

# カントの聖書解釈

——社会史的研究序説——

西 田 雅 弘

*τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδείς  
ἀγαθὸς εἰ μὴ εἰς ὁ θεός.*

## (一) 聖書解釈追跡の意義

『道徳形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』）の前半にイエスに言及した次のような箇所がある。

福音書の聖人ですら、聖人と認められる前に、まず道徳的完全性というわれわれの理想と比較されなければならない。彼は自分自身について次のようにも言っている。なぜ君たちは（君たちの目に見える）私を善いと言うのか。（君たちの目に見えない）神のほかには善い者（善の原型）はだれもいない。（IV, 408）<sup>(1)</sup>

ここで聖人の言葉とされているのは、「マルコによる福音書」10・18あるいは「ルカによる福音書」18・19のイエスの言葉である<sup>(2)</sup>。カントは、括弧内の言葉を補うことによって福音書の記述を自分流に解釈して見せているのである。しかし、『基礎づけ』ではこの箇所以降イエスへの言及は見いだされない。この箇所にだけ唐突にイエスが登場し、その後まったく影を潜めてしまうのはなぜなのだろうか。

### 1. イエスの登場と「道德の形而上学」

まず、前後の文脈を確認しておこう。「道德性を実例から借りてこようと思うときほど、道德性に対して誤った助言を与えることはあり得ないだろう。」この一文から始まる段落の中に上述の箇所がある。つまり、「実例」は道德性の最高原理を提供することができないのだ、という文脈の中でイエスが登場しているのである。この箇所でカントは福音書の神を「善の原型」として捉えようとしているが、この善の原型は「道德的完全性というわれわれの理想」にほかならない。つまり、福音書の神を道德的理想として解釈しようとするのである。そしてこのような解釈の下で、イエスは、目に見えない神によってわれわれのところに派遣された目に見える聖人として、この道德的理想の「実例」と見なされるのである。議論を先取りすることになるが、『宗教論』の中においても、イエスは「人間性の原型にふさわしい実例」(VI, 128)として描かれている。

要するに、道德性の最高原理を提供できるのは目に見えない「善の原型」だけであって、目に見える「実例」によってそういう原理が提供されると考えるのは誤りだ、というカント自身の主張を裏付けるものとしてイエスの言葉が取り上げられ、そのように解釈されるのである。福音書における神と聖人の関係を、道德的理想とその「実例」という関係において捉え直すところにカントの解釈のポイントがある。ところで、『基礎づけ』においてこの箇所以降でイエスがまったく影を潜めてしまうのはなぜなのだろうか。次に『基礎づけ』の全体の文脈を確認しておくことにしよう。

『基礎づけ』は文字通り「道德の形而上学」を基礎づけるために書かれたのであるが、カントはその論述の出発点を常識的な道德的認識に求めた。つまり、まず通常の道德的場面に注目して、そこにおける義務の意識に着目し、この義務の概念を分析することによって道德の原理を解明しようとしたのであった。ところで、カントの思索には独特な人間観が前提されている。つまり、人間はその意志を規定するものとして互いに対抗関係にある理性と感性をそなえているという人間観である。理性は理論的な能

力として単に推論の能力であるだけでなく、実践的な能力として意志を規定することもできる。もし理性以外の一切の影響を排除して理性だけが意志を規定したとすれば、そのような意志こそ「善意志」である。しかし、人間の意志は他方で常にこの理性と対抗関係にある傾向性や衝動の影響も受けているので、必ずしも理性による規定がそのまま意志の規定にはならない。意志をめぐるこのような状況を前提した上で、常識的な道徳的場面における義務の意識に着目すれば、「……すべきだ」という義務の意識がこの理性による強制の現れにはかならないことが容易に理解される。このようにして義務の意識の根拠、つまり道徳性の根拠が実践的な理性にあることがまず提示される。

ところで、われわれがカント倫理学を承認できるかどうかは、さしあたり以上の出発点を承認できるかどうか、すなわち、①道徳的現象として義務の意識に着目するだけで満足できるかどうか、②理性と感性の対抗関係を前提する人間観を受容できるかどうか、この2点にかかっていると言ってよい。

道徳性の根拠が実践的な理性にあることは、具体的な道徳的命法によっても確認できる。というのも、例えば「嘘をつくな」という命法は、その特性としてそれ以外の仕方ではあり得ない「絶対的必然性」とだれにでも例外なく当てはまる「普遍的妥当性」をそなえている、とカントには思われたからである。この必然性と普遍性の根拠になり得るものは理性を置いてほかにはあり得ない。カント倫理学は倫理学におけるアプリアリ主義の1つの典型であると言うことができる。

道徳性の根拠が実践的な理性にあること、このことはカントにとって疑いようのないことであった。したがって、道徳の原理の探求と確立のためには、まず理性以外の一切のものが排除されなければならない。道徳の原理は経験からはまったく得られないからである。そこで『基礎づけ』の論述は、経験的なものとアプリアリなものが曖昧なまま混在している常識的な道徳的認識から、経験的なものを一切捨象した純粹理性による道徳的認

識へ、すなわち「道徳の形而上学」へと移行行かなければならなかった。このような手法を採用することによって、カントは道徳の最高原理としての「自律の原理」をわれわれに提示して見せることができたし、また、常識的な道徳的認識に立脚しつつも人間に内在するアприオリな契機を抽出して見せることができたのである。『基礎づけ』においてイエスが登場するのは、このような「道徳の形而上学」へのまさにその途上においてであった。道徳的完全性の「実例」と見なされたイエスは、目に見える経験的なものとして、まさに捨象されるために登場していた。したがって、その後の論述において再び登場することはあり得なかったのである<sup>(3)</sup>。

## 2. イエスの再登場とその意義

さて、カントの聖書解釈を追跡する意義はいったいどこにあるのだろうか。それは「哲学の平易性 Populartät」の問題にかかわっている。確かにカントは道徳の原理の探求において初めからこの「哲学の平易性」にかかわることを強く拒絶した。カントにとって道徳の原理の問題は純粋な理性認識の問題だったからである。しかし、「道徳の教説をまず形而上学の上に基礎づけ、この教説が確定するとき、その後に平易性によってそれを普及する」(IV, 409) ことについては、それを「真の哲学的平易性」と呼び、非常に賞賛すべきことであると見ている。『基礎づけ』においては道徳の原理の問題だけが分離されて独立に取り扱われるが、その『基礎づけ』においてすでに『基礎づけ』以降の展望が見通されているのである。道徳の原理の確立の後に、カントは再びその倫理的思索の出発点であった常識的な道徳的認識の世界へと戻って来る。カント倫理学のアприオリ主義は、あくまでもこの常識的な道徳的認識の世界に立脚している。その限りで「アイデアの翼で純粋悟性という真空の彼方へと飛び去った」(B, 8f.) プラトンとは一線を画さなければならない。再び戻ってきたこの常識的な道徳的認識の世界において、道徳の教説の普及のために道徳的完全性の「実例」としてイエスが再び登場することになる。「実例」が提示されるこ

