

カントと神の存在証明の問題

山形 泰之

日本大学大学院総合社会情報研究科

Kant and the problem about the proof of the existence of God

YAMAGATA yasuyuki

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

Kant approached the proof of the existence of God not with prior proofs but with reason. Looking at *Critique of Pure Reason* and *Critique of Practical Reason*, I consider speculative reason and practical reason to describe the way that Kant proves the existence of God. In conclusion, the proof of the existence of God can be based on the complementary relationships of “Pure Reason” and “Practical Reason”.

1.はじめに——両批判を神の存在証明の視点から見る

カント(Immanuel Kant,1724-1804)の著書、『純粋理性批判』ならびに『実践理性批判』は様々な切り口から論ずることが可能である。例を挙げていくなれば『純粋理性批判』に関しては「数学や自然科学的認識が如何に基礎づけられるのか」や、それに付随して「アприオリな総合判断は如何にして可能であるか」といった認識論に関する論点が考えられる。『実践理性批判』であれば、定言的命法すなわち、質料的な実践的原理ではなく、ただ形式の上から意志の規定原理を決めるようなことが如何にして可能なのか、などを一つの切り口として論じることができよう。上記に挙げた例において、前者はカントの認識において「コペルニクス的転回」と言われ、後者はカントの倫理学における重要な点を為している。当然、本論も両批判をある一つの視点を以って論ずることになるが、その中心的視座を神の存在証明に置きたい。

周知のように、神の存在証明はカントによって初めて試みられたことではない。一つ例を挙げるならば、中世の哲学者アンセルムス(Anselmus,1033-1109)に始まる神の存在論的証明(ontologischer Beweis)は17世紀の哲学者デカルト(René Descartes,1596-1650)さらにはライプニッツ(Gottfried Wilhelm

Leibniz,1646-1716)らに影響を与えている。

中世から近代の哲学者に影響を与えた神の存在論的証明の議論の骨組みは次のようなものである。今、AとBの2つのものを考えたとする。Aは最も偉大にして存在を含まないもの、Bは最も偉大にして存在を含むもの。AとBを較べるとAはBに劣る。というのも思惟されるだけのものより存在するものの方が完全だからである。Bを神とするならば、神は存在することとなる。このように概念から存在を証明しようとする方法を存在論的証明と呼ぶのである。

後に詳しく見るがカントが論じた神の存在証明は存在論的証明に基づくものではない。むしろカントはそれを排斥している。それでは何を以って神の存在を証明するのであろうか。その鍵となるのは理性の働きといってよい。理論理性は人間の認識に関わり、実践理性は人間の行為に関わるという点でそれぞれ違いはあるが、理性が持つ本性は同じものと言えるだろう。それは常に無制約なものを求めると言うことである。

「悟性が諸規則を介して諸現象を統一する能力であるとすれば、理性は悟性の諸規則を諸原理のもとに統一する能力である」¹

理性は原理の能力として、一切の特殊についての認識の大前提を求め、その先に究極的な無制約者を見ている。これは理論理性についてのことであるが、実践理性も同様に無制約者を捉えようとしている。

「理性は純粹実践理性として、実践的に＝制約されたもの（傾向性[性向]や自然の必要にもとづくもの）にたいして、同様に無制約的なものを求める」²

カントの言う無制約的なものとは神と考えることができるだろう。既存の証明法ではなく、理性の働きをもとにして如何にカントは神の存在へと迫るのかを『純粹理性批判』ならびに『実践理性批判』の両批判書を俯瞰しながら探っていきたい。なお本論は以下のように構成される。まず理論理性の働きとその限界を「純粹理性の弁証論的推論について」を確認しながら論じることとなる。次に、「純粹実践理性批判の分析論」そして「純粹実践理性の弁証論」を見ていくこととなる。このようなプロセスを通して、カントがどのような段階を踏みながら、神の存在証明へと至るのかを確認していくことが本論の課題である。

さて、ここで神の存在証明を検討するに当たり、本題に入る前に何故に両批判書を取り扱うのかにも触れておきたい。周知の通り、カントは『純粹理性批判』を上梓する以前の所謂、前批判期にも神の存在証明に関して論じている。『神の存在証明の唯一の可能な証明根拠』と題する論文は、その第三部に「神の存在証明にとって上述の証明根拠以外にはいかなる他の証明根拠もありえないということがこの部において証明される」³とあるように、この問題に関し、カントとしては一定の完成を見ている。しかし、時間を置いて再度同じ問題を扱うことになったのはいかなる理由に因るものであろうか。ウッド(Allen W.Wood)は『カントの合理神学』の中で次のように述べる。

