九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

『実践理性批判』における「弁証論」の意義

竹元, 繁
九州大学大学院 : 博士課程 : 倫理学

https://doi.org/10.15017/27557

出版情報：哲学論文集. 15, pp.63-83, 1979-09-20. 九州大学哲学会
バージョン：
権利関係：

『実践理性批判』における「弁証論」の意義

竹　元　　繁

序

カントは『実践理性批判』の「弁証論」の冒頭で次のように述べる。「純粋理性は思弁的使用において考察されるにせよ、実践的使用において考察されるにせよ、常にその弁証論をもつ。なぜなら純粋理性は与えられた被制約者に対して制約の絶対的総体を求めるから、そしてこの総体は端的に物自体そのもののうちにのみ見出されうるからである[1]」(S. 192)。

『純粋理性批判』の「弁証論」は、理性が「与えられた被制約者に対し、制約するもの（このもとで悟性は一切の現象を総合的に統一する）の側における絶対的総体を要求[2]」(A 409 = B 436) することから生ずる「超越的判断の仮象を暴露し、同時にこの仮象によって欺かれないように防止する」(A 297 = B 354) という消極的意義をもっていた。しかしそれは同時に、「我々が求めはしなかったがなお必要としたもの、すなわち事物のより高い不変の秩序」(S. 193) つまり道徳的世界への展望を可能にした。換言すれば『純粋理性批判』の「弁証論」は純粋理論理性の自己矛盾として顕われざるをえなかったもの（二律背反）を解決するにあたり、「我々を事物の叡知的秩序のうちに移し入れる」(S. 72) ことによって、蓋然

的にせよ、無制約者の理念の可能性を示し、かくして理念の本来的（実践的）使用への道を拓くという積極的意義をもったのである。

それでは、理性の実践的使用において「弁証論」はいかなる必然性をもって生じ、またその解明はいかなる意義をもつのであろうか。我々は「純粋実践理性の弁証論」の主題である最高善の可能根拠としての「魂の不死」と「神の現存在」の要請の実践的意味を探るなかにその意義を見出していきたい。それはまた『実践理性批判』の「弁証論」が我々にいかなる「事物のより高い不変の秩序」を展望させうるかの手がかりともなりうるであろう。(3)

（一）

一般に弁証論が「与えられた被制約者」に対し「制約の絶対的総体」（無制約者）を求めるところから生ずるとすれば、実践理性の弁証論において「被制約者」とは何であり、またそれに対して求められる「無制約者」とは何であろうか。カントは次のように言う。

「理性は純粋実践理性としては、実践的被制約者（傾向性と自然的欲求とに基づくところの）に対し同じように無制約者を求める。しかしそれを意志の規定根拠として求めるのではなく、この規定根拠が（道徳法則において）与えられている場合でも、純粋な実践理性の対象という無制約的総体を最高善（das höchste Gut）の名のもとに求める」（S. 194）。

ところで『実践理性批判』の『分析論』においてすでに道徳法則が実践的に無制約的なものとして語られていた。すなわち「理性はこの法則をいかなる感性的制約にも打ち負かされない、いな、感性的制約から全く独立な規定根拠として現わす」（S. 53）のであり、我々は「理性が我々にその法則を示してくれる必然性と、理性が我々に示してくれる、全ての経験的制約からの分離に注意することによってその法則を意識することができる」（ibid.）のであるとされた。ところが先に引用し

たように、弁証論における無制約者は意志の規定根拠としての道徳法則ではない。では最高善として語られる無制約者とは何であろうか。それは実践的被制約者の意味内容を明らかにすることによって、おのずと判明するものと思われる。

先に引用したように、カントは実践的被制約者を傾向性（Neigungen）と自然的欲求（Naturbedürfnis）とに基づくとするが、では傾向性とは何か[4]。カントによれば全ての傾向性は感情に基づき、したがって感性的である。この傾向性は主観的には必然的な規定根拠として、意志にある種の格率（Maxime）を与えようとする。しかし傾向性を最上の実践的制約とする性癖（自愛とよばれる）が第一に問題とするのは、欲求能力の対象としての実質（Materie）であり、しかも対象の主観に対する関係は快不快の感情として経験的とならざるをえないから、自愛の原理は主観的、経験的規則を与えることはできても、決して客観的、普遍的法則を与えることはできない。

したがって、自愛を第一の原理とすることを本性的傾向とする有限な理性的存在者に対しては、理性の与える道徳法則は命法（Imperativ）の形をとらざるをえない。命法は行為の客観的強制を表わすが、我々の意志は絶えず欲求と感性的動因による触発を受けており、おのずから道徳法則と一致するものではないが故に、意志の法則との一致を要求する強制（したがって義務）となるのである。つまり道徳法則そのものは神聖であり無制約的であるとしても、それのみに従おうとする我々の意志は傾向性の妨害を受け、それ故「意志の道徳法則への完全な適合」（S. 220）という意志の神聖性には到達しえない。この意味において我々は感性的に制約された存在であり、したがってまた有限な存在者とよばれる。

このように実践的被制約者の被制約性を我々の道徳的心術（Gesinnung）が常に傾向性によって不完全のままに留まることと理解するとき、これに対して求められるべき無制約者は、当然、意志の道徳法則への完全な適合、つまり意志の神聖性ということになるのではないだろうか。

