

カント道徳哲学における幸福について

深津雅義

日本大学大学院総合社会情報研究科

On Happiness in Kant's Moral Philosophy

HUKATU Masayoshi

Nihon University, Graduate School of Social and Cultural Studies

. To be happy is definitely the demand of every rational but finite being and therefore an unavoidable determining ground of its faculty of desire. Therefore, the concept of happiness everywhere underlies the practical relation of objects to the faculty of desire. However, the concept of happiness is still only the general name for subjective determining grounds. In the desire for happiness, it is not the form of lawfulness that counts but simply the matter, namely whether I am to expect satisfaction from following the practical precept, and how much. The practical precepts based on principles of self-love can never be universal because the determining ground of the faculty of desire is based on the feeling of pleasure or displeasure, which can never be recognized to be universally directed to the same objects. By the way, Kant believes the moral law requires us to promote happiness. In fact, Kant thinks that the highest good consists in an overall unity of morality and happiness. However Kant thinks that happiness alone is, in the view of reason, far from being the complete good. On the other hand, morality alone, is likely far from being the complete good. To make happiness, he who conducts himself in a manner not unworthy of happiness, must be able to hope for the possession of happiness. Happiness, therefore, in exact proportion with the morality of rational beings whereby they are made worthy of happiness, constitutes alone the supreme good of a world into which we absolutely must transport ourselves according to the commands of pure but practical reason. From this, it can also be seen that if one asks about God's final end in creating the world, one must not name the happiness of the rational beings in the world but the highest good. Finally Kant came to the conclusion that the supreme good is the universal happiness and the highest happiness to human beings.

はじめに

われわれ人間は自己の生存において誰もが幸福を求める。すべての人間が共通に有する目的は幸福である。誰もが幸福になりたいと願っていることは疑う余地のない事実であろう。古来多くの哲学者は、この幸福をめぐる問題について取り組んできた。

ソクラテス (Sokrates 前 470/469-399) は、善は幸福であり、善の善たるを知れば人間は誰もが不善をなさない、なぜならば、善は幸福であり、人は誰もが幸福を求めないものはいないからであると考えていた。ソクラテス哲学における道徳論の根底にはこのような素朴な道徳論があった⁽¹⁾。

アリストテレス (Aristoteles 前 384-322) は、人間にとっての最高の善は、万人が一致して認める通り、

エウダイモニア (eudaimonia, 幸福) に他ならないと断言する。幸福こそは、あらゆる人間活動の最終目的である。人間が幸福を望むのは、何のためでもなくただ幸福それ自体のためである。快楽や健康や富や権力が、すべて幸福のために求められているのに対して、幸福は完全に自足的なものであり、他の何もの手段にもならない最終的な目的である。何となれば、幸福こそが明らかに人間にとっての究極の善だからである⁽²⁾と、考えた。したがって、アリストテレスの倫理学は「幸福主義」の倫理学であるとされているが、しかし、アリストテレスは、善く生きることと、幸福であることは同じ意味である⁽³⁾。真の幸福は、善く生きることのなかにあり、理性をよく働かせて善く生きる人間が幸福な人間であるとされた。

エピクロス (Epikouros 前 341?-270) は、至上善は個人の至幸至福なる生活であり、社会とそのもろもろの生活規範は幸福のための手段に他ならないと考えていた。エピクロスの立場は、実践的能力や技術を重視し、純粹理論とか学問のための学問とかいうものに対する熱意をもたず、徹底的に实际的であった。そうして一切が幸福な生活のためであり、幸福こそが人生における唯一の目的にしてまた意義の源泉であるとした⁽⁴⁾。エピクロスは、このように人生の目的を幸福におくが、その幸福の實質は快楽である。それゆえに、エピクロスにとっては快楽が人生の目的であり、快楽そのものが善であり、苦痛そのものが悪であるとした。人生の目的をすべて快楽の追求と苦痛の回避であると考えたエピクロスは、徹底した快楽主義者といえるであろう。しかし、エピクロスは、その場だけの目先の快楽を目的にしていたのではなく、すなわち、欲望のままに流されいらずに欲望の対象を求めるのではなく、むしろ欲望を節することによって、「心の平安 (ataraxia)」の境地を求めることを究極的な目的にしていたのである⁽⁵⁾。アタラクシア (ataraxia) を求めることに関して、エピクロスは、その弟子であるメノイケウス宛ての手紙に次のような言葉が見られる。

「快は第一に生まれながらの善であるがゆえに、まさにこのゆえに、われわれは、どんな快でもかまわず選ぶのではなく、かえってしばしば、その快からもっと多くのいやなことがわれわれに結果するときには、多くの快は、見送って顧みないのである。また、長時間にわたって苦しみを耐え忍ぶことによって、より大きな快がわれわれに結果するときには、多くの苦しみも快よりむしろまさっている、と考えるのである」⁽⁶⁾と。また、次のような言葉も見いだされる。「快が目的である、とわれわれがいうとき、われわれの意味する快は、……道楽者の快でもなければ、性的な享樂のうち存する快でもなく、じつに、肉体において苦しみのないことと靈魂において乱されないことに他ならない。けだし、快の生活を生み出すものは、……素面の思考こそが快を生み出すのである。ところで、これらすべての始源であり、しかも最大の善であるのは、思慮である」⁽⁷⁾と。

後期ストア学派のエピクテトス (Epiktetos 55 頃 -135 頃) は、人間の幸福を不断の「魂の平静さ (apatheia)」のなかに求めた。この「アパテイア (apatheia)」は情念に煩わされない不動の境地を意味し、エピクロス学派の「アタラクシア (ataraxia)」に通ずる要素をもっているが、しかし、「アパテイア」は、快適さや慰安ではなく、快苦に生老病死はすべて自分の力の及ばないものであるがゆえにどうでもよいものであって、人間は徳の実現に努めることこそが「アタラクシア」としての幸福であるとした⁽⁸⁾。したがって、エピクロス学派の考え方が感覚を中心にした享樂主義だったのに対して、ストア学派は普遍妥当性性と理性を重んじる克己主義であった。ストア学派の倫理学の根底には強固な理性主義の根を張っており、万有を支配しているのはロゴス (logos) であると考え、人間各自の理性がこのロゴスを把握できると確信し、学問はこのロゴスを究めることであるとし、学問の意義はわれわれの生活に正しい指針を示すことにあることにおき、われわれは自分たちの生活を理性に基づいて、道理にかなう生活をすべきであることを主張した。これがストア学派の倫理学における理性主義である。したがって、エピクロス学派は感覚主義の倫理学、ストア学派は理性主義の倫理学であったといえるのである。カントもストア学派とエピクロス学派の相違点について、「ストア学徒が主張したところでは、徳が全き最高善であって、幸福とは主体の状態に属するものとしてただ徳を所有することの意識にすぎないのである。エピクロス学徒が主張するところでは、幸福が全き最高善であって、徳とはただ幸福を獲得するための、すなわち幸福にいたる手段を合理的に使用する格率がそなえる形式にすぎないのである」⁽⁹⁾と述べている。ストア学派の理性主義はカントの思想形成にも大きな影響を与えているように、近世以降の理性主義の思想に与えた影響は極めて大であったといわれている。

