

カントにおける実践理性の法的要請

——「理性の事実」からの演繹——

林 克 樹

カントは『人倫の形而上学 (Metaphysik der Sitten)』「法論」において、「人間性の権利」として保証される自由、すなわち「私のもの・あなたのもの」の区別を成立させるために必要な「法による占有」あるいは「叡智的占有」に対して「実践理性の法的要請」によって根拠を与え、その要請を「理性の事実」から演繹しようとする。小論は、「理性の事実」の核心は「純粹実践理性」の自己告知であり、それに基づいて私と他者が共に「立法主体」として承認されるということが、法的要請の演繹を支える思惟方法であることを明らかにする。

第一節では、人間性の権利である自由が占有と結びつくのはなぜであるかを説明した後、実践理性の法的要請が「許容法則」とされること、占有はそのもとにある「道徳的にどうでもよいもの」の一つであるゆえに法的要請によって根拠を与えられ得ることを示す。第二節では、法的要請がそこから演繹される「理性の事実」について考察する。私の「人格における人間性」が「純粹実践理性」のペルソナとなり、この《面》をとおして「純粹実践理性」の自己告知を聞くということが「理性の事実」であり、私が立法主体であることの私自身による確かめである。さらにそれに基づいて他の「人格における人間性」においてもまた「純粹実践理性」が自己を告知している可能性があるこ

とを認めることによって他者が立法主体として承認される。以上が法的要請の演繹のために必要な手順であることを論究する。第三節では、「純粹実践理性」と呼ばれる我々の内にある欲求が「命令」としてしか意識されないとということの意味について考察する。それをおして、「実践理性の法的要請」の演繹に際して「定言命法」から推論されるべきものは行為に対する禁止や命令ではなく、むしろカントが「法の道徳的概念」に言及する際に念頭に置いた法の「拘束性」そのものであると結論する。

一

カントは『人倫の形而上学』『法論への序論』で次のように言う。

「自由（他の人の強制する随意意志 *Willkür* からの独立）は、それが他の誰の自由とも普遍的法則に従って両立できるかぎりで、唯一の、根源的な、誰にでも人間であるがゆえに帰属する権利である。——生得の平等、すなわち、相互に他の人にも課すことのできる以上の拘束を、他の多くの人々から課されることがないという独立したがってまた、自分自身の主人 (*sui juris* 自権者) であるという人間の資格、同様に、一切の法的行為を行う前には不法を犯してはいないゆえに、批判されない人間 (*iusti* 正しい人々) であるという資格。最後にまた、他の人が気にしない (*sich nicht annehmen wollen*) のであれば、それ自体ではその人々のものを侵害しないことを、その人々に対して行う権能……」(VI, 237f.)。

ここで言及されている「他の人の強制する随意志からの独立」、すなわち「自分自身の主人である」ことは、自分の主観的目的に従って行為することができる自由を意味する。カントはこれを「人間性の権利」と見なし、人間の「諸権利」から区別している。この根源的な意味での自由が「権利」とされる理由は、私の自由は他者の自由と「普遍的法則に従って両立する」のでなければならぬと言われるように、それが私と他者に平等に保証されるべきものとして考えられているからである。平等に保証されるこの自由をカントは「内的な私のもの・あなたのもの (das innere Mein und Dein)」とも呼んでいる。しかし、私が実際に自分の主観的目的を追求するためには、私は私の外部にある何らかのものとの関係しなければならぬ。それは、私が単なる精神ではなく、身体として存在しているからである。そのため自由は「内的な私のもの・あなたのもの」を超えて「外的な私のもの・あなたのもの (das äußere Mein und Dein)」へと拡大される。そこで問題となるのが「占有 (Besitz)」である。

カントは言う。

「法における権利としての私のもの (meum iuris) とは、それを他の人が私の同意なしに使おうとすれば私を侵害することになる、という仕方で私と結びついているもののことである。使用一般を可能にする主観的条件は占有である。しかし、外的な何かが私のものであるというものは、もっぱら次のような場合であろう。すなわち、ある物件を他の人が使用すれば、たとえ私がそれを占有していないとしても、それでもやはり私を侵害することになり得る。そのように私が見なすことが許される場合であろう。——したがって、占有の概念が異なった意味を、つまり感性的占有と叡智的占有という意味をもつことができないとすれば、そして同一の対象について、感性的占有を身体による占有と考え、叡智的占有を法による占有と考えることができないとすれば、外的な何かを

