

カントの道徳論における感情の意味(2)

村野宣男

本稿は拙稿「カントの道徳論における感情の意味(1)」¹⁾に続くものである。この論では、カントの初期道徳論たる『自然神学と道徳原則の判明性に関する考察』（『判明性』と略、1764）ならびに『美と崇高の感情に関する考察』（『美と崇高』と略、1764）を中心としてカントの道徳論の分析が試みられたが、道徳的概念あるいは道徳的判断は強く‘感情’と結びついていることが指摘された。ここにおいても、道徳には理性的考察が重要であり道徳的法則の必要性が指摘される一方、“原則は思弁的規則ではなくして、感情の意識である”²⁾とされ、あるいは、“真理を表象する能力は認識であるが、善を感じる (empfinden) 能力は感情である”³⁾といわれる。“善であるという判断は全く証明不可であり、その善にたいする快という感情 (das Gefühl der Lust) の意識の直接の結果である。”⁴⁾とまで言われる。このように、英国経験論における感情論に極めて近い道徳論をカントが形成した背景には、形式主義的敬虔主義に対する批判があったのである。カントには道徳の理性的規則性を重視しつつ、なお生きたものとして捉えようとする意志があり、このことがカントを経験論的道徳論に接近させたものと考えられる。カントの道徳論は初期の論が表明されて長い期間を経て『人倫の形而上学の基礎づけ』（『基礎づけ』と略、1785）と『実践理性批判』（1788）で本格的に構築されることとなる。ここでは、感情的立場が徹底的に批判され、形式的道徳法則が重視されているのであるが、道徳的生命たるものが枯渇している観を否むことが出来ない。カントの初期道徳論は、道徳を生きたものとして捉える上に、大きな意味を持つのではないかという点が、「カントの道徳論にお

ける感情の意味(1)」の論旨であった。

『基礎づけ』および『実践理性批判』において、カントは道徳に関わる事柄をより根本的に緻密に分析していく。この過程において、なぜ感情が批判されるのかを、まず本論の課題とする。カントは感情的立場を批判することにより、道徳的であるとはどのようなことかを浮き上がらせてくるのである。道徳は感情ではなく意志の問題であるとされている。ここには、感情とは異なる精神の次元が問題となってくる。感情の次元と意志の次元を取り違い混同するところから、あらゆる種類の道徳的混乱と欺瞞が生まれる。カントによると、感情は全く否定的に扱われるように思えるが、果たしてそうなのであろうか。まず、カントの感情批判の立場を検討する。

1

『基礎づけ』ならびに『実践理性批判』においては、『判明性』や『美と崇高』におけるように感情の立場から道徳的善の概念を規定したり、感情を行為の道徳性の基準とすることはない。それどころか、このような立場を厳しく批判するところから、議論は展開されているのである。『判明性』では、善は“善の対象に対する快という感情の意識の直接の結果である”とされていた。しかるに、『実践理性批判』では、幸福という概念を取り上げ、この見解が批判されている。幸福をもたらす行為は道徳的善であるとする道徳論は英国経験論の功利主義に見られるものであるが、カントによると、“幸い (das Wohl) あるいは禍い (das Übel) は、常に快適あるいは不快すなわち快楽か苦痛かというわれわれの精神状態に関連している。”⁵⁾ 幸いであるということは、極めて感性的感情的事柄なのであるが、このことはまた極めて相対的であることがカントによって次のように主張されている。“したがって、各人が自己の幸福をいずここにかに設定するためには、快と不快という特殊な感情によることとな

る。そして、同一の主体においても感情の変化によって欲求が変動することによって、幸福は左右されるのである。”⁶⁾感情も欲求も変動すれば、幸福は常に変動する事となるが、このような状況の中でどこに道徳的判断の基準を求めたらよいのであろうか。

