

道徳的行為への積極的意欲 ——カント倫理学の再検討——

中 村 涼

Moral Satisfaction and Interest in Moral Acts ——A Psychological Review of Kant's Ethics——

Suzu NAKAMURA

Abstract

In Kant's moral philosophy, one should not act to obtain sensitive satisfaction, and this type of action does not qualify as "action from duty." It is also characteristic that Kant describes one's heart (mind) when acting from duty as "reluctantly (ungern)." Because of these accounts, it is thought that his moral theory claims that action from duty cannot be pleasing. However, if Kant truly does suggest that acting morally is divorced from satisfaction, then his theory cannot avoid being unsuitable to human beings.

In this paper, as opposed to this common interpretation, I show another interpretation, namely that a particular kind of satisfaction is associated with acting morally. For this, my discussion is divided into four sections. The first aims to clarify and explain key concepts of the problem, especially the concept of "interest (Interesse)." The second deals with the notion of "maxim (Maxime)." I argue that the maxims actors adopt satisfy their own interests, and because of the interest, we can recognize one's positive will for actions as the result of maxims. In the third section, I explain in detail the notion of interest and distinguish moral interests from self-interests, namely interests in happiness. Based on this, I note that the action based on moral interest is not included in an eudemonism, which Kant does not support in his thoughts. Finally, I discuss one's heart (mind) when acting morally in the fourth section. Kant insists that the concept of "self-contentment (Selbstzufriedenheit)" is the consciousness resulting from action from duty. This self-contentment is a state of intellectual self-sufficiency and distinguished from sensible satisfaction. Through this study, in conclusion, I claim that a particular kind of satisfaction is associated with acting morally, because when actors fulfill their duty, they act highly motivated by moral interest and obtain satisfaction through the consciousness of self-contentment.

はじめに

本論文は、カント倫理学における義務の遂行に際する行為者の意欲、および主観の心情に着目し、従来の理解とは異なるカント倫理学解釈を行おうとする試みである。カント倫理学における道徳的意志規定のあり方は、「君の意志の格率が、つねに同時に普遍的立法の原理として妥当することのできるように行為せよ」(V30)⁽¹⁾と表現される定言命法を中心に理解される。私たち人間は、選択意志が感性的に触発され、それゆえ

(1) カントの著作からの引用に関して、アカデミー版カント全集 (Kant, Immanuel, *Kant's Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, 1900f.) の巻数と頁数を示す。ただし『純粋理性批判』からの引用は慣例に従い第一版 (1781年) をA、第二版 (1787年) をBと略記して頁数を示す。また引用箇所が第一版と第二版の両方に記述がある場合には基本的に第二版のみの頁数を示す。

純粋な意志におのずからは適合できない有限な理性的存在者である。このような存在者に対して道徳法則は、常に命法 (Imperativ) の形で意識される。この命法は、純粋理性の法則による強要を表し、それに基づいた行為が義務 (Pflicht) と呼ばれる (V31f.)。

カントの論述にあつては、この「義務に基づいた (aus Pflicht)」(IV401) 行為のみが道徳法則に対する尊敬 (Achtung) を動機としており、道徳的価値を持つ。反対に、たんに外形的に「義務に適う (pflichtmäßig)」(IV401) だけである行為は傾向性 (Neigung)⁽²⁾ を動機としており、決して道徳的ではありえないと主張される。したがって、カント倫理学において道徳的行為が「義務に基づく」ものである限り、その義務が命じる行為を「自発的な愛着 (freiwillige Zuneigung)」(V84) に反するという意味で「嫌々ながら (ungern)」(VI379) 行うことは避けられない。さらに、このことからカント倫理学解釈においては、「義務に基づいた」行為と「主観的な意欲」は両立し得ないかのように思われるのである。この懸念は以下の引用からも窺えよう。

各人がおのずからすでに意欲せずにはいられないものは、義務の概念には属さない。というのは、義務とは、嫌々ながら (ungern) 採用された目的への強要だからである。(VI386)⁽³⁾

ここでは、行為において自発的に意欲することと、義務に従うということとの差異が、明確なコントラストの下に語られている。ここで「各人がおのずからすでに意欲せずにはいられないもの」とは、感性的側面を必然的に併せ持ち、常に感性的欲望と隣り合わせの人間がおのずから意欲するもの、すなわち幸福のことである。カントによれば、人間は幸福を目がけながら義務を遂行するという事は不可能であり、それどころか義務の遂行と幸福の希求は全くの反対物なのである。このような行為の動機として感性的なものを徹底的に排除するカントの立場は、近代ではシラーやヘーゲルに、現代では B. ウィリアムズらによる様々な批判を浴びてきた。実際、カントが例にとる道徳的生活は過酷に聞こえるものも多くある⁽⁴⁾。彼らの批判の影響もあり、カント倫理学は往々にして、自らのあらゆる意欲を制限して心底の嫌悪でもって道徳法則に従わなければならないという、人間にとっての無理難題を課しているものと解釈されてきた⁽⁵⁾。

