貫して人間が中心とされており、神はそれに付随して立ち現われてくるといった思想と言えるだろう。私たちは、神というものが問題とされると、私たち人間と神との関わり(すなわち宗教的な関係)を想起しがちであるが、少なくとも『実践理性批判』を確認する限りでは、そのような関係を見ることはできない。強いて言うのであれば、人間の自律を神が補助的に支える関係にあると言えるのではないだろうか。ここで確認されることは、あくまでも最高善を通じた私たち人間と神の関係であり、そこには神との直接的な関係を見てとることはできないものとするのである。

第3節 『オプス・ポストゥムム』における人間と神の関係

『オプス・ポストゥムム』(以下『遺稿』)は、カントの最晩年に書かれた著作である。1000 ページ以上、13 束からなる膨大な原稿群では、カントが生涯に渡って関心を寄せた内容が、体系的ではないものの、縷々展開されている。本節では中でもカントが 1800 年から 1803 年にかけて執筆し、人間と神の関係について論じた束、第 7 束(Siebentes Konvolut)と第 1 束(Erstes Konvolut)に注目し、その内容を検討していきながら、本章のテーマである人間と神の関係について論証していきたい。²²²

さて、『遺稿』が道德法則を通じて、神を展望しようとしていることを見るものであるが、この方法は第 2 節でも見たように『実践理性批判』の中で論じられた神の導出方法と何ら変わりがないもののように映る。果たして『遺稿』における神と人間の関係は、『実践理性批判』に於ける思想的地平に収斂されるものなのであろうか。それとも『遺稿』独自の思想的地平を展開するものなのであろうか。カントが道德法則を論じていく上でその中心となる定言命法に着目しながら、『実践理性批判』と『遺稿』の思想的異同を考察し、私たち

人間に神はどのようにして立ち現われてくるのかについて検討していく。

(1) 最高善要請の神から人間に内在的な神へ

カントが『遺稿』に於いても、道徳法則から神を展望しようとしていた、ということは先にも触れた通りであるが、一見、その方法は、以下のような議論を確認する限りでは、『実践理性批判』で展開されている論理と何ら変更点がないようにも見える。

人間の中には技術的／実践的理性の原理があり、それは条件付きの方法の顧慮に於いて、目的とする意志の関係である。(中略)その命法は条件付きである。しかし自由な存在としての人間の中には、道徳的／実践的理性の原理にしたがった命令があり、定言的義務の命令である²²³

人間の精神の中には、道徳的・実践的理性の原理があり、それを尊敬し、従うことはまさに必然であり、定言命法は肯定や否定の形式(両親を敬え、殺すなかれ)と一致し、無条件的に幸福(至福)の要件を明らかにする²²⁴

第7束に見られるこうした議論は、『実践理性批判』に於ける定言命法と仮言命法への言及ならびに、定言命法の遵守を通じた人間の幸福すなわち最高善の追求とまさに思想的に同質のものであり、『実践理性批判』に於ける議論の枠内にあるものと言えるのである。しかし、反面で同じく第7束で展開されている最高善の追求の手段としてある神の要請の否定は、『遺稿』が『実践理性批判』の枠には収まることのない思想的地平にあることを示唆するものでもある。

私の外にある存在はない。その存在は、世界のある現象を説明する仮定的存在として要請されるのではなく、むしろ普遍の実践的原理の義務の概念は人間理性の理想としての神の存在の概念に含まれる²²⁵

無論、『遺稿』にある下記のような議論は、最高善を踏まえた要請の思想と見受けられるが、『遺稿』第7束、第1束を通じて、こうした内容はごくわずかなものであり、やはりここでは最高善実現の手段として論じられる神は、議論の中心ではなくなっているものと考えるのである。

哲学(知恵の学説)が、ドイツ人の間で世界知[Weltweisheit]と呼ばれるのは、彼らの間で知恵や学問は最終目的(最高善)を意図しているからである。つまり知恵は厳密な意味では神のみに与えられ、同時にそのような存在は全ての力を与えられている。神なしでは最終目的(最高善)は、現実性のない観念であるだろう²²⁶

最高善の追求は、感性的人間でありながらも、なおかつ叡知的存在としてある人間の根源的な本質に沿って行われるものである。しかし、その感性界と叡知界という相反する場所から発現される福と徳といった相矛盾する概念を一致させるためには、感性界と叡知界

を覆いつくす全能の存在が要請されなければならない。神はまさに人知に及ばぬことを実現させる為の手段として、出現させられることが余儀なくされている訳である。一方で、先に示した「世界のある現象を説明する仮定的存在として要請されるのではなく」²²⁷の件はカントがまさに『遺稿』に於いては、神を要請するというこれまでの思想を排し、新たな段階に入ろうとしていることを表わしているものと言えるであろう。こうした『遺稿』の独自性に関しては、先行研究に於いて、次のように論じられている。

最高善の概念、そのためにつくられた道徳的・神証明を通じた 1780 年代から 90 年代までの道徳神学のようにではなく、定言命法を通じてのものである。ここでは以前のように神の義務としての全ての義務の宗教的理解が後付け[nachträglich]に繋がれているのではなく、むしろそれが道徳的人間に直接的に必然的に与えられている。定言命法は、直接神へと誘導し、それどころか、神の實在の保証人[Bürge]でもある²²⁸

カントは今や神の現実存在の証明を維持できぬものとして、また不適法に理論的なものとして拒絶する。カントは『実践理性批判』において最高善 Summum Bonum に言及することによって、この証明に依拠していたのである。立場のこの変化をカントはどこにも明示的な言葉では表明しておらず、(中略)彼の議論の調子全体は、より厳密な道徳的性格を持つような証明に置き換える方向へと向かっており、神の理念と道徳的命法との直接的関係に強調が置かれるようになる²²⁹

神は実践理性・定言命法を通じて自己を啓示する。つまり定言命法の立法者は神である。(中略)こうして神はもはや『実践理性批判』の道徳性と幸福の一致のために要請された神をはるかに凌駕する²³⁰

定言命法から神を直接的に導出する方法は、これまでの最高善を通じた神の要請というものとは大きく異なると言えるだろう。カントが『遺稿』に於いてこれまでの要請に基づく人間の外的存在として立ち現われる神を中心とせず、人間の内面に直接的に現れる神、すなわち内在的な神の追求へとその思索の方向を変えたものと考えてるのである。

(2) 内在的な神の導出とその展開

定言命法を通じた内なる神の導出は『遺稿』に於いて以下のように展開される。

定言命法のおかげで、たとえそのような力をもった存在が確定的でないにしても、(道徳的)義務の法則は、神的命令として全ての人間の義務の承認である。ここで命令の形式は、その事柄の本質をなす。定言命法は神の命令であり、この決定は空虚ではない²³¹

道徳的／実践的理性は強制つまり純粋理性の命令を持ち、それを定言命法を導く。(中略)人間の義務の認識はまるで実際の世界審判者を想定するかのような同じ力を持った神の命令としてある²³²

神の概念は、人間を正しいことの原理[Rechtsprincipien]に従って、最高の道徳的存在によって道徳的存在にする理念である。というのも、これは定言命法に従って、神の命令を義務として見るからである²³³

定言命法とそれに基づく神の命令としての全ての人間の義務の認識は、神の存在の実践的証明である²³⁴

私たち人間の義務から神を導出する論理は『実践理性批判』に於いても論じられていることではあった。しかし、それは人間の義務を通じて自由を導出し、叡知界の属性を持つ自由を媒介しながら神を展望するという質のものであった。反面で『遺稿』は、人間の義務から直接的に神に至ろうとするものと考えられ得る。

しかし、当然のことながら、何故に義務が直接的に神の導出に至るのかについては、疑問が呈されることであろう。『実践理性批判』に於いて見られた最高善追求の論理は、福と徳という互いに位相の異なるものを一致させる為に全能者たる存在の助けを借りざるを得なかったのである。言わば、神に全てを預けるという論理はある意味、理解可能なものにはある。それでは、神をある目的の為の手段としてではなく、直接的に導出することがどのようにして可能なのであろうか。その答えを探すべく、『遺稿』を考察してみる。注目すべきは、カントが私たち人間を義務を負う存在として論じ、神を私たち人間に義務を課すが、自らは義務を負うことがない存在として描いていることである。

- 1.力だけを持ち、義務を持たない存在（その法則と原理に従った道徳的／実践的理性）：神
- 2.力も義務も持つ存在：人間²³⁵

神は道徳的に義務付け[allverpflichtend]する最高の力であり、道徳的に義務付ける存在である。しかしいかなる関係に於いても義務付けされない²³⁶

神の概念に於いて人は、ある人格、まずはじめに力を備え、次に義務に拘束されることのない理性的存在を考える。それに対し、他の全ての理性的存在は義務の命令を通じて制限される²³⁷

この対象〔神——引用者〕は人格として純粋な力を持ち、義務を持たない。それ故、技術的／実践的見地と同じく、道徳的／実践的見地に於いて全能であり、全知であり、真の善つまりまさに目的であるところのものと考えられる²³⁸

つまり、カントは『遺稿』第7束ならびに第1束を通じて、私たち人間は義務を持つ存在であり、反面で神は義務を課す存在であるということから神の導出を図っている。それは私たち人間は義務を負う存在であるが故に不完全であり、不完全を想起できるということは、完全が存在し、義務を課す存在者としての神に至るという論理に基づいて、直接的にかつ内的に神を導出しようとしているものと考えられるのである。

さてこのように『遺稿』は、定言命法を通じて直接的に神を展望する地点へと到達するのであるが、こうした人間と神の関係は私たち人間の単なる思惟によるものと批判される可能性も含んでいる。確かに、上記のカントの議論は、アンセルムスが神の存在証明を行うに当たって、それ以上大きいものが考えられないものが、人間の思惟の中には存在するにも関わらず、思惟の外には存在しないのは矛盾であり、故に神は存在するとした議論²³⁹と同質に映る向きもあり、カントが三批判書を通じて展開してきた批判哲学の地平を無きものにしてしまうのではないかと懸念されるのである。しかし、そうした懸念を払拭すべくカントによる以下の議論に着目する。

人間の精神の中には、人間の心に内在する経験的／実践的な原理としてでなく、むしろ無条件の命令の純粋な原理、まさに立法である定言命法の原理がある。(中略) 概念からの総合的原則は、思弁的哲学に起因するのではなく、そのようなこと(神は存在する)は超越論的哲学に向かうのが必然である。そうでなければ、超越論的哲学は拡張しない。それは実践的哲学であり、普遍的に規定しなければならない。つまり、定言命法の義務関係を含み、唯一として考えられる対象と関連づける²⁴⁰

超越論的哲学は、理念の総体の学説である。(中略) 純粋理性を通じて作られるこの理念の対象は、その存在に関わる限り常に中身のない概念[sachleerer Begriff]である。しかし道徳的実践的理性に於いてこの理念はその概念と同一である人格性のおかげで現実性を持つ²⁴¹

先にも述べたが、人間の不完全性、神の完全性に依拠した議論は、ともすれば観念的な議論に終始する危険性がある。カントは私たち人間の理性の対象が常に空虚なものとして捉えられかねない危険性に留意しつつも、思弁ではなく、総合的原則に基づくと論じているように、人格性(すなわち私たち人間の良心の呵責や罪悪感)に言及する中で、理性理念が私たちにとって現実性を持って立ち現われてくることを展開しているのである。そしてこうした議論を踏まえて、ようやく私たちは『遺稿』の中で半ば唐突とも言える形で登場する内在的な神への言及(例えば「神は私たちの中にある[est Deus in nobis]」²⁴²のような)を理解することができるのである。

ただし、本節冒頭にも触れたように『遺稿』は、カントによる体系的な思想が展開されているとも言い難く、内なる神が論じられた直後に神は単なる人間の思惟の産物とも取られかねない議論が展開されている。『遺稿』はそれを解釈する者の立ち位置によってその議論の方向が変わる危険性を孕んでおり、故に『遺稿』を論じることが難しいと言えよう。これまで見てきたようにカントが『遺稿』に於いて『実践理性批判』で展開された神と人間の関係とは異なる新しい関係を提示しようとしたものと考えている訳であるが、果たしてそうした視座は、恣意的な解釈によるものではないだろうか。次項に於いては、『遺稿』自体が内包する議論の難しさと、それに関する先行研究を確認しながら、『遺稿』第7束、第1束に関する考えを提示していきたい。

(3) 先行研究に見るカントの『遺稿』の神概念について

神の存在が単なる人間の思惟の産物であるかのような議論は『遺稿』第7束、第1束双方に於いて散見される。

道徳的／実践的理性の対象はある。それは神の命令と同様の義務の原理を含み、その為には人間の他に[ausser]特別に存在する主体を想定する必要はない²⁴³

全ての人間の義務は超人間的すなわち神としての命令としてみなされる。それは特別な人格がこれらの法則を公布するのに前提とされねばならないようではない[nicht als obj]²⁴⁴

定言命法は私の他に最高の命令する主体を前提としない。むしろ私の理性の中に置く²⁴⁵

前項で見たような人間と神の関係を踏まえるならば、こうした神の理念をそもそも批判的に捉えるカントの議論には、驚きを隠しきれないが、『遺稿』を人間の自律に重点を置く『実践理性批判』の地平から解釈しようとするのであれば、カントが論じていることも理解できよう。それでは、やはり『遺稿』も『実践理性批判』と同じ思想的地平に位置し、本章が主張するような神と人間の関係における思想の独自性は見られないのであろうか。

アディッケス(Erich Adickes)は、『遺稿』第7束ならびに第1束の議論を踏まえながら、次のように自らの考えを展開している。

追求される超主観的存在は私たちの精神の主観的有効性のみには変わるのではない。ここでは実践的・道徳的存在に関する問題があり、(中略)超主観的存在が考えられると、確かに主観的な根拠から人格的信仰に於いて理解される。超主観的存在はそれを通じてその客観的存在がほんのわずかでも失われることはない²⁴⁶

実際に妥当なのは[das tatsächlich Gegebene]、カントによれば私たちの精神の中でそれぞれの人間の内にひびく定言命法が同時に命令を表わし、その遵守を促進する存在としての神の理念と結びつくということである²⁴⁷

アディッケスは、神の理念が単なる人間の思惟の産物によるものではなく、それが内的でありつつも確実に存在することを示唆しているものと考え。そしてアディッケスが神の内化のみならず、内化の枠組みには、収まりきらぬような神概念について言及していることにも注意しなければならないだろう。彼は、『遺稿』第1束にある「人間の理性には義務の為の原理がある。(中略)しかし、その前に全ての膝を屈める[doch aller Knie beugen]理念である」²⁴⁸と論じながら次のように議論を展開している。

この箇所[上記引用——引用者]では、神は「本質的」でもある。つまり超越論的哲学にとって「理念」つまり理性理念である。その前ではもちろん膝を屈める意味は無い。もし「しかし」があるとするならば[Wenn das 'doch' geschieht]、神の理性理念が人を屈

めさせる（カントもその下に）この確信にしたがって超主観的存在をかなえるという理由によるものである²⁴⁹

『遺稿』ではほぼ同一の文言が複数ページに渡り散見されることがよくあるのだが、「～の前に膝を屈める」という内容は、第7束、第1束を通じて繰り返し、議論されている。²⁵⁰ それでは、私たち人間が何かの前で膝を屈めるとは、どのようなことが想定できようか。ここからカントが内在する神のその先に、自らの前に立ち現われる何かを意識していたものとするのである。

アディッケスと同様に、『遺稿』に於けるカントの宗教思想を論じたヴィマー(Reiner Wimmer)の *Kants kritische Religionsphilosophie* についても言及しておきたい。ヴィマーは、これまで論じてきたのと同様に、『遺稿』第7束、第1束と『実践理性批判』とでは神の現れ方が異なることに着目し、自身の論を進めていくのであるが、その内容はまずは、最高善要請体系の否定と、神の内在化へと展開していくのである。

