

カントにおける「人類」の概念とユダヤ教・キリスト教観

桐原隆弘

目次

はじめに

1. 1780年代の諸論考における信仰自由論と歴史観
2. 『永遠平和論』(1795年)における歴史目的論
3. 1793年の宗教論におけるユダヤ教観とキリスト教観
4. モーゼス・メンデルスゾーンとカント
考察とまとめ

はじめに

カントは1780年代から90年代にかけて歴史哲学と宗教哲学に関する諸論考を残している。ここでは、歴史哲学論考としては「啓蒙とは何かという問いへの回答」(1784年)、「世界市民的見地における普遍史の理念」(1784年)、『永遠平和論』(1795年)、そして宗教哲学論考としては『単なる理性の限界内の宗教』(1793年)に注目したい。いずれも、カントの哲学史への最大の貢献としての、批判書と呼ばれる一連の著作、『純粹理性批判』(第一版1781年、第二版1787年)、『実践理性批判』(1788年)、『判断力批判』(1790年)と前後して書かれていることもあって、同時代のドイツ啓蒙思想(ゴットホルト・エフライム・レッシング; 1729-1781、モーゼス・メンデルスゾーン; 1729-1786、等)と共通する内容を扱う際に、カント自身の批判哲学の特色が多かれ少なかれ反映されている。

歴史哲学書、宗教哲学書において注目すべき点は、カントが歴史、とりわけ人類文化の進歩過程を論じる際には彼の宗教観が現われ、そして宗教について論じる際には彼の歴史観が現われるということである。歴史哲学と宗教哲学は一応、別々の論考としてまとめられてはいるものの、両者に共通するのは、カントの歴史観と宗教観において、「人類」という普遍主義的立場が明確に打ち出されている点、そしてそれと同時に、その普遍主義が主としてキリ

スト教をベースとしているということである。1780年前後といえばレッシングの『賢者ナータン』(1779年)および『人類の教育』(1780年)、メンデルスゾーンの『エルサレムあるいは宗教権力とユダヤ教について』(1783年)および『朝の時間または神の現存在に関する講義』(1785年)が発表された時期に当たる。とりわけ『賢者ナータン』において三大一神教(ユダヤ教、キリスト教、イスラム教)の和解可能性というきわめて今日的な主題が扱われたことは重要である。ユダヤ教の近代化によるユダヤ教徒の地位改善に尽力したメンデルスゾーンの宗教論に、カントは折にふれて言及してはいるが、そもそもユダヤ教およびキリスト教に関してカントはどのような考えを抱いていたのであろうか。そして彼の宗教観を検討することによって、彼の普遍主義的歴史観は、その具体的局面においていかなる相貌をおびることになるのであろうか。

1. 1780年代の諸論考における信仰自由論と歴史観

宗教の問題に関するカントの基本的な立場は、言論の自由と結びつく良心・信仰の自由である。そのことは1780年代から90年代の諸論考の随所において確認することができる。たとえば「啓蒙とは何かという問いへの回答」Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784年; 以下「啓蒙とは何か」)においては、「自分自身に責任のある[すなわち怠惰に基づく]未成年状態[依存状態] selbst verschuldete Unmündigkeit から抜け出し、「他人の導きなくして自分の悟性を用いる」ことが、啓蒙 Aufklärung の課題であるとされている¹⁾。この意味での啓蒙のために必要とされるのは「最も無害な自由」²⁾としての、「理性のすべての部分を公共的に用いること öffentlicher Gebrauch」の自由である

という (S. 36)。この種の自由の行使、すなわち言論の自由は、職務遂行上は制限されざるをえないが³⁾、公共の場では、たとえば読者公衆 *Leserwelt* に向けての、「世界市民社会」*Weltbürgergesellschaft* の成員としての、教養ある者としての資質 *Qualität eines Gelehrten* における、職務や立場を離れた発言の際には、無制限に *uneingeschränkt* (S. 38) 認められなければならない。理性の私的使用と公共的使用は一見、一人の人間の行為として分裂しているかに見える。命じられた職務内容が不適切または不正義であるにもかかわらず、職務の現場ではそれを粛々とこなし、職務を離れたところでのみ自由な発言が許されるというのは、抑圧された社会の兆候ではないだろうか⁴⁾。

しかしカントの洞察の重要な点は、革命による急速な変革は問題の根本的な解決にはつながらず、啓蒙すなわち思考法の変革には長い時間がかかるというところにある⁵⁾。職務は粛々とこなすが、しかし組織内部の問題は公共の場で理性的に議論し、間接的に改善へつなげていく。このことは、カントだけではなく、啓蒙一般の最も重要な洞察の一つでもある。

良心・信仰の自由に関しては、カントは特定の信仰個条を固定して変更の余地を奪うことを、後世代をがんにがらめにし、「人類のさらなる啓蒙をすべて妨げること」(*alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten*) であるとし、これを特定宗派においても国家の決定としても行うことは、絶えざる進歩を本質とする人間性に対する犯罪ですらある⁶⁾として、後世代はこの決定を破棄する権利を有するのだという (S. 39)。そしてこの良心・信仰の自由は、良心の問題に関する国民の自己決定権として、次のように定式化される。「国民が自分自身に関して決定することすらできないことに関しては、君主はなおのこと国民に関して決定することはできない」(*Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen.* S. 39f.)。これはつまり、魂の救済にかかわる問題において、決定権 (の優先順位) は君主ではなく、国民自身にある、ということである。この定式は、信仰個条に関しては次のように表現される。

彼 [君主] は、真に改善をもたらすものであれ、改善をもたらすと思われているものであれ、とにかくそれが市民的秩序と両立しさえすることであるならば、臣民が自分の魂の救済のために行なうことが必要だと考えていることを、自由に行なわせておくのがよい。(Wenn er [der Monarch] nur darauf sieht, da alle wahre oder vermeinte Verbesserung mit der bürgerlichen Ordnung zusammen bestehe: so kann er seine Unterthanen übrigens nur selbst machen lassen, was sie um ihres Seelenheils willen zu thun nöthig finden.) (S. 40)

現在は「啓蒙された時代 [すでに啓蒙が完成した時代]」*ein aufgeklärtes Zeitalter* ではなく、「啓蒙の時代 [啓蒙されつつある時代]」*ein Zeitalter der Aufklärung* であるという有名な表現 (Ebd.) においても、良心・信仰の自由が言及される。現状においては、「宗教に関する事柄において他人の指図を受けずに自分の悟性を確実に正しく用いる」(*in Religionsdingen sich ihres eigenen Verstandes ohne Leitung eines andern sicher und gut zu bedienen*)⁷⁾ ためには多くのことが欠けている。しかしカントにとっては、「普遍的な啓蒙」*allgemeine Aufklärung* の核心部をなすのがこの良心の問題における自己決定である。なぜかという、学問・芸術は政治的支配者の干渉の対象とはなりにくい (あるいは近代科学・近代芸術の進展とともにそれが困難となっている) のに対し、宗教に関する事柄は治安に直接むすびつきやすいこととも関連して、干渉の対象となりやすいためである⁸⁾。