しかし、上のようなカントの論述を踏まえながらも、私たちは次のような疑念を抱くのではないだろうか。それは、私たちは義務が強要するものをただ全き嫌悪、それだけをもって遂行しなければならないのだろうかという疑念である。実際に、私たちが有徳だと考える人に出会うとき、その人の行為は単に嫌々ながら行われているとは思えないことがある。彼らは完全に嫌々、意気消沈してというよりは、頭をあげて、堂々とその行為に臨んでいるように見えはしないだろうか。すなわち、自己立法的な純粋理性が人間の意志規定に対して強制力と拘束力を持つといえども、道徳的な格率の採用に際しては行為主体自身が義務に従うことを、たしかに感性的意欲ではないにしても、他の何らかの形で意欲 (wollen) していなくてはならないのではないだろうか。

このように、カント倫理学において、義務に基づいた行為を行う際の主観の心理的側面は問題含みであるように見えるのであり、それによって数々の批判と誤解的となっていると考えられる。カント倫理学におけるこのような問題を解消するために、本論文では、道徳的な格率を採用するとき、私たちの心において作用して

(2) カントは傾向性を「欲求能力が感覚に依存すること」(IV413)、また「習慣的な欲望」(VI211, VII251) であると説明し、傾向性があることは常に欠乏の表現であるとする。この感覚への依存を理性的に表象したものが、傾向性の関心、別の表現では経験的関心であると考えられる。

(3) 同様の内容は「私はあることを為すべきである。私はある別のことを意欲するのであるが」(IV441) という主張からも看取される。

(4) カントは『人間愛から嘘をつく権利の虚妄』(1797年)において、友人の命を助けるために人殺しに嘘をつくことも罪であるという命題に肯定的である。カントは、この状況下で人殺しに嘘をつくことは、直接相手に不正を為すことにはならない(人殺しは人を殺す権利など持っていないので、彼の権利を侵害することにはならない)にしても、言明一般の信用を失墜させ、契約に基づく法の力を損なうから、「人類一般に加えられる不正である」と主張する。そしてカントは「真実性の義務」は「すべての状況において妥当する無条件的な義務」であると主張する。しかし、1770年代から1780年代にかけての倫理学講義においては、嘘を法的意味と倫理の意味に区分したり(XXVIII1564)、「窮余の嘘(Notlüge)」を認めたりするなどの考察が行われている。

(5) Walschots, Michael, "Kant on Moral Satisfaction", *Kantian Review*, Vol. 22-2, Cambridge university Press, 2017, pp. 281-303.

いる動機（関心）とはいかなるものか、そして道徳的に行為する主観の心（Gemüt/ Herz）の状態とはいかなるものであるかをカントのテキストを検討することで考察してみたい。具体的には、カント倫理学の主要概念である「格率（Maxime）」に着目し、それに含まれる「道徳的関心（moralisches Interesse）」が道徳的行為への感性的ではないが理性的な意欲を担い、道徳法則に肯定的な心の状態をもたらすことができると主張したい。

1、「関心」と行為における意欲

義務に基づいた行為に際する動機と心の状態を考察するために、はじめに必要な概念を整理しておきたい。上に述べたように、カントは人間の行為を〈単に義務に適っているだけにすぎない行為〉と、〈義務に基づいた行為〉に区別する。前者の行為において動機としてはたらいっているのは、「傾向性」あるいは「経験的関心（empirisches Interesse）」（IV460）である。これらの動機は、総じて行為の結果としての自身の「幸福」を目的として引き起こされるものである。この行為に際する主観の心の状態は、自分の幸せ、感性的快を見込んで行為へ向かっているのであるから、意欲的で喜ばしい心持ちのはずであろう。

これに対して、義務に基づいた行為の場合はどうだろうか。この行為の動機は、カントに従えば「尊敬」あるいは純粋な「道徳的関心」（V79）である。これらの動機はそれぞれ、道徳法則と行為における道徳法則の遵奉を目指すものである。このような行為に臨む主観の心の状態について、カントは確かに「この法則の束縛（Joch）を〔…〕嫌々ながらも負わねばならないだろう」（V85）と述べている。なぜなら、人間は自身の幸福への関心を完全に払拭することができないために、この関心を法則によって制限することには常に不快の感情が伴うからである。このように、カントは道徳的な動機を採用する主観の心の状態は、法則によって感性的意欲が制限される意識という一種の消極的な状態であると考えている。そしてこの状態は複数の箇所「嫌々ながら」という言葉によって特徴づけられているのである。

もし実際に私たちが道徳的行為を徹頭徹尾嫌々ながらという仕方ではしか行えないとすれば、道徳的行為主観の心は、シラーが批判するように「意気消沈した」「まるでカルトゥジオ修道会⁽⁶⁾に類した気分」（VI23）だということを否定することはできないだろう。そしてこの心持ちは、主観が善くありたいと願えば願うほどその主観の心を沈ませ、最終的には道徳的に行為することへの神経症および強迫観念や諦念へと心を導くことになってしまうのではないだろうか。カント倫理学の解釈をこのような困難に陥らせないためにも、上にあげたような格率や動機概念の検討を通じて、カントが道徳的行為における主観の心の状態を実際はいかに捉えていたのかを考えてみたい。

