

カントに於ける最高善の実践的必然性に関する一試論

北岡 武司

カント本来の形而上学は、彼自ら跡付ける形而上学の進歩の歴史によれば、形而上学の第三段階、すなわち「超感性的なものへの実践的・定説的（ドイツ語）な超越」として特徴づけられよう、伝統的な特殊形而上学の対象である自由、不死、神に関して、純粹な理性認識をア・プリオリ且つ総合的に導き出そうとする試みがそれである。

この「超越」は、まず実践理性の分析論で道徳法則を認識根拠にして、有限な理性的存在者に於ける自由の實在性に到達することから始まる。これとともに物自体の世界である叡智界の現実性が開示されることにより、他の二種の理念に関しても超越論的述定をなしとげるための地平が開かれる。ところでこの二種の対象への超越は、自由により可能となる「神の国」への超越であって、実践的諸原理に基づいた「最高善の概念の演繹」という形で、実践理性の弁証論に於て遂行される。最高善は道徳法則に規定された意志の究極の客体であり、徳と幸福との調和が可能なる世界としての神の国である。不死と神の現存性はこの客体の可能性の制約として要請され、それによって最高存在者の何であるかという事象実質がア・プリオリに規定される。

自由により可能であるもの一切が実践的であり、そこには最高善の実現も含まれるのであるが、この最高善の実践的必然性が要請論の根柢に据えられているのである。即ち、それは定言的命法の客体であるがゆえに可能でなければならぬと考えられている。“Du kannst, denn du sollst.”である。併し吾々はここで、抑々何故自由による最高善の実現がア・プリオリに必然的であるのか、ということを主導的な問として、(1)形而上学的な認識の根拠としての道徳法則の本質は何であるか？ (2)如何にして道徳法則から最高善の概念が導出されるのか？ (3)有限な理性的存在者に

とつてまでも最高善の実現が定言的当為であるとされるのは何故か？ の三点について考察を加え、「超感性的なものへの実践的・定説的な超越」のための、実践的な領野に於ける基礎を明らかにしたい。

一

道德法則が批判的形而上学に於て認識根拠として果たす機能は、相反するふたつの方向で認められる。そのひとつは遡源的方向であつて、道德法則はまずその存在根拠である「内なる超感性的なもの」(VII. 278 記①)を指し示す。「道德法則の主体」(V. 69)は、自らがその無制約な当為を意識するところの法則の存在根拠をば、自己自身の理性の純粹活動性のなかに見出すことに於て超越論的自由に出会い、更に斯かる實在性 *realitas* をもつもの、*res* としての自己、物自体としての自己を認識するのである。この意味で道德法則は、定言的命法の意識を有する有限な理性的存在者が自己の本質を認識するための認識根拠 *ratio cognoscendi* なのであるが、しかし他方では、前進的方向に於ても同様の機能を發揮するのである。具体的に言えば、道德法則は、純粹実践理性が呈示するア・プリアリな与件として、意志の客体に関する認識を獲得するための「積極的認識源泉」(B. 833)にほかならず、有るべき自己とその自己が実現すべき世界とについての実践的認識はこの道德法則そのものに根ざすのである。即ち、道德法則は自由と意志の客体との中間に於て有限な主体の本質認識を齎すとともに、それはこの本質認識(自己の客観的規定)に基づいて世界に於ける自己の現存在の最終目的、つまり最高善の実践的認識を与えるのである。最高善の可能性の考察において、道德法則は更に不死と神の現存在の要請へと理性を導き、純粹理性の対象についての積極的認識源泉として躍如するかに見える。^(註二)この所謂道德的論証は、道德法則というア・プリアリな理性原理が本性的にもつ要求のその正当性を演繹せんとするものであり、どこまでも道德法則に源を有するのである。^(註三)

さて、問題の抑々の発端は要請論の基本構造に認められるので、予めそれを迎らねばならない。だが要請論の論証

は、全体として瞰れば、道徳法則の眞実性と最高善の可能性とを左右に置いて謂わば綱渡りの如き均衡の上に成り立っていると言えらる。最高善の「不可能」は道徳法則の「虚偽」を証明し、(V. 194)、逆に道徳法則の眞実性はそれが要求する最高善の可能性の想定を必然的に根拠づけるのである。実践理性の優位は、純粹実践理性の呈示する与件がア・プリオリな「必然的法則 *das apodiktische Gesetz*」であるのに反して、思弁理性はこの要求の可能性を判別するための与件を何ひとつもたないという点になりたつ。それ故何よりも前提されるのは道徳法則の眞実性である。更に、実践的必然性を伴って表象される客体は、つまり現実、有るべきもの、*was da sein soll* (K. d. r. V., B. 661. 記②)は、可能でなければならぬ、……*möglich sein muß* (V. 156, *Anm.*)と云うことが、裏返せば、理論的に不可能な客体には実践的必然性がないという「実践的帰謬法 *absurdum praeiunctum*」が、前提されるのである。カントが要請論の枝葉を取り去ってその核心を言い表わした次の文章は右に述べたような諸々の事態を念頭に置いて読まれねばならない。「能う限り最高善を現実化することは義務である。それ故、最高善の客観的可能性のために必然的なものを前提することは、世界に於ける如何なる存在者にも避けられない。この前提は道徳法則と同じく必然的であり、また、道徳法則との関係に於てのみ妥当するのである」(V. 156, *Anm.*)。ことに言う最高善の客観的可能性のため、必然的なものとは、ひとまず不死と神の現存在だと考えることとする。前者は最高善の第一の要素、つまり「道徳法則への心術の完全適合性 *die völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz*」(V. 132) による必然的な制約であり、後者はこの「道徳性 *Sittlichkeit*」(V. 135) により幸福が現れ与えられるための制約、「全自然の原因であつて、自然とは区別されるもの」の現存在 *das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache der gesamten Natur*」(a. a. O.) を意味する。

このように道徳的論証が主題的、には不死と神の現存在とを「要請する」ものであることは言うまでもないが、この論証にあつては、能う限り最高善を現実化することは義務である、という命題が大前提として措定されていることが、

嚮まがの引用文から明らかになる。(註四)

併しこゝで、最高善の実践的必然性と主題的なふたつの要請との間には大きな飛躍があることが気付かれるであろう。実際に要請されねばならないのは、実践的必然性を伴うとされる最高善そのものの可能性であり、「それ〔最高善〕は可能でなければならぬ」(V. 156, *Amm.*)と言ふ場合の *müssen* という言葉こそむしろ純粹実践理性の要請を表わしている。しかるにカントは、この可能性の要請を直ちに可能性の制約の要請として論証を導く (vgl. B. 661 ff.)。それ故カントの思惟を補えば、主題的な要請の一手手前で最高善そのものゝ可能性が要請されるのであると考えねばならない。換言すれば、主題的な要請の根柢では、単に能力として与えられているにすぎない超越論的自由の充実の可能性、形式的自由が要求する実質的自由の極限、更に適切に言えば、自由の帰結としての自由といったもののその可能性が要請されているのである。この根柢的な要請は、「究極目的たる最高善に人間の力の及ぶ限り合致する可能性」(VIII. 282)を内容とするものであり、この意味で、「自由」は《我信す》*das Credo*の対象であり (v. a. O.)、要請されねばならないものなのである。これこそ「積極的に見られた自由」(V. 143)の謂であって、以下の叙述が含む「自由」もこのような意味である。「併し、如何にして一体また自由が可能であるのか、また如何にしてこの種の原因性を理論的且つ積極的に表象せねばならぬのかは、それ〔要請論〕によっては洞察されず、唯かゝるものが有るといふことのみ *nur daß eine solche sei* が道徳法則によつて、また、この法則のために要請される」(V. 145)。自由は超越論的能力としては、かゝるものが有ると言われる如きものではなく、総じて有るものではない。むしろ特殊な有るもの、の實在性 (*realitas*) である。然るにここに言う「自由」、「この種の原因性」は有るものとして把握されている。即ち、この「自由」の現存在こそが最高善の可能性のための直接的な制約であつて、これに対して主題的な要請は、この制約を可能ならしめる制約を対象としているのである。

