

カントの「尊敬の感情」について

佐別当 義 博

(序)

周知の様に、カントは『実践理性批判』分析論第三章において、『純粹理性の諸動機について』⁽¹⁾論じている。この章は、理性が立法能力として働きうる実践的領域について、主体的側面から考察するものであると考えられる。第三章は、当然のことながら、第一章、第二章の内容を前提としている。そこでは客観的側面から実践的領域を考察している。この考察において、意志を規定する実践の原則を「我々が道徳法則とよぶ」(V, 56)原則として提示する。道徳法則は「与えられたもの」であり、「純粹な理性の唯一の事実」である(V. 56, Vgl. V. 72, 81, 163 f.)。この場合留意すべきは、純粹理性の立法によって与えられるということである。カントは、この唯一の事実である道徳法則の意味を解明することにより、純粹理性が本来実践的であること、すなわち純粹理性は、他にいかなるものも必要とすることなく、それ自身において、道徳法則によって意志を規定すべきであることを確認する。そして、道徳性は、道徳法則による直接的な意志規定に成立する、と主張する。

道徳法則は、本来、あらゆる理性的存在者の意志の原則として、客観的実践の原則である。ところが有限な理性的存在者において、この原則は、道徳法則として意識される。この道徳法則の意識は、絶対的な当為の意識であり、強制の意識である。この強制は義務と了解される。したがって、道徳法則による直接的意志規定にのみ成立する道徳性は、「義務から aus Pflicht」という動機にのみ認められる。道徳性は、心術にのみ帰せられるべきであって、行為の単なる「合法則性」、「義務にかなっていること」から区別される。

以上のことを前提する『純粹理性の諸動機について』で論ぜられるのは、「如何にして法則がそれ自身で直接に、意志の規定根拠でありうるか」(V. 128)ということではない。この課題は人間理性の限界を超えている。何故であろうか。意志は

意欲 Wollen であるが、これには二側面ある。実質（意志の対象であり、快・不快あるいは幸福）と形式（意志の規則の定立様式）である。実践的規則は、ただ形式に関わる限りにおいて、法則たりうるのである。道徳法則による意志の直接的規定ということは、この形式の側面からの規定である。さらに道徳法則はいわば事実であるが、この事実が理性をして悟性界という立場へ移行せしめ、おのれの実践性を自覚させるのである。⁽²⁾しかし、「実践理性が悟性界から意志の対象を、取って来ようとするならば、理性はおのれの限界を超える」（IV. 458）ことなる。⁽³⁾したがって、道徳法則は実質の面では、意志を規定しえないのである。すなわち、ただ「幸福に値する」ことに限してのみ意志を規定しうるのであって、幸福であることに限しては意志を規定しえないのである（注(5)、第五節参照）。

第三章で展開されるのは、「動機が道徳法則であることによって、如何なることが人間の欲求能力に対して、かの規定根拠が人間の欲求能力に及ぼす作用として起るのか」（V. 128）という課題である。「欲求の主観的根拠でありうる」（V. 161）のは快・不快の感情である。したがって上で述べた課題は、「認識（ここでは純粋な実践的理性の認識である）が快・不快に対してもつ関係」（V. 129）を規定することである。この規定によって道徳法則が動機すなわち「存在者の意志の主體的な規定根拠」（V. 127）となりうることが解明されるのである。

第三章は、実践的認識の「感性論」とであるとされる。この感性論において問われる感性は、認識能力としての感性ではない。この意味での感性論は認識対象と表象との客観的關係を問う。実践的認識の感性論は、認識対象の表象と主体との主観的關係を問う。意志を直接的に規定すべき道徳法則の表象の主観的側面すなわち、直感的 ästhetisch な側面を問う。実践的認識が快・不快に対してもつ関係を規定するとはかかる意味においてである。この問に関する解答なしには、道徳法則が意志の主體的な規定根拠たることを証示できないであろう。主體的規定根拠が常に関係している快・不快は直感的表象であるからである。カントは、以上のことを解明するに、意志を直接的に規定すべきである道徳法則が快・不快に対していかなる作用を及ぼすのか、という観点から問う。この作用の結果として惹起される感情を、カントは「尊敬の感情」とよぶ。第三章は、この「尊敬の感情」が唯一の道徳的動機であることを、すなわちこの感情が道徳的感情であることを、解明する。

カントにとって、動機とは「ある存在者の主体的根拠と考えられる」が、「その存在者の理性が、おのれの本性のために、客観的法則に必然的に適ってはいない」(V. 127)場合に必要なものである。そこでまず、我々は、この「本性」からみてゆかねばならない。

