

神のオントローギッシュな証明に対する カントの批判の再検討

——『純粹理性批判』における議論の前提に関する問題——

檜垣良成

カントが神の存在⁽¹⁾のオントローギッシュな証明を否定したということは、『純粹理性批判』の認識論的立場から容易に理解できる。「認識」が成立するためには「知性」の「概念」のみならず、「感性」の「直観」が必要であり、「知性」によって「考えられる」というだけでは「認識」は「実在性」をもたないという彼の立場からすれば、神の単なる「概念」のみから「存在」を結論しようとするオントローギッシュな証明は、到底首肯できるものではない。

しかし、カントは『純粹理性批判』(1781年)において初めてオントローギッシュな証明を批判したわけではない。既に、最初期の『形而上学的認識の第一諸原理の新解明』(1755年、以下『新解明』と略記)において、また、壮年期の代表作『神の現存在の論証のための唯一可能な証明根拠』(1762年、以下『証明根拠』と略記)において、繰り返し彼は批判を加えている。そして、『純粹理性批判』の「神の現存在のオントローギッシュな証明の不可能性について」(A592ff./B620ff.)という節においても、かつての議論がそのまま転載されてる部分が見いだされるのである。この節の第3～5段落にある「三角形の角の必然性」の議論については、31歳のときの『新解明』において同様の指摘が見いだされるし(Vgl. I, 395)、第10段落に現われるハイデガーによって有名にされた「Seinに関するカントのテーゼ」⁽²⁾も、『証明根拠』においての方がむしろより詳細に論じられている(Vgl. II, 70ff.)。こうした事実からすれば、『純粹理性批判』におけるオントローギッシュな証明の批判は、出来上がった認識論を適用したものではなく、批判哲学特有の立場を前提しなくとも有効な議論であると推察されうるのである。

かつて筆者は、こうした着想をさらに推し進めて、カントによるオントローギッシュな証明の批判は批判哲学の認識論的立場に依存するものではないばかりか、むしろ逆に、オントローギッシュな証明に対する批判の帰結として、『純粹理性批判』の認識論的立場は成立したという解釈を唱えた⁽³⁾。本稿は、カント自身の自覚的な思想形成の歩みに関するかぎり、決して、この解釈自体を撤回するものではない。しかし、sachlichな事情については、別の見方が可能であるように思われるので、この事情を明らかにする第一段階として、本当に批判哲学の立場を前提せずに『純粹理性批判』における議論が有効なのかどうかについて再検討してみる。

1 「絶対的に必然的な有」の概念

【純粹理性批判】超越論的論理学の第二部「超越論的弁証論」の中の「神の現存在のオントローギッシュな証明の不可能性について」という節で、カントは「絶対的に必然的な有」(absolut notwendiges Wesen)という概念をまず取り上げ、その理解可能性(Verständlichkeit)を否定することから話を始める。本節では、この議論を跡づけてみる。

「絶対的に必然的な有」とは「その非存在が絶対的に不可能であるような或るもの」であると名目的に定義することは容易である。しかし、「物の非存在を絶対的に考えられえなく(不可能に)する条件」を実際に挙げることはできない。なぜなら、その物の存在の必然性は「絶対的(無条件的)」であるはずだからである。したがって、知性は「絶対的な必然性」というものを理解することはできない。

この第2段落までの議論で、「絶対的に必然的な有」の理解不可能性について結論はでているはずである。それにもかかわらずカントは、第3段落以降で、これまでこの概念が理解されうと思われてきたのは、どういう思い違いからであるかを逐一解説してゆく。それは、「純粹理性の理想(Ideal)」すなわち「最も実在的な有」(ens realissimum)という「神」概念を用いた「オントローギッシュな神の証明」が要請されてきた事情を明らかにするためであるが、その解説を検討し終わったあとで初めて、この理解不可能性の意味も一層明らかになるであろう。

第3段落から第5段落にかけては、「物」の「存在」の「絶対的必然性」と混同されてきた「判断」の「論理的な」「絶対的必然性」について論じられる。なるほど確かに「三角形は三つの角をもつ」という「判断」は「絶対的に必然的」であるが、それは、「三角形が現にある(与えられている)」という条件のもとでは三つの角も絶対的に必然的に現にある」ということを言っているにすぎない。だから、或る物について、そのうちに存在がともに考えられるような概念を任意に想定して、「この有は絶対的に必然的である」と言うこともできるだろうが、正確には、「この物が存在する」という「判断」は「論理的な」「絶対的必然性」をもつと言うべきであって、「私とその物を与えられた(存在する)ものとして定立するという条件のもとでは、その物の存在も絶対的に必然的に定立される」ということが言われているにすぎないのである。これは真の「物の存在の絶対的必然性」ではない。

そういう「判断」の場合、述語を廃棄して主語を保持することは、「矛盾」であり、「考えられえない」ことであり、「不可能」であろう。だから、「反対が不可能」＝「必然的」に「述語は主語に帰属する」と言われるのである。しかし、主語を述語とともに廃棄するならば、何の矛盾も生じない。このことと矛盾するものがもはや存在しないからである。したがって、「三角形」を「三つの角」とともに廃棄することは、「矛盾」ではなく、「可能な(考えられうる)」ことであると同様に、「絶対的に必然的な有」の「存在」を廃棄する場合には、「存在」という述語とともにその有そのものを廃棄することになるのだから、このことは「可能」であり(すなわち、「反対が不可能」ではない)、「絶対的に必然的な有」の概念は、その有の真の「存在の絶対的必然性」を何ら保証しないのである。「神は全能である」というのは、あらかじめ「神」が定立されているかぎり、「必然的な判断」であるが、「神は存在しない」と言う場合、主語とともにあらゆる述語が廃棄されている