とによってわれわれは道徳法則の命令が実行可能なのだということを確信できるし、また、抽象的な実践的規則を直観的に理解することができる。「実例」としてのイエスはわれわれを励まして道徳的行為へと喚起するのである。このような積極的な意義を賦与されて、イエスは『宗教論』および『学部の争い』において再び登場して来るのである。

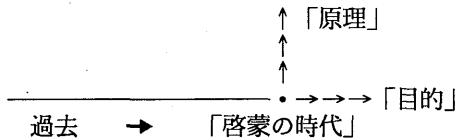
ところで、カントの倫理的思索が立脚していた常識的な道徳的認識の世界は、実際のところ、18世紀の、つまりいわゆる「啓蒙の時代」のプロイセン社会にほかならなかった。それは、すでに「啓蒙」されたきわめて少数の知識人とこれから「啓蒙」を必要とする大多数の無知な民衆とによって構成された社会であった。つまり、知識のある人間とない人間が二極的に分裂し、知識のあるなしが人間関係の1つの基軸になっている社会であった<sup>(4)</sup>。このような時代的社会的状況の中で、道徳の教説の普及のために、カントは福音書のイエスを道徳的完全性の「実例」としてもちだしているのである。したがって、カントの聖書解釈を追跡することによって、その解釈の前提としてカントがこの社会的人間関係の基軸をどのように捉えていたかが解明されることになるだろう。本稿の着眼はまさにこの点にある。本稿の試みはカント倫理学にけるアプリアリ主義成立の社会史的解明に糸口を与えることになるだろう<sup>(5)</sup>。

## (二)「宗教」の概念

「私は信仰の場所を得るために知識を終結させなければならなかった」(B, XXX)。いつも引き合いに出されるこのカントの言葉から、日曜日ごとに礼拝のために教会にかよう信心深いキリスト教徒の姿を連想するのはまったくの誤りである。カントの聖書解釈の追跡に先立って、われわれはまずカントにおける「宗教」の概念を確認しておく必要がある。それは現在のわれわれが抱く「宗教」とはかけ離れたものだからである。

ところで、『宗教論』の第一版の序文でカントは、道徳法則にかなって

採用される格率の必然的結果としての「目的」に対して、道徳がある必然的關係をもつことを認めている。そしてその理由として「目的關係が一切なければ人間のうちにはいかなる意志規定もまったく生じ得ない」こと、「意志規定が何らの結果ももたないことはあり得ない」ことをあげ、「この目的がないと意志は自分自身を満足させることができない」(VI, 4) とまで述べている。カントのこのような発言は、『宗教論』が『基礎づけ』とは明らかに異なった方法によって論述されていることを示すものである。『基礎づけ』では道徳的行為の「原理」に焦点が絞られ、「どのように行為するか」が問われた。そしてカントは経験的なものを、つまり時間の世界を捨象することによって行為の論理を抽象して見せたのであった。これに対して『宗教論』では、道徳的行為の「目的」に目が向けられ、「何を目指して行為するか」が問われることになる。このことは、『宗教論』の論述が『基礎づけ』の出発点であった時間の世界に再び立ち帰り、そこにおいて立論されていることを示している。『宗教論』の理解のためにはこのような方法的な差異がまず理解されなければならない。なお、両者の關係は次のような図式によって示すことができるだろう。過去から「啓蒙の時代」へ、つまりカントにとっての現在へと至る時間軸を水平方向にとることにすれば、『基礎づけ』の探求は、その現在においてこの時間軸に垂直な方向に、そして『宗教論』の論述はこの時間軸の延長方向にそれぞれ向いているのである。



### 1. カントの歴史観

さて、行為の論理から時間の世界へ、すなわち歴史の世界へと目を転じた際に、まずカントの視野に捉えられたのは「悪」の問題であった。「世

界が悪い状態にあるということは、歴史とともに古くからの嘆きである」(VI, 19)。このことをカントはまず率直に認めなければならなかった。これが『宗教論』の出発点である。以下これに続く議論の展開を概観することにしよう。

カントは人間本性のうちに「悪への性癖」(VI, 28)があることを認めざるを得なかったが、しかし、また同時に人間本性のうちに「善への根源的素質」(VI, 26)があることに気が付いていた。前章で見たように、理性による意志規定には常に傾向性および衝動による対抗が伴い、それゆえそれは強制として、つまり義務の意識としてわれわれに自覚されるのであった。しかし、傾向性および衝動そのものが悪と見なされるのではない。理性の規定(道徳法則)が傾向性および衝動の規定(自己愛)の最高の条件であるという従属関係が逆転するところから悪が生じるのである。「動機の道徳的秩序を転倒する」(VI, 36)ことこそが悪なのである。したがって、善への根源的素質を回復することは、一度失われたものを再び獲得することではなくて、この道徳的秩序を回復することにほかならない。それゆえに、道徳的に善い人間になるためには、「不動の決意」によって格率の根拠を逆転させること、すなわち「心情における革命」(VI, 47)が必要なのである。しかしながら、このような革命ははたしてわれわれ人間の力によって実現可能であろうか。発想の転換が必要になる。つまり、われわれ人間は「悪から善への絶えざる前進の途上にある」(VI, 48)と捉え直すのである。道徳的に善い人間になるということは、われわれ人間にとっては「いっそう善い人間に至る絶えざる努力」として、つまり「悪への性癖の漸進的な改革」(ibid.)として捉えるほかない。「善い人間の实例」(ibid.)が効力を発揮するのは、まさにこのような「努力」の過程においてなのである。そしてカントはこの「漸進的な改革」の行き着く先に、「徳の旗」の下に成立する人間の結合体としての「倫理的公共体 *ein ethisches gemeinsames Wesen*」(VI, 94)を描いて見せるのである。

