

カントの徳倫理学と感情の問題

千葉 建

現代の規範倫理学の主要なアプローチとして、功利主義と並んで、カントに代表される義務論と、アリストテレスに代表される徳倫理学があげられるのが常である。しかし、それぞれの立場の違いはどのように規定されるのだろうか。たとえば、従来よく主張されてきたように、道徳的評価の中心となるのが、徳倫理学では行為者であり、義務論では行為そのものであり、功利主義では行為の帰結である、という区別で十分なのだろうか。

もちろん、こうした区別への問いは十分検討されるに値するものであり、各アプローチに分類される立場内には一種の家族的類似性が認められるとは言えるかもしれない。しかし、そうした問いの立て方は、ともすればお互いの違いを強調するあまり、自分とは異なる立場を正しく理解しようとせず、自らが勝手にこしらえた藁人形を攻撃することに終始しかねない。生産的な対話を始めるためには、党派的な態度から解放されて、お互いの立場の共通点と相違点を冷静に見極めることが必要であるように思われる。そのような方向性をもつ研究としては、たとえばハーストハウスの『徳倫理学について』があげられよう⁽¹⁾。ハーストハウスは、自らが支持する徳倫理学について解説するさい、義務論や功利主義との差異を強調することにはこだわらず、「互いの違いをどうやったら区別できるか、そんなことばかりを気に病むのはもうやめにしましょう。これからは、わたしたちの意見の一致を喜んで迎え入れようではありませんか」⁽²⁾と提案するのである。実際、本書は全体としてバランスのとれた論述をしており、倫理学に関心をもつものすべてにとって教えられるところの多い良書であるように思われる。

しかし、子細に検討するならば、ハーストハウスのカント論のなかには、その意図するところとは違って、必ずしもカントの立場を正当に捉えきれていない側面があるように思われる。本稿は、ハーストハウスのカント批判を検討し、それを手がかりとしてアリストテレス以来の徳倫理学とは異なるカントの徳倫理学の特徴を浮き彫りにしたい⁽³⁾。

一 ハーストハウスのカント批判

ハーストハウスは『徳倫理学について』において、カントの『道德の形而上学の基礎づけ』から引用した後で⁽⁴⁾、次のようにカントを批判する。

この引用文の中で、鍵となる例は第三の慈善家です。彼は「氣質が冷淡で、他人の苦しみに対して無関心〔！〕」であるが、それにもかかわらず、何とか善行をなそうとする。そのような彼の性格をカントは、「道德的であり一切の比較を絶した最高の価値である性格の価値」をもつと記しています（傍点はハーストハウス）。しかし、アリストテレス的な区別という点から見れば、第三の慈善家は、完全な徳（full virtue）というよりは、よくても抑制（contenance）があるという程度に過ぎないことは明らかです。……むしろそうすることによって、そのような〔完全な徳と抑制との〕区別が存在すること自体の認識がカントにおいて完全に欠落していることが明らかになったものと思われます⁽⁵⁾。

周知のように、カントにおいて最高の価値があるとされるのは、「善い意志」（ein guter Wille）のもつ性格であり、そして善い意志は、他人への同情も含めた一切の「傾向性」（Neigung）に左右されず、もっぱら「義務に基づいて」（aus Pflicht）行為することに存する。しかし、このように傾向性という人間の感性的な部分に反して慈善を行う人は、アリストテレス的に言えば、せいぜい「抑制」（エンクラテイア）をもっているかもしれないが、「徳」（アレテー）をもっているとは言えない⁽⁶⁾。そもそもそうした非道德的な傾向性をもっているということが、その慈善家が有徳な人ではないことを証拠立てているのである。

さらにハーストハウスは、カントが抑制と徳の区別を認識しなかったのは、両者の違いをもたらす「感情」（emotion）についての理論がカントに欠けていたからだと主張する。

さらに、この認識の欠落をはっきりと示すのが、カントによる感情の扱いです。言い換えれば、抑制と徳の区別を生み出すような感情についての理解が、彼にはもともとなかったのではないのでしょうか。問われるべきは「道德的動機づけ」についてではなく……完全な徳の本性とそこにおいて感情が果たす役割についてなのです⁽⁷⁾。

ハーストハウスによれば、「道徳的動機づけ」の問題については、アリストテレスはカントと通常思われているよりもずっと近い関係にあるという。抑制のある行為者も、有徳な行為者も、「選択」（プロアイレシス）における理性（ロゴス）の働き⁽⁸⁾に基づいて行為するのであり、この点だけ見ればカントの考えとそれほど異なるわけではない。二人の行為者の道徳的に重要な違いは、動機の次元ではなく、彼らの「性向」（condition）と「感情」にあるのであり、「完全に有徳な人は、自己抑制する人よりも、自分の感情に関してよりよい性向をもっている（better disposed）」⁽⁹⁾。しかしカント倫理学では、こうした性向における感情の役割を十分に評価できないのである。