自分のものとしてもつということは自己矛盾をおこすことになる」(VI, 245)。

複雑な言い方になっているのは、「占有」とは、まず私が私の外部にある対象と関係する際に生じるが、それが今現に私の身体と接触している対象に限られるなら、本来の意味で「私のもの・あなたのもの」とはならないからである。たとえば、花見をするという主観的目的のために確保した場所から立ち上がったとたん、その場所の占有が成り立たなくなるとしたら、その場所は「外的な私のもの」とは言えないからである。そこでカントは「身体による占有」である「感性的占有」と区別される「叡智的占有」という概念を提示し、これが「法による占有」であると言う⁽¹⁾。どういふことか。

「私の随意志のどのような外的対象も、それを私のものとしてもつことが可能である。……」。したがって、私の随意志のどのような対象も、客体として可能な私のもの・あなたのものと見なし、そのように扱うことは、実践理性のアプリオリな前提である。……この要請を、実践理性の許容法則 (*lex permissiva*) と呼ぶことができるが、それは我々に、権利一般の諸概念のみからでは引き出すことのできない権能を与える。それはすなわち、我々の随意志の特定の対象を我々が最初に占有したという理由で、他のすべての人に対して、その使用を差し控える、というそうでなければあり得ない拘束を課す、という権能である。……」(VI, 246)。

ここで述べられているのは「実践理性の法的要請」である。「法による占有」は法的状態が成立した後に法によつ

て権利として保証される「所有」とは異なる。むしろ、自然状態において成立すべき「占有」を保証するために法が必要となるのである。「実践理性の法的要請」は私が、そして他の人も同様に、「立法主体」であるということに根拠をもっている。したがって法的要請は純粹実践理性が「立法的 (gesetzgebend)」であるゆえに成り立つ要請である。

ところで、占有は「他のすべての人に対して、その使用を控える」ことを強要することである。これは冒頭で述べた他のすべての人の「生得的権利」を侵害することにならないのであろうか。もし自由の平等ということを使うならば、他の人もまた、私が占有する対象に対して権利を主張することができるのではないであろうか。ところがカントは先の文中で、「我々が最初に占有したという理由で、他のすべての人に対してその使用を差し控える」ことを求める権能が与えられる、と述べていた。奇妙であり、批判されてきたことでもあるが、ここにカントの思惟方法の特徴がよく表れている。冒頭で考察した文では、「他の人が気にしないのであれば、それ自体ではその人々のものを侵害しないことをその人々に対して行う権能」と述べられていた。私は「他の人のもの」を侵害するような仕方でも主張することはできない。しかしまた他の人は私が占有することを「気にしない」ことがあり得る、ということである。それは「道徳性に関してどうでもよいもの (善悪無記)」を許容することであり、「肉を食べるか魚を食べるか、ビールを飲むかワインを飲むか」を「どうでもよいと思う (gleichgültig finden)」(VI, 409) ことと同種のことである。この「どうでもよい」という感じ方は、実は人間存在の深いところに根をもっていると考えられる。「どうでもよいもの」に言及されるのは『人倫の形而上学』の「徳論の序論」、「自分の感情や傾向性に支配されてはならないという禁止 (無感動の義務)」について述べた箇所においてである。しかし、「どうでもよいと思う」という心性は直前まで論じられている徳の前提となる「強よ」(VI, 405)とは明らかに異質なものであるように思われる。むしろここには、「さあ、喜んであなたのパンを食べ、気持ちよくあなたの酒を飲むがよい。……太陽の下、与えられ

た空しい人生の日々、愛する妻と共に楽しく生きるがよい^②と教えるコヘレトの「空の空」が予感されているように見える。J.J.・マリオンは「空しさは世界を無関心によって印しづける。しかし、世界においては、生きていくこともはや生きていないこと、楽しむことと苦しむこと、所有することとしないこと、知ることと誤つこと、ましてや（この語彙はヘブライ語には欠けているが）存在することと存在しないこととの間の際はやはり大きいように思われる。この差異は何ら見かけ上のものではなく、全く現実的なものである。世界における何ものも分別をもっては無関心でいることのできないこの差異を空しさが宙吊りにすることができるのは、狂った、もしくは世界の外部のある視点からではない^③、と述べている。「善悪無記」の「どうでもよいもの」もまた、「空しさ」によって善悪の差異が宙吊りにされたかたちではないであろうか。

