



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	カント徳理論の再構成と応用可能性：有徳な人の感情と人間以外の存在に対する道徳的配慮の観点から
Author(s)	清水, 颯
Degree Grantor	北海道大学
Degree Name	博士(文学)
Dissertation Number	甲第16967号
Issue Date	2026-03-25
DOI	https://doi.org/10.14943/doctoral.k16967
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/99811
Type	doctoral thesis
File Information	Hayate_Shimizu.pdf, 全文



博士学位論文

カント徳理論の再構成と応用可能性

——有徳な人の感情と人間以外の存在に対する道徳的配慮の観点から——

Reconstructing Kant's Theory of Virtue and Its Application

Feeling in the Virtuous Person and the Moral Consideration of Non-Human Beings

清水 颯

北海道大学

謝辞

本研究は、博士課程在籍中に指導体制の変更を経験したが、初期から現在に至るまで一貫してご助力を賜った先生方に、まずは心より御礼申し上げたい。

まず、修士課程から博士課程二年次までご指導くださった藏田伸雄教授には、常に温かい励ましを頂くだけでなく、自分の関心に基づいて自由に研究を進めることを許していただいた。そのおかげで、研究を前向きに楽しみながら深めていくことができた。今日まで研究を続けることができたのは、藏田先生の寛大なご指導と支えがあってこそである。この場を借りて、改めて感謝の意を表したい。

博士課程三年次以降は、田口茂教授が主指導教員として指導体制を引き継いでくださり、本論文の完成に至る過程では、継続的かつ丁寧なご指導を賜った。また、副指導教員としてご助言くださった村松正隆教授・宮園健吾准教授にも、厚く御礼申し上げる。

さらに、筑波大学で学部の卒業論文を執筆した際には、千葉建講師よりご指導を賜った。卒業論文のテーマはその後も一貫して自分の研究関心の核となり、本博士論文に至るまで継続して追究することになった。千葉先生との出会いがなければ、そもそも本研究に取り組むことはなかったと思う。先生から頂いた示唆と励ましが、研究者としての出発点となったことを、ここに記して感謝したい。

また、本論文の執筆にあたり、関西大学の平出喜代恵准教授と北海道大学の齋藤拓也教授には、初稿の段階から最後の修正に至るまで、粘り強く原稿を読み込み、的確なコメントを寄せていただいた。その助力なくして本論文を完成させることはできなかったと思う。

2024 年夏学期（Sommersemester）には、Ludwig-Maximilians-Universität München の Sven Nyholm 教授の下で研究する機会を得た。特に第 5 章の構想と展開は、Nyholm 先生との議論と指導に負うところが大きい。

そして最後に、日々支え続けてくれた家族——父、母、そして妻に心から感謝したい。研究の歩みを支える根底には、家族の存在があったことを記しておきたい。

概要

この博士論文は、カント倫理学における徳理論を感情の観点から再構成するとともに、その理論を応用して、人間以外の存在に対する道徳的配慮の可能性を探究するものである。そのために、カントの徳理論が提示する「有徳な人」とは感情の観点からどのように特徴づけられるのか、そしてカントの徳理論は動物やロボットなどの人間以外の存在の扱いについてどのような議論を提供できるのか、という二つの問いを立てる。これらの問いの背景に貫かれている本研究のモチベーションは、カント倫理学をたんなる理性主義の義務論としてのみ捉え、理性的存在者である人間に関する倫理しか提供できないという従来のカリカチュア的な理解に異議を唱えることである。

この固定化されたカント像は、これまで『道徳の形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』）と『実践理性批判』が主にカント倫理学理解のために参照され、『道徳の形而上学』第二部「徳論の形而上学的原理」（以下『徳論』）は相対的にあまり重視されてこなかったことに起因している。本論文は、この固定化されたカント像を再検討し、『徳論』を主要なテキストとして、カント倫理学の内部に展開される徳理論を、これまで見逃されてきた有徳な人を特徴づける感情の役割を中心に再構成する。さらに、カントの徳理論が、徳の義務における感情の役割という文脈を通じて、人間以外の存在への道徳的配慮の可能性を開いていることを明らかにする。こうした視点は、いわゆる批判期の主要著作のみに依拠する従来の解釈からは見出しがたいものである。本論文は、『徳論』を中心としたカントの徳理論の再構成を通じて、固定化されたカント像を見直し、より豊かなカント倫理学の理解と応用可能性の再評価を図ることで、カント倫理学研究に新たな視点を提供することを目指す。

この大きなビジョンのもと、本論文は大きく二つの部から構成される。

第1部では、カントの徳理論を感情の観点から再構成するために、次の三つの問いを立てる。(1)「有徳な人はいかにして自分の感情を適切に支配しているのか」、(2)「有徳な人はなぜ義務遂行に際して快を伴う肯定的な感情的状態を実現できるのか」、(3)「有徳な人は他者の感情や幸福に関心をもって配慮すべきなのか」。それぞれ、第1章から第3章までに対応している。大きく二つに分けると、カントの徳理論が描く有徳な人は、自己の感情（幸福）および他者の感情（幸福）をどのように扱っているのか、という問題である。

これまでは、カント倫理学が理性のみを重視する義務論であるという共有された理解によって、その徳理論にも感情に関する豊かな洞察が欠けているとみなされることが一般的であった。しかし、本論文が明らかにするのは、第一に、カントはただ理性によって感情を抑えつけて、嫌々ながら義務を遂行すべきだと考えていたわけではないという点であり、第二に、むしろ他者の感情や幸福に対して無関心であってはならないと考えていたという点である。たしかに、カントが描く有徳な人は理性による感情の支配を前提しているが、その支配の在り方はたんなる一辺倒な感情の抑えつけではない。むしろ、自己の状態を感情的にも充足させることや、周りの他者の感情に気を遣い配慮することを重視している姿がある。

第2部では、カントの徳理論が展開する徳の義務を焦点として、私たちには人間以外の存在に対する道徳的配慮が要求されているのか、もしそうであるなら、どのような配慮が要求されるのか、という問題を検討する。実際に、自己や他者の感情をめぐる徳の義務のアイデアは、現代活発に議論されている応用倫理の一つである動物倫理やロボット倫理の文脈でも参照されている。典型的なカント理解のもとでは、非理性的存在者、例えば動物やロボットなどは道徳的行為者ではないため、道徳的配慮の対象ではない（目的それ自体ではない）ということになるだろう。しかし、カントの徳理論で議論される、人間以外の存在への扱いが自己の道徳感情に与える影響や、他者の幸福を促進する徳の義務に照らして、「動物への配慮」や「ロボットへの配慮」を求める倫理規範を構築することができる。これも、従来の理性主義の義務論者カントという理解を塗り替える試みとなる。

以上のように、本論文は前後半の二部構成をとる。序章で、カントの徳理論研究の背景を概観したのち、第1部では、カント倫理学における「徳」とは何か、有徳な人とはどのように描かれているのかを問う。

第1章では、カントの徳の概念を、「強さ」「理性による感情の支配」「ハビトゥス」といった観点から特徴づけることで、カントが徳を、理性による感情の自己支配の状態を適切に維持する力として定義していることを確認する。

第2章では、カントが提示する有徳な人には、ただ理性が感情を支配する二元論的な統制モデルでは説明できない、より複雑な感情との関連があることを示す。とりわけ、有徳な人は感情を抑えて嫌々義務に従う陰鬱な状態にあるのではないか、というシラー以来の批判から始め、カントにとっての有徳な人は、快活な心で義務を果たし、そこには快が伴う肯定

的な感情が結びついていることを示す。そして、その肯定的な感情的状態を可能にする構造として、「理性的感情」に焦点を当て、カントの徳理論で描き出される有徳な人が快を伴う快活な心の状態を実現していることを提示する。

第3章では、他者の幸福を促進する義務に焦点をあてる。まずは、カントが他者に対する徳の義務として位置づける「愛の義務」とは何をする義務なのかを明らかにする。そして、愛の義務の遂行のためには、それぞれの他者の主観的な幸福観に基づいた配慮を構想する必要があり、そのためには、共感能力を陶冶し発揮する義務があることを示す。最後に、愛の義務による積極的な関与を制限する「尊敬の義務」を愛の義務を補完する義務として位置づけ、カントが描く有徳な人は他者の自己尊重の感情を守りながら幸福を促進することを目指して行為を選択すべき義務があると論じる。

第2部では、カントの徳理論の応用可能性を探るため、人間以外の存在への道徳的配慮の問題を扱う。主に、カントの徳の義務の内容を応用し、私たちが人間以外の存在に対していかなる意味で義務を負いうるのか、あるいは負えないのかを検討する。特に、動物やロボットといった人間以外の存在に対する道徳的配慮の問題に焦点を当てる。

第4章では、『基礎づけ』における定言命法の体系に依拠する限り、動物に対する直接的義務を正当化することが困難であることを指摘したうえで、動物に対する道徳的配慮の根拠として『徳論』における「徳の義務」の議論が参照されてきた点に注目する。具体的には、カントの「間接義務」と、ミュラーの「動物のためのカント主義 (Kantianism for Animals)」を取り上げる。これによって、徳の義務の実質的な内容から、私たちには人間以外の存在に対しても、道徳的に配慮する仕方に関与しなければならないことが明らかになる。

第5章では、ロボットが道徳的配慮の対象となりうる根拠としてカントの徳の義務が有用であるかを検討する。従来、カントの動物倫理における間接義務論をロボットにも適用する議論がなされてきたが、本論文ではその限界を指摘する。そして、カントの徳の義務のアイデアは、人間とロボットとの関係性を否定するのではなく、むしろそれを尊重する義務を要求することを示す。

凡例

本論文におけるカントの著作からの引用は、『カント全集（アカデミー版）Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe) の巻数と頁数を示す。略号は以下の通りである。

GMS:	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten</i> (『道徳形而上学の基礎づけ』)
KpV:	<i>Kritik der praktischen Vernunft</i> (『実践理性批判』)
KU:	<i>Kritik der Urteilskraft</i> (『判断力批判』)
MS:	<i>Die Metaphysik der Sitten</i> (『道徳形而上学』)
RGV:	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft</i> (『たんなる理性の限界内の宗教』)
Anth:	<i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht</i> (『実用的見地における人間学』)
Collins:	<i>Moralphilosophie Collins:</i> (『コリンズ道徳哲学』)

引用はカントの原文を基準とし、日本語訳および英語訳を適宜参照した。日本語訳としては主に岩波版『カント全集』を用い、以下の訳書も参照した。

- 御子柴善之訳『道徳の形而上学の基礎づけ』(人文書院)
- 宮村悠介訳『人倫の形而上学 第二部 徳論の形而上学的原理』(岩波書店)

また、英語訳としては主に、Paul Guyer および Allen W. Wood 編による *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge University Press) を参照した。

目次

謝辞	1
概要	2
凡例	5
目次	6
序章 カントの徳理論研究の背景	8
1. カント倫理学の基本構造	10
2. カント倫理学と徳倫理学	11
3. たんなる形式にとどまらない——カントの義務論としての徳理論	15
4. カントの徳理論の応用倫理への貢献可能性——人間以外の存在への視座	20
第1部 カントの徳理論における「有徳な人」と感情の問題	23
導入——カントが描く有徳な人に向けられる誤解	23
第1章 有徳な人に要求されるもの——感情の支配とハビトゥス	27
1. 強さとしての徳	27
2. 感情の支配としての徳	31
3. ハビトゥスとしての徳	36
4. むすびにかえて——アリストテレス的なカント？	45
第2章 カントの徳理論における「有徳な人」の感情	48
1. 有徳な人は嫌々ながら行為するのか——シラーへの応答	48
2. 徳と理性的感情	52
3. 有徳な人は快の感情を伴う快活な心をもつ——理性的感情からの分析	60
4. むすびにかえて——カントとエウダイモニズム	67
第3章 有徳な人と他者に対する徳の義務——他者の幸福を促進するために	72
1. 他者援助に感情が関与するのか——義務としての他者援助	72
2. 愛の義務——他者の幸福を促進する義務	77
3. 共感の義務——他者の感情への注意深さ	83
4. 尊敬の義務——他者の自己尊重を守ること	90
5. むすびにかえて——愛（ケア）と尊敬を緊張関係ではない仕方 で描く	94
第2部 カントの徳の義務と人間以外の存在への道徳的配慮	99
導入——義務の対象はどこまで広がるのか	99
第4章 カントと動物倫理——徳の義務と動物への道徳的配慮	103
1. 動物に対する義務——目的それ自体としての動物	103
2. 動物に関する義務——カントの間接義務アプローチ	106
3. 徳の義務に基づく動物への道徳的配慮の正当化——動物のためのカント主義	109
4. むすびにかえて——動物からロボットへ	114

第5章 カントとロボット倫理——徳の義務とロボットへの道徳的配慮.....	116
1. ロボットへの道徳的配慮を巡る議論：カント的な議論へのまなざし.....	116
2. ロボットに関する義務はあるか	121
3. 人間とロボットの関係性を尊重する義務.....	125
4. むすびにかえて——カントの徳理論と人間中心主義.....	132
結語	135
参考文献	139
初出一覧	150

序章

カントの徳理論研究の背景

カント倫理学は、義務論 (deontology) の代表的立場として位置づけられてきた。ほとんどの倫理学の教科書には、「功利主義」「義務論」「徳倫理学」という三つの立場がそれぞれ全く相容れない対立する図式であるかのように導入される。そして、義務論の解説には必ずカントが登場し、カントしか登場しないこともあるほどである。義務論としてのカント倫理学は、一般的に、定言命法という形式から命じられる義務を遵守することで、その行為の正しさを評価する立場として理解されている。定言命法とは、すべての理性的な存在に適用され、無条件になすべき行為を命じる普遍的な道德法則を導く形式である。それゆえ、抽象的で形式的な規則遵守を要求する倫理学であるという印象を読者に与えている。実際に、ヘーゲルが、『法の哲学』でカント倫理学を内容のない「空虚な形式主義 (ein leerer Formalismus)」と呼んで以来⁽¹⁾、カント倫理学は具体的な状況を見捨てたものであると考えられ、抽象的な法則を杓子定規的に行為者に課していると批判されてきた。さらに、道德法則を自ら立法し、それに従って行為するのは理性によってなされるため、カントの義務論は理性主義的な理論としても位置づけられる。ここから、通俗的に理解されているカント倫理学には、次のような疑問が投げかけられる。義務が命じる行為を理性によって洞察し、粛々と道德法則に従うだけでは、具体的な場面で行為を選択する人間としての道德的行為者の豊かな性格や感情の役割を見捨ててしまうのではないか。それは倫理学として不十分な議論なのではないか。

こうしたカント理解が一般的なものとなった背景の一つには、カント倫理学がしばしば『基礎づけ』のみから理解され（せいぜい『実践理性批判』の一部を参照する程度）、カントの道德哲学体系の完成である『道德の形而上学』の議論が等閑視されてきたという事情がある。こうした背景のもと、例えばアリストテレスの伝統から着想を得て、道德的行為者の性格、徳の陶冶、倫理的生活における感情の役割を強調する徳倫理学の立場からカントは批

⁽¹⁾ ヘーゲル『法の哲学——自然法と国家学の要綱（下）』上妻精・佐藤康邦・山田忠彰訳、岩波文庫、2021年、§135

判されてきた⁽²⁾。しかし、『道德の形而上学』の第二部は「徳論の形而上学的原理」（『徳論』と呼ばれる）であり、カントはそこで道德感情や徳の陶冶、徳の状態に関して豊かな議論を展開している。カント倫理学が形式的な義務論で、感情の位置づけを重視しない理性主義的な倫理学のみを展開していたというカリカチュア化された誤解の一因は、『徳論』にあるその豊かな理論的資源が、批判期の著作に比べてあまり掘り起こされてこなかったことにある。

本章では、本論文全体の導入として、カントの『徳論』の位置づけとその評価の背景を明らかにする。まず、一般に理解されているカント倫理学の基本的枠組みを整理し、そのうえで、1980年代以降に展開されたカント倫理学と徳倫理学の論争というコンテキストを踏まえながら、『徳論』への関心の高まりとその特徴を確認する。さらに、『徳論』の著作としての特徴に注目し、カントの徳理論が、義務論として知られるカント倫理学一般の内部でいかなる性格をもつのかを検討する。最後に、『基礎づけ』に依拠した形式的なカント倫理学が応用倫理においてどのように参照されてきたのかを概観し、そこにとどまらない『徳論』に基づく応用倫理への新たなカント的資源の可能性を示唆する。

このようにして本章は、カント倫理学の伝統的理解を再検討し、本論文全体の中心的関心である『徳論』を手がかりとしたカント倫理学の再構成とその応用可能性へと接続する。

⁽²⁾ 徳倫理学はさまざまな見解を含んでおり、そのすべてを網羅することは本研究の範囲を超える。大まかに言えば、徳倫理学はアンスコムによる近代道德哲学の批判とアリストテレスの倫理学への回帰の呼びかけから始まった。例えば、アリストテレス的な徳倫理学の主な提唱者には、フット、ハーストハウス、マッキンタイア、アナスなどがおり、彼らは人間の幸福あるいは「開花繁栄」（*eudaimonia*: flourishing）やフロネーシス（*phronesis*: practical wisdom）などの役割に焦点をあてている。ハーストハウスは、徳倫理学を規範理論として形式化する試みで知られる。その他のアプローチとしては、感情やケアを重視するスロートの「行為者基底的な徳倫理学」、スワントンの「多元主義的な徳倫理学」、理論としての定式化をせず、特定の文脈に対する感受性に重点を置くマクダウェルの「感受性理論」のアプローチなどがある。しかし、これらすべてを「徳倫理学」とラッピングすることはできないかもしれない。ドライバーが言うように、徳を説明しようとする「徳理論（*virtue theory*）」と、徳を道徳的評価の中心に置く「徳倫理学」を区別するならば、もっと多様な理解が可能であろう。とりわけ本章では徳倫理学内部の多様性に立ち入ることはせず、カント批判という文脈から検討する（Driver 2006）。また、徳倫理の発展とその位置づけについては、佐藤（2013）も参照した。

1. カント倫理学の基本構造

カント倫理学は、主に『基礎づけ』を中心として参照され、厳格な義務論として理解されてきた。その中心には「定言命法」と呼ばれる普遍的な道德原理がある。カントによれば、定言命法とは、理性的存在者すべてが必然的に従わなければならない、客観的かつ無条件の道德原理である。最も基本的な定式として広く知られているのが、次の定式である。「格率が普遍的法則となることを、格率を通じて君が同時に意欲することができるような格率にのみ従って行為せよ」(GMS, 04: 421)。理性的存在者である人間は、具体的な行為（例えば虚言や約束の破棄）ではなく、あくまでこの形式に沿って自分の行為の原理である格率の道德性を判断しなければならない。この命令は理性的存在者に無条件に適用され、例外を許さず義務として人間を拘束する。

カントによれば、「義務」とは「法に対する尊敬から生じる行為の必然性」であり (GMS, 04: 400)、ここでの「必然性」とは外的強制ではなく、理性が自らに課す内的な拘束を意味する。人間は有限な理性的存在者であり、しばしば道德法則に反する利己的な欲望や傾向性、感情といった感性的側面に影響されるから、自己を理性によって拘束しなければならない。それゆえ、道德的価値のある行為は、そういった感情や欲求に動かされず、義務に基づいた行為となる。自分の感情や傾向性に従いながら、たんに表面上「義務に一致する」行為 (*pflichtmäßig*) は道德的価値をもたない。道德的価値をもつのは、傾向性や感情の誘惑に抗しながらも、義務のみを動機として、それに基づいた行為 (*aus Pflicht*) のみである (GMS, 04: 397–399)。

このように、カント倫理学は、理性的意志が自律的に立法する普遍的な道德法則に従って行為することを求める厳格な義務論的構造をもつ。行為の道德性は、行為者が自ら立てた格率が普遍的な法則として妥当するかどうかを自ら吟味することで判定される。そして、道德法則に従うことは義務であり、行為は感情的傾向や欲求によってではなく、理性の命令に基づいてなされなければならない。すなわち、行為の正しさは義務や原理の観点から判断される。このように、『基礎づけ』から理解されるカント倫理学は、義務の形式的側面に焦点を当てる傾向をもつ。そのため、従来のカント解釈では、道德的行為者の性格や感情の在り方、さらには徳といった側面はしばしば周縁化され、義務の形式性ばかりが強調されてきた。

2. カント倫理学と徳倫理学

カント倫理学は、行為の正しさを義務や原理の観点から形式的に判定する理論と理解されてきたため、道徳的行為者の性格や感情、徳の陶冶といった側面を軽視しているのではないかと批判されてきた。この批判は特に、近現代倫理学への挑戦として台頭した徳倫理学からなされてきた。現代の徳倫理学は、アンスコムが『近代道徳哲学』（1958年）で提唱した近代倫理学批判に端を発し、アリストテレスの徳倫理学の伝統を基盤に、性格や感情、具体的な人間関係を倫理学の中心に据えることを主張する理論である。アンスコムは、明確に徳倫理学を規範倫理の立場として打ち出したわけではないが、この論文は一般に近代の道徳哲学を批判する仕方で、徳倫理学という立場が登場する嚆矢となったと評される。彼女の近代道徳哲学批判をカントへの視点に絞れば、彼女は、道徳的な「べし」という命令の空虚さを指摘し、その代わりにアリストテレス的な徳に基づいた倫理学を提案する（Anscombe 1958, pp. 5-6 [邦訳 149-151 頁]）⁽³⁾。さらに、具体的な状況に関する記述なしに、規則を命じる倫理学の理論としての不十分さを指摘し、それゆえにカントの倫理学はうまくいかないと結論づける（Anscombe 1958, p. 2 [邦訳 144 頁]）。

道徳的な命令（カントの定言命法）がもはや無意味となっているというアンスコムの診断を受けて、さらにカント批判の調子を強めた議論を行うのがマッキンタイアであった。マッキンタイアは『美德なき時代』（1981年）において、厳格な規則主義をとるカントを痛烈に批判している。マッキンタイアによれば、「カントの道徳的著作において私たちが到達するのは、道徳性が規則に従うこととは別の何かであるという考え方が視野から——完全ではないにせよ——ほとんど消え失せてしまったような地点である」（MacIntyre 1981, p. 219 [邦訳 288 頁]）。マッキンタイアは、理性によって定められた規則は「個別の状況や条件から独立して」すべての人に例外なく押し付けられるものであると考える（MacIntyre 1981, p. 43 [邦訳 56 頁]）。そして、マッキンタイアは道徳を、規則への服従ではなく、共同体の伝統や実践に根ざした徳を通じて実現されるものと捉えている。

カントに寄せられる批判の多くは、やはりその理性主義に基づいた形式的な抽象性と、具体的な状況や関係性を無視していることへと向けられている。ウィリアムズも、倫理学のプロジェクトとして、たんに行為の形式的な原理を確定するカントら近代道徳哲学者たちを

⁽³⁾ 以下、本論文では、邦訳がある場合は原著出版年を示したうえで、丸括弧内に邦訳書の書誌情報と参照頁を「邦訳」として併記する。

批判している。ウィリアムズによれば、普遍的な道徳的規則に拘るカントは、その行為者の性格を無視して規則をただ押し付けるのであり、それゆえ倫理学として不十分である。ウィリアムズは次のように言う。「人々を性格から切り離された抽象的なものとして取り扱う道徳哲学の習慣は、特にカント主義的な形態のものにおいては、思考の一側面を扱う正当な装置というよりは、むしろ歪曲であるということである」(Williams 1981, p. 19 [邦訳 31 頁])。倫理学はその人の性格や具体的な関係性に目を向け、よく生きることを問うべきであると考えるウィリアムズは、カントにはその視点が欠けていると批判し、徳に基づいた倫理学の必要性を強調している。このように、徳倫理的立場は、近現代の倫理学への批判という性格を帯びていた⁽⁴⁾。

以上のことから、カントへの批判の要点として、具体的な状況を捨象して規則を押し付けること、理性主義に基づく普遍性への偏向によって行為者の性格特性や徳が無視されることが挙げられると言ってよい。これらは、カント批判としては戯画化された見方であり、対立者が自身の立場を主張するための道具として使っている側面が強いように思われるが、新たなカント倫理学解釈の議論を触発した点で有意義であった。

例えば、オニールはマッキンタイアに応答する形で、カントはたんなる規則の倫理学ではなく、徳についての十分な洞察があることを指摘している。オニールは、カントの「格率」を、行為者にとって特定の行為選択に影響を与える根底的な原理のようなものと解釈することで、格率を採用することを、「その人がどのような生活を送り、どのような人であるのか」という問題に接合させる (O'Neill 1989, p. 152 [邦訳 302 頁])。さらにそこから、カント倫理学においては個々の行為の道徳性だけでなく、行為者の道徳性が重要であり、それゆえカントは規則の倫理学というよりはむしろ徳の倫理学を主題としているとまで主張する (O'Neill 1989, p. 154, 161 [邦訳 305, 318 頁])。オニールはその後、この表現がミスリード

⁽⁴⁾ たしかに近年、状況は変わっている。例えば、ハーストハウス、スロート、スワントンらは、一つの独立した規範倫理的立場としての徳倫理学の定式化を図っており、必ずしもカントら近代への批判を主眼としてはいない。例えばハーストハウスは『徳倫理学について』で、「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、私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。」と述べ、他の倫理理論との対話を目ざしている (Hursthouse, 1999, p. 7 [邦訳 12 頁])。

だったことを認め、カントは徳の倫理学ではなく「原理の倫理学」であると改めているため、カントを徳倫理として理解することまでを意図していたわけではないが、少なくとも徳に関する議論がカントの中で重要な位置を占めることを見抜いていた。

また、バーバラ・ハーマンも、カントがたんに規則を指定して具体的な状況を捨象する理論を提供しているわけではないとして、新たなカント倫理学解釈の可能性を模索している。特に、ウィリアムズの批判を受けて、カント倫理学の内部に、個人的な関係やその人の性格のための場を作ろうとしている (Herman 2007)。例えば、ハーマンは「熟慮の領域 (deliberative field)」という概念を持ち出し、その領域内には、定言命法を基準とした道德判断を経た個人的な欲求 (個人的関係に基づく特別扱いを含む) が行為の理由として排除されずにとどまることができる⁽⁵⁾と考える (Herman 2007, p. 18)⁽⁵⁾。さらにハーマンは、徳倫理学からの批判を意識しながら、次のように述べる。「理性的な原理の優位を破棄することなく、カント主義の理論家は性格のための場を作る必要がある」 (Herman 2007, p. 28)。

他にも、ハーマンは *The Practice of Moral Judgment* において、カント的な行為者が厳格的・抽象的すぎるがゆえに具体的な道德状況に十分に対応できないという批判を意識して、「道德的なせり出しの規則 (rules of moral salience)」という概念を提起している (Herman 1996, p. 75)。ハーマンによれば、道德的なせり出しの規則は、具体的な状況に対して、ある行為が含意する道德的特徴を浮かび上がらせ、それが道德的な正当化を必要とするかどうかを指し示す。それゆえ、それは道德的な判断を要求している具体的な状況を知覚するために機能している。このことから、ハーマンは、道德的なせり出しの規則は「道德的感受性 (moral sensitivity) の構造を構成する」と主張している (Herman 1996, p. 78)。このように、ハーマンは独自の概念をカントの内部に位置づけ、カントに欠けていると批判される要素をカントの中に見出すことで、徳倫理学からのカント批判を退ける。こうしてハーマンは、カントの考え方は、「正しいことが絶対的に優先される」という「伝統的な義務論」ではないと主張している (Herman 1996, p. 210)。

この流れの中で、ラウデンによる「カントの徳倫理 (Kant's Virtue Ethics)」という題名を冠する論文も出版された。ラウデンによれば、カント倫理学はしばしば「義務の服従に還元

⁽⁵⁾ ハーマンの「熟慮の領域」という概念とそのカント解釈の点に関しては、田原 (2015) も参照した。

された形式主義的道德」として批判されてきたが、この理解は誤解であり、実際のカントは「行為」だけでなく「生のあり方 (ways of life)」を評価しうる理論を構築しようとしていた (Louden 1986, pp. 474-475)。彼は、徳倫理の特徴を「行為よりも行為者に焦点を当て、実践理性を規則の適用ではなく人格の形成として捉える点」に見出し、カントの倫理学にもこの方向性が見られるとする (Louden 1986, pp. 475-477)。もっともラウデンは、カントが「徳を法則に従う意志として定義している」点で、徳倫理としては限定的であるとも指摘する (Louden 1986, pp. 478-479)。それでも彼は、カントの倫理学には性格や感情の陶冶などを重視する「徳の構造」が確かに内在しており、義務論と徳倫理の架橋的性格を持つと評価している (Louden 1986, pp. 484-488)。

また、オニールやハーマンらに触発されて、カントと徳倫理（アリストテレス）の対話・調停を図ろうとする論者も現れた。その筆頭はナンシー・シャーマンであり、その著書 *Making a Necessity of Virtue* は、「アリストテレス倫理学とカント倫理学の詳細な分析を、テキストに忠実に、かつ現代倫理学の議論に対応する形で行った初めての本」であると冒頭に記されている (Sherman 1997)。シャーマンは、カントにおいても適切な感情が徳の中に含まれることを指摘することで、カントとアリストテレスの道徳的行為者性の説明において感情が重要な役割を果たしていることを強調し、アリストテレス的な要素をカントに認めている。

このような論争的状况は 1990 年代以降に盛り上がったものであり、それ以降、カントの徳理論が注目されるようになった。例えば近年では、カントの内部にも徳倫理的な議論があることが指摘されており、カント倫理学と徳倫理学の一致点と相違点をより明確にし、両立場の対話可能性を模索する論集も出版されている。*Perfecting Virtue* (2011) は、「新たな合意領域を明らかにすると同時に、残された意見の相違点を強調する」ことが目論まれて編まれた論集であり (p. 3)、*Kant's Ethics of Virtue* (2008) は、「カントの道徳理論と徳が果たす役割、そして徳の倫理学のテーマとのつながりに新たな光を当てること」が目論まれて編まれた論集である (p. 8)。オニールやハーマンは、徳倫理学からの批判を意識するあまり、若干極端な言い方をしているようにも思えるが、この方向性を提示した意義は以降のカントの『徳論』への注目を高めたという点で重要であった。

しかし、カント倫理学に占める徳の重要性が発見されたことによって、カント倫理学が徳倫理学の一種であるかのように位置づけることはできない⁶⁾。カントの徳論は現代の徳倫理学的立場が構想する徳と異なる位置づけをもっている。なぜならカントの『徳論』は、あくまで義務論としての『道徳の形而上学』の倫理部門である第二部に位置づけられるものであり、それは義務論という大きなフレームの中で展開されるはずのものだからである。次節では、カントの『徳論』の性格と成立をみることで、カントが自身の徳理論をどのような構想の中に置いていたのかを確認したい。

3. たんなる形式にとどまらない——カントの義務論としての徳理論

3.1 『徳論』における義務の実質性

カントの『道徳の形而上学』は二部構成であり、前半が「法論の形而上学的原理」（『法論』）、後半が「徳論の形而上学的原理」（『徳論』）となっている。この著作は、カント自身が古くから——それこそ『純粹理性批判』出版以前から——構想していた道德哲学の体系的な完成として発表されたものであるにもかかわらず⁷⁾、これまで『基礎づけ』や『実践理性批判』に比べて、注目されることは少なかった。

ヘーゲルをはじめとしたカントの批判者が言うように、カントがたんなる形式主義の倫理学しか持っていないと理解される一つの理由に、カントの『徳論』がカント倫理学の重要な著作として受け止められていなかったことがあるだろう。たしかに、『基礎づけ』から『実践理性批判』に見られるような、道德性の最上原理を自律に求め、定言命法という形式から義務に基づく真に道德的に価値のある行為を判定するというプロジェクトは、形式主義的に見える。しかし、これは単なる形式主義にとどまらない。実際、カントは、たんに行為が道德法則と一致していればよいとは考えていない。これは『基礎づけ』以来、行為が内的に義務に基づいているかという「道德性 (*Moralität*)」と、たんに外的な義務との一致を保証するだけの「適法性 (*Legalität*)」の区別をみても明らかである。この義務のあり方をより明確

⁶⁾ cf. Loudon 1986, p. 484; Wood 2007, p. 143.

⁷⁾ 著作としての『道徳の形而上学』の構想はもちろん、外的な法を扱う「法論」と倫理学としての「徳論」がそれを構成する二つの領域であるという発想さえも、カントは『純粹理性批判』出版前の1760年代以来一貫して持ち続けていた。この構想がカント発展史的にいかに維持されていたのかについては、宮村 (2024) を参照のこと。

に義務の種類として区分し、義務論の中に内容や実質を組み込んで「倫理学 (*Ethik*)」として「徳理論」を語るのが、『徳論』である (MS, 06: 375, 379)⁽⁸⁾。

『道徳の形而上学』でカントは、『法論』と『徳論』に対応する形で、「法の義務」と「徳の義務」という義務の区分を導入する。カントの徳理論を主題とする本論文が注目するのはもちろん后者である。徳の義務は「同時に義務である目的」(MS, 06: 382) として説明されるものであり、設定すべき行為の目的を命じる義務である。これは、「嘘をつくな！」というように、行為を直接命じるのではなく、それぞれの主体が設定する行為の目的を指定する義務である。

なぜ、義務として設定すべき目的が必要なのか。カントによれば、目的は人間が自由に設定するものであり、それゆえ自由な行為は必ず目的をもつ (MS, 06: 384)。それゆえ目的は基本的に主観的に設定されるものであり、客観的に規定されるものではない。たしかに、自分の幸福など、自然が与える目的もあるが、理性的存在者としての人間は自ら実践理性を用いて目的を設定する能力を持つ。そこで、もし目的が何らかの手段に還元されるものでしなく、それ自体が義務として設定すべき（すなわちいかなる手段にも還元されない）目的がなければ、私たちの実践理性はたんに仮言命法を命じる道具的理性ということになってしまう。そうなってしまえば、人間のすべての行為はたんに目的のための手段を命じる仮言命法になり、「定言命法が不可能になってしまう」(MS, 06: 385)。それゆえカントは、「同時に（すなわちその概念上）義務である目的がいくつか存在しなければならない」と述べる (*ibid.*)。

このような、目的を命じる徳の義務は、特定の行為を命じる法の義務と対照的である。カントにとって徳理論は、外的な強制ではなく内的な強制を命じることで、行為者の内的な動機や心術にかかわる道徳性を扱うため、「倫理学」と呼ぶ部門である (MS, 06: 380)。一

⁽⁸⁾ カントは道徳哲学一般としての義務論の体系の中に、外的法則を扱う法論から倫理学としての徳論を次のように明確に区別する。「倫理学は、古代においては道徳論 (*philosophia moralis*) 一般を意味していたが、これはまた義務論とも呼ばれていた。後世において、この倫理学という名称を、道徳論の一部に、すなわち、外的法則の下にあるのではない義務についての教説にだけ留保するのが適当とされるようになった（ドイツ語では徳論という名称がそれにふさわしいと考えられた）。その結果、一般的義務論の体系は今日、外的法則を扱う法論 (*ius*) の体系とそれを扱うことのない徳論 (*ethica*) の体系とに区分されており、こうした区分を踏襲してもよいだろう」(MS, 06: 379)。

方で、法論は行為者の内的な動機を問わず、行為の正しさ（適法性）のみを問う外的な強制を扱う部門である。より具体的には、「徳の義務」の特徴は、対をなす「法の義務」との比較において、次の三点にあるといえる。

1. 外的に行為を拘束せず、内的に目的設定を拘束する
2. 形式的ではなく実質的である
3. 行為の拘束が厳格ではなく、選択の余地がある

一つ目に関しては、徳の義務が目的を命じる義務であるという定義からして自明ではあるが、最も重要な点である。ポイントは、徳の義務には外部からの強制が道徳的には不可能であり、ただ自由な自己強制によってのみ義務が果たされる、という点にある。法の義務は外部から（国家の法律や社会的強制力によって）執行し得るが、徳の義務は他者による強制が許されない。例えば「他者の所有物を侵害しない」「契約を守る」「身体・生命を傷つけない」といった法的な義務は、法の下で強制力を伴い、遵守しない場合には制裁がありうる。それに対して徳の義務は、各主体が自らの理性にもとづく内的な自律と自己拘束によって成立するので、外面的な行為ではなく、各主体がそれぞれ自由に設定する目的を拘束する。

二つ目は、徳の義務は単に行為の形式的な一致を論じるのではなく、その実質である目的を問題にする点から特徴づけられる。カントは『徳論』において、目的は主観的に設定されるものであるとしても、単に恣意的に目的を設定するだけでなく、義務として設定すべき客観的な目的があることを論じている。カントが言うように、「倫理学は、そのうえさらに実質（自由な選択意志の対象）、すなわち純粋理性の目的を論じる。そしてこの目的は、同時に客観的＝必然的な目的として、つまり人間には義務として表象されるものである」(MS, 06: 380)。法の義務における原理は「外的関係において自由の法則に従って制限される選択意志の形式性にだけかかわり、あらゆる目的（選択意志の実質としての）を度外視する」(MS, 06: 375)。一方で、徳の義務の探究は、格率の形式としての合法則性が前提され、格率の実質としての目的が主題となる。実質が伴わず、形式だけが与えられても人間は行為できないため、倫理学を論じるためには実質としての目的がなければならないのである。しかし、行為の実質である目的設定に際して、傾向性による誘惑を避けられない。それゆえ、繰り返しであるが、倫理的目的は義務として表象されなければならない。カントが言うように、「な

ぜこうした目的を論じるかといえ、感性的傾向性は、義務に反しうるような目的（選択意志の実質）へと誘惑するのであるから、立法的な理性はこうした傾向性の影響を防ぐにはまた、傾向性の目的と対立した道徳的目的によるしかないからである。それゆえこの目的は、傾向性に依存せずに、アプリアリに与えられなくてはならない」(MS, 06: 380-381)。

三つ目は、行為の幅に関わるものである。それは、徳の義務が外的強制ではないことから帰結するものである。法の義務はその内容上厳格な義務（狭義の義務）であり、例外や程度の差が認められない。例えば「人を殺してはならない」「偽証してはならない」といった義務は常に遵守されねばならず、「どの程度守るか」といった幅は存在しない。一方、目的の設定は外的な強制を受けず、自らの内的自由を行使することで実現されるため、徳の義務は「選択の余地 (Spielraum)」がある (MS, 06: 390, 393)。ある目的を達成するために、いつ・どのように行為するかを厳密に一義的には定めることはできないからである。

3.2 性格中心ではなく義務中心の徳理論

カントの徳理論は、行為の正しさを扱う法論と区別された、行為者の善さを扱う倫理学として構想されていたことがわかる。カント倫理学が行為者のあり方や性格を無視したものだったわけではないことは明白である。とはいえカントは、徳倫理が試みるように、行為者の性格の善さを道徳原理に据えたわけではない。あくまで、その原理は道徳法則や義務に求められる。手短かに言えば、徳の問題圏にあるのは、義務が命じる目的を設定し、道徳法則に基づく心構えゆえにそれを遵守し続ける一貫した性格である。その意味でやはり、カントは徳倫理の論客であったわけではない。

カントが徳理論を性格ベースではなく、法ベースの義務論の枠内で構想したことは、思想的なコンテクストからも理解することができる。カントをはじめとする近代道徳哲学の議論では、徳が法に従う性格として位置づけられていたからである。フットが言うように、近代哲学が道徳の領域から徳という問題を排除してしまったからというわけではないが (Foot 1978)、徳という概念そのものが法あるいは義務という思想の下に置かれたことは確かである。それは、徳や性格を中心とした道徳哲学が、法と義務を中心とした倫理へと変容した 17-18 世紀の倫理思想を背景としている。これはグロチウスやプーフENDORF を源流とする自然法思想（もっといけばトマス・アキナス）の影響だと考えられる。これによって、善が行為者の内部（有徳な性格）から、もはや善は行為者の内部（有徳な性格）や、有徳な

行為者の優れた習性ではなく、法に従うことの習性のうちに見出された。

自然法思想を背景としながら、明確に徳を法ベースの義務論に位置づけたのがカントであると言えることはできるかもしれない。そうであれば、シュナイウィンドが言うように、「カント倫理学こそ、徳にとっての不幸であった」というのは正しい診断であろう (Schneewind 1990)。少なくとも、カント倫理学が構想されたときには、「徳中心的な考え方 (virtue-centered view) から行為／規則中心的な考え方 (act/rule-centered view) への転換」があったことは間違いない (土橋 2022)。

たしかに、カントが道徳法則を動機として義務に従い続けるための性格としてしか徳を考えていなかったとすれば、たとえたんなる形式主義と断じることができないとしても、徳理論としては不十分に思われるかもしれない。実際、徳倫理的な議論においては、徳はたんに義務に従う性格ではなく、行為者が正しい行為を適切に行うための感情的能力をも含むものとして理解されてきた。例えば、アリストテレス的な徳倫理が描き出す有徳な人は、善い行為を快とともに自発的に実行し、他者への愛や共感とともに善をなす者として理解されている。すなわち、有徳な人の描像においては、義務や理性だけでなく、感情が徳の形成と実践を支える要素として重要な役割を果たす点に特徴がある。もし、カントがそれを全く放棄しているのであれば、カントの徳理論は限定的であると言わざるを得ない。

しかし、法や義務を道徳性の根拠としておきながらも、行為者の性格や徳、その構成要素としての感情が、カントの徳理論においても重要な位置を占めるのである。そこで、本論文の第1部では、カントの徳理論の豊かな内実を明らかにするために、感情の役割と位置づけを中心としたカントの徳理論の再構成を図る。アリストテレス的な徳倫理が描き出す有徳な人に対して、カント的な徳理論は有徳な人をどのように描き出しているのだろうか。例えば、次のように問うことができる。「カント倫理学が要求する理性による感情の支配とは、たんに感情を理性で抑えつけていけばよいということなのか」。「もしそうであるなら、有徳な人は嫌々ながら義務に服従し、徳にいかなる喜びも見出せない人にすぎないのではないか」。「また、もし道徳的価値のある行為が義務にのみ基づくものだとするれば、他者への愛や共感は無用的なのだろうか」。

徳倫理的な構想なら、そのような感情の関与を欠いた特徴づけは、むしろ徳の欠如を示してしまうだろう。たしかに、これらの問いの立て方や徳倫理の対比との強調は、大きな単純化を依然として含んではいるが、カントの徳理論の特徴を描き出すために有用である。本論

文の第1部は、感情の観点に注目した『徳論』の研究によって、カント倫理学の理解を豊かにするだけでなく、従来カント倫理学では対応できないと考えられてきた論点に迫る可能性を示す。

4. カントの徳理論の応用倫理への貢献可能性—人間以外の存在への視座

『徳論』を中心としたカントの徳理論の理論的研究が、『基礎づけ』などに比べて注目度が低いこともあり、カントの徳理論をベースとした議論の応用可能性が議論されることも少ない。やはり、規則遵守をベースとする義務論と理解されるカントの倫理学は、状況に依存せず端的に義務を遵守するという原理主義的な観点を応用倫理の議論に提供しているという理解が一般的である。例えば、その中でも、カント的な原則として知られる代表的な議論として、他者の自律や人格性を尊重せよという倫理原則がある。これは「人間性の定式」と呼ばれる定言命法の方式に由来する原則であり、「全ての人はそれ自体として無条件の価値を持つ（目的それ自体である）」から、いかなるときも他者の自律や権利を侵害してはならないという規定を導く。端的に言えば、「人格を尊重せよ (respect for persons)」という倫理原則である。

