

カントの最高善とは何か

エングストロームの解釈から

中野愛理（慶應義塾大学）

1 はじめに

本稿の目的は、第一に、カントの最高善概念の研究における二つの難問、すなわち徳福二元論と分配問題とを克服しているとされる S・エングストロームの形式質料的分析について、その到達点と限界とを提示すること、第二に、エングストロームが解釈上退けた神学的要素を再導入することで、従来、最高善概念に必要だと思われてきた内在的構想と超越論的構想の区別が無用であると主張することである。本節では、順を追ってこの目的の含意を明らかにする。

まず、二つの難問について確認する。カントの最高善概念について、それが徳¹と幸福という二要素からなることと、両要素が釣り合った関係にあること、すなわち、幸福に値する有徳な状態に対してその徳に釣り合った幸福が得られていること、この二つの特徴は、研究者間で了解が得られている²。これは最高善概念の最低限の規定であり、両要素が何を意味しているかについては解釈が分かれる。しかし、この規定からすぐに解釈上の二つの難問が生じる。第一に、カントにとって、徳と幸福という二要素は、全く種類の異なる、相反する善であるように見えるという徳福二元論の問題である。これはカントの実践哲学が道徳だけを視野に入れた狭量な義務論であるという誤解を生む。さらにこの二元論は、釣り合いの規定によって第二の問題を生じる。徳はそれだけでは釣り合った幸福を帰結しないため、幸福を分配する第三者、つまり神が理論上必要とされるという分配問題である。このように、徳と幸福とを全く異なるものとして捉えるために生じた帰結は、現代の倫理学にとって直観的には受け入れがたいものとなる。

このような事情から、現代のカント解釈では、幸福の分配者としての神という救済論的要素を捨象した世俗的・政治的概念が採用されてきた。この解釈は、J・シルバーが最高善の内在的構想と超越論的構想とを分けたことに起因する。彼によれば、超越論的構想が最高善の達成という統制的理念を意味するのに対し、内在的構想は最高善を促進するという、人間が世界内で実際にかかわりうる義務である³。シルバーは最高善概念には両構想が備わっていると考えたが、ロールズの弟子筋である A・リースは、超越論的構想は解決不能な

1 カントは善い意志に、徳、すなわち人間が傾向性を適切に制御して得られる状態だけでなく、神聖性、すなわち感性的傾向性に全く悩まされることのない完全な状態をも数え入れている。(KpV 5: 32) 本稿で扱う形式質料的分析は、神聖性という側面を扱わないため、この点については今後の課題としたい。

2 KpV 5: 110.

3 Silber 1959, 492.

分配問題を含むため、内在的構想、すなわち、世界内で実現を望みうる最高善だけをカントの最高善として解釈すべきであると主張した⁴。この内在的構想のみを採用する解釈は現在の主流解釈の一つとなった。しかし、内在的構想を実現するためには既に超越論的構想を前提としなければならないという指摘もなされており、内在的構想がそれ自体完結した解釈であるかどうかは問題含みである⁵。

こうした先行研究の状況にあって、エングストロームは、1990年代以来最高善研究の徳福二元論及び、分配問題に取り組み、両問題の解決策を提案している⁶。したがって以下ではまず彼の形式質料的分析を敷衍し、問題解決の道筋を辿る。(第2節 A-C) 次いでその到達点と限界点を示す。すなわち、彼の分析は徳福二元論の問題に説得的説明を与えてはいるが、分配問題の解決に問題を含んでおり、それゆえ、最高善に関する諸問題を解決するために当該分析のみでは依然として不足であると論じる。(第2節 D) この事態に対して私は、当該分析を採用しつつ、不足を補填しうる神学的諸理念を導入する。また、この諸理念の解明から、最高善の内在的構想と超越論的構想の区分が無用であることになると論じる。(第3節)

2 エングストロームの形式質料的分析

A 善い意志と恵み

徳と幸福の関係について、従来の解釈では、カントが徳を中心に実践哲学を構築した結果、幸福の獲得如何を神の采配に委ねざるを得なかったと考えられている。すなわち、幸福の獲得についてカントが示した考えは一般に失策であるとされている。しかしこれと反対に、エングストロームは両者が対立する概念ではないと捉える。それでは、エングストロームは徳と幸福をいかなるものと考えたのか。それを知るために、まずはエングストロームが『人倫の形而上学の基礎づけ』(以下『基礎づけ』と略称)の第一章冒頭に見出したポイントを確認しよう。

世界中のどこであろうと、それどころか世界の外でさえも、無制限に善いと見なされうるものがあるとすれば、それは善い意志だけであり、それ以外には考えられない。悟性や機知や判断力など精神の才能と言われているようなものは、あ

4 Reath 1988, 594. リースは最高善概念を神学的構想と世俗的構想とに分けるが、この分類の意味するところはシルバーとほぼ同義であるとみなしうる。

5 Mariña 2000, 331.

6 エングストロームの解釈が、カント倫理学(内在的研究)とカント的倫理学のいずれに属するかは意見が分かれることであろう。(この区別については Wood 2008, 1 を参照せよ。)確かに、彼が神の概念を差し当たり脇に置いて実践哲学を理解しようとする点では、カント的倫理学に取り組んでいるように見える。しかし、本稿で論じる形式質料的分析はカントのテキストに忠実に解釈を行っており、カント倫理学の研究を遂行しているといえよう。本稿では、したがってエングストロームの解釈をカント倫理学に属するカント解釈であるとみなし検討を行うこととする。