ハーストハウスの批判をよりよく理解するために、彼女自身があげている人種差別主義者の例を見てみよう。先ほどの第三の慈善家が、人種差別的な教育を受けてきたがために、特定の民族の「苦しみに無関心」なのだと想像してみよう。この場合、カントの見解に従えば、その慈善家は、教育の影響から逃れられず、それにもかかわらず、単に「義務に基づいて」その特定の民族に善行をなしたから「道徳的な手本」とみなされる、ということになるが、これはもっともらしくないであろう⁽¹⁰⁾。その人は自分が受けた差別的な教育の影響を払拭するよういっそう努力すべきなのである。そして、こうした努力をした人は、努力をせず差別的な感情をもち続けている人よりも、その民族に善行をなすのが「容易になる」が、だからといって前者よりも後者のほうが道徳的に優れているわけではなく、むしろその逆に、努力した人のほうが道徳的に優れているのである⁽¹¹⁾。さらに言えば、なぜ私たちがそうした差別的な感情を払拭するよう努力すべきなのかといえば、それによって道徳的行為が実行しやすくなるからという単に手段的な理由ではなく、むしろ「そうした努力が今の自分よりももっと慈悲深く正しい、よりよい人間にしてくれると思われるから」⁽¹²⁾という人間の在り方に関わる内在的な目的のためである。私たちが自分の子どもたちをより人種差別的ではなく育てたいと思うのも、子どもたちが努力なしに道徳的になることを期待してではなく、むしろ「子どもたちが私たちよりもずっと慈悲深く正しく、よりよい人間になってくれることを期待するから」⁽¹³⁾なのである。こうした道徳における感情教育の役割と意味をカントの倫理学は捉えそこなっているというわけである。

以上で見てきたように、ハーストハウスの主要な批判は、カントが（一）徳と抑制の区別と（二）感情が道徳において果たす役割を十分に認識しなかったことに向けられている。そこで以下の章では、カントがこの二つの挑戦

にどう応じることができるのかを検討し、それによってカントの徳倫理的な側面を考察したい。

二 カントにおける徳と抑制の区別

カントにおいて徳と抑制がどのように区別されるのかを考察するために、まず徳に関するカントの理論を検討し、次にそこにおいて抑制がどのように位置づけられるのかを見ていきたい。

カント倫理学において徳はどのように特徴づけられるのだろうか⁽¹⁴⁾。ハーストハウスの議論を見てもわかるように、たしかにカント倫理学では義務に基づく「善い意志」だけが無条件的な価値をもつものとして強調されるが、しかし「善い意志」をもつことと「徳」をもつことは同じなのであろうか。結論を先取りすれば、徳は、善い意志を前提にするが、この善い意志を実際に行為のうちで実現するうえでの「意志の強さ」を意味するものであり、両者は内容的に関連しているが、概念的には区別される。したがって、善い意志をもつが徳をもたないという事例も、十分に考えられるのである。

まずは善い意志と徳との区別をもう少し詳しく見てみよう。周知のように、善い意志とは、自らの格率（Maxime）が普遍的法則とされても自己矛盾することがなく、こうした格率を通じて自分で立てた普遍的な法則に自ら従うような意志である。つまり「意志の自律」こそが善い意志のメルクマールである。こうした普遍的な道徳法則へのコミットメントを意味する意志の自律は、人間だけに限定されるものではなく、理性をもつ限りのすべての理性的存在者に妥当するとカントは考える。したがって善い意志は、人間の意志のように、傾向性ゆえに自律に背く可能性があるため「義務」に基づいて道徳法則に従うという場合だけではなく、そうした違反の可能性のない天上の天使のような存在者の意志についても想定しうるのであり、「自らの格率が必然的に自律の法則と合致するような意志は、神聖なる端的に善い意志である」（IV 439）と述べられるのである。これに対して徳は、「戦いにおける道徳的な心術」（moralische Gesinnung im Kampfe）（V 84）とか「自分の義務を遵守するうえでの人間の意志の道徳的強さ」（VI 405）などと定義されるように、敵の抵抗に負けない意志の強さを意味する。そして義務を遵守し実行するうえで意志の敵となるのは「傾向性」であるとされる⁽¹⁵⁾。それゆえ徳は、傾向性にまったく影響されず、行うことすべてが道徳法則に一致するような神聖なる意志には無縁なものであり、傾向性の影響を受けながらも、義務を