(一)

動機論は、「おのれの本性のために」おのれの格率(主観的原理)が普遍的妥当性を有するとは限らぬ存在者、すなわち人間を対象とする。この本性とは、人間の意志が感性的触発を受けていることである。我々は、しばしば、快・不快の感情に規定される。

我々は、ある行為に快が予想できれば、その快の故にその行為を遂行しようとするだろう。また逆に、ある行為に不快が予想できれば、その不快故にその行為を避けようとするであろう。そして、そのために格率をたて、その格率に従って行為する。かかる事態は、快・不快が行為の動機であることを示す。快・不快によって規定された欲求能力 *Begehrungsvermögen* は、欲望 *Begierde* とよばれる。欲望が習慣化したものが、傾向性 *Neigung* である。この傾向性は、自己の快・不快をのみ思い巡らす。したがって「この傾向性は総じて利己心 *Selbstsucht*, *solipsismus* を成す」(V. 129)。利己主義者 *Selbstsuchtiger*, *solipsista* とは自分自身でさえ仕合わせであれば、他人がどうであるかには、無関心な人」(V1. 450)である。「利己心」とはこの意味で自己中心的であることである。

カントは、利己心を「私愛 *Eigenliebe* 」と「自負 *Eigendünkel*, *arrogantia* 」とに区別している。

仕合わせを願うということは、「好意を寄せること *Wohllollen* 」である。「好意ということでは、私自身に最も身近なのは私である」(V1. 451)。そこで「まず何よりも自分自身に好意を寄せる自己愛の利己心」(V. 129)が、人間の傾向性として、人間の感性的行動様式の本質を成す。カントはこの自己愛を私愛とよんでいる。自己愛に基づく実践的原理は、私的な快・不快に基づき、客観的原理たりえない。にもかかわらず、我々は自分自身の可愛いさから、あたかもそれが客観的原理であるかのように思い込み、他者に対しておのれの行為を弁明する根拠にしたりする。⁽⁴⁾したがって、この自己愛は、「おのれの選択意志の主観的規定根拠

に従う自分自身を、意志一般の客観的規定根拠にしてしまう」(V. 131) 傾向性である。

「自負」とは、「自分自身に得意になる Wohlgefallen 利己心」(V. 129)であり、「自己愛が自分を立法的なものとなし、無制約な実践的原理とする場合、この自己愛は自負とよばれうる」(V. 131)。立法的であるのは純粹理性のみであり、しかもその立法は形式にのみ係わるものである。自己愛は自己の幸福という実質を思い巡らす。このような自己愛がおのれを立法的であり、無制約な実践的原理となす場合、二重の意味で道徳性に反する。形式に適いぬ立法であるという意味で道徳性に反する。たとえ形式に適っているとしても、その道徳性から幸福を要求できないにもかかわらず、そうしているという意味で、道徳性に反する。かかる態度は、道徳的な「高慢」であり、思い上がりである。

我々は以上の傾向性から決して自由ではありえない。「被造物は被造物であり、したがって、おのれの状態に完全に満足するために必要なものに関して、常に従属的であるから、決して欲望や傾向性から安全に自由ではありえない」(V. 149)。

以上の思想は、『単なる理性の限界内における宗教』にみられる思想を想起させる。カントは「人間の本性における悪への性癖 Hang」すなわち「傾向性(習慣的な欲望)を可能にする主観的根拠」(VI. 28)について述べている。「性癖」には三つの段階がある。①「採用された格率一般に従う際の人間の心の弱さ、すなわち、人間の本性の脆さ Gebrechlichkeit」②「道徳的動機と非道徳的動機とを混合する傾き、すなわち不純 Unlauterkeit」③「悪しき格率を採用する性癖、すなわち人間の本性もしくは人間の心の悪性 Börsartigkeit」(VI. 29)。「心の弱さ」とは、道徳法則が理念的には他に比類のない動機であるべきであるとは認識している。主体的には傾向性に比して弱い動機にしかなりえない性質を意味する。不純とは、道徳法則を自分自身の行為の動機とはするものの、その結果としてある満足感への期待が伴ってしまう性質を意味する。悪性とは「人間の心の倒錯 Verkehrt-heit, perversitas」ともいわれ、「道徳法則から発する動機を他の(道徳的ではない)動機よりも軽視する」(VI. 30)性癖である。

以上の性癖、ないしそれに基づく傾向性が、人間を、その道徳的心術に関して、不完全たらしめ、有限たらしめているのである。なるほど、人間は理性的存在者としては、道徳法則の立法者であり、その限り「道徳の国の立法的構成員であるが、