その代表的な例として、医療倫理における「自律尊重の原則」や「人間の尊厳」の概念が挙げられる⁹⁾。第二次世界大戦後のニュルンベルク綱領や、その後アメリカでまとめられたベルモント報告は、いずれも人間を自律的な存在として扱うべきであるという理念を基本原則に据えた。そこでは「人間を常に目的そのものとして扱うべきであり、決してたんなる手段として扱ってはならない」というカントの人間性の定式が、倫理的基盤として明確に表れている。この理念は、強制的な人体実験や被験者の自由な同意を欠いた研究がなぜ不当であるのかを説明する力を持ち、今日に至るまで医療倫理や研究倫理における重要な原則として共有されてきた。他者の人格を尊重することは、患者の権利、障害者の尊厳、さらには国際人権規範の成立など、広範な実践的文脈で規範的な効力を発揮してきた。

⁹⁾ しかし、一般に語られる「人間の尊厳」概念とカントにおける「尊厳」概念とのあいだにはズレがあるという点には注意が必要である (cf. 蔵田 2018)。カントの尊厳概念は世界人権宣言などの源泉とみなされ、「人間の尊厳」は個々人の権利の根拠として理解されてきたが、カント自身において尊厳とは、個々人がもつ経験的価値や人間的属性の尊重ではなく、理性的存在としての「人間性」のうちに見いだされる道徳的価値だからである。

このように、カントは実践的問題に対して原則的な観点から一定の道徳的枠組みを提供してきた一方で、同時に、この「人格の尊重」の原理は、カント倫理学に対する典型的な批判をも呼び込む。すなわち、道徳的配慮の対象が理性的存在者に限定されるという人間中心主義の問題である。カントは明確に、「理性をもたない存在者」は手段としてのモノであり、それに対して、「理性的存在者は人格と呼ばれる」と述べている (GMS, 04: 428)。カントにおいては、人間は理性に基づき自己の行為を選択できる存在として、他の自然的存在とは一線を画している。したがって、動物や環境、さらには人工的な存在である機械は、道徳的配慮の圏外に置かれてしまう。それにとどまらず、理性的存在という狭い規定によって、カント的な意味で自律を発揮することは難しい障害者や病気をかかえる人たちを、道徳的配慮の枠内から排除してしまいかねない。理性的存在者のためだけの倫理なのであれば、やはりその応用可能性は依然としてごく限られたものになってしまうのではないだろうか。ここでは人間の理性の射程には踏み込まず、人間でなければすなわち理性的ではなく、それゆえ配慮の対象にならないという問題に焦点を当てる。人間以外の存在をカント的な意味で理性的存在者であると認めるかどうか、という難問は一旦わきに置くとしても、人間以外の存在への配慮の問題は応用倫理の中でもとりわけ動物倫理、環境倫理、ロボット倫理などの分野で盛んに議論されている。カントは何一つこの議論に有意味な視点を提供できないということになるのだろうか。

だが、ここで視点を転じるならば、カントの『徳論』で展開される議論は、こうした批判に応答する新しい可能性を秘めている。人格の尊重原則の枠組みにおいては、非人間的存在はあくまで「人格ではないもの」として周縁化されるが、これに対し『徳論』は、そうした存在との関わりが「徳の義務」によって、派生的にはあるが義務として規定されることを示唆している。カントは『徳論』で、主に2つの「徳の義務」の考察をする。それらは「自己の完全性を目指すこと」と「他者の幸福促進を目指すこと」という目的を規定する義務であり、その目的に向けた具体的な行為の内容については選択の余地を残している。カントの徳理論における徳の義務が命じる内容からすれば、動物や自然、さらにはロボットなどの人工的存在との関わりも、それらが理性的な人格ではないとしても、徳を陶冶し自己の完全性を追求し、他者の幸福を促進するという義務の目的に即して、積極的に規定されるのである。

このように、人間以外の存在への配慮を巡るカント倫理学の応用可能性を、カントの『徳論』の観点から、浮かび上がらせることこそ、本論文の第2部の目的となる。この試みは、

カントの人間中心主義的な応用倫理の再評価を迫るだけでなく、カント倫理学が依然として、現代の多様な倫理的課題に応答するための理論的資源を提供できること示す。

こうして、本論文は第1部と第2部ともに、カントの『徳論』をメインのテキストとして考察することを通じて、理性と義務の形式性を中心とした義務論のみではなく、感情と義務の実質性を中心としたカント像を提示する。この試みは、カント倫理学の典型的なカリカチュア——すなわち「理性中心で形式的な倫理、そして人間（人格）以外に適用不可能」というイメージ——を解きほぐす契機を提供する。

第1部 カントの徳理論における「有徳な人」と感情の問題

導入——カントが描く有徳な人に向けられる誤解

カントの倫理学は、多くの誤解を招いてきた。その一つが「感情」の役割と位置づけについてのものである。前述のとおり、カントはしばしば、理性主義の義務論者であるという印象とともに語られ、それによって彼の道徳理論や徳理論は感情を排除するものであると考えられてきた。実際、カントにおける有徳な人は、感情を抑制し、理性によって厳格に自己を統制する存在として理解されることが多い。また、同情心をもって他者を助けるのではなく、端的に義務から他者を助けるべきであるという議論がよく知られていることもあり、冷淡ながら粛々と義務をこなす主体が描かれているように見える。こういった背景から、カントが描く有徳な人とは、常に義務を意識し、理性であらゆる感情を抑え込みながら行為する者であるというイメージが定着している。

このようなイメージは、他の理論、例えばアリストテレス的な徳理論との対比においていっそう強調される。「人はいかにして有徳な人になるか」という問いに対して、アリストテレスの徳理論からは、カントとは一見相反する回答を得ることができる。アリストテレス的な徳倫理に基づくと、徳は習慣化を通じて形成される長期的で安定した性格的傾向、すなわちハビトゥスであるとされる。徳としてのハビトゥスを身に着けたものは、善い行為を自らなすことに苦勞を感じず容易に遂行できる状態にあり、そしてその行為に快や喜びを感じることができる。バーニェットは次のようにまとめている。

アリストテレスは、有徳な行為を行うのを学び知ること、それを習慣 (habit) つまり第二の自然 (second nature) とするということを、そのような行為を様々の事柄のうちでもとりわけ楽しむこと、つまりその行為を行うことに適切な快を感じることになることを考えているのである。人が有徳な行為を楽しむことができるかどうかということを基準に、私たちは彼がそのような行為へと向かう適切な性向を形づくっているかどうかを判断するのである。(Burnyeat 1980, p. 77 [邦訳 100 頁])

これに対して、カントは一見、こうしたアリストテレス的な有徳な人の構想を退けているように見える。カントの徳理論においては、感情と理性は本質的に対立関係にあり、有徳な人とは、理性によって感情を抑制し、義務に従って行為することに努める者であるため、その実践はしばしば困難と内的闘争を伴うとされるからである。こうした理解に基づく限り、カントにとっての有徳な人は、理性に対立する感情をつねに抑制し続ける不安定な状態であり、アリストテレスのいうような感情の反抗がなく徳を容易になしうる安定した状態（*ハビトゥス*）であるとも、ましてやそこに快や喜びが伴うとも考えにくい。

また、カントが『基礎づけ』において、道徳的価値をもつ行為を「一切の傾向性なしに、ただ義務に基づいた行為」に見出すとき (GMS, 04: 398)、他者の苦しみに無関心であるにもかかわらず義務を果たす人こそが有徳な人であるように見える。実際にカントは同箇所で、「思いやりや同情心をもって親切を行う」人よりも、「他人の悩みに無関心」で「義務に基づいて親切を行う」人にこそ、道徳的価値があると明言している (*ibid.*)。これに対して、例えばアリストテレス主義的な徳倫理の立場をとるハーストハウスは、カントの徳は感情の抑制 (*continence*) にすぎないと解釈し、カントの徳概念の狭さを批判する (Hursthouse, 1999, p.104 [邦訳 158 頁])。この批判は、感情を抑えないと有徳な振る舞いができないのでは不十分であり、せいぜい抑制の人であるというものである。アリストテレス的な有徳な人であれば、自分の感情をたんに抑制するのではなく、非道徳的な感性を適切に修正しており、有徳な人にふさわしい感情をもつはずである。つまり、有徳な人であれば、他者の苦しみや感情、幸福に関心をもって善い行いをするはずであるが、感情を排除するカントの徳理論には、その観点が欠けていると診断される。このような理解に代表されるように、カントにおける有徳な人とは、他人の苦しみに関心を持たず、自己の感情を絶えず抑制して、ただ義務を遂行する厳格な理性的主体である、というイメージは共有されている。

しかし、こうした理解はカントの倫理学の一側面に過ぎず、有徳な人のあり方に関するカントのより豊かな描像を見落としている。本論文が明らかにするように、主に『徳論』で展開されるカントの徳理論の細部に注目すれば、次のことが主張できる。カントは、

⁽¹⁰⁾ 訳文は、井上忠・山本巍編『ギリシア哲学の最前線II』に収められている神崎繁氏の訳にほとんど従っているが、一部改変した箇所もある。

- ① 有徳な人を安定した状態としてのハビトゥスによって特徴づけている。
- ② 有徳な人は一貫して義務に従いながらも肯定的な感情を伴う快の状態にある。
- ③ 有徳な人は他者の苦しみに無関心ではなく、むしろ他者の感情や幸福に関心をもって義務を遂行する。

第1部では、以上三つの観点を、カントの『徳論』を紐解きながら論証する（①-③がそれぞれ第1-3章に対応）。第1章から第2章では、カントが描く有徳な人の在り方を中心に、徳とはいかなる状態であり、その中で感情がどのような役割を果たすのかを明らかにする。第3章では、視点を「徳の義務」へと移す。すなわち、有徳な人の感情的状態を論じる段階から、徳がどのような仕方では他者への配慮を実質的に要求するのかを、感情の役割を通して検討していく。こうして、カントの徳理論の中で、感情が徳の状態や実践にどのように関与しているのかを明らかにすることで、カントの徳理論が理性主義や義務の形式性を超えた、より豊かな有徳な人の構想を有していたことを示すことができる。

より具体的には、第1章では、徳を「理性による感情の支配」として定義するカントの基本的立場を確認しつつ、その支配体制と両立しうる「自由なハビトゥス」という概念を明らかにする。これにより、カントの徳理論におけるハビトゥスの役割を、「感情を支配する必要がないほど習慣が形成され、自然かつ容易に行うことができる状態」ではなく「感情を適切に支配し、理性をつねに働かせる準備ができている状態」として再解釈する。

第2章では、カントが描く有徳な人は義務によって拘束されながらも、快活な心を持って義務を遂行できるという主張に注目し、それがカントの徳理論の構造の中でいかにして可能であるかを明らかにする。そのために、「理性的感情」という特別な感情に注目する。これは、通常の意味での自然的感情とは異なり、理性の影響によって形成される特別な感情である。この概念を通じて、カントの理性による感情の支配という前提を保持したまま、有徳な人は苦しみの中で義務を果たすのではなく、むしろ快の状態にあり、快活な心で義務を果たすことができるということを示す。

最後に第3章では、「他者に対する徳の義務」に注目し、愛の義務のもとで有徳な人は他者が求める幸福を促進することを目的とする義務があることを示す。さらに、その義務を遂行するためには、他者の幸福に注意深くある必要があり、そのためには共感などの感情の陶

治も義務であることを明らかにする。そして、他者の幸福に関心を持って関与するだけでなく、その関与が他者の自己尊重の感情を損ない卑屈にさせないような制限が「尊敬の義務」として機能し、愛の義務の相補的な義務として徳の義務に位置づけられることを論じる。

第1章

有徳な人に要求されるもの——感情の支配とハビトゥス

1. 強さとしての徳

カントは徳をどのように特徴づけたのか。有徳な人とは、道徳的に価値ある行為をなしうる性格を備えた人である。しかし、カントにおいてその行為の道徳的価値は、徳そのものによってではなく、普遍的な道徳法則を自ら立法し、それに従う自律的な意志、すなわち善意志によって根拠づけられている (GMS, 04: 393, 397)。そのうえで、たとえ道徳的に善い人間であっても、人間は感性的存在者である以上、つねに感情や傾向性の影響によって道徳法則に背く可能性を免れない⁽¹¹⁾。したがって、私たちにとって道徳的に善い行為は、つねに義務として表象されるのである。ここで求められるのが、感性的衝動の影響を受けながらも、自らの立法した道徳法則へのコミットメントを維持する意志の強さであり、これこそがカントのいう徳である。

実際に、カントが徳を定義するのは『徳論』や『宗教論』においてなされているが、その中心的特徴はやはり義務に従う意志の「強さ」である。例えば、カントは次のように徳を定義している。「徳とは、自分の義務に従う際の人間の格率の強さである」(MS, 06: 394)。「徳とは、自分の義務に従う際の人間の意志の道徳的強さである」(MS, 06: 405)。このように徳が強さとして表現される理由は、感情や傾向性の誘惑を受けながらも、義務に基づいた道徳的な心構えを確実なものとして維持する強さが人間に対して要求されるからである。

徳の強さの程度は、「人間自身がその傾向性によって作り出す障害の大きさによってだけ測定することができる」(ibid.)。徳は、道徳法則に違反しかねない傾向性の抵抗があるからこそ、強さとして表現されうる。それゆえ、徳は内的な敵を前提した概念となる。ここでいう敵とは、自然的傾向性それ自体ではなく、道徳法則に反抗する自分の傾向性、より正確

⁽¹¹⁾ 善い意志は、人間の意志のように、感性的衝動や傾向性によって道徳法則に背く可能性をもつため、義務に基づいて道徳法則に従うという形で現れるのみならず、そうした違反の可能性をまったくもたない理性的存在者（いわば天使的な存在）の意志に対しても想定しうる。カントは「その格率が自律の法則と必然的に一致する意志は、神聖で端的に善い意志である」と述べている (GMS, 04: 439)。

には、道德法則よりもそのような傾向性を優先しようとする気質である (Grenberg 2010)。つまり徳とは、義務よりも自分の感情や欲求を優先させないという固い決意のことである。カントが言うように、「強力で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 (*Tapferkeit: fortitude*) であり、私たちのうちなる道德的心術 (*sittliche Gesinnung*) の敵に関しては、それは徳 (*Virtus, fortitudo moralis* 道德的勇氣) である」(MS, 06: 380)。

徳は、自分の感情を優先したいという欲求を抱きながらも、理性的な意志規定をもとに義務に従おうとする強い意志である。それゆえカントの徳は、理性と感情が対立する構造を前提としている。実際にカントは、徳という道德的状态は、内的な「戦い」のうちにありと主張する。カントが言うように、「人間がその都度とることができる道德的状态は、徳すなわち戦いのうちにある道德的心術で、意志の心術の完全な純粹性を所有しているとされる神聖性ではない」(KpV, 05: 84)。人間は純粹ではなく、道德法則の命令を意識しながらも、それに反抗する傾向性に影響される存在である。ゆえに、徳は戦いという形態をとらざるを得ないのであり、神聖な存在にはない人間に特有の道德的状态なのである。対照的に、敵を想定することのない神聖な存在には、強さや戦いとして説明されるような徳は不要となる。実際に、カントは戦いの中で内的な敵に負けない人間の道德的強さとしての徳を、敵を想定する必要のない完全な純粹さや神聖性との対比で説明することが多い。この対比が顕著に表れているのが以下の箇所である。

有限で神聖なる存在者（義務違反へと一度たりとも誘惑されえない存在者）にとつては徳論は存在せず、ただ道德論のみが存在する。道德論とは実践理性の自律のことであるが、徳論は同時に実践理性の自己支配を、すなわち直接には知覚されないが、道德的な定言命法から正しく推論された、法則に反抗的な自分の傾向性を支配する能力の意識を含んでいる。こうして、人間の道德性は、その最高度において、やはり徳以上のものではありえないのである。(MS, 06: 383)

つまり、義務違反の可能性がない神聖な存在者には徳は存在しない。義務違反に誘惑されるが、それを理性によって支配できる人間にのみ「自己支配 (*Autokratie*)」として徳論が存在するのである。それゆえ、徳は、つねに傾向性を伴うことが避けられない理性的でありかつ感性的な存在者である人間に特有の道德的状态であると言える。

人間は理性的であるがゆえに、道徳法則からの要求を義務として意識することができるが、同時に感性的であるがゆえに、その要求に反抗したい不純な感情や欲求をもたざるを得ないのである。人間にとっての道徳性がつねに強制を前提した命令の形式をとることも、ここに由来している⁽¹²⁾。それゆえ、カントが描く有徳な行為者は、つねに理性を感性に対して上位に置き、その抵抗を強さによって乗り越えなくてはならない。つまり、カントが言うように、「人間は徳（道徳的強さとしての）への義務を課せられている、ということもできる。なぜなら、たとえ感性的に反抗するすべての衝動に打ち克つ能力 (*facultas*) を、人間の自由のゆえに確かに前提しうるし、また前提せねばならないとしても、やはりこの能力は、強さ (*robur*) として獲得されねばならないものだからである」(MS, 06: 397)。人間は自己に対する立法が可能であり、それゆえ自律を前提した自由な理性的存在者であるが、感性的な反抗に左右されぬよう、適切に感情を制限することが要求される。カントは、感情に流されず、理性的に自己を規定する「内的自由」を徳の必要条件とおき、以下のように述べる。

それゆえ徳は、内的自由に基づくかぎり、人間にとって肯定的な命令、すなわち自分のあらゆる能力と傾向性を自分の（理性の）支配下におくという命令、したがって自己支配の命令を含んでいる。そしてこの命令は、禁止、すなわち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（アパテイアの義務）につけ加わる。というのは、理性が統御の手綱を握っていないと、感情や傾向性が人間を支配するからである。(MS, 06: 408)

ここでカントが言及しているように、理性による自己支配は、感情や傾向性に支配されないという禁止の義務（アパテイア）につけ加わるのである⁽¹³⁾。しかし、注意しなければならない

⁽¹²⁾ 道徳法則の表象がある意志にとって強制である場合、それは命令であり、その形式が命法と呼ばれるものである。『基礎づけ』で論じられているように、「すべての命法は、「べし (*Sollen*)」によって表現されるが、それによって、その主観的な性質のために客観的法則によって必然的には規定されないような意志と理性の客観的法則の関係（強制）を示している」(GMS, 04: 413)。「その主観的な性質のために客観的法則によって必然的には規定されないような意志」とはすなわち感性的側面を有するがゆえに、理性の指令に必ずしも従うとは限らない人間の意志を示している。

⁽¹³⁾ 周知のように、アパテイアという思想はカント独自のものではなく、古代哲学とりわけ

ないのは、カントの徳理論は、たんにすべての感情や欲求を理性によって抑圧することだけを要求しているのではないという点である。

カントは、すべての感情に対して理性が闘争と抑圧を伴って制御することのみを意図しているのではない。たしかに、有徳な人には戦いという状態で感情や傾向性を適切に抑制することが求められる。しかし、ここで重要なのは、理性による支配体制を維持することであり、その理性支配に悪影響を与えてしまう感情に対してのみ抑制が働く必要があるということである⁽¹⁴⁾。それゆえ、有徳な人は、悪に誘惑する不純な感情や欲求に煩わされないという確固たる理性的な決意を持っていなければならない。カントはこれを真の強さと呼ぶ。

「徳の真の強さ は、その法則を実行する際の堅い熟考された決意を伴った平静な心 (*Gemüth in Ruhe*)」である。カントはその状態を、「道徳的生における健康の状態」とも呼ぶ (MS, 06: 409)。したがって、真の強さとは、 平静な心を保ちながら、理性が感情や欲求に対する主導権を保持することなのである。

カントの徳理論において、有徳な行為者とみなされるのは、理性と感情の対立という戦いの状態の中で、つねに理性を感情の上位におくことができる平静な強さをもつ者である。注意すべきは、これは義務に反する感情や傾向性の誘惑に惑わされながらも、必死で抑制している姿ではないということだ。それは、「道徳的に健康」ではない。バクスリーが正しく指摘するように、カントにおいても真の徳は、「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いるために、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」状態であり、それにうまく対処できないために誘惑に強く抵抗しなければならない、たんなる「抑制」からは区別される (Baxley 2010b, pp. 81-82)。ここで言及されている「悪への性癖」とは、『宗教論』で主に論じられる概念であるが、平たく言

ストア派が理想としたものであり、真の徳を身につけた賢者の境地として描かれている。実際にカントも、ストア派のアパテイアを道徳的理念として称揚している。例えば、カントは『人間学』で、アパテイアの原理を「ストア派のまったく正当で崇高な道徳原則」と評している (Anth, 07: 253)。なお、ストア派の基本的発想によれば、パトス（情念）から完全に開放された者が真の賢者であり、徳をもつ。この境地が、アパテイア (*ἀπάθεια*) と呼ばれるものである。概念的にいえば、アパテイアとは、否定の接頭辞 α とパトス (*πάθος*) の合成語であり、文字通り「パトスに左右されない平静な心境」を意味する。

⁽¹⁴⁾ カントは「自然的傾向性はそれ自体において見れば善である」と述べ、それを根絶しようとすることは有害ですらあると述べる。それゆえ、傾向性は「幸福という名の全体における調和にもたらされうるように、それを抑制すればよい」 (RGV, 06: 58)。

えば「自己愛を優先して義務に違反した振る舞いを選ぼうとしてしまう傾向」である。

つまり、カントが描く有徳な人であっても、ただ感情を抑制していればいいというわけではない。もし、義務違反に誘うような感情に惑わされて無理やり抑えつけているのであれば、その強さは不十分である。本当の徳の強さのためには、つねに理性が自己を支配した状態を維持するために、感情に適切に対処していなければならない。

では、具体的にカントは、どのような種類の感情に対していかなる対応を求めており、またどのようにして理性の支配を維持すべきだと考えているのだろうか。この問いに答えるために、次節では、カントの感情概念の分類と、それに基づく感情の管理の方法に注目し、有徳な人がいかにして感情を管理して理性の支配を実現するのかを検討する。特に、アパテイアが意味する「無情動 (*Affektlosigkeit*)」という状態が、すべての感情の排除ではなく、反省を妨げる性急な情動の抑制であることを明らかにし、強さとしての徳の条件である「内的自由」や「平静な心」の構造を明らかにする。

2. 感情の支配としての徳

理性が主導権を握った平静な心である徳の状態を維持するためには、理性支配を脅かす感情を適切に管理しなければならない。しかし、あらゆる感情を端からすべて抑える必要はないし、有効でもない。カントは、徳を実現するために従事すべき感情の管理を、感情概念の分類に基づいて多元的に構想している。カント哲学における感情の意味は一元的ではなく、その内実は複雑であるが⁽¹⁵⁾、ここでは『徳論』の中での感情の支配とアパテイアの義務に関わる感情である情動 (*Affekt*) と情念 (*Leidenschaft*) に着目する。

まずは、情動と情念の概念的区別を前提するために、それらの説明が最も明確に述べられている『人間学』の説明を参照して整理したい⁽¹⁶⁾。カントによれば、情動と情念も、理性に

⁽¹⁵⁾ カント哲学における感情と価値の関連性について明らかにすべく、感情の多様な役割に注目することを一つの目的として編まれた論集の introduction で、コーヘンは前提として次のように述べている。「カントの感情 (*emotion*) の概念は、欲求 (*desires*)、傾向性 (*inclinations*)、情動 (*affects*)、情念 (*passions*)などの幅広い情動的状态を包含しており、それらはいくつかの重要な点で互いに異なっている。この洞察は、カントの感情の概念が、多かれ少なかれ同一の情動的状态の単一のカテゴリーを形成するものではないことを示唆している。」(Cohen 2014, p. 4.)

⁽¹⁶⁾ 『人間学』は、長年に渡る人間学講義をまとめて 1798 年に出版された著作であり、内容

よって支配されなければならないものであり、どちらも「心の病気 (*Krankheit der Gemüts*)」である (Anth, 07: 251)。しかし注意すべきなのは、情動と情念は概念上区別されるものであって、感情という名の下にひとまとめにすることはできないということである。『人間学』には次のように書かれている。

主観の理性によって制御することが難しい、あるいは不可能な傾向性が情念である。これに対して、現在の状態における快・不快の感情であり、主観のうちに熟慮（その感情に身を任せてよいか、むしろ拒むべきかを理性的に表象すること）が生じる余地のない感情を情動という。 (*ibid.*)

ここにあるように、情動が感情として説明されるのに対して、情念は傾向性として描かれている。傾向性とは、「主観にとって規則（習慣）として役立つ感性的欲望」であり (Anth, 07: 265)、それは突発的に高まってくる感情とは区別される⁽¹⁷⁾。しかし、しばしば見過ごされることだが、怒り等に代表される感情である情動と、欲求能力に属する傾向性の中でも厄介なものとされる情念の間には、概念的な差異がある。情念とは、「純粹実践理性にとってひどい病であり、多くの場合は治療不可能」 (Anth, 07: 266) であり、傾向性の中でもかなり強く持続的で、ほとんど理性によっては制御できないため、つねに否定的な評価が下される

は実用的 (*pragmatisch*) なものであるから、『基礎づけ』などで予告されていた実践的 (*praktisch*) あるいは道徳的 (*maralisch*) なものとは趣きを異にする。それゆえ、倫理的議論をサポートする論拠として使うときには慎重になる必要があるだろう。しかし、とりわけ本論文では、カントの『徳論』で展開される感情に関する諸概念（情動や情念）の分析は、この『人間学』での快・不快の感情能力の人間学的分析と大きく重なっており、より充実した説明がある。そのため、感情の概念的区別を明確にするという意図に基づいて、抜粋的であるが『人間学』での議論を参照する。

⁽¹⁷⁾ もちろん、傾向性は感情と無縁というわけではなく、欲求はある対象を求めることから、それは快や不快の感情と結びついている。例えば『基礎づけ』において、傾向性は「習慣的欲望」であり、「欲求能力が感覚 (*Empfindungen*) に依存していること」であると述べられている (GMS, 04: 413)。

(18)。一方で情動は、急激に沸き起こる感情であり(19)、これも情念と同様に理性の支配を脅かすものであるため、徹底的に理性によって管理されなければならないが、つねに否定的な評価が下されるわけではない(20)。カントによれば、情動は、理性が十分に育つまでの一時しのぎとして、理性の「一時的な代用物」という役割を果たすことがありうるのである (Anth, 07: 253)。

とはいえ情動は、理性的な反省を一時的に中断してしまうような激しい感情である。それゆえ、カントによれば、情動にまで高まった感情が理性の支配を脅かさないようにそれを抑制する必要がある。一方で、情念は、熟慮 (*Überlegung*) が可能であり、悪い格率を自分の原則としてしまう欲求であるため、悪徳と密接に結びついている。これは根が深い病的な傾向性であるから、たんに落ち着けるのではなく支配する (*beherrschen*) 必要がある。カントが言うように、徳の実現には「自己自身を支配する」こと、すなわち自分の感情を落ち着かせ、傾向性を支配する「内的自由」が前提されなければならない (MS, 06: 407)。そこでカントの『徳論』では、以下のように、徳との関連で情動と情念がはっきり区別される。

情動と情念は、本来的には互いに区別される。熟慮に先立ち、熟慮そのものを不可能にするか、きわめて困難にするというかぎり、情動は感情に属する。それゆえに情動は、突発などと呼ばれる (*animus praeceps*)。そして、理性は徳の概念によって、心を落ちつけるべきである、という。だが、悟性の使用におけるこの弱さは、心の動揺の強さと結びついていて、ただの無徳 (*Untugend*) にすぎぬものであり、いわば子供じみた弱さである。情動は、最善の意志とも十分によく両立しうるものなのであって、この嵐はじきにおさまるといふ、ただ一つの利点もある。それゆえ

(18) 主観にとって規則 (習慣) となって働く感性的欲望が傾向性 (*inclination* 傾向) と呼ばれる。——それによって何らかの選択に関して理性がその傾向性をすべての傾向性全体と比較することを妨げるような傾向性が、情念 (*passio animi* 魂の情念) である (Anth, 07: 265)。さらに、情念は意図的なものでもあり、熟慮によってゆっくりと形成されるため、余計に根が深い。

(19) 「情動は性急であって、熟慮を不可能にしてしまうほどに感情の度を急速に高める。」 (Anth, 07: 252)

(20) カントは、情動は健康によいと説明することがある (cf. Anth, 07: 262-263)。例えば、笑ったり泣いたりすることは、「自然が機械的に健康を促進する」情動であり、怒りは「消化を助けてくれる」情動でもあると言われている (Anth, 07: 261)。

に、情動（例えば、怒り）への性癖は、情念ほどには悪徳と親密に結びついてはいない。それに反して情念は、永続する傾向性となった感性的欲望（例えば、怒りと対照的には憎しみ）である。情念にじっと身をまかせていると、熟慮が生じ、そして情念にそって原則を立てることを心に容認し、傾向性が反法則的なものに向かう場合には、この原則に思いをめぐらし、それを深く根づかせて、そうすることで悪を（故意に）自分の格率に採用するのである。この場合、それは本格的な悪、すなわち真の悪徳である。(MS, 06: 408)

カントは確かに情動と情念を、理性による自己支配を脅かすものとして並べて語ることが多いが、それらは混同されるものではない。情動は、善い意志と両立しうるのである。しかし人間は、意志が弱ければ一時的に道徳法則の遵守を維持できなくなってしまう。それゆえ、情動による心の動揺は、自分から悪を選ぶような悪徳ではなく、善い動機を維持できない「無徳」⁽²¹⁾であり、「弱さ」である。その弱さを乗り越えるために、すなわち情動に心が揺さぶられて義務を見失わぬよう、確固とした道徳的心術を貫く意志の強さとしての徳が必要となる。それに対して、情念はあえて道徳法則に反する動機を採用する悪徳に結びつくため、意志の強さでどうにかなるものではない⁽²²⁾。

それゆえ、意志の強さ、すなわち徳によって克服すべき感情は情動であり、実際にカントも、アパテイアを「無情動 (*Affektlosigkeit*)」として位置づける。つまり、カントが義務として語るアパテイアは、たんに感情や欲求を欠いていることを意味するわけではない。感情が情動として理性の支配を一時的にでも破壊しないよう抑制することが、意志の強さによって維持されなければならない。「徳には（強さとみられる）アパテイアが必然的に前提さ

⁽²¹⁾ カントは「無徳」と「悪徳」の違いについて、負量の概念を用いて以下のように説明している。「徳＝ $+a$ には、消極的な無徳（道徳的弱さ）＝ 0 が論理的矛盾対当 (*contradictorie oppositum*) として対立するが、悪徳＝ $-a$ は反対対当 (*contraries, realiter oppositum*) として対立する。」(MS, 06: 384)

⁽²²⁾ 確かに情念を個人の意志の力で徳と両立させる術はないが、それでも「情念のコントロール」を論じる余地はある。しかしそれはもはや感情のコントロールというより、他の快楽を積極的に楽しんだり、他の人々と社会的に交流したりすることによって、少しずつ気を散らして傾向性を弱めることである。また、カントによれば情念は社会的なものでもあるので、新たな情念を生まない社会的条件を作り上げることによって、予防する可能性も見出している (cf. Formosa 2011, pp. 102-103)。

れる」(MS, 06: 408) とあるように、善い意志に加えて、情動に左右されない強くて平静な心も必要なのであり、それがカントの徳なのである。

以上の記述を踏まえて、本論文では「理性による感情の支配」という表現を、感情を理性の支配を乱す情動にまで高めることなく、道徳法則に反する方向へ傾きうる欲求を適切に統御することとして用いる。実際に、カントもまた、感情や傾向性をしばしば並列して論じ、それらに支配権を譲らず、理性が主導する平静な心の状態を維持することを徳の本質としている。したがって、本論文でもカントの徳理論における感情の位置づけという大きな問題を扱うにあたり、議論の便宜上「感情」という語をある程度単純化して用いるが、背後にはこうした繊細な区別と理解があることを確認しておきたい。

さて、ここまで見てきたように、カントの徳理論では、私たちが有徳な人であるためには、平静で強い心を獲得・維持し、つねに理性の支配的働きによって自己を支配しなければならない。たしかに、つねに自己を理性によって支配することは、必ずしもすべての感情や欲求を意識的に抑制しなければならないわけではない。しかし、だからといって、人間が感性的側面を条件として有する限り、理性と感情が対立する可能性を排除することはできない。その意味で、カントの徳は戦いのうちにある。それゆえ、つねに感情や傾向性が理性の支配を脅かす可能性が排除できないという意味で、徳は一定に安定した状態ではないのである。

安定した長期的な状態ではなく、つねに戦いという状態の中で理性が感情を適切に支配することが求められるカント的な有徳な人は、つねに葛藤していて不安定に見えるかもしれない。そうであれば、アリストテレス的な見解のように、習慣によって有徳な人となり、自らの自然本性によって善いものを欲求するようになることを否定しているようにも見えらるだろう。実際に、シュナイウィンドが指摘するように、「カントが最もアリストテレス的ではない方法で徳を考えている」と評価できるだろう⁽²³⁾。

たしかに、カントが描く有徳な人は、習慣によって形成された状態から、善を求める自然的な欲求に基づいて容易に善いことをなしうるわけではない。その意味で、慣れることで自

⁽²³⁾ 「カントは、徳とはつねに闘争するものであり、決して定まった原理ではないとして、最もアリストテレス的でない方法で徳を見ている。カントの分裂した自己のビジョンは、ここでは悪者であり、道徳は、非道な情念と対立する、どうしてもなく純粋な理性から生じており、永遠に規律を要求するものである。徳とは、人間の本性が最も発達したものの表現というよりも、本性のある部分が他の部分に打ち勝つことである」(Schneewind 2010, p. 199)。

然と行動できる状態はカントの徳と両立しない。しかし、カントは習慣によって有徳な人になることを否定しながらも、『徳論』ではハビトゥスとして徳を定義している。徳をある種のハビトゥスとして理解することができれば、カントの徳理論においても、徳が不安定な戦いの状態それ自体ではなく、それを前提としながらも理性支配を維持できる安定した状態として捉えることができる。そこで次節では、カントの徳理論におけるハビトゥスの位置づけを明確にし、いかにして理性による感情の支配を前提した強さとしての徳を想定するか、カントが、有徳な人をハビトゥスによって定義しているのか探究する。

3. ハビトゥスとしての徳

3.1 習慣を通じて有徳な人になることの否定

まずは、カントが行為の習慣によって有徳な人になるわけではないと考える理由を探ろう。前節で述べたように、カント的な徳とは、つねに働いている理性的な自己支配であり、それは習慣によって獲得されるものではない。カントの徳理論では、人間はつねに理性と感情が対立する可能性を有し、徳の状態に安住できないので、油断せず理性が監視の目を光らせていなければならないのだ。もし、ある行為が長期的なハビトゥスとなり、繰り返される訓練によってそれを行うことに慣れると、理性が鈍り行為はたんなるメカニズムになってしまう。これは徳に相反する状態である。それゆえカントは『徳論』において、次のように述べる。

しかし、徳はたんにハビトゥス (*Fertigkeit*) にほかならず、(宮廷牧師コヒウスの懸賞論文に述べられているように) 訓練によって身についた、道徳的に善い行為の長きにわたる習慣 (*Gewohnheit*) にすぎないなどと説明したり、評価したりすべきでもない。なぜなら、もしこの習慣が、熟考されたうえでの、確固とした、そしてますます純化された原則の結果ではないならば、それは、技巧的＝実践的理性に基づく他のあらゆるメカニズム (*Mechanism*) と同様に、あらゆる場合に応じる準備もなく、また新たな誘惑がひき起こしかねない変化に対して十分に守られてもいないからである。(MS, 06: 383-384)

さて、引用文を紐解くにあたって、用語と翻訳を確認しなければならない。本論文が「習

慣」と訳す *Gewohnheit* は、訓練された行動パターンであり、特定の状況で機械的に引き出される反応に近いものである。一方で、「ハビトゥス」と訳しているのは *Fertigkeit* であるが、この語は通常「技能」や「熟練」と訳される語であるから、この対応は奇妙に思われるかもしれない。実際に各翻訳を見渡しても、日本語では「熟練」と訳されることが多いし、例えばケンブリッジ版の英語訳は *aptitude* となっている⁽²⁴⁾。しかし、哲学的に見ると、*Fertigkeit* は実践を通じて身に着く能力であり、アリストテレスのヘクシスに対応するものである。次節で引用するが、実際にカントも、『徳論』で「*Fertigkeit (habitus)*」として併記している (MS, 06: 407)。本論文では、カントが *Fertigkeit* をアリストテレス以来のハビトゥス（ヘクシス）概念の訳語として用いていたことを踏まえ、一貫して「ハビトゥス」と表記する。

引用文に戻ろう。カントによれば、私たちは、行為のハビトゥスという長期的な状態ではなく、つねに理性を行使することによって、有徳な心構えを維持しなければならない。理性の熟慮による確固たる原則がなければ、人は感情や欲求の誘惑に対して脆弱になってしまうからである。有徳な行為者は、衝動的な感情の影響に左右されることなく、道徳法則によって意志を決定する平静さを持たなければならない。徳に不可欠な理性の強さは、その行為が訓練によって身についた無思慮な反応である場合には欠落する。カントが習慣を否定するのは、習慣が行為を思慮のない機械的なものにし、理性を沈黙させてしまうからである。

かくしてカントは、徳が習慣を通じて長期的に身につくものではなく、「つねに新たに始まる」ものだと述べる (MS, 06: 409)。なぜなら、人間はその本性上、つねに傾向性の影響を受けるからである。カントが指摘するように、「徳はいったん採用した格率に落ち着いて静かにとどまるわけにはいかず、向上しなければ、必ず墮落する」(*ibid*)。ここから、「新たに始まる」ということの意味が次のように理解される。つまり、たとえ一度は有徳な心構えを作り上げたとしても、人間は傾向性の影響によって墮落しうる以上、安心して気を緩めてはならない。理性による自己管理をつねに行き届かせ、絶えず徳を維持し、ときに修正し、さらには革新し続けなければならないのである。したがって、徳は習慣に基づくものではない。「もし徳の実行が習慣にでもなったとしたら、このことで主体は、自己の格率採用

⁽²⁴⁾ 日本語訳は岩波文庫の宮村訳、岩波カント全集の池尾訳ともに「熟練」である。しかし、例えば「習性」という日本語訳（千葉 2021）や、英語訳としても“skill” (Merritt 2018) や “readiness” (Engstrom 2002) などがある。

の自由を失うことになるだろうからである」(ibid.)。カントは『人間学』においても、この事態を明確に記述している。

徳とは自由で適法的な行為におけるハビトゥスのことであると解釈することはできない。それは、そうすると徳は力の使用のたんなるメカニズムにすぎないことになるからである。徳とは逆に自分の義務を遵守するときの道徳的な強さであり、この強さはけっして習慣とならず、つねにまったく新たに、つまり考え方の奥底から根源的に生まれるはずのものである。(Anth, 07: 147)

カントが否定するハビトゥスとは、たんに法に適った仕方で行うことに習熟した状態である適法的な行為のハビトゥスである。カントの徳は、適法的であるだけでは十分ではなく、その行為の動機が道徳法則を根拠としていなければならない。したがって、ある行為が表面的には善であっても、その根拠となる理性的な道徳的強さのないたんなる機械的反応であるならば、それは徳ではないということだ。つまり、徳とは、機械的に行動する感性のメカニズムとなる習慣ではなく、理性を用いてつねに新たに創始されなければならないものである。そうでなければ、人間の自由はたちまち消え去る。カントの徳においては、理性によって自らを律する「内的自由」が失われてはならない (MS, 06: 407)。それゆえ、行為がたんなる反復として習慣化することは徳とは相容れないのである。言い換えれば、ある行為を単調に繰り返し同じような行動をとること、何も考えずに同じ行為を繰り返すことは否定されなければならないハビトゥスなのである。これは内的自由の喪失であるから、「善い行為からさえもその道徳的価値を剥奪する」(Anth, 07: 147)。理性が働かなければ人間は自身の感情や欲求に流されやすくなり、道徳法則を意識して義務を果たす心構えを確固として維持できないから、行為の習慣は徳と両立しない。しかし、逆に言えば、もしハビトゥスが自由と両立することができれば、それは必ずしも徳と相反するものではないだろう。実はカントも、その可能性を明確に指摘しているのである。

3.2 ハビトゥスとしての徳——行為の容易さとの結びつき

カントが習慣やハビトゥスに言及する際は、行為者が自由を失い、機械的になることへの批判的指摘がほとんどであるが、それがすべてではない。数少ない言及であるが、実際にカ

ントは『徳論』において、「自由なハビトゥス (*freie Fertigkeit (habitus libertatis)*)」という概念を扱っている。その議論によれば、自由な道徳的ハビトゥスは徳として数え入れられうる。まずはカントのテキストを見てみよう。

ハビトゥス (*Fertigkeit/habitus*) とは、行為することの容易さ (*Leichtigkeit*) であり、選択意志の主観的完全性である。しかし、このような容易さがすべて、自由な習性 (*habitus libertatis*) というわけではない。なぜなら、もしその容易さが習癖 (*assuetudo*)、すなわちしばしば繰り返された行為により必然性を有した行為の一律性であるならば、それは自由から生じたハビトゥスではなく、したがって道徳的ハビトゥスでもないからである。それゆえ徳を、法則に適った自由な行為におけるハビトゥスと定義することはできない。しかし、「行為に際して法則の表象によって自己を規定する」とつけ加えられれば、これでよい。そうすれば、このハビトゥスは、選択意志の性質ではなくて、意志の性質である。この意志とは、その採用する規則が同時に普遍立法的な欲求能力であり、そしてそのようなハビトゥスだけが徳に数え入れられうるのである。(MS, 06: 407)

徳と両立するハビトゥスを持つ人とは、道徳法則に従って行為する能力が習慣的な行為の繰り返しによって損なわれている人ではなく、道徳法則を立法する意志のハビトゥスを持ち、つねに道徳法則に基づいて自らを決定する人のことである。このハビトゥスは人間の自由を排除するものではない。有徳な行為者は、理性が主人であり、感情や欲求を適切にコントロールできる有徳な状態を身につけている。だからこそ、その人は自分の義務を難なく遂行することができる。これこそが真の強さとしての平静さである。したがって、カントは善い行為の容易さであるハビトゥスを徳に数え入れるのである。このように、カントの自由なハビトゥスとは、たんなる行為の一律性や習慣とは異なる意味を含む。それはむしろ、理性がつねに感情と欲求を支配することが思考様式として身につけているがゆえに、感情が反抗するときにはそれらを抑制する準備ができている状態であると解釈できる⁽²⁵⁾。

⁽²⁵⁾ この解釈によって、*Habitus* の英語訳としては、*readiness* が適切であると提案したい。なお、この訳語はエングストロームに倣ったものであり、エングストロームは、カントの内的

このようなハビトゥスとしての徳は、カントの徳理論が強調したように、徳はつねに新たに始まるものであり、習慣に基づく一定の長期的状態に安らいで落ち着くことはできないという主張と両立する。というのも、有徳な行為者が持つ自由なハビトゥスとは、つねに理性を感情の上位におくことで、徳を維持する準備ができている状態のことだからである。言い換えれば、自由なハビトゥスとは、つねに初めから新たに理性を行使することが可能な状態である。カントの徳理論が批判するのは、道徳法則を立法する意志が損なわれる機械としての自由でないハビトゥスだけである。もし行動が感性的なメカニズムに基づくならば、理性は完全に沈黙してしまう。それは、徳の条件である理性の自己支配という内的自由を欠くため、避けなければならない。それに対して、自由なハビトゥスはむしろ内的自由を前提とするのだ。

