



翻訳 H.J.ペイトン著「定言的命法」(2)

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	<a href="https://doi.org/10.24729/00008036">https://doi.org/10.24729/00008036</a>

翻訳 H.J.ペイトン著「定言的命法」〔Ⅱ〕

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

高野 晃 兆\* ・ 野々村 昇\*

Teruyoshi TAKANO\* and Noburu NONOMURA\*

(昭和57年4月15日受理)

第 1 編 定言的命法への手引

第 1 章 批判的方法

第 9 節 批判的方法

分析という方法は、たとえわれわれが論証の各段階で正当性を証明されたとしても、われわれの論証の出発点となっている最初の判断がもつ確かさ以上の確かさをわれわれに与えることはできないかのように思われる。あるいは少くとも、分析という方法がわれわれに与える確かさとは、個々ばらばらの判断を確実に一つの原理のもとへ導いていくという意味での確かさ、したがって個々の判断よりもむしろ体系というものにそなわる確かさのみであるかのように思われる。しかし他方、われわれは一連の後退的判断において、唯各々の新判断の真実性が先行する判断の真実性にとって必要条件であるということを知るだけでなく、それ以上のことをなす可能性もある。即ちわれわれは、われわれの出発点となった判断の真実性をわれわれが見抜いたのと同種の洞察力で各々の新しい判断をも見抜いていくことができるかもしれないのである。これが、現に起っている事態についてのカントの見解であったと私は思う。結局われわれは、われわれがある特別な種類の洞察力でその真実性を見抜いた判断、そしてその真実性が全く確かなものとして立証された判断に、後退によって (regressively) 到達することができるかもしれない。そうなった場合には、われわれの論証全体が大巾に強化され、われわれのそれまでの判断は確証され正当と認められることになるであろう。われわれは、循環論法に陥らないで、われわれの方向を逆にしてわれわれの最初の出発点に向かい前進的 (もしくは総合的) に進んでいくことができるはずである。

もしわれわれが自明的な真実性を有する判断に後退によって到達することができるならば、われわれの論証が大巾に強化されるための唯一とは言わないまでも最も明瞭な道筋が既に見出されたことになる。これはある意味ではカント自身の見解であるかもしれない。しかしそうだとするとカントの主張の仕方は一風変っている。彼は、哲学者というものは自明的だと主張されている命題に対してはこの上なく用心深くあるべきだと確信している。<sup>99</sup> そうした命題は常識や伝統の表明であったり、カントの言葉を借りれば、怠慢な哲学が自分への非難を和らげるために利用する緩衝であることがあまりにも多いからである。なるほどカントは、ア・プリオリな諸原理 (Grundsätze) がそう呼ばれる所以は、単にそれらが他の判断の根拠 (Gründe) を含んでいるということだけでなく、それら自体はもはやそれ以上高く普遍的な対象認識によって根拠づけられないということでもある、ということを知っている。ではあるが、彼はそう

\*一般教養科 (Department of General Education)

したア・プリオリな原理は全て（同語反復になっているものは別として）批判にさらされねばならず、証明もしくは少くとも論拠の提示（カントはこれを「演繹」と呼ぶ）を必要とするということを主張する。このことはカントが直接的な直観によって把握され、必然的な確実性を有すると確信している、数学の原理にすらあてはまると彼は考えている。即ち、数学の場合にすらわれわれはなおかつこの種の知識がいかにして可能であるかを問わねばならず、又この種の知識が可能であることを説明しその論拠を示さねばならないのである。<sup>20)</sup>

どうすればわれわれはそのようにア・プリオリな知識を説明したり、その論拠を示したりすることができるだろうか？われわれがカント哲学の顕著な特徴に出会うのはまさにこの点においてである。カントの主張によれば、もしわれわれがそれ以上高い対象認識によって根拠づけられることのないア・プリオリな原理——この場合われわれはカントが根拠の方をその根拠に依存しているものよりも高いとみなしている点を寛恕しなければならない——に至ったなら、われわれは更に理性それ自体の本性の中にある、これらの原理の主観的な起源を考察することによってそれらの原理の正当性を確証し、それらの原理が可能であることを説明しなければならない。これが、カントの主著が「純粹理性批判」ならびに「実践理性批判」と名付けられている理由であり、カントの哲学を批判哲学と呼ぶ主たる理由である。