既に明らかになつたように、最高善は現実に有るべきもの、*was da sein soll* であり、その実現は無制約的な義務で

あるという実践的認識が、要請論の根柢に据えられている。それは現実、に有るべきである故に、また、可能でなければならぬ。然るにそれは、特殊な種類の原因性である「積極的に見られた自由」という制約のもとでのみ、言い換えれば、かゝる原因性結合が実在的に考えうる世界が現に存在してのみ、即ち「叡智界という宇宙論的理念」(V. 114)に客体が対応してのみ、可能なのである。それ故に、何よりもまず「かゝるものが有るということ」、即ち「神の国」の現存在が、「派生的最高善」⁽³⁾として要請されるのであって、要請論全体は「吾々の意志の客体としての最高善という、実践的概念に於て、それら諸概念〔不死と神〕を合一したにすぎない」(V. 145)のである。^(註五)従ってふたつの主題的な要請はむしろこの根本的な要請、宇宙論的理念の客体のその現存在の要請を構成する二分肢であると言わねばならない。

(記1) 以下、括弧内のローマ数字はカッシーラー版カント全集の巻数を示す。

(記2) 以下、括弧内のA、Bはそれぞれ『純粹理性批判』の第一版、第二版を示す。

(註一) カントは実践理性の弁証論に於て「自由」をも「要請」の内に算入しているが(V. 143)この点については(註五)を参照されたい。

(註二) 蓋し、ここ要請論に至って神学は「道徳神学」として樹立し、最高存在者の有には超越論神学に由来する様々な「超越論的述語 *transcendentale Prädikate*」が道徳的屬性(述語・実在性)に加えて結合されて、以ってこの存在者の事象実質がア・プリオリに獲得されるからである。それ故ハイデッガーとともに純粹実践理性の要請論が「カントの本来的形而上学の最高地点」⁽⁵⁾であると言えよう。

(註三) 即ち、純粹実践理性の「諸原則」こそ、「第一の与件として学全体の根柢に置かれねばならない」(V. 200)なのであって、理性原理に基づく「学全体」は、「純粹実践理性の事実」が显示する与件を自らの原理としてもつ。従ってこの与件、道徳法則こそ「学全体」の *ratio cognoscendi* であり、「積極的認識の源泉」なのである。因みに、道徳法則は「諸概念の

カントに於ける最高善の実践的必然性に関する一試論

構成に基づく判断」でも、「諸概念の……可能的経験への関係により間接的に」導出された命題でもなく、「諸概念に基づく直接綜合命題 *direktsynthetischer Satz aus Begriffen*」であり、「定説 *Dogma*」である (vgl. B. 764 ff.)。それ故道徳法則は「実践的・定説的」な形而上学にあつて不可侵な命題として前提されねばならないのである。また、「この「直接綜合命題」の故に、道徳性は「定説的に確實 *dogmatisch gewiß*」(K. d. U., V. 534) であると言ふのである。

(註四)

ハム (Heinz-Jürgen Hess) はそのカント研究書で、最高善の実践的必然性に関する「第二の事実 *ein zweites Faktum*」を想定する可能性について言及しているが、それが果して純粹実践理性の事実と同次元のものであるか否かの證索は別として、少くとも三批判書、及び「宗教論」から『形而上学の進歩』に至るまでのテキスト上の事実として、それ故また、カントの思惟に於ける事実として、一般に最高善の実践的必然性が道徳的論証の根柢に据えられていることは言える。

(註五)

従つて本文でも述べたように、根本的に要請されているのは不死でも神でもなく、自由の宇宙論的理念に客体が対応することである。ところでこの宇宙論的理念とは、道徳的な欲求能力とその客体とが通路付けられうる如き原因性結合が実在的に可能な諸物の秩序、或いは、かゝる原因性の法則を根本体制とする「睿智界」として理解されるべきである。このような解釈上の仮説の根柢は、要請論でも「自由」が頻りに他の二種の理念と並置されるにしても——クローナー (K. Kroner) はこの点にカントの動揺を見ているが——併し、それと同じほど頻繁に「睿智界」や「神の国」が「宇宙論的理念」として、「自由」の代りに他の二種の理念と並んで显示されるといふ事実である。このことは両者の等価性を表わしていると言えよう。クローナーが動揺だとして批判するのは、「自由に基づく原因性の理念が、始めは信仰要請としてではなく、思弁理性と結合されるための純粹実践理性の認識として理解されているのに、その後、神及び不死と並んで信仰箇条として要請論に組み入れられる」という点である。併しこれは「自由」という語の二義性——実践的自由と超越論的自由の区別という意味ではない——に考慮が払われるならば、もはや動揺ではなくなるであらう。即ち「自由」は、一方では理性的存在者一般の超越論的能力を意味し、その限りでは「純粹実践理性の認識」と

いうよりも、むしろ「事実¹に属する事柄 *res facti*」(K. d. U. V. 550)であるのに対して、他方では、「自由に基づいた原因性」が結実しうる、自然体制、即ち、「叡智界」或いは「神の国」を象徴的に意味しているのである。そしてその限りでは信仰の対象であると同時に、実践的な意味での「統制的原理」(W. O. 傍点筆者)なのである。

二

最高善は元來人格の状態²として把握されるべきであらう。道徳性が人格によりあくまでも主体的に成就されるべきものである如く、徳にふさわしい幸福の享受は、どこまでも人格の内部で生起する事象だと考えられねばならない。蓋し、理性の実践的関心は元來幸福そのものにあつたのではないにしても、「私は何をなすべきか」(B. 833)という問いかけに理性自らが提起した答えは、「それにより汝が幸福にふさわしくなるように行なえ」(B. 836ff.)というものであり、「徳」の原理の追求は、同時にまた「幸福であるにふさわしいこと *die Würdigkeit glücklich zu sein*」(Y. 120)という人格の有り方の追求でもあつたからである。併しカント自身は最高善を如何なるものとして呈示しているのか。以下、主として『純粹理性批判』の「方法論」に拠つてこの点を確認しておきたい。

叡智界³にあつては道徳性に対するあらゆる障害が度外視されるので、道徳性と幸福とが調和せる「体系も、必然的に思惟されうる」(B. 837)と言われる。その理由は、道徳法則を規準として「自由そのものが普遍的幸福の原因 *die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit*」となり、従つて理性的存在者そのものが斯かる諸原理に導かれて、自己自身と⁴して同時に他者との永続的な福祉の創起者 *der Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt* となるだろうから」(W. O. 1)というものである。とは言え、この「自⁵ずと報われる道徳性の体系」は単なる理念にすぎず、その完遂は、「何人もなすべきことをなすという制約、即ち理性的存在者のあらゆる行為が、恰も全ての個人的意志をそれ自身のうちに、或いは、それ自身のもとに包括する最上意志から発源するかの如くなされるといふ制

約」(B. 838) に基づくのである。

従つて、徳の究極的な実践的理念があらゆる人格に於て實在的になり、それ故あらゆる理性的存在者の格率が神聖性を獲得し、しかも神聖性を帯びた意志に基づき全ての行為がこの意志通りになされる、*geschieden* という契機が、道徳性の体系が成就するための最上制約なのである。この点からすれば、最高善の最上制約は、人格による道徳法則の完璧な自己化に存するということが認められるし、また、この制約への接近は主体的に捉えられているとも言えよう。併し最高善は人格に於ける徳と幸福との調和ではなく、むしろ「自ずと報おこわれる道徳性の体系」として呈示される。

即ち、「両要素の実践的に必然的な結合 *praktischnotwendige Verknüpfung*」そのものではなく、「根源的^⑧最高善」たる神を根拠とすることによって斯かる「結合」が可能であるような体系、或いは、そのような世界の状態が最高善、乃至、「派生的最高善」と呼ばれるのである。^⑨従つて、こゝに言う「最高善」は、実は最高善そのものではなく、嚮むかにも触れた如く、既に最高善の可能性の制約である。

しかも、嚮に述べた人格の最高善は世界の最高善を前提せざるをえない故に、この道徳性の体系の思想の必然性は認められねばならない。確かに最高善は人格に於ける両要素の實在的な原因性結合であり、それ故、右に展開されたような世界に於けるその人格の現存在である。然るに徳の完成というものは共同体に於ける人格の現存在をも前提する。他者との関係を捨象せる道徳性という概念は自己矛盾である。人格は共同体に於てのみ、それにより自ら幸福にふさわしくなることを行なう、(B. 886ff.) ことができる、即ち、道徳的行為は共同体の中でのみ可能なのである。同じく、主体的な完徳の結実とはいへ、己ひとりの幸福に浸りうる人格に於ける最高善とは何ものであるか。むしろ「一人格に於ける最高善の所有」(V. 122) は、特殊な原因性が両要素の「實在的な結合」(A. 10.) の基礎となっているような諸物の秩序に於ける他者との関係を前提してのみ、思惟可能となる。それ故「自由」が、すなわち自己が、「普遍的幸福の原因」となり、「自己自身と同時に他者の永続的な福祉の創起者」となりうる如き共同体も最高