このようにカントは、言論の自由 (理性の公共的使用の自由) とならぶ啓蒙の重要課題として良心の問題に関する自己決定権を想定し、そのための行政の側の規制解除をも明白に要求している。しかしその一方で彼は (後に見るように) ヨーロッパ史における良心・信仰の自由に関する歴史の一つの焦点となるユダヤ人問題に対しては、冷淡と言えるほどの見方をとっており、その点において同時期にユダヤ教の近代化に貢献したモーゼス・メンデルスゾーンとは対照的である。この問題を考察する上で、カントの歴史に対する基本的な見方を確認しておくことは、考察を進める上で重要な鍵となる。

カントの歴史哲学論文の代表作「世界市民的見地における普遍史の理念」*Idee zu einer allgemeinen*

Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784年；以下「普遍史の理念」)の中から、「人類」における進歩という理念と、それに対応している「非社会的社交性」の概念を中心に見ていこう。「類」Gattungの概念はまず、個々人の自由な行為は法則性と相反するため、歴史には法則は存在しないように見えるが、人類の歴史全体としては、その人類の根源的素質が徐々にかつ不断に進歩発展していくという法則が存在するように見える⁹⁾という見解において用いられる。「普遍史の理念」の第一命題は、人間にかぎらずあらゆる生物種の自然素質 Naturanlageが完全に目的にかなった形で発達しているという一般命題である。第二命題では、「地上で唯一の理性的被造物」das einzige vernünftige Geschöpf auf Erdenである人間にこの一般命題が適用され、この自然素質は、それが人間においては理性の使用 Gebrauch seiner Vernunftにむけられているため、個人 Individuumにおいてではなく、類 Gattungにおいてのみ完全に発達するとされる (S. 18)。この理性によって人間は自分の諸能力を自然の本能 Naturinstinctを越えて使用するため、本能的な制約を知らず、したがって訓練と指導を必要とし、その洞察は徐々に段階的に進歩する (S. 18f.)。人間の自然素質としての理性の完全な発達、個人ではなく、人類全体の課題であるのはそのためである。人類はそれ自身としては不安定な自由意志を用いて試行錯誤をくりかえしながら、徐々にしかし確実に、人類全体として、自然素質としての理性を発達させていく。このことは日々着実に積み重ねられていく自然科学の知見と技術の進歩を顧みれば明らかだろう。カント自身は第二命題において、文化の進歩として表れる理性能力の発達を「啓蒙を継承する」Aufklärung überliefernことと表現している (S. 19)。

第三命題は、本能から離れて理性を用いる人間が、動物的現存在の機械的機構 mechanische Anordnung seines thierischen Daseinsを越えたものを自力によって作り出す aus sich selbst herausbringen 必要があるという内容である。人間に理性と意志の自由 Freiheit des Willensが与えられたことがここでは自然の意図によるものであると説明される (Ebd.)。動物が本能によって行うことにおいて、人間の本能は対応していない。その欠落を理性

がカバーしなければならないのである。それはまるで自然が「最大限の粗野な状態からいつか最大限の有能さへ、思考法の内的完全性へ、そして(地上において可能なかぎりでの)幸福へと[みずからの力によって]向上していく」ことを望んだかのようなものである。世代から世代へと理性の成果は伝えられ、その都度改善が加えられていくため、前の世代が準備したことを、後の世代が享受するという一方的関係が成り立っているようにも見えることになる (S. 20)¹⁰⁾。

第四命題においては有名な非社会的社交性の概念が登場する。人間の素質の発達のために、自然は社会における人間同士の敵対状態 Antagonismus すなわち非社会的社交性 ungesellige Geselligkeitを用いた。この物議をかもしやすい命題において念頭におかれている、人間の素質の発達した状態とは、人間社会の合法的な秩序 gesetzmäßige Ordnung (を共同の自己立法を介して作り出すこと)であるという (Ebd.)。人間は社会的な傾向性をもつ。自然素質がそれによってより発達するからである。しかし同時に人間は孤立 vereinzeln, isolierenし、すべてを自分の意のままにしようとする傾向性をもつ。これは同じく人間の非社会的特質 ungesellige Eigenschaftに由来する (S. 20f.)。この非社会的特質は当然にもたがいの抵抗 Widerstandをよびおこすが、実はこの抵抗こそが人間を怠け癖 Hang zur Faulheitから目覚めさせ、諸力を磨き発達させるのである。名誉欲、支配欲、所有欲 (Ehrsucht, Herrschsucht oder Habsucht) といったそれ自身としてはネガティブな性向こそが、粗野 Rohigkeitを抜け出して才能を発揮させ、趣味を洗練させ、文化 Culturへと進歩していくことの発端なのだという。そして最終的には、「[たとえ]情念的に[欲望やサンクションへの恐怖に駆られた結果として]強制されて社会に同意すること eine pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft [であっても、そのこと]が、道徳的な全体[社会] ein moralisches Ganzeへと変わっていく可能性もある。和睦と満足と相互愛に満ちた牧歌的な田園生活 eine arkadisches Schäferleben bei vollkommener Eintracht, Genügsamkeit und Wechselliebeでは才能は眠ったままである。そのとき人間は理性的自然のもつ目的に関する創造の

空白 das Leere der Schöpfung in Ansehung ihres Zwecks, als vernünftige Natur をうめることができない。だからこそ「自然は」人間に不和 Unvertragbarkeit、虚栄 Eitelkeit、飽くことのない所有欲と支配欲 nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen を植えつけたのだという。「人間は和合 Eintracht をもとめる、しかし自然は人間の類にとって何がよいのか、[人間よりも] よりよく知っている。すなわち、自然は不和 Zwietracht をもとめる」(S. 21)。

「普遍史の理念」に関しては、以上のように人間の自然素質としての理性が、一方では協力・協働を求めながら、他方では孤立しすべてを意のままにしようとするという傾向性、すなわち「非社会的社交性」をつうじて、人類全体において、世代間の文化・啓蒙の継承によって初めて完全に発達するという前半部の主要命題を確認するだけで十分であろう¹¹⁾。

2. 『永遠平和論』(1795年)における歴史目的論

ところでカントは「普遍史の理念」において展開された目的論的歴史観を11年後の著作『永遠平和論』*Zum ewigen Frieden* (1795年)の「永遠平和の保証について」*Von der Garantie des ewigen Friedens*と題された第一補足 *Erster Zusatz* においてもいちど取り上げている¹²⁾。その冒頭では永遠平和を保障するのは「偉大な芸術家である自然」*die große Künstlerin Natur*であり、「その機械的運行から合目的性が目に見える形で照らしだされる」と述べられる。ここで「自然の機械的運行」とは具体的には人間の不和 *Zwietracht* による紛争・戦争のことである。その不和を通じて「人間の意に反して」*wider ihren Willen* 和合 *Eintracht* が生じてくるのが、この自然の運行の合目的性であることになる(S. 360)。そこで働く「知られざる原因」*unbekannte Ursache*、すなわち目的因を表現する言葉には運命 *Schicksal*、摂理 *Vorsehung* などがあるが、こうした目的因は自然法則として妥当するものではなく、ただ「道徳的・実践的見地において」*in moralisch-praktischer Absicht*、たとえば最大限可能な範囲で正義を追求してもなおそれが実現されない場合に「われわれ自身の正義の欠落を神が…われわれには把握しえない手段によって補うであろ

