

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 — (2)

勝 西 良 典

はじめに

本稿では前稿¹に引き続き、ヨーロッパ中世のキリスト教思想の伝統における affectio 理解に含まれる、神とその被造物が示す「しるし」を刻印された人間がこれに応答してその「しるし」の意味を解釈し、使命を果たすという仕方で行動するというモデルがカントの実践哲学における尊敬感情をめぐる議論においても、超越的な要素を薄めてはいるが、見受けられることを跡づけることにより、尊敬感情として表れる「道徳法則の意識」の自己疎外的性格を強調する解釈を提示する。ここで言う自己疎外とは、理論哲学において認識の対象は現象であって物自体ではないと言われるように、実践哲学においても意志を規定するものは、厳密な意味においては道徳法則の表象であって道徳法則それ自体ではないということである。

理性によって道徳法則が与えられていることは事実であり、与えられ

¹ 『藤女子大学キリスト教文化研究所紀要』第18号、2019年3月、25-57頁に掲載された拙論「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)」(https://fujijoshi.repo.nii.ac.jp/?action=pages_view_main&active_action=repository_view_main_item_detail&item_id=1806&item_no=1&page_id=13&block_id=21) のこと。前稿では、アウグスティヌスを中心にキリスト教思想における affectio の概念について明らかにしたうえで、触発概念に見られる受動性の問題について論じたのに対し、本稿では、尊敬感情に見られる受動性の問題について論じた。

た法則は道徳の判定原理として機能する、その代表格が普遍化テストとして機能する定言命法の第一法式である、ということを当たり前のように受け容れている解釈者であれば、カントの考える道徳的主体に対して、「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のかかわりを自己の本質構造として組み込むものという規定を与えること²には些かの抵抗を感じるかもしれない。感性的に与えられるさまざまな刺激に反応して欲求を作動させるパトローギッシュな意志からすると道徳法則は自己の欲望を阻害する「外的なもの」として意識されるかもしれないが、人間は理性的存在者として理性能力を保持しているのであり、それゆえ常に道徳法則に代えるわけではないのだとしても、いわゆる良心の呵責から逃れることはできない。カントに言わせれば、良心の呵責は経験的な意味で心理的なものではない。カントはやむなく不正を犯した男（V, 98）や子供の頃から性悪で罪を犯さざるを得ない者たち（V, 99 f.）を例に挙げながら、道徳法則に自由に服従することができず、因果律に支配されたパトローギッシュな意志の次元でしか行動できないかのように思われる場面や人格にも、他行為可能性という意味での自由があり、責任や非難を免れないことを他の理性的存在者から指摘されたなら、不正を犯した男も子供の頃から性悪で罪を犯さざるを得ない者たちもその指摘を受け容れ

² 「組み込む」という言葉からアリソンの Incorporation Thesis（湯浅氏は「組み入れテーゼ」と、城戸氏は「取り込みテーゼ」と、それぞれ訳されている）を連想される向きがあるかもしれないが、そうではない。周知のように、アリソンはカントが道徳法則がある意味で「外的なもの」と想定するとは考えていないし、「相互性テーゼ」自体が道徳的主体にとって道徳法則と自由が内在的であることを正当化する理論として提起されていることに異論はないだろう。Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, New York: Cambridge University Press, 1990. = ヘンリー・E. アリソン著、城戸淳訳『カントの自由論』法政大学出版局、2017年。併せて、湯浅正彦「道徳性と自由の正当化——アリソンのカント解釈の検討——」（カント研究会／久呉高行・湯浅正彦編『現代カント研究6 自由と行為』晃洋書房、1997年、99-133頁、所収）を参照。

ここで示唆されている本質的欠如については、拙論「本質を欠いた主体——他者論を代替するカントとフィヒテの自我理解——」（日本フィヒテ協会編『フィヒテ研究』第15号、晃洋書房、2007年12月、83-101頁、所載）を参照。

ざるを得ないと述べている。つまりカントの考えでは、道徳法則はア・プリオリに与えられるのであって経験的に与えられるのではないのであり、理性的存在者である道徳的主体から道徳法則を切り離すことはできない。切り離すことができるのだとすれば自律ではなくなってしまう危険性を抱え込むことになるだろうし、「コペルニクス的転回」と後に称される思考の大革命をもたらした近代の申し子カントが超越的原理を承認するという先祖返りを起こしているという、いかれた主張をすることになるだろう。

