

推察できる。

- (5) カントは「狂信(Schwärmerei)」と「自惚れ(Eigendünkel)の高まり」を同義とみなしている。その意味で「狂信」と「自惚れ」は同質的である。Schwärmereiの動詞形 schwärmenは「群がる」「耽溺する」という意味で、dünnelはDünkel「暗闇」「不分明」に由来しており、Eigendünkelは、自己の暗闇への埋没といった意味となる。したがって、「狂信」と「自惚れ」は、どちらも「格率」と「道徳法則」とに引き裂かれるという自己意識の欠如において共通している。カントが言うように、人間の道徳的段階、すなわち「戦いのうちにある道徳的心術」を人間の本来の姿だとすれば、「狂信」も「自惚れ」も分裂の自己意識という、理性が設定した「限界」の、逆の意味での「踏み越え」であると言えよう。カントは、EigendünkelをArroganzと言いつ換えているが、これはarrogare(つまり自己を僭称することであり、文字通り「踏み越え」のことである。
- (6) 自己を「高貴」とか「正義」とみなして戦争を始めることは、カントによれば、「狂信」の「高まり」以外の何ものでもないだろう。
- (7) 「狂信」と「自惚れ」は同質的だが、カントによれば、前者は「多くの人々を伝染させる」(KpV,98)。Vgl.「自ら啓蒙する能力のない若干の後見人たちに扇動されると、その後見人たちに最初に鎖に繋がれた大衆は、自分たちから喜んでその鎖に繋がれたままになる」Kant,I.,Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? PhB, Bd.24°
- (8) Kant,I.,Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, PhB, Bd.45と略記し、頁数を記す。
- (9) 本稿第一節で扱った標準的解釈は、まさにこの考えである。「自惚れ」によって充填された主体が、自己自身の裂開を素通りして、カントの理論を批評するという本末転倒的有様をわれわれは目の当たりにする。
- (10) 本稿は、「理性の事実」における主体の裂開に主題を置き、「道徳法則」の内実を論じることではできなかった。主体の根源的裂開をもたらす当の「道徳法則」とは、主体による同化的支配を微塵も寄せ付けず、かえって主体を根源から異化するような、いわば、〈他者としての道徳法則〉であろうが、これについては別稿をまたねばならない。

六、主体の裂開と「義務の思想」

すでに「主体」が確固として存在していて、その上で、この「主体」があれこれの「格率」を取り入れたり、あれこれの「道徳法則」を普遍的として勝手に持つてきて「格率」と引き合わせたりすることができるといふことほど、カントの「義務の思想」から掛け離れた解釈はない。「格率」や「道徳法則」を好きなように取り扱うことができるとする上述の主体こそ、まさにカントが「打ちのめ」そうとした「自愛」と「自惚れ」の主体そのものである。「格率」も「道徳法則」も、主体が簡単に脱ぎ着できるような暢気なものではない。そのような「道徳法則」など、主体の「自惚れ」にどれほどの裂開をもたらすことができよう。

すでに述べたように、「感性的存在者としてのわれわれの本性」は「傾向性の対象」が「最初に迫ってきて」「全自己を構成する」ようなものであった。その限り、われわれ人間は「盲目的で奴隷的な」傾向性に翻弄され、「自惚れ」で隅々まで充填されている。

この自己の出自に無頓着な、そして無意識に閉じようとする「自惚れ」に絶えず裂け目を入れ続けること、「格率」と同時に意識される「道徳法則」を通じて自己の「格率」をただの「格率」にすぎないものとして覚知させ続けること、そのような有限性の覚知を絶えずもたらし続けること、これこそがカントの求めた「道徳性の最上の生命原理」たる「義務の思想」の核心である。そしてその時の「格率」と「道徳法則」¹⁰⁾とのあいだの意志の絶えざる裂け目は、主体をして次々と、生の鮮烈な享受へ誘うだろう。

