

道徳と幸福

— カント倫理思想の一考察 —

川村三千雄

一 道徳思想に於ける幸福概念

純粹理性批判の先驗的方法論第二章カノン (Das Kanon der reinen Vernunft) 第二節の冒頭に我々の理性の關心の總てとして次の三個の設問が掲げられている。

- 一、私は何を知ることが出来るか。
- 二、私は何をなすべきであるか。
- 三、私は何を望んでい⁽¹⁾か。

というのがそれである。カントに依ると、第一問は専ら思辨的理論的であつて、それに対する凡ゆる可能的な答は既に盡くされたという。蓋し、そのことは形而上学の可能にかかわる理性批判の成果を指すであろう。第二は全く實踐的であり、隨つて、問題自體は純粹理性に屬しているが理性批判自身の問題ではない。更に第三問は第二の問題を前提とするものであつて、「若し今や、私がなすべきであることをなすならば、それから私は何を望んでい⁽¹⁾か。」と

いう命題で示される。しかも此の問題は單に實踐的である許りではなくて、更に理論的であると言われるのである。ところで、「凡ゆる希求 *Hoffen* は幸福に關わる⁽²⁾」という言葉よりすれば、第三の設問は幸福の概念が中心であることが知られる。随つて、我々は幸福の問題は理性の關心の對象として知及び道德と相並んでカントの思想に於ての重要な問題であつたことを認めなければならぬだろう。然し、カントに於いての幸福概念の體系的地位及びその意味は必ずしも明瞭であるとは言ひ難いように思う。

カントの幸福思想を簡單に要約すると次のようになる。幸福に就いての實踐的法則は實用的法則と道德的法則に區別される。前者は幸福への意欲を動機とする實踐的法則で、つまり幸福になる爲には何をなす可きかを教える處世の法則 *Klugheitsregel* に他ならない。それに對し後者は、直接に幸福になろうとするのではなくて、むしろ幸福に値いすることだけを動機とする。随つて、こゝでは唯、幸福に値いするようになるには如何に行爲すべきであるかを命ずるといふことになる。前者の實用的法則は經驗的原理に基づくが、後者の道德的法則は純粹理性の理念に基づき先天的に認識され得るといふ。

このような幸福概念の道德的導入によつて純粹理性の第二問は「汝が幸福たるのに値いするように行爲せよ⁽³⁾」と答えられ、それから直ちに第三の問は「若し今や、自己が幸福に値いしないことのないように行爲するならば、その上それによつて幸福に與り得ることを望んでいゝか⁽⁴⁾」という形で示される。この問に對する解答は、先天的な法則を與える純粹理性の原理が必然的にこのような希求と結び付き得るかどうにかかっていることになるのであるが、カントの與える答は次のようなものである。「各人は、彼の行爲に於て幸福に値いするように行爲したと同程度に幸福を希求しなければならぬ。このようにして、純粹理性の理念の中に於てのみあるが、道德の體系と幸福の體系とは不可分的に結び付いている⁽⁵⁾」

ところで、最高善の理想を主題とする実践理性批判の辯證論の思想は上述のカノンの思想と極めて類似している。そのことは例え、道徳も亦、本來、如何にして我々は自己を幸福になすべきかの教ではなくて、如何にして我等が幸福に値いするようにならなければならぬかという教である」と言うような叙述によつても知られよう。或は又、「道徳は唯幸福の必要條件 *conditio sine qua non* のみを論ずべきものである」と迄、語られるのである。このような叙述よりすれば、実践理性批判の思想は全くカノンの思想と同一であり、随つて、こゝにカントの思想の一貫性が確證されるようにも見える。だが、實は問題はそれ程簡單ではない。というのは、実践理性批判の第一部「純粹實踐の原理論」の中では辯證論の前に「純粹實踐理性の分析論」が置かれ、しかも此の分析論が實踐理性批判の主題をなしていると考えられるからである。問題は分析論に於ける幸福の思想と、カノン及び辯證論に於けるそれとの關係にある。

周知のように、分析論の課題は普遍的な實踐的法則（道徳律）の確立ということにあり、此の課題は道徳律と幸福主義の峻別、しかも後者の徹底的排撃を通じて遂行される。こゝで確立されるのは所謂無上命法 *kategorische Imperativ* であつて、こゝには幸福概念の介入す可き余地は毫も残されていないように思われるのである。ところが、前に示したように、カノンの思想によれば、道徳法則とは幸福に値いすることのみをその動機となすものだという。それに應じて、カノンの第二問は「幸福に値いするように行爲せよ。」と答えられる。この問は、少なくとも分析論の思想からすれば、當然、無上命法によつて答えられる筈ではないか。しかも、幸福は *Hoffen* に關わるというのであれば、幸福は「私は何を望んでいゝか」という第三の問いにのみ關聯する筈だ。ところが、第二の設問に對して既に幸福概念が導入され、その上に第三問の解答が與えられている。随つて、第二、第三問は全く幸福概念によつて解決されていることが知られる。随つて、カノンの思想と分析論の思想との間には著しい飛躍と距離のあることを

認めざるを得ないように思う。

このようなことからして、カノンの思想はなほ著しく幸福主義的であつて、こゝでは未だ道德律がカント的な純粹性に於いて確立されていないと考える他はないようだ。言い換えれば、こゝでは道德は最初から幸福との結合、統一に於いて捉えられているのであつて、兩者の間には分析論で見られるような二律排反はなお明にされていない。勿論、兩者の結合は「値いする」という意味深い概念を通じてなされるのであり、單純な直接的綜合ではない。然し、それにも拘わらず、カノンの思想は幸福論的色彩が濃厚であることは否定し得ないように思われる。しかも此のようなカノンの傾向は、亦、明らかに報償的性格と結合する。「随つて又、各人は道德法則を命令と見做すが、道德法則が若しそれに適合せる結果をその規則に結合せず、随つて、約束と威嚇とを伴わなければ、命令たり得ないであろう」⁽⁸⁾約束と威嚇！ このようなものはカントが分析論で繰り返えし強調する道德意志の純粹性若しくは人間の道德的素質とは極めて疎遠なものと言わなければならぬだろう。

カノンの道德思想と分析論のそれとの間に以上のような距離があるとすれば、それは亦カノンの思想を再現する辯證論と分析論との扞格でもあることになる。随つて、「實踐理性批判」はその全體的思想の上から論理的齊合性を缺いていると考えざるを得ない。それは分析論と辯證論の間の矛盾扞格であり、結局それは道德と幸福の關係の問題に歸せられるであろう。

二 幸福論の体系的地位

さて、實踐理性批判の分析論の道德思想は幸福論の思想を厳しく排斥する。事實、カントは幸福説を徹底的に排撃しそれと對決することによつて純粹實踐理性の倫理学を確立したといつてもいいであろう。この点に於て、純粹理性

批判に於いての獨斷的思辨的形而上学の立場と實踐理性批判に於いての幸福論のそれとの間には意味深い對應が見出されるように思われる。幸福論の體系的位置を示すために、その對應的意味を考えて見よう。

