

義務としての幸福

——カントにおける最高善について——

榎 本 庸 男

序

カントは、最高善を目指すことがあたかも義務であるという言い方をしばしばする (s. z. B. V 125 f.)。しかしこの表現は、カントの実践哲学の枠内で見た場合、少なからぬ違和感を与える。なぜなら最高善はいうまでもなく徳の完成と幸福との一致であり、それを義務とすることは意志が幸福によって規定されることになり、意志の他律を招くのではないかという疑義が生じるからである。

最高善をどのように解釈するかということは、以前から問題視されていたが⁽¹⁾、近年では『判断力批判』や『単なる理性の限界内における宗教（以下『宗教論』と略）』などで言及される「世界福祉」(V 453)や「共同善」(VI 97)などの公共体的理想をもって最高善の幸福面と見なす解釈も多い。つまり個人的、主観的ではない普遍的な（全人類的な）理想を幸福と置くことによって、それを目指す行為の普遍性が保たれるという見方である。またそれと同時に最高善が理念として彼岸に想定されるものではなく、歴史のうちで達成されるべき目標として捉えられる⁽²⁾。このような解釈は、最高善の概念をカント倫理学の原理論に矛盾無く組み入れる試みとして有意義であることはいまでもない。また同時に社会や政治に対する観点をカントの体系のうちに確立する試みとしても有効である。

ところで上記のような解釈では幸福の本来の意味である「あらゆる傾向性の

充足」(IV 399)といった個人的、主観的な側面は置き去られている。もちろんカントの倫理学は、自立的で自律的な道徳の原理を求めることに主眼が置かれており、そのかぎりで主観的な傾向性に基づく幸福が場をもたないことは当然のことかもしれない。またカント自身にも「……道徳性と厳密に調和した幸福のみが……最高善を構成する」(B 842)という記述があり、幸福の種別化がはかられているようにも見える。しかしながらそもそも幸福が意志の規定根拠から排除されたのは、それが主観的であり、それに基づいては普遍的な原理を提示できないという理由からであった。それならば幸福を再び体系に組み入れようとする最高善の議論において幸福の主観的な側面が切り捨てられるのは奇妙といわざるをえない。主観的な側面を除いて、幸福が幸福と叫ぶものだろうかという疑問は故ないものではない。

以下では次のような順序で論を進める。まず I ではカントにおける幸福がどのような意味をもち、また最高善に属する幸福がどのような条件の下にあるかを考える。II ではそれを踏まえ、公共体的理想をより上位の幸福として特別視することが妥当でないことを示す。さらに III では、II を受けてカントが種々の公共体的理想を提示した理由を考える。

I. 最高善における徳と幸福と義務

以下のような『実践理性批判』でのカントの言を見ると、確かに彼が最高善の達成ないし促進を義務と捉えていたように見える。

「さて最高善を促進することはわれわれにとっての義務であった。……ここで義務に属するのは、ただ最高善を世界においてもち来たらし促進するように努めることであって、そのことの故に最高善の可能性が要請できるのである」(V 125 f.)。

しかしながらここで何が義務とされているのかをもう一度確認しておく必要がある。なぜならいうまでもなく、最高善とは徳の完成と幸福の一致であり、ここで義務とされているのが徳の側面であるのか、それとも幸福をも含んだ最

高善全体であるのか（もしくは幸福単独という可能性もありうるが、その可能性はもちろんカントにおいては排除される）はカントにおいて大きな問題となるからである。

ところで最高善が主題的に語られるのは「実践理性の弁証論」においてであるが、これは『純粹理性批判』の「弁証論」と同様に、「制約の絶対的な総体」(V 107)、「制約されたものに対する無制約的なもの」(ebenda)が扱われることによる。実践理性は、形式的であるがゆえに普遍的な道徳的法則によって自らの意志を規定する。しかし特殊なその都度の状況に即して自らを実現するために、必然的に特殊な実質と結びつくことによって自らを特殊化する。したがって現実の実践の場では、理性はつねに、特殊という意味で制限された対象と関わらざるをえない。また主体の側である理性も、理性でありながら、同時に感性的傾向性の影響を受けるという形で制限を受けている。このように人間の理性は実践においても、認識におけると同様に、制限されたあり方をしていいる。この制限された理性が、理性であるかぎり求める無制約的なものが最高善である (V 107 ff.)。

