

# カント『実践理性批判』に於ける最高善概念の予備的研究

——幸福概念を中心として——

草 野 章

ἐν τῷ δὲ νομίσῃ τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι βέλους εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστου ἐγγυρᾶτο τοῦ βέλους, καὶ τὸ μὲν βέλους κατάρτου, τὸ δ' ἐγγυρᾶτο τοῦ βέλους ἐγγυρᾶτο τοῦ κατάρτου.

——Socrates (Xenophon, Memorabilia, I. vi. 10)

カントの道德哲学に於ける最高善概念の重要性に関する議論は、全く相反する二つの立場から為されているようである。定言命法や「理性の事実」といった概念が、果たしてそれらは倫理学的に重要な意味を持ち得るかというような問題は別にして、少なくともカント倫理学を支える要石であり、これらなくしてはカント倫理学を論ずることは不可能であるとする意見に異論を唱えるカント研究者はいないであろう。ところが最高善概念に関しては事情が全く異なるのである。即ち一方では、最高善概念をカント倫理学に於いて中心的な重要性を持つものと考え、その「形而上学的重要性」を説く研究者がおり、他方では、これはカント倫理学に於ける重要な概念で

はなく、道德法則の形式によつて決定される義務とは異なつた、最高善（の促進）に関する義務は存在しないのであつて、カントの形式主義道德に実質的内容と方向を与えんとする最高善概念の導入は有効ではなく、却つて不要なのであると説く研究者がいるのである。カントの最高善概念が極めて問題の多い概念であることだけは確かなようである。<sup>(2)</sup>これを一挙に解明することは困難であろう。本稿ではこの概念を構成する徳と幸福の関係、特に幸福の問題に焦点を合わせて研究を進めてみようと思う。

## 一

周知の如くカントは『実践理性批判』に於いて最高善 (das höchste Gut) 概念を、幸福を受けるに価することとしての徳 (Tugend) である最上善 (das oberste Gut; bonum supremum) と、全体的完全善 (das ganze und vollendete Gut; bonum consummatum) である幸福 (Glückseligkeit) との総合的結合によつ

て構成される概念として提示した。簡単に纏めて置こう。最高善概念に於いて徳と幸福は必然的に結合されているにも拘わらず、このふたつが総合的結合をしている以上それらは因果性の法則によって根拠と帰結として結合されねばならないが、幸福から徳を導出するのは『実践理性批判』の「分析論」の成果からして原理的に不可能で、「絶対的に誤謬」であり、また徳から幸福を導出するのは、人間を感性的存在者としてのみ捉えるという条件の下で誤謬となるが、人間を叡知的存在者としても捉えるならば「自然の叡知的創造者」である神を介して徳と幸福が必然的連関を成すこともありうるから、不可能ではないが、感性的である自然に於いてはこの結合は偶然的にしか生起せず、従ってこのような結合では最高善を構成するには不十分とされる。斯くして実践理性は最高善概念の实在性を廻るアンチノミーに巻き込まれることとなった。また古代ギリシアのストア学派とエピクロス学派は最高善概念を構成する徳と幸福の結合を総合的結合と捉えずに分析的結合と捉え、前者は徳の中に幸福を、後者は幸福の中に徳を含めるという差異はあるものの、両者とも一致して徳と幸福の同一性を求めたのだが、カントは実践的原理に關して徳と幸福が全く異なることを「分析論」で示し、これを以て両者の最高善概念を斥ける理由としたのであった。<sup>(5)</sup>

『実践理性批判』に於いて述べられている最高善概念に関する問題内容のあらましは以上の通りであるが、先ず議論の対象となるのは最高善の完全性を構成するとされる幸福の概念であろう。カントは幾度となく幸福を道德性の原理に決してなり得ないものと断じ、

それは「道德性を破壊し尽くす」ものであり、「頭を悩ますに値しない理論を維持するために、あの天上の声に耳を塞ぐ不敵な諸学派の混乱した思索に於いて辛うじて維持され得る」ようなものでしかない<sup>(6)</sup>とまで言う。人間が傾向性乃至感性的衝動の全き支配の下にあるのではなく、理性を持つ限り、理性は理論理性としてのみ留まらず、実践理性として、傾向性が従う自然法則に対立する道德法則の「存在根拠」(ratio essendi)<sup>(8)</sup>たる超越論的自由の根拠であり、従ってまた自律の原理であった。『純粹理性批判』に於いて、カントの言葉を用いれば、「不確定的にのみ (nur problematisch)、思考不可能ではないものとして」<sup>(9)</sup>第三アンチノミーの定立で示された超越論的自由は『実践理性批判』に於いて、理性が実践的であることは「事実によって」証明されるとの理由を以て強固な客観的实在性を与えられている。後に「理性の事実」と呼ばれる、純粹実践理性の存在即ち超越論的自由の存在こそが『実践理性批判』の出发点でありまた中心点であった。「自由の概念は、その实在性が実践理性の必然的 (apodiktisch) 法則によって証明される限り、純粹理性の、<sup>(10)</sup>それどころか理論理性さえ、全体系の要石を構成するものである」とカントは言っている。人間は叡知的存在者である限り自由な存在者であり、従って自由の法則たる道德法則に必然的に従う存在者として規定されうるが、それはまさしく人間が理性を持つ存在者として考察される限りに於いてのみである。だが人間は純粹な叡知的存在者ではなかった。人間は超越論的自由を有する限り、確かに叡知的存在者であるが、それと同時に感性的存在者でもあったこ