るいは、勇気や決断力や根気といった気質の特性は、無論いろいろな点で善いし望ましい。だが、そうしたものは生まれつきの自然の恵みであって、それを用いるはずの意志が善くなければ、したがって意志の個性的性質である性格が善くなければ、きわめて悪く有害になるかもしれない。幸運の恵みについても事情は同じである。権力や財産や名誉は、それどころか健康や、全く平穩無事で自分の境遇に満足しているという意味での幸福でさえ、勇気をかき立て、そのせいで時々慢心させもする。そうなるのは、善い意志を欠く場合である。幸運の恵みが心に及ぼす影響を、行為の全原理ともども、是正し普遍的=合目的とするのが善い意志である。(G 4: 393)

善いものは善い意志とそれ以外、すなわち「恵み」とに分けられる。恵みは二つの区分を持つ。一方は、一般的には賢さと言われるような「精神の才能」と勇気や根気などの「気質」の良さが属する「自然の恵み」であり、他方は、権力、財産、名誉、健康、現状についての満足などの「幸運の恵み」である。様々な恵みが存在するが、共通するのは、それらに善い意志が欠けた場合には、悪く有害になりうる点である。そして、これらの恵みは全て、善い意志が使用しうるという関係にある。エングストロームは言及しないが、この二分法に従えば、善い意志の持つよさは道徳的善に限定されることになる。というのも、例えば器量のよさや運動神経のよさなどは全て恵みに分類されることになるからである。このことから、善い意志のよさだけが、最高善の要素の一つである徳を構成することになる。

エングストロームは、善い意志が恵みを用いる、ということからさらに進んで、善い意志が恵みを善くする際の二要素に着目する。

善い意志は何から成らねばならないのだろうか？二つの要素が必要とされることは明らかであるように思われる。すなわち一つは認識的で、もう一つは因果的である。第一に、善い意志は、それに恵みの正しい使用に基づいているある種の知識や理解の上に成り立っていなければならない。第二に、善い意志は、その知識に従って、恵みを使おうと心を方向づけなければならない。(Engstrom 2016, 96f.)

ここで、エングストロームは善い意志に備わる二要素を認識的要素、因果的要素と呼ぶ。認識的要素は、善い意志が特定の知識に基づいていることであり、因果的要素は、善い意志の心術がまさにその知識に基づいて行為することである。いま少し敷衍しよう。認識的要素については次のように詳述される。

善い意志を表現する行為が、それにもかかわらずある場合には有害なものになり得るということを理解する一つの方法が知識の不足を引き合いに出すものであるならば、善い意志にとって本質的な知識——善い意志がものを善く用いることが構成的に依存している知識——と、本質的ではない知識、すなわち悪意や有害な結果を避けるために、特定の条件下で必要であるかもしれないが、本質的ではない知識との間には、違いがあるのでなければならない。また、ものの善い使用が本質的に依存する知識は、そのよさ自体が善い使用に依存する知識ではありえない。もしそうであれば、それは本質的な

7 以下、引用内の強調は断りのない限り全て本稿の筆者による。

ものではなく、それとは区別された別の知識、ものの善い使用がそれに依存する知識が必要であることになるからである。

(…) この要件を満たす唯一の知識は、最終的な、完全な善に関する知識であり、あらゆる行いの究極の対象となるのに適した善である。(…) 従って、善い意志を表現するものの使用は、究極目的に関する知識を表現する。(ibid., 97)

認識的要素に関して、まず、善い意志が恵みを善くするための知識には、本質的な知識とそうでない知識とがある。後者にはうまく何かをやりこなすコツやミスをしないための心得等が属する。次に、本質的な知識は他の知識によって善いのはありえない。最後に、この要件を満たす唯一の知識は、究極目的の知識、すなわち、徳と幸福という全目的が完全な秩序のうちにある最高善の知識である。つまり、善い意志は最高善の知識に基づく。

続いて、因果的要素についてはこのように言われる。

第二に、知識は善い意志の心術の内的根拠であるのでなければならない。(…) 善い意志の心術の根拠として、この知識は、それによって知識の表象する対象を現実化することができるように、その心術に関して一定の効力を持っていなければならない。そして、すべての知識は自己意識的に構成されているので、この効力は、効力を発揮するために、認識の理解それ自体のうちにあるのでなければならないという意味で、それ自体が自己意識的ではない。このような自己意識的な効力こそが、実践的知識と思弁的知識とを区別する差異としてカントが認識しているものである。(KrV Bix-x; KpV 5:46) それゆえ、我々が考えている知識は実践的なものでなければならない。すなわち、意志に与えられえ、それゆえ使用可能なものではなく、意志を規定することができる知識である。(ibid., 97f.)