したがってここで問題にされる徳も幸福も現実的实践におけるような制限されたものではない。その徳は「志操が完全に道徳的法則に適合する」(V 122) ことによって到達されるものであり、そのように意志が完全に法則に適合することは「神聖であり、感性界のいかなる理性的存在者も、その存在のいかなる時点でももちえない完全性である」(ebenda) とされる。同様に幸福もまたその都度の局面における制限されたものではない。先にカントは、幸福が無規定であるがゆえに道徳の原理とはなりえないとした (s. z. B. IV 417 f.)。人によって何が幸福であるかは異なるし、また同じ人間でも時と場合によって何を幸福とするか定かではない。これをもってしては普遍的な道徳の原理を提示しえないというのがカントの立場であった。しかしここではその無規定性が意味をもつ。最高善は「純粹実践理性の対象の総体」(V 108) である。それはもはや特定の状況において、特定の主体によって求められるものではない。かつて

アリストテレスはすべての人が究極的に希求する最高の善きものとして幸福を定義した⁽³⁾。あらゆる善きものを包括し、あらゆる善きことの目的になる最上の対象を求めるために無規定的な幸福という語を選んだのである⁽⁴⁾。カントでもこの考え方が生かされる。ここでの幸福はまさに理性が求めて已まない究極の対象である。

しかし幸福という語の無規定性を生かすとはいえ、カントはアリストテレスとは異なる。アリストテレスは幸福を最高の善としたが、カントは、たとえ理念的な対象であっても、幸福を善とはよばない。カントが、何らの制限無しに、善とよぶのはただ善意のみである (IV 393)。『人倫の形而上学の基礎づけ (以下『基礎づけ』と略)』の冒頭で述べられるように通常の意志の対象は、善ないしは善意との関わりにおいてのみ道徳的な正当化をえる。俗に善きものとされるあらゆる事柄は、そのみでは道徳的な意味をもたない。それらは「無制限に善きもの」(IV 393)とされる善意が関わることによって、善意が道徳的に「構成的に関与する」⁽⁵⁾ことによつてのみ道徳的な善さを付与される。カントは、意志以外のあらゆる事柄が道徳的な善さをそれ自身でもつことを否定する。

最高善が語られる箇所でも、以上のような善意とそれ以外の事柄との関係は堅持されている。徳すなわち善意と幸福との関係は、最高善の概念において必然的な結合をなしている (V 113)。しかしその結合は分析的なものではなく、総合的な結合であり (V 111 ff.)、ストア派やエピクロス派が (そしてアリストテレスが) 考えたように、両者が同一視されるのではない (ebenda)。徳が幸福の原因となるのであり、原因と結果の関係をなしている (V 113 f.)。すなわち意志を離れて意志の対象が、そのみで善きものとされているわけではない。いかなる対象が欲求されるにせよ、善意が構成的に関与することによつてのみ、是とされるのである。たとえすべての理性的存在が欲する最高善であっても、善き意志の関与を離れては善ではありえない。

最高善が義務でありうるか否かについても、この意志との関係において考えられねばならない。このことに関してとりあえず注意すべきは、最高善の概念が確立されるにしても、意志の規定根拠となるのはあくまで道徳的法則のみであって、最高善そのものは意志の規定根拠とはなりえないということである⁽⁶⁾。つまり上述のように、純粹実践理性は、実践的に制約されたものに対して、無制約的なものとしての最高善を求めるが、それは「意志の規定根拠として求められるのではなく、……純粹実践理性の対象の総体として、それを求めるのである」(V 108)。純粹意志の規定根拠であるのは唯一道徳的法則のみであり (V 109)、最高善は純粹意志の対象ないし客体の全体である (ebenda)。しかしそれでも最高善が義務といわれうるのは、その概念のうちに「道徳的法則が最上の制約としてすでに一緒に含まれている」(ebenda) からである。

