

実践哲学ノート (5)

谷口 孝男

Notizen über die praktische Philosophie (5)

Takao TANIGUCHI*

Abstract

Diese Arbeit behandelt die praktische Philosophie Yoshiaki Utsunomiyas. Seine praktische Philosophie kann die von der Menschlichkeit(Humanität) heissen. Dabei zugleich will ich sein Denken selbst und auch seine Denkweise lernen.

第三章 「I-2 哲学者と知恵—カントのフィロソフィアについて—」

第二節 「二 第四の問いの意義」

【補論3】[カント『純粋理性批判』『規準論』における「善く生きること」と「希望」考][I]

① [カント哲学における「規準論」の位置と意義』『純粋理性批判』の「II 超越論的方法論」第二章 純粋理性の規準 (Der Kanon der reinen Vernunft)] を、簡略化して (宇都宮芳明氏に倣って)、たんに「規準論」とよぶことにする。「規準論」の位置と意義について、宇都宮氏は次のように述べている。

「したがって『純粋理性批判』のなかでも、この規準論は、カントの批判期倫理学がどのような形で形成されていったかを知る上で、きわめて重要な箇所と言える。もちろんカントはここではまだ、後年の『道徳形而上学の基礎づけ』(1785年)や『実践理性批判』(1788年)に見られるような、内容にかんして首尾一貫した倫理学説には達していない。ここではカントはいわば思弁理性から実践理性への移行の途上にあり、純粋理性を正しく実践的に使用するための規準を求めて苦闘しているのである。」(作品95,『カントと神』,13頁)

「しかしこのことはまた、カントが『純粋理性批判』執筆当時に、まだ批判期倫理学の構成について十分な構想に達していなかったことを物語るものと見てよいであろう。」(同上,18頁)

「それはここ規準論において、カントはまだ思弁理性から実践理性への途上にあるが、しかし後に述べるように、ここには批判期倫理学の形成にむけての諸前提がすでに全部出揃っていると考えられるからである。また「知ること」と「信仰する（信じる）こと」にかんして言えば、この区別が純粋理性の思弁的使用と実践的使用の区別と密接に関連していることが確認できた、と言えるであろう。カントはここで「実用的信仰」や「理論的信仰」についても語っているが、しかし「道徳的信仰」のみが「必然的信仰」として、純粋理性の実践的使用にかかわるものとされているからである。ところでカントは、先に見たように、この規準論のなかで一箇所、「道徳的信仰」にかえて「理性信仰（Vernunftglaube）」という言葉を用いている（B857）。この「理性信仰」という言葉は、カントのそれ以前の著作のうちにはなく、この規準論で初めて登場する。」（31～32頁）

「先に『純粋理性批判』の規準論を検討した際に、そこにはすでにその後の実践哲学の構築にむけての諸前提がすべて出揃っている、と述べた。いま一度整理して、カントの言葉に即してそれらを箇条書きにすると、つぎようになる。

（一）「端的に命じる純粋な実践的諸法則」が存在するならば、それは「純粋理性の所産であろう」が、そうした法則が「道徳法則」であって、それ以外の実践的法則は「実用的法則」にすぎない。（B828）

（二）「私は……純粋な道徳諸法則が現実に存在することをまたこれらの法則が端的に……命じ、それゆえあらゆる点において必然的であることを、想定する。」（B835）

（三）「道徳的諸原理が理性の実践的使用かんして必然的であるのと同様に、理性の理論的使用にかんしても、各人が自らのふるまいにおいて自らを幸福に値するようにしたその程度に応じて、幸福を希望する理由があるということ、それゆえ道徳性の体系と幸福の体系とが、不可分に、だがたんに純粋理性の理念において結びついているということが、必然的に想定されなければならない。」（B837）

（四）ところで道徳性と幸福とが合致した体系は、「ある賢明な創始者・統治者の下にある英知的世界においてのみ可能」であり、そこで「理性は、このような創始者・統治者を、われわれが来世と見なさざるを得ないこうした世界における生とともに、想定せざるえをえないことを理解する」（B839）

すなわちカントは、まず第一に、「純粋な実践的法則」である「道徳法則」が「純粋理性の所産」であることを想定し、第二に、この道徳法則がわれわれの行為を「端的」に、「必然的」に規定することを想定し、第三に、道徳法則に従うことによるのみ「幸福を希望する」ことができること、つまり「道徳性の体系と幸福の体系」とが「不可分」に結びついていて、世界の最高善がそれによって可能であることを想定し、第四に、両体系を結びつける「ある賢明な創始者・統治者」の現存を、すなわち神の現存を、不死とともに想定する。言葉遣いが示しているように、カントはここ『純粋理性批判』の規準論では、これらすべての事柄を「想定」に基づいて語っているのであって、そこでこれらの「想定」をなんらかの形で根拠づけ、正当化することが実践哲学の課題となる。言いかえれば、カントの実践哲学は、理性信仰に基づいて、『純粋理性批判』の規準論で提示されたこの四つの想定もしくは仮定を根拠づける作業なのである。結論を先に述べると、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』（1785年）で、一と二の前提の根拠づけに専心し

た。定言命法や意志の自律についての解明がそれである。『実践理性批判』(1788年)は、『道徳形而上学の基礎づけ』での成果を「純粹実践理性の分析論」で再度詳説し、次いで「純粹実践理性の弁証論」でさらに三と四の想定の根拠づけにむかう。最高善と神や不死の要請がそれである。こうしてカントによる実践哲学の構築は、『実践理性批判』において完成するが、『判断力批判』(1790年)は、『純粹理性批判』の規準論で話題となった神の「理論的信仰」と「道徳的信仰」との対比を、自然的目的論に基づく自然神学と道徳的目的論に基づく道徳神学との対比という形で扱い、道徳神学の優位性を示すことによって、神に対する道徳的な理性信仰を再度正当化する。そしてその射程は、『単なる理性の限界内における宗教』(1793年)にまで及ぶのである。(55～57頁)

「規準論」は、カントの実践哲学全体の構想をはじめて提示したのものとしてたしかに荒削りなものであるとの印象が残るが、しかしまさにそのゆえにこそ、それだけいっそう魅力的だとも言えるのである。絵の場合でも、デッサンにはデッサンとしての固有の価値と魅力が備わっているのと似ている。「規準論」はカント実践哲学の骨子を太く描いているのである。自分の思いをいかなる言葉で表現すべきかに、文字通り苦闘している。カントのこういう姿を見ることは、整然とした叙述体系を眺めるよりも、思考に対して遥かに刺激的である、とも言えよう。

② [[規準論]の構成]「規準論」の構成は次のとおりである。

「第二章 純粹理性の規準 (Der Kanon der reinen Vernunft.)」

第一節 私たちの理性の純粹使用の究極目的について (Von dem letzten Zwecke des reinen Gebrauchs unserer Vernunft.)

第二節 純粹理性の究極目的の規定根拠としての・最高善の理想・について (Von dem Ideal des höchsten Guts, als einem Bestimmungsgrunde des letzten Zwecks der reinen Vernunft.)

