

## カントの「理性信仰」に関する考察（一）

——「最高善」の概念をめぐる——

木村 勝彦

—

カントは宗教について、あるいは宗教的な事柄について実に多くのことを語っている。そして、宗教をめぐるカントの言説は、批判哲学の確立と決して無関係なものではなく、批判哲学そのものの目指すところと深く関わり、むしろそれを一貫して導き続けているのである。

「わたしは信仰に場所を与えるために知識を制限しなければならなかった」という『純粹理性批判』（*Kritik der reinen Vernunft*, 1781, 2. Aufl. 1787）の有名な言葉は、理性批判という未曾有の営為と宗教的問題との不可分な関係を端的に言明したものにほかならない。理性批判が「形而上学は本来の真の哲学である」という問題意識に貫かれ、そのことを確認するためにこそ必要なのだということを主張しつつ、カントはまた次のように述べるのである。

われわれの批判のすべての過程から十分に確信されたであろうが、形而上学は確かに宗教の基礎（*die Grundfesten*）であることにはきかないにしても、やはりつねにその防壁（*die Schutzwehre*）として存続しなければならない。また、人間の理性というものは本来その傾向によって弁証的（*dialektisch*）なのであるから、形而上学を欠くことはできないのであって、形而上学は人間の理性を制御し、学問的で十分明確な自覚によって、形而上学を欠いた場合に無法則的な思弁的理性が、道徳や宗教において必ず惹き起こすであろう荒廢

を防止するのである。(傍点引用者)

宗教に関するこうした言説、もしくはそこに示された思索の道筋をカント哲学全体の中での確に位置づけることは、カントを理解するためには不可欠の作業であると言わなければならない。批判哲学が形而上学のために捧げられたものである以上、形而上学を「防壁」とする宗教もまた、批判哲学そのものにとって本質的な問題であったのだと考えられる。それゆえ、カントの批判哲学は宗教哲学、あるいは一つの独自の宗教思想としてもまた読み解くことが可能なのである。

ところで、先に引用した箇所では、このように形而上学が宗教の「防壁」となるということと共に、もう一つ逆の事態が宗教について指摘されている。それはすなわち、「無法則的な思弁的理性」が、道徳と宗教との問題において何らかの「荒廃」を「必ず惹き起こすであろう」ということである。理性批判はこうした「荒廃」を防ぐためにこそ遂行されなければならない、また理性批判をその存立基盤とする新たな学問としての形而上学はそれゆえにまた宗教の「防壁」となるべきなのだ、カントは考えているのである。道徳の領域において「無法則的な思弁的理性」が惹き起こす「荒廃」とは、言うまでもなく、「最高善」(das höchste Gut)の概念をめぐって立ち現われてくる実践理性の「弁証論(Dialektik)」すなわちアンティノミーにはかならない。まさにこのアンティノミーの解決という地平において道徳と宗教とは新たに切り結び、そうしてカントは独自の哲学的宗教論すなわち宗教哲学を切り拓いてゆくのである。

さらにまた、その宗教の領域において惹き起こされる「荒廃」としてカントが考えているのは、「祭祀という宗教的行為によって神の前に義とされるために何ごとかを果たすという妄想」あるいは「神への偽りの奉仕(Altersdienst)」としての「迷信(Aberglaube)」である。そして、結果的にはカントの時代の宗教界にとって厳しい評価となるが、より直截に規定するとすれば「超自然的な啓示(übernatürliche Offenbarung)」としての「奇蹟(Wunder)」に基づく「啓示信仰(Offenbarungsglaube)」、つまり「歴史的信仰(historischer Glaube)」としての「教会信仰(Kirchenglauben)」にはかならないのである。カントは宗教からこうした不純かつ無用な要素を排除し、「道徳的信仰(moralischer Glaube)」としての純粹に理性的な信仰のみを残そうとする。カントがその思想的営為において目指した宗教とは、このいわゆる道徳的な「理性信仰(Vernunftglaube)」であり、まさにそのために「場所を与える」ことを企図していたのである。

本稿では、カントのこうした「理性信仰」が、批判哲学という思想的営為のうちどのような位置を占め、どのような問題連関において

問われているのかを考察しようとするものである。そうした考察の手がかりとしてここでは、徳と幸福との一致としての「最高善」の概念を主に取り上げてみたい。すなわち、この「最高善」という理念において実践理性が陥るとされる「弁証論」をめぐる議論を辿り、カントの道徳哲学が哲学的宗教論へと移行するまさにその局面に迫ってみることが本稿の狙いである。

## 二

まずはじめに、厳格なカントの道徳哲学のうちで、そもそもなぜ実践理性のアンティノミーという事態が問題となり、最高善が問われてこざるを得ないのかという点を確認してみよう。周知のように、『実践理性批判』(*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) などにおいて展開されるカントの道徳哲学は徹頭徹尾、意志の純粹性もしくは意志の純粹化というものを追求している。経験的なもの、感覚的なもの、実質的なもの等々を徹底的に排除することによって、極めて厳格な道徳的要求を人間という理性的存在者に向かってつきつけるのである。カントの批判哲学はこうした「義務の倫理 (Pflichtethik)」を提示することにおいて、その極みに到達していると言ってよいであろう。

たとえば、カントは実践的自由を意志の自律に厳密化してゆく過程で、実質的な実践的原理をまったく排除し、道徳法則の単なる立法的形式のみが意志の決定根拠たり得るとした。カントによれば真の自由とは、純粹実践理性すなわち純粹意志が自ら道徳法則を意志の決定根拠として立て(自己立法)、その命令に従うこと(義務の遵守)にはかならない。自己立法が直ちに義務の遵守に結びつくということがカントの自由論の核心なのであって、そのことをカントは自律と呼ぶのである。したがって、こうした自由論の展開においては本来、「われわれのあらゆる傾向性の満足」としての「幸福 (Glückseligkeit)」は原理的には問題とならない。意志の自律の根本的な表現である定言的命法 (der kategorische Imperativ) は、端的に道徳法則の遵守を義務として命ずるのであって、義務に基づく(あるいは義務に違背する)行為の結果としての幸福(や不幸)には顧慮することがないからである。「行為が幸福を促進するための手段として実践的に必要であることを示す」ような仮言的命法 (der hypothetische Imperativ) は、決して道徳法則の形式ではあり得ない。定言的命法において示される道徳性の原理が、仮言的命法において示される幸福の原理とはまったく異質のものであることを、自律の概念を論ずるに際してカントは執拗に強調している。純粹な意志のみが本来、「自律」の名に値するのである。

