

理性批判と神

森 禎 徳

I

神の存在証明は「神は存在する」という命題が客観的に真であることを論証しようとする試みであり、神を主語とする「存在命題(Existenzialsatz)」(B626)^①の論証である。この試みは多くの哲学者たちによってその実現に向けて取り組まれると同時に、また多くの批判にさらされても来た。とりわけ『純粹理性批判』においてカントが展開する鮮やかな神の存在証明に対する批判は、もはや理論的見地から神の存在を客観的に論証することは不可能であると思わしめる。しかしカントは続く『実践理性批判』において実践的見地から神を要請することによって、一見『純粹理性批判』との間に撞着を来たすかに見える立場をとる。本稿の目的は、まず合理論形而上学における神の存在証明を基準としつつ

『純粹理性批判』におけるそれらに対する批判を取り上げ、更にその成果をもとに、『実践理性批判』における神の道徳的要請が批判哲学の体系の内にとどのように位置づけられるべきかを論じることにある。

II

合理論形而上学者たちが目指した神の存在証明はそれぞれ固有の特性を持っているが、根底に或共通した傾向を有している。我々はまずデカルトとライプニッツを例に取り、その証明過程を見つつ両者の共通点を剔出することから始めたい。

神の存在はデカルトにとつて神の完全性の一規定として考えられ、彼はここから、神が存在しないとすれば「最も完全な存在者(ens perfectissimum)」と

いう神概念に矛盾する、故に「神は存在する」は真である、という論証を導いた。これに対してライプニッツは、デカルトの論証では完全性が一体どのような性質を持つのが規定されておらず、したがってデカルトの論証においては「最も完全な存在者」という神概念そのものが明晰判明性を欠いている、という批判を浴びせ、完全性概念からの存在の導出を否定する。そしてライプニッツは神の存在は神の属性からではなく神の本質から導出されるという彼の主張に基づき、神を「その本質に存在が属するもの」すなわち「必然的存在者」と定義することに よって如上の命題が真であることを主張するのである。

この両者の論証を比較するならば、ライプニッツの論証が論理的により緻密であるといえるであろう。デカルトの論証が多く の点でアンセルムスとの共通点を残しているのに対し、ライプニッツのそれはデカルト批判を背景とし、彼独自の論理学から導出された諸規則を十分に活用しているからである。しかしそれにも拘らずライプニッツは神概念の内部に神の存在を求めるといふ前提をデカルトから継承しており、その結果両者の神の存在証明は全面的に

神概念の定義に依存したものとなっている。とりわけライプニッツがデカルトの論証を批判して、神概念の实在的可能性の論証を欠いては神の存在証明は成立しない、と主張したことに着目するならば、合理論形而上学を目指す神の存在証明が神の存在を基礎づけるという本来の課題よりも神概念を基礎づけることの方に重点を置いていたことがよく解るのである。このような見地は明らかに神概念と神の存在との間に上下関係を設け、神の存在を神概念の内部において捉えようとするものである。しかしこのような存在概念によれば存在は我々の持つ概念に従属し、概念の内部的規定としてそれ自体概念的なものと化してしまうことは避けられないように思われる。

神の「完全性」ないし「本質」といった「考えられた規定」の内に存在が属し、論理的に導出されるという傾向は、ライプニッツの「真なる命題はすべて分析的である」といふ命題に象徴される通り、存在命題を分析的に捉え、存在を述語化する彼らの誤った存在概念に基づいている⁹⁾。確かに存在命題がもし分析的ならば「神は存在する」といふ命題が真である限り、述語「存在」は主語「神」にあら

はじめ含まれていることとなる。したがって我々は神概念の内部を探り、そこに規定として含まれている存在を取り出すことによつて神の存在を全くアブリオリに証明し得るという錯覚にいと也容易く陥る。しかしこの際我々の思惟は単に概念の内なる主観的表象と戯れるのみであつて、実際には概念の外部に一步も踏み出しておらず、何ら存在に関わるものではないのである。