さて我々が実践的に制約されていることのうちには、もう一つの意味が含まれているように思われる。それは幸福の追求に関わるものである。カント自身、「幸福であることは当然全ての理性的ではあるが有限な存在者の要求であり、したがっ

てその欲求能力の不可避的な規定根拠である」（S. 45）と言っている。ところでカントが分析論のはじめで定義している幸福（Glückseligkeit）とは、「理性的存在者の現存在全体に間断なく伴なうところの生の快適さの意識」（S. 40）であり、したがって本質的に快不快の感情に基づくが故に感性的である。しかし有限な理性的存在者は彼の全存在についての満足を本源的に所有する者ではなく、それに対しいつでも欠如して（bedürftig）いる者、したがってそれを欲求する（bedürfen）者である。[5] なぜならこの満足は傾向性に基づくが、[6] その傾向性そのものが「変化するものであり、我々が傾向性に対して与える愛顧とともに増大するものであって、我々が満たそうと考えたよりもさらに大きな空虚さを後に残す」（S. 212）ものであるからである。この意味で幸福は万人の欲求するところながら、その具体的規定にあたっては、常に主観的、偶然的とならざるをえない。すなわち「幸福の概念は対象の欲求能力に対する実践的関係においていたるところで基礎となっているが、しかしこの概念はただ主観的な規定根拠の一般的名称にすぎないのであって、何ものをも種別的（spezifisch）には規定しない」（S. 46）のである。

自己の幸福を意志の規定根拠とする実践的原理が普遍的法則を与えることができず、それ故道徳性の原理となりえないことは前に述べた。にもかかわらず我々は幸福を欲求する。他方、道徳性の原理は格率のあらゆる実質から独立に、格率の単なる普遍的立法の形式によって意志を規定するところに成立する。[7] このように自己幸福の原理と道徳性の原理とは意志の規定根拠に関して全く異なっており、我々は道徳法則のうちに、それに従うことが我々に幸福をもたらすことの根拠を少しも見出すことができないのである。また自己幸福の原理に従ったとしても、それは必ずしも自己の幸福を保証するものではない（幸福の概念そのものが変化しうるものであるが故に）。

我々はここに実践的に制約されていることのもう一つの意味を見出す。ではこの意味において把えられる実践的被制約者に対しいかなる無制約者が求められるであろうか。それは理性的存在者として理性の命ずるところに従いながら、なおかつ感性的存在者としての欲求を満足させるところの、いわゆる「道徳性に適合した幸福」（S. 223）でなければならないであ

ろう。

以上のように傾向性と自然的欲求とに定位しつつ、実践的被制約者と無制約者を二様に解釈することの妥当性は、実践理性の必然的対象とされる最高善の概念を検討するなかで一層よく理解されよう。

カントは実践理性の無制約者としての最高善に含まれる最高（das Höchste）の概念を分析し、そこから最上（das Oberste）と完全（das Vollendete）の二義を引きだし、それぞれに徳と幸福とを対応させつつ最高善の構造を明らかにしていく。[8]

「徳（幸福であるに値することとしての）が、我々にとって願わしいと思われるもの全ての、したがってまた幸福を得ようとする我々の全ての努力の最上の制約であり、したがって最上善（das oberste Gut）であることは分析論で証明された。しかしだからといって、やはりそれが理性的で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（das ganze und vollendete Gut）であるわけではない。なぜなら全体的で完全な善であるためには、その上に幸福もまた必要とされるのであって、しかもこの幸福が単に自分自身を目的とする人格の偏頗な目においてだけでなく、人格一般を世界において目的自体と考える不偏不党な理性の判断においてさえ要求されるからである」（S. 198f）。

しかしながら分析論において徳が「幸福に値するもの」として語られていたわけではなく、また徳が幸福を求める我々の努力の最上の制約であることが分析論で証明されたのでもなかった。確かに道徳法則は全ての実践的格率を制約する、それ自身無制約的な原理であり、かかる法則に規定される意志もまた「あらゆる観点において善であり、あらゆる善の最上の制約である」（S. 109）ことが言明されているが、このことから直ちに徳（法則に対する尊敬に基づく合法則な心術）が幸福に値するもの、幸福の実践的制約であることは帰結しない。したがってカントが弁証論でいきなり徳を「幸福に値するもの」として置き換えるとき、我々はそこに両者を媒介するある種のカントの前提を認めねばならないように思われる。

それはおそらく先に考察したような、有限な理性的存在者の有限性の本質についての洞察であるだろう。

すなわち彼は、一方では感性を有する（有限な）存在者として幸福を追求せざるをえない存在でありながら、他方理性を

有する（理性的）存在者としてみずからの意志を道徳法則の下に従わせることをみずからに課するのである。そしてその際、彼は自己の幸福を道徳法則に従う限りにおいて、しかもそれに比例するという仕方で求めることを承認する。言い換えれば、彼は一方では意志を規定する根拠としての傾向性を排除しつつ、他方傾向性の満足としての幸福の追求それ自体は認めるのである。そこから「道徳性に適合した幸福」あるいは「道徳性に極めて正確に比例した幸福」（S. 199）という概念が生ずると言える。したがって有限な理性的存在者の欲求能力の対象としての最高善は、幸福に値することとしての徳と道徳性に比例した幸福との一致でなければならないことになる。