カントの議論の展開は3つの段階にまとめることができる。①道徳的秩

序の転倒、②善への根源的素質の回復、③倫理的公共体の完成。これはカントの歴史観を端的に示すものである。

## 2. 道徳的宗教

ところで、『宗教論』では道徳的行為の「目的」に目が向けられ、「何を目指して行為するか」が問われていた。それは、一言で言えば、義務とそれに応じた幸福との一致としての「最高善」である。しかし、この最高善を人間の力によって実現することは不可能である。それが可能であるためには、われわれはより高次の神聖で全能な存在者を想定せざるを得ない。ここで特に注意されなければならないことは、そのような存在者が理性によって想定された「理念」であること、そして「この理念は道徳から生じるのであって、道徳の基礎ではない」(VI, 5)ということである。人間の義務を、そのようにして想定された神の命令として遵守しようとする心情から「道徳的宗教」(VI, 84)が生じる。「最高善」の概念を介して「道徳は不可避免的に宗教へと至る」(VI, 6)ことになるのである。

このことから明らかであるように、カントにおける「宗教」は道徳のために理性によって想定されたものであり、それ独自の意味をもつものではない。このような「宗教」の概念は、その後、シュライエルマッハーによって批判されることになる。シュライエルマッハーは、宗教を哲学にも道徳にも依存しない独自のものであると捉え、啓蒙の思想は宗教を誤解していたと主張する<sup>(6)</sup>。議論を先取りして言えば、カントにとって「宗教」とは、道徳的理想の実現のために為されるわれわれの意志的行為そのものにほかならないのである。

## 3. 宗教信仰と教会信仰

さて、この「道徳的宗教」は『宗教論』の第三論文において「宗教信仰」と言い換えられ「教会信仰」に対置される。「宗教信仰」が「道徳」に基礎を置くのに対して、「教会信仰」は「啓示」に基礎を置く。両者の決定



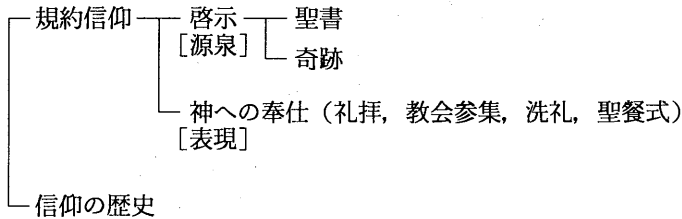
的な差異は、前者がいわば「義務だから神的だ」と発想するのに対して、後者は「神的だから義務だ」と発想する、その発想の差異に端的に現れていると見ることができる。カントにとって「道徳的」とは「理性的」にはほかならないので、前者は、理性に基づくという意味で「理性信仰」とも呼ばれる。これに対して「啓示」は「歴史的」であるので、後者は「歴史信仰」とも呼ばれる。「歴史信仰」としての「教会信仰」は、目に見える「規約的 *statutarisch*」な要素を含み、それを遵守することによって「救済」を、つまり「神の国」の到来を目指している。こういう意味で「教会信仰」は「規約信仰」と呼ばれることもある。しかし、「理性信仰」としての「宗教信仰」は、このような規約的な要素を一切含まず、したがって「救済」ではなくて、「道徳的に善い人間を形成する」(VII, 66) こと、すなわち、人間の道徳的改善だけを目指すのである。

「宗教信仰」と「教会信仰」の差異は以上のような点にあるが、両者の関係はどのように捉えられるのだろうか。端的に言えば、「教会信仰」は「宗教信仰」の手段なのである。カントはこれを「運搬具 *Vehikel*」(VI, 106) という言葉で表現しようとする。目に見えず、規約的なものを含まない、理性宗教としての「宗教信仰」の実現のために、「一般の人 *der gemeine Mann*」(VI, 108) には、つまり大多数の無知な民衆にとっては、感性化して直観に訴えるものとして、目に見え、規約的なものを含む、歴史宗教としての「教会信仰」が必要なのである。「宗教信仰」は大多数の民衆にとっては「余りにも学問的で難解」(ibid.) である。彼らは「宗教信仰」が内面に隠されたものであり、道徳的心情の問題であることを理解しない。彼らが「宗教信仰」を信奉していると言うのは、「余りにも敬意のほらいすぎ」(ibid.) である。彼らは「宗教信仰」を知りもせず求めてもいないからである。カントは「教会信仰」の必要性をこのように見ている。

#### 4. 教会信仰とキリスト教

「教会信仰」が歴史上のキリスト教を念頭に置いたものであることは言

うまでもないだろう。カントは「教会信仰」に関してさらに多くのことを詳細に記述しているが、それらは以下のように整理することができる<sup>(7)</sup>。



まず、「教会信仰」は「救済」を求める「規約信仰」として、規約的なものの源泉としての「啓示」と、その規約的なものを遵守していることの表現としての「神への奉仕」を含む。「啓示」は「聖書」および「奇跡」によって与えられるが、カント自身は「教会信仰は聖書によってもっともよく基礎づけられる」(VI, 102)と見ており、「奇跡」は無用のものと考えている(VI, 84)。「神への奉仕」には、①内的な奉仕としての「礼拝」、②聖日に教会に参集する外的な奉仕としての「教会参集」、③教会共同体に新入会員を受け入れる「洗礼」、④同一の食卓で共同の食事をする「聖餐式」があり、いずれも「救済」のための手段と見なされる(VI, 193)。次に、「教会信仰」は歴史上に現れたものとしてその歴史が記述されるが、これは、ユダヤ教に始まり、教会の成立から東方教会と西方教会の闘争を経て「啓蒙の時代」に至るまでのキリスト教の歴史にほかならない(VI, 124ff.)。

ところで、カントはさまざまな宗教がこの地上に存在することを認めている。そして「ユダヤ教」「マホメット教」「キリスト教」だけでなく、「マニ教」「ラマ教」(VI, 108 Anm.)から「ゾロアスターの宗教」「インド人の宗教」「エジプト人の宗教」「ゴート人の宗教」(VI, 140 Anm.)などにも言及している。その限りではキリスト教も宗教の1つの形態にすぎないように思われるが、実際のところ、カントはキリスト教だけを特別視している。神的意志の感性的表象としては、つまり「教会信仰」としては、