幸福は、誰でもそれに与りたいと望んでいる。幸福でありたくないと思う人は存在しないであろう。また、疑いなく誰もが時代を超えて幸福でありたいと望んできた。それゆえに、過去のどの時代においても、倫理学の中心的な問題として取り上げられて

きた。ギリシアの古代の倫理学も、ヘレニズム期のエピクロス学派やストア学派の倫理学も幸福の問題を取り上げてきたのである。

ところで、カントの道徳観についての基本的な考え方は幸福主義の道徳観とは本質的に異なる。カントは、次のように述べている。「幸福とはわれわれのあらゆる傾向性⁽¹⁰⁾の満足である。幸福という動機に基づく実践的法則を私は実用的(処世の規則)と名づける。これに反し、その実践的法則が、幸福であるに値すること以外の何ものをも動機としないかぎり、そのような実践的法則を道徳的法則と名づける。処世の法則は、われわれが幸福にあずかろうと欲するならば如何に為すべきかを教え、道徳的法則はただ幸福に値するためには如何に行動すべきかを命令する。処世の規則は経験的原理を基礎とする⁽¹¹⁾と。つまり、カントの道徳観は幸福に与ろうとする欲求を動機にした行為、つまり、処世の規則を根拠にした行為は、道徳的行為ではなく、全く道徳的価値のない行為であるが、道徳的法則を根拠にすることによって、「善い意志」を実現させる行為が道徳的行為であり、したがって、道徳的価値を有する。カントは、われわれ人間は一方においては感性界に所属しているが、他方においては超越的な叡知界に属していると考えている。感性界に属するものとしては、因果的な自然法則に規定されて、快を求め苦を回避し、質料的な対象の獲得の欲求に基づく行為をするのである。しかし、叡知界に所属するものとしての人間は、自ら自由をもち、道徳的法則に基づく行為を行うのである。つまり、人間は、意志の規定に際して、幸福に与りたいという欲求と幸福に値する行為をすべきであるという意志との衝突と闘争を常にせざるをえない特質を本性として有しているのである。

人間は誰でもが幸福に与りたいという願いを不可避的にもっている。しかし、カントは、幸福に与りたいという欲求に基づいて規定された意志は、道徳的意志ではないと明確に述べている。では、カントは、自分の道徳哲学において、われわれ理性的有限者が不可避的にもち続けている幸福というものを、どのように考えているのであろうか。私は、カントが彼の道徳哲学において、道徳と幸福との関係をど

う捉え、真の幸福をどのように捉えていたかを考察したいと考えるのである。

1、幸福：その概念の困難さ

カントは、「すべての人間がもっている自然的目的は自分自身の幸福である⁽¹²⁾」と述べ、誰でも生きようとする意志(Wille zum Leben)をもち、自己の生存を目指して積極的に生きているかぎり、そして自己の欲求の充足を求めるかぎり、自己の幸福の獲得を追求することはわれわれ理性的有限者の自然的目的である。人間が希求する自己の幸福は、自愛の原理に基づいていて、われわれ人間の生(Leben)の自然目的なのである。したがって、「幸福とはすべての傾向性の総和という自然目的(der natürlichen Zweck der Summe aller Neigungen, die Glücklichkeit)⁽¹³⁾」とカントは述べている。われわれ人間は、感性的存在者であるかぎり自然の立場に立つがゆえに、自然目的として自己の幸福を追求するが、しかし、他方ではわれわれは、叡知的存在者でもあるがゆえに、自己を常に自然の立場において自己の幸福のみを求めて明け暮れてばかりいられない理性を有している。

幸福とは、「持続的に自分の現存在全体にともなう、生活の快適さの意識⁽¹⁴⁾」であり、その快適さに満足を伴う状態である。しかし、幸福の中身は全く主観的であり、各人各様である。同一人物においてさえ、その場の状況が変わったり、欲求が変わったりした場合、その幸福の中身は変わってしまうものである。それにしても、概ね幸福の中身が共通していると考えられるものは、われわれの実用的な生活において、健康であること、生活が安定していること、才能に恵まれていること、家庭が平和に保たれていること等であろう。物質の面で裕福とはいえないまでも、ある程度の収入の安定が保たれているとともに、衣食住において安定性が保持され、家族全員が健康で、愛情に包まれているならば、誰もが希求する自然的かつ基本的な幸福であるといえるであろう。しかし、このような幸福の概念も、決して固定したものではなくて、その場の状況や欲求の違いによって変わってくるのである。また、個人の価値

観によって信仰、趣味、行動様式、主義等は様々である。したがって、「幸福の概念は甚だ明確でない概念であって、各人は幸福に到達することを望むにもかかわらず、彼は決して明確かつ自己矛盾なしに彼は本来希望しかつ欲しているかを語ることはできないのである。その理由は、幸福の概念に属するすべての要素は一括して経験的であり、すなわち経験から借りてこられねばならないということ」⁽¹⁵⁾によるのである。また、「最も洞察力に富み同時に極めて万能であってさえ、やはり有限な存在者は彼がいま本来欲しているところのもの〔幸福〕の明確な概念を作ることは不可能である」⁽¹⁶⁾。それにもかかわらず、人間は、生きんとする意志をもって積極的に生きるかぎり、幸福を求め続ける。その努力が報われて幸福を獲得したという手応えを感じたときの喜びはきわめて大きい。しかし、その喜びはほんの束の間に去っていく。なぜならば、「人間の自然本性は、所有し享受することにかけては、どこかで停止し満足するような種類のものではない」⁽¹⁷⁾からである。だがしかし、われわれ人間は、生きているかぎり新たな幸福を求めて、幸福の獲得と喪失の反復をし続けるのである。したがって、幸福を手に入れようと全力を挙げて努力を継続しているときに幸福であるといわれる所以があるといえるであろう。