カントが自明的と思われる第一の原理に到達するたびに主張しているのは、唯われわれの理性もしくは他の何らかの能力にはそうした自明的な原理をとらえる力があるということだけだ、というふうには考えないでほしい。そのように言うことは間違っていないかもしれないが、重要ではないし又そのように言ったからといってわれわれが説明もしくは正当性の理由づけに関して前進することはないからである。もしカントを成功者とみなしたいなら、われわれは必要な理性の働きを、そうした第一原理把握の可能性が明らかになるような仕方理解することができねばならない。

カントの手順は非常に微妙で複雑であり、又問題の異なるに応じて多様に変化するので、ここでその手順について一般的な説明をすることはできない。事実、私がこれまで行ってきた説明は不当に単純化されている。——もっとも彼の道徳哲学に関してはそうでないことを私は願っているのだが。ここでわれわれが言っておかねばならぬ唯一のことは、カントの方法は少くとも発端においては説得力をもっているということである。確かにわれわれは、自分自身の自己批判的な理性の活動を越え出たり、あるいはその背後へ退いたりすることはできない。したがって理性の働きは——非常に特殊な意味で——自分自身に対して率直である、と仮定されるのももっともなことなのである。しかし他方カントの見解には多くのむつかしい点が含まれている。そして彼の見解は明らかにわれわれに新しい種類の自明の事柄を紹介しているのであるが、その事柄を彼は論究するよりもむしろ当然のこととみなしてしまっているように思われる。

われわれがカントの分析的論証を追跡する場合には、それが一見よじれたり曲ったりしているように見えながらも、常に、理性それ自体の本性において可能な、ある説明もしくは正当性の確証を意図的に目指して動いているという点を忘れないようにするのが賢明である。

## 第10節 総合という方法

分析という方法は発見の方法である。しかしもしわれわれが第一の原理に到達したなら、われわれはその過程を逆にたどることもできねばならない。そしてもしその第一の原理が——自明的な根拠に基づいてであろうとあるまいと——独立のものとして確定されているならば、われわれはそこで新しい種類の論証を行うことになる。これを、既に見たように「前進的」もし

くは「総合的」論証と呼んでよかろう。総合的論証は発見の方法というよりはむしろ説明(exposition)の方法である。

この総合的論証の段になると論理的な問題が生じてくる。そしてまさに「総合的」という言葉そのものが、われわれは第一の原理から下降していくときに、第一の原理には含まれていなかった新しい要素を持ち込まねばならないということを暗示している。それはあたかもわれわれが、それまで論理的に互いに依存しあう一連の部分へと解体してきた「全体」を再創造する作業の如くにみえる。そういうふうには今度はその意味としてこんなことも考えられよう。即ち、もしわれわれが下降に先立って上昇していなかったなら下降することができな<sup>21)</sup>い。ここでは、同じ主題がある書物では分析的論証によって取り扱われ、別の書物では総合的論証によって取り扱われることがあるかもしれないということ、あるいは両方の方法が同じ書物の中で結びあわされていることがあるかもしれないということに留意するだけでよい。カントは「道徳形而上学の基礎づけ」のはじめの2章においては通常一般の認識から道徳の最高原理——定言的命法——へと分析的に論を進めていく。第3章では彼は道徳の最高原理とその源泉——即ち、実践理性そのもののうちにある源泉——についての吟味から出発して、その原理が使われている通常一般の認識へと総合的に進んでいく。少くとも以上のようなことが、この問題についてのカント自身の説明であり、<sup>22)</sup>それは大体において正しい。もっともカントは実際のところ下降の比較的低い段階には注意を払っていないけれども。

## 第11節 カントの重要性

現代の経験主義や実証主義の理論によって影響を受けている人々にとっては、カントの手順は陳腐な合理主義に属するように思われるにちがいない。カントの本領を合理主義の典型であるとみなすことは歴史的に言って誤りである。カントの偉大な功績は、彼が一面的な合理主義を脱して人間の認識における経験的要素の権利を擁護した点にある。他方カントはヒュームを非常に賞讃するにもかかわらず、彼の一面的な経験主義と議論を戦わす努力もしていた。カントの中心的な学説は、われわれはわれわれの認識に含まれる経験的な要素とア・プリオリな要素とを明確に区別して、双方の権利を擁護しなければならないということである。カントは、合理主義者のように経験的現象を「知性化する(intellectualise)」ことと、経験主義者のように悟性概念を「感覚化する(sensify)」ことをともに誤りと考えている。<sup>23)</sup>われわれが知識をもつことができるのは、経験的なものとア・プリオリなものとの結合によってのみである。

