

カント宗教哲学における神の「降下」と道德性の実現

森 良太（上智大学）

序

カントにとっての神とはいかなる存在であろうか。『実践理性批判』（1788年）のなかでは、人間にとって神とは理念として、最高善の実現にむけて「要請」する存在である。しかしその後出版された『たんなる理性の限界内の宗教』（1793/1794年）（以下、『宗教論』と略す）では、かかる神の理念は此の世⁽¹⁾へ、いわば「天から地へ降下する(herabkommen)」(VI,61)。その絶好の受け皿となるのが「神の子(Sohn Gottes)」の理念である。キリストが天から「降誕」した神であることを当然に意識しつつ、カントは神の子を、彼岸から「降下」した神の理念として意図している。

そしてかかる神の理念の「降下」への道具立てを整える為に、カントは両著作出版の間にいくつかの概念の内容変更をくわだてたようにみえる。そこで本稿では『実践理性批判』から『宗教論』に至る概念展開を、以下の三つの段階に分けて論じ、カントの思考の道すじを追跡してみたい。第一節では、カントが **Beispiel** という語のもつ二義性に依りつつ、「実例」という意味から「模範」という意味へ、テキスト内での使用法を変えていることを指摘する。その上で「降下」した神の理念が、「実例」としてではなく「模範」という道德徴表として道德的理念を表現していることを確認する。第二節では、こうした「実例」の「模範」化により善悪の判定様式が、「時間起源」の「経験的判定」から離れ、「理性起源」の「知性的判定」という価値判断へ特化していることを示す。そして「降下」した神の子の理念の「模範」に従う心構えこそが、神の理念から善として「知性的に判定」されることを見定める。第三節では、この「知性的判定」を此の世でうけることで、死後も続く彼岸への「無限の進行」という道德的求道は、此の世を主軸とした道に着地していることを論じる。これにより、彼岸で実現される定めにあった道德性が、神の理念と共に此の世に「降下」した道德性に変容していることを呈示する。

こうして本稿では、『実践理性批判』から『宗教論』に至る過程において、カントが神の理念の「降下」をもたらし、その宗教哲学の道德的意義が顕れる場を此の世に移行させていることを提起する。そして神の理念を「降下」させた意図の根底にある、カントが晩年に逢着した宗教思想の特性についても推しはかってみたい。

第一節 Beispiel 概念の変遷：神の子の「模範」という理念の成立

ドイツ語の Beispiel は「実例」という意味の他、「模範」という使い方もなされる。そしてカントにおけるこの Beispiel という語の二義性の示すニュアンスは、いわゆる三批判書の時期から『宗教論』にかけて変遷がみられる。

まず三批判書の時期に書かれた『道徳形而上学の基礎づけ』（1785年）（以下、『基礎づけ』と略す）では次のような形で Beispiel の二義性が登場する。

「実例(Beispiel)はただ励ましのために役立ち、[道徳]法則が命じることの
実行可能性を疑いないものとし、実践的規則がもっと一般的な形で表
現することを目にみえる(anschaulich)形にするが、しかし決して理性の
内にあるその真の原型をなおざりにして、実例を模範とすることは許さ
れない(Bispiele---koennen aber niemals berechtigen---sich nach
Beispielen zu richten)⁽²⁾」（『基礎づけ』IV,409）

ここで最初に出てくる Beispiel は経験的世界での「行い」の「実例」という意味で使用される。この「実例」は実践上の「ただ励まし」として、「実行可能性」を「目にみえる」ようにさせるという経験的なものである。しかしかかる「実例」を、上記引用で後発的に出てくる Beispiel の「模範」という意味に解することは「許されない」。なぜならば「実例」は、「模範」のように「道徳性の概念を提供することはできない」(IV,408)からである。ここでカントは Beispiel というひとつの語の“もとに”(bei)“戯れ”(spielen)つつ、その二義的ニュアンスを強調している。

そして続く『実践理性批判』でも上記の Beispiel を「実例」と解する使用法は踏襲される。但しその二義的なニュアンスはそれほど強調されていない。むしろ「実例」は経験上の他者の「行い」を通して、その尊敬すべきふるまいという“経験的な「模範」”に同期化している。カントは次のように述べる。

