



翻訳 H.J.ペイトン著「定言的命法」(3)

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2013-11-11 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 高野, 晃兆, 野々村, 昇 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00008014

翻訳 H.J.ペイトン著「定言的命法」〔Ⅲ〕

A Translation of H.J.Paton's "The Categorical Imperative" 〔Ⅲ〕

高野 晃 兆* ・ 野々村 昇*

Teruyoshi TAKANO* and Noboru NONOMURA*

(昭和58年4月13日受理)

第 1 編 定言的命法への手引

第 2 章 善い意志

第4節 諸々の善の多くは無制限に善であるか？

すべての善（「善」という言葉の一つの意味で）が無制限に善であるという一般的な原理をしりぞけたとしても、なお善い意志以外にいくつかの善が無制限に善でありうる可能性は残っている。カント自身もこの可能性について論じている。彼は、「多くの点で確かに善であり望ましくもある」物事は善い意志と同じ意味で無制限に善である、という見解を検討した結果これをしりぞけている。⁽⁷⁾ 今われわれがかかわっているのはそれらの物事の抽象された善さ、即ち抽象的な善さではなくて、それら物事の具体的な状況下での善さ、即ち具体的な善さである。

考察にあたってカントがどういう原理に基づいてこれらの「一見善とみえるもの」を選んだかは必ずしも明白ではない。⁽⁸⁾ カントは、善い意志がそれらの発展あるいは——場合によっては——それらの達成をねらっているかもしれないにもかかわらずそれら自身は善い意志の産物ではないところの善に——少なくとも第一次的に——関心をいだいているようにみえる。そうした善として彼がまず第一に挙げたのは天賦の才である。その中に彼は知性、機知、判断力（これらに更にユーモア、想像力、芸術的才能をつけ加えてもよいかもしれない）といった精神上の才能⁽⁹⁾と、勇気、果敢、堅忍不拔といった気質上の資質とを含ませている。次いで彼は幸運の賜物に言及する。これには権力、富、名譽、健康、幸福が含まれる。そして最後に——これもまた明らかに気質上の資質であるが——彼が善い意志にとって特に有益であるが故にそれ自身無条件の価値を有するとみなされがちだと考える特別な資質に再び立ち戻るのである。激情や情熱の節制、自制、冷静な熟慮といった資質がそれである。

上記の諸々の善が絶対的に善であると主張することに対するカントの批判はどの場合でも同じである。即ち、それらの事物がある点でいかに善であろうとも、それらは、善い意志のように全ての点で又全ての関係において善であるというわけにはいかないのである。むしろその反対に、それらが悪い意志に随伴する場合には、それら自身が悪いということになる。その場合それらが悪いのは、それらが悪い結果を生むからだけでなく、それらを部分として含む全体の中でそれら自身が悪を増し加える源になるからである。⁽¹⁰⁾ 悪漢の冷静さは彼をそれだけ一層危険な人物にするばかりではない。それは又直接われわれの目に彼を、彼が冷静さを持ちあわせていない場合に比べて一層嫌悪すべき存在として映じさせるのである。⁽¹¹⁾

以上の論議でもはや十分であるように私には思われる。そしておそらくカントの見解によれ

*一般教養科 (Department of General Education)

ば、この論議は彼が考察していない他の「見かけ上の善」、たとえば芸術、科学における熟練や趣味や身体の敏捷さといったものにも同様に適用されるであろう。¹² これらもやはり絶対的もしくは無条件的な善ではないのである。

しかしながらわれわれはカントの学説をもっと積極的にとらえてさしつかえなかりう。彼にとってはこれらの「一見善とみえるもの」は全て条件づきの善であるが、それらが善であるための条件が善い意志であると言われているのである。¹³ もしこれが、悪い人間においては何事も——芸術的あるいは科学的活動すら——善ではありえないということの意味するとしたら、それは不条理な主張であるということになる。蓋し、カントの本意は、彼が条件づきの善とは道徳法に反しないで使用された場合にのみ善しとされるような善であると説明する時、一層正確に表現されている。¹⁴ この説明なら、ネロの弦楽器演奏は一種の善であるなどという見解を論破できよう。「幸福」を取り扱う段になるとカントの見解は無意識のうちに変化しているようである。幸福は多くの点で善であるということに彼は常に認めている。¹⁵ それどころか彼は、人間の理性は拒むことのできない一つの役目、即ち現世で——もし可能なら来世でも——幸福を追求するという役目を持っていると主張すらしている。¹⁶ 理性の見るところでは、善の一つとしての幸福はわれわれ自身の不道徳な行為に由来する制限以外にいかなる制限も知らないのである。¹⁷ しかしカントは、もし幸福が道徳的行動と結合していないなら（それを欲する傾向がどんなに強くとも）理性はその幸福を嘉しないともいつている。¹⁸ 以上の発言を首尾一貫した真実なものたらしめるためにはわれわれは次のように言わねばならない。即ち全ての幸福はそれが不正な幸福でない限り善であると。

