

# カントのイエス論

## —『宗教論』第2部の理解のために—

氷 見 潔

- I 第2部の位置付け及びその特徴的性格
- II 人格化された善の理念——第1章aの解釈
- III 善の理念の客観的实在性——第1章bの解釈

### I 第2部の位置付け及びその特徴的性格

『宗教論』を構成している四部を、カントは、当初宗教を主題とする一連の論文として、既に彼と関係あった雑誌『ベルリン月刊誌 Berlinische Monatsschrift』に逐次掲載するつもりであった。そして彼は、フリードリッヒ・ヴィルヘルム二世の治下にあった、当時のプロイセンの政策に従って、掲載にあたっては当局の検閲を受けたうえで出版許可 Imprimatur を得るべきであると考えた。とはいっても、それは、彼が検閲という制度そのものの正当性を認めていたということの意味してはいない。K・フォールレンダーも述べているとおり、<sup>(1)</sup>『ベルリン月刊誌』は、その頃プロイセンの勢力圏外であったイエーナで印刷されていたのであるから、同誌に掲載する論文をプロイセン国家当局の検閲に供することは、決して法律的に必須の要件ではなかった。それを知りながらカントが敢えて検閲を受けようとしたのは、いわば密輸業者的振る舞いをして検閲を回避しながら見かけだけ大胆な意見を吐いているにすぎないといった印象を、人々に与えたくなかったからにほかならない。彼は決して裏からコッソリ手を廻すような真似はしないで、あくまで一個の哲学思想家として、正堂堂国家権力と渡り合うということを通して、自らの思想を世に問うてゆきたいと考えたのである。

まず、1792年2月、カントは「人間本性の内における根源悪について」と題する最初の論文——『宗教論』の第1部「善の原理と並ぶ悪の原理の

内住について」にあたる——の原稿を雑誌編集者に送って、出版許可申請の手続きを依頼した。原稿はやがて道徳論を専門とする上級評定官ヒルマーなる人物によって検閲されることとなったが、彼はすぐに出版許可を与えたので、論文は同誌の同年4月号に掲載されたのである。

ところが、続いて同年6月、二番目の論文——『宗教論』第2部「人間に対する支配をめぐる善の原理と悪の原理との闘い」にあたる——の原稿が、前回と同様の手順でヒルマーのもとに提出されたとき、事態は一変した。この検閲官は、今度は論文の内容が聖書神学に関わっていると判断したために、それを神学者ヘルメスなる人物と一緒に検閲し、その結果、それは聖書神学の内容を侵害している、というヘルメスの意見に従って、印刷不許可の決定を下したのである。カントの論文を何とかして刊行したいと考える編集者は、その決定に抗議して種々努力したのであるが、一向に効果はあがらず、ここに論文の逐次掲載というカントの計画は暗礁に乗り上げた形となった。同年7月30日には、彼は、原稿を自分の手元に返してくれるよう、編集者に頼んでいる。

このような経過にも、カントは決してめげることにはなかった。既に第一論文を発表してしまっている以上、それに続く一連の論文を読者に公開しないままにしておくということを、彼は著述家として決して望まなかったし、何よりも彼は、理性の限界内において宗教の問題を自由に論ずるといふ哲学者固有の権利を主張することにおいて、明

確な態度をとることを欲した。そこで彼は、意を決して、既載の第一論文と問題の第二論文、さらにはこれに続いて掲載されることになる筈であった第三、第四論文を合わせて単行本として刊行することをめざし、今度は大学の専門学部に鑑定を仰ぐことにしたのである。そして、フォルレンダーの述べる通り、結局はイエーナ大学哲学部の是認を得て、書物は1793年、ケーニヒスベルクにおいて刊行された。こうして『宗教論』が世に出るに至ったのである。

しかし、言論出版に対する統制政策の厳しい中でこういう書物を公にしたということによって、カントは、当然のごとく当局の睨むところとなった。翌1794年、彼は国王命令によって宗教に関する意見発表を禁止され、また『宗教論』の大学における教科書としての使用も禁じられてしまう。この禁令は、1797年にフリードリッヒ・ヴィルヘルムⅡ世が死去したことによって解かれることになるのであるが、結果的に数年間のことであったとはいえ、齢まさに七十にさしかかりつつあった老哲にとって、このような形での国家権力の干渉は、さぞ屈辱的と感じられたことであろう。しかし、彼に対する同情もさることながら、私たちとしては、晩年の彼が宗教に関する所説をめぐって国家的・教会的権力と衝突せざるを得なかったという事実こそ、近世思想史を理解するうえでの大きな重要性を認めずにはいられないのである。成程事件がこのように顕著な経過を辿ったのは、直接的には当時のプロイセン国家の政策の特殊性によっている。しかしその一層普遍的な背景を成しているものは、自律的な理性的主体性の躍進とこれを抑圧しようとする伝統的権威の反動的力という、近世思想史を貫く根本的対立関係であるといつてよいであろう。

