

# 実践哲学ノートー幸福論序説 - ( 30 )

谷口 孝男

## Notizen über die praktische Philosophie ( 30 )

Takao TANIGUCHI\*

### Abstract

Die vorliegende Arbeit forscht nach dem Sinn des Menschen als menschliches Naturwesens. Der Kern des Sinnes des Menschen ist aber nichts anderes als Menschlichkeit ( Humanität ) . Also behandle ich die praktische Philosophie überhaupt, namentlich die menschliche praktische Philosophie Yoshiaki Utsunomiyas. Dabei zugleich möchte ich sein Denken selbst und auch seine Denkweise lernen.

Danach möchte ich den Sinn des menschlichen Naturwesens auf Grund der Menschlichkeit ( Humanität ) aufklären und ferner den Menschen an sich selbst als systematische Totalität der drei Lebenstätigkeiten, die aus Konsumieren, Produzieren und Verkehren bestehen, zeigen.

Der Sinn des Menschen enthält die Menschlichkeit ( Humanität ) als sein übergreifendes Moment in sich. Daher müßten wir vor allem die Menschlichkeit ( Humanität ) untersuchen.

### 【補論12】[ 幸福論序説 ]

#### 第一講 幸福論へのプレリュード [ ]

「幸福」という常識的な哲学

幸福の追求

現代の常識的な人生観が、人間の幸福の追求ということに存することはたしかだと思われる。もしも「人間の生活にとっていちばん必要なものはなにか」と問われれば、大多数の人が「幸福」と答えるであろう。そして「幸福」という考え方がとくにいけないという理由もない。

幸福と快樂

幸福と快樂は同じか

「幸福とはなにか」という問いに対して、われわれはおそらく常識的には、「幸福とは快樂だ」と答えるであろう。幸福と快樂を同一と見る考え方が強い。少なくとも、快樂のない生活は幸福ではない、と考えられている。普通、「快樂」は、感覚的な欲望の満足によって得られるもの、と觀念される。具体的に言えば、衣食住の満足、例えば、うまいものを食べ、よい服を着て、好きな欲望を満足させることが、「快樂」だとされる。

### 快樂主義者エピクロス

確かに、幸福と快樂は、「望ましいもの、快いもの、我々の心に喜びを与えてくれるもの」という点で、似ている。『国語辞典』を見ると、「快樂」は「気持ちよく楽しいこと。特に、欲望が満たされたときの感情」とあり、また「幸福」は「充実感があって不安や不満がなく満足に感じること」とある。「快樂」と「幸福」の違いは、「感覚的欲望の満足」の有無にある。「快樂の追求」がそのまま、「幸福」を生み出すとは言えないし、またそもそも、「幸福」が「快樂」と必ず結び付いている、とも言えない。

ギリシア末期のエピクロス（B.C.341～270）は快樂主義者として有名である。エピキュリアン（epicurean）という言葉の語源は、エピクロスである。それは、快樂主義者、享樂主義者、食道樂などを、意味する。エピクロスは「快樂と幸福との関係」を、どのように考えたか。

#### 瞬間的な快樂と永続的な快樂

エピクロスにとって、「快樂＝幸福」が根本である。エピクロスの考えた「快樂」は、普通の快樂とは異なる。それは、一時的なものではなく、一生持続するような快樂、であった。一生持続するような快樂を得るには、むしろ一時的感覚的快樂の追求を放棄し、不快に左右されない「平静な心（アタラクシア）」が必要である、と考えた。それゆえ、エピクロスの「快樂」は、「幸福」とよぶほうが、適切なのである。逆説的に、エピクロスは、幸福と快樂との相違を明らかにしたのである。

#### < 快樂の質の問題 >

#### 近世の快樂主義ーベンサム功利主義

ベンサム（1748～1832）も、「幸福＝快樂」と、考える。ベンサムは、我々の行為の選択の規準は、「最大の快樂」をもたらすかどうか、にある、とする。彼の「最大多数の最大幸福」という考えを含めて、彼は快樂主義者であった。

#### ベンサムを受け継いだ J. S. ミル

ベンサムは、「快樂の量」を問題にしたが、ミル（1806～1873）は、「快樂の質」を問題にして、「低級な快樂（感覚的）」と「高級な快樂（精神的）」を区別した。そして、我々は、「高級な快樂」（幸福）をこそ、目指すべきだ。ミルも、快樂と幸福を区別したのである。

## 第二講 幸福論へのプレリュード [ ]

## 人は誰でも幸福を求める

幸福を求めない人はいない。幸福は、人生の目的である。幸福は、行為の選択の規準である。幸福を求め、不幸を避ける、が行動原理となる。

ところで、「第三講」でお話するが、幸福は各人各様のものであり、その意味で主観的である。人間の多様な生き方は、「何を幸福と考えるか(幸福観)」から、生まれ出る。

## ソクラテスの幸福論

「第四講」で扱うソクラテスは、「道德こそが幸福をもたらす」と考えた。彼の言う「幸福」は、「快樂」にはまったく無縁のもので、「道德」に深い縁のあるものであった。彼は、「道徳的に生きること」のみが「幸福」を、すなわち人生の喜び・楽しさをもたらすものだ、と受け取ったのである。こういう考え方は、普通はなされないであろうが、このような幸福観を持つのも、自由であろう。

## 幸福と道徳

幸福観の根底には、「われわれがどう生きるべきかという問題」が、横たわっている。「いかに生きるべきか」を問うことは、昔から、哲学の中心問題に他ならない。すなわち、それは倫理学の管掌事である。

『国語辞典』をみると、「人間性」には二つの意味があって、(1)一つは、「人間の本性」、(2)一つは、「人間らしさ」とある。「人間の本性」は、それがなくなると、人間でなくなる、その当のものを指す(但し、定義は不可能)。それに対して、「人間らしさ」は「人間であるに相応しい特徴」を意味する。「人間らしさ」のことを、道徳とか倫理と呼ぶ。「いかに生きるべきか」は、この「人間らしさ」をどのように見るかによって、決まる。人生は、道徳観によって、決定される、ということである。快樂主義も、実は、一つの道徳観なのである。

それゆえに、幸福論は、道徳論に帰着する。「人間らしさ」をどのように考えるかによって、追い求める「幸福」の内容も、変わってくる。「幸福と道徳との関係」の全体を、「人間の意味」と呼ぶ。幸福は「人生の目的(テロス)」、道徳は「人生の原理(アルケー)」と見ることができる。幸福問題を論じることは、それほど簡単なことではない。

## 講義の概略

「人間の意味」を探究する立場から、「幸福と道徳の関係」を、孔子、ソクラテス、アリストテレス、エピクロス、ストア派、デカルト、ベンサム、J. S. ミル、カントらについて、調べてみたい。

文化は歴史的形成物である。文化の歴史を知っている方が、無知のままよりも、はるかに自分の考えを作り出し易い。人間にとって、過去と伝統は、甚だ貴重である。過去へと戻ることは、未来へと羽ばたくことである。孔子の「温故知新」とは、そういう意味である。

皆さんのお役にたてるかどうか、自信はないけれども、幸福論、道徳論、意味論への案内のつもりで、講義をしてゆきたい。幸福も、道徳も、意味も、自分で考えるものであって、他人の真

似はしてはならない。カントは、私たちに、「自分自身で首尾一貫して考えること」を奨めている。デカルトは、懐疑精神・批判精神の大切さを説くが、この精神は、他人に対してよりも、まず自分自身に向けられなければならない（他人のことはどうでもよい）。今持っている幸福観に、本当に満足できかどうかの吟味をした方が、しないよりは、ずっとよいであろう、かと思う。

### 第三講 孔子 (B.C.552～479)

(1)「幸福」とは、「自らの状態もしくは現存に安んじていること」(宇都宮芳明氏『カントと神』、岩波書店)と、定義しておく。

(2)誰でも、幸福を願う。不幸を求める人は、稀であろう。別にそれでも構わないが。

(3)誰でも幸福を求めるが、その幸福の内容は、各人各様であり、一律ではない。つまり、「幸福」と「不幸」を、客観的に区別する規準が存在しない。人は皆、自分で(主観的に)区別する規準を持っている。その区別規準に従って、幸福を求め、不幸を避ける。

(4)では、孔子は、幸福をどのように考えていたか。普通、孔子と言えば、コチコチの道徳主義者のように思われているが、実はそうでもない。発言は、確かに、それほど多くはないが。

(a)「子貢がたずねた。「貧乏で卑屈にならず、金持ちで高ぶらない。そんなのはいかがでしょう」先生がこたえられた。「それもよからう。だが、貧乏で道を楽しみ、金持ちで礼を好むものにはかなわないな」(『論語』、-15)

(b)「財産と地位とは世間の人々がほしががるものだ。正当な理由で手にいれたものでなければ、それにあぐらをかいていられない。貧乏と下賤[低い身分]とは世間の人がいやがるものだ。正当な理由がないのにそうなったのなら、それからのがれようとしなさい。」(-5)

(c)「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[瓢箪]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」(-11)

(d)「顔淵は[学問と徳においては]まず完全に近いであろう。残念なことに貧乏でたびたび無一物だった」(-19)

(e)「高粱の飯をたべ、水を飲み、腕をまげて枕とする。そんな生活のなかにも楽しみはあるものだ。不正な手段で財産をつくり、地位を得ているのは、自分にとって大空に浮かぶ雲とんの変更りもない」(7.-15)

(f)「君子は道を気にかけるが、貧乏を気かけない」(-32)

(5)幸福は、「楽しい状態」「楽しさ」とも、定義できるであろう。この定義は、(1)と同じである。

(6)ところで、引用文を注意深く読めば分かるように、人間という動物は、「幸福の部分(楽しく生きる)」と「道徳の部分(善く生きる)」との混合物である。これら二つの部分は、相互に関係し合っている。その関係の仕方を把握することは、生きる上で、甚だ重要であろう、と思う。

(e)に、「不正な手段で財産をつくり、地位を得ている」人のことが、話題にされている。その人間は、「幸福の部分」においては「楽しさ」を享受するのかも知れないが、「道徳の部分」においては、不正な生き方をしていることは、本人が、恐らく、一番よく知っているであろう。そして、このことは、人間なら誰でも、分かる。

(7)このことをよく考えると、「幸福の部分」は主観的、「道徳の部分」は客観的、という性

格を持つことが、判明する。「嘘をつく」のは悪い、「約束を守る」のは善い、という道徳は、いつの時代であれ、どこの社会であれ、妥当する。すなわち、道徳は、「自然法則」の持つ、客観性・普遍性・必然性・永遠性などの性格を帯びているのである。但し、「べし」の法則性。

