

〈公募論文〉

『人倫の形而上学の基礎づけ』における 善い意志と善い性格

澤田 義文

はじめに

「善い意志」の概念は、『人倫の形而上学の基礎づけ』(以下、『基礎づけ』と略記)第1章の冒頭で導入され、ときにカント倫理学を特徴づける重要概念とみなされつつも、その役割やカント実践哲学の体系における位置づけは必ずしも明確であるとはいえない。カントは善い意志について、「制限なく善い」(AA IV: 393)、「絶対的価値を有する」(AA IV: 394)、「それ自体として善い意志」(AA IV: 396)といった説明を与えるが、その比類ないよさを強調することによって、却ってそれ以上の探究が阻まれ、その概念の布置を見えづらくしているようである¹。また、全22段落から成る『基礎づけ』第1章において、善い意志が主題となるのは冒頭の7段落に過ぎず、「義務」概念の分析に移行した後は議論の背景に退いてしまう。では、善い意志は、『基礎づけ』第1章が身近な道徳的常識から出発する際の起点として選ばれたものの、本格的な哲学議論が展開すれば不要となる概念なのだろうか。

本稿では、以上のような捉え難さを抱える善い意志の概念をカント実践哲学の諸概念の中に適切に位置づけることで、その全体像を描き出すことを目標とし、最終的に、人が善い意志を確立する過程を再構成することを試みる。私見では、その際、善い意志のアプリオリな側面を把握することと、経験における行為や行為者に現れる善い意志を考察することの両方が求められる。先行研究では、それぞれが善い意志の重要な側面に解明の光をあてており、それらの解釈を批判的に検討することで善い意志の全体像が浮かび上がるだろう。まず、久保元彦は善い意志が様々なよさの「制限条件」であることに注目し、それがあある種の「形式」であることを示唆した²。これは善い意志のアプリオリな側面であり、本稿では『純粹理性批判』(以下、『第一批判』と略記)の叡知的性格の概念にも目を向け、さらに善い意志がしばしば「理念」として扱われることに注目することで、久保の解釈の深化を図る(第1～2節)。また、カール・アメリカスは、善い意志の解釈を「特定の意図」説、「一般的能力」説、「総体的性格」説という三つに分類、整理し、その絶対的な善さと個人の道徳的評価にまつわる解釈上の難点を克服することを試みた³。「性格[Charakter]」との関係を重視したアメリカスの研究は極めて重要であり、本稿ではこれを発展させたヘンリ

1 カントからの引用は、アカデミー版カント全集をAAとして、その巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で示す。なお『純粹理性批判』については慣例に従い第一版をA、第二版をBとしてページ数を記す。

2 久保元彦「道徳的なよさについて」『カント研究』創文社、1987年、pp. 70-88。

3 Ameriks, Karl, "Kant on the Good Will," in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Ein kooperativer Kommentar*, herg. von O. Höffe, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, pp.45-65.

ー・E. アリソンによる研究⁴を踏まえて、善い意志の概念的な位置づけと、個々の行為での格差の採用との関係を考察する(第3節)。最後に、浜田義文によれば、善い意志の確立とは能動的に引き受けられるべき理性の使命である⁵。この確立の過程は、本稿の分析を踏まえるなら、〈一つの善い性格〉の確立として再構成することが可能である(第4節)。

第1節 制限条件としての善い意志

カントは『基礎づけ』第1章を、「善い意志[ein guter Wille]」という「制限なく[ohne Einschränkung]」善いものと、それ以外のいわば制限されたよさしか持たないもの、すなわち、一定の条件下でのみよいものとを対比的に描き出すことから始めている。久保元彦によれば、善い意志の議論では、カントはあらゆるよさ一般の中から最もよいもの、絶対的によいものを選び出して、それが善い意志であると主張しているのではない。道徳的なよさと非道徳的な脈絡におけるよさは原理的に異なり、善い意志は「道徳的なよさそのものに常に構成的に関与」している⁶。善い意志はカント的な意味での「形式」として、ある事象の道徳的〈善さ〉を構成する条件になっていると久保は論じる⁷。第3段落⁸における、善い意志は「意欲することによってのみ、即ち、それ自体で善い」(AA IV: 394)という言明は、善い意志が道徳的な〈善さ〉の根本条件であることを示唆しており、さらなる条件の探求を戒めているのである⁹。

