

# 『実践理性批判』と『オプス・ポストゥムム』の思想的異同 —人間と神の関係を考察する—

山形 泰之  
日本大学大学院総合社会情報研究科

## The ideological differences on *Critique of Practical Reason* and *Opus postumum*

—a study of the relationship between human beings and God—

YAMAGATA Yasuyuki  
Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

---

In this essay the author will consider how the relationship between human beings and God changes through Kant's discussion on *Critique of Practical Reason* and *Opus postumum*. Generally, when we discuss God, we tend to think its contents as religious. But God argued in *Critique of Practical Reason* is recognized as the means to support human beings' autonomy and to conduct us to the highest good. Can we regard such above mentioned thought as religious?

On the other hand, God done in *Opus postumum* is not concerned with the highest good and he appears to us directly. This way will be able to show us a concept of God away from the horizon of *Critique of Practical Reason*. What can Kant's new concept of God brings us?

Through this essay, I'd like to inspect the ideological differences about Kant's God concept and investigate Kant's religious thought in his late life.

---

### 1.はじめに

本論は、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<sup>1</sup>

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 (Frederich 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徳法則の要求の熟慮[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、彼は道徳法則の意識から、神の信仰へのより直接的[immediate]な推移を見出すことに関わるように思える<sup>2</sup>

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言えるであろう。筆者は、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ろうか。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。

## 2. 『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、『純粋理性批判』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、筆者は『実践理性批判』第二編「純粋実践理性の弁証論」にある次の一節を踏まえて議論を進めていきたい。

ある純粋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<sup>3</sup>

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

「純粋実践理性の分析論」の第七節「純粋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<sup>4</sup>

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を主張しているものと捉えることが可能である。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」<sup>5</sup>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であろう。こうした一見相反する人間像は、カントが『純粋理性批判』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、両義的存在としての人間は、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<sup>6</sup>

カントの論じる最高善思想は、道徳法則の遵守を念頭に置いている為<sup>7</sup>、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<sup>8</sup>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、本章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、純粹理性の実践的課題、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、すなわち幸福と道徳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しか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<sup>9</sup>

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た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。

## 3. 『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。筆者は中でもカントが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 Convolut)と第1束(Erstes Convolut)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。<sup>10</sup>

さて筆者は、『遺稿』が道徳法則を通じて、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章でも見たように『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。カントが道徳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の内在的な神へ

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、必然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。しかし人間の中には、自由な存在として道徳的／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<sup>11</sup>

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、無条件的に幸福の要件を明らかにする<sup>12</sup>

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、むしろ義務の概念（普遍的実践的原理としての）は人間理性の理想としての神の存在の概念に含まれる<sup>13</sup>

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<sup>14</sup>

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」<sup>15</sup>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<sup>16</sup>

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<sup>17</sup>

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<sup>18</sup>

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。筆者は、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するのである。

## (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<sup>19</sup>

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同じ力を持った神の命令としてある<sup>20</sup>

神の概念は理念であり、それは人間を正しいことの原理[Rechtsprincipien]に従って、最高の道徳的存在から道徳的存在に相応しいものとする。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<sup>21</sup>

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<sup>22</sup>

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に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<sup>23</sup>

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<sup>24</sup>

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<sup>25</sup>

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<sup>26</sup>

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ふ論理に基づいて、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<sup>27</sup>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。しかし筆者は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。

人間の気質の中には、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する<sup>28</sup>

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<sup>29</sup>

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]」<sup>30</sup>のような)を理解することができるのである。

ただし、本章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。筆者は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、筆者の恣意的な解釈によるものではなからうか。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、筆者自身の『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<sup>31</sup>

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、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 ob]<sup>32</sup>

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<sup>33</sup>

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、筆者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。

アディックス(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にのみ変わるのではなく、そこでは実践的・道徳的存在に関する問題は、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失われることはない<sup>34</sup>

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<sup>35</sup>

アディックスは、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する。そしてアディックスが神の内在化のみならず、内在化の枠組みには、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 Kniee beugen*]理念である」<sup>36</sup>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」があるとすれば[*Wenn das 'doch' geschieht*]、神の理性理念が屈めること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<sup>37</sup>

『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。<sup>38</sup>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。ここから筆者は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。

アディックスと同様に、『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、これまで筆者が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[*Postlatenlehre*]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[*für sich*]、自身

から[aus sich]存在するものとして現れる<sup>39</sup>

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、ある存在から出され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す」<sup>40</sup>を引きながら、「一文目は明らか。二文目は、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<sup>41</sup>」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、アディクセスと同じく『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は、名目上[angeblich]なお、神が存在するというのである<sup>42</sup>

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<sup>43</sup>

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れ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」<sup>44</sup>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、筆者は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るのである。

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<sup>45</sup>

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、一つの考えの中では、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<sup>46</sup>

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*]<sup>47</sup>

『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

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遥かに超える、新たな関係を構築する、と言えるのであろう。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れ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。

#### 4. 結びにかえて——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、私たちを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。そしてその威厳は他の全ての存在を支配する唯一の存在として感じる<sup>48</sup>