キリスト教が最も適切であると見ているのである (VII, 36)。

## 5. 宗教信仰とキリスト教

「宗教信仰」とキリスト教の関係はどのように捉えられるのだろうか。カントは「存在するのはただ1つの(真の)宗教である」(VI, 107)と考えているが、この「ただ1つの(真の)宗教」が理性に基づく「理性信仰」としての「宗教信仰」、すわなち人間の義務を神の命令と見なす「道徳的宗教」にほかならないことは、これまでの議論から明かである。この「宗教信仰」とキリスト教の関係についてのカントの発言には、キリスト教だけを特別視する姿勢がいつそう顕著に現れている。「これまでに存在した一切の公の宗教のうちで、キリスト教だけが道徳的宗教である」(VI, 52), 「キリスト教の真の第一の意図は宗教信仰を導入することにほかならなかった」(VI, 131)という発言などがそうである。カントはキリスト教が「教会信仰」としても「宗教信仰」としても、他の宗教に比較して最もすぐれていると見ているのである。

この点に着目してキリスト教の立場から、カントはキリスト教の本質を適切に捉えていたのだという議論が出て来ることになる<sup>(8)</sup>。つまり、キリスト教の本質は元来「宗教信仰」にこそあるのだということを前提して、カントの「道徳的宗教」をキリスト教の内に包摂しようとするのである。カント自身がキリスト教世界の住人であったことからすると、当然の議論のようにも思われるが、このような議論はキリスト教の立場からのカント解釈として許容され得るにしても、しかし、カント倫理学の本質を捉えた議論と見なされるべきではない。もしそのように見なされるならば、カントの「道徳的宗教」の独自の意義はまったく失われてしまうことになるからである。宗教は道徳から生じるのであって、道徳の基礎ではなかった。カントはあくまでも人間の理性に基づく道徳の立場を堅持しており、この徹底した合理的な道徳思想にこそカント倫理学の独自性と意義があるのだと理解されるべきである。「道徳的宗教」は決してキリスト教の護教論と

して導入されたのではない。

さて、人間の義務を神の命令として想定する心情から「道徳的宗教」が生じるのであったが、これによって、単に道徳的であったカントの歴史把握は、既存のキリスト教の神学的概念と次のような対応関係をもつことになる。

人間の義務	—————	神の命令
①道徳的秩序の転倒	—————	「墮罪」
②善への根源的素質の回復	—————	「救済」への道
③倫理的公共体の完成	—————	「神の国」の到来

キリスト教との対応関係において捉えられることによって、理性に基づく道徳的諸概念は、その「運搬具」を獲得し、感性的に直観化されることによって「平易性」を身につけ、広く世の中に普及されることになるのである。『基礎づけ』の中で福音書のイエスが道徳的完全性の「実例」として解釈されたのは、このような事情が背景にあったからである。「宗教」に関する以上のような理解を前提した上で、続いてカントの聖書解釈に論及することにしよう。

### (三) カントの聖書解釈

「私は好んで聖書を読み、新約の教えの靈感を賛嘆する」(XXIII, 451)。カントは遺稿のある断片の中でこのように述べている。すでに見たように、「教会信仰」にとって聖書は規約的なものの源泉として「啓示」を与えるものであった。この規約的なものを遵守することによって「救済」へと導かれると見なされるのである。「道徳的宗教」では何のために聖書を読むのだろうか。

## 1. 聖書解釈の最高原理

当然のことながら、聖書はキリスト教の聖書である。カントは、キリスト教には「教会信仰」と「宗教信仰」の両面があると見ていたが、同様に聖書にも「教会信仰」だけでなく「宗教信仰」が含まれていると見ている(VII, 37)。それゆえに、聖書を理性に一致するように解釈することができる。つまり、「教会信仰」が聖書の基準で道徳を評価しようとするのに対して、逆に道徳の基準、つまり理性の基準で聖書を評価することができるのである。「道徳的宗教」が目指しているのは人間の道徳的改善にはかならなかった。したがって、カントの聖書解釈の最高の原理はこの人間の道徳的改善である。一言で言えば、「善い人間になるために聖書を読む」のである。ただし、その場合に「教会信仰」をまったく排除してしまうのではなくて、学問的で難解な「道徳的宗教」を直接理解できない大多数の民衆のために、感性的に捉えられる限りでそれを是認するというのがカントの発想なのである。

## 2. 聖書解釈の原則

カントは『学部争い』の中で聖書解釈の4つの原則をあげているが、その要点は以下のようにまとめることができる。

- I. 理性に矛盾してはならない。
- II. 報償としての功德や罪過ではなくて行為が大切である。
- III. 行為は自分自身の道徳的能力の自主的な使用に基づく。
- IV. より高次の存在者による補いを希望してもよい。

Iについて。これは「道徳的宗教」の基本的立場の表明であり、次の2つのことを含んでいる。a) 理性を超え出た聖書の章句は理性のために解釈されてもよいが、b) 理性に矛盾した章句は文字通りに解釈されてはならない(VII, 38)。a)の事例として、カントは「三位一体説」について言及している。「聖書の神は、父・子・聖霊という3つの位格と1つの実体において存在する<sup>(9)</sup>」という教説は、われわれの理性をまったく超えて

おり、実践的にはそれ自体何ら意味をもたない。つまりこの命題によって何らかの行為が喚起されることはない。しかし、この命題のうち「神の子」を「神の意にかない道徳的完全性をそなえた人間性の理念」として解釈するならば、それによって道徳的行為が喚起されることになる。つまり神の子としてのイエスは道徳的完全性の「実例」と見なされることになるのである。カントのイエス解釈は、神性ではなくて人間性を重視する、このような「三位一体説」の道徳的解釈に基づいている。また、b)の事例として、カントは「恩恵の選択」に言及している。人間の救済はまったく神の自由な恩恵の選択に基づいているというこの教説は「予定説」にはかならない。したがって「自由」および「帰責」を説く道徳説とは矛盾するので、何らかの変更を施して受け入れるか、さもなければ放棄しなければならない。カントはこのように見ている (VII, 41)。

IIについて。聖書理解の有無が功德や罪過になるのではなくて、宗教においては実際に行為することが大切である (ibid.)。すでに前章において言及したように、カントにとって「宗教」とは、道徳的理想の実現のために為されるわれわれの意志的行為そのものにほかならなかった。

