

カントの実践哲学における自然主義の水脈について

宇佐美 公 生 *

はじめに

現代の「心の哲学」は、脳科学、コンピュータ・サイエンス、進化心理学、遺伝子工学などの研究の飛躍的な進歩に支えられ、近年はその「自然主義」への傾きをますます強めている。心の哲学の「自然主義化」とは、G・ライルの『心の哲学』が、デカルトの心身二元論を「機械の中の幽霊」として論理的行動主義の立場から批判して以来、英米系の哲学者達を中心に推し進められてきた物理主義、機能主義、還元主義など複数の流れの総称である。そして特に W・O・クワインの「自然化された認識論」以降は、デカルト以来の基礎付け主義への批判と相まって、その流れが加速されてきた感がある。「自然化された認識論」とは、端的に言えば「心の自然化」とでも表現できる事態であって、心の働きを、ことごとく（脳に代表される）物理的世界に根拠を持つ機能として捉えようとする物理主義的思考方である。

こうした物理主義に支えられた現代の認知科学から見た時、カントの心の哲学は、現代の認知科学に対して先駆的なものとして比較的肯定的に受け取られる傾向にある。ところがその一方で、カントが道徳のために留保した形而上学的側面は、現代の自然主義者からは、「一種のおとぎ話」「哲学者特有の職業的心身障害」（デネット）と評せられている。とは言えカントには、心の哲学に始まり実践的領域へと流れ込む自然主義の水脈があることもまたたしかである。本稿では、現代の自然主義に先駆する地平を開きながら、最終的にカントはどのようにして自然主義にとどまることができなかつたのか、言いかえればどのような点でカントの実践哲学は自然主義と一線を画すことになるのか、その理由をカントにおける自然主義の水脈を追跡することでさぐってみたい。

1. 認知科学から見たカントの現代的意義－自然化の要請

物理主義に支えられた現代の認知科学からカントの哲学を見た時、その評価は二つに分かれる。一方は、カントの超越論的認識論、とりわけ超越論的統覚のうちに、心の哲学を脳科学や心理学へ解消してしまおうとする「自然化と物理主義」の流れに対抗するための「歯止め」ないし「防壁」を見ようとする立場である。他方は、カントの心の哲学にこそ現代の認知科学の先駆的形態を見ようとする立場である。たしかに『視霊者の夢』（1766）において、霊魂の存

* 岩手大学教育学部倫理学研究室

在をめぐる議論の欺瞞性を暴き、『純粹理性批判』（1781）の「誤謬推理論」において、主語概念を手がかりにした魂の実体性や不死性をめぐる推論の誤りを批判するカントには、伝統的な心の「実体化」を離れ、心に関する科学的研究へ向かおうとする姿勢を看取することができる。ところが現代の心の哲学者が主張するカントの先駆性とは、そうした独断的形而上学批判の側面ではない。むしろ彼らは、カントの超越論的認識論そのもののうちに、現代の認知科学にも共通する考え方がすでに準備されていたことを積極的に評価する¹⁾。戸田山は、カントの心のモデルと現代の認知科学に共通する特徴を、おおよそ次のようにまとめている（戸田山、50頁以下参照）。

- ①表象主義と計算主義：心を、表象を操作する計算メカニズムとしてモデル化する。
- ②認知における概念の役割：表象は、たんに外部から受け取った感覚入力なのではなく、それに概念が適用されて初めて成立する。
- ③機能主義：i) 心をモデル化する上で、心の要素ではなく機能に注目し、規則に従った表象の変形として捉える。カントもまた直観、悟性、統覚などを、その「働き」ないし「機能」に注目してモデル化している。ii) 心の機能は、脳、霊魂、コンピュータなど様々な仕方で実現できる。したがって心がどのような仕方で物理的に実現されているかについての研究とは独立のレベルで、心の機能のモデル化を追求できる。そしてカント自身、「自我の論理的意味以外には」心的実体については「知ることができない」としている（Vgl., A351）。つまり、カントの心に関する探究は、「心の基体についてではなく機能についてのものでしかあり得ない」（戸田山、51頁）という機能主義的性格を、現代の認知科学と共有している、というわけである。

心の実体化を拒否し、心をその「機能」の側面から捉えようとしたカントの姿勢に、現代の認知科学の先駆的姿勢を読み取ろうとする理解は、カントの超越論的哲学が持っている多様な意義のうちの特徴的一側面に着目した解釈として妥当なものである。ただし、現代の自然主義者は、カントと認知科学の表面上の類似性にもかかわらず、そこに根本的な「姿勢の違い」があることも併せて指摘する。すなわち、現代の認知科学の場合には、心の機能主義的な研究が基本であるとは言っても、必ずしも「心の基体について物理主義的視点からの研究」が不可能であると考えているわけではない。たとえ心の機能を脳状態に還元することはできないとしても、脳科学やコンピュータ・サイエンスの研究が、心の機能を解明する手がかりになるとは考えている。従って彼らが認めているのは、「心的機能の研究の脳研究からの相対的自律性」（同上）である。ところがカントの方は、彼らに言わせれば、その関心の的は全く違うところにあって、「自由意志や魂の不死についての彼の信仰を支える『心の本当のところ（可想体としての心）』を科学によって知りうる『われわれに現象するところの心』から隔離する」（戸田山、51-52頁）ことにあったのだ、というのである。そしてその様な発想は、いやしくも「自然主義」を標榜する限り、許してはならない形而上学的発想ということになる。曰く、「自由意志のような行為者としてのわれわれにとって重要な問題を、科学の影響を被ることのない『外部』に隔離することによって守り抜こうとすることこそ、筆者（そして認知科学者の多く）のような自然主義者にとっては決して受け入れることのできない選択肢なのである」（同上）、と。

たしかにカントは、心の基体に関する不可知論を説く一方で、「私は信仰の場を確保するために知識を留保 *aufheben*（廃棄、保存）せざるを得なかった」（BXXX）という表現を『純粹理性批判』二版（1787）の序文でしていた。しかしそれは彼がたどり着いた研究成果を、後から遡って説明した二次的な表現の仕方ではない、とも言える²⁾。『純粹理性批判』では、