ところで、徳を実現する格率と幸福を実現する格率とはその最上の原理に関して全く別種のものであって、両者しばしば互いに制限しあい傷つけあうから、我々は徳実現の結果として自然必然的に幸福を期待することはできないし、逆に幸福実現の自然的結果として徳を考えることも不可能である。このように最高善が徳と徳に比例した幸福の実現として実践理性の必然的対象とされながら、しかも徳と幸福の間にいかなる必然的関係も見出せないところに実践理性の二律背反（Antinomie）が生ずる。

では徳と幸福との一致という最高善はいかにして可能となるのか。カントは次のような解決を見出す。

「二つの命題のうちで、幸福への努力が徳にかなった心術の根拠を生みだすという第一の命題は絶対的に誤りである。しかし徳の心術が必然的に幸福を生みだすという第二の命題は絶対的に誤りというのではなく、ただ徳の心術が感性界における因果性の形式とみなされる限り、したがって私が感性界における現存在を理性的存在者の唯一の存在の仕方と想定する場合にのみ、したがってただ条件つきでのみでのみ誤りである」（S. 207）。では第二の命題はいかなる場合に可能なのか。それは叡知界における原因としての心術の道徳性が、感性界における結果としての幸福と「直接にではないけれども間接に（自然の叡知的創造者を介して）」（ibid.）結合することによってである。このような想定が許されるのは、次のような理由、すなわち「私は私の現存在を悟性界における本体（Noumenon）としてもまた考える権利をもっているだけでなく、道徳

法則において私の因果性（感性界における）を知性的に規定する根拠をもっている」（S. 206f）からであるとされる。

この解決は基本的に『純粋理性批判』において純粋理性の二律背反の解決にあたって用いられた仕方と同じであるが、ただ先には叡知者としての私の存在が単に思惟されうるものであったのに対し、ここでは私の叡知者としての因果性が道徳法則によって事実与えられうるものとしてあるという点において異なっている。

さて以上のような二律背反の解決によって可能とされる最高善が「純粋実践理性の全き対象」（S. 214）として我々にその実現を迫るとき、我々はそれをいかにして実践的にも可能なものとしうるであろうか。カントはこの可能性の根拠を、「第一に直接に我々の力のうちにあるものに関して明示し、第二に理性が我々に最高善の可能性に対する我々の無力を補なうものとして（実践的原理に従って必然的に）提示し、しかも我々の力のうちにないものにおいて明示しようと努める」（S. 215）ことによって、それぞれ「魂の不死」と「神の現存在」とを要請するに至る。(9)

ではそれらの要請はいかにしてなされ、また実践的にいかなる意義をもつのであろうか。

（二）

魂の不死は最高善の第一の要素である徳（Tugend）が成就するための、意志が道徳法則に完全に一致しうるための必然的制約として要請される。それは次のような順序でなされている。

世界に最高善を実現することが、道徳法則によって規定されうる意志の必然的対象である。心術が道徳法則に完全に適合すること（die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze）が最高善の最上の制約である。この適合は、対象を実現すべしという命令に含まれているから、可能でなければならない。しかし意志の道徳法則への完全な適合（これを神聖性 Heiligkeit という）を、感性界における理性的存在者はその現存在のいかなる時点においてももつことは

できない。にもかかわらずこの神聖性は要求されるから、それはかの完全な適合に向って無限に進む進行のうちにのみ見出されうる。この無限の進行は、同一の理性的存在者の無限に持続する存在と人格性（これを我々は魂の不死とよぶ）を前提してのみ可能である。したがって最高善は魂の不死を前提してのみ可能である（S. 219f）。

以上が「不死」の要請の概要であるが、我々は「不死」の実践的意味を明らかにするために、次の二点について検討したいと思う。

第一の点は、「意志の道徳法則への完全な適合」が「神聖性」として置き換えられているけれども、もし神聖性が神のみに許されたものだとすれば、有限な理性的存在者はいかなる仕方においてもそれに近づくことさえ不可能ではないだろうかということである。第二の点は、有限な理性的存在者における「道徳的完全性のより低い段階からより高い段階への無限の進行」（S. 221）を可能にする魂の不死の要請の意味をどう考えればよいだろうかということである。以上の二点の検討は人間の有限性の意味をさらによく解明してくれることになると思われる。

さてはじめに、意志の道徳法則への完全な適合が神聖性として把えられている点について考えてみよう。カントは神聖な意志を「道徳法則に反対するいかなる格率ももちえないような意志」（S. 57）として語り、「自然に、いわば我々の本性となった、決して妨害されえないところの、意志の純粋な道徳法則との一致」（S. 145）として意志の神聖性を語っている。かかる意志は傾向性による触発という感性的契機を全く欠いており、したがって感性を有しない「最上の叡知者としての無限な存在者」（S. 57）のみに許されるものである。

しかしながら有限な理性的存在者には、「なるほど理性的存在者としては純粋な意志をそなえると前提することはできるけれども、欲求と感性的動因をもって触発された存在者としては、神聖な意志を、すなわち道徳法則に反対するいかなる格率ももちえないような意志をそなえると前提することはできない」（S. 57）のである。すなわち有限な理性的存在者は決して神聖性には達しえないのであって、絶えず傾向性による触発を受けながら意志規定を行なわざるをえない。このように受

