

# カントと affectio

## — キリスト教思想の伝統を補助線としたカントの 受動性問題の解釈 — (1)<sup>1</sup>

勝 西 良 典

### はじめに

本稿では、アウグスティヌスに代表される affectio の伝統との異同を明らかにしながら、触発や尊敬感情に代表される、カントにおける受動性の問題に対して一定の解釈を提示したい。

かつてフィヒテは、シェリングの書簡に応答する中で、自らの哲学と

---

<sup>1</sup> 本稿は、第 77 回日本哲学会大会（於：神戸大学）で行った「カントと affectio — キリスト教神学の伝統を補助線としたカントの受動性問題の解釈 —」というタイトルの一般研究発表（2018 年 5 月 19 日）とそのとき配布したレジメをもとに起こしたものである。発表当日、ならびにその他の機会に有益なご批判、ご教示を頂戴したことに謹んで謝意を表したい。そのときご清聴いただいた鈴木伸国氏（上智大学）からタイトルについて、「キリスト教神学」ではなく「キリスト教哲学」でよいのでは、という趣旨のご教示を頂戴した。このご教示と、理論の根っこには根拠づけられないものの承認の次元が不可欠であるという本稿の中心的テーゼとを「アウフヘーベン」(笑) するかたちで、「キリスト教思想」という表現に落ち着いた。考え直すきっかけを与えてくださった鈴木氏に感謝したい。より学問的なことを言うと、「キリスト教神学」と名乗れるほど筆者が神学に精通していないという事情もあることは言うまでもない。

ついでと云っては何だが、参考文献を末尾で挙げるまでもないので、註に反映できなかった参考文献を挙げておく。Simo Knuuttila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford 2004. アウグスティヌスについては、152-172 頁を参照されたい。

カントの哲学の違いを、Affection 理解の違いとして語ってみせた<sup>2</sup>。例えば、フィヒテは、初期の道徳哲学において、意欲を意欲として成立させる強制の意識の種別化を通じて内的目的意識を抽出し、これに信を置いて自己の使命として受け入れることによって人間の道徳的本性を自己同定するという手法を採る<sup>3</sup>。その結果、フィヒテは個別的自我を超えるものを内在的な原理として基盤に据えた考察を展開することができた。これに対し、カントの批判哲学では、経験的世界や現実の社会を出発点にしてそれらを可能にしている（ア・プリアリな）形式を明らかにすることに重点が置かれており、経験的な事柄を超えるもの（物自体や絶対的なもの）について積極的に語る事が避けられる傾向にある。カントは、客観的構造物を可能にしている形式の理解の正当性を、そのように理解する主体の理解の方法と形式が等根源的であることを証明すること（例えば、演繹）によって示そうとしているのであり、こうしたカントの分析手法では、一見「外なるもの」ともみなされかねないような原理、ないし普通の意味では「外なるもの」と考えられてしかるべき原理が、実は「内なるもの」であったと語り返すことができにくいようにも思われる。そのことを踏まえてなおカントと自分の違いを Affection 理解の違いとして見定めようとするフィヒテは、カント倫理学が心情倫理学でもあることをよく承知していたのだと考えられる。

しかし、フィヒテの理解では、カントの Affection 理解は不十分なものであった。対ヒューム戦略という点でも重要となる、道徳感情論の伝統に抗するというカントの姿勢は、思考を生きたままに解剖しようとするという意味でロックとは異なるかたちで認識の生理学を遂行しようとするフィヒテからすれば、心に刻印されたものを内的な原理として理論構築しようとしないうる腰の引けた考究態度と映ったのかも知れない。

このように、心に刻印されたものを内的な原理とすることによって理論構築を行うという手法は、当然のことながら、フィヒテに固有のもの

---

<sup>2</sup> GA III/4, 71-73. ヘルダーを範とすべきだという発言からして、三批判へと分割されるカントの人間並みの原理を超えた統合原理から考え、神的原理を内在化させる必要性をフィヒテが示唆していると思われる。

<sup>3</sup> GA I/5, 33.

ではない。浅学ゆえ断定することは控えたいが、この伝統のかなり初期の段階にアウグスティヌスが位置することには異論がないだろう。キリスト教思想（神学ないし哲学）の伝統では、多くの場合、心に刻印されたものは神の恩寵との関係で理解されるが、そのような神からの賜物を原動力として自己の行動ないし生き方を決定していくことは、御言や神が示したしるしを「解釈すること」によって可能となるのであった。したがって、ニュッサのグレゴリオス以来<sup>4</sup>、自由意思と緊密に結びつけられることになる「選択」(proairesis)は、(神のおかげで)自分の力(になったもの)を通じてまだこの世界に存在しないものを歴史的な出来事として新たに生起させる原因となっており、それゆえ「選択」を行う主体のことが「新事態の父」と解され<sup>5</sup>もするが、この「選択」は、神意に背く可能性があることに畏れ戦きながら、それでも勇気を持って神との対話に入るかたち(パレーシア)で行われるものでもあったのである。このような意味での「解釈すること」について、近代の文脈で「たんなる理性の限界内において」明らかにしたのがカントであることを示すことが本発表の中心課題である。そして、このようにカントを解釈する視点から見直すなら、初期のフィヒテに対する評価は、「内在化されてしまっている」という見地に依存し過ぎている、というものになるだろう<sup>6</sup>。

<sup>4</sup> ニュッサのグレゴリオス『モーセの生涯』谷隆一郎訳、『キリスト教神秘主義著作集1 ギリシア教父の神秘主義』教文館、1992年、特に第2部1-88頁、その中でも39-63頁参照。グレゴリオス自身は、proairesisというギリシア語一語しか用いていないが、訳者は研究史的成果を踏まえ、「自由なる択び」と「自由意志」という語を使い分けて訳出している。

本稿では、人間の意志の原義を「しるしに対する主体的応答」と理解したうえで、「しるしに対する応答」という含意が脱落している度合いによって各種の派生的概念が成立したという見解を取る。したがって、アリストテレスの「選択」(proairesis)、「無自制」(akrasia)、「本意」(hekousion)に意志の概念を読み込むことはなく、「不動心」(apatēia)がもたらす自由によって可能となるロゴス適応の行為の源泉(ストア派)を意志とみなすこともない。本来的にはこの点についてきちんとした議論を展開すべきであるが、本稿の中心課題と筆者の力量に鑑みて断念した。稿を改めて論じることにはしたい。

<sup>5</sup> 今道友信『中世哲学』岩波書店、2010年、64頁。

<sup>6</sup> カントとフィヒテの差異については、次号に掲載予定の続稿にて詳細に

このことを明らかにするために、カントの触発の理論について、生理的受容モデルではなく、未規定のものを規定されたものへともたらず解釈モデルで理解することを提案したい。内的触発についても、自己自身による自己解釈によって自己を構成するという枠組みで理解されることになるだろう。これに伴い、「自己を超えたもの」ないし「外的なもの」とのかかわりを保存するために設定される、「受動性」という問題領域は、「解釈の責任を負うこと」というレットテルのもとで分析されることになる。「責任を負う」という主体のふるまいの核心はその主体が向き合っている「事実」を主体の意味づけのうちに解消できないということにあるのであり、このこと自体が「自己を超えたもの」ないし「外的なもの」という概念を要求し、そうした概念が示すものとのかかわりを自己の本質構造として組み込む語り（カントの場合は超越論的観念論）を生み出すのである。

当然のことながら、道徳的主体においても、「自己を超えたもの」ないし「外的なもの」という概念が示すものとのかかわりを自己の本質構造として組み込む語りは必要不可欠なものである。この点について、カントにおける尊敬概念の分析を行うことによって明らかにしたい<sup>7</sup>。

## 1 キリスト教思想における affectio としるしの解釈：一つのスケッチ

### ① affectio の暫定的定義，あるいは affectio という語を巡って確認しておきたいこと

affectio とは、心ないし精神に刻み込まれたもののことである。「印象」と訳されることもある<sup>8</sup>が、impressio とは異なり、刻み込まれた側の人

---

論じる予定である。この点について、発表当日にも高田純氏（旭川大学）から説明を求められたが、根本テーゼをわかってもらいたいという思いが強すぎて、適切な回答が示せなかったと記憶している。正式な回答については、意志的行動の側面の分析も踏まえたうえで最後に示すことになるので、引き延ばすことになるが、お許し願いたい。

<sup>7</sup> 意志的行動の側面についての考察は、次号に掲載予定の続稿に譲る。

<sup>8</sup> たとえば、山田晶訳の『告白』第11巻第27章36がそうである。アウグ

間を何らかの仕方で揺さぶり、認識もその一つである具体的行動へと駆り立てる側面、すなわち情動ないし感情の側面を有する。したがって人間は、心ないし精神を、場合によっては散り散りにさせてしまいかねない多様な affectio に対して、自己の中心を形成ないし維持すべく *intentio* によって言わば弁証法的に統一すべく向き合わねばならない。なぜなら、キリスト教的伝統にあっては存在するものは悪ではないので、不都合に思われる要素であっても決して廃棄されてはならないからである。それゆえ affectio は人間から、節制ないし克己という否定的・管理的応答のみならず、行為する人間、生を遂行する人間を駆動するものとして肯定的・欲得的応答をも引き起こす。affectio は以上のように、認知的側面と実践的側面の両面を兼ね備えており、キリスト教思想においては、享受すべき神との関わりの方角から、この両側面が相関的であるばかりか一体となっていることに重大な意義を認める立場も可能となる<sup>9</sup>。

