

カント倫理学における道徳的動機づけの問題

著者	千葉 建
雑誌名	哲学・思想論集
巻	39
ページ	114[73]-103[84]
発行年	2014-03-31
その他のタイトル	Moralische Motivation in Kants Ethik
URL	http://doi.org/10.15068/0000560

四四

カント倫理学における道徳的動機づけの問題

千 葉 建

周知のように、カント倫理学において、行為が道徳的価値を有するのは、それが傾向性からではなく、義務から行われる場合である。言い換えれば、行為が道徳的であるのは、それが「道徳法則への尊敬」に基づいて必然的に行われる場合である。しかし、ひとは実際にそうした道徳的行為を行うことへといかにして動機づけられるのであろうか。

こうしたカントにおける道徳的動機づけの問題をめぐっては、近年盛んに議論されるようになったが、その嚆矢となったのが、リースの論文「カントの道徳的感受性の理論道徳法則への尊敬と傾向性の影響」である 1 。リースは、カントの「道徳法則への尊敬の感情」には「知性的(intellectual)側面」と「情動的(affective)側面」の二側面があると指摘し、そのうえで行為を動機づける要素としては、道徳法則の権威を認識する知性的側面こそが重要であると論じた 2 。これに対して、道徳的動機づけのためには、知性的側面だけではなく、情動的側面も不可欠であることを主張するマッカーティーや、さらにマッカーティーの立場を「半情動主義」(semi-affectivist)ないし「半主知主義」(semi-intellectualist)と呼び、情動的側面の積極的役割をいっそう強調するヘレラのような研究も現れ、カントの道徳的動機づけをめぐって主知主義と情動主義の両解釈が展開されてきた 3 。

さらにこの論争は、カントの道徳的動機づけ理論が、道徳的判断が(不合理でない限り) それだけで十分な動機づけを伴うとする「内在主義」(internalism)なのか、それとも判断以外の動機づけ(感情や欲求)が必要だとする「外在主義」(externalism)なのかというメタ倫理学的論争にも発展し、従来は一般に内在主義だと考えられてきたカントの理論について、たとえばサージェンティスのように、情動主義の解釈をとって外在主義(ただし「認知主義的な情動主義」(cognitivist externalist)だと主張する論者も現れた 4 。

しかし、こうした論争が展開される背景には、カントの「動機」 5 (Triebfeder)についての理解や、尊敬の「感情」の分析、ならびに動機づけにおける「傾向性」の影響の説明が容易には理解しえず、解釈を要求するという事情があるように思われる。そこで本稿は、上の論争に直接には立ち入らず、その手前で、カントの「動機」と「尊敬の感情」と「傾向性」について考察し、それを通じて間接的に論争を再考するための視座を提供することを目指す。そのさい同時に検討したいのは、「動機」や「尊敬の感情」についてのカントの見解が、『道徳の形而上学の基礎づけ』(以下『基礎づけ』と略記)から『実践理性批判』に至って、ある重要な深化(変化ではなく)を遂げているのではないかという点である。

1 純粋実践理性の諸動機――なぜ複数形なのか

初めに、カントの「動機」概念をめぐる小さな問題の検討から始めたい。カントが動機について主題的に考察した『実践理性批判』第三章の表題は「純粋実践理性の諸動機について」(Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft)(V 71)である。しかし、なぜ動機が複数形で言及されているのだろうか。というのも、カント自身、ほかならぬ同章のなかで、道徳法則への尊敬が「唯一にして同時に疑いえない道徳的動機(die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder)である」(V 78)と単数形で述べているからである 6 。

この問題を考察するために、いったん『基礎づけ』に立ち戻ってみると、そこには動機の複数性という視点はまったく見られない。たしかに『基礎づけ』でも、「恐れでも傾向性でもなく、ただ法則への尊敬だけが、行為に道徳的価値を与えることのできる動機である」(IV 440)と述べられ、あらゆる傾向性を排し、道徳法則が唯一の動機になることが行為の道徳性にとって不可欠であるという点は論究されていた。しかし、それはいまだ、いかにして道徳法則が唯一の道徳的動機となりうるかを説明するものではない。

いかにして純粋理性が、どこかよそから取ってこられるような他の諸動機なしに、それ自身だけで実践的なものでありうるのか。つまり、いかにして理性のあらゆる格率が法則として普遍的に妥当するというたんなる原理……が、意志のあらゆる質料(対象)なしに……それ自身だけで一個の動機(eine Triebfeder)を与え、そして純粋に道徳的と呼べるような関心を引き起こしうるのか。換言すれば、いかにして純粋理性は実践的でありうるのか。そうしたことを説明するには、あらゆる人間理性はまったく無力であり、これを説明しようとするあらゆる努力や労苦は徒労だったのである(IV 461)。

