

道徳的善の求め方について

羽島 不二夫*

Fujio HASHIMA : On the Method of Investigation
of the Moral Good

一 善の語の一般的用法

語としての善の意味や用法の不明確なことはしばしば学者によつて指摘されるところである。国語の「よい」は英語の good に当るが、これには「善い」「良い」「好い」「宜い」「佳い」などの書き方がある。何れも意味や用法の上で独特のニュアンスを持っている。「善い」は通常、道徳的な「よい」を意味し、「良い」は素質や手腕、為された仕事の成果、その他、何事によらず人に益するものが、格づけに於いて上位にあることを示す。「好い」は「好む」という読みかたからでも分るように心に満足を与えることであり、「宜い」は時宜とか適宜などの語句から見ても、一定の規格に合っているというような含蓄を持っている。「佳い」が「美しい」に相当することは言うまでもない。しかし、これらの使いわけは必ずしも厳格ではない。善隣の善はよしみ(好み)であるし、善用の善は「良」に近い。成績不良の良は順当な用い方だが、不良少年の良は善に当る。尤もこの「不良」を「性向の善さに於いて」下位にあることと解釈すれば、本来の用い方になる。何れにしても、「よい」は種々の意味内容を持っている。

カントは、周知のように、道徳的善と快や幸福とを峻別した人であるが、彼はこのことに関して次のように言っている。「ドイツ語は幸いにこの区別(善と幸福との)を見逃させない表現を持っている。ラテン人が bonum という一つの語で呼ぶものに対して、ドイツ語は二つの非常に異つた概念と、そしてまた、同様に異つた表現とを持っている。すなわち bonum に対しては「善」と「幸福」とを、malum に対しては「悪」と「禍」(または「不幸」とを。随つて、われわれが一つの行為に対して、行為の善悪を眼中にしているのか、それとも幸不幸を眼中にしているかは、二つの全く異つた判断なのである。」(Kritik der praktischen Vernunft, s. 78) しかし、カントの言葉にも拘らず、善が快適を意味する場

合のあることは、guten Morgen の一語をとつてみても明らかであるし、更に、このことは行為を対象とする場合に限定してみても、文典から用例を引き出すまでもなく明らかである。Meyer によれば、das Gute は道徳的善の外に、経済的および文化的な財、身体の善(健康体力、遺伝的本質、共力、友情、愛)などの意味を持っている。

Webster に見える good の内容を類語別に分類すれば次のようになる。

1 suitable, 2 helpful, salutary, profitable, 3 pleasing, satisfactory, favorable, enjoyable, gratifying, 4 auspicious, 5 able, competent, skillful, expert, trained, 6 righteous, upright, 7 well disposed, benign, indulgent, 8 liberal, 9 copious, bountiful

漢語としての「善」は、辞書によれば、「よいおこない」以外に、快いこと、うるわしいこと、高価なこと、正しいことなどの意に用いられる。(塩谷温編、新字鑑。重野安繹外編、漢和大辞典)

「よい」の意味内容は小異を棄てれば、大体 good のそれと相敵うものと見てよい。

内容的に見てかなりの開きのあるものが、「よい」「good」「gut」などの一つの語で表現されるのは社会的習慣によるという外はないが、また一つの理由として、これらの語の指示するものが多数者によつて支持される「好ましいもの」、「望ましいもの」であるという一点に於いて共通であるからであろう。

さて、道徳的用語としての善が一般的善の中に含まれていることはたしかである。ところが、いま、暫定的に道徳的善を人とその行為に関係あるものと限定したところで、この語を用いる人の事情に応じて、種々の意味内容を持ちうる。(註)対象となる人間の性格なり行状なりが好ましいという意味を持たせることもあれば、その行為が社会的規範に一致するという意味にも使える。又、時としては、接する人に快適な感じを起させる人間を指

* 信州大学繊維学部哲学研究室

す場合もある。気持のよい人という場合でも、客観的にこの語に値するものをその人が持つている場合もある。問題の人間の本質がどうであろうと、単に語る人に快感を与えるというだけで、善人とされることもありうる。財欲を中心に物を考える人にとっては、その人の利己心に投ずるように振舞う人物が善い人であることもあるし、名誉欲にたけている者にとっては、これにつけこむ人間が善い人となることもないとは言えない。善なる語の通俗的な用法はかなり恣意的なものである。しからば、全くでたらめであるかと言えば、もちろんそうではない。人に詔うような人間を善い人であるとなしたからとて、開き直つて本当にかかる者を善人と考えているのかと問うたとすれば、まさかこれを肯定するわけでもあるまい。また、利己心に基づいた不誠実な行為を善となさなくらいのことは、誰でも心得ている。それが常識なのだ。