以上のように、久保は善い意志を道徳的な〈善さ〉を示す制限条件とみなした。本稿も善い意志がある種の制限条件であることを認めるが、善い意志がなぜ、また、どのような意味で〈善さ〉の条件となるのかについて、なお疑問が残る。まずは、カントが第1～2段落で善い意志によってその価値が制限されると考えた、様々なよき性質や事柄と善い意志の関係を整理することから始めよう。カントは、一般にはよいものとみなされているが、善い意志がなければ悪しきものとなりうるものとして、「自然の賜物」、「幸運の賜物」、「古代的徳」の三種類を提示した。第1段落において自然の賜物はさらに、悟性、機知、判断力を含む「精神の才能」と、勇気や果敢さ、根気強さなどを含む「気質の特質」に分けられる。幸運の賜物には、権力や富、名誉、健康などが数えられ、自らの境遇への全般的な満足としての幸福もここに含まれる。第2段落で述べられる古代的徳には、激情や情念の抑制、自己支配、沈着な思慮が挙げられている¹⁰。

善い意志はこれらの道徳的に中立のよさしかもたないものに対して、道徳的な〈善さ〉を保証す

4 Allison, Henry E., *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals A Commentary*, Oxford: Oxford University Press, 2011. ; Henry E. Allison, *Kant's theory of freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.(城戸淳訳、『カントの自由論』法政大学出版局、2017年)

5 浜田義文『カント哲学の諸相』法政大学出版局、1994年。

6 久保(1987)、p. 79。

7 久保(1987)、p. 73, 84-5など。

8 以下では、たんに「第○段落」と述べた場合、『基礎づけ』第1章の段落を指示するものとする。

9 久保(1987)、pp. 84-5, 87。

10 浜田義文がクラウス・ライヒに言及しつつ指摘するように、カントの古代的徳への言及はキケロの『義務論』を念頭に置いており、ここで挙げられた三つの徳も正義を除く節制、勇気、知恵の枢要徳であると考えられる(浜田(1994)、pp. 130ff.)。

る。その際、たんに道徳的に許容されるという意味で〈善さ〉を保証する場合と、積極的に道徳的価値を実現するという意味が区別されるだろう。前者は、個人的な欲望や傾向性の実現を目標とする行為であっても、道徳的な許容性が確保されている場合である。例えば、とりわけ幸運の賜物について、みずからの富や権力を求める際にも不当な手段で相手を陥れたりしてはしていないといったことが相当する。この種の活動は、多くの場合、幸福を求めることに結びつき、道徳的な善行として命令される行為とは見做されない。このような許容性という意味での〈善さ〉が確保されていることを、カントは「理性的で公平な観察者」(AA IV: 393)という、理想化された通常の人間理性の立場からの承認/不承認によって示していると思われる。幸福はなんらかの目的に対して手段的に用いられることがなく、それ自体のために追求される内在的な善であるが、「幸福に値すること」なしには「公平な観察者」によって承認されないため、無制限の善さを否定される¹¹。

他方で、善い意志は、許容される行為の条件であることにとどまらず、積極的に道徳的価値を実現する行為の条件ともなる。つまり、道徳法則に反しない行為をなすだけでなく、道徳的に善い原理にしたがって行為する意欲をもつ場合、その指針となるのである。このような善行は、先述の許容される行為の集合の一部に含まれると考えられ、一つのよい性質が、たんに許容されるという意味での〈善さ〉をもつと評価される場合と、許容されるだけでなく積極的な善行という意味での〈善さ〉をも有すると見做される場合があると考えられる。

以上の考察をまとめると、制限条件としての善い意志は、一方では道徳法則のもとでの禁止によって許容される行為を条件づけ、他方では法則による命令によって善なる行為を賦活する指針となる。では、なぜ善い意志はそうした条件として機能するのだろうか。久保によれば、善い意志はその比類ない善さによって制限条件となり、それ以上の条件の探求は阻まれているが、比類ない善さの由来についてさらに考察することは可能であるように思う。また、善い意志と善い行為の条件関係についてもなお解明の余地があるだろう。次節では、その絶対的な善さの由来を『第一批判』の叡知的性格の概念に求め、善い意志がある種の超越論的な条件として、道徳的評価を可能にするものであることを論じる。

第2節 叡知的性格と善い意志

善い意志の比類ない善さを考察するにあたって、『第一批判』の叡知的性格に遡ることが有効であるのは、一つには、第3節で論じるように、善い意志が性格の概念と密接に関連する概念であることによる。そして、叡知的性格に注目することによって、善い意志の比較を絶した善さの由来が、善い意志のアプリオリな側面にあることがわかる。本節ではまず、『第一批判』のアンチノミー論第9節における二性格の議論を取り上げることで、叡知的性格が規範的秩序に照らして行為する主体を成立させるための、ある種の統制的原理であることを確認し、次に同様の議論が『基礎づけ』の「法則の表象」にしたがう能力を論じた箇所に含まれていることを示す。そこから、善い意志がときに、道徳的な〈善さ〉の基準を与える理念として扱われていることを明らかにする。