注

- (1) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Felix Meiner Verlag; Philosophische Bibliothek Bd31 (カントの著作はすべてこの版を用いる) 以下 KpV と略記し、頁数を記す。
- (2) カントは『道徳形而上学の基礎づけ』(Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ph.Bd.4) 以下 GMS と略記し、頁数を記す) で三度「道徳性の最上原理」(GMS, 8, 80, 91) 記しているが、「道徳性の最上の生命原理」と記した箇所はこ

こだけである。

- (3) Lukow, P., *Maxims, Moral Responsiveness, and Judgment*, in: Kant-Studien 94(2003), S.405

また、この標準的解釈は、「定言命法のテストによって道徳諸的原理を正当化し、次に個々の場合へそれらの諸原理を適用する」(Lukow, op.cit.) という二つの手続きから派生してきたものと考えることができる。ここで「定言命法」とは唯一の「道徳法則」(狭義)のことであり、他方「道徳諸的原理」とは「定言命法」の「テスト」によって正当化された具体的で複数存在する「道徳法則」(広義)のことである。この前提では、道徳法則を狭義と広義の二つの意味で区別しているが、しかし、いずれにしても「道徳法則」と「個々の場合」は別々に自存していて、「正当化」や「適用」によって両者が接合されるという解釈には変わりがない。もっとも、Lukow は、この主張には与しないが、しかし、本稿の主題を先取りして言えば、根源的事況を「道徳的判断力の説明によって補完される必要がある」(Lukow, op.cit. S.406) と述べ、「理性の事実」としての主体の生起に立ち会おうとしない。しかし、「(前略)判断力は、一部は、道徳法則がどのような場合に適用されるかを判別するために、一部は、その法則を人間の意志に受け入れさせ、実行への活力を与えてやるために必要である」(GMS 6) にすぎない。「理性の事実」それ自体と「道徳法則」の「適用」や「実行」の方法とは、別のことである。

- (4) アルブレヒトは「格率」を次の4つに整理して説明している。①「行為を導く意志規定」②「その順守には期限が意図されていること」と「主体にとつてのその期限の重要性」③「主観的であること」(一方で「客観的」であるが、他方「普遍化されうることによって、(中略)道徳的に生起すべきことを現実に順守できる、行為の規則として証示される」)④「複数性」(「普遍性の高低の次元」を含む) Albrecht, M., *Kants Maximenethik und ihre Bedeutung*, in: Kant-Studien 85(1994), S.130ff. 以下は「一般的「格率」の定義に不可欠である。また、アルブレヒトは、本稿で引用した、「格率」と「道徳法則」の同時性に注目して、「無条件的な理性の要求は、格率形成そのものに関わる」(Albrecht, op.cit. S.140) と結論づけている。しかし、本稿で述べたような、主体の生起の条件としての「格率」については、論じていない。それは、アルブレヒトが「格率」を定冠詞つきでなく、複数形で記述していることから

との間に引き裂かれることがないということだ。「自愛」と「自惚れ」が批判されるのは、まさにこの一点を巡ってなのである。

五、主体の裂開と「性癖の意識」

「格率」と「道徳法則」は、主体において常に分裂している。その引き裂かれた意識が、はじめて主体を道徳的主体として生起させる。もしも、「格率」と「道徳法則」が分裂することなく、自ずと一致しているのならば、その主体の意志は「人間の意志」ではなく「神聖な意志」である。この分裂していないという点に基づいて言えば、「自愛」や「自惚れ」はまさに「格率」と「道徳法則」とに引き裂かれていないのだから、誤解を恐れずに言えば、いわば錯覚された「神聖な意志」のことだと言えよう。

カントによれば、「格率」と「道徳法則」との分裂の意識なしに、「高貴な」行為を成し遂げたと思ひこむことは、ただの「自惚れ」どころではなく、「自惚れの高まり」であるとされる。「行為をいっそう高貴で崇高で高潔であると鼓舞することは、道徳的狂信であり、自惚れの高まりにほかならない」(KpV:99)。自己の行為を「高貴」であると錯覚することは、ただの「自惚れ」より、いっそう質が悪いのだ。