第一に、上述した本質的な知識が善い意志の心術の内的根拠であるということであるが、これは、単に意志の心術がその知識に基づくべきであるということだけでなく、意志が意志に外的なものに依存してはならないということも意味する。第二に、その知識は、行為の現実化に効力を持つ。すなわち、その知識に基づいて行為する際には、その知識が対象を構成するのに本質的に寄与する。第三に、全ての知識は自己意識的であるから、この知識の効力もまた自己意識的である。第四に、この自己意識的な効力は、経験的に得られる思弁的知識とは区別され、実践的知識と呼ばれる。

エングストロームの善い意志と恵みの解釈をまとめよう。善い意志は、それ自体として対象を現実化する効力を持つ実践的知識、すなわち最高善の知識に基づき、それを心術の内的根拠として、恵みを用いる。その場合にのみ、善い行為というのは可能である。ところで、エングストロームは意志と実践理性とを同一視するため⁸、以上の善い意志の説明は純粋実践理性の説明でもある。次に、恵みの一つである幸福に着目し、いかにして幸福が最高善の一部となりうるかを考察する。

8 Engstrom 2016, 98.

B 幸福という質料

幸福についてエングストロームは、純粹実践理性の行為、すなわち実践的知識に基づく行為は、その実現のために外的条件に不可避に依存するが、その条件は我々の欲求一般であると考えている。

このように、実践的原理の分析において、カントが示すよう取り組んだのは、「すべての意志は、対象を、したがって質料をもたねばならない」(KpV 5:34) のではあるが、自己規定的な意志の行為を構成する実践的原理は、その原理が質料的条件によって規定されるのではなく、知識の形式的条件に、すなわち普遍性の条件——普遍的立法への合致 (KpV 5:27) ——に、つまり、実践的適用における論証的知識の形式によって規定される限りにおいて、客観的でありうる、あるいは実践的法則でありうる、あるいは同じことであるが実践的条件でありうる、ということである。(ibid., 100)

全ての意志は、質料的なものを必要とするが、それは直ちに普遍性を逸することになるわけではない。

続いて、彼はこの質料を幸福への欲求であると説明する。幸福は通常考えられるように単なる感性的で直接的な欲求の充足だけを目指すものではなく、より広範な含みを持つ。

動物として、人間は、欲求の能力と知覚の能力とによって構成されている。(…) このように、動物の存在条件に合致する対象の知覚は、内的に——感性的に、快の感情を通じて——そのような対象を欲求する欲求能力を規定する。(ibid., 101)

第一に、対象の知覚の快適さは我々の欲求を規定する。快適な知覚は感性に由来するため、この動物的欲求は感性的な欲求と言い換えられうる。

理性的存在者として、しかし、人間は主体であり、その基本的な生命の力が、すなわち表象による自己産出のための基本的能力が、知識による自己産出の能力であるという点で、非理性的な動物とは区別される。この知識がこのような自己産出に関与する一つの観点は、選択と行為の質料的条件に関する思弁的知識(己の能力と、己の置かれた状況に関する知識)が、感性的欲求の希望する対象を現実化するのに十分な行為の実現可能な方法を特定するという熟慮の役割を通じてえられる。続いて起こる行為が成功する限り、その対象は知覚されたり、経験されたりすることができ、以前と同様に、その経験は快の感情で終わることになる。しかし、この場合、快は、産出された対象の知覚だけでなく、対象の産出の知覚から、すなわち、行為それ自体の知覚から、つまり、対象を実現することに成功したという知覚からも生じる。(ibid., 101f.)

第二に、行為の成功に対する理性的な欲求がある。行為が成功するためには、己の能力と状況を適切に理解し、欲求の対象を実現するために必要なものとそうではないものを選別する必要がある。その選別の際の熟慮が適切であれば、行為は成功する。この熟慮の巧みさや、行為そのものをうまく遂行することを感じる快が、理性的欲求の対象となる。

このように、充足されうる欲求は感性的欲求と理性的欲求との二つから構成される。これらの欲求の充足が広義の幸福と言われるのである。なお、このような幸福の概念は、己の能力と、己の置かれた状況に関する知識とは関係がないため、「快適な経験のみに依存し

ている」と規定しうる。(ibid., 102) したがって、幸福の概念は、確かに個々人の場合、己の経験から知られるため、アプリアリにその対象が明らかになるものではないが、概念それ自体としては、単に快適な経験一般に依存するものとアプリアリに規定することは可能であり、特定の外的条件をその概念の認識に必要とするわけではない。

以上のように、エングストロームは、広義の幸福が、善い意志すなわち純粹実践理性に用いられることで、善い行為を構成することを示した。その際、幸福は善い意志という形式的条件に対する質料的条件をなす。このことは幸福が、善い行為のための単なる偶然的要素ではなく、不可欠な要素であることを示している。

純粹実践理性は、それ自体では何の対象も表象しないので、質料的原理も実践的知識も全く得ることができない。純粹実践理性が対象を持つのは、感覚的に欲求された質料を規定することによってのみ可能である。(…) たゞ形式がこの質料を規定するとしても、形式は質料に依存している。(ibid., 103)

幸福の自然的な追求が善い行為に不可欠であるのは、それが純粹実践理性だけでは決して与えられない質料的要素を、純粹実践理性に提供するからである。このようにエングストロームは、広義の幸福への欲求(質料)を善い意志(形式)が規定するというモデルによって、徳と幸福の関係を理解し、徳福二元論の問題を回避している⁹。彼はこれを形式質料的分析と呼ぶ。

C 慈善の義務による分配問題の解決

本節では、エングストロームが分配問題を解決した方法を辿る。エングストロームの方針をごく簡潔に示すならば、徳福の分配に神の要請は必要なく、慈善の不完全義務の完全な遂行が、神による徳福の分配と、結果として同じものを帰結する、というものである。これは P・クラインゲルトも採用する分配問題の解決の一つのタイプである。(Kleingeld 2016) その概要は以下のようなものである。『基礎づけ』では、義務が、他人に対するものかまたは自分に対するものかという基準と、義務に傾向性を優先させることが絶対に許されない完全義務と、ある傾向性を優先する格率が即座に道徳的に矛盾しないにしても普遍的法則とはなり得ない不完全義務という二つの基準によって四つに分類される。そこで他人に対する不完全義務に属するのが慈善の義務である。例えば、何一つ問題なく暮らしている私が他人の不幸を知って助けるかどうかを思案するという場合、助けないという格率は、確かに私が直接彼を虐げているのではないという理由で道徳的に問題があるわけでは

