

〈シンポジウム／カントと徳倫理学〉

## 徳への問いと批判哲学の射程

——カントの世界市民的な徳の教育——

大森 一三

## 1. 問題提起

この数十年にわたって、徳倫理学の立場からカント倫理学および義務論に対して手厳しい批判が行われてきた。後述するように、それらの批判は必ずしも一枚岩であるわけではないのだが、批判の眼目はほぼ一致しているように思われる。すなわち、カント倫理学および義務論は、普遍主義的な道徳的義務と法秩序を重視する一方で、「そうした義務や法秩序に従う人々はどのような感情や心を備えるべきか」「どのような徳を備えるべきか」という問いを看過してきたのではないか」という点に向けられている。こうした批判は、現代社会の状況を見渡すならば、深刻な問題を突いていると言えるだろう。というのも、ドロテア・フレーデは、次のように語っているからだ<sup>1</sup>。

…もし、絶えず監督や強制をせずとも市民は法に従うものだと仮定すれば、自国の市民の平穏と幸福をめざす国家では、市民が法に従う際に、法によって「自らに不可欠な本性を実現したならばそうであるはずのところの人間」がもたらされることを期待して従うということがあるはずではないだろうか。だが、そうした理想がなくとも我々はやっていけるのだろうか。とりわけ、法に対するあらゆる抜け穴が作られ、社会の頼みの綱としての法と規則の施行に対する信頼が深刻なまでに失われているような時代に、やっていけるのだろうか。この点で、現代社会は欠けたところがあるため、ここ数十年で哲学者たちが唱えてきた「徳倫理へ帰れ」という主張が魅力的なものになっているのである。(傍点は筆者によるもの)

たしかに、あらゆる差異と対立が浮き彫りとなった今日のグローバリゼーションの時代では、カント倫理学のような形式的、普遍主義的な法と倫理を重んじる考えは機能不全を起こしているようにも思われる。したがって、一部の徳倫理学者や共同体主義者等が主張するように、多元主義的な立場に立って、各文化圏の善さ(の理想)や徳、規範を集め、比較的合意できそうなりすと

※カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集より、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で本文中に記す。

1 Dorothea Frede, The historic decline of virtue ethics. In: D. Russell (Ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, 2013, p.147. (『徳倫理学：ケンブリッジコンパニオン』立花幸司監訳、春秋社、2015年、215頁)。なお、引用にあたり、訳文を一部変更している。

を作成して合意をはかってゆく方がずっと現実的かもしれない、ひょっとすると、道徳や倫理に関わる哲学者たちは、こうした仕事にこそ取りかかるべきなのかもしれない。だが、そう結論づける前に、次のことについて考えてみたい。はたして、徳倫理学に基づく批判者たちが主張するように、カント倫理学は「徳への問いを放棄してきた」と言っているのだろうか。否、むしろカント倫理学には、徳だけではなく、理性と感情、判断力、教育、人間の使命といった広範に及ぶ人間の道徳的あり方を捉えようとする視座が備わっているのではないのだろうか。

そこで本論文では、これらの「徳への問い」を手がかりにして、「カントと徳倫理学」との関係をも適切に論じるべき批判哲学の射程を測定してゆく。それによって、カント実践哲学全体での徳の形成をめぐる議論を照らし出すよう努める。その際、カント実践哲学における「性格の形成」に関する論点を浮かびあがらせることが、徳倫理学からの批判に対する応答となるはずである。というのも、後述するように、R・ハーストハウスをはじめとするアリストテレス主義的徳倫理学者たちからの批判は、カント倫理学が義務や規則に従う点を強調するあまり、有徳な性格の形成という視点を欠いていると思われる点に向けられているからだ。

したがって本論文では、こうした批判に対して、カントの実践哲学の中に義務を理解し、実行する主体がもつ有徳な性格を育てるための議論が存在することを示してゆく。さらに、有徳な性格を育むことを企図するカントの性格の形成論およびカントの実践哲学を、徳を含む世界市民的教育論の構想として解釈できることを論じてゆく。

本論文は以下の展開で論述を進めてゆく。第一に、徳倫理学からのカント倫理学への批判を確認してゆく。周知のように、徳倫理学には多様な立場があるが、本発表では主にダニエル・C・ラッセルと、R・ハーストハウスによる批判を取り上げ、カント倫理学に対する批判の焦点が、幸福の軽視や感情に対する評価の不十分性ではなく、有徳な性格を形成することの軽視に向けられていることを明らかにする。第二に、カントの実践哲学体系における道徳教育論および性格の形成に関わる議論の位置付けとその問題点を示す。そして、『基礎付け』や『人倫の形而上学』に依拠するだけでなく、教育論や歴史哲学を含めたカントの実践哲学全体を読み解いてゆくことによって、カントの実践哲学が、有徳な性格としての徳を形成することについても射程に収めていることを明らかにする。第三に、カントの『教育学講義』を手がかりに、カントの性格の形成論の特徴が、たんに義務に従う心術の陶冶のみならず、批判的思考能力や、他者に対する人間愛、そして脱自己中心主義的で公共的な対話と探求を重んじる態度の育成にあり、それらをカントによる徳を含む世界市民的教育論の構想として理解できることを示してゆく。