2、幸福：その獲得と「自己 他者」関係

われわれは日常生活において他者とともに共同体をつくり、それぞれ自己の幸福を追求している。カントが、「幸福という動機に基づく実践的法則を私は実用的(処世の規則)と名づける」⁽¹⁸⁾と述べていることに基づくならば、われわれが日常性において求めるこの幸福は「実用的幸福」というべきものである。実用的幸福(das pragmatische Glückseligkeit)とは、日常生活にかかわる技術と伶俐によって、獲得されうる自己の幸福を意味する。この幸福は飽くまでも自己の幸福の追求を志向するものであって、それは決して他者の幸福を配慮するものではない。実用主義の幸福論は他者の幸福を目的とする倫理を追求するのではなく、自己のみの幸福を追求することを目指しているのである。実用的立場における幸福

の獲得は、自己と他者との関係においては、他者との媒介がなければ幸福を求められえないにもかかわらず、「自愛の原理(Prinzip der Selbstliebe)」⁽¹⁹⁾から出発しているために、潜在的敵対関係を作り出さざるをえず、自己と他者とは幸福を求めて対立せざるをえない状況が生起される。したがって、私の求める幸福を他者によって剥奪されうる危険性の意識に、絶えずつきまといわれ、その不安に苛まれざるをえない状況が生じてくる。それゆえに、実用的立場における幸福を追求する自愛の世界は、私と他者との幸福の獲得をめぐる対立・敵対関係をつくり出す場であるといえるであろう。このような実用的立場の幸福獲得の方法は、「処世の規則(Klugheitsregel)」⁽²⁰⁾に基づく伶俐という世間的な知恵、世故にたけた知恵を十分に働かせ、自己の目的のために他者を手段として巧妙に利用することであるといえるであろう。

このような実用的立場における幸福の獲得は、私も他者も自愛の原理に基づいて相互に相手を手段として巧妙に利用するエゴイズム(Egoismus)の世界を醸成していく。この世界においては、この世界が自愛の原理によって作られた世界であるがゆえに、私と他者との対立・敵対関係に基づく不和と分裂がとめどもなく進行する。したがって、実用的立場における幸福の獲得は、他者を自己の幸福獲得の手段として利用する人格喪失の世界であるといえるであろう。人間は、このように自己の幸福を獲得するために、他者を手段として巧妙に利用することのみに専念する生き方しかないのであろうか。

イエス・キリストは、「人の生くるは、パンのみに由るにあらず、神の口より出ずるすべてのことばに由る」(『新約聖書』マタイ伝第4章第4節)といったといわれている。人間は自愛の原理に基づく幸福の獲得にのみ専念する生き方とは異なる理性に基づく生き方があることが、上述の『聖書』の文言からも明瞭に認識されうるであろう。自愛の原理に基づく幸福を求めて、積極的にエゴイズム(Egoismus)の世界をつくりあげ、そのなかで、自己と他者とが対立・敵対しながら、他者を巧妙に手段として利用することによって、自己の幸福を獲得しようとする生き方は、決して幸福な生き方ではないであろう。

3、道徳：幸福との関係

人間は幸福のみを求めて生きるのではない。カントは、アリストテレスとは違って、人間の生き方の究極目的は幸福のみではないと考えている。カントは、幸福のみを求める生き方を否定して、理性によって道徳的法則に基づく「善い意志」を実現していく生き方を追求する。善い意志とは、義務的法則に基づいて行為することを志向する意志である。道徳的法則は、善い意志を実現させるための、理性的存在者すべてに普遍妥当性をもつ法則である。したがって道徳的法則の遵守によって「善」が実現する。

われわれは、自己の幸福を求める欲求や傾向性を克服して、道徳的法則を根拠にして直接に意志を規定することによって、行為の道徳的価値を成立させるのである。

幸福を求める欲求や傾向性は、道徳的意志の規定に際してはこれを阻止しようとする作用を引き起す。したがって、感性的存在者であると同時に、叡知的存在者でもありうるという点で二重構造を有するわれわれ人間は、意志の規定に際しては、常に自愛の原理に基づく幸福への欲求や傾向性と、道徳的法則に基づく道徳の原理との熾烈な闘争があり、道徳の原理が幸福への欲求や傾向性に打ち勝って、道徳的意志が規定されることにより、行為の道徳的価値が成立するのである。幸福への欲求も傾向性も道徳を阻止する作用をする。道徳を妨害する幸福は、自己の感性的欲求や傾向性を満足させて自己の幸福を獲得しようという自愛の原理に基づいて成り立っている。道徳の原理は自愛の原理と対立・敵対関係にある。常に対立・闘争を続ける関係にある。われわれ人間は、自らの行為を規定する場合、自己の利益や幸福を得ることを目的として、そのために何を為すべきかを考えるのみでなく、何を為すことが道徳的価値をもつことになるのか、つまり、何を為すことが道徳的に正しいかを考える。そして、われわれ理性的存在者は、道徳的行為のためにはたとえ自己が迫害にあっても、自己の利益や幸福をも排除することもできる理性をもっているのである。