それにもかかわらず同時にその国の臣下 Uutertan であってその支配者 Oberhaupt ではない」(V. 147)。というのは、「理性的存在者が支配者の地位を主張するのは、単に意志の格率によってではなくて、彼が全く独立な存在者であり、意志の遂行に適した能力に欠乏も制限もない場合のみである」⁽⁵⁾(I V. 434)から。

このように人間の本性を規定しうるのは、ただ単に人間の理性的側面にのみ注目したり、感性的側面にのみ注目したりせず、複眼的な考察に拠る。前者に偏すれば、人間は理性を鼻にかけ、高慢になるであろう。後者に片寄れば、無意味な卑屈に陥るであろう。どちらに偏しても自己執着である。我々は純然たる理性によって生きているのでもなければ、感性的にのみ生きているのではない。「一方では理性に完全に従っている意志の視点からみており、他方では傾向性の影響下にある意志の視点からみている」(IV. 424)。そうすることによって、理性と傾向性との間には「事実上矛盾はなく、理性の意図に対する傾向性の反抗 antagonismus がある」(ibid.) と言っているのである。すなわち、理性と傾向性とは、同一主体に作用する二つの力関係として把握され、この緊張関係の内に「尊敬の感情」が成立するのである。⁽⁶⁾

(二)

「尊敬の感情」の起源と構造は、前節で述べた力関係において考察される。が、専ら、道徳法則をおのれの動機として承認することが、傾向性に対して如何なる影響を及ぼし、如何なる感情を惹起するかという観点からのみ考察される。

まず自己愛に対しては、「道徳法則との一致という制約に制限することによって、理性は単に損害をもたらす」(V. 129)。自己愛は何れともあれ自分の仕合わせを心掛ける傾向性であるが、道徳法則は、かかる私的関心を離れて、公的関心、すなわち他者に対する「好意」を命ずる。したがって、自己愛は、他者との関係の内でのみ許容される。このように制限されて、許容される自己愛を、カントは「理性的自己愛」という。⁽⁷⁾

他方、「自負」はその性質からして、道徳的心術とは相入れないものである。自負は、道徳法則によって未だその権利を保証されていない自尊 Selbstschätzung であり、高慢である。したがって「純粋な実践的理性は、自負を完全に打て砕く niederschlagen」(V. 129)。

傾向性に対する理性の影響は、以上の様にまず否定的である。この否定的作用は、

傾向性を意志の規定根拠として認めまいとするものであるから、感性的な不満足を惹き起こす。すなわち「苦痛 Schmerz」「不快」あるいは「快適でないこと Unannehmlichkeit」を、さらには「意気阻喪 Demütigung」を惹起するのである。しかしながら、この限りでは「純粋な実践的法則の力を動機として認識することはできず、ただ単に感性的動機に対する抵抗を認識しうるのみである」(V. 140)。

道徳法則が主体的にも動機であると、認識しうるためには、道徳法則の表象が積極的なものを含んでいなければならない。すなわち、道徳法則の意識が「それほど不快なものでもない」(V. 138)ものを含んでいなければならない。意志の規定根拠としての道徳法則は否定的作用を及ぼすが、この道徳法則は我々の理性が立法したものであるという認識が、積極的なものを内包する。この認識は、道徳法則の意識により、実践理性が 叡知的立場へと立場を移行し、そこで思惟することによってのみ可能となる。したがって、道徳法則の意識の否定的作用は、我々の感性的本質、すなわち身勝手やうぬぼれやすく、脆弱で不純であることを自覚させる作用であると同時に、感性的自己よりも叡知的自己の方がより高い価値を有するということを意識させるのである。したがって、道徳法則の意識は、「高揚 Erhebung」の感情を、「純粋実践理性の自己承認 Selbstbilligung」を惹き起こすのである。「Sollen は本来 Wollen である」(IV. 449)ことを知らしめるのである。

道徳法則の意識は、以上のように否定的契機を媒介として同時に肯定的契機を心情に惹起する。「主観的な反抗との対立において、すなわち我々の内なる傾向性との対立において、道徳法則が自負を弱めることにより、同時にこの法則は尊敬の対象になるのである。その上道徳法則は自負を打ち砕く、つまり意気阻喪させるから、道徳法則はより大きな尊敬の対象である」(V. 130)。このように、尊敬の感情とは、否定的かつ肯定的な二つの側面を契機とする感情である。

(三)