ので、どこにも矛盾は生じないのである。

残るは、廃棄されえない主語、絶対的に必然的な主語があるかどうかである。或る物について、その物がそのあらゆる述語とともに廃棄されても、なお矛盾が残るというような概念をつくることはできないし、矛盾なしには、単なる概念によって不可能性というメルクマールを得ることはできないはずであるが、オントローギッシュな神の証明は、その対象の非存在あるいは廃棄が自己自身のうちで矛盾を生じるただ一つ概念があると主張する。それこそが「最も実在的な有」としての「神」概念である。第6段落以降では、いよいよ本題のオントローギッシュな証明が検討される。「あらゆる実在性をもつ有」という概念は自己矛盾しないので、この有は「可能」である(カントによれば、「論理的な」可能性にすぎないが)。ところで、あらゆる実在性のうちには存在も包含されている。それゆえ、存在は可能なものの概念のうちに存しており、この物が廃棄されるなら、その物の内的可能性が廃棄されるので、このことは矛盾であり、不可能だと言うのである⁽⁴⁾。

このオントローギッシュな証明に対してカントは、第8段落において、可能性に従ってのみ考えられる物の概念のうちに存在の概念を持ち込むことは矛盾であると言う。そして、「物が存在する」という命題は、「分析的」命題であるか、それとも、「総合的」命題であるかと問うのである。すなわち、彼は、オントローギッシュな証明は存在命題を分析的としているが、このことは矛盾であると言いたいのである。しかも、仮に分析的であると認めたととしても次のようになると彼は言う。存在命題が分析的であるなら、物の存在によってその物についての思想に何も付け加えられないので、思想が物そのものであるか、それとも、存在を可能性に属するものとして前提した上で、存在を内的可能性から推論したと称するかであるが、後者は惨めな同語反復にほかならない。というのも、実在性という言葉は、確かに物の概念において述語の概念における存在とは別のものを表現するかのように見せかけるのであるが、仮にあらゆる定立を実在性と呼ぶことを認めたとしても、物を既に主語の概念における物のあらゆる述語とともに定立してしまっ、現実的なものとして想定してしまっていることになり、述語においてそれを繰り返しているだけになるからである。これに対して、存在命題が総合的であるなら、存在という述語が矛盾なしには廃棄されえないなどと主張することはできない。そのような特典は分析的命題にのみ帰属するからである。

以上で、オントローギッシュな証明の批判は一通り完了している。しかし、この最後の議論は、「分析的命題」と「総合的命題」との区別ならびにそれぞれの性格づけに関する『純粹理性批判』の思想に依存していると言わざるをえない。オントローギッシュな証明を肯定する者は、この思想そのものを認めないであろう。さらに、それより前には、「矛盾」によってでなければ「存在の反対の不可能性」を理解することはできないという主旨の主張も見られるが、このことは、前批判期においては認められていた「あらゆる思惟可能性の質料の廃棄」という別のタイプの「不可能性」⁽⁵⁾が選択肢から除外されていることを意味する。後者の「不可能性」が物の「客観的必然性」を保証しない⁽⁶⁾ということは、「思惟」の領域と「物」の領域を原則的に区別する批判哲学の立場に基づいて初めて言えることであるように思われる。そして、本節冒頭の「絶対的だから条件を挙げられない」という一見自明な議論も、批判期固有のものと思なざるをえないのである。というのも、前批判期においては、上の「可能性の質料の廃棄」の「不可能性」が、「認識根拠

としてではあるが、「条件」の役割を果たしていたからである (Vgl. I, 394)⁽⁷⁾。

もっとニュートラルな立場からの批判は『純粹理性批判』の中には見いだされないの
 であろうか。カントは、続く議論において、Seinに関するテーゼを展開している。このテー
 ゼは、同じ内容と思われるものが既に前批判期において見いだされるので、批判哲学の
 出来上がった思想には依存していないと考えるのが自然であろう。次節では、このテーゼを
 検討する。

2 Seinに関するテーゼ

今まで回りくどく説明してきたが、実は「存在」という概念を精確に規定しさえすれば
 事は一挙に片づく。「存在」というものが、「完全性」あるいは「実在性」ではないとい
 うことが判明すれば、たちどころにオントローギッシュな証明の小前提が否定されるからで
 ある。カントが最初からそうしなかった訳は、「論理的な述語」と「実在的な述語 (物の
 規定)」との混同がテーゼの正しい理解を妨げるということを承知していたからである。
 だから第9段落で次のような前置きが述べられる。

「論理的な述語の、実在的な述語 (すなわち物の規定) との混同における錯覚は、ほと
 んどすべての教訓を拒絶する……。どのようなものであれ、あらゆるものが論理的な
 述語に役立つ、それどころか主語ですら自己自身について述語づけられうる。とい
 うのは、論理学はあらゆる内容を捨象するからである。しかし、規定は、主語の概念に
 関して付加され、それを拡大する述語である。それゆえ、それは、主語の概念のうち
 に既に含まれていてはならない」(A598/B626)⁽⁸⁾。

「論理学」は、あらゆる「内容」を捨象するので、「存在」ですら、「論理的」には「述語」
 であると言える。だから、「存在は述語ではない」ということを示すためには、「実在的」
 という限定を「存在」に添えねばならないのである。第10段落は次の有名なテーゼで始
 まる。

「Seinは明らかにいかなる実在的な述語でもない。すなわち、物の概念に付け加わり
 うる何らかの或るものについての概念ではない。それは、単に、物あるいは或る種の
 諸規定の定立それ自体そのものにすぎない」(a.a.O.)。

「存在」は、「主語概念に付加され、それを拡大する」ものとしては、すなわち、「実在的」
 には「述語」ではない。つまり、「規定」ではないということを示すために、テーゼは含意している。
 ところで、オントローギッシュな証明は、その小前提において、存在が「完全性」ある
 いは「実在性」という規定であることを前提していた。したがって、このテーゼによって、
 証明は無効になるのである⁽⁹⁾。

しかし、テーゼはいかに根拠づけられているのであろうか。続くテキストからその根拠
 を見いだしてみよう。カントに従えば、私が「～は存在する」と言う場合、「私は対象を私
 の概念との関係において定立する」(B599/B627)。「対象」と「概念」は精確に同じものを
 含んでおり、だから、私が「対象」を「それは存在する」という表現によって端的に与え
 られたものと考えからといって、単に「可能性」を表現する「概念」に何かそれ以上の
 ものが付け加わるということはありません。かくして、「現実的なもの」は「単に可能的な
 もの」よりも多くのものを含みはしない。