道徳的法則は、あらゆる理性的存在者に対して普遍的に妥当する法則であり、それゆえに人間のみな

らず最上の叡知者にも妥当する法則である。カントは、道徳的法則について「単に人間のみに限られず、理性と意志をもつすべての有限な存在者に関係し、そのみならず最上の叡知体としての無限な存在者すら同時に含むものである」⁽²¹⁾と述べている。道徳的法則がこのような普遍妥当性を有するのは、それがア・プリアリな原理から導かれるからである。欲求能力の対象（質料）を意志の規定原理として成立する実践的規則は、すべて経験的原理によって成立している。それは欲求能力の対象によって生じられる快・不快の感情に基礎をおく原理であり、自愛の原理に基づく自己の幸福の獲得を意図したものである。このような質料を意志の規定根拠とする実践的規則は、質料（幸福）を獲得することを目的として、この目的を達成するための手段としての行為を命令する仮言的命令（hypothetischer Imperativ）としての処世の規則にすぎない。これに対して、道徳的法則は、道徳的法則そのものが目的であり、絶対的にその遵守を端的に「～をすべし」と命ずる定言的命令（kategorischer Imperativ）である。定言的命令であるがゆえに、われわれは道徳的法則を遵守することがわれわれに課せられた義務である。そして、道徳的法則に従った行為が、「善い意志」を実現させるのであり、実現される「善い意志」が「善」である。カントは、道徳的法則を「汝の意志の格率を同時に普遍的立法の原理として妥当し得るように行為せよ」⁽²²⁾と表現している。したがって、われわれは一切の自愛の原理に基づく幸福への意図を断ち切り、普遍的立法と一致する格率（Maxime）によって、意志を規定しなければならないのである。道徳的法則は、自己立法に基づいて自己の意志を規定するという意志の自律（Autonomie）を命令するのである。意志が自愛の原理によって規定されてしまうと、意志が意志以外のもの、つまり欲求能力の客体（ein Objekt des Begehrungsvermögens）によって規定されることである。それは意志の他律（Heteronomie）以外の何ものでもないのである。意志の他律は道徳性を根底から破壊するものである。

4、幸福：世界的公民主義・「公共主義」への途

さて、道徳的法則は、あらゆる理性的存在者に対して普遍的に妥当するがゆえに、道徳的法則は、『私と他者』とを包含する純粹実践理性の法則であり、それは世界的公民的立場に立ち、道徳的な『公共主義』(Pluralismus)に立っている。これに反し、自愛の原理は道徳的エゴイズムに立っている。幸福が『私と他者』とを包括する公共主義に立って、実践理性に背反しないためには、道徳に適っていて不善でないことを条件とする。このような意味をもつ幸福は、決して不可能ではない。それは自愛の原理に従わず、実践理性の原理に従う『理性的な幸福』でなければならない⁽²³⁾のである。

ところで、ここで見落としてはならないことは、カントは、「自己の幸福」を必ずしも全面的に否定しているのではないということである。カントが自己の幸福を否定しているのは、道徳的行為を問題にする場合において、自愛の原理に基づく自己の幸福を、意志の規定根拠にすることである。つまり、自己の幸福が道徳的意志の規定根拠にはなりえないという点で、自己の幸福を否定しているだけのことである。カントは、「純粋な実践的理性が欲するところは、人々は幸福に対する諸要求を放棄すべきであるというのではなく、ただ義務が問題になるや否や全く考慮すべきでないということである」⁽²⁴⁾と述べていることによっても、自己の幸福を全面的に否定していないことが認識されるのである。

カントは道徳に対する自己の幸福の意義を認識して、「ある観点においては自分の幸福を配慮することは義務でありうる」⁽²⁵⁾とさえ述べている。カントは、その理由を二点挙げている。第一点は幸福(これには熟練、健康、富が所属する)が自己の義務を遂行するための手段を含むことにあり、第二点は幸福の欠如(たとえば貧困)が自己の義務に違反する誘惑を含むことにあるといっている。また、カントは、「私の目的として促進することが義務であるような幸福が問題となるとすれば、それは他の人々の幸福でなければならない」⁽²⁶⁾と述べている。さらに、カントは、「同時に義務であるところの目的とは何か。それは自己完成 他者の幸福である」⁽²⁷⁾と述べている。自己完成とは第一に自己の人間性を高めることであり、第二に自己の意志の開発を進めて、自

己の意志を純粹な徳の心術にまで向上させることである。つまり、第一の点と第二の点を総合すると、自己完成とは道徳的完成を意味するものと考えられる。同時に義務であるところの目的としての「他者の幸福」とは、自己の義務として、他者の幸福を促進することを支援することを意味するものである。

では、なぜ自己完成と他者の幸福が、同時に義務である目的なのであろうか。他者の幸福を促進するためには先ず、自己の道徳的完成が必要であり、同時に自己の幸福を配慮しなければならない。何となれば、自己が道徳的に未成熟であったり、自己が幸福でなかったりした場合は、他者の幸福を促進することは不可能であるからである。つまり、自己の道徳が未成熟である場合は、当然他者の幸福の促進への配慮は全くできるはずはないであろうし、自己の幸福が欠如している場合は、他者の幸福を促進しようという意欲があっても、その意欲は自己の不幸な状況によって心ならずも衰退させられることになるであろう。この考え方の前提としてあるのは、自分が道徳的人間ではないというに、不幸な状態にあるならば、そもそも他者の幸福を促進することを支援することはできるはずはないという考え方であろう。

しかし、カントによれば、他者の幸福を促進することは、われわれ人間の義務である。その義務を完全に果たすためには、自己の道徳的完成に努力するとともに、自己自身が不幸に陥らないように、自己の幸福をも配慮することが義務になってくるのである。「不快なこと、苦痛や欠乏は、自分の義務への違反へと導く大きな誘惑である。裕福、強壯、健康および一般に幸せなどはそうした影響力に対抗するものであって、それゆえまた同時に義務であるところの目的として見なす」⁽²⁸⁾ことができる。他者の幸福を促進することがわれわれの義務であるという考え方は、道徳的法則を「自己と他者」とを包含する世界的公民的立場に立ち、かつ、道徳的な「公共主義」(Pluralismus)に立つ共同体の法則としての普遍的実践的法則として見なすことができる。三渡幸雄が、「道徳の原理は、『私と他者』とを包含する実践理性の原理であって、それは世界公民的立場に立ち、道徳的な「公共主義」(Pluralismus)に立っている」⁽²⁹⁾と述べているように、自愛に基づく自己

の幸福を断固として拒絶し、他者の幸福を促進させるという制約のもとに、「自己の幸福」をも配慮する「義務」を有しているがゆえに、自己の幸福をも求めるという考え方は、個人主義の倫理学を超越した、世界公民的立場に立つ「公共主義」の倫理学であるといえるのである。

ところで、『人倫の形而上学の基礎づけ』(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)における定言的命法の第二導出法式(目的自体の法式)は次のように記述されている。

「汝の人格ならびに他のあらゆる人の人格における人間性を常に同時に目的として取り扱い、決して単に手段としてのみ取り扱わないように行為せよ」⁽³⁰⁾ (Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloss als Mittel brauchst.)⁽³¹⁾と。