『遺稿』の中で要請の体系[Postulatenlehre]は、問題にならない。(中略) 神は目的のための手段として、その対象の可能性のために必然的に存在されうる考えられる最高の存在として現れるのではなく、むしろ神自身の為に[für sich]、自身から[aus sich]存在するものとして現れる²⁵¹

そして更に、ヴィマーは、『遺稿』を紐解く中で、カントによる一見矛盾とも見える議論を俎上に載せながら、自らの主張を構築していくのである。例えば、『遺稿』の「定言命法は、私の外にある命令の主体を前提としない、むしろ私の理性の命令あるいは禁止である。その反対に定言命法は、それは全ての逆らうことのできない力を持つものと見なされるある存在から出る」²⁵²を引きながら、「一文目は明らか。二文目は問いを投げかける。ここで問題となっている逆らうことのできない力を持つものは私の理性ではないのか。この存在は誰なのか。なぜ私たちは私たちの理性の外に定言命法の他の起源を想定しなければならないのか」²⁵³と疑問を呈している。こうしたヴィマーの姿勢は、カントが『遺稿』に於いて論じようとした神が一体如何なるものなのかを真摯に探ろうとしていることの表れとも言えるであろう。そして、以下に見られるヴィマーの議論は、アディッケスと同じく『遺稿』に於ける神が、ただ単に神の内在化という枠内でのみで語られるのではないことを示唆しているようにも考えられるのである。

カントが定言命法の自然からの独立性[Naturunabhängigkeit]とそれに対する優位性[Naturüberlegenheit]についての言及に従えば、暗黙のうちに前提しうること。つまり神はまだ名目上[angeblich]残るということである²⁵⁴

しかし実際、人間理性は無限の力[Allgewalt]を持っていないので、それが無意味になることを避けるために、全能の存在の現存[*das Dasein eines allmächtigen Wesens*]を要請しなければならない²⁵⁵

しかし、反面でヴィマーの議論の中に見られる「名目上」あるいは「要請」という文言にも留意しなければならないだろう。これらの文言は、内在的な神に収まりきらない神概念を消極的に取扱うようにも映り、のちにヴィマーが、「神の支配[Theonomie]は理性の自律を排するものではなく、むしろ含めるものである」²⁵⁶と論じるように、『遺稿』の神を、理性の自律の上での内在的な神の枠内に収めようとする彼の思想の一環としてあるものと考えられるのである。無論、こうしたヴィマーによる議論を『遺稿』の神を巡る一つの解釈として理解するものではあるが、以下にあるようなカントの議論を確認する限りでは、『遺稿』の神を単に内在する神としてだけで論ずるのは難しいものと考えられるのである。

自身が創造者である存在の理念は、根源的な存在であり、実践理性の産物（抽出物ではない）である。その概念（主体）は（客体）と同じであり、矛盾することなく超越的である²⁵⁷

神は私の外の実体としてではなく、むしろ私の中の最高の道徳原理として表わされる。しかし、間接的に私の中の力は（中略）力と知恵の理想であり、一つ概念の中では、それは私の外の実体として、私の神の遍在[allgegenwart]の決定根拠である²⁵⁸

神は、私の外にある存在ではなく、むしろ私の中にある思考[*ein Gedanke in mir*]である。
（中略）それゆえ神は私の中に、私の周りに、そして私の上にある[*ein Gott in mir um mich und über mir*]²⁵⁹

『実践理性批判』に於いて論じられた、最高善要請の神と比して、『遺稿』で論じられている内在する神は、その内実に於いて異なる次元にあるものであると言えるだろう。そしてさらに刮目に価することは、『遺稿』の神がただ単に内在化の議論に終始することなく、神概念の更なる発展を見せていると考えられることである。すなわち「主体であり、客体であり、かつ矛盾しない」というような一見矛盾していると思えるような議論によってカントは何を表わそうとしてのであろうか。また、「私の中にあり、かつ遍在する」、「私の中、周り、外にある」神とは、どのような神を意味するものなのであろうか。これまでも論じてきたようにカントが『遺稿』に於いて論じた神というものは、内在的なのか、超越的なのか、ましてや人間の思惟によるものなのかと一言で断定できない性質を持つものと言えるだろう。故にこの一つの観点からは語りきれない神を論じる新しい神概念が必要となるものと考えられるのである。

さて、ここまで『遺稿』第7束ならびに第1束に於ける神概念と展開を見てきた訳であるが、ここから理解されることは、カントが『遺稿』に於いて主張してきた神概念は、『実践理性批判』に於いて展開された人間と神の関係を遙かに超える新たな関係を構築する、と言えるであろう。先に見た、アディクセスの議論は、内在的な神から、私たち人間が膝を屈めざるを得ない対象としての完全者を導出し、また、ヴィマーの議論は、逆説的に人間の中に収まりきらない神概念を垣間見せることになった訳である。そしてその私たち人間と神の新たな関係は、言わば直接的な関係と考えられるものでもあり、新たな神概念、新たな人間と神との関係を提示するものと考えられるのである。

第4節 人間と神の直接的な関わりから宗教へ

これまで見てきたように『遺稿』の議論は、『実践理性批判』で論じられた私たち人間と神の関係を遥かに超えて、新しい神概念を提示するものと言えよう。ただ単に人間に間接的、補助的に関わる神ではなく、また人間の内側のみにおいて、場合によっては単なる人間の思惟の産物とされる危険性がある神でもなく、まさに私たち人間に内在的であり、かつ超越的な神が論じられているのである。定言命法を通じて、私たちに義務を表わす神は、私たちの道徳的意識に働きかけ（内在的に現れ）、またそれを通じて人間の不完全さを顕わにする（神は完全な存在として、人間にとって超越的な対象として現れる）。こうした人間に対する直接的な神の顕現は、私たちが宗教に誘うものと言えるのではないだろうか。

宗教はある存在の尊敬であり、その前に他のあらゆる存在は膝を屈める。そしてあらゆる存在は、その威厳を唯一として支配されると感じる²⁶⁰

勿論、『実践理性批判』に於いても、最高善思想が私たちが宗教に導くような議論²⁶¹も見られるが、カントが理性信仰と論じるように、やはり『実践理性批判』の主たる眼目は、人間の自律を論じることであったと考えるのである。²⁶²『遺稿』の議論に於いて、注目すべき点は『実践理性批判』ならびに他の批判書に通底する人間の自律の思想を脇に置き、私たち人間の不完全さを提示したことにあるのではないだろうか。

さて、人間の不完全性の議論は、『たんなる理性の限界内の宗教』（以下『宗教論』）とも関連するものである。『宗教論』は、『遺稿』同様にカント晩年の作品（1793年）と位置づけられ、根元悪思想の導入を中心に、三批判書とは異なる思想的地平を以って展開されるものである。『遺稿』で論じられた神概念（これを内在的かつ超越的な神と捉える）が、果たして『宗教論』の議論とどのように関わりあうのであろうか。次なる課題として考え、カント晩年の宗教思想を総括していきたいと考えている。

第7章 『宗教論』と『オプス・ポストゥムム』の思想的連関

第1節 はじめに

本章はカント晩年の宗教思想ならびに神概念を主に『オプス・ポストゥムム』（以下『遺稿』）第7束、第1束と『たんなる理性の限界内の宗教』（以下『宗教論』）第三編の連関の中から考察するものである。

『遺稿』で展開される神概念は、私たち人間を定言命法を通じて義務を負う存在として捉え、反面でそれを命じる存在を義務を負わない完全な存在として考えるところから生じている。こうした義務を課される、課すという関係は私たち人間を不完全者として現し、それに付随して完全者としての神を想起させるものであると言えるだろう。また、このような神の現れ方は義務を媒介にした人間と神との直接的な関係をも、もたらしものと考えられるのである。一方、『宗教論』で論じられる神概念は、根元悪思想とその克服の過程に於いて現れる神と言うことができる。それは、根元悪を備えた不完全者たる私たち人間と、そうした人間の根本的な善いもの（原像）を引き出す完全者（神）との直接的な関係をもたらしものと言える。

こうした『遺稿』と『宗教論』に通底する私たち人間と神の直接的な関係は、私たち人間が自律的な存在であるが故に神を要請するという三批判書で論じられた理性宗教の地平とは異なるものとして捉えることが可能ではないだろうか。『遺稿』の神概念と『宗教論』の神概念を探る視点は他にも考えられようが、本章では、双方の神概念に同一性を見ながら、カントが晩年に志向していた私たち人間と神の関係、人間社会と神の関係を検討していくものである。

第2節 『遺稿』と『宗教論』の神の関わり——フェルスターの議論を媒介に

本章に於ける『遺稿』と『宗教論』の神概念の議論を展開する前に、フェルスター(Eckart Förster)の議論に着目し、彼の論じる『遺稿』と『宗教論』の神概念の関係性・同一性、そしてそこから導出されることについて検討していきたい。勿論、フェルスターの展開する議論と本論で主張する内容は異なるものなのであるが、『遺稿』と『宗教論』の神概念を同じものとする視点から捉える彼の議論は本章の展開の上で大きく役立つものであり、またその議論の結論が主張の異なるものであったとしても、逆説的に本章の主張を際立たせることが可能になると考えるからである。

フェルスターは、その論文 *KANT'S FINAL SYNTHESIS — An Essay on the Opus postumum* の中で、「このように分析的に導出された『宗教論』第三編による倫理的共同体の道徳的統治者としての神概念は、『遺稿』のこれらの束の中で影響を及ぼしている[operative]ことは明らかである」²⁶³と論じ、『遺稿』の神と『宗教論』と神の同一性に着目する。彼の『宗教論』に於ける神概念の定義は「倫理的共同体の創設者[founder]としての神」²⁶⁴ということになるのだが、詳しくみていく中でまずはその神概念を明らかにしていきたい。

倫理的共同体は、公共の法の下での全ての人々の統一である。その立法は、法律的共同体としての行為の適法性ではなく、むしろ行為を引き起こす心術[disposition or *Gesinnung*]によるものである。(中略) 心術は内的状態であり、他者に理解されず、と

きおり自分自身にも理解されない。私たちは他者を道徳的に判断できない。それゆえ倫理的共同体の為に民衆以外の誰か倫理的な立法者がいなければならない。同時にその法律は倫理的な法律ではない他の意志から現れる形式だけの法律として考えられてはならず、その一致する義務は、徳の義務に束縛されている²⁶⁵

フェルスターはこうした議論を展開しながら、その倫理的共同体を創る存在としての神の必要性を論じている。しかしこの議論のみでは、彼が『宗教論』に於いてどのような神概念を抱いていたのかを知ることはできないだろう。すなわち、その神が理性宗教の根底にあるような私たち人間の自律を念頭に置いた要請される神なのか、あるいは人間の不完全性を基本に於いて、人間との直接的な関係を構築する神なのか把握することはできないのである。

そうした一見捉え難いフェルスターの神概念を解説する上で手掛かりとなるのが、彼が自らの議論の中で幾度となく登場させる *Selbstsetzungslehre*（自己定立の学説）という術語ではないかと考える。彼はその術語を『純粹理性批判』や『実践理性批判』で論じられたような理論理性と実践理性の働きを見ていく中で位置付けていくのである。

自己定立の学説とは次のものである。経験的な自己意識は（中略）私が私自身を空間や時間の中で物理的対象として定立[posit]していくこと。しかし、（中略）私は私自身を対象として定立するだけでなく、私を人格[person]として構成する。すなわち、その行為を私に帰する存在として構成するのである²⁶⁶

カントによれば私たち人間が自らの外界に広がる対象を捉えることができるのは、自らの感性と理論理性の働きによるものとされる。事物の認識に際しては勿論、外界に広がる対象自体（物自体）を把握することはできないのであるが、私たちの感性に現れる何らかの刺激と自らの理論理性の投げ込みによって、私たちの認識というものが行われていると言えよう。自己定立とはこのような考えの延長線上にあるものであり、まさに自らの投げ込みが世界を構成するという方法を表わすものと言える。フェルスターのいう私たち人間自らによる人格の構成は、理論理性と同様の、実践理性による自己定立に依拠するものであり、まさに人間の自律を体現するものであると考えられる。フェルスターの考える『宗教論』に於ける神概念は、人間を中心としつつも、人間が為し得ない部分を神に依拠するという私たち人間の自律に基づく、要請の神ということになるだろう。

それでは、フェルスターはこうした『宗教論』に於ける神概念と『遺稿』の神概念にどのような同一性を見出していくのだろうか。彼は、定言命法と人格の関わりを論じていきながら神を導出していくのである。

私の自由は、私自身のような他の理性的存在との共存という事実によって制限される。私自身の自由の制限の状態は、全ての他の者の自由である。法は、この時点で自由自体から現れなければならない。というのも自由は制限され、それ自体が従属する法をそれ自体で作ることによってのみ、自由なままであるからである。自由がそれ自体に法を課すそのとき、定言命法の形式の中で義務と力の概念がそのための結果と

して生じる。カントによればこの局面に於いて、私は私自身を人格として定める[posit]のである²⁶⁷

敷衍して論ずるのであれば、私の自由は他者の自由を侵害することがあり、それ故に真の自由を創出するためには、自由の理念そのものが自由の法を作らなければならない。その過程に於いて、自由の理念は、私たち人間に定言命法という形で義務を課し、自らを人格として構築していけるようにする、ということではないだろうか。フェルスターによれば『遺稿』で論じられる定言命法は、神との関わりをもたらずものではなく、人間の自律の手段として位置付けられると言えるだろう。そして彼によって展開される次の議論は、『遺稿』ならびに『宗教論』で表される神概念が、三批判書で展開した人間の自律とそれに伴う神の要請の思想と軌を一にするものであることを示すものなのである。

カントにとって決定的なことは、もし全ての理性的存在者を統一する力と義務の関係に於いてその統一の可能性のために神に依存するという状況に置かなければ、自身を人格として定める[posit]ことはできないという事実である²⁶⁸

冒頭でフェルスターが、『宗教論』の神と『遺稿』との神の間に同一性を見ていることについて触れたが、これまでの議論の中で明らかになったことは、彼が論じる神は『宗教論』の神は人間が倫理的共同体の統一に向かって、努力し続けることを保証する神であり、『遺稿』の神は、私たち人間が自らを人格として構築し続けることを保証する神ということではないだろうか。自己措定の体系の相で捉えられた『宗教論』の神と『遺稿』の神は、まさに彼がその論文の前書きで「『第一批判』から『遺稿』に至るまでのカントの道德神学の発展を実践的自己定立[practical self-positing]のカントの理論の下で迎る」²⁶⁹と論じているように、人間の自律に基づく、要請の神という視点の中からその同一性が見出される訳である。

確かに、フェルスターのように『純粋理性批判』から『遺稿』に至るまでを、人間の自律の相に基づいて解釈するのは、一つの方法であり、カントの宗教思想の体系性・一貫性を語る上で有効ではある。とりわけ『宗教論』を契機としてカントの宗教思想の一貫性が失われたとする議論に対しては有効な反論となるだろう。

カントの理性概念と彼の理性宗教の概念の閉鎖性が、ここ、すなわち、彼の宗教哲学において前提されており、根元悪の教説によってそれが邪魔されるということ、それは（中略）おそらく否認されないであろう²⁷⁰

反面で、第1節でも触れたようにカントによる『宗教論』以降の晩年の宗教思想は、理性宗教の概念のみで括るには余りある内容とも言えるのではないだろうか。カントの宗教思想を一貫した体系性から論じるのか、あるいは『宗教論』を契機として体系性からの逸脱、キリスト教への帰依と見るのか、はたまたカント独自の宗教思想の深化・発展と見るのかは、その思想を検討するものの立ち位置にもよるのであるが、本章では『宗教論』と『遺稿』の神概念は、三批判書で見たような理性宗教の範疇では論じきれないカント宗

