

企投する思索

——宗教哲学・西田哲学・仏教——(上)

氣多雅子

はじめに

本稿の考察の発端となり底流となるのは、「宗教哲学とは何か」という問いである。西谷啓治は「宗教とは何か」を問うた。しかし、いま「宗教とは何か」と問うことは難しい。近年、宗教という概念が批判的になっていくが、私たちを立ち止まらせるのはいわゆる概念の問題ではない。「宗教とは何か」という問いは、問う者を問いの手前へと突き返し、この問いを問うことの足場を問いにさらさずにはおかない。しかし、当然「宗教哲学とは何か」という問いは「宗教とは何か」という問いを含んでおり、二つの問いは循環する。いまは宗教哲学を問うことの方が、事態をより鮮明に思うられる。それは一体どういうことであろうか。

一 「宗教」という語の成立

宗教哲学は、ヨーロッパ近代が新たな展開を示す段階で登場する学である。そもそもラテン語を語源とする宗教 (religio) という言葉が、現在使われるような意味で一般に用いられるようになったのは近代である。⁽¹⁾十五世紀頃から十七世紀頃の大航海時代に、世界各地の祭祀や儀礼、信仰についてのさまざまな資料がヨーロッパに集積される

ようになり、それらの総称として宗教という語が用いられるようになる。それまでのヨーロッパの精神世界はキリスト教という同一の宗教によって支配されていたため、宗教という総称は必要なかったのである。もちろんキリスト教がローマ帝国の国教になるまでは多くの宗教が混在して競い合っていたわけであり、キリスト教が支配的な力をもつようになってからも、十字軍が示すように常に他宗教と接触し続けていた。世界中の集団的な儀礼や教義に類する事象を総括して捉える視点が、ヨーロッパ世界に全くなかったわけではないが、とりたてて大きな意味を持つことはなかったと言えるであろう。

宗教という語の成立とともに、宗教についての考察が始まる。ただし、その考察はキリスト教世界のなかで始まったのであるから、キリスト教をそれ以外の諸宗教と同列に置くことはできない。世界中に宗教があるのなら、宗教というのは人間が生まれながらもつ資質や能力に由来するに違いない。それに対して、キリスト教は神によって真理を与えられた啓示の宗教である。つまり、キリスト教の真理はあらゆる意味で人間の自然的能力を超えている。そこで、自然宗教と啓示宗教という区別が改めて意義をもつようになる。この区別は、人間は自らの自然的理性によって何をどこまで知ることができるか、という問題に関わってくる。多様な宗教の事象を総括して捉える視点は理性によって与えられる。宗教についての知は、知を担う私たちの「理性」について考えることと一つに結びついている。

この問題に真正面から取り組んだのがカントである。それまで哲学的理性の立場でなされる神についての思索は、形而上学と呼ばれるものであったが、形而上学は学としての信頼を失っていた。カントが理性の立場での神の思索に学としての信頼を回復しようとした点は重要である。そのために、カントは理性批判という仕方で認識の構造と限界を明らかにすることから始めて、学としての形而上学の可能性を探るのである。

二 カントの純粹理性信仰

カントは、自分のすべての関心は三つの問い、即ち「一、私は何を⁽¹⁾知ることができるか。二、私は何を⁽²⁾なすべきか。三、私は何を⁽³⁾希望してよいか」に集約されると言う。一が認識、二が道徳、三が宗教の問題である。カントの本来の目的はこの二と三の探究にあつたわけであるが、私のなすべきことは私が知り得ることを踏まえて明らかにするわけであるから、第二の問いに第一の問いが先立つことになる。そして、第三の問いは第二の問を踏まえて出てくる。第三の問いは正確に言う、「私がなすべきことをなすならば、そのとき私は何を希望してよいか」となるが、この問いの形がカントの宗教理解を規定している。

したがって、カントの宗教論は理性批判の土台の上に、理性批判の展開として成立するものであり、カント哲学の全体が宗教哲学であると言つてよい。⁽⁴⁾ 宗教哲学の著作としては『単なる理性の限界内の宗教』（一七九三年）を挙げるのが常であるが、彼の理性信仰は『純粹理性批判』（一七八一年、一七八七年）や『実践理性批判』（一七八八年）ですでに明らかに示されている。『単なる理性の限界内の宗教』は、その理性宗教の立場でキリスト教の教理を読み解いた書であり、その意味では応用編という性格をもつと言える。

カントの宗教理解の基盤となるのは、神と靈魂は認識不可能だということである。では神や靈魂はどういうあり方をするのか。

感性は表象を受容する能力、悟性は受容した表象を材料として概念によつて対象を構成する能力であつて、この二つの能力を通じて対象の認識が成立する。悟性的認識は感覚・知覚されるものしか成立しないため、すべての認識は制約されたものである。推論の能力である理性はすべての制約されたものに対して何が制約かを追究し、その制約をさらに制約するものを求める。こうして制約の系列をどこまでも推論する。この推論が可能なのは、制約

を絶対的に超えた無制約者が理性の本性に内包されているからである。この無制約者が理念 (Idee) である。カントは三段論法という推論の基本的形式から、靈魂、世界、神という三つの根本的な理念を導き出して⁽⁷⁾いる。理念の正しい用法は、認識の限界を定めてその目標を立てるといふ仕方である。悟性の働きを統一づけ統制するといふものである。しかし、私たちは理念を対象構成のために使用するといふ誘惑にほとんど打ち勝つことができない。誘惑に負けて、理念を客觀的実在と見なしてしまうといふことが、私たちの認識能力の本性に含まれている。そうカントは考える。

この考え方からすれば、キリスト教神学でさまざまな仕方⁽⁸⁾で論じられてきた神の存在証明は、すべて退けられることになる。神学で説かれる神は超越論的仮象に過ぎない。合理的神学は仮象に基づく不当な学問と見なされる。それではカントは神の現存在を否定したのかと言うと、そうではない。神の存在証明のすべてが理論的に成り立たないといふことは、神の存在が証明不可能であるといふことを意味する。神の存在が証明不可能であるといふことは、神の非存在も証明不可能であることにほかならない。神の存在・非存在については思弁的理性による論考とは別の仕方⁽⁹⁾で探究されねばならないといふことが、そこから導出される。