う」という「信仰」*Glaube* において(S. 361, Anm.)、この種の目的因が(統制的理念として)必要とされるにすぎない。すでに『判断力批判』(1790年)において目的論的判断力は詳細な批判的検討の対象とされたが、それを経て『永遠平和論』では、「普遍史の理念」において取り上げられた歴史の目的論がより注意深く扱われている。すなわち、目的因を想定するのは、事物の目的という形式的特徴に即してであり、「人間が人工物をつくることと類比的に」(S. 362)、人間の歴史を「理論的見地において」*in theoretischer Absicht* つまり自然史としてとらえるならば、目的因を想定することは不合理であるが、「実践的見地において」*in praktischer Absicht*、「たとえば永遠平和という義務概念の見地において、自然のあの[不和を通じて和合を生み出すという]機構を利用するために」(*in Ansehung des Pflichtbegriffs vom ewigen Frieden, um jenen Mechanismus der Natur dazu zu benutzen*)は、こうした目的因も十分に(実践的)現実性 *Realität* の点から根拠づけられていることになる(Ebd.)。

「普遍史の理念」においてもすでに、人類史は単なる自然史、つまり「動物のように単に本能に従う」*bloß instinctmäßig wie Thiere* ものでも、また「理性的世界市民のように[あらかじめ]取り決められた計画に従って全体として進んでいく」*wie vernünftige Weltbürger nach einem verabredeten Plane im Ganzen verfahren* ものではない、と述べられている(S. 17)。そこで、自然史と理性的・道徳的歴史観の中間に位置する人類史の機構を説明するために導入されたのが、「自然素質を発達させる非社会的社交性」という概念だったのである。この見地は基本的に『永遠平和論』でも踏襲されている。

さてそうした実践的見地における歴史の目的因を、カントは「自然の暫定的体制」*ihre [der Natur] provisorische Veranstaltung* と名づけ、これを1) 自然は人間が地球上のどこでも生活することができるように配慮する、2) 自然は戦争を通じて人間を不毛の土地にさえ住まわせる、3) 自然は戦争を通じてさえも、人間が法(律)的關係 *gesetzliche Verhältnisse* に入ることを強要する、の三つを挙げている(S. 363)。これらは「自然」の観点からは自然そのものの利用可能性を高めること¹³⁾が、一方

「実践」の観点からは困難な状況下で人間の知的・技術的・道徳的諸力を高めること¹⁴⁾が、それぞれ目的となる。その際、人間の努力ないし道徳性に即応する形でその自然的帰結として幸福がもたらされるといふことに関する「理論的」可能性は、すでに『実践理性批判』¹⁵⁾において否定されているとおりであり、『永遠平和論』でもこの点は踏襲されている。ただし、自然的因果性と実践的法則性が合致する可能性は完全に除外されているわけではなく、それぞれは直接的には無関係でありつつも、共働して人間の営為を成り立たせ、同時に人間の能力を発達させ、高めていくということが考えられる。この事情は『永遠平和論』においては次のように表現される。

自然は、人間が地上のいかなるところでも生活しうる könnten ように配慮したが、そのことによって自然は同時に、人間がいかなるところでも生活すべきである sollten ということを専断的に望んだ。それは、人間の「生活の容易な場所で暮らしたいという」傾向性に反していてもやはりそうなのであり、また、この当為 das Sollen はここで同時に道徳的法則によってそうすることを命じる義務概念をとまなっているのではない。そうではなく、自然はこの目的を達成するために戦争「という手段」を選んだのである。(Ebd.)

ここでは、辺境の地における人間の生活を可能にする自然的因果性（生活基盤の自然必然性）とならんで、実践的法則性として「当為」が想定されているものの、その当為は道徳的法則ではなく、（非社会的社交性に由来する）不和や戦争の必然性であるということに注目したい。不和や戦争を歴史の自然的目的および実践的目的のための手段として考えている点が、カントの歴史目的論の特徴である。ただし、不和、戦争が人間の能力を高めていくための不可欠の手段であるとカントが考えているかどうかは、慎重に判断しなければならない。「普遍史の理念」以来の、自然が牧歌的な和合から人間を引き離すという見解は、一見したところ、『永遠平和論』における「義務としての平和」の理念と相反するように見える。もし和合、平和が絶対的義務であるとすれば、たとえ能力を発達させるための（超越的）手段としてであれ、戦争は防がなければならないと

いう結論に至るのではないだろうか。戦争は「人間性に接ぎ木されているように見え」(scheint auf die menschliche Natur gepfropft zu sein)、利己的衝動を欠いた名誉欲と勇気をもつ人間の高貴さ etwas Edles ないし内的尊厳 eine innere Würde すらそなえているとするカント (S. 365) と、戦争という手段による一切の紛争解決を拒むカントは、非社会的社交性というパラドクス、または歴史の目的論といった仮構では十分にたがいにつなぎ合わせることは難しい。

3. 1793年の宗教論におけるユダヤ教観とキリスト教観

カントは『単なる理性の限界内の宗教』(1793年、以下『宗教論』)第三部のうち、前半(第一節)に当たる「神の国の地上における設立のもとでの善の原理の勝利の哲学的表象」につづく後半部(第二節)「神の国を地上において徐々に設立することの歴史的表象」において、ユダヤ教とキリスト教の比較を試みている。同書におけるカントの宗教観において「哲学的」philosophisch と「歴史的」historisch の対比がいかなる意味をもつかということは重要な問題ではあるが、ここではその問題にとりくむことはできない。ここでは、ユダヤ教とキリスト教の教義上の違いが、現実の歴史においていかなる意義をもってきたかということに対するカントの見解に限定して検討したい。

同節の冒頭においてカントは、「…地上における宗教に人類の普遍史 *Universalhistorie* des menschlichen Geschlechts をもとめることはできない」¹⁶⁾と述べている。その理由は、地上の宗教は「純粋な道徳的信仰 *der reine moralische Glaube* に基づくものとしては、いかなる公的状态 *öffentlicher Zustand* でもなく、各人は公的状态においてはたしてきた進歩を、自分自身に対して意識することができるのみである」(S. 124) からだという。そこでカントは、道徳的信仰ではなく、教会信仰 *der Kirchenglaube* にのみ、普遍的歴史記述 *allgemeine historische Darstellung* を期待することができるとする。それは、「教会信仰をそのさまざまな変化する形式に即して、唯一不変の純粋な宗教信仰 *der alleinige, unveränderliche, reine Religionsglaube* と

比較する」(Ebd.) ことによって可能となる。純粹な宗教信仰はここでは道徳的信仰と同じものを指すが、それはカントによれば、教会信仰に対して「制約諸条件」*einschränkende Bedingungen* となり、教会信仰がそれと合致することを必要としているものである。そのことが教会信仰によって認められた時点から、「普遍的教会」*allgemeine Kirche* が、「あらゆる人びとと時代にとって同一」のものである原理に従って、「神の倫理的國家」*ein ethischer Staat Gottes* の完成へと向けて形成されるのだという (Ebd.)。ただしそこに至るまでに、道徳的な宗教信仰は、礼拝信仰 *der gottesdienliche Glaube* または歴史信仰¹⁷⁾ *der Geschichtsglaube* とも言い表わされる教会信仰と長きにわたる対立関係におかれ、その対立こそが普遍的歴史記述の内容をなすのだという。