動的に触発される（たとえこれによって規定されるのではないにしても）意志は、「主観的原因から生ずる、それ故にまた純粋な客観的規定根拠としばしば対立しうる願望を伴ない、それ故、内的ではあるが知性的強制と名づけられうる実践理性の抵抗を道徳的強制として必要とする」（ibid.）から、かかる意志にとって道徳法則は命令であり、義務となるのである。

これに対し、感性（したがって傾向性による触発）を有しない無限な理性的存在者（神）は端的に傾向性から独立であり、道徳法則による意志規定においていかなる障害もない。いな、意欲そのものが道徳法則である。それ故道徳法則を超越するのではないけれども、それに対する拘束性と義務とからは超越している。この意味で神だけが「唯一の神聖なる者」（S. 236 Anm.）であると言える。

ところがカントは神聖性を我々の道徳的心術の理想として、「自己の努力の、到達できないにしても不変の目標」（S. 150）であると語る。では道徳法則は右に述べたような意味での神聖性の実現を命じているのであろうか。道徳的向上とは、傾向性による触発がしだいに減少しついには無に等しくなる（無限のかなたにおいてにせよ）という仕方で神聖性に近づくことなのであろうか。決してそうではないであろう。被造物としての有限な理性的存在者は、「自分の状態に全体的に満足するために必要とするものに関して常に他に依存するものであるから、決して欲求や傾向性から全く自由であることはできず、そうして欲求や傾向性は自然的原因に基づくものであるから、全くそれと別な源泉を有する道徳法則とおのずから一致することはない」（S. 149）のである。かかる存在者に要求される道徳性は、したがって、感性の側からの誘惑にもかかわらずただ理性の命ずるままに法則の故になすことであって、傾向性からの刺激、触発そのものをなくすことを意味するものではないであろう。徳が「戦いにおける道徳的心術」（S. 151）といわれるのもその理由による。それ故、道徳法則が命ずるのは、我々を触発する（affizieren）根拠としての傾向性そのものを斥けることではなく（これは不可能である）、我々の意志を規定する（bestimmen）動因としての傾向性を斥けることにあることは明白である。[10] また意志の規定根拠から傾向性を排除して、ただ道徳法則に対する尊敬の故になすところの義務に基づく行為が道徳性を有すると言われるのも、触発する原因としての

傾向性を前提にしてはじめて意味をなすのであり、そのことからも道徳法則が我々に感性（傾向性）の無化という意味での神聖性を命じているのではなく、感性的契機にもかかわらず法則の故に行為すべしという道徳的完全性への無限の向上を命じているのだと言えるのではないだろうか。

ではカントが「心術（意志）の道徳法則への完全な適合」を神聖性として語るのは全くの誤りということになるのであろうか。我々は神聖性を二義的に理解することによってこの難点を救いうると考える。

一つは神の神聖性である。これは神聖性の本来の意味に基づくもので、いままで述べてきたように、意志が全く感性による触発を受けず、神聖なる道徳法則に自然本性的に、完全に一致することと理解する。いま一つは有限な理性的存在者における徳の完成としての神聖性である。これは意志が感性によって触発されながらも、それを規定根拠とせず、神聖な道徳法則を規定根拠としてこれに完全に適合することと理解したい。

ところで神聖性を実践的理念とすることに関して、カントは次のように述べる。「意志〔＝至上の満足を得ている叡知者の意志〕[11]のこの神聖性は必然的に原型（Urbild）として役立つにちがいない実践的理念（Idee）である。この原型に近づくことがあらゆる有限な理性的存在者の権限になる唯一のことである」（S. 58）。なるほどここで神の神聖性が我々の近づくべき原型、理念として語られている。しかし神の神聖性に近づくことはもともと不可能であったから、我々は先に提示した神聖性の二義性を考慮して、むしろ次のように考えるのが適当であると思われる。すなわち、神の神聖性を原型とし、その模型（Abbild）である徳の完成を実践的理念として、我々はこれに近づくことを道徳法則において命ぜられているのであると。神聖性の理念をこのように解釈することは、「道徳的により劣った状態からより優れた状態にこれまで進んできたことから、そしてそれによって自分に知られるようになった揺ぎない志から、この志のさらに進んだ絶えざる継続を、自分の存在がどこまで続こうとも、この生を越えてすら望む」（S. 222）という不死の要請の意味にもより合致するのではないだろうか。

では次に、先に提起した第二の点、すなわち有限な理性的存在者に「魂の不死＝無限」を要請することの実践的意味について考えてみたい。

我々の魂が死後も存続するとすれば、それは来世における存在を意味するが、その魂は現世と同様に感性的制約を有するか、それともそのような制約を離れて純粋に叡知者として存在するかのいずれかであろう。仮りにもし後者であるとすると、我々の意志と道徳法則との一致を妨げているものが感性（傾向性）にあったのだから、我々は死ぬと直ちにその制約を脱して神聖性を得ることになり、一致に向っての無限の道徳的努力などは必要でなくなって、ただひたすら死を待つだけでよいことになってしまう。しかしそれは「不死」の要請からその実践的意味を奪うことになるであろう。