この目的自体の法式といわれている定言的命法の第二導出法式には、自己と他者との人格を目的自体として相互に承認しあうべきであるという考え方が明確に表現されていることがわかる。カントは、「各人は自分の隣人からの尊敬を要求する正当な権利をもっている。そして、その代わりとして、彼もまたすべての他者に対して尊敬するという義務を負っている。人間性そのものが尊厳である。というのは、人間はいかなる人間によっても単に手段とのみ用いられず、常に目的として用いられなくてはならないからである。そしてこの点に人間の尊厳(人格性)が成り立つ」⁽³²⁾と説明している。すなわち、自己と他者との関係は、相互に尊敬しあう関係にあり、その根拠は、人間性、つまり人格における人間性の尊厳に存するのである。人間性は目的それ自体としてあらゆる目的性、価値性の根源として尊厳を有しているのである。すべての物件(Sache)は手段としての価値である価格(Preis)のみを有するのであるが、しかし、人格における人間性のみは目的それ自体として価格を超えた尊厳(Würde)を有する。目的それ自体である人間性を有する人間は、物件の価格を超えた絶対的価値をもつがゆえに、自己と他者とは相互に尊敬しあう関係が生ずるのである。したがって、われわれ人間は、常に同時に目的として取り扱

われ、決して単なる手段、道具として取り扱われてはならない根拠があるのである。また、カントは人間性の尊厳が成り立つもう一つの根拠として、「人間性の尊厳が成り立つのは、普遍的に立法するという能力においてなのである。但し、ちょうどこの立法に同時に自ら服従するという条件を伴っているけれど」⁽³³⁾といている。この普遍的に立法する能力とは、自律の原理(Prinzip der Autonomie)に基づいて、われわれ理性的存在者としての人間は、自ら道徳的法則を定立して幸福に値する善行を行いうる能力である。つまり、人間は神聖な道徳的法則の主体であり、その意味において、人間の人格における人間性は、神聖な道徳的法則の主体として神聖であるべきなのである。そもそも人間が門地、学歴、職業、社会的地位、財産や経済的能力等に関係なく、等しく尊厳を有すべきであるのは、神聖な道徳的法則の主体であることに基づく自律的普遍的立法能力をもっているということが根拠になっているのである。以上の見解から、定言的命法は、「理性的存在者が相互に目的ならびに手段として関係する」⁽³⁴⁾世界的公民的立場と道徳的な「公共主義」(Pluralismus)の立場に立つ共同体の法則である。何となれば、定言的命法は、自己と他者との人格の相互尊重という立場に立って意志を規定させるからである。つまり、定言的命法は、自己が他者の立場に置き換えることを通して、意志を規定させるからである。

『人倫の形而上学の基礎づけ』における定言的命法の第二導出法式、すなわち目的自体の法式において、返済不能の金を借りるために必ず返済するという虚偽の約束をされる他者の立場に立った説明をする実例が、次のように記述されている⁽³⁵⁾。すなわちその要旨は、「他者に偽りの約束をしようと目論んでいる人がただちに洞察するであろうことは、自分は他者をただ手段としてのみ利用しようと思っているということである。……他者の権利侵害者は、他者の人格をただ手段としてのみ利用しようと思いをこらし、他者が同時に目的として尊重されるべきであることを、考慮に入れていないのである」と。このように他者が単に手段としてのみ利用されるべきではないという他者の立場に視点を転位して考えることは、道徳的な「公共主義」(Pluralismus)

であると考えたい。

また、同じく『人倫の形而上学の基礎づけ』における定言的命法の第一導出法式「汝の行為の格率が汝の意志によって、あたかも普遍的自然法則となるべきかのように行為せよ」⁽³⁶⁾ (Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum Allgemein Naturgesetze werden sollte.)⁽³⁷⁾の適用に関して、借りた金を返済する意志がないにもかかわらず、金を返すという虚偽の約束をして他者から金を借りることについて、次のようなことを述べている。すなわちその要旨は、「自愛の原理に基づいて虚偽の約束するという私の格率が、普遍的法則となったら、その場合、どのような事態が生起されるであろうかと問を立ててみると、虚偽の約束をするという私の格率は、決して普遍的自然法則としては、妥当することはできないことが理解される。私の自愛の原理に基づいて成り立っている格率を普遍的法則にすれば、私自身を否定せざるをえないという結論にならざるをえなくなる」と。つまり、格率＝普遍的法則が普遍的に成り立たなければ、道徳は成立しないのである。ここで、ルソー (Jean-Jacques Rousseau 1712-78) の著書である『社会契約論』(岩波文庫)における「特殊意思」と「一般意思」という用語を借用させてもらうならば、第一導出法式を分析・考察すると、格率は、「特殊意思」を表し、普遍的法則は「一般意思」を表していると考えかぎりにおいて、この法式は、「特殊意思」としての格率を、「一般意思」としての普遍的法則に合致させることによって、「善なる意志」を実現させることを命ずる。したがって、この法式は、自己の「特殊意思」が、他者一般によって肯定され、支持される「一般意思」と合致させよう、「善なる意志」を実現させよと、命令するのである。つまり、定言的命法は、すべての他者一般という「一般意思」を顧慮し、他者の立場に自己をおく「共通感覚」⁽³⁸⁾根ざした道徳的「公共主義」(Pluralismus)の原理に基づく、自己と他者との人格の相互尊重を基調とする世界公民的共同体の法則としてつくられているのである。プルラリスムス (Pluralismus) に関して、カントは、「エゴイズム (Egoismus) に対立せられうるのはプルラリスムス (Pluralismus) だけである。それはすなわち、

全世界を自己の中に包みもっているものとして、自分を見なしたり振舞ったりするのではなく、自分を一人の単なる世界公民として考え、また振舞うような考え方のことである」⁽³⁹⁾と述べ、プルラリスムス、つまり、公共主義こそが自愛の原理と対決して、世界的公民的共同体への道を広げうる解決策を可能とする原理であると主張している。エゴイズムは、自愛の原理に基づいて自身の幸福のみを求めるばかりで、普遍的に妥当する世界公民的な道徳原理がないがゆえに、独り善がりであるとともに自己と他者とが人格を相互に尊重し合う関係を欠くばかりでなく、絶えず自己と他者とのあいだに潜在的敵対関係を生じさせて、さらに悪循環的にエゴイズムを助長させていく。それゆえに、プルラリスムス (Pluralismus) を強固にしていくことこそが、悪循環を断ち切り、エゴイズムを克服していけるのである。

