

Title	なぜ神が存在すると「想定しなければならない」か： カントの「道徳的存在証明」が示唆するもの
Sub Title	Warum „müssen“ wir annehmen, dass es einen Gott gibt? : zu Kants „moralischem“ Beweis des Daseins Gottes
Author	吉田, 量彦(Yoshida, Kazuhiko)
Publisher	慶應義塾大学日吉紀要刊行委員会
Publication year	2005
Jtitle	慶應義塾大学日吉紀要. 人文科学 No.20 (2005.) ,p.49- 71
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Departmental Bulletin Paper
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN10065043-20050000-0049

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

なぜ神が存在すると「想定しなければならない」か ——カントの「道徳的存在証明」が示唆するもの——

吉 田 量 彦

1. はじめに

学術論文にはそぐわない書き出しであることを承知で、少し個人的な体験から話を始めてみたい。これから扱う問題に思い至った経緯を明らかにしておくことで、問題の性格がよくつかめるようになるのではないと思うからである。

かなり昔のことになる。大学院のゼミで『判断力批判 *Kritik der Urteilskraft*』を読んでいた時、後半部の目的論でカントが繰り返し使う「müssen」という言葉にいつも引っかかりを覚えていた。とくに引っかかったのは、「神の存在の道徳的証明」と題された一節の、例えばこういうくだりである。

「ゆえに我々は、道徳法則に適した形で自分自身に最終目的 [= 最高善] を立てようとするなら、ある道徳的世界原因（ある世界創造者 *Welturheber*）を想定せざるをえない（müssen）。そして、後者 [= 最終目的としての最高善追求] は必要不可欠なのだから、その限りで [中略] 前者も、つまり『神は存在する』ということも、必然的に想定されねばならない」⁽¹⁾。

(1) KdU450（以下、カントの著作からの引用はいわゆるアカデミー版のページに準拠）

こういう言い回しは、ややもすると、この「証明」を認めるかどうかでその人の道徳的資質の優劣が決まるかのように聞こえる。また、この箇所
に付された脚注の中では、次のような表現も出てくる。

「もし首尾一貫して道徳的にもものを考えようとするなら、この〔神が存在するという〕命題を自らの実践理性の格律の土台に据えることを受け入れなければならない (müssen)」⁽²⁾。

ということは、神、すなわち道徳的世界支配者の存在を認めないと、首尾一貫して道徳的にももの考えていないことになるのだろうか。事実、そこから遠くない所で、道徳法則の妥当性は認めるが神の存在は認めない⁽³⁾、という立場の人が話題に上がる。カントによれば、こういう人は道徳法則の命ずることをひたすらに実践しようと心がける限りで確かに「実直な人 rechtschaffener Mann」なのだが、その心がけには残念ながら「限りがある begrenzt」という。というのも、そうした心がけが当初の目的を達成する、つまり「報われる」という確かな保証は、人間がそこに暮らす経験的世界の単なる観察からは絶対に得られないからである。人間はこの世にはびこるありとあらゆる欺瞞、暴力、嫉妬に取り巻かれているだけでなく、善良な人々が意のままにならない生涯を送り、病気や早世といった運命に無防備にさらされるのを目撃するだろう。こうして「実直な人」は、自分の心がけの空しさに気付いてこれを放棄せざるをえなくなるか (müssen)、もし、それでも尚道徳法則に変わらぬ敬意を捧げようとするならば、ある道徳的世界支配者すなわち神の存在を想定せざるをえなくなる (müssen) ……とカントはあらためて結論する⁽⁴⁾。

それから何年か経って、留学先の大学のゼミで『実践理性批判 Kritik

(2) Ibid. 451

(3) 正確には「神の存在も死後の生 künftiges Leben も認めない人」なのだが、論旨が必要以上に複雑になるのを避けるため、後者の問題はこの論文では棚上げしておく。

(4) KdU452-453

der praktischen Vernunft』が取り上げられたことがあった。『判断力批判』の上記の箇所の議論の流れは、細かいところでの力点の置き方に若干の違いこそあるものの、基本的には『実践理性批判』後半部のいわゆる「弁証論 Dialektik」で行われた議論の要約と考えてよい⁽⁵⁾。だからこの時にも、どうにも心細い気分になった。ゼミの参加者がほぼ全員ユダヤ・キリスト教文化圏の出身（たしかイスラエルからの留学生が一人いたと記憶している）だったことも、心細さに拍車をかけた。

思い切って覚束ないドイツ語をつなぎ合わせ、ゼミの発表者に疑問を直接ぶつけてみることにした。自分はいわゆる一神教文化圏の外から来た人間である。人間のあずかり知らぬところで善行悪行の帳尻を合わせてくれるような道徳的超越者を想定するような発想を共有していない。とすると自分のような人間は、いくら道徳的に振舞おうと努力しても、その道徳の実践力を疑問に付された挙句、結局は道徳的世界の二級市民としてしか扱われなくなるのだろうか……と、おおよそこういうことを尋ねてみた。

発表者はしばらく考えてから、この言い回しをそこまで厳しく解釈するのは問題で、ここはむしろ「神の存在を想定してよいはずだ (annehmen dürfen müssen)」くらいの比較的弱い意味に取るべきではないか、と答えた。むろんテキストに dürfen が差し挟んである所など一箇所もない。ないのだが、彼の解釈にはそれはそれで納得がいった。「想定しなければならない」という表現の厳しさをどうにかして弱めないと、ここでのカントの主張は、反対にカント倫理学自体の議論としての普遍妥当性を弱めてしまうように思えたからである。また確かにカントの生きていた時代には、今日のドイツ語で dürfen の否定形で表わさなければならない禁止勧告「～してはならない」を、müssen の否定形（これは今日では専ら「～しなくてもよい」という意味になる）で表わすことがしばしばあった。müssen に