また、神からの関わりも affectio として刻み込まれるので、affectio は人間の *intentio* にとって神を媒介するものとしても機能する。もっと言うなら、キリスト教思想においてはすべての被造物ないし自然は何らかの仕方で神性ないし神の意図を分有しているのだから（聖書としての自然）、affectio 自体に善いものと悪いものがあるというよりは、affectio に対する応答に善いものと悪いものがあるというふうと考えられることが多い<sup>10</sup>。当然のことながら、affectio には心的活動を行う人間自身の原理も刻み込まれており、また、キリスト教思想においては人間は神を象り神に似せて造られたのだから、affectio によって示される人間の性質自体に善いものと悪いものがあるというよりは、神の声を聞きながら、多様な affectio をどのように編成して自らの生を紡いでいくかというレベルで善悪の問題が云々されることになる。このようにして、affectio を

---

ステイヌス『告白Ⅲ』山田晶訳、中公文庫、2014年、72頁。

<sup>9</sup> したがってここでの神は、哲学者の神ではなく、信仰・愛の対象にして主体である神だということになる。

<sup>10</sup> たとえば、次に触れるが、自己の慮りを超える神への愛に基づく「神の国」と、自己愛に基づき自己を神の位置に置く「地的な国」とのアウグスティヌスの区別がこれに当たる。

介した人間の自己理解・認識は、*affectio* を介して示された神の意図を自由に解釈することに基づく自己構成として理解されることになる。このような自己構成を通じて人間は自分自身になるのだから、これを欠いた自己理解を不完全な自己認識だと受けとめざるを得なくなり、これを通じて新たな自分、より適切な自己理解を伴った自分に出会い直すことになる。

こうした自分との出会い直しは自己認識や自己構成だけに影響を与えるものではない。心ないし精神に刻み込まれたものとは、まずもっては感覚的印象であり、そのうちに最初に意識されるのは外的なものである。つまり人間は、まずもって外的印象に対して応答するのである。したがって、人間が何者であるかは、外的印象を通じて向き合う世界、もっと強く言うなら、外的印象そのものである世界（ただしその意味は、人間に対して完全に明らかになっているわけではない）に対して人間がどのようにふるまうかによって規定されることになる。人間は世界の中であって、先のような自己理解＝自己の物語を自己の本質構造として引き受けた上で、そのような引き受けによって初めて構造的に成立する応答的な仕方では *affectio* を *intentio* によって貫き留めながら世界と関わることによって、世界に変容をもたらすことにもなるのである。

以上より言えることは、*affectio* は、物理的・生理的側面以上に霊的側面が基調となる「概念」であり、宇宙論的形而上学構想全体においてトポス（位置価）を与えられるものであると同時に、人間に変容＝実践を通じてこの構想を（顕在的な自覚を欠いたままであれ）遂行し（「地的な国」の住人による破壊的な遂行も含む）、実現するという全体の構図の要となる世界観的概念でもある、ということである。こうして *affectio* は、歴史（時間）の内と外を繋ぐ *Ab-Grund* としての不安と畏れと戦きの現在であると同時に、時間を超えた永遠の到来する場として機能することにもなるのである<sup>11</sup>。したがって、心的事象として *affectio* を扱う場合は、人間の自己認識＝自己構成（ニュッサのグレゴリオス<sup>12</sup> 以来の伝統）に基づく人間の宇宙論的位置づけと自己の心的能力の腑分けが反映され

<sup>11</sup> アウグスティヌス『告白』第11巻。

<sup>12</sup> 『モーセの生涯』第2部：観想（聖書の霊的解釈）編。

た「概念」であることに留意し、affectio を顕在化されたしるしとして解釈してそれが指し示すものの実現に参与する者の心的態勢を解明するという文脈を確保する必要がある。この文脈において、歴史を紡ぐ人間の心の affectio は、使命感の形成、すなわち歴史的目的に対する拘束性の意識の形成として近代ドイツ観念論のフィヒテまで発展的に理解されることになるのである<sup>13</sup>。

## ②アウグスティヌスにおける affectio

前項でスケッチしたように、キリスト教思想においては、人間の知的理解と意志的行動のいずれについても与えられたこと・示されたことに対する応答的解釈であるとみなされる。この点をアウグスティヌスに即して確認しておこう。

人間の知的理解は真理を目指す。キリスト教思想においては、完全な知的理解は神の知 (sophia, sapientia) において実現している、とされる。したがって人間の知的探究は、たとえそれがある程度自立的・自律的に行われるのだとしても、究極的には神による救済を必要とするのだとされる<sup>14</sup>。内観に重きを置くアウグスティヌスにあっては、神による導きは「照明」であり、見えているものを見えさせている可能根拠として、すなわち人間の知解能力を（場合によっては陰で）支える原動力として神が主題化されることになる。このようにして人間の知解能力を支える神は、人間が知解する際にすでに働いていると考えられる限り、知の対象の側ではなく、知を遂行する人間の側に探し求められねばならない。しかも真理は、人間の知的理解が常にすでに達成しているものではないと考えられる限り、人間が単独で行使する知解能力を超えたものだけがその内に持つものだと考えざるを得ない。したがって、真理の源泉であ

<sup>13</sup> キリスト教思想にあっては、ここに、アウグスティヌスの『ソリロキア』や『告白』に代表される、祈りの混入の問題や霊性神学の伝統において中心テーマとなる人間の知りえない神からの関わりを併せて論じなければならないが、今回はあくまでカントの受動性問題の解釈を展開することが目標なので、十分に取り上げることはできない。

<sup>14</sup> たとえば、トマス・アクィナス『神学大全』第1部第1問第1項主文参照。

り真理そのものである神は、人間がおのれ自身の知解が刻み込まれた心の中を反省的に覗き込むことによって出会われるものなのである<sup>15</sup>。『ソリロキア』において、わたしの自問自答が「わたし」と「理性」との対話と見立てられるとともに、「理性」が言わば「神の代弁者」として機能するのは、このような事情による。こうして、自己認識の現実性を超えて、真理そのものたる神とそれを目指す心の知解を求めている「わたし」という個人が主題化されるのである。

しかし、このような内観の物語がいつでも誰にでも自動的にアクチュアルなものとして立ち現れるわけではない。洞窟の比喩の囚人は、決して後ろを振り返ったりはしないだろう。それがたとえ神の呼びかけによるものであれ、振り返るといふ応答は人間の自由意志によって遂行されざるを得ない。応答し解釈することを余儀なくさせる真理への愛は、自分の現在の理解に執着するという選択もできる者のわざなのである<sup>16</sup>。とは言え、神の恩寵は常にすでに働いているのだから、人間の知解能力は真理を知解する可能性に対して開かれているのであり、キリスト教思想からして当然のことながら、人間が時間のうちで経験する物は神の被造物であり神の意図を反映している<sup>17</sup>のだから、人間は自己の経験を通して自己の生き方の矛盾に気づくチャンスには恵まれている。この事実は、神を見ようとしなない人間からすれば、解決不可能な理不尽な出来事の去来として表象されるであろうし、その中で自己の生の一貫性を保てないこととして表象されるだろう。その中で合理的な理解を求めると、永遠の真理を遠いものと感じながらなお求めるという欲求がよみがえってくるはず、というのがキリスト教思想の基本理解となる。

以上のような背景を理解したうえで、『告白』第11巻以降で展開されるアウグスティヌスの時間論を見てみよう。神の創造行為が時間をも創造したことが確認された後<sup>18</sup>、時間が人間の心の側に存在することが確

---

<sup>15</sup> アウグスティヌス『ソリロキア』参照。他にたとえば、『真の宗教』第5部第39章72参照。神を霊的な感覚によって内的に経験することが可能だとする箇所として、『告白』第10巻第6章8参照。