その探究の鍵となるのは、世界という理念が実在すると見なすことが引き起こす二律背反である。世界についての制約の系列を追求する推論には、定立と反定立という相対立する二つの主張が成り立ち、理性は不可避免的に背反に陥るといふのである。四つの二律背反のなかで重要なのが自由の有無をめぐる二律背反である。定立は、世界の諸現象が生起する原因として自由の原因性があるといふものであり、反定立は、世界におけるすべての現象は自然法則に従って生起するといふものである。この二律背反をカントは、「現象」と「物自体」の区別によつて説明する。現象にはその原因たる現象する或るものがなければならぬといふことから、その或るものを物自体と呼ぶ。私たちは現象の世界と物自体の世界といふ二つの世界に属しており、現象である限り、人間は意志の面でも行為の

面でも自然法則に支配されているから自由はないが、物自体である限り、人間は理性的存在者として自由である、ということになる。

物自体は認識不可能であるが、思考可能なものである。それ故、ここで理論的に証明されたのは、人間は自由であるということではなく、自由である可能性があるということに止まる。しかし、この理論的な自由の可能性が、道徳と宗教の可能性を開くものとされる。

道徳を成り立たせるのは実践的な意志の自由であるが、私たちは意志の自由を直接に意識することはできない。カントによれば、私たちに最初直接に意識されるのは「道徳法則」である。⁽⁸⁾ 道徳法則はすべての人間の理性に存在する理性の事実であるとされ、この事実⁽⁹⁾に依拠して自由が確証される。それが意味するのは、道徳法則は純粋実践理性の自己立法だということである。それまで、道徳的命令に従わなければならない最も有力な根拠は、神の命令であるということに置かれてきた。しかしそれは、理性にとつて他律として退けられた。形式的な意味で、神の命令より理性の自律の方が上位に置かれることになったのである。

しかしこう考えたとき、人間は理性的存在者として自らの内に客観的な道徳法則をもつと同時に、感性的存在者として自然の傾向性や欲求によつて動かされるといふことが、大きな問題となる。現実の人間にとつて、自律として道徳的であることは、他律以上に厳しい課題となる。自然的傾向性に動機づけられた行為は、道徳的でないからである。しかし、傾向性の満足なしに、感性的存在としての人間は幸福であり得ない。道徳的であるだけではまた完全な善ではない。完全な善は道徳的であるのに加えて幸福でもなければならぬ。道徳性と幸福との一致をカントは「最高善 (das höchste Gut)」と呼ぶ。⁽¹⁰⁾ これが純粹実践理性の対象であり、その究極目的である。

最高善に至るには、第一に、幸福になるに値するだけの道徳性を実現しなければならない。しかし、意志を道徳法則に完全に適合させることは、人間が一方で感性的存在者である限り、生きている間には実現不可能である。そ

れを実現するには靈魂が不死でなければならぬ。第二に、実現された道徳性に厳密に適合して幸福が分け与えられなければならない。それはただ物自体の世界において賢明な創始者と統治者のもとでのみ可能である。つまり、神が存在しなければならぬ。最高善をもたらすためにできる限り貢献することは純粹実践理性の命令であるから、純粹実践理性は最高善を可能であり必然的でもあると考えざるを得ない。ここで、靈魂の不死と神の存在は客体として可能であることが純粹実践理性によって「要請 (Postulat)」されることになる。⁽¹¹⁾

この「要請」がどのように「純粹理性信仰」となるのか。カントは、最高善を私の意志の対象として全力をあげて促進するということは、純粹実践理性にとって義務であると考える。⁽¹²⁾ この義務は道徳法則に基づいており、私の意志にとって最高善の促進は拒むことのできない理性の命令なのである。それ故カントは、道徳法則を認める「誠実な人 (der Rechtschaffene)」はこう言うはずだと考える。「私は神が存在することを、この世界における私の現存在が自然的結合である以外にもなお純粹悟性界における現存在であることを、最後にまた、私が限りなく持続することを、私は意欲する (wollen)」。私はこのことをあくまで主張し、この信仰 (Glaube) を私から取り去るようなことをさせない。⁽¹³⁾ 彼はこの信仰において、神が客観的に現存在するとして行為する。そこにおいて、神の現存在は主観的に真と見なすには十分であるが、客観的に真と見なすには不十分である。⁽¹⁴⁾ それ故、神の現存在は私の希望にとどまる。これがカントの語る純粹理性信仰であり、「私は何を希望してよいか」という問いへの答えである。⁽¹⁵⁾

三 カントにおける「宗教」と「啓蒙」

カントの純粹理性信仰の考え方は同時代においてすでにいろいろな批判を受ける。絶対的な理性の權威に依拠する宗教理解は教会の權威に対する真つ向からの挑戦であり、当時の時代状況のなかで、『単なる理性の限界内における宗教』は印刷許可さえ容易には得られなかった。さらにこの時期、理性主義への反動としてロマン主義が台頭

し、宗教という事象を直観や感情から捉えようとする動きが出てきた。カントの立場は、宗教を道徳に解消してしまふように見えたのである。その一方で、その理性信仰は啓蒙思想を強力に推進するものとして熱い賛同を得た。現代の視点から見たとき、カントの理性信仰の立場は宗教哲学が成立する上で不可欠なものを含んでいると思われる。カントのこの事象の捉え方が時代を画するものであったことは、彼の「宗教」という語の捉え方に明瞭に現れている。彼は『単なる理性の限界内における宗教』なかで、次のように言う。

(真の)宗教は、一つのみであるが、信仰には多くの様式がありうる (Es ist nur eine (wahre) Religion; aber es kann vielerlei Arten des Glaubens geben)。——信仰様式がさまざま異なるためにたがいに分かれた多くの教会があるが、それでもなお同一の真の宗教が見出され得るということより、さらに付け加えることができる。

それ故、この人はこれこれの宗教をもっているというよりは、これこれの(ユダヤ教の、イスラームの、キリスト教の、カトリックの、ルター派の)信仰をもっているという方がより適切である(実際にもより多く用いられるのはこちらの方である)。(カテキズムや説教で)大勢の公衆に呼びかける際には当然、前者の表現は用いられるべきではないであろう。というのは、宗教という表現は、なにしろ近代語にはそれと同じ意味の語がないのであるが、公衆にはあまりに専門的で理解し難いのである。普通の人が宗教という表現のもとで理解しているのはつねに自分の教会信仰のことであり、宗教は内面に隠れているとか、肝心なのは道徳的心術であるとかいうことは、わかっていないのである。大部分の人たちについて、彼らはこれこれの宗教をもつことを公言すると言うならば、彼らにあまりに多くの敬意を払うことになる。というのは、彼らは宗教を知ること(16)を求めることもないからである。規則による教会信仰が、彼らが宗教という語で理解するすべたのである。