以上の経緯を念頭において『宗教論』を読み進んでゆくとき、私たちは、第1部を読み終えて第2部にさしかかる際に、ある特別の感慨を禁じ得ないのである。第2部の始まりとともに、私たちはいわばいよいよ本格的に「問題作」としての『宗教論』の論述範囲に踏み入るのである。ここから後の部分は、92年の時点では「検閲不合格」であった。宗教論が一冊の書として世に出たからは、おそらくはまたその部分の論述が直接的に問題視されて、カントは露骨な抑圧を蒙ることになっ

たのである。私たちとしては、上述のとおり、彼がそのような目にあったという事実こそ彼の近代性の証を認め、かつこれを積極的に評価したいと考えているので、第2部以降を解釈するにあたっては特に彼の所説の中から既成の教会的権威を揺るがさずにはおかないような要素を取り出して、それについて考察を加えてゆくことにしたいと思う。就中、問題の発端となった第2部については、その論述が如何なる意味において聖書神学を侵害するものと判定されざるを得なかったのであるかということ、詳細に検討してみる必要性を感じている。

では一体何故、92年の検閲で、最初の論文つまり『宗教論』第1部だけは、ともかく出版許可を得ることができたのであろうか。この論文を検閲したとき、ヒルマーは、それは思考及び探求の能力のある学者向きのものであって一般の読者が読んでわかるようなものではなからう、との所見を述べている。そのことによって明らかなように、論文の専門的・哲学的にして非通俗的な体裁が、検閲官の心を何よりもよく安んじてくれたのである。確かに、私たちも『宗教論』第1部を読んでみて感ずるとおり、その論述内容は、人間本性の内における悪の内住を明らかにしようとする、相当高度の人間存在論的な性格のものである。従ってそれを一通り理解するためには、前以て哲学的用語法にある程度親しんでいる必要がある。ましてそれをカントの哲学思想の発展のなかに的確に位置付けて捉えようとするならば、彼の批判哲学についての相当の知識が必要とされるであろう。だからヒルマーの安心は一応尤もなものであったに違いない。そのうえにまた、一見彼はその論述によって恰もキリスト教的人間観の根幹を成す原罪論に哲学的な裏付けを与えようとしているかの如くであり、かつ悪の根源性の認識からついには従来の理性の自律の立場を放棄して、超越的な恩寵による救済の道を模索しつつあるかの如くである。つまり、今日でも或る人々が好んでそう理解したがるように、カントはここで教会公認のキリスト教的真理の内へ帰入しようとしているかのように見えるのである。このことも間違いなく検閲官の心証を良くする効果を発揮した。教会の正統的教義に合致しようとする傾向を有していると思われされる以上、その論文に出版許可を与えること

は彼にとって容易であった筈である。但し、精読してみれば気づくことであるが、本当はこの論文においてもカントはキリスト教の教義に対してそれほど従順だったわけではない。それどころかむしろそれに対する鋭い批判をも提起していたのである。例えば彼は、原罪の教義における罪惡遺傳(Erbsünde)の表象を「きわめて不適當 ungeschicklichst」と評して、根源惡の概念を徹底して神話性から洗い浄めようとしていた。そしてまた、彼は、最終的な結論においても決して理性の自律を放棄してまで恩寵に縋ろうなどとはしていない。却って根源惡の根強さとの対決を経てもなお変わる事のない道德律の尊嚴性への信賴の念を表明して、あくまでも理性の自律によって根源惡を克服する道を見出だそうとする姿勢を示してさえたのである。私たちがそういうことまで考えに入れたうえで感想を申し述べるとすれば、実は検閲官ヒルマーの態度は甘かったのである。しかしながら、上述のような点までもカントの論述からの確に読み取るためには、それこそ相当に高度の哲学的素養が前提されねばならない。だから、一般読者層に直接的影響を与えそうにないからという理由付けによっている限り、出版許可を与えたことにおいて彼が誤っていたとはやっぱり言えないということになる。

これと比べてみた場合、二番目の論文つまり『宗教論』第2部は、確かに趣を異にしている。ここではカントは、前の論文の帰結に基づいて、理性の自律を堅持しつつ根源惡を克服しようとする姿勢を、最初から明確に打ち出してくる。そして、理性固有の道德的善の原理が如何にして人間存在に対する支配権をめぐる悪の原理と闘い、かつ勝利への道を見出だしてゆこうとするかという、その様子をできるだけ具体的かつ平明に描き示そうとする。その脈絡の中で彼は、イエス・キリスト論とか奇蹟、恩寵さらには臨終懺悔といった伝統的な教會的信仰の骨格を成す事柄が、実践理性の見地からどのように把握し直され評価され得るのかということ、明快に論じているのである。それはすなわち、教會的信仰において教義・実践の両面にわたり広く一般に親しまれている内容を、理性独自の規準に照らしてその有意義性如何に関して厳しく吟味検討するということにほかならない。このような試みは、教會の伝統的權威

