

内的实在論としての道徳理論と  
自由のリアリティーに関する研究

(課題番号 10610030)

平成10年度～平成12年度科学研究費補助金  
(基盤研究(C)) 研究報告書

平成12年3月

研究代表者 宇佐美 公生  
(岩手大学教育学部)

## 研究組織

研究代表者 : 宇佐美 公生 (岩手大学教育学部)

## 研究経費

平成10年度	800千円
平成11年度	700千円
平成12年度	500千円

計 2000千円

## 研究発表

宇佐美公生、

「価値の認識と行為の習熟—『公民としての資質の育成』の意義解明のために—」  
『岩手大学文化論叢』、第4輯、1988年、

宇佐美公生、

「生命倫理や環境倫理とは何だろうか—道徳の現代的課題—」  
(沼田裕之編著『<問い>としての道徳教育』、福村出版、2000年) 所収

宇佐美公生、

「なぜ道徳は必要なのだろうか—英米の功利主義的道徳観—」  
(沼田裕之編著『<問い>としての道徳教育』、福村出版、2000年) 所収

宇佐美公生、

「メディアの変容と自己の仮想性」  
『東北哲学会年報』、No.17、2001年、

## その他

ハンス・ヨナス『主観性の復権』、東信堂、2000年  
(宇佐美公生、共訳および解説を担当)

# 内的実在論としての道徳理論と自由のリアリティーに関する研究

宇佐美公生

## 第1節 近代倫理学の到達点

多様な流れが交錯する近代倫理学をいくつかのキーワードでまとめること自体、かなり無謀なことかもしれないが、あえて代表的な立場をあげるとすると、「主観主義(Subjectivism)」、「義務倫理(正義論)(Deontology, Theory of Justice)」、「(選好)功利主義(Utilitarianism)」などは比較的大方の同意を得られるのではないだろうか。そしてこれらの倫理学では、極端な主観主義をとらない限り、「よい／悪い」の問題を、最終的に主観的満足度の(指數的)総和かあるいは、むしろそれとは直接関係ない公平さの問題に還元した。

この主観主義の傾向と、それに対応した倫理学の発展自体は、ある意味では当然の流れで、少なくとも経験論的視点から見れば、奇妙なことでも不自然なことでもないように思われる。なぜなら、もし仮に「よさ」や「悪さ」というものが客観的に在るとするならば、どうしてわれわれはそれに気づき導かれぬのか、さらにどうしてすでに存在しているはずのものに根拠付けなどという試みが必要になるのか。根拠づけるまでもなく、それが事実だといって済むはずではないか。こうした反問が立てられるだろうからである。

実際、普遍的な価値の実在を唱える過去の幾多の哲学者の努力にもかかわらず、人々は客観的に実在する「よさ」を明確に認識することも、またそれに導かれることもなかった。価値の実在性を主張することは、慧眼の達人道徳にはなりえても、そこに万人を納得させる説得力ことは難しく、たまたま閉じた共同体の内部ではよさの実在性への同意が得られてきたとしても、多様な価値観をもった人々が共に住まわざるを得ない開かれた社会で、そうした同意を望むことが困難なことは、歴史の事実が教えてくれる。

では、そのような経験の蓄積から、「よさ」とは所詮主観的なものである、と見切ったとして、倫理学はどのような理論を提供できるだろうか。理論的にはもはやどのような規範理論も提供できないというニヒリスティックな立場もあり得よう

が、歴史的には「よさ」の主観性や多様性に開かれた形で、普遍的で社会的な行動規範を提供する倫理学の理論が語られることになった。その一つが、主観的満足度の総和を計る「功利主義」であり、もう一つは、結果としての満足度を考慮に入れず、むしろ行為（や意志）の形式の正しさのみに規制の範囲を限定する「義務倫理」である。

この二つについては、後に改めて触れるが、近代倫理の特徴を確認する意味で、もう少しコメントしておく。

たとえば、J・S・ミルは、彼の『自由論』において次のように語っている。

「意見の相違が可能なあらゆる問題については、真理は相争う二組の理由のあいだに見いだされる差の大きさに依存している。物理学においてさえ、同一の事実について何か他の説明が常に可能である。太陽中心説のかわりに地球中心説、酸素のかわりにフロジストン、というように。したがって、その他方の理論がなぜ正しい理論ではありえないのか、が明らかにされなければならない。このことが明らかにされるまでは、そしてどのようにして明らかにされるかを知るまでは、われわれは、われわれの意見の根拠を理解してはいないのである」（OL,104）。続けて、ミルは思想と討論の自由が人類の知的本性や道徳的本性にもたらす有益さを論じた上で、さらに次のように語っている。「人類が不完全である限りは、さまざまな意見のあることが有益であるのと同じく、次のことが有益である。すなわち、さまざまな生活の実験があること、他人への危害がないかぎり自由な活動の場が多種多様な性格に対して与えられること、また、さまざまな生活形式をもし試みるのが適当と思う人があれば実際にやってみてその価値を明らかにすること、が有益である。要するに、第一義的に他人に関係しない事柄においては、個性が自己を主張することが望ましい。その人自身の性格ではなくて他の人々の伝統や慣習が行為の規則となっているところでは、人間の幸福の主要な構成要素の一つであり、かつ個人的社会的進歩のまさに第一の構成要素をなすものが、欠けていることになるのである」（*ibid.*,124）。

つまり、何が本当の幸福であり、よさであるかを人間は知らないからこそ、様々なことを試みってみる自由が、幸福の探求には必要である、というわけである。そしてこのよさの認識が可謬的であることには、本当のよさの非実在の可能性も含意されている。後にここから、よさの内容が主観的で多様である状況を前提に、内容そのものを比較の対象にするのではなく、さまざまな内容を選好しているという欲求の事実の総和を、行為や規範選択の基準に据えようとする選好功利主義がでくるこ

とになる。

また、カントは『道徳形而上学の基礎付け』の第一章冒頭で、「私たちの住む世界ではもとより、およそこの世界以外でも、無制限に善と見なされ得るものは善意志より他にはまったく考えることができない」(IV.393)と語っていた。無制限に善いといわれるものがもはや意志の形式の中にしか存在し得ないということは、逆に言えば、対象としては実在しないということの強烈な宣言である。それが証拠に、その直後で、過去において「よさ」の具現（よさの実在形態）と見なされてきた、理解力、再起、判断力などの精神の才能、勇気、果敢、堅忍不拔など自然の賜としての気質、権力、富、名声などの幸運の賜、そして古代の人が賞賛した克己、節制、冷静な思慮などの人格の内的価値を、彼はそれ自体として「よいもの」とは見なしていない（Vgl.,IV.393-4）。いわば、これらは、道徳的なよさを実現するための単なる素材、ないし質料でしかない。しかも人柄のよさを示す徳、欲望の対象としてのよきもの(Goods)などが、ことごとく「それ自体としては、よくも悪くもあり得る」ということは、対象として実在する「よさ」がないというだけでなく、かえってそれらのよさが意志に依存することによって、もしかしたら極めて主観的なよさにもなりかねないということでもある。この意志が普遍的よさの担い手になり得なければ、（価値に関しての普遍的真理を追究する）倫理学はもはや必要ない、というギリギリのところ、カントは道徳形而上学を基礎づけようとしていることになる。かくしてカントの仕事は、よさの形式が普遍的であることの権利づけに収斂して行くことになる。

これらが、近代の倫理学の一つの到達点である。この到達点の背後には、実在論の困難さの理解が含まれている。そしてその困難さを知りながらもなお実在論を求めるということは、時代錯誤か、無謀の誹りを免れまい。にもかかわらずなぜあえて、本研究において（「内的」という限定付きではあるが）実在論というテーマを掲げたのか。まずはその当たりの事情から簡単に説明して行くことにする。

## 第2節 現代倫理学の問題状況

1950年代以降、道徳的な判断は、それについて真偽を争うことのできる客観的事実の記述ではなく、むしろ道徳的な感情の表明（emotivism）や、行為への指令（prescriptivism）として機能しているという分析、すなわちメタ倫理学的研究が盛

んであった。これらは言わば上述の主観主義の流れを汲むものである。しかしもう一方では、上記の功利主義と義務倫理の流れは、様々に変容を被りながらも規範倫理学の形で発達し、その成果は70年代以降「正義論」を舞台に開花する。さらに自由主義の発展や科学の発達により生じた倫理的諸問題に対して、答えを求める声が各方面から高まり、現在ではそうした分野の研究は、応用倫理学(Applied ethics)という形で展開されている。たとえば、延命技術が進歩する一方で、患者の生の質や自己決定権への関心が高まり、安楽死の可否という問題が議論されるようになったり、大量生産・大量消費社会がもたらした地球規模の環境危機に対して、一定程度の生活レベルを保持しながら資源を(途上国、未来世代、動植物などに)どのように配分するのが正しいかという問題が規範倫理学の道具立てを使って議論されている。

しかし現状を見る限り、こうした課題を通して明らかになったことは、近代倫理の諸形態が、リベラリズムやリバータリアニズム、功利主義などの間で相互に解消不可能なまでに対立していることと、その対立を解消する術が、多数決論理かあるいは個人主義的決断主義に頼らざるを得ないということであり、また規範倫理が個別の状況での認知的反応や行為を喚起する上で無力だということであった。かくして1980年代に入ると、このような状況に対して疑問を抱く立場から、古代中世の共同体倫理や、実践を通して習熟される器量としての「徳(virtue)」の復権が唱えられるようになる。その際、共同体主義(communitarianism)や徳倫理(virtue ethics)の立場が共有していた問題意識は、相対的で主観的に対立しがちな価値観をつなぎとめてくれ、道徳判断の真偽を争いを可能にしてくれるような、「価値の实在」の場所をどうやったら確保できるかということであった。

たしかに閉じた共同体の内部で諸個人の役割が割り振られ、その役割(本分)を果たすことが最終的にはコスモスの調和につながるような特殊な状況では、それも可能であったかもしれない。しかし近・現代はむしろ、人間の本質や本来的目的について語りうる超越的視点を失い、無限に開かれた空間に多様な価値観が混在する中から、共通の道徳を紡ぎ出さなくてはならない時代である。このような状況の中で、特定の価値共同体への回帰を図ることは、民族紛争や宗教紛争に象徴される対立状況を再燃させることにもなりかねない。そのことは近代の初頭にどうして契約思想などの倫理観が登場せざるを得なかったのか、その背景を考えてみれば分かることであろう。しかし他方では、公共性やそれと関わる行為の動機付けの問題を考えると、単なる相対主義や個人主義的決断主義に陥らず、道徳的判断に客観性を

与え、行為の喚起と人々の連携を可能にするような価値の実在性がどこかで確保できなくてはならない、という要請にも聞くべきものはある。とりわけ、近年日本の倫理学界で話題になっている「なぜ道徳的であるべきか」という問題の背景には、規範倫理が提起する規範が、個人の行為の動機付けに届かず、個別の状況に対して行為を喚起する力を持ち得ないことと深い関係があると思われる。こうした課題に応えるためにも、あえて道徳的实在論の可能性について検討する必要があると考えた次第である。

では、次に道徳的实在論がもたらすものと、その問題点について検討してみよう。

### 第3節 道徳的实在論について

实在論(Realism)とは一般に、真理や善さ、美などの価値が客観的に実在するとする立場に対して与えられる哲学的立場に対する名称である。本稿ではおもに「善さ」の实在を主張する道徳的实在論を検討することになるが、一般に实在論とは真理や美しさも含めて価値が主観的でも(文化や歴史に)相対的でもなく、客観的に実在し、それぞれの価値判断について真偽を論ずることができるという立場である。