## 2. 「徳倫理学」によるカント批判の焦点

さて、もっぱらアリストテレス主義的な立場に立つ徳倫理学者たちは、カント倫理学ないし義務論が「幸福(エウダイモニア)」や「徳と感情との不可分の関係と、感情による道徳的行為の動機づけ」を道徳から排除し、道徳性に関する実りある議論を提供する前提となる「徳」を喪失させた理論であるという批判を展開してきた。

たとえば、現代における徳倫理学隆盛の礎を築いたA・マッキンタイアによれば、カント倫理学は、理性に倫理を基礎づけようとする「啓蒙主義の企て」の1つであり、この「企て」によって、

倫理学に元々備わっていた「幸福」や「感情」といった「人間本性に関する目的論的見解」が見失われたと批判する<sup>2</sup>。また、J・B・シュナイウィンドは、徳を中心としたかつての道徳哲学が、規則と義務を中心とした倫理へと変容してゆく歴史的過程を描くなかで、「カント倫理学こそ、徳にとっての不幸であった」と述べる<sup>3</sup>。さらに徳倫理学者の中では比較的カントに共感的な R・ハーストハウスや P・フットであっても、道徳的行為における徳の本性と感情が果たす役割についてのカントの無理解を指摘し、カント倫理学の制限を突いている<sup>4</sup>。

他方、こうした批判に対して、カント研究者の側からは、カントの徳論や歴史哲学に依拠することによって反論が行われてきた。たとえば、R・ルーデンや A・ファルドゥートらは、カント倫理学においても理性的な感情や道徳的人間学が重要な役割を持つことを強調することによって、こうした批判に対する反論を展開している<sup>5</sup>。他にも、形式主義的なカント倫理学よりも善に対する伝統の継承と対話を強調するマッキンタイアに対し、カント倫理学の持つ普遍化可能性と道具的合理性を道徳的伝統の批判的基準と捉え、マッキンタイアとカントとの「近さ」を強調する O・オニール<sup>6</sup>や、シラーの「美しき魂」との対比の中で、カント倫理学における道徳的理想がある種の感情を伴って義務を履行することを示す O・ヘッフエらによる応答も、徳倫理学者からのカント批判に対する応答に数えられることができるだろう<sup>7</sup>。筆者の見るところ、こうしたカント研究者側からの応答は、総じてカント倫理学の中にも感情や徳の意義を認め、徳倫理的要素があることを主張する点で共通しているように思われる。

だが、筆者は徳倫理学者からのカント批判に対しては、たんなるカント倫理学における感情や徳の再評価だけでは十分ではないと考える。というのも、徳倫理学者からのカント批判として重要な論点は、幸福の軽視や感情に対する評価が不十分であるということではなく、有徳な性格の形成という視点の軽視にあると言えるからだ。このことを示すために、ここでいくつかの徳倫理学者によるカント批判を取りあげてみたい。

最初に、道徳的善さと幸福との関係に関して、カント倫理学に対する批判を行う見解を見てみよう。ダニエル・C・ラッセルは、徳倫理学とカント倫理学とのもっとも重要な相違点を幸福(有徳な生き方と結びついたエウダイモニア)の取り扱いに認めている<sup>8</sup>。彼によれば、アリストテレス主義的徳倫理学もカント倫理学も、善い行為が傾向性や感情に基づくのではなく、実践理性や

2 アラスデア・マッキンタイア『美徳なき時代』篠崎栄訳、みすず書房、1993年、68頁。

3 J. B. Schneewind, *The Misfortunes of Virtue*. In: *Ethics*, 101(1), 1990, p.61. また、同様に、徳倫理を衰退させたカントの影響力を強調するものとしては以下の論考もある。G. Henrik von Wright, *The Varieties of Goodness*, Routledge & Kegan Paul, 1963.

4 Rosalind Hursthouse, *On Virtue Ethics*, Oxford University Press, 2010, p.104. (『徳倫理学について』土橋茂樹訳、知泉書館、158頁、2014年)、P・フット『人間にとって善とは何か：徳倫理学入門』高橋久一郎監訳、筑摩書房、2014年。

5 Robert B. Loudon, *Kant's Virtue Ethics*. In: *Philosophy*, 61, 1961, pp.473-89. Antonio Falduto, *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*, De Gruyter, 2016.

6 O・オニール『理性の構成 カント実践哲学の研究』加藤泰史監訳、法政大学出版局、2020年、286～320頁。

7 O・ヘッフエ『自由の哲学』品川哲彦・竹山重光・平出喜代恵訳、法政大学出版局、2020年。

8 Daniel C. Russell, *Virtue ethics, happiness, and the good life*. In: D. Russell (Ed.), *The Cambridge Companion to Virtue Ethics*, Cambridge University Press, 2013, pp. 7-28. (『徳倫理学：ケンブリッジコンパニオン』立花幸司監訳、春秋社、2015年、13～47頁)。