にとってきわめて好ましくないものである。既成權威の側にある者は、その一般的効果を何としても未然に防止しなくてはならない。その意味で、ヒルマーが聖書神学専門の同僚の所見を恃んでこの論文に出版不許可の処置を下したということは、彼の立場ではまことに適切であった。

だが私たちとしては、カントがそのように教會的信仰の具体的内容にまで立ち入って哲学的理性の批判力を存分に発揮しようとしたというところにこそ、重要な積極的意味を認めずにはいられない。伝統的な教會的信仰の教義及び実践様式に対して、あくまで理性の規準に則って批判的考察を加え、そこから真理内容を合理的解釈を通して引き出し、他方単なる神話的表象や迷信の類をば切り捨ててゆくといった、徹底的な取捨選択の態度を貫くということは、哲学の立場にとって本来必須なのである。哲学の側のこうした態度が既成の教會的權威に依存する人々を挑発し、そこに緊張が醸し出されるということも、また当然の成り行きである。まさに旧來の權威・権力と陰しい緊張關係に立つということこそ、真正の哲学思想に相応しいのだ。こういう考え方から、私たちは、この『宗教論』第2部におけるカントが、イエス・キリスト論をはじめとする伝統的信仰の内容を、どのように批判的に解釈しつつ撰取しようとし、かつその際如何なる点で教會の正統的解釈と衝突せざるをえなかったのかということ、以下においてできるだけ詳細に見てゆきたいと思う。

## II 人格化された善の理念——第1章aの解釈

第1部においてカントは、人間性に内住する根源惡を明らかに示しながらも、なおかつそれを理性の自律によって克服しようとする方向を打ち出していた。従って彼にとっては、人間における道德性の成立は、理性の定立する善の原理と人間の内に根強く存在する悪の原理との間の、人間存在の支配をめぐる熾烈な闘争を通してしか描き示され得ないということになる。哲学史上、ちょうどそのような仕方で道德というものを捉えた先例としては、ストア学派の哲学者たちがいる。そこでカントは、第2部の論述の始めにあたって、彼らの道德説にいわば表敬的に言及し、かつそれと自らの立場との異同を明らかにしようとしているのである。

それによってみるならば、ストアの哲学者たちは、道徳の原理を人間本性すなわち理性の完全な自由という概念から導き出したので、道徳性の実現のためには自然的傾向性との徹底的な闘争が必要であると考え、かつその認識を「徳」(Tugend, 羅 virtus = 「勇気、勇敢さ Mut, Tapferkeit」の意味を含む) という標語によって言い表わした。しかし、この点において確かに勇敢であった彼らも、実は闘う相手を誤認していた。というのは、彼らは、自然的傾向性そのものを「悪」と見做し、これを道徳性にとっての敵であると考えてしまったのである。だが、自然的傾向性は、成程道徳性とは異質なものではあるが、決してそれ自体として直ちに悪なのではない。むしろそれは適切に制御されて全体としての調和を与えられるときには、幸福という一種の善をもたらす要因ともなり得るのである。従って、それは本来それだけで積極的に道徳性に敵対するような性質を持っているのではないし、またそれを根絶してしまおうというような態度は、有害無益なのである。そういうわけで、ストアの哲学者たちの道徳的努力は、正しい成果をもたらすことはできなかったのである。本当の意味で道徳性の敵となる悪の原理は、積極的に道徳律に背反するような力を持っている筈であり、かつそれは、自然的傾向性のように誰の意識にとっても顕わな表面的性質のものではなくて、不可視的かつ内面的な仕方で人間の心を墮落させるような性質のものである筈なのである。

以上のような議論を通してカントが何を言わんとしているのかということ、私たちは困難なく理解できると思う。すなわち彼は、第1部において、悪への傾向によって規定された人間の心の状態として、(1)脆弱性 Gebrechlichkeit, (2)不純性 Unlauterkeit, (3)性悪性 Börsartigkeit の三者を示し、それらのうちでも特に最後のものについての説明に力を注いでいた。「性悪性」とは、動機づけにおける道徳的秩序を転倒させて、感覚的・経験的な動機の方を道徳律よりも尊重し、前者を主とし後者を従とするような仕方で格率を構成する心の性質のことである。だから、それはまた「墮落性 Verderbtheit」とか「転倒性 Verkehrtheit」とも言われていたのである。彼は今、そうした第1部での論述を踏まえて、自然的傾向性を直ちに悪と見做すストア的見解の皮相性を指摘し、

