

カントのいわゆる「動機」概念

檜垣 良成

カントの実践哲学はよく「動機説」と称され、「動機」という概念はその哲学の根幹をなしていると思われる。ところが、通例「動機」と訳される *Triebfeder* の概念には混乱が指摘されることがある。「動因」と訳されることが多い *Bewegungsgrund* の概念についても同様である。しかし、混乱の責任をカント自身に帰する解釈については、理解の不十分さを疑ってみる必要がある。本稿では、カント解釈において決してなおざりにできないこれらの概念の理解を根本的に再検討し、カントを正確に読むための一助を提供したい。

1 問題の所在

Triebfeder および *Bewegungsgrund* のカントによる正式な概念規定として最も有名な箇所は、『道徳形而上学の基礎づけ』の次の箇所であろう。

欲求 [Begehren] の主観的根拠は *Triebfeder* であり、意欲 [Wollen] の客観的根拠は *Bewegungsgrund* である。だから、*Triebfeder* に基づく主観的目的と、いずれの理性的有にも妥当するところの *Bewegungsgrund* による客観的目的との区別がある。実践的原理は、それがあらゆる主観的目的を度外視するなら、形式的であるが、しかし、それがこれらの主観的目的を、したがって或る種の *Triebfeder* を根底に置くなら、質料的である。(IV 427) ¹

ここで *Triebfeder* は「欲求の主観的根拠」と規定され、もう一方の根拠、すなわち「いずれの理性的有にも妥当する」ものとして「意欲の客観的根拠」である *Bewegungsgrund* に対置されている。しかも、*Triebfeder* に基づく「主観的目的」と *Bewegungsgrund* による「客観的目的」とが区別された上で、前者を根底に置くような「実践的原理」は「質料的」だから、「形式的」であるはずの「道徳の原理」としては役立たず、道徳の原理のためには *Triebfeder* はすべて度外視されねばならないと言われていることになる。

もし通例どおり *Triebfeder* を「動機」と訳すなら、ここでは通説とは逆の「道徳

の原理は、動機をすべて度外視したものでなければならない」ということが言われていることになってしまう。この問題を意識してであろうか、例えばベックなどは、英語で「動機」に相当すると思われる *motive* という語を *Triebfeder* ではなく *Bewegungsgrund* の方に当てている。² 確かに *Bewegungsgrund* を「動機」と訳せば、「道德の原理は動機に基づく」という意味では通説を救うことができる。しかし、ここで *Bewegungsgrund* は「いずれの理性的有にも妥当する」ものだけを意味するので、「よい動機」しか存在しないことになってしまい、動機のよしあしを問題とする動機説とはやはりそぐわない結果が生じる。動機説という解釈は果たしてカント解釈として正当な場所をもちうるのだろうか。

また訳語の問題はいったん置くとしても、*Triebfeder* および *Bewegungsgrund* という語そのものについて、カントの用法に混乱が見いだされるようにも見える。上の引用箇所との対照が際立つのは『実践理性の批判』の「純粹実践理性の *Triebfeder* について」の章であろう。そこでは、「道德法則への尊敬の感情」が *Triebfeder* であると明言され、まさにこの「意志の主観的な規定根拠」(V 72)に基づいてはじめて「道德的によい意志」は規定されると主張される。先の箇所では「道德によい意志」を規定するためには「主観的根拠」としての *Triebfeder* は退けられねばならなかったのであるから、*Triebfeder* の位置づけが逆転し、概念規定に変更が加えられたようにも見える。また *Bewegungsgrund* については、同じ『基礎づけ』の中で、「全く *a priori* に単に理性によって表象され、本来的に道德的であるような *Bewegungsgrund*」と並んで「知性が単に経験の比較によって普遍的概念へ高めたにすぎない経験的な *Bewegungsgrund*」(IV 391)が挙げられる。この区別はいわゆる動機説にはふさわしいものであるが、先の箇所に従えば後者は本来 *Triebfeder* と呼ばれるべきものであるようにも見える。

ベックは、*Triebfeder* を *motive* と訳したアボットを批判しながら、『実践理性の批判』第1部第1編第1章に対する注釈で言う。

落ち度はアボットのものではなくカントのものである。というのは、『批判』のこの章でカントは *Triebfeder* を、『基礎づけ』が *Bewegungsgrund* を定義した意味で使用しているからである。……カント自身がその語を一義的に使用しなかったのである。³