第三節 憶見, 知識, 信仰について (Vom Meinen, Wissen und Glauben.)」

「規準論」の構成はこのようになっている。宇都宮氏は『カントと神』のなかで、すでに「規準論」の全体にわたる考察をしておられる。「第一節」と「第二節」については、「第一章『純粹理性批判』と三つの問い」の「二 三つの問い」において、「第三節」については、同じく「第一章」の「三 憶見と知識と信仰」において、である。

したがって、以下に試みる私の読解は、あるいは余計なものであるかも知れない。とは言え、何事も自分の目で確かめてみるのは大切なことであろう、と思う。私は私の読み方を示すつもりである。

③ [[規準論]の「第一節」について]

私は、「規準論」全体を、「実践 (Praxis)」と「希望 (Hoffnung)」という二つの言葉に照準を合わせて、読解するつもりである。「実践」と「希望」は、深いつながりをもっている。哲学の

「究極目的 (Endzweck)」は、畢竟、「善く生きる」ための知恵を問い求めることである。カントによれば、「この究極目的は人間の全規定 [使命] 以外のいかなるものでもなく、この人間の全規定 [使命] に関する哲学は道徳と呼ばれる (Der erstere ist kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen, und die Philosophie über dieselbe heisst Moral.)」(『純粹理性批判』, B867 以下参照) カントが、ソクラテスは「哲学的精神に対して、またすべての思弁的頭脳に対して、まったく新しい実践的な方向を与えた」と言うのは、そういう意味においてのことである(『論理学』, 理想社版『カント全集』第12巻, 383頁)。

さて、「第一節」の読解に取り組もう。

「実践的 (praktisch)」とは、文字通り、「実践 (プラクシス)」もしくは「行為 (Handlung)」にかかわる、すなわち直截に言えば、「生きること一般ないし全般にかかわる」、という意味であろう。ところで、『純粹理性批判』の「規準論」は、この点にかんするカントの考えを窺い知るうえで貴重な文献である。

「行為 (Handlungen)」は、「われわれの意欲を外に示すという現象 (die Phänomene der Äusserung desselben [unseres Wollens])」と捉えられている (なお、『純粹理性批判』の訳は、高峯一愚訳『純粹理性批判』[『世界の大思想10』, 河出書房, 1965・8]と理想社版『カント全集』(原佑訳)に準拠し、慣例と便益を考慮して、今後は、「第一版」(1781年)を「A」で、「改訂第二版」(1787年)を「B」で示すことにする。当該の引用文は、B826)。

「自由によって可能であるものはすべて、実践的である (Praktisch ist alles, was durch Freiheit möglich ist.)」(B828)とされて、「自由によって可能なもの」が、

(1) 「実用的法則 (pragmatische Gesetze)」(これは「われわれの自由な随意的の条件が経験的である場合 (Wenn die Bedingungen unserer freien Willkür aber empirisch sind,)」、すなわち「傾向性 (Neigungen)」と「感覚 (Sinne)」によって設定される「諸目的 (Zwecke)」, ならびにこれらの諸目的の総括としての (この総括する総合的働きを、カントは理性の「統制的使用 (regulativer Gebrauch)」とよんでいるが)「唯一の目的、すなわち幸福 (der einige [Zweck], die Glückseligkeit)」の達成のための「自由なふるまい (das freie Verhalten)」を導く「経験的法則 (empirische Gesetze)」,

(2) および「道徳法則 (die moralische Gesetze)」, すなわち「その目的が理性によってまったくア priori に与えられ、経験的に制約されず端的に命令される純粋な実践的法則 (reine praktische Gesetze, deren Zweck durch die Vernunft völlig a priori gegeben ist, und die nicht empirisch bedingt, sondern schlechthin gebieten,)」

の二種類の実践的法則に区別される。そして、カントが言うには、「道徳法則」のみが「純粹理性の所産 (Producte der reinen Vernunft)」であり、したがってそのみが「純粹理性の実践的使用 [生きるための使用]」に属し、かつ規準を容認する (mithin gehören diese [die moralische Gesetze] allein zum praktischen Gebrauche der reinen Vernunft und erlauben einen Kanon.)」のである (以上, B828)。

ここでは明示的に言明されているわけではないが、

(a) 「われわれの自由な随意的の条件」には、傾向性と感覚とに基づく「経験的な場合」と、理性または純粹理性に基づく「純粋でア priori な場合」があることが考えられるであろう。

(b) それぞれ場合に対応して、「実用的法則」と「道徳法則」があるのであるが、前者はわれわれの生活行為の目的が「われわれの傾向性によってわれわれに課せられる (die uns von

unseren Neigungen aufgegeben sind)」場合の「法則」であり、それに対して後者はわれわれの生活行為の目的が「理性によってまったくアプリアリに与えられ、経験的に制約されず端的に命令される」場合の「法則」である。これら二つの「法則」は、後に『道徳形而上学の基礎づけ』において、「仮言命法」と「定言命法」とよばれるものである。

(c) 二つの「法則」に基づく行為は、どちらの場合も、「自由によって可能なもの」すなわち「実践的なもの」なのであるが、割り切って言えば、前者は動物との種差としての、すなわちいわゆる「人間の本性 (human nature)」をなすとされる自由を、後者は「人間の意味」あるいは「人間らしさ」を構成する自由 (後の『道徳形而上学の基礎づけ』で発見された「意志の自律」としての「自由」) を指しているであろう。『道徳形而上学の基礎づけ』において、これら二つの自由は、消極的な自由と積極的な自由として区別されることになる。

(d) 理性は、前者においては「統制的使用」の、そして後者においては「実践的使用 [生きるために使われる]」の下に置かれる。

(e) 結論的に言えば、カントは、たしかに「自由によって可能であるものはすべて、実践的である」としたが、「自由」を後者の「積極的な自由」に限定し、次のように述べるのである。すなわち、「これに反して、感性的衝動から独立に、したがって理性によってのみ表象される動因によって規定されることのできる随意は、自由な随意とよばれ、この随意と、それが原因としてであれ結果としてであれかかわるものはすべて、実践的とよばれる。」(B830) 「実践的」と「道徳的」の違いは、次のように考えてよいであろう。すでに述べたように、「実践的」とは「生きること一般ないし全般にかかわる」という意味であり、「道徳的」は「善く生きることにかわる」という意味であろう。そうであるとすれば、「実践的」の核心は「道徳的」にあることになり、その核心から見た「実践的」は「道徳的」と等しくなったとしても不思議はなからう。それでカントは、事実、厳密には「道徳的」と言うべき場合でも、たんに「実践的」と言う場合が多いのである。ここでの「実践的」も、厳密には「道徳的」とした方がよいのであろうが、「道徳的」という核心から掴まれた「実践的」と解されるであろう。次の「実践的」の意味も、これと同様に理解されよう。すなわち、後の「積極的な自由」を「実践的自由 (die praktische Freiheit) [善く生きることを導く条件としての自由]」とよび、「われわれは実践的自由を、経験によって、自然原因に囚われない自由として認識する。意志規定における理性の原因性として認識する」(B831) とする。以上が、「規準論」の「第一節 われわれの理性の純粹使用の究極目的について」の概略である。

④ 「規準論」の「第二節」について

ところで、「第一節」だけではまだ「実践的」の意味を尽くしたとは言えないであろう。「規準論」をさらに検討したい、と思う。「第二節 純粹理性の究極目的の規定根拠としての、最高善の理想について」に移ろう。

今後、やや詳しく段落毎に吟味することにする。

(1) [理性の理論的使用と実践的使用] 「第二節」の眼目は、まさに「純粹理性の実践的な使用」の可能性の根拠を問うこと、にある。実践的使用 [生きるための理性使用] という用語は、思弁的ないし理論的使用 [知るための理性使用] との対比において用いられている。

(2) [カント自身の理性の一切の関心を示す三つの問い] カントは「私の理性の一切の関心は（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」と述べて、

(1) 私は何を知ることができるか？ (Was kann ich wissen?),

(2) 私は何を為すべきか？ (Was soll ich thun?),

(3) 私は何を希望することが許されるか？ (Was darf ich hoffen?)