以上述べた全てのことについてわれわれは、カントがわれわれに提供しているのは一般的な価値理論ではなくて、ただ善の理論に限られるということの思い起さねばならない。芸術や科学はそれ自身の卓越性の基準を持っているが、それは美とか真という基準であって善という基準ではない。芸術あるいは科学の追求に成功することは確かに条件づきの善ではあるが、カントにとっては、それは——既に見てきたように——道徳法に反しない限りで善であるということの意味している。ネロがどんなにうまく弦楽器を弾いたとしても彼が行ったことは善ではない。いやそれどころか彼がうまく弾けば弾くほど彼の行為はそれだけ一層悪くなるという論すら成り立つかもしれない——私はこの論をカントのものだと言うのではないが。カントを敷衍して言えば、悪漢の科学的熟練や芸術的才能は彼を一層危険な人物にするばかりでなく、直接われわれの目に彼を、彼がそれらを持ちあわせていない場合に比べて一層嫌悪すべき存在として映じさせるのである。

このようにひとたび問題が明らかになれば、普通の判断でも、われわれがこれまで考察してきたような類の非常に重大な善でさえ必ずしもいかなる脈絡においても善であるというわけにはいかないというカントの主張に同意できるだろうと私は思う。

第5節 善い意志は無制限に善であるか？

以上の検討を終えて今、われわれは善い意志は絶対的に善であるというあの申立に戻ることができる。多分この申立は、いかなる善も無制限に善ではありえないという一般的な理由から否定されるかもしれない。あらゆる事物の本性はそれの置かれている脈絡に依存せざるをえないのであるからあらゆる事物の善さもそれの置かれている脈絡に依存せざるをえないのだという主張もなされるかもしれない。この主張によると結局、善い意志の善すらその置かれている脈絡に依存せざるをえないことになり、したがって善い意志がどんな脈絡に置かれても同

一のユニークで絶対的な善さを持つなどと主張するのは不条理であるという結論にならざるをえない。

この種の見解は現在ではあまり受け入れられていないので、多分われわれはこのア・プリオリな反対意見を無視して、善い意志の善さをわれわれの普通の判断に照らして考察してよからう。

既に述べたように、われわれが関係しているのはただ純粹に善い意志だけである。われわれは御節介やきや座を白けさす人、律法学者やパリサイ人、狂信者や迫害者の行動が嫉妬や高慢や悪意によって励起されている限りかれらにかかざらう必要はない。かれらが純粹に善い意志を持ちあわせていないことは明らかならである。いやそれどころかこのタイプの人間はカントが「道徳的熱狂者」と名付けた別タイプへと次第に移り行くかもしれない。この「道徳的熱狂者」は善への生き生きした共感が激情あるいは熱狂へと墮落するのを許してしまうようなタイプの人間である。あるいは又、かのタイプの人間はカントが「非現実的有徳者」と呼ぶタイプに移り行くかもしれない。このタイプの人間は道徳上どうでもよいことを一つとして認めることができない。¹⁹ しかし、多分われわれはそうしたタイプの人間も人間性の病理学の対象ではあるというカントの主張に同意するであろう。かれらの中に善い意志が存在するという事は、かれらの過激な情動が道徳的理想のアンバランスな追求というかたちで表現されているということの意味する。しかしこれらの情動はともかくもそういうかたちではけ口を見つけたのであろう。そしておそらく——ドイツのユダヤ人排斥主義のように——一層悪い結果に終るのであろう。宗教と同様道徳性もアンバランスな情動を自らのもとにひきつけるようである。しかし純粹に善い意志はそうした情動を焚き付けるのではなく、むしろ緩和し制御しようとする。