信仰の確保よりも、形而上学的独断論の横暴をくい止め、知識の領域を確保すること、その意味では、知識や経験が可能となるために条件を画定することこそが第一の目的であった。このような知識の可能性の条件となる認識能力の機能と、その機能が充たすべき一般的規則を明らかにする作業は、そのまま現代の認知科学に通ずるものと言える。現代の自然主義者も、このカントの超越論的論証という方法こそ、心のメカニズムを探求する新しい方法であり、その「方法こそ認知科学がカントから学んだ最大の財産で」（戸田山，54頁）であることを認めている。しかしそのことだけならば、カントは単に現代認知科学の一先駆者として顕彰される程度の意義しかない。他に「現代の認知科学がカントから学ぶべきアイデアは残っているか」と問われたとき、現代の認知科学者から見れば「残念ながらほとんど残っていない」と言わざるを得ない、と。そもそもカントの超越論的論証は、認識の可能性の条件を明らかにするという形で、様々に考えられる心のモデルの「一つ」を提示してくれたに過ぎないのであって、そのモデルが唯一の「経験の可能性の条件」であることを論証するには、そのモデルを一つの仮説モデルとして、心や脳の経験的探求を通じた経験的検証によるモデルの吟味・修正が必要である。そしてそうした吟味を遂行するには、もはやカントのアプリオリな論証のレベルに留まることはできず、カントはむしろ「自然化されるべきだ」ということになる（同上，66頁参照）。

2. 魂と道徳に関する機能主義

認識論に関しては、カントを現代に生かすための考察として、以上のような自然主義的アプローチは有効であろう。しかしそのことは裏面で、カントの倫理学の分野に対する否定的な評価を含意せずにはおかない。自然主義者は、カントの心の哲学の表面上の機能主義が、形而上学の余地（亡霊）を守るための隠れ蓑に使われていると語っていた。その形而上学とは、最終的には「道徳の形而上学」のことであり、守ろうとしたのは、「自由と魂の不死」ということである。だとすれば、カントの自然化を提案する自然主義者にとって、カントの道徳の形而上学こそは、自然化を妨げる「もってのほか」の試みであり、真っ先に放擲されるべきプロジェクトである、ということになろう。現にカントの道徳哲学の形而上学性を「純化された」超合理主義として批判し、自然主義のレベルで道徳の意義と自由の可能性を確保しようとする発想は、自然主義者達によってさまざまな形で試みられている。例えば、デネットの『自由は進化する』は、明らかにカントの形而上学的自由論に基づく倫理学を自然化する試みといえる³⁾。

そもそもカントは、形而上学的独断論批判を展開する以前、つまり前批判期から、こと魂の実体性の論証に関しては、きわめて慎重であった。その一方でできうる限り、心の状態、とりわけ様々な妄想や病的状態を、身体なかんずく「脳の状態」に基づくものとして説明しようとしてもいた。それ（脳）をカントは「心の基体」と呼んでいないだけで、人間の心の諸機能の異常について、彼は様々な著作の中で一種の物理主義的な分析を試みている。例えば『脳病試論』（1764）で、心の病気の根源（原因）について次のように語っていた。「意志の破壊が心の病気と言われるように、私は認識能力の疾患をあたまの病気と呼ぶ。私はまた心の病気のさまざまな現象にだけ注意を払ってその根源を探求しようとはしなかった。そして、おそらくこの病気の根源はもともと身体内部にあるのであって、しかもその主要部は脳の内部ではなく消化器にあるのかもしれない。（中略）私がまったく納得すらできないのは、心の錯乱が高慢や恋愛から生じる、あるいは場合によっては物思いにふけりすぎたり、（中略）心の能力を誤

用したために生じるであろうというように一般に信じられている考えに他ならない。この判断は患者の不幸をもの笑いにしようとするものであり、きわめて思いやりに欠けていると同時に、原因と結果を取り違えがちな日常的誤謬によって引き起こされるものである。少しでも様々な実例に注意を促しさえすれば、次のことに気づくであろう。すなわち、まず最初に身体が損なわれ、したがってはじめのうちは病気の萌芽が自覚症状のないまま進行するのでぼんやりとした倒錯が感じられるだけで、それは心の錯乱といった印象をまったく与えないと同時に、奇妙な恋愛妄想とか高慢な態度とか無用な悲観をするといった仕方で現れるということに気づくであろう。時がたつと突然に発病するので、その病気の原因はすぐその直前の心の状態にあると考えたくなってしまう。しかしその人がとても高慢であったために錯乱状態に陥ったというよりもむしろすでにある程度まで錯乱状態であったからその人は高慢になったと言うべきであろう」(Ⅱ, 270-1)。

このような自然主義的姿勢は他の著作にも見られる。例えばカントは当時有名であった Ch. スウェーデンボリの視霊現象に非常に興味を持ち、周囲の人からの意見の求めに応じてわざわざ調査をしている。そしてスウェーデンボリ自身の著作まで読んだ上で、霊魂の実在を信じる形而上学者と宗教界をはばかって匿名で書かれた著作が『視霊者の夢』(1766)である。ところがカントはこの視霊現象を、最終的には病的な体質を持った人間の幻覚とみなし、視霊者を他世界の市民ではなく、精神病院に入るべき人として対処すべきである、と語っている。この本では一応「私は、世界に非物質的な本性のもの (das Dasein immaterieller Naturen) が存在すると主張し、自分の魂そのものをその様な存在者に数え入れるという側に大いに傾いてはいる (sehr geneigt)」(Ⅱ, 327)と語られてはいるが、しかし全体としては、「霊魂」という概念がいかに曖昧で、霊魂の非空間性や単純性、身体との相互作用性といった規定が相互に矛盾することになるかを様々な角度から批判している。そして当時すでに流布していた魂の脳局在論からも距離をとった上で、霊魂について何ごとかを知ることはできない、という否定的結論を導いている。仮に「魂」というものがあるとしても、せいぜい学校の教師が「私の魂はその全体が身体全体にあり、その全体が身体のどの部分にもある、と教える」(Ⅱ, 325)のと同程度の主張しかできないであろう、と。

われわれにとって興味深いのは、霊魂の実在をめぐる議論に対するカントの批判そのものよりも、むしろ視霊現象を脳による錯覚であるとした上で、その現象の発生メカニズムを、推測を交えて丹念に説明している部分である。視霊者は、単なる目覚めた夢想家 (つまり想像力によって空想や怪物に没頭しているあいだ、外的感官の感覚に注意が向いていない人) とは違って、目覚めている時に「自分の周囲に実際に知覚する他の事物の間の外的場所に何か対象があると報告する」(Ⅱ, 343) ような人である。カントによれば、視霊者とは、実は彼らの「想像力による幻影を自分の外部に移転させている」(ibid.) 人なのだが、どうしてそんなこと (想像力の幻影を現実的諸対象の間に移転すること) が起こってしまうのだろうか。カントは、そのメカニズムを説明するために視覚や聴覚における虚焦点 (focus imaginarius) を引き合いに出し、そこにデカルト以来の想像力の機械論的説明を付加することで、錯覚や狂気のような心の障害が生起する原因を説明しようとする。つまり精神が錯乱した人間は、彼の想像力の対象にすぎないものを自分の外部に移転し、自分の前に現前する事物と見なしてしまう点にその特徴がある。ところで脳における夢想には、それを物質的に支える神経繊維の運動が随伴し、その運動の方向を示す直線は通常は脳内部で交差し、自分の内側に意識されるのだが、「何ら