教思想の発展と深化の中から示されるものであることを考察するものである。次からの議論の中でそれらの神概念の検討と自身の考えの論証を行っていききたい。

第3節 『遺稿』の神概念の検討

(1) ウェッブ(Clement C.J. Webb)の議論を媒介として

先のフェルスターの議論がカントの三批判書から『遺稿』までの神を人間の自律の相の下で一貫した体系（まさに彼の言う自己定立の学説 *Selbstsetzunglehre*）の中で見るものであれば、ウェブは、『遺稿』の神概念を自律の体系とは異なる考えの中から論じるものであると言えるだろう。

私たちは先にカントが既に（『実践理性批判』の中で）私たちの人格を私たちの中の自律の意志と同一のもの、また道徳法則と同一のものとする傾向があることに注目してきた²⁷¹

ウェブは三批判書に於けるカントの宗教思想を上記のように自律の相から捉えると同時に、スミス(Norman Kemp Smith)の議論を踏まえながら「それ『遺稿』——引用者」がどのくらいカントの見解の中で本当の変化を示しているのかという問題の議論は、ケンプ・スミス教授の『純粹理性批判詳解』第二版の第三附録の中で見つけられる²⁷²と論じる中で、それまでとは異なる位相にある『遺稿』独自の神概念の検討を始めるのである。その視点は以下の議論の中に現れていると言えるであろう。

『遺稿』として発表された束の中の神に関する私たちの知識の主題に関して、カントによって書きとめられた文章の中には、私が思うに、カントが完全に明確にし、そして彼の哲学を一つの一貫した体系に無理に収めよう[reduce his philosophy to a consistent system]とするには不可能な幾つかのことがある²⁷³

カントは生涯の最後に、彼より若い同時代人の率直な内在論[the open immanentism]によって励まされて、彼は彼の若いころにとっても支配的であった理神論[the deism]をより遠慮なく拒否していったのである²⁷⁴

カントの三批判書までの神概念を完全なる理神論として論じることは、いささか議論が必要なことではないかと考えるが、フェルスターが論じているようにカントの宗教思想を徹底した自律の体系から見ていくのであれば、それは理神論の派生形として考えられるかもしれない。ともあれ、ウェブは、『遺稿』の神概念の変化を、理神論の体系からの変化、そして神の内在論への移行という相で見ているものと考えられるのである。そして『遺稿』では、確かにウェブの考えを裏付けるかのように、『遺稿』の神が内なる神を示唆するような議論が展開されているのも事実である。

そのような存在〔神——引用者〕があることは否定されることはできないが理性的に考える人間の外に存在すると主張することはできない。人間（私たち自身の義務、命

令に従って道徳的に考える)の中で、私たちは生き、活動し、存在する²⁷⁵

道徳的／実践的理性つまり力と義務へ向かう人間の関係の理念の中に神は存在する。
しかし人間の外の存在としてではない²⁷⁶

この命令する存在は人間から区別される存在として人間の外にあるものではない²⁷⁷

実践理性の無条件的、条件的義務を区別しなさい。一方の創始者は神であり、神は私の外にある存在ではなく、むしろ私の中の道徳的関係のみである²⁷⁸

さて、こうしたウェブによる神の内在化に関する議論は、本章の主張とも重なり合うところがある。本章の立場は、第1節でも触れたように『遺稿』に於ける神の導出は、定言命法を端緒としつつ、義務を命じる神と命じられる人間、そして義務を負わない完全者たる神とそれを追う不完全者たる人間の関係の中から捉えられると考えるものである。その導出は人間の自律のために、またその自律を支えるための最高善を創出する神とは異なる、私たち人間にとって直接的な神の顕現とも言えよう。そしてその現れは直接的であるが故に内的でもあるとも言えるのである。私たち人間が感じることのできる義務の念や、不完全さは、確かに私たち自身を超える存在を想起させはするものの、それらは人間自らの内に留まるものであり、そこから外的対象としての超越者を創出することは、議論に飛躍があり、私たちの能力の越権に過ぎない。それ故にウェブが『遺稿』の神を私たち人間の内なる神であると捉えることは、一定の妥当性が見られる訳である。

しかし、反面で、ウェブが論じるように『遺稿』で論じられている神概念を単なる神の内存在論と捉えることにも注意を払う必要があるのではないだろうか。それと言うのも、彼は神の存在に関して「その現存は呼吸よりも私たちに接近し、両手両足よりも私たちに近い」²⁷⁹と言う中で、神概念の徹底した内存在化を主張しているが、その議論は神の存在が私たち人間と同一のものであり、さらには神の存在の否定にまで議論が至る危険性を孕んでいるからである。勿論『遺稿』に於ける「神はいるのか。人間の主体の外の実体としての思考のそのような対象を証明することはできない。むしろ思考である」²⁸⁰という議論は、神の純粋な内存在化をカントが志向していたようにも捉えられるが、それは、私たち人間は自らにとって超越的なものを認識することができないとするカントによる限界表現とも言えるであろう。それではカントは、そのような限界表現に依拠しながらもどのような神概念を論じようとしていたのであろうか。以下に検討していきたい。

(2)ノアック(Hermann Noack)の議論を媒介として

ノアックは、その論文 *Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants* の中で『遺稿』に関して言及し、次のように論じている。

『遺稿』に於いて(中略)なぜカントは宗教哲学の基本問題の以前の解決に満足せず、むしろ道徳的要請の体系を遥かに超えた[übersteigenden]、内容豊かな「超越論的哲学的」基礎付けに従って宗教的理念を求めたのか²⁸¹

『遺稿』の神概念を人間の自律や要請の神の視点ではない相から探ろうとするその考えはウェッブと同様のものである。一方で先にカントの内なる神概念が限界表現であると記したように、ノアックは『遺稿』の神が単に内なる神として論じられるものではなく、内なる神でありつつもそれだけでは包摂しきれない内実を含んでいるとして議論を展開しているのである。

神の理念の中で論じられる超越的な内容について超越論的哲学は、確かに、この理念の内在的な使用の意味でだけ論じてよい。(中略)しかしそれは他方で、内在的な神の理念の中で表された主張の中の超越的なものを忘れてはならない[nicht vergessen darf]²⁸²

カントは「宗教」と「良心的」[Gewissenhaftigkeit]であることの同列化には、外的に強制する形而上学的存在としての神に対する他律的従順[heteronomen Gehorsam gegenüber Gott]による束縛された神に対する尊敬を避けようとしたのは疑いない²⁸³

先に見たように、ウェッブは『遺稿』に於ける神概念の議論を単に私たち人間に内在する神として捉えただけであったが、一方でノアックは、その議論を更に進めて、何故カントは内在する神を論じる必要があったのかを検討しているのである。内なる神が私たちにとって限界表現であるということは前項で触れたが、ただ単に神は不可知であるから限界ということではなく、私たち人間の一方的な他律や盲従を避けるためにも敢えて内なる神として論じる必要があるということを示しているものと言えよう。つまり、私たち人間は自ら知り得ない者を独断で論ずることは許されないというカント批判哲学の内実を踏まえ、私たちが知り得るもの（義務の念、良心の呵責、これらから生じる人間の不完全性）に依拠しながら、それでも想定し得る私たちにとって超越的な対象としての神を見るための方法として、カントは内なる神の議論を利用し、それを踏まえて外なる神を展望しようとしたと言えるのではないだろうか。『遺稿』に見られる一見矛盾にも、また不可解にも見られる議論も単に内なる神あるいは外なる神のいずれかを論じようとしているのかという視点ではなく、カントが両方の重要性を論じていると見るのであれば相反する議論を包摂した新たな神概念が展望されるものと考えられる。

(3) 『遺稿』の神概念試論

これまでウェッブとノアックの議論を通じて、『遺稿』に於ける神概念が単に私たち人間に内在する神ではなく、とはいえ人間の他律を誘発するような盲従を促す神でもなく、内在する神に依拠しつつ私たち人間の外に想定され得る神であることを見てきた訳であるが、まとめの議論としてそうした神と人間の関係が『遺稿』ではどのように論じられているのかについて確認しておきたい。カントは、単に神が私たちの上にある（「私の上にある神、私の外にある世界、私の中の人間的精神」²⁸⁴）というような物理的な位置関係を論じるのみならず、私たち人間と神が双方、密接に関わりあうものとして以下のように論じている。

神[demiurgus]は自然的存在として人間を創造した。しかし正義、善、神聖性の原理を持った道徳的存在としてではない²⁸⁵

人間は正しく行動しようということは、確かに神によって命じられることであるが神によって強いられるのではなく人間がそれを決める²⁸⁶

人間が道徳的存在ではないというのは、三批判書で論じられてきた人間の自律の視点を揺るがせにするものと言えるだろう。反面で、正しく行動することは、人間自身が決められるというのはどのようなことを表わしているのであろうか。この議論は単に神が正しい、人間は正しくない、もしくは人間も正しいというようなものに終始するものではない。カントは一見矛盾とも思われる表現の中に人間と神の間に相互のやり取りが必要であることを見、双方が互いに関わりあう相互関係こそが『遺稿』の神概念であることを示そうとしていたように思われるのである。以下の議論はこのような人間と神の関係を表わす例として示されるのではないだろうか。

人間は知恵を所有していない。人間は知恵を求めるだけであり、知恵への愛だけを持つ²⁸⁷

人間は責任を負わせることが可能な存在である。(中略)積極的に責任を負わせるだけの存在は神である。責任をうけるに相応しい存在は人間である²⁸⁸

カントによれば知恵を持つのは神であり、人間は知恵そのものを持たない。しかし、人間は知恵への憧れは持つのである。ここに知恵を受ける神と、その知恵への思慕を本来的に持つ人間、言い換えれば自らの内に知恵の萌芽を持つ私たち人間の内なる神と外なる神の相互関係が見出されると考える訳である。同様に、責任を負うということは責任能力があるものでなくては果たせないことである。勿論、私たち人間は不完全な存在であるため、ありとあらゆる責任を負うことは不可能であろう。しかし、神が背負わせようとする責任の一端を受け取る能力を見出すことは可能なのである。ここにも責任を課す神と帰責の能力がある私たち人間の内なる神と外なる神の相互関係が見出されるのではないだろうか。

『遺稿』に於ける「神は私の中に、私の周りに、そして私の上にある[ein Gott in mir um mich und über mir]」²⁸⁹という議論には、カントの上記で見たような人間と神、内なる神と外なる神との相互関係が体現されているものとして考えられよう。それではこうした『遺稿』の神概念を踏まえると、私たち人間と神の関係、そして人間社会はどのような様相を呈するのであろうか。それらについてカントによる人間社会論とも言うべき『宗教論』第三編の議論を中心としながら考察していきたい。

第4節 『宗教論』第三編の神概念

『宗教論』第三編は、一般的に教会論と称されることが多々あるのだが、単にカントによる教会のあるべき姿のみならず、広く私たちが目指すべき人間関係、さらにはそれに基づいた社会体制についても論じていると思われる。ここでは、カントが私たち人間と神の

関係をどのように考えていたのかを考察し、そしてそこから生まれる人間社会とはどのようなものであるのか展望していきたい。

さて、『宗教論』第三編の議論に入る前に、その第一編、第二編を概観しておく必要があるだろう。それというのも第三編の議論は『宗教論』の始めに於いて展開される根元悪思想が連綿と引き継がれており、その議論なくして、『宗教論』第三編に於ける私たち人間と神の関係を考察することは不可能と考えるからである。勿論、第5章に於いて『宗教論』第一編と第二編の考察は行っているのですが、内容の重複は避けたいが、議論を進める上で、重要と思われる点につき確認しておきたい。

(1)根元悪思想の概要

カントが『宗教論』に於いて議論している根元悪思想の難しさは、それまでカントが三批判書を中心に論じてきた自律の思想と根元悪がどのように関わるのかという点にあると考えられる。すなわち自律の思想の視点から見れば、根元悪思想は矛盾であり、逸脱であり、不可解ということである。

人間は悪だという命題がいおうとしているのは、人間は道徳法則を意識しておりながら、しかも道徳法則からの（その時々）逸脱を格率のうちに採用しているということにはかならない²⁹⁰

この悪の根拠を、(一) ふつういわれているように人間の感性に、そしてそこに源を發する自然的傾向性に措定することはできない。(中略) またこの悪の根拠は、(二) 道徳的＝立法的理性の腐敗にも措定できないのである²⁹¹

カントのいう根元悪とは、私たち人間が周りから受ける影響つまりは感性由来のものでもなく、反面で私たち人間が悪魔的ということを目指すものではない。理性的、道徳的である人間の意志の発現に於いて、現れる悪であり、故に根元的と考える訳である。

悪への自然的性癖が人間にあるということであり、この性癖は、最終的には自由な選択意志内に求められなくてはならないから、したがって責任を帰しうるものだから、この性癖そのものが道徳的に悪なのである。この悪はすべての格率の根拠を腐敗させてしまうから根元的であり、同時に自然的性癖だから人間の力で根絶することもできないのである²⁹²

私たち人間が悪魔的ではなくとも、その根本が腐敗していると言うことであれば、その性質はキリスト教の原罪思想を想起させるものである。しかしカントは「悪は最初の両親からの遺伝により私たちのところに來たのだ、と表象することほど不適切なものはない」²⁹³と論じる中で、カントの根元悪思想がキリスト教の原罪思想と軌を一にするものではないことを表わしている。確かに新約聖書の「ローマの信徒への手紙」には私たち人間が「善をなそうという意志はありますが、それを実行できないからです。わたしは自分の望む善は行わず、望まない悪を行っている」²⁹⁴との記載があり、それはカントの根元悪思想とキ

リスト教の考えの類似性を表わすものではあるが、キリスト教に於いてはその悪の原因は罪であり、神への依拠を以ってそこからの解放を目指すものと考えられるのである。反面、カントは「根源的素質（中略）それは善への素質なのである。したがって私たちには、道徳的悪が最初にどこから私たちの中に入り込めるかについて、理解しうる根拠は現存しない」²⁹⁵と論じる中で、私たち人間の善の素質を前提としているのである。続く『宗教論』第二編では、私たちの善の素質を引き出す方法として象徴的なイエス像が語られる訳であるが、そこでイエスの役割は私たちを完全なる他律に導くものではなく、私たちの善の側面を引き出す働きをしていると言ってよいだろう。

ここで留意しなくてはならないことは、私たち人間は自力で善の素質を引き出すことは不可能ということではないだろうか。何らかの超越的なものとの関わりの中で自らの善の側面を引き出す、ここにはカントの三批判書から連綿と続く自律の思想と、その一方で自律のみでは語り尽くすことのできない思想の深化・発展を見ることができると考えるのである。

(2)個人とイエス、集団と教会の関係

『宗教論』第三編は、第一編、第二編が私たち人間の個を議論対象とするのに対し、広く私たちの人間関係またそれを基礎とする社会体制をも俎上に載せるものと考えられる。個から社会へのカントの視点の広がり、第一編で論じられた根元悪思想が個々人の視点からでは対処できないことに端を発するものである。カントによれば個の次元で発現される悪は、不特定多数の他者との関係の中で増幅していくことになるのであるが、そうした悪に集団として対処する方策としての共同体論、社会論が展開されていくのである。

このような危険〔悪への危険——引用者〕を招き寄せ（中略）原因や事情は、隔絶されて現存在するかぎりでの人間自身のそのままの本性からくるといよりは、彼が関係し結びついている人間からこそくるのである²⁹⁶

人間の欲求はつましく、欲求を配慮する心性の状態は、穏やかで静かである。（中略）人間が人間たちのなかにいると、ただちに妬み、支配欲、所有欲、それにこれらと結びつく敵対的な傾向性などが、それ自体では満ち足りている彼の本性を責め立てる²⁹⁷