遵守すべく努力しうる人間の意志にのみ関わる特質なのである。カントはこうした徳の在り方を、自律(Autonomie)と区別して、「自己支配」(Autokratie)と呼ぶ。

有限な神聖なる存在者（義務の違反へと一度たりとも誘惑されえない存在者）にとっては、徳論はなく、道徳論だけが存在する。道徳論とは実践理性の自律のことだが、徳論は〔自律と〕同時に実践理性の自己支配を、すなわち……法則に反抗的な自分の傾向性を統御する能力の意識を含んでいる（VI 383）。

このように神聖ならざる人間は、格率のうちに道徳法則を義務として採用して善い意志を手にするだけでは不十分であり、さらにその善い意志を義務の遵守にさいしても保持することが必要であり、そのための自己支配の能力が徳と呼ばれているのである。

しかし、このように「意志の強さ」や「自己支配」を強調すればするほど、それと対照的に人間の意志の弱さや自分の意のままにならないさまが際立ってくるように思われる。実際、カントの『単なる理性の限界内の宗教』での「根源悪」(das Radicale Böse)に関する記述は、人間の意志が置かれている状況に対するカントの認識を端的に示すものとも言える。カントは、道徳的悪に向かう人間の自然本性的な性癖として、「人間本性の脆弱さ」、「人間の心の不純さ」、「人間の心の邪悪さ」の三つをあげる（VI 29）。後者二つは格率を採用するさいに関わるものであり、「不純さ」は、道徳法則だけを十分な動機として格率のうちに採用するのではなく、それ以外に他の非道徳的な動機も必要とするという性癖であり、「邪悪さ」は、道徳法則を他の非道徳的な動機よりも貶めるような道徳的に悪い格率の採用に向かう性癖である。しかし、「徳」との関係で注目されるのは、格率を遵守するさいに関わる第一の「脆弱さ」であり、これについてカントは次のような説明を与えている。

第一に、人間本性の脆弱さ (fragilitas) は、使徒〔パウロ〕の嘆きのうちにさえも表現されている。すなわち、私は〔善をなそうとする〕意欲はあるが実行できない、つまり、私は善（法則）を自分の選択意志の格率のうちに採用してはいるが、しかしこの善は、理念のうちで客観的には (in thesi 一般論では) 克服されえない動機であるが、その格率が遵守されるべき場合に主観的には (in hypothesi 具体論では) (傾向性に

比べて) ずっと弱い動機になってしまう、という嘆きである (VI 29)。

このように「格率と行いのあいだにはなお大きな隙間がある」(VI 46)⁽¹⁶⁾ のであり、まさに「私は自分の望む善は行わず、望まない悪を行っている」⁽¹⁷⁾ というところに、人間の「意志の弱さ」を見て取ることができる。

それではこうした意志の弱さはどのようにして克服されるのだろうか。カントによれば、徳のためには「自己支配」(VI 407) と「(強さとしてみられた) 無感動」(Apathie) (V 408) の二つが必要だという。「自己支配」とは「自分のあらゆる能力と傾向性を自分の(理性)の支配下に置くこと」(IV 406) であり、それに対して「無感動」は、「自分の感情や傾向性に支配されない」(IV 406) ことである。意志の弱さにより関わりがあるのは「無感動」のほうである。カントによれば、意志の弱さを克服するためには「情動」(Affekt) を支配することが重要である⁽¹⁸⁾。「情動」とは、『人間学』の定義によれば、「現在の状態における快不快の感情で、主観のうちに熟慮(その感情に身を任せてもよいのか、それとも拒むべきなのかを、理性的に表象すること)を生じさせないようなもの」(VII 251) であり、たとえば、はげしい怒りのような激情のことを指している。こうした情動に襲われると、理性的な判断能力を行使できなくなるので、いったん格率のうちに採用した道徳法則を遵守することが不可能ないしは困難になってしまうのである。カントは、このように心の動揺によって人間の主体的な判断能力が一時的に失われてしまうことを「子どもじみた弱さ」(etwas Kindisches und Schwaches) (VI 408) と呼び⁽¹⁹⁾、この弱さが「最も善い意志とも十分に両立しうる」(VI 408) と述べる。つまり、人間が有徳に行為しうるためには、善い意志だけではなく、情動に左右されない意志の強さも必要になるわけである。それでは情動に左右されないためにはどうすればいいのか。カントは「感性的印象に基づく感情は、法則への尊敬がそうした感情をすべて支配するようになってのみ、道徳感情に影響しなくなる」(VI 408) とだけ簡潔に説明する。ここで「支配」(mächtig) というのは、道徳法則への尊敬が、法則採用時だけではなく、法則遵守時にも唯一の動機として作用し、道徳法則以外の感情や傾向性などの動機が道徳法則に照らして制限ないし打倒される、ということの意味するものと考えられる⁽²⁰⁾。パラフレーズすれば、たとえば怒りの感情が込み上げてきた場合に、自分の怒りを相手にぶつけることは道徳法則として妥当しうることなのかといったん冷静に熟慮し、もし妥当しないならば、その怒りを相手にぶつけるべきではないと認める、というように、常に