現代の宗教学では宗教の語を religion と単数表記すること、religions と複数表記することもある。どちらにすべきか、場合によっては議論が巻き起こる。カントは宗教を人間の内面の事柄を指す語とすることによって、単数で理解する。理性が一つであるように宗教は一つであり、したがって真の意味での宗教とは理性宗教だということになる。それに対して、「信仰」は教義や礼拝の規則などの経験的事象を含めた語として用いられる。十六、七世紀のヨーロッパは、キリスト教のカトリック・プロテスタント諸派による血で血を洗う争いに苦しんできた。た。一つの真の宗教という考え方は、カントにとって、そのような争いを集結させ得るものだったのである。

教会信仰はその真理性を神の「啓示 (Offenbarung)」に置く。問題はこの啓示の概念であるが、カントは、啓示をより広い信仰領域、純粋理性信仰をより狭い信仰領域と捉え、両者が同心円状にあると考える。¹⁷⁾つまり、純粋理性宗教は「すべての人間に不断に起こる (経験的ではないにしても) 神の啓示」である。¹⁸⁾キリスト教においては、キリストは歴史上に神が自らを顕した神の子であり経験的世界における歴史的な啓示であるということ、信仰の核とする。この啓示の特殊な出来事は、自然法則に支配される経験的世界においては「奇跡」であり、この奇跡は「聖なる伝承」として教会を通して人々に伝えられる。教会の説くこの信仰を介して、人々は善の促進へと統合されていく。この統合は当然歴史的なものである。それに対して、人間の内なる理性によつて導かれる純粋理性信仰はすべての人間に共通する普遍性をもつ、とカントは考える。そこから、「教会信仰が純粋な宗教信仰の単独支配へと次第に移行することは神の国が近づくことである」¹⁹⁾というテーゼが出てくる。

このテーゼは直ちに啓蒙思想となる。「胎児の時期にはとても有用であった、規約と規律という付属物を伴った聖なる伝承という導きの紐は、次第に不要になり、それどころか青年期に入るときには遂に枷となる」²⁰⁾と述べるカントの啓蒙の定義は「啓蒙とは人間が自分自身から招いた未熟さから脱出することである。未熟さとは、他人の指導なしには自分の悟性を用いる能力がないことである」²¹⁾というものであった。すべての人間は自らの未成年状態を

抜け出る責任をもつ。自分の悟性・理性を用いて認識・思考し、自分の責任で行動するという、近代の自立した人間像がここで明確に提示される。その自立の鍵となるのが、教会信仰から理性宗教への移行である。カントの啓蒙の主眼点が「宗教に関する事柄」に置かれるのは当然であろう。

それでは、自分の悟性・理性を用いることで人間はどこへ向かうのか。向かうのは、実践理性の究極目的である最高善の実現である。だが、人間は理性的に行為できる一方で、欲望に動かされることを本性とするはずである。カントは、意志が道徳法則に完全に適合するという道徳的完全性は個人の次元では達成不可能であると考える。そこでカントは言う。「人間において（地上で唯一の理性的被造物として）、その理性の使用をめざす自然素質はその類（Gattung）においてのみ完全に発展するはずであって、個体においてではない」⁽²²⁾。道徳的完全性が実現可能であるとしたら、それは個人ではなく倫理的共同体においてであると考えられ、その共同体は結局、人類の共同体ということになる。神の創造の究極目的は一人ひとりの個人ではなく、「人類（Menschengattung, Menschheit, Menschengeschlecht）」という類のレベルで達成され得るのである。古代宗教は部族や民族などの地域共同体の守護を担うものであったから、神の加護が共同体に向かうということは何ら新しくない。しかし、国家や民族を越えて人類というレベルで神の経綸を考えて、それを現実の人間社会を導く理念とするということは、近代の理性信仰の立場に特徴的なものだと思われる。

しかし、ここには根本的な問題が潜んでいる。カントの道徳法則は「君の行為の格率（Maxime）が君の意志を通して普遍的・自然法則（das allgemeine Naturgesetz）になるべきであるかのように行為せよ」⁽²³⁾とも表記される。道徳法則は自然法則と同質の普遍性をもつのである。つまり、純粹理性の哲学は人間をこの意味での普遍性のもとに理解するのであって、唯一的な「個」としては扱わない。各々の人間は自然科学の実験・観察のサンプルと同様の位置付けとなる。最高善の達成という問題を通して、救済の対象が個人ではなく人類となるというのも、当然の帰結で

ある。しかし、絶望して救いを求めて神に祈るのは、具体的な状況のもとでそれぞれの現実を生きる個人であろう。宗教論としては、カントの理性宗教の決定的難点がここにある。

道徳法則が自然法則と類比的に語られていることは、道徳的行為が内面を問うものであるにしても、それに止まることなく現実世界の諸物の秩序を変革するものであることを指し示すであろう。それと符合する仕方、理性宗教は現実世界の変革に繋がるものであると解される。

四 宗教哲学の思索の地平

以上のようなカントの批判哲学の中に、現代にまで至る宗教哲学の原点を見て取ることができる。なかには、現代的観点から私たちがそのまま受け継ぐことのできないものもあるが、今なお重要な示唆を与える宗教哲学の四つの特質を、以下に取り出してみたい。

第一に、宗教哲学は宗教を世界と自己の全存在的な希望の事柄として捉える視座をもつことが求められる。カントにおいて、私は何を知ることができるか、私は何をなすべきか、という二つの問いは、世界と自己との全存在を集約するものであり、その上で、私が希望することのできるものが問われる。したがって、宗教は特定の事象、特定の領域の事柄であるとか、宗教は人間の内面にのみ関わるとかいう捉え方では不十分である。世界と自己の全存在的集約が現実的にめざされるならば、その集約は絶えず更新される必要がある。

この視座が重要であるのは、それが科学的知識との関係を大きく包んでいくものだからである。科学の知はどのように私たちの世界理解と自己理解に関わっていくか、テクノロジーの成果は私たちの日常生活と私たち自身をどのように変えていくか、それを明らかにすることは宗教哲学の重要な問題である。

第二に、宗教哲学はそれ自身の内に宗教の絶対性を哲学的に解明しようとする方向と、そのような絶対性を解明

する立場そのものを相対化する方向とを、合わせ持たねばならない。カントは理性の自律を神の命令への服従よりも上位に置いた。それによって、宗教哲学は純粹理性という思索の手綱を握り、神という絶対的なるものを解明して「宗教」を形作るための武器を獲得した。それが身の程知らずの挑戦であるばかりか、結局は神の殺害と理性の自壊を導くものであったことは、やがて明らかになる。宗教哲学の成立はそれ自体がニヒリズムの到来の先駆けという意味を持つており、そういう仕方では宗教哲学はヨーロッパ近代を形成する一契機であったと言えよう。