上記のような議論は、私たちの人間関係がもたらす悪を考える上で分かりやすいものと言えるだろう。自らが如何に善い人間であろうとしたとしても、私たちは他者あるいは社会の中で影響を受け、悪を発現させてしまうことは日常によくあることではないだろうか。カントは、こうした点を踏まえて人間関係における悪、社会における悪について議論を行っているものと思われる。

さて、以下にこのような悪の克服の過程を見ていく予定ではあるが、その前に一つ確認しておかねばならないことがある。それは、人間関係、社会における悪が『宗教論』第一編で論じられた根元悪思想を引き継いでいるのかどうか、という点である。先に見たように根元悪とは私たちの感性由来のものではなく、人間の叡知的な側面に巣くうものであると言えよう。しかし、人間関係による悪とは、人間が互いに影響されることによって発現

される悪、すなわち感性由来の悪と考えられないだろうか。もし第三編で論じられている悪が、感性由来の悪ということであれば根元悪思想は第一編のみで語られたものであり、『宗教論』全体におけるカントの一貫性が失われてしまうであろう。本章の立場は、根元悪思想が第三編でも維持されていると見るものであるが、根元悪思想と人間関係に於ける悪をどのように捉えたらよいただろうか。

ディセンソー(James J. Dicenso)は、『宗教論』第一編の悪と第三編の悪の連続性を以下のように論じている。

この[根元悪の——引用者]分析は決定論的因果的枠組み[deterministic causal paradigm]を受け入れることなく、個人間・社会的存在に特有の文化の悪について述べるものである²⁹⁸

ディセンソーは、人間関係ならびに社会における悪が因果的枠組み、すなわち感性界における因果関係の中に入るものではないことを論じ、第三編の悪が、根元悪思想を引き継ぐものであることを主張している。後に詳論するが、感性的な影響に依拠する人間は、法律的な社会(適法性に基づく)の枠組みの中で収束せざるを得ない人間像を表わすものではないだろうか。カントが論じようとしている人間関係ならびに社会は道徳性を求めるものであり、その議論の中心は悪の素質を備える人間がどのようにして、善の素質を発現させるかにあるとあってよい。故にそうした点を顧慮するならば、第三編に於いても根元悪思想が維持されているものと考えられるのである。

それではカントは具体的に人間関係をどのように捉えていたのであるだろうか。その鍵を握るのは、人間関係ならびに社会体制の適法性と道徳性に関する議論であると考えられる。私たちの生活する現代の日本社会は法治国家である。人々の傾向性、欲求をそのまま野放しにしたのであれば、カントも言及しているがホブズ(Thomas Hobbes)の言うように、「各人の各人に対する戦争」²⁹⁹ということになるだろう。そこで適用される法は、私たちの様々な思いを支配し、社会秩序の安寧をもたらす訳である。反面で、国家や社会の秩序が重視される向きもあり、法は私たち人間の道徳性を全て担保しているということではないと考えられるだろう。こうした社会体制は勿論、私たちに最大公約数的な幸福をもたらす得るものではあるとは思われるが、その幸福の枠からこぼれる者も存在し、私たち人間一人ひとりの生にとって十全なものとは到底言えないのである。カントはこうした適法性(ある程度の妥当性)のみを持つ社会体制を批判的に捉えながら、自らの実現すべき共同体を以下のように論じている。

いかなる類の理性的存在者も客観的に、理性の理念においては、共同体的な目的へと、すなわち共同体的な善である最高善を促進するようにと、定められているのである。しかし最高の人倫的善は、自分自身の道徳的完全性のために個々の人格が努力するだけでは成就せず、むしろそれと同じ目的を持った一個の全体に、つまりよき心術をいづく人間たちの体系を目指す一個の全体に、個々の人格が統合されていることを要求するのである³⁰⁰

こうした議論を踏まえて、カントは、適法性を備えた法律的共同体ならぬ道徳性をもった倫理的共同体が私たち人間の求めるべき最高の善の共同体と捉える訳であるが、それは「神の道徳的立法下の倫理的公共体」³⁰¹すなわち教会の形に於いてのみ可能と論じているのである。

しかし、ここで何故、私たち人間にとっての最高の善の共同体が教会なのかということにも留意しなければならないだろう。確かに、人間の傾向に依拠して、それを回避する為の適法性のみを備えた共同体では、私たち人間一人ひとりの善を発揮することは不可能である。とは言うものの、カントが教会なる形を論じたのは如何なる理由によるものだろうか。実のところこの議論の中でようやく『宗教論』第一編、第二編と第三編の連続性を見ることができると考えるのである。本節第1項で触れたように、私たち人間は、その根底に悪を発現させる可能性を持っている。その悪を抑え、自らの内なる善を促進させるためには自力では不可能であり、善そのもの、すなわち象徴的なイエス像から学ぶことによって可能とされた訳である。個々人の善を引き出すためにイエスが持ち出されたように、集団的な人間の善を引き出し、人倫的共同体を目指すためには神、そしてその国である教会が必要とされるのである。

ディセンソーは、個とイエスの対応と集団と教会の対応の連関を見て、次のように論じている。

神の理念を倫理的市民社会の立法者の問題に適用する際に、カントは個人的倫理的なレベルで「心を知りたもう方」としての神[God as “one who knows the heart”]の要請に関わる、以前の明確な記述に頼っている。同じ条件で[In similar terms]、道徳法則に基づく共同体を想定する全体的な原理が内的で自律的な心術[disposition]を表わさなければならない³⁰²

『宗教論』第三編を根元悪思想との連関の中から検討することがなければ、カントの教会への接近はカントの宗教思想がキリスト教との折衷を図っているとも取られかねない。また、その議論はカントの宗教思想が単なる他律を志向したものと誤解される可能性があるだろう。ディセンソーが論じるように、私たちは神との関わりの中で自らの自律的心術(人間の持つ本来的な善い素質)を発現させなければならない訳であるが、それを集団的な形で行うためには教会という形を取らざるを得ないのである。そして、カントが想定する教会に於いて構築される人間と神との関係は、ただ単に自律とも他律とも言えるものではなく、言わば人間と神との相互関係の相が看取されるのではないだろうか。

(3)Mitwirkung (共働) に表わされる人間と神の関係

『宗教論』第三編には、これまで本章で主張してきた人間と神の相互関係を示すような議論が見られる。

人間は、最高善という純粋な道徳的心術と結びついた理念を(中略)自分では実現できないにもかかわらず、それをめざして努力するという義務に自らのうちで出会うがゆえに、道徳的世界支配者による共働(Mitwirkung)への、あるいは執り行いへの信仰に

自らが引きつけられている³⁰³

これまで見てきたように『宗教論』第一編の根元悪思想を端緒とするカントの神概念は、第三編に至るまで連綿と引き継がれているものとする。その神概念は、三批判書に於いて論じられてきた、自律的な人間の最高善をただ単に保証する為の神ではなく、また単に私たち人間が自らの罪の故に完全に依拠せざるを得ない神でもないのである。その神概念を敢えて表現するのであれば、人間の内なる弱さを抑えつつ、内なる善い素質を引き出し、常に人間と関わりあう神と言えるのではないだろうか。そこには内なる神と外なる神、そしてそれに対応する人間の自律かつ他律の相が見てとれよう。カントが『宗教論』第三編に於いて論じている *Mitwirkung*³⁰⁴ の概念は、まさに私たち人間と神の一連の関係を総括するものとしてあると考える。

第5節 『遺稿』の神概念と『宗教論』第三編の神概念の類同性

第3節3項に於いて、『遺稿』の神概念試論として、内なるかつ外なる神という考えを主張し、それに伴う人間の自律かつ他律の様相を見てきた訳であるが、その神概念ならびに人間と神の関係は、第4節3項で論じてきた *Mitwirkung* に象徴される人間と神の関係と質を同じくするものではないだろうか。本章を終えるに当たり、これまで展開してきた議論を総括し、カント晩年の宗教思想を特徴づけるものを明らかにしておきたい。

『遺稿』の第1束にある次の議論は、カント晩年の宗教思想を探る上で大変示唆に富むものである。

私の中にある存在がある。それは因果的／関係の有効性（因果の連鎖）にある私とは区別される。（中略）それは自由であり空間と時間の自然法則に依拠せず、内的に私を裁く（正当化や非難）。そして私は人間であり、この存在そのものであり、この存在は決して私の他の主体ではない[nicht etwa]³⁰⁵

ここまでの議論では、私たちを内側から正しく判断したり、批判したりするのは、私たち人間自身すなわち自律した人間によるものであることが読み取れる。しかし留意すべきはこれに続くカントの議論である。

しかしながら、人が自発性[Selbstthätigkeit]の原理に直接的に従って判断したときに、自由から自発性の法則を考えるのは完全に不可能である。なぜなら自由によるあらゆる働きの行為は、原因がないからである。（中略）しかし、それは矛盾することなく真である定言命法の結果として間接的に認められ、また認められなければならない。そしてその結果、義務は神の命令として果たされなければならない³⁰⁶

自発性や人間の自律は、三批判書に於いては、カントの宗教思想を考える上での最重要な論点であったはずである。人間の自律故の神の導出は、理性宗教・理性信仰と呼ばれるカント独自の考えを構築していった訳である。反面で『遺稿』に於ける神による自由・自律の導出は、一体何を意味するものなのだろうか。こうした議論を文字通りに受け取るので

あれば、人間の自由・自律を担保するものは、神であり、神の保証に基づく、人間の自由・自律（すなわち神による他律）という奇妙な結果を招きかねない。ここで今一度カントが論じている義務に関して着目していきたい。『遺稿』第1束の別のところでは、カントは義務を以下のように捉えている。

もし私が何かを為すべきであれば、それは私に可能でなければならない。私に必ず課されることは、私に為されなければならない³⁰⁷

私たちが仮に何かを課されたとしても、それを果たす力が皆無だとしたら、その課題を行うことは不可能であろう。十全とは言えないにしても課題に向かう僅かながらの力があるからこそ、その解決に向けて前進することができるものと思われる。私たち人間が神の命令を果たすということは、私たち人間の中に何らかの（完全ではない）神性を宿すからではないだろうか。人間は神性を宿しているものの、それを自らの力のみでは発揮することができない。その人間（神の力でもあるが）の力を外的な神の働きによって引き出すこと、ここに私たち人間と神の相互関係が見出される訳である。このように見ていくなれば『遺稿』の神概念は関係の相から捉えることができると言えるだろう。そして神を関係の相から捉えるという視点は、『宗教論』第三編で論じられた人間と神の *Mitwirkung* の思想的地平との類同性が看取されるのではないだろうか。

実のところこうした関係の相に基づく神概念は、『宗教論』以降のカントの一貫した思想ではないかとも考えられるのである。それというのも、1798年に上梓された『諸学部の争い』に於いても以下のような議論が行われているからである。

ある人間自身の行いが、その人間自身の（中略）良心にてらしてその人間を義と認めるのに十分でない場合、理性は必要とあれば、その人間の義の不足の超自然的補完（中略）を敬虔に受け入れる権能をもつ。この権能は自明である。というのも人間がみずからの使命にしたがって（中略）あるべき姿、これに人間は実際になることもできなければならないのであり、もしそのことが自分の力によって自然的に可能でないなら外的な神の共働(*Mitwirkung*)によって（中略）それが起こるのを希望してよいからである³⁰⁸

ここで用いられている *Mitwirkung* の概念は、1793年に上梓された『宗教論』、1798年の『諸学部の争い』そして1800年から1803年に執筆されたとする『遺稿』第7束と第1束に於ける議論が連関していることを示すものではないだろうか。そこには、人間の内なる神と外なる神ならびに、それに伴う人間の自律かつ他律の関係を見ることができるのである。先にもカントによる「神は私の中に、私の周りに、そして私の上にある[*ein Gott in mir um mich und über mir*]³⁰⁹という神概念に関する議論について言及したが、これまでの議論を踏まえて、その内容を考察するのであれば、“*in mir*”とは内なる神、“*über mir*”とは、外なる神そして、“*um mich*”私の周りの神とは、私たち人間と神との関係全体を包括するものとして考えられる。

さて、本章を終えるに当たって、何故私たち人間は神と関わりを持たなければならない

のだろうか、という基本的な問題についても検討しておきたい。カントは『遺稿』第1束の中で私たち人間の属性を次のように論じている。

私たちは本来的に神の種族である[wir sind ursprünglich göttlichen Geschlechts]³¹⁰

私たち人間は神の種族故に、内面に神性を宿し、そして決して完全ではない人間は外的な神の働きによって、自らの神性でもある人間本来的な内面を引き出そうとする。カントは『遺稿』ではそれを言わば理念的に語り、『宗教論』第三編では現実の人間社会の中で論じようとしたのではないだろうか。両者に共通する内なるかつ外なる神、自律かつ他律の人間と神の関係、そして人間と神の *Mitwirkung* の思想的地平は、理性宗教・理性信仰に収斂することのないカント晩年の宗教思想を表わすものと言えよう。

結論——Mitwirkungの神と純粹宗教信仰について

第1節 理性宗教か、既存の宗教思想か

本論は「カント哲学における宗教思想の展開」と題し、『純粹理性批判』をはじめとする三批判書から『オプス・ポストゥムム』(以下『遺稿』)に至るまでのカントの宗教思想を考察したものである。とりわけ、第5章から第7章にかけて見てきたように、『宗教論』を端緒にするカント晩年の宗教思想は、所謂「理性宗教」の枠には収まることのない内容を持つものであると考えるものであるが、こうした視点はこれまであまり論じられてこなかったのではないだろうか。本論の主張は、晩年のカントの思想の中にこそ、私たち人間と神の豊かな関係があるものとするのであるが、先行研究を見ていく限りでは、カントの思想を理性宗教の視点から捉えるか、もしくはそれを超えようとする試みが既存の宗教思想に取り込まれ、独自性が失われているように思われるのである。

武藤一雄は、『神学と宗教哲学の間』の中でカントの宗教思想を次のように論じている。

カントは宗教(または神)は道德の立場から必然的に要求され、或いは道德が不可避免的に宗教に導くと考えているけれども、それだけに宗教の道德に対する独立性ないしは宗教それ自身の固有性はあきらかにされていない。神の表象——すなわちわれわれが神を表象すること——が道德の促進剤(Beförderungsmittel)のごとき役割を果たすにすぎないと考えられているように、宗教はいわば道德に付随的に考えられるところの道德の附録のごときものにすぎない³¹¹

確かに武藤が言うように、カントの宗教思想は道德に依拠しているのであるが、とはいえ宗教が道德の付録であるという議論は、カントの宗教思想を概観して、妥当と言えるものなのだろうか。同様の議論は波多野精一の『宗教哲学序論』の中でも見られる。

カントに従えば宗教は飽くまでも独立性を主張し貫徹する道德に更に外部より何ものが、即ちこの場合哲学的世界観の附録が、附加することによって成り立つ派生的副次的産物に過ぎぬ。(中略)かくて宗教はついに道德に附随する理論的副産物のみすばらしき地位に甘んぜねばならなかった³¹²

武藤、波多野の両論に共通することは、その議論がカント三批判書の最高善思想のみに依拠しているということである。私たち人間が道德と幸福を求めて生きるに当たって、互いに位相の異なるものの統一を図るには全能である神が必要とされるのであるが、最高善思想を機縁とした神の導出は、人間が主であって神が補助的に要請されるのみであり、あくまでも自律した人間が主体なのである。故に「道德の付録」という結論に至る訳であるが、こうした議論は、カント宗教思想を捉える上で一面的であると言わざるを得ないだろう。とりわけ三批判書より後の『宗教論』に於けるカントの議論は、理性宗教の枠内では捉えきれないカント宗教思想の深化が見られるのである。