『第一批判』のアンチノミー論第9節において、「性格」の概念は作用原因の「原因性の法則」と定

11 Allison (2011), p. 76.

義され(A539/B567)、人間を自然法則のもとにある感性的な主体とみなすか、自由に基づく、知性的な原因性を有する主体とみなすかによって、経験的性格と叡知的性格という二つの説明原理が提示された¹²。叡知的性格のもとで行為を考察することは、理性を「行為をみずから産出する原因」として想定することである(A550/B578)。これによって「実践的な意図」からのパースペクティブが開かれ(ibid.)、行為者に賞賛や非難の道徳的評価を与える当為の秩序が形成される¹³。ここには、理性が意志(選択意志)に、法則を与えることによって規範的秩序を示し、その規範に照らして個々の状況で行為が選択されるという構造がある。このように叡知的性格は、行為者が実践の領域において、感性的な制約を超えて、命法にしたがって活動することを可能にする超越論的な条件、あるいは理念であるといえる。

これに対して『基礎づけ』では、規範に照らして行為を選択する同様の能力が「法則の表象」にしたがう能力として提示される。次の引用では、法則の表象を「規定根拠」として行為することで、意志に「最高で無条件的な善」が具わる次第が説明されている。

しかしながら、最高で無条件的な善は、理性的存在者の意志においてのみ見いだされうる。それゆえ、ほかならぬ法則それ自体の表象——これが理性的存在者のうちにのみ生じるのはいうまでもない——が、私たちが人倫的と呼ぶところのかくも卓越した善を形成するのであって、それは望まれた結果ではなくこの表象が意志の規定根拠となる限りにおいてである。この善は、法則の表象にしたがって行為する人格そのもののうちにすでに現にあり、結果からはじめて期待されてよいものではない(AA IV: 401)

『基礎づけ』第2章で述べられるように、「法則の表象にしたがって行為する能力」は、「原理にしたがって行為する能力」であり、「実践理性」である「意志」の働きである(AA IV: 412)。この「法則」は、アンドリュース・リースやアリソンが指摘する通り、道徳的なものと道具的なものを含んだ広い意味での客観的な実践的原理として解釈することができ、法則の表象にしたがう能力は、認識された規範一般に照らして行為する能力として理解できる¹⁴。ただし、引用箇所で「人倫的」で「卓越した善」を形成すると述べられることを踏まえると、ここでの法則は、より狭く道徳法則と考えるのが妥当である。この能力は、『第一批判』の二性格論に即して考えれば、叡知的性格という知性的な「原因性の法則」に即して、それが可能にする規範に照らして行為する能力として理解することができるだろう。

この意志の「卓越した善」が、「人格そのもののうちにすでに現にあ」という一文からは、カン

12 筆者はすでに以下の拙稿で『第一批判』における二性格の議論を、帰責との関連においてやや詳しく論じており、本節での議論もこれに負うところが多い。

澤田義文「カント『純粋理性批判』アンチノミー論第9節の帰責論」『思索』第54号、東北大学哲学研究会、pp. 75-97、2021年。

13 次の一節を参照のこと。「この[感性的に条件づけられた]意欲に対して、理性が宣言する当為は基準と目標を、さらには禁止と権威とを対置する。(…)理性は完全な自発性をもって理念にしたがう固有の秩序をみずからつくり上げ、理性はその秩序へと経験の条件を嵌めこむのである」(A548/B576)。

14 Andrews Reath, 'The Categorical Imperative and Kant's Conception of Practical Rationality', in *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 77.; Allison (2011), pp. 151-3.

トが善い意志を、定言命法の人間性の方式にある「人格の内なる人間性」と同等の価値をもつものとして捉えていることがわかる(AA IV: 429)。「目的それ自体」として「絶対的価値」を有する人格は、「あらゆる選択意志を制限している」(AA IV: 428)。『基礎づけ』第2章の定言命法の諸方式の関係を説明し終えた地点で、カントは、改めて「無条件的に善い意志の概念」に言及することで、定言命法にしたがう行為者の意志に説明を加える(AA IV: 437)。そこでカントは、「意志が端的に善い」ことを「悪ではありえない」とも表現するが、これは「感性界の構成員」としてのあり方を脱却し、「叡知界の構成員」としてのみ想定された理性的存在者のあり方を意味する(AA IV: 455)。さらに、このような意志は「制限する条件をもたない端的に善い意志の理念」とも呼ばれる(AA IV: 437)。以上のように、その叡知的な次元においてのみ把握された善い意志は、道徳的な〈善さ〉の基準を与え道徳的評価を可能にする超越論的な条件、あるいは理念である。これは善い意志のアプリオリな側面と呼ぶことができる。法則の表象にしたがって行為する者は、この善い意志の理念の下で行為するのである。

本節では、善い意志が比較を絶した善さを有することで、道徳的な〈善さ〉の制限条件になるという主張について考察し、その比類ない善さの由来を、叡知的性格の概念を手がかりとして超越論的な次元に求めた。これによって、前節で言及した「自然の賜物」や「幸運の賜物」、「古代的徳」などの、いわば経験的なよきものに対して、善い意志が高次の価値をもつというカントの主張が理解可能となる。善い意志は、その卓越した善さの根拠を叡知的な次元に有しているのである。

