

美しいもの、崇高なるもの、聖なるもの

榎 本 庸 男

I. 序

「単なる理性の限界内の（*innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*）」という言葉が示すとおり、宗教に対するカントの態度は、少なくとも著作のうえでは、その限界を固持しているように見える。『純粹理性批判』のテーマの一つは、人間が、学的なレベルで、神の存在、非存在を云々できないということである。つまり神をはじめとする形而上学の対象に関して、われわれは感性的な直感を得ることができない。もちろん被造物とのアナロジーによって神の性質や永遠の力に迫る可能性は示されるものの、それが積極的に展開されるわけではない。かくして神は、道徳的な世界観の調停者として要請されることになる。また神人の復活と昇天は（限定的な意味であるにせよ）否定され（VI 128 Anm.）、キリストは道徳の理想とされつつも、その原像はむしろわれわれの理性のうちに由来するものとされる（VI 63）。宗教に対するこのような姿勢は、従来の形而上学を乗り越え、新たな、実践を軸とした形而上学を築くというカントの意図に沿ったものであり、ここで問題とすることではない。しかしそのような、比較的控えめな扱われ方をする神は、結局のところ、「哲学者の神」であって、「アブラハムの神」でも「イサクの神」でもない。

たとえば、R. オットーは「哲学者の神」ではない神を求めた一人である。彼は宗教的現象の根幹である聖なるものの現れ、神性をヌミノーズと名付けた。彼があげるヌミノーズの様々な有り様を、すべて受け入れる必要はないが、その多くは首肯しうるものである。またオットーの指摘を俟つまでもなく、われわれは、ある種の対象、ある種の状況を前にして、合理的な述語では

汲み尽くしがたい、厳かな、近寄りがたい印象をもつことがある。ところが上述のように、原理論におけるカントの立場からすれば、神に関して感性的なデータは与えられない。それではその立場からすれば、オットーが言うところのヌミノーズやわれわれが素朴に受け取る神性の印象までもが「視霊者の夢」として退けられるのであろうか。

もちろんそれ（宗教的体験のすべての相を否定すること）がカントの意図ではないことは明らかである。カントが学的な体系の内部で、理性の限界内に留まったのは、むしろ理性の能力を制限することによって、信仰の場を確保するためであった（BXXX）。またそもそも「限界」は、「制限（Schranke）」が否定的な意味のみをもつものに対して、積極的な意味をもつ（IV 352）。限界は、限界外を否定するわけではない。それはむしろ「ある特定の場の外側にある空間を前提し、その空間を含む」（IV 352）のである。その意味での限界はまさに「理性そのものの限界の自覚」⁽¹⁾を促す。それであればカントは、学的な場における「理性の限界内」の宗教とは別に、信仰と密接に関わる「理性の限界外」の宗教を認めているはずである。それならばカントも、聖性の現れを感知すること自体を否定することはないであろう。

ではカントにおいて、神性を感知する能力は何なのか。それは『純粹理性批判』で明らかにされた論理的判断に基づく認識ではありえない。なぜならオットーがまずもって見抜いたように、対象がわれわれのあり方を遙かに超えたものである以上、われわれはそれに適合する概念をもたない。またわれわれが神性を感じるというのは、いわゆる主観的な判断に属することである。「神秘を語る人は、何事かが神秘として経験されるとき、その経験の対象を——客観的観察者として——語るというよりも、むしろ神秘に打たれた心を語る」⁽²⁾のであり、それは規定的判断力、論理的判断力に属することではない。それならば、われわれに残されているのは美感的判断力による反省的な判定ということになるが、われわれははたしてそれによって神性を感知しうるのか。