もちろん義務と意志の規定根拠とは異なる。義務は規定根拠によって命じられた行為であり、その行為にわれわれが義務感を抱くのである (vgl. V 42, V 80)。しかし最高善という意志の客体に対し (そこに幸福が含まれているかぎり) 義務感を抱くということもまた、カントの文脈においては違和感を感じざるをえない。カントが『実践理性批判』の分析論を通じて主張していることは、上述のように、まず幸福が普遍性をもたないがゆえに意志の規定根拠とはなりえないということであり、さらに幸福が欲求の対象として義務の命ずるところとはなりえないということである。なぜなら、常識にも合致する見方であるが、「われわれ自身がすでに愛好している、もしくは将来愛好することがありうるであろう行動様式を義務と考えるべきではない」(V 81 f.) からである。つまりアリストテレスの言をまつまでもなく、幸福は万人の希求するところであり⁽⁷⁾、その促進や達成にはことさらに義務的な命令が掲げられる必要はない。

しかし幸福を追求する行為は、ある限定の下では、義務と見なされる場合がある。よく引用される有名な箇所であるが、カントは「ある観点からすれば、自分の幸福を気遣うことは義務でさえある。というのも、一面では幸福が自ら

の義務を果たす手段を含むからであり、他面では幸福の欠如が自らの義務の侵犯に向かわせる誘惑を含むからである」(V 94)といい、幸福が道徳的目的の手段として義務と合致することがありうることも認めている。この文は、一見すると、幸福が徳の条件となっており、先ほどの両者の間の因果関係が逆転しているかに見える。しかし事態は全く逆であり、ここでいわれているのは幸福は単独では義務となりえないということである。やはり意志との関係において、求めるに足る対象と認められ、義務となりうるのである。

したがって最高善およびその促進や達成が義務であるということは、よき意志の関与という限定の下で、理解されるべきである。無限定な無制約者としての幸福を含む最高善が義務となるためには、それを企図する意志がやはり無制約的な神聖な理念としての意志でなければならない。

II. 幸福の序列

以上で述べられたことは、最高善及びそこでの幸福が無制約的な理念であり、そしてそれが理念として妥当性をもつためには善き意志の関与を必要とするということであった。つまり最高善のみならず、あらゆる意志の対象は道徳的な意味づけをえるためによき意志の関与を不可欠とするのである。そうすると当然のことながら、最高善の解釈において幸福の種別化をはかることが妥当であるのかという疑問が生じる。カントの倫理学はまず善を定めて、そこから遡求的に原則を求めるものではない。いかなる対象もそれ自身では善とは見なされえない。ただ法則の下にある意志との関係においてそれは善でありうる。どのような高邁な理想を打ち立てようとも、それが意志の実質であるかぎり、この制限を免れることはない。それゆえ公共的な理想を最高善における幸福の内実としたところで、この点では、私的で感性的な幸福と何らかわりははずである。

さらにいえば最高善は、上に述べたように、意志の対象の無制約的な総体である。『実践理性批判』に「弁証論」を置き、そこで理念としての最高善を説

くのは、単に『純粹理性批判』との対称性を求めてのことではない。それは幸福が人間にとって不可避の欲求であるがゆえに、徳と幸福の結合が「偏りのない理性の判断の見地からしても」(V 110) 求められるからであり、その結合無くしては体系が虚妄に陥るからである (V 114)。そして現実の経験的世界ではこの結合は、決して成就しないがゆえに無制約者という理念の形をとって提示されるのである。それゆえそこでの幸福はわれわれが望むものすべてを包摂するはずである。それはもちろんあらゆる公共的な理想をも含むであろうが、しかしまた「あらゆる傾向性の満足」と言い表しうるわれわれの感性的、私的な幸福をも含むものでなくてはならない⁽⁸⁾。幸福とは「この世界における理性的存在者にとってその存在の全体について一切のことがその希望と意志の通りになるという状態」(V 124) なのである。この点からもやはり、幸福の種別化をはかることに疑義が生じざるをえない。