この意味での教会史はカントによれば、その統一性を、普遍的教会 *allgemeine Kirche* の統一への素質 *Anlage* がすでに展開されつつある国民、つまり理性信仰 *Vernunftglaube* (すなわち道徳的な宗教信仰) と歴史信仰 *Geschichtsglaube* (教会信仰) の相違が道徳的懸案事項とされている国民においてのみ得ることができる。この統一は、「原理の統一」*Einheit des Prinzips* を前提とし、さまざまな信仰様式 *Glanbensarten* の相違はその統一された原理に基づく「一つの教会」*eine und dieselbe Kirche* の諸様態 *Modifikationen* にすぎないため、この統一から何か新しい信仰が生まれるわけではない (S. 124f.)。そうではなく、既存の教会信仰と理性信仰の相違が意識された時点で、信仰の「原理」は統一され始めている。言い換えれば、統一された信仰の原理が認識され始めているため、既存の信仰はその原理のもとでの「信仰様式」として、その原理のもとに包摂されるのである。

「真の普遍的な宗教信仰」*der wahre und allgemeine Religionsglaube* へと教会が徐々に *allmählich* 接近する場合、教会はこの信仰の客観的統一にむけての原理をもたらしすることができる (S. 125)。カントはそのような教会の、信仰原理の統一にむけての歴史こそが書かれるべき本来の教会史であると考えている。そこで具体的な信仰としてまずユダヤの信仰 *der jüdische Glaube* が挙げられ、これは書かれるべき教会史とは概念上、本質的に結びつくこと

はないとする。カントはこのような教会史の対象はキリスト教会であり、ユダヤの信仰は、キリスト教会に対し「直接的に先行し」、なおかつキリスト教会の設立にあたって自然的 *physisch* な機縁を与えたにすぎないという (Ebd.)。

そこでカントはユダヤの信仰の内容を概観する。カントによれば、ユダヤの信仰は特定の氏族に属する人びとを結合し、従順にし、国家体制 *Staatsverfassung* の基礎を築くための法規的律法 *statutarische Gesetze* の総体であって、本来の意味での(精神的な)「宗教」*Religion* ではない¹⁸⁾ (Ebd.)。ユダヤ教 *Judentum* はもともと世俗の國家 *weltlicher Staat* であって、偶然の災難によって破壊されたものの、メシアの到来によってその國家が再興されるという信仰だけが残ったものであるという。したがって国家体制そのものが神政政治 *Theokratie* を基礎としており、ここで崇拜される神は良心 *Gewissen* に語りかけるのではない以上、この国家体制は宗教体制 *Religionsverfassung* とはなりえない (Ebd.)。その「証拠」*Beweis* としてカントがもち出すのは以下の三点である。

1) 十戒に代表される律法 *Gesetz* がそのまま政治体制に対して妥当するものと考えられており、外的行為を強制し、外面的遵守の対象とはなるものの、遵法の際の道徳的心術 *moralische Gesinnung* を必要とはしない (S. 125f.)。

2) 律法遵守または律法違反の結果としての賞罰は、従順さ *Folgsamkeit* を維持するために行為に直接関与していない次世代の人びとをもふくめた現世の出来事に限定されており、宗教の前提となる来世への信仰¹⁹⁾が見られない(あるいはその信仰が奪われている)。したがってユダヤの立法者は政治的共同体 *ein politisches gemeines Wesen* を設立しようとしたが、賞罰を現世に限定せず、来世での賞罰の可能性に余地を与える倫理的共同体 *ein ethisches gemeines Wesen* を設立するつもりはなかった (Ebd.)。

3) ユダヤ人の選民思想(ヤハウェの神によってそれ自身特別に選ばれた民族 *ein besonders vom Jehovah für sich ausgewähltes Volk* という観念)ゆえに、自民族以外のすべての人類と敵対している (S. 126f.)。

この第三点に関し、カントはユダヤ人が図像化し

えない神を普遍的な世界統治者としていることも、それが道徳的心術につながっていかない以上、特別なことではなく、多神教の神々とそう違いはないと断定している (S. 127)。

カントによれば、本質的に国家の原理そのものであったユダヤ教 Judentum ではなく、キリスト教 Christentum によって初めて「普遍的な教会史」die allgemeine Kirchengeschichte が始まる。キリスト教は教理神学の全面的な変革 eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren をもたらし、古い祭式 Kultus に純粋な道徳的宗教 eine reine moralische Religion がとってかわり、「他の民族から区別するための身体的特徴づけ」(割礼) が廃止されたことだけでも、「古い規約に、そればかりか規約そのものに拘束されない信仰が、世界にとって価値をもち、ただ一つの民族にとって価値をもつのではない宗教を含んでいるはずであると判断しうる」のだという (Ebd.)。

イエスが現れたころ、すでにユダヤ教は異教、とくにギリシア的教養を受け入れ、それと同時に、自身の古びた政治体制だけに基づくのではない、「宗教信仰」Religionsglaube をともなう道徳的教説をも取り入れていた²⁰⁾。ユダヤ教が徳概念 Tugendbegriffe によって啓蒙 aufklären され、教義信仰 Satzungsglaube の軛がしだいに弱まり、ローマ人の支配のもとで僧侶の権力が弱められつつあったころ、それらの状況を前提としながら、しかし「突如として」plötzlich、「そのようなユダヤ教から」キリスト教が登場した (S. 127f.)。福音の教師 (イエス) はみずからを天から遣わされたとし、またそれにふさわしく、礼拝日 gottesdienstliche Tage、信仰個条 Bekenntnisse、しきたり Gebrauche などへの賦役信仰 der Fronglaube をそれ自身としては無意味であるとし、人びとを救済する道徳的信仰 der moralische Glaube を、唯一至福を与える allein-seligmachend ものであるとした。「無実の、しかし同時に功績ある死」der unverschuldete und zugleich verdienstliche Tod に至るまでの教えと苦難によって、イエスは「神の意に唯一かなう人間の模範としてふさわしい例」ein dem Urbilde der allein Gott wohlgefälligen Menschheit gemäÙes Beispiel をあたえ、そうして天へと戻っていったと考えられた (S. 128f.)。そこで残されたのは、「神の意にかなう

人間という理想 das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit は、世の終わりまで弟子たちのもとにとどまる」という教えであった。この教えは奇跡 Wunder による確証を要したが、カントによればこれは「道徳的改心にかかわる信仰にのみ属するものであるため」als bloÙ zum moralischen seelenbessernden Glauben gehörig 真偽の証明を欠いていてもかまわないのだという (S. 129)。

やがて、聖書解釈が理性に基づかず一致を見ないまま、信仰に関する意見の相違から諸宗派が分立し (S. 130)、(そのなかで優勢となった宗派の支配のもとで) 信仰が世俗権力から独立した王座 (ローマ教皇位) を手に入れ、神の代理 Statthalter Gottes を名のって市民的秩序とともに学問を損ね (S. 130f.)、東西両ローマ教会が「野蛮人」に襲撃を受け (S. 131)、十字軍などの対外侵略、国同士の敵対、臣民 Untertan の支配機関 Obrigkeit への反目、同じキリスト教圏内の見解の相違による激しい憎悪、これらをキリスト教の歴史はもたらした (Ebd.)。とすれば、たとえキリスト教の最初の意図が意見対立に余地を与えない純粋な宗教信仰 der reine Religionsglaube であったとしても、「これだけ多くの害悪を宗教がもたらしたとは！」(tantum religio potuit suadere malirum!) (ルクレチウス) という非嘆が聞かれるのも無理はない。この点に関してカントは次のように述べている。

人類 das menschliche Geschlecht を錯乱させ、分断させるこうした混乱が意味するところは、最初は混乱をもたらさせたもの、すなわち古い歴史信仰になじんだ国民に替えて、自分自身の偏見を通じて新しい国民を得るという人間本性のゆゆしい性向 ein schlimmer Hang der menschlichen Natur が、結果的には普遍的な世界宗教 eine allgemeine Weltreligion の基礎とされるということである。(Ebd.)

