

最高善とカントの人間観

南 翔一朗

はじめに

「道徳は不可避に宗教へといたる」という言葉からも明らかのように、カントの理性宗教（道徳宗教）は宗教を道徳の延長線上に位置づけ、道徳という基盤の上に宗教を構築することを試みる。しかし、「道徳は不可避に宗教へといたる」と言われる以上、道徳は出発点として、また宗教は到達点として相互に区別されるべきものであろう。そしてその場合、到達点としての宗教は道徳には含まれていないものを含む、道徳以上の何かでなければならぬであろう。

そして、カントにとって道徳と宗教を関係づけつつ区別するもの、すなわち道徳を宗教へといたらしめるものこそが「実践理性批判」（一七八八年）第一部「純粹実践理性の原理論」の第二篇「純粹実践理性の弁証論」において論じられる、道徳性と幸福の一致および結合としての「最高善」であった。すなわち、カントは第一篇「純粹実践理性の分析論」までは否定的に扱ってきたはずの幸福を自己の哲学的思惟のうちに取り込むこと

で、人間に神の現存在および魂の不死を「実践理性の要諦」として論じる権利を得させるのである。したがって、カントの宗教哲学の成否はこの最高善にかかつており、最高善はカントの宗教哲学の要であると言っても過言ではなからう。

しかし、この最高善に対しては批判的な見解も少なくない。たとえば、和辻哲郎は「分析論の立場からは、実践理性の対象が幸福を含まねばならぬといふことは決して出てくる筈がない。況んや幸福を含んだものとしての最高善が、道徳法則からして義務として我々に命ぜられるといふことは、充分の根拠を持った主張とは云へない」とし、そこから「カントはここで、何らかの哲学的ならざる理由により、突如として古来の最高善の考を取り入れ」た、また「最高善を媒介とする神の要諦は、種々の弁証説にも拘らず、カントの時勢に対する妥協と見るべきであろう」と結論づけている。さらにまた、ルイス・ホワイト・ベックは「最高善の現存在乃至その可能性さえも、カントの固定した見解と整合的に、純粹な道徳性に対する動機として論理的乃至倫理的に必然的である、と見なす事はできない」とし、和辻と同じように、分析論と弁証論の間には埋めがたい溝があるとしている。

それゆえ、本稿においては、以上のような和辻やベックの批判を念頭に置きつつ、弁証論と分析論の共通点と差異を、特に人間とその扱い方（および人間との関係における神）に絞って考察することで、カントが何を基盤として道徳性と幸福の一致

を主張するのか、何によって最高善という思想が可能になるのかを明らかにしたい。

一 弁証論における最高善

(一) 最高善と実践理性のアンチノミー

分析論において幸福に対して否定的な態度を貫いてきたカントであったが、弁証論においては一転、「徳はなおも理性的有限の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、全体的で完全な善であるためには、幸福もまたそれに加えて必要とされる」と主張する。このように、カントによると最高善という言葉の意味が十全に満たされるためには、徳に加えて幸福が必要であり、しかも両者は統一され、結合していなければならぬ。それでは、徳と幸福の関係性、結合の仕方はいかなるものであるべきなのであろうか。

カントによると徳と幸福の結びつき方には二つの可能性が考えられる。一つ目は両者の結合を「分析的なもの(論理的結合)」とみなすものであり、両者の関係性を同一性の法則に従って考察するものである。この場合、古代ギリシアのエピクロス派のように「幸福へといたる格率を意識していることが徳である」とするか、ストア派のように「徳を意識していることが幸福である」とするか、いずれかである。しかし、カントによると道徳性と幸福が二つの「まったく異種のものであるということ」

また「同一の主体において互いに非常に制限しあっており、衝突しているということは分析論から明らかである」。それゆえ、徳と幸福を安易に同一のものとみなすこの考察方法は排除されねばならない。

したがって、カントに残されたのは二つ目の考察方法、すなわち徳と幸福の関係性を「総合的なもの(実在的結合)」とみなすことで、両者の結合を因果性の法則に従って考察するという方法である。この場合、徳と幸福の関係性は「原因が結果を生み出すように、徳が幸福を徳の意識とはなにか異なったものとして生み出す」と考えられることとなる。