カントはここでそれを「道徳的狂信」とまで名付けているが、だからといってここに過激さを見出す必要はない。カントは「狂信」を次のように定義している。「最も一般的な意味での狂信(Schwärmerei)とは、原則に従って企図された、人間理性の限界の踏み越えであるとすれば、道徳的狂信とは、実践的な純粹理性が人間性に設定した限界の踏み越えである(後略)」(KpV:100)。その意味で、われわれが普段、「現象」にすぎないものを「物自体」とみなしていることと同様に、「格率」と「道徳法則」の分裂の意識なしに暮らしていることは、「原則に従って企図」しているわけではないし、幾分か「狂信」を生きていることになる。その限り「狂信」を生きたら、普段のわれわれの生活において極めてありふれたことであるとも言えよう。

したがって、主体に課せられていて、かつ人間に可能なことは、「格率」と「道徳法則」との分裂なしの「神聖な意志」の獲得ではない。「格率」と「道徳法則」との分裂の意識そのものである。

「道徳法則は神聖(仮借ないもの)であって、道徳の神聖性を要求する。しかし、人間が到達できるすべての道徳的完全性は、常に徳、すなわち、法則に対する尊敬に基づく合法的心術であり、したがって、違反への、少なくとも不純への、つまり、法則の遵守のために多くの見せかけの(道徳的でない)動機を混入することへの、絶えざる性癖の意識であり、したがって、謙虚と結びついた自己尊重である」(KpV:147)。

ここでカントは驚くべきことに、「徳」を「違反への、少なくとも不純への(中略)絶えざる性癖の意識」であると明言している。一般に理解されていることは、「徳」とは「法則に対する尊敬に基づく合法的心術である」とする定義であろう。ところがこの定義に、カントは「したがって」と接続して、「不純への性癖の意識」という定義を重ねるのだ。一見すると正反対に見える二つの定義が、カントによれば、全く同じ意味であるというのである。

決定的に注意しなければならないことは、「徳」とは「性癖」ではなく、「性癖の意識」であるということだ。「不純への性癖」は「人間の本性における悪への性癖」(Religion:28)の第二段階(Religion:30)のものであるが故に、これを「徳」などと述べることは決してできない。それにもかかわらず、もしも、この「不純への性癖」を「意識」することができれば、それは正反対の「徳」になるということである。なぜなら、「法則の遵守のために多くの見せかけの(道徳的でない)動機を混入すること」を「意識」できるためには、そもそも「道徳法則」を明晰に「意識」していなければ不可能なことだからである。ほかならぬ「道徳法則」の「意識」によってのみ、「多くの見せかけの(道徳的でない)動機」をまさに「見せかけ」だと見抜くことができるからであり、そのとき同時に、「道徳法則」には合致していない「格率」はまさにただの「格率」にすぎないとして、主体に痛切に「意識」させられているはずだからである。すなわち、「性癖の意識」とは、「格率」と「道徳法則」とに引き裂かれていてという主体の明晰な自己意識に他ならないということだ。そしてこの状況は、「格率を投企するや否や直接意識する道徳法則」という、あの「理性の事実」にまっすぐつながっている。

対象にする意志(法則の意志)を、カントは「私の意志」に「付け加わる」「同一の(中略)意志の理念」と呼んで、同一の主体に生起するものでありながら、しかし区別されるべき意志として明晰に意識している。格率を投企するや否や、「道德法則」は「ア priori な総合命題としてそれだけで迫ってくる」のであったが、これは、意志に「付け加わる」かたちで、同一の意志のなかに自己裂開をもたらす。「格率」と「道德法則」との同時性の直接の「意識」(「理性の事実」)は、同一の意志における裂け目の「意識」として、主体のなかに刻印される。