感情と向き合い、感情を理性によってモニタリングし、マネジメントすることだと言えよう。このように、たとえ感情に見舞われても動じず、情動にまで高ぶらせない心の態勢のことを、カントは「道徳的無感動」(VI 408)と呼ぶのであり、無感動(アパテイア)という名から連想されるように感情を一切もたないことではない⁽²¹⁾。こうした「道徳的無感動」と「自己支配」を通じて達成されるのが「徳」であり、「徳の真の強さは、その法則を実行しようという熟慮のうえでの確固とした決意を伴う平静な心(Gemüth in Ruhe)にある」(VI 409)と説明される⁽²²⁾。ここから分かるように、真の徳は、感情や傾向性との戦いのうちにありながらも、常に落ち着いた心を保っているところに示されるのである。

以上の分析を踏まえて、ハーストハウスの提起した第一の問題、つまりカントにおける徳と抑制との区別の問題について考えるならば、次のようなバクスリーの分類はおおむね妥当な解答として用いることができるように思われる。

神聖性(holiness)——道徳法則に違反する可能性がない。なぜならそうした意志は、(神的ないしは無限な神聖なる意志の場合のように)感性的本性をまったくもたないか、あるいは(有限な神聖なる意志の場合のように)悪への性癖をもたないからである。

徳(virtue)——悪への性癖のために道徳法則に違反する可能性はあるが、この可能性にうまく対処しており、義務に反して行為するよう(深刻に)誘惑されることはない。

抑制(continence)：悪への性癖のために道徳法則に違反する可能性はあるが、この可能性に不完全に対処しており、義務に反して行為するよう(深刻に)誘惑されはするが、誘惑に基づいて行為することに抵抗する。
無抑制もしくは意志の弱さ(incontinence or weakness of will)——悪への性癖のために道徳法則に違反する可能性はあるが、この可能性に対処するのに失敗し、義務に反して行為するよう(深刻に)誘惑され、そして誘惑に屈する。

悪徳(vice)——悪への性癖のために道徳法則に違反する可能性はあるが、この可能性にまったく対処せず、それどころかこの悪への性癖を承認ないし容認し、道徳に反する仕方で行うことを原理にする⁽²³⁾。

人間は神聖な存在ではありえない以上、必ず悪への性癖をもつ。したがって、たとえ道徳法則を最上の動機として採用したとしても、それに違反する可能性を常に抱えている。そうしたなかで、一時的な快楽の誘惑に屈する意志の弱い人もいれば、一時的な快楽に強く惹かれながらも意志を貫こうとする精神力の強い人もいるだろう。これに対して、「道徳的無感動」の境地にある有徳な人は、一時的な快楽にそれほど魅力を感じず、自分がなすべきことを粛々として行うことができると考えられる。このようにカントにおいて徳と抑制は「道徳的無感動」の有無によって区別することができ、その区別は「感情」との付き合い方の相違に示されているのである。有徳な人は、自分の感情に常に反省的に向き合い、その感情を道徳法則に照らし合わせることを意志の習性（ハビトゥス）として身につけ、それによってついには「情動」という激しい感情から解放された人である。それに対して、たんに抑制のある人は、道徳的な熟慮が不十分であるため情動に襲われることがあり、情動を抑えるべく苦闘する人である⁽²⁴⁾。したがって、情動と闘っている分、表面的には抑制的な人の意志のほうが強いように見えるかもしれないが、有徳な人には、自らの格率のうちに道徳法則を採用し、善い意志を創造したのと同じ力をもって、行為にあたってそれを維持し続けるという意志の持久力が備わっているのである。このように有徳な人は、情動から解放され、さらに自らの傾向性も支配するという「内面的自由」（VI 407）に基づいて自らの意志を道徳法則の表象によって規定しているので、その結果として、道徳的に行為することが容易になっている。カントはこうした意味での行為の容易さを「自由な習性」（freie Fertigkeit, habitus libertatis）（VI 407）あるいは「道徳的習性」（moralische Fertigkeit）（VI 407）と呼び、行為にあたって道徳法則によって自己規定するという意志に基づくこうした習性の意義を認めており、カントもこうした道徳的行為の容易さを徳と結びつけて理解しているのである。