このようにカントは最高善のためには徳に加えて幸福が必要であること、さらに徳と幸福の関係性が総合的なものであり、因果的結合でなければならないと結論づけるのであるが、しかし、カントによるとこのような徳と幸福の因果的結合を安易に前提することはできない。なぜなら、「世界における原因と結果のすべての実践的な結合は、意志の規定根拠の成果として、意志の道徳的心術に従ってではなく、自然法則の知識とそれを自分の意図のために利用する自然的な能力に従うのであって、それゆえ、必然的で最高善に十分な世界における幸福の徳との結合は、道徳法則を綿密に遵守することによっては期待されえないからである」。このように、同一律によってであろうが、因果律によってであろうが徳と幸福を安易に結びつけることはできないのである。

こうして人間の理性は「実践理性のアンチノミー」に陥る。理念としては道徳と幸福は因果律によって原因と結果として結びつくべきである。しかし、現実には道徳法則と自然法則は別個の異質な原理であり、徳と幸福が因果的に結びつくことなどありえない。人間の理念や要求に合致するように現実や自然は構成されていないのである。

では、このようなアンチノミーは解消されるのであろうか。カントによるとそれは可能である。なぜなら、この実践理性のアンチノミーには「感性界における現存在を理性的存在者の唯一の实在様式」⁽¹²⁾とみなす前提が隠されており、そのかぎりでのみこの徳と幸福の因果的結合は矛盾する虚偽の命題とみなされるからである。しかしながら、カントによると人間は「道徳法則においてわたしの因果性の純粹な知性的規定根拠を（感性界において）もっているので、心術の道徳性が原因として、感性界における結果としての幸福と、直接的にはないが間接的に（自然の知性的な創造者を介して）、しかも必然的に連関するということは不可能ではない」⁽¹³⁾。このように、実践理性のアンチノミーは感性界に属するものであるが道徳法則を有するがゆえに、叡智界をも想定することが許される存在者としての人間をよりどころにして、すなわち二世界論を通して解消されるのである。

(二) 最高善をめぐる議論におけるカントの思想の特徴
以上のような最高善をめぐる議論におけるカントの思想の特

徴を、特に人間という存在者に焦点をあてつつ、二点に分けて述べておきたい。

一点目は「徳はなおも理性的有限的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」とカントが言うように、徳に加えて幸福を必要とするのは「理性的有限的存在者」すなわち人間であるということである。すなわち、カントは最高の善を有限な存在者としての人間との関係において考察し、弁証論においては人間とつての「最高によきもの」をめぐる議論を展開しているのである。

さらにこれに加えて二点目に挙げられるのは、実践理性のアンチノミーとして論理的には不可能なはずの徳と幸福の因果的結合を再び可能なものにするのは、感性界に属するものであるが道徳法則を有するがゆえに、叡智界をも想定することが許される存在者としての人間であるということである。実践理性のアンチノミーに少なくとも解決のための突破口を開くのは人間であり、人間を媒介してのみこのアンチノミーは解決の糸口を見出すことができるのである。

以上のように弁証論においては常に理性的ではあるが同時に有限的でもある人間が、最高善をめぐる一連の議論の展開にとって主体的な役割を演じている。徳に加えて幸福を必要とするのも人間であり、またアンチノミーに陥った徳と幸福の因果的結合を再び可能にするのも人間である。すなわち、徳と幸福の一致としての最高善を扱う弁証論は常に人間を主体として、

人間の視点からの善を考察の対象としているのである。

二 分析論における人間と神

以上のように、弁証論において主役を演じる理性的有限的存在者としての人間は、分析論における純粋な道徳法則の考察においてどのような位置づけを与えられ、どのような役割を演じてきたのであろうか。そして、これらを明らかにすることで分析論と弁証論における共通点および差異を明確化し、弁証論を評価する新たな視点を獲得することができるのではないだろうか。

(一) 分析論における人間の位置づけ——神との関係から——
分析論の第一章第七節において、カントは人間と神を並置しつつ、それぞれの存在者に対する道徳法則の関係性を次のように論じている。

