

現代宗教論の射程内におけるカント超越論的神学の位置づけ

福光瑞江

〈論文要旨〉 有神論の立場から神の存在を積極的に論じることが許される神学者や宗教哲学者と異なり、哲学者カントが提示する超越論的神学は、「神がなにか」に関して伝統的な形而上学的神概念を一步たりとも踏み越えることが出来ない。つまり、同神学は我々の宗教的知識や経験を増やしてくれるような神に関する言明を何一つ提供できない。その上、カントが容認する神は「世界の外の存在者」であり、神は人間存在にとつては全くの他者であり無限に超越しており、主観―客観の分裂を取り除くことを目指すティリツヒ神学が考えられるような神と人間存在の根拠の同一性を、超越論的神学に期待することが出来ない。超越論的神学が現代の宗教学研究に貢献ができることと言えば、自然神学と道徳神学の予備学として、理性の限界内で、両神学が誤謬に陥るのを防ぐ役目を引き受けるしかない。本稿は、哲学と神学の方法論的差異を強調しながら、「哲学が神学の婢」であることができない状況を明らかにする。

〈キーワード〉 超越論的神学、自己自律、形而上学的神概念、仮象としての哲学的神学

序論

現代の宗教論をカントが在世した一八世紀後半の神学的観点から眺めたとすれば、「神」という言葉が「宗教」という言葉によって取り替えられるというコペルニクスの転回が見出される。以前は神や神の存在・属性などに関する問いが中心であったのが、今日これらに相当する問いは、宗教や宗教の本性・機能・実用的な価値などに関する

る問いに代替され、神は学問研究のためには、宗教という一層大きな主題のもとに含まれるサブ・トピックでしかなくなっている。しかも、カントの在世当時は、「創造主神と被造物人間」というキリスト教神学的図式が支配的で、超自然的な存在としての神に対する人間の側からの応答として、宗教が神概念に基づいて定義されていたのに対して、現代では逆に、宗教が神を自らが取り組む数多くのテーマの一つとして定義できるようになっている。ここでは神は人間がその歴史を遡ることも、分析することも、また修正を加えることさえもできる一つの概念であって、聖書に見られるような、人間が敬虔な気持ちで膝を屈めて礼拝しなければならぬような人格神ではない。こうした「神」に対する宗教の優位は、宗教を人間文化の一側面として捉えることに起因するとJ・ヒックは見る。

科学的な知識と成果によって生み出された科学主義的または実証主義的な現代の思考法は、「神」よりも宗教を科学的探究の方法に適した現象であると見なす。そこで、キリスト教神学で論じられる「神」は、宗教に自らの優位性を譲り渡さざるをえなくなり、これによって「神」の被造物であった人間は、「神」の裁きと憐れみの前で自分の生活をむき出しにする必要もなしに、評価鑑定人として宗教を論じられるまでになっていった。^①

本稿は、神と人間の無限の質的差異を強調し、神は人間理性には認識不可能な超越的存在者であるという伝統的な形而上学的神概念に依拠するカントの超越論的神学と、宗教体験や宗教感情、宗教意識に重点を置きながら、「神」の存在を明らかにしようとする現代の宗教研究の問題意識とを対比させる。この対比を通して「人間の知性に依存せず、神なり神的なものがそれ自体として存在する」という形而上学的神概念が、現代の宗教研究の射程内で今も有用な意味と意義を持ちうるかを吟味する。伝統的な神学的な神論が、神の存在を確証させ、「神」を信じることにある種の強制力ないしは拘束力をもっていたのに対して、現代の宗教研究は、主に「宗教が人間生活にお

けるどのような目的に仕えるものとなりうるか、もしそうならばいずれの方向に発展させることが最も大きな利益を生むものとなりうるのか」を問い、そこでは、神の存在証明は「神を信じる」拘束力として論証されるのではなく、プランティンガが言うところの「合理的受容可能性」を持つにすぎない。換言するならば、宗教学的の神論と神学的の神論の間にある種の線引きがなされなければならない。なぜなら、前者は宗教的信仰を「慎重な意志の行為により、ある特定の信念を受け容れることである」と、ヒックがパスカルやW・ジェームズを持ち出して説明するよう、ここでは「神が存在するか否か」の判断は、各個人の意志の自由採決に任せられ、信仰の真理問題は不問に付され得るが、後者では、神が啓示という手段により被造物である人間に真理の指標を与えると見なされるばかりでなく、信仰は人間の自発的な決断と神からの呼びかけの双方が一致して始めて成立する「神の業」でもあるからだ。⁽³⁾ 本稿は、第一章で、哲学者カントが主張する超越論的神学が伝統的キリスト教神学の射程に留まり得ない事情を、第二章で、同神学が現代の宗教研究の射程に留まり得ない事情を明確にしていく。この探究によって、神学的神論と宗教学的の神論の間にある種の線引きがなされるばかりでなく、現代の宗教哲学的有神論と哲学的有神論の間にもある種の線引きがなされるべき必然性が理解されてくる。

一 キリスト教神学の射程を越え出るカントの超越論的神学

1 自然神学と道徳神学の予備学となる超越論的神学

カントは、彼以前の伝統的形而上学が解決せずに放棄していた「存在」及び「真理」の問題を「学の確実な歩み」へと高めるために、コペルニクスの業績に自分の「思考法の革命」を喩えて、「認識のコペルニクスの転回」