IIIについて。外的な高次の作用因の影響の受動的な結果と見なされる行為でも、人間が自分自身の道徳的能力を自主的に使用することから発源したものとして解釈されなければならない (VII, 42f.)。つまり、われわれに内在する道徳的素質の発展を「恩恵」に帰するのではなくて、自らがそのために従事しなければならない。このことが明らかになるように聖書を解釈するのである。

IVについて。道徳的な行為が自分自身の力によって可能でない場合に、より高次の存在者による補いを希望することは理性に許されている。ただし、その補いがどこにあるかを理性が規定することは許されない。したがって、その規定を含むように見える聖書の章句は、宗教信仰ではなくて、教会信仰 (例えばキリスト教に改宗したユダヤ人の教会信仰) に関係するものと解釈されなければならない (VII, 44)。

これらの原則は、聖書解釈の原則として述べられてはいるが、それにとどまらず、『基礎づけ』の論述が立脚していた、あの常識的な道徳的場面における行為のための原則として、つまり、単に形式的であった「定言的命法」の時間世界における具体的表現と見ることができるのではなからうか。

### 3. いくつかの具体的事例

さて、カントは徹底して「道徳的宗教」の立場から聖書の章句を解釈しようとする。その最も典型的な事例は、本稿の冒頭で言及したイエス解釈、つまり神を道徳的理想、イエスをその実例と見なすあの解釈であろう。以下では、さらにいくつかの具体的事例に即して、カントが聖書の章句をどのように解釈しているかを見ておくことにする<sup>(10)</sup>。

#### ①天地創造

主なる神は人に命じて言われた。「園のすべての木から取ってたべなさい。ただし善悪の知識の木からは決して食べてはならない。食べると必ず死んでしまう。」(創世記 2・16-17)

「天地創造」に関する創世記のこの記述は、「道徳法則はまず禁止として登場した」(VI, 42)と解釈される。人間の義務を神の命令と見なす「道徳的宗教」についての記述として解釈されるのである。

#### ②蛇の誘惑

女が見ると、その木はいかにもおいしそうで、目を引き付け、賢くなるようにそそのかしていた。女は実を取って食べ、一緒にいた男にも渡したので、彼も食べた。(創世記 3・6)

いわゆる「蛇の誘惑」のこの記述は、「法則からの動機をしのぐ感性的

衝動の優越が行為の格率うちに採用された」(VI, 42)と解釈される。この聖書の記述は、人間の心情における「道徳的秩序の転倒」を表現していると思なされるのである。

### ③ミナのたとえ

ある身分の高い人が、王位を受けて帰ってくるために遠い所に旅立つことになった。そこで十人の僕を呼び十ミナを渡して言った。「わたしが帰って来るまで、これで商売をなさい。」ところが、本国の住民は彼を憎んでいたので、あとから使者を送って、「この人が王になるのをわれわれは望んでいない」と言わせた。さて、彼が王位を受けて帰ってきたとき、だれがどんなもうけをしたかを知ろうとして、金を渡しておいた僕たちを呼んでこさせた。最初の者が進み出て言った。「ご主人様、あなたの一ミナで十ミナもうけました。」(ルカ 19・12-16)

いわゆる「ミナのたとえ」についてのカントの解釈はこうである。人間は誰でも善い人間になるために自らの力のうちにある限りを尽さなければならぬ。自らの生得的な才能を埋もれさせてはならない。つまり、善への根源的な素質をより善い人間になるために利用しなければならない。(VI, 52)。この解釈は、『基礎づけ』において展開された4つの義務のうち、「自己自身に対する不完全義務」を想起させる。

### ④処女降誕

すると御使が言った、「恐れるな、マリヤよ、あなたは神から恵みをいただいているのです。見よ、あなたはみごもって男の子を産むでしょう。その子をイエスと名づけなさい。彼は大いなる者となり、いと高き者の子となられるでしょう。そして、主なる神は彼に父ダビデの王座をお与えになり、彼はとこしえにヤコブの家を支配し、その支配は限りなく続くことでしょう。」そこでマリヤは御使に言った。「どうしてそんな事があるのでしょうか。わたしはまだ夫がありませんのに。」御使が答えて言った。「聖霊があなたに臨み、いと高き者の力があなたをおおうでしょう。それゆえに、生まれ出る子は聖なるものであり、神の子となえ



られるでしょう。……」(ルカ 1・30-35)

いわゆる「処女降誕」についてカントは冷やかである。「実践的問題にとっては、悪への誘惑を超えて自己自身を高める人間性の象徴として、模範として、かの理念 [イエス] を表象するだけで十分である。」(VI, 80 Anm. [ ] は筆者の挿入) それゆえ、理論的困難を伴う「処女降誕」についての諸説に賛成したり反対したりする必要はないと言明する。

### ⑤主の祈り

天にいますわれらの父よ。御名があがめられますように。御国がきますように。みこころが天に行われるとおり、地にも行われますように。私たちの日ごとの食物を、きょうもお与えください。わたしたちに負債のある者をゆるしましたように、わたしたちの負債をもおゆるしてください。わたしたちを試みに会わせないで、悪しき者からお救いください。(マタイ 6・9-13)

祈りの模範としてイエスによって弟子たちに教えられ、その内容がキリスト教の最も重要な事項に関連していると見なされている、この「主の祈り」についても、カントはそこに「道徳的宗教」を、つまり人間の道徳的改善への願望だけを見いだそうとする。「福音の教師は祈りの精神をきわめて卓越した仕方ですべて1つの定式に表現した。その定式のうちには善い行いへの志以外には何も見だされない。この志は、われわれの脆さの意識と結び付いて、神の国の成員に値する者であろうとする不断の願望を含んでいる。」(VI, 195Anm.)