2、「格率」概念の存在性格と、その動機としての「関心」

以上のような道徳的行為における問題を考えるにあたって、本節ではまず行為の「格率」概念に注目し、この格率という概念そのものが主観の意欲を前提していること、また特に道徳的な格率の採用にあっては道徳的関心が発達することによって、道徳法則を遵奉する積極的な意欲が見いだされることを主張したい。ここで格率概念に注目することは恣意的な試みではなく、カント倫理学の本質から意欲の問題を扱うことを意味する。なぜなら、行為を考察するといえどもカント倫理学の対象は格率だけであり（VI388）、「義務に基づく行為の道徳的価値は〔…〕その行為の決意がそれに従う格率のうちにある」（IV399f.）とされ、格率の考察からしか行為の善し悪しの文脈は生じないからである。カントは『実践理性批判』分析論の冒頭において、この格率概念に説明を与える。

これらの実践的原則は、主観がこのような意志規定の条件を主観自身の意志に妥当すると見なす場合にの

(6) 「カルトゥジオ修道会」とは、1084年に大司教ブルーノらによって開かれた観想修道会である。隠修士的性格を持ち、修道士は日に三度聖堂に集まる以外は孤独の勉強および労働の生活を送った。厳しい戒律が特徴的であり、食事は一日に一度、肉食を禁じている（『キリスト教大事典』日本基督教協議会文書事業部、キリスト教大事典編集委員会編、教文館、1963年）。ここでシラーは、カントの感性的なものを行為の動機から徹底的に排除する厳格主義的行為論を、禁欲主義的な戒律を掲げるカルトゥジオ修道会での生活に例えて批判している。

み主観的原則であって、格率と呼ばれる。しかしこの条件が客観的なものとして——換言すれば、すべての理性的存在者に例外なく妥当すると認められる場合には、客観的原則、すなわち実践的法則と呼ばれる。(V19)

この引用では、客観的な実践的法則との対比の下で、格率が主観的な原則であるということが主張されている。注意しなければならないことは、ここで格率についていわれる「主観性」とは、それが客観的法則たり得ないことを意味するのではないということである。むしろこの主観性ということでは、主観が経験的対象との関係の中でその格率を自分自身で選びとったという主体的な事態が示されている⁽⁷⁾。そして、この「選びとる」という働きは「選択意志 (Willkür)」の働きに帰されるものである。自分で自分の行為原理を選びとるという行為は選択意志の自発的な作用であり、理性的存在者の選択意志⁽⁸⁾に特有の事柄なのである。

たんなる行為の選択ならば、(たとえば、医師に指示されて苦い薬を飲むという行為の選択ならば) 行為を嫌々ながら行うということがあるだろう。しかし格率の採用に関しては、その原則の下で一貫して行為すること(私は今後、健康のために薬を欠かさず飲むという原則の採用)を主体が自発的に選びとっているのである。すなわち、ここにはたんに「嫌々ながら」という言葉では表現され得ない、「積極的な意志作用 (Wollen) がはたらいている」⁽⁹⁾のである。

このような、ある格率の採用において、その主観が特定の対象の実現を意欲するという契機に「関心」の概念が結びつく (V209)。意欲するとは、〈何かを〉意欲することであり、この目的を主観にとって何等か望ましいものとして与えるのが関心の概念のはたらきだからである。関心を抱くということの特徴として、関心の対象に対して主観はその「必要 (Bedürfniss)」を感じていなければならず⁽¹⁰⁾、対象を〈自分にとってどうでもよくないもの〉という拘りをもって表象する。

カントはこの関心概念を経験的なものと純粋なものに区分する。上に確認したように、経験的関心は私たちの習慣的欲望としての傾向性に基づくものである。これに対して純粋な関心は、私たちの純粋理性にのみ基づく関心である。この純粋な関心が道徳法則の遵奉へ向かうとき、これは道徳的関心と呼ばれる。

これらの関心について、カントは感性的動機としての経験的関心と理性的動機としての純粋な道徳的関心の両者⁽¹¹⁾が共に一つの格率のうちに含まれ得ると述べる。次の引用を参照してみたい。

ところで、当然のことながら、彼はどちらの動機をも格率の内に採用するが […] 人間が善なのか悪なのかの相違は、格率のうちに採用する動機の相違にではなく(格率の実質にではなく)、両方の動機のいずれを他方の制約条件にするかの、上位・下位関係 (Unterordnung) (格率の形式) にあるのでなければならない。(VI36)

この引用の前半部分からは、格率が含む動機⁽¹²⁾は単に理性的なものだけでも、単に感性的なものだけでもあり

(7) 御子柴善之「格率倫理学再考」、『理想』第663号、理想社、1999、p. 69。

(8) 動物的な選択意志には格率を採用する能力はない。「動物的選択意志 (arbitrium brutum)」(VI213)は衝動を感じるのみであり、それを自身に対して必然的な原則に仕立てることはできない。またポヴァルスキーによるカントの『道徳哲学講義』においては衝動的に行為する人間も格率を持つことはできないとされる。「彼〔衝動に従って行為する人〕は確かに頭の中に規則をもつことはできるが、だがしかし胸の中に (im Herzen) 格率を持つことはできない」(XXVII207)。衝動的な行為は、意志作用を伴った本来的な行為からは区別される。衝動的に行為する人は、行為の規則 (Regel) を頭で考えることはできるが、それを心からの自分の原則 (Grundsatz) としてはいないのである。