を提示する。「認識のコペルニクスの転回」という名のもとで、彼は「存在しうるもの」と「思惟されうるもの」とが乖離しているのではなく一致しうると宣言し、この一致しうる事態そのものを「真理」とみなす。カント研究者の中には、この思考法の革命を「認識論的主観主義」と呼び、カントが論理的飛躍によって混乱を起こしている⁽⁴⁾と見なす人もある。しかし、「認識のコペルニクスの転回」は、現象として現れてくる自然の背後に物自体の世界を想定することを止揚し、現象としての対象を把握すれば真理を把握できると見なすことで、一方で、デカルトやライプニッツに代表される大陸合理論的な「理性的認識を行なうこと」によって人間の有限性を越えて無限者の立場に至らなければならない」という必然性がなくなり、他方で、ロックやヒュームに代表されるイギリス経験論的な「物自体を把握できない有限な人間には真理を把握できない」という懐疑論的帰結を避けることができる。要するに、カントの意図した形而上学は、物自体の学ではなく、人間にとつて最も直接的な自我の意識を、対象として捉えるのではなく反省的に捉え、これを自己分析し、認識の主体として記述していくことを意味する。

ところで、「認識のコペルニクスの転回」を神学の問題に応用すると、超越論的神学が要請されてくる。カントは『哲学的宗教論講義』で、神を最も実在的な存在者 (*ens realissimum*) と定義し、「神は決して他のものによって規定されるような派生的存在者ではなく、一切の可能的存在者と現存する存在者との原因である」(XXVII, 1000) と見なす。この神の概念に適した神学をカントは「超越論的神学」と名づけ、以下のように特徴づける。

超越論的神学においては、私は神を一切の制限なしに考え、そのようにして神について私の概念を最高度にまで拡張し、かくして私は神を私から無限に隔たっている存在者と見なすのである。しかし超越論的神学のやり方によって、私は神について〔何かを〕少しでも知るようになるのであろうか。——それ故、理神論者の神の概念は、も

しも私ができるような神の概念しか想定しない場合には、全く無用で役にたたず、更には私にいかなる感銘も与えない。しかし、もしも超越論的神学が他の二つの神学（自然神学と道徳神学）のための予備学または入門として用いられるならば、超越論的神学は極めて有益であり、かつその有用性は全く卓越している。なぜなら、超越論的神学において、われわれは神を全く純粹に考えるのであるが、そうすることによって超越論的神学は他の二つの神学〔自然神学と道徳神学〕の中に擬人観が忍び込むのを防止するからである。したがって、超越論的神学は、それがわれわれを誤謬から安全に保つという点で、消極的ではあるが最大の効用を有するのである。(XXVIII, 1002)

一般的に言って、「ある学が他の学の予備学になる」とは、ある学が他の学の出発点となるか、他の学を何らかの形で体系付ける可能性を持つということを、その意味として含んでいる。それ故、「超越論的神学が自然神学と道徳神学の予備学となる」とは、超越論的神学がすべての神学的な問いの出発点であり、何らかの仕方では合理的神学を体系付けることができるという可能性を持つ。それだからこそ、カントはまず超越論的神学を、「神を単に概念からのみ考察する」存在神学と同一視する⁽⁵⁾。次に、アプリアリな証明である超越論的神学とアポストエリオリな証明である自然神学の双方の性質を保持するものとして、ライブニッツ・ヴォルフによって発展させられた「神の存在の宇宙論的証明」をその中間に置き、宇宙神学に両者を媒介する役割を担わせる。その結果、宇宙神学を媒介にして存在神学・宇宙神学・自然神学という伝統的な三つの神の存在証明が、一つの統一原理の下に包括されることになる。これによって、超越論的神学はそれ自体では神について積極的には何も主張しえないけれども、自然神学と道徳神学を誤謬から安全に保つという点で、消極的ではあるが最大の効用を有する。

さらに、超越論的神学・自然神学・道徳神学は総括されて合理的神学と名づけられ、各々は神の意志を「存在論

的述語」「心理学的述語」「道德学的述語」として把握できる (XXVIII, 1070) とカントは考える。この把握態度そのものが、また「神学のコペルニクスの転回」としての理性宗教の特徴を示している。宗教とは、神学的に定義するならば、人間と神と人格的關係において、神の人間への關係が第一次的關係であって、人間の神への關係はこの關係に対する人間の応答として第二次的關係である。これをM・ブーバーの言葉を借りて表現すれば、神と人間との關係は「我―汝―關係」という人格の關係であり、この關係の内で、「神はなにか」という問いが啓示と応答という神と人の協働作業を通じて答えられていく。ところがカントの理性宗教においては、神の人間への第一次的關係を示す啓示が省略され、もっぱら人間の神への第二次的關係のみが問題にされている。言い換えるならば、カントにおいては「神はなにか」という問いへの答えは、啓示という神の人間への第一次的關係が欠落するという欠点を背負い込む反面、神からの語りかけを待つという受動的要因を排除することで人間の側に誤謬が紛れ込むという可能性が除去され、神を思弁的理性にとつて不可欠な仮定として想定できるという長所を獲得する。なぜなら「存在的述語」が結合されるところの主語である根源的存在者または最も実在的な存在者 (ens realissimum) は「単なる概念」であって、神そのものではないから (vgl. XXVIII, 1046f.)、誤謬の可能性は矛盾律を介して論理的に排除されているからである。

ここで一つの分析が必要になる。カントの理性宗教はアウグスティヌスの汝の経験や、あるいはヒックが説くところの「超越的な神的存在に対する認知的応答」としての宗教的経験を許容する場所があるのであるか。答えはおそらくNoであろう。なぜなら、超越論的神学が神として想定する ens realissimum は単なる概念であって汝と呼べるべき人格を有したのではないからである。しかも、カントの超越論的神学がコペルニクスの転回を契機

とする超越的哲学の枠組みの内て成立するとするならば、ここでの「経験」とは、感覚データが悟性によって合成されるといふイギリス経験論的な意味概念ではなく、主観のアプリオリな総合判断として諸対象の経験の可能性を初めて基礎づけるものであるので、もしも汝の経験やヒック的な宗教的経験が自我のあらゆる自己確信および自我の一切の知に優位することを要求するのであれば、神への応答という受動的な要素を主観の思惟作用によって更にもう一度「経験の可能性」の枠組みで吟味していこうとする超越的哲学の主張とは相容れないであろうから。