「どうでもよい」という思いは、後述するように、「純粹実践理性」が私の内で自己を告知し、私が自身の内に感性的欲求（快の感情によって充足される欲求）とは異なる欲求があることを知っているゆえに生じる。我々の感性的欲求は、我々の「動物性の素質」ならびに「人間性の素質」に由来する（vgl. VI, 26f.）。前者は「自然的で機械的にすぎない自己愛」であるのに対し、後者は「理性性を必要とするような」自然的であるが比較する自己愛^④であり、「他人が自分に対して忌々しい優越を獲得するのではないかと懸念して、安全のための予防策として、他人に対する優越を自らつくり出しておこうとする傾向性」となって現れる（ibid.）。私が自らの内に感性的欲求とは全く異なる欲求が存在することに對する明確な意識は『実践理性批判』の「純粹実践理性の動機について」で論じられる「道徳法則に對する尊敬」である。しかし道徳法則の表象が意志の十分な規定根拠となる以前に、我々の内には「生とは全く異なる或るものに対する尊敬（Achtung für etwas ganz anderes als das Leben）」（V, 88）と呼ばれるある種の氣づき、いわばコヘレトの「空しさ」への予感がある。「他人に對する優越を自らつくり出しておこうとする傾向性」が鎮靜化

し、「どうでもよい」という思いが生じるのはそのためである。

ところで、「最初に占有したという理由で」他のすべての人々が「使用を差し控える」という事態が実際に起り得たということをも、ある意味で歴史の事実が証明している。中世アイスランドで移民が始まった当初、広大な土地の占有——言うまでもないが、これは法的秩序が成立した後の所有ではない——が行われ、「時には一つのフィヨルド全体に及ぶことさえあった」という⁽⁴⁾。しかし、先占できる土地に事欠かない間は移民同士の間には争いは生じなかった。ある人が占有を主張しても、他の人々は、カントの言うとおり、「気にしなかった」のである。もともと「二、三年もすると、最初に到着した植民者と少しくおかれてやって来た者たちとの間で争いが起った」という⁽⁵⁾。先占が難しくなったからである。このように、「占有」がただちにいわゆる所有権をめぐる争いのような状況を生むわけではないが、同時にまた、法的状態が確立されることがなければ、いつでもそれが脅かされる危険がある。それゆえカントは次のように言う。

「人間が暴力行為を、そして権力による外的立法が現れる以前には互いに攻撃し合う彼らの悪意を格律としていることを我々に教えるのは決して経験ではない。……しかしそのような（非法的な）状態という理性理念のうちにアプリアオリに含まれるのは、公的に法則的な状態が設立される以前には、諸人民、諸国家は互いの暴力行為に対して決して安全ではあり得ないということであり、しかも「そうした状態は」各人が自分が正しくよいと思うことを行い、この点で他者の意見に依存しないという各人自身の権利に基づいているのである」
(VI, 312)。

ちなみに、中世アイスランドにおいては、法的秩序が成立した後も、「自分が正しくよいと思うことを行い、この点で他者の意見に依存しないという各人自身の権利」という思考が失われなかったと言つてよい。カントの思考を動かしているのは自然状態と法的状態の二元論であるが、アイスランド人は法的秩序が成立した後も「血讐」を止めなかった。彼らの場合「法の宣言者の地位は、名誉あるものであつたにせよ、この地位にある者に公的な権力をもたらすことは、全くあるいはほとんどなかった。私人として訴訟や血讐で、誰彼の見方をしたり参加することはできなかった⁽⁶⁾。ここでは法の宣言に実効性を与えているのはどこまでも「実践理性の法的要請」であり、国家権力による強制ではない。いわばアイスランド人はつねに「実践理性の法的要請」を行い続けたのであり、この要請の実効性の証人である。

一一

前節で見たように、カントは私の自由と他の人の自由とが「普遍的法則に従つて両立する」のでなければならぬと考える。それは、他の人が私と同様に立法主体であると考えられるからである。では「立法主体」であるとはいかなることか。立法される「法」とは、私の自由と他の人の自由がそれに従つて両立しなければならぬ「普遍的法則」そのものである。カントは次のように言う。

「法則（道徳的・実践的な）とは定言命法（命令）を含む命題である。法則によつて命令する人（imperans）は、立法者（legislator）である。その人は、法則による拘束性（Verbindlichkeit）の創始者（autor）であるが、必

すしも法則の創始者であるのではない。法則の創始者であれば、その法則は実定的（偶然的）であり、恣意的であるであろう。我々自身の理性によってアプリアリに、そして無条件的に我々を拘束するような法則は、最高の立法者、すなわち権利それだけをもち、義務をもたないものの意志（したがって、神的意志）から生まれるものと表現される。しかしこのことは、その意志が万人にとって法則であるような道徳的理念を意味するだけであり、そうした意志をそうした法則の創始者と考えているわけではないのである」（VI, 227）。