これは先にふれた歴史哲学論考の「非社会的社交性」による「人間の自然素質の類としての発達」を、宗教の場面で具体的に述べた内容となっている。

これにつづく箇所ではカントは、教会史 Kirchengeschichte のなかで最もよい時代は、キリスト教会において真の宗教信仰 Religionsglaube への萌芽

Keim が発達しつつある現代であると述べている (Ebd.)。そこから「全人類を永遠に統一する教会へと継続的に近づいていくこと」(eine kontinuierliche Annäherung zu derjenigen alle Menschen auf immer vereinigenden Kirche) を期待することができるのだという。そしてこの教会とは「神の見えざる王国²¹⁾の可視的な表象 (図式 Schema)」であるという。この「見えざる王国の表象」としての教会という表現は、『宗教論』第三部のうち、「(人間の制度のもとでの) 神の民という理念は、教会という形式によってのみ実行することができる」と題された第四節で現れる「見えざる教会」と同じものをさす。そこでは概略つぎのように述べられている。「神の道徳的な民」ein moralisches Volk Gottes を形成することは人間ではなく神自身の仕事であるが、だからといって人間は各自の善良さだけを保ち、全体の関心事は神頼みにしてよいというわけではない。むしろ全ての事柄は自分にかかわるものであると考え行動するのでなければ、高い英知 höhere Weisheit も成就されることはない (Vgl., S. 100f.)。別稿で検討した²²⁾ように、「終末論的人間学」eschatologische Anthropologie のうちとくにキリスト教においては、神の王国の実現のために主体的関与の余地が人間に与えられている。この思想がここには典型的に現れている。そこでカントは次のように述べる。

神の道徳的立法のもとでの倫理的共同体 ein ethisches gemeinsames Wesen は教会である。その教会は、可能な経験の対象ではないかぎりにおいて、見えざる教会 unsichtbare Kirche (神の直接的な、しかし道徳的な統治のもとにおけるすべての誠実な人びと Rechtschaffende の統一という単なる理念[...]) である。見える教会 sichtbare [Kirche] は、この理想と調和する一つの全体への人類の現実的な統一である。(S. 101)

ここでは、見えざる教会、真の宗教信仰における人類の統一にむけて不断に接近することが各人の課題とされている。この主体性は第四部では次のように表現される。

…教会信仰にのみ関心をよせる聖なる歴史 die heilige Geschichte は、それだけでは道徳的格率を受け入れる

ことに影響をおよぼすことはできないし、またそうするはずもなく、この聖なる歴史はその真の客体 (神聖性 Heiligkeit にむけて努力する徳) を生き生きとした形で描出するために教会信仰に与えられるにすぎない。したがって聖なる歴史はつねに、道徳的なものを目指すものとして教えられまた説明されなければならない、さらにその際、用心深く (とくに一般の人びとは受動的な信仰へと向かいがちであるから) くりかえして強調されなければならないことは、真の宗教はわれわれが至福となること Seligwerdung のために神が何を行い、また行ってきたのかを知りまた認めることにあるのではなく、至福に値するためにわれわれが何を行わなければならないかを知りまた認めることにあるということである。これは、それ自身疑うことのできない無条件の価値 ein unbezweifeltes unbedingtes Wert をもつもの、すなわちわれわれを唯一、神の意にかなうようにするものにほかならない。このことの必然性は、だれでも書物の知識 Schriftgelehrsamkeit なくして十分に確信することができる。(S. 132f.)

4. モーゼス・メンデルスゾーンとカント

カントは、ユダヤ系ドイツ人として改革派ユダヤ教の形成に貢献したメンデルスゾーンとは、1763年のベルリン・アカデミー懸賞論文での敗退、1784年に「啓蒙とは何か」をめぐって両者が前後して論文を発表したこと²³⁾、そのことと前後するヤコービとメンデルスゾーンの間「汎神論論争」Pantheismusstreit への言及、さらに宗教論と同年の1793年に発表された「理論においては正当だが実践においては役にたかないという憶見について」のうち、国際法論での言及など、折にふれてたがいに接点があった。カントはユダヤ教徒の地位を改善するためのメンデルスゾーンの努力について知らなかったはずはないが、上述のようにカントはユダヤ教を内面の良心に訴えかけることのない、(失われた) 国家を再興することを目指すだけの「法規的律法」statutarische Gesetze の総体であるとして、その宗教史上の意義をほとんど顧みることがない。

カントは『宗教論』第四巻、第一章の、「教養ある宗教としてのキリストの宗教」Die christliche Religion als gelehrte Religion と題された第二節脚注において、メンデルスゾーンの『エルサレムある

いは宗教権力とユダヤ教について』(*Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, 1783)に言及している。そこではユダヤ教とキリスト教の関連性にもふれられているが、踏み込んだ言及はない。それではメンデルスゾーンの宗教論はどのような文脈で、いかなる意図によって言及されたのであろうか。

カントはその節において、キリストの「信仰」(宗教の原則を受け入れること *Annehmung der Grundsätze einer Religion*) を理性信仰 *Vernunftglaube* と啓示信仰 *Offenbarungsglauben* (法規的信仰 *fides statutaria*) に分け、前者を「自由に受け入れられた信仰」*fides elicita*、後者を「命令された信仰」*fides imperata* とする (S. 163)。カントによれば、キリストの教えは事実 *Fakta* に基づいており、単なる理性概念 *Vernunftbegriffe* の上に基づいているのではないため、キリストの「宗教」というよりは、教会の基礎におかれるキリストの「信仰」と称すべきであるという。そこでそのような信仰に捧げられる教会の奉仕は、第一に歴史的信仰 *der historische Glaube* に従って行われるべきもの、第二に実践的・道徳的理性信仰にふさわしいものである。歴史的信仰と理性信仰はキリスト教会では切り離して単独で行うことはできず、理性信仰を歴史的信仰から切り離すことができないのはキリストの信仰が宗教信仰 *Religionsglaube* であるからであり、歴史的信仰を理性信仰から切り離すことができないのは教養ある信仰であるからだという (S. 164)。

教養ある信仰としてのキリストの信仰は、(イエス・キリストおよびキリスト教会に関する) 歴史の教養に基づいているのであって、それ自身十分な理論的証明根拠を洞察することから導かれた自由な信仰 *fides elicita* であるわけではない。もしキリストの信仰が純粋な理性信仰であるとすれば、神的立法者 *ein göttlicher Gesetzgeber* への信仰としての理性信仰の基盤となる道徳法則を無条件に命じることになるであろう。だがキリストの信仰は同時に自由な信仰とも見なされなければならない (Ebd.)。つまり、キリストの信仰は(単なる命令された信仰 *fides imperata* でも、教養のない者をも無条件に命じる隷属的信仰 *fides servilis* でもなく) 歴史に基づく自由な信仰 *fides historice elicita* でなければならない。そのためには聖書を熟知した少数の聖職者

