

カントの動機論

若 松 謙

一、善悪の判定規準をめぐる問題

——普遍性の問題——

この論文は行為の道徳性 (Moralität) と適法性 (Legalität) とを峻別するカント倫理の動機についての考え方を考察の中心にするものであるが、しかし行為の善悪を判定する究極の規準が何処に求められているのか、は、問題の重要性にも拘わらず、カントの叙述そのものの曖昧さにもよって必ずしも明確ではないと思われるので、まず、それを簡単に扱ってみたい。

周知の如く、カントは『道徳形而上学原論』に於て、行為の善悪を判定する規準を、定言的命法の形式に於て述べている。そしてその範式は大きく云えば三つに分れるのであるが、しかしカント自身は、第一の範式、即ち「同時に普遍的法則になることを君が欲することが出来る格率に従つてのみ行為せよ」⁽¹⁾を、行為の善悪を判定する規準として重んじているのである。⁽²⁾

しかし、この範式に於て「普遍的法則」と云われる場合の「普遍的」の意味が極めて曖昧なため、この範式全体の意味も又、不明確になっていると思われる。そこで普遍性と云う事が如何なる意味を有しているのかを、『道徳形而上学原論』や『実践理性批判』を拠り所として調べてみたい。

(一) まず「普遍性」は、カントに於て「何時でも何処でも誰に対しても妥当する」と云う、無制限な妥当性を意味

すると思われる。道德法則は、かかる意味での「普遍性」を有する事を、カントは常に前提しているのである。「法則が道德的に、即ち義務の根拠として妥当すべきであるならば、絶対的必然性を有さねばならない」と云う事、又君は嘘をつくべきではない、と云う命令は唯単に人間にだけ妥当するのではなく、他の理性的存在者も無視してはならないものであると云う事、他の全ての本来の道德法則も、そうしたものであると云う事、従って義務の根拠は、人間の自然ないし人間がそこに住む世界の状態に、ではなく、a prioriに純粹理性の諸概念にのみ求められねばならないと云う事……は誰もが認めねばならない。⁽³⁾『実践理性批判』に於て、欲求の対象を意志の規定根拠として前提する実質的原理（自愛の原理）が斥けられ、普遍的立法の形式が導出される時、かかる議論で前提されているのも、「何時でも何処でも誰に対しても妥当する」と云う無制限な妥当性としての普遍性なのである。即ち、自愛の原理は、快、不快の感情を前提し、しかも何に対して快ないし不快を感じるかは、経験に依存せざるを得ず、種々の個人によって異なるのみならず、同一の個人に於ても、時と場所の相違によって異なるが故に、法則とはなり得ない、とされる時、自愛の原理は事実に無制限な普遍性を有さないが故に斥けられているのである。⁽⁴⁾

しかし具体的な道德価値（例えば人間の平等性と云った価値）を、何ら前提する事なく、「何時でも何処でも誰に対しても妥当する」と云う無制限な普遍性のみを抛り所として、自愛の原理を斥ける仕方は、極めて形式的であり、十分に道德的な仕方である。即ち何らかの道德的価値に反する事を明示して、自愛の原理を斥けた事にはならないと思われる。カントの手續きに形式的に従えば、事実に無制限な普遍性を有するもの、即道德的、經驗的で特殊的、偶然的なもの、即反道德的、と云う事になりかねないが、これは道德的なものが無制限な普遍妥当性を有する事を暗黙の裡に前提した議論にすぎず、道德的には極めて不十分な手續きであると云える。⁽⁵⁾もし上述の範式の「普遍的」の意味が、ここで述べた無制限な妥当性のみを意味するとすれば、カントは具体的には何ら道德的判定規準を示していない、と云っても過言ではないと思われる。

(二) カントは『道徳形而上学原論』に於て上述の如き定言的命法の第一範式を導出した後、それを抛り所として具體的義務を導出しているので、その導出の仕方から「普遍性」の別の意味を推測し得る訳であるが、そこでは主として「普遍性」は、「無矛盾性」を意味していると思われる。自分に対する完全義務に反する例としてカントは、「自殺」を挙げているが、そこで次の様に述べられている。「その使命が生を促進をすすめる事にある感情によって生そのものを破壊する事が法則であったとするならば、自然は自己自身に矛盾し、それ故自然として存続しないであろう……と云う事が直ちに分る。」即ち自殺は、生の促進をすすめるべき感情の使命に矛盾するが故に義務に反するとされるのである。又カントは、他人に対する完全義務の例として、偽りの約束をしない事を挙げているが、偽りの約束が斥けられる根拠も、偽りの約束をする事が普遍性を持つとしたら、約束も、又約束にもとづいて立てられる目的そのものも不可能となり、自己矛盾を有すると云う事に求められているように思われる。⁽⁷⁾ いずれの場合でもカントは、無矛盾性、自己矛盾を含まないと云う事が、普遍的法則たり得る根拠であると考えているようである。⁽⁸⁾

しかし、このカントの議論も矢張り問題を含んでいるので、多くの批判がなされてきた事は周知の事実である。例えば、ヘーゲルは次の様に述べている。「如何なる所有も見出されないと云う事は、あれこれの個々の民族、家族などが存在しないと云う事と、或いは如何なる人間も生きていないと云う事と全く同様に、それ自体としては矛盾を有さない。しかし所有や人間的生が存在し尊重さるべきであると云う事が、それ自体として確立しており、前提されているとするならば、盗み、ないし殺人を犯す事は矛盾である。矛盾は或るものとの矛盾としてのみ、即ち確固たる原理として予め根底にある或る内容との矛盾としてのみ生じ得る。行為は、そうした原理との関係に於て初めて、それと一致するか矛盾するかなのである。しかし或る内容の故に、ではなく、義務そのものとしてのみ欲せらるべき義務、即ち形式的同一性は、全ての内容や規定をまさに排除することなのである。」⁽⁹⁾ 即ち、自殺や偽りの約束が自己矛盾であると云う事は、生の促進や約束を守る事が予め正しいと前提されていて初めて云える事であり、そうした前提なくし

ては、矛盾とも云い得ない。しかも生の促進や約束を守る事が正しいと云う根拠をカントは何ら示してはいない。結局カントの形式的無矛盾性の立場では、何ら具体的義務は導出され得ない、とヘーゲルは主張するのである。最近では、フランケナも、カントの提出する吟味を通過しなくても義務であるものがあるし、又逆に通過しても義務であり得ないものがある(例えば「君の左の靴紐を先に結べ」と云った格率は、何ら自己矛盾を有さないが、それだからと云って、それに従う事は義務ではあり得ない)から、結局カントの手続きは、道徳的格率と非道徳的格率とを客観的に区別する規準とはなり得ないと述べている。⁽¹⁰⁾ こうした批判は、カントの考えが有する不十分さを的確に把えていると云う事が出来る。単に自己矛盾を含むか否かと云う事だけでは、決して善悪の判定規準とはなり得ないと云える。⁽¹¹⁾

(三) しかし第一の定言的命法の範式が有する意味は、単にそれのみにつきるとは云えない。前にも述べたように大きく云えばカントは三つの範式を提出していると云えるが、それらは根本に於て同一であると考えられている。「道徳の原理を示す上記の三様式は根底に於ては、まさに同一の法則の三範式にすぎない。」⁽¹²⁾ そして具体的に理由を示して、第一の範式と第二の範式とが、根本に於て同一である⁽¹³⁾と述べられているのである。即ち、第一範式の「普遍的法則になり得る格率に従つてのみ行為せよ」と云う事は、「全ての理性的存在者に普遍的に妥当するような格率に従つて行為せよ」と云う事であり、この事は、第二範式の「理性的存在者は決して単に手段として使用されるべきではなく、常に同時に目的として扱われるべきである」と云う事と同じであると云われているのである。この関連で考えれば、普遍性と云う事は、道徳的主体としての人間を等しく重んずべき事を説いたものとして考える事が出来る。普遍性の要求の根底には、単に手段としてのみ使用されるべきではない客観的目的、目的自体としての人間を、等しく重んずべきである⁽¹⁴⁾と云う平等性の要求が前提されていると考える事が出来る。そして平等性と云う道徳的価値を前提すれば、(一)で述べた道徳法則の無制限な普遍妥当性の主張も理解出来ると思われる。現実の世界に於ては、皮膚の色の違い、国籍の違い、身分の違い、貧富の違い、才能、能力の違い、など、種々、人を差別するものが事実として存在してい