しかし、善い意志の役割は、制限条件としてのアプリオリな側面に限られない。善い意志は、その経験的な側面として、個別の行為者やそれぞれの行為者の個々の行為において現れるものとしても考察されねばならない。次節では、このような経験的な次元での善い意志と行為との関係について検討する。

第3節 善い意志と格率

前節では、善い意志には行為者の道徳生活を統制する理念としての側面があると論じた。本節では、アメリクスやアリソンの研究に依拠しつつ、善い意志を個々の行為者や特定の行為のなかで経験的な次元から捉えようとした際に、どのような解釈上の問題が生じ、それがどのように解決されるのかを吟味する。その際、善い意志と性格や格率の概念との結びつきに注目することで、カントの道徳理論における善い意志の概念的な位置づけについても、一定の見通しを得ることができるだろう。

(1) 特定の意図と一般的能力

カントは第11段落で、行為が「真正な道徳的価値」を有する場合として、次のような例を挙げた。ある博愛家が、悲しみに打ちのめされて他人への同情の一切を失ってしまうが、それでも義務に基づいて親切を施すという例である(AA IV: 398)。この場合、善い意志は、この人物の特定の意図に実現しているとみなすのが自然である。アメリクスが「特定の意図」説として分類する主張によれば、見かけ上はよい様々な性質が、ある状況や外的条件のもとでは悪しきものになるのに対して、善い意図だけはどんな文脈においても善いものとして承認される¹⁵。しかし、特定の意図

として理解された善い意志は、気質や才能などの他の条件づけられたよきものと同列に置かれざるをえない。

これに対して、第二の解釈である「一般的能力」説は、前節で論じた善い意志のアプリオリな側面に注目することで、善い意志がよき気質や才能に優越する価値を持つことを説明する¹⁶。この説では、善い意志を、人間が自然の決定を離れて自由に選択する能力と考える。人間の目的自体としての特別の地位はこの能力に支えられており、善い意志の優越的な価値は人格の「絶対的価値」(AA IV: 428)に等しいものと考えられる。しかし、この能力はすべての理性的存在者に具わるため、善い意志をもつ者ともたざる者の対比を不可能にする。善い意志は経験的なよき性質よりも優越的な価値をもつとともに、個人の道徳的評価の基礎となることが求められるのである。

上の二つの解釈の欠点を補うものとして、アメリカスは「総体的性格」説を提示する。この解釈によって、行為の原理や原則との関係で善い意志を考える視点が得られ、格率と善い意志の関係へと考察を進めることができる。以下では、まず善い意志と性格の概念の結びつきを『基礎づけ』の記述に即して確認する¹⁷。

(2)善い意志と性格

性格を言葉の日常的な意味から考えてみるなら、個々の行為者に固有の、一定の持続性をもつ性質であると思われる。第1段落の「意志とは、これら自然の賜物を使用すべきものであって、意志の固有の性状がそれゆえに性格と呼ばれる」(AA IV: 393)という一文にあるように、自然の賜物、即ち気質や才能を「使用すべき」ものとしての意志の、その「固有の性状」をカントは「性格」と呼んでいる。また、カントは第2段落で、沈着な思慮などの古代的徳について、「善い意志の原則」が欠けているなら極めて悪しきものとなると述べて、善い意志が何らかの原理や原則と関わることを示唆している。カントは「意欲の主観的原理」を格率と呼ぶが(AA IV: 400Anm.)、以下で論じるように、性格のある種の根本的な原理や原則として理解することが可能である¹⁸。

注目すべきは、義務概念の分析に移行した後の第11段落において、一切の比較を絶した価値の「源泉」が義務に基づいて行為する主体に見出されると述べる以下の箇所である。

自然がそのような人間(…)をもともと博愛家へと仕立て上げなかったとしても、なおその者はみずからの内に、気立てのよい気質の価値よりも遥かに高い価値を自分自身にもたらし源泉を見出さないだろうか。むろん見出すのである！まさにそこで性格の価値が、道徳的であらゆる比較を絶した最高の価値が生じる。つまり、その者が傾向性ではなく義務に基づいて親切を行なうということが生じる(AA IV: 398-9)

15 Ameriks (1989), pp. 46-50.

16 Ameriks (1989), pp. 51-2.

17 善い意志と性格の関係の重要性は、他にも多くの論者が指摘している。例えば、ティンマーマンは、善い意志は「道徳的な善い意欲全般[good moral volition overall]、即ち、道徳的に善い性格」であると述べており、後に取り上げるアリソンや浜田義文も性格との関係を重視している(Timmermann, Jens, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 17.; 浜田(1994)、pp. 120ff.)