以上のように、カントは徹底して「道徳的宗教」の立場から聖書の章句を解釈しようとするのである。

#### (四) カントの聖書解釈の位置

理性的な「道徳的宗教」に立脚するカントの聖書解釈はどのように位置づけられるのだろうか。ここで一旦カントを離れて、広範な視野の中でカントの聖書解釈の位置を探ることにしよう。なお、議論を散漫にしないためにイエス解釈に焦点を絞ることにする。

現代のイエス解釈には2つの異質な立場がある。1つはキリスト教神学の立場であり、もう1つは実証的な歴史学の立場である。前者の立場を代表するのはブルトマンのイエス解釈であるが、後者の立場については、ここでは身近なものとして土井正興のイエス解釈を取り上げることにする。この両者の解釈を両極にして、さらに八木誠一、田川建三らの解釈にも目を向けることによって、現代の代表的なイエス解釈を素描することによろう<sup>(11)</sup>。

##### 1. 代表的なイエス解釈

まず、ブルトマンはイエスの伝記にはほとんど触れず、その思想の本質を、つまりイエスの人間理解を再構成しようとする。イエスは矛盾し合う2つの側面をもっていた。1つは、弟子たちを教え律法問題を議論するユダヤ教のラビとしての側面であり、もう1つは、神の支配の訪れを宣教し悪霊を追い出す預言者としての側面である。つまりイエスは、「あなたたちはかくあれ」という倫理的要請を教示する「律法の教師」であると同時に、「神の支配は近い」という終末論を宣教する「終末論的預言者」でもあったのである。この2つの側面は互いに矛盾する。なぜなら、倫理的要請が世界と人類のこの世的な存続を前提するのに対して、終末論的宣教はそれを否定して神の支配が近いことを述べるのだからである。ラビ・イエスと預言者・イエスは互いにどのように関係するのか。これがブルトマンのイエス解釈の根本問題であった。ブルトマンはラビ・イエスにも預言

者・イエスにも同じ人間理解が前提されていると解釈する。つまり、人間は今という具体的状況下で決断すべく迫られているということである。人間は常に、今、ここで、決断の状況に置かれており、何をなすべきかは自分で決断しなければならない。今は決断のときという意味で最後のときである。ラビ・イエスも預言者・イエスもこのことをわれわれに示しているとブルトマンは解釈する。これは実存的なイエス解釈の典型と言ってよい。

これに対して、土井はまずイエス出現の歴史的背景を克明に記述することから始めている。紀元前後200年間に渡る「ローマの平和」が実際には奴隷、下層民に対するさらにいっそう厳しい抑圧にほかならなかったこと、その中でユダヤ人はローマ支配に対して根強い抵抗を示し、厳しい現実の中で来世に希望を託す「メシア思想」を広く受け入れていったことなどである。さらにイエス出現時のユダヤの状況についても詳細な分析を行っている。貧しい生活のゆえに律法を学ぶこともそれを実践することもできない「アム＝ハ＝アレツ」（地の民）と呼ばれる宗教的社会的に差別された民衆が存在したこと、ローマの支配を終らせ「神の国」が到来するまで実力で徹底的に戦おうとする非妥協的民族な「ゼーロータイ」（熱心党）と呼ばれる反ローマ政治活動が存在したことなどである。これらの歴史的状况を前提した上で、土井はイエスが十字架にかけられたという歴史的事実こそが史的イエスを追究しそれを性格づけるための基本的事実であることに注目する。元来十字架刑はユダヤの刑罰ではなくて、反乱した奴隷や下層民を対象にしたローマの刑罰であった。それがローマ支配下のユダヤにおいて反ローマのユダヤ民衆運動を弾圧するために利用されるようになったのである。ユダヤの支配層がユダヤ民衆を支配するための刑罰の中に十字架刑は存在しなかった。したがって、イエスが十字架にかけられた理由は、ユダヤの国内問題ではなくて、反ローマ運動を行ったかあるいはローマの代官にそのように見なされたからだということになる。ここからイエスの基本的歴史的性格として「反ローマ運動の指導者の一人」という

土井のイエス解釈が導かれる。これは史的なイエス解釈の典型と言ってよい。

八木は実存的なイエス解釈に歴史的状況の要素を持ち込もうとしている。基本的にはブルトマンのイエス解釈を高く評価して継承し、イエスを人間の根底的規定を顕在化する歴史的具体的例証として捉えて、愛・人生・律法の教師として描く。しかしブルトマンとは異なって、可能な限り歴史的事実を再現することを求めて、土井に見られるように、イエスの時代を中心とするユダヤ民族の歴史の記述のために多くのページを費やしている。

他方、田川はブルトマンや八木流の実存的なイエス解釈にも土井流の史的なイエス解釈にも与しないでユニークなイエス解釈を展開している。イエスの活動の特徴づける発想は「逆説的反抗」であった。「貧しい者は幸いである」「汝の敵を愛せ」「取税人や遊女の方が先に神の国に入る」などのイエスの言葉や善きサマリア人のたとえ話などは、すべてユダヤ教における隣人愛の理念に対する批判であった。イエスの活動はユダヤ教という宗教的社会支配体制に対する逆説的反抗だったのである。だからイエスは権力によって逮捕され殺された。権力の側に言わせればどうしても殺しておかなければならないような男だったからである。そしてブルトマンのイエス解釈に対しては、歴史的状況を抜きにしてイエスの言葉だけを素材にして抽象的な教えに還元してしまっていること、初めからイエスを永遠不変の真理の権化に仕立てあげていることを批判する。土井のイエス解釈に対しては、熱心党的下層民および社会的宗教的に差別された民衆の動きの中でイエスを捉えようとする努力を評価しつつも、イエスが熱心党的な反ローマ抵抗の戦士だったという主張については、イエスの活動は熱心党とはかわりがなかったこと、熱心党に現代の革命家像を投影するのは誤りであることを指摘する。八木のイエス解釈に対しては、イエス時代の歴史的背景を記述しようとする姿勢を評価しながらも、それが政治史にとどまっていること、それゆえ直接政治の場に入りにくいイエスの活動とかか

わってこないこと、つまりイエス時代史とイエスの思想とが相互に無関係に並列されているにすぎないことを批判する。

## 2. カントのイエス解釈の特徴

さて、これらの現代的なイエス解釈と比較するとき、カントのイエス解釈はどのような特徴をもっていると言えるのだろうか。カントはイエスの主張が次の点にあったと見ている。①礼拝、教会参集などを含む神への奉仕としての「教会信仰」はそれ自体としては無価値である。②善い行為によって示される「道徳的宗教」こそが唯一の宗教である（VI, 128）。そしてその教説と死に至るまでの受難を通して「人間性の原型にふさわしい実例」、すなわち道徳的完全性の実例を与えたと解釈するのである。一般に、イエス解釈はしばしば結局は解釈者の理想の人間像を反映しているにすぎないと言われるが、カントの場合はまさにその通りである。このように解釈された「福音の教師」としてのイエスは、ブルトマンが1つの側面として指摘した「ラビ」としてのイエスを捉えたものと見ることができる。もう1つの「終末論的預言者」としてのイエスは表に現れていない。「道徳的宗教」とっては、その道徳的理想の実現のために、世界と人類のこの世的な存続は当然のこととして前提されているからである。カントの視線は明らかに彼岸ではなくて此岸に向いている。