⁹ エングストロームの形相質料的分析はいわゆる定言命法のテストモデルに似ているように思われるが、これが普遍化テストのモデルを意味するのではないことは再三注記されるべきである。このエングストロームの分析では、善い意志は、普遍化可能性の観点からだけでなく、実践的知識に照らして、心術がその知識を理由として行為すべきかどうかという観点から質料を規定するのであり、テストモデルのように、単に質料を吟味し、採用したり取り下げたりするのではない。

ないが、しかし、その格率を普遍的法則として意欲することができないため、困っている他人を助けることは義務である。(G 4:421-23) この対象となるのは、他人一般の幸福である。(MS 6: 450f.) さて、エングストロームは次のように分配問題を解決する。すなわち、もし私が他人一般の幸福を私の目的に設定し、善い行為として他人の幸福を推進するよう行為するならば、かつ、あらゆる他人が私と同じように他人の幸福を己の目的とみなし行為するならば、理想的ケースにおいては、あらゆる人間の幸福があらゆる人間の行為の目的として実現されることになる¹⁰。つまり、道徳的に善い行為を万人が行った結果、万人の幸福が帰結する、という仕方で徳福が釣り合うことになる。この解釈に従えば、徳に釣り合った幸福を分配する神の理念は必要とされない。

D エングストロームの解釈の問題点

以上のエングストロームの解釈を簡潔にまとめると、徳と幸福とは形式と実質という仕方で内的連関を持ち、徳福の釣り合いの調整は慈善の義務によって代替されうるというものになる。この解釈には少なくとも二つの批判が予想される。第一に、以上のような幸福の説明は、カントが別の場所と言及する幸福の定義不可能性——「人間には、何が自分を本当に幸福にしてくれるのかを、何らかの原則に従って全く確実に決定するだけの能力がない」(G 4: 418) ——と矛盾するのではないか、というものである。しかし、カントがこの主張をした文脈を確認するならば、エングストロームの主張は擁護できるということが理解される。

幸福の概念はたいへん不確かな概念 (…) [である。] その原因は以下のことにある。まず、幸福という概念に属するすべての要素がみな経験的であって、経験から借りてこななければならないことがある。だが、それにもかかわらず幸福の理念にとって必要なのは、現状においても未来のどの状態においても私が平穩無事でいられるという絶対的全体なのであり、その最大限なのである。ところが、どんなに洞察力があり、しかも、どんなに有能であっても、有限な存在者である限りは、そうしたことで自分が本当は何を意欲しているのかを、はっきりと理解するのは不可能である。(…) 要するに、人間には、何が自分を本当に幸福にしてくれるのかを、何らかの原則に従って全く確実に決定するだけの能力がないのである。

(G 4: 418)

この引用でカントが幸福の定義不可能性を主張する際の根拠は二つあり、一方は、幸福の概念に属する全要素が経験的であること、他方は、人が幸福という概念によって知りたいのはその「絶対的全体」であることが挙げられている。しかし、エングストロームが最高善の質料として示した幸福は以下のように、こうした記述に反しない。

ここで幸福の概念が、選択と行為の質料的条件に関する思弁的知識 (己の能力と、己の置かれた状況に関する知識) とは

10 Engstrom 2016, 105f.

無関係に組み立てられていることに留意すべきである。幸福の概念は、快適な経験のみに依存しており、希望あるいは目的への欲求の質料的条件を構成する生活の必要を示している。(Engstrom 2016, 102)

引用によれば、カントが定義不可能性の根拠として挙げている経験的要素は、エンゲストロームにとって思弁的知識に属するものであるが、これは幸福の概念の構成には関係がないとされている。彼にとって問題となる幸福の概念は「快適な経験のみに依存」するものである。すなわち、形式的に、快の要件を満たすものである以上のことを問題としていない。カントが定義できないとしたのは、個々人が具体的に目指している快適さの経験の絶対的全体であるが、これは経験的な要素に大きく依存するため、確かにその全体を理解することは不可能である。しかし一般に、幸福が何で構成されているのかということは「快の経験に依存するもの」と定義できるのであり、理解しうるのである。そして問題となっているのはこのことである。

エンゲストロームの最高善理解に向けられうる第二の批判は、もしあらゆる人が有徳であり、あらゆる人があらゆる人の幸福を目的として行為したとしても行為が失敗するという可能性は十分にありうる、というものである。エンゲストローム自身、善い意志の対象が実現しないことはありうると認めた上で、しかし、その失敗の原因は、意志に求められ得ない、すなわち不運に求められるとして、意志の対象の実現の失敗の責任を意志に負わせることはできないと述べている¹¹。ところが、問題は帰責可能性ではなく行為の失敗の可能性である。形式質料的解釈に従って意図の実現を図り、その際他人の幸福を目的としていたとしても、行為の失敗の可能性は常に残る。したがってこの問題は依然として残る。