Ⅱ．崇高なものと聖なるもの

オットーがあげるヌミノーゼの第一の特徴は、われわれ有限的自己が聖なるものに対してもつ隔絶感（被造物感）に由来する⁽³⁾。それは絶対的に、異なるものであり⁽⁴⁾、したがって理解を絶したものであり、かつまた概念化しがたいものである⁽⁵⁾。さらにそれは、時として、有限的自己を拒む、不気味で戦慄すべきものとしてわれわれの前に立ちはだかり、それでいて魅惑するものでもある⁽⁶⁾。もちろんオットーの主張をすべて受け入れる必要はもちろんない。しかし彼の主張の根幹、つまりあらゆる宗教の根底に横たわる神性の本質的部分は、われわれの理解を絶しているがゆえに、非合理的なものであるという点は受け入れてもよいのではないか。

ヌミノーゼについてのこのようなオットーの記述を見るならば、そこに『判断力批判』第一部で展開される「崇高についての分析論」を思い起こすことは当然のことである。またオットーも、カントの崇高論を意識しつつ叙述を進めていることが容易に見て取れる。また実際に、カントの崇高論に言及している箇所もある。たとえば、崇高が宗教的な感情とは別物であることを断った上で⁽⁷⁾、その対象が人間の理解力を超える点、一旦は人間を拒むようでありながらも、魅了する点などに類似を見出す⁽⁸⁾。またヌミノーゼの表現手段として崇高なものを挙げ、「ヌミノーゼなものとは崇高なものとの間には、単なる偶然的な類似性以上の隠れた親和性や共属性」⁽⁹⁾があることを主張する。それならば、カントがいうところの崇高の感情は、われわれが聖性を感知する際にも得られるものなのか。われわれは聖性を崇高と同様に捉えるのであろうか。またその類似性は、オットーが言うように、ヌミノーゼの表現手段の一端を担うほどのものなのか。

カントは、崇高を数学的崇高と力学的崇高に分ける。しかしいずれにしても、崇高の特質をなすのは、その対象とわれわれの認識能力との間の懸隔である。われわれの認識能力に比して、ヒマラヤの山塊はあまりに巨大であり、宇

宙はあまりに広大である。また暴風にせよ、地震にせよ、その威力はわれわれの理解を絶している。そのような対象を目の当たりにしたとき、われわれの心に生じるのは、もはや美的対象の場合のような、認識能力の調和がもたらす心地よさではない。

崇高なものについての判断は、美しいものについての判断と多くの共通点をもつ（それだけで満足を与える、反省的判断を前提する、感覚に依存せず、規定された概念にも依存しない）（V 244）。しかしながら美しいものが判断力に対して合目的であるのに反し、崇高なものは、判断力に対して反目的であり、描出能力に不適切であり、構想力に対して暴力的である（V 245）。したがってわれわれの心術は、自然における崇高なものの前では、自己の動揺を意識せざるをえず、自己の認識能力にとっての深淵をそこに垣間見ることとなり（V 258）、したがって崇高と判定されるべき自然は恐るべきものとして現れるのである（V 260 f.）。

このように崇高なるものは、一面では、恐怖の対象である（V 260）。しかしながら単なる恐怖の対象ではもちろんない（ebenda）。崇高なるものは、天文地象の巨大さにせよ、自然現象の猛威にせよ、まずもって主体に対して直接的な脅威とはならない。それはあくまで観照される大いさであり、観照される威力である。嵐や地震のさなかに、命の危険におびえつつ、それを崇高であると判断する者はいない。それはただ「もの凄い」（V 246）のであり、恐ろしいのである。つまり自然の脅威に直接に危険を感じている者は、その脅威の原因に対して関心を抱いているのであって（その対象の非存在を希求する）、その境位では反省的判断力の自由な働きは生まれず、対象を崇高と判定するには至らない（V 261）。また恐怖の対象への戦慄から逃れたときに感じる喜びは単なる快適であり、これも崇高の感情とは呼ばれえない（ebenda）。この場合の喜びも、やはり関心から生じるものである。崇高の判定が生まれるのは、「人が、ある対象を前にして恐怖せずに、それを恐るべきものと見なしうる」（V 260）場合である。このように人はある種の距離をもって、対象を眺めることができる場合、その恐るべきものは、同時に魅力をもつものであり、す

