

東海大学大学院令和 5 年度博士論文

スポーツ競技者の道徳に関する哲学的基礎づけ
：カント哲学を手がかりに

指導 阿部悟郎 教授

松浪稔 教授

松本秀夫 教授

東海大学大学院体育学研究科

体育学専攻

水島 徳彦

目次

序論

第1章	はじめに	p.2
第2章	スポーツ倫理学の変遷と課題：先行研究の検討	p.6.
第1節	応用倫理学としてのスポーツ倫理学	p.6.
第2節	スポーツ倫理学の系譜	p.15.
第1項	スポーツ倫理学の歩み	p.15.
第2項	競技者の道徳に関する検討：先行研究の検討	p.17.
1	スポーツ倫理学に関する先行研究とその課題	p.17.
2	スポーツ倫理学とカント倫理学に関する先行研究とその課題	p.27.
第3節	スポーツ倫理学における勝利追求	p.33.
第1項	競技スポーツが内在するものについて	p.33.
第2項	競争の先にある「勝利」	p.37.
第3章	本研究の目的と方法	p.39.

本論

第4章	カント倫理学の位置づけ	p.43.
第1節	西洋哲学史の概要	p.43.
第1項	古代	p.43.
第2項	中世	p.45.
第3項	近世	p.47.
第2節	義務倫理学の位置づけ	p.51.
第3節	カントの生涯と学説	p.52.
第1項	幼少期から青年期	p.54.
第2項	家庭教師および私講師時代	p.60.
第3項	『純粹理性批判』以前から三批判書へ	p.64.
第4節	カント倫理学の要諦：『道徳形而上学の基礎づけ』を中心に	p.66.
第1項	カント倫理学における義務概念	p.66.
1	善意志	p.67.
2	義務の三命題	p.68.
3	義務が陥る弁証論	p.72.
第2項	カント倫理学における理性概念	p.72.
1	理性概念と傾向性	p.72.
2	形而上学としての理性概念	p.73.
3	理性の命令の表現形式	p.75.

第3項	カント倫理学における意志概念と命法	p.76.
1	定言命法の議論の出発点	p.77.
2	有限な理性的存在者における命法	p.83.
3	定言命法の三法式	p.85.
4	定言命法の底にあるもの	p.89.
第4項	カント倫理学における「嫌々の念」	p.90.
1	カント倫理学の源泉	p.91.
2	「嫌々の念」の背後にある「欺瞞」	p.94.
3	幸福追求と「嫌々の念」	p.97.
第5項	カント倫理学の概観	p.100.
第5章	カント倫理学のまなざし	p.111.
第1節	カント倫理学における「意志/選択意志」	p.114.
第1項	意欲と「意志/選択意志」	p.114.
第2項	格率と「意志/選択意志」の構図	p.117.
第2節	カント倫理学における「欺瞞」	p.124.
第1項	カント倫理学の屋台骨	p.126.
第2項	人間本性の善なる素質	p.132.
第3項	人間本性の悪への性癖	p.135.
1	悪への性癖に根差す自発性	p.135.
2	「性癖」概念について	p.138.
3	人間本性の悪なる性癖	p.142.
第4項	カントが見定める「欺瞞」とは	p.150.
第3節	カント倫理学における「自己愛」	p.159.
第1項	カント倫理学における「自己愛」概念の梗概	p.159.
第2項	カント倫理学における「自己愛」概念の素描	p.166.
1	『たんなる理性の限界内の宗教』における「自己愛」概念の分析 :「理性的自愛」という視点	p.167.
2	『実践理性批判』における「自己愛」概念の分析	p.170.
3	『道徳形而上学の基礎づけ』における「自己愛」概念の分析	p.179.
第3項	カント倫理学における「自己愛」概念の射程	p.189.
第6章	スポーツ倫理学とカント倫理学の交点	p.194.
第1節	スポーツ倫理学におけるカント倫理学の意義と限界	p.194.
第2節	競技スポーツにおける「意志/選択意志」	p.204.
第1項	「意志/選択意志」概念からみるスポーツ倫理学	p.204.
第2項	スポーツ倫理学における「意志/選択意志」	p.207.
第3節	競技スポーツにおける「欺瞞」	p.210.

第 1 項	「欺瞞」概念からみるスポーツ倫理学	p.211.
第 2 項	スポーツ倫理学における「欺瞞」	p.214.
第 4 節	競技スポーツにおける「自己愛」	p.220.
第 1 項	「自己愛」からみるスポーツ倫理学	p.220.
第 2 項	スポーツ倫理学における「自己愛」	p.224.

結論

第 7 章	本研究のまとめと今後の課題	p.228.
-------	---------------	--------

主要参考文献一覧	p.232.
----------	--------

序論

第1章 はじめに

文化として受容されている今日のスポーツでは、その諸成果のみならず、様々な問題を背負っている。そのような具体的な事象としては、勝利至上主義、八百長、暴力、暴言、ドーピングの問題や反則行為など多様であり、近年ではジェンダーの問題やドーピングに関連した遺伝子操作技術の是非や環境と関連した問題なども生起している。これら諸問題について、道徳的あるいは倫理的な問いが立ち現れることとなり、学問的領域としてのスポーツ倫理学がそれらの関心について答えを模索している状況である。

つまり、今日のスポーツを取り巻く状況において、諸々の倫理的問題状況が生起し、それら問題を取り扱う学問領域がスポーツ倫理学だといえる。このような現状に関して、もう少し具体的問題状況について確認してみたい。

たとえば、その内容はスポーツ倫理学に関する各著書に目を通していても確認可能である。例えば、スポーツ倫理学に関する著書のひとつである『よくわかるスポーツ倫理学』¹の目次を見てみると、「1 スポーツ倫理学の基礎知識、2 フェアプレイの精神とは何か、3 スポーツパーソンシップとは何か、4 勝敗の倫理学、5 ドーピングの倫理学、6 ゲームの倫理学、7 スポーツと八百長の倫理学、8 スポーツと暴力の倫理学、9 スポーツ組織の倫理学、10 オリンピックの倫理学、11 スポーツと差別の倫理学、12 スポーツと環境の倫理学、13 人物から学ぶスポーツ倫理学」²のように構成されている。

また、友添・近藤は『スポーツ倫理を問う』³という著書を2000年に出版しているが、そこでの関心は、競争と公正の倫理学や競技者の意志決定に関する問題（この点については、自律の問題のみならず、ジェンダーの問題も含んでいる）、スポーツと環境の問題、ジェンダー、人種、宗教、国籍、暴力、勝利至上主義、スポーツマンシップなど現実に生起している問題から、それら諸問題について論じている⁴。さらに、この著書には後続のものがあり、2004年に『スポーツ倫理の探究』⁵として発表している。そこでは、『スポーツ倫理を問う』で取り上げていた問題に加え、ドーピングについては遺伝子ドーピングがより意識されていたり、スポーツ産業と環境の関係やジェンダーの問題についてより手厚く論じるだけでなく、スポーツとメディアの関係やスポーツ統括団体にかかる組織としての倫理や誤審の問題まで拡張されている。

これらの各著書が取り上げている諸問題を鑑みるに、冒頭で述べたようなスポーツにおける倫理的諸問題は、多岐にわたるものであることが理解されよう。しかしながら本研究では、とりわけこれら各種の具体的な倫理的問題状況に関し

¹ 友添秀則 編著 (2017) よくわかる スポーツ倫理学, ミネルヴァ書房, Pp.193.

² 友添秀則 編著 (2017), 前掲書, pp.iii-v.

³ 友添秀則・近藤良享 (2000) スポーツ倫理を問う, 大修館書店, Pp.242.

⁴ 友添秀則・近藤良享 (2000), 前掲書, pp.v-viii.

⁵ 近藤良享 編著 (2004) スポーツ倫理の探究, 大修館書店, Pp.258.

て、その妥当性を検証するということは目的に含んでいない。その理由については後述するとして、ひとまず、本研究がその射程に含んでいることとは、競技場内・外において散見されるスポーツ倫理の各々の事象というよりも、なぜ、スポーツの世界において倫理的・道徳的問題が生起するのか、ということである。

この「なぜ」の背後にあるものとは、次のようなスポーツに関する現実に由来する。というのも、これらスポーツ倫理学それ自体の研究領域は1972年以降に本格化した¹ように半世紀ほどの歴史しか持たないとはいえ、組織論的にみれば、研究者ばかりではなくスポーツに関わるさまざまな人々が、それぞれに倫理的・道徳的に正しいと思いながらも、論争を呼ぶ現象や行為が尽きない現実がそこにはある。ここでそれぞれにという表現をしたが、そのことによって道徳的相対主義や道徳的懐疑論を推挙したいわけではない。このような表現をした理由は、それぞれの立場があるにせよ、各人が精一杯正しくあろうとしているにも拘わらず、倫理的・道徳的な逸脱とされるものが起こってしまっているという事実を強調しておきたいためである。

それゆえ本研究は、スポーツの具体的な行為に線引きをしようと企てるものではなく、むしろスポーツに関わる人を対象としたものであるといえる。そもそも、スポーツという文化装置それ自体は、スポーツを行う人間がいてはじめて成立するものである。このことは、スポーツと環境の問題からみても明らかである。スポーツと環境の問題における主要な関心は、スポーツによって地球環境への「悪影響（地球温暖化、大気汚染と酸性雨、オゾン層の破壊、野生生物の減少、森林の減少、砂漠化、海洋汚染、有害物質の越境移動、等々）」²である。このような「スポーツ—環境」相互の問題は、スポーツという営みそれ自体を起点としない限り、それは論理的にも現象的にも成立しえない。そしてそこには、その営みの起点となる存在、すなわちそれを文化として享受し、展開する人間がいる。つまり、スポーツを行う人間がいて、はじめてスポーツ倫理の問題は顕在化するのである。

ところで、ここまで話題に上っているスポーツとは、どのようなものなのか。この点について、Keating は次のように述べている。

本質的に、スポーツは娯楽 *diversion* の一種である。それは直接的即興的な楽しみという目的、喜び、歓喜であり、中庸と寛容さ *moderation and generosity* の精神で占められている。一方、競技 *athletics* は、本質的には競争的活動 *competitive activity* である。試合での勝利が目的であり、献身、犠牲、強烈さの精神が特徴である³。

¹ 後に詳述するが、1972年に、国際スポーツ哲学会が創設されている。

² 水野正人：近藤良享 編著（2004）オリンピックと環境保全：スポーツ倫理の探究，大修館書店，p.52.

³ James W. Keating(1964/1988) *Sportsmanship as a Moral Category, Philosophic Inquiry in SPORT*,

つまり、スポーツは直接的な楽しみを目的とするスポーツと、試合での勝利を目的とする競争的活動に大別することができるといえる。そうした上で、スポーツ世界に非倫理的行為の発生構造について、友添の分類を参照してみると、友添はその構造を円状の構造として描き出す。その構造の中心に「A. ゲーム：プレイヤー・審判・監督・コーチ」を置き、それを包括する「B. スタジアム（競技場の中）：サポーター・ファン・観客・メディア関係者」を、さらにそれを包括する「C. 社会（日常）：スポンサー・ステイクホルダー・大衆」を位置づけている¹。このことを踏まえると、先のスポーツと環境の相互性に関する論理と同様に、スポーツに関する倫理的逸脱状況の中心には、競争としてのスポーツが位置していることが分かる。それゆえ、本研究で主題的に扱うスポーツとは、先の Keating の区別のうち、娯楽というよりも競争的活動としてのスポーツ、すなわち「競技スポーツ」²であることが確定する。

このことに加えて、競技スポーツにおいて生起する諸問題の根底には、「誤った勝利至上主義、現ナマ至上主義（カネ）、名誉への飽くなき欲望」³があるという。このことについて、Rowbottom は、「スポーツにおける不正の多くは、金か名誉かのどちらか、あるいは両方を得ることを意図している」⁴と指摘する。

つまり、競技スポーツにおける倫理的・道徳的諸問題に関していえば、それがカネのためなのか、名誉のためなのか、あるいは勝利への欲望なのかはさておき、人間の欲望が大きく関与しているといえる。

このような競技スポーツに関連する現状を整理すると、その中心には競技者（人間）がいて、競技者は何らかの欲望を抱えているといえる。とはいえ、繰り返しではあるが、競技者は倫理的・道徳的に逸脱しようとしているわけではなく、正しくあろうとしているにも拘らず、逸脱してしまうのである。この「正しく」ということが一体何を示すのか、ということはスポーツを行う人間にとって重要な問いである。このような行為の正しさにまつわる問いは、紛れもなく道徳的な問題へと接続する。

このことから、本研究に関して、「競技者の道徳性とはどのようなものか」という問いが打ち立てられる。換言すれば、それは「競技者は何をなすべきか」という問題意識であると言える。その妥当性については後述するとして、この問いに応答するための手法として、Immanuel Kant（1724-1804/以下、「カント」と表記する）の道徳哲学を援用する。

Human Kinetics Publishers, Inc. , p.244.

¹ 友添秀則（2015）スポーツの正義を保つために、創文企画、現代スポーツ評論、32:14.

² 本研究において、特に断りがない限り「スポーツ」と表記するものは「競技スポーツ」を指すこととする。

³ 友添秀則（2015）、前掲論文、32:15.

⁴ マイク・ローボトム：岩井木綿子 訳（2013/2014）なぜ、スポーツ選手は不正に手を染めるのか、X-Knowledge, p.6.

以下、序論第2章では、スポーツ倫理学の変遷とその課題について確認していく。具体的に、第1節では応用倫理学としてのスポーツ倫理学の立ち位置について確認をし、第2節では、スポーツ倫理学にまつわる先行研究とその課題を確認していく。そして第3節では、第2節で先鋭化したスポーツ倫理学の課題と、競技スポーツが内在的に孕む「競争」という契機がもたらす「勝利追求」という問題について整理する。それに付随して、カントの道德哲学を援用する理由についても説明しつつ、そのうえで、第3章にて本研究の目的と方法について提示したい。

これらの手続きから浮かび上がった課題を前提とし、先述したようにカント倫理学を手引きとしながらスポーツにおける行為者である競技者の道德を探求していく。それらの内容は、本論にて展開されるが、本論は第4章から第6章までの3章から構成される。具体的に、本論第4章ではカント倫理学の哲学的位置づけおよび道德哲学の概要を整理し、第5章では「意志/選択意志」、「欺瞞」、「自己愛」概念を手掛かりに、カント倫理学の議論の深部についてみていく。その後、第6章でスポーツ倫理学の、とりわけ競技者の道德とカント倫理学の交点について検討していくこととする。

なお、本研究で用いる用語として、「カントの道德哲学」と「カント倫理学」という語は、特に区別することなく使用する。また、カント倫理学の著作に関して、その書誌情報についてはカント研究の慣例に従い、アカデミー版のカント全集の巻数をギリシア数字で記載し、その横にアラビア数字で頁数を示す。加えて、該当箇所の本邦訳書としては、特に断りがない限り、岩波版のカント全集の巻数を丸数字で記載し、その横に頁数をアラビア数字で示すこととする¹。

¹ 特に断りがない限り、本文中にて使用する丸数字については、カントにかかわる文献の整理番号とは異なるものとして扱う。

第2章 スポーツ倫理学の変遷と課題：先行研究の検討

本章では、スポーツ倫理学の変遷とその課題について確認していく。具体的に、第1節では応用倫理学としてのスポーツ倫理学の立ち位置について確認し、第2節では、スポーツ倫理学にまつわる先行研究とその課題を確認していく。そして第3節では、第2節で先鋭化したスポーツ倫理学の課題と、競技スポーツが内在的に孕む「競争」という契機がもたらす「勝利追求」という問題について整理しつつ、それに付随して、カントの道徳哲学を援用する理由についても説明していくこととする。

第1節 応用倫理学としてのスポーツ倫理学

これまで、スポーツ倫理学領域にまつわる現状について確認をしてきた。そのスポーツ倫理学研究は、いわゆる「応用倫理学 Applied Ethics」という領域に位置づくこととされる¹。この言明の妥当性について、まずは押さえておこう。

友添・近藤による「スポーツ倫理学の研究方法論に関する研究」²において、スポーツ倫理学の役どころについて、以下のように示されている。

近年、スポーツは、教育、文化、政治、経済、マス・メディア等と密接な関りを持つようになって、私たちの生活領域の中でますます重要な役割を演じるようになってきている。それに呼応するかのよう、スポーツにおける倫理的問題状況は、量的、質的に大きく変貌している。歴史的にみれば、本来、非日常生活空間で行われてきたスポーツが、日常生活の中に引き戻されつつある現在、様々な問題が噴出している。…略…

スポーツにおける倫理的問題状況は、競技場内・競技場外を問わず、これまで存在した問題と並んで、新しい価値判断基準を要請する問題を生じさせている³。

ここで示されている論点とは、端的に言えば、第一にスポーツそのものが日常生活の空間に深く食い込んできたということであり、第二に、スポーツが量・質共に変容してきていることによって、競技場内・外を問わず様々な局面において、新たな価値判断基準を必要としている、ということである。特に、この第二の論点については、応用倫理学という領域において、重要な位置を占めている。このことを確認するために、応用倫理学が必要とされた経緯について見ていくこととする。

¹ スポーツ倫理学が応用倫理学に位置づけられていることについては、たとえば『応用倫理学事典』における17の分類をみてもよい。(加藤尚武 編集代表 (2008)、前掲書、pp.ix-xii.)

² 友添秀則・近藤良享 (1991) スポーツ倫理学の研究方法論に関する研究, 体育・スポーツ哲学研究, 13-1 : 39-54.

³ 友添秀則・近藤良享 (1991), 前掲論文, 13-1 : 39.

そもそも応用倫理学とは、1980年頃から英語圏で使われるようになった新しい言葉である¹。その守備範囲として、様々なものがあり、たとえば『応用倫理学事典』²では17のカテゴリー³に分類している。このような、応用倫理学という領域について、それがどのようなものなのか、という点について、加藤は次のように説明している。

「応用倫理学とは、どういう原理を応用したものなのですか」と聞かれることがあるが、「特定の原理を適用した倫理学の領域ではない」というのが真相である。ともかく実際の生活で登場してきた問題を取り上げて倫理基準を作ったり、倫理的に分析したりする領域を、「応用倫理学」と呼んでいる⁴。

つまり、学問領域の構造としては、実際の生活で登場してきた諸問題に関して倫理的基準を作ったり、分析を行うものであるといえる。そして、それは実生活の中で生起する問題に関して、従来の倫理学の学説では十分に回答が用意できないという危機感から要請されるものでもある。ここで、従来と比較されている今の状況とは、政治的には民主主義、経済的には市場経済、法律的には個人の所有権や人権の擁護という特質をもつ社会のことを指す。まさに、そのような時代における実態を踏まえた倫理の必要性が、応用倫理学という領域を展開させたのである。

そのような諸問題がより表面化したのは、1970年以降のことである。具体的には「人工妊娠中絶、安楽死、臓器移植、廃棄物の累積、地球の温暖化、生物種の絶滅などなど」⁵の新たな問題が、人類の眼前に迫ってきたという経緯による。先にも触れたが、これら現代の諸問題に対する人類の危機感について、従来の倫理学の学説では、十分な回答に至らないという点について、Siepは次のように述べている。

人間間のつきあいに対する普遍的法則や命令である倫理学は、こうした問いに決して十分に具体的なし実践的答えを与えてくれない。それゆえに、具体的かつ実践的問題に関係づけられた哲学的倫理学の新しい努力は、「応用倫理学」

¹ 加藤尚武 編集代表 (2008), 前掲書, p.ii.

² 加藤尚武 編集代表 (2008) 応用倫理学事典, 丸善株式会社, Pp.990.

³ 『応用倫理学事典』において区分されている17のカテゴリーは、次の通りである。①生命倫理・医療倫理、②情報倫理・マスコミ倫理、③環境倫理、④看護倫理、⑤技術倫理・工業倫理、⑥科学倫理、⑦企業倫理・経営倫理、⑧宗教倫理、⑨教育倫理、⑩公共性・公共政策の倫理、⑪平和・国際関係の倫理、⑫社会福祉倫理、⑬映像倫理、⑭生と死の倫理、⑮性と結婚の倫理、⑯スポーツ倫理、⑰家族倫理 (加藤尚武 編集代表 (2008)、前掲書, pp.ix-xii.)

⁴ 加藤尚武 編集代表 (2008), 前掲書, p.i.: なお、この「応用倫理学」という領域について、特定の原理を応用したわけではないので、「実際の倫理学 Practical Ethics」という言葉を使用する人もいる。また、ジープなどは、「具体倫理学 Konkrete Ethik」(Ludwig Siep(2004) *Konkrete Ethik*, Suhrkamp, 396S.) を提唱している。

⁵ 加藤尚武 編集代表 (2008), 前掲書, p.ii.

として、「実践的倫理学」として、あるいは「具体倫理学」として表示される¹。

これまでの、様々な応用倫理学という領域に関する説明を見てみると、これまでの哲学的思想の枠組みにおいて想定されていなかった諸問題について、応答しようとするものであることが分かる。とりわけ、それは民主主義社会を想定してのことであり、加藤はそのような民主主義社会において、「合意」が要石になっているという²。そして加藤は、そのような合意に関する倫理学の役どころについて、次の三点が問題になってくると説明している。

どのような合意が働いているか。それを発見し、分析することは倫理学の課題である。

どのような合意ならば安全か。それをチェックすることは倫理学の課題である。

どのような合意が最善であるか。それを提案することは倫理学の課題である³。

つまり、合意に至るまでの分析・安全性の担保を通じて最善の方法を探ることが、応用倫理学の使命ともいえるのである。

さて、これまで確認してきた応用倫理学という領域に関する要点をまとめてみると、次のように説明できる。第一に、民主主義社会を中心とした現代社会の具体的諸問題に対するまなざしであること。そして第二に、そのような社会で生じる諸問題が、これまでの倫理的学説において想定されていなかった事態であること。第三に、これらの問題への合意へ至る最善の回答を探求するという目的を前提している、ということである。

さて、ここでスポーツ倫理学の諸問題へ立ち返ると、スポーツ倫理学の諸問題について、『応用倫理学事典』では、具体的な諸問題として「勝利至上主義、スポーツマンシップ/フェアプレイ/ドーピング、ルール違反、誤審、スポーツとジェンダー、スポーツとナショナリズム、スポーツと暴力、スポーツと体育、コーチ、オリンピズム、プレイとスポーツ、競争とスポーツ」⁴が挙げられている。また、友添・近藤は、競技場内・外において起こる諸問題について、次のように整理している。

¹ ルートヴィヒ・ジープ：広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター 訳（2004/2007）ジープ応用倫理学，丸善株式会社，p.iii.（「日本語版への序」より）

² 「合意」について加藤は、「合意の前提に関する実質的な合意がどれだけ豊かで、明示的な部分を多く含んでいるかどうかということは、民主主義的な決定の有効性にとってとても大きな意味をもっている」（加藤尚武（1994/2020）応用倫理学のすすめ：加藤尚武著作集 第15巻，未来社，p.10.）という。

³ 加藤尚武（1994/2020），前掲書，p.10.

⁴ 加藤尚武 編集代表（2008），前掲書，pp.854-881.

例えば、発覚の如何を問わずルール違反を行い有利に試合を展開しようとする行為の問題、ほとんど試合とは無関係に暴動を起こすフリーガンの問題、また、スポーツの外在的目的達成のために、科学技術を駆使して行われる各種ドーピング（薬物ドーピング、血液ドーピング、中絶ドーピング）の問題¹...以下略...

これらのほかに、商業主義の問題や賭博の問題など、数多くの要素が議論的になっているといえる。そして、このような問題に関して、具体的に現在のスポーツ倫理に関心を寄せ、学として扱う領域が誕生し、議論がなされるようになった²のは、1972年以降のことである³。友添・近藤によれば、このようなスポーツ倫理学という領域には、次のような課題があるという。

とりわけスポーツ倫理の研究は、眼前の問題状況に対症的に提言するという各論が目立ち、明確な倫理学の方法論に依拠した理論構築というよりも、むしろ一般倫理学の成果を意識している程度と言える。そして、この傾向は、1970年代以降のスポーツ倫理研究が本格化してくる中であっても、JPS⁴のみならず、Quest⁵等の他の体育・スポーツ専門誌の諸論文にも共通している。確かに、この傾向がスポーツ哲学研究の後発性や一般倫理学そのものに内在する論争状況に起因する理由から生じたにせよ、最近の諸研究にあっても、その一部を除き、同じように対症的提言が先行し、明確な方法論上の根拠を欠いた研究が見受けられる⁶。

ここで問題視されていることは、端的に言えば、スポーツ倫理学の諸研究は、目の前の問題状況に関する対症的な提言に終始しているという点である。そしてその要因とは、それらの研究は、一般倫理学の成果を意識している程度で、明確な倫理学の方法論に依拠した理論構築がなされていないことにあるという。ここでの一般倫理学とは、①義務論 deontology 的見解（例：カントの義務論（定言命法）・直覚主義）、②文化相対主義 cultural relativism の見解（例：相対主義）、③目的論 teleology 的見解（例：功利主義・プラグマティズム）、④メタ倫理学 metaethics

¹ 友添秀則・近藤良享（1991），前掲論文，13-1：39.

² スポーツ倫理学が欧米で成立した背景等の詳細については、「序論 第2章第2節第1項」にて触れることとする。

³ William J. Morgan/Klaus V. Meier(1988) *Philosophic Inquiry in Sport*, Human Kinetics Publishers, Inc., p.ix.

⁴ 「JPS」とは「Journal of the Philosophy of Sport」の略称であり、1972年に設立された「国際スポーツ哲学会 The Philosophic Society for the Study of Sport : PSSS」の機関誌である。

⁵ 「Quest」は、「National Association for Kinesiology in Higher Education : NAKHE」が発行する機関誌である。

⁶ 友添秀則・近藤良享（1991），前掲論文，13-1：39.

的見解(例:情緒主義・日常言語学派)の四つに分類されたものを指す¹。つまり、友添・近藤の主張とは、これら四つの一般倫理学の立場を意識してはいるものの、そこに明確な倫理学の方法が欠けているというのである。

それでは、そこで問題とされている倫理学の方法とはいったいどのようなものなのか。友添・近藤は、以下の六つの方法を挙げている。

①一般倫理学の方法論上の論争状況とは関わりなく、従来までの「スポーツマンシップ」や「フェアプレイの精神」といった道徳的原則を前提にして、問題状況の解決を試みようとする立場

②一般倫理学の方法論上の論争状況とは関わりなく、先にみた「スポーツの無価値論」を進め、人間存在とスポーツの相互関係から倫理を捨象して研究する立場

③一般倫理学の方法論上の論争状況とは関わりなく、恣意的に、ある1つの倫理学学派に立脚し、倫理的原則を設定して研究する立場

④一般倫理学の方法論上の論争状況とは関わりなく、1970年代以降のスポーツの倫理学的研究に多く見られるように、恣意的に、自らの研究の仮説に適合する倫理的原則を引き出して研究する立場

⑤一般倫理学の方法論上の論争状況を熟知した上で、事前にある一定の見解に立つことを明確にし、それに従って倫理的原則を設定して研究する立場

⑥一般倫理学の方法論上の論争状況を熟知した上で、それぞれの方法論の有効性と限界を明確にし、それぞれの方法の論理的整合性を無視しない範囲で、応用領域としてのスポーツに適った倫理的原則を設定し、それに則り研究する立場²

そして友添・近藤は、これら六つのスポーツ倫理の研究方法について、スポーツ倫理の研究を「学」として成立させることが可能な方法論は、⑤と⑥の立場のみであるという。これらの方法論のうち、倫理学としての体をなしていないものである①から④の共通項を見てみると、①から④までに共通している内容と、③・④に共通の内容が①から④までの方法に共通していることがある。前者については、一般倫理学の方法論上の論争状況を押さえていない点にあり、そして、後者

¹ 友添秀則・近藤良享(1991), 前掲論文, 13-1: 44.

² 友添秀則・近藤良享(1991), 前掲論文, 13-1: 47.

は研究者の恣意的な状況あるいは研究者自身の結論から逆算して一般倫理学を利用するということである。

反対に、倫理学の体をなすための条件として挙げられている⑤・⑥に関しては、一般倫理学の方法上の論争状況を踏まえたうえで、それらの立場を明確に示すことや、その学説の有効性や限界を押さえておく必要性について言及している。さらに、一般倫理学とスポーツ倫理学の論理的妥当性を毀損しないかぎりにおいて、倫理的原則を設定することが必要であるといえる。

このことは、一般倫理学と各領域（本研究でいえば、スポーツ倫理学）に関して、それらが独立したものというわけではなく、相互の関係にあることを意味している。この点について、以下の高田の説明から確認しておく。

このような表現（「応用倫理学」）においては、あらかじめ確立された倫理学的原理が現実へ応用されるとイメージされがちである。しかし、原理が現実へ一方的に応用されるだけではない。「応用倫理学」は自然科学における「基礎科学」と「応用科学」との区別を念頭においたものであろうが、厳密に見れば、自然科学においても、基礎的研究が確立され、それが個別的、具体的研究へ応用される過程とともに、個別的諸領域における研究がその基礎としてのより普遍的研究の発展を刺激し、前者が後者へ逆作用する過程もある。応用倫理学においてはこのことがより顕著であるといえる¹。（括弧内、筆者による）

この指摘からも分かる通り、応用倫理学では、原理と現実の間に双方向性のベクトルが備わっているといえる。この双方向性を押さえておくことが、応用倫理学として、スポーツ倫理を「学」として成立させるための、重要な契機となるだろう。

ところで、「倫理」とよく似た語として、「道德」という言葉がある。この両用語について、その違いとは、いったいどのようなところにあるのか。まずは辞書的な説明から見ていくこととしよう。はじめに、哲学事典²の記述を確認してみると、次のような説明が施されている。

《道德》

社会現象ないし事実としてみれば、道德は或る時代に、あるグループによって承認される行為の準則の全体である。したがって、道德は習俗と最も密接な関係をもつ。語源的にも *ethos* から *ethical*、*mores* から *moral*、*Sitte* から *sittlich*、*Sittlichkeit* がくる。この側面において道德は時代とともに変遷し、民族、地域に

¹ 高田純（2020）カント実践哲学と応用倫理学 カント思想のアクチュアル化のために，行路社，p.16.

² 下中弘（1971）哲学事典，平凡社，Pp.1697.

よって異なる。またこの連関において道徳は外的強制を伴い、法や人倫的しきたりと接触する。しかしまた個人の意識や意志に働きかける内的規範としてみるならば、道徳は無条件に普遍的に妥当するとみなされる行為の準則の全体である¹。

《倫理学》²

道徳、倫理、モラルは社会における人と人との関係をさだめるところの総体にほかならない。しかしそれは、国家の強制力を伴うところの法律とはちがって、人びとの良心や社会の世論または習慣を基礎とするものである。倫理学はこのような規範、原理、規則についての学問であり、昔からそれは論理学、美学などとならんで広義の哲学に基本的な部門とみなされてきた。...略...

そこで、倫理学を意味する欧語は、ギリシア語のエトス *ethos* に由来し、エトスはまたエトス（習慣）に由来する習慣的性状（性格）を意味していた。このように、倫理学は「生活仕方」ないしは「行為」に関する学であるが、そこには、行為原理としての狭義の道徳とともに、習俗や人倫の発展に関して社会哲学、歴史哲学を含み、総じて「人間の学」と考えられる³。

これらの説明をしてみると、両者は似通った概念であることが窺える。しかし、倫理の説明では生活の仕方や行為全般に及ぶ、行為原理としての人間の学であると言われるように、広い意味での人と人との関係についての概念であるといえるだろう。その一方、道徳も同様の要素をもちつつ、個人の意識や意志に働きかける内的規範という観点も備わっている。このことは、道徳の普遍妥当性に関して言及しているといえる。

それでは、次に加藤による以下の説明をみてみよう。

「倫理」(Ethic) という言葉と「道徳」(Moral) という言葉は、ほとんど同じ意味である。倫理 *ethics* はギリシャ語、習性の意のエトス (*ethos*) またはその形容詞形のエティケー (*ethike*) から、道徳 *moral* はラテン語モレス (*mores*) から作られた言葉で、元の意味は「習俗、習性」という意味で、語源がギリシャ語かラテン語かという違いがあるだけである。ところが、新しい言葉を作るときには「倫理」(Ethics) が使われる。「生命倫理学」(Bioethic) とはいうが、「生命道徳」(Biomoral) とは言わない。「新しい倫理」とは言うが「新しい道徳」とは言わない。Ethics は学問名称ではあるが、Moral は学問名称としては使わない。「倫理」には知的なイメージがあり、「道徳」には現実に存在する社会的規則と

¹ 下中弘 (1971), 前掲書, p.1011.

² 該当箇所にて参照している平凡社の『哲学事典』では、独立して「倫理」という項目は立てられていなかった。それゆえ、関連する「倫理学」の記述を参照している。

³ 下中弘 (1971), 前掲書, p.1485.

いう感じがある。「倫理」も「道徳」も、ある程度まで安定した社会習慣が自覚された思想であるという意味がある¹。

この説明でも、両概念の類似性について言及している節はあるが、新たな言葉を作るときには「倫理」という語が使用される、という視点が盛り込まれている。このことは、応用倫理学という学問領域が、現代の諸問題に対して、とりわけ民主主義社会という価値を含みつつ、これまでの倫理的学説や道徳哲学からは明瞭な回答が得られない実態に対する実践の中での模索であることからみても首肯できる。このような新たな価値規範の模索という点に関していえば、実践の中での具体的な価値規範の設定が倫理学の課題である一方、道徳が個人の意識や意志に作用する内的規範に関する普遍性という性格をもつ点から、「具体的な価値規範」と「普遍性」という相違がみえてくるだろう。

そして、これら倫理と道徳の違いについて、古田は「偏った視点」²と「偏りのない公平な視点」³という区別を設けて、その概念規定を試みている。前者の視点は倫理、後者は道徳に該当する。古田による道徳の説明は、次の通りである。

本書では「道徳」という概念を、基本的に万人に等しく同じ義務（すべきこと、するのが善であること）を課すという、画一性ないし客観性（普遍化可能性）への指向によって特徴づけてきた。それは言い方を換えるなら、偏りのない公平な視点から眺められた均質な世界における「善」のあり方を示すものとして、「道徳」という概念を扱ってきたということである⁴。

この説明にあるものは、均質な世界に人間が現実には生きている世界ではない、という古田自身の問題意識が念頭に置かれている。つまり、「偏った視点が不断に織り込まれた均質でない世界」⁵が、人間が生きる世界であるというのである。ここには、私という視点が重要な契機として盛り込まれている。このことは、古田の道徳と倫理の違いを定義づける以下の説明を見ても明らかである。

本書で言う「道徳」は、繰り返すように、万人に対する義務や社会全体の幸福といった、画一的な「正しさ」「善」を指向する。それに対して「倫理」は、「すべきこと」や「生き方」全般を問題にする。そこにはもちろん「誰もがすべきこと」や「誰もが規範とすべき生き方」も含まれるが、それだけではない。倫理の領域には、他と置き換えのきかない個人にとっての「自分がすべきこと」や

¹ 加藤尚武 編集代表 (2008), 前掲書, p.ii.

² 古田徹也 (2013) それは私がしたことなのか 行為の哲学入門, 新曜社, p.239.

³ 古田徹也 (2013), 前掲書, p.239.

⁴ 古田徹也 (2013), 前掲書, p.239.

⁵ 古田徹也 (2013), 前掲書, p.240.

「自分の生き方」という観点も含まれるのである。(こうした意味で「道德」と「倫理」とを区別するのは、本書で勝手に行っていることであり、実際にはこの両概念は、特に哲学的議論においてはあまり区別されずに用いられていることに注意してほしい。)¹

これらの古田自身の用語設定に関して深入りすることは、その目的の埒外のことなので、留め置くこととして、ここで重要なことは次の二点にある。それは第一に、先に確認したように、倫理と道德という両概念について、哲学的議論では明確な区別がなされていないことと、第二に道德が普遍妥当性を射程に含んでいることである。

さらに、古田は後の箇所にて、倫理には「答えが定まっていない、現在進行形の重要な問題に対する検討も含まれている」²というように、倫理は人々の生に付随して問われる現在進行形の問題を扱うことが示唆されている。このことは、加藤がいう、新たな問題に関して「倫理」という語が用いられるという主張と重なりをもつように思われる。

さて、これらのことを踏まえて、再度「倫理」と「道德」の違いについてまとめると、次の通りになる。

- ①両概念には、明確な区別はない。
- ②道德には、個人の意識や意志に働きかける内的規範としてみるならば、道德は無条件に普遍的に妥当するとみなされる行為の準則の全体としての一面がある。
- ③倫理は実践と密接にかかわるがゆえに、現在進行形の新たな価値規範の模索という文脈で用いられる。

これらの点から、本研究では、「倫理」と「道德」について、次のような区別を設けることとする。

【道德】

個人の意識や意志に働きかける内的規範であり、無条件に普遍的に妥当すると見なされる行為の規則。

【倫理】

現在進行形の実践の中で紡ぎ出される、人間が人間として模索する行為の規則。それは、特有の社会状況だけでなく、特定の分野の価値規範を含む内容である。

¹ 古田徹也 (2013), 前掲書, p.240.

² 古田徹也 (2013), 前掲書, p.243.

先に述べたように、本節では、はじめに応用倫理学としてのスポーツ倫理学の位置づけについて確認をし、次いで応用倫理学の一領域であるスポーツ倫理学について、とりわけ研究方法の妥当性について整理し、最後に「倫理」と「道徳」について用語の区別を設けた。

まず第一の点について述べるならば、応用倫理学の要点としては、次の三点にまとめることができる。第一に、民主主義社会を中心とした現代社会の具体的諸問題に対するまなざしであること。そして第二に、そのような社会で生じる諸問題が、これまでの倫理的学説において想定されていなかった事態であること。第三に、これらの問題への合意へ至る最善の回答を探求するという目的を前提している、ということである。

次に第二の点に関して、そこでは一般倫理学の方法論上の論争状況を押さえていない点や、研究者の恣意的な状況あるいは研究者自身の結論から逆算して一般倫理学を利用するということへ警鐘が鳴らされていた。それらの事態に陥らないように、一般倫理学の方法上の論争状況を踏まえたうえで、それらの立場を明確に示すことや、その学説の有効性や限界を押さえておくことが求められる。加えて、一般倫理学とスポーツ両者の論理的妥当性を毀損しないかぎりにおいて、倫理的原則を設定することが必要であるといえる。さらに、とりわけ重要な点として、これら一般倫理学とスポーツの関係は、独立した存在というよりもむしろ、それら原理と現実には、双方向性が備わっているのである。

そして最後に第三の「倫理」と「道徳」という用語の区別について本研究で使用する両概念の区別を「【道徳】：個人の意識や意志に働きかける内的規範であり、無条件に普遍的に妥当すると見なされる行為の規則」・「【倫理】：現在進行形の実践の中で紡ぎ出される、人間が人間として模索する行為の規則。それは、特有の社会状況だけでなく、特定の分野の価値規範を含む内容である。」というした。以下では、この意味で使用する「道徳」については【道徳】と表記し、同様に「倫理」については【倫理】と表記することとする。

次節では、これらの点を踏まえつつ、スポーツ倫理学の現在の課題について見ていくこととする。

第2節 スポーツ倫理学の系譜

本節では、第1項にてスポーツ倫理学のこれまでの歩みについて確認しつつ、第2項で、本研究にて主題的に取り扱う競技者の道徳に関する研究を渉猟していくこととする。

第1項 スポーツ倫理学の歩み

そもそも、スポーツ倫理学という学問それ自体についてであるが、その関心の

高まりは 1960 年代に起こっていたものの、正式にこの領域に関する学術団体が設立されたのは 1972 年であり、その学術団体とは、国際スポーツ哲学会 The Philosophic Society for the Study of Sport（略称：PSSS/現在は「The International Association for the Philosophy of Sport（略称：IAPS）」へ改称）を指す。そして、国際スポーツ哲学会からスポーツ哲学のみを専門とする学術誌が刊行され始めたのは 1974 年からのことである¹。

とりわけこの時代では、スポーツに関する問題としてのみならず、規範問題への関心の増加という米国社会の特殊な社会背景の影響を受けているという。以下、友添・近藤の説明である。

1970 年代以降の倫理学理論に依拠したスポーツ倫理学的研究は、一方では、スポーツの倫理的逸脱現象の増加とともに、他方では、それにもまして米国社会の 1960 年代の特殊な社会背景の影響を受けて着手されたと考えられる。1960 年代の米国社会は、膠着状態のベトナム戦争に対する反戦運動の盛り上がり、アラブ移民によるケネディ大統領の殺害、キング牧師の暗殺を契機とした黒人暴動、メキシコ・オリンピックでの黒人選手による人種差別状況の告発、全米に広がる学生運動、その後続くウォーターゲート事件に代表される一連の政治不信、そしてヒッピー、フリー・セックス、マリファナがファッションの一部となっていく²。

つまり、このような社会情勢にあった米国において規範問題への意識が高まったことと、従来とは異なる形でスポーツにおける倫理的逸脱状況が現象してきたことが相まって、スポーツにまつわる倫理の模索が要請され、国際スポーツ哲学会（IAPS）が設立されたのである。

日本の研究に目を向ければ、日本でスポーツ倫理を対象とした研究が本格化したのは、1980 年代以降のことである。具体的に見れば、1950 年に日本体育学会（現：日本体育・スポーツ・健康学会）が設立され、次いで、1958 年に体育原理研究会が発足した。そして 1962 年に体育原理専門分科会（現：体育哲学専門領域）が設立され、1976 年に学術誌である「体育原理研究」（2006 年に「体育哲学研究」に改称して後、2017 年に「体育哲学年報」に改称し、現在に至る）が発刊されている。また、同時期に日本体育・スポーツ哲学会（前身：筑波大学体育・スポーツ哲学会）が 1978 年に発足し、翌 1979 年には、その学術誌である「体育・スポーツ哲学研究 第 1 巻」が発行されている。とりわけ、スポーツ倫理学的研究が扱われるようになるのは、友添によれば、1980 年代に入ってからのことであるという

¹ William J. Morgan/Klaus V. Meier(1988), op.cit., p.ix.

² 友添秀則・近藤良享（1991），前掲論文，13-1：42.

1。

これらのことから分かるように、日本におけるスポーツ倫理学の研究は、欧米に約10年遅れをとりつつも、現在に至るまで、脈々とその研究成果を蓄積してきているといえよう。とはいえ、MorganやMeierが指摘するように、欧米圏にしても日本の研究にせよ、このスポーツ倫理学という研究領域それ自体は現在に至るまで、およそ半世紀ほどの歴史的蓄積しかない若い学問領域なのである²。このことは、哲学思想や倫理思想の歴史を遡ってみると、古代ギリシアまで遡源できることと比しても、非常にその歴史が浅いことを示しているだろう。

次項では、これらの学術団体の研究成果について適宜、確認していくこととする。その際、中心的に扱ったものは、体育哲学やスポーツ哲学の研究に関連する日本の学術団体が刊行している学術誌であり、必要に応じて、その他関連領域にかかる論文や文献についても渉猟していく。

なお、日本の学術団体が刊行している学会誌についてだが、「体育学研究」と「体育哲学年報」、「体育・スポーツ哲学研究」がその対象である。具体的に、日本体育・スポーツ・健康学会が刊行している「体育学研究」については、第1巻1号（1951）から第67巻（2022）まで、そして、日本体育・スポーツ・健康学会 体育哲学専門領域が刊行する「体育哲学年報」については第8号（1979）から第53号（2023）、「さらに、日本体育・スポーツ哲学会による「体育・スポーツ哲学研究」については、第1巻（1979）から第45巻1号（2023）まで確認している。

第2項 競技者の道徳に関する検討：先行研究の検討

本項では、スポーツ倫理学に関する先行研究に目を向けていく。また、本研究では競技スポーツにおけるスポーツ行為者の【道徳】を主題的に取り扱う一方で、スポーツ倫理学に関連する研究を手広く眺望するために、指導者やチームなどに焦点を当てた研究についても分析の対象としている。

そこで、先行研究をスポーツ世界と道徳・倫理を主題としたものと、スポーツ倫理学とカント倫理学に関するものとに区分した。以降、その各々の先行研究の動向を辿ってみたい。

1 スポーツ倫理学に関する先行研究とその課題

はじめに、スポーツ世界と道徳・倫理を主題とした先行研究を概観することから始めたい。前節でも触れた友添・近藤の研究では、現代のスポーツ倫理学に関する研究として、次の二つの観点が主題的であることが示唆されている。それは、「スポーツが人格陶冶の機能を有するか否かという研究」と「現実の倫理的逸脱

¹ 友添秀則（2017）スポーツ倫理学の成立と発展：よくわかるスポーツ倫理学，ミネルヴァ書房，p.7.

² William J. Morgan/Klaus V. Meier(1988), op.cit., p.ix.

状況に対しての提言を含んだ規範的研究」の二つである¹。ただし、本研究の問題意識からして前者の問題は主な関心とは異なるため、主観的には扱わない。むしろ後者の指摘にある、現実の倫理的逸脱状況に対する規範的研究について批判的に検討することを主とする。この点について、対症療法的な倫理の提出にとどまらない倫理学の構築という目的を見据えながら、倫理学に関する先行研究や文献を分析していくこととする。

はじめに、スポーツ倫理学に関する研究方法に関する先行研究から始めたい。先述した友添・近藤の研究以前、馬場はスポーツの倫理学的研究について先行研究の検討を中心に展開している²。馬場によると、スポーツ倫理学の黎明期であった当時、「規範の構造分析より『法的、習俗的、道徳的な規範を含んだスポーツにおける倫理的行為』を対象とする」³研究が主立つという。また、そのようなスポーツ倫理学研究は、「科学的・記述的倫理学」、「規範倫理学」、「メタ倫理学」の三つの方法で行われていると言及する⁴。そして、そのような当時の現状を踏まえ、対象と方法論が明確に意識されたスポーツ倫理の研究の必要性および、現代スポーツの倫理の諸問題を扱う研究が希求されると結論づけた⁵。

そして、馬場の研究から12年後、先に述べた友添・近藤によってスポーツ倫理学の研究方法論に関する研究が提出される。友添・近藤は、スポーツ倫理学の現状に対して、「理論的枠組みを持たないで近視眼的な実践への対応に終始することをやめること」⁶と「現実を十分に分析しないで観念的な世界の形成に耽ることをやめること」⁷を提言した。この両氏の研究以降、スポーツ倫理学の研究方法について述べられた先行研究は確認できなかった。

それでは、次に具体的なスポーツ倫理学に関する研究事例に目を向けていくこととする。それぞれの研究が主観的に取り扱う内容をもとに、分類・検討することとする。主題となるものは「行為論」「スポーツマンシップ」「フェアプレイ」「ルール」「ドーピング」など様々である。これらの各主題に応じて、それぞれの先行研究の展開を辿ってみたい。なお、「フェアプレイ」に関する竹村・近藤⁸の研究についての検討は、後に詳述する。

まずは、「行為論」に関する研究から概観する。行為論に関する研究として、た

¹ 友添秀則・近藤良享（1991），前掲論文，13-1：40-41.

² 馬場哲雄（1979）スポーツの倫理学的研究-先行研究の検討を中心に-，体育・スポーツ哲学研究，1:23-30.

³ 馬場哲雄（1979），前掲論文，1:29.

⁴ 馬場哲雄（1979），前掲論文，1:29.

⁵ 馬場哲雄（1979），前掲論文，1:29.

⁶ 友添秀則・近藤良享（1991），前掲論文，13-1：51.

⁷ 友添秀則・近藤良享（1991），13-1：51.

⁸ 竹村瑞穂・近藤良享（2007）カント実践哲学からみるフェアプレイの道徳性，体育・スポーツ哲学研究，29-2:139-149.

たとえば近藤・島崎¹の研究や、森田・片岡²の研究があげられるだろう。近藤・島崎は、Fraleighのスポーツ倫理学における分析方法論を検討している。ちなみに、Fraleighはその著書である『Right Action in Sport』³にて、最善の道徳的理由に指示された諸行為を見出すことで、スポーツの現実の諸問題について、回答しようとしている⁴。具体的にFraleighが採る立場は、あくまでスポーツにおける最善の模索であり、彼の論理は一貫して次の構造様式に支えられている。それは、「私は、Xを行うべきである。なぜなら...../Xは、行われるべきである。なぜなら...../Xは行われるべきだった。なぜなら.....」⁵という構造に関して、このなぜならに続く陳述に、その行為を正当化する道徳的理由 the moral reasonsが入るというものである。そして、そこには慣習的理由 conventional reasonと自己利益的理由 self-interested reason、そして道徳的理由 moral reasonの三つが控えている⁶。なかでも、Fraleighが三つ目の道徳的理由を必要としている訳は、次の点にある。

ここまで理解してきたように、行為者が採る個々の行為は、時には慣習という理由（基準）に指示された行為であっても、大部分は、自己利益という理由（尺度）によって支持された行為である。だが、いろいろな行為が選択できる可能性があるとき、「こうしようか、ああしようか」と自問するだろう。さらに進んで、「こうすべきか、ああすべきか」と思い悩むのは、まさにこの問題を熟考する時である。この「すべきか」という問いから、どの行為が最もよいのかを突き止めるための道徳的基盤の必要性が出てくる⁷。

このことから、Fraleighがスポーツにおいて、競技者が採る行為には慣習と自己利益が往々にして、混入することになり、それについての妥当性を示す根拠となるものが道徳的基盤であるということになる。とりわけ、そこで重視される道徳理論は、Fraleighが後の箇所「各人に等しく善であるとは、道徳的観点の本質的特徴である」⁸と明示するように、ある種の功利主義的観点から語られるものである。そして、Fraleighが、そのような道徳的観点を探求する目的は、次の点にある

¹ 近藤良亨・島崎直樹（1989）W. P. フレイリーの「最善の行為を選択する方法論」に関する研究，体育・スポーツ哲学研究，11-2:93-102.

² 森田啓・片岡暁夫（2000），前掲論文，22-2:15-27.

³ Warren P. Fraleigh(1984) Right Action in Sport: Ethics for Contestants, Human Kinetics Publishers, Inc., Pp.195.//W. フレイリー：近藤良亨 他訳（1984/1989）スポーツモラル，不昧堂出版，Pp.255.

⁴ Warren P. Fraleigh(1984)，前掲書， p.27.

⁵ Warren P. Fraleigh(1984)， op.cit., p.12. //W. フレイリー：近藤良亨 他訳（1984/1989），前掲書， p.27.

⁶ Warren P. Fraleigh(1984)， op.cit., pp.6-12. //W. フレイリー：近藤良亨 他訳（1984/1989），前掲書， pp.19-27.

⁷ Warren P. Fraleigh(1984)， op.cit., p.10. //W. フレイリー：近藤良亨 他訳（1984/1989），前掲書， p.24.

⁸ Warren P. Fraleigh(1984)， op.cit., p.17. //W. フレイリー：近藤良亨 他訳（1984/1989），前掲書， p.33.

と説明している。

私たちは、道徳的な世界が全ての人のためによりよい世界となることから、普遍的な意味での道徳的であるべきという前者の立場を採用する。この立場を採用することによって、個々のスポーツ状況において、ある方向に導くための一般的な対処方法が決定できるのである¹。

つまり、すべての人にとって最善であるために、何をなすべきかという問いの中に道徳的契機が内在しており、それらの問いに関して具体的事例に則って考慮することで、スポーツにとっての善き世界を探求しようというスタンスが、展開されているといえる。

そして、このような Fraleigh の方法論について、島崎・近藤は、二点の長所と七点の短所を指摘している。長所としては、第一に、これまでフェアプレイ・スポーツマンシップといった理想的観念を根拠に、スポーツにおける当為問題の状況に解決策を与えるか、もしくは選手個人やコーチの経験に基づいて対処されてきた結果、それらの主張が恣意的なものになり、方法論的視座を見出せなかった問題点²をあげている。とはいえ、この点について、「フレイリーの分析的方法は新たな方法論として評価できる」³とも述べている。第二に、「分析の手順それ自体は、単にスポーツにおける当為問題に限らず、社会生活全般にも適用できるという点」⁴である。

一方、短所としては、第一に、「スポーツ観や特殊なスポーツ状況と倫理学に起因する問題」⁵を指摘する。第二に、「スポーツの試合場面、特に、プレイ中に倫理的問題状況が生じた際、瞬時に一つの行為を決定するのに、フレイリーのいう分析方法が手続き上、相当熟練しなければ試合の状況で機能しない」⁶という点をあげる。第三に、「行為者自身が、当為問題であると識別できることが前提条件である」⁷と述べる。第四に、「行為者がどのような賛成・反対理由を挙げられるか否かによって最善の選択順序が異なる可能性」⁸を示唆している。第五に、「数量化を行う際に、自己利益的理由と慣習的理由に±1、道徳的理由に±2と算入する妥当性」⁹について疑問が残るといふ。第六に、「分析方法で『功利の原理』を採用している

¹ Warren P. Fraleigh(1984) , op.cit., p.12 //W. フレイリー：近藤良亨 他訳 (1984/1989), 前掲書, p.27.

² 近藤良亨・島崎直樹 (1989), 前掲論文, 11-2:100.

³ 近藤良亨・島崎直樹 (1989), 前掲論文, 11-2:100.

⁴ 近藤良亨・島崎直樹 (1989), 前掲論文 11-2:100.

⁵ 近藤良亨・島崎直樹 (1989), 前掲論文 11-2:100.

⁶ 近藤良亨・島崎直樹 (1989), 前掲論文 11-2:100.

⁷ 近藤良亨・島崎直樹 (1989), 前掲論文, 11-2:100.

⁸ 近藤良亨・島崎直樹 (1989), 前掲論文, 11-2:100.

⁹ 近藤良亨・島崎直樹 (1989), 前掲論文, 11-2:101.

点において、『道徳的理由』から異論がある」¹可能性を指摘する。最後に、「分析手順のうち、『である』という事実判断から『であるべき』という当為（価値）判断ができるかどうか」²という点に問題が残るといふ。とはいえ、ただ一つの理論ですべてが説明できたり、問題状況が解決するわけではない点を鑑み、Fraleighの提示した分析方法論はスポーツ倫理に関する重要な貢献であるといふ。そして、その理論の適用条件と適用範囲を評価したうえで有用に活用すべきであると結論づける³。

続いて、「行為論」に関する研究として、森田・片岡の研究をみてみたい。森田・片岡はスポーツ倫理問題の代表的事例である薬物ドーピングの先行研究の検討を通じて「善（the good）と正（the just）」の優先性を確定すること、および、「存在（Sein）」から「当為（Sollen）」を導出する根拠を確定することがスポーツ倫理の諸問題を解明するために必要であると論じ、そこで、「善と正」の優先性の確定を試みた⁴。そして、その後に森田・片岡はスポーツ倫理に関する基底詞「倫理」が孕む問題と限定詞「スポーツ」をどのように規定するかという二重の困難に直面する現状を踏まえ、「倫理」の確定の必要性を論じる⁵。これらの検討を通じ、「スポーツ倫理は、スポーツ世界を維持するための調整技術であるだけでなく、一般世界を維持することも含む同時の調整技術となる」⁶という。具体的には、スポーツ世界が「一般世界に対して責任を果たすこと」⁷と「スポーツ世界を構成する参加者の共同体を形成・維持する責任を果たすこと」⁸の二側面からなるという。これによってスポーツ倫理は、スポーツ世界が一般世界において存在できる条件を示すと同時に、スポーツ世界の方向性を示すことが可能になる⁹という。

次に「スポーツマンシップ」に関する研究に目を向けることとする。スポーツマンシップに関する研究としては、梅垣・友添¹⁰による概念的研究があげられるだろう。梅垣・友添は、キリスト教信仰における内面的な意識状態に着目するという視点から、19世紀中葉のパブリック・スクールで形成された sportsmanship の概念、特にチーム・スピリットの概念を明らかにしつつ、イギリスと日本における sportsmanship について、両者の概念の違いを検討しようと試みた¹¹。そこで見出された結論とは、以下の三点である。第一に、19世紀中葉の sportsmanship の辞

¹ 近藤良亨・島崎直樹（1989），前掲論文 11-2:101.

² 近藤良亨・島崎直樹（1989），前掲論文，11-2:101.

³ 近藤良亨・島崎直樹（1989），前掲論文．11-2:101.

⁴ 森田啓・片岡暁夫・近藤良亨（1998）スポーツ世界と一般世界における「善と正」に関する一考察—Schneider と Burke の論争から—，体育・スポーツ哲学研究，20-2:25-43.

⁵ 森田啓・片岡暁夫（2000），前掲論文，22-2:15-27.

⁶ 森田啓・片岡暁夫（2000），前掲論文，22-2:24.

⁷ 森田啓・片岡暁夫（2000），前掲論文，22-2:24.

⁸ 森田啓・片岡暁夫（2000），前掲論文，22-2:24.

⁹ 森田啓・片岡暁夫（2000），前掲論文，22-2:24.

¹⁰ 梅垣明美・友添秀則（2002）Sportsmanship の解釈に関する研究—チーム・スピリットとキリスト教の関連に着目して—，体育・スポーツ哲学研究，24-1:13-23.

¹¹ 梅垣明美・友添秀則（2002），前掲論文，24-1:21.

書の意味では、倫理的意味が付与されず、単に「スポーツマンであること」と解されていたという。その一方、日本では *sportsmanship* の用語自体に倫理的な意味を内包させ、スポーツマンの倫理的行為規範としての機能をもたせる「運動家精神」と解釈している点が指摘される¹。第二に、19世紀中葉に形成されたチーム・スピリットの概念は、集団の中での個人の自由や自己選択の保障を前提として、キリスト教精神に忠実である指導者への主体的、自発的な忠誠や自己犠牲であると述べる。反対に日本の集団主義は、個人が集団に埋没してしまうという点で差異が存在するという²。第三に、日本において *sportsmanship* の概念を解釈する際の留意点として、従来、*sportsmanship* の概念が日本的なエトスと結びつけられながら解釈されてきたため、キリスト教信仰の影響を加味する必要性を訴求する点を指摘する³。

次に「ルール」に関する研究をみてみたい。ルールに関する研究としてたとえば、ルール遵守成立に関する論理的根拠を検討する深澤⁴および松宮⁵の研究と、ルールの根拠としてのエトスに着目した川谷⁶の研究、そして、ルールの運用に関する行為者論的な近藤⁷の研究があげられる。

まず、前者の検討から始めたい。深澤は、これまで当たり前のこととして通り過ぎてきたように思われる「ルールの遵守」について再考を試みる⁸。深澤は、ウィトゲンシュタインの他者論を手がかりに論を進める。ルール遵守は、「私」一人の宣言や確信の念だけで成立するものではなく、他者を想定することではじめて成立するものであるという。深澤は、ここに人間が社会的存在であることの証左が示されると同時に、ルールの意味を「自己」「他者」「絶対的他者」の三要素を介して掘り下げることが可能になる契機を見出している⁹。

上述の研究に類似した問題意識の研究として、松宮の研究があげられるだろう。松宮は、従来からスポーツにおけるルールに関する論考が形式主義対エトス理論、あるいは内在主義対外在主義という枠組みにおいて展開されてきた状況を踏まえたうえで、そのような枠組みの中で、ゲームのルールそのものの妥当性について論じる議論がまれであることを指摘する¹⁰。このような問題意識のうえで、松宮

¹ 梅垣明美・友添秀則(2002), 前掲論文, 24-1:21.

² 梅垣明美・友添秀則(2002), 前掲論文, 24-1:21.

³ 梅垣明美・友添秀則(2002), 前掲論文, 24-1:21.

⁴ 深澤浩洋(1996) スポーツにおけるルール遵守成立の論理的根拠に関する研究, 体育・スポーツ哲学研究, 18-1:9-19.

⁵ 松宮智生(2012) スポーツにおけるルールの根拠に関する一考察-ルールの妥当性の根拠を導く解釈的アプローチ-, 体育・スポーツ哲学研究, 34-1:37-51.

⁶ 川谷茂樹(2004) スポーツにおけるルールの根拠としてのエトスの探究, 体育・スポーツ哲学研究, 26-1:1-11.

⁷ 近藤良亨(2011) 競技スポーツの意図的ルール違反をめぐる議論, 体育・スポーツ哲学研究, 33-1:1-11.

⁸ 深澤浩洋(1996), 前掲論文, 18-1:10.

⁹ 深澤浩洋(1996), 前掲論文, 18-1:17-18.

¹⁰ 松宮智生(2012), 前掲論文 34-1:37.

は法哲学の議論の構造に着目しつつ、ルールの妥当性は解釈的なアプローチから導かれると主張し、さらに、構成的解釈から導き出されたエトスや原理がルールの妥当性の根拠となるという¹。この構成的解釈については、「ゲームにおいて発揮されるべき解釈」²や「ゲームにおける『評価のシステム』」³のみならず、「ゲームの『場』で規範を具体化する競技者や審判の行動の根拠は、解釈的アプローチから導き出されたある一つのゲームのエトスや原理である」⁴と結論づける。

また、川谷は「スポーツにおけるルールとはいかなる性格を有するのか、競技者はなぜルールに従わなければならないのか、ルール違反 (cheating) はスポーツに何をもたらすのか」⁵という問いを打ち立てる。川谷はルールにおけるゲーム内在目的を内在主義的立場と位置づけ、その対抗概念である外在主義的立場を踏まえつつ⁶、次のような問題意識を措定する。

スポーツ競技には、日常倫理とは異なる善悪 (倫理) が存在する。そして、その基準を提供するのは、スポーツ競技に内在する本性 (エトス) 以外にはない。スポーツ倫理学においては、スポーツ外在的諸原理ではなく、スポーツのエトスこそ中心問題とされねばならない⁷。

このような認識から、川谷は次のように結んでいる。

スポーツにおけるルールは、常にそのエトスによって制約されている。したがって競技者は無条件にルールを遵守せねばならないわけではない。また、ルールに違反してはいないが、エトスに対して破壊的に働く行為も存在しうる。スポーツにおける具体的な実践の善し悪し (倫理) を判断する基準として最終的に参照されるべきは、ルールではなくエトスである⁸。

ここでの「エトス」とはあらゆるゲームに共通するものとしての「競争であり、それによる勝敗の決着である」⁹という。この点を踏まえたとうえで、川谷は、従来の勝利至上主義に対する批判について、競技者は「むしろ勝利至上主義者でなければならない」¹⁰と述べる。そうでなければ、しかるべき仕方勝敗が決着されえ

¹ 松宮智生 (2012), 前掲論文, 34-1:48.

² 松宮智生 (2012), 前掲論文, 34-1:48.

³ 松宮智生 (2012), 前掲論文, 34-1:48.

⁴ 松宮智生 (2012), 前掲論文, 34-1:48.

⁵ 川谷茂樹 (2004), 前掲論文, 26-1:1.

⁶ 川谷茂樹 (2004), 前掲論文, 26-1:3-6.

⁷ 川谷茂樹 (2004), 前掲論文, 26-1:6.

⁸ 川谷茂樹 (2004), 前掲論文, 26-1:9-10.

⁹ 川谷茂樹 (2004), 前掲論文, 26-1:10.

¹⁰ 川谷茂樹 (2004), 前掲論文, 26-1:10.

ず、ゲームのエトス¹がおざなりになるからである。以上の分析から川谷は、スポーツとは「本来、単に個人的な自己実現をその営みの主眼とする営みではなく、他者との競争を根底に有する、優れて社会的・対他的な営みである」²と結論づける。

一方で近藤は、競技スポーツにおける意図的ルール違反について、これまでにどのような議論がなされたかをレビューしつつ、この問題への理解を深めることを目的とした総説を展開する。近藤は、意図的ルール違反に関して、形式論とエートス論が併存する状況を素描する。具体的に、形式論の意図的ルール違反へ容認傾向を支持する論拠は、「同一課題の崩壊」³、「ルール設定意図への背理」⁴、「固有の価値実現の阻止」⁵、「慣習的理由の不確実性」⁶の四点である。一方で、エートス論の意図的ルール違反への容認の論拠は、「意図的ルール違反が『ゲームの一部』である」⁷という解釈によるという。このようなエートス論では、ルールを個々の状況に適用する際の規約（convention）について、二つの考えがあるという。第一に、「参加者間の同意（明示あるいは黙示）によって決定されているもの」⁸であり、第二に、「社会的に容認されたものを超えたもので、たとえば、『ゲームへの敬意』、正義もしくは社会的実践としての内的価値（internal values）と理解されるもの」⁹であるという。近藤は、このような形式論とエートス論が併存する現状を踏まえつつ、ルール違反の抑制のための罰則強化の是非を問うている。

次に「ドーピング」に関する先行研究を検討していく。竹村は旧東ドイツにおけるドーピング事例の事実関係を概観しつつ、他者による身体所有という概念の批判を試みる¹⁰。その際、旧東ドイツにおける国家プロジェクトが元手となるドーピングの実態が浮き彫りとなり、国家における選手の徹底的な管理のもと、他者による身体所有という倫理的問題が内在していることを見出す¹¹。ここで、Lockeの所有権概念を手がかりにしつつ、「他者による身体所有」としてのドーピング問題は、「身体（パーソン）所有権テーゼ」に見出される排他性から、倫理的に批判され得るものであると結論づける¹²。それと同時に、「他者による身体所有としてのドーピング」という問題の一方で、「自己決定によるドーピング」の問題にも視野を拡げる必要が要請されるという新たな問題意識に帰着する。さらに、

¹ このスポーツのエトスに関する川谷の論考は、本研究の後段で再び論じることとなる。

² 川谷茂樹（2004），前掲論文，26-1:10.

³ 近藤良亨（2011），前掲論文，33-1:5.

⁴ 近藤良亨（2011），前掲論文，33-1:6.

⁵ 近藤良亨（2011），前掲論文，33-1:6.

⁶ 近藤良亨（2011），前掲論文，33-1:6.

⁷ 近藤良亨（2011），前掲論文，33-1:7.

⁸ 近藤良亨（2011），前掲論文，33-1:7.

⁹ 近藤良亨（2011），前掲論文，33-1:7.

¹⁰ 竹村瑞穂（2009）「他者による身体所有」としてのドーピング問題-旧東ドイツにおけるドーピング問題の事例から-，*体育・スポーツ哲学研究*，31-2:95-107.

¹¹ 竹村瑞穂（2009），前掲論文，31-2:103.

¹² 竹村瑞穂（2009），前掲論文，31-2:103.

この「自己決定によるドーピング」という問いこそ、ドーピング禁止の根拠を奪う論拠になり得ると主張する¹。

この問いに応答する形で竹村は²、「自己による身体所有」としてのドーピング問題に着手する³。ここで Locke の身体所有権は「排他的支配権が認められる私的な権利概念である」⁴一方で、この概念に付随する拡大解釈を批判している。それは、排他的な私的権利という部分のみを確認することで「自分の身体に対する自己による介入は、際限なく認められる」⁵という解釈である。竹村は、この拡大解釈について、Locke の身体所有権は「私的領域においては無制約的な自己処分権とは同義でない」⁶点に留意する必要があることを主張する。そのうえで、Locke の論じた身体所有権概念の上位概念としての神による人類所有権を論拠に据え、自己による身体所有としてのドーピングは許容できないと結論づける⁷。

これまで、スポーツ倫理学に関する主題的な先行研究を概観してきた。これらの研究は、いずれも現実に起こる倫理的逸脱状況に応答するものであるが、その論旨の展開において、重要な意味が脱落しているように思われる。それは、当該逸脱状況に対して日常倫理とスポーツ倫理を対比しつつ検討を行うものの、具体的な事例に接近するにつれて、スポーツ独自の論理に裏付けされた主張が声高になるという点である。

それは、高田が原理と現実の両面からアプローチする必要性を唱えたことと一致する限りにおいて⁸、応用倫理学として成立しているといえる。しかしながら、それはスポーツの【倫理】を示すのみである。つまり、これらの議論は、現状のスポーツに合致するような競技者の道徳や倫理的規範のモデルを示すにあたり、実際に有意義なものであるといえる一方、あくまでそれはスポーツに照らされた競技者の妥当性についての説明として十分貢献しているに過ぎない。

このことは、スポーツという世界に生きている競技者それぞれの内面性を、スポーツの論理の内側へと飲み込んでしまうことになりかねない。ここで懸念されることは、競技者として妥当であろうとされる論理をスポーツと原理の往還関係の中から見出し、理論として確立することが、すなわち行為主体である競技者の【道徳】と結びつくのかという点である。つまりそこには、競技者の【道徳】なるものはスポーツの内側の論理に集約可能なものであるのか、という問いが横たわ

¹ 竹村瑞穂 (2009), 前掲論文, 31-2:103.

² 本研究にて示す 2015 年の竹村の研究のほかに、2011 年にも竹村らは「自由意志」を鍵概念としたドーピングに関する研究を行っている。(竹村瑞穂・重松大・小林大祐 (2011)「自由意志によるドーピング問題」をめぐる倫理的対話-なぜドーピングをしてはいけないのか-, 体育・スポーツ哲学研究, 33-1:27-40.

³ 竹村瑞穂 (2015) 自己による身体所有としてのドーピング問題-John Locke の「身体所有権」概念の再考から-, 体育・スポーツ哲学研究, 37-1:15-28.

⁴ 竹村瑞穂 (2015), 前掲論文, 37-1:24.

⁵ 竹村瑞穂 (2015), 前掲論文, 37-1:24.

⁶ 竹村瑞穂 (2015), 前掲論文, 37-1:24.

⁷ 竹村瑞穂 (2015), 前掲論文, 37-1:24.

⁸ 高田純 (2020), 前掲書, p.16.

っているといえる。

しかしながら、このことについて少し考えてみれば、それが集約不可能であることは一目瞭然である。このことについて考えるにあたり、これまで蓄積されてきたスポーツの【倫理】というモデルがどれだけ提示されたとしても、競技者が倫理的に逸脱するという状況が途絶えることがない、という現実を考えてみればよい。つまり、よくもわるくも競技者それぞれの行為の背後には、競技の内側の論理のみで縛り切れることができない様々な動機が控えているのである。

それゆえ、スポーツの論理の妥当性を説明する各論としての【倫理】のみでは不十分であることが判然となる。そこで同時に検討されるべきスポーツ倫理の課題として、そこで生を営む人間である競技者の内面性に目を向ける必要がある。この点を軽んじてしまうと、スポーツで起こる倫理的逸脱状況に対する各論の更新が繰り返されるのみばかりか、それらの妥当性に競技者自身が憩うことで、競技者自身が自らの【道徳】を問うという契機すら消失してしまいかねない。

このことは、ちょうど Fraleigh が慣習・自己利益・道徳という三つの部面を想定しつつ、慣習や自己利益を問いたすための道徳的基盤の必要性を主張したことに比して、スポーツの慣習に従うことに傾注しながら、自己利益の拡大を際限なく追求する競技者を生み出すことに接続するといえる。あえて皮肉を込めて述べるならば、それは、スポーツ倫理学が整備した慣習に従って自己利益を拡大し続ける競技者を産出することでもある。このスポーツの論理としての【倫理】が示しうる範疇は、結局のところスポーツに関して破壊的な論理を膨張させる可能性すら秘めているといえる。

これに対して、スポーツを行う人間である競技者の【道徳】を問うということは、スポーツ倫理が抱える人間としての競技者へまなざしを向けることに他ならない。この件に関して深澤らは「スポーツにおける人間理解の問題」として取り上げ、次のような問題意識を提示している。

体育という教育行為もスポーツという文化的行為も人間によって人間のために行われる行為である。体育やスポーツは人間の問題を離れてはそれらを行うことも研究対象として扱うこともできないと言えるだろう¹。

上述のような観点に関して、とりわけスポーツに関する研究については、日本におけるスポーツ哲学研究の黎明期における問題意識を踏襲している。それは、「体育・スポーツ哲学研究」の第1巻が発行された際の浅田による巻頭言にも示されている。以下、浅田の記述を引用する²。

¹ 深澤浩洋・関根正美・石垣健二（1999）スポーツにおける人間理解の可能性—四つの視点とイーザム（Eassom, S.）論文からの示唆—, 体育・スポーツ哲学研究, 21-1: 32.

² 同様の説明は、1986年に体育原理専門領域分科会から刊行された『スポーツの概念』の「まえがき」においても、次のように示されている。「それゆえスポーツの真の大衆化を推進

このような体育・スポーツ哲学は、一般に身近かに感ずる体育・スポーツの課題に対して、現実の反省的理念を達成することに関わるヒューマンスティックな学問であるといえよう。例えば、われわれが、体育・スポーツについて種々の論議を継続して行い、それによりいっそう妥当な意味付けを下すべくスポーツ特有の論争を展開するとする。この時、これらの論議が、あるプロパーの哲学に属する問題として、在来のスポーツ理論のベールを脱がし、それによってスポーツの本質に迫ることのできるような理論が生まれたとすれば、それは体育・スポーツの哲学的な理論になりうるといえよう¹。(原文ママ/傍点部、筆者による)

この記述からも分かるように、スポーツ哲学やスポーツ倫理の研究において、その哲学的理論の確立に熱心であることが窺える。スポーツ倫理学に落とし込みつつ言い換えれば、それは、一般倫理学からスポーツ倫理学へ向かうベクトルに他ならない。それゆえに、このベクトルとは逆向きのものが欠けている点に、深澤らは警鐘を鳴らしているのである。この点に関する深澤らの注意喚起を、引用しておく。

「スポーツとは何か」ということを日本体育学会体育原理専門分科会が正面から問題にして10数年が経過した今、われわれはスポーツから人間について考察する地平に立っている²。

このことは、深澤らが上述のように指摘してからさらに二十年以上が経過した、現代のスポーツ倫理学研究においても、重要な論点として燻っているのである。つまり、スポーツ倫理学研究における課題として、第一に、それが応用倫理学の一部門であるとするならば、原理と現実の双方向性に関して、適度に風通しがよい必要がある。加えて、それがスポーツとは何かという問いばかりに終始するのではなく、スポーツを行う人間とはどのような存在であるのかという問いへもまなざしを向けなくてはならない。このことは、スポーツの【倫理】を十分に踏まえたうえで、スポーツを行う人間の【道徳】を問う必要性を示しているのである。

2 スポーツ倫理学とカント倫理学に関する先行研究とその課題

「はじめに」で確認した本研究における、スポーツ世界の諸現象へのスポーツ

するためにもスポーツとは何かをめぐる理論の確立が求められるのである。」(川口智久：体育原理専門分科会 編(1986) 体育原理II スポーツの概念，不昧堂出版，p.3.)

¹ 浅田隆夫(1979) 体育・スポーツ哲学会(設立の経緯)とその理念—特に、体育・スポーツ哲学の構造と方法論的検討を中心に—，体育・スポーツ哲学研究，1：3.

² 深澤浩洋・関根正美・石垣健二(1999)，前掲論文，21-1：32.

行為者の内的原理を検討するという目的について、対症的な規範の提出にとどまらない【道徳】を検討する必要がある。そのためには、個別的な経験を道徳・倫理から丁寧に取り除く必要があるだろう。さらに、先にみてきた友添・近藤の「理論的枠組みを持たないで近視眼的な実践への対応に終始することをやめること」と「現実を十分に分析しないで観念的な世界の形成に耽ることをやめること」という指摘を念頭に置くこととする。

そのうえで、それらに理論的枠組みを付与するものとして、経験に由来する諸要因に道徳的価値を認めないカント倫理学は有効であるように思われる。カント倫理学を援用する妥当性や意義については、本節での先行研究の検討を通じて明らかにする。ゆえに、この件については後に詳述することとする。そのため、本節ではスポーツ倫理学にカント倫理学を援用した先行研究に目を向けることとする。そのような研究については、たとえば、Osterhoudt¹や竹村・近藤²、尹³の論文があげられる。

Osterhoudt はカントの定言命法の普遍性から「理性の命令は、スポーツを定義し、統制している法律との内面的な関連やスポーツに参加する他者との関係を保証するものとして、意志の自律によって結果的に自身が好むような配慮によって他者を扱うことを理性が命ずる」⁴としている。この主張は、スポーツ行為における倫理を検討するにあたり、スポーツ世界やその行為という現象（仮象）を、どこか本質と捉えているように思われる。つまりそれは、スポーツ世界という条件付きの限定詞に関する事象を説明し、そこに妥当性をもたせるための道具的理性の提出を提示するに過ぎないという懸念である。このことから、Osterhoudt の指摘は、スポーツの競争に関する経験から独立した普遍的な内的契機に関して、いささか曖昧であるように思われる。

竹村・近藤は、スポーツ世界におけるフェアな行為とアンフェアな行為の本質的な差について考察すると共に、スポーツ世界における行為の主体が人間であることから、その主体の道徳性を検討した。その際、フェアプレイという限定詞を検討するために、カント哲学の快 Lust の概念を援用し、スポーツ世界独自の理論構造の枠を超えた、行為の一般道徳性について言及している⁵。あわせて、その根底にある問題意識として、「スポーツ世界という日常から切り離された非日常的な世界における道徳のあり方が確立されていない」⁶点を指摘する。そのう

¹ Osterhoudt R, G (1976) In Praise of Harmony: The Kantian Imperative and Hegelian Sittlichkeit As the Principle and Substance of Moral Conduct in Sport, *Journal of the Philosophy of Sport*, volume 3, Philosophy Society for the Study of Sport: 65-81.

² 竹村瑞穂・近藤良亨 (2007), 前掲論文, 29-2 : 140-141.

³ 尹熙喆 (2015) 現代スポーツ文化に内在する「倫理性」の哲学研究：カント「批判哲学」を方法として, 筑波大学博士論文 (12102 乙第 2751 号) : Pp.221.

⁴ Osterhoudt R, G (1976), *op. cit.*, 67-68.

⁵ 竹村瑞穂・近藤良亨 (2007), 前掲論文, 29-2 : 140-141.

⁶ 竹村瑞穂・近藤良亨 (2007), 前掲論文, 29-2 : 140.