善と呼びうるであろう。^(註六)ところがこれは感性界のとは全く異った秩序をもつ世界の存在を前提する。それ故、そのような秩序での理性的存在者一般からなる共同体を含んだ全体が、つまり「最高の根源的な善の現実性、即ち神の存在」(V. 136) という前提のもとでのみ可能な、徳と幸福とが因果的に結合されうる世界が、或いは「自由の体系」(B. 838) と呼ばれ、或いは「恩寵の国 *regnum gratiae*」(B. 843)、「神の国」(V. 139) 或いはまた「派生的最高善」と呼ばれる。

最高善は抽象的には徳と幸福との調和であるが、併し右に述べた如く、個別的な最高善は道徳的世界の成員全体の徳と幸福をも前提し、更に後者は神によつてのみ可能な世界秩序の現存在を、吾々の見解では宇宙論的理念の対象として前提するのであって、徳と幸福との結合という概念はこれらの抽象である。ところで併し、意志の究極の客体にあつては徳に加えて何故尚も幸福が思惟されねばならないのか。また、両要素の實在的な結合の必然性が見えてくるような視点が果して吾々の内にあるのか、あるとすればそれは何か。こうした問題が解決されねばならないが、併し、その前にまずもつて問うべきことは、抑々最高善の一要素とされる幸福とは何か、ということである。

(註六) こゝでも、吾々は全体なのか、或いは個なのかという古典的な問いに突き当るが、最高善に關しても全体と個とが相互に制約し合うような循環的な關係を免れることはできないからである。人格に於ける最高善の現実性^{*}は、共同体の成員全ての徳と幸福とのレアルな結合を前提してのみ可能である。このことは諸物が、従つて共同体及びその成員が、睿智的秩序に置かれてゐることを意味する。逆に、全体のもつ特殊な構造[†]乃至体制は個に於ける両要素の實在的な原因性結合を保証するとともに、その現実[‡]に反映しなければならぬ。

* 最高善を、人格の状態としても把えることについては、問題なしとせず、という意見があるかもしれない。併し「徳」の完成は本文でも述べたようにあくまでも各人格が主体的に努めるべきものであらう。そしてカントに於ては、「徳」がすでに「幸福にふさわしいこと」(V. 120)と重なり合つていたのである。それ故、「幸福」は「幸福であるにふさわ

カントに於ける最高善の實踐的必然性に関する一試論

「美しい」人格にこそ与えられるべきであるということとは、偏りのない理性の判断に於て明らかであると思う。カントは、「最高善の規定に於ける純粹理性の弁証論について」(傍点筆者)では以下の如く述べているのである。「ところで徳と幸福とが一緒になってある、人格に於ける、最高善の所有 der Besitz des höchsten Guts in einer Person を形成し、しかもこの場合幸福が道徳性(人格の価値及びそれが幸福に値することとしての)と全く厳密に比例して分配されて、あらゆる可能な世界の最高善を形成する限りに於て、この最高善は全体を、即ち完全な善を意味するのである」(V. 121. 傍点筆者)。このように最高善が世界として把握される場合には、「ある、人格に於ける、最高善の所有」が可能になるような秩序乃至体制をもつ世界が考えられており、従つて世界としての、最高善は人格に於ける、最高善の可能性の制約なのである。それ故、人格の、最高善、という概念に不合理はないと信じる。

三

批判哲学は幸福の概念を意志の規定根拠としては常に排除してきたが、その理由についてはこゝでは問わないことにする。⁽⁴⁾吾々の関心事はむしろ主観的・偶然的にすぎないはずのこの概念が実践理性の弁証論に至つて道徳的意志の客体の一要素として復権するのは何故かということであるが、こゝでもおそらく例の「方法のパラドックス」(V. 70)が手掛りを与えてくれよう。というのは、普遍的且つ必然的な意志規定の原理を確定する段階で幸福の概念を導入してしまえば、欲求能力の概念が自然的なものに限定されるのに応じて、幸福も主観的・偶然的なもの以外は存在しえないからであり、このような限定された幸福を意志の規定根拠の考察から外すことによつて、逆に客観的・普遍的な幸福の概念が獲得されるように思われるからである。とはいへ、それは意志規定の根拠としてではなく、(規定根拠を自律的に与える)意志のその客体に含まれるものとしてである。カントは、「あらゆる実質的な実践的規則は意志の規定根拠を下級欲求能力のうちに措定するが、意志の全く形式的な法則が存在せぬとすれば、如何なる上級欲求能力も承認されえぬであらう」(V. 85)と述べている。併し、事実はこのような懸念とは裏腹に、無制約な実践的必然

性を伴って表象されるのは、ア・プリアリな形式的原理以外にはないことが確認される。このことにより、上級欲求能力の概念の客観的實在性は否定し難いものとなるであろう。このことは同時にまた上級欲求能力の客観的・普遍的対象を思惟する展望を与えてくれるのである。^(註七)

欲求能力 *Begehungsvermögen* と快 *Lust* の定義が予め与えられなかったのは、実践的原理が「経験的なもの」に限定されることを回避する (*V. 9 Anm.*) という意図に基づく。併し今述べたように、ア・プリアリな形式的原理の確定と検証により、少くとも上級欲求能力と下級欲求能力との区別が演繹され、前者の客観的實在性が承認されねばならない。このことはまた当然のこととして上級欲求能力の客体をア・プリアリに思惟することをも要求するであろう。同様に、快、幸福についても経験的ならざるものが導入されねばならない。蓋し、これらは欲求能力の対象の現存在により生じる表象であるが、この能力の二義性により、対象とその現存在により生じる表象についてもそれぞれ二通り考えられねばならなくなるからである。「生命とは存在者のもつ、欲求能力の法則に従って行為する能力である。欲求能力とは、自らの表象により、この表象の対象の現実性の原因となりうるため、その存在者の能力である。快とは、対象あるいは行為と、生命の主観的諸制約との一致の表象、即ち「対象あるいは行為と」客体の現実性に関するある表象の原因性能力（あるいは、その客体を産出するための行為へと主体を規定している諸力）との一致の表象である」 (*V. 9 Anm.*)。カントは『実践理性批判』でこのように述べているが、こゝでは生命、欲求能力、快のそれぞれが二義的解釈の可能な仕方で規定されている。というよりむしろ、ここでの中間項である欲求能力の二重性から生命及び快の概念も二義的に解釈されねばならなくなるのである。

こゝでは特に「快」の概念に注目すべきである。^(註八) 快は「生命の主観的諸制約」の差異、つまり欲求能力の法則の差異（実質的か形式的か）により、感覺論的、又は心理学的な快と、謂わば道徳的な快、又は幸福との二通りに分けて考えねばならないであろう。しかも後者は経験的には認識されず、感性界の諸物の秩序に従えば決して到達されない

故、道德的行為の動機とはなりえない。従って「対象」と「生命の主観的諸制約」との「一致の表象」は、一方では傾向性乃至自然的欲求能力の満足であるが、同時に、他方では客観的法則に規定された意志、即ち、尊敬という道德的感情を介してこの法則を「主観的に充分な規定根拠」(V. 80) とせる意志と、その対象との「一致の表象」、即ち上級欲求能力の満足であるとも考えねばならないのである。

道德法則への尊敬に基づいて、何らかの客體を実現せんとすることは、客観的な當為であると同時に、主観的には「願望」である。願望、Wunsch は客體の現存在を要求する意志と客體の非存在との矛盾の意識を含む。客観的な當為(定言的命法)から生ずる願望の成就しえない世界に道德的存在者 das moralische Wesen が居ることこそ、その道德的側面にのみ注目するならば、正しく不幸であると言わねばならない。而もこの不幸は、有限な理性的存在者が自己の客観的規定(上級欲求能力より生ずる自己の客観的使命)にどこまでも忠実たらんと決意しながらも、働きかけてゆくべき世界が決してそれを成就しえないような秩序乃至體制をもつことを自己の脆さ^{もろさ}とともに認識するとき、ますます明瞭に自覚されざるをえない。道德的存在者であり且つ自然的存在者であるという矛盾を免れえない有限な理性的存在者は、従ってその存在の発端からして不幸の只中に投げ出されているのである。^(註九)実践理性の「弁証論」で幸福を以下の如く定義するとき、外ならぬ人間存在そのものに根ざす矛盾の投射としての不幸が、幸福を蔽るカントの眼差に映っていたのではあるまいか。曰く、「幸福とは理性的存在者の存在の全体に於て、一切がその願望と意志通りになるような状態、世界に於けるその存在者の状態であり、それ故自然が彼の目的全体に、従って彼の意志の本質的な規定根拠に一致することに基づく」(V. 185)。「一致」は意志の本質的な規定根拠と自然との不一致の否定、意志とその客體の非存在との矛盾の廢棄である。而もこの不一致、矛盾は、諸物の感性的秩序に従えば端的に克服しえないもの、併し無限に克服すべきものとして前提される。即ち、有限な理性的存在者は自由(超越論的能力)を自らの規定としながらも、その規定が実現されえぬ世界に定立されているのである。彼は行き場のない自由、感性界では