とを忘れてはならない。議論を理論哲学の場面にまで拡張せず、実践哲学の場面に限定するならば、人間の意志の客観的規定根拠は理性に基づく道徳法則であるが、主観的規定根拠は感性的欲求にもとづく傾向性であった。意志の規定根拠として、相反するふたつの規定根拠を有しているということに、観知的存在者であると共に感性的存在者でもあるという人間存在の根源的な矛盾性が窺われるのである。<sup>(11)</sup> 徳と幸福の一致を廻るアンチノミーが生ぜざるを得ない理由は突き詰めればこのような人間のあり方に淵源するものと思われる。従って、主として観知的存在者としての人間に関わる道徳法則や意志の自律といった概念のみではカント倫理学に於ける人間像は捉え切れないのであって、感性的存在者でもある人間が行為に関して如何なる規定を帯びているかということも併せて把握して置かねばならないと思うのである。

## 二

さて感性的存在者としての人間に関してカントは、「感性的存在者としての我々の本性は、欲求能力 (Begehrensvermögen) の実質 (希望であると恐怖であろうと、傾向性の諸対象) が最初に迫り来るようなものである」と<sup>(12)</sup> 言う。欲求能力とは「或る存在者が、その諸表象を通じて、これら諸表象の諸対象が現実化する原因となる能力」<sup>(13)</sup> であり、「生」<sup>(14)</sup> (Leben) の根拠にあるもののだが、これには「快不快 (Lust oder Unlust)」<sup>(15)</sup> の感情が結合している。欲求能力の実質 (Materie) とは「その現実が欲求されるところの対

象のことである」<sup>(16)</sup> が、欲求能力の対象の表象が快不快と結合されるか否かということはア・プリオリに認識されないもので、このような意志の規定根拠並びにこれを制約として前提する実践的実質的原理は常に経験的なものとならざるを得ず、従って、主観的意志規定根拠として個々の主観の格率 (Maxime) にはなりうるが、すべての理性的存在者の意志に対して妥当するとされる実践的法則 (Grundsatz der allgemeinen Gesetze) を与えることはできない。<sup>(17)</sup> 純粹理性は万人共通のものであるからこそ客観的意志規定根拠として実践的法則を与えることができるのであって、個々の人間によって異なる欲求能力の対象或いはこれに伴う快不快の感情が万人に妥当する法則を与えることは原理的に不可能なのである。しかし理性が万人共通のものであらうと、人間は理性のみによって生きている訳ではない。カントが「生」の定義に理性ではなく欲求能力を根拠に置いたことから窺われるように、感性界たるこの世に於ける「生」はまさに絶え間ない欲求の連続であり、欲求若しくは傾向性の充足を求めて、またこれに伴う快を求めて人間は生きているのである。人間が欲求する存在であることの根拠は、カントが言うように人間の有限性にある。有限であればこそ自分の外部に自分の欲求を満たす対象を探し求めるのである。無限な存在者は何かを欲求する根拠も必要もないであらう。斯くして「幸福とはあらゆる傾向性の充足である」<sup>(18)</sup> が故に、人間はその本性からして必然的に幸福を求めることになる。「全ての人間は自ずから既に幸福を求める極めて強い、最内奥に根ざした傾向性を持っている。まさしくこの幸福の理念に於いて全ての傾向性

が結合されてひとつの総体を成しているからである。<sup>(19)</sup>「幸福であることが、あらゆる理性的なしかし有限な存在者の要求であり、従ってその欲求能力の不可避の規定根拠であるのは必然である。何となれば自分の全存在に満足することは根源的な所有物などではなく……彼は欲求するものなのでその有限な性質そのものによって彼に課せられた問題だからである。<sup>(20)</sup>」

幸福はまた快と結び付けられて定義されてもいる。「さて理性的存在者の全存在に絶え間なく伴う生の快適さについての意識は幸福である。<sup>(21)</sup>」幸福を求める人間に於いては従って欲求能力の対象（実質）或いは快不快が意志の規定根拠となりうる訳だが、もしこれを意志の最高の規定根拠とするならばそこには「自己幸福の原理」若しくは「自愛の原理」<sup>(23)</sup>が生ずることになる。人間が有限な存在者である限り、この原理は実質的実践的原理ではあるが「普遍的原理」<sup>(24)</sup>でもある。だが先程述べた理由からしてこれは実践的法則たり得ない。「この実質的規定根拠は主観によって経験的にのみ認識され得るので、この課題を法則として考察することは不可能である。何故なら、法則ならばそれは客観的なものとしてすべての場合に於いて、またすべての理性的存在者に対してまさしく同一の意志規定根拠を含まねばならぬだろうからである。というのも幸福の概念は対象が欲求能力に対して持つ実践的關係があるところではどこでも、その根拠に存しているけれども、それは主観的意志規定根拠の一般的名称に過ぎないのであって特殊的には何も規定していないのである。……各自が自分の幸福を何処に置くべきかということは、各自の個