三 「徳の義務」と感情

以上で見てきたように、カントの徳論においても、徳のある人は、抑制的な人とは違って、感情との関わりにおいて行為に向かう善き習性を身につけている人であることが明らかになった。しかし、これまでの議論からすれば、カントの言う有徳な人とは、行為にさいしても常に道徳法則を表象し、感情を情動にまで高めない態勢ができていない人にすぎないのではなからうか。言

い換えれば、カントの倫理学が感情に認めている意義は、たんに否定的・消極的なものであって、肯定的・積極的なものではないのではないか。そしてこれはまさにハーストハウスがカントに提起した第二の問題であった。

この問題を考察するためには、カントにおける「徳」と「徳の義務」(Tugendpflicht)との違いを理解しておくことが重要である。両者が区別されることは、たとえば次の引用文を見れば明らかである。

約束を守ることは、徳の義務ではなく、法の義務 (Rechtspflicht) であり、それを履行するよう強制されうる。しかし、強制が憂慮されなくてよいところでも約束を守るのは、やはり有徳な行為 (徳の証明) である (VI 220)。

約束を守ることは「法の義務」であり、つまり刑罰などによって外面的に強制可能なものである。それでは、たとえば、亡くなった人と生前に二人だけで内密にかわした約束のように、その約束を破っても、誰にも発覚する懼れがなく、したがって罰せられる心配がなかったら、約束を守らなくてもよいのだろうか。無論そうではなく、外面的な強制力が働かなくても、義務として約束を守るべきであり、そして実際に約束を履行しうらば、それは徳のある行為となる。このように法の義務は、外面的な「他者からの強制」という側面だけではなく、内面的な「自己強制」という側面も含むことができ、この道徳的な自己強制の能力が「徳」と呼ばれているわけである (vgl. VI 394)。つまり徳は、内面的な自己強制という「格率の形式的なところ」(VI 394) だけに関わるものであり、「確固たる心術に基づいて、意志が各々の義務と一致していること」(VI 395) を意味するものなので、内容に関わりなく法の義務にも徳の義務にも等しく適用できるのである。これに対して「徳の義務」は「格率の実質、つまり目的」(VI 394) に関わり、しかも「同時に義務と考えられる目的」(VI 394) に関わるとされる。徳の義務が「目的」に関わるということは、法の義務のように他者が強制することはできないということの意味する。つまり、他者はある目的のもとで手段としての「行為」を私に強制することはできても、その「目的」をもつよう私に強制することはできない。なぜなら、目的を設定することは「心の内的働き」(VI 239) であり、「私は、ある目的を自分のものとするのでなければ、いかなる目的をもつことはできない」(VI 381) からである。それは「自由の働き」(VI 381) なのである。そして徳の義務ではその目的が「同時に義務」であると

いうことは、義務として妥当するような目的を自ら設定するということの意味する。このように徳の義務は、「自由な自己強制」(VI 395) のみに基づいて「同時に義務である目的」(VI 395) に関わるのである。

それでは徳の義務が関わる「同時に義務である目的」とは何であろうか。それは「自己の完全性」(eigene Vollkommenheit) と「他者の幸福」(fremde Glückseligkeit) である (VI 385)。カントによれば、これを相互に入れ替えた「自己の幸福」と「他者の完全性」は徳の義務になりえない (VI 385)。なぜなら、自己の幸福は、誰もが欲するものだから義務づける必要がなく、また他者の完全性は、他者が自ら目的を立てて追求すべきものであり、他者にしかできないことを私の義務とするのは自己矛盾しているからである (VI 386)。それを促進すべきではあるが自然本性的に欲するとは限らない「自己の完全性」や「他者の幸福」を、人間が自由に基づいて自らの目的とするところに「徳の義務」が成り立つのである。

カントは「自己の完全性」と「他者の幸福」をそれぞれ自然的なものと同徳的なものに区分して論じているが、そのなかでハーストハウスの批判との関係で興味深いのは、他者の自然的幸福に関わり「愛の義務」の一つに分類される「共感 (Theilnehmung) の義務」(VI 452) についての次の記述である。ハーストハウスが指摘したように、『道徳の形而上学の基礎づけ』における第三の慈善家は「他人の苦しみに無関心」であったが、