しかしながら、そうした厳格な道徳性の要求はまた、「人間の有限性」という事態に向かい合うことをカントに強いるものであった。すなわち有限な理性的存在者である人間にとっては、感性的な諸々の欲求や傾向性から完全に自由であることはそもそも想定し難いことだからである。人間の行為を問題とするときに、意志の決定根拠を専ら純粹で形式的な道徳法則にのみ求め、経験的・実質的な要素をまったく排除してしまうことなど不可能なのである。そして、このように有限な存在者としての人間が感性的な傾向性を完全に排除することなどできないという根源的な限界を背負っている以上、つまるところ幸福とは「われわれのあらゆる傾向性の満足」以外ではあり得ないのであるから、われわれの「願望はすべて幸福を目指すもの」とならざるを得ない<sup>11)</sup>。すなわち、「幸福であるということは必然的に、理性的で有限な存在者すべての欲求 (das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens) であって、そうした存在者の欲求能力の不可避な決定根拠<sup>12)</sup>」なのである。それゆえカントによれば、「幸福の原理 (Glückseligkeitsprinzip)」を「道徳性の原理 (das Prinzip der Sittlichkeit)」から区別することは、道徳法則による厳格な純粹性の要求にもかわならず、「それだからと言って直ちに両者を対立させるということではない<sup>13)</sup>」のである。純粹実践理性が求めているのは、「幸福への要求を放棄する (aufgeben)」ということではなく、義務が問題とされているときには「幸福をまったく顧慮 (Rücksicht) してはならぬ」ということに過ぎないのである<sup>14)</sup>。

しかし人間の有限性とは、「ただ自分の幸福を促進することは決して直接的には義務ではあり得ない<sup>15)</sup>」にもかかわらず、それを道徳的な義務に優先させてしまいがちであるというところに存する。それゆえにこそ、「道徳論 (Sittenlehre) から幸福論 (Glückseligkeitslehre) を区別する」ということが、純粹実践理性の分析論 (Analytik) の第一にして最も重要な課題作業<sup>16)</sup> とならなければならないのだとカントは述べるのである。ここで言及されている「純粹実践理性の分析論」すなわち『実践理性批判』の「分析論」とは、まさに実践的自由を自律に厳密化することに捧げられたカントの道徳哲学の核心部分にはかならない。そこではカントは、叡知的であると同時に感性的でもあるという人間規定の二重性、すなわち取りも直さず理性的存在者である人間が有限性を有することを念頭に置きながらも、幸福論の基礎にあるものは「経験的な諸原理 (empirische Prinzipien)」に過ぎないとして、幸福概念に否定的な意味づけしか与えないのである。

ところが、自律概念を確立したカントは次に「最高善 (das höchste Gut)」の問題を論ずるに際して、この幸福の概念を積極的に取り上げ直し、新たな問題領域へと移し替えてゆく。幸福概念のこうした捉え直しとは、純粹実践理性の「弁証性」を吟味すべき『実践理性批判』

の「弁証論」の根幹であり、さらにまたそれによって切り拓かれる新たな問題領域こそが宗教にほかならない。カントによれば、そもそも最高善とは、実践理性が思弁理性と同様に自然な弁証性をもつがゆえに問題とされざるを得ないものである。すなわち、純粹理性が実践的使用において、「実践的に制約されたもの（傾向性や自然の必要に基づくもの）」<sup>(17)</sup>に対して、「純粹実践理性の対象の無制約的な総体」を求めてしまうという弁証性のゆえに、必然的に問われてくるのが最高善の概念なのである。そしてカントは、こうした最高善は結局のところ「徳 (Tugend)」と「幸福」との一致でなければならぬとして、次のように述べている。

徳（幸福に値すること）がわれわれにとつてただひたすら望ましく思われるすべてのもの、したがってまたわれわれのあらゆる幸福追求の最上の制約であり、換言するならば最上善 (die oberste Gut) であることは分析論において証明された。しかしだからと言って、徳はまだ、理性的で有限な存在者の欲求能力の対象として全体的かつ完全な善 (das ganze und vollendete Gut) ではない。なぜならば、そのような善であるためには、さらにまた幸福も必要とされるからである。しかもそれは、自己を目的とするような人格の偏った目においてのみならず、世界における人格一般を目的それ自体として考える不偏な理性の判断においてさえ、必要とされるのである。<sup>(18)</sup>

(傍点引用者)

ここで問題とされている幸福が、単に「われわれのあらゆる傾向性の満足」という消極的な意味におけるものでないことは明らかである。なぜならば、カントはそれが「幸福に値すること」としての徳すなわち最上善と一つになることによって、最高善を成立せしめるのだと考えているからである。最上善としての徳については、カントはそれを自律の概念に基づいて詳細に論じてきた。しかし、それだけでは「理性的で有限な存在者の欲求能力の対象」である完全な善とはなり得ないと、カントは述べる。しかもそのことは、ただ自分一個の幸福だけを目標とするような偏った見方においてのみならず、「人格一般を目的それ自体」とみなす公平無私で道徳的な理性の判断によつても必要とされると、カントは主張しているのである。したがって、最高善の問題と結びつけて幸福を論ずるとき、カントがそれを単に有限な理性的存在者である人間の感性的な傾向性の満足もしくは欲求の充足としてのみ捉えているのではなく、そうした感性的制約を離れた理性的存在者一般という見地においても理解していることは確かであろう。たとえば、カントは次のように述べている。

幸福とは世界における理性的存在者の現実的存在の全体において、一切が希望と意志のままになるといった状態であり、それゆえ、

自然がこの存在者の全目的と一致すると共に、またこの存在者の意志の本質的な決定根拠とも一致するということに基づいている。<sup>(20)</sup>

理性的存在者の「意志の本質的な決定根拠」とは道徳法則にはかならない。したがってカントはここでは明らかに、道徳法則との一致に基づくものとして幸福を考えている。そしてカントによれば、「最高善を意志の自由によって生み出すことはア・プリオリに(道徳的に)必然的<sup>(21)</sup>」なのである。

