

## 理性に動機づけの力はあるか — 道具的实践理性と純粹实践理性 —

宇佐美 公 生\*  
(2014年2月12日受理)

Kosei USAMI

Does Reason Have a Force of Motivation?  
— Instrumental Practical Reason and Pure Practical Reason —

<キーワード> 道具的实践理性、純粹实践理性、動機づけ、カント

### はじめに

あることを心から「よい」と思い、それを実現するのに適切で実行可能な手段もわかっているのに、その手段を実行しないということはあるだろうか。「よい」と思っていたものが、そう思えなくなったとか、もっと魅力的な「よい」ものが見つかったとか、手段の適切さを見誤っていたとかの逸脱があれば、それもあるかもしれない。しかしそのような逸脱がなければ、手段を実行しようと「意図」するのが「合理的（理性的）」だとする考え方（A）がある。この考えには、たとえそのような逸脱がなくても、手段を実行する気にならないことがある、とする考え方（B）が対立している。また仮に実現される目的を欲していなくても、行為そのものが「正しい」ということだけで、やろうとすることはありうるとする考え方（C）もある。本稿では（A）と（C）の考えがどうして可能だと言えるのか、その理屈を考えてみたい。

### 1, 道徳的行為の動機づけをめぐる「内在主義」対「外在主義」

道徳的判断には、はたしてそれだけで人を行為へと動機づける力があるのか、あるいは道徳判断だけでは人を動機づけることができず、道徳判断に加えて何らかの心的な要素、例えば欲求や情動が必要なのか。道徳的判断の動機づけに関するこのメタ倫理学的問題をめぐっては、一般に「内在主義」と「外在主義」という二つの立場が対立しているとされる。「約束は守るべきだ」といった道徳判断だけで動機づけられるとする立場が、「内在主義」である。それに対して、道徳判断だけでは動機づけられず、「約束を守りたい」のような「判断にとって外的な要素」＝「欲求」「やる気」が必要であるとするのが、「外在主義」である<sup>(1)</sup>。

この問題をマイケル・スミスは「道徳の中心問題」として、次のような主張の組み合わせで整理している。

- ① 「私がφすることは正しい」という形態の道徳判断は、客観的な事実のことがら、すな

---

\* 岩手大学教育学部

わちこの判断を下す主体にとってなすべき正しい行為に関する事実のことがらに関してその主体が持つ信念を表す。

- ② ある人が、自分がすることは正しいと判断するならば、他の条件が等しければ、その人はゆするように動機づけられる。
- ③ 行為者が一定の仕方で行うよう動機づけられるのは、その行為者が一組の適切な欲求と目的手段に関する信念とを持っている場合に限られるが、信念と欲求とは、ヒュームの言葉で言えば、別個の存在である(Smith, 12)。

ところがこれらの主張は、三つとも同時に成り立つことはなく、整合性を維持するにはどれか一つの主張を捨てる以外にない。そしてスミスは、何を捨てるかによって、メタ倫理上の様々な立場を分類してみせる。曰く、情動主義などの表出主義者は①を捨て、外在主義者は②を捨て、反ヒューム主義者は③を捨てている、と (cf., *ibid.*, 12-13)。

成田和信氏は、①を「道德判断は、道德的事実に関する信念を表している、とする道德判断に関する認知主義」、②を「動機づけに関する内在主義」、③を「信念はそれだけでは動機づける力を持たないとする動機づけに関するヒューム主義」と整理し、それぞれの関係を次のように説明している。

②と③が真であれば非認知主義 (= 表出主義) が真となり、道德的事実の存在が疑わしいということになる。②と③のいずれかが真であれば、道德判断に関する認知主義ならびに道德实在論の成立可能性は確保される。また①と②が真であれば、③は偽になり、道德的信念だけから動機づけが産み出される可能性が開け、しかも道德的正しさが行為の規範的理由を与えるとすれば、手段的 (道具的) でない (純粋な) 実践理性の存在を支持することになる。しかし、①か②のどちらかが偽であれば、③が真である可能性が残り、従って実践理性が存在するとしても、それはせいぜい手段的な (目的・手段の合理性にもとづく) ものに限ら

れる公算が強くなる、と<sup>(2)</sup>。

ところでスミスは、この分類の組み合わせの中で直接にカントの倫理学の立場を論じてはいない。カント自身は、道德判断を対象にして、直接にその真理性や客観性を論じてはいないし、欲求対象としての目的と目的実現のための手段選択・遂行 (道具的理性) を越えて、行為が「純粋な理性」によって直に動機づけられる可能性を論じているため、スミスの道具立てをそのまま適用することはたしかに難しい。しかし成田氏が整理してくれたように一定の条件の下では、カントの道德理論を扱うことも不可能ではない。つまりもし理性にもとづく道德的信念の正しさだけから動機づけが産み出されるとすれば、手段的ではない「純粋な実践理性」の可能性が開けることになる。それは先の組み合わせで言えば、①と②を維持しつつ、③を捨てる反ヒューム主義の中でも特殊な事例が成り立つかどうか、ということである。もちろん①か②のいずれかが偽であれば、③が真である可能性が残るわけであるから、たとえ理性に何らかの動機づけの機能があるとしても、いわゆる「熟練の命法」に見られるような、道具的な実践理性によるそのつどの (必ずしも正しいとは言えない目的を含む) 目的 (欲求実現) 実現のために手段的行為への動機づけにとどまる可能性は残される。

では、①と②はカントにおいて確かめられるか? もし確かめられれば、カントの道德理論を内在主義として位置づけることができることになる。しかし、カント自身が道德判断の客観性や、その判断による動機づけを直接に論じているわけではないため、本稿ではむしろ「理性による道德的行為への動機づけの可能性」について論ずることで、間接的に上記のメタ倫理学の問題に接近していくことにしたい<sup>(3)</sup>。ただし、動機づけをめぐる内在主義—外在主義の論争そのものを扱うわけではないとは言え、カントの純粋実践理性による動機づけの可能性を考える上で、必要な限りで上記の議論を適宜参照することにする。

## 2. 理性主義による動機づけと感情主義からの批判

理性主義の動機づけ理論に関しては、内在主義—外在主義の論争が整理される以前からそれと対立する考え方があった。「理性だけではいかなる行為もうみだし得ず、意志作用を得ない。・・・理性は情念 (passion) の奴隷であり、そうであるべき」(Hume, 415) とする D. ヒュームの有名な言葉が、その立場を象徴している。そもそも、ヒュームの時代でも、理性主義の方が有力な道徳理論であり、ヒュームがそれに対する批判を提示した、と言った方が正確かもしれない。「およそ情念と理性の抗争について語ること、そして (情念よりも) 理性を選んで、人間は理性の命ずるところに適合する限りでのみ有徳であると主張すること。これほど哲学において、いや日常生活において、日頃よく見かけることはない」(Hume, 413)。しかしヒュームは敢えてこの理性優位の「哲学の虚偽を明示するため、第一に理性単独ではいかなる意志行動の動機でも決してあり得ないことを証明し、第二に意志の方向付けに際し、理性は決して情念と対立できないことを証明することに努めよう」、と宣言している (ibid.)<sup>(4)</sup>。