しかしそのような实在論に対しては、即座に懐疑論が頭をもたげてくる。たとえば、目に見えるものが実在する真理であって、錯覚や幻覚ではないとどうして言えるのか、と。デカルトはまさにこのような懐疑を出発点にして、考える自己の实在性(ego sum)に到達した。しかし、考える自我が実在的であるということは、逆に考える自己によって捉えられる対象の側は、ことごとく考える主観に依存することになる(観念論)。仮にデカルトが行った神の实在性と神の誠実さに依拠して外界の实在性を論証しようとする試みが成就しなければ、彼はいつまでたっても対象世界の实在性に至りつけないことになる。そして実際、彼の論証は後代の哲学者たちを納得させることがなかった。

外界の实在性への懐疑を極端に推し進め、発想を逆転させたのが、パークリーの現象主義である。「ものがあるということは、知覚されていることだ(esse is percipi)」という有名なスローガンには、「決して知覚されずに存在する客観的实在など幻想であって、結局实在性はことごとく知覚する主観に依拠している」という含

意があり、さらにはまったく無根拠に実在性を持ち出すことが虚妄（一種の魔法）であるという意味も含まれている。むしろこうした現象主義の実在観に対しても、知覚されるものが全て実在だとすれば、夢や幻覚と現実の知覚との区別がつけられなくなってしまうのではないか、という疑問があるだろうが、この疑問に応えることはさほど難しくない。たとえば、夢や幻覚は、知覚の整合性や有用性の点で信頼性に欠けており、通常は、相互に整合的で、整合性のある知覚だけを実在と呼んでもほとんど不都合はない、と答えることもできよう。またさらに批判を徹底して、「すべての知覚が夢かもしれない」という全面的懐疑論もあり得るだろうが、それについては、デカルトの様に「考える自己」へと退却して答えるよりも、むしろ疑いの出発点になった夢や幻覚こそが、正常な知覚の存在を前提してはじめて同定可能な事例なのであって、夢や幻想という部分的事例を知覚全般に拡張しようとする推論自体が誤謬推理の誤りを犯していると指摘することもできよう。もちろんこれだけの考察で、現象主義の正当性が保証されたわけではないが、現象主義の存在論を含め実在論全般に関する問題については後に改めて触れることとして、このような懐疑よりも深刻なのは、道徳的実在をめぐる懐疑論、ないし相対主義の方である。

先に見たように道徳的実在論は、道徳的よさが客観的に実在する、あるいは道徳的判断について真偽を争うことができる、という立場である。しかし道徳的価値に関しては、「歴史的に見る限り、科学的判断のように真理へと収斂することがなく、むしろ時代や文化、さらには主観に相対的である。したがって、客観的な道徳的真理が存在するというのは、イデア論者の夢でしかない」、といった主張を覆すことは難しいように思われる。また第1節で述べたように、仮に客観的な価値の事実があるとすれば、なぜわれわれが一様にそれに気づくことがないのか、ということも大きな問題であろう。さらに道徳については、たとえその実在性が論証できなくとも、人間の社会的な生活や個人の充実した人生を可能にしてくれさえすればそれで十分であると考える限り、ある程度の一般性さえ保証されれば、ことさら「実在性」に拘る必要がない、というプラグマティックな主張も可能である。かくしてこうした批判や懐疑案にもかかわらず、あえて実在論を主張する以上は、それなりの積極的な論拠が必要になろう。それは、もし実在論が可能であれば、現状の倫理的問題についての理論的な対立を解消し、人々を悪の回避や善の追求に向けて動機づけることができる、といった目的論的な理由を越えた、より積極的な理由でなければならぬ。

しかしそのような決定的理由を見つけだすことはおそらく難しい。もしあり得るとしても、例えば、われわれの（１）道徳的認知の直接的確実さや、（２）道徳的判断の誤りの認識といった経験、そして（３）最終的には道徳的事実の可能性への理論的な根拠付けなどであろう。これらについて若干説明しておく。

まず（１）の道徳的認知の直接的確実さについてであるが、その意図するところは、われわれの道徳的認識が最終的には間接的なものでないということである。たとえば誰かが刃物で人を傷つけている、あるいは何かを店頭から盗もうとしているという状況を見て、「悪いことだ」と判断することは、単に客観的な事実判断に主観的な道徳的判断が加わることでなく、端的にそこに悪い事実があるということである。一般には「どのような事実を見ても、それを悪いと判断するのは主観なのであって、冷酷な人は同じ事実を目の当たりにしてもそれを悪いと判断しない可能性があるのだから、悪さを直接認知できるというのは強すぎる」、と言われるかもしれない。少なくとも道徳的実在論を批判する非認知主義（主観主義、相対主義者）はそのように考える。しかし、ここで重要なのは、どれだけの人間がそこに悪さを見るかという多寡の問題ではない。たとえわずかであっても、そこに端的に悪さの事実を見てとれるということが大切なのである。そして悪いという価値判断を下せる人は、ある事実を見たからこそ、そのような判断を下したのである。だとすれば、事実の側には、価値判断を下す何らかのメルクマールがあるはずである。逆に道徳判断を下せない人は、その徴標を見て取るができない。ただそれだけの話である。

近代の道徳観の多くは、道徳の在処を道徳的規則や信念に局限し、事実の世界から切り離そうとしてきた。しかし規則を知ることやある信念を抱くことが、端的に道徳的行為の遂行や道徳的判断につながらないという事態は、アクラシア（意志の弱さ）の例に象徴されるように、日常的にもしばしば見られることである。だからこそ倫理実践知は、古代ギリシャ以来、単なる規則の知を越えた特殊な知のあり方として倫理学の重要なテーマであり続けたのである。たとえ（盗むべきではないという）規則を知っているからといって、その規則を参照して適切に行為できるとは限らない。また（暴力は悪いという）規則を知っていても、この一般的規則を眼前の個別の状況に適用して判断できるとも限らない。プラトンはこうした事態を、端的に「善さに関する無知」と規定した。アリストテレスの場合には、そこまで極端ではないが、やはりアクラシアを大前提の知に対する小前提の知の欠如、ないし

個別的状況の判断の間違いとし規定している。アリストテレスにとって実践的判断力は、経験と訓練とによって身につけざるを得ない特殊な知なのである。そして道徳的实在論者も、道徳判断が状況の認知力に左右されると考えるからこそ、認知力の陶冶の重要性を徳育という形で積極的に認める。言わば道徳的事実は、このように特別な訓練を経て、道徳的感覚を磨き上げた人だけが接近できる対象なのであって、誰に対しても平等に開かれているわけではない。逆にそうした認知力をもった人にとっては、端的にそこに悪さ（よさ）が見えることになる。こうした特別な事態が、上で「道徳的認知の直接的確実さ」とした事態である\*。もちろんこうした認知が万人に開かれているとは限らないから、それは道徳的实在論を主張するための論拠というよりは、实在論の必要条件でしかない。言いかえれば、实在論が正しくない、どんな道徳判断にも正当性が与えられず、道徳的実践知や認知力の育成が無意味なものになりかねない、ということでもある。

次に（2）の道徳判断の誤りの認識といった経験の事例について。

上で見たように、価値への感受性を備えた人にとっては、端的にそこに価値の事実があると言ってかまわないとしても、だからといって彼のどんな判断も直ちに正しい判断であるとは限らない。他の価値への感受性をもった人との間で判断が対立することもあるし、また同一の人間の内ですら、かつての価値判断が間違っていたということを後から分かることもある。このことは、価値の客観的事実の存在を疑わせるのに十分ではないだろうか。

なるほど、人は、かつて下した道徳判断が間違っていたと反省し、判断を修正することがある。しかし、それはちょうど、かつての認識に基づく判断が事実誤認で、実は別様に判断した方がよかったと気づくのと同じように、道徳的事実を後から正しく認識したのだ、と考えることもできる。仮にこうした類比が可能だとすれば、道徳判断の場合でも、事実判断と同じようにその判断の真偽が語れることになろう。したがって、判断の間違いという事例は、道徳的事実の存在を疑わせるどこ

---

\* ちなみにカントは、このように道徳的事実が達人にとってのみ特権的に接近可能であるような倫理観を拒否し、あえて、特別な教育を受けてもいないし、また「苛酷な運命によって、あるいは愛情のない継母めいた自然が、わずかばかりの天分しか与えなかったような」(IV,394) 人々にとっても可能な道徳（近代市民社会の道徳）を構想したのであった。

るか、むしろ道徳的事実の存在を裏書きする事例である、と実在論者は解釈する。ちなみにこのような実在論者は、道徳的事実を認知できるという意味で、道徳的認知主義と言われることもある。

こうした道徳的認知主義の言い分に対して、道徳判断の訂正は、単にかつて抱いていた事実に関する「信念」が誤っていたことに起因するのだ、と反論することもできよう。つまり道徳判断の間違いは、所詮、「信念」と事実認識のレベルの間違いが道徳判断に反映していただけであって、なにも道徳的事実に関する判断が間違っていたわけではない、というわけである。もとより事実誤認が、道徳的判断の間違いにつながったという場合もあり得るかもしれない。だが、このことは、事実認識の点ではかつての認識に何ら間違いがないことがはっきりしているのに、道徳判断は間違っていたと分かるような事例もありうることを排除するものではない。逆にもし、道徳判断の間違いがことごとく事実判断の間違いに他ならないとすれば、道徳判断と一部の事実判断はことごとく対応しており、かえって、事実判断の内には道徳判断の契機がすでに内在していた、ということも許されることになる。このように、すべての道徳的判断の間違いを事実判断の違いに還元して反証しようとしても、事実判断から価値判断を完全に分離できることが積極的に論証されない限り、反証は原理的に難しいと思われる。では、そのような分離は本当に可能なのだろうか。そこで最後に道徳的事実のあり方について考えてみる。

(3) の道徳的事実が存在するというとき、その事実はどのようなレベルで存在するのであろうか。たとえば机がある、色がある、音がある、原子があるなどなど。事実を語る言葉はたくさんある。しかしこれらも仔細に検討すれば、すべて一枚岩の事実ではない。日常的な文脈では、一つの個体や状態を指す言葉も、物理学や化学では、使うことができない。だからといって、すべてを物理学の言葉に一元的に還元することもできないし、またかつて論理実証主義が行ったような感官与件(sense data)への還元も不可能である。そうした還元が単に日常の場面で無効だというだけでなく、原理的に不可能であることは、還元主義のドグマとしてW・O・クワインによって批判されて久しい。さらに事実に関する判断という意味で言えば、「思いやりがある」、「誠実である」、「勇気がある」といった表現も、その中に加えることができるかもしれない。たしかにこれらの表現は、評価的な意味をもっているが、しかしこのような言葉を抜きにして日常世界の事実を語ることはほとんど困難であると思われる。さらにH・パットナムによれば価値と事実の二分法そのもの

が実は曖昧であって、たとえば、科学といえども有用さ、整合性、包括性、機能的単純さなどの認知的価値をもった世界の表現形式を作り出さなくてはならず、さらに具体的表現には、記述の適切さ、明瞭さなどの基準も必要となる。そしてこのような記述の適切さの基準は、自然科学の世界はもちろん日常の世界を記述する場合でも重要であって、そうした適切さを欠けば、たとえ世界の記述としては偽ではないとしても、合理的に受容可能ではなく、言わば狂った世界記述であるということになる。「整合性、単純性や道具的有効性という認知的価値なしでは、われわれはいかなる世界も、いかなる『事実』も、何が何と相対的にしかじかであるのかについての事実さえも、もたないのである」(RTH, 136)。