結實しえぬ自由を超越論的能力としてもつにすぎず、斯かる意味では全くの不自由であると言わねばならない。^(註十)

従つて、道徳的幸福の概念は、「吾々の一切の傾向性の満足」(B. 88)とは本質的に異なるものとして浮かびあがってくるであろう。その内容は実質的に知られることはない。蓋し、それはこの世の諸物の秩序に従えば、成就しえず、可能的経験の対象となりえないからである。併し概念的には、道徳的幸福あるいは善を完うする幸福は上級欲求能力の満足として把えうるのである。換言すれば、超越論的自由という能力の可能的客体に対する原因性が可能であるという将来的な現実性、つまり道徳的意志そのものと、それが自発的に表象する客体との因果性がひとつの道筋として成り立つこと、これが最高善であつて、「幸福」は斯かる因果性の一方の分枝、即ち「結果」(効果 Wirkung)として把捉されねばならない。

上級欲求能力の客体とは道徳的価値のより増幅された人格である。「自由により可能な結果としての客体」(V. 64)とは、従つてその都度将来的な主体に外ならぬ。それは、現に今こゝに有る主体にとつては当為であるが、行為を行うことにより現に有る自己となしうる。併しそれにも拘わらず、当初は客体であつた「意志の行為への関わり方 die Beziehung des Willens auf die Handlung」(V. 64)は、それが自己化されても尚、「実践的に制約付けられたもの das praktisch Bedingte」にどゞまり、自己は依然として「傾向性と自然的要求とに基づくもの」(V. 118)である。それ故この有限な主体は再び客体として自己の有るべき像 Bild を立てざるをえない。斯くしてこの自然的制約からの離脱、自由の実質の獲得は無限へと反復されねばならない。蓋し、「人間は自然的に強制されうるものがより少くなり、それに反して道徳的に(義務の表象のみによつて)強制されることがより多くなればなるほどに、一層自由になる」(M. S.; VII. 191, Anm.)と言われる如く、「意志の道徳法則への適合性 die Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetz」(V. 132)の度合 Grad が自由の実質に属するものだからである。「意志の神聖性」という実践的理念 (V. 37)はその極限に立てられるのである。この「根源像」Urbild に向つて「無限へと接近することが全て

の有限な理性的存在者の唯一の権能」(a. a. O.)である。人間はこの意志(格率)の神聖性への「途上に有る auf dem Wege dazu sein」(R.: VI. 187)が、「この「途上に有る」ということは正しく傾向性や自然的要求に基づくもの、実践的に制約付けられたものであるということに外ならない。

従って、諸物の感性的秩序、傾向性や自然的要求を前提する限り、「幸福を必要とし、それにふさわしいのに、それに与ることができぬ der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein」(V. 120) 如き状態が完徳の極限に於てすら人格のうち^(註十一)に生じて来ざるをえないであろう。それは、道徳法則への適合性を完全に実現しえた意志が、それ自身に於てはすでに道徳法則と格率との矛盾は廃棄されているにも拘らず、自ら^(註十一)は世界(自然)の原因ではないため、これを「生命の主観的制約」に一致せしめえない状態、即ち、自由に基づく原因性が完うされえない状態である。ところで他者に働きかけることなき心術の神聖性は思惟不可能である。そして他者への働きかけは結実しなければならぬ。その結実こそ本来的意欲を満たすものである。然るに純粹意志(上級欲求能力)は実質として普遍的他者を把えている故(第五章参照)、結実とは「自由そのものが普遍的幸福の原因となる」(B. 837)ことである。併しながら徳及び善は、「意志の、行為への関わり方」(V. 64)に存し、従って道徳法則への適合性に存するにしても、「格率と所業 Tat との間には尚も大いなる懸隔 Zwischenraum がある」故、たとえ神聖な意志であっても、依然として欠如態であり、要求的 Bedürfnis なのである。福音書の聖者の苦悶と祈りはこのことを証すであろう。その心術は他者に働きかけ、且つ、普遍的他者を自己の内に担いつゝ生きんとするものであるが、併しそれは現世では完うされないのである。それにも拘らず、吾々の内なる聖なるもの、(第六章参照)はその実現を無制約に命令するのである。

(註七) カントは道徳性にふさわしい「幸福」の概念に対して明確な定義は下していない。むしろ意志の規定根拠と関係づけて

言及する場合、幸福の概念を、下級欲求能力乃至傾向性の満足に限定するだけではなく、意志規定からのその概念の排除をあまりにも強調するため、解釈者はカントの幸福の概念を斯かる一面的なものとして断定するという錯覚に陥るほどである。併し、道徳性に調和した幸福の明確な概念について主題的に論究されていないにしても、解釈者はその客観的・普遍的な概念を可能な限り明確にテキストから読み取り、場合によっては、そこから更に概念構成を行うべきであると考ええる。加うるに、この概念内容が明るみに取り出されるならば、今や最高善の両要素の結合の必然性がよりよく理解されるように思われるのである。

(註八)

この叙述に従えば、生命は有機体としての生命が廃棄されてもお生命として妥当する。即ち、生命という表現はこゝでは「将来の永遠の生命」*ein künftiges ewiges Leben* (VIII, 282)をも考えに入れてゐる。然るにこの「将来の永遠の生命」についての展望は、今既にその根が、欲求能力のア・プリオリな形式的法則に従つて行爲する能力として、本体と看做された有限主体そのものうちに与えられているが故に、可能なのである。この能力こそ「吾々の内なる超感性的なもの」、自由、に外ならない。生命は自然的存在者の生命としては下級欲求能力を一方の核としてもつ。併し同時にそれは、道徳的行爲——これもこの世の生命が続く限り感性界での現象として時間規定に服さざるをえないにしても——を「産出する原因」(B, 578)、即ち本体と看做された有限主体の生命としては、上級欲求能力を永遠の核としてもつのである。

(註九)

斯く考えるならば、レッツェ(Frieder Loisch)が、「純粹理性批判」はライブニッツのための本来の弁明である」(アカデミー版・Ⅷ・二五〇頁以下)という言葉の意味を、「純粹理性の規準」に於いて「恩寵の国」と「自然の国」に言及した箇所(B, 80)に探ろうとしていることは充分首肯できる。蓋し、重すぎる自由を背負わされた人間存在そのもの、構造に根ざす根本矛盾は、むしろ満たされざる欲求能力の存在によりかえつて不幸の意識を惹き起し、斯かる存在者を有に至らしめた者への恨みとして意識されずにはいられないだろうからである。併し弁神論は、単にレッツェの言う如く、三十年戦争というキリスト教徒相互の戦いが繰り展げた悲惨な「分裂の意識に於て」のみならず、より普遍的に、というよりむしろより個別的に人間存在のこの根本矛盾と直面し、そのうえ尚且つこの「生命」を肯定せんとする限り、

カントに於ける最高善の実践的必然性に関する一試論

生じざるをえない。従つて批判哲学全体を弁神論のための弁明 Apologie für Theodizee として理解する「とめどきよ」う。このことを端的に表わしているのは、『実践理性批判』第一部の最後の二節（カッシーラー版・V・一五八頁以下）である。

（註十）蓋し、自由に基づく原因性は、意志に対する純粹理性の關係としてだけではなく、同時に客体に対する意志の關係としても思惟されねばならぬからである。前者は定言的命法を産出する純粹理性の働き、Handlung der reinen Vernunft のものに見出されるが、併しその内容が永遠に定言的命法のみあるならば、それは謂わば行き場のない自由である。自由という睿智的規定から発源する義務は意志を介して実現されるのでなければならぬ。自由が産出した「当為 Sollen」は「有 Sein」にまで高めうるものでなければならぬ。斯くなしえてこそ自由は完き意味で自由となりうるのである。