カントに依れば、形而上学は理性にとつては不可避の自然素質に屬し、謂わば理性の寵兒 *Liebingskind* であると言われる。随つて、我々は理性的である限り、それを斷念してしまふことは出來ない。「人間の精神がいつか完全に形而上学的探究を止めるであろう、ということとは、我々が常に不潔な空氣を呼吸しないように呼吸を完全に中止するであろう、というのと同様に、期待す可からざることである。即ち、形而上学は常に世界に存在するであろう。のみならず、何人に於いても——特に思索的な人に於いて——存するであろう。ところで、從來形而上学と稱されたものは探究的頭腦を満足させ得ない。然し、形而上学を全く斷念し去ることも全く不可能である。随つて、結局は純粹理性そのものの批判が企圖され、若し批判が存するならばそれが攻究され、其に一般的吟味が向けられなければならない。然らざれば、この單なる知識以上のものである切實な要求を救う道は他にないからである」我々はカントの此の叙述の中に、彼の人間理性の本性についての極めて深い洞察を見出すことが出来るように思う。しかも、此のような形而上学についてのカントの考え方は、又同時に彼の幸福論についてもそのまゝ妥當するであろう。おそらく、上の叙述の中の若干の語を變更することによつて、幸福についてのカントの思想を表現することも不可能ではあるまい。周知のように、純粹理性の批判の成果は「純粹理性の總ての超驗的判斷を避けるべき禁令」⁽¹⁰⁾を興えるのであつて、こゝに思辨的獨斷的形而上学の学的成立は完全に否定される。然し、凡ゆる形而上学が拒否されるのではなく、實踐理性の立場から新に實踐的形而上学が構想されるのである。

註「その必然的な自然化せる單なる悟性的理性 *Verstandesvernunft* の自負的全能は批判的に否定さる可きであり、それと共に他のより深い理性概念に對して基礎が開かれ、その基礎から新しい存在構造 *Seinsgebände* が出現し得る。それは實踐的獨斷的形

而上學である。」(Heimsoeth: Persönlichkeit und Ding an sich s. 4) ハイムゼートによると、獨斷論 Dogmatismus と獨斷的 dogmatisch は區別され、カントの否定するのは前者であつて後者ではない。新しい形而上學も何物かを主張し存在を指定するという点では獨斷的ではあるが、それが理性批判の基礎の上に立つ限り獨斷論ではないと言う。

ところで、形而上學が理性にとつて不可避の自然素質であると同様に、幸福は人間の意欲にとつては自然的必然的な要求である。前者が理性の寵兒であるならば、幸福はまた實踐的意志の寵兒であろう。カントは幸福について次のように言つてゐる。「總ての理性的存在者が單に持ち得るといふのみではなく、かゝるものを全體として一つの自然必然性によつて持つことを確實に前提し得るような確實な意圖がある。それは幸福への意圖である。」¹¹⁾しかも、理性批判の結果、獨斷的思辨的形而上學の學的成立が拒否されると同様に、幸福主義は實踐理性批判の研究を通じて、その倫理學としての學的成立が否定されるのである。純粹理性批判に於いては思辨的理性の越權に對して超驗的判斷を避けるべき禁令が設定されるのであるが、實踐理性批判の無上命法は、幸福が意志の格率となることを峻拒する。然し、理論理性の側に於いて人間は形而上學的素質を放棄し得ないように、人間は、實踐的意志にとつて自然的な幸福への意欲を放棄し得ない。だから、カントが繰り返して言うように幸福そのものが否定されるのではない。即ち、幸福論の否定は幸福そのものゝ否定ではなく、更に幸福論一般の否定でもない。獨斷的思辨的形而上學が否定されて、それを通じて實踐的形苦上學——それは批判的形而上學といつてもいいであらう——が確立されるように、こゝでは、獨斷的幸福説が否定されて、道德的幸福論が樹立されると解し得よう。此の道德的幸福論は又、類比的用語が許されるならば、批判的幸福論と言つても不當ではあるまい。

このような点に於いて、カントの理論哲學と實踐哲學との思想發展の間には對應的な關聯が認められるように思う。しかも、此の二つの領域に於いては、一方では思辨的形而上學、他方では幸福主義が夫々不定的媒介の契機とな

つていと解することも出来るではなからうか。理論哲学の領域では、批判期以前のカントはライプニッツ、ヴォルフの影響下にあつた啓蒙的合理主義者であつた。こゝではなお、思辨的形而上学が素朴に妥當し、カント自ら言うように「獨斷の夢」の中にまどろんでいたのであつた。今やそれに對する反定立として理性批判の命題が立てられ、その綜合として實踐的批判的形而上学が樹立される。これと對應的に、批判期以前のカントの道德思想は英國倫理学、ヴォルフの完全性の思想の基礎の上に立ち、なお極めて幸福論的であつたと考えられる。^註これ等に對する反定立として純粹實踐理性の道德律が提起され、これによつて幸福論は完全に否定される。こゝで幸福論は純粹意志の倫理学成立の否定的媒介という役割を果たすのである。しかし、今や此の否定的契機は人間理性の最高善の理想の中に積極的に綜合されなければならない。それが即ち、彼の宗教思想に迄つながら批判的幸福論であると考えられよう。

註 一七五〇年代のカントの著の中に既に批判期のカント倫理学の特質が認められよう。こゝでは道德説は理性根據の上に基礎付けられなければならないという考え方があり、理性と感性との對立が提示されている。この考え方はメッサー等の指摘するよう^に、おそらく一方に敬虔主義的教育、他方ライプニッツ、ヴォルフ哲學の影響によるものであろう。(Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels 1755, Nova disquisitione 1755)六十年代の著(例へば Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, 1762)では明に、英國の感情倫理学の影響が認められる。しかしカントは英國の道德説に満足したのではなく、これを超えんとしたのだが、未だ究極の確信に到達できなかったようである。此の英國の感情倫理学に對置されるのはヴォルフの完全性の倫理学であり、こゝに批判倫理学に於いての形式的原理と實質的原理との基本的對立が置かれる。此の完全性の倫理学の道德律は「汝及び汝の状態、他人の状態をより完全ならしめることを行い、それ等をより不完全ならしめることな爲すな」(Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen, §152)然し、こゝで直接的にそれ以上分析することの出来ない感情が我々に如何なる行爲が善であるか、隨つて、何が完全であるかを教えるという限り、完全性の思想が英國の感情倫理学と結び付けられている。更に、一七六四年の「美と崇高の感情についての考察」(Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, 1764)に於いても道德命題が感情に基礎付けられる限り英國派の影響を受けているが、こゝに既に合法性と道德性との對立の萌芽が見出される。六十年代の終り、及び一七七〇年の論文「感覺界及び可想界の形

式及び原理について」(De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principi, 1770)に於いては次第にイギリスの感情倫理學からの離反が現われ、感情道德は自愛 *Selbstliebe* の原理に還元される。然し、なほこゝでは完全性の概念が最高のものと見做されている。(カントは後に感情道德、完全性の道德はいずれも自己幸福の原理に歸していることは注意されなければならぬ——次節参照)「斷片」(Fragmente aus dem Nachlasse, 1765—1775) (六)の思想はカントの幸福と道德の關係について重要なものである。こゝでは二つの問題がとり上げられている。第一は幸福の概念より出發し道德律を幸福の先驗的統制原理として示す。第二は自由の概念よりして、道德性はその必然的法則たることを示すものである。こゝで幸福は實質 *Materie* 即ち感性的欲望と形式 *Form* 即ち超感性的なるものから成る。此の超感性的な形式は諸意欲間に内的一致をもたらし、此の内的一致は秩序立てられた自由⁽¹²⁾に他ならない。「幸福の凡ゆる要素の先天的な統一の機能は幸福の可能の必然的制約であり幸福の本質である」といはれ、此の統一が即ち、自由意志の普遍的法則の下に於ける自由、即ち道德性 *Moralität* である。こゝでは、英國的感情倫理は自己満足に變容され、幸福は此の自己満足に結び付く。幸福論的傾向が著しく、幸福論と道德論との内面的結合が試みられていると思う。こゝに見出される道德思想は純粹理性批判のカノンよりも一層幸福論的であると考えられるであらう。