という問いを立てている。

(3) [第一の問いについて] この問いの性質は「たんに思弁的 [bloss speculativ]」(B833)である。すなわち、この問いは「知識 (知ること) [Wissen]」にのみかかわるのである。だから、「純粹理性の実践的関心 [善く生きることへの関心]」にかかわり、かつそれにかんして理性使用の規準が可能でなければならない」ただ二つの問い、すなわち、「神は存在するか？ (ist ein Gott?)」と「来世は存在するか？ (ist ein künftiges Leben?)」には、「知識 [Wissen] は決して関与できない」ということは「少なくともきわめて確実に決定的なこと」である (B833)。私たちは、神と来世の存在を決して「知ること」はできないのである。「純粹理性批判」が明らかにしたように、私たちの「知識の対象」となりえるものは、「経験の領域 (das Feld der Erfahrungen)」(B832)を通過したものに限られる。一語で言えば、それは「現象」すなわち「感性界」である。

(4) [第二の問いについて] この問いの性質は「たんに実践的 (bloss praktisch) [生きることに一般に関わる]」(B833)である。この問いは超越論的ではなくて、「道徳的 (moralisch) [善く生きることに関わる]」(ibid.)である。

(5) [第三の問いについて] ここでカントは、「第三の問い」を次のように言い換えている。「そもそも私が私の為すべきことを為す場合には、私は何を希望することが許されるか？」(ibid.) この問いの性格は「実践的であると同時に理論的 (praktisch und theoretisch zugleich) [生きることと知ることに同時に関わる]」(ibid.)である。「すべて希望は幸福を目指すものであるが、希望が実践的なもの [生きることに関わるもの] や道徳法則 [善く生きるための原理 (アルケー)] に対する関係は、知識や自然法則が事物の理論的認識に対する関係と同じである (Denn alles Hoffen geht auf Glückseligkeit und ist in Absicht auf das Praktische und das Sittengesetz eben dasselbe, was das Wissen und das Naturgesetz in Ansehung der theoretischen Erkenntnis der Dinge ist.)」(B833~834)。「幸福への希望 (Hoffen)」。

私はここで、私の問題意識を率直に披瀝しておこう、と思う。それは、カントはなぜ「三つの問い」を以上に見た順序へと齎したのか、という疑問にかんするものである。この疑問に向かうとき、つねに念頭に置くべきは、「三つの問い」がカント自身の理性の全関心の総括であったことである。

(a) 「希望という本質が、あるいは本質という希望が、人間を存在させてくれる。存在とはきわめて雑多な、日々の営為のことである。本質的希望ないし希望的な本質は、存在の雑多性の磁場、磁石、羅針盤である。」(拙稿「『哲学すること』と『生きること』」、『北見工業大学研究報告』第32巻第1号、2000・9) 私の「希望論」の骨子は、拙著『意識の哲学——ヘーゲルとマルクス——』(批評社、1987・11)の「第四章 生産論的唯物論と想像力的意識」の「四 希望の想像力」に見られるであろう。そこで私は次のように書いた。

「人間の意識はすでに知られているもの、あるいは知られたと思っていること、それ自体を乗り越え、突破してゆく。意識は存在を反映するが、すぐれて存在を超越する。《まだ見ぬもの》《まだ有らぬもの》——この《不在》《非存在》《無》《零点》への根源的超越化動向こそ、意識の本領である。そして、その《非存在》は《存在》の《無》であって、所与既存の《存在》《有》《限定的否定 (die bestimmte Negation)》として「[ただの] 無ではなくて、限定された無あるいは或る内容の無 (nicht Nichts, sondern ein bestimmtes Nichts oder ein Nichts von einem Inhalt)」(ヘーゲル『精神現象学』)なのである。ここにこそ、認識一般の存在志向性の決定的位置と意味が、意識＝想像力の非存在動向＝存在超越のなかで確定されるのである。《determinatio est negatio》認識によってぎりぎりのところまで上げられ、深められた《存在＝意識》の《境界線》は、それ自身想像力の広野への入口となる。現実への内行・入光が、同時に非現実への外行・出光となる。《coincidentia oppositorum》存在とは存在の「否定の否定 (die Negation der Negation)」のことである。存在は非存在＝無の無にほかならない。」(184～185頁)引用はこれだけにしておく。

(b) ひととは、一切の希望を失えば、おそらく「ただ生きる [nur leben]」(プラトン『クリトン』、53e) だけであろう。そういう場合でもなお、「義務に基づいて」「善く生きる」ひとがいるであろうが(『道徳形而上学の基礎づけ』、第71段落と第86段落を見られたい)。なお、第71段落で、「希望を失わせるまで災厄が続き、生きることが厭になったひと (Einer, der durch eine Reihe von Übeln, die bis zur Hoffnungslosigkeit angewachsen ist,)」と言われていて、見られるように、カントは「希望喪失状態 (die Hoffnungslosigkeit)」という言葉を用いている。

(c) 「三つの問い」の順序問題に戻れば、私の思うに、(1) → (2) → (3) の順番は分析的＝遡源的思考方法＝叙述方法に基づいたものであって、少なくとも批判期のカント自身の個性的一回的生き方は、(3) → (2) → (1) の順番に従っていたのではないか、と思われる。

(d) カントといえども一個の人間なのであり、それゆえ希望なくして生きられなかったことであろう。彼は、自分の生きる希望を、端的に「最高善 (das höchste Gute)」に、言い換えれば、「宗教的幸福 (浄福 Seligkeit)」に見出し、そしてそれを現世における自分の生をつねに支えてくれる「人間の意味 (生きがい)」とした、と推論できる。「すべて希望は幸福を目指すものである」との文言など、このように推理しうる根拠は、「規準論」にすでに十分にある。なお、カントは「私は何を希望することが許されるか?」と問うのであって、決して「希望することができるか (können)」でも「希望すべきか (sollen)」でもない。ではなぜ「許されるか (dürfen)」なのであろうか。直截に言って、それは彼が理性信仰する「神」に「許されるか」どうか、彼の最大の関心事であったがためである。一応、このように考えておきたい。

(e) 「神」によって「宗教的幸福（浄福）」が自分にも与えられるためには、「私は何を為すべきか（Was soll ich thun?）」．善い意志に基づいて、義務（道徳法則）に基づいて生きるべきである（leben sollen）．この脈絡において重要なのは、カントが、たんに幸福を追求する「実用的法則（伶俐の規則）」から、「幸福に値すること（die Würdigkeit, glücklich zu sein）」を追求する「道徳法則」を、画然と区別したことであろう．「幸福に値する」の「幸福」が、上で見た「最高善」を構成する「宗教的幸福（浄福）」なのである．「第三の問い」はカントの宗教論の主題であり、「第二の問い」はカントの道徳論の主題である．この両者の内的で必然的な——と言っても、それはあくまでカントにとって（für Kant）のことなのであるが——結び付きは、「そもそも私が私の為すべきことを為す場合には、私は何を希望することが許されるか」という「第三の問い」の言い換えのなかで、とりわけ歴然としている．

(f) 「理論的（知ること）」と「実践的（生きること）」が一個の対概念であることは、もとよりカントに限られたことではない．問題は、その中身である．結論から言えば、カントは自身の道徳論と宗教論の双方を「実践的な理性信仰」に基づいて樹立した．「道徳法則」も「神」も、どちらも「知識の対象」ではありえない．すなわち、われわれはそれらを、厳密な意味において、「知ること」ができない．われわれはそれらを、善く生きるために「信じる（信仰すること）」しかできない、いな、われわれはそれらを「信じる（信仰すること）」ができるのである．それらを「信じること」なしに、善く生きることはできない．「それゆえ私は、信じることに場所を得させるために、知ることを止めなければならなかった」というカントの言明について、宇都宮氏は次のように言っておられる．「[この文は]「知ること」を旨とするのはもっぱら思弁理性であり、これに対して実践理性は「知ること」を止めてもっぱら「信じること」を旨とする、とも読めるであろう．実は私はこのように読みたい」（『カントと神』、11～12頁）．

(g) カントにおける「理論 [知ること・知識] に対する実践 [生きること・知恵] の優位」は、その根源において「知ることに対する信じることの優位」という姿形をとるのである．「信じること」に正当な権能を得させ、その本領を十分に発揮させるためには、「知ること」の厳密な限界設定がどうしても必要であった．つまり、「純粹思弁理性批判」そのものが、実は実践的（善く生きること）に動機づけられているのである．哲学を、端的に、「道徳（Moral）」と見做したカントにとっては、このことは当然のことであつたであろう（拙稿「実践哲学ノート（1）」『北見工業大学研究報告』第32巻2号参照）．「私は何を知ることができるか」との「第一の問い」には、当然のこととは言え、「知ることのできないもの」すなわち「信じることができるもの」への問いが随伴しているのである．カントの「三つの問い」について、私は、いまのところ、このように考えている．

(6) [実践的法則：実用的法則と道徳法則] この段落の重要な内容をまず図式化しておくと、次のようになるだろう．

「実用的法則」・・・「幸福に与かろうと欲する」・・・為すべきことを勧告
 「道徳法則」・・・「幸福に値するようになろうと欲する」・・・為すべきことを命令

(a) 「幸福とはわれわれのあらゆる傾向性の満足である。」 (B834)

(b) 「幸福という動因に基づく実践的法則 [生きるための原理 (アルケー)] を私は実用的 (伶俐の規則) とよぶ。」 (ibid.)