さらに、たとえば「ジョンはお金のためなら何でもする」という価値語を含まない表現や「ジョンは思いやりがない」「ジョンは自分のことしか考えない」という行為予測を可能にする(事後的)表現であっても、そこから価値的なものを受け取ることにはできるし、事実の報告としてもこのような記述を欠けば、不十分な記述として批判されかねない事例はたくさんあろう。こうして事実と価値ははっきりと区別できないだけでない。仮に事実の記述では一致していても価値観では一致していない二つの世界があるとして、その二つの世界の間で事実の情報伝達だけは維持できるかということ、おそらく難しい。両世界の間はいずれ大きく隔たり、最終的には事実の記述ももはや一致しているとは言えない状態が到来すると考えられる。パトナムはそのような例を、快樂気分を最大化すべきであると信ずる「超ベンサム主義者」とわれわれとの間で仮想し、快樂のためには嘘をつくことさえ認める超ベンサム主義の世界では、たとえ「正直」という言葉があっても、その意味がいかに関われわれが使う「正直」とは異なったものになり、結局、彼らの表現全体がいかに関われわれには合理的に受容できない病んだ世界になるかを説明している(cf. RTH, 139-141)。かくして、事実と価値の世界を截然と区別することは不可能であり、少なくともいくつかの価値的表現は、それが合理的に受容可能であるとすれば、客観的であると想定せざるを得ないのである。

むしろ、このことから道徳的事実が存在するということが端的に出てくるわけではない。だが、価値的表現が客観性を有し、それがわれわれの事実表現に不可欠であるとすれば、そこから、価値的事実が存在し、しかもその価値的事実の一部が道徳的事実である、と考えることは可能であろう。そして、そうした事実を照らしてみるときに、理論的には可能であっても、明らかに病んでいたり、幼稚であったり、偏向していたり、あるいは端的に間違っていると思われる道徳的判断があり得

ることになる。

實在論を道徳に関して認めることは、このように批判の可能性を認めることでもある。實在論を認めてしまえば、ある種の権威主義が復活し、保守主義が正当化されると考えるのは早計であろう。相対主義は、開かれた多様な価値観の下で、そうした権威主義への批判として唱えられてきた、という側面はたしかにある。しかし、相対主義はかえって相対的であることがその弱みでもある。つまり、すべての道徳的判断が相対的であるとすれば、かえってどんな判断も不当でないことになり、どれほど病んで奇矯な判断に対しても、またどれほど強制的で権威主義的な判断に対しても、相対主義は本当の意味で批判することができないことになる。むしろ実効性のある批判の可能性を開くためにも、實在論は必要なのである。

#### 第4節 道徳的實在論の問題点

これまで實在論の可能性、とりわけ道徳的實在論（道徳的認知主義）の可能性について述べてきたが、しかし實在論については、先に紹介した近代倫理学からの批判だけでなく、それ以外にもさまざまな批判や難点がおそらくあり得る。

もっとも簡潔で本質的な批判は、道徳的實在論そのものの正当性、ないし道徳的事実の存在が、明確なかたちでは証明されていない、という点である。たしかに、道徳的實在論が正しいことを決定的に証明することは困難であろう。せいぜいいくつかの状況証拠と、道徳が（實在論者が期待する意味で）有効に機能するための要請が、この理論を支えているに過ぎない。その意味で、ここでは實在論の可能性の根拠、それもかなり弱い根拠付けを行ったにすぎない。

また、道徳的感受性をもった人との関わりで、道徳的事実の認知の可能性を認めるということは、道徳を徳の達人（モラル・エキスパート）にとってのみ接近可能な、特権的領域にまつりあげてしまうことになりかねない。道徳的判断力は、ちょうど美術品の目利きと同じように、しかるべき訓練と陶冶を受け、しかも素質として優れた道徳的感受性を持ち、多くの教養を身につけるだけの余裕と能力がある少数の人間だけが到達できる境地のようなものになってしまう可能性があるのである。ちなみにカントは、まさにこの鼻持ちならない有徳者の特権性を道徳の領域から払拭し、啓蒙主義的観点から、理性を持った人間ならば誰でも理解でき、（理想的には）従うことができるはずの道徳を基礎づけようとしたのであった(Vgl.

IV,393-5)。

また、道徳的实在論のもとでは、目の前の状況から雑多な要素を削ぎ落としたうえで、道徳判断が、究極的によさ／わるさが見える／見えない、といった直接的事実判断に収斂するのだとすれば、最終的に道徳判断の対立が生じたとき、その対立を調停する方法はもはやなく、水掛け論に終わってしまう可能性がある。このことは、ムーアなどの直観主義についてよく持ち出される批判であるが、实在論についても同じことは指摘できよう。そして一般には、このような水掛け論の可能性があるので、道徳の世界は、それを判断する人間に固有の視点に依存しており、自然科学のように一つの世界に収斂するとは限らず、多元的なものである、とされてきたのである。もっと現実的に言うと、水掛け論が宗教戦争などの厳しい対立にまで発展したからこそ、寛容さや、思想・信条の自由などが、それぞれ道徳的に要請されてきたのである。現代の多元論的状况が開かれるにあたっては、そのような背景がある。こうした事情もあって、今日、实在論的な議論を展開する人でも、唯一の实在や、議論の収斂可能性を強弁する素朴な实在論者は少ない。だがそうだとすると、現代の道徳をめぐる多元論的状况や、道徳的判断の視点拘束性と、实在論とをどのように折り合いをつけるか、という課題が残されることになる。

さらに、応用倫理などでの具体的な問題を考慮するならば、それまでは（一応）リアリティをもっていった善さが希薄化たり、それまでリアリティをもっていなかった善さへの配慮が必要になる事例はたくさんある。例えば脳死のような事例が出てきて、昨日までは生者として扱われていた人を、死の概念が変わったことで、明日からは、死者として扱わなくてはならないということがある。たしかにこの場合、眼前の事実を殺人とみなすか否かが変わったといっても、それはあくまでも概念の適用領域が変わったことによる事実判断のレベルでの変更にとどまらず、人を殺してはならないという規範が変わったわけではない、と言えるかもしれない。しかし昨日までは権利を持っていなかった存在（たとえば嬰兒や動・植物）を、新たに権利を持ったものとして扱わなければならないときには、単に事実判断の変更だけでは済まない意味の変更がおこっていると思われる。新たに権利を付与されたものをどう扱えば正当に扱ったことになるのか、ということはわれわれの行為の仕方も含めて徐々に経験を重ねながら学ばざるを得ず、それは今までになかった新たな価値的事実の生成に立ち会うことに他ならない。

このように時代状況によって善さの事例が変わってゆくことを、道徳的实在論はどのように捉えるのであろうか。科学ならば、新たな事実の発見は認識の深化とし

て考えられるかもしれないが、道徳判断の場合には、事実そのものが新しく生み出されたのであり、必ずしも価値の認識が深化したとは言えない。あるいは、せいぜい価値評価の視点が、多様化したに過ぎず、これまでの評価の視点が新たな視点によって克服され、消去されたとは言い切れないのではないだろうか。

实在論は、なるほど日常的な常識にかなって、それを主張しても許される程度の整合性を持っているかもしれない。しかし理論的には沢山の難点を含んでいる。そこでもう一度、实在論の位置づけを、H・パットナムを参考にしながら検討してみることにする。

## 第5節 内的实在論としての超越論的観念論

まず、いったん实在の認識に関する懐疑の問題に戻ってみることにする。現代では、デカルトが提起した懐疑は、よりラディカルに「水槽の中の脳」(Brain in a vat)という例によって検討されることがある。H・パットナムに従ってその例を見てみよう。

「ある人（あなた自身とかんがえてもよいが）が邪悪な科学者による手術を受けたと想像せよ。その人の脳（あなたの脳）は身体からとりはずされ、脳を生かしておくための培養液のはいった水槽に入れられている。神経の末端は超科学的コンピュータに接続され、そのコンピュータによって、脳の持ち主はすべてがまったく平常通りだという幻想をもたらされる。人々も、いろいろな対象も、大空等も、みなあるように思われる。しかし、本当は、その人（あなた）の経験していることはみな、コンピュータから神経末端に伝わる電子工学的インパルスの結果なのだ。そのコンピュータは非常に賢くて、その人が手をあげようとする、コンピュータからのフィードバックによって、その人は手があげられるのを見たり感じたりすることになる。さらにプログラムを変えるだけで、邪悪な科学者は彼の思い通りに、どんな状況や環境をも犠牲者に『経験』させる（幻覚を生じさせる）ことができる。……」(RTH. 5-6)。

この水槽脳世界の中では、さまざまな経験もコミュニケーションもわれわれの世

界と何ら変わらずに行なわれていると言ってよい。ただ、その世界では脳以外の外部世界、たとえばあなたの身体や私の身体が実際に存在する、ということについてだけ誤っているのである。

こうした想定に対し、パットナムは、もし、われわれが実際に水槽の中の脳だとすると、われわれは「自分は水槽の中の脳である」と考えることができない、すなわちこの想定は自己論駁的であることを「指示の因果説」を使って明らかにする。つまり、水槽脳世界の住人は、われわれと同じように言葉を使って考えたり言ったりできるが、それによってわれわれの指示するものを「指示」できない、あるいは、「自分たちが水槽脳である」という想定が真であるか偽であるかを考えることができるならば、この想定は真でない、というのである(cf. RTH.7-8,14-16)。

このような主張をする人、つまり「もしかしたら自分たちは水槽の中の脳かもしれない」と主張する表現が、何を言おうとしているか、ということが問題である。彼の表現が指示できるのは、実際には脳自身が経験する「現象としての水槽の中の脳」であるのに、彼の言わんとすることは、現象外の「水槽の中の脳かもしれない」ということであって、ここでは指示が分裂している。従って、本来は「絶対に分からないが、実は自分たちが水槽の中の脳かもしれない」と言うことすらできないのである。にもかかわらず、上記の想定は、本来出ることのできない世界の外に出て、語ることのできないはずの「自分たちが水槽の中の脳である」ということを主張しようとしているために、結局は主張する主体が分裂してしまう。これがこの立場の難点なのである。また、この主張については、仮にそのようなことが言えたとしても、どのような経験をすれば、それを知ったことになるかが原理的に分からない構造になっていて、どんな経験をしてもしそれを知ったことにならない、という難点も指摘できる。

だが、この主張をする外的視点をいかにして手に入れたかを度外視してしまえば、この「水槽の中の脳」という想定は、われわれから独立な世界と思考との対応を「真理」とみなす素朴な実在論者の真理観を映し出しているように思われる。このように世界の外に視点を想定する実在論を、外在主義的実在論(external realism)とか、形而上学的実在論(metaphysical realism)と呼ぶことにすると、外在主義的実在論者は、言わば上述のように一種の神の視点を導入し、その観点から見て、世界は心から独立な対象の固定された総体からなっていて、世界のあり方についての真で完全な記述がただ一つ存在する、と主張していることになる。そしてこの想定のもとでは、水槽の中の脳という世界は、知り得ないけれども真理である可