このような最高善の概念は、意志の形式的な決定根拠として道徳性のみを認めるというカントの実践哲学の基本的な立場、少なくとも「道徳の形而上学の基礎づけ」(*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) や『実践理性批判』の「分析論」において展開された自由論の立場に抵触するようにも思われる。それゆえ、実践的自由を自律に厳密化してゆくという展開に重きを置いてカントの実践哲学を解釈するならば、そうした論旨においては異質な原理であるかに見える幸福概念に関して、その評価はともすれば低いものとなりがちである。たとえば、H・J・ペートンが「分析論」と「弁証論」との関連に慎重に注意を払いながらも、なおその上で「カントが幸福の価値を低く見過ぎたという一般的な見解はまったくの誤りである。むしろカントはそれを過大に評価したのである」と述べているのは、最高善の概念によって幸福の問題が自由論の内に入り込んでくることに、体系的な不整合を認めたとの解することができよう。またL・W・ベックは最高善について、「最高善(*summum bonum*)の存在、あるいはその可能性でさえも、カントの従来の見解と照らし合わせるとき、純粋な道徳性への動機としては論理的にも倫理的にも必然的であるとみなすことはできない」と指摘して、「実際のところ、最高善の概念は決して実践的なものではなく、理性の弁証的理想に過ぎないのである」と結論づけている。<sup>(22)</sup>要するにこれらの評価は、最高善の概念を道徳哲学の問題圏内に属するものと限定して理解した上で、それを道徳的原理の純粋性に立脚する自律の思想にとってはついに異分子のままに留まるものだとするのである。

しかしながら、最高善の概念が単に道徳的な問題としてのみ取り扱われ得るとは思われない。宗教的な問題との関わりにおいて理性批判を遂行してゆくカントの思索の展開のなかで、最高善の概念が担っている意義を看過することはできないであろう。なぜならば、最高善についてカントはこのように考えているからである。

幸福を必要とし、また幸福に値しながら、しかも幸福に与ることがないということは、同時にあらゆる能力をもつような理性的存在

者（われわれがそのような存在者を考えてみるだけだとしても）の完全な意欲とは到底両立し得ない。<sup>(24)</sup>

ここでは最高善は有限な理性的存在者である人間よりも、むしろ「同時にあらゆる力能をもつような理性的存在者」の問題として捉えられ、そうした存在者を前提として想定されていることは明らかであろう。このような思想は確かに自律の思想としての道徳哲学のなかでは意味づけることが困難なものであるかも知れない。しかしながら、カントの批判哲学の全体的な理解を目指すならば、最高善の問題は道徳哲学の領域を超えた重要性を孕み、宗教という新たな問題の地平へとカントの思索を導くものとして、評価されなければならない。なぜなら、「同時にあらゆる力能をもつような理性的存在者」とは言うまでもなく神にはかならず、したがって最高善もしくは幸福の問題も神のそれとして論じられなければならないからである。そしてそのことは、カントが批判哲学を展開してゆく上で基本的な前提とされていると思われる。次にこの点について検討してみよう。

### 三

『純粹理性批判』の「超越論的方法論」においてカントは、「純粹理性の究極目的の決定理由としての最高善の理想について」という節を設け、まさに最高善の問題をどのように考えるべきかという文脈で、次のように述べている。

わたしの理性のあらゆる関心は（思弁的関心も実践的関心も）次の三つの問いに集約される。

1. わたしは何を知ることができるか。

2. わたしは何をなすべきか。

3. わたしは何を望んでよいか。<sup>(25)</sup>

これら三つの問いのうち、第一のものは理論的であり、第二の問いは実践的である。そしてカントによれば、「そもそもわたしがなすべきことをなすならば、わたしは何を望んでよいか」ということを内容とする第三の問いは、実践的かつ理論的なものである。なぜならば、「願望（Hoffen）はすべて幸福を目指すものであるが、実践的なものや道徳法則に関して願望は、事物の理論的認識に関わる知（Wissen）や自然法則とまさに同じもの」だからである。<sup>(27)</sup>そしてカントは、「知」の推論が「あるものが生起するがゆえに、あるもの（最高の原因と

してはたらくもの）が存在する」ということであるのに対して、「願望」の推論は「あるものが生起すべきであるがゆえに、あるもの（可能な究極目的を決定するもの）が存在する」ということだと述べるのである。<sup>28</sup>

ここで挙げられた第一の問いに対しては、『純粹理性批判』そのものが物自体と現象との区別を教えることによって答えた。すなわち、純粹理性は経験に関しては認識を構成し得るが、経験を越えたものすなわち物自体（もしくはそれによって示唆される「超感性的なもの」の領域）については統整的原理としての認識しか有し得ないのである。また第二の問いについては、「あなたがそれによって幸福であるに値することをなせ<sup>29</sup>」と答えられるのであるが、言うまでもなくこれは実践理性の批判において論じられるべき徳の問題にはかならない。そしてまさにこの実践的な問いを「手引き（Leitfaden）として」<sup>30</sup>第三の問いが導かれてくるのであり、したがってそれは「わたしが幸福に値しなくはないように（der Glückseligkeit nicht unwürdig sei）ふるまうとするならば、それによって幸福に与ることを願ってもよいか<sup>31</sup>」とも言い換えられ得る。すなわちこの問いの主旨は、「幸福に値すること」としての「徳」をなすならば、それに見合ったものとして「幸福」を望むことが許されるのかということなのである。そして『純粹理性批判』におけるこの幸福概念は、自由を自律へと厳密化してゆくという思索が徹底されるなかで「徳」論の陰に後退せざるを得ないものの、実は決して消し去られることなく保持されているのである。

自律の思想においてカントが追求してきたことは、それを煎じ詰めるならば、道徳的原理の純粹性を根拠として、ひたすらに義務の遵守を意志に要求することであった。「あなたの意志の格率がつねに普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ<sup>32</sup>」という根本法則において示されるこの道徳的要求は、しかしながら、感性的側面を有する有限な理性的存在者としての人間にとっては、つねにまた「あなたがそれによって幸福であるに値することをなせ<sup>33</sup>」という命令の方式を含まざるを得ない。そのときまたこの命令の方式は、先に挙げた「わたしが幸福に値しなくはないようにふるまうとするならば、それによって幸福に与ることを願ってもよいか<sup>34</sup>」という問いを伴っているのである。そしてカントは、こうした問いに積極的に答えるためには、「道徳の体系が幸福の体系と不可分離に、しかしただ純粹理性の理念においてに過ぎないが、結びついていること<sup>35</sup>」が想定されなければならないとして、さらに次のように述べているのである。