では前者の場合はどうであろうか。この考えは不死の要請の主旨に適うもののように思われる。というのも、カントは道徳的努力に関して、現世と来世との間に特別の区別をたてていないからである。それは例えば、「自分の人生の長い部分を終りまでよりよきものへの進歩において継続し、しかもそれを真正な道徳的動因からなしたと意識している人は、このような人生を越えて継続された存在の中にあっても、この原則に自分が耐えるであろうと、たとえ確信ではないにせよ、慰めを与えてくれる希望をもつことができる」（S. 222 Anm.）という箇所にも見てとれよう。

しかしこのように不死を来世との関わりにおいて問題にするのは、決して不死の実践的意味の本質をなすものではないであろう。なぜなら不死は来世についての知的好奇心を満たすために、単に仮説（Hypothese）として導入せられたものではなく、あくまで有限な理性的存在者の実践的対象（最高善）の実現のための必然的制約として要請（Postulat）されたものだからである。

それ故我々は、現実に今、感性的制約のもとにあって行為する理性的存在者にとっての不死性の意味を追求しなければならない。

理性的ではあるが有限な存在者において、意志の道徳法則への完全な適合（神聖性）はその現存在のいかなる時点におい

ても到達することのできない理想であるにもかかわらず、「我々がそこに近づこうと努むべき、そうして不断の、限りない進行においてそれに等しかろうと努むべき原型」(S.149)であるとされる。しかも「ただ無限に進行する進歩においてのみ、道徳法則との完全な適合に達しうる」(S.220f)と言われるのである。我々はここに語られる「無限」をどう理解すればよいだろうか。

もとより我々有限な存在者にとって無限の進行、無限の系列をたどり尽すことは不可能であり、終りがない。しかし無限者(神)は時間的(感性的)に全く制約されないが故に「この我々にとっては終りのない系列のうちに、道徳法則の適合という全体を見る」(S.221)とカントは言う。すなわち神は有限な理性的存在者の現存在に対する「知的直観」(ibid.)によって、かの神聖性を一挙に、完全に見出す。このように無限の進歩(とともにそれによって可能となる神聖性)は、時間を超越している神にとっては知的直観において与えられているのであるが、なぜそれがかかる直観を有さない有限な理性的存在者にとっての原型となりうるのであろうか。

ここで我々は有限な理性的存在者が、「本体」(Noumenon)すなわち「時間に関しては規定されえない現存在における純粋な叡知者」(S.206)として見なされうることに注目したい。理性は道徳法則を意志の規定根拠としうる存在者に対しいかなる時間区別も承認しないのであって、かかる感性的制約から独立なものと見なすのである。この意味において、有限な理性的存在者にも「無限の進歩」が与えられていると言えるのではないだろうか。確かに神と違い有限な我々にはかかるものについての知的直観は与えられていない。しかしながらこれは、直観を欠いてはいるが、理性によって理念としては与えられているのである。この意味において神聖性もまた与えられている。したがって神の神聖性を原型とし、人間における神聖性を実践的理念としてこれに関わることができるのである。

それ故、道徳法則が最高善実現のためにその必然的制約として要求する意志の神聖性という目標に向って前進する、今のこの努力のうちに、永遠性の契機が自覚される。実践的意味において「今」が永遠なのである。不死が要請される実践的意

義はここにあると言えるのではないだろうか。(12)

(三)

純粋実践理性の第二の要請は「神の現存在」である。これは最高善の第二の要素（道徳性に適合した幸福）が可能となるための制約として要請されるが、その要約は次のようである。

幸福とは理性的存在者の存在の全体において一切のことがその願望と意志の通りになるその存在者の状態であり、したがって自然が彼の全目的に一致することに依存する。ところで道徳法則は自然の因果から全く独立の根拠によって意志を規定するが、我々は自然そのものの原因ではありえないから、道徳法則に従う意志によっては自然の欲求能力に一致する幸福を生みだすことはできない。にもかかわらず最高善は純粋理性の実践的課題として要請されるから、幸福と道徳性との厳密な一致の根拠をも含むものもまた要請されねばならない。それは悟性と意志とによって自然の原因（したがって創造者）であるところの存在者、すなわち神である（S. 224f）。

以上のように、「神」は徳と幸福との必然的結合のために、我々の無力を補うものとして要請されるが、このように幸福が徳をその制約としながらも最高善の第二要素を構成するのは、次の理由、すなわち「幸福を欲し、また幸福に値しながら、それにもかかわらず幸福に与からないということは、同時にすべての力を持つであろうある理性的存在者の完全な意志とは、試みにかかる存在者を考えてみるであろうとき、全く両立することができない」（S. 199）からであるとされている。

ところが、その同じ幸福が分析論では意志の規定根拠という点に関し、道徳性を損なうものとして全く排除されていた。すなわち、幸福は「理性的存在者の現存在全体に間断なく伴なうところの生の快適さの意識」（S. 40）であり、これを意志の規定根拠とする原理は、総じて主観的で経験的であって、決して普遍的法則を与えることができないというものであった。