このように『基礎づけ』では動機が単数形で語られ、またいかにして純粋理性がそうした動機を与えうるかを説明することは人間理性には不可能であると断定されるにとどまっているのである。

これに対して、『実践理性批判』は、こうした説明不可能性の限界を認めつつも 7 、新たに「理性の事実」の承認のもとに、こうした労苦を別の仕方で展開しようとする。そして、

理性が純粋理性として現実に実践的であるとすれば、理性は自己および自らの諸概念の実在性を、行い(That)によって証明するのであり、そして純粋理性が実践的である可能性を否定する屁理屈のすべては無駄である(V3)

と主張するに至るのである。こうした展開が可能になったのは、まさに道徳法則への尊敬 が道徳的動機となるための可能性の条件について、カントがいっそう透徹した理解をもつ ようになったからだと考えられる。そして、このことと連動して、動機が複数形で語られ る場面が生じてきたものと予想される。

それでは『実践理性批判』において、純粋実践理性の動機、しかも複数の動機とは、何

を指しているのであろうか。そうした観点からテクストを検討すれば、そこでは二種類の 動機が区別されていることが認められる。

まず、第一の動機については、たとえば次の箇所で言及されている。

この〔法則への尊敬という〕感情は、行為を判定するためや、まして客観的な道徳法 則そのものを根拠づけるためには役立たず、ただこの道徳法則を自分のうちで格率と するために動機として役立つだけである(V 76)。

このように尊敬の感情は、道徳法則を格率のうちに採用するための動機に役立つのであり、 われわれはこれを「法則採用の動機」と呼ぶことにしたい⁸。

他方、第二の動機については、次の箇所で説明されている。

道徳法則への尊敬は、道徳法則が自惚れの謙抑を通じて、傾向性の妨害的影響を弱めるかぎり、道徳法則が感情に及ぼす間接的だが積極的な作用とみなされねばならない。したがってそれは、活動の主観的根拠、すなわち道徳法則の遵守のための動機とみなされねばならず、そして道徳法則に適う行状の諸格率のための根拠とみなされねばならない(V 79)。

このように尊敬の感情は、採用した格率に従って道徳法則を遵守するための動機にもならなければならないとされ、われわれはこれを「法則遵守の動機」と名づけたい。

それゆえ、純粋実践理性の諸動機とは「法則採用の動機」と「法則遵守の動機」の二つを指すものと思われる。しかし、それはあくまでも「道徳法則への尊敬」が採用と遵守の二つの「行い」 9 において動機となるということであって、道徳法則への尊敬が唯一の道徳的動機であるという先の言明とも両立しうる。言い換えれば、「動機」にはその「対象」を指す場合と「働き」を指す場合の二義性があり、「対象」としては「道徳法則」が唯一の動機であり、「働き」としては「法則採用」と「法則遵守」の二つの動機があるということになる。こうして、「純粋実践理性の方法論」でも、「それだけが格率を本来的に道徳的なものにし、格率に道徳的な価値を与えてくれる意志の規定諸根拠、つまり、法則を直接的に表象することと、その法則を義務として客観的必然的に遵守することが、行為の本来の諸動機(die eigentlichen Triebfedern der Handlungen)と考えられなければならない」(V 151)と述べられるのである。

それでは、なぜ「法則採用の動機」と「法則遵守の動機」が区別されるのだろうか。それは、人間の欲求能力が、格率のうちに道徳法則を採用するさいに、法則以外の傾向性による不純な動機を採用してしまう危険にさらされているだけではなく、たとえ格率のうちに道徳法則を採用したとしても、それが必ずしも実行に結びつかない脆弱な本性を抱えているからだと思われる 10 。 たしかに、アリソンが「採り入れテーゼ」(Incorporation Thesis)として注目したように 11 、カントは『宗教論』で次のように述べる。

選択意志の自由は、ただ人間が自分の格率のうちに採用した(自分がそれに従って振舞おうと意志する普遍的規則にした)かぎりでの動機以外は、いかなる動機によって

も行為へと規定されることがありえないというまったく独自の性質をもっている (VI 23f.)。

しかしこれは、ある動機をいったん自分の格率のうちに採用しさえすれば、その動機によっていわば自動的に行為へと規定されることを必ずしも意味しない。後に3節で詳論するように、カントは、道徳法則を動機として格率のうちに採用していながら実行にさいしてそれに違反する可能性を見据えつつ、しかも同時にそれを「徳」という「意志の強さ」によって克服する道を切り拓いていったように思われる。