また、「道徳的宗教」はキリスト教の護教論として導入されたのではなかった。つまり、カントの議論は、イエスは十字架上で死後、神の力によって復活した「神の子」であるという信仰を絶対的前提として展開されたのではなかった。すでに見たように、「奇跡」は無用のものと見なされ、非合理的なものは排除された。カントが着目したのはイエスの神性ではなくて、その合理的な人間性であった。要するに、カントはイエス自身の宗教をイエス信仰に基づく宗教から明確に区別していたのである。この意味においてカントのイエス解釈は、神学的なイエス解釈の方向ではなくて、史的なイエス解釈の方向を向いていたと言ってよい。

しかし、それにもかかわらずカントは史的イエスの再現にはまったく無関心であった。イエス出現の歴史的背景やユダヤの状況はまったく問題にされない。史的なものについて、カントはしばしば *adiaphora* というギリシア語を用いてそれがどうでもよいものであることを示そうとしている。史的なイエス解釈の方向を向きながら、実際には史的イエスを再現するのではなくて、自らの理想的人間像をイエスに投影するだけであった。このことはいったい何を意味しているのだろうか。

### 3. 合理主義的イエス解釈

ラインハルト、ヘス、パウルス、その他の合理主義的叙述家にとっては、史的イエスとは、理性と合致する真の徳の驚くべき啓示者であった<sup>(12)</sup>。(圏点は筆者)

シュヴァイツァーの『イエス伝研究史』はこのような事実をわれわれに教えてくれる。さらに次のような記述も見いだされる。

この初期合理主義は、人間的思惟が活気に満ちあふれたあらゆる時代のように、まったく非歴史的である。それは過去を求めないで、過去の中に自己自身を求める。初期合理主義にとってイエス伝の問題は、イエスを初期合理主義の時代に近づけ、イエスを徳の偉大な教師として叙述し、イエスの真理が合理主義の神化した理性真理と同一であることを示すことに成功した瞬間に解決される<sup>(13)</sup>。(圏点は筆者)

これはカントのイエス解釈についての記述ではなくて、ヘスの章の一節である。すでにカントの聖書解釈を見てきたわれわれは、この記述をそのままカントのイエス解釈の記述として読み換えることに何らの疑問も感じないであろう。イエスを「徳の偉大な教師」として叙述する合理主義的なイエス解釈は、決して特異な解釈なのではなくて、「人間的思惟が活気に満ちあふれた」時代によく見られた解釈なのである。カントはそういう時

代の「その他の合理主義的叙述家」の一人だった。イエスの神性からその人間性へと視線が移行してはいるものの、まだ史的イエスの再現にはほど遠い時代、そういう時代思潮の反映としてカントのイエス解釈を捉えることができる。カントの聖書解釈は「啓蒙の時代」の聖書解釈として位置づけられるのである。

### 結語——カント倫理学の前提にある社会的人間関係の基軸

人間の理性は実践的な能力として善い行為を生じさせることができる。そういう能力として元来われわれに内在している。カントは義務の意識の分析を通してこのことを提示して見せた。これはカント倫理学の功績の1つである。「道徳的宗教」は、宗教という言葉を用いているにしても、あくまでも人間の理性に基づく道徳の立場を堅持するものであった。われわれはそこに人間の理性に対するカントの絶対的信頼を看取することができる。しかしそうであるならば、たとえ傾向性や衝動と対抗しながらではあるにせよ、すべての人間は各自に内在するその実践理性に基づいて行為しさえすればよかったのではないのか。善い行為をするためにわざわざ人間の義務を神の命令として想定する必要はなかったのではないか。

「道徳的宗教」の導入の理由はカントの現実的な人間理解にあると考えられる。確かにカントは人間の理性に対しては絶対的な信頼を寄せたが、しかし、現実の人間に対しては必ずしも直ちにそのような信頼を寄せることができなかつた。カントは日常の道徳的場面における常識の判定をきわめて高く評価するが、しかしその信頼が条件づきであることを看過してはならない。つまり確かに常識の判定は正鵠を射ているが、しかし常識は素朴で無邪気なので、誘惑に陥りやすく物事を自分の都合のよいように考えたがる。それゆえその無邪気を克服するように保護する必要がある。そのために哲学の援用が是非とも必要であると考えたのである(IV, 405)。人間の理性それ自体は信頼できても、現実的な人間を直ちに全面的には信

頼できないカントの姿勢を見て取ることができる。

本来ならば「教会信仰」は「道徳的宗教」の立場からは無価値なものとして掃き除かれるべきであったが、それにもかかわらずカントはそれを「宗教信仰」の「運搬具」としてそのまま温存させた。そこには、「目に見えるもの」を手段にしなければ内在する自分の理性を使用できない多数の無知な民衆の存在が前提されていたのである。「汝自身の悟性を使用する勇氣をもて！」という「啓蒙の時代」の標語は、このような大多数の民衆の存在を前提にしてこそはじめて意味をもつのである。

カント倫理学の成立の背景には、知識のあるなしを人間関係の1つの基軸とし、知識のある人間とない人間が二極的に分裂しているような社会があった。「嘘をつくな」という命法が絶対的必然性と普遍的妥当性をそなえていると確信でき、道徳がそのようなものであることを抵抗なく受容できる、学識のあるきわめて少数の人間の対極には、およそ学問には縁がなく、嘘を方便にしなければ自らの生存すら危ういこともあるような人間が多数存在していたのである。ルソーから人間を尊敬することを学んだというカントの告白は、「人格の尊厳」の思想とともに、このような社会的な視点から再検討される必要があるのではなかろうか。

## 注

(1) 本稿で言及したカントの文献は以下の通りである。

- Kritik der reinen Vernunft. 1781/87.
- Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785, Akad. Ausg. Bd. IV.
- Kritik der praktischen Vernunft. 1788, Akad. Ausg. Bd. V.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793, Akad. Ausg. Bd. VI.
- Der Streit der Fakultäten. 1798, Akad. Ausg. Bd. VII.
- Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten. Akad. Ausg. Bd. XXIII (Lose Blätter aus Kants Nachlaß. hrsg. von R. Reicke, 1898)



引用箇所についてはアカデミー版の巻数とページ数を文中に示すことにする。ただし、『純粹理性批判』についてはB版のページ数を示す。なお、本稿をまとめるにあたって、KANTSTUDIENの以下の論文を参考にした。

- Lülmann, Kants Anschauung vom Christentum. KANTST. Bd. 3, S. 105-129, 1899.
- E. Sängler, Kants Auffassung von der Bibel. KANTST. Bd. 11, S. 382-389, 1906.
- E. Katzer, Kants Prinzipien der Bibelauslegung. KANTST. Bd. 18, S. 99-128, 1913.