（註十一）言うまでもなく、これは人間にあつては不可能であるにしても、併し定言的命法は究極的には意志の神聖性を実践的理念として吾々の前に立てるのであるから、不死と人格の同一性を前提して——これは循環であるにしても——思考の内で徳の完成の極限を試みに措定することは許されるであらう。

四

要請論は斯かる最高善の実践的必然性からその可能性を演繹する。併しここで吾々は、一体、神の国の実現を神に委ねることは許されないのか、感性界の法則に従えば端的に到達不可能な客体的実現に何故有限な理性的存在者が献身すべきなのか、と問わざるをえない。併しそれがカントの本来的形而上学の最高地点にあつて恰も自明のもの如く前提されている以上、その概念は、それが内包する両要素の結合をも含めて、定言的命法として表象される道徳法則から、或いは、この概念を可能ならしめている事実性としての「純粹実践理性の事実」から、導出されるのであるまいか。併し、実践理性の分析論での展開は果してこの概念の必然性を証示するであらうか。

定言的命法という事実は有限主体の道德法則への依存関係を含む(V. 37)。これは尊敬、という感情、孤立させて見れば主観的にすぎない道德現象により証される。「人間が——吾々の知見に従う限りではあらゆる理性ある被造物もまた——立っている道德的段階は、道德法則への尊敬である」(V. 93)。それ故、定言的命法, *kategorischer Imperativ* という表現は道德法則が感性に及ぼす効果を暗に含んでいるとともに、斯かる効果を蒙らざるをえぬ、感性に制約された意志が道德法則に対してもつ関係、つまり有限意志の有限性に由来する依存関係をも表示しているのである。併しこれは、道德の領域ではもともと原初的な現象である道德的感情を視野に置いて、定言的命法という条件から開明される、吾々にとつて先なるものから瞰た関係である。ところが事柄自体にあつてはむしろこの関係は逆転しており、「純粹実践理性の事実」はこの逆転した関係を含むのである。このことは定言的命法そのものゝ可能性の考察から、即ち、定言的命法はまた同時に有限主体に於ける無限なるものゝ表出でもあるという事実の確認から闡明される。こゝでは冒頭で述べた道德法則の遡源的方向に於ける *ratio cognoscendi* としての機能が遺憾なく活用されねばならない。

道德法則の存在根拠としての自由は、この法則を産出する理性自体の純粹活動性に存する。実践的使用での理性の純粹活動性を証明することが『実践理性批判』の根本的意図であつた。序文でも明言される如く、もつぱら、「純粹実践理性が存在することを立証する」(V. 8) ためにこの書は著わされたのである。而も理性的存在者一般という概念に包摂されるる範例としては差し当り感性界の理性的存在者以外に見出されず、この概念の妥当性自体が有限な理性的存在者に於ける純粹実践理性の客観的實在性に依存するのであるから、こゝで試みられていることは、何よりも先ず有限な理性的存在者に於て顯示される限りでの理性の「純粹能力」(V. 8) を探り出すことであると言わねばならない。即ち、実践的領野で吟味される理性もその活動性も、有限な理性的存在者から遊離したものでなければ、何か超越者といったものに帰属するものでもなく、道德法則を定言的命法として意識し、それを何らかの形で引き受け

てゆかざるをえない有限主体そのものに属する理性であり、活動性なのである、ということである。従って、理性の「純粹能力」があるとすれば、それは何よりも有限な理性的存在者のうちに見出されるのでなければならぬ。それ故、「この能力とともに今や超越論的自由も確立する……」(V. 8)と言われるとき、「超越論的自由」は先ず有限な理性的存在者の *realitas* として言明されているのである。

一方、定言的命法なる表現は無制約な拘束性、絶対的な必然性を内包している。如何なる他律的な実践的規則も、經驗的に認識される幸福を媒介としてのみ拘束性を有し、その内容は假言的命法で指示されるのであるが、その場合、制約づけられた拘束性の根拠(制約)は常に幸福であり、従ってまた、感性的自然なのである。然るに定言的命法の無制約的な拘束性は、この有限な主体の内なる理性の純粹活動性とその内容が根拠を有することを要求する。即ち定言的命法は、道德法則が「ある原因の根源的働き *die ursprüngliche Handlung einer Ursache*」(B. 572)に帰因することを、換言すれば、この有限な主体自身の活動性の所産であることを認識せしめる。純粹実践理性の働きは、『道德の形而上学のための基礎付け』の言葉を用いれば、「不可視な、それ自身で活動的なもの *etwas Unsichtbares für sich selbst Tätiges*」(IV. 317)たる「本来的自己 *das eigentliche Selbst*」(IV. 317)に属する活動性である。道德法則の存在根拠とは、有限な理性的存在者に於ける本来的自己の超越論的能力に外ならぬ。道德法則は「知性者としての吾々の意志から、従って、吾々の本来的自己から発源したものであるが故に吾々人間に妥当する」(IV. 321)のである。

こゝに言う本来的自己はまた純粹意志とも呼ばれる。『実践理性批判』に拠れば、「純粹意志の概念」は「純粹な実践的諸法則」から「発源する」(V. 84)のであり、加うるに、「純粹意志の、或いは同じことであるが、純粹実践理性の客観的实在性は、道德法則のうちにア・プリオリに、謂わば事実を通して与えられている」(V. 62)。こゝでは道德法則と純粹意志との関係が吾々にとって先なるものから瞰られており、明らかに道德法則が純粹意志の *ratio*

oognoscendi (認識根拠) として機能している。実践的諸原則が学の根柢に置かれねばならぬ、「第一の与件」である。吾々にとっては純粹意志の概念はこゝから発源し、而も「与件」がア・プリオリに確定である以上、概念の客観的实在性は「与件」のうちに既に与えられている。併し斯かる認識の妥当性は、事柄そのものゝ順序からすれば、純粹意志が先なるものであり道德法則の *ratio essendi* (存在根拠) である、という事実構造を前提するのである。

純粹意志は主体自身にも隠されており、《*John III*》として表象されることはない。これが表々象されるためには、その活動性が主体自身のうちで障害に出会うことにより、反省され対象的になるといふ契機が必要である。「本来、意欲である」(IV. 308) ものは否定されるべき傾向性と出会うことにより定言的当為 *kategorisches Sollen* として把握されうるのである。従って、道德法則とは純粹意志を方式化し、概念的に固定したものであると言わねばならない。それ故にこそ純粹意志の客観的实在性は道德法則のうちにア・プリオリに与えられうるのである。

ところで嚮にも言及した如く、定言的命法は有限主体に固有のものである以上、その根柢たる純粹意志は先ず有限主体にこそ前提されねばならぬ。更にそれはこの存在者の「有 *Sein*」に観智的实在性として結合されねばならぬ。この結合は、あらためて言う迄もなく、超越論的観念論が内包する物自体の思想により可能となる。周知の如く、可能的経験の対象としての物は悉く時空の制約下で因果律に規定されて存在する故、絶対的あるいは超越論的「实在論」に立てば、「自由に基づく原因性」は論理的に不可能である。第三アンチノミーの反定立も言う如く、「自由という超越論的能力」は「世界の外側 *außerhalb der Welt*」(B. 479) でのみ想定しえよう。もとよりこの实在論の下では、「世界の外側」なる概念は論理的に不可能であり、因果律にも時空制約にも服さぬ事物の存在様相は思惟不可能なのである。併し同じ一つの「客体を二重の意味に取るように教える」(B. XXVII) 批判的観念論の下では、「原因としての物そのもの *das Ding selbst*」は、一方では感性界の「現象的実体 *substantia phaenomenon*」であって、「諸制約の系列に属する」にも拘らず、他方、「その原因性のみは観智的なものとして思惟された」(B. 589) のであった。の

みならず斯かる立場には世界の内・外の関係が感性界と叡智界との関係として把握することが許される。斯くして『純粹理性批判』は事物の經驗的存在様相の絶対性を否定することで、自由の論理的可能性を救った。

