

〈シンポジウム／カントと徳倫理学〉

カントの『道徳の形而上学』における徳理論の構造

千葉 建

「カントと徳倫理学」というテーマについて、カント研究者の側から徳倫理学との関係を考えるうえで一つの補助線となりうるのは、いまや古典的とも言えるマッキンタイアとオニールとの論争である。アリストテレス主義的な徳倫理学の復権を図るマッキンタイアは『美徳なき時代』(1983年)において、カントの道徳論は、正しく行為しようとする「意志のみが無条件に善であり……テロス[目的]という観念を一切放棄した」ストア哲学の系譜に属し¹、「カントの道徳に関する著作において私たちが到達する地点とは、〈道徳は規則への服従とは別のことである〉という観念が、完全にはいわないまでもほとんど視界から消えてしまった地点」であり、徳の概念は「周縁的なもの」になったと批判する²。それに対してオニールは「美徳なき時代におけるカント」(1984年)において、カントの「格率」概念に訴えて、「道徳的に適切な種類の格率を選択するとき、われわれは一組の道徳規則を選択しているのではまったくなく、むしろ生のためのもつとはるかに一般的な指針を選択している」のであり、「道徳的に適切な種類の格率を有するということは、かくしてある種類の生を送るという問題、あるいはある種類の人格であるという問題となるであろう」と述べる³。そのうえで、「カントがわれわれに提示しているのは何よりも規則倫理学ではなく徳倫理学(ethic of virtue)である」とまで主張する⁴。だが、こうした対決の後、マッキンタイアは、『美徳なき時代』の「第二版へのあとがき」で、「カントについての私の説明が都合のいいところだけを選びだしたもので、しかも単純化されている」というオニールらの異論に「大いに共感している」と認めるに至り⁵、他方オニールも、「カントが提示しているのはとりわけ徳についての倫理学だったのではなくむしろ原理についての倫理学だったと言ったほうが適切だろう」と立場を修正している⁶。こうした論争から浮かび上がるカント倫理学の姿は、たんに正しい行為の決定手続きを与える「義務論」に尽きるわけではなく、しかも同時に単純に「徳倫理学」と同一視することもできないものと思われる。つまり、ラウデンの言うように、カントの立場は「これら両極端の間のどこかにある」と言えそうだが、重要なのはまさにそれがどのような立場なのかを正確に理解することであり⁷、そのあとで初めて徳倫理学との実り豊かな対話も可能になるであろう。

1 Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Third Edition, University of Notre Dame Press, 2007, p. 169. [アラスデア・マッキンタイア『美徳なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、1993年、216頁。]

2 MacIntyre, op.cit., p. 236. [前掲訳書、288-289頁。]

3 Onora O'Neill, *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy*, Cambridge University Press, 1989, p. 152. [オノラ・オニール『理性の構成 カント実践哲学の探究』加藤泰史監訳、法政大学出版局、2020年、302頁。]

4 O'Neill, op.cit., p. 154. [前掲訳書、318頁。]

5 MacIntyre, op.cit., p. 271. [マッキンタイア、前掲訳書、330頁。]

6 O'Neill, op.cit., pp. 161-162 [オニール、前掲訳書、319頁。]

本稿はそのための一助として、カントがみずからの徳理論を体系的に展開した『道徳の形而上学』の第二部「徳論の形而上学的原理」（以下『徳論』）を中心に検討し、カントの徳理論の諸相を明らかにしたい。そのさいあらかじめ注意すべきは、カントが『徳論』の「徳論への序論」で、「道徳論」(Sittenlehre, philosophia moralis)ないし「義務論」(Lehre von den Pflichten)を、「法論」(Rechtslehre, ius)と「徳論」(Tugendlehre, Ethica)に区分することを受け入れていることである(VI 379)。つまり、カント自身が「徳論」(Tugendlehre)と「倫理学」(Ethica)（またその変化形である「徳の」(virtutis)と「倫理的」(eticus) (VI 410))を等置しているかぎりでは、「カントの倫理学は徳の倫理学である」⁸とすることもできるが、それはあくまでもカントの「徳の倫理学」が「義務論」の枠内で展開されているということである。しかしこのことは、カントが徳を、マッキンタイアが考えるように、もっぱら「規則遵守」ないし「徳の義務づけ」(Tugendverpflichtung, obligatio ethica) (VI 410)にかかわる形式的な徳として一面的に規定したことを意味するわけではなく、カントは、そうした規定と並んで、プーフェンドルフに代表される近代自然法論者に由来する「不完全義務」や「完全義務」という概念のもとで、格率の実質としての一種の「目的[=テロス]」すなわち「同時に義務である目的」にかかわる多様な「徳の義務」(Tugendpflicht, officium ethicum s. virtutis) (VI 410)を展開しているのである⁹。そこで本稿は、こうした徳の二側面にそって、まず(一)「徳の義務づけ」における「強さ」としての徳について検討し、次に(二)「同時に義務である目的」にかかわる「徳の義務」について考察する。そのうえで「徳の義務」のうち(三)「他人に対する徳の義務」としての「愛の義務」と「尊敬の義務」を取り上げ、そうした諸々の「徳の義務」をどの範囲でどの程度で適用するのかを原則に基づいて考える(熟慮の徳)というものもカントの徳理論にうちに見いだせるのではないか、というのを結論としたい。