四、「自惚れ」とは、裂け目の欠如である

『実践理性批判』第三章の冒頭で、カントは少しの揺るぎもなく確定的に述べていることは次のことである。「すべての道德的価値は、道德法則が直接意志を規定することにある」(KpV 84)。しかしこの言明を単純に読み込んで、「格率」なしの「道德法則」によって規定された意志に「道德的価値」があると解釈してはならない。

上述の引用に続くその第三章でカントが批判の標的にしているのは「自愛」と「自惚れ」であり、本稿の冒頭で述べたように「道德性の最上の生命原理」はこの「自愛」と「自惚れ」を「打ちのめす」ことにあった。

では、なぜそれらは批判されるのか。結論から先に言えば、それは、「自愛」と「自惚れ」においては、主体が自分の「格率」をまさにただの「格率」にすぎないものだとして自覚していないこと、換言すれば、そのように自覚させる「道德法則」を意識していないこと、その限り「格率」と「道德法則」とに引き裂かれている自己を意識できないという点で、あたかも「格率」にすぎないものを「道德法則」と取り違えているような自己を構成してしまっているからである。その当の主体が「格率」だけで全自己を構成しているかのよう錯覚していること、つまり意志が引き裂かれているという意識が欠如しているからである。

したがって、以下のカントによる「自愛」と「自惚れ」の定義については注意が必要である。「(前略)感性的存在者としてのわれわれの本姓は次のようなものである。すなわち、欲求能力の実質(希望であれ恐怖であれ、傾向性の対象)が最初に迫ってきて、感性的に規定される自己は、自己の格率を通じて普遍的

立法に全く不適合であるとしても、あたかも全自己を構成するかのよう自己の要求をつくり第一の起源的なものとして妥当させようと努力するものである。自分の恣意の主観的規定根拠に従って自己を意志一般の客観的規定根拠とするこのような性癖を自愛とよぶことができるが、この自愛が自己を立法的とし無条件な実践的原理とする場合は自惚れとよぶことができる」(KpV 86f)。

ここで「自愛」の主体は「自己の格率を通じて普遍的立法に全く不適合であるとしても、あたかも全自己を構成するかのよう(中略)努力する」と述べられているが、注意しなければならないことは、この「自愛」の主体は「自己の格率」や「普遍的立法」を決して「意識」していないということである。なぜなら、もしもこの主体が「格率」や「普遍的立法」を「意識」しているならば、この主体はその両者によって引き裂かれ、いわば「闘いのうち」にある「自己」を見いだすはずだからである。そしてそうなると、カントによれば「徳」とは「闘いのうちにある道德的術」(KpV 89)のことである以上、この「自愛」の「自己」を「徳」の状態にあると言わねばならなくなるけれども、しかし「自愛」の「自己」を「徳」の段階にあるとは決して言えないからである。

「自愛」についてのカントの上述の定義は、その「自愛」の主体はそのようには「意識」していないけれども、もしも「格率」や「普遍的立法」という概念を用いて説明するとすれば、「自愛」を「あたかも」そのようなものとして理解することができるということである。「自惚れ」についても、同様である。すなわち「自惚れ」の「自己」は、「意識」して「自己を立法的とし無条件な実践的原理とする」のではない。「意識」した主体からすれば、「自惚れ」の状態を「あたかも」そのようなように説明できるといふことだ。一般的に言っても「自惚れ」を自覚している状態を、端的に「自惚れ」とは言わない。「自惚れ」とは、自己の「自惚れ」を全く思いもつかない状態にある人のことを、たとえばそれに気付いた周囲の人がその当人の心術を説明して「自惚れ」と言うのである。

「自惚れ」とは、カントによれば「自愛」の昂進したものと見えるが、その「自愛」は「傾向性の対象」が「最初に迫ってきて、感性的に規定される自己」によって生成する。そして、その「傾向性は、氣立てのいいものである」となろうと、盲目的で奴隷的である」(KpV 136)。「自愛」はこうした「傾向性」が「最初に迫ってきて」自己を規定する以上、自己に「盲目的」であることを構造上避けることができない、つまり、自己の「格率」を「意識」できず、「道德法則」