人格も、また尊敬の対象である。ただし、人格の価値を決定するのは、道徳法則による。「人格的価値は道徳法則との一致がなければ無にまでおとしめられるものである」(V. 139)。したがって、人格が尊敬の対象でありうるのは、その人格が道徳法則の実例として存在する限りである。「私がこの実例と私の振舞とを比較するならば、この実例は私の自負を打ち砕く法則を私に示し、その法則に従うこと、

その法則を行ないうること *Tunlichkeit* が事実によって示されているのを眼前にするであろう」(V. 136) 限りにおいて、人格は尊敬の対象なのである。しかし我々は、道德法則を「直観化している *anschaulich machen*」(V. 137)、換言すれば具体的に示している人格の動機をすべて知り尽しているわけではない。彼の動機にも自己執着ということがあるかもしれないのである。それにもかかわらずかの人格を尊敬するのは、「彼にもやはり付着しているかもしれない不純さは、私が自分の不純さを熟知しているようには、私には熟知されておらず、それ故にこの人間は私に対してより純粋な光の中に姿を現わしている」(V. 137)からである。このより純粋な光の中に姿を現わしているものは、人格性である。すなわち、自由な主体であり、道德法則によって実現されているものである。「道德法則は神聖(不可侵)である」(V. 155)。なぜならば道德法則は我々には道德法則であるが、元来は、神聖な存在者にさえ妥当する実践的法則であるから。したがって、人格性は、有限な人間にとっては、神聖なるものである。かかる人格性故に人格は「尊厳 *Würde*」を有するのであり、それ故に人格はただ単に手段としてのみならず目的としても扱われるべきなのである。この尊厳という内的価値に対しては「ただ尊敬という語のみが、理性的存在者のこの価値に捧ぐべき尊重の念の適切な表現である」(IV. 436)。「そもそも尊敬とは私の自己愛を打ち破るところの価値の表現なのである」(IV. 401, *Anmerkung*)。このような尊敬の対象としての人格は、我々が道徳的に善く生きようとする際の模範であり、励ましである。

また我々は「才能ある人」(*ibid.*)に対しても尊敬を感じる。しかし、天賦の才能に対しては尊敬を感じることがないであろう。カントによれば、天賦の才能に対しては驚嘆 *Bewunderung* がふさわしい。尊敬の感情と驚嘆を分けるのは、その対象が「模倣することをある程度自分にとって法則たらしめる」(V. 138)か否かに拠る。尊敬の対象は、その対象を模倣することが自分の義務であることを気づかせてくれるようなものである。優れた学者が尊敬の対象であるのは、おのれの無精進を表示せしめ、自分の知的水準にご満悦な人間に対しては、彼の自負を打ち砕き、精進の余地のあることを自覚せしめるからである。

しかし、その尊敬の対象において「どれほどの生得の才能とどれほどの自己の勤勉による陶冶が、この熟練に関与しているかはなんととっても不確かのみである」(V. 138)。学者が優れているのは、その人の天賦の才に負っているだけで、我々

の模範となるような精進ぶりは欠けていることもありうる。それにもかかわらず、「我々是我々の才能を伸ばすことを義務とみなす」⁽⁸⁾（IV. 401. Anmerkung）限りにおいて、かつ「理性は熟練を陶冶の結実として推量的に我々に示す」（V. 138）限りにおいて、優れた学者は尊敬に値するのである。したがって、才能ある人すべてが尊敬の対象であるのではない。才能ある人の行為は、善でも悪でもありうる。優れた知性は完全犯罪を可能にするであろう。この知性は、欲望を多に満足せしめるために綿密な計画の下で行為することを可能にするであろう。我々はかかる行為の主体を軽蔑するであろう、たとえその才能には驚嘆するとしても。なぜならばその主体は道德法則の下でおのれの才能を陶冶していないからである。陶冶の意図が道德的ではないからである。実用的意図からして、おのれの才能を陶冶せねばならないのは、「（あらゆる目的に対する）能力の陶冶が与えうところの利益を配慮すること」（VI. 4445）によるのではなく、陶冶すること自身が「人間の自分自身に対する義務」（ibid.）からでなければならない。このことの認識によって「尊敬から」おのれの才能を陶冶した人間のみが、尊敬に値するのである。

デカルトも次のように言っている。「私は、自らを尊敬すべき正当な理由を我々に与えうるものは、我々の内にただ一つしか認めない。すなわち、我々の自由意志の行使、我々の意志に対して我々の持っている統制力がそれである」（Les passions de l'âme Article CLII）と。