「立法者」すなわち立法主体とは「法則による拘束性の創始者」である。この「拘束性」は重要な概念である。というのも、これに基づいて「義務」が定義されるからである。「義務とは、人がそれへと拘束されている行為である」（VI, 222）。立法主体が法則による拘束性の創始者であり、それに基づいて義務が発生するということは、この法則が自律の法則であることを意味している。さて、以上のことは立法一般について妥当することであるが、カントはさらに、法的（法理学的）立法と倫理的（倫理学的）立法を区別する。

「ある行為を義務とし、そしてこの義務を同時に動機とする立法は、倫理学的である。しかし、義務の動機を法則に含まず、したがって、義務そのものの理念とはまた別の動機を許可するような立法は、法理学的である」（VI, 219）。

「義務を同時に動機とする」とは、義務が義務であるゆえに行為するということであり、道徳法則の表象が意志規定の根拠となることである。それに対して、「義務の動機を法則に含まない」、「義務の理念とは別の動機を許可する」

とは、物理的強制（たとえば処罰）に対する恐怖や嫌悪感が動機となることも許される、ということである。法的立法は後者に相当し、したがって法的義務は義務の理念に従って履行される必要はない。しかし、それは、義務の理念を動機としない者、すなわち道徳法則を意志規定の根拠としない者が法的立法の主体ではない、ということの意味しない。むしろ、倫理学においては法則と私自身の意志との関係だけが問われるのに対し、法論においては法則と意志一般（他の人の意志でもあり得る意志）との関係が問題となるということを、カントは『人倫の形而上学』『徳論への序論』において法論と徳論の問題構制の相違を述べる中で、以下のように指摘している。

「義務の概念は直接に法則に関係する（法則の実質としてのすべての目的を私が捨象するとしても）。なにしろ義務の形式的原理は『汝の行動の格律が普遍的法則となり得るように行為せよ』という定言命法においてそのことを指し示しているのであるから。ただ、倫理学においては法則は汝自身の意志の法則として考えられ、他の人の意志でもあり得るような意志一般の法則としては考えられていない。後者の場合法則は、倫理の領野には属さない法義務を与えることになるであろう」（VI, 389）。

しかし、処罰に対する恐怖や嫌悪感から義務を履行しているような者が、どうして「法則による拘束性の創始者」と呼ばれ得るのであろうか。他の人のことを論う前に、それはまず私自身のこととして問われなければならない。そのための手掛かりは、カントの「理性の事実」という思惟方法の中に見出される。

『実践理性批判』においてカントは次のように述べている。

「この根本法則の意識を理性の事実 (Faktum der Vernunft) と呼ぶことができる。．．．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、純粹理性の唯一独特な事実であって、純粹理性はこの事実を通じて自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、かく命じる) 自己を告知する (sich ankündigen)」、ということに十分注意しなければならない」(V, 31)。

「理性の事実」とは、「純粹理性」が「根源的に立法的なものとして自己を告知する」ことである。それがいかにしてであるかは、同書の「純粹実践理性の動機について」の章において考察される。カントはそこで、理性の事実である根本法則 (道徳法則) の「意識」が感性的に触発される主体である我々の内に引き起す「作用結果 (Wirkung)」を考察する。

「．．．道徳法則の意識の作用結果としては、したがって叡智の原因、すなわち最上の立法者としての純粹実践理性の主体に関しては、傾向性によって触発された理性的主体のこの感情はなるほど謙抑 Demütigung (知性的軽蔑) と呼ばれるが、その積極的根拠、法則に関しては、同時に法則に対する尊敬 (Achtung) である」(V, 75)。

この「尊敬」の感情によって道徳法則は意志規定の根拠となり、倫理的義務の履行に際して要求される理念に基づく行為が成立するのである。道徳法則に対する尊敬の感情は、「最上の立法者としての純粹実践理性の主体」という「叡智の原因」の作用結果が行為の動機となったかたちである。しかし、道徳法則が意志の十分な規定根拠となり得