ところで、神を概念として捉えるカントの神学論は、西田幾多郎が批判するように、宗教的意識を欠いた、単なる道德の補助機関でしかないのではなかろうか。⁽⁷⁾超越論的神学を自然神学と道德神学の予備学と見なすカントの立場からすると、答えはNoである。なぜなら、カントは「道德から神学を導出する」(XXVIII, 1012)道德的有神論に「道德的述語」を与えることを許容しているからである。なるほど、カントが構想する道德神学は、自己原因・自己規定という自律的自己関係性でなければならず、啓示や西田が強調する個人的宗教体験といった他律的要因は二次的なものとなつてはいるが、宗教の場面で働く自由概念として自己自律 (Heautonomie) という概念を掲げ、自律 (Autonomie) という実践哲学の根柢づけと区別して用いている。そこで、2で、宗教意識と読み取れる可能性のある自己自律がいかにして成立し、いかなる特徴を有しているかを探究していく。続く3では、カントにおいては宗教が道德の補助機関としての意味しかないという西田の批判を念頭に置いて、カントの道德神学が宗教意識に基づいた神概念を包含しているか否かを検討する。

2 宗教意識としての自己自律

語源的に見ると、Autonomieに付加されてきた造語である「Heautonomie」の接頭辞 He は、主観が自由の

担い手として、具体的に「このもの」や「あのもの」に関わらざるを得ない状態を超越し、「自己自身に対して反省的にかかわる」ことを意味する。カントは自己自律の概念を、『判断力批判への第一手引き』において初めて使用し、両者を以下のように区別する。

自律は（自然の理論的法則に関する悟性の自律であれ、自由の実践的法則における理性の自律であれ）物を介するか可能的行為を介するので客観的である。自己自律は感情に基づく判断であるから主観的ではないが、それがないか普遍妥当性を要求できる場合には諸原理に基づいてア priori に根拠づけられた根源を立証する（XX, 225）。

この引用から我々は最低でも三つの事柄を理解しなければならない。

（1）自己自律の主観は自己の外部にあるいかなる根拠や目標も必要とせず自己自身に対して反省的のみかかわる全くの主観的なもの（XX, 225）、つまり、自己自律としての主観は、認識の対象に関わる悟性の自発性と行為の選択に関わる実践理性の自律の要請から自らを解き放ち、純粹に自己自身に対して反省的にかかわることを志向する、一種の自己解放を意味している。⁽⁸⁾

（2）カントは自己自律という概念を、可能的経験一般の対象として悟性によって概念的に規定された自然一般ではなく、有機的な自由にはたらく自然に適用する。この自由にはたらく自然という概念は、生けるものにおいて「あたかも (als ob)」自然とその内的合目的性の全体、自立および自由が表出されている「かくのごとき」生けるものを判定せよ、という格率を立てるように理性に要求してくる。つまり、ここでは、規定的判断力が働いているのではなく、反省的判断力の作用で個々の主観的判断が「あたかも」自然の総体性を表出する「かのように」経

験を解釈することになる。それ故、カテゴリーに基づく悟性の判断が直観の所与としての客観の真理 (Wahrheit) 問題を扱うことができるのに対して、自由にはたらく自然に関する理性の判断は、真理問題ではなく、個々の主観によってのみ「真」と見なす (Für-wahr-halten)「立場を採らざるを得ない。この「真」と見なす」立場をカントは更に、私見 (Meinen) と知識 (Wissen) と信仰 (Glauben) とに区別し (vgl. B348-859) 信仰が道徳的使用に制限されない行為 (moral-neutral-Handlung) という意味での「実践的理性」の事態であることを示すばかりでなく、信仰は真理に関わる問題ではなく、「真」と見なす「主観の態度であることを示唆する」⁽⁹⁾。

(3) 美学的意識としての自己自律は、感覚し感受する主観の体験が一つの主観から別の主観へと伝達されるという「普遍的伝達可能性」を自らの内に有している (vgl. V. 293f.)⁽¹¹⁾。この可能性は、理論的概念の持つ普遍的伝達のようには、伝えられるべき内容がまず消滅し、それが抽象的記号によって取り替えられるようなものではなく、自我が自らを自己自律にまで高めることによって、各々の自我が同類的であると要求できるところに依拠する。例えば美的態度のうちで判断者は、対象に寄せる満足感に関して全く自由であると感じるが故に、彼はいかなる私的条件をも自らの主観が依拠する満足感の根拠と考えることはできず、他のすべての人が類似の満足感を持つと信じる以外にない。言い換えるならば、自分の個性から自己を解き放ち、普遍的な世界感情および生命感情を獲得することによって、個人の感動は、これを純粹に把握できるすべての者に伝達することができるのである。要するに自己自律の自由は、個別的個体としての個人の内に成立する「私」の意識であり、ヘーゲルが主張するような主観的意志と普遍的意志の統一としての宗教的意識ではない⁽¹²⁾。