尊敬に値する人々は確かに我々の模範であり、模倣すべき人々である。しかし、尊敬に値する人々が、たまたま得た外的状況、例えば仕合わせ、社会的地位等々の偶然的賜物の故ではなく、その人々の有する道德的心術の故である。したがって、「実例はただ励ましのために役立つだけである」し「理性の中に存する真の原型をなおざりにして実例のほうを模範とすること」は決して許されないのである（IV. 409）⁽⁹⁾。

（四）

尊敬の感情は道德的行為の唯一の動機であるとされる。上述したことを基にこの点を考えてみよう。

道德法則が、私愛や自負を考慮することなく、意志の主體的規定根拠であるのは如何にしてか。私愛や自負は道德法則に反抗する力であり、「実践理性の活動性を

主観的（感覺的）原因が妨げるというだけの理由でこの活動性の結果を行為に現わさない」（V. 140）といわれるように、理性の本来的な「Wollen」に基づく原因性を阻害するところの障害である。かかる傾向性から免れることの不可能な人間にとって、このWollenはSollenとしてのみ意識される。道徳法則の意識は、このWollenに対する抵抗力を阻止する。このことだけで、道徳法則は意志の直接的規定根拠たりうるのである。なぜならば、理性は本来実践的であるから、「理性の判断においては、道徳法則が抵抗を取り除く場合、障害を取り除くことは原因性を積極的に促すことと同じである」（V. 133）からである。

尊敬の感情とは「私愛から影響を、自負から迷妄を取り去る」（V. 134）道徳法則の直感的表象である。したがって、理性の活動を阻害する障害を除き去ることによって、道徳法則による意志の主観的規定が可能となるのである。尊敬の感情は「意志への法則の影響を促す感情」（V. 133）であり、この限りで道徳法則を自己の格率とするための動機である。

道徳性は、道徳法則が意志を直接に規定することに成立する。したがって、道徳法則はいかなる感情をも介することなしに、意志を規定せねばならない。それでは、尊敬の感情を、道徳法則を自己の格率とする動機とすることと矛盾するのであろうか。

カントは次のように言う、「道徳法則に対する尊敬は道徳性への動機ではなく、この感情は道徳性そのものであり、主観的に動機とみなされている」（V. 134）と。尊敬の感情は、「主体の内」道徳法則に「先行していて」、「それが道徳性に向かう気分を起こさせる」（ibid.）ような感情ではない。尊敬の感情は、道徳法則の表象に必然的に随伴する直感的表象である。道徳法則が我々の意志の客観的規定根拠であるべきこと（何故にそうなのかという問は、人間理性の限界外であるが）を我々が承認することによって生ずる感情なのである。したがって「主観的に道徳的感情とよばれる、道徳法則に対する感情は、義務の意識と同一である」（VI. 464）と言われ、「私が直接に私に対する法則と認識するものを、私は尊敬を伴って認識する」（IV. 401. Anmerkung）とも言われるのである。カウルバッハの言うように「尊敬は、獲得された道徳的立場、すなわち道徳的心術の表われ」⁽¹⁰⁾と考えられよう。

それでは、我々は如何なる道徳的立場を獲得しうるのであろうか。この問への答えが、尊敬の感情が道徳性そのものであり、主観的には動機とみなされうるという

ことを解明している。

「人間の道徳的状態は徳である、すなわち戦いの中にある道徳的心術であって、意志の心術の全き純粋性を持つと自称される神聖性ではない。」(V.151)。道徳性は道徳法則による直接的意志規定において成立するが、道徳たらしとする意向、すなわち道徳的心術は純粋ではなく、絶え間のない、傾向性との戦いの中にある。この戦いの内において惹起せられるのが、尊敬の感情に他ならないのである。したがって徳とは「道徳法則に対する尊敬からくる合法則的心術」であり、「法則の遵奉に対して多くの不純な(道徳的でない)動因を混合することに向かう不断の性癖の意識であり、したがって謙遜と結びついた自尊である」(V.231)。人間には、全く純粋で、完成した心術を要求しえない。かかる心術とは「道徳法則を全く自ら進んで *gerne*」(V.149) 遵奉しようとする心術である。人間の内には、「自ら進んで」道徳的たらしとする人々もいるであろう。立派な人々である。しかし、「自ら進んで」ということは、人間においては「自らの好みから」ということであり、多かれ少なかれ自己の傾向性に従っているのである。何故ならば「我々は自分らが求めるもの」(V.211)を動機としているからである。例えば、その求められるものが自分自身の仕合わせである場合は言うに及ばず、他者の仕合わせであっても同様である。⁽¹¹⁾ 他者の仕合わせを動機とした行為が道徳的であると言いうるのは、他者の仕合わせを自分の義務と承知し、その「義務から」なされた場合、すなわち主観的にみれば「義務に対する尊敬から」なされた場合のみである。