別的な快不快の感情にかかっている。<sup>(25)</sup>」しかし快不快の感情は各自異なっているし、同じ人間でもこれは欲求に応じて変化するものであるから、偶然的な実践的原理ではない。斯くして「幸福への欲求に於いては合法性 (Gesetzmäßigkeit) の形式が重要なのではなく、専ら実質が重要なのである。即ち法則の遵奉に於いて、果たしてまだどれ程満足を期待しうるかということが重要なのである。<sup>(26)</sup>」から、倫理学が普遍性を持つべきであるならば幸福をその根本原理に据えることはできない。幸福は飽くまでも実践的法則の体系に従属すべきものであって、これを構成するべきものではないし、また原理的にできないのである。カントは倫理学の普遍的体系を作り上げようとした。倫理学が学であるべきなら当然それは普遍妥当性を持たねばなるまい。カントが幸福を斥けて普遍的立法の形式を彼の倫理学の根本原理に据えたのは学の見地からして極めて健全かつ当然の事と言えよう。これを所謂厳肅主義と解するのは些かの外れであるように思われる。<sup>(27)</sup>「人倫 (Sittlichkeit) それ自体はひとつの体系を構成する。しかし幸福は、道徳 (Moralität) に厳密に相應して配分されている限りはその場合を除いて、体系を構成しない。<sup>(28)</sup>」カントの所謂形式主義倫理学は、幸福が倫理学の根本原理たり得ないことを学問の体系性の見地から明示するという前提作業の上に成り立っているのであるが、それは何も幸福そのものを拒否することではない。カントが『実践理性批判』の「純粹実践理性の弁証論」に於いて徳に相應しい幸福の問題を取り上げたことを考えてみると、これが実践理性のアンチノミーとして考察されていることは

さておき、カントは幸福を決して軽視してはおらず、却つてこれを根本原理にはならないが彼の倫理学に於ける欠くべからざる概念だと見做していたことは疑い得ないであろう。しかし彼は倫理学の体系を作らねばならない。斯くして彼は上述の作業を終えてから、理性とこれが捉える、自由意志の客観的規定根拠たる普遍的立法の形式、即ち「理性の事実」たる道德法則を彼の倫理学の根本原理に据えて道德の体系を展開してゆくのである。『実践理性批判』の「分析論」に於いて叙述される道德法則の存在を中心とした道德の体系は、人間は叡知的存在者として超越論的自由を有するという前提の下に成立していると言えようが、有限な感性的存在者としての人間に関わる幸福の問題はその裏面にあつて、カント倫理学に於ける人間像を構成する重要な契機となつてゐるのである。

### 三

上述の如くカント倫理学に於いては幸福の概念は学的解釈を受け付けないものであるので、カントが幸福について語るとき、これは学的概念ではないとの指摘をする場合がある。例を挙げてみよう。

「人間は全ての傾向性の充足の総体について、幸福という名の下にはつきりした確かな概念を作り上げることができないのである。」<sup>(29)</sup>

「不幸なことに、幸福の概念は極めて曖昧な概念であつて、誰もが幸福を手にいれようと望んでいるのだけれども、自分がそもそも何を望み欲しているのかをはつきりと首尾一貫して言うことは彼には決してできないのである。」<sup>(30)</sup>「幸福が学的概念たり得ないのはそれが

経験的且つ偶然的であるということの他に、専ら人間の感性的側面だけに關わるので理性によるア・プリオリな規定を受けないということに基づく。従つて、道德に学的体系性が求められるのである以上、幸福を「理性の事実」たる道德法則に先んずるものとするのは本末転倒となるのであつて、この故にカントは幸福を道德の体系に従属せしめたのであつた。また幸福は有限な感性的存在者としての人間に、道德は超越論的自由を有する叡知的存在者としての人間にそれぞれ關わるから、これらは各々の本性からして全く相容れない実践原理なのである。カントは「分析論」の成果を回顧して次のように言う。「さて分析論から明らかなことだが、徳の格率と自分自身の幸福の格率はそれらの最上の実践的原理に關して全く異種のものであつて、両者共に最高善に屬してこれを可能ならしめるのだけでも、同一主体に於いて両者は互いに制限し合い毀損し合つて到底一致し難いものである。」<sup>(31)</sup>だが人間が「有限な理性的存在者」である以上、即ち幸福を欲求する感性的存在者であると同時に理性に基づく道德法則に聴従する叡知的存在者である以上、徳の格率と幸福の格率は矛盾し合いながらも、同一主体に於いて共存している訳である。実践理性のアンチノミーが生ずる所以はここにある。だが幸福も徳も相互に一致してひとつの全体を成すならば、それこそまさしく「有限な理性的存在者」である人間の存在の全的肯定かつ究極目的となるであろう。このような人間の理想的な生をカントは人間にとつて「最高善」と名付けたのであつた。だが徳と幸福が人間に於いて懸隔して相容れざるものである以上、両者の調和は原理

的に不可能である。両者の調和は、最高善が完全に実現されている「最高善の理想」たる神の仲介に求められる他なかったのである。

神と、「矛盾の巢窟」<sup>(33)</sup>との辛辣な批評を浴びたこともある「純粹実践理性一般の諸要請」論を持ち出さずに、カントが最高善の概念を以て論述した事柄を整合的に捉えるひとつの方途は、最高善を構成する最上善と完全善の内最上善を重視し、最高善の内容は最上善に尽きていると解釈することである。こうした解釈はL・W・ベックが打ち出したもので、多くの議論を呼んだ。その根拠にあるのは、カント倫理学は人間を専ら道德性の側面から捉えようとしたものだとする理解であろう。以下ベックの見解を追ってみることにしよう。ベックはその著作『カントの「実践理性批判」注釈』<sup>(34)</sup>の中で、最高善概念に関して三つの「重要な問い」を提出している。

- (1) 最高善概念は道德的意志の規定根拠であるか？
- (2) 最高善概念を探究し促進する道德的必然性（義務）は存在するか？
- (3) 最高善は如何にして可能か？

(3)は実践理性のアンチノミー及び神の存在に関わる問題なのでこれは差し当たって(1)、(2)とは別に論ぜられなければならないだろう。ベックは先ず(1)に関して、実際のテキストの中でこれについての論点が二度目に異なった論述をされているため、カントの答えが不明瞭になっていることを指摘する。ベックが取り上げるテキストというのは『実践理性批判』の「弁証論」第一章の終わりのふたつの段落である<sup>(35)</sup>。この箇所においてカントは(1)の問いに関して段落ごとに