さらに、「純粹実践理性の *Triebfeder* について」の章に対する注釈で、先の『基礎づ

け』の箇所について言う。

しかし、Triebfeder を私たちの本性の感性的側面のみに帰することは、その結果としての Triebfeder と Bewegungsgrund との対比とともに、放棄される。……
実際、『基礎づけ』においてさえ、可知的世界（道徳的国）の Idee が „Triebfeder“ と呼ばれる [IV 462] のである。⁴

このようにベックも、カントの Triebfeder と Bewegungsgrund の取り扱いが一定でないことを彼の落ち度のように指摘しているのである。

保呂氏も、先の『基礎づけ』の箇所での Triebfeder と Bewegungsgrund との区別が『実践理性の批判』において厳守されていないことを指摘する。というのも、「道徳的行為」に際しては「行為の客観的な規定根拠 [Bewegungsgrund] が常に全くそれだけで同時に主観的に十分な規定根拠 [Triebfeder] でなければならない」(V 72) と言われるからである。

すなわち、「主観的規定根拠」という術語は、『基礎づけ』においては《ある主観にのみ妥当し、普遍性をもつことのできない規定根拠》を意味したがゆえに、《あらゆる理性的存在者に妥当する》「客観的規定根拠」の厳密な意味におけるアルタナティブであることができたのに対して、『実践理性批判』においては、単に《ある主観を規定する根拠》という意味だけを担っているにすぎないため、それが同時にまた客観的でもあること、つまり《あらゆる理性的存在者に妥当する》ことを妨げず、それゆえ、「客観的規定根拠」の厳密な意味でのアルタナティブではなくなっているのである。⁵

このような概念の多義性は、果たしてカントの不徹底や動揺を示すものなのだろうか。結論を先取りして言えば、概念の混乱とも思われた多義性は、「意志の規定」における「判定の原理」と「執行の原理」の区別に着目して、カントが出発点としたバウムガルテンの用法から『基礎づけ』および『実践理性の批判』におけるカント「実践」哲学の転回を辿り直すなら、むしろカントの「実践」思想の到達点を表現するにふさわしい、必要な多義性であることが判明する。そして、動機説という解釈も「動機」Bewegungsgrund という概念のもっともな二義性を考慮するならば、カント解釈として適切な理解が可能であろう。

2 バウムガルテンの用語法

いわゆる「動機」に関連するカントの概念としては、*Bewegursache*, *Triebfeder*, *Antrieb* (Anreiz), *Bewegungsgrund* の四つを挙げることができるが、これらに相当するものは、カントが講義のテキストとして常に目の前にしていたバウムガルテンの『形而上学』⁶ にも見いだされる。

そこでは、まず *Bewegursache* (*causa impulsiva*) が、「意図する者のうちなる意図の根拠」 (§ 342) と定義される (弟子のマイアーのドイツ語訳⁷ によれば、「何故に誰かが或るものをみずからの意図としてもつのかの根拠」 (§ 243) である)。「意図」 (*intentio*, *Absicht*) とは「目的の表象」 (§ 341) であり、「目的」 (*finis*, *Zweck*) とは、「誰かが或るものを、よいと自己に見えるものを現実化するために使用する」場合の「よいと行為する者に見えるもの」 (*ibid.*) である。したがって *Bewegursache* とは、一言で言えば、「よいもの (目的) の表象 (意図) の根拠」ということになるだろう。次に *Triebfeder* であるが、バウムガルテンは言う。

欲求する者および忌む者は、或る表象の産出を意図している。したがって、そのような意図の根拠を含む表象は、欲求および忌避の *causa impulsiva* [*Bewegursache*] であり、そこから魂の *ELATER* と呼ばれる。 (§ 669)

この「魂の *elater*」にバウムガルテンは「心 (*Gemüt*) の *Triebfeder*」というドイツ語を添えている。ここでは、*Triebfeder* は *Bewegursache* の言い換えのようにも読めるが、果たして両者は全く同じものなのだろうか。参考になるのは、バウムガルテンのこのテキストに対するカントの覚え書きである。

causa impulsiva [*Bewegursache*] は客観のうちに⁸ある。それは、主観のうちに規定される **Fähigkeit** [受容能力] があるかぎり⁹で、*elater* [*Triebfeder*] である。 (Refl. 1055)

そう言えば、*Bewegursache* は「意図の根拠」と定義されていたが、*Triebfeder* が出てくる先の引用文で問題とされているのは「意図の根拠を含む表象」である。それは、「意図の根拠を含む」のだから、当然、「意図の根拠」にもなり、*Bewegursache* であるとも言えるが、*Triebfeder* と呼ばれるのは、あくまで「意図の根拠を含む表象」なのである。だからカントは続く覚え書きで言う。