法則に「自ら進んで」すなわち「法則への愛から」従うことが、何らかの実践的意義を持つとするならば、それはあらゆる欲求から独立した聖なる存在者においてのみであろう。人間にとって、かかる聖なる心術は、達成しえない理想であり、「我々がそこに近づこうと努力すべき、そして不断の限りない進行においてそれに等しくなろうと努力すべき原型である」(V.149)。したがって「理性的であるが、有限な存在者にとっては、ただ道徳的完全性のより低い段階からより高い段階への無限に続く進行のみが可能なのである」(V.221)。道徳法則による意志の直接的規定、すなわち「義務から」のいう道徳的心術に関しても同様である。以上のことを認めぬ者は、カントに従えば、道徳的に許されぬ自負に陥っていることになる。したがって、他者に対する尊敬ということも不可能となるであろう。

以上のような意味で、尊敬の感情は獲得されつつある徳の直感的表象である、す

なわち道徳性の直感的表象であると同時に、客観的な道徳法則による義務をおのれのものとして、不承不承ながらも負おうとする動機なのである。

(五)

カントは尊敬の感情の一契機として「不快」、「苦痛」を説いている。また、尊敬の感情は本来的な Wollen の意識をその契機としている。しかし「尊敬の感情は満足 Vergnügen にも苦痛にも算えられない」(V. 142) のである。

尊敬の感情は苦痛、不快といった感情ではない。前者は理性によって惹起された「実践的に作り出されたもの」(V. 134) であるが、後者は「感情に及ぼす否定的作用」であり、「すべての感情一般と同じく受動的である」(V. 133) といわれるように、その起源を異にするからである。さらに重要な理由は、この両者の果たす道徳的価値が異なるということである。尊敬の感情は、前節でみたように、道徳的心術そのものを特徴づけるべきものであり、道徳的に善であることの本質を形成する。しかし、単なる苦痛は道徳的価値を形成するものではない。例えば、私利私欲に根ざした行為でも、その努力においては苦痛が伴うことはありうるのである。苦痛が道徳的価値を形成しうるのは、尊敬の一契機をなす限りにおいてのみである。すなわち、道徳法則が我々の自負を打ち砕き、謙虚にせしめる場合に生起する、自己嫌悪に伴う苦痛としてのみである。

尊敬の感情は感性的な苦痛を伴うから「満足」ではない。しかし尊敬は「自己是認」であり、自己是認にはある種の満足感が伴うはずである。カントはこの満足感を「自足 Selbstzufriedenheit」とよぶ。自足とは「自己の現存に消極的に満足すること Wohlgefallen」(V. 212) であり、「徳の意識に必然的に伴っているにちがいない、幸福に類似したもの」(ibid.) である。尊敬の感情には本来の Wollen を満たすという契機もあるが、それは形式に関してのみである。この満足は、道徳的行為に伴うものであるから、「自然的幸福」から区別された「道徳的幸福」である (Vgl. V I. 387)。しかし、この満足は Wollen の実質に関する満足ではない。⁽¹²⁾ この意味で「消極的」である。道徳的満足は、したがって、幸福や至福の類似物であって、そのものではない。道徳的行為が上述のような満足を伴うことは確かである。しかし、このような満足を動機とすることを、カントは否定するのである。この道徳的満足は自己満足であり、道徳的満足を動機とするあらゆる行為は、自己満

足を享受することを動機としているのであって、自分自身にまず好意を寄せる傾向性に基づいているのである。また、道徳的行為に対して、幸福を要求することは、自分自身に得意となることであり、ある道徳的段階に停止してしまう危険がある。したがって、習慣に墮してしまい、この結果は道徳的退廃が待つだけであろう。「徳とは、常に進歩するものであり、しかもまた常に新たに始まるものである」(VI. 409)。

(六)