かつ本当の意味での悪は動機づけの秩序を転倒させて自然的傾向性を満足させようとするような心術の有り様にこそ存するのである、と主張しようとしているのである。つまりストア学派は、「自由」ということを専ら自然的傾向性からの独立として捉え、かつそこから道徳の原理を導き出そうとしているので、自由の実現を阻害する要因としての自然的傾向性を道徳性の敵と解し、これに対する闘争を放棄してしまう人間の怠慢から道徳上の違反行為が生じてくるといった考えに留まっている。これに反し、カントの考えでは、人間的自由とはあくまで、選択意志 Willkür の行使という形をとっているのではなくてはならない。従ってそれは、一方においては道徳律を格率に取り入れる道徳的自由として、善の原理の実現に寄与する可能性をも持っているのであるが、他方においてはまた、性悪性を発揮して悪の原理の実現に奉仕する可能性をも持っているのである。だから彼が道徳的善悪の対立を語る場合、それはまさにこうした自由そのものの含む根本的分裂に基づくものとして捉えられているわけである。それ故、彼の論述においては、善悪両原理の間の闘争は、互いに対等の積極性を以て否定し合う両者が人間存在をその自由意志の根底から全面的に支配することをもくろんで対決するといった種類のものになってこざるを得ないのである。

さて、このように人間的自由が善悪の対立にどこまでも付きまとわれていて、両原理の不断の闘争の場となっているとするならば、道徳性を完全に実現している人間性 Menschheit としての善の原理の純粋な在り方というものは、人間の経験的現実の中には決して与えられることはない。しかしながらそれはいわば実践理性の純粋本質を表示しているのであるから、そのような内容を表象するということは、人間理性にとって勿論必然的なのである。従ってカントの用語法によるならば、それはひとつの「理念 Idee」であるということになる。カント哲学にあっては、「理念」とは概して理性の形成する概念のことであって、その内容は完全性、純粋性、全体性等を特徴としている。だから経験的・感覚的な現実の内には、それに十分に適合する対象は見出だされ得ないのであるが、それでいてそれは理性自身の根本的要求に由来しているのである以上、決して空虚な観念などでは

なく、現実に対する統制的な効力において、いわば規範的必然性を有しているのである。今の場合も、善の原理の純粹な在り方は、実践理性の本質の表現として、經驗的現実に対して超越的でありながらも、各人の実践がそれへの合致をめざすべきであるところの究極の目標となるわけである。

ところで、カントはまた、理念にある種の特別な変態形態とでも言うべきものをも認めている。それは、理念の内容として表象される諸性質が一つの個体において集約的に具現されてくるような形態なのであり、彼はこれを「個体における理念 Idee in individuo」或いは、「具体的なものにおける理念 Idee in concreto」としての「理想 Ideal」と名付けている。上述の通り理念の内容は本来理性の本質に由来している以上、一義的にして全く明瞭なのであるから、そのうえさらに「理想」という形態が考えられるということには論理的には必然性はないように思われる。しかしながら、人間の有限な認識能力にとってみれば、理念の呈示する諸内容は如何にも高尚で把握を絶している。従ってそれがせめても一つの個体において集約的に表現されるということは、理解を容易ならしむるうえでかなりの効果を発揮するに違いない。カントもそういう点に「理想」というものの意義を認めようとしているように見える。彼は既に『純粹理性批判』においては、「最も実在的な存在者」とか「絶対に必然的な存在者」としての「神」を、純粹理性の理想として取り扱っていた。今もまた彼は当然、善の原理の純粹な在り方という理念に対応する理想の存立を示そうとしている。しかも今の場合、理念の内容は円満な「人間性」を表現しているのであるから、それが個体或いは具体的なものにおいて集約的に具現されてくるというとき、その個体乃至具体的なものは「人格 Person」という存在様式をもつのでなくてはならない。つまり理想は、「人格化された理念 personifizierte Idee」という形をとって、一個の人間像として与えられるということになる。それがイエス・キリストの存在の根本的意味なのだ、カントは解しているのである。

では、このように善の原理の理想として、人類にとって範と仰がれるべきイエス・キリストの、福音書に記述されている生涯を、カントは概略どのような具合にまとめて把握しているのだろうか。

か。その点を私たちは次の論述から知ることができるであろう。

「神の御意に適う人間性の（従って、欲求と傾向性とに依存する世界内的存在者において可能な限りの道徳的完全性の）理想を、私たちは次のような一個の人間の理念のもとにおいてしか考えてみることができない、すなわち、すべての人間的義務を自ら実行しつつ同時にまた教説と実例とによって善を可能な限り最大限自らの周りに普及させることをのみならず、また最大の誘惑にあってもおかつ世界の最善のため及び自分の敵たちのためにすらあらゆる苦痛を最も恥辱的な死に至るまで引き受けることをも、喜んでするような一個の人間の。」<sup>(2)</sup>

ここで、カントは、イエスの生涯の内容として、(1)善の実践、(2)教示・垂範、(3)誘惑を退けての受難、という三つの事柄を示しているのである。それらのうち前二者については全く説明の必要もない。しかし最後の点に関しては、一体何故に善の原理の具現たる者がわざわざそのような大きな苦難を堪え忍ばなくてはならなかったのかということが、さらに問われて然るべきであろう。それに対するカントの答えは次のようなものである。

「何故ならば、人間が道徳的心術の類の力の程度と強さを理解することができるのは、その力を妨害と闘いつつあるものとして、かつ最大限の攻撃を受けながらもなお耐えて勝つものとして思い描く場合以外にはないからである。」<sup>(3)</sup>

