

# カント道徳哲学における幸福の問題

滝川 鈴彦

幸福とはなにか、人生においてそれはいかに考えられるべきかという問題はとりもなおさずそのまま人間とは何であるかという問題に通ずるといってもよいだろう。この小論では、カントの道徳哲学における幸福の問題をとりあげることによって、カントの人間把握の真相を明らかにし、それについていささか私見を加えてみたいと思う。

## 1.

道徳の最高原理の探求と確立の道が、カントにあっては、なによりも快樂や自愛を原理とする幸福主義を徹底的にきびしく打破する行程であったことは、周知のことからである。「道徳の形而上学の基礎づけ」(Grundlegung zur Metaphysik der Sitten)において、殊にまた「実践理性批判」(Kritik der praktischen Vernunft)の分析論において、執拗なまでに幸福主義をきびしく排除するカントの情熱に、われわれは異常を感じない程である。では、道徳の純粋性のために幸福を道徳の原理とすることを否定したカントは、人生における幸福そのものまでもすべて否定してしまっただろうか。われわれが注意しなくてはならないのは、彼が徹底的に排除したのは幸福を目的とし、原理とする幸福主義の立場であって、幸福そのものではないという事実である。

カントによれば、幸福とは「理性的存在者の全存在に不断に伴なうところの生の快適に関する意識」(K. d. p. V., S. 25 Phil. Bib.)であり、また「この世界における理性的存在者がその存在の全体において一切を意のままになしうるような状態である。」(op. cit., S. 143) 別にいえば「人間の欲求と傾向との満足全体」(Grundl., S. 24 Phil. Bib.)である。そしてこの幸福を求めることは有限な理性的存在者にとっては極めて自然なことなのである。「すべての理性的存在者(命法が適用せられる限りにおける、すなわち従属的な存在者たる限

りにおける)に現実に存すると前提せられるひとつの目的がある。したがってまた彼等が単にこれを持ちうるのみならず、彼等が自然に有する必然性によって実際ことごとく皆持っていると確に前提しうるところの意図がある、すなわちそれは幸福を得ようとする意図である。」(op. cit., S. 37)「幸福であることは、すべての理性的ではあるが、しかし有限な存在者の必然的要求である。したがってそれは、彼の欲求能力の避くべからざる規定根拠である。」(K. d. p. V., S. 28)有限な理性的存在者はその有限な本性のために欠乏した存在であり、その欠乏を充たすものを常に求めてやまないのである。したがって幸福は「彼が本来所有しているものではなく、……彼の有限な性質そのものによって彼に課せられた問題なのである。」(op. cit., S. 28)このような有限な理性的存在者においては幸福の概念が「いたるところで対象の欲求能力に対する実践的關係の根底」(op. cit., S. 29)にになっているのである。有限な理性的存在者とはすなわち同時に感覺的存在者であるわれわれ人間である。カントはオ二批判の別の所では次のようにいっている。「感覺的存在者としてのわれわれの本性に関する限りにおいて、われわれの幸福は唯一の重要事であろう。……人間は、感覺界に属する限りにおいて、要求をもつところの存在である。そしてその限りにおいて彼の理性は感性の要求を顧慮し、かつ実践的格率を現世的生活の幸福に関して、またできるなら未来の生活のそれに関しても樹立するように、感性の側からの拒みにくい委託を受けている。」(S. 72)

このように有限な理性的存在者(人間)にとっては幸福を求めることは必然的である。カントは正当にこの人間存在の事実を認め、そして「純粹実践理性は、幸福に対するさまざまな要求を放棄すべく要求するのではない」(op. cit., S. 108)といっている。カントの主張するのは、われわれにとって、なるほど幸福の問題は唯一の重要事にちがいないが、「そのみ<sup>が</sup>絶<sup>對</sup>的<sup>に</sup>唯一の重要事なのではない。」(op. cit., S. 72)ということであり、また純粹実践理性は幸福に対するさまざまな要求を放棄すべく要求はしないが、「義務が問題となるや、幸福には全然顧慮してはならないと要求する」(op. cit., S. 108)というこ

とである。すなわち、人間は、ただ単なる動物的存在ではなく、有限ではあるが理性的存在者であり、その尊厳さを自覚しなければならない。人間は、勿論幸不幸を考慮するために理性を用いるが、彼はそのほかにより高い使用のためにも理性を有するのである。すなわちそれ自体善であり、あるいは悪であるところのもの——これについては純粋な、感性に全く左右されない理性のみが判断しうるのであるが——をも考慮し、そうして幸不幸と善悪との価値判断をきっぱり区別して、後者の判定の最高の制約とするために理性を有するのである。