三 幸福論の排撃

上によつてカントの道德思想に於ける幸福論の地位が極めて大局的に示されたと思うのであるが、一步進んで問題をより具體的に考察していこう。

實踐理性批判の根本課題は先天的な實踐的法則の確立という点に置かれる。此の課題は互に錯綜する二つのものを含んでいると考えられるように思う。即ち、一つは道德原理の方法的論理的嚴密性、他は道德的意志の純粹性の要求がそれである。このような要求に基づいて、合法性 *Legalität* と道德性 *Moralität* 義務に適う *pflichtwürdig* と義務から *aus Pflicht*、義務と傾向の嚴しい區別が立てられる。他方に於いて、一切の實踐的實質的原理は悉く經驗

的であり、随つて、道德の普遍的原理となり得ないと考えられている。随つて、英國的な道德的感情の説も、ヴォルフ的な完全性の説も普遍的な道德原理たり得ぬものとして排斥される。しかも、凡ゆる實質的實踐的原理は自愛即ち自己幸福の普遍的原理に従屬すると考えられるのであり、カントの普遍的道德原理に對立するのは結局、自己幸福の原理であることが知られる。⁽¹³⁾随つて、彼の實質的原理の排斥は根本的に幸福論の排撃であり、先天的な道德原理の確立を意圖するカントの努力は就中幸福説の破砕に向けられていた所以である。かような意味で、カントの幸福論の排撃は、先づ第一に、普遍的道德原理の確立という論理的方法的要求に基づくということ認めなければならぬであらう。

ところで、カントの倫理学に對する批難は此の点に集中されるように見える。彼の執拗なほどに思われる幸福論に對する攻撃、「主務よ！汝、崇高にして偉大なる名」⁽¹⁴⁾のような言葉に示されているような義務道德の強調は、たしかに、神祕的狂信に近いとも考えられよう。嚴肅主義 Rigorismus という刻印はこのような点に由來している。例えば、ジンメルはカントの倫理思想を論理的狂信と評し、嚴肅主義は禁欲主義に結び付くものだという。⁽¹⁵⁾或は又、パウゼンはカントの道德思想は不幸な意志論であつて、嚴肅主義は否定主義 Negativismus であると批評する。蓋し、カントの義務道德は「道德的に行爲するということは人が好まないのに爲すことである」⁽¹⁶⁾とも解されるからである。このパウゼンの批評は、カントの嚴肅主義に對して極めて辛辣な皮肉を浴びせたシラーのエピグラムにも通ずるのであらう。シラーも亦、カントの嚴肅主義を攻撃し、彼の義務の理念は凡ゆる優美の神を恐れたじろがしめる嚴しさを持つていふと言ひ「彼は、下僕に對してのみ顧慮すべき事柄を、何故に家の子供達に負わしめたのであるか」と⁽¹⁷⁾烈しい語調で反駁している。蓋し、シラーにとつては、カントの嚴しい義務道德は絶對的な服従と奉仕を強いられる奴隸的臣下の道德にも擬せられたのである。^註

註 嚴肅主義という批評に對しカントは自ら次のように言っている。「道德學一般に對しては、道德的中间を、行爲に對しても人間の性格に於いても出来るだけ認めないということが大切である。何故かという、このような曖昧さによつて凡ゆる格率はその明確さと堅固さを失うという危険を冒すからである。此の嚴格な考え方を好む人々は普通、嚴肅主義者と呼ばれ、その反對の人は寛容主義者 *Latitudinärer* と呼ばれる」(Werke IV, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, S. 21) と言う。又、シラーの批評に對しては次のように答えている。「シラー教授は靈腕をもつて書かれた道德に於いての優美と威嚴とに關する論文(一七九三年)で、義務に關する此の考え方が、恰も、空中樓閣的な氣分を伴うかのよう、批難している。然し、兩人は最重要な諸原理に於いて一致しているから、若し我々が互に理解し合うことが出来さえすれば、私は此の點に關しても不一致を認めることは出来ない。」(Ibid. S. 22) このシラーに對してのカントの言葉は、兩者の思想よりして正當であると言はなければならぬであらう。そのことはシラーがカントに對し鋭い批判を加えている論文「優美と威嚴」(Anmut und Würde)の次のような叙述からも肯定される。「彼が、學說及び實際について彼の時代の道德を眼のあたり見たとき一面に於いては道德的原理に關する粗笨な唯物論が彼を不快にしたに相違ない、權威のない哲學者の迎合はその唯物論を弛緩した時伴性格の支柱として用意したのである。……かくて彼は危険が最も明白であり、改良が最も緊急であるところへ彼の最強力な原理を配した」(Schiller: Philosophische Schriften, Anmut und Würde S. 131) シラーは明にカント的原理の基礎の上に立つて、美と道德との調和的統一としての人間形成の理想を打ち立てようとしたのである。シラーは一方に於てカント倫理學の鋭い批評をなしたのであるが、實はカント倫理學について極めて深い理解を持つていたことは注意されなければならぬ。

我々はこれ等の批評が全くの誤りであるとは主張しない。随つて又、カントの道德說が嚴肅的であることも否定しないであらう。分析論の叙述は、たしかに、それを十分に思わしめるものがあるからである。然し、それを以つて或は禁欲主義或は否定主義となすことは余りにカントの一面をのみ見ることになりはしないだらうか。既に示したように、カントの究極の道德的理想は道德と幸福の統一である最高善の中に見出されるのである。随つて、分析論の思想は彼の純粹倫理學の體系を示すものではあつても、それは尙、彼の全體的思想を傳えるものではあるまい。しかも、此の分析論の中にさえ、極めて深い人間性の理解と洞察が見出されると考えられるのである。更にカントの人間觀、

道德観は全體的に見るならば、決して偏狭固牢な嚴肅主義に終始するものではないことが知られよう。だから「教説の源泉が道德的なものの直接の評価に置かれるような偉大な道德家は全くこのような嚴肅性を持つものではなかつた、佛陀、イエス、マルクス・アウレリウス、聖フランツィスカもそうではなかつた⁽¹⁸⁾」というような評言は、單に純粹倫理学の学的樹立というカントの立場を理解していないばかりではなく、その背後に流れるカントの全體的精神をも見遁すことになるのではないだろうか。

以上のようなカント批判に對して、フォルレンダーはより正當な解釋をなしているように思う。彼は純粹倫理学と感情の問題とをとりあげ感情の干渉によつて道德の自主性が脅されるという点を指摘する。これはカント自身彼の道德思想の發展過程に於いて、英國の感情道德から次第に離反した理由でもあつたのだ。フォルレンダーはこの点を擧げて、更にそれを一般的問題とし「そこに純粹倫理学が從來鬭争して來た凡ゆる形の幸福説の危險があり、隨つてまた、純粹倫理学の把握の困難がある⁽¹⁹⁾」と言う。更に彼はカント倫理学の嚴肅的性格に言及して「倫理学に嚴肅主義という非難が加えられる所以の特性は、實は批判的に考究され方法的に導き出された學即ち純粹に獨立的な倫理学の避け得ない結果に外ならない⁽²⁰⁾」と主張している。だから、フォルレンダーによれば、カント倫理学のもつような嚴肅性は方法的な純粹倫理学の必然的性格であるということになる。此の点についてメッサーも亦「カントは方法的根據よりして極めて嚴格に、特殊な道德的意欲を自然的傾向から區別するところのものを確立せんとしたのみである⁽²¹⁾」と言ひ、嚴肅的性格は方法的嚴密さより生じて來たものであり隨つて、カント倫理学を嚴肅的⁽²¹⁾というのは正當ではないと主張している。