併し、実践的領野では、道德法則から認識される純粹意志の客觀的實在性が物自体の客觀的實在性、及びこの概念を提起した批判的觀念論の正当性を逆に証明し返すのである。それは、端的に定立された『我』がそれ自身を叡智界に有る『我』として定立し直すことを通じて遂行される。『實踐理性批判』は言う、「自由な意志を有する存在者の概念とは本体的原因 *causa noumenon* の概念である」(V. 62)。然るに道德法則が「自由な意志を有する存在者の概念」に客觀的實在性を歸する以上、これは亦「本体的原因の概念」及び一般に物自体の思想の権利問題をも解決する。蓋し、自由という超越論的能力が世界の内側、*innerhalb der Welt*、即ち、感性界で承認されえないのは、批判的觀念論にあつても同様であり、純粹意志という叡智的實在性と主体の「有」との必然的な結合は、同時に亦この有限な主体が自らを物自体として叡智界に定立し直すことを必然的にするからである。——以上の考察から、道德法則は、有限主体が自己を物自体として認識する、(vgl. B. 430) ための *ratio cognoscendi* でもあることが判明する。逆に言えば、物自体としての本来的自己が道德法則の *ratio essendi* なのであり、この法則は一方では現象的実体でもあるところの有限な主体に於て打ち消し難い無制約な活動性の所産なのである。

以上述べた如き様々な事態が「純粹實踐理性の事実」と呼ばれるものであり、これは單純に道德法則が与件として与えられているといふ、事実なのではなく、むしろその存在根拠たる純粹理性の側での事実、「理性が純粹理性として現実に実践的でありうる」といふ、*das* 事実であつて、これは純粹意志、物自体、更には叡智界などの諸概念を不可欠な構成要素として含むのである。即ちそれは、「それにより根源的に立法的なものとして、*als* *ursprünglich* *gesetz-* *gebend* (我斯く欲す、我斯く命ず、*sic volo, sic iubeo*) 自らを告示する、純粹理性の唯一の事実」(V. 36)なのである。この事実こそが、吾々に向けては最高善の現実性を命令し、亦何ものかに向けて最高善の可能性を要請する当のもの

である、と少くとも要請論との関わりに於てはそう考えられねばならないのである。

五

前節では *ratio cognoscendi* としての道徳法則の機能を遡源的に援用することで獲得される有限主体の自己認識を俯瞰した。この自己認識とそこから開示される「叡智界の現実性」(V. 115) とにより、最高善の「概念の演繹」を超越論的に (V. 123) 遂行するための場所が確保されるのである。吾々の主題に迫るためには、次に「純粹理性の唯一の事実」が与えた道徳法則の内容そのものを考察して、更にこの自己認識を深めねばならぬ。蓋し、如何なるものが前方に企投されるかということは、如何なる根源像が自己の本質に織込まれているかに掛かっているからである。

『実践理性批判』が呈示した純粹実践理性の根本法則は、「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうる如く行為せよ」(V. 38) という定言的命法であった。これは、『道徳形而上学のための基礎付け』で展開された四定式の綜合であると考えて差支えないであろうが、併し四定式の孰れにも見出されぬ、有限主体に於ける謂わば無限性の表出といったものが感知される。もっともその萌芽はすでに『道徳形而上学のための基礎付け』に萌しており、そこでの叙述は根本法則を積極的に解釈するうえで不可欠な支点を供してくれる。ところで右の定言的命法で着目すべき点は「普遍的立法の原理 *das Prinzip der allgemeinen Gesetzgebung*」と云ふことである。ここに言う「普遍的立法」とは如何なるものであろうか。更に亦、斯かる立法の「原理」であるとは如何なる事態を意味しているのか。

『基礎付け』は、基本定式から展開される他の三定式に見出される相違、「客観的・実践的というよりはむしろ主観的・実践的であるような、即ち理性の理念を(ある種の類推により)一層直観に近づけ、それにより一層感情に近づけるための相違」(IV. 295) を際立たせて、「一切の格率の」「形式 Form」、「実質 Materie」及び「完全なる規定

系の總体性あるいは全体性 Allheit oder Totalität des Systems」の範疇に対応している。(a. a. O.) 格率の「形式」としては「普遍性」が、「実質」としては「目的自体」としての理性的存在者が考えられていることは言う迄もない。ところで第三の「体系の總体性」の範疇に対応する格率の「完全なる規定」とは、「形式」と「実質」との綜合であるが、こゝで考えられているものは実質的普遍性と呼べよう。カントはそれを「自己立法による全ての格率は自然の国としての諸目的の或る可能な国に合致すべきである」(a. a. O.) という定式で表わした。この「諸目的の国」という概念は三つの定式を循環することを通して前に立てられるのである。

周知の如く第一定式は、意志の原理が自然法則としての妥当性を意欲しうるか否かを「規準 Kanon」(IV. 282)としてもつ。併しこれだけでは格率を普遍的自然法則にまで高めた場合の自己矛盾を排除するという形でしか、即ち消極的にしか意志に準則を与えることはできぬであろう。第二定式の根拠は、「理性的存在者 die vernünftige Natur は目的自体として存在する」(IV. 287) という命題であるが、これは第三定式が表わす自律 Autonomie をすでに前提している。蓋し、自律こそ理性的存在者一般の「尊嚴の根拠」(IV. 294) であり、理性的存在者は「自己立法的」 selbstgesetzgebend (IV. 290) である故にこそ、「その現存在、それ自体が絶対的な価値を有する何ものか」(IV. 286) たりうるからである。併し自己立法が道徳的なものとして輝き出し、「自律」として確固不動となるのは、「普遍性」と「目的自体」の概念が格率を企投せんとする主体自身の内に取り入れられて、有限主体自らが普遍的立法の主体たるべきことを自覚することに於てである。従つて、「自律」を積極的に言い表わせば、「意志の第三の実践的原理」である「普遍的に立法する意志としての、全ての理性的存在者の意志」という理念」(IV. 289) を踏まえた格率企投、つまり自己立法であるということになる。換言すれば理性的存在者一般に於ける自律を前提したうでの自律こそ自己の真の自律である。それ故、竊に挙げた第三定式の「主観的・実践的」な言い換えが言わんとするところは、自律、即ち

純粹な理性による立法にあっては、格率の実質たる理性的存在者（目的自体）が総体性の範疇に則って普遍的に把握されるべきであるということである。道徳的意志とは、体系的結合に於て思惟された「全ての目的の全体 ein Ganzes aller Zwecke」へ、「諸目的の国 Reich der Zwecke」へと関わってゆく意志である。「従って道徳性の本質はそれによつてのみ諸目的の国が可能であるような立法への係わり方に存する」（IV. 292）のであるが、「この立法は併し如何なる理性的存在者にも見出されねばならず、又、如何なる理性的存在者の意志からも発源しえねばならぬ」（IV. 292）因みにこの《ねばならぬ》は、ヘス（Heinz Jürgen Hess）も指摘する如く、「自ら立法 die eigene Gesetzgebung」により「保証 garantieren」⁽⁵⁾されるのである。

以上の考察から、純粹実践理性の根本法則が含む「普遍的立法」の普遍性とは「総体性」としての「諸目的の国」、「全体性」としての理性的存在者一般であることが理解されよう。従つて「普遍的立法」とは「全ての目的の全体」としての理性的存在者一般を視野に把えた立法である。斯くの如く、普遍的立法形式の普遍性ということを積極的且つ實質的に理解することで、純粹実践理性の事実が与えた根本法則の内容は、有限主体における無限性の表出として浮びあがってくるのではあるまいか。蓋し根本法則はたんに、格率の普遍的立法としての妥当性ではなくして、更に根本的に「普遍的立法の原理」としての妥当性を命令しているからである。「原理 das Prinzip」とは初めであり始源である。格率の「普遍的立法の原理」としての妥当性を要求する如き定言的命法とは、自己自身を道徳的世界における「原理」、即ち初まり、たらしめよというものに外ならぬ。道徳法則が純粹意志の内容であることは既に確認されている。定言的命法は元来「意欲」であった。とすれば純粹意志は、理性的存在者一般をその内容のうえから視野に把え、斯かる理性的存在者により構成される道徳的世界における一切を引き受けて生きんとする意志、即ち自らが普遍的な立法の原理として生きんとする意志であると言わねばならぬ。これこそが「原因の根源的働き」の内容、自律の内容に外ならぬ。