一見整合的でない叙述をしている。最初の段落では、道德法則が純粹意志の唯一の規定根拠であって、最高善は純粹実践理性の、或いは純粹意志の全対象であるかもしれないが、意志の規定根拠であると考えられるべきではない、「分析論」の成果からして、道德法則に先立って何らかの対象を善の名の下に意志の規定根拠とするならば、他律が招来され道德の原理が駆逐されとの旨を述べている。

ところが第二の段落では、最高善概念がその最上制約として道德法則を含んでいるならば、最高善は純粹意志の対象であるばかりでなく、その規定根拠であることは明白である、實際最高善概念の中には自律の原理たる道德法則が含まれているのだから、と言われている。カント自身もこのような議論を矛盾と受け取られることを危惧していたのか、「意志規定に関する概念のこの順序は看過されてはならない。さもなければ全てが最も完全な調和の内に並存しているのに、我々は自らを誤解して自己矛盾していると思うからである」と第二の段落の最後で述べている。だが、ベックは、テキストに即して、道德法則のみが意志の規定根拠であるならば、最高善はそれの構成要素のひとつである道德法則に加わった或いは代わった、意志の独立した規定根拠ではないのであって、道德法則を捕足しえないうし、これを意志の規定根拠と捉えるならば意志の純粹性を汚さずにはおかぬのであると言う。要するに(1)に関するベックの見解は、「分析論」では最高善は自律的な動機たり得ないとされているから、最高善を意志の規定根拠とするならば自律性が放棄される、カントの見解を整合的に理解しようとするならば、「弁証論」で扱われて



いる最高善は道徳性に対する動機ではないと考えなければならないということである。

次に(2)であるが、カントは、道徳法則の最も厳密な遵奉によつても、最高善を構成する徳と幸福の必然的結合は期待され得ない、最高善の促進は我々の意志の「ア・プリオリに必然的な対象であつて、道徳法則と不可分に結合しているから、最高善が不可能であることは道徳法則が虚偽であることも証明することになる」、「それ故最高善が実践的規則から見て不可能であるならば、最高善の促進を命ずる道徳法則もまた空想的であつて、虚妄の目的に向けられており、従つてそれ自身虚偽でなければならない」と述べている。ベックはこの点を捉えて、「最高善が可能であることを示すのがカントにとつて重要だと思つたのはこの理由の爲である。しかし理性のこの命令を読者に伝えるのにカントはぞんざいであると言つてもよい」とした上で、定言命法のどの形式もこの内容を持つていなかったということとその理由として挙げている。定言命法から独立したそれとは別個の、最高善を促進する命令は存在しないというのがベックの見解である。「理性のこの命令が何故充分に詳説されないのかを理解するのは容易である。それは存在しないのである」と彼は言う。

斯くしてベックは(1)、(2)の問いに対して否定的な解答を与える。

彼の考えによれば、最高善は徳と幸福というふたつの概念によつて構成される総合的概念であるが、動機、対象としての最高善から導出される道徳的帰結は最上善から導出されているのであつて、完全

善からではない。「事柄の真相は、最高善概念は実践的概念などでは全くないのであつて、理性の弁証的理想である、ということなのだ。カント哲学に於いては、最高善概念はそれが持ちうる実践的諸帰結にとつて重要なものではない。というのは、それは最上善(bonum supremum)概念から引き出される実践的諸帰結以外の帰結を持たないからである」というのが、(1)、(2)の問いに関するベックの結論である。彼によれば、最高善の可能性が道徳性に直接必要だと、若しくは道徳法則の内容乃至対象によつてではなく、その形式によつて規定される我々の義務とは別個の、最高善を促進する義務が我々にはあるとカントは思い誤つたのである。それ故ベックは、最上善である徳と完全善である幸福の結合に關して生ずる純粹実践理性のアンチノミーを重要だと見做さない。最高善が持つ道徳的内容が全て最上善から導かれるのであれば、道徳的見地からして実践理性のアンチノミーは殆ど意義を持たないことになるであらう。だが、もしこのように解するならば、感性的存在者としての本性からして幸福を必然的に欲求するという人間のあり方が捨棄されてしまうことになる。カント倫理学に於ける人間は決して純粹な観知的存在者などではないのであつて、その故にこそ道徳法則は我々に対して「命令」として現れ、傾向性に逆らつて道徳法則に従うことは「義務」となるのであつた。

幸福が道徳的意志の規定根拠たり得ないことは確かであり、カントは幾度となく幸福は道徳の制約下になければならない旨を述べている。「道徳法則は幸福への私の際限のない要求を厳格な制約に制

限するのである。」先のテキストに於いてカントが最高善を意志の規定根拠と言ったにしても、それは飽くまでも最高善が先ず道徳法則の制約を受けている限りに於いてのみである。最高善が道徳法則をその全体に対する制約として含んでいるならば、最高善を意志の規定根拠と考えることもできよう。カントが最高善を意志の規定根拠と見做したのは道徳法則の制約を前提していたからに他ならない。従って(1)に関するベックの洞察は道徳法則が最高善の最上制約である以上或る意味では正しい。そして最高善から導出される道徳的帰結が専ら最上善から導出されているのも正しいであろう。何となれば幸福は道徳の対極にあるものであって、道徳の原理たり得ないものだったからである。幸福が道徳的帰結を持たないのは当然だったのである。次に(2)の最高善促進の義務が存するかという点に關してであるが、カントは繰り返し最高善促進の義務を説いている。その際の最高善促進の意志の規定根拠は幸福ではなく、道徳法則であった。ここでもやはり道徳法則が幸福に先立っているのである。上述の如く最高善が不可能ならば道徳法則は虚偽であるとカントは言う。しかしこの命題の対偶をとってみるならば、道徳法則が虚偽でないならば最高善は不可能ではないという命題になり、カントがこれまでに述べてきたことと何ら抵触しないのである。<sup>(37)</sup>道徳法則が「理性の事実」として虚偽でない以上それを最上制約としている最高善概念が不可能であるということもないであろう。また最高善促進の命令が定言命法に含まれないという点に關しては、定言命法の第三公式「あらゆる格率は自らの立法に基づいてひとつの自然の国と