なわち崇高である (V 261)。

オットーによるヌミノーズの描写には、上述のように、カントの崇高論との共鳴が明らかに見られるし、オットーがカントの崇高論を念頭に置いていたことは、疑いがない。またカントの方でも、崇高論において神体験の事例を持ち出していることも明らかである。たとえば神の前で恐れおののくことが「宗教やその対象の崇高性の理念とそれ自体で必然的に結びついているのではない」(V 263) とした上で、「人間が正直で神意に沿う心術を意識している場合のみ、あの力の諸作用は、その人の内に神というこの存在者の崇高性の理念を呼び起こすのに役立つ」(ebenda) と言う。このような言及を見るならば、カントが崇高の内に、神体験における聖なるものの感知を含めていたと見ることができるかもしれない。さらにいえば、事態的に、われわれは聖なる対象を前にしたときに、動揺し、それを恐るべきものと捉え、したがって畏れ、かつ魅せられる。

それならばカントにおいては、聖なるものは崇高なものと同様に受け取られるのであろうか。しかし上に述べたような数々の類似にもかかわらず、そうは考えがたい。なぜならカントは、崇高の源泉を、結局のところ、人間理性ないしは理性の内なる道徳的法則に求めるからである。崇高は、認識能力を絶した対象との邂逅において感じられるものであり、先に述べたように、その際、人はその対象から峻拒されていると感じ、時にはそれに対し恐怖を抱く。しかしながら実際の所、その対象が崇高なのではない。その対象は、「心の内で見出されうる崇高性の描出に役立つ」(V 246) だけなのである。つまり崇高であるのはむしろ自らの内なる理性であり、道徳的法則である。われわれが自然の内に崇高を見るとき、われわれは「自然の表象の内に崇高性を持ち込んでいる」(V 246) にすぎない。自然がもつ、認識能力を絶する巨大さも、抗いがたい力強さも理性に、そしてその理性の内なる法則に取り込まれる。結局のところ、はるかに人為を絶するかに見えた自然の対象も、それに勝る偉大さをもつ理性に比肩しうるものではないのである。

また崇高なるものは、一旦は、恐るべきもの、威嚇的なものとして現れる。

しかしそれは理性に対して威嚇的なのではない。それは感性にたいして威嚇的なのであり（V 265）、理性が感性に対してふるう威力（*ebenda*）の現れなのである。またそれが同時に魅力的であるのは、理性が感性を拡張し、「感性に対して深淵である無限なものを感性に望見させる」（*ebenda*）故である。

さらにオットーが言うように、この聖なるものは、道徳的善さと直接的なつながりをもたない。何かを聖なるものと認めることは、一つの評価であり、その評価は「倫理学のような領域にも重なっていくが、しかしそれ自身は他の領域からは生じない」⁽¹⁰⁾ア・プリオリなものである。オットーはいくつかの箇所⁽¹¹⁾で、道徳的に優れた人が、神体験に与る度合いが必ずしも多くないことを述べて、この二つの領野が別なものであることを示す。

結局のところ、崇高は、その真の対象が理性、理性の内なる法則に求められ、人間が自然に対してより大であることを自覚せしめるものである。それに對し、ヌミノーゼに代表される宗教的感情は、対象を前にして、自己の小ささ、無価値さを知らしめる。これはまさに宗教的感情が向けられる対象が、「単に相対者である人間の側から追求する理念ではない。絶対者としての神は、われわれの側から追求する理想、要請する価値に尽きるのではない。神の方から降下してわれわれに働きかける霊的原理でなくてはならぬ」⁽¹²⁾ことを示すものである。