しかし、他人と苦しみ (や喜び) をともにすることは、それ自体が義務というわけではないが、私たちのうちにある同情的な (mitleidige) 自然的 (情感的) 感情を育成して (cultiviren)、道徳的原則とこの原則にふさわしい感情とに基づいて共感 (Theilnehmung) するための手段として使用することは、やはり他人の運命に能動的に共感することであり、それゆえに間接的な義務である (VI 457)。

ここから読み取れるように、カントは同情の感情の教育可能性について語り、他者への同情を間接的とは言え「義務」と呼ぶ。そして、たとえば「必需品が不足している貧者のいる場所を避けずに訪問することや、抑えきれない痛みを伴う同情から逃れるために病室や監獄などを避けたりしないことは義務である」(VI 457) とまで述べている。このように私たちの同情心をより開かれたものにし、「この感受性を能動的で理性的な好意を促進するための手段として使用する」ことは「人間性」(humanitas)⁽²⁵⁾の義務であるとされ

る (VI 456)。もちろん、ここで「間接的」とか「手段」と語られているように、カントは同情を無条件に賞賛するわけではなく、あくまでも最終的には「道徳法則への尊敬の感情」に基づいて他者に共感・関与するのでなければならぬ。しかし、カントは同情の感情について、「義務の表象だけだったら達成しないようなことを行う衝動」(VI 457)と語り、この衝動を理性のもとで統御し、それを積極的に活用する意義と責務を説いているのである。

もちろん、これまで見てきたことから、カントが徳における感情の役割を積極的に評価していたと単純に結論づけることはできない。同情の陶冶はあくまでも理性的な共感を促進する手段としてしか評価されていないし、そもそもアリストテレスと比べて、カントでは同情のように陶冶しようと考えられる感情はそれほど多くないように思われる⁽²⁶⁾。その意味でハーストハウスの批判は正しい。ただし、カントの「徳の義務」では、自己と他者の尊厳を尊重することを根本に据えながら、それにとどまらず「自己の完全性」と「他者の幸福」を自らの「目的」にする生き方が語られており、それに照らして各々の感情や傾向性にはそれ相応の意義と限界が規定されると考えられる。したがってそこでは、「尊敬の感情」を頂点とし、理性的に従わない「情動」と理性に反する「情念」を底辺として、いわば「感情の秩序」が形成されていると解釈することもできるように思われる。もしこうした解釈が妥当であるとすれば、カントの徳倫理学において感情は、ハーストハウスが想定したよりも豊かで多層的なものであると言えるだろう。

注

⁽¹⁾ Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 1999. (邦訳は、ハーストハウス (土橋茂樹訳)『徳倫理学について』知泉書館、二〇一四年。) ハーストハウスからの引用は邦訳によるが、引用の都合上、一部変更した箇所があることをお断りしておきたい。

⁽²⁾ Hursthouse, *ibid.*, p.7. (上掲訳書、一二頁。)

⁽³⁾ 以下では、ハーストハウスのカント批判を検討し、カントの『道徳の形而上学』第二部の『徳論の形而上学的原理』を中心に考察するが、ハーストハウスがカントの議論を知らないわけではなく、「近年の『徳論』に対する関心の復活が如実に示しているように、カントが後期著作において何らかの理性的な感情を認めていたことの手がかりは確かに存在します」とはっきり認識している。しかし、「たとえそのようなものがなかったとしても、義務論を奉じる道徳哲学者は (定言命法から始める限り) 依然として紛うかたなきカント主義者として、アリストテレス的な感情論を併せもつことができるように思われます」と続けるように、カントの義務論にアリストテレスの徳論や感情論を問題なく接続しようと考えている。Hursthouse, *ibid.*, pp.119-120. (上掲訳書、一八一頁。) そうした両者の総合の方向性は、たとえばシラーの『優美と尊厳』と軌を一にしているように思われるが、カ

ントとシラーの一致・不一致の問題も含めて、本稿ではそうした問題には立ち入らず、將來の研究の準備としてカントの義務論から派生する徳論と感情論の特徴を明らかにしたい。

⁽⁴⁾ 引用部分はアカデミー版カント全集ではIV 398-399にあたる。以下、カントからの引用はアカデミー版カント全集により、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で記す。

⁽⁵⁾ Hursthouse, *ibid.*, pp.103-104. (上掲訳書、一五七～一五八頁。)