かの偶然や病気によって脳内のある器官がゆがめられて本来のバランスを失うと、夢想と調和的に振動する神経の運動の方向を示す直線が、(中略) 脳の外部で交差する」(Ⅱ, 346) と考えられる。そして「もしこのように仮定されるならば、虚焦点は思考する主体の外部におかれ、そして単に想像の産物に過ぎない形象が、外的感官に現前するかのような対象として表象される。欺かれた人は自然の秩序に従うならば存在するはずのない事柄が現れたように見えるので驚愕し、(中略) この驚きが注意力を強めさせ、疑似感覚を生き生きとさせるために、彼はその真実性について疑うことが不可能にさせられる」(Ⅱ, 346-7) というわけである。要するに、霊魂が見えるという現象は、脳の神経繊維の異常が原因となって虚焦点が移動し、自分の外に対象の幻覚を見てしまったものである。そして「霊魂の形に関する教育によって教え込まれた概念が、病んだ脳に錯覚的な想像を作らせる材料を提供してしまう」(Ⅱ, 347) 上に、夢想者の病気が、知性ではなく感官の錯覚に関わるがゆえに、思弁の働きではそうした錯覚が取り除きづらくなっているのではないか。これが、カントが視霊現象に与えようとした説明である。

霊魂の存在をめぐる批判的吟味に比べ、ここでの説明は、多くの仮説を含むとはいえ、直截的で物理主義的なものである。それどころか、カントは視霊現象の発生原因を説明してしまえば、まどろっこしい霊魂の存在をめぐる思弁的議論など本来は必要なかった、という自嘲的言い方さえしている (Vgl., Ⅱ, 347, 352)。霊魂の存在については脳局在論を採らなかったカントだが、以上の説明を見る限り、視霊現象については、むしろその原因を主に脳に収斂させる形の説明をしていると言える。

このような説明は、現代の脳科学者による認識の錯誤的捏造の説明を連想させる。例えば、ガザニガは「分離脳」患者の左右の脳の働きを調べる研究の過程で次のような事例を報告している (cf., Gazzaniga, 136-137 / 190-191頁参照)⁴⁾。すなわち右脳に「雪に覆われた家」の写真を見せ、左脳に「鶏の足爪」の写真を見せる。各脳半球は、反対側が何を見ているか分からないのだが、それぞれが見たものに相応しい絵を、左右それぞれの手には選ばせると、(左脳に支配された) 右手は「雄鶏の絵」を、(右脳に支配された) 左手は「雪かきシャベル」の絵を選ぶ。二つの手が二枚の異なる絵を指している現実を前にして、患者の言語処理と発話を司る左脳は「シャベルを選んだのは、鶏小屋を掃除するためだ」といった後付けのつじつま合わせの説明を捏造する、というのである。「人間というものは、入ってくる情報をありのままに蓄積しているのではない。自然が私たちの脳を設計したとき、左脳という重要な領域に解釈の役割を担わせた。左脳は、過去の知識と現在の知識を矛盾なく調和させて、周囲の状況をどう理解すればいいのかを示すのである」(ibid.)。

もともと無関係であったはずの出来事の記憶相互の関係を聞かれると、その場で関係性を捏造し虚構してしまうという上記の例に加えて、記憶が、考え方の変化や後知恵、ステレオタイプの偏見、利己性などによって書き換えられ、編集される傾向にあることは、ダニエル・シャクターの *The Seven Sins of Memory*⁵⁾ でも様々な事例を挙げて報告されている。おそらくカントが現代にいたらならば、間違いなくこうした脳科学の成果を援用し、視霊現象を脳の錯覚としてさらに詳細な説明を仕立てていたであろうと思われる。

3. 『実用的見地における人間学』の自然主義

前批判期のカントの「心」に関する「機能主義的で自然主義的な」説明の傾向は、そのまま

その中に経験的心理学や精神医学等を含んだ『人間学』（1798）にも受け継がれている。もちろん、当時の脳科学や精神医学に関する知識のレベルは、現代のそれとは比べものにならないくらい低い。しかもカント自身、心的表象と身体や脳との関係に関する生理学的な研究をそれほど意義深いものとは評価していない⁶⁾。にもかかわらず、『人間学』でのカントの考え方は、現代の科学につながる方法論と発想の構造を読み取ることができる。

さて、カントは「人間」というものを「文化を通して自己を教育していくもの」と捉え、文化の進歩に伴う知識や技術を活用すべき最終目標もまた「人間」であるとしている。そして、そのような「人間」に関する知識の体系である『人間学』を語る場合に、「生理学的な見地」と「実用的な見地」という二つの類型があることを確認し、自らが語る『人間学 (Anthropologie)』に「実用的見地における」(in pragmatischer Hinsicht) という限定を加える意味を次のようにして解説している。

「生理学的な人間知は、自然が人間をどういう具合に形成しているのかの解明に向かうが、実用的な人間知は、人間が自由に行為する生物として自分自身で何を形成するのか、または人間になす能力があるゆえになすべきものは何か、の研究に向かう。一例えば、想起の能力を基礎づけていると思われる自然原因について探求しようとする研究者が、感覚を受容した後に脳の中に残っている印象の痕跡についていろいろと詭弁を弄することは可能である。しかしその際、彼はこの諸表象の戯れ (Spiel) を眺める観察者 (Zuschauer) に過ぎないのであって、自然のなすがままに任せるほかない (die Natur machen lassen muss)。なぜなら彼は脳神経や繊維をよく知っているわけではないし、またそれらを彼の意図に合わせる術も心得ていないからである。それゆえ、それらに関していくら理論的に理屈をこね回しても、まったくの失敗に終わってしまうことにはっきりと認めざるを得ない。—しかし彼が、何か記憶 (dem Gedächtniss) を妨害したり促進すると判明したものにに関する知見を利用して記憶を拡張したり巧みにしたりするのに役立つようとする (dazu benutzt, um es zu erweitern oder gewandt zu machen), という具合に人間に関する知識を使用するならば、それは実用的な見地からの人間学の一部門を構成するであろうが、これこそが我々がこの本で取り組もうとする人間学なのである」(VII, 119)。

今、『実用的見地における人間学』序文のこの文章を、そのまま現代の脳科学の知見を応用したと称する「脳トレ」のための実用本の序文と見なしても、さほど不思議ではないであろう。なるほど現代の脳科学では、どのようにして記憶が保存されるか、その生理学的なメカニズムをある程度は説明することはできるかもしれない。感官を通し外部から入った刺激が海馬において短期記憶され、それがしかるべき経過を経て、側頭葉に長期的記憶として蓄積されるようになる。記憶が想起されるメカニズムは、然々である、と。しかしそうして一般的なメカニズムは知ることができても、脳状態から心を読み取ったり、脳状態を直に操作して特定の具体的な記憶内容を取り出したり、蓄えたりすることができるわけではない⁷⁾。この点に関しては、カントが「生理学的見地」に関して述べているとおり、しかるべき環境の下で脳がその自律的メカニズムに従って働く様子を、そのまま眺めるしかないのである。ところが、脳状態は直接操作できないとしても、どのようにして記憶が妨害されたり、記憶が促進されるのかが分かれば、そのメカニズムを利用して記憶力を増強したり、想起の仕方を訓練することはできる。同じ事は判断や推論、感覚識別能力についても言えよう。この脳科学の知見を実用的に応用して脳のトレーニング方法を開発し、それを活用している現代の状況は、まさにカントが『実用的見地

