

二つの自由論—デネットの道徳的自然主義とカントの道徳の形而上学

宇佐美公生*

(2006年2月6日受理)

Kosei USAMI

Two Theories of Freedom : Dennett's Moralnaturalism and Kant's Metaphysics of Morals

はじめに

自然主義,あるいは進化論の影響は,近年、倫理学の領域においても顕著であり,そこでの考え方は,「価値」や「規範」を認識したり修得したり教育することに対しても,極めて特殊な意義付けを与えることになる。本稿では,自然主義が教育にもたらす影響を考慮しつつも,道徳の自然主義の「自由論」の意義について検討してみたい。そのための方法として,道徳的規範の「内在性」という点で道徳的自然主義と視点を共有しながらも,「自由」については対照的な立場に立つ「カントの道徳の形而上学」を比較の相手に取り上げることにする。そうすることで,道徳的自然主義の特質を浮き彫りにできるだけでなく,カントの「自由論」が求める独自の地平と,それによって支えられた道徳の形而上学の意義を明らかにすることができると考えるからである。

1 問題の所在

カントの道徳論の独自性は,「純粹理性の事実 (Factum der reinen Vernunft)」(V.47)という考え方にある。すなわち「道徳法則の客観的実在性 (die objective Realität des moralischen Gesetzes)はいかなる演繹によっても証明することはできない

し, …理論的理性がどんなにしたところで証明できない」し,また「いかに経験を尽くしても確証できない」のであって,道徳法則はむしろ端的な「事実として純粹理性に与えられている」(ibid.),とする考え方である。道徳の基礎づけの試みの果てに『実践理性批判』においてたどり着いたのが,この「理性の事実」であり,カントからすれば,それが認められることでようやく道徳のリアリティが確保されることになった,と言える (Vgl. ibid.,31)。ところがこの「理性の事実」という考え方だけでは,道徳そのものを「自然の事実」ないし「進化の成果」に還元しようとする「自然主義」の主張に抗して,自らの正当性を説明しようとしても循環的説明になるか,特別に形而上学的な前提を持ち込まない限りうまく説明できない弱点を抱えている¹⁾。

それに対して,道徳の自然主義にとっては,「自由論」の側面が弱点となる。自然主義によれば,進化の過程で培われてきた道徳性は,たまたまあるレベルの規範性だけが淘汰を生き残ってきたのであって,規範性がなぜそれ以上であっても,それ以下であってもならないのか,ということについて十分に合理的な説明を与えることはできない。その妥当性は,現に多くの人に採用されているという「事実」により証示される以外にはないのである。かくしてメタ倫理学において問われる「な

*岩手大学教育学部

ぜ道徳的であるべきか (Why be moral?)」という基礎づけ問題に、自然主義はまともに応えることはしないし、道徳的であるべきことを促す必然性も合理的理由もない。ただ「しかじかに行為すべきである」とか「しかじかに振る舞うことは善くない」といった義務意識が多くの人に抱かれているという事実、言いかえれば進化の中で培われてきた「道徳の事実」こそがすべての根底に置かれることになる。そして一旦そのような基礎が据えられ、大多数の人々を拘束するようになってしまえば、その人々の道徳意識の事実だけが重要なのであって、当の意識の抱かれ方は、教育によろうが、洗脳によろうが、利己的計算の末であろうが、あるいは自律の結果であろうが構わないことになる (伊藤, 18頁参照)。しかもそこでは通常道徳にとって必要とされる「自由」の意義も後退してゆく。見方を変えて言えば、自然主義の道徳論にとり、「自由と決定論」の問題を解決する必要はないのであって、せいぜい道徳的であることを促す責任と処罰のシステムがありさえすればよく、それには有責性の根拠を公的な利益の有無に求める「公益説」でも十分である、ということになる²⁾。

このような自然主義の新たな流れの中でカントの倫理学を再考すると、改めてカント倫理学における自由論の特殊性と道徳の独自性が際だって見えてくる。カント倫理学においては、道徳とは行為者の「自律」によるものでなくてはならず、責任の問題を考えるためにも「自由」の要件を欠くことはできないからである。

ところでここに、自然主義の流れに棹さしつつ、自由論を積極的に取り入れ、その中で道徳の意義を際立たせようとする考え方が登場する。ダニエル・デネットの『自由は進化する』(Daniel C. Dennett, *Freedom Evolves*, 2003) である。デネットは、早い時期に『自由の余地』(*Elbow Room*, 1984) で一度、機能主義の立場から、決定論と自由意志の問題を扱い、いわゆる自由意志に付きまとう形而上学的要素を取り払おうとしていたが、その後、進化論へと接近して行く中で、再び自由論を取り上げ、自然主義の議論に「自由」の概念

を取り込み、それまで軽視されてきた自由にリアリティを与えようとしている。

デネットがこのように自由のリアリティを論じた背景には、次のような事情がある。すなわち、自然主義者自身がこれまで非両立論的な決定論を標榜する傾向にあったこと。そして自由意志論者の側からは、自然主義の決定論的性格が批判のターゲットとされてきたことである。しかしデネットによれば、それらは両方とも間違っている。つまり(1)自然主義は必ずしも決定論に帰着するものではなく、(2)決定論としての自然主義を批判する伝統的自由意志論者の「自由」の概念も不適切で余計なものなのである (cf., FE, 14-16/26-29頁, 21/37頁, 97-102/142-148頁)。デネットは、『自由は進化する』において、これらの点を指摘しながら、自然主義の思想の中に「自由」を正しく位置づけ、その中で両立可能論 (compatibilism) を復権しようとしている。

以下ではさしあたり、こうした新しいタイプの「道徳的自然主義」の試みを整理し、その道徳論としての意義を明らかにしたい。次いでそれを(デネットから見て典型的に古いタイプの自由意志論者である)カントの道徳論を対比することによって、前者の道徳論の問題点を明らかにするとともに、後者の道徳論が形而上学として提示されていることの意義の検討につなげていくことにする。

2 道徳的自然主義と自由論

認識の正当性をめぐっては、デカルト以降、さまざまな基礎づけの試みが行われてきた。しかしクワイン (W.O. Quine) の登場後は、彼のホーリズムの影響の下で、認知科学や大脳生理学などの知見も交えながら、認識論を自然化することで基礎づけ問題を解消しようとする自然主義の流れが一つの潮流をなしている³⁾。そして倫理学の分野でもこの潮流を追いかけるように、道徳的自然主義を評価しようとする流れが形成されつつある⁴⁾。

とは言っても倫理学の場合には、自然主義自体は必ずしも新しい流れとは言えない。むしろ道徳

的な善さを、自然の欲望や感情に由来しつつも、人間の社会的なあり方によって特殊な形で設定された目的と見なす考え方は、すでに古代ギリシャから存在し、近代のマンデヴィルやホブス、ヒュームなどを経て、十九世紀の功利主義において一つの頂点に達していた。しかしそのように「価値」の由来を「事実」に求める自然主義は、「事実(ある)」から「価値(べし)」を導き出すことはできない、とする考え方によって繰り返し批判されてきた⁵⁾。

ところが、近年登場してきた新しい自然主義は、すでに見たとおり「価値」と「事実」の区別の問題を乗り越えてしまい、むしろ自然の側に「価値的事実」そのものを認めようとする立場をとる(伊藤, 2頁参照)。それによれば、われわれが従っている「道徳(とりわけ利他性)とは、血縁者への利他的本性と非血縁者への互惠的傾向性と利己性とを備えて進化してきた人類によって、たまたま採用された振る舞い方の指針(規範)が、特殊な道徳感情と相俟って後成的(epigenetic)に沈殿し積み重なってできた堆積物のようなものである。人々はこうして形成された自己の本性と道徳に従うことによって生き残り、現在に至っているのである、と⁶⁾。