(c) 「実践的法則が幸福であるに値すること (die Würdigkeit, glücklich zu sein) 以外のなものをも動因としない限り, そのような実践的法則を, 道徳的 (道徳法則) [善く生きるための原理 (アルケー)] とよぶ。」 (ibid.)

(d) 「伶俐の規則は, われわれが幸福に与かろうと欲するならばいかに為すべきかを勧告し (rathen), 道徳法則は, ただ幸福に値するようになるためには (um nur der Glückseligkeit würdig zu werden) いかにふるまうべき (sollen) かを命令する (gebieten).」 (ibid.)

(7)

[道徳法則の存在と権能の想定] 「私は [つまりカントは], まったくア priori に (経験的な動因, すなわち幸福を顧慮することなく) ふるまいを規定するところの, 換言すれば理性的存在者一般の自由の使用を規定するところの, 純粋な道徳法則が存在することを, またこの法則が端的に [schlechterdings] (他の経験的諸目的を前提として, たんに仮言的に [hypothetisch] ではなく) 命令する [gebieten] ものであり, それゆえあらゆる観点において必然的 [nothwendig] であることを想定する [annehmen].」 (B835) 文中の「端的に命令する」は, 後に「定言的に [kategorisch] 命令する」と言い改められることになろう. なお, ここには「道徳的な判断 [das sittliche Urtheil]」 (ibid.) という用語が見える.

(8)

[道徳的な理性原理 (アルケー)] 「したがって純粋理性は, その思弁的使用 [知るための理性使用] のなかにはないが, それでも或る実践的使用 [生きるための理性使用], すなわち道徳的使用 [善く生きるための理性使用] のなかに, 経験の可能性の原理を, 言い換えれば, 道徳的指定に合致して人間の歴史においてあらわれうるであろうような行為 [生きること] の可能性の原理を含んでいる. と言うのも, 理性はこのような行為 [生きること] が生起すべきであると命令するのであるから, そのような行為 [生きること] はまた生起することができもしなければならぬからである。」 (ibid.) あるいはまた, こうも言っている. 「したがって純粋理性の原理 [アルケー] は, その実践的使用 [生きるための理性使用] のなかに, 特にしかしその道徳的使用 [善く生きるための理性使用] のなかに, 客観的実在性 (objective Realität) をもっている。」 (B836)

「実践的」は, そのなかに, 核心部分として, 「道徳的」を含む概念である. 第一節で, すてに見たように, 「実践的=道徳的」という意味で「実践的」という概念が使用される場合が多いのは事実であるが, しかしやはり「実践的」と「道徳的」は概念上厳密に区別した方がよからう, と思われる. 「実践的 (およそ生きること全般にかかわる)」と「道徳的 (善く生きることにかかわる)」, また「道徳的 (善く生きることにかかわる)」と「実用的 (たんに生きることにかかわる)」とが一個の対概念であるように, 「理論的 (思弁的) [知ることに関わる]」と「実践的 [およそ生きること全般にかかわる]」も, 言うまでもなく, 一個の対概念である. 「実践的」の概念

内容を見定める仕事は、決して暇潰しの類ではない。私たちが「生きる」うえで必須の理論問題であろう。次の段落を読んでみよう。

(9) [「道徳的世界という実践的理念」]「世界があらゆる道徳法則に合致している限りにおいて（世界は実に理性的存在者の自由に従えばそうであることができる [kann] のであり、また道徳性の必然的法則に従えばそうであるべき [soll] なのであるが）、私はその世界を道徳的世界 [善く生きることのできる場] とよぶ。この道徳的世界はその限りにおいて、たんに英知的世界と考えられる。なぜならそこではその世界における道徳のあらゆる条件（目的）のみならず、あらゆる障碍（人間の本性の弱さや不純さ）すら捨象されるからである。したがってその限りにおいて、道徳的世界とは一個のたんなる理念 (Idee)、しかしやはり実践的理念 (praktische Idee) [善く生きるための理念・理想] であって、感性界 (Sinnenwelt) をできるだけこの理念に合致させるために、この理念は現実的に (wirklich) その影響を感性界に対してもつことができ (kann・可能性)、かつもつべき (soll・当為) なのである。それゆえに、道徳的世界という理念は客観的実在性 (objective Realität) をもつのである。」(B836)

(a) 「道徳的世界」あるいは「英知的世界」は、『道徳形而上学の基礎づけ』では、「諸目的の国」(第96段落以下)とよばれる。そこでは、カントは「諸目的の国」は「もとより理想であるに過ぎない (freilich nur ein Ideal)」(第98段落)と注記している。ここでは、英知界は「一個のたんなる、しかしやはり実践的理念 (Idee)」であるとされている。

(b) 「英知界」という「理念」あるいは「理想」は、「感性界」に対する「現実的影響」を「もつことができ、かつもつべき (haben kann und soll)」だという点において、実践的含意における（およそ生きることに）「客観的実在性」を有する。「理想」にしても、また「理念」にしても、「知識の対象」ではありえないので、もとよりそれらを理論的に「知ること (Wissen)」は不可能である。しかしわれわれは、それらを「信じること (glauben)」ができる。つまり、われわれは、それらを「希望すること (hoffen)」ことができるのである。希望の対象は決して「知識 (知ること) の対象」としては存在できず、ただ「信仰 (信じること) の対象」としてのみ存在することができる。しかもわれわれは希望をもたずに生きてゆくことはできない理性的存在者なのである。もしこう言えるならば、「理論 [知識] に対する実践 [生きること] の優位性」という考えの真意を捉える糸口を掴んだことになろう。「理念」あるいは「理想」と「経験的事実」とは、一個の対概念である。後者が「自然の理論的法則」に基づくのに対して、前者は「自由の実践的法則」に基づく。

(c) カントがこの段落で言おうとするのは、畢竟、「英知人 [理性的存在者] の現象人 [感性的存在者] に対する理念的優位性」、つまりは「信仰 (信じること) の知識 (知ること) に対する理念的優位性」に尽きる、と言えるであろう。簡単に言えば、「理論 [知識] に対する実践 [生きる知恵] の優位性」である。

(10) 「[第二の問い]への答え」[第一の問い]の答えは、カントが自負するように、本書『純粹理

性批判]において、すでに与えられた (B833)。「三つの問い」それぞれの性格は、次のとおりであった。

「第一の問い」・・・bloss speculativ

「第二の問い」・・・bloss praktisch

「第三の問い」・・・praktisch und theoretisch zugleich

ここでカントの言う「実践的関心にかんする純粹理性の二つの問い」とは、おそらく、「第二の問い」と「第三の問い」を指すのであろう。「第一の問い」は「理論的科学的知識の領域」に、「第二の問い」は「道徳の領域」に、そして「第三の問い」は「宗教の領域」に属する。カントの「実践的関心」が向けられるのは、道徳と宗教である。ここで「実践的関心」とは、かのソクラテスの「たんに生きること」と対立する意味合いでの「善く生きること」(プラトン『クリトン』48b, 『ゴルギアス』512e; 前掲拙稿「実践哲学ノート (1)」参照)への関心を意味することは明らかであろう。それゆえ、ここでの「実践的」は「道徳的」を意味している、と言えよう。道徳と宗教は、カントの「実践的関心」=「たんに生きるのではなく、善く生きることへの関心」の対象であったのである。善く生きるためには、私は、道徳と宗教に関心をもたざるをえない、ということであろう。そして、そのためには、「知識」ではなく、知恵を成立させる「信仰」が必須であろう。道徳と宗教は、「知識にとっては (fürs Wissen)」存在しえず、ただ「信仰にとってのみ (nur fürs Glauben)」存在しえるからである。