批判哲学はその根本的性格に於いて方法的である。或は批判哲学の本質はトレルチの言葉を借りるならば、規範的 Normativ⁽²²⁾な方向に存するであろう。このような根本性格は、就中、論理的嚴密性を要求するものであることはカン

ト自身、明白に語つてゐるところである。⁽²³⁾ この理論理性批判の研究に於いて要求される論理的嚴密性は、やがて、實踐理性批判の道德原理の妥當的認識に關して、所謂嚴肅主義という批評を導き來ると考えられよう。

ところで、嚴肅的性格が方法的論理的要求に基づくものであるならば、幸福原理の排除も亦、方法的要求に基づくと考えなければならぬ。そのことはカントの次のような叙述より知られる。即ちそれは「欲求能力の對象（實質）を意志の規定原理として豫想する凡ゆる實踐的原理は悉く經驗的であつて、何等の實踐的法則をも與えることは出來ない」⁽²⁴⁾ 「凡ゆる實質的實踐的原理はそのものとしては全然同一種類であつて、自愛即ち自己幸福の普遍的原理に從屬する」⁽²⁵⁾ という分析論のはじめに掲げられてゐる二個の定理によつて示される。或はより具體的に「すべての人が自己を幸福にするように努力すべきである、という命令は愚である、何故か」と、我々は人が既にひとりで欲せざるを得ないものを何人にも命じ得ないからである」⁽²⁶⁾ と言われている。これ等の叙述はいずれも方法的觀點よりしての幸福原理の排斥を示してゐるものと考えられよう。⁽²⁷⁾

然し、カントの幸福説の峻拒（それは嚴肅的性格にも通ずる）は單に方法的要求にのみ歸せられるであらうか。我々はそれを、より深いカントの人間觀、世界觀に由來するものと考へざるを得ない。しかも彼が純粹倫理学の確立を企圖したのは直接的には批判的關心によるものであらうが、その背後にはカント固有の道德的世界觀がはたらいいてたと考へ得るであらう。それは人間の道德的發展の問題に關わるのであり、彼に於ける宗教、文化、教育、歴史の諸問題は總てこのような觀點より考察されるのである。これ等の側面は、批判哲學體系の底流若しくは周邊を形成する極めて豊かな内容を持つたカントの人間學的思想の領域であると考えたいであらう。このような視点から幸福の當面の問題について、「道德の形而上學の基礎」(Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785) の叙述を顧みよう。

カントはそのはじめに言う。「道德の形而上学は我々の理性の中に存する先天的實踐的原理の源泉を研究せんが爲の思辨の動機から不可缺であるばかりではなく、又道德の正しい判斷の手引及び最高の規範を缺く限り、道德自身が凡ゆる墮落に委ねられているが故に缺くことが出来ないのである」⁽²⁸⁾故に、此の著の意圖するところは、單に純粹實踐理性の探究に盡きるのではなく、人間を道德的頹廢より救済しようという實踐的目的にあつたということが知られる。しかも、シラーも指摘しているのであるが、カントは人間の道德的墮落の原因を就中自愛の原理に基づく幸福主義の中に見出すのである。「幸福は道德に對して、むしろ道德を覆没せしめ、その全き崇高性を否定する衝動に従屬せしめる」⁽²⁹⁾と語るのである。

カントによると、悟性、奇智、判斷力等或はその他の精神的才能即ち勇氣とか強靱な意志力のようなものも多くの意圖の下では善であり得るし、しかも人間にとつて望ましいものである。然し、それ等のものは惡意志に奉仕することになれば、最も悪く且つ有害となり得る。だから、諸々のすぐれた能力は無條件でよいと言われ得ぬ。その上、權力、富、名譽、健康等は人間の自然性に基く欲求の對象であつて、それ等を獲得すれば、人間はおそらく安息と満足を得ることが出来るかも知れない。このような状態を幸福というなら、幸福への欲求は人間を鼓舞し且つ活動に驅り立てる。だが、それが過度に人間を鼓舞するならば人間を道德的に頹廢せしめるに至る。それはつまり、幸福への意欲が意志の最高の規定原理となることであつて、その結果、道德的法則が無視されるということになる。然し、このような道德的法則の無視は、理性的人間の最惡の者でさえも「道德的法則を謂わば反逆的に棄却するものではない」と言われるように、道德律に對する惡意志による背反ではない。それは單に道德の原理が自愛の原理に従屬せしめられるという序列の顛倒に他ならないのである。このような思想の中に我々はむしろ方法的というよりはむしろ人間学的見地からのカントの幸福に關する思想を汲みとることが出来るであらう。

四 道德と幸福の結合

カントは純粹實踐理性の分析論の主要課題を「幸福説と道德説とを區別すること」と規定し、更に兩者の關係を次のように示している。「然し、幸福の原理と道德の原理とのこのような區別は、だからと言つて、直ちに兩者の對立ではない。且つ、純粹實踐理性は、我々は幸福に對する諸々の要求を放棄しなければならぬ、と要求するのではない。唯、義務が問題となれば幸福を全く顧慮してはならないというのみである」⁽³¹⁾しかも、幸福を圖ることはある点に於いては我々の義務でさえあり得る。蓋し、一面に於いては幸福（これは熟練、健康、富をも含む）が自己の義務を實現する手段を含むとも考えられるし、他面に於いては幸福の缺乏（例えば貧）は我々が自己の義務に違反するように誘惑する動機ともなり得るからである。このような思想は「道德の形而上学の基礎」に於ける「人が可能な場合に於いて幸福であることは義務である」但し「彼の幸福を傾向からではなく義務から促進すること」というような思想に相通するであろう。^註

註 此のような思想は更に「道德の形而上學」(Metaphysik der Sitten, 1797)の中に再び現われている。即ち、幸福を求めるということは人間の本性にとつて必然的ではあるが、然しそれは義務的目的ではない。「若し、自己の目的として生ぜしめることが義務であるような幸福が問題となるならばそれは他人の幸福でなければならぬ」と言われる。随つて、他の幸福を促進するということは義務であり得るといふことになる。然し、他人にとつて何が幸福であるかは彼自身の主觀的判定に委せられる他はない。このような考え方はイギリスの功利説に相通するものを含むであろうが、それはカントの道德説と必ずしも矛盾するものではない。カントの排斥したのは、自愛即ち自己幸福 Selbstliebe oder eigene Glückseligkeit だからである。

然し直接に自己の幸福を促進しようとする意圖することは決して我々の義務ではなく、況して凡ゆる義務の原理ではない。義務と自己幸福とは、その直接的關係に於いては飽く迄も區別されなければならない。然し他面より考えれば、

人間は常に必ずしも義務意識によつて行爲してゐるのではなく、むしろ自己幸福への意欲が日常生活を支配してゐるとも考えられよう。だから兩者の區別は決して兩者の恒常的對立を意味してゐるのではあるまい。幸福への意欲は經驗的感性的意志、義務意識は純粹意志に配されるとすれば、此の二つの意志は原理的に區別されなければならないであろうが、此の二つの意志の間にも絶對不變の矛盾對立があるわけではないであろう。その限り、幸福への意欲は必ずしも道徳律と相容れないものではない。兩者はある場合には無關係であり、又他の場合には相互に相一致し相促進し合う場合も考えられよう。シラーのエピグラムはむしろ後者の場合に相當すると考えられよう。こゝの行爲は道徳的に非難される何等の理由がない許りではなく、當然道徳的であると言われなければならないであろう。