思慮(フロネーシス)に基づくという点では一致する。だが、アリストテレス主義的徳倫理学にとって、幸福と善い行為および善さそのものは、表裏一体の関係にある。幸福(エウダイモニア)とは、「ある種の気分でも感情でもなく、生を営む本人にとっての豊かで充実した生を意味する」のであり、そうした充実した生を送るために不可欠な性格特性が「徳」であり、徳を身につけた人が行う行為が善い行為なのである。したがって、有徳な人はその徳ゆえに幸福であり、善い行為をなし、善き生を歩むということになる<sup>9</sup>。しかし、こうした考えとは対照的に、カント倫理学では善き生と幸福との関係は直接的には結びつかない。ラッセルはこのようなカント倫理学の特徴を「カントにとって、幸福とは欲求の充足にほかならないのであるから、実践理性の導きがなくともわれわれはみな自分の幸福を追い求める」と評している。こうして徳倫理学者は、幸福に関して「カントと袂を分かつ」のである<sup>10</sup>。

だが、この点に関しては、カント研究者側から反論が行われているように思われる。たとえばヘッフェは、こうしたカント批判を明確に拒絶している。というのも、ヘッフェによれば、カントはたしかに自愛の原理を否定しているものの、幸福それ自体には意義を認め、それどころか自分自身の幸福を間接的な義務とさえ考えているのであり、カントは実践理性の限界内で制約された「理性的自愛」を認めているからだ。むしろ、こうした「理性的自愛」を認めるカントの態度は、アリストテレスの言う「自足(アウトアルキー)」と近いものだと考えられる、とヘッフェは述べている<sup>11</sup>。筆者はこうしたヘッフェのカント解釈を適切だと考える。したがって、幸福と道徳的善さという点では、ラッセルが言うように、徳倫理学者とカント主義者は必ずしも「袂を分かつ」必要はない。

次に、R・ハーストハウスによるカント批判を取りあげてみよう。周知のように、ハーストハウスは、アリストテレスとカントを比較するにあたり、『基礎付け』の冒頭部分で義務と傾向性の区別を示す際にカントが用いている「気質が冷淡で他人の苦しみに対して無関心な慈善家」の例を取りあげて、次のようにその問題点を指摘している。

…彼は「気質が冷淡で、他人の苦しみに対して無頓着(!)」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、「道徳的であり、一切の比較を絶した最高の価値である性格の価値」を持つと記しています<sup>12</sup>(傍点はハーストハウスによ

9 ここで言われる幸福とは、「利己的な満足としての幸福」や「欲求の充足としての幸福」のように、単一のあり方をしたものを考えるのは適切でない。徳倫理が主張するのは、私たちは1つ1つの行為において、その都度、生の充実(幸福)にとって重要なものを、思慮を働かせて選ぶべきであり、それこそが善さの徴標であるということだ。だから、たとえば、「子どもを助ける」というような自己犠牲的な行為であっても、それがその際の生の充実であると考えられるのであれば、善い行為となる。このように行為の善さはその都度の実践的推論によって変わってゆくのだが、しかし人間である以上、その善さには、ある一定の共通の条件(たとえば、他者と関わるという社会性、他者への献身、選択ができること等)が存在するということになる。

10 D. Russell (2013), *ibid.*, p.26.

11 O・ヘッフェ、前掲訳書、100～117頁。

12 R. Hursthouse (2010), *ibid.*, p.103. (ハーストハウス、前掲訳書、157頁)。なお、ハーストハウスによるこの箇所のカント批判については、千葉建「カントの徳倫理学と感情の問題」、『哲学・思想論叢』33, 2015年、87～100頁を参照。千葉は、ハーストハウスの批判に対し、カントは「意志の強さ」としての徳と、徳

るもの。以下同じ)

カント倫理学において善い行為とは、優しさや慈悲といった感情や気質、性格からではなく、義務に基づいた行為であるということは言うまでもない。道徳的な善さとは、徹頭徹尾、人間の善意志・義務との関係によって決まるのであり、個人がどのような感情や気質・性格を形成しているかということは副次的なものに過ぎない。だが、ハーストハウスが問題視するのは、まさにこの点である。この「気質が冷淡…」な慈善家は、アリストテレスの区別で言えば「完全な徳」を有しているとはとても言えない。この場合は、せいぜいが「抑制」を備えているにすぎないのであり、このことは、「〔徳と抑制との〕区別を生み出すような感情について」カントが理解していなかった証左だ、とハーストハウスは批判する。ハーストハウスによれば、徳と感情とは密接に結びついているのだから、善い行為を行うときに、見当違いな感情を抱いたままで、「行為者はなすべきことをなす」という考えそのものが、実はまったくの幻想(a complete fantasy)<sup>13</sup>なのである。ハーストハウスは、こうしたカント倫理学の問題は、道徳性に関する性格の形成の面で浮き彫りになると考えているように思われる。

ハーストハウスは、先ほどの第三の慈善家を取りあげて、次のように述べている。

…完全に冷酷非情な人がいるとした場合、彼がそうなった責任が当の本人にまったく帰されないなどということはありません。むしろそのような人は、故意に責任を放棄することによって、… (中略) …他人の苦しみに対する冷淡さや無関心を自らのうちに抱き続けるのです。あるいは、もっとひどい場合は、カントが(どちらかと言えば啓蒙的な調子で)認めたように、「並はずれた忍耐力と耐久力に恵まれていて、自分自身の苦しみさえ物とも」せず、「他人にも自分と同じことを要求する」ような人物を取って持ち出してくることによって、彼らは自らの非情さを捨てるところか、むしろそういう面を積極的に助長していきさえるのです<sup>14</sup>