そこでまず、「第二の問い」すなわち「私は何を為すべきか」に対する答えは、「汝がそれによって幸福であることに値するものとなることを為せ」であった。道徳は、「幸福であること」を直接の目標とする、たんに生きるための「実用的法則 (伶俐の規則)」と峻別されて、善く生きるための「幸福に値すること」を目標とする。その際、道徳が根拠、幸福は帰結である。

「第三の問い」は、まず「私は何を希望することが許されるか」であった。次に、それは言い換えられて、「そもそも私が為すべきことを為す場合には、私は何を希望することが許されるか」となった。いまやそれは「私が幸福に値しなくはないようふるまいをするならば、私はこのことによって幸福に与かることができると希望することが許されるか」となる。

*前掲『カントと神』「第4章 最高善と幸福」を是非参照されたい。

カントはここ「規準論」においては、道徳と宗教とのいわば「相互規定関係」に思考の焦点を絞っている。そしてこの両者の「関係の結び目」として、「幸福」がある。カントは「幸福」を否定したことは一度もない。彼が否定したのは、幸福を「道徳の原理 (アルケー)」とする「幸福主義」である。この点では、ソクラテスも同様であった (前掲拙稿「実践哲学ノート (1)」参照)。「人間の意味あるいは人間らしさ」は「善い意志つまり理性」すなわち「道徳的心術」に基づく。ところで、幸福は「傾向性の満足」である。理性と傾向性は対極に位置するものである。相反するものである。矛盾対立するものでさえある。この二つを、いかにすれば「調和」させられうるであろうか。カントは「幸福」を「希望する」。相対立する「道徳」と「幸福」との「調和」のカギは、「幸福に値すること (Würdigkeit, glücklich zu sein)」にある。カントは「幸福に与かることができると希望することが許される」条件もしくは資格を問題にしたのである。それゆえ、「問題は、[1] はたしてアプリオリに [道徳] 法則を指定する純粹理性の諸原理 [アル

ケー] は、[2] この希望をも必然的な仕方でのその[道德]法則に結び付けるのかということ、このことに帰着する」(B837)。簡単に言えば、道德[善く生きること]と希望が必然的に結合しうるかどうかが、という問題に絞られてくる。偶然的結合(結合するかも知れないし、また結合しないかも知れない)ではなく、必然的結合(必ず結合する)でなければ、幸福に与かる希望は不確かなものになってしまう。定かでないような希望に基づいて、はたしてひとは確固たる、統一的一貫した人生を送ることができるであろうか。では、カントはここをどのように切り抜けるのであろうか。

生きるためには、どうしても理想と希望をもつことが必要である。しかしそれらは「知ること」にとっては存在することはできず、もっぱら「信じ」られる以外にはない。理想と希望の存立場は、もともと本来的に《零点》《無》であるからなのである。そこでカントは、(a) 道德法則が「おのれの実践的使用における理性[およそ生きるために使われる理性]」によって「必然的」であるように、(b) 「誰でもおのれをその態度において幸福に値するものたらしめておいたのと同じ程度に幸福を希望する理由をもつこと」、それゆえ「道德の体系は幸福の体系と不可分に結合しているが、しかしそれは純粋理性の理念[Idee]における結合にすぎない」と、「おのれの理論的使用における理性[経験的事実を知るために使われる理性]」が「想定すること[annehmen]」もまた「必然的」である、と「言う(sage)」。すなわち、カントは「幸福に値すること」と「幸福を希望する理由をもつこと」との理念的結合の、それゆえ「道德と幸福との理念的な不可分離の結合」を「必然的に」「想定する」のである。幸福に与かる確かな希望をもつためには、このような「想定必然性」に基づく「理念」ないし「理想」を打ち立てるよりほかに道はない。端的に言えば、それは「理念の想定」という必然的の道程である。ひとはみな、おのれの「理念の想定」に基づいて生きるほかないのである。「理念の想定」を「理想の定立」と言い換えてもよいであろう。およそどんな希望でも、理想がそれをアプリアリに生み出すのである。カントは別に風変わりなことを言っているわけではない。ひとは「**実践的領野[生きる場]**」においては、「**経験的事実**」のなかにではなく、「**理想的=理念的現実**」を構成しつつ、そのなかに生きてゆくのである。

カントは「第二の問い」は「素通り」したのに、「第三の問い」には執拗に執着する。それは、宇都宮氏が言われたように、ここにこそ、カントの実践哲学の中核があるからである。もう一度言えば、この中核とは、道德と宗教との不可分の一体性、およびその一体性の紐帯としての、「幸福に値すること」(実践的=道德的前提)かつ「幸福への希望」(実践的=宗教的帰結)、である。「実践的」とは、核心的には「善く生きることにかかわる」という意味であった。それゆえ、「実践的=道德的」とは、「道德的に善く生きることに関わる」という意味であり、また「実践的=宗教的」とは、「宗教的に善く生きることに関わる」という意味であろう。ただ、何度も言うけれども、あくまで厳密には「実践的」一般は、「およそ生きること一般にかかわる」という意味である、と考えるべきであろう。なぜなら、たとえば、カントは「**実用的法則(怜悯の規則)**」をも「**道德法則**」とともに、「**実践的法則**」とよんでいるからである。「**実践(プラクシス)**」を「**生きること(レーベン)**」と捉えることは、きわめて重要である。「**生きること**」の「**原理(アルケー)**」は、自然の「**原理(アルケー)**」とは違って、理想ないし理念がアプリアリに作りだすものである。それは、決して経験的な事実知識[Wissen]によっては産出されることはできないのである。理想・理念は、「**零点への根源的な超越化**」なのである。理想・理念は、**理論的事実**を超越して、**実践的現実**(「**生きる意味を与える世界**」=「**道德的世界**」=「**英知界**」)を創造し構築するのである。以上のことすべては、「**善く生きる**」ための「**知恵(Weisheit)**」を求めて

思案されているのである。

(11)

「道徳と幸福との不可分の理念的結合の必然的想定」「道徳的諸原理 [アルケー]」は、「おのれの実践的使用 [善く生きるために使うこと]における理性」に従って「必然的」なものである。道徳法則は実践理性によって必然的である。必然的で普遍的な道徳法則 [道徳的に、すなわち人間らしく生きるための普遍的・必然的原理原則 (根本方針)] をわれわれ人間に賦与するものが、実践理性 [人間に善く、人間らしく生きることを可能とする能力] とよばれるのである。

他方、「おのれの理論的使用における理性」に従えば、[a]「誰でもおのれをそのふるまいにおいて幸福に値する [würdig] ものたらしめておいたのと同じ程度に幸福を希望する理由を有する」こと、[b] このようにして道徳と幸福とは不可分に結びついているが、その結びつきは「純粹理性の理念における結びつきに過ぎない」こと、この二つのことを必然的に想定できる。

重要な点は、道徳と幸福との不可分の結合が「たんに純粹理性におけるものにすぎない [nur in der Idee der reinen Vernunft] (B837) と言うことであろう。道徳と幸福の不可分の調和的結合は、一個の「理念」「理想」なのである。人間の「純粹理性」は、そのような「理念」「理想」を「想定」できる能力をもっている、ということなのである。

(12)

「道徳的世界と神」「英知界」もしくは「道徳的世界」という「概念」は、「道徳のすべての障害 (傾向性)」が捨象されて、理性化されている。だからカントが「この道徳的世界においては、道徳と結合してそれと比例する幸福のそうした体系も必然的なものとして考えられる」(B837) という場合の「幸福」は、「幸福とはわれわれのすべての傾向性の満足である [Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen]」(第2節、第6段落、B834) と言われた際の「幸福」とは、その概念内容が違っていると見るのが自然であろう。