「現実的な百ターレルは可能的な百ターレル以上のものを些かも含んでいない」(A599/B627)。

というのは、「可能的な百ターレル」は「概念」を意味するが、「現実的な百ターレル」は「対象」とその定立自体そのものを意味するので、「現実的な百ターレル」が「可能的な百ターレル」よりも多くを含む場合には、私の「概念」は全「対象」を表現せず、それゆえまた、「対象」についての適切な「概念」ではないことになってしまうからである。しかし、私の財産状態においては、「現実的な百ターレル」の場合には、その単なる「概念」(すなわち、その「可能性」)の場合よりも多くのものがある。というのも、「対象」は、「現実性」の場合には、単に私の「概念」のうちに「分析的に含まれている」のではなく、私の「概念」(私の状態の規定)に「総合的に付け加わる」からである。私の「概念」のそとのこの「存在」によって百ターレルそのものが些かでも増やされるということはないのであるが。それゆえ、私が物を、好きなだけの述語によって(汎通の規定においてすら)考えるなら、私が「この物はある」と付言することによって、その物に些かも付け加わるものはない。

「というのは、さもなければ、私が概念において考えていたのとちょうど同じものが存在するのではなく、それ以上のものが存在することになってしまい、私は、まさに私の概念の対象が存在すると言えないことになってしまうからである」(A600/B628)。

私が物において一つを除いてすべての実在性を考えるなら、私が「この物が存在する」と言うことによって、欠けた実在性は付け加わることはなく、まさに同じ欠如を伴って存在する。さもなければ、私が考えたのとは別のものが存在することになってしまう。

以上が第11段落の途中までの議論であるが、この議論においてカントは、「存在」(現実性)と「可能性」との区別を、「対象」と「概念」との区別に重ね合わせ、「対象」が「述語」に関して「概念」よりも多くのものを含んでいるとしたら、「概念」が「対象」に適合しなくなってしまうということから、「述語」に関しては両者は同じであり、したがって、「対象」にだけそなわっている「存在」は「述語」ではないということを導きだしている。

これは実に巧みなやり方である。というのは、「現実性」と「可能性」との対比で論じたのであれば、オントローギッシュな証明の側から、「神」においてだけは「現実性」と「可能性」とは区別されないで、「現実的なものと可能的なものは述語に関しては同じだが、現実的なものは可能的なものとは違って存在をもつので、存在は述語とは別次元のものである」という議論は「神」に対してだけは成り立たないという弁明がありうるからである。これに対して、「対象」と「概念」との区別という形で論じれば、たとえ「神」であっても、「神の概念」は「神という対象」そのものから区別されるので、「存在」は「対象」の側にだけ属するとすることが可能であるし、だから、「存在」は「神の概念内容」を成さない、したがって「述語」ではないということも導くことも可能である。つまり、「百ターレル」という有限な物の場合と「神」の場合とは事情が違うという弁明は成立しない局面に問題が移されており、「存在は述語ではない」というテーゼは、「神」をも含むあらゆるものについて一般的に妥当することになるのである。

のちの『判断力批判』第76節においてカントは言う。

「諸物の可能性と現実性とを区別することは、人間的知性には不可避的に必然的であ

る。そのことの根拠は、主観とそれの諸認識能力の本性のうちに存する。というのは、これらの認識能力の行使のために、諸概念にとっての知性と、それらの概念に対応する諸客観にとっての感性的直観という二つの全く異種的な要素が必要でないとしたら、いかなるそのような区別（可能なものと現実的なものとの間の）も存在しないだろうからである。すなわち、私たちの知性が直観的であるとしたら、知性は現実的なもの以外のいかなる対象ももたないであろう。諸概念（単に対象の可能性にかかわるにすぎないところの）および諸感性的直観（私たちに或るものを与えるが、やはりそのことによってその或るものを対象として認識せしめはしないところの）は両者とも消え失せるであろう」（V, 401f.）。

ここでカントは、「可能性」と「現実性」との区別は人間的知性の対象にとっては必然的であると主張している。そうなると、「神」という対象も、それが人間的知性の対象とされるかぎりにおいては、「可能性」と「現実性」とに区別されざるをえないということになるのだろう。「可能性」と「現実性」との区別の根拠は、やはり「可能性」を「概念」と、「現実性」を「対象」と重ね合わせることにあるが、「概念」と「対象」との区別の根拠は、「知性」と「感性」という人間の認識能力の区別にあるのである。すなわち、私たちの「知性」が「直観的」でないということが、「対象」から「概念」を区別し、「現実性」と「可能性」の区別を必然的たらしめているのである。

「ところでしかし、単に可能なものと現実的なものとのあらゆる私たちの区別は、前者が単に、私たちの概念および一般に考える能力への関係における、物の表象の定立を意味するにすぎないが、しかし、後者は、物のそれ自体そのものである（この概念のそとでの）措定を意味するということに基づく。それゆえ、可能的な物と現実的な物との区別は、単に主観的に人間的知性にとって妥当するものであり、つまりそれは、私たちが、たとえ或るものがなくとも、それを常になお考えのうちにもちうるからであり、あるいは、たとえ私たちがまだ或るものについてのいかなる概念ももたないとしても、それを与えられたものとして表象するからなのである。それゆえ、諸物は、現実的であることなしに、可能的でありうるという命題、それゆえ、単なる可能性から現実性へ全く推論されえないという命題は、人間的理性にとっては全く正当に妥当するが、そのために、この区別が諸物そのものにおいて存するということを証明することはない」（V, 402）。

しかし、カントは同時にここで、その区別が「単に主観的」であって、「物そのものにおいて存する」ということを証明しないことも自覚している。そうなると、「可能性」と「現実性」との区別に基づく「存在は述語ではない」というテーゼも、「単に主観的」であって、「物そのものにおいて」は有効ではないということが帰結するであろう⁽¹⁰⁾。カント自身、『判断力批判』の続くテキストでは言う。

「理性は、何らかの或るもの（根源）を無条件的に必然的に存在するものとして想定することを不断に要求するが、そのようなものの可能性と現実性はもはや全く区別されるべきではない」（a.a.O.）。