ところで、自然の根底にある超感性的なものと自由概念が実践的に含んでいるものとの統一を説明するために考

案された自己自律の概念は、哲学的ではあるが——宗教的信仰の記述としては容認され得るかもしれないが——、神学的信仰を記述する概念ではない。なぜなら、この概念が適用されるのは、人間の知性に対して明証的でない対象全てであつて、神に限定されていないからである。これをP・ティリツヒの表現を借りて言い直すと、カントは自己自律の概念によつて「究極的にかかわる態度」を論じたが、「究極的にかかわる態度でのぞむ対象」を神として特定しなかつた。仮に自己自律が究極的にかかわる態度として神的な対象にのみ向かう宗教的意識としても、それは人間知性の問題であつて、ティリツヒが考えているような無制約なもの体験における主観—客観の区別の消滅ではあり得ない。なぜなら、超越論的神学においてカントが容認する神は「世界とは異なる存在者 (ens a mundo diversum)」(XXVIII, 1041) であり「世界の外の存在者 (ens extramundanum)」(XXVIII, 1042f.) であるので、神は人間存在にとつては全くの他者であり無限に超越しており、神と人間とは極端に分離しているので信仰は知性の自律的な機能として作用しうるからである。要するに、超越論的神学には主観—客観の分裂を取り除くことを目指すティリツヒ神学が考えるような、人間存在の根拠としての神との同一性が⁽¹³⁾ないと言えよう。これは、カントが哲学者であつて神学者でないことの線引きの一つになる。⁽¹⁴⁾

3 道德有神論としての道德神学

『実践理性批判』で要請される神の存在は、道德と幸福との必然的結合を保証するだけであつて、道德から宗教への移行に積極的な貢献はしない。「道德性はそれゆえに、それ自身のために(客観的に意欲に関して)、また主観的に可能的能力に関して)決して宗教を必要とせず、純粹実践理性によつて自分自身で充足している」(VI, 3)と表明されているように、道德性は人間を超えた他の存在者の理念を必要としないし、またその義務を遵守するた

めに、法則以外の他の動機も必要としない。人間が善き行為以外になお神意に適うために、何か他のことを為し得ると思ひ誤ることを「宗教的妄想」とさえカントは呼んでいる (vgl. VI, 170-173)。ところが他方で、彼は「道徳を神学から導出する」道徳的有神論を是認する。純粹理性によってアプリアリに必然的確實性をもって認識される人間的義務の全体系である道徳は、道徳的行為へと我々を強制する拘束力をもつ。仮に理性がこのような拘束性を何らかの仕方で否認するならば、理性はその場合存在することを止めなければならない。しかし、もしも彼が義務の遵守を意識しているならば、理性は自分が目的の国の成員であるということを確信するのである。この確信は彼に慰めと安らぎとを与え、彼自身をその心の奥において高貴なものになし幸福に値するものにする。そればかりか、彼が目的の国において他のすべての理性的存在者と共に一つの全体を形成しよう并希望するに至るまで彼を高め、かくして道徳的有神論として提示された理性宗教は、宗教現象をいささかも示唆することなく、ただ宗教的なものの背後に道徳的な意義のみを探索する。『実践理性批判』が道徳的義務を、それが意味したり命じたりする内容のみに従事するのは異なり、理性宗教においては、道徳的義務は神の命令とみなされ、この命令を道徳法則の創始者と考えられる最高存在者の理念の中へと総括されていく。人間は、自分自身の力に逆らって行為しなくても済むように、彼自身の理性によってある存在者を最も完全な存在者として考えるように強制されるのである。さもないと、この存在者は人間行為の全ての原因や意図に精通することができず、人間が道徳性に則して行為すること自然全体の中で調和をもって配置することができなくなる。更にこの存在者は神聖にして、かつ公正でもなければならぬ。さもないと、人間は自らの義務の履行がこの存在者の思召しにかなっているという希望を決して持つことができなくなるからである (vgl. XXVIII, 1011f.)。

以上の理由で、道徳から神学が導出される。特徴的なのは、道徳有神論における神は、スピノザ的な無限実体としての創造者でもなければ、自然と精神の根底に想定されるヘーゲルの絶対者でもなく、我々がその下で道徳的課題とその経験的充足を考える場合に、最高善としての「幸福」を我々に保証するために要請されるのにすぎない。これと類比的な意義が、不死性の理念にも当てはまる。意志が道徳的法則に完全に適合することは一つの完全性であるが、感性界の理性的存在者はその現存在のいかなる時点においてもこの完全性を達成することはできない。この、理性的存在者に対して立てられた課題が完結不可能であるという事実が、自己の使命は無限であるとの思想に転化し、持続性と永遠性という時間形式の衣に包まれることで成立したが、魂の不死の理念である。この理念は他方で、理性的存在者に道徳的主観の無限な発展の可能性を確立するという利点をあたえる。自己の使命は無限であるという思想が契機になって、彼は現状に留まることを自らに許さず、絶えず自らを発展へと駆り立て、彼の生命をマリオネットのようなメカニズムの硬直性から解放し、これを決意と行為でもって常に新たに創造してことができる。⁽¹⁶⁾ここで見逃してはならないのが、道徳有神論に支えられた実践的理性信仰は、神の概念であれ魂の不死の理念であれ、徹頭徹尾、自己原因的・自己規定的であるという事態である。こうした自己規定性に支えられて、理性的存在者は直接的に自らの行為から出発しつつ、再び行為の領域へと食い入り、その方向を規定することができる実践的理性信仰は、他のどんな論理的演繹がなしうる以上に、より確実に理性的存在者を神の意志へと導く、とカントは考える。

ところで、宗教を、特に理性宗教を純粹な倫理学の中へと解消させ、それに独立した形象を認めないことは、カントが自らの宗教哲学を確立させる場合に困難な方法論的問題を生む。例えば「根本悪」、キリストの人格性の教

義、原罪義認の思想、神の国といった概念に対するカントの理解は、E・カッシーラーが明示するように、自由概念の特殊な契機とその解釈という一点に集約されていて、批判哲学全体において宗教に自立的な場所を与えることは困難を伴う⁽¹⁷⁾。自由及び「他律」と「自律」の対立、感性界と英知界の対立は、倫理学の問題であると同時に、全ての根本的な宗教学説が隠された形式および象徴的形式において指摘する根源的事実でもある。宗教も倫理もそれぞれの言葉でこの関連を表現するが、自由の内実が一にして同一のものであり続ける限り、これら双方を分離する方法を見出すことは難しい。要するに、カントにおいては宗教が道徳の補助機関でしかないという西田の批判は、とを得ており、宗教意識と読み取れる自己自律も神学者や宗教学者が期待するような意味での信仰意識ではない。ここでもまた、カントが哲学者であつて神学者でないことの線引きが見られる。