⁽⁶⁾ もちろん、アリストテレス的な「抑制のある人」(enkratēs) とカント的な「善い意志をもつ人」を同一視することはできない。たとえば、ソレルは、「カントが言っているのは、[アリストテレスのように] 道徳的模範となるためには悪い欲求を克服し、抑制に努めなければならない、ということではない。カントが言っているのは、善きにせよ悪しきにせよ、いかなる欲求にも依存せず、選択を行わなければならない、ということである」と説明している。Tom Sorell, "Kant's Good Will and our Good Nature," in: Paul Guyer (ed.), *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals. Critical Essays*, Rowman & Littlefield, 1998, p.99. こうした説明に同意するが、ただしここでハーストハウスは両者の完全な同一性を主張しているわけではなく、カントの例は「よくても」(at best) アリストテレス的な抑制以上ではないと言っているだけであり、ソレルの説明と必ずしも矛盾するものではない。

⁽⁷⁾ Hursthouse, *ibid.*, p.104. (上掲訳書、一五八頁。)

⁽⁸⁾ Hursthouse, *ibid.*, p.19. (上掲訳書、三〇頁。)

⁽⁹⁾ Hursthouse, *ibid.*, p.107. (上掲訳書、一六二頁。)

⁽¹⁰⁾ Hursthouse, *ibid.*, p.117. (上掲訳書、一七七頁。)

⁽¹¹⁾ Hursthouse, *ibid.*, p.117. (上掲訳書、一七八頁。)

⁽¹²⁾ Hursthouse, *ibid.*, p.117. (上掲訳書、一七八頁。)

⁽¹³⁾ Hursthouse, *ibid.*, p.117. (上掲訳書、一七八頁。)

⁽¹⁴⁾ デニスはカントの徳論を次の六つのテーゼにまとめており参考になる。一 カントは徳を、道徳法則への尊敬から自分の義務をなす心術として記述している。二 カントは徳を一種の強さと呼んでいる。三 カントによれば、徳は対立を前提とし、戦いを伴う。四 カントにとって徳は、神聖ならざる(つまり人間という)理性的存在者の特質である。五 カントは徳を「内的自由に基づく」(VI 408) 一種の自己強制つまり道徳的自己強制として理解している。六 カントは現象的徳(phaenomenal virtue)つまり「(行為の適法性からみた)義務に適う行為の習性」と、本体的徳(noumenal virtue)つまり「(行為の道徳性ゆえに)義務に基づいてそのように行為するという確固とした心術」とを区別している(VI 14)。Lara Denis, "Kant's conception of virtue," in: Paul Guyer (ed.), *Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, pp.510-513.

⁽¹⁵⁾ 「強さはすべて、それが制圧しうる障害を通してのみ認識されるが、徳の場合にその障害とは、道徳的な意図と衝突しうる自然の傾向性である」(VI 394)。「その強さの程度は、人間がその傾向性を通じて自ら手にする障害の大きさによってだけ測定することができる」(VI 405)。

⁽¹⁶⁾ 格率と行いとギャップは、格率の採用に関わる徳が可知的性格に即した「本体的徳」(virtus phaenomenon) (VI 14) であるのに対して、格率の遵守に関わる徳が経験的性格に即した「現象的徳」(virtus noumenon) (VI 14) であることにも関連する(vgl. VI 47)。現象的徳とは「(行為の適法性からみた)義務に適う行為の習性」であり、本体的徳とは「(行為の道徳性ゆえに)義務に基づいてそのように行為するという確固とした心術」(VI 14) である。

⁽¹⁷⁾ 新共同訳『ローマの使徒への手紙』七・一九。

⁽¹⁸⁾ 格率の遵守ではなく、格率の採用そのものに関わる障害としては、カントは「情念」(Leidenschaft) をあげている。「情念とは、持続する傾向性となった感性的欲望(たとえば怒りとは異なった憎しみ)である」(VI 408)。なお、心の能力との関係でいえば、情動

は快不快の感情に関係し、情念は欲求能力に関わる (vgl. VI 252)。

⁽¹⁹⁾ 『人間学』では、金持ちが珍重していたグラスを召使に割られ、自分の幸福がすべて失われたかのように激怒するという例があげられている (vgl. VII 254)。なおここでカントは、こうした一個の楽しみ喪失を、金持ちという幸運な状況が提供してくれる楽しみ全部の集合と比較してみれば、今回の不運をなんでもないと思うだろう (VII 254) と述べ、実用的な熟慮によるアンガーマネジメントに言及している。

⁽²⁰⁾ 道徳法則への尊敬が法則採用時と法則遵守時の両方で唯一の動機であるということについては次を参照。千葉建「カント倫理学における道徳的動機づけの問題」、『哲学・思想論集』(筑波大学『哲学・思想論集』編集委員会編)、第39号、2014年。本論文で分析したように、「道徳法則への尊敬」によって「制限」されるのは「自己愛」であり、「打倒」されるのは「自惚れ」である。