「彼[の行い]という実例(Beispiel)が私に[道徳]法則をつきつけ--(中略)--
-私はこの法則の遵守が、したがってこの法則の実行可能性が、行い
(That)によって証明されていることを見出す」（『実践理性批判』V,77）

このように「実例」は、他者の経験的かつ「模範」的な「行い」によって事後的に道徳法則の「実行可能性」を「証明」するものである。具体的には

他者の尊敬すべき「行い」の「模範」的な「実例」を目の当たりにした者には、その他者への尊敬の感情が惹起される。この文脈における限りでは、**Beispiel** は「実例」と「模範」のふたつの意味は重なりあっているようにもみえる。但し「実例」に依る「模範」的なものはあくまでも経験的なものとどまり、最終的には「実例」そのものに回収されてしまう。なぜならばその **Beispiel** の性質は、道徳法則の「実行可能性」を「目にみえるように」(V,77) するものである限り、経験的な「実例」以外のものになることができないからである。逆にいえばそれは、「目にみえる」ことのできないような「客観的な道徳法則の根拠付けには役立たない」(V,76) ののである。

ところが上記二著作に対し、より後年の著作である『宗教論』では **Beispiel** の使用法が変化する。その変化をもたらすものは「神の子」という理念である。この「神の子」とは「道徳的完全性」(VI,60) という道徳的理念が、「原像 (Urbild)」(VI,61) として形象化されたものである。さらにこの理念はその「降下」の様相が、(前二著作とは逆に)「目にみえない仕方 (unsichtbarerweise) で降りてきた」(VI,82) と表現されている。つまりこれはあくまでも非感性的な徴表的主体なのである。そしてかかる神の子という徴表的主体の行為を、カントは (再び) **Beispiel** という形で説明する。

「[人は道徳的心構えを意識するならば]あくまでも[神の子の]原像に従うであろうし、忠実なまねびにより、あくまでも[神の子の]模範 (**Beispiel**) に相似であり続ける⁽³⁾」(『宗教論』VI,62)

この文意からも明らかなように、ここでの **Beispiel** は前述の単なる「実例」のような経験的なものではない。むしろそのもうひとつの用法である「模範」として、カントの文脈上で厳密に解されるべきである。なぜならばそれは、神の子の「道徳性の完全な規則に適ったふるまい (Verhaltens) という理念」(VI,64) であるからである。その「模範」の理念は決して経験的世界の「目にみえる」「実例」には顕れない。換言すれば、「模範」とは非感性的かつ理念的な神の子の「ふるまい」という道徳徴表であり、単に感性的で可視的な人間の「ふるまい」としての経験的「実例」ではないのである。

カントはさらに **Beispiel** が「実例」と「模範」に分かれた場合の二義性について、以下のように決定的に区別して説明する。

「[神の子の]理念を私たちの原型 (Vorbild) とするのに経験の実例 (**Beispiels der Erfahrung**) は必要なく、この理念は立派な原型として私

たちの理性に含まれている」(『宗教論』VI,62)

「人間は[神の子の]理念の模範 (Beispiel)を正しく述べるはずであり、
[神の子の]原像はそのために常に理念の内にあり続ける」(『宗教論』
VI,63)

このように Beispiel の二義性は『宗教論』においては、先の『基礎づけ』とは正反対の方向で言われる。ここでは、単なる経験上の Beispiel としての「目にみえる」「実例」は理念にとっては不要である一方で、神の子の Beispiel = 「模範」という理念は「目にみえない」「原型」として「理性に含まれている」のである。

こうして Beispiel の使用法を変化させたカントの意図が明らかになる。その意図は(『実践理性批判』では感性界での「ふるまい」であった)「実例」を、(『宗教論』では)「模範」に“格上げ”することにより、神の子の非感性的な「ふるまい」を道徳的理念として確保することである。そしてかかる「模範」は、道徳徴表として此の世で全ての人間に共有されることになる。なぜならば(「実例」としての Beispiel ではなく)、神の子の「ふるまい」たる「模範」としての Beispiel がそのまま人間の「理性の内に原型としてあり」、全ての人間はその「模範を正しく述べる」からである。

ではカントは「模範」と「実例」を対比させることで、いかなる宗教哲学上の価値を訴えているのであろうか。それを考察する為には、(「実例」ではなく)神の子の「模範」が呈示する善悪の価値を見極める必要がある。次節では、こうした点について「判定」という価値判断の概念を通して吟味する。