つまり、人間的自由というものは現実においては所詮善悪の闘争の場である。だから善の原理が自らの決定的優越性を人間たちにとって理解可能な仕方ですすめようとするならば、それは先ず以て相手方の最大限の攻撃を受け止めてこれを堪え忍び、しかも最終的にはこれに打ち勝ってみせるという経過をとる以外にない。そこにイエスの「受難」の必然性が存するというわけである。カントは、さすがに「復活」の教義に触れることはここでは遠慮しているのであるが、勿論、「最も恥辱的な死」に至るまでも相手の攻撃を甘受し、しかも最終的にはこれを克服するという捉え方のうちには、何らかの意味で——おそらくは或る象徴的な意味で——「復活」を認めるということが含まれていると見てよいであろう。

さらにまた、カントはここで、伝統的な信仰上

の呼称である「神の子」についても、独自の観点からの解釈を示している。それによるならば、純粹な善の原理の理念は現実の人間にとっては全く超越的なものであって、私たち人間は自分たちの本性が如何にしてそれを受容し得るのかということすら知り得ない。だからこの理念が一個の人間において具体的な形態をとったと聞いた場合、私たちとしては、それは人間が本性上の悪を払い捨てて理念の領域にまで高まったということによって起こったとは到底考えがたい。むしろ善の原理の方がいわば天から降るような仕方ではわざわざ人間性を纏うに至ったのであると理解するのが妥当である。その意味でイエス・キリストは「神の子」と呼ばれる理由があり、かつ彼における善の原理の人格化は、神の子の「降下 Erniedrigung」の状態と見做されるべきなのである。私たちは、このように人間の形姿を纏った神の子への信頼（信仰 Glauben）の念を抱きつつ、これに範を仰ぎこれに誠実に倣って自らの心術の改善に心がけるということによって、「神の御意に適うに値する」人間に、すなわち道徳的な価値を認められるような人間になるということを期待し得るのであるといえよう。

こうしてカントは、イエスの神格性の表現として伝統的に非常な重要性を持ち続けてきたこの呼称に、哲学的思考の側から認可を与えているといえる。しかしこういう態度こそ、教会的信仰の何よりも忌み嫌うところのものである。何故なら、教会的キリスト教の教義では「神の子」の呼称には如何なる哲学的解釈も許容されるべきではないからである。その教義は、新約聖書中のパウロ書簡及びヨハネ福音書に淵源しているのであるが、それによれば、神子キリストはまさに神の独り子として、創造の時から既に存在していたのであり、時満ちるに及んで贖罪のために地上に派遣されてナザレの大工の子の姿をとったというのである。つまり教会公認の理解では、イエス・キリストの神子性とは全く文字通りにして実質的な意味の事柄であって、人々は一切の理性的詮索を抜きにしてそれをひたすら信ずべきなのである。カントはこの禁を犯して、そこに哲学的解釈を堂々と持ち込んだ。この解釈によれば、明らかにイエスの神子性は単なる比喩的な意味のものに転化してしまう。「イエスは神の子である」といわれる場合に、

この「神の子」なる呼称は、いわば一つの隠喩 Metapher にすぎない、とカントは論じているに等しいのである。

### Ⅲ 善の理念の客観的実在性——第1章bの解釈

善の理念の客観的実在性とは、善の原理がその純粹な在り方において歴史的世界の内で現に働いているという、その事実性のことである。それを私たち人間は一体如何にして確信し得るのであるか。この点に関するカントの考えは、次の論述に見られるとおりに明瞭なものである。

「この理念は実践的關係における実在性を完全に自分自身の内に持っている。何故ならそれは私たちの道徳立法的理性の内に存しているからである。私たちはそれに適っているべきであり、従ってまたそうすることができるのである。」<sup>(4)</sup>

つまり善の原理は、理性の自己立法に基づく道徳律による動機づけという仕方において、私たちの内なる意志規定根拠として確かに存在する。道徳律の意識は既に『実践理性批判』において「理性の事実」として特徴づけられていたのであるが、まさにこの事実性がそのまま善の理念の実践的關係における実在性を証し示している。その意味において道徳律は、私たちにとって善の理念の模範 Vorbild としての効力を持っているといえるのである。

勿論、専ら理念に関する事柄である以上、その実在性を理論的認識の対象として論じようとする試みには全く意味が認められない。すなわち、善の理念が道徳律という形をとって私たちの意識に現われてきてしかも他の動機よりも強力であり得るといったことがそもそも如何にして可能であるかという、その根拠を問うて見たところで無駄であるし、或いはまた何らかの経験的对象においてそのことの十全な例証を見出だそうとすることにも、全く成果は見込まれない。そのようなことは無関係に、道徳律が厳格な意味で私たちに当為義務を課するという、まさにそのことによって善の理念の実践的意味での実在性は十分に明示されているのである。実践の領域においてはあくまで「汝為すべきが故に為し能う」という、いわば「当為即現実」の命題が妥当するのである。