つまり、道徳的な善さを意志との関係だけに切り詰め、気質や性格のあり方と道徳性を切り離れたカント倫理学では、自らの冷酷非情な気質や性格を抱いたままの「道徳的な人間」の可能性を認めるばかりか、場合によってはそうした冷酷非情な気質や性格を開き直って助長することすら可能にする、ということになるのだ。このようにハーストハウスによる批判を見てゆくと、そのカント倫理学批判の焦点は、「カント倫理学は、道徳的善さにかんして、感情の意義を適切に評価していない」という点に向けられているというよりも、「カント倫理学は、道徳的性格の形成に

---

義務に関する感情の意義を認めていることを強調することで、カントにおける徳倫理学の可能性を主張している。

13 R. Hursthouse (2010), *ibid.*, p.118. (ハーストハウス、前掲訳書、179頁)。また、この第三の慈善家と似た例として、M・ストッカーは、「友情ゆえではなく、義務にしたがってお見舞いに来た」と語る来訪者の例を提示し、次のように述べている。「確かに、ここには何か欠けているものがある——そして、道徳的な功績あるいは道徳的な価値が欠けている」。M・ストッカー「現代倫理理論の統合失調症」(『徳倫理学基本論文集』加藤尚武／児玉聡編・監訳、勁草書房、2015年、37頁)。

14 R. Hursthouse (2010), *ibid.*, p.119. (ハーストハウス、前掲訳書、180頁)。

についての検討が不十分である」というところに向けられていると言えるだろう。

さらにまた、P・フットも同様の理由でカント倫理学を批判していると解釈できる。フットは自身の徳倫理の理論に基づく道徳的な善さについて説明してゆく際に、道徳的な善さが、何より意志の善さに基づくということについては、カントに同意する。しかし、フットはその直後に次のように述べ、カントと自身との差異を際立たせている。

…カントが、道徳的な善さとは意志の善さであるといったのはまったく正しい。実践的合理性という考え方は、徹頭徹尾、この種の〔カント的な〕概念である。しかしながらカントは、理性的な存在それ自体に適用可能な抽象的な実践理性という抽象的な考え方によって、われわれ自身の道徳的コードといったことに完全に到達できると考えた点で誤ってしまった<sup>15</sup>。

紙幅の関係上、フットの(自然主義的な)善に対する考えの全体像を説明することはできない。だが、ここで筆者が強調したいことは、フットによるカント批判の要点は、個々の行為が実践理性による定言命法という「道徳的コード」に包摂されるかどうかという観点で道徳的な善さを捉えることを拒絶していることにある。その上でフットは、人間の生にとって特有のあり方をした善が、すなわち有徳な人が行う行為が、善い行為であると主張する。つまり、性格の形成という言葉自体は出てこないにせよ、道徳的な善さは、有徳な人の行為によって規定されるものである以上、徳を備えた性格の形成ということが問題になっていると解釈できるのだ。

たしかにハーストハウスやフットが批判するように、『基礎付け』でのカントの記述は、人倫性の最高の原理としての意志の自律と定言命法の意義を明示するために、気質や性格の形成についての論述が目立たなくなっている。その限りで、彼女らの批判は、そう間違っただけではないと言える。だが、筆者の考えによれば、カントの実践哲学の中で性格の形成が軽視されているように見える原因は、カント自身による実践哲学の区分と論じ方にある。したがって、その原因を踏まえた上で、カントの実践哲学全体を改めて見渡すならば、カントは確かに道徳的な善さに関係する性格の形成について論じているのであり、そこでは、義務だけでなく、有徳な性格を形成することについても射程に収めていることをつかむことができるのだ。次節では、この点について考察を進めてゆく。

### 3. カント実践哲学における「適用」という問題

そもそもカントの実践哲学において、性格を形成すること、つまり道德教育はどのように位置づけられているのだろうか。カントの実践哲学と教育論との関係は、『実践理性批判』の構成に現れている。『実践理性批判』は「純粹実践理性の分析論」と「弁証論」の両者を含み、実践理性の可能性と限界を基礎付ける「原理論(Elementarlehre)」と、ここで基礎付けられた純粹実践理性の法則を「いかにして人間の心へと導き入れるか」という課題のもと、道德教育の方法を論じる「方法論(Methodenlehre)」という区分で構成されている。つまり、カント実践哲学の中では、道德教

---

15 P・フット、前掲訳書、34頁。

育は「原理／本質(Element)」に対する「方法(Methode)」として位置づけられており、分量としても「方法論」は「原理論」の約十分の一に過ぎない。さらに重要なのは、こうした「方法」としての教育論という構想は、カントの実践哲学の叙述のなかで繰り返し認められるということだ。たとえば、『基礎付け』で、カントは、徳を「形而上学」として体系的に提示するという自身のプログラムを表明した上で、徳教育のあり方について、次のように語っている。

…あらゆる徳は、人間に適用(Anwendung)されるためには人間学を必要とするが、まず初めは人間学から独立に、純粋な哲学、形而上学として完璧に[徳が]提示されなければならない(IV412)