<sup>16</sup> 『自由意志論』参照。

<sup>17</sup> たとえば、『三位一体論』第15巻第4章6参照。

<sup>18</sup> 永遠とも呼ばれる神の時間との関わりは、時間の産出原因としての関係



認められる。歴史的な存在である人間は、注意を向けながら現前するものを直視し、過去を想起してこれと比較し、あるべき未来を想像することによって時間の内に自己のあり方を決定していく。流れ去り消え去ることによって無と化する非存在としての非本来的時間しか持たない物質的・外的世界は、時間の三様相を手にしつつ必然的真理を探究する人間によって計られるべきものなのである。したがって心は、アリストテレスが言うように、「何らかの意味ですべてのもの<sup>19</sup>」ではあるのだが、アウグスティヌスにあっては、すべてのものへと開かれた心は、真理（神）を愛し真理（神）を目指すという自己超越と、それを下支える神のへりくだり（愛）というモチーフのもとで言われていることは確認しておきたい。それはともかく、心がすべてものだと言っても、人間は質料因なしに無から創造するものではないので、物質的性質も併せ持つ経験可能な出来事を心に刻み込むことによって保存し（affectio）、これを記述・（価値）計算・比較する<sup>20</sup> ことによって正しい意味づけをしたり、正しい行動によってあるべき未来を現実化する他はない。具体的には、過去の出来事についてそれは他ではあり得なかったの〔必然〕か、避けられたの〔偶然〕かを見極め、現在の状況（そうであること〔存在〕とそうでないこと〔非存在〕）を把握し、できること〔可能〕を実行してできないこと〔不可能〕を差し控えるのである。このようにして、いまだ確定されていない未来を確定記述へともたらしたい、すなわち、必然的なものとして把握したいという現在の志向（intentio）によって三様相が統合されるのである<sup>21</sup>。これはたんなる主観的な統合ではなく客観的な統合ではあるが、人間が孤立してこれを行っている場合は非常にはかないもので、むしろ分散状態にあると言わねばならない<sup>22</sup>。真の必然性は神の永遠において保持される以外にはあり得ないのだから、人間の志向の活動は、神

---

であると同時に、時間的被造物との断たれることのない関係だと理解されねばならない。

<sup>19</sup> アリストテレス『靈魂論』第3巻第8章（431b21）。併せて第5章（430a14 sqq.）参照。

<sup>20</sup> アウグスティヌス『告白』第11巻第27章35参照。

<sup>21</sup> 同書、第11巻第27章36参照。

<sup>22</sup> 同書、第11巻第28章38、第29章39参照。

を愛することによって神との対話に入り、一性そのものである神の支えを受けてはじめて完成されるのであり、この完成を待ってはじめて人間は喜びのうちに神のうちに住まう者となるのである<sup>23</sup>。

ここで今一度、人間が時間のうちで経験する物は神の被造物であり神の意図を反映している<sup>24</sup>ことを思い起こすなら、アウグスティヌスによる時間を介した出来事の意味の分析は、出来事が心に刻み込んだものを「しるし」とであると同時に自らへの「呼びかけ」として受けとめ、その意味を自ら解釈し「呼びかけ」に対して神の永遠に沿うことを目指して自由に応答するという構造を持つのだと理解できる。そして、時間の三様相を統合する心の現在は、出来事その意味を介して人間に到来する場でもある。過去のものとしてその場を明け渡して去って行く事物は、人間によってその意味を保存されるものであると同時に、その意味を介して神の意図を人間に告げ知らせる「しるし」を残す役割も担っているのである。

---

<sup>23</sup> 同書、第11巻第29章39参照。「しかしあなたの右手は、一なるあなたと多なる私たち——じっさい私たちは多くのものにより、多くのものにおいて多になっています——との仲介者である人の子、わが主において、私をうけとってくださいました。／それは、この仲介者とおしてあの方を、そのうちに私がもうとらえられてしまっているあの方を、自分自身とらえるためです。また、古い日々のうちに分散されていた自分が一つに集められ、一なる方に従うためです。私は過去のことを忘れ、来たりまた去りゆく未来のことに注意を分散させずに、まのあたり見るものにひたすら精神を集中し、分散ではなく緊張(intentio)によって追求し、天上に召してくださる神の賞与をわがものとする日までつづけます。その日、私は讚美の声を聞き、来ることも去ることもないあなたのよろこびをながめることでしょうか。／しかし、私の年々は、ためいきのうちに過ぎてゆきます。主よ、ただあなただけが私のなぐさめ、わが父、永遠です。それに反してこの私は、順序も知らない時間のうちに散らばっています。あなたの愛の火にきよめられ、とかされ、あなたのうちにとけこんでしまうまでは、魂のうちなるはらわたともいうべき私の思いは、さまざまの騒々しいことがらによって、ずたずたにひきさかれています」(アウグスティヌス『告白Ⅲ』山田晶訳、中公文庫、2014年、77-80頁)。物理的時間と形而上学的時間の統一の現実態としてイエス＝キリストに言及されていることに注意されたい。

<sup>24</sup> たとえば、『三位一体論』第15巻第4章6参照。

したがって、人間による時間構成は、歴史的な時間構成として歴史的世界の存立の在り様に決定的な仕方で関与するものとなる。人間の心の時間は、人間の有限的な弱さゆえに神の支えをを求めることを通じて、個人史的な時間を超えて世界史的な時間を構成するものとなる。人間の *intentio* は、世界を一つの世界として一つの時間のうちにつなぎ留める要となるのである。もちろん、この一性は根源的には神に由来するものだが、それでも人間は有限的な存在者としての宇宙論的位置づけを、*affectio* を介して獲得しているのである。その意味で人間の時間構成は、人格的自我的自己構成と考えることができるだろう。

### ③ *affectio* の両義性

①項でも善悪に関して触れたように、*affectio* の多義性とは存在の多義性に他ならない。一見したところ悪しきものと映るものであっても、その意味・意義は悪しきものに尽きる訳ではない。この項では、この点についてアウグスティヌスの問題構成に基づいて確認する。まずは、『神の国』で対比される「神の国」と「地的な国」が単純な善悪の区別で片づけられないことを明らかにしたい。

周知のように、「地的な国」と「神の国」の区別はあくまで理念的なものであって、現実に存在する帝国と教会がそのまま「地的な国」と「神の国」に対応するわけではない。しかし、当然のことながら、両理念を地上で体現する、あるいは体現すべき存在が帝国と教会である。したがって現実の帝国と教会は、理念的側面と現実的側面の両方を有することになる。しかも、現実的側面は、それが神によって何らかの意味でよしとされているから存在できているというキリスト教思想的理解を念頭に置くなら、現実的側面には理念的側面ではないという否定的側面と、神によってよしとされているという肯定的側面が含まれていることになる。以上の点を踏まえて帝国と教会の位置づけについて整理しておこう。

「地上の」教会は、地上の組織体として、一定程度腐敗をしている。それと同時に、理念的な意味・意義を帯びて地上に存在するものとして、アウグスティヌスの語りにおいては、地上に善をもたらすことの意味に光を当てる概念装置として機能するとともに、現実の組織体としては、

この意味を問い、地上で善を実現する責務を帯びた主体となる。「地上の」教会は、地上に構成された意味を超えるものの超越性を、否定性を介して指し示すものとして機能すると同時に、この超越的な意味を地上で実現しようとする持続的な営みを通じてこの意味を探究する不断の努力（あるいは、現実との和解）が必要である<sup>25</sup>ことを象徴している。

他方、「創造された」人間が歴史的に作り上げてきた帝国は、被造物の善性と人間の努力の不完全性の両方を象徴している。したがって、この意味での帝国は、「地上の」教会に対して悪しき意味で過剰に理念化し顛倒する異端的信仰に傾斜していないか反省することの必要性を自覚させるものとして機能する可能性と同時に、人間の力だけで地上に善をもたらすことの不可能性を象徴している。象徴的な意味にさらに焦点を当てるなら、悪しき意味で過剰に理念化し顛倒する方向に傾斜していないか人間自らが反省することの必要性を象徴しているのである。

「地的な国」と「神の国」が以上のような意味を担っているのだとすると、両者に善と悪を単純に割り振れないことは自明の理であろう。「地的な国」と「神の国」の対比で語られる語りの全体に目を向け、両者の関係についての語りを生き方の変更（回心）・検証の物語として解することが必要なのである。この点をはっきりさせるために、 *affectio* の働きに即して整理しておこう。

*affectio* においてすべては現在化される。そして、 *intentio* と愛に基づく選択は、 *affectio* において現在化されているものに対する解釈による応答として遂行される。この応答は物理的時間において遂行されるのだから、 *affectio* は物理的時間とそこに存在するものを構成するものとして機能する。しかしながら、こうした物理的時間構成ないし世界構成は、現在化されているものを、選択を可能にするものとして表象するので、現在化されているものは *intentio* と愛の方向性を定める意味・意義を構成するものとして機能しなければならない。このような意味・意義は、人間の力だけでは安定的に維持できない。人間による構成は、神による導きを必要とする。自分の力を越えたこの導きは、物理的構成の時間に現れなければならないのだから、 *affectio* に刻印されたものとして、人間

---

<sup>25</sup> アウグスティヌスの戦争論は、このことを真っ当に反映している。

の *intentio* や愛の側ではなく、*affectio* の側にその在処を持つものと考えざるを得ないし、また、この導きの主体は本来的には物理的時間に規定されるものではないのだから、この導きの刻印は、物理的時間を超えた形而上学的時間をも同時にもたらすことになる。こうして *affectio* は、物理的時間だけでなく、これを超えた形而上学的時間をも開示することにより、永遠との接点としても機能するのである。人間は、*affectio* を介して自らの選択を導くものに出会うのだから、自らの主体的構成の究極的な可能根拠を *affectio* の側に求めざるを得ないのだ。