それゆえ道徳法則は、人間だけに限定されるのではなく、理性と意志をもつあらゆる有限的存在者にもおよび、それどころか最高の叡智者としての無限的存在者さえもともに包含する。しかし前者の場合、法則は命法の形式をもつ。なぜなら、確かに理性的存在者としての無限的存在者には、純粋な意志を前提することができるが、しかし、欲求や感性的動因によって触発される存在者として、神聖な意志、すなわち道徳法則に矛盾する格率をもつことができな

うな意志を前提することはできないからである〔中略〕。最もすべてに満ち足りている知性において、選択意志は、当然、同時に客観的法則たりえない格率をもつことはできないものとして表象される。そして、この理由から神聖性の概念が知性に帰せられると、この知性は確かにすべての実践的法則ではないが、しかしすべての実践的¹⁾制限的法則を、それゆえ、責務と義務を超越するのである。

カントによると道徳法則は人間を含む理性と意志をもつあらゆる有限的存在者のみならず、最高の叡智者としての無限的存在者、すなわち神とも関係を有する。しかし、有限的存在者としての人間は欲求や感性的動因によって触発されるものであるため、道徳法則に矛盾し、それに背くことのありうる意志として表象される。それゆえ、道徳法則は人間に対して強制的な命令となり、命法という形式において出現する。

これに対して、無限的存在者としての神の意志は、「神聖な意志」とも呼ばれ、「道徳法則に矛盾する格率をもつことができなような意志」であるとされる。したがって、「最もすべてに満ちたりている知性」である神は、「すべての実践的¹⁾制限的法則を、それゆえ、責務と義務を超越²⁾しているのである。神にとつて道徳法則は命法（すなわち *Sollen*）という形式においては現れてこない。なぜなら、神は道徳法則のみをすでに必然的に意志し、欲³⁾しており（*Willen*）、すでに欲している事柄を強制として命ぜられる必要がまったくないからである。

このように、カントは道徳法則を介して人間と神を関係づけながらも、それぞれの存在者に対する道徳法則のあり方の差異によつて、あるいはそれぞれの存在者の意志のあり方の差異によつて人間と神を徹底的に区別し、両者の間に深い断絶を設定する。そしてこのような態度は、『実践理性批判』全体をとおして保たれている。たとえば、分析論の第三章「純粹実践理性の動機について」において、カントは人間と道徳法則の関係を神との対比で次のように言い表している。

人間とすべての創られた理性的存在者にとつて道徳的必然性は強制、すなわち責務であり、それに基づくすべての行為は義務として——しかし、自分自身によつて既に好まれた、あるいは好まれうる振る舞い方としてではなく——前提されるべきである。それはあたかも私たちが、違反することへの恐怖、あるいは少なくとも心配とむすびつけられた法則への尊敬なしに、すべての従属性を超越した神のように、おのずから、いわば私たちにとつて自然本性となつた、決して動かされえない、意志の純粹な道徳法則との一致（それゆえ、私たちは道徳法則に忠実でなくなることを試みることは決してないだろうから、結局、道徳法則が私たちにとつて命令であることはおそらくなくなるだろう）、意志の神聖性の所有へといつかは至ることができるかのよう²⁰に考えるのと同じだからである。

以上の言葉からも明らかのように、カントは人間と神を厳しく

区別する。人間にとつて、創られた理性的存在者にとつて、道徳法則はいつまでも強制や責務、また義務であり、それが人間によつて望まれ、好まれるものとなると考えることは許されない。意志と道徳法則との完全な一致、意志の神聖性へと至ることは人間にはできない。人間はいつまでたつても人間であり、神のようになると考えることは許されないのである。

(二) 分析論における人間の位置づけとその特徴

以上の考察から分析論における人間の位置づけと特徴を二点に分けて論じておきたい。

まず一点目であるが、分析論のカントにとつて道徳法則は人間のみならず、無限的存在者としての神とも関係を有するのであり、道徳の主体は神と人間である。したがって、人間は理性的存在者の一ケースにすぎず、道徳法則の考察においてはそれほど特権的な地位を与えられているわけではない。分析論において、カントは神と人間を道徳法則との関係において偏りなく扱い、道徳法則と両者のそれぞれとの関係性を描き出しているのである。

さらに、二点目として、そのように理性的存在者の一ケース（有限なバージョン）である人間の特徴は、「欲求や感性的動因によつて触発される存在者」ということであり、またそれによつて「主観的な原因から生じる願望」をもつという点、すなわち自己の幸福を追求してしまうということが挙げられる。人間が理性的ではあるが有限であるとは、具体的には人間が理性的