宇都宮氏の『カントと神』によると、カントの幸福概念は多義的である。

「カント自身が「幸福」をどのように考えていたかについて、私はすくなくとも次の四つの場面が区別できるのではないかと考える。(一) 自分の状態もしくは現存に安んずること [Zufriedenheit, zufrieden] としての幸福。私はこれが「幸福」についてのカントの基本的イメージと見る。(二) 傾向性の満足の総体としての幸福。これはカントが「自己幸福の原理」の下で考えている幸福である。(三) 徳の意識に伴う、(有徳な) 自己に安んずることとしての幸福 (道徳的幸福)。(四) 根源的善としての神に伴う幸福としての浄福。これは人間が来世において与る最高善の一要素としての幸福のイメージの原型となる。」(340頁) 私は、論文「人間存在の意味への問い」(『北見工業大学研究報告』第31巻第2号) のなかで、カントの幸福論について、次のように纏めた。

「感性的自然的存在者としての人間は総じて幸福を求めるものです。カント哲学にとって、「幸福」はキー・ワードの一つです。カントは「およそ人間はすでにおのずからにして幸福への強力で根深い傾向性をもつ」(カント『道徳形而上学の基礎づけ]) と言います。人間は誰でも幸福になりたいものである、と言うのです。カントの幸福論について考えるにあたり、私は仮に幸福を、(1)「欲望的幸福」、(2)「道徳的幸福」(カント『宗教論』『道徳形而上学』；『カントと

神』),そして「宗教的幸福(浄福)」の三種類に分けてみよう、と思います。「幸福」の定義は、「自らの状態もしくは現存に安んずること」(『カントと神』;カント『道徳形而上学』),恣ない仕合わせる巡り合わせる境涯です。カントによれば、総じて幸福であることは望ましいことです。というのは、あまりの「苦難や苦痛や窮乏」は、つまりあまりに不幸な状態や現存は、「道徳的義務の違反を誘発」しかねない、と考えたからです。そこでカントは「自分自身の幸福を守ることは、(すくなくとも間接的に)義務である」、すなわち間接的な道徳的義務である、としました(カント『道徳形而上学の基礎づけ』)。人間は自らの思考能力を駆使して幸福になろうと努めます。幸福な人は世渡りの伶俐な達人です。養生・儉約・礼儀・節制は幸福への経験的な平均的勧告です。

(1)

さて、傾向性・欲望・欲求などの自然を満足させることによって得られる「自らの状態もしくは現存に安んずること」を「欲望的幸福」と仮によぶならば、犬馬さえも、また人非人さえもが「欲望的幸福」を追求し享受している、と言えるでしょう。傾向性の満足としての「欲望的幸福」だけでは、人間らしい善い人間と人非人・爾余の動物との区別(この区別は厳然としてあります)が画然としません。つまり、「欲望的幸福」によっては、人間の尊厳性を基礎づけ守ることはできません。「欲望的幸福」は、それ自体としては、「人間らしい幸福」とは決して言えません。カントは次のように言っています。「自然の体系における人間[現象人homo phaenomenon, 理性的動物animal rationale]は、たいして意味のない存在者であって、土から生まれたものとしての他の動物と共通の価値をもっている。[カントにとっては、いわば「自由の体系における人間」すなわち「英知人homo noumenon」こそが人間らしい善い人間なのであったのです。]人間は他の動物よりも、悟性をもっている点で優れており、自分自身で目的を立てることができるということです。人間に有用性[有用価値]を与えるだけである。」(カント『道徳形而上学』,なお宇都宮『哲学の視座』と『人間の間と倫理』参照)つまりカントによれば、「奔放な傾向性の満足」(『カントと神』),つまり「欲望的幸福」だけを追求する人間は「たいして意味のない存在者」,端的に言えば、「無意味な存在者」でしかありません。もしひとあって、「欲望的幸福」だけがおのが人生の目的、おのが生きることの目標であるとするならば、彼がたとえ悟性という思考能力をもち、目的意識的に生活行為することができたとしても、——後にマルクスはこの目的意識性に人間と爾余の動物との種差を認めましたが、人間らしい人間と人間らしくない人間との区別には終生無関心でした——それは彼の人生にたんなる有用性・有用価値・便利さ・有益さ・快適さなどという「外的な価値」を齎すだけのことです。ここに「外的な」とは、人間存在の真の意味あるいは人間らしい善さにとってどうでもよい、無関与な、「二次の問題」(宇都宮『倫理学入門』)という意味です。「有用性」等の追求とは、傾向性の満足としての「欲望的幸福」の追求にほかなりません。「有用性」やら「欲望的幸福」やらを追い求める人間[現象人]の浅ましい姿を見ていてのことでもあろうか、カントは「人類というものは、残念ながら、立ち入って知れば知るほど、特別愛に値するとは思われないということが、情けないことだが、分かるに違いない」(カント『道徳形而上学』)と慨嘆しています。ところで、傾向性・欲望は自己増殖したり、次から次へと目新しいものが出現してきたりして、「欲望的幸福」は決して安定的なものではありえません。それには、質量の両面において、際限がないのです。「欲望的幸福」の追求と享受に明け暮れるひとは、傾向性・欲望という自然・感性にただ振り回されるだけの他律的で不自由なひとです。更に言えば、「欲望的幸福」は、「自らの状態もしくは現存に安んずること」な

ど決してできず、却ってその実態は、絶えざる欲求不満に悩む不幸にほかならないわけです。この点で、「欲望的幸福」は「自己矛盾」なのです。このような「欲望的幸福」が、人間が人間らしく善く生きるための確固不動の指針を提供し得ないことは、余りにも明白なことではないでしょうか。如何なる幸福をどのように求めるかという問題は、畢竟、人間の生き方の問題です。カントは、人間らしく善く生きる原理〔アルケー〕を「幸福」に置く幸福主義または幸福至上主義という人間の生き方を竣拒しました。もとよりカントは幸福一般を否定したどころではなく、むしろ幸福になることを強く「希望」したのでした。

(2)

確かに、理性的「動物」としての人間にとって、「欲望的幸福」の追求は本能的衝動的である、と言えるでしょう。つまり「欲望的幸福」は自分勝手に、独り善がり、我が儘で、我欲的で、自利的で、自愛的で、他人のことを顧みません。しかし人間は「理性的」動物でもあります。この場合の「理性」とは、「実践的・道徳的理性」のことです。この理性が、人間に「人間らしい善い意志」を添えてくれるのです。カント哲学では、すでに見たように、理性はその使用目的に応じて、知るために使われる「理論理性」と生きることに一般のために使われる「実践理性」に分けられ、しかも哲学を「学的な、生の知恵」と捉えるカントには当然のこととは言え、「理論理性」に対する「実践理性」の「優位性」を主張します。ですから次のように言うことができます。

「カントは、『純粹理性批判』で、人間の理論的能力〔知る能力〕としての理性（理論理性）を批判し、それが神の理性のようにすべてを洞見できるものではなく、限界のある有限なものであることを明らかにした。人間は、自らの理論的能力が有限であることを自覚しない限り、理論的知識にかんして数々の迷誤に陥るのである。だが上に見たように、カントの倫理学では、理性はもっぱら意志を支配する実践的能力〔生きてゆくために必要な能力〕として、すなわち実践理性として、扱われる。自然が人間に理性を与えたのは、人間がたんに生きるためや、生きるのに必要なさまざまな手だてのためにではなく、人間にそれ自体で善い意志をそなえさせるためである。後にカントは、この実践理性の働きと、善い意志の働きとを同一視するようになるが、ともあれ、カントは、功利主義のように、理性を快や幸福を達成するための道具と見なすことはしなかった。人間が人間らしい善い人間であるためには、まずその心的態度において善でなければならず、それには善い意志が必要で、理性の本来の機能は、そうした善い意志を人間にそなえさせることにある。カントが人間を「理性的存在者」と規定するのも、こうした実践的な〔善く生きるという〕観点からなのである。」（宇都宮前掲『倫理学入門』、95頁）