表象が *causa impulsiva* [*Bewegursache*] である可能性が、魂の *elater*

[Triebfeder] である。(Refl. 1056)

また、Bewegursache は「欲求および忌避の」Bewegursache であるが、Triebfeder は、「魂ないし心の」Triebfeder である。マイアーは自身の『形而上学』において、Bewegursache が Triebfeder と呼ばれる理由として、「それらが魂の力をセットし張りつめさせるからである」 (§ 667) ということを挙げている。⁸ そしてカントは、やはりバウムガルテンのテキストに対して書き付けられた別の覚え書きで次のようにも言っているのである。

elater [Triebfeder] は、欲求することへと動かされる主観的な受容性である。

..... elater は、causa impulsiva [Bewegursache] が、主観の性質に基づくかぎり
りで、欲求を行ないへと規定する能力である。(Refl. 1021)

これらから考えられることは、Bewegursache の方は、「欲求および忌避の根拠そのもの」として、いわば「客観としての原因」を意味しているのに対して、Triebfeder の方は、「魂や心のうちにあるものとしてのその根拠の表象」ないしは「欲求へと突き動かされる、あくまでも主観的な受容性」として、より「主観的」な側面から見られているのではないかということである。

各々の causa impulsiva [Bewegursache] は、それが主観的に考察されるなら、
魂の elater [Triebfeder] と称される。(XXVIII 587)

elater [Triebfeder] は、主観的に動かす causa impulsiva [Bewegursache] である。(Refl. 1018)

ただし、バウムガルテンにおいては、Triebfeder の「主観的」な側面が取り立てて強調されることはない。その理由は次節で明らかにする。

ところで、バウムガルテンにおける「欲求の Bewegursache」ないしは「心の Triebfeder」は、「感性的なもの」と「理性的なもの」とに区分される。

感性的な欲求および忌避は、曖昧な表象あるいは混雑した表象から生じる。両表象は、それらが欲し忌む causa impulsiva [Bewegursache] であるかぎりにおいて、STIMULUS である。 (§ 677)

理性的な欲求は VOLITIO である。..... 理性的な忌避は NOLITIO である。
..... volitio および nolitio の causa impulsiva [Bewegursache] の表象は、
MOTIVUM である。魂の elater [Triebfeder] は、stimulus であるか、motivum
であるかである。 (§ 690)

stimulus に添えられたドイツ語は、„sinnliche Triebfeder“であり、volitio, nolitio, motivum に添えられたドイツ語は、それぞれ„das Wollen“, „das Nicht-Wollen“, „Bewegungsgrund“である。バウムガルテンにおいては、「理性的な欲求」すなわち「意欲」を生ぜしめる表象は「判明な表象」である (cf. § 689) から、「心の Triebfeder」は、「感性的な Triebfeder」としての「曖昧な、あるいは、混雑した表象」と、「理性的な Triebfeder」(マイアー訳の§ 511 を参照) としての「判明な表象」とに区分され、前者が stimulus と、後者が motivum ないしは Bewegungsgrund と呼ばれていることになる。なお、カントが使用する Antrieb (および Anreiz) という語は、stimulus に当てられたドイツ語と思われる (Vgl. XXIII 378, 383, XXVIII 254, 587, Refl. 1028, 7019)。⁹

以上で、カントが使用する Bewegursache, Triebfeder, Antrieb (Anreiz), Bewegungsgrund (Motiv) といった概念が、バウムガルテンにおいてはどのように位置づけられていたかが判明した。Bewegursache とは、「目的の表象」すなわち「意図」の根拠であり、それが主観的に考察されると、Triebfeder と呼ばれる。この Bewegursache ないし Triebfeder には、感性的なものと理性的 (知性的) なものがあり、前者が Antrieb (Anreiz) と、後者が Bewegungsgrund (Motiv) と呼ばれるのである。それぞれの概念の内実までカントが受け継いでいるかどうかはともかく (例えば、判明かどうかで感性的なものと知性的なものを区別することなど、もちろんカントが許容するはずもない)、覚え書きや講義録で語のノミナルな意味を説明している箇所を見るかぎり、カントはこの概念枠組みを正確に踏まえてみずからの思想を展開していると思われる (Vgl. Refl. 1020, XXVII 493, XXVIII 254f., 587, XXIX 895, 1014f.)。『基礎づけ』や『実践理性の批判』で特に説明されないのは、そのような概念枠組みは当然だと思われたからであろう。しかし、それならば、最初の『基礎づけ』からの引用箇所では、なぜ Triebfeder の部分であったはずの Bewegungsgrund が、Triebfeder に対置されるのか。両者の意味や関係が『基礎づけ』や『実践理性の批判』では、バウムガルテンのものとは違うように見えるのはどうしてか。