だから、「存在は述語ではない」ということも、この『純粹理性批判』の基礎づけ方では、「神そのもの」については確証されない。したがって、Seinに関するテーゼによるカントの批判は、それを文字通りの意味にとるかぎりにおいては、オントローギッシュな証明に

対して必ずしも有効ではないように思われる。

カントのテーゼをオントローギッシュな証明に対して有効な形に読み変えるとすれば、「存在は（一般に）述語ではない」とではなく、「存在は、対象から区別された概念の内容としては、述語ではない」というふうに前提を加えた形にする必要があるだろう。しかし、そうなると、ポイントは「述語ではない」ということにあるのではなく、「存在は対象にのみ属し、概念には属さない」ということにあることになる。つまり、「対象」と「概念」との区別のありようこそが問題なのである。

そもそも、「現実性」と「可能性」との区別を「対象」と「概念」との区別へ還元することは正当に可能なのであろうか。カントの議論を注意深く見ると、このことは、実は、いくつもの前提の上に成り立っていることが分かる。まず、「可能性」であるが、ここで言われている「可能性」は、「概念」と重ね合わせられるところからも分かるように、批判期で言うところの「単に論理的な可能性」すなわち「概念の可能性」にすぎず、本来の可能性、「実在的な可能性」すなわち「物の可能性」ではない。また、その「概念の可能性」と対比されているのは「現実性」ということになっているが、「対象のあり方」としては他に「可能性」（ただし、「実在的な」、「物の」可能性）や「必然性」もあり、いずれについても「概念の可能性」との対比において「現実性」のときと同様のことが指摘できるので、実際には「対象のあり方」一般と「概念のあり方」とが比較されていることになる。つまり、カントは『純粹理性批判』の当該箇所では、「現実性」と「可能性」という「物のあり方」の区別の問題を、「物のあり方」一般と「概念のあり方」との間の区別の問題に差し替えて論じているのである。

その上で、「概念」の側には、「物のあり方」に関する情報は一切含まれない、つまり、「概念」だけでは、それがどのような「物のあり方」と対応しているか分からない、否そもそも、何らかの「物」と対応しているかどうか分からないということを論じているのである。したがって、カントの議論は結局、単なる「概念」だけでは、その「客観的実在性」は保証されないというお馴染みの認識論的立場を披露しているにすぎないことになる。だからこそ、続くテキストは「存在命題は総合的である」という批判哲学本来の定式による批判へと立ち返ってゆくのである。

3 「総合的命題」としての存在命題

既に上で見たテキストの中でこう言われていた。

「しかし、私の財産状態においては、現実的な百ターレルの場合には、その単なる概念（すなわち、その可能性）の場合よりも多くのものがある。というのも、対象は、現実性の場合には、単に私の概念のうちに分析的に含まれているのではなく、私の概念（それは私の状態の規定である）に総合的に付け加わるからである」（a.a.O.）

この場合の「総合的」が、『純粹理性批判』の「序論」における意味での「総合的」とは異なることは明らかであろう。「序論」では、「分析的判断」と「総合的判断」について次のように言われている。

「前者は解説判断と、後者は拡張判断とも称されうるであろう。なぜなら、前者は、述語によって主語の概念に何も付け加えず、主語の概念を単に分析によって、主語の

概念のうちに既に（混乱してではあるが）考えられていたその部分概念へと分けるにすぎないが、これに反して、後者は、主語の概念に、主語の概念のうちに全く考えられておらず、そのいかなる分析によっても引き出されえない述語を付け加えるからである」（A7/B11）。

「序論」で言われている意味での「総合的判断」は「拡張判断」であり、その述語は「主語概念に付加され、それを拡張するもの」なのである。「論理的な述語は分析的でありうる。規定は総合的な述語である」（Ref.5701）と言われるように、「総合的な述語」と「実在的な述語」（規定）とは同一視されうる。しかし、先に「存在は実在的な述語ではない」と言われたばかりである。すなわち、「存在判断」は「拡張判断」ではなく、その述語は「主語概念に付加され、それを拡大する」ものであってはならないのである。だから、「存在命題は総合的である」ということの意味を「序論」における「総合的」と同じ意味にとるなら、カントはここで、みずからの主張に真っ向から矛盾したことを唱えていることになってしまう。したがって、この「総合的」は、「序論」におけるものとは別の意味にとらねばならない。その意味は、超越論的論理学の第一部「超越論的分析論」において論じられた「様相」の根本命題の説明によって明らかになる。

「様相の根本諸命題は客観的に総合的ではない。なぜなら、可能性、現実性および必然性という述語は、これらの述語がそれについて言われる概念を、これらの述語が対象の表象になお或るものを付け加えることによって、少しも増さないからである。しかし、これらの根本諸命題が、それにもかかわらず、やはり常に総合的であるからには、それらは主観的にのみ総合的である。すなわち、それらは物（実在的なもの）の概念に、他には何も言わずに、そこにおいてこの概念が源を發し、その座をもつ認識力を付け加えるのである」（A233f/B286）。

また、『レフレクシオン』6413においても、「現存在」という「総合的な述語」について次のように言われる。

「あらゆる総合的な述語、すなわち規定は、その根拠、すなわち、それによってその述語がアプリアリに或る物の概念と結合される別の或るものをもつ。というのは、さもなければ、規定は客観的でないことになってしまうからである。しかし、最も実在的な有の実在性は、いかなる規定でもない。しかしながら、物の現存在は、物についての我々の表象の総合的な述語であり、それは根拠（存在することの根拠 [ratio existendi]）をもつとは言われえず、認識することの根拠 [ratio cognoscendi]）をもつとだけ言われうる」（X VIII, 708）。

一四一

様相の根本命題は、「総合的」であるには違いないが、「客観的に総合的」ではなく、「主観的にのみ総合的」と言われている。前者が「序論」における「総合的」に相当する。その意味においては、「存在判断」は「総合的」ではなく、その述語は「主語概念に付加され、それを拡張する」という意味での「客観的に総合的な述語」ではない。つまり、「存在は実在的な述語ではない」のである。

これに対して、後者の「主観的にのみ総合的」こそが、「存在命題は総合的である」と言われる場合のものであり、この「総合的」は「物の概念にその概念の源であり担い手である認識力を付け加える」ということを意味する。「総合的判断」においては一般に「与えられた概念のそとへ出て、その概念において考えられていたのとは全く別の或るもの