#### 第四講 ソクラテス(B.C.470~399)

(1) ソクラテスの「幸福観」を知る上で、次の文は貴重である。

「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」(プラトン『ゴルギアス』470e)。幸福は、あくまで主観的であるから、ソクラテスのような幸福観も、あるのである。

(2) それゆえ、ソクラテスの幸福論を知るためには、彼が幸福だとする「立派な善き人間」とは、どのような人なのかについて、調べる必要があるであろう。いくつかの文を引いてみよう。

(a) 「世にもすぐれた人よ、君は、アテナイという、知力においても武力においても最も評判の高い偉大なポリスの人でありながら、ただ金銭をできるだけ多く自分のものにしたいというようなことにばかり気をつけていて、恥ずかしくはないのか。評判や地位のことは気にしても思慮や真実のことは気かけず、魂をできるだけすぐれたものにするということに気もつかわず心配もしていないとは。」(『ソクラテスの弁明』29c~e)

(b) 「諸君のうちの若い人にも、年寄りの人にも、だれにでも、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、身体や金銭のことを気にしてはならない、と説くわけなのです。そしてそれは、いくら金銭をつんでも、そこから、すぐれた魂が生まれてくるわけではなく、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のだから、というわけなのです。」(30a~b)

(c) 「あなた方の一人一人をつかまえて、自分自身ができるだけすぐれた者となり思慮ある者となるように気をつけて、自分にとって付属物となるだけのものをけっしてそれに優先して気づかうようなことをしてはならない」(36c)

(d) 「大切にしなければならないのは、ただ生きるということではなくて、善く生きることなのだ」(プラトン『クリトン』48b)

(e) 「わたしは[私の吟味にかけられる人々を]幸福であるようにしている」(『弁明』36d)

(3) このような「幸福」もあるのである。一口に言えば、「すぐれた魂(プシュケー)を持つこと」が、ソクラテスには、幸福なのであった。彼の言う「すぐれたプシュケー」とは、道徳のことである。それゆえ、彼の場合、「道徳的に生きること」が、「幸福」なのであった。「評判[名譽]や地位」「身体や金銭」という「自分にとって付属物となるだけのもの」が、「善いもの」となるのは、「道徳性」に依存する。このような「幸福論」もあるのである。実は、孔子も同じ「幸福論」であったのである。

(4) このように見てくると、「幸福」というものが、かなり複雑な様相を呈してくる。「幸福」が「楽しさ」であることには、変わりはない。「幸福」が主観的であるのも、変わりはない。

(5) 私たちの追求する幸福が、孔子やソクラテスと違って、一向に差し支えない。とは言え、彼らから「学ぶべきは学ぶ」という姿勢は、貴重であろう、と思う。この二人を起始として、人類は「幸福」について、どのように考えてきたのであろうか。

## 第五講 アリストテレス (B.C.384~322)

(1) アリストテレスは、幸福を、「善く生きること」とみなす。「善く生きること」とは、道德のことであるので、彼は「幸福=道德」と考えた。だから、「道徳的に善く生きること」が「幸福」の内容なのである。

(2) では、「道徳的に善く生きる」とは、どういうことであろうか。動物は「たんに生きること」を目的としているのに対して、人間は「善く生きること」を目的としている。アリストテレスは、この点では、ソクラテスの精神を受け継いだ。

(3) しかし、アリストテレスの「善く生きる」の内容は、ソクラテスのそれとは、違う。アリストテレスの「人間の定義」は、二つある。「人間は理性的動物である」と「人間はポリスの動物である」、というものである。まずは、「理性的動物」として「善く生きる」という点であるが、それは「理性能力をよく働かせ、よく発揮する」ことである。

「理性能力の発揮」には、二種類ある。(a)「知性的徳(アレテー)」、および(b)「倫理的徳」、である。「知性的徳」は、理性が観想的・理論的に最高度に発揮される状態である。「倫理的徳」は、理性が実践的に最高度に発揮される状態で、具体的には、諸情念の、過多と過少の「中」を見いだす思慮(フロネーシス)に基づく行為を導くこと、である。「倫理的徳」は、「中庸の立場」とも言えよう。この二つのアレテーに基づく生活が、アリストテレスの「善く生きる」の中身なのである。

(4) アリストテレスにおいて、「理性的動物」は、「ポリスの動物」に服属する。つまり、人間の「ポリスの動物」という規定がまず最初にあって、その次に、人間の「理性的動物」という規定がなされるのである。それゆえ、人間が「善く生きる」のも、「ポリスの動物として善く生きる」ことを意味する。つまり、理性をよく発揮するのも、最終的には、「ポリスの動物」としての限りにおいてのことなのである。個人は、ポリスという共同体に埋もれていたのである。全体が部分に先立つように、ポリスは家族や個人に先立っていたのである。一人一人の個人が「善く生きる」と言っても、それは「善いポリスの動物として生きる」ということだったのである。(このような共同体思想は、遙か後に、ヘーゲル[1770~1831]やマルクス[1818~1883]に継承される。)

(5) 「善いポリスの動物として生きる」ことが、アリストテレスの、道德であり、かつ幸福なのである。つまり、それが、彼の生きる(実践的)原理であり、同時に、生きる(実践的)目的なのであった。

\*孔子が語っていたように、道德に違背した「幸福」を、本当に「幸福」と呼べるであろうか。そのような不道德な(immoral)「幸福」は、「幸福」とは言えないのではなからうか。「快樂」だとは、言えるかも知れない。「快樂」と「幸福」の区別は、難しい問題である。一応、次のように、しておこう。

「快樂(hēdonē)」・・・感覚的・身体的で、一時的なその時々満足(楽しさ)

「幸福(eudaimonia)」・・・精神的で、持続的な満足(楽しさ)

『ギリシア語辞典』を見ると、「ヘードネー」は「悦び、楽しみ、快樂、快さ、快感、愉快、気にいること、望ましさ、満足、喜びとなること、楽しみとなること、肉欲、欲情」とあり、「エウダイモニア」は「幸福(運)、至福、繁栄、裕福」とある。古典ギリシアにおいて、「ヘードネー」と「エウダイモニア」は、このような意味を担っていた。

## 第六講 エピクロス(B.C.341~270)とストア派

### A. エピクロス

(1) エピクロスは、快樂主義者とか享樂主義者と言われる通り、人間にとっての「快樂」の重要性を説いた。彼によると、「快樂」こそが、人間を「幸福」にする。一時的な「快樂」を続けてゆけば、持続的な「幸福」になるが、感覺的な「快樂」をどれほど連続させても、精神的な「幸福」にはならないであろう。それはともあれ、エピクロスは、「快樂」を「道徳的に善いもの」とする。だから、「快樂」が「道徳的善悪の判断規準」である。「道徳的善」である「快樂」を求め、「道徳的悪」である「苦痛(不快)」を避ける、というのである。

(2) 「快樂」が、道徳問題として扱われていることに、注目すべきであろう。つまり、エピクロスは、単純に「快樂はよい」とばかり言っているのではなく、「快樂は道徳的に善い」と、主張するのである。彼のこのような「道徳意識」に、感服する。「道徳」というものは、「~すべし」という命令(これを道徳的義務という)のことである。だから、エピクロスは、我々に、「汝、快樂を求めよ」と言っていることになる。我々は、別に道徳的義務として、快樂を求めたりはしないであろう。

(3) とところで、エピクロスの快樂とは、「感覺的・一時的なもの」であるどころか、「精神的・持続的なもの」、つまり「幸福」のことなのである。彼の考える「最上の快樂」は、「身体の無苦と心の平静さ(アタラクシア)」である。ここに見いだされる快樂を、エピクロスは「永続する快樂」と呼ぶ。この「最上の快樂」は、もろもろの快樂を選択する際に働かせる「思慮」、それからつつましい「自足した生活」によって得られる。「身体の無苦と心の平静さ」は、幸福でもあれば、道徳でもある。

### B. ストア派

(1) ストア派は、「道徳的に生きること」それ自体を、「幸福」と考えた、と言える。こういう幸福観もある。幸福の内容は、あくまで、人それぞれである。

(2) では、ストア派は、「道徳的に生きること」を、どのように考えていたのであろうか。

(a) 「自然と整合的に生きること」に尽きる。「自然」は、「理性」「理法」のことでもある。アリストテレスの「ポリス共同体」が崩れて、「自然(コスモス)」になった。

(b) ストア派は、道徳だけを唯一の目的として生きるので、「道徳」と「道徳以外のもの」との区別が、どうしても必要であった。彼らは、「道徳以外のもの」を、「善悪無記なもの(アディアフォラ)」とした。生と死、名声と不評、苦痛と快樂、富と貧困、病氣と健康などは、アディアフォラである。それらは、「自然と整合的に生きる」ことにとって、どうでもよいものなのである。

(c) この結果、当然なのであるが、ストア派は、「理性」の正しい働きを妨害する「情念(パトス)」を好まず、情念に左右されない「無情念(アパテイア)」の状態が善い、とした。

(3) 徹底した「道徳的嚴格主義」と言えるが、それがまた、ストア派は人間の「幸福」である、と考えたのである。アディアフォラを見れば分かる通り、ストア派の「幸福」には、「快樂」の入り込む余地は、まったくない。彼らは、「幸福な生に含まれるものすべてを、徳[道徳]とい

うただ一つのものの中に置いた」のである。

## 第七講 デカルト (1596～1650)

(1)「道德」は「幸福の条件」をなす、とするのが、私の根本的考えである。人生の目的は幸福であって、道德ではない。道德は、人生の目的ではないが、人生の原理であって、道德のないところに、ほんとうの幸福はあり得ない、と思う。