7 Robert B. Loudon, "Kant's Virtue Ethics," in: *Philosophy* 61 (238), 1986, p. 473. ラウデンは、本論文では両者の折衷的な解釈にとどまっていたが、それ以降カントの徳理論をカントの「道徳学の第二部」つまり「道徳的人間学」のような「非純粋な倫理学」のうち求め、本稿のようにカントの『道徳の形而上学』のうち求めることはしない。Robert B. Loudon, *Kant's Impure Ethics: From Rational Beings to Human Beings*, Oxford University Press, 2000およびRobert B. Loudon, *Kant's Human Being: Essays on His Theory of Human Nature*, Oxford University Press, 2011を参照。しかし、カント自身が言うように、「道徳の形而上学は人間学に基礎づけることはできないが、それでも後者に適用することはできる」(VI 217)という関係にある以上、「道徳の形而上学」におけるカントの徳理論の特徴を理解することが優先的な課題となるはずである。

8 Allen Wood, "Kant and Virtue Ethics," in: L. Besser & M. Slote (Eds.), *The Routledge Companion to Virtue Ethics*, Routledge, 2015, p. 307.

9 J. B. Schneewind, "The Misfortunes of Virtue," in: J. B. Schneewind, *Essays on the History of Moral Philosophy*, Oxford University Press, 2010. Wolfgang Kersting, „Das starke Gesetz der Schuldigkeit und das schwächere der Gütigkeit. Kant und die Pflichtenlehre des 18. Jahrhunderts,” *Studia Leibniziana*, Bd. 14, H. 2, 1982. なお、カント倫理学の徳倫理的読解を推進した一人であるバーバラ・ハーマンは、1996年の著作では、カント倫理学は価値についてのあらゆる考慮を正や義務の原理に従属させるものではなく、「カント倫理学は義務論ではない」と主張していたが、2021年の著作では、自由で平等な人間が共生する「道徳的生息地」を構成するものとしてカントの完全義務や不完全義務を肯定的に再解釈している。Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment*, Harvard University Press, 1996, p. 210. Barbara Herman, *The Moral Habitat*, Oxford University Press, 2021.

一 強さとしての徳

カントの徳理論の大前提となるのは、「徳」は「神聖ならざる」有限な理性的存在者である「人間」にとっての理想である、という点である。たとえば、神のような完全に神聖な存在者、つまり一切の傾向性をもたず、もっぱら道徳法則にしたがう存在者や、天使のように神聖な有限の存在者¹⁰、つまり道徳法則の侵犯へと誘惑されえない存在者にとっては、「徳」について語る必要がない。

有限で神聖な存在者(義務の違反へと誘惑されることすらまったくありえない存在者)にとっては、徳論は存在せず、ただ道徳論だけがある。後者の道徳論は実践理性の自律(Autonomie)であるが、前者の徳論は同時に、実践理性の自己支配(Autokratie)を含む。つまり徳論は、法則に反抗的な自分の傾向性を抑制する能力の意識を含むが、この意識は、直接知覚されるものではないが、道徳的な定言命法から正しく推論されるものである。したがって、人間の道徳性はその最高の段階でも徳以上ではありえない(VI 383)

ここに明らかなように、徳は道徳法則と傾向性との対立を背景にして意味をもつ概念であり¹¹、「敵」としての傾向性の影響に打ち勝ち義務を遵守しうる人間の意志の「強さ」として特徴づけられる¹²。しかしここで注意すべきことが二つある。まず、傾向性一般が敵として同定されているわけではなく¹³、敵は「法則に反抗的な自分の傾向性」にかぎられる、ということである。つまり、道徳法則に対立しない傾向性を満たすことは、必ずしも禁止されるわけではなく、むしろ義務を遵守するうえで必要な傾向性を満たすことは、間接的な義務にもなりうるのである¹⁴。さらに、そうした反法則的な傾向性もそれ自体が悪いわけではなく¹⁵、あくまでもそうした傾向性を自分の格率のうちに採用し、それを道徳法則よりも上位に置こうとする人間の「心術」こそが悪徳の源

10 カントは『徳論』で「何らかの有限な存在者」として「熾天使」(Seraph)をあげている(VI 436)。クリンゲはこのように「有限で神聖な存在」を「天使」と同一視することにさしあたり問題を見いだしているが、彼がトマス・アクィナスの天使論を参考に、神聖さや徳についての「関係的=比較的な概念」を展開しており、これにしたがえば天使は(人間と比較すれば)神聖で(神と比較すれば)有限な存在者として理解することが可能だと思われる。Hendrik Klinge, *Die moralische Stufenleiter. Kant über Teufel, Menschen, Engel und Gott*, Walter de Gruyter, 2018, S. 150-152.

