

『実践理性批判』における最高善概念の意義

Die Bedeutung des Begriffs vom höchsten Gut in *Kritik der praktischen Vernunft*

水野 美穂

序 最高善概念における徳と幸福の結合の必然性に対する批判

カントの『実践理性批判』(1788年)第一部第一篇「純粹実践理性の分析論」における「第一のかつ最重要の、それに課せられた仕事」は「幸福論を道徳論から区別すること」(V.92)であった。幸福についての理論は経験的な諸原理から成り立ち、道徳の原理である自律を形成することはあり得ず、従って道徳的意志の規定根拠からは全く排除されるのである。しかるに、第二篇「純粹実践理性の弁証論」では、「理性は純粹実践理性として、実践的的被制約者(傾向性と自然的要求に基づくところの)に対して無制約者を求める」(V.108)ために、道徳性と幸福のア・プリオリな総合であるところの「最高善 Das höchste Gut」の概念が必然的に求められる。道徳性乃至徳は「最上善 das oberste Gut」として最高善の最上制約を形成するが、それは未だ「完全善 das vollendete Gut」を形成せず、そのためには第二の要素たる幸福を必要とするというのである。

さて、最高善における徳と幸福の結合の必然性については古くから疑義が唱えられている。その代表的なものとしてL.W.ベックの批判⁽¹⁾がある。ベックは、この問題に関して三つの問いを立てるが、この内われわれにとって重要な二つを挙げると、(1) 最高善は道徳的意志の規定根拠であるか (2) 最高善を求める乃至促進することへの道徳的必然性(義務)は存在するか⁽²⁾、である。ベックはこれらの問い両方共に対し否定的に答える。カントにおいては、上の(1)は否定的に答えられ(2)が肯定的に答えられるのだが、このことはベックによれば矛盾を免れない。つまり、道徳法則のみが純粹意志の規定根拠でありうるが、それと同時に最高善の実現乃至促進が義務として命令されることが相容れないということである。「最高善はその内の構成要素の一方〔徳〕

に付加するような乃至それに代わるような、意志の独立した規定根拠ではない。最高善は徳に何かを付加することはできないし、一方で意志の純粋性を汚さないままにしておくことはできない、が、カントはこの結論を完全な形で引き出そうとしない⁽³⁾。ベックの論点は、最高善促進の義務が、道徳法則に何らかの内容を付加するのであれば、その余分の実質的内容によって意志の純粋性が損なわれ、他律が起こるから不可能であるし、もし最高善の義務が道徳法則に何らの付け加えもしないのであれば無意味であり従って最高善の義務は存在しない、というものである。

ベックはこれを補って、最高善を実現乃至促進せよという命令は、定言命法の四つの定式のなかには見られないこと⁽⁴⁾、また最高善はその人の徳の度合いに応じた幸福が配分されることであるが、それを自由に出来るのは神のみであり、従って最高善の実現ないし促進のためにわれわれ人間は何もできないのだから、最高善を実現乃至促進せよという命令は無意味である、という議論を展開する⁽⁵⁾。これらに対して、例えばゼルディンは、定言命法の定式のなかの目的の王国の定式が最高善の命令に当たること⁽⁶⁾、またシルバーは、例えば子供の教育や裁判における陪審のようなケースで確かに或る人の徳に対する度合いに応じた幸福の配分が現実になされていると反論する⁽⁷⁾。が、これらは全く本質的な反論として有効であるとは言えない。われわれの目的は、『実践理性批判』に限ってカントのテキストに即して、最高善における徳と幸福の結合の必然性の論理構造を明らかにすることによって、ベックの批判に反論を試みることにある。

第一章 有限な理性的存在者としての人間の意志の 必然的对象としての最高善

先ずは第一に、『実践理性批判』における「最高善 Das höchste Gut」の概念の定義から明らかにしておかなければならない⁽⁸⁾。「一人の人格において徳と幸福が共に最高善の所有を形成し、このときまた幸福が、道徳性（人格の価値と彼の幸福であるに値することとして）の割合と全く正確に釣り合っ配分されて、可能的世界における最高善を形成する限りにおいて、この最高善は全体を、完全な全体を意味する。このなかでやはり徳は常に最上善である」⁽⁹⁾（V.110f.）。「最大量の道徳的な（被造物に可能な）完全性と最も正確な比例

をなして結合している最大の幸福」としての最高善⁽¹⁰⁾ (V.129f.) は「純粋な実践理性の、即ち純粋な意志の全対象である」が、しかし「純粋な意志の規定根拠とは考えられない」(V.109)。何故なら既に述べたように、最高善のなかの徳が最上善として最上制約を成すことは分析論全体によって示された結果だからである。