(Vgl. *op. cit.*, S. 72) このようにカントは幸福そのものを否定するのではなく、幸福が人間の目的となることを否定し、道徳性に適合する限りでの幸福は承認しているのである。また道徳と幸福の関係については、次の文章にもわれわれは目を止めておく必要がある。「あらゆる傾向性(このような傾向性は、かなり統一のある体系にまとめられうる、その場合にその満足は自己幸福と呼ばれる)は相ともに我欲を構成する。我欲は自分自身に対する極度の好意である自愛の我欲か、そうでなければ自分自身に対する満足の我欲かである。前者は特に私愛といわれ、後者は自負といわれる。純粋実践理性は、私愛を自然的にかつ道徳的法則に先立って、われわれのうちに活動するものとして、道徳的法則との一致という条件にのみ制限することによって、これを阻害するだけである。……しかし理性は自負を完全に破砕する。道徳的法則との一致に先立つところの自尊の要求はすべて空虚にして不当だからである。」(*op. cit.*, S. 85—86) 私愛は道徳的法則との一致という条件に制限するだけであるが、しかし自愛が絶対的な実践原理となったところの自負は完全に破砕するという点に十分注意する必要がある。「道徳を転覆し、また道徳の崇高を滅する」(*Grundl.*, S. 69) がゆえに幸福の原理はきびしく否定するのである。

## 2.

以上のように、カントは単純に幸福そのものもを否定したのではなく、否定したのは、幸福が道徳を規定することであった。道徳の内容となり、それに制約された幸福はむしろ積極的に義務としてとりあげられている(道徳の形而上

学 *Metaphysik der Sitten*)。道德法則は「普遍的立法の単なる形式」によって拘束力をもつものであるから、意志の規定根拠としては一切の実質を、したがってまた意欲の一切の対象を捨象する。しかし道德が意志の規定根拠としてでなく、その必然的結果としての目的へ関係をもつことはさしつかえないどころか、その展開はカントにおいては積極的に徳論(倫理学)のもとになされる。道德的義務は、感性的衝動にとっては強制であるが、純粹実践理性としての本来的自己にとっては自己自身の定立した目的である。このような同時に義務であるところの目的は何であるか。カントはここで「自己の完全性」と「他人の幸福」をあげている。(M. d. S., S. 225 Phil. Bib.)

「自己の完全性」とは、一言でいえば「自己の能力(または自然素質)の開発、しかも同時にまたあらゆる義務一般を十分に行うという自己の意志(道德的な考え方)の開発」(op. cit., S. 227)であるが、その中には間接的な義務として自己自身の幸福も含まれているのである。「自己自身のための裕福を求めることは、直接には義務ではないが、しかし間接には十分義務であり得る; すなわち悪徳に至らしめる大きな誘惑として貧困を防ぐことであるから。」(op. cit., S. 229) 勿論直接の義務は自己の幸福ではなく自己の道德性である。道德性の純潔を維持するための手段として自己の幸福も許されているのである。同様のことをカントは第二批判の中でも述べている。「幸福をはかることは、ある意味では義務でさえありうる。思うに一方では幸福(これには熟練、健康、富が属する)は彼の義務を実現する手段を含み、また他方では幸福の欠乏(例えば貧乏)はわれわれをして義務を違反させる誘惑を含むからである。ただ彼の幸福を促進することは、直接には決して義務ではありえない。ましてすべての義務の原理ではありえないのである。」(S. 108) カントは普通の自然的幸福(自然が授けるところのもの、したがって人が他から贈物として享受するところのものに対する満足)に対し、自己の人格自身の道德的態度、したがって人が為すところのものに対する満足を道德的幸福として区別している。すなわち後者は自己の正しさを単に意識しただけで自ら幸福を感ずるといった内面的幸