11 『実践理性批判』でも、徳は「戦いのうちにある道徳的な心術」(V 84)として定義されている。

12 たとえば、カントは『徳論』で「徳」を「自分の義務を遵守するうえでの人間の格率の強さ」(VI 394)ないし「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)と定義する。

13 『道徳の形而上学の基礎づけ』の「傾向性から完全に自由であることが、あらゆる理性的存在者の普遍的な願望であらざるをえない」(IV 428)という箇所からそうした読みが誘発される可能性があるが、それはたんなる願望にすぎず、カントの徳論の立場ではない。

14 カントはたとえば『徳論』で「悪徳への大きな誘惑となる貧困を防止する」という間接的な義務について語り(VI 388)、また『実践理性批判』でも道徳法則との一致という条件に制限された自己愛を「理性的自己愛」(V 73)として認めている。

15 たとえば、『たんなる理性の限界内の宗教』では、自然的傾向性は「悪とはこうした直接的な関係をもたず」(VI 34)、「それ自体として見れば善である」(VI 58)と言われる。

泉なのである¹⁶。そのことは次の引用から読み取ることができよう。

その強さの程度は、人間がその傾向性によってみずからつくり出す障害の大きさによってのみ測ることができる。悪徳は、反法則的な心術の子であり、人間が戦わねばならない怪物である。それゆえこうした道徳的強さはまた、**勇氣**(fortitudo moralis)として、人間の最大にして唯一真の武勲をなすのである¹⁷。(VI 405)

カントはこうした強さとしての徳を、『徳論』で「格率の形式面」(VI 395)や「道徳的な意志規定の形式性(たとえば義務に適用行為はまた義務からなされねばならないということ)」(VI 383)にかかわるものと述べているが、その意味は『たんなる理性の限界内の宗教』の次の主張を参照することによっていっそう明確になるだろう。

人間が善であるか悪であるかの違いは、人間が自分の格率のうちに採用する動機の違いにあるのではなく(格率の実質にあるのではなく)、人間が両方の動機のうちどちらを他方の条件にするのかという主従関係(格率の形式)のうちにしなければならない。したがって人間が(最善の人間でも)悪であるのは、ただその人が動機を自分の格率に採用するさい、それらの動機の道徳的秩序を転倒するからにほかならない。(VI 36)

ここで「両方の動機」とは道徳法則と傾向性を指すが、人間が善か悪かは、自分の格率のうちで道徳法則を主とし傾向性を従とすれば善、傾向性を主とし道徳法則を従とすれば悪というように一義的に決定することができ、したがってつねに道徳法則の優先性を承認しそれにしたがって行為できる人がいるなら、その人は完全な「徳」をもっていると言えよう。しかし、カントが「強さ」を強調する背景には、人間の意志の弱さへのカントの冷静な洞察があり、上の引用の「最善の人間」つまりこのうえなく善い意志をもつ人間にしても一時的には悪でありうる可能性をカントは認めている。たとえば、カントは『徳論』で、「憎しみ」などの「情念」(Leidenschaft)すなわち「持続する傾向性となった感性的欲望」(VI 408)が悪しき原則となることに警鐘を鳴らすとともに、「怒り」のような突発的な「情動」(Affect) (VI 407)が道徳的な「熟慮」(Überlegung)を不可能または困難にすると指摘し、そのさいこうした情動は「最善の意志とも十分共存しうる」(VI 408)と述べている。したがってカントは、「自分のあらゆる能力と傾向性を自分の(理性の)勢力下におく」という「自己支配」(Herrschaft über sich selbst) (VI 408)とともに、自分の感情(とりわけ情動)に支配されない「無感動」(Apathie) (VI 408)が徳には必要であると補足するのである¹⁸。

16 次を参照。Jeanine Grenberg, “What is the Enemy of Virtue?” in: Lara Denis (ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010.

17 レーマンはカントのこうした徳の説明は、(ストア派の影響の色濃い)キケローの『義務について』第1巻第19章とほぼ文字通り一致していると述べる。Gerhard Lehmann, *Kants Tugenden: Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, Walter de Gruyter, 1980, S. 64. キケロー『キケロー選集9』中務哲郎・高橋宏幸訳、岩波書店、1999年、164頁。

18 この点については、ロザリンド・ハーストハウス『徳倫理学について』(土橋茂樹訳、知泉書館、2014年)の批判に応えるかたちで議論した次の論文も参照。千葉建「カントの徳倫理学と感情の問題」『哲学・思想論

以上から分かるように、カントの「強さ」としての徳は、嫌々ながら義務を履行する抑制の強さを意味するものではなく、むしろ理性的に感情や傾向性を統御しながら、自分の格率を通じた道徳法則へのコミットメントを更新してゆくプロセスとして考えられる¹⁹。そしてカントが、「徳の真の強さとは、その徳の法則を実行しようという熟慮のうえの確固たる決意をともなった^平静な心である。それは、道徳的生における健康の状態である」(VI 409)と行うように、真の有徳者は、理性の統御のもとに感情や傾向性が調和した「道徳的健康」(VI 484)²⁰の状態にあり、さらにその者は、故意に義務に違反したいとは思わず、こうした違反に陥る危険もないので、「有徳なるエピクロスの理念」にある「いつでも快活な心」(VI 485)をもつはずだと述べる。しかし真の有徳者ならざる人は、こうした理想的境地を目指した「倫理的〔=徳の〕鍛錬」(ethische Gymnastik) (VI 485)を積む必要があり、それは「道徳性に危険が迫るような場合が生じるさいに、自然衝動を統御しうる程度まで自然衝動と戦うことにほかならない。したがってこうした戦いを通じて、ひとは勇敢になり、また自分の自由を取り戻したことを意識して快活になる」(VI 485)というのである。このようにカントにとって徳は、ストア派的な「勇敢さ」だけではなくエピクロスの「快活さ」もともなうのであり、嫌々ながら道徳法則にしたがう「徳の法則へのひそかな憎悪」(VI 485)とは無縁である²¹。このことは徳倫理学からの誤解を防ぐ意味では強調しておくべきであろう²²。