尊敬の感情は、畏怖 Furcht の感情をもその契機としている。尊敬の対象である道徳法則は犯すべからずのものであり、「堂々たる威厳 feierliche Majestät」(V. 137)を有している。だからこそ、道徳法則は、我々の自負を打ち砕き、意気阻喪たらしめるのである。かかる法則に対する尊敬は、自己中心的に成りやすい人間にとっては、「威嚇的 abschreckend」(ibid.)である。尊敬の感情には、道徳法則に違反するのではないかとという畏怖が常に結びついているのである。このような意味で、尊敬の感情は「畏怖との類似点を有する」(IV. 401, Anmerkung)。デカルトも「尊敬または敬意とは、敬意する対象を単に高く評価するばかりではなく、その好意を得んがために、一種の畏怖をもってそれに従う、という心の傾向である」(op. cit. Article CLXII. 傍点は論者)としている。勿論、デカルトの思想にカントの思想が全面的に一致するわけではない。しかし、尊敬の感情が、畏怖や傾向と類似点を有していることは、カントも認めるところである(Vgl. IV. 401, Anmerkung)。

尊敬の感情は確かに畏怖の感情を契機としているが、この場合の畏怖とは、道徳法則に反した場合に結果する罰に対する畏怖ではない。かかる畏怖を免れんとする行為は、自己愛に基づいた行為である。尊敬の感情の契機としての畏怖は、道徳法則を前にした人間がそれから逃れることのできない感情である。人間は有限である限りにおいて、道徳法則を純粹に動機としているとは断言できず、常に道徳法則に反しているのではないかと畏怖せざるをえないからである。したがって、かかる畏怖は自己の傾向性に負う感情である。道徳法則は厭わしいものであるが、これはむしろ自己中心的にならざるをえない自己のおぞましさに対する感情である。だからカントは、尊敬の感情を「知性的輕蔑」とよぶのである(V. 133)。かかる畏怖が

ら眼を逸らすために、我々はおのれの自己認識を妄迷に導くことがありえよう。あるいは、道徳法則よりもおのれの格率が高い価値を有すると考えることもあろう。これらは自負であり、反道徳的である。

有徳な人々に対して感ずる尊敬も、その人々に対する「恐れ」を一契機としている。有徳な人々に対して、我々は近寄り難さを感じざるをえない。それは愛着ではない。このことが生ずるのは、我々自身が不純で、脆弱であることを知っているからであり、かの人々が道徳性の本質を我々に明らかに示しているからである。カントは、尊敬を「斥力」をみなし、「適当な距離を保つことを要求する」ものであるとしている（VI. 470）。

（七）

最後に、以上述べてきた尊敬の感情の本質を良心論との関係から論じ、本論を終えることにする。道徳法則は威厳を有する。道徳法則は、我々を屈服させる厭わしいものである。我々の傾向性に基づく行為に関して、自己執着から、この道徳法則に対して、様々な言い訳を試みる。道徳法則は、自己執着に基づく行為とその行為の弁明とを弾劾する。カントは、このような意識内での作用を、良心とよぶ。

良心とは、「人間の内なる内的法廷」（VI. 438）である。「人間は皆良心を持っていて、内的裁判官によって自分が監視され、威嚇され、また一般に畏敬（畏怖と結びついた尊敬）を持たせしめられていることを知っている」（ibid.）。内的裁判官とは、道徳法則の威厳を体現する者であり、その威厳による有効な宣告を下す。決意された行為について、裁判官が有罪とすれば、「人が良心の呵責によって感ずる苦痛」（VI. 394）が伴う。無罪とすれば「有罪とみとめられる危険から逃れたという喜び Frohsin」が伴うが、この「喜び」は「積極的（歓喜 Freude として）ではなく、ただ消極的（取越苦勞のあとの安心）であるにすぎない」（VI. 440）。

良心は、道徳的自己意識である。実践的認識においては、同一の自己が二重化されて意識される。すなわち、被告でありかつ原告である自己が意識される。原告は立法的主体である。被告は理性的ではあるが有限な存在者である。原告あるいは裁判官としての自己の意識は自尊である。有限的な存在者であるという自己の自覚は謙遜である。道徳的自己意識とは、謙遜と結びついた自尊であり、これは尊敬に他

ならないのである。尊敬とは、道德法則によって可能となる道德的心術の直感的現れであると同時に、かかる心術へと自己投企する場合に発現してくる道德的自己意識の直感的現れなのである。

(注)

引用箇所における、ローマ数字はアカデミー版の巻数を、アラビア数字は頁数を示す。ただし、アカデミー版第五巻からの引用は、『実践理性批判』だけなので、Vと記したものに限り、便宜上、『実践理性批判』の第一版(1788年出版)の頁付けによる。