を、その概念と関係づけて考察すべきである」(A154/B193f.)が、「物についての我々の表象の総合的な述語」すなわち「主観的に総合的な述語」である「存在」は「認識根拠」をもつだけである。だから、その「存在」を一項とする「様相のカテゴリー」という「主観的に総合的な述語」はいずれも「我々の認識能力への関係のみを表現」(A219/B266)し、「様相の根本命題」は、或る概念について「その概念が産出される認識能力のはたらき」(A234/B287)を言うだけなのである。

ところで、カテゴリーは、「客観的実在性」をもたなければ、空虚である。だから、「様相のカテゴリー」である「存在」(そして「可能性」と「必然性」という述語も、その意味では「実在的」なものでなければならないということが予想されるだろう。実際、カントは『形而上学講義L₁』において、先の Sein に関するテーゼと同じコンテキストの箇所¹¹⁹で、「神の存在」と言うときの「存在」は「実在的」であると述べているのである。

「現存在は、論理的な現存在であるか、それとも、実在的な現存在であるかである。さて私が、神は全能であると言うなら、全能は一つの述語であり、コブラ:ist は単に論理的な現存在にすぎない。ところがしかし、私は神について実在的な現存在を述語づけることができる。というのは、その Sein は、物の、あらゆるその述語を伴った定立だからである」(X X VIII, 313)。

また、『シェーンの形而上学』「オントロジー」の「可能性に対立する現実性について」という節において、次のように言われている。

「判断のうち若干のものは単に蓋然的であり、別のものは実然的であり、また別のものは確然的である。ところで論理的な現実性(真理)には、物において実在的な現実性(現存在)が対応する。ここで実在的な現実性は、物の可能性と区別されて、存在のカテゴリーにある」(X X VIII, 493, Vgl. A74ff./B100f.)。

しかし、先には「実在的な述語ではない」と言われていたのではないか。この不整合は、「総合的」の二義性にならって解釈すれば、解決するであろう。「存在」に対して否定された方の「実在的」は「客観的に総合的」と同義であり、「対象へ関係する」ということを直ちに「内容をもつ」ということと結びつけた「実在的」である。これに対して、「存在」は「実在的」であると肯定する場合の「実在的」は、「実質的」ということを含意せず、「主観的に総合的」と同義であると理解すればよいのである¹²⁰。

第11段落の後半から、この「存在命題は総合的である」あるいは「存在は実在的である」という観点からの説明が本格的に始まる。私が或る有を最高の実在性(欠如のない)として考えるとしても、「それが存在するか否か」という問いが依然として残る。というのも、たとえ「私の概念」において「物一般の可能な実在的内容」について何も欠けていないとしても、やはり「思惟の私の全状態への関係」において或るものが、すなわち、「かの客観の認識が a posteriori にも可能であるということ」が、欠けているからである。ここで、この場合の困難の原因も示される。「感覚能力の対象」が問題であるとするれば、私は「物の存在」を「物の単なる概念」と混同したりできないであろう。というのは、「概念」によっては、「対象」は「可能な経験的認識一般の一般的諸制約」とのみ一致すると考えられるが、「存在」によっては、「全経験のコンテキストのうちに含まれたもの」として考えられるからである。「全経験の内容との連結」によって「対象の概念」は些かも増やされないが、「私たちの思惟」はその内容によって「可能な知覚」をさらに獲得する。これに対して、私た

ちが「純粹カテゴリー」のみによって存在を考えんとするなら、「存在」を「単なる可能性」から区別するいかなるメルクマールも挙げることができないのである。

ここでカントは、「様相」の根本命題に従った「存在」理解へと話を転換している。「思惟の私の全状態への関係」を問題にして、「私の思惟が可能な知覚を獲得する」というふう
に「存在」を捉えることは、「経験の質料的諸制約（感覚）と連関するものは、現実的である」（A218/B266）という根本命題を提示した「経験的思惟一般の要請」における「存在」把握と同じだからである。ここに至って、単なる「概念」だけでは、その「客観的実在性」は保証されない。「純粹カテゴリー」としての「存在」（そればかりでなく、「可能性」や「現実性」についても同様のことが言えるのであるが）は、何らかの「感性的直観」との関係においてのみ（「存在」（現実性）の場合は、「感覚」ないしは「知覚」との連関であるが）、「実在的な」認識を与えようという『純粹理性批判』に似つかわしい思想が登場するのである。このような「存在」理解からは、当然、「経験の対象」ではない「神」について、「感性的直観」を望みえない「神の概念」だけから、「存在」について言及することはできないという批判が成立する。

「それゆえ、たとえ対象についての私たちの概念が何をどれほど含んでいようとも、この対象に存在を与えるためには、私たちはやはり概念からそとへ出て行かねばならない。感覚能力の対象の場合には、このことは、経験的諸法則に従った何らかの私の諸知覚との連関によって生じる。しかし、純粹思惟の諸客観にとっては、それらの現存在を認識するいかなる手段も全くない。なぜなら、それは完全に a priori に認識されねばならないであろうからである。しかし、あらゆる存在の私たちの意識は、（それが、知覚によって直接的にであろうと、或るものを知覚と連結する諸推論によってであろうと）、徹頭徹尾、経験の一性に属しており、この領域のそとの存在は、なるほど端的に不可能と説明されうるわけではないが、しかし、それは、私たちが何ものによっても正当化しえない前提である」（A601/B629）。

続くテキストでは、「可能性」までもが、批判哲学にふさわしい形で捉え直され、「神」の「可能性」すら、私たちは認識できないというストイックな結論が導かれる。「可能性」の「分析的な」メルクマール、それは、「単なる諸定立（諸実在性）がいかなる矛盾も生み出さない」という点に存するのであるが、このメルクマールは確かに「最高の有」の概念に否定されえない。しかし、「或る物におけるあらゆる実在的屬性の連結」は、その「可能性」に関して私たちが a priori に判断しえないところの「総合」である。なぜなら、私たちに諸実在性は種的に与えられておらず、また、このことが起こったとしても、そこにはいかなる判断も全く生じないからである。なぜなら、「総合的認識」の可能性のメルクマールは常にただ「経験」のうちにのみ捜されねばならないが、しかし、「経験」には「理念の対象」は属しえないからである。