さて、このような幸福と道徳の關係は兩者の區別を示してゐる丈であつて、積極的ポジティブな關係が定立されてゐるのではない。兩者はある場合には相一致し、あるときは相互に無關係、他の場合には互に矛盾對立する。此のいずれであるかは全く偶然に委せられてゐると考える外はない。このようなことは、おそらく、理性的人間の全體の關心から言へば理性に完全な満足を與え得るものではないであろう。随つて、兩者の必然的結合が何等かの道によつて保證されなければならない。それをなすのが即ち「値しすること」*Würdigkeit* の概念に外ならない。

此の概念は既に「斷片」(*Fragmente aus dem Nachlasse*)の中に現われているが、それ以降彼の道徳思想を一貫してゐる重要な概念である。先に示したように義務遂行に當つてはその放棄が命ぜられ、若しくは義務遂行のための豫備的條件として高々消極的間接的な道徳的意味を持つに過ぎなかつた幸福は、此の概念を連じて積極的意味を持つて來るのである。しかも、幸福に値しする、ということとは幸福の原理に基づくのではなく、あく迄、道徳律の遵奉によつてのみ可能なのである。随つて、道徳と幸福とが積極的に結合され、その上、道徳律が意志の格率であるといふカント倫理学の根本命題がそのまま維持されるように見える。ジッメルは「カントは、値しすること」といふ概念に

付與した意味深い轉換によつて、道德概念からの幸福概念の根本的排除について、兩者を獨立的なものとし尙且つ觀念的に相互に促進するより高い同一のものの側面として捉えることに成功する」と評する。⁽³²⁾ たしかにジンメルの言う様に極めて意味深い轉換がここに認められる丈けではなく、一種の論辯的狡智さえ感ぜしめるであろう。

ところで、純粹理性批判のカノンに於ける道德思想は終始この「値いする」という概念を中心とすることは既に示した通りである。即ち「私は何をなすべきか」という設問に對して「幸福に値いするように行爲せよ」と答え、それに応じて實踐的法則は「幸福に値いせんが爲には我々は如何に行爲すべきかを命ずる」⁽³³⁾のである。前にも觸れたように、こゝでは道德は幸福との直接的結合に於て把えられ、實踐理性批判の分析論に現われるような兩者の區別はなお明確にされていない。隨つて、顯著な幸福論的傾向を含んでいることは前に指摘したところである。勿論、幸福に値いするということは直接に幸福という實質的對象を目ざすのではない。隨つて、決して單純な幸福主義ではないが、少くとも幸福を前提し、しかも間接的にもせよ幸福を希求する限り幸福説であると言つてもカントを誣むることにはなるまい。

ところで此の「値いすること」という思想は二つの側面から考えられるように思う。一つは形式的主觀的に他は實質的客觀的に。先づ形式的に考えると、「値いする」ということは我々の道德的行爲が現實的に人間の幸福をもたらすというのでもなく、隨つて又、道德律自體が幸福を保證するものでもない。要するに「幸福に値いするように行爲する」ということは道德主觀の心術以外のものではない。故に、こゝでは實は道德と幸福の實在的綜合が言われているのではなく單に觀念的結合が示されている丈けであろう。しかし「幸福に値いするように行爲したと同程度の幸福」を望むことが許容されるとすれば、道德と幸福の結合は單に觀念的なものに止まることは出來ないであろう。若し兩者の結合が觀念的であるならば、兩者の關係は高々、*also* という擬制的な考え方で把える外はないように思わ

れる。その場合には「同程度の幸福」に與るかのように、考えるということになる。しかし、勿論それはカントの眞意ではあるまい。^註とすれば此の希求を支へる根據が他に見出されなければならぬ。

註 此のような *essence* の思想は勿論カントに無縁ではない。それはフアイヘンガーの哲學がカントの立場より導出されたことからも知られよう。カントの理論理性の立場に於いての統制的原理としての理性概念は *essence* 的意味を含むとも解されようが實踐理性の立場から要請される理念は *essence* ではないと考えなければならぬ。これについてはなお詳細の考察を必要とするであろうが、ここではそれには觸れない。

ところで、カントの「値いする」という思想を實際上支えているものは報償的な思想である。「人は誰しも道德律を掟と考えるのであるが、その規則へ、先天的に適合せる結果を結合し、随つて、約束 (*Verheissung*) 及び威嚇 (*Drohung*) を伴わないとすれば、掟として考えられることは不可能である」と³⁴⁾言う。この叙述によれば道德にはその報償として幸福が與えられ、逆に悪には刑罰が配されることになる。このような考え方はおそらく人間の道德意識に一般に見出されるものであろうが、カントはこのような一般的、通俗的な道德思想を自明的なものとして前提しているようにも思われる。蓋し此の思想をカントは特別な演繹なしに突然カントの中へ導入しているからである。或は此の思想、即ち道德性と幸福、非道德性と不幸との對應の思想は、正義の觀念によつて要求されると解し得るかも知れない。³⁵⁾然し、それにしても此のような素朴な思想はおそらく嚴密な論理的検討に堪え得るものではないであろう。第一に道德性と幸福との對應ということには、超感性的なものとの物理的感性的なものとの間に於いての一定の對應關係の存在を暗黙裡に許容するという結果にならざるを得まい。勿論、カントの立場に於てこのような假定は許されないし、カント自身種々の表現によつてそれを否定している。それにも拘わらず報償的な考え方を徹底すれば上のような結果を導いてくると考えざるを得ない。しかも、報償と刑罰が夫々善行と悪行に對應せしめられるならば夫々は

一定の客觀的標準によつて程度的に評價されなければならぬ。即ち、ある善行若しくは悪行はその道德性、非道德性の度に應じて、それにふさわしい程度の褒賞と刑罰が興えられるのでなければならぬ。しかし、かゝる客觀的規準を設定することは勿論、不可能である。こゝで神的存在が導き入れられる所以である。約束も威嚇も、實は神の存在の前提によつてのみ道德的意味を持つことが出来る。「若し、それがたゞひとり斯る合目的統一を可能ならしめ得る最高善としての必然的存在者に於て存せぬならば、道德律は約束と威嚇とを持つことは出来ない」と言う。このような全智なる世界支配者の想定と共に、こゝでは亦道德神学の構想が示されるのである。⁽³⁷⁾

ところで、實踐理性批判の分析論は明確に道德と幸福との二律排反を提起する。カノンの道德が「幸福に値いすること」として、幸福概念との直接的結合に於て把えられている限り、兩者の間には形式的に矛盾はない。随つてこゝには二律排反は起らない。ところが、分析論に於ける道德律は一切の實質的對象を排して無上命法の格率に従うことを命ずる。その点よりすれば今や如何なる意味でも、道德に幸福概念の介入する余地はないようにも思われる。このような考え方よりすれば、再び道德と幸福の綜合——それは最高善の理念であるが——の問題を解決しようとする辯證論の思想と、分析論の思想との間には何としてもある不齊合が含まれていることを否定し得ないではなからうか。シヨールペンハウエルが「ところで最高善に於ける幸福は、本來、徳への動機である筈はない。であるのに、このような幸福は總ての他のものを單なる空約束にしてしまう秘密條項であるかのように存在する。幸福は元來徳の報酬ではない、にもかかわらず停滯した仕事の後に徳がそれにこつそり手を伸すところの身勝手な贈物である」と皮肉つているが、この言葉はたしかに分析論と辯證論の間の矛盾、不齊合を鋭く衝いていゝであらう。⁽³⁸⁾