ていない場合、すなわち、我々が感性的触発から自由ではない場合にもまた、「叡智的原因」は作用していると考えられる。この原因の作用結果だけを見るならば、それは「謙抑（知性的軽蔑）」である。これは、生がそれとは「全く異なる或るもの」に比して、「その一切の快適さと共に全く無価値である」（V, 88）ことに伴う感情である。しかし「無価値」は負の価値（悪徳）ではなく、ゼロであることに注意しなければならない。ここには「許容法則」、すなわち「単に許されるもの」に余地を残す思考が接続するのである。「謙抑」の感情は、「純粹実践理性」が「傾向性に触発された理性主体」そのものにおいて、自らを「かく欲し、かく命じる」として、すなわち根源的に立法的として告知しているということの証しである。「かく命じる」命令に従うとき「自己強制（Selbstzwang）」が成立し、倫理的立法が可能となる。しかし「純粹実践理性」は、それ以前にまず「かく欲する」意欲あるいは欲求（Begehren）として自己を告知するのである。これがカントの言う「上級欲求能力」の姿に他ならない。したがって、私自身の意志のみ関係する倫理的立法においては、欲求は成立すべき自己強制の前提として考えられているが、「意志一般」が問題であり、自己強制を伴わない法的立法もまた、「純粹実践理性」の自己告知に基づいていると考えられなければならない。

「純粹実践理性」が自己を告知する「理性の事実」は、感性的自己にとつての当為（Sollen）は叡智的自己にとつての意欲（Wollen）であるというカントに固有の思考を支えている。しかし同時に留意されなければならないことは、「道徳法則は……あらゆる有限な理性的存在者の意志にとつては義務の法則であり、法則に対する尊敬を通じた、自らの義務に対する畏敬に基づいてこの存在者の行為を規定する法則である」（V, 82）ということである。これは言い換えると、「純粹実践理性」の欲求は、なるほど私において生じる欲求であるが、私が起した欲求ではない、ということである。私が起した欲求と取り違えられるとき、それは「道徳的狂信」となる。

「人間愛や同情に富んだ好意から人々に善をなすとか、あるいは秩序に対する愛から公正であることは、きわめて麗しいことであるが、もし我々があたかも志願兵であるかのように不当に思い上がり、傲慢な自負心をもって義務の思想を無視したり、命令に依存しないで単に自分自身の快に基づいて何かをしようと欲し、そのためには我々に命令など必要ではないと考えたりするならば、これはまだ我々のふるまいの真正な道徳的格律ではない」(ibid.)。

それゆえ、「純粹実践理性」は「かく欲する (sic volo)」として自己を告知するのではあるが、それは私の欲求としては意識されない。私の欲求として意識されるのは、むしろ、「自然的で機械的にすぎない自己愛」や「理性を必要とするような」自然的であるが比較する自己愛から生じた欲求である。それでも、「純粹実践理性」という叡智の原因が作用し、私において知性的軽蔑である「謙抑」が生まれるとき、私の「人格における人間性」は「純粹実践理性」の《面 (ペルソナ)》となり、私の醜く歪んだ人間性はその面の相貌を形成するものとなる。このペルソナ、人格における人間性をとおして、私は「純粹実践理性」の自己告知の声を聞くのである。これが、私が立法主体であることの私自身による確かめである。カント自身の語法に戻して言えば、「意志が随意志を規定し得るかぎりで、意志は実践理性そのものである」(VI, 213)とごうことである。この「理性の事実」に基づいて、他の人が立法主体であることが承認される。すなわち、その人の随意志の行使が人間性という観点からはどれほど醜く歪められていても、その人において「純粹実践理性」が自己告知している可能性があることを承認するということである。

ところで、前節で見たように、「外的な私のもの・あなたのもの」の区別、すなわち「叡智的占有」の可能性は

「実践理性の法的要請」に基づくのであった。カントはこの「法的要請」の演繹（権利根拠を示すこと）を「理性の事実」に基づいて行っている。

「そのような「叡智的」占有が可能であることは……『外的なもの（使用できるもの）が、誰かの自分のものになることができるように、他の人々に対して行爲することは、法の義務である』という実践理性の法的要請に基づいている。……外的な私のもの・あなたものの理論的な原理が叡智的なものの中に紛れ込み、拡張された認識を示すことがなくても、それを訝しく思う人はいないであろう。なぜなら、そうした原理の基礎をなす自由の概念は、その可能性を理論的に演繹することができず、理性の事実である理性の実践的法則（定言命法）から推論されるしかないからである」（VI, 252）。

このように、「叡智的占有」の理論的根拠づけは不可能である。しかし、「実践理性の法的要請」の権利根拠は「理性の事実」に基づいて推論される。それゆえ「理性の事実」は道徳（倫理）の自己強制の根拠であるだけでなく、「法的要請」の基礎でもある。「人間性の権利」という法的状態以前にも成り立つ「権利」が他の人に対して拘束力を課す「権能」をもち得るということは、「あらゆる人間に彼の人間性のゆえに」そこに「純粹実践理性」が自己を告知している可能性があることを承認することによって基礎づけられる。この承認は私自身における「理性の事実」に基づいた推論であり、拘束力の源泉は「純粹実践理性」にある。