る。しかし、それらは、道徳的規準にもとづく区別ではなく、むしろ、そうした区別に關係なく、道徳的主体としての人間を等しく尊重する事が道徳的であると考えられる。故に貧しいから、身分が低いから、と云って人を差別待遇したり、国籍が違うから、と云って虐待したりする事は、反道徳的であると考えられる。⁽¹⁴⁾「人を殺すべきではない。」と云う道徳法則が、日本人同志の間では妥当するが、外国人との關係に於ては無視してもよい、と云う事にでもなれば、世界市民としての人間の平等性は、等閑にされてしまふ事になる。こうした関連で考えれば、カントの無制限な普遍妥当性の主張も理解出来るのである。⁽¹⁵⁾又カントは『道徳形而上学原論』に於て、善意志は努力して、仮令何らの成果をあげえなかつたにしても、それだけで絶対的価値を有すると述べているが、⁽¹⁶⁾こうした主張の背後にも人間の平等性が前提されていると思われる。即ち、現実の人間には才能、能力の違いがあり、又偶然的な事情があるが故に、二人の人が同じく道徳的に正しい事の実現を目指したにしても、その二人の人が全く同じ成果をあげると云う事はあり得ない。しかし道徳的に正しい事が意図される限り、結果がどうあろうと、絶対的価値を有すると主張される限り、人間の価値は、自由によってはどうにもならない生れつきの素質や偶然的事情に依存せず、それらから独立に評價される事が、強調されていると云える。カントは善意志に関するかかる主張によって、生れつきの素質や偶然的事情による人間の差別化が、道徳的観点からは、何の意味も持たない、と考えていたのだと思われる。明白な表現がないにせよ、カントに於て人間の平等性が道徳の根本前提としてあったと思われる。

勿論、自殺すべきではない、とか、約束を守るべきである、とか云った具体的義務が、普遍性 \parallel 平等性と解しても依然として、それから導出され得ない事は明白である。カントが述べている普遍性が全て平等性の意味に還元出来る、と云う訳でもない。しかし、カントが道徳的なものの普遍性を強調する主要な理由の一つは、単なる物件とは異なる道徳的主体としての人間を等しく重んじようとする平等性の要求にあったと考えたのである。又、そうした平等性の要求を、普遍性の背後に前提する場合にのみ普遍性の主張は、道徳的意味を有すると思うのである。そして、もし

この様に考える事が許されるならば、種々の批判にも拘わらず、カントの倫理は、*Moralität* と *Stitichkeit* を區別し、*Stitichkeit* を、より高い立場とみなす事によって、実質的には当時のプロシアの在り方を肯定する事にもなりかねない。ヘーゲルの考え方よりも勝れていると思うのである。

(1) G. z. d. M. d. S. アカデミー版 IV, S. 421. (以下、カントの著作の引用は、全てアカデミー版による。) なお他の二つの範式は、「君の人格及び他の全ての人格に於ける人間性を、常に同時に目的として用い、決して単に手段として用いないように行なはせよ。」(IV, S. 429) と、「意志は、その格率によって自己自身を同時に、普遍的に立法的であると、みなし得るように行なはせよ。」(IV, S. 434) とである。

(2) 「我々の行為の格率が普遍的法則になる事が意志され得ねばならない。この事が行為一般の道徳的判定の規準である。」(IV, S. 424) 又、定言的命法の三つの範式を比較しながら、カントは次の様に述べている。「道徳的判定に於ては、常に厳密な方法に従って為され、『同時に普遍的法則になされ得る格率に従って行なはせよ』と云う、定言的命法の普遍的範式が根拠にされるのが、『より一層よき。』」(IV, S. 436—437)。

(3) G. z. d. M. d. S. IV, S. 389.

(4) V, S. 25.

(5) 勿論、正義なら正義、真実なら真実と云う道徳的価値が客観性を有し、普遍妥当性を有すべきものである事は、云うまでもないが、しかし、事実として普遍妥当的でないが故に、自愛の原理が斥けられる時、事実として普遍妥当的でないものは、全て、道徳法則ではあり得ない事になると思われる。それでは、真実なら真実と云う道徳的価値も、事実として普遍妥当的でない事が示され得れば、道徳的価値を有さない事になってしまうと思われる。なお、この問題については、この章の注(15)を参照されたい。

(6) IV, S. 422.

(7) IV, S. 422.

(8) なお、不完全義務の場合には、単に「無矛盾性」と云う事が、根拠になっているのではなく、「普遍的法則になる事を欲し得るか否か」が、根拠になっているが、(IV, S. 422—424)「無矛盾性」以上に、不明確で、義務を導出する客観的原理とな

り得ないと思うので、この論文に於ては、省略する。

(9) Grundlinien der Philosophie des Rechts, § 135, Suhrkamp Verlag, 7, S. 253.

(10) W. K. Frankena: Ethics, p. 27.

(11) (一)で述べた無制限な普遍妥当性と云う意味での普遍性と、ここで述べた無矛盾性と云う意味での普遍性とが、すでに内容的に異なる事は、明白である。カントは、まず行為の格率をとりあげ、それが自己矛盾を有する事を指摘する事によって、具体的な完全義務を導出しているが、例えば偽りの約束をする人の格率を次の様に示している。「私は金に困っていると思う時には、金を借り、返せない事を知っていても、返す事を約束する。」(G. z. d. M. d. S., IV, S. 422)そして、これが自己矛盾を有するが故に、義務に反するとされたのである。しかし、この格率が(一)の意味での普遍性を有さない事は初めから明らかである。何となれば、そうした格率は、金を得ようと云う欲求から生じたものであり、欲求一般が経験的、偶然的である限り、普遍妥当性を有さない事は、初めから明白だからである。(二)の無矛盾性の立場に於ては、多少なりとも、欲求の内容への考察が加わっているとは云え、(一)の無制限な普遍性の立場は、自愛の原理の否定で示されているように、欲求の具体的内容の道徳性を問題にするのではなく、内容がどうであれ、欲求は一般に快、不快の感情にもとづき、しかも快、不快の感情は、経験的であるが故に、普遍的ではあり得ないとされたのである。『実践理性批判』の議論に於ては、こうした欲求一般を斥ける無制限な普遍性を意味する普遍的立法形式が導出され、しかもその形式が実質を制限する根拠であると同時に、実質を意志に付加する根拠でもある、と云われているが(V. S. 34)、欲求の内容の道徳性を問題にせず、欲求一般を経験的なるが故に斥ける無制限な普遍性に適った実質は、決してあり得るはずがないと思われる。普遍性の意味を「すり換える」事によって、初めてカントは、「実質」を付加する事が出来たのである。

(12) G. z. d. M. d. S., IV, S. 436.

(13) *ibid.* S. 437—438.

(14) カントは『実践理性批判』で、身分の低い人でも、道徳的に自分よりも勝れている人に対しては、尊敬を感じざるを得ない、と云っているが(V. S. 77)、身分の高低と、道徳性とが、何ら本質的関連を有さない事を認めていると云ってよいと思われる。

- (15) しかし、個々の具体的義務の普遍妥当性が強調されすぎると、問題も生じられると思われる。例えば、カントは、一七九七年に出版された小論文 *Über ein vernünftiges Recht aus Menschliche zu tügen* (VII, S. 423—430) に於て、「陳述に於ける真実性は、全ての人間に対する、人間の形式的義務であり、彼や、他人にその事から、どれ程大きな不利益が生じようともそうである。」(S. 426) と述べ、更に、殺人者によって追跡されている我々の友人が家に逃げ込まなかったか否か、と我々に、その殺人者が問いただした場合でも、我々は真実を告げるべきだと云っている。個々の具体的義務の普遍妥当性が主張される限り、こうした帰結は、必然的であるとも云えるが、しかし、そうした帰結を無条件に肯定する事は、出来ないように思われる。勿論上述のような場合、積極的に嘘を云ってよい、と云う事は帰結しない。しかし単に嘘をつかなければそれでよい、とも云えないと思われる。こうした状況を Nicolai Hartmann は『倫理学』於て、価値対立 (Wertkonflikte) (S. 420) と規定している。道徳的対立は、道徳的なものと、反道徳的なものとの対立にとどまらず、一つの状況で二つの道徳的価値同志が、対立すると云った事もあるのであり、そうした場合には、一方の道徳的価値を選ぶ事が、他方の道徳的価値を無視する事にならざるを得ない、と云うのである。カントの上述の場合は、真実を告げる、と云う道徳的価値と、友人の生命を守る、と云う道徳的価値とが対立し、一方を選ぶ事が、他方を否定せざるを得ない、と云った状況である事になる。カントは、こうした状況を真実を告げるべきである、と云う道徳的価値の側面からのみ、みているが、逆に、友人の生命を守る、と云う道徳的価値の側面からみる事も出来る訳である。そして、そうした側面からの考慮が、この状況では、むしろ道徳的に優先すべきではないかと思われる。カントは、個々の具体的義務の普遍妥当性を信じていたが、いずれにせよ、こうした価値対立の状況に於ては、一方の義務は無視されざるを得ない訳であり、文字通りの普遍性は、成立し得ない、と云える訳である。カントが義務の普遍妥当性を強調するのは、我々がとかく、自分の利益を考慮して、法則に例外を設けたがると云う事にある (G. z. d. M. d. S., IV, S. 424) が、Hartmann の指摘するような価値対立を、十分に考慮していなかった事は、否定出来ないように思われる。

(16) IV, S. 394.