蛇足ながら、もう一つ付け加えるならば、カントの言う崇高は、それを感じる人は、その直接的対象から距離をとり、その脅威に直接さらされることはない。言うなれば安全圏にいる。それに対して、聖性を感じる場合は、そのような観照的立場を許さない。われわれは宗教的体験において、まさに聖性を浴びるのである。

したがってオットーがあげる聖なるものの徴表（絶対的に隔絶しており、そのゆえに理解を超えたもの）は、カントの崇高概念には当たらない。聖なるものは、崇高なるものの一形態としてわれわれに現れるのではない。

Ⅲ. 美しいものと聖なるもの

われわれが聖性を感じ取る対象は、同時に美しいのか、また美しいものは同時に聖性を帯びるのかと問うならば、多くの肯定的見解と否定的見解に満ちあふれることは疑いない。

たとえば、聖なるものは美しいのかという問いに対しては、「中世ヨーロッパ（特にロマネスク）の絵画や彫刻を見よ。表現の宗教的な制約によって偏頗に見える作品も、それが聖性を帯びているからこそ、芸術作品として鑑賞に堪えるのだ」ということもできよう。しかし同時に、次のような見解も容易に予想される。つまり「ヨーロッパの古い教会で、献灯、献花の絶えない、尊崇を集めている絵画や彫刻を見よ。それらは多くの場合、芸術的に優れた美しいものとはいえない。（こう言うと、それを崇拝している人には申し訳ないが）むしろマネキン人形っぽいものが崇拝されている。セビアのセマナサンタにおいても然りである」。

また美しいものは聖なるものかという問いに対しても、「たとえば『黙示録』の『その頭の上に虹あり、その顔は日の如く、その足は火の柱のごとし』⁽¹³⁾という記述に聖性を見る人はいるだろうか。この奇妙な記述は、他ならぬデューラーが描いてこそ聖性を帯びるのである。天才によってもたらされる美においてこそ聖性が顕わになる事例である」ということも言える。もちろん逆の例は、ここに挙げるまでもなく、現代芸術の多くの作品を見れば（それが美しいのか否かという議論を置くとしても）枚挙にいとまないであろう。「たとえばデュシャンの『泉』を見よ。あれが聖か？」と言われれば、反論は難しいであろう。このような例が示すとおり、美しいものと聖なるものとの関係は、決して一様に主張できるものではない。

美と聖との通底を主張する場合、まず問題になるのは、美が快をもたらすという点であろう。対象を美しいと感じる場合、感性で得られた表象は、悟性の概念に包摂され尽くすことはない。概念に捉われきれない剰余を巡り悟性と構

想力とが調和的な関係を作り出し、それが快を産み、またその状態が美しいと判定されるのである。したがって美しいと感じることの根幹にあるのは、この快の感情である。そこには、崇高の感情が生じる場合のような、判断力に対する不調和は見出されない。つまり崇高の場合のようなある種の不快は、美の判定において見出されることはないし、ましてやヌミノーズにおけるような有限者であるわれを拒絶する隔絶感、それにたいする恐れ、不気味さ等のネガティブな要素はないかにみえる。

しかしながらここでまず確認しておく必要があるのは、美しいと感じることの根幹にある快（Lust）が快適（angenehm）とは異なる点である。感覚的判断の場合、感性で得られた表象は、感覚器官を直接に刺激し、「美味しい、不味い、この部屋は寒い」等と判定される。しかし趣味判断による美しいという判定は、このような感覚器官に対する直接的刺激を素材としていない。美の根拠となる快は、あくまで内感に取り込まれた表象をめぐって認識能力が相互的、調和的な活動を繰り返すところに生じる。しかもその調和的活動は、結果として、快を生じるとはいえ、まずもって表象が概念化を拒むところから始まる。まず最初に、われわれの認識能力（概念）が対象に否定されるところに、美しいという判定は始まるのである。