ところで、「権能」とは「いかなる反対の命法によっても制限されない……自由」のことである（VI, 222）。ここで制限がないという意味は「許される（licium）」ということと、拘束性に反していないということである（ibid.）。

つまり、他の人に対する「権能」はほしのままに主張され得るのではなく、それ自体拘束力の下においてのみ発生する。「許される」行為の中には「単に許される行為」、すなわち「道徳に関わらない (adiaphoron)」行為がある (VI, 223)。そのような行為は道徳法則によつて命じられもしないし、禁じられもしないが、法と倫理がそれに基づいて成立する拘束力の下にはある。それゆえ「実践理性の法的要請」は「実践理性の許容法則」とも呼ばれたのである。「内的な私のもの・あなたのもの」の区別が意味するのは、コヘレトの「空しさ」を踏まえて言えば、私に、そしてあなたにしかできない仕方での生の享受があるということであり、この享受の内奥には「道徳に関わらない」部分がある。それゆえ、倫理的立法から法的立法を区別することは、道徳的狂信者から私の、そしてあなたの生の享受を守り、「徳の支配を徳の専制政治へ変じてしまふ」(VI, 409) ことのないようにするという重要な意義をもつと言える。

三

立法主体は「法則による拘束性の創始者」であった。拘束性の創始は立法的な「純粹実践理性」が根源的に「かく欲する」欲求能力であることに基づいていた。しかしこの欲求は「私の欲求」として意識されることはあり得なかつた。それゆえ道徳神学では、「我々は、実践理性が我々を導く資格を持っている限り、行為を拘束的と見なすが、それはその行為が神の命令であるからではなく、我々がその行為へ向けて内的に拘束されているゆえに、行為を神の命令と見なすのである」(A 819/B 847) と述べられる。これは、「純粹実践理性」の欲求がそれ自体として意識されることがあるとしたら、それは命令という名を帯びる、ということである。

我々の内にある最も深い欲求は命令としてしか意識されないことを洞察した宗教思想がある。

「欲生といふは、すなわちこれ如来、諸有の群生を招喚したまふ勅命なり。すなはち真実の信樂をもて欲生の体とするなり。まことにこれ大小凡聖定散自力の回向にあらず。かるがゆえに不回向となづくるなり。しかるに微塵界の有情、煩惱海に流転し、生死海に漂没して、真実の回向心なし。清浄の回向心なし。このゆへに如来一切苦悩の群生海を矜哀して、菩薩の行を行じたまひしとき、三業の所修、乃至一念一刹那も回向心を首として、大悲心を成就することをえたまへるがゆえに、利他真実の欲生心をもて、諸有海に回施したまへり。欲生すなはちこれ回向心なり。これすなはち大悲心なるがゆえに、疑蓋まじはることなし」⁽⁷⁾。

これは親鸞の『教行信証』「信の巻」にある「欲生釈」と呼ばれる箇所である。ここでは『無量寿経』に説かれる法蔵菩薩の四十八願の第十八願、「設我得仏、十方衆生、至心信樂、欲生我國、乃至十念、若不生者、不取正覺。唯除五逆 誹謗正法」⁽⁸⁾に見られる「欲生我國」についての親鸞の領解が述べられる。経文においては「十方の衆生が心を至し信樂して我が国に生まれんとおもつて」とあるように、「欲生」とは衆生が浄土往生を願う心である。しかし親鸞は、そのような心は衆生から起るものではないと考える。『歎異抄』に「久遠劫よりいまままで流転せる苦悩の旧里はすてがたく、いまだうまれざる安養の浄土はこいしからずさうろう」⁽⁹⁾と言われるように、衆生は「苦悩の旧里」、すなわち現世に対する執着が強く、浄土は「こいしからず」、つまり心の底から往生したいと願つてはいないからである。それゆえ親鸞は「欲生」は如来の「回向心」、しかも「利他真実の欲生心」が「回施」されたものであると言う。すなわち、「欲生我國」は衆生に起る欲求であるが、衆生が起した欲求ではない。この欲求が生じるのは如来が「招喚」する声が衆生に届いたゆえにであり、その声は如来の「勅命」として聞き取られるのである。