な道徳法則をもつと同時に、感性をもち感性的な欲求の充足を願う存在者であるということを意味する。

以上のように分析論においてはカントは神と人間を道徳法則との関係において偏りなく扱い、神を無限的存在者のケースとして、人間を有限的存在者のケースとしてパラレルに論じている。そして、この場合、道徳法則を欲する主体は人間であると同時に神であり（あるいは人間以上に神であり）、人間の視点からも、神の視点からも道徳法則が問題にされているのである。

(三) 道徳法則と神

以上のように、カントは道徳法則を人間のみならず神とも関係付けて論ずるのであるが、しかし、そもそもなぜ道徳法則は無限的存在者としての神とも関係を有するとカントは言うのであろうか。なぜ道徳法則は人間によって独占されえないのであろうか。このような問いに対して、ここでは「人倫の形而上学の基礎づけ」（一七八五年、以下『基礎づけ』と略記）第二章冒頭部の議論を手がかりに、カントが第一章で義務として導出した道徳を人間以外の理性的存在者に拡大する過程と論拠を考察したいと思う。

義務になかった行為ではなく、義務にもとづいてなされた行為が真の道徳的価値をもつ。これが『基礎づけ』第一章で主張されたことであった。しかし、『基礎づけ』第二章の冒頭においてカントは次のような形で注意を促している。

私たちはこれまでの義務の概念を私たちの実践理性の一般

的な使用から引き出したのであるが、そこから私たちが義務の概念を経験概念として論じたということは決して結論されえない。むしろ私たちが人間のなすことやなきなことについての経験に留意するとき、私たちは、純粹に義務にもとづいて (aus) 行為する心術については決して確かな実例を挙げることはできない、また多くのことが義務が命ずるものにならな (gemacht) 生ずるとしても、それが真に義務にもとづいて生じており、したがって道徳的価値をもっているかどうかは依然として疑わしいという、私自身も認めるような正当な嘆きを見出すのである。

このように、義務にもとづく行為の実例を経験によって示そうとする限り、そこには私たちがすらも認めざるをえないような強力な批判が存在しているのである。そしてカントもこのような批判に対して、「実際、義務になかった行為の格率がただ道徳的根拠に、また義務の表象にもとづいていたというケースをただひとつでも経験によって完全な確信をもって確認することは絶対に不可能である」と言い、その正当性を認めているのである。というのも、カントによるとどんなに純粹に義務にもとづいてなされたように見える行為であったとしても、「もつとも厳しい吟味によってすらひそかな衝動の背後へと完全にいたることは決してできない」ため、ひそかに自愛の衝動が根底に忍び込んでいることを完全に否定することはできないからである。

しかし、このような批判を正面から受け止めてしまうと、経

験によつてその実例を示すことのできないものの存在を確証することは非常に困難なことであるため、そもそも義務にもとづく行為など存在しないのではないか、それはカントによつてでつち上げられたものだったのではないかという疑念が生じかねない。そして、このような批判に対してカントは次のように言うことでその批判をかわそうとしている。

そしてここで義務の理念からの完全な離反から私たちを守り、義務の法則に対する正当な尊敬を心に保つのは、そのような純粹な源泉から生じた行為が決して存在しなかつたとしても、「中略」理性がただそれだけですべての現象から独立に何がなされるべきかを命ずるといふ明確な信念 (Überzeugung)、したがつて、それについては世界がおそらくこれまで何の実例も与えなかつた行為、すべてを経験に基礎づける人々すらその実行可能性を大いに疑うであらう行為が、それにもかかわらず理性によつて容赦なく命じられているといふ明確な信念である。

カントにとつて、道徳的価値をもつものとしての義務にもとづく行為という概念は人間を詳細に観察することによつては得ることができないものであり、それどころか経験をとおしてそれを確証しようとする、たちどころにその存在可能性自体が危ぶまれることとなるのである。そして、この義務にもとづく行為という概念を根底で支えるのは「理性がただそれだけですべての現象から独立に何がなされるべきかを命ずる」ことに對す