カントが言っているように、道徳的判断に於ける常識の役割は大きい。カントによれば、常識の中に含まれている通常の間理性は、何が善であり何が悪であるか、何が義務になつていて何が義務に悖つているかを的確に判断する。常識は、高貴でかつ善であるために、また賢明で有徳であるために、何を為すべきかを知る上に格別に学問や哲学の助けを借る必要はないのである。(Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, s. 22~23) この見地から、彼は常識に於ける理性的認識を学問の出発点としたのである。ところが厄介なことに、常識の世界に於ける価値判断の基準は一つであるとは言えない。例えば、快を善なりと信する人と聖賢の訓えを守るのを善となす人とが肩を並べて歩いているのが常識の世界なのだ。また社会福祉への努力を善となす人、理想とする目的の追求を善となす人、集団の慣習に従うのを善となす人、個人の人格の尊重を善となす人などが。‘快を善となす如きは理性的認識ではないではないか’と抗議したところで、‘この主張は理性的な反省を加えた結果、到達した結論である’と答えらるればどうにもならぬ。それはともかく、倫理学が常識に出発するというカントの命題そのものに誤りはない。快樂説、功利主義、利他主義、理想主義などの名を以つて呼ばれている諸々の学説や学派は、何れも常識の世界において善とされているものから、学者がその信するところに随つて、或る一つを選び出し、これを理論的に基礎づけたいのであるに相違ないのである。

倫理学界に於ける学派や学説の対立の主要な原因が常

識の世界に於ける見解の相違に即応することは明らかである。このように見れば、倫理学研究の一つの行きかたとして、常識と学問を通じての「善」に関する諸々の見解を比較対照して、その意味や用法を追求することから始めることは決して無意味ではないと考えられる。

(註) 道徳的(moral)と道徳性(morality)は義務や強制の意味を含むものとして用いられることがある。ここではそうした制限を設けないことにする。道徳的善という場合、それは一般的善に対比した意味に用いることにする。

二 道徳的善の求めかた

前述のように道徳的善が言葉として、一般的な善の中に含まれていることは明らかである。そこで道徳的善を求める第一歩は、一般的善の中から道徳に関係のないものを排除することから始めなければならない。この仕事には一定の規準——何が道徳的でないかについての——を必要とするだろう。ところが、この規準の決定には厳密な学的手続きを必要とするはずである。或る意味では、それは倫理学の内容の重要な部門をなすとも言えるのである。それ故、規準を立てることは、ここでは差控えねばならない。しかし、道徳的価値に無関係なものとして、何人も承認せざるを得ないものを挙げることは出来る。それは次のようなものである。

- 1 有用な財物。
- 2 行為の結果たる諸々の製作品。
- 3 効果のある事物や行為。
- 4 身体の善(健康や体力など)。
- 5 社会的に獲得された、財物以外の褒賞や権力。
- 6 知能や手腕の卓越。
- 7 もくろんだことの成功。

以上のものを一般的善の中から除去して道徳的善を選別し、それを類型別に分類すれば、次の八つのものが得られる。

- 1 快、幸福等の心理的価値をそのまま道徳的善となすもの。
- 2 多数者の幸福を道徳的善となすもの。
- 3 理想とする目的の追求を道徳的善となすもの。
- 4 道の履践を善となすもの。
- 5 利他的行為や自己犠牲を道徳的善となすもの。
- 6 行為の正しさを道徳的善となすもの。
- 7 行為またはその発動源としての心情や意志のよさを道徳的善となすもの。
- 8 社会的に是認された行為様式への一致を善となす

もの。

上の分類は常識の段階で試みたものであつて、学的検討を経たものではない。随つて、倫理学の立場から見て、問題になるものを含んでいることは言うまでもない。そこで、わたしはこの分類の順序に随つて、それぞれの類型に於いて、道徳的善となされているものが真にその名に値するものであるか、若しそうであるとすれば、如何なる意味に於いてであるかということについて考察することにする。

(以下、特別な場合を除き、「道徳的善」を善と記す。)

1. 快、幸福などの心理的価値をそのまま善となすもの。

倫理学説で言えば、快樂説や幸福説がこれに当る。ここでは快樂説に於ける善の意味を考察することにする。

「快が善であり、しかも快のみが善である。」これが快樂説の大前提である。この命題は批判し尽くされたものであるから、多くを語る必要はない。それにもかかわらず、現代の快樂説のチャンピオンである Durant Drake は言う。「本来的善がひとえに愉快な経験を意味することの証拠は、経験そのものに与えられている。‘愉快な経験が善を感じる’ という事実は必要な証拠のすべてである。」(Thomas English Hill, Contemporary Ethical Theories, p. 195) たしかに、快はよいものに相違ない。しかし、それは贅を尽くしたごちそうを善とするのと一般であつて、善の一般的意味の一つではあつても、断じて道徳的善ではない。それ故に、Drake 自身も快の一本槍で押し通すわけには行かなかつた。彼は、人が必ずしも利己心や快樂のみによつて支配されず、また支配されるべきでないと言い、更にまた、善(快)の総計は全体の人々の善によつて計量されるべきものであつて、それは個人の善と一致するとは限らないとなして、功利主義に移行している。