以上より、*affectio* は、時間的延長・拡散・統一の可能根拠だと言える。また、存在との邂逅の場として、存在の意味・意義の次元を開闢すると同時に、心を持つ者にとっての意味・意義の次元も開闢していると言える。意味・意義の次元を開闢する時間は人間の心の側にあるカイロスとしての時間であることが基本だが、この開闢が背景に退くことにより、世界の側の物理的時間であるクロノスの時間として前景化する。しかしながら、*affectio* は、神との邂逅の場として意味・意義の次元を開闢するものとして意識されることにより、心を持つ者にとっての意味・意義の次元を拡張すると同時に、その拡張の可能根拠でもある心を持つ者にとっての意味・意義を超越した意味・意義の次元も開闢すると言える。すなわち、*affectio* によって、人間の意味・意義が形而上学的次元まで拡張されると同時に、拡張された意味・意義空間においても取り込むことのできない超越的な意味・意義の次元を被解釈項  $x$  として開示すると言えるのである。これは同時に *affectio* において与えられたものでもあるので、永遠に意味・意義が確定されないものにして永遠に問いかけてくるものとして、永遠なる意味・意義源泉となる「しるし」である。被解釈項  $x$  は *affectio* において顕現し、人間による解釈を要求する。このような被解釈項  $x$  は、人間による解釈的応答を要求するものとして、「呼びかけ」として機能する。こうした「呼びかけ」に促されて意志的行動を取るとするのが人間の実践である。

*affectio* は人間を誘う。この誘いは、しかしながら、人間を惑わし、拡散させるものでもある。人間が首尾一貫した自己を構成するためには、*intentio* と愛に基づく選択によって生き方を統一する必要がある。過ぎ去る有限的なものに執着する人間は、有限的な価値を選択しこれを絶対

化する「地的な自己愛」を行動原理にすることによって、結局のところ自己分裂・自己矛盾を起こすという悲劇を自分自身にもたらす。しかし、未だ到来していない完全なものへの希望を持ち、あの時あった善さの根っこで、その出来事や物事を善いものとして成立させていた、奇跡的に到来していた善そのものを全身全霊で求める「神への愛」に生きるとき、人間には結果的に平安がもたらされるのである。

以上のような説明が成り立つのだとしても、現実のどの行動が「地的な自己愛」を行動原理にするもので、どの行動が「神への愛」を行動原理にするものであるかの判断は、人間が自ら下さざるを得ない。こうした判断は人間の自由な解釈に委ねられているのである。加えて、*affectio*の両義性からすれば、「地的な自己愛」を行動原理にすることは、理念的には善ではなく悪であるが、それが現実には起こることを許されたという意味では、人間に生き方の変更を迫るために必要な出来事として、糧となる経験となり得るのであり、その意味で善いことだと言えるだろう。*affectio*においてもたらされるものの解釈は、このように多層的に開かれているのであり、このような多層性、両義性を持つ *affectio* の誘いは、全体として人間をつねに揺さぶることによって、人間の解釈的応答を善き方向に導いているのだと言えよう。人間は「地的な自己愛」と「神への愛」という言葉を用いながら自分の生き方を検証し、必要とあらば路線変更（ときに回心となることもある）する、ということを繰り返すことしかできないのであり、そのことが全体として善く生きることに繋がるのである。

#### ④情動としての *affectio*

*affectio* について論じるに当たって、その情動としての側面について論じることは不可欠である。前項でも誘うものという規定を受けていた *affectio* が情動としての *affectio* の原義だと考えられるかも知れないが、ストア派のような情動否定論を展開しないアウグスティヌスにあっては<sup>26</sup>、*intentio* と愛の傾きによって、つまり「地的な自己愛」か「神への愛」かによって情動の価値が異なってくる<sup>27</sup>。したがって、肉体的欲求

<sup>26</sup> たとえば、『神の国』第9巻第5章参照。

と結びつくことによって人間を激しく動揺させることもある情動が全般的に否定されるのではなく、人間の自由な応答がどこを目指しているのかによって、その応答に伴う情動の評価が変わってくるのである。情動は、古代ギリシア以来、ストア派を筆頭に、抑制・管理の対象とみなされることが多く、エントウーシアスモスやマニアーがときに人間をイデアへと向かわせることを語って見せたプラトンにあっても、基本的には抑制・管理の対象であった。あくまで人間の魂の上級能力は知性であり、知性に従うことを本分とする気概ないし意志だった。しかしながら、神経験を通常とは異なる霊的な五感によって捉えることについて認めることもある<sup>28</sup>アウグスティヌスにあっては、(たとえば、知性と意志によって統制された善き) 行為を実践したことによって結果的にもたらされる(喜びの)情動限定で承認されるわけではなく、人間を実践へと誘う情動についても、それが情動だという理由で否定されることはない。無へと消滅する(死ぬ)可能性に開かれている有限的な存在である人間は、それゆえ地的な生に執着することによって顛倒した生を送る危険につねにさらされているが、不完全な知性と意志しか持たないので、この危険をつねに自力で回避することはできない。人間には、自らを気づきへともたらしてくれる「呼びかけ」と、その「呼びかけ」がまずは甘美なものとして受け取ることのできる可能性がなくてはならないのである。そうしたものは、affectioにおいて与えられざるを得ない。情動としての affectio は、この意味で、人間にとって根源的なものなのである。

しかしながら、不完全とは言え、知性と意志を持つ人間の応答は自由である。甘美と映るものを肯定的に受け取るか、否定的に拒むかを決めるのは人間である。ストア派が判断に先立つ合意に着目したように、アウグスティヌスにあっても、情動を活性化させているのは人間である。たとえ超越的な意味・意義との情動的邂逅であっても、それを拒む自由は人間に残されている。人間を誘う情動であっても、それはあくまで機会原因なのである。情動としての affectio は、理性に管轄されている意志(intentio)による選択の対象として、選択する者に対して「誘うもの」

<sup>27</sup> 同書、第14巻第6章、第28章参照。

<sup>28</sup> たとえば、『告白』第10巻第6章8参照。

として立ち現れる。選択を遂行する者にとって、*affectio* が指し示す出来事や対象の意味・意義は、選択を遂行する者の意味づけによって立ち現れるが、この意味づけは、あくまで解釈的応答であるので、当の出来事や対象自身の持つ意味・意義（の一部）を発見するというかたちで行われる。したがって、このようにして立ち現れる多様な意味・意義及びその価値の序列は本来的には存在論的に規定されているが、選択を遂行する者の基準として、これまでの生の営みの歴史、すなわち選択の歴史が反映された意味・意義の序列が投影されるので、存在論的規定からして本来的とは言えない選択も可能になっている<sup>29</sup>。それにもかかわらず、これまでの生の営みの歴史を背負っている人間は、自己が見出すことのできるものしか存在（現前）するものとして認めることができないので、自己の選択を「そうするしかなかった」というレッテルの下で理解する（実践的意味での客観的必然性）。そして、複数の意味・意義を認めることができている場合には、選択を遂行する者はこの遂行を自由だと自認しているが、序列の一位のものを選択するというルールは変わらないので、結果的には必ず一位のものを選択する（実践的意味での主観的必然性）。以上のように、「誘うもの」の評価は選択主体のパースペクティブのもとで決まるので、選択はあくまで自由な選択として遂行されるのであり、その意味では、*affectio* は機会原因である。しかしながら、そうした選択は、応答としては、すなわち、誘われたもの、促されたものとしては、根源的なものから何らかの意味でほのめかされている規範的価値に沿おうとするものであり、だからこそアウグスティヌスは真の自由を、悪を選ぶことができないことに置くのである<sup>30</sup>。

以上のようなかたちで遂行される、人間の知的・実践的応答における *affectio* の種別化・序列化という構成は、したがって再構成である。人間

---

<sup>29</sup> この点に関して、アリストテレスの伝統であれば *habitus* 概念を用いて説明するところだが、生き方のラディカルな変更という出来事（回心）も起こりうるアウグスティヌスの自己形成論にあつては、*affectio* を舞台にして歴史的時間構成を遂行することを通じて自己形成を行うことに焦点が当てられることになる。