このようにカントは『実践理性批判』に至って初めて「法則採用の動機」と「法則遵守の動機」を明確に区別するに至り、そのことが後の『宗教論』や『道徳の形而上学』への展開を導いたと考えられる。もっとも、そうした区別は、カントが人間の道徳的動機づけの構造を「格率」を介して考察したときに、すでに用意されていたとも言える。というのも、道徳的動機づけの説明に格率概念を導入することで初めて、格率のうちへの「法則採用」と採用された格率に従う「法則遵守」とが区別できるようになるからである。それゆえ、カントにおける道徳的動機づけの理論を究明するためには、従来は看過されてきた格率概念の導入に伴う二種類の道徳的動機の区別という点を踏まえて、いっそう統一的な理解を目指さなければならない。

2 道徳法則への尊敬の感情——いかなる意味で感情なのか

次に、前節での区別を踏まえて、道徳法則への尊敬がもつとされる感情的性格について 考察したい。ここでは道徳法則への尊敬の感情が「法則採用の動機」となる場合について 検討してみよう。

まず、カントの議論において前提となるのは、「行為の道徳的価値すべてに本質的なことは、道徳法則が直接的に意志を規定することに帰着する」 (V 71) という点であり、先行する何らかの「感情」を媒介にして意志規定がなされる場合には(たとえそれが道徳法則に適った意志規定であっても)、その行為は(適法性をもつとしても)道徳性はもたないということである(Vgl. V 71)。さらに、カントによれば、「法則に対してはまったくいかなる感情も生じない」(V 75)。それゆえカントに従えば、格率のうちに道徳法則を採用して意志規定が行われるさいには、何らかの経験的に与えられた感情が介在することを批判するだけではなく、たとえば、道徳法則の意識が道徳法則への尊敬の感情を生み、その感情が意志規定に導くといった見方も拒否しなければならない 12 。

それでは、道徳法則への尊敬とはいかなる「感情」なのであろうか。あるいは、尊敬は「快の感情ではなく」(V 77)、「そこには不快もない」(V 77) とすれば、それは本来的には感情とは言えず、比喩的にのみ感情と呼ばれるものにすぎないのであろうか。また、道徳法則による意志の直接的規定(= 道徳性)と、道徳法則への尊敬の感情とは、どのような関係にあるのだろうか。そうした問いを解明することにより、「法則への尊敬は、道徳性への動機ではなく、主観的に動機として考察された道徳性そのものである」(V 76)という発言の意味も十全に理解されるだろう。

さしあたり注意しておかなければならないのは、カントがここでアプリオリに示そうと

_

するのは、「どのようにして道徳法則がそれ自体で動機となるのかの根拠ではなく、道徳法則が動機であるかぎりでこの動機が心のうちに引き起こすもの(もっと適切に言えば、引き起こさざるをえないもの)」(V72)であるという点である。つまり、カントはここで道徳法則がいかにして動機に採用されるかの時間的な生成プロセスを説明しているのではなく 13 、道徳法則が意志を直接的に規定し、道徳法則がすでに動機になっているという前提のもとで、そこから心や感情のうちで何が帰結してくるかを論理的に探究しているのである。

さて、意志が道徳法則によって直接的に規定されると仮定した場合、その意志は自由な意志としてもっぱら道徳法則のみによって規定されるはずであり、その妨げになる感性的刺激や(道徳法則に反しうるかぎりの)傾向性はすべて否定されることになる(Vgl. V72)。ところで、感性的刺激や傾向性はすべて感情に基づいており、それらを否定することによる感情への否定的な作用結果はそれ自体が感情であり、しかも「苦痛」(Schmerz)の感情として感受される。それゆえ「動機としての道徳法則の作用結果はたんに否定的(negativ)なものであり、そうしたものとしてこの動機はアプリオリに認識されることができる」(V73)と考えられる。

しかし、カントが注目するのは、たんに個々の感性的刺戟や傾向性が妨害されて、苦痛を伴うという場面だけではない。むしろ、彼が主題とするのは、傾向性がまとまって一つの体系をなし、それを充足することが幸福と呼べるような「自己執着」(Selbstsucht)であり、そのなかでも「利己愛」(Eigenliebe)と「自惚れ」(Eingedünkel)の二つの現象である(Vgl. V73)。カントによれば、利己愛については、純粋実践理性は「損害を与える」(Abbruch tun)だけであり、それを道徳法則との一致という条件に制限することになる(その場合は「理性的自己愛」と呼ばれる)(Vgl. 73)。これに対して、道徳法則との一致という条件なしに自己の価値を僭称する「自惚れ」については、純粋実践理性は「打ち倒し」(niederschlägt)、「無限の損害を与える」(Vgl. 73f.)。そして、このような純粋実践理性の否定作用の結果として感じられるのが「不愉快」(Unannehmlichkeit)(V 75)という感情であるとされる。