3 「判定の原理」と「執行の原理」の区別と Triebfeder の主観性

カントは、1770年代のものと言われる「一般実践哲学講義」で言う。

私たちはまず、拘束性の判定の原理と拘束性の執行ないしは遂行の原理という二つの部分に注意しなければならない。基準と Triebfeder がここで区別されるべきである。基準は拘束性の判定の原理であり、Triebfeder は拘束性の執行の原理である。ところで、これが取り違えられたことによって、道徳におけるあらゆることが誤ったのである。(M 44)

「何が道徳的によいか」を問題とするのは、行為のよさの「判定 (Dijudikation, Beurteilung) の原理」すなわち「基準」(Richtschnur, Norm) であるが、「何が私をこれらの基準にかなって生きるように動かすか」を問題とするのは、「執行 (Exekution, Ausübung) ないしは遂行 (Leistung) の原理」であり、これがここでは Triebfeder と呼ばれている (Vgl. a.a.O.)。なぜこれらの二つの原理が区別されねばならないのか。それは、人間は「何がよいことか」を知っても、必ずしもそのよいことを「実行する」とはかぎらない存在だからである。ここに「客観的根拠」と「主観的根拠」の区別が現われる。

行為の至当性 [Billigkeit] は、客観的根拠であるが、まだ主観的根拠ではない。

「私はそれをなすべきである」と知性が言うところをなすように私を駆り立てるもの [すなわち Triebfeder] は、主観的に動かす motivum [Bewegungsgrund] である (a.a.O.)。

バウムガルテンにおいては、「判定の原理」と「執行の原理」との区別は問題とならない。彼において「判定する」とは「物の完全性 [よさ] および不完全性 [わるさ] を認識する」ことであるが (cf. § 606)、直観的な判定から「快」ないし「不快」が生じることによって「欲求」ないし「忌避」は実行されるのであり (cf. §§ 651–669)、基本的に、よいと判定されたことが実行されないことはない。ソクラテス以来、「わるいことをなす」のは「本当によいことを知らない」からにほかならず、「知れば、よいことをなすはずである」と考える伝統があるが、バウムガルテンはこの伝統に忠実であると言えよう。カントは、「判定」と「執行」の区別を強調することで、この伝統に真っ向から反対したことになる。¹⁰ また、そういうわけだから、バウムガルテンにおいては、「客観的」な判定に対する執行の「主観性」が殊更に問題

となることもない。カントは、「判定の原理」から区別された「執行の原理」の「主観性」に注目し、もともと「主観的」な側面から見られていた *Triebfeder* を、この「執行の原理」を表現する言葉として採用するに至ったのである。

ところでカントは、「判定の原理」すなわち「基準」が主題である場面でも、「客観的根拠」と「主観的根拠」の区別に言及する。

私たちの行為は、実践的に、すなわち、自由の法則に従って強要されるか、それとも、*pathologisch* に、すなわち、感性の法則に従って強要されるかである。実践的強要は、自由な行為の客観的強要であり、*pathologisch* な強要は、主観的強要である。(M 18)

行為のよさの判定の原理としての「命法」は、「実践的強要 (Necessitation)」の方式であり、「自由な行為の *Bewegursache*」である。

それは、客観的に強要するが故に、*motivum* [*Bewegungsgrund*] と名づけられる。*pathologisch* な強要を表現する方式は、主観的に強要するが故に、*stimulus* [*Antrieb*] による *causa impulsiva* [*Bewegursache*] である。(a.a.O.) *causa impulsiva* [*Bewegursache*] は、客観的に強要するか、それとも、主観的に強要するかである。前者は、*motivum* [*Bewegungsgrund*] であり、(絶対的にか仮言的にか) よいものの認識において存する。……後者は、*stimulus* [*Antrieb*] であり、精神の諸傾向との連結において存する。(Refl. 6929)