えて、スポーツ界における善が勝利至上主義的立場に限定されるべきでない¹とひとまず結論づける。竹村・近藤の指摘は、スポーツ世界と日常の交わりを含みに持たせつつ、フェアプレイの概念がスポーツという限定詞のうちで、勝利至上主義的立場のみから論じられるべきではないと展開されるが、その結論はきわめて常識的なものにとどまり、カント倫理学を援用する積極的な意義を備えるかという点について、詳細に検討する必要があるように思われる。

一方、尹は竹村・近藤について、倫理学の思想のスポーツへの適用ではなく、スポーツ内部の問題に一般倫理学の思想を持ち込んで解釈した結果、スポーツの本質を放置して人間の行為自体だけを批判するにとどまると評している²。尹の論文の主な構成は、次の通りである。尹は、その議論の出発点として、「スポーツ倫理が何々倫理のように何かに焦点づけられるような対象性を持つのか」³を問う。さらに、第二章では「スポーツ倫理学の前提である、スポーツとは何かという基本問題を検討」⁴し、第三章では、佐藤⁵のスポーツ構造論の議論における文化的相対性に着目した上で、「倫理的に何を是として何を非とするのかといった価値観に関わる感情的契機は、それぞれの国や地域の文化的背景により特殊性を帯びるという問題を、具体的なスポーツの国際化の歩みをもとに検討」⁶している。このとき、国際化を普遍化として捉え「スポーツ世界が文化を超えて機能する事実から、普遍的法則の規定を試みよう」⁷とする。そこから、第四章ではカントの道徳哲学を援用し、「普遍的・必然的な道徳法則の存在の理論化」⁸を行う。

ここでは、それらの論旨を詳細に検討していくこととする。尹は、スポーツのみならず、医療や政治などあらゆる倫理的領域における独自性を認めている。その上で、多様性を隠れ蓑にし、あらゆる倫理的価値を正当化し得る「文化的価値相対論」に帰着することのないように留意しつつ論を進める。

そこで、尹は佐藤⁹のスポーツ構造論の議論における文化的相対性に着目した上で、スポーツにおける文化的相対性を相剋することを普遍化と位置づける。具体的には、スポーツ文化論を基底に据え、スポーツ倫理の諸問題を「柔道とJudo」など野球や跆拳道といった具体的なスポーツの国際化への歩みを基底に論を進める。そして、佐藤のスポーツ構造論における、身体的契機・知的契機・感性的契機を概観しつつ、具体的に感性的契機に着目した。そこで、尹は実際のス

¹ 竹村瑞穂・近藤良亨（2007），前掲論文，29-2：147.

² 尹熙喆（2015），前掲論文，p.162.

³ 尹熙喆（2015），前掲論文，p.3.

⁴ 尹熙喆（2015），前掲論文，p.7.

⁵ 佐藤臣彦（1991）体育とスポーツの概念的区分に関するカテゴリー論的考察，体育原理研究，22（別冊）：Pp.12.

⁶ 尹熙喆（2015），前掲論文，pp.8-9.

⁷ 尹熙喆（2015），前掲論文，pp.9-10.

⁸ 尹熙喆（2015），前掲論文，pp.9-11.

⁹ 佐藤臣彦（1991），前掲論文，Pp.12.

スポーツ種目についての文化的相対性を比較し、スポーツ世界の構造をスポーツに関わるひとりひとりの個人的思惑に左右されることのない、自立的で自律的な疎外態であると規定したうえでスポーツ世界を支える普遍的な法則について検討した¹。それは、カント倫理学とスポーツ倫理学を結びつけ、「普遍的」に妥当する法則の定義を行おうとする試みである。尹は「スポーツ選手は、自らを主体とし、スポーツ構造という法則的客体に基づいてゲームを構成し、かつ成就させることを目的として行為すべきである」²という「スポーツ的定言命法」³を最終的に提出する。

たしかに、スポーツについてだけでなく、種々の価値観は文化的相対性をもつが、カント倫理学が相対性を相剋するための概念であるかについては注意せねばならない。また、限られたスポーツの国際化への歩みを基底にその相剋性を語るという帰納的な論理手法を採用する点について、スポーツ倫理の全体を論じることには限界もある。

最後に、尹のスポーツ的定言命法には大きな陥穽が存在するように思われる。それは、スポーツ選手やスポーツ構造が法則的客体として存立するのは、あくまでスポーツという限定詞の内側のみであり、経験的要素を取り除いて構築されたカント倫理学を、「改良主義的」に改変しているのではないかという点である。このことは、尹が当該論文の第四章の結びにて、スポーツ的定言命法を次のように評価していることから明らかであるだろう。以下に、尹の記述を引用する。

ここでは、スポーツ倫理学が直面している「価値の相対性」という問題に対し、そうした価値観の対立がありながらもスポーツ事象を成立せしめる根拠として、カントの道徳哲学に基づく「スポーツ的定言命法」を提示したが、この「スポーツ的定言命法」が普遍的な道徳法則として存立できるかどうかは、数多くのスポーツ実践に適用した上でその妥当性を検証する必要があるだろう⁴。

この論旨は、行為の帰結を考慮することから離れ、行為の形式に重きを置く、次のようなカントの主張とは相容れないものであるといえる。以下、『道徳形而上学の基礎づけ』より引用する。

道徳哲学はいささかなりとも人間に関する知識 *Kenntnis* (人間学 *Anthropologie*) から借用することはなく、かえって理性的存在者 *vernünftigen Wesen* としての人間にアプリアリ *a priori* な法則を与える。無論、このアプリアリ

¹ 尹熙喆 (2015), 前掲論文, Pp.221.

² 尹熙喆 (2015), 前掲論文, p.183.

³ 尹熙喆 (2015), 前掲論文, p.183.

⁴ 尹熙喆 (2015), 前掲論文, p.185.

オリな法則 *Gesetze* はさらに、経験によって磨かれた判断力を必要とする。それは、一つに、どのような場合にアプリアリ *apriori* な法則が適用されるかを識別するためであり、もう一つには、アプリアリな法則を人間の意志 *Willen* に受け入れさせ、実行へと促すためである¹。

この記述から、上述した懸念について次のことがいえるだろう。そもそもカント自身、アプリアリな法則が磨かれた経験によってもたらされること自体は否定していない。ただし、経験は法則の適用に関わる認識や実行への促進の一助として必要とされるに過ぎないのである。つまり、カントは、経験は道徳の実行や認識への促進の一助にはなりうるが、経験が法則の妥当性を裏打ちするとは述べていないのである。そればかりか、カントは、道徳哲学は人間に関する「知識」からは導出しえないと言及している。

つまり、先にも述べられたような、感性的契機から文化的相対性を相剋する試みの結果としてもたらされるという通俗的な経験に裏打ちされる、このような「スポーツ的定言命法」の妥当性を経験に照らして検証する試みは、先にも言及したように、カント自身が模索した道徳形而上学への道程から逸れることを意味する。そればかりか、行為全般に関して意志の形式を注意深く取り出したカントの道徳哲学をスポーツへと矮小化することは、そもそもカント射程の埒外にある内容であるといえる。

これらの先行研究を概観したとき、スポーツ世界という条件付きの限定詞に関する事象を説明するための道具的理性の提出を提示するに過ぎないという懸念を踏まえると、Osterhoudt のスポーツの競争に関する経験から独立した普遍的な内的契機に関する論述は、些か曖昧であるといえる。次に、竹村・近藤が述べる、スポーツの主体は行為者としての人間であるという指摘は、本研究の目的とも合致する点があるように思われる。この点については、人間の行為一般における分類に目を向けると、直ちに肯首できるだろう。それは、人間の行為一般を全集合とすれば、その部分集合であるスポーツ行為は明らかに前者の部分集合であるといえるためである。この点において、竹村・近藤の指摘は的を射ているといえるだろう。しかし、尹が述べる、スポーツそのものがもつ独自性という要素は、正確に一般倫理と一致するわけではない、という指摘にもある種の妥当性は存在する。ともすると、それは尹が竹村・近藤を、行為の一般性をスポーツの行為に照合し分析しているにとどまっていると批判した点にも肯首できる。そして、尹によるスポーツ倫理の本質に迫ろうとする探究は、スポーツ世界の現実を分析する有用な視座を提供しているといえる。しかし、「スポーツ的定言命法」²に示される「...

¹ IV389/⑦8

² 尹が示した、スポーツ世界における定言命法のことであり、「スポーツ選手は、自らを主体とし、スポーツ構造という法則的客体に基づいてゲームを構成し、かつ成就させることを目的として行為を行うべきである。」というものである。(尹熙喆 (2015), 前掲論文, p.183.)

スポーツ構造という法則的客体に基づいて...」¹という規定については一考の余地がある。具体的に、尹の提示した「スポーツ的定言命法」は、行為者の意欲という主体について、外的な現象であるスポーツ構造という客体が規定根拠に据えられるという点でカント倫理学の論理から逸脱する可能性を孕むという事態である。

以上の点を踏まえると、スポーツ倫理学についてカント倫理学を援用した研究において、以下の三つの課題が浮かび上がるだろう。それは、第一にカント倫理学を積極的にスポーツ世界に持ち込む意義が明瞭化されていない点である。第二に、手段としてカント倫理学を持ち出すことは、カント倫理学を道具的理性に収斂させてしまうという点である。そして、第三に、カント倫理学からスポーツという限定詞に帰還する際、カント倫理学の諸概念を素描し損なうと、それは、往々にしてカントの主張を取りこぼすばかりか、たんなる恣意的な改変の提示にとどまらざるをえないという点である。

このような現状における、スポーツ倫理学とカント倫理学の交わりと、その問題点を念頭においた上で秋元の記述に目を向けたい。カント研究者の秋元は、カント倫理学の解釈上、陥りやすい点について次のように述べている。

いつ・いかなる状況でも特定の行為を命令したり、禁止したりする格率など存在するはずもないのに、カント倫理学の賛同者はそのありもしないものを追い求め、反対に、カント倫理学の批判者は、カントの浮世離れした姿勢や要求を批判してきたのです²。

上述の内容の前段からは、カント倫理学において、特定の文脈における法則そのものを議論しているわけではないことが窺える。このことは、カント倫理学において求められるべきものとは一体どのようなものか、という問いに接続する。この点について、石田の指摘が端的にその問いに答えている。石田は、いわゆる批判期のカントが採用した思考方法について、「実質を捨象してアプリアリな形式を見いだす思考の手続き」³のこととして理解するべきであるという。つまり、カント倫理学において求められるべきものは、特定の行為を命令したり禁止する格率 *Maxime* に所在するのではなく、行為主体の実践における認識過程そのものにあるといえる。

本研究ではこれらの点を踏まえ、競技者の道徳や倫理的行為における意志の内的原理についてカント倫理学の概念を捉え損ねることなく分析しつつ、なぜそれほどまでに道徳を形式的に捉えなければならなかったのか、というカントの人間理解を紐解きながら、競技者の【道徳】について模索していくこととする。

¹ 尹熙喆 (2015), 前掲論文, p.183.

² 秋元康隆 (2020) 意志の倫理学 カントに学ぶ善への勇気, 月曜社, p.156.

³ 石田京子 (2019) カント 自律と法-理性批判から法哲学へ-, 晃洋書房, p.3.

第3節 スポーツ倫理学における勝利追求

本節では、第1項で競技スポーツが内在するものについて整理しつつ、第2項では、それらの論点について確認していく。その後、第1・2項から見いだされた論点から看取される課題に言及していくこととする。

第1項 競技スポーツが内在するものについて

本項では、具体的に競技スポーツが内在するものについて確認していく。そこで、序章第1章で確認した Fraleigh の説明に立ち戻ってみると、ここではスポーツが直接的な楽しみを目的とするスポーツと試合での勝利を目的とする競争的活動に区別されていた。本研究の主題的な関心が、競技スポーツにおける競技者の道徳性にあることからして、ここで問題となることは、後者のスポーツであるといえる。そこで、目的として挙げられていることは、勝利を目的とするということである。

ちなみに、再度スポーツに関してその構成要素について押さえておくと、Gillet の定義が思い起こされる。以下、Gillet によるスポーツの定義である。

一つの運動をスポーツとして認めるために、われわれは三つの要素、即ち、遊戯、闘争、およびはげしい肉体活動を要求する¹。

この Gillet の定義について、阿部は時代の変化状況を踏まえた上で、「遊戯性、競技性、身体活動性」と再定義している²。そして、片岡も同様にスポーツが内在するものについて、次のように説明している。

スポーツにおいては勝敗を競う種目が沢山ある。そして諸家のスポーツの定義をみても勝敗（競争）をスポーツの本質的特徴とみるものが多い。そして、この勝敗というものが、勝者になんらかの利益を生む。この利益はときには名声であり、ときには社会的地位である。このように勝敗を抜いてスポーツの倫理を語ることはできないように思われる³。

これらのことから、スポーツそのものが競争という契機を少なからず内在し

¹ ベルナル・ジレ：近藤等 訳（1949/1952）スポーツの歴史，白水社，p.17.

² 阿部悟郎（2018）体育哲学 プロトプレティコス，不昧堂出版，p.101.：ここで阿部が Gillet の定義を再定義しなおしたのは、現代のスポーツを取り巻く状況の変化を鑑みてのことである。その論拠は主に二点あるが、一つはスポーツには知的な戦略を競い合う遊びなども含まれる点である。そして、第二に、肉体活動の激しさが必ずしも要請されない点である。具体的にアーチェリーや弓道のような身体の揺れを押さえて行われる競技もあることを念頭においている。（阿部悟郎（2018），前掲書，p.100.）

³ 片岡暁夫：体育原理専門分科会 編（1992）序論—スポーツ倫理学の課題：スポーツの倫理，不昧堂出版，p.22.

ていることに異論はないだろう。これは、本研究が扱う競技スポーツに当てはめてみれば、「競技+競争」という、ある種のトートロジーに陥っているかのように思われるが、ともすると、競技スポーツにおいて、競争という契機が何よりも不可避の要件であることが確認されたといえるのである。そして、次に確認しておかなければならないことは、競争という概念についてである。

日本語においては、「競争」という語で表記されるが、英語には「contest (コンテスト)」と「competition (コンペティション)」の二つの語による区別がある。これらの単語の区別について、Weissの説明を見てみると、次のように示されている。

コンテストは、con-test であり、～と共に (with) テストすること、あるいは証明すること (testifying) である。この「共に」(with) は、「に対して」(against) を含みそして補っている。コンテストは争い、構想、そして勝利者であろうという努力を含んでいるが、しかし同じルールを認識する他者と共に争うのであり、そして公正に扱われるべき権利を人に認めることを含んでいる。競争 (Competition) がはげしくなり、かつ争いが激しくなり、かつ争いが厳しくなる場合、私たちはコンテストの正当性が、ある限界状況内で他者との関係で誰が一位であるかを発見する機会を与えることである、ということをお忘れがちになる¹。

この記述から気づくことは、第一に日本語でいう「競争」には「コンテスト」と「コンペティション」の二つのものが含まれている、ということである。コンテストは、確かに他者と争うことを前提しているが、ここには、他者と共にという重要な契機が含まれているという。このことを一言でまとめるならば、競争 (コンテスト) は、他者との共同の努力であるといえるだろう。一方、コンテストから他者が忘却されるまでに過熱した際には、それは競争 (コンペティション) に変容するというのである。

また、競争について、Thomasは次のように説明している。

我々がスポーツとして認めているプレイやゲームの全てが、コンテスト contest (試合) の要素を持っている。...略...

アゴーン agon、すなわちコンテストはゲームにおける重要な要素である²。

ここでも、スポーツの重要な要素としての、コンテストが挙げられている。さらに、Thomasは、ここに共通するものとして、予見不可能性の要素と、ある形式

¹ Paul Weiss(1969) A philosophic inquiry, Southern Illinois University Press, p.151.//ポール・ワイス：片岡暁夫 (1969/1991) スポーツとはなにか、不昧堂出版, p.166.

² Carolyn E. Thomas(1983) Sport in a Philosophic Context, Lea & Febiger, p.77.//キャロリン E. トーマス：大橋道雄 他訳 (1983/1991) スポーツの哲学、不昧堂出版, p.98.

における他者の存在を指摘する¹。後者の要素は、まさに Weiss の見解と重なり合うものであるといえる。

つまり、これまでの Weiss と Thomas の説明からも分かるように、日本語で表記される「競争」について整理すると、コンテストとコンペティションの相違があり、それらの間には、他者との共同の在・不在が問題として横たわっているといえる。

また、この両者の主張には続きがある。Weiss は、コンペティションから他者との共同性が喪失すると、ルール違反や卑劣な行い、意図的にけがをさせようとする試みにつながることを危惧しており、その契機として欲求 *desire* を挙げている²。また、Thomas は競争が文化という社会的基盤によって支持されていることについて、次のように指摘している。

文化は何が競争 *competing* に値するか、そして、だれが競争すべき *should compete* かを大部分決定している。北米の社会では、スポーツは価値あるものとして考えられている活動の一つである。...略...

我々が“重要な他者 *significant others*”と呼ぶところの人々には（両親、兄弟姉妹、友達、先生、コーチ）は、勝ち負けを評価し、そして、勝つことの大切さや成功に向けられた良い、価値のある努力を教えてくれるのである。...略...

“良い生活 *good life*”ができるようになるための手段は、成功を収めるように競争することを学習することであり、抜きん出することは生活の重要な部分である³。

この Thomas の記述からは、北米の社会（民主主義社会、資本主義社会）が念頭に置かれつつ、その社会が形成する文化において、子どもたちが競争そのものへと指向づけられ、社会化される *are socialized* 点が見て取れる。このように、文化に根付いた競争について、Kohn も同様に、社会は「『もっとよく *better than*』ならなければならないということに影響されるだけでなく、『もっとよく』ならなければならないということにもとづいて組織化される」⁴と述べている。それゆえに、この競争 *contest* というものに人々があまりに自然に熱中しすぎる一方で、「競争のほうは、たやすく監視の目をかいくぐってしまう」⁵のである。

¹ Carolyn E. Thomas(1983) , op.cit., pp.77-78.//キャロリン E. トーマス：大橋道雄 他訳 (1983/1991), 前掲書, pp.99-100.

² Paul Weiss(1969) , op.cit., p.151.//ポール・ワイス：片岡暁夫 (1969/1991), 前掲書, p.166.

³ Carolyn E. Thomas(1983) , op.cit., p.79.//キャロリン E. トーマス：大橋道雄 他訳 (1983/1991), 前掲書, pp.100-101.

⁴ Alfie Kohn (1992) *No Contest: the case against competition*. Revised Edition, Houghton Mifflin Company. Boston New York, p.1.// アルフィー・コーン：山本啓・清水康樹 訳 (1994) 競争社会をこえて ノーコンテストの時代, 法政大学出版局, p.1.

⁵ Alfie Kohn (1992), op.cit., p.1.// アルフィー・コーン：山本啓・清水康樹 訳 (1994), 前掲書, p.1.

また、この競争について、Kohn は状況 situation について語る「構造的な競争 structural competition」¹と、態度 attitude について語る「意図的な競争 intentional competition」²の二つがあるという。構造的な競争は、「勝利/敗北の枠組みをとりあつかうもので、外在的 external」³なものであり、一方、意図的な競争は、「内在的 internal なもので、ナンバー・ワンになりたいと思う個人の側の願望」⁴にかかわるものとされる。このうち、構造的な競争については、自分が成功するためには相手が失敗しなければならない構造が備わっている。これを、Kohn は「互いに排他的な目標達成」⁵ (MEGA と略記) : mutually exclusive goal attainment」⁶と定義づける。ここに、競争の本質があると Kohn は見ているのである。

このような、アメリカ社会において競争そのものが社会化されているという事態は、現代の日本でも民主主義社会における資本主義経済が浸透していることから、同様の問題を抱えていることが窺えるだろう。つまり、最早「競争」そのものは、Weiss がコンテストとコンペティションという区別を施したように、今日の社会状況においては、明瞭にその違いをもっていないといえる。それは、競争がたやすく人々の監視の目からすり抜けることを Kohn が指摘したように、競争それ自体が今日の人々が生を営む社会的基盤において、深く食い込んでいることを意味する。そして、その競争は、Thomas が指摘するように、「良い生活 good life」へと方向づけを行うのである。そこには、相手より抜きん出ることがよしとする価値判断が組み込まれていると言える。この点において、競争は単なる状況 situation としての社会的基盤だけでなく、個人の側の願望にかかる態度 attitude の問題へも繋がっていることが分かる。このことは、Weiss が欲求 desire がコンテストから共同性が喪失することによってコンペティションへ変容するとしたところと一致するのである。

これらの論点は、「第 1 章 はじめに」にて確認したように、スポーツにおける倫理的問題状況の背景として、競技者が何らかの欲望を抱えていることが大きく関与すると述べた点とも重なりあうことになる。それゆえ、本研究がスポーツ倫理学のうち、競技スポーツをその対象としているからには、競技スポーツに内在

¹ Alfie Kohn (1992), op.cit., p.3.// アルフィー・コーン：山本啓・清水康樹 訳 (1994), 前掲書, p.5.

² Alfie Kohn (1992), op.cit., p.3.// アルフィー・コーン：山本啓・清水康樹 訳 (1994), 前掲書, p.5.

³ Alfie Kohn (1992), op.cit., p.4.// アルフィー・コーン：山本啓・清水康樹 訳 (1994), 前掲書, p.5.

⁴ Alfie Kohn (1992), op.cit., p.4.// アルフィー・コーン：山本啓・清水康樹 訳 (1994), 前掲書, p.5.

⁵ 互いに排他的な目標達成においては、いわゆるゼロ・サム・ゲームというもの以外に、「ふたりないしはそれ以上の個人が、互いにだれもはたすことができない目標を達成しようとしてとめている」という構図も含まれるという。(Alfie Kohn (1992), op.cit., p.6.// アルフィー・コーン：山本啓・清水康樹 訳 (1994), 前掲書, p.6.)

⁶ Alfie Kohn (1992), op.cit., p.4.// アルフィー・コーン：山本啓・清水康樹 訳 (1994), 前掲書, p.5.

する重要な契機として、競争が含まれていることが明らかにされたといえる。

第2項 競争の先にある「勝利」

前項では、競技スポーツにおいて決定的な要素をなしているものとして、競争が位置づくことを確認してきた。そして、その競争に関していえば、競い合う先にある目的は何か、ということを押さえておかなければならない。

このことを確認するために、簡単に次の論点から始めることとしよう。井上は、勝利至上主義の是非に関する論争において、次の三つの立場があるという。第一に、『勝利至上主義』とまではいかないものの、『勝ちを一心に目指して何が悪いのか』¹とする立場である。そして、第二に努力の大切さやフェアプレイ精神、フェアプレイ精神、スポーツパーソンシップ、友情、絆、責任感の育成などを重視する『勝利』よりも大切なものがある派²が挙げられ、第三に相手に勝つことよりも自分に勝つことが最終的な目的とする「克己派」³に言及している。

これら三つの観点について、スポーツ倫理学の領域では、第一の立場をアゴーン Agon として、そして第二・第三の立場をアレテー Arete として素描する。前者のアゴーンについては、先の競争に関する議論において確認したので、ここでは後者のアレテーについて見ていくこととする。

このアレテーについて、Thomas は次のように説明している。

アゴーン agon における最終的な生産物と対照的に、アレテー arete は、競技の過程すなわち、努力すること、よく闘う playing well ことをその中心的な焦点としている。...略...

加えて、よくプレイすること playing well に集中することは、最善の努力 the best effort を可能にするという信念 the belief がある。そして最善の努力は、全ての個人が自己や他者に求めることができるのである。最善の努力はまた、勝利に導くであろうことが期待されるのである⁴。

ここで言われているアレテーとは、最善を尽くすことであり、それは競争の相互排他性とはかかわりなく、一人称としての私のみならず、他者も同時に追求することができるものである。このことから、そこには共同性が残されていることが示唆されると共に、成功としての勝利は共同の目標として掲げることが可能となる。この点について、Thomas は「他に優れることよりも、最善のもの excellence

¹ 井上邦子：松浪稔・井上邦子 編著（2020）現代スポーツ批評：スポーツの「あたりまえ」を問い直す（第1章5），叢文社，p.57.

² 井上邦子：松浪稔・井上邦子 編著（2020），前掲書，p.57.

³ 井上邦子：松浪稔・井上邦子 編著（2020），前掲書，p.58.

⁴ Carolyn E. Thomas(1983), op.cit., p.85.//キャロリン E. トーマス：大橋道雄 他訳（1983/1991），前掲書，p.109.

を追求することがより優勢なテーマなのである」¹とまとめている。ここでは、「最善の努力」が「excellence」として表現されている。この excellence とは「卓越」として訳出されることが多く、この文脈においても、原文の表記が「The pursuit of excellence rather than of superiority is the more dominant then.」であることからして、この excellence を最善のものと訳していることは、前段の最善を尽くすこと、という議論を意識したものであることが窺える。

この卓越に関する議論は、スポーツ倫理学においても主題的な関心であり、たとえば Weiss は次のように説明している。

優れたるもの、すなわち卓越 excellence は人を興奮させ、そして畏れさせる。それは喜ばせ、そして挑戦させる。それが花だろうと、けだものだろうと、また人間だろうと、すばらしい実例を私たちは楽しむ。しかし、すばらしいパフォーマンスは、私たちにそれ以上の関心を持たせる。なぜならば、それは私たちの可能性の大きさを明らかにするからだ²。

この卓越という概念は、何らかの価値の高さを含むものであると同時に、この高みに接近しよう、あるいはしたいという欲求は、競争要求の源泉になるのである³。とはいえ、この卓越 excellence に関して、優越性 superiority が優先されるのであれば、それはアレーテではなく、アゴーンに変質するという⁴。

しかしながら、競技者が優越よりも卓越を求めていることの論拠として、Drewe は次のような説明をしている。

もし勝利が唯一の競う理由であるとしたら、人は意図的に弱い対戦相手をさがし求めるだろう。しかし、観客も選手も「接戦 “close” game」を好む。こういう「試合 challenge」こそ卓越性追求 pursuit of excellence における共同の努力 the striving together の典型例であり、それは競争を通じて可能になるのである⁵。

この Drewe の説明は、人びとが競技スポーツへ参加しようと思うに至る説明として、他者の存在とそこに現れる共同の努力が重要な契機たりうることを示している点からも、説得力あるものであるといえる。加えて、目的と手段という関係

¹ Carolyn E. Thomas(1983), op.cit., p.85.//キャロリン E. トーマス：大橋道雄 他訳 (1983/1991), 前掲書, p.109.

² Paul Weiss(1969), op.cit., p.3.//ポール・ワイス：片岡暁夫 (1969/1991), 前掲書, p.9.

³ Carolyn E. Thomas(1983), op.cit., p.85.//キャロリン E. トーマス：大橋道雄 他訳 (1983/1991), 前掲書, p.110.

⁴ Carolyn E. Thomas(1983), op.cit., p.85.//キャロリン E. トーマス：大橋道雄 他訳 (1983/1991), 前掲書, p.110.

⁵ Sheryle Bergmann Drewe(2003) Why Sport?, Thompson Educational Publishing, Inc. ,p.59.//シェリル・ベルクマン・ドゥルー：川谷茂樹 訳 (2003/2012) スポーツ哲学の入門：スポーツの本質と倫理的諸問題, ナカニシヤ出版, p.71.

に置き換えれば、卓越性の追求は「競争に伴う強い覚醒状態 the heightened arousal attributed to the competitive」によって、時に敗北に終わる競争への参加という手段を正当化する根拠にもなりうるのである¹。

しかしながら人間が生を営むこの世界では、卓越が競争の重要な契機たり得るものの、現実の問題として、倫理的な問題が生起しないわけではない。すなわち、この卓越という概念について一定程度の了承をしているにも関わらず、競技に接近するほどに、アゴーンの要素が全面に出てくることになるのである。この点に関して Drewe は、敗北に対して否定的な社会を、その要因として挙げている。これは、先に確認したように、相手より抜きん出ることをよしとする価値判断が浸透している、今日の社会的基盤が大いに関与しているといえる。そして、その社会的基盤は状況 situation のみならず、態度 attitude として人々に浸透している。

それゆえに、競争の先にある勝利を追求する態度というものは、思っている以上に、競技スポーツに深い根を下ろしているといえるのである。

第3章 本研究の目的と方法

本研究は、文化として受容されているスポーツ²にまつわる現実の諸問題へ目を向けるところから始まった。そこで浮かび上がったことは、競技スポーツの様々な倫理的問題状況である。それは競技の内・外に拘わらず、様々な要素が複雑に関係しあっている状況にほかならない。その環境の中心にいるものとして、本研究では競技者（人間）について主題的に取り扱う。そして、その競技者は勝利そのものか、カネか名誉のためかは別にして、なんらかの欲望を抱えている存在であることが窺える。このような競技者は、倫理的・道徳的に逸脱しようとしているというよりもむしろ、正しくあろうとしているにも拘わらず、倫理的・道徳的に逸脱してしまうのである。

そこで、本研究の関心に迫るために「競技者の道徳とはどのようなものか」という問いを打ち立てた。その問いは、「競技者は何をなすべきか」という問いへと言い換えられるものでもある。

上述の問題意識に応答すべく、第2章では、それらの問題を取り扱うスポーツ倫理学という学問領域それ自体と、現在のスポーツ倫理学の諸研究について確認した。

第2章第1節では、スポーツ倫理学という学問領域が応用倫理学の一領域に位置することから、応用倫理学とはどのようなものかという点も踏まえつつ、検討を進めてきた。そもそも応用倫理学は1980年代頃から英米圏で使用されるように

¹ Sheryle Bergmann Drewe(2003) , op.cit., p.59.//シェリル・ベルクマン・ドゥルー：川谷茂樹訳（2003/2012）, 前掲書, p.71.: このような、勝利を目指すと同時に、敗北の可能性をもつ競技の構造について、阿部は、そこに卓越があるならば、結果としての敗北さえも有意味であり得ると主張する。(阿部悟郎(2018), 前掲書, p.119.)

² ここでの「スポーツ」は、広義のスポーツを指す。

なった新しい言葉である。そのような領域が要請されるようになった理由は、実生活において、それまでの社会あるいはそれに応じた倫理学では回答しえないような、テクノロジーの進歩や価値観の登場等によって、新たな価値規範が必要とされたためであると言える。それはまさに 1970 年代以降の政治・経済・法律等を巻き込んで発展してきた、人間の問題意識が要請した学問である。

つまり、応用倫理学とは、民主主義社会の価値観を中心に、実社会にて生起する具体的諸問題に関して、従来の倫理的学説では十分に回答しえなかった現状を踏まえ、それらの問題への合意に達しようとする学問であると言える。加えて、応用倫理学では現実と原理の間にある双方向性が、応用倫理学を「学」たらしめる、重要な契機となっているのである。

次いで、第 2 章第 2 項では、スポーツ倫理学の先行研究について確認してきた。スポーツ倫理学の諸研究の主な関心は、スポーツが人格陶冶機能を有するか否かというものと、現実の倫理的逸脱状況に対する規範的研究の二つに大別されるといえる。このとき、先に掲げた問題意識からして、本研究では後者について主題的に取り扱うこととする。そこでは、先の応用倫理学が時代に要請されたように、スポーツも時代の変化を受けていることが示唆された。つまり、スポーツにまつわる現実の問題の周辺には、社会におけるテクノロジーの進歩や諸価値の変容のみならず、実社会における競争原理がスポーツに影響を及ぼしている事態など、さまざまな要因が挙げられる。このような現代の競技スポーツにおける競技者の倫理や道徳に関する先行研究を概観しつつ、現在の研究の守備範囲について確認してきた。

それら研究の大半は、スポーツ倫理学というスポーツという特定の事象を対象とする学問の性質から、スポーツで目指されるべき規範や規制や規則の論拠を示しながらスポーツの論理と現実に対して回答しようとするものであるといえる。それは、確かにスポーツの【倫理】ではあるものの、そこで行為する競技者の内面としての【道徳】に目を向けるという点において不十分である。換言すれば、それらの研究はスポーツの論理の妥当性を示す各論としての【倫理】ではあるものの、そこで生を営む人間としての競技者の内面である【道徳】を見落としてしまうという問題が潜在しているといえる。

このことを念頭に置きつつ、本研究で哲学的下敷きとするカント倫理学を用いたスポーツ倫理学研究をみると、カント倫理学の思想を下敷きに、スポーツにおいて競技者が従うべき道徳的態度としての「べし」を提示することはできている一方で、なぜその「べし」に従うことができないでいるのか、という競技者の現状にまでは言及していない。また、カント倫理学を援用するなかで、カント倫理学を改良主義的に用いることへの懸念も浮上した。この問題は、カント倫理学の重要な論点を見落としかねないものでもある。

それゆえ、本研究においては、カント倫理学にて展開される議論を正確に理解

しつつ、なぜ競技者がそのように行為することができないでいるのか、という人間像について探究するという課題が打ち出された。

最後に、序論第2章第3節では、競技スポーツの底にある競争という契機に着目し、競争というものの先にある勝利を追求するという態度、すなわち勝利追求が競技スポーツにおいて、重要な意味を有していることを確認した。

これまでの議論をまとめると、応用倫理学の一領域としてのスポーツ倫理学について、従来のスポーツの【倫理】というよりもむしろ、人間としての競技者に寄り添った視点から、競技者の【道徳】を模索するという、本研究の課題が打ち出される。

そして、その方法として、競技者の内面について行為主体の意志を徹底して問題視したカント倫理学を方法としながら、正しくあろうとしているにも拘わらず、そのように振る舞うことができないでいる競技者の現状について検討していくこととする。

これらの手続きから導き出された本研究の目的は、スポーツ倫理学の学理論的確立のために、カント哲学に基づいて競技者の【道徳】を検討することであるといえる。このような試みは、いわゆるスポーツ倫理学に対して、哲学的基礎を与えることとなるだろう。

本論

第4章 カント倫理学の位置づけ

本章では、義務倫理学としてのカント倫理学の概形について確認していく。具体的に第1節では「西洋哲学史の概要」について押さえ、第2節では「義務倫理学の位置づけ」について整理しつつ、第3節では「カントの生涯と学説」を確認し、第4節では「カント倫理学の要諦」について整理していくこととする。

第1節 西洋哲学史の概要

本節では、カント倫理学の立ち位置を確認するための予備的整理として、西洋哲学史の概略について確認していくこととする。以下、古代・中世・近世という時代区分に沿ってまとめていく。

第1項 古代

古代の哲学は、ギリシアを中心として、おおまかに創始期、アテナイ期、ヘレニズム・ローマ時代という三つの時代に区分される。

創始期として、古代ギリシア哲学の出発点は自然そのものであった。それは、ミレトス学派の Thalēs（前 624 頃-546 頃）が万物の根源を水と考え、アナクシマンドロスが無限定なもの（apeiron）とし、アナクシメネスが空気と考えたことから分かる。この点について、岩崎は次のように説明している。

神々という世界を超越した存在者によって世界の一切の現象を説明しようとするのではなく、世界のアルケー（archē、原理、もとのもの、原質という意味）を世界そのものの中に求め、世界の現象の生成変化する中であって変化しない根源的な物質を探究したのである¹。

ただし、それは人間に対立する客観的存在としての自然というよりもむしろ、主観と客観の意識の別が存しなかったことによる。換言すれば、それは、人間は自然の一部であるという認識に支えられた哲学である。

しかし、ミレトス学派の主張には存在と生成という問題が潜んでいた。それは、原質（アルケー）が一切の変化の根底にある不変的なものとして恒常的に存在するならば、「いかにして原質が原質でありながらしかもすべてのものに成りうるか」²（原文ママ）という問題が生じることになるというのである。この問題について、前者の存在を固執するものとして捉えるエレア学派や、後者の生成を固執するものとして考える Hērakleitos（前 500 年初期）がいる。その後、ピュタゴラス学派をはじめとする多元論者の台頭があるが、その中でも、Dēmokritos（前 420 頃）が

¹ 岩崎武雄（1975）西洋哲学史〔再訂版〕，有斐閣，p.11.

² 岩崎武雄（1975），前掲書，p.13.：岩崎によれば、ここには「有る」と「成る」という生存と生成の問題が控えているという。

提唱した「それ以上分割することのできない微細な物的存在」¹である「アトム (atomon、不可分なもの、原子)」²まで至ると、自然は機械論的に理解されるようになった。

ここに、古代ギリシア哲学の人間は自然の一部であるという自然観から、機械論的自然観への転回をみせる。換言すれば、それは「人間はその本質を非物質的なものに持っている」³ということへの自覚である。

ただし、その自覚は、未だ人間が真の意味で自己自身という自覚へと至るといふわけではなく、ポリスの一員としての自己に過ぎない。この時代、すなわち紀元前5世紀後半では、アテナイをはじめとした民主政治を基盤とするポリス（都市国家）が成立・発展した時期である。このことに付随して、当時の青年たちは政治上の成功を得ようと、新しい知識や弁論術を学ぼうと意欲したため、青年たちに弁論術などを教える職業人としてのソフィスト *sophistēs* が必要とされた。

ソフィストというと、一般的には詭弁家という意味において皮肉交じりに語られるところがあるが、もともとの意味や哲学史的な意義は十分にあると、次のように岩崎は言う。

しかしソフィストはもともと知者・学者という意味であって、当時においてはかれらは人々に尊敬もされ、また当時のギリシャ啓蒙時代にかれらの果たした文化史的な功績も大きいのである⁴。

そして哲学史的な意義としては、先にみたような、自然を中心とした哲学から人間を中心とした哲学への転回を試みた点であり、換言すれば、それは「従来の自然学的哲学から人間学的な哲学への転回の第一歩を歩み出した」⁵ということになる。

しかし、この人間学的な視点は、同時に困難も内在していた。それは、人間の問題に必然性や客観性が該当しないのではないかという困難であり、次第に懐疑論や相対主義へと接続していくことになる。つまり、人間自身の自覚と懐疑論や相対主義との分岐にあって、多くのソフィストは、後者へ傾いたのである。つまり、ソフィストの向かう先は、人間に関する事柄にあたって真理が存在しないのであれば、もはや他人に対して真らしく思わせればよいという詭弁を弄し、そのための弁論の方法のみに専心することであった。ここに、ソフィストが詭弁家と揶揄される理由がある。

このようにソフィストが諦めた人間自身の問題へと立ち返った哲学者が、

¹ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.27.

² 岩崎武雄（1975），前掲書，p.27.

³ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.87.

⁴ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.87.

⁵ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.31.

Sōkratēs（前 470/469-399）である。そして、Sōkratēs の哲学を引き継いでいった哲学者として、Platōn（前 428/427-348/347）や Aristotelēs（前 384-322）がいる。これがアテナイ期の哲学である。

その後、ヘレニズム期に至ると、アテナイ期の哲学にみられたような独創的な力は失い、哲学者は専ら実践的な方向にのみ関心を向け、理論を軽視するようになる¹。それはちょうど、Sōkratēs 以降のギリシア哲学が実践を重視しつつも、その根底にある真の道德とは何であるかを基礎づけるための理論が強く要求されたのに対して、Aristotelēs 以降の哲学はひたすら自己の安心立命を求めようとする身近な実践哲学であり、個人主義的な哲学への道筋を示したのである²。

この時代の哲学者として、たとえばストア派の Zēnōn（前 335 頃-263 頃）やエピクロス派の Epikouros（前 341?-270）が挙げられる。両者は同様に幸福追求を掲げるが、そのスタンスは異なるものである。Zēnōn は幸福というものを、「欲情的なものから全く自由になり、これによって完全に心の平静を保つということによってのみ得られる」³のものであると捉え、Epikouros は幸福を快に見定め、「快こそ望ましいもの・善いものであり、これに対して悪しきものとは不快」⁴であると定義する。それゆえ、Zēnōn は「何ものにも惑わされない完全に平静な心の状態」⁵である「アパテイア *apatheia*」を求め、禁欲主義的な生活を求めた一方、Epikouros は「不快を感じないように、いかなることに直面しても乱されることのない平静な心」⁶である「アタラクシア *ataraxia*」を求め、この境地に達した時、人は常に満ち足りた永続的な快をもつことが可能となると説いている。

これらのヘレニズム時代を代表する両学派の主張は、いずれも人間が人間自身によって自己の安心立命を目指す試みにほかならない。このことは同時に、人間が経験的世界から解放されることによってのみ可能となることから、人間以上の存在、すなわち人間を超越した存在を必要とする。それゆえ、従来の哲学における倫理的傾向から宗教的傾向へと移行していく道筋を辿っていくことになる。こうして、絶対的な超越者としての神を中心とした哲学が誕生することになる。それは、「神の絶対性と神への絶対的帰依とを要求するもの」⁷であったといえよう。

第2項 中世

こうして古代の哲学は、創始期の自然観を中心とした哲学からアテナイ期において人間学的な哲学へと転回したものの、ヘレニズム期に至り身近な実践哲学へと収斂していった。その過程において、人間が経験的世界から解放されえないと

¹ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.67.

² 岩崎武雄（1975），前掲書，p.67.

³ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.71.

⁴ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.73.

⁵ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.71.

⁶ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.74.

⁷ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.87.

いう限界から、絶対的存在者としての神を必要とする宗教的哲学である、ローマ期の哲学へと移行した。

中世の時代は、ローマ期の哲学を継承している時代特性からして、宗教に基づいた哲学観が全盛の時代であり、その中心にあった宗教とは、キリスト教にほかならない。その一例として、たとえば教父哲学¹やスコラ哲学²が挙げられる。この時代における思想的な積極的意義は、次の点にあると岩崎は述べる。

キリスト教的思想は始めて人間の個人性の自覚をもたらしたとすることができるであろう。人間が民族や階級の区別なくすべて同じ価値を持っているということがここに初めて見出されたのである³。

このように、キリスト教的視点をもった人間は、個人としての自覚を持ち得たということになる。しかし、あくまでそれは、絶対者たる神を前提としたものであり、消極的な意味での自覚に過ぎなかったといえる。換言すれば、それは「ただ神にいたる道程としての意義」⁴という意味での個人の自覚であった。このことは、先にみた古代ギリシアの哲学が人間を自然の一部と捉えたことからすれば、確かに主客の別に関して前進といえるだろう。

しかし、そこには人間を否定的に介するという限界も控えており、学問的思想としての成立には無理があるものでもあった⁵。この学問的思想の形成について、岩崎は以下の様に見定めている。

学問的思想とは何よりもまず人間みずからにとって納得できるものでなければならぬ。ところが中世思想においては人間はもはや神について何等の疑問を提出することも許されない。人間はただ絶対的に神を信仰する以外はないのである。しかもその神とは人間を全く超越した者である以上、人間はただ教会

¹ 「教父」とは「1世紀から8世紀頃までの古代・中世にわたり、ギリシア哲学を用いて、キリスト・ロゴスの示す生命的真理を探求し、それに生き、後のキリスト教共同体に正統的遺産としてその思索の結晶（著作）と生涯の聖性の香りを遺した人々」（廣松渉 他編（1998）哲学・思想事典、岩波書店、p.350.）である。そして中世の「教父哲学」とは、「カトリック教会の教義を確立し基礎づけようとするものであるから、それはもとより決して独立的な哲学ではなく、ただキリストおよび使徒たちの教えたもの、または教会の内部において伝承的に使徒たちの教えとされているものを真とすることから出発するもの」（岩崎武雄（1975）、前掲書、p.91.）である。そして、教会の基礎づけとして利用したものはギリシア哲学であり、「キリスト教の基礎づけに利用しやすいストア主義および新プラトン学派的なプラトン主義」（岩崎武雄（1975）、前掲書、p.91.）であった。

² 476年の西ローマ帝国の滅亡を背景に、民族大移動の波が西方世界へ及び、異民族の教化にカトリック教会が貢献した。このような情勢下において、教会は西方世界の精神的中心を担うに至っていた。この時代に誕生したスコラ哲学は、もとより教会の権威のもと出発しており、その教義はアウグスティヌスの時代において、ほぼ完成した。（岩崎武雄（1975）、前掲書、p.102.）

³ 岩崎武雄（1975）、前掲書、p.118.

⁴ 岩崎武雄（1975）、前掲書、pp.118-119.

⁵ 岩崎武雄（1975）、前掲書、p.119.

という外的な権威に頼り、その権威の言うところに従って神がいかなるものであるかを信じなければならない¹。

ただし、「人間はただ絶対的の神を信仰する以外はない」と記述したような状態に人間が長くとどまることはできず、それによって「キリスト教の教義を理論的に基礎づけようとする欲求」²が必然的に生じてきた、と岩崎は指摘する。ここに、先に例示したような教父哲学やスコラ哲学が要求されるようになった³わけであるが、そこには「信仰と知識とが本来決して合致しえないものである」⁴ということを経験しなければならぬという中世哲学の元来立つ地盤が抱える問題を次第に露見させていったといえる。

第3項 近世

先に確認したように、中世哲学はキリスト教中心であり、それは教会の教義という、あらかじめ外から与えられる結論を前提としたものであった。この教会の束縛を脱した思想展開が、いわゆる近世の哲学である。近世の哲学は、「人間みずからの立場に立って自由な精神をもって一切を問いただしてゆこうとするもの」⁵である。換言すれば、それは「あらゆるものを疑い、あらゆるものを批判し、ここに全く自由な立場から哲学しうること」⁶であった。

この思想の展開は、古代のような自然などの全体者に内包された存在としての自覚にとどまっていたものが、客観的な自己を見出すに至るものの、それは絶対者としての神を前提としたものであり、それは同時に人間自身の否定的自覚にすぎなかった。これが「人間の肯定的自覚」⁷へと転じるようになったのが、近世という時代である。

この転換の起点となったものは、十字軍の失敗である。それに伴って中央集権国家が成立し、ローマ教会の権威は失墜していった。その世界では、「中世的世界

¹ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.119.

² 岩崎武雄（1975），前掲書，p.119.

³ 教父哲学やスコラ哲学の成立背景について、岩崎は「すでに教父哲学もこうした要求（キリスト教の教義を理論的に基礎づけようとする欲求）を内に含んだものであったが、とくにスコラ哲学がすでに確立している教義を理論的に証明し体系化しようとしたことは一面においてはキリスト教を護るためであったには相違ないが、また他面においてはキリスト教の教義を合理化して人間自身にも納得できるようにしようとしたためであったと解釈することができるであろう」（岩崎武雄（1975），前掲書，p.119.：括弧内、筆者による）と指摘する。

⁴ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.119.

⁵ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.121.

⁶ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.121.

⁷ 中世から近世という時代の転換について、岩崎は「しかし近世に入ると、この人間の否定的自覚はさらに人間の肯定的自覚へと転じていった。人間は、自己の持つ不完全性・有限性にもかかわらず、みずから人間自身の立場を肯定して、この現実世界における人間の生活に積極的意義を認めるにいたったのである。」（岩崎武雄（1975），前掲書，p.288.）と述べている。

観から離脱し始めた人間がみずから新しいもの¹を求るようになる。

その時代の先駆けとして、大規模な文化的・社会的運動である「ルネッサンス Renaissance（文芸復興）」がヨーロッパを席卷する²。このルネッサンスの時代では、古代哲学の復興・再発見という試みとして現れる「人文主義 Humanismus」や、中世の教会の権威から人間の価値への回帰を主張した Luther（1483-1546）の「宗教改革 Reformation」として展開されていく³。

さらに、「宇宙全体がそのまま神である」⁴という Böhme⁵（1533-1588）の神秘的汎神論的立場へと接続する⁶。そして、このような汎神論的傾向は、自然哲学においてさらに明瞭な形で現れてくることになる。それは、「聖書の説くところをそのまま受け入れてアリストテレスの学説によってこれを説明する」⁷という中世の自然観から離れて、新たな自然哲学の誕生に影響していく。その自然哲学とは、「自然をもって神の現れに外ならぬ」⁸と考える汎神論的思想であり、Copernicus⁹（1473-1543）の地動説に代表されるような中世的自然観の転回をなす学説へと広がりを見せる。そして、その先にあるものは、自然科学の黎明期である。その転換における、神と自然との関係性について、岩崎は以下の様にまとめている。

中世を通じて超越的なものとして考えられていた神はルネッサンスにいたりしだいにその超越的性格を失って、ついに全く自然の中に内在するものと見られるにいたった。自然は神の現れであり、神は自然を離れて存在するものではない。こうして自然はもはや消極的なものではなく、それ自身積極的な意味を有するものと考えられるにいたったと言いうるであろう¹⁰。

このようにして、自然を新たに見直す動向において、先に示した Copernicus や

¹ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.122.

² 廣松渉 他編（1998），前掲書，p.1706.

³ 岩崎武雄（1975），前掲書，pp.123-130.

⁴ 廣松渉 他編（1998），前掲書，p.1295.

⁵ Böhme は「ゲルリッツ（Görlitz）の貧しい農夫の子として生まれ、みずからは靴匠であった。学識はなかったが自己の体験と瞑想からその思想を打ち立て、その哲学は後にシェリング、ヘーゲルにも多くの影響を与えた。」（岩崎武雄（1975），前掲書，p.126.）とされる。

⁶ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.126.

⁷ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.127.

⁸ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.127.

⁹ Copernicus は、ポーランドの天文学者である。彼の代表的な理論は、『コメンタリオルス』（写本で流布）にて、その基本構造を示した太陽中心説であり、その後、それを理論的に整備・体系化した『天球回転論』（1543）を発表した（廣松渉 他編（1998），前掲書，p.541.）。

¹⁰ 岩崎武雄（1975），前掲書，p.130.

Kepler¹ (1571-1630)、Galilei² (1564-1642) らの活躍を経て、17 世紀に入り、Boyle (1627-1691) や Newton (1642-1727) の業績へと繋がっていくことになる。

上述のような自然科学の誕生・発展は、ルネッサンスにみられたような、自然の根底に存する神の力を捉えるという目的を脱し、それ自身として意義をもつような機械論的自然観へと変化していったのである。

一方、哲学はというと「単に自然の探究に満足せず、自然に対立する人間みずからの精神の中にその本来的課題を見出す」³ようになっていく。この課題への接近は、決してこれを疑うことのできない絶対の真理と一般に考えられた機械論的自然観を真っ向から否定するのではなく、数学的方法を学問的方法の規範と考えながら、これらと矛盾がないように精神の問題を取り上げていくことになる。

これが大陸合理論とイギリス経験論の誕生へと繋がっていくことになるが⁴、そこには「数学的方法は直接に精神の問題に対して適用することができない」⁵という問題も孕んでいた。ただし、そこには数学の确实性・合理性が确实にあるという共通認識は維持されており、そのことから「确实な推理による認識こそ真の学問を成立させるものである」⁶という考えのもと、「确实な推理を行う能力としての理性」⁷が重要な意味をもつようになるのである。この理性に対する信頼という傾向は、18 世紀に入ってより顕著なものとなった。この 18 世紀の思索の潮流について、岩崎は次のようにまとめている。

¹ Kepler は惑星運動の三法則で名高いドイツの天文学者であり、光学者、数学者である。特に『コペルニクス天文学概要』(1618-1621) や『ルドルフ表』(1627) によって太陽中心説の理論的優位を決定的なものにし、天文学を数学の一分野から自然学へ転轍するに至った。その意味において、彼の天文学は Copernicus の天文学の完成であると同時に、その破壊でもあったといえる(廣松渉 他編 (1998), 前掲書, p.438.)。

² Galileo は近世初期のイタリアの科学者であり、望遠鏡による天体観測を通じて地動説を主張するとともに、実験に基づいた数学的運動論を展開し、近代物理学の基礎を気づいた科学革命の中心的人物である。また、地動説をめぐる宗教裁判は、科学と宗教の対立を示す歴史的事例として有名である(廣松渉 他編 (1998), 前掲書, p.266.)。

³ 岩崎武雄 (1975), 前掲書, p.138.

⁴ 数学的方法を底に敷き、自然とは異なる精神なるものの探究を行った 17 世紀の哲学は、大陸合理論とイギリス経験論の二つに大別できる。以下、岩崎による説明を引用する。「第 1 の方向は精神的なものが自然とは全く異なったものであることを十分に認識し、両者の関係をいかに考えれば機械論的自然観を是認できるかということを探求するものであり、すなわちいわば機械論的自然観をさらに包括的な立場から基礎づけようとするものである。第 2 の方向はこれに反してあくまでも機械論的自然観の絶対性を直接に承認し、精神的なものをも自然と同じく機械論的に説明してゆこうとするものである。いずれも自然の外に精神的なものという問題の存することを認める点においては同じであるが、その解決の仕方は全く逆の方向に求められていると言うことができるであろう。前者の立場は機械論的自然観をさらに根源的なものから演繹しようとするかぎり合理論であり、後者の立場は経験的に得られる自然法則に則って精神的なものを説明しようとするかぎり経験的色彩を帯びている。前者は主としてフランス・オランダ等の大陸諸国において発展したものであり、その代表者はデカルトおよびスピノザである。後者は主としてイギリスを中心として発展したものであり、ホブズをその代表とする。」(岩崎武雄 (1975), 前掲書, p.139.)

⁵ 岩崎武雄 (1975), 前掲書, p.159.

⁶ 岩崎武雄 (1975), 前掲書, p.159.

⁷ 岩崎武雄 (1975), 前掲書, p.159.

あらゆる伝統を離れ、理性によって新しく認識し直し、そこに獲得される知識をもってあるいは自然を征服しあるいは政治上・社会上の生活を改善して人類を進歩させようとするのが、この時代一般の理想であって、政治的には自由平等の思想、宗教的には神の啓示を排斥した合理的な宗教思想等すべて理性的に認識されうるもののみを重んじたのである¹。

このような時代の思想を、一般に啓蒙思想という。この時代における施策の展開も17世紀と同様に、合理論的なものと経験論的なものという二つの立場から展開されている。前者については、Descartes (1596-1650) や Spinoza (1632-1677) を引き継いだ Leibniz (1646-1716) や Wolff (1679-1754) の思想へと引き継がれ、後者については Hobbes (1588-1679) を受けて Locke (1632-1704)、Berkeley (1685-1753)、Hume (1711-1776) らによって展開していくことになる。

この両者の思想のうち、前者は「ひたすらに合理的認識が可能であると信じて、これによって独断的に形而上学を打ち立てようとした」²一方、後者は「われわれの認識は経験のうちにその起源を有すると考え、ここから懐疑論的傾向を示し、一切の形而上学を否定したのはもとよりさらに自然科学すら確実でない」³と考えるに至った。

このように、まったく相反するそれぞれの立場を調停したのがカントである。近世という時代は、カントの哲学を転機として「人間はあるがままの自己をそのまま肯定し、人間における有限的側面をそのまま是認し、そこに積極的意義を認めようとする」⁴ようになったのであり、それは感性なくして成立しない人間の認識を前提しつつ、道徳においても神から導くことなく人間的事実から導くことを主張する理論であったといえる。

この転機は、後に Fichte (1762-1814) や Schelling (1775-1854)、Hegel (1770-1831) らに代表されるような、理性主義的立場を軸としたドイツ観念論として成熟していく。その後、Hegel 以降の哲学の多くは、「非合理主義」、「批判主義」、「実証主義」といったような理性主義的傾向に反する立場から展開されるが、この傾向は、主に19世紀に顕著に現れるようになり、プラグマティズム pragmatism や現象学 Phänomenologie、実存哲学 Existenzphilosophie といった様々な哲学思想へと広がっていくことになる。

とはいえ、この近世という時代の哲学は「全体としてはいずれも何等かの意味で人間における感性的ないし非合理的側面を重視し、真に有限者としての人間自身の立場を肯定しよう」⁵とする思索であったといえよう。

¹ 岩崎武雄 (1975), 前掲書, p.160.

² 岩崎武雄 (1975), 前掲書, p.187.

³ 岩崎武雄 (1975), 前掲書, p.187.

⁴ 岩崎武雄 (1975), 前掲書, p.289.

⁵ 岩崎武雄 (1975), 前掲書, p.289.

第2節 義務倫理学の位置づけ

前節では西洋哲学史の歴史を概観してきたが、哲学史にみるカントの道徳哲学は、感性なくして成立しない人間の認識を前提しつつ、道徳においても神から導くことなく人間的な事実から導く実践哲学であったといえる。そのような哲学論議において、とりわけカントは義務 Pflicht を中心に議論を展開する。それゆえ、カント倫理学は「義務倫理学」や「義務論」と呼ばれることも多い。ここでは、カント倫理学が位置づくことされる義務倫理学について確認していく。

そもそも、倫理学の成立は古代ギリシアにまで遡り、その主要な関心は、人間のよい生き方を問い、それを吟味する学であった¹。この学問は、主に「記述倫理学」、「規範倫理学」、「メタ倫理学」の三つに大別される。記述倫理学は、道徳がどのような生き方が人間としてよい生き方であるかを示す一方で、世間で通用している道徳は、世論によって作られるといった、一種の社会現象として捉え、それを記述するのが倫理学の役目である、とする立場である²。

また、規範倫理学は、アリストテレスから現代にいたる伝統的な実践哲学としての倫理学である。それは、道徳を道徳たらしめる原理を問い、よく生きるために選択すべき道徳的規範を提示し、その規範が正当であることの根拠を探求するものである³。

そして、メタ倫理学は、Moore の『倫理学原理 Principia Ethica』⁴を原点とする倫理学で、主に英米圏で発展を遂げてきた。この倫理学は、哲学言語の分析を主とする分析哲学の潮流に位置し、道徳を述べる際に用いられる「よい」や「べき」、「行為」、「意図」といった言語の用法や言語を含む道徳的判断の機能を分析する⁵。

これらの三つの立場のうち、カント倫理学が位置づくのは、先にも触れたように規範倫理学のうちの義務倫理学（義務論）である。Baggini・Fosl によれば、義務倫理学とは、次のようなものであるという。

義務論によれば、道徳にとって重要なのは、結果の如何にかかわらず、道徳的行為者に決まった行動をとるよう要求する義務や原理である。だから、そうした義務や原理の主張が、より大きな善や多数派の善の主張に勝ることもありうる。さらに義務論者にとっては、原理に支えられた義務が道徳的行為の唯一の源泉でなければならない⁶。

¹ 廣松渉 他編 (1998), 前掲書, p.1697.

² 廣松渉 他編 (1998), 前掲書, p.1698.

³ 廣松渉 他編 (1998), 前掲書, p.1698.

⁴ G・E・ムア: 泉谷周三郎 他訳 (2000/2010) 倫理学原理, 三和書籍, Pp.418.

⁵ 廣松渉 他編 (1998), 前掲書, p.1698.

⁶ ジュリアン・バグジーニ&ピーター・フォスル: 長滝祥司・廣瀬覚 訳 (2007/2012) 倫理学の道具箱, 共立出版, p.68.

そして、この義務倫理学は、倫理の範囲を狭める方法を採用することに道義的責任の範囲を限定しない道德体系という問題がある。このことは、現実離れした要求を突き付けている、という義務倫理学への批判へと接続する。

このような義務倫理学に位置づくカント倫理学は、近代という啓蒙の時代に生きたカントの学理論である。この啓蒙の時代とは、「啓示の光に対する自然の光（*lumen naturale*）としての人間の生来の理性の自立の運動としてとらえられている」¹時代である。まさに、理性の光で照らして旧弊を打破して公正な社会を作ろうとした18世紀の知的な社会運動といえる。このような時代に位置づくカント倫理学の成立背景については、次節以降で確認していくこととする。

第3節 カントの生涯と学説

本節では、本研究にて援用する思想の建立者であるカントの生涯と学説の概観について記述する。具体的に本研究ではカントの生涯と学説のうち、主著である三批判書²までを節目と定めつつ、カントの歩みを追跡することとする。

本研究ではカントの思想のうち、とりわけ倫理学に関する概念を援用するという方法を採用が、そもそも当然のことながら、カントの生涯の歩みとその思想はまったく独立したものではない。むしろ、カントという哲学者が打ち立てた思想の脇には、常にカントというひとりの人間の歩みも備わっているのである。

そのため、カントの哲学的思想を、彼の文献の字面だけを追うことによって理解するということは、一定程度の意義をもつといえるであろうが、カント哲学の真髄に迫ろうとする研究態度においてはやや不誠実であると言わざるをえない。つまり、本研究において可能な限り誠実にカントの思想を彼の記述から抽出するために、カントの生涯と学説を追跡しなくてはならないのである。

これらの点について、Goethe(1749-1832) はカントを念頭において、すべての哲学は生に対する深長な意味を獲得するためには愛され生かされねばならない³と指摘しつつ、以下のような記述を残している。

ストア哲学者にせよプラトン主義者にせよ、エピキュロス派哲学者にせよ、みな自分なりの方法で世界を意のままにできなくてはならない。これは、どのような学派に属しようとも、何人たりとも免れえない人生の問題に他ならないではないか。哲学者の側とすれば、私たちに生活形式を提供することしかできない。...中略...

たとえばカントのような厳密な節制は、こういう彼の生まれながらの傾向に

¹ 生松敬三 他編（2011）概念と歴史がわかる 西洋哲学小事典，ちくま学芸文庫，p.371.

² カントの主要著作である「三批判書」とは、『純粋理性批判』、『実践理性批判』、『判断力批判』のことをいう。

³ ビーダーマン 編：高橋義孝 訳（1968/1910）ゲーテ対話録 第四巻，白水社，p.506.

ふさわしい哲学を要求した。彼の伝記を読んでみたまえ。彼がどんなに行儀よく、本来は社会の状況と明白に矛盾する彼のストア主義から先鋭さを取り去り、それを整理しなおして、世の中と均衡させたか、すぐにわかるだろう。あらゆる個人は自らの傾向によって、自己を個人として止揚しない原則への権利をもつ。あらゆる哲学の起源はこの点にでなければ、どこにも探ねることができないだろう¹。

この Goethe の指摘は、まさに炯眼であり、哲学者の思想を辿る際に欠いてはならぬ視点といえるだろう。本研究では、この指摘に十分に留意しながらカント倫理学を援用していくこととする。

以下、はじめにカントの生涯について簡単に整理した後、第 1 項では幼少期から青年期について、第 2 項では家庭教師および私講師時代をみつつ、第 3 項にて『純粋理性批判』以前から三批判書へ至る道程を確認していくこととする。

カントの生涯における舞台の開幕地であり、カントがその生涯の大半を過ごした地は、ヨーロッパのバルト海南岸の貿易港ケーニヒスベルク（現在のロシア領、カリーニングラード）である²。主な家族構成は次の通りである。

曾祖父：リヒャルト・カント（Richard Kant, 1670 以前没）、居酒屋主人

祖父：ハンス・カント（Hans Kant, 1715 没）、馬具の革具職人

父親：ヨハン・ゲオルク・カント（Johann Georg Kant, 1663-1746）

母親：アンナ・レギーナ（Anna Regina, 1697-1737）³

両親の結婚は 1715 年（父：32 歳/母：18 歳）であり、本研究で扱う主要概念の創立者であるカントはこの馬具職家庭のもとに兄弟・姉妹 9 人のうち、第 4 子として生を受けた⁴。家業の馬具職の仕事は、父親が一人で片付けていた。父は厳格で克己心の強い人物であったという。カントの家庭は決して裕福ではなく、むしろ貧乏家庭であったが、母親の Anna が家計を上手にやり繰りして生活を支えていた⁵。

また、カントが生まれ、生きた時代は、ヨーロッパ世界の人々の世界観を大きく転換させる時期であった。それは、科学的価値観のみならず、精神世界においても転回がなされたのである。具体的な科学的諸成果として、1492 年の Columbus によるアメリカ大陸の発見や、1522 年に Magellan 率いる船団によって達成された世界一周などが挙げられる。この世界一周の達成によって世界が平板ではなく、

¹ ビーダーマン 編：高橋義孝 訳（1968/1910）、前掲書、pp.506-507.

² 石井郁男（2019）カントの生涯 哲学の巨大な貯水池、水曜社、p.13.

³ 石井郁男（2019）、前掲書、pp.13-14.

⁴ 石井郁男（2019）、前掲書、p.14.

⁵ 石井郁男（2019）、前掲書、p.14.

球体であることが証明されたのである。相次いで、1543年には Copernicus が地動説を発表した。このように、この時代において、ヨーロッパを生きる人々の間には世界観や宇宙観が大きく変動・逆転する時代であったといえる¹。

また、1517年にはローマ教会に反発する Luther による宗教改革がドイツの地方で起こった。Luther の宗教改革は「神を信ずるとは、どういうことか」という問いを人々に投げかけ、人々の精神世界に大きな騒動と変化を巻き起こしたのである²。このように 16-18 世紀のヨーロッパは文化上の大きな変化とヨーロッパ全土を巻き込む戦乱の時代であったといえるだろう。

敬虔な母親のもとで育ったカントが 4、5 歳の頃、カントと母親とのある逸話が残されている。母親は子どもを連れ、夕暮れにしばしば散歩に出ていた。本逸話はその散歩における一幕である。散歩の最中、母親が語るのは「夜空に輝く星々や、野に咲く花々も、すべて神がお創りになったものですよ」³というものである。少年カントは、神の天地創造への信仰の大切さを説く母親が大好きであったという。

その後、1732年にカントはわずか 8 歳でギムナジウム・フリードリヒ学院に入学した。さらに、16 歳でケーニヒスベルク大学の学生となり、学問を学び始めた。こうして青年カントの内心には「〈神の天地創造への信仰〉と、大学で学び始めた〈自然科学の学問〉、この二つの思想をめぐる格闘が始まった」⁴という。その後、22 歳で大学を卒業して、8 年の家庭教師生活を経て、31 歳で大学の私講師、46 歳で大学教授となった。この長い思考の格闘を通じて、1781 年、カントは 57 歳の年に世界で最も有名な哲学書ともいわれる『純粋理性批判』を書き上げ、そして、1804 年に 80 歳で亡くなった⁵。

カントの 80 年に渡る生涯について、数々の伝記を手がかりとし、時間を追って振り返ることとする。

第 1 項 幼年期から青年期

カントが生涯のほとんどを過ごしたケーニヒスベルクがある東プロイセンは、13 世紀以来、プロイセンの植民地として東部に開拓された地方である。その地に、カントの曾祖父が 1630 年頃、多数の移民集団の一人として、スコットランドから海を渡って東プロイセンに移住してきたという。このカント家の歩みについて、晩年にカントが友人の牧師である Lindblom に宛てた書簡からも読み取ることができる。

¹ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.15.

² 石井郁男 (2019), 前掲書, p.15.

³ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.16.

⁴ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.16.

⁵ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.17.

私の祖父は、プロイセン・リトアニア地方の一都市ティルジットに住んでいましたが、その出身地はスコットランドであったこと、前世紀の末から今世紀初頭にかけて、どのような理由によるのかは知りませんが、スコットランドから大挙して移民となって流出した人が多数出て、祖父はそのうちの一人であったこと¹。

これらの文献から、カントの祖先はバイキングであったという説²もある。このような出自に由来する少年カントは、何事に対しても強い好奇心をもっていた³という。そのような、カントが幼年期を過ごした18世紀の時代は、イギリスから始まった産業革命によって鉄道が普及するまで、主な交通手段は馬車であった。そのような時代背景の中、カント家は祖父の頃から職人町の馬具屋街に住んでいた。

はじめに、カントの両親についてみていくこととする。ただし、カントの両親についていえば「息子のカントが後年自分の幼年時代の乏しい思い出の中から、彼らについて語った僅かなことが我々に知られているにすぎない」⁴ものである。カントの父は馬の革具職人であり、どのような注文も革細工の仕事はすべてカントの父親が一人で片付けていたという。カントは、このように黙々と働く父親の姿から無言の教育を受けて幼年期を過ごしたのである。父は息子に対して、「勤勉でどこまでも正直で真面目に考えることを要求し、なかならず嘘をつかぬことを求めている」⁵という。この父の姿は、ケーニヒスベルクという土地柄にも由来する。それは、ケーニヒスベルクという地域が、ドイツ・プロテスタントの敬虔主義（ピエティスムス）の信仰が盛んな地域であったためである。父は職人で貧しかったが、敬虔主義で生活を律していたのである⁶。

そのような父の姿をみて育ったカントについて、Cassirer (1874-1945) は次のように指摘する。それは、カントと母親との関係についてである。以下に、その記述を引用する。

彼には、父親の姿よりも母親のイメージが、より深く心に刻まれていたようにみえる。彼が十四歳のとき既に亡くなった母親について、彼は老年に至ってもなお心から愛情と感動を込めて語った。カントの心中には、最初に母親から受けた精神的影響が自分の人生や生活態度の全体に決定的でありつづけた、と

¹ ②338-339

² Cassirerによれば、この説について、今まで十分な確実性をもって証明されたことはないという。(E.カッシーラー：門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文 監修 (1986/1918) カントの生涯と学説、みすず書房、p.16.)

³ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.21.

⁴ E.カッシーラー (1986/1918), 前掲書, p.16.

⁵ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.26-27.

⁶ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.27.

いう意識があった¹。

この Cassirer の指摘について、カント自身、Jachman に宛てた書簡で次のように記している。

私は母親のことを決して忘れないでしょう。というのも彼女は私の中に善の最初の萌芽を植えつけ養育し、自然の諸々の印象を心に開かせ、私の知識を拡大してくれたからです。そして、彼女の数々の教えは、常に変わらぬ有益な影響を私の人生に与えつづけてくれています²。

この母は、息子の知的天分をいち早く認めたという。彼女は、自分の宗教上の助言者であった神学教授で牧師の Schulz の勧めに応じて、息子を学校に通わせることにした。この Schulz の登場を、Cassirer は「幼少期の形成全体に決定的な意味を持つことになった一人の男性が、カントの生涯に現れたことになる」³と素描する。Schulz との邂逅は、カントの人生に大きな影響をもたらしたといえるだろう。

このような経緯を経て、カントは 1732 年、ギムナジウム・フリードリヒ学院⁴に 8 歳で入学した。通常、ギムナジウムの入学年齢は 10 歳である。このことから、幼年期のカントが、いかに賢い少年であったことが窺い知れるだろう。フリードリヒ学院は、1698 年の創立以来、敬虔主義の精神に貫かれ、生徒たちにキリスト教的従順を教え込むことが教育の主眼とされていた。教理問答の暗誦、毎朝 5 時過ぎの礼拝に始まり、夜 9 時の夕べの祈禱に終わるとい学校生活であった⁵。カントはこの学校で、8 歳から 15 歳までの 8 年間、敬虔主義の厳格な教育を受けていた。入学初日、カントは Schulz からラテン語の修養が重要であるという言葉を受け、その言葉を大切にしながら学校生活を過ごしたという⁶。

この Schulz の言葉に代表されるように、フリードリヒ学院では、ラテン語の文法的・文献学的指導が授業の根本土台を形成していた。他方で、数学や論理学は確かに授業計画の中に採用されていたものの、極めて貧弱な仕方提示されたにすぎなかった。その場合、自然科学のすべてと歴史学と地理学は、まったく除外されたも同然であったという⁷。

¹ E.カッシーラー (1986/1918), 前掲書, p.16.

² ヤハマン: 木場深定 訳 (1978) カントの生涯, 理想社, p.81.

³ E.カッシーラー (1986/1918), 前掲書, p.16.

⁴ 「ギムナジウム」とはドイツの大学進学を目的とした中等教育の学校である。ラテン語や語学教育、数学・自然科学などの基礎教育を実施していた。当時、ラテン語はローマ・カトリック教会の公用語でもあった。ギムナジウムは卒業に際する最終試験に合格しないと、大学に進学できない。当時の合格率は、約 2 割であったという。(石井郁男 (2019), 前掲書, p.49.)

⁵ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.49.

⁶ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.50.

⁷ E.カッシーラー (1986/1918), 前掲書, p.17.

この学院は規則づくめの教育であり、多くの教師は厳格一点張りで教室内の秩序を保とうとするだけであった。自発性を当時から信条としていたカントは、これらの教師について「生徒たちのせっかく燃え上がった学問への情熱をかき立てるどころか、吹き消すことに憂き身をやつしていた」¹と捉えていたという。Cassirer は、「カントは常に、信心の規則化や機械化に対して嫌悪の感情を抱いていた」²と記述する。この学院での生活を、カントは少年時代の奴隷的境遇と捉え、この少年期に残された外的圧迫や苦労や不自由に関する痕跡は、生涯にわたって抹消しえなかったと同時に、決定的なものとはならなかったという。

この奇妙な構図から示唆されることは、そもそもの発端からしてカントの「生の目標は『幸福』に向けられておらず、思惟における自立と意欲における独立に向けられていた」³という点である。ただし、そのような生活において例外も存在する。最高学年でのラテン語の教師であった文献学者の Hydenreich に対してだけは、カントは親しみのある思い出を持ちつづけた。その理由について、Cassirer は「(Hydenreich は) 単に文法的なもの、公式的なものに拘泥するだけでなく、同時に、内容へ、すなわち諸概念の明確さと『正しさ』へと迫るものであった」⁴ (括弧内：筆者) と記述する。

フリードリヒ学院の生活を終え、カントは 1740 年 9 月、16 歳のときケーニヒスベルク大学に進学した。カントは貧しい生活を送っていた一方で、靴屋の親方であった母方の裕福な叔父や、医学教授から学資の援助を受けていた。また、学友の勉学の手助けもわずかな収入になっていたという⁵。

ただし、カントは決して貧しさに負けなかった。節約生活をしながら、勉強に集中していた。ここでの生活において、とりわけカントの武器になっていたものは、フリードリヒ学院で修養したラテン語の能力である。そもそも、当時の大学で学ぶ論文は、イギリス、フランス、イタリア、ポーランドなど様々な国の学者が書いていたとしても、すべてラテン語で書かれていた。この中には、Copernicus の「地動説」や Newton の「万有引力の法則」も含まれていた。これらの論文に触れる中で、カントの頭の中の世界が大きく広がっていったという⁶。

そのような大学生活の中で、カントが没頭した講義があるという。それは、少壮の教授 Knutzen (1713-1751) の講義である。Knutzen 教授は論理学・哲学の教授であったが、柔軟な思考と広い視野の持ち主であった。彼の講義は、自然哲学・道徳哲学から自然法・心理学・代数学・解析学・天文学に及んでおり、カントは Knutzen 教授から決定的な影響を与えられた。石井によると、「カントは、クヌッツェン教授の哲学講座で『Sein から Sollen へ』という言葉を強烈に記憶すると同時に、教

¹ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.51.

² E.カッシーラー (1986/1918), 前掲書, p.21.

³ E.カッシーラー (1986/1918), 前掲書, pp.18-19.

⁴ E.カッシーラー (1986/1918), 前掲書, p.17.

⁵ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.58.

⁶ 石井郁男 (2019), 前掲書, pp.58-59.

授の言葉の意味を理解できた」¹という。この言葉を刻み込んだカントは、「他の学者の学説に追従せず、みずから思索すべきだ」²ということを見据えたのであった。

この頃のカントが学んだ中で、大きな影響を受けたものは、ヨーロッパにおいて二分していた二つの学説であり、一つは大陸合理論で、もうひとつはイギリス経験主義である。17世紀当時、ヨーロッパの哲学の最前線はパリとオランダであり³、フランスの Descartes、オランダの Spinoza の「合理論」が展開され、さらにドイツのライプニッツに受け継がれ、これを Wolff (1679-1754) がドイツ語で整理し、ドイツの各大学で講義されるようになっていた。Leibniz や Wolff の哲学は「数学的合理的知性を信頼する」ことを基本とする合理論である⁴。

他方、イギリスで展開された「経験主義」はヨーロッパの一部ではあるが、その哲学は独立しており、やや特殊であったという⁵。「経験主義」は、イギリスの Locke (1632-1704) や Newton によって主張され、「人間の合理的知性は経験とともに歩まねばならない」という立場をとるものである。石井によると、「この『大陸合理論』と『イギリス経験主義』の両者をどのように考えるかが、カントに与えられた最大の課題であった」⁶という。

この課題に取り組むにあたり、カントの生涯を通じて多大な影響を与えた二人の人物がいる。一人はイギリス経験論者の Hume (1711-1776) であり、もう一人は Rousseau (1712-1778) である⁷。カントは Hume から、感覚・観察の大切さを学んだという。『学問として登場することのできる将来のあらゆる形而上学のためのプロレゴメナ Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können』(1783)の序文において、カントは次のように告白している。

私は率直に告白するが、デーヴィッド・ヒュームの警告こそが、何年も前にはじめて私の独断的まどろみを破って、思弁的哲学の領野における私の諸研究に一つのまったく別の方向を与えた当のものであった⁸。

カントは、理論だけで押し通すのは独断的であったとこれまでの合理的思考法を省みるに至ったわけだが、カントはこれを「独断のまどろみ」からの目覚めと形容したのである。石川によると、「カントが『独断のまどろみ』から目覚めたというとき、それは独断の仮象⁹を仮象と見抜けるようになったという意味である」

¹ 石井郁男 (2019), 前掲書, pp.59-60.

² 石井郁男 (2019), 前掲書, p.60.

³ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.60.

⁴ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.60.

⁵ 石井郁男 (2019), 前掲書, pp.60-61.

⁶ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.61.

⁷ 石井郁男 (2019), 前掲書, pp.90-94.

⁸ IV260/©194.

⁹ カントによる「仮象」の定義とは、石川によれば「主観的なものが客観的なものと混同さ

¹という。こうして、カントはみずからのドイツ的学問的基盤とイギリス経験論との対決を迫られることとなったのである。

一方、カントは Rousseau の『エミール』（1762）との邂逅を経てのち、『美と崇高の感情にかんする観察 Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen』（1764）にむけた覚書にて、次のように告白している。

①私は傾向性からしても探求者である。私は認識への全き渴きと、認識においてさらに進みたいという落ち着きのない好奇心と、またあらゆる認識の獲得に対して満足を感じている。これだけが人間の榮譽をなしうるのだと私が信じ、何も知らない俗衆を軽蔑していた時代があった。②ルソーが私を正道に戻してくれた。この優越の欺きは消え、私は人間を尊敬することを学ぶ、③そして、もしこの考察だけが他のすべての考察に、人間性の権利を作り出すという価値を与えることができるのだと私が信じなかったならば、私は自分を俗な労働者よりもっと役立たずだと見なすことだろう²。（丸数字：引用者による）

カント研究者の石川は、この告白を三つに分け、①を「懺悔」³、②を「回心」⁴、③を「誓い」⁵と読みとっている。石川は、告白が少ないカントのなかで、おのれの現存在の根底から発せられた「ルソー告白」は、ここでカントのなかに大いなる心術の転回が起こったことを伝えてあまりある「内面のドラマ」であると記述する⁶。まさに、「この心術の転回とともに『哲学者カント』が生まれた」⁷のであり、この事態は、後の「理論理性に対する実践理性の優位というカントの思想も、このことと深く内通している」⁸といえる。

話をカントの大学時代に戻すとカントにとって、Knutzen 教授から Wolff の哲学や Newton の自然物理学を学んだことが、それ以降の思想の発展にとって決定的な意味を持つようになった。とりわけ、大学時代のカントはニュートン物理学に夢中になっていたという。恩師、Knutzen 教授は 1751 年、多くの人々に尊敬され、愛され、惜しまれつつ 38 歳の若さで亡くなった。カント 27 歳のときの出来事である⁹。

もう一点、カントが活躍していた時代には、避けては通ることができない大き

れることによって生じるものである」という。（石川文康（1995）カント入門，筑摩書房，p.41.）

¹ 石川文康（1995），前掲書，p.41.

² ⑩186

³ 石川文康（1995），前掲書，pp.63-64.

⁴ 石川文康（1995），前掲書，pp.64-66.

⁵ 石川文康（1995），前掲書，pp.66-67.

⁶ 石川文康（1995），前掲書，p.68.