なお注目しておきたいのは、親鸞が「真実の信樂をもて欲生の体とするなり」と述べていることである。「欲生心」

の本質は真実の信心であるという。親鸞は「行の巻」では「信心」を「信心の業識」と呼んでいる⁹⁰。これについて『解説教行信証』の解説を参照すると、次のようにある。「業識とは、業も識も本来は迷いを表現する概念であるが、善導は『観経疏』「序分義」で、人は父母の精血を外の縁、自の業識を内の因として生まれると説き、自の業識という言葉を生まれようという人間存在のもつ根本的意志の意味で了解した。このことを元として、親鸞は、人が真実報土に生まれる道理を、阿弥陀仏の名号と光明と信心の関係によって示し、光明・名号を外の縁、信心の業識を内の因であると表現する。これは、信心の業識という言葉によって、人間の根本にある生きようという意志が往生という方向をもつことが信心であることを示していると考えられる⁹¹。

「人間の根本にある生きようという意志が往生という方向をもつこと」が「信心」であるのなら、それはショーペンハウアーにおける「生への意志の否定」にも比せられる事態であろう。「生への意志の否定」とは意志の実体的絶滅ではなく、「生への」意志が転ぜられることである。それは生の否定ではなく、むしろ「一々のことそのありのまま」が、現に意志自らがもともと意欲するままであるということ⁹²、すなわち有限な生の絶対肯定である。ここまですでに突き詰めて言えば、前節の最後に触れたように、「純粹実践理性」が「法的要請」において求めているものは、私に、そしてあなたにしかできない仕方での生の享受を保証することであるから、この要請は、「生への意志の否定」を成就するという課題があることを我々に憶念させるリマインダーでもある。

最後に、「実践理性の法的要請」がそれに基づいて推論されなければならない「定言命法」と「道徳的にどうでもよいもの」に関わる意志規定に権能を与える「許容法則」との関係を考察したい。第一節で引用したマリオンは、「世界における何ものも分別をもつては無関心でいることのできない・・・差異を空しさが宙吊りにすることができるのは、狂った、もしくは世界の外部のある視点からでしかない」と述べていた。続く論の中でマリオンは言う。

「……『コヘレトの言葉』は決定的な一步を記す——世界の外に燈されたまだおぼろげな光源からして世界を引き立たせる空しさを考察することによって、創造に近づくのである。空しさの黒い光はすでに、別の太陽が全体性を照明しうることを証しており、この別の太陽がこの世界におけるいかなる新しきものをも思考不可能たらしめるということはすでに、この世界がある外部を容認していることを証拠だてているのである」⁽¹³⁾、と。本節で言及された親鸞においては、世界の「外部」は「欲生心」、すなわち「往生という方向をもつ意志」が関わっている当のものである。意志の転ぜられたかたちをショーペンハウアーの「生への意志の否定」に比するなら、意志の否定の帰着点は仏教においては「涅槃」であるが、ショーペンハウアーはそれを「無」と呼び、「意志の全き廃棄の後に残るものは、まだ意志に満ちているすべての者にとつてはたしかに無である。しかしまた反対に、意志が自己を転換し自己を否定している者にとつては、我々のこれほどまでに実在的な世界が、その太陽と銀河のすべてを含めて——無である」⁽¹⁴⁾と言う。それゆえ意志の否定の帰着点である「無」、すなわち「涅槃」は世界という無の無、その意味で「世界の外部」である。親鸞の言う如来回向は世界の「外部」、「無」からの呼び返しであり、それが「招喚したまう勅命」という言葉に込められた意味である。

ところでマリオンは、「空の空」と題した節の次に「あたかも……のように (comme si)」という節を置いている。カントを想起させる表現である。実際そこでは、コヘレトは「世界の観点からではなく、世界の外部の——世界と神との間の視点から見ているのである。彼はもちろん、神が見るように世界を見るのではないが、神によって見られるように——すなわち他のものの光に浸され、外部によって麻痺させられ、他の氣息によって宙吊りにされたものとして世界を見るのである」⁽¹⁵⁾（「神」には抹消記号が付けられている）と述べられる。これはカントの「神」の理念の特徴をよく捉えた定式化であると思われる。カントにおいてもまた、「神」の理念によって、あり得ないはず