二、道徳性と適法性

上に述べたように道徳的主体としての人間の平等性が前提される時、カントの善悪の判定規準は、それなりの意義を有すると思われるが、しかしカントにとっては、単にそうした判定規準に適用しているのみでは、行為は未だ道徳的価値を有しているのではなかった。「行為の全道徳的価値の本質は、道徳法則が直接的に意志を規定する事にかかっている。意志規定が成る程、道徳法則に適合していても、しかし、道徳法則が意志の十分な規定根拠になるために前提されねばならない何らかの種類の感情を媒介してのみ、そうであったとするならば、従って法則の故に生じないとするならば、行為は成る程適法性を有するが、しかし道徳性を有さないであろう。」⁽¹⁾即ち、仮令行為の仕方が道徳法則に適用していても、しかし行為を為す動機が十分に道徳的でないならば、行為は適法性を得るのみで、未だ十分に道徳的ではないとされるのである。

ところで、こうした適法的行為を可能ならしめる動機は、二つに区分されると云える。即ち、自分の利益を考慮して適法的行為を為す場合と、適法的行為に対して直接的傾向を有するが故に、それを為す場合である。⁽²⁾前者が斥けられる理由は明白であると思われる。例えば「Honesty is the best policy.」と云われる様に、正直である事が、長い眼でみれば結局は他人の信頼を勝ち得、自分の利益にもなるが故に推奨されると云った事は、実際に有り得ると思われる。そして正直である事が道徳的である限り、こうした在り方は適法性を有していると思われる。しかし「義務にも」とづいて誠実であるのと、不利な結果への憂慮から誠実であることは、全く別の事であり、⁽³⁾自分の利益になるが故に道徳的行為が為されると云うのでは、自分の利益にならない場合には、何時反道徳的行為が為される事になるとも限らない。仮令或る場合には自分の利益と道徳的に正しい行為とが一致する事があるにしても、しかし両者の間に本質的関連がある訳ではない。むしろ単なる自分の利益追求を離れた所に道徳的在り方は成立する。従って自分の利益を考慮する立場から適法的行為が為されるのでは、道徳的には不十分だと云える訳である。後者の、適法的行為に対して直接的傾向を有する場合は斥けられる理由は、更に二通りに分けて考えた方がよいと思われる。即ちカントが、

自分に対する義務として述べた生命を維持する事や自分の素質を伸ばす場合と、他人に対する間接的義務として述べられた、他人の幸福を促進する場合とに、である。

まず前者の場合について考えてみるならば、確かに我々は生命を維持する事や、自分の素質を伸ばす事に対して直接的傾向を有する。そして、生命を維持する事や自分の素質を伸ばす事が義務である限り、そうした直接的傾向に従う事は適法性を有する訳である。しかし次の二つの点で問題があると思われる。第一にこうした直接的傾向は根底に於ては自己中心的であり、自分の幸福に関係している⁽⁴⁾。しかし自分の幸福と道德との間には、少くとも直接的には何ら本質的關係はない。従ってこうした直接的傾向に無条件に従っているだけでは、何時反道德的の行為に導かれるか分らない。(例えば他人の生命を害しても自分の生を維持すると云った場合とか、医学研究に熱心な余り、生体実験をする⁽⁵⁾と云った場合。)第二に假令、そうした事が無いにせよ、しかし単にそうした直接的傾向に従っているのみでは、他の道德的義務がないがしろにされる危険が絶えずある。(例えば、自分の安全を念ずる余り、不正を見て見ぬふりをする場合とか、学究に熱心な余り、他人に冷酷で、その不幸を顧みない、と云った場合。)

次に後者の場合について考えてみるならば、我々は確かに他人に対して同情や愛情を感じるが故に、親切にする事がある。こうした同情や愛情は、結局は直接的傾向であるにせよ、しかし上述の自己保存の傾向などに較べれば道德的観点からしても遙かに望ましいと考えられるかもしれない。しかしカントは、単に同情や愛情だけにもとづいて行為するのみでは不十分であると考えているので、その理由を推測する必要があるが、それも矢張り二つばかり考えられる。第一にもし同情とか愛情とかが十分に道德的であるならば、道德的に親切を尽くす事の必要度と、同情や愛情が生じる事との間には、完全な正比例關係が成立すると云えるが、しかしそうした事は無い。AならAと云う人に親切を尽くす事が道德的に必要な事が分つていても、同情どころか、反感、嫌悪を感じざるを得ないと云った事がよくあるのである。第二に同情や愛情だけでは状況の正しい道德的關係が識別出来ず、適切な処理を誤る事がある。例え

ば道徳的に悪い人に対しても同情や愛情は生じ、しかもそれが悪い人を更正させるのではなく、かえってますます悪くしてしまふ事がある。しかもそうして同情なり愛情なりを抱いている人自身を道徳的に墮落させてしまふ事もある。不良息子に対する母親の溺愛は、息子のみならず母親自身の身までも滅ぼしてしまふ事もある。同情や愛情は、全く道徳的ではない、として斥ける必要はないが、しかし同情や愛情だけで行為するのでは、或る場合には反道徳的な行為に導かれる事もあるし不十分だとカントは考えていたのだと思われ⁽⁵⁾。

この様に自分の利益にせよ、直接的傾向にせよ、それらが道徳的行為を為す動機である限り、そうした行為は適法性しか有さず、真の道徳的価値を有しないとされるのである。それではどの様に行為する場合、真の道徳性が得られるのか？ 自分の利益になるか否かに関せず、又他人に愛情ないし嫌悪を感じていようと、そうした事に関係せず、道徳的なものをそれ自体で重んじ、正しい事を、それが正しいが故に為そうとする場合、換言すれば、道徳法則が実際に正しい行為を為す根拠、意志の現実的規定根拠となる場合に、初めて真の道徳性が成立するとカントは考えているのである。

(1) K. d. p. V., V. S. 71.

(2) G. z. d. M. d. S., IV, S. 397.

(3) *Ibid.*, S. 402.

(4) カントは『実践理性批判』に於て (V. S. 24) 自分の素質を伸ばす傾向も、快の感情にもとづく限り、結局、自己幸福に關係すると述べている。

(5) カントは、直接的傾向にもとづく適法性の場合を、斥ける理由を、いちいち述べていない。しかし「欲求や傾向は自然的原因にもとづくものであるから、それと全く異なる起源を有する道徳法則と自然に一致することはない……」(K. d. p. V., V. S. 84)とか、「道徳的に善であるべきものに於ては、それが道徳法則に適合していると云う事だけでは、十分ではなく、道徳法則の故に生じると云う事がなければならぬ。然らざれば、かの適合性は、非常に偶然的で、不確実であるにすぎな

い。非道徳的な根拠も成る程時には適法的行為を生ぜしめるであろうが、しかし大抵は、反道徳的行為を生ぜしめるのである。」(G. z. d. M. d. S. IV, S. 390) とか、「一般的に述べられているので、それに従って個々の場合を考えてみた。

三、aus Neigung ~ mit Neigung

ところで、こうしたカントの考え方に反対して、シラーは次の様な風刺詩を作った。

「喜んで私は友に仕える。しかし生憎私は喜んでそうしている。それ故、私は自分が有徳な人間ではないのかと疑い悩まされる。

これに対して次の様な解答が与えられる。即ち、君の唯一の方策は、友を全く軽蔑し、それから嫌々ながら、君の義務が君に命ずる事を為すように努める事だ。」⁽¹⁾

前に述べた様にカントは直接的傾向だけでもとづいて行為するのでは、道徳的価値を有しないと考えていた。従って友情や愛情にもとづいて行為するだけでは、道徳的価値を有しない事になる。シラーはこうしたカントの考え方に反対して、この詩を作ったのである。喜んで友達のために仕えたいが、そうするとカントの考え方に従えば、道徳的価値を有さない事になる。そこで、まずその友達を嫌おうと努め、その後、嫌々ながら、友に仕えるようにしなければならぬと皮肉るのである。そして、こうした皮肉をカントに浴びせる時、シラーは、カントに於ては道徳的に正しい行為を喜んで為そうとする傾向が存在する場合には、行為は全く道徳的価値を持たないと考えられているのだと想定していると云える。

しかし、シラーのそうした想定自身がむしろカントの見解の誤解にもとづくとして、カントを弁護する人もあるのである。H. J. Paton は、「この問題に関するカントの説を、次の様に要約している。」「(一)行為は、まさしく義務を果そうとする意志から生じる場合に於てのみ善である。(二)我々は、義務を果そうとする意志が、傾向の如何なる支持がな

くても、それだけで行為を生じさせるのに十分で有り得たと信じる場合以外、行為が善である、と確信する事が出来ない。(3) そうした信念は行為を為そうとする直接的傾向が存在しない場合以外、危険である。(2) 更に次の様に続けている。「カントの説は、もし我々の行為が善であるべきならば、義務の動機が傾向と同時に存在し、しかも規定要素 (the determining factor) でなければならぬと云う事である。それ故、もし傾向が義務の動機と同時に存在するならば、カントにとって行為は善では有り得ない、と云う事は彼の説の曲解である。(3) カントは確かに直接的傾向以外にもとづいて適法的行為をしても十分に道徳的ではないと考えていた。しかし全ての直接的傾向を排除して行為せよ、と云っている訳ではない。義務を果そうとする意志が、仮令直接的傾向が無くても、それだけで道徳的に正しい行為を生じさせる程、決定的要因として働いている事が確実ならば、直接的傾向が存在していようがまいが、善であるとカントは考えていたと云うのである。H. Reiner も、カント自身が、シラーの様な誤解を生じさせる面を有していた事を認めながらも、結局は Paton と同じ結論を下している。『義務にもとづく』行為に本来対立するものは、カントによれば、傾向と共に行為する事 (das Handeln mit Neigung) ではなく、『傾向にもとづく』(aus Neigung) 行為する事である。この対立のみが、カントによれば道徳的に善い行為と善くない行為との区別を示している。これに対して義務にもとづく行為が同時に傾向を伴った行為で有り得る事、従って傾向が義務にもとづく行為に伴う事を妨げるものは、カントによっても原則的に何もない。(4)」