18 注25の引用(AA XXV: 1385)も参照のこと。

カントはこの段落で、深い悲嘆や元々の冷淡な気質によって他者の苦悩に無関心な人物が、それでも義務に基づいて行為する場合に、その人の格率は人倫的な内実を具えると述べる。このような人物にこそ「最高の価値」が認められ、それは「性格の価値」である。ここで気質の価値よりも遥かに上位にあると述べられる性格の価値は、善い意志の比類ない善さが有する価値に等しいと思われる。カントは性格と善い意志をともに比較を絶した最高の価値のあり処として特定している。

以上のような善い意志と性格の結びつきを踏まえて、アメリカスの第三の解釈を検討したい。アメリカスは、総体としての性格が善いことを「より特殊な諸格率—その背後にはなおいっそう特殊で多様な諸行為がある—の背後にある自由で優越的な原理において善であること」であると説明する¹⁹。したがって、善い意志を有することとは、「ある人が実際にそこにいる各々の文脈で正しい原理を有すること」である²⁰。ここから、総体的性格説には次のような利点があるといえるだろう。まず、性格が個々の主体に具わる性質であることから、善い意志の有無を個々の行為者ごとに判断することができ、また、性格が根本的な原則であることによって、善い意志が気質などの経験的性質に優越することを説明できるのである。

とはいえ、この総体的性格説もなお検討しなければならない問題を残している。この解釈では、善い意志がある人物の(総体的な)あり方を示すために、その人物の特定の行為について道徳的評価を下すことと折り合いが悪い。アメリカスも指摘するように、カントは小売商人の例などを通して(GMS IV: 397)、あくまで特定の行為を取り上げて道徳的価値を議論しているようにみえるが、善い意志が総体的性格として理解されるなら、その人は置かれた状況とは関係なく、善いもしくは悪しき性格の人としてあるだけということになり、カントの実例のドラマを切り落としてしまう²¹。つまり、ここでは善い意志をもつことと特定の行為で善い格率を採用することとの関係が問われている。

アメリカスは、総体として優れた性格の特徴を、原則を採用する根本的な自由な態度に見出したため、善い性格の人物でありながら、ある特定の状況では不適切な格率を偶然に持つてしまうこともありうると思った²²。この見解を明確化するには、性格としての善い意志と格率の選択との関係についてなお追求しなければならない。次に論じるように、アリソンはアメリカスの解釈を踏まえて、「思考様式[Denkungsart]」の概念にも着目することで、メタ格率としての善い意志の地位へと考察を進めている。

(3) 善い意志と思考様式

『第一批判』の二性格論によれば、思考様式は前節で論じた観知的性格と互換的な概念であり、それに対して、「感官様式[Sinnesart]」が経験的性格に相当する(A551/B579)。『実用的見地における人間学』(1798年、『人間学』と略記)によれば、思考様式とは、「主体がそれを通じて一定の実践的原理に己れ自身を結びつける意志の特質」であり、「人間が己れ自身から作り出すもの」でもあるため、主体が自由に採用した原理にしたがって行為するような一定の態度を意味する(AA

19 Ameriks (1989), pp. 54-5.

20 Ameriks (1989), p. 55.

21 Ameriks (1989), p. 55.

22 Ameriks (1989), p. 56.

VII: 292)。とはいえ、みずからに命じる実践の原理は「ときに誤っていたり欠陥のあるものであるかもしれない」とも述べられている (ibid.)。これを踏まえると、アリソンによれば、善い意志は「善い思考様式」とみなすのが適切であり、「より高い階層の、あるいは“メタ格率”であって「意志の一般的な方向性を表現し(…)行為者をより特殊な格率の選択において導く」ものである²³。

善い意志が格率の階層的な秩序に組み込まれることに関連して、本稿では詳述する紙幅はないが、「心根[Gesinnung、心術]」の概念にも付言しておきたい。『たんなる理性の限界内における宗教』(1793年)でカントは、心根を「格率の採用の最初の主観的根拠」であってそれ自身も格率であると説明する(AA VI: 25, 20)。『基礎づけ』において心根は主題的に論じられることはないものの、内的価値の源泉として、比較的具体的な格率を選択する根拠でありつつ、それ自体も格率として位置付けられている²⁴。同年代の講義録にも確認できるように²⁵、格率の概念を核として性格や思考様式、そして心根は密接に結びつく概念である。

メタ格率として位置づけられ、思考様式や心根とも呼ばれる善い意志の働きは、前節でそのアプリアリナ側面として論じた、理念としての善い意志と同等の役割を果たしていると思われる。理念としての善い意志は、人間の道德生活を正しい方向へ導くための参照点となることで行為の全体を規正する。善い意志の理念の下にあることは、個々の行為において善い格率を採用することの前提となっているのである。さて、格率選択の前提としての善い意志について、アリソンはさらに、善い意志を有することは、義務に基づいて行為することの必要条件であって、十分条件ではないと指摘する²⁶。つまり、道德的価値を有する行為には必ず善い意志が前提されるが、善い意志を具えた人物でも、何らかの苦しい状況に際して、個々の行為では道德的に善い行為を実現し損ねる、つまり不適切な格率を持つことがありうる²⁷。