ここで再び、自由への能力を基礎とする意志のハビトゥスと、単調な反復によって考えることなく一律的な行動を容易にする行為のハビトゥスとの間のカントの明確な区別に注目すべきである。トランプタが指摘するように、前者には道徳法則に起源をもつ実践的で客観的な必然性があるのに対して、後者には自由を不可能にする主観的な必然性がある (Trampota 2021, p. 59, 116, 193)。自由なハビトゥスは理性の自発性の表れであり、道徳法則を規定するのは意志のハビトゥスであるから、感情の影響から独立している (Trampota 2021, p. 119, 193)。このことは、立法的な実践理性としての意志の能力が、感情や欲求に左右されることなく働くことができる状態を意味する。この意味で、意志のハビトゥスを持つ有徳な行為者は、自由を失うことなく、つねに自発的に最初から出発することができる。

この立法的意思のハビトゥスは、習慣的行動という主観的必然性によって行動を促進するのではなく、道徳法則という客観的必然性のもとで、理性の働きによって自由な行為を促

自由を能力 (*Vermögen*) として指摘し、自由の能力が準備態勢 (*readiness*) に発展し、その行使が促進される状態を自由なハビトゥスとして解釈する。したがって、エングストロームが適切に指摘しているように、「徳とはそれ自身を行使する準備が整った自由であり、自己を決定する準備に発展している限りにおいて、行為における法の表象を通じて自己を決定する能力である」。そうして、徳が最初に成り立つとされた「意志の道徳的強さ」は、その行使を可能にする自由の準備態勢として説明できることが判明した (Engstrom 2002, p. 307)。本章も、基本的には自由の能力とハビトゥスの結びつきを強調するエングストロームの解釈と同じ路線にいるが、戦いや理性の支配として特徴づけられる徳の状態において、ハビトゥスがいかに位置づけられるのかという点について、現象的徳 (感官様式) と知性的徳 (思考様式) の区別などを導入しながら、より踏み込んだ説明をしている。

進するのである。それゆえ、カントは、自由な行為のハビトゥスについて論じるとき、「法則に適った自由な行為におけるハビトゥス」に「行為に際して法則の表象によって自己を規定する」と付け加えたのである。したがって、カントにおいても有徳な行為者は、戦いの中で困難さを感じながら善い行為をするのではなく、道徳法則によって自己を規定する意志の自由から生じるハビトゥスによって、容易に善い行為ができるのである。

もっとも、ここで言う「容易に」とは、感情的な抵抗や葛藤をまったく経験しないということの意味しない。むしろ、道徳法則に抵抗する感情や欲求を強く感じ、時に感情に振り回されそうになりながらも、困難を伴って義務を遂行する行為者の方が意志の強さを示しているように見える。しかし、自由なハビトゥスとしての徳という特徴づけを踏まえるなら、感性和理性がただ衝突しているだけの戦いの状態は、カントが描く有徳な人の本質を捉えていない。たしかに、カントにとって、感性和理性とのあいだに戦いが存在すること自体は、徳の欠如を意味するのではなく、むしろ有限な理性的存在者である人間的な徳の不可避の条件である。それでも、真に有徳な人とは、理性と感性が一致することはないという意味で、その戦いの状態から逃れられないという条件のもとにありながらも、感性的傾向に深刻に惑わされることなく、平静な強さをもって義務を容易に遂行しうる状態にある者として記述されるのである。それゆえ、カントも、たんなる抑制と徳を区別することができる。徳とは、人間であるがゆえに道徳法則に抵抗しうる感情や欲求を抱えながらも、それらに深刻な仕方で悩まされることなく、理性のもとで適切に支配しうる状態なのである。

カントが徳に結びつけるハビトゥスとは、理性と感情が対立する戦いの状態にならない前準備ではなく、戦いという条件の中で感情に主導権を渡さないための準備態勢である。カントの徳理論における有徳な行為者は、理性に反抗する感情の動きを検知したときに、すかさず理性が働いてそれを支配下にとどめるためのハビトゥスを身に着けているのだ⁽²⁶⁾。カ

⁽²⁶⁾ 理性の支配を損なわせないような感情や欲求は無理に抑える必要はない、という立場はハーマンもとっている。ハーマンは、義務は制限条件としてのみ機能するため、すべての非道徳的・理性的な動機（欲求、感情）を抑圧し排除する必要はないと考える（Herman 1996, chap. 2）。しかし、ハーマンはハビトゥスや長期的な有徳な心構えには言及していない。なお、フライアーソンは、ハーマンの立場を楽観主義的（optimistic）なものとして特徴づけ、カントの立場はより悲観主義的であることを指摘する（Frierson 2010）。本章は、カントの徳は戦いの状態で痛みを伴うことを条件としつつ、その中で理性的な支配を安定させるハビトゥスの意義を論じているため、楽観主義と悲観主義の間にあると言えよう。

ントがたんなる行為のハビトゥスを否定しながらも、自由なハビトゥスを徳に認めた背景には、行為を機械的にするハビトゥスと、行為の背後にある理性的な心構えを維持するハビトゥスを区別することがあったと考えることができる。後者は感情に左右されない理性の自己支配というカント的な徳の概念と一致する。それゆえ、機械的なハビトゥスは徳ではないが、自由なハビトゥスは徳であるという議論は、それぞれ次のように整理できる：

徳と矛盾する機械的なハビトゥスについての論証

1. 徳とは、理性が感情を支配している状態（内的自由）であり、道徳法則に従おうとする意志の強さである（徳の定義）。
2. 機械的なハビトゥスを持つ主体は、行為を繰り返すことによって機械的な反応をする状態にある。
3. 機械的なハビトゥスは感性的なメカニズムであるため、理性の支配は不可能であり、内的自由は保証されない。それどころか、内的強制が存在する。
4. したがって、機械的なハビトゥスは徳と矛盾するため、徳に数え入れられない。

徳と両立する自由なハビトゥスについての論証

1. 徳とは、理性が感情を支配している状態（内的自由）であり、道徳法則に従おうとする意志の強さである（徳の定義）。
2. 自由なハビトゥスを持つ主体は、つねに道徳法則を立法し、それに従う準備ができている状態にある。
3. 自由なハビトゥスは道徳法則をつねに上位の動機とする意志のハビトゥスであるから、感情を理性の支配下に置く内的自由が保証される。
4. したがって、自由なハビトゥスは徳と矛盾するものではなく、むしろ徳に数え入れられる。

この議論から、次のような規定が導かれる。自由なハビトゥスを持つ有徳な行為者は、強い立法的意志を持ち、したがって感情の影響から独立している（感情の欠如を意味するわけではない）ので、善い行為を容易に行うことができる。彼らは一貫して、平静な心で道徳法

則に従う準備ができています。このように、カントが徳を一種のハビトゥスとして定義しているのは注目に値することである。

また、この議論は、『宗教論』で登場する「現象的徳（フェノメノンの徳）」と「知性的徳（ヌーメノンの徳）」の区別にも対応していると考えられる。カントが『宗教論』で述べるように、現象的徳は「経験的性格としての適法性に関する」徳であり、「長い習慣」と特徴づけられる（RGV, 06: 47）。その徳のためには、その行為が義務に基づいているかどうかに関わらず、行為が道徳法則に適っていることが求められる。これは「感官様式」の漸次的改革ともいわれ、その心構えが本当に有徳であるかどうかを問わず、善い行為を習慣づけることである（*ibid.*）。一方で、心構えの真の有徳さは「知性的徳」として言及される。これは、「心術の革命」と呼ばれる事態を前提とするものであり、つねに理性が感情や欲求の上位にあり、義務に基づいて善い行為をする心構えである（*ibid.*）。これは「思考様式」の革命ともいわれ、善い行為をつねに善い動機からできるような状態を確立することである。この状態は、つねに理性が感情を適切に支配し、感情がその支配体制を崩さぬようつねに道徳法則によって自己を規定する準備ができる状態、すなわち自由なハビトゥスに対応する。

ここで注意すべきは、現象的徳は感官様式の漸次的改革に認められる徳であり、義務に適った適法的な行為をし続ける固い決意が伴っているため、必ずしも否定されるだけのものではないということだ。道徳法則に適った行為をする限りでは、現象的徳を身に着けた人間も、「法的によい人間」とは評価される（*ibid.*）。しかし、機械的なハビトゥスと同様、現象的徳も道徳的な意味ではまだ真の徳ではない。カントによれば、本質的には、現象的徳もそれだけでは自由を欠いており、道徳的徳ではないのである。なぜなら、それはその行為の動機がなんであろうと、たとえ義務に基づいていなくてもよいからである（*ibid.*）。その意味で、機械的なハビトゥスは「現象的ハビトゥス（あるいは感官様式のハビトゥス）」と呼ぶこともできよう。一方で、本当の意味で「道徳的によい人間」であるためには、自由なハビトゥスと関連する「知性的徳」、すなわちその動機から義務に基づいて善い行為をする思考様式のハビトゥスがなければならない。その意味で、自由なハビトゥスは「知性的ハビトゥス（あるいは思考様式のハビトゥス）」と呼ぶこともできよう⁽²⁷⁾。現象的世界の中で習慣や経験を

⁽²⁷⁾ 自由なハビトゥス（習性）が知性的徳（可知的徳）にも認められるようになったということは、千葉も注 36 で簡単に言及しているが、その対応関係の内実を議論しているわけではない（千葉 2021, p. 79）。なお、（）は千葉による訳である。

通じて徐々によくなるという現象的なハビトゥスは、それだけでは道徳的な自由を欠いているため、真に道徳的な徳ではない。カントの徳理論においては、知性的側面に認められるハビトゥスのみが道徳的な意味での徳に対応するのである。

カントもアリストテレス的な徳理論にみられるように、それがなければ困難である道徳的に善い行為を容易にする状態として徳を考えていたことがわかる。しかし、なぜ行為が容易であるのかを説明する構造が異なっている⁽²⁸⁾。カントが徳に認めるハビトゥスとは、習慣を通じて善いことを自然と欲求するようになった状態ではなく、感情に支配されぬよう理性が監視の目を光らせており、つねに道徳法則によって意志を決定するという思考様式が発達した状態である。有徳な行為者が容易に善い行為ができるのは、理性と感情の戦いが解消されて善い行為をなすことへの欲求が形成されているからではない。むしろ、理性と感情の戦いの中でつねに理性が勝利し支配権を持ち続けるための確固とした知性的な性格が形成されているからである。

カント的な有徳な行為者像に特徴的なことは、人間の徳にはつねに理性と感情の潜在的な対立が存在するという洞察を前提にしながらも、善い行為を容易になしうる状態であるハビトゥスを徳と結びつけることである。というのも、人間本性から自然に有徳な行為を欲求する有徳な行為者のモデルとは対照的に、カントの徳理論が提示する有徳な行為者は、強い理性によって自然本性が欲求するものを制限し、つねに道徳法則に基づく善い動機から有徳な行為を行うからである。しかし、つねに感情的な抵抗と戦っているために有徳な行為を容易に実行できない人は、カントの徳理論においても有徳な行為者ではない。有徳な行為者は、道徳法則によって規定された意志に基づいて、なすべきときになすべきことを容易になしうる平静で強い心の持ち主でなければならない。そのためには、理性による安定した統治構造を確保するための知性的な思考様式のハビトゥスを獲得する必要があるのだ。

⁽²⁸⁾ ウッドは、ここに両者の意見の相違はないと主張する。その理由は、両者ともに徳は有徳な行為をしたいという合理的な欲求に基づいた行為において発揮されるからである、と指摘する (Wood 2007, p. 145)。しかし、本章が明らかにしたように、アリストテレスと違ってカントの徳理論では、合理的な欲求に基づいて行為が容易になったのではなく、つねに理性が感情や欲求を支配する準備ができている状態によって行為が容易になっている。

4. むすびにかえて——アリストテレス的なカント？

私たちはいかにして有徳な人になることができるのか。この問いは、アリストテレス以来の徳理論の根本問題のひとつであり、習慣づけによって善い行為を難なく容易に遂行できる状態になるという答えは、一定の説得力を持つはずである。しかしカントには、習慣的によい行為を繰り返すことができているとしても、その背後に確固とした原理や理性的反省がなければ、いつ感情の影響によって誘惑されてそれを維持できなくなるかわからないという警戒がある。その意味でカントは習慣による徳の形成を否定的に評価する。しかし、本章が明らかにしたように、カントは自由なハビトゥスという概念を使用することによって、道徳的行為を容易にする状態としての徳を認めていた。それを可能にするのは、行動に関する機械的なハビトゥス（現象）と、行為を道徳法則によって規定する立法意志に関する思考様式のハビトゥス（知性）という二つの次元が設定されているからである。後者はたしかにハビトゥスとなった状態であるが、つねに誘惑に対して自己を守る理性的な反省能力が機能し続けている。

とはいえ、カント以外の徳理論においても、ただ自動機械のようによい行為を繰り返すメカニズムになることが徳であると評価することはないだろう。アリストテレス的な徳理論において、習慣によって有徳な行為者に到達できるとしても、それは何も考えずに行為を繰り返すようなメカニズムとなることを意図しているわけではない。つねに善い行為を欲求するよう理性によって感情や欲求を修正し、実践知を働かせて有徳な行為が要求されている状況を見抜き、適切な行為を柔軟に導き出さなければならないはずである。

例えば、アリストテレス的な現代徳倫理の潮流にいるアナスは、有徳な人になるための習熟 (habituation) を、たんなる習慣 (habit) やルーティンから区別する (Annas 2011)。彼女によれば、徳は性向であり、意識や意図を介在させることなく覚えた道を通勤するような習慣的なルーティンではなく、ピアニストやプロスポーツ選手のような実践的技能との類似で考えるべきである。例えば、本当に勇敢な人は、その静的な傾向に安らいで無心でそういった行為を反復しているのではなく、その状況に相応しい勇敢な振舞いを維持する者であり、「彼の反応は機械的で習慣に基づいたもの (habit-based) ではない」 (Annas 2011, p. 15)。それゆえ、アナスはこう結論づける。「徳とは、性格の状態であり、新しい挑戦に対して創造的、想像的に対応することができる状態である。どんなルーティンも、私たちにこれを可能にすることはできない」 (ibid.)。アナスは注でカントに言及し、カントが、徳が習熟によっ

て身につくことを、単なるルーティンとしての機械的・無心な反応にすぎないものとみなしているとして、これを批判している (*ibid.*)。

確かにカントは、徳が習慣によって身につくとしたら、それは感性のメカニズムとなってしまう、徳の要件である内的自由が失われてしまうとして一貫して退けている。とはいえ、ここまで見てきたように、カントも徳と両立するハビトゥスを認めている。そうであれば、もしかしたらカントは考えられている以上にアリストテレス的なものかもしれないし、より強調した言い方をすれば、ヘッフェが「アリストテレス主義者カント」と呼んだように (Höffe 2012, p. 198 [邦訳 230 頁])、カントとアリストテレスという巨大な哲学者たちの基本的な発想の重なりを指摘することにもなるかもしれない。

そうはいっても、カントの徳理論はやはりアリストテレス的なそれとはまだ大きな隔たりのあるのではないか、という疑問は尽きないだろう。その最たる一例が、幸福 (エウダイモニア) の位置づけだと思われる。アリストテレス的な徳倫理では、有徳な人は徳があるというだけで幸福である、という仕方で徳と幸福の結びつきが保証される一方で、カントの徳理論では、徳は幸福と結びつかず、むしろ幸福な感情状態を否定しているようにさえ見えてしまう⁽²⁹⁾。

ここでまず思い浮かぶのは、カントの最高善の議論である。カントは『実践理性批判』の弁証論において、徳と幸福の結びつきを最高善という理念の概念の下で、たしかに語っている。カントによれば、有徳な人は、その道德性にふさわしい仕方で「幸福に値する」のであり、このように幸福が道德性に比例して配分される世界が実現するのが最高善という理念である (KpV, 05: 110)。しかし、注意すべきは、あくまで「幸福に値する」のであり、幸福が実際に伴うわけではないことである。また、有徳であることに幸福が分配されることが明示されているが、この徳と幸福との結合はこの現象界では実現されない。なぜなら、人間は完全な徳を獲得することはないからであり、つねにその理念へ向かう努力の過程にいるからである。それゆえ、最高善のためには二つの要素が「要請」される。それが、つねに徳に向かって努力することが可能となる「魂の不死」と、徳に見合う幸福を正確に分配する高次の存在である「神」である (KpV, 05: 122-124)。

そうであれば、ここでの徳と幸福の結びつきは、結局のところ永遠の相と神の観点から保

⁽²⁹⁾ ダニエル・C・ラッセル「徳倫理学・幸福・善き生」『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 頁を参照。

証されるものにすぎないことになる。逆に言えば、幸福と幸福に値することのつり合いは現世では与えられないと明言されている。もしこれだけならば、有徳な人は現世ではいまだ幸福やそれに類する肯定的な感情状態を得られていないではないか、と言われても仕方ないように思える。結局のところ、カントが描く有徳な人は感情や傾向性を支配することに熟練した理性的な行為者であり、その姿に感情的な充足は見られないのだろうか。その問いに対して、第2章ではNoと答える。カントは、最高善の要素としての幸福だけでなく、現象界において徳を実現した者が、その徳の状態それ自体に感じることのできる幸福のような肯定的感情が存在すると論じるのである。

第2章

カントの徳理論における「有徳な人」の感情

1. 有徳な人は嫌々ながら行為するのか——シラーへの応答

シラーはカント倫理学に対して有名な風刺を残した。

喜んで友人に尽くすのだが、残念ながらそれがうれしい。ゆえに私は有徳な人ではないのではと悩まされる。答えはこうだ——友人たちを完全に軽蔑するよう努め、そして嫌悪感をもって義務を果たすことだ。(Baxley 2010a, 1084–1085 からの引用)

(30)

シラーが本当にカントの徳理論をそのように解釈していたのかは脇に置くが、この一節は、カントにとって有徳な人とは、苦しんで嫌々ながらに義務を果たす人のことであるという理解のために参照されることがある。

たしかに、カントの徳理論において、有徳な人であるためには、道徳法則を動機として採用し、それに基づいて行為しなければならない。第1章でみたように、徳は「戦い」として描かれるものであり、理性による感情の支配である。カントが徳として規定する「自己支配」と「アパテイア」は、あらゆる感情を抑えつけて苦しんでいる状態を含意しているわけではないにしても、理性が感情を適切に支配した状態を維持するための意志の強さが要求される。

また、実際にカントは、義務に基づく行為は傾向性の抵抗を受けるという意味で、嫌々ながら (*ungern*) 行われると論じていた (MS, 06: 379)。それゆえ、嬉々として義務に向かうことは、徳と相いれないように見える。例えば、カントが『基礎づけ』冒頭で示した有名な例（同情心に富んで他者を助けることに喜びを覚えるような人ではなく、たとえ気が進まなくても義務のために他者を助ける人だけが真の道徳的価値を持つという記述）は、「義務に従う人に感情が伴うと道徳的価値がなくなる」と解釈され、シラーの風刺するような「嫌々

(30) この風刺の引用に際して、*Stanford Encyclopedia of Philosophy* の“Friedrich Schiller”の Notes section も参考にした。

ながらの義務遂行」のイメージを与えてきた (GMS, 04: 398)。カントがこの例で言おうとしたことは、行為の道徳的価値が明白になる状況を記述することにすぎず、感情があればそれだけで義務が台無しになる、ということではないのだが、義務遂行になんらポジティブな感情はないという理解を定着させるには十分なほど印象的でよく知られた議論である⁽³¹⁾。

このように、カントは、義務を粛々とこなし、そこに喜びを一切見出すことの無い陰鬱な有徳な人のあり方を描いていると考えられることがある。これはカントの立場を『基礎づけ』の一部のみから再構成した戯画化した見方であるが、少なくとも、有徳な人は感情を犠牲にして不機嫌ながらも義務に従う人であるという理解がカントに帰されることは少なくない。

では、カントを批判したシラーは、有徳な人の状態について、感情の観点からどう考えていたのか。シラーの『優美と尊厳』によると、真に有徳な人とは、自分の傾向性や快が義務と調和しているために、自ら喜んで義務を果たす人である (NA 20: 283)⁽³²⁾。つまり、徳には理性と感情の間の葛藤もなければ、有徳な人においては理性と感情は支配関係にない。シラーは、有徳な人がつねに感情を従属させ、粛々と義務に従う理性支配の人にすぎないのであれば、「暗い修道僧のような禁欲主義」であると批判する (NA 20: 284)。つまり、シラーによれば、たとえ義務に従う正しい心構えを持っていたとしても、そこに快や喜びがないのであれば、その人は真の意味で有徳な人ではない。むしろ、真の徳は理性と感性の完全な調和を要求するのである。シラーは、そのような調和状態を「美しい魂」と呼び、道徳が求めるものを自ら望むように傾向性が養われ、義務ではなく傾向性から喜んで行為する人（「義務への傾向性」と呼ばれる）を、真の有徳な人として描く (NA 20: 287)。例えばシラーは、1793

⁽³¹⁾ ここでの文脈は、「行為が義務に合致しているとともに、行為主体がその上その行為への直接的傾向性をもっている場合」には、義務に基づいた行為かたんに義務に合致している行為か見分けが付きにくい、という話の例示である。すなわち、義務とは基本的に客観的強制であり、嫌々な行為であることがその徴となるため、「その行為がしたいという気持ち（傾向性）はないが、しかしそれでも義務であるがゆえにしなければならない」という事態を描き出すことで義務の概念を際立たせることだけが、カントの意図だったと思われる。カントは確かに同情心などの感情に無条件な善を認めることはないが、それが伴っていれば必ず義務に基づいた行為にはなりえないと主張しているわけではない。第4章でも触れるが、これはアリソンが「分離の方法」、すなわち、単に行為の道徳的価値が明確に表れるような状況を描写しようとした箇所と理解するべきである。

⁽³²⁾ シラーからの引用は、*Schillers Werke, Nationalausgabe, zwanzigster Band, Hermann Böhlau Nachfolger, 1962.*から引用し、略号 NA に続けて巻数と頁数を示す。

年のケルナー宛書簡で、「放浪者が傷ついた男を助けるシーン」を例に、放浪者は「助けねばならぬ」と義務として認識し、厭わず助けに向かうが、それは同時に義務への傾向性により自然に行われている状態を描く。シラーはここに、義務を嫌々ながら拘束される強制ではなく、むしろ自ら進んでそれを自然に行う美しい魂を見て取る (NA 26: 197)。

これまで見たように、カントの徳は理性の支配であり、理性と感情や傾向性のどちらを原理とするか、という葛藤の中にある。その意味で、シラーの言う「美しい魂」も「義務への傾向性」もカントは認めない。しかし、興味深いことに、カントは、シラーの「カルトゥジオ修道会のような気分」という批判に応答して、有徳な人は陰鬱な気分ではなく、快活な心であるという見解を示している。

カントは『宗教論』の第一節の注釈で、シラーの指摘に応える形で「徳の感情的性質、いわば徳の気質」に言及する (RGV, 06: 23f)。そこでは、真に有徳な人は、修道士のように「不安にうちひしがれ、意気消沈する」ことはないと主張されている。むしろ、その状態は避けるべき「奴隸的な気分」なのである。カントによれば、「義務を遵守するのに快活な心でいること（法則を承認するに際して気楽なことではない）が、真の有徳な心構えの徴である」 (RGV, 06: 24)。たとえ義務の概念が厳格であったとしても、有徳な人は不機嫌な心ではなく、明るく快活な心持ちで徳を維持する。したがって、カントの徳理論においても、義務の遂行に快活さや喜びといった肯定的な心の状態が結びつかず、意気消沈した暗い心の状態が結びつければ、その人は有徳な人とは認められないのである。

しかし、カントが有徳な人を、感情や傾向性との葛藤の中で理性による自己支配を実現する主体として描く限り、私たち人間は不本意ながら義務を果たす、ということがカントの徳理論では暗示されているのも確かである。つまり、義務を遂行することで、私たちの感情や傾向性が感性的に満たされることはありえない。バクスリーが言うように、カントはシラーに対して譲歩しているように見えるが、その根本的な人間観は異なっている。シラーの見解によれば、真に有徳な人においては、理性の命令と感情的性質が完全に統合されているため、義務はもはや命令の形式をとる必要がない。一方で、カントにおいては、有徳な人であろうとも、道徳法則は常に定言命法として命令の形式で示される (Baxley 2010b, p. 101)。バクスリーは有徳な人の心の状態のモデルを以下のように整理し、カントとシラーの違いを際立たせる (*ibid.*)。

1. 有限で不完全な存在は、常に道徳法則に違反する可能性を有する。
2. 徳は、有限で不完全な存在が実際に達成し得る最も優れた道徳的状态である。
3. 道徳法則は、道徳法則に違反する可能性が存在する場合、命令的な形式をとる。
4. したがって、道徳法則は、完全に有徳な人にとっても、命令的な形式をとらなければならない。
5. シラーによると、有徳な人は、義務の概念による制約なしに、喜びと自発性から義務を果たす。
6. したがって、シラーによると、真に有徳な人に対しては、道徳法は命令的な形式を取ってはならない。
7. したがって、シラーの真に有徳な人（美しい魂）は、有限な存在には適さない道徳的完璧さのモデルであり、カントの徳の基準を満たさない完璧さのモデルである。

カントの人間観に基づく有徳な人は、1-4 で説明されるのに対して、シラーは 2,3 を拒否して、5-7 で説明される。この違いからも明らかなように、カントが描く有徳な人は、シラーのそのような調和した美しい魂をもち、義務に従うことに喜びを感じるというわけではないはずである。バクスリーは、カントが描く有徳な人が不機嫌ではなく喜ばしい態度をもちうるのは、理性の命令に従って義務を遵守することに抵抗を感じないほど、道徳に対する揺るぎないコミットメントを反映しているからであると考え（Baxley 2010b, p. 103, 105）⁽³³⁾。カントが描く有徳な人のもつ快や喜びは、シラーの想定するそれとは異なる性質のものであると考えるべきであろう。カントは、シラーが認めるような、義務と傾向性が一致することで、自ら進んで喜んで義務を遂行する主体を想定しているのではない。むしろカントは、義務と傾向性が対立するという前提に立ち、理性の力によって義務の命令に従うことを要求している。

そうであるならば、カントが有徳な人に見られると述べる、義務の命令によって自分の傾向性を制限しながらも、心を快活にするような感情はいかにして実現されるのだろうか。本章では、この問いに答えるために、有徳な人に見られる快を伴う快活な心的状態がどのよう

⁽³³⁾ シラーに対するカントの応答に注目し、有徳な人は快活で喜ばしい心で道徳的行為を行うことができるとカントも主張していることを指摘した論考については、Höffe 2012, chap 10、および Beiser 2005, pp. 180-181、Guyer 2023, pp. 471-473 などとも参照のこと。

に成立するのかを明らかにすることを目的とする。そのために、以下第2節では理性を通じた道徳法則による意志の規定が、義務遂行の主体をたんに苦しめるものではなく、むしろカントの理論では肯定的な感情を生じさせるものだったことを示す。この肯定的な感情を本章では「理性的感情」として展開する。そのうえで、第3節以降では、カントが描く有徳な人が快を伴う肯定的な感情の状態にありうることを可能にしている条件として、理性的感情を位置づける。そして、カントが徳の状態それ自体を快として記述可能だと考えていたことを明らかにする。これらの分析を踏まえて、最後にカントのシラーへの応答について再度検討し、「有徳な人は不機嫌な心ではなく、快を伴う快活な心でいる」という主張がいかんにして可能であったのかを明らかにする。

2. 徳と理性的感情

本節では、「理性的感情」と呼ぶことができる特殊な感情に注目し、有徳な人に見られる快を伴う快活な状態がいかんにして成立するのかを明らかにする。すなわち、そのような状態は、外的な刺激によって生じる経験的な感情や、傾向性の充足によって生み出されるものではなく、理性的な作用によって生じる感情を条件として成立するものである、と論じる。有徳な人に見られる肯定的な感情の状態が可能であるのは、この理性的感情という独自の感情が介在しているからである。理性的感情は、感性的な不快をたんに消去したり上書きしたりすることによって快をもたらすのではなく、むしろその不快を媒介として快を成立させるという構造をもっている。

カント哲学において、感情は主観的で経験的なものであり、外的刺激に対する受動的な反応であると想定される (MS, 06: 211-212)。この類の感情は、理性による感情の支配を乱しかねない情動へと発展する可能性があるため、適切に管理されなければならないものである。前節でみたように、カントは有徳な人を「理性による感情の支配」や「戦いのうちにある道徳的心術」として描いているが、仮にすべての感情が理性と対立し両立しないのであれば、有徳な人が抱くとされる肯定的な感情を説明することはできない。したがって、有徳な人が感情を支配しながらも、いかんにして肯定的な感情の状態を実現できるのかを明らかにするためには、理性的な自己支配と共存する感情の可能性を探究する必要がある。

カントの感情の概念の中には、そのような支配されるべき感情に加えて、理性による意志規定が生み出す感情、すなわち「理性的感情」と呼びうるものが存在する。この感情は、カ

ントの定義からすると本来は感情と呼びえないものに思えるので、やや謎めいた概念ではあるが、カントの徳理論にとって非常に重要な要素となる。理性的感情という概念は、カントが感情を理性に従属させるべき受動的なものとしてのみ考えてはいなかったことを示している。コーヘンは、理性的感情を、感性的感情が「外的刺激によって受動的に生じる、自然の秩序に属する感情である」のに対し (GMS, 04: 401n; KpV, 05: 75; MS, 06: 377)、受動的ではなく「理性自身によって生じる」感情であり、実践的に生じるものであると説明している (Cohen 2018)⁽³⁴⁾。その典型は、以下で詳細に論じるが、「尊敬」である。これにより、理性はたんに感情を否定的に抑制するだけでなく、自ら感情を生み出す能動的契機をもつことが明らかになる。

本章で私は、理性的感情の生成構造こそが、有徳な人が自己愛や欲求といった感性的感情を理性の支配下に置き、それらを否定してもなお肯定的な感情的状態の実現を可能にする条件であると主張する。重要なのは、自己の感性的感情や欲求を否定することによる不快を契機として生み出される快があるという点である。このような快は、道徳的自己規定や徳の意識によってもたらされる「道徳的快」として可能になり、これによって有徳な人は否定的な感情的気分ではなく、むしろ快を伴う肯定的な感情的状態にある。本節では、このような構造を可能にする、理性に起因する感情の理論をカントが準備していたことに注目し、理性的感情の典型例である尊敬、そして尊敬と類似した構造をもつ崇高を扱う⁽³⁵⁾。その際に、快

(34) コーヘンはその典型として尊敬の感情を挙げ、さらに理論哲学においても同様の理性的感情が重要な役割を持つことを示すため、理性の認識活動によって生み出される理性の必要の感情 (feeling of reason's need) に新たな光を当てている (Cohen 2018)。ガイガーもまた尊敬を理性的感情の典型としつつ、『徳論』では、より豊かな人間の感情的側面が理性的感情として捉えられていると主張する。かれは理性的感情にさらに四つの要素を加えている：「道徳感情」、「良心」、「(隣人) 愛」、「自己尊重」であり、これらは道徳的主体性の必要条件であると解釈している (Geiger 2011)。この四つは「道徳的素質」とも呼ばれており (MS, 06: 399)、シェーネッカーはそれらを定言命法としての道徳法則を理解するための基礎であるとさえ論じている (Schönecker 2013a)。

(35) 近年の研究には、尊敬および崇高を手がかりに、カントの徳に内在する快の次元を論じるものがすでに見られる (Winegar 2013; Elizondo 2014; Holberg 2016; Merritt 2017)。しかし、これらの議論の多くは、カントが描く徳においてつねに理性と感性の葛藤が想定され、理性の支配のもとで感性的側面が制約されるという点、すなわち主体が苦痛や不快を不可避免的に経験するという事実と、徳に伴う快があるという事実がいかにして両立しうるのかを十

と不快がトレードオフではない形で共存し、理性的立法主体としての自己の状態を快として感じるという『判断力批判』以降の理性的感情の説明を軸とする。

2.1 尊敬の感情

尊敬の感情は、自然的で経験的な感情ではなく、道徳法則による意志の規定によって理性によって生み出されるアприオリな感情である。尊敬の感情の生成構造を理解するには、人間には感情的側面と知性的側面のそれぞれに由来する感情的作用がみられることに注目する必要がある。尊敬の感情が理性的感情と呼ばれるのは、それがたんなる外的刺激によって受動的に生じる経験的な感情であるからではなく、感情的な作用の結果として生み出される状態についての反省的な快と呼びうるものだからである。

カントは『判断力批判』で尊敬を、「私たちが経験的な諸対象から得る快や不快とも厳密には一致しないこの感情の、ある特殊で特有の変様」(KU, 05:222) と表現している。ここで注目すべきは、尊敬が経験的な意味では快でも不快でもないにもかかわらず、感情と呼びうる状態である点である。不快の感情を通じて快の感情が生じるという動的なプロセスそのものが、尊敬を理性的感情として特徴づけているのである。さらにカントは、道徳法則によって規定された意志の状態は「それ自体としてすでに快の感情であり、快と同一である」とまで述べている (*ibid.*)。エリゾンが指摘するように、ここで問題となる快は受動的な快ではなく、理性的活動に内在する能動的で非経験的な快である (Elizondo 2014)。この点は、第3節で論じる「道徳的快」とも関係しており、そのときに再び立ち返ることになる。

このように、尊敬の感情は、道徳法則によって自らの意志が規定されることに起因するものであり、それは感性的欲求が制限されることを通じて、自己の状態が変容することに伴う快として記述可能である。実際にカントは、尊敬を「主観が自分自身のうちで感性について障害を感じながら、しかし同時に障害を克服することによって、感性に優る優越性を自分の状態の変容として感じるができるような主観の規定可能性」であるとも述べている (KU, 05: 267)。

分に説明していない。本章ではこうした先行研究を踏まえつつ、「不快の契機を通じてこそ快が生じる」という理性的感情の生成過程を再構成し、感情の支配を徳の要件としているカントが描く有徳な人が、いかにして快を伴う状態にありうるのかを説明することを目的とする。

したがって、ここで問題となるのは経験的あるいは感性的な快ではない。むしろ、法則による規定は感性的には不快をもたらすはずである。しかし、この不快によって快の状態が実現されるのである。このような不快を契機として生じる快を、自己の変容として反省的に感じることが、尊敬である。尊敬の感情が理性的感情としてより詳細に説明されているのが、『実践理性批判』である。ただし、『実践理性批判』では尊敬の感情は、快としては描かれないことには注意が必要である。この時点では、「尊敬は快ではない」というのは、あくまで外的刺激によって受動的に生じる感情ではない、という意味である。カントは尊敬の生成を三段階に分けて説明している。では、カントが理性的感情としての尊敬の生成の段階をどのように説明するのかを見てみよう。

第一段階として、道徳法則によって意志が規定された結果、感性的に生じるものは快ではなく不快ないし苦痛である。道徳法則によってあらゆる傾向性が制限されることによって生じるこの苦痛の感情は、負の作用結果 (*Wirkung*) である。この苦痛の感情的反応は、感性的存在としての自己が「制限された」と感じる段階であり、この段階では道徳法則を、自らを縛り付ける外的な権威として抑圧を感じている状態にある。

第二段階として、この感情的影響によって、人は謙抑 (*Demütigung*) を感じるようになる (KpV, 05: 78)。謙抑は、道徳法則によって課された制限から生じるものであり、「知性的側面において法則そのものの道徳的すなわち実践的評価を高めることである」 (KpV, 05: 79)。これは、道徳法則によって拘束された作用結果として自らの自己愛が引き下げられ、法則を私たちに拘束すべき実践的法則として意識している状態である。それゆえ、謙抑は「純粋な実践的法則の影響から生じる」ものであり、知的軽蔑とも呼ばれる (KpV, 05: 78)。これは、道徳法則の権威を正当なものとして意識し、自己愛や欲求の評価を引き下げることを受け入れざるをえない段階である。この段階ではまだ、道徳法則は自らを制限する外的な権威ではあるが、それが私たちの欲求よりも優先されるべきものであることを意識することによって、自己の感性的側面の評価が下げられている状態にある。その意味で、理性的な作用による消極的な自己評価が伴っている。

第三段階として、道徳法則を自らが純粋実践理性によって立法したことを自覚することによって尊敬が生じる。尊敬は第二段階の謙抑の契機を通して生じ、「法則の知性的原因にかんして積極的な感情」 (KpV, 05: 78) となる。しかし、「尊敬は快の感情ではない」 (KpV, 05: 79)。尊敬は、感性によって引き起こされる自然的感情ではなく、「理性のみによって生み出

される」(KpV, 05: 76f) 感情であることに注意することが重要である⁽³⁶⁾。この感情は、外的な刺激によって受動的に生み出される快や不快とは一線を画す。尊敬の感情は、自らの理性的作用の結果として生じる感情であり、それゆえ実践的なものである。したがって、尊敬の感情は「理性的感情」と呼ぶことができる。尊敬の感情が理性的でありながら感情であるのは、自然的感情が理性によって表象される道徳法則によって制限される否定的な作用結果を経て、生じるからである⁽³⁷⁾。

注意すべきことであるが、私は説明の手続き上、第一段階から第三段階というステップで記述したが、これは時間的な順序で起こるのではない。最初に苦痛があって、謙抑と知的軽蔑の段階を経て尊敬に至り、最後には苦痛は何もなくなっているという時間発展的プロセスではない。これは、カントが言うように、道徳法則に意志が規定された心の事態をアプリアオリに記述したものであり (KpV, 05: 72)、現象としてはつねに相互に影響しあいながら生じている。カントはあくまで道徳法則に意志が規定されたことを表す心の状態を純粹に現象的に記述するという試みをしており、不快が生じてからそれが快へ転じる、というようなトレードオフを思い起こさせる時間的な影響関係を論じているわけではないのである。重要なことは、有限な理性的存在者である人間にとって、道徳法則に反する感情的で病理的な欲求はつねに存在しており、その制限を通じて苦痛を感じることは必然でありながらも、

⁽³⁶⁾ 同じような議論は『基礎づけ』にもある。「尊敬は感情ではあるが、影響によって受けた感情ではなく、むしろ理性概念によって自ら影響を与えた感情であり、それゆえ、傾向性や恐れにもたらされる前者の種類のすべての感情からは、種的に区別される。」(GMS, 04: 401 Anm.)