<sup>30</sup> たとえば、『神の国』第22巻第30章。



による意味づけ(知的理解)が affectio や affectio を通して与えられたものとは独立に外からなされているのだとすれば、意味づけとは無関係のものが存在することになる。意味づけという形相があってはじめて質料が理解されるのだとしても、人間による意味づけが恣意的という意味で自由になされるのであれば、人間が恣意的に関わるものの方も、人間の知的関与とは独立に存立していることとなる。だとすると、知とは無関係の存在に知がかかわることのできる根拠が示せなくなる。人間の自由な解釈による affectio の意味・意義構成は、自らの構成に還元できない真理を基準とすると同時に、そうした真理に至ることを目的とする再構成なのである。このような再構成が可能であったということは、もともと再構成が可能であったということである。したがって再構成された意味・意義は、①再構成を受けるものにもともと含まれていたということであり、それゆえ意味づけは、先に述べたように、意味の発見なのである。同様に、再構成された意味・意義は、②再構成を遂行する者に(暗示的にはあれ)もともと知られていたということであり、それゆえ意味の発見は意味の再発見なのである。affectio が成立する経験(邂逅)の場は、物理的・生理的受容に留まらない交流の場であると同時に、人間の実践的応答の出発点(機会原因ともなる促すもの)にして終極点(目的)である。人間にあっては、affectio を起点として、しるしとしての affectio が指し示す、未規定のものを規定されたものへともたらず解釈の活動が起動するのである。

ここで、affectio の両義性を今一度思い起こすなら、affectio が人を動かす機会原因となることについて、次のように述べることができるだろう。affectio は一方で、人を病的に動かす機会原因となり得る。しかしながら、病的行動の真の原因は、自己愛を原理としている人間の意志である。このとき人間は、affectio と affectio を通して与えられたものの意味・意義の再構成に失敗している。他方で affectio は、人を正しく動かす機会原因となり得る。しかしながら、正しい行動の真の原因は、神への愛を原理としている人間の意志である。このとき人間は、affectio と affectio を通して与えられたものの意味・意義の再構成に成功している。このような区別を affectio に関する自由な解釈を通して行わざるを得ない有限的な存在者である人間は、両者の違いを完全に見極めることはで

きないので、「神への愛」に生きようとする人間であっても、自らの正義が顛倒してしまっているなどということは容易に起こりうることであり、病的な行動も、二度の大きな回心を含めて漸次的に「神への愛」に生きるように変わっていったアウグスティヌス自身の場合のように、それ自身が恵みとなるという意味・意義も担い得るのである。

このような両義性及び多層性に関わられたなかで、場合によっては現実の自分とあるべき自分の裂け目である Ab-Grund において方向性を定めきれぬままに行為を要求される人間は、不安と畏れと戦きのなかで勇氣を持って生きねばならない存在である。人間の知的・実践的応答は世界を変化させるので、世界のあり方に対して強い意味で参与していることになる（維持は変化をさせないという仕方での参与となる）ことを思えば、不安と畏れと戦きたるやいかばかりかとなるとところだが、それでもその Ab-Grund は、時間を超えた永遠の到来する場として機能する可能性を持つ希望の場でもあるのである。このような Ab-Grund の二重性は、歴史的時間が人間の自由な行為の時間に委ねられていること、そして、神が御子であるイエス＝キリストを歴史のうちに遣わしたことによって神が歴史に参与する意志を示していることによって下支えされていることの証でもあるのである<sup>31</sup>。

キリスト教思想の伝統は、創造論・救済論・キリスト論を持つことによって、*affectio* を介した人間の批判的応答を自主的・自律的な規範構成的活動として彫琢していた。ルネサンス期に開花する、人間の宇宙論的位置づけを誇る思想は、宗教的な道具立てを認めてはじめて機能するものであった。近代以降の自我の哲学はこの枠組みとどの程度距離を取っているのか、あるいは何らかの影響が残っているのか、次節でのカント解釈を通して確認することになるだろう。

<sup>31</sup> 以上の点をより明るい展望の下に語っているものとして、次の文献を参照。K. リーゼンフーバー「『神国論』におけるアウグスティヌスの歴史理解——歴史を形成する自由」、K. リーゼンフーバー『中世における自由と超越』創文社、1988年、3-38頁所収。特に、32-33頁を参照。併せて、注23も参照。

## 2 カントの受動性問題の解釈

キリスト教思想における affectio をめぐる理論は、心に刻印されたものに対して人間が自由に解釈的に応答することによって世界を構成していくことの不安定さを補強するものとして創造論・救済論・キリスト論を持っていた。しかしながら、そうした道具立てを持たずに経験をめぐる精神形而上学<sup>32</sup>を人間主体の自律的原理によって建設しようとするカントは、情動ないし感情という不安定なものから距離を取り、受動的なものとしては、せいぜい処理すべき情報を取り込むものとしての「感性的直観の形式」、すなわち空間・時間しか認めないことによって、受動性の問題にまともに取り組んでいないかのようなのである<sup>33</sup>。しかしながら、実践の領域において「パトローギッシュな意志」についても言及しており、自律的な自由な意志の存在は、『純粹理性批判』の「弁証論」を経てなお、批判的に検証されるべきものであった。ここで改めてカントにおける受動性の問題を明らかにするために、冒頭で予告していたように、本稿では、理論の領域の触発を未規定のものを規定されたものへともたらず解釈モデルを採用する。そして実践の領域の尊敬を、「自己を超えたもの」ないし「外的なもの」という概念が示すものとのかわりを自

<sup>32</sup> カントの精神形而上学については、次の拙論を参照。「協働し欲求する理性——『純粹理性批判』にこめられた新たな精神形而上学を求めて——」、『日本カント研究7 ドイツ哲学の意義と展望』日本カント協会編、理想社、2006年9月、103-119頁所載。その註の一つで述べたことをここに再録しておく。この拙論で明らかにしようと努めた精神形而上学は、「プラウスの主張する「経験的なものについての非経験的な理論」(*Einführung in die Erkenntnistheorie*, Darmstadt 1980, S. 20 f.) = 「経験の形而上学」ではない。「素質としての形而上学」と「学としての形而上学」の共通の出生地 = 「形而上学の素質」= 素質としての理性を、協働と欲求によって自己を構成する理性として示す学である」(118頁、註4)。

<sup>33</sup> 『純粹理性批判』にも「触発」概念があると言う向きもあるが、この点に関する批判として、以下の拙論を参照。「認識原理としての統覚のリアリティ」、『哲学科紀要』第31号、上智大学哲学科、2005年3月、59-102頁所載、89-90頁。

己の本質構造として組み込む語りの中心概念として位置づけたい<sup>34</sup>。本論に入る前に、まずはカントの学問構想について必要な範囲で確認しておきたい。

### ①カントの学問構想：カントに関する神話の解体とともに

最初に確認しておきたいのは、カントの批判的学問構想の軸は形式主義にあるということである。カントは教えることができるのは内容ではなく方法・形式だという<sup>35</sup>。特に評判が悪いのが、定言命法の形式性であろう。しかしながら、このような形式のみに学問の対象を限定したとしても問題が解決する訳ではない。教えることのできる方法・形式はつねに自己の分をわきまえず越境しようとする形而上学的思惟を管理監督することはできない。方法・形式によって学問を構築することには穴があるのである。「弁証論」によって仮象の論理を解明したという戯言

<sup>34</sup> 最初に言及したことだが、こちらは次号に掲載予定。

<sup>35</sup> 一例として、長くなるが、次の有名な一節を引いておく。「すべての哲学的認識の体系が哲学である。哲学という言葉において、諸々の哲学する試みのすべてを判定するための原範型、すなわち構造がきわめて多様で移ろいやすい主観的哲学のいちいちを判定することのできる原範型を思い描くなら、そのときひとは哲学を客観的な意味で受け取らねばならない。このように理解するなら、哲学は可能的な学についてのたんなる理念にすぎず、決してどこにも具体的に与えられてはいないが、それでも感性によって甚だしく覆い隠された唯一の小径が発見され、これまでの間違った模像が、人間に許される限りにではあるが、首尾良く原範型に等しいものになるまでは、ひとはさまざまな道を辿って哲学に迫ろうとするものだ。だからそのときが来るまでは、哲学を学ぶことはできない、なぜなら、いったいどこに哲学があるというのか、だれがそれを所有しているのだろうか、そして何によって哲学だとわかるのか。できることはといえば、哲学することを学ぶこと、言い換えれば普遍的原理に従いようその都度その都度理性の才能を磨くこと、ただそれだけだ、もっとも、この原理自身を源泉へと問い訪ね、承認したり否認したりする権利が理性にはつねに残されているのだが」(A 838, B 866)。ここで言われている「普遍的原理に従いようその都度その都度理性の才能を磨くこと」によって明らかにされるのは、「認識の形式」に代表される形式的原理であることは言うまでもない。

なお、『純粋理性批判』からの引用、参照箇所に関してはA版、B版の別と頁づけのみを示す。

を信じてはいけない。たとえば、自由があるのかないのかという議論は、カントが『純粹理性批判』を執筆するはるか以前から現在に至るまで、決着がついたことがないのである。