(5) 従って本論文も、基本的に『実践理性批判』の該当箇所（107-148）の検討に終始する。

dürfenの意味を混ぜ合わせる解釈は、文法的にも無理ではないように思われた。

専門研究者の中にも、まさしくこのやり方でカントにおける宗教や歴史の問題を統一的に解釈しようとしている人がいることを後で知った⁽⁶⁾。ところが奇妙にも、そういう立場から書かれた研究書や論文をいくつか熟読するうち、別の解釈の可能性に思い当たることになったのである。カントの論法に従うなら、やはりここはmüssenでなければならないのではないのか。いやそれどころか、ここをdürfen müssenなどと読み替えようものなら、カントの一番訴えたかったことが極めて歪んだ形でしか伝わらないのではないか。また、カントの用語法と思考過程に従った上で「道徳的世界支配者の存在を想定しなければならない」という彼の命題を意味あるものとして評価することは、特定の宗教的立場を擁護することに直接にはつながらないのではないか。こう考えるようになった理由を以下で説明しようと思う。

2. 問題を解きほぐす手がかり

問題というものは、いつも一定の手順を踏んで複雑化する。だから入り組んだ難問を解きほぐそうと思ったら、それに相応した手順に従って考察を進めなければならない。

まず、議論の筋道を逆から辿ってみることにしよう。上で引用した箇所にも示されているように、カントが道徳的世界支配者としての神の存在を想定しなければならないという結論に到るのは、彼が「最高善」の実現を人間に課せられた無条件の道徳的義務と考えることによる。人間は「最高善」の実現に貢献する義務がある。この義務は、道徳法則の遵守という無

(6) たとえば、[Kleingeld: 1995]。また宗教や歴史の問題にこそ言及していないものの、『実践理性批判』の注解書として著名な[Beck: 1995]は基本的にこの立場に立っていると思われる (Ibid. S.226f.)。

条件の義務から直接導出されるものなので、それ自体も無条件に、つまり人間がその都度身を置く物理的経験的諸条件の如何に関わりなく妥当する。しかし「最高善」は人間が暮らすこの世界、カントの言うところの「感性的世界 *sinnliche Welt*」を舞台にして実現さるべきものであって、従って特定の物理的経験的諸条件が揃うことを抜きにしては考えられない。しかし感性的世界で常に自然法則の支配下にある人間にとって、複雑に絡まった因果関係の筋目を読み解いて「最高善」成立のための諸条件を取り揃えることは容易ではない。むしろ最高善の促進を求める人間の努力は、どう転んでも感性的世界では常に不完全な形でしか実現されず、その不完全な実現すらその時々偶然的条件に大きく左右される。だから「最高善」が実現可能かどうか、最終的なところは人間には分からない。感性界のみに注意を払う限り、可能だという保証はどこにもない。もしかしたら不可能かもしれないのだが、しかしそれでは困る。実現不可能なことはそもそも義務の対象になりえないはずだからである。したがって感性的世界、超感性的（可知的）世界の双方にまたがる影響力をもち、「最高善」の実現可能性を保証してくれる全能の道徳的存在者、つまり神が存在すると想定されなければならないというのである⁽⁷⁾。

さて、最高善とは一体何だろうか。この点でのカントの説明は、少なくとも言葉の上では比較的明解で、解釈の上で異論を挟む余地が少ない。カントによれば、最高善は二つの構成要素から成る。一つは徳（*Tugend*）、もう一つは幸福（*Glückseligkeit*）である。「徳」と「福」の一致が最高善の本義だとカントは説明している。もちろん、たまたま一致したりしなかったりするのは不十分で、「徳」ある行為者に恒常的に「福」がもたらされる状態こそ、最高善の実現された状態であるという。道徳的な人が常に幸福になるような理想的世界こそ、カントのいう最高善の実質的内容である⁽⁸⁾。

(7) KdpV124-125

しかし、そもそもここで言われている幸福とは一体どういうものと考えればよいのか。ここに、つまり幸福概念の理解を巡って、カント倫理学の解釈上きわめて大きな問題が認められる。大雑把に言うなら『実践理性批判』前半部の分析論は、カントが前作『人倫の形而上学の基礎づけ』で提示した独自の道徳の概念の説明に費やされたと考えてよい。道徳法則に準拠した自己決定能力としての「徳」という概念も、ここで比較的是っきり扱われている。ところがこれに対して『実践理性批判』弁証論の理解の要となる幸福という概念の方は、カント自身が、どうもあまり詳しく説明せずに用いているような印象を受ける⁽⁹⁾。幸福の概念を曖昧に理解しておいたのでは、最高善の概念の理解も曖昧になる。

最高善の概念を解釈したこれまでの内外の諸論考は、その第一の要素としての徳に関しては、きわめて精緻な研究成果を上げている。これに反し、その第二の要素としての幸福に関しては、突っ込んだ考察を行っていない印象を受ける。徳、幸福、最高善、神、これらの概念間の相互関連を形式的に正しくとらえていないような先行研究は皆無と言ってよい。にもかかわらず議論に混乱が生じるのは、幸福の概念を正しく理解しないうちに、あるいは既知のこととして勝手に理解したまま、先へ進んでしまう人が多いからだと思われる。問題はカントが提示する議論の論理構造ではなく、むしろ議論の前提となっている用語の理解にあるから、これではいかに論理構造が正確に再構成されようとも、カントが実質的に何を主張しているのか分かりにくくなってしまう。そしてこの幸福概念の分かりにくさは、そのまま神の概念の分かりにくさに、あるいはその理解の歪みに直結する

(8) 最高善の概念を前批判期から晩年の『宗教論』に到るまで変遷史的に考察した試みとして [Komatsu: 1984] を挙げておく。

(9) カントのいわゆる幸福主義批判が反批判を受けるのも、幸福の概念に対する考察が練りこまれていないという見地からのことが多い。たとえば [Horn: 2002], とくにS.55-61を参照。