してのひとつの可能な目的の国に合致すべきである」<sup>(38)</sup>に含まれているという反論がある。<sup>(39)</sup>詳述はしないが、「目的の国」は『実践理性批判』に於いて述べられている道徳的世界、即ち最高善と同一であるから、目的の国としての最高善を促進する命令は定言命法の第三公式に見出されるというのである。更に最高善概念が「理性の弁証的理想」であるというのは間違いないであろうが、しかしこれを実践概念ではないと見なすのは問題があるように思われる。周知の如く『実践理性批判』に於いては最高善の可能性の制約として自由・不死・神という三つの実践理性の要請が提示される訳だが、それらの客観的実在性を示すことが『実践理性批判』の主要目的のひとつであったことは疑い得ない。<sup>(40)</sup>『純粹理性批判』に於いて「純粹理性性自らの不可避の課題」として、またカントがその可能性を問わんとした、彼の究極の関心事であった形而上学が解決すべき対象として規定されているこれら三つの理念は、『実践理性批判』に於いては『純粹理性批判』に於けるのとは異なつて、最早悟性認識に体系的統一を与えるべき「統制的原理」ではないのであって、「内在的にして構成的」な理念となるのであった。<sup>(41)</sup>理論理性がその可能性を断念しなければならなかったこれらの理念に關する認識は純粹実践理性により実践的に拡張され、これらの理念には客観的実在性が付与されるに至る。実践理性の領域、とりわけ最高善の可能性の制約たる諸要請の主張に於いてカントは形而上学の三つの課題の解決を提示したとも言えるのである。最高善概念が単なる「理性の弁証的理想」であり、従つて実践的見地からして貧弱な概念であるならば、



その可能性の制約として示された諸要請も余り意味がないということになるだろう。だがそれでは『純粹理性批判』以降上述の三つの形而上学的課題の解決にかけたカントの努力を一面的にしか評価しないことになってしまわないだろうか。「最高善が可能であることを示すのがカントにとって重要であると思われた」理由は別の所にあつたのである。『実践理性批判』に於けるカントの倫理学説が最上善たる徳を中心に展開される「分析論」に大凡尽きると解するならば、我々は「弁証論」に固有の哲学的且つ倫理的問題を説明することを断念しなければならぬであろう。しかしそれでは道德から宗教への移り行き、信仰、叡知的世界の構造及び根拠、道德法則の根源といった形而上学的に重要な問題を度外視することになる。<sup>(42)</sup>

最高善促進の義務は最高善の可能性の制約たる神の存在の要請を前提する。「最高善は神の存在の制約下に於いてのみ可能である」<sup>(43)</sup>が、事物の存在を想定する義務はありえないから、神の存在を想定することは義務ではない。しかし最高善は「神の存在という前提を不可分に（「最高善促進の」義務と結合するのである。即ち神の存在を想定することは道德的に必然である。」<sup>(44)</sup>ベックのように最高善は最上善が持つ内容以外のものを含まないと解するならば、我々には最上善促進の義務はあるが、最高善促進の義務はないということになるだろう。幸福が道德の原理たり得ないことを示した「分析論」までの成果を前提するならば、確かに最上善に釣り合った完全善たる幸福を促進する義務をそこから引き出すのは困難であると思われる。だが「弁証論」で論じられる幸福の概念が「分析論」で論じら

れた幸福の概念と果たして同一か否かを考察して置かなければ、最高善概念のもう一方の構成要素たる幸福の意義を確定することはできない筈である。この作業は上述の最高善の可能性の制約である神に於ける幸福の概念の探究を差し当たって要求することになる。

#### 四

先に考察したように、人間の幸福は専ら感性的な傾向に基づいており、従つて理性によるア・プリオリな規定が原理的に不可能なので、その学的解釈の道が初めから閉ざされているようなものであつた。しかし「根源的、最高善」<sup>(45)</sup>である神に於ける幸福は人間の幸福とは原理的に全く異なるものだと思えざるを得ないのである。何となれば神は純粹な叡知的存在者であつて、感性的存在者としての要件を全く備えていないからである。人間の幸福が Glückseligkeit であるのに対し、神の幸福は Seligkeit（幸福）と特徴づけられている。<sup>(46)</sup>カントは「幸福とはあらゆる傾向性の充足である」と言つたが、神は傾向性を持たないから、この定義は神の幸福には当てはまらないであろう。『実践理性批判』に於いて為されている淨福に関する叙述の例をひとつふたつ拾つてみよう。不死の要請が論ぜられている段の註に於いて、「淨福ある未来」(selige Zukunft) に関してカントは以下の如く述べている。「これは世界の全ての偶然的原因に依存しない完全な福 (Wohl) を表す為には理性が用いる表現である。それは神、聖性、と全く同じくひとつの理念であつて、この理念はただ無限の前進とその総体の内に含まれるのであり、従つて被