また、『自然地理学』や『人間学』などとは異なり、三批判に代表される批判哲学は純学問的だといわれることもあるが、この点についても信じてはいけない。フーコーは批判哲学に代表される超越論哲学と『自然地理学』や『人間学』などで示される実用的見地との交差にカントの学問的構想の真髓を見ようとしていた<sup>36</sup>が、そもそも超越論哲学自体がそうした「きれいな」学問ではないのである。日常的思考と学問的思考を厳密に区別する視点をわれわれは持てない。そもそも批判哲学には前批判期という前史があり、散歩の時間を几帳面に守るというカントの日常的思考＝志向＝嗜好の延長上に前批判期から批判期への思考の変化があるのである。さらに言えば、『純粹理性批判』はカントによる解釈変更の積み重ねによって／という具体的な生活史の上に成立しているのであり、だから、歴史的成果とみなせるのである。カントの著作の中で他の哲学者が批判されることもあるが、その中には正当な判断とは思えないものも含まれている訳で、そうした書物の中に感情的応答が皆無であるとは言えないのである。

カントはたんなる記述上の変更には過ぎないと強弁しているが、『純粹理性批判』自身も書き換えられていることからして、この成果自身客観的終極と捉える必要はないと判断できる。したがって、解釈者が自己責任で発展的解釈を施すことは許されているのである<sup>37</sup>。この立場を保持しつつ「表現の変更には過ぎない」という言葉を文字通りに受け取るなら、「表現」という「しるし」が顕在的ないし暗示的に指示しているものに対して本稿で言う「解釈」を通じて構成的ではなく発見的にアプローチす

---

<sup>36</sup> ミシェル・フーコー『カントの人間学』王寺賢太訳、新潮社、2010年。この点に関する筆者の見立てについては、以下の拙論を参照。「人間の生の一回国性——超越論哲学と実用的見地のカント的交差——」、『哲学論集』第40号、上智大学哲学会編、2011年10月、63-93頁、所載。

<sup>37</sup> 湯浅正彦『存在と自我——カント超越論的哲学からのメッセージ』勁草書房、2003年。

るという視点をカント自身にも読み取ることができるであろう。

カントは「ア・プリオリな総合判断はいかにして可能か」という問いをもって学問の確実性を示す試金石としたが、言うまでもないことだが、確実な学問的認識が妥当する領域がすべてではない。たとえば、ニュートン物理学が解明したものだけが自然だというわけではない。月の青さに惹かれているときの月も、ロマン派ではないが、自然なのである。この点はフーコーの問題意識とも重なるものだが、経験をめぐる精神形而上学という構想の面から見ても、カント自身も認めていたように、素質としての形而上学を展開する弁証論はそれ自体として否定されるべきものではなかった。そこには確かに、形而上学的思惟の条件である形而上学の素質が発揮されていたのであり、そのような仮象を生み出すことは、カントが正式に認めていた形而上学、すなわち経験をめぐる精神形而上学を担う思惟が遂行する現象規定の延長上に生じることなのである<sup>38</sup>。

対象一般にかんする人間固有の認識様式を学問的認識の可能根拠として解明する超越論的認識は、学問的認識の可能性を担うことのできる認識様式の特徴を「ア・プリオリに可能である」ことに求める (B25)。超越論的認識による解明は、例を挙げて簡単に言うと、「今この机の上にノートパソコンがある」という空間関係の記述を可能にする空間的整理の文法一般 (ア・プリオリに可能な様式) を明らかにすることだが、カントは超越論的認識を定義する場面で、この認識様式が「ア・プリオリに可能であるべき限り」(ibid.) で対象とするというように言い添えている。この「べき」(sollen) は、ここでは規範的理念性と理論的未規定性を表象している<sup>39</sup>。人間は対象一般の認識原理を解明するという要請をみずからに課し、これを探究するわけだが、これは究極的には人間によつ

<sup>38</sup> 前掲拙論「協働し欲求する理性」、参照。

<sup>39</sup> 意志的行動の場合には理論的未規定性ではなく実践的未決定性を表象することになるので、「ここでは」という限定を付けた。なお、規範をみずから要請しながら規範の現実化をを引き受けて、世界に対する自由な理論的・実践的関与を行うというカント的技術的関与については、拙論「現象知を越境する技術的関与の責任——カント哲学の視点から——」、『日本カント研究』14、日本カント協会編、知泉書館、2013年7月、90-107頁、所載、特に、102-105頁、参照。

て完全に規定することはできないので、この探究は未規定性に対して開かれている。したがって、超越論的方法による原理探究は合理的なアーギュメントを通じて或るものを原理とする権利根拠を示すと同時に、理性がそのような探究を遂行することのできる権利根拠を主張することができる(根源的獲得)が、このことは裏を返せば、別の合理的なアーギュメントを通じてその「解釈」が更新される(ないし維持される)可能性に対して開かれていることを認めることにもなるのであり、原理についての「解釈」であることは根源的であり、したがって「解釈」を遂行することが否定されるべくもないが、「解釈」の内容については更新されうること認めることになるのである。つまりカントは、実際に『純粹理性批判』を書き換えたからではなく、みずからの原理的規定のうちに解釈の更新を認めているのである。確かにこの探究は「ア・プリオリなもの」としては、恣意的であつたりたんに主観的であつたりすることは許されないであろう。しかし、たとえば世界を因果的に捉えるシステムにおいて世界は必ず因果的な姿で立ち現れるのだとしても、この捉え方が世界の全体像を過不足なく掴んでいることにはならないのである。それにもかかわらず、人間はこの規範を単に主観的にして恣意的なものと思ふことはできない。なぜなら、人間はこのような解釈的規定のふるまいを通して世界を開關しているからである<sup>40</sup>。

このように、超越論的認識によって解明された原理に基づいて遂行される経験認識は、ア・プリオリなものとして、現実からの飛躍(超越)によって可能となっていることと、認識様式、延いては学問の方法が観念性を持つことによってはじめて空間・時間的な広がりをもつ世界について語る視点を獲得していることが、超越論的認識の定義から示されている<sup>41</sup>。超越論的認識によって調達される原理はア・プリオリなもので

<sup>40</sup> 感性界のみならず、叡智界も開關していることは言うまでもない。別の言い方をすれば、叡智界を開關できないものは、感性界を開關することはできないのである。みずからの認識能力を感性界に限定するのは、この能力が叡智界も開關してしまうからである。

<sup>41</sup> 先取りして言うなら、このことからして、経験認識はアウグスティヌスの不安と畏れと戦きの現在において遂行されるものだと解釈できるのである。

あるので、こうした原理はたとえば空間・時間的な制約を受けず、かえってこれを可能にする。そうである限りは、この原理が本来有効に機能するフィールドを離れて作動することになる。カントは、これまたごくごく当たり前のことだが、人間の認識活動である（形而上学的）思惟がこの制約を越境して働くものであることを認めているのであり、したがって批判の対象は経験認識に限定されないのである。

このごくごく当たり前のことを確認することによって、われわれはカントによる感性界と叡智界の区別が安定的に維持できるのか改めて問題にしておきたい。

無論のこと、原理探究が完遂されたならば、何の問題も起こりえないだろう。しかしながら、この探究が途上のものであったとするならば、それは正しい道の途上であると言えるのだろうか。それが正しい道の途上にあるとわれわれに確信させているものは何なのか。われわれの理性はなぜ信頼できるのか。その信頼できる理性とはわれわれの知っている限りの理性なのか。おそらくわれわれは、つねにすでにカントの方法を科学の仮説演繹法と類比的に捉えてしまっているからこそ<sup>42</sup>、そして感性界こそがその仮説を立証したり却下したりできる場だと信じているからこそ、不安を顕在化させずに理性に信頼を寄せていられるのだろう。しかし、カントが『純粹理性批判』で証明して見せたのは、理性が真つ当な認識能力だと主張する権利根拠に過ぎなかった。何らかのテストのようなもので理性の有能性を証明することはできないのである<sup>43</sup>。

私たちは、法的共同体を承認し、その法廷で原理として承認されているものに疑惑の目を向けない限りは理性を信じるゲームの内部の住人としてそこでまかり通っていることを「真理」として承認できるだろう。しかし、ひとたびこのゲームに不信の念を抱いてしまったなら、このゲームは維持できない。カントがある意味「コペルニクスの転回」と後世の

---

<sup>42</sup> もちろん、これはカント自身が（場合によっては無意識に）仕掛けた細工である。

<sup>43</sup> 理性の有能性検証テストを知能テストのように作って運用することはできるし、場合によっては、それが普及することもあるだろう。ただそれだけのことである。



人間が名づけた思考法の革命によって自分でやってみせたように、あるいはよりラディカルにはデカルトがやったように、パラダイムシフトは起こりうるのである。そしてこのシフトは、多数派形成によって成立することに思いを致すなら、残念ながら強い意味での理想的枠組みでことが起こっているわけではないことを認めざるをえないだろう。