ところが、快樂説には次のような主張がある。「快または幸福を除いた世界に善を考えることが出来ない。」

(Drake) この主張はエピクルの次の言葉と同巧異曲である。「若し聞くことのうれしさを取り去り、美しい形を見ることによつて生れる快適な情緒を取り去るならば、わたしは善を考える術を知らない。」この主張に間違いはない。たしかに、快不快のない世界に、善の問題の発生する余地はあるまい。しかし、この文章では、快すなわち善という結論は出て来ない。恰も、水や空気は生命存立の不可欠の条件であつても、生命そのものでないと同様に。

快は善の発生の条件ではある。しかし、善自体ではない。このことは幸福についても当てはまる。

かくて、心理的価値は善とは無関係である。

2. 多数者の幸福を善となすもの。

この立場は功利主義によつて代表される。功利主義はしばしば快樂主義の一樣態であるとされる。このことはベンタムの次の言葉によつて裏書きされる。「快樂はそれ自体、善である。いや、苦痛からの免疫ということを外視するとしても、唯一の善である。一方、苦痛はそれ自体、悪である。そして事実、例外なしに、悪である。それ以外に、善とか悪とかいう言葉は如何なる意味も持つていない。(ベンタム、道徳および立法の原理序論、堀秀彦訳)

ところが、われわれは功利主義の中に含まれた「人数」の問題に注目する必要がある。ベンタムの言葉に耳を傾けよう。「功利性という言葉は、幸福とか至福とかいう言葉ほど、はつきりと快樂および苦痛の観念を表示しない。更にまた、この言葉はそれに関係を持つ人々の‘人数’の問題を、われわれをして考慮させない。しかも、この人数の問題こそ、いまここにとりあげた標準、すなわちそれによつてのみ人間行動の適不適があらゆる場合に充分試されることの出来る正邪の標準を作り上げる上に、最も役立つところの条件なのである。」(上掲書)ここに人数が正邪の標準を作り上げる条件であることが明示されている。「功利性の原理にかなつた行動については、その行為が当然行わるべきものであるか、でなければ、少くとも当然為さるべきではないところの行為ではないか、そのどちらかであると、いつでも言うことができよう。或いはまた、それが為さるべきであることは正しい、少くとも、それが為さるべきだということは悪いことではないとも言えるし、また、それは一つの正しい行為である、少くとも、それは一つの悪い行為ではない、と言えらう。このように解釈するとき、はじめて、‘べきである’とか‘正しい’とか‘悪い’とか、或いはその他これと類する言葉は意味を持つものであつて、そうでない場合には、それらの言葉はなんらの意味も持たないのである。」(上掲書)これでみると、「快」から出発した功利性の原理は「人数」の問題を経て、その力点が「正」「不正」に移っている。尙、上の文章で注目されるのは、「それは悪い行為ではない」という文章である。この「悪い」は「正しい」に対比されるものであつて、快は善、不快は悪、という場合の善悪とは明らかに位層を異にしている。それはまさに道徳的の悪であ

る。かかる意味の悪(善)を認めることは、「快のみが善である」という彼の建前と矛盾するものであるが、それは功利主義に含まれた「人数」に由来する必然的矛盾なのである。ベンタムの功利説に対しては、快樂説に対するのと相似の批評が成立する。即ち、快は正の成立に必須の条件ではあるが、正そのものではない。

「快は善である」からは直線的には功利性の原理は出て来ない。しかし、ベンタムがそう言わねばならなかつたのには別の理由もある。それは彼が、快を善とするは「説明不要の原理」であるという信念を持っていたことと関連する。自明の理であるからこそ、万人の承認を得るはずである。この事実の確認に立つてこそ、公共の福祉は万人共通の実践の目標として明確さを持つて来るわけである。ベンタムが当時までの諸々の学説に現われた道徳理念や原理——道徳官説、コンモンセンス、正義の法則、事物の条理、自然の法則、理性の法則、善良なる秩序——をこきおろしているのは畢竟、それらのものが「外部的標準に訴えるべき義務を回避せしめるだけの」実践的迫力に欠けた空虚な思いつきとみなしたからに外ならない。ベンタムの快樂主義の理論には啓蒙的な意義が含まれている。それ故にこそ、彼が真に意図したところに比べて、不当に大きく快樂至上の理論が表面に現われているのである。

わたしはベンタムの批評に言葉を費し過ぎた。功利主義を論ずるにはベンタム以後の功利主義者の理論を併せて考察しなければならぬのであるが、その余裕はない。ただミルにしてもシジュイックにしても、ベンタム同様或いはそれ以上に明瞭な形で、その理論の核心が「正」であることを指摘しておくにとどめる。

以上によつて、多数者の幸福を善となすものは第6の類型すなわち、行為の正しさを善となすものに編入されることになる。

3 理想とする目的の追求を善となすもの。

この中には最高善の追求や本来的自我の実現を善となすものなどが含まれる。

この立場は多少とも人生に対する哲学的思弁を経て現われるものであるから、常識の世界では比較的現われにくいものである。ヨーロッパの例をとれば、自然法の思想と結びついている場合が多い。例えばアリストテレスは実体を形相と質料との合一にありとする立場から、人間活動の究極的目標を、人間に於けるかかる合一点たる最高善の達成にあるとなした。理想とする目的を道徳的善とする考え方はアリストテレス以来、西洋の倫理思