造物によって完全に到達されることは決してないのである。」別の箇所では、「純粹実践理性が持つこの能力〔自由〕についての意識が行為（徳）によって自分の傾向性を支配するという意識を、それ故これと共に傾向性から独立しているという意識を、従ってまた傾向性に常に伴う不満足から独立しているという意識を、そしてこれ故に自分の状態に対する消極的な喜び、即ちその根源に於いて自分の人格に対する満足である所の満足、を如何にして生ぜしめるかということが……理解されるのである。自由そのものはこのようにして（即ち間接的に）快樂（Genuß）を享受しうるだろうが、これは感情の積極的関与に依存してないので幸福と呼ばれ得ない。また厳密に言えば、それは淨福ではない。何故ならそれは傾向性や欲求からの全き独立を含んでいないからである。とは言え少なくとも意志規定がそれらの影響から免れている限り、それは淨福に似ている。それ故少なくともその根源からすれば、最高存在者に対してのみ付与しうる自己充足（Selbstgenugsamkeit）と類比的（analogisch）である。」と述べられている。<sup>(48)</sup> 最初の引用文では我々「被造物」によって「淨福ある未来」が決して到達されない旨が述べられているが、これは不死の要請が最上善たる道德法則との完全な適合を目的とする要請であることに対比されている。神の意志は道德法則に完全に適合するが故に、それは人間の意志が持ちうる道德性の原型的理想である神聖性を持つのであった。<sup>(49)</sup> 不死の要請が最高善の可能性の制約のひとつであって、幸福が最高善の第二の要素である限り、人間の意志と道德法則との適合可能性が探究されるのと平

行して、人間の幸福とその原型的理想たる神の淨福との一致の可能性が探究されなければならないのである。しかし淨福は「永遠に於いてのみ到達可能なものとして示されるのである」のであって、この世界では決して実現されず、「希望の対象とされるのみ」であった。それはこの世界に於ける人間は、感性的存在者である限り、傾向性を免れられないからである。第二の引用文に於いて看取されるように、淨福は傾向性の影響を全く受けないということを必要条件とする。最高存在者たる神は感性的存在者ではないから、この条件を充たしている訳である。人間の幸福は傾向性の充足によってもたらされるものであり、「快」という「感情の積極的関与」に依存している。従って神の淨福の規定と人間の幸福の規定は相反するものだと考えざるを得ないのである。ここには非常に大きな困難があるように思われる。神の神聖性と人間の道德性は道德法則によって連関しているのだが、神の淨福と人間の幸福を連関させるものは一体何なのであろうか。それともそのようなものは存在しないのだろうか。

『実践理性批判』の「弁証論」に於ける幸福の規定を考察してみよう。「幸福」とは、この世界に於ける理性的存在者にとって、その生存の全体に於いて一切がその願望と意志に従うような状態のことである。それ故幸福は自然が理性的存在者の全目的に、また同様にその意志の本質的規定根拠に合致するということに基づくのである。<sup>(50)</sup> だが人間は自然の創造者ではなく「被造物」であるから、「世界の原因であると同時に自然そのものの原因であることは

ない。<sup>(51)</sup>」斯くして人間は「自分の意志によってこの自然の原因たり得ず、また、幸福に関することだが、自分の力に基づいて、自然を首尾一貫して自分の実践的原則と一致せしめることができないのである。<sup>(52)</sup>」従って、自由の法則たる道德法則は「自然から、また自然と我々の欲求能力（動機としての）との合致から全く独立しているべき規定根拠によって命令する」<sup>(53)</sup>ので、人間による道德法則の遵奉は幸福と必ずしも結び付かず、実践理性のアンチノミーが生ずることになるが、このアンチノミーは「根源的最高善」たる神の仲介という条件の下でのみ解消の可能性が見出されるのであった。その意志が自然の原因であるような存在者、「幸福と人倫の厳密な合致の……根拠を含む、自然とは区別された全自然の原因」<sup>(54)</sup>、即ち創造者である存在者の創造の意志は創造の結果たる自然に余す所無く体现されている筈であり、従って自然は自ずから神の意志に合致する。それ故意志の規定根拠と自然との合致によって得られる「幸福」を神は享受している訳である。しかし神が感性的存在者ではない以上、この「幸福」は先に述べた傾向性充足という人間の「幸福」ではない。意志と自然の合致という「幸福」の定義は「分析論」には見出されなかったものであり、最高善の可能性を廻る議論の中で新たな概念内容を獲得したとも考えられるが、「分析論」の幸福概念は「弁証論」の幸福概念とは異なるものであると考える方が妥当であろう。その差異の理由は、神と人間ではその意志規定根拠が異なるということに求められると思われる。感性的存在者であり叡知的存在者でもある人間の主観的意志規定根拠は傾向性であり、客観的意

志規定根拠は道德法則であった。神は純粹な叡知的存在者であるから、道德法則のみが意志規定根拠であり、神の意志は叡知界の法則たる道德法則と完全に合致し、人間が持つ道德性とは区別された「神聖性」を有していたのである。「分析論」で論じられる人間の幸福は主観的意志規定根拠である傾向性の充足であり、叡知的存在者としての人間の「幸福」ではない。先に見たように浄福は傾向性が意志の規定根拠とならないという所に成立する。それは外部に欲求の対象を求める必要のない「自己充足」の意識である。<sup>(55)</sup>人間が道德法則の遵奉に邁進する場合には、傾向性の影響はそれだけ少なくなる（但し感性的存在者である限り全く無くなる訳ではない）から、このときに人間は純粹な叡知的存在者である神が有する浄福の「類比物」(Analogon)<sup>(56)</sup>を享受することになるであろう。道德法則を遵奉する人間は叡知的存在者へといわば昇華して行き、道德法則が支配する叡知界の住人たる資格を有するようになる。叡知界は道德的世界として「根源的最高善」たる神をその創造者とする「派生的最高善」<sup>(57)</sup>である。神の意志は自ずからこの世界の法則に一致するし、叡知的存在者としての人間の意志もこれに合致するであろう。浄福が感性的な傾向性から独立していることの内に成立するならば、それは叡知界に於いて実現されているのである。従って「神の最高善」<sup>(58)</sup>たる「根源的最高善」と「派生的最高善」に於いてはアンチノミーは生じない。浄福は道德法則の遵奉によって得られる自己充足であるが故に、道德法則を前提するからである。「人間の最高善」の場合には幸福が感性的なものであるため道德と対立せざるを得ず、