叢]第33号、2015年。

- 19 カントは「徳はつねに進歩するが、またつねに新たに始まる」(VI 409)と主張し、その理由を次のように説明する。「つねに進歩するというのは、徳は客観的にみれば理想であり、到達不可能なものだが、それにもかかわらずその理想にたえず近づいていくことが義務であるからだ。つねに新たに始まるというのは、主観的にみれば、傾向性に触発される人間本性に基づいており、その影響のもとでは、徳はいったん採用した格率に泰然自若とあぐらをかくわけにはいかず、上昇しなければ、降下は避けられないのである。」(VI 409)
- 20 「道徳的健康」の概念を重要視するのがバクスリーである。Anne Margaret Baxley, *Kant's Theory of Virtue: The Value of Autoecacy*, Cambridge University Press, 2010.
- 21 これについては、千葉建「カント倫理学における徳と感情——シラー『優美と尊厳について』のカント批判への応答」『倫理学』第16号、2021年も参照。
- 22 もう一点、徳倫理学との関係でカントの「勇気」に関する補足しておきたい。カントは「勇気」を「強力でしかも不正な敵に抵抗するという能力と熟慮のうえの決意」(VI 380) (傍点引用者)と定義し、また「徳」を「道徳的勇気」(fortitudo moralis)とも呼んでおり、カントにとって「勇気」は道徳的な制約を含むものであり、「悪党の勇気」なるものは真の勇気ではない。カント自身、「大それた犯罪のためには、偉大な徳行に必要とされるよりも、いっそう魂の強さが必要なのではないか」という問いを取り上げ、それに対して「魂の強さとは、自由を賦与された存在者としての人間、したがって自己自身を支配し(正気であり)、それゆえ人間としての健康状態にあるかぎりの人間のもつ決意の強さを意味する」と述べており、大それた犯罪は「発作」(Paroxysmen)にすぎないと主張する(VI 384)。フットによれば、現代の倫理学者は(ギーチを例外として)美徳がときに悪い行為のうちに表れることを認めているというが、フットが分析するように、こうした立場もそれ特有の困難を抱えているように思われるかぎり、カントの立場を再考する余地も残されているように思われる。フィリッパ・フット「美徳と悪徳」、加藤尚武／児玉聡編・監訳『徳倫理学基本論文集』勁草書房、2015年を参照。

二 徳の義務

前節で見てきたのは、傾向性に抗して道徳法則を動機に結びつける「義務づけ」の強さとしての「徳」と言うことができるが、カントは『徳論』でそれとは異なるものとして「徳の義務」も導入している。カントは「徳の義務づけはただ一つだけであるが、徳の義務は数多くある」と述べるが²³、それは格率の形式にかかわる「有徳な心術はただ一つだけ」であるが、格率の実質として「同時に義務である目的」となるような対象は多数あるからだと言う(VI 410)。しかし、なぜ有徳な心術だけでは十分ではなく、さらに「同時に義務である目的」にかかわる「徳の義務」というものを持ち出す必要があるのか。

カントは「同時に義務である目的」を想定する理由をさしあたり次のように説明している。

感性的傾向性は義務に反しうる目的(選択意志の実質としての)へと誘惑するものだから、立法的な理性がこうした傾向性の影響を防ぐには、こちらとしてもそうした目的に対立する道徳的目的によるしかなく、それゆえこの道徳的目的は、傾向性に依存せず、アприオリに与えられなくてはならない。(VI 380f.)

ここで言われる「道徳的目的」とは、「そうした目的をみずから設定するという格率そのものが義務であるような目的」(VI 354)であり、「同時に義務である目的」のことを指すが、この引用から分かるように、カントは、感性的な傾向性そのものを根絶することはできず、傾向性が提供してくる魅力的な目的を、理性が立てる「道徳的目的」でもって抑えるしかないと説いている。カントのこうした主張の背後には、各人が任意にみずから設定する「目的」から始めて、その目的を実現するための行為の「格率」を立て、この格率が普遍的法則として妥当しうるかどうかを吟味するというやり方では不十分だという認識がある。カントが、「もしそうした目的(それらはすべて利己的なものである)にしたがって格率が採用されるのだとすれば、本来、義務概念について語ることはまったくできないであろう」(VI 382)とまで言っているように、たとえば、利己的な目的にしたがって採用したある格率が普遍的法則たりえないことが判明したとき、またしても利己的な目的にしたがって別の格率を採用したとすれば、この別の格率も普遍的法則として妥当せず、かくしてどこまでいっても義務として命じうる普遍的法則の資格をもつ格率に行きつかない、という事態が考えられよう。したがってカントは目的にあらかじめ義務論的制約を課す必要を認め、「同時に義務である目的」という概念を提出したと言える。そしてカントはこうした「同時に義務である目的」になりうるものとして、「自己の完全性」と「他人の幸福」をあげている。こうしたカントの主張にももちろん異論はありうるが、自分の自然的才能や道徳的能力を高めることや困っている他人を助けることを目的にしている人が「徳」をもっている、という見方自体は常識的には受け入れられるように思われる。