日常の道徳的とされる判断と行為に、感情的要素が関わっているように見えることはたしかであるし、近年はさらに道徳判断に関わる脳神経科学の研究 (道徳脳研究) では、感情に関わる部位の反応などから、感情主義を支持する成果が示されつつある。しかしそのようにして下される道徳判断が客観性を持つか否かについては、なお議論の余地があることもたしかである。してみれば感情の生起の偶然性に依拠する道徳に対して、理性にもとづく確実な道徳の領域の可能性を確保しようとしたカントの「道徳形而上学の基礎づけ」の意図も分からなくはない。

カントが考える狭義の「道徳」、すなわち「形而上学としての道徳」の可能性が成り立つためには、道徳の根底に理性にもとづく道徳法則がなくはならない。さもなくば、他の善さから截然と

区別され「道徳固有の善さ」、「道徳的に善い」と言われる領域そのものが雲散霧消してしまう、という危機意識のもとで、カントは道徳の形而上学的基礎づけを試み、探求した、と言える。この探求の道は、いわば形而上学の原理へと遡る「登り道」であり、その原理はある意味で極めて理念的なものであったと言えよう。(この形而上学の基礎づけの試みが成功したか、どの程度確固とした基礎づけがなされ得たかはここでは問題にしない。) しかし、「登り道」に対しては、「降り道」が対応するはずである。すなわちそのようにして確保された「道徳の原理」がいかにして我々の現実の道徳的行為を可能にしているのか、を説明するというもう一つの課題が残っている。さもなくば、打ち立てられた形而上学の原理は、単なる理念に過ぎず、何ら現実的効力を持たない幻想に過ぎない、と評価されかねない。実際、その後、カントの道徳理論については、その空虚さ、非現実性に対する批判が投げかけられることになった。

もちろん、『道徳形而上学の基礎づけ』という著作の論述の構成自体が、日常的道徳からの形而上学的原理への「遡り」という形をとっているところからも、カント自身が日常的道徳という現象を無視しているわけではなく、むしろ日常の道徳現象の中にカントが目指す道徳の原理が胚胎していることを想定している。その意味で、日常の道徳から遊離した原理を探求しようと思っているわけではない。したがって理性にもとづく道徳原理の効力については、それを明らかにしてみれば、我々自身がその存在に気づくはずである、とカントは考えている。例えば、「通常の人間性は、この〔道徳〕原理を・・・普遍的な形式で抽象的に考えているわけではないが、しかしそれをつねに実際に念頭に置き自らが下す判定の基準として用いているのである。・・・通常の人間理性はこの羅針盤を携えて、生じてくるすべててのことがらに関し、何が善で何が悪か、何が義務に適合していて何が義務に反するかを十二分に区別することができ、その際は人は通常の人間理性に何か新しいことを教える必要はなく、ただ通常の人間

理性をして自らが備えている固有の原理に気づかせさえすればよいのである。・・・それゆえ人間が正直で善良であるために、それどころか賢明で有徳でさえあるために何をなすべきであるかを知るのに、いかなる学問も哲学も必要としない」(IV,403-404)、と。

しかし、仮に道德原理を提示されても、我々がそれに従って日常の行為の動機づけを行うとは限らない。むしろ多くの場合、(反射的行動や無意識的行動を除けば)何らかの行為をなそうと思うためには、その行為を引き起こすきっかけとなる目的の存在が前提されると考えるのが普通である。そのような目的は、他者からの依頼や要請であったり、役割上のノルマであったり、約束の履行義務であったりする場合もあるだろうが、根本的なところでは、何らかの「欲求 (desire)」にもとづくとするのが一般的である<sup>(5)</sup>。

もちろん、通常は、欲求だけが動機となって直ちに行為が帰結することは稀である。仮にとんかつを食べたい、という欲求があるからといって、直ちにとんかつを食べる行動が惹起するわけではない。もう一方で焼き魚を食べたいという欲求もある。とんかつを食べるには、飲食店で注文するか、自分で作るかではなくてはならず、外食するにしても材料を買うにしてもお金が必要である。さらに、健康上の問題として医師から油ものの摂取は控えるように告げられていたことを思い出す。加えて、肉食の道德的意味について友人のベジタリアンと論議していたことも思い出したりする…。以下さまざまな条件や制約についての考慮が続く。そこには、経済的理由もあれば医学的理由も、倫理的理由もありうる。そして熟慮の結果、仮にとんかつを食べようという「意図 (intention)」が形成されたとしても、なお何らかの外的要因(とんかつが売り切れていた。食事に出かける前に緊急の用事が入ったなど)により、意図の実現が阻止されるかもしれない。

しかし、いずれにしても何らかの欲求が予め存在しないと、行為への動機づけには至らない、と考えることができる。もちろん本当は欲していな

いとしても、しなくてはならないと考えて行為をする場合もある。例えば、甚大な自然災害の被災者への援助が必要であると考えて、義援金を送るとか、黙っていると一部の人の権利が侵害されかねないと考えて、会議で発言をする、といった時には、欲求以外の何らかの信念(義務、理由)が行為の意図を形成しているように思われる。しかしヒューム主義者であれば、そのような場合でも、慈愛心や同情、義憤といった情念的要素を行動の背後の動因として読み取ろうとするであろう。

理性主義に対して欲求や感情を重視するこのような感情主義の立場を、先に触れたように脳神経科学や認知心理学の研究成果が後押ししている。筆者は今のところこれらの研究によって(道德的な行為の動機づけに関して)感情主義の側に凱歌が上がったとは思っていないが<sup>(6)</sup>、しかし理性による行為の動機づけの可能性については、その拳証責任が理性主義の側に求められるようになったことはたしかであろう。とりわけ、カントについては、単に目的への合理的な手段を探り当てる道具的理性の働きを越えて、「純粹」で「実践的」な理性の働きを強調する点で、その責任は更に重くのしかかっているといわざるを得ない。

### 3, 「道具的实践理性」について

ところで、ヒュームもカントも行為における「道具的な理性」の働きについては、その意義を認めていると言える。ただしそのような道具的理性が、欲求の働きに加えて、行為を動機づけることができるか、言い換えれば「実践的である」かどうかに関して、両者の考えは微妙に異なる。