の世界の「外部」が思考の圏内に入っていたのである。しかもカントにおいては、そのかぎりでは親鸞と同様、他ならぬ「定言命法」があるということこそ世界の「外部」を証している。その事情を表しているのが、本節冒頭で引用した道徳神学の言明である。この次元で考えられる定言命法、すなわち我々の内にある最も深い欲求が意識されたかたちとしての命令から推論されるべきものは、もはや行為に対する禁止や命令ではない。むしろ、カントが「法の概念は、それが対応する拘束性に関するかぎり（すなわち法の道徳的概念 *der moralische Begriff*）、第一に、ある人格の他の人格に対する外的な、しかも実践的な関係にのみ関わる」（VI, 230）と述べる際の、法の「拘束性」そのものこそ推論されなければならない⁶⁰。この意味での「拘束性」は「許容法則」といっても、それが法則であるかぎりもつのでなければならぬ。そのように解された「許容法則」のもとにある「どうでもよいもの」は、単に道徳的に無価値なものという意味を超えて、「他のものの光に浸され、他の氣息によって宙吊りにされた」かたちとしての「善悪無記」として現れる。

注

引用文中の「」による補足は引用者によるものである。

カント (Immanuel Kant, 1724-1804) の著作からの引用に際して、*Kritik der reinen Vernunft* については慣例に従い、*Erste Auflage* (1781) と *Zweite Auflage* (1787) の頁数を、それぞれ A、B の略号と共に本文中に記入した。それ以外の著作については、アカデミー版 (*Kant's gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften) の巻数と頁数を本文中に記入した。なお訳出にあたっては諸家の訳文を参照した。記して感謝申し上げます。

(1) Vgl. W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit*, Walter de Gruyter, 1984, S.119. ケアステイニングは、「……『可想的な占有 (poſſesio noumenon)』……において私たちが見出すのは、人間に地上を支配するよう告げた、旧約聖書における神の命令の

- 超越論哲学バージョンである」と述べている。しかし卑見によれば、「外的なもの（使用できるもの）が、誰かの自分のものにもなることができるように、他の人々に対して行為する」(VI, 252) ということは、他人が占有しても私にとっては何ら「どうでもよい」という思考に支えられる。後述するように『旧約聖書』もまたこのような思考に照明を当てていると思われるが、それはケアステイキングが言及する「神の命令」とは異なる箇所においてである。
- 『聖書 新共同訳』、日本聖書協会、一九九九年、(旧)一〇四五頁。
- (2) J.L. Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, 1991, p.175. 永井晋・中島盛夫訳『存在なき神』、法政大学出版局、二〇一〇年、一六八—九頁。
- (3) J・L・バイヨック『サガの社会史—中世アイスランドの自由国家—』柴田忠作・井上智之共訳、東海大学出版会、一九九一年、五八頁。
- (4) 同書、同頁。
- (5) 同書、六七頁。
- (6) 親鸞『顕浄土真実教行証文類』三、所収：『定本親鸞聖人全集』第一卷、法蔵館、一九六九年、一二七—八頁。
- (7) 『浄土三部経（上）無量寿経』中村元・早鳥鏡正・紀野一義訳註、岩波文庫、一九六三年、一五七頁。
- (8) 『歎異抄』金字大栄校訂、岩波文庫、一九三一年、四六—七頁。
- (9) 親鸞『顕浄土真実教行証文類』二、所収：『定本親鸞聖人全集』第一卷、六八頁。
- (10) 『解説教行信証』（上）、真宗大谷派教学研究所編、東本願寺出版部刊、二〇一二年、四二八頁。
- (11) 板橋勇仁「底無き意志の系譜—ショーペンハウアーと意志の否定の思想—」、法政大学出版局、二〇一六年、三八頁。
- (12) Marion, op. cit., p.175. 邦訳一六九頁。
- (13) A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung* I, 2. Teilband, in : Werke in zehn Bänden Bd. II, Diogenes, 1977, S.508. Marion, op. cit., p.184. 邦訳一七八頁。
- (14) Vgl. W. Bartuschat, Der moralische Begriff des Rechts in Kants Rechtslehre, in : *Jahrbuch für Recht und Ethik* Bd. 16, hrsg. v. B. Sharon Byrd, J. Hruska, J. C. Joerden, Duncker & Humboldt, 2008, S.25. バートウツシャットは「ナトルプがこの箇所『アカデミー版の当該箇所』で原著 (Originalausgabe) に印刷されたところ“derselben” [Der Begriff des Rechts, sofern er sich auf eine ihm korrespondierende Verbindlichkeit bezieht (d.i. der moralische Begriff derselben)……]”を“desselben”へと訂正したことは、構文

論的にも、内容に関わる諸根拠からも、説得力があると私には思われる」と述べている。ちなみに、*deesehan* のままで読む場合、「拘束性の道德的概念」となる。バートウシャットが同論文で述べていることを踏まえ、小論では「法の道德的概念」と読む。