(9) 御子柴、前掲論文、p. 69。

(10) 「必要」と「関心」の関連はカントの『批判』書のみならず、『思考の方向を定めるとは』(1768年)においても明確に言及されている。

(11) 関心を持つ、ということは、ある目的を主観にとって望ましいものとして理性的に表象することである (vgl. VI212)。この目的の表象によって、主観が格率を採用する理由が与えられる。本来的に正しいと考えられる行為については純粋な関心もまた存在する。

得ないということが分かる。一つの道徳的な格率においては感性的動機と理性的動機の両方が存しており、この動機が「格率の実質」であるとされる。人間は、自身の経験的関心や欲望をすべて切り捨てた格率を採用するなどということは不可能なのである。

加えて、感性的動機と理性的動機は混ざり合っただ一つの動機を形成したり、他方が一方に含まれたりすることはない⁽¹³⁾。現象界で感性的に触発される理性的存在者に特有な動機と、純粹に理性的な超感性的動機は、その根源からして全く別種のものである。

動機についての重要な区別を踏まえた上で、上の引用に関して注目すべきであるのは、人間が心に抱く諸動機（格率の実質）の上下関係、または優先関係が「格率の形式」として考えられていることである。格率を採用する際に私たちはこの諸動機の上下関係を形式として採用しているのであり、この上下関係によってその格率が普遍化可能であるかが決定されるのである。このことから、格率の形式と実質はなにか別々に存在するものではないこと、そして実質としての法則的（道徳的）動機と感性的動機のどちらが他方に対して規定する側となるかによってその格率の形式が与えられ、格率が格率として成立するのだということがわかる⁽¹⁴⁾。詳しく述べると、格率において、感性的動機（つまり傾向性または経験的関心）と純粹な道徳的動機（つまり尊敬と道徳的関心）のどちらがもう一方を規定する条件となっているかという点に人間の善悪の差異が存することになる。感性的動機が道徳的動機の条件となれば、それは幸福または自己愛の原理という形式を持ち、反対に道徳的動機が感性的動機の条件にまわれば、それは普遍性という形式を持つこととなる。もちろん道徳的格率の採用においては、道徳的動機が感性的動機を条件付けるのであるから、道徳的関心は道徳的格率の採択における動機として無条件的に格率のうちに含まれることとなる⁽¹⁵⁾。

さて、それではこのような仕方では道徳的格率に必然的に取り入れられる純粹な道徳的関心とはいかなる内実を持つのだろうか。上で述べたように、関心とはその対象に対する主観の「必要」の表現であり、その対象は主観にとって〈どうでもよくないもの〉として表象されるのであった。このどうでもよくなさとは、実践理性が関心の対象のある種の〈自己利益〉として表象することだとも言えるだろう。これは関心概念のカントの時代における一般的用法からも裏付けられる⁽¹⁶⁾。しかし道徳的関心の場合はそれが純粹であるといわれる以上、その自己利益となるものは経験的なものから一切離れていなければならない。

この経験から離れた利益などというものは、一見想定しがたいように思えるが、ここで翻って経験的な関心は欲求の対象や理性使用における意図を実現することに向かうということを考えると、純粹な関心にとって望ましい利益とは、これらの行為の対象や意図の実現をまったく考え合わせないとき残るものである。すなわち、その行為原則自体が純粹理性にとって望ましいものとなること、つまり理性的に首尾一貫し、筋を通すことであり、行為原則が無条件的に理性的であるかどうかということであると考えることができる⁽¹⁷⁾。

このような関心が格率に取り入れられている以上、この格率に基づいた行為を遂行する際、主観がそれを消

(12) この「動機 (Triebfeder)」とは欲求の主観的根拠のことであり、行為への直接的な〈こころのばね elater animi〉となるものである。

(13) Hiltcher, Reinhard, *Kant und das Problem der Einheit der endlichen Vernunft*, Würzburg 1987, S. 105.

(14) 上の『たんなる理性の限界内における宗教』からの引用においては、格率の内に、理性的または感性的どちらの動機が上位のものとして採用されるかがここで問題となっている。この観点を踏まえると、両動機の重複決定論を唱えるヘンソンの主張は退けられよう。(Henson, Richard, "What Kant Might Have Said: Moral Worth and the Overdetermination of Dutiful Action" *Philosophical Review*, Bd. 88, 1979, pp. 39-54.)

(15) このように自発的に動機を格率の内に採用してこそその動機による意志規定が可能となるという理性的行為者性の捉え方は、アリソンによる「取り込みテーゼ (Incorporation Thesis)」(Allison, Henry E, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990, p. 189.) の主張に倣うものである。この主張の内容は、「ある動機を根拠として行為するという格率を行為者が採用しない限り、その動機からはすべての因果的な実効性はく奪される」(同上) というものである。

(16) ヴェルヒによる『哲学事典』で関心の項目をひくと、貸金とその利息等についての説明の後に「それが適法であろうと不法であろうと自己利益をもたらずもの」という説明が見られる。Vgl. Walch, Johann, Georg, *Philosophisches Lexicon*, Georg Olms Verlagsbuchhandlung Hildesheim, 1968. (Walch, Johann, Georg, *Philosophisches Lexicon*, Gleditsch, Leipzig, 1775)

(17) ここで述べられている道徳的関心の解釈については、以下の論文に詳述されている。中村淳「カント倫理学における道徳的関心」、『哲学世界別冊』、早稲田大学大学院文学研究科人文科学専攻哲学コース、第9号、2018、pp. 107-118。