それを理解するためには、ムーアのカント理解が参考になる。ムーアは、カントの自由の構想を「ベーシック・アイディア」と呼んで、このように描写する。「我々の全員においては、他の何にもまして基礎的なものとして、合理性へと向かう努力が存在する」(Moore 2003, 128)。これは、我々が自由の法則、すなわち道徳法則に従って行為する際に、最優先するのは定言命法だというほどのことを述べているのであるが、ムーアの提起する興味深い指摘は、このベーシック・アイディアを行使する際には、世界がそれを日常的に受け入れるような安定性を有する必要がある、行為者はその安定性を信じる必要があるとする点にある。さらに、ただ安定性を信じるだけではなく、行為者の道徳的行為が最も重要な仕方世界に反映されるように受け入れるような世界であることを望む必要がある。この望みは無根拠でも恣意的でもなく、最高善が実現すべきであるという当為から導出される。こう言うことも出来よう。道徳的行為の失敗があくまで例外的であると考えるためには、

11 「〔善い意志は悪い帰結を持たないという〕この認識は(…)その行為から生じるかもしれないいかなる害も、意志以外の何らかの要因、例えば、自然の能力の不足、発展上の制限、知識や判断、技術の欠落、不幸な事情などに起因するものでなければならないことを、我々が予め知っているものとする。」(Engstrom 2016, 96)

世界が通常は道徳的行為を受け入れることをあらかじめ信じている必要がある。ムーアのカント理解を踏まえれば、エングストロームが単に不運に帰している行為の失敗の可能性が、本当に例外的な不運であると信じて行為するためには、善い意志の存在を認めるだけでなく、それに加えて、実現の安定性に対する何らかの期待、ないしは希望を、善い意志の行使に際して、予め、同時に抱いている必要があるとすることができよう¹²。

3 形式質料的解釈の神学的理念による補填

本節では、エングストロームの形式質料的解釈とムーアの指摘を踏まえ、カントのテキストから、エングストロームが解釈上退けた神学的理念を再導入することで、最高善概念の内在的構想と超越論的構想の区別が無用となることを示す。

諸理念を検討する前に、内在的構想と超越論的構想の区別がどのような場合に無効となるのかを確認しておこう。まず、内在的構想は、最高善の概念から、実際に行為者がそれに関わり、達成を望みうるような義務を抽出する、あるいはそのような義務に焦点を当てるという意図から構想されている。したがって、内在的構想は、世俗的、政治的、共同体的という要素を持つ。次に、超越論的構想には、内在的構想から切り離された部分、すなわち、幸福の分配者、世界創造者としての神の理念や、到達が不可能であるように見える理想としての最高善が属する。幸福の分配という側面から、超越論的構想には、個人の人格に関わる要素が帰せられる。ところで、もし最高善の義務が、(1) そもそも実際に行為者が実際に関わり、達成を望みうるような義務であり、かつ、(2) 義務を遂行する際の熟慮に道徳的行為の阻害要因を可能な限り減少させることが含まれ、その熟慮が神学的理念を必然的に含むならば、内在的構想と超越論的構想の区別は不要であることになる。

A 非力さからの議論

本節では、形式質料的分析に従い、最高善の持つ性質を順に導出し、その過程で不可欠な諸理念を位置付けてゆく。

形式質料的分析によれば、道徳的な行為とは、善い心術が実践的知識に基づいて規定した幸福への欲求である。ところで、幸福とは快の経験に依存するもの一般である。カントは、快の経験とその成功に依存するこの幸福の特性を次のように表現する。

幸福とは、この世界における理性的存在者にとってその存在の全体について一切のことがその希望と意志の通りになると

12 エングストローム自身、1996年の時点で、個人が善い行為をする際には、徳福の釣り合いが生じるという保証はないが、世界規模では、社会的・自然的な外的条件によってある程度保証が与えられると考えている。社会的条件とは、共同体規模で善の実現が目指されることであり、自然的条件とは、「自然が究極目的に適している」ことである。(Engstrom 1996, 130) このことから、善い意志の実現を自然が許すような場合にのみ最高善は可能であるとエングストローム自身も考えているようである。ただ、2016年に至るまでこの点を拡張しようという意図はあまり見られない。2016年の論文で、分配問題を慈善の義務によって解決したことからも、彼が自然的条件の問題を重要視していないことは確かである。

いった状態であり、それゆえ、自然がこの存在者の全目的に、またこの存在者の意志の本質的な決定根拠に、一致することに基づいている。」(KpV 124)

ここで幸福は理性的存在者の意志の全対象の実現とみなされている。理性的存在者の意志の対象は、道徳的な行為、すなわち、私の幸福への欲求を形式に適った仕方を実現することである。したがって、善なる目的が全て実現する状態が、すなわち、形式にかなった幸福への欲求が全て首尾よく実現された状態が、最高善であることになる。それゆえ、第一に目指されるべきは、私の道徳的意図に基づいた行為（形式にかなった幸福への欲求）が世界に完全に実現する状態である。これがまず最高善と言われている。従って最高善概念の核となっているのは、個人的で人格における最高善と考えてよいだろう。というのも、まずベースになっているのは、私の、形式に適った幸福の実現であるからである。これは、全ての意志の対象が実現するということが実際上不可能であるという意味では超越論的理念である。従って、最高善概念の核となっているのは、個人的・人格における超越論的最高善であると考えられる。