能性として残されることになる。

実在論というときに、ここで言うような形而上学的実在論を意味するとすれば、そこには上で述べてきたような様々な難点が付きまとうことになるだろう。そして実は懐疑論者の「現実の世界はことごとく夢かもしれない」という想定も、そういう意味では、この（素朴な）形而上学的実在論者と同じ観点を要請していることになる。

これに対して、「水槽脳」の想定を無意味なものと論定するパットナムは、自らの立場を内的実在論（internal realism, 内在主義）と称し、「水槽脳」の想定を立てる外在主義＝懐疑論に対置する。内在主義では、世界がいかなる対象からなるかという問題は、理論や記述の内側で問うてはじめて意味を持つような問いなのである。そもそも、真理の実在論的「意味」（「A」が真であるのは、Aの時であり、かつその時に限る）は外在主義（形而上学的実在論）と共有できるとしても、何を知ればその真理を知ったことになるのか、という真理の「基準」の方は、あくまでも経験の内部に求めざるを得ない。したがってこの立場から見ると、上の「水槽の中の脳」の仮説は、それを知る基準を求めようがない「単なる一つの物語、単に言語によって構成されたものにすぎず、一つの可能世界などというものですらまったくない」（ibid.50）ことになる。つまりその物語はもともと、世界の中の感覚を有するいかなる生物の観点からも語りようのない物語、あるいは神の視点からの虚構の物語であったのである。

ところがそうだとすると、視点をわれわれの側に限定する内在主義は、結局単なる主観主義や「何でもよい(Anything goes)」という真理の相対主義と同じことを語っているだけではないのか。このように反問されるかもしれない。しかし「何でもよい」の相対主義が、「絶対的真理など存在しない」、「どの真理も同じように真理である」と語る相対主義と同じことを言っているだけだとすれば、それは神の視点を密かに導入する外在主義と変わらないことになる。その点では、むしろ内在主義は、「われわれにとって」という限定つきながら、客観性や合理性というものを有意義に保持するリアリズム（実在論）でなければならない。

ここまで見て明らかのように、パットナムの内的実在論は、カントの経験的実在論＝超越論的観念論の流れを汲むものである。パットナムはまさに彼の著書で、「形而上学的実在論者ではない哲学者をカント以前に見つけだすのは不可能である」（ibid., 57）とか「カントは私が真理の『内在主義』もしくは『内的実在論の』見解と呼ぶものを初めて提案した、という具合にカントを読むのがベストであ

る、と私は言いたい」(ibid.,60)と語り、自らの内在主義とカントの経験的实在論との類縁性を強調する。

ところで上で言われた外在主義ないし形而上学的实在論者は、カントの文脈にひきなおせば、超越論的实在論者(transzendental Realist)に相当する(Vgl.A 371-2)。われわれは、本来は超越的(神の)視点に立つことができないにもかかわらず、あたかも神の視点が可能であるかのように考え、仮にその視点から眺めた時のリアルな世界が、われわれの経験の向こう側にあることを信じ、われわれの側からは(かろうじて)何らかの推論を通して到達できるものと考えた立場が、この立場である。そしてそれは懐疑的観念論ないし蓋然的観念論(problematische Idealismus)とも言われる(A.378)。ちなみにデカルトはそうした「推論」を、神の存在証明から外界の实在に至るために使っているという意味で、まさに蓋然的観念論、すなわち超越論的实在論ということになる。ところでその超越論的实在論の立場が、対象そのものの推論による把握を断念し、端的に所与(data)こそが存在の全てである、と考えるとき、それはバークリーに典型的に見られるような経験的観念論の顔をもつことになる。現象主義者バークリーは、いわば裏返しの形而上学的实在論者である。ところがこの立場にとっては、錯覚も知覚も含めすべてが(夢見る)心の中の観念であり、心だけが世界の外側に存在することになる。そしてこの立場では、全ての与えられる対象は同一地平に還元され「夢と現実に区別のあることを認めず」(B519)、第3節でも述べたように、真理はせいぜい観念と観念との整合性に還元されることになる。なるほどある意味ではカントもこうした整合説的真理観を共有しているようにも見える。しかしたとえ真理性の基準については似ているように見えても、今度は心の所在と機能の方が問題になる。カントにとっては、バークリーのように現象を捉える私の心=実体的魂が現象の外に实在しているとは言えず、そこにはたかだか(われわれにとっての)世界の枠組み(形式)、あるいは限界とでも称するべきものが機能しているだけである。存在としての心が仮にあるとしても、カントの場合は、世界の枠組みの内部で捉えられる外界の諸事物と同様、枠組み内に取り込まれた一つの現象(内的経験)としてしか語りえないことになる(Vgl. B XL)。

ちなみに、カントとの類縁性を語るパットナムは、真理論に絡めて、バークリーの立場を批判する(cf. RTH, 57-60)。伝統的に「真理の対応説」と呼ばれてきた理論の正体は、「心のなかの表象とそれが、指示する外的な対象との間の関係が、類似している」(ibid., 57)という点にある。この理論にとっての難点は、いわゆる

色や味覚などの第二性質についてはこの理論が当てはまらないということにある。ところがバークリーは、第二性質の場合に類似説に加えられる反論は、第一性質にも同じように当てはまるとした。そして、類似説を堅持する限りは、結局、感覚やイメージと類似的であるものは感覚やイメージ以外にはないのだから、観念やイメージなどの現象的対象だけが、思考や概念化や指示の対象である、とした。そこから、感覚から構成される以外の物質は、実際には存在しないという結論が導かれるわけだが、パトナムによれば、カントはこの結論を受け入れがたいものとし、このように破天荒な結論の根がじつは指示の類似説にあること、従ってバークリーの議論を拒絶するには、指示の類似説を拒絶しなくてはならないということを見て取っていた、というのである。彼が見るところ、カントは、「ロックが第二性質について述べたことが、あらゆる性質に、——単純性質、第一性質、第二性質のどれにも——同様に該当する」(ibid., 60-61)と語っていると理解すべきである。これは第一性質と第二性質の区別を廃棄し、基本的な指示対象として、単純性質に戻ろうとするバークリーとは全く違う方向である。

さて、もしすべてが第二性質であるとするれば、「われわれが対象について語ることがどんなことであれ、それは、その対象のわれわれに対する作用とは独立に、つまり、われわれの理性的な本性とわれわれの生物学的組成とを備えた存在者に対する作用とは独立に、その対象を『それ自体で』あるがままに記述するものではない」(ibid., 61)。これはまさに観念論である。ただし「対象についてのわれわれの観念は、心から独立な事実の写しではない」(ibid.)と否定的に規定される限りで、ネガティブにはあるが、心から独立な何らかの対象が存在することを認める。このように「物自体」を認める点でもバークリーの立場とは異なる。しかし「心から独立な何かが存在する」というのは、あくまでも、そう考えざるを得ないという意味での思惟の限界(限界概念Grenz-Begriff)であって、なんらその概念の実質的な実在を保証するものではない。そしてカントは同じことが内感の対象についても成り立ち、まさにその知られ方の直接性は、外的な対象の以上でも以下でもない、としている。こうしてカントは、真理の対応説を事実上は放棄する。

超越論的観念論としての内在主義の立場で考えたとき、対象と認識の一致(言葉とももの一致)ということとは、たしかに真理の形式的意味(「真理の唯名論的定義」(RTH.63,cf.56))ではある。カントもその点では、客観と認識の「なんらかの一致」(Vgl. B236, B82-3)にこだわり、実在論の可能性を留保しようとしている。しかしこのこだわりは、たかだか真理の「意味」へのこだわり過ぎない。

真理の意味とは（「『雪が白い』が真なのは、雪が白いとき、かつその時に限る」として語られる）真理の形式的定義であって、どういう場合に当の客観的事態が成立しているかを確認する「基準(standards)」の方は、われわれにとって受容可能な理論とさまざまな知覚による証拠に求めざるをえない。たとえば、寒い冬の日に空から落ちて来る白いものが「雪である」ことを確かめるためには、雪の定義と冷たい、触ると溶ける、などの日常的証拠のほかに、われわれによって公認された検証の手続きによらざるをえない。さらに「白い」という直接的性質に至っては確かめようにも、自分の視覚を端的に信ずるか、あるいは同じ状況での他人の証言と照らし合わせるしかなく、しかもこの場合には、白さという感覚が、（本来独立には捉えられない）対象に適合しているかどうかではなく、当の状況での言語使用が「適切さ」かどうかを確認することにしかない。同じことは、（科学者共同体としてのわれわれという限定付きではあるが）さらに高度な科学的観察言明の正しさを確かめる場合にもあてはまる。そして、ここから明らかになるのは、どういう言明が受け入れられるかについて、われわれとその「基準／規準(criteria)」を共有しない超能力者が語る真理は、何の意味も持たないということである（c.f.RTH.129-30）。その意味では水槽脳論者もまた、われわれと基準を共有しない者なのである。

ちなみに同じことは、道徳的判断についても言えるはずである。もしそれが言えるとすれば、先に問題点として述べた道徳的实在論につきまとう徳のエリート主義の匂いを払拭させてくれる可能性があるだろう。ただし、それについてはもう少し後で考えることにする。

さて、このようにしてパットナムは、先の真理の対応説に対しては一定の留保をしつつ、外在主義の対応説との混同を避けるために、言明に対する合理的受容可能性 (rational acceptability) という言い方をする。「内在主義の観点では、『真理』とは、ある種の（理想化された）合理的受容可能性——われわれの信念相互の、そして信念とわれわれの経験（ただしそれ自体がわれわれの信念体系において表現されているものとしての経験）とのある種の理想的斉合性(coherence)——であって、心から独立した、あるいは談話から独立した『事態』との対応ではない」（ibid.49-50）、と。

このパットナムの立場は、経験主義の（還元主義的）ドグマを回避し、相対主義に制限をもうけ、現象主義の破天荒さを退けつつ、实在論の新たな可能性を開き、さらに「他者の实在」についても語りうる有意味な視点を呈示してくれていると思

われる。このことは同時にまた、カントの超越論的観念論の再評価の可能性を開くことにもなる。ただし、この内的实在論を認識論を越えて道徳の領域にまで広めてしまえば、カントの実践哲学については否定的な評価を下さざるを得なくなるように思われる。

## 第6節 価値と事実の二分法

パトナムは価値のリアリティについても内的实在論の延長で考える。というより、そもそも内的实在論を支える重要な基盤として、事実と価値の二分法から脱却する必要がある、と説く(cf RH.135-141,RTH.127-149)。实在論の立場では、事実と価値を截然と分けることはできず、事実判断の中には価値的要素が入り込んでくるし、また価値の中のいくつかは客観的なものと考えざるを得ない、ということは第3節で实在論一般に関して述べたとおりである。そのことは内的实在論にとっても同じである。

さて、いま仮に、前述の「水槽の中の脳」ということを(どういうわけか)信じている人間がいて、その真理をわれわれに告げようとしているとしよう。ところが彼が言明の合理的受容可能性としてどのような「規準」を持っているかが分からない限り、われわれには何も告げられたことにはならない。その真理を合理的に受容可能なものとするには、どういう探求が合理的で、いつ探求が終息し、どういう根拠が判断を受容するための適切な理由かが分からなくてはならない。われわれの生物学的条件と文化においては、斉合性や包括性や機能的単純性、道具的有効性に加え、前述の検証の手続きが、合理性の要素となっている。「世界についてのわれわれの進展しつつある理論は、全体として考えられたとき、その理論が正しいことをそれを通してわれわれが知りうるところの、その[理論を検証したり正当化する]活動や過程についての説明を含んでいなくてはならない」(RTH. 132、[ ]は引用者)。ところが、そうした説明を、水槽脳主義者の神秘的な信念獲得過程に求めることは不可能であろう。