もちろん幸福が直ちに道徳性に対立するというのではなく、したがって「純粋理性は、我々が幸福への要求を放棄すべきだと欲しているのではなく、ただ義務が問題となるやいなや、幸福を全く顧慮してはならないということだけである」(S. 166)としても、分析論で感性的欲求の対象とされ、道徳的に制約された幸福が、弁証論では実践理性の対象である最高善のうちに含まれて語られるのを見るとき、そこには何らかの不整合があるようにも思われる。[13] そしてそこから、純粋実践理性の真の対象はただ徳のみであって、それにふさわしい幸福は我々の希望の対象にすぎないのだと言うこともできるかもしれない。あるいは、分析論と弁証論とでは基本的な立場の相違があって、そのため幸福の概念も両者の間で異なっているのかもしれないとも考えられる。

しかし我々は果してこれらの見解に同意すべきであろうか。我々は幸福に関する分析論と弁証論との関係をどう理解すればよいのだろうか。

さて最高善が実践理性の対象ではないとされる主張の根拠としては、おそらく、分析論で善と快とが区別され、純粋実践理性の対象は善であって快ではないと説明されるところに求められよう。[14] この点において確かに分析論は、幸福をも含めた最高善を実践理性の必然的対象とする弁証論とは一致しないところがあると思われる。しかしながら、分析論においても、「幸福であることは、当然あらゆる理性的ではあるが有限な存在者の要求であり、したがって彼の欲求能力の不可避的な規定根拠である」(S. 45) とされ、欲求の対象としての幸福それ自体が否定されているのではなく、ただそれが意志の規定根拠となろうとするとき厳しく斥けられるのである。我々は分析論も弁証論も同じく人間の有限性の洞察に基づくものであると考える。分析論ではそれが「感性的に制約され、道徳法則に自然本性的には一致しえない人間の有限性」に着目され、それ故に幸福の格率が道徳性と峻別されたのである。また弁証論は「感性的に制約され、幸福を欲求せざるをえない人間の有限性」に着目して、徳が幸福に値するものとして語られたのである。それ故両者の間には何の不整合もない。両者は人間の有限性についての深い反省に貫かれているのである。

他方、幸福の概念が分析論と弁証論とでその内容を異にするのではないかという疑点について考えてみる。例えば、弁証論で語られる幸福は徳の完成としての神聖な魂に伴なうべき至福（Seligkeit）とでもよぶにふさわしいもので、分析論で考えられたような傾向性の満足としての幸福ではないと主張するのはどうであろうか。我々はしかしこのような区別をたてるべきではないと考える。

我々は先に神聖性について考察した際に、神聖性に二義性を認め、我々の到達すべき目標としての神聖性は神の神聖性ではなく、感性による触発を受けながらもそれから独立にに意志を規定するという意味での道徳法則への適合であることを明らかにした。同じように至福（Seligkeit）も、本来「傾向性と欲求とからの完全な独立」（S. 214）を前提とし、したがって神のみが「唯一の至福なるもの」（S. 236 Anm.）であるが、有限な理性的存在者にとっての理念である神聖性に適合した至福は、それ自身理念として、有限者が無限に近づきうる対象となるのである。

それ故、神においては自己の意欲が本性的に道徳法則に完全に適合し（神聖性）、自己の欲するままに、自己自身の力によって全てが生起する（至福）。しかし有限な理性的存在者は自己の意志が徳として完全に道徳法則に適合し（神聖性）、自己の力によってではないが神を媒介として、道徳法則に従う自己の意志と願望のとおりにすべてが生起する（至福）ことを実践的理念とするのである。

カントが弁証論で幸福を「理性的存在者の現存在の全体において、一切のことがその願望と意志のとおりになるその存在者の状態」（S. 224）と規定するのもこの意味においてであると思われる。したがって分析論と弁証論とで幸福の概念が全く変化したのではなく、幸福は至福をその理念とすることによって、傾向性の満足という意味を保持しつつ、道徳的に意のままになる世界の実現という、より規定的かつより包括的概念となったと言えるのではないだろうか。

有限な理性的存在者に神聖性が理念として与えられているのと同じ意味において、我々は神の現存在の要請をとおして、至福（理念としての幸福）もまた与えられていると見なすことができる。そこにおいて世界は彼の道徳的意志のままに生起

するのである。こうして先には「何ものをも種別的には規定しない」(S. 46) 一般的名称とされた幸福が、ここに種別的に規定されることによって、人間の有限性としての幸福の欲求もまた肯定されることになる。それはまた徳と幸福との結合を「未来」においてではなく「今」において把えることにほかならない。これが神を要請する第一の実践的意義であると考えられる。

ところで、福徳一致としての最高善はそれが弁証論に導入されるにあたり、はじめあくまで個の最高善として語られた。つまり「徳と幸福とが一緒になって一人格における (in einer Person) 最高善の所有を形づくる」(S. 199) のである。しかしカントはこの最高善の制約として神を要請した後、この概念を「神の国」として把え返す。これは何を意味するのであろうか。

すでに国 (Reich) の概念については、『道徳の形而上学の基礎づけ』(以下『基礎づけ』と略記) において「目的の国」が語られるところで説明されている。それによれば、国とは「共通の法則による、さまざまの理性的存在者の体系的結合」(15) (Akad. IV 433) であるとされ、したがって複数の理性的存在者による一つの体系として理解されている。この規定が基本的に神の国にもあてはまるとすれば、神の国はいかなる法則のもとにいかなる体系を形づくっているのであろうか。