このような反論を尻目に、筆者は、古代末期から中世にかけてキリスト教思想の伝統の中で確立された人間の意志に関する理解、すなわち「しるしに対する主体的・解釈的応答」という理解が、実践理性を純粹意志と見なすカントのうちに響いていることを跡づける。まずは「理性の事実」(Faktum der Vernunft)を明らかにし、これを定言命法だと解釈したとしても道徳法則が内在化されるわけではないことを示す。続いて、「尊敬」(Achtung)の感情としての側面に着目し、ここにある痕跡を辿ることによって行為の道徳的含意が明らかになることを示す。そして最後に、実際に行われた道徳的と解釈された行為がもたらす尊敬しきれなさが「しるし」の再解釈を要求することを明らかにする。以上の分析によって、①表象としての尊敬感情を起点とする道徳法則の現実化の活動としての行為が常に部分的な実現であって、その意味で道徳法則の完全な実現ではないこと、そしてそれゆえ、②道徳法則に従う行為に感応する道徳的主体は、道徳法則の「しるし」である道徳法則の表象の再解釈を通して臨在するものから未完という意味で未在の道徳法則へと至ろうと活動し、そうすることによって自己を自律的な道徳主体として構成しようとするのが跡づけられるだろう。

1 「理性の事実」の分析によって明らかにされる道徳法則の欠如

カントの実践哲学を自律の哲学として特徴づけるためには、道徳法則を実践理性にとって外在的なものと見なしてはならないように思われる。なるほど、人間の意志は神聖ではないので、道徳法則は常にすでに守られているものではない。人間の意志は純粹意志すなわち純粹実践理性としてみずからに道徳法則を提示し、これを守るよう要求することはできるが、この要求に実際に応えて道徳法則に従った行動を実践できる

かどうかは、パトローギッシュな意志を抱え持つ人間が、感性的欲求を振り切るかたちで自然の因果律から解放されて自由になれるかどうかにかかっている。しかしながら、現実に感性的欲求に屈服してばかりで道徳的行動が取れなかったとしても、われわれには理性があり、どのように行動すればよかったのかわかるのだとカントは言う。そのようなことが主張される件でキーワードとして持ち出されるのが「理性の事実」(Faktum der Vernunft)である。

道徳法則はいわば純粹理性の事実として与えられている。この事実をわれわれはア・プリオリに意識しているし、また、この事実は必当的に確実である。たとえ仮にその法則が厳格に遵守されたいかなる実例も経験のうちに数え上げることができないとしても、なお断固として与えられているのである。(V, 47)

ここで主張されている道徳法則の必当的な確実性、より平たい表現では、道徳法則がア・プリオリに「断固として与えられている」こととは、具体的には、「はじめに」でも触れた、やむなく不正を犯した男(V, 98)や子供の頃から性悪で罪を犯さざるを得ない者たち(V, 99f.)のように、道徳法則に自由に服従することができず、因果律に支配されたパトローギッシュな意志の次元でしか行動できないかのように思われる場面や人格しか経験的事例として挙げることができなかつたとしても、道徳法則と無縁であることはできない、ということである。今、カント研究者・解釈者がよく取り上げる、道徳の判定原理と執行原理の区別を用いてここで言われていることを再構成するなら、道徳法則がわれわれにとって執行原理となるという経験がなかつたとしても、したがって執行原理になるのは常に感性的な欲求に他ならないのだとしても、ある行為が道徳的か否かを判定する原理となる道徳法則はわれわれに与えられているということになる。より身近な表現で言えば、「わかっちゃいるけどやめられねえ」ということであり、われわれは悪いことだと知りながらやってしまうのであり、正しいことだと知っていながら実行できないのである。

しかし、本当にそうだろうか。われわれは道徳的に正しいことを知っ

ているのだろうか。道徳の判定原理が定言命法³として、「格率に従って行為する時同時に、その格率が普遍的法則となることを、当の格率を通じて意欲できる、そんな格率に従ってのみ、行為せよ」(IV, 421)という、あの定言命法の第一法式（普遍的法則の法式）を知っていることが道徳的に正しいことをわかっていることになるのだろうか。本稿の回答は、そうはならない、すなわち、この法式を知っていたとしても、道徳法則を知っていることにはならない、というものである。なぜなら、この法式を認めたとしても、具体的な行為の道徳的善悪を判定する前にその行為をあるタイプの行為としてカテゴリー分けするために使用される概念がア・プリオリに確定されるわけではないため、「具体的な行為 A をその一種として含むあるタイプの行為 B をしろ／するな」という定式化をするために B をア・プリオリに確定させることはできないからである。このことを、まずは悪名高い嘘論文⁴にまつわる問題に即して確認しておこう。