⁷ 石川文康（1995），前掲書，p.68.

⁸ 石川文康（1995），前掲書，p.69.

⁹ 石井郁男（2019），前掲書，pp.61-62.

な存在があった。それは、当時のプロイセンの王である Friedrich II (1712-1786) である。この頃、プロイセンはフランス啓蒙思想が理想とされ、自由な雰囲気に含まれていたという。Friedrich II は、学問や芸術に明るく、啓蒙的専制君主の典型であり、大王の尊称で呼ばれていた¹。1740 年はドイツ史における「フリードリヒの世紀」の開幕であり、啓蒙主義が開かれる年であった。大王は、少年時代、フランス人の家庭教師に育てられたため、フランスの文化に心酔し、ドイツの文化を軽蔑していたという²。彼は、ヨーロッパ最強の軍隊をつくりあげ、ついに、プロイセンをオーストリアに並ぶ強国にした一方で、内政にも意を注ぎ、産業の振興・農業の開発・法典の整理など、国家の近代化を進めた。

Friedrich II は「哲学者の王」という標語のもと、「君主が国家の第一の下僕である。思う存分議論せよ。しかし、服従せよ」と命じていた。彼の治世における 18 世紀後半は「Sturm und Drang : 疾風怒濤」という文化史上、もっとも華やかな時代であったという³。このような啓蒙主義的時代背景は哲学研究活動を思いのままに展開できた時代であり、このことは若きカントの思想の追い風となったのである⁴。

このような大学生活において、1746 年 3 月、カントは大きな転機を迎える。それは、父の死である。このことによって、カントはもはや大学生活を続けることができなくなり、同年夏に大学を去ることとなった⁵。その折、カントは論文『活力測定考 Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte』(1747) を提出したが、この論文の緒言で示される以下の一文からは、カントが意気盛んにして批判的な精神を燃やしていたことが窺えるという⁶。

私の進むべき道はすでに示されている。私は私の道を歩み、何ものにも邪魔されることなく進み続けるだろう⁷。

父の死という境遇にも拘わらず、カントは自分の進むべき道を明確に掴み、自分の進路に自信と確信を抱いていたのである。この論文は、母方の叔父 Richter の援助を受けて 1747 年 4 月 22 日、カント 24 歳の誕生日を記念して出版された。

第 2 項 家庭教師および私講師時代

¹ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.62.

² 石井郁男 (2019), 前掲書, p.62.

³ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.63.

⁴ カントは、『啓蒙とは何か Was ist Aufklärung』(1784) にて、「現代は啓蒙の時代すなわちフリードリヒの世紀である」(VIII40④32) と称えている。

⁵ カントの卒業は正式な卒業ではなく、中途退学のようなものであった。(石井郁男 (2019), 前掲書, p.64.)

⁶ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.64.

⁷ 110/①13

カントは 1746 年夏にケーニヒスベルク大学を去った後、家庭教師の職に就くこととなった。当時、家庭教師という職に就くのは、ドイツにおける貧しい神学生・哲学生の卒業後の規定路線であり、また、貴族の子弟の教育はお抱えの家庭教師によって行われるのが普通であったという¹。ただし、Cassirer によれば、卒業後の数年間は次のようなものであると評される。

さてその後の数年間、カントの生活はほとんど闇の中に消えてしまう。そのために彼の外面的輪郭でさえも、もはや確実には模写されえず、したがってまたこの時期の個々の部分に関する場所や日付なども、不確かで動揺しているほどである²。

一方、このような時代を過ごしたカントの頭の中では、自分の人生計画がすでに完成していたという。その足がかりとして、まずは大学教師となる実力を養成することを念頭に置いたのである。具体的には、大学で学んだ「地動説」と「万有引力の法則」、二つの天体論を、さらに深く考えることであったという。また、Marco Polo の『東方見聞録』を読んで以来、大好きであった旅行記を読んで過ごした³。このような家庭教師時代は、カントが大学教師になって以後、大いに役立つこととなるのである。

1747 年、カントはポーランド近く、ブレーゲル川上流の農村の牧師のアンデルシュ家⁴で家庭教師の職に就いた後、1750-1753 年には、東プロイセンの田舎住まいの貴族である、Hülßen 家の家庭教師をした⁴。そして、1755 年頃からはしばらくの間、テルジット市近傍の Keyserling 伯爵 (1669-1761) のもとへ、週 1・2 回馬車で通っていたという。Keyserling 伯爵家は、プロイセンの貴族で、15 世紀にドイツ騎士団のために戦い、その功で財を成したといわれ、後のロシア女帝 Екатерина (エカテリーナ) 一門と関係があった家系である。伯爵家には二人の息子がおり、カントはこの二人の信頼を集め、良き友となっていた。その後、交わりは長く続き、二人の息子は大学に進んだ際、カントの教えを受けているのである⁵。

カントの関心は、先述した旅行記だけではなく、あらゆる方向へ向けられていた。その一つとして、社交にも向けられていたという。当時、社交の中心であった Keyserling 家に、カントはいつも招かれる常連であった。石井によれば、夫妻は「直接間接に、カントに国際人としての感覚を移し植えてくれた」⁶という。とりわけ、伯爵夫人は才色兼備であり、カントとニュートン物理学について論じ合うことができ、夫人も未来あるカントに特別の親しみと尊敬を寄せていたのである。

¹ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.68.

² E.カッシーラー (1986/1918), 前掲書, p.35.

³ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.69.

⁴ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.69.

⁵ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.73.

⁶ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.74.

カントと伯爵夫人の交際は長く続き、後に夫人が Keyserling 伯爵と死別し、彼の甥でと再婚してケーニヒスベルクに移住してからも、カントはしばしば彼女を食事に招待していたという¹。

この頃、週刊の論文報告書が出版され、さまざまな国の学者たちの仕事を知ることができるようになっていた。カントは自然界の謎に迫るべく、地質学・自然学の手物・研究報告など、多くの文献や資料を貪るように読んだ。また、この8年にわたる家庭教師時代、カントは多くの旅行記を読み、また上流社会の生活にふれ、世情や人情に通じ、人間知を身につけることができたという。

彼の頭の中には、すでに幾多の研究の大筋が出来上がり、その多くは完成の域に達していたようである。1754年以降、カントは矢継ぎ早に論文を発表している。1754年には再びケーニヒスベルクに戻り、1755年3月に『天界の一般自然史と理論-ニュートンの諸原理にしたがって論じられた全宇宙構造の体制と力学的起源についての試論 Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels』（1755）の原稿を出版社に送った。

この論文で、カントは宇宙の発生を純力学的に解き明かすことを試み、宇宙進化論の先駆である「星雲説」を示唆していたという²。当時、ヨーロッパのどこかで繰り返し大きな地震が起きており、「地震はなぜこのように頻発するのか」という問いから、カントは Galileo の望遠鏡による観察の結果や太陽の黒点・月面の凹凸などから、想像力を駆使して、壮大な宇宙論を発表しようとしていたのである³。ただし、この本は匿名での出版であり、また、印刷後に出版社が倒産するという悲運に見舞われ、差し押さえられてしまったため、独創的なアイデアを含んだこの著作は完全に埋没してしまったのである。それは、大学の私講師資格試験を受ける3ヶ月前の出来事であった。

この『天界の一般自然史と理論』は、「一方ではニュートン的な自然観で宇宙の発生を機械論的に説明しながら、他方、この宇宙の根底には神の創造の目的があると認め、調和統一を図っている」⁴点で哲学的に興味深い論文である。正確な知識を蓄えたカントは、それを実際の見聞で補い、独自の構想力と考察でもって一つの整然たる世界像を把握することに努めた。カントは Galileo の月面観察の話を活かすことにし⁵、Galileo が観察した事実から、次々と推理・類推を行った⁶のである。この結果、カントの論文によってはじめて、宇宙はその内部から自己の運動として、つまり生きた生命体として理解されるという道を拓いた。これが、カントの「星雲説」である。それゆえに、この論文は画期的な論文であったといえるのである。石井はこの論文を「ギリシア哲学以来の伝統的な宇宙論のモチーフが、

¹ 石井郁男（2019），前掲書，p.74-75.

² 石井郁男（2019），前掲書，p.76.

³ 石井郁男（2019），前掲書，pp.76-77.

⁴ 石井郁男（2019），前掲書，p.96.

⁵ 石井郁男（2019），前掲書，pp.96-98.

⁶ 石井郁男（2019），前掲書，pp.98-101.

当代の最新の知識であるニュートン物理学によって補強され、それがさらにカントの敬虔なキリスト教の信仰と豊かな感覚にあふれた情熱とによって、一つの整然たる『世界像』にまでまとめ上げられた¹と評している。

次いで、18世紀末にフランスの Laplace (1749-1827) がカントとは独立に、同様な宇宙発生論を発表した²。カントの「太陽系生成説」はのちに、Schopenhauer (1788-1860) によって Laplace の説の先駆をなすものとして認められた。これは、現在の太陽系の起源に関する「カント＝ラプラス星雲説」のことである³。

1755年4月、30歳を過ぎたカントは、学位論文『火に関する若干の考察の略述 Meditationum quarundam de igne succincta delineation』(1755) をケーニヒスベルク大学に提出した。その2ヶ月後、この論文をめぐって、当時の名望家や学者たちが、稀に見るほど多数集まった中で、恒例の試験が行われた⁴。聴衆は、カントの公演に耳を傾け、尊敬の念をもってこの新しいマギスター(修士)を歓迎したという。こうして、カントはめでたく学位を得たのであった。

そして同年9月、講師就職資格論文『形而上学的認識の第一原理の新しい解釈 Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio』(1755)を提出した。この論文についても公開討論があり、学位授与には珍しく、この地の名士や学者が押し寄せたという。そして、カントは学位を受けたのち、謝意を込めてラテン語で講演を行った。

カントはこの年の冬から、私講師として講義を担当するようになった。私講師時代(1755-1760)は大学から給与が出ないため、友人宅に同居したり借家生活をしつつ、毎日4-5時間の講義を行ったという。その間、一度の遅刻も休講もなく、終始その職を忠実に果たしている⁵。カントの講義は、学生以外の一般市民にも公開されており、誰が聞いてもよくわかる、趣味と実益を兼ねた講義であったという。これは、カントの広範な読書の賜物であったといえる。カントは地質学・自然学・旅行記その他、各種の研究報告書におよぶ幅広い文献に目を通していたのである⁶。

とりわけ、カントの講義の中でも特筆すべきものがある。それは1756年の夏学期から開講された「自然地理学」の講義である。カントは「世界最初の地理教師だった」⁷といわれているが、この点のみがこの講義における、特筆すべき事案では

¹ 石井郁男(2019), 前掲書, p.101.

² 「カントーラプラス理論」とは、18世紀半ば、『天界と一般の自然史と理論』において提起された学説と、同世紀末にラプラスの『宇宙体系論』(1796)によって説かれ、19世紀半ばにこの名で広まった学説のことである。具体的には「太陽系の起源すなわち太陽系の諸惑星が太陽を中心とする同心円状を回転し、同一の運動方向を有し、ほぼ同一の平面上にある」規則性の起源となる説である。(有福孝岳・坂部恵 他編(2014)縮刷版 カント事典, 弘文堂, pp.284-285.)

³ 石井郁男(2019), 前掲書, p.102.

⁴ 石井郁男(2019), 前掲書, p.80.

⁵ 石井郁男(2019), 前掲書, p.82.

⁶ 石井郁男(2019), 前掲書, p.82.

⁷ 石井郁男(2019), 前掲書, p.116.

ない。カントの地理講義は、カント哲学全体の骨組みのなかでそれを支える土台の位置を占めるものであったという。この講義が示すカントの特徴とは、第一に経験尊重の立場であり、第二に思考の独立への励ましが挙げられる¹。

このような私講師としての最初の年、カントはまだ貧しく、生活のためにみずからの蔵書を売らねばならないこともあった。しかし、翌年になると様相が大きく変化した。学生の受講料だけの収入であるにもかかわらず、カントの講義は大人気であり、受講料収入が多くなったのである。私教師となって、カントは国務大臣や知事、貴婦人、軍人、顧問官、銀行頭取、商人などの家に招かれるようになった²。先述したように、特に社交サロンの中心であった Keyserling 伯爵家には、家庭教師の縁もあり、よく招かれたという。

この頃、七年戦争（1756-1763）でプロシア軍はロシアに敗れるという世情であった。カントが私講師に就いた最初の5年間、ロシアがケーニヒスベルク市一帯を占領しており、ロシア軍の占領が寛大に行われていたため、ケーニヒスベルク市当局も大学も市民も進駐軍に忠誠を宣誓していたという³。カントはこの時期、冬営で退屈していたロシア人将校のために教養講座を開いた。そこで進んで将校社交クラブの常連となり、多数のロシア人の理解を得たという。国際的センスのあるカントの特別講義は、占領軍将校の間ですこぶる評判が良く、ついに軍司令官フェルモは、将校全員に大学で何らかの聴講生になるべしという布告を出した⁴。1763年、ロシア軍が引き揚げ、もとのプロイセン軍隊の駐留に戻ってからも、カントはプロイセン軍の特に上級将校との間の付き合いがあり、特に森林官と親しくしていたという。先の箇所でも触れた『美と崇高の感情にかんする観察』は、その森林官の家で書かれた著作である⁵。

第3項 『純粹理性批判』以前から三批判書へ

石井によれば、18世紀の西欧における思想の動向は「17世紀の合理主義的人間観に反対する、感情的人間観の自己主張とその時代であった」⁶という。カントの「人間理性の自己認識」という批判の事業も、Lockeに始まる人間悟性の自己吟味の継承であり、カントはこの事業を一步前進させたのである。

1770年、母校のケーニヒスベルク大学の論理学・形而上学の正教授に任命されて、カントは一つの論文を提出した⁷。その論文とは、『可感界と可想界の形式と原理 De Mundi sensibilis atque intelligibilis Forma et Principiis』（1770）である。この論文のタイトルにある「可感界と可想界」は『純粹理性批判』の予告編であった

¹ 石井郁男（2019），前掲書，pp.109-110.

² 石井郁男（2019），前掲書，p.84.

³ 石井郁男（2019），前掲書，p.84-85.

⁴ 石井郁男（2019），前掲書，p.86.

⁵ 石井郁男（2019），前掲書，p.87.

⁶ 石井郁男（2019），前掲書，p.130.

⁷ 牧野英治 編（2018）新・カント読本，法政大学出版局，p.354.

という¹。この論文について、石井は次のように評している。

この論文は『純粹理性批判』への準備の書であり、画期的な意義を持った労作であった。「〈空間〉は概念ではなく、感性の型式である。感覚の素材である。〈幾何学〉は、感性的認識の典型である」などと論じている²。

これをさらに綿密に仕上げたいと考えたカントは、「二つの認識論の統一」³という大事業への取り組みを開始したのである。1771年、『感性と理性の理論』でカントはイギリス経験論と大陸合理論の二つの認識論の統合をめざし、認識のコペルニクス的転回へ歩を進め始めたのである⁴。この事業への取り組みについて、カントは1771年6月7日 *Schluz* に宛てた書簡において、次のように記述している。

ですから、いま私は、『感性と理性の限界』というタイトルのもとで、感性界に対して規定される根本諸概念ならびに諸法則の関係を趣味論と形而上学と道德との本質の構想とあわせて含みもつことになるような著作を、いささか詳細に仕上げることにとりこんでいます⁵。

さらに、翌年2月21日には *Herz* 宛てに、研究の目的を記した書簡を送っている。

私は、用事をしたり私にとってどうしても必要だった休養をとったりしながら、私たちが議論してきた考察の計画を、もういちど吟味してみました。それは、この計画を哲学全体およびその他の認識に適合させ、その広がりと限界を把握するためです。私はすでに以前からかなりのところまでなしとげていました。感情、趣味、評価能力およびそれらの結果としての快、美、善の諸原理についても、すでにずっと以前からかなり満足のいくところまで輪郭を描いており、『感性と理性の限界』というようなタイトルをつけることができる著作へ向けての計画も立てました。...中略...

その結果、本質的なことが欠けていることに気づきました。それは、私の長い形而上学研究および他の研究において顧慮されずにいたもので、しかも実を言うと、それまでまだ姿を現すことがなかった形而上学の秘密全体を解くカギとなるものなのです。つまり私は、われわれがわれわれのうちにあって表象とよんでいるものが対象に関係するのはいかなる根拠にもとづいてのことなの

¹ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.130.

² 石井郁男 (2019), 前掲書, p.131.

³ ここでの「二つの認識論」とは、先述の「大陸合理論」と「イギリス経験論」を指す。

⁴ 石井郁男 (2019), 前掲書, p.131

⁵ ②164

か、と自問したのです¹。

Cassirerによれば、この書簡が『純粹理性批判 Kritik der reinen Vernunft』(1781)の真の出生時刻を告げるものであるとみなしてよいという²。ところが、この事業の完遂を遂げるには、さらなる労苦とともに、膨大な時間をカントは必要とした。その事業の達成の難解さについて、カントは1776年 Herzに宛てた書簡にしたためている。

本当のところ私は、自分の仕事の分野で功績をいくらかあげるという希望をあきらめてはいません。もう何年何もしていないように見えるせいで、私はあらゆる方面から非難されています。けれども、あなたと顔をあわせなくなった頃以来、実際はこれほど体系的に持続的に仕事をしたことは一度もありません。書き上げてしまえば、一時的な喝采の獲得を十分望める材料が、私のもとには山積みになっていて、いくつか実り豊かな原理を手に入れたならば、喝采を得ることは目に見えています。しかし、ある主要対象が、堤防のように、それらをすべてせき止めるのです³。

このような苦心の果てに、カントは1770年に発表した『可感界と可想界の形式と原理』以来11年の時を経て、『純粹理性批判』を出版するに至ったのである。このとき、カントは57歳であった。カントが仕上げたこの大著は、長年続いたイギリス経験主義的認識論と大陸合理主義的認識論の両者の論争に対して決着をつけたことで知られている⁴。『純粹理性批判』と、ここから続く二つの『実践理性批判 Kritik der praktischen Vernunft』(1788)、『判断力批判 Kritik der Urteilskraft』(1790)の批判書をあわせて三批判書と呼ぶが、道徳的实践について展開した『実践理性批判』の発表以前に手がけた予備的考察にあたる著作こそ『道徳形而上学の基礎づけ』(1785)にほかならない。

第4節 カント倫理学の要諦：『道徳形而上学の基礎づけ』を中心に

本節では、カント倫理学の概観のうちにみとられた重要概念を第1項から第4項において、それぞれ「義務」・「理性」・「意志と命法」・「嫌々の念」と分類し、その詳細を検討していく。その後、第5項にて、カント倫理学の全体像について、整理していく。

第1項 カント倫理学における義務概念

¹ ②66-67

² E.カッシーラー：門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文 監修（1986/1918），前掲書，p.133.

³ ②108

⁴ 石井郁男（2019），前掲書，p.142.

ここでは、カント倫理学を構成する重要概念である「義務」を検討していく。

1 善意志

カント倫理学において、あらゆる概念に前提される中心概念がある。それは、『道徳形而上学の基礎づけ』第1章の冒頭にて力強い宣言によって説明される「善意志 *ein guter Wille*」¹である。

世界中のどこであれ、それどころか世界の外でさえ同様に、無制限に善いと考えられる価値があるとすれば、それは善意志だけであり、それ以外には考えられない。...中略...

善意志は、それが引き起こしたり成し遂げたりするものを通じて善いのもなければ、あらかじめ設定した何らかの目的を達成することを通じて善いのもなく、善意志は、ただ意欲するだけで善い。すなわち、それ自体 *an sich* として善いのである²。

善意志は、それだけで比類なき価値を持つものであり、行為の帰結というよりもむしろ、その行為における意志の善さが問題となるのである。ここに、カント倫理学が動機主義と言われる由縁が垣間見える。換言すれば、それは行為の道徳性の根拠を意志の働きに見出しているということである。そして、この善意志は無条件に善いのである。

そのような意志の働きの根拠になるものとして、理性 *die Vernunft* をあげている。カントは善意志と理性の関係について、次のように説明している。

理性に必要な真の定めが、よもや他の意図のための手段として善い意志を産み出すことにあるわけがなく、かえってそれ自体みずからが善い意志を産み出すことにあるに違いない。自然が自然の素質を分配するにあたって、あまねく合目的的に作業に着手したとするなら、まさにこうした意志を生み出すためにこそ、理性がどうしても必要だったのである³。

理性に関するこの主張は、最高善としての理性の行使は、無条件な意図のために要する理性であることを示す。それは、カントが最高善の無条件性について「同時にこの世の生活において幸福の達成をさまざまに制限するだけでなく、傾向性の諸目的を無以下 *unter nicht* のものに引き下げる」⁴のものであると言及しているこ

¹ 「*ein guter Wille*」という概念について、本研究では「善意志」と表記する。なお、岩波版カント全集においては「善い意志」(IV393/⑦13)と訳している。引用文中の表記については各邦訳書に従うこととする。

² IV394/⑦13

³ IV396/⑦17

⁴ IV396/⑦18

とからも明らかである。

さらに、カントはこの善意志の概念を解明するために義務 *die Pflicht* という概念を取り上げる。カントはこれらの善意志、理性、義務の概念から理性の命令としての法式である「定言命法 *die kategorischer Imperativ*」¹の三法式を提示する²。

また、これらの定言命法を可能にするものとして、意志の主体である、理性的存在者 *das vernünftiges Wesen* としての人間は、二世界にまたがる存在であるという。その二世界とは、経験的な世界である「感性界」と一切の感性的契機から独立する「叡智界」である。そして、カントは叡智界に属する理性的存在者である人間は、自分自身の意志の因果律を、常に自由の理念の下でしか考えることができない有限な存在であるという。このようなカントの二世界観において、意志の自律 *die Autonomi* に基づく自由こそが定言命法を可能にし、有限な理性的存在者である人間を道徳的たらしめるのである³。

2 義務の三命題

先に言及したように、カントは善意志を説明する概念として義務をあげる。この義務という概念は「一定の主体的な制限と障害の下にはあるが、善意志の概念を含んでおり、それは善意志の概念を同時にはっきりとさせるもの」⁴である。

カントは義務に関する考察に至る前提として、二つの事象については最初から無視している。それは、もともと義務に反すると認められるすべての行為についてであり、もう一つは、現に義務に適っている行為であっても、人間がその行為に対して何らかの傾向性をもたず、別の傾向性に駆られてその行為に及ぶ場合である⁵。その場合、義務に基づいて行為されたのか、私欲によってその行為がなされたのかを区別することは容易だからである⁶。そして、カントはこの前提に立

¹ (1)「信条が普遍的法則となることを、当の信条を通じて自分が同時に意欲できるような信条に従ってのみ行為しなさい。」(IV421/⑦53-54) (2)「自分の人格のうちにも他の誰の人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい。」(IV429/⑦65) (3)「おのおのの理性的存在者の意志は普遍的に法則を立法する意志である。」(IV431/⑦69)

² 「義務」および「定言命法」については後述するため、ここでは主題的に取り扱わない。

³ IV440/⑦82

⁴ IV397/⑦18

⁵ IV397/⑦18

⁶ IV397/⑦18

ち、「商売人の義務」¹・「自分の生命を守る義務」²・「善行の義務」³・「幸福追求の義務」⁴・「隣人愛の掟」⁵の五つの義務について検討し、義務の内容を明らかにしようと試みている⁶。

はじめに、「商売人の義務」・「自分の生命を守る義務」・「善行の義務」をもとにカントの義務概念を検討する。これらの義務を説明するなかで、カントは厳格に義務と傾向性の対立について論じている。ここでは、商売人が客に釣り銭をごまかさないようにすることなどを例にあげているが、カントは行為の外形だけを見ると、義務に適っていると思われるような行為も道徳的な行為とはみなさない。それは、適法性を備えているだけの行為に過ぎないのである。カントによれば、道徳的な行為の価値は、たとえ世のすべてに絶望しており、自殺することを考えるような人間が、自らの生命を守るという義務のために自身の生命を維持しようとするときに備わるといふ⁷。ここでのカントの主張から、道徳的な内実が伴うような行為とは、傾向性からではなく義務に基づいてなされる行為であるということがわかるだろう。

次に、「幸福追求の義務」から義務概念をみていくこととする。これまでみてき

¹ カントは「商売人の義務」について言及する際、次のような説明をしている。「とある店の主人が事情を知らない客に法外な値段を吹っかけないことは、確かに義務には適っている。また、競争の激しい場所では、賢い商人もそのようなことをせずに老若男女を問わず、普通の定価で売る。それゆえに、客は誠実に扱われるのである。しかし、直ちにこれらの商売人が義務と誠実の原則や客に対する愛（直接的な傾向性）に基づいてそのように振る舞ったと容易に信じるわけにはいかない。なぜならば、それら商売人の利益がそうすることを要求したためである可能性を含むためである。このとき、商売人の行為は義務に基づくものでも直接の傾向性に基づくものでもなく、自分の利益をはかるという意図のためになされたのである。」(IV397/⑦18-19)

² カントによれば、自分の生命を維持することは義務であり、このことに関しては誰しものが直接的な傾向性を備えているという。しかし、多くの人間がそのことについて頻繁に払う小心なまでの配慮や信条 *die Maxime* は、どれほど念入りなものであったとしても内的な道徳的価値を備えないという。かえって、世の中に絶望し、死を望みながらも自分の生命を維持しようとする人がいたとしたら、それは、生命を愛することや傾向性や恐怖心からではなく、義務に基づいているといえ、その行為には内的な道徳的価値が備わるといえるのである。(IV397-398/⑦19)

³ できるだけ善行を心がけることは義務であるという。しかし、大変情け深い気持ちをもつ人物が幾人もおり、そうした人物は見栄や損得勘定の運動根拠があるわけでもないが、周囲の多くの人物を喜ばせることを内心から楽しみ、自分のしたことで他人が満足することに快くいられる。しかし、このような場合についても、そうした行為はどれほど義務にあって親切であったとしても無条件の道徳的価値を備えず、むしろ他の傾向性と同列に置かれてよいという。(IV398/⑦19-20)

⁴ カントは幸福を追求することは少なくとも間接的な義務であるという。なぜなら、多くの心配事に押しつぶされそうになり、日々の生活にも事欠くような状態に陥ることが、ややもすれば義務に違反する一大誘因となりかねないためである。(IV399/⑦21)

⁵ カントによれば、「自分の隣人を愛しなさい」という聖書の文言について、傾向性の愛と義務に基づいて自分の幸福を促進するということについて、明確に線引きをしている。この意味において、義務に基づいた行為が本来の道徳的価値をもつというカントの主張は一貫したものであるといえる。(IV399/⑦21-22)

⁶ これら五つの義務の検討については、原文において、明確に標題がつけられているわけではない。本研究において、それら五つの区分をより明確なものとして位置付けるために筆者が暫定的に呼称するものである。

⁷ IV397-398

たことからすれば意外なように思われるかもしれないが、カントは人間が幸福追求することを否定はしていない。幸福は、人間がひとりで抱く傾向性 *die Neigung*¹であるとし、自身の幸福 *die Glückseligkeit*²を確保することは、間接的に義務であるとさえいう。ただし、この幸福追求についてはあやふやな理念だという。それは、幸福追求の際、その指令はたいていくつかの傾向性を犠牲にするようにできているにも関わらず、人間はすべての傾向性の充足の総計を幸福と呼ぶためである。カントはこのような幸福追求においても、先の義務の場合と同様にただ一つの法則 *das Gesetz* が残っているという。この法則こそが、義務に関する第一命題である。それは、以下のような内容である。

傾向性からではなく、むしろ義務に基づいて自分の幸福を促進するべきであるという法則である³。

さらに、カントは聖書における「隣人愛の掟」⁴を引き合いにし、義務の第二命題を打ち立てる。

義務に基づく *aus Pflicht* 行為の道徳的価値は、行為によって達成されるはずのいかなる意図の中にもなく、むしろ行為が決定される際に従う信条 *Maxime*⁵の中にある⁶。

この「隣人愛の掟」についても、カントは義務の第一命題の意味において理解されるべきであると考え。なぜなら、傾向性による愛は実質 *die Materie* を含むためである。しかし、義務そのものに基づく行為は、たとえ善行へと駆り立てる傾向性がなくても自然に湧き上がる抑えがたい嫌悪に逆らうものであったとしても、実践的な愛であり、決して感受的な愛ではない。それゆえ、義務に基づく行為は、行為の対象が実現するかにかかわらず左右されない。義務に基づく行為を左右するのは、意欲の原理のみなのである。

義務に基づく行為を左右するのは、ただ意欲の原理 *dem Prinzip des Willens*

¹ 傾向性 *die Neigung* とは、規則的で習性的な欲望 *die Begierde* を意味する。(⑦371：訳注より)

² 幸福 *die Glückseligkeit* は英語の *happiness* に相当する。幸運 *das Glück* が外面的な状態を指すのに対して、幸福は内面的な心の持ち方を指す。(⑦374：訳注より)

³ IV399/⑦21

⁴ 「隣人愛の掟」とは、マタイによる福音書 第22章 39節にある「自分を愛するようにあなたの隣人を愛せよ」という内容である。(新約聖書(1968), 日本聖書協会, p.37.)

⁵ 格率 *Maxime* とは「意欲の主体的原理 *subjective Prinzip des Willens*」(IV401Anm. /⑦23) である。これに対して、客体的原理 *des objective Prinzip* は実践的法則 *das praktische Gesetz* である (IV401Anm. /⑦23)。なお、本研究において「*die Maxime*」の訳語として本文では「格率」と表記し、引用箇所については引用文のまま記載する。

⁶ IV399-400/⑦22

だけである。欲求能力の対象を何ら顧慮することなく、意欲の原理に従って行為がなされたかどうかの問題なのである。...略...

それで、行為が義務に基づいてなされる場合には、意志からすべての実質的原理 *alles materielle Prinzip* が取り去られてしまっているのので、意志は意欲全般の形式的原理 *das formelle Prinzip des Wollens* によって決定されるしかないのである¹。

つまり、有限な理性的存在者である人間に生じる傾向性などのあらゆる実質は、義務に基づく行為においてすっかり取り除かれなくてはならない。それゆえ、そこに残されているものは実質ではなく、ただ形式的原理のみなのである。以上の義務に関する第一命題と第二命題から帰結するものとして、カントは義務の第三命題を次のように表現する。

義務とは、法則に対する尊敬に基づく *aus Achtung* 行為の必然性である²。

するつもりでいる行為の結果である客体に対して人間は傾向性をもつことはできるが、その客体について、決して尊敬 *die Achtung*³することはできない。なぜなら、行為の結果はまさにたんなる結果に過ぎず、意志の活動ではないからである。このことから、人間が意志の選択をする際に決して傾向性と結びつかず、むしろその傾向性を圧倒し、それらの算入を許さないものが理性の命令であり、その尊敬の対象こそが法則 *das Gesetz*⁴に他ならない。

それゆえ、義務に基づく行為は、傾向性の影響や意志の対象（客体）をことごとく完全に分離するべきなのである。そうすることで、意志を決定するものとして意志に残されるものは、客体的には法則しかなく、主体的にはこれらの法則に対

¹ IV400/⑦22-23

² IV400/⑦23

³ カントは尊敬 *die Achtung* という語を隠れ蓑にして、不明瞭な感情に逃げ込んだわけではないという。尊敬は、感情というものによって影響を受けた、感受された感情ではないのである。それはむしろ、理性概念によって自ら引き起こした感情なのである。ゆえに尊敬は、感受された傾向性などとは異なる位置づけにあるものなのである。このとき、尊敬の意味するものは、ただ、自分の感官 *der Sinn* への他からの影響を媒介することなく、私の意志が法則に服従しているという意識それだけである。つまり、法則によって意志が直接に決定されていて、そのことを意識していることが尊敬なのである。ゆえに、尊敬は主体に作用した法則の結果とみなされても法則の原因とはみなされないのである。このとき尊敬の対象となるものは法則のみである。この法則については自己愛を参考にしてはならないが、自分自身によって課される法則である以上、それは自分自身の意志の帰結であるのである。また、人格に対する尊敬は、すべて本来は法則に向けられたものであり、人格は法則の実例を人間に示しているのである。人間は自分の才能を伸ばすことを義務と考えているため、才能ある人に出会うと、法則の実例を見たような思いになる。しかし、これは道徳的な関心によって引き起こされたものであり、尊敬ではない。そのとき、自分自身のうちに自ら立ち起こる法則に対する意識が尊敬なのである。ゆえに、このとき起こる、すべての道徳的な関心は、ただ法則に対する尊敬から成り立っているのである。(IV401Anm./⑦24-25)

⁴ 義務の第三命題を参照されたい。

する純粋な尊敬以外にないのである。ゆえに、すべての傾向性を犠牲にしてでもそのとき人間に残されるのは、そうした法則に服従しようとする格率だけなのである¹。

3 義務が陥る弁証論

上述したような理性が人間に思い描かせる義務の命令は、尊敬すべきものではあるが、同時に人間は必需や傾向性を備える存在である。人々は、無邪気なままであることができず、簡単にたぶらかされるのである。この必需や傾向性のすべてが充足されることを、人間は幸福という名で呼ぶ。

ところが、先に確認した義務の命令は、それにも関わらず必需や傾向性の求めるものを徹底的に排除するのである。ゆえに、人々はこうした義務の命令に内心反発する。このことは、有限な理性的存在者である人間が義務の厳格な法則に逆らって、理屈をこね、法則の妥当性や純粋さや厳格さを疑うだけでなく、義務の法則を自分自身の願望や傾向性に合わせてもっと都合の良いものにしようとする存在であることを意味している。ここで、人々は自然的弁証論 *eine natürlich Dialektik*²なるものに陥る。つまり、実践的な普通の人間理性も開発されれば *kultivieren*³されるほどに、自然的弁証論にさらされるのである。

第2項 カント倫理学における理性概念

ここでは、カント倫理学を構成する重要概念である「理性」について検討する。

1 理性概念と傾向性

先にみたように、カント倫理学における鍵概念として、世界中のいずれにおいても無制限に善いとされるものとして、善意志⁴が据えられる。この善意志自体は、そのみで比類なく高く評価されるべきものであり、それが特定の傾向性 *die Neigung* や傾向性の総計（幸福）のために実現された帰結よりもはるかに高く評価されるべきものである⁵。そして、カントは善意志をもたらすものとしての理性の存在について『道徳形而上学の基礎づけ』第1章で語っている。

カントによれば、そもそも理性による意志や意志の対象に関する指導は十分ではなく、本能の定める部分の方が明らかに確実なことであるという。しかし、逆説的ではあるが、まさにこうした理性それ自体が、みずから善意志を産み出すためにこそ理性が必要なのである⁶。これらの理性に関するカントの主張は、最高善としての理性の行使は無条件な意図のために要する理性であるということを示し

¹ IV401/⑦23.

² IV405/⑦30

³ IV395/⑦16

⁴ IV393/⑦13

⁵ IV394/⑦14

⁶ IV396/⑦16-17

ている。しかし、それは同時にこの世の生活において幸福の達成をいろいろな仕方
で制限したり、そればかりか、傾向性の諸目的が損害を受けるといったように、
無以下 *unter nichts*¹のものに引き下げることもしこりうるのである²。

つまり、人間は傾向性に容易にたぶらかされる有限な存在であり、この点にお
いて、理性の働きは自然が付与する本能ほど十分機能しないのである。しかし、
それらの傾向性や様々な欺瞞を斥ける義務の命令を自らの理性が意志を打ち立て
ることも、また事実である。これは、先にも述べたように人間が経験としての感
性的 *sensibel* な存在だけではなく、叡知的 *intelligibel* な存在者でもあるというカ
ントの二世界論に現れている。

ゆえに、逆説的にではあるが、傾向性に唆される感性界の一員である人間は、
無条件的な意志（義務による法則の立法）を打ち立てるために、叡知的な理性の
作用が必要なのである。この理性の働きに意志の形式的原理が関与することは言
うまでもない。

2 形而上学としての理性概念

ところで、この理性 *die Vernunft* という概念それ自体は、カントのみが用いた概
念ではない。むしろ理性が道德性に関与する重要なものであることを認めつつ、
諸哲学者は道德性の探求に勤しんでいたのである。このことについてカントは、
これまでにも哲学者たちは道德性という概念が正当なものであることを疑わず、
むしろ人間の本性の脆さと不純さに言及しようとしていたと評している。しかし、
この姿勢はカントによって次のように斥けられる。

だが、私からすれば、彼らはただ傾向性の関心を世話するためにだけ理性を
必要としているにすぎない。本来なら、法則を立法するために人間の本性に役
立つべき理性を、彼らは個々の傾向性の関心を世話するためか、せいぜいでも
傾向性どうしをできるだけ協調させようとする関心を世話するためにしか、必
要としないのである³。

このカントの批判の底にあるものは、先にみてきたように道德性が義務と意志
の形式によって導かれる法則で結ばれていることから明白である。つまり、義
務に基づいた行為は、行為の行為主体の諸々の傾向性等の実質や予想される行為

¹ IV396/⑦17

² この理性の認識について、カントは「普通の人間理性」という用語で以下の点を指摘して
いる。普通の人間理性の道德的認識によれば、人々は磁石盤の原理にしたがって「すらす
ら」と価値判断の尺度を設けることができるのである。しかし、人間が自然と前提するすべ
での傾向性の充足という概念である幸福に立脚した信条 *die Maxime* に対して、義務 *die*
Pflicht が仮借なく命じる制約が立ちはだかる。そのとき、人間は自然的弁証論 *eine natürlich*
Dialektik に陥るのである。この自然的弁証論において、実践的な普通の理性は理論的な理性
と同様にわれわれの理性を余すところなく批判することが望まれる。(IV403-404/⑦28)

³ IV406/⑦32-33

の帰結にとって仮借なく命じる義務や理性の作用によって果たされるのである。

ただし、カントは経験的なものを一切斥けているわけではなく、行為の実例に対するあり方を示している。それは、道徳性の原理の探求において、何か素晴らしい行いをする人物を見たとする時、その実例は確かに道徳性の原理に合っているのかを判定されなければならない。そして、その人物の行動が道徳的に善いものである場合に、人間はその行為を道徳的行為の実例の一つとしてみる。ただし、その行為そのものを、道徳的価値を備えた行為ということは決してできないというのである。ここに存在するのは、道徳法則への尊敬 *die Achtung*¹である。

尊敬とは、理性概念において外部から感受されたものに対して生じるものではなく、理性概念それ自体がみずから引き起こす感情であるという。そして、この自己愛とも似つかわしい形で表象²する法則は恐怖心に類似し、一方で、傾向性に類似するという。重ねて、カントはこの理性概念が引き起こす感情について人格という実例を交えて言及している。

人格 *ein Person* に対する法則はすべて、本来、法則（公正の法則など）に対する尊敬にすぎず、人格は法則の実例を私たちに示してくれているのである。
...中略...

才能のある人格に出会うと、いわば、法則の実例を見た思いになり（練習によって才能の点でその人格に似ようとするのであって）、それで私たちに尊敬の念が起こるのである。すべての道徳的な、いわゆる関心 *Interesse*³は、ただ法則に対する尊敬から成り立っているだけである⁴。

改めて道徳法則と実例の件に戻ると、人格（素晴らしい行いをする人物）に対する関心やそれに基づく尊敬は、いわば法則の実例を想起させるにすぎないものであり、その「行為＝道徳法則」という構図には決してならない。ゆえに、道徳性の原理の探求において、実例が道徳性の概念を提供しえないという先のカントの主張に接続するのである。それでは、道徳性はいずれに由来するものなのであるうか。カントはその所在について、次のように見定めつつ論を進める。

¹ 法則の尊敬に関するカントの説明は、以下の通りである。「尊敬は感情というものの影響によって感受された感覚ではなく、むしろ理性概念によって自ら引き起こした感情なのである。だから、感受された感情のように傾向性もしくは恐怖感に帰着することがなく...中略...ただ、私の感官への他からの影響を媒介することなく、私の意志が法則に服従しているという意識、それだけである。」(IV401Anm./⑦24)

² 表象 (*die Vorstellung*) とは、心に思い描くこと、念頭に置くことを意味する。したがって、法則の表象とは、法則を念頭に置くことといえる。(⑦377: 訳注より)

³ ここでの関心とは、「偶然に決定される意志が理性の原理に依存すること」(IV413Anm./⑦42) を意味する。それゆえ関心は、「おのずからいつでも理性に適合するわけではない依存的な意志だけに生じる」(IV413Anm./⑦42) のである。他方、神的な意志にはどんな関心も生じない。(IV413Anm./⑦42)

⁴ IV401Anm./⑦25

人倫的概念¹ dsß sittliche Begriffe はすべてその本拠と起源をまったくアプリアリ a priori に理性のうちにもつ。...中略...

人倫的概念はすべて、経験的な、それゆえ単に偶然的な、認識から抽出されることができない。このようにその起源が純粹であるからこそ、すべての人倫的概念は尊厳なのであり、最上の実践的原理として私たちの役に立つ²。

道徳性について、このような前提に立脚したカントは、道徳法則はあらゆる普遍的な理性的存在者全般に妥当するものであるため、すべての道徳法則は、普遍的な理性的存在者から導出されねばならないという立場をとる。

このように、あらゆる立場から独立した形而上学としての道徳性は、人間学や神学、物理学などの隠れた諸性質と混ざり合うことのない純粹なものとして提示されるべきものであり³、カントが『道徳形而上学の基礎づけ』において試みた純粹な形而上学としての道徳なのである⁴。

3 理性の命令の表現形式

カントによれば、自然の事物はどれも法則によって作用するが、理性的存在者のみが法則の表象に従って行為する能力をもつ⁵。これは言い換えれば、理性的存在者のみが原理 die Prinzipien⁶に従って行為する意志 der Wille をもつことを意味する。このとき、意志は行為を法則から導出するためには理性の能力が必要とされることから、実践的理性と密接に関連しているといえる。

¹ 「dsß sittliche Begriffe」について、岩波版カント全集では「人倫的概念」と訳出されている。なお、篠田英雄訳の岩波文庫版『道徳形而上学原論』においては「道徳的概念」(p.62.)、宇都宮芳明訳の『道徳形而上学の基礎づけ』では「道徳的概念」、熊野純彦訳の『倫理の形而上学の基礎づけ』では「倫理的概念」、御子柴義之訳の『道徳形而上学の基礎づけ』においては「道徳的な概念」(p.64.)などとそれぞれ訳出されている。このように「sittlich」という語の訳出にあたっては、統一された用語として使用されていないものの、本研究では引用箇所を除いて「道徳的」という訳語を用いることとする。なお、各書誌情報については以下の通りである。カント：篠田英雄 訳 (1785/1960) 道徳形而上学原論，岩波書店，Pp.189./I・カント：宇都宮芳明 訳・註解 (1785/1988) 道徳形而上学の基礎づけ，以文社，Pp.226./カント：熊野純彦 訳 (1785/2013) 倫理の形而上学の基礎づけ：実践理性批判，作品社，Pp.386./イマヌエル・カント：御子柴義之 訳 (1785/2022) 道徳形而上学の基礎づけ，人文書院，Pp.238.

² IV411/⑦39

³ IV410/⑦38

⁴ IV411-412/⑦40

⁵ IV412/⑦41

⁶ カント自身によっても曖昧な言い回しとされる述語で、自然の形而上学においても、道徳の形而上学においても、体系的形而上学は超越論的な諸原理の上に構築されねばならないというカントの確信によって重要な場面で登場するようになった。「実践哲学」において、カントは純粹実践理性の存在を理性の超越論的事実であるとみなす。ゆえに、アプリアリな実践的原理である道徳性の原理は、無条件的な絶対的必然性をもって理性的存在者に道徳法則を与える。この際、自己愛に基づく下級欲求能力を規定根拠にもつ、実質的な実践的原理は道徳性の原理から斥けられる。意志の自律という純粹理性の形式的な実践的原理のみが、理性的存在者の意志を道徳的に規定するものとしては唯一可能な原理とされるのである。(有福孝岳 他編 (2014), 前掲書, p.162.)

ただし、有限な理性的存在者である人間にとって実践的理性はおのずと意志を規定するようなものではない。仮に、理性が意志を必ず決定するのであれば、そのような存在者の行為は客体的に必然であると同時に主体的にも必然である。しかし、先にみてきたように、感性的であると同時に叡智的存在である有限な人間にとって傾向性と義務の対立が立ち現れる以上、感性的契機を含む諸格率が法則とおのずと一致することはない。このような人間存在にあつては、意志の形式である客体的根拠が主体的根拠に対して仮借なく命じる強要として理性の命令が位置づく。カントは、その命令の法式を「命法 *die Imperativ*」¹と定義する。

カントはこの命法について二つの概念を提示する。一つは、ある可能的な行為の実践的必然性が意欲されている何か別のものに到達するための手段である「仮言命法 *die hypothetischer Imperativ*」²である。仮言命法は、「もし～ならば...すべし」という形式であらわされる³。もう一つは、ある行為が単独にそれ自体として別の目的には関係なく、客体的＝必然的であることを表象させる「定言命法 *die kategorischer Imperativ*」⁴である。この定言命法は、「...すべし」という必然的な実践的原理として表現される⁵。

カントは、そのうち意志の主体的根拠を客体的に一致させる定言命法として、「信条が普遍的法則となることを、当の信条を通じて自分が同時に意欲できるような信条に従ってのみ、行為しなさい」⁶というものを定式の基礎に据える。そして、この基礎に立脚した上でカントは三つの法式を示す。そしてカントは、感性的な諸要因から独立した叡智的な意志の形式である定言命法によって自ら意志決定をする自律 *die Autonomie* に自由や道徳性を見出しているのである⁷。

第3項 カント倫理学における意志概念と命法

ここでは、カント倫理学を構成する重要概念である「意志概念」と「命法」を検討していく。ここで、あらかじめことわりを入れなければならないことがある。それは、本研究においてカント倫理学の重要概念を素描する際、各項ごとに一つの概念を選定してきた。しかし、本項においては「意志概念」と「命法」の二つの概念が同時に検討される。それは、命法という概念を扱うにあたり、命法概念が意志概念と切っても切り離せない関係にあるためである。その関係性については、後段の記述を読み進めることで、徐々に説得力をもたせることが可能であると思われる。

¹ IV413/⑦42

² IV414/⑦43

³ 有福孝岳 他編 (2014), 前掲書, p.499.

⁴ IV414/⑦43

⁵ 有福孝岳 他編 (2014), 前掲書, p.499.

⁶ IV421/⑦53-54

⁷ IV433/⑦71-72

1 定言命法の議論の出発点

命法に関する概念的検討に立ち入る前に、命法の議論がいかにして展開されたかについて考えてみたい。なぜなら、そこにはカント倫理学における核心めいたものが所在するためである。

カントが『道徳形而上学の基礎づけ』において命法の議論に移行するのは第2章においてであり、その記述のほとんどが、この命法の議論に費やされている。その第2章の副題は、「通俗的 populären¹な道徳哲学から道徳形而上学への移行」²と題されている。この副題の示す内容が、命法を精査するためには決して軽んじられてはならないとするならば、そこには命法を読み解くために、慎重を期すべき必要不可欠な手続きが二つあるように思われる。それは第一に、第2章の内容が第1章の議論を前提しているということである。そして第二に、カントにとって第2章の目的が「通俗的」な道徳哲学から道徳の「形而上学」に向かっているというまさにその点にある。

上述したように、一つ目の手続きとして重要なのは、カントの命法の議論が第1章の内容の後に展開されていることである。ここで今一度、全3章からなる『道徳形而上学の基礎づけ』の各章立てにおける副題を整理したい。第1章の副題は「道徳についての普通 gemeinen の理性認識から哲学的な理性認識への移行」³であり、第2章は「通俗的な道徳哲学から道徳形而上学への移行」とされ、第3章は「道徳形而上学から純粋実践理性批判への移行」⁴である。山蔦によれば、「第一章と第二章の構成における差異は、『基礎づけ』全体の構成にも関わるものであり、第二章の移行の対象である『通俗的道徳哲学』が批判の対象⁵である以上、それは第一章の移行の結果⁶現れた『哲学的道徳認識』とは異なる

¹ IV406/⑦32

² アカデミー版の原典に記述されている『道徳形而上学の基礎づけ』第2章の題目は、以下の通りである。「Zweiter Abschnitt: Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten」(IV406/⑦32)

³ アカデミー版の原典に記述されている、『道徳形而上学の基礎づけ』第1章の題目は、以下のとおりである。「Erster Abschnitt: Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunftkenntnis zur philosophischen」(IV393/⑦13)

⁴ 『道徳形而上学の基礎づけ』第3章の副題は、アカデミー版には以下のように記述されている。「Dritter Abschnitt: Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft」(IV446/⑦90)

⁵ 「移行の対象が批判の対象であるという事実」に着目し、山蔦の論は進められている。第一章における「移行」と第二章における「移行」の意味合いは異なっているという。第一章において「一般的・常識的な人間理性」が「自然的弁証論」によって道徳哲学の必要性を要請したとしても、そのことは「通常理性が道徳に関して誤った認識をもっていることを意味してはいない」という。第一章における「移行」は、むしろすでに正しく、これに対して第二章の「移行」は通俗的道徳哲学の批判を意味しているのである。(山蔦真之(2011) 倫理の形而上学への移行-カントの『道徳形而上学の基礎づけ』第二章 定言命法諸方式の関係-, 哲学誌, 53: 28.)

⁶ カントが『道徳形而上学の基礎づけ』第1章で述べたことは、「道徳についての常識は自然的弁証論 natürliche Dialektik に陥るため、哲学の助けをかりつつ、『道徳の一般的な理性認識に入り口と耐久性を与える』ために必要である」ということである。(山蔦真之(2011), 前掲論文, 53: 28.)

ものである」¹という。その一方で、第2章と第3章の関係は異なっていると指摘する。それは、「第二章の移行の結果である『道徳の形而上学』は第三章『道徳形而上学から純粹実践理性の批判への移行』における移行の対象そのもの」²という関係に結ばれているためである。これらの点から、山蔦は『道徳形而上学の基礎づけ』の構成について次のような構造を看取している。

従って、第二章と第三章が直線的なつながりを持っているのに対し、第一章と第二章はそのようなつながりをもっていない。むしろ第二章は「通俗道徳哲学」の批判が終わった後、第一章と同じ道を辿りなおし、最後に第一章との結合が示される（IV, 437-）という構成を持っている³。

つまり、第1章における移行の結果である「(道徳についての) 哲学的な理性認識」は第2章における批判の対象である「通俗的な道徳哲学」とは異なるものであるといえる。ただし、第2章において、「通俗的な道徳哲学」の批判の後に第1章との結合が示されるということは、逆説的に言えば、第1章において記述された内容がカントの第2章における議論の移行の視野に、あらかじめ含まれているということである。

そこで、以下ではまず上述の山蔦の見解に従い、まずは第2章の内容へと論を進める前に、第1章の議論を丁寧に追いつつ、カントが視野に入れていたものを取り出してみたい。

第1章における移行の前提にある「道徳についての普通の理性認識」をみると、畢竟、ここで鍵となる概念は「普通 *gemeinen* の理性認識」であるだろう。この概念を稲葉は「常識」として読み、その重要性について、『道徳形而上学の基礎づけ』の章立てから、次のように記述する。

だからそれは、明らかに、「道徳についての常識」(*die gemeine sittliche Vernunftkenntnis*)から「純粹実践理性批判」にいたるまでの道程を示しつつ、この道程を実地に終わりまで歩んで往くのである。...中略...

したがってこの『道徳形而上学の基礎づけ』においては、それ以外なんらの方法論はないのである⁴。

このように稲葉は、『道徳形而上学の基礎づけ』の出発点が一貫して「常識」にあると主張している。それでは、なぜカントは『基礎づけ』において「常識か

¹ 山蔦真之 (2011), 前掲論文, 53 : 28.

² 山蔦真之 (2011), 前掲論文, 53 : 28.

³ 山蔦真之 (2011), 前掲論文, 53 : 28.

⁴ 稲葉稔 (1983) カント『道徳形而上学の基礎づけ』研究序説, 創文社, p.4.

ら出発するという道に従わなくてはならなかった」¹のであろうか。稲葉は、明快な答えの一つ代表例として和辻の研究をあげている。以下に、和辻の記述を抜粋する。

『道徳形而上学の基礎づけ』は、第一章、道徳的常識から哲学的認識への移行行き、第二章、通俗的道德哲学から道徳形而上学への移行行き、第三章、道徳形而上学から純粋実践理性批判への移行行き、の三章から成っている。明らかに道徳的常識から実践理性批判までの道をつけたのである。なぜカントはこういう予備工作を必要としたのであろうか。純粋理性批判に対してはこういうことは必要ではなかった。実践理性批判に対してのみそれが必要なのであるゆえんはどこにあるのであろうか。それは「常識」と「学問」との位置が両者において全然異なっているからなのである²。

和辻の主張をまとめると、カントが『道徳形而上学の基礎づけ』に課した目的とは、「道徳的常識」から「実践理性批判」への道をつけることであり、同時にその射程に収められているものとして、常識的に論じられてきていたこれまでの道徳形而上学³を批判し、あらためて「学」として確立することにあるといえる。また、その予備工作は、「純粋理性」において必要とされなかったが、まさに「実践理性」の領野においては必要となる。なぜなら、「常識」と「学問」の位置が実践理性においては、まったく異なるためである。

この常識について、カント自身『道徳形而上学の基礎づけ』序文において、次のように言及している⁴。

人倫の形而上学の基盤は、本来、純粋実践理性 *reinen praktischen Vernunft* なるものの批判以外にはない。それはちょうど、形而上学のために、すでに出版した純粋思弁的理性の批判 *Kritik der reinen spekulativen Vernunft* があるのと同様である。しかしながら、一つには、純粋実践的理性の批判は、純粋思弁的理性の批判ほどに是非とも必要というわけではない。なぜなら、人間の理性は道徳的なものごとについては、ごく普通の常識 *gemeinsten Verstande* さえあれば

¹ 稲葉稔（1983），前掲書，p.4.

² 和辻哲郎（1962）カント実践理性批判：和辻哲郎全集 第九巻，岩波書店，p.201.

³ カントはこれまでの道徳形而上学の研究が、道徳の諸問題の原則の正しさを扱う最初の研究で、通俗性に迎合しようとする方法である点について、「ごた混ぜ *der Mischmasch*」

(IV409/⑦37) の寄せ集めであると批判している。カントはこの点を問題視し、道徳形而上学を確立するためには、「道徳の教説をまずもって形而上学で基礎づけ」、教説が確立した後に通俗性によって教説を受け入れやすくする道筋が妥当であるとしている。(IV409/⑦36-37)

⁴ ここでのカントは、将来的に『道徳形而上学』なるものの出版を見据えた上で、「理性」が純粋実践理性にせよ純粋思弁的理性にせよ、同一の理性として明示的であることを示そうと企てるものの、『道徳形而上学の基礎づけ』においてはその点を完璧に示すことはできなかつたと述べている。(IV391/⑦10-11)

簡単に、かなりの正確さと綿密さに達することができるからである¹。ところが、この理性が理論的 *theoretischen* に、しかも純粹 *reinen* に使用されると、まるきり弁証論的 *dialektisch* になる²。

この記述から読み取れるように、人間の理性は道徳的なものごとについては、ごく普通の「常識」によって容易にかなりの正確さをもたらすことができる。この件については、『道徳形而上学の基礎づけ』第1章で、カントが「磁石盤の原理」³の例を持ち出していることからも見取れる。つまり、普通の人間理性の道徳的認識において、何が善くて何が悪いのか、何が義務に適っている *pflichtmäßig* のか義務に反しているのかについて、すらすら区別できるのである。それにも拘らず、哲学的な理性認識が目指されなくてはならなかったのか、その理由は以下の記述として、直前の引用文の続きの箇所を示されている。

ところが、この理性が理論的 *theoretischen* に、しかも純粹 *reinen* に使用されると、まるきり弁証論的 *dialektisch* になる⁴。

この主張は、先に確認したカントの人間理解に根差しているといえる。その人間観とは、「(人間は) 無邪気であることができず、簡単にたぶらかされる」⁵ (括弧内、筆者による) 存在であるというものである。このように理性をたぶらかすものは、人間の傾向性 *die Neigung* であり、人間は「自分だけはと義務の法則に逆らって理屈をこね、できることなら義務の法則を自身の願望や傾向性に合わせて、もっと都合のよいものにしようとする自然的弁証論 *natürliche Dialektik* に陥る」⁶有限な存在に過ぎない。つまり、この「弁証論 *die Dialektik*」のせいで、「実践的な普通の理性が哲学に助けを求めざるをえなくなる」⁷とカントは主張しているのである。このカントの『道徳形而上学の基礎づけ』における目的意識について和辻は次のように表現している。

¹ IV391/⑦10-11

² IV391/⑦11

³ IV403-405/⑦28 : 「磁石版の原理」に関するカントの説明は、次の通りである。「普通の人間理性はその原理を磁石版のように携えていて、どんな場合が起ころうとも実にうまく、何が善くて何が悪いのかを、義務に適っている *pflichtmäßig* のか義務に反しているのかを、すらすら区別できる。その際、普通の人間理性は改めて何かを教えられる必要が少しもなく、ただソクラテスがしたように、自分自身の原理に注意するだけでよい。だから誠実であり善良であるためには、それどころか更に、知恵深く有徳であるためには、何をしなければならないのか、ということを知るのに、学問や哲学は要らない。また、これも前もって十分予測できそうなことなのだが、どんな人間もしなければならない、したがってまた、分からなければならないことは、どんな人間も知っていることであり、ごく普通の人間でさえ知っていることなのである。」(IV404/⑦28)

⁴ IV391/⑦11

⁵ IV405/⑦29

⁶ IV405/⑦29

⁷ IV405/⑦30

しかし常識のままでは理性的認識が明白ではない。だから、道徳的常識を洗い上げてそこに含まれている理性的認識をハッキリと取り出さねばならない¹。

そこで、『道徳形而上学の基礎づけ』を読み解いていくためにはカントのいう道徳的常識とはなにかを、差し当たり吟味しなくてはならない。稲葉は、「常識」ということにあたるカントの言葉を拾い上げつつ、「gemein」という語がもつ「共通的・共同的・共有的」や「通常の・通俗的」という面から、常識とは「通常の・通俗的な仕方において、共通的・共同的・共有的ということ」であるとする²。そのうえで、『道徳形而上学の基礎づけ』において示されるこのような常識は、次のようなものであると稲葉は言及する。

そうすると、〈der gemein Verstand〉あるいは〈die gemeine Menschenvernunft〉としての「常識」には、たとえ「通俗的」(gemein)な仕方ではあるにせよ、自他を逆に他自的に交互的にして想定して見る、という推移的変換(Wechsel)がなければならない。「常識」のGemeinheitの根底に、このWechselがないとすれば、「常識」は本当に「常識」にはならず、〈gemein〉な「悟性」または「人間理性」にならないのである。ということは、〈der gemeine Verstand〉としての「常識」は、そのGemeinheitのゆえに、すでに自他他自の交互的変換推移の場において成立している、ということではなければならない³。

すなわち、die Gemeinheitとして表象されるものは、自己のうちに表象される独善的なものではなく、自己と他者との推移的変換によって結像するものであるというのである。このことを稲葉は交互的変換推移の場と表現している。それでは、このような交互的変換推移の場によって成立する「常識」がどのような点において哲学的な道徳性と異なるのであろうか。このことを考えるうえで思い起こしたいカントの記述は、先述した『道徳形而上学の基礎づけ』第1章冒頭の一文にて示された善意志である。それは、この世界中であれ、世界の外であれ無制限に善いとされるものであった⁴。

ここでの「善意志」に関連する無制限の善さについて、稲葉は第1章の副題として提示される「道徳についての普通 gemeinen の理性認識⁵から哲学的な理性

¹ 和辻哲郎(1962), 前掲書, p.202.

² 稲葉稔(1983), 前掲書, p.17.

³ 稲葉稔(1983), 前掲書, pp.21-22.

⁴ IV393/⑦13

⁵ 稲葉の解釈においては、「道徳についての普通の理性認識」は「常識」として記述されている。(稲葉稔(1983), 前掲書, p.23.)

認識への移行」という内容に立ち返って、世界の中であれ外であれと表現したカント自身の説明について次のように考察している。

カント的に正確に言えば、〈die Welt〉とは〈Inbegriff aller Erscheinung〉（あらゆる現象の総括）であり、したがって「現象」を超えているもの、あるいはその背後にその原因としてあると考えられるものは、〈die Welt〉のうちには属さないことになる。…中略…

そうすると、上のカントの文章の要約的な意は、さしあたりまず、「現象界（この世）ではもとよりのこと、現象界以外のところ（あの世）でも、制限をなにつけることなしに善しとされ得るものは、ただただ善き意志のみである」ということになろう。そうしてカントは、平々凡々たる「常識」にしてすでに、かかる「善き意志」の概念をなんらかの仕方で内包していると見てとっていたのである¹。

ここで、カントが『道徳形而上学の基礎づけ』の冒頭において「常識」を出発点としていた一方で、その探究が「学」としての道徳形而上学へ向かう際に念頭に置いたことへと回帰すると、カントが『道徳形而上学の基礎づけ』において目指していた学としての常識の確立は次のようなものであるといえる。それは、「常識」の中にすでに含まれているところのものをどこまでも洗い上げ、学的に純化する営みである。換言すれば、それは善意志の概念が、通俗的な世界（この世/感性界）²の常識だけでなく、何らかの仕方ですでにあの世（叡智界）³にかかる *die Gemeinheit* をも包含していることを予感させるといえる。

このことは後述する内容であるが、カント倫理学において道徳法則を自らが自らに課すための意志規定の場において、重要な役割を果たすことになる。つまり、稲葉の引用から示唆されることとは、カントが『道徳形而上学の基礎づけ』の出発点として意識していた道徳的「常識」、すなわち「通俗的」なものを足がかりにしつつ、それを徹底的に洗い上げ、純化することで、通俗的なものに含ま

¹ 稲葉稔（1983），前掲書，pp.23-24.

² 「善意志」が想定する「この世」と「あの世」についてだが、「この世」についてはカントの実践哲学における二世界論の一方の世界が該当するとみなされるべきであろう。その二つの世界とは、感性界と叡智界である。感性界は、欲求や傾向性などの自然法則が司る世界である。以下、カント事典の「意志の自律」の記述より一部抜粋する。「だが人間の行為は、人間が感性界の一員である以上、欲求や傾向性の自然法則に、すなわち自然の他律に従うものと見なければならぬ。（宇都宮芳明：有福・坂部 編（2014），前掲書，p.17.）」

³ 「あの世」とは、前出のカントの二世界論の「感性界」のもう一方の世界である「叡智界」を指すものである。叡智界とは、自然法則とは位相を異にする世界のことである。カントが実践哲学においてどのように叡智界を捉えていたのかを、以下、カント辞典の「意志の自律」の記述より一部抜粋する。「しかし人間はいま一方で、理性的存在者として、自然法則とは異なった道徳法則が支配する英知界（原文ママ）にも所属する。意志の自由や自律が可能であると考えられるのは、人間が自らを英知界（原文ママ）の一員として見ることによってである。（宇都宮芳明：有福・坂部 編（2014），前掲書，p.17.）」

れる「経験的」要素をことごとく取り除き、「学」としての道徳形而上学を確立しようとしたということである。

2 有限な理性的存在者における命法

『道徳形而上学の基礎づけ』第2章の副題とその内容からもわかるように、カントは「通俗的な道徳哲学」から「道徳形而上学」への移行を目論んでいる。ここで再度、批判の対象¹である「通俗的な道徳哲学」の内容を整理しておく。カントが「通俗的な道徳哲学」と言い表した内容は次の記述からも読み取ることができる。

実例の方が先にあって、道徳性の概念 *Prinzipien der Morailtät* を提供することは決してありえない²。

つまり、カントに言わせれば、カント以前の道徳形而上学における企ては、すべて「道徳の教説を、まずもって道徳形而上学で基礎づけ、教説が確定したその後に通俗性によって教説を受け入れやすくする」³という手順を踏むことなく通俗的な道徳概念として提示された「ごた混ぜ *der Mischmasch*」⁴のものに過ぎないといえる。ゆえに、カントが通俗的な道徳哲学として批判の対象と見据えていたものは、「経験概念や実例と直接結び付けられている」⁵ものであることが判明になる。

このことから、カントが「道徳形而上学」への移行の際に最も注意を払っていたことは、経験概念や実例といった通俗性をことごとく捨象・純化することであり、最終的にその結果として、そこに残される道徳の原理 *das Prinzip* を取り出すという目的を打ち立てていたことが窺える。

それでは、カントの批判対象が「通俗的な道徳哲学」であることが確認されたところで、次へと歩を進めることにしよう。カントは通俗的な道徳哲学を批判し、経験や実例をことごとく取り除くことで「道徳形而上学」へ移行しようとした。その過程において、道徳の原理を取り出そうとしたことは先にも述べたが、なぜ、その表現法式は「命法 *die Imperativ*」でなければならなかったのか。このことについては、有限な理性的存在者としての人間というものが、大きくかかわっている。先にもみたように、人間は実践において自然の法則とは異なる法則を表象する能力、すなわち「意志」をもつ存在である⁶。ただし、この意志が含む理性の選択能力は人間という理性的存在者においては必ずしも万全ではないとい

¹ 山蔦真之 (2011), 前掲論文, 53 : 27-28.

² IV408/⑦35

³ IV409/36

⁴ IV409/37

⁵ 山蔦真之 (2011), 前掲論文, 53 : 27.

⁶ IV421/⑦41

う。それは、以下の記述においても判明に記されている。

つまり一言で言えば、意志がそれ自体では完全に理性に適合していないなら（人間においては現にそうであるが）、その場合、客体的に必然的だと認められる行為は主体的には偶然的であり、また、そのような意志を客体的法則に適合するように決定することは強要 *Nötigung* である¹。

他方、カントがあらゆる理性的存在者というとき、有限な人間に対置する存在として、次のような「神的な *göttlich*」存在を想定している。

しかしだからと言って、そうした完全に善い意志が法則に適合した行為をなすように強要される、とは考えられないであろう。なぜなら、完全に善い意志は、その主体的性質からして、おのずから善の表象によってのみ決定されるからである。そうであるから、神的な *göttlichen* 意志には、総じて神聖な *heiligen* 意志には、命法というものが妥当しない。つまり、すべき *das Sollen* という言葉はここでは場違いなのである。なぜなら、したいと意欲することが、すでにおのずから法則と必然的に一致しているからである²。

これらの記述から、理性的存在者のうち、神的な意志をもつ存在にとっては「意欲＝法則」という図式が成立するが、他方、有限な理性的存在者である人間にとっては「意欲≠法則」であり、そこには変数としての傾向性が差し込まれている。カントは、このような「主体的不完全性 *der subjektiven Unvollkommenheit*」³をそなえる存在として人間を捉えているのである。つまり、意志がもつ理性の選択能力は人間のような有限な理性的存在者においては決してそれ自体では純然たるものではありえず、実践において道徳的判断を下す際には、客体的法則に適合するように強要する理性の命令 *das Gebot* が介在せざるをえないのである。それゆえ、命法とは次のようなものとして規定される。

客体的原理の表象は、意志に対して強要的である限り（理性の *der Vernunft*）命令 *ein Gebot* と言われる。そして、その命令の法式が命法 *Imperativ* と言われる⁴。

以上の議論から、『道徳形而上学の基礎づけ』第2章の課題である「通俗的な道徳哲学から道徳形而上学へ移行」する際にカントが取り出そうとした「規則」

¹ IV413/⑦41

² IV414/⑦43

³ IV414/⑦43

⁴ IV413/⑦42

が、なぜ「命法」でなければならなかったのかがわかる。それは、理性的存在者の実践において行為の原理となる「意志」が人間のような理性的存在者においては「主体的原理（意志）＝客体的法則」とは決してなり得ず、主体的原理は、常に客体的法則の「強要」を命令として受け取らねばならないためである。そのような理性の命令こそが「命法」なのである。そして山蔦によれば、その命法の議論が喚起するものは「あらゆる理性的存在者に当てはまる道徳の原則が、学問的認識のために規則の形で、加えて、人間という不完全な理性的存在者に対して強制という形で現れたものである」¹という点に尽きるという。

3 定言命法の三法式

人間のような理性的存在者にとって強要 *die Nötigung* として働く理性の命令 *das Gebot* としての命法 *der Imperativ* は、経験的要素や実例を悉く捨象した法則（規則）としての意味を持つことが先に確認された。そのような命法には、二種類の命法が存在する。

すべての命法は仮言的 *hypothetisch* に命ずるか、定言的 *kategorische* に命ずるかのいずれかである²。

つまり、「仮言命法」か「定言命法」かのいずれかである。仮言命法は「ある可能な行為の実践的必然性が、意欲されている（あるいはどのみち、意欲される）何か別のものに到達するための手段 *das Mittel* であることを、表象させる」³ものであり、「もし～ならば…すべし」の形で表現される。他方、定言命法は「ある行為が単独にしてそれ自体として、別の目的に関係なく、客体的＝必然的であることを表象させる命法」⁴であり、「…すべし」の形式で表される。

仮言命法について、カントは行為が何らかの「可能的意図のために善いという蓋然的 *problematisch*」⁵なものか、あるいは「現実的意図のために善いという実然的 *assertorisch*」⁶なものに分類し、前者を「熟練の規則 *Regen der Geschicklichkeit*」⁷、後者を「賢さの忠告 *Rathläge der Klugheit*」⁸と分類する。一方、「一定の行動を直接に命令するもので、その行動によって達成されるべき何か別の意図を基礎条件としない命法」⁹である定言命法は「人倫性の命令（法

¹ 山蔦真之（2011），前掲論文，53：31.

² IV414/⑦43

³ IV414/⑦43

⁴ IV414/⑦43

⁵ IV414-415/⑦44

⁶ IV415/⑦44

⁷ IV416/⑦47

⁸ IV416/⑦47

⁹ IV416/⑦46

則) Gebot (Gesetz) der Sittlichkeit」¹とされる。

ここで今一度、なぜカントが命法の議論において仮言命法から始めなければならなかったのかを考察したい。この点について山蔦は、「カントは一旦『あらゆる理性的存在者に当てはまる道徳法則』という条件を外した」²と指摘している。この主張を手がかりに、定言命法第一法則の導出へと進みたい。

『道徳形而上学の基礎づけ』における第2章の課題は、「定言命法の概念の分析からその法則を導き出すこと」³である。この定言命法の概念の分析は、以下のように記述される。

定言命法が法則のほかにも含むのは、法則に適合す gemäß べきだという信条 Maxime の必然性しかないからであり、それでいて法則は、法則を制限していた条件を何ら含んでいないので、残るのは、行為の信条 Maxime が適合す gemäß べき法則全般の普遍性 Allgemeinheit だけだからである⁴。

ここから、定言命法の第一方式は次のように導かれる。

信条が普遍的法則となることを、当の信条を通じて自分が同時に意欲できるような信条に従ってのみ、行為しなさい⁵。

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde⁶。

山蔦は、この第一方式が『道徳形而上学の基礎づけ』第2章の文脈・構成の中で担っている役割に注目し、第一法式の二つの性質を読み取っている。それは、第一に、命法が法則であること（このことは命法についての議論からも明白）であり、第二に、仮言命法とは異なり定言命法は、いかなる条件 (der Bedingung) も持たないという点である⁷。この定言命法がもつ二つの前提からのみ、カントは第一法式を論じているという。

このことから、山蔦は「命法の議論で一度失われた『あらゆる理性的存在者に妥当する』という道徳の形而上学の積極的規定が、第一方式においては取り戻されていない」⁸と主張する。つまり、第一法式は定言命法そのものの性質から導

¹ IV416/⑦47

² 山蔦真之 (2011), 前掲論文, 53 : 31.

³ IV420/⑦53

⁴ IV420-421/⑦53

⁵ ⑦53-54

⁶ IV421

⁷ 山蔦真之 (2011), 前掲論文, 53 : 32-33.

⁸ 山蔦真之 (2011), 前掲論文, 53 : 33.

かれ、かつ経験的ではないという消極的な性質までを示したといえる。

山蔦によれば、カントは第二法式の議論において「第一方式では示されなかった道徳的な積極的な性質へと立ち戻る」¹という。つまりそれは、形而上学という言葉と密接に結びついていた「あらゆる理性的存在者」という性質へ立ち戻るということに他ならない。ここで、定言命法が形而上学へと接近するために、カントは新たな概念を持ち出す。それは、以下のように説明される「目的 der Zweck」概念である。

ところで、意志の自己決定の客体的根拠として意志に用いられるのが、目的 der Zweck である。そして、目的は、ただ理性だけによって与えられるなら、理性的存在者のすべてに等しく妥当しなければならない。それに引き換え、ただ行為の可能性の根拠だけを含むものは、行為の結果である目的に対して、手段 das Mittel と呼ばれる²。

つまり、「目的」とは、意志の自己決定の客体的根拠として意志に用いられるものであり、あらゆる理性的存在者に等しく妥当する概念だといえる。ただし、カントはこの「あらゆる理性的存在者」に結び付けられる「目的」の概念も消極的なものであると、以下の文脈において記述している。

しかし、(あれこれの目的の達成という)条件に何ら制限されることのない絶対に善い意志という理念にあっては、(おのおのの意志を相対的に善くするにすぎないはずの)一切の実現されるべき目的が徹底的に度外視されなければならないので、目的はこの理念においては、実現されるべき目的としてではなく、むしろ自立的な目的として、したがって消極的にのみ nur negativ 考えられなければならないだろう³。

これらの記述から、山蔦は第二法式における「目的」を「単に消極的なものであり、それゆえ目的の方式は、『あらゆる理性的存在者にあてはまる』という規定を持っている点で、道徳の形而上学ではあるものの、それはまだ消極的な方式にとどまっている」⁴と読み取っている。これらの目的の概念を提示した後に、カントは定言命法の第二法式を導出する。その根底にある論理とは、「行為の結果として相対的に立てられる目的としての仮言命法ではなく、反対に、相対的ではない絶対的な価値をもっているものがあるとするならばそれこそが定言命法の

¹ 山蔦真之 (2011), 同上論文, 53 : 34.

² IV427/⑦63

³ IV437/⑦77-78

⁴ 山蔦真之 (2011), 前掲論文, 53 : 37.

根拠として妥当であり、それは人間とあらゆる理性的存在者」¹⁾であるという点である。このような前提に支えられた第二法式は、次のように記述される。

自分の人格のうちにもほかの誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい²⁾。

Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest³⁾.

ここでカントが述べる「人間性 die Menschheit」という規定は、理性的存在者 die vernünftige Natur の人格 die Person が目的それ自体であるということの意味する⁴⁾。このことは、あらゆる理性的存在者について言及されるものであると同時に、感性的という主体的な制限を伴う有限な理性的存在者である人間においても該当するものである。それゆえ消極的ではあるが、人間も命法に従って行為することによって理性の強要を拝受し、道徳的な存在であることが可能とされる。そして、このような第二法式は「あらゆる理性的存在者」を含む命法として提示される。最後に、カントは第一法式と第二法式の帰結として、そして意志と普遍実践理性の最上の条件として、以下の第三法式を提出する。

おのおのの理性的存在者の意志は普遍的に法則を立法する意志である⁵⁾

:die Idee des Willens jedes vernünftigen Wessens als eines allgemein gesetzgebenden Willens⁶⁾.

そして、この第三法式が視野に入れるものについて、山蔦は次のように分析している。

第三方式に期待されるのは、これまで単に消極的・否定的（命法はいかなる条件にも服さず、また、いかなる結果としての目的ももたない）に語られてきた定言命法に、「何らかの規定」をもたらすことである。そしてその「規定」こそ、「立法する意志」あるいは「自己立法」に他ならない⁷⁾。

¹⁾ IV, 427-428.

²⁾ ⑦65

³⁾ IV429

⁴⁾ IV429/⑦65

⁵⁾ ⑦69

⁶⁾ IV431

⁷⁾ 山蔦真之（2011），前掲論文，53：41.

この「立法する意志」について、カントはこれまでの道徳形而上学が通俗的な道徳哲学に陥らざるを得なかった理由と共に、次のように説明している。

人倫性の原理 *das Prinzip der Sittlichkeit* を見つけ出すためにこれまでなされてきた、すべての労苦を回顧するとき、なぜそうした労苦がことごとく失敗せざるをえなかったかは、今や何ら不思議ではない。人間が自分の義務を通じて法則に縛られていることを誰もが知っていたが、しかし、人間が自分自身の、にも関わらず、普遍的な立法行為に服従しているにすぎないことを、誰も思いつくことができなかつたのである¹。

この記述の後に、カントは第三法式の原則をもとに「意志の自律 *die Autonomie des Willens*」²という概念を定言命法の法式の中核に位置づくるものとして提出する。意志の自律とは、まさしく立法する意志のことを示しており、この立法する意志は普遍的で形式的な立法行為であるがゆえに、何らの関心や傾向性に基づくことなく無条件的な原理となりうるのである。山蔦によれば、この自律の概念を通じて第三法式は「第二方式において達せられた形而上学への移行が、法則という規定を得るようになった」³と評している。

4 定言命法の底にあるもの

これまでの議論から、定言命法の底にあるものを取り出してみたい。まず、議論の発端として、『道徳形而上学の基礎づけ』第1章の内容が、命法の議論をその視座に含んでいた点から始めたい。

『道徳形而上学の基礎づけ』第1章において、カントが「道徳についての普通の理性認識から哲学的な理性認識への移行」を目論んだ際に前提していたものは「常識」であった。この常識は、羅針盤と形容されたように、普通の人間理性において、極めて正確に機能するものとして捉えられている。その常識の概念を稲葉、和辻の記述を援用しながら分析したところ、常識とは「自他他自の交互的変換推移の場」において成立するものであると説明できる。加えて、その「場」はカント倫理学の屋台骨でもある「善意志」概念において、この世（感性界）とあの世（叡智界）の両世界における場として想定されるものでもある。

ところが、この常識はそれだけでは学問としての地位を得ることは決してできなかった。なぜならば、常識はあくまでも一般的な議論にとどまらざるをえないためである。ただし、カントはこの「常識」を学として確立することを『道徳形

¹ IV432/⑦70-71

² 意志の自律 *die Autonomie* の対立概念として、カントは意志の他律 *die Heteronomie* という概念を提示する (IV433/⑦71)。

³ 山蔦真之 (2011), 同上論文, 53 : 40.