さて次に、最高善における徳と幸福の結合の必然性についてのカントのテキストを見てみよう。既に引用した箇所であるが、「理性は純粋実践理性として、実践的被制約者(傾向性と自然的要求に基づくところの)に対して無制約者を求める。しかもそれを意志の規定根拠として求めるのではなくて、意志の規定根拠が(道徳法則として)与えられていても、純粋実践理性の対象の無制約的総体を最高善の名のもとに求めるのである」(V.108) という箇所に見られるように、徳と幸福との結合の必然性に対しては第一に

- a 理性の弁証性から実践的被制約者に対して無制約者が必然的に求められる。

という議論が存する。しかもこの「実践的被制約者」とは、われわれ人間の意志の感性的側面に関係している。

次に以下の箇所に三つの重要な議論が見出される。「最高という概念は確かに二義性を含んでいて、われわれはそれを注意しなければ不要な争いを惹起しかねない。最高という言葉は最上(supremum)或いは完全(consummatum)をも意味し得る。前者の意味するところは、それ自身は無制約的、つまり他のなにもにも従属しないような条件(originarium)であり、後者は、同種のより大きな全体のいかなる部分でもないような全体(perfectissimum)を意味する。徳(幸福であるに値すること)が、われわれに望ましく見えるものなら何であろうと全てのものの最上制約であり、従ってまたわれわれの幸福に対する希求の全ての最上制約であり、従って最上善であるということは、分析論において証明された。しかし徳はそれゆえに未だなお、理性的かつ有限な存在者の欲求能力の対象として、全体的で完全な善ではない。というのも、そのためには加えて幸福も要求され、しかもそれは、単に自己自身を目的となす人格の偏狭な目においてではなく、人格を一般に世界において目的それ自体と見なすような不偏不党の理性の判断において幸福が要求されるからである。というのも、幸福を欲求して、しかもそれに値して、にも拘らず幸福に与からないということ

は、もしわれわれが試みに、同時に全能をもっているような理性的存在者というようなものを考えるならば、そのような理性的存在者の完全な意志(Wollen)とは全く両立しえないからである。ところで、一人の人格において徳と幸福が共に最高善の所有を形成し、このときまた幸福が、道徳性（人格の価値と彼の幸福であるに値することとして）の割合と全く正確に釣り合って配分されて、可能的世界における最高善を形成する限りにおいて、この最高善は全体を、完全な全体を意味する」（V.110）。

このなかには次の3つのポイントがある。つまり

- b 徳は最高善の最上制約を形成する意味で最上善であるが、理性的かつ感性的な有限な存在者としての人間の欲求能力の対象として、それは未だ完全善を形成せず、そのためには幸福を必要とする。
- c 目的の体系として世界全体を考察する理性の本性によって、徳と幸福の結合の必然性は判断される。
- d 徳と幸福が結合しなければ、もし万能な道徳的世界創始者を想定するならばその意志とは矛盾する。

カントの議論のなかには以上四つのポイントがある。このなかで、aとcは、理性の本性から最高善の必然性が論じられている。aでは理性の弁証性という性格から、cでは理性の目的論的・体系的統一を追求せざるを得ないという性格から、最高善における徳と幸福の結合が要求される。

この中で最も有力な論拠bでは、有限な理性的存在者の意志の本質から、最高善概念における徳と幸福概念の結合の必然性が論じられている。ところで、感性的存在者としての人間の意志について以下のように言われている。「幸福であるということは必然的に、あらゆる理性的であるが有限な存在者の要求であり、従ってその存在者の欲求能力の不可避的な規定根拠である。というのも、彼の存在全体に満足すること〔幸福〕は彼の根源的な所有ではなく、また彼の独立的自己充足性の意識を前提するであろうような淨福でもなく、むしろこのような存在者が〔本性的に〕欲望をもつ者(bedürftig)であることから、彼の有限な本性そのものによって不可避的に迫ってくる課題なのである」（V.25 Anm.）。「幸福の概念は、欲求能力に対する諸客観の実践的關係の根底に至るところで存している」（ebd.）。このように人間は感性的にも触発された有限な理性的存在者である限り、幸福への要求を不可避的に常に持たざるをえない。

それどころか、人間の欲求能力にまず最初に立ち現れるのは傾向性を満たそうとする幸福への欲求である。「ところでわれわれは、感性的存在者としてのわれわれの本性が以下のような性質をもっていることを知っている。即ち、欲求能力の実質（傾向性の諸対象、それが希望の対象であろうと恐れの対象であろうと）がまず第一に迫り来たり、そして我々の感性的に規定可能な自己は、…恰もそれがわれわれの自己全体を形成するかのように、自己の要求を先立って、そして第一の根源的な要求として妥当させようとする、ということである」（V.74）。