そうした中で三批判書と『宗教論』の関係に着目し、カントの宗教思想は理性宗教という視点からのみでは捉えきることができないとしたパルムクイスト(Stephen Palmquist)の

議論は興味深い。彼は *Does Kant Reduce Religion to Morality?* という論文の中で次のように論じる。

カントはここで宗教に関する特別な批判的観点の根本的に純粋な超越論的性格を強調している。すなわち第一批判が経験的知識に超越論的基礎を置き、第二批判が道徳的行為に基礎を置いたように、『宗教論』は、その超越論的基礎を真の（経験的）宗教に置いた³¹³

悪は全ての人間にとって必然である。そういう訳で道徳だけでは不十分である。もし悪が必然でなければそのとき私たちはカントの体系の純粋で（道徳的）な部分に留まることだけで、神が十分満足[well-pleasing to God]する目標を実現する。しかし、カントの宗教的体系に於いて、彼は私たちがこのように目標に到達することはできないと主張する。私たちは道徳以上のものを必要とする。なぜなら完璧な人は誰ひとりいない訳である。私たちはみな根元悪によって墮落しているのである³¹⁴

パルムクィストの議論は『純粋理性批判』が消極的な理念としての神を導出し、消極的な神を『実践理性批判』が私たち人間の道徳性に基ついて位置づけようとするものである。ここまでは何も目新しいことは論じられていない。しかし、人間の不完全性を踏まえて、『実践理性批判』で論じられているような自律した人間の不可能性を示し、『宗教論』の議論を踏まえた上での理性宗教とは異なるカントの宗教的体系を構築する必要性を主張しているのである。

『宗教論』のそのような詳細な研究を行った後で私自身の結論は（中略）宗教が道徳に隠れている[in disguise]だけという単純な考えを遥かに超えていることである³¹⁵

『宗教論』の議論を踏まえつつ、私たち人間と神の関係は「善い行いと恵みの間の適切な関係である」³¹⁶とするパルムクィストの主張は、単に人間の自律のみに依拠した人間と神の姿を論じるものではなく、人間と神の相互の関係を模索するものであり、本論の主張と合致する所が多い。しかし反面で三批判書と『宗教論』の関係のみで議論が展開されているが故に、『宗教論』をカントの宗教思想体系の中の異端と見る（バルト）批判に耐えうるものではないと言える。また、論文の結論部に於いて以下のように論じているのは、『宗教論』から始まるカント宗教思想の深化が、キリスト教思想との融合を図る向きもあり、カントの宗教思想はキリスト教思想の垂流だとする（トレルチ）批判に耐えられないとも考えられるのである。

カントは確かにキリスト教正統派の見解[the orthodox views]を擁護しないが、その厳格に修正した解釈は、多くの読者にカントがそうした教義の妥当性を否定していないというよりむしろ、その妥当性のより穏健な説明を提出しているのであるという事実を見えなくさせているのである³¹⁷

いずれの事例に於いても、(中略)カントの説明は(いわゆる)一種の「キリスト教自由主義的保守主義[liberating conservatism]」や「保守主義的自由主義[conserving liberalism]」を促進する³¹⁸

本論では理性宗教の枠組みに括られるものでも、既成の宗教思想でもないカント宗教思想を検討するものであるが、それはどのように見出されていくのであろうか。

第2節 人間の原像(よい素質)の引き出しと *Mitwirkung* の神

カントの宗教思想がキリスト教思想の影響を受けながらも、その独自性を垣間見せるのは、私たち人間の原像(よい素質)の引き出しと、*Mitwirkung* の神に見られる思想であると考えられる。周知の通り、キリスト教信仰を支える大きな柱となるのは、私たち人間の原罪とそこからの救済にある。

一人の人によって罪が世に入り、罪によって死が入り込んだように、死はすべての人に及んだのです³¹⁹

「ローマの信徒への手紙」では、最初人間であるアダムが犯した罪がその子孫である全人類に及び、私たち人間は生まれながらにして罪を背負っていることが論じられている。そしてこの罪を贖う為に神の子イエスがこの世に送られ、その信仰を通じて、私たち人間が救済されるという一連の考え方がキリスト教思想に含まれていると言ってよいだろう。

320

さて、こうしたキリスト教思想に基づく人間像とカントの論じる人間像を比較して見るならば、次第にカント宗教思想の独自性が現れてくるのではないだろうか。勿論、三批判書と『宗教論』とでは、前者が自律した人間で、後者が不完全さを備えた人間ということになるのだが、根元悪思想が論じられる『宗教論』に於いてすら、人間の本来持つ善い素質(原像)は失われていないことに留意すべきだろう。

道徳的完全性のこの理想にまで、いいかえれば一点の曇りなき道徳的心術という原像にまで高まることは、人間の普遍的な義務であり、この理念は、それを追究するように理性が私たちの前に置くわけであるが、理念そのものも、そこまで私たちが高まるように力を与えてくれることができるのである³²¹

キリスト教思想に基づくのであれば、善そのものは神にあり、罪を背負った人間には、善はないと考えられよう。反面、カントは『宗教論』で善そのものは神にあり、また人間にもあると論じているのである。但し、私たち人間は自力ではその善そのものを引き出すことはできない。故に象徴的なイエス像や教会の働きを通じて、人間が本来備える能力を発揮していくことが必要とされるのである。

人間が善に向かうように造られており、そのうちなる根源的素質は善だということ以上の意味ではありえず、それだけではまだ善であるというわけではなく、むしろ素質

にふくまれる動機を格率のうちに採用するか否かに応じて（中略）自分が善か悪になるようにしていくのである。善になるためにせよ、よりよくなるためにせよ、超自然的な共働(Mitwirkung)がさらに必要だとすれば（中略）この援助を積極的に受け入れなくてはならない³²²

カントはまさに『宗教論』に於いて、人間の単なる自律でも、または完全なる神への依拠（他律）でもない、自律かつ他律の人間像そしてそれと関わる Mitwirkung の神という姿を論じているのである。そして、こうした人間像ならびに神概念が『宗教論』のみで提示されているのではなく、『諸学部の争い』そして『遺稿』第7束、第1束で論じられていることは、晩年のカントの宗教思想が Mitwirkung の神概念を中心に構成されていることを表わすものと言えるのではないだろうか。

人間がみずからの使命にしたがって（つまり神聖な法に適合して）あるべき姿、これに人間は実際になることもできなければならないのであり、もしそのことが自分の力によって自然的に可能でないなら、外的な神の共働(Mitwirkung)によって（これがどのようなやり方で行われようと）、それが起こるのを希望してよい³²³

『遺稿』は、『宗教論』や『諸学部の争い』のように Mitwirkung という文言は現れないが、内なる神と外なる神、そしてそれらと人間との相互関係を表わす議論が展開されている。

神は私の外の実体としてではなく、むしろ私の中の最高の道德原理として表わされる。しかし、間接的に私の中の力は（中略）力と知恵の理想であり、一つの概念の中では、それは私の外の実体として、私の神の遍在の決定根拠である³²⁴

自身が創造者である存在の理念は、独自の存在であり、実践理性の産物（抽出物ではない）である。その概念（主体）は（客体）と同じであり、矛盾することなく超越的である³²⁵

神は私の中に、私の周りに、そして私の上にある[ein Gott in mir um mich und über mir]³²⁶

私たちの周りにある神は、私の中にある神と外にある神を包摂するまさに関係の神と考えることができよう。そしてその神は、私たち人間が本来的に備える善い素質を発揮させようとするのである。

人間は責任を負わせることが可能な存在である。（中略）積極的に責任を負わせるだけの存在は神である。責任をうけるに相応しい存在は人間である³²⁷

もし私が何かを為すべきであれば、それは私に可能でなければならない。私に必ず課されることは、私に為されなければならない³²⁸

さて、なぜ私たち人間は神との関わりによって自らの善い素質を現していかなければならないのだろうか。そうした疑問に対し、カントは『遺稿』の中で論じている次の議論が参考になる。すなわちカントは「私たちは本来的に神の種族である」³²⁹であるとしているからである。神より生まれた人間であるからこそ、本来的に内なる神を持つ。しかし私たちは神そのものではない。不完全たる人間は、常に周りの文化、社会などからの影響を受け、神より与えられた自らの本来的なよい素質を見失いやすい。それ故に、絶えざる神との関わりの中から与えられたよいものを明らかにしていく必要があると言えるのではないだろうか。Mitwirkung に表される神概念は、私たち人間と神との豊かな関係を想起させるものであると考える。

第3節 純粹宗教信仰の思想的地平

純粹宗教信仰(reiner Religionsglaube)とは『宗教論』第三編にて散見される文言である。宗教というと、カントもいうように、この人はイスラム教だとか、カトリックだとか、ルター派だとかが議論の中心になりやすい。そこには前節で述べたような、そもそも私たち人間は神より生まれて、神から与えられたよい素質を持つものという視点はなく、ただ単にどの宗教、どの宗派に属するかが議論の対象になる訳である。カントはこうした実状を批判的に捉え、あれこれの宗教・宗派の議論よりも、私たち人間が本来的に備える内面的なもの（神より与えられているので人間由来ではないが）に留意せねばならないことを主張するのである。

ふつうの人にとって宗教といえば、つねに自分にとって明らかな自分の教会信仰のことであって、宗教が内面的に隠れていることとか、宗教で大切なのは道徳的心術だといったことが、理解されているわけではない³³⁰

この理念〔実践的理念——引用者〕が神のうちにあり神から出てくるものとしての原像を意味しており、他方では私たちのうちにあるものとしての原像を意味しており、しかしいずれの場合にも、この理念は私たちの生き方の基準となるような原像を意味しているからにほかならない³³¹

純粹宗教信仰が万人に通用するとカントが考えるのは、先の『遺稿』の議論で見たように、私たち人間が神より生まれたものという考えがあるからに違いない。神より与えられた私たち人間一人ひとりのこの世での働き（常に社会一般の価値観などと合致するとは限らない。私たち人間の必要性は、人間が考える必要と、神が考える必要は異なる。）を、絶えまない神との関わりの中で広く社会に現していくことこそが、カントによる純粹宗教信仰の思想的地平であると言えるだろう。

晩年のカントの宗教思想は、三批判書に於ける理性宗教の思想的地平を踏まえつつも、それを乗り越え、私たち人間と神の豊かな関係を見せようとしたものなのである。

註

(はじめに)

- ¹ Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Verlag von J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1899. S. 8. アルベルト・シュヴァイツァー(斎藤義一・上田閑照訳)『カントの宗教哲学〈上〉』、白水社、2004、p. 36。を参考にした。
- ² Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A.W.Schade's Buchdruckerei, 1877, S.154-212. を参考にした。
- ³ Ernst Troeltsch, *Das Historische In Kants Religionsphilosophie*, Verlag von Reuther & Reichard, 1904, S. 42-43. を参考にした。
- ⁴ Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Theologischer Verlag, 1981, S.262. カール・バルト『十九世紀のプロテスタント神学 中 第一部 前史〈下〉』(佐藤司郎訳)新教出版社、2006、p. 150 を参考にした。
- ⁵ Michel Despland, *Kant on History and Religion*, McGill-Queen's University Press, 1973, p. 159 を参考にした。
- ⁶ Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 1990, Walter de Gruyter, S. 229 を参考にした。
- ⁷ Eckart Förster *KANT'S FINAL SYNTHESIS—An Essay on the Opus postumum*, HARVARD UNIVERSITY PRESS, 2000, p. 135-141. を参考にした。
- ⁸ Erich Adickes, *Kants Opus postumum*, Verlag von Reuter & Reichard, 1920. S. 801 を参考にした。
- ⁹ Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, HUMANITIES, 1923. p. 638. N.ケンプ・スミス(山本冬樹訳)『カント『純粋理性批判』註解(下)』、行路社、2001年、p. 947-948。を参考にした。
- ¹⁰ Clement C. J. Webb *Kant's Philosophy of Religion*, Clarendon Press, 1926, p. 200. を参考にした。
- ¹¹ OP. XXI S.145.
- ¹² Hermann Noack, *Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants*, Felix Meiner Verlag, 1956, LXXXI. を参考にした。
- ¹³ 石浜弘道『カント宗教思想の研究——神とアナロギア』、北樹出版、2002、p. 201。
- ¹⁴ 同書、p. 211。
- ¹⁵ 量義治『批判哲学の形成と展開』、理想社、1997、p.341。
- ¹⁶ 同書、p.337-342。を参考にした。

(第1章)

- ¹⁷ アンセルムス(長沢信寿訳)『プロスロギオン』(岩波文庫)、岩波書店、1942、p. 25。
- ¹⁸ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1998(1781), S. 412. 『カント全集 5』(有福孝岳訳)、岩波書店、2003、p. 18。
- ¹⁹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1999(1788), S. 146. 『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000、p. 280。
- ²⁰ Allen W.Wood, *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, 1978, p. 17.
- ²¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1998(1781), S. 427. 『カント全集 5』(有福孝岳訳)、岩波書店、2003、p. 34。
- ²² Ibid., S.452-453. 同書、p. 108。
- ²³ Ibid., S.530-557. 同書、p. 142-167。
- ²⁴ 岩崎武雄『カント「純粋理性批判」の研究』、勁草書房、1965、p. 451。
- ²⁵ 同書、p. 465。
- ²⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1998(1781), S. 703. 『カント

全集 5』(有福孝岳訳)、岩波書店、2003、p. 319。

²⁷ Ibid., S. 706. 同書、p. 322。

²⁸ Ibid., S. 706. 同書、p. 322。

²⁹ 高峯一愚『カント純粹理性批判入門』、論創社、1979、p. 451。

³⁰ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1999(1788), S. 58. 『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000、p. 183。

³¹ Ibid., S. 57. 同書、p. 182

³² 宇都宮芳明『カントと神』、岩波書店、1998、p. 76。

³³ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1999(1788), S. 178. 『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000、p. 314 - 315。

³⁴ Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A.W.Schade's Buchdruckerei, 1877, S. 201-202.

³⁵ Ibid., S. 223.

³⁶ Ibid., S. 220.

³⁷ Ibid., S. 232.

³⁸ エピクロス(Epikouros)学派の思想は快を望ましいと考えることから快樂主義と誤解されることがあるが、瞬間的、一時的快を求めたのではなく常に安らかな平静な心の状態(アタラクシア)を求めたことを付記しておく。

³⁹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1999(1788), S152-153.

『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000、p. 288。

⁴⁰ Ibid., S. 166. 同書、p. 302。

⁴¹ Ibid., S. 165-166. 同書、p. 301-302。

⁴² 宇都宮、前掲書、1998、p. 94。

⁴³ カントは『純粹理性批判』において幸福は私たちの傾向性を満足させるもの、『人倫の形而上学の基礎付け』では、欲望や傾向性という自然法則に適合するものと定義している。

⁴⁴ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1999(1788), S167. 『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000、p. 303。

⁴⁵ Ibid., S. 168. 同書、p. 304。

⁴⁶ Ibid., S. 178. 同書、p. 314。

⁴⁷ Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Verlag von J.C.B.Mohr, 1899, S. 8. アルベルト・シュヴァイツァー(斎藤義一・上田閑照訳)『カントの宗教哲学〈上〉』、白水社、2004、p. 36。

(第2章)

⁴⁸ 宇都宮芳明『カントと神』、岩波書店、1998、p. 131。

⁴⁹ Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1899, S. 8. アルベルト・シュヴァイツァー(斎藤義一・上田閑照訳)『カントの宗教哲学〈上〉』、白水社、2004、p. 36。を参考にした。

⁵⁰ Ibid., S.202. アルベルト・シュヴァイツァー(斎藤義一・上田閑照訳)『カントの宗教哲学〈下〉』、白水社、2004、p. 80。

⁵¹ Ibid., S.203. 同書、p. 80。

⁵² Ibid., S.215. 同書、p. 101。

⁵³ Ibid., S.208. 同書、p. 89。

⁵⁴ Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Verlegt bei Bruno Cassirer, 1921, S. 354. エルンスト・カッシーラー(門脇卓爾、高橋昭二、浜田義文監修)『カントの生涯と学説』、みすず書房、1986、p. 351。

⁵⁵ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1999(1788), S. 119. 『カ

ント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000、p.251。

⁵⁶ Ibid., S.64. 同書、p. 190-191。

⁵⁷ Ibid., S. 175. 同書、p. 310-311。

⁵⁸ カントは『道徳の形而上学の基礎付け』あるいは『実践理性批判』の中で、定言命法には言及している。

「君の意志の格率 [行動指針] が、つねに同時に普遍的立法の原理として通用することができるように行為しなさい」(Ibid., S. 41. 同書、p. 165。)が有名。私たち人間に対し、命令の形で論じられるので、人間はただ単に理性的存在というのではなく、感性界と叡智界に跨る両義的存在であることが看取される。

⁵⁹ 舘熙道『理性の運命』、日本学術振興会、1944、p.220。

⁶⁰ Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A. W. Schade's Buchdruckerei, 1877, S. 224.