バウムガルテンにおいて *Bewegursache* は、「感性的」であるか「理性的」であるかに応じて *Antrieb* と *Bewegungsgrund* とに区分されていた。カントは、この区分の仕方を破棄するわけではない。しかし今や「主観的に強要するもの」としての *Antrieb* と「客観的に強要するもの」としての *Bewegungsgrund* との対比が前面に押し出されてくる。そして、後者のみが「実践的に強要するもの」すなわち「命法」であり、さらに「定言的命法」と「仮言的命法」とに区分されるというのである。バウムガルテンにおいては、「あらゆる私の理性的な欲求および忌避は同時に感性的でもあり、あらゆる私の *Bewegungsgrund* は、感性的な *Triebfeder* が混入したものである」(マイアー訳 § 512)。というのは、「欲求」には「予見」(*praevisio*, *Vorhersehung*) が不可欠であるが、これは多くの「混雑性」および「曖昧さ」を残さざるをえないからである (Vgl. § 604)。これに対してカントは、「客観的」と「主観的」という二者択一的対比を強調することで、「感性的な *Triebfeder*」である *Antrieb* からの

Bewegungsgrund の独立をもくろんでいるようである。

ここから、第 1 節の『基礎づけ』からの引用に見られた *Triebfeder* と *Bewegungsgrund* との対比が理解可能になると思われるかもしれない。すなわち、そこで「主観的根拠」と言われていた *Triebfeder* は、「主観的に強要する *Bewegursache*」としての「感性的な *Triebfeder*」すなわち *Antrieb* であり、「客観的根拠」と言われた *Bewegungsgrund* は、それから区別されるべき「客観的に強要する *Bewegursache*」としての *Bewegungsgrund* であると考えればよいように思われるのである。しかし問題はそれほど単純ではない。「一般実践哲学講義」での *Antrieb* は、「命法」となりえないものであるのに対して、『基礎づけ』の *Triebfeder* に基づく「主観的目的」は、「仮言的」であるとはいえ、「命法」の根拠なのである。*Bewegungsgrund* の側から言えば、「一般実践哲学講義」では「仮言的命法」も *Bewegungsgrund* と言われる (Vgl. M 18f.) のに対して、『基礎づけ』の *Bewegungsgrund* は「定言的命法」とのみかわる。これらの違いの最終的解決は次節に譲らねばならない。

しかし、本節で少なくとも次のことは明らかになった。『基礎づけ』のように *Triebfeder* の「根拠」としての「主観性」が消極的に扱われる場合は、「判定の原理」の観点から考察されているということ。これに反して、「尊敬の感情」のように *Triebfeder* がまさに「主観的根拠」として積極的に評価されるのは、それが「執行の原理」と見られているからであるということである。

道徳的判定に関しては、あらゆる根拠は客観的であり、ただの一つの根拠も主観的であってはならない。しかし、道徳的な *Triebfeder* に関しては、主観的根拠が存在する。それゆえ、判定の根拠は客観的であるが、執行の根拠は主観的でもありうる。「何が道徳的によいかわるいか」を区別するためには、知性に従って、それゆえ、客観的に判定されねばならない。しかし、行為をなすためには、やはり主観的根拠もありうるのである。「或るものが道徳的であるかどうか」という問題は、行為そのものにかかわる問いである。それゆえ、道徳的なよさは客観的な或るものである。というのは、そのよさは、私たちの諸傾向との一致に存するのではなく、それ自体そのものでそれだけで [an und für sich selbst] 存するものだからである。あらゆる主観的法則は、あれこれの主観の性質からとって来られており、また、あれこれの主観に関してのみ妥当する。しかし、道徳法則は、

主観の差違にかかわらず、普遍的に総じて自由な行為に妥当すべきである。
.....あらゆる道徳性は客観的であり、道徳性の適用の制約のみが主観的でありうる。(M 29f.)

つまり、「主観的規定根拠」が「客観的規定根拠」のアルタナティブであり、行為の規定根拠として退けられるのは、行為の「判定の根拠」が問題とされる場面であるが、「主観的規定根拠」は、「執行の根拠」としては、行為の規定にとって不可欠のものであり、もはや「客観的規定根拠」のアルタナティブではないのである。したがって、行為の「主観的規定根拠」としての *Triebfeder* の扱いに関して、カントに混乱はないと言うことができる。混乱があるとすれば、それは読み手の側にあると考えねばならない。

4 「執行の原理」の自律と *Bewegungsgrund* の純化

道徳的行為の「執行の原理」への問いは、少なくとも 1773 年のマルクス・ヘルツ宛書簡には既に見られる問いである。

道徳性の最上根拠は、単に気に入りにと推理させねばならないのみならず、それ自身、最高度に気に入られねばなりません。というのは、その根拠はいかなる単に思弁的な表象でもなく、動力 [*Bewegkraft*] をもたねばならないからです。だから、その根拠は、たとえ知性的であるにしても、やはり意志の第一の *Triebfeder* への直接的関係をもたねばなりません。(X 145)