われわれは、美しいものを見るとき、対象を美しいと感じるとき、対象から与えられる刺激（Reiz）に反応して、その対象に魅力を感じることを常としている。またその刺激が、生命力をしばし堰き止め（V 226）、それによって感動（Rührung）を感じることもしばしばである。しかしカントは、このような刺激や、それに導かれる魅力、そして感動を美の根拠としては否定する（V 223 ff.）。一見すると、違和感を感じるこの主張ではあるが、カントがここで言わんとすることの一つは、美の判定は、内感に取り込まれた表象が反省的に、かつ持続的に、しかも能動的な認識作用によって賞翫されて、生じるということである。美しいと判定することは、感覚的判断のように感覚的刺激を直接的に受け取ることによって生じるのではない。美しいという判定の根拠となる快は、認識能力による持続的な吟味、しかもその端緒を対象からの否定にも

つ吟味によって生まれる快である。したがってそれは、感覚的な快適さのように、心蕩かすような甘い快感のみを与えるのではない。われわれの認識能力に対し、否定的な契機をもって迫る、われわれを峻拒する対象との対峙によってもたらされる快である。自宅の応接間（玄関でもよいが）に飾りたくなるような絵が、芸術的に優れているわけでは決してないし、それが美しいことの徴表であるわけでもない。『イーゼンハイムの祭壇画』をつねに目の届くところに置きたいと思うのは、それを仕事とする警備員だけであろう。

以上のように、美は、感覚的快適さと異なり、対象からの峻拒を契機とする、ある種知的な快⁽¹⁴⁾を根拠とする。このことは美しいものと聖なるものと隔たりが、見かけ以上に、小さなものであることを示す。われわれが対象を美しいと判定する際、たしかにそこには認識能力相互の間に調和的活動が生まれ、われわれはそれを快と感じる。しかしその快は、感覚器官において快適とされるから、快なのではない。それはわれわれが対象から否定されることによって生まれる快である。美しいと判定される対象は、まずもって認識能力（概念）を否定する。それは概念化を拒むことにおいて、また人間にとって基本的な営みの現れである関心や目的を拒むことにおいて理解を絶する、隔絶したものである。

さらに美は、崇高のように、理性に取り込まれてしまうことがない。上述のように、崇高の感情は、対象の評価に際し、感性（構想力を筆頭とする）が表象に対して不適合であることから来る不快（Unlust）を、理性の立場で快と捉えることに生じる（s.z.B. V 257）。つまりその対象が感性には不適合であるものの、理性に適合していること、またそのみならず、理性がその対象の大なることを上回っていることの判定が崇高の感情を生む。それに対して、美の判定においては、表象は構想力にも理性にも取り込まれることはない。感性にも理性にも包摂されない自由な遊動が快をもたらし。したがってその対象は、人間の認識能力にとって異なるもののままであり、したがってまた、道徳とも無縁である⁽¹⁰⁾。

以上に述べたように、聖なるものは、崇高なるものとしてわれわれに現れる

のではない。むしろ美しいものとして現れうるのである。また聖なるものの表現手段としても、美しいものがよりふさわしい（そもそも崇高なるものを、人為的に表現することは困難であろう）。

IV. 美しいもの、聖なるものと美感的理念

カントは、『判断力批判』§59で、「神についてのわれわれの認識はすべて単に象徴的である」（V 351）と述べる。そもそも概念の実在性が示されるためには、その概念に対応した直観が必要である。つまり概念の感性化が必要となる。その概念が経験概念である場合は、それに対応する直観は、経験的な「実例」である⁽¹⁵⁾。またそれが純粹悟性概念ある場合は、それに対応する直観はア・プリオリに与えられ、その直観は「図式」である。しかしながら神をはじめとする理性概念の場合、その概念にはいかなる感性的直観も対応しないものの、ある種の直観は与えられ、この直観は「象徴」と呼ばれる（V 351）。