る人間主体の「信念」なのである。すなわち、道徳法則を根底で支えているのは、なんらかの對象ではなく、人間という主体であり、人間の理性がただそれだけで実践的であるということに對する私たちの信念なのである。そして、これらのことが基礎となつて道徳の人間以外への存在者への拡大がなされるのである。

カントは人間や人間についての経験からではなく、理性それ自身が自己に對して道徳的な命令をなすと考へねばならないと主張する。したがつて、カントは次のように言う。

純粹な実践理性の全能力を規定するためには、諸原理を人間理性の特殊な本性に依存させるといふ、思弁的哲学においては許され、時には必要不可欠と思われるような方法をとつてはならない。そうではなく、道徳法則はすべての理性的存在者一般に妥当すべきであるので、道徳法則を理性的存在者一般の普遍的な概念から導出し、そのような仕方ですべての道徳——それを人間に適用するためには人間学を必要とする——を、まず人間学から独立に純粹な哲学として、すなわち形而上学として完全に提示しなければならぬ。

道徳法則を論じる際に問題にすべきなのは、人間についての経験でもなければ、「人間の理性」でもない。なぜなら、「人間の理性」のみに注視した瞬間、人間理性の展開の場としての経験においては、純粹に道徳的な行為など見出されないという批判

にまたもやさらされてしまうからである。したがって、実践理性の能力が何らかの形で導出されるとしても、それを「人間理性の特殊な本性に依存させ」てはならない。道徳的原理の源泉として人間のみが問題にされたとき、私たちは純粹に道徳的なものとしての義務にもとづく行為の存在可能性を疑わざるをえないからである。

こうして、『基礎づけ』第一章では「私たちの実践理性の一般的な使用から」引き出された義務としての道徳は、私たち人間から一度引き離され、「理性的存在者一般」というより広い次元において論じられることとなる。そして、このような試みをカント自身は「純粹な哲学」あるいは「形而上学」と呼ぶのである。純粹な道徳とその源泉を論じる次元として、人間についての経験や人間の理性は適切ではない。私たち人間は有限であり、行為の背後に隠れた動機を把握し、それによって行為の道徳的価値を評価することができないとともに、人間の行為を観察すればするほど、純粹に義務のみにもとづいてなされた行為というものが存在するということすらも疑わしく思われてくるのである。それゆえ、私たちは道徳法則について論じる際、有限的理性的存在者としての人間だけではなく、無限的理性的存在者をも視野に入れつつ、「理性的存在者一般」という次元において議論を展開せねばならない。そしてこのようにして、カントは道徳法則を神との関係において（あるいは神と人間を含む理性的存在者一般という次元において）論じようとするのである。

三 分析論と弁証論の共通点および差異

最後に、『実践理性批判』の分析論と弁証論における人間の位置づけに関して、共通点および差異を簡単にしておく。

まず、共通点であるが、分析論と弁証論は人間観や人間の概念規定を基本的には共有している。分析論において人間は「欲求や感性的動因によって触発される存在者」、「主観的な原因から生じる願望」をもつ存在者であり、その有限性が理性的存在者としての人間の特徴であった。同じように、弁証論においても人間は「理性的有限的存在者」と呼ばれ、そしてその人間にとつては「幸福もまたそれ〔訳註 徳〕に加えて必要」であるといわれており、分析論と弁証論の双方において、人間が理性的ではあるが有限であり、欲求とその充足を求めるということは共有されている。

しかしながら、分析論と弁証論の間には決定的な差異が存在する。そしてそれは端的に言うならば、議論の展開における人間の位置づけあるいは役割である。分析論において人間は理性的存在者の一ケースにとどまり、道徳の主体は理性的存在者一般（有限的存在者としての人間と無限的存在者としての神）であった。しかしながら、弁証論において最高善を欲する主体はただ人間のみであり、人間のみ視点から議論が展開される。そしてここにおいては無限的存在者としての神が考察の中心的な役割や主体的な位置づけを与えられることはなく、それゆえ

に最終的には実践理性によつてその現存在を要請される客体や対象となるのである。

以上のように、分析論において神と人間の両者に対して距離をとり、両者を道徳法則との関係において偏りなく扱つてきたカントは、弁証論にいたつて、急転直下、人間に急接近し、ただ人間の視点からのみ世界を考察するのである。そして、そのように考察の対象を人間に限定するということによつてのみ、幸福を主題化して論じることが可能となるのである。