我々は、何らかの未来の快苦を見通して、快苦を与えるものを求めたり忌避したりするようになる、つまり(求めたいとか、避けたいといった)欲求を抱くようになる、という既に述べたような一般的状況を示した上で、ヒュームは次のように語っている。このような(欲求の)「情動(emotion)」は、そのままにとどまらず、心の視線をあらゆる方向に向けて、この情動を生むもとの事物と



因果関係によって結びつく一切の事物を捉える。それゆえここに、この因果関係を発見するために、推論 (reasoning) が生ずる。そして我々の推論が変わるにつれて、我々の行動も変化を被る。ただしこの場合に明らかなことは、行動への衝撃 (impulse) は、理性から起こるのではなく、ただ理性によって方向づけられる (directed) だけである」 (Hume, 414)。理性は、言わば因果的結合を発見したり、衝動の流れを「方向づける」だけであって、「行動を産んだり、意欲を引き起こすことはけっしてできない」 (ibid)、と。このようにヒュームは、理性の働きを、因果関係を推論する機能に限定している。理性は、せいぜい行為者に与えられた欲求を前提に、その欲求の実現に必要な情報を与え、道しるべを示すという形で道具的役割を担うだけである。仮に甘いと思っていた葡萄が、実はすっぱいと分かって、食べようとする意図が消滅、変更される場合でも、理性が直接に行為の動機づけを行ったとはヒュームは見なしていない。「このような行為を意志することは単に二次的であって、当該の行為は、求められた (よいものの獲得という) 結果をもたらす原因であるとする仮定に基づいている。従って仮定が間違っていたことが分かれば、行為は私にとってどうしてもよいものとなるに違いない」 (Hume, 417)。(ここでは、動機づけの力はいくまでも、当初の欲求 (甘い葡萄が食べたい) にあるのだが、その欲求を充たす行為の前提となっていた信念の誤りが分かったことで、欲求の方向づけが変わっただけで、理性が新たな動機づけを産み出したとは考えられていない。「仮定の誤り、あるいは手段の不十分さがわかれば、その瞬間に情念は理性に少しも対立することなく屈する」 (ibid., 416) と言うときも、理性が情念と対立して、情念の欲求があるにもかかわらず、理性独自で新たな行動の引き金、すなわち動機づけとなることはない、と言っているだけである。

一方カントも、目的を実現するための手段知に関わる道具的理性の機能について語っている。その代表的な例が、仮言命法に分類される「熟練の

命法」である。「どのような実践的法則も、ある可能的行為を善いものとして、それだからまた理性によって実践的に決定できるような行為主観に対して必然的なものとして提示する。・・・もし行為が何かある別のものを得るための手段としてのみ善いのだとすれば、その場合の命法は仮言的である」 (IV, 414)。ここでは何らかの目的 (別のもの) を得るための手段としての行為がよい、つまり適切であると言っているだけで、目的そのものが善いかどうか、理性的かどうかについては、問題にならないとしている。そして目的のための手段を推理し、「どのようにすればその目的が達成されるのか」を命ずる命法こそ、所謂「熟練の命法」である (IV, 415)。この場合、手段を選定し、行為を命ずるのは、理性の役割である。つまり、理性には実践的役割が充てられている。たしかに、カントは次のようにも語っている。「熟練の命法がいかにして可能かは、特別な解明を必要としない。目的を意欲するものは誰であれ、(理性が彼の行為に対して決定的な影響を持つ限り) 彼の力の内にある、その目的に対する必要不可欠な手段をも意欲する。この命題は意欲に関しては分析的である」 (IV, 417)、と。カッコ書きを除けば、目的への欲求が自ずと目的のための手段も意欲することになる、と読める。だとすると、行為への動機づけは、当初の欲求に依拠することになり、理性の役割は、目的実現の実現に必要な手段の選定、方向づけにしかないことになりかねない。それどころか、目的へ意欲が必ず手段をも意欲することを含意するとすれば、動機づけにとっては理論理性があれば十分で、実践理性すら必要ないことになり、行為の合理性／不合理性を問題にすることができなくなるであろう<sup>(7)</sup>。しかし「理性が彼の行為に対して決定的な影響を持つ限り」という補足があることで引用文全体の意味は変わる。すなわち、理性の実践的働きの必要性が語られていることで、ヒューム的な考え方と一線を画することになる<sup>(8)</sup>。

とは言え実のところ、カントの場合でも、道具的実践理性が、どのような意味で実践的であるか、

言い換えればどのようにして行為を動機づけるかについては、必ずしも明確ではない。理性について動機づけの働きを否定するヒュームに対し、カントは純粹実践理性による動機づけの可能性を語ろうとしていることは確かだが、道具的理性についてカントがどのような役割を割り当てているかは、上で見てきたような「熟練の命法」に関するわずかな記述から想像する以外にない。

それにしても道具的理性はなぜ「実践的」でなければならないのだろうか。道具的理性に関しては、ヒューム主義、つまり情念による動機づけにだけでは、なぜいけないのだろうか。この問題については、先に挙げた「内在主義」と「外在主義」の問題とも絡んで、様々な議論が重ねられている。ここではその論争状況に立ち入ることはしないが、理性が行為への動機づけの働きを担っているか否かという問題との関係で、簡単に触れておく。

目的の実現に必要な手段を推定する「理性が実践的であること」、つまり手段となる行為への「動機づけに理性が参与する」ことを主張する側は、次のように主張する。もしヒュームが言うように理性が動機づけの力を持たないとき、ある目的への意図を持ち、且つ人がその目的実現のために必要な手段への信念を抱きながら、その手段となる行為を実行しようとしなかったとすれば、それは「不合理である」と非難することができなくなる。そしてそれは常識に反することでもある、と。例えば、私が水を飲みたいという「欲求」と飲もうという「意図」をもち、目の前の水道の栓をひねれば飲み水が得られることが分かっている（信念をもっている）にもかかわらず、目の前の水道の栓をひねろうとしないとすれば、それは不合理なことである。もし水を飲もうと思っていたら（実は他に飲みたいものがあるなどの特別の条件がないかぎり）、水道の栓をひねって水を飲むべきなのである。同じようにして、本当は気が進まないが、単位を取るには授業に出る必要があり、しかも単位を取りたいと思っている（取ろうとする意図がある）とすれば、授業に出ようとするは

ずである。それにもかかわらず、（授業をサボる誘惑に負けるなど「意志の弱さ」などの特別な事情がないにもかかわらず）授業に出ようとしないとすれば、それは「おかしいこと」である。ところがこの「不合理さ」や「おかしさ」がヒュームのように情動にすべての動機づけを求めようとする立場には説得力を持たないことになる。もし、そうした状況で、不合理であり、おかしいとする批判が成り立つべきであるとすれば、道具的実践理性が機能する必要がある。これが、大まかに言えば道具的理性が実践的であり、動機づける力があるとする立場の主張である。