のである。

3. 徳と成功

繰り返すが、最高善とは徳と幸福の一致であると主張される。このうち、比較的問題が少ないと思われる徳の概念をまず最初に確認しておこう。

ごく簡単に結論を言ってしまうと、カントのいう「徳ある人」とは、道徳法則（Sittengesetz, moralisches Gesetz）に準拠する態度が身に付いた人である。準拠という言葉が耳慣れないなら、道徳法則を尊重する態度と言ってしまうてもよいだろう⁽¹⁰⁾。

目指している目的の違いやその場その場の状況の違いに一切関わりなく、いつどこにいてどういう状況下で何をしようとしていても、理性を持った存在者である限り誰もが尊重するよう義務付けられるような客観的行為基準があって、これをカントは道徳法則と呼んでいる。周知のとおり、カントの倫理学では、この道徳法則は人間一人一人に対して定言命法（kategorischer Imperativ）として、つまり自分自身の理性が下す無条件の命令という形で現われる。たとえば『実践理性批判』において「きみの意志の格律 Maxime が、いつでも同時に普遍的立法の原則として妥当するように行為せよ」⁽¹¹⁾と定式化される命令がそれである。要するに、客観的行為基準としての道徳法則に自分の主観的行為基準である格律⁽¹²⁾を照らし合わせ、両者にかみ合わない点があれば格律の方をその都度調整・洗練して

(10) これは決して、単なる惰性で善行をする人のことではない。以下ですぐ明らかにされるように、カントの考える徳とは、一旦獲得したら一生涯安心して持ち続けられるようなものではなく、いつも試され、更新され続けなければならない性格のものである。従って、それが道徳的に求められることと外形上一致していようといまいと、ただの惰性で似たような行為を繰り返す人を、カントは徳ある人とは呼ばないのである。

(11) KdpV30. この定式化は G1421, MdS225 などにおいても試みられているが、各著作の「定言命法」の細かな違いについては今回は立ち入らない。

いかなければならない、というのである。

定言命法による呼びかけは決して外部から到来するものではなく、上でも述べたように自分自身の理性の声、人格としての自己の核心部分から湧いてくる純粹実践理性の自律の要求であるとカントは考えている。しかし突き詰めれば自らの理性の声であるとはいえ、これに常に従い続けるのは容易なことではない。人間はこの物理的經驗的世界（感性的世界）に肉体を持った生き物として存在している以上、必ずしも自らの理性の声に従って行為するとは限らないからである。生命の危機にある他人、たとえば川で溺れている子供を救おうと努力することは当然の義務だが、ひとはたとえば「川に入らずぶ濡れになるのが気持ち悪い」といった他愛ない理由でこの義務を放棄することもある。こういう時、ひとは濡れた下着が肌に張り付く生理的不快感を、道徳法則よりも上位の行為基準として採用していることになる。またこれとは別に、結果として道徳法則が求めるのと同じことを行った場合、たとえば実際に川に入るなり何なりして子供を助けた場合でも、もし子供の両親からもらえる（かもしれない）謝礼や新聞その他の報道によって得られる（かもしれない）名誉、あるいは助けなかった場合に世間からこうむる（かもしれない）非難などを念頭に置いて救助に向かったのであれば、やはり自らの理性の声としての定言命法に従ったことにはならない。金銭欲や名誉心が道徳法則よりも上位の行為基準として採用されているということに変わりはないからである。

道徳にとって副次的な動機から道徳的行為をしない場合と、道徳にとって副次的な動機から道徳的行為（正確には「道徳的に求められるのと外見的には同一の行為」）をする場合、このどちらにおいても、副次的な動機

(12) 「格律（または格率）」という奇妙な訳語は、ほとんどの場合、「心構え」とでも訳し直した方が遥かに分かりやすくなるように思われる。たとえば嘘つきは、時と場合に応じて嘘をついてもよいという「格律」に従って生活しているわけだが、これは言い換えれば、時と場合に応じて嘘をついてもよいという「心構え」で暮らしていることに他ならない。

を道徳法則よりも優先するという意志決定⁽¹³⁾の構造は共通している。意志決定におけるこうした優先順位の倒錯現象は常に起こりうるし、倒錯を完全に免れるような人間は存在しないと言ってもよい。どんな聖人君子でもいわば「魔が差す」瞬間があるとカントは考え、誰もが少なくとも「資質 Anlage」として持つこのような倒錯の可能性を、人間という存在の根本の部分（ラテン語で根＝radicus）にある「根本悪 das radikal Böse」として後年考察することになる⁽¹⁴⁾。こうした人間観を背景に、カント倫理学に厳格主義の名を冠するのも、理由のないことではない。

しかし、いわばこうした人間観の裏返しとして、カントはひとが身に付け、体現することのできる「徳」を「有限な実践理性〔を備えた人間〕の成就しうる最高のこと」と評価する⁽¹⁵⁾。道徳にとって副次的な動機に「誘惑」される危険を、人間はどうがんばっても原理的に振り払えない。副次的動機と道徳法則の命じる義務の間に引き裂かれながら、その都度道徳法則の側に味方するよう決断を迫られている存在として、ひとはいつも、心の中の色々な動機の中の優先順位をめぐる戦いに巻き込まれているのである。だからこそ、カントが考えるあるべき人間、徳ある人間は、いつもこうした誘惑の危険に立ち向かい、誘惑を退けようと奮戦している、いわば英雄的な姿で描かれる。この先誘惑に屈する危険がないわけではないが、少なくともこれまでの「戦い」のなかではっきりと道徳法則に味方する姿勢を前面に出してきた人、そういう人がカントのいう徳ある人（tugendhafter

(13) WilleとWillkürを厳密に使い分ける後年の『人倫の形而上学』の立場から振り返れば、ここは意志決定ではなく意思決定とすべき所かもしれない。しかし意思という日本語は法律用語を離れた日常語としては馴染みの薄いものであるし、上の文脈では意志と意思の厳密な概念区分に拘る必要も薄いと思われるので、あえて意志決定と言っておく。