それ自身のうちに絶対性を確信する立場の崩壊を内包しているからこそ、宗教哲学はニヒリズムを考察することができる。神学は無神論をそれ自身の立場の否定として視界に収めることができるし、「神の不在」を考察することもできる。しかしながら、神学はニヒリズムを思惟することはできない。ニヒリズムは思惟する自己自身の空洞を思惟するという仕方では考察され得ないのである。したがって、宗教哲学は神学とも形而上学とも異なる独自の思索の地平をもつとすることができよう。

第三に、宗教哲学は、宗教という事象をすべての人間において究極的な意味で普遍的なものを見なし、それをさしあたつて人間の内面性において追究し明らかにしようとする。さしあたつてというのは、内面性が宗教哲学の思索の最初の位置取りになるという意味である。

内面性の追究は、カントにおいては限界をもっていた。純粹理性の立場そのものの限界であつたと言つてよいであろう。この立場において道徳性が徹底的に追求され得るが、それが道徳性の追求であることがこの立場の限界を露わにする。カントにおいてそれが見えてくるのが、キリスト教の「原罪」を理性宗教の立場で読み解いた「根源悪」の思想である。しかし、それはカントの思想の堅固な枠組みを破るものではなかつた。

この限界が、取替不可能な唯一的個を扱うことができないう仕方で見られる。この限界を突破し、カント的な内面性を逆説的に轉換したところに神と対峙する唯一的個を見出していくのが、S・A・キルケゴールである。彼

は倫理的存在の限界を逆説的に突破するところに、宗教的存在が開かれると考える。そして、無限の逆説である神の前で私は唯一人であるというあり方を「単独者」として捉え、それを徹底的に追究していく。この自己否定を介した内面性の展開は宗教哲学の主要な主題となっていく。

しかし、カントの立場の限界は単なる限界ではなく、別の局面を拓くものであった。カントが「宗教は内面に隠れている」というとき、その内面は外面との対比にある。信仰様式という外面が多様であつても内面には同一なるものがあるとして、そこに人々の和合を見出そうとしたのである。宗教は一つという考え方のなかには、キリスト教世界を苦しめた宗教戦争を克服しようとする政治的意図があつた。それは、現在多くの国の憲法に基本的人権として記されている「宗教（信教）の自由」にまで繋がっている。「宗教」の語のはらむ政治的文脈は常に新たな問題を引き起こす。近年ポストコロニアル批評の一環としてなされる宗教概念批判もその文脈のなかにあり、宗教の問題においては自由と抑圧は表裏の關係にあり続ける。

したがって第四の特質として、宗教という事象が政治的文脈を持つことから、宗教哲学もまた現実の政治的・社会的問題と向かい合う局面を避けて通れないということを手挙げておこう。

カントにおいてこの政治的文脈は宗教の究極目的を「人類」と見なすことにおいて大きく展開する。最高善の實現の障害となるのは人間の自然的な傾向性・欲望の側面であつたが、自然素質の発展が人類のレベルで達成されるのは社会においてである、と彼は考えた。そこから、法になつた市民社会の實現が人類の課題として導かれる。完全な市民社会は国家内部だけでなく、国家間においても實現されなければならないことから、国際連盟 (Völkerbund) と世界市民 (Welbürger) という概念が導出されることになる。この概念の影響のもとに第一次大戦後の一九二〇年に国際連盟 (League of Nations)、第二次大戦後の一九四五年に国際連合 (United Nations) が設立されたことはよく知られている。ただし、人類という概念は政治的文脈でも危うさを秘めている。

五 動態としての宗教

カントの理性宗教の立場を批判し、宗教を独自の領域として確保しようとしたのがシュライエルマツハーである。彼は、『宗教について…宗教を軽んずる教養人への講話』（一七九九年）において、宗教は形而上学や道徳と同様に宇宙と宇宙に対する人間の関係を対象としているが、形而上学や道徳とは区別すべきである、と主張する。そして、宗教の「本質」を「直観と感情」に見て取り、「宗教は思弁および実践から完全に離れることよつてのみ、みずからの領域とみずからに固有な性格を主張するものである」²⁴と述べる。宗教哲学を独立させたことから、「勝義に於ける宗教哲学の祖と見なされる人はシュライエルマツヘルである」²⁵という評価も出てくる。宗教を固有の特質をもつものと見なすことで、現象としての宗教を考察する実証的宗教学が哲学から独立して成立する道も開かれる。

その後、このような仕方で宗教の本質を限定しようとするさまざまな試みがなされるが、その議論が収斂に向かうことはなかった。ウイリアム・ジエイムズは一九〇一〜一九〇二年にエディンバラ大学のギフォード講座で行つた宗教講義でこう述べている。

…宗教の定義が非常にたくさんあり、しかも互いに非常に異なっているという事実こそが、「宗教」の語が何か唯一の原理や本質といったものを表すことはできず、むしろ一つの集合名詞(a collective name)であることを、十分に証明している。理論化する人は常に、その材料を単純化し過ぎる傾向がある。この過剰な単純化が、哲学と宗教の両方にはびこつてきたすべてのあの絶対主義と一面的な独断論の根源である。私たちは、私たちの主題の一面的な見方にすぐ陥つてしまうことがないようにしよう。むしろ、最初から率直に次のことを

認めておこう。私たちはおそらく一つの本質を発見するのではなく、宗教のなかに代わる代わる等しく重要であり得るような多くの性質を発見するであろう、と。⁽²⁶⁾

宗教の語についてのこの見方を敷衍すると、ヴェイトゲンシュタインの家族的類似性という考え方に通じる。すなわち、日常生活における私たちが用いる言葉は、論理学における一義的な概念とは異なり、家族的類似という仕方である。いろいろな要素を多層的に含んだ曖昧なものだといふのである。

「宗教」という語は、近代世界の各国語で広く翻訳されて日常語となつてゐる。政治的文脈においては、語義の多層性は難しい問題を引き起こす。具体的な例を挙げるならば、日本国憲法には宗教(信教)の自由と政教分離が謳われているが、かつて中曾根首相、小泉首相の靖国神社公式参拝に対して違憲訴訟がなされ、裁判となつたことがある。そこで問題となつたことの一つは、参拝が宗教的行為か習俗的行為かということであつた。宗教的行為であれば違憲、習俗的行為であれば違憲ではないということになる。このような公的な事象では尖鋭化された形が出てくるが、何が宗教であるか、宗教とは何か、私たちは日々の社会生活のなかでそれなりに判断し、それなりに行為し続けている。宗教という語で呼ばれる具体的事象はこのような仕方で見出され、形成されてきていると言える。注目すべきであるのは概念の問題ではなく、宗教は根本的に私たちが参与する動的事象、たということである。宗教哲学が宗教を全存在的事象として捉えようとすることは、この動態を動態として捉えようすることにほかならない。