⁽³⁷⁾ 自己愛 (*Eigenliebe*) とは、幸福を求める私たちの自然な傾向である (KpV, 05: 22)。一方、自惚れ (*Eigendünkel*) は傲慢な一人称的エゴイズムにつながり、自分の幸福を法則として扱う傾向にある(KpV, 05: 73)。前者は制限されなければならず、後者は打ちのめされなければならない (*niederschlagen*)。なぜなら、理性によって適切に制限されれば、自然な(あるいは病的な)自己愛だけでなく、「理性的な自己愛」も存在するからである。リンネは自己愛の否定的側面と肯定的側面を詳細にまとめている (Rinne 2018)。また、ウォルショッツが、ハチソンの区別をカントの自己愛の議論の源流とみなし、それはすべて理性的な愛であると論じていることは注目に値する (Walschots 2023)。さらに、大澤は、カントがバウムガルテンに倣って、理性的な自己愛の義務を認めていると論じている (Osawa 2024)。この義務は、道徳法則を採用する格率に基づいて行為する際に、自分自身に満足する、あるいは肯定的感情を抱くようなやり方で、理性的に自分自身を愛するべきだという義務である。ただし、本章では自己愛とその歴史的源泉についての議論には立ち入らない。

道徳法則の権威を理性によって認識することで謙抑あるいは知的輕蔑という態度をとること、そしてこの謙抑が理性的側面から積極的に評価されたのが尊敬であるということだ。

このように、尊敬には二つの側面がある。否定的な作用と肯定的な作用が同時に働くのである⁽³⁸⁾。すなわち、私たちは道徳的な意志の規定を通じて、道徳法則に対する尊敬が引き起こされ、この理性的感情が道徳法則の立法主体である理性的自己に対する高い評価となる。それをカントは、以下のように、実践的な意味での「高揚」や「自己是認」として記述する。

それゆえこの [義務の強制から生じる] 感情は、法則のもとへの服従として、すなわち命令として（命令は感性的に触発された主体に対して強制を告げる）、行為に対するいかなる快も自らのうちに含まず、以上の限りでむしろ行為に対する不快を自らのうちに含んでいる。だがこれに対して、この強制はたんに自分自身の理性の立法によってのみなされるのであるから、この感情はまた高揚 (*Erhebung*) を含むのであり、こうした感情に及ぼす主観的結果は、純粹実践理性がこの結果の唯一の原因である限りにおいて、この純粹実践理性との関係でたんに自己是認 (*Selbstbilligung*) ともよばれることができる。(KpV, 05: 80-81[]内は著者の補足)

義務による強制の意識は、感性的な側面からは不快であるが、理性によって道徳法則を立法する主体として、実践的な高揚と自己是認を含んでいる。この実践的側面において、これらの主体は法則を尊敬する態度を持っている。この自己是認と高揚は、「自由の意識における自己への尊敬」(KpV, 05: 161) である。このような、自己が高まった状態を感じるとき、快が同時に生み出されている。『判断力批判』では、法則による意志規定における心の状態が「それ自体ですでに快の感情でありこの感情と同一である」と述べられている (KU, 05:

⁽³⁸⁾ 例えば、リースはこれを尊敬の「情動的」側面と「実践的」（あるいは「知性的」）側面として特徴づけている (Reath 2006, pp. 9-14)。リースは、道徳法則の権威を認めるという知性的側面が行為の動機として重要であると主張し、対照的にマッカーティとヘレラは情動的側面を強調している (McCarty 1993; Herrera 2000)。しかし最近、ノラーはこれを、このような「知性主義者／感情主義者 (intellectualist/affectivist)」の二元論ではなく、自然的感情（一階の欲求）と理性的規定（二階の意志）の動的な構造を通じた道徳的な自己形成や評価の過程として、両立論的に解釈している (Noller 2019)。本論文は動機論としての尊敬のパズルの解決を目指していないため、この論争には立ち入らない。

222)。こうして、尊敬として記述されている心の状態そのものが快としても記述可能であることが明らかになる。

しかし、この快の状態は、不快や苦痛が徐々に消失して快に変容したということではない。むしろ、不快と快の双方の感情を相互に媒介しながら変容する状態それ自体の記述である。それゆえ、理性的感情としての尊敬は、単純な「快」ではなく、理性が自然的感情に負の作用結果を与えることによって生じる感情であり、不快と快が常に共存している。尊敬の感情は、コーヘンが「快と不快の双方の感情から成る」と述べてもいるように、快の感情と不快の感情の両方を含む複雑な二重構造として説明できる (Cohen 2018, p. 8; cf. Holberg 2016)。道徳法則による自然的感情の制限の作用結果である不快の感情を、理性的な源泉から反省的に評価すると、肯定的な快の感情を見出すことができるのである。

2.2 崇高の感情

不快が契機となって媒介されることで快が生じ、両者が共存する心的状態についての快を理性的感情の構造としてより明確にするために、続いて『判断力批判』における崇高の感情にも目を向けたい。崇高の感情では、感性的には不快を伴いながらも、それを超克する理性的作用によって、自己の理性的立法能力を状態として感じる快が成立する。

カントによると、崇高さとは、想像力を圧倒するような対象や現象（例えば、そびえ立つ山々、無限の空間、力強い嵐）を特徴とする。これらの対象はそれ自体が崇高なものではないが、それに対する私たちの心の反応——その大きさを理解しようとする私たちの葛藤——が崇高さを感じさせるのである (KU, 05: 245-246)。崇高さ (*Erhaben*) は、「*erheben* (持ち上げる、高める)」に由来する語であり、人間の心的状態の「高揚」を象徴するものである。

崇高の感情にいたる過程は次のように分析できる。感性的な能力である構想力が理性にそぐわないと判断され、それが不快の感情として感じられる。しかし同時に、構想力は感性的なものを超越し、「法則としての理念に適したあり方を実現すべきとする構想力の使命」(KU, 05: 257) に基づいて、理性の理念を目指す。崇高さの経験を通じて、自然を超越する理性の能力を自覚することは快をもたらすが、構想力の挫折がまず不快の感情をもたらしているということである。カントはこれを「不快を介してのみ可能である快」とも呼ぶ (KU, 05: 260)。崇高さは、最初は不快の感情として恐怖の感情を呼び起こすが、最終的には理性

に根ざした快へと導くのである⁽³⁹⁾。それゆえ、崇高の快は「諸感官の関心に対する抵抗によって直接に満足を与えるもの」である (KU, 05: 267)。自然の対象から直接的に喚起される恐怖と挫折に根付いた不快を契機として、その判断を描く自らの心的状態について快を感じている。

快と不快が混在した感情的状態である崇高さの経験もまた、本質的に道徳や徳と結びついている。自然の崇高を本当に享受するには、理性的存在者としての自己のうちに道徳的使命（理念としての完全性を目指すこと）が意識できなければならないからである (KU, 05: 259)。ソレンセンが指摘するように、理性によって引き起こされる感情である崇高さは、私たちの超自然的な道徳的使命を明らかにする (Sorensen 2002)⁽⁴⁰⁾。崇高や驚嘆のような理性的感情（ソレンセンは理性に起因する作用結果と呼ぶ）によって、私たちは圧倒的な自然に対する道徳的優位性を意識することができる。これは、先に述べた、道徳法則の立法主体としての理性的自己の高揚とパラレルなものを見なすことができる。

とはいえ、崇高の感情は尊敬の感情と本質的に異なる側面がある。崇高は、外的な自然対象（荒々しい山嶺や嵐の海など）を契機として想像力と理性との葛藤を通じて理性的自己の高揚を間接的に触発するが、道徳法則に対する尊敬の感情は、純粹に内的な実践理性の立法意識に由来し、自己の自由な本性への自覚を伴う。すなわち、崇高の快は感性的な不快を契機とした快の生成という点では尊敬と同様であるが、道徳法則に対する直接的な意志規定ではなく、理性的本性の高貴さや道徳的使命を間接的に意識させるにとどまる。したがって、崇高が道徳的感情と無関係であるわけではないが、それは道徳的行為を直接命じるものではなく、私たちが自己の理性的本性を意識することを間接的に促しているにすぎない。崇高と尊敬はいずれも理性的自己の高揚を伴うが、崇高は偉大なものに触発された不快と快の混淆を通じて自由と道徳的使命を広く示す感情であり、尊敬は道徳法則に対する直接の規定からのみ生じる真の意味での道徳感情なのである。

本節でのポイントを整理しよう。理性的感情としての尊敬や崇高の感情は、不快を媒介にして快が生じるという構造を持っている。重要なのは、人間は感性的主体として感情が制限されると否定的な感情を持つが、同時に道徳法則に従う理性的主体として、その状態を意識

⁽³⁹⁾ 崇高の感情の生成メカニズムについては高木 (2020) を参照。

⁽⁴⁰⁾ ソレンセンは、理性が引き起こす作用結果として、熱狂、驚嘆、不屈の精神の3つを挙げている。

することによる肯定的な感情を持つことができるということである。不快と快は感性的／理性的な自己としてのそれぞれの側面に結びついており、どちらかが増えるとどちらかが減るというようなトレードオフの関係にはない。むしろそれらは主体の内部で共存する感情であり、感性的な不快や苦痛の契機があるからこそ、それを克服する理性的な自己の高まりを意識することで、理性的な快が生じうるのである。

少なくとも、自らの感性的な感情を否定してなお（すなわち不快を感じながらも）、理性的な作用の結果として理性的感情が生じ、それが快として経験される肯定的な情動的状态を可能にしている点が重要である。次節では、この点に着目することで、カントが有徳な人は快を伴う肯定的な感情的状態にあると主張する根拠と、その意義を明らかにする。

3. 有徳な人は快の感情を伴う快活な心をもつ——理性的感情からの分析

前節で確認したように、理性的感情は不快の否定的感情を契機として快が生じるという生成構造を説明するものである。この構造こそが、義務に従って生きる有徳な人に肯定的な感情的状態が見られることを説明する鍵となる。たしかにカントは、シラーが理想とした「すべきことをしたいと欲する」という義務の認識と感性的感情や傾向性が調和した状態を認めず、義務はあくまで感性や傾向性の制約を伴うとする。しかし、それにもかかわらず、カントは有徳な人が「不安に打ちひしがれ、意気消沈する」ことはなく、むしろ義務を遵守しながら快を伴う快活な心をもつことができると述べている。

なぜ、感性や傾向性を否定して強制のもと義務に従うという前提を置きながら、そのような主張ができるのか。本節では、その理由を、理性的感情の理論によって明らかになった「不快を契機として可能となる快の状態」に求め、この構造が有徳な人の肯定的な感情的状態をいかに説明し得るかを考察する。特に、『実践理性批判』や『徳論』において、徳の意識に伴う感情として言及される「自己充足」や「道徳的快」、そして「快活な心」に注目する。

3.1 自己充足

カントは『実践理性批判』で、道徳法則によって命じられる義務を実行することが、ついには自己の状態について満足すること、すなわち自己充足の感情に至ると考えている。カントは次のように述べている。「私は、人間の意志が自由により道徳法則を通じて直接に規定されることができるように、この規定根拠に従ってたびたび実行することが、最終的には主

観的に自己に対する充足 (*Zufriedenheit mit sich selbst*) という感情を生み出しうることを否定しない」(KpV, 05: 38)。では、この「自己充足」とはどのような感情なのだろうか。それはたんなる感性的な満足感ではなく、道德法則によって規定されることから生じる点で、理性的感情の生成構造を条件としているように思われる。カントによれば、感性的感情や傾向性の否定を通じて、人はこれらの影響から独立した自由を意識する。このとき、感性的には充足していないものの、理性的観点から自己に対する充足が生じる。カントはこの自己充足の感情を幸福の類似物として捉え、次のように述べている。

しかし、こんな言葉がありはしないだろうか。それは、幸福という言葉のように享受を示すのではないが、それでも、みずからの現存に対する適意を、すなわち徳の意識に必然的に伴わなければならないような、幸福に類比的なものを示す言葉である。確かにある。それは、自己充足 (*Selbstzufriedenheit*) である。この言葉は、その本来の意味では、自分には何も必要ではないと意識するという、みずからの現存に対する否定的な適意だけをいつも暗示する。自由と、断固とした心術をもって道德法則を遵守する能力としての自由の意識とは、傾向性から独立しているということである。少なくとも、私たちの欲求を規定する（触発するのではないにせよ）動因としての傾向性から独立しているということである。そしてまた、私が私の道德的格率を遵守するときにこの独立性を意識するかぎり、自由とその意識は、遵守に必然的に結合した、いかなる特殊な感情にも基づかない、変わることはない充足の唯一の源泉であって、この充足は、知性的 (*intellektuell*) と呼ばれうる。(KpV, 05: 117-118)⁽⁴¹⁾

カントが考える「自己充足」は知性的なものであり、受動的で感性的な感情ではない。この充足の源泉は、不屈の決意で道德法則に従う能力としての自由の意識にある。この充足は「徳の意識に必然的に伴う幸福の類似物」と称されるが、たんに欲求や感情を満足させるものではないため、幸福の類似物に過ぎない。それでも、幸福の類似物ではあり、有徳な人は

⁽⁴¹⁾ この議論は「純粹実践理性の弁証論」で展開されたものであり、最高善において、第一条件としての徳（道德性）の意識と、その結果としての徳に比例する幸福とが必然的に結合していることが、いかにして可能であると考えられうるのかが問題であった。

自分の道徳的な状態、すなわち徳を意識することそれ自体が、幸福のような満たされた状態にあるのである。したがって、この充足は、道徳法則に反する感情や傾向性とは独立して、理性によって道徳法則に従うという自由の意識を通じて生み出されるものである。この理性に根ざした充足は、変わりやすい傾向性を満たすことから生じる感情的な充足とは対照的に、変わることはない充足となる。

この充足感は、あくまで「徳の意識」、すなわち義務に従う自己の状態について意識したときに感じられる感情であって、外的な刺激から受動的に生み出される感情とは無縁である。つまり、傾向性から自由になり、義務を遵守することができる理性的な自己を意識したときに生成される反省的な感情的状態が、自己に対する充足を支えている。この意味で、理性的感情の生成構造によって、自己に対する充足を感情として記述することが可能となっている。ここで述べていることは、尊敬や崇高の感情が自己充足と同一であるという主張ではない。尊敬は道徳法則に意志が規定されたときの心の状態の変容を感情の観点から記述したものであり、崇高は自己の超越論的使命を意識し高まった状態のことである。一方で自己充足は、傾向性から自由に義務を遵守したことを意識した際に反省的に現れる満たされた感じである。理性を起源とする非感性的な自己充足が「感じられる」状態として可能となるには、理性的な作用によって生じる感情があり、その状態それ自体が快である、という理性的感情の生成構造が前提されているということである。

しかし、あくまで『実践理性批判』では、この充足は「否定的」なものとされている。というのも、それは不安定な自然的傾向性を満足させるという悩みから解放された状態であり、傾向性から独立することによって達成されるというネガティブな意味をもつからである (cf. KpV, 05: 119)。その状態は、快や喜びに満たされた感じというよりは、不快をもたらす不安定な傾向性から解放された不満のない状態である。このように、『実践理性批判』では、徳に結びつく充足感は義務を果たしたあとの安心感を積極的に表現してはいない。この時点では、たしかにカントは徳の意識それ自体を、たんなる不快の不在以上の積極的な快の状態とは描いていない。しかし、以下で見るように、『徳論』では徳の意識は否定的な充足以上の快を生み出しているとカントは論じるに至る。

3.2 道徳的快と快活な状態

カントは『徳論』において、有徳な人は義務を果たしたという意識を通じて、徳そのもの

から報酬を受けることができると主張する。カントが述べているように、「考え深いひとは、悪徳への誘惑を克服して、自分の往々にして困難な義務を果たしたことを意識する場合に、もちろん幸福と名づけてもよい魂の安心や充足 (*Zustande der Seelenruhe und Zufriedenheit*) という境地にある。そしてこの境地においては、徳それ自身が報酬なのである」(MS, 06:377)。この記述は、『実践理性批判』における、義務を果たしたという回顧的な徳の意識に必然的に伴う自己充足の感情と構造的に同様の議論として理解できる。カントによれば、この「報酬」は、義務を果たしたという意識を通じてはじめて得られるものである。

ここで一つ留意することがある。たしかにカントは、この充足の状態を「幸福と名づけてもよい」状態、あるいは「幸福の類似物」と呼んでいる。しかし、これはカントが幸福主義(エウダイモニズム)の立場へ転じたことを意味しない。なお、ここでカントが理解するエウダイモニズムとは、たんに主観的な感情や傾向性を満たすことによって幸福を達成しようとする理論であり、例えばアリストテレス的なそれとは異なる(この点については、最後に「結びにかえて」でより詳細に触れる)。カントによれば、徳とは幸福を追求することではなく、理性の行使を通じて義務を果たそうとする断固たる決意によって成り立つものである⁽⁴²⁾。したがって、理性に従って義務を果たしたという意識があつてこそ、充足感を伴う状態が報酬として実現される。この報酬を期待して義務を果たそうとしてはならない。カントは次のように述べる。

義務を遂行したという意識によってだけ、かれはこの徳からの報酬を期待することができるのであるから、この意識がどうしても先行しなければならないということは明らかである。換言すれば、幸福が義務を遵守した結果得られるであろうと考えるに先立って、またそう考えることなく、かれは義務が課せられていると感じているにちがいないのである。(MS, 06:377)

つまり、この報酬は、徳の結果としてのみ生じるものであり、徳の状態に先立って得られる

⁽⁴²⁾ ウォルショッツもまた、道徳的充足の議論はシラーへの応答となり得ると主張している。自己充足とは、義務を果たしたことの反省として回顧的に生み出されるものであり、外的刺激からではなく、自分自身によって生み出される感情である。それゆえ、エウダイモニズムも回避している (Walschots 2017)。

ものではないということが重要である (cf. Cohen 2018, p. 15; Elizondo 2016; Walschots 2017)。

カントはさらに、『徳論』において、徳の報酬を、否定的な自己充足以上の「道徳的快」として言及している。カントが述べるように、「これは徳の法則に従うことに応じて報賞を受容するという原理、すなわち、たんなる自己充足（これは否定的でありうるだけである）以上の道徳的快の原理であり、その快をひとは、この快の意識において徳は徳それ自身の報酬である、と称讃するのである」(MS, 06:391)。ここでカントは、「徳は徳それ自体の報酬である」と感じるこの快の意識が、たんなる否定的な自己充足を超えた、積極的で肯定的な快の状態であることを示唆している。この快は、自らの義務を果たした結果として理性的に生じる感情的な状態であり、その状態それ自体が快として記述されうるものである⁽⁴³⁾。報酬としての道徳的快が、法則に先行するものであってはならないことも、再び強調されている (MS, 06: 378)⁽⁴⁴⁾。

『実践理性批判』では、義務を果たしたことの意識によって生じる充足感や安心感にある状態を快として描いていなかったが、本章 2.1 節の尊敬についての記述で確認したように、『判断力批判』以降は、快は外的刺激の受動的な結果として生じるだけでなく、心の状態それ自体が快と同一だとみなしてよいという議論が成立しているため (KU, 05: 222)、そのような記述が可能となっていると考えられる。エリゾンが主張するように、『判断力批判』における快の定義、すなわち自己を維持する活動状態の意識によって可能となる能動的な快の概念を道徳的快に適用することができる (Elizondo 2014)。

ここにおいて道徳的快とは、たんに不満のない状態（否定的充足）ではない。むしろ、義務を果たしたという意識を伴う徳の状態それ自体が、道徳的快として描かれている。この意味で道徳的快は、「非経験的」で「能動的」なものであるといえる。そして、義務のもとにある徳の意識それ自体が、義務の拘束による不快ではなく、快と結びついていると主張できるのは、理性的感情の生成構造によって、自己の状態についての反省的な快が成立しうるこ

⁽⁴³⁾ 例えば、エングストロームは、自己充足は道徳的快と同じ種類のものだと指摘しており (Engstrom 2007)、ウォルショッツは、自己充足は道徳的快の一例だと指摘している (Walschots 2017)。

⁽⁴⁴⁾ カントからの引用はこうである。「すなわち、法則に合致して行為がなされるために、法則の遵守に先行しなくてはならない快はパトローギッシュであり、その行為は自然秩序に従う。しかし、快が感受されるために、法則がその前を先行せねばならない快は、道徳的秩序のうちにあり」(MS, 06: 378)。

とが準備されていたからである。

3.3 カントのシラーへの応答再訪：「有徳な人は快活な心でいる」

最後に、カントのシラーへの応答、すなわち真に有徳な人は「不安に打ちひしがれ、意気消沈することなく、快活な心でいる」という主張を、義務に従い感情を支配するという戦いの状態としての徳の構想を前提に、いかに説明できるかを検討する。そして、これまでの議論にもとづき、義務遵守の際に快を伴う快活な心は、理性的感情によって可能となる「徳の状態それ自体として意識される快」に求められることを示す。

この点を明らかにするために、『徳論』後半の「倫理的修行法」に注目する。同箇所は『宗教論』の注におけるシラーへの応答を実質的に継承しており、カントは徳の陶冶がめざす心の気分の一つとして、義務を果たす際の快活な心を明確に掲げている。カントは次のように述べる。

徳の訓練の (*exercitiorum virtutis*) 規則は二つの心の気分をめざしている。徳の義務を遵守するさいに、勇敢な心と快活な心 (*animus strenuus et hilaris*) でいることである。なぜなら、徳はさまざまな障害と闘い、その障害の克服にはその総力を結集しなければならないからであり、また同時に、人生の歓びの多くを犠牲にしなくてはならないが、そうした歓びが失われると、心が陰鬱で不機嫌になってしまうことが時々あるからである。しかし、快がともなわず、ただ苦役として行われることは、自分の義務に従順なひとにとって、内的価値をもっていないし、また愛着がもたれることもなく、それどころか、徳を実行する機会是不可能なかぎり遠ざけられてしまうのである。(MS, 06: 484)

この快活な心は、義務を果たした後の安心した状態というより、義務をまさに遵守している際に実現されている明るい心の状態である。その意味で、回顧的に感じられる自己充足と完全に同じものではないが、徳の状態それ自体において必然的に感じられる肯定的な感情という点では共通している。

カントは、まったく快が伴わず、快活な心で義務を遵守できないなら、有徳な人にとってそれは内的な価値がないと述べ、この種の倫理的訓練を「僧侶の修行法 (*Mönchsascetik*)」

と批判する (MS, 06:485)。そのような徳の訓練は、「喜びのない (*freudenlos*)、陰気で不機嫌なものであって、徳そのものを憎しみの対象とし、徳の信者を追い払ってしまう」 (*ibid.*)。ここでカントが否定しているのは、かつてシラーがカントに対して向けた批判である、「暗い修道僧のような禁欲主義」を意識したものであり、カント自身もこれを明確に否定しているのである⁽⁴⁵⁾。

では、義務を遵守するさいの快活な心はいかにして生じているのか。カントによれば、「それゆえ、倫理的習練とは、道徳性を危機へと追いやるような場合が起こってくる際に、自然衝動を支配しうる程度にまでそれと戦うことにほかならない。したがって、その戦いによりひとは勇敢になり、自分の自由を取り戻したことを意識して、快活になるのである」 (MS, 06: 484)。この快活な心の状態は、道徳的な自己規定の結果として徳の意識それ自体にもたらされる肯定的な感情的状態である。自分の自然衝動、あるいは感性的感情や欲求を支配する戦いの中で自由を発揮することによって、感性的で受動的な快とは独立した、理性が生み出す快を伴う感情的状態が実現される。その意味で、理性的感情によって可能となる状態それ自体としての快が、この状態を支えている。感性的側面から見れば、制限による不快が確かに生じているが、それと同時に理性的側面からは肯定的な快が生まれているのである。したがって、義務遵守のさいの快活な心も、理性的感情の生成構造を用いて説明することができる⁽⁴⁶⁾。

快活な心の状態は、カントの定義による、戦いのなかで強さとして記述される徳とは、もはや別物であるように思われるかもしれない。しかし、これらは別物ではない。第1章で論じたように、徳の強さとは、理性が感情や傾向性を支配し、心の秩序を保つ能力にほかなら

⁽⁴⁵⁾ 「共同による幸せな生活を避ける、キュニコス派や初期キリスト教の隠者の肉欲断絶は、徳のゆがんだ形態であり、徳のためにすすめられるものではない」。むしろそれは——驚いたことに——「優美の女神たちに見捨てられてしまっており、だから二つとも、人間性を要求できない」 (Anth, 07: 282)。

⁽⁴⁶⁾ メリットは、崇高さを鑑賞する美的観点から、真の徳とは喜びに満ちたものであると説明する (Merritt 2017)。メリットは徳の感情的状態を道徳感情や理性的感情の観念から説明することを目的としていないが、理性的・道徳的行為者としての高次の道徳的使命を明らかにする崇高さは、道徳法則との関係において私たちを謙抑にし、その崇高さを認識することによって充足感や喜びを生じさせると主張しており、本章の方向性と合致する。詳細には立ち入らないが、ほかにも、崇高の感情が快活な心を可能にすると主張する議論がある (cf. Winegar 2013)。

ない。この意味で、徳の状態は「平静な心」として説明されていた。これは一見、快活な心と矛盾する、あるいは少なくとも緊張関係にあるように見えるかもしれない。しかし、感情的動揺に左右されずに道德法則に従うことができる心の安定した状態を記述している「平静な心」に対して、「快活な心」は、理性によって秩序づけられた徳の状態それ自体が、主体にとって快として意識される場合の心のあり方を示している。前者はカントの徳の定義である「意志の強さ」に対応し、徳の根本的条件を表すのに対して、後者はその平静な強さとしての徳の状態それ自体が快として感じられる場合の感情的な気分である。したがって、平静さと快活さは相反するものではなく、むしろ両立的な構造をもっている。理性が感情を適切に統御している平静な強さとしての徳の状態があるからこそ、行為者は自らの理性的働きに基づく自由を自覚し、その自由の自覚が快として経験されるのである。すなわち、平静さは徳の理性的構造を示す概念的説明であり、快活さはその徳の状態が快として意識されるという感情的現象を表している。落ち着きのなかに明るさがあり、平静でありながら快活であるという心の状態こそ、カントが描く有徳な人の心情を最も的確に表しているといえる。

以上の考察を踏まえて、いま一度、シラーへのカントの応答の内実を明確にしたい。感性和理性が調和することで義務を喜んで果たすことができると考えたシラーとは対照的に、カントは徳の理論において感性和理性が調和する可能性に否定的である。それでも、カントによれば、有徳な人は義務の遵守に際して、自己の状態についての快を伴った快活な心でいるのであり、陰鬱とした暗い気分ではなく肯定的で明るい感情的状態を有していると描写することで、シラーの批判に対処する。カントは明確に、有徳な人は、まさに有徳であるがゆえに、自己を否定的にではなく、快を伴いながら快活に義務を遂行できる状態にあることを主張しているのである。その感情的状態が可能となっているのは、受動的に喚起される感情とは異なる理性的感情によって説明される「不快を契機として成立する快の状態」をカントが認めているからである。つまり、カントが描く有徳な人は、感性的感情を犠牲にすることによる不快と、徳の意識に由来する理性的感情による快とが絡み合う動的な構造を持つ。

4. むすびにかえて——カントとエウダイモニズム

本章によって、カントの徳理論においても、有徳な人が義務をたんに嫌々ながらこなしているのではなく、快を伴う快活な心でいることがわかった。むしろ、カントによれば、徳の

訓練は、そのような快活な気分を目指しているものであり、暗い気分のままでは不十分なのである。たしかに、カントが描く有徳な人に見られる肯定的な感情的状態は、シラーのような理性と感情が調和した美しい魂、義務をすすんで果たしたいという義務への傾向性からではないが、徳の状態それ自体が快であり、ゆえに有徳な人は義務に従う主体でありながら同時に快が伴っているのである。カントの徳理論では、義務を自らすすんで果たしたいと欲することはありえないとしても、義務遂行に伴う感情はつねに否定的なものであってはならない。

ここから、カントの徳理論における道德と幸福の関係を再考することができる。本章でみたように、カントは、最高善という理念のもと、神と魂の不死を要請してはじめて考えることができる幸福だけではなく、まさに有徳に生きていることそれ自体に伴う幸福のような状態を認めている。ここで考えるべきは、幸福と呼んでもよい肯定的な感情的状態は、カントが道德と対立すると構想する幸福概念と違うレベルにあるということである。たしかにカントは、道德的に生きることは幸福を追求することと対立するかのように描き、幸福主義あるいはエウダイモニズムを批判している (cf. KpV, 05: 92-93; MS, 06: 378)。実際に、カントがエウダイモニズムを道德から退けていることは、カント主義者たちによっても強調されてきた (Wood 2001; Kohl 2017)。しかし、道德と対立する幸福として想定されているのは、あくまで経験的な傾向性の充足であり、その意味でカントが批判するエウダイモニズムは、義務を意識せずに自分の欲求を最大化する立場にすぎない。知的な充足や理性的な快として想定される幸福と呼びうる状態をあえて幸福と呼んでいないだけである。

そうであれば、もう一度アリストテレス的なエウダイモニズムとの重なりを議論することができる。というのも、アリストテレス的なエウダイモニズムにおいても、有徳な生活に必然的に伴う幸福は必ずしも経験的な欲求を満足させることではないはずだからである。エリゾンドが「アリストテレスの視点から見るとカントこそがエウダイモニストである」と述べるように、アリストテレスにとっての幸福（エウダイモニア: *eudaimonia*）は有徳に生きる（よく生きる）ことそれ自体の価値であり、カントが批判するような快樂主義的な幸福ではないからである (Elizondo 2023)。つまり、カントが否定するエウダイモニズムは受動的な快を満足させることであり、アリストテレス的なエウダイモニズム、すなわち能動的な徳の実践によって「よく生きること」は否定しない。否定しないどころか、カントの倫理学であっても、積極的に善にコミットし有徳に生きることを課しているといえる。エリゾンドはこ

ここにカント的エウダイモニズム (Kantian Eudaimonism) という思想を見出す。カントはアリストテレスの倫理的実践と結びついた「よく生きる」こととしてのエウダイモニアを幸福の名の下に語らないだけなのである。徳と幸福の結びつきにおいてさえ、アリストテレス的なカントを語る可能性が開かれているのである。

この方向性をより明示的に打ち出すのがグレンバーグである。グレンバーグはその著書 *Kant's Deontological Eudaemonism* (2022) において、アリストテレス的なエウダイモニズムの伝統にカントの義務論的な徳理論を位置づけることを試みる。グレンバーグは、理性的に考えられる幸福 (happiness rationally conceived) と、経験的に考えられる幸福 (happiness empirically conceived) を区別し、特に前者の状態をカントの義務論的エウダイモニズム (Deontological Eudaemonism) として強調する。まず、アリストテレスにおける快の状態を経験的な幸福から切り離し、自己の本来的な機能を妨げなく発揮することから生じる快 (pleasure in unimpeded activity) として説明する (Grenberg 2022, p. 281)。そして、このような快の状態を、感じられる経験的な快ではなく、理性的な活動に内在する「感じられない (unfelt)」快として位置づけ、この意味での快がカント有徳な状態に見出されると考える (Grenberg 2022, pp. 298-299)。グレンバーグは、有徳な行為の容易さを実現する自由なハビトゥス (第1章参照) に注目し、これを「妨げのない活動に内在する快」と結び付け、カントが描く有徳な人にも、アリストテレス的な徳に見られる快の構造が見出せることを理論化する。グレンバーグによれば、カントにおいても有徳な人は、理性的活動において感情や悩みなどの障害がなく、軽快に容易な仕方徳を實踐できる状態にあり、それが快として経験される状態を「理性的に考えられる幸福」と同定し、カントのエウダイモニズムを構成する (Grenberg 2022, p. 330)。

カントが描く有徳な人は、道徳的な行為を容易に遂行できる状態にあることに加えて、幸福と呼びうる肯定的な感情を伴う状態にあることが判明した。これは、アリストテレス的な有徳な人との重要な重なりである。カントの徳理論は感情を欠いた不十分に厳格な思想ではない。それはむしろ、アリストテレスが描いたようなエウダイモニアを実現した有徳な人を構想していたと言うことができれば、想像以上に二人の倫理思想史上の巨人は一致していたと考えることもできる。しかし、いかなる意味で、有徳な人に見出される幸福と呼びうる肯定的な感情を伴う快活な状態が「エウダイモニア」として同定できるか、いくつか重要

な留保が必要だろう⁽⁴⁷⁾。

たしかに、エリゾンドのようにカントの倫理的な実践（よく生きること）がアリストテレスのエウダイモニアと重なることを指摘することは可能だが、カントの倫理学には依然として感情は受動的であるという規定がある。有徳な人は、倫理的実践の中でつねに感情の制約を自己に課していることは変わらない。理性と感性の調和可能性を否定するカントの徳理論は、理性による感情の支配という構造をとり続ける。カントにとって感情は、理性支配を乱さぬよう適切に管理されることはあっても、徳の不可分な構成要素ではない。そうだとすれば、有徳な人に見出される快活さや充足が、アリストテレスのエウダイモニアのように快い状態として肯定的に描きうるものなのか、あるいはそもそもそれをエウダイモニアと名づけることが妥当なのかについては、なお検討の余地がある。

グレンバーグは妨げのない理性的活動を快とし、カントの義務論的エウダイモニズムを提唱するが、そこにも同様の疑問が生じうる。カントが描く有徳な人は、たしかに理性的な作用を媒介とした快をもちうるが、それは苦痛や受動の感情が減ったことによるトレードオフで実現されるものではない。そうであれば、受動的な感情の負担を減らすことで軽快に徳を実行できる状態を理性的な快と同定するのも一筋縄ではいかないはずである。むしろ、本節で明らかにしてきたように、理性的感情の生成構造を条件とする有徳な状態それ自体としての快は、感性的存在者としてつねに制限されている自己の不快や苦痛を媒介として生じているものである。人間は理性的存在者であり、かつ感性的存在者であるという超越論的観念論以来の人間観の前提をとる限り、徳は「戦い」であるという規定を逃れることはできない。カントが徳と聖性を対比させるとき (KpV, 05: 84; MS, 06: 383)、有限な理性的存在者にとって、道徳法則の規定と制限による感性的な不快が完全に消滅することはない。ゆえに、容易さそれ自体を徳と結びつく幸福状態を示すものとすることはできないはずである。

また、グレンバーグが「妨げのない活動」を可能にする状態として言及する「自由なハビトゥス」はたしかに徳と両立するし、義務遂行を容易にする状態ではあるが、カントはこれ

⁽⁴⁷⁾ カントのエウダイモニズムを論じた議論として、徳と経験的な意味での幸福追求（伶俐）との結びつきにそれを見出す論者もいる (Forman 2016; Holberg 2018)。例えば、ホルバーグによれば、有徳な人は自分にとっての節度ある幸福を適切に追及する伶俐 (prudence) に優れているから、実質的に有徳であることが幸福追求そして実現を可能にすると論じ、それを「準エウダイモニズム (Quasi-Eudaimonism)」と呼ぶ (Holberg 2018)。

を理性的な快と明示してはいない。第1章で論じたように、カントが徳と認めるハビトゥスは、理性による感情の支配をつねに可能とする知性的な考え方のハビトゥスであって、それが感じられない快の状態であるかどうかは検討の余地がある。

カント的なエウダイモニズムの可能性を探るためには、有徳な人に見られる快を伴った快活な心の状態が、どのような感情の働きによって可能となっているのかを明らかにする必要がある。本章の立場からは次のような議論を提示できる。カント的な有徳な人にとって実現されている快は、義務遵守の意識による道徳的な自己規定を通じた不快（義務の強制）を媒介として、理性的な作用の結果として自己の状態それ自体が快として認められるという構造によって生じている。理性的存在者としての自己は、道徳法則を自ら立法して自己を拘束し、傾向性から自由に義務を果たすことができる主体であり、そのことを意識することで快を伴う快活な状態を実現できるのである。このとき、有徳な人は、依然として感性的存在としての自己にとっての制限と不快を経験しているということが重要である。制限や不快が取り除かれて軽やかに行為するのではない。そうであれば、それはむしろシラーが理想とした「美しい魂」の状態に近い。カント的なエウダイモニズムによって記述される有徳な人の快は、不快や苦痛を減らすわけでも上書きするものでもなく、それを媒介として生み出される状態としての快である。ここに、カント的なエウダイモニズムによって記述される有徳な人の快を伴う肯定的な感情的状態の特徴があるといえるだろう。

第3章

有徳な人と他者に対する徳の義務——他者の幸福を促進するために

1. 他者援助に感情が関与するのか——義務としての他者援助

本章では、カントが描く有徳な人は、困窮にある他者を援助するために、いかにして他者に関与するべきであるのかを検討する。とりわけ、義務の遂行において感情がどのように作用するのかを明らかにするため、徳の義務としての他者援助に焦点を移し、そこで感情が果たす役割を考察する。

まず、カント倫理学において、他者への親切や援助が義務として位置づけられることは確かである (GMS, 04: 423; MS, 06: 393)。では、いかにして他者への親切や援助が義務として要求されるのだろうか。カントによれば、義務は定言命法という形式によって導かれる。他者援助の義務もその例外ではない。改めてその形式を確認しよう。「格率が普遍的法則となることを、格率を通じて君が同時に意欲することができるような格率にのみ従って行為せよ」 (GMS, 04: 421)。この原理に基づき、義務は大きく四つに分類される。自己に対する義務（完全義務／不完全義務）と、他者に対する義務（完全義務／不完全義務）である。そのうち、他者に対する不完全義務として、「困窮した人を（自分が十分に助けることができるなら）助けなければならない」という義務がある。

カントによれば、「誰かの福祉のために、あるいは困窮のうちにある者の援助のために、自分は何も尽力する気はない」という考え方は、普遍的法則として意欲することができないため、義務違反となる (GMS, 04: 423)。これを定言命法による格率の普遍化テストを用いて説明すると、次のようになる。私たちは不可避免的に幸福を追求し、助けを必要とする状況において他者から助けをもらうことを望む。したがって、「私は助けを必要としている他者を助けない」という格率を普遍化すると、自分自身が助けを求めたときに誰からも援助を受けられないという状況が生じ、そのような世界を意欲することができないという点で矛盾が生じる。それゆえ、困窮のうちにある他者を助けないというのは義務違反となる (GMS, 04: 423; MS, 06: 393)。この議論は、カントが不完全義務を説明する際に用いる「意欲における

矛盾」に依拠している⁽⁴⁸⁾。

また、定言命法からは、かの有名な定式である、「人格の内なる人間性をたんなる手段として扱ってはならない」という義務も導かれる (GMS, 04: 429)。この義務は、人間が尊厳という絶対的価値を持つ存在（他の手段に還元されてはならない目的それ自体）であることを根拠とし、他者をたんなる手段として利用することを禁ずるものである。これは他者に対する倫理的な態度を規定する義務ではあるが、その内容は「他者の尊厳を無視してたんなる手段にすることの禁止」である。定言命法の諸定式から、困窮のうちにある他者を助けないことや他者を手段として無碍に扱うことは義務に違反することを導くことはできる。しかし、このような定言命法に基づく結論は、あくまで「義務に違反するから助けるべきである」という形式的な規定にとどまる。ここでは、実際にどのような状況にある他者に、いかなる仕方に関与することが、その人を配慮し援助することになるのかという義務の内容は与えられていない。

しかし、実際に助けを必要とする他者に手を差し伸べようとするとき、目の前の他者がどのような状況で助けを必要としているか、その人はどのような幸福を欲求しているのかに関心をもつことなく、ただ義務だからと考えるだけで十分なのだろうか⁽⁴⁹⁾。どんな状況においても、誰に対しても、「困窮する人を見捨てることは義務に反する」という形式的な推論に依拠するだけでは、私たちは他者に対してどのような仕方に関与すべきか、またどの程度まで関与すべきかを導くことはできない。したがって、形式的な思考だけでなく、相手に何が欠けており、何を求めているのかを理解しようとする姿勢、すなわちその相手に寄り添うかたちに関与する必要があるように思われる。そしてその際には、共感や愛などの感情が一

⁽⁴⁸⁾ 完全義務は「思考における矛盾」として知られる定言命法の形式的思考によって正当化される。よく知られる議論は、約束を破ることが義務違反であることを示す普遍化である。ここでは詳しく立ち入らないが、矛盾のポイントは自己例外化するかどうかである。意欲における矛盾の場合だと、「自分が困窮している時には助けを求める（他者に義務があるとみなす）のに、他者が困窮している時は私に助ける義務はない」と考えることは、自分を不完全義務から例外として扱っているという点で、矛盾を生じさせているため、義務違反となる。

⁽⁴⁹⁾ とはいえ、利他主義の形式的な道徳的正当化には成功しているとは言えるかもしれない。例えば、ネーゲルの『利他主義の可能性』がその一例である (Nagel 1970 [邦訳 2024])。幸福追求の主体としての「自分（主観）」と「他者（客観）」の区別をつけず、客観的理由の観点から、他者の幸福を考慮して利他を实践することが合理的に要求されるということは、カントの普遍化可能性のアイデアから正当化される。

定の役割を果たすのではないだろうか。

しかし、カントは『基礎づけ』において、他者の状況に対して共感的に関与することを認めず、他者の幸福に無関心でありながらも義務に基づいて援助することに道徳的価値を認めるという点では、むしろ他人の状況や幸福は度外視しているようにさえ見える。実際にカントは、共感などの感情に動かされて行った親切に道徳的価値はないと注意している。『基礎づけ』での以下の一節はよく知られている。

できるだけ他者に親切にすることは義務であるが、共感する心をもつ人々 (*theilnehmend gestimmte Seelen*) がたくさんいて、彼らは虚栄心や私欲という動因がなくても、喜びが広まることに内的な楽しみを見だし、自分のしたことで他人が満足することを楽しむことができる。しかし私は主張する。そのような場合のそのような行為は、義務に適っていて愛すべきものだとしても真の道徳的価値をもたず、むしろその他の傾向性と同等である、と。[……] この格率は道徳的内実、すなわちそのような傾向性に基づいてではなく、義務に基づいて行うという道徳的内実に欠けるからである。[……] あらゆる傾向性なしにただ義務に基づいて行為したとすれば、そこではじめてその行為は真の道徳的価値をもつ。(GMS, 04: 398)

この文に続いて、「自然があればこれの人に少ししか同情心 (*Sympathie*) を置かず、また彼が(ほかの点では誠実な人間なのだが) 気質が冷たく、他人の悩みに無関心であるとしよう」という前提を置いたうえで、そのような人が親切な行為を行うことにこそ「道徳的であり一切の比較を超える最高の価値」を認めている。その理由は「彼が傾向性に基づくのではなく義務に基づいて親切な行為を行うこと」にあると繰り返されている (GMS, 04: 398-399)。

第 1 部冒頭でハーストハウスに言及しつつ指摘したように、これらの個所からカントの徳理論は感情は何の役割も果たさないものであると考えられることが少なくない。たしかに、他者に共感して喜んで親切をすることは道徳的価値をもたず、他人の悩みに無関心でありながら義務に基づいて親切することに道徳的価値がある、と主張しているのだから、そのような印象が受け取られるのは無理もない。

なぜ、ここまでカントは感情の関与を度外視して義務にのみ基づいた親切を論じるのか。素朴に考えれば、他者の悩みや喜びに関心をもって、共感を発揮しながら他者に配慮するこ

とは、何よりもその人の徳を表現しているように思える。しかしカントによれば、真に道徳的価値をもつ行為とは、義務に基づく必然的かつ普遍的な行為であり、たとえ共感にもとづいてなされたとしても、傾向性に基づく行為は道徳的価値をもつとはみなされない (GMS, 04: 398)。したがって、共感的な感情に動かされて他者に親切にする場合、その行為は義務を根拠としておらず、偶然的なものとなってしまうおそれがある。ゆえに、親切が道徳的に価値あるものであるためには、感情ではなく義務のみに基づいてなされなければならないとカントは考える。それゆえ、あくまで他者の幸福という目的を利他的な格率の実質として採用し、普遍的な義務として親切な行為を行わなければならないのである。そのため、誰でもあっても見返りを期待せずに親切にすることが、感情や欲求から独立した義務として語られなければならないのである。

そう考えると、結局カントの議論では、私たちは他人の苦しみにも喜びにも関心をもたず、ただ義務の命令に従って他者を援助するべきであるように思われるかもしれない。しかし、引用した『基礎づけ』の一節で論じているのは、道徳的価値は義務に基づいた行為にのみ認められるということであって、共感をもって行う親切はすべて道徳的価値を失うという主張ではない。カントが『基礎づけ』で、生まれつきほとんど、もしくはまったく同情心を持たず、他人に心動かされない冷たい人であるにもかかわらず義務に基づいて親切をする人こそが真の道徳的価値を持つことを主張するのは、道徳的価値をもつ行為としての親切は、偶然的な傾向性や感情によるものではなく、義務として必然的に行われるべきものであるという点のみに基づく。これは、アリソンが指摘するように、カントがここでいわゆる「分離の方法 (*Methode der Isolierung*)」を用いていることに注意すべきである (Allison 1990, pp. 110-111 [邦訳 207-209 頁])。つまり、カントは単に、行為の道徳的価値が明確に表れるような状況を描写しようとしているのであって、傾向性が存在しない場合にのみ行為がその価値を持つのだと主張しているわけではない。カントによれば、ある行為が義務に適合しており、しかもその行為が主体にとって直接の傾向性と一致している場合、その行為が義務に基づいてなされたのか、あるいは利己的な意図に基づいてなされたのかを区別することは困難である (GMS, 04: 397)。例えば、他者に親切にすること自体が喜ばしいという傾向性をもつ人が親切に振る舞うとき、その行為が「義務に基づく道徳的行為」なのか、それとも単に「傾向性に基づいた行為」なのかは区別できない。したがって、カントは、傾向性が全く働かない状況でもなお義務に基づいて行為する例を取り上げることで、道徳的価値の根

拠がどこにあるのかを明確に示そうとしたと理解すべきである。

とはいえ、『基礎づけ』のカントは共感などの感情や他者の幸福への関心を義務の実質に組み込んでいるようには見えない。しかしそれには理由がある。『基礎づけ』を中心とする道徳的行為の議論は、その著作の性格上、道徳の最上原理としての普遍的な道徳的価値の根拠を探究することを目的としており、義務の形式的側面に焦点を当てている。そのため、カントはこの著作において、他者援助の内容や実践について実質的な規定を与えることを目指していない。

しかし、他者がどのような状況で困っており、どのような仕方で満たされたいと考えているのかを考慮せずに、意味のある援助を他者に提供することはできるのだろうか。そのためには他者の苦しみや喜び、求めている幸福に関心をもち、それを踏まえて援助することが求められるのではないだろうか。そうであれば、ただ義務に基づいているか、違反するか否かではなく、共感などの感情的な能力を発揮することも、むしろ必要なのではないか。少なくとも、他者がどのような状況で困っているのか、何を必要としているのかを具体的に考慮するためには、相手の感情や幸福の状態に注意深くある必要があるように思われる。カントの理論には、そのような視点が欠けているようにみえるが、はたしてそうだろうか。

実際にカントの道徳性を義務の観点から形式的にのみ理解することで、そのような印象を与えてきたことは事実であろう。その一つの原因としては、ロールズ以降のカント解釈では、正義や権利の文脈でカントの道徳哲学が語られることが多かったことや、やはりその議論では主に『基礎づけ』が注目されてきたということも影響していると思われる。

ここで改めてカントの『徳論』に目を向けるべきである⁽⁵⁰⁾。カントが『徳論』で論じる「他者に対する徳の義務」（愛の義務）では、他者それぞれの幸福観に即してその幸福を促進することを目的とし、そのために他者の幸福理解やその不足への注意深さを求めるかたちで、他者援助の義務の実質が論じられている。以下では、この愛の義務において中心となる問題、