この不愉快の感情はもとより「感受的」(pathologisch)な感情にすぎない(V 75)。しかし、それは自惚れていた「自己評価」が傷つけられるという「人格的価値」に関わる感情でもある。そして、この不愉快の感情を生ぜしめた「可知的な原因」を遡ってみれば、それはまさに道徳法則による直接的な意志規定という事実に行き着く。こうして「道徳法則と一致していなければ、主体の人格的価値は無へと引き下げられる」(V 78)ことが、不愉快の感情を通して告知されるのである。このことを逆に言えば、そもそも不愉快の感情を抱きうるためには、それだけ純粋に道徳法則を格率のうちに採用していたのでなければならない。ここからカントは「謙抑」(Demüthigung)と「道徳法則への尊敬」との相関性を次のように説明する。

こうして、感性的な側面において道徳的な自己評価の要求を引き下げること、つまり 謙抑は、知性的な側面において法則そのものの道徳的ないし実践的な評価を引き上げること、一言でいえば法則への尊敬であり、それゆえまたその知性的な原因からみれば肯定的な、アプリオリに認識される感情なのである(V79)。

以上で少し詳しくカントの議論の展開を追ってきたが、ここでわれわれが問題にしたいのは、「不愉快の感情」と「謙抑」と「道徳法則への尊敬」の三者の関係についてである。それは一見すると、「不愉快の感情」から「謙抑」へ、「謙抑」から「道徳法則への尊敬」へと段階的に上昇してゆき、そして最終的に「道徳法則への尊敬」に到達したら、最初の「不愉快の感情」は登った後の梯子のように投げ捨ててしまってもかまわないかのように思われるかもしれない。しかし、カントが言うように、そうした感性的感情は「尊敬とわれわれが名づける感覚の条件」(V75)なのであり、不愉快のような感性的感情がまさに法則採用の結果として「実践的に引き起こされた」(V75)ものと解釈されることこそが「道徳法則の尊敬」の内実であると考えられる V75

このことを『判断力批判』における「崇高」の感情の分析を手がかりにさらに考察して みたい。その分析によれば、諸現象を一つの全体の直観へと総括することは、理性の法則 によってわれわれに課せられている理念である。しかし、想像力が、この理念を描出すべ く最大限に努力したとしても、それを達成することはできず、自らの制限と不適合性とを 証明するが、しかしそれは同時に、法則としての理念との適合を実現すべきであるという 自らの使命も証明する(Vgl. V 257)。それゆえ、崇高の感情は、想像力が理念に適合しえ ないことから生じる「不快」の感情と、感性の能力たる想像力 15 が理性の理念に適合し ないという判断が、まさに理念に一致していることから生じる「快」から成り立つとされ る。さて、ここで重要なのは、感性のレベルで不適合であるという不快の感情が、そのま ま理性のレベルで新たな意味づけを得ることで、快をもたらしているという点である。つ まり、ここでは感性レベルでの不快の感情が同時に理性レベルで快として判断されるので あり、このようにして生み出された反省的=再帰的(reflexiv)な感情こそが、崇高とい う感情なのである。そして、自然における崇高の感情は、本来は「われわれ自身の使命へ の尊敬であり、われわれはこの尊敬を、ある種の窃取(われわれの主観のうちなる人間性 の理念への尊敬を客観への尊敬と取り違えること)によって自然の客観に対して表明する| (V 257) と言われるように、こうした取り違えが生じるのは、その第一の感情を引き起こ した原因がほかならぬ自然の客観だったからである。ここでの判断力の働きは、崇高の感 情の原因を遡及的に自然の対象に帰属させるものであると言えるだろう。

以上の分析に基づいて、判断力の働きによる「反省的=再帰的な感情」と「感情の遡及的な原因帰属」という観点から道徳法則への尊敬を捉え返してみれば、道徳法則への尊敬とは、感性レベルでの「不愉快の感情」や「謙抑の感情」を理性レベルで「道徳法則への尊敬」として再評価した「反省的=再帰的な感情」であり、そしてこの感情を引き起こした原因として道徳法則が遡及的に帰属させられていると解釈できる¹⁶。このように道徳法則への尊敬は、感性レベルでの否定的な感情にいわば上書きされるかたちでのみ認められるものなのである。そして、道徳法則への尊敬が「感情」と言われるのは、尊敬がまさに不愉快や謙抑といった否定的な感情と切り離しえず、こうした否定的感情への反省に基づいて生じたものと判断されるからだと考えられる¹⁷。

この点で関連すると思われるのは、『判断力批判』第40節「一種の共通感覚としての趣味について」における次のような発言である。

判断力の反省 (Reflexion) よりも、むしろたんにこの反省の結果 (Resultat) に注目

する場合に、ひとは判断力にしばしば感覚という名称を与えて、真理感覚、礼儀感覚、正義感覚などと語る。もっともひとは、これらの概念がその場を占めうるのは、感覚のようなものではなく、まして感覚は普遍的規則を発言する資格を少しももたず、むしろわれわれが諸感覚を超えて高次の認識能力へと自らを高めることができなければ、われわれは真理、礼儀作法、美や正義についてこの種の表象を思い浮かべられないということを知っており、少なくとも当然知るべきであろう(V 293)。