また人間の意志と自然は必ずしも合致しないのでアンチノミーが不可避なのである。「弁証論」では傾向性充足という意味の「幸福」と傾向性からの独立という意味の「幸福」（時に浄福とも言われる）が混淆して使用されているようである。カントの用語法が多少混乱していたということにもその一因はあるのだろうが、無限存在者であり且つ自然の創造者である神と「被造物」としての有限存在者である人間を幸福に関して完全に断絶せしめまいとしたカントの努力にその原因の大半が求められるのではないだろうか。感性的存在者としての人間が求める「幸福」は浄福である神の「幸福」と原理的に対立するものであり、従って両者の連関は断ち切られている。

従って傾向性充足という「幸福」をその一方の構成要素とする限りに於いて「人間の最高善」は、浄福をその一方の構成要素とする「神の最高善」と幸福に関して全く断絶せざるを得ないであろう。しかし道徳法則遵奉に伴う「自分の人格に対する満足」である「自己充足」が神の浄福の「類比物」であるならば、この点に於いて「人間の最高善」は幸福に関して「神の最高善」と連関する可能性を持つと言える。仮令神のみが唯一の浄福者であつて、「被造物」である人間には浄福が決して付与されないにしても、道徳法則遵奉に於いて人間は神の浄福に僅かながらでも接近するのである。これは純粹理性の第三の問いである「私は何を望んでよいか？」<sup>(59)</sup>という問いに解答を与えるべき幸福の希望であり、またカントにとつての宗教の始まりなのである。<sup>(60)</sup>

「神は自分自身を一切の浄福の源泉として意識している。神はい

わば人格化された道徳法則そのものであり、それ故唯一の浄福者でもある。<sup>(61)</sup> 純粹な道徳法則の中にこそ浄福は求められる。傾向性からの完全な独立に「最大の自己充足」である浄福が存在する。傾向性充足の「幸福」は如何に道徳法則を遵奉したとしても、人間が自然の創造者でない限り、神の仲介に依らずしては実現しないが、傾向性からの独立に伴う「幸福」は道徳法則遵奉によつて神の浄福と類比的に結び付くのである。

斯くして「弁証論」に於ける幸福は傾向性充足という感性的存在者としての人間に固有の「幸福」と神の浄福の「類比物」である「幸福」とに分類される。「分析論」で述べられた前者だけに着目し「弁証論」で初めて出現する後者を看過するならば、最高善の道徳的帰結は最高善に尽きるとの主張を以て、純粹理性の第三の問いに対する解答を断念せざるを得なくなるであろう。その場合には最高善の概念に基づいたカントの宗教に関する議論に対して固有の意義を認めることも困難となるであろう。カント哲学に於いて最高善概念は道徳から宗教への移行を可能ならしめるものであり、道徳を基礎とするが、その範囲に収まりきらない重要な思想を含んでいるように思われる。本稿は最高善の一方の構成要素である幸福に焦点を合わせ、これを些かなりとも説明しようと試みたが、他にも残された課題は数多い。最高善概念解明の作業は未だ緒に就いたばかりである。

## 【註】

カントの著作の略号は以下の通りである。

KpV = Kritik der praktischen Vernunft

KrV = Kritik der reinen Vernunft

GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Vor. = Vorlesungen über die Philosophische Religionslehre nach Pöltz

カントの著作からの引用はアカデミー版に拠り、ローマ数字で巻数を、アラビア数字で頁数を示すが、KpVに関しては通例に従い、第一版(A)と第二版(B)の頁付で引用箇所を示すが、使用したテキストは Felix Meiner 社の Philosophische Bibliothek Bd. 37a である。引用文中の ( ) は、原語を示す場合を除いて、原文中の ( ) に相当し、[ ] は筆者の補足である。引用文中の傍点は原文に於いてサシヨムスルト若しくはツシメンで印刷されている部分に相当する。

尚、Seligkeit の訳語に関して一言述べ置く。筆者は拙稿「カント『実践理性批判』に於ける最高善の問題序説」(工学院大学共通課程研究論叢第32号、二七—四〇頁、一九九四年) に於いて Seligkeit の訳語に「至福」を用いたが、本稿では「淨福」を充てた。本稿で述べた如く、カントは Seligkeit を傾向性からの独立を含意するものと捉えており、従ってその意味合いを正しく表現する為には後者の訳語の方が適切だと筆者には思われたからである。

(一) 斯かる立場の代表者 John R. Silber である。以下の論文を参照せよ。  
Silber, John R.: The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy. In: University of Texas Studies in Literature and Language 1, 1959, pp. 234-244 (筆者が参照したものは Silber 自身の訳語による) Die Metaphysische Bedeutung des höchsten Gutes als Kanon der reinen Vernunft in Kants Philosophie. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 23, 1969, SS. 538-549 (p. 489)。

—: Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent.