カント自身の裡にも種々問題があるにせよ、しかし原則的には、こうした Paton や Reiner の説を採用しても差支えないように思われる。カントは、自分の生命を保存する事や、自分の素質を伸ばす事を義務であるとし、又自分自身の幸福を確保する事も少くとも間接的には義務であるときえ云っているが、(5) こうした道徳的義務の場合、具体的に如何なる行為を為すか、と云う事は、自分自身の感情なり傾向なりを、当然前提せざるを得ない訳である。(例えば、自分の素質を伸ばすと云っても如何なる素質を伸ばすかは、自分の好みに依存せざるを得ない訳である。カントは殊

更自分が嫌いな方面に於て、素質の發展を為せ、とは云っていない。従つて、こうした義務の場合には、傾向は常に伴うと思われる。カントは道徳的行為に於て傾向が伴う事は前提しながらも、しかし前に述べた様に傾向だけにもとづいて行為するのでは何時反道徳的行為に導かれる事になるとも限らないから、義務にもとづいて行為する所に眞の道徳性が成立すると主張したのだと思われる。『実践理性批判』の用語に従えば、傾向が道徳的に斥けられるのは、意志の規定根拠となる事であつて、道徳法則が現実に意志を規定し、行為を生じさせる根拠になっている以上、傾向が伴おうが伴うまいが、それは道徳的観点からすれば、どうでもよいと考へていたのだと思われる。シラーが述べていた愛情とか友情とかにもとづいて道徳的行為を為す場合に局限すれば、前にも述べた様に、人間が抱く愛情とか友情とか云つたものは、それだけでは十分に道徳的ではない、とカントは考へている。愛情にひきまわされて反道徳的行為をするると云つた事も人間の場合には事実としてあるからである。又確かに我々は特定の人に友情なり愛情なりを感じている事があるにせよ、しかし全ての人に一樣にそうである訳ではない。従つて愛情を抱いているが故に特定の人に親切にすると云うのでは、(愛情を抱いていない)他の人々には、親切にしないと云う可能性が出てくる。又今愛情を抱いている人に対しても、愛情がなくなれば、何時不親切な行為が為されるとも限らない。有限な人間の抱く愛情とか友情とかと云つたものは、こうした事になり勝ちであるが故に、カントは単に愛情なり友情なりにもとづいて行為するだけでは不十分であると思つていたのである。しかし、それだからと云つて、カントがシラーが想定していたように、愛情や友情が伴う事、そのものを斥けていると考へる事は出来ない。AならAと云う人に対して愛情を抱いている時には、我々は喜んで親切にしようとするであらう。しかし、そうした愛情だけでは、何時反道徳的行為を生じさせるとも限らないから、又愛情を抱いていない人にも反道徳的行為をしないと限らないから、「義務にもとづいて」と云う事をカントは強調したのだと思われる。⁽⁶⁾

(1) シラーの全集が手に入らなかつたため、H. J. Paton: *The Categorical Imperative*, p. 48 の英訳による。

(2) H. J. Paton : The Categorical Imperative, p. 49.

(3) *ibid.*

(4) Hans Reiner : Pflicht und Neigung, S. 26.

(5) G. z. d. M. d. S., IV, S. 399. K. d. p. V., V, S. 93.

(6) しかし、カントの見解を、この様に解釈する場合にも、種々問題がある。問題点を列挙すると、(一)カントは、『道徳形而上学原論』で、「義務にもとづいて」と云う事を示す例として、全く傾向が伴わない場合を、挙げてゐる。(IV, S. 397—399) しかし、この事に対して、Paton は、次の様に述べて、カントを弁護している。「彼の説を確立せんがために、カントは分離化 (Isolation) の方法を用いる。彼は、義務の動機なしに、傾向にもとづいてのみ為された行為を考察する。そして、それが道徳的価値を持つていないと云う。同様に、彼は、傾向なしに義務のために為された行為を考察する。そして、それが道徳的価値を持つていないと云う。そうした分離化の方法を用いる事は義務を果そうとする意志のみならず、傾向が存在する場合には、行為は、道徳的価値を持ち得ない」と主張する事を決して意味しない。」(前掲書 p. 48—49) H. Reiner も、義務にもとづく行為を出来るだけ、明瞭に具体的に説明するために、カントは傾向が伴わない場合を、実例として挙げただけであつて、傾向が伴う事を、否定してゐるのではない、と云つてゐる。(前掲書 S. 25—26) そして、この様に解する事は、あながち無理ではないと思われる。(二)カントは、『実践理性批判』で次の様に述べてゐる。「道徳法則の他に(利益の動機の様な)なお若干の他の動機を協力させる事だけでも危険である。」(V, S. 72) 「道徳法則による全ての意志規定の本質は、以下の所にある。即ち、意志が、自由意志として、従つて感性的衝動の協力が無いのみならず、そうした衝動の全てを拒絶させしめて、そして又、傾向が、法則に対立する可能性を有する限り、全ての傾向をも否定して、法則のみによつて、規定される事にある。」(V, S. 72) こうした文章に於て、感性的動機が伴う事は、否定されているようにみえる。しかし、ここに於ても、カントが強調している事は、本来道徳と無関係な感性的動機にもとづいて行為するのみでは、何時反道徳的行為に導かれるとも限らないから、何が善であるかを決定する際には、感性的の影響を離れねばならない。意志の規定根拠は、何処までも、道徳法則でなければならぬ、と云う事のみであると思われる。むしろ、カントは、現実には、道徳的行為に於て、義務の動機に必ず感性的動機が伴う事を、知っているが故に、適法性との区別を強調するために、意志の規定根拠が、道徳

法則でなければならぬ事を、繰り返し、主張しているのだと思われる。義務の動機に感性の動機が対立する場合には、感性の動機は斥けられねばならない。又義務の動機と感性の動機が一致する場合にも、義務の動機は、仮令感性の動機がなかったにしても、それだけで、道徳的行為を生じさせる程決定的な要因でなければならぬ。(義務の動機だけでは、道徳的行為を生じさせるのに十分ではなく、感性の動機が付加される事によって、初めて、道徳的行為が生じる、と云うのでは、適法性が成立するのみである。)これが、カントの立場であると思われる。同情や愛情と云ったもの、素質を伸ばす事への直接的傾向と云ったものは、道徳的動機に從属している限り、それを、わざわざ、否定せよ、とか、根絶せよ、とまでは、カントは云っていないと思われる。(三)カントは、『道徳形而上学原論』で、次の様に述べている。「欲求の源としての諸傾向そのものは、それ自身願望される程の絶対的価値を有さず、それから全く自由になる事が、むしろ各々の理性的存在者の普遍的願望でなければならぬ。」(VI, S. 428) こうした、カントの主張からすればシラーの批判もある程度、的を射ていたと云える訳である。しかし、こうしたカントの主張は、理性と感性との二元論に立つ本来の立場からすれば、むしろ、例外的だと、みなさるべきだと思われる。カントは『実践理性批判』で次の様に述べている。「被造物であるが故に、従つて、自からの状態への完全な満足のために必要とするものに関しては、常に依存的であるが故に、欲求や傾向から全く自由である事は決して出来ない。」(V, S. 84) 又、『單なる理性の限界内に於ける宗教』に於ても、次の様に述べているのである。「自然的傾向は、それ自体に於て考察されるならば、善である。即ち、斥けられ得ない。そして、傾向を根絶しようとする事は、無益であるのみならず、有害で非難すべきであろう。」(VI, S. 58)

四、シラーの立場

ところで上述のシラーの批判が、結局はシラー自身の誤解にもとづくにせよ、しかし、それは、シラーが、カントとは異つた立場に立っていたが故に生じたものであると思われる。そこで簡単にシラーの立場をみておく必要があるが、それは次の様な言葉に於て要約されていると云える。「自由な行為に対する傾向の関与が、この行為が純粋に義務に適える事(Pflichtmäßigkeit)に対して何物も証明しないと云う事を確信している様に、そしてまさにその様に

確信しているが故に、私は、その事から、まさに次の事が帰結し得ると信じる。即ち人間の道徳的完全性は道徳的行為に對する傾向の関与からのみ明らかになると。即ち人間は個々の道徳的行為を為す事に規定されているのではなく、道徳的存在である様に規定されているのである。諸徳(Tugenden)ではなく徳そのもの(die Tugend)が彼の指針である。そして徳とは、「義務への傾向」に他ならない。……人間は快と義務とを結合してもよいし、そうすべきなのである。人間は、その理性に喜んで従うべきなのである。重荷の様に放棄するためではなく、又粗末な覆いの様に脱ぎ棄てるためではなく、より高位の自己と密接に結合し得るために、感性的本性は、純粋な精神的本性に付き添わされているのである。人間を理性的、感性的存在……にすると云う事によって、すでに自然は、自からの結合させたものを分離せず、その神的部分の最も純粋な表現に於ても感性的部分を放棄せず、一方の勝利を他方の抑圧にもとづかせるな、と云う義務を人間に伝えていたのである。義務が両原理の結合作用としての人間性全体から発する時に初めて、人間の道徳的心意は完全になる。何となれば、道徳的精神がなお圧力(Gewalt)を用いる限り、自然衝動はなおそれに力(Macht)を対立させざるを得ないからである。屈服された敵は再び立ち上り得る。しかし宥和された敵は克服されている。」