もちろん理念の間にも価値的な相違はある。例えば神の理念は他の理念に対して包摂的かつ根源的な優位をもつはずである。しかし理性的でありながら感性的傾向性の影響を受ける人間にとっては、「彼が真に欲しているところのものが何であるかを明確に知ることは不可能」(IV 418) なのであって、幸福という傾向性に源をもつ理念的対象を、何らかの形で規定し、これに序列を与えることは不可避的に恣意を生むであろう。

カントが『実践理性批判』の後に言及する最高善およびそこでの幸福の種類は多岐にわたる。これらの最高善概念のうちにカントの共同体的、公共的関心を読み取ることは容易である。この関心方向を端的に表す箇所として以下に『宗教論』からの引用を掲げる。

「ここでわれわれは一種独特な義務を、つまり人間の人間に対する義務ではなく、人類の人類そのものに対する義務をもつのである。すなわち理性的存在者の全類は、客観的に理性の理念において、ある共同体的目的へと、つまり共同体的善としての最高善を促進するように規定されている。ところで最高の人倫的善は、個々の人格が自己自身の道徳的完全性を求め

て努力するだけでは実現されず、個々の人格が同一の目的を、つまりよい心術をもつ人間の体系を目指す一つの全体に合一されることを要求するのである」(VI 97 f.)。

これは意図のはっきりした文であり、ここで述べられていることには議論の余地がないかに見える。カントは明らかに最高善とその幸福面の内実を種別化しており、単なる幸福ではなく、共同体的善を主観的な善よりも上位に置き、その促進を義務としているかに見える。しかしながら共同体を形成することは、それが理想的な共同体であっても、カントにとっては実践的な意味での必然性をもたない。『人倫の形而上学』では、「もし汝が社会を避けえないのであれば」各人に彼のものが確保されるような社会へ、他人とともに入り込め」(VI 237. 下線は筆者)と仮言的に命じられるのみなのである。われわれが社会を構成するのは、それゆえわれわれにとって本来的なことではない。

以上のように述べることは、従来のカント批判(主観的な独我論であり、公共性への通路をもたない云々)を繰り返すことであり、カントに見られる社会的、共同体的思惟を無にするものであるかも知れない。しかしカントによれば、われわれの理性は理想的な共同体を築くために付与されているのではない。『永遠平和のために』で述べられているように、「国家創設の問題は、きわめて困難に聞こえるが、悪魔の民にとっても(彼らが悟性さえ備えているならば)解決されうるもの」(VIII 366)である。また共同体を形成する人間の営為は、『世界市民の見地から見た一般史の理念(以下『理念』と略)]で述べられるように、ビーバーがダムを造ったり、ある種の昆虫がコロニーを形成することと同様に「自然の意図」の意図の下でなされることである。それは自然の一環として理解されうる営為であり、そこに理性の介入を必要としない(VIII 17 f.)。もちろんそれには目的合理的な意味での理性、実用的な理性が必要とされるかも知れない。しかしその理性は上の『永遠平和のために』で言及される、悪魔の民でさえももちうる「悟性」とよぶべき能力である。人間の理性能力をその点に帰着させることは、理性を道具主義的に見ることであり、人間を自然のうちに埋没させることである⁽⁹⁾。

確かに共同体の理想は、私的な幸福と異なり、より広範な影響をもち、幸福としてより普遍性をもつ。それは普遍性を求めるカントの体系により合致しているかに見える。しかし実践哲学において普遍性が意味をもつのは、格率の普遍性であって、対象のそれではない。三角形の概念は善でも悪でもない。より理念に近いより普遍性の高い三角形を描いたからといってより善ということにはならないのである。