ところでこの§59での眼目は「美しいものは、人倫的に善いものの象徴であり、……」（V 353）ということである。カントは、趣味判断の普遍性を様々な形で確立しようとする。『判断力批判』の「弁証論」もまた趣味判断がもつべき普遍性の根拠と由来を示す意図をもっている。そこではアンチノミー（「概念に拠っては、美が成り立たない」と「概念に拠らずしては、普遍性がえられない。普遍性なくしては、美ではない」の間のアンチノミー）に陥ることを敢えてする形で、美の普遍性を概念に求め、最終的には道徳的法則に求める⁽¹⁶⁾。

さて一方で、理性概念は象徴としての直観を求め、他方で、美の判定は、その普遍性を確実なものとするために、概念との結びつきを求める。であるならば、この二つが結びつくことは当然である。しかしながらここで、カントが言うように、道徳的法則という概念に美を基づかせるべきではない。それは美の自律やその豊かさを危うくし、また美と崇高の区別を曖昧にするからである。現にカントも、これに先立つ§57で、趣味判断を基礎づける概念が「その源泉

がわれわれ自身にも隠されているこの趣味判断の謎を解く唯一の鍵としてだけ指示されうるのであるが、しかしそれ以上は何によっても把握することはできない」(V 341)と言う。道徳的法則は、しかし悟性概念ではないものの、把握されえない、証示されえない概念ではない。法則は、われわれの行為によって把握され、証示されるのである⁽¹⁷⁾。

§57 は、先のアンチノミーを美感的理念という超感性的な概念(理念)を用いて解決する試みである。趣味判断の背後にある概念は、対象を規定する悟性概念ではありえず、対象の論理的規定に関わらない美感的理念であるとして趣味の普遍性が説明される。カントは、結局のところ、美感的理念という概念をこれ以上追求することなく、§59において、美の普遍性を道徳の理念によって確立しようとする。しかしそれに反して、§57で美感的理念と関連して描かれる美の特質(そしてまた『判断力批判』第一部前半で描かれる美の特質)は、先にも述べたように、道徳の理念によって基礎づけられうるものではない。したがって美を基づける超感性的な概念は、道徳的な意味合いをもったものではなく(それによって美が規定されてしまう)、何によっても把握することを許さない概念でなくてはならない。つまりそれは人間のあらゆる能力を超えた、隔絶した概念であってしかるべきである。

カントは、理念を理性的理念と美感的理念に分ける(V 342)。§59で、そのあらゆる認識が単に象徴的であると言われる場合、神の概念は理性的理念と考えられている。理性的理念は、概念的に規定できる(客観的原理にしたがって概念に関係づけられる)ものの、それに適合する直観をもたず、証示不可能(indemonstrabel)な理念である。それはただ判断力の二重の働きによる類比によって象徴的に描出(darstellen)される(V 351 ff.)⁽¹⁸⁾。このように理性的理念として捉えられた神の概念は、「自然の基体として、それ以上規定されない超感性的なもの」(V 346)もしくは「自由の諸目的の原理および人倫的なものにおける諸目的と自由との合致の原理としての超感性的なもの」の理念(ebenda)であり、理性推論をあるべき方向に導く役割を担っている。そしてその帰結するところは、道徳的世界の調停者、もしくは、『判断力批判』全体

の叙述に沿って言うなら、目的論的世界の創造者である。それはまさに「哲学者の神」に他ならないであろう。

上記のように、理性的理念として捉えられる神は、理性の原理によって規定された概念であり、その意味で理性に包摂されうる神であり、またその意味で「哲学者の神」である。したがって理性的理念としての神は、美が基づくべき「何によっても把握することを許さない」概念ではない。美が基づくのは、美感的理念でなくてはならない。