(14) 『宗教論』第1論文参照。この論文に見られる3段階の「悪」の区分については[Höffe: 2001] Kap.4 (S.89-100) が詳しい。

(15) KdpV33

Mensch) なのである⁽¹⁶⁾。

さて、カントが徳を「道徳的心情の奮戦している姿 *moralische Gesinnung im Kampfe*」と呼び⁽¹⁷⁾、行為する人の心のあり方＝心情を倫理学の扱うべき第一の問題と考えるからといって、マックス・ヴェーバーの有名な区別⁽¹⁸⁾をそのまま適用して、カント倫理学を結果を度外視してただ行為の動機だけを評価しようとする「心情倫理 *Gesinnungsethik*」の代表と見なすことはためらわれる。というのも、カント自身が後年はっきり述べているように、道徳法則に従って行為する人も、自らの行いからどういう結果が生じるか、ということに決して無関心ではいられないからである⁽¹⁹⁾。

義務はいつも具体的な行為として遂行されなければならない。ではしかし、具体的にどう行為すれば義務にもっとも適うことになるのかというと、これは直ちに特定できないことの方がむしろ普通なのである。たとえば先に挙げた、溺れている子供の救命という義務を考えてみよう。水中から子供を引き上げる方法の一つとは限らない。自ら飛び込んで助けようとする人もいれば、近くにある木材や発泡スチロールを投げてやる人も、あるいはまず警察や水難救助隊に連絡する人もいるだろう。これらのどの方法を選んで実行すれば子供を溺れさせることなく速やかに救出できるかは、救命の義務それ自体から直接導出できるものではなく、その時その場の条件に応じてさまざまな可能性が考えられる。たとえば、自分独りですら10メートルも泳げない人が闇雲に飛び込んでも溺死者が二人に増えるだけだろう。また多少水泳の腕に覚えがある人でも、泳ぎ続けられる距離や時間は水流の緩急や水温に応じて大きく異なってくる。

(16) カントが殊更に極端な例ばかり引いてくるのも、この「戦い」という側面を際立たせようという意図があるからに他ならない。[Beck: 1995] S.214参照。

(17) KdpV84

(18) 心情倫理と責任倫理については [Weber: 1980] S.551f. (邦訳89ページ以下) 参照。ただしヴェーバー自身はカントの名をどこにも挙げていない。

(19) Rel4-5参照。

結局、こういう問題にどう答えを出すかは、各人がその都度置かれた状況において、行為者である自分自身と自分を取り巻く環境双方の特殊条件をよく飲み込み、その上で下す判断次第ということになる。人命救助の義務に従おうとするだけでは話は終わらず、一人一人が「どうすれば *wie* 一番効果的に救助できるか」という問いをその場その場で立て、解答を出さなければならないのである⁽²⁰⁾。しかしどういう答えを出すにせよ、「溺れていた子供が助かる」という結果を出すこと、つまり「溺れている子供を助ける」という行為の成功は、この人命救助の義務を果たそうと心がけるすべての人に必ず望まれている⁽²¹⁾。つまり義務によって求められる行為が実質的に実を結ぶこと、行為が「成功」することは、この義務を遂行しようとする誰もが（具体的に選ぶ手段の違いにかかわらず）持ち、いつも既にその実現を願ってしまっているはずのメタ関心、カント自身の用語に従えば「アプリアリな意図 *Absicht apriori*」なのである⁽²²⁾。

この「成功」という言葉を手がかりに、次に最高善のもう一つの構成要素である幸福の概念を考察してみよう。

4. 成功と幸福

カントにおける幸福とは、いやカントに限ったことではなく、およそ幸福とは、行為の成功不成功と密接にかかわる概念である。成功という生臭

(20) 道徳法則の命ずることを成功裡に実行しようとするなら「もちろん *freilich*, 経験を通じて研ぎ澄まされた判断力 *durch Erfahrung geschärfte Urteilstkraft* も必要となる」とカントは述べている (Gl389)。道徳的義務の実行段階で経験的判断力の果たす大きな役割については、[Höffe: 2001] Kap.3を参照。ヘッフェが正しく指摘するように、カントが経験的判断力についてはっきり語っている箇所が少ないのは「決してその価値を否定していたわけではなく、むしろ逆に自明のことと考えていた (Ibid. S.65)」からであろう。

(21) [Höffe: 2001] S.74参照。

(22) *Absicht apriori* という用語については、KdpV152ff., 154など参照のこと。

い言葉に引きずられて、すぐに眉をひそめる人があるかもしれないが、少し辛抱して以下の説明に耳を傾けていただきたい。

実は前節の末尾で確認したことは、道徳的であるかどうかに関わりなく、行為する人間全般にあてはまる行為の基本構造と言ってよい。ひとは誰でも、およそ行為するからには、目的の如何に関わりなくその目的が自らの行為を通して実現されること、すなわち「成功」を求めているのである。

成功するしないにこだわるな、とにかく一度やってみろ、といった言い回しを日頃よく耳にする。当人の偏差値から考えて合格不可能と思われる大学でも一応受験してみるよう勧める、といった文脈で使われる表現だが、誤解を招きやすい言い方である。不合格を承知で難関校の受験に臨む人も、決して目的がないわけではない。何かの間違いで奇跡的な高得点を叩き出して合格することを望んでいた、あるいはまた、難関校の受験を通じていわば舞台度胸が養われ、本来の志望校の受験で普段の実力を出し切れるようになることを望んでいた、とにかく何らかの目的を心に秘めているはずである。もしいかなる意味においても成功＝目的の実現を求めているなら、ひとはそもそもそのような行為をすることができない。しないとか、したがないというよりも、論理的にできないと言う方が正確であろう。行為とは、行為しない限り自ずから実現されることのない（あるいは実現されるかどうか不確かな）何らかの状態を目的として念頭に置き、この目的の実現を行為者自らが促進しようとすることで初めて成立するものだからである。そしてこの目的が首尾よく達成されると、つまり行為が成功すると、ひとは満足感を覚える。この成功に伴う満足感こそ、ひとが幸福と呼ぶ状態の欠かせない構成要素となっている。成功と幸福のこのような密接な概念的つながりは、考えてみるとあまりにも当然なので、表立って語られることこそ少ないが、実はあらゆる立場の倫理学が自明の大前提としていることなのである²⁴⁾。