は全く必要ない。してみれば、両者は、いつまでたっても決して一体化されないし、その境界線が消失して別の何かに統合されることは決してないということ、すなわち、未来のどこか一点においてすら両者の溶融は決してありえないということを見据え、カントは「常に同時に」を挿入したということだ。

しかも、「道徳法則」に呼び止められるのは、「汝の意志の格率」である。〈彼〉でも、〈彼女〉でも、〈あなた〉でもなく、人ごとならぬ「汝」である。「格率」を投企した「主体」は、同時に「直接意識」した「道徳法則」によって、他ならぬ「汝」としてまさに召還されるのである。「あなた」という敬称ではなく、「汝」という親称が用いられているのはこのためである。また、道徳性が射程にしているのが、「自惚れ」であったことを念頭に置けば、「汝」は常に人ごとならぬ主体としての〈私〉自身のことである。その限り、「格率」の主体と「道徳法則」の主体は、別々の主体ではなく、同一の主体であるということだ。両者の主体は、それぞれ別の主体に割り当てられるのではない。

「格率」と「道徳法則」は決して一体化しないということはずで述べたが、両者の主体は同一であるということからすれば、その限り、主体はこの両者に引き裂かれているということだ。「理性の事実」という根源的事況でカントが把握していたことは、このことである。

さらに、この「理性の事実」は、主体が勝手に呼び寄せたのではなく、カントによれば、向こうから「迫ってくる」ものである。「根本法則の意識は、理性の事実と名付けることができる。なぜなら、理性の事実を、理性の先行する所与、たとえば自由の意識（これは前もってわれわれに与えられていない）から勝手に作り出すことができなからではなく、理性の事実がアプリアリな総合命題としてそれだけでわれわれに迫ってくるからである」(KpV, 36f)。主体は予め確固として存在していて、「格率」と「道徳法則」を思うように操るのではない。そうではなくて、その反対に、道徳法則が「迫って」きて、「汝」と呼び止められて、「格率」とのあいだで引き裂かれていることを意識したとき、はじめてそこに同時に主体が生起させられるということである。

根源的事況においては、「格率」と「道徳法則」と「主体」は上述のような関係にある。これら三者を、論証の過程で、順序を変えたり、あたかもそれぞれが実体として存在するかのように独立して扱うことがあっても、「理性の事実」という起源においては三者は同時に生起するという事況を破壊しないよう

絶えず意識しておく必要がある。

三、意志の裂け目

主体が「格率」を投企するや否や、「直接意識する」(「迫ってくる」)「道徳法則」によって、主体はまさに引き裂かれたものとして生起する。この主体の裂開は、「道徳法則」のなかに、同一の意志の分裂として書き込まれている。ここでは、「定言命法」(狭義の道徳法則)において展開してみよう。「汝の格率がひとつの普遍的法則となることを、それを通じて同時に意志することができ、そういう格率に従ってのみ行為せよ」(GMS4B)。

「格率」とは、主体の欲求能力の対象(実質)を意志の規定根拠として形成される「行為の主観的原理」(GMS42Am)のことである。この「格率」に内在する「意志」(便宜上〈格率の意志〉とよぶ)と、上述の「定言命法」において書き留められた「同時に意志することができる」という「意志」(便宜上〈法則の意志〉とよぶ)とは、同一の意志でありながら異なる。なぜなら、〈法則の意志〉は〈格率の意志〉それ自体を対象にしているからである。この区別を明確にすれば、〈法則の意志〉とは、自分の意志についての意志であり、〈格率の意志〉を越え出た、次数の高い意志である。