存在とは本来、我々の概念の外に存在している対象であり、対象の概念に付随する規定では断じてない。デカルト、ライプニッツもまたこの点を否定することはなく、彼らの求めた神があくまでも外的な存在として考えられていたことは疑いを容れない。ただ、彼ら是我々の内なる対象の概念は概念の外なる存在と厳密な対応関係にあると考える見地から、概念と存在の関係において前者に優位を与え、存在を概念の内に取り込んでしまうという誤謬を犯したのだといえる。確かにある対象についての概念が論理的に矛盾せず、したがつて可能的な概念として表象されることは、その対象の存在に対する必要条件ではあろう。しかしこのことが同時に対象の存在を証明する十分条件であると考えることは、概念に依

存し、概念のみによつて存在を表そうとする飛躍に他ならない。対象の存在証明の十分条件とは対象が客観的に、すなわち思惟主体としての我々から独立して外界に実在しているという事態を表すものでなければならず、それゆえ神の存在証明とは神が我々の概念において存在として思惟されることをではなく、我々の抱く神概念に合致するような対象が現実
に外界に見出され得ることを論証して初めて成立するのでなければならぬ。つまり或もの存在を言表する存在命題はすべて概念の外部に対象の実在性の根拠を見出さねばならないのである⁹⁾。

このように考えるならば、神概念の定義に依存し、神概念から一步も踏み出ることなくあらゆる論証手続きを行った合理論形而上学の神の存在証明が、解消しがたい同義反復に陥っていることはもはや明らかであろう。神概念の内にかじめ存在が含まれているのであれば、神概念が定立された時点においてすでに神の存在証明は完了していなければならず、神概念の定義がそれ自体神の存在を基礎づける根拠を含んでいなければならぬ。ところが合理論形而上学はすでに存在者として定立された神概念を不動の前提として神の存在証明を行つており、

完全な循環に陥っている⁽⁴⁾。結局合理論形而上学においては「はじめに神ありき」だったのであって、かかる試みに彼らを駆り立てたのは全く哲学的な動機ではなかったのだといわざるを得ない。

III

合理論形而上学が陥った不可避的ともいえる循環を克服し、神の存在証明に対しても鋭い批判を浴びせたのはカントであるといえる。カントは神の存在証明に対する批判に際し、「存在は述語ではない」という主張を行ったことで知られるが、この主張自体は彼がなお神の存在証明の可能性を確信していた前批判期の著作にも見られる(cf. II 72)。したがってカントが『純粹理性批判』においてかくも徹底した神の存在証明批判をなした背景には他の要因があると考えられなければならない。

カントが前批判期の彼自身をも含めた合理論形而上学と決別し得た源泉は、分析判断と綜合判断との区別に基づいて「いかなる存在命題も綜合的である」(B26)と主張した点に求められよう。分析判断が主語概念の内にあらゆる述語概念を含んだアプリ

オリな判断であり、主語と述語の結びつきが専ら「同一性によって」(B10)判定されるのに対し、綜合判断は「主語概念によって全く思考されておらず、それゆえ主語概念をいかに分析しても引き出され得ない述語」(B11)を主語概念に付与する判断であるとされる。したがって仮に命題「神は存在する」が真であるとしても、この命題における述語「存在」は決して主語「神」の内的規定として主語概念に含まれているのではないという帰結が生じ、従来のように主語概念の分析によってその存在を論理的に導き出す論証は否定されねばならない。これがいわば神の存在証明に対する論理的批判であるが、カントはこれだけでは満足しない。なぜなら、綜合判断としての命題「神は存在する」を真であると基礎づける根拠があり得るならば、かかる論理的批判は単なる手法の批判に止まり、「理性の思弁的原理に基づくあらゆる神学の批判」(B59)には及ばないからである。したがってカントの批判は必然的に綜合判断の基礎付けへと向かい、これによっても神の存在証明を否定するのである。

「経験の実質的諸条件(感覚)と関連するものは現実的である」(B266)といわれるとおり、カントは

存在の判定基準を感性との連関に求める。すでに述べたとおり綜合判断における主語と述語との結合を保証する根拠は命題の外からもたらされねばならないから、この二つを考え併せると、綜合判断としての存在命題の真偽を判定し得るか否かは、その命題における主語と述語とが感覺すなわち感性の媒介によつて結合されているか否か、という点に存するといえる。しかしこの「感覺(感性)との関連」とは一体正確には何を意味するのであろうか。