われわれが、道徳的悪に起因する事柄を善と公言してはばからない人々や純粹ではあるが情動的異常の覆いをかぶされた善の持ち主らを考慮外に置いたとしても、善人が——普通に言われているように——賢者によって修復される必要のある多大の害を与えるかもしれぬということは真実ではなからうか？又、純粹に善い意志といえども時には不適當であることもあるのではなからうか？

善人が多大の害を与えるかもしれぬということは確かに真実である。そしてこの害は御節介や虚栄（それは道徳的悪の一つである）にではなく、単なる愚昧に起因しているかもしれない。知性を問題にする時にはカントは愚かさについて非常にすぐれた理解を示している。即ち彼は愚かさを判断力の欠如として特徴付けるのである。²⁰ しかし道徳を問題にする時には彼は正しい行動方針を決定する際の判断力と識別力の必要性を低く見積る傾向にある。²¹ 蓋しカントは愚昧なる善人によって為された害はその人間の愚かさの原因があるのであって彼の善良さに原因があるのではないと主張しようとしているのだ。そして確かにカントは善い意志そのものは決して悪い行為に成り行くことはないと主張しているように思われる。²² いずれにしてももしわれわれが愚昧なる悪人である方が愚昧なる善人であるよりすぐれていると主張したならそれは矛盾しているであろう。又、仮に愚昧なる善人が愚昧なる悪人の生み出さないようなひどい結果をひきおこすことがあるとしても、なおカントは愚昧なる善人の善い意志には、彼の自然的な欠陥から生ずる弊害によって帳消しにされるわけにいかないユニークで比類のない価値があるのだと主張するであろう。²³

善と知恵との対照法はわれわれがすっかり慣れ親しんでいる経験的状況を描写するのには有益であるが、哲学的に考察するとそれは技巧的で不自然である。純粹に善い意志を持った人間は自分の持っている知性——とりわけ、普通知恵と呼ばれている、あの実践にかかわる知性——を開発しようとせずにはおれない、²⁴ 又純粹に賢い人間は純粹な道徳的善を求めずにはおれないからである。このことは善意のある牧師でも経済についてはたわごとを言うかもしれぬ

という経験上の事実があるからといって覆されるものではない。

われわれは善い意志を道徳的熱狂と実践的愚昧と個人的うぬぼれとの混合物とみなしてはならない。もしそんな類の善い意志があるならそれは不適当なものであろう。それも時として不適当というのではなく常に不適当である。唯、これこれは拘束的な業務であると考えて自発的情動や思想、感情の相互受容を無視するのではなく、むしろそれらを要請するような状況においてだけは、純粹に善い意志が不適当と思われても不当ではないのかもしれない。カントはそうした自発性に十分な場を与えなかったようである——大部分のモラリストがそうであるように。けれどもカントは善い意志は社交上の徳というかたちでは発現しないなどという想定を、理論においても実践においても行わなかった。²⁵ 善い意志を気むずかしい道徳と同一視するのは偏見にすぎない。そしてもしわれわれがこの偏見を棄てるならば、世界のあらゆる事物のうち純粹に善い意志だけが不適当でない唯一のものであると主張することは理にかなうことになる。それにしても、カントが描写した善い意志がはたしてそのまま純粹に善い意志であるかどうかは依然として未決のままである。

第6節 最高善

もしも善い意志が、どんな脈絡に置かれても常に善でなければならないという意味で無条件のもしくは絶対的な善である唯一のものだとすれば、われわれはそこから更に進んでカントとともに、善い意志はそれ故最高善でなければならないと主張することができるだろうか？

この「最高善」という語句はあいまいな言葉である。それは唯、それ自体は無条件的で他の全ての善に対しては条件となっているような善を意味するにすぎないのかもしれない。²⁶ この意味では「最高善」と「絶対善」とはきっちり同じ意味である。しかしカントはそこで又一个の価値判断をも為しているのである。というのは最高善は他のいかなる善よりも「比較を絶して高い」ものとして評価されることができるところである。²⁷ 「最高善」という概念が有効だろうと無効だろうと、それによってこの善のユニークで比較を絶した価値はいささかも殖えもしなければ減りもしない。

ここには二つの問題があるように思われる。その第1は、「われわれには最高の——比較を絶した——善のみがどんな脈絡に置かれても常に善でありうる」と主張する資格があるのか？ という問題であり、第2は、「そのような推論は直接的で明晰な判断によって確認されるのか？」という問題である。