而上学の基礎づけ』の仕事に位置づけており、それは、常識の中に含まれるものを徹底的に洗い上げることによって達成可能なものであると見定められていたといえる。

次に『道徳形而上学の基礎づけ』第2章の記述では、「通俗的な道徳哲学から道徳形而上学への移行」が目論まれており、そこでカントは経験的なものや実例を含む「通俗的」な道徳哲学から「規則」を取り出すことによって道徳形而上学へと向かおうとしたのである。その規則こそ、感性界に属する有限な理性的存在者である人間の意志規定の客体根拠として、理性が意志に強要する「命令＝命法」であった。山蔦の議論を手がかりにカントの記述を追っていくと、命法の概念から導出され、感性的契機を取り去った第一法則と、目的という概念を加えて「あらゆる理性的存在者」に妥当するという消極的契機を得た第二法則、そして、それらの帰結としてもたらされた第三方式は、立法する意志としての「意志の自律」という概念から普遍的に妥当する法則としての積極的契機を得る。

これらの内容から、カントが「学」としての形而上学としてあらゆる経験概念を捨象し、「あらゆる理性的存在者」に普遍的に妥当する法則が、人間に規則として表象させる命令としての「命法」の諸議論の底にあるものを取り出すとすれば、それは「意志の介在」であるといえるだろう。

ただし、その意志は単に主体的に打ち立てられた意志ではなく、形式に従って意志の客体的根拠としての法則を表象する意志に他ならない。また、そのような意志は、主体的かつ客体的根拠を備えるために、その普遍化妥当性を理性の命令と自己立法的によって規定する意志である。この客体的根拠のもととなる、普遍化妥当性の検証の「場」こそ、『道徳形而上学の基礎づけ』第1章で想定されていた「自他他自の交互的変換推移の場」である。カントが「常識」の中に見とっていたこの「場」は、徹底的に経験から純化され、法則として提示される際にも「意志の自律」のうちにも存続していたのである。

つまり、カントの提示する道徳形而上学においては「この行為が善い」というような場当たりの道徳的型紙は存在せず、反対に自己立法する意志の介在が問題とされているといえる。

第4項 カント倫理学における「嫌々の念」

ここでは、カント倫理学における「嫌々 *ungern* の念」を検討したい。「嫌々の念」とは、カントが看取している人間と義務の関係に関与している。それは、有限な理性的存在者である人間が「義務の厳格な法則に逆らって理屈をこねる」¹といった自然的弁証論に陥りやすいと指摘されたことから分かるように、傾向性にさらされる人間が法則に従う際、それは強要として表象されることと結びつく。

¹ IV405/⑦30

このような義務と人間の関係について、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』において次のように説明している。

理性が人間に思い描かせる義務の命令はすべて大いに尊敬すべきものなのだが、人間はこうした義務の命令に対して内心で強烈な反発感 *ein mächtiges Gegengewicht*¹を覚える²。

この説明と同様の内容については後述するように、カントはその著作の各所で言及しているが、カントによれば、「義務とは、不承不承に採用された目的への強要 *denn diese ist eine Nötigung zu einem ungeru genommenen Zweck*」³だという。本研究では、この「不承不承に」というところに含意される人間に対する義務の抵抗について「嫌々の念」として取り出し、この概念について、以下で検討していくこととする。

1 カント倫理学の源泉

「カントの生涯と学説」において触れたように、カントが道徳を論じる際に影響を受けた人物として、Rousseau の思想との交わりを見落としてはならないだろう。この点については、尋常でないほど時間に几帳面であったカントが、『エミール』が出版された際に、読書に夢中になり、この作品の研究に我を忘れて日課を投げ出したという逸話からもよく知られている⁴。『エミール』においてカントが Rousseau から最も影響を受けたのは、「人間の本性を尊ぶこと」⁵であるという。このことは、カント倫理学において、カントが人格 *Person* に尊厳を認めている点からも一致するといえる。

Cassirer によれば、カントと Rousseau の思想の間にはわずかな類似を見つけることさえ困難である⁶一方で、Rousseau の思想をカントがより正確に理解し擁護していた⁷点も特筆すべき点であるという。カントが、「ルソーが本当にいいた

¹ 「*ein mächtiges Gegengewicht*」の訳出については、「*mächtig*」が「強大な」という意をもつ一方、「*Gegengewicht*」は「*gegen*」と「*gewicht*」の合成語である。前者は「～に逆らって/～に反して」（富山芳正（2015）郁文堂 独和辞典，郁文堂，p.560.）という意味をもつ一方、後者は「重さ」（富山芳正（2015），前掲書，p.596.）を意味する。このことを念頭に訳出されたものが、御子柴訳であるように思われる。御子柴の訳出は、次の通りである。「人間は自分自身の中で、理性が人間に対してたいそう尊重に値するものとして表象する義務の一切の命令に抗する、強力なおもりを感じている。」（イマヌエル・カント：御子柴義之（1875/2022），前掲書，p.50.：傍点部、筆者による）

² IV405/⑦29

³ VI386/⑩250：この「不承不承に」にあたる原語が「*ungeru*」である。

⁴ E.カッシーラー：原好男 訳（1979），前掲書，p.21.

⁵ E.カッシーラー：原好男 訳（1979），前掲書，p.22.

⁶ E.カッシーラー：原好男 訳（1979），前掲書，p.23.

⁷ E.カッシーラー：原好男 訳（1979），前掲書，pp.32-35.

かったことは、人間は再び自然状態へ逆戻りするべきだ¹というところにあるのではなく、人間がいま立っている段階から自然状態を振り返って眺める必要があるのではないかということだったのだ²と解釈したことからも明らかなように、カントの道徳哲学には、「人間に文明を改良する任務を棄てさせるのではなく、人間が文明のなかで讃えている価値のなかには偽りや見せびらかしがいかに多いかを示さなければならない³という課題が根を下ろしているといえる。この点について、Cassirer は次のように述べている。

カントにとって文明がもたらすさまざまな善はすべて意義をもっているが、この意義はそれらに真の『価値』を保証してはくれない。なぜなら、カント倫理学はこの両者のあいだに明確な一線を画しているのである⁴。

つまり、カントは文明がもたらすような等価交換可能な価値としての価格 *der Preis* を決して非難しているわけではなく、決して等価交換しえない尊厳 *die Würde* をもつ人格 *die Person* と価格の間に明確な一線を引いているといえる⁵。換言すれば、カントは Rousseau によってもたらされた影響を通じて、種々の価格を含む現実世界を十分に認めつつ、それと道徳形而上学の位相を明確に区別しようとしたのである。

このことによって、経験的な現実から道徳をいかに提示するかという問題と同時に、その経験的な現実には潜在する偽りや見せびらかしといった欺瞞を詳らかにすることが、カント倫理学において最も重要な課題であったといえる。この点に、本研究においてカント倫理学を援用する積極的理由が所在する。

上述した件を踏まえたうえで、カント倫理学の立場をより明確にするべく、カント倫理学における解釈について、注意を向けることからはじめたい。カント倫理学は動機主義として語られると同時に、厳格主義としての批判を受ける側面がある。そのような批判は、義務 *die Pflicht*⁶から定言命法 *die kategorischer Imperativ*⁷を遵守するという選択過程において、定言命法が備える無条件の命令

¹ これは、Rousseau の『エミール』冒頭において、「万物の製作者の手をはなれるとき、すべては善いのに、人間の手にあたると、すべては悪くなる（ルソー：樋口謹一 訳（1980）エミール（上）：ルソー全集 第六巻、白水社、p.17.）」という指摘から、自然状態にかえれとルソーが指摘したことに由来する。

² VII326-327/⑬320

³ E.カッシーラー：原好男 訳（1979）、前掲書、p.34.

⁴ E.カッシーラー：原好男 訳（1979）、前掲書、p.35.

⁵ IV434-435.

⁶ カント倫理学における「義務」という用語は一般的にある主体が、別のある主体に何かを課す場合のことではなく、「私が自分自身に課すもの」として用いられる用語である。（秋元康隆（2020）、前掲書、p.45.）

⁷ カントの「定言命法」は「...すべし」の形で記述される次の三法則である。(1)自分の行為の信条が自分の意志によって普遍的自然法則になるべきであるかのように、行為しなさい（IV421/⑦53-54）。(2)自分の人格のうちにも他の誰の人格のうちにもある人間性を、自分が

をいつでも遵守しなくてはならないという言葉の表層のみを捉えてしまうことに由来する。この点について、Höffe (1943-) は次のように記述している。

定言命法はしばしば道德原則と見なされる。この理解は誤解のもとである。というのも、倫理学においてもカントにとっての原理的な問題は二重の意味をもつからである。一面では、すべての道徳的行為にとっての概念と最高の基準が求められ、他面では、その概念と基準に従って行為できるための究極的な根拠が求められる。第一の問いにカントは定言命法でもって答え、第二の問いに自己立法すなわち意志の自律でもって答える¹。

さらに、Höffe は、行為の外形が妥当性をもつとされる行為の適法性と行為の道徳性の議論においても、同様の事態を看取している。

道徳性と適法性を区別する場合、カントにとっての二つの互いに排他的な基本的立場が問題となるのではない。道徳性は適法性と張り合うのではなく、むしろ適法であるための条件の先鋭化が道徳性を含むのである。道徳的な行為においては、まず道徳的に正しいことが為され、義務が果たされ、第二に義務を達成することが行為の規定根拠にされる。そこで、道徳性は適法性の後ろに回されるのではなく、むしろ適法性から上昇し適法性を凌駕することが道徳性をもたらすのである²。

この道徳性に客観的な基準を設けるものこそが定言命法なのである。そして、先にも触れたように、カントは自らが自らに課す義務の遵守を道徳法則の規定根拠に求める。つまり、カントは動機としての行為の結果や目的、意図には道徳的価値を認めていないのである³。ただし、人間が何の目的もなく行為をするということは考えにくい。この点において、Höffe がいう適法性の先鋭化という過程が重要な意味をもつ。この先鋭化のプロセスにおいて、形式にしたがった自らの意志によってそぎ落とされるものこそ傾向性 *die Neigung* である。

ここで押さえておかなければならないことは、傾向性が即道徳的悪であるの

いつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい (IV429/⑦65)。(3)おのおの理性的存在者の意志は普遍的に法則を立法する意志である (IV431/⑦69)。

¹ オットフリート・ヘッフエ：藪木栄夫 訳 (1991) イマヌエル・カント，法政大学出版局，p.208.

² オットフリート・ヘッフエ：藪木栄夫 訳 (1991)，前掲書，p.190.

³ カントは、このことを示すために「義務」を説明する文脈において、「商売人の事例」をあげている (IV397/⑦18-19)。その内容は、商売人が客に法外な値段をふっかけずに商売を行うことは、顧客を誠実に扱うという点において義務に適しているといえる。しかし、カントはその商売人が適正な価格で商売をすることは、商売において自身の利益を図るために適正な価格で商売をしているに過ぎない場合、それは義務からの行為とは異なるという。

か、という問題である¹。このことは、実質を含む条件付きの命令である仮言命法は、その根拠を傾向性に発しているため、道徳的に悪であるのかという問いへと接続する。本件については、以下、順を追って確認していくこととする。

2 「嫌々の念」の背後にある「欺瞞」

さて、前段の結びにて提示された問いに関してカントの記述をみると、カントは『たんなる理性の限界内の宗教 Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft』(1793:1794)において次のように説明している。

ところでこの悪の根拠を、(一) ふつういわれているように人間の感性に in der Sinnlichkeit、そしてそこに源を発する自然的傾向性 natürlichen Neigung に措定することはできない。そもそも自然的傾向性は悪と直接関係しないというだけではなく(むしろこれらは、道徳的心術の力がおよんでいるのを証明するものに、すなわち徳 Tugend に機会を与える)、そのような傾向性の現存在に責任を負う必要は私たちにはないのである(また傾向性は生まれながらのもので、私たちがその創始者ではないから、それに私たちは責任を負えない)²。

上述の内容について注意深く読み解いていくと、次のことが明らかとなる。それは、カントは道徳的悪として傾向性は妥当しないということである。そればかりか、「傾向性は我々人間にとって最低限度必要なもの」³なのである。それでは、カントにとっての道徳的悪とは一体どのようなものなのであろうか。カントは以下のように記述している。

¹ 傾向性に発する行為は、カント倫理学において道徳的価値を備えない。言い換えれば、仮言命法による意志規定は道徳的価値を備えないのである。しかし、それは直ちに「仮言命法＝悪」ということにはならない。カントは有限的な存在者としての人間における理性の命令の方式(命法)の一つとして仮言命法について記述している(IV414-415/⑦43-44)。仮言命法は、目的の達成やそのための意図が含まれるという蓋然的 prpbematisch もしくは、実然的 assertorisch よさのいずれかを含むが、確然的 apodiktisch によいわけではないため、道徳法則としては十分でない(IV416/⑦47)と考えられる。すなわち、「蓋然的・実然的」である命法は条件節を伴う、仮言命法であり、必然的に命じる「確然的」な無条件的命令ではないため、実践的命法としては不十分なのである。しかし、繰り返しになるが、条件節を伴うこの命法が直ちに道徳的悪につながるわけではない。人間は、幸福やその他の傾向性に唆される存在であることを、カントは十分承知しているのである。それは、自然なことではある。カントは、この前提に立ち、そのような人間にとっての自然な傾向性に屈して弁証論的に規定される意志のあり方を問題視しているのである。

² VI34-35/⑩46

³ この点について、秋元は傾向性をまったく持たない人間について考えることで、その妥当性が見えてくるという。秋元の記述を以下に引用する。「それはつまり、何が欲しいとも、何がしたいとも思わない人間ということになるのです。それでは食事すらままならず(生命維持装置でもついていなければ)生きていくことすらできないでしょう。人間が生きていくためには、傾向性は最低限度必要なものであり、その生きていくために不可欠なものを有していること、またそれを行使することは、倫理的非難の対象には当たらないのです。(秋元康隆(2020), 前掲書, p.56.)」

悪の根拠 *der Grund des Bösen liegen* は、傾向性を通して選択意志 *die Willkür* を規定する客体や自然衝動などに含まれているということはありません、むしろそれは、選択意志が自らの自由を使用するために作る規則すなわち格率 *Maxime* にのみふくまれうるのである¹。

つまり、カントのいう道徳的善の可能性は意志の格率のうちのみ存する²ことと同様に、道徳的悪の可能性は意志の格率のうち存するのである³。このことから、倫理的悪の所在が明らかになったわけだが、倫理的悪の姿について、カントは次のように記述している。

自然的傾向性 *Natürlich Neigungen* は、それ自体において見れば善である。すなわち、なんら非難されるべきものではない。それを根絶しようとするのは、無駄なばかりか有害でもあり、非難もされなくてはならないわけで、それよりも傾向性がたがいに傷つけあわないように、むしろ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のである。…中略…

道徳的に反法則的なものだけがそれ自体において悪であり、端的に非難すべきものであって、根絶されねばならないのはそれだけなのである⁴。

つまり、自然的傾向性それ自体は道徳的悪というばかりでなく、むしろ、それを根絶しようとすることは有害であり、自然的傾向性は幸福という名の全体において調和されるべく抑制されればよいのである⁵。一方で、カントが見据える道

¹ VI21/⑩27-28

² 格率はあくまで主体的なものであるが、これを客体的法則と一致させる意志の働きにカントは道徳的価値を見出している。このことは定言命法の三法式からも明らかである。ゆえに、カントの指摘する道徳的善は、格率のうち可能にひらかれているのである。

³ カントの主張は『道徳形而上学の基礎づけ』から『たんなる理性の限界内の宗教』まで一貫しているといえる。その根拠は、カントの「自由 *die Freiheit*」概念と強く手を結んでいる。『道徳形而上学の基礎づけ』においては、「自立 *die Autonomie*」概念として提示されていたものが、『たんなる理性の限界内の宗教』では「素質 *Anlage*」概念を説明する段にて、次のように記述されている。「ところでこの格率については、それを採用して、むしろそれとは対立する格率を採用しないことの、その人のうちにある主観的な根拠が何なのかはもはや問われえない。というのも、根拠が最終的にもはや格率そのものではなく、自然衝動にすぎないということになれば、自由の使用はすべて自然原因による規定に帰せられることになるが、これはしかし自由とは矛盾するからである。したがって人間が生来善であるとか生来悪であるというとき、それはおよそ、よい格率を採用するか、悪い（法則に反する）格率を採用するか（私たちには究めがたい）最初の根拠をふくむのは人間であり、しかも人間であるかぎり普遍的にそうであって、したがって人間は、格率によって同時に自分の類の性格を表現しているほどであるという意味なのである。」（VI21/⑩28）

⁴ VI58/⑩77

⁵ この調和とは、「善い意志によって義務から定言命法を遵守する」という道徳的な判断過程によるものである。そこには、完全義務（【状況】：履行が道徳法則に合致し、不履行は道徳法則に反する/【道徳法則に従わない】：許されない 秋元康隆（2020），前掲書，p.25.）や不完全義務（【状況】：履行が道徳法則に合致するものの、不履行が道徳法則に反するわけではない/【道徳法則に従わない】：許される 秋元康隆（2020），前掲書，p.25.）といった義務の概念も当然ながら含まれる。

徳的悪とは、道徳的に反法則的なものなのである。それはつまり、「悪徳を（悪徳への唆しをすべて）軽蔑するだけの強さを、またたんに恐るべき存在者として悪徳を憎むだけではなく、それに対して武装するだけの強さを理性が自らのうち感じている」¹にも関わらず、傾向性に屈して万人に妥当するはずの道徳法則の埒外に自分自身を置いてしまうことが、カントにおける道徳的悪なのである。このような、カントのいう倫理的悪について秋元は次のように洞察している。

つまり、倫理的善と同様に、倫理的悪も行為者本人が知らず知らずのうちになしていたということはありません、（うすうす気がついているのに自己欺瞞を決め込むような場合も含めて）その悪性は行為主体にとって常に明らかなのです²。

ここで、重要な論点が示されている。それは、カント倫理学における倫理的悪とは、うすうす気がついているのに自己欺瞞を決め込むような格率にある、ということである。この点は、前段で確認した Cassirer の「人間が文明のなかで讃えている価値のなかには偽りや見せびらかしがいかに多いかを示さなければならない」³という指摘と重なりをもつ。

ゆえに、この欺瞞という観点はカント倫理学を理解する上で不可欠の概念であるといえるだろう。この自己欺瞞について、カント研究者の中島は、自己欺瞞を決め込む根拠として「自己愛」⁴をあげつつ、著書の各所⁵で述べている。

興味深いことに、カント倫理学は徹底的に功利主義を敵対視していながら、人間における快や幸福追求の普遍性を功利主義と同じくらい、いやそれ以上に認めている⁶。それは、すべての人がふんだんに具え、たえずそれに引きずり

¹ VI58/⑩77

² 秋元康隆（2020）前掲書，p.60.

³ E.カッシーラー：原好男 訳（1979），前掲書，p.34.

⁴ カントは自己愛を“die Eigenliebe”（自己自身への愛）と“der Eigendünkel”（自惚れ）の二つに分けて、道徳性の本来の敵は後者であるとしている。前者は、子供にも見受けられる人間に自然な自己愛であるが、後者は理性を差しおいてその強烈な欲望を満たすことこそ道徳的善さの原理になると自覚する独特の「自惚れ」なのである。よって、この意味の自己愛は徹底的に抹殺しなければならない。（中島義道（2011）悪への自由 カント倫理学の深層文法，勁草書房，p.5.）

⁵ 中島の数ある著作のうち、本研究の執筆にあたって参照した文献は次の三つである。「中島義道（2005）悪について，岩波書店，Pp.216./ 中島義道（2011）悪への自由 カント倫理学の深層文法，勁草書房，Pp.228./中島義道（2018）カントの「悪」論，講談社，Pp.301.」このうち、本研究では『悪への自由 カント倫理学の深層文法』を主に援用した。

⁶ この点については、カントが「幸福追求を（少なくとも間接的には）義務である」と明言している点（IV399/⑦21）からも擁護できるように思われる。満足や幸福からは程遠く、幸福の自足に不安を抱くような人間の状態は、義務違反の一大誘因となりかねないのである。つまり、カントによれば倫理的悪を招かないためにも、最低限度の幸福の確保は積極的に行われなくてはならないのである。この点について、秋元は「カントが、幸福追求を間接という頭文字を与えつつも、義務である」と論じたことから、カントは幸福追求の遵守を求めて

回されている打ち消しがたい欲求であり、その中心に「自己愛」が居座っている。このことをしっかり押さえておかなければ、カント倫理学の真意は理解できないであろう¹。

中島は、「巧妙に隠された自己愛や善良な行為の陰にとぐろを巻いている自己愛に対する嫌悪こそカント倫理学の骨格を形成する要素」²であり、この点を見定める必要性に言及すると同時に、カント倫理学の解釈において「自己愛という補助線」³を引くことを勧めている。

3 幸福追求と「嫌々の念」

これまでみてきたようなカント倫理学において、傾向性と強い関係をもつ、より注意を要する概念がある。それは「幸福追求」である。カント倫理学において、幸福追求は「(少なくとも間接的には)義務である」⁴ものとして位置付けられる。というのも、自らが幸福な状態からは程遠く、多くの心配ごとに押しつぶされそうになってしまっている、そのことが義務違反の一大誘因になりかねないからである。

このような幸福追求の概念において、「幸福になれ、という命法は成立しない」⁵ばかりか、そもそも、命令されなくとも人間は必然的に幸福を求めるのであり、そのような命題は分析命題⁶にすぎない。つまり大前提として、このような幸福追求を人間の自然的態度として、また間接義務として認める立場に、カント倫理学は立脚しているのである。このような前提に立つカント倫理学について中島は、「カント倫理学とは、人間があらゆる幸福を投げ捨てて理性に従う不思

いると論じている(秋元(2020), 前掲書, pp.118-119.)。

¹ 中島義道(2011), 前掲書, p.1.

² 中島義道(2011), 前掲書, pp.3-4.

³ 中島義道(2011), 前掲書, p.4.

⁴ IV399/⑦21

⁵ 中島義道(2011), 前掲書, p.6.

⁶ カントによれば、あらゆる認識は判断の形をとり、その際、判断は主語と述語で構成される。このような判断は二種類に分類される。一つは、「すでに主語概念に含まれている概念を述語としてもつ判断:分析判断」である。この種の判断が分析的と呼ばれるのは、主語概念を分析すると述語がおのずと出てくるためである。分析判断にあつては、述語は経験の助けを借りずに、(主語)概念にとどまるだけでその中から導出することができるから、それは原理的にすべてアプリアリである。これは、この種の判断の最高原則である「同一律」あるいは「矛盾律」にしたがってなされるため、このような述語指定は主語概念の外に出るわけではなく、いわば、主語概念に明示的にか暗示的にか含まれているものを、単に新たに確認するにすぎず、認識内容を増すものではない。ゆえに「解明判断」とも呼ばれる。もう一つの判断は、「もともと主語概念には含まれない述語を、主語概念と結びつける判断:総合判断」である。これが総合的と呼ばれるのは、たがいに含意しあわない二つの異なった概念を結びつける(総合する)ばかりか、積極的には概念と直感の総合を実現するからである。この総合判断においては、述語は主語概念には由来しないものとして、まったく新たにそれに付け加わったのであるから、認識内容はそのぶんだけ増加しているのである。ゆえに、総合判断は「拡張判断」と呼ばれる。(石川文康(1995), 前掲書, pp.100-102.)

議さをどうにかして説明しようとする渾身の試み」¹であると評している。

そして、これまでみてきたように、認識や実践過程において道徳法則と（自然的な）傾向性や幸福追求を調停するために不可欠な概念は「義務」であった。義務は、善い意志を説明する概念であり、『道徳形而上学の基礎づけ』において、三つの命題²から説明されていた。加えて、この義務の命令は尊敬すべきものである一方で、その意志の主体である人間は必需や傾向性に容易にたぶらかされる存在である点を見落としてはならない³。加えて義務の命令は、個人の必需や傾向性の求めるものを何の遠慮もなく排除する。つまり、人間が義務から *aus Pflicht* 行為するとき、義務は自然的な傾向性や幸福追求を排除するのである。

これらのことから、人間が義務から定言命法を遵守しようとするとき、理性の声にしたがって傾向性や自己愛を淘汰する意志が、カント倫理学における道徳法則と傾向性の調停において重要であることは確かである。しかし、この一連の形式のうちに、カントがある種の葛藤とも取れる意志の作用に道徳的価値を見出している点には最大限の注意を払わなくてはならない。この人間理性が感ずる葛藤について、カントは『実践理性批判』や『人倫の形而上学』において「嫌々ながら *ungern*」⁴という用語を用いて以下のように描写している。

尊敬は快〔好み〕の感情ではすこしもないから、われわれはある人間にかんしてただ不承不承に *ungern* 尊敬の念をいただくことを余儀なくされるのである⁵。

義務はこうした締め出しを含むということからして、その概念のうちに実践的強制を、すなわち行為がいかにか嫌々ながら *ungerne* なされるにしても、そう

¹ 中島義道（2011），前掲書，p.8.

² 第一命題：傾向性からではなく、むしろ義務に基づいて自分の幸福を促進するべきであるという法則である（IV399/⑦21）。/第二命題：義務に適った行為の道徳的価値は、行為によって達成されるはずのいかなる意図の中にもなく、むしろ行為が決定される際に従う信条の中にある（IV399-400/⑦22）。/第三命題：義務とは、法則に対する尊敬に基づく行為の必然性である（IV400/⑦23）。

³ IV405/⑦29

⁴ 本項冒頭にて、岩波版のカント全集 11 巻の『道徳形而上学』の一文を引用したが、当該文中では「...不承不承に...」（VI386/250）と訳出されている。この箇所に関していえば、とりわけ「*ungern genommenen*」の訳出が特に重要であると思われる。「*ungern*」は「気が進まずに、いやいやながら」（近藤孝夫（2010）アポロン独和辞典，同学社，p.1412.）の意である。また、『道徳形而上学』においては、「*ungern*」に「*genommenen*」が続いている。この「*genommenen*」は「*nehmen*」の過去分詞形であり、「選びとる、採用する」（近藤孝夫（2010）アポロン独和辞典，同学社，p.940.）の意である。また、中島によれば、「*ungern*」は「*gern*（喜んで）」に否定を表す接頭語がついた副詞であり、「喜んでというわけではなく」というくらいの意味であると解釈されている（中島義道（2011），前掲書，p.50.）。これらのことから、カントの義務に関する記述において、それは、「嫌々」に「採用」されたものと解釈することができる。そこで、本研究では岩波版の全集の訳出を参照しつつも、引用箇所を除いて、「*ungern*」に該当する「...不承不承に...」の箇所を「...嫌々ながらに...」と表記することとする。

⁵ V77/⑦235

した行為へと定めるのだということを含んでいる¹⁾。

なぜなら、義務とは、不承不承に *ungern* 採用された目的への強要だからである²⁾。

このように義務を受け入れる際の人間の内なる葛藤は「嫌々ながら *ungern*」という義務の強要によって生じるものであり、それはカント倫理学の理解において、非常に重要な意味をもっているといえる。このことについて中島は、「カント倫理学においては、われわれが喜んでなすのではなく、嫌々ながらなすとき、行為は道徳的価値を有することになる」³⁾という。そして、その背後に同時に控えている内容としてカントが認めないことは「道徳的善さを喜んで実現しようとする態度」⁴⁾である。

この解釈は、秋元の「自分にとって都合の良い目的を立てても、それは利己的であり、そこに倫理的価値は認められず、倫理的価値とは、本来であればやりたくないようなことを自らの目的とし、それを遵守するところに見出される」⁵⁾という説明と併せて読み取ることで、「嫌々ながら *ungeru*」ということがカント倫理学において重要な位置を占めていることについて、より明確となる。

それゆえ、カント倫理学において、義務の強制から意志の格率を自律的に立法する際に、すなわち道徳的に善い行為においては常に自然発生的な「自らの傾向性や幸福追求」という感情 *das Gefühl*⁶⁾に対して「嫌々ながら *ungern*」実践的強制によって採用される格率が普遍妥当性を有するということになる。カントは、自然発生的な傾向性の声を「嫌々ながら」斥け、注意深く選び取られた定言的な（「...すべし」）理性による命令を自らの意志として採用するところに道徳的価値を認めているといえる。

本研究では、この「嫌々ながら」を明確な概念として規定するために、「嫌々

¹⁾ V80/⑦240

²⁾ VI, 386.

³⁾ 中島義道 (2011), 前掲書, p.51.

⁴⁾ 中島義道 (2011), 同上書, p.50.

⁵⁾ 秋元康隆 (2020), 前掲書, p.47.

⁶⁾ カント倫理学において、とりわけ道徳哲学の領域においては「感情 *das Gefühl*」の存在する余地がまったくないかといえば、そうではない。必然的に法則が先行しなければならないという「感情の試金石」をクリアする感情は、道徳的なのである。わけても、尊敬の感情は人間の道徳的行為において大きな役割を果たす。有限な理性的存在者たる人間には、神的な理性的存在者には存在しない、動機としての尊敬の感情が必要なのである（しかしこの感情はカント道徳哲学の大枠を破りかねないと見ることもできる）。また、道徳的行為には、幸福の類比物としての自己満足 (*die Selbstzufriedenheit*) の感情も指摘できるという（有福孝岳・坂部恵 他編 (2014), 前掲書, pp.78-79.）。また、秋元によれば、先にあげられた「幸福の類比物」にあたるものとして、「自然に発生する感情」としての「傾向性」を指摘している。その傾向性を抑えるために必要なのは（感情の対概念である）理性なのであり、具体的にはそれに発する意志 *der Wille* であるという（秋元康隆 (2020), 前掲書, p.35.）。

の念」¹として定めることとする。

第5項 カント倫理学の概観

これまで「義務」「理性」「意志と命法」「嫌々の念」を取り上げつつ、カント倫理学の論旨の概形についてみてきた。そこで本項では、先にみてきた点を踏まえて、カント倫理学の要諦についてまとめていくこととする。

そもそもカント倫理学の概観とは、端的に述べれば「義務 aus Pflicht から定言命法 die kategorischer Imperativ を遵守する」と表現できるだろう。つまり、カント倫理学において無条件に善いものとされる善意志の概念からして、カント倫理学は意志の倫理学であるといえる。このように、行為者の内的原理に道徳的善さの根拠を見出したカントの道徳哲学においては、意志の善さが問題視されるのである。つまり、そこでは行為の帰結は道徳的善さとは無関係なのである。この点について、『道徳形而上学の基礎づけ』第2章の冒頭でカントは次のように述べている。

事実、どんなに無理をして吟味したところで、隠れた駆動力の真相をすっかり明らかにすることは決してできない。というのも、道徳的価値が問題となる場合、重要なのは、目に見える行為ではなくて、目に見える行為の目に見えない、あの内的な原理だからである²。

このことから、カントは目に見える行為の目に見えない意志の内的原理を、自らの理性 die Vernunft の命令 das Gebot によって規定する形式に道徳的善さを見出すのである。

ただし、カントにいわせれば、そもそも理性による意志や意志の対象に関する指導は十分とはいえない。これに関しては、本能の定める部分の方が明らかに確実なことであるという。しかし、逆説的ではあるが、まさにこうした理性それ自体が、みずから善意志を産み出すためにこそ理性が必要なのである。しかし、そのような理性の命令は、同時にこの世の生活において幸福の達成をさまざまに制限するだけでなく、傾向性の諸目的を「無以下 unter nicht」³にまで引き下げる点には留意しておかなければならない。

このように、理性の形式に徹底的に従って論じられるカント倫理学の背景には、これまでの諸哲学者への批判のまなざしがある。カントによれば、これまでの哲学者たちも道徳性という概念が正当なものであることを疑うということとはし

¹ 「嫌々の念」という用語については、「嫌々ながら」という概念を名詞化したいという意図のもとに定めたものである。本稿において、秋元が『意志の倫理学 カントに学ぶ善への勇氣』における本文中にて記述した「嫌々の念」という表現を援用し、採用した。(秋元康隆(2020), 前掲書, p.47.)

² IV407/⑦

³ IV396/⑦17

なかったという。むしろ人間の本性の脆さと不純さに言及しようとしていたのである。

ただし、カントからすれば、彼らはただ傾向性の関心を世話するためにだけ理性を必要としているにすぎず、本来なら法則を立法するために人間の本性に役立つべき理性を、彼らは個々の傾向性の関心を世話するためか、せいぜいでも傾向性どうしをできるだけ協調させようとする関心を世話するためにしか必要としない程度のものであるという。つまり、これまでの哲学者たちは、傾向性の関心の世話をするために、道具的に理性の必要性を主張していたに過ぎなかったのである。

このような構図と問題意識によって構築されるカント倫理学において、意志規定に関わる重要な概念のひとつが「義務 die Pflicht」である。義務という概念は、この善意志の概念を解明するために必要であり、それは善意志の概念を一定の主體的な制限と障害の下に含意している¹。

このような義務概念について、カントは「もともと義務に反すると認められるすべての行為」²と「現に義務に適っている行為であっても、人間がその行為に対して何らかの傾向性をもたず、別の傾向性に駆られてその行為に及んだ場合」³の二つの事象については最初から無視している。このような前提から、カントは「商売人の義務」・「自分の生命を守る義務」・「善行の義務」・「幸福追求の義務」・「隣人愛の掟」の五つの義務について検討し、その内容を明らかにしようと試みた。

カントは「商売人の義務」・「自分の生命を守る義務」・「善行の義務」から厳格な義務と傾向性の対立について論じつつ、行為の外形だけをみれば義務に適っている *pflichtmäßig* とと思われるような行為を道徳的行為から排除する。つまりそのような行為は、適法性 *die Legalität* を備えているだけの行為に過ぎず、たんなる仮象であるとされる。それゆえ、カント倫理学の諸議論において道徳的内実が伴うような行為とは、傾向性からではなく義務に基づいて *aus Pflicht* なされる行為であるということが肝要であることがわかるといえる。

また、「幸福追求の義務」に関する議論を通じて、カントは、幸福とは人間がひとりだけで抱く傾向性であるとし、自身の幸福を確保することは、間接的に義務である主張する。つまり、カントは、人間が幸福追求することを単に否定するのではなく、幸福追求を重々認めつつ、その幸福追求においても、先の義務の場合と同様に残されているただ一つの法則の存在を指摘している。この法則こそ、義務に関する第一命題であり、「傾向性からではなくて義務に基づいて、自分の幸福を促進すべきである」⁴というものである。

このことに関連して、カントは聖書における「隣人愛の掟」を引き出し、義務の

¹ IV397/⑦18

² IV397/⑦18

³ IV397/⑦18

⁴ IV399/⑦21

第二命題を「義務に基づく *aus Pflicht* 行為の道徳的価値は、行為によって達成されるはずの意図の中にはなく、行為が決心される際に従う信条の中にある」¹と定義する。この「隣人愛の掟」についても、カントは傾向性による愛は認めないため、義務の第一命題の意味において理解されるべきであるといえる。カントがいう義務に基づく *aus Pflicht* 行為とは、たとえ善行へと駆り立てる傾向性がなくても自然に湧き上がる抑えがたい嫌悪に逆らうものであったとしても実践的な愛であり、決して感受的な愛ではない。それゆえ、義務に基づく *aus Pflicht* 行為とは、行為の対象の実現の有無ではなく、ただ意欲の原理に見出されるべきなのである。換言すると、行為における無条件で道徳的な価値がありうるのは、他のどこでもなく意志の原理の中だけであり、そうした行為によって実現されるかもしれない目的は顧慮されないのである。

しかし、意志は何かによって決定されなければならない。行為が義務に基づいてなされる場合、意志からすべての実質的原理が取り除かれるため、意志は意欲全般の形式的原理によって決定されるほかない。以上の義務に関する第一命題と第二命題から帰結するものとして、カントは義務の第三命題を「義務とは、法則に対する尊敬に基づく行為の必然性である」²と表現する。

人間は、するつもりでいる行為の結果である客体に対して傾向性をもつことはできるが、その客体について決して尊敬することはできない。なぜなら、行為の結果はまさにたんなる結果に過ぎず、意志の活動ではないからである。このことから、人間が意志の選択をする際に決して傾向性と結びつかず、むしろその傾向性を圧倒し、それらの算入を許さないものが理性の命令であり、その尊敬の対象こそが法則だといえる。

それゆえ、義務に基づく行為は、傾向性の影響や意志の対象（客体）をことごとく完全に分離するべきであるとカントは主張する。そうすることで、意志を決定するものとして意志に残されるものは、客体的には法則しかなく、主体的にはこれらの法則に対する純粋な尊敬 *die Achtung* 以外にないのである。ここでの尊敬とは、理性概念において外部から感受されたものに対して生じるものではなく、理性概念それ自体がみずから引き起こす感情である。そして、この自己愛とも似つかわしい形で表象する法則は、恐怖心に類似し、一方で傾向性に類似するといふ。重ねて、カントはこの理性概念が引き起こす感情について人格という実例を交えて言及している。すなわち、人格（素晴らしい行いをする人物）に対する関心やそれに基づく尊敬は、いわば法則の実例を想起させるにすぎないものであり、その「行為＝道徳法則」という構図には決してならないということの意味する。

ゆえに、このことは道徳性の原理の探求において、実例が道徳性の概念を提供しえないというカントの主張に接続するのである。それでは、道徳性の原理はい

¹ IV399-400/⑦22

² IV400/⑦23

ずれに由来するものなのであろうか。カントは、その所在について、道徳法則はあらゆる普遍的な理性的存在者全般に妥当するものであるため、すべての道徳法則は、普遍的な理性的存在者から導出されねばならないという立場をとる。

これらの点を理解したうえで、カントの主張を注意深く取り出すと、すべての傾向性を犠牲にしてでもそのとき人間に残されるのは、そうした法則に服従しようとする格率 *die Maxime* だけであるといえる。つまり、善意志をもたらす義務は、行為の帰結ではなく、理性が独自に一切の現象から独立して何が行われるべきかを命じるものであり、それは有限な理性的存在者にとって容赦なく命じる存在だと考えられる。

ここで、有限なということについて触れたが、意欲が無条件に法則となる神的な意志とは異なる存在として、カントが理性的存在者としての人間を念頭に置いていた点に注意を要する。それは「自然的弁証論 *eine natürlich Dialektik*」という概念によって説明される。確かに、理性が人間に思い描かせる義務の命令は尊敬すべきものである一方、同時に人間は必需や傾向性を備える存在でもある。つまり、人々は無邪気なまままでいることができず、傾向性に簡単にたぶらかされる存在なのである。この必需や傾向性のすべてが充足されることを、人間は幸福という名で呼ぶが、それにも拘わらず、義務の命令は、こうした必需や傾向性の求めるものを何の遠慮もなく排除するのである。ゆえに、人々はこうした義務の命令に内心反発する。義務の厳格な法則に逆らって、理屈をこね、法則の妥当性や純粋さや厳格さを疑うだけでなく、義務の法則を自分自身の願望や傾向性に合わせて、もっと都合の良いものにしようとする。ここで、人々は「自然的弁証論」なるものに陥る。つまり、実践的な普通の人間理性も開発されれば *kultivieren* されるほどに、自然的弁証論にさらされるのである。

これまでの議論から、カント倫理学において、義務から理性の命令に従って普遍的法則をもって、意志規定することに道徳的善さを見出すという点については整理ができたように思われる。それでは、そのような理性の命令はどのような形式で表現されるのであろうか。それこそが「命法 *die Imperativ*」である。

本研究では、命法に関する概念的検討に立ち入る前に、命法の議論がいかんにして展開されたかについて検討した。なぜなら、そこにはカント倫理学における核心めいたものが所在するためである。カントが『道徳形而上学の基礎づけ』において命法の議論に移行するのは第2章においてであり、第2章の記述のほとんどが、この命法の議論に費やされている。その第2章の副題は、「通俗的 *populären* な道徳哲学から道徳形而上学への移行」と題される。この副題の示す内容が、命法を精査するためには決して軽んじられてはならないとするならば、そこには命法を読み解くために、慎重を期すべき必要不可欠な手続きが二つ存在する。それは第一に、第二章の内容が第一章の後の記述であるということであり、第二に、カントにとって第二章の目的が「通俗的」な道徳哲学から道徳の「形而上学」に

向かっている、という点である。

一つ目の手続きとして重要なのは、カントの命法の議論が『道徳形而上学の基礎づけ』第1章の内容の後に展開されていることだ。『道徳形而上学の基礎づけ』第1章の副題は、「道徳についての普通 *gemeinen* の理性認識から哲学的な理性認識への移行」であり、第2章は「通俗的な道徳哲学から道徳形而上学への移行」とされ、第3章は「道徳形而上学から純粹実践理性批判への移行」とされている。山蔦は、第1章と第2章の構成における差異は、『道徳形而上学の基礎づけ』全体の構成にも関わるものであり、第2章の移行の対象である「通俗的道徳哲学」が批判の対象である以上、それは第1章の移行の結果現れた「哲学的道徳認識」とは異なるものであるという¹。その一方で、第二章と第三章の関係は異なっているという。それは、「第二章の移行の結果である『道徳の形而上学』は第三章『道徳形而上学から純粹実践理性の批判への移行』における移行の対象そのものである」という関係性をもつ構成である。ここから、山蔦は第一章における移行の結果である「(道徳についての) 哲学的な理性認識」は第二章における批判の対象である「通俗的な道徳哲学」とは異なるものであると指摘する。ただし、第2章において、「通俗的な道徳哲学」の批判の後に第1章との結合が示されるということは、逆説的に言えば、第1章において記述された内容がカントの第二章における議論の移行の視野に、あらかじめ含まれているということである。

そこで、第1章における移行の前提にある「道徳についての普通の理性認識」をしてみると、畢竟ここで鍵となる概念は「普通の *gemeinen* 理性認識」である。この概念を稲葉は「常識」として読み、その重要性について『道徳形而上学の基礎づけ』の章立てから、その出発点が一貫して「常識」にあると主張している。稲葉は、カントが『道徳形而上学の基礎づけ』において常識から出発するという道に従わなくてはならなかった理由について、明快な答えの一つ代表例として和辻の研究をあげている。

和辻の主張をまとめると、カントが『基礎づけ』に課した目的とは、「道徳的常識」から「実践理性批判」への道をつけることであり、同時にその射程に収められているものとして常識的に論じられてきていたこれまでの道徳形而上学を批判し、あらためて「学」として確立することにあるといえる²。また、その予備工作は、「純粹理性」において必要とされなかったが、まさに「実践理性」の領野においては必要なのである。なぜなら、「常識」と「学問」の位置が「実践理性」においては、まったく異なるからである。

ただし、『道徳形而上学の基礎づけ』の序文において、カントが「磁石盤の原

¹ 山蔦真之 (2011), 前掲論文, 53 : 28.

² 和辻哲郎 (1962), 前掲書, p.201.

理」¹の例を持ち出したように、人間の理性は道徳的なものごとについては、ごく普通の常識 *gemeinsten Verstande* さえあれば、容易にかなりの正確さと綿密さに達することができる」と述べている²。それにも拘わらず、なぜ『道徳形而上学の基礎づけ』第1章において、哲学的な理性認識が目指されなくてはならなかったのであろうか。それは、人間の理性は無邪気であることができず、容易にたぶらかされるためである³。そのように理性をたぶらかすものは、人間の傾向性に他ならない。

つまり、理性は仮借なく自らの傾向性を斥けるよう命ずるものの、人間は自然的な弁証論のせいで、実践的な普通の理性が哲学に助けを求めざるをえなくなる、とカントはみているのである。このような人間理解に基づいた『道徳形而上学の基礎づけ』におけるカントの目的意識について、和辻は「道徳的常識を洗い上げてそこに含まれている理性的認識をハッキリと取り出さねばならない」⁴と評している。

そこで、『道徳形而上学の基礎づけ』を読み解いていくためには、カントのいう道徳的常識とはなにかについて、差し当たり吟味しなくてはならないだろう。

先にも言及したように、稲葉は「常識」ということにあたるカントの言葉を拾い上げて分析しつつ、「常識」にあたる言葉において「*gemein*」という語のもつ「共通的・共同的・共有的」や「通常的・通俗的」という面から、『道徳形而上学の基礎づけ』における常識は「その *Gemeinheit* のゆえに、すでに自他他自の交互的変換推移の場において成立している」⁵のものであると結論づける。

このような「常識」について、カントは「平々凡々たる常識のうち、善意志の概念をなんらかの仕方で内包している」⁶と見定めた、と稲葉が解釈するように、この「善意志」の概念は、通俗的な現象界（この世/感性界）の常識だけでなく、何らかの仕方ですでにあの世（叡智界）にかかる *die Gemeinheit* をも包含していることが窺いとれるのである。

これらのことから、カントが『道徳形而上学の基礎づけ』において「常識」から道徳の形而上学へ進もうとした狙いとは、道徳的「常識」、すなわち「通俗的」なものを足がかりにしつつ、それを徹底的に洗い上げ、純化することで、通俗的なものに含まれる「経験的」な要素をことごとく取り除き、「学」としての道徳形而上学を確立しようとしたということにほかならないといえる。そして、その形而上学は、紛れもなくこの世とあの世に渡る、あらゆる理性的存在者を視野に入れたものであった。つまるところ、カントの視野には「常識」という語に通俗的な局面だけでなく、この（通俗的な）常識を純化した先にある「学」とし

¹ IV403/⑦28

² IV391/⑦11

³ IV406/⑦29

⁴ 和辻哲郎（1962），前掲書，p.202.

⁵ 稲葉稔（1983），前掲書，pp.21-22.

⁶ 稲葉稔（1983），前掲書，p.24.

ての道徳形而上学が見据えられていたのである。

上述の論点を踏まえたうえで、再び「命法」の議論へ立ち戻ると、なぜ「命法」でなければならなかったのか、という点が問題となる。

カント倫理学において、理性的存在者は、実践において自然の法則とは異なる「法則を表象する能力」、すなわち「意志」をもつが、この意志における理性の選択能力は人間という理性的存在者においては必ずしも万全ではないという点が重要となる。つまり、人間のような感性的な理性的存在者は、意志それ自体で客体的な必然性を伴うことは決してなく、しかも、そのような意志を客体的法則として適合することは「強要 *die Nötigung*」でさえあるのだ。ゆえに、意志がもつ理性の選択能力は人間のような有限的な理性的存在者においては決してそれ自体では純然たるものではありえず、実践において道徳的判断を下す際には、客体的法則に適合するように強要する理性の命令 *das Gebot* が介在せざるをえないといえる。このことを踏まえ、カントは命法を「客体的原理の表象は、意志に対して強要的である限り（理性の *der Vernunft*）命令 *ein Gebot* と呼ばれ、そして、その命令の法式が命法 *Imperativ* と言われる」¹と定義する。

以上の議論から、『道徳形而上学の基礎づけ』第2章の課題である「通俗的な道徳哲学から道徳形而上学へ移行」する際にカントが取り出そうとした「規則」が、なぜ「命法」でなければならなかったのかがわかる。それは、理性的存在者の実践において行為の原理となる「意志」が人間のような理性的存在者においては「主体的原理（意志）＝客体的法則」とは決してなり得ず、主体的原理は、常に客体的法則の「強要」を命令として受け取らねばならないためである。

ここに至り、ようやく具体的に命法の内容についてみると、そのような命法には二種類の命法が存在するとカントはいう。それは「仮言命法」か「定言命法」かのいずれかである。カントの記述に従えば、仮言命法は「ある可能な行為の実践的必然性が、意欲されている（あるいは、どのみち意欲される）何か別のものに到達するための手段 *Mittel* であることを表象させる」²ものであり、「もし～ならば...すべし」の形で表現される。そして、定言命法は「ある行為が単独にしてそれ自体として、別の目的に関係なく、客体的＝必然的であることを表象させる命法」³であり、「...すべし」の形式で表される。カントは仮言命法については、行為が何らかの可能的意図のために善いという蓋然的 *problematisch* なものか、現実的意図のために善いという実然的 *assertorisch* なものに分類されるといい、前者を「熟練の規則 *Regeln der Geschicklichkeit*」⁴、後者を「賢さの忠告 *Rathläge der Klugheit*」⁵と分類する⁶。他方、一定の行動を直接に命令するもの

¹ IV413/⑦42

² IV414/⑦43

³ IV414/⑦43

⁴ IV416/⑦47

⁵ IV416/⑦47

⁶ IV414-416/⑦44-47

で、その行動によって達成されるべき何か別の意図を条件としない命法である定言命法は、「道徳性の命法 *die Imperativ der Sittlichkeit*」¹とされる²。

ところで、カントはなぜ命法の議論において仮言命法から始めなければならなかったのか。このことについて、山蔦は「カントは一旦、『あらゆる理性的存在者に当てはまる道徳法則』という条件を外した」³とみている。つまり、カントは常識から始め、その中に残される形式を純化させていく手続きを採用しており、この道程として、まず仮言命法から始めることによって『道徳形而上学の基礎づけ』第2章の課題である「定言命法概念の分析からその法則を導き出す」道へと至るのである。

ここから、定言命法の第一方式は「信条が普遍的法則となることを、当の信条を通じて自分が同時に意欲できるような信条に従うてのみ、行為しなさい」⁴と導出される。

山蔦は、この第一法式が『道徳形而上学の基礎づけ』第2章の文脈・構成の中で担っている役割について、それぞれ第一法式について、第一に「命法が法則であること（このことは命法についての議論からも明白である）」⁵、第二に「仮言命法とは異なり定言命法は、いかなる条件（*Bedingung*）も持たない」⁶という二つの性質を読み取っている。この第一法式について、山蔦は「命法の議論で一度失われた『あらゆる理性的存在者に妥当する』という道徳の形而上学の積極的規定が、第一方式においては取り戻されていない」⁷という。つまり、定言命法の第一法式は、定言命法そのものの性質から導かれ、かつ「経験的ではない」という消極的な性質までを示したものであるといえる。

続けて、カントは第二法式の議論において、第一法式では示されなかった道徳的な積極的な性質へと立ち戻る。つまりそれは、形而上学という言葉と密接に結びついていた「あらゆる理性的存在者」という性質へ立ち戻るということにはかならない。ここで、定言命法が形而上学へと接近するために、カントは「目的 *der Zweck*」概念を新たに持ち出す。

カントによれば、目的の概念とは、意志の自己決定の客体的根拠として意志に用いられるものであり、あらゆる理性的存在者に等しく妥当するものである。ただし、カントはこの「あらゆる理性的存在者」に結び付けられる「目的」の概念も消極的なものであると記述している。これら目的の概念の諸課題を提示した後、カントは「自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要とし

¹ IV416/⑦47

² IV416/⑦46-47

³ 山蔦真之（2011），前掲論文，53：31.

⁴ IV421/⑦54-55

⁵ 山蔦真之（2011），前掲論文，53：32-33.

⁶ 山蔦真之（2011），前掲論文，53：33.

⁷ 山蔦真之（2011），前掲論文，53：33.

ないように、行為しなさい」という定言命法の第二法式を提示する。

その根底にあるものとは、行為の結果として相対的に立てられる目的としての仮言命法ではなく、反対に、相対的ではない絶対的な価値をもっているものがあるとするならば、それこそが定言命法の根拠として妥当し、それすなわち目的 *Zweck* としての人間を含むあらゆる理性的存在者であるという主張である。

ここでカントが述べる「人間性 *die Menschheit*」という規定の原則は、理性的存在者 *die vernünftige Natur* は目的それ自体として存在するとされる。ここに示される図式は、「意志の自己決定の客体的根拠としての目的それ自体＝理性的存在者」である。このことは、理性的存在者が意志の自己決定において（法則の表象に従って行為する存在として）、意志そのものが客体的根拠を備える目的それ自体としての価値。感性的という主体的な備えるといえるだろう。つまり、制限を伴う人間も、消極的ではあるが命法に従って行為することによって理性の強要を拝受し、道徳的な存在であることが紛れもなく可能であるというわけだ。そして、このような第二法式は「あらゆる理性的存在者」を含む命法として提示されている。

最後に、カントは第一法式と第二法式の帰結として、また、意志と普遍的实践理性の最上の条件として「おのおのの理性的存在者の意志は普遍的に立法する意志である」¹という定言命法の第三法式を提出する。

そして、この第三法式が視野に入れるものについて山蔦は「これまで単に消極的・否定的（命法はいかなる条件にも服さず、また、いかなる結果としての目的ももたない）に語られてきた定言命法に、『何らかの規定』をもたらしこと」²であり、そしてその『規定』こそ、『立法する意志』あるいは『自己立法』にはかならない³と分析する。

この「立法する意志」について、カントは人間が自分の義務を通じて法則に縛られていることを誰もが知っていたが、それにも関わらず、人間が自分自身の普遍的な立法行為に服従しているに過ぎないことを、誰も思いつくことができなかったことを指摘する。この説明は、「意志の自律 *die Autonomie*」という概念として、定言命法の法式の中核にあるものとして提示される。意志の自律とは、まさしく「立法する意志」を含んでおり、それは普遍的な立法行為であるがゆえに、何らの関心や傾向性に基づくことなく無条件的な原理となりうる。それに加え、その立法は自らの意志によって形式に従って採用する「自己立法」という観点が重要となる。つまり、一言でいうならば、意志の自立とは、立法する意志と自己立法の両面によって果たされ、自己立法が果たされるからこそ、人間は自然の因果律とは異なる自由な存在であるといえるのである。山蔦は、この自律の概念の

¹ IV431/⑦69

² 山蔦真之（2011），前掲論文，53：41.

³ 山蔦真之（2011），前掲論文，53：41.

提出によって、定言命法は道德の形而上学への移行を達成したと評している¹。

以上の点から、定言命法の底にあるものとは、自己立法する意志の介在であるといえる。それは、一言でいえば、意志の介在という問題である。つまり、カントの提示する道德形而上学においては「この行為が善い」というような場当たりの道徳的型紙は存在せず、むしろ自己立法する「意志」の在り方や過程が問題とされている。そして、それは人間の自由の問題と深く関与しているものでもある。このような意志の在り方や過程は、紛れもなくカント倫理学の中核である「意志の介在」として提示されているといえる。

これまで、「義務」「理性」「意志と命法」という概念を追跡しつつ、カント倫理学にて展開される論理を確認してきた。しかし、上述したような義務から定言命法を遵守するという形式の遵守という一面にとらわれることで陥る誤解もカント倫理学にはある。その誤解とは、カント倫理学を形式的な厳格主義と揶揄するような議論である。そこで、カント倫理学を血の通ったものとして理解すべく、本研究ではこの問題に立ち入ることとする。

そこで鍵となる概念は、「嫌々の ungerne 念」であった。そもそもカントは、倫理的悪として傾向性は妥当しないと明言している。カントによれば、傾向性は我々人間にとって最低限度必要なものなのである。

それでは、カントにとっての倫理的悪とは一体どのようなものなのであろうか。カントのいう倫理的善の可能性は意志の格率のうちのみ存するとされると同時に、倫理的悪の可能性は意志の格率のうち控えている。つまり、自然的傾向性それ自体は倫理的悪ではなく、また、それを根絶しようとするのは有害であり、自然的傾向性は幸福という名の全体において調和されるべく抑制されればよい。

さらにもう一步踏み込むと、倫理的悪とは、道徳的に反法則的なものなのである。それはつまり、「悪徳を（悪徳への唆しをすべて）軽蔑するだけの強さを、またたんに恐るべき存在者として悪徳を憎むだけではなく、それに対して武装するだけの強さを理性が自らのうちに感じている」²にも拘わらず、傾向性に屈して万人に妥当するはずの道德法則の埒外に自分自身を置いてしまうことが、カントにおける倫理的悪だといえる。

ここで、重要な論点を一つ取り出すとすれば、カント倫理学における倫理的悪とは、うすうす気がついているのに自己欺瞞を決め込むような、意志の格率に所在するといえる。カント倫理学における形式 *die Form* は、決して単なる形式などではなく、人間の自然な性向に根ざした傾向性をどうにか斥ける意志の形式なのだ。ゆえに、このことはカント倫理学を理解する上で不可欠の概念であるといえる。

¹ 山蔦真之 (2011), 前掲論文, 53 : 44.

² VI58/⑩77

この自己欺瞞について、カント研究者の中島は「巧妙に隠された自己愛や善良な行為の陰にとぐろを巻いている自己愛に対する嫌悪こそカント倫理学の骨格を形成する要素」¹でありこの点を見定める必要性を語ると同時に、カント倫理学の解釈において、「自己愛という補助線」²を引くことを勧める。

このようなカント倫理学において、注意を要する概念がある。それは先にも登場した「幸福追求」である。カントによれば、幸福追求は、(少なくとも間接的には)義務であるとされる。このような幸福追求を間接義務として認め、人間の自然的態度を度外視することなく、カントはその道德哲学理論の大前提として掲げているのである。この前提に立つカント倫理学を中島は、「カント倫理学とは、人間があらゆる幸福を投げ捨てて理性に従う不思議さをどうにかして説明しようとする渾身の試み」³であると主張する。

それでは、カント倫理学において、自然的なものである傾向性や幸福追求というものを、どのようにして道徳的な認識・実践過程において、義務から定言命法を遵守するべく道德法則と調和させればよいのであろうか。この調和が必要とされる人間存在の前提は、先述した「義務」に関する「自然的弁証論」である。容易に傾向性にたぶらかされる存在である人間にとって、義務の命令は、個人の必需や傾向性の求めるものを何の遠慮もなく排除するものであり、人間はそのような義務の命令に、はかりがたい抵抗を感じる。

これらの議論から、人間が義務から定言命法を遵守しようとするとき、理性の声にしたがって傾向性や自己愛を淘汰する意志がカント倫理学における調和において、重要であることが確認される。しかし、この一連の形式のうちに、カントは上述したようなある種の葛藤を看取しており、まさにその点に道徳的価値を見出している。それは、カントが「なぜなら、義務とは、不承不承に *ungern* 採用された目的への強要だからである」⁴と述べたように、義務を受け入れる際の人間の内なる葛藤である「嫌々 *ungern* ながら」という義務の強要が、カント倫理学の根幹に関わる重要な要件となるのである。

つまり、カント倫理学において、義務の強制から格率を選択して意志を自律的に立法するとき、道徳的に善い行為においては常に自然発生的な自らの傾向性や幸福追求という感情に対して嫌々ながら実践的強制によって採用される格率が妥当性を有するということを意味する。カントは、この「嫌々ながら」、かつ注意深く選び取られた定言的な「...すべし」という理性による命令を自らの意志として行為を選択することに道徳的価値を認めているといえるのである。

¹ 中島義道 (2011), 前掲書, pp.3-4.

² 中島義道 (2011), 前掲書, p.4.

³ 中島義道 (2011), 前掲書, p.8

⁴ VI386/①250

第5章 カント倫理学のまなざし

これまでみてきたように、カント倫理学は徹底した法則主義として知られており、厳格主義 *der Rigorismus* として批判されることもある¹。それは、かの悪名高い「嘘論文」に関する議論に代表されるような法則主義的硬直という理解による。

「嘘論文」においてカントは、たとえ人殺しに嘘をついて犯行を防止したとしても、それは正しいこととはいえないという²。ここで嘘をついて殺人者を欺こうとする者の目的は、人命を救うことに他ならない。そのような行為は直観的に正しいと思われるが、カントは、それでも正しくないという。その論拠は、次の命題が含む矛盾にある。

すなわちそれは、「真実をいうことは義務ではあるが、しかし、真実を要求する権利を持つ人に対してだけそうであるにすぎない」という命題である³。

この主張について、カントは、真実を要求する権利をもつ人という視点それ自体、的外れであるという⁴。カントに言わせれば、むしろ以下のようなものしか人間はもち合わせていない。

むしろ、「人間は自分自身の真実性 *Wahrhaftigkeit (veracitas)* を、すなわち自らの人格における主観的真実を要求する権利を持つ」と言われねばならない⁵。

このように、カントは自分自身の真実性（以下、「真実性の原理」とする）を「万人に対する人間の形式的義務 *formale Pflicht des Menschen gegen jeden*」⁶であると言い切る。それゆえ、カントは硬直したりゴリストだという批判を受けるに至るわけだが、カントがその視界に捉えているものを正確に理解するためには、真実性の原理の彼岸にある自己愛を正確に理解する必要がある⁷。

¹ カント倫理学が「厳格主義」と批判される点について、中島は「カントの真の主張を、暴力的に平板化してとらえたうえで非難しているにすぎない」という。（中島義道（2019）ウツツの構造 法と道徳のあいだ、角川新書、p.136.）

² VIII427/⑬255-256

³ VIII425/⑬254

⁴ カントによれば、「客観的に真実を要求する権利を持つということは、一般に所有の問題に関してそうであるように、ある与えられた命題が真であるのか偽であるのかはその人の意志しだいで決まる、と言うのと同じことになるだろうからである」（VIII426/⑬254）という。さらにそこから、人は真実を言わないという権能 *die Befugnis*（権利 *das Recht*）をもつのか、という問題と同時に、真実を語らないことが義務であるのか、という奇妙な論理が生じることになることをカントは挙げている。（VIII426/⑬254）

⁵ VIII426/⑬254

⁶ VIII426/⑬254：なお、ここでカントがいう形式的義務とは、法義務 *die Rechtspflicht* としての真実性である。

⁷ 『道徳形而上学の基礎づけ』において、カントは次のような説明をしている。「私は人間を愛しているので、私たちの行為の大部分が義務に適っている *pflichtmäßig* のだ、ということをもまだ容認したい。けれども、そうした行為でもその躍起になっている様をもっとつぶさに観察すると、至る所で常に愛しい自己 *das liebe Selbst* がはっきり顔を出しているのに出くわ

この点に関して、小倉は、カント倫理学を「人間理性の目的論 *teleologia rationis humanae*」¹として見据え、この哲学の前提となる具体的人間像を考察したうえで、次のように述べる。

人間は誰しも幸福を求めている。これによって文化を発展させ文明社会を形成してゆく人間の姿がその考察によって描き出された。しかし、幸福のみでは生活に内面的統一を与えることはできない。なぜなら、人間は幸不幸とは次元を異にした善悪の観念を知っているからである。そこにカントが人間学的考察を通して、生活を真に統一するためには利巧から智慧へ、実用性から道徳性へと上昇せざるをえないことを示していたゆえんがある²。

ここで指摘されているカント倫理学の射程とは、人間学的な考察を通してみても、善悪の観念を知っている人間においては、幸福 *die Glückseligkeit* のみでは内面的統一は果たされないことを意味している。カントは、文明社会を形成する人間という存在において、中島が指摘しているように「功利主義を徹底的に敵対視していながら、人間における快や幸福追求の普遍性を功利主義以上に認めている」³のである。ここには、巧妙に隠された人間の自己愛や欺瞞が潜在しており、小倉によれば「(カントの) 人類の未来に対する希望は決して楽天的ではなく没落の危機に対する憂慮と結びついている (括弧内は筆者による)」⁴のである。この憂慮は、人間が利巧・智慧・実用性の名のもとに道徳を手段として用いることにもつながる。しかし、このように手段として用いられる可能性を有する道徳についてカント倫理学がとる立場を、人間がすでにもつ善悪の観念から、小倉は次のように説明している。

道徳を手段として利用する方が得策であるという考えも、道徳について知っており、その意義を認めているがゆえに可能である。人間は現実に道徳化していなくても道徳的なものを意識している。カントは有限者としての人間における道徳意識は義務意識であることを強調する⁵。

つまり、どんなに理屈をこねようとも、善悪の観念をすでにもちあわせている

す。私たちの行為の大部分を支えているのは、この愛しい自己であって、繰り返し自己否定を要求するような義務の厳格な命令 *das strenge Gebot der Pflicht* ではない。」(IV407/⑦34) つまり、カントは人間の行為のほとんどは義務に適った行為であるものの、それは「義務からの *aus Pflicht*」行為とは一線を画すると見ている。その源泉となるものこそ、愛しい自己、すなわち自己愛なのである。

¹ 小倉志祥 (1972), カントの倫理思想, 東京大学出版会, p.355.

² 小倉志祥 (1972), 前掲書, p.356.

³ 中島義道 (2011), 前掲書, p.1.

⁴ 小倉志祥 (1972), 前掲書, p.356.

⁵ 小倉志祥 (1972), 前掲書, p.356.

人間にとって現実に道徳的であるか否かは別として、道徳意識は存在する。そして、その道徳意識はただ存在するだけではなく、有限者である人間にとって、義務 *Pflicht* としてあらわれるのである。

このように、人間が内面的意識としてすでにもちあわせ、内面的統一をもたらすものである「道徳意識」が「義務意識」として存在することが確認されたが、カントにとって自己愛や欺瞞に晒される人間の実践とは、どのように把握され、倫理学と結びつけられているのであろうか。カントは、『実用的見地における人間学 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*』（1798）において、次のように人間の自己愛やエゴイズムにまなざしを向けている。

人間がボク〔アタチ〕 *Ich* という言葉で語りはじめるその日から、人間はそのいとしい自分を許されさえするならどこでも表立って主張するようになり、自己中心主義 *Egoism*¹は休みなく充進する²。

このように、カントは人間のエゴイズムが、自己意識を獲得したその日から絶え間なく前進することを指摘する。しかし、カントはエゴイズムの世界を認めていない³。このような人間の自己中心主義に対置できるものとして、カントは多元主義 *der Pluralism* をあげている。この多元主義とは「自分は自分自身の中に全世界を包み込んでいるのだと思いながら振る舞うというのではなく、自分を単なる一世界市民と見なし、そのように行為する考え方」⁴のことをいう。

しかし、カントは上述の多元主義に関する記述の限界を人間学 *die Anthropologie* に限定し、この自己中心主義と多元主義の違いを形而上学的な概念から検討することは、人間学の問いではなく純粋に形而上学的な問いであるという⁵。この点を踏まえて、小倉はこの形而上学的な問いについて、「思弁的にではなく実践的に答えられるべきものである」⁶と前置きをしつつ、「それは倫理学の課題である」⁷と指摘する。つまり、カント倫理学において自己中心主義と多元主義の実践的な概念の把握は、倫理学においてなされなければならないのである。この倫理学について、カントは『道徳形而上学 *Die Metaphysik der Sitten*』（1797）の結びにて、次のように述べている。

内的立法の純粋実践哲学 *reiner praktischer Philosophie der inneren Gesetzgebung*

¹ カントによれば、人間の「自己中心主義 *der Egoismus*」には三種類のうぬぼれがあるという。それは、「悟性の *des Verschtandes* うぬぼれ」、「趣味の *des Geschmacks* うぬぼれ」、「実践的な関心の *despraktischen Interesse* うぬぼれ」である。（VII128/⑮25）

² VII128/⑮25

³ 小倉志祥（1972），前掲書，p.357.

⁴ VII130/⑮28

⁵ VII130/⑮28

⁶ 小倉志祥（1972），前掲書，p.357.

⁷ 小倉志祥（1972），前掲書，p.357.

としての倫理学 Ethik においては、ただ人間の人間に対する道徳的關係 moralischen Verhältnisse だけが、われわれにとって理解可能である...中略...すなわち、倫理学は人間相互の義務 wechselseitigen Menschenpflicht の限界以上に拡張されえないということが、確証されたのである¹。

このようにカント倫理学は、人間相互の義務として把握されねばならないのであり、小倉によれば、「感性的要素を混じえない、主体間の理性的関係」²に基づく原理を提示するものであるという。このような「道徳の原理」は第一法式において示されるが、「種々の道徳法則（規則）を含むが、これらの法則は原理としての法則の適用」³に過ぎないのである。換言すれば、「道徳の原理」は「格率と普遍的法則の総合」であり、カント倫理学において、その前提は「この世でもあの世でも比類なき善きもの」⁴とされる「善意志 guter Wille」⁵として提示されていた。

ただし、有限な理性的存在者である人間にとっては、格率と普遍的法則の総合はおのずと起こるものではない。ゆえに、カント倫理学を理解するにあたり、格率と普遍的法則の関係には、最大限の注意が払われなければならないのである。

そのための手順として、以下、第1節では、カント倫理学において重要な位置をしめる「意志/選択意志」について確認する。そして第2項では、その人間が陥りやすい「欺瞞 dolus」について押さえつつ、第3項で真実性の原理の彼岸にある「自己愛」について確認していく。

第1節 カント倫理学における「意志/選択意志」

本節では、カント倫理学における格率と普遍的法則の関係を把握すべく、とりわけ「意志」と「選択意志」概念に注目しつつ、その論理についてまとめていく。

第1項 意欲と「意志/選択意志」

カント倫理学における、格率と普遍的法則の関係を検討するにあたり、まず、第一法式の原文を再度、見直さなくてはならない。

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde⁶.

¹ VI491/⑩388

² 小倉志祥（1972），前掲書，pp.357-358.

³ 小倉志祥（1972），同上書，p.358.

⁴ IV393/⑦13

⁵ IV393/⑦13

⁶ IV421

この記述をみると、「意志 *der Wille*」に該当する言葉を使用していないことがわかる。第一法式において、カントは「意欲する *wollen*」という語を用いている。つまり、意志と意欲をカントは区別して使用していると考えられる。ここで、意欲という語の用法について見返すと、『道徳形而上学の基礎づけ』第2章において、命法の議論を行なっている箇所原注にて、上述の問題点について触れている記述がある。

私は、何らかの傾向性 *Neigung* に基づく条件を前提しないで、意志 *Willen* と所為 *Tat* をアプリアリ *a priori* に、したがって必然的に結びつける（とは言っても、客体的に結びつけるにすぎない。すなわち、すべての主体的な作動原因を完全に支配できる理性という理念の下でのみ、結びつけるに過ぎない）¹。それゆえ、これは実践的な命題なのであり、しかも行為の意欲 *Wollen* をすでに前提されている別の意欲から分析的 *analytisch* に導出しないで（というのも、それほど完璧な意志 *Willen* を私たちが持ち合わせているわけではないから）、かえって、行為の意欲 *Wollen* を、理性的存在者 *vernünftigen Wesens* としての意志の概念 *Begriffe des Willens* のうちに含まれていないものとして、この意志の概念と直接に結びつける実践的命題なのである²。（傍点部は筆者による）

この箇所は多くの示唆を含んでいる。一つに、カントが人間を有限な理性的存在者であると捉えていることである。この点については、意志の概念を取り出す際に述べることにする。さしあたりここで問題となるのは、意欲が行為の実践領域において言及されており、意欲が分析的である点についてカントが注意を払っている点にあるだろう。カント倫理学において「分析的」³とは、「主語概念を分析すると述語がおのずと出てくる」⁴ことを指す。この記述から、行為の意欲は意志に結びつけられなければ分析的であることが示唆される。換言すれば、意欲

¹ ここでの記述は、『道徳形而上学の基礎づけ』第2章において命法の議論に踏み込む途中の箇所であり、第一法式を提出する以前の箇所である。ゆえに、この文脈においては、まだ自律 *die Autonomie* の概念は本文において、提示されていない。ゆえに、有限な理性的存在者である人間が二世界にわたる存在であることについては、まだ明示されていないことに注意が必要である。

² IV420Anm./⑦52

³ 「分析的 *analytisch*」命題とは、「分析判断から成る命題（文 *Satz*）のことで、…中略…、主語と述語の結合が矛盾律に基づいている必然的な判断である。主語概念を分析すると幾つかの部分概念に分解できるが、その部分概念を改めて判断のかたちで主語概念と結合するのが分析判断である。したがって、分析的判断は主語概念をその構成要素に関して判明に説明するので、説明判断とも言い換えられる。（⑦381：訳注より）」命題である。一方、「総合的 *synthetisch*」命題とは、前者と異なり「主語と述語の結合が矛盾律に基づかず、主語概念をいくら分析しても述語概念が出てこない判断である。したがって、総合的判断は、主語と述語を結合するためにこれら以外の第三者を必要とするので、拡張判断とも言い換えられる。（⑦381-382：訳注より）」命題である。

⁴ 石川文康（1995），前掲書，p.100.

は理性的存在者としての意志に結びつけられなければ、経験的¹であるということである。つまり、カント倫理学の文脈における意欲とは、行為の実践において、そのみでは主観的原理にとどまることを示している。

それでは、この主観的原理である意欲と結びつけられなくてはならない意志とは、一体どのようなものであるのだろうか。意志概念を明瞭にすべく、『道徳形而上学の基礎づけ』第2章における意志に関する記述を引用する。

自然の事物はどれも法則に従って作用する。ただ理性的存在者のみが、法則の表象 *Vorstellung* に従って行為する能力を、すなわち、原理 *Prinzipien* に従って行為する能力をもつ。言い換えれば、意志 *Willen* をもつのである。行為を法則から導出するためには理性が必要とされるので、意志 *Wille* とは実践的理性 *paktische Vernunft* にほかならない²。

ここでの「表象 *die Vorstellung*」とは「心に思い描くこと、念頭に置くこと」³を意味し、「法則の表象」とは「法則を念頭に置く」ことにほかならない。つまり、理性的存在者は法則を念頭に置いて行為する能力があり、それはつまり、原理に従って行為する能力をもつ存在であることが示されているのである。先述した内容を踏まえるならば、この原理は「格率と普遍的法則を総合する能力」であり、カント倫理学における善意志の概念と同様であるのだ。この理性的存在者が有する法則を念頭に置き、格率と総合する能力こそ「意志 *der Wille*」なのである。ゆえに、カント倫理学における意志は日常的にわれわれが用いている「…したい」などといった「意思」を示す用法とは異なるものとして読まれなければならない。この意思は、カント倫理学に当てはめて考えるならば、「意志 *der Wille*」と結びつく以前の、人間の主観的原理であり、格率としての「意欲 *das Wollen*」に相当すると考えられる。

ここまで、意志と意欲の区別について確認してきたわけだが、先の引用箇所にて、カントが人間を「それほど完璧な意志 *vollkommenen Willen* を私たちが持ち合わせているわけではないから」⁴と記述している点について確認することとする。この件についてカントは、先の意志について記したのち、続け様に以下のように記述している。

¹ カント倫理学において「経験的」であるということは、道徳法則とは相容れない。それは、次の記述からも明らかである。「ただ人倫性の命法で常に忘れてはならないのは、そもそもそうした命法が存在するのかが、いかなる実例によっても、したがって経験的には、決着できないことである。」(IV 419/⑦51) また、この記述の前段において、カントは仮言命法(蓋然的・実然的命法)について言及している。これらの仮言命法は、何らかの前提に依拠するという性質を備えているため、分析的な記述とならざるをえない命法なのである。

² IV412/⑦41

³ ⑦377 (訳注より)

⁴ IV420Anm./⑦52

もし、理性的存在者が意志を必ず決定するなら、そのような存在者の行為は客体的に必然的だと認められるが、主体的にもまた必然的である。すなわちその意志は、理性が傾向性から独立に、実践的に必然的だと、すなわち善い gut と、認めるものだけを選択する wählen 能力なのである。しかし、...中略...、意志 Wille がそれ自体 an sich で完全に理性に適合しないなら（人間においては現にそうであるが）、その場合、客体的に必然だと認められる行為は主体的には偶然的であり、また、そのような意志 solchen Willens¹を客体的法則に適合するように決定することは強要 Nötigung である²。

つまり、人間は自然的弁証論 natürliche Dialektik³に陥る有限の存在であり、カント倫理学において、「客体的原理の表象は、有限な理性的存在者の意志⁴に対しては強要的に作用」⁵し、その強要は理性の命令 das Gebot と呼ばれる。そのような理性の命令の法式が、先述した命法 die Imperativ⁶なのである。

第2項 格率と「意志/選択意志」の構図

前節にて示した、カント倫理学における「意欲 das Wollen」と「意志 der Wille」の関係についてまとめると、意欲は、日常的にわれわれが用いる「意思」に該当するものであり、個人の内面にある複数の格率 die Maxime に相当するものであるといえる。また、意志とは実践的理性であり、原理にしたがって行為する能力であるといえる。その原理こそ法則であり、行為をこの法則と結びつけるのが実践的理性である。ただし、この理性的存在者のうち有限な理性的存在者である人間において、意志は行為と法則を直ちに結びつけることができない。ゆえに、人間においては、意欲を意志と結びつける形式が必要となる。本項では、「意欲」と「意志」の関係性に注目して論を進める。そこで、カント倫理学における基本的構図を的確に素描しつつ、上述の問題意識と重なる指摘をしている高田の記述に目を向けたい。高田は、カントの定言命法の第一法式⁷および基本法

¹ 「そのような意志 solchen Willens」とは、結果として偶然的に客体的に必然であるという要件を満たすのみで、「そのような意志」は、それ自体では必然だとは認められないものであることがわかる。ゆえに、ここで言及される「そのような意志」は「法則と結び付けられていない意欲 Wollen」に該当するといえる。

² IV412-413/⑦41

³ IV405/⑦30

⁴ ここでの「有限な理性的存在者としての意志」という記述については、先の引用箇所を用いられている、「そのような意志 solchen Willens」を念頭に置いたものである。原文において、カントが「Willens」と記述したことを鑑みて、「意志」と記述したが、この括弧内の記述を読むうえで、前述したように「そのような意志」は「法則と結び付けられていない意欲 Wollen」と読むのが適切であると思われる。

⁵ IV413/⑦42

⁶ IV413/⑦42

⁷ 定言命法の第一法式とは、『道徳形而上学の基礎づけ』においてカントが示した、定言命法

式¹を踏まえたうえで、「定言命法において示される〈普遍的法則-格率-行為〉の関係を厳密に検討する必要がある。」²と述べる。

意欲と意志の関係でもみたように、カント倫理学では、意欲と法則が結びつくことによって行為に接続されていく。つまり、行為主体の「認識過程」にこそカント倫理学の積極的意義があるとすれば、この意欲と意志の関係性を詳らかにせねばならない。

まず、格率とは、先述したようにカント倫理学において、意欲 *das Wollen* の主観的原理のことである。さらに格率は、有限な理性的存在者においては客観的法則とはおのずから一致することはなく、意志によって意欲をふるいにかけてなければならない。この意欲の主観的原理について、以下では高田の分析を確認³しつつ、カントの文献から幾らかその記述を取り出し、さらにみていくとことする（以下の引用について、丸数字は筆者による）。

①しかし人間は、やはり自分には責任のない自然的素質により、感性の動機にもつながっており、それらの動機を（自己愛という主観的原理によって）格率のうちに採用するのである⁴。

②格率とは、行為の主観的原理、すなわち主体自らがその規則とする（つまり、自分がいかに行為したいか）の原理である⁵。

③このことは⁶、かれの意思〔選択意思〕から生ずることはすべて（もちろん故意に犯された行為はいずれも）幼少時代からその現象（行為）においてかれの性格を表示する自由な因果性を基礎にもつのだということを前提としなければ、起こりえなかったことだろう⁷。

の第一法式であり、「格率が普遍的法則となることを、当の格率を通じて自分自身が同時に意欲できるような格率に従つてのみ、行為しなさい（IV421/⑦54）」と記述される。

¹ 定言命法の基本法式とは、『実践理性批判』においてカントが示した、定言命法の根本法式であり、「君の意志 *Willens* の格率が〔行動方針〕が、つねに同時普遍的立法の原理として通用するように行為しなさい」（V30/⑦165）と記述される。

² 高田純（2020）カント実践哲学と応用倫理学 カント思想のアクチュアル化のために、行路社，p.26.