感性界と叡智界の区別に立ち戻って考えてみよう。われわれは実験によって理論の妥当性を検証できるという考えは、クワインを持ち出せば不確実なものになるかも知れない。カントの場合、この二つの区別は、「現象」概念と「物自体」概念の区別ができることに依拠しており、結局はア・プリオリな表象とア・ポステリオリな表象の区別、さらに遡れば表象の起源である認識能力の区別に基づくのであるが、感性と悟性の区別は、結局のところ哲学の世界で伝統的に区別されてきたということを超えて、カントが二つの能力を発見した、創造したなどということはないのである。この二つの能力にカント独特の意味づけをした<sup>44</sup>ことは否定できないにせよ、この区別の妥当性はこの二つの能力を区別して語るカントの形而上学物語全体の成否でもって測るしかないのである。ましてや、具体的・個別的な語りを捕まえて、やれ「現象」について語っているだとか、やれ「物自体」の話になっているということは、場合によってはナンセンスなのである。多くの場合、理念的・観念的なものと現実的・所与的なものは程度の差でしかないことを思い起こすなら、この対概念で物事を分析する際にレッテルの貼り間違いをしたり、比較的にならざるにすぎないものを純粹にならざるにそうであると決めつけて処理してしまうことになるのが関の山なのだ。

もちろん、カントは上述のようなレベルで議論を展開したのではないと言って斥けることはできるし、そうすることが賢明でもあるし、正調カント解釈でもあるのだろう。しかしながら、現象による触発か物自体による触発か、はたまた二重触発かという議論が、流行廃りの問題はあっても、決して解決済みにはならないことからわかるように、カントによる両世界の区別は、そう簡単に自明のものとして受け容れるわけにはいかないのである。すなわち、カントの学問構想を「学界」の一言

<sup>44</sup> 「独特」と言っても、あくまで程度問題である。

語ゲームではなく、この「現実」と各人が本気で思っているところのものに巻き込まれながら奮闘している各人が本気で向き合うべき「世界と向き合って生きるための作法」として理解することは、その理解内容を学問的に記述できるかどうかは筆者の力量次第であるが、十分可能であり、そうする必要はあるだろう。

このことが認められるのだとして、生そのものと哲学を重ね合わせる哲学者の一人であるフィヒテのことを意識しながら、実用的見地を離れて学問を展開しているように少なくとも見えるカントの立ち位置を最後に確認しておきたい。生そのものではなく、学問の主戦場として表象論であることを堅持するカント的認識理解は、見えているものは、見えているものを通じて見えないものへと至ろうとする主体の働きかけもあってはじめて見えているものとなっているという理解を含んでいると言える<sup>45</sup>。そして、見えているものは見るべきものの（ごく）一部であることを含意していると言える。さらに、見えているものと見るべきものの連続性を否定していると言える。ただし、見るべきものが離在的に存在しているという立場は取らず、両者の分離的結合という動態が理性の運動そのものとなるという理解に立っていると言える。このように、理性の運動を見えているものと見るべきものの分離的結合とみなすからこそ、このような対象規定によって世界を構成する人間の宇宙論的位置づけを基盤とした心的能力の腑分け、すなわち悟性と感性の分離的結合によって自己を構成する人間の自己理解が成立するのである<sup>46</sup>。

## ②触発と解釈モデル

それではいよいよ、触発を解釈モデルで理解するわれわれの見方を展開することにしよう。まずは、われわれが前提している理解を提示することにする<sup>47</sup>。

---

<sup>45</sup> フィヒテにおいては、このシュトレーベンはすでに実践的でもある生の空間で展開される。

<sup>46</sup> この点について、「現象」としての対象の規定に始まって自己認識へと至る形而上学的思惟の歩みとして理性の運動を分析したものとして、前掲拙論「協働し欲求する理性」を参照。

<sup>47</sup> 前掲拙論「協働し欲求する理性」による。

カントが批判哲学を展開しているのだとすれば、「現象」と「物自体」の区別や感性と悟性の区別を自明のものとして理解することはできない。したがって、「現象」と感性の最少規定としては、認識能力である形而上学的思惟が認識対象を無から創造することはできないという理解に即して、前者については「作ったものではないもの」と、また後者については「作ったものではないものと認識能力がかかわるための能力」というふうに理解しておくことになる。したがって、感性を介して、より精確には感性という視点から眺めた経験認識において主題化されているものは、形而上学的思惟が当座手にしていると思っているものである限りで、すなわちこの思惟の対象として自認している限りで、現象と呼ばれていると言える。形而上学的思惟は、このような最少規定から更なる規定へと進むのであり、現象を無規定のものから規定されたものへと変容させようとする自らの根本動勢に基づいて、この思惟が当座手にしていると思っているものである現象を無（未）規定性と規定性（このトポスは悟性）の結合として把握するのだと言える。このような現象規定は、思惟による規定を唯名論的に理解する経験論的思惟によって無自覚に遂行された不可知論を招来する（ヒューム）形而上学的決断ではなく、可知性を肯定する形而上学的決断を自覚的に選択することによって可能となっている。このような現象規定活動が自己自身の知解能力の肯定（自己認識）を含むことにより、この活動の延長上で必然的に自発性の足場である可能的経験の領野を踏み越えることになるが、あくまでこれは自己規定活動ではなく対象規定活動なので、「超越論の対象」延いては「物自体」を産出する（このトポスは理性）が、これらは人間には規定不可能である。このような活動を通じて形而上学的思惟の前に開かれた可知的でない次元の出現は、この思惟が「常にすでに向き合い巻き込まれている」という言葉をあてがわざるを得ない「何かとも言えない何かないし状況」と対峙していることを暗示しているのだと言えよう。このように理解するなら、感性が向き合っているもの（「現象」）は、悟性的に規定可能で「正体」の暴けるものだと思えば脳天気になすわけにはいかないだろう。

さて、このような理解の地点から見ると、触発（Affektion）を生理的受容モデルで理解することは困難だと言わざるを得ないだろう。それ

ゆえ、われわれはここで、この概念について、未規定のものを規定されたものへともたらず解釈モデルで理解することを提案したい。

「感覚の対象」であれ、「現象」であれ、「超越論的对象」であれ、「物自体」であれ、これらはすべて概念なのだから、Affektion という概念のもとで考えられている受容性は、「形而上学的思惟の現象規定活動の最中でこの思惟の活動に還元し尽くすことのできない何かとこの思惟が対峙している、ないしは、この何かにこの思惟が巻き込まれている」という自覚がこの思惟に芽生えているという情報しか読み取ることができない。ここから、Affektion という概念が差し出す意味内容を有意義な情報として思惟活動を遂行するなら、この活動がこの活動のみによって産出できる以上のものと対峙しながら、この活動が展開される（可能的）経験の領野で、無駄ではない思惟活動を展開しているとみなさざるを得ない。たとえば、感性の形式である空間・時間概念の形而上学的究明において、空間・時間は、①唯一無二のものだから一般概念ではなく純粹直観だとか、②無限なものとして表象されるから概念ではなくア・プリアオリな直観だと言われているが、空間・時間が「無限の与えられた量」（B39）だとされるのは、形而上学的思惟が「経験の対象を受け取る」という表現で自己の感性的活動を理解する際に与えられた諸表象の中で「自己の活動の刻印としての表象」だと理解しているもの、すなわち外的直観のア・プリアオリな表象様式のことである<sup>48</sup>。したがって、尺度としての空間・時間の唯一性・無限性は、空間・時間の内に表象された有限のものの感性的性格を成立させている形式として、形而上学的思惟の分離（形式と質料の分離）と結合（有限の感性量：質料だけでは有限のものこのような性格は成立しない）のふるまいを反映させるかたちで、対峙する形而上学的思惟の唯一性、無限なもの向き合うあり方の無限性を表示しているのである。

しかしながら、形而上学的思惟の活動自体は、自己認識の対象としてはこれまた与えられた有限の感性量という性格を有する限りで自らの可

---

<sup>48</sup> 城戸は、この所与性がア・プリアオリな直観形式の原理的性格のレアリテートだということを、文献学的に解明している。城戸淳『理性の深淵』知泉書館、2014年、197-199頁参照。

分的なあり方（対象とは異なる主観というあり方）を有するのであるから、この唯一性・無限性は権利根拠として主張されているに過ぎない。与えられた有限の感性量という性格から見られた主体の唯一性・無限性は、与えられた有限の感性量という性格から切り離して考察した途端、無と化す（超越論的観念性）。この事態を統覚という概念を使って言い表すと、現象としての経験的統覚（「私」）が現象としての性格を捨象して独立に、すなわち物自体としての純粹統覚と考えられた途端、無と化す（物自体としての純粹統覚はカントの言う存在としての身分を持ち得ない）。このようにして無と化した純粹統覚は、形而上学的思惟の産物（超越論的仮象）として保存されるが、これに「私」という性格を結びつけることは根拠のない妄想である。質料的内容を欠いた主観・主語は、空間・時間的制約を離れて成立する思惟の普遍的な構造に過ぎなくなり、「彼」であっても「それ」すなわち物であってもかまわない。すなわち、「私」にとっての「外部」（「私」を破壊するもの）であってもかまわないのである。形而上学的思惟の自己理解が以上のような道筋で進まざるを得ないのだとすれば、ここから齧って、このような性格を持っているからこそ経験的統覚において働いているこの思惟の現象規定機能は客観的妥当性を持つ形式となれる（A 345f, B 404）のだと言わざるを得ないだろう。形而上学的思惟は、このような物語を欠いた途端、現象規定機能どころかその内包を失うのである<sup>49</sup>。