翻つてみれば、それ自身を実現せんとして定言的命法を介し主体に立ち現われてくる自由、主体の本来的自己の内容はさながら「神の意志」の如くである。というより、人間はその根源的働きにおいて「神の意志 der göttliche Wille」と同じ「形式」を有し、わが内なる自由はわが内なる無限なるものに外ならぬのである。只、有限主体にあっては、この無限性の表出が定言的命法として表象されるという差異があり、このことが有限主体の被制約性をどこまでも自覚させるにしても、である。否、有限主体の有限性は、内なる無限なるものとの出会いを通して初めて有限性として露わになるであろう。ともあれ、「神をわが内なる実践理性と同一視すること *to identify God with "practical reason in me"*」は許されないにせよ、少くとも「わがうちなる実践理性」が有限主体に於て神の形式と同じものであるということは、『実践理性批判』の以下の言葉によつても根拠付けられるであろう、すなわち、道徳の原理は、「単に人間にのみ制限されるのではなく、理性と意志とを有する一切の存在者に関わる、否、最高知性者としての無限な存在者をも含む」(V. 87)のである。無論、神の意志の概念は、道徳法則という純粹理性の規準を媒介としてのみその実質を獲得しうるのであって、これなくしてはその概念も空虚である。(註十二)併し先ず認めねばならぬことは、この概念は実質により満たされた形式として、道徳法則から、或いは一層遡源的に内なる自由から発源するのであって、形式は差し当り吾々の側にのみ与えられているということである (IV. 226)。『単なる理性の限界内に於ける宗教』は言う、「万人の道徳的立法者という単なる理念 *die bloße Idee eines moralischen Gesetzgebers aller Menschen* と一致することは確かに義務一般の道徳的概念と同一的 *identisch* であり、その限りでは、この一致を命令する命題は分析的であろう。併し斯かる立法者の現存在を想定することは、斯かる対象の単なる可能性以上のことを言っているのである」(IV. 144 Anm.)。カントはここで、神の現存在の問題は留保するにしても、「義務一般の道徳的概念」のうち既に、「万人の道徳的立法者」の概念との一致が含まれており、これは道徳法則から分析的に導き出されるものであると考えている。形式は実質により満たされることを要求する。然るに最高知性者と有限な理性的存在者とはそ

の形式のうえから言つて同一的である。それ故「万人の道徳的立法者という単なる理念」との「一致を命令する命題」は、「義務一般の道徳的概念」から「分析的」に導き出されるのである。併しこのことは、嚮に述べた如く、道徳法則の含む「普遍的立法の原理」の普遍性を實質的に、即ち「体系の総体性」として理解することによつてのみ、根拠付けられうるのである。

以上述べたことは、意志の神聖性という実践的理念についても妥当する。意志の神聖性 *die Heiligkeit des Willens* は、現実的なものとしては、最高知性者たる神にのみ帰せられるであらう。それは神の實在性ではあつても、有限な理性的存在者の實在性ではありえない。それにも拘わらず、神にあつてのみ現実的なものが有限な理性的存在者にあつては実践的に必然的なものとして表象されるのである。「意志の神聖性」という「実践的理念」は、有限な理性的存在者が無限に、*ins Unendliche* 接近すべき「根源像 *Urbild*」(V. 37)なのである。この理念の実践的必然性は、併し今や容易に洞察されうる。蓋し、道徳法則は内容的に「格率」と「普遍的立法の原理」との一致を命令しているのであつて、「格率」乃至「意志」の道徳法則への「完全なる適合性」として表象される神聖性との一致は、従つて定言的命法そのものうちに、従つて亦「義務一般の道徳的概念」のうちに内包されており、それと同一的だからである。更に付け加えれば、嚮の「万人の道徳的立法者という単なる理念」は、「意志の神聖性」の言い換えにすぎないのである。斯くして『単なる理性の限界内に於ける宗教』での嚮の叙述は一層明確に理解されるであらう。

(註十二) カントは『道徳形而上学の基礎付け』で以下の如く述べている。「吾々が併し最高善としての神の概念をもつのは何に由来するのか。もっぱら理性が道徳的完全性についてア・プリオリに企投する理念、且つ、自由な意志の概念と不可分に結びついている理念に基くのである」(IV. 266)。

六

以上の考察から、実践的理念である神聖性（「根源像」を生み出すような更に根源的な、「根源像」が、外ならぬ有限な理性的存在者の意志の活動性のうちに与えられている、という興味深い結論を導き出すことができる。今の場合、道德法則は実践的理念を獲得するための「主観的・構成的原理 ein subjektiv-konstitutives Prinzip」(V. 534)として、前進的に機能したのであった。併し斯かる ratio cognoscendi としての前進的な機能は、理性的存在者一般、或いはその範例としての自己の形式乃至本質に関して、道德法則から遡源的に獲得されるア・プリオリな知識 Wissen を、自己がそのまゝ前進的に投射することにより、それが実践的理念、即ち定言的 Sollen として自己自身にはね返ってくる、という仕方でのみ可能なのである。神聖性が根源像であると言われたが、併しそれは有限主体にとっては前に立てられた表象に外ならず、この表象そのものはむしろ有限主体の本質が根源像として前方に映し出されたもの Vorbild なのである。即ち道德法則、或いはより遡って純粹意志が斯かる実践的理念の《表象 Vor-stellung》を可能ならしめているのである。

理性的存在者一般の普遍的な形式は、道德法則を ratio cognoscendi としてア・プリオリに認識され、自由という「超越論的述語」(V. 103)により特徴的に表わされるが、併しこの形式は有限な理性的存在者において差し当り実質により満されてはいない。この超越論的能力の現実性は道德法則により疑いえぬものであるにしても、それは「能力 Vermögen」としての現実性にすぎない。然るに能力の現実性とは、あくまでも実質を獲得するための可能性が与えられているということより以上のものではない。だがそれにも拘わらず、というよりむしろその可能性の故にこそ、定言的 Sollen の意識が生じてくるのである。神聖性のみならず一般に実践的理念は、道德法則を思考のうちで Sollen から Sein にまで高めることにより獲得されるのである。然るに定言的命法存在根拠は、吾々の

洞察しうる限りでの事象関係から言えば、有限主体に於ける純粋な意欲 (Willen) である以上、これに基づいて前に立てられた表象 (神聖性の理念) が神聖であるためには、外ならぬこの純粋な Willen そのものが既に神聖なるものを宿しているのでなければならぬ。それは純粹実践理性の自律のうちに認められるであろう。即ち、自律こそが神聖性の形式であり、人格の「尊嚴の根拠」(IV, 294) もここに根ざすのである。自律の神聖性は、それが「普遍的立法の原理」の実質的普遍性を内容とせる自己立法であるという点に存する。換言すれば、道徳的世界に於ける一切を引き受けて生きんとする純粹意志そのもののうちに神聖性の形式が宿されているのである。この純粹実践理性の自律という形式こそ人格をして人格たらしめるもの、人格の人格性、Personlichkeit、乃至人間性、Menschheit なのである。それ故カントは次のように言う、「道徳法則は神聖である。人間はあまり神聖ではないが、併し彼的人格に於ける人間性は彼にとって神聖でなければならぬ」(V, 96)。蓋し、「彼の人格に於ける人間性」の本質は自律にあり、正しくこの自律が道徳法則を生み出す当のだからである。

意志の神聖性が最高善の第一の要素であった。併し意志の神聖性という表象は吾々の内なる自由、自律に源を發する。換言すれば、「万人の道徳的立法者」たらんとする意志の働き、「神の意志」と同じものが超越論的能力として有限な理性的存在者に与えられているが故に、意志の神聖性が実践的必然性を伴って表象されるのである。更に最高善にあっては徳を制約とせる「幸福」が考えられねばならない。これは併し既に考察したように、道徳性が自ずと報われるということ、道徳的意志がそれ自身を実現しうるということであった。斯かる世界を完璧な体系として実現することは、諸物の秩序が根柢から覆されねばならぬ故、有限な理性的存在者の力をもってしては理論的に不可能であり、義務とは考えられない。従つて意志の神聖性が事物のこの感性的秩序のもとでは、それ自身を実現しえぬ不幸な状態、上級欲求能力の満たされぬ状態に陥らざるをえぬことも明らかである。

さて吾々には、吾々にとって神聖な、謂わば吾々の内なる無限性の表出とも考えられる「人格性」という視点が与

えられている。この視点から一切を撇れば、道徳的意志がそれ自身を実現しえないような状態がいたるところに存在することを承認せざるをえぬであろう。然るに自律の本質は、実質的普遍性に存した。即ち、理性的存在者一般を視野に把え、それを目的自体と看做し、道徳的世界に於ける一切を引き受けて生きんとする意志にあった。道徳的意志が自らを実現しえぬということは、理性的存在者一般が目的自体として存在しているにも拘らず、併し未だ充分に目的自体としては扱われていないことを意味する。即ち神聖性を帯びた意志の教だけ不幸が世界に蔓延するわけである。而も、どの意志にも理性的存在者一般を目的自体として把える視点が与えられている。この視点が与えられている限り、即ち純粹実践理性の活動性の事実が吾々の内に生きている限り、同時に感性に制約され、世界の秩序を根本的に要容せしむる物理的な力をもたない有限主体であろうとも、最高善というものゝ実現は、その力をもたないにしても、あるいはもたないが故に、やはり定言的当為として表象されざるをえぬであろう。蓋し、道徳的意志とは理性的存在者一般を目的自体としてそれに関わってゆく意志だからである。世界に蔓延する不幸——道徳的意志の実現されえぬ状態——は有限な理性的存在者が有限である限り、一挙に解消されえぬにしても、併しおよそ神聖性を帯びた意志ならば、或いは、格率を道徳法則に適合せしめんとする意志ならば、可能な限りそれが実現されうる状態、理性的存在者一般ができるだけ目的自体として扱われうる共同体を創り出すことを自らの義務とせざるをえぬであろう。