もちろん、このような場合でも、ヒューム主義者なら、「その人は本気で水を飲もうとしたり、単位が欲しいと思っていないのだ」とか「どこかで当初の意図や欲求が失われたに違いない」と説明するかもしれない。しかし、不合理と思える状況では常にそうした解釈が可能であるとすれば、合理的であるべく説得をしたり、批判したり、評価することは無意味になり、理性的な説得や評価、さらには教育の可能性の多くを失ってしまうであろう<sup>(9)</sup>。

#### 4. 規範的コミットメントと命題的態度の整合性

さて、仮に道具的な実践理性の存在を認めたとしても、なお課題は残されている。意図 A とそれを実現する手段 M への信念 B があるときに、M を実行しようとしないう不合理性を批判できるのは「どうして」か、という問題である。それは言い換えれば、どのような根拠から、合理性への配慮が求められるか、という問題とも言える。この点に関しては、大まかに分類すると二つの立場が対立している。一つは、ある目的の意図には、その目的を望ましいとする「規範的なコミットメント」が含まれており、それが、合理性への配慮を求める根拠となる、とする立場である。二つ目は、道具的な実践的推論を構成する命題的態度とそれに伴う信念内容の論理的整合性が、合理性への配慮を求める根拠となっている、とする立場で

ある。前者の考え方の代表は、コースガードや銭谷氏であり、後者は、ブルームやウォレス、そして成田氏である（文献表及び『日本カント研究 No.15』（日本カント協会編，2014年）参照）。

コースガードは、カントが「熟練の命法」を説明しているテキストから「目的を意図するにあたって、行為する原因としての自分自身の因果性がすでに考えに織り込まれている」（Vgl., IV,417）という言い方を引いて、そこからどのようにして手段を意志する必要性（動機づけ）が導かれるかを説明している（cf., Korsgaard, 1997, 235）。まず「一定の目的を実現しようとするならば、そのために必要な手段を選ぶべき」、とするいわゆる仮言命法を道具的原理とした上で、彼女は、この原理（命法）が成り立つためには、行為者自身が単に目的を欲するだけでは不十分で、より積極的に自らが目的の実現にコミットしていなくてはならない、とする。つまり、「目的を意志するとは、言い換えれば、本質的に一人称的で、規範的な行為である。目的を意志することは、自らに法を与えることであり、そうして自分自身を統治することである。この法は道具的原理ではない。それは、この目的を実現せよという形の法である。それはもちろん『この目的への手段を採れ』ということと同値である。したがって目的を意志することは、その目的への手段を採択することに、一人称的に自らをコミットさせることと同値である。目的を意志することで、カントが語っているように、あなたの因果性——つまり手段の使用——はすでに考えられているのだ」（ibid., 245）、と。ある目的Aを意図することは、単にその目的を欲していることとは違う。また意志主体は、単に欲求が立ち現れては消えてゆく「たんなる存在場所」でもない。人は目的を意図する時、その目的を「求めるに値するもの」として認証しつつ、自分を目的を実現する原因として構成しているのであり、それはAの実現に自らを「規範的にコミット」させていることになる。そしてこのコミットメントと道具的理性の働きから、手段の遂行への動機づけが導かれる。つまり「道具的原理は、

我々が自らに法を与えることができる限りで、あるいはカント自身の言い方では、我々が自らの意志を適法的と見なす限りでのみ、規範的でありうる」（ibid., 246）、と。

単に（一階のレベルで）欲するだけではなく、その目的を自分が追及する理由（ないし価値）があるものとして意図し、しかも自分自身を行為の原因として構成することで、目的への手段の採択・実行を「なすべき」として動機づけることができるのに対し、単に欲求と手段知の組み合わせだけを手がかりにしたヒューム主義では、手段の採択・実行の当為（ought）を導くことができない。もしできるということになれば、事実から当為を導くヒュームの原則に反するだけでなく、どんな欲求と手段知への信念との組み合わせから、手段を実行すべきだということになりかねないことになる。

しかしこのようなコースガードの説明は、目的についての積極的価値評価を含んでおり、最終的には道具的原理が理性を拘束して動機づける力の源を、目的の規範的な認証（endorsement）による主体的なコミットメントに求めようとする点で、道具的理性を過剰に「道徳化（moralizing）」してしまうことになる、とウォレスは評する（cf., Wallace, 1）<sup>(10)</sup>。そもそも「例えば、アクラシアに捉えられた人の場合のように、人が自ら認証したのではない目的を追求する際にも、ある種の道具的合理性を示しうることは、否定しがたい」（ibid.）事実としてある。たしかに、本当は健康のためにタバコは吸うべきではない、と思いながら、タバコを吸いたくなり、タバコに火をつけるにはどうしたらよいかと考えているとき、一定の知性、すなわち道具的理性が働いている、と言えるし、道具的な原理に従えば、火をつける道具を探して火をつけるように意図すべきであろう。

ここからウォレスやブルームは、目的についての規範的コミットメントによる動機づけではなく、命題的態度に対する「構造的要請」、言い換えれば命題内容の論理的整合性に（すなわち一種の理論的必然性）によって、道具的原理の動機づ



けの根拠を説明しようとする。それは、例えば「Aしよう」という「意図」と「Aのためにはその手段としてBすることが必要である」という「信念」があるときに、「Bしよう」という「意図」をもつと言える、つまりBへの動機づけが導かれて当然である、とする理由は、「Aする」「AにはBが必要である」などの命題内容の論理的整合性に求められるとする考え方である。この際、鍵となるのは、意図および信念の抱き方である。意図は、その命題内容を真にしようとすることであり、信念はその命題内容を真と見なすことであるという意味が含まれているとすれば、手段となる行為Bをする意図を真にしようとしなすことは、不合理なことになる。故にBをする意図をもつことが要請される (cf., Broome, 2001, 178)。しかし、この説明だと、目的Aに付随する結果への意図も持つことが要請されてしまうことになり、実状にあわない (cf., Broome 2002, 91, Wallace, 103)。そこで、「手段Bをしようとする意図を持つ必要がある」という信念Cを加えることで、その信念Cを真と見なすことと他の信念及び意図との命題内容の整合性から、Bをする意図を持つことが導かれて当然である、と推論が組み立てられる。しかし、このような説明でも課題が残されている。つまり信念Cから意図Bが導かれるとするには、なおいくつかの補助的信念を補う必要があるからである。

ここでは道具的实践理性の意義を認める二種類の立場の考え方と、それにまつわる問題を指摘するにとどめ、どちらがカントが言うところの「熟慮の命法」がもつ動機づけの力を説明するうえで参考になるかを手短かに考えてみよう。