まさにこの点にこそ現代にとってのカントの重要性は見出されるべきである。カントの信ずるところによれば、純然たる経験主義は結局完全な懐疑論に終らざるをえない。これを避けるための唯一の方法は、本来の権利として理性に属している活動を考慮に入れることである。現代のようにいわゆる認識というものが同語反復の理解と感覚資料の受容とに還元されつつある時代にあっては、世界がいかにすれば英知的(intelligible)たらしめられるかを知ることはむづかしい。——たとえ普通人にそうだと思われている程度であってもむづかしい。しかしかたにすればわれわれは行為の原理を手に入れることができるかを知ることはそれにもましてむづかしい。現に、道徳的行為の問題は、それとは全く別の、純粹に理論的な根拠に基づいて採用された認識理論の見地から道徳的信念を説明——あるいは釈明——するという問題として取り扱われる傾向にある。この傾向から必然的に起らざるをえない結果は、われわれの意志が英知的な原理によって導かれるのではなくて、単なる気まぐれとか気ままとか伝統とか、場合によっては狂信にさえ——後の3つは気まぐれの特殊な形態であるにすぎない——屈服するという

ことである。そしてこの学説全体が——既にヒュームの場合がそうであったように——人間精神といったようなものが本当に存在するという点について懐疑へと導かずにはおかないのである。

経験主義の哲学者がその理論を論理的な結論にまで仕上げていく際の徹底ぶりをわれわれがどんなに尊敬しようとも、認識についてのかれらの説明、なかんずく道徳的行為についてのかれらの説明で人々が今後ずっと満足し続けるであろうとはとても信じがたい。カントは理性そのものの活動を吟味することによってはじめて経験主義者に反論することができると確信している。そうした吟味をしようという彼の試みは少くとも真剣に研究してみる価値はある。道徳哲学の場合は特にそうである。というのは、純粋に理論的な関心に基づく問題ならいざ知らず、もしわれわれが皆、理性は行為に際して何の役割もはたさないと確信をもっているとしたら、世界の前途は寒々としたものになるだろうからである。

以上とは別の、非経験主義的な観点からのカント批判もある。カントの仕事はヘーゲルとその信奉者たちにとって代られたのだからというのがかれらの批判の理由である。私はヘーゲルらがカントの学説に含まれる弱点（その中にはカントのせいでないものも数多く含まれている）を発見したということ、あるいはいくつかの点ではかれらがカントを凌いだということを否定しようとは思わない。しかし他方、とりわけヘーゲルは彼自身に責任のある、かなり多くの誤りを付け加えた。そしてヘーゲル学派は現在一般にはあまり認められていないのである。もしわれわれがこれらの誤りを避けたいと思うなら、近代の全ての運動の開始者であるカントにまで遡って、彼の学説が本当は何であったのかを知ろうと試みるのが良策であろう。——それというのも私は、通常カントのせいだとされている愚論の多くはカント解釈者の誤解であると主張するシルプ（Schilpp）教授の意見に賛成だからである。<sup>20</sup> カントを正しく理解することが——以前にもしばしばそうだったように——新なる前進の条件であると言ってもさしつかえない。そしてそれこそわれわれが現在大いに必要としている事柄の一つなのである。

### 補 遺 ： カントの道徳哲学の区分

カント哲学のそれぞれの部門にどのような名称を与えるかはたいして重要ではない。又私は論理学、物理学、倫理学の間の関係についてのカントの説明を無視してきた。しかし「基礎づけ」と「実践理性批判」と「道徳形而上学」の間の相違については簡単な注を付け加えてもよからう。

「基礎づけ」は実践理性批判の主要部分あるいは核心を発表したものとみなされることができよう。「基礎づけ」は批判に特有の論題をいくつか考察するだけで、他の、たとえば実践理性と理論理性の関係といったような、道徳哲学にとって直接重要でない論題は無視している。カントは、実践理性は純粋理性ほどには批判を必要としないと信じていた。したがって彼はそのまま道徳形而上学へ直行するつもりであったかもしれない。そうだとすれば、彼が計画を変更して「実践理性批判」を書いたのは、「基礎づけ」が一般に理解されなかったためかもしれない。いずれにしても彼は3年後（1788年）に「実践理性批判」を出版した。他方、「道徳形而上学」は1797年まで出版されなかった。このときカントは既に73才になっていた。

カントは通例、彼の二大「批判書」を、それぞれに対応する形而上学の予備部門もしくは一部分とみなしている。こうした見解はいずれも不十分である。というのは、われわれが形而上学を純粋にア・プリオリな認識であると仮定するならば、そのような認識はこれらの「批判」そのものの外側にはほとんど存在しないか、あるいは全く存在しないからである。形而上学は、