第1問に示されているような種類の推論を評価することは難しい。もしわれわれが例えば、人間や動物にとって有用であるという意味で善であるところの空気の如きものを話題にするなら、常に善である空気の方が時折しか善でない体操よりも善いなどと主張することはできない。しかし物事の効用というものは明らかにそれが置かれている脈絡——即ち、生物の諸々の必要——に依存しているので、善い意志についてのわれわれの推論と対比されるわけにはいかない。ある事物がそれ自体で善であり他のすべての善の条件でありながら、これら条件付きの善よりも比較を絶して貴重であるということがないなどということがどうしてありうるかは確かに理解しがたいところである。にもかかわらずわれわれは、もしこの結論が公正な証拠によって確認されないならば——又確認されたとしても——この種の論証に何かひっかかりを感じ疑ってみたいと思うようである。

この疑いはわれわれを次のような質問に連れ戻す。即ち、「普通の判断に照らして、われわれには善い意志を芸術活動や知識追求のはるか上位に等級付ける資格があるのか？ カントの主

張はモラリストの個人的偏見に起因しているにすぎないのではないか？」という問に。

特殊な価値判断が個人的偏見によってどの程度影響されているかを確定することはいつでも難しい。しかしカント自身もある時期、芸術はそれほどでないにしても知識に最大の価値を付与するという——学者には自然な——偏見を持っていたということを見るのは興味深いことである。やがてカントはこの偏見から回心するのであるが、それは厳格なピューリタンによってではなくジャン・ジャック・ルソーによってひきおこされた。「私は本来研究者の傾向を持っている。かって……私が無知な大衆を軽蔑した時期があった。ルソーはそうした私を正してくれた。私の盲目的な偏見は消え失せた。私は人間を尊敬することを学んだ。」とカントは述べている。²⁸⁾

このようにしてカントが人間に対して払うことを学んだ尊敬とは、人間の善い意志に対する尊敬であると思う。この引用文は「実践理性批判」の中の別の一文²⁹⁾と比較されるかもしれない。その中でカントは、自分の精神は自分自身の中には到底見出せるとは思えないほど完全な性格に達している人間の前では——それがいかに卑下した不恰好な態度であっても——自分の意に反してでも身を屈して敬意を表するのだと言っている。この尊敬の感情は——称賛とは異なって——善い人間に対してのみ感ぜられるのである。

道徳的善を主として、芸術や科学を追求するための十分な条件を確立するのに必要な手段として評価しようとする傾向にある現代の知性にとっては、ルソーはカントを正すよりはむしろ間違させたというふうにも思われるかもしれない。ではあるがもしわれわれが物事の善さについて論じようとしているのなら、われわれは単に超然とした観察者の観点からだけでなく、実行を任された者の観点からも論究するのでなければならない。芸術や科学は美や真実という、それら自身の基準を持っているが、同時に又、善い人間が自分の置かれている環境に応じて求めようとし又求めるべきであるところの善でもある。しかしわれわれは芸術や科学の成功に対しては払うことのない尊敬の感情をもって善を眺める³⁰⁾だけではない。更にわれわれはこれらの偉大な善でさえ時には義務の呼びかけに応じて犠牲にされねばならないということ——今日では知りすぎるくらいよく——知っているのである。そしてもしわれわれが——行動中の多くの人々と同じく——良く行為することの善さはわれわれが最も貴重と思っている事物の善さをすら凌ぐと主張しないなら、上のようなことにはならないのである。

カントの立場についてどのように考えられようとも、以上のことは彼の論証の基礎にある仮定である。

第7節 善い意志とその目的

第3節に示しておいたように、孤立的に考えられた事物に所属すると仮定されるような善は単なる抽象にすぎない。ところでそうなるとわれわれ自身もそれと全く同じ抽象に陥ろうとしているという反論が為されるかもしれない。即ち、目的から切り離して孤立的に考えられた善い意志は単なる抽象にすぎない。善い意志も目的を持たねばならない。そして善い意志の善さはそれが達成する目的の善さによって、あるいは少くともそれが達成しようとしている目的の善さによって評価されねばならない。われわれは様々な種類の目的が持つ善さを論じ終るまでは善い意志の善さを論じ始めることすらできないのだ、と反論されるかもしれないのである。