5、幸福：その理性的形態

カントは、『宗教論』において、道徳的法則の表象によって喚起される「道徳的感情」⁽⁴⁰⁾に類似した「道徳的幸福」⁽⁴¹⁾について、「道徳的幸福とは、自然的幸福としての人間の自然状態に関する満足(禍いからの解放と絶えず増大する楽しみ)の常住所有の保証をではなく、善において絶えず前進する(決してそれから落伍しない)心術の現実性と持続性との保証を意味する」と、説明している。また同時に、道徳的幸福について、「考えのある人は、すなわち悪徳への誘惑に打ち勝ち、自分のしばしば困難な義務を果たしたことを意識するとき、安心と満足にある。この状態を人はいみじくも幸福(道徳的幸福)と名づけることができる」⁽⁴²⁾(括弧内は筆者による)と説明している。

この「安心と満足」は、困難な義務の命令を遵守したことに基づいて生じた「道徳的幸福感」というべきものである。それに反して、「自然的幸福」は、道徳的法則に基づくことなく、処世の規則としての仮言的命法にしたがうことに基づいて生起されるのであり、経験の原理に依拠するがゆえに普遍妥当性をもたえない。それに対して、「道徳的幸福」は、自己と他者の人格を相互に尊重しあうことを基礎にお

く普遍的な道徳的法則に基づいて、幸福に値する行為を行って自己の困難な義務を果たしたことを意識した結果として生起された「安心と満足」という感情であるが、道徳的感情と同様に普遍妥当性を有する。これは、「徳の意識に必然的に伴っているにちがいない幸福に類似したもの」としての「自足 (Selbstzufriedenheit)」⁽⁴³⁾である。自足という言葉は、「その本来の意味では、ただ自分の現存に対する消極的な満足をそれとなく表しているだけであって、この満足においてわれわれは何ものも欠乏していないことを意識している」ことを表す。したがって、この「道徳的幸福」は、道徳的法則を根拠にして、傾向性の誘惑に負けることなく、意志を規定し、幸福に値する行為を行った結果として生じる随伴的な価値感情であって、有徳な自己の状態と自己の現存に対する満足感であるといえるであろう。

ところで、われわれが道徳的法則に基づいてえられる幸福といえば、どのような幸福があるであろうか。それは、第一は道徳的行為を行ったことによって随伴的に生ずる「道徳的幸福」であり、第二は他者の幸福を促進する義務を果たすことよって、獲得されうる「他者の幸福」であり、第三は他者の幸福を促進する義務に違反する誘惑を防ぐ目的で、自己の幸福の欠如（たとえば貧困）を防止する意図に基づいて配慮しなければならない間接的な義務としての「自己の幸福」であり、第四は「最高善の第二要素としての幸福」である。幸福を直接の目的として追求する行為は、絶対に道徳的価値をもつことはないが、道徳的行為が幸福を伴うことは絶対に不可能ではない。幸福の享受に値する行為によって、「自然的幸福」とは質的に全く異なる「道徳的幸福」が生まれ得るのである。それが上述の四つの幸福である。これらの四つの道徳的幸福は、幸福に値する行為、つまり義務の法則を果たすことよってのみ、獲得されうる「理性的幸福」と総称的に呼ばれうる幸福である。

この理性的幸福の実質は、「自足」 (Selbstzufriedenheit) つまり、自己の現存に対する消極的な満足と、この満足において何ものも欠乏していないという意識であると考えられる。それは「自己の状態もしくは現存に安んずる」⁽⁴⁴⁾心情であると

いえるであろう。すなわち、「一碗の飯と汁に満足して徳において幸福である人（たとえば孔子の高弟、顔淵）」⁽⁴⁵⁾たちが常に懐いていた、無欲かつ有徳な心情というべきものであり、この四つの道徳的幸福は、すべての理性的存在者に普遍妥当性を有し、かつ、「自己と他者」を包含する、世界公民的な共同体の規則である道徳的法則に基づいて獲得されうる「理性的幸福」である。

他者の幸福の促進が義務とされる場合における他者は、『人倫の形而上学の基礎づけ』によれば、「大きな苦勞と戦わねばならぬ」⁽⁴⁶⁾困窮の状態にある他者のみに限られる。他者が困窮な状態にあつて自らの現存に対する消極的な満足が得られず、欠乏の意識に苛まれている状態にある不幸な他者に対しては、当該他者の不幸を軽減させ、幸福を促進させることは道徳的法則に基づく義務である。この場合の他者に対して、当該他者自身が自己の状態もしくは現存に安んじうるということが可能になるように支援することが、他者の幸福を促進する行為である。しかし、『人倫の形而上学』における「道徳的問答教示法の断片」⁽⁴⁷⁾における教官が、生徒に対して他者の幸福を促進する義務について、「汝は一体怠け者に柔らかない枕をあてがって、その者が何もせずがいい気になって彼の一生を浪費させるであろうか。あるいは酔いどれに対して酒やその他の酔わせるものを欠かせないようにしてやるだろうか……」と、他者の幸福を促進する場合の留意点の示唆からも理解されるように、幸福を促進するに値する他者にのみ限って、幸福を促進するための支援をすることが真の義務といえるであろう。自己の幸福についても、他者の幸福を促進する義務違反への誘惑に負けない程度の幸福、つまり自己の状態もしくは現存に安んじうることのできる程度の幸福を得ることに限定する配慮をすべきであることは当然である。

ところで、われわれは幸福を行為の直接の動機にしてはならないが、しかし、幸福の享受に値するような行為をしなければならない。ここに、「道徳論は如何にしてわれわれは自分を幸福ならしめるかの教説ではなく、如何にしてわれわれは幸福に値するようになるべきかの教説である」⁽⁴⁸⁾といわれる所以がある。徳が福を伴うことはわれわれ人間の人生の理