批判において発表された枠組の空所を満すことによって一つの完全な体系になるべきものと仮定される。しかしこのような充填は経験的要素を持ち込むことによってはじめてなされる。われわれは——もし望むならば——実践理性批判を実践理性のうちにある、定言的命法の起源に専ら関わるものとみなし、道徳形而上学を定言的命法の種々の公式に関わるものとみなすことができる。カント自身もこのことを「基礎づけ」の第2章ならびに第3章に付けたタイトル——第2章は道徳形而上学への「移行」と題され、第3章は純粋実践理性批判への「移行」と題されている——によって暗示している。しかしこのような区分はやや専断的であって、実際には厳格に堅持されているわけではない。今の脈絡ではむしろ実践理性批判と道徳形而上学を同類とみなす方が良いように私には思われる。

カントが実際に書いた「道徳形而上学」は、彼がかくあるべしと唱えている道徳形而上学、即ち純粋倫理学とは異なっている。彼はこの著書が経験的要素を含んでいることをはっきりと認めている。<sup>25)</sup>そして彼は、彼が実際に書いた法論と徳論——道徳形而上学はこの二つの部分に分けられている——を形而上学とは呼ばないで、「形而上学的基礎論」(Metaphysische Anfangsgründe)と呼んでいる。これとまったく同じことが「純粋理性批判」でも行なわれている。即ち、「純粋理性批判」の後に続いているのは自然の形而上学ではなくて、唯、自然科学の形而上学的基礎論にすぎない。このいずれの場合にも「形而上学的基礎論」という言葉は、そこに経験的要素が存在することを示している。カントは彼の「道徳形而上学」が実際以上に多く純粋倫理学の部分を含んでいると考えていたのかもしれない。彼の「道徳形而上学」はたしかに純粋と呼ばれてもよいような倫理学を幾分含んでいるが、主にはそれは応用倫理学である。

今までのところでは、応用倫理学は、われわれが道徳の最高原理を人間本性の個々特別な諸条件に应用するときを生ずる道徳法や道徳規則に関係している。ところがカント自身はこれとは別の、第2の意味で応用倫理学という名称を使っている。あるいはどうもカントはこの名称を二つの異なる意味にまたがる、混乱した仕方使っているようである。<sup>26)</sup>第2の意味では「応用倫理学」という名称は道徳生活を促進したりあるいは妨害したりするところの諸条件に関わる、ある特別な種類の道徳的ないし実践的な心理学(あるいはカントの言うところの人間学)に対して使われている。もしわれわれがこの種の権威ある心理学をもつことができれば、それは教育にとってもわれわれの生活の指導にとっても非常に有益であろう。この種の心理学が欠如しているために——卑近な例を挙げれば——今日多くの親たちは、子供の道徳的卓越性を助長するのは躑躅なのかそれとも躑躅を一切しないことなのかわからないのである。しかしこの種の心理学を実践的のみなさねばならない理由はどこにもない。<sup>27)</sup>それはある道徳的に好ましい結果をひきおこす原因に関する理論的吟味である。いわんや、われわれがそれを、カントにならって一種の応用倫理学ないし経験的倫理学とみなさねばならぬ理由などありはしないのである。<sup>28)</sup>

道徳原理の応用は、道徳生活を促進したり、妨害したりする諸条件に特にその研究範囲を限定された心理学に依存するだけでなく、また人間本性に関する認識としての一般心理学にも依存している。心理学なしには、また実際、人間本性と我々が住んでいるこの世界との双方に関する経験的知識なくしては、道徳的原理の応用は不可能であろう。このような経験的知識を多く持てば持つほど、われわれは一層うまく、健全な道徳的判断を下すことができるようになるだろう。しかし、そうだからといって、道徳原理に関する知識は、——もしそのような知識が存在するとすれば——経験的心理学とは全く異ったものであり、経験的心理学からはひきだされえないという事実は少しも変わるものではない。カントを敷衍して言えば、純粋倫理学は心理学に基づけられることはできないが、心理学に应用されることはできる。<sup>29)</sup>