カント自身は、医師が患者に健康になるための処方をする場合と並び、毒殺者が相手を確実に毒殺するための処方についても、「それらがいずれも彼らの意図を実現するのに役立つ限りで、等しい価値を備えている」(IV, 415)として「熟慮の命法」の適用例と認めているところからすれば、道具的原理に従う者は自らの目的への規範的コミットメントを行っているはずである、とするコー

スガードの解釈は過剰のようにも思える。むしろ、「熟慮の命法」において目的の善し悪しは問題にならず、アクラシアも含めて、通常の非道徳的な行為においても、道具的理性が実践的に働くことをカントは想定していると解釈すれば、アクラシアの可能性を許容するウォレス等の解釈の可能性の方が、整合的であるように見える。

しかし、いわゆる仮言命法に従う状況であっても、手段としての行為だけでなく、目的についても「何らかの意味でよい」(pro tanto good)とする弱い意味の評価へのコミットメントが含意されているとすれば、そこでも道具的な理性が動機づけとして働く余地は残されることになる。たとえばアクラシアの場合でも、真に望ましい目的「タバコを吸うべきでない」を一方におきつつ、不適切な目的(タバコを吸いたい)を主観的には「よいもの」と捉えていると見なして、そこに一定の規範的コミットメントを認めることにより、手段的行為(タバコに火をつける)を動機づけていると見なせば、それはある視点からは不合理だが、別の視点からは合理的な行為として評価できることになろう。コースガードも、道具的原理が規範的でありうるためには、自らに法を課することができる限りにおいてであるとして、「もちろん、これには定言命法の第三定式〔自律の定式〕が既に適合しており、その定式にカントは『自らを自らの意思のあらゆる格率を通して普遍的に立法するものと見なければならぬ合理的存在者の概念』を結びつけている」と語った後で、次のように続けているからである。すなわち「道具的原理に要求される立法者としての自己の概念は、いまだ(あるいは明白には)あらゆる理性的行為者への普遍化を含んでいない点が〔定言命法に従う場合との〕唯一の違いである」(Korsgaard, 1997, 246、〔 〕内は引用者)、と。つまり、コースガードによる道具的实践理性の解釈によっても、カント的な意味での「道徳化」が全面的に行われているとは言えず、動機づけに関しては非道徳的な合理性／非合理性についても評価を扱うことは可能であることになる<sup>(11)</sup>。



## 5. 道具的实践理性から純粹实践理性へ

では、カントが「道徳的」と見なす非道具的で純粹な实践理性による動機づけの可能性は、この延長線上に確保することができるだろうか。コースガードは、目的への規範的コミットメントを伴いつつ自己を統一的な行為主体としての構成し、目的への手段を指令する命令に従うことに加えて、（目的を実現するための）行為の格率を普遍化可能なものとして反省的に認証し、それに従うことができるかが、道徳的行為の可能性の条件であると考えている（cf., Korsgaard, 1996, 231-2）。このように考えることができれば、一応道具的实践理性から純粹实践理性への展開は連続的に捉える事ができよう。

しかし、カント自身の論述を見ると、さほどすんなりと純粹实践理性による動機づけの可能性が説明されているようには見えない。コースガードの解釈に従えば、「熟練の命法」ないし「仮言命法」に従う場合には、たとえ十分ではないにしても何らかの目的を意図することへの規範的コミットメントが手段となる行為への動機づけを可能にすることになっていた。その意味で、間接的にはあれ、（望ましいものとしての）目的を抱くに至る「欲求の存在」が前提されていた。しかし、定言命法に従う純粹实践理性の場合には、欲求の活動が排除され、欲求に由来する「目的」の評価と、それへの規範的コミットメントは（少なくとも明示的には）語られていない。それどころか、『实践理性批判』第一部、第一篇、第三章の「純粹实践理性の動機について」と題された箇所では、「我々は道徳法則以外の動機——言い換えれば、道徳法則を不要にしかねないような動機を求めてはならない」と語った後で、「道徳法則は、どうしてそれ自体だけで意志を直接に規定する根拠となり得るのか（このことこそ道徳性の本質をなすものである）ということが、人間の理性にとって解決のできない問題であるのは、自由意志がどうして可能なかという問題と同様だからである」（V,72）、と語られている。道徳法則が純粹実

践理性に由来するものであるとすれば、このことは、なぜ純粹实践理性が実践的であるかは人間の理性には解明できない、と言っていることになる。

もちろん、カントはこの後に続けて、道徳法則がなぜそれだけで動機となるかという理由を説明するのではなく、「道徳法則が動機である限り、この動機が我々の心の内に何を生ぜしめるか」（ibid）をアプリアリに示さなければならない、として、いわゆる「道徳法則への尊敬の感情」が生じる所以を説明している。この「道徳法則に対する尊敬の感情」は、経験に起源をもつ一般的な感情ではなく、むしろ道徳法則が徹底してそのような経験的感情、延いては自己愛を挫折せしめることによって、間接的に知性的根拠から生じる感情である。しかしそれは、あくまでも道徳法則による動機づけの可能性が確保されていることによる副産物であって、道徳法則に先立って、言い換えれば純粹な理性に先立って、行為を動機づけるようなものではない。「尊敬の感情を規定する原因は、純粹实践理性の内に存するのであり」（V,75）、「この感情は、それゆえひたすら理性によって引き起こされる」（V,76）のである。それでも、道徳法則への尊敬という特殊な感情は、道徳法則が一切の経験的感情、傾向性による動機づけを排除し挫折せしめつつ、意志の規定根拠となる中で喚起される感情であるとするれば、そのような感情が生起するという事を通して、純粹实践理性による動機づけの可能性は「間接的に」示されることになる、というわけである。

カントの道徳の基礎づけに関する「降り道」を跡づけ、理性による動機づけの機序を明らかにしようとする我々の試みは、ここに至って、たどるべき道を失ってしまったように思われる。たしかに、自由意志がなぜ因果的力を持ちうるかは、『純粹实践理性批判』の弁証論の段階から説明できず、それはせいぜい「考え得る」とする理念に留まらざるを得なかった。舞台を実践の場面に移しても、自由による因果性の問題が説明され得ないとすれば、叡智界に属するとされる純粹实践理性の活動が、いかにしてあらゆる経験的制約を越えて、意志を

規定できるか、さらには（欲求と協働することなく）行為を動機づけうるか、を説明することが困難であることに変わりはない。それはカントの自由による因果性をめぐる理論的枠組みからして致し方ないことであり、あとは「理性の事実」や「道徳法則への尊敬の感情」などを手がかりに動機づけの問題も（間接的に）説明していくしかないのかもしれない。

それにしても、そのような間接的な方法以外に、純粹実践理性が「それだけで意志を直接に規定する根拠となる」ことは本当に説明できないのであろうか。仮にそうだととしても、説明のための別の迂路はないものであろうか。この点を最後に考えてみよう。