In: Philosophical Review 68, 1959, pp. 469-492.

—: The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics. In: Ethics 73, 1963, pp. 179-197.

(2) 斯かる立場を代表するのは本稿でも取り上げた L・W・ベックである。

Beck, Lewis White: A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. The University of Chicago Press, 1960 を参照せよ。

尚、本文で言及された点に関しては以下の論文を参照せよ。

Murphy, Jeffrie G.: The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. Beck versus Silber. In: Kant-Studien, 56, 1965, pp. 102-110.

(3) KpV, V114.

(4) KpV, V115.

断るまでもないだろうが、ここで言われている「自然」とは「感性的自然」としての感性界ではなく、純粹実践理性の自律の法則たる道德法則に従う「超感性的自然」即ち叡知界(純粹悟性界)のことである。以下の論述に出現する「自然」も後者の意味である。感性的自然と超感性的自然、或いは模写的自然(natura ectypa)と原型的自然(natura archetypa)との区別については、KpV, V43 を参照せよ。

(5) 以上の点に関しては前記拙稿に於いて別の観点からの考察を試みた。

(6) KpV, V36.

(7) a.a.O.

(8) KpV, V4.

(9) KpV, V3.

(10) KpV, V4.

(11) 意志の客観的規定根拠と主観的規定根拠の関係に関しては、拙稿「カントにおける尊敬の感情についての一考察」(東京大学文学部哲学研究室編『論集』VI、昭和62年、一七六一—一八七頁) に於いて論じたことがある。

(12) KpV, V74.

(13) KpV, V9, Anm.

(14) a.a.O.

(15) KpV, V21, passim.

(16) a.a.O.

(17) Vgl. KpV, V21-22.

(18) KrV, A806 = B834.

(19) GMS, IV399.

- (20) KpV, V25.
- (21) KpV, V22.
- (22) a.a.O., passim.
- (23) a.a.O., passim.
- (24) a.a.O.
- (25) KpV, V25.
- (26) a.a.O.
- (27) この点を含めたカント倫理学に関する「種々の誤解」を解くには、Paton, H.J.: *The Categorical Imperative*, Hutchinson's University Library, 2nd. ed., 1953を参照するのが良いだろう。「カントが幸福の価値を過小評価した」という一般の見解は完全な誤りである。むしろ彼は幸福を過大評価したのである」とベイトンは言っている (cf. *ibid.*, p. 43)。
- (28) KpV, A811 = B839.
- (29) GMS, IV399.
- (30) GMS, IV418.
- (31) KpV, V112.
- (32) KpV, passim.
- (33) Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke 20, suhrkamp taschenbuch wissenschaft 620, 1. Aufl., 1986, S. 371.
- (34) 以下のベットの見解に関しては、Beck, op. cit., pp. 242-245を参照せよ。
- (35) 以下のカントの叙述に関しては、KpV, V109-110を参照せよ。
- (36) KpV, V130.
- (37) ベットの賛同者が正しく見抜いたように、恐らく「事柄の真相は」、最高善促進の義務がもうひとつの「理性の事実」だということであろう。cf. Murphy, op. cit., p. 104.
- (38) GMS, IV436.
- (39) Zeldin, Mary-Barbara: *The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God*, Kant-Studien 62, 1971, p. 49.
- (40) KpV, A3/B7.
- (41) Vgl. KpV, V135.
- (42) 『純粹理性批判』に関して言うならば、超越論的分析論が扱う純粹理性の国は「真理の国」であり、それは我々の経験の可能性が成立する領域に限定され、その領域の外では「仮象」しか見出されないから、そこには真理はなく、従って「仮象」を論じる超越論的弁証論は超越論的分析論に比べて哲学的に重要でないと考えるのはカント解釈の一方向ではあるが、カントが残した批判哲学の問題領域を狭めることになるのではないかと思われる。
- (43) KpV, V125.
- (44) a.a.O.
- (45) a.a.O.
- (46) Glückには「幸運」の意味合いがある。徳に相應しい人間の幸福は神の仲介に依って、しかも感性的自然である感性界に於いては「偶然的」に生起する他ないものである。しかしカントがそのような意味合いをGlückseligkeitに込めたかどうかは憶測の域を出ない。
- (47) KpV, V123, Anm.
- (48) KpV, V118.
- (49) Vgl. KpV, V122.
- (50) KpV, V124.
- (51) a.a.O.
- (52) a.a.O.
- (53) a.a.O.
- (54) KpV, V125.
- (55) 「幸福」と「幸福」の区別については、Vor., XXVIII, zweite Hälfte, zweiter Teil, SS. 1089-1091を参照せよ。
- (56) KpV, V117, これは「自由」の意識に基づいた「知性的」なものであり、従って傾向性の充足の対極に立つ。それは「自己の存在に対する消極的満足」(ein negatives Wohlfallen)であり、それでは「欲求するものが何もないことが意識されている」のである (Vgl. a.a.O.)。
- (57) KpV, V125.
- (58) 「神の最高善」と「人間の最高善」に関しては、前記拙稿「カント『実践理性批判』に於ける最高善の問題序説」に於いて論じた。
- (59) KpV, A803 = B833.
- (60) 「幸福への希望は宗教と共に始まるのである」とカントは言っている (s. KpV, V130)。
- (61) Vor. XXVIII, zwite Hälfte, zweiter Teil, S. 1091.



〈付記〉

本稿は平成7年度文部省科学研究費補助金(奨励研究A)及び平成7年度工学院大学総合研究所一般研究費による研究成果の一部である。

(くさの あきら・本学共通課程講師 哲学)