(2)さて、デカルトであるが、彼もまた、「できるかぎり幸福に生きる」ことを願った。そのために、「暫定的道德」を設定した。それは、次のようなものであった。

- (a)「第一の格率は、私の国の法律と習慣とに服従し、神の恩寵により幼児から教えこまれた宗教をしっかりともちつづけ、ほかのすべてのことでは、私が共に生きてゆかねばならぬ人々のうちの最も分別ある人々が、普通に実生活においてとっているところの、最も穏健な、極端からは遠い意見に従って、自分を導く、ということであった。」(『方法序説』)デカルトは、「穏健(中庸)は善」「極端(過激)は悪」として、孔子やアリストテレスなどと同じく、中庸の立場に立った。
- (b)「第二の格率は、私の行動において、できるかぎりしっかりした、またきっぱりした態度をとることであり、いかに疑わしい意見にでも、いったんそれをとると決心した場合は、それがきわめて確実なものである場合と同様に、変わらぬ態度で、それに従いつづけること、であった。」(同上)ここに、有名な「森に迷い込んだ旅人たち」の譬え話がでてくる。
- (c)「私の第三の格率は、つねに運命に打ち克つよりもむしろ自己に打ち克つことに努め、世界の秩序を変えようと努めるよりはむしろ自分の欲望を変えようと努めること、そして一般的に言って、われわれが完全に支配できるものはわれわれの思想しかなく、われわれの外なるものについては、最善の努力を尽くしてなおなしとげぬ事柄はすべて、われわれにとっては絶対的に不可能なのだと思える習慣をつけること、であった。」(同上)

(3)デカルトの道德は、「中庸」、「決断」、「克己」からなる。それらは、幸福であるために「善い」のである。ところで、このような道德は、彼が「孤独な隠れた生活を送る」ために、必要なのであった。エピクロスは、「隠れて生きよ」と言った。デカルトは、「アタラクシア」とは言っていないが、彼は、このような道德によって、心の平静さを保ち、学問に専念したかったのであろう。デカルトの道德は、「隠者の道德」と呼べるのではなからうか。「賢者は隠れて生きる。」甚だ味わいのある文句である。

(4)人間は、他人のことを、意のままにすることは、決してできない。意のままにできるのは、ただ自分だけ、である。デカルトが、「我思う、ゆえに我あり」と言ったことは、あまりにも有名であるが、それは、一切の理性使用の原理とみなされよう。それは、たんに理論理性の原理であるばかりではなく、実践理性の原理でもあった。理性は「この世で最も公平に配分されているもの」(同上)であるが、「たいせつなことは精神[理性・良識]をよく用いること」(同上)である、とデカルトは言う。理論理性の使用は差し掛けば、実践理性は、コギトと同じ程度の絶対確実性によって、「暫定的道德」を設立した、と言える。デカルトが、コギトを以て、「哲学の第一原理」(同上)としたのは、「確信をもってこの世の生を歩むため」(同上)であったことを、忘れるべきではなからう。「明晰判明」も、この「確信」のためでもある。彼は、不明朗、曖昧さ、



優柔不断，不決断などを，好まなかった．というのも，そのような状態では，完全な自己支配は不可能だから，である．

## 第八講 ベンサム(1748~1832)とJ. S. ミルの功利主義

### A. ベンサム

(1)「生きる目的」を「幸福」に置く考えを，「幸福主義」と呼ぶならば，反対に，「生きる目的」を「道徳」に置く考えを，「道徳主義」と呼べるであろう．「生きる目的」を「快楽」に置く考えは，「快楽主義」と呼べる．「幸福主義」と「快楽主義」の場合，「幸福」と「快楽」が，道徳的価値判断の規準ともなる．「幸福」や「快楽」が，なぜ「道徳」の問題となるのであろうか．それは，「幸福」や「快楽」が，「いかに生きるべきか」に対する解答だから，である．すでに述べたように，「いかに生きるべきか」という問いの中心は，「いかに生きるのが善いか」あるいは「いかに生きるのが悪いか」を「価値判断」する「道徳」である．これまでに取り上げた人々はすべて，「幸福」や「快楽」と「道徳」との関係について，論じていた．このことに，細心の注意を払うことが，大切であろう，かと思う．

(2)(a)「第一の原理」・・・人間は快楽(pleasure)を追い求め，苦痛(pain)を忌避する生き物である．快楽は「道徳的に善いもの」である．だから，それを，追求すべきなのである．(ベンサムの快楽には，感覚の快楽の他に，「富や名声の快楽」とか「敬虔や慈愛の快楽」が含まれているので，「快楽」よりも「幸福」という用語が，より適切であろう\*)

(b)「第二の原理」・・・行為Aと行為Bのどちらを選択するかは，それらの行為のいずれが，《結果》において，より大きな快楽をもたらすか，によって，決まる．「快楽計算」によって，選択すべき行為を決定できる．このような行為は，同時に，「道徳的に善い」．

(c)「第三の原理」・・・「最大多数の最大幸福」．これは，立法や統治の原理である．

### B. J. S. ミル

(1)ベンサムは，「快楽計算」に見られるように，快楽の質的相違を捨象して，一様に量化した．ミルは，ベンサムの考えを受け取りつつも，「快楽の量」ではなく，「快楽の質」に注目する．そうして，彼は，快楽を，「高次の快楽(精神的な快楽)」と「低次の快楽(身体的感覚的な快楽)」の二種類に分けた．勿論，前者の快楽のほうが，望ましい．

(2)ミルによれば，「高次の快楽」と「尊厳の感覚」とは比例している．人間の尊厳については，後に触れたいが，人間であることの尊厳性とは，次なる言葉に，表白されている．

「満足した豚であるよりも不満足な人間である方がよく，満足した愚か者であるよりも，不満足なソクラテスである方がよい」(『功利主義論』)．

\*ベンサムの挙げた14の「快楽」．(1)感覚の快楽，(2)富の快楽，(3)熟練の快楽，(4)親睦の快楽，(5)名声の快楽，(6)権力の快楽，(7)敬虔の快楽，(8)慈愛の快楽，(9)悪意の快楽，(10)記憶の快楽，(11)想像の快楽，(12)期待の快楽，(13)連想にもとづく快楽，(14)解放の快楽．(『道徳および立法の諸原理序説』)

序でに、ベンサムの挙げる「感覚の快樂」とは、「(1)嗜好または味覚の快樂・飢えや渴きの欲望を満足させる場合に経験される、すべての快樂を含む。(2)酩酊の快樂。(3)嗅覚の快樂。(4)触覚の快樂。(5)聴覚の単純な快樂。(6)視覚の単純な快樂。(7)性的感覚の快樂。(8)健康の快樂。(9)新奇の快樂。」(同上)である。

## 第九講 カント(1724~1804)

### 第一章 来歴 「哲学すること」と「生きること」

私はこれまで、自分がなぜ生まれ、生きているのかの理由、さらになぜ死ぬのかの理由を問い求めてきました。つまり、人間という生き物の「存在意味」または「存在理由」を訊ねてきました。哲学の勉強を始めた20才の頃は、こういう問題意識はまったくありませんでした。今にして、来歴を辿れば、私の人生観は本質的にニヒル(nihil, 無・無意味・虚無, 人生に価値が見出せない虚無感・生きがい喪失)でした。私の哲学的行為(哲学すること)は自分のニヒリズムとの格闘であったように思います。近頃ますます、この格闘は深刻になってきています。ここで、これまでの格闘の跡づけをごく簡単にしておきます。

「哲学とは「人間存在の意味の探究」をなそうと欲する生存態勢である。つまりは「汝自身を知れ」を絶対命令と受けとることを欲する生存態勢である。自己が生きて存ることの意味を探究しようとする生存者の自己対自化態勢が私の希望する哲学的行為である。」(谷口孝男『人間社会の哲学 フォイエルバッハとマルクス』1990・12, 批評社)

「哲学は人間存在の意味の探究という含意における人生(レーベン)観の自覚的研究である。私は哲学のこの定義に固執する。人間が生きてあることの意味の探究、それが哲学に本来固有の仕事である。しかし私はこれまで、人間が生きてあることについて考えてきたとは言えるが、人間が生きてあることの《意味》についてはまだ充分には考えが及んでいなかったことを率直に認めざるをえない。」(谷口孝男「哲学宣言」、『北見工業大学研究報告』24巻2号, 1993・1)

「思想や哲学をマニュアルだとかアートだとかみなすひとがいるけれども、そういうひとは思想も哲学もぜんぜん分かっていないのである。哲学は人間存在の意味の探究をこととする。人間存在について深い理解をもつことができるならば、人生の深度・愉しみは増すであろう。」(谷口孝男『論争のデモクラット 生きることの意味論』1993・8, 批評社)

以下において、私は主にカント(1724~1804, ドイツ)の哲学的営為について考えてみたいと思います。参考書は、岩崎武雄氏『哲学のすすめ』(1966・1, 講談社), 小牧治氏『カント』(1967・4, 清水書院), 宇都宮芳明氏『ヤスパース』(1969・6, 清水書院), 宇都宮芳明氏『哲学の視座』(1978・1, 弘文堂), 宇都宮芳明氏『人間の間と倫理』(1980・10, 以文社), 宇都宮芳明氏『フォイエルバッハ』(1983・1, 清水書院), 宇都宮芳明氏『倫理学入門』(1997・3, 放送大学教育振興会), 宇都宮芳明氏『カントと神』(1998・10, 岩波書店)の八冊に限定しました。

## 第二章 「知ること」と「信じること」

「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。」(カント『純粹理性批判』)なぜなのでしょう。

なにかを「知ること」と、なにかを「信じること」とは、考える(思考・認識)という点では共通していますが、両者はどこがどのようにちがうのでしょうか。人間の住む世界には、そもそも原理的に感覚できるもの(感性的なもの)とそもそも原理的に感覚できないもの(超感性的なもの)という、もともと素性の異なった二種類の「存在」の区別が認められます。私たち人間は、感覚できる存在しか「知ること」ができません。中世のキリスト教神学者アウグスティヌスによれば、神は「私たちの感覚には現われないもの」(『告白』)ですから、神は「知ること」はできません。ですから、神は「信じる」と言うのです。

カントにおいて、「信じること」は「理性信仰」というかたちをとります。「知ること」を廃止して、「知ること」の占めていた場所に据え置いたのは「理性信仰」という「信仰(信じること)」なのでした。では、「理性信仰」とはどのようなものなのでしょう。「もともとこの言葉[理性信仰]は二義的であって、それは一方では、「理性に対する信仰」を意味し、他方では「理性による信仰」を意味する。この場合の「理性」とは、人間が順守すべき道徳法則を立法する「純粹実践理性」のことであるが、カントはこのような純粹実践理性が人間に備わることをまず信仰し、次いでこの純粹実践理性によって最高善や神の存在を信仰する。」(『カントと神』)