しかし更に、道徳的行為に関する哲学は行為そのものについての哲学あるいは哲学的心理学によって先行されるべきかどうかという問題もある。われわれはカントが言うところの純粹意志を考察する前に、意志そのものの本性を検討すべきではないだろうか？。カント自身は、彼が言うところの純粹思考——即ち、われわれの対象認識に含まれるア・プリオリな要素——を検討する前に、形式論理学という形で思考そのものについての哲学的説明を自分に対しては行っているのである。そして実際、純粹でア・プリオリな思考に関する彼の説明はかなりの程度形式論理学の学説に依存している。以上のような対比は批評家たちにとって気に入らないかもしれない<sup>89</sup>。またこの二つのケースの間には差異があるかもしれない。しかし少なくともこの対比は問題提起に役立つ。行為そのものについての哲学はヴォルフの“*Philosophia Practica Universalis*”に匹敵するであろう。もっともカントはヴォルフのこの書物を経験的要素とア・プリオリな要素を混同したものとして非難している<sup>91</sup>。しかしヴォルフの仕事が不細工なつぎはぎであるという事実は彼の企画が余計なものだということを示しているわけではない。なるほどカントは、道徳哲学にとっては快と不快の根拠とか、感覺的快と趣味上の快と道徳的満足の間相違とか、欲望や傾向性が快や苦痛から生じ、次には理性が協力して行為の格率を生じさせるというその道筋といった様な論題を考察することは不必要であると主張している<sup>92</sup>。にもかかわらずカントは彼自身の道徳哲学においてこのような論題をまったく無視しているわけではない。そして彼がこの種の学説——それをカントは特殊研究として別個に発表していればよかったのだが——をかなり数多く容認しているということはほとんど疑う余地のない事実である。彼はたしかに「人間学」その他の著書でこの主題に寄与している。しかしもし彼が行為に関する健全な哲学を詳細に発表していたなら、それは彼の道徳哲学を理解するのに大いに役立ったであろうし、またいくつかの点では彼の道徳哲学を修正することにもなったであろうという見解には大いに言い分がある。

## 第 2 章 善い意志

### 第 1 節 善い意志は無制限に善である

カントは彼の論証を劇的な言い回しで始めている。彼は言う。「唯一つ、善い意志以外にはこの世界で、あるいはこの世界の外においてすら、無制限に善いと見なされることのできるものを想像することは不可能である<sup>93</sup>。」と。

これは普通の道徳的判断であることを公言しているけれども、普通の善人が習慣的に気楽に発しているようなたぐいの発言ではないということは認められなければならない。この発言はむしろ普通の善人が判断や行為に際して従っていると考えられる原理——たとえ彼はそれを明白に定式化はしていないとしても——の陳述に近いのである。にもかかわらずそこで提起されている問題は普通の道徳的洞察に資する問題である。今一層の分析を行なわないと、上の陳述はあまりにもぼくぜんとしすぎていて、十分な道徳的原理とはみなされえない。たとえば、(1)「無制限に善い」とはどういう意味か、また(2)「善い意志」とはどういう意味かといったことをわれわれは切に知りたいのである。

このうち第1の表現はあまり困難をひきおこさない。カントの主張を別の言葉に置きかえるならば——唯、善い意志だけが、それ自体で善でありうる、もしくは絶対的または無条件的に善でありうる、ということになる。「絶対的」とか「無条件的」といった言葉は今日では簡明を好む人にはあいまいであるかもしれないし、術学的な人には反感を買うかもしれない。しかし今の脈絡の中ではそれらは理解しがたい言葉ではない。この言葉でカントが言わんとしてい

るのは、善い意志だけは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ことに尽きる。善い意志というものはある脈絡では善であるが、他の脈絡では悪であるというようなものではない。また善い意志はある目的に対する手段としては善であるが、他の目的に対する手段としては悪であるといったものではない。善い意志はある人がたまたまこれを欲すれば善、たまたま欲しなければ悪であるといったものでもない。善い意志の善さは脈絡とか目的とか欲求といったものとの関係によって条件づけられてはいないのである。この意味で善い意志は無条件的に且つ絶対的に善である。善い意志はそれ自体で善であって他の何かとの関係においてのみ善であるというわけではない。善い意志の善さは、あれこれの関係における善さに限られないのである。善い意志は、要するに、限定や条件や制限なしに善なのである。