極的にしか行っていないとは言えないだろう。道徳的行為の遂行に際しては、たしかに感性に由来する経験的関心は制限されるが、同時に格率に取り入れられている純粋な関心は実践的法則に従って行為することへの理性的な積極的意欲を担っているのである。

さらに注意されてよいことは、動機とその上位・下位関係が格率の実質と形式であるという解釈は、動機概念、特に関心概念が格率概念を与えるというカントの言明を裏付けられるということである。カントは『実践理性批判』分析論第三章において、「格率 (Maxime) の概念も、関心の概念に基づいている」(V79) と述べているが、いかなる意味で関心概念と格率概念が関連するのかについては詳述していない。しかし上にみたように、経験的、理性的関心が格率の実質となって個別の格率を形成するという事態を鑑みれば、「格率 (Maxime) の概念も、関心の概念に基づいている」という主張の意味が理解できるようになるだろう。さらに、このことを言い換えるなら、動機が意志規定の主観的根拠として働き得るのは、動機が格率へと採用される限りにおいてであるということも見て取ることができよう⁽¹⁸⁾。

以上の論点を簡単にまとめておこう。道徳的行為において、主観がそれをたんに否定的、消極的に行っているのではないということをつえだすために、まず格率の存在性格に注目した。行為の主観的原則としての格率は、主観自身の意欲に基づいて自発的に、それゆえまた積極的に〈選び取られている〉のであり、感性的欲求を制限する道徳的行為といえども、それが格率に基づいてなされている限りたんに否定的に行為されているとは言えず、それ自身主観の意欲的な行為なのである。さらにこの格率に含まれる意欲について、これが「関心」であること、そして道徳的格率には必然的に道徳的関心が取り入れられていることを確認した。この道徳的関心は、道徳法則に基づいた行為を主観自身にとって〈どうでもよくないもの〉または〈望ましいもの〉として表象するのであり、このことによって主観は行為に対して否定的でないのみならず、理性的に自己利益を追求する積極的意欲を持っているということが主張された。

3、動機における幸福主義の回避

以上の論述において、道徳的動機が格率の内に含まれるという点から、道徳的格率の採用において理性的な意欲を認めることができるということが明らかになった。それでは道徳的格率の採用は〈喜ばしく〉行われるものなのだろうか。換言すれば、道徳法則の遵守への理性的関心は暗に幸福追求を目的としている感性的動機なのではないか。そうだとしたらこのことは、カントが道徳的動機に幸福への動機を暗に滑り込ませてしまっていたということになるのではないだろうか。

この懸念は、カントが『実践理性批判』分析論第二章で善を「純粋実践理性の客観」となし、同書弁証論において「最高善 (das höchste Gut)」概念を説明する際に「最高善は徳と幸福の総合である」(V110) と述べる際にさらに湧いてくるものである。これについて検討するために、まずカントの意志の規定根拠についての思想と幸福の原理についての論述を確認してみよう。

先に述べておくが、最高善概念との関連における動機と幸福との結びつきについてはカント自身によっても言及されており、特に『純粋理性批判』においては、最高善は道徳的行為の動機という役割を与えられていたと考えられる記述が見られる (vgl. B840)⁽¹⁹⁾。

しかし、『実践理性批判』におけるカントの見解を見てみると、最高善論が目的論的体系における要請として語られる際にはすでに、純粋意志規定の話題ではなく、その関心はもはや「私は何を希望することが許されるか」(B833) という「信仰 (Glaube)」の領域に与していることがわかる。意志規定の根拠としては、「最高

(18) この解釈と同様のことがシャドウにおいても主張される。(Schadow, Steffi, Achtung für das Gesetz: Moral und Motivation bei Kant, Kantstudien—Ergänzungshefte, Band 171, De Gruyter, 2013, S. 291.)

(19) ガルヴェは『実践理性批判』のカントの所説に対して、道徳法則の遵守という「創造の唯一の究極目的」を達成するための動機となるのは幸福だけであると考えた。つまり、道徳法則への動機は、幸福追求という目的に結びつけられており、幸福追求という目的を離れては意味を持たないとしたのである (VIII290)。またピストリウスは、目的と無関係な善などありえないという観点から、カント倫理学を、最高善を頂点とする目的論的倫理学と読み換えようとする。(田原彰太郎「経験主義批判としての最高善論」、『日本カント研究 16』日本カント協会編、知泉書館、2015、pp. 8-22。)

善は、純粹実践理性すなわち純粹意志の対象の全部であるにしても、しかしそれだからといってこの最高善を意志の規定根拠と見なしてはならない」(V109)として、カントによって完全に意志規定の外に置かれているのである。

カントの最高善概念は、それが純粹実践理性の全ての意志の対象でありながらも、道徳法則に先立って意志の客観的規定根拠となろうとすれば、それらは総じて他律 (Heteronomie) であり、経験主義および幸福主義に陥る²⁰。つまり最高善の実現を第一の客観的な規定根拠に仕立てようとする格率は、それがたとえ善の実現をその要素として求めている、道徳法則を差し置いて規定されてしまえばなんら道徳的価値を持つことはできないのである。