さらにまたカントは、そのような「模範」としての道徳律による善の理念の実在性の確認という

ことに加えて、「範例 Beispiel」によるその例示ということをも認めている。彼の論じているところによれば、道徳律は、その普遍的法則性の形式に格率を合致させるよう、私たち人間に常に厳格に命令する。換言すれば、私たち人間には、どこまでも自らの心術を改善してゆくということが道徳律によって課せられているのである。そこで私たち不完全な人間としては、善き心術をその教えや行動によって端的に表わし示してくれている優れた人格の実例に接してこれに範を仰ぎたいと願わざるを得ない。そうした願望に応ずるものとして、歴史上の範例が存するのである。宗教や道徳の領域において古来「聖者」と呼ばれている人々がそれにあたるのであり、就中その最高の例として福音書の聖者つまりイエス・キリストが存在する。ここに見られる「模範」と「範例」との関係についてのカントの捉え方は前述の「理念」と「理想」との関係についてのそれに、ほぼ対応していると解されてよい。すなわち、道徳律は善の理念の純粋な在り方そのものであり、従ってまたその「原像 Urbild」とも呼ばれ得るのであるが、この道徳律の命ずるところが一義的に明瞭である以上、これを以て善の理念の客観的実在性は十分に証明されている。換言すれば、実践理性は道徳律を示すことによって、善の理念の実在性ということに関して論理的には完全に自己充足的なのである。しかし人間一般の不完全性を顧慮した場合、理念の含むところの内容が個別的な人格において具備された形で示されてくるということに少なからぬ意味がある。何故なら、そうして「範例」が与えられたことによって、はじめて私たちの心術改善の努力のために方向が明示され、私たちはそれに対する模倣（まねび）という仕方で自らの道徳的実践を具体化してゆくことができるからである。その限り、聖者といわれる人々を尊ぶに吝かではないというのが、カントの立場であるといつてよいであろう。

しかし問題は、教会の信仰においてこれら聖者たちの事績に多くの奇蹟 Wunder が結び付けられているという点に存する。とりわけ最高の聖者について語る福音書は華々しい奇蹟物語に満ちている。思うに、善悪両原理の対立抗争に捕われた普通の人間の視点から、範例における善の原理の純粋な実現を確認したいという、その願望が強い

あまりに、つい聖者たちの行動において超自然的かつ不可思議な力の加護があったとの想定に至らずにいられないのであろう。そのような奇蹟信仰に対するカントの批判的態度は、次の論述に見られるとおり断固たるものである。

「しかしながら、或る一個の人間を、かの理念に一致しているそういう模倣のための範例として承認せんがために、自分が見えているところのものよりも多くのものを、すなわち全く非の打ち所がないばかりか望み得る限り功績の多い行状よりも多くのものを、要求するような者は、つまり例えば、それ以上になおこの人間によってか或いはこの人間のために引き起こされたに違いないであろうところの奇蹟を、資格認定のために要求するような者は、同時にこのことによって自分の道徳的不信仰を、すなわち徳に対する信頼の欠如を白状しているのである。この欠如を、奇蹟による証明に基づく信仰（それは単に歴史的なものである）が補充することはできない。」<sup>(5)</sup>

つまりカントの言わんとするところによれば、私たちが或る人間を聖者と認めてこれに自らの実践における範を仰ごうとする場合、私たちは彼の行状を直接・間接に見聞し観察してそこから道徳律に合致する優れた心術を推測することができさえすれば、それでも十分とすべきなのである。このことに満足せず、善の原理が彼において超自然的な仕方働いていたという事実を、彼の聖者性の承認のために不可欠の要件として求めようとするならば、それは私たち自身の道徳的性質の欠如を暴露すること以外の何ものでもないというわけである。こうした議論は、一応奇蹟信仰一般を対象とするという体裁をとってはいるけれども、根本的には勿論これによって私たちの福音書解釈の仕方とイエス・キリスト観とに対して決定的な問題提起がなされているものと解されねばなるまい。カントの論による限り、私たちは、福音書の中に描かれているイエスの説教と行動とのうちに、専ら彼の優れた道徳的心術を読み取って彼を範と仰ぐまねびの態度を確立することに努めるべきであって、決してそれ以上のことを福音書から期待すべきではない。教會的信仰の伝統に属する人々が福音書中の諸々の奇蹟物語を文字通りに事実と解し、かつその事実性のうえにイエス・キリストに対する信頼と敬愛との念を根拠付けるとい



ことを以て信仰の不可欠要件と思い込んでいるのであれば、それは道徳的見地からする限り却って彼らの「不信仰」を示していることになるのである。

とはいえ、カントは、奇蹟を総じて有害無益と決め付けて、頭から排斥してかかっているというわけでもない。奇蹟そのものについてのより一般的な考察を、彼は第2部の末尾に付された「一般的註」と題する章においてあらためて行なっているのであるが、その論述から見るならば、彼はそれでも歴史上の或る段階における一定程度の効用を、奇蹟に認めているのである。その点を確認するために、私たちは先ず同章の冒頭を成している次の一節に注目してみたい。