したがって共同体的理想もその促進も、理性にとっては、非本質的なことであり、幸福という意味では主観的、個人的な幸福と何らかわりはない。このように共同体への参与を捉えることをカント哲学の社会性の欠如云々と消極的に見る必要はない。この見方はむしろ共同体とそこでの人間のあり方、またそこでの人間の幸福を、ある意味で的確に捉えている。当たり前のことであるが、いかに理想的な社会が形成されたとしても、そこには幸福でない人はいるはずである。幸福が主観的であるというのはそういう意味であり、そしてそのような共同体に解消されない部分をも含めて人間は人格なのである。また共同体的な理想を、そのみで善きものとし、義務とすることは、その実現に至る手段や過程をも正当化することになろう。カントの立場は、正義のための戦争や、民主主義のための戦争を否定するのである。

さて再び最高善の達成ないし促進がどのような意味で義務でありうるのかという問題に立ち返ろう。これまで述べてきたことは、まず意志のいかなる対象であろうとも善き意志の関与を離れては、道徳的に妥当な対象とはなりがたいということである。したがって意志の理念的な聖性、すなわち徳の完成を目指すことは無条件に理性的存在者の義務である。最高善の対象面、すなわち幸福をも含めた最高善の全体を目指すことが義務であるか否かについては、上記の条件、すなわち善き意志の関与が満たされた場合には義務となりうる。そしてそれはここでの幸福の内実が、共同体的な理想であれ、主観的、個人的なものであれかわりはない。むしろ幸福を何らかの形で規定することは、絶対的無制約者を求める最高善の意図に反する。というよりは無制約的な幸福の内実が何

であれ、それが道徳的に是とされるという域にまで意志を純化することが第一義的に義務として命じられているのである。

III. 共同体的理想

それではカントが「共同体的善」や「世界福祉」などの概念を最高善のバリエーションとして措定した意図が問われねばならない。特にその促進や達成が「理性の理念において……規定されている」(VI 97)や「……理性によってア・プリオリに規定されている」(V 453)という表現には注意を要する。なぜならばそこでは、カント倫理学の根本的な立場に反して、これらの概念がそれのみで善とされ、実践的にその遂行が命じられているかに見えるからである。

上記のような共同体的理想を表す概念は、主として、目的論的連関の下で語られている『判断力批判』の後半部分の主題は自然の目的論的判定である。目的論的な視点で見た場合、自然の全体は目的と手段の連関を形成している。その連関が完結しなければ、全自然は理解され難い。そこで自然はその連関を超えた目的の下で統一されねばならない。自然に対するそのような超越的な目的がヌーメノンとしての人間であり、究極目的 (**Endzweck**) とよばれる。それは自分自身を可能にするための条件として、もはや自分以外の目的を必要としない目的なのである (V 435)。自然全体はこの究極目的の下で、仁慈な自然として人間のために環境を整備し、また人間の心情を準備するために文化を形成することを最終目的 (**ein letzter Zweck der Natur**) (V 425 f.) とする。

『判断力批判』で提示される「世界福祉」は、この自然の最終目的がヌーメノンとしての人間に、すなわち道徳的存在者としての人間に収斂するという事態を指している。つまり人間のための環境の整備とは、前節までの言葉で言い換えると、主観的、個人的な意味での幸福であり (V 430)、文化の形成とは、文化価値、すなわち共同体の樹立としての幸福である。そしてそれは自然のなす事、人間の自然的な部分がなすことなのである。それゆえ世界福祉自体は、

実践的には無記であって、必ずしも道徳的法則が必然的に命じるところではない。したがって「理性によって規定されている」、「理性の理念によって規定されている」というのは道徳的に命じられているという意味ではない。