しかしその際にこの要求を自愛の格率として自己の恒常的行動原理として普遍化しようとする、と、道徳が問題となり、その場合には道徳の原理が、意志の実質に対する自然的傾向性の影響の制約となるべきである。というのも、「実践的原理の実質」即ち「意志の対象」（V.27）を意志の規定根拠にもつ場合、つまり幸福の原理としての意志の実践的規則は経験的与件しか含まず、それゆえにわれわれが常に幸福になろうとする欲求はいくら追求しても完全に満たされることがありえず、「このような原理は法則としては自己自身を破壊するであろう」（V.27Anm.）。従って幸福を求める実質的実践的規則は道徳の原理を与える普遍的法則とはなりえない。このように『実践理性批判』『純粹実践理性の分析論』での課題は「幸福論から道徳論を区別すること」（V.92）にあった。

だがこのことは「それゆえにただちに両者の対立なのではなく、純粹実践理性が欲するところは、幸福への要求を放棄するべきだということではなく、むしろただ、義務が問題となるや否や、幸福への欲求を全く顧慮するべきではない、ということなのである」（V.93）。分析論での課題は、道徳の普遍的法則を立てることにあり、このためには意志のあらゆる実質的規定根拠を捨象し、意志の形式的規定根拠のみを取り出さなければならなかった。だがそこでも幸福論の排除は、飽くまでも道徳的意志の規定根拠として排除されるべきことを意味するのであって、幸福への欲求が意志の規定根拠とならないまでも人間の意志活動に常に必然的に伴うことを否定するのではない。「言うまでもなく否定できないことは、あらゆる意欲は対象も、即ち実質ももたねばならないということである。しかし実質は格率の規定根拠や条件ではない」（V.34）。

さて、格率の単なる立法的形式がそれのみで意志の十分な規定根拠であるとき、そのような意志は純粹な意志である（Vgl., V.55）。するとその場合、意志の実質は全く捨象されるが、これを全く排除するわけではなくむしろ伴うのが必然的である。純粹な意志といえども、対象の実現ということを全く考慮に入

れないことはできない。このことは意志の定義からも明らかである。意志とは「表象に対応した対象を産出するか、或いは自己自身をその対象の実現（その際物理的能力が十分であろうがなかろうが）へと規定する、即ちその原因性を規定する能力」（V.15）と定義される。更に意志は「客観とその表象によって決して直接的には規定されず、却って理性の規則を自己の行為（それによって或る客観が現実化されうるのだが）の動因にする」場合のように、「意志が理性的法則によって、何かを自己の客観とするよう規定される」（V.60）能力即ち純粹意志であるとしても、常に対象の実現へと向かって原因性を規定する能力である。「意志の概念のなかには元来原因性の概念が含まれている。従って純粹な意志の概念のなかには自由による原因性の概念が含まれている」（V.55）。

純粹意志において、法則の単なる形式が意志の規定根拠であるというとき、規定されるのは意志の実質であって、後者は形式に制約されるという形で常に意志に伴うのでなければならない。「法則の単なる形式は、実質を制限するが、同時にこの実質を意志に付加する根拠でなければならない、しかし実質を前提してはならない」（V.34）。だがその意味で逆に形式は実質を必要とさえする。というのも、規定する（制約する）ものは規定される（制約される）ものを論理的に必要とするからである。

以上のようにして、われわれ人間の意志は感性的にも触発されているために、純粹意志と言えどもそれが人間の意志であって神の意志ではない限り、意志の実質を必然的にもたねばならない。それは意志の規定根拠ではあるべきでなくても、人間の意志活動において全く排除されることはできず、むしろ常に伴うものと考えられなければならない（但しその場合にも、形式的規定根拠によって制約された立場しか与えられないにせよ）。こうして、われわれの実践的努力の形式面での目標である「徳」（人間が到達しうる限りでの道徳的完全性）にも、意志（そのときそれは純粹意志であるが）の実質即ち対象が求められる。それは既に述べたことから明らかなように、最上善としての徳が規定するものであるならば、それによって規定されるものとして、最上善にとってさえも必然的なものである。最上善に実質的なものが加わって始めて完全善が形成されるのもこのためである。それは人間の意志の対象の総体としての幸福であり、しかもそれは最上善としての徳の制約のもとで考えられた幸福即ち徳の度合いに応じて割り当てられる幸福である。徳と、その度合いに応じて割り当てられる幸福の結合は最高善である。このようにして最高善は「純粹実践理性の、即