想であり、最高善 (das höchste Gut) である。「道徳的法則は、ア・プリオリに、この道徳的法則がそれに向かって努力するようわれわれに拘束する一つの究極目的を、われわれに規定する。だから、この究極目的は、自由によって可能な、世界における最高善にほかならない」⁽⁴⁹⁾ のであり、したがって、最高善は道徳的法則の必然的な要求である。最高善は第一条件としての道徳性と第二要素としての幸福とが合致することによって成立する。最高善の第二要素としての幸福は、最高善が叡知界において成立すると考えられるかぎり、この幸福も叡知界において成立する。だが、『純粹理性批判』においては、叡知界は「われわれに対する未来の世界として想定せざるをえない」(B839) といわれるかぎり、この幸福は、来世における幸福である。神の存在と靈魂の不死が前提にされているのも、現世における幸福ではなく、来世における幸福の根拠である。来世における幸福とは、われわれの靈魂が与る幸福であるがゆえに、自愛の原理に基づいた感性的傾向性の総体としての自然的幸福ではない。では、来世における幸福とは如何なる幸福であろうか。

カントの「われわれは、幸福という言葉のように享受 (Genuss) を表すのでなくて、自己の現存に対する満足を、すなわち徳の意識に必然的に伴っているにちがいない幸福に類似したものを指示する言葉をもたないだろうか？ 持っているのである！ その言葉は自足である」⁽⁵⁰⁾ という文言における「自足」(Selbstzufriedenheit) の本来の意味は、「常にただ自分の現存に対する消極的な満足をそれとなく表しているだけであって、この満足においてわれわれは何ものも欠乏していないことを意識している」⁽⁵¹⁾ ということである。この「自分の現存に対する消極的な満足と欠乏感がない意識」こそは、「理性的幸福」の何たるかを表しており、それは、「自己の状態に満足すること」⁽⁵²⁾ (Zufriedenheit mit seinem Zustande)⁽⁵³⁾ や「自己の状態に全面的に安んじきっていること」⁽⁵⁴⁾ (völlige Zufriedenheit mit seinem Zustande)⁽⁵⁵⁾ ことである。この「理性的幸福」が、傾向性から全く独立性を保ち、われわれの意志と道徳的法則とが完全に一致し、われわれの意志が、神聖性において満たされるならば、神の淨福に値する「理性的幸福」

が、最高善の第二要素になると考えられるであろう。つまり、この神の淨福に値する「理性的幸福」が最高善の幸福であろう。

ところで、カントは、「私たちは、……普遍的幸福と最も合法的な人倫性との結合を本質とする世界福祉を、全力を尽くして促進するよう、理性によってア・プリオリに規定されている」⁽⁵⁶⁾ と述べている。この文言をわかりやすく言えば、「われわれは、幸福と道徳性との結合を本質とする最高善を、全力を尽くして促進するよう、理性によってア・プリオリに規定されている」ということであり、それゆえに、「普遍的幸福」とは最高善における「第二要素としての幸福」を意味し、「世界福祉」は、「最高善」を意味している。したがって、最高善における第二要素としての「理性的幸福」は、特別に「普遍的幸福」と称されると考えるのである。

まとめ

本論考で考察することは、第一にカントは道徳と幸福との関係をどう捉えたかであり、第二にカントは真の幸福をどう捉えたかということである。この二点についての考察をまとめてみることにしたい。

(1) カントは幸福と道徳との関係どう捉えたか

道徳的法則が意志の規定根拠となるためには、自愛の原理に基づく幸福が否定されなければならない。自愛に基づく幸福を直接の目的にして、それを求める行為は絶対に道徳的価値をもちえない。つまり、自愛の原理に基づく幸福を求めることを意図した行為は、道徳ではないということである。道徳的法則を根拠にした行為をおこなうこと、つまり、欲求能力の客体(実質)を意志の規定根拠にすることなく、幸福に値する行為をすることが道徳的価値をもつ。それが道徳なのである。道徳的法則は、定言的命法という形式であらわされる。これは、自己と他者との人格における人間性の相互尊重に基づいて、世界公民的立場と道徳的「公共主義」(Pluralismus) に立っている共同体の法則である。

(2) カントは真の幸福をどう捉えたか

自愛に基づく幸福を目的にして直接それを求める

行為は、絶対に道徳的価値をもちえないが、しかし、道徳的行為は、幸福の享受に値する行為であるとともに、義務の行為であり、その行為が生み出す幸福があることを見落してはならない。第一は、極めて困難な道徳的行為を成し遂げた結果として、随伴的に生起する「安心と満足」である。第二は、他者の幸福を促進した結果として、当該他者が与りえた幸福である。第三は、他者の幸福を促進する義務に違反する誘惑を防止する目的で、自己が不幸に陥ることを防ぐ意図に基づく配慮としての自己の幸福である。第四は、道徳性の完成を目指して、幸福に値する行為を無限に進行した結果として、全知全能の神によって授けられる最高善における第二要素としての幸福である。

これらの幸福は、道徳的法則としての定言的命法の命令に従うことによって、得られえた幸福であるがゆえに、自愛の原理によって得られえる「感性的幸福」とは質において異なる「理性的幸福」である。ただ一筋に定言的命法の命令に誠意をもってしたがった結果として得られえた幸福、すなわち、幸福の享受に値する行為をひたすら行うことによって、得られえた、世界公民的立場と道徳的「公共主義」(Pluralismus)に立つ共同体の法則をひたすら誠実に遵守した成果として獲得されえた、「理性的幸福」であり、エゴイズム(egoismus)が完全に排除(Beseitigung)されている「純粹幸福」とよばれるべき幸福であろう。但し、最高善における第二要素としての幸福は、『判断力批判』では、「普遍的幸福」という名称で呼ばれている。

カントが、「われわれは、世界福祉(最高善)を全力を尽くして促進するようア・プリオリに規定されている」と述べていることに基づいて考察すると、カントが「真の幸福」と考えたのは、「最も合法的な人倫性」と「普遍的幸福」(allegemeine Glückseligkeit)との結合を本質とする「世界福祉」(最高善)であるとしているがゆえに、カントは、「世界福祉(das Weltbeste)」(最高善)を「真の幸福」と考えた結論づけられるのである。さらに、「われわれの理性は、幸福と幸福に値すること、すなわち幸福と道徳的善行とが合致しないかぎり、幸福を是認しないのである」(『純粹実践批判』B841)