ところで以上のようなことは目的論的判断力の判定として述べられている。それは自然がわれわれの悟性にとって合目的的であると思見なすことを原理として成り立つ判定である。そのような原理は客観性を主張するものではないが、われわれ人間が自然と世界を意味あるものとして理解するために用られる統制的理念である。「理性の理念によって規定されている」のは反省的判断力の統制的理念によって規定されているということであり、「理性によって規定されている」のは反省的判断力としての理性によって規定されているのである。

したがって共同体を形成する、ある政治形態を目指すといった社会的、公共的理想は、趣味判断と同様に、客観的妥当性や必然性をもつものではない。たしかに人間は「ポリスの動物」⁽¹⁰⁾である。その限りにおいて共同体は人間にとっての必然であり、そこを離れて生きる場はない。しかしそのレベルで共同体に関わる限り、人間は動物であり、せいぜいのところ「悪魔の民」であり、道徳的存在者ではありえない。彼のなし得ることは「永遠平和のために」という人類の墓標の傍らに空虚な共同体を築くことに尽きるであろう (VIII 343)。趣味判断と同列視することは、この分野の思惟を軽視することではない。それによって上記のような生物学的必然性の束縛を離れ、自由な討議の場が開かれる⁽¹¹⁾。そこでは各人がそれぞれの意見を持つことが「各人が固有の趣味をもつ」(V 338) ことと同様に可能であり、同時に「論争することができ」(ebenda)、合意に至ることもまた可能なのである。

このような反省的判断力の判定によってもたらされた「世界福祉」や「共同体的善」の概念を『実践理性批判』における最高善概念と直接的に結びつけることは、その開かれたあり方を却って損なうことになる。Iで述べたように『実践理性批判』の最高善における徳と幸福との結合は、総合的とはいえ、必然的な結合をなしているのである。ここに特定の幸福を実質として規定するこ

とは、本来無規定的であるはずのここでの幸福を狭小化することになる。それは最高善の意義にも反省的判断力の意義にも反する。

註

- (1) 例えばベックは、最高善の概念に関して『実践理性批判』の「分析論」と「弁証論」との間に不整合があることを示し、最高善がカントにとって何ら必然性をもたないと主張する。Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, 1960, p. 242 ff.
- (2) 例えば以下を参照せよ。
小倉志祥『カントの倫理思想』、東京大学出版会、1977年、p. 434。
Yirmiahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, 1980, p. 29 ff.
Yovel は、従来の理解では、最高善が単なる神学的で不毛な付加物にとどまり、カント哲学を私的で内的な領域に狭隘化するものと指摘する。その上で彼が目指すのは、①最高善が彼岸に成就される超越的なものでなく、時間のうちで実現されるべきものであること、②歴史の進行は、隠された「理性の狡知」によって導かれるのではなく、自覚的な理性に帰される、③最高善の経験的部分は幸福よりもむしろ自然と解されるべきであること、を示すことである。
- (3) アリストテレス『ニコマコス倫理学』、岩波書店、1095 a.
- (4) アリストテレスは、最高善を幸福とした上で、人間のアレテーに沿って真の幸福とは何かと問い直す。しかし快樂等をそれ自体として否定するわけではない。むしろ快樂がそれ自体として完結した目的自体であり、幸福と構造上の同一性をもつことを認める。
岩田靖夫『アリストテレスの倫理思想』、岩波書店、1985年、p. 365 f.
- (5) 久保元彦『カント研究』、創文社、昭和62年、p. 79.
- (6) Beck, a.a.O.S. 242.
最高善が意志の規定根拠であるか否かについてカントの態度ははっきりしないとベックはいう。しかしカントはかなり明確にその可能性を否定している。
- (7) アリストテレス、前掲書、1095 a.
- (8) もちろん元々道徳的に是認されえない意志の実質もあるはずである。しかしそのような意志の悪しき実質に関しては、善き意志が関与しうるということでフィルターがかけられるであろう。
- (9) 例えば以下を参照せよ。
北岡武司『カントと形而上学』、世界思想社、2001年、p. 104, 135 f. u.s.w.
- (10) アリストテレス『政治学』、岩波書店、1253 a.