パトナムによれば、結局はわれわれと「水槽脳主義者」との間で、認知的栄華(cognitive flourishing)の価値を異にすることになり、それは究極的には、幸福(Eudaimonia)の観念の違いに収斂して行く。つまり合理的受容可能性規準によって測られる事実としての経験的世界は、それ自身「われわれの価値に依存してい

る」(ibid. 135) ものなのである。しかもその場合、価値語のうちのいくつかは、単に主観的なものではなく、事物の客観的性質を表わしているものでなければならないはずである。実際、「合理的受容可能性」が「斉合的」や「単純な」といった認知的価値に依存していながら、それらが主観的でしかないとすれば、合理的受容可能性も主観的だということになるが、そう考えてしまえば、「客観的真理は存在しない」とする(外在主義的) 相対主義が自己論駁的であるのと同じ意味で、自己論駁に陥るであろう(cf. ibid. 123-4)。それゆえ前述の価値語には何らかの客観的適用があるはずである(cf. ibid. 135)。しかも合理的受容可能性規準は、言明の真偽判断のみならず、十全さや明瞭さとも関わってくる。言明は、ただ単に真であるだけではなく、適切(relevant)でなくてはならず、当の適切さには、価値や利害関心が伴うことになる。たとえば、通常、部屋の中にあるものを記述するには、心理学的用語や物理学的用語を用いることは不適切である。日常の文脈の中では、家具、椅子といった概念を用いない限り、部屋に関する十全な情報とはならないであろう。同じようなことは、行為の記述の場合にも言える。思いやりがない、頑固だ、自分のことしか考えない、といった言葉は、もちろん他人を非難したりするためにも用いられるが、それは事実に判断として、他人の振る舞いを予測したり説明する場合にも不可欠である。しかも時にそうした記述を怠ることで、不適切な記述として批判される場合もありうるのである(cf. ibid. 137-9)。

## 第7節 道徳における内的实在論と超越論的实在論

このようにして、パットナムの内的实在論は、道徳的な価値事実をもその射程に入れて、道徳的価値を客観的に議論できる場を確保しようとしている。ただしそのときの価値とは、「善」や「幸福」といった抽象的な価値ではなく、行為や人柄の評価と記述が重なり合う(「思いやりがある」とか「嫉妬深い」といった) 具体的価値であることに注意すべきであろう。そしてまさしく評価と客観的事実の記述と重なり合うという意味では、道徳に関する「实在論」の擁護へとつながるはずである。

ところで第2節で述べたように、今日、倫理学の領域では、近代の合理主義的倫理学(カント倫理学に代表される義務倫理や功利主義倫理)の形式性に対する批判と相まって、徳倫理、さらには道徳的实在論や認知主義の可能性を積極的に論じよ

うとする立場がある。

たとえばマッキンタイアーによれば、行為者にとり外在的な道徳的規則や価値の特質とその基礎付けを問題にする近代倫理が、かえって倫理学における主観主義（典型的には情動主義）と解消不可能な複数の立場の対立状況を呼び込んだのに対して（cf.AV.8-12）、徳倫理は、共通の善の認識を前提に、共同体の内部での様々な社会的「実践」(practice)を通して、人生に「物語的統一性」という意味を与える可能性を提供してくれる。その際、実践を通して習熟され身につけられるものが徳であり、それは同時に実践に携わる人の行為や人柄についての価値的事実の認知（説明）をも可能にする(cf. *ibid.*, 187, 199)。

また、倫理的原理や信念の正しさの判定基準の設定を倫理学の主題とする近代の「倫理学理論 (Ethical theory)」を不適切な試みとして批判するB・ウィリアムズは、勇気や卑怯などの言わば「価値」と「事実」が一体となった具体的な「濃い概念」(広義の徳)が共有される社会に着目し、倫理の課題を「知識や決断」の相ではなく、倫理的行為を動機づける（「濃い概念」に支えられた）自信 (confidence)の形成に見ようとする(cf.ELP.170-1)。たしかに彼らは、端的に道徳的判断に真偽を認めようとする道徳的実在論ではないが、それは彼らが超越的（絶対的）善を前提した外在主義=形而上学的実在論者ではないからである (cf. *ibid.*, Ch. 8, 198-201)。

さて、彼ら道徳的認知主義が口をそろえて批判するカント自身は、こと道徳に関しては超越論的観念論の立場を越えて、一種の超越論的実在論へと傾斜しているように思われる。道徳の領域が、内在的な現象の領域を越えて、超越的な叡智界の領域に求められているからである(Vgl. B839, B843)。たとえば、「われわれが自らを自由であると考える場合には、われわれは悟性界の成員としてこの世界に身を置き、意志の自由をそこから帰結するところの道徳性ととも認識する」(IV,453)、と。なるほどそれは一種の理念であって、知的直観の対象ではない (Vgl. B836)。だが彼は、道徳的秩序と経験的秩序の調和としての世界における「最高善 (Summum Bonum)」を究極の理想とする限りで(Vgl. B838)、いずれは神の視点へと到達しうるかもしれないという、超越論的実在論への道を残すことになる。

ところで、これまでの議論から明らかなように、超越論的実在論の立場をとるということは、経験的レベルでの行為の道徳的価値の認識に関しては、一種の懐疑主義をとることでもあった。懐疑主義という側面でもカントの形而上学的実在論の立場は裏付けられることになる。たとえば、『道徳形而上学原論』第一章冒頭の有名

な、もろもろの伝統的「徳目」に対する消極的姿勢にそのことは示唆されている。あるいはもっと直截に次のような文章を取りあげてみてもよいであろう。「ある行為が、それ自体としては義務に適っているにせよ、しかしその行為の格律があくまで道徳的根拠と義務の表象に基づいていたと言えるような事例を、ただの一つでも経験によって完全に立証することは絶対に不可能である」(IV,407)。「われわれが道徳をさまざまな事例から取り出してこようとでもするなら、道徳に対してこのうえなく悪い影響を与えることになろう」(IV,408)、と。たとえ経験的には、ある行為が道徳的に善い行為のように見えても、それが叡智的には善であるかどうかは分からない。しかもそれは他人の行為についてだけでなく、自分の行為についても言えることである。内面的には確かに道徳法則に従い、義務から行為したと思っけていても、隠れた自己幸福への欲求が微塵もなかったとは、自分自身についてすら確信をもって言えることではない。結局「行為の本来の道徳性は(功績や罪過)は、われわれ自身の行動のそれですらも、われわれにはまったく隠されている。われわれはその責任をただ経験的性格に関して論じうるにすぎない。この経験的性格のどこまでが自由に基づく純粋な働きであり、どこまでが単なる自然に(中略)帰せしめられるべきかは、何人もこれを究めつくすことができず、従ってまた十分な正当性をもって判定することもできない」(B579 Anm.)。こうして一見したところ、この立場のもとでは(狭義の)経験の内部に道徳の实在を語る余地はなく、道徳的な善さの事実に対する懐疑論が、行為を覆うことになる。親切であれ、約束遵守であれ、そこではそもそも(潜在的に自己幸福を目的にした)適法的行為と道徳的行為と経験的に区別することができないのである。

さて第4節で指摘したように、科学こそ絶対の真理(超越的实在)を求めるもので、道徳の方はせいぜい、われわれの文化の合理性に相対的な妥当性(経験的实在論)を主張できるだけであると思われがちである。それに対してカントは、科学については超越論的観念論=経験的实在論を主張しながら、道徳の方は超越論的实在論=経験的観念論(懐疑論)に傾いている。これは一見したところ常識とは逆のようにも見える。もしカントが道徳は単に理念的なもので、そこに科学的事実と同様のリアリティを期待するのは間違いだ、と考えていたとすれば、この逆転した分離もうなずけないことはない。しかし、そうだとすれば、よく批判されることであるが、彼の道徳はまさに何ら実践的な有効性を持たない空論に墮してしまうことになる。むしろカント自身は、道徳を幻想であるとする懐疑論に力を貸しているのは、「義務の概念がことごとく経験から取り出されて来るより他になかったという

ことを容認する」経験論の方であるとしている (ibid.,407)。カントにとっては、様々な偶然が作用したためにたとえ今までに一度も実例の与えられなかった行為であっても、理性の純粋な命令によって必然的に義務として妥当するものこそが、本当の道徳法則なのである(Vgl.ibid.,408)。「もしわれわれの意志を限定する法則が単に経験的なものであって、全くア・プリオリに純粋かつ実践的な理性から生まれたものでないならば、そういう法則を、理性的存在者一般の意志を規定する法則と認めることがどうしてゆるされよう」(ibid.)、と。したがって、通常経験的実例に道徳の可能性を求めることは、道徳の不可能性(不完全性)を容認してしまうことになりかねない。そのことが、カントが道徳の領域を経験の領域を越えた叡知界に求め、彼の道徳論を超越的実在論に傾けた大きな理由である。そして、科学と道徳の実在の領域を分離せざるを得なかったさらなる理由を求めるならば、カントの特殊な「自由」観に行き着くことになる。現象を一元的に因果性のカテゴリーに従属させた以上は、そこによい／わるいの価値の事実を求めることはできない。しかし道徳が可能であるためには、あらゆる因果的な規定を越えて、無制約で自己自身に根拠をもつ行為が可能でなければならない。かくして道徳の根拠を「自律」の可能性に求めようとしたとき、超越論的実在論への歩みは始まったといえる。その意味でカントの倫理学の成否は、この自律の自由の成否にかかっていると言えよう。

ところが、「自律の自由」を道徳の最も重要な条件とする啓蒙主義的立場は、自由論の歴史では必ずしも主流をなすものではない。しかもアドルノが、批判哲学自体にはその意義を一応認めながら『否定的弁証法』でカントを批判するのは、まさに上記のような自律的自由論のゆえである (Vgl.ND. 232, 228,257-8)。同じことは、啓蒙主義的自由論(自己決定)の積極的自由を狂信をもたらすものとして批判し、(束縛からの自由を意味する)消極的自由に自由主義の本来的意義を認めるバーリンの自由論にも見られる(Barlin 299, 319-324)。啓蒙的理性主義を背景にしたカントの自律的自由観は、理性的存在者に、無条件で特定の行為の遂行を命じる道徳の全体主義に通ずるものとして、現代ではむしろネガティブに評価されることの方が多い。J・ハーバーマスなどは、そうした困難を回避するために普遍化原則を掲げながらも、モノローグ的自己決定に終始しかねないカントの道徳論の形而上学的側面を払拭して、経験科学に還元することを積極的に求めるているくらいである(Vgl. MK.76-8)。だが、カントその人は、先の彼自身の証言からも推測できるように、道徳を経験科学に還元することを、言いかえれば人間学的アプローチや共通

感覚による判定へと還元してしまうことを、拒んでいる。

カントの『第一批判』を内的实在論の観点から高く評価するパットナムもまた、道徳哲学の中には超越論的实在論への傾向を認め、それがカントの誤った道徳観に由来することを指摘する。ところが他方で彼は次のようにも語っている。

「第二批判は、カントの他のどの著作にもまして、私が反対するイメージ（形而上学的实在論）を擁護している。それにもかかわらず、私は主張するが、そこには形而上学的实在論のイメージから分離できる考え、つまり、道徳哲学におけるある種の『内的实在論』の出発点となるような考えが提示されている」（MFR. 44）。