最高善の第一の要素は徳であり、その完成は意志の道徳法則への完全な適合を意味していた。そしてこの道徳法則は「自由な意志としての人間の意志の自律 (Autonomie) に基づく」(S. 237) から、最高善は第一に意志の自律を前提して可能となる。この自律によって人間は「道徳法則の主体」(ibid.) なのである。かかる神聖な法則の主体としての人間は「目的自体」(ibid.) として「決して誰れからも (神からさえも) 単に手段として用いられてはならず、同時にそれ自身目的として用いられねばならない」(ibid.)。こうして理性的存在者の自律をとおして与えられる道徳法則のもとに、目的自体としての理性的存在者を成員とする「道徳の国」(S. 147) が成立する。

これによく対応するのが『基礎づけ』で語られる「目的の国」である。この国もまた理性的存在者の意志の自由 (普遍的

立法）のみをその条件として可能となるのである。カントは目的の国を以下のように語っている。「理性的存在者はすべて次のような法則のもとにある。すなわち、いかなる理性的存在者も自分自身と他のすべての理性的存在者を決して単に手段としてのみならず、同時に目的それ自体として取扱かうべきであるという法則である。これによってしかし共通の客観的法則による理性的存在者の体系的結合が成立する。すなわち、これらの法則が目的および手段として理性的存在者を相互に関係づける意図をもつが故に、目的の国（もちろん理想にすぎないが）とよばれる国が成立する」（IV 433）。

こうしてみるとき、カントが「道徳の国」というも「目的の国」というも、理性的存在者の自律によってのみ可能となる同じ一つの国をあらわすことがわかる。

ところが神の国はこれと同じではない。神の国においては、理性的存在者の「道徳性に極めて正確に比例した幸福」（S. 199）もまた伴なわれるのである。もちろんそのためには「神聖な創造者によって、自然と道徳とが両者おのおのにおいては縁のない調和に達する」（S. 232）ことが必要である。しかしながら最高善（神の国）の実現を我々の努力の目標とすることと、目的の国の実現を努力の目標とすることとは、我々の実践的課題としては同一である。神を要請することが我々の道徳的実践を何ら変更させるものではない。ただ神の国において我々は徳を必要条件としながら、神によってそれにふさわしい幸福に与かるという希望をもつのである。

しかし神の現存在の要請は、単に徳に比例した幸福を希望しうるという個としての最高善の可能にとどまらない。それはすべての理性的存在者が自己をあたかも自然と道徳とが調和する「神の国」において行為するものであるかの如くに表象することを可能にする。

もとより目的の国も、一個の理性的存在者の普遍的自己立法によるだけでは達成されない。そのためには他の全ての理性的存在者の善意志による協同を必要とする。すなわち「かかる目的の国は定言的命法が一切の理性的存在者に指定する規則と合致するような格率によって、しかもこれらの格率が全成員によって普ねく守られるときに実現するであろう」（IV 438）。

しかしかかる協同は単に目的自体としての理性的存在者の概念からは十分に導びきだせないのではないだろうか。目的の国においては理性的存在者同士の結合の必然性の根拠が示されてないように思われる[16]。神を要請することによってはじめて理性的存在者の協同に根拠が与えられ、他の人格と共に在る場が開かれえたのではないだろうか。ここに我々は神の現存在の要請の第二の実践的意義を見出すのである。

結び

我々は「不死」と「神」の要請の意義が、「未来」にはなく「現在」の我々の実践のうちにあることを見た。すなわち「不死」の要請は道徳的により低い段階からより高い段階へと進む「今」のこの努力のうちに「永遠」があることを我々に自覚させた。「神」の要請をとおして我々は幸福を種別的に規定し、徳にふさわしい幸福を「未来」においてではなく「今」において把えることができた。「神」の要請はまた我々有限な理性的存在者同士の必然的結合の根拠を与え、他の理性的存在者との人格的協同の場を拓いた。

さらに神の国が「神聖な創造者によって、自然と道徳とが両者おのおのにおいては縁のない調和に達する」（S. 232）そのような世界として語られるとき、それは我々に道徳の国（目的の国）と自然の国との「唯一の元首〔神〕のもとにおける統一」（IV 409）の可能を予想させる。なぜなら、理性的存在者の自律をとおして与えられる道徳法則のもとに道徳の国が成立したように、自然もまた「この全体が機械と見なされるにもかかわらず、なおもそれが自己の目的としての理性的存在者に関係する限り、この理由から自然の国とよばれる」（IV 438）のであり、その理性的存在者は自然の究極目的であることによって、自然の合目的的秩序に全体的統一を与えるからである。

このように、同一の理性的存在者が、一方では道徳法則の主体として道徳の国の成員であり、他方ではそれによってまた

自然の究極目的として自然に属するのである。我々はこの調和のうちにこそ「自然の国と道徳の国との正確な一致」(S. 262)という合目的的に統一された世界への展望を見出しうるのではないだろうか。そしてこれが実践理性の弁証論によって展望される「事物のより高い不変の秩序」と言えるのではないだろうか。(17)

註

(1) I. Kant: Kritik der praktischen Vernunft. (以下 K.p.V. と略記) Originalausgabe 1797. 引用箇所は原版の頁によって示す。以下とくに断わらない場合はすべて本書からの引用である。