における人間学』の序文で述べていたことに他ならない。つまりカントの『実用的見地における人間学』の立場は、今日自然主義者が、脳科学や遺伝子生物学の知見を活用して、人間の活動を援助したり、脳の機能を増強しようとするその考え方とパラレルであると言えよう⁸⁾。

『実用的見地における人間学』の構成は、第一部「人間学的な教訓論」と第二部「人間学的な性格論」からなり、第一部では、ちょうど真、美、善の価値に対応する形で「認識能力」「不快の感情」「欲求能力」が取り上げられ、それらの諸能力を的確に認識し、実用的に用いる術が、様々な具体例を通して述べられている。ここで「実用的」という限定が加えられているのは、そうした能力を知ることが、最終的にどれだけ「世界市民」としての人間の自己形成に有効に活用できるか、という関心に制約された考察であることを示すためである。一方第二部の「人間学的な性格論」では、「個人の性格」「男女の性格」「国民の性格」「人種の性格」「人類の性格」が（段階的に）考察されるが、しかしたとえば「人種に関する知識も、人種を自然の戯れの産物の一つと見なすあいだはまだ実用的な世界知とは言えないのであって」(VII, 120)、「人間を世界市民とする内容となっていてこそ、人間学は実用的な人間学と呼ばれるのである」(ibid.)。つまり様々なレベルで人間の「性格」を知ることが、人間の相互理解のため、ひいては上記の「世界市民の形成」のために有用である限りで、「実用的な人間学」に組み込まれている、というわけである。

その様な課題を背景にした「人間学的な性格論」の「個人の性格」においては、「実用的観点から言えば、一般的自然的な症候判断（普遍的症状分類法）のもとで性格という言葉は二通りの意味で使われる」(VII,285)とされている。一方は「気だて」や「気質」といった「自然に持って生まれた性格」で、もう一つは「ただ一つあるかそれとも一つもないかいずれかであるような道徳的性格」である。前者は生物つまり自然的存在としての人間を区別する（心理学的）目印だが、後者は「理性的な生物つまり自由を天与された存在としての人間を二分する目印」(ibid.)であるとされ、「一つの性格」を備えた人とは、「原則の人」(ibid.,285)とも言われている。そしてこれらの性格については、前者は「市場価値(Marktpreis)」か「愛好価値(Affektionspreis)」を持つ点で有用(nützlich)であるが、後者はすべての価値を超越した(über allen Preis erhaben)「内的な価値(inneren Wert)」を持つ、とされている(Vgl.,VII,292)⁹⁾。

また最後の「人類の性格」では、人類を他の動物たちと「技術的」「実用的」「道徳的」の3つの素質を持つ点で区別し、その素質を人類の歴史的発展段階に対応させている。つまり、人間は過去から未来に向けて「技術的段階」、「文明的(市民化)段階」、「道徳的段階」という三段階で発展するとともに、それぞれの社会で三つの素質を開花させるように生きている。「人間は自分に備わった理性によって、一つの社会の内で同じ人間達と共に生活するように、そしてその社会の内で技術と科学によって、自分を洗練化(文化化)し、文明化(市民化)し、そして道徳化するように使命づけられている」(VII, 324-325)、と¹⁰⁾。

人間自身を世界市民へと向けて形成してゆくための実用的な知の探求を目的とした『人間学』においては、それぞれの階梯において、能力や性格の知に応じて、人間を操作しコントロールする可能性や、錯覚や欺瞞を回避する方法が、手段として実的に役に立つという理由で吟味され、紹介されている。たとえば「人間は全体として、文明化が進むほど役者ぶりが上達する。気が合うふり、相手を尊敬するふり、おしとやかなふり、まず以て他者に配慮するふりを人間は文明化とともに身につける。しかしそれで誰も欺かれることがないのは、こういう場合必ずしも心の底から為されているのではないことは相手も承知の上だからであるが、

また世の中がそうになっていることはとても好都合である」(VII, 151)。なぜ好都合かと言えば、「長いあいだずっと人間はただ徳があるふりを技巧的にしているだけだったのが、こうした役どころを演じているうちに最後にはその徳がなんと次第に本物へと生まれ変わる (werden zuletzt die Tugenden . . . wirklich erweckt) からであり、つまり徳が志操へと変じる (gehen in die Gesinnung über) からである」(ibid.)¹¹⁾。「自然は賢明にも人間に、錯覚に陥ると喜ぶという性癖を植え付けたが、それは徳を救うためだったとさえ言えるだろうし、それが言い過ぎなら、ともかくも徳を導くためだったのだ」(VII, 152)、と。

しかるべき経験の積み重ねや訓練が徳の形成につながるという操作主義的発想は、目的論的な色合いを帯びているとはいえ¹²⁾、進化論的で自然主義的な見方といえよう。実際カントは、理性でさえも、自然の偉大な配慮のもとで、自然が自らの目的を達成するための手段としての位置を与えられていると考えていた。「自然はよけいなことは何もしないし、自らの目的を実現するためにいかなる手段も浪費しないのである。自然は人間に理性と、理性に基づいた意志の自由を与えたことから考えても、自然の意図は明白である」(VIII, 19)、と。

理性を自然の手段とみなすこのような言い回しからは、カントは実践的領域においても自然主義者の素養を持っていたと言いたくなる。しかしそのことは、一般に了解され、また自然主義者も目の敵にしていた実践哲学における形而上学者としてのカントのイメージと対立することになる。

4. 道徳的行為の認識可能性と操作可能性

カントは『道徳形而上学の基礎づけ』(1785)において、「われわれは純粋な義務に基づいて行為するという志操 (Gesinnung) を証示するような確実な事例を挙げるができない。われわれの行為のいくつかはなるほど義務の命じるところのものに合った形で生じたかもしれないが、しかしそれが本当に義務に基づいてなされたかどうか、従ってまた道徳的価値を持つかどうかは、常に疑わしい」(IV,406)と語っていた。あるいはまた、「なるほどわれわれがどれほど厳格な自己吟味を試みても、それによって見いだされるのは義務という道徳的根拠だけで、その他にはわれわれの心を動かして善行為をなさしめるものはなに一つ見つからないようなときもたまにはある。しかしその場合でも義務というはほんの表向きだけで、意志を実際に規定した原因はそこで密かに働いていた自己愛の衝動でなかったとは、決して言い切れるものではない」(ibid.,407)とも。つまり道徳的行為らしきものは経験的に認識できても、確実に道徳的行為であることを検証することはできないということである。