このような道徳生成の道筋を一旦認めてしまえば、すでに与えられている道徳の「事実」を承認するわけだから、ことあらためて道徳を基礎づける必要はなくなってしまふ。「なぜ道徳的であるべきか」という問いに対しては、「なぜかは分からないが、大多数の人が道徳的であるべきだと思っている」とでも説明する他はないことになる⁷⁾。むしろ自然主義から見れば、道徳の基礎を「超越的な命令」や「叡智界」、「善意志」、「理性の事実」などに求めようとするそれまでの形而上学的考え方こそが、いたずらな基礎づけへの拘り、あるいは「形而上学的駄法螺」(伊藤, 18頁)の垂れ流しにエネルギーを割いていることになる。道徳は本来、そのような基礎づけなど必要としてはいなかったのである。さらにこれもまた前節で触れたように、自然主義者は大多数の人が道徳的な「信

念」を懐いている「事実」さえ確認できれば、当の道徳的信念の懐き方については、どのような経緯をとったものでも構わないと考える(同上参照)。即ち、道徳的な義務意識が結果的に身につきさえすれば、その方法は「教育」によろうが「洗脳」によろうが構わないのであって、敢えて「自律」のような特別な態度やプロセスを求める必要もないということになる。このことは必ずと、道徳的であるための前提としてわれわれが考える自由の意義を希薄化することを意味する(注2)参照)。

このような自然主義の流れの中にあって、デネットだけは独自の立場を展開する。「私の根本的な視点は自然主義である。哲学的探求は、自然科学的な探求を超越したのもでも、それに先立つものでもない。真実を求める自然科学の試みと手を組むものである」(FE,14-15/27頁)、と自らの立場を表明した上で、次のように語る。「自然主義はけっして自由意志の敵ではない。それは自由意志の肯定的な説明を提供するのである」(ibid.,15-16/29頁)。本来、自然主義は、彼に言わせれば、自由意志を科学の魔の手から守ろうとして持ち出される幾多の「曖昧で人をうろたえさせる形而上学(obscure and panicky meta physics)」などよりも自由意志をずっと正當に扱うことができる理論なのである。ところがこれまでは自然主義の側も問題を抱えていて、多くの場合、自然主義は自由意志というものを正しく説明できず、かえって自由意志を擁護しようとする側からの警戒感を助長することになってきた(cf.,ibid.,20-21/34-36頁)。それは、自然主義が世界の決定論的モデルを支持することで、自由意思との両立が不可能になる、という誤った思考に陥りがちであったためである(cf.,ibid.,289/401頁)。しかし、デネットによれば、自然主義を採用することが、世界の決定論的モデルを採用することにつながるとしても、それは直ちにものごとの「不可避性(inevitability)」の承認を意味するものではない。そもそも「可避性/不可避性」は、「デザイン(設計)レベル」に属し、行為者の地平で有意義な概念であって、「物理レベル(=神の視点)」における決定論の世界

と直結しない限りは、十分に決定論と両立できるのである (cf. *ibid.*, ch.2) 8)。

こうして決定論と因果性、不可避性などの概念の整理をはかりながら、返す刀で彼は、古典的自由意志論が(決定論と対決する中で)維持しようとしてきた概念についても批判を加える。例えば、「非物質的自我」や「非生起的原因」や「本体論的自己」や「行為者因果性」などは、かえって空虚で地に足のつかない神秘的存在を導入するものであって (cf. *ibid.*, 99-103/145-149頁), 自由意志を擁護するためには役に立たない。また非決定論のモデルを打ち立てることで自由意志を擁護しようとする試みも、最終的には無意味な幻想を膨張させるだけで、自然科学との関係でその議論が有効に機能する場を見いだすことができない (cf. *ibid.*, ch.4), と。ここでは以上のようなデネットの論点を一つ一つ検討している余裕はないが、ただ一点、自然主義の立場から提供できる「自由に関するより現実的で肯定的な説明」なるものを簡単にフォローしておくことにする9)。

四〇億年前、地球には自由はなかった。そこにごく単純な生命が誕生する。それらが相互に活動し関係する中で、比較的安定してまとまりのあるものが生まれ、そこから自己複製能力のあるもの、そして周囲の環境に反応して動くものが続けて生まれ出てくる。さらに遺伝子をもったものが生まれたところで、生物は獲得した形質を次世代に伝える(垂直伝達の)可能性も、有性生殖を繰り返すことで新たな形質を獲得する可能性も身につけることになる。それらの新たな形質は現実世界においてテストされ、有利であれば生き延び、繁栄することになる。そのような中で、遺伝子以外に環境要因に応じて学習し、それを記録して環境に適応していくシステムができたことが「自由」の始まりである (cf. *ibid.*, 164/229頁)。遺伝子に組み込まれたプログラムに従うだけでなく、後天的な条件付けに従うことが可能になったのである。

実地の経験から情報をフィードバックして環境に適応していく、という初歩的シミュレーション(自由)からさらに進化すると、親子や仲間の間

で模倣をしたり、実際の罰や褒美(失敗や成功の経験)なしにさまざまな可能性を思考レベルでシミュレーションできるようになる。遺伝的プログラムに従っていた段階や実地の経験から学習していた段階では、まかり間違えば全員死ぬか、大怪我をしていたかもしれない危険を、思考レベルのシミュレーションによって回避できるようになる。このような生物をデネットは「ポパー的生物」(*ibid.*, 248/345頁)と呼んでいる。

もちろんシミュレーションをするにも時間やコストの面で限界はあるし、間違いの可能性も付きまとっている。その時間とコストを削減するには、実際にやってみて確認することも必要である10)。実験とシミュレーションのこうした組み合わせに、コミュニケーションが加わることで、広義のシミュレーションの可能性、すなわち「自由度」は爆発的に広がることになる。シミュレーションの結果を他者に伝え、共有あるいは比較することで情報が水平方向に伝播することになり (cf. *ibid.*, 172-175/239-243頁), 垂直的な情報伝達や実地の経験レベルに比べるとシミュレーションの範囲が大幅に広がるからである。そして自他のシミュレーションを比較するための中心として「自己意識」が生まれると、自己内でコミュニケーションも可能になり、それによって自分をモニターすることや事前の評価や意図の形成能力が促進される (cf. *ibid.*, 248/345頁) 11)。自己モニターができるようになると、動物を訓練して実験したりする場合とは異なって、被験者に実験の趣旨を理解してもらうことで、実験の効率を高めることもできる。あるいは反応の理由を質したり、実験の仕方について討議することもできるようになる。また自己モニターは、自分の脳の使い方の改善にもつながり、結果的には他者との間で約束したり、約束を破ったり、罰したり、賞賛したりすることで、長期的なメリットを判断する能力の開発を促すことにもなる。最終的に人類は、現在の「諸科学」のように高度なシミュレーション能力を獲得し、その能力を利用してますます身体的、環境的、遺伝的制約から自らを解放し、「自由」になること

ができています。「自由」は、このようにシミュレーション能力を駆使して行為の「選択可能性」を広げる形で進化し、結果として人類の自己保存の可能性を拡大するという成果をもたらしている。