カントが理性と感性とを、より対立的にみ、両者の一致は道徳的観点からすれば、全く偶然的であると考えているのに対し、シラーは、むしろ理性と感性との一致こそ、我々の道徳的完成をなすのであり、義務があたかも本能から生じた如く人間の自然となるに至る時、即ち喜んで義務をなす事が可能となる時、徳は完成されると考えているのである。そして、この様に感性にも真に道徳的な動機を形づくる可能性を積極的に認める限り、シラーは人間の感性に對して、カントよりも肯定的であると云える。「非常にしばしば不純な傾向が徳の名を僭称するが故に、最も高貴な胸に於ける非利己的な情動(Affekt)でさえも疑われねばならないのか？」又カントに於ては、理性の命令に服する事に、人間の眞の自由があると考えられているのに対して、シラーにとっては、それがなお時として感性に對する抑圧

を課する限り、理性的感性的なるものとしての人間の自由の表現とは考えられていないとも云える。「道徳的意志規定に際して、実践理性がわれわれの衝動に対して加える強制は、明らかに現象においては侮辱的なるもの・苦痛なるものである。我々は何処にも、仮令理性に依ってでさえも、強制の行われるのを見ることを欲しない。自然の自由もまた尊敬せらるべきことを欲する。」⁽³⁾

しかしカントからすれば、シラーの説く様な喜んで義務をなす立場が可能であると云う事は、「道徳法則からの逸脱へ導く欲求の可能性が全く見出されない事を意味するであらう。」⁽⁴⁾そして、こうした可能性をカントは人間に承認する事は出来ないのである。何となれば「被造者であるが故に、従って自らの状態に完全に満足するために必要とするものに関して常に依存的であるが故に、欲求や傾向から決して完全に自由ではあり得ないからである。」⁽⁵⁾しかも「こうした欲求や傾向は自然的原因にもとづくのであるから、それと全く異った根拠を有する道徳法則と自然に一致する事はないのである。」⁽⁶⁾「仮令義務に従おうとする傾向が見出されたにしても、カントからすれば、道徳性と感性との間には何ら本質的必然的関連はないが故に、適法性を成立せしめるにすぎないのである。「義務に適えるもの（例えば善行）に対する傾向でさえも、それは、成る程道徳的格率の活動を非常に容易にはし得るが、しかし如何なる道徳的格率も生ずる事は出来ない。何となれば、行為が単なる適法性ではなく道徳性を有すべきであるならば、道徳的格率に於て、一切は規定根拠としての法則の表象に向けられねばならないからである。」カントもシラーの様な立場の可能性を初めから無視している訳ではない。しかしカント自身の道徳体験が、結局はシラーの様な立場が人間には不可能であり、敢えてそうした立場をとる事は、かえって道徳の純粹性を害う事にしかすぎないとカントに痛感させているのである。「人間が現に在る道徳的段階は道徳法則に対する尊敬である。道徳法則に従うために人間に課せられる心術は、自発的な愛好や、命ぜられる事なく自から喜んで企てられた努力にもとづいて道徳法則に従う事ではなく、尊敬にもとづいて従うと云う事である。人間が常に有り得る道徳的状态は、徳、即ち、闘争のうちにある道徳的心術であ

り、意志の心術の完全な純粹性を所有すると考えられる神聖性ではない。高貴で崇高かつ高邁な行為への鼓舞によって、人々は単なる道徳的狂信や自負の高揚に導かれるにすぎない。」シラーとカントとを比較する時、後に論ずる如くカント自身にも問題があるにせよ、しかし喜んで義務を為す事が現実の人間には不可能である事を率直に認めている限り、カントの方が人間の姿をより厳しく的確に把握していると云えると思われる。⁽⁹⁾

(1) Über Anmut und Würde. Schillers philosophische Schriften und Gedichte (herausgegeben von Eugen Kühnemann) S. 130.

(2) *ibid.*, S. 132.

(3) Kalliasbriefe. 原著が手に入らなかったため、岩波文庫『美と芸術の理論』(草薙正夫訳、40)を、そのまま引用させていただきます。

(4) K. d. p. V., V., S. 83.

(5) *ibid.*, V., S. 84.

(6) *ibid.*

(7) *ibid.*, V., S. 118.

(8) *ibid.*, V., S. 84—85.

(9) カントは、『単なる理性の限界内に於ける宗教』の註に於て(VI, S. 23—24)「彼の立場とシラーの立場とが原則的には一致し得ると考えている。そして、H. Reinerによれば、シラー自身も、その様に考えていたようである(前掲書S. 40)」。この事は、シラー自身も結局は喜んで義務をなす立場を理想と考えていた事(「両本性の間に密接な一致を実現し、常に一つの調和的全体である事、そして、その調和的人間性の全体によって行為する事は、確かに人間に課せられている。しかしこの性格美、人間性の最も熟した実りは、単なる理念にすぎない。その理念に一致するように、人間は絶えず注意して努力するが、しかしあらゆる努力にも拘わらず、人間は決して、それを達成する事は出来ないのである。」——Kühnemann, 前掲書S. 136)そして、又カントと同じ様に、傾向と理性とが対立する場合には傾向が理性に従属する事を認めていた事によると思われる。しかし、感性が道徳的動機の本質的構成要素であるべきである、と云う主張がシラーにはあり、カントにはない限り、

根本に於て、シラーとカントとは、異質的と考へた方がよいと思われる。

五、人間に於ける道徳性の可能性

カントに於て行為の道徳性とは前にも述べた如く、道徳法則が現実^に意志の規定根拠となり、道徳的行為を生ぜしめる根拠となる事に於て成立する。換言すれば、自分の利益とか傾向の関心とかにとらわれず、それらと何ら本質的関連を有さないものとしての道徳法則をそれ自体で重んじ、道徳法則に対する尊敬にもとづいて行為する所に成立するとされるのである。こうした立場は確かに適法性の立場よりも道徳的に純粹であり、外部からは分らない心の内面も道徳的善悪の領域に包括せしめるものとして、非常に真摯な道徳体験を表現しているものと云える。

しかし又、問題もあると云える。即ち、人間は道徳法則を本当に心の底から重んじ、それを規定根拠としていると云う事に確信が持てるであろうか、又そうした確信を持ってよいのか、と云う問題である。

(一) カントは、自分の幸福と道徳の原理との間には何ら本質的関連はないと云いながらも、道徳法則に反しない限り、自分の幸福の実現を目指す事は差支えない、或いは間接的義務である、とさえ云っているが、確かにこの主張は道徳的にも是認出来ると思われる。しかし、我々が努力して道徳法則に反しないような仕方に絶えず制限しているにせよ、とにかく幸福追求的在り方をせざるを得ないという所に、適法性から区別されたものとしての道徳性が単純に可能であると云えない一つの理由があるように思われる。例えば、Aと云う行為を為そうと思ひ、それが道徳法則に反するが故に、我々は別のBと云う行為を選んだとする。又Cと云う行為を為そうと思ひ、それが道徳法則に反しないが故に、為そうとしたとする。こうした場合、AやCと云う行為を為そうと思つている時に、我々が道徳的観点からの反省を加え、それに従つてAと云う行為をやめ、Cと云う行為を為す限り、道徳と云うものを十分に尊重していると云えるかもしれない。しかし、それは適法性の段階にしかすぎないとも云える。何となればAなりCなりの行為

を為そうと思つている我々が、主として自分の幸福を念頭に於て、そうしようと思つている限り、道德的観点から、道德を重んずるが故に、仮令Aと云う行為を為すのを思いとどまったにしても、それは幸福追求的在り方を道德的観点から制限を加えているにすぎず、せいぜい徳に適つた幸福を追求しているにすぎないとも云えるからである。道德的観点からの反省が加えられ、AではなくBと云う行為が為され、又道德法則に反しないが故にCと云う行為が為されるにしても、そのBなりCなりの行為を生じさせる究極の根拠が、道德をそれ自体として尊重する事にあつたと云う保証はないのである。仮令個々の行為が道德法則に反するが故に、為されないと云う事があるにせよ、我々の日々の生活が、全体として自分の幸福を中心にして展開されているかぎり、我々の行為の究極の根拠は、むしろ自分の幸福にあり、道德的反省は、そうした幸福の実現に制限を加えているにすぎないとも云える。我々は道德的である場合にしても、徳そのものを目的にして行為して行くのではなく、せいぜい徳に適つた幸福を追求しているにすぎないのかも知れないのである。我々の一生にとつて重大な意味を有する職業選択とか結婚と云つたものを考へてみる時、勿論、我々は、そうした事を道德性と云う事のみを根拠にして決定して行かない。我々が選びたいと思つている職業が道德的に望ましくないので故に選ばれないと云つた事はあるかもしれない。しかし道德性を重んずる事を唯一の根拠として、一定の職業が選ばれる事は殆どないと云える。結婚とか職業選択と云つた我々の生活の大半を構成する出来事が、道德的である場合にも、結局は適法性の立場で決定されているのである。こうした事を考へる時、個々の問題が生じた時、道德的反省を加え、道德法則を重んずるが故に、幸福追求的在り方に制限が加えられるにしても、我々の生活の基調が、自分の幸福に向つて行つて行く限り、全体としては適法性の段階に立っているにすぎないと云つた可能性は絶えずあると云える。従つて、つきつめて考へれば、道德性が成立するためには、生きる事の唯一の目的は道德の実現にあると云う自覚が、確固として確立してはならない。仮令自分の幸福を求める場合もあるにせよ、しかし生きる事の目的そのものは道德の実現にあり、幸福追求は、そうした目的に従属的でなければならぬ、と云う