ち純粹意志の全対象である」(V.109)。

第二章 最高善の促進(実現)⁽¹¹⁾の義務と道徳法則の関係

ところで、以上論じた箇所は、分析論において排除されたはずの幸福概念が、弁証論において、最上善の不足部分を補って共に完全善をなすという地位を与えられるのはなぜかということ、言い換えれば最高善概念における徳と幸福概念の結合の必然性について解明したのだった。次に『実践理性批判』「実践理性の二律背反」及び純粹実践理性の要請論では、徳と幸福という全く異質の二つの要素の結合、即ち最高善が実践的意味で可能なものとして、先験的に演繹される(V.113)。このなかで、カントはしばしば「最高善を生み出すために(或いは促進するために)出来るかぎりのことを貢献せよ」という命令を「理性の命令」とか「義務」、「道徳法則が命ずるもの」などとして言及する(V.114,119,125,126)。しかも「最高善が実践的諸規則に従って不可能であるとすれば、最高善を促進するよう命令する道徳法則もまた空想的なものであり空虚な妄想的な目的へと向けられたものであり、従ってそれ自身虚偽になってしまうであろう」(V.114)とまで述べられる点に対しては、相当の解釈が必要である(この点に関しては後述する)。

カントのテキストを見てみよう。「最高善の概念のなかに道徳法則が既に最上制約として共に含まれていれば、その場合最高善が単に客観であるのみならず、最高善の概念と、われわれの実践理性によって可能な最高善の实在の表象が同時に純粹意志の規定根拠である。というのも、その場合には実際に最高善の概念のなかに既に含まれていても考えられている道徳法則が自律の原理に従って意志を規定しているのであって、他のいかなる対象が意志を規定しているのでもないからである」(V.109f)。既にその概念の中で、徳と幸福が結合しているところの最高善が、有限な理性的存在者の意志の必然的対象であることが示されたが、このテキストから明らかなことは、最高善概念のなかに道徳法則が含まれていることから、最高善の实在の表象が意志の規定根拠であること、言い換えれば最高善の実現が義務であることが導き出されていることである。しかもその場合、徳が最高善の最上制約であることが不可欠な条件となっている。徳が最高善概念の最上制約でなければ、徳と幸福の結合は不可能であろうし、従って最高善の促進の命令もあり得ないであろう。それゆえ「道徳

法則のみが、最高善と最高善の実現乃至促進とを自己の客観とすることの根拠と見なされなければならない」(V.109)。

だがこのように最高善の促進が命令されるとき、その根拠が最高善のなかに含まれる道徳性を命令する道徳法則に他ならないならば、なぜ新たに道徳法則とは区別される形で最高善の促進の命令が必要なのか。その意義は何なのか。

既に述べたことの繰り返しになるが、ベックは、最高善促進の命令は定言命法の四つの定式のなかにも存在しないし、われわれ人間は徳の度合いに従った幸福の配分という意味での最高善を促進することができないとして、この最高善の命令の存在を認めない。更にマーフィーは論点を補強してベックの立場を擁護する⁽¹²⁾。これら批判者の論点は、つきつめれば、最高善促進の命令が、道徳法則に何らかの内容を付加するのであれば、その余分の実質的内容によって他律が起こるから不可能であるし、もし最高善の命令が道徳法則に何らの付け加えもしないのであれば無意味である、というものである。この反論に答えるためには、最高善の命令が道徳法則に何かを付加するが(②)、しかしこの付加されるものはそれが意志の規定根拠とはならないこと(①)を示すことが必要である。

①最高善の命令は道徳法則以上の義務を含まない

最高善の命令のなかに含まれているのは、「徳に向かって努力せよ」という道徳的義務と、「この義務の制約のもとにおける幸福を促進せよ」という義務との二つの義務である、従って最高善の促進の命令は道徳法則に対して新しい意志の規定根拠を与えよう。このような解釈を支持するように思われるのは以下の箇所である。「しかも或る点においては自己の幸福を配慮することは義務ですらありうる。というのも一方では幸福(そこには熟練、健康、裕福が含まれる)が彼の義務の遂行のための手段を含むからであり、また他方、幸福の欠如(例えば貧困)は彼の義務を違反する誘惑を含むからである」(V.93)。

確かにここでは幸福の追求が、それが道徳法則に従うためという或る制限のもとにおいて義務であると言われている。ここから、最高善の義務における徳の義務は無制約的義務であって、幸福の義務は被制約的義務である、と言えるかも知れない。しかし、制約された義務というのは矛盾である。義務とは「行為の実践的に無制約的な必然性」だからである(IV.Gr.425)。それは上の引用でも飽くまでも道徳法則に従うべしという義務の手段として役立つという意味であって、幸福を追求すべしということそれ自体が、たとえ制約された形であ

っても義務そのものたることは不可能である。「自己の幸福を促進するということは、ただちには決して義務ではあり得ず、ましてや更に全ての義務の原理たり得ることはない」(ebd.)。自己の幸福の追求は義務として命令されなくとも万人に希求されることを止めないものであるから、それを義務として命令するのは自己矛盾である。また、譬え或る人が幸福の絶頂にいて、他の人が貧窮のどん底にあったとしても、この二人の人に対して道徳法則の命令の効力が異なるということは原理的にはあり得ないはずである。従って自己幸福の追求は道徳法則に従うためのせいぜい手段になり得ても、譬え被制約的な形であっても決して義務とは呼ばれないはずである。