二 現代の宗教学的有神論の射程を越え出るカントの神概念

1 神の存在証明を論駁するカントの真意

ニーチェが神の死を宣言して以来、我々は今日、神が「自分自身によつて実在する最も完全な存在者」だと語ることができなくなっている。更にはまた、ニーチェに続くサルトルは、「実存は本質に先立つ」と主張することで、キリスト教神学の根底にある創造主である神とその被造物である人間という二元論的關係を論理の不整合に陥らせだ。なぜなら、「実存が本質に先立つ」主張は「自己原因 *ens causa sui*」の主体が神から人間へ変遷したことを意味するからである。「始めに実存ありき」とみなす実存主義にとつて、創造者としての神はもはや「自己による存在者」ではなく、「自己脱出していく人間存在」そのものが自己原因である。つまり、人間は単にあるところのも

のであるような事物存在とは異なり、彼がみずからつくるところのもの以外の何ものではなく、常に自己の外に、未だあらぬ彼方へ向かつて、現にあるものから自己脱出して行かねばならない。この「自己脱出していく存在」という徴表が、人間が自由であることを証明すると同時に、伝統的な神概念であった自己原因の意味の転回を引き起こした。⁽¹⁸⁾

それでは、こうした自己原因の意味の転回に慣れた現代人に、「神は存在する」という問いは無意味なものになってしまったのであろうか。R・スウィンバーンは、有神論の立場から大胆にも次のように発言する。完全な自由を有する神は、自殺する自由もあるのに、なぜ存在し続けることを選択するかと言えば、神には自殺しないようにするためのもつともな理由、すなわち、神は自らの作った自然法則を維持する為に自殺をとどまるといふ論理的必然性があるからである。⁽¹⁹⁾ しかも、もしも十分に包括的なデータの範囲を生物学的進化のもつ目的論的特性だけでなく、人間の宗教的、道徳的、美的、認知的な経験をも考慮するならば、神は存在しないとすると、存在するとしたほうが累積的に確からしいと言えるからである。⁽²⁰⁾

これと似た論証をプランティンガも遂行する。神が確かに存在するとか、また存在することが極めて確からしいとかを議論するよりも、神が存在するということが幻想でない信頼できる信念であるかどうかを議論する。実証主義者が文の意味とはその検証方法であると主張して以来、「神」という語（神学と形而上学で用いられているような形而上学的な偶然的な事物すべての原因を表わす語、それも完全に超越的な原因を表わす語）はナンセンスだと解釈されるようになり、例えば、カトリシズムの言語 Lac と実証主義者の言語 Lp の間に通約不可能性が生じると想定される。⁽²¹⁾ こうした論駁にさらされている現代の宗教学の状況で、プランティンガは神の存在論的論証のために、

可能世界論の視点から再解釈された有神論の合理的受容可能性を立証する。彼は、「神が存在する」という言明に直接かかわるのではなく、現実世界と可能世界の区別を利用しながら「神が存在しない」ということの不整合性を、帰謬法を用いて論証していく。⁽²²⁾ これまでの伝統的な神の存在論的証明が、神の存在を疑い得ない公的な知識として確立しようとして失敗に帰した。それだから、プラントインガは人生の出来事を有神論的に経験する人々にとって、神の存在を信じ、かつその信念を基盤にして人生を生き続けることが合理的かどうかを問題にする。

ところで、カントが神の存在論的証明の論駁で反証しようとする鋒先は、上述のスウィンバーンやプラントインガのような神の存在と神の非存在という対立的に焦点を合わせた論証に向けられるであろうか。答えはNOである。なぜなら、カントの論駁は「存在するという属性を神がもつ」ということを否定するのであって、「現象界でないにしろ神がどこかにいる」ということを否定するものではないからである。カントは超越論的哲学において、ある事象(物)が現実存在するかについての判断は、空間・時間の直観の形式に与えられない感性的なものと純粹悟性概念としてのカテゴリーとの総合と見なす。「ある対象についての我々の概念が、何を、またどれほどのものを含んでいようとも、我々はこの対象に実在性を与えるためには、どうしてもこの概念から越え、出て、行かねばならない、(傍点著者)。感官の対象の際には、このことは経験的法則に従って私の知覚の何ものかのものと連関することによって行なわれる。しかし純粹思惟の客観にとつては、この客観の現存在を認識するいかなる手段も全く存しないのである」(B366)。だから、空間・時間の直観の形式に与えられない超感性的な神の現存在を判断することは、人間の認識能力の限界を越え出ているので、神を客観的な真理の要求をもって認識しようとする要求はことごとく挫折する。仮にもし神の概念に、必然的に現存在が帰属するということが何らかの意味を持つとするならば、現存

在は神概念が措定される仕方に含まれると言われる。例えば、「私は信仰のために場所を得るために、知識を廃棄しなければならなかった」(BXXX)という有名な文言が示すような場合が、これに該当する。知と信仰を区別するすべを心得ていて、しかも無制約者に対応する「知」を断念せざるをえない批判的洞察を駆使できる有神論者のみが、カントの考えでは、通常の非宗教的な経験と並んで宗教的な経験を記述することが許される。なぜなら、知と信仰を区別し、無制約者に対応する「知」を断念せざるをえない批判的洞察が、超越論的哲学を単なる形而上学の身分に止めず、「学」にまで高めていくことができるからである。超越論的哲学が、信仰よりも「純粹理性能力そのものの批判」(B21)という超越論的哲学に課せられた「知」の問題をより重視するならば、『純粹理性批判』の「弁証論」で扱われる神概念は、無制約者と規定されるのみで、この無制約者がどのような属性を備えているかといった具体的な議論は不問に付されざるを得ない。この点で、超越論的哲学は、例えば「神は正義である」「神は愛である」といった言明をなすことができる神学に比べると、神の性質もしくは思惑を信仰的に経験しようとする際に、我々を一步たりとも前進させることはしない。これが、超越論的哲学が理神論であることの意味であり、スウィンバーンやプランティンガのように有神論者の立場から神の存在を整合な仕方でも人間理性に積極的に訴えかける論証とは異なり、自然神学と道徳神学の予備学としての消極的神学に留まる意味でもある。