「知ること(知識)」を存在の「いかにあるか」についての事実判断、「信じること(信仰)」を存在の「いかにあるべきか」についての道徳的価値判断だとしてみましょう。「SはPである」、たとえば「これは机である」「これは善い・これは悪い」などと言うことを、「判断する」と言います。事実判断には、正しい事実判断(真理)と誤った事実判断(虚偽)の区別があります。なぜなら、事実判断は、判断が事実に一致しているかどうかを原理的に検証できるからです(原理的検証可能性)。事実判断に「信じること(信仰)」の入る余地は微塵もありません。これにたいして、道徳的価値判断は「事実」ではなく「価値」についての判断です。善いとか悪いという「価値」は感覚できないもの、すなわち「知ること」のできないものです。それでも、私たちは毎日、道徳的価値判断を下しています。このことをどのように説明すればよいのでしょうか。事実と価値は素性はちがいますが、どちらも「存在」です。事実判断の真偽の基準は理論的科学的基準ですが、道徳的価値判断の善悪の基準は実践的信仰的基準です。私たちは善悪を見分ける「眼鏡」をかけている、と考えられます。自分が生きてゆくうえにおいて、どうしても、実践的信仰的眼鏡が必要なわけです。この眼鏡をかけていない人はひとりもいないでしょう。道徳的価値は理論的科学的に「知ること」はできません。事実判断は「知ること(知識)」にかんする理論的科学的判断であり、それに対して道徳的価値判断は「信じること(信仰)」にかんする実践的信仰的判断である、とひとまずしておきましょう。私たちは、たとえば約束を破るのは「悪い」、他人に親切であることは「善い」と判断しますが、いったいどのようにしてでしょうか。「Aは約束を破る」とか「Bは他人に親切である」という「事実判断(事実認識)」がまずあって、Aは悪い、Bは善いという価値判断が下されるわけです。じつは私たちは、約束を破るのは「悪い」、他人に親切なのは「善い」と信じている(信仰している)のです。道徳的価値判断は実践的行為的な信仰・

信念・確信なのです。「カントは、理論的には証明できないが、実践的には確信できる事柄を「信仰」の事柄とよぶ。」(『倫理学入門』)なんとも言いますが、約束を破るのはなぜ悪いのかとか、他人に親切なのはなぜ善いのかということの理論的科学的証明は不可能です。それにもかかわらず、実践的信仰の価値判断が私たちの行為と人生を決定しているのです。この実践的信仰の価値判断基準(価値尺度)という「眼鏡」がなければ、到底まともに生きてゆくことはできません。それは、羅針盤のない航海に比すことができるでしょう。道徳的価値判断は、ある行為・性格・心情を、みずからの正しいと信じる道徳的判断基準に照らし合わせて行ないます。人間は誰でも、おのれの信じる道徳的判断基準をもっているのです。だから、善悪の判断ができるのです。では、カントのばあいはどうだったのでしょうか。つぎのとおりです。「汝の人格やほかのあらゆる人の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なせよ。」カントがこの定式で言いたいのは、自分と他人の別を問わず、すべての人間の人格が尊厳性をそなえていて、道徳的に善く生きるには、つねにそれを尊重しなければならない、ということである。(『倫理学入門』)「人間各自の人格が目的それ自体であり、絶対的価値[尊厳性]を持つということは、もはや理論的な証明や根拠づけが不可能な事柄であり、理性信仰によって実践的に承認され、信仰される事柄である。したがって人間各自の人格をそのようなものとして尊敬し、実践的に愛すべきであるとするカントの道徳も、この理性信仰に支えられていて、それを欠けば維持されることはできない。カントのこの理性信仰は(略)人間は神によって道徳的存在者たるべく創造されたという創造の究極目的に対する信仰と結びついている。人間各自の人格が目的それ自体として絶対的価値[尊厳性]を持つことの根拠をあえて訊ねるとすれば、それは神が人間をそのようなものとして創造したということに尽きる。カントの道徳は、こうして創造主としての神に対する信仰を欠けば、これまた維持不可能であって、この点においてもカントの道徳は、神に対する信仰と別ちがたく結びついている。道徳的に生きることと、宗教的に生きることとは、カントにおいて、一つに統合されていたのである。」(『カントと神』)少々先走った内容に入り込んでいますが、事実判断との決定的区別における道徳的価値判断の特質を明らかにするためには、どうしても必要な議論なのです。愛する人の人格、憎む人の人格、善い人の人格、悪い人の人格、ただの一人の例外もなく、すべての人間の人格の尊厳性(絶対的価値)が尊敬され、実践的に愛されなければなりません(感受的愛との比較、孔子とイエスの人間愛)。以上が、カントの信仰する道徳法則です。カントは道徳法則を「定言命法」ともよびます。さて、カントのばあい、以上の道徳法則が道徳的価値判断の基準となります。道徳法則に合致する行為・性格・心情は「善い」、そして道徳法則に離反する行為・性格・心情は「悪い」と判断(信仰)されます(『倫理学入門』)。こうして、道徳的価値の正体は明かされました。なお、善でも悪でもない「善悪無記(アディアフォラ)」のものもあります。道徳的価値判断の基準を探究する学問を、倫理学と言います。価値判断には、道徳的価値判断のほかに、効用的価値判断、美的価値判断(趣味判断)などがあります。

「知ること、または知られる内容・対象(知識)」は確実なものであるのにたいして、「信じること、または信じられる内容・対象(信仰)」はなんとなくふらふらした不確実なもののように、ふつう考えられているのではないのでしょうか。「知ること(知識)」の典型は科学・技術です。私たちは科学・技術ほど確かなものはない、と思っています。そして、そう考えること自体は正しいのです。しかし、人間と人生の肝心の問題は、その先の先にあります。「われわれは日々さまざまな事柄について「よい」とか「わるい」といった価値判断を下し、それに従って生きている。

健康を維持するにはどうすればよいか、車を買うときにはどのような車がよいか、休日をどのように過ごせばよいか、こうしたことを思いめぐらすときにも、さまざまな価値判断が働いている。人間は、価値を抜きにして、さまざまな知識だけでは生きていくことができない。(『倫理学入門』) 私たちは、科学・技術の成果(諸機械・道具、食料品、衣服、住居、化粧品、さまざまな情報などなど)を利用しながら生きているのですが、価値判断に基づいて生きていることに関しては、概して無自覚なのではないでしょうか。価値判断は「信じること(信仰)」の働きです。ところで、「信じること(信仰)」は「なんとなくふらふらした不確実なもの」なのではないでしょうか。たとえば、夫婦が信じ合う、親子が信じ合う、友人や恋人が信じ合う、などにおける「信じる(信仰)」は、各自の人生の核心事をなし、各自の人生のありかた・ありさま・ありようを根本的に決定するものなのではないでしょうか。人間が生きてある現場に立てば、私たちは科学万能・技術万能、すなわち知識万能・学力万能・理論的知性万能という立場に到底与することはできません。

「信じること(信仰)」は「知ること(知識)」に優位します。価値判断は事実判断に優位します。そのことをカントは「理論理性にたいする実践理性の優位」と言います。「優位する」とは、「行動全体からなる人間」(『倫理学入門』)に生きる方向を決定的に、最終的に与えるのは、「信じること」「価値判断」であるという意味です。原理的に言って、「知ること(知識)」から、たとえば「生き方・人生観(という価値判断)」は導出できません。「人生観はひとりびとりの人間たちの生きて存ること(人生)についての観じ方、得心・納得・了解の仕方だといえるであろう。ならば人生観は見解・価値観の相違などととりざたされるばあいの見解・価値観の一つであり、しかもそれは当人の種々様々な事・物にたいする個々の見解・価値観をおもとのところで規制し、かれをまるごと全体として総括している、かれのいわば究極の見解そのもの・究極の価値観そのものとみなすことができよう。」(『人間社会の哲学』)ふりかえり見れば、ここに出てくる「究極の見解そのもの・究極の価値観そのもの」としての「生き方・人生観」とは、理性信仰に基づく《道徳と宗教》のことです。愛は証明不可能だ、と自然科学者パスカルは言いました。「知ること(知識)」一般の重要性を、私はけっして否定するものではありません。それどころか、知識が拡張されることを望みます。私はただ、原理的に言って、知識の多寡・深淺・有無にかかわらず、その知識からだけでは人生観(価値観・価値判断)はけっして導き出せない、と言っているだけなのです。

孔子は『論語』のなかで、こんなことを言っています。「現在の孝行とは父母を扶養できることをさしている。人間は、犬でも馬でもりっぱに扶養している。父母をうやまう気持ちが欠けていれば、どうして人間と動物とを区別することができようか。」ことわざ「犬馬の養い」の出典です。「孝行」を広く道徳と見れば、孔子は人間と動物の区別を道徳の有無に見た、と言えるでしょう。犬馬には犬馬なりの自負があろうかと思いますが、人間にも人間なりの誇り(尊さ)というものがあるのではないのでしょうか。この人間の誇り(尊さ)はなにに由来するものなのでしょう。その「なに」こそ、「人間存在の意味」なのです。「人間存在の意味」とは「人間であることの意味」ということですが、それは、ようするに、「人間らしさ」のことです。「人間らしさ」とは、「人間らしい人間、人間であるにふさわしい人間がそなえているとされる人間特性」を意味します(『人間の間と倫理』、さらに『倫理学入門』)。人間であることの誇り(尊さ)は、みずからの「人間らしさ」にたいする自覚に由来するのでしょうか。「人間らしさ」に無自覚で無関心なひととたくさんおられます。人間らしくない非人間的なひとと数少ないとはけっして言えません。

「これらの人間は、人間の外観を示し、人間として識別されるにしても、第二の意味での人間性（人間らしさ）を欠いている。人の形をそなえながら「人でなし」と呼ばれ、「人非人」（人であって人に非ず）と呼ばれるのは、そのゆえであろう。」（『人間の間と倫理』）「人間の皮をかぶった獣」ともよばれているでしょう。人間らしい人間と人間らしくない人間との相違は、人間とその他の動物との区別よりも、はるかに截然かつ深刻と言つてよいでしょう。人間らしさは、「知ること（知識）」にかかわる問題ではなく、「信じること（信仰）」にかかわる問題なのです。どれほど知識が豊富であっても、それは「人間らしさ」の保証とはなりません。