ここで注意すべきは、「同時に義務である目的」は、特定の目的の押し付けではなく、あくまで

23 マッキンタイアは、「アリストテレスの見解とは異なってストア派の見解では、アレテー〔徳〕は本質的に単数表現で語られる」と述べるが、以下で見るようにカントは「徳の義務」において複数の徳を認めている。MacIntyre, op.cit., p. 168. [前掲訳書、206頁。]

も自分がみずからに課す「自己強制」であるということである。カントは、「同時に義務である目的をみずから設定するという事は、矛盾ではない。なぜなら、そのさい私は自己自身を強制しているのであって、これは自由とも十分両立するからである」(VI 381)と述べるが、それは、「私は他人から、ある目的に向けられた手段としての行為へと強制されることはできるが、ある目的をもつよう強制されることは決してできず、私自身だけが、あることを自分の目的にすることができる」(VI 381)からである。つまり、「自己の完全性」や「他人の幸福」を目的とするかどうかは、自分次第なのである。次の例はそのことを雄弁に物語っている。

たとえば、ある人が十分固い決心と強い魂をもっており、自分がやると決めた娯楽をやめようとせず、そのことでどれほどの損害を身に招くかを示されてもやめないほどであったが、これでは公務(Amtspflicht)をおろそかにしてしまうとか、病気の父をほったらかしにしてしまうと表象することで、かなり嫌がりながらも、ためらうことなく自分の決意を翻すとすれば、その人は、まさに義務の声に抗いえなかったということで、みずからの自由を最高度に証明しているのである。(VI 382)

このように、娯楽のためといった自己の主観的な目的を、公務のためや病気の父のためといった非利己的な目的に従属させることをみずからの格率の実質のうちに取り入れるのは、ほかならぬ自分自身なのである。またここに明らかにように、カントは自分の属する共同体や近親者への忠誠そのものを軽視しているわけではなく、むしろそれが「義務」として受け入れられるものであるかぎり「内的自由」²⁴の証明として積極的に評価している面も見逃すことができない。

さらに、次の引用箇所でも語られているように、「同時に義務である目的」として具体的にどのようなものをみずからの目的とするのかは、各人の「理性的熟慮」(vernünftige Überlegung)にゆだねられている。

これらの自然的完全性のうちで、とりわけどの完全性を、また完全性を相互に比較したうえでどのような割合で、自分の目的とすることが、人間の自己自身に対する義務なのか、ということについては、ある種の生き方(Lebensart)への快と同時にそうした生き方を選択するのに必要とされる自分の力の評価に関して(たとえば、それが手工業なのか商業なのか学業なのかは)、どこまでも自分自身の理性的熟慮にゆだねられている。(VI 445)

つまり、自分がしたいこと(「快」)と自分ができること(「力」)のバランスを考えたいで自分の生き方を選択することは、カントの徳論において許容されるだけではなく、むしろ「自己自身に対する義務」の構成要素なのである²⁵。ただしこうした「世の中(Welt)に役立つ一員であること」(VI

24 「内的自由の原理にしたがう強制、したがって義務の形式的法則にしたがって自分の義務をたんに表象することだけによる強制」(VI 394)という表現を参照。

25 ウッドは、同時に義務である目的たりうるものの範囲の広さを考えれば、(ナチス政権下でプロパガンダ映画を製作したレニ・リーフェンシュタールのような悲劇的な場合を除けば)義務に反するような何かを、バーナード・ウィリアムズのいう「基盤的プロジェクト」(ground project)としてまともに選択しようとは考えられないと述べる。Allen Wood, "The Final Form of Kant's Practical Philosophy," in: Mark Timmons

446)はあくまでも「自己自身に対する義務」であり、他人が外的に強制する事柄ではない点は注意しておくべきであろう。カントが続けて、「このこと〔世の中に役立つ一員であること〕もまた、自分自身の人格における人間性の価値に属するのであり、それゆえ人間はその人間性の尊厳を失ってはならないからである」(VI 446)と述べるように、自分なりの仕方ですべてに貢献することは自尊心を保つうえで必要不可欠なものなのである。

しかしここで慧眼な読者は、次のような疑問をもたれるかもしれない。すなわち、前節で見たような、傾向性より道徳法則をつねに優先するような格率の強さとしてのただ一つの「徳」と、「同時に義務である目的」であるかぎりでも多様な目的をみずから設定するという「徳の義務」との関係はどうなっているのか、という疑問である。これについてはカントの次の発言が考えるヒントになる。

道徳的目的としての完全性に関して言えば、たしかに理念においては(客観的には)ただ一つの徳(格率の道徳的強さとしての)があるだけだが、しかし実際には(主観的には)性質を異にする多数の徳があり、これらの徳のなかには、もしひとが探そうと思えば、なんらかの不徳(これはふつうまさに多数の徳のおかげで悪徳の名がつかないとはいえ)を見いださないことは不可能だと言ってよいのかもしれない。しかし、諸々の徳の総和は、そこに欠陥があるのかないのかを自己認識は十分洞察させてくれないので、完全であれという不完全義務しか基礎づけることができないのである。(VI 447)