たしかにカントも、現象レベルで行為や自己の内面を観察して、道徳的と見なしうる事例があることは認めている (Vgl., A551/B579, Anm., V,30, VII,324)。それどころか上で見たように道徳的な仮象 (ふり) が経験の積み重ねにより本物の道徳性へと変じる可能性すら示唆していた。もちろん道徳的に見えることが、その根底に真正な道徳性があることを保証するものではないし、そのすべてが背後に自己幸福への (場合によっては無自覚的) 欲求を隠し持った適法的行為でしかない可能性は残されている。

しかしそうであるなら、経験的に確かめられる道徳性のレベル、つまり適法性 (≒通常の道徳性) のレベルで行為ができることで十分ではないか。自然主義者ならばおそらくそう言うだろう。しかも経験的な仮象の積み重ねが、いずれは道徳的人間の形成に有用であることをカン

ト自身が認めているわけだから、(医学や薬学、脳科学などの知見を利用して)適法的な行為への性格を身につけさせるためのより有効な操作方法が見つければ、それでもかまわないということになるのではないかと¹³⁾。

法的な文脈では、上記の様な考えもあるいは成立するかもしれない。人間を主体的存在とみなして、社会的規範(法)からの逸脱行為に対しては、その出来事を起こした犯人が確定され、犯人に責任能力がある限りで、言いかえれば(心神喪失や緊急避難の場合を除き、他の行為が選択できたにもかかわらず)彼が主体的に当該の行為を選択したものと見なされるとき、懲罰が与えられる、というのが近代以降の一般的な(法的)責任に関する考え方である。しかし近年の認知科学や社会心理学の分野では、このような(近代の)自律的人間像に疑問が投げかけられる研究が報告されている¹⁴⁾。スタンレー・ミルグラムの「アイヒマン実験」¹⁵⁾などに見られるように、主体的と思われた選択が、実は(矯正困難な性向を含む)身体および外的環境の影響下で、(時に「為すべきでない」という当人の主体的理由の意識すら越えて¹⁶⁾)為された行為であったことを示す実験事例、さらには、行為は意志に先行する脳内の無意識信号によって発生するとするベンジャミン・リベットの「実験」¹⁷⁾や、選択行為の理由を事後的に捏造する「分離脳」の研究¹⁸⁾から示されたのは、外界や(脳を含む)身体の影響を受けずに作用する自由意志、さらには自律し責任を負う自己など存在しない、ということである。それらはいわば社会的に要請され捏造された「虚構」であり、それと相関的に責任という概念も「虚構」に過ぎない、と。

こうした考え方は、従来の自由意志と行為の因果関係、および責任と処罰との理由づけ関係についても見直しを迫ることになる。すなわち、意志とはある身体運動を「行為」と認めることで、同時(もしくは事後的)に構成された存在であり、「行為」を責任あるものとして認めるのは、「事件にけじめを付ける必要から行為者を自由であると社会が宣言する」(小坂井、157頁)からである、と。小坂井は、ポール・フォーコネの考えを紹介しながら、従来の常識的犯罪—責任—処罰関係を逆転させてみせる。すなわち「犯罪とは、社会あるいは共同体に対する侮辱であり反逆に他ならない。社会秩序が破られると、それに対して社会の感情的反応が現れる。従って民衆の怒りや悲しみを鎮め、社会秩序を回復するために犯罪を廃棄しなければならない。しかし犯罪はすでに起きてしまったので、その犯罪自体を無に帰することは不可能だ。そこで犯罪を象徴する対象が選ばれ、この犯罪のシンボルが破壊される儀式を通して共同体の秩序が回復される」(小坂井、191頁)。つまり、「責任があるから罰せられるのではなく、逆に罰せられることが責任の本質をなす」(同上、192頁)のであって、こうした考えからすると「責任者としての犯人」は定義からして犯罪へのけじめとしての「スケープ・ゴート」ということになる¹⁹⁾。もちろん社会は表向き、恣意的に生け贄の羊を選び出していることがあからさまにならないように、しかも社会の安全と安心という公益性に配慮しながら、犯罪のシンボルを慎重に選び出しているはずである。それゆえ、われわれには通常(冤罪ということでもなければ)、逮捕者が身代わりでしかないという認識は生じない。しかし事態が以上の通りであるとすれば、自由意志を前提にした「責任」は虚構であり、むしろ復讐的感情や恐怖心を鎮め、罰という結末を以て安心と社会秩序の安定を回復するための儀式ないし擬制的装置ということになろう。仮に自由や責任という言葉が使われるとしても、それは、せいぜい社会的関心によって切り取られた文脈の中での「擬制的で相対的」な責任や自由でしかない。

こうしたことは道徳的責任についても言えることであろうか。小坂井は基本的に同じだと言う。

たしかに社会的意味では道徳的責任（＝道義的責任）に関しても、同様な関係が成り立つ側面はある。しかし道徳的責任は、単に安全や公益性という社会の要請に応えるためだけのものではない。たとえそれが「虚構」であったとしても、少なくともスケープゴートを処罰するためだけのものではない。それが明らかになるのは、法的にも道義的にも責任を問われなくてもかわらず、自らが「負い目」を意識するような場合である。もちろんこれとても、ミルグラムの被験者の証言を待つまでもなく、事後的に捏造された虚構であるのかもしれない。しかしその様な意識は、たとえ直接行動となって外化されることがないとしても、すくなくとも主観的には、その後の振る舞い方に影響を与え得ることになる²⁰⁾。これをわれわれが知っている言葉で「良心 (Gewissen)」と言ってよいかもしれない²¹⁾。

しかしふり返ってみれば、「処罰」を社会秩序の回復のための（擬制的）装置と見なす発想は、現代の認知科学や脳科学の成果を引き合いに出すまでもなく、かなり前からあったものである。たとえば、M・シュリックは、責任と処罰の関係について次のように語っていた。「いったい処罰とは何であろうか。それは犯した不正に対する当然の報復であるという、今でも度々表明される見解は、いやしくも文明社会では支持されるはずがない。なぜなら、世界に現れた苦悩の増加によって『再び善くなる』というような見解は、あまりにも野蛮だからである」(M. Schlick S.161/129頁)。むしろ現代において処罰に意味があるとすれば、それは「教育的処置」としてである。つまり処罰された行為の反復を妨げ、他の人の同様な行為を予防するためである。そのために重要なのは、「処罰ないし褒賞がそれとして機能し、その目的を達しうるように、咎められるべき、あるいは褒められるべき人が誰であるかを知ることだけである」(ibid.,162/130頁)。続けてシュリックは、処罰の原因となった行為者の選択意識の事実をもって自由の事実とした上で、そうした意識の有無が、反社会的行為の主体に対して責任を負わせるか治療の対象とするかを区別する手がかりになると語っている。自由に関する説明の素朴さを割り引いて考えれば、こうした考え方の延長にあるのが、今日の認知科学や脳科学の成果をふまえた操作主義的自然主義であることは、繰り返すまでもあるまい。