「最高善を出来るかぎり促進せよ」という命令乃至義務があるとすれば、そのなかには「道徳性を完成するよう努力せよ(道徳法則に従って行為せよ)」という義務は含まれるが、いかなるものであれ幸福を追求せよという義務は含まれない。このことの理由は以下の三つである。まず、最高善概念のなかに含まれる幸福とは、既に見たように或る人の徳の結果としてその度合いに応じて配分されるもののことであって、それ自体が目的とはなりえず従って命令されることもない。また第二には、上で見たように、最高善のなかで道徳法則のみが意志の規定根拠と考えられなければならない。従って、最高善の促進の命令、義務としては道徳法則以上のものは一切付加しない。第三の理由として、「最高善を促進せよ」即ち「最高善の実現のために出来るかぎり貢献せよ」(V.119)という場合、このわれわれの「出来る限り」のことは何であるか考えてみる必要がある。「われわれの能力の範囲内にあるもの」とは言うまでもなく徳であり、これに対し「最高善の可能性のためにわれわれの無能力の補完として理性がわれわれに提示し、われわれの能力の範囲内でないもの」とは徳の度合いに従って配分される幸福に他ならない(Vgl., V.119)。従って、「最高善の実現のために出来るかぎり貢献せよ」という場合、その内実は、義務に関しては「道徳法則に従って行為せよ」という以上のものは含まないのである。⁽¹³⁾

②最高善の命令が道徳法則に付加するものとは何か

最高善の命令のなかに含まれる義務は徳に対する義務のみであるが、しかし既に前節で述べたように、人間が感性的存在者である以上、幸福への希求は常に避けられず、幸福もこの制約のもとでなら追求してもよい。最高善は、そのような人間の実践的努力の全対象として必然的なのである。最高善のなかの第二の要素・幸福は、徳の結果として徳の度合いに応じて結合するものであって、

その追求が義務として命令されるものではありえず⁽¹⁴⁾、従って最高善のなかでも幸福への追求は義務として付加されているのではなく、むしろわれわれの道徳的完成への努力の結果として伴うことが希望される対象なのである。

「最上善（最高善の第一制約として）は道徳性であり、これに対し幸福は確かに最高善の第二の要素を形成しはするが、しかしそれもやはり、単に道徳的に制約されたものではあるが、道徳性の必然的結果であるという仕方においてである」（V.119）。

ところで「最高善は純粹実践理性の全客体であり、純粹実践理性は最高善を必然的に可能なものとして考えなければならない。なぜなら最高善を生み出すために出来る限りのことを貢献せよというのが純粹実践理性の命令であるから」（V.119）と言われるとき、ここで言う最高善の必然的可能性は実現可能性のことであり、他の箇所では「実践的可能性」（V.126,Vgl.,V.115）とも言われる。それは即ち、人間の実践による実現の可能性、「実践的諸規則に従って」（V.114）可能である、ということである。この議論は、最高善の実現可能性のア・プリオリな必然性を示そうという「実践理性の二律背反」及び特に要請論に見出される。そこでは、この引用のように、最高善の実現の可能性の根拠は最高善の実現の義務の存在となっている⁽¹⁵⁾。

この実現可能性は、二つの要請を前提してのみ客観的実在性として証明される。心術の道徳法則への完全な適合への無限の進行のためには靈魂の不死が、また特に、道徳性に適合した幸福はわれわれ人間の支配下には全くないことから、徳と幸福の一致の原因としての神の現存在が、必然的なものとして要請される。そうして、「われわれは道徳的に完全な（神聖で善良な）、同時にまた全能的意志からのみ、道徳法則がそれをわれわれの努力の対象として立てることを義務となすところの、最高善を希望することができ、従ってこの意志との一致によって到達することを希望することができる」（V.129）。

「道徳論（単に義務のみを開示し、利己的な願望に方策を与えるものではない）が完全に提示されれば、最高善を促進する（神の王国をわれわれに齎す）という、法則に基づいた道徳的願望は、以前には利己的な心には起こらなかったのだが、この願望が呼び起こされ、そしてこの願望のために宗教への一歩が生じたあと、そのとき初めて、道徳論は幸福論とも名付けられうるのである。というのも最高善への希望はただ宗教によってのみ初めて起こるものだからである」（V.130）。道徳論と幸福論が一致するのは最高善論としてであり、そして、幸福はわれわれ人間の能力の範囲内になくこれを望みうるのは神の存在