この箇所では、あらゆる理性的存在者に妥当する徳の哲学、形而上学を基礎づけた上で、それを適用するための「人間学」の必要性が述べられている。つまり、あらかじめ定まった道徳的体系を経験的な人間のあり方に適用してゆくという構図が示され、こうした構図に基づいた上で、適用の「方法」としての人間形成論、徳教育論が考えられているのである。ちなみに『コリンズ道徳哲学講義』や『人倫の形而上学』でもこうした構図は一貫している<sup>16</sup>。筆者の考えでは、この構図はカントによる人間形成論や徳教育論の背景を成しているだけではなく、「徳」の捉え方の背景にもなっている。というのも、周知の通り、『人倫の形而上学』でカントは、徳を「勇気(fortitudo)」として特徴づけるわけだが、そこでカントは次のように述べているからだ。

それゆえ自然の衝動には、人間の心のなかにある義務遂行に対する妨害や(部分的には強固な)反抗する力が含まれている。そしてそれゆえ、理性の力によって、それらと闘い、将来のいつかというのではなく、今すぐに(考えるのと同時に) …勝利しうると人間は判断しなければならない。……さて、手強くしかも不正な敵に抵抗する能力および熟考された決意が、勇気(fortitudo)であり、われわれの内なる道徳的心構えの敵に関しては、それは徳(virtus, fortitudo moralis [道徳的勇気])である。それゆえ一般的義務論にあって、外的自由をではなく、内的自由を法則の下にもたらす部門が徳論なのである(VI380)

ここでは、道徳的な原理すなわち義務そのものは、道徳的な心構え(Sittliche Gesinnung)とは別にすでに導出されているのであって、その義務を衝動やうちなる悪徳を退けて遂行しようとする強さが「徳」とされている。したがって、カントにとって、徳を習得することや有徳な性格を

16 『コリンズ道徳哲学講義』の中の次の言葉もまた、カント実践哲学において人間学や教育論を「適用」と位置付ける構図を示唆するものと解釈できる。

論理学が悟性の正しい使用に関する諸規則を内容とするのと同様に、道徳哲学は意志の善い使用に関する諸規則を内容とする。人間はいかに振る舞うべきなのかという規則の学が実践哲学であり、実際にどのように振る舞っているのかという規則の学が人間学である。この二つの学はたいへん密接に関連しているので、道徳は人間学なしには成立できない。なぜなら、何かあることを行うべきだと主体に要求する場合、それを主体が成し遂げることができるかどうかということを、主体についてまずはじめに知らなければならないからである(XXVII 244)

また、『道徳形而上学』での徳教育の位置付けに関する言明としては(IX 217)を参照。やはりそこでも道徳の形而上学を「適用(Anwendung)」するための「人間学」という構図が示されている。

形成することは、あくまでこうした義務を「適用」するためのものという構図と論じ方によって捉えられているのである。

筆者が強調したいのは、カントによるこうした義務の体系としての形而上学とそれを「適用」する学としての人間学や教育論という構図こそが、上述のハーストハウスやフットによる批判を惹起させている原因だということである。というのも、この構図はまさにフットが批判した、「道徳的コードへの完全な到達」という考えを含意するものであるし、「適用」という構図の下で道徳的な人間形成のあり方や道徳教育論を捉える態度は、ハーストハウスが指摘したように、道徳的な行為の場面において、義務だけを本質的なものと見なし、道徳的な性格の形成を副次的なものとする態度に直結してゆくからである。したがって、カント倫理学に潜むこうした構図を取り出すならば、ハーストハウスやフットが、「カント倫理学には性格の形成という視点が欠けている」と批判したのも無理もないように思われる。

では、カント倫理学はこうした難点をどのように乗り越えることができるのだろうか。ここで筆者は2つの事柄を強調しておきたい。1つは、それでもなお、カントの実践哲学において、性格の形成に関わる道徳教育論の必要性自体は一貫して主張されている、という点である。すでに述べたように、カントは『基礎付け』から『人倫の形而上学』に至るまで、さらには講義録の中でも、経験的なレベルでの知見を含む人間学や人間形成論、教育論の必要性を堅持している。このことは、カントも決して、道徳的な性格の形成という観点の重要性を軽視していたわけではないことを意味している。

もう1つは、カントによる「性格の形成論」をよく吟味するならば、カントは「適用」とは異なる仕方で、性格の形成について論じていると解釈することができるという点である。次節で見てゆくように、『基礎付け』や『人倫の形而上学』だけではなく、教育論や歴史哲学を含めたカントの実践哲学全体を読み解いてゆくならば、カントが性格の形成について論じている内容は、「道徳的コード」と化した義務の体系を経験的な状況にたんに「適用」させてゆくといった代物ではない。むしろ、カントによる性格の形成論には反省的判断力のはたらきや批判的思考能力の陶冶や他者に対する人間愛の育成といった多彩な内容を含んだ、道徳的性格形成論を読み取ることができるのである。そこで次節では、カントによる性格の形成論の内実について考察してゆく。

#### 4. 「適用」以外のあり方を示す「性格の形成論」

カント実践哲学の中で性格について論じたものとしては、『人間学』と『教育学講義』が代表的である。だが、双方のニュアンスは大きく異なっている。

まずは、『人間学』から見てみよう。『人間学』では、「性格」には2つの意味があるとされる。1つは、「気立て(Naturell)」や「気質(Temperament)」と呼ばれる個人に自然に備わった性格である。もう1つは「心構え(Gesinnung)」と言い換えられる性格であり、意志に関わる性格とされる。これは具体的には「主体が自分自身の理性によって自分に変わることなく命じた一定の実践原理に自分自身を義務付けるときの、そのように方向づける意志の性質」(Ⅶ 292)と説明されている。要するに「心構えとしての性格」とは、傾向性や欲求の誘惑に負けずに、善意志に従う意志の強さを意味している。ここで注目すべきことは、この性格はあくまで善意志にのみ関わるのであって、