しかし「善い意志」とはどういう意味であろうか？ 実にこれこそわれわれの研究が答えようと目指している問題の一つなのである。しかし目下のところわれわれは普通の道徳的意識によって認められ判断されている「善い意志」と関わっている。そのため「善い意志」という概念はあいまいにならざるをえない。そしてはじめはカントはこの概念を故意にあいまいなままに放置している<sup>(2)</sup>。われわれが善い意志を「道徳的意志として描いたとしても多分不適当ではないであろう。しかし「道徳的意志」という表現は誤った連想をさせかねない。たとえば、今日多くの人は道徳的意志をかれらが言うところの因襲的道徳によって束縛された意志として、したがって知的には盲目的であり、実践的には誤り導かれる意志とみなしかねないのである。しかしその場合には、その意志は、因襲的には善であるが、純粹にみると悪である。われわれが関わっているのは、純粹に善とみなすことができるような意志である。もしわれわれが、そのような純粹に善とみなしうる意志が存在しうることを、そしてその意志は認知もしくは少なくとも想像されうるということ認めるならば、われわれはカントと共に、その意志がその置かれている環境のいかんにかかわらず常に善であり、したがってそれは絶対的且つ無条件的な善でなければならないと主張しても不穏当ではない。

## 第2節 予想される異論

以上の准哲学的なレベルにおいてすら、善い意志の本性については少なくとも暫定的な答だけでも必要とする間が他にもいくつか存在している。しかしそれらの間を考察する前にまず、カントの学説に代わりうる学説を検討しておくのがよからう。

カントの主張を無意味とか取るに足らないとかあるいは虚偽と決めつけようとするような理論はここでは考察の対象外である。たとえば「善い」という語には何の意味もないのだから<sup>(3)</sup>、善い意志についてのカントの主張は無意味である、とわれわれが主張したとしよう。この見解は私には道徳的判断に関する私心のない検討に基づくというよりはむしろ論理的偏見に基づく巧妙なパラドクスであるように思われる。またわれわれが「善いということ」は「快い」ということを意味するから、カントの主張はたしかに取るに足らぬものであり虚偽の可能性もあると主張したとしよう。これは論駁を必要としない陳腐な誤解である。上のような主張に対して私は「善い」という言葉には何らかの意味があるということ、しかしそれは「快い」という意味ではないということ仮定するよう提案する。

この仮定に基づくとき、カントの陳述は積極的と消極的の両面をもっている。彼は積極的に、善い意志は無制限に善であると主張すると同時に消極的に、善い意志以外に無制限に善であるものは何もないとも主張している。彼の消極的な主張に対してはわれわれは善い意志以外にも無制限に善であるものがあると反論するかもしれない。またわれわれは善（「善」という言葉の



少くとも一つの意味における)である一切のものは無制限に善であるとさえ主張するかもしれない。カントの積極的な主張に対しては、われわれは善い意志は無制限に善であるということ否定するかもしれない、また何か無制限に善であるものが存在するということさえ否定するかもしれない。

まずは善い意志以外の他の諸々の善の位置を考察しよう。

### 第3節 諸々の善はすべて無制限に善であるか？

カントの見解に代わりうる一つの見解は、諸々の善(「善」という言葉の一つの意味における)はすべて無制限に善であるかあるいは絶対的且つ無条件的な善であるという見解である。この見解が目下非常に強力な支持を得ている。

この見解について少しでも議論しようとする次の二つの事実がその足かせになる。それは、普通の用法では“good”という言葉には多くの意味があるという事実と、哲学者が別人なら自分の主張を表現するのに用いる用語も異なるという事実である。このことについて詳細に検討することはここでは不適當であろう。ここでは上記の主張とは対立するカントの見解が少くとも不合理ではないということを示すことができれば十分であろう。<sup>(4)</sup>

もしわれわれが種々の物事を孤立させて——即ち、それらが置かれている脈絡から抽象して——考察するならば、われわれはそれらの一つ一つについてそれらは善であると言ってさしつかえなからう。この種の物事の中には、たとえば、快とか知識とか芸術とかが含まれるかもしれない。たいていの人々は、このように孤立的に考察される場合にはこの種の物事はみな善であるかもしくはそれ自体で善であるということに同意する傾向をもっているようだ。少なくともそれらはデーヴィッド・ロス卿なら「一見善とみえるもの」(prima facie goods)と名づけるかもしれないところのものではある。

われわれの目下の考察の対象になっている見解は、これらの prima facie goods は、それらが孤立した状態で有している善さ(goodness)がいかなるものであれ、それと全く同じ善さをそれらがどんな脈絡に置かれた場合にも有するにちがいないと主張している。換言すれば、そのような prima facie goods は、すべて絶対的且つ無条件的な善さなのである。したがってこの点においては、善い意志は、カントが仮定しているのとは違って、決して唯一無二のものではないことになる。