を要請して始めてのことであるから、最高善論は幸福論を含むかぎり、道德論から出て宗教への一步を踏み出すものであろう。このようにして最高善概念は、徳に付加して幸福の結合を含む以上、最高善の実現が命令されると同時にそれが可能であることが要求されるならば、その可能性の根拠として神の存在が必然的に要請されるので、道德から宗教への橋渡しの概念なのである。そして最高善の促進の命令が道德法則を越えて以上に含む意義・内容とは、この宗教への一步なのである。

最高善概念の必然性の議論のなかでも、われわれが第一節において見たような、最高善概念における徳と幸福の結合の必然性に関する議論は、単に道德法則と有限な存在者の意志の概念から論理必然的に導き出されるものとして、道德哲学の範囲内に入っている、言い換えれば最高善が純粹実践理性の全全体であることは道德哲学の範囲内で導き出される。が、われわれが第二節で見たような、最高善の実現可能性についての議論になると、既に道德論のみでは処理できず、宗教への第一步を踏み出すこととなるのである。最高善の促進の命令は、既にわれわれが示したとおり、確かに道德法則と最高善の概念の必然性を根拠として導き出されるので道德論の範囲内で導き出されるのではあるが、これを根拠に最高善の実現可能性が必然的とされ、そしてその客観的實在性の根拠として神が要請されるときに、宗教への一步を踏み出す契機となるのである。この二つの議論の段階の違いを区別しなければならない。

すると、道德法則に対して最高善の命令に付加されるものが義務ではないが、それが道德から宗教への橋渡しをするという点で付加するものがあることが一層はつきりと理解される。これでベックの問い(2)に対しわれわれは肯定的に答えつつも、最高善の促進が道德法則とは別の一つの義務なのは、それに付加されるものは決して道德法則よりも新しい内容を付け加える義務であるからではなく、従って最高善は道德法則以外の意志の規定根拠を含まず、なおかつ、道德法則を超えて更に最高善の促進の命令を別に立てる意義が充分にあることが理解されるのである。

第三章 道德から宗教へ——最高善概念をとおして

このようにして、最高善概念における徳と幸福の結合の必然性の議論が純粹に道德哲学の範囲内で論理必然的に導き出されうるのに対し、最高善の実践的

可能性の議論は神の要請を必要とし、道徳哲学の範囲を超え出ている宗教への一歩を踏み出していることが理解されるのだが、この後者の議論の領域において初めて考察しうる問題が二つある。

それは一つにはわれわれが既に見た、最高善が不可能であれば道徳法則も虚偽になってしまうという議論である。「さて、その概念のなかにこの〔徳と幸福との〕結合が含まれているところの、最高善の促進ということは、われわれの意志の必然的对象であり道徳法則と不可分に連関しているので、前者〔最高善〕が不可能であれば後者〔道徳法則〕が虚偽であることが証明されてしまう」

(V.114)。この議論をそのまま取れば、自律を最高原理としたはずの道徳哲学の基礎を破壊してしまう危険がある。だがこの後続の叙述に注目されたい。

「従ってもしも最高善が実践的規則によっては不可能であるとすれば、最高善を促進するよう命令する道徳法則もまた空想的なものであり空虚な妄想的な目的へと向けられたものであり、従ってそれ自身虚偽になってしまうであろう」(ebd.)。ここでも、最高善が「実践的規則によって不可能だとすれば」、つまり実践的可能性の問題を論じているのであって、概念上の可能性・必然性の問題を論じているのではない。従って、道徳法則がそれ以上遡及する根拠をもたず、「理性の事実」としてそれ自身で客観的妥当性をもつということ、更にここから、有限な理性的存在者の意志の本性から、純粹実践理性の必然的对象として徳と幸福の結合である最高善の概念の必然性が論理必然的に要求されるという概念上の根拠づけ関係がここで覆されるわけではない。

「この理念〔世界における最高善の理念〕はわれわれの全ての行為全体のために、理性によって正当化されるところの或る一つの究極目的を考えようとするわれわれの本性的要求を満たすものであり、そうでなければ道徳的決意の障害となるであろう。しかしここで極めて重要なことは、この理念は道徳から生じるのであって、道徳の基礎ではないということである」(VI.Rel.5)。ここでの議論、即ち最高善の実践的可能性の問題は、『宗教論』によれば「神が存在する、従ってまた世界のうちに最高善が存在するという命題」が「いかにして可能か」(VI.Rel.6)という問題であり、それは「道徳が含む義務の概念を超えており」(ebd.)、既に述べたように道徳哲学から宗教哲学へと踏み出す議論である。従って道徳の基礎づけそれ自体には問題にはならず、道徳哲学の範囲内では、道徳法則はそれ以上遡及する根拠のない、理性の事実としてそれ自体客観的に妥当する原則である。