事が、明白に自覚され、しかもそれが一生を通じて、生活の隅々にまで貫徹されているという事がなくてはならない。日々の生活を自分の幸福を中心にしておくりながら問題が生じた場合にのみ道徳的在り方を選ばずと云った立場では、結局は生活の基調は自分の幸福にあり、せいぜい徳に適った幸福を求める適法性の段階にしかすぎない。道徳性が成立するためには、単に徳に反しない仕方では生きている（これでは適法性が成立するにすぎない）と云うのではなく、もっと積極的に道徳の実現のために生きると云う明白な自覚があり、幸福はこの目的に従属し、それに反しない限りに於てのみ求める、同一の状況に於て道徳の実現と幸福の実現とのいずれかが選ばれなくてはならないとすれば、常に躊躇なく道徳の実現を優先させる、と云った在り方が確固として成立してはならないのである。カント自身も、こうした事を自覚していたと思われる。「もし義務を無視する事が出来さえしたならば避ける事が出来たであろう人生の最大の不幸に陥った場合でも、正しい人は、自分の人格に於ける人間性を、その尊厳性に於て維持し尊重したのだ、と云う意識、自分は自らを恥じたり、自己吟味する内的眼を恐れる理由を持たないのだ、と云う意識をなお固持しないであろうか？ この慰めは、幸福ではないし、その最小部分でさえない。何となれば誰もそうした慰めを抱く機会を望まないし、ましてそうした状態に於ける生活を決して望まないだろうからである。しかし彼は生きており、自分の眼に照して生きるに値しない状態にある事に耐える事が出来ない。それ故、こうした内的平安は、生を快適にし得る全てのものに関しては、単に消極的である。即ちこの平安は、彼の状態の価値が彼によって全く放棄された後に、彼が人格価値に於て墮落する危険を防止する。それは生きる事と全く異ったものに対する尊敬から生じる作用である。これと比較し対立させるならば、生きる事は、むしろその全ての快適さと共に、如何なる価値も有さない。彼は義務にもとづいてのみ生きる。生にいささかでも楽しみを見出すが故に生きるのではない。」⁽²⁾

この様に「義務にもとづいて」、ないし「道徳法則を根拠にして」道徳的行為が為されると云う事が可能なるためには、しかも単に或る特定の限られた状況に於てだけでなく、全ての状況に於て、そうした事が可能であるためには、

(必要とあれば何時でも自分の幸福を放棄しても少しも動揺しない、と云った程までに) 道徳が自分の幸福以上に価値あるものである事が、主体自身に於て痛感せられていと云う事がなくてはならない。そして、単に自分の幸福のためにではなく、道徳性の実現のために生きると云う自覚が、日々の生活の隅々に至る迄貫徹されている、と云う事がなければならぬのである。自分の幸福追求的在り方を道徳的観点から制限を加えるのみでは十分ではなく、道徳性が成立するためには、つきつめて考えれば道徳を重んずるが故に生きる、道徳の実現のために生きる、と云った事が、不可欠の条件となるのである。こうした事が果して人間に可能であろうか? 「生きる事に楽しみを見出すが故に生きるのではなく、義務なるが故に生きる」と自己を厳しくみずえる良心に照して、それを少しも偽る事なく敢えて主張し得る人が存在し得るであろうか? 自己吟味する良心の厳しい眼に照して、自分は一生を道徳の実現のために生きた、と断言し得る人が存在し得るであろうか? 適法性との区別に於ける道徳性が可能となるためには、少くともそうした事が不可欠の条件なのである。

この問題を考えるためにカントの「要請の立場」を吟味してみるならば、「義務に忠実であったが故に陥った不幸に際しても、自分は生きるに値する生を維持したのだ、と云う心の平安によって自ら慰められる」と云った上述の主張は、そのまま貫徹されていないと云える。徳とそれに厳密に釣合った幸福との綜合(最高善)の可能根拠として、神が要請される時、その幸福は、「生きるに値する生を維持した、と云う心の平安」とは全く異ったものであり、むしろ「要請の立場」の根底には、そうした心の平安のみでは生き得ない、と云う人間の有限性の自覚があるのである。『実践理性批判』の「要請の立場」の徹底である『判断力批判』の「倫理的目的論」に於て、次の様に述べられている。「我々は、それ故、『神は存在せず……又来世も存在しない』と確信している(例えばスピノザの様な)正しい人を想定する事が出来る。彼が熱心に尊敬している道徳法則による自己の内的目的規定を、彼はどの様に判断するであろうか? 彼はこの世に於ても、道徳法則を守る事から自分に対して如何なる利益も要求しない。むしろ彼は、非利

己的に善のみを為そうとする。そしてその事のために、かの神聖なる法則は、彼の全ての力に方向を与えるのである。しかし彼の努力は限られている。そして彼は、自然から成る程、時折偶然的な協力を期待し得るが、しかし彼がそれを実現する義務があり、又実現するように促されていると感じている目的との、恒常的規則に従って起る一つの合法的な関連を、彼は自然から期待する事は出来ないのである。彼自身が誠実であり、平和的であり、親切であるにしても、欺瞞、暴力行為、嫉妬が、常に彼のまわりにはびこっている。そして、彼が自分の他になお見出す正しい人々は、幸福に値し得る彼らの価値にも拘わらず、しかしそうした事に注意しない自然によって、欠乏や、時ならぬ死などの全ての禍いに、他のこの世の動物と同じ様に従属しているのである。そして、こうした事は、大きな墓が彼らることごとく（誠実であろうとなかろうと、それは、ここではどうでもよい）吸い込み、そして、創造の究極目的である事を信じ得た彼らを、彼らが、そこから引出された物質の目的なき混沌の深淵の中へ投げ返すまで、常に続くのである。——それ故、この善良な人が、道徳法則を守る事に於て眼前に有しており、又有しているべきであった目的を、彼は實際不可能として、放棄せざるを得なくなるであろう。⁽³⁾「カント自身が逆境の中で義務にもとづいてのみ生きる、と云った事が、人間には不可能な事を自から認めているのである。快適さと云ったものが道徳に比べれば何ら価値を有しない、と云いながらも、それがなければ生きられない事をカント自身が認めているのである。そして又、道徳的なものの、幸福に優る価値をどれだけ痛感していようと、道徳的である事だけでは生き得ないと云う自覚があったからこそ、最高善の可能根拠として神が要請された⁽⁴⁾と云えるのである。仮令「要請の立場」が、徳に釣合った幸福が与えられないのは不合理だ、と云う要求に根ざすにしても、しかし道徳をそれ自体で重んじ、それで自足する事が出来ないが故に、そうした要求が生じた事は否定すべくもないのである。幸福が全く与えられないならば、道徳的でもあり得ないと云う痛切な自覚があったからこそ、「要請の立場」が成立したのである。そうした自覚を有しながら、なお「生きる事に楽しみを見出すが故に生きるのではなく、義務なるが故に生きる」として道徳性の立場を主張する事

は、欺瞞以外の何ものでもないと思われる。

勿論前にも述べた如く、道徳法則に反しない限り、自分の幸福の実現を目指す事は差支えないとカントは考えていたのであるから、道徳をそれ自体で重んじようと云う在り方に従属し、それと両立し得る限り、自分の幸福の実現も道徳的に許され得るとは云えるが、しかし、その場合でも、自己を厳しく吟味する良心に照して、道徳的なものを重んずるが故に、道徳法則を根拠にして、その実現を究極目的として生きる、と断言し得なくては、厳密には道徳性は達成され得ない事には変りないのである。自分の幸福と道徳の実現とが対立する場合には、常に後者を優先させる、と云う事が如何なる場合にも為し得ると断言し得なくては道徳性は不可能なのである、単に道徳法則に反しない様な仕方で生きる（これでは適法性の立場にすぎない）と云うのではなく、もっと積極的に道徳法則の実現のために生きる、と断言し得なくてはならぬのである。こうした事が人間に可能なのであろうか？ カント自身が『道徳形而上学原論』に於て次の様に述べて云るが、それはむしろ当然であると云ってよい。「義務に適合している行為の格率が、道徳的根拠と義務の表象にのみもとづいている様な場合を唯一つでも、全く確実に経験から取り出す事は、實際絶対不可能である。何となれば、成る程時には最も厳しい自己吟味にも拘わらず、これやあれやの善い行為や大きな犠牲に我々を動かすために十分に有力なものは、義務と云う道徳的根拠の他には何も見出されないと云う場合もあるにはある。しかし、その事から密かな自愛の衝動が、かの義務と云う理念のかくれみの下で、実際に意志の本来の規定原因ではなかった、と云う事は、確実に結論される事は出来ないからである。」⁽⁶⁾