それでは、本節の冒頭で問題としたように、理性的関心を意志の客観的規定根拠とすることはできるだろうか。理性的関心は行為における道徳法則の遵奉に向かう。よって、この理性的関心を格率の内に採用することとは、格率が普遍的法則に適合的であるというまさにそれゆえに、みずからの格率を選びとるということである。道徳的動機付けにおける必要条件は、このように感性的存在者としての欠乏や関心をなんら顧慮しないことである。しかしこの関心は、純粹実践理性が有限な理性的存在者の心に及ぼす結果としての尊敬を介して抱かれるものである限り、法則の意識に客観的なものとして先行するということはあり得ない。よって、道徳的関心は、道徳法則による客観的意志規定が主観に及ぼした結果として抱かれるものであり、これは幸福への動機とは無関係に、道徳的行為への主観的動機としてのみ役立ちうるものなのである。別の言い方をすれば、道徳法則を意志の客観的規定根拠から度外視するところに道徳的関心は決して表れることはなく、したがって道徳法則から離れた道徳的関心をそれだけで意志の客観的規定根拠とすることは不可能なのである。

4、義務を遂行する主観の心の状態

これまでに、格率を採用することそのものが主観的意欲の表現であり、道徳的格率の動機としては道徳的関心が理性的意欲として働くことが可能であることを見てきた。さらにこの道徳的関心は、意志の客観的規定根拠としての道徳法則を離れてはありえず、あくまでも主観的な動機としての働きしか持たないということも確認した。それでは、嫌々ながらという不快でもなく、幸福に資する快としてでもない、道徳的関心がもたらす積極的な心の状態の内実とはどのようなものだろうか。換言すれば、義務に基づいた意志規定の下で道徳的関心を発達させ、それを動機として行為する主観の心にはなにが生じるのだろうか。カントもこの答えを探し、以下のような結論に至る。

幸福という語のように、享受を表示するのではなくて、しかも私たちの現実存在に対する満足を言い表すような語——換言すれば、幸福に類似するものであるが、しかし徳の意識を必然的に伴うような言葉は他にないだろうか——ある！ この言葉は自己充足 (Selbstzufriedenheit) である。(V117)

ここでカントは「自己充足」という言葉で道徳的関心を抱く主観の特殊な内的状態を力強く表現している。これは、外的で感性的なものからの「享受」によるのではないにもかかわらず、自分自身の現実存在に対するある種の満足の表現である。そしてこの満足は、ある種の満足であるという点で「幸福に類似するもの」ではあるが、それが感性的、経験的な快には関係がないという点で幸福とは質的に異なるものである。これは、カントによれば感性的には常に必要の意識を伴う有限な理性的存在者である人間が、普遍的法則に従う自身の内においてだけ得られる満足である。そしてこの満足は「徳の意識を必然的に伴う」と言われているため、徳、すなわち人間の道徳的な心根である心術が経験に由来する傾向性との闘争状態にあり、感性的側面は嫌々ながら法則に従っていないながらも、それでも理性的な主観に認められるような種類の満足なのである。

²⁰ カントは「道徳法則に先立って、善の名のもとに何らかの客観を意志の規定根拠と見なし、最高の実践的原理をこのような客観から導来するならば、そのようなことが必ず意志の他律を招くだろう」(V109)と述べる。これは『実践理性批判』における一貫した主張である。

すると、このような私たちの現実存在に対する「自己充足」とは、もはや自分のために〈自分以外の何ものも欲することのない〉満ち足りた心情であると言えよう。そしてこれは、純粹実践理性が、それ自身だけで意志の客観的規定根拠のみならず主観的規定根拠も充足しているという理性的充足から至るものだろう⁽²¹⁾。したがって、この満足は常に移り変わる「傾向性に全く関わりがない」(V117)という意識と結びついているため、「変わらざる充足 (unveränderliche Zufriedenheit)」(V117)とも呼ばれる。ここに、時間的な秩序の世界である感性界から目を背けた際の、悟性界における理性的存在者としての満足を見ることができると言える。立法的理性にのみ服従したいという意欲を持つ道徳的関心においては、傾向性は闘争すべき煩わしいものであるため、これらの傾向性から離れた道徳的格率においてだけ、主観は他を俟たず自身の内のみで満足し、知性的な満足を得ることができるのである⁽²²⁾。

さらに、このような傾向性を離れるという意味で無情緒的な自己充足は、『判断力批判』でも崇高な心の状態との関連において見いだされる観点である。この「崇高」についての判断は、美についての判断とは異なっており、理性の概念との密接な関連が指摘される。理性の概念に関わるとはすなわち、感性的な領域を離れて、普遍的、原理的なものに関わるということを意味する。ここに、カントは崇高な心の状態と、普遍的な道徳法則へ向かう主観の心の状態の類似を見出しているのである⁽²³⁾。カントは『判断力批判』において、このような心の状態をストア派の用法に寄せて「自己のゆるぎない原則を力強く遵守する心の無情緒 (Affektlosigkeit) (apatheia, phlegma in significatione bono : 無感覚、善い意味での沈着さ)」(V272)と表現する。感性的な動機に基づく原則の遂行にあっては、傾向性がその心のばねとして働くため、「無情緒」あるいは「無感覚」に原則を遂行することはない。したがって、この無情緒は「純粹理性の満足を同時にその側に持っている」(V272)とされる、純粹理性の原則を遵守する際の純粹理性の満足であり、上記の『実践理性批判』における記述と対応するものである。