幸福であろうとする希望と、幸福に値するようになるうとする絶えざる努力とのこうした必然的結合は、単に自然を根底に置くことでは認識され得ないのであって、道徳法則に従って命令する最高理性（die höchste Vernunft）が同時に自然の原因として根底に置か



れることによつてのみ希望され得る。(傍点引用者)

すなわち、幸福と徳との必然的結合の根拠は「最高理性」に求められなければならないとカントは考えていたのである。まさにこの局面において、カントの道徳哲学は宗教哲学と切り結ぶことになる。「同時にあらゆる力をもちような理性的存在者」と同じく、この「最高理性」という言葉が神を意味するものであることは言うまでもないであろう。

このようにカントにおいて最高善は、「同時にあらゆる力をもち理性的存在者」あるいは「最高理性」と呼ばれるような存在者すなわち神を根拠として考えられている。そしてそのことは、幸福の問題も本来は決して「われわれのすべての傾向性の満足」というような限定的かつ消極的な内容においてではなく、神において積極的に考えられるべきものであることを意味している。ここで思い起こすべきことは、『純粹理性批判』における三つの問いが『論理学講義』(Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen, 1800)においては、それぞれ「形而上学」「道徳」「宗教」によつて答えられるべきものであり、しかもそれらが究極的には「人間とは何か」という「人間学」の問いへ収斂すると指摘されていることである。<sup>(35)</sup> すなわち、幸福は最高善という概念のうちに取り込まれることによつて、「何を望んでよいか」という問いを導き出し、それによつて宗教の領域へと人間の理性を導いてゆく。道徳の領域で最高善を問題とし、それを徳と幸福との一致として捉えるとき、カントはその同じ問題が神への問いという極めて宗教的な問いでもあることをそもそも見はるかしていたのだと思われる。最高善もしくは幸福の問題を自律の道徳哲学との関連においてのみ把握するのではなく、批判哲学の展開をめぐる全体的な構想においてカントが何を考えていたのかという文脈で捉え直す必要があるというのは、そのためなのである。

こうした点で、カントの批判哲学を宗教哲学として読み解くことを意図したA・シュヴァイツァーの最高善に関する指摘は、傾聴に値するものと言えよう。「カントの宗教哲学は、『純粹理性批判』が展開しているような批判的観念論という基礎の上に、道徳法則に関する把握を援用して、宗教哲学というものを構築しようとする試みである」という見通しをもつて著わされたこの先駆的研究において、シュヴァイツァーはまず「批判的観念論」の宗教哲学 (die Religionsphilosophie des „kritischen Idealismus“) である「宗教哲学的プラン」(der religionsphilosophische Plan) に対して、それとは異質の「宗教哲学的スケッチ」(die religionsphilosophische Skizze) とも称すべきものが存することを指摘する。<sup>(36)</sup> シュヴァイツァーによれば、「スケッチ」には思想的な完結性は認められないにしても、そこにはカントの「諸々

の思想の歩みが純粹に並び立って現われ」ているために、「批判的観念論の宗教哲学の叙述にとつても極めて価値あるもの」となっているのである。<sup>(38)</sup>そして、道徳と幸福との関係をめぐって、『実践理性批判』などで提示されているもの（すなわち「プラン」）とは異なる思想がこの「スケッチ」によって導入され、結果として二つの思想系列がカントの著作のうちに併存することとなったのだと、シュヴァイツァーは主張する。そのうちまず、カントの道徳哲学の基本的立場、したがってまた「プラン」の立場は、完全な道徳性と完全な幸福とを厳密に区別し、完全な徳が必ずしも完全な幸福を伴う訳ではないとするもので、徳を「幸福に値するようになる」とする努力（das Bestreben, sich der Glückseligkeit würdig zu machen）」として意味づける。それに対して「スケッチ」の方では、完全な道徳性と完全な幸福とを同一のものともみなし、「自己報償的な道徳性の体系（ein System der sich lohnenden Moralität）」としての道徳的世界を考えようとするのである。<sup>(39)</sup>しかしながら、これら二つの思想系列は、宗教哲学の構想というより高い視点からカントの思想をみるとときには、統一的に理解されるものだというのがシュヴァイツァーの所論の要点である。なぜならば、それらのいずれにおいても結局は、「道徳的世界の完成の可能性との関係において、神の概念に実践的な実在性を与える（die praktische Realisierung des Gottesbegriffes）」<sup>(40)</sup>ことを目指しているからである。すなわち、「プラン」においては、カントは「人類の道徳的完成との関係において神の概念に実践的な実在性」<sup>(41)</sup>を与えることを目的とし、「スケッチ」においては、「徳のある主体に対して徳と幸福との結びつきを作り出すもの」である「神の理念に実在性を与える」ということを目的としているのである。このようなシュヴァイツァーの指摘は、幸福の概念や徳と幸福との一致としての最高善の概念が、神概念に実在性を与えるという極めて宗教哲学的な意味合いを担ったものとして構想されており、そうした文脈のなかで理解されるべきものであることを明確にしている点で、重要な意義を有していると言えよう。

このように、カントが徳と幸福との一致として最高善の概念を問題とするときには、最高の理性的存在者である神がその根拠としてつねに考えられているのである。そしてそのことは、道徳法則が神においては「神聖性の法則（ein Gesetz der Heiligkeit）」であるのに対して、人間にとつては「義務の法則（ein Gesetz der Pflicht）」として定言的命法という限定的な表現で命じてくるとするカントの見解と決して無関係ではない。<sup>(42)</sup>すなわち、道徳法則も幸福もまず神という最高の理性的存在者において、その根源的かつ完全な実現が想定されているのである。カントは次のように述べている。

道徳的に完全な意志が、そこにおいて最高の淨福 (die höchste Seligkeit) と結合し、この世におけるすべての幸福の原因となっているような叡知の理念を、幸福が (幸福に値することとしての) 徳との緊密な関係にある限りにおいて、わたしは最高善の理想 (das Ideal des höchsten Guts) と名づける。したがって、純粹理性は根源的な最高善 (das höchste ursprüngliche Gut) の理想のうちのみ、派生的な最高善 (das höchste abgeleitete Gut)、換言するならば叡知的すなわち道徳的な世界の二つの要素の実践的で必然的な結合を見いだすことができるのである。<sup>(14)</sup>