「カントの本当の目的は神学を破壊することではなく、むしろ独断的な神学を批判的なそれにとってかえることである。」⁴

ヒューム(David Hume,1711-1776)らイギリス経験論者による独断的合理論への批判といった思想的争いの中で、カントが既存の神学ではなく、理性の再吟味を踏まえて、新たな神学を再構築しようとしたものと考えられる。この神学の再構築において『純粹理性批判』と『実践理性批判』の両批判は絶対的な役割を果たすものとして位置づけることができるだろう。

2.理論理性の働きと別の可能性——純粹理性の弁証論的推論について

理性の働きは原理の能力として、特殊を概念によって普遍として認識する。カントはこの特殊から普遍を導く方法を三段論法とし、定言的三段論法、仮言的三段論法、選言的三段論法の三種を以って推理を行う。

「もろもろの三段論法の形式は、それが諸カテゴリーの例にならってもろもろの直観の総合的統一に適用されると、特殊なアプリアリな諸概念の根源を含むであろうということである。われわれはこれらの概念を純粹理性概念あるいは超越論的理念と呼ぶことができる」⁵

三種の三段論法に倣う形でカントは超越論的理念を三つの部類に分ける。第一は思惟する主観の絶対的統一、第二は現象の諸系列の絶対的統一、そして第三に思惟一般全ての対象の制約の絶対的統一である。それぞれ魂、世界そして神といった究極的に無制約なものへと続くとされる。以下、順番にそれぞれの推理を確認していきたい。

(1)純粹理性の誤謬推理

一つ目の思惟する主観の絶対的統一とは、我思うという統覚の論理的命題から出発して、この自我を客観的存在者すなわち実体と考えようとするものである。

「主語として以外に思惟されえないものは、主語として以外には実存在しない、だから実体である。さて思惟する存在者は単にそのような存在者として考察されると、それは主語として以外には思惟され得ない。それゆえ、思惟する存在者はまた主語としてのみ実存在する、すなわち、実体としてのみ実存在する。」⁶

さて、上記下線部の前半部分は思惟するものを論理的な意味で捉えることができよう。一方で下線後半部分は実在的な意味で述べている。ここに思惟という概念の混同が行われ、誤解が生じている（媒概念曖昧の虚偽）。カントは、思惟する主観の絶対的統一を求め、そこからこれまでの哲学者が試みているように主語さらには魂の実在の証明を紹介した。理性の立場から吟味すると、思惟主観というものに制限されたものとなったことを論じている。

(2) 純粋理性の二律背反

第二の現象の諸系列の絶対的統一とは、我々が理性を諸現象の客観的総合に適用し、現象を総合する場合に求められる絶対的総体性（世界概念、宇宙論的理念）を探るものである。世界の現象の多様を総合する場合、以下の四つの問題が想定される。

- 1, 世界が時間的、空間的に限界を有しているかどうか。
- 2, 世界における事物が単純なものからなるかどうか。
- 3, 世界のうちに自由な原因があるかどうか。
- 4, 世界の原因として絶対に必然的なものが存在するかどうか。

しかし、先に述べたように、純粋理性の二律背反とは現象としての客観の絶対的統一を求めたときに起こり得る矛盾である。現象の系列全体というものがどうして究極的前提という意味を持ち得るのであろうか。カントは第一、第二の二律背反は定立・反定立ともに誤りとしているが、この二律背反が対象とするものが、現象としての対象である以上、反定立の立場が正しく、定立の立場は誤りであると言えよう。⁷

その反面で、この純粋理性の二律背反において今まで論じてきたことと位相の異なる問題も見出される。それは第三の二律背反の問題である。世界のうちに自由な原因があるかどうかは、確かに今までの議論に沿っていけば追求することのできない課題となるが、仮に現象界以外の世界があることを想定した場合、現象界の因果性に囚われない世界を想定することができる。無論、想定ができるだけで確実なことではない。言わば消極的な自由の証明として論ずることができるものである。

「現象界としての自然に関する限り、定立の主張は何の根拠も持つことはできない。定立の主張がその根拠を得て来るのは、実践的自由という問題が登場してくることによっているのである。」⁸