こうしてデネットは、生物の進化に自由の進化を重ね合わせるが、彼はまた道徳というシステムが発展してきたことも、自由の進化の積極的な成果と捉える。よく言われるような、“進化論は結局、生き残りの戦いや自然淘汰を正当化する思想であるから、道徳を台無しにしてしまう”，という考えは「全くの誤解」である (cf., *ibid.*., 193/270 頁)。むしろ「利他性」や「協力の性向」は、自らの遺伝子を残そうとするもの同士の多様な駆け引きの組み合わせの結果として受け継がれてきた性向であり、それどころか進化論はそうした擬似的な利他主義 (Altruism) を越えて真正な利他主義にまで至りうる可能性さえ示してくれている、というのである (cf., *ibid.*., 200-202/279-281 頁, 213-217/297-302 頁, 注 6) 参照)。

人類は一定レベルの道徳性を保持しつつ自らの自由を豊かにする方向で進化してきたし、たとえ知識が進歩して、病気や犯罪を招く因子が明らかになったとしても、恐らくは今後も自由を捨てることはない。人類は自由になりすぎた、という意見もあり、将来の科学的知識の発達とともに自由は縮小していくのではないか、という意見に対して、デネットは「人は責任を負いたいと思っているのだ。自由社会において立派な市民と見なされることで得られる便益は実に広く深く認知されているので、そこに含めておいてほしいという発想はいつだって強いのだ」 (*ibid.*., 292/405 頁)、と悲観的な予測を一蹴している。

かくして自然主義者デネットが語る「自由」とは、われわれが進化の過程で身につけてきた広い意味での「選択能力」ということになる。対象のあり方を、実地の経験や観察、予測によって知り、さらには人間相互に情報を交換・共有することにより、あるいは人間相互に振る舞い方の態度・規則を知らせあうことにより、安定的に自己を保存し、生き方の可能性を広げているという意味では、

たしかに「自由は進化している」ということができよう。しかし、表面的な行為の「選択能力」という意味を以てして「自由」という概念の主要な意味に解してしまってよいのであろうか。

3 自律としての自由の意義

デネットはことあるごとに、カント倫理学を、彼が批判する形而上学的倫理学の典型として引き合いに出している。例えば、次のようにである。「カント的な理想は一種のおとぎ話で、自分の純粹理性筋肉を…強化すると、純粹で感情を交えぬ判断ができるようになって、下世話な罪悪感や愛や受容を求めての卑しい希求などには汚されなくなる、というわけである。カントはこうした判断が道徳判断として最高のものだと言うだけにとどまらず、そもそも道徳的と言っているのはそういう判断だけなのだ、と主張していた。もっぱら感情に訴えかけるような生き生きとした夢想は子供の訓練には向いているかもしれないが、そのような補助輪があることで、彼らの判断を道徳的とは言えないものにしてしているのだ」 (FE, 213/297 頁)、と。そして感情に左右されない「道徳的に自律した存在」のことを「神話的存在」とか「合理的聖人」 (*ibid.*., 217/302 頁) と揶揄的に表現している。

しかし揶揄的な表現を別にすれば、カントについてのデネットの指摘自体は、大筋ではそれほど間違っていない。ただデネットがまさしく超現実的 (非現実的) で余計な試みとしたことを、カントは敢えて、道徳の形而上学の形で求めようとしたのである。

われわれは、カント倫理学の特徴は「自由」のとらえ方にあると思っている。「理性の事実」を、「自然の事実」に引き下ろそうとする自然主義の企てからカントの倫理学を護るための要もこの「自由」にあると思っている。しかしその自然主義が、自ら自由の意義を喧伝するだけでなく、「道徳」にとっての重要さを強調するのであれば、自然主義者の語る「自由」と「道徳」の関係を検討してみる必要がある。そのようなわけで、この節

では、カントの倫理学との違いを念頭に置きながら、自然主義における「自由」と「道徳」の関係のあり方を確認してみることにする。

自然主義の道徳論の一つの特徴は、なぜ（様々な禁止義務と利他性を含んだ）「道徳」のようなシステムがわれわれの中に生まれ、それが然るべき拘束力をもって妥当してきたのか、その道筋とあり方を、生成論的に説明してくれる点にある。

『自由は進化する』のデネットにとっての主題は、道徳の生成そのものを説明することではないが、自由の度合が高まることと道徳の生成・発展とは相即関係にあり、自由度が高まることによって、

（個体及び遺伝子の）生き残りをかけた戦略のために「道徳」という文化的システムが徐々に重要になってくる様が描かれている。それによれば、「道徳的」と見なされる利他的な振る舞いの能力も、まずは「利己性」をその起源として出発する。当初、利他性（altruism）は、言わば生殖の偶然で産み出されたラバのような存在で、子孫を増やすことができなかった。「ときどき自然が生み出す短命な奇形児を除けば、利他主義者たちは、進化理論の根本原理によって排除されてしまい、その存続は永久機関並みに不可能であった」（FE,196/274頁）。しかしそのような中でも、利他主義が栄える可能性が残されていたのである。

道徳性の生成を示す進化理論のモデルは、かの「囚人のディレンマ」の考察から始まる（cf., *ibid.*,197/275頁）。協力的な取引関係の中に、「ただ乗り屋（freeloaders）」（*ibid.*）が入り込んだとき、何らかの対策を講じない限り、ただ乗り屋にすべてを持って行かれ、いずれただ乗り屋が集団の多勢を占めることになる。しかし、ただ乗り屋が増え過ぎれば、裏切りあって消耗する可能性も高くなり、協力者が増える可能性も若干広がる。ところがここで取引の仕方について選択肢が増え、ある条件下では「ゲームから降りる」こともできるようになると、協力者は協力者とだけ付き合うようになるため、ただ乗り屋はただ乗り屋と群れるしかなくなる。それはただ乗り屋（裏切り者）にとってはつらい状況である。こうして生

き残った協力者達に経験からの学習能力が付け加わって、自由度が増えると、ただ乗り屋が集団に入り込んできても、それを仲間に警告したり、軽蔑したり、制裁を加えたりすることで対抗する可能性が生まれることになる。

ところでこの場合、そのような集団にとっては、ただ乗り屋に利用されるだけの純粋な利他主義もただ乗り屋を助ける迷惑な存在として、それに対する処罰が必要となる。かくして「構成員が違反者を罰する傾向を採用し、構成員を取り締まる能力（capacity for policing its members）を集団が進化させると」（*ibid.*,200-201/279頁）、協力志向が劇的に推進されることになる。市民同士が共有する“「協力」しない者を罰する”という志向によって、協力への志向は強化され、そこで形成される性向は「おおむね道徳的（broadly moral）」（*ibid.*,201/280頁）なものとなってゆく。ただし、それは「純粋に道徳的ではない。例えば他人の福祉それ自体を目的として扱うという様子は見られない」（*ibid.*）。このレベルには人間特有の条件は入っていない訳であるから、理想的な道徳には及ばないことは当然である¹²⁾。

ここで違反者への処罰を行う超越者が存在し、すべてをお見通しであるという信仰（ないし「浮遊する理由付け（free-floating rationale）」（*ibid.*,203/283頁））に捉えられる幸運に恵まれた社会は、沢山の「協力者」であふれる社会になった可能性がある。しかしこのような全能者への恐怖に根ざした道徳性も、まだ「純粋な道徳性」とは言えない。そこでもしそのような全能者もおらず、インチキをしてもバレないかもしれない状況があったとしたら、どのように振る舞うことがよいであろうか。その答えは「善良に見えるために善良であろうとする」（*ibid.*,204/284頁）ことである。例えば、何かを約束して、自分がその約束を守るつもりであることを相手に納得させるには、単に「自分は協力者である」という名札をつけるだけでは単純すぎる。それだけでは詐欺師かどうかを見分けてもらう規準にはならないからである。結局そのような場合には、何が自分にとって得かを合理