最高善の概念が取り上げられるのは純粹な実践理性の問題としてであることは間違いないとしても、その概念がそもそもいかなる連関のもとでいかなる内容のものとして構想されていたかを理解する必要がある。W・ヴァイシェーデルは『哲学者たちの神』(Der Gott der Philosophen, 1971, Nachdruck: 1975) という浩瀚かつ興味深い論考においてカントを取り上げ、幸福と徳との必然的結合として想定された最高善が一種の道徳的な神の存在証明となっており、それがカントの道徳哲学全体を疑わしいものにしていてと述べている。<sup>(15)</sup>しかし、ヴァイシェーデルのこの著作に言及して量義治がいみじくも批判しているように、カントにおける最高善がまずもって神として考えられていることは否定できないであろう。<sup>(16)</sup>したがって、カントの思想が宗教的な前提に基づいているとするならば、彼の道徳哲学に対する評価もそれを踏まえた上でなされなければならない。まさに道徳哲学から宗教論へと至るカントの思索の道筋を捉え直すという作業が必要となるはずなのである。R・クローナーは、信仰的な要請において解決されるべき実践理性のアンティノミーが、最高善という純粹に実践的な対象に関する思想によって先取りされており、それによってアンティノミーの解決そのものが無効になっているのだと述べている。<sup>(17)</sup>しかしながら、むしろここで問い直されるべきことは、信仰的な要請の問題と純粹に実践的な思想とが、カントにおいてついに異質なものであり続けるのかどうかということである。むしろ、実践の問題がそのまま信仰の問題であるということに、カントの思想の重大な特質をみることできるのであって、そのことは批判哲学という営為そのものが雄弁に物語っている。要するに、最高善という問題は「超感性的なもの」をめぐるカントの形而上学的構想が到達した究極的な理念であり、そこにおいて理性は信仰の問題に直面せざるを得ないのである。

## 四

前節では、最高善が本来的には根源的・最高善としての神を根拠として考えられており、単に道徳の領域における問題としては取り扱いきれない意味を担っていることを指摘した。しかしながら、実践理性の「弁証論」において「最高善を意志の自由によって生み出すことはア・プリオリに(道徳的に)必然的」だとカントが述べるとき、言うまでもなくそこで問題とされているのは神ではなく、「われわれにとつて実践的な、すなわちわれわれの意志によつて実現されるべき最高善」<sup>(48)</sup>としての「派生的最高善」である。そしてこうした最高善の実現可能性をめぐって、実践理性はアンティノミーに陥らざるを得ない。すなわち、「幸福と道徳性とは最高善の種的にまったく異なった要素」なのであるから、それらの結合は当然のことながら「総合的」なものである。しかもそうした総合的結合は「行為によつて可能なもの」に関わるがゆえに「原因と結果との結合」として考えられなければならない<sup>(49)</sup>。その際、この結合に関しては、「幸福への欲求が徳の格率の動因」である場合と、逆に「徳の格率が幸福への作用原因」である場合とが考えられることになる。しかしながら、「意志の決定根拠を自己の幸福への要求に措定する格率はまったく道徳的ではなく、いかなる徳も達成できない」のであるから、前者は端的に不可能である<sup>(50)</sup>。ところが、後者もまた不可能と言わなければならない。なぜならば、「世界における原因と結果との実践的結合はすべて、∴自然法則の知識とこの知識を自らの意図のために用いる物理的能力とに従う」のであって、幸福と徳との必然的かつ十分な結合は、「道徳法則をきわめて厳格に遵守すること (die pünktlichste Beobachtung der moralischen Gesetzen) によつても期待できるものではない」<sup>(51)</sup>からである。こうして幸福が徳の原因になることも、徳が幸福の原因になることも共にあり得ないということになるのであって、これが最高善をめぐる実践理性の陥るアンティノミーにはかならない。

そしてカントによればこのアンティノミーは、思弁理性のアンティノミーの場合と同様に、物自体と現象との区別を承認し、行為主体としての人間をそれら二つの側面から捉えることによつてのみ解決される。すなわち、「同一の行為する存在者が現象としては∴感性界におけるつねに自然の機構に適合した原因性をもつ」<sup>(52)</sup>が、その「行為する人格が同時にヌーメノンとして見られる限り」では、「あの自然法則に従う原因性の決定根拠でありながら、それ自身はすべての自然法則から自由な決定根拠を含み得る」と見なされなければならないのであ

る。<sup>(52)</sup> こうした観点から、先の二つの総合的結合を捉え直すとき、まず第一の「幸福への要求が徳の格率の動因」であるということは、いずれにしても「端的に虚偽」であるとされなければならない。しかし、それに対して第二の「徳の格率が幸福への作用原因」であるということとは「端的に虚偽」ではなく、「徳の心情」(Tugendgesinnung)が感性界における原因性の形式と見なされる限りにおいてのみ、つまりわたしが感性界における現実的存在を理性的存在者の唯一の存在様式と見なす限りにおいてのみ「虚偽なのである。<sup>(53)</sup>」したがって、換言するならば、そうした理性的存在者を同時にヌーメノンという側面から捉えるときには、第二の結合は可能となり、アンティノミーは解決されることになる。カントは次のように述べている。

しかしわたしは、わたしの現実的存在を知性界におけるヌーメノンとして考える権能があるばかりではなく、さらに(感性界における)わたしの原因性の純粹に知性的な決定根拠を道徳法則のうちには有するのであるから、心情の道徳性が原因として、感性界における結果としての幸福と、直接的ではないにしても、(自然の叡知的創造者を介して)間接的な、しかも必然的な関係をもつことは不可能ではない。<sup>(54)</sup>