³ 高田純（2020），前掲書，p.26.

⁴ VI36/⑩47

⁵ VII225/⑩ 42

⁶ カントは、この引用の前段で、ある子どもが性悪に育つことについて例示しながら論を進めている。具体的には、「あるひとびとが子どもの頃から、かれらの家族や他のひとびとによって薫陶よろしきをえた教育を受けていながら、それでも早くから性悪さを示し、それが成年にいたってますます嵩じる結果、ひとびとがかれらを生来の悪人と思い、その心がまえにかんしてまったく改善の見込みがないと思っている場合」（V100/⑦268）を前提して思索を進めている。

⁷ V100/⑦268

④とはいえ、このからくり Maschinenwerk、この補助手段 Gängelband¹が多
少とも効果を生んだらただちに、何としても純粋な道徳的動因が心にもたらさ
なければならないのであり、この動因は、それが性格（ゆるぎない格率にし
たがう実践的な首尾一貫した心がまえ）を確立する唯一のものである²...

①・②については繰り返しになるが、自然的素質によって感性的契機にふれる
人間は、それらの動機の多くを、自己愛にさらされる格率から採用せざるをえな
いのであり、そのような格率は、行為主体によって主体的に規定され、採用され
るものであると記述されている。また、行為の道徳的価値について問題となるの
は、たんに行為の結果ではなく格率との関係であるとされるカント倫理学³にお
いて、③は行為の責任が問われるのは、格率に基づく選択意志の自由を人間がそ
なえていることに由来していると解釈できるだろう⁴。さらに④においては、ゆ
るぎない「格率にしたがう首尾一貫した心がまえ」が唯一の原理であることが示
されている。

上述のように規定される、カント倫理学における格率と法則の関係についての
高田の「求められるのは、格率が道徳法則に『適合する [sich schicken]』こと
であるが、このことは法則が格率へ適用されることではない」⁵という指摘は示唆
的である。高田は続けて、カントは〈法則-格率-行為のケース〉の関係をつぎ
のように説明していると言及する。

そこで、私はその格率を目下のケース⁶に適用して、それがはたして法則と
いう形式をとるかどうか...中略...たずねてみよう⁷。

つまり、カント倫理学において、格率は道徳法則に適合されるべきものであ
り、道徳法則が格率へ適用されることをいうものではないのである。また、カン
トは『道徳形而上学 Die Metaphysik der Sitten』の「徳論への序論」にて、格率が
行為を規定する件について説明している。

¹ ここで言及される「からくり」や「補助手段」とは心を自分自身の損得勘定によって規定
する必要性についてである。カント自身、このからくりや補助手段を完全に否定してはいな
いが、それらを超越した実践における原理として「格率」が純粋な道徳的動因を心にもたら
すと考えている。(V152)

² V152/⑦340

³ 法則の表象はもちろん理性的存在者にのみ生じるのであるが、それも待ち望んだ結果では
なくて法則の表象が、意志の決定根拠である場合に限る。(IV401/⑦24)

⁴ 高田純 (2020), 前掲書, p.26.

⁵ 高田純 (2020), 前掲書, p.26-27.

⁶ ここでの「目下のケース」とはカントが用意した思考実験のケースについてであり、ここ
では「自分の資産をあらゆる確実な手段で増やすことを私の格率にした場合を想定した、寄
託物の所有」(V27Anm./⑦159)に関する検討である。

⁷ V27Anm./⑦159

倫理学は、行為に対して法則を与えるのではなく（法論がこれを行うのであるから）、ただ行為の格率に対してだけ法則を与える…中略…

なぜなら、行為の格率は、恣意的 *willkürlich* でもありうるし、行為の形式的原理としての普遍的立法という有資格条件にのみ制約されるからである。しかし、法則というのは、行為の恣意性 *Willkürliche der Handlungen* を廃棄するものであり、その点でいかなる推奨（そこでは、ある目的にもっともふさわしい手段を知ることだけが要望される）とも区別されるのである¹。

ここでカントが述べているように、有限な理性的存在者である人間の格率は恣意的であることが肝要である。このことは、カントが「恣意的」という意味をもつ「*Willkür*」²を使用していることから推察されるが、あくまで格率は恣意的であり、選択されるべき複数の意欲のひとつであるといえる。そして、そのような人間の格率は恣意的であるがゆえに、おのずから普遍的法則として妥当せず、法則の立法によって制約されるものなのである。この恣意的な格率について、カントは以下のように述べている。

意志 *Willen* から法則 *Gesetze* が生じ、選択意志 *Willkür* から格率 *Maximen* が生じる。選択意志 *Willkür* は、人間においては自由な選択意志 *freie Willkür* である。法則それ以外の何ものにも向かわぬ意志 *Wille* は、自由とも不自由とも名づけることはできない。というのは、そうした意志は行為にではなく、行為の格率への立法（それゆえ、実践理性そのもの）に直接に向かうからであり、それゆえにまた絶対的に必然的であって、それ自体はいかなる強要 *Nöthigung* をも受けつけないからである。それゆえ、ただ選択意志 *Willkür* だけが自由 *frei* と名づけられうるのである³。

上述の内容から、法則は意志 *der Wille* から生じ、格率は選択意志 *die Willkür* から生じることが判明となる。ともすれば、カント倫理学において格率と法則の関係を検討するにあたって、「選択意志 *Willkür*」の概念を避けて通ることはできないのである。

これまで、格率と意志の構図をそれぞれの概念の検討を通じてみてきた。そこで明らかになったのは、カント倫理学において、行為主体によって意欲される格

¹ VI389/①254-255

² ここでは名詞の「*Willkür*」と形容詞の「*willkürlich*」の辞書的な訳語を紹介する。参照した辞書は次の二冊である。①近藤孝夫（2010）アポロン独和辞典 第3版，同学社，Pp.1818.②大井敏行（2015）独和辞典，郁文堂，Pp.1800。（以下の内容記述に際しては、典拠として丸数字と頁数を記述する。）「*Willkür*：恣意、勝手、気まま；横暴（① p.1590.）/恣意、専横（② p.1716.）」「*willkürlich*：恣意的な、勝手な；横暴な、任意の、無作為の（① p.1590.）/恣意的な、勝手気ままな；専横な、任意の、随意的の（② p.1716.）」

³ VI226/①42

率が立法する意志と注意深く区別されずに読まれてきたということである。ともすれば、この行為主体の意欲する格率および立法する意志とはなんであったのか。それは、これまでみてきたことから、格率とは選択意志 *die Willkür* の自由に関係するものであり、道徳法則を立法するのは意志 *der Wille* であるといえる¹。

高田によれば、選択意志の特徴とは『選択能力』としての自由をもつことであり、それは選択意志が、理性と感性のあいだにあることに由来する²という。これに対して、意志の自由とは「感性的なものからまったく独立し、道徳法則を自分で立法すること（自律）に由来する」³のである。このように、格率概念を通じて明らかになった選択意志と立法する意志の違いに注意を払い、先に提示した〈普遍的法則-格率-行為〉の関係を念頭に置きながらカント倫理学における選択意志と意志の概念を掘り下げていくこととする。

さて、ここで再確認しておかねばならないカント倫理学における多くの誤解として存在する点とは、普遍的な道徳法則が行為へと適用されるかのように主張されることである。むしろカント倫理学では、行為の格率が道徳法則に適合するべきものであり、この違いは、重要な点だといえる。なぜなら、カント倫理学において行為主体は複数の格率（行為の意欲）のうち、道徳法則に適合するような格率を選択し採用する意志規定を主張しているからである。つまり、その選択は行為主体に委ねられており、同時に、そこに行行為主体の選択の自由が存在するといえる⁴。また、ここで適合されるべきものとして存在する法則とは、第一法式が法則に適合すべきだという格率 *die Maxime* の必然性という点から出発していることから、経験的要素とまったく独立した内実を伴わない形式であることは明らかである⁵。このことは、ある種の同語反復的な記述ではあるが、定言命法の必然性は、命法の概念自身が定言命法たりうる命題を含む法式を提供しているという点にある。このような格率と法則の関係について、以下の『実践理性批判』でのカントの記述は端的にその内容を示している。

実践的法則の実質 *Materie*、すなわち行為の格率〔行動方針〕の客体は、経験的な仕方以外で与えられることは断じてありえない。他方、自由な意志 *Wille* は、経験的（すなわち感性界 *Sinnenwelt* に属する）諸制約から独立にあるものとして、それでもなお規定可能でなければならない。とすれば、自由な意志 *Wille* は、法則の実質 *Materie* から独立していながら、なお決定根拠を法則のうちに見出すのでなければならない。法則の実質〔質料〕 *Materie* を除け

¹ 高田純（2020），前掲書，p.27.

² 高田純（2020），同上書，p.27.

³ 高田純（2020），同上書，p.27.

⁴ 高田純（2020），同上書，p.27.

⁵ IV420/53

ば、しかし、法則のうちには立法の形式 *Form* 以外にはもはや何ひとつ含まれていない。こうして立法の形式 *Form* は、それが格率のうちに含まれているかぎりにおいて、意志の決定根拠 *einen Bestimmungsgrund des Willens* を形づくることができる唯一のものにほかならないのである¹。

この記述から判明になることは、実践的法則の実質 *die Materie*²は、あくまで行為の格率の客体根拠であり、経験的にしか得られないということである。一方で、自由な意志 *der Wille* は経験的諸制約から独立して存在しなければならない。このことは、法則それ自体にはいかなる内実も存在せず、ただ形式のみが存在することを示す。つまり、意志の決定根拠は実践的法則の実質から独立したもの、すなわちただ立法の形式 *die Form* に存するのである。換言すれば、行為の格率のうち立法の形式が含まれるかぎりにおいて自由な意志の決定根拠となるのである。

先のカント倫理学における多くの誤解に関する記述と照らせば、立法の形式に格率が適合するのではなく、格率に自由な意志により形式的に立法された法則が適合させられるところに意志の自由が存在するといえるのである。法則はあくまで形式であり、行為主体が格率を選択するという点に関する、小倉の次の記述は実に示唆的である。

カント倫理学において当為すなわちゾレンはゾレンのためのゾレンではない。ザインに対してゾレンのみによって成立しゾレンに終始する特殊の領域があるのではなく、ゾレンの根底には純粹意志³によって洞察される叡智的秩序が位しているのである⁴。

このことは、秋元がいう「いついかなる状況でも特定の行為を命令したり、禁止したりする格率などあろうはずがない」⁵という指摘についても応答する内容である。皮肉なことに、この誤解によって、カント倫理学の賛同者も批判者も、法則が格率を規定するという誤解を下敷きにしているがゆえに、いついかなる状況でも妥当するような格率を期待してしまうといえる。

そうではなくて、むしろカント倫理学において論じられる内容とは、行為を規

¹ V29/⑦162

² カント倫理学において、「*die Materie*」という用語については、実質・質料・内実・内容など訳語が多岐にわたっている。本稿では、カント倫理学に関する議論を踏まえてのちの記述においては、行為者の内的な認識過程に目を向ける。ゆえに、「内的な」という意味を含むであろう「内実」という語を積極的に使用する。

³ 「純粹意志」とは「純粹実践理性」のことである。純粹意志は、定言命法の成立において先行する、この原理に対する実践的な「洞察」の能力のことである。(小倉志祥 (1972), 前掲書, p.359.)

⁴ 小倉志祥 (1972), 前掲書, p.360.

⁵ 秋元康隆 (2020), 前掲書, p.156.

定する行為主体の格率（選択意志）にあり、そこでは、それら行為主体のうちにある複数の格率からある格率を採用する際に、法則を立法する形式に適合する格率を採用する恣意が認められている。つまり、その格率のうちに行為主体の選択の自由が付与され、その選択に際して適合すべき形式を立法する点（自律）に意志の自由が存在し、行為主体の選択の自由が残されていることによって、「その格率が合法則性 *Gesetzmäßigkeit*¹をもつ」²のである。

なお、上述の内容から、カント倫理学が実践を度外視した浮世離れしたものであると結論づけるのは早計である。なぜなら、選択意志と意志の総合を見据えたカント倫理学は、この総合を直ちにわれわれの意志の現実とは見做していない³。先にもみたように、有限な存在である人間は、傾向性の算入に必然的に抗うというよりもむしろ、挫けやすい存在であり⁴、常に倫理的違反の可能性を有する。それゆえ、これらの実践的理念である格率と意志の総合は、われわれにとって義務 *die Pflicht* として意識されるのである。このことは、カント倫理学における根本悪に接続する内容であり、カントはわれわれの選択意志が選択の自由を有するがゆえに道徳的秩序を転倒しうることを深く洞察しているといえる⁵。

さて、このような選択意志と意志の総合は〈普遍的法則-格率-行為〉においてどのように実現されるのであろうか。この件について高田は次のような見解を示す。

このように、「普遍的法則」は格率にたいしてあらかじめ与えられ、格率をそれに一致させるのではなく、格率の普遍化可能性のテストの過程で初めて機能する手続き上のものであろう⁶。

先にも述べたように、普遍的法則は格率に対してあらかじめ与えられ、格率をそれに一致させるものではない⁷。それは格率を通じて同時に行われ、行為の格率への法則の適用を通じて行われるのである⁸。これらのことから、高田は〈普遍的法則-格率-行為〉の段階は一体のものであり、時間的に分離されないことを指摘する。つまり、行為に際して、諸々の格率から行為への格率を選択するとき、同時にその格率が普遍的法則の形式に妥当するものであるかをテストしなけ

¹ この「合法則性 *die Gesetzmäßigkeit*」については、同様の記述がカントの文献のうちに見受けられる。以下、そのうちの一部を列挙する。「格率が普遍的法則として役立つべきだと...」(IV426/⑦62)、「汝が同時に普遍的に立法すると想定してみることで、その原則にそのような普遍的立法の資格がある *qualificire* のかどうか...」(VI225/⑩41)

² IV402/⑦25

³ 小倉志祥 (1972), 前掲書, p.364.

⁴ IV405/⑦29-30

⁵ 小倉志祥 (1972), 前掲書, p.364.

⁶ 高田純 (2020), 前掲書, p.28.

⁷ 高田純 (2020), 前掲書, p.29.

⁸ 高田純 (2020), 前掲書, p.29.

ればならない。このことは、ズレン *das Sollen* に終始するようなズレンのためのズレンとしての法則の特殊な領域が存在するのではなく、ザイン *das Sein* に対してズレンのみによって成立するという小倉の主張と重なるのである。

つまり、法則はあらゆる実質を含まないアプリアリな形式であり、実践において格率（実質を含む）の普遍化可能性のテストと同時に行為主体のうちに洞察されるものである。すなわち、諸格率から行為へ移行する際、同時に立法する意志が法則の形式に適合するような格率の選択・採用に選択意志として関与するのである。この点について、高田は「従来のカント研究においては十分に留意されてこなかった」¹と指摘する。

以上の議論から、カント倫理学において「格率＝法則」というような一直線上に普遍的法則が意志を規定する点に道徳性が存在するという解釈は、カントの主張と異なることが示されたといえる。つまり、カントは行為主体の格率の重層性を十分に認めたくえで、行為に至るにあたって、それら諸格率からある格率を採用する選択意志の自由を、意志の形式によって自己立法した法則の必然性から総合する自律の過程に行為の道徳性を見据えているのである。

第2節 カント倫理学における「欺瞞」

本節では、カントが人間をいかに捉えていたのかということ、すなわち、カントの人間理解についてみていく。

高木によれば、「人間性概念」は『道徳形而上学の基礎づけ』において展開された「人間性の定式」の再評価²から検討されているという³。ちなみに、ここでいう「人間性の定式」とは、『道徳形而上学の基礎づけ』における定言命法の三法式のうちの第二法式のことであり、それは以下のような記述によって示されている。

自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい⁴。

Handle so, daß du die Menschheit, sowhol in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals⁵（下線部は筆者による）

¹ 高田純（2020），前掲書，p.29.

² ここで、高木はその具体的背景について、「現代風に言うならば、人間性（人格性）の尊厳を守り、これを貶めないことを命じており、定言命法の「普遍的法則の定式」に代表される「空虚な形式主義」というイメージを一掃するのに一役買うと期待されている」ためであると、論じている。（高木裕貴（2017）カント道徳哲学における人間性概念の諸相，実践哲学研究，40：1.）

³ 高木裕貴（2017），前掲論文，40：1.

⁴ IV429/⑦65

⁵ IV429

この定義によれば、さしずめ「die Persone」は「人格」、「die Menschheit」は「人間性」と訳出していることになる。高木によれば、これら両概念は、「人格（ないし人格性）」¹概念について、カントは一貫した意味において使用している一方で、「人間性」に関しては「重要な述語でありながら、明確に定義されているとは言い難い」²という。

高木によれば、カント倫理学におけるこのような「人間性」の概念について、カントは主に「die Menschheit」、「die Menschlichkeit」、「humanitas」の三つの用語で示しているという³。そのうえで、これらの用語の区別について高木は、カントが「die Menschlichkeit」にのみあえて「humanitas」というラテン語を併記していることに注目する。それによれば、カントが、数少ない「Menschlichkeit」への言及において「同情」と言い換えている一方で、「die Menschheit」では「同情」と結び付けられる記述は見当たらないことから、「少なくとも Menschlichkeit は同情の感情を指す」⁴と高木は見定め⁵、次のように議論をまとめている。

確かにこの humanitas は、人間にすでに備わっており、同時に積極的に獲得されるべきものでもない。しかし、かといって動物はこれを持ちえないのではなくむしろもちうる。つまり、humanitas というラテン語を付記しておきながらも、カントは Menschlichkeit を人間に特有なものと考えていないということがみてとれるのだ⁶。

他方、「die Menschheit」について、カントは『純粋理性批判』（A:1781/B1787）において、「完全な人間性 Die Menschheit, in ihrer ganzen Vollkommenheit」⁷というひとつの理念 die Idee⁸として提出している。そのうえで、高木はこの「人間性 die Menschheit」概念には、「(基本的) 概念としての人間性」、「理念としての人間性」、「理想としての人間性」の三重構造があると結論づける⁹。

¹ 『基礎づけ』において、カントは理性的存在者の「人格 die Person」目的自体として、単に手段としての相対的価値しかもたない「物件 die Sache」から明確に区別した（IV428/⑦64）。また、『カント事典』の記述によれば、『実践理性批判』において、歴史上初めて「人格」と「人格性」概念について区別を行ったとされる。前者においては、「みずからの人格性に服従するものとして、叡知界と感性界の二つの世界にまたがる住民」であるのに対して、「人格性は理念」であり、「自然の全メカニズムから独立した自由な自己立法者」だと定義される（有福孝岳 他編（2014）前掲書，p.260.）。

² 高木裕貴（2017），前掲論文，40：2.

³ 高木裕貴（2017），前掲論文，40：2.

⁴ 高木裕貴（2017），前掲論文，40：5.

⁵ 高木裕貴（2017），前掲論文，40：4-5.

⁶ 高木裕貴（2017），前掲論文，40：8.

⁷ A568/B586/⑤262

⁸ 『純粋理性批判』において、カントは「理念 die Idee」と「理想 die Ideal」について区別している。前者は「経験の可能性を凌駕する諸理念からの概念」とされ、後者は「理念以上に、客観的実在性からはより遠く離れているように見える」（A568/B596/⑤261）と説明される。

⁹ 高木が指摘する「人間性」概念の三重構造について、「本性に属する本質的性質」と「この

また平出は、この人間性という概念について、その意味するところを正確に理解するためには、人間性を理念として解釈する立場から、人間性に付与された理想という性格づけをいかに解釈するかが重要であるという¹。その解釈の手掛かりとなるものは、『たんなる理性の限界内の宗教』にてカントが「悪への性癖 *der Hang zum Bösen*」²について言及した箇所である。ところで、この「性癖 *der Hang*」概念は「素質 *die Anlage*」とは責任能力の点において区別されるが³、カントによれば、この「悪への性癖」は「自由な選択意志 *Willür* なるものの動機に関して道徳的秩序を転倒させる *umkehrt*」⁴ところにあるという。そこで、以下では、『たんなる理性の限界内の宗教 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*』（1793：1794）における人間性概念を確認していくこととする。

第1項 カント倫理学の屋台骨

『たんなる理性の限界内の宗教』第1版序文の冒頭で示されているものは、カント倫理学の骨格についてである。そこでカントは、人間概念について、「人間は自由な存在者であるがゆえに、自己自身を理性により無制約な法則に結びつける存在者」⁵であると説明している。

そのような道徳 *die Moral* において重要なのは、義務の遵守、あるいは法則の動機であり、人間は人間を超えた人間以外の存在者の理念を必要としない。この記述は、ひと目、宗教の存在を否定しているかのように思われる。しかし、カントがここで強調していることは、道徳から導かれる理念はアプリアリである⁶一方、黄金律に従って行為するというようなものではない、ということである。この根底には、カントの自由に関する概念が大きな位置を占めるといえる。この義務と自由の関係について、カントは次のように述べている。

そもそもこの理性の法則によって採用されるべき格率の普遍的合法則性 *allgemeinen Gesetzmäßigkeit* が、あらゆる目的の最上の制約（無制約ですらある制約）なのであって、そのような合法則性のたんなる形式によってのみ、その法則は拘束するのだから、何が義務であるのかを認識するにも、義務が執行されるように動機づけるにも、道徳には自由な選択意志の実質的規定根拠 *materialmen Bestimmungsgrundes der freien Willkür* すなわち目的 *Zweck* はまったく必要なく、むしろ義務 *es aus Pflicht* が問題となるとき、言うまでもなく道徳

性質の完全性」、さらに「この完全性が固体化されたもの」という三つの側面と平易に言い換えている。（高木裕貴（2017），前掲論文，40：11.）

¹ 平出喜代恵（2018）カントにおける道徳的理想としての人間性概念，倫理学年報，67：124-125.

² VI30/⑩40

³ VI30/⑩39

⁴ VI30/⑩38

⁵ VI3/⑩7

⁶ VI6/⑩11

はあらゆる目的を度外視できるし、そうすべきなのである¹。

この記述をみると、カントは行為の目的や帰結について、まったく度外視すべきだと言っているともとれる。事実、カント倫理学のそのような一面は厳格主義と揶揄されることも多い。この点について、カントは「そもそも結果のまったくない意志規定などあるはずもないから、まったく目的関係なしに意志規定が成立するなどということは、人間においてはありえない」²と、明確に反論している。このことから、たんに行為の通俗的な意味での目的や結果ということを完全にその視界から取り除いているわけではないことがわかる。ただし、それは次のような条件付きの内容でもある。

結果の表象は選択意志の規定根拠としては、また意図において先行するような目的としては、受け入れられないにしても、しかし選択意志を法則により規定した帰結としてなら、それを受け入れて目的 (*finis in consequentiam veniens* 結果において生じる目的) としてもかまわないのである³。

つまり、行為に際して意図や目的が先立ち、それがたとえ義務にかなった *Pflichtmäßig* としても、それは受け入れられない一方で、選択意志を法則から規定した結果としての目的という順序であるならば、その目的や行為の帰結は道徳的であるといえるのである。この点について、カントは以下のように記述し、義務の人間に対する権威を強調している。

すべての人間は、(そうすべきであるように)法則において純粋理性の準則 *die Vorschrift der reinen Vernunft* を守りさえすれば、それで十分だといえよう。道徳的ななすこと・なさざること一切の結末、それが何なのかを、どの人間も知る必要があるか。それは世界の成行き *herbeiführen* が招き寄せることである。義務をなす *Pflicht tun* こと、それだけで人間には十分である⁴。

ここから、あらゆる経験的要素は偶然的であり、カントにとって真に道徳的な行為とは、「義務をなせ」という命令に従って選択意志を採用する順序にあるということがわかる。その結果が、行為者の意図⁵に適うか否かは、世界の成行き次第であり、まさに偶然性の産物であるというわけである。この点について、カントは、純粋実践理性 *die reine praktische Vernunft* がアプリアリな原理とされる所以に

¹ VI3-4/⑩7

² VI4/⑩9

³ VI4/⑩9

⁴ VI7/⑩12

⁵ ここでの「意図」はカント倫理学における行為の目的としての意図とは異なるものであり、通俗的な意味での使用である。

ついて、次のような説明を加える。

ところが人間には、そして人間の（ひょっとしたらまたほかのすべての世界存在者の）実践的な理性能力には避けられない制限の一つとして、あらゆる行為に際して、行為の成果を顧慮するということがあるが、それは目的として役立ってくれて意図の清浄さをも証明しうるようなものを、成果の中に見出すためにであって、目的は実行（*nexu effective* 因果連関）においては最後に来るものではあるが、表象と意図 *in der Vorstellung aber und der Absicht*（*nexu finali* 目的連関）においては最初に来るのである¹。

つまり、行為の成果を顧慮する際には、ことの成行きに委ねざるをえない偶然的なものが先立つわけではない。それは、因果連関において結果として後から考慮するもの以前に、表象と意図という内的契機において、もっともはじめに存在する目的連関が最初に立ち現れるのである。このような目的は、「たんなる理性が人間に提示するものではあるにしても、そこには人間は自分の愛しうるもの *was er lieben kann* を求める」²のであり、その愛するものは、自己愛というよりもむしろ法則の尊敬という総合的命題 *ein synthetischer Satz*³に拡大 *erweitert*⁴されるようになるのである。

ところで、カントが「この世は邪悪だ」と嘆いたり、「人間は本来善に根差している」と表明することは、一見すると、人間を類 *die Gattung*⁵として捉えた際、人間における自由の概念と矛盾するように思われる。この点について、カントは次のように補っている。

ここでいう人間本性 *der Natur des Menschen* は、みずからの自由の使用 *Gebrauchs seiner Freiheit*（客観的な道徳法則下での使用）一般にたいする主観的根拠のことにほかならず、その根拠は、それがどこにあるあうとも、感覚 *der Sinne* により 捉えられるすべての行いに先立つということである。しかしこの主観的根拠そのものも、やはりつねに自由の作用 *ein Actus der Freiheit* でなくてはならない（さもなければ、人間による選択意志 *Willkür* の使用 *Gebrauch* にせよ誤用 *Mißbrauch* にせよ、その責任を道徳法則 *des sittlichen Gesetz* に鑑みて人間に帰しえない *nicht zugerechnet* ことになろうし、善 *Gute* も悪 *Böse* も、人間にあっては道徳的とはいえなくなろうからである）⁶。

¹ VI7/⑩12

² VI7/⑩12

³ VI7/⑩12

⁴ VI7/⑩12

⁵ VI20/⑩26

⁶ VI21/⑩27

つまり、ここでも徹底して問題視されているものは、動機としての選択意志と自由の問題なのである。カント倫理学においては、この自由の範疇において、行為の責任が人間に帰せられなければならない。このことから、カントは善悪の所在について、以下のように論じている。

したがって傾向性を通して durch Neigung 選択意志を規定する bestimmenden 客体や自然衝動 in keinem Naturtriebe などに、悪の根拠 der Grund des Bösen がふくまれているということはありません、むしろそれは、選択意志が自由の使用のために作る規則 einer Regel すなわち格率 einer Maxime にのみふくまれるのである¹。

このことは、人間が生来善であるとか悪であるというような、自由とは無関係なものの方の見方の彼岸にあるといえる²。その一方で、この議論を整理していくと、その格率を採用する最初の主観的根拠はどのようなものであるか、という問いに直面する。この点について、カントは「究めがたい unerforschlich」³と表現しているが、それはつまり、自由な選択意志の規定根拠については格率以外をあげるべきではないということの意味する。もしそうでなければ、その主観的な規定根拠の系列において、無限に遡行することになり、結局のところ最初の根拠には到達しえないことを意味することになる⁴。

これらのことから、カントは道徳法則に照らして採用する格率の主観的根拠の主である人間の内なる善悪のうち、生得的なものについて、次のように結論づける。

それが経験に in der Erfahrung 与えられるあらゆる自由の使用（誕生にまでさかのぼる幼児期におけるそれ）に先立って、根底に置かれるという意味においてだけ、かくして誕生と同時に人間のうちに現存する im Menschen vorhanden ものとして表象される vorgestellt という意味においてだけであって、善悪は、誕生がその原因だという意味においてではないのである⁵。

¹ VI21/⑩27-28

² この点について、カントはさらに続けざまに次のように記述している。「したがって人間が生来善 Natur gut であるとか生来悪 Natur böse であるというとき、それはおよそ、よい格率を採用するか、悪い böser（法則に反する gestwidriger）格率 Maximen を採用するかの（私たちには究めがたい）最初の根拠 einen (uns unerforschlichen) ersten Grund を含むのは人間であり、しかも人間である限り普遍的にそうであって und zwar allgemein als Mensch、したがって人間は、格率によって同時に自分の類の性格 die selbe zugleich den Charaktere seiner Gattung を表現しているほどであるという意味なのである。」(VI21/⑩28)

³ VI21/⑩28

⁴ VI21/⑩28

⁵ VI22/⑩29

つまり、カントが見取る道徳的悪とは、理性の下に引き起こされる動機の問題であり、それは格率の採用における順序の転倒に他ならない。このような自身の立場について、カントは「厳格派 Rigoristen」¹であると述べている。なぜ、道徳的な事態にあっては厳格でなければならないのか。カントの答えは、次のようなものである。

しかし行為においても人間の性格においても、道徳的中間 *Moralische Mitteldinge* (*adiaphora* 無記²) をできるだけ認めないようにするのは、道徳論一般にとってきわめて重要である。そんなふうに曖昧だと、明確さや堅固さを失うおそれが、すべての格率にあるからである³。(傍点部、筆者による)

加えて、カントは悪い心術⁴とよい心術 *einer bösen und guten Gesinnung* について、そして中間の概念を数式で示している。それによれば、「善 *das Gut* = a」、「善の反対の積極的な根拠 *eines positive Grundes des Widerspiels desselben* = -a」であり、「善の根拠なるものの単なる欠如 *eines bloßen Mangels eines Grundes des Guten* = 0」とされる⁵。また、快樂を例として、「快樂 *das Vergnügen* = a」、「苦痛 *der Schmerz* = -a」、「無関心 *die Gleichgültigkeit* = 0」とも表現している⁶。これらの議論をもとに、カントは道徳的に厳格であることについて、次のように説明している。

ところが私たちのうちでは⁷道徳法則が動機 = a であり、それゆえに選択意志

¹ 一般的にカント倫理学は「厳格主義 *der Rigorist*」と評される。この厳格主義の対概念として、カントは「寛容派 *Latitudinarianer*」と呼んでいる。また、この寛容派は「中間の寛容派 *Latitudinarianer der Neutrarität* : 無関心主義者 *Indifferentischen*」と「連携 *Koalition* の寛容派 : 折衷派 *Synkretisten*」に区別される。(VI22/⑩29-30)

² 『宗教論』第二版の原注にて、カントは「無記 *adiaphora*」について、次のように加筆している。「道徳的にどちらでもない行為(道徳的無記 *adiaphoron morale*) などというのは、自然法則に基づいてのみ生じる行為ということになるだろうが、それは自由の法則としての道徳法則とは何の関係もない。というのも、そのような行為なるものは事実ではないからである。またそれに関しては命令も禁止も許可(法則的機能)も成り立たない、あるいはそれらは必要ないからである。」(VI23/⑩29)

³ VI22/⑩29

⁴ 「心術 *die Gesinnung*」について、カントは「心術とは格率採用の最初の主観的根拠 *der erste subjektiv Grund* であるが、それはただ一つしかありえず、しかも自由の使用全体 *den ganzen Gebrauch der Freiheit* に普遍的に及ぶ」(VI25/⑩33)としている。また、本稿3頁(脚注2)にて示された、格率採用に関する最初の主観的根拠の所在についての議論と同様に、心術も「この採用の主観的な根拠もしくは原因は、もはや認識できない」(VI25/⑩33)とされている。また、別の箇所では心術について「心術[あるいは最上根拠 *obersten Grund*]は(選択意志は実際には自由に根拠をもつにしても)選択意志に生来備わっている *von Natur zukömmt* 性質」(VI25/⑩33)であると述べている。

⁵ VI23/⑩30

⁶ VI23/⑩30

⁷ ここでカントが「私たちのうちでは」と前置きをしているのは、この前段での議論が関係している。そこでは、「ところで私たちの内なる道徳法則が選択意志の動機でないとするれば、道徳的善(選択意志と法則との合致) = a となり、非善 *Nichtgut* = 0、しかし非善は、道徳的

の道徳法則との一致の欠如 *der Mangel* (=0) は、実在的に反対するような形で選択意志を規定した結果としてのみ、すなわち選択意志の反抗 *Widerstrebung* = -a の結果としてのみ、つまり悪い選択意志 *ein böse Willkür* によってのみ可能なのであって、(格率の内的原理としての) 心術の善悪によって行為の道徳性も判定されねばならないわけであるが、よい心術と悪い心術とのあいだに中間的 *Mittleres* なものは何ひとつ存在しないのである¹。

上述のように、道徳的厳格派の意義を説明したうえで、さらにカントは道徳的善について、次のようにまとめている。

選択意志の自由 *die Freiheit der Willkür* は、いかなる動機によっても行為へと規定されえない、ただ人間が動機を自らの格率に使用したかぎりでのみ(それを自分の普遍的規則 *allgemeinen Regel* としてしまっ、これにしたがって行動しようとする限りでのみ) 規定されうるという独特の性質が、この自由にはあるという見解で、このようにしてのみ動機は、それがどんなものであれ、選択意志の絶対的自発性 *der absoluten Spontaneität der Willkür* (つまり自由 *der Freiheit*) と共存できるのである。しかし理性の判断 *im urteile der Vernunft* においては道徳法則 *das moralische Gesetz* がそれだけで動機なのであって、この法則を格率とする人が道徳的に善 *moralisch gut* なのである²。

この引用箇所において、カントは前段では自由の存在根拠が選択意志にあるということを示しながら、後段の記述では、理性と道徳法則の関係について言及しているといえる。それはつまり、カント倫理学の屋台骨となる概念として、人間の自由は選択意志の絶対的自発性にあるということの意味する。

この選択意志の自発性とは、動機を自らの格率から採用して行為するということにある一方、有限な理性的存在者でもある人間が道徳的であるということは、理性の判断によってなされる。その理性の判断とは、道徳法則 *das moralische Gesetz* を格率 *die Maxime* として採用することに他ならない。

つまり、(有限な) 人間にとって自由とは、選択意志の絶対的自発性にあり、そこから理性の判断と照らして道徳的な(あるいは普遍化可能な) 格率を採用する手続きへと進むところにカント倫理学の独自性があるといつてよい。加えて、最終的に理性の命令 *das Gebot* を受け入れて行為するということに格率(行為の主観的原理) が介在する余地が含まれており、そのことによって、単なる主観的

動機の欠如 *Mangel* = $a \times 0$ のたんなる結果ということになる(VI23/⑩30) と記述されている。つまり、人間の道徳的善がおのずと法則と合致するならば、という前提において論理が展開されているといえる。つまり、引用箇所における「私たちのうちでは」という表現は、「有限な理性的存在者としての人間のうちでは」とパラフレーズできるといえる。

¹ VI23/⑩30

² VI23-24/⑩30

根拠ではない道徳性の在り処が明示されている。換言すれば、それは自ら法則を立法・採用するということであり、行為の責任をそれぞれの人間が負っていることを意味するのである。それに加え、人間は道徳法則に関して、次のような立場にあることをカントは見抜いている。

さて、しかし法則にかかわるような行為に関しては、ある人の選択意志を法則が規定しないとすれば、これに対立するような動機がその人の選択意志に影響をおよぼしてはならない。そして前提によると、これが起こるのは人間が動機を（したがって道徳法則からの逸脱 *die Abweichung* をも）格率に採用することによってでしかありえないのだから（この場合に彼は悪い人間 *ein böser Mensch* なのである）、道徳法則に関して彼の心術 *seine Gesinnung* はけっして無関心 *indiffernt* ではないのである（両者のどちらでもない、善でも悪でもないということはけっしてない）¹。

つまり、選択意志の採用過程において人間が道徳法則から逸脱することそれ自体が、道徳的に無記 *adiaphora* ではないことを意味している。それゆえ、義務の命令の採択に関して、人間は常に善・悪のどちらでもないという状況に決してないということから、カント倫理学が義務について厳格な立場を採用していることが判然となるのである。

第2項 人間本性の善なる素質

カントは『たんなる理性の限界内の宗教』第1編 (I) において、「人間のうちなる善への根源的素質について *Von der ursprünglichen Anlage zum guten in der menschlichen Natur*」と題した内容から、その具体的内容に着手している。本節では、この根源的素質 *der ursprünglichen Anlage* について確認していく。

まずは、カントが提示した区別とは、「①生けるものとしての人間の動物性の素質 *Die Anlage für die Tierheit des Menchen, al seines lebenden*」²、「②生けるものであると同時に理性的なものとしての人間性の素質 *Für die Menschheit desselben, als eines lebenden und zugleich vernünftigen*」³、「③理性的であると同時に引責能力ある人間の人格性の素質 *Für seine Persönlichkeit, als eines vernünftigen, und zugleich der Zurechnung fähigen Wessens*」⁴の三階級によって示される。

次に、それぞれの内容について確認していくこととする。第一のものについて、カントは「人間における動物性 *Tierheit* の素質は、自然的で機械的にすぎない自己愛 *der physischen unt bloß mechanischen Selbstliebe*、すなわち理性を必要としな

¹ VI24/⑩31

² VI26/⑩34

³ VI26/⑩34

⁴ VI26/⑩34

い自己愛という一般項目に入れることができる」¹という。これには、さらに三つの区別がある。第一に「自己保存のための素質」²、第二に「生殖衝動により種を繁殖させ、同じ種の交接により生まれてくるものを保存しようとする素質」³、第三に「他の人間たちとの共同への素質 zur Gemeinschaft mit andern Menschen、すなわち社会性への衝動 der Trieb zur Gesellschaft」⁴である。

これら三つの区別によって説明可能な「人間における動物性の素質」について、カントは以下の重要な指摘を付け加えている。

これらの素質にはあらゆる悪徳 Laster が接ぎ木され gepfröpft うる（しかしこの素質を根として、そこからおのずと悪徳が芽生えてくるわけではない）⁵。

第二の「人間性のための素質」について、カントは「(理性を必要とするような)自然的ではあるが比較する自己愛 vergleichenden Selbstliebe という一般項目に入れることができる」⁶と述べている。ここで重要なのは、他人との比較に関する自己愛について言及しているところである。カントによれば、この自己愛に発するものが「他人の意見において自分に価値を与えようとする傾向性」⁷であり、ここから他者に対する不当な欲望が次第に生じてくるという。ちなみに、この文脈において、カントが不当な欲望として例示しているものは、「嫉妬 Eifersucht や競争心 Nebenbuhlerie」⁸であり、そこには「きわめて大きな悪徳 die größten Laster」⁹が接ぎ木されうるという。また、カントは比較する自己愛に由来する悪徳について、「文化の悪徳 Laster der Kultur」¹⁰と言い換えている。一体どういうことか。以下のカントの説明をみてみよう。

元来、こうした敵意は自然を根としてそこからおのずと芽吹いてくるわけではなく、むしろ他人が自分にたいして忌々しい優越 ferhäßten Überlegenheit を獲得するのではないかと懸念して、安全のための予防策として、他人にたいする優越を自ら作り出しておこうとする傾向性であって、[敵意は自然からは芽吹いてこないといったが] その理由は、自然はそのような（それ自体では相互愛を斥けるものではない）競争という理念を、文化にいたる動機として用いようと

¹ VI26/⑩35

² VI26/⑩35

³ VI26/⑩35

⁴ VI26-27/⑩35

⁵ VI27/⑩35

⁶ VI27/⑩35

⁷ VI27/⑩35

⁸ VI27/⑩36

⁹ VI27/⑩36

¹⁰ VI27/⑩36

したにすぎないからである¹。

つまりカントは、嫉妬や競争心といった敵意は自然に生じるものではないとみている。ただし、そのように自然が競争という理念を文化に至る動機として用いたことの背後に、人間が他人に対して優越を自ら作り出そうとする傾向性を根源的素質として備えていることを、カントは強調しているのである²。皮肉にも、このことは人間の文化の獲得に際して根源的なものとして作用することになり、それをカントは「文化の悪徳」と呼んでいる。

さて、ここまで第一、第二の人間のうちなる善への根源的素質をみてきたが、一見すると、それは悪への素質のようにさえ映るだろう。しかし、それは早急である。このことは、カントによる、以下の第三の人格性への素質に関する説明をみてみるとよい。

人格性のための素質 *Die Anlage für die Persönlichkeit* は、道徳法則への、それだけで選択意志の十分な動機である尊敬の感受性 *die Empfänglichkeit der Achtung* である。私たちのうちなる道徳法則へのたんなる尊敬の感受性は、道徳的感情 *das moralische Gefühl* ということになるだろうが、しかしこれはそれだけではまだ自然的素質の目的 *Zweck der Naturanlage* となるわけではなく、選択意志の動機である限りでのみ、そのような目的をなすのである³。

ここで、前節で確認したような「選択意志の動機」に、カントが重きを置いていることが重要であるだろう。それは、カントが、第一編 (I) の結びにおいて、「ここで問題になっているのは、欲求能力 *das Begehrungsvermögen* と選択意志の使用とに直接関係するような素質にほかならない⁴と強調していることから明らかである。加えて、道徳法則へのたんなる尊敬の感受性（道徳的感情）が選択意志の動機として作用するのは、選択意志の性質が「よい性格 *der gute Charakter*」⁵であることに由来するという。しかし、このよい性格が可能であるためには、先に確認したような悪徳が接ぎ木されえないような素質が人間にはなくてはならないことを意味する。この素質こそが「人格性のための素質 *die Anlage für die Persönlichkeit*」なのである。ただし、「人格性の素質＝道徳法則の理念」という構図は成り立たない。カントによる説明を見てみよう。

¹ VI27/⑩36

² 具体例として、邪悪さの度合いが最高に達する場合として、妬みや忘恩、他人の不幸を喜ぶ気持ちなどを挙げ、それらについて「人間性を越えた悪の極大の理念 *die Idee eines Maximum des Bösen*」であり、「悪魔的悪徳 *teufliche Laster*」としている。(VI27/⑩36)

³ VI27/⑩36

⁴ VI28/⑩37

⁵ VI27/⑩36

しかしながら道徳法則の理念 *Die Idee des moralischen Gesetzes* だけは、これと不可分の尊敬にしてもそうであるが、人格性のための素質 *ein Anlage für die Persönlichkeit* と呼ぶにはふさわしくなく、この理念が人格性そのもの *die Persönlichkeit selbst* (まったく知性的に見られた人間性の理念) なのである¹。

つまり、「道徳法則の理念＝人格性そのもの」であり、「人格性のための素質」は感受性という点において道徳法則への尊敬から法則を格率に採用する主観的根拠としての「人格性にたいする付加」²であるがゆえに、「人格性のための素質」という名称をカントは与えているのである。

これらの三つの素質に関する検討から、カントはこれらについて、次のようにまとめている。

第一の素質の根には理性はなく、第二の素質は実践的ではあるが他の動機にしか仕えることの出来ない理性をその根としており、第三の素質にだけ、それ自身で実践的な、すなわち無制約に立法する理性がその根にあるのである³。

これらの素質は、道徳法則の遵守を促進する *befördern* という点において、善への素質であり、人間本性の可能性 *die Möglichkeit der menschlichen Natur* に属する根源的な *ursprünglich*⁴ものであるとされる。

第3項 人間本性の悪への性癖

1 悪への性癖に根差す自発性

前段では、カント倫理学における善の所在について触れてきた。そこで前提された人間本性 *der Natur des Menschen* とは、「みずからの自由の使用 *Gebrauchs seiner Freiheit* (客観的な道徳法則下での使用) 一般にたいする主観的根拠」⁵であった。そして、その自由の作用 *ein Actus der Freiheit* は、行為の帰責と直結する⁶。諸岡は、選択意志 *die Willkür* を「恣意」⁷と訳しながら、カントの自由の使用につ

¹ VI28/⑩36-37

² VI28/⑩37

³ VI28/⑩37

⁴ カントの用語法によれば、素質についてある存在者の可能性に必然的に属しているのならば、それは根源的 *ursprünglich* である一方、その素質がなくとも、ある存在者がそれ自体で可能であるとするならば、それは偶然的 *zufällig* であるという。(VI28/⑩37)

⁵ VI21/⑩27: この主観的根拠は、感覚 *der Sinne* より先に捉えられるものであり、アプリアリなものであるとされる。

⁶ VI21/⑩27: その根拠について、カントは「さもなければ、人間による選択意志 *Willkür* の使用 *Gebrauch* にせよ誤用 *Mißbrauch* にせよ、その責任を道徳法則 *des sittlichen Gesetz* に鑑みて人間に帰しえない *nicht zugerechnet* ことになろうし、善 *Gute* も悪 *Böse* も、人間にあっては道徳的とはいえなくなろうからである。」と述べている。

⁷ 「恣意」という用語の使用について、諸岡は『感性によって触発された意志』や『人間の意思』という用法をも含め、感性界に属する者としての有限な理性的存在者の意志を表すものとして、『恣意』を本論では使用することにする。」と断っている。また、この「恣意」と

いて、次のような分析を加えつつ、選択意志の自由について言及している。

...略...格律¹に感性的衝動を優先的に採用するその主観的根拠が「自由の働き (ein Actus der Freiheit)」と認められることになる。ここにおいて初めて、道徳法則に対して感性的衝動を優先的に格律に採用する自由、つまり他律的恣意の自由が認められ、この自由に責任の根拠が指摘されたことになるのである。しかし、この自由は、自律の自由をその存在根拠とする道徳法則に逆らって、感性的衝動を優先して格律に採用する自由であって、あくまでも、自律の自由を前提して初めて成り立つ自由である²。(括弧内、筆者による)

ここから、諸岡が指摘するカントがいう選択意志の自由とは、「他律的恣意の自由」³であることがわかる。ただし、この他律的恣意の自由について、短絡的に自愛の原理を選択する自由と捉えてはならない。それは、以下の『道徳形而上学』におけるカントの主張をみてみれば、一目瞭然である⁴。

しかし、選択意志の自由は、一あるひとたちがよく試みてきたように一法則に合致して、あるいは反して行為するといった選択の能力 (libertas indifferentiae 選択の自由) と定義するわけにはいかない⁵。

この主張を正しく把握するために、Alison のカント倫理学における意志 der Wille と選択意志 die Willkür の区別について、みていくこととする。

まず言うべきことに、すべての定式化は、〈意志〉、すなわち立法機能における

いう用語規定について、「カントの使用する恣意の用法を忠実にたどるものではない」としたうえで、上述のように定義付けなければならない必要性について、「この恣意に道徳的理念からの乖離を指摘し、この恣意に悪を位置づけようとするためである」と述べている。(諸岡道比古 (2001) 人間における悪：カントとシェリングをめぐって、東北大学出版会, p.28.)

¹ ここで諸岡は、「die Maxime」に「格律」という訳語をあてているが、「格率」という訳語と同様の原語に依拠した用語法による。このあたりの表記の揺れについては、カント研究者によって異なるものである一方、カント研究においては、特筆すべきものというわけでもない。

² 諸岡道比古 (2001), 前掲書, p.35.

³ 諸岡道比古 (2001), 前掲書, p.35.

⁴ Alison によれば、カントのこの記述は、Reinhold が「意志を実践理性と同一視し、積極的な意味での自由を自律と同一視することに異論を唱えた」という件を、明らかに意識しているという。Reinhold がこの反論において問題視したものについて、Alison は「その異論の根拠は、そのように同一視すれば、いかにして人が自由に道徳法則を犯しうるのかが理解されえない、ということであった。道徳法則を犯すという可能性を説明するためには、ラインホルトが唱えるところでは、自由は、法則の命令に適合して、もしくは反して、自己決定しうる能力として理解されなければならない」とまとめている。(Henry E. Allison (2003) Kant's theory of freedom, Cambridge University Press, p.133.//H・E・アリソン：城戸淳 訳 (2003/2017) カントの自由論, 法政大学出版局, p.252.)

⁵ VI226/⑩42

意志 *will in its legislative function* を、実践理性 *practical reason* として同定するという点では共通している。実践理性と見なされる〈意志〉は、人間の〈選択意志〉に命法として対峙する法則をもたらす前提である。…略…

これに対して、〈意志〉の支配のもとで行為すると、すなわち決定し、選択し、更には願望しさえすると言われるのは、〈選択意志〉、すなわち執行機能における意志 *will in its executive function* のほうである¹。

Alison は、意志を立法機能、そして選択意志を執行機能として区別しつつ、カント倫理学に通底している内容として、前者の意志（立法機能）が実践理性としてみなされると主張する。また、その意志は人間の選択意志にとって、命法として対峙するという。このような、意志のある種の二元性について、Alison は次のようにまとめている。

〈意志〉 / 〈選択意志〉の区別が提供するものは、まさしく、このような統一性のなかの二元性 *duality* を分節化するために必要だったものでもある。すなわち、規範 *norm* を提供するのが狭い意味での〈意志〉であり、その規範に照らして選ぶのが〈選択意志〉である。…略…

それゆえ厳密に言えば、自律 *autonomie* の性質を有するのは広い意味での〈意志〉だけである。自己自身に対して法則である *as a law to itself* と言われうるのは、この広い意味での〈意志〉だけだからである²。

そして、この立法機能としての意志と区別される執行機能としての選択意志について、Alison は「〈選択意志〉の自由は自律にではなく、むしろ自発性 *spontaneity* に存する」³と述べている。この自発性について、彼は「〈選択意志〉の自由の積極的概念とは、純粋理性による、あるいは同じことだが純粋な〈意志〉による命令を基礎として行為する〈選択意志〉の能力 *capacity* である」⁴という前提のもとに、意志の自律と関係づくという主張である。この点について、カントは『たんなる理性の限界内の宗教』において、次のように言及している。

選択意志の自由の概念 *Der das Begriff der Freiheit der Willkür* は、私たちにあっては道徳法則の意識 *Bewußtsein des moralischen Gesetz* に先立つのではなく、

¹ Henry E. Allison (2003), *op.cit.*, p.130.//H・E・アリソン：城戸淳 訳（2003/2017），前掲書，p.246.

² Henry E. Allison (2003), *op.cit.*, p.130.//H・E・アリソン：城戸淳 訳（2003/2017），前掲書，p.247.

³ Henry E. Allison (2003), *op.cit.*, p.132.//H・E・アリソン：城戸淳 訳（2003/2017），前掲書，p.251.

⁴ Henry E. Allison (2003), *op.cit.*, p.132.//H・E・アリソン：城戸淳 訳（2003/2017），前掲書，p.251.

無制約な命令 *ein unbedingtes Gebot* としての法則により私たちの選択意志が規定されうるということにもとづいてのみ、推論される¹。

先に挙げた諸岡も、このカントの記述を踏まえつつ、意志の二義性に関する前提について、『恣意の自由』は『自律の自由』あつての自由であり、しかも『自律の自由』に逆らう自由²であると指摘している。

これまでの議論をまとめてみると、カント倫理学における意志には、実践理性による立法機能としての意志 *der Wille* と、この立法機能を前提とした執行機能としての選択意志 *die Willkür* の二義性があることがわかる。加えて、Alison に従えば、後者の執行機能としての選択意志は、自発性という選択意志の能力 *capacity* であるということなるが、この能力は実践理性に紐づいた自発性という範囲でのみ認められるものであることには、十分に注意しなければならない。

2 「性癖」概念について

さて、上述の立法機能としての形式的な意志 *der Wille* と執行機能としての選択意志 *die Willkür* の諸関係を押さえ、かつ、いずれの意志も実践理性による自発性によってのみ認められるものであるという点を踏まえながら、カントの人間本性に所在する「悪への性癖」についてみていくこととする。

ここで目を引くのは、「性癖 *der Hang*」という概念である。性癖に関するカントの説明は、以下のようなものである。

性癖 *einem Hange* (*propensio* 傾向) とは、人間性 *Menschheit* 一般にとって偶然的な *zufällig* かぎりでの傾向性 *einer Neigung* (習性的欲望 *habituellen Begierde*、*concupiscentia* 欲) が可能であるための、主観的な根拠という意味である。性癖が素質 *einer Anlage* と区別されるのは、前者は生得的 *angeboren* でありうるにしても、そのようなものとして表象されてはならないのであって、(それがよい場合には) 獲得された *erworben* ものとしても、(悪い場合は) 人間自身によって引き寄せられた *zugezogen* ものとしても、考えうるという点においてである³。

この引用箇所から、性癖は素質と明確に区別されていることがわかる。この説明内容に関して、中島は「ここで、カントは性癖の微妙なあり方を正確に語っている」⁴と評している。

さらに、この性癖という概念を正しく理解する補助線として、素質 *die Anlage*

¹ VI49 Anm./⑩27

² 諸岡道比古 (2001), 前掲書, p.35.

³ VI28-29/⑩37-38

⁴ 中島義道 (2018) カントの悪論, 講談社, p.246.

という概念について振り返っておきたい。この素質という概念は、「善への根源的素質 *ursprünglichen Anlage zum Guten*」¹という文脈において使用された。そこで、カントが挙げた素質は「動物性の素質」²、「人間性のための素質」³、「人格性のための素質」⁴であった⁵。第一の素質は、「あらゆる悪徳 *Laster* が接ぎ木される」⁶のものであり、第二の素質には「きわめて大きな悪徳 *die größten Laster* が接ぎ木される」⁷のであり、第三の素質は、「道徳法則への、それだけで十分な動機である尊敬の感受性 *die Empfänglichkeit der Achtung*」⁸である。これらの素質は、根源的 *ursprünglich* なものであり、人間本性の可能性に必然的に属しているものであると説明されている⁹。

ここで今一度、先の引用箇所の後段に目をやると、性癖はたとえ生得的であったとしても、よい場合には獲得されたもの、悪い場合には人間自身によって引き寄せられたものとされている。この箇所を補う説明として、カントは次のように記述している。

性癖 *Hang* は元来、ある享樂 *eines Genusses* を欲求するための素因 *Prädisposition* にすぎず、主観がその経験をなしたであろう場合に、それへの傾向性を生み出すのは享樂なのである。かくしてすべての野蛮人には酔いを引き起こすものへの性癖があつて、彼らのうちの多くが酩酊をまったく知らず、したがってそれを引き起こすものへの欲望をまったくないとしても、しかしそもそもそれを一度でも試みさせれば、そうしたものへのほとんど根絶できない欲望 *eine kaum vertilgbare Begierde* が彼らのうちに生じてくるのである¹⁰。

上述のカントの説明について、中島の以下の記述は理解を助けてくれるものである。

すなわち、われわれ人間には、たとえそれが顕現していなくても、本来、「誠実性の原理」¹¹をさしおいて「幸福の原理」を第一にする格律を選択させるよう

¹ VI28/⑩37

² VI26-27/⑩35

³ VI27/⑩35-36

⁴ VI27-28/⑩36-37

⁵ カントによれば、第一の素質の根「*die Wurzel*」に理性はなく、第二の素質は実践的ではあるもののほかの動機に役立つだけの理性であり、第三の素質のみが、それ自身として実践的な、すなわち無条件的に法則を立法する理性をその根としてもつのである（VI28/⑩37）。この「根 *die Wurzel*」という概念について、カントは別の箇所にて「根 *die Wurzel*」は「道徳的心術にかかわる *was die moralisch Gesinnung betrifft*」（VI30/⑩40）と述べている。

⁶ VI27/⑩35

⁷ VI27/⑩36

⁸ VI27/⑩36

⁹ VI28/⑩37

¹⁰ VI28 Anm./⑩38

¹¹ ここで、中島がいう「誠実性の原理」とは道徳法則のことである。（中島義道（2018），前

な性癖があるのだ。これが、すべての人に与えられた根源的状态である。…略…
この場合、本来性癖は（善の方向へとではなく）悪の方向へと傾斜していることが重要である¹。

つまり、人間にとって、善への素質 *die Anlage* が人間本性の可能性に必然的に属している根源的 *ursprünglich* なものであるのに対して、性癖 *der Hang* は悪への傾斜をもたらすような、人間自身によって引き寄せられたものとして取り出された概念であるといえる²。

ここで、その順序性について Alison が示した「立法機能」と「執行機能」という区別に立ち戻ってみると、その理解はさらに進むように思われる。これまでのカントの記述から、善への素質については根源的なものであるとしている一方で、性癖はよい場合は獲得されたものとして、そして、悪い場合には引き寄せられたものと捉えていることがわかる。換言すれば、前者は先天的 *angeboren* なものであり、後者は後天的 *erworben* なものだといえる。さらに言い換えると、それは先天的な実践理性としての立法機能（意志 *der Wille*）を前提として、善にも悪にも傾く後天的な執行機能（選択意志 *die Willkür*）が働くということであり、このような性癖という概念について、中島は以下のように説明する。

「性癖（傾き）」という概念は、その映像的意味をもって新しい観点を提供してくれる。すなわち、われわれが道徳的善への配慮なく漫然と生きている限り、われわれはごく自然に悪へと下降していく、悪を増大させていくということである。だが、われわれは樽が転がるように、坂道を転げ落ちるのではない。われわれは、樽と異なって性癖の坂を転がらずに食い止めることができる。さらには、逆方向に上昇することさえできる。その限り、自然な転落でさえ、こうした努力を放棄していることであり、自由に選んでいることであり、責任があることなのだ³。

つまり人々が、善を選び取るにしても悪へと転落するにしても、それは自由や責任によることであり、そこには道徳法則への尊敬の感受性という善への素質を前提しているということである。さらに中島は、自由に関して次のように説明している。

われわれ人間が自由であるとは、善へ向かう自由に悪へ向かう自由がびった

掲書, p.243.)

¹ 中島義道 (2018), 前掲書, pp.246-247.

² カントは、道徳的悪について「悪への人間の自然的性癖 *ein natürlicher Hang des Menschen zum Bösen*」(VI29/⑩38)としている。

³ 中島義道 (2018), 前掲書, p.252.

り張り付いているということである。…略…

こうして、カント倫理学の要をなす「意志の自律」という概念には、性癖からの自由、すなわち重力に逆らって独力で坂を上昇する（善への）自由が前提され、さらにそれには坂道を転がり落ちることをみずから選ぶ（悪への）自由が前提されているのである¹。

つまり、人間には善へも悪へも傾く自由が前提されており、その点において、行為の帰責に関連する「性癖」は、重要な意味をもつといえる。この点を踏まえ、先の性癖と素質に関する区別についてカントが言及した箇所続きをみると、次のような記述がみられる。

しかしここで問題となっているのは、本来的な *eigentlich* 悪への、つまり道徳的悪 *moralisch Böse* への性癖だけであって、道徳的悪は自由な選択意志の規定 *Bestimmung der freien Willkür* としてのみ可能だから、またその意志の善悪が判定されうるのは格率によってのみだから、これが道徳法則から逸脱する可能性の主観的根拠のうちこそ、道徳的悪はあるにちがいないし、この性癖が人間に普遍的に（それゆえ人類の性格に）属するものだという仮定が許されるならば、道徳的悪は悪への人間の自然的性癖 *ein natürlicher Hang des Menschen zum Böse* と名づけられるであろう。—さらに付け加えることができるが、道徳法則を格率に採用するしないの選択意志の有能さまたは無能さ *Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür* は、自然的性癖 *natürlichen Hang* に源を発するのであって、よい心情または悪い心情 *das gute oder böse Herz* と呼ばれうるのである²。

ここで注目すべきことは、道徳法則を格率に採用するか否かという点において、カントは、それを選択意志の有能 *die Fähigkeit* ないし、無能な *die Unfähigkeit* 能力と捉えているということである。以降では、カントが選択意志の能力について言及している点と、その能力の行使に関する自然的性癖を心情としている点に注意しつつ、カントが挙げる悪の性癖について³の三つの異なった段階についてみ

¹ 中島義道（2018），前掲書，pp.252-253.

² VI29/⑩38

³ 以下の引用箇所の前のカントの記述は「*Mann kann sich drei verschiedene Stufen desselben denken.*」である。ここでの問題は「*drei verschiedene Stufen*：3つの異なった段階」にかかる「*desselben*」である。前の箇所を受けて使用される指示冠詞としての *desselben* について、訳者によって、多少の違いがある。岩波版カント全集における、北岡武司の訳出によれば、「悪い心情には三つの相異なった段階が考えられる。」（⑩38）とされ、理想社版カント全集での飯島・宇都宮の訳出では「この悪の性癖には、三つの異なった段階が考えられる。」（カント：飯島宗享・宇都宮芳 訳（1973）宗教論：カント全集第9巻，理想社，p.48.）と訳出されている。これは、カントが前段箇所において「道徳的悪への性癖」について言及しつつ、その続きにおいて、それが人間の自然的性癖と言い換え、さらに、道徳法則を格率に採用するか否かの能力がよい、または悪い心情 *das Herz* によると言及していること（VI29/⑩38）による、訳出の差異であるように思われる。本稿では、両訳出の正当性についての分析について

ていくこととする。

3 人間本性の悪なる性癖

手始めに、カントによる悪への性癖に関する定義づけからみていくこととする。以下、該当箇所を引用する。

第一は、採用した格率一般を遵守する際の人間の心情 *Herzens* の弱さ *die Schwäche* あるいは人間本性の脆さ *die Gebrechlichkeit* であり、第二は、不道徳な動機と道徳的な動機とを混同する性癖（それがよい意図で善の格率下でなされた場合でも）、すなわち不純さ *die Unlauterkeit* で、第三は、悪い格率を採用しようとする性癖、すなわち人間本性ないしは人間の心情の邪悪さ *die Bösigkeit* である¹。

注目すべきは、「虚弱さ *die Gebrechlichkeit (fragilitas)*」²、「不純さ *die Unlauterkeit (impuritas, improbitas)*」³、「邪悪さ *die Bösigkeit(vitiositas, pravitas)*」⁴という三つの段階をカントが想定しているということである。これら三段階について、順を追って確認していくこととする。まずは「虚弱さ」に関する記述を引用する。

まず第一に、人間本性 *der menschlichen Natur* の脆さ (*fragilitas* 虚弱さ) は、ある使徒の、私は善を意欲 *Wollen* するが、それを果たせないという嘆き *der Klage* にさえ表現されているのであるが、これは、私は善（法則）を私の選択意志の格率に採用するものの、しかし善は客観的に理念 *der Idee* においては (*in thesi* 定立にして) 無敵の動機 *eine unüberwindliche Triebfeder* であるのに、主観的には (*in hypothesi* 仮定にして)、格率が遵守されるべき場合に、(傾向性とくらべて) より弱い動機となってしまうという嘆きである⁵。

ここで重要なのは、善の理念における客観的かつ無敵の動機（法則）という側面に対して、人間が主観的には傾向性に甘んじてしまうという点に言及していることである。そして、このことは、カント倫理学において一貫している内容であり、たとえば『道徳形而上学の基礎づけ』において、「自然的弁証論 *eine*

はいったん保留しつつ、暫定的に『たんなる理性の限界内の宗教』第1編(II)が「人間本性の悪への性癖について」と題されていることを踏まえ、理想社版の訳出を採用して論を進めることとする。

¹ VI29/⑩38-39

² VI29/⑩39

³ VI30/⑩39

⁴ VI30/⑩39

⁵ VI29/⑩39

natürliche Dialektik」¹として説明されている。このことは、人間を有限な理性的存在者として把握しているカントにとって必然の主張であり、それを人間本性の虚弱さ、かつ、嘆き *der Klage* と表現しているのである。

次に「不純さ」についてである。

第二に、人間心情 *des menschlichen Herzens* の不純さ (*impuritas, improbitas* 不純、不正直) は、格率が客体に関して (法則を遵守しようとする意図に関して) 善ではあるが、それにおそらく実行するのに十分強くもあろうが、しかし純粹に道徳的ではない *aber nicht rein moralisch ist*、すなわち当然そうあるべきように、法則だけを十分な動機として自らのうちに採用したのではない、むしろ多くの場合 (ひょっとしたらどんなときにも) 義務の要求へと選択意志を規定するのに、道徳的な動機のほかに、なお別の動機を必要とするという点にある。いいかえれば、義務にかなった *pflichtmäßige* 行為がかならずしも純粹に義務にもとづいて *aus Pflicht* なされるわけではないということである²。

第二の段階は、義務にかなった *pflichtmäßig* 行為と、義務からの *aus Pflicht* 行為の区別への言及であり、この主張も第一の段階と同様に、前期・後期のカント倫理学において通底している問題意識である³。

最後に第三の段階について引用する。

第三に、人間心情 *des menschlichen Herzens* の邪悪さ (*vitiositas, pravitas* 邪性、歪み)、あるいはそう呼びたければ腐敗 (*corruptio*) は、選択意志の性癖 *der Hang der Willkür* であって、道徳法則にもとづく動機を他の (道徳的でない) 動機よりも軽視するような格率に向かうものである。これは人間心情の倒錯 *die Verkehrtheit (perversitas 転倒) des menschlichen Herzens* と呼べるが、なぜかといえば、邪悪さは、自由な選択意志なるものの動機に関して、道徳的秩序を転倒させるからである。またそれは法則的によい (適法の *legale*) 行為とは共存できるにしても、しかしそれにより考え方が根っこ *Wurzel* から腐敗してしまい (根は道徳的心術 *die moralische Gesinnung* にかかわる)、そのために人間が悪だ *böse* と形容されることになるのである⁴。

¹ IV405/⑦30

² VI30/⑩39

³ たとえば、『道徳形而上学の基礎づけ』において、カントは義務を論じる場面で、商売人の例を挙げながら説明している。そこでカントは、行為が一見すると義務にかなっているようであったとしても、それが商売人の利益のためになされたのであれば、そのような行為は義務と誠実性の原則にもとづいてなされた義務からの行為とは一線を画すことを指摘する。(IV397/⑦18)

⁴ VI30/⑩39-40

ここではじめて、カントは人間が悪であると形容される所以に言及する。カント倫理学における悪とは、「人間心情の倒錯 *die Verkehrtheit des menschlichen Herzens*」である。それはつまり、立法機能としての意志に先んじて執行機能としての選択意志を採用する道徳的秩序の転倒を意味する。この第三の素質とは、「人格性の素質 *die Anlage für die Persönlichkeit*」¹であり、「それ自身で実践的な、すなわち無制約に立法する理性がその根 *Wuezel*にある」²とされる。

この第三の段階において、人間心情が道徳的秩序について倒錯（あるいは転倒）を起こす件について、カントは仮にその行為に適法性があったとしても、人格性の素質（人格性そのもの）という道徳的心術 *die moralische Gesinnung* という根 *Wurzel* を腐敗させる悪であるという。このことについて、カントは以下のようにまとめている。

以上述べてきたことによると、人間は悪だという命題 *Das Satz: der Mensch ist böse* がいおうとしているのは、人間は道徳法則を意識しておりながら、しかも道徳法則からの（その時々）逸脱を格率のうちに採用しているということにほかならない³。

ここには、立法機能としての意志に先んじて、行為の執行機能である選択意志が採用される「倒錯 *die Verkehrtheit*（あるいは転倒 *perversitas*）」⁴に根本悪が現れることが示されているといえる。そして、この箇所を続けて、カントは次のように述べている。

人間は生来悪だというのは、このことが類 *Gattung* として見られた人間についていわれるというほどの意味であって、それもそのような質が人間の類概念 *Gattungsbegriffe* から（人間一般 *dem eines Menschen überhaupt* の概念から）推論できるという意味ではなく（そうだとすればこの質は必然的なものとなってしまおう）⁵、むしろ経験を通して知られるような人間のあり方からいって、これ以外に人間の判定のしようがない、あるいはこのことを主観的に必然的なこととしていかなる人間のうちにも、どんなによい人間のうちにも前提できるという意味なのである⁶。

¹ VI27/⑩36

² VI28/⑩37

³ VI32/⑩42

⁴ VI30/⑩39-40

⁵ この点について、佐竹は「人間を『神の素性』(*eine göttliche Abkunft*)の存在者と捉えているカントの人間理解からも、このような推論は不可能であろう」と述べている。(佐竹昭臣(2010) 共生の倫理(その3): カントの根本悪の問題と「共生の倫理」, 文教学院大学人間学部研究紀要, 12: 123.)

⁶ VI32/⑩42-43

この説明箇所によれば、カントが「人間は生来悪」であるというとき、その記述の内容として、前段では、(避けることができない) 必然的なものではないという点に念を押し¹、後段では、この生来的な悪が人間の主観的側面に前提されることに言及している。前者の内容については、カントが素質 *die Anlage* と性癖 *der Hang* という語を使い分けていることから理解しやすいだろう。この素質と性癖という両概念の相違について、カントは次のように述べている。

ところでこの性癖 *Hang* そのものは道徳的に悪だと見なされねばならず、したがって自然²的素質 *Naturanlage* とは見なされず、むしろ人間に責任が帰せられる何かだと見なされねばならないし、それゆえこれは選択意志 *der Willkür* の反法則的な格率にこそ存するのでなければならぬ³

ちなみにカントが『たんなる理性の限界内の宗教』で「自然的素質」というとき、それは「引責能力 *Zurechnungsfähigkeit*」⁴とは無関係のものとして言及してい

¹ カントの「根本悪」思想を理解する上において、根源的な悪が人間にとって必然的で不可避のものではないという点について、カントは繰り返し主張している。たとえば、『たんなる理性の限界内の宗教』第1編の「一般的注解 *Allgemeine Anmerkung*」にて、「人間は道徳的意味において何であろうと、何にあるべきであろうと、善にせよ悪にせよ、人間はそれに自分自身でなるにちがいない、あるいはなつたにちがいないのである。善も悪も自由な選択意志の結果でなければならぬのであって、さもなければ、どちらも人間の責任に帰することはできまいし、したがって人間は道徳的には善でも悪でもありえないことになるからである。」(VI44/⑩59)とし、行為において善か悪かを選択するのは自由な選択意志によってなされると説明している。この根底にあるのは、「人間本性のうちなる善への根源的素質について」と題された『たんなる理性の限界内の宗教』第1編 (I) における善への素質 *die Anlage* という概念である。

² カントがいう「自然 *die Natur*」という表現は、「自由にもとづく行為の根拠の反対を意味する」(VI21/⑩27) ものでは決してない。それは、物理法則に代表されるような、人間の自由と無関係の因果関係とは区別された道徳の問題として、換言すれば意志決定の問題として使用されている。さらにカントは、「ここでいう人間本性 *der Natur des Menschen* とは、自らの自由の使用(客体的な道徳法則下での使用)一般にたいする主観的根拠 *der subjective Grund* のことにほかならず、この根拠は、それがどこにあるとも、感覚 *die Sinne* により捉えられるすべての行い *Tat* に先立つということである。」(VI21/⑩27)として、その範囲を限定している。このことは、「人間本性のうちなる善への素質」に関する記述において確認できる。そして、カントはこの「行い *die Tat*」を「叡智的 *intelligibele* 行い」(VI31/⑩41)と「可想的 *sensibel* 行い」(VI31/⑩42)の二つに区別している。前者は、「いかなる時間的制約もなしに理性によってのみ認識しうる」(VI31/⑩41)のものであり、後者は「経験的であって、時間のなかに与えられる (*factum phaenomenon* フェノメノンの事実)」(VI31/⑩42)のものである。また、カントがいう「悪への性癖」は前者の無時間的かつ叡智的な行いに根付くものであるとされる(豊田剛(1974)カントの根本悪：その序論的考察、待兼山論叢 哲学篇, 7: 43.)。

³ VI32/⑩43

⁴ VI35/⑩47

ることに注意したい¹。この素質については、「道徳的素質 *moralischen Anlage*」²が該当するほか、有限な理性的存在者である人間にとっては「感性の動機 *den Triebfedern der Sinnlichkeit*」³もそれにあたるものとされている。

ただし、繰り返しにはなるが、この感性の動機によって人間は必然的に悪をなすのではない。ただ悪性は、人間の選択意志の反法則的な格率に存するというわけである。本件について、カントは続きの箇所にて以下のように述べる。

しかし格率はそれだけを見れば自由のゆえに偶然的 *zufällig* だと見なされねばならず、そうすると、これはこれですべての格率の主観的な最上根拠が、それが何によるにせよ、人間性そのもの *der Menschheit selbst* に織り込まれているのでなければ、そしていわば人間性のうちに根を張っている *gewurzelt* のでなければ、どうしても悪の普遍性 *einen natürlichen Hang zum Bösen* とは辻褃があわなくなるのである⁴。

ここで、先の命題、「人間は悪である *der Mensch ist böse*」⁵と併せて上の内容をみても、意欲の主観的原理としての格率に偶然性は確かにあるものの、その主権的な最上根拠において、それは善へも悪へも向かいうる根拠が人間性そのものに織り込まれ、根を張っているといえる。ここに、格率における自由と帰責の問題が関与するのである。

ここまでの議論を経て、カントは根本悪について次のようにまとめている。

そういうわけだから、あらゆる格率の主観的な最上根拠は悪への本性的性癖と呼べようし、しかもこれはつねに自ら責めを負っていかなくてはならないから、この性癖そのものを、人間本性のうちなる生得的な根元悪⁶ *angeborenes Böse in der menschlichen Natur* と呼ぶことができよう（とはいえ私たち自身が引き寄せた悪である）⁷。

これらのことから、カントが「人間は生来悪である」と言明する際に押さえて

¹ 「性癖」と「素質」について、カントは「性癖が素質と区別されるのは、前者は生得的でありうるにしても、そのようなものとして表象されてはならないのであって、（それがよい場合には）獲得されたものとしても、（悪い場合は）人間自身によって引き寄せられたものとしても、考えるという点においてである。」（VI29/⑩38）と説明している。

² VI36/⑩47

³ VI36/⑩47

⁴ VI32/⑩43

⁵ VI32/⑩42

⁶ ここで「根元悪」という訳出がなされている用語について、カント研究界隈では、「根本悪」、「根源悪」などの表記がもちいられている。本研究においては、引用箇所を除いて「根本悪」を採用することとする。

⁷ VI32/⑩43

おくべき要件とは、第一に人間本性に烙印された必然的な悪ではないということであり、第二にその悪は、格率の主観的な最上根拠に根を張るものであり、同時に自由な行為（帰責）の問題に関与する悪であるということである。

そのように、カントが悪に言及するときの根拠についてみると、カントは、悪の根拠について、次の二点から説明している。第一の根拠は、「人間の感性に in der Sinnlichkeit des Menschen、そしてそこに源を発する自然的傾向性 natürlichen Neigungen に措定することはできない」¹という内容であり、第二の根拠は、「道徳的＝立法的理性 moralisch-gesetzgebenden Vernunft の腐敗 einer Verderbnis にも措定できない」²ということである。

第一の論点について、この自然的傾向性という概念の接頭語として「自然的」という語が付されていることが意味するものは、前節で確認したように、それは引責能力とは無関係であるということの意味する。この点についてカントは、次のように説明している。

そもそも自然的傾向性は悪と直接関係しないというだけではなく（むしろこれらは、道徳的心術 die moralische Gesinnung の力がおよんでいるのを証明するものに、すなわち徳 Tugend に機会を与える）、そのような傾向性の現存在 Dasein に責任を負う verantworten 必要は私たちにはないのである（また傾向性は生まれながらのもので、私たちがその創始者 Urheber ではないから、それには私たちは責任を負えない）³。

このように、自然的傾向性それ自体が悪の根拠にはなりえないことが確認された一方で、悪への引責能力に関与するものは、先に見てきたように「悪への性癖」に他ならない⁴。

次に、第二の論点とされる「道徳的＝立法的理性の腐敗」について、カントは「理性が法則そのものの威信を自らのうちで抹殺し、法則からくる拘束性 die Verbindlichkeit を、理性が拒否できるかのようになってしまうが、そもそもそんなことは端的に不可能である」⁵と述べる。このことが可能であるならば、それは、カントが繰り返し言及している自由の概念と真っ向から対立する自己矛盾という

¹ VI34-35/⑩46

² VI35/⑩46

³ VI35/⑩46

⁴ 「悪への性癖」について、カントは次のように説明を付している。以下、引用である。「が、しかし悪への性癖には私たちが責任を負わねばならないのであって、なぜかといえば、これは主体の道徳性にかかわるので、したがってまた自由に行為する存在者としての主体のうちに見出されるので、主体自身が招き寄せたものとして、主体に責任を帰しえねばならないからである。つまりこれは選択意志の深処に根を張っているにもかかわらず、そのために、人間には生来この性癖が見出されるといわざるをえないということである。」(VI35/⑩46)

⁵ VI35/⑩46

ことになる。

これらのことから、カントは悪の根拠について、次のようにまとめている。

したがって人間のうちなる道徳的悪の根拠を挙げるには、感性はふくむところが少なすぎる¹のであって...中略...逆に道徳法則を免れた、いわば悪意ある理性 *boschafte Verunft* なるものは(端的に悪い意志は)、ふくむところが多すぎる²のである³。

これまで確認してきた内容から、感性由来の自然的傾向性と道徳法則を免れた腐敗した理性という二つの要件は、カントが考える悪の根拠として妥当しないことが判明となる。むしろ、悪の根拠の本来の性質は、自由の概念と密接に關係するとカントはみなしているといえる⁴。

それゆえ、カントが言う人間が生来悪であるということが、人間本性に烙印された必然的な悪ではなく、それが格率の主観的な最上根拠に根を張るものであると同時に、その根拠が感性由来の自然的傾向性や道徳法則を免れた(腐敗した)理性にあるのではないということの意味していた。そして、人間本性における生来の悪は、人間の自由の使用に関する帰責の問題であることに他ならない。

このような悪の概念について、カントはこれまでの論点を踏まえて議論を展開⁵していく中で、カントは善悪の相違について、以下のような見解を提示する。

したがって人間が善なのか悪なのかの相違は、格率のうちに採用する動機の相違にではなく(格率の実質 *Materie* にではなく)、両方の動機のいずれを他方の制約にするかの、従属関係 *Unterordnung* (格率の形式 *Form*)にあるのでなければならぬ⁶。

¹ 道徳的悪の根拠における、感性すなわち自然的傾向性のふくむところ(第一の論点)について、カントは「そもそも感性だとすれば、自由に源を發しうる動機が除去されて、人間は動物的 *tierischen* にすぎないものになってしまう」(VI35/⑩46-47)と述べている。

² 道徳的悪の根拠に関する理性の腐敗(第二の論点)について、カントは「それ(悪意ある理性)により法則そのものへの反抗が動機にまで高められてしまい(動機がまったくまければ選択意志は規定されえないのである)、かくして主体が悪魔的存在者 *einem teuflischen Wesen* であるとされてしまおう」(VI35/⑩47: 山括弧内、筆者による)と述べている。

³ VI35/⑩46-47

⁴ この点については、これまでのカントの議論からも明らかであるように思われるが、悪の根拠に関する感性的あるいは理性の腐敗について言及した後に、カントは本来の悪の根拠の所在について触れている。以下、引用である。「むしろ本来の性質は、自由な選択意志の(したがってその概念が経験的ではないような選択意志の)動機としての道徳法則(その概念もやはり純粹に知性的 *rein intellektuell* である)に関わるのだから、自由の(拘束力と引責能力 *der Verbindlichkeit und Zurechnungsfähigkeit*)法則によって可能な限りでの悪の概念にもとづいて、アプリアリ *a priori* に認識されなくてはならないのである。」(VI35/⑩47)

⁵ カントはこの点について、悪の「概念の展開 *die Entwicklung des Begriff*」(VI35/⑩47)と表現している。

⁶ VI36/⑩48

この格率の形式が示す従属関係によって、自己愛 *der Selbstliebe*¹と道徳法則 *das moralische Gesetz* の両方が人間には表象されることになるが、「自己愛の動機を満たすための最上制約」²として、道徳法則が選択意志の唯一の動機として格率に採用されるべきであるということになる。その一方で、道徳法則に先んじて自己愛の動機を格率に採用することが、従属関係の転倒になるのである。

ところで、このような自己愛と道徳法則の従属関係（順序性）において、上に示した二つの関係のうち、後者では、それが単に適法性を帯びるだけの（単に義務にかなった *pflichtmäßig*）行為である場合もある。カントによれば、このような事態では「経験的性格 *der empirische Charakter* は善であるにしても、叡智的 *der intelligibele* 性格はやはり悪である」³ということになる。

これまでの議論から、善悪の相違は、従属関係という格率の形式の転倒に由来することが確認された。次いで、この転倒への性癖が人間本性にあるということについて、カントはこの性癖が自由な選択意志に存することから、この性癖そのものを「道徳的に悪である」⁴という。ただし、この悪は先に確認したように、人間にとって必然的なものではない。以下、カントの記述である。

¹ 自己愛について、カントは「善の萌芽が自己愛でありえないのは確かであって、自己愛は、私たちのすべての格率の原理として仮定されると、あらゆる悪の源泉にほかならない」（VI45/⑩60）という。そして、その自己愛には「幸せを願う *des Wohlwollens* という意味での自己愛」（VI45/⑩60）と「満足感 *des Wohlgefallens* という意味でのそれ (*benevolentiae et complacentiae* 善意と満足）」（VI45/⑩60）の二つに区別される（なお、理想社版では、前者を「好意のそれ」と訳し、後者を「適意のそれ」と訳出している/カント：飯島宗享・宇都宮芳明 訳、宗教論：カント全集・第9巻、p.70.）。これらは共に理性的でなくてはならないが、前者が理性的であるためには、「一つには目的に関して、最大でもっとも長続きするような安寧と共存しうるものが選ばれ、一つには幸福を構成するこれらの要素にたいして、もっとも有効な手段が選ばれる場合だけ」（VI45/⑩60-61）であり、この場合、「理性は自然的傾向性の下女の役目をつとめるだけで、そのために採用される格率は道徳性とはなんの関係もない」（VI45/⑩60-61）のである。それと同時に、この自己愛が選択意志の無制約な原理とされることは、道徳性に対する大きな抵抗となるという（VI45/⑩61）。一方で、後者の満足感という意味での自己愛は、先の「自己自身に幸せを願う愛」（VI45/⑩61）と同じものと、「自己自身への無制約な満足感（つまり行為の結果としての損得に依存しない満足感）の自己愛」（VI46/⑩61）に区別される。これは、「格率を道徳法則に従属させるという制約の下でのみ、私たちに可能になるような満足」（VI45/⑩61）であり、「自分自身への理性的愛」（VI46/⑩61）と呼ばれるものとされる。この自分自身への理性的愛（自己自身への満足感）とは、カントが『道徳形而上学の基礎づけ』において、「自分自身の幸福を確保することは（少なくとも間接的には）義務である」（IV399/⑦21）という説明と重なる。カントが幸福追求について、少なくとも間接的に義務であるという理由は、多くの心配事に押しつぶされるような状態（幸福を確保できていない状況）に陥ることが、「義務違反の一大誘因となりかねない」（IV399/⑦21）ためである。このように捉えられる幸福は、「感性の対象に依存した存在者である私たちにとって、本性上第一のものであり、また私たちが無制約に欲求するものである」（VI46/⑩61）とされる。

² VI36/⑩48

³ VI37/⑩49

⁴ VI37/⑩49

この悪はすべての格率の根拠を腐敗させてしまう *verdirbt* から根元的 *radikal* であり、同時に自然的性癖 *natürlicher Hang* だから人間の力で根絶する *vertilgen* こともできないのである。それはなぜかといえ、根絶はよい格率によってのみなされえようが、すべての格率の最上の主観的根拠が腐敗したものとして前提されている以上、それは起こりえないことだからである。それにもかかわらず、これは自由に行為する存在者としての人間のなかに見出されるのだから、これに打ち勝つ *überwiegen* ことは可能でなければならないのである¹。

このような人間本性に根付いた悪²について、カントは、厳密には「悪意 *die Bösigkeit*」³というよりも「結果のゆえに悪い心情 *ein böses Herz*」⁴であり、「心情の倒錯 *Verkehrtheit des Herzens*」⁵と呼ばれるべきものであるという。

第4項 カントが見定める「欺瞞」とは

これまでの議論から、カントは「人間本性のうちなる悪への性癖」について、虚弱さ *die Gebrechlichkeit*・不純さ *die Unlauterkeit*・邪悪さ *die Bösigkeit* という三つの段階を想定していたが、そのうち、虚弱さと不純さについては「過失 *culpa*」と捉える一方で、邪悪さについては「欺瞞 *dolus*」と説明している。この三つ目の邪悪さに関する欺瞞⁶について、カントは「よいまたは悪い心情そのものに関して自らを欺き、格率からいって、行為がたしかに引き起こしえたであろう悪を結果として生じさえしなければ、己の心術に関して心騒がせることはなく、むしろ法則に照らして自分が正当だと思う」⁷ことであるという⁸。

この問題意識は、カントの議論において一貫するものであり、中島は次のように評している。

¹ VI37/⑩49

² 佐竹によれば、語源的に *radikal* は根 *die Wuezel* に通ずる意味があるという。(佐竹昭臣 (2010), 前掲論文, 12 : 124.)