(1) カントは『人倫の形而上学の基礎づけ』において、動機 *Triebfeder* と動因 *Bewegungsgrund* を区別している(IV. 427)が、『実践理性批判』においてこの区別は解消した観がある。この相違は、カントの倫理思想における動機論が動揺していることを示している。前著において道徳論はア・プリオリな認識として成立せぬとされる(IV. 460)が、後著においては成立するとされる(V. 129 f.)。

しかし、本論で取り扱う尊敬の感情の本質規定に関しては、両著作には相違なきものとする。したがって、上述の問題は本論では触れないが、このことは許していただけるであろう。

(2) 「悟性界の概念は、一つの立場にすぎないのであって、理性はおのれを実践的なものとするために、この立場を諸現象の外に取るよう自分から強要されていることを、知っている」(VI. 458)。

(3) 「実践的理性は、みづから悟性界に入^て考^える *hineindenken* ことによって、おのれの限界を超えるのではない。しかし理性がみづから悟性界に入^て直^観し *hineinschauen* ようとしたり、入^て感^覚し *hineinempfinden* ようとすれば、おのれの限界を超えることになるのである」(ibid.)。

(4) この弁明はかなりの説得力を持ちうるものともなりえよう。何故ならば、傾向性は、それにもとづく主観的な実践的原理を可能にし、「かなり統一のある体系にもたらされうる」(V. 129)からである。しかしだからといって、傾向性に基づく格率が、必然的に客観的原理たるとは限らない。このことを見逃す場合に、道德的自負が生ずるのである。

(5) 格率を道徳法則に適うよう立てること、すなわち形式に関して格率が普遍的妥当性を実現しているだけでは、意志の能作は充分実現されていないことを、この一文は暗示している。意志の能作が完全に実現しうるとすれば、道徳性に見合った幸福、すなわち至福が実現しなければならない。しかし、このことは、道徳性に関する論議からは解明できないのである。

(6) 理性と感性との関係性は、悟性と感性との関係性に類似している。我々の行為は理性と傾向性との総合において成立するように、認識は悟性と感性との総合において成立するのである。ただし、道徳的行為の成立を問う限りでは、理性が傾向性に対して優位を示さねばならない。その媒介を成すのが尊敬の感情である。尊敬の感情は道徳法則が惹起するものとして、理性的感情といわれてよいであろう。この尊敬の感情が行為において課す役割りは、図式あるいは図式を産出する構想力が認識において課す役割りに類似しているように思える。

(7) *Eigenliebe* と *Selbstliebe* とは一応区別されうるであろう。*Selbstliebe* は、利己心が理性の声を聴き入れうるものであり、positiv な意味を有する。

Eigenliebe は、謙虚さを全く欠いた身勝手さである。したがって、*Selbstliebe* は理性的たりうるが、*Eigenliebe* は理性に反する。このことから、自己愛は道徳的に許容される。「あなたがすべての他人にも好機を寄せるという制約の下で、あなた自身に対して好意を寄せることを、あなたに許すのである。なぜならば、そのようにして初めて、あなたの格率も、あらゆる義務法則一般の基準となる普遍的立法としての資格を得るからである」(IV. 451)。

(8) この義務は徳義務と言われるものである。すなわち義務であると同時に目的でもあるものである。この徳義務は「実用的意図」に関するものと、「道徳的意図」に関するものとに区別される。ここで言われる義務は前者の意味におけるものである。したがって、すぐれた学者が悪しき性格を持っているとしてもその学者と同じ仕事に携わる人々にとっては尊敬に値するのである(Vgl. V. 138f)。

(9) カントは、この道徳的心術を認識することの困難さを認めている(Vgl. IV. 406f. VI. 447)。しかしだからといって、「義務の法則に対する正当な尊敬」が虚妄ではないと考え、その理由を挙げている(Vgl. IV. 408)。しかしこの理由は、「義務から」という動機を正当づけるものであったとしても、個々の人格に対する尊敬を正当づけてはいないように思える。むしろこの尊敬を正当づけてい

るのは、人間に許される道徳的在り方への洞察，あるいは道徳的自己意識に基づく
と思える。本論（四）以下を参照。

(10) F. Kaulbach; Immanuel Kant (Walter de Gruiter & Co. Berlin, 1969)
S. 244 f.

(11) 「義務に適ったこと（例えば親切にすること）への傾向でさえ，なるほど道徳
的心術の活動を非常に容易ならしめうるであろうが，しかし何ら道徳的格率を生み
出すものではない」（V. 213）。

(12) 我々はこの本来の Wollen の実質を「最高善」と考えることができよう。「最
高善は純粋な実践的理性の全客体である」（V. 214）。

（さべっとう よしひろ 博士後期課程 3 回）