このような見解はどんな場合にもわれわれの普通の判断と合致するとはかぎらない、と私は考える。たとえば快は明らかに prima facie goods であるが、脈絡によっては完全に悪となる場合がある。たとえば、他人の苦痛を楽しむことは完全に悪であると思われる。実際これらの prima facie goods の現実の善さは、その置かれている脈絡によって一般に変化する、と主張することは不条理なことではない。芸術や知識は餓死寸前の人間にとっては善ではない。ローマが燃えているといった脈絡においてもし人が芸術は追求さるべき善きことであると考えようすれば、彼は理性的な人間ではなくて、ネロのような人間にならなければならないであろう。ある脈絡においては芸術や知識が場違いである場合もある。

しかしそのような脈絡においてさえも悪いのは芸術や知識ではなくて、むしろそれらを追求することこそが悪なのだと言って反論する人があるかもしれない。多分あるだろう。しかし、われわれがそういう主張をするとき、われわれはまたしても芸術や知識を孤立的に判断しているのではなからうか？これらのものが孤立的には何であろうとそれらが何らかの意味で追求されなければ、実際のところ善でも悪でもないのである。孤立的に考察された物事に属すると仮

定されている善さは抽象的なものでしかない。唯一の眞の善さは具体的状況における物事の現実的、具体的な善さである。

物事の善さはそれらが置かれている脈絡にともなって変化するようにみえるものだがその様子については一つのもっともらしい説明がある。もっとも現実には物事のもつ善さというものはそれほど変化しないものだということをわれわれは教えられているのであるが。さてこの説明によると、変化するような善さは物事それ自身の善さではなくて、それとはまったく別の善さ、即ち手段としてそれにそなわっている善さ、もしくは（それ自身のというよりも）それが全体の一部としてその全体に対して寄与する善さである。われわれは物事に本質としてそなわっている善さを (1)手段としての善さ（即ち有用性）および (2)貢献としての善さとでも言ったらよいものから区別しなければならない。

ある物事の善さを他の物事に対する単なる有用性と混同しないように警戒していなければならないということにはたしかに正しい。一なるものが有する善さは、その諸部分のもつ善さを相互ならびに全体から孤立させて総計したものよりも大きいというふうに言うこともまた眞実であり重要である。部分は全体に対して、それが孤立的に考えられている場合、即ち眞に一部になっている場合にもっている以上の善さを与えるかもしれない。ここまでは問題ない。しかし問題は、そのように全体に対して格別の善さを寄与している部分がそれ自身として直ちに、それが部分になっていない場合、即ちそれが別の脈絡に置かれている場合に比べてはたして一層善いといえるかどうかという点である。

全体に対してこのような格別の善さを寄与している場合の部分の方が、孤立している場合のそれに比べて価値が高いように思われるということについてはほとんど疑義をはさむ余地がない。目的によっては、部分が有するみかけ上の善さをそれに本質としてそなわっている善さと全体の一部であることに由来する善さに分類するのが好都合であろう。——もっともそのような分類は理論上のことであって直接の価値判断から起こってくるのではない。問題なのは、部分が全体に寄与するという場合のその格別の善さは部分に属さないで全体に属するのだという主張である。全体は部分から成り立っている。したがって全体はその諸部分（即ち孤立した存在ではなく全体に対する部分として存在している部分）において表わされないような善さはもちあわせていない。ある部分によって全体に対して寄与された善さは、諸部分において、そしてとりわけその寄与を行っている部分において表わされていなければならない。これはわれわれの価値判断を直接表明するものであるように思われる。それはたとえば、それ自身はたいして美しくない言葉も特定の文脈において使用されると詩に美しさを寄与することができるということを考えると明らかになってこよう。——われわれの美的判断はこの問題に大いなる光をなげかける。更には、もし部分が全体に対してしたがってまた他の諸部分に対して格別な善さを付け加えることができると仮定するのなら、逆に全体や他の諸部分はその部分に対して格別な善さを付け加えることもできるということを原理的に拒否することは不可能のように思われる。即ち、部分の持っている善さはそれが置かれている脈絡にともなって変化するかもしれないのである。そしてこのことは、われわれが理論上は善さというものをどれほど分類するとしても、既に述べたように、価値判断を直接表明したものであるように思われる。われわれの実際の具体的な判断においては、われわれはある物事の善さをその有用性から（あるいはその結果としての善さから）区別することはできるけれども、ある物事がそれ自身において持っている善さを、それが全体の部分として持っている善さから区別することはできないと思う。

したがって、すべての善さ（一つの意味での）はそれが置かれている脈絡から独立しているという、一般に流布している主張<sup>(5)</sup>は、善い意志のその善さはそれが置かれている脈絡から独