Kleriker が一般信徒たち *Leien* を導いていくのでなければならぬ (S. 164f.)。

このような文脈につづいて、カントがキリスト教の歴史的起源にふれる際に、注の中でメンデルスゾーンへの言及が見られる。キリスト教はその初期の段階で、普及を進めるために「いかなるキリスト者も、メシアが到来したユダヤ人でなければならない」(*ein jeder Christ müßte ein Jude sein, dessen Messias gekommen ist*) と教えた。その際、キリスト者はユダヤ教の法規的律法の拘束力を免れたが、ユダヤ人の聖書はすべての人間に与えられた啓示であるとし、信仰に値するものとしてこれを受け入れた (S. 165f.)。このことが指摘された箇所において、メンデルスゾーンへの言及を含む次の注が付されている。

メンデルスゾーンはキリスト教において通常用いられる表象様式のこの弱い側面を利用して、[ユダヤ教からキリスト教への] 宗教の移行という、イスラエルの息子 [イエス] のあらゆる不当要求 *Ansinnen* [とされるもの] をことごとく拒否した。というのは、彼が言うところによれば、ユダヤの信仰はキリスト者の [信仰] 告白 *Geständnis* の後にも、[建物の] 地上階であり、その上の階にキリスト教がのっかっているのだから、[ユダヤ教を否定してキリスト教の正当性を主張するのであればそれは] まるで第二階に住まうためには地上階を取り壊さなければならないと言いつけるようなことになるから。しかし彼の真意はかなり明らかであるように思われる。彼が言いたいのは、もし君たちの宗教 [キリスト教] から [歴史をさかのぼって] ユダヤ教を (それは歴史的な信仰個条としては古めかしいものではあるかもしれないが) 生み出すとするならば、その提案は考慮に入れてよいだろう、ということだ。(だが実際にそうすればおそらく、いかなる法規もまじえない純粋な道徳的宗教が残るだけであろう。) 外的慣習法 *Observanz* のくびきを捨て去ったところで、そのかわりに別のくびき、すなわち、良心ある人 *Gewissenhafter* をより厳しく押さえつける聖なる歴史 *heilige Geschichte* への信仰告白というくびきが課せられるのであるならば、われわれにとっての重荷がわずかでも軽くなるわけではない。——ともかくもこの民族 [ユダヤ人] の聖書は、宗教のためではなく、教養 *Gelehrsamkeit* のためであるとしても、おそらく今後も保持され、尊重されることであろう。な

ぜなら、いかなる民族の歴史であっても、知られる限りの世俗の歴史 Profangeschichte が属する先史時代において、いくらかの信憑性をもって、聖書 [の時代] よりも以前に（世界の始まりにまで）さかのぼるものはないからだ。そしてそれゆえ、世俗の歴史が残さざるをえない空隙を聖なる歴史が埋め合わせることになるからだ。（S. 166 Anm.）

ユダヤ教への関心は「宗教」上ではなく、「教養」上の問題である。このようにカントはここで断言している。世俗の歴史が解明することの限界における「世界の始まり」についての憶測²⁴⁾は、信憑性は高くはないものの、だからといってこれを否定する根拠も見当たらない。したがってカントは、真の自由な信仰のためにも歴史的認識の対象としても不完全な、単なる過去の文化的遺産として、ユダヤ人の聖書の意義を認めているにすぎない。そしてカントは、キリストの宗教が最初の教師の口から直接に語られた、法規的ではなく、実践理性と結びつく道徳的な宗教であることを挙げ、歴史上の教養を前提とはしないであらゆる時代のあらゆる民族に普及しえた（すなわち世界宗教となりえた）点において、ユダヤ教に対して有利な点をもつことを指摘するにとどまっている（S. 167）。

考察とまとめ

カントの歴史哲学に関する論考における重要な関心事は、良心・信仰の自由であった。これは啓蒙時代の最大の関心事の一つであり、カント自身「啓蒙とは何か」を初めとする代表的な諸論考において、良心の問題に関する国民の自己決定権をくり返し擁護している。この見解の基盤となっているのはおそらく、批判書における理性批判を通じて、彼が独自に築いた普遍人類的立場であろう。このことは、「普遍史の理念」および『永遠平和論』における、「非社会的社交性」を通じての人類文化の進歩の理念において、とくに後者における歴史目的論の批判的扱いにおいて、顕著に表れている。

一方、すでにこうしたカントの普遍主義的立場そのものにおいて、とりわけ「非社会的社交性」の概念そのものに見られるような二義性がふくまれていることを見逃すことはできない。本稿では扱わな

かったが、『宗教論』におけるカントのもっとも重要な（道徳）神学上の主張は、人間の根源悪が人間の自由由来するということである²⁵⁾。この根源悪からの「心術の革命」Revolution der Gesinnungこそが彼の想定する理性宗教の眼目であった²⁶⁾。こうした観点は「非社会的社交性」または「人間性」（自然の要求する当為として）接ぎ木されているように見える」戦争を通じての、人類文化の進歩発展という彼の歴史観の根底にある思想であり、そればかりか、これらを「傾向性と理性の対立」という形におきかえるならば、カント実践哲学全体における人間学上の基本見解とすらなりうる。

人間の基本的性格を悪と怠惰への性向に見ながらも、そこから抜け出して悟性と理性を発達させ、技芸と社交性と道徳性を向上させる可能性を、カントは同時に人間に見いだしている²⁷⁾。このことは人間理解においてベシミズムとオプティミズムのいずれにも偏らないカント的啓蒙主義の面目躍如たるところである。それと同時にこのようなカントの「中道」の人間観は、自然素質の発達およびそれを通じての（各人の自由と幸福を可能とする）市民社会設立の主体を、神の摂理ではなく、人間自身に見いだしている点において、カント実践哲学における「終末論的人間学」の重要な要素を示してもいる。一方、人間理解におけるこの両義性は、具体的な歴史状況に対するアンビヴァレントな態度をも内包しているように思われる。それが端的に現れているのが、カントのユダヤ教に関する見解である。

ヨハネス・ブラハテンドルフ（Johannes Brachtendorf, 1958-）が指摘するように、カントはメンデルスゾーンの『エルサレムあるいは宗教権力とユダヤ教について』（1783年）を読んだ際、そこで主張されている良心・信仰の自由には全面的に賛同していた。このことをカントはメンデルスゾーンに直接宛てた手紙において、賛辞とともに明記している²⁸⁾。ところがすでに見たように、メンデルスゾーンの死後出版されたカントの『宗教論』においては、ユダヤ教は単なる（来たるべき）政治体制の法を告げるのみであり、そこには理性信仰の不可欠の要素であるとカントが考えた来世信仰が欠けるとされる。カントの理解によれば、キリスト教こそが理性信仰に向かう本来の宗教史の出発点であり、ユダヤ教および旧約聖書はキリスト教の初期の

布教を容易にするために、また歴史の起源をめぐる空白を憶測によってうめるための教養として、キリスト教義内部へと取り込まれただけであるのだという。さらにカントは、ユダヤ教の選民思想もまた普遍的理性信仰とは相いれないとしており、メンデルスゾーンの指摘にもかかわらず、彼はキリスト教とユダヤ教の連続性を否定している。