宗教哲学という *philosophieren* は何らかの程度「企投する思索」として特徴づけられる。そういう仕方では宗教哲学は宗教という事象の動態に参与する。カント哲学を宗教哲学の原型と考えたのは、このようなあり方がカントの思索に顕著に現れているからである。

六 客観的理性から主観的理性への変質

だが、カントの純粹理性の立場は、十九世紀、二十世紀を通じていろいろな角度から批判される。そのなかで、二十世紀の二度の世界大戦を経て出されたフランクフルト学派の批判は、ヨーロッパ近代の時代診断という性格をもつ代表的なものである。近代は、人間が最高善の理念のもとに民主主義の理想を掲げ、それに向かつて自らの力で歴史を造っていく新たな時代であると考えられていた。その理想を明確に提示したのが啓蒙思想であり、理想社会の実現を支えたのが近代自然科学とテクノロジーであつた。そして、その一切を貫くのが、自分で考え、自分で判断し、それに基づいて行動する自立的個人であり、自立的個人を可能にする理性の能力であつたはずである。しかし、大衆化した民主主義はファシズム国家を生み、人間を豊かに幸福にするはずであつた科学とテクノロジーの力は人類を破滅させるほどの強大な兵器を生み出した。そこに、フランクフルト学派の人々は、カント的理性が啓蒙思想の動力となつた後に道具的理性に変質したという事態を見て取つた。宗教哲学をどのようなものとして展開させていくかということを考えようとするとき、現実世界におけるこの理性の変質は決定的に重要である。

フランクフルト学派の理性批判の嚆矢となつたのは、ホルクハイマーの『理性の腐蝕』（一九四七年）である。彼は、カントだけでなく、プラトン、アリストテレス、スコラ哲学、ドイツ観念論のなかに理性についての客観的理論、すなわち理性は実在に内在する原理であるとする理論を読み取る。⁽²⁸⁾この理論は、理性とは精神の主観的機能にすぎないとする説と対比される。精神の主観的機能、すなわち分類し、推論し、演繹する能力としての理性であり、ホルクハイマーはこれを主観的理性と呼ぶ。それに対して、前者は客観的理性ということになる。主観的理性が本質的に関心をもつのは目的に対する手続きが妥当であるか否か、行動が目的に対して整合的であるか否かについてであり、目的自体が合理的であるか否かについてはほとんど関心をもたない。目的に関心をもつことがあつて

も、その目的は自己保存についての主観的関心に従うものでなければならぬ。それがこの理性にとつて合理的なのである。自己保存は個人のものである場合も、個人が拠り所とする共同体の保持である場合もあるが、目的が主観的利益に関係なく、それ自身において合理的であるという考えは、主観的理性のものではない。ホルクハイマーはこのように論じて、客観的理性から主観的理性へと、この数世紀の間に西洋の思惟における理性の捉え方が根本的に変化したと主張する。そして、この主観的理性の在りようを「道具的理性」と呼んで批判し、ここに理性の危機を見て取るのである。

そして、この理性の危機を招いた一つの要因が宗教の変容だと、ホルクハイマーは指摘する。彼は、理性の客観性は宗教的啓示の絶対性の観念を模倣したものであると考える。宗教と哲学とがもはや激しい論争をすることなく、それぞれに割り当てられた仕切りのなかでの活動に甘んずるようになったことで、宗教は他の文化財と並ぶ一つの文化財になり下がった。宗教は「客観的真理を具体化する」という「全体的」要求を失うに至った。⁽²⁹⁾ それによつて精神的客観性を媒介するものとしての宗教は排除され、やがて客観性の概念が廃棄された、というわけである。

ではどうしたらこの危機を乗り越えられるのか。ホルクハイマーによれば、理性の主観的側面と客観的側面とは両方とも最初から存在していた。⁽³⁰⁾ ギリシア語のロゴス (Logos) やラテン語のラチオ (Ratio) はもともと話す、考えるなどの主観的能力に関係する語であった。この能力は、神話について批判するとき、それ自身が適当と見なす概念を用いるという仕方働く。これは主観がそれ自身の客観性を展開していく仕方なのであり、客観性を支えるこの概念がプラトンによつてイデア論として仕上げられていく。イデア論とは、思考の最高の内容を、思考に関係づけられてはいるが究極的には思考能力を超越した絶対的客観性として規定しようとする考え方である。ところが、現代では思考はそのような客観性を思考することができなくなっている、もしくはそのような客観性を幻想として

否定するようになっていく。そうなると、私たちの行動や信念の基準、倫理学や政治学の指導原理、一切の私たちの究極的決断、こういったものは真理や理念の問題ではなく、選択や好みの問題となる。選択や好みは結局、利害関心によって決まってくる。しかし、主観的理性概念と客観的理性概念とはたとえ二律背反を示すとしても、決して二つの分離し独立した精神のあり方を示すものではなく、理性の二つの側面として和解させなければならない、というのがホルクハイマーの提言である。⁽³¹⁾

七 現代の宗教哲学の課題

ホルクハイマーの時代診断は多くの点で的確であったと言える。だが、彼の願いに反して、主観的理性への変質は二十一世紀の現在、ますます加速しているように見える。哲学と宗教との隔たりはいっそう大きくなり、宗教はほとんど伝統文化となりつつあるように見える。ホルクハイマーが客観的理性と呼んでいるのは、力としての理性が個人の精神に存在するだけでなく、客観的世界のうちにも実在するという考え方である。先に、宗教哲学は宗教を世界と自己の全存在的な事柄として扱うということを述べたが、宗教が客観的真理を具体化しようとする要求を失ったということは、宗教がもはや全存在的な事柄ではなくなったということに他ならない。それは宗教が真理性を失ったということである。宗教哲学はこの真理性を失ったという出来事自体を、即ちニヒリズムを扱うことになる。⁽³²⁾