カントにとつて綜合判断に関する真偽の判定は対象の認識に関する議論と不可分に結びついており、したがつて或対象の存在を証明するためにはその対象に関する我々の認識の「客観的实在性」を証明しなければならぬ。さらに、綜合判断としての存在命題において主語の存在は「私の外なる物(Dinge außer mir) (B276)と規定され、我々がこの外なる物を存在として客観的に認識するためには我々は我々の「概念を越えて」(B629)対象へと赴かねばならないとされる。つまり、ある対象に関する認識の客観的实在性を保証する根拠は、対象に関する概念の外部からもたらされねばならないのである。そこで問題となるのはこの外なる物と我々の思惟との

接点を何処に求めるか、ということであり、対象の認識は挙げてこの点に基礎付けを仰ぐのである。

カントにおいてこの問いに答えるものは「經驗(Erfahrung)」、すなわちアプリアリナ直観である時間、空間と純粹悟性概念たるカテゴリーとを形式とし、感性によつて与えられるアポストエリオリナ直観を内容とする、我々の認識の地平である。我々は經驗という認識の領域を創始することによつて「私の外なる物」を「現象(Erscheinung)」として対象化し、感性によつて受容されたいわばセンス・データにカテゴリーを適用することによつて感性的直観に綜合的統一を与え、これを認識となす。そしてカントにとつてはかかる過程を経て得られた認識のみが唯一客観的に妥当し得る存在認識なのであり、これらの条件付けを欠いた対象に関するいかなる概念も「単に諸表象と戯れただけ」(B195)であるといわれるのである。ただしかかる認識過程において対象の存在とより直接的に関係するのが感性であるということには十分な注意が払われねばならない。もちろん「感性なくしてはいかなる対象も与えられないだろうし、また悟性なくしてはいかなる対象も思惟されないだろう」(B75)といわれるとおり、カントに

とって感性的直観と悟性概念との一致は対象の認識に関して不可欠の要件であり、どちらが欠けても対象の存在を判定することが出来なくなることはない。しかも「諸表象を自ら生み出す」「認識の自発性 (Spontaneität) (B75) としての悟性が、時に直観を欠いた空虚な概念を構成し、我々の認識を仮象に陥らせるのに対し、「諸表象を受け取る」「心の受容性 (Rezeptivität) (B75) である感性は端的に対象の实在を前提し、対象の实在なくして独自の作用を持たないため、客観的な存在認識においてはむしろ或る意味で悟性よりも重要な役割を担っている」ということもできるからである。

以上のことから、「感覚 (感性) との関連」が対象の現実性を判定する条件となる理由も明らかとなるであろう。つまり我々が対象の存在を単に思惟するのではなく客観的に認識し得るためには対象に関する感性的直観が不可欠であり、また感性が対象に関する直観を受容し得るためには対象が経験の限界内に定立されていなければならないのである。それではこれらの帰結を綜合判断としての命題「神は存在する」に適用した場合、この命題を真であると判定し、神の存在を証明するに足る根拠が見出され得

るだろうか。

綜合判断は、カントによって更にアプリアリな綜合判断とアポステリオリな綜合判断との二つに分類される。このうち後者は主語・述語間の結合が経験によつて基礎付けられるため、上述の存在認識の過程を過不足なく満たしており、かかる判断における主語の存在は論証可能といえる。しかし命題「神は存在する」は主語「神」の超越性から見て疑いもなく経験に依存しない綜合判断すなわちアプリアリな綜合判断に属しているため、主語概念に関する感性的直観を獲得することは全く不可能であつて、カテゴリーを適用すべき内容を持たない命題であることとなる。したがつて我々はこの命題の主語「神」に関するいかなる客観的認識をも形成することが出来ず、この命題を真であると判定するあらゆる基準を端的に欠いているのである。

このように神に関する存在命題は、対象の現実性の唯一の判定基準たる「感性との関連」を持たないが故に論証不能の命題となり、神の存在証明はここに端的に否定される。そして同時にカントは理論理性におけるあらゆる神学の可能性をも否定するのである。しかしここから我々が更に神の存在そのもの

の否定へと向かうとき、それはカントの意図を越えることとなる。なぜなら、カントは神の存在証明を否定する一方で神概念そのものに関してはこの「理想(Ideal)」として保存しようとするからである。