カントも決してその例外ではない。『実践理性批判』では「幸福とは〔中略〕あらゆることが自らの願い通り、意志通りに運ぶ状態のことである」

と定義される⁽²⁴⁾。すると幸福な人とは、望んだことが何であれ実を結ぶ＝成功するような状態にある人のことである。ただし言うまでもなく、具体的に何を望むかは人によって様々だから、何をもって成功と考えるか、従ってまた何をもって自らを幸福と考えるか、ということも人によって異なる。異性にもてることしか頭にない人なら、いつどこでナンパを試みても「成功」するような状態を幸福と考えるだろうし、金儲けが何より大事と考える人なら、商売で何をやっても「大成功」するような状態を幸福と考えるだろう。しかし具体的目的の相違に関わりなく、自らが設置した目的の達成＝成功をいつも望んでいる点では、あらゆる意志は構造的に等しい。道徳法則に従おうとする意志、いわゆる「善い」意志⁽²⁵⁾でもその点に変わりはない。

では、前節で見た徳ある人、すなわち道徳法則に従って生きようとする人にとっての幸福とは一体どのようなものであろうか。言い換えれば、どのような意味の「成功」によって、徳ある人は自らを幸福と考えられるようになるのだろうか。

カント研究者の間にすら時折見受けられる重大な誤解を、ここで改めて

(23) 成功 *Erfolg* という概念の倫理学上の重要性を説得力ある筆致で、かつ平易に論じている文献として、たとえば [Fellmann: 2000] (Kap.4, S.107–133) が挙げられる。

(24) KdpV124

(25) この「善い意志 *guter Wille*」という『人倫の形而上学の基礎づけ』冒頭等に現れる言葉を、カントのこしらえた「善意志」なる特殊用語と考えず、むしろ「単なる普通名詞として一般的な意味で」理解しようとする解釈については、[Yamashita: 2001]、とくにp.101–104を参照。最初から自前の特殊用語を前面に出さず、むしろごく常識的な言葉使いから出発して徐々に議論の精度を上げていく、というカントのやり方を、山下氏は『基礎づけ』の論述構造の分析を通じて鮮やかに浮き上がらせている。実は『基礎づけ』のみならず、カントの著作全体に渡ってこういう戦略が用いられているのではないか、というのが私のぼんやりとした推測である。

指摘しておく必要がある。最高善概念の二番目の要素として「かの道徳性 *Sittlichkeit* に適合した幸福」が上げられる時⁽²⁶⁾、これは道徳的な人が金持ちになるとか、異性にもてるとか、職場で認められるとかいった意味で報われることでは全くない。もしカントのいう徳と幸福の一致＝最高善が、道徳法則に従って暮らす人々がそうしたごく卑俗な意味で「幸せな」一生を送るというだけのことであるなら、カント倫理学において最高善ほどの悪の悪い概念もないだろう。そのような最高善（いささか戯画的に言ってしまえば、要するに徳ある人が「必ず」もてたり大儲けしたり出世したりする世界）の促進・実現に努めることが一体どうして「われわれ [= 人間] の意志のアプリオリに必然的な目標 *Objekt* であり、道徳法則と分かちがたく関連している」⁽²⁷⁾のか、つまりどうして道徳法則から直接導き出される義務なのか、全く理解できなくなるからである⁽²⁸⁾。

むしろカントのいう「徳ある人」は、たとえたまたま自らの徳行を通じて金持ちになったり、異性にもてたり、出世したりしたとしても、決してそれを自らの道徳的行為者としての「成功」と錯覚することはないだろうし、従ってそのようなごく世俗的な意味の幸運に見舞われたことを、決して「幸福」とは考えないように思われる。善い意志、道徳的意志にとっての成功とは、あくまでその都度の道徳的行為が目的としていることを首尾よく達成、実現することであり、それによって得られる（かもしれない）

(26) KdpV 124

(27) KdpV 114

(28) 最高善の概念をカント倫理学の中に組み込もうとすれば、道徳法則の意志規定根拠としての「自律の放棄 *eine Preisgabe der Autonomie*」、つまりカント倫理学の原理的自己崩壊につながる、というバックの重大な誤読（[Beck: 1995] S.225-228）も、幸福概念を上述のように短絡的に理解していたことに由来する。バックの解釈の論理的整合性を批判的に検証する試みとしては [Zeldin: 1971] が挙げられるが、幸福概念の実質的内容にそれほど踏み込んでいないのが惜まれる。

副次的利益は、道徳的行為者としての「成功」の概念の中に含まれないからである⁽²⁹⁾。たとえば前述の、溺れている子供の生命を救うことが無条件の義務としてのしかかって来るような状況では、行為の目的は当然ながら溺れている子供の救助であり、それ以外の何ものでもない。従ってここでいう「成功」とは、首尾よく子供を水から引き上げることである。助けた人は子供の両親から感謝されたり、報奨金をもらったり、ひょっとしたらこの英雄的行為が元で異性にもてるようになるかもしれない（ならないかもしれない）が、それは道徳的な成功から見れば副次的な結果でしかない。