たとえば「悪徳を貫く」と言う場合のように、悪意や傾向性とは結びつかないとされている点である(Ⅶ 293)。実は、これと極めて似た説明が『たんなる理性の限界内における宗教』の中でも登場している。それは、「理性的であると同時に帰責能力ある存在者としての人間としての人格性の素質」(Ⅵ 26)である。「人格性の素質」は、道徳法則を尊敬する感受性であり、道徳法則を尊敬するものとして受けとめ、それを選択しようとする性格であるとされるのだが、「人格性の素質」もまた、「いかなる悪いものも接木されないような素質」(Ⅵ 32)とされている。

いずれにせよ、この「心構えとしての性格」ないし「人格性の素質」のどちらとも、これをいかに形成するかということについては、カントは明確に論じていない。それどころか、善意志に従う心構えの強さは、「常にその都度(jederzeit)獲得されるもの」(Ⅶ 294)と言われ、訓練や教育によって身につくようなものではないとさえいわれているのだ。

ところが、『教育学講義』では、これとは真っ向から矛盾する趣旨の内容をカントは述べている。『教育学講義』の冒頭でカントは、「道徳教育において最初に取り組むべきことは、性格の形成である」(Ⅸ 481)と明言し、「性格の形成」のための具体的な教育論について語っているのだ。このカントの曖昧さについて、いくつかの先行研究では、『たんなる理性の限界内における宗教』での「心術の革命(Revolution der Gesinnung)」についての内容を補うことで、『人間学』と関連付けて解釈しようとする<sup>17</sup>。この解釈によれば、性格の形成は、その都度の「心術の革命」として果たされうものとされる。だが、これについても『教育学講義』では、「常に悪徳に満ちた生活を送ってきたながら、一瞬のうちに改心してしまおうとするような人間が、こうした改心そのものに到達することは不可能」(Ⅸ 488)であると語られ、カントは「革命」ではなく、教育による漸次的な心の形成の可能性の方を強調している<sup>18</sup>。筆者が提案したいのは、カントのこうした相違を従来のように矛盾的な態度と見るのではなく、むしろ『教育学講義』における固有性として見ることで、より豊かな帰結をカントから引き出すことができるということである<sup>19</sup>。つまり、筆者の解釈によれば、カントは『教育学講義』の中で、心の形成のあり方については、これまで見てきた「適用」の構図とは、異なるあり方で論じていると捉えることができるのである。

そこで、『教育学講義』の次の箇所注目してみたい。それはカントが、心の開化(Kultur der Seele)について論じる際に、悟性の開化について次のように述べている箇所である。

---

17 Roland W.Henke, Kants Konzept von moralischer Erziehung im Brennpunkt gegenwärtiger Diskussion, in: *Pädagogische Rundschau*, Frankfurt, 1997, S. 17-30. Jürgen Overhoff, Immanuel Kant, die philanthropische Pädagogik und die Erziehung zur religiösen Toleranz, in: *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*, Weisbaden, 2000, S. 133-147.

18 筆者が見る限り、『宗教論』と『教育学講義』の近さを強調する解釈は、カントの道徳教育論の固有性を見失わせかねない。というのも、これらの解釈が依拠するのは、そもそも『たんなる理性の限界内における宗教』で、カント自身が「純粹理性の限界内に属さないが、限界に接している」(Ⅸ 52)と語り、「付録(Parerga)」とした箇所であり、この内容を道徳的性格の形成という、実践可能な教育論として読み込むことは、カント自身の教育論理解を損ねることになるからだ。この点については、以下の拙書を参照。『文化の進歩と道徳性——カント哲学の「隠されたアンチノミー」』法政大学出版局、2019年、第3章。

19 これまで『教育学講義』研究では、もっぱら文献学的不確定性の問題から、こうした他著作との相違はむしろ齟齬として切り捨てられる傾向が強かった。しかし、近年の研究では、こうした相違もカントの批判期の思想の枠内で整合的に捉えようとする試みが見られる。この点については、前掲の拙書を参照。

悟性を開化すべきすべての事柄の中には、規則が含まれていなければならない。悟性がたんに機械的にではなく、規則を意識してはたらかせるためには、規則を抽出することも極めて有益である。…ここで問題となるのは、規則はまず最初に抽象的に先行すべきであって、その規則を使用しおえた後ではじめて学習されるべきものなのか、それとも規則とその使用は、歩調を合わせて進んでゆくべきものなのかということである。そして、後者の場合だけが推奨されるのだ。(IX474f.) [傍点は発表者によるもの]

もちろん、ここで規則と呼ばれているのは、道徳法則のみを指すのではなく、認識に関わる規則も含んだ規則一般のことであると考えられる。しかしながら、ここで示されているのは、規則を最初に確定し、それを「適用」させてゆくという以外のあり方による心の開化という人間形成論なのだ。筆者が強調したいのは、ここでは、規則は最初から導出されているものではなく、その適用とともに抽出されてゆくというあり方で論じられている点である<sup>20</sup>。筆者の考えでは、これは時間の中での性格形成のあり方、有徳な人間形成の過程を示していると考えられる。つまり、有限な理性的存在者である1人の人間に理性の事実としての道徳法則を導出させた上で、それを感性的な存在者でもある自身が「適用」できるようにするといった論理的な順序としての性格形成ではなく、1人の人間が、時間の中でどのように有徳な性格を形成してゆくべきなのか、その方が述べられているのだ。