我々は神に関するあらゆる概念に対し、客観的認識の名を与えることを拒むことが出来る。しかし「対象を思惟することと対象を認識することは同一ではない」(B146)といわれるとおり、神に関する認識の不可能が、同時に神を思惟することの不可能を意味するものではないことに、カントは注意を促す。そして彼は神を「個別的なものとしての理念」(B596)すなわち「理想」と名付けることで、この理想には「たとえ客観的实在性が認められないにせよ、このために幻影とみなされるべきではない」(B597)という立場を確保するのである。カントの神に対するこのような見地は、対象の概念を与える悟性の「構成的使用(Konstitutiver Gebrauch)」ではなく、「悟性を或る種の目標に向ける統制的使用(regulativer Gebrauch)」(B672)によって基礎付けられているが、我々はここに理論理性による理念の消極的容認から実践理性による積極的容認へと移行しようとするカントの意図を見て取ることが出来る。

『純粹理性批判』の主題である理論理性の働きは対象の概念を構成し認識を形作ることであるが、この認識はあくまでも「与えられた」対象に関する認識であるため感性による対象の直観に依存しない悟性の使用は許されてはならず、認識の可能性は経験の可能性を越えてはならないとされた。これに対して実践理性はむしろ悟性を「べし(Sollen)」のもとに秩序付け、個々の認識に統一を与える能力とされ、その作用の領域は感性的直観の制約を離れ、超感性的対象のアプリオリな基礎付けへと向かうのである。

IV

『純粹理性批判』弁証論末尾においていわれるとおり、理論理性が「現にあるものを認識する(was da ist)」のに対し、実践理性とは「現にあるべきもの(was da sein soll)」へと向かう理性の働きであり(cf. B661)、道徳的諸法則を根底に置いた倫理的探求を主題とする。それゆえ『実践理性批判』における神の「道徳的要請」もまた、根底に道徳的関心を置いているのでなければならぬ。

『実践理性批判』分析論においてカントは道徳法則の普遍性と自由の無制約性に極めて高い位置を与え、「自愛(Selbstliebe)」に基づく幸福主義を徹底的に批判した。しかし彼は続く『実践理性批判』弁証論において幸福を意志決定の動機とすることを戒めながらも、「幸福に値する」という格率を動機とすることはむしろ義務に属するという見解を明らかにし、「福徳の一致」による「最高善(höchstes Gut)」を理念として掲げる。しかしこの最高善が単に「最上の善(obestes Gut)」であるに止まらず「完全な善(vollendetes Gut)」であるためには「幸福が道徳性……と全く厳密に比例して分配されて可能的世界の最高善を形作る」(V110)ことが不可欠であるが、有限な存在者である我々にとつて最高善の実現はあくまでも「あるべきもの」であつて「現にあるもの」ではなく、努力目標として我々に課せられているにすぎない。したがつて完全な善としての最高善の可能性は我々自身の能力には属さない「幸福と道徳性との寸分違わぬ一致の根拠を含む原因」(V125)に基づくかならず、ここに「純粹実践理性の要請としての神の現存在」(V124)が生まれるのである。

この神の道徳的要請がしばしば神の「道徳的証明

(moralischer Gottesbeweis)」と呼ばれ、神の存在証明の一環とみなされる⁶⁾ことに対しては、慎重な態度が取られるべきであろう。確かに「道徳的」という言葉はそれ自体理論的見地とは異なる権能に拠っていることを明らかに含意しており、それゆえ「証明」という言葉によつてもまた理論理性による客観的論証とは異なつた形態の論証構造が想定されていることは認められねばならない。しかし同時にこのことゆえに「道徳的証明」が厳密な意味における「存在証明」とは全く異なつた固有の課題であることもまた認められねばなるまい。したがつてもし『実践理性批判』における神の道徳的要請に余りにも無造作に「証明」の名を与えたとすれば、「純粹理性批判」と『実践理性批判』との間に同じ「証明」という言葉を巡つて重大な意味上の懸隔が生じ、その結果『実践理性批判』の根本的意義に対する誤解を招くことにもなりかねないのである。

しかし、この「要請」の過程の内に「証明」として理解されても仕方がないような記述が含まれていることは、否定し得ない事実である。まず我々は節の表題に掲げられた神の「現存在(Dasein)」という言葉に驚きを覚え、次いで「現実存在(Existenz)」と