もし、手を尽して救助に努めたにもかかわらず子供が溺れ死んでしまったとしたら、それは道徳的意志にとっては手痛い失敗＝不成功となる。そのような失敗を経験した道徳的意志の持ち主、すなわち徳ある人は、この失敗の状態をまさしく幸福と正反対の状態＝不幸と感じるだろう。そしてこの不幸は、たとえ懸命に救助に打ち込む姿を目にした異性に愛されるようになったり、同じくたまたま目撃者となった上司に会社で優遇されるようになったとしても、決して挽回されない。異性にもてたり職場で出世したりする「成功」と、道徳的行為が実を結ぶ「成功」とは、同じ成功という名称を持ちながらその意味内容はまるで異なっており、従って同列の次元で足したり引いたりできるようなものではないからである。カントの最高善概念を構成する第二の要素としての「道徳性に適合した幸福」は、まさしくこの後者の意味の「成功」を前提にしていると理解しなければならない。

5. 最高善と「神」

カントは徳を「幸福であるに値すること die Würdigkeit, glücklich zu sein」とも呼び変えている⁽³⁰⁾。幸福に値するとは成功を収めるに値すると

(29) これについては [Kleingeld: 1995] S.152-156に要点をうまく押さえた説明がある。

(30) KdpV110

いう意味だから、徳ある人とは成功を収めるに値する人のことである。しかし前節で既に確認したとおり、徳ある人＝道徳法則に従う人にとっての成功とは、資産の増大や恋愛関係の充実、社会的地位の上昇といった日常よく口にされるような意味の「成功」とは直接結びつかない概念であった。それはあくまで、その人が行う道徳的行為が当初の目的を首尾よく達成することに他ならない。

幸福概念の要点をこのように注意深く押さえておけば、なぜ最高善を促進する義務が道徳法則から直接導出されると言えるのか、という先ほどの疑問にも容易に答えられるであろう。道徳的行為者は「道徳性に適合した幸福」を得るに値する。つまりその行為が成功を収めるに値する。もし諸々の事情から（まさしく「不幸にして」）成功を収められなかったとしても、この「成功を収めるに値する」という性格は消え去るものではない。助けようと努力したにもかかわらず子供が溺れ死んでしまった場合、ひとはこの「成功を収めるに値する行為（＝子供の救助義務）が、何らかの事情に妨げられて成功を収められなかった」という事実から目を逸らすことを道徳的に許されないのである。

道徳的行為の成功＝道徳的行為者にとっての幸福を阻む原因は、行為者自身の判断の誤り（たとえば上手に泳げないのに不用意に水に飛び込んで、結局子供の所まで泳ぎ着けなかった）に由来することもあるだろうが、何よりもまず行為者を取り巻く環境にある（たとえば危険水域の近くに救命道具が設置されていなかったのも、泳ぎが得意でないにもかかわらず泳いで助けようとするしかなかった）。いずれにしてもこうした失敗の原因をそのままに放置しておくことは許されない。失敗の原因が放置されるということは、似たような状況下で似たような道徳的行為が再び不成功に終わる可能性を放置することにつながるからである。したがって徳ある人は、自分自身の経験的判断力を養う必要があるのはもちろんだが、何よりもまず、道徳的行為を成功に導き易くするような条件の整備に常に気を配る必要がある。

一言でまとめるなら、ひとは道徳法則にただ従うだけでなく、道徳法則に成功裡に従う義務、つまり道徳的行為を成功させる義務があるのである。そしてそうした道徳的行為の成功は、とりもなおさず、それを行った道徳的行為者が「道徳性に適合した幸福」を得ることにつながる。これがつまり「徳と幸福の一致」と言われる状態である。第二節で見たように、この徳福一致の恒常的に保障された理想状態がカントの言う最高善だとすると、そうした理想状態＝最高善の促進・実現に努力することは、まさしく道徳法則から直接導出される義務と考えるのが適切であろう⁽³¹⁾。

具体的に言えば、ひとは道徳的行為が成功を収め易くなるよう、物理的・社会的条件の整備に努める義務がある。もっと具体的に先ほどからの例で説明するなら、危険な水域には防護柵を設けたり、救命道具を置いたり、一定の間隔で監視員を配置したりする義務がある。最高善の促進義務とは、詰まる所、そういう極めて具体的な要請に帰着するのである⁽³²⁾。

さて、それではなぜ、そしてどういう意味で、そうした最高善が可能であるために神（道徳的世界原因）の存在を想定しなければならない、と言われるのだろうか。

第三、四節で「あらゆる行為の基本構造」として述べたことにもう一度立ち戻って考えてみよう。道徳的であろうとなかろうと、およそ行為する限り、ひとはその行為が成功することを求めている。しかしそもそも、成功が可能であると暗に認めていなければ成功を求めることはできない、従って行為することもできないはずである⁽³³⁾。ところが現実には、ひとは

(31) [Kleingeld: 1995] S.138-139, 153-155 etc. と比べられたい。クラインゲルト (Ibid. S.4-5を素直に読む限りオランダ語圏の出身者のようなので、クレインヘルトかもしれない) は幸福、徳福一致といった重要な概念を極めて正しく分析していたにもかかわらず、最高善を「道徳的世界 *moralische Welt*」つまり構成員全員が常に道徳法則に従って行為する理想世界のことと理解している。しかしこの解釈では、徳福一致であったはずの最高善概念から、結局「福」=幸福の要素が抜け落ちてしまうように思われる。

いつも既に、生きている限り何らかの行為を行ってしまっている。行ってしまう以上、自らの行為が「うまくやれば」当初の目的を達成できる＝成功するであろうということを、いつも既に想定してしまっているはずなのである。

これは何を目的とするかに関わりなく、あらゆる行為に当てはまる。極端な話、人生に対する夢も希望もあらかた失って、自殺でもするしかないと思いつめている人ですら、その状況下で一番効果的な自殺の方法を選ぶとする。選ぶからには、自分の選択したこの方法が自殺という目的を効果的に実現する、つまり「成功」として想定しているはずである。ここに人間が行為する存在である限り必ず機能してしまっているはずの、いわば根源的了解を見出すことができる。うまくやれば成功する、という了解をいつも既に先取りしていないと、ひとはその行為に踏み出すことができない