福感であるが、これはすでに完全性を実現しているのであるから、完成性に附随するものとしている。

「他人の幸福」では、われわれが「同胞として、すなわち同じ場所に本来助け合うように結びつけられたところの欠乏を有する理性的存在者であるから」(M. d. S., S. 309)、人間は相互に幸福を促進し合わねばならないと説いている。ひとはすべて自律的立法の主体として尊厳なる独立人格であるが故に何を幸福とするかは銘々のきめることであり、それがひとひとによってちがうのは当然である。したがってわれわれが相互になすべきは、それぞれの幸福の実現を援助することであって、自分の幸福観を絶対として相手に押しつけることではない。「国法によって自分に許されているあるひとに対する支配権を行使し、このひと（自分の一所有地の世襲奴僕）から彼自身の選択に従って幸福を追求する自由を奪う者があるが、私は問う、この者が自己自身の幸福観に従って、このあるひとのことをいわば父親のように世話をするとして、この者は果して親切を施す者とみなすことができるか。もしくはむしろ、あるひとから彼の自由を奪う不正義は、法の義務一般に矛盾すること甚しいものであって、この条件の下に主人の親切を頼りにして身を委ねることは、任意にこれに同意する人にとって、人間性の最大の毀損であり、そしてかかる者に対する主人の世話がどんなに大きくても、それは全く何の親切でもないのではあるまいか。……私は何人をも私の幸福観にのっとなって恵むことはできない、かえって私が親切を施そうと思っているその人の幸福観にのっとなってなしうるのである。……」(op. cit., S. 310—311)上の烈しい言葉の中にわれわれはカントの、すべての人がひとしく道徳的法則の主体として何ものにも変えがたい尊厳な人格として独立と自由とを有しているという近代的人間観をうかがうことができよう。

さて徳論の最上の原理は「人間は自己自身に対しても他人に対しても目的であり、そして自己自身をも他人をも単に手段として使用する権限がない（この場合には彼は実際他人に対して無関心でもありうる）というのでは十分でなくして、かえって人間一般を目的とすることが、それ自身において人間の義務な

のである」(op. cit., S. 237) とされるが、これはいうまでもなく定言命法の才二方式を受けているのであって、才二方式において「単に手段としてのみでなく、常に同時に目的としても取扱え」と命ぜられた自・他の人格に宿る人間性への義務に帰着するのである。(「道德の形而上学の基礎付け」においてカントはこの定言命法の才二方式から自己の完全性及び他人の幸福の促進が義務であることは例をもって説明しており、「道德形而上学」の徳論はその体系的発展といえよう。)

ところで、カントの道德哲学の究極は、かの「目的の国」にあるといっても過言ではなからう。「道德性とは一切の行為が、目的の国というごときものがそれによってのみ可能であるような立法へ関係することによって成り立つ。」(Grundl., S. 60) 目的の国とは理性的な存在者のつくりだす世界であるが、それは才二方式である人間性の原理、すなわち「汝の人格におけるならびに他のすべての人格における人間性を常に同時に目的として取扱い、決して単に手段として取扱わぬように行為せよ」(op. cit., S. 54) を共同態的法則とするものである。この目的の国は、理性的存在者が相互に目的・手段的關係をもち合うのであるが、そこでは道德性に制約された相互の幸福の促進がそのまま実現されているといわねならない。幸福の手段の選択に関する冷冽の命法もそこで改めてよみがえってくるといわねばならない。

カントの道德法則が単に形式的で空虚であるとの非難は誤解である。自律的人格の共同態は幸福への相互奉仕を内容とする豊かな敬と愛にみちた社会である。

カントは自己幸福を絶対原理とすることをこの上ないきびしさで退けた。意志の動機から実質を一切排除した。そうして確立した道德性の原理によって改めて幸福の促進は道德的義務とされたのである。

### 3.

「およそ世界の中であって、否、世界の外にあっても、何らの制限なしに善と認められうるものは、ただ善なる意志のほかには考えられない」(Grundl.,

S. 10)という周知の言葉が示すように、カントは個人における直接意識から出発して、そこにあらわになっている主体の自己規定を探求した。そして彼は、道徳法の中からすべての感性的内容をとりのぞき、純粹に形式的にわれわれの行為を規定しようとした。道徳的価値あるものとは、有効無効を問わず「ただ意欲にのみもとずき」(op. cit., S. 15) 行為が「傾向からでなく義務から」のみなされることにあり、したがって、「義務は法則に対する尊敬よりする行為の必然性である。」(op. cit., S. 18) こうした出発点からして、カントの道徳哲学は、形式主義、心情主義としてその抽象性、主観性がしばしば非難されたのである。すなわち、道徳の領域を個人の心情の内部に止めようとしたとされるのである。しかし上述のように、カントの道徳哲学はただ単に心情主義・形式主義と切り切ることにはできない。道徳はただ単に個人の心情の問題につきるのではなく、むしろ世界において人格性を宿す個性的主体が相互に目的・手段の間柄となり合いつつ道徳法の実現をはかるところにその真の姿がある。そこでは人間的事実としての幸福への要求と相互のそれへの援助が、むしろ同時に義務である目的として重要な内容を形成しているのである。道徳的実践は感性的世界を高め叡知的秩序に結合することであり、逆にまた叡知的世界を感性的世界の場に打ち立てることである。