ブラハテンドルフの指摘によると、この見解はメンデルスゾーンの見解とだけではなく、さかのぼってスピノザの見解とも相反する。すなわち、スピノザは「選民」を、神の律法を独占することを意味するのではなく、それを受け取ったユダヤ人のおかれた政治的状況によるものであるとし、神の律法そのものは人類全体が共有し、これを守ることで幸福が得られるはずのものであると彼は考えた。一方メンデルスゾーンは「選民」の意義を、ユダヤ人が一神教を他民族に教えるための「祭司的国民」priesterliche Nation となりうることに見いだそうとした。いずれにとってもユダヤ教にはキリスト教以前にすでに、啓蒙の要請する理性宗教の要素がふくまれており、ユダヤ教の律法とは内面の道徳性とは無関係の、外面的な遵守を命じるだけの法規的律法にすぎないというカントの批判は当たらない²⁹⁾。

ここでカントの見解とスピノザおよびメンデルスゾーンの見解のどちらに軍配を上げるべきか、吟味判定することはできない。ここで争点となっているのは（カントの宗教論の表題にもかかわらず）「単なる理性」によって解決しようとする問題ではなく、むしろ各論者の「信仰」の様態の相違であるだろうからだ。ここではしかし、宗教の問題を「理性的」に、あるいは政治的討議の対象（たとえばカントが「尊大な」名称であるとした、しかし宗教史上重要な意義をもつ「寛容」Toleranzの問題³⁰⁾）として扱う際に、カントの立論は明らかに、彼自身が念頭においている普遍性そのものにおいて欠落がある。というのは、「選民」思想の扱いにおいて、先行思想家の見解を批判的に吟味検討することなく、ただユダヤ教に対する通念ないし偏見と合致する形で、カントがキリスト教のユダヤ教に対する優位を断じたことは、彼自身の批判哲学の精神および普遍人類的立場に悖るものであるという指摘を、免れることはできないと思われるからである。

注

- 1) Immanuel Kant, *Gesammelte Werke Bd. 8* (Akademie Ausgabe), S. 35. 以下、アカデミー版第8巻からの引用頁数を本文中に記載する。
- 2) 個人的独裁や利益追求・権力追求に基づく抑圧を破棄することはできるが、新たな偏見を生み出してそれを群集に利用させることになる革命 Revolution ではなく、思考法の真の変革 wahre Reform der Denkungsart を意味する。S. 36.
- 3) 職務遂行の際の理性使用をカントは理性の「私的使用」Privatgebrauch と称する。
- 4) たとえば Th.W.アドルノがこうした見解を表明している。『「理性のすべての部分を公共的に用いることの自由以外には、啓蒙に属するものはない。それは著述家および教養ある者としての自由であり、理屈をこねることの許されない職業人としての自由なのではない。』[Rudolf Eisler, *Kant Lexikon*, S. 50 による「啓蒙とは何か」のパラフレーズ] ここでみなさんは、啓蒙の概念が無邪気にもあの忌まわしい『として』als によって制限されているのがお分かりでしょう。今日でも『私はドイツ人としてこれこれのことは受け入れることができない』とか『私はキリスト教徒としてこうした事柄においてはこれこれのように振る舞わざるを得ない』などと言われますが、そうした場合にこの『として』は疑問の余地のある役割をはたすのです。この前置詞『として』はとりわけ、人びとがその都度身をおいている分業の中の立場という点で理性を制限します。つまり、ここで問題となっている啓蒙の制限とは、実際には分業の上での制限なのです。純粋に理論的な人間、ここでは具体的には、特定の職務を行い、また特定の多かれ少なかれ弁護的な意見を人びとに伝えることに対して報酬を支払われるのではない自由な著述家は、根本的な意味において啓蒙されているということになりましょう。ですが、彼が特定の職業上の機能をもつや否や、論弁 Rasonieren は止み、妨げられることなく理性を用いることは、論弁の二重の意味そのものに含まれるもの、すなわち既存の制度に対する不穏当な非難および実践的な批判となる。その際彼 [カント] は高いところを指さして、次のように言うのです。そう、啓蒙ということ意図しているのはそんなことではない。君が純粋に自由に、理性の自足的な領域にとどまるかぎりにおいては、それ [論弁] はすばらしいことだろう。しかしそれは一つの領域、分業世界内部の純粋な精神の領域にすぎない。君がそこから外に出て、君に指定された作用連関において、直接にまた特殊な仕方啓蒙的に振る舞うや否や、事態はおそらくまったく異なるものとなるのだ。…」 Th. W. Adorno, *Kants*

- Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp 1995, S. 99f.
- 5) 注2 参照。
- 6) 啓蒙を一時的に延期することは許される場合があるが、「啓蒙を断念することは、自分自身の人格に対しても、さらには後世代 *Nachkommenschaft* に対してはなおいっそう、神聖な人間性の権利 *die heiligen Rechte der Menschheit* を侵害し、これを踏みつけにすることである。」S. 39.
- 7) この信仰・良心の自由には、「寛容」*Toleranz* という尊大な名で呼ばれることのない、君主の側からの宗教的規制の解除が対応している。「宗教に関する事柄 *Religionsdinge* において人びとに何も指図することなく、その問題において完全に自由にさせておくことを自らの義務であると思なすことが、自身の威厳にかなうと考えている王侯、したがって寛容 *Toleranz* という尊大な *hochmüthig* 名称を用いることをみずから拒む王侯は、彼自身啓蒙されているのであり、世の人びとからまた後世から感謝に満ちて、人類 *das menschliche Geschlecht* を未成年状態から、少なくとも政府の側から引き離し、良心に関する事柄 *Gewissensangelegenheit* においてはすべて、自分自身の理性を自由に用いさせたということで、賞賛に値するのである。」S. 40.
- 8) Vgl., S. 40.
- 9) 「個々の主体においては混乱し不規則であるように見えるものが、類全体においては *an der ganzen Gattung* その類の根源的素質 *ursprüngliche Anlage* がつねに前進し、ゆっくりとはあるが発展していくことが認識されうる。」S. 17.
- 10) しかしこれは主として科学技術に関して当てはまることであり、政治・道徳に関してはいちがいに言えることではないであろう。ランケが述べているように、「自然の認識と自然の支配に関するかぎりでは、すべてに進歩をみとめることができる」のに対し、「精神科学の各部門、わけても哲学および政治学においては、はたして事実進歩があったかどうか疑わしい」(ランケ『世界史概観』鈴木成高・相原信作訳、岩波文庫 1978 年、44-45 頁)。実際、アリストテレスの自然学はガリレイ・デカルト・ニュートン以来の近代科学によって凌駕されたが、アリストテレスの倫理学と政治学は今日においてもとりわけコミュニタリアニズム(共同体主義)において大きな影響力をもっている。
- 11) 第五命題から第八命題までは、人間の自然素質が発達した状態とは具体的にはいかなるものかということに関して、主として政治的社会的課題に即して論じられる。第五命題は各自の自由を最大限確保し、各人の自由を調和させる市民社会の設立、第六命題はその市民社会の統治者の最大限可能な道徳性という課題、第七命題は(永遠平和論に受け継がれる)国家間関係の不和と和合、第八命題は自然の素質が人間において完全に発達することのできる唯一の状態としての、内的・外的に完全な国家体制を人類史において作り出すという「自然の計画」を、それぞれ論じている。第九命題は自然の計画としての普遍的世界史という哲学的試論の可能性および有用性を論じている。
- 12) 『永遠平和論』における目的論的歴史観および自然概念に関して、私はかつて論じたことがある。「カント平和論の形而上学的モチーフについて」(広島哲学会『哲学』第 57 集、2005 年)。本節では同論文の趣旨を踏まえて、テキストの再読に基づいてより適切に目的論的歴史観および自然概念について説明することを目指している。
- 13) 「砂漠が残されているのは、ラクダがそこを通り、砂漠が利用されないままにしておかないためである。」S. 363.
- 14) 「氷洋沿岸に毛皮のある動物のほか、アザラシ、セイウチ、クジラなどがあるのは、その住人に食肉や暖房用の油を提供するためである。」「植物の生えていないこうした地方に流木がたどりつくが、それなしでは沿岸住民は乗り物、武器、小屋などの材料を手に入れることができない。」Ebd.
- 15) 「最高の、われわれにとって実践的な、すなわちわれわれの意志によって現実のものとなるべき善においては、徳と幸福は必然的に結びついていると考えられる。その結果、一方は他方がそれに属することなくしては、実践理性によって想定することはできない。さてそこでそのような結合(そのもの)は、分析的または総合的である。この結合は…分析的ではありえないため、総合的である以外にはなく、しかも原因と結果の結びつきでなければならない。なぜなら、この結びつきは実践的善、すなわち行為によって可能となるものに該当するからである。そこで幸福への欲望が徳の格率の動因であるか、または徳の格率が幸福の始動因 *wirkende Ursache* であるかのいずれかでなければならない。前者は端的に不可能である。なぜなら…幸福を求める際に意志の規定根拠を定める格率は道徳的ではありえず、いかなる徳も根拠づけることはできないからだ。だが後者もまた不可能である。なぜなら、世界における原因と結果のあらゆる実践的結びつきは、意志規定の結果としては、意志の道徳的心術に従ってではなく、自然法則の知識と、その知識を自分の意志に従って用いるための物理的能力に従うものであり、よって幸福と徳との最高善にむけての世界における必要かつ十分な結びつきは、道徳法則を几帳面に遵守することによって期待することはできないからだ。」Kant, *Gesammelte Werke Bd. 5* (*Kritik der praktischen Vernunft*), S. 113f. 「…二