これは格率の神聖性への「途上にある」意志についても妥当する。仮に、ある道徳的心術に満たされた意志が何事かを實現せんとして様々な障害の故に意志通りに事の運ばぬ様^{さま}が眼前に展開されたとする。これを放置することは、普遍的立法の原理として格率を投企することとは端的に矛盾する。感性の制約のもとに於てではあっても、道徳的意志の実現を阻む様々な障害を排除し、斯くしてその意志の道徳性が報われるように努力することは可能であると同時に義務である。最高善を完璧な体系として實現することは最高存在者の仕事である。併し最高善の実践的必然性を言表する時にカントは必ず「この世界に於て」(V. 182)とか、「可能な限り」(V. 185~6 Anm.)とか、「人間の力の及

を限り」(VII. 282) といった条件を付している。全能の力を以って諸物の秩序を根柢から覆すことは「吾々の力のうちにはなく nicht in unserer Gewalt ist」(V. 130) にしても、併し諸物の感性的秩序のもとで可能な限り道徳的意志の報われうる共同体をこの世界に於て実現することは、「直接吾々の力のうちにあるもの was unmittelbar in unserer Gewalt ist」(a. a. O.) であり、従ってまた義務であると考えざるをえない。

結 語

道徳法則は自由がそれ自身を実現せんとして定言的命法の形を取って立ち現れてきたものである。然るに自由の内容、純粋意志の内容は「普遍的立法の原理」としての妥当性であった。また、この普遍性は実質として理性的存在者一般を把えており、それ故、主体的に自己の道徳的完成に努めることが義務であることは言うまでもないが、併しそれは他者との関係に於てのみ成就しうるのであって、先ず第一には目的自体としての他者に関わってゆかねばならないのである。それ故、客観的には、道徳的意志が実現され道徳性が報われるような共同体を最高善の理念に可能な限り近づけて作り出すことも、やはり義務であろう。(了)

- (1) Kant: Kritik der praktischen Vernunft. WW. (Cassirer) V. S. 3, S. 12 Anm., S. 146.
- (2) Allen W. Wood: Kant's Moral Religion (1970, Cornell University Press), p. 25.
- (3) Kant: Kritik der praktischen Vernunft. WW. V. S. 148, S. 155. Vgl. Kritik der reinen Vernunft. B. 838 ff.
- (4) Kant: Kritik der reinen Vernunft. B. 667 ff. B. 843, B. 845. Vgl. Kritik der praktischen Vernunft. WW. (Cass.) V. S. 150.

- ⑤ Martin Heidegger: Kants These über das Sein (1962, Frankfurt am Main). S. 23.
- ⑥ H.-J. Hess: Die obersten Grundsätze Kantischer Ethik und ihre Konkretisierbarkeit (1971, Kantstudien-102-), S. 68 Anm.
- ⑦ Kant: Kritik der praktischen Vernunft. WW. (Cass.) V. S. 144, S. 148, S. 155. und auch: Kant, Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff. WW. (Cass.) VIII. S. 276.
- ⑧ Richard Kroner: Von Kant bis Hegel. (2. Auflage. 1961 Tübingen) 1. Band S. 207.
- ⑨ Kant: Kritik der reinen Vernunft. B. 838 ff., und auch: Kritik der praktischen Vernunft. WW. (Cass.) V. S. 140.
- ⑩ Kant: Kritik der reinen Vernunft. B. 838 ff., Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. WW. (Cass.) IV. S. 278 ff. und vgl. auch Kritik der praktischen Vernunft. WW. V. S. 24 ff.
- ⑪ 邦文『カントの實踐理性批判』(知覚論卷・Ⅱ・一九四七) 参照。
- ⑫ Frieder Löttsch: Vernunft und Religion im Denken Kants (1976, Köln u. Wien). S. 70.
- ⑬ op. cit. S. 24.
- ⑭ Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. WW. (Cass.) VI. S. 187. Vgl. Kritik der Urteilskraft. WW. V. S. 482.
- ⑮ (拙川) 参照。
- ⑯ Kant: Kritik der praktischen Vernunft. WW. (Cass.) V. S. 3. Vgl. a. O. S. 48.
- ⑰ H.-J. Hess: Die obersten Grundsätze Kantischer Ethik und ihre Konkretisierbarkeit. (Bonn 1971) S. 53.
- ⑱ Keith Ward: The Development of Kant's View of Ethics (1972, Oxford, Basil Blackwell), P. 164.

(筆者 きたおか・たけし) [西独政府交換留学生(DAAD)] 現在 ボン大学に在学)

vacuum rather than a universal form. We may say our law of forces as a historical outcome of the evolving universe.

Über die praktische Notwendigkeit des höchsten Guts bei Kant

von Takeshi Kitaoka

Doktorand für Philosophie an der Universität Kyoto:
z. Z. an der Univ. Bonn (BRD) als DAAD-Stipendiat.

Die eigentliche Metaphysik Kants können wir der von Kant selbst verfolgten Geschichte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff gemäß als „drittes Stadium“ derselben Wissenschaft, mithin als „praktisch-dogmatischen Überschnitt zum Übersinnlichen“ kennzeichnen. Das ist der Versuch, in bezug auf die Gegenstände der überlieferten besonderen Metaphysik, d. h. in bezug auf Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, reine Vernunftkenntnisse a priori und synthetisch aus einem Vernunftprinzip abzuleiten.

Dieser „Überschnitt“ fängt zunächst in der Analytik der praktischen Vernunft damit an, die Realität der transzendentalen Freiheit in den endlichen vernünftigen Wesen aus der *ratio cognoscendi* des moralischen Gesetzes zu erreichen. Indem eben dadurch die Wirklichkeit der intelligiblen Welt, d. h. der Welt der Dinge an sich, aufgeschlossen wird, wird zugleich auch der Horizont erschlossen, wo die transzendentalen Prädikationen sich in bezug auf die anderen Ideen entfalten können. Der „Überschnitt“ zu den zwei verschiedenartigen Gegenständen wird nämlich in der Dialektik der praktischen Vernunft in der

Gestalt der „transzendentalen Deduktion“ des Begriffs des höchsten Guts aus den praktischen Prinzipien a priori als der „Überschritt“ zum „Reich Gottes“ vollzogen, das als *durch Freiheit möglich* vorgestellt wird. Das höchste Gut ist das letzte Objekt des durch die moralischen Gesetze bestimmten Willens, nämlich das Reich Gottes, wo eine Harmonie der Tugend und der Glückseligkeit gesetzt ist. Als die Bedingungen der Möglichkeit dieses Objekts werden die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes postuliert. Noch dazu wird der Sachgehalt des höchsten Wesens, d. h. dessen Was-sein, a priori festgelegt.

„Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist“, und in diesem Begriff des *Praktischen* sei nach Kant auch die Verwirklichung des höchsten Guts enthalten. Die praktische Notwendigkeit des höchsten Guts ist nämlich der Postulatenlehre zugrundegelegt: es muß möglich sein, weil es das Objekt des kategorischen Imperativs ist. Dies bedeuten die Worte: „Du kannst, denn du sollst“.

Hier erhebt sich aber die Frage: Warum ist überhaupt die Verwirklichung des höchsten Guts durch Freiheit a priori praktisch-notwendig? Unter dieser primären Frage müssen wir, damit die Basis im praktischen Felde für „praktisch-dogmatischen Überschritt zum Übersinnlichen“ an den Tag gebracht wird, in diesen Betrachtungen erörtern, (1) was das Wesen des moralischen Gesetzes als *ratio cognoscendi* der metaphysischen Gegenstände ist, (2) wie der Begriff des höchsten Guts aus dem moralischen Gesetz abgeleitet wird, (3) warum die Verwirklichung des höchsten Guts sogar für die endlichen vernünftigen Wesen als das kategorische Sollen dargestellt wird.