⁽²¹⁾ カントは「善への生きいきした関与」さえも情動にまで高ぶらせるならば「熱病患者の見せかけの強さ」であり「熱狂」(Enthusiasmus)にすぎないと批判する (vgl. VI 408-409)。ただしカントにおける「熱狂」の両義的な評価については次を参照。Jean-François Lyotard, *Enthousiasme: La Critique Kantienne de l'histoire*. Galilée, 1986。(リオタル(中島盛夫訳)『熱狂——カントの歴史批判』法政大学出版局、一九九〇年。)なお、『人間学』ではストア派のアパテイアに次のような肯定的な評価が下されている。「無感動(Apathie)の原理、すなわち、賢者はいかなる情動にも、たとえそれが最も善き親友の不幸への同情という情動であっても、巻き込まれてはならないという原理は、ストア派のまったく正当で崇高な道徳原則である。というも情動は(多少なりとも)人の目をくらませるものだからである」(VI 253)。

⁽²²⁾ ここでの「平静な心」はエピクロスの「アタラクシア」をカントが解釈したものと考えられる。アタラクシアについてカントは『人間学』で「容易には危険を怖がらない内的感覚能力の強さ」(VII 256)と述べている。なお『道徳の形而上学』の結びの直前の「倫理学的修行法」の章でも、ストア派と並んでエピクロスが取り上げられ、「有徳なエピクロスの理念」(VI 485)〔強調引用者〕として「いつでも陽気な心」(VI 485)が言及されており、またそこでは現在取り上げている引用文の次に現れる「道徳的生における健康の状態」(VI 409)に対応する「道徳的健康」(VI 484)という表現も見られる。

⁽²³⁾ Anne Margaret Baxley, *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autocracy*. Cambridge University Press, 2010. pp.81-82. この分類の改善点をあげるとすれば、「悪徳」はさらに二区分しうるように思われる。一つは、自分の格率のうちに採用した道徳法則と自己愛のうちで、自己愛を道徳法則の上位に置くことを原則とする「心情の倒錯」(VI 37)による「消極的悪徳」ないしは「倒錯的悪徳」と、もう一つは、道徳法則に反抗することを動機とし、悪を悪として行う「積極的悪徳」ないしは「悪魔的悪徳」(teufliche Laster) (VI 27)である。ただしこの「悪魔的悪徳」というのは「神聖性」と同様に理念的意味で理解されるものであり、「単なる理性の限界内の宗教」で「悪魔的悪徳」としてあげられている「嫉妬、忘恩、嗜虐」(VI 27)のような人間の悪徳を悪魔的と呼ぶことには『道徳の形而上学』で留保がつけられている (VI 461)。もっとも人間が「悪魔的存在者」になりえないというカントの主張に対してはシルバーによる批判がある。John R. Silber, "Kant at Auschwitz," in: Gerhard Funke and Thomas M. Seebohm (eds.), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1991.

⁽²⁴⁾ 道徳的熟慮の不十分さが生じる原因としては、義務の遵守にさいして、道徳法則の意識が弱い場合と、注19で指摘したような非道徳的な熟慮が混入する場合とが考えられる。

⁽²⁵⁾ ただしこの場合の「人間性」は、せいぜい身近な他者の快苦を受動的に感受するだけの「情感的人間性」(humanitas aesthetica) (VI 456)であってはならず、見知らぬ他者とも「お互いに自分の感情を伝達し合う能力と意志」(VI 456)をもつ「実践的人間性」

(*humanitas practica*) (VI 456) でなければならない。

⁽²⁶⁾ ボルヘスは、カントにおいて変容可能な感情は、訓練と育成によって開発しうる「同情」と「道徳感情」、そして習慣づけで減少しうる「恥ずかしさ」だけだと述べ、その数を少なく見積もっている。Maria Borges, "Physiology and the Controlling of Affects in Kant's Philosophy," *Kantian Review*, 13-2, 2008, p.53, DOI: 10.1017/S1369415400001229. しかし、たとえば「人間愛」(VI 456) や「社交における快適性、協調性、相互の愛や尊敬」(VI 473) の育成については言及があり、それゆえ「二つの人格が相互に等しい愛と尊敬とによって結合すること」である「友情」(VI 469) についても育成可能であるとカントは考えているように思われる。ただ、こうしたものをリストに加えたとしても、アリストテレスよりその外延は狭いであろう。

(ちば・けん 筑波大学)