的に考慮するよりも、誘惑に負けにくいと信頼される存在に自分を仕立て上げ、そのことを信頼できる形で協力者に伝えることが大事になる。もしそれがうまく伝わればそのような協力者は、同じ仲間を選んでもらいやすくなる。そのためには、短期的な自己利益にはまらないように節制の力を身につけるべく訓練することが必要になる (cf., *ibid.*, 206/288頁) 13)。

結局、「実際に善良であること (actually being good)」 (*ibid.*, 214/297頁) が、協力と裏切りをめぐるディレンマ状況を乗り切るために「最もコスト効率の高い解決策」 (*ibid.*) なのである。デネットは言う。「道徳的に意味ある形で自由になるには、目の前に出てくる多くの機会に動じない方法を学ぶ必要がある」 (*ibid.*, 216-7/301頁), と。大事なのは、常に利己的で合理的であることよりも、時に非合理的とさえ思えるほどに愛他的で自制的であることが、そこそこの繁栄と成功をもたらしてくれているという事実である。この様にして、〈超越的な奇跡〉などを持ち込むことなく、利己性から準利他性を経て、みかけの道徳性 (疑似道徳性) にまで至りうることを、自然主義の進化論的アプローチは説明することができることになる。

そして見かけの道徳性を備えた人間が、進化の果てに持つに至った「自己」 (the self) という「アルキメデスの場所」 (視点) が、真正の「道徳性」を作り出す源になる。自己は、理由に配慮して自由に選び、自分の選んだ行動に「責任」を負うことができるようになる (cf., *ibid.*, 259-260/360頁, 268/372頁)。

もちろん現実の人間が、常に合理的に判断できるとは限らない (cf., *ibid.*, 269ff./373頁以下)。時に、子供だましの詐欺に引っかかることもある。社会もそのような不完全な意志決定者の負担を軽減するように、標識や警告を発してきた。それでも「責任」を負いきれない人もいる。社会はそのような人と「責任を負える人」との間で線引きをするために、ある程度の懲罰制度を設けることになる。しかし、罰を受ける側の人とは結局、より自制能力のある人に対する「見せしめ」として社会

的に迫害され、それ以下の人は責任を負えないものとして放免されることになる。つまり罰を受ける人とは、実際の罰と見せしめという二重の代償を払わされる社会の犠牲者であるということになる (cf., *ibid.*, 272/376頁, 290-292/402-5頁) 14)。

このような犠牲者になる可能性はあるとは言え、デネットによれば、人々が自らを道徳的行為者に引き上げることはそれほど難しいわけではない。それには、子供のうちの適切な時期に彼らがコミュニケーターとなるよう誠実にコミュニケーションをとってあげること、つまり真面目に理由を尋ねたり、理由を説明したり、将来の計画を聞いたり、その理由を考えるように促すことが大切なのである (cf., *ibid.*, 273/378頁)。その後、教育や他者との知識の共有などの多様な過程を経ることで、子供は自律的な行為者になることができるし、社会は実際にそうしたプロセスを保持し続けてきた。

もちろん子供の中には、遺伝的な偶然や生まれた環境の偶然によって、道徳意識の面での障害を抱えてしまうこともある。ただし、それを改善するやり方として、学習や練習によって性根を鍛えることが必ずしも最善とは限らない、とデネットは考える。むしろ、それによって自由が増えるならば、薬物や科学知識を利用することも真剣に考慮すべきである、と。「科学知識は可避性 (evitability) への王道——そして唯一の道——なのだ」 (*ibid.*, 275/382頁) というわけである。しかも社会は“人を道徳的行為者に変える”と称して「洗脳」を行う可能性さえ有している。しかしデネットはそれに対しても必ずしも否定的ではない (cf., *ibid.*, 284/394頁, 293-4/407-8頁)。

彼は、A・メレ (Alfred Mele) の著書『自律的行為者——自己制御から自律へ』 (*Autonomous Agents: From Self-Control to Autonomy*, Oxford, 1995) から「洗脳 (brainwashing)」 (AA, 169) の思考実験の例を取り上げて、ちょうどカントの「道徳性」と「適法性」の対比に相当する事態について考察している。

自由の典型は「自律」であり、自律と他律とは

対照的である。そして普通は自律的に行使された行動にこそ「責任」があり、他律的な行為には同じように責任は問えないと考えられる。さて、ここにベスとアンという二人の被験者がおり、両者は全く同じ心理傾向をもつとする。同じように開放的で拘りがなく、柔軟だが決然としている。ただし、ベスの方は洗脳されている。彼女の道徳的振る舞いは言わば偽物であるのに対して、アンは教育によって自律的人間に育ったのだ、としてみよう (cf., *ibid.*, 168-9)。両者の見かけは同じだが、そうした見かけを支える背景が違うため、「ベスの行為には責任がない」と考えたくなる。実際メレは、そのように考える。ところが、デネットに言わせれば、結果としてベスとアンは変わらないのである。例えば、後にベスが洗脳されていたことが本人に明かされたとして、その時に、初めてベスは自律的になるわけではない。むしろ洗脳されてから十分に時がたっていれば、ベスもアンと同様に自律的振る舞うことがその後もできるはずである。また逆に、アンが「実は洗脳されていた」と嘘の告白をされても、もしアンが今の自分の状態をよいと判断するならば、それはベスの状態と実質的には変わらないことになる。デネットはそうのように考える (cf., FE, 282/391-2頁参照)。見かけ上道徳的な人も、本当に道徳的な人も、そのようにして暮らし、人から信頼を勝ち得、それが習性となってしまえば、洗脳によるほうがよるまいが、実質的には変わりなく道徳的だ、というのが彼の見解である¹⁵⁾。たとえ、過去に洗脳のプロセスを経ていたとしても、結果として十分な理由によって自らの行為を律しようとする姿勢を自らのものにしていくことが重要だ、というわけである。

この様に見てくると、実はデネットも、A・バーリンが言うところの「積極的自由」の議論を自らの議論に組み入れていると言える。積極的自由論とは、十分な理由によって決定されればされるほど人は自由であり、逆に曖昧で不十分な理由に決定されている行為は不自由である、とする考え方である。問題は、何が「十分な理由」なのかということであるが、仮に「十分な理由」というもの

の中身を問わなければ、積極的自由としての自律を自由の究極の姿とする点では、カントと同様であると言える。

道徳法則の所与性ないし「事実性」を認め、しかも自由の究極的あり方に、十分な理由による決定としての「自律」を掲げるという点で、道徳的自然主義は、カント倫理学の重要な概念をことごとく経験の土俵に引き下ろし、「自然化」してしまっているように見える。はたしてこの成果をわれわれは素直に認めてしまうべきなのだろうか。デネットが揶揄するように、カントは、「動物的な傾向や情熱や感情などに汚されない超純粋なウルトラ理性道徳」(*ibid.*, 280/388頁)の完全性を求めて我慢する「哲学者特有の心身障害」(*ibid.*, 213/297頁)を患ったために、最高の道が見えなくなってしまった哀れな夢想家 (cf., *ibid.*, 269/373頁)でしかないのだろうか。以下では、自然主義による「道徳の自然化」の試みに対して、カントによる「道徳」の形而上学的側面の意義を再検討してみる予定であるが、そのためにも、自由と責任との関係に対する両者の考え方をもう一度洗い直してみることにする。