「第三の二律背反について言うならば、われわれはもとより現象界に関しては自然因果律の正しさを否定することはできない。しかしカントによれば、物自体の働きとして自由な原因性を認めるということは決して不可能ではない。」⁹

実践的自由とは思弁理性と現象界の中で論じられるものではなく、実践理性と叡智界の領域で語られるべきものである。こうして見ていくと、純粋理性の二律背反論は、現象を総合する場合に求められる絶対的総体性の議論と、現象界と叡智界の問題が混在していると捉えることができよう。

(3) 純粋理性の理想

第三に理性は選言的推理によって概念の分類を完成するためにそれ以外に何も必要としない分類の集合を求める。選言的推理とはAはbであるかcであるかのいずれかである。Aはbである。ゆえにAはcではない。というものである。さてこの選言的推理はあるものを肯定したり否定したりすることによって成り立つ推理である。あるものを否定すると言うことはより大きなものに制限を加えていく作業であるといえるだろう。その作業を続けていくなればある絶対的なものに到達し得ると考えられよう。カ

ントはこの絶対的なものを神と捉え、三つの証明を行う。存在論的証明と宇宙論的証明そして物理神学的証明である。

存在論的証明とは冒頭にも触れたが、概念から存在を証明する方法である。カントも一切の経験を捨象し、全くアプリアリに推論を行う。カントによれば、例えば、三角形は三つの角を有するという命題があり、これは単なる概念にも関わらず経験的対象として三角形を認識したかのように思いこむのが存在論的証明である。ここには論理的述語と実在的述語の混同があり、神は全能である、の「である」がいつの間にか「がある」と同一視され、「神がある」にすり変わるのと同一の論理が見られる。

次に宇宙論的証明と物理神学的証明を見ていくが両者とも根底にあるのは存在論的証明である。宇宙論的証明は現実存在するものから神の実在性を推論する方法であるが、ここには何かが存在する以上絶対的に必然的な存在者が存在すると、感性界において適用される因果律を前提としている。因果律は感性界においてのみ意味を有するにすぎないのに、宇宙論的証明においては因果律を感性界を超越するために利用すると言う飛躍を行っているのである。

一方、物理神学的証明は一定の経験、すなわち現存する世界の諸物についての経験、その性状、秩序が確実に最高実在体の現実に存在することを確信せしめる論拠を与えないかどうかと論じるものであるが、一定の経験を前提とする以上、それは先の宇宙論的証明の枠から出るものではなく、さらには存在論的証明に戻ってくるものと考えられる。以上を見ていく限り、純粋理性の理想においても絶対的総体性、絶対的存在者の存在を証明することは不可能と言う結論に至るのである。

さて、これまで純粋理性の弁証論的推論について見てきた訳があるが、何故に事細かく見てきたかと言うと、理論理性に因る魂や世界や神の証明の不可能が逆に別の視点をもたらすからである。理論理性の弁証論の意義はまさにここにあると言ってよい。理論的立場からどうしても証明することのできない絶対的存在者を別の立場から復活させるのである。それは絶対的存在者すなわち神に対して道徳論的証明が唯一可能であるということを示唆しているものと

言ってもよい。

「さて私は次のように主張する。すなわち、神学に関する理性の単に思弁的使用の全ての試みはまったく不毛であり、その内的性質に関しては空虚であり虚無であるが、しかし理性の自然的使用の諸原理はまったくのところいかなる神学にも到らず、したがって、道徳的諸法則が根底に置かれない場合には、ないし手引きとして用いられない場合には、どこにも理性の神学はありえない、と主張するのである。」¹⁰

「理性は、その単に思弁的使用においては、このそれほど大きな意図、すなわち、最上の存在者の現存在に到達するという意図にはとうてい不十分けれども、理性は次のような点において極めて大きな効用をもっている。それは、最上の存在者の認識がどこか他の源泉から汲みだされうるとすれば、最上の存在者の認識を修正する点、この認識を自己自身と、ならびにおのおのの叡智的意図と合致させる点、根本的存在者の概念に反しているであろうすべてのものから、およびもろもろの経験的制限のすべての混入から純化する点である。」¹¹