想に於いて一つの伝統を形成している。

現代では、倫理学説としての自然法理論は、多く人間性との関係で説かれるようである。この立場では善は人間に於ける自然法すなわち人間性の命令に従うことに外ならない。(ジャック・マリタン)(Hill, *Contemporary Ethical Theories*, p. 249)しかしまた、‘人間性そのものの実現’にかかわるものともされる。エティエンヌ・ゼルソンによれば、事物の善と呼ばれるのは、それがそれ自体の本質を満たすために、そのあるべきようにある場合である。そして行為は、行為者の真の緊急事と一致している場合に善または徳とされる。(ibid, p. 250)

上に略述した自然法の理論に現われた善の意味を二つに分類することが出来る。

- 1 自然法の命ずる所に従うのが善である。
- 2 自己の自然的本性を目的とする活動が善である。いまそれぞれの善の意味を吟味してみる。
 - 1 自然法の命令は法的規範の一種であると見られる。それへの一致の問題であるから、第6の類型に入る。
 - 2 これはハルトマンの言う目的倫理学の立場と一致する。随つて、目的倫理学に対するハルトマンの批評は、そのままこの場合に於てはまる。ハルトマンの言う目的倫理学はカントの倫理学を指すのであるが、その要旨は次のようである。

カントの倫理学は道徳原理の意味をその当為的性格にのみ認める。人間に対する命令、命法、要請は道徳法である。これを価値に移して考えると、人間に対する道徳的価値の意味は、彼の意志が最高目的としての道徳的価値に向けられていなければならぬということに存する。これによると、道徳的善人は道徳的に善たらんとする目的を追求する如き人となる。例えば、真実であるために真を語り、愛情豊かであるために愛し、瀾達であるために、瀾達到振舞うというふうにと。ところが、これは道徳的行為の中に与えられた事情を歪曲するものだ。真実の人の目的は決して自ら真実であろうとすることではない。そうではなくて、彼の話す相手に真実を知らせることにある。同様に、愛情豊かな人の目的は愛情豊かであろうとすることではなくて、相手の人が贈物または喜びを持つことなのだ。彼は愛情から物を贈るが、決して愛情のために贈るのではない。(Nicolai Hartmann, *Ethik*, s. 233)

このハルトマンの見解には然然とするとところがない。随つて、この場合の善は道徳的観点からは意味がない。

- 4 利他的行為または自己犠牲を善となすもの。

利他的行為を善となすのは、個人的かまたは集团的かの信念に出たものである。若しそれが個人的信念に出たものならば、その個人の心情のよさの問題に帰着するから、第7の類型に入るし、また若し集团的信念に基づくものであれば、社会的に規範化されたものとの一致、すなわち正の問題に帰着し、第6の類型に入る。自己犠牲についても同様のことが言える。

5 道の履踐を道徳的善となすもの。

道と言うとき、少くとも二つの方面がある。人道を現わす場合と人倫を現わす場合がこれである。若し前者の意にとれば、博愛主義や利他主義の目指すところとなり、第4の類型と同様に取り扱い得る。

道を人倫の意味に解するのはより一般的な行き方であつて、倫理学説としては和辻倫理学の力説するところに外ならない。この倫理学では、道は全と個との否定的構造を含む、間柄としての人間存在から導き出される。すなわち、間柄としての人間のありかたは人倫組織に外ならないのであるが、人倫組織のあるところにはじめて道が行われるのである。見方を変えれば、人倫組織としての間柄に於ける人と人との行為的連関の仕方が道なのである。何れにしても、道は人倫そのものの表現として、この両者は一体不可分のものとみなされる。このような立場に於いて、道の履踐が善とされるのは、当然の帰結であろう。ところで、道は全と個との否定的綜合たる間柄の人間存在から導き出されているにかかわらず、一度社会的に確立されれば、全の契機が優位を占めることは争われない。何故ならば、道は客観的な規範として全によつて支持され、その実践を個人に迫るからである。そして、規範としての道との一致が行為の価値の尺度となるのは必然である。

かくして、この類型も第6の類型に含まれる。

6 行為の正しさを善となすもの。

行為の正しさと言うとき、先ず「正しさ」の意味が問われねばならぬ。そこで最初に、「正しさ」すなわち「正」の概念から始める。

「正」が種々の意味内容を持ち、しかもその用法が道徳的名辭のみに限られないことは「善」の場合と同様である。また、「正」が「正しさ」または「正しいもの」というように、主辭として用いられると共に、「正しい」という形で、賓辭として用いられることも、善の場合と同様である。ここでは「正」の一般的用法を検討することは省略して、直ちに、道徳的観点から意義ありと一般に認められている範囲に限定して、「正」の意味を調べる