以上のことを、形而上学的思惟の自己理解＝自己構成を中心に敷衍するなら、「私」は、「私」を超えたもの（純粹統覚）とのかかわりを保存することによって自己を現象規定が可能なものとして構成するが、それは自分に課されたものである Affektion を通して与えられているものと了解されているものの意味内容を解明するという文脈に自分自身を固定するためであった。そうすることによって「私」は「現象」と呼ばれるものを解明し規定する責務を負うのである。この解明し規定する営みは、Affektion を通して与えられている意味内容が最小限（「作ったもの

<sup>49</sup> 当然のことながら、現象規定機能が経験的統覚において働くのは、カントが超越論的論証に成功したからではないし、逆に失敗したから働いていないというふうにも言えない。

ではないもの」であるため、Affektionという概念のもとで考えられている受容性について「形而上学的思惟の現象規定活動の最中でこの思惟の活動に還元し尽くすことのできない何かとこの思惟が対峙している、ないしは、この何かにこの思惟が巻き込まれている」こととして理解することになり、これから規定されるべき領域を無限のものとして表象することになると同時に、それを無限の意味の収容先（見るべきもの）と理解することになる。このような無限の意味を意味規定によって無限のものに供給する「私」は、この活動が自己を超えたもののかかわりによって成り立っていることを理解しているので、ここに到来する意味を自己の外部からもたらされたものとしても理解せざるを得ない。だとすると、この意味の源泉は「私」が現象規定を引き受けることによって自己の内なる源泉となるが、そうでなければ、自己の外なるものとして理解されざるを得ないことを「私」は理解することになる。この地点からすれば、この意味なり意味源泉は「現象」の外部だと言えるかも知れないが、見えている「現象」を通して「私」が辿り着こうとしているものの外部とは言えないだろう。「私」が現象規定を通して辿り着こうとしている先は、私が現象規定において使用する意味の帰属先として機能するのだから、この意味なり意味源泉は、Affektionを介して「私」が対峙しているものの側にあるということにもなるだろうし、そうとは言い切れないまでも、意味を明示的なものとして供給しているのは「私」ということにしたが、その意味は意味づけを受ける当のものという意味だということにはなるだろう。このとき意味づけるという「私」のふるまいは、「解釈」として理解されざるを得ない。こうして形而上学的思惟の現象の意味規定は、みずからが対峙しているものを自己の意味づけのうちに解消することができないことを自覚しながら、意味づけすべきものを受け取ったことを意味づけする責任を負ったこととして理解し、それのみずから意味づけることになる。こうして、「自己を超えたもの」という概念を要求し、そうした概念が示すもののかかわりを自己の本質構造として組み込む超越論的観念論の語りによって現象規定の責任を果たそうとするカント的主体が誕生するのである。

「私」の思惟がこのような統覚物語を背負って生き続けることによって始めて、換言すれば、「私」を破壊するかもしれないような「外部」

を「私」の規範的・規定的自己の存立基盤の核心において「私」を張り続けることによって始めて、「私」は弁証論的分裂を引き受けながら現象規定を自らの責任で遂行する者として経験の世界に登場することができるのである。しかもその世界での「私」のふるまいは、Affektion 概念が差し出す意味内容、すなわち、「私」の現象規定活動の最中でこの活動に還元し尽くすことのできない何かと「私」が対峙している、ないしは、この何かに「私」が巻き込まれている」ということを出発点としているのだから、このふるまいを「affectio (Affektion) を起点とするしるしの解釈」と呼んでも、あながち不当ではないだろう。われわれの見方からすれば、こうした最小限の意味内容をしるしとして、その意味理解を深めていくのがカント的主体だと言えるのである。

カント的主体は、嫌いな人からすれば「コペルニクス的転回」という荒技を使って世界をひっくり返して感性界の主体を気取っているように映るかも知れないが、そうした「見かけ」(Schein) とは裏腹に、見えているものから見えないものへと至ろうとするふるまいによって見ようとしているものが見えていることの根底にある見えていることの仮象性を自覚しながら、それでも見るべきものを見、その見えたものをそのように見たこと責任を負うという覚悟をもって、みずから常にすでに対峙してしまっていることを告知知らせる心の場所 (affectio) に踏みとどまりつつ規範的な世界を再構成する、ときに孤独な主体なのである<sup>50</sup>。

## カントにおける「affectio を起点とするしるしの解釈」の特徴： まとめに代えて

ここで、affectio の両義性を中心にして、キリスト教思想の伝統においてカントの占める位置を確認しておきたい。よく言われることだが、キリスト教思想の伝統が抱える問題点として、この思想の構図では、功利

<sup>50</sup> 今回提示したカント解釈と、『見えるものと見えないもの』でカントに言及するメルロ＝ポンティに響き合う部分があるのではないかという趣旨の指摘を、杉内峰彦氏（藤女子大学）よりいただいた。両者の異同を明らかにすることについては、今後の課題としたい。

的に神への愛を選択することが可能になることが挙げられる。このような顛倒した「神への愛」は偽装された「地的な自己愛」に過ぎず、「地的な」教会を欺瞞的なものとして存立させることだろう。このような顛倒を克服するためには、神のへりくだり・愛（の物語）を始原・資源とする存在による存在の意味・意義の開示の物語をたんなる物語として「主観的」というレッテル貼りをすることによって知られえないこの物語の外部を指定することにより、顛倒を防止する必要性が、すなわち、思惟の遍歴＝歴史性があらゆる外部を内部として編入することの負の側面を排除する必要性が生じるであろう。否定神学といえども容易に肯定神学に反転することに鑑みれば、「たんなる理性の限界内」という制限が望ましいと考えられるかも知れない。そうすると、カントの問題圏域となる<sup>51</sup>。

ただしこのような舵切りには、顛倒可能性も拒否せず受け入れることによって有効活用できる豊かな土壌を失う憾みもあるだろう。affectioの解釈行為はどう転んでも二義性を抱えてしまうのであり、「たんなる理性の限界内」という立場を貫いたとしても、あくまで文字通りに部分的関与のみを主張していると取るか、当局の動向を意識した保身／当てこすりのふるまいと解するか、という二義性から解放されることはないのである。たとえばアウグスティヌスの立場を取るにせよ、カントの立場を取るにせよ、affectioの解釈行為は、このような二義性とどう向き合うか解釈者が試される領域を照らし出し、解釈者をそこへ踏み込ませることになるだろう。

より多くの人に納得してもらえる構図に関連づけてカント的構想とキリスト教思想の伝統との関係を指摘しておくなら、「学としての形而上学」構想の健全な(?)狭さは、霊性神学的生の空間をかえて保証することになるだろう。①アンチノミーに代表される弁証論、②人間学や自然地理学、歴史論に代表される一回性・個性性及びその無限性の尊重がその一例になる。ただし、学がその全体性・完全性ないし、これを密

---

<sup>51</sup> 思惟の遍歴＝歴史性があらゆる外部を内部として編入することの負の側面を排除する必要性を強く意識しているという意味では、これはレヴィナスの問題圏域でもある。



輸入しているところの途上性について主張した時、たとえば祈りによってはじめて開かれる次元があるという学からの物言いは嘘となることは肝に銘じておかねばならない。

「affectio を起点とするしるしの解釈」という視点から見たとき、カントの思想は、「神を持ち出さなくてもここまで言えるもの」ではなく、「神を強い意味での第一原理として立てることを拒否しながら、それでも形而上学を樹立することをあきらめないことによって、人間がどのような困難を抱え持つことになるかを示したものだと言える。しかしながら、プラトンのエントウーシアスモスや中世の啓示といった「理念への通路」を持ってないということは、この視点からすれば恨みと映るだろう。さらに、神を強い意味での第一原理として立てることを拒否した場合、「X」としての理念を要請することは人間の病理かもしれないという考えを排除できないだろう<sup>52</sup>。それでも筆者がこの視角からカントを浮かび上がらせようと企図したのは、「触発」や「法則に対する自由な服従」、「尊敬感情」、「理性の事実」といった危うい装置を駆使しながら<sup>53</sup>、それでも何とか理念に対する関心＝志向性をつなぎ止めようとしていたカント的思惟の姿に、ブレグジットやトランプを抱えるヨーロッパの精神がいつでも対峙している「人間」という概念の危うさと尊さを見ることができると、そうした概念を共有する筆者が考えたからである。このような解釈の成否については、賢明な読者の判断に委ねたい。

(以上)

---

<sup>52</sup> ニーチェのカント批判がすぐ思い浮かぶ。

<sup>53</sup> 後ろの三つの実践的概念については今回は触れていない。