ところで、なぜこのタイプの最高善——私の道徳的意図に基づいた行為が世界に完全に実現する状態——は必ずしも、そして安定的に、実現し得ないのだろうか。その阻害要因を考慮すると、それが偶然的要因ではなく、人間としての私に必然的に起因する様々な非力さに由来することが明らかになる。この非力さはさしあたり四つのケースに分類される。主体に関する阻害要因が二つ、客体に関するそれが二つである。

(1) 道徳的弱さ

私が道徳的強さ（勇気・徳）を欠いているためそもそも道徳的行為を選択できない、すなわち、単に自愛に基づく幸福への欲求を優先してしまうというケース。

(2) 道徳的努力の有意味さに関する懐疑

私が道徳的に行為することが幾度かあったとしても、道徳的努力全体の有意味さへの不信から、度々（1）の状態へと戻ってしまうというケース。

(3) 社会的条件の不足

私は道徳的に行為するが、周りのあらゆる人間が道徳に価値を認めないという倫理的な無法状態のため、道徳的動機が挫けやすいというケース。

(4) 自然的条件の不足

私は道徳的に行為するが、世界がそうした行為を実現する造りにないというケース。

このように、人間は最高善の実現を阻む以上四つの困難に直面することになる。(1)の道徳的弱さについては、個人の努力に帰責される。道徳法則を知りながら、それを無視した格率を採用することは誰のせいでもなく、当人の問題だからである。しかし(2)から(4)にかけての問題は、個人の努力をある種超えた問題である。すなわち、個人による個々の

格率選択如何によっては左右できない問題である。しかしこれは最高善を目指す際に人間一般が直面する問題であるため、実践的な観点から対策が要請される。すなわち、我々が道徳的に行為し最高善を実現するという目的を適切に保持するために、この不足は実践的理念によって補填されることを必要とする。カントによれば、(2)については恩寵（の判決）の理念が、(3)については倫理的公共体の理念が、(4)には神の世界支配の理念、すなわち、道徳法則に自然法則が合致するように取り計らう世界支配者の理念が要請される。したがって、個人的・人格における超越論的最高善を実現するためには、恩寵と神という二つの理念の信仰と、共同体・世界的規模の目的を実現する行為が必要である。

恩寵と神の理念については本節の主題から逸れるため簡潔に敷衍する。第一に、恩寵の理念は、私の道徳的努力が無意味ではないと考えるためには、私の道徳的行為の総計——現象的なよさの総計——ではなく私の道徳的努力の心術——物自体的全体——という観点から判定されると信じなければならないという必要から要請される。カントはこれを恩寵の判決と呼ぶ。また、恩寵の判決が必要とされることから、心術の適切な判定者としての神が要請される¹³。第二に、神の世界支配の理念は、分配問題における幸福の分配者としての役割を担うものではなく、道徳法則に基づいた行為が実現しうる世界が存在することを保証する役割を担っている¹⁴。以上の、恩寵と神の理念は、道徳的努力が長期的に見て一貫性を持つことを保証するための「心理的・社会的支柱¹⁵」であり、これらを信じることは、道徳的行為の維持のために不可欠な前提である。しかしながら、最高善のヴァリエーションの有無にはさしあたり関係がないため、これらを詳論することは本稿以降の課題としたい。

第三に、最高善研究で最も注目される内在的ヴァリエーションの候補である、倫理的公共体の理念は、既に中野 2019 にて詳論したため、その最低限の特性と、伴って必要とされる義務を簡潔に確認するにとどめる。第一に、倫理的公共体は倫理的自然状態に対置される理念である。(R 6: 95) ホッブズの自然状態の思想を踏襲し¹⁶、カントは、外的に強制する公的法が存在しない状態を法律的自然状態と呼び、これに擬えて道徳法則が公的な行為の方針とみなされていない状態を倫理的自然状態と呼ぶ。

倫理的自然状態は、徳の諸原理の公の相互的な攻撃であり、内的な没道徳的状态であって、自然的人間はこの状態をできるだけすみやかに脱すべく、専心しなくてはならないのである。(R 6: 96f.)

「徳の諸原理の公の相互的な攻撃」状態、「内的な没道徳的状态」とは、各人がそれに基づ

13 以上の恩寵の問題については Nakano 2019 において詳論した。

14 Moore 2003 においても同様の議論によって神の理念の想定が擁護されている。

15 Ibid., 149.

16 「法律的自然状態〔は〕万人の万人にたいする戦争状態である(…)。没法則的な外的(動物的)自由の状態、そして強制法則とは無縁の状態は、不正の状態であり、万人の万人にたいする戦争状態であって、人間はこの状態を脱して政治的・市民的状态に入るべきである。」(R 6: 96f.)

いて行為する道徳的方針が互いに異なっており、公的にして客観的な道徳法則が未だ存在しないため、たとえ私が道徳的に行為するとしても、周りのあらゆる人間が私と同じ道徳的方針に価値を認めないという状態である。この状態を脱することは人格にとって、道徳法則に直接命じられる個人的な義務とは異なった、特殊な義務であるとされる。

ここに一種独特の義務があるが、それは人間の人間にたいする義務ではなく、人類の人類自身にたいする義務である。すなわち、いかなる類の理性的存在者も客観的に、理性の理念においては、共同体的な目的へと、すなわち共同体的な善である最高善を促進するようにと、定められているのである。しかし最高の人倫的善は、自分自身の道徳的完全性のために、個々の人格が努力するだけでは成就せず、むしろそれと同じ目的をもった一個の全体に、つまりよき心術をいづく人間たちの体系をめざす一個の全体に、個々の人格が統合されていることを要求するのである。その全体においてのみ、また全体の統一性によってのみ、最高の人倫的善が成就しうるからである¹⁷。(R 6: 97f.)