行為の道徳性をその行為がもたらすところの結果としての幸福(快)に求めてはならないこととなる。幸福の概念は、相対的感情に依存するが故に道徳的基準としての感情が否定された。しかるに、感情の行為への関わりには、別の方向性が考えられる。すなわち、行為の結果ではなく、行為そのものを生み出す主観的原因としてである。いわば、道徳的であるとの主観的・感情的心情を行為の原因とし、かかる行為を道徳的であるとするものである。カントは『美と崇高』においてすでに、同情や愛想よさによる行為を問題としているが、『基礎づけ』と『実践理性批判』では、更に主観的心情による行為が厳しく批判されている。『基礎づけ』においては、他人に慈善的(wholtätig)であり他に尽くすことに喜びを見出す人もその行為が感情的動機をもつ限りにおいて真に道徳的であるとは認めがたいとして、次のように述べられる。“しかしながら、私は次のように主張する。すなわち、この場合、その行為がいかに道徳的義務と適合しているようにみえても、また、親切なものに見えようとも、いかなる道徳的価値も存在しないのであって、例えば名誉心のような傾向性と軌を一にするものである。”⁷⁾カントはここで、同情心が自然と受動的に生ずる点において、快・不快の感情と同列にしているのである。しかし、カントはここで、同情心を‘感情’という言葉ではなく、‘感受的(パトロギッシュ, pathologisch)’⁸⁾という用語で表現している。実は、感情(Gefühl)という概念は単純なものではない。人間は、感情の奴隷となることもあれば、本論でのちに触れうることになるが、感情が人間を道徳的に鼓舞することもできるのである。また、美的感情のよきとくに実践的意味をもたないものもある。カントが感情を道徳的な意味で批判的

に論ずる場合は、人間が感情の奴隷となり感情に支配される場合である。道徳的意味において、感情が人間を支配し妨げになる場合、とくに感受的と言われるのである。行為の結果に対する感情の関係ばかりでなく、主観的な行為の原因としての感情も感情である限り相対的であり、道徳的判断の基礎となることはできない。カントは明確に次のように述べる。“本性上、程度において無限に相違するところの感情は、善悪に関しての確一なる基準を与えることはできない。人は、自己の感情によっては、他者に対して正当に判断することはできないのである。”⁹⁾

カントによれば、感情ばかりではなく経験一般はその相対的性格の故に道徳の本質と調和的關係に立つことはできない。われわれが現実にもつところの具体的な行為は経験的なものであるが、これは道徳的観点から絶対的なものとは言えない。われわれの能力は常に相対的であり、絶対的とは言えないからである。ここから、道徳的に完全なる事例(Beispiel)を示すことは不可能であり、また事例をもって道徳性を論ずることもできないとされる。“道徳性を事例から引き出すことを意図する時程、道徳性に関して誤って考えることはないのである。”¹⁰⁾感情も経験的なものであるが、経験的な事柄一般は、その相対性の故に道徳性と相反するのである。

2

このように感情ならびに経験的事柄一般は、その相対性の故に道徳性と折り合うことができないのであるが、別の理由から感情と道徳性の対立關係が考えられている。感情は欲望と結びついているからである。快を実現すべく欲求をもつことは一般的事実である。カントは、欲求能力には、感性的欲求能力たる下級欲求能力(unteres Begehrungsvermögen)と理性的欲求能力たる上級欲求能力(oberes Begehrungsvermögen)があるとしているが¹¹⁾、感情が下級欲求能力と関わる場合に問題が生ずること

はいうまでもない。本論ののちに指摘するように、感情は上級欲求能力とも関わることができるのである。

感情が下級欲求能力と関わる場合、感情は傾向性と関わるとされている。傾向性とは欲求の習慣性である。カントは次のように述べる。“欲求 (appetitus) とは、未来に生ずべき何ものかの表象が現実化すると考えることにおいて、自己の力を自ら規定するところに存する。習慣化した感情的欲望 (die habituelle sinnliche Begierde) は、傾向性といわれる。”¹²⁾ また、“すべての傾向性はしかしながら、感情に基づいている。”¹³⁾ とされている。このように、感情は、欲求にしかも習慣化した傾向性に結びつくことによって道徳性と対立するものとなる。

3

感情は欲求と結びつくことによって、道徳に反することになる。ここには、いわば、欲求に基づく行為がある。しかしながら、このような行為が成立する背後には、欲を選ぶところの意志があるのではないか。道徳的に善に反する行為の根本は、欲それ自体にあるのではなく、むしろ意志にあるのではないか。カントは『実践理性批判』の冒頭において“実践的根本原則は、意志の普遍的規定 (eine allgemeine Bestimmung des Willens) を含むところの原則であり、その下に多くの実践的規則が存する。”¹⁴⁾ とのべている。

道徳的であるか否かは自己と他者とのかわり方に存する。すなわち、関心が自己に向けられているか、あるいは他者に向けられているかが問題となる。前者の場合は自己愛 (Selbstliebe) となり、後者の場合は愛 (Liebe) となる。これは、意志の方向性の問題である。動物は、全く欲求に支配される存在であるが、人間は、欲求をもちつつも欲求を避けることが可能なのであり、ここに意志が関わる。意志は、欲求とは全く異なった次元に存在するものである。そして、われわれが通常経験するよ