(2) I. Kant: Kritik der reinen Vernunft. 本書からの引用は慣例に従い第一版をA、第二版をBと略してそれぞれの頁によって示す。

(3) カントは理論理性に対する実践理性の優位は説いたが、さらに実践理性に対する何ものかの優位は説いていないから、かかる問題設定は不当であると言われるかもしれない。しかし我々は実践理性そのもののうちに二律背反を見出すカントの立場から、実践理性を越えるものへの移行を考えることができるのではないだろうか。南澤貞美「最高善に就いて—カント弁証論の課題—」(『哲学研究』・第四百四十号所収) P. 50 参照。

(4) 『基礎づけ』では傾向性は次のように定義されている。「欲求能力の感覚への依存は傾向性とよばれる。したがって傾向性は常に欲求 (Bedürfnis) を表わしている」(I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Akademie Textausgabe IV 413)。

(5) vgl., K. p. V., S. 45

(6) これに対し、傾向性からの独立の意識に伴なう知的満足がある。これは感情の積極的参加に関与しないから消極的満足であり、幸福とよぶことはできない。また傾向性からの影響を受けないという点で至福 (Seligkeit) に類似しているが、あらゆる傾向性から完全に独立な(傾向性を有しない)至福と同一ではない。(vgl., K. p. V., S. 213f)

(7) vgl., K. p. V., S. 58

(8) これは明らかに『純粋理性批判』における「無制約者」の求め方に対応している。vgl., K. r. V., A417 = B445. K. p. V., S. 198

(9) カントは純粋実践理性の要請を純粋数学の要請から区別して次のように述べる。「後者〔純粋数学の要請〕は、その対象がアプリオリに理論的に完き確実性をもって可能であるとあらかじめ認識されているような行為の可能性を要請する。しかし前者〔実践理性の要請〕は対象(神および魂の不死)そのものの可能性を必当然的 (apodiktisch) な実践的法則から、したがってただ実践理性

のためにのみ要請する」（S. 22 Anm.）。しかしベックは今日の数学における要請（公準）の意味するところは、むしろカントのいう実践理性の意味に近いことを指摘している。（vgl., L. W. Beck: A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, p. 251）

(10) vgl., K. p. V., S. 213

(11) 筆者挿入。

(12) 「だから霊魂の不死とは、時間的な持続の意味ではなくして、時間的な有限者における超時間的な無限者のひらめきとも言うべきものであろう」。和辻哲郎「カント実践理性批判」（『和辻哲郎全集』第九巻 p. 300）参照。

(13) 和辻哲郎：前掲書 p. 292 参照。

(14) 善（Gut）と快（Lust）の区別は分析論で次のように語られている。「ラテン人が bonum（よい）というただ一つの言葉で呼んでいるものに対して、ドイツ語は二つの非常に異なった概念と、また同じように非常に異なった言葉とをもっている。bonum（よい）に対しては das Gute（善）と das Wohl（福）とを、malum（わるい）に対しては das Böse（悪）と das Übel（禍）とをもっている。……福とか禍とかはいつでも快とか不快、満足とか苦痛という心の状態に対する関係を言っているものにすぎない。……だが善とか悪とかはいつでも理性の法則によってあるものを自分の対象とするように規定される限りでの意志に関係している」（K. p. V. S. 1041）。

(15) I. Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Akademie Textausgabe IV 433. 以下本書からの引用はアカデミー版の頁によって示す（IV と略記）。

(16) 「目的の国」においても元首（神）の地位は説かれている。「理性的存在者は、目的の国においてなるほど普遍的に立法するものであるが、しかしまたこの法則にみずから服従している限り、彼は成員（Glied）としてこの国に属する。また理性的存在者が、立法者として全く他者の意志に服従していないならば、彼は元首（Oberhaupt）としてこの国に属する」（IV 433）。しかし元首が目的の国に導入されねばならない根拠は明示されていない。カントが目的の国を自然の国との類比において語るとき、そこにはカントの次のような承認があることをペイトンは指摘している。「善意志はそれ自身善であるという彼の主張にもかかわらず、カントは世界における善意志の効果的表明は単に他人の協同に依存するばかりでなく、また自然自身の協同にも依存することを認めている。このことは自然が神的目的を表明するものとして、したがって神的元首のもとにおける目的の国とみなされうるのでないか

ぎり考えられないことである」(H. J. Paton; The Categorical Imperative. p. 292)。

(17) 『純粋理性批判』の弁証論は結果として道徳的世界（実践的領域）への展望を開き、『実践理性批判』によって充足された。『実践理性批判』の弁証論もまた『判断力批判』で語られる目的論的世界への展望を開くものではないだろうか。『判断力批判』は次のように述べている。「世界の事物がその存在の上から依存する存在者として、目的に従って働く最上の原因を必要とするならば、人間こそは創造の究極目的である。なぜなら人間が存しなければ、相互に従属した目的の連鎖には、究極の基礎となってこれを支えるものがないであろうから。ただ人間においてだけ、しかも道徳の主体としての人間においてだけ、諸々の目的に関する無制約的な立法は見出され、この立法だけが人間に、全自然が目的論的にそれへ従属していることの究極目的たる資格を与えるのである」(I. Kant; Kritik der Urteilskraft. Akademie Textausgabe V 435f)。

（本学大学院博士課程・倫理学）