神の存在の想定は道徳的な必然性をもつと言われるが、しかしこれも主観的

必然性であって、客観的・道徳的必然性即ち義務ではない。「神の存在の想定をあらゆる拘束性〔義務〕一般の根拠として必然的であるというように理解されてはならない」(V.125)。「あらゆる拘束性の根拠は、既に十分に示されたように、単に理性そのものの自律のみ基礎をもつからである」(ebd.)。神の存在の想定は最高善の促進の義務と、その可能性の根拠として、結合してはいるが、しかしその想定そのものが義務に属するわけではない、従って道徳論にはもはや属さない。この想定は従って「理論理性に所属し、この理論的理性に関してのみ説明の根拠と考えられて仮説と呼ばれうるが、しかし実際われわれに対して道徳法則によって課せられた客体(最高善の)が、従って実践的關係における必要が理解可能であることに関して、信仰と呼ばれる。しかも純粋な理性信仰と呼ばれうる」(V.126)。というようにして、理論と実践、自然と自由を統一する信仰という領域に属するのである⁽¹⁶⁾。

さて最後に、われわれが第一節で、最高善の概念の必然性に対するカントの議論の第四のもの(d)として挙げたものをここで論じることができるのである。長くなるがいま一度引用しよう。「しかし徳はそれゆえに未だなお、理性的かつ有限な存在者の欲求能力の対象として、全体的で完全な善ではない。というのも、そのためには加えて幸福も要求され、しかもそれは、単に自己自身を目的となす人格の偏狭な目においてではなく、人格を一般に世界において目的それ自体と見なすような不偏不党の理性の判断において幸福が要求されるからである。というのも、幸福を欲求していて、しかもそれに値していて、にも拘らず幸福に与からないということは、もしわれわれが試みに、同時に全能をもっているような理性的存在者というようなものを考えるならば、そのような理性的存在者の完全な意志(Wollen)とは全く両立しえないからである。ところで、一人の人格において徳と幸福が共に最高善の所有を形成し、このときまた幸福が、道徳性(人格の価値と彼の幸福であるに値することとして)の割合と全く正確に釣り合っただけで配分されて、可能的世界における最高善を形成する限りにおいて、この最高善は全体を、完全な全体を意味する」(V.110)。或る人の徳の度合いに応じて幸福が与えられなければ、神のもつ全能・正義・善良の述語に矛盾するというこの問題は、伝統的には所謂「弁神論 Theodizee」の問題である。しかもこの問題関心は、単に個人の徳に幸福が伴うことに留まらず、目的の体系としての世界全体における徳とそれに応じた幸福の配分が調和していなければならないという、自由と自然の統一に関する形而上学的な問題の文脈にあり、道徳哲学の領域を超え出ていることは言うまでもない。

勿論、カント批判哲学においては、既に見られたように神の現存在の想定は主観的・道徳的必然性に留まり、従って神の概念を根拠にして何事かを確然的に述べることはできず、また道徳の基礎づけをするわけでもなく、そのためこの引用でも神の存在の想定が接続法で語られている。だが、最高善の定義が既に、徳とその度合いに応じた幸福の一致というものである以上、より大きな文脈で見れば最高善の問題は背後に弁神論問題の関心をもっていると言ってよい。だがカント道徳哲学では、人間の意志の自律が最高原理として確保され、意志乃至行為の結果は全く考慮に入れられないこと、また善及び悪の対象の概念が道徳法則に先立つのではなく、むしろ対象の概念が法則によって基礎づけられなければならないという、所謂「方法の逆説」に伴って、最高善概念において徳が最上制約であり幸福はこの制約のもとに立つという関係が明らかにされたが、このようなカント道徳哲学の基礎に立つ以上、伝統的弁神論、即ち神の概念から人間の道徳性と幸福の一致・不一致を形而上学的に説明する弁明はもはや生じえない。伝統的弁神論におけるように、神の存在が始めに独断的に前提され、そこから人間の実践・規範が解釈されるのではなく、カントにおいては先ず人間の意志の自律が確保され、意志の必然的对象としての最高善の可能性の根拠として、神の存在が要請されるのである。伝統的弁神論のなかでは、最善世界の創造は神の手に委ねられ、これを思弁的・形而上学的に解釈することが試みられたが、カント道徳哲学の成果により、最高善として再解釈された最善世界は人間の義務の対象、つまり人間の実践の課題となった。これは、最高善の最上制約が道徳性であって人間の自由に完全に任されていること、また最高善の概念が、この、人間の支配下にある道徳性への努力と、この制約のもとで単に結果として希望されうる幸福との結合として再構成されたことから、可能となったのである。従って、最高善概念は、伝統的弁神論における「可能的最善世界」の実践的再解釈であると言えよう⁽¹⁷⁾。