周知のように、カントは嘘をついてはいけないということを定言命法によって表明・要求される義務だと考えている。この主張を貫くために、嘘論文でカントは、アンネ・フランクのような少女をかくまっているときにゲシュタポのような立場の人間が訪ねてきた場合に「ここにその子はいません」という嘘をついてはいけないと主張する。なぜなら、窮余の嘘を認めると嘘をついてはいけないということが義務ではなくなるからであり、そんな嘘をついてもかくまっている子が助かるかどうかはわからないので、嘘をつくことが人命を守る義務に違反していることにはならないからである。

カントのこうした主張が悪評を呼ぶことはだれの目にも明らかだが、ここで筆者が確認したいのはそのことではない。むしろ筆者が問いたいのは、「ここにその子はいません」と言うことを嘘の一種としてカテゴ

³ 檜垣良成「カント実践哲学における「判定」原理と「執行」原理の区別のゆくえ」、日本カント協会編『日本カント研究 12 カントと日本の哲学』理想社、2011年、162頁を参照。

⁴ 『人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて』(VIII, 423-430)のこと。

リー分けする必要があるのか、ということである。確かにこの行為は、ここにその子がいるのにいないと言っているのだから、意図的に事実と違う言明をしているという意味で、「嘘」と呼ぶことのできる行為である。しかし、これを道徳的に評価するとき、この行為を「嘘」というレッテルでもって分類することが適切なのだろうか。「おまえなんか嫌いや」という言葉が時に高度な、あるいは屈折した愛情表現としてカテゴライズすべきであって、これに対して心にもない嘘を言っていると非難することが不適切なように、あの状況で「ここにその子はいません」と言う行為を「嘘」の一種として理解することは不適切であろう。むしろ、このような行為を「嘘」に分類したうえで、嘘についてはいけないということを定言命法によって表明・要求される義務だと理解することに問題があると考えべきだろう。

もちろん、人間カントの主張は本稿の主張とは異なるが、カントと本稿はより原理的な部分、すなわち定言命法に基づく自律の思想を共有している。ここで言いたいのは、普遍的な道徳法則などない、義務の衝突はあるということではなく、義務の立て方を間違えることはあるということである⁵。恐らくカント自身も、嘘についてはいけないということを定言命法によって表明・要求される義務と見なすべきかどうか、あるいは、嘘とは何かという問題は自律思想と独立に問題にできることだと認めることだろう。ここで確認したいのは、道徳法則が定言命法によって与えられることを認めたとしても、それはあくまで道徳法則が実質的に与えられていることの必要条件なのであって、十分条件ではない、ということである。つまり、定言命法の第一法式を知っていることは道徳的に正しいことをわかっていることの必要条件に過ぎないのであり、十分条件ではないのである⁶。

⁵ もっとわかりやすい例を挙げよう。ある人が車にひかれそうな子猫を助けるために、他に方法がないので歩道に向かって蹴飛ばしたとする。このときこの行為を「動物を蹴飛ばした」というネーミングで分析してよいかということの問題にしているのである。

⁶ ここで定言命法の第一法式だけ問題にしていることについて非難される向きもあろう。たとえば、「君の行為の格率が、君の意志によって、あたかも普遍的自然法則となるかのように行為せよ」(IV, 421)という自然法則の

道徳法則をわかっていないことについて、別のより本質的な側面から問題提起しておこう。それは、「理性の事実」が「道徳法則の意識」(Vgl. V, 31⁷)であること、すなわち、道徳法則が表象として意識に与えられていることを踏まえて道徳法則そのものを理解しようと試みるとき、『純粹理性批判』における表象と対象の関係の問題が立ちはだかり、いわば現象ないし仮象としての道徳法則と物自体としての道徳法則の対立を招来しないのかという問題である。さらに言えば、われわれがわかっている限りの道徳法則は現象ないし仮象としての道徳法則に過ぎないのであり、物自体としての道徳法則はわかっていないのではないか、という疑問である。

なるほど、法則ではなく法則の表象に従うことは自然の事物とは異なる理性的存在者の根本的な特徴であった。カントは次のように言っている。

自然の事物はいずれも法則に従って作用する。ただ理性的存在者だけが、法則の表象に従って、すなわち原理に従って行為する能力、つまり意志を持っている。法則から行為を導き出すためには理性が必要なことから、意志とは実践理性に他ならない。(IV, 412⁸)