われわれは、このパットナムの観点を参考にしながら、カントの道徳哲学をどこまで内的实在論として意味づけることができるか、を以下で検討してみたい。

## 第8節 内的实在論としてのカント倫理学の可能性

さてパットナムは、カントの实在論の意義を、伝統的な平等概念とは異なる、カントに特有の「平等主義」によって確かめようとしている。才能や役割とは関係なく、人間は一人一人平等に尊重されるべきであり、各人の快苦は等しい道徳的重みをもつ、とする通常の「平等」の観念は、もともとユダヤ・キリスト教の伝統に由来し、平等な天賦の人権という市民社会の発想へと結びついている。しかし神起源に由来する平等概念は、いわば外在主義的で他律的性格のものであって、カントの特殊な平等概念とは異なっている。また、「人間としての仕事 (human ergon)」「人間の本質」や「人間の包括的の目的」(ibid.48, cf.AV.52)のようなものを理性的直観により捉えることができれば、目的を知る「知性」と、その目的へと至る手段を選択する自由意志とによって「何をなすべきか」が明らかになるであろう。そうすれば、(観想的生活や公民的徳を命ずる)中世的道徳にも客観性が与えられることになるだろう。だが、これも一種の形而上学に由来し、抑圧的・他律的な道徳である。自由や理性の限界の意味を新しく考えようとするカントに、その様なあるべき人間のイメージ(本来的な人間の姿)はない。パットナムはこのように、カントの人間の目的に関する懐疑主義の側面を高く評価している(ibid.49)。たとえば、

宗教の真理が理性から導き出されると考えるとすれば、それはゆゆしき事態、つまりファナティズムを招来することになる。カントによればファナティズムが狂信主義になるのは、彼の信仰や論証が間違っているからではない。たとえ正しい論証から導かれた真なる信念であっても、（一部の啓蒙主義に見られるように）それが本来の領域を越えて理性が導き出そうとする主張であれば、ファナティズムに陥る危険性がある。こうしたファナティズムに通ずる理性主義をカントが『宗教論』で批判している点に着目しながら（Vgl. VI, 52-3）、パットナムは「われわれを（目的への）案内を持たないものとみなし、その事実こそがわれわれにとって最も価値あるものとする」（ibid. 50）カントの人間観が、彼の平等主義の背景にあることを強調する。そしてそこから、「カントの理想的コミュニティとは、『人間の本质』が何かということを知ること、『幸福』とは何かを知ることなく、独自の考えをする人たち、そしてお互い同士をそのようなものとして尊重するコミュニティからなる。それがカントの目的の王国である」（ibid. 51）、と論定する。この解釈はカントの「目的の王国」とルソーの一般意志との間に一線を引くことになる。つまりルソー的一般意志や、伝統的平等概念は、全体主義への可能性を孕むが、カントはそうした平等性の理解をこそ拒否しているのだということになる。

内的実在論を標榜するパットナムにとって、カント倫理学を「哲学的人間学」として復権させ、彼の道徳的世界のイメージを以上のような形で評価することが、義務や権利、あるいは定言命法の定式化などよりもはるかに重要なのである。

ところで、一般に道徳的意味での内的実在論をとるということは、われわれにとって認知可能な道徳的善悪の事実があり、有徳な人間は、その事実を認知できるということの意味することになる。では、このような規定に従って、上のパットナムの解釈を尊重しつつ、カントを実在論者として解するとどうなるであろうか。それは、おそらく人間が本質や本来的目的を持たぬことを知り、そのもとで自由に選択することが一種の「徳」となり、さらに自由を事実として認知できるような（経験的）道徳の世界があるということになる。そしてそのような実在論と対比して、物自体としての人間の本来的目的や本質のようなものを「知性的直観」によって捉えられるとする（ファナティックな）思想は、同じ実在論でも外在主義的実在論に与していることになろう（Vgl. IV, 458, 442-4）。

ところで、われわれは先にパットナムに従って、外在主義的実在論から区別して、内的実在論の真理観を合理的受容可能性というかたちで捉えてきた。その際、重要なのはわれわれの側で真理の基準と、その検証手続きが共有されるということ

であった。もし道徳的实在論が可能であり、しかもそのときの实在論は内的实在論でなければならないとしたら、道徳判断の真偽についても、事実判断の真偽判定と同じように合理的受容可能性の原理が適用できるはずである。そして合理的受容可能性とは、つまり公共的に承認されたさまざまな適切さの基準の体系からなっていたのだから、それに従えば第3節で指摘した、道徳的实在論につきまとうエリート主義、達人道徳という批判を回避できる可能性があるということになるだろう。

たとえば何らかの事態を見て、直ちに悪いことだと判断することができる徳の達人が仮にいたとしても、そのことだけで彼の判断が正しいとは言えない。むしろその人の判断を正しいものとする基準を、他の多くの人々が承認し、共有していない限り、彼の判断は真であると言えない。つまりある徳の達人を徳の達人として承認するか否かというレベルで、多くの人々の道徳的判断を欠かすことはできないのである。従って、超越論的实在論としてならいざ知らず、内的实在論で道徳を語るには、必ずしも神がかり的な超能力者を必要としないし、むしろ大衆が承認しない徳の達人は、達人ですらなく、単なる変わり者、夢想者、あるいは病んだ人ということになるだろう。このように一般的な人々の道徳的判断力に依拠した实在論こそ、内的な实在論としての道徳的实在論である。

しかしそうだとすると道徳判断は、間接的に大衆の道徳的判断力に委ねられることになる。それは結局、単なる保守主義に逆戻りすることにならないだろうか。あるいは、多数者の意識に迎合することにならないだろうか。たしかに道徳には本来、保守性や大衆性の色合いがつきまとい、この色合いを完全にぬぐい去ることは難しい。一般の人々の意識から遊離した理想は、どれほど高潔であっても、何の説得力も行動や認知を喚起する力もないであろう。しかしだからといって、批判や革新が絶対に不可能だということではない。ただ、そのときの批判は、外在的批判ではなく、むしろ内在的批判(immanent critique)でなければならず\*\*、あるいは何か新しい価値基準を持ちだして旧来の価値観を批判するときでも、必ず両者をつなぐ別の共通の価値基準がなくてはならないということである。言い換えれば、この合理的受容可能な真理観に基づく道徳的实在論（内的实在論）では、既存の道徳か

---

\*\* 例えば、マイケル・ウォルツァー『解釈としての社会批判』風行社、1996年を参照。また筆者はこの問題について、平成7～8年度科学研究費補助金（基盤研究C）の研究報告書（「自信と批判—「徳の倫理」における道徳の客観性と相対性—）で若干触れたことがある。

ら見て共約が全く不可能な新しい道徳的世界を創り出すことは、仮にどんな透徹した価値観をもった達人であろうが不可能だということになる。

さて、パットナムがカントを内在主義の先駆者に数えるのは、18世紀の世界観を背景にしながらも、現代にも通ずる合理性や自由や平等といった概念に相対的な道徳的世界の地平を明らかにしているからである。それはある意味では、本論文の最初に確認した近代倫理の特質とあまり変わらないとも言える。そしてそうした概念枠組みの外部には、たとえばニーチェ主義や『すばらしい新世界』の快樂世界 (cf. MFR57-60)、さらにはある種の道徳的实在論がある。にもかかわらず、選択の自由や思考の自由が絡み合う「平等性」に価値を見いだすことで、われわれにとってリアリティのある道徳的世界のイメージをカントは提供している、というわけである。ただし (パットナムによれば) 最終的にカント自身は、多様な価値の絡み合う内実を、結局は一元的理性のもとに収斂させ、普遍主義を標榜することによって、内的实在論の限界を踏み越えてしまっている (cf. *ibid.*, 56, 61)。

## 第9節 感性からの自由と本質からの自由

たしかに、「自由」が価値語であると同時に記述語でもあるということが仮に示され、カントの道徳的世界が哲学的人間学の世界に還元されれば、内的实在論による擁護も可能であるかもしれない。しかし道徳の領域を人間学の経験的領域に還元してしまえば、経験的観念論における夢と現実と同様に、道徳性と適法性の区別もなくなり、道徳に関する懐疑論が復権することになる (カントの経験論にはそうした流れを助長する還元主義的傾向が残っていると思われる)。その区別を可能にするために自由に基づく道徳の場を現象を越えた (物自体の) 領域に託さざるをえなかったとすれば、カントの道徳論は蓋然的観念論の場合と同じように、やはり超越論的实在論へと傾かざるをえないことになる。

今日、多くのコミュニタリアンや道徳的实在論者が主張するように、共同体の内部で役割に相関的な徳性、道徳的価値の認知、「義理堅さ」や「思いやり」といった事実と価値が一体となった有徳さの地平が安定して維持されている場面では、内的实在論を語ることに意味があるかも知れない。だが、カントはまさにそうした「徳」をこそ「はたしてそれ自体として道徳的か」と問うたのであった。このような状況で、敢えてカントを内的实在論として位置づけようとするならば、非常にパラド

キシカルな課題を背負い込むことになる。すなわち、社会的役割に備わる目的や本質と相関的に当為を指示する道徳を、むしろ他律として批判し、共同体内で個別状況や人柄について直接的に感受される道徳的価値を疑う「自由」、——「本質」や「目的」は各人が選ぶべきものとして開かれたままであるし、そうでなければならぬとする「自由」。カントの道徳論の内的实在論としての成否は、この（一面では内在主義からの超越としての）「自由」そのものを、内在的価値として受け入れ、「事実」として認知する地平がはたしてありうるか、ということにかかっていると見えよう。

そうした自由が、「目的の王国」を通してイメージされる社会的意味での自由であれば、間接的には認知可能かも知れない。ただしその場合は「他人を普遍的立法の主体として扱う」ということや、他者（人格）を目的自体（自由な主体）として尊重するということが、具体的な状況の下で、一体どういう振る舞い方をすることなのか少なくとも理解できなければならない。それを具体的場面で語ることができ、しかも事実として共通に確認できて初めて、自由という語の（価値語および事実語としての）客観的使用が示されたと言えるのである。

ところで、こうした自由の可能性を示唆していると思われる記述をカントの著作の中に探すことはさほど難しくない。たとえば、「理論と実践に関する俗諺」の中で、「人民への好意の原理に基づいて設立されているような統治は、保護主義的統治(imperium paternale)であって」それは人民を子どものように扱うことで、「考えられる限り最大の専制政治」につながるものとしてを批判し、「国家は人民を平等な権利をもった自由な存在として扱うべきである」(VIII, 290-1)、としていることなどもその一例であろう。同様の趣旨の発言は彼の『道徳形而上学』の「徳論」にも見られる。すなわち「国法によって自分に許されている支配権を行使して、その人からその人自身の選択にしたがって幸福になろうとする自由を奪う人があるとして、私は尋ねるが、この人が自分自身の幸福観にしたがって、先の人にもまるで父親のように世話をしてやる(väterlich sorg)とした場合、この人は自分を、親切を尽くすものと見なすことができるか」(VI,454)、と。またさらに、『啓蒙とは何か』における次のような部分も間接的には上記の具体的な自由の可能性を語るものであろう。「自分の理性を公的に使用することは、いつでも自由でなければならない、これに反して自分の理性を私的に使用することは、時として著しく制限されてよい、そうしたからとて啓蒙の進歩はかくべつ妨げられるものではない。ここで私が理性の公的使用というのは、ある人が学者として、一般の読者全体の前で彼自身の