ことから始める。

1 人と人との関係が宜しきを得ていること。

2 個人または集団と他の個人または集団との間に、財物の配分や人権の上で公平な秩序の存すること。かかる状態は正義の名を以て呼ばれる。アリストテレスが配分との関係で正義を定義しているのはこの消息を物語っている。

3 正は境位 (situation) への適合を意味する。

(Ross の見解に従う) Ross によれば、「正」は元來境位への適合を意味する。例えば「正しい道路」と言う場合には、われわれは境位——この中に、AからBへ到達しようとする欲求が、一つの要素として含まれている——への適合を意味する。しかし、道徳的な正しさは道徳的に意味のある境位に関係あるものでなければならぬ。例えば、或る人が両立しないような二つの約束をしたとする。かかる場合に、彼はどちらを守つても、他方を破つたという意味で完全な適合性を持つことは出来ないが、その情況に於いて最も適合した行動をとること、すなわち道徳的により重要な約束を守ることが正とされる。(W. David Ross, *Foundation of Ethics* p. 51~53)

4 個人または多数者の信念に従うのが正とされる。

例えば、或る宗教的ドグマを信奉している人にとつては、その教えに従うことが、多数者の幸福を顧み人にとつては、その達成に努力することが正とされる。自然法の命令に従うのもこれにはいる。

5 法規範や社会的に是認された慣習など、広義の法的秩序に従うことが正とされる。

さて、一般的に言つて「正」は「一致」または「適合」を意味することは、右にあげた諸々の例からも明らかである。一致、適合と言うからには、一致の目標たる客観的な対象がなければならぬ。そして「正」が道徳的な意味を持つためには、この対象は道徳的に価値のあるものでなければならぬ。道徳的規範がこれである。そこで、「正」は道徳的規範に一致することであると言える。但し、第2の境位への適合だけが一応問題になる。これはその時々の主観的な分別によるものであつて、客観的な規範に従っているのではなさそうに見えるからである。しかし、二つの約束の中、いずれか一つを決定した場合、その決定はその人のでたらめな主観によるのでない限り、やはり暗黙のうちに客観的な規範に基いて行つているのである。従つてこの場合も例外ではない。以上によつて、行為の正しさを善となす立場とは、道徳的規

範への一致を善となす立場であると言える。

ところが、規範への一致をそのまま善となしてよいかどうかには、もちろん問題がある。カントの言つたように、単なる合法則性には道徳性は認め難いからである。いま、カントの学説に即して、この点を追及してみる。

カントによれば、行為が道徳性(善)を持つためには、義務から出たものでなければならぬのだが、その根拠は次のようなものである。

1 義務以外の動機から出た行為はすべて傾向性に基づくものであつて他律的である。

2 かかる行為は経験に根ざしているから普遍性がない。

3 実践理性としての意志が自ら立てた道徳法則に自ら従うとき、行為は自律的であり、またそこにのみ人格の自由がある。

4 行為は「法則に対する尊敬から」、「法則のために」起つたものでなければならぬ。それ以外の動機から出発した行為はすべて傾向性に基くものであつて、道徳的ではあり得ない。

5 義務から道徳法則を遵奉する際の心情は傾向性と闘争の状態にあるが、この戦いを通してこそ道徳性は高揚される。

カントが行為の道徳性を問う場合に問題としたものが行為者の心情であることは右によつて明らかである。そして、この点は立場の如何を問わず、何人も承認せざるを得ないところであろう。問題は道徳的規範に従う意識すなわち義務を「法則に対する尊敬」とか「法則のために」とかに限定する必要があるかどうかにある。かかる場合もないとは言えない。しかし、かかるものだけに限定する必要は全然ない。公共の福祉をはかることは明らかに規範とされ得るものであり、義務として人が自らに課し得るものである。ところが、この際の最も素直な心情は、万人の福祉をはかろうとする意欲と、はからねばならぬという義務意識とが渾然と一体をなしている場合である。いずれにせよ、道徳的規範に一致する正しい行為が道徳的に善たるためには、義務意識に媒介されねばならぬことは争う余地がない。

なお、ここでわれわれは道徳的規範をカントの「道徳法則」に限定して考える必要はない。公共の福祉、人倫の道、社会的に是認された行為の規則や慣習、法律の命令などいずれも道徳的規範であり得る。それらが真に道徳的であるかどうかということは、別の観点から判断すべきものであつて、ここでは問題にならない。

7 行為またはその発動源としての心情や意志のよさを善となすもの。

前項の行為の正しさを善となす立場に於いても、道徳的善は心情や動機のよさに帰着した。その際の「よさ」は道徳的規範を積極的に遵奉しようとする義務感に外ならなかつた。これに反して、ここに「よさ」とは、性格や心情の荷う道徳的価値実質が義務の迂路を経ずして、いわば直線的に行為に顕現する場合を指す。かかる見解を代表する理論としてマックス・シェラーの学説をとりあげてみる。