人間が感性界（自然の体系）にも属する「現象人（homo phaenomenon）」でもある限り、「欲望的幸福」の追求それ自体を抑圧し根絶することは不可能ですが、しかしそれを理性によって抑制する〔コントロールする〕ことは可能でしょう。すなわち人間らしい善い人間の求める「幸福」にとって大切なのは、傾向性・欲望を抑圧し根絶し得ない以上、傾向性・欲望の質（種類）と量（大小）を「自分の真の必要」（『カントと神』）に、つまり傾向性・欲望の質と量を適度（程々）に抑制し制限し、さらにつねに同時に他人のことを大切に配慮するという条件を自ら自発的に守ること、すなわち「欲望的幸福」の追求に理性的・道徳的制約を課すこと、一言で言えば、道徳法則の遵守を「欲望的幸福」追求の絶対的条件・絶対的制約とすることです。「それどころか道徳法則は、幸福への私の無制限な要求をさまざまな条件の下に厳しく制限する。」（カント『実践理

性批判』、『道徳形而上学の基礎づけ』をも参照) カントの言う「善い意志」「無制限に善い意志」とは、道徳法則に自ら自発的に従う意志、人間らしく善く生きようと努める意志のことです。ここで、カントの言う「道徳法則」についての簡潔な概念規定を与えておきましょう。

「善い意志とは、義務に基づいて〔生活〕行為することを意志する意志であるが、その際にわれわれが義務として従うべき法則(掟)が、カントの言う「道徳法則」である。しかし世間で一般に義務の規則とされているもの〔たとえば「役割倫理」や「慣習倫理」など〕が、そのまま道徳法則であるのではない。カントは、ちょうど「自然法側」が、自然のすべての事物が例外なく従っている法則であるように、「道徳法則」もまた、人間が理性的存在者である限り、そのすべてが例外なしに従うべき〔普遍的必然的〕法則であると考え。[a] したがって、たとえばある国や地方で慣習によって義務とされているもの〔普遍性と必然性をもたない〕と、道徳法則に基づいて道徳的義務とされるものとは、区別されなければならない。[b] また、世間で通用している義務の規則は、経験を通じて知ることができる〔それゆえに法則性をもたない〕が、道徳法則は実践理性の働きによって初めて知られるのであり、しかも実は実践理性が経験の助けを借りずに〔アプリアリに〕自ら設定する、すなわち自ら立法〔し、かつ自ら自発的に服従〕する法則なのである。〔これを意志の自律=意志の自由と言う。〕(前掲『倫理学入門』, 96頁)

「[a] だが人間が、自然法則の支配する感性界(現象界)の一員である以上、その行為は欲求や傾向性からも生じ、その限りで自然法則に従うものと見なければならない。[b] しかし人間はいま一方で、理性的存在者として、道徳法則が支配する英知界にも所属する。意志の自由と自律が可能であると考えられるのは、人間が自らをこうした英知界の一員と見ることによってである。[c] もっとも、人間は自然法則が支配する感性界にも所属しているから、その意志はつねに必然的に自律に適合しているわけではない。人間において、道徳法則に従うことが強制〔Nöthigung〕として、義務や命法〔Pflicht oder Imperativ〕の形で示されるのは、そのためである。」(同上, 101頁)

「道徳法則」の内容は、「定言命法」によって示されます。さしあたり、「汝の格率が普遍的法則となることを、その格率を通じて汝が同時に意欲することができるような、そうした格率に従ってのみ行為せよ」(カント『道徳形而上学の基礎づけ』)、および「汝の人格やほかのあらゆる人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わないように行為せよ」(同上)の二つに留意しておいて下さい。

さて、感性界と英知界の二つの世界に同時に所属する私たち人間は、「欲望的幸福」の無限定な追求を「道徳法則」の下に服属させることによって、「欲望的幸福」追求の悪無限的な渦巻、いわばメビウスの混沌の輪から脱却することができるはずですが、そしてそのとき初めて、「自らの状態もしくは現存に安んずること」ができるのではないのでしょうか。以上のことを正確に確認した上でのことですが、人間らしい善い人間の求める種類の「幸福」を考えるために大切なのは、傾向性・欲望の満足すなわち「欲望的幸福」と「道徳法則、(定言命法)」との関係を明確にすることでしょう。「欲望的幸福」の追求の際、ひとは、自分の幸福追求が、道徳法則に適合しているか、それともそれから離反しているか、ということについてあまり考えていないように思われます。道徳法則に離反する種類の「幸福」を意図的に忌避し、道徳法則に適合する種類の「幸福」だけを希望する心術(Gesinnung)に基づく「幸福追求」を、「欲望的幸福」から直截判然と区

画して、「道徳的幸福」とよぶことが許されるでしょう。道徳法則とは、先に見たように、自他の人格の尊厳性に対する尊敬と実践的愛のことで、それは自分をも他人をも、一人の例外をも設けずに、代置不可能な存在者として、等しく、真心から大切に敬愛する心的態度です。「道徳的幸福」は、野放埒な、自分勝手な、我執的な、我が儘な、独り善がりな、我欲的な、自己中心的な、主我的な、エゴイスティックな、気随気儘な、他人のことを顧みないような「欲望的幸福」ではありません。したがって「道徳的幸福」の内容（幸福の質量）と形式（幸福の実現方法）は、「欲望的幸福」の内容と形式とは、当然違います。「道徳的幸福」は「道徳法則に適合して幸福を追求」（『カントと神』）するわけです。このように「道徳的幸福」を享受するものは、道徳法則に従う「善い意志」の持ち主、すなわち人間らしい善い人間でなければなりません。「道徳的幸福」と「善い意志」との関係の問題にすれば、「善い意志」が原因（前提・条件）で、「道徳的幸福」は結果（帰結）です。この原因（前提・条件）と結果（帰結）との総合の順序が大事なのです。というのも、たとえ「善い意志」から不幸が結果し、逆に「悪い意志」から幸福が帰結することがあったとしても、「欲望的幸福」の場合ならいざ知らず、少なくとも「道徳的幸福」の場合には、前者は道徳的に幸福であろうし、後者は道徳的に不幸、真に不幸である、と言うべきでしょう。ソクラテスの幸福論は興味深いものですが、彼はたとえば「男でも女でも、立派な善き人間は幸福であり、不正で邪な人間は不幸だというのが、はくの主張なのだから」（プラトン『ゴルギアス』、470e）と語っています。ところでカントにおいて、「道徳的幸福」と雖も、「傾向性の満足」としての「幸福」である点では、「欲望的幸福」と共通しています。だが、『純粹理性批判』において鮮明に打ち出されたように、「たんに幸福を目指すこと」と「幸福に値することを目指すこと」とは明瞭に区別される必要があります。「幸福に値する」とは、端的に言えば、「幸福になる道徳的資格を有する」という意味でしょう。カントの考えでは、道徳的でないものは幸福になるそもそもの資格がない、というものでした。道徳性は幸福享受の絶対条件なのです。カントは「善い意志は、人間が幸福に値するためにも、不可欠の条件をなすもののように思われる。」（『道徳形而上学の基礎づけ』）とか、「道徳法則に従う行為は、幸福を動因とする行為ではなく、幸福であるに値することを動因とする行為であった。」（『純粹理性批判』、他に『実践理性批判』『理論と実践』『道徳形而上学』『人間学』『道徳形而上学の基礎づけ』、宇都宮『カントと神』）カントの考えでは、幸福は道徳的に生きる人間らしい善い人間にこそ「値し」、授けられ、恵まれるものなのです。彼は幸福に与って当然なのであり、彼の道徳的努力が報われて当たり前なのです。もとより、ここに幸福とは「自らの状態もしくは現存に安んずること」の謂です。ところが実際には、往々にして、その反対のことが起こります。しかし明確にしておくべきは、それはたんに現実が不正なだけであって、人間らしい善い人間の道徳的努力が不正なわけではないということです。宇都宮氏によれば、「幸福に値するものが幸福に与り、幸福に値しないものが幸福に与らないということが公正であり、正義である、ということであろう。したがって、幸福に値するものが幸福に与る状態は、正義が実現した状態である、と言ってもよい。これに反して、幸福に値するものが幸福に与らなかつたり、逆に幸福に値しないものが幸福に与るのは、不正な状態である。」（『カントと神』）すでに見たように、「道徳的幸福」の場合には、自分の傾向性・欲望の真の最低必要限度、適度の質量を見出し、自分の傾向性・欲望をそれに制限することが大切なのでした。道徳法則を遵守する「善い意志」は、自分の傾向性・欲望を抑制〔コントロール〕するのです。爾余の動物にも人非人にもない「人間らしさ」あるいは「人間の意味」は、「欲望的幸福」のなかにではなく、善い意志と道徳的幸福との因果的総合のなかに存在するのです。宇都宮氏によれば、「人間はこの世において、神聖な道徳法則を規準として、自