「快」を前提して「判定」がなされたのであれば、「執行」の原理が改めて問題となることはない。ところが、カントは既に 1760 年代に道徳的行為の「判定」は「定言的」になされねばならないことに思い至っていた。¹¹ そこで、快を前提しない「道徳的判定」の原理とは別に「執行」の原理が問題となる。しかし、「知性」の「判定」が行為の「執行」へと「意志」を動かす力をもつということは洞察しがたいことである。「一般実践哲学講義」においてカントは、「賢者の石」(*Stein der Weisen*) に比してこの事情を語る。

〔道徳的〕行為の主観的原理、*Triebfeder* は、.....道徳的感情である。道徳的感情とは、道徳的判断によつて触発される *Fähigkeit* [受容能力] である。私が知性によつて「行為が道徳的によい」と判断するとしても、それについて私がその

ように判断したところのこの行為を私がなすには、まだ極めて多くのものが欠けている。しかし、この判断が、行為をなすように私を動かすとすれば、それは道徳的感情である。知性が動かす判断力をもつなどということ、いかなる人も、洞察しえないし、また洞察しないであろう。知性はもちろん判断しうるが、しかし、この知性の判断に力を与えること、そして、その判断が、意志をして行為を執行するよう動かす **Triebfeder** になるということは、賢者の石である。(M 54)

カントは道徳的行為の「執行の原理」を模索し続けていたが、¹² この講義では「神」という第三者に助けを求めている。

道徳法則が……神の意志の命令でありうるということは真である。しかし、それらは命令から出てくるわけではない。神は、それが道徳法則であり、神の意志が道徳法則と一致するが故に、それを命令したのである。……なるほど執行においては、もちろん、道徳的によいものをなすように現に強要する第三の有がなければならない。しかしながら、道徳性の判定のためには、私たちはいかなる第三の有も必要としない。あらゆる道徳法則は、第三の有なしにも正しくありうる。しかし、執行においては、もしも第三の有が私たちをそれらの法則へ強要しないとすると、それらの法則は空虚であることになってしまう。それゆえ、最上の審判者なしには、あらゆる道徳法則は効力を欠くことになってしまい、その場合、いかなる **Triebfeder** も、いかなる報償も処罰もないことになってしまうというのは、正しい洞察であった。それゆえ、神の認識は、道徳法則の執行に関しては必要である。しかしながら、道徳法則の判定のためには、私たちは第三の有を前提してはならない。……私たちは神の意志を私たちの理性によって認識するのである。(M 48f.)

前節で見たように、行為の「道徳性」そのものは「客観的な判定」によるので、ここで「知性」の「判定」の自律性に依拠して一応「道徳」の自律性が確保されていると見なすこともできそうではある。しかし、その道徳性の「適用の制約」としての「執行の原理」が「神」を必要とするなら、やはり真の自律が成し遂げられているとは言えないであろう。このような状況は『純粹理性の批判』においても続いている。

神と、私たちにとって今は見えないが希望される世界〔来世〕なしでは、道徳性のすばらしい諸 Idee は、なるほど喝采と驚嘆の対象ではあるが、企図と執行の

Triebfeder ではない。(A 813 / B 841)

カントが「執行の原理」の自律へと決定的な歩みを進めたのは、1785 年の『基礎づけ』で「道徳法則に対する尊敬」を「主観的に意志を規定しうるもの」と明言したときである (Vgl. IV 400)。これは「執行の原理」としての **Triebfeder** にほかならない (Vgl. IV 440) が、「尊敬」は、たとえ「感情」であるにしても、「影響によって受け取られた感情ではなく、理性概念によつておのずから惹き起こされた感情」(IV 401) であるので、「道徳法則」そのものが「純粹実践理性の **Triebfeder**」であるのと同然である (Vgl. V 71ff.)。「道徳法則」が「判定」と「執行」のいずれの原理も勤めることによって、「意志」の「真の自由」＝「自律」が成立し、「道徳」の自律性も真に確立される。¹³ このことと **Bewegungsgrund** の純化とが連動しているように思われるのである。