カントにあっては、人間は「諸感覚の単なる知覚と感受との点から見れば感性界に属するものとみななければならないが、しかし人間において純粹活動となりうるもの(全く感官触発を bypass せずして直接意識に達するもの)より見れば叡知界に属するものとみなさなければならない」(op. cit., S. 80) というように、叡知的・感性的の二元的存在として扱われているが、その対立関係の統一については次のような文章を注意しなければならない。「この道徳法は感性的自然としての感性界に(もっともそれは理性的存在者に関してでのことであるが)、悟性界すなわち超感性的自然の形式を賦与するものであり、しかもその場合に感性界の機制を破毀することがないのである。ところで自然は、最も一般的な意味においては、法則に従う事物の存在である。理性的存在者一般の感性的自

然は、経験的に制約された法則に従うところの存在である。したがって理性に対しては他律である。これに反して同じく理性的存在者の超感性的自然は、あらゆる経験的制約から独立な、したがって純粹理性の自律に属する法則に従うところの存在である。そして事物の存在を認識に依存せしめる法則は実践的であるが故に、超感性的自然はわれわれがそれに関する概念をつくりうるかぎりにおいて、純粹実践理性の自律のもとに立つところの自然にはかならない。しかるにこの自律の法則は道徳的法則である。故に道徳的法則は、超感性的自然ならびに純粹悟性界の根本法則である。このような世界の半面は、感覚界において、しかもこの感性界の法則を破毀することなく存在すべきものである。われわれは前者を単に理性においてのみ認識される原型的自然と<sup>・</sup>い<sup>・</sup>い<sup>・</sup>う<sup>・</sup>る<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>ば<sup>・</sup>後<sup>・</sup>者<sup>・</sup>は<sup>・</sup>意<sup>・</sup>志<sup>・</sup>の<sup>・</sup>規<sup>・</sup>定<sup>・</sup>根<sup>・</sup>拠<sup>・</sup>と<sup>・</sup>し<sup>・</sup>て<sup>・</sup>の<sup>・</sup>前<sup>・</sup>者<sup>・</sup>の<sup>・</sup>理<sup>・</sup>念<sup>・</sup>の<sup>・</sup>可<sup>・</sup>能<sup>・</sup>的<sup>・</sup>結<sup>・</sup>果<sup>・</sup>を<sup>・</sup>含<sup>・</sup>む<sup>・</sup>が<sup>・</sup>故<sup>・</sup>に<sup>・</sup>、<sup>・</sup>こ<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>の<sup>・</sup>模<sup>・</sup>造<sup>・</sup>的<sup>・</sup>自<sup>・</sup>然<sup>・</sup>と<sup>・</sup>名<sup>・</sup>づ<sup>・</sup>け<sup>・</sup>う<sup>・</sup>る<sup>・</sup>だ<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>う<sup>・</sup>。」(K. d. p. V., S. 51—52) このように叡知的世界は感性的世界から超絶した、それ自らで完結した観想的世界ではない。それは感性的世界そのものの中に主体の道徳的実践が打ち立てる世界である。