「もしも一つの道徳的宗教（それは教義と戒律との内にはなく、あらゆる人間的義務を神的命令として遵守する心術の内に設定されねばならない）が創設されるべきであるとするならば、その場合、歴史がその創始と結びつけるところのすべての奇蹟が、奇蹟に対する信仰一般をついにはそれ自体無用のものとしてしまうのではなくてはならない。」<sup>(6)</sup>

この文は、「奇蹟が奇蹟に対する信仰を無用にしてしまう」という、一見カントにしてはめずらしい弁証法的な構成をとっているのであるが、私たちは、その主語としての「奇蹟」の方に「歴史が道徳的宗教の創始と結びつけるところの」といった限定が付されているという点に気をつけねばならない。つまり、或る一個の道徳的宗教——カントはキリスト教を本質的にはそういうものと見做している——が創唱されて歴史的世界の中に出現してくる場合、そこには前提として既に一定の古代社会が存立している。この社会においては因習的な教義や儀礼・戒律を内容とする宗教が支配しており、かつその権威付けとして奇蹟が絶大な力を発揮しているのが常である。道徳的宗教がこうした旧来の宗教の有り様を終結せしめて自らそれにとって代わらんがためには、人間の通常の思考様式を顧慮して、自らもまた取りあえず一層強力な奇蹟によって権威の装いを纏う必要があるだろうし、また自らの革命的在り方の側に人々の心を引きつけんがために、自らを神の摂理の究極目的の古くからの予兆 Vorbild の成就と称するということも必要であろう。そのようなわけで、道徳的

宗教といえどもその創始期においては奇蹟を伴い、いわばそれによって飾り立てられるということは不可避であるし、かつそのことには確かに効果が認められるのである。しかしながら、そのような仕方では道徳的宗教が旧来の奇蹟信仰を一旦駆逐してしまっただけならば、必然的に今度は、それが持ち込んできたところの新しい奇蹟に対する信仰も不要と化し、排除されてゆくことになる。何故ならば、道徳的宗教とはその純粹本質においてはあくまで理性が各人の内面に顕示するところの道徳律及びこれに対応する義務意識に根拠付けられるべきものであるが故に、その原理が確立した後においては、心術の向上と結びつかない奇蹟信仰はもはや無用の長物であるばかりか、却ってそういうものが神の御意に適う秘訣であるかの如くに言い立てられることの有害さが厳しく警戒されねばならないからである。

およそ以上のような議論を通して、カントは福音書中の諸奇蹟物語に対する態度を明確に打ち出しているといつてよいであろう。彼にとっては、それらの物語は総じて、イエスの道徳的教説が古代ユダヤ社会の状況下で人々の心を捉えてゆかんがために纏ったところの装いであり飾りであるにすぎない。特に前述の通り、彼は道徳的宗教が新たに持ち込んできたところの奇蹟と結びつけて「神の摂理の究極目的の古くからの予兆の成就」といった意味のことを語っているのであるが、私たちとしては、その表現によって終末観とかメシヤ待望とかのことが示唆されていると解することができるので、そこからイエスのメシヤ性に関する記述に対する彼の捉え方を窺い知ることができるのである。これを要するに、福音書を始めとする新約聖書諸書の中でイエスの神格性を証明する超自然的出来事とされているものは、悉く、道徳性に対して否定的な古代社会の蒙昧性に対処するために創始期のキリスト教が用いざるを得なかった方便なのであって、その有効性はとうに尽きてしまっている。だから私たちにとってはその点についての見極めが必要なのであって、それらの史実性・信憑性についての議論にはもはや何の意味もない、というのが、カントの見解なのである。彼のこの冷静な見解は、次の論述の中に集約されている。

「それ故、全世界に対して妥当する唯一の宗教



の教師の人格が神秘であり、彼の地上における顕現及びそれからの還滅が、そしてまた彼の活動的な生涯と受難とが、全くの奇蹟であり、いやそれどころかそれらすべての奇蹟を証明する筈の歴史そのものがまた一つの奇蹟（超自然的啓示）であるといったようなことがあるかもしれない。が、それなら私たちはそれら諸奇蹟を総じてそれらの価値のままにそっとしておくことができるし、それどころか、至るところ各人の心の中に消し去りがたく存在していて何ら奇蹟を必要としないような証拠に基づいて確証される教えを公に広めるのに役だった、その覆いに敬意を表するということもできる。但しそれは、この歴史的な情報の利用に関して、それを信じかつその信の念を告白するということがそれだけで私たちが神の御意に適う者となり得るための何ごとかであるといったようなことを、私たちが宗教上の信条にしなければ、の話であるが。」<sup>(7)</sup>