加えてこの「崇高さ」は、「勇敢な (wacker) 種類に属するあらゆる情緒 (すなわちあらゆる抵抗に打ち克とうとする私たち自身の諸力の意識 (animus strenuus) を喚起する)」(V272)としても捉えられている。この崇高な心の状態と同様の特徴は『単なる理性の限界内における宗教』の以下の引用にも見ることができる。

いわば徳の気質 (Temperament) はどのようなものか。勇敢である (mutig) か、したがって快活である (fröhlich) か、それとも不安に打ちひしがれ、意気消沈して (niedergeschlagen) いるのかと問われたとしても、ほとんど答えるまでもない。不安に打ちひしがれているとか、意気消沈しているとか、そのような奴隸的気持ちは、法則への憎悪が隠されていることなしには生じることはない。そして法則の義務を遵

(21) 理性的自己充足とは、したがって「自分の誠実さを意識すること (seiner Rechtschaffenheit bewußt zu sein)」(V116)、つまり〈正しいことをしているという意識〉から至るものである。

(22) エピクロスは倫理学説はいわゆる快楽主義であるが、彼が主張する快楽の内実は身体の無苦痛と魂の平静 (アタラクシア) であり、傾向性の抑制による平穏であった。カントはエピクロスが陥った誤謬を「実際エピクロスは、自分が有徳な人であったので、まず人に対して徳への動機を挙示しようとしたが、同時に彼らの人格に有徳な心術がすでに内在していることを前提した」(V115) ことであると考えている。有徳な心術、また考え方を持つということはすべての人間に前提されることではあり得ない。そのため、このような有徳な心術・考え方は「何によって可能であるか」(V115) が倫理学においては問題なのである。この問題が解決されなければ、道徳的価値一般に対する感情は、主観の内にはまったく見いだされえないことになるだろう。カントはこの「自己充足」という概念を説明するために、エピクロスが提唱する「知足 (Genügsamkeit) と傾向性の抑制」の結果得られる満ち足りた心境を引き合いに出している (V115)。カントは、エピクロスの理論をそれは快楽を規定根拠とする実質的倫理学説として否定しながらも、エピクロスの唱えた私利私欲を捨てて善を遂行することを、最も深い内心の喜びを享受する仕方であるとある種肯定的に捉えていたのである。エピクロスの倫理学説はいわゆる快楽主義であるが、彼が主張する快楽の内実は身体の無苦痛と魂の平静 (アタラクシア) であり、傾向性の抑制による平穏であった。カントはエピクロスが陥った誤謬を「実際エピクロスは、自分が有徳な人であったので、まず人に対して徳への動機を挙示しようとしたが、同時に彼らの人格に有徳な心術がすでに内在していることを前提した」(V115) ことであると考えている。有徳な心術、また考え方を持つということはすべての人間に前提されることではあり得ない。そのため、このような有徳な心術・考え方は「何によって可能であるか」(V115) が倫理学においては問題なのである。この問題が解決されなければ、道徳的価値一般に対する感情は、主観の内にはまったく見いだされえないことになるだろう。

(23) カントの倫理学と『判断力批判』における崇高論との関連については、稿を改めてより詳細に検討すべき課題である。

守ることへの快活な心（法則を承認することにおける気安さではない）は、本物の有徳な心術の徴である。（VI23f.）

この引用においては、真に有徳な人の心は義務の遂行に際して「勇敢で」「快活である」という見解が示されている。これと同様の発言は『道徳形而上学』においても確認することができる²⁴。道徳的に行為する際の心情とは、道徳法則に規定されているにもかかわらず道徳法則を恨みながらそれに従う「奴隸的心持ち」ではありえない。自律的な主観においては、道徳的関心が抱かれているため、道徳法則を望ましいものと表象して行為するはずだからである。

さらに、「意気消沈して」という言葉はシラーがカント的な行為者像を批判するために用いた言葉であるが、カントはこの批判に向き合って、道徳的行為者はこのような心持ちではあり得ないと主張している。これらのことから、カントが、道徳的生活は嫌々ながらの行為に終始する「永遠に自己を鞭打つ生活ではない」²⁵と考えていたということが分かるだろう。

この自己充足と、それに伴う行為への勇敢または快活な心の状態は、肯定的ではあるがそれでも幸福主義へと回収されるものではありえない。なぜなら、これらの心の状態は、幸福を目的としている心術においては決して与えられえないものだからである。第二節でみたように、道徳的格率とは、幸福への動機を道徳法則への尊敬または関心という動機に従属させてはじめて可能となるのであった。また、この自己充足は幸福を構成するために必要とされる感性的な快適さへは決して数え入れることはできず、むしろ「幸福に値する」ことに対する知性的な満足、それ以上なものも〈必要としない〉という意味での満ち足りた心持ちなのである。