法式や、「君がしようとしている行為は、君自身が自然の一部であると仮定すれば当然、自然の諸法則に従って生じるはずだ。そのような場合に、君がこの行為を君の意志によって可能だとみなしうるかどうか、自分に問いかけよ」(V, 69)という範型の法式についてはこのような困難を免れているのではない。しかし、これらの法式を対象にした場合、自然法則とは異なる道徳法則とは何か、という問題が浮上することになるだろう。これらの法式のみから自然法則とは異なる道徳法則を認識することはできない。あくまで道徳法則の存在を認めたくえて、それがどのようなものかを主張することになるのである。取りたてて言うほどのことでもないかもしれないが、申し添えておく。

⁷ ここで言われている「こうした根本的法則の意識」とは、「実践的法則の意識」すなわち「道徳法則の意識」である。先に引用した箇所 (V, 47) でも、道徳法則という事実は、ア・プリオリとはいえ意識において与えられている事実であると言われている。つまり、道徳法則の与えられた在り方は、表象のかたちを取るのである。

⁸ 傍点は改めて引用者が振り直した。

自然の事物は自然法則に自動的に従う。したがって自然の事物と自然法則の間を媒介する表象は存在しない。それゆえ絶対的な例外のなさが自然界にはある。これに対し、道徳法則は実践理性によって行為の原理として採用するというふるまいがあってはじめて行為という結果をもたらす。具体的には、嘘をついてはいけないことを道徳法則と見なし、これを自分の行動規範として採用するとき、友だちから借りたものを紛失したときに正直に話すという行為が実現する。これが道徳法則の原因性＝自由の原因性である。

さて、道徳的行為を実現するのは、道徳法則を概念的に理解し、道徳的に正しい具体的な行為を導き出す実践理性である。ただし、この導出は推論であり、誤謬可能性に対して開かれている。ところで、純粋理論理性は誤謬推理を行うのであった。同じ理性が実践的な領域において誤謬を犯さないと言えるのだろうか。誤謬を犯すのだとしたら、具体的・個別的な行為を導き出すことにおいてだろうか。それとも、正しいとされる行為をし損なってしまうとき（わかっちゃいるけどやめられねえ）だろうか。こうした場合には、道徳法則がわかっていなかったということにはならない。ここで考えたいのは、道徳法則自体をわかっていない可能性である。

カントは『実践理性批判』においても『人倫の形而上学の基礎づけ』で示された定言命法の第一法式が純粋実践理性の根本法則だと考えている。「君の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として通用することができるように行為しなさい」(V, 30)。これは、与えられた概念、たとえば自由の概念から分析的に取り出されるものではなかった。少し長くなるが、そのまま引用したい。

こうした根本法則〔道徳法則〕の意識は、理性の事実と呼ぶことができる。というのも、それは、理性に前もって与えられている所与から、たとえば自由の意識から理屈をこねて導き出せるようなものではなく…、まったくそれ自体のみでア・プリオリな総合的命題としてわれわれに迫ってくるものだからである。この総合的命題は、純粋直観であれ、経験的直観であれ、いかなる直観にもとづくものでもない。…この法則を、誤解を招かずに与えられたものと見なす

ためには、この事実がいかなる経験的事実でもなく、純粹理性の唯一無二の事実であること、純粹理性はこの事実を通じてみずからを根源的に立法的なものとして (*sic volo, sic iubeo* 私はかく欲し、かく命ずる) 告げ知らせる、ということを十分に留めておかねばならない。(V 31)

道徳法則の意識が「まったくそれ自体のみでわれわれにア・プリオリな総合的命題としてわれわれに迫ってくる」とはどういうことなのか。ここで言われている「われわれ」は、道徳法則の意識に迫られている限りでは、道徳法則を迫る純粹意志とは見なせないだろう。では、これをパトローギッシュな意志とみなしてよいのだろうか。事はそう単純には運ばない。なぜなら、純粹意志と対立する限りでのパトローギッシュな意志は、感性的に影響してくるものの因果律によって支配されているからであり、その他の迫りくる自然的なものの意識と道徳法則の意識を区別することはできないからである。普遍妥当性は両者の区別とはならない。なぜなら、自然の事物も自然法則という普遍的なものに支配されているからである。迫ってくるものが異質なものと理解するためには、少なくともみずからをパトローギッシュなものとする自己理解にひびが入っていなければならない。これはもはやその意味でパトローギッシュな意志ではない。