善い意志と格率の選択という問題を、前節で引用(AA IV: 401)に関して論じた法則の表象の議論を踏まえてさらに検討したい。メタ格率としての善い意志をもつことは、善い意志に導かれる

23 Allison (2011), p. 98.

24 例えば、次の箇所などが重要である。「それらの価値は(…)心根のうちに、つまり意志の格率のうちに存している。(…)行為はそれを実行する意志を、直接の尊敬の対象として表し、加えて、それらの行為を意志に課するために理性以外の何もかも要求されない。(…)このように[意志を]評価することは、そのような思考様式の価値を、尊厳として認識させ、それを一切の価格を無限に超えたところに引き離す」(AA IV: 435)。また、カントは自然法則の方式に続く事例の分析において、「そのような思考様式が普遍的な自然法則になったとしても」のように(AA IV: 423)、思考様式を格率に相当するものとして扱っている。

25 『基礎づけ』と同年代のものとして推定されるムロンゴヴィウスによる『人間学講義』では、狭い意味での人間の性格を思考様式と呼んだうえで、次のように述べられている。「各々の人間の性格は格率の統制に基づく。性格はそれゆえ、持続的で安定した格率を通じた人間の選択意志の規定としても定義されうる」(AA XXV: 1385)。

26 Allison (2011), p. 87, 98.

27 必要条件であるという点に関連して、ティンマーマンは、義務に適った(pflichtmäßig)行為が道德的価値を有するには、行為者の傾向性や外的状況から独立にそれが遂行されることが必要であるとして、これを「非偶然性の原理」と呼ぶ(Timmermann (2007), p. 27.)。義務に基づく行為の非偶然的な遂行には、根底にある心根が想定される。また十分条件ではないという点に関連して、アメリカスは、カントがわれわれ人間の意志と、「悪ではありえない」、「端的に善い」(AA IV: 437)と呼ばれる完全な意志を区別していることに注意を促し、人間の善い意志は不完全なものであるために、義務に基づいて行為することに失敗する可能性を認めることが適当であると主張する(Ameriks (1989), p. 59)。

道徳生活を送ろうとするある種の決意を抱くことであり、このことは、持続的に法則の表象にしたがおうと心がけることと言ひ換えられるだろう。しかし、ある状況における特定の行為において、法則の表象にしたがい損ねることがありうる。AA IV: 401においてカントが、法則の表象は「意志の規定根拠」になると述べたことは、アリソンによれば、意志がたんに因果的に「規定されている」こととは異なり、行為する理由をもつことを意味する²⁸。一つの行為選択において、複数の動機を規定根拠として、即ち行為の理由としてもつことがあるのだから、善い意志を具え、道徳法則を行為する動機として有していたとしても、ある状況下ではそれだけで十分な規定根拠とならないことがありうる。つまり、一つの格率において傾向性による動機が道徳法則よりも優越することがあり²⁹、このとき、総体としては道徳法則の表象にしたがおうと心がけつつも、傾向性を優先した不適切な格率を採用してしまうと考えられる。

本節では、善い意志を特定の行為や行為者との関係で把握しようとする際に、どのような解釈上の問題があるのかを検討した。善い意志が経験の系列において、法則の表象にしたがうその都度の行為に現れるとともに、より長い期間での持続的な道徳的態度にも現れることが明らかになったと思う。また、善い意志がメタ格率として格率選択の前提となることに関連して、善い意志をもつ行為者が、ある状況では不適切な格率をもつという事態がどのように生じるのかを解明してきた。これによって、ある行為者が善い意志をもつことと、現実の行為実践の間にはなお隔たりがあり、行為者には、その隔たりを埋めるための努力が求められるのではないかという仮説へと導かれる。したがって最終節で考察すべきは、善い意志をもつことが必ずや善い格率の採用に結びつく、そのような堅固な善い意志をいかに確立するかという問題である。

第4節 善い意志の確立

本稿が最後に取り組むのは、善い意志の確立という問題である。『基礎づけ』第1章の冒頭第4～7段落においてカントは、自然が人間に理性を付与した意図に関する目的論的反省を行なっている。自然の目的が幸福であるなら、理性よりも本能のほうが上手く目的を達成したであろうが、理性の本来の使命は道徳性の実現であり、即ち、「それ自体として善い意志[an sich selbst guter Wille]を産み出す」ことである(AA IV: 396)。このような意志について、浜田義文は、「理性の導きの下で理性と意志が一体不可分の形で働くところの意志」と述べる³⁰。一面では、この意志を産み出すことを、理性は自然によって「まったく本来的に定められて[ganz eigentlich bestimmt]」おり(AA IV: 396)、ここには根本的な受動性の側面がある。しかし同時に、浜田が指摘するには、「善い意志の確立[Gründung eines guten Willens]」を「理性の最高の実践的使命[höchste praktische Bestimmung]」(ibid.)として、われわれは自発的かつ能動的に引き受けなおすのである³¹。