四 結びにかえて

以上のように、分析論では否定的に扱われ、排斥されていたはずの幸福を、弁証論において主題化し、再び自己の哲学的思惟のうちに取り込むというカントの試みは、理性的存在者一般（神と人間）を偏りなく考察するという立場から、考察の対象を理性的有限的存在者としての人間に限定し、人間の視点から世界における可能な善を論じることによつてはじめて可能になる。弁証論における幸福の主題化はまさに理性的有限的存在者としての人間の主題化に他ならないのである。

それゆえ、分析論と弁証論の間に差異がある以上、和辻の批判は一定の説得力をもっているといえよう。しかし、このような分析論と弁証論の相違から、和辻が言うようにカントの最高善論は「何らかの哲学的ならざる理由」によるものであり、ま

た「カントの時勢に対する妥協」であるという結論が直ちに引き出されうであろうか。本稿で確認したように、弁証論において幸福を主題化するという試みは、まさに理性的有限的存在者を主題化し、人間の視点から善を考察するという態度によつて可能となるのであつた。和辻自身も最高善について「人にとつてのよきものはなるほどさうであろう」と述べているが、弁証論における問題はまさにこの「人にとつてのよきもの」であり、弁証論においては理性的有限的存在者としての人間が主役を演じているのである。したがつて、分析論と弁証論との差異に基づいて最高善（および魂の不死と神の現存在）を「時勢に対する妥協」とみなす前に、分析論から弁証論への移行を可能にしているもの、すなわち、考察の対象を理性的存在者一般から理性的有限的存在者としての人間に限定するという方法論の変化、あるいは人間の視点から論考を行うという方法それ自体の妥当性を問い、それにしたがつて弁証論全体を適切に評価することが必要であろう。

本稿で論じたように、カントの宗教哲学は人間を中心に据えることから出発する。そして、人間の視点から世界における可能な善を論じるとき、魂の不死が道徳的に不完全な人間が道徳的完全性を達成することができるようになるためのものとして要請され、さらに神が道徳的な者に対して幸福を授与する存在者、最高善の実現者としてその現存在を要請される。しかし、このようにしてその現存在を要請される神は、人間の恣意的な

意志によつて捏造された神ではない。本稿で論じたように、カントにおいて神は理性的存在者として道徳法則にかかわり、それどころか道徳法則を命法という形式で強制としてではなく、純粹に自らの意志によつて欲する存在者として描かれていた。そうであるなら、神は確かに人間の視点から描かれてはいるが、人間の都合によつて創作された存在者ではありえない。それどころか、道徳法則を純粹に欲する神の意志は、有限であり、感性的な触発を被るがゆえに道徳法則に反しうる人間の意志を拘束し、人間を道徳的に善き行いへといざなうものとみなされるべきであろう。そしてまさにそれゆえにこそ、「道徳法則は純粹実践理性の対象および究極目的としての最高善の概念をとおし、宗教へと、すなわちあらゆる義務を神の裁可としてではなく、神の命令として認識すること、すなわち恣意的でそれ自身では偶然的な未知の (Heimlich) 意志の指示としてではなく、すべての自由な意志それ自身の本質的な法則として認識することへといたる」とカントは主張するのである。

カントの宗教哲学は『実践理性批判』第一部「純粹実践理性の原理論」の第二篇「純粹実践理性の弁証論」において有限的理性的存在者としての人間を積極的に主題化することによつて開始され、人間にとつて必要なものとしての徳と幸福の一致、すなわち最高善を通してのみ、人間は魂の不死および神の現存在を論じる権限を獲得するのである。とはいえ、神はそれ以前の第一篇「純粹実践理性の分析論」においても、いやそれどこ

ろか「基礎づけ」においてすら道徳法則と関係づけられており、神のな意志は道徳法則を必然的に欲する意志として表象されているのである。このように、カントの実践哲学において、神はその端緒から問題とされているのであつて、カント倫理学全体における神の位置づけおよび神と人間の関係性を、カントの記述に従つて再考する必要があるのではないだろうか。そしてまたそれにもとづいて、今後、「純粹理性批判」を含めたカントの批判哲学全体における理念としての神の意味や形而上学の意味、またそこにおける人間の位置づけを新たな視点から解釈することが必要なのではないだろうか。