第二節 「判定」様式の特化：神による善の「知性的」確定

カントは『宗教論』のなかで、「根本悪」(Radikale Böse)という概念を登場させる。この根本悪とは「動機を格率に採用するに際して、動機の道徳的秩序を転倒する」(VI,36)という悪である。その転倒とは「自己愛の動機を、そしてその傾向性を、道徳法則遵守の為の制約にしてしまう」(VI,36)ことである。そしてかかる悪は「人間性の内に根を張っており」(VI,32)、「人間の力で根絶することはできない」(VI,37)。カントはそうした根本悪の起源については以下のように説明する。

「経験によっては、決して法則との関係においてみた自由な選択意志の

最上格率の内なる悪の根[根本悪]を暴けない。これは可想的行い(intelligibele That)であるので、一切の経験に先立っているのである」(『宗教論』VI,39n)

「この行いの時間起源(Zeitursprunge)は問えず、むしろ理性起源(Vernunftursprunge)を問わなくてはならない」(『宗教論』VI,41)

ここで「時間起源」とはあくまでも経験の時間的先行性の内にのみある発生源であり、他方で「理性起源」とはそうした先行性には依らずに突如として理性により開始される序開である。そして前節の文脈を引き継いでいえば、根本悪とは感性的な「行い」に関わる先行的「実例」としての「時間起源」の悪ではない。たしかに個々の悪い「行い」は経験内の「実例」となり得るが、しかしそれを惹き起こす「悪の根」たる根本悪の起源は経験的先行性の内にはない。それはむしろ「可想的行い」として「一切の経験に先立ち」、時間上の先行性に支配されない「自由な選択意志」に依る「理性起源」の悪なのである⁽⁴⁾。それゆえに根本悪は経験上の感性的な作用に関わりながらも、その「時間起源は問えない」。つまりそれは経験的「実例」とはならない。

また他方では、(根本悪とは正反対の極をなす)道徳的理念もまた「一切の経験に先立つ」「可想的」なものである。そしてそれは「可想的」である一方で、同時に(根本悪とは異なり)「模範」にもなり得る。但し「可想的」である限りにおいての道徳的理念の身分は根本悪と同等であり、以下のように同じ「知性的判定」に属するといわれる。

「人間の純粋な知性的判定(intellektuelle Beurtheilung)には、善・悪の中間者排除の原則が根底になくてはならない」(『宗教論』VI,39n)

「知性的」とは、カント哲学の文脈に則れば、非感性的認識のあり方である。これに対し、(根本悪について)「可想的」といわれたのは非感性的対象のあり方である⁽⁵⁾。ここでのカントの意図は、「(知性的判定)」という認識の対象となる「可想的」対象は、「(時間起源)の」「中間者を排除」し、「(理性起源)の」「善・悪」の両極的二者に限定する点にある。その二者をさらに特定すれば、(非感性的な)道徳的理念と根本悪である。かかる対象の限定によって善悪という「可想的」対象の価値判断が、「(経験的判定)から区別された」「知性的判定」に特化されるようになる。

但しこの「善・悪」の両極以外の「中間者」に関しては次のように説明される。

「可感的行い(sensibler That) (現実のなすこと・なさざること) に基づく経験的判定(empirische Beurtheilung)の場合には[善・悪の]両極の中間者が存在する」(『宗教論』VI,39n)

このように「中間者」とは、「可感的」(かつ経験的)な「行い」であり、「実行可能性」を示す「目にみえる」「実例」にもなり得るものである。そして、かかる「中間者」の「行い」を判定するあり方が「経験的判定」である。この判定はしかし、「現象における人間の道徳性の判定に過ぎない」(VI,39n)といわれる。換言すればこの「経験的判定」は、「(「時間起源」の)経験上の「実例」として間接的に「現象における道徳性」に関わることはできようが、「目にみえない」(「理性起源」の)「善・悪の両極」を直接的に(かつ「知性的」に)判定することはできないのである。

そして『宗教論』では、こうした知性と経験の両判定のコントラストを、「漸次的改革」と「心構えの革命」の対比として次のように描いている。

「道徳的に善い(神に気に入られる)人間になることは--(中略)--漸次的改革(allmaehlige Reform)によっては引き起こされないのであって、むしろ人間における心構えの革命(Revolution in der Gesinnung) (心構えの聖性という格率への移行)によって引き起こされなくてはならず、その人が新たな人間となれるのは、新たな創造によるかのような一種の再生(Wiedergeburt)と心情の変化とによってなのである」(『宗教論』VI,47)