「かくして、有名なライプニッツは、彼が自負したこと、すなわち、きわめて崇高な観念的有の可能性を a priori に洞察するということを、とうてい成就しなかったのである」（A602/B630）。

「神」については、その「存在」どころか、「可能性」までも認識不可能である。ましてや、その「必然性」を認識できるはずがない。

先に「Sein に関するテーゼ」は、結局のところ、単なる「概念」だけでは、その「客

観的実在性」は保証されないということを主張しているにすぎないということを明らかにしたが、ここに来て、そのことが確認されるに至った。カントのオントローギッシュな証明に対する批判は、やはり、批判哲学の認識論的立場を前提した上で展開されているのである。それゆえ、この節のテキストは次のような言葉で締めくくられることになる。

「それゆえ、最高の有の現存在について概念から証明するきわめて有名なオントローギッシュな（デカルト的）証明において、あらゆる骨折りと仕事は無に帰した。或る人が単なる理念に基づいて諸洞察において豊かになれないのは、或る商人が、自分の状態を改善するために自分の現在高に若干のゼロを付け加えたところで、財産において豊かになれないのと同様であろう」（a.a.O.）

4 残された問題

以上で明らかになったことは、『純粹理性批判』においてカントは、徹頭徹尾、批判哲学固有の認識論的立場、すなわち、「概念」だけからでは決してその「客観的実在性」は証明できない、「概念」から「物」へと直接通じる通路は一切遮断されているという立場に基づいて、神のオントローギッシュな証明を批判しているということである。このこと自体は、その批判が『純粹理性批判』の中でのものである以上、きわめて当然のことであり、改めて確認する必要もないことと思われるかもしれない。しかし、この確認がカントの批判哲学の形成を理解する上でもつ意義は大きい。

冒頭でも述べたように、カントは何も批判期になって初めてオントローギッシュな証明を批判し始めたわけではない。形而上学を主題的に論じた初めての論文である『新解明』以来、一貫して拒否してきたのである。ところで前批判期のカントは、まだ、「概念」から「物」へと直接通じる通路は一切遮断されているという認識論的立場にないので、この時期の批判は、この立場に基づくものではないはずである。そこから、当時と字面の上では同じ議論が見いだされる『純粹理性批判』の批判も、その立場に依存していないのではないかと推察されたわけである。

しかし、『純粹理性批判』の議論は、残らず批判哲学の認識論的立場に依存していることが判明した今、前批判期の批判についても、再検討する余地がでてくる。言葉の上ではほとんど同じ批判であるにもかかわらず、異なる前提で議論が成立するということが本当に可能なのか。ひょっとすると、前批判期の時点で既に、批判哲学の認識論的立場が予感されていたのではないのか。そういう検討課題がここに生じるのである。

とりわけ、Seinに関するテーゼの検討から明らかになったことは、オントローギッシュな証明は、煎じ詰めれば、「存在」と「本質」（物そのものの内的可能性、物そのものの述語）との同一性に基づいているので、やはり、この「本質」の認識可能性こそが問題の焦点であるということである。トマス・アクィナスも言う。

「神がある〔Deus est〕という命題は、それ自身におけるかぎり、自明である。なぜなら、述語が主語と同一だからである。というのは、神はみずからの esse であるから……。しかし、私たちは神について、それが何であるかを知らないのので、この命題は私たちにとっては自明ではない」¹³⁹。

トマスによるオントローギッシュな証明の批判の眼目も、そこで扱われる神の「本質」は

「本質概念」にすぎないので、まさに「存在」(esse)と同一なる「神の本質そのもの」ではないという点にある。すなわち、「存在は本質概念ではない」のである。

こうした点を踏まえてカントの批判哲学およびその成立過程をなお一層再検討することが要請されているように思われる。

※本稿は、平成14年度筑波大学学内プロジェクト研究助成費(奨励研究)による研究成果の一部である。

注

カントからの引用は、基本的に、アカデミー版カント全集の巻数とページづけによる。ただし、『純粋理性批判』に関しては、慣例に従って、第一版をA、第二版をBの記号で示し、そのページ数を付す。また、『レフレクシオン』に関しては、Ref. という略記とその番号を提示する。引用文中の〔 〕は筆者による補足であり、傍点による強調もすべて筆者による。

- (1) カントにおいて Existenz, Dasein, Wirklichkeit という概念は基本的に同じ外延をもつ。この外延に対して本稿は「存在」という語を使用する。したがって、「本質」や「可能性」に対置される「存在」であって、必ずしも Sein に対応するものではない。なお、引用文中においては、Existenz の訳語として「存在」を使用し、Dasein は「現存在」、Wirklichkeit は「現実性」と訳し分ける。また、トマス・アクィナスの esse は、本来は本稿の「存在」に尽きるものではないが、便宜上「存在」と訳した箇所がある。
- (2) Martin Heidegger, *Kants These über das Sein*, 1963, In: *Wegmarken*, 1967, 2. Aufl. 1978.
- (3) 拙稿「オントローギッシュな神証明に対するカントの批判の展開」(『哲学』第41号、日本哲学会、1991年)参照。
- (4) 先の「或る物について、そのうちに存在がともに考えられるような概念を任意に想定する」という「絶対的に必然的な有」の概念の議論と、この「最も実在的な有」の概念を用いたこのオントローギッシュな証明との違いは、前者においては、主語の存在の仮定に基づく述語の必然性として存在の必然性が論じられていたのに対して、後者では、主語概念そのものの必然性の問題として存在の必然性が扱われている点にあるのだろう。
- (5) 『新解明』命題七よび『証明根拠』第一部第二考察以下参照。
- (6) 『ペーリツの哲学的宗教論』における自己批判を参照のこと (X X VII, 1034, 1036)。
- (7) 批判期に書かれたと思われる『レフレクシオン』6299では次のように言われる。
「理性は常に或る存在を別の存在に連結するのであって、何ものも für sich selbst に措定できない。それゆえ、理性は単に a priori な諸連結の能力にすぎず、現存在における絶対的必然性を認識する能力ではない。それにもかかわらず、絶対的必然性は理性の、その全体性のための不可避の前提である。それゆえ、それは主観的であり、ドグマーティッシュに必然的である」。
- (8) 「実在的な述語」についてのこの説明は、すぐ前の段落での「存在命題は分析的か総合的か」の議論とのつながりでは、誤解を招くかもしれない。その段落では、「存在命題」は「分析的」ではなく、したがって、「存在」は「主語概念のうちに含まれていない」ということが論じられていたので、「実在的な述語」が「主語概念のうちに既に含まれていてはならない」ものであるとすれば、「存在」はむしろ「実在的な述語」であると結論するのが自然だからである。たとえば、高坂正顕氏なども「存在すると言うことは論理的述語ではなくして、実在的述語である。Position であり、Setzen であり、即ちあくまでも総合判断の述語であって、分析判断の述語たり得る論理的述語ではない」(『カント』