うに自己愛へと駆り立てる欲求と意志との闘争がある。カントは“全ての傾向性が集まって——自己中心主義(Selbstsucht)を形成する”¹⁵⁾という。自己中心主義は自己愛に外ならないが、“自己愛の中に出会われるものは傾向性に属するのであり、全ての傾向性は感情による。”¹⁶⁾とされている。すなわち、欲求、感情、傾向性、自己愛は一体化されるものとみなされているのである。われわれが置かれている現実、これらの力との闘争なのである。“それ故に、われわれは次のことを先天的(a priori)に洞察できる。すなわち、意志の規定根拠としての道徳法則は、それがわれわれの傾向性に影響をおよぼすことによって苦痛(Schmerz)という感情をもたらすに違いないということである。”¹⁷⁾そして人間は“決して欲望や傾向性から完全に自由になることはできない”¹⁸⁾とされている。

人間は相対的存在である故に、欲望から自由になることは出来ない。欲望から自由になることに道徳的であることが存するとすれば、人間は決して自由になることが出来ないこととなる。人間が道徳的であり得るとすれば、その道徳性はどこに存するのであろうか。この問いに対する答えが‘善なる意志’である。意志を自己に向けず他に向けること、これが道徳性の根底である。『基礎づけ』の第一章の冒頭では次のように言われる。“この世界、いやこの世界の外においても制限無しに善であると見なされるものは善なる意志(ein guter Wille)を置いて外には考えられない。”¹⁹⁾そしてつぎのようにいわれる。“善なる意志は、それが実現し達成するもの、すなわち、何らかの企てられた目的の達成の能力によってではなく、その意欲(das Wollen)によってそれ自身善(gut)である。そして、善なる意志それ自身が考察されるとき、その意志によるなんらかの傾向性の充足、いやあらゆる傾向性の総和の充足より善なる意志は比較を絶して高く評価されるのである。”²⁰⁾道徳的であることは、行為によって何らかの目的を実現することにも、いわんや実現された何ものにかに依存するのではない。ある行為の道徳性は、ひとえにその行為の

動機たる善なる意志に存するのである。

4

以上のように、カントによると、行為の道徳性は動機が善なる意志であることによる。感情を含めて経験的なことがらが道徳性の基礎とはならないことは先に指摘したとおりである。経験的なことがらは欲求や自己愛に結びつくものでもあった。例えば、暴力をもって他者から財物を奪い取る行為は道徳に反する行為であることは明白である。しかし、カントによって言及されている例であるが、利益を目的として親切であり正直である商人の場合はどうだろうか。この場合、一見道徳的であるように見えて、実は自己愛に基づいた行為なのである。カントはこのようにいわずに道徳的に偽善的な行為に注意深く目を向けている。

例えば、他人の幸福のための行為も、注意しないと自己愛に陥る危険性を孕んでいる。カントは次のように述べる“例えば、私が他人の幸福を促進すべく努めるべきであるとするのは、他人の幸福が存在することにおいて何かがわたしにとって好ましいからではない（そのなにかが、直接的な傾向性によるものであろうと、理性によってもたらされたなんらかの満足であろうと）。”²¹⁾ 他者のために尽くしていると思われる行為も実は自分自身のためすなわち自己愛の行為に外ならないことがあり得る。

まだしも、何らかの自己にたいする利益を自覚した偽善的な行為はそれほど問題ではない。このような行為は経済的・政治的世界では常識とも言える。問題は、自己の欺瞞に気がつかずに主観的、感情的に正しいと考えられてなされる行為である。カントは、“自己の心は完全なる純粋性をもってしていると誤って考える”²²⁾ 行為を、道徳的狂熱(moralishce Schwärmererei)として厳しく非難しているのである。

5

以上述べてきたところから、道徳にかかわる論理がほぼ明らかになったと思われるが、ここでは道徳の構造たるものを概括的に整理してみた。この作業は本論の主旨とするところではないが、道徳における感情の役割を考える上に必要と思われるからである。先にも述べたように道徳は経験的次元にかかわるものではなく、意志にかかわる。ここから、経験を超越したところすなわち、形而上学的次元で道徳の論理は形成されることとなる。この作業が『基礎づけ』ならびに『実践理性批判』でなされるのである。