もしコースガードのような自律的行為主体の構成に基づく説明が可能であるとすれば、自らを行為主体として構成しつつ何ごとかを意志しようとする際に、その目的を「よいもの」として自ら請け合う限りで、道具的原理が指示する手段的な行為への動機づけが与えられる。そして、それにもかかわらず行為を行おうとしない場合には、「不合理」であるとの非難を免れないことになる。さらに、あらゆる誘惑から離れて、行為の格率を普遍的に意志すべきものとして自らを反省的に認証する限りで、行為主体は道徳的な動機づけを負ったものとみなすこともできるかもしれない。ただし、このような説明の可能性は、行為主体とは本来どのようなものであるべきか、という理解、カントから示唆を受けながらコースガードが独自に築いた「主体とそのアイデンティティ」に関するモデルに依拠しており、その限りで可能となる説明である。ともあれ、仮にこのような説明が可能であるとして、この行為主体の定義には、すでに自由の法則としての定言命法に従うことが含意されているわけだから、定言命法に従わない行為を為したときは、自己を行為主体として反省的に認証している者は、行為主体の意義に背馳することになり、その意味で不合理であることになってしまう。しかし定言命法に従い得ない行為主体は「不合理である」、という評価は少なくとも日常

的に考えれば厳しすぎるように思われる。

J・サールは、カントに依拠したコースガードの理論立てを次のように分析し、批判している。コースガードのカント解釈によれば「(1)われわれは、自らに自由意志があるという前提の下で、行為しなければならない。カントによるとさらに、(2)自由意志は、そもそも意志であるためには法則に則って規定されねばならない。すると(3)(1より)自由意志は、それ自身の法則のもとで規定されねばならない。したがって結局、(4)定言命法は自由意志の法則である」(Searle, 153)。この論証のうち、(2)についてサールは疑問を呈している。コースガードは、因果には、何かを生ぜしめるという概念と、法則という概念とが含まれていて、法則の概念がなければ、原因・結果の同定ができなくなることを前提に、意志の因果性にも普遍的法則が含まれていないと行為主体としての私と欲求との区別ができなくなると主張する。さらに行為者が行為を自らの行為として同定するためには、法則性、つまり普遍的原理がなくてはならず、そして行為者が自我を持つのも、普遍的原理を自らに課すからに他ならない、とする(cf., Korsgaard, 228)。しかしサールは、この論証は、因果についての「認識論的な要求」としての法則性の要求と、原因が何かを生ぜしめるという「存在論的な要求」とが誤って繋ぎ合わせられた論証で、説得力に欠けると言う。彼は、コースガードが前提している「自我が何らかの意思決定を行うには、自我はそれを普遍的原理に則って行わなければならない」ということと「原理によって行為することが何らかの仕方自我を構成する」ということを認めず、「自由な行為は自らの作り出した法則に従って行為することを必要としない」、と主張することで、自由な行為の領域を広げようとする(cf., Searle, 156-157)。

ところでこのようにしてコースガードを批判するサール自身も、他方では欲求に依存せず理性に基づく動機づけの可能性を（ある意味ではコースガードと似た形で）論じている。彼もまた、欲求に依存しない合理的行為の可能性の根拠を「コミ

ットメント」に求めている。ただしこの場合のコミットメントは、コースガードのような自らが抱く意図への規範的コミットメントというよりも、人間の言語活動に由来するコミットメントである。コミットメントとは「ある一連の行為や方針を採択し、その採択の本性によって、人にその一連のことがらを追及する理由が生じることであり」(ibid.,175)。その最も典型的な例が、「約束」行為の場合である。約束行為は、約束をしたことで、それを守るべきとする「欲求に基づかない理由」を創出し約束者に与える。約束を守りたいとか守りたくないといった欲求に（さらには約束制度の是認や道徳的でありたいといった高次の欲求にも）関係なく、守らなくてはならないことであり、それは約束という言語行為に内在的な事柄なのである。この約束を典型例としつつ、更にサールは言語行為を中心に様々な場面でのコミットメントに基づく（欲求に依らない）理由づけの仕組みを説明している。

サールによれば、例えば「雨が降っている」という文を発話するとき、彼の行為内意図（intention-in-action）を充足するのは、まず「雨が降っている」と発話することである。しかしそれに加えて発話の際には、「その発話がある真理条件を、つまり雨が降っている事への下向きの適合（downward direction of fit）を持つ充足条件を、充足するように意図するのでなければならぬ」（ibid.,173）。この発話行為は、発話という充足条件に真理条件という充足条件を課すことであり、それ自体が主張された命題が真であることへのコミットメントを負うことになる。そしてこのコミットメントこそは、「既に行為への理由で欲求に依存しないものに他ならない」（ibid.）。このことは更に話者をして、自分の主張の論理的帰結を受け入れ、必要とあらば証拠や正当化を与えることや、それを言うときに誠実であることへの責任も創り出すことにもなる。同じような構造は、依頼や命令、予定の発話などにもあてはまる。そしてそれらは単なる社会的構造物や他人の主張とは異なって、話者が自らの主張を自らのコミットメントとして生み

出したとする点で、話者は自分の主張と特別な関係に立つことになる。つまり、主張の真理性に関心でいるわけにはいかなくなるのである。さらに、行為への妥当な理由を認識したならば、その認識によってそれを受け入れたい（約束を守りたい）と思うことへの根拠も認識したことになるから、そこから動機づけが生み出されることになる（cf., ibid.,176-177）。このように、特別な道徳原理を持ち出すことなく、主張の志向性が持つ構造のなかに、道徳的な行為への拘束が内在していることを強調するサールは、人が利他的であるべきとする理由とその合理的な拘束力についても、言語の構造に含まれる普遍性要求から説明しようとしている（cf., ibid.,158- 164）。

例えば、あなたがaはFであるという形式の主張を行うとき、「似たような状況では誰もがaはFであると主張すべき」ことを、あなたは意志できることが要求される。それは言語使用者に課せられた意味論的普遍化可能性要求である。そしてこの要求は他者をも拘束する、つまり似たような事例ではaをFと認識することは、公共的な言語を使用する限りで、他者もまたコミットしていることになる。言語に働くこの様な一般性要求を、私が痛みを負っている場面に適用すると、次のようなコミットメントの連鎖が考えられる。まず私が自分の痛みを「痛み」という語で特徴づけることで、一定の普遍的な「一般化」の下に置き、それによって「あらゆるxについて、もしxが特定の面でこれと似ているならば、xは痛みである」という主張へのコミットメントを負うことになる。ところで人は痛みがあるときに、痛みをやわらげたいと思う理由があると想定できる。さらに他人が私の痛みをやわらげてくれる手助けを必要とする。そこで「私は痛みがあるから、手助けを必要とする」と言う。（これは懇願ではなく、私について私がなした言明である。）すると同じ一般性の要求があてはまり、私は、立場が入れ替わりあなたに痛みがあるときあなたが手助けを必要とする認識することへのコミットメントを負う。さらにタイプの同一な「Xは痛みがあるか