このようにして最高善をめぐるアンティノミーは解決され、「最高善は道徳的に決定された意志の必然的な最高目的であり、実践理性の真の客観である」<sup>(55)</sup>ことが認められた。カントはこれによって、批判哲学の最も重大な成果である物自体(叡知界・ヌーメノン)と現象(感性界・フェノメノン)との区別を人間規定の二重性として再確認しているのである。そして、ここでの留意すべきことは、「思弁理性に対する実践理性の優位」が主張されていることであろう。すなわち、叡知界と感性界との区別が思弁理性の場合のように単に蓋然的で消極的なものとして論じられるのではなく、ここでは「実践的意図における理性使用の拡張」<sup>(56)</sup>がなされていることをカントは認めるのである。これについてカントは、「すべての関心は結局のところ実践的であり、思弁理性の関心でさえも実は条件づけられていて、ただ実践的な使用においてのみ完全なのである」<sup>(57)</sup>と述べている。このことは理性批判と形而上学とをめぐるカントの構想を理解する上で重要な意味をもっているが、それと同時に、こうして二つの世界の区別が人間の存在性格として捉え直され、積極的に承認されたことも注目に値するであろう。なぜならば、最高善は完全な徳と完全な幸福との結合として問題にされるのであるが、まさにここにおいて人間は自らの有限な理性的存在者としての限界を決定的に自覚することになるからである。この決定的な自覚のゆえに人間理性は信仰へと向かうことになるのであって、

その橋渡しを務めるのが「要請 (Postulat)」という思想にほかならない。

アンティノミーを解決することによって、「世界のうちで最高善を実現することは、道德法則によって決定可能な意志の必然的な客観である」ことが承認された。そしてその場合、意志において「心情が道德法則に完全に適合すること (die völlige Angemessenheit der Gesinnungen zum moralischen Gesetze)」が最高善の最上の条件でなければならぬ。しかしながら、有限な理性的存在者である人間には、意志と道德法則との完全な一致に到達することは不可能である。なぜならば、そうした完全な一致すなわち「最上善」とは「神聖性 (Heiligkeit)」にほかならないからである。カントはこのように述べている。

だが意志が道德法則に完全に適合するということは神聖性であり、感性界の理性的存在者にはその現実的存在のいかなる瞬間においても有することのできない完全性である。(傍点引用者)

なぜならば、「感性界の理性的存在者」である人間においては、意志と道德法則との適合はつねに感性的な傾向性の脅威にさらされざるを得ないからである。人間の意志はこの傾向性と、つまりは感性的な欲望と絶えず戦うことによって、かろうじて道德法則を意志の決定根拠たらしめようと努めているに過ぎない。「神聖性」においては、意志はもはや傾向性へと転落することはあり得ないであろう。しかし、観知的であると同時に感性的でもある人間は、決してそうした「神聖性」に到達することはできないのである。それにもかかわらず、このような意志と法則との完全な適合は、最高善という「客観を促進するという同じ命令のうちに含まれている」のであって、道德法則は「神聖性」の達成を端的に命ずるのである。そしてカントは、そうした「神聖性」の達成は「あの完全な適合への無限に進む進行 (ein ins Unendliche gehenden Progressus)」によってのみ可能となるのだと言う。ところがこのような無限の進行はまた、「同一の理性的存在者の無限に持続する現実的存在と人格性 (これが靈魂の不死と呼ばれる) を前提としてのみ可能」となるものなのである。したがって、「靈魂の不死 (die Unsterblichkeit der Seele)」は「純粹実践理性の要請」となる。

さらにまた、「神聖性」が人間にとつて到達不可能であるのと同様に、道德性に適合した完全な幸福というものも人間には獲得することのできないものである。カントによれば、最高善において考えられているような「幸福とは、この世界における理性的存在者がその現実的存在の全体においてすべてが意のままになるといった状態」であるから、つまるところそれは「自分自身の力によって自然を自分の実践的

原則と完全に一致させること」ができるかどうかという問題になるであろう。すなわち、最高善は「道徳的な心情に適合した原因性をもつ自然の最上原因が想定される限り」<sup>(65)</sup> においてのみ可能となるのである。しかしながら、無論このような「自然の最上原因」というあり方は有限な理性的存在者の有するようなものではない。それにもかかわらず、最高善が可能であるとするならば、それはいかなる根拠によるのであろうか。こうしてカントは次のように述べるのである。

さて法則の表象に従って行為する能力があるような存在者は叡知的存在者（理性的存在者）であり、この法則の表象に従うような存在者の原因性はその意志である。それゆえ、自然の最上の原因は、それが最高善のために前提されなければならない限りにおいて、悟性と意志とによつて自然の原因（つまり創造者）である存在者、すなわち神である。したがって、最高の派生的な善（最善の世界）の可能性の要請は、同時に最高の根源的な善の現実性、すなわち神の現実的存在の要請である。<sup>(66)</sup>（傍点引用者）

このようにしてカントは、最高善が可能であるためには、「靈魂の不死」と神とが要請されなければならないとした。カントによれば、「要請」とは「理論的ではあるが、それがア・プリオリに無条件に妥当するような実践的法則と不可分に結びついている限りにおいて、そのようなものとしては証明され得ない命題」<sup>(67)</sup> のことである。すなわち「靈魂の不死」や神は、思弁理性にとつてはまったく認識の対象たり得ないが、同時に「そのうちにまったく不可能なもの存しない超越的（transzendent）な思想」<sup>(68)</sup> にはかならない。そしてカントは、こうした「超越的な思想」としての「要請」のことを、「純粋な実践的理性信仰（ein reiner praktischer Vernunftglaube）」と呼ぶのである。<sup>(69)</sup>

このような「理性信仰」によつて、カントにおける道徳の問題はそのまま直ちに宗教の問題となる。そしてここで道徳と宗教とを結びつけているものが、人間の根源的な有限性に対する自覚であることに留意しなければならぬであろう。すなわち、カントの「理性信仰」は理性の限界を自覚することにおいて成立するのであって、それゆえ同時にまた「超越的な思想」とも呼ばれるのである。有限な理性的存在者である人間は完全な道徳性に到達することもできなければ、完全な幸福を獲得することもできない。そもそも最高善をめぐるこうした議論は、人間が実践的自由を有するということを前提として成立しているのであって、繰り返し指摘してきたように、道徳法則との必然的な関係にもたらすことにより、実践的自由を純粹意志の自発性すなわち自律に限定するということがカントの道徳哲学の根幹なのである。しかし、自律の概念を厳密に追求すればするほど、カントはそうした自由の理念と有限な理性的存在者である人間の現実とが乖離していると