ホルクハイマーが客観的理性と呼んだものの空洞化は、ヘーゲル以後に急速に進行する。それに対する神学の応答は、K・バルトが『ローマ書』（第一版一九一九年、第二版一九二二年）で神の啓示の絶対性を掲げたところに観取される。バルトは人間の自然的理性において事実を矛盾としてしか現れないと考えて、神の言が人間の営みを絶対的に超えていることを主張した。そして、彼を出発点とする弁証法神学運動は啓蒙思想の影響下に成立した自

由主義神学を厳しく批判した。彼らは決して哲学との関係を切り捨てたわけではなく、そういう仕方でも客観的理性を守護しようとしたと言った方がよいかもしれない。二十世紀の神学思想の展開は多様で興味深いものであるが、それらが哲学者たちに与えた影響の多くはキリスト教、ユダヤ教、イスラームといった特定の信仰に由来するものである。信仰の立場は宗教哲学へと出て行くのではなく、神学へと退却していったという感が強い。

他方、次第に二十世紀哲学の主流となっていく分析哲学は、ホルクハイマーの言う主観的理性の立場に徹するものであると言えよう。ここでは、主観的理性の分類し、推理し、演繹する作用が論理的妥当性をもって遂行されることもつばら真と認められる。つまり、客観的真理の追究は哲学の課題ではないとされる。宗教哲学を自己と世界の全存在的事象を扱う現在進行形の哲学的思索であるとするなら、理性の主観的側面と客観的側面との和解なしには、宗教哲学の成立する余地はない。

それでは、その和解はどのように可能であるのか。それを西田哲学と仏教思想の考察を通して探ってみたい。

これまで本稿で扱ってきたのはユダヤ教・キリスト教の伝統のなかで形成されてきた哲学思想である。しかし、「宗教」が集合名詞であり、この語の意味が多層的であることを考えると、ユダヤ教・キリスト教とは異なる宗教的伝統の影響下で「哲学する」ということが起こらねばならない。宗教哲学は他の宗教的伝統へと出てゆき、新たな宗教哲学を生成することで、その真価を発揮し得るであろう。ただし、「哲学」の語は集合名詞ではない。宗教哲学は単に仏教的伝統のもとで原理的な問題を思索すれば成立するというものではない。そこに或る種の化学変化が起こらねばならない。その化学変化によってこそ、宗教哲学の本来の意義が発揮されるはずである。明治・大正・昭和初期の時代に、哲学的理性は西洋の近代思想・近代文明を日本の地に根付かせると共に、それを東洋の宗教的・文化的伝統と調和させるといふ困難な課題を背負うことになったわけであるが、この課題とその課題が引き起こす葛藤とが宗教哲学を成立させる契機であった。その意味では、当時の日本で形成されたすべての哲学思想が

何らかの程度、企投する思索としての宗教哲学であると言えよう。その企投は、人々の精神生活の基層において「日本の近代を作る」という意味をもっていた。その典型となったのが西田幾多郎（一八七〇—一九四五）の哲学であり、それに続く京都学派の哲学であると解される。

だが、西田の思索を導いた課題は二十一世紀の私たちの課題ではない。私たちがここでなすべきことは、西田がどのように自らの課題に立ち向かっていったかを明らかにすることではなく、西田の思索を手がかりにして私たちの自身の課題と向かいあうことである。

八 現代の宗教哲学の課題

それでは、現代世界の宗教哲学の課題とはいかなるものであるか。

先に、カントにおける内面性の追究が唯一的個を扱うことができないという限界をもつことを指摘した。唯一的神と唯一的私との関係はユダヤ教・キリスト教における神との出会いの原点にあるものと考えてよいであろう。唯一的個というあり方は命題と命題の間に成立する特殊と一般の関係を超越するものであり、その超え出たところに信仰者は神との出会いを見出そうとしてきた。この事態は仏教などにも共通するところがある。たとえば『歎異抄』で「弥陀の五劫思惟の願をよくよく案ずればひとへに親鸞一人が為なりけり」と言われる「親鸞一人」が、まさに唯一的個であろう。大乘仏教の「一切衆生の救済」という理念はあくまで一切の「個」の救済を意味するのであって、「人類」という総体の救済ではない。絶対的なるものとの出会いにおける「個」というあり方は、長い時間をかけて人間がその生存のなかで見出し紡いできたものであるように思われる。³⁴

その一方で、カントが宗教の究極目的とした「人類」は世界平和に向けた理念としての意味をもってきた。だがここでむしろ注目したいのは、彼の「人類」の概念が人間の自然素質の発展という観点から導き出されたという点

である。それは事柄として、人間を科学の研究対象として見ることへと発展する性格のものである。物質的な身体の研究だけでなく、二十世紀になると「人類」の内面性とも言うべきものの研究が人類学や社会学や心理学の分野で進められてきた。宗教的観点で挙げると、ロジェ・カイヨワの『人間と聖なるもの』（一九三九年）やルネ・ジラールの『暴力と聖なるもの』（一九七二年）などはその優れた成果である。近代文明の展開のなかで世界は一つに繋がりが、その一つの世界の変容と行末を考える上で「人類」という概念の重要性は否応なしに高まっている。それは、人間の在りようを宗教という深さの次元で考察する概念として「人類」が大きな意味をもってきたということである。その意味を宗教哲学は無視することができない。

「人類」の概念は私たちの世界理解を変えただけでなく、自己理解をも大きく変容した。科学とテクノロジーを通して、私たちの内面性に「人類」が参与したのである。私たちの生活への科学とテクノロジーの浸透の度合いは加速度的に増大しているが、そういう世界に生きるということは、自分を「ヒト」という類の一サンプルと見ることにほかならない。この見方は、私の自己理解のなかに深く組み込まれていく。たとえば、年をとって物忘れがひどくなつた私は、脳内にアミロイドβを増やさないような食事を心がけている。自分が神によって義とされる生き方をしてきたかを省みるよりも、減塩食やメタボトレーニングをして認知症予防をすることの方が、現代の高齢者の生活態度である。また、或る女性が遺伝学的検査によって乳ガンの発症リスクを調べてもらったという話を聞くと、私は、生まれつきもっている遺伝子配列によって自分が既に相当程度規定された存在であると考えざるを得ない。こういったことが意味するのは、科学とテクノロジーの世界において人間は常にヒトという類の一サンプルであつて、唯一的個人ではないということである。私は自分をサンプルとして扱い、サンプルであることから自身を理解している。これは私の意思による自己理解の仕方ではなく、現代世界で生きるということに構造的に組み込まれた自己理解の仕方である。⁽³⁵⁾