純粋理性の弁証論的推論は神学において最も重要な消極的使用法といってよい。カントもこの後述べるように超越論的神学は「われわれの理性の恒常的な検閲者」¹²であり、そして欠陥を修正しながら神の存在証明を図るのが実践理性なのである。

さて、上記において語られている実践理性や道徳法則がカントによって大きく論じられているのは『純粋理性批判』における「純粋理性の基準」の中ではなかろうか。カントはこの基準論において、理論理性の限界を改めて示すと同時に、そうは言うものの理性がその本性として到達すべき目標を別の理性の働き（実践理性）に託すのである。

「理性は自分がそれに対して大きな関心を呼び

起こされざるを得ない或る対象を予感しますが、理性がこれに近づこうとして思弁の道を踏み出すと、この対象は理性の姿を見て袖をひるがえして逃げ去ります。しかし理性にはなお残された唯一の道があります。それはすなわち純粋理性の実践的使用の道であり、理性はおそらくそこによりよき幸運を期待できるのです。」¹³

理論理性がその証明を止めざるを得なかった魂の不死、自由、神の存在の諸証明は実践理性の課題として引く継がれることになるというよいだろう。『基準論』の趣旨もそこにあるように思われる。但し、そこで為されている論証はやや性急で唐突感のあるのも否めない。やはり、理論理性からの課題を実践理性が引き継ぎ、検討していくのは、『実践理性批判』の役割となるだろう。どのような方法を以ってカントは理性の課題へと迫るのであるだろうか、次の段階として『実践理性批判』と其中で注目すべき概念に着目しながら検討を進めていきたい。

3. 神の存在を証明する媒介としての道徳法則と最高善

道徳法則と一口に語るのは簡単なものの、その法則をどのように導出していくのかを考えることは容易ではない。道徳法則の基礎に人間の自己の利益を置くこともできれば、そもそも人間には公共心や他者への愛が備わっているものとも考えることもできる。カントはそうした中で最も純粋な形で道徳法則を定義したと言ってよいだろう。私たち人間の行為が道徳的であるのは道徳法則そのものに因るのである。公共心や他者への愛が道徳的行為をもたらすものであるとしてもその根底に感情的な快などがある可能性は否定できない。カントはそのような道徳的行為を仮言的命法(hypothetischer Imperativ)に基づくものとして退ける。カントはあくまで道徳法則を一切の前提を抜きにして「~しなければならない」という定言的命法(kategorischer Imperativ)に因る道徳的行為を追求するのである。

さてこの道徳法則を可能にする原理は一体何処に存在するのであるか。その手がかりは、『実践理性

批判』にある、純粋実践理性の分析論と純粋理性批判の分析論の比較と題される箇所に見られる。

「われわれがこの分析論と『純粋思弁理性批判』の分析論とを比較すると、両者の間にある著しい対照が浮かび出てくる。後者にあつては最初に与えられた出発点は原則ではなくて純粋な感性的直観(空間および時間)であり、それがアプリアリな認識を、といつてもたんに感官の対象についてのアプリアリな認識を、可能にしたのであった。(中略)それゆえ、経験の諸対象を超えるヌーメノンとしての諸事物については、思弁理性にあらゆる積極的な認識が不可能とされたのであったが、これはまったく当然のことである。——とはいへ、ヌーメノンを思考することが可能であり、実際さらにそれは必然的であることさえ確かならしめることについては、うまくいった。」¹⁴

ここで記されているヌーメノンの思考とは、『純粋理性批判』純粋理性の二律背反第三アンチノミーにおいて導出された、人間の自由の消極的可能性であり、この自由の概念は純粋な実践的法則の基礎となり得るものである。

消極的ではあるとはいへ自由の可能性が導き出されたことは我々人間を叡智的存在へと誘うものである。宇都宮芳明(1931-2007)もその著書『カントと神』の中で、「われわれが知っている道徳法則の条件」¹⁵と述べ、自由の上こそ、道徳法則が成り立つことを論じている。またそれと同時に、「思弁理性においてはたんなる理念として抛り所を持たなかったほかのすべての概念(神と不死についての概念)も、いまや自由の概念とともに、自由の概念によって、存立して客観的実在性を得る」¹⁶とまで言及する。確かに、自由の導出に因って、それと同時に探求された神や魂の不死が論じられるのは的を得ていると言ってよい。