道徳法則への尊敬も、感性に及ぼす「結果」に注目すれば「感覚」ないし「感情」と呼ぶことができる。しかし、道徳法則への尊敬のもつ動機としての力は、反省を通じて、道徳法則の働きを妨害する刺激や傾向性を排除するという否定的な作用のうちに認められる。つまり、道徳法則への尊敬が格率採用の動機になるということは、刺激や傾向性の妨害的な影響に対して絶えず反省の目を向けることを通じて、もっぱら道徳法則のみによって意志を規定するということにほかならない。

こうした事態は、『判断力批判』の次の箇所では、ある種の「自己変容」として語られ、 そのための感受性が「道徳的感情」と呼ばれている。

こうした〔道徳法則という〕理念による主観の規定可能性、詳しく言えば、自己のうちに感性への障害を感じながらも、しかし同時にその障害を克服することによって、感性に勝る優越性を自己の状態の変容として感じることのできる主観の規定可能性が、すなわち道徳的感情である(V 267)。

このように、われわれが道徳法則を格率のうちに採用し、道徳法則によって意志を直接的に規定していることは、主観の状態の自己変容の感情を通じて初めて告知されるのであり、こうした自己変容の感情こそが「道徳法則への尊敬の感情」である。それゆえ、「道徳法則による直接的な意志規定」と「道徳法則への尊敬の感情」とは、同じ事態をそれぞれ客観的側面と主観的側面から考察したものであり、したがって、「法則への尊敬は、道徳性への動機ではなく、主観的に動機として考察された道徳性そのものである」(V 76)」という言明も、両側面の一体性を表現したものにほかならないのである 18 。

3 「実践理性の自律」から「実践理性の自己支配」へ

格率のうちに道徳法則を採用することに成功したとしても、それは必ずしも道徳法則を 遵守することにつながるとはかぎらない。法則を採用するさいの「道徳法則への尊敬」は、 その意味では、道徳法則への「気づき」のようなものにすぎないと言えるかもしれない。 つまり、道徳法則による自己変容の感情は、いざ道徳法則に基づいて行為を実行しようと するさいに持続しないということがありうるのである。この場合、いかにして道徳法則が それだけで「法則遵守の動機」となりうるのかを考察してみよう。

法則遵守を妨げる要因はさしあたり「傾向性」であると考えられる。上記の箇所をもう 一度引用すれば、

七

道徳法則への尊敬は、道徳法則が自惚れの謙抑を通じて、傾向性の妨害的影響を弱めるかぎり、道徳法則が感情に及ぼす間接的だが積極的な作用とみなされねばならない。したがってそれは、活動の主観的根拠、すなわち道徳法則の遵守のための動機とみなされねばならず、そして道徳法則に適う行状の諸格率のための根拠とみなされねばならない(V79)。

このように道徳法則への尊敬は、傾向性の妨害的影響を弱めるかぎりで、法則遵守の動機 とみなされねばならないとカントは述べるが、道徳法則への尊敬が長続きせず、傾向性の 影響が強まる場合には、法則の遵守が妨げられる可能性が出てくるように思われる。

それでは傾向性はいかにして法則遵守を妨害するのだろうか。これを考察するためには 『宗教論』の次の箇所が参考になる。

傾向性は、それに対立する善い格率の執行を困難にするにすぎない。しかし本来の悪は、傾向性が法則違反へと刺激するときに、ひとが傾向性に対して抵抗しないことを意志する(nicht widerstehen will)ことに存するのであり ¹⁹、こうした心術こそが本来、真の敵なのである。傾向性は原則一般(それらが善であろうと悪であろうと)の敵対者にすぎない(VI 57)。

格率のうちに採用された道徳法則を遵守するさいに、傾向性は、たしかにその実行を困難にはするが、それを不可能にするものではない。むしろ、「採り入れテーゼ」に従えば、人間は自らの格率のうちに採用した動機によらなければ、行為へと規定されることはありえないはずである(Vgl. VI 23f.)。それゆえ、人間が法則違反の行為へと規定されるとすれば、それは選択意志の自由に基づいて、傾向性に身を委ねることを格率のうちに採用するよう意志したからだと考えられなければならない。つまり、いったん採用した道徳法則を遵守できない真の原因は、傾向性ではなく、傾向性に刺激されて、道徳法則とは別の動機を格率に採り入れてしまう意志の「心術」つまり「格率の内的原理」(VI 22)の側にあるのである。

道徳法則の遵守にさいして、法則以外の悪しき動機を採用しないようにするためには、 人間は、傾向性の影響に対して絶えず反省の目を向け、採用した道徳法則を純粋に保持し 続けるよう努力することを自らの格率にして、その格率を自覚的に守り続けるしかない。 カントはこうした道徳的格率の持続的な相を「道徳的心術」ないし「徳」と呼ぶ。