「漸次的改革」とは経験上の「実例」の「行い」としての改善を積み重ねていくことである。しかしそれだけではまだ「道徳的善」として「神に気に入られる」ことはできない。「行い」のなかで経験的「実例」をいくら積み重ねても、心構えが「再生」される見込みが無い為である。こうした「中間者」は、「(「知性的判定」としてではなく)「現象における」「時間起源」の「経験的判定」として処理されるに過ぎない。

そこでカントは、「(「時間起源」の経験世界における「漸次的改革」だけではなく)「理性起源」の「心構えの革命」を導入する。それは、「心構え」において道徳的理念が(共に「理性起源」の「可想的」存在者として「両極」である)根本悪との闘いに勝利することを指す。この事態が「革命」と呼ばれる根拠は、人間が神の子の「模範」に従い、その心構えの方向を根本悪か

ら道徳的理念に逆転（革命）させることにある。そしてかかる「革命」の結果、人間の「道徳的善」が神による「知性的判定」を通じて確定される。またこれをうけ、「革命」を成し遂げた人間は「新たな人間」として「再生」し、「神に気に入られる」ようになるのである。

もっともこうした思想は一見、悪しき「厳格主義」に陥るものであるとして、カントに対する批判の扉を開くようにもみえる。「厳格主義」では道徳法則の（“べき”という）「形式」に適った、義務に基づくことのみが善の（知性的）判定の対象として特定される。その限りではたしかに“厳格”である。しかしカントへの批判的観点からは、「実質」たる感性的要素が混入するもの（「中間者」）は、たとえ他者への慈愛のようなものであっても、義務の前では完全に引き下がざるをえないと強調される。そして批判者たちはこうした悪しき完全な「厳格主義」においては、義務（「形式」）が慈愛（「実質」）を完全に排除する結果にもなりかねないとカントを難詰する⁽⁶⁾。ところがカントはかかる（想定的な）烙印を巧みに回避する。彼は「心構えの革命」は「漸次的改革」という永続的努力にもなり得るとし、最終的には後者にも肯定的な評価を与えている（VI,48）。なぜならば義務の“厳格な”「形式」に依り「革命」を起こした人間は、同時に感性的領域で生きる者でもあり、「革命」後でも「実質」的な慈愛行為を要求されるからである。ここでカントは（慈愛を完全に排除するという）完全な「厳格主義」の悪しきレッテルを（結果的に）退けつつ、「知性的判定」の本来の“厳格な”「形式」的あり方も確保している。但しその確保の為に、「心構えの革命」が本質的に先行し、「漸次的改革」はあくまでもそれに後続するという構造が堅守されなければならない⁽⁷⁾。

こうした『宗教論』での一連の論述から、神による「知性的判定」こそが（神の子の「模範」を媒介にした）人間の善の価値を確定させることが明らかになる。ではカントはかかる価値判定のあり方により、どのような宗教哲学上の意義を訴求しようとしたのであろうか。次節では「無限の進行」という道徳的求道概念について『実践理性批判』と『宗教論』それぞれにおける位置づけを比較することで、カントの真意を探っていく。

第三節 「進行」の道の着地：神と共に「降下」した道徳性

カントの宗教哲学の根底にあるものは、「理性信仰」(Vernunftglaube)と呼ばれるあり方である。カントは『実践理性批判』のなかで「理性信仰」とは、神の現存を道徳法則の対象である最高善の可能性として、人間理性の内に「想

定」するものと定義する。しかし、このような理性信仰を実践する道のりは険しい。ここでカントが「理性信仰」を「想定」と表現する意図は、此の世界ではその求道は完結しないとみているからである。それ故その有り様は『実践理性批判』においては、以下のように「無限の進行」と言われる。

「心構えが道徳法則に完全に適合することが最高善の最上の条件である。
--(中略)--この適合はかの完全な適合への無限に進む進行の内にのみ見出される」(『実践理性批判』V,122)