現在われわれは、医療手段や薬物、科学技術の力を借りて、欠損したり衰えた身体能力を治療したり補ったりするだけでなく、既存の標準的能力を越える能力を手にするために様々な手段を用いている（エンハンスメント）。同じことは知能をはじめ様々な精神的能力についても指摘できる。その様にして拡張していく人間の選択可能性をどこまで認めるべきか、ということは現在でも応用倫理の諸分野で問題になっている。そうした選択の可能性の拡張を規制する理由としては、既存の価値観との衝突や差別や格差の助長といった問題、あるいは未知のリスクの増大可能性など様々に挙げられる。しかし、たとえば処罰の目的が教育的処置にあり、その目的が新たな技術（価値エンジニアリング）によって効果的に果たされ、失うものがないとすればその様な能力拡張は許されるのではないか。デネットは一部の固い決定論者を牽制しながらも、社会でこれまでも肯定的に受け入れられてきた能力を手に入れ「自分の自己制御力を向上させるために、それと分かって（道徳的）錠剤を飲むというのは」、さほど大きな問題ではないと考えている (cf., Dennett, p.284/394頁参照)。だがこうした介入が進めば「物理科学が人のあらゆる行いを、善いも悪いもことごとく因果的説明の胃液に飲み込み、魂を徐々に噛みとり、ついには賞賛すべきももの非難すべきももの、荣誉や尊敬や愛の対象もなくなってしまうのではないか」(cf., ibid., p.289/401)。多くの人はそう危惧して、「絶対主義的な教義」でそうした浸食を食い止めようとしてきた。しかしそれは古い考え方の遺物で、こうした防壁は

災いを先送りするだけで、かえって災いを招いた方が多かった。むしろ「必要なのは、自然のパターンがどう組み合わせられているかについて十分に調べて、そこに介入することで望みの結果 (achieve the results we want) が得られるようにすることだ」(ibid.)。そのようにデネットは考えている。そしてそのためには、自動車運転免許と同じように道徳的・社会的な能力テストを考案してもよい、と言うのである (cf., ibid., p.290/404頁)。

もちろんデネットも、このような人間の能力への介入が無際限に進み、すべてが医療化され、みんなが過去の不幸な出自の被害者になるとは考えない (cf., ibid., p. 292/405頁)。仮に介入があるとしても、それは専らわれわれが自由になるためであり、「人は責任を負いたいと望んでおり」「自由社会において立派な市民と見なされる便益」(ibid., p.292/405頁) が大きいので、そうした介入には限界があるはずだということを(形而上学的力ではなく)社会的政治的力を頼りに、楽観的に断言している²²⁾。

ではカントが現代にいたなら、このような操作主義の流れに対して、どのように反応するだろうか。道徳形而上学者としてのカントを脇に寄せて、『実用的見地における人間学』のカントに限って考えるなら、必ずしもあからさまに否定的な態度をとるようには思えない。

5. 自然化の限界, あるいは意識の革命

『実用的見地における人間学』でのカントの姿勢は、大筋で現代の自然主義者に通ずるものがある。それでも仔細に見てみると、やはり現代の自然主義者と一線を画する考えを指摘することができる。たとえば、第二部A「個人の性格」の内的で崇高な価値を持つといわれる「一つの性格 Charakter」(道徳的性格)について、カントは次のように語っていた。すなわち「人間が自分の心術 (Denkungsart) の内に一つの性格を備えていることを自覚している場合、その性格は自然に身についたというのではなく、そのつど獲得されたものであるに違いない。(中略) このように原則をしっかりと貫き通す態度が、躰け、先例、教育によって徐々に身につけてくるということはおおよそまったくあり得ない話であって、それはいわば、(中略) 突然訪れる炸裂によってしか出現することができない」(VII,294)。「一步一步よりよい人間に成長していこうとするのは無駄な試みである。むしろ性格の創設は、生き方全般に関わる内的統一原理を絶対的に統一することを意味する」(ibid.)、と。この言い方からすると、カントが言う道徳的性格は教育によって身につくものではないことになる。しかし、すでに見たように他方でカントは、様々な外面的な体裁を含む、振る舞い方のスタイルの教育が「徳の形成」に有効である旨を語っていた。それがここではそうした教育の無効性を語っていることになる。これはどういうことであろうか。

やはりカントは、適法性と道徳性の差異に拘っているのである。ただここから覗えることは、その差異が階段を上るように登って行っていつか乗り越えられるようなレベルの違いではない、ということである。この違いは、不連続な質の違いである。この違いの特殊さを表現するためにカントは印象的な言葉を選んでる。それは「再生」であり「新しい時代の始まり」であり、「革命」(ibid.) といった言葉である。そして最も重要と思われるのは、新たな地平が「人間が自分自ら形成し」(VII, 292, Vgl., VII, 285)「自分であつらえた」(VII,329) 地平であるとされている点で、そこにおいて一応操作主義との一線が画されていると言えよう²³⁾。では「革命」によって、外見上どのような変化が起こるか。第二部の「人間学的な性格論」には

「人間の内面を外面から認識する方法について」という副題が付されているが、皮肉にも、「革命」後と前とでは行動として外面から見る限り（適法的行動と道徳的行動のあいだには）ほとんど違いがないと考えられる。せいぜいあり得るとしても、革命後の方がより一貫した姿勢を見て取れる程度の違いであろう²⁴⁾。

もちろん『人間学』の目的が、表向きは「世界市民」の形成にあり、そのために有効な事実の分析を実用的という範囲で提示することにある、と考えれば、形而上学の構築を目的とした他の叙述とはスタイルも内容も異なっても仕方がない。しかしそうした実用的な目的のための道徳教育、それも自由の原理の基づく市民的な立憲体制の樹立にむけた教育であっても、やはりカントは上からの教育というものに対して懐疑的である。そしてこのカントの姿勢は、前節の終わりで示したように自然主義的操作主義の行き着く先が、社会政治的な力を根拠に、言い換えれば立派な市民と見なされることで得られる便益を根拠に、自由の可能性を信じる立場（デネット）に対しても貫かれることになるであろう。それはいずれの場合においても、(特定の形で)自由であることを「外から強いられる」ことになるからである。それが市民的な立憲体制であれ、公益性を背景にした自由社会であれ変わらない。それに対して、カントが（最終的に）期待するのは、人間が「自ら立てる法則に則る」というなげなしの自律能力である（Vgl., VII, 329）。