問題は、このように「個」の次元と「人類」の次元とが自己と世界のなかに組み込まれているにも拘らず、両者が乖離したままだということである。実定諸宗教は、現代の私たちが二つの異なる位相を生きていることに、正面から向かい合うことができていない。多くの宗教者は、環境問題や遺伝子操作の問題などについて提言をするとか、社会の構造的な格差や差別の解消に尽力するとかいう仕方、すっかりそのことに向かい合っていると考えている。しかし、この考え方は宗教者が世俗社会の問題を考えるという構図のもとにあり、伝統的諸宗教の思考の枠の中から自分たちの外を見ているに過ぎない。

現代の宗教哲学の課題として、「個」の位相と「人類」の位相との乖離を挙げておきたい。この問題は西田哲学のなかにその乖離を克服する道を見出すことができるほど安易な事柄ではない。この乖離は私たちの自己理解を分裂させ、全存在的な信仰を空洞化させ得るものであるにしても、そのこと自体はたいした危険ではない。この乖離の本当の危険は、それがこの乖離に正面から向かい合おうとする真剣さを腐蝕させるところにある。真剣さの腐蝕は理性の腐蝕より恐ろしい。だからこそこの課題は、私たちの思索が私たち自身を問い尋ねるものとなるよう導くことができるはずである。次稿ではそれを試みてみたい。

注

(1) ラテン語の *religio* は、初期には多様な意味で用いられていたようである。脇本平也によれば「この語は、もともと原初的には、なにか不思議な事物に接したときの畏怖や不安や疑惑の感情を指したという。のちにはこうした感情をひきおこす対象や、その対象に対する態度行動としての儀礼などを意味するようになった」(小口偉一・堀一郎編『宗教学事典』東京大学出版会、一九八〇年)。この語がやがてローマにおける成立宗教の諸系統を指すようになると、キリスト教こそ真の *religio* であるという主張が出てくるが、この語はその後多義的であり続ける。ちなみに、日本語の「宗教」も以前は仏教を意味していたが、明治初期に *religion* の翻訳語に採用されて以降、一般的な集合名詞として用いられるようになって現在に至っている。

- (2) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymond Schmidt, Felix Meiner Verlag in Hamburg, 1956, S. 728, A798, A805, B826.
- (3) *Ibid.*, S. 723, A798, B826.
- (4) *Ibid.*, S. 728, A805, B833.
- (5) この「批判」とは次の意味である。「純粹理性の哲学はすべてのアプリアリで純粹な認識を考慮に入れて理性の能力を研究する入門教育(下準備)である。それは批判と呼ばれるか、あるいは第二に純粹理性の体系(学問)と呼ばれるか、体系的連関のうちにある純粹理性に基づく(真のあるいはまた外見上の)哲學的認識の全体と呼ばれるか、形而上学と呼ばれるかの、いずれかである」(*Ibid.*, S. 755, A841, B869.)
- (6) カント哲学の全体を宗教哲学と考える研究者にゲオルグ・ピクト(Georg Picht, 1913-1982)を量義治(1931-)がいて。
- (7) *Ibid.*, S. 364-365, A333-334, B390-391.
- (8) 道徳法則は「それを通してその格率が普遍的法則になることを君が同時に意欲することができるような、そういう格率に従ってのみ行為せよ」という形式的な形で表現される。これが先述の「私は何をなすべきか」という第二の問いへの答である(1. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hrsg. von Karl Vorländer, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1965, S. 42-43, A421)。
- (9) 「自由は確かに道徳法則の存在根拠(ratio essendi)であるが、しかし道徳法則は自由の認識根拠(ratio cognoscendi)なのである」(1. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hrsg. von Karl Vorländer, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1967, S. 4, A4)。
- (10) 1. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, S. 127-128, A110-111.
- (11) 「私が実践理性の要請という語において理解しているのは次のことである。すなわち、理論的命題であるが、アプリアリに無制約的に妥当する実践的法則に切り離し難く結びついているかぎり、私が理論的命題として証明できない命題である」(*Ibid.*, S. 141, A122)。神の存在と靈魂の不死に加えて、自由も純粹実践理性の要請とされるが、要請の仕方がこの二者と自由とは異なる。
- (12) *Ibid.*, S. 163-164, A142-143.
- (13) *Ibid.*, S. 164, A143.
- (14) 1. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 741, A822, B850.

(15) 最高善を介して純粹理性信仰に至る議論は、現代の私たちの目には、かなり強引に見えるかもしれない。『純粹理性批判』の「超越論的方法論」では、神の現存在が自然の現象世界のなかでそう簡単に切り捨てられるものでないことを踏まえて、次のような議論も展開している。

私たちが自然現象のなかに合目的統一が実際にあると感じて、そこに自然的世界の原因としての神を見て取ることは、経験のあり方として不思議ではない。この場合の原因は、自然現象における因果の系列全体の原因を意味するが、それに対応して因果の系列全体の結果を考えると、この結果は自然的世界の目的と考えられるから、この考え方は自然界の目的論的説明へと繋がっている。カントは私たちの自然素質のなかにこのような形而上学を考える指向があることを認めており、そこに一つの信仰の形を見ている。ただし、それは理性の思弁的使用に基づく理説的信仰 (*der doktorinaler Glaube*) であると見なして、理性の実践的使用に基づく道徳的信仰 (これが純粹理性信仰である) と区別する (*Ibid.*, S. 743-746, A826-829)。理説的信仰とは理屈だけで導き出した信仰であり、現実の経験によって導かれることも現実の経験を導くこともない信仰である。他方、道徳的信仰を支えるのは「道徳的心術 (*moralische Gesinnung*)」である。カントによれば、私の行為には現象的に捉えられる原因性と叡智的に捉えられる原因性との二つがあり、後者の性向が道徳的心術と呼ばれる。神と来世への信仰は私の道徳的心術と織り合わされており、決して失われる心配はない。とはいえ、私の行為には現象界の原因性もあるわけだから、道徳的心術が欠如する場合もあり得るであろう。しかし、その場合でも、私に神と来世を恐れさせるに足るものが残る、とカントは言う (*Ibid.*, S. 746-747, A830)。それは、神と来世が存在しないということの論理的な不確実性である。カントは思弁的理性の弁証論で、神と来世が存在することも存在しないことも共に証明不可能なことを論証した。それなら、もしかしたら神と来世は存在するのかもしれない。このもしかしたらという恐れが欲望や傾向性に身を任すことを抑止する力をもつというのである。

(16) I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Hrsg. von Karl Vorländer, Verlag von Felix Meiner in Hamburg, 1961. S. 117-118, A107-108.

(17) *Ibid.*, S. 13, A12.