ら、Xは手助けを必要とする」という開放文の適用へもコミットすることになり、更に「あなたは私を手助けする理由がある」という言明の普遍化へのコミットメントを経て、最終的には「すべてのxとすべてのyについて、xに痛みがあり、xに痛みがあるが故にxが助けを必要とするならば、yにはxを助ける理由がある」という普遍的な理由づけにコミットしていることになる、というわけである (cf., ibid., 162)。

言語の構造が備える規範性が、それを使う人たちに「欲求に依拠しない理由」を創り出していることを、サールはこの他にも様々な形で描き出している。それは理性による動機づけの「根拠」を求めている者にとっては拍子抜けする程単純なもののようにも思える。しかし振り返ってみれば、(言語行為であれ、目的的行為であれ) 行為主体が何にコミットするか、換言すれば何を採択し請け合うかによって、サールもコースガードもそれぞれの主体にとって理性(理由)に基づく行為への動機づけの可能性を導き出していた、と言える。更にブルームやウォレスの説明ですら、解釈のし方によっては、命題的態度の命題内容に対する一定の(真理への)コミットメントから、合理的行為への動機づけを導いていたと捉え直すこともできよう。しかもそれらは、自律や普遍化可能性などのカントの道徳にとって中核となる要件を充たしつつも、何らの形而上学的な道具立ても導入せずに行われていたのである。

しかしサールの考えに従えば、たとえ欲求に依存しない理由づけがありうるとしても、その文脈は多様であり、それぞれの文脈の中でのコミットメントの連鎖が一つの理由に収斂することはない。自ずと多元的な行為への「理由づけの」可能性が広がることになる。それに比べれば、コースガードの方が、少なくとも行為主体自身にとっては一つの善さに収斂する可能性がある。その場合でも、行為主体が積極的に請け合う(コミットする)目的への意図というものを前提せざるを得ない。

人は様々な目的を実現するために行為する。多くの場合その目的は何らかの意味で「よい」こととして表象されていると考えられる。何らかの意味は、最終的に、自分の利益のためであれ、家族のためであれ、会社や国家のためであれ、人類のためであれ何でもよい。ところがその目的を一切度外視して、(道徳的に)正しいから行為を意図するということはあるだろうか。カントは「そのような行為はある」という可能性に賭けている。とは言え、どんな場合がその具体例なのであろうか。カントが挙げる僅かばかりの例を見てみよう。「度重なる不運と絶望的な悲しみが、生きることへの興味をことごとく奪い去っても、なおかつこの不幸な人は心を強く持ち、臆病にもならず、打ちひしがれもせず、むしろ自分の運命に憤って死を願いながらも、しかしなお自分の命を保ち、・・・傾向性や怖れに基づいてではなく、義務に基づいてそうするのであれば、その人の格率は道徳的内容を持っている」(IV, 398)。「博愛的な人の心情が、自分の悲傷のために曇らされ、もはや他人の運命に同情する気持ちをすっかり失ってしまった。彼は・・・苦しみに悩む人たちに親切を尽くす力を持ってはいるが、しかし自分の労苦にかかずらうだけで精一杯で、他人の苦しみによって心を動かされることはないでしょう。さて、もはやどんな傾向性も彼を親切な行為へと駆り立てることはないが、にもかかわらず彼がこの極度の無感動状態から脱し、一切の傾向性に依らずに、ひたすら義務にもとづいて行為するならば、その時こそ彼の行為は正真正銘の道徳的価値を持つのである」(ibid.)。この他に、生まれつき同情心を欠いて冷淡で忍耐強い人が、苦境に瀕した他人に行う援助の例や、偽証しなければ家族の命はないと脅迫されてもおかつ偽証を拒み誠実であろうとする人の例も付け加えてもよい。

これらは、感情や欲求に依らず、純粋理性の提供する道徳法則に基づく行為の可能性を端的に示していると言えるであろうか。これらとても、意地悪な深層心理学者だったら、背景に何らかの隠れた意欲や感情、目的への傾向性などを指摘する

かもしれない。そのような疑いの可能性を弁えているからこそ、もう一方でカントは、「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率があくまで道徳的根拠と義務の表象に基づ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。なるほど我々がいくら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・・・何一つ見つからないというような場合でも、それでも義務という理念は表向きだけで、実際に意志を規定した原因は、そこで密かに働いていた自愛の衝動ではなかったとは決して言いきれものではない」(IV,407)と念を押している。

それでも、カントが賭ける「そのような行為」が仮に存在するとしたら、それはどのようにして動機づけられるのか。それが純粋な実践理性による動機づけであるとしたら、それはどのような「しくみ」と「理屈」から動機づけられていると言えるのか。カントは、それを間接的にしか示すことができないとしているが、本稿では、少しでもこの課題を解き明かす可能性を探してみた。そして道具的理性の場合には、推論の背景に働く(判断もしくは行為主体の)「コミットメント」がその鍵を握っていることを明らかにした。それでは、純粋実践理性の場合には、どうであろうか。目的への欲求の喧噪を度外視し、「理性の声」として道徳法則に耳を傾けざるを得ない理屈はどこにあるのか。

理性的な主体が「自由な主体であろう」とすることに絡むコミットメントからアプローチしようとしたのがコースガードだったとすれば、人はなぜ自由であろうとしなくてはならないのか。サールの批判を越えて特定の自由を求めざるを得ないのだとすれば、それはなぜなのか。その問題に答えることが、新たな解明の可能性を開くのではないかと現在のところ筆者は予想している。しかしその問題については、稿を改めて検討することとして、ここで一旦論を閉じることにする。

## 註

(1) この問題には、道徳的判断の正当性の問題が、混在していたため、議論が紛糾していたが、1980年代ブリックスやダーウォールらによって、判断の真偽にかかわらず、動機づけの問題として整理されることになる。そしてその問題をマイケル・スミスが、非道徳者(amoralist)の存在の問題と、動機づけのプロセスの説明のしかたの問題として整理し直し、以後その問題をめぐって論争が繰り広げられている。

(2) 成田和信「内在主義と外在主義—道徳判断と動機づけの関係について—」(『第61回日本倫理学会大会報告集』2010年、19頁参照。

(3) 動機内在主義とカント倫理学の関係については、蔵田氏が論じている。蔵田伸雄「カント倫理学と動機内在主義—現代メタ倫理学から見たカント倫理学(続)」(「カント研究会第274回例会(山形大学)2013年9月29日配付資料参照。