カントはこの反論をすべての健全な道徳哲学、いやそれどころか道徳そのものにとって致命的な、基本的謬論とみなしている。³¹⁾ われわれは本書の叙述が進むにつれてカントの見解をよりよく理解するようになるだろうと期待している。しかし次のことだけはここで明らかにしておかねばならない。即ち、もし善い意志の目的が条件付きの善であり、善い意志そのものは無

条件的な善であるとすれば、善い意志の善さはそれが目指す目的の善さから引き出されることはできないということである。³²⁾ この論点は、善い意志も（他のものと同様に）目的を目指さねばならないという、カントも十分認めている主張³³⁾によって影響を受けることはない。

善い意志の善さがその目指す目的の善さから引き出されることができないとすれば、目的遂行の成功からはなおさら引き出されることができない。その上、行為の成功はわれわれの制御の及ばない多くの要因に依存しており、成功不成功によって変化するような善は無条件的な善とはみなされえない。そして最後に、仮に突発的な麻痺のような不幸によって善い意欲（単なる願望ではなく）が外への影響を全く及ぼさなくなったとしても、依然としてそのユニークで比較を絶した善さは失われず残るのである。³⁴⁾ この最後の主張は普通の明晰な判断によってきっと支持されるはずである。

善い意志の絶対的な価値を主張することと他の事物、とりわけ善い意志によって追求されたり達成されたりする目的が価値を有することを否定することとは決して同じではない。善い意志は最高善である。しかしカントはそれが唯一の善あるいは完全な善であると考える不条理な見解を常にしりぞける。³⁵⁾ 完全な善を手に入れるためにはわれわれの善い意欲は目標実現に成功しなければならない。カントが完全な善 (bonum consummatum) には幸福が含まれねばならないと言う時³⁶⁾——あまりに不十分ではあるが——彼が表現しようとしているのはこのことなのである。カントは幸福の価値を低く見積っているという通説は全くの誤りである。どちらかといえばカントはそれを高く評価しすぎているのである。

第8節 理性の機能

カントは単なる意志に絶対的な価値があるという彼の主張が人々の目には矛盾と見えるかもしれないということを十分意識している。この主張は普通の判断によって支持されているにもかかわらず、われわれはカントがあらゆるものの中で最も嫌忌する誇張や風変に向う無意識の傾向にこの主張の根があるのではないかと疑うようである。それ故カントは彼の学説を、人間生活における理性の目的ないし機能を問題にする目的論的論証によって確認しようとする。³⁷⁾

この論証において彼は(1)有機体とは生という目的に適合した全一体であるということ、(2)有機体においては各器官もまた全体的目的の一要素としての個々の目的に適合しているということ、(3)これらの器官はすべてそれぞれの目的を達成するのに適しており申し分がないということ仮定している。³⁸⁾ 人間はそのような有機体の一つであり、人間の持つ器官の一つが理性である。理性は人間の意志を方向付けるという意味で実践的である。さてもしわれわれが人間の自然的目的は幸福な生活（あるいは欲望の最大限の充足）であると仮定するならば、理性はそうした幸福を保証するのに適していない。そういう意味では自然は目的の選択も手段の選択もどちらも理性よりむしろ本能に任せた方がよかったのかもしれない。それでもわれわれが理性を所持しなければならぬとすれば、その理性の機能はわれわれの本能的自然が幸福保証の手段として優れていることを認めることだけであろう。しかしわれわれの現実の経験が示していることは、要するにわれわれは理性の使用を快樂——たとえ知的な快樂であっても——の追求に限れば限るほど幸福であると思われなくなってくるということである。

こういう理由で、もし理性も他の諸器官と同じように目的に適合しているとしたら、その場合の目的は幸福の達成とは別のものでなければならないとカントは論じるのである。実践的側面での理性の真の機能は、幸福のような何か他のものを得るための手段として善であるような意志ではなく絶対的にそれ自体で善であるような意志を生み出すことでなければならない。こ

の仮説に基づいてはじめてわれわれは、理性が幸福の達成を妨害することがありうることや、それにもかかわらず理性もあらゆる器官がそれぞれ目的に適合しているという一般の原理の例外ではないということを理解できるのである。