カントの実践哲学は、実用的見地から見れば限りなく自然主義に接近し、時に自然主義と交錯しているように見受けられることも少なくない。しかし最終的に道徳性が問題になるぎりぎりのところで、カントは狭義の自然主義から袂を分かたず。「道徳性などというものは、人間がうぬぼれによっていやが上にも高められた想像力を逞しくして捏造した妄想（Hirngespinnst）の所産に過ぎないとして、これを嘲笑する人たちがいる。この人々には、義務に関する諸概念はいずれも経験から引き出されたに違いないことを彼らに認めてやるのが彼らにとって一番望ましい奉仕というものである。そうすればわれわれは彼らを確実な勝利者に仕立て上げることができるからである」（IV, 407）。このような言葉は、曖昧に自然主義と距離をとり、道徳性を護ろうとする人間が吐ける台詞ではない。たしかに道徳性は、妄想であるかもしれない。たとえ妄想であっても、それは経験の偶然を越えた必然的な妄想である。そしてこれが単に空しいこだわりではないことを、妄想の必然性の証明、言い換えれば捏造かもしれない道徳の真正性の演繹（基礎付け）を通してカントが明らかにしようとしたことは、周知の通りである。はたしてその証明が成功したかどうかは、ここでは立ち入らない²⁵⁾。ただ、このような妄想が単なる偶然ではないことを、カントは別にもう一段の高みからも説明しようとしていた。すなわち道徳法則は、理性の自然的性向（Naturanlage）によって促されて定立されざるを得ない自然的必然性のもとにある、と。道徳的な規則そのものが、どのような形で定式化されるべきか、を問うた演繹に対して、後者の説明は、どこから由来したのかを説明するものである。それは理性的認識が弁証論を引き寄せることになった原因と同質の原因である。すなわち理性的認識が人間の自然的性向によって弁証論を招いてしまうのと同じようにして、実践的心性（Denkungsart）がその自然的性向により生み出さざるを得ない理念が道徳性の地平である²⁶⁾。この地平は、自然主義的な考え方を徹底してみることでできたカントだからこそ、拓くことができた地平と言えよう。

カントの実践哲学における自然主義の水脈を辿ってきたわれわれは、ここにおいてまったく新たなより深層の流れに行き着くことになる。この層の流れは、通常 of 自然主義が指摘する道

徳の「虚構性」と「実用性」をより深層から反省・批判し、道徳的であるとはどういうことか、その意味を問い直すことを可能にしてくれると同時に、通常自然主義を相対化する視点を提供してくれるものである。

むすびにかえて

現代の自然主義者は、認識の超越論的原則を、カントが（ア・プリオリな形で）演繹した唯一のものとは限らないとした上で、むしろ経験を通してそれらの原則が検証・吟味されることで、カントは自然化されるであろうと語っていた。同じようにしてカントの道徳法則も、実践的経験を通して検証されるべきかもしれない。否、むしろ実践的領域においてその可能性は、カントによってすでに示唆されていた。道徳法則の演繹の失敗を明かすことになった『道徳形而上学の基礎づけ』が、その可能性をわれわれに示してくれている。道徳法則については、複数の導出方式が提示されていることがその証である。それは暗にそれ以外の法則の存在の可能性をも示唆しているからである。

引用・参考文献

Daniel Dennett, *Freedom Evolves*, Penguin Books, 2003（山形浩生訳『自由は進化する』N T T出版, 2005）。

Moritz Schlick, *Fragen der Ethik*, Suhrkamp, 1984（城戸寛訳『科学としての倫理学』亜紀書房, 1980）

小坂井敏晶『責任という虚構』東京大学出版会, 2008

戸田山和久「カントを自然化する」(日本カント協会編『カントと心の哲学』, 理想社, 2007所収)

なお邦訳を参照したものについては、原著のページ数の後に／を入れて邦訳のページ数を記した。また、カントの著作の引用・参照は、基本的にアカデミー版に依り、巻数をローマ数字で、ページ数をアラビア数字で表した。ただし『純粹理性批判』からの引用は、慣例に従い初版と第二版を各々A、Bの記号で表し、その後にページ数を記した。邦訳は基本的に岩波書店版『カント全集』を参考にした。また、引用文等での下線は、すべて引用者によるものである。

注

- 1) Cf. Andrew Brook, *The Prehistory of Cognitive Science*, Palgrave Macmillan, 2007, p.117-125
- 2) カントは当時のキリスト教の信仰と辻褄を合わせるために、不承不承保留したり、不可知であると語った可能性もあり得る。
- 3) Cf., Daniel Dennett, *Freedom Evolves*, Penguin Books, 2003(山形浩生訳『自由は進化する』N T T出版, 2005)。その他たとえば, William. D. Casebeer, *Natural Ethical Facts; Evolution, Connectionism and Moral Cognition*, MIT Press, 2003, 伊藤春樹「moral naturalism について」『東北学院大学論集(人間・言語・情報)』第125号, 2001, 等を参照。
- 4) Michael S. Gazzaniga, *The Ethical Brain*, Harper Perennial, 2006(梶山あゆみ訳『脳のなかの倫理—脳倫理学序説』紀伊国屋書店, 2006)
- 5) ダニエル・シャクター『なぜ、「あれ」が思い出せなくなるのか』日経ビジネス文庫, 春日井晶子