⁽⁵⁰⁾ ロールズやハーマンによる正義論的なカント解釈の潮流によって、他者の幸福を促進することを要求する不完全義務のような徳の次元は周縁化されてきたことは、すでにオニールが指摘している（O'Neill 1989, chap. 12）。もっとも、オニール自身も不完全義務に注目することで、他者の福祉に応答する義務をカント的に構想しようと試みているが、その議論は『徳論』よりも『基礎づけ』に依拠するものである。しかし、他者の幸福や福祉に関心をもち、それを促進するという仕方で実質的な関与を命じる義務の内容は、本章第2節以下で論じていくように、まさに『徳論』において展開されている。

すなわち「目的とすべき他者の幸福とは何か」(2.1)と「他者の幸福を目的とする際、私たちはどのように、どの程度まで関与することを求められるのか」(2.2)という問いを手がかりに、他者援助の義務の実質的内容、つまり、何を目的としてどのように助けを必要とする他者に関与すべきかを明らかにしていく。

2. 愛の義務——他者の幸福を促進する義務

「他者に対する徳の義務」とは何か。まず、序論で述べたように、徳の義務は「同時に義務である目的」である (MS, 06: 382)。これは、「義務的目的 (obligatory ends)」とも呼ばれる。文字通りであるが、これは私たちが採用すべき行為の目的を命じる義務である。つまり、私たちに義務づけられているのは、ある特定の行為（嘘をつかない、約束を守る等）ではなく、行為の目的を採用することである。では、どのような目的が義務として採用しなければならないものなのだろうか。カントは、義務的目的を二つあげている。「自己の完全性」と「他者の幸福」である (*ibid.*)。ここで注目したい概念は、他者に対する徳の義務に対応する、「他者の幸福」という義務的目的である。この義務は、「他者を助けるべし」という行為をたんに命令しているのではなく、「他者の幸福促進を自己の目的として採用する」こと、すなわち目的採用を指令する義務である (cf. MS, 06: 391-393)。

では、カントはこの「他者の幸福の促進を目的とする義務」をどのように論じるのか。鍵となるのは、「他者の幸福」とは何を意味するのか、という問いである。この問いを通じて、他者の幸福促進を命じる「愛の義務」を検討することで、カントが、たんに抽象的・形式的に「他者を尊重せよ」と命じるだけでなく、他者がそれぞれ大切にしている具体的な幸福に注意を払い、それを促進するために自らの行為を方向づけるべきだと考えていたことが明らかにになる。

愛の義務の内実、すなわち促進すべき他者の幸福に迫る前に、一つ留意しておくべきことがある。カントが『徳論』で論じている「愛の義務」とは、「愛する感情をもつ義務」ではない、ということだ。カントが一貫して主張するように、感情をもつよう義務づけられることはないからである。この義務の中でカントが言う「愛」とは、実践的な「好意の格率 (*Maxime des Wohlwollens*)」、すなわち「実践的愛 (*praktische Liebe*)」を意味する (MS, 06: 449)。この「実践的愛」は、「人間愛 (*Menschenliebe*)」、または「人間への実践的愛」とも呼ばれており (MS, 06: 450)、カントはそれを「快や満足の愛 (*Liebe des Wohlgefallens*)」とは明

確に区別している (MS, 06: 449)。

2.1 義務的目的としての他者の幸福とは何か

さて、愛の義務が実質的に何を命じるのかを見ていこう。愛の義務は、「他者の目的を（それが非道徳的でないかぎり）私の目的とするという義務」(MS, 06: 450) である。私の目的とするべき他者の目的とは、その他者の幸福である。愛の義務は、他者の幸福を義務的目的として採用し、自分のできる範囲でその幸福が促進されることを目指す義務である。これは、親切の義務としても言及される。「親切であること、すなわち、見返りを期待することなしに、自分の能力に応じて、困窮にある他者の幸福を促進することは、人間すべての義務である」(MS, 06: 453)。

カントは、愛の義務によって促進されるべき他者の幸福は主体相対的 (subject-relative) であると考えている (cf. Ginther 2022, pp. 415-417)。カント哲学における幸福概念は複雑であり、自然的な幸福と最高善に関連する道徳的な幸福の両方を含んでいるが、他者に対する徳の義務の文脈では、個人の主観的な幸福に焦点が当てられる。つまり、ここでの幸福とは経験的かつ主観的な満足である。それゆえカントは、「何が自分の幸福に属するかを決めるのはかれら自身である」と言う (MS, 06: 388)。言い換えれば、何が幸福をもたらすかは経験的な問題であり、各主体が自分で決定するものである。人は通常、自分自身が何を幸せと感じるかを、他者よりもよく知っているからである。したがって、カント的な他者援助の原則としては、他者の幸福を勝手に判断するのではなく、かれらが自ら選択した幸福を考慮し促進することを目指すべきなのである。

カントは明確に次のように述べている。「私は私の幸福観に従っては、だれにも親切にすることはできず（幼子や錯乱者は別にして）、むしろ私が親切にしようと思っているその各人の幸福観に従ってなしうるのである。私がひとに贈りものを押しつけても、本当にそのひとに親切をしたということにはならない」(MS, 06: 454)。カントの愛の義務から導かれる他者援助の最も重要なポイントはここである。つまり、促進するべき他者の幸福は、各人の構想に完全に委ねられている⁽⁵¹⁾。その意味で反パターンリズム的な援助を義務として要求す

⁽⁵¹⁾ 本論文では深く立ち入らないが、ここには一つの難問が潜んでいる。すなわち、他者が誤った幸福観（例えば、友人が幸福の一部として買い物依存を持ち、多額の借金を抱えてい

と言うこともできよう。カントは同箇所、真の意味での親切を、「まるで父親のようにそのひとの世話をしてやる」ことと対比している (*ibid.*)。徳の義務として語られる他者援助のカント的な原則は、各個人が自身の幸福観をもち、それに従って他者の幸福を促進することを強調している。

たしかに、ロールズやハーマンのように、主観相対的ではない客観的な必需 (*Bedürfnisse*)⁽⁵²⁾、言い換えればすべての人にとって客観的なニーズが義務を生み出すと考えるカント主義者もいる。特にハーマンは、道徳的共同体の一員である理性的存在としての行為者性を維持するために満たされなければならない基本的な欲求やニーズがあり、それが相互援助の義務 (*duty of mutual aid*) を生み出すと考える (Herman 1984)。しかし、カントが強調するように、私たちに他者に対する義務を生み出す他者の幸福や福祉、欲求・ニーズは、各人が決めることである⁽⁵³⁾。それゆえカントは、「きわめて重要なこと」として、「各人にとってその感じ方に応じて何が真の必需であろうかということ、それを定めることは各人自身に委ねられねばならない」と述べる (MS, 06: 393)。

この点で、ロールズやハーマンのように幸福やニーズの客観的基準を想定する解釈は、カントの立場を正確に捉えているとはいえない。カントにとって問題となるのは、客観的に定

る場合) を持っている場合、私たちはその幸福観をそのまま促進すべきなのか、それとも修正を促すように介入すべきなのか、という問題である (Stohr 2009)。ストーアは、カントではこの種の困難なケースを解決できないので、むしろ徳倫理の枠組みに依拠し、共感と謙虚さの徳に訴えるべきであると述べる。それに対して、ファーミーは、他者の幸福観を尊重することは、その人の理性的主体としての目的設定能力への尊重を含むため、理性的本性と矛盾した幸福観を持つ者に対して目的修正を促すことは、カントの理論でも許容されると批判している (Fahmy 2011)。

⁽⁵²⁾ *Bedürfnisse* というドイツ語は *Bedürfnis* の複数形で、「欠けたら困る必需」を意味する言葉である。必需と訳したが、英訳は *need* であり、必要なものを求める欲求・ニーズという理解のもとで進める。

⁽⁵³⁾ 真の欲求・ニーズの主観主義的読解を擁護するスティッカーは、ハーマンの議論はカントのテキストに基づいたものではなく、ロールズ的な正義論と現代的な問題への応答という文脈の中でカント的に議論していると指摘する (Sticker 2022)。しかし、ロールズ―ハーマンのラインは影響力をもっており、例えばその流れを継いでいると思われる議論として、ギルバートは貧困層の救済がたんなる善行 (*beneficence*) の問題 (不完全義務) ではなく、正義 (*justice*) の問題 (完全義務) であると解釈して、貧困層に対する「基本的な正義の積極的義務 (*basic positive duties of justice*) を提唱する (Gilbert 2010)。

義された幸福ではなく、それぞれの主体が自らの判断に基づいて選び取る主観的な幸福であり、それが非道徳的でない限り、各人が自由に決定してよいものである⁽⁵⁴⁾。

2.2 他者の主観的幸福の促進のために何をすべきなのか

私たちの義務は、他者それぞれの幸福観に従って、その幸福を促進することを目的とすることであった。しかし、目的とするだけでは、実際にその幸福が促進されるとは限らない。実際に援助が必要な困窮のうちにある他者を目の前に、私たちがすべきことは何かを施すことであろう。カントの愛の義務は、私たちは他者の幸福に関心をもって、それを促進するという目的の採用を命じるが、その目的のもとでどのような援助や配慮が要求されるのだろうか。

しかし、実際にどのような援助や配慮を具体的な行為として実行するかは、カントの愛の義務の命令のうちには含まれない。カントによれば、徳の義務は「同時に義務である目的」の採用のみを拘束するから、どのような行為がどれだけ要求されるのかは未規定なのである。実際に、義務的目的にかなう行為には「選択の余地 (Spielraum; *latitudo*) がある」と言われており、目的から導かれる具体的な行為は行為主体が選ぶことになる (MS, 06: 390)。それゆえ、愛の義務は「広い義務」とも呼ばれ、主体に行為の選択の余地を与える。

しかし、義務的目的に適っていれば、行為には「選択の余地」が残される、という議論は、次のような疑問を呼ぶ。すなわち、他者の幸福を目的にさえすれば、目の前に助けを必要としている人に実際に手を差し伸べるかどうかにも選択の余地があるのか、という「任意性」

⁽⁵⁴⁾ もっとも、この立場には留保も必要である。カントが前提とする「幸福を自ら判断し選び取る主体」とは、自己の目的を理解し、理性的に探究しうる強い自律的主体である。したがって、カントが主観的幸福を尊重すると述べる時、その対象は、自身の幸福理解を十分に形成しうる主体に限られている。実際カント自身、幼子や錯乱者のように、自分にとっての幸福を適切に判断できない場合は例外であると述べている。その意味で、もし幸福の自己理解が十分に確保できない状況（例えば、極度の困窮や著しい社会的制約のもと）にある場合には、他者が一定の仕方で紹介することも想定されうる。カントは、このような介入が相手に感謝されず、むしろ抵抗される場合であっても、相手の「真の幸福」を促進するために行われるかぎり、それは「苦渋の功績」とであると述べる個所もある (MS, 06: 391)。この点は、ハーマンが述べたようなカント的な特別の義務を愛の義務とは違う仕方議論すべき問題であろうが、本稿の範囲を超えている。

をめぐる問題である。例えばフッカーは、カントの徳の義務は、行為に選択の余地を与えることで援助を任意にしてしまうため、重大な貧困などを見逃す可能性があり、道徳的に不十分であると批判する (Hooker 2000)。このような疑問に応答するため、ヒルのように、他者の幸福を促進する一般的な義務よりも厳格なものとして、容易に助けられる状況で困窮している人々を助ける義務があると主張する議論もある (Hill 2018)⁽⁵⁵⁾。困窮の重大さと状況に応じて義務がより強くなるというヒルの解釈は魅力的なものであるが、カントの愛の義務は被支援者によって義務づけの強さが変わるという議論は提供していない。あくまで、義務的目的を採用するという義務が主体を拘束しているだけであり、対処すべき困窮の度合いや自分の状況は義務を生み出しも強めたりもしない。困窮した人がいて、それを無視することは許されないが⁽⁵⁶⁾、どのような援助行為をするかという行為の選択には幅が認められている。

この議論は、援助行為はどこまで要求されるのか、という要求性 (demandingness) の問題に対するカント的な回答にもなる。例えば典型的な功利主義の枠組みでは、他者の幸福を最大化するために可能な限り資源を投入すべきであり、しばしば行為者に過度の要求 (overdemandingness) を課す結論に至ると理解されることがある。一方で、逆に「過少要求的 (undemanding)」である場合には、直観的に当然求められるはずの行為 (例えば簡単な救助 (easy rescue) の場面で人命を救うこと) を義務として正当化できないという問題が生じる。これに対し、カントは他者の幸福を促進することを目的とする義務を課しながらも、その内容に選択の余地を認め、さらには自己の幸福の過剰な犠牲を要求しないことから⁽⁵⁷⁾、その義

⁽⁵⁵⁾ これは不完全義務の中でより厳格なものという意味なので、完全義務の身分を得るわけではない。他の論文でも、たんに好意を必要なニーズを満たすこと (meeting needs) と好意をなすこと (doing favors) に区別を設け、どちらも徳の義務から出てくることだが、後者が「より強い不完全義務」となると論じている (Hill 2002)。おそらく、ヒルもロールズ－ハーマンのラインを引き継いで、無視されてはならない客観的なニーズがあり、それは主観的な幸福の促進という目的設定とは別の仕方で強い義務を生み出すと考えているように見える。

⁽⁵⁶⁾ ストアは、カントの愛の義務の要求にも広義／狭義の二重性があると提案する。すなわち、広義の義務として「他者の幸福を促進するという目的を採用すること」と狭義の義務として「他者への無関心 (indifference) を避けること」の二重性である。後者の無関心の禁止は、次節の尊敬の義務とも親和性が高いものである (Stohr 2011)。

⁽⁵⁷⁾ カントは言う。「私は返礼を望むことなく、他者のために私の安寧の一部を犠牲にすべきである。それは義務だからであるが、どの程度までこれをなしうるか、確かな範囲を定める

務は過度に厳格でも、反対に寛容すぎるものでもない、適度な要求水準をもつと考えられている。例えば、フォルモサとスティッカーは、他者に無関心であることは悪徳であるが、他者の幸福のために自分の目的を犠牲にする必要はないと論じ、カントの他者援助の義務（あるいは善行 (beneficence) の義務）は「適度に要求する (moderately demanding)」義務であると結論付ける (Formosa & Sticker 2019)。その後、スティッカーは、他者の幸福という義務的目的は、他の個人的な目的よりも優先される規範的地位をもたないと論じ、同じ結論を導いている (Sticker 2024)⁽⁵⁸⁾。

たしかに、要求という観点からみると、カントの愛の義務は目的採用のみを義務付ける点で穏当な性格をもつ。しかし同時に、その目的を達成するために自らの資源に応じて可能な限り努力することを求める点において、愛の義務の要求は決して弱い要求ではない。このとき、スティッカーが言うように、義務的目的が他の目的を沈黙させる規範的地位はもたないので、自己のすべての個人的な目的を放棄する必要はない。しかし、その目的を採用した以上、それを追求するために必要な努力を尽くさなければならないはずである。実際に私たちが個人的に採用する様々な目的（例えば学問的成果の達成やキャリアの充実）のために必要な努力をするのが合理的であるのと同様に、他者の幸福促進を目的として採用した以上、その実現に向けて必要な努力をすることが要求される。

ここで注意すべきことは、その目的採用は任意ではなく、義務であるという点である。したがって、カント的立場においても、私たちは他者の主観的幸福が促進されるために、可能な限り努力を行わなければならない、その拒絶は許容されないのである。しかも、ここで問題となる「他者」は、私たちが好感を抱くか否かに依存してはならない。カントが明言するように、「他者に対して、そのひとを愛しているいないにかかわらず、私たちの能力に応じ

ことはできない」(MS, 06: 393)。このとき、自分の幸福を完全に犠牲にすることは義務として要求されないという点で、過大要求ではない。むしろ、自己の幸福を確保しておくことは、他者の幸福促進に前向きになるために必要な間接義務でさえある (GMS, 04: 399; MS, 06: 388)。

⁽⁵⁸⁾ 一方で、ティーマーマンは、不完全義務（徳の義務）は厳格に行為を規定しない義務であるが、義務的目的に適った行為をするかどうかを他の目的（傾向性）と比較衡量して制限することは許容されないと述べる。つまり、スティッカーとは対照的に、義務的目的は特別に強い規範的地位をもち、他の個人的な目的追及を沈黙させると考えている。したがって、「義務的目的の促進を妨げうるのは、より重い道徳的配慮か物理的不可能性のみ」である (Timmermann 2018, p. 383)。

て親切にすることは義務である」から、個人的な感情で支援対象を任意に設定してはならない (MS, 06: 402)。この意味で、カントの他者援助の義務は、どの程度の行為を求めるかにおいては中程度の要求にとどまるが、対象や状況次第で行っても行わなくてもよいという選択を許さないという点で、強い拘束力をもつ。

2.3 まとめ——他者の主観的な幸福の促進を目指して

カントの愛の義務が命じるのは、「他者の幸福を促進することを目的とする」までであり、愛の義務は、他者に対してとるべき実践的態度を規定するだけである。次に考えたいのは、カントの立場からも、他者の幸福やニーズに注意深くあることが他者援助の義務の内容として考慮されるかどうか、という問題である。ここまで何度か論じてきたように、他者のニーズは義務を生み出す根拠ではない。義務の根拠はあくまで自己立法的な規範であり、道徳法則が命じる義務的目的の採用のみが、他者援助を義務として要求する。しかし、私たちが他者それぞれの主観的な幸福の促進を目的として、その達成のために努力しなければならないとしたら、その他者が実際のところ何を求めているのか、何が不足しているのかに注意深くあるべきではないか。

たんに抽象的な観点から他者の幸福を促進しようとするだけでなく、状況に応じてその人の主観的な幸福や具体的なニーズに注意深くある必要があるとしても、その要求に応える議論がカントの愛の義務の体系にあるのだろうか。カントは確かに、この種の注意深さとその役割について明示的な議論を展開してはいない。しかし、本章では、その観点をカントの愛の義務の内部に見いだすことが可能であると考え。それが「共感の義務」である。次節では、カントが論じる共感の義務を、他者の困窮状況や求めている幸福、そして不足しているニーズに注意深くあるための認知的・感情的な資源として位置づけ、その役割を検討する。

3. 共感の義務——他者の感情への注意深さ

前節の最後に、他者の幸福促進を目的として採用することを命じる愛の義務には、その人が置かれる困窮した状況や主観的な幸福に注意深くある必要がある点を確認した。こうした配慮には、他者の幸福や不足するニーズを見逃さずに察知し、それが促進されるよう適切に行う能力が不可欠である。そこで本節では、愛の義務の一つとして位置づけられる

「共感の義務」に注目し、それが他者の感情や必要を認識し応答するための認知的・情動的機能を果たし得ると主張する。

本章 1 節でみたように、カントは他者への親切な行為に際して、それが義務に基づいた行為として道徳的価値をもつためには、共感などの感情があってはならないかのように論じていた。たしかに、共感の感情が直接的な動機となってなされた親切は道徳的価値をもたない。しかし、すでに指摘したように、カントは義務に基づいた親切な行為に共感の感情が「一切含まれてはいけない」と考えたわけではない。むしろ、共感の感情は、理性の下で適切に陶冶されるかぎり、愛の義務の実践を促進するための積極的な役割を果たしうる。本節では、この共感の感情はいかにして愛の義務の中に位置づけられ、どのような積極的機能をもつのかを検討する。

カントの『徳論』の議論によれば、感情の陶冶は親切の義務を遂行するための手段として必要であり、その感情のひとつが「共感 (*Teilnehmung*)」である⁽⁵⁹⁾。『徳論』において、「共感の義務」は「他者に対する愛の義務」の一つとして挙げられている。第 34 節「共感の感覚 (*Teilnehmende Empfindung*) は一般に義務である」において、カントは、他人への積極的な共感、親切の義務のように他人の幸福を促進することに直接かかわるわけではないが、それを実現することに貢献するため、間接的な義務となることが論じられる。その議論は、カントの道徳理論において感情が重要な役割を担うことを指摘する際にしばしば参照される議論でもある⁽⁶⁰⁾。カントは以下のように述べる。

⁽⁵⁹⁾ *Teilnehmung* は、英語では通常 *sympathy* と訳され、日本語でも「同情」とされることが多い。しかし「同情 (*sympathy*)」は、他者の感情を自らの感情として共有する情動的反応を強調する傾向があるのに対し、「共感 (*empathy*)」は、他者の感情や立場を認識的に理解し、それに応答する能力を含意する。本論文では、*Teilnehmung* に、他者の困窮やニーズを理解し、それに基づいて行為を方向づける認知的機能を見出す解釈をとるため「共感」と訳している。なお、カントの *Teilnehmung* の概念が、現代における共感 (*empathy*) の理論を先取りしていると指摘する論者もいる (Hildebrand 2023)。

⁽⁶⁰⁾ cf. Sherman 1990; Baron 1995; Guyer 1993. この解釈（間接義務としての解釈）に対してファーマーは、*Teilnehmung* を *sympathy*（共感あるいは同情）と訳すことを拒否し、共感の義務は、親切の義務の遂行のための間接義務にとどまらなないと指摘している。彼女はむしろ、他者の感情を共有しようとし、他者に対して能動的な共感的参加 (*sympathetic participation*) をすることそれ自体は直接義務であると主張している (Fahmy 2009)。

しかし、他人とともに苦しむこと（そうしてまた、ともに喜ぶこと）は、それ自体としては義務ではないにしても、私たちのうちにあるとともに苦しむという自然な（情感的）感情 (*mitleidige natürliche (ästhetische) Gefühle*) を陶冶し、その感情を道徳的原則とその原則に適合した感情とに基づいて共感するための十分な手段として利用することは、他人の運命に対する能動的な共感であり、それゆえそれは、結局のところ間接的な義務である。(MS, 06: 457)

他者の苦しみを哀れみ、喜びを共にすることは、たんなる自然的な感情であるために、それ自体に道徳的価値は認められないというカントの前提は徹底されたままである。しかし、上記の引用では、その感情は陶冶されることで道徳的原則に基づいて他人に共感することにつながる言及されている。それゆえ、感情を陶冶しそれを他者への親切という義務を促進する手段として利用することは、間接的ではあるが道徳的に要求されるのである⁽⁶¹⁾。

では、どのような仕方で、共感が他者の幸福促進という義務的目的の達成に貢献するのか。カントによれば、他者の満足や苦痛に対する快・不快の感情への感受性は、自然によって与えられた感情であるため、それ自体は義務によって規定される道徳性を支える根拠にはなりえないが、「この感受性を能動的で理性的な好意 (*Wohlwollen*) を促進するための手段として利用することは、条件づきではあるが特別の義務」になる (MS, 06: 456)。他人に対する愛の義務には、客観的に評価される幸福ではなく、他人がそれぞれ求めている主観的な幸福を自らの目的として採用することが求められる。したがって、他人の幸福観を理解し、それを促進するための関わり方を見出すうえで、またそれを妨げる苦痛を理解するうえで、共感的な関与が重要な役割を果たすと考えられる。カントは『人間学』で、感受性を「他者の感覚を自分の強さを基準にして測るのではなく相手の弱さに即して判断するのに必要とされるに過不足のない繊細な感情」と呼んでおり (Anth, 07: 236)、この感受性が理性のもとで陶冶され能動的な共感として機能するとき、相手の幸福観に即した仕方で幸福促進を目指す関与を可能にする感情的能力として働くのだと考えられる。さらにカントは、『徳論』におい

⁽⁶¹⁾ カントは、「感情を陶冶すること」と「共感のための手段として利用すること」を主語として並列させ、「他人の運命への能動的な共感」と「間接的な義務」を述語として並列させているため、ポイントが掴みにくい。しかし、少なくともその主述関係を見れば、「感情を陶冶して、それを手段として利用すること」が「間接的な義務である」ことは確かであろう。

て、積極的に他人の苦痛を共有するために「病室や罪人がいる監獄」を避けないで訪問するという経験的な訓練によって、共感が強化されていくとまで言われている (MS, 06: 456)。

次に、共感がどのようにして他者の幸福観に即した幸福促進のための感情的能力として機能するのかを検討する。先行研究では、主に認知的・知覚的な仕方で他者の困窮に対する感受性を鍛えることで、愛の義務としての親切を適切に実行させる手段として貢献すると考えられている (Baron 1995; Sherman 1997; Baxley 2010b; Hildebrand 2023)⁽⁶²⁾。陶冶された共感、他者の苦境を認知し、どのような援助が幸福の促進につながるのかを見極めるための認識的な機能をもつ。例えば バクスリーは、共感が世界の道徳的に重要な特徴を主体に示す道徳的知覚 (moral perception) として働くと論じる (Baxley 2010b, pp. 164-165)。すなわち人々が実際にどこでいつ助けを必要としているのかを見極め、他者の幸福をいかに促進し苦痛をいかに軽減できるのかを理解しなければ、愛の義務としての他者の幸福促進を適切に果たすことはできない。バクスリーによれば、共感の感情こそがそのような理解を可能にするのである。したがって、共感、困窮した他者が置かれている道徳的状況を受容し、他者の苦痛を軽減し幸福を促進するために自らが何をなすべきかを洞察するために不可欠である。共感、援助の機会を認識させ、他者の不足する福祉や求める幸福の実現に向けて、どのような行為が求められているのかを判断し、実践するための感情的手段となる。

つまり、陶冶された共感、それなしには感知できない他者の困窮した状況を認知させ、他者の幸福を促進する目的を達成する仕方で親切を実践することを可能にする。カントが言うように、共感「義務の表象だけでは成し得ないことを、自然が私たちのうちに植え付けた衝動によって成し遂げさせる」ものである (MS, 06: 457)。したがって、共感、義務の表象だけに基づく形式的な思考では到達しえないものを可能にする点で、手段でありながら極めて重要な積極的役割を果たす。

もっとも、すべての共感が親切の義務のための有効な手段となるわけではないということには注意する必要がある。ここでは、感情の作用に対処するにあたって、どのような態度

⁽⁶²⁾ 最も近年の見解の一つである、ヒルデブランドは、他者や彼らの幸福に関わる世界の特徴をよりよく理解するための「認知的な徳 (cognitive virtue)」としてカントの共感概念を解釈している (Hildebrand 2023)。なお、ヒルデブランドは哲学史の文脈でこの問題を扱っており、カントの共感を（ヒュームではなく）アダム・スミスの sympathy により近いものと論じている。

が用いられるべきかを慎重に区別しなければならない。例えばカントが『徳論』において述べているように、他者の苦しみや喜びに対するたんなる伝播的な (*mittheilend*) 共有は避けるべきものである。自然から与えられた受動的な感受性としての共感、実践理性の支配下にないため、偶発的に周囲へと広がるにとどまり、義務としての拘束力をもたない。カントはこれを「*communio sentiendi servilis* (感情の不自由で隷属的な共有)」と呼び、それに対して、実践理性に基づく自由な共感である「*communio sentiendi liberalis* (感情の自由な共有)」を対置し、後者のみが道徳法則に基づく義務としての拘束性をもつと述べている (MS, 06: 456-457)。

カントが論じるように、もし共感が他者の苦痛をただ引き受けるだけのものであるならば、苦しみに苛まれる人がたんに増えるだけである (MS, 06: 457)。私たちは、他者の苦しみによって動揺することなく、援助を必要とする他者を積極的に助けるために、相手の状態と必要な支援を感知するために共感を用いるべきなのである⁽⁶³⁾。そのために、共感の感情を実践理性の統御のもとで役立てるための陶冶が、間接的に義務として要求されることになるのである。他者の苦しみをただ感じるのではなく、能動的に共感することによってその相手の苦しみや喜びが道徳的に重要なものであることを共有し、他者の幸福を促進するという義務的目的のもとで援助へと向かわなければならない。

しかし、これだけでは、共感は手段として役立つこともある偶然的な手段でしかないと言うこともできるかもしれない。原理的にはそうである。たしかに、共感それ自体が道徳的に価値あるものではない。しかし、カントが義務遂行の補助としての役割を与えた共感には、それがなければ不可能なことを可能にするという点で、少なくとも道具的だが重要な価値があるはずである。より具体的に考えてみたい。そのために、あらためて、親切の義務を遂行するためには、他者の幸福観に従って、その他者が目的とする主観的な幸福を自分の目的として採用するという内的な拘束を前提することに注目する。

⁽⁶³⁾ この点に関してはバロンも指摘している (Baron 1995, p. 215)。他にも、Timmermann 2016 を参照。例えばティーマーマンは、*Mitleidenschaft* というドイツ語的に見慣れない言葉が二度だけ使われていることに注目し、その特殊な使用例の理由を、想像力による人間同士の心の状態の伝染が起きている場面を知っていたカントが、たんに苦しみが熱の伝導や伝染病のように自然に広がっていく様子を描くためであったと考察している。こういった伝播的 (*mittheilend*) な感情の伝達は不自由であり、想像力を介した、たんなる苦しみの感染は避けるべき事態なのである。

愛の義務として要求されるのは、「他人の幸福や平安を自分の目的とするという、能動的で実践的な好意(親切)」であって、それを自分にとっての幸福と取り違えてはならない (MS, 06: 452)。助けを必要とする他者それぞれの幸福（あるいは幸福を阻害する苦しみ）に対して、能動的に分ち合うよう関与して、どのような親切がその人の幸福促進を実現するためになるかを洞察しなければならない。というのも、他者が何を自分の幸福と考えているのかを全く推し量らず、愛の義務に基づいたつもりで親切な行為をするのは、たんなる独りよがりの行為になりかねないからである⁽⁶⁴⁾。それゆえ、理性の下で共感が十分に発達していなければ、愛の義務としての親切を実行することが極めて困難になると考えることができる。つまり、他者にとって何が幸福として目的設定されているのかを分ち合うような仕方では他者に参与し⁽⁶⁵⁾、それを自分の目的へと採用するという自己強制が徳の義務として要求される。そのためには、理性によって全てを見透かすことができない有限な存在者たる人間は、他人の感情に対して敏感である共感が要求され、それゆえにその感情の陶冶も義務の一部に位置づけられるのである。

たしかに、親切の義務として命じられるのは、困窮する他者の主観的なニーズを踏まえ、その幸福の促進を目的として採用するまでである。しかし、その目的のためには、他者がどのような助けを必要としているのか、また何がその人の幸福促進に資するのかを推し量るだけの共感能力が必要となるのである。もっとも、この共感とは、たんなる感覚的反応、例えば「かわいそうだから助けたい」といった衝動的な情動、にとどまってはならない。むしろカントが強調するのは、理性のもとで陶冶された共感であり、認知的に他者の状況を理解し、それに応じて行為を方向づける能力としての共感なのである。

それゆえ、自然にもっている他人の苦しみに対する感受性を、そのような義務遂行へ役立つ共感へと陶冶することが、義務として要求される。そして、陶冶された共感の感情によって、特定の行為が指定されない徳の義務である「他者に対する愛の義務」を実際に遂行する

⁽⁶⁴⁾ この観点については、千葉による「熟慮の徳」の議論を参照した (千葉 2022)。千葉は、「愛の義務」を実現するためには、何がその人にとっての幸福であるかを考慮することが求められるため、それを検討する判断力としての「熟慮」が徳として要求されるという見解を示す。

⁽⁶⁵⁾ 「分ち合う」そして「参与する」という言葉はドイツ語の *teilnehmen* で表現される語彙であり、文字通り、共感 (*Teilnehmung*) と意味を共有している。

ことへとつながるのである。その意味で、感情の陶冶は手段的かつ間接的な義務であるが、それはあってもなくてもいい偶然的な手段ではなく、私たちの愛の実践に必要なものである。というのも、理性的であり感性的でもある有限な人間が、誰がどのような場面でいかなる援助を必要とするのかを見抜き、必要となる親切な行為を義務として引き出すには、陶冶された感情の助けが必要だからである⁽⁶⁶⁾。

まとめよう。カントにとって他者を配慮し援助する愛の義務は、助けを必要とする他者がどのような幸福を求めているのかを考慮し、それを促進する実践へ向かう目的あるいは態度をもつべきであるというものである。その義務の実行のために、理性的に陶冶された共感の能力を発揮することが求められる。この共感、愛の義務の内部における手段的な義務として位置づけられ、認知的・情動的機能を果たしながら、他者の困窮の状況や求める援助、不足するニーズ、そして幸福の追求のあり方を洞察するために不可欠である。こうした共感、他者の幸福を促進する義務を遂行するうえで、他者の主観的な幸福やニーズに注意深く応答するための重要な資源である⁽⁶⁷⁾。

ここまで見てきたように、カントによれば、義務としての他者への配慮は、その主観的な幸福やニーズに注意深くありながら、その促進を目指すことである。しかし、この「幸福促進」の態度は、ときとして干渉的になり、相手を依存的にし、幸福を自律的に追求する主体としての自尊心を損なわせるおそれがある。そこで、最後に、他者の幸福に配慮するためには、こうした過剰な干渉によってかえって他者の幸福促進を妨げる可能性についても目を向けておく必要がある。実際にカントは、そのような制限原理として、「他者に対する徳の

⁽⁶⁶⁾ 例えば、コーヘンも述べているように、私たちの道徳的実践が経験的世界においてなされる以上、人間の感情的次元を無視することはできない。「理性的行為者の立場からは感情に関する主張は道徳的には関係ないが、経験的世界で行為する身体化された主体である人間的な行為者の立場からは、感情は経験的レベルでの自律の実現に介入するため、道徳的に関連していると結論づけられるのではないか」(Cohen 2017, pp. 177-180)。

⁽⁶⁷⁾ この点は、カント倫理学の文脈においても、単なる義務の遂行を超えて、他者の困窮状況への感受的注意を伴う配慮の必要性を示唆している。こうした観点は、ケアの倫理における「注意深さ (attentiveness)」の議論とも接点をもつ。トロントが指摘するように、注意深さとは「他者のニーズを知覚し、それに対して適切に応答する能力」であり、ケアの基礎をなすものである (Tronto 1993)。また、ノディングスも、ケアの実践には、相手の具体的な欲求や苦痛に対する受容的感受性 (receptivity) が不可欠であると論じている (Noddings 1984)。

義務」の一つである「尊敬の義務」を位置づけている。尊敬の義務は、与えすぎや過剰な奉仕を避け、援助があたかもささやかな奉仕にすぎないものとして受け取られるような態度で、相手が自らを卑屈な存在と感じないように配慮するものであり、それによって相手が自己の幸福を自ら追求するための自律性を維持することを目指している。最後に、尊敬の義務が、愛の義務とともに他者配慮を体系づける付属的な制限原理として、カントの徳理論の中に組み込まれていることを議論する。

4. 尊敬の義務——他者の自己尊重を守ること

尊敬の義務は、愛の義務と同様に「他者に対する徳の義務」に属する (MS, 06:448-449)⁽⁶⁸⁾。たしかに、尊敬の義務は、愛と並ぶ他者に対する徳の義務の一つであると分類されるが、その徳の義務としての性格は特殊である⁽⁶⁹⁾。というのも、「他者の幸福を目的とする」という義務的目的から直接出てくる「他者の幸福を積極的に促進する愛の義務」とは異なり、尊敬の義務はあくまで他者の尊厳や自律を損なわないように制限的に機能するからである。つまり、愛の義務が「他者の幸福を促進せよ」という積極的な命令であるのに対し、尊敬の義務は「他者をたんなる手段として扱うことを禁じる」という消極的な禁止として表現される⁽⁷⁰⁾。あくまで、「他人以上に自分を高めない」という仕方では他者への関与を制限する消極的

⁽⁶⁸⁾ ここでの「尊敬」は、第2章で論じた道徳法則への尊敬感情と同一ではないことに注意されたい。本章での尊敬は、他者を対象とする義務であり、援助の様式と度合いを規制する規範である。第2章での尊敬は、道徳法則によって意志が規定された際に生起する理性的感情で、その対象は法則であり、動機づけに関わる。両者とも「尊敬 (Achtung/respect)」という語は共通するが、概念構造と指示対象が異なる。

⁽⁶⁹⁾ バロンが、カントが「尊敬の義務」を徳の義務と分類したのは誤りであるか、あるいはせいぜい「周辺の徳の義務」だと考えるべきと論じるように (Baron 2002)、愛と尊敬が徳の義務として同じ義務のカテゴリーに入ることは解釈上の問題となっているが (cf. Fahmy 2013, Müller 2022)、今回はその論争には立ち入らない。例えばファーミーは、尊敬の義務に違反する三つの態度—高慢 (*Hochmuth*)、中傷 (*Afterreden*)、嘲笑 (*Verhöhnung*)—を参照し、尊敬の義務が命じる義務的目的は他者の幸福ではなく「他者の自己尊重 (*others self-esteem*)」であると論じることで、尊敬の義務を徳の義務の体系に分類されるものであると解釈している。

⁽⁷⁰⁾ ここで、徳の義務の一部に過ぎない尊敬の義務に、定言命法の一つである「他者をたんなる手段としてではなく、常に同時に目的として扱え」という定式化が回収され、ひいては矮小化されてしまっているように見えるかもしれない。しかし、尊敬の義務の記述を注意深

原理であって (MS, 06: 449)、それゆえ尊敬の義務は、愛の義務に比べてより狭い義務と表現される。カントの定義はこうである。「私の隣人を尊敬するという義務は、たんに私の目的のための手段として、他者の尊厳を奪うようなことをしない（他者が私の目的に隷属するように、そのひと自身を放棄するよう要求しない）という格率に含まれている」(MS, 06: 450)。

尊敬の義務は困窮した他者を援助するという仕方で発揮される愛の義務に抵抗することがありうる。例えばカントは、貧者に対する慈善の行為について、たんに援助を提供するだけではなく、それが相手に屈辱を感じさせないような仕方で行われるべきであると指摘している。

私たちは、貧者に対して親切であるよう義務づけられていると認めるであろう。しかしながらこの慈善 (Wohlthätigkeit) は、貧者の福利が私の大きな心に依存しているという含みを持ち、それはどうしても他者を卑下させることであるから、この親切な行為が、たんなる負債によるものであるか、あるいはささやかな愛の奉仕にすぎないと思わせる態度をとることによって、恩恵を受けたひとが屈辱を感じることをないようにし、またそのひとの自分自身に対する尊敬を保存させるということとは、義務なのである。(MS, 06: 448-449)

他者の幸福を目的とする態度をもつことはたしかに義務であるが、それに基づいてただ与えればいいというわけではないということである。支援が被支援者自身の自己尊重を傷つけてはならない。この点において、尊敬の義務は与えるという側面の利他行為の「制限原理」として機能する。尊敬の義務がそのような制限的な性格を持つということは、カントがこの義務を「消極的にのみ表現される」と述べていることから読み取れる (MS, 06: 464)。

しかしこれは、愛の義務を否定するのではない。たしかにカントは、あたかも愛と尊敬は

く見ると、それは「たんなる手段として扱うことの禁止」に限定されており、「目的として扱うこと」までを含意していない。したがって、尊敬の義務は他者の自律や尊厳を損なわないように制限的に機能する消極的義務として理解すべきであり、「他者の目的（幸福）を促進せよ」という積極的命令である愛の義務とは性格を異にする。もっとも、このように尊敬の義務を「手段化の禁止」にかかわる制限的な義務として理解した場合、それがなぜ「他者の幸福を目的とする」愛の義務と並んで徳の義務に分類されるのかという問題は残る。これが、注 68 でも指摘した、尊敬の義務の分類上の問題である。

対立する原理であると考えているように読み取れる箇所もあるが、互いに否定する原理ではない (cf. Baron 2002)。尊敬もまた徳の義務である限り、その根底には他者の幸福を目指すという態度がなければならない。尊敬の義務はたんに、「他者の尊厳を損なわない」という仕方で消極的に行為を制限するだけでは不十分である。

では、なぜ尊敬によってそのような制限が徳の義務として課されるのか、という点を考える必要がある。というのも、徳の義務が命じることは行為ではなく目的であり、目的とすべきは他者の幸福だからである。極端に言えば、尊厳や自律を損なわないようにするためには、ただ「何もしなければいい」ということにもなりかねない。しかし尊敬は、愛の義務と両翼をなす義務であるから、他者が幸福を自分で考えて求める主体であり、それぞれの幸福観を尊重し、それを損なうことのないよう適切な距離を測るという意味での制限原理であると理解すべきである。この意味で、日本語の語感としては、「尊重」と表現するのが適切だろう⁽⁷¹⁾。

ここまで論じてきたように、相手の幸福を促進するよう関与する愛の義務だけでは、他者への配慮は不十分なのである。愛はたしかに他者の幸福を促進するよう積極的に関与する。しかし、与えることは、相手に感謝の義務や返礼の期待を負わせることにもなるし (Moran 2017)、相手の自己尊重を損なわせて過度に依存的な状態に固定するかもしれない。それゆえカントが言うように、「ささやかな愛の奉仕にすぎないと思わせる態度をとる」必要があるのだ。これは、他者の幸福を促進するための積極的な関与ではないが、相手の状態をよい仕方で維持するための配慮の側面であるといえる。しかし、忘れてはならないのは、尊敬はあくまで「愛の義務に付け加わる」ものであり、「徳の義務の一形態」だということだ。つまり、相手の自己尊重を損なわないよう「距離をとる」だけでは他者を配慮しているとはいえない。ただ何もしていない人である。そうではなくて、愛の義務と尊敬の義務は、他者に対する徳の義務（すなわち他者の幸福を促進することを目的とする義務）のもとで相補的に結びついたものであり、他者を配慮するということには、この二つが同時に（あるいは派生

⁽⁷¹⁾ このニュアンスの違いを考える際に、ダーウォルの Two kinds of respect における「appraisal respect」と「recognition respect」の区分も参考になる (Darwall 1977)。前者は、ある人の卓越性に基づいて高く評価する態度であり、日本語の語感では「尊敬」に当たる。一方、後者は、ある人や事柄を、行動選択における考慮対象と見なす態度であり、「尊重」に近い。ダーウォルは、カントの人格に対する尊敬を後者に分類しているが、念頭にあるのは「徳の義務」としての「尊敬の義務」ではない。

的に) 発揮されなければならないということが含意される。

このように、愛と尊敬の義務は、根本では、他者の幸福を促進するという目的のもとで一致しているが、尊敬の義務は愛の義務を適切に機能させるための付属的な義務であると考えべきである。カントは「愛と尊敬は、根本においては、法則に基づいて常に義務の中で相互に結合されている」ともいう (MS, 06: 448)。この結合は、「付属的 (*accessorisch*) 」なものである⁽⁷²⁾。それゆえ、カント的な他者配慮の義務を実行するとき、実際には複合的で絡み合った道徳的要求を引き起こすことになる。例えば、困っている相手のニーズを満たすよう援助するとき (愛の義務)、その援助が相手の自尊心を傷つける可能性を考慮し、その人自身の自尊心あるいは尊厳を保つようにふるまう義務が派生的に生じる (尊敬の義務)。愛は他者の幸福を促進するために与えることを要求し、尊敬は他者の尊厳を守るために与える態度の反省を促す。これは、愛は「接近を命じる引力」、尊敬は「適当な距離をおくことを命じる斥力」と表現されていることにも表れている (MS, 06: 470)。カントは、他者援助の義務を考える際に、「愛なき尊敬」でも「尊敬なき愛」でも不十分だとみなすだろう⁽⁷³⁾。