- つの命題のうち、第一の『幸福への努力は有徳な心術の根拠を作りだす』という命題は端的に誤りである。これに対し、『有徳な心術は必然的に幸福をもたらす』という命題は、端的に誤りであるわけではないが、有徳な心術が感性界における因果性の形式であるとみなされるかぎりにおいて、またそれゆえ、感性界における現存在を理性的存在者の実在する唯一のありかたであると考えられる場合に、つまりただ条件つきで誤りである。ところで私は私の現存在を悟性界における可想体 *Noumenon* としても考える権限をもつだけでなく、道徳的法則において私の（感性界における）因果性の知性的 *intellektuell* 規定根拠をもつ。したがって、心術の道徳性 *Sittlichkeit der Gesinnung* が直接的ではないとしても（自然の可想的作者 *intelligibler Urheber der Natur* を介して）間接的に、しかも必然的に原因となって、結果としての感性界における幸福と関連をもつということは不可能ではない。[ただしその結びつきは知性界ではなく] 感官の単なる対象としての自然における結合としては、ただ偶然に生じうるのみで、最高善には十分ではないのである。」Ebd., S. 114f.
- 16) Kant, *Gesammelte Werke Bd. 6* (Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft), S. 124. 以下、アカデミー版第6巻からの引用頁数を本文中に記載する。
- 17) 著作（聖書）に書かれていることへの信仰。読者公衆の存在を前提とする。Vgl., S. 129.
- 18) カントは宗教 *Religion*、*religio* を「敬虔さ [の心情]」*Gottseligkeit* と規定し、これを二つの道徳的心術 *moralische Gesinnung* に分けている。第一に神への畏怖 *Furcht*（法則への尊敬 *Achtung fürs Gesetz* からの罪責的義務）であり、第二に法則への満足 *Wohlgefallen am Gesetze* からの神への愛である。A. a. O., S. 182.
- 19) 「来世への信仰がなければいかなる宗教も考えることはできない。」S. 126
- 20) エッセネ派などによる紀元前後の改革運動のことか。
- 21) 神の見えざる王国の理念は、カントが引用しているように (S. 136) ルカによる福音書に由来する。「神の国はいつ来るのかと、パリサイ人が尋ねたので、イエスは答えて言われた、『神の国は、見られるかたちで来るものではない。また「見よ、ここにある」「あそこにある」などとも言えない。神の国は、実にあなたがたのただ中にあるのだ。』」ルカによる福音書 17. 20-21.
- 22) 「歴史哲学における和解概念の起源と展開——ユルゲン・ヒュレン『人間学の基本構造としての疎外と和解』(1982年)を手がかりに」(広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター第13回例会; 2012年9月22日発表原稿)。
- 23) メンデルスゾーンは1784年9月に「啓蒙とは何かという問いについて」(Ueber die Frage: was heißt aufklären?) を、カントは同年12月に「啓蒙とは何かという問いへの回答」(Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?) を『ベルリン月報』に発表している。ベルリン月報を発行していたベルリン水曜会については、西田雅弘「ベルリン水曜会の啓蒙論議——カント『啓蒙とは何か』(1784年)の歴史的地平」(『下関市立大学論集第56巻第1号』2012年)を参照。
- 24) この課題の解決をカントはすでに『宗教論』に先立って「人類史の憶測的起源」(1786年)において試みている。
- 25) Ottfried Höffe, Einführung in Kants Religionsphilosophie, in; ders. (Hrsg.), *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Akademie Verlag 2011, S. 10.
- 26) Ebd., S. 8.
- 27) カントの歴史哲学における「開化」*Cultivierung*、「文明化」*Zivilisierung*、「道徳化」*Moralisierung* の位置づけに関しては以下を参照。Ottfried Höffe, Einführung [in Kants Geschichtsphilosophie], in; ders. *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Akademie Verlag 2011, S. 1-27. 西田雅弘「定言命法と世界市民主義——カント『世界市民的見地における普遍史の理念』(1784年)を手がかりに」(『下関市大論集第53巻第3号』2010年)。
- 28) Johannes Brachtendorf, Die Kritik des Judentums und die Geheimnisse der Vernunft, in; Höffe (Hrsg.), *Immanuel Kant. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, S. 160.
- 29) Ebd., S. 162f.
- 30) 注7参照。近年の研究において寛容の問題について詳細に論究しているのはライナー・フォルスト (Rainer Forst, 1964-) である。とくに Rainer Forst, *Toleranz im Konflikt*, Suhrkamp 2003 を参照。なお、フォルストの寛容論および政治哲学に関しては以下の二本の抽稿においてふれている。「世俗的言語への「翻訳」と民主主義——公共的理性と宗教の関連をめぐるハーバーマスの見解めぐって」(社会思想史学会編『社会思想史研究』第33号、2009年) および「フランクフルトの規範秩序研究——批判的社会理論における技術論との関連から」(『下関市大論集』第55巻第1号、2011年)。