### 第三章 「人間存在の意味」（その一） 道徳の方へ

「人間存在の意味」「人間であることの意味」は、知識（知ること）からではなく、道徳と宗教（どちらも信じること）から生まれてきます。ですから、信仰は人間にとって本質的です。人間が道徳と宗教をもちうるのは、知識によってではなく、信仰すなわち「理性信仰」によってです。ところで、宗教は道徳のなかから、もしくは道徳の延長線上に（『カントと神』）生まれます。カントによれば、「われわれの義務〔道徳法則〕を神の命令として認めること」が「宗教」です（カント『実践理性批判』『判断力批判』『宗教論』『道徳形而上学』）。「この場合の「認める」とは、理論的に認識することではなく、実践的に承認することであり、つまりは「信じる」ことすなわち「信仰」である。」（『カントと神』）ですからまず、道徳について考えてみることにしましょう。人間であることの意味は科学的知識や技術的知識そのもの自体からは生じえないものでした。それでは、それはなにから出てくるのでしょうか。私たちが人間であることの真の誇り・尊さは、なにに由来するのでしょうか。それは道徳的に善く生きようとする真摯な姿勢・心構え（道徳的心術）に由来します。私たち人間をしてそのように考えさせるものを、カントは純粹実践理性とよぶわけです。「道徳的に生きることが人間の最善の生き方であり、人間らしい生き方である」（『倫理学入門』）と決意している人間には、つぎのような痛切な道徳的体験があるはずで、私たちは「動物的な本能や衝動にもとづく欲求のほかに、わけても人間的な地位・名誉・富・長寿など、そうじてこの世の幸福を追いもとめてやむことがない。だが、こうしたい、ああしたいともがくとき、他方でこうしてはならぬ、ああしてはならぬ、こうすべきだ、ああすべきだという声に、だれでもぶつかるであろう。（略）また、たとえ、他人が見ていようといなかりうと、他人が知っていようと思わなかりうと、わたしたちは、自分の心に、こうしてはならぬ、ああすべきだと、いいかせる。」（小牧『カント』）わが心のうちからわきでてくるこの不思議な声の源泉を、カントは「道徳法則」とよびました。道徳法則の内容については、すでに触れました。道徳法則と欲求（性向・欲望・衝動・傾向性）は素性がちがいます。両者は異質・異種なのです。人間という「理性的動物」においては、理性（自由）と感性（自然）が分裂して同居しています。人間は感性的（自然的・欲望的・欲求的・性向的・衝動的・傾向的）でもあれば、また理性的（自由）でもあります。人間は、一面において感性的（自然的・他律的）、他面において理性的（自由・自律的）なのです。人間は、分裂した異質異種なる二面をかかえこんでいる独特な存在なわけです。

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淨福。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)

感性的自然的存在としての人間はそうじて幸福を求めるものです。カントにとって、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な根強い傾向性をもつ」(カント『道徳形而上学の基礎づけ』)と言います。人間はだれでも幸福になりたいものだ、と言うのです。幸福について考えるにあたり、私はかりに幸福を、「欲望的幸福」と「道徳的幸福」(『宗教論』『道徳形而上学』、『カントと神』)と「宗教的幸福(淨福)」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」(『道徳形而上学』、『カントと神』)、つつがない仕合わせる巡り合わせる境涯です。総じて幸福であることは、一般的に言えば、もちろん望ましいことです。あまりの「苦難や苦痛や窮乏」、つまり不幸な状態・現存は道徳的義務の違反を誘発しかねません。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」、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』)。人間はみずからの思考能力(悟性・理論理性)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・節制は幸福の標語です。

さて、(a)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幸福を「欲望的幸福」とよべば、犬馬さえも、さらに人非人さえも「欲望的幸福」を求めている、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・自余の動物との区別(この区別は厳然としてあります)がつきません。つまり、傾向性の満足としての「欲望的幸福」だけでは、人間の誇り・尊さを基礎づけることはできません。カントはつぎのように言っています。「自然の体系における人間[現象人、理性的動物]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。人間は他の動物よりも、悟性をもっている点ですぐ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]という外的な価値を与えるだけである。」(カント『道徳形而上学』、なお『哲学の視座』と『人間の間と倫理』参照)「奔放な傾向性の満足」(『カントと神』)、つまり「欲望的幸福」だけを求める人間は「たいして意味のない存在者」です。つまり、無意味な存在者なのです。もし「欲望的幸福」だけが人生の目的、生きることの目標であるのなら、悟性という思考能力をもち、目的意識的に行為することができたとしても(のちにマルクスはこの目的意識性にこそ人間と自余の動物との種差を設定しましたが、彼は人間的人間と非人間的人間の種差には無関心でした)、人生(人が生きてあること)にたんに有用性・有用価値・利便さ・有益さ・快適さという「外的な価値」を与えるにすぎません。「外的な」とは、人間の存在の真の意味(人間らしさ)にとってどうでもよい、「二次の問題」(『倫理学入門』)という意味です。「有用性」の追求は、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」の追求は、傾向性の満足としての「欲望的幸福」です。有用性やら「欲望的幸福」やらを追い求める「あさましい」人間の姿を見ていてのことが、カントは「人類というものは、残念ながら、立ち入って知ればしるほど、とくべつ愛に値するとは思われないということが、なさけないことだが、わかるにちがいない」(カント『道徳形而上学』)と慨嘆しています。ところで、傾向性・

欲望はつぎからつぎへと出てきて、「欲望的幸福」はけっして安定的なものではありません。きりが無いのです。「欲望的幸福」の追求にあけくれる人は、傾向性・欲望という自然性・感性にふりまわされる他律的で不自由な人です。「欲望的幸福」結果は、逆説的ですが、たえざる欲求不満に悩まされる不幸である、と言えなくもありません。なぜなら、「欲望的幸福」は「自らの状態もしくは現存に安んずること」などできないからです。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とした指針を与えないことは明白です。幸福の追求とは、生き方の問題です。ですから、カントは幸福主義（幸福至上主義）という生き方を否定したのです。もちろん、カントは幸福一般を否定したわけではありません。

(b) たしかに、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、「欲望的幸福」は自分勝手に、ひとりよがり、わがままで、我欲的で、自愛的で、他人を顧みません。しかし、人間は「理性的」動物でもあります。このばあいの「理性」とは実践的・道徳的理性のことです。「欲望的幸福」の追求は抑圧・根絶することはできませんが、しかし理性によって抑制することはできます。すなわち、人間らしい人間にとって重要なのは、傾向性・欲望が抑圧・根絶しえない以上、傾向性の質（種類）と量（大小）を「自分の真の必要」（『カントと神』）の限度に、つまりそれらの質と量を適度（ほどほど）に制限し、他人のこともつねに配慮することによって、「欲望的幸福」追求に理性的・道徳的制約を課す、つまり道徳法則の順守を「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』）カントの言う「善い意志」「無制限に善い意志」とは、道徳法則に従う意志のことです。こうすることによって、私たちは「欲望的幸福」追求の悪無限的な渦巻から、メビウスの輪から脱却することができるのです。そしてそのとき、「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。このことをしっかりと確認したうえでのことですが、人間らしい善い人間にとって大切なのは、傾向性の満足すなわち「欲望的幸福」と、道徳法則の順守との関係を明確にすることです。「欲望的幸福」の追求において、人は、自分の幸福追求が、道徳法則に合致しているか、それとも離反しているかについては熟考していません。道徳法則の視点を導入することによって、「欲望的幸福」は「道徳的幸福」に、いわば形態変更しました。道徳法則とは自他の人格の尊厳性の尊敬と実践的愛です。自分をも他人をも等しく、心から大切にすること、道徳的・心術的「道徳的幸福」はのほうずな、自分勝手な、我執的な、わがままな、ひとりよがりな、我欲的な、自己中心的な、きずい気ままな、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、当然ちがいます。「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』）するので、このように「道徳的な」としか形容できない幸福を手にするためには、私たちは道徳法則に従う「善い意志」の所有者でなければなりません。「幸福」と「善い意志」とを比べたばあい、「善い意志」が原因で、「幸福」が結果です。この原因と結果の順序が大事なのです。なぜなら、道徳法則に従う「善い意志」から不幸が結果することもあるし、逆に道徳法則に違反する「悪い意志」から幸福が結果することもあるからです。それにもかかわらず、前者は道徳的に幸福であるし、後者は道徳的に不幸、真の不幸です。「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。」（カント『道徳形而上学の基礎づけ』）「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。」（カント『実践理性批判』『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』、『カントと神』）幸福は道徳的に生きる人間らしい人



間にこそ「値する」、授けられる、恵まれる、当然与るものなのです。いわば、道徳的努力が報われるはずなのです。しかし、現実には、往々にして、その反対のことが起こります。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ありません。「幸福に値する者が幸福に与り、幸福に値しない者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、幸福に値する者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、幸福に値する者が幸福に与らなかつたり、逆に幸福に値しない者が幸福に与るのは、不正な状態である。」(『カントと神』)「道徳的幸福」のばあい、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、それに限定することが、大切なのでした。道徳法則を順守する「善い意志」は自分の傾向性・欲望を抑制するのです。「欲望的幸福」ではなく、善い意志と道徳的幸福との因果性のなかに、自余の動物にも人非人にもない「人間らしさ」、すなわち「人間であることの意味」があるのです。以上のややこみいった議論を整理してみましょう。「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。「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』)。『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。」魂に気を使うことと道を学ぶことは、ともに人間らしい善い道徳的生き方の追求です。

(c)ところで、「そもそも私が為すべきことを為す[道徳法則に従って生きる]場合には、私は何を希望することが許されるか?」(カント『純粹理性批判』)これが、カントの宗教論のテーマです。まず注目すべきは、ここでも、道徳法則に従って生きることが原因(前提)として立てられ、その結果(帰結)として「私は何を希望することが許されるか」と問う、カントの確固とした道徳的心術です。さて、ここの「何」は来世における宗教的幸福・最高善のことです。したがって当然、その幸福は幸福主義・感覚主義の欲望的幸福および道徳的幸福ならぬ幸福、いっさいの傾向性から自由な幸福、つまり来世における浄福なのです。カントはたしかに「幸福を希望」しましたが、ただしその幸福は「完全な自己充足としての浄福」(『カントと神』)なのでした。「人間は誰でも来世での幸福を願望するであろうが、しかしそれを希望することが許されるのは、現世において道徳的完成にむけて努力する人間だけである。」(『カントと神』)「道徳的に生きる人間が来世において希望できる最高善は、完全性に達した道徳性と、まったく自己充足としての浄福との結合において成り立つ」(『カントと神』)。ここに見られる「浄福」を「宗教的幸福」とよんでさしつかえないでしょう。つけくわえて言えば、現世において、いくら「道徳的完成にむけて努力」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ない。「まったく自己充足としての浄福」が「希望」される背景には、このような現実の不正と不条理があるのではなからうか。