シェラーは彼の倫理学のほとんど全領域にわたつて、カントの倫理学との対比に於いて、自らの理論を展開しているが、いまは主として前述のカントの説に対応する部分だけに限定して、シェラーの説をあとづけてみる。

1 道徳的価値とその担持者との間には本質的な連関がある。カントによれば、道徳的善悪は単に意志の作用にのみ帰せられる。しかし、それは誤りである。意志は価値の実現に与る一つの作用に過ぎない。善と悪との価値を個々の意志作用に先だつて荷つてゐるのは人格である。だから善悪は人格価値と称すべきものである。

(Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die Materiale Wertethik*, s. 23)

2 人格は何よりも先ず個性的なものである。カントは人格の本質を理性にあるとなしている。すなわち、カントの「人格」は理性的な普通人格である。だが、普遍化されうるようなものは決して人格の本質をなすものではない。すべての人格は個性的なものとして、それぞれ価値を異にしている。人格の本質は非合理的・情緒的な精神である。

3 精神を本質とする人格は諸作用を統轄し、人格そのものの価値実質の方向にこれを遂行する。しかも、先天的に作用を規定する。随つて、如何なる認識作用も人格に到達することが出来ない。人格は自らは対象とならない。

4 道徳的価値を実現するのは意志である。しかし、これに参加するのは意志のみではない。価値の実現に當つての初発的な段階は心情である。(心情は精神が行動へ動きだした状態と見るべきもの) 心情はいわば憧れの状態であつて、或る価値に向けられているが、何をするべきか、はまだ含んでいない。これを決定するのは意図の段階である。意図の中に企図が構成される。企図の段階ではじめて行為は物質の世界に結びつく。最後に行為の

結果についての快不快の感情が起る。心情から企図に至る規定の仕方は厳密に一方的であつて、逆の方向はあり得ない。心情は全く a priori なものである。故に、心情が物質や感官的感情によつて規定されるとなすのは誤りである。實質に入るとき、すでに感官的感情への顧慮が存在するとなすカントの見解は斥けるべきである。

5. カントの義務倫理学に於いては、価値は意志の命令によつて実現される。命じられるような価値は當為的な性格を有するものである。かかる価値は決してこれを無視することは出来ないが、高い価値とはなし難い。むしろその反対が悪を形成するものとして、価値の最低限である。諸々の価値には高次の序列があり、人格は自らの価値に相当する道徳的価値をいわば自動的に実現するのである。

6. 道徳的価値の実現には自らの人格そのものが志向されていなければならぬとするカントの見解は根本的に誤つている。人格の価値はひたすら道徳的価値を追求する所に発揮されるのであつて、人格がその実現せんとする道徳的価値と共に、自己価値を志向するのは決して人格の価値を高める所以ではない。

さて、以上の要旨に準拠して、「善」の意味を考えてみよう。

先ず、善と悪が人格価値であるという理由は、人格が一切の作用に先だつて、かつまたそれから独立に、善と悪との實質的な価値を荷つているからである。しかし、諸作用も善悪の価値の担持者である。「絶対的意味に於ける善の価値は最高の道徳的価値を実現する作用に本質的に現象する如き価値である」(ibid, s. 21)「一切の善と悪とは必然的に、選取された上位の価値を実現する作用に結びついている。」(ibid, s. 23)かくて、道徳的に善とされうるものは、人格並びに価値の実現に関与する諸作用である。

次に問われねばならぬのは道徳的価値の性格である。シェーラーが道徳的価値として挙げているものに高貴、勇敢、純潔、愛、聖の如きものがある。これらを一見して分ることは、何れも情緒的な性質のものであることである。このことは、道徳的価値に関与する諸作用が情緒的なものであることに照応するのである。なお、これらの作用が情緒的なものであることは、次の文章によつて明らかである。「精神に於ける情緒的なもの (das Emotionale des Geistes) すなわち感得 (fühlen), 上位価値の選取 (vorziehen), 愛, 憎, 意欲は根源的に先天的な内容を持つているのであるが、この内容は精神が思考

から借り来つたものではない……。」(ibid, s. 59)

このような立場から見るとき、理性的な性格を持つた道徳的価値、例えば正義のようなものが貶下されるのは当然である。「正義は世の中になければならない」とか「損害賠償はなされねばならない」とかいうような命題の究極的な意味は必然的に非価値 (Unwert) に対する顧慮を含んでいる。」(ibid, s. 212)「正義を含む當為命題は積極的価値を含むことが出来ない。何故ならば、當為づけられているものは悪の非存在であるから。」(ibid, s. 213)かくて、積極的な価値の存在しないことがすべての當為命題の前提であり、命ぜられるような価値は、その反対が悪を構成するものとして、価値の最低限であるとされる。

カントに対するシェーラーの批判がどれ程正鵠を得ているかはいまは問わない。ただ、シェーラーの理性軽視には問題がある。理性が人格の本質的なモメントの一つであることを否定し去るのは容易でない。合理と非合理の根源的な矛盾に苦しむという恐らく万人共通の体験がこのことを証明しているように思う。しかも、われわれの日常の経験の教えるところによれば、義務を媒介とする行為が余りに多い。

