

## 道徳の基礎づけにおける内在主義と外在主義

——自由と幸福を手がかりに——

宇佐美 公 生\*

(2003年10月31日受理)

### はじめに

本研究ではまず、「道徳の基礎づけの問題」を倫理学的に辿りながら、道徳が宿命的に背負わざるを得ないと考えられる「内在主義」的性格を、プラトンの『国家』篇を通して確認する。次に内在主義が抱える問題点に配慮しながら、「内在主義」と「外在主義」との確執を「幸福」の概念を手がかりにして幾つか思想のうちに見届ける。そして最後にその文脈においてカント倫理学を見たとき、彼の「基礎づけ」論が持つ独自の性格とその意義を浮き彫りしたい。なお本稿の段階では、これら課題の内、特に最後の課題については示唆的なレベルにとどまることを予めお断りしておく。

### 1 基礎づけ問題の範疇——『国家』篇を手がかりに

一般に道徳を基礎づけようとするれば、まず道徳の「外延」を画定しなくてはならない。その上で、道徳の必然性、言いかえれば、道徳を遂行すべき「根拠」を述べる必要がある。この「基礎づけ問題」の分野における代表的な古典は、プラトンの『国家』篇であろう。そこでは、いわゆる「正義」の概念が取り上げられているが、しかし議論の構造としては、まさに上述のような「道徳の基礎づけ」が主題となっていると考えてよい。以下、『国家』の論述に沿う形で、基礎づけの「型」を確認しておきたい。

さて、料理術や医術など様々な技術との類比で、「正義」は一旦ポレマルコスによって「友に対して利益を、敵に対して害悪を与える技術である」(Pol, 332d)と規定される。しかしたとえ敵であっても、善い人間がその善さによって人をより悪しき状態にするということはありません。それゆえこの規定では、正義とは何か、答えられたことにはならない (cf. *id.*, 336a), とソクラテスが批判したところから、本格的な議論が始まる。この段階でトラシュマコスが提示した見解は、「正義とは強者の利益」(*id.*, 338c)であるというものであった。独裁制であれ、民主制であれ、貴族制であれ、為政者は、自分たちの利益になることを法律で定め、それを被支配者に対して「正義」と宣言しているのである。ソクラテスはこれに対して、優れた支配者は、決して自己の利益のために支配するのではなく、むしろ被支配者の利益に配慮して支配するの

\* 岩手大学教育学部

であって、支配術と報酬を得る術とは本来別物であると主張する (cf. *id.*, 346e)。そして議論の過程で出てきた「不正な人間の生活が正しい人間の生活にまさる」(*id.*, 347e) というトラシュマコスの見解を論駁しようとする。

トラシュマコスによれば、正義は単に「気高い人の善さ」であり、不正は「計らい上手」であるが故に、不正な方が利益をもたらすというわけである。これに対してソクラテスは、正しい人とは、本当の知恵のある優れた人であり、また魂の本来の機能を十全に働かせている人であって、それが善く生きる (*eu zōn*) 人であり、幸せな人である、と主張している (cf. *id.*, 353a-354a)。

この主張にトラシュマコスは不承不承引き下がるが、彼の論点をひきとったグラウコンが次に、「よさ」の問題を掲げてソクラテスにいくさがる。すなわち、「よさ」には①「そこから生ずる結果ではなく、それ自体を愛するが故に持ちたいと思うもの」と、②「それ自体だけでなく、そこからの結果のためにも持ちたいもの」、そして③「もっぱらそこから生ずる結果のための手段」として持ちたいと思うものの三種類がある (cf. *id.*, 357b-c)。③の例には、つらいけれどもそこから得られる報酬のために耐え忍ぶ身体訓練や、治療、その他さまざまな労働が入る。「正義」もこの③の例、すなわち報酬や世間での名声を得るために嫌々ながら行わなくてはならないものではないか、というのがトラシュマコスの考えを受けたグラウコンの主張である。