⁶¹ Ibid., S. 246.

⁶² Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Felix Meiner Verlag, 2009(1790), S. 19. 『カント全集 8』(牧野英二訳)、岩波書店、1999、p. 26-27。

⁶³ Ernst Cassirer, op.cit., 1921, S. 329. カッシーラー (門脇卓爾、高橋昭二、浜田義文監修)、前掲書、1986、p. 327。

⁶⁴ Ibid., S. 340. 同書、p. 337-338。

⁶⁵ 感性界と叡知界の媒介を探る上で、小田部胤久『象徴の美学』、東京大学出版会、1995、p. 101-108 を参考にした。『判断力批判』第二三節、第二九節、第四二節、そして第五九節の関連に着目する発想は、小田部の議論を踏まえたものである。

⁶⁶ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Felix Meiner Verlag, 2009(1790), §29. S. 134. 『カント全集 8』(牧野英二訳)、岩波書店、1999、p. 141。

⁶⁷ Ibid., §23. S. 107. 同書、p. 114。

⁶⁸ Ibid., §23. S. 108. 同書、p. 115。

⁶⁹ Ibid., §42. S. 181. 同書、p. 187。

⁷⁰ Ibid., §42. S. 181. 同書、p. 187。

⁷¹ Ibid., §42. S. 184-185. 同書、p. 190-191。

⁷² 宇都宮、前掲書、1998、p.131-175。を参考にした。この部分は宇都宮が『判断力批判』の美感的判断力全般について論じているものであるが、その議論の中心は崇高に関するものである。

⁷³ Hermann Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*, FERD .DÜMMLERSVERLAGSBUCHHANDLUNG, 1889, S. 269.

⁷⁴ 小田部、前掲書、1995、p. 106。を参考にした。小田部によれば、カントの象徴論はそれ以前のライプニッツ・ヴォルフ学派の象徴論に対する批判として生まれており、以前の象徴論には感性との関わりがないとして批判しながら、象徴を感性化の問題として捉え直すものとされている。

⁷⁵ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Felix Meiner Verlag, 2009(1790), §59. S. 253. 『カント全集 8』(牧野英二訳)、岩波書店、1999、p. 258-259。

⁷⁶ Ibid., §59. S. 256-257. 同書、p. 262。

⁷⁷ 石浜弘道『カント宗教思想の研究』、北樹出版、2002、p. 64。を参考にした。

⁷⁸ Christian Helmut Wenzel, *An Introduction to Kant's Aesthetics*, Blackwell Publishing, 2005. p. 117.

⁷⁹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Felix Meiner Verlag, 2009(1790), S. 37-38. 『カント全集 8』(牧野英二訳)、岩波書店、1999、p. 45。

⁸⁰ Ernst Cassirer, op.cit., 1921, S. 357. カッシーラー (門脇卓爾、高橋昭二、浜田義文監修)、前掲書、1986、p. 355。

⁸¹ Ibid., S. 354. 同書、p. 352。

(第3章)

⁸² Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner Verlag, 2009(1790), S. 493-494. 『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波書店、2000、p. 201。なお、本引用にある「体系(System)」と、本章 34 ページに於いて言及される「体系[system]」は、意が異なることを付記しておく。

⁸³ Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Verlegt bei Bruno Cassirer, 1921, §75. S. 311. エルンスト・カッシーラー(門脇卓爾、高橋昭二、浜田義文監修)『カントの生涯と学説』、みすず書房、1986、p. 310。

⁸⁴ シュタドラー(August Stadler)は、『カントの目的論』に於いて、多様性・特殊性・偶然性を次のように捉えている。「我々の認識の全範囲もまた之によって、形態、感覚、実体、原因、及び交互作用に従える一般的分類を保有するのである。斯の如き諸々の標題の下に経験的資料が保存される、然し個々の項目に於ける資料が蓄積されて莫大な量となり、この増加は一步毎に過度に高まることは、経験の進行の示すところである。如何なる記憶も最早これ等の事例の数を包括することができず、悟性は斯かる『多様性の迷路』(Labyrinth der Mannigfaltigkeit)の中に踏み迷う」シュタドラーの意図するところは、カッシーラーのものと変わりはないだろうが、後者の捉え方のほうがより具体的で直接的であると考ええる。*Kants Teleologie und ihre erkenntnisstheoretische Bedeutung, eine Untersuchung*, FERD.

DUMMLERS VERLAGSBUCHHANDLUNG, 1874, S. 29. アウグスト・シュタドラー(石塚松司、蜂須賀建吉訳)『カントの目的論』、理想社、1938、p. 45。

⁸⁵ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner Verlag, 2009(1790), S. 503. 『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波書店、2000、p. 210。

⁸⁶ Ibid., S. 503. 同書、p. 210。

⁸⁷ Ibid., S. 508. 同書、p. 215。

⁸⁸ Ibid., S. 532. 同書、p. 238。

⁸⁹ Ibid., S. 545. 同書、p. 251。

⁹⁰ Ernst Cassirer, op.cit., 1921, S. 329. カッシーラー(門脇卓爾、高橋昭二、浜田義文監修)、前掲書、1986、p. 327。

⁹¹ John H. Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, The University of Chicago Press, 1992, P. 169.

⁹² Ibid., P. 171.

⁹³ Ibid., P. 173.

⁹⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 1998(1781),S.709. 『カント全集 5』(有福孝岳訳)、岩波書店、2003、p. 326。

⁹⁵ 本節では理性の構成的使用には、悟性と規定的判断力の連関、理性の統制的使用には、理性と反省的判断力の連関があるものとして捉えている。

⁹⁶ Ibid., S. 711-712. 同書、p. 328-329。

⁹⁷ Ibid., S. 710-711. 同書、p. 327-328。

⁹⁸ ザミートーは、理性と反省的判断力の連関に関し、『純粹理性批判』「超越論的弁証論の付録」に言及している。(John H. Zammito, op.cit., 1992, P. 162-163)しかし、ザミートーの議論は、そこから理性能力の統一、理性の能力の和解を目指すことをその眼目としており(My objective will be to link the idea of “system” with the idea of the “unity of reason”. Ibid., p. 170.)、本節で主題とする目的論的判断力と道徳的目的論に関する議論とは位相が異なる。

ザミートーが、理性能力の統一、その能力の和解を主題としていたことは、目的論的判断力の議論が一旦は自然神学に於いてその結実を見るという彼の主張にも一貫して現れている。詳細については、次節にて言及した。

⁹⁹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner Verlag, 2009(1790), §61.S.262-263. 『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波書店、2000、p. 10-11。

¹⁰⁰ Ibid., §64. S. 276. 同書、p. 25-26。

¹⁰¹ Ibid., §65. S. 283. 同書、p. 33。

- ¹⁰² Ibid., §65. S. 278. 同書、p. 27-28. を参考にした。カントは、悟性によって考えられる自然科学的世界観の根底には作用原因の因果結合(nexus effectivus)があるとする一方で、理性に従う因果結合を目的原因の因果結合(nexus finalis)とすることで、私たちに広がる外的・客観世界の原因の違いを論じている。
- ¹⁰³ Ibid., §85. S. 362. 同書、p. 117.
- ¹⁰⁴ John H. Zammito, op.cit., 1992, p. 225.
- ¹⁰⁵ Ibid., p. 226.
- ¹⁰⁶ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner Verlag, 2009(1790), §75. S. 311. 『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波書店、2000、p. 64。
- ¹⁰⁷ Ibid., §85. S. 363. 同書、p. 118-119.
- ¹⁰⁸ John H. Zammito, op.cit., 1992, p. 225-227., p. 263-268. を参考にした。ザミートーは、『判断力批判』が、カントの置かれた時代的背景から三つの段階に分けられて執筆されたと主張する。彼は、その著書の中で、カントが、「弁証論」にて、“The Intrusion of Metaphysics [形而上学への侵入]” (第二段階) を見せた後で「方法論」において、“The Ethical Turn [倫理的転換]” を果すと論じている。宇都宮芳明もザミートーの論には、段階があることに言及している。(宇都宮芳明『カントと神』、岩波書店、1998、p. 357-358.)
- ¹⁰⁹ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner Verlag, 2009(1790), §68. S.292. 『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波書店、2000、p. 43。
- ¹¹⁰ Ibid., S. 418. 同書、p. 176.
- ¹¹¹ John H. Zammito, op.cit., 1992, p. 219.
- ¹¹² Ibid., p. 227.
- ¹¹³ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner Verlag, 2009(1790), §78. S. 330. 『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波書店、2000、p. 85。
- ¹¹⁴ Ibid., §72. S. 299. 同書、p. 51.
- ¹¹⁵ Ibid., §77. S. 326. 同書、p. 80.
- ¹¹⁶ Ibid., §67. S. 288. 同書、p. 39.
- ¹¹⁷ Ibid., §67. S. 288. 同書、p. 39.
- ¹¹⁸ Ibid., §76. S. 314. 同書、p. 68.
- ¹¹⁹ Ibid., §76. S. 316. 同書、p. 70.
- ¹²⁰ Ibid., §76. S. 317. 同書、p. 71.
- ¹²¹ Ibid., §76. S. 318. 同書、p. 72.
- ¹²² 田辺元『カントの目的論』、筑摩書房、1948、p. 62。
- ¹²³ 同書、p. 78-80。
- ¹²⁴ 同書、p. 57-58。
- ¹²⁵ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner Verlag, 2009(1790), §77. S. 322. 『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波書店、2000、p. 76。
- ¹²⁶ Ibid., §77. S. 322. 同書、p. 75。
- ¹²⁷ 田辺、前掲書、1948、p.58。田辺は、私たちの意志は、次のように運動・展開するものとして捉えている。「自然全体の実質的合目的性は、次の自覚的合目的性の立場に於いて、別の根拠から始めて基礎付けられる。即ち Anderssein に移った意志が再び自己に帰り、実践的の立場から自然の全体に新しき合目的性の意味を付与する」同書、p. 62。
- ¹²⁸ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner Verlag, 2009(1790), §77. S. 322. 『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波書店、2000、p. 76。
- ¹²⁹ Ibid., §77. S. 322. 同書、p. 79。
- ¹³⁰ 田辺は自らの議論が、カント批判哲学の枠には収まらないものとして、次のように論じている。「内面的合目的性を単に生物の意味判定原理 Beurteilungsprinzip としたカントの制限を離れて、自然全体に此理念を適用するならば(中略)勿論批判主義の立場からは此

様な見方を独立に意味あるものとして認めることは出来ない」田辺、前掲書、1948、p. 72。

¹³¹ 同書、p. 114。

¹³² 同書、p. 86。「私は現にありしカントの思想よりも、当にあるべかりしカントの思想方向に重を置き、歴史的よりも寧ろ体系的な見地から此点について一応の解釈を試みるのでなければカントの目的論研究を完結することが出来ない。」

¹³³ 同書、p.120-121。を参考にした。「ヘーゲルの『世界歴史は自由の意識における進歩である』*Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit*. という如く、歴史は正に人間の自覚的自由の発展過程に他ならない」また、自覚的合目的性の議論は、ヘーゲル『法の哲学』に見られる議論とその論理に於いて符合する点が見られる。「意志の活動は、主観性と客観性の矛盾を揚棄し、自分の目的を主観性の規定から客観性の規定のなかへ移し込み、客観性のなかで同時に自分のもとにありつづける。」ヘーゲル（藤野渉、赤沢正敏訳）『法の哲学』、中央公論新社、2001、p. 122。

¹³⁴ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner Verlag, 2009(1790), §87. S. 383. 『カント全集 9』（牧野英二訳）、岩波書店、2000、p. 140。

¹³⁵ Ibid., §87. S. 384. 同書、p. 140。

（第4章）

¹³⁶ カントは、1790年に上梓された『判断力批判』の「第一序論」に於いて、私たちの認識能力としての反省的判断力に言及している。カントによれば、反省的判断力はその働きが、美感的判断力と目的論的判断力に大別され、前者は私たちの主観に、構想力と悟性と言う判断能力の調和的戯れ（私たちはそれを美として感じる）をもたらし、後者は、私たちの目の前に広がる多様で、偶然的なものに調和をもたらすものとされるのである。以上のような内実を踏まえて論じられる『判断力批判』の「目的論的判断力の批判」は、主として後者の働きと、その外的世界への当てはめ、さらにはそこから現れてくる世界観（有機体的世界）について検討するものであると考える。

¹³⁷ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner Verlag, 2009(1790), §86. S.370. 『カント全集 9』（牧野英二訳）、岩波書店、2000、p.126。

¹³⁸ カントの三批判書が相互に関連しながら一つの体系として、人間と神の関係を考察しようとしているものと考えている。『純粋理性批判』で消極的に提示された神の存在は、『実践理性批判』に於いて、実践理性の働きの範疇の中で積極的に位置づけられた。しかし、「実践理性の優位(Primat der reinen praktischen Vernunft)」と言える中での、神の存在の導出は、人間の事実から神を展望しようとするカントの批判哲学の地平からすれば、やや説明不足の感は拭えない。『判断力批判』は、そうした前の二批判書の不十分さを踏まえながら、カント批判哲学の総決算として上梓されたものとする。当然、二批判書との相互関連は保ちつつも、それらの思想の発展形としてあるわけであり、神の導出に至る議論の不十分さが乗り越えられていなければならない。

¹³⁹ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 1999(1788), S.83-84. 『カント全集 7』（坂部恵・伊古田理訳）、岩波書店、2000、p. 212。

¹⁴⁰ Ibid., S. 151. 同書、p. 287。

¹⁴¹ Ibid., S. 152. 同書、p. 287。

¹⁴² Ibid., S. 126. 同書、p. 258。

¹⁴³ Ibid., S. 156. 同書、p. 291。

¹⁴⁴ Ibid., S. 155. 同書、p. 291。

¹⁴⁵ 『判断力批判』の中の「方法論」には、神の属性として全知(allwissend)、全能(allmächtig)、慈悲・正義(allgütig und zugleich gerecht)が挙げられている。Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner Verlag, 2009(1790), §86. S.372-373. 『カント全集 9』（牧野英二訳）、岩波書店、2000、p.128-129。