まとめよう。他者にはそれぞれの幸福観があり、その考え方に適った仕方での配慮を行い、その人の自尊心を傷つけずに援助すること、そしてその前提として「他者にとっての幸福を促進することを目的として行為するという態度」をもっていることが、カントにとっての義務としての他者への配慮であると結論づけることができる。言い換えれば、尊敬の義務があるから愛の義務が効果的に機能し、愛の義務がないとそもそも尊敬の義務が機能しないという関係にある。両方がバランスよくないと他者に対する徳の義務としては不十分になる。それゆえ、尊敬の義務はそれ自体が他者への積極的な援助行為や利他行為を命じないという点では、その位置づけは消極的な制限原理にすぎないが、尊敬の義務も幸福促進という目的のもとで発揮されなければならない、他者援助の義務に不可欠の視点である。

⁽⁷²⁾ この付属的結合の関係項は「感情としての愛と尊敬」ではなく「義務としての愛と尊敬」である (cf. Schönecker 2013b)。すなわち、義務 A (愛) が履行されると、それに付随して義務 B (尊敬) も求められる、という関係になっている。

⁽⁷³⁾ 愛と尊敬が完全に平等に結びついた関係をカントは「真の友情」と呼び、これはたんなる理念であると述べる (MS, 06: 469)。

5. むすびにかえて——愛（ケア）と尊敬を緊張関係ではない仕方で描く

最後に、カントの愛と尊敬の義務を、互いに相補的に他者配慮を構成するものとして位置づけることにより、現代におけるケアと尊敬をめぐる論争に寄与しうること示唆しておきたい。カントの議論からは、他者に積極的に関与すること（干渉）と他者に立ち入らないこと（非干渉）の均衡に基づく配慮の構造を読み取ることができる。ここではまず、他者の幸福促進を目的とする愛の義務をケアの概念と対応させて考える。すなわち、他者の幸福促進という義務的目的から導かれるカント的配慮は、「他者を尊敬すべし」という規範に対して、抽象的で非干渉的な態度にとどまることの不十分さを批判し、具体的な関係の中で積極的に他者に関与することを要求するケア倫理の立場に対する応答として機能しうるのである。

人格への尊重 (respect for persons) の倫理原則は、第二次世界大戦後のニュルンベルク綱領や、その後アメリカが 1978 年に発表した、人体実験における倫理的原則を定めた報告書であるベルモント報告にも見られるように、現代にいたるまで重要な位置づけを占めていた。その源流はやはりカントの定言命法であるのだが、それは本節で見てきた尊敬の義務とは異なり、『基礎づけ』で定式化された「人格の内なる人間性をたんなる手段として扱ってはならない」という文言に依拠している (GMS, 04: 429)。

しかし、尊敬という態度は、他者に対する具体的な配慮のあり方を考えるためには不十分であるとみなされ、ケアの倫理から批判的にみられる。実際、ケアと尊敬は緊張関係にあるとみなされることがある。これは、ギリガンが提起した「ケアの倫理 (ethics of care)」と「正義の倫理 (ethics of justice)」の対比に端的に表れている。ギリガンによれば、ケアの倫理は他者との具体的な関係性に根差した応答を重視し、関与を通じた積極的で応答的な姿勢を重視する (cf. Gilligan 1982, pp. 73-74 [邦訳 195-197 頁])。一方、正義の倫理は個人の権利や自律性の尊重を優先し、他者への干渉の回避というかたちで「尊敬」を重視する傾向がある。この対比により、「ケア＝関与（積極的な他者への配慮）」「尊敬＝非干渉（消極的に他者と距離をとること）」という二項的な緊張関係が生まれている⁽⁷⁴⁾。

一見すると、カントの図式に当てはめても、これは妥当に思えるかもしれない。というのも、これまで見てきたように、愛の義務は「積極的に他者の幸福を促進すること」、尊敬の

⁽⁷⁴⁾ 本節のケアと尊敬を「干渉と非干渉の緊張関係」で捉えるための枠組みは、宮原 (Miyahara, forthcoming) に依拠している。

義務は「他者の自尊心を損なわぬように愛を制限して距離をとること」に対応するからである。しかし、4節で結論付けたように、これらの義務は「相補的に働く付随的な義務」である。必ずしも、それらは緊張関係にはない。たしかに、尊敬の義務は愛の義務を制限する機能をもつが、他者の幸福を促進することを根底的な原理として導出された配慮の姿勢である。尊敬の義務も、他者の幸福を促進するための積極的な関与を直接命令しないとしても、助けを必要とする他者それぞれの独自の主観的な幸福観への配慮を実現するためのものである。さらに言えば、愛の義務（ケアに近い）の実行に付随的に尊敬が機能するという点で、ケアと対立する態度としての尊敬ではなく、ケアを適切なものとするための尊敬という位置づけが構想されている⁽⁷⁵⁾。例えば、相手が必要としているニーズを満たすために「関与しすぎる」ことは、相手に「施しを受けている」という自覚（ときには負担）を与えてしまう。これは、相手に「お返しをしなければ」という義務感を負わせるかもしれないし、「自分は与えられてばかりだ」と感じて自己を低く評価し、自尊心を損なわせてしまうかもしれない。ともすれば、過度に依存的な状態を作り出してしまうかもしれない。

そうであれば、尊敬が、関与から一步引くための「非干渉」として働くことも、ケアのあり方を捉えるときに、依然として重要なのではないか。つまり、尊敬をケアと調和させる試みは、ケアの中に尊敬を取り込む（あるいはその逆）のではなく、互いに調整的に働く規範的機能をもった原理（義務）として捉えたうえで、それを「緊張関係」ではなく「相補的關係（結合）」として捉えなおす試みが必要なのではないか。その視点を与えてくれるのが、カントの「愛の義務」と「尊敬の義務」なのである。

⁽⁷⁵⁾ 例えばケアの倫理からも、「尊敬をケアに含める」という方向でいくつか統合的な応答がなされている。例えば、ディロンは、尊敬とケアを断絶した倫理的態度としてではなく、「応答的スタンスの連続体 (continuum of responsive stances)」として捉えるべきだと主張する (Dillon 1992)。このように、尊敬をたんなる非干渉の姿勢ではなく、他者のニーズに応答して積極的に関与するケアの一形態と捉える立場はすでに提出されている。しかしこれは、ケアの積極的な応答性の中に尊敬を含めるという戦略である。カントの愛と尊敬の義務から再考される「他者への尊敬」は、他者に積極的にケアを実践することを適切に機能させるための規範的機能を有していることを主張できる。

第2部に向けて

第1部の前半(第1-3章)では、まずカントの『徳論』から描き出される有徳な人のあり方を、感情の観点から明らかにした。その結果、カントの徳理論においては、たんに形式的に義務に従うだけではなく、理性によって感情を適切に統御しつつも、感情を抑圧するのではなく、むしろ有徳であることそれ自体が快を伴う肯定的な感情的状態にあることが明らかになった。このことは、これまでカントの倫理学に十分にに取り込まれていないとみなされてきた「感情」と「徳」との関係を再評価し、たんに感情を抑制して義務に従えばよいというカントの通俗的理解を超えて、より豊かな意味でのカント的な有徳な行為者像を描き出すものである。

そして、第3章の議論で論じたように、カントの徳理論は、定言命法や目的それ自体(人格)の尊重による形式的側面にとどまらず、どのような他者への配慮が実質的に要求されるのかを、徳の義務によって論じている。つまり、私たちは他者の幸福を促進することを目的として採用しなければならず、その際には、他者それぞれが主観的に独自の幸福観のもとで追求している幸福を考慮し、愛と尊敬のバランスをとりながら配慮していかなければならない。『徳論』の議論を中心に再構成することで、カント倫理学はたんなる理性主義でも、形式主義的な枠組みに閉じた倫理学でもなく、感情的側面をも適切に捉えつつ、実質的な義務の内容を豊かに描き出す倫理学として評価できる。そして、この議論は、カントの倫理学の現代の実践への応用可能性を拡大するものとなる。

以降、第2部では、この『徳論』を中心としたカント倫理学の再構成という視座を引き継ぎ、カント的な徳の義務が誰(あるいは何)に対して、その配慮を要求するのかという問題に焦点を移すことで、カントの徳理論の可能性を現代の応用倫理学の文脈で検討していきたい。私たちが義務として道徳的に配慮すべき対象である「他者」とは、果たして理性的な人間に限られるのだろうか。それとも、その範囲は人間以外の存在へと広がりうるのだろうか。これによって、本論文は『基礎づけ』に代表される形式的義務論の理解に偏りがちなカント倫理学の固定的イメージを再検討し、カントの『徳論』の議論から引き出しうる豊かなカント的資源を、現代の倫理的議論に提供する。

事実として、カント倫理学は依然として応用倫理で繰り返し参照される理論であるから、応用可能な新たなカント的な議論を提示する意義は大きい。これまでは、「人格の尊重」という原則、すなわち『基礎づけ』で定式化された「人格をたんなる手段として扱うな」とい

う抽象的原則が、カントの応用倫理への貢献として強調されがちであった。『基礎づけ』を中心に理解されたカントの理性主義的で形式主義的な議論からでは、人間（理性的存在者）以外の存在への道徳的配慮を論じる余地はないように思われる。しかし、これまで明らかにしてきたように、カントの徳理論は理性のみを重視する倫理学ではない。とりわけ、他者への道徳的配慮の要求は「他者の幸福」を基点としている。第2部で述べていくように、カントの徳理論を参照すると、「人格だから配慮する」「人格でなければ配慮不要」という単純な結論に還元することはできない。

とりわけ近年、人間以外の動物も意識をもち、独自の仕方では世界を知覚し行動していることは明らかになっている。動物福祉や動物権利の名の下に、動物に対する非道徳的な行為や制度を批判する議論は、かなり少なく見積もったとしても、およそここ50年続いている⁽⁷⁶⁾。さらに、ロボット技術や人工知能（AI）の発展も社会を大きく変えている。ロボットやAIは人間が作り出した機械にすぎず、それらを生きた存在と同じように道徳的に扱うのは非合理的だと考える人もいるかもしれない。しかし、そう断じることともはや容易ではない。実際、AIであっても感覚や意識をもち、将来的には福祉の対象となり得るかもしれないという議論も真剣に展開されている。たとえそのような可能性が現実的でないとしても、AIやロボットが社会に参入することで、それらを人間や動物と同じように配慮すべき存在として扱う社会を想像するのは、もはや難しいことではない。実際、AIやロボットを大切なパートナーとして接する人々も少なくない。

こうした状況を踏まえれば、「人間以外の存在にはいかなる道徳的配慮も不要である」と言い切ることは慎重であるべきだろう。確かに、カント倫理学はこの問題に対して限界をもつと断じることができようが、本論文では新たなカント的な議論の可能性を提示したい。つまり、『基礎づけ』を中心とする形式的な義務論を展開したカントではなく、カントの『徳論』に目を向け、特にこれまで見てきた徳の義務の内容を掘り下げることで、人間以外の存在に対する配慮の道徳的根拠を見出すことができると主張する。そしてこれは、人間以外の存在に対する道徳的配慮を考えるうえでも、今日なお有効な倫理的規範となりうる。

そこで、第2部では、カントの徳の義務が「動物に対するいかなる道徳的配慮を要求する

⁽⁷⁶⁾ ここで私が50年とした理由は、ピーター・シンガーの記念碑的著作『動物の解放』の初版出版（1975年）から、私がこの博士論文を書いている時点（2025年）まで、ちょうど50年の年月を経ているからである。

のか」(第4章)、さらに「ロボットに対するいかなる道徳的配慮を要求するのか」(第5章)を順に検討する。こうして、人間以外の存在への道徳的配慮という応用倫理的課題に対して、カントの徳理論が提供しうる新たな規範的資源を提示していくことにしたい。

第2部 カントの徳の義務と人間以外の存在への道徳的配慮

導入——義務の対象はどこまで広がるのか

カントの徳理論における他者に対する徳の義務は、他者の幸福を促進するという目的のもとで、適切に他者に配慮することを求めている。しかし、この「他者」とはどのような存在を対象としているのだろうか。カントの構想に忠実に従えば、感性的で理性的な自由な存在、すなわち人間ということになるはずだ。愛と尊敬の義務の対象となるためには、その他者が自らの判断にもとづいて幸福を構想し追求することができ、かつ自律的な尊厳の主体であることが条件となるからである。

序論の4節でも、「人格の尊重」の原理が応用倫理におけるカントの貢献としてよく知られていることには触れたが、そもそもカントの倫理学から人間以外に義務の対象を広げるのはほとんど不可能なように思われるかもしれない。なぜなら、カントにとって義務の対象は、理性的存在者としての人間のみであると考えられているからである。この理解を定着させたのは『基礎づけ』の議論であり、それはカントの定言命法が規定する「目的それ自体」という原理によって広く知られるものである。カントの定言命法にはいくつかの定式があり、目的それ自体の原理が提示されるのが「人間性の定式」である。この定式は、人格の内なる人間性をたんなる手段としてではなく、同時に目的それ自体として扱うべきという命法である。カントによれば、自律的で理性的な存在である人間は、たんなる手段としてではなく、絶対的な価値を持つ存在として扱われるべきであり、その内在的価値を尊重する義務がある。この原理は、すべての人間が尊重されるべき価値を持つことを主張する。

さて、私は次のように言う。「人間と一般的な理性的存在者は、目的それ自体として実存しており、あれこれの意志に対して好き勝手に使用されるたんなる手段としてではなく、すべての行為において、それが自分自身に向けられた行為であっても、他の理性的存在者に向けられた行為であっても、つねに同時に目的として見なされなければならない。」(GMS, 04: 428)

君の人格や他のすべての人の人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんなる手段としてのみ扱うことがないように行為せよ。(GMS, 04: 429)

一方で、目的それ自体と対比される「物件／モノ (*Sache*)」は人間にとってたんなる手段として扱われる⁽⁷⁷⁾。これは、絶対的な価値（尊厳）を持つ目的それ自体としての人間に対して、相対的な価値を持つ存在を指す (GMS, 04: 428)。ある存在が目的それ自体でありうること、すなわち尊厳の根拠は、その存在が自律的かつ理性的である点にある。その意味で、強い理性主義的な意味での「人格」こそが、目的それ自体として扱われるのである。さらに、この考えは「人間性」という理念に支えられており、その点でカント倫理学から論じられる道徳的配慮の範囲は、理性的な人間にのみ開かれているように見える。

しかし、理性的な人間にのみ開かれる道徳的配慮の輪は、いささか狭いようにも思われる。しかも、カントが意味する理性的な存在の範囲は狭い。というのも、カントが考える理性的な人間というのは、自ら道徳法則を立法し、自己を拘束することのできる実践理性を備えた存在のみだからである。ゆえにこの原理は、多くの境界事例を生み出す。例えば、認知能力が制限された人間、あるいは幼児や重度の認知症患者、高度な認知能力と快と苦を感じる類人猿などである。もしかしたら、高度な推論能力をもったロボットや人工知能は、種としての人間より優れた理性的存在になってしまうかもしれない。

たしかに、カント的な原理は、狭い意味での人間以外を道徳的配慮の輪から排除してしまう構造を持っていると思われるのも無理はない。しかし、カントが『徳論』で提示している「徳の義務」が提供する理論的資源は、人間以外の存在に対する道徳的配慮の可能性を閉ざすものではない。そこで第2部では、『基礎づけ』のみに依拠した単純化されたカント理解に立つ限り、道徳的配慮の対象としては全く見なされないように思われる人間以外の動物とロボットに焦点を当てる。

動物やロボットが道徳的配慮の対象となりうるかという議論は、現代の応用倫理（動物倫理やロボット倫理）の中で活発に論じられている問題である。近年では、カントの徳の義務の議論が、これらの新しい倫理的問題に対しても豊かな示唆を与えうることが注目されつ

⁽⁷⁷⁾ *Sache* には日本語の定訳として「物件」があるが、英語では *thing* と訳される語であり、本論文では文脈に即して、よりなじみ深い「モノ」と呼ぶことにする。

つある。すなわち、「人間ではないから道徳的配慮の対象にならない」という結論は、少なくともカントの徳理論においては自明ではなく、再考されるべき余地がある。こうした問題意識をふまえ、第2部では、「人間以外の存在」に対する道徳的配慮の可能性を、カントの徳の義務から論じる。とりわけ、道徳法則の立法主体ではない人間以外の存在に対して、カントの徳理論がいかなるかたちで配慮を要求しうるのか、また、その配慮がいかなる義務の構造のもとに位置づけられるのかを検討する。

第4章では、カントと動物の道徳的配慮の問題を取り上げる。カントによれば動物は理性的存在ではなく、したがって道徳的配慮の直接的な対象ではない。『基礎づけ』の定言命法に基づく議論において、非理性的な人間以外の動物は「目的それ自体」としての資格をもたないからである。しかし、この「目的それ自体」の範囲を動物にまで拡張し、動物に対する道徳的配慮も義務として要求されることを論じるカント主義的立場も存在する。その代表的論者として、まずコースガードの議論を簡単に検討する。この見解は、動物倫理に対してカント倫理学を応用可能な形で解釈しようとする点で魅力的な試みである。しかし、彼女の目的それ自体の解釈は、カントの原意を大きく超えるものでもある。

そこで次に、『基礎づけ』ではなく『徳論』の中に、より明示的に動物への道徳的配慮を規定しうる議論が見出せることに注目し、徳の義務の文脈で論じられる「間接義務 (indirect duty)」の概念を取り上げる。ここでカントは、動物への残虐な扱いが人間の愛の義務の一部をなす共感という道徳感情を損なうため、間接的にはあるが義務に違反するという理由から、動物に対する道徳的配慮を要求している。この立場では、動物に「対する」義務はないが、動物に「関する」義務はあると結論づけられる。

最後に、ミュラーの「動物のためのカント主義 (Kantianism for Animals)」を取り上げる (Müller 2022)。ミュラーは、『基礎づけ』の定言命法をたんなる義務の形式として動物倫理の議論から退け、義務の実質を扱う『徳論』に依拠することによって、動物を道徳的義務の対象として位置づける新たなカント的アプローチを提唱する。ミュラーの主張は、カント主義にラディカルな修正を加えることで、他者に対する徳の義務が、幸福の主体である動物にまで及ぶというものである。

間接義務や、ミュラーの動物のためのカント主義の検討を通じて明らかになるのは、カントの徳の義務に依拠することによって、私たちの人間以外の動物に対する道徳的配慮を論じるうえで貴重な示唆が得られ、それがいまなお有効な意義をもつということである。

第5章では、こうした動物倫理の議論をふまえつつ、ロボットやAIといった人工的存在に対する道徳的配慮の可能性について検討する。ロボットは人間によって特定の目的のために設計された道具であり、その意味では一見すると「たんなる手段」として扱われるべき存在のように思われる。しかし、動物倫理の文脈で見られたように、理性的主体でない存在に対しても何らかの道徳的配慮が求められうるとすれば、ロボットについても同様の議論が成立しうる可能性がある。

ロボットが道徳的配慮の対象となりうるかを検討するにあたり、まずロボットへの道徳的配慮をめぐる多様な立場と、その論点の構造を整理することから始める。そのうえで、第4章での動物に対する道徳的配慮の議論と同様に、カントの徳の義務に注目し、他者に対する愛や共感の義務から派生する仕方で、ロボットに関する道徳的配慮の可能性を論じる。ここでは、人間とロボットをたんなる「人とモノ」の道具的關係として矮小化したり否定したりするのではなく、一定の尊重的な態度をもって向き合うべきであることを論証する。こうして、カントの徳の義務の内容を紐解くことで、「ロボットはいかなる存在であるか」という存在論的・道徳的地位の問題に還元することなく、私たちにロボットへの道徳的配慮が要求されうるのかという問いを検討することが可能となる。こうして、カントの『徳論』から再構成された新しいカント的資源は、AIやロボットといった、社会の中でいまだ倫理的評価の基準が定まっていない新しい非人間的存在との関係においても、説得力のある倫理的規範を提供しうることを示す。

第4章

カントと動物倫理——徳の義務と動物への道徳的配慮

1. 動物に対する義務——目的それ自体としての動物

1.1 コースガードの直接義務アプローチ

カント倫理学において、他者に対する道徳的配慮の根拠として参照されてきたのは、「目的それ自体」という概念であった。一言で言えば、目的それ自体としての存在は道徳的に配慮すべき対象であり、一方で目的それ自体ではないたんなる手段は、道徳的に配慮する必要がない、という議論である。そして、目的それ自体は「人格」と結びついており、理性的で尊厳ある主体としての人間のみが当てはまるような印象を与えてきた。しかし、その理解は誤りであり、人間以外の動物も、一定の意味において「目的それ自体」としての地位を有すると考えることができると主張する論者も存在する。その立場によれば、私たちは動物を道徳的に配慮する義務をもつことになる。その代表的論者として挙げられるのが、コースガードである。コースガードは実際に、カントが動物に対する義務の存在を否定したことは誤りであると主張している (Korsgaard 2018, p. 74, 96, 141)。

コースガードによれば、私たちは動物に対しても義務を負っている⁽⁷⁸⁾。この議論を本論文では、「直接義務アプローチ」と呼ぶ。では、いかなる理由からそれが可能になるのだろうか。なお、コースガードの立場そのものを精査することは本論文の目的ではなく、『基礎づけ』に依拠した代表的なカント的動物倫理の試みとして参照するにとどめる。

コースガードの動物に対する義務の議論のポイントは、「目的それ自体」という概念の解釈にある。カントの「人間性の定式」によれば、目的それ自体は理性的存在者である人格なのだから、動物は目的それ自体ではなく、たんなる手段となりそうであるが、コースガードはそれを否定する。コースガードによれば、カントの「人間性」は、「理性的行為者性」と

⁽⁷⁸⁾ 一点注意すべきだが、コースガードは、動物に対する義務と人間に対する義務が等価であるとは考えていない。なぜなら、動物は人間のような道徳法則を自ら立法する意志をもたず、相互的な立法は不可能だからである (Korsgaard 2018, p. 124)。それゆえ、動物と人間の義務の関係は、人間同士のそれと違って非対称的である。コースガードは次のように明言する。「他の動物に対する私たちの道徳的関係は、他の人間に対する私たちの道徳的関係とは異なる基礎と異なる形を持っている」 (Korsgaard 2018, p. 148)。

呼ばれるもの、すなわち合理的な選択によって目的を設定する能力を意味するのであり、種差別的な立場にコミットするものではない。目的を設定して合理的に行為するためには、自分にとって価値あるものを欲求できることが前提される。そして、それを可能にするのは自然的な傾向性であるから、有感存在であるということが目的それ自体としての価値の根本にあるというのだ。

こうして、コースガードは動物も自らにとって価値あるものを目指して行動する存在であり、それゆえ目的それ自体として扱われる存在だと論じる (Korsgaard 2018, p. 145)⁽⁷⁹⁾。これは、人間と同じ意味で目的それ自体であるというわけではない。人間のみが反省的な理性能力を用いて目的を追求するのに対して、動物は本能的に目的を追求するからである。しかしこれは、人間のみが道徳的に扱われるべき目的それ自体であることを含意しない。動物は義務の主体として相互的な立法は不可能であっても、義務の客体である目的それ自体ではあるのだから、私たちは動物にも義務を負うということだ。このコースガードの理解によれば、「動物が目的それ自体ではない」というカントの主張からは、動物は「道徳法則の立法者ではない」という意味を読み取ることはできても、動物に対するいかなる義務も存在しないという意味を読み取ることはできない。

1.2 コースガードの直接義務アプローチへの批判

コースガードの議論は創造的かつ挑戦的であり、動物倫理に対する可能なカント的アプローチを提示した点で価値がある。しかしコースガードの解釈は、いくつかの点で議論の余地が残る。一つ目は、「目的それ自体」の解釈をめぐる問題、もう一つは動物がいかなる意味で義務の「直接的な」対象であるかどうか、という問題である。両者ともに、コースガー

⁽⁷⁹⁾ あるいはセボのように、理性的存在の定義からして多くの人間が排除されるため、動物も保護するよう人間性の定式を拡大するべきだと論じる立場もある (Sebo 2004)。彼の論証は以下のように構成される。

1. 定言命法の人間性の定式を通常解釈に従って理性のみを目的自体とみなすと、人間・非人間を問わず多くの活動において人間性は間接的地位しかもたないという問題が生じる。
2. その問題を回避するために、理性だけでなく動物性も目的自体と認める必要があり、そこから人間と非人間の双方が直接的な道徳的地位をもつことが導かれる。
3. それゆえ、人間の脆弱性を保護するために、非人間の脆弱性もまた保護しなければならない。

ドがカント解釈として展開する動物倫理が、どれだけカント的であるのか（カントの理論を応用したものであるのか）という問題にかかわるものである。

まず、目的それ自体の解釈について検討したい。コースガードの解釈は、目的それ自体が価値の源泉であり、それは自らにとって価値あるよいものを求める目的設定能力であること、そのためには有感性を前提するという解釈に支えられている。また、コースガードは「目的それ自体」に二つの意味を与えている (Korsgaard 2018, p. 141)。積極的な意味での目的それ自体と、消極的な意味での目的それ自体である。「積極的な意味での目的それ自体」とは、道徳法則を立法可能な理性的な存在であることを意味し、「消極的な意味での目的それ自体」とは、その存在が自身にとって価値あるものを欲求できる存在であることを意味する。コースガードは、目的それ自体として扱われる存在であるためには、後者の意味での目的それ自体性が担保されていればよいと考えている。そして、動物は消極的な意味での目的それ自体にのみ当てはまる。

このような目的それ自体の解釈が、どこまで「カント的」であるのか評価は難しい。まず、カントは目的それ自体の二義性をそのように明示的には設定していない。しかも、定言命法における人間性の定式からして、道徳法則の立法主体ではない非理性的存在を目的それ自体と位置づけることができるかは疑問である。実際、カントが目的それ自体としての尊厳の主体である根拠として考えているのは、「自律」である。カントの自律概念は、道徳法則を自ら立法し、これに従うという立法的意志を欠いてはならない。そうであれば、目的それ自体という概念から、立法可能な主体であるという要素を取り除くことはできないように思われる。

コースガードのように、『基礎づけ』における定言命法の「目的それ自体」を道徳的配慮の根拠とみなし、その範囲に動物を含めようとする戦略は、カントのテキストに明示的に見いだされない主張を再構成することによって成立している。その意味で、この試みは同時にカントの限界をも示しているといえる。本論文では、この議論が動物倫理の議論としてどれだけ説得的なものかは評価しない。あくまで人間以外の存在への道徳的配慮をめぐるカント的な応用倫理の可能性に焦点がある。カントを人間以外の存在への道徳的配慮の問題に応用するためには、創造的な解釈をするしかないのだろうか。しかし、焦点を『徳論』とりわけ徳の義務の内容に向ければ、カントのテキストに忠実な方法で人間以外の動物（あるいは次章で扱うロボット）への配慮を要求する別の根拠を見いだすことができる。以下では、

『徳論』を理論的基盤とする本論文の立場から、この問題への別のアプローチを検討する。

2. 動物に関する義務——カントの間接義務アプローチ

カントに基づくならば、動物に対して直接的な義務が成立する根拠は見いだしがたいことを認めなくてはならない。しかし、動物が人間と同じように道徳法則を自ら立法する主体ではなく、したがって人間と同じ種類の直接的な義務の対象にはならないとしても、動物に対する道徳的配慮がまったく論じられないわけではない。カントの『徳論』には、徳の義務として位置づけられる愛の義務（特に共感の義務）の手段的な義務としてではあるが、動物の道徳的配慮を要求する議論がある。これは、動物は直接的な義務の対象とはされないものの、人間に対する徳の義務から間接的に一定の配慮が要求される。ゆえに、この立場は「間接義務」と呼ばれる。第1節での直接義務アプローチに対して、これを本論文では「間接義務アプローチ」と呼ぶ。

間接義務アプローチは、カントが『徳論』や『倫理学講義』で展開したものである (MS, 06: 443; Collins, 27: 460)。一言で言えば、間接義務アプローチとは、動物に対する直接の義務は認めないものの、人間に対する義務から間接的に派生して、動物への非道徳的な振る舞いが禁止されるため、動物に関する義務は生じるという立場である。この論証は、動物それ自体の道徳的地位や権利を擁護することはできないが、私たちの動物についての倫理的な振る舞いを（間接的とはいえ）義務として規定できるという点で重要であると考えられる。

カントは『徳論』で、動物に関する間接義務を以下のように論じる。

理性を欠くが生命ある被造物に関して、動物を暴力的に、また同時に残虐に取り扱うことは、人間の自己自身に対する義務によりいっそう心底から背いている。というのは、そうすることによって、動物の苦痛に対する人間のうちなる共感が鈍くなり、そのことによって、他の人間との関係における道徳性に非常に役立つ自然的素質が弱められ、そのうちに根絶されてしまうからである。[……]——年老いた馬や犬からの永年の奉仕に対して感謝すること（動物がまるで家人であるかのように）も、間接的にはこれらの動物に関する人間の義務に属するが、しかし直接的には、それはいつでもただ人間の自己自身に対する義務にすぎないのである。(MS, 06: 443)

このように、カントは動物に関する義務は存在することを明示している。とりわけ、その内容として規定されているのは、共感という道德感情、あるいは道德性に非常に役立つ自然的素質を弱めないことである。共感は、愛の義務の中で重要な位置づけを占めている。第3章第3節で述べたように、共感是他者の主観的な幸福観に即してその幸福を促進するための手段となるものであり、それゆえその感情を陶冶し、鈍化させないことが義務とされる。共感の義務によって、他者の苦しみや喜びに敏感であり、適切にその幸福を促進することを目指して親切を実践することができる。「他の人間との関係における道德性に非常に役立つ」とされるのは、まさにこの点においてである。

したがって、たとえ動物が理性的存在ではないとしても、それらへの配慮を欠いた振る舞いによって苦痛を与えることを問題視しない態度は、共感の感情を鈍化させ、ひいては愛の義務の実践を損なうため、間接的に義務違反であるといえる。人間に対する愛と共感の義務に違反するという点で、動物への配慮を欠いた行為は禁止されるが、それは動物そのものに対して、動物のために果たすべき義務に違反しているからではなく、あくまで人間に対する義務の違反となる。動物への感謝に関しても同様である。大事な関係にある動物の奉仕に感謝し、それらをたんなる道具として粗略に扱わないことは、動物に対する義務そのものではない。しかし、これを怠ることは、人間に対する義務を損なうことになる。したがって、徳の義務そのものは人間に向けられた義務であるとしても、それが動物との関わり方を規範的に制約するのである。

また、カントは、動物への残虐な振る舞いを通じて共感を弱めてしまうことは、「人間の自己自身に対する義務」に反することであると述べている。ここで言及されている自己自身に対する義務とは、自己に対する徳の義務として位置づけられる「完全性の義務」である(MS, 06: 385)。この義務も、愛の義務と同様に徳の義務であり、完全性に向けた努力を要求する義務である。完全性とは、自己のあらゆる能力を陶冶する義務だが、特に道德的完全性がここで関連する。道德的完全性とは、道德法則のみを動機として義務を果たすことのできる、純粹に有徳な心構えを備えることであり、この完全性を目指すことは自己に対する徳の義務である。そして、この完全性への努力の一環として、人間に自然な素質として与えられた道德感情を陶冶することが位置づけられる。したがって、道德感情を損なうことは自己に対する義務の違反であるため、動物の虐待など、道德的感情を損なう可能性のある行為は控

えなければならない。

つまり、たとえ動物を道徳的に扱っているとしても、それは動物に対する義務が遂行されているわけではなく、あくまで人間に対する義務を果たす手段として遂行されていると考えなければならない。動物を残酷に扱い、配慮に欠いた関与をすることは、共感を鈍らせるという仕方では他者に対する徳の義務、さらには自己に対する徳の義務に違反するのである。カントは、人間に対する義務以外には、他のいかなる存在者に対しても義務をもちえないにもかかわらず、人間以外の存在（例えば動物）に対して義務を負っているかのように思い誤ることがあることを指摘している。カントはそれを、「反省概念の二義性 (*Amphibolie der Reflexionsbegriffe*)」と呼ぶ (MS, 06: 442)。やはりカントは、動物に対する直接義務が存在することを否定しているのである。

動物に対する道徳的配慮をめぐるカントの間接義務アプローチは、カント研究者によって、近年に至るまで肯定的に評価されてきた。例えば、比較的初期の擁護者であるデニスは、間接義務アプローチによって、有感性などの基準では道徳的地位をもたないとされる存在（たとえば昆虫）についても道徳的義務を規定できる点を評価している (Denis 2000)。アルトマンは、シンガーやレーガンの動物擁護の議論と比較しても、カントの間接義務の議論は弱いものではないと考え、「ここでのカントの立場の含意は、動物権利論や動物福祉論と矛盾するものではない」 (Altman 2011, p. 20)、さらには「カントは、動物権利および動物福祉の哲学の最も重要な政策の多くを支持する」とまで述べる (Altman 2011, p. 31)。他にも、間接義務アプローチを支持する論者は少なくない (Herman 2018; Hay 2020; Ripstein & Tenenbaum 2020; Varden 2020; Camenzind 2021; 中村 2024)。

しかし一方で、間接義務アプローチは動物倫理としては不十分な議論であると多くの批判を招いてもきた。間接義務アプローチは、たしかに動物の権利などに全く関心を示さないような人に対する議論としては説得的に見えるかもしれない。しかし、動物倫理がまさしく問題にしていることは、動物の道徳的地位である。そうであれば、やはりこのような人間中心主義的なアプローチでは十分とは言えないだろう。実際に、動物に対する直接義務がないと断言してしまうカントの結論を受け入れがたいものだと考えるカント研究者もいる (Timmermann 2005; Müller 2022)。

また、チョルビが指摘するように、間接義務アプローチでは、動物を虐待することが実際に道徳感情を弱め、悪い性格を表出させる（あるいは助長する）という経験的事実が存在し

ないかぎり、私たちは動物に関する義務を持たないことになる (Cholbi 2014, p. 342)⁽⁸⁰⁾。つまり、間接義務アプローチからは、動物そのものは道徳的配慮の対象ではなく、あくまで私たちが人間に対して負っている義務から派生する手段としてしか動物を配慮する必要がない。その意味で、間接義務アプローチでは、動物のための動物倫理を論じることはできないと言わざるを得ない。たしかに、間接義務アプローチは、動物の福祉や道徳的地位の重要性を認め、動物（あるいは有感存在）に対する一般的な義務を論じようとする動物倫理学者にとっては、不満の残る立場であろう。

とはいえ、私たちが動物をどう扱うべきか、扱うべきではないのかを義務として規定する点では、依然として有効なアプローチだともいえる。もっとも、本論文の目的は、動物倫理の観点からカントを評価することではない。重要なのは、徳の義務に注目することで、カントの枠内でも人間以外の存在との関わり方を義務の体系から規範的に導き出すことが可能であると示している点にある。動物は（カント的な意味で）理性的存在ではないから、『基礎づけ』における定言命法の形式に沿って考えれば、道徳的配慮に値しない存在になるように思える。しかし、『徳論』の中には、それに留まらない動物への道徳的配慮に関わる議論が展開されており、実際に動物倫理のための理論的資源となっている。

さらに近年、カントの徳の義務をより積極的に再解釈し、動物への直接的な道徳的配慮を導き出そうとする試みが現れている。それが、ミュラーによる「動物のためのカント主義 (Kantianism for Animals)」である。ミュラーは、間接義務アプローチの限界を超え、他者に対する徳の義務の内容を拡張することによって、動物を幸福の主体として徳の義務の対象に位置づけようとする。次章では、このミュラーの立場を検討し、『徳論』がもつさらなる可能性と、そこから導かれる新しいカント的アプローチの意義を明らかにする。

3. 徳の義務に基づく動物への道徳的配慮の正当化——動物のためのカント主義

Kantianism for Animals、日本語で言えば「動物のためのカント主義」と名付けられるこのアプローチは、従来は人間を対象としてきたカント倫理学を人間以外の動物へと拡張し、動

⁽⁸⁰⁾ なお、 Cholbi も動物に対する直接義務、特に動物福祉を促進する不完全義務を認めることができると主張している。「動物福祉に関する私たちの義務は直接的であるが、不完全である。」 (Cholbi 2014 p. 342.)

物もまた道徳的配慮に値する存在であると主張するものである。ミュラーは、動物に対する義務をカント主義的に擁護するため、カントの枠組みそのものを損なうことなく動物への義務を組み込めるよう、「建設的 (constructive) で修正主義的 (revisionist)、そしてラディカルな (radical)」カント的アプローチを提案する (Müller 2022, p. 9)。「動物のためのカント主義」という名の下、ミュラーは、動物も人間と同じように道徳的配慮が向けられるべき存在である点で、従来のアプローチにはなかったラディカルさを有している (Müller 2022, pp. 11-13)。

ミュラーが注目するカントのテキストは、『基礎づけ』ではなく『徳論』である。ミュラーは、徳の義務として提示される「同時に義務である目的」の内容から、カント自身の一部の議論を修正することで、動物に対する義務を引き出そうとする。第3章でみたように、カントによれば、同時に義務である目的の中には「他者の幸福」が含まれる。それは、「他者の幸福を促進すること」を自分の目的として採用する義務であった。ミュラーによれば、この観点こそが動物が道徳的配慮の領域に含まれることを提唱する上で有益である (Müller 2022, p. 26)。

では、ミュラーのアプローチは、徳の義務からいかにして動物に対する義務を導き出すのだろうか。まず、ミュラーが定言命法の人間性の定式を道徳的配慮の実質的な内容を命じるものではないと位置づけ、焦点を徳の義務、すなわち義務的目的に移している点を確認する (3.1)。そのうえで、動物が他者に対する徳の義務の対象となる幸福の主体であるという解釈を批判的に検討する (3.2)。

3.1. 人間性の定式と義務的目的の解釈

ミュラーは、人格を目的それ自体として扱うべきと命じる定言命法の人間性の定式を、道徳的配慮の対象を規定する実質的な原理ではなく、たんに自律的意志を記述した形式的な原理にすぎないと解釈する。それによって、人間性の定式から動物が排除されるとしても、それは道徳的配慮の対象に動物が含まれないことを意味するわけではないと指摘する。まずは、人間性の定式によって動物が道徳的配慮の対象から排除されるように見える論証を確認したい (p. 91)。

1. 人間性の定式は、道徳的配慮の範囲を定めている。

2. その範囲は、有限な理性的存在に正確に線引きされる。
3. しかし動物は理性的存在ではない。
4. したがって、動物は道徳的配慮から除外されなければならない。

例えばコースガードは、前提2を否定し、道徳的配慮の範囲を有限な理性的存在者、すなわち人間に限定すべきではないと主張する。第1節でみたように、コースガードは、「目的それ自体」として前提されるべき能力を、「動物性の価値」、すなわち選択対象を追求する欲求能力の価値であると解釈し、その能力をもつ動物にまで道徳的配慮の範囲を拡張していた。一方でミュラーは、1を否定し、人間性の定式は道徳的配慮の範囲を確定する実質的な原理ではないとする (Müller 2022, p. 93)。人間性の定式では、理性的で自律的な存在のみが目的それ自体であるということが明示されるが、それは「目的それ自体が道徳的配慮の対象である」という主張ではないと指摘する (Müller 2022, pp. 94-5)。

人間性の定式がたんに形式的な原理であるという解釈は、リース以来指摘されている解釈であり (Reath 2013)、ミュラーはそのアプローチを動物倫理の文脈に採用する。こうして、人間性の定式を道徳的配慮の範囲を決定する実質的な原理とみなさないことで、たとえそれが動物を排除するとしても、動物は理性的で自律的な存在ではないという記述が導かれるだけであり、動物が道徳的配慮の対象ではないという結論は導かれまいと主張する⁽⁸¹⁾。

ミュラーは、道徳的配慮に関する説明を与えるのは人間性の定式ではなく、『徳論』で展開される義務的目的、すなわち徳の義務の理論であるという方針をとる。特にミュラーが注目するのは、愛の義務と呼ばれる「他者の幸福を目的とする義務」である。ミュラーの戦略は、カントによる他者への道徳的配慮の説明は他者の幸福を促進するという義務的目的を中心に展開されたいと考える、この幸福促進の対象に動物も含まれると解釈することである (Müller 2022, pp. 115-6)。そうであれば、道徳的配慮の範囲は、それが理性的存在者であるかどうかではなく、幸福を感じる能力があるかどうかで引かれることになる。こうして、動物が「目的それ自体」であるかどうかという問題から、動物の幸福が他者の幸福という義務的

⁽⁸¹⁾ ミュラーは、人間性の定式が自律的意志の純粹に形式的な原理であるという解釈が唯一の正しい解釈であると考えているわけではない。その読み方が可能であり、動物のためのカント主義に有用であるという意味でその解釈を採用している (Müller 2022, p. 122)。

な目的の一部と見なされるべきかどうかという問題へと視点が移る (Müller 2022, p. 122)。ミュラーによれば、カントの道徳的配慮の対象に動物を含めるためには、「人間性の定式」を形式的原理として解釈することで道徳的配慮の範囲を実質的に決定するものではないとして、それを切り離すこと、そして、他者の幸福という義務的目的が道徳的配慮に関する実質的原理を与える、という読み方をとる必要がある。

3.2 幸福主体としての動物

カントの他者に対する徳の義務とは、他者の目的（幸福）を自分の目的にすること、そしてその目的を達成するための努力を援助することであった。その対象となる他者とは、道具的な理性を用いて、自分の幸福を目的として設定することができる存在である (Müller 2022, p. 159)。しかし、カントは動物が自分で目的を設定して幸福追求することを認めないため、そのままでは動物は義務の対象となりえない。たしかにカントは（デカルトと違って）、動物にも心的状態があることは認めるが、かれらが自身の幸福を道具的な理性を用いて推論的に洞察し、それを追い求めるとは考えていない。そこでミュラーは、他者の目的がその他者にとっての幸福に結びつくことを示唆する機能 (*indicative function*) が、その他者によって示されていればよいと考える (Müller 2022, p. 160)。動物はかれら自身の幸福という目的を道具的な理性によって示唆することはなくとも、生物的機能性 (*biological functionality*) によって示唆している (*ibid.*)。動物の行動は、かれらの健康と繁栄のための生物学的機能を果たしており、それはかれらの幸福と密接な関係にあるため、ミュラーは動物も私たちが配慮すべき幸福追求の主体であると解釈する。

動物も自身の幸福に関心をもち、それを求める存在であることは示されたが、目的に向かって行為するための行為者性 (*agency*) をどう考えるべきか。カントはたしかに動物にも選択意志 (*arbitrium brutum*) を認めるが、それは人間のような自由の能力とは違うため、少なくとも動物は人間のような仕方では目的設定・追及はできない。動物は表象と概念の能力を使うことができないからである。しかしミュラーによれば、動物の行為は本能という非概念的な原因によって引き起こされ、人間とは違う仕方ではあるが、目的を非概念的な仕方では表象し追求することはできる (Müller 2022, pp. 162-3)。つまり、動物は対象を個別化して表象することはできないが、非概念的で感覚的な意識を持つ。ここから、動物は「曖昧な目的 (*obscure ends*)」をもつことができると説明される (Müller 2022, p. 167)。つまり、カント的な狭いテ