勿論、『実践理性批判』に於いても、最高善思想が私たちを宗教に導くような議論<sup>49</sup>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。<sup>50</sup>『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における宗教』（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、根源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（筆者は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。<sup>51</sup>

『オプス・ポストウム』からの引用は、アカデミー版カント全集(*Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin)からのものである。引用箇所については略号 Op のあとに巻号をローマ数字で、ページ数をアラビア数字にて付した。また、引用に於いて現代ドイツ語表記と異なっている単語があるが、原文の表記に従った。[ ]での挿入は、原書のままの挿入である。

<sup>1</sup> 武藤一雄『神学と宗教哲学の間』、創文社、1961年、21 ページ。

<sup>2</sup> Frederick Copleston, *HISTORY OF PHILOSOPHY* Volume VI, Search Press, 1960, P. 388.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix 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年、317 ページ。

<sup>4</sup> *ibid.* S. 41. 前掲訳書、165 ページ。

<sup>5</sup> *ibid.* S. 51. 前掲訳書、176 ページ。

<sup>6</sup> *ibid.* S. 149. 前掲訳書、284 ページ。

<sup>7</sup> 「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徳性」（*ibid.* S. 160. 前掲訳書、296 ページ。）

<sup>8</sup> 浄福については、*ibid.* S. 160. 前掲訳書、296 ページ、にて論じられている。

<sup>9</sup> *ibid.* S. 168. 前掲訳書、304 ページ。

<sup>10</sup> 筆者は『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（アプリアリな）純粹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)神の存在はアプリアリに、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）「アプリアリな概念からの総合的な認識の体系の秩序において（つまり超越論的哲学）、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神学の体系である。1.神とは何であるか、2.神はいるのか」（Op. XXI. S. 9）

<sup>11</sup> Op. XXII. S. 121.

<sup>12</sup> Op. XXII. S. 121.

<sup>13</sup> Op. XXII. S. 123.

<sup>14</sup> Op. XXI. S. 149. なお、本引用は Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Walter de Gruyter, 1990, S. 227 の「最高善の概念は（中略）二か所のみ」に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、「神と世界は、物の全てを含む。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言うよりむしろ主観的である。」とあり、筆者が引用した Op. XXI. S. 149. で論じられている最高善とは位相が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言ってよいのではないだろうか。

<sup>15</sup> Op. XXII. S. 123.

<sup>16</sup> Erich Adickes, *Kants Opus postumum*, Verlag von Reuter & Reichard, 1920. S. 801

<sup>17</sup> 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『純粹理性批判』註解（下）』（山本冬樹訳）、行路社、2001年、947-948 ページ。

<sup>18</sup> 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年、196 ページ。

<sup>19</sup> Op. XXII. S. 128.

<sup>20</sup> Op. XXII. S. 125.

<sup>21</sup> Op. XXII. S. 105.

<sup>22</sup> Op. XXI. S. 74.

<sup>23</sup> Op. XXII.S. 50.

<sup>24</sup> Op. XXII.S. 59.

<sup>25</sup> Op. XXI. S. 10.

<sup>26</sup> Op. XXI. S. 54.

<sup>27</sup> 聖アンセルムス『プロスロギオン』（長沢信寿訳）、岩波文庫、2006年、25-26 ページを参考にした。

<sup>28</sup> Op. XXII. S. 112.

<sup>29</sup> Op. XXI. S. 91.

<sup>30</sup> Op. XXII. S. 130.

<sup>31</sup> Op. XXI. S. 17.

<sup>32</sup> Op. XXI. S. 37.

<sup>33</sup> Op. XXII. S. 56.

<sup>34</sup> Erich Adickes, *Kants Opus postumum*, Verlag von Reuter & Reichard, 1920. S. 805.

<sup>35</sup> *ibid.* S. 809.

<sup>36</sup> Op. XXI. S. 143.

<sup>37</sup> Erich Adickes, *Kants Opus postumum*, Verlag von Reuter & Reichard, 1920. S. 805.

<sup>38</sup> 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。

<sup>39</sup> Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 1990, Walter de Gruyter, S. 269.

<sup>40</sup> Op. XXII. S.51.

<sup>41</sup> Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, 1990, Walter de Gruyter, S. 230.

<sup>42</sup> *ibid.* S. 231.

<sup>43</sup> *ibid.* S. 232.

<sup>44</sup> *ibid.* S. 243.

<sup>45</sup> Op. XXII. S. 130.

<sup>46</sup> Op. XXI. S. 144.

<sup>47</sup> Op. XXI. S. 145.

<sup>48</sup> Op. XXI. S. 101. なお、本引用は Reiner Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Walter de Gruyter, 1990, S. 252. を参考にした。

<sup>49</sup> 「このようにして道徳法則は、純粹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年、310 ページ。）

<sup>50</sup> 「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ふ希望もまた生ずるのである」(*ibid.*S.160. 前掲訳書、296ページ)この引用は、将来的な人間の幸福を信じるということを想起させる故に、宗教的ともとれるが、筆者は幸福の前提として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。

(Received:May 31,2016)

(Issued in internet Edition:July 1,2016)