理念的には格率の道徳的強さとしての唯一の徳だけで十分であるはずなのに、人間は実際には道徳的格率を貫き通せない「脆弱さ」(Gebrechlichkeit (fragilitas)) (VI 446)を抱えているので、「強さ」としての徳だけではなく、「同時に義務である目的」たりうるさまざまな目的へとみずから義務づける「徳の義務」が必要とされる、というのが両者の基本的な関係だと言える。ところがカントはここで、こうした目的にかかわる「諸々の徳」とされるものが、実は徳ではないかもしれないという想定までしており、「諸徳の統一性」を単純には支持していない。しかし、カントが続けて語っているように、たとえ諸々の徳の全体が玉石混交だったとしても、われわれ人間はみずからそれを認識することができない以上、理念としての徳の全体性をめざして、諸々の徳をできるだけ達成するよう努力すべきである、というのがカントの考えなのである。このことは次の事実からも分かる。カントは「完全でありなさい」(VI 446)という命令を取り上げ、「この目標に向かって努力することは、人間にあってはつねに一つの完全性から別の完全性への進歩にすぎない。「徳とか称賛とかがあれば、それを求めなさい」」(VI 446)と述べるが、これらの命令文は聖書からの引用であり、「マタイの福音書」第5章48「あなたがたの天の父が完全であるように、完全でありなさい」と、「ピリピ人への手紙」第4章8「何か徳とされることや称賛に値することがあれば、そのようなことに心を留めなさい」に対応しているのである²⁶。だとすれば、強さとしての徳や道徳的

(ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: Interpretive Essays*, Oxford University Press, 2002, p.11.

26 聖書からの引用は新共同訳による。カントはまた「格率の道徳的強さ」ないし「義務の心術の純粋性」(VI 446)に対しては「神聖でありなさい」という命令をあげているが、これも聖書の「ペテロの手紙 第一」第1章16「あなたがたは聖なる者でなければならない。わたしが聖だからである」と書いてあるからです等を典拠としている。これらの出典については『道徳の形而上学』の邦訳を始めとする各種翻訳の注を参照した。

目的にかかわる諸徳はともに、神の神聖性や完全性を理念として仰ぎ見ながら、神聖でも完全でもない人間が、それでもなおこの世界で善く生きようと努力する姿のうちに認められるものだと言えよう。

三 熟慮の徳

本節では、前節で見た「徳の義務」のうちで、「他人の幸福」という「同時に義務である目的」にかかわる「他人に対する徳の義務」を取り上げ、とくに「愛の義務」と「尊敬の義務」を中心に検討することによって、徳倫理学者の想定するような「義務の衝突」が生じる場面に対してカントの徳理論がどのように応答できるかを考察する。それを通じて、カントの徳理論における判断力による「熟慮」の意味と重要性を明らかにしたい。

そのために押さえておきたい点が二つある。まず、カントにとって「徳の義務」は、「法の義務」のように「行為」を命じるものではなく、同時に義務である目的をみずから設定するという「行為の格率」を命じるものであり、そうした目的を実現する手段として具体的にどのような行為をどの程度まで行うかについては、「裁量の余地」(Spielraum (latitudo)) (VI 390)があるということである²⁷。その意味でカントは徳の義務を「広い義務」と呼び、次のように発言している。

しかし広い義務ということでは理解されるのは、行為の格率に例外を許すことではなく、たんにある義務の格率を他の義務の格率で(たとえば普遍的な隣人愛を親の愛(Elternliebe)²⁸)で制限するのを許すことである。このことで実際、徳を实践するための領野が拡大する。(VI 390)

ここでカント自身が明言しているように、「普遍的な隣人愛」という普遍的な格率だけではなく、「親の愛」という特定の内容をもつ格率も「義務の格率」として道徳的な原則になりうる²⁹。しかも

27 カントはこうした区別を「広い義務／狭い義務」および「完全義務／不完全義務」という術語を用いて説明しているが、これらの術語をカントがどのような意味で使用しているのか(そもそも一貫した意味で用いているのか)は必ずしも明確ではない。ティモンズは、「狭い義務／広い義務」は義務の「質」に、つまり義務とされるのが「行為」か「行為の格率」かにかかわり、「完全義務／不完全義務」は義務の「度合」に、すなわち義務を履行するさいの裁量の余地の程度にかかわると再構成している。Mark Timmons, *Kant's Doctrine of Virtue: A Guide*, Oxford University Press, 2021, p. 106.

28 従来の邦訳では「両親への愛」(岩波書店『カント全集11』)、「父母への愛」(中央公論社『世界の名著』)、「親孝行」(理想社『カント全集第十一巻』)、「両親愛」(岩波文庫『道徳哲学』)と訳されているが、たとえば『プロレゴメナ』の「類比」についての説明で、「子どもの幸福の促進 = a」と「親の愛 (Liebe der Eltern) = b」の関係が、「人類の福祉 = c」と「神における知られざるもの = x」(つまり神の「愛」)の関係に類似したものとして提示されているように、子どもに対する親の愛という意味で用いられている。カントの他の著作や講義録等でも Elternliebe は基本的に子供に対する「親の愛」という意味で用いられていると思われるので、本稿でもそのように訳しておく。

29 ウィリアムズは、カントやカント主義者を批判して、「道徳的観点は不偏性や、特定の人々との特定の関係には無関心なものとして特徴づけられており、また道徳的思考は特定の状況や、行為者も含め当事者たちの特定の性質を捨象する必要がある。ただしこうした性質が道徳的に類似する状況の普遍的な性質とし