この「道徳法則への適合」を目指す心構えの「無限の進行」は、「この生を超えてどこまでも続いていくことを希望する」(V,126)こととされる。それは此の世の個体の死によって終息せず、来世にまで継続するものである。つまり此の世では道徳性は完結しないのである。そして神と不死を「要請」することにより、道徳性の完結を来世に委ねることが『実践理性批判』における「理性信仰」の前提とされている。

他方でカントは『宗教論』においては、これとはやや様相の異なる見解を示す。心構えの「無限の進行」は、途上で根本悪により必ず挫折するというのである。カントは『宗教論』のなかでこれを「行い」に関連づけて次のように強調する。

「私たちが自らの内に実現すべき善と、離脱しなければならない[根本]悪との隔たりは無限であり、その限りで行いに関しては、すなわち生き方が[道徳]法則の聖性に適合していることに関しては、この隔たりには時間のなかでは追いつけない」(『宗教論』VI,66)

ここでの「行い」は「時間起源」の経験的なものに過ぎない。またそれは常に根本悪につきまといわれる。ゆえに我々は「生き方」を改善しようとしても、そうした「行い」の積み重ねである「漸次的改革」だけでは根本悪から「離脱」できず、「道徳法則の聖性の適合には時間のなかでは追いつけない」。こうした人間の様子をカントは「どこまでいっても欠陥のあるものとどまる」(VI,67)とも表現する。その限りでは、その「道徳法則への適合」を目指す「無限の進行」は不毛なようにもみえる。

ところが全く驚くべきことに、同じ『宗教論』のなかでカントはさらに態度を180度転回させる。カントは、「欠陥」があり頓挫する「無限の進行」の新たな容貌を以下のように描き出し、別の可能性を呈示する。

「人間はたえず欠陥があるにも関わらず、現存在がどの時点で中断されることになるろうとも、おおむね神に気に入られると期待できる」(『宗教論』VI,67)

これは「無限の進行」が根本悪に陥り、「欠陥」を抱えたまま此の世の途上で「中断」しても、神には「おおむね気に入られる」というかなり楽観的な見方である。そしてこれは『実践理性批判』での道德法則への適合を此の世では諦め来世に託するあり方とは、明らかに異なる。

はたしてこの言明は整合的であり得るのであるだろうか。実はカントはその成立の根拠は、心構えの「超感性」性にあるという。

「[無限の]進行は、超感性的心構えから導き出されるので、この心構えに関して聖なる[道德]法則への適合性を目指す無限への前進は、人の心を知る神により、その純粋な知性的直観(intellectuelle Anschauung)において、行いの点でも、ひとつの完成した全体(ein vollendetes Ganze)として判定される」(『宗教論』VI,67)

「無限の進行」が(「欠陥」があるにも関わらず)「完成した全体として判定される」というその根拠は、心構えの「超感性」性にある。人間の心構えは「超感性」的であるからこそ、「模範」という「理性起源」の「超感性的」で「目にみえない」理念とつながることができる。人間の心構えは、その「模範」に「心構えの革命」を以て応答する。かかる応答に対して「人の心を知る神」がさらに人間に与える判定のあり方こそ、「知性的直観」を通した「知性的判定」である。そしてその判定結果が善である限りは、たとえ「時間起源」では未完であっても、「理性起源」では「可想的」な「ひとつの完成した全体」となるのである。

たしかに人間は半面では、感性的存在者でもある限りにおいて、「時間起源」の経験的「実例」の「行い」のもつ感性的「欠陥」を免れることはできない。しかし他方では「理性起源」の「超感性的」存在者として、神の子の「模範」に従い(感性的なものを優先させる)根本悪に打ち克ち、「心構えの革命」を起こすことができる。その道德的心構えが、「道德的善」という「ひとつの完成した全体」として神から「知性的に判定」され、「気に入られる」。そしてそのことにより、「行い」の「欠陥」もまた補われるのである。

またその「欠陥」の補われ方に関しては、「系列」の「総体性」との関係に

において説明される。カントは次のようにいう。

「[道徳的]心構えは無限へと継続的に接近していくこの系列の総体性 (Totalität dieser Reihe)を代表するものである」(『宗教論』VI,67n)