「知る能力」としての理性は「理論理性」とよばれ、「道徳的善悪を判別する能力」としての理性は「実践理性」とよばれます。理性の理論的使用、実践的使用とも言われます。「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として、すなわち実践理性として、扱われ

る。(『倫理学入門』) カントが実践(行為)と言うばあい、主として徳を意味します。先に見た、徳法則に従って善く生きようとの決意は、カントにとっては、あたかも「事実」のように確かなものでした(「根源的な徳的事実」)。「根源的な徳的事実」である徳的心術は、カントにとって、疑う余地のない確固たる「事実」なのでした。「この根本事実の承認は、カントの理性信仰によると見るほかないが、しかしまた逆に、この根本事実こそが、つまりカントの根源的な徳意識こそが、カントの理性信仰が生じてきた起点であって、カントの全実践哲学は、この基盤の上に構築されるのである。(『カントと神』) 意志とは人間を行為へと導く心的能力のことですが、先に、徳法則に従う意志は「善い意志」とよばれました。正確には、「無制限に善い意志」と言われます。カントによれば、よいもの、望ましいものはいろいろとあるけれども(たとえば、悟性・機知・判断力・勇気・果敢・根気強さ・権力・富・名誉・健康など)、人間にかんして無制限によいものと言えるのは、「善い意志」だけです。「無制限に善い意志」、すなわち「自由で理性的自律的な意志」によって決定された行為には、「徳的価値」があります。「徳的価値」を、「人間らしい価値・人間らしさ」と言いかえてもよいでしょう。徳法則に従って生きることは、人非人にも自余の動物にもできない「人間らしい」ことなのです。「善い意志」はそれ自体において善いものです。それは自体的に善いのです。それは自体的価値をもつのです。手段的に善い意志もあります。医者が治療のために毒を用いるのも、毒殺者が殺人のために毒を用いるのも、目的達成のための手段としては、どちらも手段的に善いのです。それらは手段的価値をもつわけです。それはそれとして、私はニヒル(無意味)を「人間であることの意味」(人間らしさ)によって充実しました。このことは、私にとって、大きな出来事なのでした。「徳法則は人間の純粹実践理性によって立法されるが、しかしこの純粹実践理性を人間に付与したのは神である。そうした意味で、徳法則の始源的な作者は神に帰せられる。人間は徳的主宰者である神への信仰を保ちつつ自律的に徳法則に従って生き、またそのことによってこの神への信仰をいっそう強固なものとすることができる。これがカントが懐いていた徳的心術であり、彼の実践哲学のすべてがそこから流れ出る源泉であった。(『カントと神』)「カントはいわば世俗の人間社会において順守されるべき徳法則を通して、神聖な神を望見しているのである。(『カントと神』) すなわち、徳法則は、それ自体において《神聖なもの》、《神的なもの》なのです。というのも、徳法則には《畏怖すべきもの》(感性的存在としての人間にとっては)と《魅するもの》(英知的存在としての人間にとっては)との二要素が含まれているからです(『カントと神』)。

こうして、人間は、一面においては、そうじて幸福なるものを求める自然的感性的他律的存在であり、他面においては、徳法則に従って行為する自由な理性的自律的存在である、と言えるでしょう。一方の感性(自然・他律)と他方の理性(自由・自律)の格闘が、人間という独特な存在の実相なのではないでしょうか。「これらの諸法則は、自然の諸法則であるか、それとも自由の諸法則である」(カント『道徳形而上学の基礎づけ』)。「自由の諸法則」とは徳法則のことです。「実践哲学においてわれわれにとって肝要なのは、生起することの根拠を想定することではなく、たとえ決して生起しないともしも生起すべきことの法則を、すなわち客観的=実践的法則を想定することである。」(カント『道徳形而上学の基礎づけ』)「生起すべきことの法則」とは徳法則のことです。徳法則に純粹に従う行為というものがけっして実際に生起しなくとも、私たちはそれが「生起すべきである」と考えるわけです。徳法則の貫徹が、人間という理性的動物(理性的存在者)において「～すべし」という義務とか命令とかたちをとらざるをえないのも、人間存在の二面性によるのです。欲望のおもむくままに自己幸福を、有用性、快適さ、便

益さ、便利さを求める自然的感性的他律的自己にたいして、自由な理性的自律的自己は、先に触れましたが、それらを道徳法則の許容する範囲内に制限し抑制しなければなりません。人間は、この自然と自由、感性与理性、他律と自律との格闘のなかを、道徳法則の順守をあくまでも正しい(善い)とする信念を理性信仰しながら、生きてゆくのです。

私が、人間存在の意味、人間であることの所以、人間が人間たるの根拠を執拗に問い続けるのは、私も生きいきとして生きてみたいからです。私の現存は、欲望的幸福の追求によっては、満足させられません。私は「幸福」を嫌悪していました。その本質的理由は、私がマルクス主義者であったためです。私は、貧困で不幸なプロレタリアートの解放のためにたたかうもの自身が幸福であるわけにはゆかない、という心情論理に完全に支配されていました。このような私に欠けていたものはたくさんありますが、いま幸福の問題だけにかぎれば、(a) 道徳法則の順守を原因とした結果としての道徳的幸福の是認、および(b) 最高善(道徳性と幸福の一致)、すなわち宗教的幸福(浄福)への希望でした。私は、道徳法則に違反しないかぎり、幸福を積極的に求めてもよい、と考えます。そのばあいの幸福とは「道徳的幸福」と「宗教的幸福」のことです。道徳的幸福は、人間らしい善い人間の求める幸福です。道徳法則に従うかどうかによって、道徳的幸福は欲望的幸福と区別されます。それはそれとして、人間存在の意味、人間らしさについて、さらに考えてみましょう。カントはつぎのように述べています。「そしてここにおいて、われわれの義務の諸理念[道徳法則]の完全な崩落を防ぎ、義務の法則[道徳法則]に対する正当な尊敬を心のうちに保つことができるのは、次のような明確な信念以外にはない。すなわちその信念とは、このような純粋な源泉から生じた行為がこれまで決して存在しなかったとしても、ここではあれこれのことが生ずるかどうかはまったく問題ではなく、理性がそれだけで、一切の現象にはかわりなく、生ずべきことを命ずるのであって、したがってこの世がおそらくこれまでいかなる事例も与えたことがなく、すべてを経験に基づけるひとびとがその実行可能性すらもおおいに疑うような行為が、それでもなお理性によって容赦なく命ぜられている、という信念であり、そこでたとえば、友人関係における純粋な誠実さは、これまで誠実な友人というものがまったく存在しなかったとしても、依然としてすべての人間に要求されることができるのであって、それと言うのも、この義務[道徳法則]はおよそ義務[道徳法則]として、一切の経験に先立ち、アプリアリオリな諸根拠によって意志を規定する[純粋実践]理性の理念のうちに存するからである。」(カント『道徳形而上学の基礎づけ』、なお、私は『人間社会の哲学』において、この全文を引用した)自由な理性的自律的自己は、感性や経験の影響を、ましてや支配をうけつけません。影響や支配をうけつけないつもりではあるけれども、しかし理性的自己の純粋さは、人間が自然的感性的他律的でもあるかぎり、完全には維持されないのです。純粋実践理性は道徳法則を正しい理想として自律的に指示します。道徳法則の「始源的な作者」は神ですが、だからと言って、理性的意志が他律的になったとは速断できません。道徳法則の「始源的な作者」としての神を承認するのは、あくまでも理性的意志です。承認とは理性信仰のことです。ですから承認とは自律的に信仰することです。理性みずから道徳法則を自律的に立法し、立法した道徳法則を神の命令として自律的に認め、道徳法則=神に従って自律的に生きてゆくのです。人間に理性を与えたのは神ですから、理性の立法する道徳法則の「始源的な作者」は神であると言えるのです。道徳法則それ自体を神が人間に直接与えたわけではありません。そうであるならば、理性は他律的です。理性信仰はなによりもまず、自律的である理性にたいする信仰なのです。親は子供を産みます。その子供が大工になったとします。このばあい、子供は「自律的に」大工にな

ったのですが、大工の子供の「始源的な作者」は親だと見なせませす。親はただ人間を産んだだけなのであって、大工を産んだわけではないのです。神、人間、理性（道徳法則）の関係も、このようなものです。神から授けられた理性をどう用いるかは、各人各様なわけです。さて、自由な理性的自律的己はみずからの信じる（信仰する）道徳法則の正しさにたいする信念・確信・理想・理念のなかを進みゆきます。ここで、「一切の経験に先立ち、アプリアリな諸根拠によって意志を規定する理性の理念」という点について、考えておきたいと思います。岩崎氏の『哲学のすすめ』を参考にしましょう。Aという人はいつも他人に親切でおもいやりがあるとせばあい、私は「Aはよい人である」という価値判断を下すでしょう。ところが、もしある人が私に「いや、Aは人の前ではたしかに親切で思いやりがあるようにふるまっているけれども、かげではまったく違った態度をとっている」と言ったら、私のAについての事実判断は変化する。それにとまって、私のAにたいする価値判断は「Aは悪い人である」に変わるでしょう。事実判断の変化の前後の二つの対立的価値判断は、一個同一の価値判断「親切で、他人に思いやりのあることはよいことである」に立脚している。岩崎氏はこれを「原理的な価値判断」「根本的な価値判断」とよばれる。原理的という点が重要なところなのですが、もともと原理とは最初のものという意味であって、もうそれ以上それを基礎づけるというか、その背後に回って基礎づけることができないものなのです。根本的も同じ意味です。「親切で、他人に思いやりのあることはよいことである」は、カントの道徳法則をかみくだいて表現されたものだとおもわれますが、この道徳法則を根拠づけることはもはやできず、正しいものであると信じる（信仰する）ことしかできません。ところで、世の中には、親切で思いやりのある人のほかに、不親切で思いやりのない人もいます。これは事実判断です。親切でおもいやりのある人が事実として存在するから、「親切で、他人に思いやりのあることはよいことである」という価値判断が導出されるのであれば、同様にして、不親切で思いやりのない人が事実として存在するから、「不親切で、他人に思いやりのないことはよいことである」という価値判断が導出されて然るべきです。事実の問題としてならば、親切な人よりも、不親切な人のほうが、はるかに多いことでしょう。であるのに、私たちは、なぜ、「親切で、他人に思いやりのあることはよいことである」と思う（信じる）ことができるのでしょうか。まず、事実判断から価値判断は導き出せないということを確認しなければなりません。カントが「経験」というのは「事実」のことです。道徳法則は「一切の経験（事実）」に先立つのです。この、一切の経験に先立つということを、カントは「アプリアリ」と言います。「アプリアリ」の背後に回ることは不可能です。唯一のものは、神です。神は、道徳法則をアプリアリに立法する純粹実践理性を、われわれ人間に授けたのです。人間の理性に、神への通路（宗教）を開いてやらないと、人間は、必ずや、さまざまな迷妄や迷誤に陥ることでしょう。ここらあたりまできて、なぜカントが、道徳法則を「神の命令として認める」宗教を内的必然的に必要としたのかの理由が、そしてまたカントにおいて、道徳と宗教が分離できない一体のものであることの理由が、明かされると思われます。人間存在の意味、人間らしさは、道徳と宗教との不可分離の一体性において成り立つのです。とまれ、理性、理性的意志は、みずからの信念に基づいて、道徳的に善く、正しく生きようとします。実践理性はみずからが従うべき道徳法則をみずから立法しました。理性的意志がみずから立てた道徳法則にみずからすすんで従うことを「意志の自律」と言います。意志が自己の理性以外の他のものから影響ないし強制された法則に従うことを「意志の他律」と言います。したがって、自律は自由、他律は不自由だと言えます。人間であることの意味、人間