³ カントによれば、「悪意 *die Bösigkeit*」は「悪なるがゆえに悪を動機として格率のうちに採用するような心術 *eine Gesinnung* (格率の主観的原理 *subjektives Prinzip der Maximen*)」(VI37/⑩49)であり、そのような心術は悪魔的であるとされる。

⁴ VI37/⑩49

⁵ VI37/⑩49

⁶ この「欺瞞」が意味するものは、「格率の動機ではなく、文字のうえでの法則の遵守しか注目されていない」(VI37/⑩50) ような「人間の心情における根元的な倒錯」(VI37/⑩50) である。そして、それがあたかも悪徳が不在であり、「心術が義務の法則にかなっている」(VI37/⑩50) と解釈するような考えによってもたらされる。

⁷ VI38/⑩50

⁸ 中島は、欺瞞について、次のように説明を施している。以下、引用である。「カントによれば、道徳的善さは、われわれが理性的であるかぎり「知っている」はずである。よって、それからのずれも「知っている」はずである。しかし、多くの場合われわれはそれを覆い隠そうとする。そして、割り切れないはずのことを無理やりに割り切ろうとする。「あれでよかったのだ、しかたなかったのだ。俺はあのとき精一杯で、あれしかできなかったのだ」と必死の思いで自分に言い聞かせようとする。」(中島義道 (2005), 前掲書, p.9.)

カント倫理学の「善」をめぐる議論のすべては、まっすぐにこうした善人たちの批判に向かっている。「道徳的な善さとは何か？」というカントの問いは、善人たちが日々実践している外形的に善い行為＝適法的行為における「適法性 (Legalität)」がそのまま道徳性 (Moralität) ではない、という一点に絞られている。カント倫理学は、はじめから非適法的行為 (illegale Handlung) を排除して適法的行為から出発し、あらゆる適法的行為のうちでさらに「道徳性」を充たすものは何か、というかたちで議論が進んでいるのである¹。

このように、法則に照らして自身を正当だと思ふような人に関して、カントは「実に多く (自分で良心的だと思っている) 人々の良心の安らぎはここ〔奸悪・欺瞞〕からくる」² ([] 内、筆者による) と厳しく迫る³。

つまり、カントがこれでもか問題視している倫理的悪は、「自分自身を煙に巻いてしまうこの不誠実さ Unredlichkeit」⁴によって引き起こされる悪であり、同時にそれは人間本性の根源に含まれるものであるとみなされるのである。

このことは、先にみた「根本悪」の概念に該当するところであり、人間に生来そなわる悪は、人間本性に烙印された必然的な悪ではなく、それが、格率の主観的な最上根拠に根を張るものであると同時に、その根拠が感性由来の自然的傾向性や道徳法則を免れた (腐敗した) 理性にあるのである。それと同時に、人間本性における生来の悪は、人間の自由の使用に関する帰責の問題であることに他ならない。そして、その引責能力に関与する人間本性に根付く悪は、自己愛と道徳法則のいずれかを採用する格率の形式における従属関係に見出されるものであった。そして、そこにぴったりと貼りついているカントの問題意識は、紛れもなく欺瞞 (自分自身を煙に巻いてしまう不誠実さ) そのものであったといえる。それは、根っからの悪人というよりもむしろ、多くの善人であると思っている人々の本性に根付く悪なのである。

ともすると、再度押さえておかななくてはならない概念として、「自己愛 die Selbstliebe」が挙げられるだろう。ただし、この概念にカントは幾つかの区別⁵を

¹ 中島義道 (2005), 前掲書, 岩波書店, p.8.

² VI38/⑩50

³ これは、「自惚れ die Einbildung」(VI38/⑩50)にも繋がるものであると、カントは見定めている。なお、この「die Einbildung」について、理想社版では「自負」と訳出されている (カント: 飯島宗享・宇都宮芳明 訳, 宗教論: カント全集・第9巻, p.60.)。

⁴ VI38/⑩51

⁵ 現段階で確認が可能なものとして、「die Selbstliebe」や「die Eigenliebe 自愛心」、「die Selbstsucht 我欲」、「das Wohlwollen 好意」、「das Wohlgefallen 愛着」、「der Eigendünkel 自負心」が挙げられる。また、宮島曰く、好意 das Wohlwollen は自愛心 die Eigenliebe に該当し、愛着 das Wohlgefallen は自負心 der Eigendünkel にあたるといふ (宮島光志 (1997) ドイツ啓蒙主義における「自己愛」の概念: バウムガルテンからカントへ, 東北哲学会年報, 13: 1.)。

与えており、それには不明瞭な点も見受けられる¹。この辺りの概念整理は不可欠の要件でもあり、同時に丁寧に追わなければならない課題でもある。この課題については、後述していくこととして、ここでは、「欺瞞」概念について、さらに追跡していくこととする。

繰り返しになるが、『たんなる理性の限界内の宗教』においてカントが問題視しているものは、悪 *das Böse* についてである。そして、人間が悪へと傾くのは、石が坂道を転げ落ちるように、因果性 *die Kausalität* によっておのずから引き起こされるようなものではない、というのがカントの主張である。そこには、理性によって規定される意志と選択意志に由来する、帰責の問題が意識されていると見てよい。この点について、カントは次のように記している。

人間は道徳的意味においてなんであろうと、何になるべきであらうと、善にせよ悪にせよ、人間はそれに自分自身で *sich selbst* なるに違いない、あるいはなつたにちがいないのである。善 *gut* も悪 *böse* も自由な選択意志 *freien Willkür* の結果でなければならないのであって、さもなければ、どちらも人間の責任に帰することはできまいし、したがって人間は道徳的には善でも悪でもありえないことにならうからである²。

この引用箇所からは、カントが道徳的 *moralischen* 意味において、人間は善へも悪へも自由な選択意志の結果によって転じ得るとみなしていることが分かるだろう。ところで、カントによれば、人間には、その規定要素として、①動物性 *die Tierheit* の素質、②人間性 *die Menschheit* のための素質、③人格性 *die Persönlichkeit* の素質という三つの素質が備わっているという³。各々の素質について、簡潔に要点を述べるならば、①は「自然的で機械的にすぎない自己愛 *mechanischen Selbstliebe*」⁴、②は「(理性を必要とするような) 比較する自己愛 *vergleichenden Selbstliebe*」⁵、そして、③は「道徳法則への、それだけで選択意志の十分な動機である尊敬の感受性 *die Empfänglichkeit der Achtung*」⁶であり、この第三の素質こそ、善への人間のうちなる「根源的素質 *die ursprüngliche Anlage*」⁷とカントがみなすものである。さらに、これら三つの素質について、カントがまとめている箇所があるので、以下に引用したい。

いま挙げた三つの素質を、その可能性の制約に関して考察すると分かるが、第一の素質の根 *Wurzel* には理性はなく、第二の素質は、実践的ではあるが他の動機⁸にしか仕えることのできない理性をその根としており、第三の素質にだ

¹ 宮島光志 (1997), 前掲論文, 13 : 1.

² VI44/⑩59

³ VI26-28/⑩34-37

⁴ VI26/⑩35

⁵ VI27/⑩35

⁶ VI27/⑩36

⁷ VI26/⑩34

⁸ ここでいう「他の動機」とは、カントが「比較する自己愛」を取り上げていることからわかるがように、他律 *die Heteronomic* 的な動機が意識されているといえる。

け、それ自身で実践的な、すなわち無制約に立法する理性がその根にあるのである¹。

ただし、先に確認したように、上述のような人間に備わる根源的善への素質に関するカントの主張は、人間が善なる存在であるという類の能天気な主張では決してない。ここには、人々が自ら選択するという帰責（あるいは自由 *die Freiheit*）の問題がふんだんに意識されている。それは、以下の記述からも明らかであるだろう。

人間は善に創造されているといわれるのは、人間が善に向かうように造られており、そのうちなる根源的素質は善だということ以上の意味ではありえず、それだけではまだ人間は善であるというわけではなく、むしろ素質に含まれる動機を格率のうちに採用するか否かに応じて（これは全面的に人間の自由な選択に委ねられていなければならない）、自分で善か悪になるようにしていくのである²。

つまり、人間に備わる善への根源的素質についてカントが念頭に置いているものは、理性が善に向かう理念 *die Idee* を備えているという以上のものではなく、同時に、人間が善なる行為へ至るか、あるいは悪なる行為をなすのかは、動機 *die Triebfeder* ならびに格率 *die Maxime* の選択において、人間自身によって選択されるものであるということの意味するのである。そして、この選択という局面において関与してくる概念が、「性癖 *der Hang*」³である。この「素質」と「性癖」という、二つの重要概念に関するカントの説明について、今一度確認をしておくこととしよう。

性癖 (*propensio* 傾向) とは、人間性一般にとって偶然的なかぎりでの傾向性 (習性的欲望、*concupiscentia* 欲) が可能であるための、主観的な根拠という意味である。性癖が素質と区別されるのは、前者は生得的でありうるにしても、そのようなものとして表象されてはならないのであって、(それがよい場合には) 獲得されたものとしても、(悪い場合は) 人間自身によって引き寄せられたものとしても、考えうるという点においてである⁴。

上述の内容が示しているように、カント倫理学における「性癖」という概念は、まっすぐに自由な選択意志、すなわち、まさに格率が道徳法則から逸脱するところへと向けられたものだといえる⁵。また、カントは道徳法則を格率に採用するか否かについて、自然的性癖を源とする「選択意志の有能さまたは無能さ *Fähigkeit oder Unfähigkeit der Willkür*」⁶と表現しつつ、それを「よい心情または悪い心情 *das*

¹ VI28/⑩37

² VI44/⑩59

³ VI29/⑩38

⁴ VI28-29/⑩37-38

⁵ VI29/⑩38

⁶ VI29/⑩38

gute oder böse Herz」¹と言い換えている。

この心情ないし性癖について、カントは、①虚弱さ *die Schwäche*②不純さ *die Unlauterkeit*、③邪悪さ *die Bösartigkeit* という三つの段階を想定している²。ちなみに、カントは①・②（虚弱さと不純さの段階）については、「無作為〔の罪責〕（*culpa* 過失）」³とし、③は「故意の罪責 *vorsätzlich Schuld* (*dolus* 欺瞞)」⁴として区別している。このうち、①は『道徳形而上学の基礎づけ』での「自然的弁証論」に通ずるものであり、②は「義務に適った *pflichtmäßig*」行為に通ずるものであるといえる。一方、『たんなる理性の限界内の宗教』において強調される性癖は第三の性癖であり、これについてカントは「道徳法則にもとづく動機を他の（道徳的でない）動機よりも軽視するような格率に向かうもの」⁵であるとみなし、「人間心情の倒錯 *die Verkehrtheit* (*perversitas* 転倒)」⁶と呼んでいる。しかも、人間心情の「倒錯」は、「道徳的心術 *die moralische Gesinnung*」⁷にかかわる「根 *die Wurzel*」⁸それ自体を腐敗させるものでもあるという。

ところで、このような「素質」や「性癖」という概念を持ち出すカント倫理学において、忘れてはならない重要なポイントがある。それは、カントが念頭に置いている、倫理的あるいは道徳的転倒を引き起こす人間像は、「行儀のよい（*bene moratus* 行いのよい人）」⁹人間に向けられているという点である。ここでいう行儀のよい人間とは、適法的行為をなす人間のうち、それが法則への尊敬を第一の動機とするのではなく、密かに自己愛からくる動機を第一に採用しているような人間のことである。この点に関して、カントは『実践理性批判』において、二つの概念を引き合いに出しながら、次のように説明している。

道徳的によい人間¹⁰の場合は、どんなときでも道徳法則が行為の唯一最上の動機となるのである。行儀のよい人間¹¹については、法則の文字 *Buchstaben* を（すなわち法則が命じる行為に関して）遵守しているといえるが、道徳的によい人間については、法則の精神 *Geist* を遵守しているといえるのである（道徳法則の精神は、この法則がそれだけで動機として十分だという点にある）¹²。

¹ VI29/⑩38

² VI29/⑩38-39

³ VI38/⑩50

⁴ VI38/⑩50：カントは、この「故意の罪責 *vorsätzlich Schuld* (*dolus* 欺瞞)」について、続きの箇所にて、その特色について言及している。それは、「人間的心情のある種の奸悪 *Tücke* (*dolus malus* 悪意の欺き)」である。

⁵ VI30/⑩39

⁶ VI30/⑩39

⁷ VI30/⑩40

⁸ VI30/⑩40

⁹ VI30/⑩40

¹⁰ 「道徳的によい人間（*bene moratus* 行いのよい人）」は、原語では「*einem Menschen von guten Sitten*」（VI30/⑩40）と記されている。

¹¹ 「行儀のよい人間（*moraliter bonus* 道徳的によい人）」は、原語では「*einem sittlich guten Menschen*」（VI30/⑩40）と記されている。

¹² VI30/⑩40：なお、この「法則の文字」と「法則の精神」という両概念については、『実践理性批判』においても同様の記述がなされている。以下、その内容について引用する。「したがってもし行為がたんに法則の字面 *Buchstaben* を充たすだけで法則の魂 *Geist* を含まないということがあってはならないとすると、行為の客体的な決定根拠がつねにそれのみで同時に

このようにカントが見据えている悪について、中島は、「犯罪行為レベルの悪ではなく、まさにそこに陥らないようにうまく生きていることに対する負い目」¹であると評している。つまり、カント倫理学を理解するうえにおいて肝要な点は、多くの適法的行為の陰に隠された「欺瞞」にある。

これらのことを簡単にまとめると、カントの批判的視線は「実に多くの（自分で良心的だと思っている）人々」²に向けられているといえる。換言すれば、それは「自分自身を煙に巻いてしまうこの不誠実さ *Unredlichkeit*」³であり、このことは、『道徳形而上学の基礎づけ』における義務 *die Pflicht* の説明箇所、カントが最初から「私はこの際、もともと義務に違反すると認められているすべての行為を無視する」⁴と宣言していることや、『たんなる理性の限界内の宗教』における悪への性癖 *der Hange zum Bösen* に関する議論において、「最初の二段階（脆さと不純さの段階）では、無作為〔の罪責〕 (*culpa* 過失)」⁵とし、「第三段階では、故意の罪責 *vorsätzlich Schuld* (*dolus* 欺瞞)」⁶と説明していることから明らかである。

このようなカント倫理学が示す、ある種限定的な問題意識について、カント研究者の中島は、「偏向した関心」⁷と評しつつ、次のように説明している。

カント倫理学の「善」をめぐる議論のすべては、まっすぐにこうした善人たちの批判に向かっている。「道徳的な善さとは何か？」というカントの問いは、善人たちが日々実践している外形的に善い行為＝適法的行為における「適法性 (*Legalität*)」がそのまま道徳性 (*Moralität*) ではない、という一点に絞られている。カント倫理学は、はじめから非適法的行為 (*illegale Handlung*) を排除して適法的行為から出発し、あらゆる適法的行為のうち、「道徳性」を充たすものは何か、というかたちで議論が進んでいるのである⁸。

つまり、カント倫理学が問題視しているものは、明らかな極悪人ではなく（むしろそのようなものは最初から取り除かれている）、一見すると善人であるような人々に根 *die Wurzel* を張っている欺瞞⁹そのものである。そして、『たんなる理性

主体的に十分な決定根拠でなければならない、ということである。」(V72/⑦227)

¹ 中島義道 (2005), 前掲書, 岩波書店, p.iv.

² VI38/⑩50

³ VI38/⑩51

⁴ IV397/⑦18

⁵ VI38/⑩50

⁶ VI38/⑩50

⁷ 中島義道 (2005), 前掲書, 岩波書店, p.8.

⁸ 中島義道 (2005), 前掲書, 岩波書店, p.8.

⁹ 欺瞞について、カントは「よいまたは悪い心情そのものに関して自らを欺き、格率からいって、行為がたしかに引き起こしえたであろう悪を結果として生じさせなければ、己の心術に関して心騒がせることはなく、むしろ法則に照らして自分が正当だと思う」(VI38/⑩

の限界内の宗教』の議論において、この欺瞞は人間本性 *der Natur des Menschen* に根付く根本的な *radikal* 悪であるとされる。

ところで、この根本悪という概念が示す悪性とは、格率の形式が示す従属関係によって説明される¹。そして、この従属関係に対応するものは、自己愛 *die Selbstliebe*²と道徳法則 *das moralische Gesetz* である。そして、後者が「自己愛の動機を満たすための最上制約」³として、道徳法則が選択意志⁴の唯一の動機として格率に採用されるべきであるということになる一方、道徳法則に先んじて自己愛の動機を格率に採用することが、従属関係の転倒になるのである。

ところで、悪が性癖として捉えられ、それが行為の帰責の問題（裏を返せば自由に起因する）と関連していることから、行為主体の意欲の主観的根拠である格率に目を向けなければならない。そもそも、先の格率と道徳法則の主従関係に鑑みても、格率が不在なままでは普遍的立法の原理か否かは吟味することが不可能である⁵。それゆえ、格率概念についてさらっておくことは不可避の要件であると

50) ことであるという。

¹ この点に関するカントの説明は、次の通りである。「したがって人間が善なのか悪なのかの相違は、格率のうちに採用する動機の相違にではなく（格率の実質 *Materie* にではなく）、両方の動機のいずれを他方の制約にするかの、従属関係 *Unterordnung*（格率の形式 *Form*）にあるのでなければならない。」（VI36/⑩48）

² 自己愛について、カントは「善の萌芽が自己愛でありえないのは確かであって、自己愛は、私たちのすべての格率の原理として仮定されると、あらゆる悪の源泉にほかならない」（VI45/⑩60）という。そして、その自己愛には「幸せを願う *des Wohlwollens* という意味での自己愛」（VI45/⑩60）と「満足感 *des Wohlgefallens* という意味でのそれ (*benevolentiae et complacentiae* 善意と満足）」（VI45/⑩60）の二つに区別される（なお、理想社版では、前者を「好意のそれ」と訳し、後者を「適意のそれ」と訳出している/カント：飯島宗享・宇都宮芳明 訳、宗教論：カント全集・第9巻、p.70.）。これらは共に理性的でなくてはならないが、前者が理性的であるためには、「一つには目的に関して、最大でもっとも長続きするような安寧と共存しうるものが選ばれ、一つには幸福を構成するこれらの要素にたいして、もっとも有効な手段が選ばれる場合だけ」（VI45/⑩60-61）であり、この場合、「理性は自然的傾向性の下女の役目をつとめるだけで、そのために採用される格率は道徳性とはなんの関係もない」（VI45/⑩60-61）のである。それと同時に、この自己愛が選択意志の無制約な原理とされることは、道徳性に対する大きな抵抗となるという（VI45/⑩61）。一方で、後者の満足感という意味での自己愛は、先の「自己自身に幸せを願う愛」（VI45/⑩61）と同じものと、「自己自身への無制約な満足感（つまり行為の結果としての損得に依存しない満足感）の自己愛」（VI46/⑩61）に区別される。これは、「格率を道徳法則に従属させるという制約の下でのみ、私たちに可能になるような満足」（VI45/⑩61）であり、「自分自身への理性的愛」（VI46/⑩61）と呼ばれるものとされる。この自分自身への理性的愛（自己自身への満足感）とは、カントが『道徳形而上学の基礎づけ』において、「自分自身の幸福を確保することは（少なくとも間接的には）義務である」（IV399/⑦21）という説明と重なる。カントが幸福追求について、少なくとも間接的に義務であるという理由は、多くの心配事に押しつぶされるような状態（幸福を確保できていない状況）に陥ることが、「義務違反の一大誘因となりかねない」（IV399/⑦21）ためである。このように捉えられる幸福は、「感性の対象に依存した存在者である私たちにとって、本性上第一のものであり、また私たちが無制約に欲求するものである」（VI46/⑩61）とされる。

³ VI36/⑩48

⁴ Alison は、意志を立法機能 *legislative function*、そして選択意志を執行機能 *executive function* として区別しつつ、カント倫理学に通底している内容として、前者の意志（立法機能）が実践理性としてみなされると主張している。（Henry E. Allison (2003), *op.cit.*, p.130./H・E・アリソン：城戸淳 訳（2003/2017, *op.cit.*, p.246.）

⁵ 中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.22.

いえる。

このような格率とカント倫理学の関係について、中島は次のような説明を加えている。

格律はある行為の格律ではなく、ある人の格律なのである。…略…すなわち、カント倫理学はいかにも意志行為の倫理学のような外観をとっているが、じつはさまざまな「性格 (Charakter)」を有する人間の倫理学なのだ¹。

この性格とは、叡智的性格 *der intelligibele Charakter* と経験的性格 *der empirische Charakter* に区別され、カント倫理学の二世界論²における重要概念でもある³。そして、カントの著作では、この性格について、次のような説明を加えている箇所がある。

このことは〈犯罪に走りやすい人の境遇について〉、かれの意思〔選択意志〕から生ずることはすべて（もちろん故意に犯された行為はいずれも）幼少時代からその現象（行為）においてかれの性格を表示する自由な因果性を基礎にもつのだということを前提としなければ、起こりえなかったことだろう⁴。（〔〕内、筆者による）

この記述について、中島によれば、理性的存在者である人間が、なぜそれに違反して非適法的行為を実現してしまうのかという問題に対して、性格という概念を用いたカントの回答であるという⁵。中島は、これを「人格形成責任論」⁶として提示している。ただし、この人格形成責任論の守備範囲としては、経験的性格にとどまることには注意しなければならない。

さて、ここまでのカント倫理学にまつわる「欺瞞」概念についてまとめてみた

¹ 中島義道（2005），前掲書，p.22.

² この二世界論について、中島は「こうした二世界論から、プラトンのイデア界にも似た神話的要素を脱色してみると、われわれは『～すべきである』という文法が支配している世界と『～である』という文法が支配している世界との、互いに両立不可能な二つの異なった意味世界に生きている、ということである。」（中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.23.）と説明している。

³ VI37/⑩49

⁴ V100/⑦268

⁵ この件について、中島は「すべての人は、英知的性格を共有しながら、ある者は自分自身のうちに悪い経験的性格を育て上げてしまうからである。これを言いかえれば、傾向性を放っておいたために格律に（悪い）影響を及ぼしてしまったからである。」（中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.24.）と説明している。

⁶ 中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.24.：中島によれば、理性的存在者である人間が、なぜ非適法的行為を実現してしまうのか、という点について、カント倫理学における「性格 *der Charakter*」概念から説明することが可能であると示唆している。これは、叡智的性格をもちながら、経験的性格を形成する人間は、その経験的性格の形成にこそ責任を負わねばならない、という見方である。

い。それは第一に、極悪人に向けられた視線ではなく、あくまで善人であるような人々へと向けられたものであることを押さえておく必要がある。加えてそれは、行為の意志規定において、格率の形式が示す従属関係に根を張る根源的な悪でもあった。さらに、格率の性格に着目すると、経験的性格の領域において、人格形成責任論にまで拡大される問題であることが明らかとなった。

中島によれば、ここには、カントが捉える二重の構造が控えているという。

まず、第一に、われわれは定言命法によって「約束は守るべきである」という格律が普遍的法則として成立することを認めながら、おうおうにして約束を破る。第二に、われわれは定言命法によって「約束は守るべきである」という格律が普遍的法則として成立することを認めながら、「約束を守るべきだから、約束を守る」という動機ではなく、「信用を落とすと怖いから」という動機に基づいて約束を守ろうとする¹。

この記述に示される二通りの動機について、中島は、「約束は守るべきである」という動機を「道徳法則への尊敬」²とし、「信用を落とすと怖いから」という動機を「『自己愛』に基づいた動機」³と区別している。そして、カントが鋭い視線を向けたのは、第二の悪であるという。

このことは、『悪について』⁴で中島が繰り返し述べているところであり、上述の引用箇所の後段にて、次のように論じられる。

カントがもっぱら矛先を向けたのは、外形的に適法的行為＝義務に適った行為を完全になし遂げながら、同時に自己愛という動機に支配されている人間である。彼らは、社会的に「賢い」からこそ、より危険なのであり、社会的に報われているからこそ、より悪いのである⁵。

このようなカント理解について、中島は「外形的に善いことをしながら、内部には巧妙な自己愛の水路が築かれている」⁶と補いつつ、この巧妙なしたたかさこそ、カントの視界に捉えられている悪の典型だと言い切るのである⁷。

つまり、カントが言おうとしていた欺瞞は、観念論的な二世界論に基づく硬直した厳格主義 *der Rigorisumus* というよりもむしろ、経験的性格にも目を向けた実践的な視界によって捉えられていたのである。

¹ 中島義道 (2005), 前掲書, p.33.

² 中島義道 (2005), 前掲書, p.33.

³ 中島義道 (2005), 前掲書, p.33.

⁴ 中島義道 (2005), 前掲書, Pp.216.

⁵ 中島義道 (2005), 前掲書, p.34.

⁶ 中島義道 (2005), 前掲書, p.35.

⁷ 中島義道 (2005), 前掲書, p.35.

第3節 カント倫理学における「自己愛」

これまで確認してきたように、カント倫理学において問題視されていたものは、極悪人というよりもむしろ、多くの適法的行為の陰に隠れた「欺瞞」である。本節では、この「欺瞞」概念について、確認していくこととする。

第1項 カント倫理学における「自己愛」概念の梗概

カントの視界にある「欺瞞」は、おおよそその人々は、適法的な行為に準じて生活を送っている中、その行為が本当に道德的であるのかという点に潜んでいるとカントはいう。そして、その「欺瞞」に深く関与しているものが人間の自己愛であるという。以下は、『実践理性批判』における、カントの自己愛に関する説明である。

傾向性はすべてがひとまとまりになって（傾向性はまたほどほどに統一的な体系をかたちづくることがあり、その際その満足は自分自身の幸福 *Glückseligkeit* と呼ばれる）我欲 *die Selbstsucht* (*solipsismus*) を形成する。我欲は、自愛 *Selbstliebe* の我欲、つまりなにもものにもまして自分自身にたいして抱く好意（自愛 *philautia*）であるか、あるいは自分自身が気に入ること（傲慢 *arrogantia*）としての我欲であるか、のいずれかである。前者はとりわけて私情 *Eigenliebe*、後者はうぬぼれ *Eigendünkel* と呼ばれる。純粹実践理性 *die reine praktische Vernunft* は、私情についてはただそれを断ち切る、つまりおのずからなるものとしての私情が道德法則に先立ってわれわれのうちで活動しはじめるのにたいして、この法則と一致するという制約のうちだけに制限するのであり、そうした場合にはそれは理性的自愛 *vernünft Selbstliebe* と呼ばれることになる。しかし、うぬぼれについては、純粹実践理性はこれを断固として打ちのめす *schlägt*¹。

カントが「欺瞞」を論じるにあたり、とりわけ問題視している自己愛は、後者の「うぬぼれ *der Eigendünkel*」である。この自己愛という概念についてさらに理解するためには、「自律 *die Autonomie*」と「他律 *die Heteronomie*」という、カント倫理学における重要概念を押さえておく必要がある。これらの概念について説明している記述が、『道德形而上学の基礎づけ』にある。

そこで私は、先ほど示した原則を意志の自律の原理 *Prinzip der Autonomie* と名づけて、そのほかのどの原理とも対立させたい。また、そういうわけで、そのほかの原理をどれも他律 *Heteronomie* に算入する²。

この箇所において、「先ほど示した原則」とされるものは、定言命法 *der*

¹ V73/⑦229

² IV433/⑦71

kategorischer Imperativ の第三法式（「おのおのの理性的存在者の意志は普遍的に法則を立法する意志である」¹⁾）である。この命法という概念について、カントは、「むしろ気を付けなければならないのは、表向きでは定言的 kategorisch に見える命法でも、隠れた本音ではすべて仮言的 hypothetisch かもしれない」²⁾という点に注意を払っている。このことは、適法性 die Legalität と道徳性 die Mralität の問題について、カントが意識していることの証左でもある。そして、これら適法性と道徳性に関して、自己愛から道徳法則に先んじる格率を採用するところに、人間の「欺瞞」を看取しているのである。

ところで、この定言命法については、先に確認したように適法的行為と道徳的行為を区別するものである。換言すれば、定言命法から適法的行為を導出することは、カントの視界には含まれていない。この件について、中島はカント倫理学の構造に関する重要な礎石とみなし、次のような説明を行っている。

すなわち、——誤解されることが多いが——定言命法は、よい行為（適法的行為）を導くための方式ではなく、道徳的に善い行為を導くための方式なのである。ということは、カント倫理学には、じつは「何が適法的行為であるのか？」という問いはないのだ。カントはこの問いを発しないまま、適法的行為を漠然と前提して、「適法的行為のうちで道徳的に善い行為とは何か？」という問いを掲げて突き進んでいく³⁾。

このようなカント倫理学の構造からして、中島は「『適法的行為とは何か？』という問いをもち出すや、この問いは、カント倫理学の礎石をぐらつかせ、その壮大な建造物を揺るがすことになる」⁴⁾という。このことは、何が適法的行為か非適法的行為かの判定については、定言命法から導出することは不可能であることを意味する⁵⁾と同時に、そもそも、その判定は定言命法を「時代および社会の通念と

¹⁾ IV431/⑦69

²⁾ IV419/⑦51

³⁾ 中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.109.

⁴⁾ 中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.109.

⁵⁾ このような定言命法的一面について、川谷は「『定言命法』とはその外部に目的を持たず、それに対する『なぜ』を許さない絶対的・無条件的命令」（川谷茂樹（2003）「走れメロス」とカントの定言命法，倫理学年報，52：105.）と述べ、これを「定言命法のミニマルな規定」（川谷茂樹（2007）カント哲学とスポーツの倫理—法則・提言命法・崇高一，体育の科学，67-1：51.）とまとめている。そして、スポーツの競争に現れる、あまりに純粹である根源的に不可解な行為に関して、定言命法に従う行為の特質であると見なしている（川谷茂樹（2007），前掲論文，67-1：53.）。このことについて、川谷は逆説的ではあるものの、「定言命法に従うべき理由は、究極的には〈無〉である。何が何でも勝たねばならぬ理由など、どこにも存在しない。にもかかわらず、無条件に従わねばならないのが、定言命法の定言命法たるゆえんである。」（川谷茂樹（2007），前掲論文，67-1：53.）とまとめている。

カント固有の人間観（価値観）とに重ね合わせて、はじめて導くことができる」¹ ものであることを意味する。このことから、カント倫理学では、善や悪の内容（適法的行為）が問題視されているのではなく、「意志ないし動機と行為との『関係』」²という形式が重要であることが判然となる。

ここで、先の自律と他律という概念に翻ってみると、これら両概念の違いについて、中島は次のような説明を行っている。

違いは、適法的行為がはじめから決まっているか否かにあるのだ。前者の場合、まず「従うべき善い行為」が定まっている。それを（理性の検討を経ずに）そのまま実践することが要求される。これが、他律である。だが、後者の場合、さしあたり何が善い行為かはまったく決まっていない。われわれはみずから問うことによって、それを（定言命法を武器に）見出さねばならないのだ³。

このように、カント倫理学においては、あらかじめ決定された適法的行為が問題なのではなく、その都度、道徳法則に善い行為を通じて適法的行為をなすことが要求されるのである⁴。このような形式の順序性について中島は、一見すると常識とはかけ離れていると指摘する一方で、ここにカント倫理学の神髄があるという⁵。この順序性について、カントは『実践理性批判』において、次のように説明している。

¹ 中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.31.

² 中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.31.：中島によれば、「形式とは自然法則が物体と物体との関係に関心を抱くように、『関係』である。」（中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.18.）と説明される。

³ 中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.142.：続きの箇所において、中島はカント倫理学が見据えている問題について、「カント倫理学において、適法的行為がはじめから定まっていないことは、偶然の産物でもカントの怠惰でもなく、まさに必要なことだったのである。カントがわれわれ理性的存在者に要求していることは、道徳的に善い行為を通じてそのつど何が善い行為（適法的行為）かを決定せよということである。」（中島義道（2005，前掲書，岩波書店，p.142.）

⁴ カントは、あらゆる経験的なもの（自然一般）から独立している自由を「超越論的自由 *transzendente Freiheit*」（V97/⑦263）と呼び、この超越論的自由のみが、アプリアリに実践的なものであるという。そして、カントは、この因果性という自然法則に従う時間内の出来事の必然性を「自然のメカニズム *Mechanismus der Natur*」（V97/⑦264）と名付ける。ただし、この自然のメカニズムは、「自然法則に服従している諸事物が実際に物質的な機械でなければならぬ」（V97/⑦264）ということではない、とカント自身否定している。というよりも、むしろカントは、自然法則に服従する機械のような因果性について、「というわけで、このような経過がある主体のうちで生ずるとき、このメカニズムが物質によって動かされる場合は、その主体を、物質的自動機械 *Automaton materiale* と呼んでもよいし、あるいはそれが表象によって発動される場合は、ライブニッツにならって、精神的 *spirituale* 自動機械と呼んでもよい。そこでもしわれわれの意志の自由が後者（心理学的で比較的自由といったところであって、同時に超越論的なすなわち絶対的な自由であるのではない）にほかならぬとすると、それは結局、一度ゼンマイを巻かれると自動的に運動する回転串焼き機の自由以上のものではないだろう。」（V97/⑦264）と皮肉している。

⁵ 中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.155.

善と悪の概念が道徳法則に先立つのではなく（一見したところで、その概念が、法則の基礎に置かれなければならないかのようであるにしても）、むしろ逆に（ここで実際になされもするように）道徳法則の後で、道徳法則を通じて、規定されなければならない、という逆説である¹。

このような、中島がカント倫理学の神髄と評する形式および順序性について、彼は同時に「適法的行為と非適法的行為との境界の『定めなさ』という深淵」²を見取っている。この「境界の定めなさ」に関して、中島は次のように述べている。

カントによれば、何が道徳的に善い行為かにおいて、われわれは誤ることがない³。しかし、道徳的に善い行為とはすでに適法的行為でなければならないのだが、何が適法的行為かの判定において、カント倫理学のなかには役立つ武器がなく、われわれは五里霧中の状態に投げ出されるのである⁴。

とはいえ、通常人々は、自分が生息している社会の掟を知っているため、そこから適法的行為を構築しようとする一方、その社会の掟がおのずと適法的行為であるとは言えないこともまた事実である⁵。中島は、この両面をもって社会に対してしていることが、「道徳的な態度で生きているということ」⁶であると宣言する。それと同時に、このように道徳的な態度で生きることは、同時に道徳的に誤る可能性を孕んでいる。そして、この可能性は、中島に言わせれば、自律という概念それ自体が、神や権威や伝統あるいは習俗を基準とすることを排除しているため、「自律から当然に導かれる結論」⁷であるとされる。

これまで確認してきたことから分かるように、カント倫理学のまなざしの内には、「欺瞞 *dolus*」が常に意識されている。それは、人間がなぜ悪に傾いてしまうのか、という問いであり、そこには、有限な理性的存在者の「自己愛」が不可避の要件である。それゆえ、このことを理解するためには、カント倫理学の「自己愛」概念をより詳細に確認する必要がある。

とりわけ、後期カント倫理学では「根本悪」概念が一つの大きな位置を占めているといえるが、そこで語られる「欺瞞 *dolus*」⁸こそ、カントが人間にみていた

¹ V62-63/⑦214

² 中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.154.

³ たとえば『道徳形而上学の基礎づけ』の義務に関する記述箇所において、カントは「普通の人間理性はその原理を磁石版のように携えていて、どんな場合が起ころうとも実にうまく、何がよくて何が悪いのかを義務に適っているのか義務に反しているのかを、すらすら区別できる。」（IV404/⑦28）と述べている。

⁴ 中島義道（2005），前掲書，p.156.

⁵ 中島義道（2005），前掲書，pp.156-157.

⁶ 中島義道（2005），前掲書，p.157.

⁷ 中島義道（2005），前掲書，p.157.

⁸ VI38/⑩50

葛藤の中心にあるものの一つであるだろう。カント倫理学は徹底した法則主義的側面であるといえるが、その法則と対比されるものが「欺瞞」である。このことは、次の記述からしても明らかである。

そもそも法則にかなった行為へと選択意志 *Willkür* を規定するのに、法則 *Gesetz* そのもの以外の動機が（たとえば名誉欲、自己愛 *Selbstliebe* 一般、いや、同情の類がそうであるような善良な本能ですら）必要だとすれば、行為が法則と一致するのは偶然にすぎず、一致することもあれば、同じように違反の方へも押し流されかねないのである。したがって格率 *Maxime* の良否によって人格 *Person* のあらゆる道徳的価値が評価されなくてはならないのに、その格率が法則に反していることになり、どんなに純粋に善なる行為をなそうとも、人間はやはり悪 *böse* なのである¹。

ところで、ここで触れられている名誉欲や自己愛、同情といった善良な本能のようなものについて、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』で「幸運の恵み *Glücksgaben*」²と論じている。これは、悟性や機知や判断力といった「精神の才能 *die Talente des Geist*」³や、勇気や決断力や根気という「気質の特性 *Eigenschaften des Temperaments*」⁴などの「自然の恵み *Naturgaben*」⁵と同様のものとされる。前者の幸運の恵みに関して、カントはその哲学思想の屋台骨である「善意志 *guter Wille*」⁶と交えつつ、次のように論じている。

幸運の恵み *Glücksgaben* についても事情は同じである。権力や財産や名誉は、それどころか健康や全く平穩無事で自分の境遇に満足しているという意味での幸福でさえ、勇気を掻き立て、そのせいで時々慢心させもする。そうなるのは、善い意志 *guter Wille* を欠く場合である。幸運の恵みが心に及ぼす影響を、行為の全原理ともども、是正し普遍的＝合目的 *allgemein-zweckmäßig* とするのが善い意志である⁷。

ここでは、その重要概念である善意志についてはいったん留保することとして、注目しておかねばならないこととして、権力や財産や名誉といった「幸運の恵み」が「自然の恵み」と同様のものとして扱われている点である。つまり、権力や財産や名誉それ自体は善でも悪でもなく、それを使用する意志によっていかようにも

¹ VI30-31/⑩40

² IV393/⑦13

³ IV393/⑦13

⁴ IV393/⑦13

⁵ IV393/⑦13

⁶ IV393/⑦13

⁷ IV393/⑦13

転じ得るということが主張されているのである。

このことを押さえたうえで、このように名誉を欲する欲望と並列される「自己愛 *die Selbstliebe*」について、ここでは検討してみたい。なぜならば、この自己愛は、カントが徹底して関心を向けていたことであるように思われるためである。このことを示す一文が『道徳形而上学の基礎づけ』にある。

私は人間を愛しているので、私たちの行為の大部分が義務に適っている *pflichtmäßig* のだ、ということをおままだ容認したい。けれども、そうした行為でもその躍起になっている様をもっとつぶさに観察すると、至る所で常に愛しい自己 *das liebe Selbst* がはっきり顔を出しているのに出くわす。私たちの行為の大部分を支えているのは、この愛しい自己であって、繰り返し自己否定を要求するような義務の厳格な命令 *das strenge Gebot der Pflicht* ではない¹。

これを見るに、先にも述べたように、カントは義務に適った *pflichtmäßig* 行為²の背後に隠された自己愛 *die Selbstliebe* について、徹底して問題視していることが窺える。このことは、『たんなる理性の限界内の宗教』における、次の「法則の字面」と「法則の精神」の記述においても指摘されている。

しかし行儀のよい人間 *einem Menschen von guten Sitten* (*bene moratus* 行いのよい人)と人倫的によい人間 *einem sittlich guten Menschen* (*moraliter bonus* 道徳的によい人)とのあいだには、行為と法則の一致に関して区別があるわけではない(すくなくともあってはならない)のであって、ただ行儀のよい人間の場合は、つねに道徳法則が行為の唯一最上の動機となるとはかぎらない、いや、おそらくけっしてそうはならないのだろうが、道徳的によい人間の場合は、どんなときでも道徳法則が行為の唯一最上の動機となるのである。行儀のよい人間については、法則の文字 *das Gesetz dem Buchstaben* を(すなわち法則が命じる行為に関して)遵守しているといえるが、道徳的によい人間については、法則の精神 *es dem Geist* を遵守しているといえるのである(道徳法則の精神は、この法則がそれだけで動機として十分だという点にある)。

このように、自己愛は義務に適った行為、あるいは多くの適法的行為の背後にあるものであり、それが人間にとって分かち難いものであるということが法則主義的なカント倫理学の裏に貫かれているものであるといえる。

ところで、この「自己愛」という概念を取り上げるにあたり、これまでに引用し

¹ IV407/⑦34

² カント倫理学において、「義務に適った *pflichtmäßig*」行為と対比されるものは、「義務からの *aus Pflichte*」行為である。

てきた箇所では「die Eigenliebe」という原語が使用されていたが、カントの諸著作において、「自己愛」と訳出されている文脈において使用されるものは、これだけではない。たとえば、「der Eigendünkel」がそれに該当する文脈で使用される。その一例として、『実践理性批判』から以下の記述を挙げておこう。

傾向性 *Neigungen* はすべてがひとまとまりになって（傾向性はまたほどほどに統一的な体系をかたちづくることがあり、その際その満足は自分自身の幸福と呼ばれる）我欲 *die Selbstsucht* (*solipsismus*) を形成する。我欲は、自愛 *Selbstliebe* の我欲、つまりなにもものにもまして自分自身にたいして好意 *Wohllollens gegen sich selbst* (自愛 *philautia*) であるか、あるいは自分自身が気に入ること *Wohlgefallens an sich selbst* (傲慢 *arrogantia*) としての我欲であるかの、いずれかである。前者はとりわけて私情 *Eigenliebe*、後者はうぬぼれ *Eigendünkel* と呼ばれる¹。

この説明から分かることは、傾向性²に由来する我欲について、カントが自分自身に対して抱く好意を自愛の我欲や私情 (*die Eigenliebe*) とする一方、自分自身が気に入ることとをうぬぼれ (*der Eigendünkel*) と区別しているということである。

ところで、この「私情」と「うぬぼれ」のように区別される「自己愛」という概念について、宮島は「カントの『自己愛』概念には、とりわけその類縁諸概念の相互関係という点で、幾多の不分明な面が見受けられる」³と指摘している。そして、この「私情」と「うぬぼれ」の区別について、ドイツ語圏の人間でさえカントの区分について否定的であるという⁴。しかし、カントはこれらの区別について明確に線引きをしようとしている。それは先に確認した箇所を見ても明らかである。この点について、宮島は次のように指摘している。

だが、カント自身はこうした諸概念の差異化にあくまでもこだわり、そこに本質的な意味を認めようとしている。実際、カントは「自愛心」と「自負心」⁵との質的な差異を前提として、引き続き「理性的な自己愛 (*die vernünftige Selbstliebe*)」という特徴的な概念を提示しているのである⁶。

¹ V73/⑦229

² ちなみにここで出てくる「傾向性 *die Neigung*」という概念はカント倫理学において頻出の概念であるが、傾向性それ自体が悪いわけではなく、それと関連する意志のありようがカント倫理学において問題視されていることを踏まえるならば、先に述べた「幸運の恵み」が「自然の恵み」と同様の位置に置かれていることも首肯できるだろう。

³ 宮島光志 (1997), 前掲論文, 13 : 1.

⁴ 宮島光志 (1997), 前掲論文, 13 : 1.

⁵ 宮島は本論文を通して、「*die Eigenliebe*」を「自愛心」、「*der Eigendünkel*」を「自負心」と訳している。

⁶ 宮島光志 (1997), 前掲論文, 13 : 1-2.

実際にカントは「理性的愛」として、『たんなる理性の限界内の宗教』第1編（一般的注解）においてかなりの紙幅を割いて説明をしている。その仔細については後に譲るとして、先に挙げた「欺瞞」概念と「自己愛」が結びついて論じられていることや、『道徳形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』において「自己愛」概念に折々触れられていることを踏まえるならば、やはりカント倫理学を理解する上で本概念を置き去りにすることは妥当ではないように思われる。

このような筆者の問題意識に先立ち、宮島は次のような示唆に富んだ指摘をしている。

ところで、カントは「自己愛の原理」ないし「幸福主義」を厳しく退けたはずである¹が、その場合この「理性的な自己愛」はどのような位置を占めるのであろうか²。

この宮島の問いを出発点としつつ、次項ではカント倫理学における主要著作に関して、適宜「自己愛」概念を確認しつつその概念の意義と問題について整理していくこととする。この作業を通じて、カントがその視界に捉えている義務に適った行為の背後にある自己愛や欺瞞に貼りつく自己愛について理解を深めていくことを、その目的とする。具体的な手続きとして、まずは現在の研究課題である「根本悪」概念に関連して論じられる『たんなる理性の限界内の宗教』の論点を整理し、その後、前期カント倫理学の著作を整理していくこととする。

第2項 カント倫理学における「自己愛」概念の素描

本項では、先に示した自己愛概念の梗概を踏まえつつ、カント倫理学における「自己愛」概念について、その著作ごとに分析していく。

なお、その手続きとして、諸岡が「カントが、この実現すべき道徳的理念を『実践理性批判』のなかで明らかにすればするほど、この理念の背面には、光と影のように、道徳的理念^{原文ママ} どうりには生きていけない人間の現実の姿があぶりだされてくる」³と指摘するように、カントが看取する人間の現実の姿とは、まさに「道徳的理念と現実的人間の存在容態との乖離」⁴であるといえる。

このことを踏まえ、カントが人間の現実の姿（人間本性に内在する悪）を問題視した後期カント倫理学の著作である『たんなる理性の限界内の宗教』の記述から検討を進めていくこととする。そして、順次、『実践理性批判』、『道徳形而上学

¹ この点について、例えば『たんなる理性の限界内の宗教』においてカントは「善の萌芽がまったく純粋なままに残っていて、根絶も腐敗もされえなかったということだが、善の萌芽が自己愛でありえないのは確かであって、自己愛は、私たちのすべての格率の原理として仮定されると、あらゆる悪の源泉にほかならないのである。」(VI45/⑩60)と述べている。

² 宮島光志(1997), 前掲論文, 13:2.

³ 諸岡道比古(2001), 前掲書, p.10.

⁴ 諸岡道比古(2001), 前掲書, p.11.

の基礎づけ』へと遡っていく。

1 『たんなる理性の限界内の宗教』における「自己愛」概念の分析:「理性的自愛」という視点

カントが『たんなる理性の限界内の宗教』において、「自己愛」についてかなりの分量を割いて説明している箇所がある。それは、先述した『たんなる理性の限界内の宗教』第1編（一般的注解）¹である。そこで本項では、この一般的注解におけるカントの記述を中心として、「自己愛」概念の分析を試みることにする。

ところで、「一般的注解」には、次のようなカントの人間観が示されている。少々長いが引用してみたい。

ところで、自然的には悪い人間が良い人間となることがいかにして可能なのかは、まったく私たちの概念を越えてしまっている。そもそも悪い木がどうしてよい実をならせることができようか。...中略...

けだしかの離反にもかかわらず、よりよい人間になるべし *wir sollen bessere Menschen werden* という命令は以前にもまして私たちの魂 *Seele* に響きわたっており、それゆえ私たちにできる分だけでは足りないにしても、それはできるにちがいないのである²。

この人間観の背後に、カントは「私たちには究めがたいより高次の助力 *höheren Beistandes*」³が必要であると述べるが、その前提に関して、善の萌芽 *ein Keim des Guten* 根絶も腐敗もされていないことと、それが自己愛 *die Selbstliebe* でないことを挙げている⁴。

ここで述べられる、「善の萌芽が自己愛ではない」という主張について、カントは丁寧な説明を付しているのである。そこで述べられる「自己愛」に関する記述の冒頭部分から見ていくこととしよう。

愛一般 *Wie Liebe überhaupt* と同じように自己愛 *Selbstliebe* も、幸せを願う *des Wohlwollens* という意味での自己愛と、満足感 *des Wohlgefallens* という意味でのそれ (*benevolentiae et complacentiae* 善意と満足) とに分けることができ、これはともに（おのずと理解できるように）理性的 *vernünftig* でなくてはならないのである。

¹ 以下、特に断りが無い限り、『たんなる理性の限界内の宗教』第1編（一般的注解）を「一般的注解」と記載することとする。

² VI44-45/⑩60

³ VI45/⑩60

⁴ VI45/⑩60

この箇所におけるカントの「自己愛」概念の前提には「愛一般」と同様のものがある。それは理性的な愛であり、換言すれば、理性的な自己愛ともいえるだろう。そして、それは幸せを願う自己愛と、満足感とに区別されている。

ここでカントが、幸せを願う自己愛が理性的な自己愛であるという構図を示す件について、厳格なカント倫理学のイメージとのギャップがあるようにも思われる。そこで、続きの箇所を注意深く読み解くこととしよう。

幸せを願うという意味での自己愛を格率に採用することは自然的である（けだし自分がどんなときでも幸せであることを欲しない人がいるだろうか *denn wer wird nicht wollen, daß es ihm jederzeit wohl ergehe?*)¹。

ここには、「幸せを享受する」という意味において、それを欲することそれ自体は自然的 *natürlich* である、というカントの人間に対するメッセージが含まれているように思われる。そして、そこで享受される幸せについて、カントは二つの具体的な内容を示している。

しかしこの自己愛が理性的なのは、一つには目的に関して、最大でもっとも長続きするような安寧と共存しうるものが選ばれ、一つには幸福 *der Glückseligkeit* を構成するこれらの要素にたいして、もっとも有効な手段が選ばれる場合だけである。この場合、理性は自然的傾向性 *der natürlichen Neigung* の下女の役目をつとめるだけで、そのために採用される格率は道徳性 *Moralität* とは何の関係もないのである²。

ただし、先に示したような、厳格なカント倫理学と理性的な自己愛の間隙にあるものの根本原理として、カント自身が「自己愛 *die Selbstliebe* は、私たちのすべての格率の原理として仮定されると、あらゆる悪の源泉にほかならない」³と指摘ことが挙げられる。この点について、カントは次のように説明を補っている。

しかしこの意味での自己愛が選択意志の無制約な原理 *unbedingten Prinzip der Willkür* とされると、それは道徳性 *die Sittlichkeit* にたいして測りがたく大きな抵抗 *Widerstreits* を生み出す源泉となる⁴。

ここで注目すべきことは、次の二点である。第一の要点は、先の引用箇所にて自己愛が理性的である限りにおいて採用される格率は道徳性 *Moralität* とは関係

¹ VI45/⑩60

² VI45/⑩60-61

³ VI45/⑩60

⁴ VI45/⑩61

がないと述べる一方で、この理性的な自己愛が選択意志の無制約な原理とされると道徳性 *Sittlichkeit* に対する測りがたい抵抗 *Widerstreits* となる、という点である。日本語における訳出として、「道徳性」という語が当てられているが、その実、原語では明確に「*die Moralität*」と「*die Sittlichkeit*」という区別が施されている¹。この両者の区別については、カント倫理学における論争的な問題でもあるため、ここでその詳細に立ち入ることはしないが、両概念の区別を補助線とすることによって、理性的な自己愛の範疇が見えてくるように思われる。

さしあたりここでの記述をみると、これらの相違として、無制約な原理であるか否かということが問題視されているように思われる。つまり、そこでは後期カント倫理学の思想の中心概念でもある選択意志と無制約なものとする意志とのコントラストが描き出されているのである。

さて、二つ目の要点であるが、それは理性的な自己愛が選択意志の無制約な原理とされることが「*die Sittlichkeit*」の抵抗 *die Widerstreits* とされている点である。つまり、理性的な自己愛は自然的傾向性であるに過ぎず、それは道徳性 *die Moralität* とは関係がないばかりか、同時にそのような自己愛は無制約な原理に対して抵抗を覚えるのである。

さて、このような理性的な自己愛について、とりわけ「満足感 *das Wohlgefallen*」について、カントは続きの箇所にて二つの重要な区別を施している。

ところで自己自身への満足感 *des Wohlgefallens* という意味での理性的愛というのは、二通りに理解できて、〔一つは〕すでに挙げた自然的傾向性の満足をめざすような格率のゆえに、(先ほどの目的がこれらの格率の遵守により達成されるかぎり) 私たちが自分の意にかなう、ということである。...中略...

しかし〔もう一つの〕自己自身への無制約な満足感 *unbedingten Wohlgefallens* (つまり行為の結果としての損得に依拠しない満足感)の自己愛という格率は、格率を道徳法則 *das moralische Gesetz* に従属させるという制約の下でのみ、私たちに可能になるような満足 *Zufriedenheit*、このような満足の内的原理ということになる²。

この説明箇所の背後には、道徳性 *die Moralität* に無関心な人でない人が道徳法則と一致しない格率を有している自分自身に満足感を覚えるはずがない、というカントの人間観がある³。これが、先の抵抗 *die Widerstreits* と重なり合うように

¹ この「*die Moralität*」と「*die Sittlichkeit*」というドイツ語に対する訳語として、岩波版カント全集 (⑩60-61) であれ、理想社版カント全集 (カント：飯島宗享・宇都宮芳明 訳 (1793：1794/1974) 宗教論：カント全集・第9巻，理想社，p.70.) であれ、「道徳性」と訳出している。

² VI45-46Anm./⑩61

³ VI46/⑩61：この箇所における記述は、岩波版での訳出をもとにしているが、少々読みづらいといえる。そこで、理想社版の説明を以下に補っておく。「道徳性が無関心でない人間は、

思われる。

さて、最後にカントがこのように道徳性の抵抗となる自己愛について、なぜ理性的という冠を与えたのか、という最大の問題点について触れておかねばならない。それは、カント倫理学を貫く「幸福であること」という人間像に結像される。以下、カントの記述からそのことを確認してみたい。

幸福は、感性の対象に依存した存在者 *der Sinnlichkeit abhängige* である私たちにとって、本性上 *unserer Natur* 第一のものであり、また私たちが無制約に欲求するものでもある。この幸福も、理性と自由とを賦与された存在者としての私たちの本性上は（一般に私たちに生得的なものを本性と呼ぶなら）到底第一のものではなく、また、無制約に *unbedingt* 私たちの格率の対象であるわけでもないのであって、むしろ格率の対象は幸福たるにふさわしいこと、すなわち私たちのすべての格率が道徳法則 *moralischen Gesetz* と一致することなのである¹。

この箇所には、カント倫理学の二世界観がふんだんに意識されているとってよい。前段の記述においては、感性的な存在者にとって、幸福を追求することが本性であることについて触れている。他方、後段の箇所では、叡智的な存在者である人間について述べられている。叡智的な存在者にとっては、幸福追求は第一の本性とはされず、そこでは無制約な道徳法則が本性とされる。

これらの両世界にまたがる人間という存在において、前者は後者に従属させられるものであることがカント倫理学の要点でもある。それはすなわち、道徳法則の一致という限りにおいて幸福たることにふさわしい格率の採用が求められるのである。

このカント倫理学に一貫した格率と道徳法則の関係について、カントは「ところでこの一致が客観的に、その下でのみ幸福の願いが立法的理性 *der gesetzgebenden Vernunft* と調和するための制約だということ、この点にこそすべての道徳的準則 *alle sittliche Vorschrift* があり、またそのように制約されてのみ願いもするという心術に *in der Gesinnung*、道徳的な考え方 *die sittliche Denkungsart* が存するのである」²と述べている。

2 『実践理性批判』における「自己愛」概念の分析

『実践理性批判』においてもカントは、随所で「自己愛」概念について言及している。ここでは、『実践理性批判』におけるカントの「自己愛」概念に関する記述

自己のうちにある道徳法則と一致しないような格率を意識している自己自身に対し、誰一人として適意をもたない、否、苦々しい不適意を覚えずにはいられない。」（カント：飯島宗享・宇都宮芳明 訳（1793：1794/1974），前掲書，理想社，p.71.）

¹ VI46/⑩61

² VI46/⑩61-62

を追いつつ、その概念が意味するところについて検討していきたい。

まずは、『実践理性批判』第1部「純粋実践理性の原理論」にて示される「定理二」から始めることとする¹。以下、該当箇所冒頭部分である。

あらゆる質料的な *materiale*〔中身を前提とする〕実践的原理は、そのかぎりで総じて同一種類のものであり、自愛 *Selbstliebe* もしくは自分自身の幸福 *Glückseligkeit* という一般的原理のもとにまとめられる²。

この引用箇所からは、カント倫理学における厳格さが見てとれる。つまり、中身を前提とするような実質的なもののすべてについて、彼は同一視しており、それらを「自己愛」や「幸福」とまとめているのである。このことの是非については、議論の余地が残されているだろうが、カント自身の記述を正確に理解することが本稿の趣旨でもあるため、ひとまず、実質的なものは総じて「自己愛」や「幸福」概念という一般的原理としてまとめることとする。

それでは、なぜカントはあらゆる実質（質料）的なものを「自己愛」や「幸福」としてまとめるのか。その点について、カントは続きの箇所にて「感官」と「悟性」という概念から、説明を付している。

あるものの現存の表象から生ずる快 *Lust*〔好み〕は、それがそのものを欲求することを決定する根拠である限りにおいて、主観の感受性にもとづいている。というのも、快〔好み〕は対象の現存 *Dasein* に依存しているからである。それゆえ、快〔好み〕は感官 *Sinne*（感情 *Gefühl*）に属するものであって、悟性 *Verstande* に属するものではない。悟性は、表象のある客体にたいする関係を概念によって表現するものであり、表象の主体にたいする関係を感情によって表現するものではないからである。快〔好み〕は、それゆえ、主体が対象の現にあること〔実現〕から期待する快適の感覚が欲求能力を決定するかぎりにおいてのみ、実践的行為遂行的である³。

ここで、カントは『実践理性批判』における重要概念のひとつである「快 *die Lust*」について言及している。ここでの説明をみると、「快」は対象の現存に依存するものであり、すなわち感官（感情）に属するものとされる。すなわち、「快」は悟性の範疇のものではないのである。一方、ここでの悟性は、ある客体に対する関係を概念で表現するものであり、それは形式に関するものであると理解してよ

¹ ちなみに「定理一」は、その冒頭箇所にて「欲求の客体（中身 *Materie*）を意志の *des Willens* 決定根拠として前提するあらゆる実践的原理はことごとく経験的 *empirisch* であり、いかなる実践的法則をも供与することができない」（V21/⑦148）とされる。

² V22/⑦150

³ V22/⑦150

いだろう。ともすると、そこには「感官—形式」と「実質—形式」という同様の図式が見えてくる。

ところで、「自己愛」と同一のものとしてまとめられる「幸福」について、カントはどのように説明をしているのか。その点に関して、以下の記述から読み取ることができる。

さて、ところで、幸福 *Glückseligkeit* とは、ある理性的〔存在〕者 *eines vernünftigen Wesen* が、自分の全存在にとぎれることなく伴っている生の快適 *der Annehmlichkeit des Leben* を意識することにほかならず、その幸福を意思 *Willkür*〔選択意志〕の最高の決定根拠とする原理が自愛の原理 *das Prinzip der Selbstliebe* である。それゆえ、意思 *Willkür* の決定根拠を、何らかの対象の現存から感受される快 *Lust*〔好み〕や不快 *Unlust*〔嫌気〕のうちに置く質料的 *materiale*〔中身を前提とする〕原理はすべて、ことごとく自愛ないしは自分自身の幸福の原理に属する限りにおいて、まったく同一種類 *einerlei Art* のものにほかならない¹。

この箇所における、ある理性的存在者とは、有限な *endlichen* 理性的存在者である。その有限な理性的存在者である人間は、自身の全存在において生の快適を不断に有して²、それに伴う幸福を選択意志の最高の決定根拠とすることを自愛の原理としている。つまり、客観的な形式（法則）ではなく、人間にとって不断に意欲される幸福を意志の規定根拠とするところに自愛の原理は挟み込まれるといえよう。それゆえ、生の快適に結びつくような、すなわち実質を含むものは、自己愛や幸福として同一種のものに分類されるのである。

そして、カントはこの実質と形式に関する欲求能力について、下級と上級の欲求能力という区別を施しており、この点について後段の「注解」にて、次のように説明している。

自分自身の幸福の原理は、たとえそこで悟性 *Verstand* や理性 *Vernunft* がどれほど使用されていたとしても、意志 *Willen* にとっては、下級欲求能力 *unteren Begehrungsvermögen* に適合した決定根拠しか含んでいないことだろう。それゆえ、そもそもいかなる上級欲求能力も存在しないか、あるいは純粹理性がそれ自体で実践的行為遂行的であるとは、それが何らかの感情も前提とすることなく、したがってつねに原理の経験的制約であるような、欲求能力の中身 *Materie* としての快適 *Angenehmen* なもの不快適 *Unangenehmen* なものをまたずに、も

¹ V24-25Anm./⑦154

² カントによれば、「幸福であるということは、理性的ではあるが、有限な〔存在〕者すべてが必然的に要求するところであり、それゆえこうした存在者の欲求能力の不可避な決定根拠である。」(V25Anm./⑦155) とされる。

っばら実践的規則の形式 Form のみによって意志 Willen を決定することができる、ということにはほかならない。その場合にのみ、理性は、それ自体で意志 Willen を決定する（傾向性〔性向〕に仕えるのでない）かぎり、真の上級欲求能力 oberes Begehrungsvermögen であり、心理的生理的に pathologisch¹決定される欲求能力を従属せしめ、こうして、現実には、さらにいえば種として、下級欲求能力から区別される²。

この箇所では、カントは幸福の原理と実践的形式としての意志の区別について強調している。前者については、悟性や理性がどれだけ使用されたとしても、そこには欲求能力の実質が含まれており、それゆえ後者のような傾向性に仕えることのない実践的規則による形式としての欲求能力と区別されるのである。そして、これらの相違について、下級・上級の区別を与えている。

このことは、カント倫理学の屋台骨を形成する区別とあってよい。その証左として、カントは次のように述べている。

したがって、下級欲求能力の衝動 Antrieben がわずかでも混入すれば、それだけでも理性の威力と優勢を損なうことになる...略...

こうしてもっばら理性が、純粹理性として実践的行為遂行的であることができるということのみが、理性が立法的 gesetzgebend であることを可能にするのである³。

このことは、下級欲求能力に該当する実質を含む経験的事項や傾向性などを、厳格に上級欲求能力から取り除く純粹実践理性の権能を看取する、カントの基本態度⁴とあってよい。この点に関して、カントは「定理二」において、実質として「自己愛」を取り上げているのである。

そして、カントは「定理四」にて「自律 die Autonomie」に踏み込む。以下、「定理四」の冒頭を示す。

¹ この「pathologisch」という原語に対して、宇都宮は「感受的に」という訳語をあてている。（イマヌエル・カント：宇都宮芳明 訳・注解（1788/1990）実践理性批判，以文社，p.60.）

² V24-25Anm./⑦154

³ V25Anm./⑦154-155

⁴ 「定理二」を引き継ぐ形で、カントは続く「定理三」にて、次のようにその論理を補強している。以下、「定理三」の冒頭箇所を引用する。「ある理性的〔存在〕者たるものが、自分の格率〔行動方針〕を実践的な普遍的法則と考えなければならないとすれば、それを、中身にかんしてではなく、もっばら形式にかんして、意志を決定する根拠を含む原理として以外に考えることはできない。実践的原理の中身とは意志の対象のことである。この対象は、意志を決定する根拠であるか、あるいはそうではないか、そのいずれかである。対象が意志の決定根拠であるとする、意志の規則はある経験的制約に（意志を決定する表象と快〔好み〕と不快〔嫌気〕の感情との関係に）従属することになり、したがって実践的法則ではないことになろう。」（V27/⑦158-159）

意志の自律 *Die Autonomie des Willens* は、あらゆる道徳法則 *aller moralischen Gesetz* と、それらにかなった *gemäßen* 義務¹との唯一無二の原理にほかならない。一方これにたいして、意思 *Willkür* [選択意志]のあらゆる他律 *Heteronomi* は、およそいかなる責務の根拠づけともならないばかりか、むしろ責務の原理や意志の道徳性 *der Sittlichkeit des Willens* に反する。すなわち、法則の一切の中身 *Materie* (つまり欲求される客体) に依存しないことと、しかも同時に、格率にとって可能なはずのもっぱら普遍的な立法形式 *Form* を通じて意思 *Willkür* が決定されることのうちに、道徳性 *Sittlichkeit* の唯一無二の原理が成り立つのである²。

この自律に関する記述から、法則の中身に依存しない点にカントは消極的な自由を主張しつつ、そのまま実践的な自己立法を積極的な自由であると展開している³。その一方で、カントは次の点に注意を払っている。

それゆえ、法則と結合した欲求の客体でしかありえないような、意欲の中身 *Materie* が、実践的法則を可能にらしめる制約としてその法則のうちに入り込むこと、そこからして意思の他律 *Heteronomie der Willkür*、すなわちなんらかの衝動 *Antriebe* や傾向性 *Neigung* [性向] に従おうとする、自然法則 *Naturgesetze* への依存が生じ、意志 *Wille* は自分で自分に法則を与えるのではなく、生理的・心理的な *pathologischer* 法則に理性的に従うための指示だけを自分に与えることとなるのである⁴。

これは繰り返しではあるが、先に「下級欲求能力に該当する実質を含む経験的事項や傾向性などを、厳格に上級欲求能力から取り除く」と評したカント倫理学の基本態度について、明確に示しているといつてよいだろう。つまり、意欲の実質が(偶然に)法則に適合することについて、カントの厳しい視線が向けられているといえるのである⁵。その説明として、カントは「道徳性 *Sittlichkeit* の原理

¹ カント倫理学において、「道徳(的)」訳される言葉には、「*moralisch*」と「*sittlich*」が挙げられるが、「定理四」における上記の引用箇所において、意志の形式にかかる自律 *Autonomie* に該当するものについては「*sittlich*」の表記が使用されている。ただし、この「あらゆる道徳法則 *moralischen* と、それらにかなった *gemäßen* 義務との…」(V33/⑦169)という箇所においては、道徳法則にかなった義務という記述がなされており、この部分のみ「*moralisch*」に該当する原語が使用されている。これは、法則にかかる「道徳」であるため、「*moralisch*」が使用されているように思われる。

² V33/⑦169

³ V33/⑦169

⁴ V33/⑦170

⁵ この点に関する説明として、カントは「定理四 注解一」にて「私自身の幸福」を例に挙げ、次のように説明を補っている。以下、引用である。「中身 *Die Materie* が、たとえば、私自身の幸福 *Glückseligkeit* であるとしよう。私がそれをあらゆるひとがひとしく望むところで

のまさに正反対は、自分自身の幸福 *eigenen Glückseligkeit* の原理が意志の *des Willens* 決定根拠とされる場合である」¹と述べている。

ところで、カントがこのように幸福の原理について普遍妥当性を認めない理由とは、「この原理は、それゆえ、共通のタイトル *einem gemeinsamen Titel*、すなわち幸福というタイトルの下に総括されるとはいえ、すべての理性的〔存在〕者におなじ一つの実践的規則を確定するものではない」²ためである。

このように、個々人ごとに異なる実質を欲求する一方で、それらを総じて幸福と呼んでいるにすぎない、というカントの幸福概念が見えてくる。そして、カントはこの原理を道徳的善と明確に線引きして論じており、それは、次のような記述からも明らかである。

幸福と、自愛 *Selbstliebe* によって規定された意志 *Willens* から生ずるかぎりなく有益な *nützlichen* 諸帰結とは、もしこの意志が自分自身を同時に普遍的な自然法則 *allgemeinen Naturgesetze* としたとすれば、もちろん道徳的善 *das Sittlichgute* のためにまったく適切な範型 *Typus* として役立つことができようが、とはいってもそれは、道徳的善とやはりおなじ一つのものではないのである³。

このように、カントは幸福や自己愛、さらには傾向性などのあらゆる実質を取

あるとしても（私は実際有限な *endlichen*〔存在〕者についてはこの仮定を置くことを許される）、私自身の幸福が客観的な実践的法則となりうるのは、私が他人の幸福をも私自身の幸福のうち一緒に含み込む場合にかぎってのことである。それゆえ、他人の幸福を促進せよという法則は、この幸福の促進が各人の意思 *Willkür* の客体であるという前提から生ずるのではなく、もっぱら、自愛の格率 *einer Maxime der Selbstliebe* に法則の客体的妥当性を与えるための制約として理性が必要とする普遍性の形式 *die Form der Allgemeinheit* が意志の *des Willens* 決定根拠となる、ということからのみ生ずることなのである。それゆえ、客体（他人の幸福という）が純粹意志の *des reinen Willens* 決定根拠であったのではなく、もっぱら法則の形式 *Form* がひとり、私の傾向性〔性向〕をもととする私の格率を制限し、それに法則の普遍性を与え、こうしてそれを純粹実践理性 *reine praktischen Vernunft* に適合させた *angemessen* 当のものにほかならなかったのである。」（V34-35/⑦172）

¹ V35/⑦172

² V36/⑦175：この記述の前段にて、カントは「幸福の原理 *Das Prinzip der Glückseligkeit*」が、なぜ普遍妥当性を有さないかについて、丁寧に説明している。以下、その説明について引用する。「幸福の原理 *Das Prinzip der Glückseligkeit* は、たしかに格率 *Maximen*〔行動方針〕を与えることはできるが、しかし、仮にひとが〔自分のみならず〕普遍的な *allgemeine*〔万人の〕幸福を客体としたとしてみてさえ、意志の法則 *Gesetzen des Willens* となりうるようなものをつくり出すことは決してない。というのも、そうしたものを認識するということは正真正銘の経験的データ *lauter Erfahrungsdatis**をもととするものであり、また幸福にかんする各人の判断ははなはだしく各人各様の見方に左右され、くわえてその見方そのものも時に応じてさまざまに移り変わるものなので、一般的 *generelle* 規則はありうるにしても、普遍的 *universal* 規則はおよそありえない、いいかえれば、平均的に見て的中する頻度が高くなる規則はありえても、つねにかかわらず必然的に妥当しなければならないような規則はありえない、というわけで、いかなる実践的法則もこの原理の上に基礎を置くことはできないからである。」（V36/⑦174-175）/*：なお、「*Erfahrungsdatis*」について、宇都宮は「経験所与」と訳している。（イマヌエル・カント：宇都宮芳明 訳・注解（1788/1990），前掲書，p.92.）

³ V70/⑦225

り除くことを道徳的善とする。ただし、カントはまったく幸福や自己愛を排除することを主張しているわけではない。カントは、自由のもとで「みずから感性的衝動を拒絶 *Abweisung*」¹することや「傾向性〔性向〕がその法則に反対しかねないかぎり」²において感性的衝動を拒絶することを主張しているのである³。

この点を理解するうえで、次の自己愛に関する区別は重要である。少々長いが引用する。

傾向性はすべてがひとまとまりになって（傾向性はまたほどほどに統一的な体系をかたちづくる）ことがある、その際その満足は自分自身の幸福と呼ばれる）我欲 *Selbstsucht* (*solipsismus*) を形成する。我欲は、自愛 *Selbstliebe* の我欲、つまりなにもものにもまして自分自身にたいしていただく好意 *Wohllwollens* (自愛 *philautia*) であるか、あるいは自分自身が気に入ること *Wohlgefallens*⁴ (傲慢 *arrogantia*) としての我欲であるか、のいずれかである。前者はとりわけて私情 *Eigenliebe*、後者はうぬぼれ *Eigendünkel* と呼ばれる⁵。

ここでは、傾向性が形成する自愛の我欲について、「*das Wohllwollens*」と「*das Wohlgefallens*」の二通りのものがあるとされる。前者は私情 *die Eigenliebe* であり、後者はうぬぼれ *der Eigendünkel* である。これらの区別について、カントは続きの箇所、次のように補っている。

純粹実践理性は、私情 *Eigenliebe* についてはただそれを断ち切る *Abbruch*、つまりおのずからなるものとしての私情が道徳法則に先立ってわれわれのうち

¹ V72/⑦228

² V72/⑦228

³ カントは「いかにして法則がそれのみで直接に意志の決定根拠であることができるのか」(V72/⑦228) という点については人間の理性においては理解ができない問題であるとする一方で、アプリオリに示さなくてはならないものは、「道徳法則がみずから動機となるにあたっての根拠」(V72/⑦228) ではなく、「道徳法則が動機であるかぎりにおいて、この動機が心のうちに結果として生じせしめる」(V72/⑦228) ものであるということである。また、道徳法則が意志の決定根拠とされる際の本質の大前提は意志の自由であり、それは「あらゆる感性的衝動を拒絶し *Abweisung*、また傾向性〔性向〕がその法則に反対しかねないかぎりですべて断ち切り *Abbruch*、もっぱら法則を通じてのみ決定される」(V72/⑦228) という。この点について、宇都宮は訳本の「注解」にて、次のように説明している。以下、宇都宮版からの引用である。「道徳法則が直接に意志を規定する場合は、意志は『感性的衝動と協調しない』ばかりか、『自ら一切の感性的衝動を拒絶』する。したがってその際『動機としての道徳法則の作用結果』は、感情に基づく感性的衝動に対して『否定的』であり、そのようなものとして『アプリオリに認識され』る。と言うのも、『道徳法則は意志の規定根拠として、われわれのあらゆる傾向性に妨害を加えることによって、苦痛と呼ばれるような感情を引き起こさざるをえない』ことがアプリオリに洞察されるからである。」(イマヌエル・カント：宇都宮芳明 訳・注解 (1788/1990), 前掲書, p.189.)