註

以下、カントの著作からの引用はアカデミー版を使用し、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。

- (1) VI 16.
- (2) 和辻哲郎「カント 実践理性批判」岩波書店、一九三五年、一五七頁。
- (3) 和辻、上掲書、一五八頁。
- (4) 和辻、上掲書、一五九頁。
- (5) ルイス・ホワイット・ベック、藤田昇吾訳「カント「実践理性批判」の注解」新地書房、一九八五年、二九三頁。
- (6) カントによると分析論は「真理の規則」(V 16)に関するものであり、その課題は「純粹な理性が実践的でありうる

ということ、すなわち一切の経験的なものに依存せず、それ自身で意志を規定しうるということ(これを明らかにする)」(V 42) ことである。これに対して、弁証論は「実践理性の判断における仮象を描写し、解決する」(V 16) ものであり、弁証論において扱われるものが「道徳法則の形式に従ってアプリオリに規定された意志に対象として表象されうる」(V 64) ものとしての最高善であると説明している。

- (7) V 110.
- (8) V 111.
- (9) V 111.
- (10) V 111.
- (11) V 112.
- (12) V 112.
- (13) このように、カントは徳を幸福によって代替しようとするエペクロス派のみならず、幸福を徳によって代替し、幸福の本来の意味を看過するストア派をも批判している。カントがエペクロス派よりもストア派の道徳を高く評価するのは分析論の議論からも容易に理解されようが、しかしカントは、このようなストア派による幸福の扱い方に対して批判を加えており、道徳と幸福の関係づけ方がカントとストア派の差異を構成している。
- (14) V 111.
- (15) V 111.

- (16) V 113-114.
- (17) V 114.
- (18) V 114-115.
- (19) V 32.
- (20) これについては「基礎づけ」第二章においても同じような記述が見られる。たとえば、カントは道徳法則が強制として命法という形式をとる人間の不完全な意志との対比で、完全によい意志あるいは神の意志を次のように規定している。「それゆえ完全によい意志も同様に(よいもの)客観的な法則の下にあるが、それによって合法則的な行為へ強制されるものとしては表象されえない。なぜなら、完全によい意志はみずからその主観的な性質に従って、よいものの表象によってのみ規定されるからである。それゆえ神の意志や一般に聖なる意志には、命法というものは適用されない。『ソレン(Sollen)』はここでは場違いなのである。なぜなら「欲する(Wollen)」がすでにみずから法則と必然的に一致しているからである。それゆえ命法は意志作用一般の客観的な法則があれこれの理性的存在者の意志の(たとえば人間の意志の)主観的な不完全性に対してもつ関係

- を表現する言語形式にすぎないのである」(V 44)。
- (21) V 81-82.
- (22) IV 406.
- (23) IV 407.

(24) IV 407.

(25) IV 407-408.

(26) これについて、宇都宮芳明は「道徳やそれに繋がる諸問題についてのカントの考察の出発点は、簡単に言えば、〔中略〕私はどうしてもそれに従って道徳的に生きなければならぬ、というカントの根源的な道徳意識である。カントは自分のこの道徳意識が正しいことを確信していたが、しかしこの確信はなんらかの理論的な洞察に基づいて獲得されたわけではない。つまりこの確信は、カントにとつて主観的に十分な根拠を持つ「信仰」から生じたと見るほかないのである」(宇都宮芳明『カントと神』岩波書店、一九九八年、六〇頁)とし、カントの道徳的考察の根源に「信仰」という要素が存在していることを指摘している。

(27) IV 411-412.

(28) このように幸福の主題化が人間の主題化に依存しているとしても、その人間と人間の願望によって直ちに徳と幸福の結合が保証されるわけではない。カントが実践理性のアンチノミーの批判的解消に際して、最高善が「直接的にではないが間接的に(自然の知性的な創造者を介して)、しかも必然的に連関する」ということは不可能ではない」と述べているように、最終的に最高善を実現し、その可能性を保障するのは自然の創造者としての神である。したがって、徳と幸福の関係性の問題は、最終的には実践理性の要請の

対象である神についての議論によってカント的な意味における決着を見ることができよう。

(29) 和辻、前掲書、一五七頁。

(30) V 129.