かといって、これを純粹意志とすることは到底できない。なぜなら、純粹意志は道徳法則をもたらしものであり、道徳法則を携えて命じるものであって、迫られるものではないからである。

では、パトローギッシュな意志だと自覚していたものが実は純粹意志だったと自覚する途上で生じる現象、あたかも意識の扉が開いて光が差し込み、自分の意識は扉の外にも広がっていたと目覚める直前の意識が迫られているということなのか。これもまた問題の残る解釈である。なぜなら、このような変化に付随する現象として理解してしまうと、経験的な話になってしまうからである。たとえこうした目覚めを人間が個人史において体験するのだとしても、ここで「迫ってくる」(*aufdringen*) ことはそうした体験の可能の制約でなければならない。

フィヒテであればこうした事態を、「促し」(*Aufforderung*) という概

念を用いて、個体的自我が自己に還元できない高次の理性から自己の理性的な在り方を自由に決定するよう促されていることだと説明する⁹。ところがカントは純粋理性が人間に道徳法則を与えると表現し¹⁰、純粋理性の実践的な意味での能動的規定的な性格を保存することによって、パトローギッシュな意志にとって道徳法則が外在的であることを強調し、自然因果的に結果を実現するのは別の仕方では道徳的行動を実行するよう求めるばかりである。道徳法則はパトローギッシュでもある人間には命令として与えられると説明するだけで、人間の意志がどのようにしてこの命令を実行するのかということについては、自律の観点からこの服従が自由であることを強調するだけで、道徳法則に対する尊敬があるから実際に服従するかどうかは別として服従することはできると唱えるだけである¹¹。

今ここで問題にした点については次節で「尊敬」概念に着目しながら論じるが、ここで確認しておきたいのは、純粋理性が道徳法則を与えると言われることで、純粋理性と道徳法則の関係が曖昧になるということである。純粋理性ではなく、神が道徳法則を与えるというのであれば、道徳法則は神が作ったもので、神はこの法則に背くはずはないと考えることはできる。道徳法則を作るということは、神の場合二通りに理解できる。一つは、道徳法則的な世界を作るということである。この世界が矛盾なく道徳法則に従っている場合、これは神の外化として所産的自然となるだろう。もう一つ、この法則を作って他なるものに託すということであれば、託されたもの、すなわち人間がこれを守ることになるだろう。キリスト教の場合、人間は神に似せてつくられたのだから、理性を行使することによって道徳的世界を作ることができるということになる¹²。以上のことが単なる物語で現実に神はいないのだとしても、そう

⁹ 『新しい方法による知識学(クラウゼ手稿)』(GA IV/3)の特に第16講参照。詳しくは、拙論「われわれの外なる一個の理性」(日本フィヒテ協会編『フィヒテ研究』第28号、晃洋書房、2020年11月、2-12頁、所載)の特に8-12頁を参照。

¹⁰ V, 31. 「純粋理性はもっぱらそれ自体で実践的であり、(人間に)普遍的法則を与える。そしてわれわれはそれを道徳法則と名づける。」

¹¹ カントとフィヒテの異同については、次稿で詳しく論じる。

¹² もちろん失敗することもある。

いう想定ないしフィクションを理解することはできる。しかし、神ではなく純粹理性が道徳法則を作るのだと考えると、理性が道徳的世界を作るか、この道徳法則を理性が他のものに託すことになる。前者のような強い実行力を持つ理性が人間に備わっているのだとすると、感性的側面の干渉を受けて完成度が下がるにせよある程度道徳的な世界が形成されることになるだろう。後者のように他のものに託すのだとすると、託された純粹理性でないものが道徳法則を携えて道徳的世界を実現しなければならないだろう。カントの理論の場合、純粹理性はそれほど強力な実行力を持たない。また、純粹理性が託す相手はパトローギッシュな意志と考えざるを得ず、これがどのようにして道徳法則に従うようになるのか理解できなくなる。カントの場合、それが道徳法則だという理由で従わないと適法性はあっても道徳的とは見なされないのだから、自律が成立するためには、道徳法則を実現する意志自体が別の選択肢もある中で道徳法則を採用するということが必要となる。そのためにはその意志が道徳法則に従わずに他のこと、すなわち感性的欲求によって指し示されることもできるものでなければならない。単純に純粹意志とパトローギッシュな意志を区別したうえで道徳法則は純粹意志に対して内在的で、パトローギッシュな意志にとっては外在的だという割り振るだけでは済まないのである¹³。