という文言によっても、「完全な幸福」は、徳と福との完全な合致によって成り立つ「世界福祉」としての「最高善」であることが理解できるのである。カントは、幸福に値する行為をした人こそが、真の幸福に与るべきであるという幸福観をもっていたと考えられるのである。

【注】

- (1) 三谷隆正著『幸福論』、岩波書店、1998、p.20
- (2) 山下太郎編著『西洋倫理思想史概説』、北樹出版、1999、p.44
- (3) アリストテレス著、高田三郎訳『ニコマコス倫理学』、岩波書店、1998、p.20
- (4) 三谷隆正著『幸福論』、岩波書店、1999、p.20-22
- (5) 尾渡達夫著『倫理学叙説』、理想社、1987、p.165
- (6) エピクロス著、出隆・岩崎允胤訳『エピクロス』、岩波書店、1972、p.70
- (7) 同上書 p.72
- (8) 山下太郎編著『西洋倫理思想史概説』、北樹出版、1988、p.56
- (9) カント著、深作守文訳『実践理性批判』(『カント全集第7巻』所収)、理想社、1974、p.299
- (10) 「傾向性は常に欲望である」(『道徳的形而上学原論』(カント著、篠田英雄訳、岩波書店、1999、p.67))
- (11) カント著、柘田啓三郎・高峯一愚訳『純粹理性批判』(下)河出書房、1956、p.303
- (12) カント著、深作守文訳『人倫の形而上学の基礎づけ』(『カント全集7巻』所収)、理想社、1974、p.77
- (13) カント著、原 祐訳『判断力批判』(『カント全集8巻』所収)、理想社、1965、p.392
- (14) カント著、深作守文訳『実践理性批判』(『カント全集7巻』所収)、理想社、1974、p.162
- (15) カント著、深作守文訳『人倫の形而上学の基礎づけ』(『カント全集7巻』所収)、理想社、1974、p.58
- (16) 同上書、p.58
- (17) カント著、原 祐訳、『判断力批判』(『カント全集8巻』所収)、理想社、1965、p.387
- (18) カント著、柘田啓三郎・高峯一愚訳、『純粹理性批判』(下)、河出書房、1956、p.303

- (19) カント著、深作守文訳『実践理性批判』(『カント全集 7 巻』所収) 理想社、1974、p.168
- (20) カント著、柘田啓三郎・高峯一愚訳『純粹理性批判』(下) 河出書房、1974、p.303
- (21) カント著、深作守文訳『実践理性批判』(『カント全集 7 巻』所収) 理想社、1974、p.179
- (22) 同上書、p.177
- (23) 三渡幸雄著『カント哲学の基本問題』、同朋舎出版社、1987、p.1062
- (24) カント著、深作守文訳『実践理性批判』(『カント全集 7 巻』所収) 理想社、1974、p.269-270
- (25) 同上書、p.270
- (26) カント著、吉沢伝三郎・尾田幸雄訳『人倫の形而上学』(『カント全集 11 巻』所収) 理想社、1969、p.283
- (27) 同上書、p.280
- (28) 同上書、p.284
- (29) 三渡幸雄著『カント哲学の基本問題』、同朋舎出版、1987、p.1062 引用文言の Pluralismus を、同書の著者は、「公共主義」と訳してあるので、私(筆者)も「公共主義」と訳させていただくことにした。
- (30) カント著、深作守文訳『人倫の形而上学の基礎づけ』(『カント全集 7 巻』所収) 理想社、p.75
- (31) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Felix Meiner Verlag . S.54-55
- (32) カント著、吉沢伝三郎・尾田幸雄訳『人倫の形而上学』(『カント全集 11 巻』所収) 理想社、1975、p.389
- (33) カント著、深作守文訳『人倫の形而上学の基礎づけ』(『カント全集 7 巻』所収) 理想社、1974、p.91
- (34) 同上書、p.82
- (35) 同上書、p.76
- (36) 同上書、p.63
- (37) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Felix Meiner Verlag. S.45
- (38) カント著、牧野英二訳『判断力批判(上)』(『カント全集 8 巻』所収、岩波書店、1999、p.179-182
- (39) カント著、山下太郎・坂部 恵訳『人間学』(『カント全集 14 巻』所収) 理想社、1966、p.34
- (40) カント著、深作守文訳『実践理性批判』(『カント全集 7 巻』所収) 理想社、1974、p.244
- (41) カント著、飯島宗享・宇都宮芳明訳『宗教論』(『カント全集 9 巻』所収) 理想社、1974、p.99
- (42) カント著、吉沢伝三郎・尾田幸雄訳『人倫の形而上学』(『カント全集 11 巻』所収) 1969、理想社、p.268
- (43) カント著、深作守文訳『実践理性批判』(『カント全集 7 巻』所収) 理想社、1974、p.307
- (44) 宇都宮芳明著『カントと神』、岩波書店、1996、p.103
- (45) 三渡幸雄著『カント哲学の基本問題』、同朋舎出版、1987、p.1064
- (46) カント著、深作守文訳『人倫の形而上学の基礎づけ』(『カント全集 7 巻』所収) 1974、理想社、p.66
- (47) カント著、吉沢伝三郎・尾田幸雄訳『人倫の形而上学』(『カント全集 11 巻』所収) 1975、理想社、p.416-417
- (48) カント著、深作守文訳『実践理性批判』(『カント全集 7 巻』所収) 理想社、1974、p.324
- (49) カント著、原 祐訳『判断力批判』(『カント全集 8 巻』所収) 理想社、1965、p.416
- (50) カント著、深作守文訳『実践理性批判』(『カント全集 7 巻』所収) 理想社、1974、p.307
- (51) 同上書、p.307
- (52) カント著、吉沢伝三郎・尾田幸雄訳『人倫の形而上学』(『カント全集 11 巻』所収) 理想社 1969、p.283
- (53) Kants Werke Akademie Textausgabe Bd. . Die Metaphysik der Sitten . S.387
- (54) カント著、吉沢伝三郎・尾田幸雄訳『人倫の形而上学』(『カント全集 11 巻』所収) 理想社、1969、p.416
- (55) Kants Werke Akademie Textausgabe Bd. . Die Metaphysik der Sitten. S.480
- (56) カント著、原 祐訳『判断力批判』(『カント全集 8 巻』所収) 理想社、1965、p.420-421