そしてここから、かの有名な「正義の起源」の説明と「ギュゲスの指輪」の物語が語り出されることになる。一般には、「自然本来のあり方から言えば、人に不正を加えることは善、自分が不正を受けることは害悪であるが、どちらかといえば、自分が不正を受けることによってこうむる害悪の方が、人に不正を加えることによって得られる善よりも大きい。そこで人間たちがお互いに不正を加えたり受けたりしあってその両方を経験してみると、一方を避け他方を得るだけの力のない連中は、不正を加えることも受けることもないように互いに契約を結んでおくのが、得策であると考えようになる。このことからして人は法律を制定し、お互いの間の契約を結ぶということ始めた。そして法の命ずる事柄を『合法的 (*nomimon*)』であり、『正しいこと (*dikaion*)』と呼ぶようになった。これがすなわち正義の起源であり、その本性である。つまり正義とは、不正を働きながら罰を受けないという最善のことと、不正な仕打ちを受けながら仕返しをする能力がないという最悪のこととの、中間的な妥協なのである」(*id.*, 358d-359b)、と。そしてグラウコンによれば、自然本性的には、欲望の実現こそが本来のあり方であって、ただ、一般の人はみなそこそこ弱く、他者と共存していかななくてはならないから、以上の様に他人の利害にも配慮しながら妥協的に生きているだけなのである。しかしそのような人も仮に「ギュゲスの指輪」のような圧倒的な能力を手にしたならば、たとえ正しい人であっても、不正な人と同じこと、つまり好き放題のことをするであろう、と。つまり「誰も自発的に正しい人間であるわけではなく、強制されてやむを得ず」(*id.*, 360c) 振る舞っているだけであって、それは「正義そのものが当人にとって個人的によいものではない」(*id.*), ということに他ならないのである。

グラウコンはさらに話を進め、「最も正しい人 (*dikaioi*)」と「最も不正な人 (*adikaioi*)」を比べて、どちらがより幸せであるかを問題にしている。彼によれば「最も不正な人」は、人の目をくらすことも巧みなはずだから、たとえ不正を犯してもその悪事が他人に知られることなく、正しい人と思われるはずである。そしてたとえ悪事が知られても、それを弁明したり相手を押さえつける力を持っているため不幸になることはない。

これに対して、「最も正しい人」の方は、本当に正しい人のはずだから、本当の正しさを見極めるためには、まず見掛け上の正しさを剥ぎ取る必要がある。それには、人々から正しいと「思われ」名誉や褒美が与えられるような状況を剥奪して、何らの不正も働いていないのに不正であるという悪評が立てられる状況におかなくてはならない。そしてそうした状況が延々死の時まで続いているにもかかわらず、正しい人間として生きるとき、彼は本当に「最も正しい人間」ということになる<sup>1)</sup>。では、この二人の「いずれがより幸せであろうか」(*id.*, 361d)。

グラウコンにとっては、もちろん「最も不正な人」の方が「幸せ」である。少なくともあらゆる悪評と誤解、災厄に苛まれる「正しい生」には、何のメリットもない。むしろ大事なことは、誰からも評価されない正しさよりも、「正しいと思われる」ことの方であって、そう思われる人の方がよき評判と権力を得てますます強く豊かになり、権力者としても神々や民衆に富をもたらす、愛されることになる、というわけである (*cf. id.*, 362b-c)。たしかに、もしそれが永遠に見破られることのない「正しさの見かけ」であるとすれば、もはやそれを不正と呼ぶべき理由すらないのかも知れない。

ところがソクラテス(=プラトン)は、それに続く対話で、このグラウコンの説明を論駁し、本当に正しく正義にかなった生き方こそが、たとえ通常幸福にあずかれなくても、その人にとっては真の幸福な生き方であるということ、すなわち「正しい人は幸福であり、不正な人は惨めである」(*id.*, 354a)ということ論証しようとする。その際にソクラテスが持ち出してくる論拠は三つある。一つ目は、政治的独裁者の生が、絶え間ない欲望にせき立てられ不安に晒された隷属的生であることで不幸であるのと同じように、魂の内の欲望に翻弄された生は、不幸である、という議論である (*cf. id.*, 557c-580c)。二つ目は、国家が三つの階層に分かれているのと類比的に、魂も三つの部分に分かれていることを前提にした論証である。すなわち、魂が「理性」と「気概」と「欲望」の三部分からなるのに応じて、快楽も三種類(知・名誉・利益)があるが、その中で、知を愛する人、すなわち理性の人こそが、他の種類の快も知っていて、その経験に基づいて、「知を愛し言論を愛する人が賞める事柄こそが最も真実であり」、「魂の知の部分がかつ快楽こそが最も快いのであって……その部分に支配された生活こそが最も快い生き方である」(*id.*, 582d-583a)とされている。そして最後に提示されているのが快楽の質の差に基づく論証である。それはすなわち、正しい人、言い換えれば理性によって魂が支配されている人の快楽こそが真実の快楽であって、それ以外の欲望に支配されている人の快楽は真実の快ではない、ということを示すことで、正しい生が真に幸福であることを論証しようとするものである (*cf. id.*, 583b-586c)。