このカントの論証は自然の合目的性を想定している点でいくつかの疑問をひきおこすが、これらの疑問はカント哲学との関連においてにせよ、その疑問そのものの得失についてにせよここで考察するには複雑すぎる。又何らかの意味で目的論の学説を受け入れる人でも、今日ではすべての器官がそれぞれの目的に適合しているということに疑問を持つかもしれない。それどころかかれらは理性そのものがある種の宇宙的失策とすらみなしかねない。けれどもカントのこの論証は補助的なものであって、それがわれわれの研究目的にとって関心をひくのは主として次の理由による。即ち、この論証はカントが行動に際しての理性の役割をどう考えたかについてわれわれに最初の手がかりを与えてくれるのである。彼の主張するところによれば、理性は目的としての幸福の本質について考察すると同時にその目的を遂行するための手段を選ぶ際にも案内役を果たすことによって幸福の追求になくはならぬ役割を演じていることは事実である。しかしそのようにして追求される幸福は条件付きの善であり、その善さは——既に見てきた通り——われわれの意志の善さと関係を有している。又幸福はわれわれの欲望や必要とも関係を有している。理性もまたわれわれの欲望や必要によって条件付けられていない一層大きな善を追求しなければならない。そうであってはじめて理性は——幸福を追求するには不適切であるとしても——それ自身の目的には適ったものとなることができる。そのような無条件的な善でありうるのは唯それ自体で善であるような意志のみであって欲望を充足したり欲望の目的を達成しなければ善でないような意志は無条件的な善ではありえない。

これらの学説はここではぼんやりと輪郭だけを描くに止めておく。論述のこの段階に期待されるのはそれだけだからである。現段階ではわれわれは理性の一層重要な第2の機能についてのカントの見解を理解してもらおうとは思わない。しかし理性には二つの異なる機能があるということ、両機能とも善を目指す第1の機能は条件付きの善（即ち幸福）を目指し、第2の機能は無条件的な善（即ち善い意志）を目指すということには注目しておいてもらいたい。

第9節 善が基本である

今やわれわれはカントの出発点を吟味し終えた。そして善い意志の絶対的でユニークな善さこそその出発点であるということを確認した。この点はここで強調しておく必要がある。というのは、論述が進むにつれてわれわれは善についてよりも義務についてより多く語るようになるからである。カントは一般に義務の使徒とみなされることが多いので、もし彼の学説を正しく見通そうとするならわれわれは、彼にとっては善が基本であるということを想起しなければならない。カントが善から分離した義務の概念を考えていたなどと仮定する根拠はどこにもない。

一方われわれの善い意志という概念は今までのところではまだあいまいで通俗的であり、明晰化を必要としている。われわれが今取り掛からねばならないのはこの明晰化という仕事である。

第3章 義務

第1節 善い意志と義務

善い意志の本性を明らかにするために、カントは義務の概念を検討することを企てる。¹⁾ 義務のために行為する意志は善い意志である。しかし善い意志が必ず義務のために行為する意志

であると仮定してはならない。むしろ逆に、完全に善い意志であれば義務のために行為することはない。何故なら義務という考えが念頭にある時には同時に、欲望や傾向性が克服されねばならないという考えも存在しているからである。完全に善い意志あるいは——カントの呼び方だと——「聖なる」意志ならば全く首尾一貫しているであろう。そういう意志なら自然的傾向性を抑制したり挫いたりしなくても善い行為となって発現するのであるから、義務の概念から行為するということは全くないのである。われわれは神の意志は聖であると想定するかもしれない。その場合そういう神が自分の義務を果すなどという言い方をすればそれは不条理ということになろう。しかし有限な被造物、少くとも人間のような有限な被造物の場合には、ある種の「主観的制限」がある。即ち、人間の意志は完全に善だというわけではなく、感覺的欲望や傾向性によって影響を受ける。この欲望や傾向性は人間の中に存在する善い意志を妨害するかもしれない。そういうわけで、もしこれらの妨害がなければ人間の善い意志は必然的に善い行為として発現するのだが、実際には妨害があるので善い行為は人間にとっては義務として——即ち、これらの妨害にもかかわらず為されるべき行為として——登場せざるをえないのである。人間的制約の下での善い意志とは義務のために行為する意志である。われわれが今検討しなければならないのはこうした論点なのである。

意志はそれが妨害に打ち勝つからという理由だけで善である、と考えてはならない。むしろその逆で、もしわれわれが完全な善という理想に到達できるとすれば、それはわれわれが克服すべき妨害がもはや存在しないほどにわれわれの欲望を訓練したからであろう。妨害は善い意志の善さを一層引き立たせるのに役立つのかもしれない。又われわれはそのような妨害に言及することなしには善を測ることができないのかもしれない。しかし善い意志は、それがどういふ妨害を克服するかに関係なく、それ自体で善でなければならない。もしそうでないなら「聖」にそなわる輝きは善に向けてのわれわれの不完全な努力によって失われることになる。⁽²⁾