ここで、カントは個々の人格の努力に加えて、人類規模で共同体的な目的を志向する義務の必要性を述べている。すなわち、各個人は善い心術を抱く人間たちの集まりの一人となることを目指す義務がある。その理由は、その場合にのみ、最高の人倫的善、すなわち最上善が実現するからである。なぜそう考えられるのかというと、そのような共同体的義務の遂行によって、上述の「内的な没道徳的状态」から、すなわち、各人がそれに基づいて行為する道徳的方針が互いに異なっており、公的にして客観的な道徳法則が存在しないため、たとえ私が道徳的に行為するとしても、周りのあらゆる人間が私と同じ道徳的方針に価値を認めないという状態から脱することができるからである。カントが具体的にどのような仕方でこの共同体的義務が遂行されると考えていたのかは、次の引用からみてとれる。

すでに述べたように、教会が啓示信仰にもとづく場合、しかしこの信仰は歴史的信仰なので(…)それを教会は説得力をもって普遍的に伝達できないわけだから教会としては真理性のもっとも重要な表徴を、すなわち普遍性への正当な請求権という表徴を、欠くことになる。それでも万人の自然的欲求のゆえに、つまり最高の理性概念や根拠にたいしてつねに何か感性的で頼れるものを、なんらかの経験的な証といったものを、求めたいという欲求のゆえに(…)なんらかの、ふつうはすでに目の前に見出される歴史的教会信仰なるものを利用せざるをえないであろう。(R 6: 109)

さてしかしかかる経験的信仰は、見たところ偶然が仕組んで私たちの手に入るようにしたものであるが、これを道徳的信仰の基礎(それが目的であれ補助手段であれ)と調和させるには、私たちの手に入った啓示の解釈がさらに必要となる。すなわち啓示を残るくまなく積み明かして一つの意味にいたることが、つまり純粋理性宗教の普遍的な実践的規則と一致するような意味にいたることが必要なのである。(R 6: 110)

17 ここで確かに、様々な最高善のヴァリエーションが名指されているように見える。すなわち、「共同体的な善である最高善 das höchste, als ein gemeinschaftliche Gut」や「最高の人倫的善 das höchste sittliche Gut」である。しかし、前者が倫理的公共体を指し、後者が最上善を指していることは文脈からして明らかであるから、これらを最高善の新しいヴァリエーションとして考える必要はない。

カントは倫理的公共体と教会とを同一の意味で用いる¹⁸。したがって、これらの引用から倫理的公共体における共同的義務の概要が読み取れる。すなわち、人類規模で倫理的な自然状態を脱するためには、第一に、各人は任意の教会信仰にコミットする必要がある。この必要は、人間の自然的欲求、すなわち感性的な寄る辺を欲する欲求に起因する。ただし、この段階自体は道徳的に価値があるかどうかは無記である。第二に、先の教会信仰が啓示として提示する公的規則や寓話的教訓を、道徳的に解釈する必要がある。カント自身が出す例によれば、「人間よりも神の方に服従しなくてはならない」（使徒言行録 5:29）という聖書の命題を、「それ自体で悪（道徳法則に直接反するもの）であるような何かを人間が命じるならば、人間には服従しなくともよいし、服従すべきでもない」（R 6: 99Anm.）と、道徳的見地から解釈することがそれにあたる。このように、倫理的公共体の建設義務とは、既存の聖典を道徳的見地から公的に批判し、論じることで、共同体的に道徳的素質を陶冶することである¹⁹。

以上のように、社会的条件を道徳的に整えることは個人的・人格における超越論的最高善を実現するために人間が唯一現実目的とする行為であり、それゆえ人類としての義務である。ここで目指されている対象は、この世界で実際に実現を目指すため内在的であり、個人の道徳的義務ではなく、世界規模、人類規模の義務であるために世界的かつ共同的である。このような内在的・世界的・共同的善が、倫理的公共体と呼ばれている。

このような倫理的公共体の特性から、最高善研究においてはそれが、単に超越論的で個人の徳福のみを考慮している最高善の、よりバランスの取れた、あるいは実現性の高いヴァリエーションであるとみなされることがある。しかし、倫理的公共体の目指す対象はあくまで最高善（徳福の完全性）ではなく最上善（徳）である²⁰。その点で、倫理的公共体は最高善実現のための一つの要素であるに留まる。すなわち、恩寵と神の理念の信仰とセットになって初めて完全に機能する、最高善実現のための一要素にすぎない。したがって、倫理的公共体は厳密な意味では最高善のヴァリエーションとはいえない。究極目的はあくまで一つ、すなわち、当初の目的であった個人的な、人格における超越論的最高善を実現することである。倫理的公共体の建設は、すなわち、個人の道徳的行為とその行為の実現条件を整えるという意味での倫理的公共体の設立・維持・普及は、最高善を目的とする際に人間が、人類の見地からなしうる、唯一にして不可欠な手段である。

以上の議論は本節冒頭に掲げた内在的、超越論的構想の区別を無効にする二つの条件に該当する。すなわち、最高善の義務は（1）そもそも実際に行行為者が実際に関わり、達成を