(二) 第二にカントが「人間が現に在る道徳的段階は道徳法則に対する尊敬である」と規定し、義務を強調する時、人間の裡には絶えず道徳法則に対立するものが存在する事を認めていたと云ってよいと思われる。そしてそれは結局は、人間が単に理性的であるのみならず同時に感性的である事に起因していると云ってよいと思われる。即ち人間が被造者であり、自分の幸福を絶えず求めずにはいられない存在でもあるかぎり、道徳法則と自ら一致し得

ない様な傾向や欲求を有し、それが故に道德法則を喜んで為し得る境地は、人間にとって永遠に達成され得ない理想にすぎないとされたのである。⁽⁸⁾ こうしたカントの考えは確かに真実であると思われる。人間が人間である限り、内的対立や自己拘束なしの倫理は確かに不可能であると思われる。しかし、問題は、人間がそうした反道德的傾向を有すると云う事が、人間自身の責任ではなく、被造性と云う人間の努力によってはどうにもならない事態にのみ根ざすと云えるであろうか、と云う事である。カントとの対立に於て喜んで義務を為す立場に立ったシラーは、次の様に述べている。「もし或る人間が道德の原則の前で衝動を審問する事に強いられる程、衝動の声を信用していないとするならば、そうした人に対して如何なる善い評価も私には生じない。もし或る人が衝動によって悪に導かれる危険なしに、確信をもってその衝動を信頼しているとすれば、むしろそうした人が尊敬される。何となれば、その事は彼の裡なる両原理が完成された人間性の勝利である一致にある事を証明しているからである。そしてそれが美しき魂の下で理解されているものである。」⁽⁹⁾更に次の様にも述べている。「周知の如く人間に於ける全ての動的諸力は互いに関連している。そして精神は……そうした諸力の全体系を通してその影響を伝える事が出来ると云う事も洞察され得る。意志の器官のみならず、意志が直接に支配し得ないのも、少くとも間接的にはその影響を知る。精神は行為する時、それらを意図的に規定するのみならず、感ずる時には、非意図的にも規定する。」⁽¹⁰⁾シラーがこの様に述べる時、Reinerが指摘する如く「我々の傾向は、行為の場合のように完全に支配される事が出来ないにしても、矢張り或る程度まで我々の意志によって支配され得るものである。」⁽¹¹⁾と云う考えを有していた事は明白だと思われる。そして、それが故にシラーは、理性による感性の教化、理性と感性との一致を道德的義務として要求したのだと云える。これに対しカントは、感性に従う事は意志の他律であり、欲求に従う事は自然法則に従う事である、とさえ云っているが、⁽¹²⁾こうした考え方は極めて不十分なものであると云える。勿論理性と感性との一致が人間の努力によって完全に実現される事が出来ない事は云うまでもない。しかし人間の感性が、外部から力を加えられて動く玉撞の玉の運動と同じ様に全く

自由を有しないと考える事は出来ないと思われる。或る事柄を快いと感じ、欲求する事は、その主体が感じ、欲求するのであり、感情や欲求は、何処までも主体自身の表現であると云う面がある事も事実であると云える。勿論、例えば食欲の様に、それを充たす事なくしては、人間が生存し続ける事が出来ず、充たさざるを得ない、と云った欲求もあり得る。しかし、そうした欲求の場合でも、我々は幼時よりの躰によって、それを或る程度迄自分の生活の中で秩序付けているのであり、食欲を充たす事自体が（自己を超えた必然性に従いながらも）同時に主体自身の自己表現である⁽¹⁴⁾と云う面がある事も否定出来ないのである。我々の感じ方、欲し方が、或る程度迄、我々の生き方、意志的在り方に依存し、それに応じて変わり得る事は事実であると思われる。そして、それが故に我々の感じ方、欲し方そのものが、或る程度迄道德的善悪の対象になり得る事も事実であると思われる。⁽¹⁵⁾ 例えばカントが述べている、我々が道德的に立派な人を見て一種の屈辱感から、その人の欠点を見出そうとする場合とか、道德法則そのものの価値を格下げしようとする場合などは、そうした気持を抱いている事自体が、主体自身の責任に属する事であり、決して自然必然性に帰する事は出来ないと思われる。こうした事を考える時、仮令道德法則に従っても、心の裡に反道德的傾向を有している限り、人間は十分に道德的であると云えないと云って差支えないと思われる。屈辱感から道德的に正しい人の欠点を見出そうとしたり、道德法則の価値を格下げたりしようとする傾向を裡に有している人は、道德を十分に重んじていないが故に、そうせざるを得ないと考える事も出来る。従って意識のレベルで如何に道德法則を重んじ、道德法則に対する尊敬から行為したにしても、しかし心の裡に絶えず反道德的傾向を感じている限り、むしろ我々は本当に心の底から道德を重んじていない事、自分がそれ程道德的ではない事を素直に認めた方がよいのではないかと思われる。⁽¹⁶⁾ カントは『実践理性批判』で、自分よりも身分の低い人でも道德的に正しい人ならば、外的には傲慢な態度をとろうとも尊敬を感じざるを得ない、と云っているが、この場合、表面だけでも傲慢な態度を意識的にとろうとする自分の心の奥底に、身分の低い者に対する輕蔑の気持が潜んでいるのではないかを、さらに自らに問いただしてみ

る必要がある。聖書に於て「『姦淫するな』と言われていたことはあなたがたの聞いているところである。しかし、わたしはあなたがたに言う。だれでも、情欲をいだいて女を見る者は、心の中ですでに姦淫をしたのである。」と云われる時、実際に姦淫を為す場合のみならず、心の底で少しでもその傾向を抱いた者はすでに姦淫をしたのと同じだと云われているのである。従つて実際に淫らな行為をしないにせよ、淫らな気持を抱いている限り、我々は十分に道徳的ではないと云える。そして心の純粋性を徹底的に主張する限り、そこ迄進むのは、むしろ当然だと云える。仮令義務にもとづいて行為しても心の底でなお反道徳傾向を有している限り、実際には我々は道徳を、むしろ、それ自体で重んじていないのであり、重んじていないが故に、そうした傾向が生ずると考えるべきではないであろうか？ 我々が、それ程道徳的ではないが故に、こうした傾向が生ずると考えるべきではないであろうか？ そして適法性と道徳性の区別との関連で云えば、いくら意識的に道徳を重んじようとしても、それに対立する傾向が心の裡に絶えず存在する限り、結局は適法性の立場に立っているにすぎず、道徳性の立場に立っていない事を素直に認めた方がよいのではないかと思われる。反道徳的傾向を心の裡に有しながら、精神の点から道徳的に善であるとは云い難いからである。⁽¹⁷⁾又幸福との関連で云えば、道徳と幸福とが対立する時、道徳的在り方を選びながらも、自足し得ず、一種の空白感、ないし何故幸福を犠牲にしなければならぬのか、と云つた気持を抱く事さえ、真に心の底から、道徳をそれ自体で重んじていないからだと思へべきだと思われる。そして「要請の立場」は假令、徳に、それと釣合つた幸福が与えられないのは不合理だと云う要求に根ざすものであるにしても、道徳をそれ自体で重んずる道徳性の立場の徹底ないし貫徹とは、決して考える事が出来ないと思われる。

ところでカントが『単なる理性の限界内に於ける宗教』に於て根本悪を認めざるを得なかつた時、カントに於て一番問題になつたのは、心の内面の反道徳的傾向であつたと思われる。カントには一貫して理性への深い信頼があつた。そして自からの内面の理性を重んじ、それに照して自分の在り方を絶えず変革してゆく所に一生の道徳的課題を見出

したのであった。しかし如何に努力しても心の内面の反道德的傾向が消滅する事はない。こうした心の内面への注視が根本悪の自覚になったのだと思われる。我々は或る事柄に強い欲求を感じながらも、それを實現すべきではないと考え、むしろ、それを自らの努力で押さえようとする事がある。しかし如何に努力しても、それを押える事が出来ない時、仮令どんなに浅ましく醜くても、そうした欲求を指そうとする気持が、自己自身の裡に深く根ざしており、それを否定すべく努力した方以上に、自己の内的本性を明白に表現していたと痛感せざるを得ない事がある。カントの根本悪も、こうした経路をへて初めて自覚されたと云える。ところで適法性ととの區別に於ける道德性と云う事は、こうした根本悪が根絶されて初めて人間に達成されたと云えると思われる。心の裡に反道德的、ないし道德的秩序を顛倒する傾向（カント自身、これが悪であり、人間の責任に帰せらるべき事を認めている）を有しながら、道德性の立場に立っていると云う事は出来ないからである。しかしカントは、『單なる理性の限界内に於ける宗教』の第三篇の初めの所で次の様に述べている。「人間の欲求は僅かなものにすぎない。そして、それを気づかう心の状態は穩かで平靜である。人間は他の人々が自分を貧しいとみなし、その事を輕蔑しているかもしれないと気づかう限りに於てのみ貧しいのである（ないし貧しいとみなすのである）。嫉妬、支配欲、貪欲、それらと結び付いた敵対的な諸傾向は、人間が人間達の下で存在するや否や直ちに、その自足せる本性を襲撃するのである。これらの人々は、すでに悪に陥った者、悪に誘惑する実例、として前提される事は決して必要ではない。人々が相互にその道德素質を墮落させ合い、互いに悪くし合うためには、人々がそこに存在していると云う事、人々が人を取巻いていると云う事、彼らが人間であると云う事で十分である。人間に於けるこの悪を防ぎ、善を促進する事を本当に目指す一つの結合を、道德性の維持のみを目指す、持続的で常に拡大してゆく一つの社会として……樹立する手段が決して見出されないとするならば、この事は、個々の人間が悪の支配から逃れるために如何に多くの事を為したにしても、彼を悪へ逆行する危険に絶えずさらすことにならう。」⁽¹⁹⁾勿論、こうした主張は、絶えざる努力による自力救済の道を何処までも押し進め