いう事態に直面せざるを得なかった。それゆえカントの自由論は、厳密な自律の要求と人間の感性的性格との両立をめぐって一種の破綻をきたしているとも考えられるのである。しかしながらそれは、カントの自由論の限界である以上に、根源的にはむしろ人間的自由そのものの限界なのであった。すなわち、道徳法則を意志の決定根拠とする完全な自由すなわち真の意味での自律は人間には許されていないのである。したがって、最高善の実現においても人間に許されているのは、「道徳的完全性のより低い段階からより高い段階へと次第に向上して行く無限の進歩のみ」に過ぎない。

しかしながら、無限に進歩を続けなければならないということは、そうした理想が現実にはついに達成されることのないものだということにはかならないであろう。「要請」すなわち「実践的理性信仰」の問題は、最高善という理想と人間の有限性とのこうした無限の距離を教えるものにほかならないのである。完全なる叡知的存在者でもなければ、完全なる自由を与えられている訳でもない人間は、義務と感覚的欲望との間でつねに惑い続けなければならない。カントの「理性信仰」はこうした地平において問題となってくるのであって、それは紛れもなく、人間理性の限界を見究めるといふ批判哲学の営為が辿り着いた最終的な地歩にほかならないのである。ベックは「純粹理性には要請の必要性はあり得ない。それは、純粹理性が何の要求ももたないからではなく、その要求が道徳的命令を發するときに出し尽くされているからである」と述べているが、「要請」の問題は純粹理性にとつて決して不必要なものではなく、まさに理性が自己批判の結果、自らの限界を知るべき場として必要だったのである。そもそも「理性信仰」としての「要請」が、実践理性のアンティノミーという弁証性において立ち現われてくるものであることにもう一度注目しておかなければならないであろう。自律の原理こそが人間理性の根源的有限性を露わにすることになるといふ逆説を抱え込んで、カントの厳格な道徳哲学は成立しているのである。〇・ヘッフェが指摘しているように、カントはむしろ「自律か神の信仰か」という二者択一が誤りであることを明らかにしているのであって、最高善をめぐる「要請」は確かに道徳の問題にほかならないものではあるにせよ、同時にまたすぐれて宗教的な問題でもあるのだ。

## 五

最高善に関わる言説のなかでカントは、「このようにして道徳法則は、純粹実践理性の客観であり、究極的な目的である最高善という概



念によって宗教に至る」と述べている。<sup>(23)</sup> すなわち、道德の問題が最高善という理想において問われるとき、理性批判を遂行するカントの思索は道德哲学という領域を突破して、必然的に宗教の問題へと至らざるを得ないのである。『判断力批判』(Kritik der Urteilskraft, 1790)においてカントは、信仰とは「理論的認識にとつては到達不可能なものを、真なるものと認める理性の道德的思考様式 (die moralische Denkungsart)」<sup>(24)</sup>であると規定している。しかしながら、カントは同時に次のようにも述べざるを得ないのである。

信仰は道德法則の約束に対する一つの信賴である。しかしながら、そうした約束は、この道德法則のうちに含まれているようなものではなく、わたしが道德的に十分な根拠から道德法則のうちに入れたものである。<sup>(25)</sup>

ここで問題となるのは、「十分な根拠」が何に求められるかということであるが、言うまでもなくこれこそが根源的の最高善としての神にほかならない。すなわち、信仰を「理性の道德的思考様式」と捉えながら、カントはそうした理性に根拠を与えるものとして神を前提していると言わざるを得ないのである。人間理性が最高善との無限の距離を自覚することによって、根源的の最高善としての神を信仰の対象とするとき、カントはそうした信仰が単に道德哲学の問題であるだけではなく、神と人間との超越的な関係において問われるべきものであると考えているのである。『判断力批判』で示されているような「倫理神学 (Ethiktheologie)」をカントが問題とするのは、何よりもまずこうした問題連関においてなのである。さらにまた『道德の形而上学』(Metaphysik der Sitten, 1797)において、「神に対する義務の教説 (Lehre der Pflichten gegen Gott) としての宗教論は、純粹な道德哲学の限界外にある」<sup>(26)</sup>と述べられていることは、道德から宗教へと至るカントの思索の道筋を明確に示していると言うことができよう。そうした思索の道筋が、『単なる理性の限界内における宗教』(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 1793)における「理性信仰」についての詳細な考察にまで通じているものであることは言をまたない。カントにおいて、信仰すなわち宗教の問題は、決して道德哲学の領野に解消されてしまふべきものではないのである。それでは、このような思索の道筋を経て宗教における「荒廢」を取り除くことにより、カントは「理性信仰」をいかなるものとして提示するのであろうか。そしてまた、カントが自覚的に引き受けた「啓蒙 (Aufklärung)」の問題圏における「理性宗教 (Vernunftreligion)」をめぐる議論は、そこにどのような影を落としているのであろうか。こうした問題点については、稿を改めて検討したい。

## 註

カントのテキストからの引用はすべてアカデミー版により、著作名の後に巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で示す。ただし、『純粹理性批判』からの引用は慣例に従い、第一版をA、第二版をBとして、頁数をアラビア数字で示す。なお引用文献略号は、R・アイスラーの『カント・レキシコン』(Rudolf Eisler: *Kant-Lexikon*, Berlin 1930, Nachdruck: Hildesheim 1979) に基づき、以下に示す通りである。

- KrV.: *Kritik der reinen Vernunft*, I. Aufl. 1781 (A), 2. Aufl. 1787 (B).  
 KpV.: *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788.  
 KU.: *Kritik der Urteilsraft*, 1790.  
 GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785.  
 Rel.: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793.  
 MST.: *Metaphysik der Sitten. Tugendlehre*, 1797.  
 Log.: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800.
- (1) KrV., B. XXX.  
 (2) Log., Bd.IX, S.32.  
 (3) KrV., A 849/B 877.  
 (4) Rel., Bd.VI, S.174.  
 (5) a.a. O., S.172.  
 (6) a.a. O., S.85.  
 (7) a.a. O., S.102f.  
 (8) 上の点に関する考察としては、『拙論「カント自由論の研究序説——物自体概念をめぐって——」』、筑波大学哲学・思想学系『哲学・思想論集』第15号、一八九頁～二〇九頁を参照されたい。
- (9) KrV., A 806/B 834.  
 (10) GMS., Bd.V, S.415.  
 (11) KrV., A 805/B 833.  
 (12) KpV., Bd.V, S.45.  
 (13) a.a. O., S.166.  
 (14) ebenda.  
 (15) a.a. O., S.167.  
 (16) a.a. O., S.165.