ここでの「系列」とは、道徳法則との適合への「無限の進行」の道であり、「時間起源」の「行い」である。そして「理性起源」の道徳的心構えが、その「系列の総体性」を「代表する」(vertreten)。なぜならばその心構えは、神から「理性起源」の「ひとつの完成した全体」として瞬時に「知性的に直観/判定」される限り、「時間起源」の「系列」の途上での「欠陥」を瞬時に補うからである。すなわち、たとえ「行い」が「系列」の全道程を経験的に踏破しなくても、道徳的心構えは「系列の総体性」をいまここで(瞬時に)理性的に「代表」するのである。

さらにこれは『実践理性批判』で描かれるような、無限の「系列」としての来世での道徳法則への「適合」という「想定」ではない。逆にこの事態は「系列」の途上という、此の世での出来事であり、かつ、そうでなくてはならない。なぜならばここでのカントの狙いは、あえて人間に(「系列」の途上である)此の世において「欠陥」をもたせることにあるからである。此の世においてのみ、カントは人間に(此の世に「降下」した)神の子のもとに「心構えの革命」を起こさせ、「系列の総体性」を「代表」させることを可能にする。さらにその上で彼は、神をして「代表」の結果を「知性的に判定」させ、此の世での善の価値を確定させるのである⁽⁸⁾。

本稿では上述のような神の子の「模範」を通じた此の世での善の価値実現こそが、カントが意図的に『宗教論』に持ち込んだ(『実践理性批判』とは異なった)「理性信仰」のあり方であると考ええる。ここで『実践理性批判』と『宗教論』の宗教哲学上の意義の差異が鮮明になる。両者ともに、経験的行いという「漸次的改革」的な「進行」に関し、道徳性の実現の余地がないことで一致する。しかしそこから「進行」の道がふたつに分かれる。第一の『実践理性批判』の道は、此の世での道徳法則との適合を断念し、神を「要請」して、来世での適合を期待して続行する「進行」である。これに対して第二の『宗教論』の道は、「降下」した神の子と「心構えの革命」を導入することで、此の世における限りでの道徳性の実現を企図する「進行」である。こうしてカントにおける『実践理性批判』から『宗教論』への思想の移りゆきは、来世から此の世の理念への神の理念の「降下」による理性信仰の形態の移行として説明され得る。すなわちカントの理性信仰の意義は、『実践理性批判』

においては来世に向けた道德性の実現であったが、『宗教論』では神の子の理念と共に此の世に「降下」した道德性の獲得に移行しているのである。

結語

以上のようにカントにおける宗教的「進行」のメインストリームは、来世から此の世へ「降下」している。ここでこれまでの流れを遡行することで、カント晩年の宗教思想の特質を考察してみたい。

まず、こうした「降下」の意義を確保するには、「道德的善」という価値の実現が此の世で認められなくてはならない。その価値判定は、「経験的判定」ではなく「知性的判定」に特化されなくてはならない。しかし『実践理性批判』では、道德法則との最終的な「適合」は「要請」として来世に持ち越され、此の世で「知性的に判定」されることはない。そこでカントは『宗教論』において「心構えの革命」というモデルを構想し、此の世での根本悪からの回復の契機を発生させる。そして神の子の「模範」は根本悪に陥った人間の此の世で「再生」を支え、また神は「知性的判定」により「再生」を「新たな人間」の「道德的善」として認めるのである。

さらにその善の判定基準の設定に際しては、神の子の理念が道德徴表として人間に共有される必要がある。その徴表は人間にとって「模範」的な善の「ふるまい」でなくてはならない。同時にまた、それは『実践理性批判』でみられたような経験的「実例」としての感性的な「ふるまい」であってはならない。「実例」では「心構えの革命」は起こらないからである。そこでカントは *Beispiel* の二義性に着目する。彼は『宗教論』において「実例」としての *Beispiel* を、「模範」としての *Beispiel* に意図的に“格上げ”させることにより、神の子の理念という道德徴表の確保に成功する。そしてかかる徴表により、「心構えの革命」を通じて此の世における善の判定基準を呈示したのである。

このような『実践理性批判』から『宗教論』に至る概念装置の組み立て（組み換え）に際しては、まず人間が「理性起源」の根本悪（の克服）を通して（こそ）理性的に神に歩み寄るという契機がみてとられよう。そしてカントがこれに施した措置とは、上記のような概念上の“格上げ”を行い、人間を神の子において神に近づけることであった。そしてこれは逆に、神が神の子として人間に接近する契機をも与える。これらの概念設定によりはじめて、神の「降下」への準備が整えられたといえることができる。