バウムガルテンにおける **Antrieb** と **Bewegungsgrund** との区別は、「感性」と「知性」との区別の相対性に即して、相対的なものであった。「一般実践哲学講義」のカントは、「判定」の観点からの「主観的」と「客観的」との二者択一的対比によって、**Bewegungsgrund** に従う強要を「実践的」なものとして画定しようとする。しかし、このときはまだ「仮言的命法」も含む「命法」一般が「客観的」で「実践的」なものであった。ところが『基礎づけ』においては、「質料的」と「形式的」との対比も導入し、「定言的命法」のみを真の **Bewegungsgrund** として特定するに至る。このことを可能にしたのが「執行の原理」の自律であったと思われる。というのも、たとえ「定言的命法」が「快」を前提しないとしても、「執行」の段階で「(受動的な)感情」を必要とするのであれば、それは「純粹意志」を可能にするものではなく、「仮言的命法」から種的に区別されがたいからである。

道徳的な **Motiv** [**Bewegungsgrund**] は、単に客観的に強要する力を知性の確信のためにもつだけでなく、主観的に強要する力をもつべきである。すなわち、その **Motiv** は **elater** [**Triebfeder**] であるべきである。それのもとで **Motiv** が **elater** でありうるところの主観的制約は「感情」と称される。もしもそれが現実の感情 (本来の意味で) であるとするなら、強要は **pathologisch** であることになってしまう。**causa impulsiva** [**Bewegursache**] は **Motiv** ではなく、**stimulus** [**Antrieb**] であることになってしまう。善性ではなく、快適なものが私たちを動かすことになってしまう。(Refl. 5448)

たとえ「定言的命法」による強要であるとしても、「神」による賞罰をめぐってであれ、「来世」をめぐってであれ、何らかの「(受動的)感情」を「執行」のために必要とするのであれば、その強要はやはり *pathologisch* であって、その命法が結局は *Antrieb* と見なされうるのは「仮言的命法」の場合と同じである。だから「一般実践哲学講義」では(『純粹理性の批判』でも)、「定言的命法」と「仮言的命法」との間に種的な差異を設けることはできず、「命法」一般と「命法の形をとらない *Antrieb*」との間に線を引くしかなかった。しかし今や「尊敬の感情」という「道徳的感覚」について言われる。

それゆえ、道徳的感覚〔感情〕[*sensus moralis*]は、単に類比によってそう呼ばれているだけで、感覚〔感情〕[*Sinn*]とではなく、心の持ちよう[*Gesinnung*]と称されるべきであるが、その心の持ちように従って道徳的な *Motiv* が主観においてまさに *stimulus* であるかのように強要するのである。それゆえ、それは本来の意味においては実際には対応するものをもたないもの[*Unding*]であり、感覚〔感情〕の単なる類比物であり、単に私たちがいかなる名前ももたない能力(受容性ではなく)を表現するためだけに役立つものである。(a.a.O., Vgl. XXVIII 258)

こうして晴れて、「命法」の中でも「快」を前提とする「仮言的命法」だけが *Antrieb* の側に算入されうることになり、厳密には「定言的命法」のみが *Bewegungsgrund* として認定されうようになったのである。この事態は、「上級欲求能力」の純化(「純粹意志」のみが真の上級欲求能力であり、それ以外は、「純粹でない意志」のように、たとえ「理性」に基づいていようとも、すべて同種で「下級」と見なされるに至る。Vgl. V 22ff.)や、「技巧的-実践的」と「道徳的-実践的」との区別による「実践」概念の純化(Vgl. V 172, XX 196ff. 実質的には既に『実践理性の批判』にも見いだされる)と軌を一にしている。¹⁴

第1節の『基礎づけ』からの引用に見られた *Bewegungsgrund* は、このカント「実践」哲学の到達点を表現する概念である。しかし、当時の一般的用語法としては、「理性」を介しさえすれば欲求のいかなる根拠も *Bewegungsgrund* と言うことができた。カントは両方の用語法を使い分け組み上げることによって、みずからの思想の独自性を一般に理解できる形で表現しようとしたのである。¹⁵

おわりに

以上を踏まえて訳語の問題に戻るなら、冒頭に挙げた件もあるので、「動機」という語は *Triebfeder* よりも *Bewegungsgrund* にふさわしいと思われる。「よくない動機」の存在も *Bewegungsgrund* を広義にとればよい。何より *Bewegungsgrund* は、広狭いずれにしても *Willkür* [選択] の「自由」を可能にするものとして、「理性に由来する根拠」すなわち「理由」を意味するので、「動機」という語の通常の意味とも符合すると思われる。これによって「動因」という従来の訳は *Bewegursache* に返上できる。*Antrieb* は、自由でない「動物的な *Willkür*」において主役を演ずるものなので、いわば機械的な原因として「刺戟」と訳したい。そして、「心」を「駆り立てる」というニュアンスが「執行の原理」にも似つかわしい *Triebfeder* には、原義に即して「駆り立てるもの」ないしは「駆動者」という訳語を採用してはどうだろうか。