カントとシェーラーの倫理学は、以上に於いて見られるように、ラディカルな対立をなしている。その対立の由つて来るところが理性主義と情緒主義との対立にあることは言うまでもない。理性主義に立つ限り、倫理問題の中心は「適合」「一致」「正」におかれることになり、道徳的価値は、「正義」「正直」の如き合法的なものに限定されることになる。そしてこれらの価値の実現が道徳的なものになるためには、義務に媒介されねばならぬことは前述の如くである。愛の如き情緒的な価値も、規範として義務づけられるのでなければ、道徳的たり得ないというカントの見解はここから来ている。一方、情緒主義の立場に立つとき、道徳的価値は sollen の門をくぐることなくして、心情そのものの価値實質の方向に直線的に実現されることになる。この立場に於いては、善は価値の認識や実現に関与する作用に帰せられることは必然である。

8. 社会的に是認された行為様式への一致を善となすもの。

この類型には、行為者が無自覚的に社会の行為様式に従っている場合と、或る程度まで自覚的に従っている場合とがある。無自覚的とは、行為様式に従う個人が自らの行動に対して理由づけを行わない場合であつて、例え

ば未開社会に於いて、その成員がデュルケムのいわゆる道徳的事実に随順するような場合を指す。デュルケムによれば、道徳的諸事実は一つの際立つた特徴を持つている。特徴とは、道徳的規則に一致せざるを得ないような行為がこの規則から離れる場合に、社会はこの離背に抗議することなのである。(社会分業論、井伊玄外郎外訳) 社会的事実とか道徳的事実とか言われるものは、結局社会的な行為様式のことに外ならず、それとの一致を主軸とする道徳体系に於いて、正と義務が道徳の中心となるのは当然である。しかし、かかる正や義務が「道徳的」善の名に値するかどうかは疑問である。善は単なる法則への一致以上のものだからである。この段階の社会では、道徳的善の帰属すべき個人がまだ確立されていないのである。それ故に、「社会的に是認された行為様式を善となす」の「善となす」は「よしとする」の意味であつて、もともと「道徳的」善とは無関係であると見なければならぬ。

主体的な義務意識に媒介された道徳的善をここに見出すことは出来ぬ。むしろわれわれは、第7の類型の善、すなわちデュルケムが「自発的な善は道徳性への美しい附加物ではあるが、その本質的な部分ではない」となす場合の「附加物としての善」こそ、未開社会に於ける善の本領ではないかと思われる節がある。未開人の献身的行為の如きは、集团的ルールへの一致という点では、道徳的に価値あるものとは言えないが、そこに発露する没我の精神は善として認めざるを得ないからである。

次に、行為者がその行為を社会的に是認された行為様式に一致させるに当つて、或る程度理由づけを行つている場合がある。理由づけとは、「価値ありと自ら判断するが故に」ということに外ならない。この立場は個人個人の価値判断(evaluation)から道徳にアプローチするものであつて、倫理学の理論としてはプラグマティズムがこれに当る。例えば、基本的人権を尊重するとか、多数者の決定に従うという如き民主主義のルールを守ることが、すべての個人によつて価値ありと判断され、この評価に基づいて実行される如きこれである。ここに働く主導的な心的因子は知性である。

さて、プラグマティズムによれば、個人の道徳的判断と客観的な行為様式(ルール)との間には、絶えざる相互作用が行われる。すなわち、個人個人の道徳的判断は社会化の手続きを経て客観化されて規範となるのであるが、この規範は逆に個人に作用して、その価値判断に規範を提供するわけである。プラグマティズムは知性化さ

れた近代個人主義社会の倫理的イデオロギーを代弁していると言える。そこでは、超越的な規範が外部から個人を強制することはあり得ない。しかし、規範は、個人を通して形成されるものであるにせよ、共通のルールと認められるものである以上、それは一定の行為様式を個人に迫ることはたしかである。デューイ曰く。「正は人がひきつけられると否とにかかわりなく、或る対象から彼がひきつけられねばならぬことを主張するところのものである(Dewey and Tufts, Ethics, p. 234)。プラグマティズムの志向する道徳的観念はまさに「正」である。

プラグマティストには「道徳的」善に関する積極的な主張はない。しかし、プラグマティストも単なる合法則性に満足することはあり得ない。実際、彼等は個人の間性を大いに問題にする。とすれば、単なる正は道徳的善であり得ないという原則はプラグマティズムにもあてはまる。