理性を使用することを指している。また私が理性の私的使用というのはこうである。市民的地位もしくは公職に任ぜられている人は、その立場においてのみ彼自身の理性を使用することが許される、このような使用の仕方が、すなわち理性の私的使用である」(VIII,37)。ここでは公的／私的の言葉遣いが通常と逆転しているが、要するに国家レベルで公務員としてある共同体のために働いている分には、むしろ理性の使用は制限されてよく、個人が（彼が生きる共同体の）職業や役割から離れて世界市民として発言するときには、最大限の自由が認められるべきだ、というのである。それは近年のコミュニタリアンの言う公共性とも、さらには討議的理性に素朴な信頼を置く討議倫理学の公共性とも異なる。もちろんこれだけでは、未だ抽象的な自由でしかないという批判もあろう。しかし自由が制限されたり、保障されたり、発揮されたりするべき場面を具体的に語っているという意味では、そこに通常の意味とは異なったそれなりのリアリティを読みとることができよう。

それに対して上記の自由が、超越論的意味での自由であれば、それを経験的に認識することは原理的に不可能である。事情は自由を「善意志」に読みかえても同じであろう。カントが「理性の事実」(Vgl.V,9,56)を引き合いに出して、間接的に自由の存在に論及せざるを得なかったのも、自由のリアリティが超越論的には証明できないからであった。だが私は、そのことが即座に超越論的実在論につながるとは考えない。逆に超越論的自由の側面もカントの「内的実在論」としての道德論を有意義たらしめるために負わざるを得ない一種の「負荷」・「コスト」であると考ええる。それはカントにとって「人が道德的であるべき理由がない」ということと関連している。

カントは一通り道德法則の形式と、それが自由の理念に基づかざるを得ないことを説明した後で、次のように語っている「われわれは、自由の理念を通して道德法則、つまり意志そのものの自律という原理を前提するにとどまり、この原理の実在性と客観的必然性をそれ自体として証明することはできないかのように思われる」。そして「この原理の妥当性やこの原理に服従しなくてはならないという実践的必然性に関しては、いささかも進歩を遂げなかったかのようなのである。実際、われわれに向かって次のような質問を発する人があるとしたら、われわれはそれに対してどうして満足はいく答えを与えられないと思う。つまり法則としての格率の普遍妥当性は、なぜ私たちの行為に制限を加える条件でなければならないのか。云々」(IV. 449f.,Vgl.458f.)、と。結局、カントは「なぜ道德的でなければならないのか」という問いに対して、直接的な証明を与えることなどできないことを認めてお

り、逆にそうした問いに答えがあるとする諸々の立場の不純さを牽制している。もちろん（神や快苦の感情、完全性の概念、慣習など）言わば超越的な、あるいは実質的な根拠から道徳を基礎づけようとする立場があることは、カント自身も認めている(Vgl.V,69)。しかし彼はそれらを道徳に対する十分な根拠付けとは見なしていない。人が道徳的であるべき理由が、たとえばそれ自体もはや道徳的とは言えない快楽主義的な理由（快の獲得）にあるとすれば、それはカントにとっては、もはや自由ではないのだから、そこに道徳に固有の価値も認めることなどももちろんできない。それゆえ道徳的であるべき理由は、まさにそれ自体道徳的でなければならない、言いかえれば、自由に基づくという意味で無制約（無条件）なものでなければならないはずである。あるいは別の言い方をすれば、たとえ理由があるとしても、その理由を受け入れられるのは、すでに道徳の内部にいる人にとってのみである、という意味で理由が循環することになる。かくして絶対的に、どんな人間にとっても道徳的であることを動機づける理由は存在しない。そしてまたこのことは、カントが「理性の事実」として、語ろうとしたことと連動しているし、さらには道徳的命法が、いかなる媒介も排除して定言命法の形をとらざるを得ないこと背景にもなっている(Vgl. ibid.453f., cf.ELP.54-55)。

近年わが国の倫理学界でもしばしば話題にされる「なぜ道徳的であるべきか(Why be moral?)」という道徳にとって根本的な問いに、カントは「道徳的であるべき理由などない」と答え、しかもその答えを、自律の自由を持ち出すことで正面から引き受けようとしている。この答えは奇異な印象を与えるかも知れない。もとよりカントにとっても、定言命法の内容となる格律（たとえば約束の遵守や親切など）が、理性の内に初めから備わっているわけではない。主観的格律自体は、個々人の欲求、能力、環境、そして状況の認知力などさまざまな偶然の産物と考えてよい。ただし一旦普遍化の吟味を経て、ともかくしかるべき行為をしてはならない（あるいはすべきである）ということが分かったら、個別の目的を考慮しないレベル（二階に）に移行し、その視点を確保すること。言いかえれば、他者もその規則に従っていることを前提にして、自分が得るであろう幸福の多寡や抜け駆けの可能性を再び斟酌すること（その意味ではもう一度階下に降りること）を許さない。それがカントの道徳世界の地平である(Vgl. IV, 454 -5)。

こうしてカントは、ニーチェ的ルサンチマンであれ、道徳感情であれ、ありえたかも知れない「理由」を遮断する。この「遮断」の言説は、外在主義を拒否し、われわれが本研究で検討している内在主義を確立するためにも不可欠であると思われ

る。内在主義にとっては「世界がどうしてこのように与えられるか」の理由を、世界の外部に求めることができないのと同じように、道徳的であるべき理由もまた、道徳の外部に求めることはできない。だが通常われわれは、そうした理由のなさに耐えることなく、どこか超越的な外部世界にその理由を求めようとする。それが快樂主義であったり、自然主義であったり、あるいは超越主義であったりする。もちろんそれらも別の内的世界ではありうるかもしれない。しかしそこで語られる「よさ」に道徳固有の意味を賦与できるかどうかは疑問である。少なくともカントにとってはそうであった。

ところで「遮断」された世界の内部での定言命法への合致という状態は、外部に「何のため」という目的を明示的には持たない、その意味では盲目的に規則に従う状態である。ところが仮にそうした行為が現実によりうるとすれば、それはまさにリゴリストのファナティックな世界であって、言わばウィットゲンシュタインが言う「アスペクト盲」の世界と変わらないことになる。だが、共同体の内部で言語規則や算術規則に盲目的に従う（そうすべきだからそうする）場合と、道徳的規則に従う場合とは、やはりその性格を異にするように思われる。例えばプリミティヴな言語規則に従う場合は、行為と規則との関係は「内的関係」となっているが、道徳的規則の方は、あくまでも行為にとって外在的な従うべき規範として認知されざるをえない\*\*\*。しかし、そうした認知を可能にする根拠を、この期に及んで理性の外部の超越的規範に求めることなどできないとすれば、規範性を確保しようとする

---

\* もちろん例えば、徳の達人にとっては、もはやそれは当たり前のこととして、ちょうど言語規則に従うように、無条件に、道徳的であらざるを得ないということはあるかもしれない。ただし言語規則の場合は、本当は別の言い方もできるのに、そう言わないのは、そう言えば不合理だからである。それに対して、本当は別様にも行為できるのに（例えば約束を破れるのに）そうしないのは、そうすれば不合理だからなのだろうか。万人が徳の達人であるような閉じた世界では、同じように不合理なのだと言えるかもしれないが、ただしその時は、合理的無道徳者は、文法規則に従わないものと同じように社会から排除されるか、あるいは強制的に道徳を刷り込まれるかしかないことになろう。それは狂信者の世界である。だが、少なくとも日常的には、不道徳な振る舞いを不合理であると規定するほど道徳の規定はリジッドではないと思われる。

る視線は、理性の内側に向かわざるを得ないであろう。そしてそれは同じ行為に対して別の意義付けとの「違い」という形で現れる。この場合の別の意義付けとは、例えば適法的意義付けである。対他的（経験的）には差違のない約束遵守の行為に、道徳的意味を与えるのは、行為者自身にとっての幸福主義「からの自由」という消極的=否定的な視点である様に思われる。たしかに、自己幸福を考慮に入れるべきでないという視点は、具体的な行為の目的を積極的には与えてくれない。しかし消極的ではあっても、そこに視点の「違い」が開けることで初めて、規範性「べし」は意義を持つことになり、さらには規範が構成する道徳的意味の空間が開けることになるのである。ただし、そうした規範も、すでにカント的道德世界を共有している人にとってのみ、しかも行為者自身にとって説得力を持つだけであり、外部にいる人を巻き込む力を本来持たないことに変わりはない。

「道徳とは何か」という問いや、「なにゆえ道徳であるべきか」という問題が立てられたとき、かつての道徳的实在論は、人間の本質や目的を引き合いに出してそれに答えようとしてきた。例えば人間は本来的には理性的で社会的な存在であり、また地上の神の国の建設に参加すべきであるという目的を課せられた存在である。したがってそのような本来性に気づき、また目的をより確実に実現するために、徳育に励んだり、神の教えに聴き従うべきである、と。もちろん实在論でなくても同じように本質や目的を持ち出して答えることはできる。たとえば人間は本質的に自分の欲望を実現し自己幸福を求める存在である。しかし他方で社会的に他者と共同して生きざるを得ない存在でもある。したがって社会生活の中で自己の幸福を得ようとするれば、道徳的でなければならない、と。だがこの答えだと、道徳的であるべきなのは、あくまでも自己幸福をかなえるための手段としてであって、（プラトンの『国家』の中のグラウコンが言うように）ギュゲスの指輪を手に入れば、道徳的である必然性はなくなる。それに対して道徳的实在論は少なくとも合理的エゴイストになる道を、論の構造によって初めからふさぐことができている。道徳的でないことは、自己の本来性に目を塞ぎ、あるいは求めるべき目的を知らないという哀れむべきあり方なのである\*。

---

\* しかしこのことが逆に、道徳的实在論を特権的に有徳な人間の知的玩具にしてしまう可能性ををこの立場に与えることになる。つまり、人間の本来性や目的がどこまでも見えない人間は、所詮、哀れむべき存在で、異質な他者ではあるが、無視したり唾棄すべき存在ではあっても、尊重すべき「他

ところで以上のような答え方と比べてみたときカント（パットナム）の立場は明らかに異質である。なるほど人間は自然物の内に本質や、それが存在する目的を見て取ることができる。また自分にとって外的な目的を実現したり、他者を手段とすることもできる。しかしカントの言う善意志にとって、実現されるような目的はすべて排除されなければならない。この意志にとって目的は「実現されるような目的としてでなくではなく、独立した目的であって、否定的にのみ考えられなければならない」（IV,437）。さらに言えば人間は「自らの本質を知らず」「何かのために存在するかを知り得ない」（Vgl.,XXVII,458-9）存在なのである。だからこそ人間は、「自らの現存在を目的とせざるをえない」（IV,429）とも言える。しかも人間には道徳的であるべき（外的）理由もないとすれば、どうなるだろうか。それは一種の「パラドックス」の様相を呈すことになるろう（Vgl. IV,439）。自由という点から、人間にとって超越的本質があるとする外在主義、本質主義（＝形而上学的實在論）に対しても、また自らが生きている共同体が賞揚する有徳さに安住する實在論に対しても、距離をとろうとし、しかもそれ自体が自由に支えられた道徳的世界を構成しようとしたときに、考えられる一つの形がカントの道徳論である。そしてそれは近代以降に取り得た道徳的實在論の一つの極限的形態であったと思われる。