いう用語が使用されていることに戸惑いを感じ、更にこの要請された神の「現存在」ないし「現実存在」が「客観的実在性 (objektive Realität)」を持つといわれるに至っては、カントの意図に対し疑問を抱かざるを得ない、という事態に陥る。なぜなら或対象の「現存在」ないし「現実存在」の「客観的実在性」の主張は神の存在証明、しかも『純粹理性批判』が否定したはずの理論的証明に他ならず、このような記述を見る限りでは、カントは『純粹理性批判』を全く無視しているとしか思えないからである。しかしカントは他方で「いかにして実践的關係における純粹理性の拡張を、それによって同時に思弁的理性の認識を拡張することなく考えることが可能であるのか」(V134)という節において、この「要請」が単に実践的関心に対して妥当性を持つのみであって、「その際我々には「神という」客体の直観は全く与えられない(このことは実際また要求されることもできない)」、したがって「なんらの総合的命題も諸概念「神、自由、魂の不死」の認容された実在性によって可能とはならない」(V134,「内引用者」)ことを強調してもいるのである。明らかにここには理論理性(思弁的理性)と実践理性との、ま

た証明と要請との複雑な關係が横たわっており、これを解きほぐすことなくしては『純粹理性批判』と『実践理性批判』との整合的な連関は見出され得ないであろう。以下において我々は、この問題を考察したい。

「或認識が客観的実在性を持つ」場合、この認識は「或対象と連関すべきで」ある(cf. B194)というカントの言葉が示すとおり、『純粹理性批判』における対象の「客観的実在性」は明確に対象の現実性に関わる言明であるとされる。しかしその一方で、『純粹理性批判』カテゴリー表において「実在性」は「様相」ではなく「質」の範疇に属しており、必ずしも対象の概念の实在性が対象の現実性と直接結びついてはいないことにも注意が払われねばならない。実際「純粹悟性概念における实在性は感覺一般と対応する」(B182)という言葉が示すように、「実在性」はそれ自体としては悟性概念にすぎず、対象の現実性のためには感性的諸要素との結合が不可欠とされる⁶⁾。したがってカントの实在性概念の内にはすでに述べた合理的な实在性概念が継承されており、対象の現実存在ではなく対象の概念の本質的規定を意味していると理解されるのである⁶⁾。

このような実在性の定義を念頭に置いて神の要請における「客観的実在性」を考察するならば、カントの意図が何処にあったのかも明らかにしよう。そもそも『実践理性批判』における客観的実在性は「客観的な、しかし単に実践的な実在性」(V48)であり、「道徳法則においてアプリアオリに」(V55)与えられるものであるから、感性的直観と結合して対象の存在に関する認識を構成する徴表とは考えられない。まして「神は感官の対象ではない」(V83)のだから、かかる神の「客観的実在性」が対象の現実性を表すものであるという解釈こそ、重大な誤解であるとみなされるべきであろう。むしろ我々は神の客観的実在性に関するカントの言明を、意志決定の場における神概念の実践的意義についての言明であると捉え、これを『純粹理性批判』とは全く異なった連関において理解しなければならないのである。したがって、神の「客観的実在性」は神という客体の存在を主張するものではなく、神概念の実践理性に対する本質的重要性を主張するものに他ならないといえよう。

「客観的実在性」に関しては、以上の議論によっ

て『純粹理性批判』と『実践理性批判』との整合性が確認されたといえよう。しかし神の「現存在」ないし「現実存在」に関しては、単に術語の定義の二義性に還元して問題を解決することは困難であるように思える。エッセンチアとエクシステンチアとの対比が端的に物語るように、「現実存在」は対象の現実性を表すもつとも安定した規定であるし、「現存在」は『純粹理性批判』のカテゴリ表においてはつきりと様相規定であるとの定義が与えられているからである。この両者が引き起こす問題に関しては、我々は『実践理性批判』における議論が拠って立つ基盤そのものに目を向けることによつて、解決の糸口を探らねばならないだろう。

V

『純粹理性批判』においてカントは「事実問題 (quid facti)」と「権利問題 (quid iuris)」との区別に言及しているが (cf. B116)、まさに我々はこの区別を実践理性による神の要請に適用しなければならない。確かに「現存在」「現実存在」という言葉だけを見るならば、これらは外的対象の存在に関する客観的