しかし後に宇都宮は同書の中で理性の事実(Faktum der Vernunft)に着目し、カントの根源的な道徳意識は理性の事実に基づくものであると記してい

る。とはいえ道德意識が理性の事実に基づくと一言で済ませてしまうのは、いささか性急な感を受ける。確かに、『実践理性批判』は『純粋理性批判』とは異なり、実践理性の働きをまず大前提に置き、そこから論が展開されるという形を取っている。演繹的な形式ゆえに独断論的な印象を受けるのもやむを得ないことではあるだろう。とはいうものの、理性の事実という一言を以ってカントの全実践哲学を語ろうとすることはやはり少々言葉足らずの印象を受けるものであり、宇都宮としては、その著書の中でいち早く論を理性に因る自足(Selbstzufriedenheit)や理性信仰に移したかったことの表れと想像するのである。

さて、議論を戻すと我々は自由の導出により、道德法則の土台を固めることができた。一方で議論を進めていかねばならないことは、道德法則が我々の理念とされる神や魂の不死といった絶対的な制約者にどのように繋がるのであろうかと言うことである。その答えは道德法則を押し進めていったその先にある対象、すなわち最高善にあるとあってよい。最高善は徳福一致の状態を指す。最高善に関する議論は古くはアテナイ期の哲学者アリストテレス(Aristotelēs, 前 384-322)の著書『ニコマコス倫理学』から始まり、カントが『実践理性批判』の中でも述べている、エピクロス学派、ストア学派に至るものである。カントの考える最高善はエピクロス学派、ストア学派のように人間一人の一生の中で到達されるものではない。カントは人間の一生を超えてひたすら道德法則に従い続けること、そしてその先にある幸福に相応しくなることを最高善の定義として考えている。こうした最高善を追求する営みの過程に、理論理性においては、到達不可能であった絶対的存在(魂、自由、神)を見出すのである。

「道德法則にたいする尊敬を通じて必然的に最高善をめざすことと、そのことから生じてくる最高善の客観的実在性を前提とすることは、こうして、実践理性の要請を通じて、思弁理性が課題として提起したが解決することができなかつた諸概念へとたどりつく。」¹⁷ (下線——引用者)

それは思弁(理論)理性の課題であり、解決できな

かつたこととは言うまでもなく理論理性の弁証論で問題となった課題であり、理論理性の誤謬推理に対応する魂の不死の課題、理論理性の二律背反に対応する自由の問題、そして純粋理性の理想に対応する神の存在証明の課題である。

4.神の存在証明の問題——純粋実践理性の弁証論を検討する

先に述べたように、道德法則ならびにその対象である最高善は、我々に理論理性が解決し得なかつた課題を克服する材料を提示する。それでは最高善の議論を更に深めることにより、理論理性においては到達不可能であった課題が可能なものとして、如何に立ち現われてくるのかを確認していく。

最高善を構成する二つの要素とは徳と幸福である。幸福の欲求が徳に向かうかと言えばそうではないし、徳の格率が幸福を生み出すかと言えばそういう訳でもない。カントにとって、エピクロス学派とストア学派の最高善に関する議論が不調に映るのは、我々人間の一生に於いて最高善を追求したことに因るものであろう。エピクロス学派のように幸福を前提にすれば、自ずと人間の傾向性が頭を擡げてくるであろうし¹⁸、ストア学派のように徳を前提としたとしても我々人間が一生道德法則に従うということは不可能であると思われる。カントにとって両学派の乗り越えを可能にしたのは我々人間が理性的存在、しかも実践理性に従い無制約的なものを求めることができる存在であるという視点である。

「この結合[徳と幸福——引用者]は、とはいえ、アプリアリなものとして、したがって実践的に必然的なものとして認識され、それゆえ経験から導出されたものとしては認識されることはなく、したがって最高善の可能性はいかなる経験的原理にももとづかないのであるから、(中略)最高善を意志の自由によって生み出すことはアプリアリに必然的である。」¹⁹

注目すべき点は意志の自由という文言に顕著なよう

に、実践的理性的存在者としての人間という点であろう。とはいえ意志が自由であるからと言って我々人間が道徳法則に従い続ける、すなわち道徳法則に従い続けるという志操(Gesinnung)を持ち続けることは完全に可能なのであろうか。

「とはいえ、善の進行において自らの志操が揺らぐことがないという確信は、被造物にとっては、それだけでは不可能であるように思われる。」²⁰

(下線——引用者)