道徳法則を純粹意志に完全に内在化させてしまうと、純粹意志が自由であったり選択したりすることができなくなる。ではパトローギッシュな意志が選択するのかと言うと、それもできない相談だろう。選択の基準がパトスであるとすれば、強制の力の差が選択基準となり、外在的な

¹³ カントの場合、悪しき選択をするのは格率を選択する主体である。したがって感性的なものがそのまま選択肢を決定するわけではない。そのような決定が可能だとすれば、そのときそのように決定されたものは自然の事物に他ならないことになる。そんなことは確認するまでもない当たり前のことである。しかしながら、このように、感性的動因を動機として採用する決定をした際に悟性が働いていることを指摘したとしても、理性的でもある人間がそのような顛倒した判断をしてしまう理由を説明したことにはならないだろう。このことを解明するために、あえてこのような問題設定をしていることについてご理解願いたい。

ものによって選択肢が決定される他律になるからである。この問題を解消するためには、純粹意志と道徳法則の結合を弱いものだと考えなければならない。純粹意志が定言命法を与えるのだとして、これはあくまで道徳法則の与えられ方の形式であって、純粹意志が道徳法則の何たるかを内実を含めて知ることはないのである。

なるほど、内実を規定根拠にすることは経験的なものを規定根拠にすることであり、自愛の原理に従うことになる。しかしながら、ここで筆者が主張していることは、定言命法が道徳法則として機能するためには、少なくとも、嘘をついてはいけないというレベルには具体化されていないということである。先に述べたように、嘘をついてはいけないかどうかは論争マターであるので、その意味で、道徳法則となる義務はいまだ知られえないものとして位置づけざるを得ないのである。

われわれは、「格率に従って行為する時同時に、その格率が普遍的法則となることを、当の格率を通じて意欲できる、そんな格率に従ってのみ、行為せよ」(IV, 421)とか、「君の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として通用することができるように行為しなさい」(V, 30)という道徳法則が与えられ、これに自律的に服従しようとするとき、このようにして与えられる道徳法則のことを完全に知っているわけではない。われわれはこのように理解された道徳法則とはどのようなものかと問わざるを得ない。最初の問題設定¹⁴でいけば、その格率によって肯定されているタイプの行為とはどういうものかということを確認しないとこの判定原理を普遍化テストとして利用できないのだが、その基準はこの定言命法によっては示されていない。判定原理としての使い方が判明でない判定原理を手に行っていることでもって道徳法則を知っていると認めることはできないだろう。われわれはこの原理を携えて何ができるのか、この原理が真に意味するところは何かを考え、この原理を使いながら個々の行為の道徳的意味を解釈するだけでなく、この原理自身の意味するところを解釈しなければならない。

以上から、道徳法則が与えられているといってもあくまで表象として観念として与えられているのであり、これを実在的に機能させるために

¹⁴ 4-5 頁参照。

は道徳的意識主体による解釈が必要なことが確認された。解釈が成功することによって観念としての道徳法則の正当性が保証されるのだから、道徳法則が表象として与えられていること自体をもって道徳法則が与えられていることとすることはできない。たとえば、嘘についてはいけないことを義務とすることができないなら、われわれは道徳法則を一つ失うことになるのである。これに対して、定言命法の第一法式は普遍性及び首尾一貫性を要求するのであるから、理性自身によって与えることのできる道徳法則であり、少なくともこれは客観的に実在的なものとして残るといふ反論が可能だが、普遍的法則を適用するためには普遍的な概念を確定しなければならず、嘘概念の内部に窮余の嘘が内包されるのだとすれば普遍性を放棄するのか、それとも窮余という性質を排除した新たな嘘概念を構築すべきなのかといった問題が浮上するため、定言命法の第一法式に限定しても、これをもって道徳法則が与えられたことにはならないことが確認された。定言命法の第一法式は、それ単独で確固とした道徳法則の実在性を確立したものではないのであり、あくまで指針なのである。

したがって、純粹理性が提示するのは答えとしての道徳法則ではない。人間は、純粹理性を有するのだとしも何をすべきかという答えを手に行っているわけではないのである。しかしながらわれわれは、何某かの普遍妥当的な行為を奨励し、そうではない行為を禁止するよう告知する定言命法としての道徳法則を手に行っている。このことは人間にとってどのような意味をもつのか。以上の点を明らかにするために、次節では「尊敬」の感情としての側面に着目し、それだけでは十全な意味を与えることができない道徳法則の表象を手に行っていることの意味を明らかにしたい。