理想社、204頁）とまとめている。こういう解釈だと、続くテーゼで「実在的な述語ではない」と言われる Sein も、コプラとしての Sein に限定されるのであろう。しかし、テーゼに続くテキストから明らかになるように、テーゼの Sein をそのように限定して読むことは困難である。ここで「主語概念のうちに既に含まれていてはならない」と言うことでカントが意図していることは、単に「論理的」、「形式的」な述語を問題にしているのではなく、「実質的」な「実在的」述語を問題にしているということを確認することにすぎない。「実在的な述語」は、いったん命題が確立したあとであれば、十分に主語概念のうちに含まれる。このあたりは「分析的判断」と「総合的判断」との関係の問題になるので、いずれ稿を改めて詳説したいが、さしあたりは、「主語概念のうちに既に含まれていてはならない」という言葉に惑わされることなく、「主語概念のうちに含まれる」ものとして「実在的な述語」を理解すべきであることを指摘しておきたい（「存在命題は総合的か否か」を論じるときと「存在は述語か否か」を論じるときの議論のねじれについては、拙著『カント理論哲学形成の研究——「実在性」概念を中心として——』溪水社、第一部第五章「『実在的』と『総合的』——『存在判断』と『総合的判断』——」および本稿第3節を参照のこと）。

なお、「実在的な述語」の「実在的」(real) は、ハイデガーの指摘以来、「物の Wasgehalt に属する」という程のことを意味すると理解されてきている（筆者自身もそう考えてきた。Vgl. Martin Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie*. In: *Gesamtausgabe* Bd. 24, 1975, S. 45f., *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, 2. Aufl. 1951, S. 84, *Die Frage nach dem Ding*, 1962, 2. Aufl. 1975, S. 165, *Kants These über das Sein*, S. 445.）。なるほど確かに、オントローギッシュな証明で援用される神概念 *ens realissimum* における real は、ハイデガーの言うとおりの意味であろうし、「実在的な述語」と置き換える「実在性」(Realität) も、「真に肯定的な規定」(cf. A. G. Baumgarten, *Metaphysica*, ed. IV, 1757, § 36) として、同じ線で理解されるべきである。しかし、当の「実在的な述語」に對置されるのは、「論理的な述語」である。「論理的」に對置される「実在的」は、「純粹理性批判」においては、基本的に、「超越論的演繹」の課題を担った「対象への関係」を意味する。またテキストには「論理学はあらゆる内容を捨象する」という表現も見いだされるが、「一般的論理学は、私たちが示したように、認識のあらゆる内容、すなわち、客観に対する認識のあらゆる関係を捨象する」(A55/B79) と言われるように、この表現は、「対象への関係」の有無が問題であることを示すものであるように思われる。したがって、「実在的な述語」とは、「対象へ関係する述語」という批判哲学特有の意味において、「内容」をもつのであって、理性主義的な real (前掲拙著第一部第四章「『実在的』の二義性——『概念』と『実在』との関係の転回——」参照) ではもはやない理解すべきであろう。この箇所にかぎらず、カントのテキストおよび本稿では、「実在的」ないしは「実在性」という語が、大きく二つの異なるコンテキストにおいて現われ、錯綜している。この説明については、前掲拙著全体(集中的には第一部第四章)で検討したので、参照のこと。

(9) ただし、このテーゼにおける Sein は「存在」だけを意味しているのではない。そのことは続くテキストによって明らかである。

「論理的使用においては、Sein はもっぱら判断のコプラである。Gott ist allmächtig という命題は、神および全能というそれぞれの客観をもつ二つの概念を含む。ist という小詞は、さらに加えられた述語ではなく、単に、述語を主語との関係において [beziehungsweise] 定立するものにすぎない。ところで私が、主語(神)をそのあらゆる述語(そのうちには全能も含まれる)と共に総括して、Gott ist あるいは es ist ein Gott と言うなら、私は、神の概念にいかなる新しい述語も定立せず、単に主語を、そのあらゆる述語と共に、それ自体そのもので定立するにすぎず、しかも対象を私の概念との関係において定立するにすぎない」(A598f./B626f.)。「コプラ」にしる「存在」にしる、Sein は「実在的な述語」ではなく、「定立」自体そのものにすぎないのである。

(10) 私たちの認識能力の本性に基づく「存在」と「本質」との一般的区別については、既にトマス・アクィナスが明らかにしたところである。彼の思想としては、被造物における「存在」と「本質」との「実在的」区別が有名であるが、それとは別にトマスは、人間の認識能力の本性ととの関係において、「神」をも含むあらゆるものについての「存在」と「本質」との「概念的」区別をも明らかにしていると思われる。

【有と本質について】第四章においてトマスは言う。

「本質ないし何性の概念に含まれないものは何であれ、外から付け加わったものであり、本質との合成をなすものである。なぜなら、いかなる本質も、本質の部分であるものなしには知解されえないからである。ところで、あらゆる本質ないし何性は、その存在について何かを知解されるといふことなしに知解されうる。実際、私は、人間や不死鳥が何であるかを、それが実在界に存在をもつかどうかを知らなくても、知解することができる。それゆえ、存在が本質ないし何性と別のものであるということは明らかである」。