前節で述べたように、聖なるものは、われわれの能力を隔絶しているがゆえに非合理的なものとして、概念に包摂されえないものとして、美しいものと同様に趣味判断によって与えられる。美しいものが、それ以外の与えられ方をすれば、そのあり方が損なわれるように、聖なるものもそれ以外の与えられるならば、却って人間理性によって矮小化されるであろう。聖なるものを感知することは、神秘体験という言葉を使ってもよいほどに、個人的、私的なことであるかもしれない。しかしその感知は、おそらく美の判定に通じるような、他者による同意への希求をもつであろう。そうでなくては、宗教そのものが成立しないからである。ここで神秘体験、宗教的体験がもつ普遍性ないしは伝達可能性について論じる余裕はないが、少なくとも美の判定と同様の普遍性への欲求は備えているはずである。であるならば、そして趣味判断の普遍性の基礎づけが概念に拠らねばならないのであれば、聖なるものの基礎づけもまた概念に求められねばならず、またこの概念は美感的理念でなくてはならない。

美感的理念は、『判断力批判』で言及されるかぎりでは、美しいものが体現している、言葉で言い表せない、したがって理性によって把握されえない形式である（V 313 f.）。それは理性理念のように概念的にまとめられ、方式や指令として提示されるものではない（V 307 f., 309）。しかし天才はその形式を読み取り、わがものとし、その形式を描出することで美しいものを産出する。美感的（美的）という訳語が、この言葉を神的なもの、聖なるものに適用することを躊躇させる（オットーと同様に）。しかし *ästhetisch* という語の本義に立ち返って考えるならば、この語はまさに神的なもの、聖なるものを表すにふさ

わしい。われわれは、ある対象に接して、それがわれわれの理解を絶しているがゆえに恐怖を感じ、かつ同時に魅力を感じる。それはまさに対象に打たれた自らの心象を表す美感的（ästhetisch）な「聖なるもの」の判定である。一方で、われわれは美感的理念という形で「聖なるもの」のイメージをもっている。それは概念化されえないし、それにしたがって何かを生み出しうるものでもない（宗教的天才はそれを描出しうるのであろうが）。しかし聖なるものと判定されうる対象に出会ったとき、聖なるものとしての美感的理念は十全的に表現されるのである。

了

註

- (1) 武藤一雄「信仰の神と哲学者の神」、『神学・宗教哲学的論集Ⅰ』，創文社，昭和 55 年，p.58。
- (2) 八木誠一『宗教とはなにか』，法蔵館，2001 年，p.108。
- (3) s.z.B. Rudolf Otto, Das Heilige, Leopold Klotz, 1929, S.10, S.23.
- (4) a.a.o. S.32 f.
- (5) a.a.o. S.5.
- (6) a.a.o. S.14 f., S.43 ff.
- (7) a.a.o. S.58.
 オットーはここで、崇高はわれわれの問題（聖なるもの）の色あせた反映に過ぎないし、その問題の解決を遠くから示唆するのみである、と述べる。
- (8) ebenda.
- (9) a.a.o. S.84.
- (10) a.a.o. S.5 f.
- (11) s.z.B. a.a.o. S.71 f.
- (12) 田辺元『哲学入門』，田辺元全集第 11 卷，筑摩書房，昭和 38 年，p.542。
- (13) 『ヨハネ黙示録』第 10 章 1，日本聖書協会，1968 年，p.516。
- (14) 理性は関与しないものの、悟性と構想力による快である。
- (15) V 351 では、直感的表出として図式と象徴が挙げられているだけであるが、当然のことながら実例も加わるべきであろう。
 石浜弘道『カント宗教思想の研究』－神とアナログアー，北樹出版，2002 年，S.58。
- (16) 石浜弘道『カント宗教思想の研究』－神とアナログアー，北樹出版，2002 年，S.54

ff。

- (17) 趣味判断の普遍性を道徳に求めることが，美の自律を損なうものであることは，以下の拙論において述べた。
「『判断力批判』における美の自律」，人文論究第 61 巻第 1 号，2011 年。
- (18) Sebastian Maly, Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes, De Gruyter, 2012, S.198 f.

——文学部教授——