2 「尊敬」の感情

カントは『人倫の形而上学の基礎づけ』で、「尊敬」(Achtung)について次のように述べている。余りにも有名な箇所であり、少し長めの引用になるが、後の考察のためにご勘弁願いたい。

尊敬は、感情とはいふものの、[私の感官への他からの] 影響によって感受された感情ではなく、むしろ理性概念によって自ら引き起こ

した感情なのである。…私が直接に自分にとって法則だと認めるものを私は尊敬をもって認めるのだが、その場合、尊敬が何を意味するかと言えば、ただ、私の感官への他からの影響を媒介することなく、私の意志が法則に服従しているという意識、それだけである。法則によって意志が直接に決定されていて、そのことを意識していることが尊敬なのである。したがって尊敬は、主体に作用した法則の結果と見なされはしても、法則の原因とは見なされない。もともと尊敬とは、私の自己愛を断ち切る価値について思い描くことである。それゆえ法則は、傾向性の対象とも恐怖感の対象とも見なされないものであるが、それにもかかわらず両者と類似したものを兼ね備えている。だから、尊敬の対象は法則しかなく、それも私たちが自分自身に、それでいてそれ自体必然的なものとして課す法則しかない。[客観的な]法則[である]ということでは、私たちはそのような法則に服従しているのであり、自己愛を参考にしてはならない。けれども、自分自身によって自分に課せられるということでは、その法則は私たちの意志の帰結なのである。その法則は、第一の点では恐怖感に類似しており、第二の点では傾向性に類似している (IV, 401 Anm.)。

感情は、本来的には外的なものが感官に影響を与えることによって感受された結果である。ところが、道徳法則に対する尊敬は理性が産出する理解内容である概念によってみずから引き起こした感情である。したがって、尊敬の感情は自己自身による自己の触発 (Affektion) の結果である。自己触発の結果道徳法則を尊敬するとは、理性的ではない感性的欲求すなわち自己愛を原因として道徳法則に従うのではなく、それが道徳法則であることを理性が認めているがゆえにその法則に従うことである。当然のことながら、尊敬の対象だから法則になるのではなく、法則だから尊敬の対象になるのである。

ではなぜ道徳法則は尊敬の対象となるのか。それは、周知のように、自己愛を断ち切るからである。『実践理性批判』においては道徳法則が感情に及ぼす否定的作用がさらに強調され、感性的刺激や自己愛をもたらし傾向性を攻撃することによって結果的にもたらす「苦痛」(V, 73) や「不快」(V, 75) の感情が、反転して否定的作用を及ぼす道徳法則を肯

定的なものとして表象することになる。その結果行為主体は、自己愛や感性的快について道徳的に低く評価することになり（卑しめ（Demütigung））、翻って道徳法則を高く評価することになる。

また、道徳法則に対する尊敬は、『実践理性批判』では「道徳性そのもの」とも言われる（V, 76）。なぜなら、道徳法則に従っているという客観的事態だけでは適法的ではあっても道徳的ではないので、それが道徳的だからという理由に価値を置く道徳法則に対する尊敬が適法性を越えた道徳性を構成する要件として欠かせないからである。

しかしながら、道徳法則をみずからに課す理性的存在者は、道徳法則をみずからに課すことによって道徳法則に従うのであれば、道徳法則をみずからに課すということだけでも十分に道徳的だと考えられる。道徳法則をみずからに課すだけでは道徳法則に従えないのであれば、尊敬感情は道徳的行動の真の原因ということになるだろう。そのような解釈を避けるためには、尊敬感情は道徳に基づいていることのみならず、道徳に基づいていること自体が道徳性を構成するのだという解釈を取るしかない。しかし今一度問いたい。道徳に基づいていることは尊敬感情なくしてどのように知ることができるのだろうか。道徳法則に従っていること、すなわち適法性については、道徳法則が自明であればわかるだろう。しかしながら、道徳法則に基づいていることは、何を根拠にして判定すればよいのだろうか。尊敬感情を目印にするしかないようにも思われる。カントの有名な言葉遣いを捩って、「道徳法則に基づいていることは道徳法則を尊敬していることの存在根拠であり、道徳法則を尊敬していることは道徳法則に基づいていることの認識根拠である」と嘯きたくもなるが、それでよいのか。

本稿で提示する理解では、理性と感情の単純な二分法によって説明することは不可能である。理性が完全な道徳法則をもたらして意志を規定するのであれば、尊敬感情の如何を問わず道徳性が実現されるであろう。感性的感情が道徳法則による意志規定を斥けるというのであれば、実践理性は無力だということになる。先に例に挙げた、やむなく不正を犯した男（V, 98）や子供の頃から性悪で罪を犯さざるを得ない者たち（V, 99 f.）にも理性があり後悔がでてくるのだとして、なぜ理性は無力だったのか。