⁴ 「*das Wohlgefallen*」については、「満足」と訳すこともある。

⁵ V73/⑦229：なお、『たんなる理性の限界内の宗教』における岩波版の訳出について、「*dasa Wohlwollens*」については「幸せを願う」と訳され、「*das Wohlgefallens*」について「満足感」と訳出されている (VI45Anm./⑩61)

で活動しはじめるのにたいして、この法則と一致するという制約のうちだけに制限するのであり、そうした場合にはそれは理性的自愛 *vernünftig Selbstliebe* と呼ばれることになる。しかし、うぬぼれ *Eigendünkel* については、純粹実践理性はこれを断固として打ちのめす *schlägt*。道徳法則との一致に先行して自己尊重を主張することはすべて無効で、いっさいの権能を欠くからであり、というのも、まさにこの法則と一致する志操 *Gesinnung*¹を確信することこそが人格のあらゆる価値の第一条件であり（このことはわれわれがやがてよりあきらかにする）、こうした確信に先立ついっさいの不遜は誤りであって法則に反しているからである²。

ここでカントは「理性的自愛」という奇妙な表現をする。ところがこれはある条件下における自己愛を指示している。つまりそれは、私情 *die Eigenliebe* が道徳法則に先立って起こる一方で、道徳法則に一致する限りにおいて採用される自己愛 *die Selbstliebe* であり、純粹実践理性によって断ち切られるものを意味する。他方、後者のうぬぼれ *der Eigendünkel* は道徳法則に先行する自己愛である。それゆえ、それは実践理性によって断固として打ちのめされなければならない自己愛のことをいう。

つまり、「理性的自愛」とは道徳法則による「邪魔だて *Eintrag tut*」³や「苦痛 *Schmerz*」⁴のもとにある自己愛であるといえる⁵。さらに「理性的自愛」という表現の底にあるものに目を向けてみると、先の箇所にて、カントが「私情 *die Eigenliebe* が道徳法則に先立ってわれわれのうちで活動しはじめる」⁶と述べた点から、そこには感性的存在者の本性が前提されていることが見えてくる。その感性的存在者の本性とはなにか、カントの説明を見てみよう。

ところで、われわれは、感性的〔存在〕者 *sinnlicher Wesen* としてのわれわれの本性が、つぎのような性質をそなえていることを知っている。すなわち、欲求能力の中身 *Materie*（傾向性の対象、それが希望の対象であれ、恐れの対象であれ）がまずはじめに迫ってくると、われわれの生理的・心理的に *pathologisch* 決定されてしまう自己 *Selbst* は、あたかもその自己がわれわれの全自己を形成するかのようになり、自分の要求をまずもって、そして第一の根源的な

¹ 「*die Gesinnung*」については、「心術」と訳されることもある。

² V73/⑦229

³ V73/⑦229

⁴ V73/⑦229

⁵ カントは、義務を「強要 *die Nötigung*」と随所で表現している。たとえば『道徳形而上学』では、「義務とは、不承不承に採用された目的への強要だからである。」(VI386/⑩250)と記述されている。ここでの「不承不承」とは、「*ungern*」であり、「嫌々ながら」という意味である。

⁶ V73/⑦229

ursprünglichen 要求として通用させようと努め、それが自分の格率を通じて普遍的立法に役立つところをおよそたないことなどおかまいなしにしてしまう、といった性質である¹。

このことを、カントは「性癖 *der Hang*」²という概念として定めつつ、自己愛とうぬぼれの区別について、以下のように記述する。

このような性癖 *Hang*、すなわち自分の意思 *Willkür* の主観的な決定根拠にしたがっている自分自身を、意志一般 *Willens* の客観的根拠にしてしまう *machen*³性癖は、自愛 *Selbstliebe* と呼ぶことができるが、それが自分自身を立法的であると、無制約的な *unbedingten* 実践的原理とする場合には、それはうぬぼれ *Eigendünkel* と呼ぶことができる⁴。

これらのことから、感性的存在者でもある人間は、その本性として欲求能力の実質が道徳法則に先立って生じ、それを根源的なものとみなす性癖があるのである。換言すれば、感性的存在者としての人間は、実質を意志の客観的根拠にしてしまう性癖（本性）としての自己愛 *die Selbstliebe*（これは、先の私情 *Eigenliebe* に該当する）があるといえる。一方で、自身を立法的であるとみなしたうえで、実質を無制約の実践的原理とすることをうぬぼれとしているのである。

この前提にあるものは、先にも確認したように、道徳法則による邪魔だてや苦痛を感じるような人間像であり、それが強要となるのは、まさに人間が同時に感性的存在者でもあるような、有限な理性的存在者であるためである。その人間像に含まれているものは、まさに実質を意志の客観的根拠にしてしまう性癖であり、逆説的ではあるが、それは実践理性によって、法則を強要として表象しうる存在であるがゆえの断ち切られるべき自己愛 *die Selbstliebe* なのである。

他方、道徳法則による邪魔だてや苦痛をなきものとし、みずからの意欲の実質を道徳法則に先行する無制約の実践的原理とみなすような自己愛について、カントはうぬぼれ *Eigendünkel* とみなしている。

このことから、カントがいう「理性的自愛」という一見すると奇妙な表現は、「性癖」という概念を補助線とすることによって、その意味するところが明瞭に

¹ V74/⑦230

² 「性癖 *der Hang*」については、後年の『たんなる理性の限界内の宗教』において主題的に取り扱われることになるが、それは「生得的であるにしても、そのようなものとして表象されてはならないのであって、（それがよい場合には）獲得されたものとしても、（悪い場合は）人間自身によって引き寄せられたものとしても、考えうる」（VI29/⑩38）ものであり、行為の帰責に関与するものとされる。

³ 岩波版においては、「*machen*」を「してしまう」と訳している一方、宇都宮版では「する」と訳されている。後者の訳は原語に忠実に訳出されている一方、前者は「性癖」という概念を念頭に置いて意識されたものであると考えられる。

⁴ V74/⑦231

なってくる。それは、有限な理性的存在者である人間の本性を前提とした自己愛であるといえる。

3 『道徳形而上学の基礎づけ』における「自己愛」概念の分析

最後に、カント倫理学における「自己愛」概念について、『道徳形而上学の基礎づけ』にて言及されている箇所を通読しつつ、その概念に迫っていく。

ちなみに、カントが「自己愛 *die Selbstliebe*」という言葉が『道徳形而上学の基礎づけ』において使用している箇所は、概ね四か所ほどである。一つは、道徳法則への尊敬 *die Achtung* について述べる箇所であり、二つ目は、カント倫理学の基本態度について言及される箇所である。そして、三つ目は義務 *die Pflicht* 概念における説明箇所であり、四つ目は意志の自律 *die Autonomie* にかかる定言命法第三法式にかかる部分である。

そこで、これら四つの概念のうち、形式的に「尊敬・義務・自律」として取り出すこととし、カント倫理学の基本態度については、随時確認をしていくこととする。そして、これらの概念はいずれもカント倫理学における重要概念であることを踏まえるならば、これらの箇所において「自己愛 *die Selbstliebe*」という概念が持ち出されることには、本概念の重要性を予感させるものであろう。

はじめに「尊敬 *die Achtung*」という概念からみていくが、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』の全体像からして、多くの紙幅を割いている概念ではないが、原注にて丁寧に説明を行っている。以下、少々分量は多いが、重要な箇所であるため、順を追って確認していくこととする。

私が尊敬という言葉が隠れ蓑にして不明瞭な感情 *Gefühl* のうちに逃げ込もうとするばかりで、理性の概念によって問題を判明に解決していない、と非難する向きがあるかもしれない。しかしながら、尊敬は、感情とはいうものの影響によって感受された *empfangenes* 感情ではなく、むしろ理性概念によって自ら引き起こした *selbstgewirktes* 感情なのである。だから、感受された感情のように傾向性もしくは恐怖感に帰着することが無く、何であれその種の感情とは質を異にしている。私が直接に自分にとって法則だと認めるものを私は尊敬をもって認めるのだが、その場合、尊敬が何を意味するかと言えば、ただ、私の感官への他からの影響を媒介することなく、私の意志が法則に服従しているという意識、それだけである。法則によって意志が直接に決定されていて、そのことを意識していることが、尊敬なのである。したがって尊敬は、主体に作用した法則の結果と見なされても、法則の原因とは見なされない¹。

¹ IV401Anm./⑦24

この箇所において、カントは尊敬という感情¹が感受される *empfangen* ような類のものではないことを強調している。Cassirer によれば、感性的な（感受的な）実質を含む感情とカント倫理学の形式が、いたずらに結びつくことによって、カントが「倫理学の基礎づけのためにすでに獲得していた新しい着手点の固有性が、再び次第に消失していくという危険」²を察知している。ちなみに、ここでいうカントの新たな着手点の有効性とは、次のようなものである。

なぜならかれが準拠しようとする人間の「本性」とは、彼自身が即座に付け加えているように、変数的 *variable* 量ではなく、定数的量 *konstante Größe* として理解されるべきものだからである。人間は、その都度の偶然的な状態が刻印づける可変的な形態において把握され描出されるべきではなく、その常に同一の状態に留まる本質性こそ探究されるべきであり、また道徳的法則の基礎として提示されねばならぬというのである³。

つまり、カント倫理学における人間本性とは、定数的量として捉えられるものであり、極めて偶然的かつ可変的な変数的量を排除したところにこそ、不動の本質性が存在する、という立場なのである。このことは、カント倫理学において形式 *die Form* と実質 *die Materie* という二項対立が随所に展開されることから、首肯できる。ちなみに、後者の実質が偶然的変数を含むものである。

さらに、この定数量的な形式は、ただ理性概念によってのみ引き起こされた感情であり、自らが引き起こすものである。それゆえ、カントは先の引用箇所において「尊敬は、主体に作用した法則の結果と見なされても、法則の原因とは見なされない」と付け加えている。

これまで確認してきたことをまとめると、尊敬という感情は、何らかの感官を媒介するような類の感受される感情とはまったく異なるといえる。それは、Cassirer が指摘するように、カント倫理学における人間本性そのものにかかわる要件でもある。つまり尊敬とは、感受されるような偶然的変数ではなく、理性概念によって自らの意志が自らの法則に服従しているという意識そのものを指している。

それでは、先の引用の続きの箇所に目を向けていくこととしよう。ここでは、先に確認したような尊敬という感情の具体的な内容について説明しているところである。

¹ この「感情 *das Gefühl*」という概念に関して、その前提となるものは18世紀のイギリスを中心に展開された「道徳感情論」である。Cassirer によれば、「十八世紀のこの心理学的な言い廻しは、とりわけアダム・スミスとその学派によって展開された『道徳感情』論に遡るもの」(E・カッシーラー：門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文 監修 (1918/2019), 前掲書, p.248.) であるという。

² E・カッシーラー：門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文 監修 (1918/2019), 前掲書, p.248.

³ E・カッシーラー：門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文 監修 (1918/2019), 前掲書, p.249.

もともと尊敬とは、私の自己愛 *Selbstliebe* を断ち切る *Abbruch tut* 価値について思い描くことである。それゆえ法則は、傾向性の対象とも恐怖感の対象とも見なされないものであるが、それにもかかわらず両者と類似したものを兼ね備えている¹。だから、尊敬の対象は法則しかなく、それも私たちが自分自身に、それでいてそれ自体必然的なものとして、課す法則しかない²。

この箇所ではカントは、尊敬の感情が引き起こす法則と対置される偶然の変数について言及している。その変数の代表格が自己愛 *die Selbstliebe* や傾向性 *die Neigung* や恐怖心 *die Furcht* ということになる。しかも、それら断ち切られなければならないものだという。しかし、カントはこの後段において、断ち切られるべきはずの自己愛をはじめとした変数に類似したものとして法則を挙げている。これは、いったいどういうことか。さらに続きを見ていくこととしよう。

法則ということでは、私たちはそのような法則に服従しているのであり、自己愛を参考にしてはならない。けれども、自分自身によって自分に課せられるということでは、その法則は私たちの意志の帰結なのである。その法則は、第一の点では恐怖感 *Furcht* に類似しており、第二の点では傾向性 *Neigung* に類似している³。

ここで具体的に、法則に類似するものとして第一に恐怖心、第二に傾向性が挙げられている。それが、なぜ意志と類似していると看做されるのかといえ、それはまさに法則が各人の意志の活動の帰結⁴によるものであることに由来する。つまり、恐怖心も傾向性も法則も、意志を出どころとしているということである。

このことは、人間の自由にかかる議論にも展開される一方で、人間が傾向性の類を斥けることが困難であることの証左でもあり、同時にカントの人間理解の根本でもあると考えられる。それはまさに、カント倫理学の人間観の根底に脈々と流れる拭い難き自己愛とも言い換えられるだろう。

¹ この箇所の訳出に関して、御子柴は次のように訳している。「すると、傾向性の対象であるとも恐れの対象であるとも考えられないような、なにかあるものが存在することになる。たとえば、それが同時にこの両者となんらか類比的なものをもっているとしても。」(イマヌエル・カント：御子柴善之 訳 (1785/2022) 道徳形而上学の基礎づけ, 人文書院, p.42.)

² IV401Anm./⑦24-25

³ IV401Anm./⑦25

⁴ 「意志の活動」について、カントは直前の箇所において、「私にできるのはせいぜいのところ、私の傾向性については承認することであり、他人の傾向性については、私自身もその傾向性を愛す時がある、つまり、私自身の利益に都合がよいと見なす時がある、というくらいである。ただ根拠としてのみ私の意志に結びついていて、決して結果として結びついていないものだけが、私の傾向性の役には立たずむしろ私の傾向性を圧倒し、少なくとも選択の際に私の傾向性を全く計算に入れない者だけが、したがって、単なる法則だけが、尊敬の対象でありえ、それゆえまた命令たりうる。」(IV400/⑦23) と述べている。

さて、これまで確認してきた「尊敬」に関する原注でのカントの説明では、人格の尊敬と法則の関係について、カント特有の（Cassirer 風に言えば、定数的量として捉えられる）説明が人格 *die Person* の観点から行われている。

人格に対する尊敬はすべて、本来、法則（公正の法則など）に対する尊敬にすぎず、人格は法則の実例を私たちに示してくれているのである。自分の才能を伸ばすということも私たちは義務と考えているので、才能のある人格に出会うと、いわば法則の実例を見た思いになり（練習によって才能の点でその人格に似ようとするのであって）、それで私たちに尊敬の念が起ころのである。すべての道徳的な、いわゆる関心、はただ法則に対する尊敬から成り立っているだけである¹。

次に、「義務」と「自己愛」という概念の関係について、具体的に記述されるのは第二章以降のことである。そして、何よりも第2章の冒頭では、先の「尊敬」概念にかかる続きの箇所でもあり、そこではカント倫理学の基本態度について触れられている。その態度とは、次のようなものである。

むしろ、もし私たちが人間の行状についての経験に注意を払うなら、自分でもなるほどと思えるような当然の告発にしばしば気づく。つまり、純粋な義務 *reiner Pflicht* に基づいて行為するという心術 *Gesinnung* については、これこそ确实だと言えるような実例を全く何ひとつ挙げあることができないのである。たとえ時には、義務が命じることに適合して *gemäß* なされる行状があるにしても、しかし、それが本当に義務に基づいて *aus Pflicht* なされるのか、したがってまた、それが道徳的価値をもつのか、ということは常に疑わしいのである²。

これらの文章には、「義務に適う *pflichtmäßig*」行為と「義務からの *aus Pflicht*」という、カント倫理学における重要な区別を含む重要概念が含まれている。そして、ここでカントが打ち明けていることは、純粋な義務に基づいて行為する心術について、実際には何ら确实な実例を見出すことができないばかりか、そのような行為が本当に義務に基づいているのかということである。これは、先の箇所を確認したように、人間存在の意志決定のプロセスにおいて、人間の意志から法則も傾向性のどちらもが発せられるものであることと関係するようと思われる。つまり、それらの出所が同じということからして、どれだけ注意を払って行為の実質を取り除いた法則を自己立法しようとも、それが義務から行われているのか、それとも義務に適うかたちで行われているのかということは常に疑わしいという

¹ IV401Anm./⑦25

² IV406/⑦32

ことになる。この点について、カントは次のような説明を加えている。

なぜなら、私たちがどれほど厳しく自己吟味したとしても、義務の道徳的根拠以外に善い行為をあれこれと大変な犠牲を払ってでもさせうる有力な運動根拠が、何一つ見当たらない時が確かにありはするけれども、だからと言って、自己愛の隠れた欲動力が意志を決定する本当の原因では全くなかった、義務の理念はただの見せかけでは全然なかったとは、実際のところ決して断定できないからである¹。

このように、真に義務から *aus Pflicht* 行為したのかという点について、人間はまったく不確実な存在である。そして、続きの箇所は、カントが見据える人間像についてもっとも踏み込んで言及している箇所の一つでもある。以下、該当箇所を引用する。

もっとも、そんなに厳しく自分を問い詰める代わりに、むしろ私たちは嘘をつけてでも、もっと気高い運動根拠からしたような振りをして、いい気になりたがるのではある²。

ここには、人間の人間たる所以のようなものが表現されているところでもあり、同時に人間らしさについて、カントが厳しくも的確に捉えていることが窺える。事実、カントは「どんなに無理をして吟味したところで、隠れた駆動力の真相をすっかり明らかにすることは決してできない」³と述べ、その背後には、カント倫理学における道徳的価値の根源ともいえるものが前提されている。それは、「道徳的価値が問題になるときに重要なのは、目に見える行為ではなくて、目に見える行為の目に見えない、あの内的な原理⁴だからである」⁵とカントが言うように、道徳的価値の問題は、ひとえに意志という内的原理に関わる問題なのである。しかも、その意志は立法する意志であると同時に、拭い難き自己愛と結びつく意志に他ならない。

それゆえ義務は、この二重の関係のうち、自己愛についてそれを否定するような厳しい要求をする厳格な命令として意志を制約するのである。

ところで、これまでに確認してきた箇所以外に、カントがその人間像について言及しているところがもう一つある。それは、道徳性に関する議論は、経験から

¹ IV407/⑦33

² IV407/⑦33

³ IV407/⑦33

⁴ 御子柴によれば、この箇所における「あの内的な原理」とは当該行為が「義務に基づいている」か「義務に適って」いるにすぎないかどうか、という原理的な区別であるという。(イマヌエル・カント：御子柴善之 (1785/2022), 前掲書, 人文書院, p.55.)

⁵ IV407/⑦33

出発しなくてはならないとする立場の人間¹へ反論する箇所であり、その反論は次のように展開されている。

私は人間を愛しているので Ich will aus Menschenliebe einräumen、私たちの行為の大部分が義務に適っている pflichtmäßig のだ、ということをおもまだ容認したい。けれどもそうした行為でもその躍起になっている様をもっとつぶさに観察すると、至る所で常に愛しい自己 das liebe Selbst がはっきり顔を出しているのに出くわす。私たちの行為の大部分を支えているのは、この愛しい自己であって、繰り返し自己否定 Selbstverleugnung を要求するような義務の厳格な命令 das strenge Gebot der Pflicht ではない²。

ここで、カントは人間愛 die Menschenliebe から、人々の行為の大半が義務に適ってはいることを容認している。この一文から分かることは、人間の行為の大部分は義務に適ってはいるものの、裏を返せば、それは義務からの行為とは必ずしも一致しないばかりか、その目に見えない内的原理の奥底には愛しい自己 das liebe Selbst が潜んでいる、ということである。そして、二重の関係を有する意志について、厳格な命令をもって否定するものこそが、これまでも確認してきたような義務の命令に他ならない。

ともすると、義務からの aus Pflicht 行為などというものは本当に存在するのか、という疑念がよぎることもあるだろう。しかし、この疑念へのカントの答えは、至ってシンプルである。

すなわち、そのような純粋な源泉から発した行為が、たとえかつて一度も存在したことがなかったにしても、それはこの際なんら問題ではないということである。つまり、事があれこれ行われたかどうかは全く問題ではなく、むしろここで問題なのは、理性が独自に一切の現象から独立して、何が行われるべきかを命じるかどうかである³。

つまり、「あらゆる経験に先立って、アプリアリな根拠によって意志を決定する理性という理念」⁴こそ重要なのであり、結果としてその実例が存在したか否かは、

¹ カントがここで前提しているものは、次のような立場である。それは、「また、人倫性 Sittlichkeit などというものはすべて単なる幻想であって、うぬぼれ Eigendünkel のせいで身の程を忘れた人間の想像が生み出したものにすぎないと、あざ笑う人々」(IV407/⑦33)であり、そういった人々が主張することは、「義務の概念は（他の概念もすべて同様だと安易に思い込まされがちであるが）ただ経験からのみ取り出されなければならなかったのだ」(IV407/⑦33)と主張する立場のことを指す。

² IV408/⑦34

³ IV407-408/⑦34

⁴ IV408/⑦34

まったく問題ではない¹。つまり、カントに言わせれば、そのような理性の理念²があるからこそ、「私たちが義務の理念をすっかり失ってしまうことがなく、義務の法則に対する尊敬 *Achtung* をしっかりと肝に銘じておける」³のである。

この理性の理念は、「理性がアプリアリに人倫的完全性 *sittlicher Vollkommenheit* について設計し自由意志の概念と密接不可分に結びついている理念」⁴にほかならない。そしてこの理念は、実例が先立って道徳法則の概念を示すようなものではない。カントはこの点について、福音の聖者でさえ、道徳的完全性の理想と比較されなければならないという⁵。

本節においてこれまで確認してきた「義務」と「自己愛」の関係を読み解くと、カント倫理学が示しうる基本態度が浮かび上がってくるように思われる。それは、道徳性に関して最も重要な目に見えない内的原理には「義務に適う *pflichtmäßig*」ものと「義務からの *aus Pflicht*」行為の二つがあるということである。加えて、人間の行為の大半は前者を含んでいるものの、後者について目を向けてみると、それは人間にとってある種の困難であり、かつ、その奥底には自己愛が拭い難く潜んでいる。

ただし、実際に義務からの行為が存在するかどうか、という問題については問題とはならない。なぜならば、それは道徳的完全性という理念に自由意志がアプリアリに結びついていることが何よりも重要であり、それが実例に先立つものであるためである。それゆえに、実例（経験）が先行するものについて、カントは真の道徳性を認めることはない、という彼の基本的態度がより強調されることになったといえるだろう。

最後に自律 *die Autonomie* と自己愛の関係についてみていく。具体的に、自律に関しては、カントの「定言命法 *der kategorischer Imperativ*」概念が深く関与している。そこで、定言命法と自己愛の関係を手がかりとしながら、その内容についてみていくこととする。

¹ 実例の存在の有無が問題とされない、と主張するカントの文章は、次の内容である。「すなわち、そのような純粋な源泉から発した行為が、たとえかつて一度も存在したことがなかったにしても、それはこの際なんら問題ではないということである。つまり、事があれこれ行われたかどうかは全く問題ではなく、むしろここで問題なのは、理性が独自に一切の現象から独立して、何が行われるべきかを命じるかどうかである。したがって、もしかすると今まで世界に全く一つも実例のなかったかもしれない行為が、しかも、すべてを経験に基づかせる人なら実行可能性に強い疑念を抱くような行為が、それにもかかわらず、理性によって容赦なく命じられるのである。」(IV407-408/⑦34)

² カントによれば、理性の真の定めとは「よもや別の意図のための手段として善い意志を産み出すことにあるわけがなく、かえってそれ自体みずから善い意志を産み出すことにあるに違いない。」(IV396/⑦17) という。

³ IV407/⑦34

⁴ IV409/36

⁵ IV408/⑦35：以下、当該箇所にかかるカントの説明を引用する。「事実また彼は、自分自身についてこう語っている。『何できみたちは（きみたちが見ている）私を善いと言うのか。（きみたちが見ていない）唯一の神のほかには、善いもの（善の原像）は誰もいない。』それでは、いったいどこから、私たちは最高善としての神の概念を得ているのであろうか。ただ理念からのみである。」(IV408-409/⑦35)

『道徳形而上学の基礎づけ』において、定言命法は三法式にて示されることになるが、そのうち第一法式は、その基本法式とされる。それは、次のような内容である。

信条¹が普遍的法則となることを、当の信条を通じて自分が同時に意欲できるような信条に従ってのみ、行為しなさい²。

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde³.

この第一法式を示した直後に、カントは義務について四つの区分をもって例示している。それは、「自分自身に対する義務、他人に対する義務、完全義務、不完全義務 in Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, in vollkommene und unvollkommene Pflichten」⁴についてである。

このうち、カントは第二の義務に関する説明箇所で「自己愛」について言及している。ちなみに、そこで挙げられる内容は、守るつもりのない約束に関するものである。その問題設定は、次のようになされている。

二、また別の人が、困窮して借金しなければならなくなっている。彼は返す当てがないのは自分でもよく分かっているけれども、もし決められた期限に返すとはっきり約束するのではなかったら、びた一文貸してもらえないことも知っている。それでかれはそのように約束する気である。それでいて、そんなふうにして窮地を切り抜けるのは許されることではなく義務に反するのではないかと自問するだけの良心 *Gewissen* を彼はまだもっている⁵。

カントの目線は、そのように困窮している者がそのような良心 *das Gewissen* をもっていてなお、それでも守るつもりのない約束をすることへ向けられている。そのような行為の背後にある、目に見えない内的原理には、「自己愛ないし功利性

¹ 「*der Maxime*」については、岩波版では「信条」と翻訳されているが、カント研究においては「格率」や「格律」と訳出される場合もある。

² IV421/⑦53-54：なお、この第一法式については、その類型として次のようなものも直後に提示されている。「自分の行為の信条が自分の意志によって普遍的自然法則になるべきであるかのように、行為しなさい。/ Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deine Willen zum allgemeinen Naturegesetze werden sollte.」(IV421/⑦54)

³ IV421

⁴ IV421/⑦54：この箇所にて例示される「自分自身に対する義務」、「他人に対する義務」、「完全義務」、「不完全義務」については主に次のような内容である。第一は、自殺に関するものであり、第二は、守るつもりのない約束に関するもので、第三は自身の才能を伸ばすこと、第四は他人に親切にすることに関して例を挙げている。(IV421-422/⑦54-57)

⁵ IV422/⑦55

の原理 diese Prinzip der Selbstliebe, oder der eigenen Zuträglichkeit」¹が潜んでいるというのである。

ちなみにカントは、この自己愛や功利性の原理が普遍的法則として成り立ちうるのか、と自問自答してみればそれは自己整合的であるのみで、普遍的たりえないことは明らかであるという²。それゆえ、この困窮した者の格率は、先の定言命法の第一法式から普遍的法則たりえないということが導出されるのである。

このような基本法式を核として、定言命法にかかる論議は、ここでの主要な論点である自律概念へと展開していくこととなる。その自律について説明がなされるのは、第三法式である。それは、次のような内容で示される。

おのおのの理性的存在者の意志は普遍的に法則を立法する意志である³

:die Idee des Willens jedes vernünftigen Wessens als eines allgemein gesetzgebenden Willens⁴.

このことは、カント倫理学の「自由 die Freiheit」に関する議論に接続していくこととなるが、その根底にある考え方は、次のようなものである。

それゆえ意志 Wille は、ただたんに法則に服従させられている *unterworfen* のではない。そうではなくて意志は、みずから法則を立法するものとしても、そして、だからこそ真っ先に（意志自身が創始者 *Urheber* と見なされうる）法則に服従するものとしても、見なされなければならないというふうにして、法則に服従させられているのである⁵。

ただし、この定言的な立法する意志は関心 *das Interesse* が放棄された「義務から発する意欲 *Wollen aus Pflicht*」⁶を意味しており、その点において仮言命法 *der hypothetischer Imperativ* と区別される。そして、そこでは一切の関心の放棄が命法を通じて同時に通告されることになるが⁷、言い換えると、それが義務として表象

¹ IV422/⑦55

² IV422/⑦55-56

³ IV431/⑦69

⁴ IV431

⁵ IV431/⑦69

⁶ IV431/⑦69

⁷ この点について、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』において次のような説明を加えている。「つまり、義務から発する意欲にあっては一切の関心が放棄されており、そのことが定言的命法を仮言的命法から区別する特徴なのだが、その一切の関心の放棄 *Lossagung* が命法自身の中で、命法が含んでいる何らかの決定を通じて、同時に通告される *angedeutet* であろうということである。」(IV431-432/⑦69) なお、岩波版では「通告される」と訳出されているが、「angedeutet」という原語を見る限り、御子柴版で訳されているように、「示唆される」(イマヌエル・カント：御子柴善之 訳 (1785/2022), 前掲書, p.110.) という訳出が妥当で

され、同時に ^{geböt} 命令として機能するということであり、それは人間が有限な理性的存在者であることに起因する。

この点について、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』第2章にて、義務の概念を説明するということを想定する *annehmen* ことによって、同時に定言的な命法が想定されると述べている¹。その命法とは、次のように想定されている。

前述のような仕方で表された命法は、つまり、行為の普遍的な、自然秩序 *der allgemein einer Naturordnung* に類似した合法則性という命法²や、理性的存在者それ自身普遍的な優先目的 *Zwecksvorzuges* だとする命法³は、まさにそれらが定言的だと表されたことによって、確かに、命法の命令する威信に何らかの関心が駆動力として混入することをすっかり排除した⁴。

このような想定のもとに考えられる意志 *der Wille* (法則のもとにある意志) において、いまだ関心が関与してくることは考えられる。しかし、法則のもとにある意志が最上位で立法する意志であるならば、関心に依存することはいえないというのが、カントが定言命法の議論にて想定している内容であるといえる。ここで、立法する意志を最上位のものとして、関心が関与してくるような意志について、カントは「依存的意志 *abhängender Wille*」⁵と表現している。この依存的意志に関する説明を見てみたい。

というのも、そうした依存的意志は、それ自身がさらに別の法則を必要とするだろうからである。それで、その別の法則が、依存的意志が普遍的法則に妥当するための条件に合わせて、依存的意志のもつ自己愛の関心 *das Interesse seiner Selbstliebe* を制限するのである⁶。

ここで必要とされる、普遍的法則に妥当するための別の法則とは、仮言命法のことには他ならない。やはりここでも、前項で確認したような義務の命令を最上のものと見据えるカントの基本態度が示されていることが窺えるが、そこでの命令

あるように思われる。

¹ IV431/⑦69

² ここでいう「命法」とは、自然法則にかかわる第一法式を指す。

³ これは、定言命法第二法式の内容を含んでいるといえる。第二法式は、「目的の法式」と言われており、『道徳形而上学の基礎づけ』では次のように示されている。「自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい。 / *Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.*」(IV429/⑦65)

⁴ IV431/⑦69

⁵ IV432/⑦70

⁶ IV432/⑦70

は、誰かから命令されるようなものでは決してない。すなわち、その命令は自ら義務の命令を受け取り、法則を立法することを通じて、自ら選び取る意志によって課されるものである。そして、そこに寄り添う依存的意志も同時に存在する。そのような意志には、自己愛の関心が含まれているのである。このとき、前者のような意志にかかる原則について、カントは「意志の自律」¹と呼び、後者を「意志の他律」²として区別しているのである。

これまでの内容から、『道徳形而上学の基礎づけ』においてカントが「自己愛」という概念の詳細について、決して多くを語っているわけではないことが確認された。他方、『道徳形而上学の基礎づけ』において重点的に語られる義務や自律というカント倫理学における重要概念の背後に控える自己愛の所在は確認されたといえる。

より具体的に、それらについてみると、まずもって注目すべきは、「立法する意志 *gesetzgebenden Wille*」と「依存的意志 *abhängender Wille*」という二つの表現を用いて、意志についてカントが言及していたことである。

まず、自律概念にかかる立法する意志には、自ら義務の命令を受け取り、法則を立法することを通じて自ら選び取るというような、カント倫理学の基本態度が示されていた。その一方、その立法する意志と同時に存在するものは、義務である。それはまさに、命法が義務の命令であることから明らかであり、同時に義務の命令は「嫌々の *ungern* 念」を惹起するものでもある。つまり、そこには有限な理性的存在者としての人間にぴったりと寄り添う自己愛が介在することへ厳しい視線を向けるカントの人間観があるといつてよい。そのような自己愛を介する意志こそ、まさに依存的意志という言葉で表現されていたものである。

他方、依存的意志は、普遍的法則に妥当するための条件として別の法則を必要とし、その条件に合う限りにおいて自己愛の関心を制限する。ここで重要なことは、依存的意志の背後では普遍的法則が意識されているということに尽きるだろう。つまり、義務の命令は意識しているものの、義務から行為するのではなく、義務に適うように自己愛を制限しながら行為する理性的存在者としての人間存在が映し出されているのである。

第3項 カント倫理学における「自己愛」概念の射程

カント倫理学における重要な要点として、義務を意識していながらも、その通りに振る舞うことができない人間像が前提されている。このことについて、カントは「できることなら義務の法則を私たちの願望や傾向性に合わせて、もっと都合のよいものにしようとする性向 *ein Hang*」³として取り上げている。

¹ IV433/⑦71

² IV433/⑦71

³ IV405/⑦30：カントはこれを「自然的弁証論 *eine natürlich Dialektik*」といい、「自然的弁証論 *eine natürlich Dialektik* とは、前述した義務 *der Pflicht* の厳格な法則に逆らって理屈をこ

この性向 *der Hang* という表現について、カントは後年の『たんなる理性の限界内の宗教』において、「悪への性癖 *der Hang zum Bösen*」¹として詳しく論じている。それは、道徳法則に先んじて自己愛を確立に採用する転倒 *perversitas* を起こすような性癖である²。これは、「根本悪 *das radikal Böse*」³という概念へと接続していくことになるが、ここでその中核をなす要素として、義務に対立する「自己愛」という概念であった。

そのようなカントの基本的態度は、徹底した法則主義として知られているが、それは、自分自身の真実性である「真実性の原理」に依拠した論理であった。それゆえ、時にカントは硬直したりゴリストだという批判を受けるに至るわけであるが、カントがその視界に捉えているものを正確に理解するための補助線として、真実性の原理の彼岸にある自己愛を正確に理解する必要があった。

この点に関していえば、カントが『たんなる理性の限界内の宗教』にてもち出した「行儀のよい人間 *einem Menschen von guten Sitten*」⁴と「人倫的によい人間 *einem sittlich guten Menschen*」⁵という区別を補助線にしてみるとよいだろう。前者は法則が命じる行為に関して、その字面を *dem Buchstaben* 遵守している一方、後者はその精神 *der Geist* を遵守しているという違いがある⁶。つまり、カントが問題視していることとは、多くの適法的行為や義務に適った *pflichtmäßig* 行為の陰に隠された駆動力 *die Triebfeder* としての自己愛なのである⁷。

そのような自己愛に関する『実践理性批判』でのカントの説明について、ここで今一度確認しておく。

傾向性はすべてがひとまとまりになって（傾向性はまたほどほどに統一的な体系をかたちづくる）ことができ、その際その満足は自分自身の幸福と呼ばれる）我欲 *die Selbstliebe* (*solipsismus*) を形成する。我欲は、自愛の我欲、つまりな

ね、そうした法則の妥当性を疑い、少なくとも法則の純粹さと厳格さを疑い、それで、できることなら義務の法則を私たちの願望や傾向性に合わせて、もっと都合のよいものにしようとする性向 *ein Hang* である。」(IV405/⑦30) と説明する。

¹ VI30/⑩40

² VI30/⑩55-56

³ 「根本悪」については、『たんなる理性の限界内の宗教』第1編において中心的に論じられている。

⁴ VI30/⑩40

⁵ VI30/⑩40

⁶ VI30/⑩40

⁷ この点について、カントは『実践理性批判』において次のように説明している。「それゆえ、義務の概念は、行為においては客体的に法則と一致することを、行為の格率においては主体的に法〔則〕に対する尊敬を抱くことを、法〔則〕による意志の唯一の決定の仕方として要求する。そして義務に適って行為したという意識と、義務からして、すなわち法則にたいする尊敬からして行為したという意識のちがいは、このことにもとづいている。このうち前者（適法性）は、たとえもっぱら傾向性〔性向〕が意志の決定根拠であったとしても可能であるが、しかし後者（道徳性）、すなわち道徳的価値は、ひたすら行為が義務からしてなされる、すなわちもっぱら法則のためになされるということに置かれなければならないのである。」(V81/⑦240-241)

にもものにもまして自分自身に対していただく好意 *Wholwollens gegen sich selbst* (自愛 *philautia*) であるか、あるいは自分自身が気に入ること *Wohlgefallens an sich selbst* (傲慢 *arrogantia*) としての我欲であるか、のいずれかである。前者はとりわけて私情 *Eigenliebe*、後者はうぬぼれ *Eigendünkel* と呼ばれる¹。

つまり、傾向性の総体としての自愛の我欲 *die Selbstliebe*²は私情 *die Eigenliebe* とうぬぼれ *der Eigendünkel* に分けられるということになる。ところで、これら私情とうぬぼれという我欲は、それら主観的なものが客観的なものと自ずと一致しない有限な理性的存在者にとって切っても切り離せないものである。この点に関して、人間は感受的な *pathologisch* 感情と、道徳法則の尊敬から自らの意志を決定する分かれ目に位置付けられた存在であるともいえる³。

ここで、*pathologisch* という表現が出てきた。それは「病的な」とか「常軌を逸した」という意味のドイツ語であるが、この語に、カントはあらゆる非倫理的な行為を意味させている⁴。ただし、國分によれば、このカントの用語法は正常の反対とは異なる意味であるという。

カントは、何らかの刺激を受けて行為すること、何かによって駆り立てられ行為すること、それらすべてをパトローギッシュと呼ぶ。つまり、我々が「正常」だと思っている行為は、そのほとんどが「^{パトローギッシュ}病的」である⁵。

つまり、人びとが正常だと思っているほとんどのことは適法的行為（義務に適った *pflichtmäßig* 行為）であり、義務からの *aus Pflicht* 行為とは一線を画する。人間は、このような「残酷な構造」⁶に置かれた存在であり、自己愛からあれこれ理由をつけて適法性を道徳性とみなす「欺瞞 *dolus*」⁷に満ちた存在なのである。

さて、先の私情とうぬぼれに戻ると、カントは続きの箇所にて次のような説明を加えている。

¹ V73/⑦229

² 先にみたように、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』において、傾向性の総体を幸福 *die Glückseligkeit* としている。(IV403/⑦29-30)

³ カントは、前者を下級の欲求能力、後者を上級の欲求能力として区別している (V24-25Anm./⑦154)。傾向性に仕えることなく意志を決定することが真の上級の欲求能力であり、それは、感受的に決定される欲求能力を従属せしめるものとして下級の欲求能力とは異なるものである。

⁴ ジル・ドゥルーズ：國分巧一郎 訳 (1963/2008) カントの批判哲学，筑摩書房，p.199.：なお、パトローギッシュに関する説明は、國分による「解説」による。

⁵ ジル・ドゥルーズ：國分巧一郎 訳 (1963/2008)，前掲書，p.200.：当該引用箇所についても、國分による「解説」の内容である。

⁶ 中島は、根本悪(*radikal Böse*)の基本構造をなす残酷な構造であると評している (中島義道 (2005)，前掲書，p.65.)。

⁷ VI38/⑩50

純粹実践理性は、私情についてはただそれを断ち切る *Abbruch*、つまりおのずからなるものとしての私情が道徳法則に先立ってわれわれのうちで活動しはじめるのにたいして、この法則と一致するという制約のうちだけに制限するのであり、そうした場合にはそれは理性的自愛 *vernünftig Selbstliebe* と呼ばれることになる。しかし、うぬぼれについては、純粹実践理性はこれを断固として打ちのめす *schlägt*¹。

このことから分かるように、法則との一致という範囲において採用される自己愛は私情²であり、法則を転倒させて自己愛を格率に採用することがうぬぼれである。カントは『たんなる理性の限界内の宗教』にて、「この意味での自己愛が選択意志 *Willkür* の無制約な原理とされると、それは道徳性にたいして測りがたく大きな抵抗を生み出す源泉になる」³といい、徹底して問題視している。つまり、カントが徹底して問題視しているものは、後者のうぬぼれ *der Eigendünkel* に他ならない⁴。中島は、これを「道徳法則の仮面をかぶった自己愛」⁵であるという。

ちなみにカント自身、この理性的自愛という表現の奇妙さについて言及している箇所がある。その奇妙さへのカントの回答は、次のような人間本性に根差している。

幸福 *Glückseligkeit* は、感性の対象に依存した存在者である私たちにとって、本性上第一のものであり、また私たちが無制約に欲求するものである⁶。

ただし、このことは功利主義的な幸福追求を論じているわけではなく、人間という理性的存在者は感性的な存在であるがゆえに、幸福追求⁷をはじめとした自己愛が人間に備わることを十分に認めたくらんで、カントはその自己愛を道徳法則への尊敬から断ち切る *Abbruch* 必要があると述べているのである。

このことは、有限な理性的存在者である人間が、理性から道徳法則に一致する限りにおいて自己愛を制限する必要があることを承知しているにもかかわらず、なかなかそのように行為できないというねじれの中に置かれていることを意味する。これが、カントが根本悪 *das radikal Böse* の議論において転倒と表現したよう

¹ V73/⑦229

² 「私情 *die Eigenliebe*」すなわち、理性的自愛という意味においては、法則への無制約な満足感によってもたらされるものを指す (VI45/⑩60-61)。

³ VI45/⑩61

⁴ 中島義道 (2005), 前掲書, p.40.

⁵ 中島義道 (2005), 前掲書, p.41.

⁶ VI45/⑩61

⁷ カントがいう感性の対象に依存した存在者とは、同時に理性と自由を付与された存在者でもあり、そのような存在者は、「むしろ格率の対象は幸福たるにふさわしいこと、すなわち私たちのすべての格率が道徳法則と一致する」(VI45/⑩61) 範疇において、幸福に資する存在であらねばならない。その根底にあるのは、紛れもなく道徳法則への尊敬である。

な、うぬぼれ *der Eigendünkel* を容易に打ちのめすことができない人間像なのである。

第6章 スポーツ倫理学とカント倫理学の交点

本章では、「競技スポーツにおける競技者の道徳性を探求する」という本研究の課題に応答すべく、これまでに確認してきたカント倫理学の議論を援用しながら、スポーツ倫理学とカント倫理学の交点を模索していく。

なお、用語法として、「個人の意志や意識に働きかける内的規範であり、無条件に普遍的に妥当すると見なされる行為の規則」を【道徳】とし、「現在進行形の実践の中で紡ぎだされる、人間が人間として模索する行為の規則であり、それは特有の社会状況だけでなく、特定の分野の価値規範を含む内容」としての【倫理】という区別を設けている。

ところで、先にみたように、応用倫理学としてのスポーツ倫理学が原理と現実の双方向性に関して、適度に風通しをよくする必要があるように、スポーツ倫理学においても、現実の問題と原理の間の議論において、現実の問題がスポーツの論理に終始するだけでは、そこで生をなす人間である競技者を見落としてしまうという懸念がある。それゆえに、現実の競技スポーツの問題と競技者の内面の問題について目を向ける必要性から、本研究では、競技スポーツの現実の問題を踏まえつつ、その中心にいる競技者の内面へと目を向けていく。このことは、競技スポーツの【倫理】と競技者の【道徳】という、競技スポーツという現実と競技者の内的原理との双方向性を踏まえた探究であるといえる。

その際、競技スポーツの中心にある問題として、競争の先にある勝利追求という現実をその観点とし、カント倫理学（カントの道徳哲学）を方法として分析を行う。後者の方法については、先行研究からその課題が浮上したように、カント倫理学を改良主義的に用いることなく、カント倫理学の記述を丁寧に追跡しつつ、競技者が道徳的態度として要求される「べし」に従うことができないでいるのか、という点に重点を置くこととする。

以下、本章第1節では、カント倫理学を道徳原理として採用することによる、その論題の範囲を提示するところから始める。そして、第2節以降では、第5章でまとめたカント倫理学の諸概念（「意志/選択意志」、「欺瞞」、「自己愛」）と交えつつ、全4節の議論を通じて、競技スポーツにおける競技者の【道徳】について迫っていくこととする。

第1節 スポーツ倫理学におけるカント倫理学の意義と限界

本節では、スポーツ倫理学の議論にカント倫理学を援用するにあたり、カント倫理学がスポーツ倫理学に言及しうる範囲を明示することを目的とする。

まず手始めに、カントが『道徳形而上学の基礎づけ』の義務に関する記述に先立って提示した、その論及範囲について確認するところから始めたい。以下、カントの記述を引用する。

私はこの際、もともと義務に反すると認められているすべての行為を無視する。…略…また現に義務に適っている pflichtmäßig 行為でも、人間がその行為に対して何ら直接に傾向性をもたないのに、別の傾向性に駆り立てられてその行為をするのであれば、そうした行為も私は度外視する¹。

上述の引用箇所において、カントは二つの点を議論の俎上から外すことを宣言している。一つは、もともと義務に反する行為であり、もう一つはまったく別の傾向性から行為しているにも拘らず、偶然にもそれが義務に適う行為となる場合である。

とりわけ前者に関して、競技スポーツの場合に落とし込んでみると、たとえば前者は相手に怪我をさせる目的でタックルをする事例などが想起される。この行為に関しては言うまでもなく、スポーツの【倫理】にも【道徳】にも反する事例である。

これらの類の行為について、カント倫理学では最初から除外して論が進んでいくこととなる。そして、これらの行為以外に、その区別が最も困難となるような事例について、カントは道徳的まなざしを向けている。それは、次のような内容である。

行為が義務に適っていて pflichtmäßig、しかもその主体がその行為に関して直接的な傾向性をもっている場合である²。

ここで、カントは「商売人の事例」³を挙げて説明している。それは、商売人が客に法外な値段をふっかけずに商売を行うことは、顧客を誠実に扱うという点において、確かに義務に適っているといえる。しかし、その商売人が適正な価格で商売をすることが、その実、商売において自身の利益を図るために適正な価格で商売をしているに過ぎない場合について、カントは問題視しているのである。この事例からわかることとして、カントは、義務に適う行為の背後に実質が隠されている場合を想定しているといえる。

このような事例について競技スポーツの世界で考えてみると、たとえば「正直であるべき」という行為に関して次のような事例が想定される。あるゴルファーが、ゴルフ競技で林の中へボールを打ってしまったものの、ボールの位置が、ちょうどその林からカップまで一直線となり、かつ何の障害物もない場合を考えてみる。すると、競技者は現状において、より打数を少なくできるという競技に基づいた関心から次のショットを打つことになるが、その際、林の中のボールの位

¹ IV397/⑦18

² IV397/⑦18

³ IV397/⑦18-19

置を誤魔化さない行為は「正直であるべき」ということと何ら関係なく選択した行為であり、そのゴルファーは、何ら不正を行うことなく「正直であるべき」という義務に適う行為を行ったことになる。

上述のような、行為が義務に適ってはいるものの、その行為への関心が直接的な傾向性を有するような行為についてカントは問題視しており、具体的にその問題について「義務に適った行為」と「義務からの行為」の違いについて明確に線引きをしているといえる。このようなカント倫理学のまなざしについて、中島は「犯罪行為レベルの悪ではなく、まさにそこに陥らないようにうまく生きていることに対する負い目」¹に向けられたものであると指摘している。

それゆえ、カントが道德の原理について語る時、その内容は人間が義務を意識しつつも義務違反に陥らないように用心深く行為へと至る意志決定に向けられているといえる。この点について、カントは『道徳形而上学の基礎づけ』において次のような態度表明を行っている。

私は人間を愛しているので Ich will aus Mesnschenliebe einräumen、私たちの行為の大部分が義務に適っている pflichtmäßig のだ、ということをおままだ容認したい。けれどもそうした行為でもその躍起になっている様をもっとつぶさに観察すると、至る所で常に愛しい自己 das liebe Selbst がはっきり顔を出しているのに出くわす。私たちの行為の大部分を支えているのは、この愛しい自己であって、繰り返し自己否定 Selbstverleugnung を要求するような義務の厳格な命令 das strenge Gebot der Pflicht ではない²。

この記述から、先述したように人間は義務を十分に意識していることをカントは認めつつ、そのほとんどの行為の背後には愛しい自己 das liebe Selbst が控えていると指摘している。しかも、それは自己愛を否定する義務の厳格な命令に逆らうような自己愛である。

ここで、愛しい自己なるものについてカントは言及しているが、その自己愛は、まさに人間の傾向性 die Neigung に由来する。このことは、人間が陥る自然的弁証論として、次のようにカントは説明している。

自然的弁証論とは、前述した義務の厳格な法則に逆らって理屈をこね、そうした法則の妥当性を疑い、少なくとも法則の純粹さと厳格さを疑い、それで、できることなら義務の法則を私たちの願望や傾向性に合わせて、もっと都合のよいものにしようとする性向である³。

¹ 中島義道 (2005), 前掲書, 岩波書店, p.iv.

² IV407/⑦34

³ IV405/⑦30

このようにカントが看取する人間は、有限な *endlich* 理性的存在者として捉えられる存在である。つまり、人間の意欲はおのずから法則と一致するような神的な意志とはことなる、感性界と叡知界の二世界にまたがる不完全な存在だといえる。ここには、二つの理性的契機が控えている。一つは、傾向性に容易にたぶらかされる感性的存在者としての人間であり、他方、後者は法則を義務から表象できる叡智的存在としての人間である。

ただし、この義務は人間にとって強要 *die Nötigung* として作用する。それは先にみたように、人間が義務の厳格な命令を自らの傾向性に合わせて都合よいものとしようとする存在であるがゆえに、義務はそれらの傾向性に対して、何の呵責もなく厳格なものとして人間に表象されるためである。このような義務が人間に課す強要という側面と、理性を介して義務を表象する人間の関係について、カントは次のように述べている。

義務とは、不承不承に採用された目的への強要 *denn diese ist eine Nötigung zu einem ungeru genommenen Zweck* である¹。

つまり、人間にとって義務とは「嫌々ながら *ungeru*」採用された道徳的目的への強要なのである。本研究では、これを「嫌々の *ungeru* 念」として取り出していた。このような義務の強要について、中島は次のようにまとめている。

カント倫理学においては、われわれが喜んでなすのではなく、嫌々ながらなすとき、行為は道徳的価値を有することになる²。

このようにカント倫理学では、人々がたぶらかされる傾向性をことごとく取り除くよう要求する義務の命令を嫌々ながら *ungeru* 受け入れるところに道徳性が所在するとみているのである。それゆえ、義務の三命題は次のように提示されている。

《第一命題》

傾向性からではなく、むしろ義務に基づいて自分の幸福を促進するべきであるという法則である³。

《第二命題》

¹ VI386/①250

² 中島義道 (2011), 前掲書, p.51.

³ IV399/⑦21

義務に基づく *aus Pflicht* 行為の道徳的価値は、行為によって達成されるはずのいかなる意図の中にもなく、むしろ行為が決定される際に従う信条の中にある¹。

《第三命題》

義務とは、法則に対する尊敬に基づく行為の必然性である²。

こうして感性的契機である行為の実質を取り除き、法則に対する尊敬から義務に基づいて行為するところに道徳性が現れるのである。このことは、義務に基づく行為が「意志からすべての実質的原理が取り去られてしまっているので、意志は意欲全般の形式的原理によって決定されるしかない」³とカントが述べていることから説明可能である。

このような形式的原理は客体的原理として表象されることになるが、その命令の法式は命法 *der Imperativ* と呼ばれる⁴。この命令の法式は、「もし～ならば...すべし」として示される仮言命法 *der hypothetischer Imperativ* と「...すべし」で示される定言命法 *der kategorischer Imperativ* の二つがある。前者には、蓋然性（可能的意図のためにより）に関する熟練の規則と、実前性（現実的意図のためにより）にかかると賢さの忠告の二つであり、後者は、その行動によって達成される何か別の意図を条件としない道徳性の命令である。

これまで確認してきたように、行為の意図に何らかの実質が含まれることへ注意を向けているカント倫理学からすれば、無条件な命令である定言命法が道徳性にかかわることは容易に想像できよう。そして、この定言命法が法則のほかを含むものは適法性 *die Legalität* である。この点について、カントは次のように説明している。

定言命法が法則のほかを含むのは、法則に適合すべきだという信条 *Maxime* の必然性しかないからであり、それでいて法則は、法則を制限していた条件を何ら含んでいないので、残るのは、行為の信条が適合すべき法則全般の普遍性 *Allgemeinheit* だけだからである⁵。

つまり、行為へ至る際に採用される格率には必然性をもつ適法性が含まれなくてはならない。しかしながら、「適法性＝法則」という構図になるわけではない。それは、カントの次のような記述からも明らかである。

¹ IV399-400/⑦22

² IV400/⑦23

³ IV400/⑦22-23

⁴ IV413/⑦39

⁵ IV420-421/⑦53

行為の動機を顧慮することのない、行為と法則の単なる一致あるいは不一致は、適法性 *die Legalität* (合法則性 *die Gesetzmäßigkeit*) と名づけられる。一方、法則に基づく義務の理念が同時に行為の動機でもあるそれらの一致は、行為の道徳性 *die Moralität* (人倫性 *die Sittlichkeit*) と名づけられる¹。

つまり適法性 *die Legalität* とは、行為と法則の単なる一致であり、法則に基づく道徳性 *die Moralität* をもつ行為とは異なるものとして位置づけられている。このことについて先の義務概念と交えて説明するならば、道徳的な行為とは、適法性をもつ義務に適う *pflichtmäßig* 行為というだけでなく、義務から *aus Pflicht* 生じた行為のことを意味する。上述のような適法性と道徳性の関係について、Höffe は「道徳性は適法性と張り合うのではなく、むしろ適法であるための条件の先鋭化が道徳性を含む」²とまとめている。つまり、カント倫理学では、適法性に関してそれが義務からなされるというところに適法性の先鋭化が果たされ、道徳性を獲得するのである。

さてここで、競技スポーツにおける議論へ目を向けてみたい。本研究の序論第2章第3節において「勝利追求」が競技スポーツにおいて重要な意味を有していることを確認した。まずは、それらの議論の要点について概観するところから着手するとしてしよう。

Keating によれば、そもそもスポーツと競争としてのスポーツ（競技スポーツ）には、直接的な楽しみと勝利という目的の違いがあるという³。つまり、本研究が主題的に扱う競技スポーツにおいて、その目的として「勝利」が重要なものとして位置づいていることが分かる。そのような「競争」において、他者と共にという契機が含まれているコンテストとコンテストから他者が忘却されるまでに過熱すると、コンペティションに変容するという Weiss の主張も確認された⁴。Weiss は、この過熱と同時に、競技者がルール違反や卑劣な行い、そして意図的にけがをさせようとする試みに及ぶことを危惧していた。また、Thomas はスポーツの重要な契機として、予見不可能性とある形式における他者の存在を備えたコンテストを挙げており、その土壌として、現代の社会的基盤と競争が密接な関係にあることに言及していた⁵。それは、競争が社会化されると同時に、競争による社会の組織化が行われることで、競争が社会からの監視を容易にかいくぐると Kohn が指摘していたように、競争が社会にとって必要以上に密着していることを示している

¹ VI219/①324

² オットフリート・ヘッフエ：薮木栄夫 訳（1991），前掲書，p.190.

³ James W. Keating(1964/1988), *op.cit.*, p.244.

⁴ Paul Weiss(1969), *op.cit.*, p.151.//ポール・ワイス：片岡暁夫（1969/1991），前掲書，p.166

⁵ Carolyn E. Thomas(1983), *op.cit.*, pp.77-78.//キャロリン E. トーマス：大橋道雄 他訳（1983/1991），前掲書，pp.99-100.

1。

つまり、競争という契機を内在する競技スポーツにとって、それが過熱することは、ある種、必然の結末であるともいえるだろう。しかし、そのような競争において、勝利追求を至上命題とする勝利至上主義以外に卓越性理論もそこには残されていた。後者の議論は、スポーツにおいて勝利以外の重要な契機があることを示す理論ではあるものの、現実の問題として、競技スポーツにおける種々の問題が、勝利追求と分かち難く結びついている現実を踏まえるならば、この勝利至上主義という論点を見過ごすことはできない。そしてこのことは、先にも述べたように、現実の社会的基盤との関係によって強化されている問題でもある。

このような競技スポーツの現実について、より具体的に迫った議論として、カント研究者の川谷の主張（以下、「川谷理論」とする）が挙げられる。川谷は、この勝利追求という競技スポーツにおける問題に関して、『勝利を追求しない競技者』という概念は『丸い四角』という概念と同じように矛盾して²いると指摘する。つまり、競技スポーツが内在する「勝つべし」という命題について、それが競技者の唯一の行動原理であると川谷はみている。それゆえ、川谷は競技者としてのあるべき態度として「スポーツ的スポーツマンシップ」概念を提示しつつ、それがあつる種のえげつなさへ傾斜することに歯止めをかける、日常倫理としての「道徳的スポーツマンシップ」概念と対置させつつ、その論理を展開するのである³。

ところで、川谷が「えげつない」という表現を用いる背後にある観点を説明する際、森川ジョージの『はじめの一步』というボクシング漫画における鷹村対イーグル戦の一場面を例に説明している。鷹村対イーグル戦については、チャンピオンのデビッド・イーグルに鷹村守が挑戦するという世界ミドル級タイトル戦に位置づけられる試合であるが、試合の途中で、鷹村は左臉を負傷する⁴。チャンピオンであるイーグルは、負傷箇所を狙うというボクシングの定石⁵とは異なり、敢えて鷹村の負傷箇所を狙わずにクリーンファイトに徹するのである。このチャンピオンの態度に対して、観客は「尊敬できる王者^{チャンピオン}」や「なんて紳士的な選手なんだ」と声を上げる⁶。ところが、第6ラウンドで偶然のバッティングによって、イーグルは右臉を負傷する⁷。この怪我に対して、鷹村はイーグルの死角から攻撃を次々と叩き込んでいく⁸。先ほどのイーグルの態度と鷹村の攻撃のコントラストに、観客は「悪魔だ」、「えげつねえよ男らしくねえぞ!」「お前なんか尊敬できね

¹ Alfie Kohn (1992), op.cit., p.1.// アルフィー・コーン：山本啓・清水康樹 訳 (1994), 前掲書, p.1.

² 川谷茂樹 (2004) スポーツ倫理学講義, ナカニシヤ出版, p.29.

³ 川谷茂樹 (2015), 前掲論文, 32 : 57.

⁴ 森川ジョージ (2002) はじめの一步 60 巻, 講談社, pp.99-100.

⁵ 森川ジョージ (2002), 前掲書, p.114.

⁶ 森川ジョージ (2002), 前掲書, p.128.

⁷ 森川ジョージ (2002), 前掲書, pp.134-136.

⁸ 森川ジョージ (2002), 前掲書, pp.140-147.

えよ」などとブーイングを飛ばす¹。

他方、観戦中のボクサー三人は、次のような会話を展開する。

A：「地元なのに凄いブーイングだ...」

「無理もない...」

「王者^{チャンピオン}の紳士的な態度とは全く逆のことをやっているし...」

B：「お前までそんなこと言うのか？」

「本来なら相手の弱点を狙えと大歓声の所なんだがな」

A：「そ そうなんですけど...」

B：「イーグルが傷口を狙わなかったことで観客も少し勘違いをしているのさ」

「弱点を突くのは本道だ！純粋な^{プロフェッショナル}職人の姿だぜ」

C：「純粋ですね」「鷹村さんは純粋に一つのことだけを」

「遂行していますよ」²

この「純粋な」姿こそが、川谷がいうスポーツ的スポーツマンシップに該当し、それを「えげつない」とブーイングを飛ばす観客やボクサーAの視点が、日常倫理に支えられた価値観である道徳的スポーツマンシップに該当するといえる。実際、鷹村の試合中の心の内について、描写においてイーグルと打ち合いに来たのではなく、用があるのはベルトだけだ、と描かれている³。そして、試合が進むにつれて、ボクサーAも、リングの上でやるべきことはただ一つであり、鷹村はそのことを純粋に遂行していると感じるに至るのである⁴。

このような、まさに競技者としての純粋な「勝つべし」というものこそ、競技者としてのあるべき姿であり、それは人間としての競技者のあるべき姿と相対するものとなるのである。この点について、川谷は次のように述べている。

その意味で、常識的なスポーツマンシップは、競技者にとっては反自然的な強制として作用するのです。...略...

したがって、スポーツマンは清廉潔白だ、スポーツは清く正しく美しいというのは幻想、あるいは嘘にすぎません。通常のスポーツマンシップは、スポーツにおいてはニヒルで反自然的な価値（道徳的価値）です。これに対して、勝利はスポーツにおいてリアルで自然的な価値です⁵。

このことに関連して川谷は、「日常倫理とスポーツとの緊張関係」⁶を看取り、

¹ 森川ジョージ (2002), 前掲書, p.148.

² 森川ジョージ (2002), 前掲書, p.149.

³ 森川ジョージ (2002), 前掲書, pp.153-156.

⁴ 森川ジョージ (2002), 前掲書, p.154.

⁵ 川谷茂樹 (2005), 前掲書, p.32.

⁶ 川谷茂樹 (2015) スポーツにおいてなぜ倫理的問題が発生するのか, 創文企画, 現代スポ

スポーツそれ自身が「本質的・潜在的に暴力的である」¹と評している。それゆえに、競技スポーツという場に参加する競技者が意欲するもっとも純粋なものとしての「勝利追求」は、排他性を備えた競技スポーツという場において、相手の卓越性を打ち消すことが必要となる。なお、この卓越性について、川谷は、身体的卓越こそが競技者が目指す卓越であり、勝利はその一環に過ぎないとする立場を「卓越性理論」として定義している²。そして、この卓越性理論は、スポーツの内側から勝利至上主義を克服する原理であり、勝利至上主義を克服する原理であるという点で、傾聴に値すると述べているものの、先にも述べたように、相手の卓越性を打ち消すことが競技者に求められることからして、その意味で卑怯な行為も必然のものであると主張する³。

これらの観点に対して、スポーツの外側にある原理から、勝利至上主義のブレーキをかけるものこそが、「道徳的スポーツマンシップ＝スポーツパーソンシップ」であるといい、道徳的スポーツマンシップは、競技スポーツの自己防衛機制であると、川谷は主張する⁴。

このように展開される川谷理論は、徹底したスポーツ内在主義的であり、スポーツからみた競技者の態度について言及している一方、それに近い立場を採る議論として、「ゲームズマンシップ gamesmanship」⁵という、ルールの範囲内もしくはルールを破って実践される試合に勝利するための行為が挙げられる⁶。

ここまで、競技スポーツにおける勝利追求という問題について、スポーツ倫理学の諸論議や川谷理論をもとにみてきたが、これらの議論を踏まえつつ、以下では、今一度カント倫理学の議論へ引き寄せて検討していくこととする。

ここでまず押さえておかなければならないこととして、競技者が競技において必然的に要求される「勝つべし」という勝利追求の態度は、川谷がいうように競技者にとって必然性をもつ意欲となる。ただし、それは競技者が望むことと一致するものとして表象されるものでもある。この点に関していえば、それは競技が競技者に課す適法的な行為であるということがいえる。

そうすると、その勝利追求という適法的な行為が【道徳】的であるかどうかを考慮する際に検討しなければならないことは、義務からの行為であるかどうかと

ーツ評論, 32 : 56.

¹ 川谷茂樹 (2015), 前掲論文, 32 : 60.

² 川谷茂樹 (2005), 前掲書, p.47.

³ 川谷茂樹 (2005), 前掲書, pp.47-50.

⁴ 川谷茂樹 (2015), 前掲論文, 32 : 61.

⁵ この「ゲームズマンシップ gamesmanship」とは、Potter によって提出された概念である。

Potter によれば、ゲームズマンシップとは、「実際に不正を行うことなく、ゲームに勝つ技術 art」(Stephenn Potter & Frank Willson(2008) The theory and practice of Gamesmanship or the art of winning games without actually cheating, BN Publishing, p.15. : 傍点部、筆者による)であるという。

⁶ 大峰光博 (2022) これからのスポーツの話をしようースポーツ哲学のニューフロンティアー, 晃洋書房, p.7.

ということである。ここで義務についてカントが「嫌々の *ungern* 念」を持ち出していたことを思い起こしてみたい。ともすると、先にも触れたように、勝利追求という意欲は競技者が何よりも望むものであり、それは自らの意欲に何の呵責もなく命じる義務とはまったく異なるものであることは明白であるといえる。

以上より、競技スポーツにおける勝利追求が競技の適法性をもつ一方で、同時にそれ自体、競技者が強く望む意欲でもあることからして、その適法性を「嫌々の念」から先鋭化していく意志にカント的な道徳性が浮かび上がってくる。

このことによって、カント倫理学を通じてスポーツ倫理学を再検討する意義とは、スポーツ倫理学の主要な関心事である勝利追求という問題について、それは確かにスポーツの【倫理】として機能しているといえる一方で、競技者の【道徳】の問題とまったく区別するべきであるという視点である。それは、先にみたような適法性の先鋭化が道徳性であり、その先鋭化には「嫌々の念」が関与することからも説明可能である。

他方、カント倫理学をスポーツ倫理学に援用する限界は、具体的な個別の事例に関する適法性の問題について議論することは適わないということである。それは、適法性の先鋭化にかかる命令の形式として機能する定言命法について、次のように述べていることから確認できる。

すなわち、——誤解されることが多いが——定言命法は、よい行為（適法的行為）を導くための方式ではなく、道徳的に善い行為を導くための方式なのである。ということは、カント倫理学には、じつは「何が適法的行為であるのか？」という問いはないのだ。カントはこの問いを発しないまま、適法的行為を漠然と前提して、「適法的行為のうちで道徳的に善い行為とは何か？」という問いを掲げて突き進んでいく¹。

このことは、カント倫理学を用いる際に適法性を主題的に論じることが、「カント倫理学の礎石をぐらつかせ、その壮大な建造物を揺るがすことになる」²というように、あくまでカントは道徳的行為とは何かという問題を先鋭化することを問題視しているのである。そして、そのまなざしに含まれているものは、カッシーラーが「人間が文明のなかでたたえている価値のなかには偽りや見せびらかしがいかに多いかを示さなければならない」³と表現したように、うすうす気がついてゐるのに自己欺瞞を決め込むような場合だといえる。

以下では、上述したようなスポーツ倫理学にカント倫理学を持ち込む意義と限界を踏まえつつ、競技スポーツに潜む「欺瞞」について、本論 5 章にて確認して

¹ 中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.109.

² 中島義道（2005），前掲書，岩波書店，p.109.

³ E.カッシーラー：原好男 訳（1979），前掲書，p.34.

きたカント倫理学の議論を交えて検討していくこととする。

第2節 競技スポーツにおける「意志/選択意志」

本節では、競技スポーツにおける競技者の意志のありようについて、カント倫理学との交点を模索していく。以下、手順として、第1項でカント倫理学における「意志」、「選択意志」概念について再度整理したのち、第2項では、第1項の議論を通じて浮上した競技スポーツの【道徳】に関する問題について検討していくこととする。

第1項 「意志/選択意志」概念からみるスポーツ倫理学

先の箇所でもみたように、カントは適法的行為の先鋭化の先に道徳法則を看取している。その道徳法則は、あらゆる実質を含むことない形式的なものである。この実質を取り除く理性の命令の法式が定言命法であり、第一法式（基本法式）は次のようなものであった。

信条が普遍的法則となることを、当の信条を通じて自分が同時に意欲できるような信条に従うのみ、行為しなさい¹。

Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde².

ここで、カントは「wollen」という語を使用している。このドイツ語は「意欲する」と訳される言葉であり、行為主体が意欲する格率が普遍的法則となるかのように行為せよ、という定式を打ち立てているのである。つまり、「意志 der Wille」と「意欲 das Wollen」には、何らかの違いがあるということになる。この意志と意欲の関係についてカントは、人間の有限性から意志の概念と結びつける必要があると論じている³。そのような意志の概念とは、次のようなものである。

ただ理性的存在者のみが、法則の表象に従って行為する能力を、すなわち、原理に従って行為する能力をもつ。言い換えれば、意志 Willen をもつのである⁴。

¹ IV421/⑦53-54：なお、この第一法式については、その類型として次のようなものも直後に提示されている。「自分の行為の信条が自分の意志によって普遍的自然法則になるべきであるかのように、行為しなさい。/ handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deine Willen zum allgemeinen Naturegesetze werden sollte.」（IV421/⑦54）

² IV421

³ IV420Anm. /⑦52

⁴ IV412/⑦41

これまでみてきたように、カント倫理学における人間は感性的でもあり、叡智的でもある有限な理性的存在者である。それゆえ、人間は傾向性に容易にたぶらかされる存在であり、「意欲＝意志」という直線的な関係で結ばれることはない。つまり、人間の行為においては、複数ある意欲のうち、それが普遍的法則として妥当するような格率を採用することによって道徳性へ到達するのである。そうすると、この複数ある意欲や格率を定言命法によって、法則の表象に従って行為する能力である意志の秤にかけるという主観的かつ客観的な地平が意志決定のうちに含まれていることを意味する。この意志決定のプロセスについて、道徳形而上学にてカントは次のように説明している。

倫理学 *Die Ethik* は、行為に対して法則を与えるのではなく（法論がこれを行うのであるから）、ただ行為の格率に対してだけ法則を与える...中略...

なぜなら、行為の格率は、恣意的 *willkürlich* でもありうるし、行為の形式的原理としての普遍的立法という有資格条件にのみ制約されるからである。しかし、法則というのは、行為の恣意性を廃棄するものであり、その点でいかなる推奨（そこでは、ある目的にもっともふさわしい手段を知ることだけが要望される）とも区別されるのである¹。

このことから、カント倫理学の言及しうる範囲が行為の格率であることが再確認される一方で、その行為の格率は恣意的であるとされる。その恣意性に道徳性という資格を付与するものが、法則の自己立法である。そして、このように恣意的な格率について、カントは次のように説明を加えている。

意志 *Willen* から法則 *Gesetze* が生じ、選択意志 *Willkür* から格率 *Maximen* が生じる。選択意志 *Willkür* は、人間においては自由な選択意志 *freie Willkür* である。法則それ以外の何ものにも向かわぬ意志 *Wille* は、自由とも不自由とも名づけることはできない²。

ここで「選択意志」という概念が提示されるが、この選択意志から格率が生じると同時に、この恣意的な選択意志が法則へ向かう自由をもっているからこそ、人間は自由な存在である（自律 *die Autonomie*）とみなされうるのである。しかもその自由は、道徳の最上原理という資格を有する *qualifiziert* ことによって果たされ、その最上原理とは、先の定言命法の第一法式にほかならない³。

¹ VI389/①254-255

² VI226/①42

³ VI226/①42：『道徳形而上学』でカントは定言命法の第一法式と同様の内容を「道徳論の最上原理 *Grundsatz der Sittenlehre*」として、次のように記している。「同時に普遍的法則として妥当しうる格率に従って行為せよ」（VI226/①42）

このような普遍的法則・格率・行為の関係について、高田は『普遍化法則』は格率にたいしてあらかじめ与えられ、格率をそれに一致させるのではなく、格率の普遍化可能性のテストの過程で初めて機能する手続き上のものであろう」という。また、Alison は意志を立法機能 legislative function、選択意志を執行機能 executive function と区別しつつ、選択意志と自己立法する意志について、以下のよう
に言及している¹。

〈意志〉 / 〈選択意志〉の区別が提供するものは、まさしく、このような統一性のなかの二元性 duality を分節化するために必要だったものでもある。すなわち、規範 norm を提供するものが狭い意味での〈意志〉であり、その規範に照らして選ぶのが〈選択意志〉である。…略…

それゆえ厳密に言えば、自律 autonomie の性質を有するのは広い意味での〈意志〉だけである。自己自身に対して法則である as a law to itself と言われうるのは、この広い意味での〈意志〉だけだからである²。

ただし、ここでの「規範に照らして選ぶのが〈選択意志〉である」という表現には注意を要する。なぜならば、カントがいう自由にかかる自律の概念においては「自己立法」³がその鍵となっているためである。つまり、カントがいう道徳的意志決定のプロセスとは、複数性をもつ選択意志（執行機能）のうち、法則に向かう自由によって自己立法（立法機能）することによって達成される。

このことを鑑みると、競技者にとって複数の格率をもつこと自体はまったく問題ないといえる。この点に関してより具体的に言えば、競技者自身が、川谷が主張する競技者としてのあるべき姿としてのスポーツ的スポーツマンシップをもつていようが、あるいは卓越性に支えられたモチベーションを有していたり、負けようと思欲していたとしても、それらは複数の選択意志の可能性に過ぎず、道徳的な問題とは何ら関係がないのである。

ただし、前節でみたように、「勝つべし」という勝利追求に関する意欲は競技者の共通の目的ではあるものの、それが道徳的価値を有するかということについては、慎重であらねばならない。その理由としては、「勝つべし」という意欲自体、競技者が強く望むものであることから、嫌々ながら強要する義務の命令とは一致しないことが挙げられるほか、カント倫理学では、あらかじめ定められた法則の

¹ Henry E. Allison (2003), op.cit., p.130./H・E・アリソン：城戸淳 訳（2003/2017），前掲書，p.246.

² Henry E. Allison (2003), op.cit., p.130./H・E・アリソン：城戸淳 訳（2003/2017），前掲書，p.247.

³ カントがいう普遍的法則は、カント自身が定言命法第三法式である「おのおのの理性的存在者の意志は普遍的に法則を立法する意志である」（IV431/⑦69）という理念を「意志の自律の原理 Grundsatz das Prinzip」（IV433/⑦71）としていることから自己立法が問題とされていることは明らかである。

型紙があるわけではない。つまり、川谷理論が提示するような「スポーツ内在原理としてスポーツが要求するから」という理由から「勝つべし」という意欲をあたかも法則であるかのように行為すること自体、カントがいう自由とはかけ離れてしまうのである。

これらの点から、競技スポーツにおける【道徳】に関する論点として二つの場合が想定される。第一の論点は、「勝つべし」という勝利追求の動機が純粋な動機として表象されている場合であり、第二の論点は、勝利追求が純粋な動機であるかのようにみせかけている背後に、競技者の欲望である実質が巧妙に隠されている場合である。ここでいう実質とは、先にみたような「アクロバットな態度」の背後にある純粋な勝利追求という動機ではなく、道徳的葛藤が生じるような局面における、競技者自身の勝利追求の欲望や自己自身の満足感などを指す。この点については、次項で具体的に確認していくこととする。

第2項 スポーツ倫理学における「意志/選択意志」

前項の最後に掲げた問いは、次の二点である。一つは「勝つべし」という勝利追求の動機が純粋な動機として表象されるのか、という点である。もう一つは勝利追求という動機の背後に実質が隠されている場合である。

このうち、まず前者から考えてみたい。このときカント倫理学が示しうる道徳的な動機とは、競技者が行為へ至るプロセスにおいて「勝つべし」という命令が何ら実質を含まないものとして自己立法されている場合である。

ただし、このケースを勘案するにあたってまずもって排除されるべきことは、その格率に「競技に参加するならば…」という条件節を織り込んでいる場合である。このことは、それがいくらスポーツ内在の原理であろうが、行為の条件としての適法性を示すものであって、適法性から道徳法則への先鋭化という意志決定の道筋を辿るものではない。それゆえ、この問題については、適法性からの先鋭化によってもたらされる「純粋な勝利追求」としての動機を競技者がもちうるのか、ということが問われなければならないのである。

この問題を検討するにあたり、「ほんとうに道徳的な行為は実在するのか」¹という問いを掲げ、その問題へ迫るために太宰治の小説『走れメロス』²を題材とした川谷の研究を手掛かりとする。

具体的な議論に立ち入る前に、まずは『走れメロス』という物語の顛末について簡潔に紹介すると、それは、主人公メロスが暴君ディオニスとの約束果たし、友人セリヌンティウスの命を救う物語であるといえる。

¹ 川谷茂樹（2003）「走れメロス」とカントの定言命法——道徳の存在への問い——，倫理学年報，52：103.

² 『走れメロス』（1940）は、Schiller（1759—1805）の『人質（Die Bürgschaft）』という譚詩を題材とした太宰治による小説である。本稿では、2005年に改版出版された新潮文庫に収められているものを参照している。書誌情報は、次の通りである。//太宰治（1940/2005）走れメロス，新潮社，pp.163-182.

上述のような、一見すると道徳的なメロスの行為は本当に道徳的であるのか、と問うているのがこの研究である¹。川谷によれば、この物語において主人公メロスの動機は、三つの場面から描き出される。それぞれ、「①仮言命法としての走れ」²、「②道徳的頹落」³、「③定言命法としての走れ」⁴である。

①の局面では、メロスの意志として「殺される為に走るのだ。身代わりの友を救う為に走るのだ。王の奸佞邪智を打ち破る為に走るのだ。走らなければならぬ。」⁵と記述されているように、それは「～のために」という条件節を伴う動機が意欲されている以上、それはまさに仮言命法に従った動機なのである。

次に②についてみてみると、その場面の訪れは、様々な障害を克服したものの、疲労で一步も動けなくなったメロスのモノローグの場面である。メロスは自身の境遇を嘆きつつも、なんとか自らの正しさを証明するという動機は維持していたが、最終的に「正義だの、信実だの、愛だの、考えてみれば、くだらない。人を殺して自分が生きる。それが人間世界の定法ではなかったか。ああ、何もかも、ばかばかしい。私は醜い裏切り者だ。」⁶と、友や王に約束したことを自ら放棄し、裏切り者へと変貌する。

だが、最終的に③の局面において、メロスは定言命法としての「走れ」に鮮やかに転化する。そのときのメロスの心情描写は次のようなものである。

ほうと長い溜息が出て、夢から覚めたような気がした。…略…
わずかながら希望が生まれた。義務遂行の希望である。…略…
私は、信頼に報いなければならぬ。いまはただその一事だ。走れ！メロス⁷。

この場面のメロスについて川谷は、「走る目的が変わった、あるいは消滅した」⁸と評している。つまり、この時点においてメロスは結果を顧慮することなく、純然と「走れ」というそれ以上でも以下でもない命令に従っているといえる⁹。

¹ 川谷は、『走れメロス』におけるメロスの自己犠牲的行為でさえ、それが義務に基づいて *aus Pflicht* なされたのか、あるいは単に義務に適っている *pflichtmäßig* だけなのか、ということは決定不可能であるという。それは、カント倫理学が目に見えない内的原理に言及していることの必然性でもある。そのうえで川谷は、カント倫理学は道徳的懐疑論に陥ることなく、仮に道徳的行為が実在しなくとも道徳的命法（定言命法）が実在するならば、道徳は実在すると述べている。（川谷茂樹（2003），前掲論文，52：104.）

² 川谷茂樹（2003），前掲論文，52：105-106.