註

カントの著作からの引用は、アカデミー版による。ローマ字数字で巻数を示している。『実践理性批判』からの引用は巻数のみ挙げたが、『道徳形而上学の基

礎付け』からの引用には Gr.と、また『単なる理性の限界内における宗教』からの引用には Rel.と付した。

- (1) L.W. Beck, A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, S.242ff. Vgl., J.G. Murphy, The Highest Good as Concept for Kant's Ethical Formalism (Beck versus Silber), Kant-Studien Bd.56, 1965, S.102-110.
- (2) Beck, S.242.
- (3) a.a.O., S.243.
- (4) a.a.O., S.244.
- (5) 註(9)参照。
- (6) M.-B. Zeldin, The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God (Kant-Studien, 1971, Bd.62, S.43-54).
- (7) J. Silber, The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics (Ethics, vol.73, April 1963, P.179-197), p.183.
- (8) 最高善の概念には『判断力批判』における「究極目的」など諸相があるが、ここでは『実践理性批判』における意味に限定する。尚、最高善概念の諸相に関しては Y. ヨーヴェルの研究が詳しく (Y. Yovel, Kant and the Philosophy of History, 1980, Princeton)、またクレムリングも各著作に依じて最高善概念の現実化のニュアンスが変化することを明瞭にしている (G. Krämpling, Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei Kant, Kant-Studien, 1986, Bd.77, S.273-288)。
- (9) 『実践理性批判』における最高善概念のなかの幸福は、この引用で言われるように、飽くまでも徳の制約の下にある幸福、即ちその人の徳の度合いに応じて配分される幸福という、限定された意味をもつ。一般的意味での幸福（「理性的存在者の現存の全体において全てのことがその希望と意志のとおりになる、その存在者の状態」(V.124)）は、それが自己幸福であれ他人の幸福であれ、ここでは問題となっていないので注意が必要である。但し、最高善概念には既に述べたように諸相があり、他の文脈では「世界福祉」などの意味での幸福も射程に入ってくるのである。
- (10) ところで、本論文の冒頭で述べたベックの最高善を実現出来るのは神のみであり人間には不可能であるから最高善の命令は無意味であるという議論のなかで、最高善とはそのなかに含まれる、徳の度合いに応じて配分さ

れた幸福と取り違えている。このように、最高善概念への批判の根底に最高善概念の誤解が潜んでいる場合もある。

- (11) カントは「促進 Beförderung」という言葉と「実現 Bewirkung, Hervorbringung」という言葉と両方を使う(Z.B., V.108,126,130)。J.シルバーは、この問題を、最高善概念の「構成的内在性」と「統整的超越性」とを区別して説明する(J.R. Silber, Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent, Philosophical Review, Oktober 1959, p.469-492)。なお、「促進」という言葉には、その実現が完全には能力の範囲内にはないが、その実現に部分的に寄与することを意味すると考えられる。ところでわれわれ人間にとって最高善の二つの要素の内われわれの自由になるのは徳だけであるから、従って「最高善の促進」というときそれはわれわれにとっては徳の実現への努力のことを意味しているとも解される。
- (12) J.G. Murphy, a.a.O.
- (13) 「それ〔万物の究極目的〕に一致するということは道德の義務の数を増やしはしない」(VI.Rel.5) 参照。
- (14) 「だが、それでも道德からは或る目的が生じてくる。というのもこのわれわれの正しい行為からは一体何が生じるのか、そしてわれわれは何を目指して、たとえこのことが完全にわれわれの支配のなかにあるのではないとしても、やはりそれに少なくとも一致するようにわれわれの行為を或る目的へと向けることが出来るのか、という問いの答えがどうなるのかは、決して理性にとって無関心ではありえないからである」(VI.Rel.4ff.)。
- (15) ここでも、道德法則の事実を認識根拠として自由が証明されたときの、義務(Sollen)は可能性(Können)を含意するという論拠が用いられている。
- (16) 宗教への一步を踏み出しもはや道德哲学の範囲内ではないこの領域では、道德法則は神の命令とさえ言われる。「このような仕方では道德法則は、純粹実践理性の客観であり究極目的としての最高善の概念をとおして、宗教へと導くのである。つまりあらゆる義務を神の命令として認識することへと導くのであって、制裁として、つまり恣意的でそれ自身偶然的な、未知の意志の命令としてではなく、むしろ個々の自由な意志のそれ自身にとって本質的な法則として、しかしやはり最高存在者の命令として見なされなければならないような法則として認識するよう導く。というのも、われわれは道德的に完全な(神聖で善良な)、同時にまた全能な意志からのみ、道德法則がそれをわれわれの努力の対象として立てることを義務となすと

ころの、最高善を希望することができ、従ってこの意志との一致によって到達することを希望することができるからである。従ってここでもなお全ては非利己的で単に義務にのみ基づいており、恐怖や希望が動機として根底におかれてはならない」(V.129)。

- (17) Vgl., K. Düsing, Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie (Kant-Studien, Bd.62, 1971, S.5-42)