4 自由と帰責可能性

「十分な理由によって引き起こされる行為こそ、真に自由である」とする積極的自由の考え方、すなわちデカルト、スピノザ、ライプニッツと引き継がれてきた合理主義の自由観の系譜にカントも初期の段階から属していた。「行為が最善の表象に一致して決定されるとき自由と呼ばれる。…ある人がすべての動機の定立に基づいて彼が意欲することへ決定されればされるだけ、その人は自由なのだ」(II, 402)というのは1755年段階でのカントの立場である。そして批判期に入っても、カントの自由論は基本的にこの路線を踏襲している。『純粋理性批判』の超越論的弁証論「第三アンチノミー」テーゼの側の論証は、この考え方を基礎にした論証であるし、『道徳形而上学の基礎づけ』の第三章での「自由」をめぐる考え方も、基本的

には同じ路線を引き継いだものと言える。すなわち、「それ以上のいかなる制約者によっても制約されることのない十分な理由（根拠）」に基づいて決定されるとき、その行為は自由である、というのがカントが考える最も基本的な自由の理解である。

初期のカントの自由観は、今日で言うところの「柔らかい決定論」に従うものであった。つまり、人が最善の表象に基づいて行為を決定するとき、その人は自由である、と。しかしこの合理主義的自由論に対しては「かたい決定論」が疑問を突きつける。最善の表象が「内的（主観的）」にはいかに十分であるように思えても、客観的には完全に十分な根拠であるとは限らないではないか、と。このことが、カントを新しい自由の観念の考察へと方向付け、最終的に「超越論的自由」の理念を提示させることになった。ところが、この超越論的理念としての自由の実在性を積極的に論証することは不可能である。そのため『純粹理性批判』の第三アンチノミー論での「自然の諸法則に従う原因性は、世界の諸現象がそこからことごとく導出される唯一の原因性ではない。さらに自由による原因性が世界の諸現象を説明するために想定される必要がある」（B473/A445）というテーゼの証明は、背理法によらざるをえなかった。しかも「自由は存在しない」というアンチテーゼの証明もまた同じ様にして背理法により成立してしまうことになる。考えてみれば、完全な充足原因としての自由が成り立つことを証明しようとしても、何かをそれ自体として「十全なもの」として定立したとたんに、その十全さを証明する必要に迫られ、それが独断であるか、さもなくばさらなる根拠に制約されていることを証すことになるわけだから、「積極的自由」についての合理主義的考え方自体が、アポリアに捉えられていることになる（Vgl.,IV,463）。

デネットはこの点では、「十分な理由」の意味を、あくまでも「その段階で行為者が十分に合理的であると考えられるもの」といった「経験的」で「相対的」な意味にまで引き下ろす（cf.,FE,284/394頁、

287/398頁, 269/373頁, 270-1/375頁）。自律的な行為者とは、「合理的で自己制御ができて、大きな誤情報が与えられていない」（*ibid.*,284/394頁）行為者のことであり、そこには、自己制御能力を改善するために、必要とあらば（結果の責任を負うことを覚悟の上で）薬物や治療さえも受け入れられる行為者も含まれている。つまり、デネットにとり、自律的行為者といっても、完全に合理的な意志決定ができるという意味ではなく、そこそこ自律的で最終的に自らの行為に責任を負う人のことであり、その自律性は、教育や学習、訓練や治療によって向上するものなのである。かくして、「人の自律性には、因果関係の奇跡的宙づり（the miraculous suspension of causation）など不要」（*ibid.*,287/398頁）であって、カントが言うような「何ものにも制約されない」（その意味でまさしく「奇跡的宙づりの」）根拠（原因）を持つことに自律の成否を賭けること自体、空疎で本末転倒した考え方だ、ということになる。

これに対しカントの方は、そのような経験的な意味での「（相対的に）十分な理由」というのは、何ら「自由」の証明にはならないと考える。経験的レベルでは、行為には遺伝的形質、性格、生育環境、それまでの教育の影響など様々なものが作用しているはずであって、有限個の理由のまとまりを「十分な理由」と決定づけることはできないはずである。それゆえ経験的なレベルでは「行為の本来の道徳性は、自らの行動の場合ですら、われわれには全く隠されている。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粹な働きで、どこまでが単なる自然、つまり気質に基づく責任のない過失、あるいは気質の恵まれた性質に帰せられるべきかは、誰も窮め尽くすことができず、従ってまた十分な正当性を持って判定することもできないのである」（Vgl.,B579/A551Anm.）とされる。

デネットとしてみれば、まさに事態がこの通りであるからこそ、われわれを制約する様々な条件をできるだけ十分に知ることが大切であるし、可

能ならそれらの条件をコントロールすることが出来るようになることが自由になることだ、と言いたいわけである。そしてそのことは、われわれの責任のあり方を左右することにもつながる。「昔ならば『ほかにどうしようもなかったんです』と言えば通った話も、今では認められなくなる。社会に広まった風潮により、何か責任を行使したいと思うことすべてについて、最新のノウハウを追いかけておくよう義務づけられているのだ」(FE,299/414頁)。そしてこの延長線上には、次のような事態も想定できる。例えば、ある成人病の原因が明らかであるとき、成人病を避けようとして、運動をしたり食事制限をすることは合理的で責任ある行為と言えるが、仮にそうした自己制御能力が乏しくて十分な健康を確保できなかった人も、今日では血圧を下げたり、カロリーの摂り過ぎを抑制する処方薬を用いることもできるのであって、それも十分に合理的で責任ある行為と言える(cf.,*ibid.*,294/408頁)。この考え方に倣えば、幼児性愛者が社会に復帰するために、自発的に「去勢」を選択することも(現時点では)十分に責任ある行為として考慮の対象になりうる、というわけである。手術や薬物、治療や人工補助装置、そして教育システム、これらを用いることの可否は、「よい影響が害を上回るかどうかという費用便益のトレードオフ」(*ibid.*,299/415頁)によって決定される。この発言からすれば、デネットもまた自由と責任の問題を「公益性」の視点から応えようとしているように見える。しかし最終的に彼は、公益性を前面に出さずに、むしろ行為主体にとっての「自由」と「責任」の関係の重要性を強調する。大切なことは、どれだけ主体的に自らの(自由と思われる)行為の「責任」を引き受けられるかということと、どれだけ更なる自由や暮らし向きの善さをもたらすかということである、と。

この点については、行為をどの視点から見るかに応じて多様な評価の可能性が残ることになるが、だからこそ単なる形式的で観念的自由ではなく、実際に「選択する自由」があり、行為者が選択した事柄に責任をとりうるということが重要になる。それ

は、当事者はもちろん、評価する者も、当該行為に対しておのおのが自由にアクセスできることで、それを評価し処罰する多様な可能性が確保され、そのことが事態を落ち着くべきところに導くからである。まさに「人は責任を負いたいと思っているのであって、…自分がやったという承認を得るには、非難を受けるというコストを払わなければならない、人々は殆どの場合、喜んでそのコストを払うのである」(*ibid.*,292/405頁)、と。こうしてデネットは各人が所謂「自己責任」を負いうる自由な社会の価値を高く保とうとする。