- (17) a.a. O., S.194.
- (18) ebenda.
- (19) a.a. O., S.198f.
- (20) a.a. O., S.224.
- (21) a.a. O., S.203.
- (22) H.J. Paton: *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*. New York 1947, 5th edition, London 1964, P.43.
- (23) L.W. Beck: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, pp.244-5.
- (24) *KpV.*, S.199.
- (25) *KrV.*, A 804f/B 832f.
- (26) a.a. O., A 805/B 833.
- (27) ebenda.
- (28) a.a. O., A 806/B 834.
- (29) a.a. O., A 808f/B 836f.
- (30) a.a. O., A 805/B 833
- (31) a.a. O., A 809/B 837.
- (32) *KpV.*, S.54.
- (33) *KrV.*, A 809/B 837.
- (34) a.a. O., A 810/B 838.
- (35) Vgl. *Logik*, S.25.
- (36) Albert Schweitzer: *Religionsphilosophie Kants von Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Freiburg 1899. Nachdruck: Hildesheim 1974, S.1.
- (37) a.a. O., S.4f. ちなみにシユヴァイツァーによれば、「プラン」とは『純粹理性批判』の「超越論的弁証論」における理念の問題にその源泉を有し、『実践理性批判』などにおいて確立される道徳の立場の上に展開され、さらには『単なる理性の限界内における宗教』へともたらされる道徳的・倫理的な宗教理解である。これに対して、「スケッチ」は『純粹理性批判』の「超越論的方法論」における「純粹理性批判の訓練」に示されている文字通りの宗教哲學的なスケッチである。そして、カントの基本的な立場である「プラン」に、「スケッチ」が批判哲學の諸著作を通じてさまざまなかたちで重要な影響を与えているというのが、シユヴァイツァーの基本的な視座なのである。
- (38) ebenda.
- (39) a.a. O., S.42f.
- (40) a.a. O., S.40.

- (41) a.a. O., S.41.
- (42) a.a. O., S.43.
- (43) たとえば、カントは次のように述べる。「したがって命法とは、意欲一般の客観的法則が、あれこれの理性的存在者の意志、たとえば人間の意志の主観的不完全性（die subjektive Unvollkommenheit）に対して有する関係を表わす方式に過ぎないのである」（傍点引用者） Vgl. *GM.S.*, S.414. さらにまた、こうした発言に注目しておく必要があるだろう。「したがって道徳法則は、最も完全な存在者にとつては神聖性の法則であるが、あらゆる有限な理性的存在者の意志にとつては義務の法則であり、道徳的強制の法則であり……」（傍点引用者） Vgl. *KpV.*, S.146.
- (44) *KpV.*, A 810f/B 838f.
- (45) W. Weischedel: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. Bonn 1971, Nachdruck der 1975 in dritter Aufl. 1994, S.212f.
- (46) 量義治『宗教哲学としてのカント哲学』勁草書房、一九九〇年、二六一頁以下。
- (47) R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*. in 2 Bänden. 1921/24. Nachdruck: Tübingen 1961, Bd.1, S.205f.
- (48) *KpV.*, S.204.
- (49) a.a. O., S.203f.
- (50) a.a. O., S.204.
- (51) a.a. O., S.204f.
- (52) a.a. O., S.206.
- (53) ebenda.
- (54) a.a. O., S.206f.
- (55) a.a. O., S.207.
- (56) a.a. O., S.218.
- (57) a.a. O., S.219.
- (58) ebenda.
- (59) ebenda.
- (60) a.a. O., S.220.
- (61) a.a. O., S.219.
- (62) a.a. O., S.220.
- (63) ebenda.
- (64) a.a. O., S.224f.
- (65) ebenda.

- (66) a.a. O., S.225f.  
(67) a.a. O., S.220.  
(68) a.a. O., S.243.  
(69) a.a. O., S.263.  
(70) a.a. O., S.221.  
(71) L.W. Beck: *ibid.*, p.254. 実践理性が道徳法則の遵守を意志の決定根拠として命令することによって自らの限界に直面することになるといふ事態を、ベックは軽視して「言わざるを得ない」。  
(72) O. Höffe: *Immanuel Kant*, München 1983, S.166.  
(73) *KpV.*, S.233.  
(74) *KU.*, S.462.  
(75) *ebenda.*  
(76) *MST.*, Bd., S.487.

Der Vernunftglaube bei Kant(1)  
— Über den Begriff des höchsten Guts —

Katsuhiko KIMURA

Mit aller Konsequenzen war Kant für das Verhältnis der Philosophie zur Religion interessiert, und diskutierte mehrmals über die religiösen Probleme in seiner verschiedenen Schriften. Außerdem auch war er fest überzeugt, daß seine kritische Philosophie „das Wissen aufheben“ mußte, „um zum Glauben Platz zu bekommen“, und mit anderen Worten, daß diejenige Metaphysik, die durch die Kritik der Vernunft als die neue praktische auftreten sollte, jederzeit als „die Schutzwehr der Religion“ stehenbleiben mußte. So können wir sagen, daß die Religion wesentlich für die ganze Prozeß der Vernunftkritik von Kant das dauernde Hauptthema gewesen ist, oder daß seine kritische Philosophie selbst insgesamt als eine eigentümliche Religionsphilosophie entworfen worden ist. Und bei Kant diese Religion, die in solchem Zusammenhang mit der kritischen Philosophie und der darauf gegründeten Moral gefragt werden soll, ist nichts anderes als der sogenannte Vernunftglaube.

Diese Abhandlung beschäftigt sich mit der Betrachtung, wie verhält sich nun bei Kant der Vernunftglaube zum System der kritischen Philosophie, oder anderweit ausgedrückt, in welchem Zusammenhang mit der metaphysischen und moralischen Probleme steht dieses zur Erörterung. Dabei setze ich es mir vorläufig ein Ziel, den Inhalt des Begriffs des höchsten Guts, als der notwendigen Verknüpfung der Glückseligkeit mit der Tugend, zu erörtern.