人間は欲求や傾向性と道徳的ならんとする善なる意志の葛藤の中にある。われわれは善くならんとするが、その意志が経験的現実としての善いもの（幸福）を完全なものとして生み出すわけでもなく、また、善なる意志自体が持続的に保たれるわけでもない。しかしながら、このような経験的相対性の中であって、何が善であるかを明確に知っていることが重要なのである。しかし、何が善であるかは、単純にして明解である。このことは、人間の常識によって明らかであるとされている。“それゆえに、われわれは常識のもつ道徳的認識において (in der moralischen Erkenntnis der gemeinen Menschenvernunft) 原理に到達したのである。この原理を常識はたしかに普遍的な形で区別して考えてはいないが、常に目の前に置いているのであり、判断の基準としているのである。”²³⁾とされている。すなわち、人間の心には善なる意志が存在し、善なる意志に従う行為が道徳的であるということは、明白なことであり、常識でさえわきまえていることなのである。これは、いわば道徳的事実というべきものであり、カントはこれを‘理性の事実’と表現してもいる。“しかしながら、この法則を誤解なしに所与のものに見なすためには次のことを注意しなければならない、すなわち、この法則は経験的なものではなく

純粹理性の比類のない事実 (das einzige Faktum der reinen Vernunft) であるということである。”²⁴⁾

道徳的事実たる道徳法則は他律的に与えられるのではなく自律的に人間によって認識されている。善なる意志という概念が他律的に与えられるということ自体が自己矛盾であろう。意志は自由でなければならない。しかるに、人は自律的に立てられた道徳法則に従って行為するとは限らない。ここには、道徳法則を自律的にたてる意志 (Wille) とは異なる選択意志 (Willkür) が問題となってくる。前者の意志はいわば認識的なものであり、後者の選択意志は実践に関わるものである。たとえば、煙草を止めようと思うが止められないというように、このことはわれわれ日常経験していることである。実践的選択意志は現実的行為にかかわるものである。“この観点からすると、法則に反する行為をなすあらゆる理性的存在は、正当にも次のように言われるのである。彼はその行為を為すまいとすれば、為さなくて済んだであろうに。この場合、たとえその行為が過去における現象として十分に規定され必然的であったにしてもである。”²⁵⁾

善なる意志を実践するに当たって人間の能力は相対的であるが故に、当為 (Sollen) とか義務 (Pflicht) の観念が生ずる。カントによれば、神は善なる意志をもつのみで、当為や義務をもたないとされる。人間は常に経験界に縛られており、欲望との永遠の戦いを続けなければならない。

以上、カントの道徳の形而上学たるものを概観してきたが、‘道徳法則’の概念について一言触れることとする。カントはしばしば道徳法則に対する感情について言及しているからである。道徳法則という言葉は本論でもしばしば使われてきているのでその概念規定を明確にする必要があると思われる。道徳法則とは行為の道徳性を判断する客観的基準であり、あたかも自然が自然法則によって正当に判断されるように、実践的行為

は道徳法則によって正当に判断されるとする。自然的世界と実践的世界は次元を異にするものの合理的法則によって支配される点においては共通であり、前者は後者の範型(Typik)であるとされている。然して、道徳法則は“汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法として妥当するように行為せよ。(Handle so daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.)”²⁶⁾と言われるものである。格率とはMaximeの訳である。Maximeという語自身一般的でないが、格率という語も一般に使われない。明治14年に東京大学から出版された『哲学字彙』にすでにこの語がみられる。格も率も法という意味であり、格率は法則を意味する。すなわち、各自の意志の法則(各自の行為の法則)が常に普遍的に妥当するならば、その行為は道徳的であるというのが道徳法則の意味である。カントは『基礎づけ』において、具体例をもってこの道徳法則の意味を説明している。そこでは、返す意図なくして、返済の約束をして金を借りる行為が問題とされているが、カントは“人が困った時に約束を守る意図なしに思いのままに約束するならば、約束やその約束で意図しているもの自身を不可能にするであろう。”²⁷⁾としている。人を欺き、不当に利を得ることが成立しうるのは、欺く人と欺かれる人が別の格率をもっている場合に可能であることはいうまでもない。そもそも道徳に反する格率は自己愛の基づいているのであり、自己愛は他を傷つけるところの存する故に、このような格率が自己矛盾に陥ることは当然である。各人がそれぞれ他を愛することが格率の根底にあるならば、その格率は普遍的なものとなることができるのである。結局は、道徳法則の意味するところは、善なる意志による行為は道徳的であるということに外ならない。非常に形式的に表現される道徳法則(哲学が体系を要求する以上、このような表現も必要であると思われるが)は、いわば法則の実質たるものを考えて初めて理解されるものである。しかし、善なる意志や義務の概念は形式的道