28 Allison (2011), pp. 115-6. この解釈は、アリソンが提唱した「取り込みテーゼ」の一部をなす。動機の「取り込み」という自発性を含むプロセスを介して格率が形成されることで、動機は行為の理由となる。このテーゼによって、アリソンは義務に基づく行為における動機づけの構造に一つの解明を与えた。

29 このような動機づけの構造をアリソンは「多重条件的」と呼ぶ(Allison (2011), p. 116)。

30 浜田(1994), p. 116。

理性の使命として、自発的かつ能動的に善い意志を確立するという営為を、本稿では、次のような過程として再構成したい。即ち、理念やメタ格率としての善い意志によって道德生活の方向を定めることが、行為者を経験の領野での個々の道德的实践へと導き、なおその実践を積み重ねることが一つの思考様式や性格としての善い意志を作り上げるのである。この過程では善い意志の経験的な側面とアプリアリな側面が密接に関連していると考えられる。アメリカスを含め³²、しばしば研究文献では、善い意志の確立を「心根の革命[Revolution]」(AA VI: 47)という突然の転換に類する事態とみなすが、それに対して本稿で提示するのは漸次的な改善のモデルである。

まず、カントが第7段落で「それ自体として善い意志」に言及するとき、理念としてのアプリアリな側面が意図されている。カントは、「このような意志は、唯一で全体的なものでないのは確かだとしても、それでも最高の善には違はなく、他の一切のよきものにとって(…)その条件である」と述べることで(AA IV: 396)、第2節で論じたように、道德的な〈善さ〉の基準を与える超越論的な条件としての善い意志に目を向けている³³。こうした道德性の理念としての善い意志をみずから引き受けることは、第3節での考察によれば、善なるメタ格率を採用することを意味する。とはいえ、前節で論じたように、善い意志の理念によって道德生活の方向が定められたとしても、なお経験的な誘惑にさらされて、義務を遵守し損ねることがありうる。したがって、善い意志の理念の下で行為するだけでは、善い意志を確立したとはいうことができず、より堅固なメタ格率、即ち、〈一つの善い性格〉の確立へと歩を進めることで、真に善い意志の確立と呼ぶことができる。以下ではこのことが、日々の行為実践で善い格率にしたがうことを積み重ねることを通じて、経験的性格を善いものへと形成していくことによって果たされると論じる。

この見取り図を証明する上で重要なのは、経験的性格と「選択意志[Willkür]」の役割である³⁴。『第一批判』において選択意志は、「選択意志の経験的性格」として、しばしば経験的性格との関連で言及される(A549/B577)。筆者はすでに別稿で、「選択意志の主観的原理」、即ち格率は、経験的性格において見出されることを論じた³⁵。「理性のある種の原因性」(ibid.)としての経験的性格

31 浜田(1994)、ibid.

32 Ameriks (1989), p. 62.

33 この箇所での注意すべきことは、多くの論者が指摘するように、ここでの「最高の善[*das höchste Gut*]」は、徳と幸福の一致を意味し比喩的に「神」と呼ばれる「最高善」(AA IV: 409)とは異なる点である。ティンマーマンによれば(Timmermann (2007), p. 24; cf. Allison (2011), p. 76, n.10.)、善い意志は有徳さを意味する「最上善[*das oberste Gut*]」であっても、「最高善」ではなく、それゆえ「唯一で全体的なものでない」。最高善と最上善の区別に関しては、『実践理性批判』(AA V: 110)を参照のこと。

34 ここで、『第一批判』と『基礎づけ』における理性や意志、選択意志の関係について、簡単に整理しておきたい。既に第2節で述べたように、『第一批判』で理性は、法則を与え当為の秩序を形成する働きにおいて原因性を有するとみなせる。『基礎づけ』において、実践理性と等置される意志は、理性を有する生物の「原因性の一種」であり(AA IV: 446)、法則を与える機能をもつ。それに対して選択意志は、意志の立法に依じて格率を選択する能力であり、この区別は『人倫の形而上学』(1797年)でようやく明示されるものの(AA VI: 226)、すでに『基礎づけ』でも行為を選択する意志の概念が見いだされる。即ち、実践理性である狭義の意志に対して、「理性が意志を不可避的に規定する」と述べる時の「選択する能力」としての意志がそれである(AA IV: 412)。