しかし、此の二律排反は批判的に解決され、⁽³⁹⁾更に最高善の可能の根據として神、不死が要請され道德は宗教へと媒介されていく。その結果、再び *Würdigkeit* の思想が現われて来る。即ち、前に言つたように道德も亦本來的に如

何にして我々が自己を幸福になすべきかの教ではない、如何にして我々が幸福に値いするようにしなければならぬかという教であると規定される。或は「道德は幸福の合理的條件」⁽⁴⁰⁾とさえ言われるのである。これ等の表現は極めて幸福論的であり、随つてカノンの思想と同一であると考えられるであろう。しかし、内的な思想展開の上から言えば、カノンと辯證論は決して同一構造をもっているのではあるまい。蓋し、カノンに於いては道德と幸福とは直接的統一に於いて把えられて居り、それを示すのが、幸福に値いする、という命題に外ならない。一方、實踐理性批判に於いては兩者の綜合は直接的ではなく、むしろ媒介的である。この媒介的綜合は兩者の矛盾對立を前提としているのでありそれを明にするのが分析論の立場である。このような否定的媒介を通じて兩者は綜合されるのであり、それを明にするのが辯證論の課題であろう。随つて、カノンの前提——幸福と道德との直接的統一——は、むしろ實踐理性批判の歸結として批判的に立論されていることになるであろう。

五 幸福概念の深化

「斷片」「純粹理性批判」「道德の形而上学の基礎」「實踐理性批判」の道德思想に於いては、道德と幸福との關係は順次、區別と乖離の方向を辿ると考えられる。「斷片」「カノン」の道德思想はなお顯著に幸福論的であるが、「道德の形而上学の基礎」では、幸福原理と道德原理との明確な區別がおかれている。このことは亦、カントに於て順次、道德が純粹な形で把えられ深められていくことを意味するのである。「道德の形而上学の基礎」の中では既に數個の無上命法⁽⁴¹⁾の命題が見出され、義務、自律、人格等のカント的概念が確立されていることが知られる。道德と幸福の結合については、一、二の箇所で「彼の幸福を傾向からではなくして義務から促進する」⁽⁴²⁾「善なる意志は幸福た

るに値いするための不可缺の制約をなすように思われる」⁽⁴⁸⁾のように、かなり消極的に語られているのみである。むしろ全體的に幸福排斥の傾向が顯著であるが、なお道德と幸福との二律排反は明確にとり出されていない。「實踐理性批判」に於いては幸福原理は徹底的に斥けられ道德原理が純粹に確立され、道德と幸福との二律排反が提起される。

このようなカントの道德思想の發展について見ると、純粹倫理学の確立、道德の純化若しくは深化の方向に進むに伴つて、幸福概念は次第に疎外されると考えることも出来よう。即ち、幸福論的傾向より次第に離れてカント固有の純粹實踐理性の道德が形成されていくのである。しかし、それにも拘わらず「値いする」という概念による道德と幸福の統一の思想はカントを一貫していると考えざる外はない。此の統一はカント的立場に於いては——特に批判主義の立場に於いて——極めて困難な問題であることは既に一、二の箇所で觸れたところである。此の困難の若干はカントの幸福概念の解釋によつて緩和されるように思われる。それは如何なる意味に於いてあるか。先ず我々はカントの幸福概念を一應次のように區別して考えてみよう。

第一。物的自然的幸福。「幸福は自然の中には見出されない」(Fragmente)「自己の幸福を確實にすることは少なくとも間接的には義務である」(Die Grundlegung zum Metaphysik der Sitten)「幸福の體系」(Die Kritik der reinen Vernunft)「すべての人は自己を幸福にするように努むべし」という命令は愚であろう」(Die Kritik der praktischen Vernunft)これ等の表現の中で用いられている幸福は感性的物理的的自然の中に意欲の實質的對象として見出される。それは又、感性的自然的傾向に對應するものを意味する。富、熟練、健康等の如きものはかゝる物的幸福に關わるものと解し得られよう。

第二。快。これは第一のものが幸福の對象的客觀的側面であるとするれば、幸福の受容的主觀的狀態である。勿論、この第二の規定は第一のものと別個のものではなく幸福概念の二つの面に於ける意味と考えられよう。しかもカント

の幸福の規定は定義的に此の側面よりなされているが、それは批判的方法の必然のあり方であろう。蓋し批判は一面に人間の能力の批判を意味すると考えられるからである。ところで此の第二の幸福についてカントは次の如く言う。

「幸福とは我々の凡ゆる傾向 *Neigungen* を満足させることである（傾向の種々、度及び持続について夫々、外延的 *extensiv* にも強度的 *intensiv* にも持続的 *protensiv* にも満足させることである）⁽⁴⁴⁾」或は「理性的存在者の不斷にその全存在に伴う生の快さに關する意識は幸福である⁽⁴⁵⁾」と規定される。随つて、幸福とは傾向の満足若しくは生の快の意識に見出されるということになる。これ等は共に自愛の原理に基づき普遍的法則を與え得るものではない。

第三・理性的満足。第二の幸福の規定が傾向の満足であるならば、それに對して理性の満足をも幸福ということも必ずしも不當ではあるまい。事實、カントの幸福概念は次第にその方向に深められて行くものゝようである。

既に「斷片」の中に次のような言葉が見出される。「幸福は凡ての世界の合言葉である。然し乍ら、幸福は自然の中には見出されない。その自然は幸福や現前の状態の中での満足には感受力を持たない。唯、幸福に値いすることのみが人間のかち得るものである。彼が享受し或は苦惱するものの中にはなく、彼がなすことの中に於いて、即ち彼に對して如何なる運命と雖も與え得ざる如き彼の自然から獨立的である自己の中に於いて彼は自己の心の中に満足を感じ得るのである⁽⁴⁶⁾」このような内的満足はもはや自然的傾向の満足でもなく感性的生の快でもない。むしろストア的であり、或はそれはエピクルスのアトラキシア *ataraxia* の境地にも通ずるものであろう。

既にカノンの思想に於いても幸福は單に物的自然的幸福を意味してゐるのではないように思われるそのことは最高善の理想に關聯して淨福 (*Seligkeit*)⁽⁴⁷⁾ という言葉が用ゝられ、且つ道德的世界が可想的世界 *eine intelligible Welt*⁽⁴⁸⁾ として語られることよりも推知されよう。

しかも、此のような幸福概念の意味の推移は實踐理性批判に於いて次第に明になつて來るように解されるのであ

る。

事物の存在の表象、若しくはある對象の現實的存在に依存する快、不快の感情は感性に屬するものであつて悟性に屬するものではない。かかる快、不快の感情に基づく意志の規定原理は自愛即ち自己幸福の原理に歸せられる。随つて快、不快が道德的意志の規定原理たることは嚴しく拒否されるのであるが、凡ゆる感情が排撃されるのではない。しかも、カントは二種類の感情に重要な道德的意味を附與している。それは畏敬 *Achtung* と満足 *Sebstzufriedenheit* であるが、兩者共に感性的ではなく知的若しくは理性的感情である。