けれども、われわれの関心は聖なる意志ではなく、人間的制約下にある善い意志、したがって義務のために行為する意志に向けられている。われわれの文章の多くにおいて——これを繰返すのは退屈なことではあろうが——「人間的制約下にある」という言葉を付け加えて読まれる必要があるのはそのためである。しかし、だからといって、われわれの述べることの——大半とまではいわないまでも——多くが例外なしにすべての善い意志に妥当すると考えられるわけにはいかないということをわれわれは忘れてはならない。

第2節 孤立化という方法

もしわれわれが善い意志——人間的制約下における——とは義務のために行為する意志であるというわれわれの論点を確認すべきだとすれば、まずわれわれは義務のために為された行為を孤立化させ、それらの行為がはたしてわれわれが善い意志に帰したところのあの最高の価値を有しているかどうかを判定しなければならない。行為が善い意志と全く同じ種類の絶対的な善さを持つことはできないということは真実である。というのは、善い行為は特定の状況に適合すべく調整されていなければならないからである。カント自身も、行為については「それ自体善である」と言い、意志については「絶対的かつあらゆる点において善である」という言い方をする⁽³⁾ ことによって意志と行為の差異をほのめかしているように思われる。にもかかわらず、もし善い行為がその行為となって発現している善い意志によって判定されるべきだとするならば、われわれは意志と行為をあまりはっきり区別することを避けて、善い行為も善い意志と同じユニークな善さを幾分か持っているとは仮定してよかろう。

義務と一致する行為を取り扱う際にカントは3つの主要タイプを認めている。即ち、(1)直接的傾向性に基づいて為された行為、(2)直接的傾向性ではなく、利己心に基づいて為された行為、(3)直接的傾向性でも利己心でもなく、義務のために為された行為の3つがそれぞれである。カントの考えるところによれば、利己心に基づいて為された行為は義務のために為された行為と混同されるおそれはないが、直接的傾向性に基づいて為された行為はこれと混同されるおそれがある。多分それは、義務のために行為している場合にも、直接的傾向性に基づいて行為している場合にもわれわれはその行為の彼方にある遠い目的あるいは結果を見越すことができないためであろう。それ故、われわれが義務のために為された行為の価値を判定しているということをはっきりさせるために、カントは直接的傾向性を遠ざけて、そういうものがない場合の行為の価値を評価することをわれわれに求めている。かくしてカントは例えば、われわれが悲嘆のあまり生きようとする直接的傾向性を失ってしまい、死を願うのみというような場合でも、なお自分の生命を維持するという義務は残っていると主張する。そして傾向性に基づいてではなく、義務のために自分の生命を維持する時にはじめてその行為は純粋でユニークな道徳的価値を有するのだと彼は主張しているのである。

カントの孤立化という方法はきわめて合理的であり、又彼の結論も全く正当であるように私には思われる。人が唯生きたいという欲望を持っているという理由だけで自分の生命を維持する場合にはそこに何ら特別の道徳的価値は存在しないということが大抵の人間は認めるであろう。又、行為は義務のために為される時のみ道徳的価値を有するということも大抵の人間が認めるところであろう。最初に挙げた行為は義務に合致はするかもしれないが、義務のために為されるわけではない。同様に——利己心の場合を考えてみると——もし人が逮捕を恐れて負債を払ったとすると、彼の行為は義務に合致しているが、義務のために為されたことにはならないであろう。したがってそれは道徳的価値を持たないということになる。

カントが詳細に説いている学説を簡潔に述べれば以上になると私は思う。⁴⁾ 行為は義務のために為される限りにおいてのみ道徳的価値を有するというのがカントの論旨である。カントはあるいは間違っているかもしれない。しかし少なくとも、彼が述べていることに不条理はない。にもかかわらず、これまでカントの論証はまことに奇妙な解釈に身をさらしてきたのであり、その奇妙な解釈が現在ではカントの道徳理論の本質的部分として広く一般に受け入れられている。カントの言葉の複雑さ、そしておそらくは粗雑さが自然にこのような解釈を導いたのだということをつけ加えることは不当なことではあるまい。