カントは、後者の特殊な義務を、前者の普遍的な義務によって制限するというのではなく、むしろその逆を主張しているのである。その意味するところは、この箇所だけでは判然としないが、カントが「愛の義務」を論じたさいに、「普遍の人間愛における好意」は「範囲からみれば最大」だが「程度からみれば最小」であり、普遍の人間愛からある人に関心があるというのは、ただその人に無関心ではないというにすぎない、と述べている箇所が参考になる(vgl. VI 451)。つまり、普遍の人間愛の「範囲」を制限し、具体的な他人(子ども)に集中することによって、その他人の幸福を大なる「程度」で促進することが可能になる、ということである。上の引用で「徳を実践するための領野が拡大する」と言われていたように、カントにとって愛の義務は、たんなる願望ではなく、行為にかかわるものである。

願望のうちでは、私はすべての人に等しく好意的でありうるが、しかし行為においては、その[好意の]程度は、[好意の]格率の普遍性を損なうほどではないが、愛される側の人々の違いに応じて(そのうちのある人は別の人より私にいっそう近い関係にある)、大いに異なることがありうるのである。(VI 452)

ここに明らかなように、カントは愛の義務について人間関係の濃淡に応じて他者への配慮を行う余地を十分認めているのである。

また特記すべきは、こうした「広い義務」としての徳の義務の間の衝突を解決する鍵は「判断力」であるということである。つまり、具体的な状況における道徳的熟慮のさいには、何が規則の事例であるのかを判断する「規定的判断力」だけではなく、この状況に適用すべき規則そのものを見いだす「反省的判断力」が必要になってくる³⁰。エッサーが言うように、カントが「義務の衝突」を論じたテキストは少ないように思われるが³¹、次の箇所はそのことを示している。

正直と嘘(矛盾対当としての)の間には中間はないが、率直と慎重(反対対当としての)の間にはおそらく中間がある。なぜなら、自分の意見を表明する人にとって、その人の言うことはすべて真であるが、真実の全部を言うわけではないからである。そこで徳の教師に、この中間を教えてくれるよう要求するのは、至極当然のことだが、彼はそうすることができない。なぜなら、どちらの徳の義務にも適用の裁量の余地(latitudo)があり、何をなす[=言う]べきかは、道徳性の規則(道徳的規則)ではなく、思慮の規則(実用的規則)にしたがい判断力によってしか決定することができず、つまり、狭い義務(officium strictum)としてではなくて、広い義務(officium latum)としてしか決定できないからである。(VI 433)

て扱うことができる場合は別である」と述べるが、後に見るように、この批判は少なくともカントの「徳の義務」については必ずしも妥当しないように思われる。Bernard Williams, *Moral Luck: Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge University Press, 1981, p. 2. [バーナード・ウィリアムズ『道徳的な運』伊勢田哲治監訳、勁草書房、2019年、2頁。]

30 カントは「熟慮」(Überlegung) (A260/B316, VII 141) ないし「熟慮能力」(Überlegungsvermögen) (VII 138)にラテン語のreflexioを当てている。

31 Andrea Esser, “Kant on solving moral conflicts,” in: Monika Betzler (ed.), *Kant’s Ethics of Virtues*, Walter De Gruyter, 2008, p. 282.

つまり、具体的な状況で意見を求められたとき、率直と慎重という「徳の義務」の間で、率直に意見を言うべきか、慎重に言わざるべきか、あるいは両者のバランスをとって一部の意見だけを言うのかを決めるのは判断力の仕事なのである。ただしここで、「道徳性の規則(道徳的規則)ではなく、思慮の規則(実用的規則)にしたがい」と言われているが、これはあくまでも率直と慎重の衝突のケースについて言えることであり、義務の衝突一般に当てはまるものではないと思われる。たとえば、「こうした二つの根拠が互いに衝突する場合、実践哲学では、より強い義務づけが勝利する(*fortior obligatio vincit*)といわず、より強い義務づけの根拠が勝利する(*fortior obligandi ratio vincit*)というのである」(VI 224)という箇所から読み取れるように、カントは義務づけの根拠の比較考量について語っており、そのさいは当然、道徳的規則が検討対象になるだろう。

以上の二点を踏まえて、「愛の義務」と「尊敬の義務」の関係を考えるとすれば、どのようなことが言えるだろうか。カントは愛と尊敬をそれぞれ「引力」と「斥力」に譬え、前者が接近を、後者が距離を取ることを命じるものだと言う(VI 449)。そのかぎりでは愛と尊敬は別々のものに見えるし、そう見ることも可能ではあるが、カントは基本的に両者を相補的なものだととらえている。

しかし愛と尊敬は、根本においては、法則にしたがってつねに相互に義務のうちで結合されている。ただしその結合の仕方は、ある時は一方の義務が、またある時は他方の義務が、主体のうちで原理となり、その〔原理となった〕義務に他方の義務が付属的に連結されている、という仕方である。(VI 448)