そこでカントが最高善実現のために前提とするのは魂の不死(Unsterblichkeit der Seele)なのである。我々人間の魂が永遠に生きながらえることを以ってして、道徳法則に従い続けるということを可能にする訳である。魂の不死によって我々人間が実践的理性的存在としてあることが担保されるのである。

ただ、カントはそれに加えて

「それゆえに、キリスト教の真理は、この確信が聖化、すなわちこの確固とした決意と、それとともに道徳的進行の先行きにおよぶ持続の意識を惹き起こすのと同じの聖霊によってのみ生ずるとする。」²¹

と続け、唐突にもキリスト教の真理、聖霊にまで言及するのである。

しかし、熱心なピエティズム信仰を持つ両親に育てられ、父母に対する敬意と感謝は生涯消えることがなかったカントのその人生の背景を念頭に置けば、道徳的進行の道程にキリスト教の教義や聖霊が出てきても納得はできる。

聖霊とは神の霊の別名であり、我々人間の弁護者でもある。そしてこの聖霊はイエスを証し、弟子たちを真理の道へと導くのである。魂の不死と同時に霊的に我々人間が実践的理性的存在で有り続けるよう導くものであると考えることができるだろう。²²

「被造物の分に応じたことといえば、それはた

だ試練をくぐり抜けたかれの志操の意識のみであろう。そしてそれは、かれがこれまで劣悪から道徳的=改善への進歩の道を歩んできたことと、それによって揺るぎなき決意を自覚するにいたったことからして、今後も絶えずこの道行きが続くことを希望し、かれの生存がどこまで続こうと、その生を超えてまで続くことを、希望する」²³

上記は聖霊によって道徳的進行の先行きに及ぶ持続の意識が惹起されることを図らずもカントはキリスト教の真理と合わせて見ているようにも思われる。

聖霊を信じることはカトリックであれプロテスタントであれキリスト教信仰にとって重要な位置を占める。聖霊については聖書に於いて様々な文脈で語られるが、殊福音書には弁護者という文言が散見される。

「父は別の弁護者を遣わして、永遠にあなたがたと一緒にいるようにしてくださる。この方は、真理の霊である。」²⁴

ルカによる福音書においては、「会堂や役人、権力者のところへ連れて行かれたときは何をどう言い訳しようか、何を言おうかなどと心配してはならない。言うべきことは、聖霊がそのとき教えてくださる。」²⁵と記し、まさに聖霊が我々の弁護者であることを表している。このようにカントは、キリスト教の信仰とりわけ聖霊への信仰と、我々人間が道徳的存在として確固たるものとしてあり得ることを結びつけ、自らの論を展開させているとも言えるのではなからうか。宇都宮芳明はカントに因る自らの思想とキリスト教との類似点をとらえ、以下のように述べる。

「キリスト教の福音書の道徳が実はカント自身が立脚している道徳であることは明らかであろう。カントにとって道徳法則は神聖であり、有限な人間は現世においてそれに合致した道徳的完全性に達したとうぬぼれてはならず、謙抑でなければならない。人間は道徳的完成にむけて無限に努力しなければならないのであり、その

ために魂の不死が要請されたのである。」²⁶

確かにカントの道徳思想は『たんなる理性の限界内における宗教』を見れば分かるように、キリスト教と付かず離れずの距離に位置していることが言える。ただ、宇都宮が論ずるようにキリスト教の福音書の道徳にカントが完全に立脚しているかどうかまでは言いきれないであろう。というのも、カントは自律した人間の道徳法則を説くものであって、あくまで中心は人間である。一方でキリスト教は始めに神ありきであり、それに如何に従うのかというものだからである。

量義治(1931-)は、「カントは自力による『心のいれかえ』(Herzensänderung)が可能であり、(中略)しかし、聖書は、聖霊が人を十字架に導き、そこで回心(Konversion)が起こる」²⁷と論じる。

カントが、我々人間の道徳的進行を論じるに当たり、聖霊のような、これまでの議論とはかけ離れたものを持ち出したのは、人間の弁護者を語ることに、ストア学派のように著しく人間を道徳的に緊張させることを避けるためであったのではないかと推察できるのである。