- (2) 当該の箇所について、ネストレ版ギリシア語新約聖書(1968)の記述は本稿の冒頭に掲げた通りであるが、ルター訳に基づく Britische und Ausländische Bibelgesellschaft 版ドイツ語訳新約聖書(1925)では次のようになっている。

Was heißest du mich gut? Niemand ist gut denn der einige Gott.  
カント自身は『基礎づけ』で次のように記述している。

Was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet).

ドイツ語訳およびカントの記述における文頭の Was を「なぜ」と訳すことに幾分躊躇を感じるが、問題はないのだろうか。玉川直重『新約聖書ギリシア語辞典』(1978)が *τίς*, *τί* の項で引照箇所をあげているので、これを参考にして共観福音書のいくつかの箇所について、ドイツ語訳がギリシア語をどのように翻訳しているか確認してみよう。

- ① *διὰ τί* を *warum* に翻訳している箇所。

マタイ 9・11; 9・14; 13・10, マルコ 7・5 など。

- ② *τί* を *warum* に翻訳している箇所。

マタイ 6・28, マルコ 11・3, ルカ 2・48; 12・57 など。

- ③ *τί* を *was* に翻訳している箇所。

マタイ 7・3, マルコ 2・8, ルカ 6・41 など。

このように、ギリシア語の *διὰ τί* および *τί* は、ドイツ語訳では *warum* あるいは *was* に翻訳されているのである。日本語訳ではこれらはいずれも「なぜ」に、英語訳では *why* に翻訳されている。カントが言及している箇所は、このうちの③の場合に相当していると考えられる。また他方、「*was* は *warum* の意に用いられることがある」(橋本文夫『詳解ドイツ大文法』

105ページ)という指摘もあることから、われわれはカントの引用文中の Was を「なぜ」と訳すことに躊躇を感じる必要はないであろう。

- (3) 『実践理性批判』の議論は、分析論において「原則」から出発し「対象」を経て「動機」に至り、弁証論に続いている。これは義務の意識から出発して道徳の原理に至った『基礎づけ』とは逆の移り行きである。『実践理性批判』においても福音書およびイエスへの言及が現れるが、それは分析論における「対象」の議論と「最高善」が問題になる弁証論においてである (V, 83; 84; 86; 127Anm. など)。このことのうちにも「実例」としてのイエスの意義が暗示されていると理解してよい。
- (4) 18世紀プロイセンの社会的背景については、拙稿「カントの理性宗教のイデオロギー性」(広島大学文学部紀要, 第51巻, 1992)において詳しく言及している。
- (5) このような社会史的背景の解明は、哲学的倫理学研究の課題ではなくて、むしろ歴史学とりわけ18世紀プロイセン思想史研究の課題であると思われるかもしれない。しかしながら、歴史学研究の現状は、カント倫理学の理解と記述に関する限り、とても満足できるものではない。例えば『岩波講座世界歴史』第17巻(1970)の「十八世紀ドイツの思想」の中にはカント倫理学に関して次のような記述が見られる。「良心によって課せられる義務は、『汝なすべきがゆえになしうる』という命題＝理性の法則に表現される……」(202ページ)。この「汝なすべきがゆえになしうる」という命題は、近代日本におけるカント倫理学の受容のキャッチフレーズであって、18世紀プロイセンのカント倫理学の基本命題ではない。まさに時代錯誤である。このような現状からしても、倫理学研究の側からカント自身の著作に基づいてこのような課題にアプローチすることは十分に意義のあることであり、しかもカント倫理学そのものの哲学的研究に先立って必要不可欠な研究であると考ええる。かつて和辻哲郎が「徳の諸相」(『和辻哲郎全集』第10巻)において、各々の時代における人間関係の基軸とその社会に成立する倫理学の関係を簡潔に描いて見せたように、本稿はカント倫理学をカントの時代の人間関係の基軸とのかかわりで捉えたいと考えている。
- (6) 『キリスト教大事典』(教文館, 1963)のシュライエルマッハーの項を参照した。
- (7) 「教会信仰」の内容の整理については、上掲の Lülmann の論文を参考にした。
- (8) 例えば上掲の Lülmann は、カントは敬虔な理解によってキリスト教の

本質に入り込んでいるのであって、キリスト教を軽視したという当時の当局の非難は適切ではなかったと結論づけている。(Lülmann, S.129)

- (9) カント自身は「三位一体説」を定式化して述べていない。この定式は『キリスト教大事典』の「三位一体」の項を参照した。
- (10) カントの聖書解釈の具体的事例については、上掲の Katzer の論文を参考にした。なお、本稿に掲げた聖書からの引用は、日本語口語訳の新約聖書および共同訳聖書実行委員会の新共同訳を参照した。
- (11) 以下の文献を参考にした。
- ・ R. Bultmann, *Jesus*. 1926. (『イエス』ブルトマン著作集第6巻, 新教出版社, 1992)
  - ・ 土井正興『イエス・キリスト——その歴史的追究』(三一書房, 1966)
  - ・ 八木誠一『イエス』(清水書院, 1968)
  - ・ 田川建三『イエス——逆説的反抗者の生と死』(中央公論社『歴史と人物』, 1972年8・10月号)
- (12) A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 2. Aufl., 1913. (『イエス伝研究史』シュヴァイツァー著作集第17巻～第19巻, 白水社, 1960) 白水社版, 44ページ。なお、ヘス (1741-1824), ラインハルト (1753-1812), パウルス (1761-1851) によるイエス伝およびその出版年は以下の通りである。ヘス, ラインハルトはカントと同時代と見てよい。
- ・ J. J. Heß, *Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu*. 1768-72.
  - ・ F. V. Reinhard, *Versuch über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschheit entwarf*. 1781.
  - ・ H. E. G. Paulus, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*. 1828.
- (13) 同上, 85ページ。