らしさが「意志の自律」に基づくことは言うまでもありません。

人間は不思議な生き物です。人間は、じつに、「理性的動物」なのです。「人間は、二つの世界にまたがる存在であった。すなわち、一面において、人間は、本能や欲求に支配される動物的な存在であった。したがって、もし、人間が、たんに動物的な存在であるだけなら、そこには、道徳も義務もなかったであろう。人は、ただ、動物のごとく、本能や衝動のままに動くにすぎなかったであろう。このばあい、人間という動物が、とくに知能にすぐれ、悟性や理性をあたえられていたとしても、それらは、本能や衝動をよりよく満足させるための道具にすぎなかったであろう。悟性や理性は、人間が、欲求を満足させ、この世の幸福をうるために尽力することはあっても、欲求充足や幸福をみざす態度そのものの是非を、うんぬんすることはなかったであろう。しかし、他面において、人間は、動物的な欲求とか、この世的な幸福とかをこえる存在であった。欲求や幸福追求とは素性のちがう声（義務の声、道徳的なよびかけ）に接し、そこにこそ人間のほんとうの姿〔人間らしさ〕をみる存在であった。したがってその声は、ときには、この世の幸福や生の欲求をさえ捨ててやることを、だんことして要求するのだった。」(小牧『カント』) 私たち人間には、選択できる道が二つあります。動物の道と理性の道。動物の道とは人非人の道のことです。また、理性の道とは人間らしい善い人間の道のことです。私は「理性・自律・自由の道」を選びます。このさい、選択の理由は、理論的な「知ること(知識)」によっては証明できません。選択の理由は、実践的な「信じること(信仰)」の道徳的(=宗教的)な価値判断的決断としてしかありえないからです。私は、道徳法則を信じ、純粹実践理性を信じ、神を信じる、としか言えません。「理性の道」、「実践理性・道徳(=宗教)の道」は、「人間存在の意味」、「人間らしさ」のまったき開示に到る最後の通路であろうと予想されます。「二つの世界」とは、「自然法則の支配する世界(欲望の満足はここに入る)」「感性界」と「神的世界(英知界)」のことですが、この二つの世界は異質・異種・異次元なものです。人間論の原点はここに宿るのです。

#### 第四章 「人間存在の意味」(その二) 宗教の方へ

道徳のなから宗教に到りました。宗教論の主題は「最高善・宗教的幸福への希望」です。「カントはとくにこの「希望」という契機に注目し、そこに宗教の決定的徴表を認めたのである。」(『カントと神』)「カントが「宗教」を「道徳」から区別したのは、道徳法則そのもののうちには含まれていない、この幸福への希望という契機に注目したからであろう。」(『カントと神』) 宇都宮先生の『カントと神』という本の狙いは、カントの「理性信仰」という言葉(キーワード)に注目して、そしてそれを手掛かりとして、「道徳と宗教についてのカントの考えを一つの視点〔理性信仰〕から統合的に理解しようと試みた」ところにあります(『カントと神』)。これまで見てきましたように、ここに理性信仰と言っても、その理性は科学的技術的知性ではなく、道徳的行為を導く実践的道徳的な理性です。先に見ましたように、理性信仰には二つの意味が含まれています。まず、実践的道徳的理性の存在にたいする信仰(信念・確信)です。もう一つは、実践的道徳的理性によって、最高善(道徳性と幸福との一致)、神、心不死を信仰(信念・確信)することです。「カントの理性信仰は(略)一つには道徳法則を立法する純粹実践理性の存在に対する信仰を意味し、さらにはこの純粹実践理性による神への信仰を意味していた。しかしこの二つの信仰が決して互いに乖離したのではなく、カントの道徳的心術において堅く結びつき、一体をなして」いる(『カントと神』)。「道徳的心術に結びついたカントのこの始源的な神信仰に注目しない限り、カントの最高善と神の要請は(略)他律的な幸福主義への後退と見なされることになる

う。」(『カントと神』) 道徳的に善い人間は、最高善にむかって、現世と来世にまたがる無限の努力を重ねるのです。「最高善への希望」は神と心の不死を「要請」します(「純粹実践理性の要請」)。「最高善への希望」をもつかぎり、神は存在すべきであるがゆえに存在するのであり、また心は不死であるべきであるがゆえに不死なのです。最高善は道徳性と幸福との一致ですから、最高善のためには、道徳性のたえざる完成化への努力が必要です。そこで「人間に道徳性の完成にむけての努力を義務づけるために不死が要請される。」(『カントと神』) 公正な神は、道徳性の完成度に応じて、幸福を授けるのです。最高善の「幸福」は「宗教的幸福(浄福)」ですが、それは「欲望的幸福」および「道徳的幸福」から区別されました。宗教的幸福が、道徳的幸福とちがう点は、幸福が、「幸福に値する(幸福になって当然の)」道徳的努力に応じて《神によって》授けられ、恵まれる、公正に配分されるということです。他の二つの幸福は、「道徳的幸福」とも畢竟、《自分の手によって》幸福を獲得するわけです。また「欲望的幸福」と「道徳的幸福」は現世における幸福、「宗教的幸福」は来世における幸福というちがいもあります。「この世の人間には傾向性が伴っている」(『カントと神』)のです。最高善は道徳と宗教との結び目です。その結び目となるものは、「幸福に値するようになること」「幸福が授けられるようになること」「幸福が恵まれるようになること」「幸福に当然与えるようになること」です。すなわち、道徳性の完成度の深化が、その結び目をつくるのです。それゆえ、道徳の延長線上に宗教が成り立つのです。「道徳法則は、純粹実践理性の客観であり究極目的である最高善の概念を通じて宗教へと、すなわちあらゆる義務を制裁としてではなく神の命令として認めることへと(略)導く」(カント『実践理性批判』)。最高善の概念は、道徳の「究極目的」であり、それを介して宗教が成立する当のものです。「宗教は、人間の[宗教的]幸福への希望にかかわる事柄である。」(『カントと神』) 最高善こそ、「幸福に値する」ということの内容にほかなりません。最高善は「道徳性に適合した幸福」(『カントと神』)なのです。そのことを希望し、信仰する。それが宗教です。最高善も、道徳性を原因、幸福を結果とする、原因-結果の総合です。

ここで、少し、息をぬきましょう。

(a) ソクラテスは「人生をいかに生きるべきかという、この一つの問い」以上に真剣になれる問題はない(プラトン『ゴルギアス』)、と言いました。「善く生きること」(プラトン『クリトン』『ゴルギアス』)が、ソクラテスの人生のテーマ、キーワードでした。「善く」というのは、「美しく」とか「正しく」とかいうのと同じだ(プラトン『ソクラテスの弁明』)。「美しく善く正しい」(プラトン『エウテュプロン』)。「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」(プラトン『ゴルギアス』)。「他人を押えつけるよりも、自分自身をできるだけ善い人間になるようにするほうが、はるかに立派で、ずっと容易なやり方なのです」(プラトン『ソクラテスの弁明』)。

(b) 「各々の対象認識の内容が対象自体に一致しているかどうかは(対象自体が零点だから)原理的に検証することが不可能であるがゆえに、対象自体を認識主体のいわば都合に合わせて、当事意識にとって「現象」させる認識論的自由が許されてある。こうした意味において、イデオロギー的認識のばあいには、対象は認識されたとおりにある。現実には創造され構成される。認識が対象を指定する。」(谷口孝男『意識の哲学 ―ヘーゲルとマルクス―』1987・11, 批評社) ここにある「対象」を、「道徳」や「宗教」と読んでみてください。人間は自己定義する動物で

す。いろいろな人からの影響もむろんあるでしょうが、決定的には、そして最終的には、自分で自分の人生のありかた・ありさま・ありようを定義し、決定します。カントもいっしょうけんめい自己定義・自己決定しようとしているのです。もし人間らしい人間でありたいのであれば、そしてもし人間としての正当な誇り(尊さ)がもちたいのであるならば、カントの思索から多くのものを学ぶことができるのではないのでしょうか。道徳的に生きるのに、一銭のお金もかかりません。私は貧乏だから、道徳的に生きられない、ということは絶対にありえません。

人間存在の意味、人間であることの意味、すなわち人間らしさは、道徳法則の実行のうちにありました。道徳法則は、自他の人格の尊厳性(絶対的価値)を尊敬し、実践的に愛することでした。自他の人格をたんに道具や手段としてのみ扱うべきではない、いつでも同時に「目的それ自体(それ自身のゆえに望まれるという絶対的価値)」として扱え、というものでした。自他の人格の尊厳性(絶対的価値)を毀損することは許されないことです。約束を破ったり、嘘をついたりすることは、自他の人格の尊厳性(絶対的価値)を毀損することです。これがカントの道徳論のエッセンスです。ですから、カントは「自他の連繋の場」(『フョイエルバッハ』『哲学の視座』『人間の間と倫理』、『倫理学入門』)に身をおいている、と言えます。