人間が……置かれている道徳的段階は、道徳法則への尊敬である。この道徳法則を遵守するために人間の責務となっている心術は、道徳法則を義務に基づいて遵守することであって、自発的な愛着に基づいて遵守することや、あるいはともかく命令されずに自ら喜んで行う努力に基づいて遵守することではない。そして、人間にそのつど可能であるような道徳的状態は徳であり、すなわち闘いのうちにある道徳的心術であって、神聖さではない²⁰ (V 84)。

『道徳の形而上学』で明確に主張されるように、カントにとって「徳」とは、けっして「訓

練によって身についた、道徳的に善い行為の久しい習慣」(VI 383) などではなく、「自らの義務を遵守するさいの人間の意志の道徳的強さ」(VI 405) にほかならない。むしろカントは、法則遵守が習慣化し惰性化することを選択意志の自由を廃棄するものとして批判する。

徳はいつも進歩するが、しかもまた常に新たに開始する。――第一の、進歩するということは、徳が客観的にみれば理想であり、到達しえないものではあるが、それにもかかわらず絶えずその理想に近づいていくことが義務であるということから帰結する。第二の、新たに開始するということは、主観的には、傾向性に触発される人間本性に基づいているのであり、傾向性の影響のもとでは、徳はいったん採用した格率に静かに休らうわけにはいかず、向上しなければ必ず堕落する。というのは、道徳的格率は、技巧的格率とは異なり、習慣に基礎づけることのできるものではなく……むしろ、格率の実行が習慣にでもなったとしたら、このことで主体は、自己の格率採用の自由を失うことになるであろうが、この自由こそが義務に基づく行為の性格だからである (VI 409)

このようにカント倫理学において傾向性は、道徳法則を格率のうちに採用するさいに排除されるだけではなく、採用した法則を遵守するさいにも警戒されねばならないものであり続ける。それは人間がいつでも義務の違反へと誘惑されうる神聖ならざる存在者だからである。

有限で神聖な存在者(義務の違反へと一度たりとも誘惑されえない存在者)にとっては、徳論(Tugendlehre)は存在せず、ただ道徳論(Sittenlehre)だけが存在する。後者の道徳論とは実践理性の自律のことであるが、前者の徳論は同時に実践理性の自己支配(Autokratie)、つまり法則に反抗する自分の傾向性を支配する能力の意識を含んでおり、この意識は直接的には知覚されないが、道徳的な定言命法から正しく推論されるものである。したがって人間の道徳性は、その最高段階でもやはり徳以上のものではありえない(VI 383)。

こうした自己支配の意識が道徳法則の遵守にとっての十分条件になっているということ は、『理論では正しいかもしれないが実践には役立たないという俗言について』の次の箇所で明言されている。

きわめて入念に自己吟味して自分のうちに知覚し得るかぎりで、一緒に働く他の動機がないと意識するだけではなく、むしろ義務の理念に対立する数多くの動機を自ら否定し、それゆえあの純粋さに向かって努力することを格率にしていると意識するようになること、このことは人間にできるだろうし、これは義務を遵守するためにも十分である(VIII 285)。

このように、法則遵守にまで至る傾向性の影響を深刻に受け止めることによって、カント

倫理学は「実践理性の自律」にとどまらず、「実践理性の自己支配」へと展開することになる。これまで見てきたように、『実践理性批判』において「法則採用の動機」と「法則遵守の動機」が区分され、それぞれの動機に関する説明が洗練されたことが、そうした展開を準備する転換点になったと考えられる。

注

カントの著作からの引用はアカデミー版カント全集にもとづき、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。