畏敬の感情は決して快の感情ではないが、然しまた不快でもない。それは強制を含むのであるが、それは同時に自己の高揚を含んでいる。尊嚴な道德律に對する感情は正にこのようなものに外ならない。それは又「判斷力批判」に説かれる崇高なるもの *das Erhabene* への感情である。このような道德律に對する畏敬の感情が純粹實踐理性の動機でなければならぬ。畏敬は先づ強制を前提とするのであれば、満足とか幸福とかの感情が理性に先立つて意志を規定することはあり得ない。然し、それが精神の内の高揚を伴なうとすれば、それは又心的満足、精神的幸福を興えるものと言ひ得るであろう。カントは次のように言う。「だが我々は、幸福という語のように享樂を表わさず、しかも我々の存在に對する満足、即ち徳の意識に必然的に伴わなければならぬ幸福の類似物を示す言葉を持たないであろうか。否、この言葉は自己満足である。」⁽⁵⁰⁾ 然し、此の自己満足は勿論、利己的な自分自身に對する満足 (*arrogantia*) ではない。このようなものは自負 *Eigendünkel* と呼ばれるものであるが、畏敬の感情に伴なう自己満足は、むしろ自己否定を通じての自己高揚の感情である。随つてこの自己高揚は決して自負ではなく、それは自己淨化とでも名付けられるべきであろう。

ところで、畏敬の感情よりして道德律に従うということは、他方より見れば傾向性から獨立であるということであ

る。随つて、こゝに生れる満足はその根源に於いては自己自身の人格に對する満足である。自由はこのような間接的あり方で一種の快を興へることになるのである。「しかしこれは、感情の積極的協力に依存しないから幸福とは呼ばれ得ない。その上嚴密に言えばそれは祝福、*Seligkeit*ではない。何となれば、それは傾向性や要求から全然獨立ではないからである。しかもそれは、少なくとも彼の意志規定が其等のものの影響から免れて自己を維持し得る限りに於て、祝福に似ている。従つて少なくともその根源から言えば最高存在者にのみ歸することの出来る自己満足に類している」と言われる。

以上のような自己満足をカントの幸福の第三の意味に考えることも必ずしも不當ではあるまい。勿論、カントの幸福は本來的には第一、第二の意味にかゝるのであり、随つてカント自身、第三の自己満足を幸福と稱するのを避けていることは先に示した通りである。更に、道徳が「幸福に値いすること」と規定される場合、此の幸福を直ちに自己満足、若しくは淨福と置き換えることも困難であろう。然し一面に於いては、第一、第二の幸福概念と第三の自己満足としての幸福、若しくは幸福と淨福との間に非連続的發展が見出されると解することも或は許容されるのではなからうか。

道徳は如何にして我々が幸福に値いするようにならなければならぬかの教である。しかも一宗教がこゝに加わるとき初めて我々が幸福に値いしなくてはならないように努力した程度に従つていつか幸福に與るといふ希望も亦入つて來るのである」と言われるのであるが、宗教によつて保證されるような幸福はもはや、物的自然的幸福ではないではなからうか。それはむしろ神の國に於ける淨福と考へられるべきものではないか。

「幸福に値いする」ということは既にこのような意味を内在的に含むと考へられる。そのことは現實的に幸福に與るといふことではなく、一方には「値いする」といふ内的心證に基く自己満足を示している。かかる内的心證は更に

絶對者によつて客觀的保證が與えられるのであり、それが即ち淨福であると考えられよう。しかもそれは我々の道德的行爲に對する神の報償であるが、報償は即ち嘉賞であると解されるのである。

このような幸福概念の推移は何を意味しているであろうか。それはカントの道德思想の發展過程に於ける道德の深化を意味すると考えざるを得ない。即ち道德のより深い且つより純粹な把握に伴なつて、幸福概念も亦、深化されて行つたと考え得るように思われるのである。

六 幸福と人間學的關心

以上に於いて我々はカントの道德思想に於いての幸福の意味と地位とを考察して來た。カントは幸福に對して一方に於て極度に否定的であるが、他方に於て亦極度に肯定的である。兎に角カントの幸福に就いての關心は極めて深く且つ特異的であつたと言ふことが出來よう。このような点についてジンメルは「カントは幸福主義を過大に評價した故に、——稀有な程に強調したのであるが——半ば幸福論者である。」と評する。⁽⁵⁴⁾ここで幸福主義の過大評價とは、勿論、カントの幸福論に對する執拗な論難攻撃を意味しているであろう。随つて、ジンメルの此の語は反語的である。我々はむしろ「カントは幸福を高く評價したが故に半ば幸福論者である。」と言ひ得ないこともないよう思ふ。

このようなカントの人間の幸福への深い關心は一つには彼を育ぐくんだ啓蒙時代の道德思想と密接な關聯を持つと考えられるであろう。然しそれにもまして、それは彼の體系的思想の背後にある人間學的關心に深く繋つていと言ひ得るではなからうか。前に擧げたカノンの三個の問題はいずれも人間學的設問であり、しかもそれは彼の宗教哲學「單なる理性の限界内に於ける宗教」に至る迄の彼の課題であつたと考えられよう。即ち一七九三年五月ゲッティンゲン大学のストイドリン (Karl Friedrich Staudlin) に宛てた書翰の中で次のように語つてゐるのである。「純粹哲

学の領域に於いて、私に課された研究についての久しい以前から建てられた計畫は次の三個の課題の解決であつた、
一、私は何を知り得るか（形而上学）二、私は何をなすべきか（道德）三、私は何を望んでいゝか（宗教）⁵⁵この中
第一の問は形而上学の可能性に關わり、それはまた人間理性の限界規定を意圖するものに外ならない。故に理性批判
の課題は「私は何を知り得るか」という人間学的設問に答えるものである。こゝにフリースが理性批判を人間学的批
判 anthropologische Kritik⁵⁶と評する所以があるであろう。この理性の理論的使用の限界は「超驗的判斷を避け
よ」という禁令によつて示されるのであるが、そのことは認識對象の側面からは物自體が認識の限界概念となされる
ことと相對應する。

ところで第二の設問は道德に關わるのであるが、純粹實踐理性の道德律は凡ゆる自然的傾向性を排除し、無上命法
として無制約的妥當性を要求する。然し人間は一面に感性的存在として幸福への意欲を放棄し得ない。ここに於いて
幸福への意欲を含む人間の實踐理性は純粹實踐理性の法則によつて制約されなければならない。その制約が即ち「幸
福に値いする如く行爲せよ」という實踐的法則に他ならないと考えられよう。それはまた同時に、實踐的意志の限界
を示すものであるとも解されよう、蓋し「幸福に値いする」という制約を超えて、幸福への意欲自體が意志の規定原
理たり得ない。隨つて人間の自然的な幸福への意欲に道德的な限界規定が付與されることになると考えられるからで
ある。

第三の設問は宗教に關わるのであるが、それは道德的行爲に相應した幸福の希望の保證を與える。「法則に基づい
た希求が覺醒され、この希求のために宗教への歩が取られた後に……この道德説は亦幸福説と名付けられ得る。何とな
れば幸福の希望は唯宗教と共に始まるからである」と言われる⁵⁷。隨つてカントの道德論は幸福概念を介して宗教論に
移行していくことが知られよう。然しカントの「單なる理性の限界内の宗教」では、實踐理性批判の辯證論に於いて

の宗教への移行とは全く別個の道が採られている。即ち、そこでは根本悪の思想が宗教論の發端をなしていると考えられるのである。このことは彼の宗教論の思想と辯證論の思想との間の矛盾、不整合であるというより外はないであろう。しかもこの宗教哲学の思想に於いては幸福概念は全く脱落するように思われるのであるが、そのことはカントの思想的變化というよりは、此處では幸福は完全に淨福若しくは恩寵にまで深められ純化されると考えるべきではなからうか。これ等の宗教哲学的問題はなお別個の考察を必要とすると考えられる故、こゝではこれ以上それに觸れない。兎に角、肯定的、否定的な二様の意味に於いて幸福の概念はカントの實踐哲学を貫く根本的問題を提供し來つたと考えてもよいであろう。それは一體何を意味するであろうか。