徳法則の検証を経ることによって経験的な相対性を離れて真に道徳的になりうることに注意しなければならない。

6

カントは道徳法則に対する尊敬あるいは尊敬の感情について多く言及している。例えば、『基礎づけ』においては、“さて、義務からの行為は傾向性の影響ばかりでなくあらゆる [欲求的] 対象を分離するとすれば、意志を規定するものとして意志に残されているものは客観的法則であり、主観的にはこの実践的法則に対する純粹なる尊敬 (reine Achtung) である。”²⁸⁾と述べられている。『実践理性批判』では、“道徳法則に対する尊敬は、それゆえに、唯一にして疑いを挿むことができない道徳的動機である。”²⁹⁾と述べられ、また次のように言われる。“われわれの内にある道徳法則はわれわれに何ものかを確約したりあるいはわれわれを威嚇するというものではないが、われわれに対して無私の尊敬を要求するのである。”³⁰⁾尊敬の感情に関しては次のように言われる。“偉大なる尊敬の対象 [道徳法則] は、経験的起原をもたなくアプリオリに認識される積極的感情の根拠である。”³¹⁾あるいは、“法則に対するこのような関心 (または、道徳法則そのものにたいする尊敬) は本来、道徳的感情 (das moralische Gefühl) である”³²⁾と言われる。

カントは何ゆえに感情を道徳と結びつけることを否定したのか。一つは感情の相対性であった。従って、行為の道徳性は行為の結果に対する感情的反応 (例えば快) によることはできない。あるいは、感情が行為の主観的原因となった場合も感情は行為の道徳性の基準となりえない。感情はこのような相対性の故ばかりでなく、感情が欲求と結びついていることが感情が道徳性に反すより実質的な理由でもあった。しかしながら、カントは欲求能力という概念を広く解していることに注意しなければならない。『判断力批判』によると人間の精神的能力は、認識的能力・

感情的能力・欲求能力に分けることができるが、欲求能力には下級(unter)と上級(ober)とがあって、下級は感性的欲望に関わるが、上級は道徳的意志に関わるものとされている。道徳的意志は感性的欲望のように執着的ではなく、自由によるものであるが、認識や感情とは異なり欲求であるという捉え方である。欲求が下級か上級かによってそれに相応する感情もまた異なることはいうまでもない。道徳法則にたいする尊敬の感情は上級欲求能力に対するものである。

道徳法則に対する尊敬の感情の構造をさらに分析したい。道徳法則が何を意味するかは先に指摘したが、道徳法則に対する尊敬の感情を理解するためにはさらに広い視点から人間が置かれている状況を考察しなければならない。前節で、道徳に関わる形而上学的問題に触れたが、道徳法則に対する尊敬の感情にかかわる形而上学的問題を考察する。普遍的立法としての道徳法則は極めて形式的なものであるが、その実質的内容は善なる意志をもつということであった。しかし、さらに深く考えると善なる意志をもつことができる人間それ自身に行き当たるのであり、人間の尊厳性(Würde)が問題となってくる。“[道徳法則の]立法そのものはすべての価値を規定するが故に尊厳性、すなわち絶対的な比較し得ない価値をもたねばならない。そして、この価値に対しては、尊敬(Achtung)という語のみが評価に相応しい表現となる。”³³⁾と言われる。道徳法則を立法する人間自身が尊厳性をもつこととなる。このような絶対的価値をもつ人間は人格(Person)をもつとされ、つぎのようにいわれる。“その存在の根拠がわれわれの意志ではなく自然に基づいているものは、それらの存在が非理性的である故に、単に手段として相対的価値をもつのであって、物件(Sache)と呼ばれる。一方、理性的存在は、人格と呼ばれる。なぜなら、理性的存在者の本性に従えば理性的存在者はそれ自身を目的(Zweck)とされ、単に手段として使用されてはならないものと見なされるからである。したがって、その限りにおいて理性的存在者は全

ての恣意を制限する(そして、尊敬の対象である)。”³⁴⁾ このように善なる意志をもつことができる人間は尊厳性を担う人格であり、それ自身目的とされ決して手段とされてはならない。道徳法則は人格の観点から次のように言い換えられている。“汝は、汝の人格ならびに他の全ての人格における人間性 (Menschheit) を常に同時に目的として使用し、決して手段として使用しないように行為せよ。”³⁵⁾ ここでは、他者の人格ばかりでなく自己自身の人格の尊厳性についても言及されていることに注意しなければならない。