原 注

第2章（前号から続く）

(7) Gr., 393—4頁 (= 1—3頁)。

(8) この点についてはキケロの「義務論 (De Officiis)」の影響があると Klaus Reich は指摘している (Mind, N.S., Vol.XLVIII, No.192)。

(9) Gr., 435頁 (=78頁) 参照。

(10) この議論においては明らかに、善い意志と他の善との区別が行われている。もっともカントが善の種類を抽象的に論ずる時には、唯「手段として善い」と「それ自身において善い」との区別のみが用いられる——おそらくそれは、何かある物事がそれを部分として含む全体を一層悪くするならば、その物事は——その文脈では——直接 (あるいはそれ自身で) 悪であるということになるからであろう。Gr., 414頁 (=40頁)。

- (11) Gr., 394頁 (= 3頁)。「直接」という言葉は私が付加した。
- (12) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (以下 Religion と略す) Vorrede, 4頁 (=Ⅳ頁)注。
- (13) Gr., 396頁 (= 7頁)。それらが善であるための条件としては他にわれわれの欲望や要求も挙げられるかもしれないが、それは別の問題である。
- (14) Religion, Vorrede, 4頁 (=Ⅳ頁)注。カントが、善い意志という概念は行為の価値全体を評価する際に常に先頭に立ち、他の全ての価値の条件を成すと説明する時 (Gr., 397頁 (= 8頁)), 彼の本意はあまり明瞭に述べられていない。
- (15) Gr., 393頁 (= 2頁)。
- (16) K.p.V., 61頁=181頁 (=108頁)。
- (17) K.r.V., A 814頁=B 842頁。
- (18) K.r.V., A 813頁=B 841頁。
- (19) M.d.S., 徳論の部 Einl. XVII, 409頁=258頁; 433頁注。K.p.V., 157頁=306—7頁 (= 280頁)を参照せよ。しかしカントは他の箇所でも——多分意味は幾分異なるが——道徳上どうでもよい行為がありうるということを否定している; Religion, 22頁=23頁 (9頁)。道徳的ならびに宗教的熱狂者についての興味深い研究が Thornton Wilder 著 Heaven's My Destination の中に見られる。
- (20) K.r.V., A 133頁=B 172—3頁注。
- (21) 例えば Gr., 403頁 (=19—20頁)。
- (22) カントは善い意志の動機である義務以外の動機は正しい行為に成り行くこともあれば間違った行為に成り行くこともあると主張することによってこのことを暗に示しているのである。Gr., 411頁 (=34頁)。
- (23) Gr., 394頁 (= 3—4頁)。
- (24) M.d.S., 徳論の部 Einl. VIII, 391頁以下=237頁以下。および § 19, 449頁以下を参照。
- (25) M.d.S., 徳論の部 § 48, 473頁以下。
- (26) K.p.V., 110頁=246頁 (=198頁); Gr., 396頁 (= 7頁)。
- (27) Gr., 394頁 (= 3頁)。
- (28) Fragmente, Philosophische Bibliothek (以下 Phil. Bib. と略す), VIII, 322頁。Schilpp 著。Kant's Pre-Critical Ethics. 47—8頁も参照せよ。
- (29) K.p.V., 76—7頁=202頁 (=136頁)。
- (30) カントは、われわれが偉大な才能を持った人間に尊敬の感情をいだく場合、その尊敬はその人の能力の故ではなく、その人がわれわれにとって自分の才能を発達させるという義務を為し遂げた手本となるが故に感ぜられるのだと主張している。Gr., 401頁 (=17頁)注。
- (31) K.p.V., 58頁以下=177頁以下 (=101頁以下) および特に62—3頁=183—4頁 (=110—111頁)。
- (32) Gr., 400頁 (=13頁); 437頁 (=82頁)。(33) K.p.V., 34頁=146頁 (60頁)。
- (34) Gr., 394頁 (= 3頁)。(35) Gr., 396頁 (= 7頁)。
- (36) K.p.V., 110頁=246頁 (=198—9頁)。(37) Gr., 394—6頁 (= 4—8頁)。
- (38) K.r.V., B 425頁も参照せよ。

第3章

- (1) Gr., 397頁 (= 8頁)。(2) M.d.S., 徳論の部 Einl. X, 397頁=244頁。
- (3) K.p.V., 62頁=182頁 (=109頁)。(4) Gr., 397—9頁 (= 8—13頁)。