- (32) 思い切って正反対の例を考えれば更に分かり易くなるかもしれない。詐欺によって他人の財産を奪ったり未成年者に性的虐待を加えたりすることを幸福と考える人々がいるとして、そうした人々の計画や活動を簡単に「成功」に導いてしまう条件が社会に完備されていたら困るだろう。他人の人格を単なる目的達成（この例で言えば金銭獲得や性欲発散）の手段に貶める行為は成功を収めるに値しない。つまり、その成功によって幸福になるに値しない。したがって、ひとはそうした道徳的に許されない行為が成功を収めにくくなるよう、物理的・社会的条件の整備に努める義務があると言えるが、こうしたことも最高善を促進させる義務の一環として説明できるように思われる。もちろん、犯罪者に過酷な刑罰を課したり、犯罪歴を近隣住民に公開したりすることが、この義務から短絡的に導き出されるわけではない。犯罪防止のために整えられるべき社会的条件の具体的内容は、個々の社会が直面している具体的状況をふまえた上で、しかも犯罪者と犯罪被害者双方の人格を貶めないよう、慎重に見定められねばならない。
- (33) ここでいう「可能である」とは、単に論理的に（「四角い三角形」のような）矛盾を含まないというだけでなく、現実のものとなりうる（なしうる）という意味で捉える必要がある。カントがこの「可能性」の二つの意味を区別して用いていることについては、[Guyer: 1997] S.8-12に詳しい説明がある。

いのである。

あらゆる行為に先行するこの了解は、当然、道徳法則に従った行為の場合にも当てはまる。徳ある人も、自らの道徳的行為が「うまくやれば」成功するということを、いつも既に想定してしまっているはずなのである。そしてそれだけではない。「うまくやれば」成功するという考えの背後には、「うまくやれる」ための条件を整えられるという想定、つまり最高善を促進することが可能であるという想定が既に存在している。ということは、およそ道徳的行為を試みる限り、ひとはいつも同時に、自らの行為によって最高善を促進しようと信じてしまっているということである。

もちろん、その人を取り巻く状況に応じて、現実的に望みうる「成功」の度合いが違ってくることは大いにありうるし、その方がむしろ普通だろう。しかし上の想定は、現実の個々の道徳的行為の成功不成功を通じて確信が強まったり揺らいだりする性質のものではない。そもそも最高善が促進される（されない）という具体的な証拠は、カントが繰り返し指摘するように、現実（感性的世界）のどこを見渡しても得られないからである。水難救助システムがどんなに整っていても、ちょっとした見落としや不測の事態が死亡事故につながることはいくらでも起こりうるから、ここ30年溺死者を出さなかった海水浴場がこれからの30年も溺死者ゼロという「成功」を収め続ける保証は全くない。だからといって、どうせいずれ誰かが溺れ死ぬのだから水難対策に努める必要はない、という意見に賛成する人はあまりいないだろう。なぜ賛成できないかというと、道徳法則から直接導き出される最高善の促進義務が人々を既に拘束しており、そしてこの拘束力は、その義務に基づく個々の行為の成功不成功に関わりなく常に働いているからである⁽³⁴⁾。また反対に、助けようとした子供が溺れ死んでしまっ

(34) KdU451「道徳法則はわれわれに、この目的〔最高善〕を力の及ぶ限り促進するよう命令する。たとえこの〔最高善促進の〕努力がどういう結果に終わろうと、それに関わりなく」云々というくだりを参照。

たら確かに大きな不成功＝不幸だが、これも最高善の実現可能性を否定する証拠にはなり得ない。というのも既に述べたように、不成功に終わったことには必ず具体的原因がある。とすると、この原因が除かれれば、次に似たような状況下で似たようなことを試みた時、成功率はそれだけ上昇する（少なくとも、原因を除こうと努力する道徳的行為者はそう考える）だろう。

以上のように、最高善の促進が可能であるという想定は、わざわざ自覚されたり口に出されたりしなくても、その都度実行される道徳的行為を通じて、そして個々の道徳的行為の成功不成功に関わりなく、いつも既に了解され、表現されてしまっている。カントの「神」とは、まさしくこの、あらゆる道徳的行為者が暗黙裡に前提してしまっている根源的了解を、たまたま一神教文化圏の伝統的述語によって言い換えたものに他ならない。神の存在を「想定しなければならない」とは、もしひとが道徳的行為（を通じての最高善の促進・実現）に努めるなら、そうした行為がうまくやれば成功するということをいつも必ず同時に「想定してしまっているはずである」と言っているに等しく、それ以上のいかなる特殊な宗教的教義も含んでいないのである。

6. おわりに

神やそれに代わる「道徳的世界原因」といった述語は、なまじ特定の宗教的文化的背景と結び付けて理解されることが多いだけに、そうした背景を自明の前提とする読者からは勝手な読み込みを受けやすい。また確かに『実践理性批判』には、あたかも特定の宗教（キリスト教）に肩入れしているかのような記述も散見される⁶⁹⁾。カントの「神」がこれまで、ユダヤ・キリスト教神学における伝統的な神のイメージを濃厚に反映した、世界の出来事に折に触れて介入してくる隠れた正義の執行者のような形で捉えられ易かったのも、ある程度無理からぬことかもしれない。

カントのテキストを「神の存在を想定してよいはずだ」と読み替える試

みも、こうした事情を背にした上で行われてきたのだろう⁽³⁵⁾。神の存在を想定するのが道徳的行為者にとって「必然的である」という主張は、神＝道徳的世界原因を上記のように理解してしまうと、道徳法則を等しく尊重する人々の間に信仰告白の有無による不当な差別待遇を設けているように受け取られかねない。この時テキストを上のように読み替えれば、神の存在の「想定」はしてもしなくても許される（しかし実際に「想定している＝信じている」道徳的行為者に文句をつけてはならない）副次的問題のような色合いを帯びるから、カント倫理学の根幹部分から一応切り離して扱えるかのように見えてくる。