善なる意志をもつところの主体は尊厳性をもつ人格の概念に至る。尊厳性をもつ人格が善なる意志をもたらす基体であり、道徳法則はその実質を善なる意志であるとするならば、道徳法則への尊敬は尊厳性をもつ人格への尊敬に外ならない。このことは、人間が自己自身を尊敬することを意味するのであるが、ここには一種のパラドックスが見られるのではなかろうか。尊敬ということには、尊敬の対象と尊敬する主観とがあるが、尊敬する主観は尊敬の対象に比べて価値的に限定されているが故に尊敬という関係が成立するのである。カントは次のように述べる。“それ故に、道徳法則を人の感性的性質と比較する時に、道徳法則は人を必然的に謙虚にするのである。われわれが自己意識をもつ時われわれの意志の規定根拠となるものでわれわれを謙虚ならしめるものがあるが、それは、われわれを積極的に規定するものとしてはそれ自身尊敬 [の情] を引き起こすのである。”³⁶⁾ 尊敬を生み出す道徳法則は、尊敬の論理からしてこのような二面性をもつ。カントは、神には尊敬の概念がないことを付け加えている。“道徳法則は、完全なる存在の意志にとっては神聖性 (Heiligkeit) の法則であるが、全ての有限なる理性的存在にとっては義務 (Pflicht) の法則である。すなわち、法則に対する尊敬と義務に対する恐れ (Ehrfurch) から自己の行為を規定するところの道徳的強制の法則である。”³⁷⁾

道徳に関して人間が置かれている状況は極めてパラドキシカルなものである。人間は善なる意志をたてるものとして尊厳性をもつ人格と見なされる。一方、人間は欲望たる傾向性の圧力の下にある存在である。『基礎づけ』では次のように言われる。“われわれに固有な意志は、その意志の格率によって可能とされる普遍的立法の下に行為するならば、普遍的立法の理念におけこの意志は、尊敬の対象である。そして、人間の尊厳性はまさしく普遍的に立法するという能力に存しているのである。しかしながら、人間はまさしくこの立法の下に同時に自ら従わされるのである。”³⁸⁾ここから、“人間は確かに神聖ではない (unheilig) が、人間の人格における人間性 (die Menschheit in seiner Person) は神聖でなければならない。”³⁹⁾といわれることとなる。道徳に関して人間が置かれる状況にはこのように分裂した関係が見出される。ここから根本悪の問題、更には宗教による救済の問題が生ずるのであるが、これらは本論の主題ではない。

7

感情には下級的欲求に結びつくものと上級的欲求に結びつくものがある。道徳法則に対する尊敬の感情は以上のような道徳に関する形而上学的関係性から生まれてくるものであり、いうまでもなく上級的欲求に結びつくものである。カントは次のように述べる。“それゆえに、道徳法則に対する尊敬は知的根拠によって生み出された感情であり、この感情はわれわれがアプリアリに認識でき、また、その必然性を予見できるものである。”⁴⁰⁾さらに“このような強制的関係の意識から生ずるところの感情は、感性の対象から生み出されるような感受的 (pathologisch) なものではなく、まさしく実践的である。すなわち、理性の客観的意志規定と因果性によるものである。”⁴¹⁾と述べられる。道徳的感情は下級的欲求に結びつくもののように消極的作用をもつものではない。すなわちパト

ロギッシュなものではなく、われわれの道徳的実践的行為に積極的に関わるものである。カントは次のよう述べる。“道徳法則は、それ故に、実践的な純粹理性の観点からすると行為の形式的規定根拠であり、また行為の対象の實質的客觀的規定根拠であることにより善なる行為や悪なる行為が規定される。しかし、道徳法則は主觀的定根拠でもある。すなわち、道徳法則が主觀の感性に影響を与えることにより法則が意志に与える影響に必要とされる感情を生み出すのであり、このことによって道徳法則は行為に対する動機 (Triebfeder) となるのである。”⁴²⁾

ここには、道徳的感情の意味が表明されていることに注意すべきである。すなわち、道徳法則に対する尊敬の感情は道徳法則を守るべき動機として意味づけられているのである。いわば、道徳的行為を推進するところの力として道徳的感情の働きがあるとされているのである。しかし、働きとは言っても、尊敬の感情が道徳的行為の唯一の原因であるというのではない。動機は‘Triebfeder’であるが、‘Trieb’は‘衝動’の意義をもち‘Feder’は‘ばね’の意義をもつ。したがって‘Triebfeder’は‘推進力’というべき意味をもつと解することができる。