さて、ここで再び第1章bの論述に戻ってみるならば、そこにおいてカントが特に問題にしているのは、イエスに纏わる数多い奇蹟物語の中でも彼の生誕についてのそれなのである。福音書が記すところの、超自然的経過による生誕という出来事は、伝統的にイエスの神子性を端的に証明するものと見做され、特に中世カトリックにおいてはそれに基づいて聖母崇拜の習慣も形造られるに至った。カントの所属していたプロテスタント世界においては、聖母崇拜という様式こそ既に教会的信仰自身の否定し去るところとなっていたのであるが、イエスの超自然的生誕という福音書の記述自体は依然として信仰の根本的簡条を規定するものとして護持されていたのである。そういう状況下において、カントは、次に見られるとおおり、勇氣ある意見表明をしているのである。

「外的経験から求められ得る限りの、神の御意に適う人間（そういうものの原像は無論常に私たちの理性の内以外には求められ得ないのであるが）の範例を、教えと行状と受苦とを通して彼自身の姿において示してくれたような、そういう真に神的心術を抱いた人間が、或る時いわば天から降ったように地上に現われて来たにしても、そしてまたこの人間がこれらすべてのことを通して、測り知れぬほど大きな道徳的善を革命的に人類の内に生ぜしめたのであるにしても、それでも私たちが

彼において自然的に生み出された人間以外の者を想定するいわれはないのである（何故なら、この自然的に生み出された人間こそが、また自分自身の姿においてそういう範例を自ら示す義務があると感じるものなのだからである）。成程このことによって、彼がまたおそらくは超自然的に生み出された人間でもあり得ようということが、全く否認されてしまうというわけではないのだけれども。」<sup>(8)</sup>

最後にとって付けたような但し書き的文言に、教会的信仰に対する幾分の遠慮が窺われはするものの、この問題に対するカントの基本的見解は、ここに十分明瞭に示されているとよいであろう。彼にとって、イエスの「神子性」とは所詮比喩的意味におけるものでしかない。それに実質的な意味内容を持たせようとしてイエスの超自然的生誕の事実性を固執することなどは、彼の道徳的見地からすれば全く無意味なのである。というのも、もともと自然的に生み出され普通の人間性を備えた人間こそが、道徳的に実践しかつ他の人々にも範となるということの必要性を本当に感じ取ることができるのであり、かつそういう人間の教説や実践にしてこそ、他の人々がこれを模倣しようとする本気で考えることができるのだからである。もしもどうしてもイエスが超自然的な生まれ方をした「神子」であるというならば、その場合如何に彼が人間的形姿をとったとはいっても、彼の内における神性の圧倒的優勢は覆うべくもなく、そのために普通の人々の彼に対する模倣の意欲は決定的に鈍らざるを得ないであろう。道徳性にとってきわめて不都合なこの事態を、カントは次の論述によって明快に描き示している。

「というのも、かの神の御意に適う人間がちょうど私たちと同様の欲求と従ってまた苦悩と、自然的傾向性と従ってまた違反への誘惑とに付き纏われている限りにおいて、彼の本性が人間的であると考えられるにしても、しかしまた、意志の獲得されたのではなくて生れ乍らの不変不易の純粹性が彼に違反を全く可能ならしめなかったという限りにおいて、彼の本性が超人間的であると考えられるのならば、そのことによって自然的人間からの彼の隔たりはまたしても無限に大きくなってしまふので、かの神的人間は自然的人間に対してははや範例として掲げられ得ないということにな

ろう。自然的人間は次のように言うことであろう——私に全く神聖なる意志を与えよ、そうすれば悪へのあらゆる誘惑は私においてはひとりでの失敗に帰するであろう、或いはまた、私に、地上の短い生涯の後に自分は（かの神聖性の帰結として）天上の永遠の栄光に与るのであるという完全な内面的確信を与えよ、そうすれば私は全ての苦難を、それがどんなに重いものであろうとも、最も恥辱的な死に至るまで、進んでというのみならず歓喜の念をさえ以て引き受けるであろう、何故なら私は栄光に満ちた間近の結末を、この目<sup>(9)</sup>で見ているというわけなのだから、と。」

以上によって私たちは、カントが福音書をどのように読み、かつそこに登場するイエスについて

どのような像を心に描いていたのかということ、一通り理解することができる。彼は、福音書の記述から超自然的な仕方でイエスの神性を証明しようとするようなものを一切排除して、イエスを徹頭徹尾一個の人間として捉えようとしている。そのうえで彼は、イエスの一つ一つの行状に純粋な心術の発露を認め、自らの理性的主体としての自覚のもとに、イエスに対する模倣の立場を確立しようとしているのである。そして彼は、福音書の読解から私たち人間はそれ以上のこともそれ以下のことも期待すべきではない、と主張しようとしているように思われる。そこに私たちは、近世的理性人の矜持と慎みとを見る思いがするのである。

#### 注

(1) Vorländer, K., *Einleitung zu Kants Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, (PhB版), XLVII.

(2) *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (PhB版), S.64.

(3) *Ibid.*, S.64.

(4) *Ibid.*, S.65.

(5) *Ibid.*, S.65–66.

(6) *Ibid.*, S.92.

(7) *Ibid.*, S.93.

(8) *Ibid.*, S.66–67.

(9) *Ibid.*, S.67–68.