さて、最高善の第一要素である魂の不死は論じられた。しかし、幸福についてはというはまだ何も論じられてはいない。幸福とは最高善実現のための第二の要素でもある。実のところ、道徳よりも幸福を担保することの方が難しい。というのも幸福は自然法則に適合するものであるからである。²⁸ カントは幸福について次のように定義する。

「幸福とは、この世界における理性的 [存在] 者にとってその存在の全体について一切のことがその希望と意志のとおりになるといった状態であり、それゆえ、自然がこの[存在]者の全目的に、またこの[存在]者の意志の本質的決定根拠に、一致することにもとづいている。」²⁹ (下線——引用者)

自然とは感性界を指すものと考えられる。最高善は

道徳と幸福が一致することによって形成されるが、道徳は叡智界に属するものと言えよう。こうした互いに位相の異なるものが如何にして厳密な一致をなし、最高善の要件を満たすのであろうか。カントはその要件を満たすものとして、その一致の根拠を見出していく。

「この連関の根拠、すなわち幸福と道徳性との厳密な一致を含む、全自然の原因でありながらもしかも自然とは別のものが存在する」³⁰

このような存在とは一体如何なるものであろうか。それは神以外に考えられないだろう。このようにしてカントは、道徳法則に従う理性的実践的存在としての人間から、その目的としての最高善を通じて神の存在証明を図るのである。このことは実践理性の働きを通じて理論理性が課題として提起していたことに辿りついたとも言えるだろう。

「思弁理性の諸理念一般に(それらと実践的なものとの関係を介して)客観的実在性を与え、他の場合には思弁理性にはあえてそれが可能であると主張することもなしえなかったような概念にたいする権限を思弁理性に認めるのである。」³¹

以前にも述べたが、『純粋理性批判』純粋理性の弁証論的推論における課題は、『実践理性批判』純粋実践理性の弁証論に引き継がれたと言ってよい。ここで見てきたことは、理論理性が頓挫せざるを得なかった課題の解決を実践理性が図ったということであろう。

5.最後に——理性の二元的相補関係に基づく神の存在証明

理性の二元的相互補完関係とはここでは理論理性と実践理性の関係を指す。理性というのはこれまで見てきたように、必然的に無制約なものを目指す性質を持つ。しかし、理論理性によって意志の自由や魂の不死そして神の存在を証明しようと努力するこ

とは不調に終わった。とはいえ、その不調が我々に何ももたらさなかったのか、といえは決してそうではない。言わば理論理性は第一番目の役割として、自らの限界を認め、独断論に陥らぬよう次なるものの登場の為の通路を開けたわけである。そこで出てくるのが実践理性と言ってよいだろう。

「純粋理性は自らにとって大きな関心を伴う諸対象を予感する。純粋理性は、これらの対象に近づくために、単なる思弁の道を歩み出す。しかしこれらの対象は理性の前から逃げ出す。おそらくは理性にまだ残されている唯一の道、すなわち、実践的使用の道において理性にとってのより良き幸福は希望されうるであろう。」³²

シュヴァイツァー(Albert Schweizer, 1875-1965)は『カントの宗教哲学』の中で、理性の役割分担を次のように見ている。

「後に至って実践理性が実在性を与える理念は、どうみても、以前に理性が理論の面で主張しようとして結局できなかつた当の理念なのである。」

33

彼の論じる理性の区別は、明らかに『純粋理性批判』における理論理性と『実践理性批判』における実践理性を指していると言えよう。また彼は、しばし「宗教哲学的プラン(religionsphilosophischen Plan)」の名の下、理性の理論的使用ならびに実践的使用の区別、同時にその使用の統一を述べている。ここで言う理性の使用の統一とは、理性本来の無制約者に到達するという性質にもう一度焦点を合わせることであろう。理論理性が神、魂の不死、自由と言った理論理性が蓋然的実在性で終えざるを得なかつたものを、実践理性が客観的実在性まで導くということを再度表している。

理論理性が成し遂げられないことを実践理性が別の方法で達成する。シュヴァイツァーが論じた、「宗教哲学的プラン」とはまさに、理性の二元的相互補

完関係を指していると言えよう。³⁴そして理性のそうした関係の中から神の存在は証明されていくのである。ちょうど理論理性が実践理性と役割を分担し、さらに連携を図ることによって、理性本来の統一された働きを成し遂げるのである。