※本稿は、注で触れた角忍氏の論文および直接の示唆に負うところが大きい。また鈴木崇夫氏および竹村瑞穂氏の示唆によって気づかされた点が多い。記して謝意を表します。

注

¹ カントからの引用はアカデミー版全集の巻数と頁づけによる。ただし『純粹理性の批判』については、第1版をA、第2版をBで示し、その頁数を付す。『レフレクション』については、Refl.という略号とその番号を記す。*Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hrsg. v. Paul Menzer, 1924については、Mで示し、その頁数を付す。引用文中の〔 〕内および……は引用者による補足と省略であり、傍点による強調は原著者、筆先傍点および太字による強調は引用者による。

² 注3の文献を参照のこと。

³ Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago & London 1960 (Phoenix Fourth Impression 1966), p.91.

⁴ Ibid., p.216. ドイツ語は、ベックのものではなく、筆者が置き換えたものである

⁵ 保呂篤彦『カント道徳哲学序説——自由と道徳性——』晃洋書房、2001年、254頁。同所で、先に触れた『基礎づけ』内での *Bewegungsgrund* の二義性も言及されている。

⁶ Alexander Gottlieb Baumgarten, *Metaphysica*, Editio IV, Halle 1757.

⁷ *Metaphysik*, Neue vermehrte Auflage, übersetzt von Georg Friedrich Meier, herausgegeben von Johann August Eberhard, Halle 1783.

⁸ Georg Friedrich Meier, *Metaphysik*, Halle 1755-59. マイアーは、カントやバウムガルテンが *Bewegursache* と呼ぶものを、同じように *Bewegursache* と言うこともある (§ 267) が、基本的には *Bewegungsgrund* と呼ぶ(内実はバウムガルテンの *Bewegursache* で間違いない)。 *Bewegursache* と *Bewegungsgrund* の区別からも、カントの用語法のベースはバウムガルテンのものと思われる。

⁹ ただしカントは *Antrieb*, *antreiben* という語を *Triebfeder*, *treiben* の意味でも用いている (Vgl. M 44)。言葉としてははもともと「感性的な」ものに限定されてはいないのであろう。だからカントはときおり *sinnlich* を付して限定している。言葉としては同様に「感性的な」ものに限定されていない *Begierde* [欲求] という語がしばしば「感性的な欲求」を示すために用いられるのと同様であらう。

¹⁰ バウムガルテンにおいて「快・不快の感情」と「欲求能力」が一体化して論じられることが多いのも、カントにおける心の能力の三分法も、この件と連動していると思われる。

¹¹ Vgl. Dieter Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in: *Die Gegenwart der griechen im neueren Denken*, hrsg. v. Dieter Henrich, Walter Schulz, Karl-Heinz Volkmann-Schluck, 1960, S.98.

¹² Vgl. Henrich, a.a.O., SS.98-110. 保呂前掲書、第I部第2章、第3章。

¹³ このアイディアは角忍氏のものである。氏の近刊を参照のこと。

¹⁴ 「自由」概念の転回としても捉えることができる。もはや「実践的自由」は、厳密な意味での「実践的」必然性をもたねばならないので、「自然原因の一つ」(A803/B831)であることはできず、「自然必然性からの自由」として「超越論的自由」と重なるものでなければならぬ。角忍「カントにおける自由-問題の転回(1)」(『高知大学学術研究報告』第46巻人文科学、1997年)および保呂前掲書第I部(自由論の発展に関する部分の初出は1986年)を参照のこと。なお、『基礎づけ』においては、「理性的」な「他律」原理がまだ「幸福」原理と同種と見なされていない(Vgl. IV 441f.)。厳密に見れば、『基礎づけ』以降にも「実践」哲学の展開を見いださう。

¹⁵ 「知性的な *Bewegursache* (*causa impulsiva*)」すなわち *Bewegungsgrund* (*motivum*) は、「*simpliciter talis* な〔端的にそのような〕それ、純然として知性的なそれであるか、それとも、*secundum quid* に〔或る観点に即して〕そのようなそれ、相対的にそのようなそれであるかである。*causa impulsiva* [*Bewegursache*] が純粋知性によって表象される場合には、それは、純然として知性的であるが、しかし、その *causa impulsiva* が感性に基づき、目的に達する手段が知性によって表象されているにすぎないなら、それは、*secundum quid* にそう称される」(XXVIII 589)。

(ひがき・よししげ 筑波大学大学院人文社会科学研究科哲学・思想専攻講師)