また『任意討論集』第二任意討論第二問第一項「天使は実体的に本質と存在とから合成されているか」主文においては次のように言われる。

「実在の定義のうちに含まれるものは、実在の実体に属する。ところで、有は、類でも種差でもないが故に、被造物の定義のうちに定立されない。そこで、有は、実在の本質から出てくるのではない何かのように、分有される。それゆえ、存在するかどうかという問いと何であるかという問いは、別の問いである。そこで、実在の本質の外にあるあらゆるものは、附帯性と呼ばれるので、存在するかどうかという問いに属する存在は、附帯性である」。

最初の引用では、「存在概念」とは独立に「本質」が「知解」(intelligere)されると言われているだけであるし、後の引用においても、「有」が「論理的な定義」のうちには含まれないと指摘されているだけなので、これらの議論は「存在概念」と「本質概念」との区別を示しているにすぎず、単独では、「存在」と「本質」の「実在的」区別を明らかにしているとは言えない。両者の「概念的」区別を証明しているのである。そのことは、最初の引用において、「不死鳥」が例に挙げられていることから分かる。なぜなら、本来の「本質」をもつものは実際に存在するものだけなので、そこで論じられている「本質」は、「何であるか」という問いの対象が実際に存在しようがしまいが関係なく、知性において「定義」としてある「本質概念」であるはずだからである。こういう場合の「存在」と「本質」との区別は、「実在」(res)の場面での区別ではなく、「認識」の場面での区別である。

しかも、「存在」と「本質」とを分けて認識せざるをえないということは、人間の認識能力の本性に基づくものであるということまで、既にトマスは明らかにしている。『ポエティウス三位一体論註解』第五問第三項主文において彼は次のようなことを言う。アリストテレスが『魂について』第三巻において言うように、知性のはたらきは二様である。一つは、「不可分なものの知性認識」(intelligentia indivisibilium)と呼ばれ、これによって、実在の「何であるか」が認識される。もう一つは、知性が肯定的言表ないし否定的言表を形成する際に、結合・分離するはたらきである。これらのはたらきは、実在のうちにある二つのものに対応している。第一のはたらきは、実在の「本性」にかかわる。第二のはたらきは、実在の「存在」にかかわる。同様のことは『命題集註解』第一巻第三十八区分第一問第三項主文でも言われている。

「実在のうちには二つのものがあるが、一つは、実在の何性であり、もう一つは、実在の存在である。この二つのものに、知性の二つのはたらきに対応している。その一つは、哲学者たちによって、概念形成[formatio]と呼ばれているもので、それによって知性は、実在の何性を把握する。それはまたアリストテレスによって『魂について』第三巻において、不可分なものの知性認識と呼ばれている。もう一つは、実在の存在を把握するもので、それは、肯定を結合することによってなされる。なぜなら、知性がそれから認識を得る実在は、質料と形相から合成

されているが、この実在の存在は、やはり、質料の形相への、ないしは、附帯性の基体へのある種の合成において存立しているからである」。

すなわち、人間の知性認識の能力は分裂している。「本質」を捉えるのは「単純把握」(simplex apprehensio)であるが、「存在」を捉えるのは「判断」である。トマスにおいても「存在」と「本質」との区別は、このような人間の認識能力の分裂に基づいているのである。

この問題について詳しくは前掲拙著付論第二章「存在と本質との区別の問題——トマスとカント——」を参照のこと。

- (11) 注(9)参照。
- (12) 「存在は実在的な述語ではない」という言い方は、注(8)でも見たように、前の段落とのつながりでは誤解を与える可能性があり、また、後の文脈との接続もよくないので、必ずしも適切な表現ではないのかもしれない。次の「レフレクシオン」のような言い方であれば、混乱は少なかったであろう。「述語は構成的であるか、それとも様相的であるかであり、前者が規定である。現存在はいかなる構成的な述語(規定)でもなく、それゆえまた、分析によって物の概念から、その内容に属するものとして見いだされることはできない。それゆえ、現存在は諸概念から客観的に証明されることはできない」(Ref1.5255)。
- (13) Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, q.2, a.1, c.

Die Nachprüfung von Kants Kritik am ontologischen Gottesbeweis

—Das Problem von der Voraussetzung des Arguments in der „Kritik der reinen Vernunft“—

Yoshishige HIGAKI

Wir können leicht verstehen, daß Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ (1781) den ontologischen Gottesbeweis, der aus dem bloßen Begriffe das Dasein ableitet, aufgrund seiner Erkenntnistheorie widerlegt. Denn nach ihrer Voraussetzung hat die Erkenntnis ohne Anschauung der Sinnlichkeit keine objektive Realität. Aber Kant hat bereits in den vorkritischen Schriften: „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio“ (1755) und „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1763), den Beweis abgelehnt. Von diesem Aspekt scheint es wahr zu sein, daß Kants Argumentation wider den ontologischen Gottesbeweis in der Kritik der reinen Vernunft nicht von der eigentümlichen Voraussetzung der kritischen Erkenntnistheorie abhängt, im Gegenteil der grundlegende Einblick der kritischen Philosophie aus dem langen Nachdenken über den ontologischen Gottesbeweis gefolgt hat.

Allein bei dieser Abhandlung möchten wir wiederum herausstellen, daß Kants Argumentation im Abschnitt: „Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Daseins Gottes“, durchgängig von der Voraussetzung der Kritik der reinen Vernunft abhängt. Selbst Kants These über das Sein: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d.i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne“ (A598/B626), ist nur dem menschlichen Verstande unumgänglich notwendig, indem der Grund für die Unterscheidung zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit der Dinge, die der Argumentation dieser These als Stütze dient, in der Natur unserer Erkenntnisvermögen liegt. „Denn wären zu dieser ihrer Ausübung nicht zwei ganz heterogene Stücke, Verstand für Begriffe und sinnliche Anschauung für Objekte, die ihnen korrespondieren, erforderlich, so würde es keine solche Unterscheidung (zwischen dem Möglichen und Wirklichen) geben“ (V, 401f.).

Also möchten wir näher untersuchen, ob die Entstehung der erkenntnistheoretischen Voraussetzung in der Kritik der reinen Vernunft die Folge aus dem Nachdenken über den Einwand gegen den ontologischen Gottesbeweis sei.