立しているが故にユニークであるというカントの見解を論駁するほどには十分に根拠づけられていないということになる。善い意志は無制限に善であるとわれわれが言うとき、われわれは善い意志の実際の善さのなかから、孤立した善い意志にも等しく属しているであろうところの善さを描象によって区別しようということ、単にそういうことを意味しているわけではない。カントは「少なくとも、善い意志は、もしそれが無制限に善であるとすれば、それ自体で十分価値あるものでなければならないということ、そしてこの価値は減らされることも増されることもできないのであって、いかなる結果によってもあるいはそれが置かれているいかなる脈絡の変化によっても重くされも軽くされもしないのだ」と主張している<sup>(6)</sup>。そのような言い方は、たとえば快樂に関しては真実ではないであろう。というのはたとえわれわれが、具体的な状況のなかで快樂に対し、それが孤立しているときにもっているであろう善さと同じ善さを帰するのが適当と考えたとしても、この一見善とみえるところのものは、そのもたらす結果の悪さ、あるいはそれがこの特殊な状況のなかに存在していることから生ずる悪さによって価値あるものではなくてくるかもしれないからである。われわれが決定を下さなければならない問題は、カントは善い意志と、われわれが少なくとも *prima facie good* ではあると認める、他の物事との間にこのような相違を見出しているけれども、はたしてそれは正当なことなのかどうかという問題である。

## 原 注

第1章（前号から続く）

- (19) K.r.V., A 233頁 = B 285-6頁。
- (20) K.r.V., A 148-9頁 = B 188-9頁。
- (21) 弁証法がまず善のアイデアへと上昇して、それから下降するというその方法についてプラトンが「国家」で行っている説明、および  $\alpha\rho\kappa\eta$ （始源）をめがけて論究することとアルケーから出発して論究することとの相違についてのアリストテレスの説明（「ニコマコス倫理学」1095 a 34）とカントの説明とを比較せよ。
- (22) Gr., 392頁。
- (23) K.r.V., A 271頁 = B 327頁。
- (24) Kant's Pre-critical Ethics, xiii-xiv 頁。
- (25) M.d.S., 法論の部, Vorrede, 205頁。
- (26) Gr., 410頁の注（=32頁）; K.r.V., A 55頁 = B 79頁; M.d.S., 法論の部, Einl. II, 217頁 = 16-17頁。応用倫理学は K.r.V., A 52頁以下（= B 77頁以下）の応用論理学とパラレルであるとみなすことができる。
- (27) K.U., Erste Einleitung, I, 7 頁参照。
- (28) Gr., 388頁（= iii 頁）。
- (29) M.d.S., 法論の部, Einl. II, 217頁（= 16頁）。
- (30) この点に関してカントを批判する伝統的な批評があるが、これは完全な誤解に基づいている。Klaus Reich 博士の „Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel“ —— この論題を取り扱った従来への研究よりもすぐれたものである —— と比較せよ。
- (31) Gr., 390頁（= ix 頁）, M.d.S., 法論の部, Einl. IV の *Philosophia practica universalis* はこれとは幾分性格を異にする。
- (32) Gr., 427頁（= 62頁）。

## 第2章

- (1) Gr., 393頁 (=1頁)。
- (2) K.p.V., 62—3頁 =183頁 (=110頁)。
- (3) この見解の最上の叙述は, Ayer ; *Language, Truth and Logic* (初版) 第6章であろう。
- (4) “*The Philosophy of G.E.Moore*” という書物の中に私は「善の独立性の弁証」と題する一文を書いてこのテーマを論じた。また, 「アリストテレス協会会報」(1944—5年, i — xxv 頁) に掲載された私の論文「カントの善の思想」も参照せよ。
- (5) 私はこの学説は, 物事が孤立して存在しているときにその物事に対し, それがどんな脈絡のなかに置かれているかに関わらず帰せられるところの善だけを「それに本質的にそなわる善さ」と名付けようという用語的な意図以上のことを意味しているとらんできた。もし問題が単に用語上のことにすぎないならカントだって自分の用語を使用する権利をもっているということになるのだから。
- (6) Gr., 394頁 (=3頁), 本章第6節以下を参照。

## 訳者後記

1. 本稿は, H.J.Paton 著 “*The Categorical Imperative — A Study in Kant’s Moral Philosophy*” 第5版(1965年)からの翻訳である。なお初版は1947年に出版されている。
2. 第2章第4節以下は今回収録できなかった。