2 哲学的神学は仮象であるのか？

現代のイギリス分析哲学をリードしてきたP・ストローソンは、『純粹理性批判』の「弁証論」で論述される神学的議論を「哲学的神学の仮象」と呼ぶ。なぜなら、理性の仮象の深まりを更に追求するために、カントは諸々の偶然的現存在の非偶然的根拠が存在するという仮説を妥当なものであると考えるように我々に求めていながら、あ

らゆる偶然的現存在が直接もしくは間接的に依存していると考えられるところのかかる非偶然的現存在の本性について、我々は全くいかなる明確な概念ももっていないと指摘するからである。つまりストローソンから見れば、こうした概念を欠いている限り、我々は一切の存在者の完全な説明を要求する理論理性を最終的に満足させることも、神の存在証明という哲学的神学者の目的を達成することも出来ない、と考えられるからである。²³⁾

ストローソンのこの洞察がま^とを得ていることは、本稿のこれまでの論述から納得できる。実際、カント自身も、「超越論的神学の困難のすべては、在るものの絶対的必然性を規定することができないということ、すなわちこうした概念の思惟可能性が何に基づくかを規定することができないということに由来する」(XVII, 543)という「超越論的神学に対して否定的分析を表明している。このため、カントは絶対的に必然的な存在者の現存在は人間理性にとつての深淵であるという事実を認めて、絶対的必然性の概念を認識の内容を説明する概念として機能しないように仕向ける。絶対的に必然なものをもまったく理解することはできない。その理由は、絶対的に必然なものとは単なる様相概念なのであって、この概念は、ものの性質としての概念ではなくて、ものの表象と認識能力との結合だけを、すなわち主観への関係だけを含むものだからである」(vgl. XVII, 635f.)。このようにして、理性の理論的使用に基づく「必然存在者」の概念の論駁が終わると、神の宇宙論的証明と自然神学的証明を次々に論駁し、「理性の神学が可能であるとするればそれはただ、道徳法則に基づき、これを手引きとする神学だけである」(Boeh,)²⁴⁾という所まで神学を追いつめる。

ところで、「哲学的神学は仮象でしかない」という事実は、バルト的に哲学的思惟と神学的思惟を区別し、神学を理性の学である哲学から独立の特殊な学として成立させることを提唱するのであろうか。²⁴⁾かつて、ヘーゲル派の

神学者ビーデルマンは、キリスト教信仰の学説を統一ある矛盾なき、換言すれば理性によって自明的に認識され得る一つの言葉で表現しようと試みたが、この試みがキリスト教信仰を学問的に不成立であると見なさざるを得なくなるという事態を招くと気付いて、自らの試みを撤回しなければならなかった。これは、神学が特殊な学であることを示しているばかりでなく、神学が哲学的思考法を安易に採用してはならないことを示唆している。⁽²⁵⁾あるいはまた、ストローソンのように超越論的神学を仮象と断言する分析哲学者は、哲学と神学を厳しく線引きすることを要求するばかりでなく、理論哲学と実践哲学を厳密に区別し、「信仰の根拠を道德神学が与えてくれるであろうそうした理想的存在の観念のうちに経験的不純物をもち込むようなことを慎まなければならない」と主張もする。⁽²⁶⁾こうした哲学に対する要請あるいは制限を考慮するならば、カントが神の存在論証明を論駁する際に採った道、すなわち、神概念を論理的に承認するけれども、神の事象的〔實在的〕可能性を不確実と見なす道は、哲学者カントの消極的な仕方での神の存在論証明と言えるのではなからうか。⁽²⁷⁾更にはまた、こうした証明は消極的であるが故に、「神がなにであるか」についての我々の知識や経験を増してくれるような情報的なものは、何一つ提供してくれない。これは、「哲学的な神学」が、ハイデッガーが言うところの「木製の鉄」といった自己矛盾でしかないことを物語っているとと言えるかもしれない。⁽²⁸⁾

結論

本稿は、自然神学と道德神学の予備学であるカントの超越論的神学の特徴を五つの視点から考察してきた。神学的神論と宗教学的的神論の間にある種の線引きがなされるばかりでなく、⁽²⁹⁾現代の宗教哲学的有神論とカント的哲学的