筆者の考えでは、カント倫理学における、このような時間の中での性格の形成論の存在を示すことによって、徳倫理学者たちからのカント批判に応答することができる。なぜならこのことによって、カントは決して性格の形成を軽んじていないし、「道徳的なコード」の完全な到達とその適用という構図だけで、道徳的な性格形成を論じているわけではないことが明らかになるからだ。むしろ、カント倫理学は、超越論的なレベルと経験的なレベルという2つの次元で、人間の道徳性と道徳的な性格の形成の可能性を論証していると理解すべきなのである<sup>21</sup>。

さらに『教育学講義』における性格の形成論を見てゆくなれば、そこでは義務に従う心術の陶冶のみならず、批判的能力や多様な状況における判断力の陶冶についての豊かな考察が含まれている。後述するように、カントにとって教育とは、個人のレベルだけではなく、人類のレベルで実現されるべきものであると考えられている。そのため、カントによる性格の形成論は、世界市民

20 この引用文の中に、特殊なものから普遍的なものを見出す反省的判断力のはたらきの萌芽を読み取ることも可能だろう。

21 カント倫理学には、超越論的なレベルと経験的なレベルの両方での道徳性と道徳的な性格形成のあり方について論じる立場が混在しており、それらはしばしば矛盾を引き起こしている。『教育学講義』におけるこの矛盾の代表的なものとしては、しばしば「教育学的アンチノミー」、「道徳教育のアポリア」と呼ばれてきた。近年、中本は、カントの道徳教育を「法則に従う契機にのみ関わるもの」として、狭く解釈することによって、このアポリアの解消を試みているが、これはもっぱら経験的なレベルでのみ、カントの道徳教育および人間形成論を捉えているにすぎないように思われる。発表者の考えでは、むしろこのアポリアは、たんなる経験的なレベルでのアポリアとして解釈すべきではなく、カント倫理学が両方のレベルでの道徳性や有徳な人間の可能性を確保しようとしたものとして解釈すべきである。この点については、稿を改めて論じたい。中本幹生「自立の完成としての道徳教育——カントにおける「徳の獲得」の構造」、『倫理学年報』第六十五集、日本倫理学会編、平成28年、117～130頁。また、「教育学的アンチノミー」については、これまでの研究や発表者の解釈については、前掲の拙著を参照。

的な特徴をもった性格の形成論として解釈することができるのである。次節では、こうしたカントの教育論が、世界市民的な徳のあり方を示す教育論として解釈可能であることを明らかにしてゆく。

## 5. 世界市民的な徳のあり方を示す教育論

最初に確認しておきたいことは、カント自身が「教育計画のための構想は、世界市民的に立てられなければならない」(IX 448)と述べているように、そもそもカントの教育論全体の基本方針が、世界市民的な教育計画という構想のもとに考えられている、ということである。それでは、ここでカントが主張している世界市民的教育とは、いったいどのようなものと理解することができるのだろうか。筆者の考えでは、カントの世界市民的教育は、2つの射程をその特徴として持つ。その2つの射程を明確に捉えることによって、世界市民的教育の内実に迫ることができる。

第1の射程は、脱党派性であり、普遍的な善さへの射程である。カントは上述の引用文の直前で、教育がしばしば親や君主によって行われる場合に、彼らの思惑や利益に沿うようにしかなされないことを批判した上で、世界市民的教育を主張する。したがって世界市民的教育とは、一切の党派性の拒絶であり、普遍的な善さ、道徳を目指す教育を意味する。

第2の射程とは、カントの世界市民的教育構想が持つ時間的な射程の広がりである。すなわち、世界市民的教育は、現在だけでなく未来を視野に入れている。カントによれば、教育は「子どもを現在の人類の状態だけに適応させようとするのではなく、人類の将来的に可能なより善い状態に適応するように」(IX 447)構想されなければならない。すなわち、カントが主張する世界市民的教育とは、たんに現在の人類の状態や社会に適応すること目ざして行われるべきではなく、むしろ人類および社会が本来向かうべきより善い状態に適応することを目ざして行われなければならないのである。

そして、『教育学講義』では、こうした2つの射程をもつカントの世界市民的な教育計画に基づいた性格形成が論じられている。本節では、次の3つの事柄によって、その具体的な内容を隈取ってみたい。それは(1)批判的思考能力 (2)他者が持つ人間性に対する尊敬 (3)脱自己中心主義性である。

(1) 批判的思考能力について見てゆこう。『教育学講義』では、個人が道徳的性格を形成するための第一歩として「格率に従って行為する習慣の獲得」が挙げられる。次に、性格を形成するためには、なによりも「従順さ(Gehorsam)」が必要であることが強調される。重要な論点は、カントがこの箇所、性格の形成のための「従順さ」を2種類に区分していることである。第1の「従順さ」は、「指導者の絶対的意志に対する従順さ」である。第2の「従順さ」は、「指導者の理性的で、かつ善であると認められた意志に対する従順さ(ein Gehorsam gegen den für vernünftig und gut erkannten Willen eines Führers) (強調は原文)」(IX 481)である。筆者の解釈によれば、この奇妙な表現を理解する上で重要なのは、この第2の「従順さ」が、実は「自分で考える」というカント的啓蒙の態度と不可分であるという点を理解することである。