カントが述べている道徳的な行為主観における自己充足とは、「自然的傾向性の下僕」（VI45）としてでもなければ、道徳法則を恨みながらそれに従う奴隸的心持ちでもない、他の誰でもない自身の立法の下に自ら立つという〈自己自身との一致〉への満足感であると言えよう。そして行為に際してこの満足感を伴う主体は、シラーが批判するように「意気消沈して」法則に従属するのではなく、むしろ逆のこと、すなわち「勇敢に」「快活に」道徳的にふるまうことができるのである。しかし注意しなくてはならないことは、前節の繰り返しになるが、道徳法則を規定根拠から退けて、快活な心の状態を得るために道徳的関心をもって行為することはできないということである。その際にはもはやその関心は道徳的関心ではありえないし、その際の格率は幸福主義の原理に回収されてしまうだろう。道徳法則による意志規定と、それに対する尊敬と道徳的関心を欠けば、カントが述べる意味での快活さや勇敢さは決して主観の心に表れることはないのである。

おわりに

以上の考察によって得られたことを以下にまとめたい。冒頭の引用文、「各人がおのずからすでに意欲せずにはいられないものは、義務の概念には属さない。というのは、義務とは、嫌々ながら採用された目的への強要だからである」（VI386）という言明は、次のように理解することができるだろう。ここで「すでに意欲せずにはいられないところのもの」とは、義務が意識される以前にすでに必然的な意欲として主観の内にあるもの、つまり幸福への意欲、または自己愛である。この幸福追求や自己を愛することは、行為主観自身にとってすでに求められているため、義務にも命法にもなり得ない。そして、この幸福追求や自己愛を制限する形で義務が、そして定言命法が主観に対して強制、また制限として意識されるのである。

しかしこの一方で、しかもまさにこの強制という契機において、この義務の意識は主観に対して法則の遵守に対する道徳的関心を惹起する。このように、義務の意識に拘束されることを通じて、行為における道徳法則の遵奉を不可避的に意欲するという意識構造が生じるのである。この義務の意識を介さずして「法則を自発的

²⁴ 『道徳形而上学』における「徳を実行する (exercitiorum virtutis) 規則は、徳の義務を遵奉するための勇敢で (wacker) しかも快活な (fröhlich) 心 (animus strenuous et hilaris) という二種の心持ちへ向かっている」(VI484) という主張にも同様のことが表れている。

²⁵ アリソン、前掲書、p. 182.

な愛着や、あるいは命令されずに自ら進んで行う努力によって遵守する」(V84) ことができると自覚する道徳的狂熱などは、決して道徳的関心に至り得ないだろう。みずからが制約されている、強制されているという意識が見えていないために、道徳的関心は意識上に表れないからである。

カントは、以上に述べたように、人間がおのずから希求する幸福や理性の判断を不要とする道徳感覚を道徳の原理にすることを繰り返し戒める。これらは両者とも、「人間の自然の特殊な構造」(IV442) に基づく経験的原理であり、このような経験的原理は道徳の原理が持つべき絶対的な実践的必然性を決して持つことができないからである。このような経験的原理は、意志規定においては意志の対象の実現を条件とすることになる。したがって、経験的原理に基づく意志規定における格率は、「私は或る他の物を意欲するがゆえに、或ることを為すべきである」(IV444) という条件付きの形を取ることにとなる。カントが用いる嫌々ながらという表現は、このように幸福への意欲を意志規定の根拠にしようとする場合²⁶⁾に「私は或る他の物を意欲するがゆえに」という条件部分の根拠である経験的動機が制限されるという事態に即した表現である。実際に、この表現が見受けられるのは、道徳法則によって快感情や幸福を意志の規定根拠から排除されるという点に焦点が当てられている箇所である (IV441、V85、VI386)。

人間は傾向性と一致しながら道徳的に行為することは不可能であり、むしろ傾向性との「闘争において」(V84) のみ道徳的状态を獲得することができる存在者である。このとき確かに人間の感性的意欲を尊重しようとする動機は制限され、道徳法則に従うことは感性的側面に関しては嫌々ながらにしか受け入れられないだろう。しかしその際同時に、道徳法則を尊重する態度として道徳的関心が主観に露わになることで、主観に感性的な享受の快とは異なる、この関心に基づいて義務を遂行することへの理性的な充足がもたらされるのである。

以上のことから本論文は、この道徳法則による経験的動機の制限を通じて、道徳的関心が格率において十分に示されるようになれば、私たちはその理性的で肯定的な意欲を伴って道徳的に行為することが可能であると結論付けることができよう。„ungern“ という語の語義はドイツ語の語感としても、カントのテキスト翻訳の慣例においても「嫌々ながら」というニュアンスと重なるものである。しかしカントが義務の遂行を「嫌々ながら (ungern)」と述べる際には、感性的欲求にとっての〈喜ばしき一でなく (un-gerne)〉という意味を持つのであって、義務の遂行に対して主観が完全に、つまり理性的にも否定的でありながら行為するという意味ではないということも以上の論述によって捉え出されただろう。

しかし本論文はカント倫理学解釈として、決して快さを動機として行為できるということを主張しようとするものではない。格率における道徳的関心が担う積極的意欲とは、感性的な快さを目がける感性的な意欲とは直接関わりのないものである。またしかしこの道徳的関心および尊敬は、道徳法則の空虚な付随物ではなく、人間を主観的にも道徳的行為へと向かわせるために、必要かつふさわしいものとして論じられるべきものである。

²⁶⁾ カントは、道徳感覚の原理も幸福の原理に属するものと認めている (IV442)。