冒頭で、カントは既存の神学ではなく、新たに神学を再構築していくことを考えている旨のことを記したが、カントは理性を二つの視点から捉えることによって、独断論を斥け、既存の証明法ではない形で、神学的諸問題に取り組んだのである。また、カントの神学は実践理性という道徳に関わりながら無制限者に向かう方法を取っている。それがカントの神学が、道徳神学と呼ばれる所以でもある。

¹ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1998(1781), S.412. 『カント全集 5』(有福孝岳訳)、岩波書店、2003年、18ページ。

² Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, 1999(1788), S.146. 『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000年、280ページ。

³ 『カント全集 2』(山下正男訳)、理想社、1965年、212ページ。

⁴ Allen W. Wood, *Kant's Rational Theology*, Cornell University Press, 1978, P.17.

⁵ Immanuel Kant, *K.r.V.*, S.427. 『カント全集 5』(有福孝岳訳)、岩波書店、2003年、34ページ。

⁶ *ibid.* S.452. 同書、108ページ。

⁷ 岩崎武雄『カント「純粋理性批判」の研究』、勁草書房、1965年、を参考にした。

⁸ 同書、451ページ。

⁹ 同書、465ページ。

¹⁰ Immanuel Kant, *K.r.V.*, S.703. 『カント全集 5』(有福孝岳訳)、岩波書店、2003年、319ページ。

¹¹ *ibid.* S.706. 同書、322ページ。

¹² *ibid.* S.706. 同書、322ページ。

¹³ 高峯一愚『カント純粋理性批判入門』、論創社、1979年、451ページ。

¹⁴ Immanuel Kant, *K.p.V.*, S.58. 『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000年、183ページ。

¹⁵ 宇都宮芳明『カントと神』、岩波書店、1998年、74ページ。

¹⁶ 同書、76ページ。Immanuel Kant, *K.p.V.*, S.58. 『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000年、183ページ。同書、76ページ。

¹⁷ Immanuel Kant, *K.p.V.*, S.178. 『カント全集 7』(坂

部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000年、314 - 315 ページ。

¹⁸ エピクロス(Epikouros,前 341-270)学派の思想は快を望ましいと考えることから快樂主義と誤解されることがあるが、瞬間的、一時的快を求めたのではなく常に安らかな平静な心の状態(アタラクシア)を求めたことを付記しておく。

¹⁹ *ibid.*S.152.同書、288 ページ。

²⁰ *ibid.*S.166.同書、302 ページ。

²¹ *ibid.*S.166.同書、302 ページ

²² カトリック中央協議会編『カトリック教会の教え』、2003年、を参考にした。

²³ Immanuel Kant, *K. p.V.*, S.165—166. 『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000年、301—302 ページ。

²⁴ ヨハネによる福音書 14.16—17

²⁵ ルカによる福音書 12.11—12

²⁶ 前掲書、94 ページ。

²⁷ 量義治『宗教哲学としてのカント哲学』、勁草書房、1990年、285 ページ。

²⁸ カントは『純粋理性批判』において幸福は我々の傾向性を満足させるもの、『人倫の形而上学の基礎付け』では、欲望や傾向性という自然法則に適合するものと定義している。

²⁹ Immanuel Kant, *K.p.V.*, S.167. 『カント全集 7』(坂部恵・伊古田理訳)、岩波書店、2000年、303 ページ。

³⁰ *ibid.*S.168.同書、304 ページ。

³¹ *ibid.*S.178.同書、314 ページ。

³² Immanuel Kant, *K.r.V.*, S.831. 『カント全集 6』(有福孝岳訳)、岩波書店、2006年、82 ページ。

³³ Albert Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kant's*, Verlag von J.C.B.Mohr(Paul Siebeck), 1899.S.8. アルベルト・シュヴァイツァー『カントの宗教哲学〈上〉』(斎藤義一・上田閑照訳)、白水社、2004年、36 ページ。

³⁴ シュヴァイツァーは、「宗教哲学的プラン」を『純粋理性批判』『実践理性批判』のみをもって展開しているのではなく、『判断力批判』や『たんなる理性の限界内における宗教』をも視野に入れて論じている。筆者の論じる理性の二元的相互補完関係は、確かにシュヴァイツァーの議論を踏襲するところがあるものの、あくまで『純粋理性批判』と『実践理性批判』の二批判書のみを扱い、その役割を論じていることを付記しておく。

(Received:September 30,2013)

(Issued in internet Edition:November 1,2013)