こうして本稿では神の理念の「降下」の意義は、此の世の人間から神への歩み寄りに対し、此の世で神から人間への応答を与えることにありと考える。その応答の内容は、根本悪による挫折をテコにすることでのみ与えられる「再生」の機会である。そしてここでのカントには、挫折からの「再生」という人間の上昇面を強調することで、神から人間に対する下降的反応を何とか引き出したいという強い意欲がうかがえる。その意味ではカントは、神を彼岸から人間の住む此の世に理念として「降下」させたというよりもむしろ、“ひきずり降ろした”といえよう。こうした点を鑑みるとカント晩年の宗教思想には、この世界においてこそ神との近しい関わりをもつという人間のあり方を認めることができるのではないだろうか。

【凡例】

カントのテキストからの引用はアカデミー版により、その該当巻はローマ数字若しくはアルファベットで示した。引用の該当頁は巻の表記と併せてアラビア数字にて()内で示した。引用内の[]は筆者による補いであり、また傍点は筆者による付与である。さらにテキスト引用に際し、筆者が省略した部分は--(中略)--と表記した。翻訳は理想社全集版、岩波書店全集版、以文社版ほかを参照した。

【註】

- (1) 本稿では「此の世」という語をいわゆる現象界ではなく、可想界として、但し理念が（死後ではなく）いま人間と共に存在する世界という意味に特定して用いる。
- (2) この箇所につき『基礎づけ』の邦訳の大半（岩波文庫版(1976)、中公バックス版(1979)、以文社版(1989)、岩波書店版カント全集(2000)）がふたつの *Beispiel* を「実例を範とすることは許されない」といったニュアンスで訳し分けている。本稿の引用でもこれらを参考にした。
- (3) 『宗教論』の邦訳では、理想社版カント全集第9巻(1974)は *Beispiel* を一貫して「実例」と訳している。他方、岩波書店版カント全集第10巻(2000)では文脈に応じて「模範」と「実例」を（神の子に関わる場合を「模範」、関わらない場合を「実例」として）訳し分ける。本稿では本論にて述べる理由により、岩波書店版の解釈による訳語を採用する。
- (4) Beck(1960)は「自由意志が、その自発性の行使において、道徳法則と相容

れない格率に基づいて行為する場合、それは道徳的悪を行っている」と述べる(p.205)。根本悪が「自由な選択意志の内にある理性起源」である根拠はこうした点にあると思われる。

(5) 『純粹理性批判』では「知性的(intellektuell)であるとか感覺的(sensitive)であるとかは、認識だけのこと」であるのに対し「客観だけが可想的(intelligibel)ないし可感的(sensibel)と呼ばれなければならない」(B,312f)とされ、知性的なものは認識に関わり、可想的なものは対象に関わるという区別がみられる。

(6) Paton(1947)はかかる「厳格主義」というカントへの批判には、道徳的格率の適用に際して「活動の余地」(play-room)を認めることにより(本稿とはやや異なった観点から)カント倫理学枠内での対応が可能であると考えている(p.194)。

(7) Palmquist(2015)は「心構えの革命」と「漸次的改革」は同一の徳のふたつの見方にすぎないという見解を示す(p.130)。また Allison(1990)は「革命」は「程度問題」(a matter of degree)にすぎず、理想に接近しようとする永続的努力(「改革」)の方が大切であるとする(p.170)。しかしこれらの説は本稿の立場とは異なる。

(8) Wood(1970)は(無限の進行の途上でも)道徳的完全性と「等価」(equivalent)な心構えの神聖性が実現されるが、それは神の「恩寵」(grace)に基づくと述べる(p.242)。そしてこの見解は『宗教論』全体の流れとも合致する。但し「恩寵」が「代表」とどのような連関を持つのかという論点については、カントの「贖罪」概念への接続可能性をも睨みつつ、筆者の今後の研究課題としたい。

【文献表】

(一次文献)

Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Koeniglich Preusslischen Akademie der Wissenschaften.

(二次文献)

Allison, Henry, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990.

Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant's Critique of Pratical Reason*, The University of Chicago, 1960.

Palmquist, Stephen R., *Comprehensive Commentary on Kant's Religion*

Within the Bounds of Bare Reason, Wiley-Blackwell, 2015.

Paton, H.J., *The Categorical Imperative, A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson, London, 1947.

Wood, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1970.