なぜなら、子どもがこの第2の「従順さ」を実行するためには、他者の言葉(教育)を聴いた上で、自分で批判的にその内容を考え、判断することが不可欠だからである。つまり、カントが「性格

の形成」として重視していた「従順さ」とは、「他者の声を聴く」とこと「批判的に思考する」という態度が不可分なのである。こうした「性格の形成」を一種の世界市民的な徳の陶冶として解釈することができる。というのも、世界市民とは、自らが属する集団の歴史や伝統や、所与の価値に基づいた「理性の私的使用」ではなく、言論を通じて、公共の論議の空間に参加し、その空間を形成しようとする「理性の公的使用」を行う人のことを指すからだ。

次に、(2)他者が持つ人間性に対する尊敬についても見てゆこう。筆者の解釈では、カントによる道徳的な性格には、他者が持つ人間性に対する尊敬を重んじること、言い換えれば、他者に対する思いやりや、人間愛を備えた心を育むことも含まれている。というのも、カントは『教育学講義』で、「人間の権利に対する畏敬(Ehrfurcht)および尊敬は、きわめて幼いうちから子どもに教え込む必要があり、しかも子どもがそれを行使するようによく配慮しなければならない」(IX 489)と述べ、「自己自身に対する義務」と「他者に対する義務」を子どもが導出する必要があると論じ、他者が持つ人間性への尊敬を育むことを強調しているからだ。ここにはカントによる道徳的な性格の形成が、徳倫理学者たちが批判したように、義務(道徳的コード)の抽出とその適用・遵守にあるのではなく、むしろ他者に対する尊敬と思いやりといった、道徳的な感情や気質の形成に関する視点も十分に含まれていると解釈することができる。

最後に(3)脱自己中心主義性をみてゆこう。カントは、『教育学講義』の終わりの方で次のように述べている。

他者に対する人間愛と、それに続いてまた世界市民的心術[も教示しなければならない]。我々の心には、①我々の自己に対する関心、②我々とともに成長してきた他者に対する関心、そしてさらに、③世界の公共的利益[世界の福祉]が生じるべきだということに対する関心を持たせる何かが存在している。大人は子どもに自らが抱いているこうした関心を気づかせることによって、子どもの心が温かく優しいものになるように導かねばならない。子どもは、たとえ世界の公共的利益[世界の利益]が、祖国の利益や、あるいはまた自らの個人的利益にさえならなくても、世界の公共的利益の方を歓ぶことができるようにならなければならない(IX 499)

カントはここで、「他者に対する人間愛(Menschenliebe gegen Andere)」と「世界市民的心術(weltbürgerliche Gesinnungen)」を育むことを強調している。筆者の理解によれば、ここにおいてカントが考えていた「世界市民的な心術」が、どのようなものであるかが示されている。すなわちそれは、たとえ自分(あるいは自分の属する集団や地域)の利益にならずとも、世界の公共的利益の方を選ぼうとする「脱自己中心主義性」である。この「脱自己中心主義性」という特徴は、たんなる「普遍的な善を選ぶ性格」とは区別されるべきだと考える。というのも、これまで見てきたように、道徳的な性格形成は、普遍的な規範が先にあり、それを適用するという構図で考えられるべきではなく、むしろそうした普遍性は、批判的思考能力の育成を通じた「理性の公的使用」によって、対話を通じて、常に探求され続けてゆくべきものとして捉えるべきだからである。要するに、カントが主張する世界市民的な心術とは、レッシングのあの逸話——指輪が失われたことによる継続的な対話と探究を志向する性格なのである。

本節で考察してきたように、カントは、こうした性格の形成が世界市民的教育によって育まれ

ると考えている。したがって、この3つの事柄とは、世界市民的な有徳さを示していると考えることができる。つまり、カントの教育論は、世界市民的な徳のあり方を示しているのである。

## 6. 結論

本論文では、徳倫理学者によるカント倫理学批判に応答するために、カントの『教育学講義』のなかには、『基礎づけ』や『実践理性批判』、『人倫の形而上学』に代表されるような「義務を適用する」というあり方とは異なる仕方での道徳的な性格の形成についての議論が存在することを明らかにした。このようにカント倫理学全体を捉えるならば、カントは、超越論的なレベルと経験的なレベルの双方で、人間の道徳性と道徳的な性格の形成の可能性を提示していると理解できる。したがって、徳倫理学者たちからの「性格の軽視」という批判は妥当しない。

最後に、こうしたカントの性格の形成論を踏まえるならば、カントが考えていた「徳」とは、義務に従う意思の強さや勇気だけではなく、批判的思考能力と他者への人間的尊敬、そして脱自己中心主義的で公共的な対話と探求を重んじる態度として解釈可能であり、それらを世界市民的な有徳さとして解釈することができる。そして、カントが示したこうした世界市民的な「徳」は、今日、さまざまな文化の違いを越えて共有可能な世界市民的な有徳さ、世界市民的な徳のあり方を示しているのである。