もしこれについて、理性が答えを知っていてもその通りに実行できないことというふうに説明するなら（わかっちゃいるけどやめられねえ）、理性は道徳的行動の実現に対して無力ということになる。これでは純粹理性は実践的になることはない。そうではなく、理性は実践的に無力でないにもかかわらず不道徳な行動が取られてしまうと考えるならば、理性が意志を直接規定するのだとしても、理性に適ったことを自愛の原理によって選択できることからわかるように、理性以外のものも間接的に、顛倒した理性によって意志を規定できることを認めなければならない。ここで間接的と言ったのは、理性以外のものが意志を直接的に規定するのだとすると、人間は自然の事物と変わりなく自然法則の支配のままに生きていくこととなるからである。不道徳な行動をもたらず原理が自己愛だと言われるのは、感性的刺激の命ずるままに生きるということを選択したのは他ならぬ自分で、そうすることによって自己を特別扱いしているからである。このときわれわれは、自己愛を原理とすることをよいことだと見なしてそれを選んでいる。他の選択肢が見えずにそう生きてしまっているものもあれば、道徳的に生きることとは何か承知したうえで、自己愛に基づいて生きているものもいるだろう。

自己愛を自覚的に選んで生きることが可能な人間がそれでも道徳的に生きることができると言ったり、道徳的に生きようとする人間が自己自身をふり返りながら生き方を修正していくという歩みが可能だと言ったりするためには、道徳法則を与える理性の働きはこのような働きをもつ理性に関する思想の理解を深めることによってしか理解されないと同時に、この働きは現実を生きるわれわれにとっては何らかの意味で外部（物自体）であることを認めなければならないだろう。したがって、外部からやってくるこの働きは感性的でもある現実を何らかの意味で否定する原理として働くと同時に、否定されたという感情の中にみずからの働きの痕跡を留めることにより、感性的な仕方では現れるものでもあるだろう。尊敬感情とは、道徳法則とみずからの理性的な働きについて完全な意味で理解していないものが完全な理解に向けて足掛かりとする「しるし」として位置づけることができるだろう。尊敬における卑しめという否定的働きは、みずからを何らかの意味で顕現することでもある。また同時に尊敬は、尊敬の対象が顕現した場所には本来的には不在であることを

示すことによって、この対象がその場にあるものよりも高みにあることを示唆する。道徳法則とこれをもたらし理性は、この働きを通して、理性的存在者を自称する人間を突き動かし、道徳法則と理性を自己の本質的構成要素として自己を再構成すべく、道徳法則と理性に関する解釈を展開するものとする。

こうしたしるしに対する解釈的応答は、実践的領野では、実践理性をもつものだという自画像を形成するとともに、そうした自画像に見合ったものになるべく道徳的に正しいと考える行為を實踐し、こんな行為でよかったのか、このような原理を道徳法則としてよかったのか、こんな自分でよかったのか、と問いかけるものとなる。実践的に解釈する人間は、このような行為遂行を通じて、自己の働きの痕跡を感情として受け取る。この感情の中には、原理的には、みずからの理性的働きの痕跡が含まれている。だから、正しい行為が実践された暁には、尊敬の感情がそこには含まれることになるだろう。あるいはそれほど尊敬できないという感情に留まるかもしれない。いずれにせよ、尊敬感情によって道徳法則と理性のあるべき姿が示されるという理解・思想は、尊敬感情としての表象を起点として、尊敬に値する人間に行為を通じてなることが自分のあるべき姿だとする人間観を行為主体に醸成し、こうした実践を通じて道徳法則を実現しようとする。だが、表象としての尊敬感情を起点とする道徳法則の現実化の活動としての行為は常に部分的な実現であって、その意味で道徳法則の完全な実現ではない。それゆえ、道徳法則に従う行為に感応する道徳的主体は、道徳法則の「しるし」である道徳法則の表象の再解釈を通して臨在するものから未完という意味で未在の道徳法則へと至ろうと活動するのである。そして、この活動は同時に人間が自己自身を自律的な道徳的主体として構成しようとすることでもあるのだ。「affectio を起点とするしるしの解釈」の伝統に連なるものとしてカントを解釈することにより、人間並の道徳的活動の理解が深まったと筆者は信じている。

(以上)