³ 川谷茂樹（2003），前掲論文，52：106-107.

⁴ 川谷茂樹（2003），前掲論文，52：107-109.

⁵ 太宰治（1940/2005），前掲書，p.172.

⁶ 太宰治（1940/2005），前掲書，pp.176-177.

⁷ 太宰治（1940/2005），前掲書，新潮社，p.177.

⁸ 川谷茂樹（2003），前掲論文，52：107.

⁹ メロスは友であるセリヌンティウスの弟子であるフィロストラトスとの会話で、次のようなやり取りをしている（以下、A…メロス/B…フィロストラトスとする）。：B「やめてください。走るのは、やめて下さい。いまはご自分のお命が大事です。あの方は、あなたを信じて居りました。形状に引き出されても、平気でいました。王様が、散々あの方をからかって、メロスは来ます、とだけ答え、強い信念を持ち続けている様子でございました。」A「そ

つまり、メロスは物語の最終局面において、メロスは約束を守ること、友を救うこと、そのために走るという諸々の現実的状况の渦中にあり、最終的に「走る」という選択をしている限りにおいてこれらの現実的状况から逃れてはいないものの、この様々な実質を捨て去り、純粋な「走れ」という命令を自己立法することによって「アクロバットな態度」¹を実現しているのである。

これらの議論から、先に掲げた、競技スポーツにおいて「勝つべし」という勝利追求の動機が純粋な動機として表象されうるのか、という問題へ立ち返るとしよう。先のメロスの議論から、定言的命令は、現実的状况にありつつも様々な実質を捨象したアクロバットな態度によって表象可能となった。つまり、本研究の冒頭で示したカネや名誉や勝利への欲望など諸々の人間の欲望が渦巻く競技スポーツにおいて、競技者はこれら諸々の実質と相対しながら、同時にその埒外へ自らを追いやるのが求められるのである。この意欲を可能にするものが定言命法であり、たとえばそれは、「勝利を得ること」や「負けないようにする」といった結果への配慮ではなく、純然たる「...すべし」を表象することにほかならない。

その内容が、具体的に「勝利へコミットメントすべし」なのか、あるいは「全力を尽くすべし」なのか、諸々の命令を確定する必要はここではない。なぜならば、その意欲のうちにある諸々の実質を表象しているのは、おのおのの競技者であり、しかもそれはあらかじめ用意された型紙によって決定されるようなものではない。この点に関する、以下の中島の説明は示唆的である。

カント倫理学において、適法的行為がはじめから定まっていなかったことは、偶然の産物でもカントの怠惰でもなく、まさに必要なことだったのである。カントがわれわれ理性的存在者に要求していることは、道徳的に善い行為を通じてそのつど何が善い行為（適法的行為）かを決定せよということである²。

つまり、競技者の意志と選択意志において、「勝つべし」という勝利追求の動機が純粋な動機として表象されうるのか、という問題についていえば、一つに「勝利を得る」という結果への顧慮が前面に現れる場合は、それは実質を含むものとして棄却されることになる。その理由は、行為の帰結を顧慮していることもさることながら、その内容が競技者の欲求と一直線の関係にあるためである。他方、競技スポーツにおいて、その純粋性が保たれるようなものは、競技に参加しつつも、競技によって引き寄せられるあらゆる実質を動機の埒外へ追いやる意志が純粋かつ普遍的な動機として表象可能であるといえる。それが勝利へのコミットメ

れだから、走るのだ。信じられているから走るのだ。間に合う、間に合わぬは問題ではないのだ。人の命も問題でないのだ。私は、なんだか、もっと恐ろしく大きなものの為に走っているのだ。ついて来い！フィロストラトス」(太宰治(1940/2005), 前掲書, p.179.)

¹ 川谷茂樹(2003), 前掲論文, 52:109.

² 中島義道(2005), 前掲書, p.142.

ントあるいは全力でプレイするなど様々あろうが、ここで取り立ててその具体性は問題にはならない。ただし、カント倫理学によってスポーツ倫理学にもたらされる視点として、確かなことは、競技者が「勝つべし」という動機を採用するにあたり、そこには川谷がいうアクロバットな態度という困難があるということである。つまり、競技者にとって純粋な「勝つべし」を表象することは不可能ではないものの、競技者が競技において「勝つべし」と意欲すること自体が、競技者の【道徳】にとってアクロバットなものとなることを意味する。それゆえ、競技者は、競技における勝利追求の動機について、その都度、その動機を吟味し、道徳的に善い行為とは何かを問うことが重要な要件となるのである。

これまでの議論をまとめると、本節では、競技スポーツにおける【道徳】に関する論点として「勝つべし」という勝利追求の動機が純粋な動機として表象されている場合と勝利追求が純粋な動機であるかのようにみせかけている背後に、競技者の欲望である実質が巧妙に隠されている場合の二つを想定して論を進めてきた。とりわけ、本節で扱った論点は前者にあたる。

そこで、川谷による『走れメロス』の分析を通じた議論を手引きにしながら、上述の問題について検討したところ、競技スポーツにおいて、純粋な勝利追求という動機を競技者自身が表象することは不可能ではないものの、そこにはアクロバットな態度を必要とするような困難があることがわかった。つまり、競技者は現実のスポーツという現象の中に身を置きながら、そこに渦巻く勝利による満足感や名声、賞賛などの勝利によって得られるであろう諸々の実質を捨て去り、純粋な「勝つべし」を意欲することが求められるのである。

この困難を乗り越えることは、カントが示す道徳論の厳格さを物語る一方で、同時に一つの示唆をもたらしている。それは、競技者が純粋に勝利を追求していると思いなす動機が、実は競技者の【道徳】に関して、競技者自身の欲望をはじめとした実質が巧妙に隠されているのではないか、ということである。このことは、先に二つ目の論点として提示した内容でもある。次節では、この第二の論点について、そこに潜む「欺瞞」概念を手がかりとしつつ、検討を行っていくこととする。

第3節 競技スポーツにおける「欺瞞」

本節では、前節第2項にて掲げた「勝つべし」という勝利追求の動機が純粋な動機として表象されるのか、という点と別に提示した「勝利追求という動機の背後に実質が隠されている場合」について検討していくこととする。

その問題を検討するために、なぜカント倫理学の「欺瞞」概念が適しているのか、という点については、以下、第1項でカント倫理学の「欺瞞」概念の論点を明確にしつつ、その論点を明らかにする。そして第1項を受けて、第2項では具体的にその問いへ回答していくこととする。

第1項 「欺瞞」概念からみるスポーツ倫理学

この「欺瞞」という概念をみていくとき、その概念は、カントの根本悪に関する議論と密接に関連していた。ただし、具体的な内容に立ち入る前に、先に見た内容を確認しておくこと、カントが道徳的行為とは何かという問題を先鋭化するにあたり、そのまなざしに含まれているものは、Cassirer が「人間が文明のなかでたえている価値のなかには偽りや見せびらかしがいかに多いかを示さなければならない」¹と表現したように、うすうす気がついていながら自己欺瞞を決め込むような態度である。ここに、カントがいう「欺瞞」が既に見え隠れしているのである。

以下、「根本悪」概念について簡単に確認しながら、カントが指摘する「欺瞞」について確認しつつ、スポーツ倫理学の問題へと視線を移していくこととする。

そもそも「根本悪」とは『たんなる理性の限界内の宗教』にて展開される概念であるが、そのなかでも、カントはこれまでにみてきた道徳論の要点について、以下のように説明している。

選択意志の自由 *die Freiheit der Willkür* は、いかなる動機によっても行為へと規定されえない、ただ人間が動機を自らの格率に使用したかぎりでのみ（それを自分の普遍的規則 *allgemeinen Regel* としてしまっただけにして行動しようとする限りでのみ）規定されうるという独特の性質が、この自由にはあるという見解で、このようにしてのみ動機は、それがどんなものであれ、選択意志の絶対的自発性 *der absoluten Spontaneität der Willkür*（つまり自由 *der Freiheit*）と共存できるのである。しかし理性の判断 *im urteile der Vernunft* においては道徳法則 *das moralische Gesetz* がそれだけで動機なのであって、この法則を格率とする人が道徳的に善 *moralisch gut* なのである²。

ここでカントは、人間の自由が選択意志 *Willkür* の絶対的自発性にあると強調しているのである。このような、選択意志の絶対的自発性という問題にカントが注目していることからわかるように、カント倫理学では徹底して意志のありようが問われているといえる³。

この絶対的自発性を人間がもつ理由について、カントは「素質 *die Anlage*」と「性癖 *der Hang*」という概念を持ち出す。まずは、「素質」概念から振りかえるこ

¹ E.カッシーラー：原好男 訳（1979），前掲書，p.34.

² VI23-24/⑩30

³ このように、意志のありようへ迫るカントの態度は、『たんなる理性の限界内の宗教』において、次のような説明がなされている。「したがって傾向性を通して *durch Neigung* 選択意志を規定する *bestimmenden* 客体や自然衝動 *Naturtriebe* などに、悪の根拠 *der Grund des Bösen* がふくまれているということはありません、むしろそれは、選択意志が自由の使用のために作る規則 *einer Regel* すなわち格率 *einer Maxime* にのみふくまれうるのである。」（VI21/⑩27-28）

ととする。

カントが『たんなる理性の限界内の宗教』にて挙げる素質は、①動物性の素質¹、②人間性の素質²、③人格性の素質であった。このうち、第二の素質は比較する自己愛であり、「他人に対する優越を自ら作り出しておこう」³とする傾向性である。カントはこれを「文化の悪徳 Laster der Kultur」⁴と呼んでいる。他方、「道徳法則への、それだけで十分な動機である尊敬の感受性である」⁵とされる第三の素質は、まさに前述の悪徳が接ぎ木されないような素質が人間に必要であることを示すものでもある⁶。

他方、「性癖」概念は次の三つの分類によって提示される。それは「虚弱さ die Gebrechlichkeit (fragilitas)」⁷、「不純さ die Unlauterkeit (impuritas, improbitas)」⁸、「邪悪さ die Bösigkeit(vitiositas, pravitas)」⁹である。第一の性癖は自然的弁証論という概念で論じられるような、人間が傾向性に甘んじてしまうとい性癖である。そして、第二の性癖は、義務の要求に選択意志を規定する際に道徳的な動機のほかに別の動機を必要とするような性癖である。換言すれば、それは義務にかなった pflichtmäßig 行為がかならずしも純粋に義務にもとづいて aus Pflicht なされるわけではないということである¹⁰。最後に第三の性癖は立法機能としての意志に先んじて執行機能としての選択意志を採用する道徳的秩序を転倒させる性癖である。カントは、このことを「人間心情の倒錯 die Verkehrtheit des menschlichen Herzens」¹¹と呼んでいる。併せて、カントは、第一・二の性癖について「無作為 [の罪責] (culpa 過失)」¹²とし、第三の性癖を「故意の罪責 vorsätzlich Schuld (dolus 欺瞞)」¹³として区別している。

ところでカントは、「性癖」と「素質」の違いについて、「性癖が素質と区別され

¹ 「動物性の素質」は、自然的で機械的にすぎない自己愛（理性を必要としない自己愛）である。ここにはさらに、自己保存のための素質・生殖衝動により種を繁殖させ、同じ種の交接により生まれてくるものを保存しようとする素質・ほかの人間たちとの共同への素質（社会性への衝動）の三つに区別されている。(VI26-27/⑩35)

² 「人間性の素質」は、理性を必要とするようなもので、自然的ではあるが、他者との比較に関する自己愛のことであり、この比較する自己愛は、「文化の悪徳 Laster der Kultur」(VI27/⑩36)へ接続するものでもある。(VI27/⑩35-36)

³ VI27/⑩36

⁴ VI27/⑩36

⁵ VI28/⑩37

⁶ ただし、道徳法則の理念は人格性そのものであり、人格性の素質はあくまで感受性という点について、道徳法則への尊敬から法則を採用する格率の主観的根拠として人間性に付加されたものである。(VI28/⑩36-37)

⁷ VI29/⑩39

⁸ VI30/⑩39

⁹ VI30/⑩39

¹⁰ VI30/⑩39

¹¹ VI30/⑩39-40

¹² VI38/⑩50

¹³ VI38/⑩50：カントは、この「故意の罪責 vorsätzlich Schuld (dolus 欺瞞)」について、続きの箇所にて、その特色について言及している。それは、「人間的心情のある種の奸悪 Tücke (dolus malus 悪意の欺き)」である。

るのは、前者は生得的でありうるにしても、そのようなものとして表象されてはならないのであって、(それがよい場合には) 獲得されたものとしても、(悪い場合は) 人間自身によって引き寄せられたものとしても、考えうるという点においてである」¹と説明している。つまり、先に見た「素質」概念は、人間にとって自然的本性である一方、「性癖」概念は人間自身によって引き寄せられたものであるといえる。それゆえ、「性癖」は行為の帰責の問題と深く関係しているのである。このことは、選択意志の執行機能にかかる「性癖」であり、諸岡は、「格律に感性的衝動を優先的に採用するその主観的根拠が『自由の働き (ein Actus der Freiheit)』と認められることになる」²と指摘している。つまり、道徳法則に対して感性的衝動を優先的に格率に採用する自由(「他律的恣意の自由」³)が認められ、ここに責任の根拠が所在するというのである。

ただし、この「他律的恣意の自由」は、悪い場合は人間自身に引き寄せられたとカントが指摘しているように、自律的な恣意の自由も同時に開かれているのである。この点について中島は、次のような説明を加えている。

われわれ人間が自由であるとは、善へ向かう自由に悪へ向かう自由がぴったり張り付いているということである。...略...

こうして、カント倫理学の要をなす「意志の自律」という概念には、性癖からの自由、すなわち重力に逆らって独力で坂を上昇する(善への)自由が前提され、さらにそれには坂道を転がり落ちることをみずから選ぶ(悪への)自由が前提されているのである⁴。

このように、カントが人間という類に根拠をもった性癖として看取する「根本悪 das radikal Böse」とは、道徳的な格率を意識しているにも拘わらず、道徳的格率から離反しようとするものであり、それは意志の自律を他律的な選択意志によって転倒させる性癖なのである。

ここまで、カント倫理学における「欺瞞」概念について確認してきた。カントが看取する「欺瞞」がスポーツ倫理の議論について、どのような示唆を有するのだろうか。本節では「勝利追求という動機の背後に実質が隠されている場合」を議論の出発点としていた。

そのための論点として、スポーツにおいて「勝つべし」という意欲が競技者にとって共有可能な行為の目的であることは前節において確認してきたところであるが、この格率が法則と一致するような純粋な格率であることは、競技に参加し

¹ VI29/⑩38

² 諸岡道比古(2001), 前掲書, p.35.

³ ここで諸岡が「恣意」として訳出している語は「die Willkür」である。つまり、「他律的恣意」とは「他律的な選択意志」ということである。

⁴ 中島義道(2018), 前掲書, pp.252-253.

つつも、競技によって引き寄せられるあらゆる実質を動機の埒外へ追いやる意志によって可能であった。むしろ、その都度、適法的行為のうち、道徳的に善い行為とは何かを問うということが競技者の【道徳】において重要な要件なのであった。

上述のような前節の議論を受けて、本節において議論の中心に据えている「勝利追求という動機の背後に実質が隠されている場合」という観点を模索するにあたって、「純粋な勝利追求」という観点は最初から考慮しないこととする。この場合、純粋な勝利追求という意欲においては、すでに競技において様々に含まれる結果への顧慮や勝利をするための手段を講じる方法（「熟練の規則」や「賢さの忠告」といった仮言命法は、定言命法によって埒外へ追いやられているためである。

つまり、ここで問題となるのは勝利を追求する諸々の行為において、一見するとスポーツの適法性を備えた行為が、適法性の先鋭化によってなされた行為であるのか、ということである。この点について、次項ではスポーツ倫理学における「欺瞞」について検討していくこととする。

第2項 スポーツ倫理学における「欺瞞」

これまで、カント倫理学における「欺瞞」について整理してきたが、それは、前節の結びに示したように、競技者の多くが勝利追求を純粋な動機であると思いつている背後に、それぞれの実質が隠されているのではないか、という懸念について確認するためであった。そこで本項では、この問題に具体的に迫るにあたって、競技スポーツを成立させている「ルール」という観点を議論のたたき台に乗せることとする¹。

ルールに関して Fraleigh の説明をみると、「ルールというのは、よい試合ができあがるために、明白かつ独立した要素である」²とされる。このようなルールについて Fraleigh は「ある特定のスポーツが何であるか」³を規定する「構成的ルール constitutive rule」⁴と定義し、以下のような説明を加えている。

典型的なものを挙げれば、構成的ルールには、実際の試合が始まる前にあらかじめ以下のような事項が細かく明記されている。つまり、その試合の特定区域、その試合の継続時間、参加者が到達する特定状況あるいは試合前の目標〔prelutory goal〕と、その目標に到達するための手段あるいは試合中の手段

¹ Drewe は、ある活動がスポーツとみなされるためには「顕著な身体技能 gross physical skill、競争 competition、制度的側面 institutional aspects（ルール rules、歴史 history、広範な地理的基礎 a wide geographical base）」（Sheryle Bergmann Drewe(2003), op.cit. ,p.28.//シェリル・ベルクマン・ドゥルー：川谷茂樹 訳（2003/2012），前掲書，p.71.）を挙げている。

² Warren P. Fraleigh(1984), op. cit. , p.68.//W. フレイリー：近藤良享 他訳（1984/1989），前掲書，p.87.

³ Warren P. Fraleigh(1984), op. cit. , p.68.//W. フレイリー：近藤良享 他訳（1984/1989），前掲書，p.87.

⁴ Warren P. Fraleigh(1984), op. cit. , p.68.//W. フレイリー：近藤良享 他訳（1984/1989），前掲書，p.87.

〔lusory means〕、認められた用具と使用される用品、得点あるいは評価方法、ルール違反の罰則規定、等である¹。

あるスポーツに参加する者は、上述のような構成的ルールに従うという同意によって by agreeing 構成的ルールを認めなければならない²。そして、このルールに従うということについて、Thomas は次のような現実の問題を指摘する。

文章化されているルール written rule を破れば特定の罰則が適用されるが、しかし、黒か白かという遵法主義的な規範を越えて、相手を不利にし、自分たちを有利にするためにルールを活用したり using、曲解したり bending、巧妙に操作したり manipulating する灰色の領域 the gray area がある。ルールの“精神 spirit”の中に含まれているその他の灰色の領域は、審判の目を欺く違法な戦略によって消え失せたり、発見されないまま進行していく³。

上述の懸念について、Fraleigh も意図的な intentional ルール違反と無意図的な unintentional ルール違反があることを認めている。彼は後者を偶発的な違反としつつも、前者について、戦術的な利点を得るために進んで罰則を受け入れる場合と、違反が発覚しないことを望んで罰則を逃れようとする場合の二つがあると指摘する⁴。この両者の主張は、相手を不利にし、自分を有利にするためであったり、審判の目を欺くことによってルールを用いることを是とする見解に対する反論として一致している。

他方、自らの優位性のためにルールを用いることを是とする見方もある。たとえば、守能は「法的安定性の確保」⁵という概念を用いながら、次のようにスポーツのルールについて説明している。

スポーツのルールもこれと同様、本質的には右へ行けとか、左へ行けとか選手に命令しているではありません。左右どちらに行く自由もあるが、ただし左へ行くのなら目的は達成できないぞ、罰が待っているぞ、あるいはその行為が無効になるぞ、といった趣旨の「宣言」をしているのです。そしてこの場合に重要なのは、そうして右の方向を選んだ選手が目的地を目指すに当たって電車

¹ Warren P. Fraleigh(1984), op. cit. , p.68.//W. フレイリー：近藤良享 他訳 (1984/1989), 前掲書, p.87.

² Warren P. Fraleigh(1984), op. cit. , p.69.//W. フレイリー：近藤良享 他訳 (1984/1989), 前掲書, p.88.

³ Carolyn E. Thomas(1983), op. cit. , p.195.//キャロリン E. トーマス：大橋道雄 他訳 (1983/1991) 前掲書, p.251.

⁴ Warren P. Fraleigh(1984), op. cit. , p.71.//W. フレイリー：近藤良享 他訳 (1984/1989), 前掲書, p.91.

⁵ 「法的安定性の確保」とは、不都合な事態を避けるために、法によって社会に一定の秩序を打ち立てることをいう。(守能信次 (2007) スポーツルールの論理, 大修館書店, p.35.)

に乗ろうが飛行機を利用しようが、それは当のルールは何ら関知するところでない、ということです。何に乗って目的地を目指すかは、そこまでの距離や利用可能な交通機関や自己資金の多寡などを考慮に入れて選手自身が自由に判断すればよいことであり、要するにこのことがスポーツでいう「技術」や「戦術」に当たります¹。

つまり、守能はスポーツのルールに関して、明確であること、みだりに変更されないこと、選手に実行可能な内容のものであること、選手の意識と合致していることが盛り込まれていることが必要ではあるものの、ルールそれ自体を必ずしも守ることは求められていないという²。そして、ルールの性格とは「関係者の『合意』に基づく『宣言』」³であり、勝利へ至る道筋として、ルールに違反しない行為をしようがルールに違反しようが、それらは技術や戦術であり、またそこには罰則も用意されているのである。

それゆえ、守能のこの見解は、「ルールの範囲内、もしくはルールを破って実践される、試合に勝利するための行為」⁴である「ゲームズマンシップ Gamesmanship」と共通の理解であり、先に見た Fraleigh や Thomas が指摘する、自らの優位性のためにルールを用いることの是非に関する懸念について、これを是とし、それがスポーツにおける技術であると反論しているのである。

加えて、この関係者の合意というものは、競技種目によって様々であるため、スポーツのルールに関して次のような見解が提出される。

何が道徳的であり何がそうでないかは、また何が安全であり何が危険であるかは、種目を異にすればおのずと異なってきます。...略...

こうして一般論としての道徳論や正義論は、スポーツやそのルールには通用しないこととなります⁵。

確かに、スポーツにおいて意図の有無は別として、ルール違反はほとんどの試合の中で起こる⁶。しかし、そのルールへの同意やルールへコミットメントする宣言は、一般論の道徳論とまったく異なるものだといえるのだろうか。

Wigmore・Tuxill は、このような意図をもってルール違反をすることは、公平な

¹ 守能信次 (2007), 前掲書, p.37.

² 守能信次 (2007), 前掲書, p.37.

³

⁴ 大峰光博 (2022) これからのスポーツの話をしよう—スポーツ哲学のニューフロンティア—, 晃洋書房, p.7.

⁵ 守能信次 (2007), 前掲書, p.40.

⁶ Warren P. Fraleigh(1984), op. cit. , p.71.//W. フレイリー: 近藤良享 他訳 (1984/1989), 前掲書, p.90-91.

負担を引き受けない「ただ乗り freeloading」¹であると批判する²。加えて、Wigmore・Tuxillはカント倫理学を引きつつ、次の二つの観点から不正行為について反論を加えている。一つは、定言命法の第一法式の普遍性に注目し、不正を行うこと自体が普遍的行為となることの矛盾について言及している³。このことは、守能がいう一般論としての道徳論がスポーツやルールにおいて通用しないという見解に対する反論として、一つの説得力をもつ。さらに、カントの自律概念をもとに、「罰則を恐れたり、報酬を期待して規則に従うことは、他律的に行動することであり、道徳的ではない」⁴という見解を示している。

以下では、これら Wigmore・Tuxillの反論について「欺瞞」概念を手引きとしながら擁護してみたい。

まず、Wigmore・Tuxillが普遍性に言及しながらルールを破ることへの矛盾について指摘したことは先に見た通りであるが、もうひとつ重要な論点として、罰則の有無等は別としても、守能がいうような「合意」は、それをそのスポーツの共通のルールとして受け入れるという約束によって成立している。とりわけ、この約束のうちには、ルールを遵守するにせよ、罰則を受け入れるにせよ、約束は守らなければならないという「合意」によってそのスポーツは成立しているのである。

つまり、競技に参加している者は、約束を守るべきという義務を意識しているのである。この点において、スポーツにおいて義務が消滅しているわけでは決してない。しかしながら、その義務を勝利追求という過程において、その背後へ追いやることについて、それが技術であると競技者は主張してしまうのである。換言すれば、それは競技者自身が義務への意識をもちながら、ルールを破ってもよいし、ルールに従ってもよいという複数の選択意志のうち、あれこれ理屈をつけながら（「自然的弁証論」）義務の厳格な命令を転倒させ、主観的な格率を採用することを意味する。

ここに、カントが看取する「欺瞞」が現れているといえる。しかもそれは、自らの勝利追求のために進んでなされる行為であり、嫌々ながらその主観的な格率を捨てることのできない競技者の姿である。ここには、確かに守能がいうような熟練や賢さの命法は含まれているものの、それは条件節を伴う仮言命法であり、定言命法とは異なるものでもある。

そもそも、カント倫理学をスポーツのルールに当てはめて考えたとき、スポーツのルールにおける適法的行為の内実に関する議論という土俵での議論には至らない。それは、カントがその道徳哲学において適法的行為が何か、ということの問題としていないことから明らかである。

¹ Sheila Wigmore・Ceil Tuxill(1995) A consideration of the concept of fair play, *European Physical Education Review*, 1-1: 69.

² Sheila Wigmore・Ceil Tuxill(1995), *op.cit.*, 1-1: 69.

³ Sheila Wigmore・Ceil Tuxill(1995), *op.cit.*, 1-1: 70.

⁴ Sheila Wigmore・Ceil Tuxill(1995), *op.cit.*, 1-1: 70.

加えて、スポーツにルールが必要であるとするならば、ルールそのものに合意している競技者は、ルールに対する道徳性を最初からもっているといえる。このことは、競技者が義務や道徳を完全に消滅させていないことの証左でもある。煎じ詰めていえば、それは義務への意識である。それにも拘らず、このことにあれこれ理由をつけて、適法性を隠れ蓑にしながら、道徳性を背後へ押しやることは、競技者の「欺瞞」そのものである。

このことは、川谷理論において、スポーツが競技者に課す「べき論」としてのスポーツ的スポーツマンシップが競技者の純粋な姿であるという主張とは異なる視点となることを意味する。つまり、えげつなさへ至るスポーツ的スポーツマンシップが、競技者の純粋な姿であるという彼の主張によると、一般道徳としてのスポーツ的スポーツマンシップは、それに歯止めをかける自己防衛機制という消極的性格しか与えられていなかったといえる。

しかしながら、これまでみてきたように、競技者自身はルールへの同意やコミットメントを通じて、競技において従うべきルール（規則）があり、それに同意すべきだ、という義務への意識は手放していないのである。つまり、競技者は義務への意識をまったく放棄したわけではないにもかかわらず、勝利を得るために様々な理由をつけて、自身を煙に巻いてしまう存在だといえる。ここに、カントが看取する、法則を転倒させる「欺瞞」が所在しており、有限ではあるものの、理性的存在者である競技者は、嫌々の念をもって、義務から *aus Pflicht* 行為する過酷な道のみずから選び取らなければならない。

このことから、カント倫理学がスポーツにもたらす視点とは、川谷理論とは真逆のベクトルをもつものであることが分かる。つまり、カントに従えば、格率を法則に先んじて採用しやすい過酷な環境に置かれた競技者は、同時に義務への意識を捨てた存在ではない以上、その過酷さを遡上する過程で、みずから適法性の先鋭化の先にある道徳性へ進まなければならないといえる。

なぜならば、その「欺瞞」的行為は、スポーツがさせたことではないためである。むしろ、競技者が勝利追求という格率をもつ際に自ら選び取ったものであるのだ。このことは、善へも悪へも至る選択意志の採用について、中島が次のように指摘したところと重なる。

われわれは樽が転がるように、坂道を転げ落ちるのではない。われわれは、樽と異なって性癖の坂を転がらずに食い止めることができる。さらには、逆方向に上昇することさえできる。その限り、自然な転落でさえ、こうした努力を放棄していることであり、自由に選んでいることであり、責任があることなのだ¹。

¹ 中島義道（2018），前掲書，p.252.

それゆえ、競技者は勝利を追求する際に、その「欺瞞」が生じやすいことを念頭に置きながら、その都度、適法的行為のうち、道徳的に善い行為とは何かを問うということが、競技者の【道徳】として求められているのである。

これまでの議論をまとめると、前節に明らかにされた競技者の【道徳】についてカント倫理学を手引きにすると、純粋な勝利追求という動機をもつことは、競技者にとってアクロバットな態度が必要となる困難なものであった。そこで、本節では、競技者の多くが勝利追求を純粋な動機であると思いなしているものの背後に巧妙に実質が隠されているのではないか、という点について検討することとした。

そのための視点として、ルールを取り上げつつ議論を進めてきた。スポーツ倫理学の諸論議をみてみると、スポーツを成立させている構成的ルールがあり、競技者はそれに同意することによってスポーツへ参加することが可能となる。ただし、現実の問題として、明文化されているルールの運用において、意図的なルール違反や無意図的なルール違反が生じている。とりわけ、前者については戦術的な利点を得るために行われるルール違反であり、このようなルールの運用に異を唱える者として、たとえば Fraleigh や Thomas の議論がみられた。

他方、競技において戦略的な優位を得るためにルール違反をすることについて、守能の主張や、実際に不正を行うことなくゲームに勝つ方法としてのゲームズマンシップは、意図的なルール違反を擁護する見解であったといえる。

両者の主張には一定の妥当性がみられるものの、Wigmore・Tuxill は、後者の見解を「ただ乗り」だと批判していた。彼らの反論の論拠とは、第一に、不正それ自体が、カントの定言命法の普遍性から認められないという点にあった。そして第二に、罰則を恐れたりしてルールを守るとは、他律的に行為することであり、そのような動機から行為することは道徳的ではないというものである。

そこで、Wigmore・Tuxill の反論について、カント倫理学の「欺瞞」概念から意図的にルール違反をすることに関して検討を行った結果、実際のルールの運用がどうであれ、競技者がスポーツに参加するにあたり、ルールへ同意すべきだという義務への意識を完全に消失させていないことが明らかとなった。逆説的ではあるが、このことによって、競技者が実際に競技の場において表象する種々の格率の背後には【道徳】が確かに所在しているといえるのである。しかしながら、巧みにルールを運用することによって自己の利益を図ることを技術と考えるゲームズマンシップのような態度は、義務への意識をもちながらも自然的弁証論に陥る競技者の姿そのものだといえる。しかも、その技術は勝利追求へと向けられており、みずから進んで行う行為でもある。ここに、カントが看取する「欺瞞」が現れているといえる。それは、道徳法則よりも実質を含む格率を採用する転倒に他ならない。加えて、この転倒はスポーツが生じさせたものではなく、競技者自身のみずから選び取ったものなのである。

第4節 競技スポーツにおける「自己愛」

前節では、カント倫理学の「欺瞞」概念を手引きにしながら、スポーツ倫理学における「欺瞞」について検討してきた。その際、スポーツのルールを議論のたたき台にした。そこから明らかになったことは、競技者が義務や道徳を完全に放棄していないにも拘わらず、勝利追求という目的のために、ルールという適法性の範疇において法則を転倒させて格率を動機として採用することを選ぶという「欺瞞」そのものである。

しかも、それはスポーツが競技者にそうさせたのではなく、あくまで競技者自身が勝利を掴むために、自ら選択した行為であり、その行為の帰責はその競技者自身にある。それゆえ、競技者は「欺瞞」に、よりさらされやすい存在であるといえる。

ところで、競技者はなぜ「欺瞞」にさらされやすいのか。この点について、中島は次のように指摘している。

とりわけ、学者や芸術家やスポーツ選手など、みずからの才能を開花することを職業としている者は自己愛にまみれている。…略…

自らの才能を開花することを職業にしてしまった者は、自己愛の燃えさかる炎から逃れることができない。いや、それをますます燃え立たせて、生き続けていくしかないのである¹。

ここで、自らの才能を開花させることを生業とする競技者は自己愛にまみれていると指摘される。しかも、その自己愛の炎をますます燃え立たせていかねばならないという。

本節では、なぜ競技者は「欺瞞」に陥るのか、ということを明らかにするべく、カントの「自己愛」概念を手掛かりにしながら、この問いに応答していくこととする。加えて、これまでの第6章の議論を踏まえつつ、競技者の【道徳】とは何か、という本研究の課題に迫っていくこととする。

具体的に、第1項では先に確認したカントの「自己愛」概念を再度整理しつつ問題の所在を明らかにしつつ、第2項では第1項の議論を受けて、上述の問いと本研究の課題について、回答を試みる。

第1項 「自己愛」からみるスポーツ倫理学

カント倫理学は、カント自身が「私は人間を愛しているので、私たちの行為の大部分が義務にあって pflichtmäßig いるのだ、ということをもまだ容認したい」²と

¹ 中島義道（2005）悪について、岩波書店、p.50.

² IV407/⑦34

述べているように、我々の行為の多くが義務に適っている行為であるという前提に立っている。このことは、『道徳形而上学の基礎づけ』の義務に関する議論において、カントが義務に違反する行為をはなから除外していることから明らかである。

むしろカントが問題視していることは、「行為が義務に適っていて *pflichtmäßig*、しかもその主体がその行為に関して直接的な傾向性をもっている場合」¹である。このような事態こそ、先に確認した法則を転倒させる「欺瞞」であった。それは、実現すべき道徳的理念を意識しているにも拘らず、その理念通りには生きていけない人間存在に向けられたまなざしである。この点について、カントは「法則の字面 *Buchstabe*」を遵守する行儀のよい人間と「法則の精神 *Geist*」を遵守する道徳的な人間との対比を用いて説明している²。

このようにカントが人間に看取している「欺瞞」について、中島は「外形的に善いことをしながら、内部には巧妙な自己愛の水路が築かれている」³と指摘している。

ところで、この「自己愛」について、カントはその著作の各所で触れている。たとえば、『道徳形而上学の基礎づけ』では「もともと尊敬 *Achtung* とは、私の自己愛 *Selbstliebe* を断ち切る *Abbruch tut* 価値について思い描くことである」⁴とされる。ここにはカント倫理学における多くの重要な視点が控えている。

そのうちの一つは「尊敬 *die Achtung*」である。カントによれば、尊敬とは「理性概念によって自ら引き起こした *selbstgewirtes* 感情」⁵だとされる一方、受動的な感情について「感受された *empfangenes* 感情」⁶と表現している。

この自ら引き起こした感情と感受された感情についてそれぞれみていくと、カントは『実践理性批判』の欲求能力を区別する段において、傾向性に仕えることのない理性それ自体で意志を決定するものを上級の欲求能力とし、反対に感受的に *pathologisch* 決定される欲求能力を下級の欲求能力としている⁷。

まず后者の感受された感情についてみると、カントはパトローギッシュという表現を用いているが、このパトローギッシュという語について、國分は、この語にカントはあらゆる非倫理的な行為を意味させているという⁸。つまり、人びとが正常だと思っているほとんどのことは適法的行為（義務に適った *pflichtmäßig* 行為）であり、義務からの *aus Pflicht* 行為とは一線を画するのである。人間は、

¹ IV397/⑦18

² 「法則の字面」と「法則の精神」という概念については、「VI30/⑩40」や「IV72/⑦227」において言及されている。

³ 中島義道（2005），前掲書，p.35.

⁴ IV401Anm./⑦24

⁵ IV401Anm./⑦24

⁶ IV401Anm./⑦24

⁷ V25Anm./⑦154

⁸ ジル・ドゥルーズ：國分巧一郎 訳（1963/2008），前掲書，p.199.

このような「残酷な構造」¹に置かれた存在であり、自己愛からあれこれ理由をつけて適法性を道徳性とみなす存在なのである。このことは、先の「欺瞞 *dolus*」に接続しているといえる。

他方、傾向性に仕えることのない理性それ自体で意志を決定するものを上級の欲求能力である自ら引き起こす感情は、意志の自律 *die Autonomie* にかかる概念であるといえる。このことは、多くの適法的行為のうち、自ら自己愛をそぎ落とす選択意志（善を選ぶ自由も悪を選ぶ自由ももつ）の在りようが道徳性への先鋭化に通じる道であるというカントの主張へと接続する。

この適法性から道徳性への先鋭化において、カントは「自己愛 *Selbstliebe* を断ち切る *Abbruch tut*」と表現している。この点について、カントは傾向性の総体を幸福としつつ、そこで我欲 *die Selbstsucht* が形成されるという²。我欲は、自分が気に入ることに対して抱く好意（自愛）であるか、自分自身が気に入ること（傲慢）のいずれかであり、前者を「私情 *die Eigenliebe*」、後者を「うぬぼれ *der Eigendünkel*」と区別する³。これら自愛の我欲について、カントは次のような説明を加えている。

純粹実践理性 *die reine praktische Vernunft* は、私情についてはただそれを断ち切る、つまりおのずからなるものとしての私情が道徳法則に先立ってわれわれのうちで活動しはじめるのにたいして、この法則と一致するという制約のうちだけに制限するのであり、そうした場合にはそれは理性的自愛 *vernünftig Selbstliebe* と呼ばれることになる。しかし、うぬぼれについては、純粹実践理性はこれを断固として打ちのめす *schlägt*⁴。

ここから、前者の私情は断ち切られるべき自己愛であり、後者のうぬぼれは打ちのめされるべき自己愛であるといえる。つまり、適法性から道徳性への先鋭化を経て採用される私情 *die Eigenliebe* は、道徳法則の「邪魔だて *Eintrag tut*」や「苦痛 *Schmerz*」のもと⁵、断ち切られるべきものである一方、道徳法則を転倒させるような格率を採用する自己愛（うぬぼれ *Eigendünkel*）は打ちのめされるべきものである。

このうち、カントが問題視している自己愛は後者の「うぬぼれ」である。しかし、この「うぬぼれ」は、中島が指摘するように、自己愛からあれこれ理由をつけて適法性を道徳性とみなす「残酷な構造」に置かれた人間にとって、容易に打ちのめすことができないものなのである。

¹ 中島は、根本悪(*das radikal Böse*)の基本構造をなす残酷な構造であると評している（中島義道（2005），前掲書，p.65.）。

² V73/⑦229

³ V73/⑦229

⁴ V73/⑦229

⁵ このことは、「嫌々の *ungern* 念」に通底する内容である。

以上の点から、カントの「自己愛」概念には、自律によって断ち切られた理性的自愛 *die vernünft Selbstliebe* である「私情 *die Eigenliebe*」と、道徳性への先鋭化において法則を転倒させる「うぬぼれ *der Eigendünkel*」の二つがあることが明らかとなった。この二つの自己愛は、傾向性を断ち切る際の抵抗という困難をもつ「私情 *die dEigenliebe*」と傾向性にたぶらかされて打ちのめすことができない「うぬぼれ *der Eigendünkel*」だといえる。

以上の「自己愛」概念を踏まえつつ、スポーツ倫理学の議論へ立ち戻ることとする。ところで、第6章第1節にて、スポーツ倫理学へカント倫理学を援用する前提として確認した要点とは、勝利追求にまつわる諸々の適法的行為について、その適法的とされる行為が、同時に競技者自身が強く意欲する実質であることであった。それゆえ、スポーツにおける勝利追求についてカント倫理学を下敷きにすると、その適法的行為を「嫌々の念」から先鋭化していく意志に、カント的な道徳性が見いだされるのである。

このことから、本研究においてカント倫理学を援用する意義として、スポーツ倫理学の主要な関心事である勝利追求という問題を題材に、それはスポーツの【倫理】として機能する適法的行為だといえる一方で、競技者の【道徳】の問題とまったく区別するべきであるという視点がもたらされた。

これらの観点から、第1節では「意志」と「選択意志」を手掛かりに、競技者の意志と選択意志において、「勝つべし」という勝利追求の動機が純粋な動機として表象されうるのか、という問題について検討した。そこでは、「勝利を得る」という結果への顧慮が前面に現れる場合、実質を含むため道徳的たりえないが、競技スポーツにおいて、その純粋性が保たれるようなものは、競技に参加しつつも、競技によって引き寄せられるあらゆる実質を動機の埒外へ追いやる意志によって純粋かつ普遍的な動機を表象することは可能であると結論づけられた。

そして第2節では、このような純粋な動機とは別に、行為の背後に隠された実質について、「欺瞞」概念を手掛かりに検討した。とりわけスポーツ倫理学におけるルールに関する諸論議をたたき台にしつつ議論を進めたところ、次の二つの点が明らかとなった。一つは、あれこれ理由をつけていても、競技者はルールにまつわる約束（ルールの遵守にせよ罰則を受け入れるにしても）は守らねばならない、というように義務や法則を十分念頭に置いているということである。しかしながら勝利追求のプロセスにおいて、競技者は「自然的弁証論」によって、自ら義務の厳格な命令を転倒させ、主観的な格率を採用する「欺瞞」をもつことが示された。

これらの論点を加味しつつ、本節においてみてきた「自己愛」概念をみてみると、競技者は道徳性への先鋭化のなかで、自己愛（私情 *die Eigenliebe*）を断ち切ることも、自己愛（うぬぼれ *der Eigendünkel*）を打ちのめすことも容易にできないことは、競技者の【道徳】に関して重要な問題であるといえる。

次項では、この論点を踏まえつつ、スポーツ倫理学における「自己愛」について検討していくこととする。

第2項 スポーツ倫理学における「自己愛」

本章の冒頭に引用したように、競技者は自己愛の燃え盛る炎から逃れることができない存在である。このことは、「自己愛」概念の検討を通じて、競技者が道徳性への先鋭化のなかで自己愛（私情 *die Eigenliebe*）を断ち切ることも、自己愛（うぬぼれ *der Eigendünkel*）を打ちのめすことも容易にできないでいることから確認できた。

そのような競技者は、先にみたように、川谷が『勝利を追求しない競技者』という概念は『丸い四角』という概念と同じように矛盾して¹いると指摘したことや、大峰が「より卓越したアスリートになるためには、敗者だけでなく、他者に対して容赦なく抜きん出る意志をもつことが必須になる…略…（スポーツで結果を残し続ける選手は）スポーツにおける勝利と卓越に対する限りない欲望を持っているといえる」²（括弧内、筆者による）というように、競技者にとって必要な能力でもある。このことは、守能が勝利へ至る道筋として、ルールに違反しない行為をしようがルールに違反しようが、それらは技術や戦術であるという主張と重なりをみせる。

カント倫理学において、上述のような競技者としての【倫理】的妥当性を含む格率をもつことは決して否定はされていない。それは、格率の複数性（選択意志）の説明からも明らかである。しかしながら、それがカントを通じて照らされる競技者の【道徳】と重なるか、ということについては議論の余地が残されている。なぜならば、競技者として純粋に表象される勝利追求の動機を除いて、競技者の【倫理】的妥当性に関する内実のほとんどは、勝利という結果を顧慮した実質を含むものであるためである。しかも、そこには法則を転倒させる「欺瞞」がびったりと寄り添っている。

純粋に表象される勝利追求の動機は、法則への先鋭化によって果たされる理性的自愛である一方、「欺瞞」によって採用される格率には「自己愛」（うぬぼれ *der Eigendünkel*）が貼りついているのである。しかも、前者を断ち切ることも、後者を打ちのめすことも容易にできないことは、競技者の【道徳】に関して、重要な問題であった。このことは、人間が【道徳】的にねじれた存在であることに加え、さらに競技スポーツという要素がさらに容易にねじれを強化するため、競技者は二重の過酷な環境に置かれているのである。

¹ 川谷茂樹（2004），前掲書，p.29.

² 大峰光博（2019）スポーツに内在する差別の研究，*体育・スポーツ哲学研究*，42-1：52.：続きの箇所は、以下の通りである。「勝利と卓越に対する欲をより多くもっているからこそ、トップアスリートになることが可能であり、その欲の深層には、その他大勢のアスリートと同列であることに対する拒絶がある。」

それでは、競技者はどのようにして【道徳】的でありうるのか。そのためには、自らが自己愛を断ち切ることも打ちのめすこともできない存在であるということを引き受けることから始めなければならない。この点に関して、競技者は二重の過酷な環境に置かれていることからして、もう一つ、競技の【倫理】を飼い馴らす自覚によって、競技における現実を自ら受け入れなければならないといえる。この意味において、カントが人間に看取していた道徳的抵抗に関して、もう一段階の抵抗に備えなければならないのである。

それゆえ、競技者の【道徳】に関してカント倫理学から映し出される内容として重要な点として、競技者は、競技スポーツがもつ転倒への傾きを自覚的に引き受け、かつ「自己愛を飼い馴らす」態度が必要だということである。それは競技スポーツにおいてとりわけ意識されなければならないものであり、競技者は、この前提から出発することによって道徳性への先鋭化への道筋を歩まねばならない。しかも、道徳的悪への道筋としての転倒も、自己愛を断ち切ることも、それを打ちのめすことも、競技者自身によって果たされなければならない。なぜならば、競技者自身が競技スポーツによってあらゆる道徳的逸脱をなしてしまう存在であるならば、そこに競技者としての行為の自由は存在しない。もしそうであるならば、競技者は競技スポーツに支配される不自由な存在である。つまり、競技者はそのような不自由な存在、すなわち非理性的な存在であるということになる。

確かに、カントは「(理性を必要とするような) 自然的ではあるが比較する自己愛 *vergleichenden Selbstliebe*」¹である「人間性の素質」が、「文化の悪徳」につながると言及していた。しかしながら、ここでも述べられているように、人間は理性的な存在であり、それゆえに同時に叡智的な存在者として、道徳法則を表象することができるのである。このことは、「悪への性癖」の議論における「虚弱さ・不純さ・邪悪さ」の段階に関して、「邪悪さ・不純さ・虚弱さ」という方向へ、みずから法則への尊敬によって上昇する存在でもあることを意味している。

つまり、競技者が競技スポーツにおいて、勝利追求を強く望むことによって、スポーツという文化に種々の倫理的・道徳的逸脱が根づこうとも、それはカントがいう文化の悪徳の結果である一方、叡智的でもある競技者は、道徳的に上昇することは可能なのであり、そこに競技者の人間としての自由が存するといえる。

これらのことから、競技スポーツが競技者を道徳的に頹落した存在へと導くというよりもむしろ、そのように逸脱してしまうことは、競技者が人間であることの何よりの証左でもある。それゆえ、競技者が人間としての競技者であることから、競技スポーツにおいて、意志決定の自由という地平が競技者には開かれていなければならない。

それゆえに、人間である競技者は行為選択において、その都度、適法的行為のうち、道徳的に善い行為とは何かを問う競技者の【道徳】が求められるのである。

¹ VI27/⑩35

ここには、意志決定にかかる法則の先鋭化のプロセスにおける自己愛の混入を注意深く取り除く【**道德**】的態度が必要となる。なぜならば、スポーツは人間にとってそもそも過酷な道德性について、二重の過酷な環境となるためである。それゆえ競技者は、競技スポーツにおいてより注意深く扱われるべき「自己愛を飼い馴らす」態度を出発点にしつつ、このことによって「うぬぼれ *der Eigendünkel*」を打ちのめす選択をしたり、「私情 *die Eigenliebe*」を断ち切る選択を都度、吟味することによって、競技者としての自由を積極的に引き受ける必要があるのである。

結論

第7章 本研究のまとめと今後の課題

本研究では、はじめに今日の競技スポーツの現状を概観しつつ、より具体的な倫理的諸問題を確認した。そこで、序論第1章にて、本研究の主要課題である、競技スポーツにおける「競技者の道徳とはどのようなものか」という問いを打ち立てた。それは、「競技者は何をなすべきか」という問いへと言い換えられる。この問いに応答すべく、その方法として、本研究ではカント倫理学を採用した。

これらの問題意識に従って、序論第2章では、スポーツ倫理学が応用倫理学に位置づくという点について踏まえつつ、現状のスポーツ倫理学に関する先行研究を概観してきた。そもそも、応用倫理学とは、民主主義社会の価値観を中心に、実社会にて生起する具体的諸問題に関して、従来の倫理的学説では十分に回答しえなかった現状を踏まえ、それらの問題への合意に達しようとする学問である。加えて、応用倫理学では現実と原理の間にある双方向性が、応用倫理学を「学」たらしめる、重要な契機となっているといえる。

このような応用倫理学としての立ち位置を理解しつつ、現実のスポーツ倫理学研究を確認すると、スポーツ倫理学というスポーツという特定の事象を対象とする学問の性質上、それらの多くは、スポーツで目指されるべき規範や規制や規則の論拠を示そうとするものであった。それは、現在進行形の実践の中で紡ぎ出される、人間が人間として模索する行為の規則であり、特有の社会状況だけでなく、特定の分野の価値規範を含む内容としてのスポーツの【倫理】ではあるものの、そこで行為する競技者個人の意識や意志に働きかける内的規範であり、無条件に普遍的に妥当すると見なされる行為の規則としての【道徳】に目を向けるという点において、不十分であったという課題が残されていたことが確認された。

併せて、カント倫理学とスポーツ倫理学を交えた諸研究を確認すると、スポーツにおいて競技者が従うべき道徳的態度としての「べし」を提示することはできている一方で、なぜその「べし」に従うことができないでいるのか、という競技者の現状にまでは言及していないことに加え、カント倫理学を援用するなかで、カント倫理学を改良主義的に用いることへの懸念も浮上した。

序論第3章では、これらの諸課題とスポーツの現実には競争という契機が深く根を下ろしていることから、本研究では、具体的に競技者の内面について行為主体の意志を徹底して問題視したカント倫理学を方法としながら、スポーツ競技者が正しくあろうとしているにも拘わらず、そのように振る舞うことができないでいる競技者の現状について検討する、という方針を打ち立てた。

さらに本論第4章では、第1節で西洋哲学史について概観し、第2節で、カント倫理学が位置づく「義務倫理学」という哲学的立場について確認した。さらに第3節ではカントの生涯と学説について確認した。次に第4節では、『道徳形而上学の基礎づけ』を中心に、カント倫理学の要諦について整理した。カント倫理学は、意志の倫理学と言われるように、行為主体が義務に従って自ら道徳法則を立

法し、それに従うとことに道徳的善さを見出していた。なお、このような意志規定において、カント倫理学は行為の帰結などの実質に依拠せず、意志の形式に従うことが要求している。それは、義務の命令に「嫌々ながら *ungern*」従う有限な理性的存在者としての人間が前提されており、カントは、この人間の有限性に「欺瞞」を看取しているということが重要な論点であった。

本論第5章では、本論第4章第4節で確認したカント倫理学について、より丁寧にその概念を整理すべく、第1節でカント倫理学における意志概念をより詳細に検討すべく、「意志」と「選択意志」概念について、そして第2節では、「欺瞞」概念、第3節で「自己愛」概念を分析した。ここで確認されたことは、道徳法則の立法という手続きにおいて、人間の意欲には複数の選択意志があり、それら複数の選択意志から、道徳法則と合致する形式に従って自由に意志することが肝要であった。しかもそれは、適法的行為のうち、道徳的行為は何かを問う意志のありようである（道徳法則への先鋭化）。それはまさに、その都度、何かを選び・それ以外を捨てていくという理性的存在者の自由である。ただし、人間は有限な理性的存在者であるため、そこには「欺瞞」が入り込む。その欺瞞とは、まさに適法的行為に合致する（義務に適った）ものの背後に、実質を混入する人間の現実の姿である。そして、そこに深く根を下ろしているものは、「自己愛」であり、それは人間本性に根差した悪への性癖であった。「自己愛」には、道徳法則に一致する限りにおいて採用される「理性的自愛 *die vernünft Selbstliebe*（私情 *die Eigenliebe*）」と、道徳法則に先立って実質を含んだ格率を採用する転倒を引き起こす「うぬぼれ *der Eigendünkel*」の二つがある。前者は理性の声に従って断ち切られるべき自己愛であり、後者は実践理性によって断固として打ちのめされるべきものである。しかしながら、人間はその本性に幸福を追求する善への素質を備える有限な理性的存在者であるがゆえに、「私情」を断ち切ることも、「うぬぼれ」を打ちのめすことも容易ではない存在であるといえる。

これらのカント倫理学の議論を踏まえつつ、本章第6章では、スポーツ倫理学とカント倫理学の交点を探りつつ、本研究の課題に応えようとした。そこでは、競技スポーツにおいて深く根を下ろしている「勝利追求」が競技者にとって、競技スポーツが課す重要なものであることを踏まえつつ検討を進めた。具体的に第1節ではカント倫理学をスポーツ倫理学に用いる意義と限界について確認した。そのうえで、第2節では「意志/選択意志」の概念、第3節では「欺瞞」概念を援用しつつ、第4節ではこれまでの議論と「自己愛」概念との交点を探りつつ、競技者が何をなすべきかという本研究の問いでもある、競技者の【道徳】について本研究の見解を提示した。

まず、第1節では、第4章第4節でまとめたカント倫理学の要諦に倣い、本研究にカント倫理学を援用する意義と限界について確認した。このことにより、競技スポーツにおいて適法性をもつ勝利追求という問題について、その適法性を

「嫌々の念」から先鋭化していく意志にカント的な道德性が浮かび上がるといえる。

それゆえ、本研究においてカント倫理学を援用する意義とは、スポーツ倫理学の主要な関心事である勝利追求という問題について、それはスポーツの【倫理】として機能しているといえる一方で、競技者の【道德】の問題とまったく区別すべきであるという視点をもたらす点にあるといえる。他方、カント倫理学を援用する限界は、適法性の問題を議論することは適わないということである。

この意義と限界に従い、第2節では、競技者の意志と選択意志において「勝つべし」という勝利追求の動機が純粋な動機として表象されるのか、という問題について検討した。そこでは、「勝利を得る」という結果への顧慮が前面に現れる場合、実質を含むため道徳的たりえないが、競技スポーツにおいて、その純粋性が保たれるようなものは、競技に参加しつつも、競技によって引き寄せられるあらゆる実質を動機の埒外へ追いやる意志によって純粋かつ普遍的な動機を表象することは可能であると結論づけられた。

そして第3節では、第1節で検討した純粋な動機とは別に、行為の背後に隠された実質について、「欺瞞」概念を手掛かりに検討した。とりわけスポーツ倫理学におけるルールに関する諸論議をたたき台にしつつ議論を進めたところ、あれこれ理由をつけたとしても、競技者はルールにまつわる約束（ルールの遵守にせよ罰則を受け入れるにしても）は守らねばならない、というように義務や法則を十分念頭に置いているということである。しかしながら勝利追求のプロセスにおいて、競技者は「自然的弁証論」によって、自ら義務の厳格な命令を転倒させ、主観的な格率を採用する「欺瞞」をもつことが示された。

そして第4節では、競技者が道德性への先鋭化のなかで、自己愛（私情 *die Eigenliebe*）を断ち切ることも、自己愛（うぬぼれ *der Eigendünkel*）を打ちのめすことも容易にできないことから、この問題へ迫ることによって、競技者の【道德】に関して本研究における見解の提出を試みた。その結果、競技者の【道德】において重要なことは、競技スポーツがもつ転倒への傾倒を自覚し、引き受けるような「自己愛を飼い馴らす」自覚であった。競技者は、この前提から出発することによって道德性への先鋭化への道筋を歩まねばならない。しかも、道徳的悪への道筋としての転倒も、自己愛を断ち切ることも、それを打ちのめすことも、競技者自身によって果たされなければならない。なぜならば、競技者自身が競技スポーツによってあらゆる道徳的逸脱をなしてしまう存在であるならば、競技者は競技スポーツに支配される不自由な存在へと墮してしまうためである。しかしながら、競技スポーツが文化として根づき展開してきた歩みを鑑みれば、競技者が人間としての競技者であるためには、この意志決定の自由という地平が開かれていなければならない。

それゆえ、競技者は行為選択において、その都度、適法的行為のうち、道徳的に

善い行為とは何かを問う競技者の【道徳】が求められるのである。ここには、意志決定にかかる法則の先鋭化のプロセスにおける自己愛の混入を注意深く取り除く【道徳】的態度が必要であり、それは競技スポーツにおいてより注意深く扱われるべき「自己愛を飼い馴らす」態度を出発点にしつつ、「うぬぼれ *der Eigendünkel*」を打ちのめす選択をしたり、「私情 *die Eigenliebe*」を断ち切る選択を、都度、吟味することを通じて、競技者としての自由を積極的に引き受けることが可能となるのである。

他方、本研究は競技者の個人の内面性へと目を向けるものであった。それは、義務倫理学に位置づくカント倫理学を手引きとすることの限界でもある。加えて、本論第6章冒頭で示したように、カント倫理学を援用する限界は、具体的な内容に関する適法性の問題について議論することは適わない。それはすなわち、カント倫理学は、何が適法的行為かということが問われるのではなく、適法的行為のうち、道徳的行為は何かを問う倫理学であることの限界でもある。このことは、本研究においてスポーツ倫理学における競技者のありようを【道徳】から照らした一方、スポーツの【倫理】への展望は未だ開かれていない。

この問題を検討するためには、競技スポーツの実質に踏み込んでいかねばならない。このことを検討するためには、学としての倫理学から実践へと、『実用的見地における人間学』における議論や『道徳形而上学』の徳論の議論を参照しなければならない。『道徳形而上学の基礎づけ』において、カント自身が「あらゆる道徳は、人間に適用されるためには人間学を必要とする」¹と言及しているように、カントの哲学を手引きとしつつも、スポーツ倫理学における具体的な諸議論へ具体的に踏み込みつつ、議論を拡張していくという課題が残されている。また、そのような経験的な世界へ立ち入るためには、カントの次の主張を念頭に置いておく必要がある。

法の概念は、純粹ではあるが実践（経験に現れる諸事例への適用）を目指す概念であり、したがって法の形而上学的体系がその区分を完全なるものにするには（それは理性の体系を構築するには不可欠の要請である）、その区分に際して経験における事例の多様性をも考慮しなくてはならないだろう²。

つまり、経験を含むスポーツの【倫理】を検討するにあたって、その多様性を考慮するという前述の課題は確かに必要とされるのである。

しかし、この仕事は本研究の目的とその方法を超え出るものでもある。従って、上述の課題への着手は他日を期したい。

¹ IV412/⑦40

² VI205/⑩15

主要参考文献一覽

1. カントの著書

1.1 全集 (Akademie 版)

- Band I : Vorkritische Schriften I (Herausgegeben von der Königlich Preußischen, Walter de Gruyter & Co.)
- Band II : Vorkritische Schriften II (Herausgegeben von der Königlich Preußischen, Walter de Gruyter & Co.)
- Band III : Kritik der reinen Vernunft (2. Auflage 1787) (Herausgegeben von der Königlich Preußischen, Walter de Gruyter & Co.)
- Band IV : Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften (Herausgegeben von der Königlich Preußischen, Walter de Gruyter & Co.)
- Band V : Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urtheilskraft (Herausgegeben von der Königlich Preußischen, Walter de Gruyter & Co.)
- Band VI : Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Die Metaphysik der Sitten (Herausgegeben von der Königlich Preußischen, Walter de Gruyter & Co.)
- Band VII : Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Herausgegeben von der Königlich Preußischen, Walter de Gruyter & Co.)
- Band VIII : Abhandlungen nach 1781 (Herausgegeben von der Königlich Preußischen, Walter de Gruyter & Co.)
- Band IX : Logik, Physische Geographie, Pädagogik (Herausgegeben von der Königlich Preußischen, Walter de Gruyter & Co.)

1.2 全集 (Weischedel 版)

- Band I : Vorkritische Schriften bis 1768 1 (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp)
- Band II : Vorkritische Schriften bis 1768 2 (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp)
- Band III : Kritik der reinen Vernunft 1 (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp)
- Band IV : Kritik der reinen Vernunft 2 (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp)
- Band V : Schriften zur Metaphysik und Logik 1 (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp)
- Band VI : Schriften zur Metaphysik und Logik 2 (Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp)

- ・ Band VII : Kritik der praktischen Vernunft, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten
(Herausgegeben von Wilhelm Weishedel, Suhrkamp)
- ・ Band VIII : Die Metaphysik der Sitten (Herausgegeben von Wilhelm Weishedel,
Suhrkamp)
- ・ Band IX : Schriften zur Naturphilosophie (Herausgegeben von Wilhelm Weishedel,
Suhrkamp)
- ・ Band X : Kritik der Urteilskraft (Herausgegeben von Wilhelm Weishedel, Suhrkamp)
- ・ Band XI : Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Pädagogik 1
(Herausgegeben von Wilhelm Weishedel, Suhrkamp)
- ・ Band XII : Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Pädagogik 2
(Herausgegeben von Wilhelm Weishedel, Suhrkamp)

1.3 全集 (岩波版)

- ・ 第 1 卷 : 前批判期論集 I (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 2 卷 : 前批判期論集 II (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 3 卷 : 前批判期論集 III (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 4 卷 : 純粹理性批判 上 (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 5 卷 : 純粹理性批判 中 (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 6 卷 : 純粹理性批判 下, プロレゴメナ (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編,
岩波書店)
- ・ 第 7 卷 : 実践理性批判, 人倫の形而上学の基礎づけ (坂部恵・有福孝岳・牧野
英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 8 卷 : 判断力批判 上 (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 9 卷 : 判断力批判 下 (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 10 卷 : たんなる理性の限界内の宗教 (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩
波書店)
- ・ 第 11 卷 : 人倫の形而上学 (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 13 卷 : 批判期論集 (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 14 卷 : 歴史哲学論集 (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 15 卷 : 人間学 (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 16 卷 : 自然地理学 (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 17 卷 : 論理学, 教育学 (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 18 卷 : 諸学部之争い, 遺稿集 (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 19 卷 : 講義録 I (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 20 卷 : 講義録 II (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 21 卷 : 書簡 I (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)
- ・ 第 22 卷 : 書簡 II (坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編, 岩波書店)

- ・別巻：カント哲学案内（坂部恵・有福孝岳・牧野英二 編，岩波書店）

1.4 全集（理想社版）

- ・第9巻：宗教論（高坂正顯・金子武藏 監修，原佑 編，理想社）
- ・第10巻：自然の形而上学（高坂正顯・金子武藏 監修，原佑 編，理想社）
- ・第11巻：人倫の形而上学（高坂正顯・金子武藏 監修，原佑 編，理想社）
- ・第16巻：教育学，小論集，遺稿集（高坂正顯・金子武藏 監修，原佑 編，理想社）

1.5 その他

- ・Kant : Mary Gregor & Jens Timmermann, eds. (1785/2012) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Pp.87.
- ・I・カント：宇都宮芳明 訳・註解（1785/1988）*道德形而上学の基礎づけ*，以文社，Pp.226.
- ・カント：篠田英雄 訳（1785/1960）*道德形而上学原論*，岩波書店，Pp.189.
- ・カント：熊野純彦 訳（1785/2013）*倫理の形而上学の基礎づけ：実践理性批判*，作品社，Pp.386.
- ・イマヌエル・カント：御子柴義之 訳（1785/2022）*道德形而上学の基礎づけ*，人文書院，Pp.238.

2. カント関連研究文献

2.1 欧文：単行本

- ・Dirk Setton (2021) *Autonomie und Willkür : Kant und die Zweideutigkeit der Freiheit*, Walter de Gruyter, 237.S
- ・Ernst Cassirer : Translated by James Haden (1918/1981) *Kant's Life and Thought*, Yale University Press, Pp.429.
- ・Ernst Cassirer (1918/1921) *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 448.S
- ・Henry E. Allison (2003) *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Pp.304.
- ・H. J. Paton (1947/1971) *The Categorical Imperative : A Study in Kant's Moral Philosophy*, Pennsylvania University Press, Pp.283.
- ・H. J. Paton (2014) *The Good Will : The Study in the Coherence Theory of Goodness*, Routledge, Pp.448.
- ・Richard Dean (2006) *The Value of Humanity : In Kant's Moral Theory*, Oxford University Press, Pp.270.
- ・Richard J. Bernstein (2002) *Radical Evil : A Philosophical Interrogation*, Polity Press, Pp.289.

2.2 邦訳書

- ・アルセニイ・グリガ：西牟田久雄・浜田義文 訳（1977/1983）*カント：その生涯と思想*，法政大学出版会，Pp.401.
- ・U・シュルツ：坂部恵 訳（1965/1982）*カント*，ロロロ伝記叢書，Pp.190.
- ・E・カッシーラー：門脇卓爾・高橋昭二・浜田義文 監修（1918/1986）*カントの生涯と学説*，みすず書房，Pp.497.
- ・オットフリート・ヘッフエ：薮木栄夫 訳（1991）*イマヌエル・カント*，法政大学出版局，Pp.334.
- ・オノラ・オニール：加藤泰史 監訳（1989/2020）*理性の構成：カント実践哲学*

の探究，法政大学出版会，Pp.473.

・ノルベルト・ヴァイス：藤川芳朗 訳（1993/1997）カントへの旅—その哲学とケーニヒスベルクの現在—，同学社，Pp.276.

・H・E・アリソン：城戸淳 訳（2003/2017）カントの自由論，法政大学出版局，Pp.486.

・H. J. ペイトン：杉田聡 訳（1947/1986）定言命法：カント倫理学研究，行路社，Pp.469.

・ボロウスキー・ヤッハマン・ヴァジヤンスキー：芝罘 訳（1804/1967）カント その人と生涯—三人の弟子の記録—，創元社，Pp.394.

・R・J・バーンスタイン：阿部ふく子 他訳（2002/2013）根源悪の系譜：カントからアーレントまで，法政大学出版会，Pp.430.

2.3 邦文：単行本

・秋元康隆（2020）意志の倫理学 カントに学ぶ善への勇氣，月曜社，Pp.295.

・石井郁男（2019），カントの生涯—哲学の巨大な貯水池，p.13.

・石田京子（2019）カント 自律と法—理性批判から法哲学へ—，晃洋書房，Pp.239.

・稲葉稔（1983）カント『道徳形而上学の基礎づけ』研究序説，創文社，p.200.

・小倉志祥（1972）カントの倫理思想，東京大学出版会，Pp.449.

・小西國夫（1983）カントの実践哲学，創文社，Pp.649.

・高田純（2020）カント実践哲学と応用倫理学 カント思想のアクチュアル化のために，行路社，Pp.327.

・中島義道（2005）悪について，岩波書店，Pp.216.

・中島義道（2011）悪への自由 カント倫理学の深層文法，勁草書房，Pp.228.

・中島義道（2018）カントの「悪」論，講談社，Pp.301.

・牧野英治 編（2018）新・カント読本，法政大学出版局，Pp.371.

・諸岡道比古（2001）人間における悪：カントとシェリングをめぐって，東北大学出版会，Pp.290.

2.4 邦文：論文

・川谷茂樹（2003）「走れメロス」とカントの定言命法，倫理学年報，52：103-117.

・佐竹昭臣（2010）共生の倫理（その3）：カントの根本悪の問題と「共生の倫理」，文教学院大学人間学部研究紀要，12：121-132.

・高木裕貴（2017）カント道徳哲学における人間性概念の諸相，実践哲学研究，40：1-26.

・豊田剛（1974）カントの根本悪：その序論的考察，待兼山論叢 哲学篇，7：35-51.

・平出喜代恵（2018）カントにおける道徳的理想としての人間性概念，倫理学年報，67：119-133.

・宮島光志（1997）ドイツ啓蒙主義における「自己愛」の概念：バウムガルテンからカントへ，東北哲学会年報，13：1-16.

・山蔦真之（2011）倫理の形而上学への移行—カントの『道徳形而上学の基礎づけ』第二章 定言命法諸方式の関係—，哲学誌，53：25-51.

3. 哲学関連

3.1 欧文

- ・ Alfie Kohn (1992) No Contest: the case against competition. Revised Edition, Houghton Mifflin Company. Boston New York, Pp.324.
- ・ Ludwig Siep(2004) Konkrete Ethik, Suhrkamp, 396S.

3.2 邦訳書

- ・ ジル・ドゥルーズ：國分巧一郎 訳（1963/2008）カントの批判哲学，筑摩書房，Pp.237.
- ・ G・E・ムア：泉谷周三郎 他訳（2000/2010）倫理学原理，三和書籍，Pp.418.
- ・ ジュリアン・バッジーニ・ピーター・フォスル：長滝祥司・廣瀬覚 訳（2007/2012）倫理学の道具箱，共立出版，Pp.261.
- ・ ルートヴィヒ・ジープ：広島大学応用倫理学プロジェクト研究センター 訳（2004/2007）ジープ応用倫理学，丸善株式会社，Pp.338.
- ・ ルソー：樋口謹一 訳（1980）ルソー全集 第六巻，白水社，Pp.390.
- ・ ルソー：樋口謹一 訳（1982）ルソー全集 第七巻，白水社，Pp.588.

3.2 邦文

- ・ 生松敬三 他編（2011）概念と歴史がわかる 西洋哲学小事典，ちくま学芸文庫，Pp.581.
- ・ 岩崎武雄（1975）西洋哲学史〔再訂版〕，有斐閣，Pp.304.
- ・ 加藤尚武（2020）加藤尚武著作集 第15巻，未來社，Pp.465.
- ・ 古田徹也（2013）それは私がしたことなのか 行為の哲学入門，新曜社，Pp.262.

4. 体育学関連

4.1 欧文

4.1.1 単行本

- ・ Carolyn E. Thomas(1983) Sport in a Philosophic Context, Lea & Febiger, Pp.228.
- ・ James W. Keating(1964/1988) Sportsmanship as a Moral Category, Philosophic Inquiry in SPORT, Human Kinetics Publishers, Inc. , p.244.
- ・ Paul Weiss(1969) A philosophic inquiry, Southern Illinois University Press, Pp.274.
- ・ Sheryle Bergmann Drewe(2003) Why Sport?, Thompson Educational Publishing, Inc. ,Pp.230.
- ・ Stepehn Potter & Frank Willson(2008) The theory and practice of Gamesmanship or the art of winning games without actually cheating, BN Publishing, Pp.128.
- ・ Warren P. Fraleigh(1984) Right Action in Sport: Ethics for Contestants, Human Kinetics Publishers, Inc. , Pp.195.
- ・ William J. Morgan/Klaus V. Meier ed. (1988) Philosophic Inquiry in Sport, Human Kinetics Publishers, Inc. , Pp.546.

4.1.2 論文

- ・ Osterhoudt R, G (1976) In Praise of Harmony:The Kantian Imperative and Hegelian Sittlichkeit As the Principle and Substance of Maral Conduct in Sport, Journal of the Philosophy of Sport, volume 3, Philosophy Society for the Study of Sport: 65-81.

・ Sheila Wigmore・ Ceil Tuxill(1995) A consideration of the concept of fair play, *European Physical Education Review*, 1-1: 67-73.

4.1.3 邦訳書

- ・ キャロリン E. トーマス：大橋道雄 他訳（1983/1991）スポーツの哲学，不味堂出版，Pp.285.
- ・ シェリル・ベルクマン・ドゥルー：川谷茂樹 訳（2003/2012）スポーツ哲学の入門：スポーツの本質と倫理的諸問題，ナカニシヤ出版，Pp.314.
- ・ ベルナルド・ジレ：近藤等 訳（1949/1952）スポーツの歴史，白水社，Pp.144.
- ・ ポール・ワイス：片岡暁夫（1969/1991）スポーツとはなにか，不味堂出版，Pp.266.
- ・ マイク・ローボトム：岩井木綿子 訳（2013/2014）なぜ、スポーツ選手は不正に手を染めるのか，X-Knowledge，p.6.
- ・ W. フレイリー：近藤良享 他訳（1984/1989）スポーツモラル，不味堂出版，Pp.255.

4.2 邦文

4.2.1 単行本

- ・ 阿部悟郎（2018）体育哲学 プロトプレティコス，不味堂出版，Pp.238.
- ・ 片岡暁夫：体育原理専門分科会 編（1992）スポーツの倫理，不味堂出版，p.279
- ・ 大峰光博（2022）これからのスポーツの話をしよう—スポーツ哲学のニューフロンティア—，晃洋書房，Pp.108.
- ・ 川谷茂樹（2005）スポーツ倫理学講義，ナカニシヤ出版，Pp.253.
- ・ 近藤良享 編著（2004）スポーツ倫理の探究，大修館書店，Pp.258.
- ・ 川口智久（1986）体育原理II スポーツの概念，不味堂出版，Pp.262.
- ・ 友添秀則・近藤良享（2000）スポーツ倫理を問う，大修館書店，Pp.242.
- ・ 友添秀則 編著（2017）よくわかる スポーツ倫理学，ミネルヴァ書房，Pp.193.
- ・ 松浪稔・井上邦子 編著（2020）現代スポーツ批評：スポーツの「あたりまえ」を問い直す，叢文社，Pp.219.
- ・ 守能信次（2007）スポーツルールの論理，大修館書店，Pp.237.

4.2.2 論文

- ・ 浅田隆夫（1979）体育・スポーツ哲学会（設立の経緯）とその理念—特に、体育・スポーツ哲学の構造と方法論的検討を中心に—，*体育・スポーツ哲学研究*，1：2-5.
- ・ 梅垣明美・友添秀則(2002) Sportsmanship の解釈に関する研究—チーム・スピリットとキリスト教の関連に着目して—，*体育・スポーツ哲学研究*，24-1:13-23.
- ・ 大峰光博（2019）スポーツに内在する差別の研究，*体育・スポーツ哲学研究*，42-1：47-54.
- ・ 川谷茂樹（2015）スポーツにおいてなぜ倫理的問題が発生するのか，*創文企画*，現代スポーツ評論，32：56-67.
- ・ 川谷茂樹（2017）カント哲学とスポーツの倫理—法則・提言命法・崇高一，*体育の科学*，67-1：50-53.
- ・ 近藤良享・島崎直樹（1989）W. P. フレイリーの「最善の行為を選択する方法論」に関する研究，*体育・スポーツ哲学研究*，11-2:93-102.
- ・ 川谷茂樹（2004）スポーツにおけるルールの根拠としてのエトスの探究，*体育・スポーツ哲学研究*，26-1:1-11.

- ・近藤良亨（2011）競技スポーツの意図的ルール違反をめぐる議論，体育・スポーツ哲学研究，33-1:1-11.
- ・佐藤臣彦（1991）体育とスポーツの概念的区分に関するカテゴリー論的考察，体育原理研究，22（別冊）：Pp.12.
- ・竹村瑞穂・近藤良亨（2007）カント実践哲学からみるフェアプレイの道德性，体育・スポーツ哲学研究，29-2:139-149.
- ・竹村瑞穂（2009）「他者による身体所有」としてのドーピング問題-旧東ドイツにおけるドーピング問題の事例から-，体育・スポーツ哲学研究，31-2:95-107.
- ・竹村瑞穂・重松大・小林大祐（2011）「自由意志によるドーピング問題」をめぐる倫理的対話-なぜドーピングをしてはいけないのか-，体育・スポーツ哲学研究，33-1:27-40.
- ・竹村瑞穂（2015）自己による身体所有としてのドーピング問題-John Locke の「身体所有権」概念の再考から-，体育・スポーツ哲学研究，37-1:15-28.
- ・友添秀則・近藤良亨（1991）スポーツ倫理学の研究方法論に関する研究，体育・スポーツ哲学研究，13-1：39-54.
- ・友添秀則（2015）スポーツの正義を保つために，創文企画，現代スポーツ評論，32:8-17.
- ・馬場哲雄（1979）スポーツの倫理学的研究-先行研究の検討を中心に-，体育・スポーツ哲学研究，1:23-30.
- ・深澤浩洋（1996）スポーツにおけるルール遵守成立の論理的根拠に関する研究，体育・スポーツ哲学研究，18-1:9-19.
- ・深澤浩洋・関根正美・石垣健二（1999）スポーツにおける人間理解の可能性-四つの視点とイーザム（Eassom, S.）論文からの示唆-，体育・スポーツ哲学研究，21-1：31-41.
- ・松宮智生（2012）スポーツにおけるルールの根拠に関する一考察-ルールの妥当性の根拠を導く解釈的アプローチ-，体育・スポーツ哲学研究，34-1:37-51.
- ・水島徳彦・阿部悟郎（2020）スポーツ行為における内的契機に関する検討-カントの義務論を手がかりに-，体育哲学年報，50：11-19.
- ・水島徳彦・阿部悟郎（2020）スポーツ行為の内的契機に関する検討-カントの理性概念を中心として-，体育哲学年報，50:21-29.
- ・水島徳彦・阿部悟郎（2020）スポーツ世界における道德法則の検討-カント哲学を中心として-，体育・スポーツ哲学研究，42-1:33-45.
- ・水島徳彦・阿部悟郎（2020）スポーツ行為者の道德に関する内的原理の深淵：カント倫理学における「嫌々の念」を手がかりに，体育・スポーツ哲学研究，42-2:65-81.
- ・水島徳彦・阿部悟郎（2021）スポーツ行為者の認識過程における「意思」と「意志」について：カント倫理学の可能性に関する一考察，体育・スポーツ哲学研究，43-2，97-117.
- ・森田啓・片岡暁夫・近藤良亨（1998）スポーツ世界と一般世界における「善と正」に関する一考察-Schneider と Burke の論争から-，体育・スポーツ哲学研究，20-2:25-43.
- ・森田啓・片岡暁夫（2000），スポーツ世界における当為導出の根拠：ハンス・ヨナスの責任論を手掛かりに，22-2:15-27.
- ・尹熙喆（2015）現代スポーツ文化に内在する「倫理性」の哲学研究：カント「批判哲学」を方法として，筑波大学博士論文（12102 乙第 2751 号）：Pp.221.

5. 事典・辞書等

- ・有福孝岳・坂部恵 他編（2014）縮刷版 カント事典，弘文堂，Pp.607.

- ・加藤尚武 編集代表 (2008) 応用倫理学事典, 丸善株式会社, Pp.990.
- ・下中弘 (1971) 哲学事典, 平凡社, Pp.1697.
- ・廣松渉 他編 (1998) 哲学・思想事典, 岩波書店, Pp.1929.

6. その他

- ・太宰治 (1940/2005) 走れメロス, 新潮社, Pp.300.
- ・新約聖書 (1968) 新約聖書, 日本聖書協会, p.37.
- ・森川ジョージ (2002) はじめの一步 60 卷, 講談社, Pp.177.