クニカルな意味では動物は目的をもたないが、非概念的で曖昧な目的をもちうるのである。

次に、動物の曖昧な目的は人間の義務にとって重要なのかどうかを検討される。ミュラーの枠組みでは、その存在が自身の幸福を目的として目指しているかどうかの問題となる。たしかに動物は、人間のように道具的な理性を用いて自身の幸福を目的として追求するわけではない。そこでミュラーは、幸福を示唆する機能を実践的意味と生物的意思の二つに分け、後者のみを動物に認めるという戦略をとる (Müller 2022, p. 169)。動物の行動は、人間が理性的に追及する実践的な意味での幸福を目的とすることはできないかもしれないが、自然的あるいは生物学的な機能性としての幸福を目指すことはできる。つまり、多くの動物行動とそれを引き起こす必然的な内的状態は、自己の生を維持し種の繁栄に資する方向へと行動を駆動する生物学的機能性を備えており、そのことは動物が目的として自らの快楽的な幸福を求めていることを示唆している。こうして、動物の行動は、動物の幸福と密接に関連した生物学的目的を実際に果たしていることを認めることで、動物の目的も私たちが配慮すべきものになる (Müller 2022, p. 172)。

3.3 ミュラーのアプローチの批判的評価

ミュラーが主張するように、動物の幸福追求を「同時に義務である目的」とみなすことが可能であるかは、議論の余地がある。カントが、他者の幸福を目的とした親切が義務になることを正当化する際に、それぞれの主体が他者に助けてほしいという欲求をもつことを根拠にしている。カントが言うには、「私たちの自己愛は、他人からも愛されたい（困窮時には助けてほしい）という欲求と切り離しえないから、私たちは自分を他人の目的としているのであって、そしてこの格率はただ普遍的法則としての資格を有することによってだけ、したがって、他者をもまた私たちの目的としようとする意志によってだけ、ひとを拘束することができるのであるから、他者の幸福は、同時に義務である目的なのである」(MS, 06: 393)。この引用文においてカントは、自分の幸福が他者の目的となることが義務としての拘束力をもつためには、自分もまた他者の幸福を自分の目的としなければならないと主張している。

したがって、他者の幸福が義務的目的とされるためには、その他者もまた同様に道徳法則の下にある対等な存在であるという前提が含まれていると考えられる。つまり、「同時に義務である目的」として他者の幸福が追求されるのは、その幸福の担い手である他者もまた、

道徳的に行為することが可能な存在である、という平等性が前提されていることになる。そうであれば、動物が人間と平等な道徳的行為者性を持つことを認めない限り、動物の幸福も義務的目的であることを擁護するのはできないように思われる。ミュラーはこの問題については、少なくとも本文の中では対処していない。

しかし、道徳的配慮の対象の根拠をめぐる議論を、道徳法則の立法主体（理性的）から幸福の主体（感情的）へと義務の内容を移したことは、『基礎づけ』の義務の形式性から『徳論』の義務の実質性への焦点の移行によってはじめて可能になったことである。その点で、ミュラーのアプローチはカントの徳理論から人間以外の存在への道徳的配慮を論じるための新たな展開を開く試みとして評価できる。徳の義務に基づけば、道徳的配慮の義務は、他者の幸福を促進するという義務的目的の内容から導かれるものであり、その点で、理性的な立法主体である人間以外の多くの存在との倫理的関係を、より豊かに論じるための理論的資源をカントの枠組みの中に見出すことができる。

4. むすびにかえて——動物からロボットへ

本章では、カントの『徳論』における徳の義務を基礎として、動物への道徳的配慮の可能性を検討した。動物は快や不快を感じ、自らの好みを求めて自発的に行動する存在であり、その道徳的重要性は社会的にも認知されつつある。したがって、それがカント的な意味で理性的人格ではないという理由だけで、道徳的配慮の対象から排除されるのは妥当ではない。カントの『基礎づけ』のみを参照軸とした応用倫理では、「人格の内なる人間性を目的それ自体として尊重せよ」という形式によって、動物を（たとえそれがたんなる手段以上の存在だと認知されているとしても）容易に排除してしまう。本章第1節で触れたコースガードのように、解釈的作業によって定言命法の形式的枠組みを拡張することで、動物を目的それ自体として認める方針も魅力的ではあるが、それではカントを大きく超え出ることになる。

これに対し、『徳論』における徳の義務、とりわけ愛の義務として他者の幸福促進を命じ、その遂行において感情的手段としての共感を積極的に位置づける議論は、人間以外の存在への配慮の可能性を大きく開くことになる。たしかに、カント倫理学から動物に対する道徳的配慮を正当化できたわけではない。しかし、少なくとも次のことは言える。動物はそれ自体がよりよい生存に向けて欲求し、快や不快を経験する存在であるため、かれらを意図的に苦しみ、たんなる道具として扱うことは、愛の義務を支える共感を歪めうるから控えるべき

である。そして、動物はカント的な意味で立法可能な理性的主体ではないにせよ、それぞれの生に固有の「幸福のようなもの」を欲求する存在であり、その事実を考慮に入れて行為を選択することが、徳の義務の観点から求められる。

これは、動物の福祉それ自体を論じる論者たちからすれば不満かもしれないが、功利主義や権利論ではない方向のカント的議論を提示するという点で、徳の義務から動物の道徳的配慮の問題を検討することは重要な役割を果たしうる。カントに着目するとしても、もし定言命法の形式的原理にのみ依拠した場合、このような実質的な道徳的配慮は導き出されない。義務の形式ではなく、むしろ義務の実質、すなわち義務的目的に適う態度を探究することによって、カントの議論は特に人間以外の存在との倫理的関係を考えるための一定の倫理的指針を与えることができる。

そして、今日ではこの「人間以外の存在との倫理的関係」という問題に、新たに顕在化した次元がある。それが、ロボットをはじめとする人工的存在である。AI やロボット技術の急速な発展と社会的受容の進展により、これまで SF 的想像の領域にあった「人工物への道徳的配慮」が、現実的かつ喫緊の課題となりつつある。高度化した AI やロボットとの交流を通じて、多くの人々がそこに親密さや価値を見出すようになっている現在、こうした関係をどのように倫理的に評価し、どのような規範をもって向き合うべきかは、哲学的にも社会的にも差し迫った問題である。ここで得た洞察、すなわち定言命法という形式ではなく、他者への愛の義務の内容から道徳的配慮の可能性を論じる、という徳の義務をベースにした議論は、新たに現れた人工的存在（ロボット）への配慮の枠組みとしても有効かもしれない。

ここで重要なのは、ロボットが痛みや喜びを感じない存在であるにもかかわらず、私たちがそれとの関係を通じて感情的反応や道徳的態度を形成しているという点である。この事実を鑑みると、カントの徳理論は重要な視点を提供することができる。カントは、ロボットの意識や人格の有無をめぐる形而上学的議論に依拠せずに、愛の義務の実践として人間とロボットの関係を否定せず、尊重することがいかにして倫理的に要求されうるかを論じる契機となるのである。最後に、続く第5章では、カントの徳理論は、動物だけでなく、人工的存在との関係に対しても倫理的規範を与えうる理論的資源を備えていることを示す。

第5章

カントとロボット倫理——徳の義務とロボットへの道徳的配慮

1. ロボットへの道徳的配慮を巡る議論：カント的な議論へのまなざし

本論文では何度も言及されているが、カント主義の基本原則である定言命法が命じるのは、「他者をたんなる手段としてではなく、目的それ自体としても扱うべき」という命法である。一方で、目的それ自体としての絶対的価値をもたないモノ (*Sache*) は、人間にとってたんなる手段として扱われるのであった。動物倫理の議論では、たんなるモノとしての地位に動物も含まれてしまうのかどうか一つの論点になっていた。たしかに、動物に意識や感覚があり、苦痛を感じる能力をもつ存在だと判明している現在において、「動物は人間にとって道具扱いされてよいモノである」と宣言することが、少なくとも問題含みであることは理解されやすい。

では、それがロボットだったらどうだろう。言うまでもなく、ロボットは人間によって作られた機械であり、現行のロボットは苦痛を感じる能力や意識のない物質的な存在であると考えられている⁽⁸²⁾。ロボットはその語源的にも、強制労働を意味するチェコ語の「ロボタ (*robota*)」に由来しており、人間に奉仕するための道具として作られている (Nyholm et al., 2023)。そうであれば、動物をモノ扱いするのは、動物自身が意識や関心をもつ存在である

⁽⁸²⁾ 深く立ち入らないが、AI やロボットに意識があるかどうかは、心の哲学と AI 倫理双方で活発に議論されてきた。古典的にはチャーマーズが *The Conscious Mind* において「意識のハードプロブレム」を提起して以来、AI やロボット、機械の意識をめぐる哲学的議論は続いている (Chalmers 1996)。現時点で AI やロボットが意識をもつと断定することは到底できず、むしろ意識をもたない考えるのが一般的見解である。しかし、2022 年に Google のソフトウェアエンジニアだったブレイク・レモイン氏が、Google の AI チャットボットである LaMDA が意識を持っている可能性があることを主張したことが、印象的なニュースとして語られるなど、AI の意識の可能性は人々の関心を惹きつけている。チャーマーズの最近の見解によれば、現在の LLM は意識を持たないという強い理由があるが、それらは一時的な制約に過ぎず、10 年以内に意識的な AI が実現する可能性はあるという (Chalmers 2023)。また、近年の AI welfare の議論では、仮に AI が感覚可能 (*sentient*) である可能性がごくわずかでも存在するならば、その危害を予防的に回避する必要があると主張する論調もある (Long et al. 2024; Sebo 2025)。

がゆえに倫理的に問題であるが、ロボットをモノ扱いするのはむしろ正しい態度のように思える。実際に、ゴードンとニホルムがカント主義とロボット倫理に関する論文で提示した議論でも、概念上モノに分類されるロボットは人間の手段としてのみ価値を持ち、それを人間のためのたんなる手段として扱うことは本質的に誤りではないと論じられる (Gordon & Nyholm 2022, pp. 136-137)。

したがって、カント主義の観点からすると、ロボットがたんなる手段に過ぎないという結論は驚くべきことではなく、当然のことと考えられる。カント的には、ロボットは使用される道具以上のものではなく、それ自体が道徳的配慮の対象になるような内在的価値を持つ道徳的に重要な存在ではない。この議論は次のように要約できる。

1. 目的それ自体である理性的かつ自律的な存在のみが道徳的に扱われるべきであり、モノはそれ自体が道徳的に扱われるべき存在ではない。
2. ロボットは理性的でも自律的でもなく、人間に奉仕するための手段として作られた存在であり、モノに属する。
3. したがって、ロボットは道徳的に扱われるべき存在ではない。

注意すべきことは、カントは道徳的に扱われる資格のある絶対的価値を持つのが種としての人間のみだと主張しているわけではなく、自律的な意思決定が可能なすべての理性的存在が絶対的価値を持つことを主張しているということだ。したがって、もしロボットがカント的な意味で自律的な行為主体となるならば、目的それ自体となりうるだろう。しかし、少なくとも現在の技術水準では、ロボットはこの意味での道徳的主体ではない (cf. Benossi & Bernecker 2022; Chakraborty & Bhuyan 2023)⁽⁸³⁾。そのため、カント的な枠組みでは、「使用されるべき道具」と「それを使用する主体」という二分法を超えた現在の人間とロボットの関係性について論じる余地はほとんどないように見える。

⁽⁸³⁾ 「自律型」ロボットなどが広告されることがあるが、それは外部からの操作なしにプログラムや環境入力に基づいて自己調整的に行動できるという意味での「自律」を指すにすぎない。これに対し、カントの「自律」は、理性によって自ら道徳法則を立法し、その法則に従って意志を規定する能力を意味するため、自律型ロボットとは呼ばれるが、カント的な道徳的主体とは全く別のものである。

では、ロボットに対する道徳的配慮など、カント倫理学の応用分野として真剣に取り上げるべき問題ではないと思われるかもしれない。しかし、そう単純に「人間（あるいは広く言って有感生物）／モノ」の二元論の中で、ロボットは自明に后者であり、全く道徳的配慮を要求することはないと切り捨てることもできない。実際に、高度な AI を備えたロボットは、生活のさまざまな領域に導入されつつあり、自動運転車、軍事用ロボット、物流用ロボット、そして親密なパートナーとして宣伝されている「コンパニオンロボット」など、多様な種類のロボットが存在する。さらに、近年の大規模言語モデル (Large Language Model: LLM) の発展とユーザーの反応をみると、AI やロボットが「たんなるモノ以上の存在」になりつつあると言うことはできるだろう。本章では特に、人間と親密な関係を築くことが期待されるコンパニオンロボットに着目し、特に「使用者と道具」という枠組みを超えた、人間とロボットの親密で特別な関係性に関する倫理的義務に焦点を当てる。

ロボットが社会的存在として人間と関わることを期待される社会において、ロボットはたんなるサービスのための道具以上の存在になりつつあることは事実である。具体例としては、産業技術総合研究所が開発したアザラシ型のセラピーロボット「パロ」は、高齢者や孤独な人を癒す大切なパートナーとなっている⁽⁸⁴⁾。ほかにも、ソニーが開発した犬型ロボット「aibo」の葬儀が執り行われたこともある⁽⁸⁵⁾。これは、aibo を代えの効く機械以上のもの、いわば「家族の一員」のようにみなしている人々がいることを示唆している。さらに、Replika は、人間に共感する出力を生成する言語モデルの AI コンパニオンとして開発されたものであり⁽⁸⁶⁾、実際に一部の人々が Replika を友人と見なしていると指摘されている (Brandtzaeg et al. 2022)。ほかにも、ドールと結婚し、そのような人工主体とのパートナーシップが理想だと考えるデイヴキャットのように、ロボットと愛の関係性を築きたいと思っている人も確かにいる (Beck 2013)。

このような背景を踏まえて、ロボットと人間の親密な関係性を価値あるものとして擁護する論者もいる (cf. Levy 2007; Danaher 2019)。これらの実例や議論が示すように、ロボットとの関係が人間にとって大切で有意義なものとなりうる場合がある。そうであれば、その関

⁽⁸⁴⁾ <http://www.parorobots.com/>

⁽⁸⁵⁾ <https://www.nationalgeographic.com/travel/article/in-japan--a-buddhist-funeral-service-for-robot-dogs/> 軍事用ロボットである Boomer がイラクの戦場で死亡した際、彼のチームに所属する米兵たちは即席の軍葬を執り行ったという例もある。

⁽⁸⁶⁾ <https://replika.com/>

係に価値を見出している人に対して、ロボットを「ただのモノにすぎない」とみなして親密な関係を貶めたり否定したりするのではなく、むしろその関係を尊重することを要求する倫理的義務が生じうると考えられる。そうであれば、どのような根拠からそれを論じることができるか。私たちは、人間以外の存在であり、生命ももたないロボットに対して、いかなる義務を負うのか⁽⁸⁷⁾。本論文が最後に示すのは、こうした問いに対してカントの徳の義務が有益な理論的資源を提供しうるということである。

なぜカントの徳の義務なのか。それは、他者への道徳的配慮に関するカントの議論が、たんに「人格（人間性）を尊重すべし」と要約してしまえば排除されてしまうような存在、あるいは「幸福の主体である生命ある存在のみが配慮されるべきである」と考える立場からも取りこぼされてしまうような存在であるロボットに対しても、道徳的配慮の可能性を開く契機を与えるからである。徳の義務に依拠することで、ロボットへの扱いもまた、義務の形式ではなくその内容から派生する形で、倫理的に規定しうるのである。このように、ロボットの特性や地位に依存せず、自己および他者に対する徳の義務というカント的な枠組みに基づいて人間とロボットとの関係に対する倫理的態度を論じうる点に、本アプローチの強みがある。

ゆえに、本章の目的はカント倫理学の立場からロボットそれ自体の道徳的地位を擁護することではない。あくまで、ロボットに対する道徳的配慮の問題を解決することを目指すのではなく、カントの『徳論』から再構成されたカント的な観点の応用可能性を広げること

⁽⁸⁷⁾ 実際に、現在のロボット倫理の文脈において、ロボットに対する道徳的配慮の問題（あるいはロボットの道徳的地位の問題）は、長らく議論の中心の一つとなっている。このテーマに関しては多くの論文が発表されている（例えば、Bryson 2010; Coeckelbergh 2014, 2021; Danaher 2019; Gunkel 2018; Mosakas 2021; Müller 2021; Sparrow 2021 など）。本章はカント研究を主題としているため、ここでは深入りしないが、ロボットに対する道徳的配慮・道徳的地位をめぐる議論には、主に二つのアプローチが存在する。第一の「特性アプローチ (property-based approach)」は、固有の特性（意識、感覚、自己認識など）が備わるかを基準にして、ロボットがその条件を満たすならば、道徳的地位に値すると論じる (cf. Mosakas, Sparrow, Bryson)。例えばブライソンは、その立場から、「ロボットは奴隷であるべき (Robot should be slave)」と述べ、ロボットに道徳的地位の根拠となる意識を与えるような設計をしてはならないという主張をする。第二の「関係論的アプローチ」は、意識や感覚などの内的状態を基準にして配慮の対象を決定するのではなく、現象的なロボットとの関係・相互作用のあり方を根拠に道徳的地位を論じる (cf. Coeckelbergh, Gunkel)。

ある。実際、ロボットの道徳的地位をめぐる論争はいくつかの前提と不確定要素に依存しており、決定的な結論に至ることはきわめて困難である。仮に意識や感覚などの内的特性を道徳的地位の基準とした場合、「そもそも道徳的地位を決定する特性とは何か」「その特性（例えば意識）はどのように定義されるのか」「その特性を持つか否かをいかに検出できるのか」といった難題が直ちに発生する（Gunkel 2023）。この種の議論はしばしば平行線をたどり、ロボットが道徳的地位を有するかどうかをめぐる合意を導くことは難しい。

本章が提示する強みは、こうした道徳的地位の議論を経ずとも、カントの徳の義務という枠組みを通じて、人間とロボットの関係性を倫理的に評価するための規範を導き出せる点にある。すなわち、ロボットが道徳的地位をもつか否かを決定しなくとも（あるいはもたないとしても）、徳の義務から派生するかたちで、ロボットに対する配慮や扱いの規範を理論的に提示することができる。

この試みは、第4章で扱った「動物への道徳的配慮」をめぐる議論と並行的な構造をもつものであり、ときに類似した論証の枠組みをとることになる点をあらかじめ断っておきたい。次節で詳しく述べるように、カント倫理学の立場からロボットへの道徳的配慮を論じる際には、カントの『徳論』において提示された動物への道徳的配慮の議論がしばしば参照されてきた。そのため、手法および議論の展開にいくつかの類似点が生じることは避けがたい。しかし、この後も随所で強調するように、動物とロボットの間には重要な違いがある。動物は意識をもつ存在として道徳的に重要であるという認識が広まりつつあり、その非道徳的な利用（悲惨な畜産環境・屠殺・食肉など）に対する批判や倫理的応答が議論されている。一方でロボットは、その地位がいまだ道徳的に重要な存在であるとは認められておらず、あるいは未規定のままである。その点でも、論証上の多少の重なりを承知のうえでも、ロボットに関する道徳的配慮の規範を理論的に論じることは重要であり続ける。

さて、まずは既存のカントに依拠したロボット倫理の議論を見てみよう。動物倫理の文脈で議論されてきた間接義務は、ロボットの道徳的扱いをめぐる議論でもしばしば参照される。実際に、ロボット倫理の論者たちも、「カント主義に触発された間接的議論」（Flattery 2023）や「カントの犬論証（Kantian dog argument）」（Coeckelbergh 2021）と名付けて、人間とロボットの関係性の倫理に対するカント的議論の有効性を認めている。次節で詳しく見ていこう。

2. ロボットに関する義務はあるか

2.1 間接義務に基づく論証：動物との類比

カントは人間とロボットの関係性については言及していないが、第4章で論じたように、動物のような非人間的存在に関する義務（間接義務）があると論じた形跡がある。簡単に振り返ると、カントは、動物を不必要に残酷に扱わないこと、動物に対して感謝することが、動物という人間以外の存在の扱いに関する間接的な義務であると論じていた。主な理由は、共感という道徳的に役立つ感情が弱められることは、愛の義務に含まれる共感の義務を怠り、自己の道徳的完全性を目指すという自己自身に対する徳の義務に反してしまうからである。たしかに動物が直接的な義務の対象ではないとはいえ、動物を悪く扱うことは自己に対する義務に反するため、そのような残酷な扱いを控えるべきなのである。

この間接義務に基づく論証に言及し、動物に関する義務があるのなら、ロボットに関する義務もありうると主張する著者がいる。例えばダーリングは、AI やロボットの道徳的・法的地位を考える際に、動物との類比が有用であるとし、カントの間接義務を参照している (Darling 2016, 2021)。ダーリングは、ロボットに対する人間の感情的反応に着目することで、ロボットへの残虐な振る舞いも人間の共感能力に悪影響を与えたと考え、同様の間接義務がロボットに関しても認められるはずだという見解を提出する。さらに、ゲルデスやクーケルバークなどは、動物に関する間接義務が人間の道徳的性格に与える影響を理由に適用されるのであれば、同様にロボットも道徳的配慮の範囲に含まれるべきだと提案している (Gerdes, 2016 pp. 276-278; Coeckelbergh 2021, p. 343)⁽⁸⁸⁾。彼らの見解によれば、動物に関する義務を認めるのであれば、同様の議論によりロボットに関する義務も存在することになる。つまり、間接義務アプローチをロボットにまで拡大することで、たとえロボットが義務の直接的な対象でないモノにすぎないとしても、その扱いが人間の感情や性格に影響を与えるなら、ロボットも道徳的に扱うべきだとされる。

この論証は、特に感情的な反応を引き起こすように設計されたロボットとの相互作用が人間の道徳感情に影響を与える可能性が高いという考えに基づいている。その考えを前提

⁽⁸⁸⁾ また、アンダーソンやスパロウなどもカントを引用し、人間の道徳的性格あるいは徳に影響を与えるという理由から、ロボットに対する残酷な扱いを控える必要性を指摘している (Anderson 2011; Sparrow 2021)。

として、ロボットに対して暴力をふるうなどの悪い扱いは、自己の道德感情を損なわせるから、そのような振る舞いは避けるべきだという含意を導き出すことができる。この議論は次のように要約できる⁽⁸⁹⁾。

1. 感覚を持つかのようなロボットを悪く扱うと、私たちの道德感情が損なわれ、道德的完全性を目指すことに失敗する。
2. 私たちには道德的完全性を目指す義務（自己に対する徳の義務）がある。
3. したがって、感覚を持つかのようなロボットを悪く扱うことは避けるべきである。

2.2 ロボットに関する義務はロボットの扱いをほとんど規定できない

間接義務に基づく論証は、ロボットが意識を有するかどうかといった形而上学的に困難な問題に踏み込むことなく、ロボットに対する道德的配慮の根拠を提示しうる点で、一定の魅力をもっている。しかし、そのような立場から導き出される人間とロボットとの関係性における倫理的態度の実践的含意は、きわめて限定的であるように思われる。というのも、この議論が示すのは、ロボットを残酷に扱うと、私たちの共感能力が損なわれ、悪徳な性格が

⁽⁸⁹⁾ この議論はフラッターリーに大きく依拠している (Flattery 2023)。彼によるオリジナルの「間接的ロボット論証 (Indirect Robots Argument)」は以下の通りである。

1. 感覚を持つかのようなロボットを常習的に悪く扱うと、人間を悪く扱う可能性が高まる。(If we regularly treat sentient-like robots badly, then we become more likely to treat humans badly.)
2. 人間を悪く扱う可能性が高まるような行動は避けるべきである。(We ought to avoid doing things that would make us more likely to treat humans badly.)
3. よって、感覚を持つかのようなロボットを悪く扱うことは避けるべきである。(So, we ought to avoid treating sentient-like robots badly.)

この議論は、人間を悪く扱うことを避けることに焦点を当てているのに対し、カントの議論は、道德的性格の一部である道德的感情を損なわないようにすることに焦点を当てているため、この論証（前提 1 と 2）は、他人に対する扱いではなく、自己に対する義務に焦点を当てるように一部修正される必要がある。

形成される可能性があるため、それを控えるべきだということではないからだ⁽⁹⁰⁾。つまり、自身の共感能力が維持されるのであれば、ロボットを積極的に道徳的に扱う必要はない。ゴードンが述べるように、この議論の大きな弱点は「道徳の対象それ自体にはなんら道徳的な主張が与えられない」ことにある (Gordon 2020a, p. 217)。

たしかに、フラッターリーが指摘しているように、「ロボット自体には道徳的地位がない」というのはカントの間接義務に基づく論証の前提であるため、この論証自体には問題はないかもしれない。しかし、そこから導き出される実践的な含意が限定的であることは否定できない。もしロボットに関する扱いが私たちの道徳感情や徳に影響を与えないのであれば、ロボットに対してどのように接するかは問題にはならないからである。

これは動物の道徳的扱いを間接義務から擁護するときにも直面した問題である。しかし、ロボットのケースでは、その効果はさらに弱まり、場合によってはむしろ道徳的配慮を控えることさえ正当化しうる。第4章でみたように、この論証は動物の道徳的扱いについては一定の説得力をもつ。動物は苦痛を感じる有感存在であり、彼らを傷つけたり福祉を完全に無視したりすることは、自己の道徳的感情を損なう傾向として否定されうる。したがって、動物をたんなるモノとして扱わず、苦しみを与えずにその福祉に配慮するという仕方、動物への道徳的扱いを規定する規範を導くことが可能である。

しかし、同じ枠組みをロボットに適用することは容易ではない。ロボットには感覚や意識がなく、苦痛や快を経験する能力（有感性）を前提できない以上、私たちにどのような行為が求められるのかは明確でない⁽⁹¹⁾。むしろ、ロボットを意識ある存在と誤認して人間や動物のように扱うのではなく、道具やモノとして適切に取り扱うだけで、間接義務の要請は十分に満たされるとさえ考えられる。そうであれば、ロボットはいかに高度な存在であろうとも

⁽⁹⁰⁾ この議論は、動物やロボットを虐待すると他人を傷つける性格が形成されるという経験的な主張であると考えられることがあるが、これは正確ではない。問題は、有徳な性格にふさわしい感性を育むという自己に対する義務であり、それが他者への残酷さにつながるかどうかという経験的な証拠を待つ必要はない (cf. Ripstein & Tenenbaum 2020)。

⁽⁹¹⁾ 例えば、動物虐待とロボット虐待を同列に考えるのも説得力に欠けるように見える (Johnson & Verdicchio 2018)。動物は実際に苦しむが、ロボットは苦しむふりをするのはできて実際には苦しまない。少なくとも、痛みを感じる有感存在である動物と、何も感じない無生物である機械を同じように扱うことには疑問が残る。これは経験的な問題であり、未解決の問いであるが、私たちの道徳感情に与える影響において決定的な違いを生む可能性がある。

何も感じない人工物であり、それに余計な共感を向けることなく、モノとして丁重に扱うべきだと主張できる。

たしかにカントは『徳論』で、動物以外にも「自然界の生命なき美しいものを破壊しないこと」を間接義務の例として挙げている (MS, 06: 443)。しかしそこで問題とされているのは、鉱物の美しい結晶など、目的のない自然物を破壊しようとする傾向が道德感情を損なうという限定的な文脈である。ロボットの場合、それは人間の利益目的で製造された人工物であり、この比喻をそのまま当てはめることはできない。確かにロボットを無闇に破壊することは望ましくないが、それはたんに「丁重にモノとして扱うべきだ」という程度の要請にとどまる。それゆえ、この議論はロボットに対する何らかの積極的な道德的扱いを要求するものではなく、人間とロボットの親密な関係の価値を認めるものでもない。

間接義務に基づく論証が提示するのは、「悪い扱いを避ける」という行為の回避を求める消極的な規範にとどまる。確かに、この規範が完全に無効であるわけではない。実際に、この論証はロボットを無闇に破壊したり、不必要に損壊したりすることを抑制する点で、一定の倫理的規範を持つといえる。とはいえ、その要請はあくまで「ロボットを丁寧にモノとして扱う」ことを求めるにすぎず、伝統的で保守的な道具観、すなわち使用する主体である人間と特定の目的に役に立つ道具という関係の中で、道具的存在に対する破壊的衝動を抑える以上の積極的な倫理的態度を導くものではなく、私たちのロボットへの関わり方や関係性のあり方に実質的な変化をもたらす倫理的規範とはいえない。

この限定的な含意により、カントの間接義務に基づく論証は、ロボットが人間にとって重要であり、その関係性が尊重されるべきだという積極的な規範を導くことはできない。カント的な議論は、ロボットとの関係が人間にとって重要たりうるかどうかを、ロボットが人間の目的達成のためにどれほど有用かという観点からのみ論じるのだろうか。たしかにカントの間接義務に基づく論証は、たとえロボットに道德的地位を認めないとしても、広範にロボットへの悪い扱いを禁じることができるかもしれない。しかしこの規範が含意することは、自身の有徳な性格形成のために役立つ共感などの道德感情を損なわせないことだけであり、そこに人間にとって重要な他者として関係している友好的なロボットがいたとしても、何らかの積極的な道德的扱いをすることまでは要求しない。結局のところ、ロボットはモノであり、ゆえに人間のための手段であり、道具にすぎないという結論に戻らざるをえないのである。人間とロボットの関係性が、その当事者にとってどれだけ重要で価値あるもの

だとみなされているとしても、その関係性が道徳的に尊重されるべきかどうか答えることはできない。

やはり、カント的な議論はそこで終わってしまうのだろうか。私たちは、ロボットやその他の人工的存在に対していかに振る舞うべきか、また人間とロボットとの関係性にどのような価値を認め、どのように尊重すべきかについて、より積極的な規範的指針をカントから引き出すことはできないのだろうか。最後に本論文は、そのギャップを埋める新たなカント的な議論を提供する。それは、本論文が依拠してきた、他者に対する徳の義務、すなわち愛の義務の内容に基づくものである。すなわち、人間とロボットの関係性を人間の幸福に不可欠なものとし、他者に対する徳の義務に焦点を当てることによって、人間とロボットの関係性を尊重するための義務を導き出すことができると論じる。それによって、間接義務に基づく消極的な枠組みでは捉えきれない人間とロボットの関係性に対する積極的な倫理的規範を、他者の幸福を促進する義務に基づく新たなカント主義の視点から提示する。

3. 人間とロボットの関係性を尊重する義務

本節では、ロボットが人間にとってたんなる手段ではなく、人間にとって重要な存在となる可能性に焦点を当てる。最終的には、ロボットそれ自体は道徳的配慮の直接的な対象ではないが、カントの愛の義務、すなわち「他者の主観的な幸福を促進する義務」を通じて、人間とロボットの間接関係を否定せず尊重する義務を導き出すことができると主張する。

一つここで注意しておきたいのは、ここで使用する尊重する義務 (respect) は、第3章第4節で取り上げた愛の義務に付属的に働く尊敬の義務 (respect) と重なりつつも、部分的にそのニュアンスを異にする点である。第3章で扱った尊敬の義務は、愛の義務が命じる他者の幸福促進のための積極的関与を制限し、被支援者が屈辱を感じて自己尊重を損なうことのないように働く消極的な制限原理として理解されていた。これに対し本章で論じる「関係を尊重する義務」は、たとえロボットとの関係が一般的に承認された幸福な関係でなくとも、他者が自律的に設定した幸福観を否定せずに承認し、その関係によって促進される幸福が損なわれないよう配慮するという形で働くものである。この義務は、広い意味では、他者の独自の幸福観に踏み込みすぎず、それぞれの自律性を認め、否定的な干渉によって自己尊重を傷つけないようにする姿勢を求める義務である。したがってこれは、義務的目的としての他者の幸福促進に適った実質的な義務的姿勢としての「尊重」であり、カント的な用法

から逸脱するものではない。また、本章で問題とするロボットとの幸福な関係を築いている他者への関わり方を記述する規範的語彙としても最も適切であるため、この語を用いる。

本章の第1節で述べたように、今日ではロボットやその他の人工的存在を、たんなる手段としてではなく、親密な関係を築く相手として捉える人々が存在する。言い換えれば、ロボットや人工的な伴侶との関係を通じて幸福な生活を送り、そのような生き方を自ら選び取っている人々がいるのである。例えば、太田智美による「ロボット・フレンドリー・プロジェクト」は、ロボットとの暮らしに幸福を見出す人々を支える社会のあり方を構想しており、こうした関係が有意義さと充足をもたらしうることを示している⁽⁹²⁾。

もしそうであるならば、ロボットとの関係を通じて幸福を得ている人々の生を、私たちは尊重すべきではないだろうか。すなわち、人間とロボットとの関係を、たんに人とモノとの関係としてのみ捉えてその親密さを否定的に評価するのではなく、むしろ破壊されるべきではない倫理的価値をもつ関係として尊重すべきではないか。本章では、このような倫理的義務をカントの徳の義務から派生的に導き出す。しかも、この義務は、ロボットに対する振る舞いが共感を損なうかどうかという間接義務の問題や、ロボットが道徳的地位を有するか否かにかかわらず要求されるものであると主張する。そのために、第3章で愛の義務として論じた他者に対する徳の義務というカントの区分に焦点を当てて、この議論を展開する。

まず、カントの「他者に対する徳の義務」とは何かを再確認しておこう。それは「他者の幸福の促進」を義務的目的として採用することを求める義務である。すなわち、他者の幸福に関心を持ち、その促進を目指すという義務である。重要なポイントは、ここで想定されている幸福が、それぞれの主体が自分の幸福観に従って選び、追求する自然的な幸福であるという点であった。カントの言葉を繰り返すと、「何が自分の幸福に属するかを決めるのはかれら自身である」(MS. 06: 388)。私たちが勝手に他者の幸福を決めつけず、それぞれの幸福な人生を配慮し、その幸福が促進されるような仕方では他者に関与すべきなのである。

⁽⁹²⁾ ロボット・フレンドリー・プロジェクトのウェブサイト (<https://robot-friendly.com/>) には、ロボットと共に生活する人々の具体的な実例が紹介されている。例えば、身体が制限された人に代わって外食などの行為を体験するロボットや、人間と長年にわたり生活を共にし、食卓を囲みながらコミュニケーションを育み、家族的な関係を築いているロボットなどが取り上げられている。

さて、この議論を人間とロボットの関係性の文脈に応用してみたい。ロボットに愛着を持ち、その親密な関係が自身の生活の幸福を向上させている人がいるとする。この人に対して私たちがすべきことは、その関係を価値あるものと認め、ロボットとの関係を通じて幸福を求める人に対して道徳的配慮を示すことである。もし他者の幸福の促進を義務的目的として採用するカント的な有徳な主体ならば、その人とロボットとの生活、およびその関係によって得られる幸福を促進するような仕方に関与すべきである。なぜなら、カントの徳の義務によれば、他者が目的として求める幸福に対して配慮を示すことが求められ、その幸福を促進することを自らの目的として採用して行為すべきだからである。つまり、ロボットとの関係によってその人自身の幸福に重要な貢献をしているならば、その幸福な関係性を否定せず、それがその幸福促進のために維持されるような行為を選択することこそが、義務的目的を実現することになる。

しかし、ここで思い出されるのは、他者が求める幸福を促進するといっても、その幸福が酩酊状態や未熟な子供がよくわからずに構想する幸福であってはならないという譲歩である (MS, 06: 454)。というのも、ロボットとの関係によって得る幸福は偽物であり、ロボットを人間と勘違いしてファンタジーの世界に取りつかれているだけではないか、と批判することは可能だからである。実際に、ロボットとの親密な関係を形成することが、ロボットとのやり取りが相互的であると勘違いすることによって引き起こされる自己欺瞞や不健全な依存を促進する可能性や、人間関係を営むための感情的能力が損なわれる可能性があるという批判がある (cf. Misselhorn 2021; Sparrow 2002; Turkle 2011)。この批判は、人間とロボットの関係性によって得られる幸福は不健全で倫理的に望ましくないものであるから、そのような幸福を促進する義務はない、という主張として再構成できよう。したがって、ロボットとの関係を通じて得られる幸福が、そのような意味で非道徳的でないことを示す必要がある。

たしかに、ロボットには人間のような意識や真の感情的反応がないため、その関係は人間同士の親密な愛の関係とは異なる。多くの論者が考えるように、人間同士の友情や愛の親密な関係を可能にするのは、心などの内的な生活を互いに前提とした真の相互性である (Elder 2017; Nyholm and Frank 2017; Nyholm 2020)。実際に、ロボットとの関係を通じて自己欺瞞的な幸福を得るケースも存在するだろう。しかし、それがすべてのケースに当てはまるわけではない。ロボットが意識を持たない存在であることを理解した上で、その相互作用か

ら有意義な幸福を見出している場合、この関係は倫理的に許容されるとみなすことができる。このような幸福は、必ずしも自己欺瞞に起因するものではなく、ロボットと共にあるという主観的な経験に基づくものである。

もちろん、この主張にはなお懐疑の余地があるかもしれない。しかし、そうした幸福がすべて誤ったものであり、自己欺瞞のみに基づくと結論づけるのは極端である。たとえロボットとの関係が、人間にとって一般的あるいは主たる幸福の源とは言えないとしても、特定の個人にとって主観的な幸福をもたらしうることが想定可能であるかぎり、そのような関係を欺瞞的な関係に違いないと断定し、否定的に評価したり、たんなるモノとの関係として退けたりするのではなく、その人の幸福のために一定の倫理的態度をとるべき理由が存在する。

ここで、功利主義的な議論との違いについて簡単に触れておきたい。幸福の促進という原則は、功利主義倫理とより密接に関連しているように思われるからだ。それゆえ、本節で提示されたカント的議論は功利主義によってより一般的にかつ容易に同じ結論を導くことができるかと想定されるかもしれない。そうであるなら、なぜカントの徳理論を使うのか、という疑問を抱く読者もいるだろう。しかし、カントの幸福促進の義務は、個々人の独自の概念に基づく幸福に焦点を当てている点で功利主義的な議論とは異なる点が重要である。全体的な幸福の最大化を目指す功利主義とは異なり、カントの徳の義務に基づく原則は、個々人が何を幸福と考えるかという構想それ自体を尊重することを強調している。カントの考えによれば、他者が何を幸福と感じるかについては、その当人こそが最もよく理解しており、それぞれが自らの幸福観に従って追求すべき幸福を決めてよい。それゆえ、カントの幸福促進の義務は、ロボットとの関係から得られる幸福を「不誠実」あるいは「ニセモノ」としてパターンリズム的に否定することを回避する。例えば、功利主義では、全体的な幸福を促進する機会が他にある場合、個人がロボットとの関係から得る幸福を積極的に配慮する理由は必ずしも与えられない。カントの徳の義務の枠組みでは、他者が自身の幸福観に従ってロボットと関わることによって得る幸福を選択したという事実を、道徳的に真剣に考慮することが要求される。たとえそのような関係が一般的ではなく、他の人々から奇妙あるいは幸福に値しないものと見なされとしても、他者の幸福をその人自身の観点から慎重に考慮し、それを促進することを目的とする点において、カントの徳の義務はそのような関係を倫理的に尊重する根拠を与えるのである。

したがって、ロボットとの関係が、個人が自ら選んだ幸福に大きく貢献している場合、他者の幸福を促進することを目的として、その幸福な関係性を尊重する義務がある。この義務は、人間とロボットの幸福な関係性を尊重する義務として定式化できる。この議論は以下のよう要約できる。

1. 私たちは、自分の幸福観に基づくことなく、他者がそれぞれ求める幸福を促進すべきである。
2. 一部の人は、特定のロボットとの関係によって有意義な幸福を促進するような関係性を持っている。
3. ロボットとの関係が他者の幸福を支えている場合、その関係を損なうことは他者の幸福を阻害することになる。
4. したがって、人々がロボットとの関係において幸福を促進する関係を持っている限り、他者の幸福を促進する義務の一環として、その幸福な関係を尊重するべきである。

この結論は次のような意味を含まないことに注意が必要である。第一に、すべての人間とロボットの関係性が尊重されるべきだという規範を必ずしも意味しない。例えば、コンパニオンロボットを所有する人が、そのロボットとの関係性によって幸福を実現していない場合、その関係に対して倫理的に道徳的配慮を示し、尊重すべき義務は存在しない。なぜなら、それは他者の幸福を促進することを目的とした行為にはならないからである。もしロボットとの関係がその人の幸福に貢献しているのであれば、その関係を通じて幸福を求める人々に配慮を示すべきである。言い換えれば、その人の幸福追求にとって本質的なものが何であるかを熟考する必要がある。第二に、この議論はロボット自体が道徳的配慮に値する存在であるという主張を支持するものではない。カントの徳の義務から導かれる議論は他者に対する道徳的義務に焦点を当てており、人間がロボットとの関係によって実現する幸福を根拠にして、その幸福な関係の道徳的重要性を論じている。この議論が示す規範的主張は、もしロボットが人間の幸福にとって重要であるならば、その関係を損なうことなく尊重することが私たちの道徳的義務であるという点である。

つまり、このカント的な議論は、人間とロボットの関係が、ロボットの道徳的地位ではな

く、人間の幸福の道徳的重要性に基づいて尊重されるべきだと主張する。人間とロボットとの関係を、当事者がそこに見出す主観的に有意味な幸福を根拠として尊重すべきだとするカント的な議論は、ロボット倫理におけるより広範な議論にも貢献しうる。

例えば、ロボットとの愛の関係を法的に保護しようとするママクの規範的な試みと重なる (Mamak 2024)。ママクは、人間と重要な関係を持つロボットは、たとえそれが道徳的な主体でなくても、人間がそれに抱く愛着に基づいて保護されるべきだと主張する。彼は次のようなシナリオを提示している (Mamak 2024, pp. 573-574)。

ある女性インガは、40 年間ロボットのオットーと共に暮らし、そのロボットをパートナーとして扱っている。彼女はロボットに内的な生活がないことを理解しているが、それでも有意義な関係を築いている。彼女の友人や家族もまた、彼女がロボットをパートナーとして扱っていることを知り、それに理解を示している。ある日、訪問者がオットーに対して不適切な行動を取り、インガの目の前でロボットを攻撃する。

このとき、オットーを攻撃した訪問者は、どのような意味で非難されるべきか。ただ、「他人の所有物を破壊した」ということに対する非難だけだろうか。ママクは、ただの器物損壊罪では満足いくものではないと主張し、所有物としての価値ではなく、愛ある関係性の価値に基づいて人間とロボットとの関係性を保護する法的枠組みを提案する。ママクは、このような人間とロボットの関係性は、人間がロボットに抱く特定の愛着に基づいて法的に保護されるべきだと主張し、愛の関係を保護するための立法的提案を行っている (Mamak 2024, p. 579)⁽⁹³⁾。ママクの提案はロボットの道徳的地位の議論から切り離されており、むしろ人間がロボットとの関係の中で抱く愛着に基づいて、人間とロボットの間を保護することを求めている (Mamak 2024, p. 576)。

本章でカントの徳の義務から導き出した、他者の幸福を促進する義務に基づく人間とロ

⁽⁹³⁾ ママクの提案は以下の通りである。§ 1. 人と家庭内パートナーシップを結んでいるロボットを破壊した者は、処罰の対象となる(Whoever destroys a robot that is a domestic partner with a person is subject to a penalty)。§ 2. § 1 に規定された犯罪は、被害者の申し立てにより起訴される(The crime provided for in § 1 is prosecuted upon the harmed party's motion)。

ボットの関係性を否定せず尊重するように関与する倫理的義務は、人間とロボットの間をめぐり倫理的・法的規範の議論にさえ貢献するのである。インガとオットーの事例において、私たちはインガの幸福を促進する義務を持つ。もしオットーとの関係がインガの幸福を豊かにしているのであれば、その関係を尊重し保護することは私たちの義務的目的を果たすことになる。それゆえ、オットーを攻撃した訪問者は、他者に対する義務に違反している点で道徳的に非難される。一方で、インガがロボットをパートナーとして扱い、その関係の価値を理解し尊重している家族や友人たちは、彼女の幸福を促進する義務を果たしている点で評価されるべきである。