つまり、「愛の義務」と「尊敬の義務」は、愛と尊敬のどちらが支配的な原理となるかによって区別されるものであり、「尊敬なき愛」も「愛なき尊敬」も道徳的な人間関係としては不適切である。カントが詩人ハラーの言葉を引用して、愛か尊敬の一方が衰えてしまったら、「そのときには(不道徳性という)無が口を開いて、(道徳的)存在者の国全体をまるで一滴の水のように飲みこんでしまうであろう」(VI 449)と語っていることからすれば、カントの「目的の国」も少なくともこの世にあっては尊敬だけではなく愛も必要とすると言えるかもしれない。

さらにカントは、こうした比喩的な説明のほか、愛の義務を「他人の目的を(それが不道徳的でないかぎり)私の目的とするという義務」と定義し、また尊敬の義務を「たんに私の目的のための手段として、他人の尊厳を奪うようなことをしない(私の目的に奉仕するために他人はわが身を犠牲にすべきだと要求したりしない)」という義務と説明しており、こうした規定がカントの徳理論の応用にとっていっそう重要だと思われる(VI 450)。つまり、愛の義務も尊敬の義務もどちらも「他人の幸福」という「同時に義務である目的」にかかわる徳の義務であるから、他人の幸福を実現するためには、私の目的を他人に押し付けず、道徳に反しないかぎりで他者の目的を分かち合うことが必要なのである。

こうした観点から、ウィリアムズの論文「人物・性格・道徳性」で有名になった事例を再考してみたい。それは、船の難破のような危機的状況にある人々がいて、そのうちの一人が妻であり、私が一名ぐらひは無事に救助できるといったケースである³²。これに対して、ウィリアムズは、「それが私の妻だから」ということが妻を救助する正当化理由になりうるのであり、規則功利主義

32 Williams, op. cit., p. 17. [ウィリアムズ、前掲訳書、28頁。]

などによって道徳的に正当化させようとするのは「ひとつの余計な考え」(one thought too many)だと批判するわけである³³。この問題に対して、カントの「愛の義務」をもって応えれば、どうなるだろうか。先にも見たように、カントの徳理論では行為にさいして人間関係の濃淡によって援助の程度に差が出ること自体は許容されており、妻を助けても構わないことになるだろう。しかしここで、そうした状況で救助されることを本当に妻が望んでいるのかどうか、つまり、私の目的ではなく妻の目的はどのようなかということに思いを巡らし、たとえば、妻がかつて語っていた「そうした状況では小さな子どもを助けてほしい」という意思にしたがって、ある子どもを助けたとしたら、それは「ひとつの余計な考え」とは言えないのではなからうか。つまり、たんに自分の愛する「妻だから」助けるのではなく(そうした愛はともすれば独りよがりな愛だろう)、「妻が本当に何を望んでいるのか(何を目的としているのか)」を考慮し、熟慮のうえで妻以外の人を助けることも、「愛の義務」のかたちとしてありうるように思われる。

もちろんこうした悲劇的状况にあっては、自分の判断が本当に正しいのか分からないし、そもそも正解があるのかも分からないかもしれない。しかし、そうした困難な状況でも、具体的状況と普遍的原理を照らし合わせながら、みずからの判断力を磨いていくことは、他者とともに善く生きるためには必要不可欠なことだと思われる。マッキンタイアはカントの「善なる意志」と「判断力」との関係について次のように述べている。

そのカントの区別とは、それを所有することだけが道徳的価値にとって必要にして十分であるところの善なる意志と、それとはまったく別の生まれつきの才能と彼が理解したもの、すなわち一般的な規則を特殊な場合にどう適用するかを心得ているという、つまりその欠如には愚かさの名がふさわしいような才能[=判断力]との間の区別である。だからカントにとっては、人は善き人でありながらかつ愚かでもありうるが、アリストテレスにとっては、ある種の愚かさは善さとは相容れない³⁴。

マッキンタイアのこの指摘自体は正しい。しかし、善い意志と諸々の道徳的目的を兼ね備えたとしても、それでも愚鈍でありうるのが人間の条件なのではないか。もしそうであれば、人間に残されているのは、おのれの愚かさを自覚し、義務の声に耳を傾け、何が本当に道徳的になすべきことなのかを反省し続けることであり、そうした判断力による熟慮を神聖ならざる有限な人間の徳の一つに付け加えることができるのではあるまいか³⁵。

カントの『道徳の形而上学』には以上のような徳理論があるにもかかわらず、カントを批判する側も擁護する側も、その一部を取り上げるだけで、従来必ずしも十分に活用してこなかったように思われる。そうだとすれば、シュニーウィンドが指摘するように、「もし徳が道徳哲学者たちに軽視されてきたことが不幸であるとすれば、この問題に対する答えの一端は、最近まで注目の大半を占めていたのが『基礎づけ』であり『道徳の形而上学』でなかったことである³⁶」というのが事

33 Williams, op. cit., p. 18. [ウィリアムズ、前掲訳書、30頁。]

34 MacIntyre, op. cit., p. 154f. [マッキンタイア、上掲訳書、190頁。]

35 管見では、カント自身は明示的には熟慮を徳に数え入れてはいないが、先に引用したように、「徳の真の強さとは、その徳の法則を実行しようという熟慮のうえの(überlegt)確固たる決意をともなった平静な心である」(VI 409)と述べており、熟慮も徳の一契機とみなすことができるように思われる。

態の正しい診断なのかもしれない。

36 Schneewind, *op. cit.*, p. 198.

*本研究はJSPS科研費JP21K00002の助成を受けたものです。