かくてこの類型も第6または第7の類型に含まれる。

三 本論文の構成について

最初に、わたしは言葉の上からは、道徳的善が一般的善の中に含まれているという見地に立つて、一般的善の意味と用法について簡単に触れ、次にその中から道徳に関係のないものを排除して、道徳的に善とされるものを8つの類型に分類し、その各々に於ける善の意味を検討した結果、あらゆる型の善は倫理学的見地に立つてみると、二つの類型すなわち、「行為の正しさを善となすもの」と「行為またはその発動源としての心情や意志のよさを善となすもの」におちつくことを明らかにした。この二つの類型の中、前者は善を規範との一致に結びつける意味において、倫理学説としては、規範倫理学(normative Ethik)の主張するものであつて、「規範型の善」と名づけることが出来る。後者は規範との一致のための強制を含まないという意味で、静観倫理学(kontemplative Ethik)の目指すところであつて、「静観型の善」とも言える。しかし、静観的な語には行為発動の心的機構を表現する積極的意味が欠けている。心情の価値実質の自然的流露を善となすという意味から言えば、むしろ「自然型」となす方が適當であろう。ここで断つておきたいことは、善にはこのような二つの類型があると言つても、個々の行為が二つの類型の中の何れか一つの観点からのみ評価されることを意味するものではないことである。具体的な行為には義務意識と

無媒介的な善意とがからみ合っているのが普通である。ただ、このような場合でも、上記の二つの因子に分解することは可能であり、また実際、反省的な立場に立つとき、しばしば行われることなのである。法廷に於ける有罪者の刑の裁定に於いて、その違法性と並んで、心情や動機の間われるのはその好例である。

さて、この結論は全く帰納的に得られたいのである。研究のこの段階では、常識に出發した以上、帰納的方法こそ避け難い唯一の方法であると思われる。方法論や認識論上の種々の立場——直覚主義、先験的方法など——が問題になるのは、その後のことである。一般的に言つて、それぞれの倫理学説は、その主張者が自らの信念に基づいて、日常の道徳的経験の中から、真に道徳の名に値するとなすものを選定して、これをその基本的道徳理念（善）として提示する傾向がある。カントやシェーラーもこの例に洩れない。わたしは、それよりも、常識的に善とされるものを網羅的にとりあげて、それぞれの善の意味を検討することから始めるのが健全な行きかたであると信ずる。カントは、倫理学は常識に出發すると言つたが、常識の世界で善とされるものは、カントの選定したもの一つだけではなかつたのである。

いうまでもなく、かかる包括的な問題の取扱いに於いては、具体的な道徳的諸事実の上からも、文献の上からも、おびただしい資料の駆使を必要とするはずである。それはこの小論の企て及ぶところではなかつた。ここに一つの不備がある。次に理論構成の上からも、欠陥あるを免れ得なかつた。例えば、「善」の一般的使用に於いて、単にこの語の意味の羅列に終始して、語の用例や諸々の意味相互の關係に触れていない如き、また、道徳的に善とされるものの類型の分類に當つて、類型化の手続きや分類上の原則について言及するところがない如き、更には、各類型の説明に當つて、単に学説の引用のみ終始して、道徳的経験の實際に触れていないこと、しかも、一つの類型を単に一つの学説に依拠して説明し、当然この類型の枠の中に入るべき他の諸学説の主張を省略した如きこれである。この最後の点について一言釈明し

ておくならば、私の意図したところは、見本的な学説を以つて「類型」を包括し得ると考えたからではなく、この類型に於ける善の性格を一つの学説によつて、少くとも「傾向」としてはうかがい得ると信じたからに外ならない。最も問題になると思われるのは、道徳的に善とされるものの類型化である。わたしは、一応8つの類型に分けてみたのであるが、これは全く経験的に為されたものである。随つて、見る人の見解によつて、また原則のたて方によつて、種々の分類法があり得るはずである。ただし、この問題に関する限り、「経験」以外に、訴えるべき何ももあり得ないことだけはたしかである。「経験」が常識の世界から来るものであるにせよ、既成の学説の渉猟の結果であるにせよ。最後に、当然、闡説すべくして割愛せざるを得なかつた事項もある。例えば、賓辭としての「善」の用法や意味およびそれから発生する諸問題、「正」と「善」が對等の位置に於いて、対比的な意味を持つ場合の諸問題および正と義務との關係の問題がこれである。以上の意味で、本論文は道徳的善を追求するに必要と思われる手続きの荒筋に過ぎない。

わたしは善とされるものに関する諸々の見解を検討した結果、その何れも「規範型」と「自然型」の中の何れか一つにおちつくという結論を得たのであるが、このことは諸々の善とされるものの‘内容的な’意味がこの二つに解消してしまうことを意味するものではない。言いかえれば、二つの類型の何れか一つに入ると言つても、それら相互の間の質的相異が消失することにはならないのである。例えば「功利主義の善とするもの」と「道の履踐を善とするもの」と「理想とする目的の追求を善とするもの」とは善の内容に於いて、それぞれの間に根本的な相異がある。わたしの主張したいのは、このような相異にもかかわらず、諸々の善とされるものを、それらが厳密な意味に於いて善たるための資格を持つために必要な条件を考慮に入れて検討するとき、二つの枠の何れかにおちつくということなのである。諸々の善とされるものについての内容的な価値は全然別個の規準によつて評価されねばならぬのである。