人間存在の意味、人間であることの意味、人間らしさは、道徳を基盤とした宗教、道徳のなかに胚胎した宗教に到って、完結的に充実します。カントの宗教は、道徳的理性宗教です。カントにとって、宗教とはなにか。もう一度くりかえしますと、「カントは、「宗教」を、「われわれの義務[道徳法則]を神の命令として認めること」と規定した。」(『倫理学入門』)神の命令が第一にあって、その命令に従うではありません。もしそうであるなら、意志の他律(不純)になります。「カントが真正な宗教と見るのは、人間の道徳性を中心に据える宗教であり、実践的な理性信仰に基づく宗教である。道徳性を二の次として、もっぱら自分を幸福にしてくれることを神に望む宗教は、不純な宗教として斥けられる。」(『倫理学入門』)「カントにとって、道徳的に生きることと、神を信じ神の命令に従って宗教的に生きることとは、二つの異なった生き方ではなく、同じ一つの生き方であった。」(『カントと神』)ところで、カントは、「道徳は不可避免的に宗教へと導く」(カント『宗教論』『人間学』『実践理性批判』『純粹理性批判』)と言います。道徳だけではまだ、人間存在の意味は完全に充実しない。完全な充実のためには、道徳は宗教へと到らなければならぬ。そう言っているように聞こえます。宗教はそうじて「希望への信仰(希望を信じること)」です。カントのばあい、「最高善(宗教的幸福)」とよばれる希望にたいする信仰でした。最高の「善」とは、道徳性と幸福(宗教的幸福)の一致した状態です。それは、人間の最高に善い望ましい状態、これ以上ない願わしい状態です。カントは、実践理性の「全目的であるところの最高善」(カント『実践理性批判』)と言います。人間存在、すなわち人間であることの究極の意味、もうそれ以上の意味はなにもない全意味は、最高善にあると言えるでしょう。「最高善は、道徳性と幸福との合致において成り立つのであるから、それは幸福であるのに値するように道徳的にふるまった人間が、実際に幸福に与ることができるといった状態である。」(『カントと神』)

最高善のためには、神の存在および心の不死が要請されなければなりません。最高善は、全知・全能・遍在・全慈の神が、道徳性に照応した宗教的幸福を万人にたいして公正に配分するものです。それゆえに、最高善を希望するがぎり、神の現存が要請されなければなりません。同じく、最高善を希望するがぎり、心の不死が要請されなければなりません。心の不死の要請とは、

ようするに来世の現存の理性信仰です。人間は現世においてだけでなく、来世においても、自己の道徳的完成のために永遠に努力するのです。人間は、一度生まれたかぎり、けっして死ぬことはありません。肉体はいつかかならず滅びますが、心は不死不滅です。ソクラテスが言うには、死とは「魂の肉体からの解放と解脱」です（プラトン『パイドン』）。このようにして心の不死をまじめに考える（理性信仰する）と、現世において生きることにたいしてもまじめになります。たとえば、現世における夫婦、家族は、現世かぎりのものではなく、来世においても存続するのだと思えば、夫婦、家族の絆はたいへん強固なものになるでしょう。ニヒリストであれベシミストであれ、快楽主義者であれ享楽主義者であれ、来世にたいする不信仰（信じないこと）、「批判を欠いた独断的な無信仰」（『カントと神』）にも由来するのではないかと考えられます。

「宗教は道徳が幸福への希望と結びつくことによって成立する」（『カントと神』）。最高善の二つの要素、すなわち道徳性と宗教的幸福についてですが、宗教的幸福に与ることを求めて、道徳的になろうとするのは不純です。カントは幸福についてさまざまに語っていましたが、私見によれば、カントにおける幸福は「欲望的幸福」、「道徳的幸福」、「宗教的幸福」の三種類からなりました。ここに「幸福への希望」とある、その幸福は宗教的幸福のことです。カントが「幸福に値する」というばあいの幸福は道徳的幸福と宗教的幸福のことです。「欲望的幸福」とはちがって、「道徳的幸福」は幸福の質量も、その求め方も、道徳法則の許容範囲のうちにありますが、「傾向性の満足」という点では、「欲望的幸福」と共通しています。カントの幸福論のポイントは、「幸福に値するようになること」にあると見られます。それゆえ、最高善・宗教的幸福こそが、かれの生きることの全眼目、かれの生きてあることの全意味をなしていたように思われます。「そもそも私が為すべきことを為す〔道徳法則に従って生きる〕場合には、私は何を希望することが許されるのか？」（カント『純粹理性批判』）カントにとっての生きる意味・人間らしさは、究極の次元において、自分は宗教的幸福・最高善に値するのかわしないのか、という問題に収斂してゆくのです。私は、これまで、「欲望的幸福」を嫌悪するのあまり、「宗教的幸福」はもとより、「道徳的幸福」があることにさえ、気づきませんでした。人間の生きる意味の究極の源泉は最高善（宗教的幸福）にあるのですから、私が生きる意味を見失ってニヒル状態に置かれていたのも、当然といえば当然であったのです。もう一度言えば、ニヒルな私には、最高善・宗教的幸福への希望がありませんでした。カントは、つよく最高善・宗教的幸福を求めました。くりかえしますが、最高善は、道徳性を原因、宗教的幸福を結果とする、原因—結果の総合です。宗教的幸福の原因は、あくまで道徳性です。道徳性の結果が宗教的幸福なのです。なお、「最高善はカントの信仰と希望にかかわる事柄であり、道徳と宗教の接合点にかかわる事柄である。しかもカントが最高善において問題としたのは、個人における徳と幸福の合一だけではない。カントは最高善の実現を促進することを義務の一つに数えたが、そこで求められているのは、人類における徳と幸福の合一であり、地上における「倫理的共同体」の実現である。」（『カントと神』）

カントは宗教的幸福をつよく希望します。この「宗教的幸福への希望」が、道徳と宗教との区別点なのです。道徳法則、あの自他すべての人間の人格の尊厳性（絶対的価値）にたいする尊敬と実践的愛という法則には、「宗教的幸福への希望」という契機はいっさいありませんでした。道徳法則を順守して、善く、正しく、美しく生きているかぎり、公正な神がそれ相応の宗教的幸福を与えてくださるという「希望」、それがカントの理性宗教・道徳的宗教の基点です。くりかえしになりますが、人間であることの意味、人間らしさは、最高善、宗教的幸福にたいする「希望」



のなかから湧出してきます。この「希望」は、人間が生きる意味、人間が生きるに値する意味を充実してくれるのです。「宗教は道徳が〔宗教的〕幸福への希望と結びつくことによって成立する」(『カントと神』)。つまり、カントの宗教とは「最高善」のことです。さらに、最高善の基軸は道徳性にあるから、カントの宗教とは道徳的宗教、「道徳 = 宗教」なのです。またさらに、カントの道徳は純粹実践理性の立法する道徳法則の実行なのですから、カントの宗教とは理性的宗教、「理性 = 宗教」なのです。「宗教の教えは、本質的に幸福論である。」(『カントと神』)「カントがここで真のキリスト教信仰と見るのは、「純粋な理性信仰」であって、この信仰の対象となる神は、「たんに制規的な法則を通じて命令する」神ではなく、「純粋に道徳的な法則を通じて命令する」神である。」(『カントと神』)それゆえに、「道徳的心術と結びついたカントのこの始源的な神信仰に注目」しなければなりません(『カントと神』)。

道徳にしても、ましてや宗教にしても、理論的科学的知識からは生まれません。とうぜん、それらが理論的科学的に正しいかどうかを実験したり証明したりすることはできません。道徳と宗教は、実践的理性信仰から生じるのです。たんなる「信仰」ではなく、「理性信仰」「理性 = 信仰」です。実践的道徳的理性に背反する「信仰」もありますので、「理性信仰」でなければなりません。「道徳 = 宗教」は実践的に生き方として信じられ、信仰される事柄であって、理論的科学的に導出されるようなものではありません。「道徳 = 宗教」についてのカントの思想全体をふりかえれば、その急所は「自律 (Autonomie)」にある、と言えるでしょう。理性的意志は自分で道徳法則を立てて、そしてその自分が立てた道徳法則に自発的に、他のいかなるものにも強制されることなく従うのです。また、理性的意志は自分で道徳宗教を立てて、そしてその自分が立てた道徳宗教にすすんで従います。ここに理性的意志とは、理性信仰のことです。人間が善く、正しく、美しく生きるためには、「理性信仰 (Vernunftglaube)」が不可欠なのです。私は、カントとともに、実践的理性信仰が理論的科学的知識に優位する、と考えます。人間は、一面ではたしかに、有限で無常な存在ですが、しかしもう一面においては、人間は有限を無限に、無常を永遠に変える、あるいは、現世の立場から来世を見るのではなく、反対に来世の立場から現世を見ることを可能にする「理性 = 信仰」「道徳 = 宗教」を、もとうと思えばもつことのできる能力のある存在なのです。人間存在の意味は、人間であることの意味は、人間らしさは、とどのつまり、「理性 = 信仰」「道徳 = 宗教」の自律的实践 (生きること) をとおして開示されるのです。

「それに分析哲学やマルクス主義や実存主義といった分化は、事象の領域のちがいに根ざした科学の分化とはちがって、ただ視野の狭さを物語るだけのものであり、もし哲学者がすすんで自分の思想をある主義として表明するならば、それはもはや一種の自殺行為であろう。」(『ヤスパース』)

(追記)

(1) カントは、「幸福である」と「幸福に値する」を、峻別した。つまり、一口で言えば、カントは、「幸福の条件」を問題にしたのである。人生の目的は、「幸福」か「道徳」か、と二者択一に問うことはない。人生の目的は、「人間の意味」であり、そしてそれは、端的に言って、カン

トの言う「幸福に値するようになること」(カントの用い方と異なるが), すなわち「道徳的幸福」のことなのである。

(2)「道徳法則」について。「自然法則」と同じ性質を持つが、「自然法則」が「事実の法則」であるのに対して、「道徳法則」は「価値の法則」である。前者は「であるもの」の法則で、後者は「であるべきもの」の法則である。繰り返しになるが、「法則」は、客観性・普遍性・必然性・永遠性といった性格を、備えている。

(3)本稿は、「人間の意味」についての概略を、文書に留めておくことを、目的としたものである。特に、岩崎武雄氏『哲学のすすめ』(講談社現代新書)と宇都宮芳明氏『倫理学入門』(日本放送出版協会)には、大変お世話になった。記して、深く感謝する。両氏の学識に教えられずには、本稿は出来上がらなかったであろう。

(完)

2003年4月