この複雑な事況をカントは『基礎づけ』で次のように説明している。「(前略) 定言的な当為は、アプリアリな総合命題を示すが、それは次のことよってである。感性的な欲求によって触発された私の意志に、同一の意志であるがしかし知性界に属するそれだけで実践的で純粋な意志の理念が付け加わることによってである」(GMS80)。本稿前節でも引用した「アプリアリな総合命題」という意味を、「総合命題」と「アプリアリ」に分けて説明すれば次のようになる。「付け加わる」「意志の理念」(法則の意志)は「感性的な欲求によって触発された私の意志」(格率の意志)をいくら分析しても導出できない(導出できるなら分析命題となる)にもかかわらず、同一の意志として「道徳法則」のなかで結合されており、しかもその「付け加わる」「意志の理念」(法則の意志)は経験的ではなく、「直接意識に」「迫ってくる」(経験的ならアポステリオリである)ということである。

このように、「道徳法則」のなかに書き込められた、自分の意志それ自体を

て道徳的な「普遍的諸原理」(広義の「道徳法則」)を杓子定規に押しつけることにほかならない。この解釈の前提は、一方で、道徳法則が実体的に存在している、他方で、道徳法則とは切り離されて個々の「場合」や具体的「状況」が全く別に存在しているということである。

しかし、こうした解釈の致命的な誤りは、「主体」が抜け落ちていることである。「道徳性」の「生命」は、他ならぬ「主体」の「自惚れ」を破壊することであるにもかかわらず、肝心の「主体」は自明の前提として背後に退いたままで、問われることが一切ない。上述の解釈では、「道徳法則」と「格率」と「主体」がそれぞれ無関係に存在していて、問われることのない「主体」が、したがって「自惚れ」の渦中にあるであろう「主体」が匿名のまま、すでに実体的に存在する前二者を強引に「適用」によって外的につなげるといふ、奇妙なことが行われることになる。

カントはこの三者をこのように考えていたのだろうか。なるほど、カントは唯一の道徳法則を、『道徳形而上学の基礎づけ』では「仮言命法」ではないものとしての「定言命法」によって、『実践理性批判』では「実質」ではないものとしての「形式」によって、確定しようとした。しかし、これらは論証するために選ばれた方法であって、「学」において確定された「定言命法」や「形式」がそれ自体で根源に自足しているということではもちろん全くない。「実践的な純粋理性は必然的に原則から始めなければならないのだが、その原則は最初の所与としてすべての学の根底に置かれなければならない、最初に学から発現することはできない」(KpV106)。これは、カントが『実践理性批判』の「分析論」をなぜ「原則」から始めたかを述べたものだが、確認すべきことは「最初の所与」と「学」の順序についてのカントの言明である。「最初の所与」が「学」に先行すべきであること、その限り、「最初の所与」としての「理性の事実」を絶えずそこへと帰向すべき起源として明晰に意識していなければならぬ」といふことである。この起源を忘却して、「学」として析出された「定言命法」や「形式」を、それだけ取り出して実体化してしまつてはならない。

カントは「理性の事実」を、次のように印象的に書き留めている。「われわれが自分のために意志の格率を投企するや否や」われわれが直接意識するものが道徳法則である」(KpV34)。この「道徳法則」は、定冠詞つきであつて、広義のあれやこれやの「道徳法則」ではなくて、狭義の唯一の「道徳法則」の

ことである。ここでいくら強調しても強調しすぎることはないことは、「道徳法則」はそれだけで純粹に現前するのではないということである。そうではなくて、「意志の格率を投企するや否や」、同時に「直接意識するもの」であるということだ。

「格率」とは「主観的原理」であり、個々の「状況」や「場合」を離れては存在しない。それどころか個々の「状況」や「場合」の直中で「投企」されるものが「格率」にほかならない。そして「道徳法則」はこの「格率」と同時に直接「意識する」ものだとなれば、以上から明らかなのは、「最初の所与」、つまり「学」がそれをこそ厳密に記述しようとする「理性の事実」においては、「格率」と「道徳法則」と「主体」(とりあえず「われわれ」)は、常に同時に生起するものだ、ということである。三者が、別々に偶然的に自存していて、それらを外的に繋げて理解することは論外である。この「理性の事実」を常に念頭に置き、繰り返しの三者の同時に戻つて「原則」を把握するよう努める必要がある。