では、このような自然主義のどこが問題になるのであろうか。道徳的自然主義にあっても、道徳に従うことの必要性と拘束力の由来を、それなりに説明してくれているし、自己責任と組み合わせられることで、自律の自由の意義も顕揚してくれる様にも見える。しかしやはりいくつか問題が残されているように思われる。一つは自由がもたらす進化、すなわち選択能力の向上や自由度の増大が、手術や薬物、さらに洗脳などの手段を用いて一部の(合理性の劣る)人間を抑圧することにならないかという問題である(cf.,*ibid.*,293/406頁)。あるいは、デネットが求める「自己責任」を負いうる社会の評価体系は、結局力のあるものが力のないものを評価するシステムに他ならないのではないか、という問題である。そしてもう一つは、そもそもこの様にして問われる「責任」が、本当に「道徳的」責任と呼ぶべきものなのか、ということである。

「責任を負う」ということには、単に社会的な制裁や処罰を受ける」ということには還元されない何かがある。もし責任を負うことが単に社会的に罰を受けることに還元されてしまうのであれば、むしろ本当に罪を負うべき人物などいない、という逆説が成り立ってしまうからである。そしてそのことは、既に触れたようにデネット自身が指摘していたことであった。道徳や政治のシステムは、人々を責任のある人とない人とに分類し、前者の中で合理的な人々が「ある規範」を侵犯するのを防ぎ、その「規範」の信頼性を維持するた

めに懲罰を維持する。この中で罰を受けることになる人は、結局「スケープゴートであり、もっと自己制御能力のある人に対する見せしめとして社会によって意図的に迫害されるのだが、実のところ自由意志でやったと宣告された行為に対して、彼らは本当は責任がないのである」(ibid.,272/376頁)。それゆえ「実際のところ本当に罪を負うべき違反者となるための条件は何なのだろう、そしてそれを満たせるような人物が本当にいるのだろうか？」という問いは反語的な意味しか持たないのであって、彼の責任論は、最終的に「公益説」に収斂せざるをえない。

一方、カントは、第三アンチノミーの「テーゼに対する注」で次のように語る。「自由という超越論的理念は、もしこの名前を心理的概念として解するならば到底その概念の全内容を構成しない。心理学的概念の内容の大部分は経験的だからである。むしろ自由の超越論的理念は、行為の帰責可能性 (Imputabilität) の本来の根拠としての行為の絶対的自発性という内容のみを構成する」(B 476/A448)。たしかに上で述べたように、ここでの「超越論的自由」が実在することを直接に証明することはできない。その意味では「超越論的自由」は理念にとどまらざるを得ない。しかし「責任」ないし「帰責」ということが可能であるとするならば、そこには絶対的自由というものが想定されなくてはならず、それを示すために、「超越論的自由」の理念を欠かすことができない、というのがカントの主張である。

経験の世界にこの「自由」を捜しても、それは所詮「相対的(ないし心理学的)自由」でしかなく、そこにおいて指摘される「責任」も相対性を免れ得ない。ある時には、責任があるとされた行為が、時がたつと治療の対象になったり、また運命の悪戯として責任を問われなかったことが、責任を問われるようになるかもしれない(cf.,FE,296-7/411頁)。しかしそこで問われる「責任」を、上述の様な「公益」との相関に還元して考えて欺瞞的意味に甘んじるのでなければ、やはりどこかに「責任を負う」ことを可能にする「条件」を想

定しなくてはならない。それが、行為者が絶対的に自由であること、つまり「超越論的自由」の理念である。さしあたりここで成り立っているのは「もし責任を負うということが可能であるとするならば、そこには行為者の自由もまた成り立っているはずである」という「責任」と「自由」の意味論的關係でしかないと見ることもできるが、しかしこの関係を前提するか否かが、「道徳」の意味の違いをも左右することになる。

5 生き残りの技術と意味づけの形而上学

カントが帰責の根拠として提示した「超越論的自由」の理念は、結局その実在を証明することができなかった。そしてこのことは道徳のリアリティに対しても影を投げかけることになる。『道徳形而上学の基礎づけ』第三章は、人が道徳法則に従う必然性を示せぬまま、「無制約的=必然的なもの」を求めつづける理性が、最終的にこの無制約者の概念に「折り合いが付く (verträgt) 概念」(IV,463)を見つけただけで満足しなければならない、という形で締めくくられている。無制約者の概念と折り合える概念とは「定言命法」のことであるが、ここで注目したいのは「理性がたえず無制約的なものを求め続ける」という点である。もともと理性には無制約者を求める「自然的性向 (Naturanlage)」(B697/A669)が備わっていて、それが弁証論(形而上学)への引き金にもなっていた。そして今やその性向は「道徳の形而上学」を産み出す土壌にもなっている言うことができる。理性が求める無制約者は、因果性のカテゴリーに関しては、超越論的自由の理念という形で課せられることになるが、それは結局、「定言命法」という「理念の相関者(折り合いが付く概念)」の形で具体的に提示される。つまり定言命法には、理性にとっての無制約者の理念(の相関者)という意味が込められていることになる¹⁶⁾。

ところでカントにとって道徳的行為とは、この定言命法に従った行為であるが、現実の世界の中で、これこそは定言命法に従った道徳的行為であ

ると言えるような実例を探し出すことは不可能である、とも言われている。どれほど「善く見える」行為、あるいは「義務に適った」行為であったとしても、そこに一片の利己的動機も隠れていないということ、その意味で「他律的でない」ことを証明するのは不可能だからである (Vgl., IV, 407)。そうであるとすれば、いかに道徳的行為の善さ、すばらしさを力説しても、何も意味がないのではないか。

デネットならば恐らくそのように言うであろう。実際、彼は「人間の性向に関する経験論的な事実を尊重しなければ、倫理的な理論の検討は審美的にはおもしろくても、現実的な提言として真に受けられないおとぎ話しか生み出せない」(FE, 280/388頁, cf., *ibid.*, 213/298頁)として、「動物的な傾向や超熱や感情などに汚されない超純粋、ウルトラ理性道徳」(*ibid.*)の空虚さを批判する。彼にとっては純粋な道徳性よりも、さしあたり自らの生き残りに必要な限りでの道徳性(カント流に言えば適法性)の方が重要であって、たとえそれが「熟練の命法」と呼ばれようが、「憐愍の忠告」と呼ばれようが構わないのであろう。道徳は、人間が(自由を拡大しながらも)生き延びてゆくための「道具」なのである。われわれは既に様々な人工的な機具や付属品を用いて、自らの能力(自由度)を拡大してきたし、この道はいずれ、自制的能力を授ける薬物投与や犯罪を予防する去勢、病気を防ぐ遺伝子組み換えなどを利用する世界へと繋がっていくことになる(cf., FE, 284/394頁)。優生学をも呼び込みかねないこの様な可能性について、当のデネットはすでに見たように比較的樂觀的であって、むしろそのようなものをタブー視し、われわれの自由と自律を抑制する可能性の方をこそ危惧している¹⁷⁾。

それと比べたとき、カントの道徳は(何度もデネットが指摘するように)抽象的で宙に浮いた、あるいは逆立ちした空虚な理論のように見える。しかしカントのこだわりは、そのように見える「道徳」にこそある。適法的な行為を為そうと努めることは、(ある程度の揺らぎはあるにせよ)現実