18 この時、教会という語は、キリスト教という含意を持たない。広く善を志向する共同体の集まりのことを指している。（Cf. R 6:107f.; 中野 2018）

19 以上の倫理的公共体の義務については、中野 2018 で詳論した。

20 倫理的公共体と最高善の違いについては、中野 2018 で詳論した。

望みうるような義務であり、かつ、(2) 義務を遂行する際の熟慮に道徳的行為の阻害要因を可能な限り減少させることが含まれ、その熟慮が神学的理念（恩寵、神の世界支配）を必然的に含む。したがって、内在的構想と超越論的構想の区別は不要であることが示された。

B アプリオリな議論

以上の議論は、人間の本質的な非力さから、道徳の共同体的側面、すなわち倫理的公共体を導出するものであった。しかし他方で形式質料的分析に基づくならば、完全にアプリオリな見地においても、最高善の内在的構想の一部、すなわち共同的要素が含意されているということができよう。最後にこのことを示したい。

まず、個人的・人格における超越論的最高善は、上述のように、私の道徳的意図に基づいた行為を前提としている。ところで道徳的判断を下すには、すなわちあらゆる観点から考慮して善い、と言えるためには、あらゆる理性的存在者への普遍妥当性を、彼らの人格の絶対的尊重を、さらに彼らとの理想的共存状態の理念（目的の国）を必要とする²¹。つまり、究極目的という「実践的知識」に照らして判断することを必要とする。したがって、私によって目指される最高善は個人的・人格における超越論的最高善であるにもかかわらず、その最高善を目的とする私の実践理性の従う定言命法には、すでに共同的要素が含まれている。それゆえ、超越論的な最高善を目指すことはすでに共同的な内在的最高善を目指すことである。

まとめよう。まず、第一に目指された最高善は、私の道徳的意図に基づいた行為（形式にかなった幸福への欲求）が世界に完全に実現する状態であった。ところで、道徳的意図は、アプリオリな議論によるならば、共同的含意を持つ。したがって、私によって目指された最高善とは、個人的かつ共同的な、人格かつ世界における、内在的かつ超越論的な最高善である。ここにおいて、個人的と共同的、人格と理性的存在者の共存する世界、内在的と超越論的の区別は意味を持たなくなる。確かに私が目指すのは私の最高善状態であるのだが、それを目指すことは、すでに同時に共同的で世界規模の目的を目指すことである。それゆえ、最高善概念はその実現という観点からより世俗的な内在的ヴァリエーションを必要としないのである。

結論

以上では、第一に、エングストロームの形相質料的分析を敷衍しその限界点を検討した。当該分析は徳福二元論の問題を解決したが、分配問題の解決法については、行為の失敗可能性を考慮していないという不足があった。第二に、これに対し、私は人間の持つ一般的

21 この三要件は定言命法の三定式に対応する。(G 4: 436)

な非力さから不可欠に想定される三つの神学的理念を導くことで、形式質料的分析の不足を補填し、従来の内在的構想と超越論的構想という最高善の区分が不要となることを示した。

参考文献

- G²²: カント, 『人倫の形而上学の基礎づけ』, 『カント全集』7巻, 平田俊博訳, 岩波書店, 2000年。
- KpV: ——, 『実践理性批判』, 『カント全集』7巻, 坂部恵・伊古田理訳, 岩波書店, 2000年。
- R: ——, 『たんなる理性の限界内の宗教』, 『カント全集』10巻, 北岡武司訳, 岩波書店, 2000年。
- MS: ——, 『人倫の形而上学』, 『カント全集』11巻, 樽井正義・池尾恭一訳, 岩波書店。
- 中野愛理 (2019). 「倫理的公共体は最高善であるか」. 『哲学』(143): 85–111, 三田哲学会.
- Engstrom, Stephen (1996). "Happiness and the Highest Good in Aristotle and Kant." In *Aristotle, Kant, and the Stoics: Rethinking Happiness and Duty*, edited by Stephen Engstrom & Jennifer Whiting, pp. 102–40. Cambridge: Cambridge University.
- (2016). 'The Determination of the Concept of the Highest Good.' In *The Highest Good in Kant's Philosophy*, edited by Thomas Höwing, pp. 89–108. Berlin: De Gruyter.
- Kleingeld, Pauline (2016). 'Kant on "good", the good, and the duty to promote the highest good.' In *The Highest Good in Kant's Philosophy*, edited by Thomas Höwing, pp. 33–50. Berlin: De Gruyter.
- Mariña, Jacqueline (2000). 'Making sense of Kant's highest good.' In *Kant-Studien* 91, S. 329–55, Berlin: De Gruyter.
- Moore, A. W. (2003). *Noble in Reason, Infinite in Faculty: Themes and Variations in Kant's Moral and Religious Philosophy*. London: Routledge.
- Nakano, Airi (2019). 'Can Kant's ethics involve the idea of divine grace?' In *Ethica*. Vol.12, pp. 25–56, Tokyo: The Association of Ethical Studies Keio University.
- Reath, Andrews (1988). 'Two conceptions of the highest good in Kant.' In *Journal of the History of Philosophy*, vol. 26 (4), pp. 593–619, Johns Hopkins University.
- Silber, John R. (1959). 'Kant's conception of the highest good as immanent and transcendent.' In *The Philosophical Review*, vol. 68 (4), pp. 469–92, Duke University.
- Wood, Allen W. (2008). *Kantian Ethics*. Cambridge University.

22 カントのテキストからの引用については慣例に従い、略号とアカデミー版の巻数、頁数を併記した。