二、「格率」と「道徳法則」なしに、主体は生起しない

カントは「原則」を厳密に規定して、「根本法則」としての「道徳法則」に至り、それを次のように記述している。「汝の意志の格率が、常に同時に普遍的立法の原理として妥当するように行為せよ」(KpV36)。ここで「常に同時に」は省略しても、単純に考えれば理解可能である。それどころか、「常に同時に」を排除した方が、「格率」の「道徳法則」への服従が明確化し、かえつて理解しやすいとさえ考えることができる。

ではカントは、なぜ、わざわざこの「常に同時に」を書き加えたのか。

「道徳法則」はそれだけで自存しているのではなかった。主体が「意志の格率を投企するや否や」「直接意識するもの」が「道徳法則」であった。この状況を厳密に記述するとすれば、「道徳法則」のなかに「格率」との関係が明記されていなければならないだろう。その関係をこそ「常に同時に」という表現が担っているはずであるとすれば、次のことが導出されよう。すなわち、「格率」と「道徳法則」はどちらか一方に解消されるものでは決してないということである。どちらか一方に完全に同化されるとすれば、「常に同時に」という表現

(七)

カント倫理学における主体の裂開

— 義務の思想と自惚れ —

Aufreißten des Subjekts bei Kants Ethik — Gedanken von Pflicht und Arroganz —

* 藤本 一司
Kazushi FUJIMOTO

はじめに

カントは『実践理性批判』の中で、「すべての道徳性の最上の生命原理」を次のように述べている。「(前略)すべての自惚れと思いがった自愛を打ちのめす義務の思想を、人間におけるすべての道徳性の最上の生命原理(Lebensprinzip)にすること、このことを純粹実践理性は命じる」(KpV,100)。ここでカントは「最上の原理」と言わずに、敢えてわざわざゲシユペルトで「最上の生命原理」と強調している。したがって、この一文は、カント倫理学がいったい何を照準しているかを端的に示しているはずである。カントが倫理学の本旨として明確に提示していることは、それ故次のことである。すなわち、「道徳性」に「生命」を与え鮮やかに発動させるのは「義務の思想」であるが、他ならぬその「義務の思想」とは「自惚れ」と「自愛」を「打ちのめす」ことだと、自分を全体(普遍、善)と思ひ込むような「自惚れ」を破壊することによって、「道徳性」は「生命」を獲得する。とすれば、カントが照準する「義務の思想」とは、他者批判などでは毛頭なく、「自惚れ」を砕く、自分自身の有限性の覚知のことであろう。すなわち、「自惚れ」という主体の硬直化を次々に突き崩すべく、主体の内側に「格率」と「道徳法則」との裂け目を生起させることによって、自己の「格率」がまさにただの「格率」にすぎないものであることを

主体に痛烈に感受させることである。

カントは、閉じようとする主体に対して、執拗に主体の裂開を突きつける。主体の裂開を照準しない「義務の思想」は、なるほど不承不承の、あるいは喜々とした「適法性」を一時的に可能にはするだろうが、しかし「道徳性」を鮮やかに生起させること、すなわち主体の内側からの裂開に基づいた「自惚れ」の破壊は少しもできないだろう。

一、「道徳法則」と「格率」は、等起源的である

カント倫理学は、一般に「義務倫理学」、「当為倫理学」、「形式倫理学」として特徴づけられる。それは全く正当なことなのであるが、カントの理論に対する以下のような反論が相変わらず後を断たない。「カントの理論は、行為者がすべての可能な状況と行為をカバーする普遍的諸原理に基づいて行為するとみなすのだから、その理論は著しく異なる場合を同一に扱うことになる」し、「普遍的諸原理の遂行とみなされる限り、行為者がしたいことはどんなことでもよいことになる」³⁾。

カント倫理学に対する上述のような標準的解釈によれば、カントのいう「義務」「当為」「形式」とは、「著しく異なる場合」(あるいは「実質」)を無視し