- ¹⁴⁶ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1999(1788), S. 167. 『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000、p. 303
- ¹⁴⁷ Ibid., S. 49. 同書、p. 174。
- ¹⁴⁸ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, 2009(1790), §82. S. 349. 『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波書店、2000、p. 104。
- ¹⁴⁹ Ibid., §82. S. 349. 同書、p. 104。
- ¹⁵⁰ Ibid., §83. S. 354. 同書、p. 108-109。
- ¹⁵¹ Ibid., §83. S. 355. 同書、p.110。
- ¹⁵² Ibid., §83. S. 355. Tauglichkeit の訳出に関し、岩波版『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波文庫版『判断力批判(下)』(篠田英雄訳)、以文社版『判断力批判(下)』(宇都宮芳明訳)を参考にした。牧野、宇都宮訳には「有能性」という訳が記載されているが、篠田訳「適性」が文意に沿うと判断した。
- ¹⁵³ Ibid., §84. S. 360. 同書、p. 115。
- ¹⁵⁴ Ibid., §87. S. 382. das höchste Weltbeste の訳出に関し、岩波版『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波文庫版『判断力批判(下)』(篠田英雄訳)、以文社版『判断力批判(下)』(宇都宮芳明訳)を参考にした。牧野訳「世界の最高福祉」、篠田訳には「世界における最高の福祉」という訳が記載されているが、宇都宮訳「最高の世界最上善」が文意に沿うと判断した。
- ¹⁵⁵ Paul Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford university press, 2005. p. 331.
- ¹⁵⁶ Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Verlag von J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1899. S.297. アルベルト・シュヴァイツァー(斎藤義一・上田閑照訳)『カントの宗教哲学(下)』、白水社、2004、p. 241。
- ¹⁵⁷ Ibid., S. 299. 同書、p. 244。
- ¹⁵⁸ Ibid., S. 300. 同書、p. 245。
- ¹⁵⁹ Ibid., S. 302. 同書、p. 249。
- ¹⁶⁰ Paul Guyer, op. cit., 2005. p. 335.
- ¹⁶¹ ガイヤーは、最高善に関する議論を踏まえた後、次のような議論を展開し、自らの主張をまとめている。「人間にこうした有機体の経験を与えることは『判断力批判』に一貫した、カントの道徳への接近と矛盾しない。」(Ibid., p. 342.)これは、ガイヤーが、『判断力批判』の根底には、道徳的目的論があることを考えているものと言えよう。反面で、「こうした人間の有機体の経験は、目的論的観点を普通人間[normal human agents]、つまり、カントの道徳的人間学の究極的主体[the ultimate subjects of Kant's moral anthropology]に伝える、欠くことのできない役割を果たしているだろう。」(Ibid., p. 342.)と論じ、道徳的目的論の議論が、人間中心の世界観に至ることを示唆している。無論、カントの思想を考えるに当たって、理性的存在者である人間を中心に置くことは、至極当然のことではあるが、本章では『判断力批判』に見られる道徳的目的論が如何にして道徳神学さらには、宗教へと至るのかを見ている訳であるので、ガイヤーの見解とは異なるものである。
- ¹⁶² Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, 2009(1790), §86. S. 376. 『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波書店、2000、p. 132。
- ¹⁶³ 4つの方法に基づく証明の問題点を簡単に記せば、次のようになる。論理的厳密な理性推論は、『純粋理性批判』において論じられたように、「自然を超えて求められるべき存在者の概念には、われわれに可能などのような直観も対応せず」(Ibid., §90. S.399. 同書、p. 156.)とされる点、類比は「われわれが技術作品と呼ぶある種の諸産物の諸形式の根拠としての悟性との類比にしたがって、自然諸目的としての世界の諸物に関する根源的存在者の原因性を考えることは確かに許されている」ものの、「その諸結果に関して感性的に条件づけられている原因と超感性的な根源的存在者の概念におけるこの存在者そのものとの間

で考えられており、それゆえ根源的存在者へと転移されることは不可能」(Ibid., §90. S. 401. 同書, p. 157.)である点、臆見は、「われわれが出発点とする(ここでは、それは世界における諸目的である)与えられた証明根拠が経験的であるとしても、これらの証明根拠によって感性界を超えて臆見をもつ」(Ibid., §90. S. 402. 同書, p. 159.)点、仮説は、「認識のうちで直観に基づくものにしがった認識の必要な諸条件はなにも与えられておらず、それゆえたんなる矛盾律(*der Satz des Widerspruchs*) (矛盾律は、考えることの可能性以外になにも証明できず、考えられた対象そのものの可能性を証明できないのである)だけがこの可能性の標識として残る」(Ibid., §90. S. 403. 同書, p. 160.)点、以上がカントによって、これらの証明を真とすることができない問題点として挙げられている。

¹⁶⁴ Ibid., §90. S. 403. 同書, p. 160.

¹⁶⁵ Ibid., §91. S. 406. 同書, p. 163.

¹⁶⁶ Ibid., §91. S. 413. 同書, p. 170-171.

¹⁶⁷ Ibid., §91. S. 414. 同書, p. 171-172.

¹⁶⁸ Ibid., §86. S. 373. 同書, p. 129.

¹⁶⁹ 「マタイによる福音書」、9. 12.

¹⁷⁰ 「マタイによる福音書」、5. 1-7. 29.

¹⁷¹ Richard Kroner, *Kants Weltanschauung*, Verlag von J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1914, S. 39.

¹⁷² Ibid., S. 42.

(第5章)

¹⁷³ Ernst Troeltsch, *Das Historische In Kants Religionsphilosophie*, Verlag von Reuther & Reichard, 1904, S. 37.

¹⁷⁴ Ibid., S. 42-43.

¹⁷⁵ Hermann Noack, *Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants*, Felix Meiner Verlag, 1956, LIII-LIV.

¹⁷⁶ Ibid., LV.

¹⁷⁷ Ibid., LII-LIII.

¹⁷⁸ Michel Despland, *Kant on History and Religion*, McGill-Queen's University Press, 1973, p. 159.

¹⁷⁹ Ibid., p. 160.

¹⁸⁰ デスプランドに限らず、『宗教論』を積極的に評価する議論は数多くみられる。氷見潔は「同書『『宗教論——引用者』』のもつ独特な意義を高く評価し、かつ強く推奨したいと思う」と論じている。(氷見潔『カント哲学とキリスト教』、近代文藝社、1996、p. 20.) また、宇都宮芳明は「この書物『『宗教論』——引用者』は、三批判書と肩を並べるカントの主著の一つとして重視されるべきだ」と記している。(宇都宮芳明「宗教理性批判」、『カント全集 月報3』、岩波書店、2000、p. 1.)

¹⁸¹ カントが三批判書の後に、宗教について論じ、そしてさらに私たち人間とは一体何者なのかと議論をすすめようとしていたことは、カントが1793年5月にシュトイドリン(Carl Friedrich Stüdlin)に宛てた手紙を見れば一目瞭然である。「私自身が長い間主張してきた計画は、次の三つの問題を解決する目的で、純粹哲学の領域での吟味を求めている。それは(1)私は何を知ることができるか(形而上学)、(2)私は何をすべきか(道徳)、(3)私は何を希望してよいか(宗教)、そして最後に4つ目として、人間は何であるか(人間学、私が20年以上にもわたって講義している)」(*Kants Briefwechsel, Bd. II 1789-94*, S. 429.)なお、『宗教論』を論ずるに当たって、この手紙は多くの研究者によって言及されている。今回、先行研究として参考にしたトレルチ、ノアック、デスプランド、氷見潔、宇都宮芳明は、その例として挙げられる。

¹⁸² Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 1999(1788), S. 118. 『カント全集7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000、p. 250.

- ¹⁸³ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Ferix Meiner Verlag, 2009(1790), §86. S. 375-376. 『カント全集 9』(牧野英二訳)、岩波書店、2000、p. 132。
- ¹⁸⁴ 宇都宮芳明は、『宗教論』の内容の把握が困難な原因の一つとして、根元悪の概念を提示している。「この『根本悪』が書物全体の文脈を離れて独り歩きをはじめ、さまざまに解釈される」(宇都宮、前掲書、2000、p. 2。)なお、本論全体を通じて radikal Böse を「根元悪」と訳出しているが、ここでの表記は宇都宮の原文通りである。
- ¹⁸⁵ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 1999(1788), S. 83. 『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000、p. 211。
- ¹⁸⁶ Ibid., S. 94. 同書、p. 223。
- ¹⁸⁷ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 2003(1793), S. 22-23. 『カント全集 10』(北岡武司訳)、岩波書店、2000、p. 27。
- ¹⁸⁸ Ibid., S. 38. 同書、p. 41。
- ¹⁸⁹ Ibid., S. 43. 同書、p. 46。
- ¹⁹⁰ Ibid., S. 43-44. 同書、p. 47。
- ¹⁹¹ Ibid., S. 50. 同書、p. 53。
- ¹⁹² Willkür については、岩波版『カント全集 10』、理想社版『カント全集第九卷』ともに「選択意志」の意が与えられているが、この日本語訳からはカントの意図することが伝わりにくいと考えた為、デスプランドの規定を参考にした。Michel Despland, op.cit., 1973, p. 187。
- ¹⁹³ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 2003(1793), S. 39. 『カント全集 10』(北岡武司訳)、岩波書店、2000、p. 42。
- ¹⁹⁴ Ibid., S. 55. 同書、p. 57。
- ¹⁹⁵ Ibid., S. 46. 同書、p. 49。
- ¹⁹⁶ Ibid., S. 59. 同書、p. 62。
- ¹⁹⁷ Ibid., S. 68. 同書、p. 69. なお、Mitwirkung に関しては「協力」の訳があてられていたが、本論での統一性を期すため「共働」と訳出した。
- ¹⁹⁸ Ibid., S. 86. 同書、p. 88。
- ¹⁹⁹ Ibid., S. 86-87. 同書、p.88-89. なお引用中の Schätzung の訳出に関して、岩波版『カント全集 10』では、「査定」の訳が当てられているが、「査定」では文意が捉えられないと判断した為、「評価」と訳した。なお、理想社版『カント全集第九卷』(飯島宗享、宇都宮芳明訳)、理想社、1974、p. 98. では、当該箇所は「評価」と訳されている。
- ²⁰⁰ 山我哲雄は、イエスの歴史的事実について「今日、約二千年前のユダヤにイエスという人物が実在したことを真剣に疑う研究者はいません。イエスについては、古代のユダヤ教文献やローマの歴史書にも言及があるからです。」と論じている。(山我哲雄『キリスト教入門』、(岩波ジュニア新書)、岩波書店、2014、p. 20。)山我哲雄は、日本基督教学会幹事を務める(2015年9月現在)キリスト教学研究者であるが、その彼が、言わばノンクリスチャン向けに書かれた書物に於いて、歴史的事実に基づき、イエスについて論じていることが、イエスの実在を表わす証左であるといえるだろう。
- ²⁰¹ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 2003(1793), S. 78. 『カント全集 10』(北岡武司訳)、岩波書店、2000、p. 79。
- ²⁰² Ibid., S. 84. 同書、p. 87。
- ²⁰³ Ibid., S. 105. 同書、p. 107. なお引用中の übrig の訳出に関して、岩波版『カント全集 10』では、「爾余」の訳が当てられているが、「爾余」では文意が捉えられないと判断した為、「ほかの」と訳した。なお、理想社版『カント全集第九卷』(飯島宗享、宇都宮芳明訳)、理想社、1974、p. 116. では、当該箇所は「ほかの」と訳されている。
- ²⁰⁴ 「マタイによる福音書」、16. 13-20. 『聖書(新共同訳)』付録 p.41 には、メシアとは、「神の決定的な救いをもたらす『救い主』を指す」とある。

²⁰⁵ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 2003(1793), S. 82. 『カント全集 10』(北岡武司訳)、岩波書店、2000、p. 84。

²⁰⁶ カントはストア派の人々を批判し、次のように論じる。「あのけなげな男たちも敵を見誤った。敵を自然的で無規律な、しかし何人の隠れない意識にも公然と現れてくる傾向性のうちに探してはならず、むしろそれは、いわば目に見えない敵、理性の背後に潜む敵であって、それだけにいっそう危険なのである。」(Ibid., S. 73. 同書、p. 75。)こうした言及は、根元悪が叡知的な悪を表わしており、叡知的な悪を克服するためには、人間に内在する根底的な弱さに対応する方法が求められるのである。

²⁰⁷ Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Verlag von J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1899. S. 175. アルベルト・シュヴァイツァー(斎藤義一・上田閑照訳)『カントの宗教哲学(下)』、白水社、2004、p. 27。

²⁰⁸ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 2003(1793), S. 81-82. 『カント全集 10』(北岡武司訳)、岩波書店、2000、p. 83-84。

²⁰⁹ Ibid., S. 109. 同書、p. 111。

²¹⁰ Ibid., S. 106. 同書、p. 110。

²¹¹ Michel Despland, op.cit., 1973, p. 195.

²¹² Hermann Noack, op.cit., 1956, LVI.

(第6章)

²¹³ 武藤一雄『神学と宗教哲学の間』、創文社、1961、p.21。

²¹⁴ Frederick Copleston, *WOLFF TO KANT A HISTORY OF PHILOSOPHY* Volume VI, Search Press, 1960, P. 388.

²¹⁵ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 1999(1788), S. 180. 『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000、p. 316-317。

²¹⁶ Ibid., S. 41. 同書、p. 165。

²¹⁷ Ibid., S. 51. 同書、p. 176。

²¹⁸ Ibid., S. 149. 同書、p. 285。

²¹⁹ 「最上善(最高善の第一の制約としての)をつくりなすのは道德性」(Ibid., S. 160. 同書、p. 296。)

²²⁰ 淨福については、Ibid., S. 160. 同書、p.296。にて論じられている。

²²¹ Ibid., S. 168. 同書、p. 304。

²²² 『遺稿』の第7束ならびに第1束にある以下の議論を踏まえ、それぞれの束のテーマの一つとして、人間と神の関係を考察することがあると見るものである。「超越論的哲学の最高段階つまり(アプリオリな)純粋概念からの総合的認識は次の二つの課題にある。1. 神とは何であるか、2.神はいるのか」(Op. XXII. S. 63)「(1)神の概念は何を表わしているのか、(2)神はいるのか、(3)神の存在はアプリオリに、つまり無条件的必然として与えられているのか」(Op. XXII. S. 51)「アプリオリな概念からの総合的な認識の体系の秩序、つまり超越論的哲学において、体系の完成の移行を与える原理は、次の二つの質問における超越論的哲学の体系である。1.神とは何であるか、2.神はいるのか」(Op. XXI. S. 9)

²²³ Op. XXII. S. 122.

²²⁴ Op. XXII. S. 121.

²²⁵ Op. XXII. S. 123.

²²⁶ Op. XXI. S. 149. なお、本引用は Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Walter de Gruyter, 1990, S. 227 の「最高の(導き出される)善の概念は(中略)二か所のみ明確に思いがけなく現れる[auftaucht](XXI 22 18-24, 149 18-24...)」と記されている箇所を参考にした。なお、ヴィマーによって言及されている(XXI 22 18-24)は、「物一般の全ては神と世界を含む。世界は感性的存在の全てを意味する。さて、ここに二つの異質の対象の

関係と、また作用している原因のとの関係があり（因果的結合）、もし存在の全てが考えられたとしても——すなわち最高善、しかしそれは客観的というよりむしろ主観的である（物に位置するというよりも、考える主観に位置する）。」とあり、Op. XXI. S. 149.で論じられている最高善の議論とは異なるように思われる。ヴィマーによる「二か所のみ」という言及と、またその一つ(XXI 22 18-24)は『実践理性批判』で論じられているような最高善思想ではないことを鑑みて、『遺稿』第7束と第1束では、最高善思想に基づく神の導出はほとんど語られていないと考えるものである。

²²⁷ Op. XXII. S. 123.

²²⁸ Erich Adickes, *Kants Opus postumum*, Verlag von Reuter & Reichard, 1920. S. 801.

²²⁹ Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, HUMANITIES, 1923. P. 638. N.ケンプ・スミス『カント『純粋理性批判』註解（下）』（山本冬樹訳）、行路社、2001、p. 947-948。

²³⁰ 石浜弘道『カント宗教思想の研究 神とアナログア』、北樹出版、2002、p. 196。

²³¹ Op. XXII. S. 128.

²³² Op. XXII. S. 125.

²³³ Op. XXII. S. 105.