判断を形成しているように思える。しかし同時にこの「現存在」ないし「現実存在」に対する要請が単に道徳的必然性に基づくのみであって、この「道徳的必然性は主観的なものすなわち要求であって、客観的なものすなわちそれ自身義務ではない」、なぜなら「或物の現実存在を想定する義務は全くないからである」(V125)といわれていることを十分理解するならば、カントが神の「現存在」や「現実存在」の要請によって、「事実問題」としての外的対象の存在を証明しようと考えてはいなかったことが明らかとなる。そもそも『実践理性批判』は「あるべきもの」の確立に向かう理性であり、この目的は対象に関する直観を得てその存在を論証することではなく、「全く経験の内には与えられない理性の諸理念」(V136)を実践的関心において論じ、これら理念に意志規定の根拠としての積極的規定を与えることにあった。したがって神の存在の要請は単に「可想界 (intelligible Welt)」という、それ自体直観を欠いた単なる理念的可能世界に関する表象の完全性への要求が生み出した「仮説 (Hypothese)」であって、事実問題としてではなく権利問題として妥当し得るにすぎないのである^⑧。

しかしここで、自由、最高善がいわばそれ自体概念の客体として「私の外なる」存在を前提しない内在的理念であるのに対し、神の「現存在」「現実存在」がどうしても神概念に対応する外的客体への言及を含んでおり、実践理性の「内在的かつ構成的」(V135)理念の限界内に収まりきれないのではないかと、ということが問題とならざるを得ない。確かに自由や最高善に関しては、権利根拠としての「べし」をいうことによってその実践的意志決定根拠としての妥当性を主張することが出来る。しかし神の存在に関しては、「神は存在すべきである」ということによっては決して神の現存在が帰結することはない。存在問題とは総合判断であって「悟性の内におけるこの概念に対してなお悟性の外なる或対象が対応して定立されているということ」を主張するものであるが、「このことは明らかにいかなる推論によっても引き出すことが不可能だからである」(V139)。つまりある対象の存在を主張する命題は徹頭徹尾事実問題の領域において判定されるべき事柄であり、その際問いとなるのは「あるか、ないか (Dasein-Nichtsein)」ということのみであって「あるべき」対象や「あり得る」対象に関する視点を拒む

のでなければならぬ、したがっていかに実践的とはいえ、神の「現存在」ないし「現実存在」を語ることは事実問題と権利問題との混同となりかねないのである。

この問題に対する答えは、「神の概念は自然学に……属する概念であるか、あるいは道徳学に属する概念であるか」(V138)というカントの問いかけの内に見出される。この問いに対してカントは「自然の組織、あるいはその変化を説明するに当たって我々が万物の創造者としての神に避難するならば、それは少なくとも……一般に我々の哲学の終焉を告白するものであらう」(V138)と答えることによつて事実問題と権利問題との間に明確な一線を設け、神の概念は「道徳学に属する概念である」(V140)ということによつて実践理性の権能をあくまでも道徳的関心に限定する。つまり神の現存在の実践的要請が自らに許す神の概念は「ただ道徳法則を考えるためにちょうど必要な概念だけ」(V137)であつて、感性界における「自然の法則による原因性」(B472)への適用をも容認するものではなく、したがつてかかる神とはもはや外的対象ではなく、純粹に内的な対象でしかあり得ないのである。

これまでの筆者の論述に対しては、「実践理性の優位」(V116)に対する顧慮が欠落しているとの批判がなされるかもしれない。確かに筆者は本稿において『実践理性批判』をあくまでも『純粹理性批判』との整合的關係において、いわば批判哲学の流れの内に捉えようとしており、この限りにおいて実践理性の優位に対する配慮が希薄となつてゐることは否めない。しかし実践理性の優位とは、たとえば純粹理性の数学的アンチノミーにおいてすら、主観的根拠としての実践的関心が決定権を握つてゐるという意味に解されてはならないのではないだろうか。むしろ実践理性の優位とは「純粹な思弁的理性を純粹な実践理性と結合して一つの認識とするに当たつて後者が優位を担う」(V121、強調引用者)ものであつて、両立不能の二律背反を恣意的に解消するものではないはずである。それゆえ我々は神の「現存在」ないし「現実存在」に関して実践理性の優位を主張することは出来ず、もしあえてこのことを行ふならばそれは信仰に座を設けるために知を根絶するものであるといわざるを得ないだろう⁹⁾。「対象を認識するために対象を問題とするのではなく、……意志を問題とする」(V89)という実践理