の世界を生きようとする者であれば「当たり前で合理的なこと」でさえある。そのことは、はからずもゲーム理論や進化論的倫理学の研究が示しているとおりであり、デネットの議論もそのことを確認させてくれる。そしてカントもまた、経験的世界においてさまざまな淘汰を経て生き残った生き方=適法性が妥当していることを認める。人は、「適法的行為を為す」ように自然と進化してきたと言ってもよい。なるほど仮言命法に従う程度の「当為性」は求められるが、適法的(=デネットの意味で道徳的)であることは、生き残りという点で合理的であるだけでなく、「自然的」でさえある。しかし自然的だからこそカントは、その様にして形成された道徳的に見える行為(=適法的行為)に対して疑いの目を向けるのである。果たしてそれが本当に「善い行為」であるのか、と。

こうした疑いを可能にする視点が、「道徳」の視点である。その意味で、カントの一見倒錯して、形式的な道徳理論の試みは、「道徳」という言葉が意味を持つ地平を明らかにした「意味論的」試み、言いかえれば「形而上学的」試みである、と言える。しかもそのような試みは、けっして独断的な試みではない。なぜなら「道徳」の意味を確定するように促す理性の営みの源泉は、もとを辿れば、「無制約者を求めようとする」理性そのものの本性にまで遡りうるからである。

もちろんわれわれは、「道徳」という言葉の意味を、単なる「生き残りの知恵」、あるいは「憐愍の忠告」に限定して用いるように今後約定することになるかもしれない。しかしその様な意味の改変は「自由」や「責任」といった道徳に関連する多くの言葉の意味をも変えてしまうことに繋がる。むしろ、デネットが批判する「宙に浮いた」道徳論そのものが、進化の過程でミームの一種として産み出されてきたことを考えるならば、「自我」や「魂」といった概念と並んで、「自由」や「責任」もまた何らかの必然性をもって産み出された諸概念の一部であると考えべきであろう。そしてそれらの概念の中には、相互に連携することで極めて特殊な意味空間を作り出すものもある。

道徳とその周辺概念が、まさにそうしたものの一つであると考えられる。カントは、そうした「道徳」にまつわる意味空間をなるべく純粋な形で描き出そうとしているのである。「嘘をつくべきでないのは、嘘をつくべきでないから」とか「親切にすべきなのは、親切にすべきだから」といった無制約的理由の空間は、定言命法によってしか開示されない究極の「自由の空間」であると言える。

それは見方によっては、単なる独善に陥りかねない特殊な地平である。しかしそうした地平が確保できなければ、道徳は単なる生き残りの知恵に還元されてしまうことになろう¹⁸⁾。そのためカントは、敢えて定言命法を通して（十分な理由の＝本当に制約されない）「自由の地平」を設けることによって、道徳的視点の確保、言い換えれば道徳の「超越論的基礎づけ」を果たそうとしている、と考えられる。

カントの道徳の基礎づけ論は、通常の意味での適法性が本当に「道徳的」と言えるのか、と問える地平を確保するための試みと捉えることもできる。その意味では、「道徳的な人とは、適法的行為とは何かを問いつづける人である」（中島、114頁）、と言ってもよいかもしれない。常識的な視点から見れば、まさに適法的行為は既に社会の中に流通するおきてに合った行為として自明なように見える。しかしそこに安住し盲目的に従ったり、その規則に反することによる損得を考えて従っている限り、それは道徳的行為ではない。だからといって自分が望むこと、しかもその望みの格律が普遍化されても一向に構わないと思っている一種の確信犯の行為が道徳的であるわけでもない。むしろ適法的に見える行為が本当に道徳的かという問いは、簡単に答えられない問いである。その問いはただ問い続けるしかない。それだけでなく、われわれは、そうした問いかけを止めてしまうこともできない。なぜなら、われわれの理性が「無制約者」を求めよ、という形で自らに問い掛けてくるからである。したがって、「なぜ道徳的であるべきか」という道徳の理由に対する配慮の根も理性そのものにある、と言える。

理性は、自らの生き残りのためではなく、むしろ理性そのものの本性によって、道徳に配慮せざるを得ないのであり、一見道徳的に見える行為（＝適法的行為）が本当に道徳的であるのかを問い質し続ける形で、「自由」を求めざるを得ないのである。

まとめ

本稿では、自然主義の道徳論の課題とされてきた「自由」に、自然主義の立場から積極的にアプローチしているD・C・デネットの議論を瞥見した上で、彼の生き残りの技術としての道徳論によって示されている「自己責任」論の欺瞞性を明らかにした。そしてそれと比べることで、カントの道徳論と自由論が抱える問題点と意義を検討してきた。自然主義がその議論を精緻にし、また道徳にとって重要な諸要素を自らの内に取り込めば取り込むほど、カントの道徳論は、そうした自然主義が語る「道徳の意味」を測ることを可能にする視点として、その独自の形而上学的意義を明らかにすることができるのである。

引用参考文献略号

- Daniel C. Dennett, *Elbow Rooms*, The MIT Press, 1984. ……ER
 Daniel C. Dennett, *Freedom Evolves*, Penguin Books, 2003. (山形浩生訳『自由は進化する』NTT出版, 2005) ……FE
 Alfred R. Mele, *Autonomous Agents ; From Self-Control to Autonomy*, Oxford, 2001 ……AA
 Steven Pinker, *The Blank Slate*, Penguin Books, 2002 (山下篤子訳『人間の本性を考える(上・中・下)』, NHKブックス, 2004 ……BS
 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) ……伊藤
 内井惣七『進化論と倫理』世界思想社, 1996 ……内井
 中島義道『悪について』岩波新書, 2005 ……中島

以上の内、邦訳のあるものについては、原著の頁数の後に/を付して、邦訳の頁を記した。引用は基本的に邦訳に従ったが、一部訳文を改めた箇所もあることをお断りしておく。

また、カントからの引用は、特に断らない限り、アカデミー版全集 (*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften) の巻数 (ローマ数字) とページ数のみを記した。なお『純粋理性批判』については慣例に従い、まず第二版 (B版) の頁を記し、必要に応じて第一版 (A版) の頁を記した。また翻訳は、基本的に『カント全集』(岩波書店) を参考にしたが、こちらにも必要に応じて訳文を変えたところがあり、その責任は引用者が負うものである。