(18) *Ibid.*, S. 135, A122.

(19) *Ibid.*, S. 126, A115.

- (20) *Ibid.*, S.134, A121.
- (21) I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 8, Hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, Berlin, 1923, S. 35.
- (22) I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 8, S. 18.
- (23) I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 42-43, A421.
- (24) F. Schlegelmacher, *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 5. durchgesehene Aufl., Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1926, S. 32ff. 高橋英夫訳『宗教論：宗教を軽んずる教養人への講話』筑摩書房 一九九一年 四一頁。
- (25) 西谷啓治『宗教哲学——研究入門』『西谷啓治著作集』第六巻、創文社、一九八七年、一四四頁。
- (26) William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, The Modern Library Random House, Inc., 1929, p. 27. W・ジェイムス著、榎田啓三郎訳『宗教的経験の諸相(上)』岩波文庫 一九七六年、四六頁。
- (27) 上のphilosophierenは言うまでもなくカントの「哲学は決して学^をたはびきな^ら。理性に關しては、ひと^はせいぜいのこ^うろ哲学^をた^らす(philosophieren)をき^ひひ^くのみ^びと^す」(I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, S. 752, A837, B865)に拠^る。それま^でなかつた動詞形でカントが表わそうとしたのは、「理性という才能を、その一般的諸原理に従うなかで或る種の目前の試みに即して練磨^をら^せ」(das Talent der Vernunft in der Befolgung ihrer allgemeinen Prinzipien an gewissen vorhandenen Versuchen üben) (*Ibid.*, S. 753, A838, B866)とある。名詞の「哲学」は「一つの可能的学問の単なる理念」ということになり、「私たちの理性の練磨はこの理念を^らせ^らす^のと^す」。
- (28) Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, New York, Oxford University Press, 1947, pp. 3-5. 山口祐弘訳『理性の腐蝕』せりか書房 一九八七年、一一一-一二三頁。
- (29) *Ibid.*, p. 17. 同書二六頁。
- (30) *Ibid.*, p. 6. 同書一四頁。
- (31) *Ibid.*, p. 174. 同書二〇六頁。
- (32) もともと、そう簡単に宗教の真理性が消失してしまわないことも確かである。日常の生活から信仰の要素がまったく失われてい

るように見えても、生きることの不安や絶望や迷妄がなくならないかぎり、そこからの救いの願望は生じ続ける。その願望がリアルで差し迫ったものであればあるほど、与えられる救いが果たして本物かという疑念がそこに差し込んでくる。信仰は疑念とセットであり、宗教には常に迷信・妄信・狂信がつきまとう。

(33) 『歎異抄』後序。

(34) このことは、仏教の慈悲が決して「一殺多生」と結びつかないことの根拠にもなる。

(35) 私たちの生活環境はテクノロジーによって生産され維持される物によって構成されており、それを言い、それに守られて生きていくかぎり、たとえ個人としては科学知を真と認めない者がいても、私たちはみな科学知の真理性を生きている。アメリカではないまなおダーウインの進化論を退けて聖書の創造説を真理とする人々が多くいるが、彼らは現代のテクノロジーを拒まない。イスラーム主義を奉じて六信五行を厳格に信ずるターリバーンの戦士たちも、テクノロジーの粋を尽くした武器や通信機器を用いている。確かに、信仰に反するとして現代のテクノロジーを退けて移民当時の生活様式を守るアメリカのアーミッシュのような人々もいる。しかし、そのような人々の存在は宗教の自由を基本的権利と見なす社会制度のもとで可能となつていて、このような社会制度は、宗教的真理と科学的真理との棲み分けと不可分に結びついている。これは個人の問題ではない。現代において、科学とテクノロジーの汎通性は資本主義経済と政治のグローバル化と結びついて、人類と地球を一つの運命共同体とするに至っている。

(筆者 けた・まさこ 京都大学名誉教授／宗教学)

Das entwerfende Denken: die Religionsphilosophie, die Philosophie Nishidas und Buddhismus (Teil 1)

von

Masako KETA
Professorin Emerita
Kyoto Universität

In der Neuzeit kommt das Wort Religion als Sammelwort im Sinne des gegenwärtigen Wortgebrauchs in Gebrauch. Damit fängt auch die Betrachtung über die Religion an. Die Vernunft gibt darin die Perspektive vor, in der die verschiedenartigen Phänomene des Glaubens zusammengefasst und verstanden werden können. Das Wissen von der Religion ist betrifft damit auch das Denken über die natürliche Vernunft, mittels derer wir uns Wissen erschließen. Was und inwiefern kann der Mensch durch die ihm eigene natürliche Vernunft erkennen? Kant setzt sich in grundsätzlicher Art und Weise mit dieser Frage auseinander. Zuerst zeigt er die Struktur der Erkenntnis und ihrer Grenzen auf, indem er die spekulative Vernunft der Kritik unterzieht. Dann übt er Kritik an der praktischen Vernunft und etabliert schließlich das Vertrauen auf und den Glauben an die reine Vernunft.

Kant ist der Meinung, dass die konkreten Ausprägungen des Glaubens unterschiedlich sein können. Die wahrhaftige Religion ist für Kant demgegenüber einzig und besteht allein im Glauben an die reine Vernunft. Aus der Allgemeinheit des Glaubens an die reine Vernunft folgert Kant: „Der allmähliche Übergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes“. In dieser These kommen auch Aufklärungsideen zum Ausdruck.

Horkheimer zeigt auf, dass sich das Verständnis der Vernunft im europäischen Denken während einiger Jahrhunderte grundsätzlich verändert: von der Vernunft als dem, was der Realität immanent sei, zur Vernunft als bloß subjektiver Funktion. Diese Veränderung bedingt nach Horkheimer auch, dass die Religion sich mit der Einordnung als Kulturgut begnügt. Wenn wir dieser

Sichtweise beipflichten, kämen wir nicht umhin einzugestehen, dass jene Religionsphilosophie, die ihren Anfang bei Kant nimmt, verloren ginge. Aber der Schluss „Religionsphilosophie verliert ihren Existenzsinn“ erscheint übereilt, insofern die Möglichkeit der Religionsphilosophie als moderner Philosophie darin liegt, in der Begegnung mit anderen Religionen, die anders sind als das Christentum, einen Ort verfügbar zu machen, der eine eigene Neuzeit ausbildet. In einem solchen Fall kämen die Möglichkeiten der Religionsphilosophie überhaupt erst zur Geltung – ein konkretes Beispiel finden wir in der Philosophie von Nishida Kitarô.