性に固有の関心は、認識の客体ではなく意志の客体を対象とする新しい視点によって、超越的な理念を内在的な理念とした。そして我々は内的な精神世界における原理として、自然法則に拠らない「自由による原因性」(B472)を手にし、その最高の条件として神を要請するに至った。しかしこれら実践理性の諸理念が新たに獲得したものがただ概念的規定における積極性であって外的対象の存在に関する認識でないこともまた、これまでの議論が明らかにし得たことであろう。それゆえ我々が実践理性によって要請された神を「純粹な実践理性信仰」(VI46)の領域に止めず、感性界における諸物の存在根拠とみなすならば、あるいは可想界をプラトンのイデア界のよいうな実体化された背後世界とみなすならば、我々は創造神から道徳神、外なる神から内なる神へと移行し、『宗教論』において「見えざる教会」(VI10)に到達する批判哲学の過程を見落とすこととなる。

凡例

カントの著作からの引用はすべてアカデミー版全集に依拠し、巻数をローマ数字、ページ数をアラビ

ア数字で記した。ただし『純粹理性批判』からの引用は慣例に従い、第二版をBとし、ページ数を付す。

註

(1) 現代論理学にいう「存在命題」とは特称命題を指すが、ここではカントの用法に従い、一般に或もの存在を告示する命題という意味において用いる。

(2) カントもまた、一見命題「神は存在する」において「存在」を述語として扱っているように見える。しかしデカルト、ライプニッツ等とは全く異なっており、カントがこの命題における「存在」を主語の属性に関する言明ではなく、主語概念に合致する事物を例証として挙げられるかどうかに関する言明と捉え、論理的な意味における述語(たとえば「神は全能である」における「全能」とは全く異なった機能を果たすものとして理解していたことには注意する必要がある。なお次節で述べるカントの分析判断と総合判断との区別は、かかる見地を反映しているものといえる。

cf. *Philosophy of Religion*, John H. Hick, Prentice Hall, 1990, P. 18f.

(3) ただし当時「実在性 (realitas)」の意味が「物 (res)」の物性を示し、「現実存在」というよりもむしろ「真実性」を意味するが故に概念の外部に根拠を求める必要が看過されたことには注意する必要がある。なおこの点に関しては改めて本文中で触れたい。

(4) ライプニッツがこの意味でデカルトの神概念の明証性に対して疑問を呈するならば、彼は神の存在証明を克服し得たかもしれない。しかしライプニッツの批判があくまでも完全性という規定のみ向けられており、しかも彼自身存在を含んだ神概念をアプリオリに基礎づけることの可能性を確信していたことは、すでに述べたとおりである。

(5) cf. *Kant und die Frage nach Gott*, Giovanni B. Sala, Walter de Gruyter, 1990, S. 365ff.

cf. *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*, Michael Albrecht, Georg Olms, 1978, §17.

(6) 犬竹正幸氏によれば、このような実在性は「現実存在の（十分条件ではないが）必要条件である」といわれる。cf. 「カントにおける『実在性』(Realität)

の概念」(犬竹正幸、『拓殖大学論集』二二二、一九九四年)五頁。

(7) 「カントにおける分析判断と総合判断」(長倉誠一、『哲学』No. 三八、一九八八年)一四一頁、註(6)参照。

(8) それゆえ先の「客観的実在性」もまた、「思弁的理性と比較していえば単なる主観的根拠」(24)にすぎないことが明らかとなるであろう。

(9) コーエンは実践的見地からする要求が信仰に属し知に属するものではないことを強調し、「カントが理性の理論的見地と実践的見地とを十分に区別しながら後者の優位を主張したということ」は、承認されるべきではない」として実践理性の優位は本来成立し得ないという立場をとる。確かに知と信仰との関係において実践的見地の優位を主張することは、コーエンのいうとおり実践理性と理論理性との区別をないがしろにするものだろう。しかし筆者は、実践理性の優位が「自然」における原理ではなく我々の「本性」における原理であり、自由に基づくものと捉える見地から、あえてこのような論述に止めた。

cf. *Kants Begründung der Ethik*, Hermann Kohn,

Bruno Cassirer, 1910, S. 288.

(もりよしのり 早稲田大学)