ここでわれわれは道徳に関する認識的ことがらと感情に関わるものとを区別しなければならない。善なる意志、義務などは道徳に関わる認識的事実的ことがらなのである。善なる意志は人格の尊厳性に、義務の意識は善なる意志を実現すべき人間の相対性に構造的に関わっている。さらには道徳行為は普遍的であるという条件の下に、善なる意志も義務の意識も道徳的客觀的事実として認識される。そして、人間が自己自身が関わっている道徳的關係自体を反省的に対象とする場合に道徳法則に対する尊敬の‘感情’が生ずるのである。したがって、道徳的実践を推進する力は主として善なる意志・道徳法則の認識・義務の意識などである。尊敬の感情は単に補助的役割を為すに過ぎないといえる。カントは感情の役割を認めた上で次のように注意する。“この場合、道徳性に適合するで

あろうような感情が主観の中に先行するということはない。——そして、このような感情はその起原からして感受的なものではなく、実践的に生じせしめられるものでなければならない。”⁴³⁾

尊敬という感情はまだしも道徳的思考法と一体になりうる可能性があるろう。しかしながら、英国経験論者が主張するように行為の客観的結果あるいは行為の主観的動機に関しての快なる感情に道徳性を基礎づけることは法外である。尊敬という感情ですら実践的思考が欠如しているならば危険であろう。われわれは非道徳的人間に尊敬の感情を懐きうるのであり、非道徳的概念に尊敬の感情をもちうると考えられる。主観的感情でもって正しいと判断して行動するところには先にも指摘したようにあらゆる種類の道徳的狂熱が生ずるのである。あくまでも理性的道徳的認識に基づいて行動すべきであり、感情には単に補助的役割のみを認めるべきである。

8

以上、感情の概念を中心として『基礎づけ』ならびに『実践理性批判』の道徳論を概観して来たのであるが、カントの初期道徳論と比較した場合、どのような発展が見られ、どのような問題が残されているのだろうか。

カントの初期道徳論である『判明性』や『美と崇高』においてすでにカントの道徳論の骨格は出来上がっているものと考えられる。道徳には理性的原則が必要であるとされ、その原則は唯一の道徳的価値である‘愛’でありこの価値の実現が義務であるとされている。しかし、初期道徳論では、感情が大きな役割を占めていることが特徴である。『判明性』においては、“善を知覚する能力は感情である”とされ、『美と崇高』では、“人間性の美と崇高の感情”が行為の道徳性の基準となっている。すなわち、道徳に理性的原則の基準が立てられるものの、それと感情が一体と

なっている。むしろ、道徳的判断は感情に基礎づけられている観さえ受ける。

これに対して『基礎づけ』ならびに『実践理性批判』では、感情に対して徹底した懐疑の眼差しが向けられているのである。感情の相対性、感情と欲求の結びつきなどに飽くなき分析が試みられている。相対的な感情に対して普遍的な善なる意志が強調されるのであるが、善なる意志は主観的に捉えられるのではなくして自己愛を否定した愛という精神的態度の問題として構造的に理解されている。道徳法則とはこのように構造的に理解された善なる意志の論理的表現に外ならない。このように表現されることによって、善なる意志はその客観性を确实なものとすることができるといえる。さらには、善なる意志をたてる尊厳の人間と傾向性に引き付けられる人間との間の葛藤にいわゆる道徳的緊張関係があり、ここに義務の概念が生まれる。善なる意志も義務の意識もこのような客観的コンテクストに組み込まれることによって経験的主観性から免れ客観的道徳的事実としての地位を獲得することができる。このような道徳的関係を反省的に見るとき道徳法則への尊敬の感情が生ずるのであるが、この感情はあくまでも善なる意志を推進する動機として役立つに過ぎないことが主張されているのである。このように『基礎づけ』ならびに『実践理性批判』においては、感情に対する分析が厳しくなされると共に道徳的精神構造的なものがより明確にされているのである。

初期道徳論の感情の立場は確立された道徳論においては全く逆転されている。しかし、確立された道徳論においては、初期道徳論で考察された道徳における形式と実質の区別ならびに考察が明確でなく、道徳法則としての形式的側面が強調されている。実は、実質的側面として善なる意志や義務の意識が存在するのであるが、これら実質的なものも道徳法則で主張されている普遍的関係に立たなければならない。このことは極めて重要なことである。善なる意志も義務の意識もまかり間違うと感

情的経験的のものとなり、その背後に自己愛が潜んでないとも限らないからである。しかるに、確かに道徳には理性的反省が必要とであると思われるのであるが、同時に道徳は生きたものではなからうか。