らの道徳的完成にむけての無限の努力を重ねなければならない。だがこの世の人間には傾向性が伴っている以上、意志に対するその影響力を根絶することはできず、人間にできることはその影響をできるだけ小さくし、道徳法則の力をできるだけ大にするように努力することである。」(『カントと神』) ソクラテスも言います。[a]「魂ができるだけすぐれたものになるよう、ずいぶん気をつかうべきであって、それよりもさきに、もしくは同程度にでも、身体 [健康] や金銭のことを気にしてはならない」(プラトン『ソクラテスの弁明』, 30b), [b]「金銭その他のものが人間のために善いものとなるのは、公私いずれにおいても、すべては、魂のすぐれていることによる」(ibid.)。『論語』のなかで、孔子も言います。「なんとすぐれた男であることよ、顔回という男は、毎日、竹の弁当箱一杯のご飯と、ひさごのお椀一杯の飲み物で、狭い路地の奥に住んでいる。ふつうの人間はとても憂鬱でたまらなくなるであろうが、回は道を学ぶ楽しさをちっとも忘れない。なんとすぐれた男であることよ。」(第3巻第6篇第11章)「魂に気を使う」ことも、「道を学ぶ」ことも、どちらも人間らしい善い道徳的な生き方の探究にはほかなりません(ソクラテスと孔子についての詳細は、拙稿「人間らしさの視座」参照、『北見工業大学研究報告』第31巻第2号)。

(3)

「そもそも私が為すべきことを為す場合には、私は何を希望することが許されるか? (wenn ich nun thue, was ich soll, was darf ich alsdann hoffen?)」(『純粹理性批判』「規準論」「第二節」「第5段落」, B833) これが、カントの宗教論の主題です。カントは、同じ段落で、「すべての希望は幸福を目指している (alles Hoffen geht auf Glückseligkeit)」と断言していますので、カントにあっては、「希望=幸福」と見てよいでしょう。その際の「幸福」とは、取り合えず、「自らの状態もしくは現存に安んずること (Zufriedenheit)」でしょう。カントは、「幸福」に与ることを強く希望したひとです。ただし、同じく幸福と言っても、カントの「希望」している「幸福」は、「欲望的な幸福」の幸福と「道徳的な幸福」の幸福とは、その概念内容がまったく違います。直截端的に言えば、後二者の「幸福」は「現世における幸福」であり、「希望」の対象としての「幸福」は「来世における幸福」です。ですから、「私が為すべきことを為す場合」というのも、「来世における道徳的完成」を指すものと考えてよいでしょう。[a] この問いは、「最高善」の内容そのものです。それは、道徳性と幸福との一致であるからです。最高善において、道徳性と幸福はたんに並存したものではありえず、それら二要素ないし二契機はいわば立体的に綜合されていて、道徳法則に従って人間らしく善く生きることが原因 (前提) であり、幸福の希望は道徳的 effort の結果 (帰結) としてのみ許されるわけです。ここにも私たちは、カントの根源的エートス、揺るぎない確固不動の道徳的心術を再確認せざるを得ません。[b] カントが「来世における幸福」に「希望」を託した理由として考えられるのは、もっぱら純粋な「道徳的完成」を目指していたからでしょう。「現世における道徳性」は、どうしても「感性界」の、すなわち傾向性と欲望の影響を受けてしまう。人間は、まったく人間らしい善い人間にはなり得ないわけです。「理想の人間」をどこかに、なんらかの形で、作り出さない限り、人生の燈台を見失うことになります。そのとき、誰でも、「生きる意味」を喪失してしまいます。カントは、「理想の人間」=「生きる意味」を、「最高善」に見出したのです。ですから、カント自身の「善く生きる」ことは、畢竟、「最高善への希望」に支えられていた、と言えるでしょう。[c] 「最高善」の「幸福」は「傾向性の満足」としての幸福ではあり得ません。それは「来世における幸福」ですから、傾向性や欲望はもはや存在し得ないからです。「最高善」の「幸福」は、「宗教的幸福 [浄福]」とよ

ばれるのが相応しいでしょう。それは「完全な自己充足としての浄福」「まったき自己充足としての浄福」(どちらも『カントと神』)なのです。[d] カントは「希望は、結局は、或るものが生起すべきであるがゆえに、或るものが(可能的な最終目的を規定するものが)存在するという推論に帰着する」(B834)と言う。この文中の「可能的な最終目的(den letzten möglichen Zweck)」とは「最高善」のことを指すのでしょうか。では、「最高善」を「規定するもの」すなわち「或るもの(etwas)」とはなんのでしょうか。それは「神」です。しかも「神」は「最高善への希望」の成立根拠として「生起すべきであるがゆえに存在する」とされています。神が存在するということは同時に、心は不死であるということですから、カントの場合、神と心の不死とは、たんに「最高善そのもの」によって「要請」されたのではなく、まさに「希望」によって、すなわち「最高善への希望」すなわち「人間らしく善く生きることへの希望」に基づいて「要請」されたということが分かります。[e] 付け加えて言えば、現世においては、いくら「道徳的完成にむけて努力」(『カントと神』)しても、幸福はなかなか思うように授けられないし恵まれません。来世における「最高善」が切実に「希望」される背景には、このような現世における不正義と不条理も一因としてあるのではないのでしょうか。(72~74頁;但し、大幅な加削を施した、とは言え論旨に変更は加えていない)

Abstract

(2001・3, 札幌にて開催)

Diese Arbeit behandelt die praktische Philosophie Yoshinaka Utsunomiyas. Seine praktische Philosophie kann die von der Menschlichkeit (Humanität) heißen. Dabei zugleich will ich sein Denken selbst und auch seine Denkweise kennen.

第三章 「I-2 哲学者と知恵—カントのフィロソフィアについて—」

節二節 「二 善悪の問いの意義」

【補論4】「カント『道徳形而上学の基礎づけ』における『人間の尊厳』あるいは『人間らしさ』考」

①「カント倫理学における『基礎づけ』の位置」では、どこで、カントは「道徳形而上学の基礎づけ」において「人間の尊厳」あるいは「人間らしさ」をいかに捉えているか、ということについてのみ考察してみることにする。宇都宮氏によれば、カント倫理学における「道徳形而上学の基礎づけ」の位置は次のようなものである。

「『カント倫理学は『基礎づけ』と『実践理性批判』からなる』カント(1724-1804)は長年の苦闘の後に『純粋理性批判』(1781,改訂第二版1786)を著し、これによって自らの哲学(一般に『批判哲学』と呼ばれるが、これはカントの哲学が人間の理性路方の時味—批判を中心にして組み立てられているからである)を確立したが、そのカントが倫理学の基本についての構想をはじめて示したのが『道徳形而上学の基礎づけ』(1785)であって、これはベテサムの『道徳および立法の諸原理序説』(1789)をほぼ同時期に当たる。続いてカントは『実践理性批判』(1788)を著し、これによって、カントの倫理学の全貌が明らかにされたのである。」(作品52,『倫理学入門』,92頁)

「『基礎づけ』はカント倫理学の全貌を要するものではない」したがって、まず確認しておくべきことは、『道徳形而上学の基礎づけ』はカント倫理学の「基本についての構想をはじめて示