うとする立場の表現であると受取る事が出来る。しかし、それは同時に、人間の内面に巢喰う敵対的な、反道德的な傾向が、個人自身の努力だけによっては決して根絶され得ない事を間接的に承認しているのだと解する事も出来ると思われる。そして、その限り、仮令カントが如何に真面目に努力する人であったにしても、道德性の立場に立っていると主張する資格はないと思うのである。結局カントも適法性の範囲内で、より道德的であろうと努力しているにすぎないと思うのである。結論を云えば、結局私には、道德性と適法性との区別は、人間の道德的在り方の不十分さを自覚するためにこそ、必要な区別であり、自ら道德性の立場に立ち得ると自負する事こそ、道德的には危険な事だと思われる。そして心の内面の純粹性と云う観点からすれば、イエスの教えを文字通りの意味に於て受入れ、律法は罪を自覚させるためにこそ存在すると述べ、自らの罪を承認したルターの方が、カントより、より良心的で、純粹であったと思うのである。

(一)

(1) G. z. d. M. d. S., IV, S. 399.

(2) K. d. p. V., V, S. 88.

(3) § 87, V, S. 452—453.

(4) K. d. p. V., V, S. 110.

(5) カントは、自分の幸福を促進する事に関して次の様に述べている。「自分自身の幸福を確保する事は(少くとも間接的には)義務である。何となれば種々の気づかいの群や、充足されない欲求をかかえて、自らの、状態に満足し得ない事は、義務違反への大きな誘因になりやすいからである。」(G. z. d. M. d. S. IV, S. 399) 道德を重んじながらも、幸福が、人間の生にとって実際には非常に決定的な要因として、働きがちである事を、カント自身が認めているのである。

(6) IV, S. 407.

(7) K. d. p. V., V, S. 84.

(8) K. d. p. V., V, S. 84.

(9) Über Anmut und Würde, Kühnemann, 前提書 S. 133—134.

(10) *Ibid.*, S. 107.

(11) H. Reiner 前掲書 S. 42—43.

(12) G. z. d. M. d. S., IV, S. 439

(13) カントは『実践理性批判』に於て、次の様に述べている。「福ないし、禍は、常に快適ないし不快適、満足ないし苦痛と云う我々の状態に対する関係のみを意味する。……しかし、善ないし悪は、意志が理性法則によつて或る事柄を、その対象にする事に規定される限り、常に、その意志に対する関係を意味する。そして、この意志とは、対象や、その表象によつて決して直接的に規定されるのではなく、理性の規則を行為の動因（これによつて対象は実現され得るのである）にする能力である。それ故善ないし悪は、本来行為に関係付けられるのであり、人格の感覺状態に関係付けられるのではない。そして、もし或るものが直接的に善ないし悪であるとするならば、或いは、その様にみなされるべきだとするならば、それは行為の仕方、意志の格率、従つて善い人ないし悪い人としての人格そのもののみであらう。」(V, S. 80) これは勿論、善悪と云う道徳的判断が、幸福であるとか、不幸であるとか、と云つた感覺状態と、何ら直接的関連を有さない事を指摘した文である。そして、それは、それなりの意義を有する事は事実である。しかし、この文が、善悪は、人間の意志的在り方、行為の仕方のみに関係し、人間の感覺状態一般に、全く関係しない、と云う事を意味しているとすれば、それは無条件に肯定する事は出来ないように思われる。人間の感覺状態は、大きく分れば、快的な状態と不快な状態とに区分され、そして、そうした状態が、カントが考へているように、我々の自由によつては、どうにもならない必然的生起の面がある事は事実であるにしても、しかし例えば、自分が嫌いな人が何かで失敗したのを目撃して心の底で「いい気味だ」と喜んでいる状態、他人に対する不当な軽蔑や怒りで、忿懣やる方ない状態、と云つたものは、仮令、それから悪い行為が生じない場合でも、それだけで道徳的悪と判定され得ると思われる。そうした状態は、必然的生起という面を有しているにしても、まさか、自然必然性に帰する事は出来ず、結局は、自分自身の在り方、生き方に依存していると考へられるからである。

又、人間の感情や欲求は、確かに我々の自由を超えた一面がある事は、事実であるにしても、逆に、我々自身の内的本性を端的に表現していると云う一面がある事も事実だと思われる。或る事が道徳的に正しい事が分つていても、それを為すのが厭で、不快感を抱いているとするならば、仮令、そうした不快感を押えて、それを為そうと努力したにしても、我々自身

の裡に道徳的なものを嫌悪する気持が事実として存在する事を認めた方がよいと思われる。又カントも完全に理性的で神聖な意志は、道徳法則が命じる行為を、自から欲する、と云っているが、欲求も、内的本性そのものの表現であると云う意味を持つていると思われる。神聖な意志は、その内的本性からして十分に道徳的であり、道徳的であるが故に、道徳的な事を喜んで欲するのである。従って我々が道徳的なものを（自分の利益への考慮と云ったものから離れて）それ自体として、喜んで欲しない限り、我々自身の内的本性が、道徳的なものと異質的な面を有している事、我々が、それ程道徳的ではない事を、認めるべきだと思われる。シラーが云うように、道徳的なものを喜んで欲求しているか否かで、人々の道徳的程度を知ることが出来る面がある事は事実である。このように感情とか欲求と云った感覚的な在り方でも、我々の道徳的状态を伝えると云う面がある事は否定出来ないと思われる。従って、カントの上述の主張は、無条件に肯定する事は出来ない。

(14) K. d. p. V, V, S. 77.

(15) 道徳的なものを、それ自体で重んじる事が、人間に本当に可能であったならば、道徳的なものを喜んで為す事も人間に可能であると私は考える。現実の人間は、道徳的なものを重んじようとしても、それ自体で重んずる事が出来ないが故に（心の裡に、他人を抑圧しようとか、傷つけようとか云った反道徳的傾向、道徳に逆ってまでも自分の意図ないし幸福を達成しよう）と云った反道徳的傾向が、根深く巢喰っているが故に）道徳的なものを喜んで為す事が出来ないのだと考える。従って、厳密に考えるならば、道徳性は、シラーがとなえた「喜んで義務を為す立場」に於てこそ、成立すると思う。カントは勿論、そうしたシラーの立場が人間には不可能だと考えているのであるが、それならば、中途半端な態度（究極的には、人間自身の責任に帰せらるべき反道徳的傾向が心の裡に存する事を認めながら、道徳性の立場を主張する在り方）をとらず、人間が道徳性の立場に立ち得ない事を素直に認めた方が、一層斉合的ではないか、と私は考える。

(16) V. S. 77.

(17) マタイによる福音書 5. 27—28.

(18) カントは『実践理性批判』で、「法則の故に為されたのではない適法的行為は、全て、単に文字に関して、道徳的に善であるにすぎず、精神（心術）に関しては善ではない。」(V. S. 22)と云っているが、カント自身の立場も（結局は、被造性に、ではなく、我々自身の責任に帰せられるべきである反道徳的傾向を心の裡に認めながら、道徳性の立場に立っているように

主張する限り、「文字に関して善であるにすぎない」と云える面があると思う。徹底的に心の内面の純粹性を主張しているようにみえて、実際には、そうでないのが、カントの立場であると私は考える。

(19) VI, S. 93—94.

(著者、種智院大学非常勤講師)

前号論文目次

佛身論をめぐるて……………	長尾雅人
マックス・ウェーバーにおける	
東洋哲學の社會學的考察(二)……………	向井守
藝術的價値に關する	
若干の考察……………	物部晃二

次号論文予告

藝術と言語……………	吉岡健二郎
マックス・ウェーバーにおける	
東洋哲學の社會學的考察(三)……………	向井守

THE OUTLINES OF THE MAIN
ARTICLES IN THIS ISSUE

Kants Gesinnungsethik

von Ken Wakamatsu

Bekanntlich teilte Kant die Moralität der Handlung von der Legalität der Handlung streng ab. Ich erkenne diese Teilung an, frage aber danach, wie es dem Menschen möglich ist, die Moralität der Handlung zu erhalten, nämlich, aus Pflicht zu handeln. Kant behauptet, daß es möglich ist. Doch ich denke, daß es unmöglich ist. Indem dieser Aufsatz von dem Gegensatz zwischen Kant und Schiller handelt, macht er klar, daß Kants Behauptung unzulänglich ist.