(4) 道徳の根拠が、理性にあるのか、感情ないし情念にあるのか、という広い文脈の下では、道徳判断の根拠とその真理性、客観性をめぐる議論があり、筆者も別の論文で論じたことがある。拙稿「理性による『形而上学への自然的性向』に対する批判—道徳をめぐる感情主義と理性主義の対立を超えて」『思索』44号、2011年、参照。

(5) 無制約的に善いと言われるものは、「善意」以外にないとする、『基礎づけ』第一章の冒頭の言葉は、高校「倫理」の教科書にも引かれることが多い。そしてカントにとり道徳において重要なのは結果ではなく動機である、と解説される。しかし教科書的に、帰結主義に対する動機主義と言われたただだと単なる「善意」を思い浮かべてしまう誤解を招きかねない。行為の道徳的価値は結果ではなくその動機にあるとするとき、それは「善意」ではなく「義務に従うことである」とするカントの真意は、かならずしも十分に伝わっているようには思えない。この動機主義というカント倫理学の性格づけについては、別途問題にすべきであるが、その前に、理性による道徳原理が、

果たして実際に行為を引き起こすことができるのか、その可能性が十分に示され明ければ、動機主義という性格づけも、曖昧なままにとどまると言うのが、本稿のもう一つの執筆意図である。

(6) このような近年の脳神経科学からの研究成果の意義については、次の拙稿で検討したことがある。宇佐美公生「道徳の自然主義的基盤についての検討のためのノート」『岩手大学教育学部附属教育実践総合センター研究紀要』第12号、2013年。

(7) 実際、ヒュームの「私の指一本を搔くことより全世界の破壊を選んだとしても、理性に反していない（不合理でない）」(Hume, 416) という例は、そうした事情を象徴していると思われる。

(8) 成田氏は、熟練の命法に関するこの箇所を「道具的動機づけを構成する心的要素は目的設定と道具的思慮だけであり、行為への動機づけは、主に目的設定の方に含意されている」とする「動機含意説」に誤読する可能性があるとしつつも、カッコ内の条件付けを正しく読めば、実践理性の働きが動機づけに関わっていると解釈できる、としている(成田, 2001, 10-11頁参照)。なお「熟練の命法」の説明でのカントの語り方は、ある意味で興味深い。熟練の命法が指示するのは、道具的合理性であって、目的の善し悪しには関心がない。医師による患者のための処方であろうが、毒殺者の殺人のための処方であろうが、とにかく目的を確実に達成できるための適切な知恵こそが、道具的合理性の本質である。そして親は子供たちにそのような合理性を身につけさせようとするが、目的の価値判断については子どもに教えないでしまっている、と。その結果、人々にとって現実的な目的は、自己の幸福であるから、結局、熟練の命法は、放っておけば「怜悯の指定」に帰着することになる(Vgl., IV.415-6)。ところが、カント自身は、肝心の「よい目的」とは何かについては、はっきりとは語らず、これと対比して行為を直接命ずる「定言命法」を語るだけである。この点は、以下で論ずるコースガードの「規範的コミットメント」による目的の認証とは必ずしも一致し

ていないように思われる。ここで「目的としての善さ」を語ることができれば、それは具体的な徳倫理を提示することになると思われるが、それを語らないカントは、この文脈だけから言えば、実践理性による動機づけの前提として、目的の追求における評価の問題には積極的にコミットしているようには見えない。

(9) もちろん、教育の可能性が完全になくなったわけではないが、その時は、我々はこれまで人類が重ねてきたコミュニケーションや教育の仕方

の多くを失ってしまうことになるだろう。

(10) 実際、コースガードは、ある目的への手段を命ずる仮言命法に従う場合でさえ、仮に手段の実行が億劫で目的を放棄したくなるときでも、その目的を本当に意志する限りで、命法に従うべしと強いてくるのであって、さもなくば本当に目的を意志するなどということはあり得ないことになる、として自己統御の重要性を語っている。(cf., Korsgaard, 1996, 230)。さらにその直前で、「自己をいま行為するものとして見ることは、他の生じうる機会へと自己を企投する(projection)ことを本質的に含む」と語っていることからすれば、コースガードの立場は、他者が評し自らも認めるように「高潔な実存主義」のそれに喩えられよう。その意味でも「道徳化」という評言は的外れではないと思われる(cf., Korsgaard, 1997, 251 and note 74)。

(11) ただしコースガードの説明を見ると、必ずしも行為主体を常に「規範的コミットメント」(仮言命法)と普遍化(定言命法)を二段構えで捉えているようにも見えない。「自分の行為を私がする何かとして見るためには、私は普遍的に意志する必要があるのだ」という時には、一般的な評価の対象となる行為、つまり目的・手段関係を含む行為全般が考えられているように思われるからである(cf., Korsgaard, 1996, 228-229)。

## 引用・参考文献

Broome, John, Normative Practical Reasoning, in



- Proceedings of Aristotelian Society*, Supplementary  
Volume 75, 2001
- Broome, John. Practical Reasoning, in *Reason and Nature: Essays in the Theory of Rationality*, edited by Jose Bermudez and Alan Millar, Oxford U.P., 2002
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*, ed.by L.A.Selby-Bigge, Oxford, U. P.,1975
- Korsgaard, C.M. *The Sources of Normativity*, Cambridge U.P., 1996
- Korsgaard, C.M., The normativity of Instrumental Reason, in *Ethics and Practical Reason*, ed by Garret Cullity and Berys Gant, Oxford, 1997
- Searle, John R., *Rationality in Action*, The MIT Press, 2001
- Smith Michael, *The Moral Problem*, Blackwell, 1994
- Wallace, R.Jay, Normativity, Commitment, and Instrumental Reason, *Philosopher's Imprint*, <[www.philosophersimprint.org/001003](http://www.philosophersimprint.org/001003)>, Vol 1, No.3, 2001
- 銭谷秋生「カント主義的倫理理論が受けている二つの挑戦について（１）」『秋田大学教養基礎教育研究年報』2011年
- 銭谷秋生「カント主義的倫理理論が受けている二つの挑戦について（２）」『秋田大学教養基礎教育研究年報』2012年
- 成田和信「道具的实践理性」（『慶応義塾大学日吉紀要 人文科学』Nr.15、2000年
- 成田和信「道具的实践理性の存在について」『慶応義塾大学日吉紀要 人文科学』Nr.16、2001年
- なお、カントのテキストからの引用は、慣例に従いアカデミー版の巻数をローマ数字で表記し、その後に、他の引用の場合と同様に頁数のみを記した。

本稿は平成23～26年度科学研究費補助金（基盤研究C）（課題番号：23520006）による研究成果の一部である。