#### 第10節 内的實在論における自由のリアリティ

われわれは以上において、カントの道徳理論を参考にしながら、内的實在論の可能性を探ってきたが、内的實在論の下では、パットナムが言うように、通常の道徳的価値が事実として認められるだけではない。そのような価値ならば、その論理的正当性はともかくとして、かつての道徳的實在論においても主張されてきた。道徳判断についての真偽を語り、価値的事実を継承するために、教育の場で状況の実践的認知力の育成をしたり、価値を体現できる徳の陶冶に励むことは、人間の本来性を前提にした徳倫理において重要な道徳的課題であった。それに加えて、内的實在論においては、相対主義の懐疑と形而上学的實在論の独断に対し、閉じた圏域の内部で価値のリアリティを守り、それぞれの文化に相対的な価値の存在を許容することもできよう。しかしそれだけならば、単に内向的な自文化中心主義とさして違い

---

者」とは見なされない。

はないといわざるを得ない。

むしろ、内的實在論を語ることの意義は、既存の實在的価値を保持することではなく、その理論的道具立ての下で、新しい価値のリアリティを実現する道を確認することにある。とりわけ近代においては、とかく形式的で抽象的とされてきた自由にリアリティを与えることだと考えられる。最後にそうした試みの具体的可能性について考えていきたい。

近代の倫理学や政治理論において「自由」は、重要な価値ないし権利として認められてきた。しかもそれらは、学問、政治参加、表現、信仰などの自由や選挙権、所有権、移動の権利、日照権、死ぬ権利など、かなり具体的で内容をともなった権利や自由であった。だがそれらの自由や権利が時代とともに拡大した結果、公共の場で今日問題になっている様々な権利の対立状況が生み出され、それらを調整・解消するために規範倫理の諸理論が動員されているのである。ところでこうした理論でも「自由」は重要な価値として認められており、場合によっては（例えばノジックの権原理論でもロールズの正義の原則でも）その理論の最も基底的な価値として認められている。しかし、それらは基底的で原理的であるだけに、譲ることのできない形式的で普遍的で理念的なものとして、具体的状況ではそれらの理論の足枷にもなっているように思われる。

「よい生」という倫理にとって根元的な視点から見たとき、自由はむしろ出発点ではなく、物質的・精神的な要素も含めて一種の到達点と考えることはできないだろうか。もちろんその先には、さらに個人々人にとっての目的があり得る。しかしそうした目的は、近代以降の哲学ではまさに主観的なものであって、ある意味では他者の介入と容喙を許さぬ、その意味で倫理を越えた次元（例えば美的な趣味の次元）に属している。これに対して、カントを参考にすれば、近代の倫理や道徳は、自由を目的とする。もっといえば各人を「自由であるべくする」にはどうしたらよいかということに関わるのではないだろうか。そしてそうした試みはすでにいくつかの領域で実際に行われている。

例えば、医療の場面で、「よき生」(Well-being)ということを考えてみると、それは Quality of Life の尊重という課題となって現れてくる。このQOLを評価する視点は実際には様々にあり得ようが、とかくするとそれは患者自身の主観的満足の次元に還元されがちである。しかしそのように「よさ」の問題が患者の主観的満度に還元されてしまうと、もはやそこに客観性を期待することはできない。もし「よさ」を客観的で實在的なものとして考えようとすれば、QOLは別の観点から考えられる

なければなるまい。こうした課題に対する答えの一つを、清水哲郎氏の一連の考察に見ることができる\*。清水氏は「生のよさ」をQOLの充実度と解釈して、「医療行為の目的は、患者の健康状態を可能な限りよくすること、言い換えれば、行為の時点以降死に至るまでの身体環境に関するQOLの総和を可能な限り高めることである」（清水、46頁）としている。そしてこのQOLを公共的で客観的に評価するために、身体環境に関する「選択の幅」、言い換えれば自由度という指標を設け、「医療の目的は、人の今後の人生の自由度の総和を身体環境に関して可能な限り大にすることである」と規定している。例えば身体の障害により、自由に移動できない人に車椅子を提供することで、選択の幅を広げてあげることができる。痛みで苦しむ患者の痛みを緩和してあげること、精神活動の自由を与えてあげることができるなど、たしかにこの視点は、医療現場で求められる「生のよさ」を客観的に評価することを可能にしてくれる視点である。

また、A・センの「潜在能力アプローチ(capability approach)」\*\*もそうした考え方の一つとして評価することができよう。すなわち平等ということを考えてとき財の均等配分という意味での実質的平等でもなく、また単に形式的な機会の平等でもなく、むしろ人間のもつ多様性を配慮した実質的な平等でなければならず、それを「達成のための自由」という観点から考えようというものである。その場合、個人が理性的に評価している機能（例えば栄養状態の保持や病気からの回復可能性の他に、社会参加や自尊心をもって生きられる可能性）を達成する潜在能力の充実度によって、福祉と平等を考えようとするものである。「潜在能力アプローチ」とは、言わば個人が選ぶうる生き方の幅、「自由度」を広げることを福祉政策の課題とするアプローチと言うことができ、それは清水氏のQOLに関する考え方ともつながるものである。障害を負ったものと健常者との間では初めから開かれている可能性もまた心理的環境も違う。それを単なる権利や心理的満足度、あるいは基本財の保有などで評価しようとするこれまでの正義論や功利主義の理論は、不平等を測

---

\* 清水哲郎『医療現場に臨む哲学』勁草書房、1997年、及び清水哲郎『医療現場に臨む哲学』勁草書房、2000年。

\*\* A・セン『不平等の再検討—潜在能力と自由』岩波書店、1999年。

Cf. , A.Sen, Capability and Well-being, in The Quality of Life, ed. M.C. Nussbaum and A. Sen, Oxford, 1993, pp.30-50.

る上で不十分であった。センは「機能」に着目することで新しい福祉政策の可能性、すなわち自由の平等の達成を図ろうとしているのである。

さて、これらの考察は倫理的配慮や医療行為、公共政策などの行為の目標を実質的な自由の保障に据える点で共通している。しかしそれはある意味で既存の功利主義やリベラリズム的正義論の延長線上にあるということもできる。どのように評価すると自由度が増したことになるのか、あるいはどこまで援助すれば実質的な潜在能力が保障されたことになるのか、ということをめぐる理論的な対立が再び再燃する可能性がないわけではないし、自由度の評価のためのインデックスに何を選び、どの程度の重み付けを与えるかということをめぐる対立の可能性は残ると思われるからである。さらに近年の福祉や環境問題等、有限な資源の配分が絡む問題を考えるとき、制約されざるを得ない自由があることもたしかであろう。しかも、「よさ／わるさ」の事実とそれに関する判断の可能性ということ言えば、自由度の総和として自由のリアリティを図るには多様な項目を配慮しながら非常に複雑な手続きを必要とすることになり、おそらくはそれをその場で直接的に判断することはますます困難になるであろう。もちろんそれでも、自他が自由であることに配慮せよ、という規範、しかも単に形式的な自由ではなく、個別の状況や機能を考慮した実質的自由を配慮することは、現代における多様な価値に対する認知力と判断力を養う上で、重要な視点を提供してくれるものと思われる。

しかし伝統的実在論と対比したとき、単に外在的な価値（自由度）への配慮というアプローチだけでは不十分であるように思われる。例えば共同体における価値の共有は、同時にそうした価値を承認する人々への「責任」という側面ももっていた。勇気の価値を担うべき存在にとっては、そうした価値を担い得ないことは、「恥」という形で共同体内部での負い目を負わざるを得なかった。現代の多元的状況において、このような共同体への内向きの責任がどの程度要請されるかは分からない。（例えば、子どもが犯罪を犯したときに、親が世間様に申し訳ないという形で、その責任を担おうとすることがどの程度必要なのかは、社会によって異なるであろう。）むしろ自由の価値を根本的価値としたとき、行為者自身が責任を負う主体となるということであり、しかもその責任は外部の他者（たまたま個別的な価値を共有しないものたちや不在の未来の人たち）へも及ぶという側面である。カントの「他者を手段としてのみならず同時に目的自体として扱え」という「目的自体」の命法は、自他の自立への配慮とともに、他者を手段とすることへの責任という側面を含んでいる。

本報告を始めるにあたって、カントと功利主義をともに、主観主義を受け入れた後の近代に特有の倫理学理論として扱い、しかも両者とも自由の価値を最大限に重視していることに着目してきた。しかしここではむしろ両者の相違を、その責任という文脈で最後に押さえておくことにする。功利主義的自由は、いわゆる他者危害の原則に象徴されるように、他人に危害を与えない限りでの、個人の自由な選択であり、しかもその動機は、個々人の欲望に遡ることになる。しかしカントに言わせれば、このように自由の根元を個人の欲望に発するものと考えすることは、むしろ他律的であって何ら自由ではない。ましてや功利主義の自由は、所詮、愚行も含めた欲望追求の自由、競争への参加の自由であって、その結果、貧困や不自由な状況に陥ることは、本人の責任なのであった。しかもそうした自由が社会の幸福量の充実に寄与するとしても、他国や未来の人間のように不在の他者の自由を犠牲にする可能性をはらんでいた。これに対してカントの目的自体の命法は、そうした不在の他者の自由をも配慮すべき責任をうたっているのである。

われわれは、現代における道徳的実在論の可能性を、内的実在論という理論の可能性と自由という価値にリアリティを与える試みの形で追求してきた。もちろん自由のリアリティに関しては、責任との関係\*、具体的な教育の可能性など、なお具体的に検討されるべき課題が多く残されている。しかし、それらの試みも本節で触れたように、具体的な個々の場面で少しずつ広まっていることを確認して一旦筆をおくことにする。

---

\* カントの自由論と責任との関係については、例えば柄谷行人『倫理21』平凡社、1999年が参考になる。

## 引用参考文献略号

本文中の引用・参照については以下の略号を用い、ページ数のみを記した。

- J.S.Mill, On Liberty ; in Utilitarianism ,On Liberty , Considerations on Representative Government, ed. by H.B.Acton, Everyman's Library,1992  
(「自由論」中央公論社『世界の名著』所収) . . . . . OL
- H.Putnum , Reason Truth and History, Cambridge Univ.Pr., 1981 (『理性・真理・歴史』法政大学出版局) . . . . . RTH
- id ., The Many Faces of Realism, Open Court, 1987 . . . . . MFR
- id. , Realism with a Human Face, Harvard Univ. Pr., 1990 . . . . . RH
- B.Williams , Ethics and the Limits of Philosophy,Fontana,1985 (『生き方について哲学は何が言えるか』産業図書) . . . . . ELP
- A. MacIntyre , After Vertue 2nd.ed.,Univ.of Notre Dame Pr.,1984 (『美徳なき時代』みすず書房) . . . . . AV
- T. Adorno , Negative Dialektik,stw,1975 (『否定的弁証法』作品社) . . . . . ND
- J. Habermas , Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, stw,1992 (『道徳意識とコミュニケーション的行為』岩波書店) . . . . . MKH
- I・バーリン『自由論』みすず書房、1979 . . . . . Berlin
- 清水哲郎『医療現場に臨む哲学』勁草書房、1997 . . . . . 清水

カントからの引用はアカデミー版の巻数(ローマ数字)とページ数のみによって表わす。ただし『純粹理性批判』については慣例に従い、初版の頁を(A)で、第二版の頁を(B)で表わす。