訳, 2004, 第7章参照。

- 6) この時期, カントは「人間学」の講義を正式科目に加える予定である旨をヘルツ宛て書簡で明らかにしながら, 「私の意図は, 人間学によってすべての学問の源泉を, 道徳, 熟練, 社交, そして人間を形成し統御する方法などの源泉を明らかにすること, つまりは, すべての実践的なものの源泉を明らかにすることです。その際私は, 人間の自然本性一般が様々に変容する可能性のもととなる第一根拠よりも, 現象とその法則の方を探し求めます。したがって, 身体諸器官はどのように思考と結びついているかという細かな, 私から見れば永遠に不毛な探求は全く行いません」(X, 145-6, Nr.79, 邦訳『カント全集21』岩波書店, 78-79頁) と述べている。
- 7) Cf., Gazzaniga, *ibid.*, p.114/162-163頁, p.118/168頁参照。
- 8) その様な意味でおそらくカントが現代に生きていたならば, 現代の脳科学や遺伝子生物学の知見を, 人間学講義において十分に披瀝し活用する仕方を講ずるであろうと思われる。そしてカントの講義の中で「自然地理学」と並んで「人間学」が最も人気があり30年以上も続けられた長寿講義であったことは, 現代の「脳科学」や「心理学」, そして「旅・異境探訪番組」などのテレビ番組の人気から推測して, 当時もあまり変わらなかったといえるかもしれない。逆にこれが現実の状況とパラレルであるとするれば, カントが『人間学』だけでは語れないものとして拘ったものが何であるかを知ることが, 現代の自然主義隆盛の状況を検討する上で示唆を与えてくれる可能性がある。
- 9) 自然的な性格の方は「気だて」と「気質」に分けられ, それぞれに「気だて」については, 善良で親切的な性格が, 「気質」については(魂の性格というよりは, 身体に起因する性格として), 古くからの区分で言うところの多血質, 気鬱質, 胆汁質, 粘液質に対応するものとして, (お調子者や, 苦虫君, お山の大将, 沈着冷静などの)「感情」と「活動」にまつわる気質が, その日常的で実用的な交際の面から説明されている (Vgl., *ibid.*, 285-291)。すなわち「それなりの気質を持った人間とは気持ちよく会話ができる。つまり彼は社交仲間として感じがいいから」(VII,292), その様な人は「愛好価値」を持つ, と。これに対して, カントが狭義の「一つの性格」と呼ぶ第三の道徳的資質からは, 人間が自分自身で何を形成する覚悟でいるかを診断でき, その「性格は内的価値を持ち, すべての価値を超越して崇高である」(*ibid.*)とされている。
- 10) この区分は『道徳形而上学の基礎づけ』での「熟練の規則」「伶俐の忠告」(=「実用的命法」)「道徳の命令」という区別と対応している。
- 11) これに続けて, カントは「ところでわれわれ自身のうちなる欺瞞者は傾向性であるが, これをさらに欺くことは徳の法則に従う態度へと再び還ることであるから欺瞞(Betrug)ではなく, 自分自身に対する罪のない錯覚(schuldlose Täuschung unserer selbst)なのである」(VII,151)と語っている。この表現は, 後ほど扱う責任を「虚構」とする近年の社会心理学的研究を先取りしているようにも見える。
- 12) ここでの目的論的背景とは自然の合目的性というという意味で, 自然は人間および理性に, 何らかの自然の目的を達成する役割を担わせるべく配慮しているということになる。しかし自然の目的がどこにあるのかが人間には分からないから, それは「理念」という形で人間が(勝手に)想定する以外に, 人間の側からはアプローチのしようがない。その意味できわめて抑制的な目的論的発想である。仮に, それが世界全体の平和であるとしても, そこへと至る過程で戦争や破壊があり, しかも最終の平和が人間のいない永遠の墓場かもしれないことをカントは暗示している。つまりこのような目的論は, 無目的論に等しく, 人間は, たかだか自分の側から想定した理念に

カントの実践哲学における自然主義の水脈について

- 向かって（それが自然の目的に適っているはずだと信じて）なげなしの理性を駆使して歩むしかない宿命にある。その意味では、自然的に与えられた欲望と感情や能力の事実をもとに、後追的に人間の機能を分析してみせる自然主義とカントの自然主義のあいだには幾ばくかの差がある。
- 13) 実際デネットは、その様な操作の現実と今後の可能性を示唆していた。Cf., Dennett, p.282/391-2頁)
 - 14) たとえば、小坂井敏晶『責任という虚構』, 2008参照。
 - 15) スタンレー・ミルグラム『服従の心理』河出書房新社（山形浩生訳）、2008参照。
 - 16) 同上、112-120頁参照。
 - 17) ベンジャミン・リベット『マインド・タイム』岩波書店（下条信輔訳）、2005参照。
 - 18) Cf., Gazzaniga, *ibid.* pp.136-137/190-191頁
 - 19) こうしたスケープゴート責任論は、自然主義者のデネットも展開していた。Cf., Dennett, p.272/376頁。
 - 20) このような責任を、ヤスパースが言う「道徳上の罪」や「形而上学上の罪」と重ねて解釈することもできよう。K・ヤスパース『戦争の罪を問う』平凡社（橋本文夫訳）、1998年、49-51頁参照。
 - 21) もちろん、「良心」こそ「虚構」以外の何ものでもない、ということはどこまでも可能である。そうだとしたとしてもなぜその様なものをわれわれは抱いてしまうのか。これもまた視霊者の夢と同じようにわれわれの脳と身体がつくり出した虚構である、ということをはたしてカントは認めることができるだろうか。
 - 22) Cf., Dennett, p.292/405頁参照。しかしミルグラムの実験などを見る限り、われわれは自律的にコントロールできていないということが明らかになる可能性は、どこまでも残されている。
 - 23) この点で、カントはデネットが批判するA・メレの「精神生活の自己制御」のレベルにとどまっている、と言うこともできよう。Cf., Dennett, p.281/389-390頁。
 - 24) 『人間学』の文脈で語られる道徳的「性格」は、経験的に（外部から）観察可能である、とされている。そのような観察は、行為の道徳性を介して認識される以外ないが、そうだとすると、先に挙げた道徳的行為の検証不可能性と齟齬することになる。しかし、「端的に一つの性格を備えている」とは「人間主観が自分自身の理性によって自分に変わることなく命じた一定の実践原理におのれ自身を義務づける」ことであるとすれば、それは「原則の人」（VII,292）として外部からも認識可能であると言ってもよいであろう。そしてその様な人は滅多なことで原則を逸脱したりしないという意味で、適法な人の場合に考えられる利害損得を考慮に入れたアドホックな性格とは見た目でも区別できるかもしれない。ただし、その後につけられた「たとえこうした原則が時に間違っていたり欠陥のあるものだったりするとしても、（中略）確固とした原則に則って行為するという意欲を持つ形式性には、一般に何か尊敬すべきもの、賞賛に値するものさえもが含まれている」（*ibid.*）という説明にとまどってしまう。志操堅固な人は確かに「一本筋が通った」人として尊敬に値するが、しかし間違った原則に従った志操堅固な人は、端から見れば単なる「頑固者」でしかない。たとえその性格が氣質のように自然によって受動的に形成されずに、「人間が自分から何かを形成する」点で、特別な価値を持つといわれても、現代の自然主義者を納得させることはできないであろう。むしろ自然主義者なら、だから「道徳的性格」などといっても、所詮は一部の人間に備わる志操堅固さにすぎず、せいぜい何らかの原則を自ら打ち立てて従える人のことでしかない。もしそうした性格が好ましいなら、本人が納得ずくでさえあれば、その性格を手に入れるために補助的な医療的手段を用いることも許されるであろう、と言うかもしれない。
 - 25) この問題については、拙稿『「道徳の基礎づけ」の再検討－『理性の事実』から『失敗した演繹の

試み』へ」東北哲学会年報, No.20, 2004年, および同「道德の正当化－『理性の自然的性向』との関係で－」岩手大学文化論叢, 第6輯, 2004年参照。その他に保呂篤彦『カント道德哲学研究序説－自由と道德性－』晃洋書房, 2001年, 第Ⅱ部参照。

- 26) 「理性の自然的性向」については, 前掲拙稿「道德の正当化－『理性の自然的性向』との関係で－」最終節において簡単に触れている。

本研究は, H19-22年度科学研究費補助金(基盤研究C)(課題番号19520005)による研究成果の一部である。