さきに述べた「目的の国」を、カントは「単なる理想」(Grundl., S. 58)にとどまるとして、そこにおける人格の自主性、自由意志の尊厳性が強調されただけで、その豊かな内容の展開をしていないが、この目的の国は上記の彼の説くところによっても、叡知界と感性界の統一される場、道徳と幸福とが、それぞれ形式と内容という形で相補って具体的全体を形成する場として考えられるだろう。すなわち、主体はその自覚の高まりにおいて、感性的自然(恣意・衝動)からの自由を確保する自律的人格となるに止まらず、さらに「人格のうちなる人間性」(人格性)の自覚に立つことによって、最も主体的にして同時に最も客観的な世界を樹立するに至るのである。かくして「それ(人格のうちなる人間性)は、理性的存在である限りの一切の人格にかかわるとい<sup>・</sup>う<sup>・</sup>そ<sup>・</sup>の<sup>・</sup>普<sup>・</sup>遍<sup>・</sup>性<sup>・</sup>に<sup>・</sup>お<sup>・</sup>い<sup>・</sup>て<sup>・</sup>、<sup>・</sup>彼<sup>・</sup>等<sup>・</sup>各<sup>・</sup>自<sup>・</sup>の<sup>・</sup>格<sup>・</sup>率<sup>・</sup>を<sup>・</sup>立<sup>・</sup>法<sup>・</sup>に<sup>・</sup>迄<sup>・</sup>客<sup>・</sup>観<sup>・</sup>化<sup>・</sup>す<sup>・</sup>ると<sup>・</sup>同<sup>・</sup>時<sup>・</sup>に<sup>・</sup>、<sup>・</sup>彼<sup>・</sup>等<sup>・</sup>の<sup>・</sup>意<sup>・</sup>欲<sup>・</sup>の<sup>・</sup>凡<sup>・</sup>て<sup>・</sup>の<sup>・</sup>可<sup>・</sup>能<sup>・</sup>的<sup>・</sup>目<sup>・</sup>的<sup>・</sup>の<sup>・</sup>内<sup>・</sup>面<sup>・</sup>に<sup>・</sup>そ<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>の<sup>・</sup>目<sup>・</sup>的<sup>・</sup>の<sup>・</sup>窮<sup>・</sup>極<sup>・</sup>的<sup>・</sup>な<sup>・</sup>る<sup>・</sup>主<sup>・</sup>体<sup>・</sup>的<sup>・</sup>基<sup>・</sup>体<sup>・</sup>と<sup>・</sup>な<sup>・</sup>る<sup>・</sup>と<sup>・</sup>い<sup>・</sup>う<sup>・</sup>仕<sup>・</sup>方<sup>・</sup>に<sup>・</sup>於<sup>・</sup>て<sup>・</sup>、<sup>・</sup>そ<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>を<sup>・</sup>内<sup>・</sup>か<sup>・</sup>ら<sup>・</sup>規<sup>・</sup>制<sup>・</sup>す<sup>・</sup>る<sup>・</sup>最<sup>・</sup>高<sup>・</sup>制<sup>・</sup>約<sup>・</sup>で<sup>・</sup>あ<sup>・</sup>る<sup>・</sup>。何<sup>・</sup>と<sup>・</sup>な<sup>・</sup>れ<sup>・</sup>ば<sup>・</sup>、<sup>・</sup>凡<sup>・</sup>て<sup>・</sup>の<sup>・</sup>可<sup>・</sup>能<sup>・</sup>的



目的の主体的基体は、目的それ自体としての、すなわち自己目的なる、各々の理性的存在者自体であるから。故にカントが『目的それ自体の人間性』を語る時、それは厳密に主体的——実践的に理解されねばならぬ。かくしてこの人間性の理念は（形式的にいえば）個別即普遍であり、（内容的にいえば）各自の『本来的自己』であると同時に目的の王国として感性界に実現される叡知界でもある。その世界では各々の成員が同時に立法的なる所以である。自己の自律的意志規定がその世界の法則の定立であり、その法則の実在性は自己が自律の行においてそれに従う限りにおいてのみ現われる。すなわち自己が実際にかかる種類の実存（世界内存在）を獲得するのである。かかる意味でここでは自己即世界、世界即自己でなければならぬ。故に人間性とは、各々の人間の本来的『自己』すなわち『人間であること』（主体的に）を、また私と汝との間の（すなわち、同様に主体的意味において、多くの人間の間の）人格的關係そのものを、更にまた人格としての可能的人間の一切の『共同社会的法則による体系的結合』を同時に意味する。この三つの意義が『人間性』の理念のうちに相予想する契機をなす」（西谷啓治，根源的主体性の哲学 239—240頁）といわれうるのである。

「幸福と道徳性との厳密な一致」(K. d. p. V., S. 144)については、カントは周知のように最高善の概念を通して神の要請という形で、最後的には宗教にその解決をゆずっている。「幸福への希望は宗教とともに始まる。」(op. cit., S. 150) しかしながら、われわれは「目的の国」において道徳と幸福の調和結合の場を見出し、しかもそれは単なる理想にすぎないとされるものでなくして、あくまでこの現実を実現されうるものであることを知った。最高善はこの現実の世界において実現し促進されうるのである。カント自身は最も具体的な人倫の世界を「目的の国」として把握しながら十分その展開をなしえなかったのである。

カントが、道徳と幸福の統一結合はこの世界において実現されえないものと

して、その解決を宗教に求めたのは、イギリスのような先進国家とちがい、市民社会の成立がおくれ、現実に幸福を積極的に実現していく物質的手段を欠いたドイツ後進社会に生きたカントの歴史的社会的限界を明確にするものと考えられる。しかしカントにおいてはすでに人間存在の具体的全体的把握がすでになされていたのである。カントの偉大さは道徳法の探求と確立を誰も否定できない具体的な人間事実に即して行なったところにある。われわれはカント自らが十分発展せしめえなかったものを人間の事実に即して学びとる必要があるのではなかろうか。