- ¹ Andrews Reath, Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination, in: *Kant-Studien* 80 (3), 1989.
- ² Reath, ibid., p. 287. なお、リース自身は、本論文を次の著書に再録するにあたって、intellectual よりも practical という表現を選好している。Andrews Reath. *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*. Oxford University Press, 2006, p. 10.
- ³ Richard R. McCarty, Kantian Moral Motivation and the Feeling of Respect, in: *Journal of the History of Philosophy*, 31 (3), 1993. Larry Herrera, Kant on the Moral Triebfeder, in: *Kant-Studien* 91 (4), 2000.
- ⁴ Konstantinos Sargentis, Moral Motivation in Kant, in: Kant Studies Online, 2012.
- ⁵ 本稿では、カントの「道徳的動機づけ」を考察するにあたって、もっぱら Triebfeder に注目するため、「欲求の主観的根拠」である Triebfeder を「動機」と訳し、「意欲の客観的根拠」である Bewegungsgrund は「理由」と訳すことにする。
- 6 この点については、たとえばブラントも次のように指摘する。「たしかに、『実践理性批判』第三章の「純粋実践理性の諸動機」というタイトルでは、複数形で諸動機と語られているが、その後は十分な根拠から単数形が出てくる。つまり、「道徳法則への尊敬は、それゆえ唯一にして同時に疑うことのできない道徳的動機である……」。 Reinhard Brandt, Immanuel Kant Was bleibt? Blaue Reihe 2., durchgesehene Auflage, Felix Meiner Verlag, 2011, S.75. 同様にシャドウも次のように疑義を呈している。「カントが『実践理性批判』第三章の表題で「純粋実践理性の諸動機」と語っているのは奇異である。なぜなら、彼がまさに示しているのは、唯一の道徳的動機が存在するということであり、すなわち道徳法則の意識ないし尊敬が存在するということだからである」。 Steffi Shadow, Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant, Walter de Gruyter, 2013, S. 238.
- 7 「いかにして一個の法則がそれだけで直接的に意志の規定根拠たりうるか」(このことがやはりあらゆる道徳性の本質的なことである)は、人間理性にとって解くことのできない問題である」(V 72)。
- ⁸ 「採用 (Aufnehmung, aufnehmen)」という表現は『たんなる理性の限界内における宗教』(以下『宗教論』と略記)を参照 (vgl. VI 24, 36, 41)。
- ⁹「行い」という言葉を選んだのは、『宗教論』の次の箇所を参照。「行いという表現は、一般に、最上の格率(法則に適うか反する)を選択意志のうちに採用するところの自由の使用にも、行為そのものが(行為の質料に従って、すなわち選択意志の対象に関して)その格率に適って実行されるさいの自由の使用にも適用することができる」(VI 31)。『宗教論』における「行い」の二義性については次を参照。Richard J. Bernstein, Radical Evil. A Philosophical Interrogation, Polity Press, 2002, p. 30. なお、行いの二義性については別の解釈も存在し、個々の諸格率を採用する行いと、心術レベルで最上の格率を採用する行い(「可知的行い(intelligible Tat)」)の二つとして理解するものもあるが、ここでは前者の解釈に従う。後者の解釈については、例えば次を参照。Christoph Schulte, radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche, 2. Auflage, Wilhelm Fink Verlag, 1991, S. 83.
- 10 カントは『宗教論』において、前者を「人間の心の不純さ (impuritas, improbitas)」、後者を「人間本性の脆弱さ (fragilitas)」と呼び、さらに「人間の心の邪悪さ (vitiositas, pravitas)」を加えて、それら三

つを「悪への性癖 | とみなす (Vgl. VI 29f.)。

¹¹ Henry E. Allison, Kant's Theory of Freedom, Cambridge University Press, 1990, pp. 39-40.

12 ベックがこうした解釈をしており、それをアリソンとリースが批判した経緯については、山蔦真之「カント実践哲学における尊敬の感情――道徳における動機、もしくは執行の原理?」日本哲学会編『哲學』 第61 号、2010 年、314 頁を参照。Cf. Lewis White Beck, *A Commentary of Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, 1960, p. 221.

13 たとえば、サージェンティスはこうした生成論的読解をしている。彼は、カントにおける道徳的動機づけのプロセスを次の二段階(下位区分を含めれば三段階)で説明する。(1) 道徳法則が道徳感情としての尊敬の感情の生成を「動機づける」。(1a) 否定的な部分段階では、道徳法則の傾向性への否定的影響が生じる。ここで生じるのは、たんなる感情としての尊敬である。(1b) 肯定的な部分段階では、「法則に対する実践的評価の高まり」と「法則の原因性の積極的な促進」が生じる。ここで生じるのは、「道徳法則に対する尊敬の感情」である。(1a) と(1b) の両方の感情を一緒にしたものが「道徳感情」である。(2)(1)の段階で生じた「道徳感情」が、行為者が道徳法則を自らの格率し、道徳的行為を実行するための動機として役立つ。Sargentis, ibid., pp.116-7. カントの道徳的動機づけの理論が内在主義か外在主義かという問題はここでは詳しく検討しないが、以下の論述で示すように、少なくともこうした読解には疑問の余地があると考えられる。

 14 このように、ある感情が別種の解釈のもとで新たに意味づけられるという例は、『純粋理性批判』における「形而上学への無関心」に対する解釈のうちにも認められる。「この無関心は……注目と熟慮に値する現象である。それは、明らかに軽率さの結果ではなくて、もはや見せかけの知によっては引き止められえない時代の成熟した判断力の結果であり、理性に対する要求であって、それは、理性のあらゆる仕事のうちでもっとも困難な仕事に、すなわち自己認識という仕事に新たに着手し、一つの法廷を設置せよという要求である」(A Xf.)。つまり、無関心が生じた後に、純粋理性批判という法廷を設置することへの要求が生じてくるというのではなく、無関心それ自体が、時代の成熟した判断力が引き起こした結果として解釈され、純粋理性批判への要求と同一視されるのである。