²³⁴ Op. XXI. S. 74.

²³⁵ Op. XXII. S. 50.

²³⁶ Op. XXII. S. 59.

²³⁷ Op. XXI. S. 10.

²³⁸ Op. XXI. S. 54.

²³⁹ アンセルムス（長沢信寿訳）『プロスロギオン』、（岩波文庫）、岩波書店、1942、p. 25-26。

を参考にした。

²⁴⁰ Op. XXII. S. 112.

²⁴¹ Op. XXI. S. 91.

²⁴² Op. XXII. S. 130.

²⁴³ Op. XXI. S. 17.

²⁴⁴ Op. XXI. S. 37.

²⁴⁵ Op. XXII. S. 56.

²⁴⁶ Erich Adickes, op.cit., 1920, S. 805.

²⁴⁷ Ibid., S. 809.

²⁴⁸ Op. XXI. S.142-143.

²⁴⁹ Erich Adickes, op.cit., 1920, S. 805.

²⁵⁰ 同様の議論は、Op. XXII. S. 122., Op. XXI. S. 35.ならびに S. 64.で見られる。

²⁵¹ Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 1990, Walter de Gruyter, S. 269.

²⁵² Op. XXII. S.51.

²⁵³ Reiner Wimmer, op.cit., 1990, S. 230.

²⁵⁴ Ibid., S. 231.

²⁵⁵ Ibid., S. 232.

²⁵⁶ Ibid., S. 243.

²⁵⁷ Op. XXII. S. 130.

²⁵⁸ Op. XXI. S. 144.

²⁵⁹ Op. XXI. S. 145.

²⁶⁰ Op. XXI. S. 101. なお、本引用は Reiner Wimmer, op.cit., 1990, S. 252.を参考にした。

²⁶¹ 「このようにして道徳法則は、純粋実践理性の客体であり究極目的である最高善の概念を通じて宗教へと、すなわちあらゆる義務を神の命令として認定することへと導く」

（Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1999(1788), S. 174. 『カント全集7』（坂部恵・伊古田理訳）、岩波書店、2000、p. 310。）

²⁶² 「それゆえにまた、道徳は本来、われわれがいかにしてわれわれを幸福にするかということの教えではなくて、われわれがいかにして幸福にふさわしくなるべきかの教えであ

る。そして宗教がこれに加わるとき、そのときにのみ、われわれが幸福にふさわしくなくはないように配慮した程度に応じて、いつの日か幸福に与るという希望もまた生ずるのである」(Ibid., S. 175. 同書、p. 310-311.) この引用は、将来的な人間の幸福を信じるということ想起させる故に、宗教的ともとれるが、幸福の前提としての人間の自律がまず語られており、かつ自律のために私たちの不完全性が論じられていないところから、宗教的ではないと判断する。

(第7章)

²⁶³ Eckart Förster, *KANT'S FINAL SYNTHESIS—An Essay on the Opus postumum*, HARVARD UNIVERSITY PRESS, 2000, p. 140. なお、本引用にある『遺稿』のこれらの束とは、第5束と第1束を指している。(Ibid., p. 137-138.) 本章は『遺稿』第7束と第1束を議論の対象としているが、『遺稿』におけるカントの神概念、宗教思想は第1束にて中心的に現れてみるとみているため、本章の中でフェルスターの議論を比較検討していくことは差し支えないと判断した。

²⁶⁴ Ibid., p. 135.

²⁶⁵ Ibid., p. 136.

²⁶⁶ Ibid., p. 138.

²⁶⁷ Ibid., p. 139.

²⁶⁸ Ibid., p. 141.

²⁶⁹ Ibid., xiii.

²⁷⁰ Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Theologischer Verlag, 1981, S.264. カール・バルト(佐藤司郎訳)『十九世紀のプロテスタント神学 中 第一部 前史(下)』、新教出版社、2006、p. 154.

²⁷¹ Clement C. J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, Clarendon Press, 1926, p. 194-195.

²⁷² Ibid., p. 178. スミスの議論とは以下ものである。「カントは今や神の現実存在の証明を維持できぬものとして、また不適法に理論的なものとして拒絶する。カントは『実践理性批判』において最高善 *Summum Bonum* に言及することによって、この証明に依拠していたのである。立場のこの変化をカントはどこにも明示的な言葉では表明しておらず、(中略)彼の議論の調子全体は、より厳密な道徳的性格を持つような証明に置き換える方向へと向かっており、神の理念と道徳的命令との直接的関係に強調が置かれるようになる」(Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, HUMANITIES, 1923. p. 638. N. ケンプ・スミス(山本冬樹訳)『カント『純粋理性批判』註解(下)』、行路社、2001、p. 947-948.) また、アディッケス(Erich Adickes)も *Kants Opus postumum* の中で『遺稿』の神と三批判書の神の非連続性を論じている。

²⁷³ Clement C. J. Webb, op. cit., 1926. p. 193.

²⁷⁴ Ibid., p. 200-201.

²⁷⁵ Op. XXII S. 55.

²⁷⁶ Op. XXII S. 60.

²⁷⁷ Op. XXI S. 21.

²⁷⁸ Op. XXI S. 149.

²⁷⁹ Clement C. J. Webb, op. cit., 1926, p. 200.

²⁸⁰ Op. XXI S. 23.

²⁸¹ Hermann Noack, *Die Religionsphilosophie im Gesamtwerk Kants*, Felix Meiner Verlag, 1956, LXXIX.

²⁸² Ibid., LXXX.

²⁸³ Ibid., LXXXI.

²⁸⁴ Op. XXI S. 39.

²⁸⁵ Op. XXI S. 66.

²⁸⁶ Op. XXI S. 57.

²⁸⁷ Op. XXI S. 141.

- ²⁸⁸ Op. XXI S. 74.
²⁸⁹ Op. XXI S. 145.
²⁹⁰ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 2003(1793), S. 39. 『カント全集 10』(北岡武司訳)、岩波書店、2000、p. 42。
²⁹¹ Ibid., S. 43. 同書、p. 46。
²⁹² Ibid., S. 46. 同書、p. 49。
²⁹³ Ibid., S. 50. 同書、p. 53。
²⁹⁴ 「ローマの信徒への手紙」、7.18-19。
²⁹⁵ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 2003(1793), S. 55 『カント全集 10』(北岡武司訳)、岩波書店、2000、p. 57。
²⁹⁶ Ibid., S. 123. 同書、p. 123。
²⁹⁷ Ibid., S. 124. 同書、p. 124。
²⁹⁸ James J. Dicenso, *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason A Commentary*, Cambridge University Press, 2012, p. 132.
²⁹⁹ ホップズ(水田洋訳)『リヴァイアサン(一)』(岩波文庫)、岩波書店、1992、p. 210。
³⁰⁰ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 2003(1793), S. 129-130. 『カント全集 10』(北岡武司訳)、岩波書店、2000、p. 129。
³⁰¹ Ibid., S.134. 同書、p. 134。
³⁰² James J. Dicenso, op.cit., 2012, p. 143。
³⁰³ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag, 2003(1793), S. 189. 『カント全集 10』(北岡武司訳)、岩波書店、2000、p. 186。
³⁰⁴ ヴィマー(Reiner Wimmer)も『宗教論』第三編に於いて論じられる *Mitwirkung* に関し、着目し議論を行っている。「この共働が、神の道徳的民の実現の必須の条件である」「神の助力[Mithilfe Gottes]への期待」(*Kants kritische Religionsphilosophie*, 1990, Walter de Gruyter, S. 194.)しかし、ヴィマーは「カントの見解は人間の道徳的自律の保証の為に、人間の道徳的実践的理性の自己対象化[Selbstobjektivation]として、道徳法則が神由来の表象と理解することを目的としている」(Ibid., S.229)と論じている。彼の見解は、カントの三批判書から『遺稿』に至るまでの一連の宗教思想が自律の視点から捉えようとするものであり、本章で扱ったフェルスターの考えに近いものと言えよう。
³⁰⁵ Op. XXI S. 25.
³⁰⁶ Op. XXI S. 25.
³⁰⁷ Op. XXI S. 16.
³⁰⁸ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Ferix Meiner Verlag, 2005(1798), S. 47. 『カント全集 18』(角忍・竹山重光訳)、岩波書店、2002、p. 60-61. *Mitwirkung* に関しては「協力」の訳が当てられていたが、本論の統一性を期すために「共働」と訳出した。
³⁰⁹ Op. XXI S. 145.
³¹⁰ Op. XXI S. 30.

(結論)

- ³¹¹ 武藤一雄『神学と宗教哲学の間』、創文社、1961、p. 17。
³¹² 波多野精一『宗教哲学序論・宗教哲学』、(岩波文庫)、岩波書店、2012、p.122-123。
³¹³ Stephen Palmquist, Does Kant Reduce Religion to Morality?, *KANT-STUDIEN*, 83. Jahrgang, Heft2, Walter de Gruyter, 1992, p. 138.
³¹⁴ Ibid., p. 141.
³¹⁵ Ibid., p. 146.
³¹⁶ Ibid., p. 143.
³¹⁷ Ibid., p. 146.
³¹⁸ Ibid., p. 146.
³¹⁹ 「ローマの信徒への手紙」、5.12.

³²⁰ 山我哲雄『キリスト教入門』、(岩波ジュニア新書)、岩波書店、2014、p.66-67 を参考に
した。

³²¹ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag,
2003(1793), S. 78. 『カント全集 10』(北岡武司訳)、岩波書店、2000、p. 80。

³²² Ibid., S. 57. 同書、p. 59。

³²³ Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Ferix Meiner Verlag, 2005(1798), S. 47. 『カント全
集 18』(角忍・竹山重光訳)、岩波書店、2002、p. 61. *Mitwirkung* に関しては「協力」の訳
が当てられていたが、本論の統一性を期すために「共働」と訳出した。

³²⁴ Op. XXI. S.144.

³²⁵ Op. XXII. S.130

³²⁶ Op. XXI. S.145.

³²⁷ Op. XXI. S.74.

³²⁸ Op. XXI. S.16.

³²⁹ Op. XXI. S.30.

³³⁰ Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Ferix Meiner Verlag,
2003(1793), S. 145. 『カント全集 10』(北岡武司訳)、岩波書店、2000、p. 143。

³³¹ Ibid., S. 161. 同書、p. 159。

文献表

〈一次文献〉

引用に際して日本語訳を参照したものは、原典の後に記す。

Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1998(1781,1787). カント (有福孝岳訳)「純粹理性批判」、『カント全集 5』、岩波書店、2003。

Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 2003(1788). カント (坂部恵・伊古田理訳)「実践理性批判」、『カント全集 7』、岩波書店、2000。

Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band XI, *Kants Briefwechsel Band II*, 1789-1794.

Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Felix Meiner Verlag, 1998(1790). カント (牧野英二訳)「判断力批判」、『カント全集 9』、岩波書店、2000、(宇都宮芳明訳)『判断力批判(下)』、以文社、1994、(篠田英雄訳)『判断力批判(下)』、(岩波文庫)、岩波書店、1964。

Immanuel Kant *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 2003(1793). カント (北岡武司訳)「たんなる理性の限界内の宗教」、『カント全集 10』、岩波書店、2000、(飯島宗享・宇都宮芳明訳)『カント全集 9』、理想社、1974。

Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten*, Felix Meiner Verlag, 2005(1798), カント (角忍・竹山重光訳)「諸学部之争い」、『カント全集 18』、岩波書店、2002。

Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, Band XXI,XXII, *Opus postumum*, 1936.

〈二次文献〉

外国語 (アルファベット順)

引用に際して日本語訳を参照したものは原典の後に記す。

Erich Addickes, *Kants Opus postumum*, Verlag von Reuter&Reichard, 1920.

Ernst Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, VERLEGT BEI BRUNO CASSIRER, 1921. エルンスト・カッシーラー (門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文監修)『カントの生涯と学説』、みすず書房、1986。

Hermann Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, A.W.Schade's Buchdruckerei, 1877.

Hermann Cohen, *Kants Begründung der Aesthetik*,
FERD.DÜMMLERS VERLAGSBUCHHANDLUNG, 1899.

Frederick Copleston, WOLFF TO KANT *A HISTORY OF PHILOSOPHY* Volume VI,
SEARCHPRESS, 1960.

Michel Despland, *Kant on History and Religion*, McGill-Queen's University Press, 1973.

James J. Dicenso, *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Cambridge University Press, 2012.

Eckart Förster, *KANT'S FINAL SYNTHESIS—An Essay on the Opus postumum*, HARVARD UNIVERSITY PRESS, 2000.

Paul Guyer, *Kant's System of Nature and Freedom*, OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2005.

Richard Kroner, *Kants Weltanschauung*, Verlag von J.C.B Mohr(Paul Siebeck), 1914.

-
- Hermann Noack, *Die Religionsphilosophie in Gesamtwerk Kants*, Felix Meiner Verlag, 1956.
- Stephen Palmquist, Does Kant Reduce Religion to Morality?, *KANT-STUDIEN*, 83. Jahrgang, Heft2, Walter de Gruyter, 1992.
- Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Verlag von J.C.B Mohr(Paul Siebeck), 1899. アルベルト・シュヴァイツァー (斎藤義一・上田閑照訳)『カントの宗教哲学〈上〉〈下〉』、白水社、2004。
- Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, HUMANITIES, 1918. N.ケンプ・スミス (山本冬樹訳)『カント「純粋理性批判」註解〈下〉』、行路社、2001。
- August Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung, eine Untersuchung*, DUMMLERS VERLAGSBUCHHANDLUNG, 1874. アウグスト・シュタドラー (石塚松司・蜂須賀建吉訳)『カントの目的論』、理想社、1938。
- Ernst Troeltsch, *Das Historische In Kants Religionsphilosophie*, Verlag von Reuter & Reichard, 1904.
- Clement C.J.Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 1926.
- Christian Helmut Wenzel, *An Introduction to Kant's Aesthetics*, Blackwell Publishing, 2005.
- Reiner Wimmer, *Kants Kritische Religionsphilosophie*, Walter de Gruyter, 1990.
- Allen W. Wood, *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, 1978.
- John H.Zammito, *The Genesis of Kant's Critique of Judgment*, THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 1992.

日本語、並びに日本語訳のみを参照した文献 (あいうえお順) なお『聖書』に関しては最後に記載した。

- アンセルムス (長沢信寿訳)『プロスロギオン』、(岩波文庫)、岩波書店、1942。
- 石浜弘道『カント宗教思想の研究 神とアナログア』、北樹出版、2002。
- 岩崎武雄『カント「純粋理性批判」の研究』、勁草書房、1965。
- 宇都宮芳明『カントと神』、岩波書店、1998。
- 宇都宮芳明「宗教理性批判」、『カント全集 月報3』、岩波書店、2000。
- 小田部胤久『象徴の美学』、東京大学出版会、1995。
- 岸本昌雄『カント判断力批判』、夏目書店、1948。
- 高峯一愚『カント純粋理性批判入門』、論創社、1979。
- 館熙道『理性の運命』、日本学術振興会、1944
- 田辺元『カントの目的論』、筑摩書房、1948。
- 量義治『宗教哲学としてのカント哲学』、勁草書房、1990。
- 量義治『批判哲学の形成と展開』、理想社、1997。
- 波多野精一『宗教哲学序論・宗教哲学』、(岩波文庫)、岩波書店、2012。
- 氷見潔『カント哲学とキリスト教』、近代文藝社、1996。
- ヘーゲル (藤野渉・赤沢正敏訳)『法の哲学』、中央公論新社、2001。
- ホッブズ (水田洋訳)『リヴァイアサン I』、(岩波文庫)、岩波書店、1992。

武藤一雄『神学と宗教哲学の間』、創文社、1961。

山我哲雄『キリスト教入門』、(岩波ジュニア新書)、岩波書店、2014。

『聖書』新共同訳、日本聖書協会、1999。