有神論の間にもある種の線引きがなされるべき必然性が明瞭になった今、筆者は本稿の冒頭で掲げた問題に解答を与える準備が完了したと自負する。「人間の知性に依存せず、神なり神的なものがそれ自体として存在するという伝統的な形而上学的神概念に依拠するカントの超越論的神学が、宗教体験や宗教意識に研究の焦点を合わせる現代の宗教学の射程内で今も有用な意味と意義を持ちうるか」という問いに、YesとNoの両方で答える。まずNoについて。神及び神の属性性について積極的には何も言明しない超越論的神学は、個々の主観の神への志向性、つまり「究極的に関わる態度」としての自己自律のみを問題にし、「究極的に関わる態度でのぞむ対象」である神への言及を欠いている。それ故に、この神学は神についての我々の経験や知識を増加させることが出来ず、宗教学的には実りが少ない。次いでYesについて。神及び神の属性性について積極的には何も言明しない超越論的神学の消極性がプラスに作用して、現代の宗教学研究の内で様々に解釈され利用される可能性を持つ。例えばヒックは宗教多元主義を肯定するための哲学的枠組みとして、カントの現象と物自体の二元論説を神性と神、すなわち、人間の思考や言語をも越えた究極的実在者と人間によって概念化され経験される実在者を区別することに利用する。これによって、諸宗教はそれぞれの相異を超越してティリツヒ的に「有神論の神を超えた神」について語る共通の基盤を得ることが出来る。更にはまた、宗教の言葉が認知的であるか非認知的であるかを判定する場合に、「真」と「見なす」主観の意識構造である自己自律は、自然神学と道徳神学が誤謬に陥るのを防ぐために、理性の限界内で自らの課題を遂行しようと努めることが出来る。要するに、YesとNoの両方の答えを可能にするカントの超越論的神学は、形而上学を支えられた主観・客観・関係による理論的構築を残すことで、「哲学はその徹底した自己自身へと立てられた問いに於いて原理的に無・神論的 (a-theistisch) でなければならない」と主張でき、⁽³⁰⁾神学の論及する範

困と哲学のそれを分離しようとするハイデッガーからも線引きされる。

略号

カントの文献からの引用はアカデミー版に従った。ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。「純粹理性批判」からの引用は一七八七年の第二版に従い、頁数の前に(B)と記した。

- II *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*
- V *Kritik der praktischen Vernunft*
- V *Kritik der Urteilskraft*
- VI *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*
- XVII u. XVIII *Kants handschriftlicher Nachlaß*
- XX *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*
- XXXVIII 2-2 *Philosophische Religionslehrenach Politz*

注

- (1) J・ヒック『宗教の哲学』勁草書房、一九九〇年、一九八頁。
- (2) 前掲書一三三頁、一九六―七頁。J・シルが「宗教の効用」の中で、宗教の真理性よりも宗教の功利性を強調して以来、個々の人間の生き方や幸福に宗教現象がいかに関わっているかを記述し分析することに関心が向けられ、宗教的信念に対する真理性の意味と意義といった問いは宗教の実用面の背後に後退した。
- (3) 聖書の放蕩息子の譬え話を示すように、神学は人が悔い改めて神の許に立ち返る方向と、神が人を尋ねて呼び戻す方向の二つから信仰が成立すると見る(参照、八木誠一『イエスと現代』NHKブックス、一九七八年、一一四頁)。信仰の決断が神の業であることを強調する点に、人間の主体的な自由行為に依拠する宗教哲学との線引きがあるとと言えるかもしれない。
- (4) 参照『岩崎武雄著作集 第七巻』新地書房、一九八二年、二五―三二頁。
- (5) 超越論的神学と存在神学の同一視が、カントの思想的混乱を示していないことを明確にしておへ。Vgl. D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tübingen, 1960, Vorwort.

- (6) ヒック『宗教の哲学』、一七〇頁。ティリツヒはアウグスティヌスの神観と「あなたに」神がいると考えるトマスの神観を對比させるが、この対比をカントに應用すると、神の存在根拠に関しては、カントはトマスを支持するであろうが、神の認識根拠に関しては、神を実存的に追求できるアウグスティヌスの神観に組するであろう。
- (7) 『西田幾多郎全集』第十一巻、三三三頁。K・バルトは、カントの理性宗教が「宗教が啓示から理解されるべきではなくて、啓示が宗教から理解されなければならない」という立場に立っていると批判する。彼は、啓示に媒介されない人間の神への直接的関係として宗教は不信仰であり、そこで言明されている神は偶像でしかない、と理性に裏づけされた神概念を痛烈に批判する。参照、量義治「理性宗教とキリスト教」(浜田義文編『カント読本』法政大学出版、一九八九年)、三〇〇―三三三頁。
- (8) カントは「判断力批判」において、「理論的能力と実践的能力とが、共通の未知の仕方ですべて統一への結合されている」(V, S.59)精神的なものの根源的な機能を要請する。これはまた、自然の根底にある超感性的なもの、自由概念が実践的に含んでいるものとの、統一の根拠を説明する鍵ともみなされる。G・プラウスは美的判断を遂行する主観が単なる自律であることを否定し、最も自発的である自己自律でなければならぬと主張する。彼は、あらゆる主観の欲求は観想となつて美的なものの中で休息に驚されると解釈するショーペンハウワーやハイデッガーに反対して、カント解釈に新しい道を開く。Vgl. G. Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt, 1983; Kants Theorie der ästhetischen Einstellung, in: *Dialectica* 35, 1981.
- (9) Vgl. G. Prauss, Kants problem der Einheit theoretischer und praktischer Vernunft, in: *Kantsstudien* 72, 1981, S. 286-303.
- (10) 信仰は真理に関わる問題ではなく、「真」と見なす」主観の態度であるというカントの主張は、なぜ宗教の実用面を強調する宗教学的問いにおいては、宗教的信念に対する真理問題が後退して行かざるを得ないのか(注(2))という疑問に対する解答の一つになるであろう。
- (11) 個人の意識は、その好むところを主張し他者の理解を拒むので、意志疎通を欠くと考えられがちである。このため、カントは共通感覚(sensus communis)の概念を持ち出して美的判断の普遍的伝達可能性を論証しようと試みる。この試みは不十分で説得力を欠く。もしウィットゲンシュタインが力説した「概念の社会的性格」を應用することが許されるならば、思考は言語と、言語は意志疎通と、意志疎通は社会共同体と連関していると想定することによって、ある程度まで美的判断の普遍的伝達可能性を説明できる。
- (12) ヘーゲル『歴史哲学(上)』岩波書店、一九七四年、一二九頁。カントは、主観と客観、個別と普遍、多と一、自己と他者、意識と存在といった対立を止揚し統一するヘーゲル的な「絶対知」を認めない。彼はまた、神は「世界の外の存在者」であるとするので、神が「我々」という協同的主観をみずから内に含む「精神」であることも認めない(参照、城塚登「ヘーゲル」講談