35 澤田(2021)、p. 79, pp. 86-90。次の一節の解釈が重要である。「こうして、あらゆる人間はみずからの選択意志の経験的性格をもつ。この経験的性格は、その人の理性のある種の原因性にほかならないが、それは、この原因性が現象におけるその諸作用についてある規則を示すかぎりのことである。この規則にした

は、叡知的性格のはたらきの可感的な結果であるとともに、それが自由の叡知的な作用の表現である限りで、現象の系列に属しつつも、たんなる物理的な原因とは異なる、なんらかの自由の作用の発露するところであると考えなければならない。叡知的性格は、経験的性格の「超越論的な原因」であり、経験的性格には叡知的な作用の影響が「感性的なしるし」として刻み込まれる(A546/B574)。

このように、経験的性格において理性の叡知的なはたらきが認められる。ここから、善い意志の〈善さ〉もまた経験的性格に見出されると主張することができる。というのも、経験的性格は、「選択意志の経験的性格」として格率のあり処だからである。河村克俊が善い意志に関する発展史的な研究によって明らかにしたところによれば、『基礎づけ』の善い意志の起源は前批判期の「選択意志のポニテート[Bonität]」の概念にあり、「自由な選択意志」が道徳的な善性を司る位置に置かれていた³⁶。カントが後年、格率を産み出すのは選択意志であると述べることから(AA VI: 226)、選択意志に道徳的な善性が定位するという主張は説得的であるように思う。経験的性格は、選択意志の原理である格率をその構成要素としており、善い意志の理念の下で選択した善なる格率にしたがって行為することが、経験的性格を〈善い〉ものへと変化させると考えることができる。

その際、善い意志は、「何かたんなる願望としてではなく、私たちの力の及ぶかぎりあらゆる手段を尽くすこと」という仕方(AA IV: 394)、善い行為をなすことを求める。この善い行為は、第1節で論じたたんに許容されるという意味での善い行為ではなく、能動的で積極的な善行を意味するだろう。この意味での善き振る舞いを「力の及ぶかぎり」続けることで³⁷、行為者の経験的性格に〈善さ〉が具わり、やがては〈一つの善い性格[ein guter Charakter]〉と呼びうるものが確立されるのではないか。このとき、行為者は堅固な一つのメタ格率の下で、個別の状況においてつねに道徳法則を傾向性に優越する意志の規定根拠として行為することが可能となる。このような行為者において、感官様式である気質の諸特質は真に〈善い〉ものとなり、古代的徳や精神の才能などの、道徳的に中立の経験的な性質も善く用いられることができるだろう³⁸。

本稿では、『基礎づけ』における善い意志の概念を多面的に分析することを通じて、その概念的な位置づけと、アプリアリと経験的の両側面における働きを明らかにした。その上で、善い意志を確立する過程の再構成を試み、経験的性格を漸次的に改善することを通じて〈一つの善い性格〉を確立する過程として提示した。カントが後年の「根源悪」論において、腐敗した性癖を持つ人間が善い心根を、即ち善い意志を確立することがいかに困難であるかを主張し、その転換を革命と呼ぶことを思えば、このような再構成は穏当に過ぎると考える向きもあるかもしれない。しかし、

がって、理性根拠とその働きとが、それら[諸作用]の種類と程度に応じて取り出され、その人の選択意志の主観的原理が判定される。この経験的性格そのものは、結果としての現象から、そして経験が手渡すところのそれら現象の規則から引き出されなければならない」(A549/B577)。アリソンにしたがって、「理性根拠とその働き」を経験的性格に関わるものと解釈するならば、「選択意志の主観的原理」は経験的性格に存すると考えてよい(Allison (1990), pp. 32-3, 邦訳pp. 59-60)。

36 河村克俊「善意志とその起源：カント前批判期の「ポニテート」概念」『言語と文化』第12号、2009年、pp.133-153。

37 城戸淳は遺稿の性格論を紐解くことで、カントには、理性の思考様式が適切な習慣づけによって善い性格の形成を導くという見取り図があったことを明らかにしている(城戸淳「無限と性格」『思想』第11号、岩波書店、2018年、pp. 37ff.)。

38 『人間学』によれば、気質は感官様式に等しい概念であり、「気立て[Naturell]」や「気前[Naturanlage]」と

カントが心根の革命を論じるまさにその箇所で(AA VI: 47)、同時に「漸次的改革[allmähliche Reform]」の可能性にも触れていることを考えれば、『基礎づけ』における善い意志論において同様の議論を試みることは一定の意義があると思われる。また、従来の研究で論じられることの少なかった経験的性格の概念に光を当てたことで、カント倫理学をアリストテレス以来の性格の倫理学の系譜で考えるための手がかりが得られるのではないだろうか。

共に広い意味での性格を構成する(AA VII: 285)。

※本研究は、JST次世代研究者挑戦的研究プログラムJPMJSP2114の支援を受けたものです。