感情は、たとえ相対的性格と言う限定があるにしても直接的生命的なものであると考えられる。反省的になることは理性的・客観的になることであるが、生命的直接性から離れることでもある。特に道徳法則は生命を滅殺するものである。ここから、感情の復権が問題となってくるのではあるまいか。先に触れたようにカントは、欲望に結びつく感情と理性的背景をもつ感情とを区別しているが、後者の感情を“特別な種類のもの(eigentumliche Art)”⁴⁴⁾としている。カントは英国経験論の道徳論を相対的感情をもって道徳を基礎づけるものとして非難しているが、英国経験論者として単に感情と道徳とを結び付けようとしているのではなく、特別な感情(peculiar sentiment)を問題としているのである。例えばヒュームは『人性論』において次のように述べている。“われわれはすでに道徳的判断は、苦(pain)と快(pleasure)のある特別の感覚(certain peculiar sentiment)に全面的に基づいていることを見てきた。そして、反省的考察という過程を経たものでわれわれあるいは他者における精神的特質で満足を与えるものは徳(virtuous)であり、不満足を与えるものは不徳(vicious)である。”⁴⁵⁾カントは特別な種類の感情を認めても、道徳的意志を補助的に推進する動機としてであって、感情が行為の道徳性に基準であるとはしない。たしかに、単なる感情は道徳的判断にとって不適切であり、理性的反省が必要であることはいうまでもないが、理性的判断と感情の判断が共働することが考えられないだろうか。ここでは、感情はその経験的相対的性格を脱ぎ捨てているものと思われる。そして、道徳はその抽象性から生命へと救い出されるものと考えられる。

初期の道徳論では、道徳に関する緻密な分析はされていないものの、道徳論全体の骨格は出来上がっているのであって、感情を問題にする時

も後に批判されるような安易な立場にあったとは考えられない。確立された道徳論たる『基礎づけ』や『実践理性批判』においては感情的立場の批判が正当になされているのであるが、感情の相対性という観念にあまりにも縛られていると考えられる。むしろ、初期道徳論においては道徳を生命的に捉える観点が存するのであって、感情批判を行ったカントは初期道徳論の立場を止揚することによって再び道徳に生命を取りかえすべく模索していくものと考えられる。

注

カント著作の引用は、全てアカデミー版(Kant's Gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften)による。巻数と頁数を記す。なお、カントの著作は次のように略す。

Nat.Theol.: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral (自然神学と道徳の原則の判明性に関する考察)

Schön u. Erh.: Beobachtung über das Gefühl des Schönen und Erhabenen (美と崇高の感情に関する考察)

GMS: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (人倫の形而上学の基礎づけ)

KpV: Kritik der praktischen Vernunft (実践理性批判)

KU: Kritik der Urteilskraft (判断力批判)

Anthr.: Anthropologie in pragmatischer Absicht (実用的見地における人間学)

- 1) 村野宣男,「カントの道徳論における感情の意味(1)」: 文教大学女子短期大学部研究紀要第45集, 2002.

- 2) Scön. u. Erh., 2, 217.
- 3) Nat. Theol., 2, 299.
- 4) ditto.
- 5) KpV, 5, 60.
- 6) Kpv, 5, 25.
- 7) GMS, 4, 398.
- 8) KpV, 5, 80.
- 9) GMS, 4, 442.
- 10) GMS, 4, 408.
- 11) KU, 5, 178179.
- 12) Anthr., 7, 251.
- 13) KpV, 5, 74.
- 14) KpV, 5, 19.
- 15) KpV, 5, 78.
- 16) KpV, 5, 74.
- 17) KpV, 5, 73.
- 18) KpV, 5, 84.
- 19) GMS, 4, 393.
- 20) GMS, 4, 394.
- 21) GMS, 4, 441.
- 22) KpV, 5, 84.
- 23) GMS, 4, 403.
- 24) KpV, 5, 31.
- 25) KpV, 5, 98.
- 26) KpV, 5, 30.
- 27) GMS, 4, 422.
- 28) GMS, 4, 400.

- 29) KpV, 5, 78.
- 30) KpV, 5, 147.
- 31) KpV, 5, 73.
- 32) KpV, 5, 80.
- 33) GMS, 4, 436.
- 34) GMS, 4, 428.
- 35) GMS, 4, 429.
- 36) KpV, 5, 74.
- 37) KpV, 5, 82.
- 38) GMS, 4, 440.
- 39) KpV, 5, 87.
- 40) KpV, 5, 73.
- 41) KpV, 5, 80.
- 42) KpV, 5, 75.
- 43) ditto.
- 44) KpV, 5, 76.
- 45) David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford 1965, pp. 574~575.