社、一九八〇年、一九頁)。

(13) 本稿は、テイリッヒの「究極に関わる態度とその対象」の相関関係が、フッサールのノエシスとノエマの相関関係を下敷きにして、前提に立つ。ところで、フッサールがノエシスとノエマの一致を容認するのは超越論的現象学の「構成」のレベルにおいてであり、別の状況で彼は両者の「平行 (Parallelität)」を是認してゐる (vgl. B. Rang, *Kausalität und Motivation*, Haag, 1973, S. 34f.)。これを考慮に入れるならば、究極に関わる態度とその対象の間に平行関係を想定することが理論的に可能になり、記述することも概念把握することも、更には語ることもすらも出来ないような神学的次元に向けて現象学を偏向させることに異論を唱える人々 (参照、D・ジャニコール『現代フランス現象学』文化書房博文社、一九九一年、一三九—一四六頁) を説得できるかもしれない。

(14) カントは、経験とその対象についての概念の必然的な一致が考えられる道は、経験がこれらの概念を可能ならしめるか、それともこれらの概念が経験を可能ならしめるかであるか (B66)、の二つの可能性の後者を支持する。それ故彼は、神は「宗教的経験が超越的な神的存在に對する認知的応答である」というヒックの主張 (『宗教の哲学』、一七〇頁) ばかりでなく、我々の表象と実在との間の対応を説明するために、我々の知性に永遠の真理を与えた全知全能の存在者を想定する神知人知一致説 (Theorationalismus 参照、F・カウルバツハ『純粹理性批判案内』成文堂、一九八一年、八七頁注) も斥けるであろう。

(15) 本稿はカントの思想を、フイヒテからシェリングを経てヘーゲルと連なるドイツ観念論の系譜から引き離し、超越論的神学をドイツ観念論が指向する汎神論的一元論と区別する (参照、量義治『カント哲学とその周辺』勁草書房、一九八七年、一七四頁)。

(16) 自由意志による自己決定の態度は自己中心的であるので、神の存在を許容する場所を持たないとは断言できない。例えば、「神から認識論的に距離をおき、創造主との関係において純正な自由のある状態で、また神の非強制的な現臨に応えつつ、自由に神の子としての自己完成に向かうことができる状態が人間を造ることが必要な条件であった」と考えるエイレナイオス神学は、その一例である。(参照、ヒック『宗教の哲学』九三—一〇一頁)。

(17) E・カッシーラー『カントの生涯と学説』みすず書房、一九八六年、四二—四二二頁。

(18) Vgl. B. Casper, *Der Gottesbegriff "ens causa sui."* in: *Philosophisches Jahrbuch* 76, S. 315-331.

(19) R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1991, p. 94ff.; *The Christian God*, Oxford, 1994, chap. 5.

(20) ハイゼルの定理を利用すると、神が存在しないと仮定した方が、二分の一よりも高い確率を持つと説明できる。これに依拠してスウインバーンは『神の現存在』を論述していくが、J・マッキーのような唯物論哲学者は、確率理論と

- 無関係なハイゼの定理に基づき確からしさを批判してこそ (Vgl. J. Mackie, *The Miracle of Theism*, Oxford, 1982; R. Swinburne, *The Existence of God*, pp. 293-299)。
- (21) 参照、H・パットナム『実在と理性』勁草書房、一九八三年、三二五―三二七頁。
- (22) A・プランティンガ『神と自由と悪』勁草書房、一九九五年、一八〇―一八一頁。
- (23) P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, London and New York, 1966, p. 223f.
- (24) バルトは神学的思惟を、まず、神に呼びかけられた者が自分自身の思惟を以て第三者の傍観者の立場に立つことなく答えて行かなければならない実存的思惟であることを明らかにし、次いで、一つの主張から反対の主張へと不断に推移する事の中で営まれる弁証法的思惟と特徴づける。最終的に彼は、神の言葉を人間学的に基礎づけることを断念して、神学的思惟を人間的制約全体の中のどの見地にも束縛されない教理学と見なす(参照、菅田吉「神学における弁証法の意義」(岩崎武雄編『弁証法』社会思想研究会出版、一九五三年)、一四五―一四九頁、W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, 1982)。哲学と神学、そして神学と宗教学を厳密に区別するバルト神学は、ある意味でカントが超越論的神学という名の下で目指す方向であると言えるかも知れない。
- (25) E・ブルナーは、神学が哲学から独立の学であることを明確にするために、ビーデルマンの例を採り上げる。参照前掲書、一三八頁。
- (26) P. F. Strawson, *The Bounds of Sense*, p. 226.
- (27) 本稿は、カントが思惟と存在との区別を絶対的なものと考え、神の概念の場合にもこの区別は止揚されないとヘンリッヒ解釈(前掲書一九七頁)と、異なる立場を採っていることを明確にしておく。時間・空間の形式に与えられものに関してはアプリアリな綜合命題という名の下で、思惟と存在が一致して「真理」概念が適用されるが、現象の形式に与えられものは思惟と存在が乖離している可能性もあるので、神に関する言明は消極的にならざるを得ない、というのが本稿の立場である。
- (28) ハイデッガー『道標』創文社、一九八五年、七六頁。「哲学は原則的に無神論的である」(ナトルプ報告、S. 246)であると考ええるハイデッガーは、現象学的神学が自己矛盾であることを強調する。
- (29) 参照、本稿三頁及び注(ε)。
- (30) M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles*, in: *Gesamtausgabe* 61, S. 197. また、彼は『現象学と神学』で、神学は哲学とは異なる一種の「実証的な知」であると想定し、神学がキリスト教精神それ自身に関して哲学から期待すべきものは何もないと主張している。