 15 想像力が感性の能力であることについては、公刊著作では明示的に述べられていないという反論もあるかもしれないが、少なくとも『判断力批判』ではそう理解することに問題はないと思われるし、「想像力(それゆえわれわれの能力の感性)」(V 354)という表現も用いられている。また、感性が感覚能力と想像力の二つの能力を含むという点については、1790 年代前後のいくつかの講義録では明確に述べられるようになる。 Vgl. XXIV 701, 753, XXVIII 473, 672。

¹⁶ 尊敬の感情が遡及的な原因帰属を伴う(したがって原因帰属が誤ることがありうる)という点については、尊敬の対象が本来は法則そのものであるのに、その実例を示す人格に対して尊敬が抱かれるというカントの説明からも読み取ることができるように思われる。Vgl. IV 401. V 78.

¹⁷ ただし、崇高と尊敬は判断の種類においては違いがあり、崇高が「感性的判断力」による「反省的判断」であるのに対して、尊敬は「知性的判断力」による「規定的判断」(つまり、たんに反省的な判断ではなく、反省的かつ規定的な判断)である(Vgl. V 267)。

18 こうした一体性については、後の『道徳の形而上学』においてより明確に説明される。「法則への尊敬は、主観的には道徳感情と呼ばれるが、それは法則の義務の意識と同じものである」(VI 464)。

19 従来の邦訳では、この箇所を「抵抗を意欲しない」(理想社版『カント全集 第九巻』)、「抵抗しようと意欲しない」(岩波書店版『カント全集 10』) というように、「意欲しない」という選択意志の消極的な不履行として解釈しているが、むしろ本文で説明するように「抵抗しないことを意志する」という選択意志の積極的な作用として理解すべきだと思われる。

²⁰ また、次の箇所も参照。「人間の到達しうる道徳的完全性はすべてつねに〔神聖性ではなく〕たんに徳であり、すなわち法則への尊敬に基づく合法則的な心術である。したがってそれは、違反や少なくとも不純さに向かう……絶えざる性癖の意識であり、したがって謙虚さと結びついた自己評価である」(V 128)。

Moralische Motivation in Kants Ethik

Ken CHIBA

Diese Abhandlung versucht die Bedeutung der drei Hauptbegriffe "Triebfeder", "Gefühl" und "Neigung" in der Kantischen Ethik genauer zu bestimmen und dadurch Kants Theorie über die moralische Motivation klarzumachen.

Zuerst wird die Zweideutigkeit von der Triebfeder in der Kritik der praktischen Vernunft erörtert. Einerseits behauptet Kant, dass die Achtung fürs moralische Gesetz die einzige moralische Triebfeder ist. Andererseits sagt er aber von den Triebfedern im Plural. Dieser scheinbare Widerspruch wird aufgelöst, indem man die einzige Triebfeder im Singular als Gegenstand oder Subjekt der Triebfeder und die Triebfedern im Plural dagegen als Taten oder Wirkungen der Triebfeder versteht. Diese Triebfedern im Plural werden danach erstens als Triebfeder zur Aufnehmung des Gesetzes und zweitens als Triebfeder zur Befolgung desselben ausgelegt. In diesen beiden Taten muss die Achtung fürs moralische Gesetz als einzige Triebfeder wirken.

Dann wird untersucht, in welchem Sinne die Achtung fürs moralische Gesetz ein Gefühl ist. Die Achtung fürs Gesetz ist mit dem dadurch bewirkten Gefühl von Unannehmlichkeit oder Demütigung unzertrennlich, und zwar ist sie auf dieses Gefühl überschrieben. Das positive Gefühl der Achtung ist nur der andere Aspekt des negativen sinnlichen Gefühls. In diesem Sinne ist die Achtung fürs Gesetz ein doppeltes und reflexives Gefühl, wie es durch die Analyse vom Gefühl des Erhabenen in der Kritik der Urteilskraft gezeigt wird.

Zum Schluss wird der hindernde Einfluss der Neigungen in Kants Theorie der moralischen Motivation erklärt. Die Neigungen hindern uns nicht nur bei der Aufnehmung des moralischen Gesetzes in unsere Maxime, sondern auch bei der Befolgung desselben. In diesen beiden Taten müssen wir auf die hindernde Wirkung der Neigungen Acht geben und das Sittengesetz als einzige Triebfeder geltend machen, weil wir Menschen nicht heilig sind. Mit dem zunehmenden Bewusstsein von der menschlichen Endlichkeit wird Kants Ethik nicht bloß die Autonomie der praktischen Vernunft, sondern auch die Autokratie derselben entwickeln.