それはカントの深い人間性の洞察を伴う人間學的關心を示すものに他ならないであろう。行爲的主體は理性的―感性的な二重性を持つ。随つて全體的人間性は理性と感性の相刻の間に置かれるのであるが、此の相刻は人間性の分裂であり、こゝに峻嚴な無上命法が妥當する。然し此のような分裂、相刻は、その限りに於いて全体的人間性の理想ではない。理性と感性、道德と幸福とは調和統一にもたらされなければならない。かくて「徳と福とは共に人格に於ける最高善の所有を構成する」と言われる⁽⁵⁸⁾ように、人間性の理想は道德と幸福との調和としての完全な人格の裡に見出されるのである。随つて、最高善の實現は人間の人格完成の究極の理想を示すものとい得るであろう。しかも我々は此の最高善の思想の確立にカント倫理学の究極の到達点を見出さなければならないと思ふのである。

シラーはカントの道德思想より出發して、美的感情と道德的義務との調和的統一を美魂 *schöne Seele* として把握、これを以つて「完成せる人間性の刻印」と考える。然しそれを實踐的現實的生の理想と考えることは、稍々美的觀想的に過ぎるのではないだろうか。それに對して幸福と道德との調和統一こと眞に現實的人間の理想と考えることが

出来るように思われる。

このような人間性の全體的調和的形成の課題はヒューマニズムの理想に通ずるものでもあろう。カントはフマニテート *Humanität* について「交際に於いての喜びと徳との結合という思惟のあり方はフマニテートである」と言う。⁽⁵⁹⁾こゝでは勿論卑近な人間交際の喜びが言われているのであつて人間形成の理想が語られているのではない。然し、この言葉も亦、幸福と道德の結合である最高善の理想に無縁ではあるまい。それと共に上の言葉はカント自身の生活、若しくは彼の人生觀を簡明素朴に示すものであろう。彼の日常生活はフォルレンダーによつて *hellenische Geselligkeit seiner Tafel* と形容されたように、決して嚴肅的な道德家のそれではなかつた。そこにはストア的ではあるが同時にエピクルをも斥けなかつた人間カントが見出されるのである。このようなカント自身の生の理想こそ「幸福に値いする」ということにあつたのではないだろうか。

このようなカント自身の個性に深く根ざす人間学的關心、フマニテートの精神は最もよく彼の倫理学に於ける幸福の意味と位地とによつて示されていると考えられるのである。既に前にも言つたように、カントが否定したのは獨斷的幸福説若しくは幸福主義であつて幸福そのものではない。しかも彼はその中に人間の道德的頹廢の病根を見たのである。随つて幸福主義の排撃はカントの人間の道德的救済の熱情に基くものとも考えられる。そこに我々はカントの單なる批判哲学者としてのみではなく、警世的教育者としての一面を知り得ると思う。しかもこのような人間学的思想はカントの批判哲学の體系の力強い底流若しくは廣大な背景と考えられよう。或はカントの全體的思想の中には人間学的方向と批判哲学的方向の二つの流れが見出され得るようにも考えられる。此の二つの方向は必ずしも完全に整合的ではない。實踐哲学の領域に於ける幸福の問題は此の二つの方向の間に介在していると考えられるではなからうか。しかも最高善の問題が批判的方法によつて十分に解決され得なかつたことも上のような事柄に關聯するであら

う。或はより一般的にカノン、分析論、辯證論の間に見出される飛躍、扞格も根本的にはカント思想の上の二つの方向の間に存する不整合に基くと考えられるのではないだろうか。

さて、我々は此のようなカントの思想に内在する矛盾と不整合を超えて、カントの道徳思想を全體的に把えなければならぬ。かかる観点よりすれば、道徳とは「如何にして幸福に値いするようにならなければならぬか」の教に外ならない。これはカントの一貫した道徳思想である。それは素朴な幸福論ではなく、純粹實踐理性の道徳法則の基礎の上に立つ道徳的幸福論である。幸福は決してショーペンハウエルの言うような秘密條項ではなく、道徳法則の純粹な確立に際しての保留條項に外ならない。しかも此の保留を経てはじめてカントの道徳思想は批判的幸福論という意義を持ち得るであろう。

- (1) Kritik der reinen Vernunft, A805, B833 (以下 K. d. r. V. と略記)
- (2) *ibid.*
- (3) K. d. r. V. A 809, B 837
- (4) *ibid.*
- (5) *ibid.*
- (6) Kritik der praktischen Vernunft, 130 (以下 K. d. pr. V. と略記)
- (7) *ibid.*
- (8) K. d. r. V. A 811—812, B 839—840
- (9) Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik S. 124
- (10) *ibid.* S. 129
- (11) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 39
- (12) A. Messer: Kants Ethik, Fr. Paulsen: Kant, K. Schmid: Beiträge zur Entwicklung der Kantischen Ethik

- (13) K. d. pr. V. Lehrsatz II
- (14) K. d. pr. V. 86
- (15) G. Simmel: Kant S. 6, S. 125f.
- (16) Fr. Paulsen: Kant S. 339
- (17) Schiller: Philosophische Schriften S. 130, 131
- (18) Simmel: Kant S. 6
- (19) K. Vorländer: Kant-Schiller-Goethe S. 57
- (20) *ibid.* S. 58—59
- (21) A. Messer: Kants Ethik S. 232—233
- (22) E. Troeltsch: Das Historische in Kants Religionsphilosophie S. 31
- (23) K. d. r. V. A Vorrede XV, XXXIV, XXXVII
- (24) K. d. pr. V. Lehrsatz I
- (25) *ibid.* Lehrsatz II
- (26) K. d. pr. V. Lehrsatz IV Anmerkung II
- (27) B. Bauch: Glückseligkeit und Persönlichkeit in der kritischen Ethik S. 39—40
- (28) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 6
- (29) *ibid.* S. 69
- (30) K. d. pr. V. 92
- (31) *ibid.* 93
- (32) Simmel: Kant S. 137
- (33) K. d. r. V. A 806, B 834
- (34) *ibid.* A 811, B 839
- (35) Messer: Kants Ethik S. 252

- (36) K. d. r. V. A 812, B 840
- (37) *ibid.* A 814, B 842—A 815, B 843
- (38) A. Schopenhauer: Werke II S. 784
- (39) K. d. pr. V 114—119
- (40) *ibid.* 130
- (41) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten S. 44, 50, 63
- (42) *ibid.* S. 17
- (43) *ib.*d. S. 10
- (44) K. d. r. V. A 806, B 834
- (45) K. d. pr. V. Lehrsatz II
- (46) Fragmente aus dem Nachlasse, Kants Werke VIII S. 344
- (47) K. d. r. V. A 810, B 838
- (48) *ibid.* A 809, B 837
- (49) K. d. pr. V. 71—89
- (50) *ibid.* 117—118
- (51) *ibid.* 73
- (52) *ibid.* 118
- (53) *ibid.* 130
- (54) Simmel: Kant S. 136
- (55) Kants Werke VIII S. 519
- (56) J. F. Fries: Neue Kritik I S. 26
- (57) K. d. pr. V. 130
- (58) *ibid.* 115
- (59) K. d. r. V. A 811: B 839