しかしこのような読み替えは、カントの主張の本来の要点を二重の仕方で覆い隠してしまうことにつながる。二重の仕方というのは、まず第一に「神」の概念に対する単純な誤解ないし読み込みをテキストそのものの恣意的な読み替えによって見えにくくしてしまうということ。そして第二に、より重大なことだが、テキスト本来の議論の位相を回復不可能なまでに歪めてしまう、ということである。

後者に関しては説明が必要だろう。この論文で行ってきた解釈に従えば、神の存在の想定を道徳的見地から必然的と説くカントの議論は、あらゆる

(35) たとえばKdpV127-129. しかしこれは（後に『宗教論』で明らかになるように）カントがキリスト教に色目をつかったというよりも、キリスト教も含めたあらゆる宗教の存在理由を道徳の実践という一点に限って認めようとする（つまり神学理論や儀礼体系といったその他の要素を夾雑物と見なす）試みの一環として理解すべきだろう。これは皮肉にも、カントが何かにつけて（少なからぬ点で不当に）批判して止まなかったスピノザが『神学・政治論 *Tractatus theologico-politicus*』で展開した立場に極めて近い（もちろん、全く同じではない）。スピノザの宗教論については、[Yoshida: 2004] Kap.4参照。

(36) 確認のため述べておくと、テキストを上のように読み替える試みは、私の質問に誠実に答えようとしてくれた上述のゼミの発表者（残念ながら名前を覚えていない）だけでなく、先に言及した [Guyer: 1997] (S.18) や [Kleingeld: 1995] (S.151 Anmerkung 25 etc.) などの専門研究者にもはっきり見受けられる。

道徳的行為に（その結果としての成功不成功を問わず）いつも既に先行して想定されている根源的了解という水準で展開されていた。もしテキストを上のように読み替えてしまうと、「神の存在」をめぐる議論の位相は、想定することもしないこともできる単なる仮説 *Hypothese* の水準に落とされる。仮説とは言うまでもなく、実際にこの感性的世界で起こる成功不成功によって検証・反証されるものである。こうなると神の存在をめぐるカントの言説も、感性的世界にいくらかでも見出せる「反証」（＝道徳的行為の失敗事例）を無視して強引に立てられた説得力の弱い「仮説」としか映らなくなり、そうした元々弱い「仮説」の説得力を細々と上昇させるための苦肉の策として、カントが歴史哲学や宗教論をいわば「苦しまぎれに」考案したという短絡的な理解も生まれかねない³⁷⁾。

カントの「神」が、道徳的行為の成立する背後に必ず同時に想定されていてしまっているはずの根源的了解を表現した概念である、という本論文の要旨は、以上のような理由から、カントの政治・法・歴史・宗教哲学各領域の解釈にも少なからぬ影響を与えらると思われる。しかしこれらの可能性については、紙面も尽きたことだし、別の機会に詳細に論じることにした³⁸⁾。

37) 事実 [Kleingeld: 1995] は、カントの歴史哲学を精一杯生産的に解釈するという当初の公約にもかかわらず、結局これに近い方向に流れていく。

38) この論文で展開した解釈は、留学時代に自主的に行っていた読書会における、相方のアクセル・リッチャー Axel Ritscher との長期にわたる極めて啓発的な対話なしには決して形成されなかった。ある意味では共同制作したと言っても過言ではない解釈をまず日本語で、しかもわたし単独の名義で発表することを快諾してくれたリッチャーに、この場を借りて深く感謝したい。もちろん我々二人の間には関心や力点の置き方に微妙な違いがあったし、今もあるから、目下準備中のリッチャーの博士論文でこの論文と同種の主題が取り上げられても、内容には多少の差異が見られるだろう。したがって本論文の内容に批判されるべき点が見出されるとしても、それは全てわたしの責任である。

著作略号

文中に引用，紹介したカントの著作の略号は以下のとおり。

KdV：『実践理性批判 Kritik der praktischen Vernunft』

KdU：『判断力批判 Kritik der Urteilkraft』

Gl：『人倫の形而上学の基礎づけ Grundlegung der Metaphysik der Sitten』

MdS：『人倫の形而上学 Metaphysik der Sitten』

Rel：『宗教論 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft』

参考文献

Beck, Lewis White: Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. 3. Auflage. München (Wilhelm Fink), 1995. (Englische Originalausgabe 1960) [Beck: 1995]

Fellmann, Ferdinand: Die Angst des Ethiklehrers vor der Klasse. Stuttgart (Reclam), 2000. [Fellmann: 2000]

Guyer, Paul: In praktischer Absicht: Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft. In: Philosophisches Jahrbuch 104. 1997. S.1–18. [Guyer: 1997]

Höffe, Otfried: Königliche Völker. Frankfurt am Main (Suhrkamp), 2001. [Höffe: 2001]

Horn, Christoph: Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen. In: Höffe, Otfried (Hrsg.): Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft. Berlin (Akademie Verlag), 2002. S.43–61. [Horn: 2002]

Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants. Würzburg (Königshausen und Neumann), 1995. [Kleingeld: 1995]

小松光彦「カント倫理学における最高善概念の位置」三田哲学会編「哲学」第78集 (1984) p.45–67. [Komatsu: 1984]

Weber, Max: Politik als Beruf. In: Weber, Max: Gesammelte politische Schriften. 4. Auflage. Tübingen (Mohr), 1980. (Original 1919) (脇圭平訳『職業としての政治』岩波文庫, 1980年) [Weber: 1980]

山下和也「『人倫の形而上学の基礎づけ』の論述構造」日本カント協会編『日本カント研究』第2号 (理想社, 2001年) p.101–115. [Yamashita: 2001]

Yoshida, Kazuhiko: Vernunft und Affektivität. Untersuchungen zu Spinozas Theorie der Politik. Würzburg (Königshausen und Neumann), 2004. [Yoshida: 2004]

Zeldin, Mary-Barbara: The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God. In: Kant-Studien 62. 1971. S.43–54. [Zeldin: 1971]