注

- 1) 拙稿「道徳の正当化」『岩手大学文化論叢』第6輯, 2004, 86頁参照。cf., FE.213/297頁, 269/373頁。伊藤, 27頁参照。
- 2) Vgl., M. Schlick, *Frage der Ethik*, SS.160-162, Suhrkamp, 1984, cf., BS, ch.10. S.ピンカーによれば、自由意志の問題を解決する必要はなく、もっぱら責任の概念がどうして必要なのかということの説明するだけで十分なのである。すなわち、「どうすれば、因果法則に従った原因を必要条件とする説明と、自由な選択を必要条件とする責任とをあわせもつことができるだろうか? この二つをあわせもつのに、自由意志と決定論のあいだにある昔ながらの二律背反を解決する必要はない。しなくてはならないのは、責任という概念によって何を達成したいのかを明確に考えることである。責任は…すぐれて実際的な機能を持っている。有害な行動を防止するという機能である。…人に責任をとらせる理由の一つは、その人が将来また同じような行動をするのを防止することである。しかし話はそこで終わりにはならない。…言語を使用する、社会的、理性的な動物の場合は、ほかの個体も罰の随伴を学習して、ペナルティーを課されないように行動をコントロールするので、ほかの個体による同様の行動も防止できる」(BS, 180/87-8頁)。つまり自由と決定論の問題を解決できなくても、責任だけは社会的に有害な行動を防止し、しかも同じ効果を社会に波及させるために有用なのである。責任を追及し、罰するのはいわゆる「公益」のためなのであって、その際行為者が自由であるかどうかは問題にならず、もっぱら関心の対象は帰責と処罰によるメリットの多寡ということになる (cf., *ibid.*, 183-184/92-4頁参照)。この様に説明した後、彼はあらためて「行動の原因が次々と解明されていく中で、個人の責任を存続させるのに、自由意志の問題を解決する必要はない」(*ibid.*, 185/97頁) と締めくくっている。
- 3) 例えば戸田山和久『知識の哲学』, 産業図書, 2002, 参照。
- 4) 古くは W. O. Quine, *On the Nature of Moral Values*, in *Theories and Things*, Harvard U.P., 1981, G. Harman, *The Nature of Morality*, Oxford, 1977 (大庭, 宇佐美訳『哲学的倫理学叙説』産業図書, 1988), Owen Flanagan, *Quinean Ethics*, in *Ethics*, vol.93, 1982, pp.56-74, *id.*, *Self Expressions: Mind Morals, and Meaning of Life*, Oxford, 1996などが挙げられる。近年で特徴的な道徳的自然主義に関する論文としては、伊藤春樹「moral naturalism について」(2001) があり、本稿でも自然主義の代表的考え方として参考にした。なお倫理学を自然化する試みについては以前に、筆者も以下の論文で触れたことがある。拙稿「倫理学を自然化することの意義」(『岩手大学教育学部研究年報』第62巻, 2003), 45-58頁参照。
- 5) この様な立場から見れば、功利主義の最大化原理も基礎づけを要する(形而上学的)テーゼということになる。前掲拙稿「倫理学を自然化することの意義」48-49頁参照。内井, 168-9頁参照。内井惣七『自由の法則利害の論理』, ミネルヴァ書房, 1988, 168-9頁, 203-6頁参照。
- 6) その傾向を後押しするのが、この間に発展してきた「ゲーム理論」と「進化論」の知見であ

り、それについてはFE,ch.5-ch.7のほか、内井惣七『進化論と倫理』世界思想社、1996、John Maynard Smith, *Evolution and the Theory of Games*, Cambridge U.P.,1982 (『進化とゲーム理論』産業図書、1985)などを参照。なお、内井によれば、「『道徳』という営みは、進化的に安定な戦略ESSであろうか」という問いに対しては、道徳を「条件付きの利他主義」に分類した上で、「近似的にESSであるかのように見える」が、しかしその中で「利己主義」も生き残っていく可能性を考えると、むしろ「道徳」と「利己主義」の「混合戦略」こそESSである、と考えた方が信憑性が高い、としている（内井、1996,213-4頁参照）。つまりこの場合には、（条件付き利他主義としての）「道徳」は、生き残りのための戦略の「一部」でしかなく、殆どの場合に従った方がよいが、戦略上は希に「従わない」方がよいこともあることを認めていることになり、（生き残りのためという目標掲げる限り）「道徳的であるべき必然性の説明」ないし「道徳の正当化」は完結しないことになる。

7) というよりも「道徳を基礎付ける」という特別な関心は、もしそれを合理的に行おうとすると、実は「道徳そのもの内在的な視点」を採らない限り不可能であるという論理的な限界を抱えている。逆に言えば、道徳の外部にいる人に、道徳的であるべき必然性を合理的に説明することはできないのである。伊藤、3-14頁参照。

8) この考え方自体は、実はカントの両立論の考え方ときわめて類似している。

9) 以下のまとめでは、『自由は進化する』翻訳者の山形浩生氏による「訳者解説」も参考にしている。

10) 体力差、遺伝形質、教育経験から、二人の競技者の優劣をシミュレーションによって割り出すよりも、実際に試合をしてみる方が、優劣が簡単に分かるということである。

11) デネットは、ここで自己意識の発生を、生き残りをかけた進化の途上に位置づけている。しかし、厳密に言えば「遺伝子レベルでの生き残

り」と「自己意識をもった個体の生き残り」は必ずしも連続的な関係とは限らない。見方によってはむしろ対立的である可能性もある。つまり、遺伝子の生き残りを制限しても、個体そのものないし個体の表現型（ミーム）の生き残りが優先されることがあるからである。見田宗介『自我の起源』、岩波書店、2001、第5章以下参照。

- 12) 具体的には、「規範に反するものと識別された構成員にたいして、何らかのリスクの高い示威行動を向ける」という、おそらくはオオカミやサルに見られる「野蛮な傾向」のことである（cf.,FE,202/281頁）。
- 13) ただし、デネットはそれだけではなく、時に不合理な感情を利用することで、外部へ（例えば約束の遵守に情熱的な人間だという）シグナルを発することも、評判を勝ち取るには重要である、と認める（cf.,*ibid.*,213/297頁）。
- 14) むろん、一般社会は、犯罪者を「見せしめにされた社会の犠牲者」とは見ない。社会では二度と規則違反をしないように性格を改善すべき哀れな羊として教育する。しかし本当にそれによって更生するかどうかは分からない。ただ、他のより合理的な人が規範を侵犯するのを防ぎ、規範の信頼性を維持するために、コスト的に最も効率よいところで線引きが行われて、犯罪者は偶々その線引きに引っかかっただけなのである（cf.,FE,271-2/376頁）。その意味で自然主義では、本当に罪を負うべき違反者というのが誰なのかは実は分からないことになる。
- 15) ここでデネットは自らの結論を補強するために「現実的な思考を働かせるのは、理性に従って行動したいと思う配慮なのである」という文をカントの『世界市民的見地における一般史の理念』の英訳から引用している（cf.FE,286/397）。だが、原著 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*,1784には残念ながらそれに相当する文章は見あたらない。
- 16) この場合、定言命法と言っても、いくつかの導出方式があるのであって、『基礎づけ』では、

いわゆる「普遍化可能性の方式」(第一方式)も、「目的自体の方式」(第二方式)も、「自律の方式」(第三方式)もすべて「無制約者という要件」に「見合ったもの」「折り合いが付くもの」として提出されていると考えられる。ところが『実践理性批判』では、いわゆる第二導出方式といわれる「目的自体の方式」は表だって取り上げられていない。ここから推察できるのは、『実践理性批判』では、『基礎づけ』の場合と、力点の置き方がシフトしているということである。なぜ、そのようなシフトが起こったのかは様々な解釈が可能であるが、やはり「理性の事実」という論点と大きく関わっていると思われる。私は、以下の各論文でこの点に関し別の角度から考察を試みた。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)、「道徳の正当化——『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)。ちなみにその後の『道徳形而上学』では、直接「目的自体の方式」ではないが、いわゆる徳論の文脈の中で「同時に義務でもある目的」という言い方の中で、自由との関係が論じられている(Vgl.,VI,382)。

- 17) cf.,FE,293/407頁. ハンス・ヨナスは、この間の環境破壊を前に、デネットのような自由の進化の方向に対して、「恐れに基づく発見術」をもって対処すべきであるとしている点で対照的である。Vgl.,Hans Jonas,*Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp,1984,S.63, SS.391-393 (加藤尚武監訳『責任という原理』東信堂,2000,49-50頁,385-388頁)
- 18) この形而上学(ないし意味論)としての道徳の側面に意味がなければ、問題をもつばら、「道徳はどのようなレベルの(対応能力の)人間が生き残るための道具なのか」という問題に収斂させて考えることができることになる。