最後に、この義務の対象は、幸福を望み求める人間の他者であり、ロボットではないことに注意する必要がある。カントの徳の義務に基づく議論では、道徳的配慮の対象は自らの幸福を求める存在である。そのため、この議論は人間中心的な視点を維持していると言わざるをえない。しかし、各主体が幸福と見なすものが促進されるように関与するべきだという規範は、ロボットに対する私たちの行動を倫理的に規定することができる。あるロボットが人間の幸福にとって不可欠な存在となっている場合、その関係性を否定せず尊重するために、ロボットに対してもある程度の道徳的配慮を示すべきであろう。なぜなら、それがその人の幸福を促進するという義務的目的にコミットすることになるからである。

カントの徳理論は、人間とロボットの間をめぐり倫理的規範を考察する上で、既存のロボット倫理の議論に対して有意義な理論的資源を提供することができる。本章で示した議論によれば、人間とロボットの間に対する倫理的義務の基盤は、他者の幸福という義務的目的にある。このカントの徳の義務に基づくアプローチは、ロボットをたんなる機械とみなし、それ自体の道徳的重要性を否定し、ゆえにロボットの道徳的地位を認めない人々にも適用可能である。このアプローチは、他者の幸福、特にその人自身の幸福観に従った主観的・相対的な幸福を促進する義務的目的を採用する義務を受け入れるだけで十分であるという点で、実践的にも説得力を持つ。

伝統的には、『基礎づけ』による定言命法から、人工的な存在をたんなるモノとみなし、理性的な存在（人格）にのみ価値を認めたと知られるカントの理論の中から、『徳論』における徳の義務に視点を移すことで、人間とロボットの間を尊重するための規範的枠組みを提供できる。例えばゴードンは、「伝統的理論の過去の適用は、初心者的な間違い (rookie mistakes) による倫理理論の表面的な理解にとどまっていた」と指摘している (Gordon

2020b)。本論文で提示したのは、カントの表面的な理解を超えた、より洗練されたカントの議論の再構成であり、カント倫理学の応用可能性を新たに照らし出す試みでもある。『徳論』にもとづき再構成されたカント主義は、人間以外の存在への道徳的配慮をめぐる議論において、決して時代遅れの理論ではない。ロボットや人工的存在との共存を考えるうえで、カントの徳理論は依然として有用な枠組みを提供しうる。

本節の最も重要な主張を繰り返すと、他者の幸福を促進する義務的目的を採用し、それに基づいて他者に関与するカント的な有徳な人は、ロボットがその人の幸福にとって重要な一部である場合、そのロボットに対しても配慮を示し、その関係を否定せず尊重するような仕方に関与するべきである。この義務は、将来的な技術の進展によって、人々がロボットとの関係を通じてより充実した生活を送る可能性が高まるにつれ、ますます重要になっていくだろう。

4. むすびにかえて——カントの徳理論と人間中心主義

カントの徳の義務は、人間に対する義務を経由する仕方ではあるが、ロボットに対する道徳的配慮も規定する可能性を持っている。第4章で扱った動物への道徳的配慮と同様、カントの徳理論に視点を移すと、理性的存在だけが義務の対象となり、非理性的存在は道徳的配慮の対象にならないという単純な線引きで道徳的配慮の問題が議論されるわけではないことが明らかにされた。しかしながら、結局のところカントの徳理論からは、人間に対する義務の中でのみ、人間以外の存在の道徳的配慮が扱われていることも明らかになったといえる。

間接義務を使った論証がしばしば批判されてきたように、動物やロボットが道徳的に配慮される理由は、動物やロボットそれ自体に価値があるからではない。この点は、倫理における人間中心主義への不満を喚起するだろう。すなわち、人間のみが特別な存在として中心に据えられ、それ以外の存在は派生的な価値しか認められない、という印象を与えるからである。最後に、こうした倫理における人間中心主義を、カントの徳理論の観点から改めて再考してみたい。

たしかに、カントの倫理学は一見すると人間中心主義的である。なぜなら、彼の立場は動物やロボットなど、人間以外の存在それぞれの固有の価値を承認し、それらに直接的な配慮を求めるものではないからである。もしカントが、人間のみが理性や高度な能力をもち、世

界の中心に位置する特別な存在であるという価値観に基づいた倫理学を構築していたのであれば、それは批判されるべき時代錯誤的な人間中心主義にほかならないだろう。

しかし、カントの徳理論は、必ずしも人間のみが道徳的に優先されるという序列的な価値観に基づくものではない（カント自身が様々なバイアスを持っていたという事実があるとしても）カント倫理学が人間中心的であるのは、客観的な視点から「どの存在が道徳的に重要か」を線引きし、道徳的共同体の境界を定めようとするからではない。むしろ、私たち人間が道徳的に価値ある行為をなすとはどういうことかを問うために、人間の主体の観点を採用しているという意味で人間中心的なのである。したがって、私たちが理性的存在者であるということは、道徳的配慮の客体であることを意味するのではなく、道徳的行為をなす義務の主体であることを意味しているにすぎない。

特に、『徳論』でカントが強調するように、徳の義務が拘束するのは「採用すべき目的」であり、目的は自ら設定するものである。その意味で、倫理的義務は、常に主体が自らを拘束するものであって、外的な客体から義務が生じるわけではない。ここに見られるのは、人間中心的な倫理というより、主体中心的な倫理である。これは、倫理的義務を生み出す根拠を客体の性質や外的価値に還元せず、理性的な主体の自己立法に基づいて理解するという、カントの立場の核心をなすものである。したがって、カントの徳の義務を通して人間を媒介に道徳的配慮を論じることは、確かに形式的には人間中心的であるものの、それはたんなる限界ではなく、この主体中心的構造こそがカント倫理学の独自の魅力をなしているといえる。

カントの徳の義務に基づく主体中心的な倫理は、人間以外の存在に対する配慮を考えるうえで有益な視点を提供してくれる。カント倫理学から人間以外の存在への配慮を論じるとき、それらが道徳的配慮に値する存在かどうかを問うのではなく、私たちが自らに課す倫理的義務の内容として、そうした存在との関係やそれに対する振る舞いがどのようにあるべきかが問われる。この問いの方向は、私たちは人間以外の視点から世界を見ることはできず、そもそも倫理とは、人間主体がこの世界でいかに行為すべきかを規範的に考える営みであることを反映している。カントから導かれる他者への配慮の義務とは、他者の本性に基づいて生じる義務ではなく、人間が理性的主体として自らに課す規範に基づくものである。実際のところ、私たちは他者が何であるかを確定的に知ることはできず、道徳的配慮の明確な基準をもっているわけでもない。相手が人間である場合でさえ、歴史的には奴隷制度や政治

的虐殺が存在したように、私たちの道徳的判断は、相手の本質を客観的に論証することによって成り立っているとは言いがたい。

それでもなお、私たちは、確固たる道徳的地位の証拠がなくとも、配慮が必要な他者を道徳的に考慮しなければならない。その時に、私たちが採用すべき目的である、自己の道徳的完全性を目指し、他者それぞれが大事にしている幸福を促進するという義務的目的が指針になりうる。この観点からすれば、相手が人間ではないという理由や、もはや「人間には見えない」という理由だけで、その存在に対して何ら道徳的配慮の必要が生じないとは言えない。たとえ道徳的配慮の直接的な対象があくまで人間であるとしても、それから派生する仕方、人間以外の多くの存在に対する倫理的態度は積極的に規定されうるのである。

たしかに、カント倫理学が論じる他者への配慮は、しばしば「人格」や「人間性」といった理性的存在者としての人間のみに依拠しているとみなされてきた。しかし、第3章でみたように、カントの徳の義務に焦点を当てると、他者への配慮の根拠は必ずしも「人間かどうか」「理性的主体かどうか」といった線引きに還元されない。むしろそこでは、相手の幸福観に基づく幸福の考慮や、そのために自己の共感能力を損なわず発揮させることが、義務の実質として論じられていた。この構造を手がかりにすれば、従来は人間中心で理性的かつ形式的な義務論として理解されがちだったカント倫理学に、人間以外の存在への倫理の可能性が開かれていることが見えてくる。

このように、カント倫理学、特に『徳論』で中心的に展開される徳の義務は、人間以外の存在、あるいは未だ見知らぬ他者との倫理的関係を考えるための一つの指針となる。もちろん、それが唯一の指針であるわけではない。それでも、『徳論』を中心にカントの徳理論を再構成してみると、カント倫理学には、主体中心でありながらも人間以外の存在を排除しない構造が備わっており、人間以外の存在との倫理的関係を論じうる可能性が見出されるのである。

結語

本論文は、『基礎づけ』などの批判期のカントからのみ引き出される理性主義的で形式的義務論ではなく、『徳論』における感情の役割や実質的な義務の内容を含むカントの徳理論に焦点を当て、その理論的射程と応用可能性を明らかにすることを目的とした。

第1部では、カントの徳理論を感情の観点から再構成し、カントが描く有徳な人がいかなる状態にあり、またいかなる仕方で他者に関与するのかを、感情的側面から明らかにした。第1章では、カントの徳理論におけるハビトゥス概念に着目し、有徳な人がいかにして感情を適切に統御し、平静な心を維持するのかを明らかにした。特に、有徳な人の感情との関わりを、たんなる理性による強制的な抑制として理解するのではなく、感情の高まりに支配されぬよう理性がつねに主導権を保持できる準備が整った状態として捉えるべきだと論じた。そして、そのような状態を可能にする概念として、カントが徳として認める知性的なハビトゥスを位置づけた。知性的ハビトゥスとは、カントが徳として退ける身体的・機械的な習慣化とは区別されるものであり、感情に支配されぬよう理性が常に監視し、道徳法則に基づいて意志を決定する思考様式が形成された状態である。この視点から、感情と適切に関わる有徳な人の在り方を明らかにした。

第2章では、シラー以来向けられてきた批判、すなわち、カントは感情を支配する主体として有徳な人を描くため、義務には嫌々従っているだけであり、徳それ自体を喜ぶような肯定的感情がないのではないかという疑問に応答した。そのために、本章では、理性によって支配されるべき感情は感性的・経験的な感情であり、そこから区別される「理性的感情」がカントの理論には存在する点に注目した。カントは、理性的な作用を通じて生じる感情（典型的には尊敬や崇高）を認めており、それによって徳の状態そのものを意識することで自己に感じる充足や快が可能となることを論じた。とりわけ、理性的な自己規定によって生じる道徳的快に注目し、これはたんなる外的刺激に由来する経験的快とは異なる種類の快であり、有徳であること自体を反省的に感じることで生起する快の状態であることを示した。この立場に立てば、義務の遂行は陰鬱な気分で抑圧的になされるのではなく、むしろ快活に遂行されるというカントの記述を説明できる。こうして、有徳であること自体が快の状態として記述可能であることを明らかにし、さらにこの観点からカント的なエウダイモニズムの

可能性も示唆した。

第3章では、他者に対する徳の義務の遂行において、愛や共感といった感情的側面が不可欠であることを示した。カントの他者に対する徳の義務は、他者の幸福を自己の目的として採用することを求めており、たんなる形式的な定言命法の定式から他者援助を導くのではなく、目の前にいるそれぞれの他者の主観的な幸福観に基づき、その幸福の促進を目指す仕方に関与することを要求する。これがカントのいう「愛の義務」である。本章では、そのような愛の義務が、非パターンリズム的で実質的な他者援助の義務として理解できることを明らかにした。さらに、相手が目的とする幸福に配慮して援助するためには、相手が何を欠き、何を幸福として求めているのかを認知する能力が必要となる。本章では、その能力を、カントが愛の義務の中で論じている「共感」が担うと論じた。共感とはたんなる情動的反応ではなく、他者の状況や不足するニーズ、求める幸福の内容を洞察し、それに応じた適切な援助を実践するための感情的能力として機能する。さらにカントは、援助に際して相手の自己尊重の感情を損なわないため、過度な支援や介入を避けねばならないと考えている。本章では、この点に注目し、それを愛の義務に付随する尊敬（尊重）の義務として位置づけるカントの議論を検討した。そこでは、他者を一方的な「被支援者」としてではなく、自己尊重を保持しうる存在として扱うべきだと論じられていることを明らかにした。そして、この尊敬の義務を他者の幸福を促進するという義務の中で統合的に理解することで、カントが描く有徳な人が困窮する他者にどのような態度で関与すべきかを示した。さらに、この結論は、ケアと尊敬をめぐる現代の議論に対して、新たな視点を開く可能性があることを示唆した。

第2部では、この視座を引き継ぎ、人間以外の存在への倫理的配慮という応用倫理的課題に取り組んだ。とりわけ、動物およびロボット／AI との関係において、徳の義務を理論的基盤として、人間以外の存在に対する道徳的配慮の可能性を検討した。私たちは、「それらが道徳的に重要な存在だから」という根拠から配慮を要求されるわけではないものの、自らに課す徳の義務（同時に義務である目的）に即した行為のあり方を分析することによって、人間以外の存在に対する道徳的配慮が確かに要求されることを明らかにした。

具体的には、第4章では動物に対する道徳的配慮の問題を扱い、私たちは動物に対してどのような義務を負いうるのかを検討した。まず、『基礎づけ』を中心とする定言命法の人間性の定式に基づき、「目的それ自体」に動物も含めようとするコースガードのアプローチを検討し、その論証をカント的に擁護することは困難であると論じた。そのうえで、よりカン

トの枠組みに即した議論として、動物を残酷に扱うことは私たちの共感の感情や性格を損ない、他者および自己に対する徳の義務に違反するため、たとえ動物が義務の直接的対象ではなくとも、間接的に道徳的に扱う義務が生じるという「間接義務アプローチ」を検討した。また、新たなカント的アプローチとして、動物を愛の義務の対象として位置づけ、動物も幸福の主体であり、その幸福を促進することが私たちの義務であると論じるミュラーの「動物のためのカント主義 (Kantianism for Animals)」を取り上げた。どちらにも批判点は残るものの、本章では、カントの徳の義務に注目することで、動物を不必要に傷つけず、その福祉に配慮する態度をカント的に論じうることを示し、これを『基礎づけ』を中心とした従来のカント理解では扱いきれないカント的な動物倫理の可能性を開くものとして評価した。

最後に、第5章では、動物の道徳的配慮との比較を手がかりに、ロボットに対する道徳的配慮の可能性を検討した。従来のカント理解では、ロボットなどの人工的存在は「たんなるモノ」と位置づけられ、理性的存在（人格）のみに道徳的価値が認められると解釈されてきた。しかし本章では、視点を『基礎づけ』から『徳論』へと移すことによって、他者の主観的な幸福の促進を義務的目的として採用するというカントの徳の義務の構造から、人間とロボットの関係を尊重するための規範的枠組みを導くことができると主張した。つまり、ロボットとの関係が当人にとって有意義な幸福に資する場合には、その幸福観に基づいて、その関係を尊重し配慮する義務が成立しうることを論証した。このアプローチの強みは、ロボットを「ただのモノ」とみなす立場に対しても、他者の幸福を目的として採用するという徳の義務を根拠に、実践的に説得力ある規範的枠組みを提供できる点にある。ここから、人間とロボットの関係性を倫理的に考察する上で、カントの徳理論は時代遅れではなく、むしろ現代的なロボット倫理の議論に新たな資源を与える理論となりうることを明らかにした。

本論文全体を通した理論的貢献は次の三点にまとめられる。第一に、『徳論』を中心に据えることで、カントにおける有徳な人の構想を感情の観点から再構成した。この再構成を通じて、理性による感情の適切な支配と、感情のたんなる抑制との違いを明らかにし、さらに、徳それ自体が快の状態でありうるという点を示すことができた。こうして、カントにおける有徳な人は、感情を軽視した理性主義的な主体ではなく、豊かな感情の広がりをもつ存在として描き出されることになる。第二に、他者に対する徳の義務が命じる「他者の幸福を促進すること」という目的を中心に据えることで、他者への配慮の義務に実質的な内容を与え、形式主義的なカント理解の限界を克服する可能性を示した。その他者への配慮の実質とし

て、他者のそれぞれの幸福観に介入せず、愛と尊敬をバランスよく発揮して関与すること、そしてそのためには他者の状態に注意深くあるための感情的・認知的能力としての共感を利用する義務があることが明らかになった。第三に、カントの徳の義務を応用倫理の領域に応用し、『基礎づけ』を中心に展開される定言命法の議論からは道徳的輪から自明に排除されてしまう動物やロボット／AI に対する道徳的配慮を要求する規範を徳の義務から導出できることを論じた。こうして、理性中心の形式主義的なカント義務論では排除されてしまう動物やロボットとの関係さえも、徳の義務を通して道徳的に重要なものとして評価できることが明らかになった。

『徳論』の再評価は、カント倫理学をより豊かにする可能性をもつ。例えば、本論文で試みてきたように、従来の『基礎づけ』を中心としたカント理解では両立不可能とされてきた徳倫理学・エウダイモニズム・ケア倫理との間にも、新たな対話を開く契機を見出すことができる。カント倫理学をカリカチュア的に固定せず、他の立場との対話を通してその新しい側面を照らし出していく試みは、倫理的議論をいっそう豊かにする。

さらに、『徳論』における徳の義務を中心にカントの徳理論を理解することで、現代の倫理的課題に対しても新たなカント的アプローチを提供することができる。例えば、最近カントからベーシックインカム (Universal Basic Income) を正当化する試み (Sticker 2025) や、効果的利他主義の実践を正当化する試み (竹下・清水 2024; Mihailov 2025)、倫理的に生きることが人生を有意味にするという論証を擁護する試み (Shimizu 2025) も、議論されている。これがカント的な仕方で議論可能であるのは、たんに義務の形式的な視点にとどまらず、その義務の実質的な内容と、その義務に従う主体がいかなる状態を目指すのかに注目することによって、より豊かなカント理解とその応用を可能にするからである。

本論文は、特に感情の観点からカントの徳理論の再構成を試み、そのさらなる理論的可能性を明らかにしてきた。『徳論』を中心とするカントの再評価は、カント倫理学をより豊かな理論的資源として再生させるものである。

参考文献

外国語文献（および邦訳）

- Allison, H. E. (1990). *Kant's theory of freedom*. Cambridge University Press. (ヘンリー・E. アリソン『カントの自由論』城戸淳訳、法政大学出版局、2017年)
- Altman, M. C. (2011). *Kant and applied ethics: The uses and limits of Kant's practical philosophy*. Wiley-Blackwell.
- Anderson, S. L. (2011). The unacceptability of Asimov's three laws of robotics as a basis for machine ethics. In M. Anderson & S. L. Anderson (Eds.), *Machine ethics*. Cambridge University Press.
- Annas, J. (2011). *Intelligent virtue*. Oxford University Press.
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern moral philosophy. *Philosophy*, 33(124), 1–19. (G. E. M. アンスコム「現代道徳哲学」生野剛志訳、『現代倫理学基本論文集II』所収、勁草書房、2021年)
- Baron, M. (1995). *Kantian ethics (almost) without apology*. Cornell University Press.
- Baron, M. (2002). Love and respect in the doctrine of virtue. In M. Timmons (Ed.), *Kant's metaphysics of morals: Interpretative essays* (pp. 391–407). Oxford University Press.
- Baxley, A. M. (2010a). The aesthetics of morality: Schiller's critique of Kantian rationalism. *Philosophy Compass*, 5(12), 1084–1095.
- Baxley, A. M. (2010b). *Kant's theory of virtue: The value of autocracy*. Cambridge University Press.
- Beck, J. (2013). Married to a doll: Why one man advocates synthetic love. *The Atlantic*.
<https://www.theatlantic.com/health/archive/2013/09/married-to-a-doll-why-one-man-advocates-synthetic-love/279361/>
- Beiser, F. (2005). *Schiller as philosopher: A re-examination*. Oxford University Press.
- Benossi, L., & Bernecker, S. (2022). A Kantian perspective on robot ethics. In H. Kim & D. Schönecker (Eds.), *Kant and artificial intelligence* (pp. 145–168). De Gruyter.
- Betzler, M. (Ed.). (2008). *Kant's ethics of virtue*. De Gruyter.
- Brandtzaeg, P. B., Skjuve, M., & Følstad, A. (2022). My AI friend: How users of a social chatbot understand their human–AI friendship. *Human Communication Research*, 48(3), 404–429.
- Bryson, J. (2010). Robots should be slaves. In Y. Wilks (Ed.), *Close engagements with artificial companions: Key social, psychological, ethical and design issues* (pp. 63–74). John Benjamins

Publishing Company.

- Burnyeat, M. F. (1980). Aristotle on learning to be good. In A. O. Rorty (Ed.), *Essays on Aristotle's ethics* (pp. 69–92). University of California Press. (M. F. バーニェト「アリストテレスと善き人への学び」神崎繁訳、井上忠・山本巍編『ギリシア哲学の最前線II』所収、東京大学出版会、1986年)
- Camenzind, S. (2021). Kantian Ethics and the Animal Turn. On the Contemporary Defence of Kant's Indirect Duty View. *Animals*, 11(2), 512.
- Chakraborty, A., & Bhuyan, N. (2023). Can artificial intelligence be a Kantian moral agent? On moral autonomy of AI system. *AI and Ethics*, 4, 1–7.
- Chalmers, D. J. (1996). *The conscious mind: In search of a fundamental theory* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Chalmers, D. J. (2023, August 9). Could a large language model be conscious? *Boston Review*.
- Cholbi, M. (2014). A direct Kantian duty to animals. *The Southern Journal of Philosophy*, 52(3), 338–358.
- Coeckelbergh, M. (2014). The moral standing of machines: Towards a relational and non-Cartesian moral hermeneutics. *Philosophy & Technology*, 27(1), 61–77.
- Coeckelbergh, M. (2021). Should we treat Teddy Bear 2.0 as a Kantian dog? Four arguments for the indirect moral standing of personal social robots, with implications for thinking about animals and humans. *Minds & Machines*, 31, 337–360.
- Cohen, A. (Ed.). (2014). *Kant on emotion and value*. Palgrave Macmillan.
- Cohen, A. (2017). Kant on the moral cultivation of feelings. In A. Cohen & R. Stern (Eds.), *Thinking about the emotions: A philosophical history* (Mind Association Occasional Series). Oxford University Press.
- Cohen, A. (2018). Rational feelings. In K. Sorensen & D. Williamson (Eds.), *Kant and the faculty of feeling* (pp. 9–24). Cambridge University Press.
- Darling, K. (2016). Extending legal protection to social robots: The effects of anthropomorphism, empathy, and violent behavior towards robotic objects. In R. Calo, A. M. Froomkin, & I. Kerr (Eds.), *Robot law* (pp. 213–232). Edward Elgar.
- Darling, K. (2021). *The new breed: What our history with animals reveals about our future with robots*.

Henry Holt.

- Darwall, S. L. (1977). Two kinds of respect. *Ethics*, 88(1), 36–49.
- Danaher, J. (2019). The philosophical case for robot friendship. *Journal of Posthuman Studies*, 3(1), 5–24.
- Denis, L. (2000). Kant's conception of duties regarding animals: Reconstruction and reconsideration. *History of Philosophy Quarterly*, 17(4), 405–423.
- Dillon, R. S. (1992). Respect and care: Toward moral integration. *Canadian Journal of Philosophy*, 22(1), 105–131.
- Driver, J. (2006). Virtue theory. In J. Dreier (Ed.), *Contemporary debates in moral theory* (pp. 113–125). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Elder, A. (2017). *Friendships, robots, and social media*. Routledge.
- Elizondo, E. S. (2014). More than a feeling. *Canadian Journal of Philosophy*, 44(3–4), 425–442.
- Elizondo, E. S. (2016). Morality is its own reward. *Kantian Review*, 21(3), 343–365.
- Elizondo, E. S. (2023). Kantian eudaimonism. *Journal of the American Philosophical Association*, 9(4), 655–669.
- Engstrom, S. (2002). The inner freedom of virtue. In M. Timmons (Ed.), *Kant's metaphysics of morals: Interpretative essays* (pp. 289–315). Oxford University Press.
- Engstrom, S. (2007). Kant on the agreeable and the good. In S. Tenenbaum (Ed.), *Moral psychology* (pp. 111–160). Rodopi.
- Fahmy, M. S. (2009). Active sympathetic participation: Reconsidering Kant's duty of sympathy. *Kantian Review*, 14(1), 31–52.
- Fahmy, M. S. (2011). Love, respect, and interfering with others. *Pacific Philosophical Quarterly*, 92(2), 174–192.
- Fahmy, M. S. (2013). Understanding Kant's duty of respect as a duty of virtue. *Journal of Moral Philosophy*, 10, 723–740.
- Flattery, T. (2023). The Kant-inspired indirect argument for non-sentient robot rights. *AI Ethics*. Advance online publication.
- Foot, P. (1978). Virtues and vices. In *Virtues and vices and other essays in moral philosophy*. Oxford: Clarendon Press.

- Forman, D. (2016). Kant's moderate cynicism and the harmony between virtue and worldly happiness. *Journal of the History of Philosophy*, 54(1), 75–109.
- Formosa, P. (2011). A life without affects and passions: Kant on the duty of apathy. *Parrhesia*, 13, 96–111.
- Formosa, P., & Sticker, M. (2019). Kant and the demandingness of the virtue of beneficence. *European Journal of Philosophy*, 27, 625–642.
- Frierson, P. (2010). Kantian moral pessimism. In S. A. Gold & P. Muchnik (Eds.), *Kant's anatomy of evil* (pp. 33–56). Cambridge University Press.
- Geiger, I. (2011). Rational feelings and moral agency. *Kantian Review*, 16(2), 283–308.
- Gerdes, A. (2016). The issue of moral consideration in robot ethics. *ACM SIGCAS Computers and Society*, 45(3), 274–279.
- Gilbert, P. (2010). Kant and the claims of the poor. *Philosophy and Phenomenological Research*, 81(2), 382–418.
- Ginther, L. (2022). Kantian objectivism and subject-relative well-being. *Dialogue*, 61(3), 407–419.
- Gilligan, C. (1982). *In a different voice: Psychological theory and women's development*. Harvard University Press. (キャロル・ギリガン『もうひとつの声で：心理学の理論とケアの倫理』川本隆史・山辺恵理子・米典子訳、風行社、2022 年)
- Gordon, J.-S. (2020a). What do we owe to intelligent robots? *AI & Society*, 35, 209–223.
- Gordon, J.-S. (2020b). Building moral robots: Ethical pitfalls and challenges. *Science and Engineering Ethics*, 26(1), 141–157.
- Gordon, J.-S., & Nyholm, S. (2022). Kantianism and the problem of child sex robots. *Journal of Applied Philosophy*, 39(1), 132–147.
- Grenberg, J. M. (2010). What is the enemy of virtue? In L. Denis (Ed.), *Kant's Metaphysics of Morals: A Critical Guide* (pp. 152–169). chapter, Cambridge: Cambridge University Press.
- Grenberg, J. M. (2022). *Kant's deontological eudaemonism: The dutiful pursuit of virtue and happiness*. Oxford University Press.
- Gunkel, D. (2018). *Robot rights*. MIT Press.
- Gunkel, D. (2023). *Person, thing, robot: A moral and legal ontology for the 21st century and beyond*. MIT Press.

- Guyer, P. (1993). *Kant and the experience of freedom*. Cambridge University Press.
- Guyer, P. (2023). Schiller and Kant on grace and beauty. In A. F. Falduto & T. Mehigan (Eds.), *The Palgrave handbook on the philosophy of Friedrich Schiller* (pp. 459–475). Palgrave Macmillan.
- Hay, C. (2020). What do we owe to animals? Kant on non-intrinsic value. In J. J. Callanan & L. Allais (Eds.), *Kant and animals* (pp. 176–190). Oxford University Press.
- Höffe, O. (2012). *Kants Kritik der praktischen Vernunft. Eine Philosophie der Freiheit*. C.H.Beck. (オトフリート・ヘッフェ『自由の哲学——カントの実践理性批判』品川哲彦・竹山重光・平出喜代恵訳、法政大学出版局、2020年)
- Herman, B. (1984). Mutual aid and respect for persons. *Ethics*, 94(4), 577–602.
- Herman, B. (1996). *The practice of moral judgment*. Harvard University Press.
- Herman, B. (2007). Making room for character. In *Moral literacy* (pp. 1–28). Harvard University Press.
- Herman, B. (2018). We are not alone: A place for animals in Kant's ethics. In E. Watkins (Ed.), *Kant on persons and agency* (pp. 174–191). Cambridge University Press.
- Herrera, L. (2000). Kant on the moral *Triebfeder*. *Kant-Studien*, 91(4), 395–410.
- Hildebrand, C. (2023). Feeling, cognition, and the eighteenth-century context of Kantian sympathy. *British Journal for the History of Philosophy*, 31(5), 974–1004.
- Hill, T. E., Jr. (2002). Meeting needs and doing favors. In *Human welfare and moral worth: Kantian perspectives*. Clarendon Press.
- Hill, T. E., Jr. (2018). Duties and choices in philanthropic giving: Kantian perspectives. In P. Woodruff (Ed.), *The ethics of giving: Philosophers' perspectives on philanthropy*. Oxford University Press.
- Holberg, E. A. (2016). The importance of pleasure in the moral for Kant's ethics. *Southern Journal of Philosophy*, 54(2), 226–246.
- Holberg, E. A. (2018). Kant's quasi-eudaimonism. *Southern Journal of Philosophy*, 56(3), 317–341.
- Hooker, B. (2000). *Ideal code, real world*. Clarendon Press.
- Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford University Press. (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)
- Johnson, D. G., & Verdicchio, M. (2018). Why robots should not be treated like animals. *Ethics and Information Technology*, 20, 291–301.
- Kant, I. (1900ff.). *Gesammelte Schriften*. Berlin: Preussische Akademie der Wissenschaften (Bd. 1–

- 22); Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Bd. 23); Akademie der Wissenschaften zu Göttingen (ab Bd. 24).
- Kant, I. (2000). *Critique of the Power of Judgment*. Ed. P. Guyer. Trans. P. Guyer and E. Matthews. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2012). *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Trans. and ed. M. Gregor; rev. J. Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2015). *Critique of Practical Reason*. Trans. M. Gregor; ed. A. Reath. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2017). *The Metaphysics of Morals*. Trans. M. Gregor; ed. L. Denis. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2018). *Religion within the Boundaries of Mere Reason and Other Writings*. Trans. A. Wood and G. di Giovanni. 2nd edn. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kohl, M. (2017). The normativity of prudence. *Kant-Studien*, 108(4), 517–542.
- Korsgaard, C. M. (2018). *Fellow creatures: Our obligations to the other animals*. Oxford University Press.
- Levy, D. (2007). *Love and sex with robots: The evolution of human–robot relationships*. HarperCollins.
- Long, R., Sebo, J., Butlin, P., Finlinson, K., Fish, K., Harding, J., Pfau, J., Sims, T., Birch, J., & Chalmers, D. (2024). Taking AI welfare seriously. *arXiv preprint*.
- Louden, R. (1986). Kant's virtue ethics. *Philosophy*, 61, 473–489.
- MacIntyre, A. (1981). *After virtue: A study in moral theory*. University of Notre Dame Press. (アラステア・マッキンタイア『美徳なき時代』篠崎榮訳、みすず書房、1993年)
- Mamak, K. (2024). Should criminal law protect love relation with robots? *AI & Society*, 39(3), 573–582.
- McCarty, R. (1993). Moral motivation and the feeling of respect. *Journal of the History of Philosophy*, 31(3), 421–435.
- Merritt, M. (2017). Sublimity and joy: Kant on the aesthetic constitution of virtue. In M. C. Altman (Ed.), *The Palgrave Kant handbook* (pp. 447–467). Palgrave Macmillan.
- Merritt, M. (2018). Virtue as a skill. In *Kant on reflection and virtue* (pp. 159–183). Cambridge University Press.

- Mihailov, E. (2025). Enlightened beneficence: A Kantian alternative to effective altruism. *Res Publica*.
- Misselhorn, C. (2021). *Künstliche Intelligenz und Empathie: Vom Leben mit Emotionserkennung, Sexrobotern & Co.* Reclam.
- Miyahara, K. (forthcoming) Enacting epistemic respect: reconciling care and respect. In Hayakawa, S. and Slote, M. (Eds.) *Care Ethics and Beyond: Moral, Epistemological, and Cross-Cultural Perspectives*. Palgrave-MacMillan.
- Moland, L. L. (2025, Summer edition). Friedrich Schiller. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*.
- Moran, K. (2017). Demandingness, indebtedness, and charity: Kant on imperfect duties to others. In M. C. Altman (Ed.), *The Palgrave Kant handbook* (pp. 307–329). Palgrave Macmillan.
- Mosakas, K. (2021). On the moral status of social robots: Considering the consciousness criterion. *AI & Society*, 36(2), 429–443.
- Müller, N. D. (2022). *Kantianism for animals: A radical Kantian animal ethic*. Palgrave Macmillan.
- Müller, V. C. (2021). Is it time for robot rights? Moral status in artificial entities. *Ethics and Information Technology*, 23, 579–587.
- Nagel, T. (1970). *The possibility of altruism*. Princeton University Press. (トマス・ネーゲル『利他主義の可能性』 蔵田伸雄監訳、勁草書房、2024 年)
- Noddings, N. (1984). *Caring: A feminine approach to ethics and moral education*. University of California Press. (ネル・ノディングズ『ケアリング：倫理と道德の教育-女性の観点から』 立川善康・林泰成・清水重樹・宮崎宏・志新茂之訳、晃洋書房、1997 年)
- Nyholm, S. (2020). *Humans and robots: Ethics, agency, and anthropomorphism*. Rowman & Littlefield International.
- Nyholm, S., & Frank, L. (2017). From sex robots to love robots: Is mutual love with a robot possible? In J. Danaher & N. McArthur (Eds.), *Robot sex: Social and ethical implications* (pp. 219–244). MIT Press.
- Nyholm, S., Friedman, C., Dale, M. T., Puzio, A., Babushkina, D., Lohr, G., Kamphorst, B., Gwagwa, A., & IJsselsteijn, W. (2023). Social robots and society. In I. van de Poel (Ed.), *Ethics of socially disruptive technologies: An introduction* (pp. 53–82). Open Book Publishers.
- O'Neill, O. (1989). *Constructions of reason: Explorations of Kant's practical philosophy*. Cambridge

- University Press. (オノラ・オニール『理性の構成 カント実戦哲学の探究』加藤泰史監訳、法政大学出版局、2020 年)
- Osawa, T. (2024). Kant and Baumgarten on the duty of self-love. *The Southern Journal of Philosophy*.
- Reath, A. (2006). *Agency and autonomy in Kant's moral theory: Selected essays*. Oxford University Press.
- Reath, A. (2013). Formal approaches to Kant's Formula of Humanity. In M. Timmons & S. Baiasu (Eds.), *Kant on practical justification* (pp. 201–228). Oxford University Press.
- Ripstein, A., & Tenenbaum, S. (2020). Directionality and virtuous ends. In J. J. Callanan & L. Allais (Eds.), *Kant and animals* (pp. 139–156). Oxford University Press.
- Rinne, P. (2018). *Kant on love*. De Gruyter.
- Russell, D. C. (2013). Virtue ethics, happiness, and the good life. In D. C. Russell (Ed.), *The Cambridge companion to virtue ethics* (pp. 7–28). Cambridge University Press. (ダニエル・C・ラッセル「徳倫理学・幸福・善き生」立花幸司監訳『徳倫理学：ケンブリッジコンパニオン』所収、春秋社、2015 年)
- Schiller, F. (1793/94). *Schillers Werke: Nationalausgabe* (Vol. 20). Hermann Böhlau Nachfolger.
- Schneewind, J. B. (1990). The misfortunes of virtue. *Ethics*, 101(1), 42–63.
- Schneewind, J. B. (2010). *Essays on the history of moral philosophy*. Oxford University Press.
- Schönecker, D. (2013a). Kant's moral intuitionism: The fact of reason and moral predispositions. *Kant Studies Online*, 1–38.
- Schönecker, D. (2013b). Duties to others from love (TL 6:448–461). In A. Trampota, O. Sensen, & J. Timmermann (Eds.), *Kant's "Tugendlehre": A comprehensive commentary* (pp. 309–341). De Gruyter.
- Sebo, J. (2004). A critique of the Kantian theory of indirect moral duties to animals. *Journal for Critical Animal Studies*, 2(2), 54–72.
- Sebo, J. (2025). *The moral circle: Who matters, what matters, and why*. W. W. Norton & Company.
- Sherman, N. (1990). The place of emotions in Kantian morality. In O. Flanagan & A. Rorty (Eds.), *Identity, character and morality* (pp. 149–173). MIT Press.
- Sherman, N. (1997). *Making a necessity of virtue: Aristotle and Kant on virtue*. Cambridge University Press.

- Shimizu, H. (2024). Does living ethically make life meaningful? An analysis from a Kantian perspective. *Journal of Applied Ethics and Philosophy*, 16, 15–21.
- Sorensen, K. D. (2002). Kant's taxonomy of the emotions. *Kantian Review*, 6, 109–128.
- Sparrow, R. (2002). The march of the robot dogs. *Ethics and Information Technology*, 4(4), 305–318.
- Sparrow, R. (2021). Virtue and vice in our relationships with robots: Is there an asymmetry and how might it be explained? *International Journal of Social Robotics*, 13, 23–29.
- Sticker, M. (2022). True need in Kant. *Kant-Studien*, 113(3), 432–458.
- Sticker, M. (2024). Kant on the normativity of obligatory ends. *Journal of Ethics*, 28, 53–73.
- Sticker, M. (2025). Kant on Being a Useful Member of the World and Universal Basic Income, *Ergo an Open Access Journal of Philosophy* 12: 15.
- Stohr, K. (2009). Minding others' business. *Pacific Philosophical Quarterly*, 90(1), 116–139.
- Stohr, K. (2011). Kantian beneficence and the problem of obligatory aid. *Journal of Moral Philosophy*, 8(1), 45–67.
- Timmermann, J. (2005). When the tail wags the dog: Animal welfare and indirect duty in Kantian ethics. *Kantian Review*, 10, 127–149.
- Timmermann, J. (2016). Kant über Mitleidenschaft. *Kant-Studien*, 107(4), 729–732.
- Timmermann, J. (2018). Autonomy, progress and virtue: Why Kant has nothing to fear from the overdemandingness objection. *Kantian Review*, 23(3), 379–397.
- Trampota, A. (2021). *Kants Konzeption der Tugend als Habitus der Freiheit*. Nomos Verlagsgesellschaft.
- Tronto, J. C. (1993). *Moral boundaries: A political argument for an ethic of care*. Routledge. (ジョアン・C・トロント『モラル・バウンダリー：ケアの倫理と政治学』杉本竜也訳、勁草書房、2024年)
- Turkle, S. (2011). *Alone together: Why we expect more from technology and less from each other*. Basic Books. (シェリー・タークル『つながっているのに孤独——人生を豊かにするはずのインターネットの正体』渡会圭子訳、ダイヤモンド社、2018年)
- Varden, H. (2020). Kant and moral responsibility to animals. In J. J. Callanan & L. Allais (Eds.), *Kant and animals* (pp. 157–175). Oxford University Press.
- Walschots, M. (2017). Kant on moral satisfaction. *Kantian Review*, 22(2), 281–303.

- Walschots, M. (2023). The rationality of love: Benevolence and complacency in Kant and Hutcheson. *Ergo*, 10(40), 1133–1156.
- Williams, B. (1981). *Moral luck: Philosophical papers 1973–1980*. Cambridge University Press. (バーナード・ウィリアムズ『道徳的な運 哲学論集一九七三～一九八〇』伊勢田哲治監訳、勁草書房、2019 年)
- Winegar, R. (2013). An unfamiliar and positive law: On Kant and Schiller. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 95, 275–297.
- Wood, A. W. (2001). Kant versus eudaimonism. In P. Cicovacki (Ed.), *Kant's legacy: Essays in honor of Lewis White Beck* (pp. 261–282). University of Rochester Press.
- Wood, A. W. (2007). *Kantian ethics*. Cambridge University Press.

日本語文献

- 蔵田伸雄 (2018). 「カント倫理学と生命倫理——「人間の尊厳」という価値」牧野英二編『新・カント読本』法政大学出版局, 267–278.
- 佐藤岳詩 (2013). 「徳倫理学の最前線 (1): 現代徳倫理学における自然主義と徳の規準」『実践哲学研究』36, 153–179.
- 田原彰太郎 (2015). 「カント的行為者を文脈に位置付ける——バーバラ・ハーマンの道徳的熟慮論を手がかりとして」『現代カント研究』13, 68–83.
- 高木駿 (2020). 「カントと「自然の崇高」」『日本カント研究』21, 13–24.
- 竹下昌志・清水颯 (2024). 「効果的利他主義は道徳的義務なのか?: 帰結主義とカント的観点からの正当化」*Contemporary and Applied Philosophy*, 15, 135–171.
- 千葉建 (2021). 「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』(37), 63–79.
- 千葉建 (2022). 「カントの『道徳の形而上学』における徳理論の構造」『日本カント研究』23, 101–113.
- 土橋茂樹 (2022). 「カントの徳理論と徳倫理学の諸相」『日本カント研究』23, 89–100.
- 中村涼 (2024). 「自然物に関する義務再考——カント義務論に見る環境倫理の可能性」『フィロソフィア』(111), 93–105.
- ヘーゲル『法の哲学——自然法と国家学の要綱 (下)』上妻精・佐藤康邦・山田忠彰訳、岩

波文庫、2021 年、§ 135.

宮村悠介 (2024). 『カント「人倫の形而上学」の生成——理念論の道をたどる』春風社.

初出一覧

本博士論文の各章は、下記の既発表論文・発表原稿を底本として、加筆修正したものである。

序章

書き下ろし

第1章

清水 颯 (2025) 「カントの徳理論におけるハビトゥスの位置づけ」『哲学』第 76 号, 日本哲学会, pp. 219–232 をベースに加筆修正した。

第2章

14th International Kant Congress, Student Congress (2024 年 9 月 9 日, ボン大学) にて発表した原稿“Kant's Virtue and Rational Feelings: Why the Virtuous Person is Cheerful with Pleasure?”を大幅に加筆修正した。

第3章

1-3 節は、第 50 回日本カント協会大会 (2025 年 11 月 8・9 日, 明治大学) にて発表した原稿「カントの愛の義務は何を要求するのか——他者のニーズと共感の義務」を大幅に加筆修正し、さらに下記の一部を日本語訳のうえ加筆した。

Shimizu, Hayate (2024) “Reason as Master, Emotion as Slave?: What Kantian Virtues Demand.” *Journal of the Faculty of Humanities and Human Sciences*, 19, pp. 1–8.

4 節は書き下ろし

第4章

清水 颯 (2025) 「動物倫理への新たなカント的アプローチ——Kantianism for Animals の論点とその評価」『応用倫理——理論と実践の架橋——』第 16 号, pp. 87–97 をベースに、大幅に加筆修正した。

第5章

Shimizu, Hayate (2025) “Kantianism for the Ethics of Human–Robot Interaction.” *Philosophy &*

Technology, 38(3) を日本語訳のうえ加筆修正した。

結語

書き下ろし