まずソクラテスは、多くの場合の快楽と苦痛との「関係」に注目する。そこでは快楽と苦痛は相対的なものであって、ある場合には、苦しみがなくことが快楽であり、また別の場合には、快楽がなくなることが苦痛だと思われる。従ってその様な状況での快楽は、所詮、前後の文脈の中での快楽であって、移ろいやすい見かけの快楽にすぎず、単なるまやかしかたではない。しかしそうした相対的快楽とは異なり、それ自体として純粋に快い場合がある。例えば匂いの快は、前後に苦痛がなくてもそれ自体として快い、とソクラテスは言う (*cf. id.*, 584b)。ところで、肉体的な欲望の満足としての快は、言わば単に苦痛からの一次的な解放であって、その快は永続的でも純粋でもなく、単に前後の文脈によって相対的に快いだけである。これに対して、理性の働きよる知的な快の方は、不変でうつろわず、存在と真理に関わる本当の快である。そもそもソクラテス(=プラトン)にとって、「不変にして不死なる存在と真理に関連を持つもの

の方が、よりすぐれて存在するものであり」(id., 585c), そうしたすぐれて存在するものを捉える知こそが本当の知であり、その知から得られる快の方が価値が高いということになる (cf. id., 585c-e)。ここには「イデア」こそ真実在であり、それを捉える理性の働を通して得られる快こそが、真実の最高の快楽である、という考え方が働いている。こうして、ソクラテス (= プラトン) は、理性によって支配された正しい人間こそが、最も快い生活を送ることになると結論づけている。

以上において、いくらか詳しく見てきたグラウコンとソクラテスの見解の相違・対立には、爾後「道徳の基礎づけ」をめぐる繰り返される議論の「範型」とでも言うべきものを見て取ることができる。それは私の分類によれば、「道徳の外在主義」と「道徳の内在主義」との確執である。言うまでもなくグラウコンの立場が「外在主義」であり、ソクラテスの立場が「内主義」である。

この場合の「外在主義」とは、すなわち道徳を、道徳外の目的のための「手段」と考えたり、あるいは道徳を道徳外の根拠に制約された命令と考える立場である。グラウコンにとってその外在的目的とは、自己利益や幸福に他ならなかった。一般の大衆にとっても、すでに支配者によって定められた法や制裁を伴った慣習があるので、その段階で道徳であるべき根拠は命令や処罰という道徳外のものに求められ、最終的にその根拠はグラウコンと同じく自己利益や自己幸福に還元されることになろう。

かたや、ソクラテスにとっては、(道徳的に)「善く生きること」それ自体が「本当の幸福」であって、たとえ世俗的には一見不幸に見える生活の中にあっても、道徳的に正しい生きの方が純粋な幸福に充たされていることになる。これは外在主義者が道徳の根拠として持ち出した幸福の意味を改変し、幸福と道徳とを「内的な関係」におくことで、道徳的な生き方の内に真の幸福を内在化し、(自己幸福など)外部から道徳に至る道を遮断した「内主義」と言える。

グラウコンの当初の視点、つまり道徳外の視点に立てば、このような内主義の生き方は一種の自己欺瞞にしか映らないであろう。それは「最高に不正な人」と「最高に正しい人」の対比で見たように、最も正しく生きているにもかかわらず、周囲からはことごとく不正な人と思われ、現世的では一片の利益(普通の人々が利益と考えるすべてのもの)にさえ与らないという極端に不遇な状態にあるにもかかわらず、当の本人は至極満ち足りている状態を想定してみればよい。その状態は、道徳の外部から見れば、狂気、さもなければ自己欺瞞以外の何ものでもないであろう。だが、ソクラテス=プラトンの主張を突き詰めれば、その状態においてなおも満ち足りている状態こそ真の幸福である、と言っていることになる。

果たしてこのようなソクラテス=プラトンの主張はどこまで説得的と言えるだろうか。プラトン本人はそこまで極端な状態でも正義の人は幸福なのだが、正義の人はそれでなくても現世で賞賛を得、不正な人は結局は惨めな末路を辿るものだ、とした上で、魂の不死を前提にしながら、「エル」という臨死体験者の語る冥界の物語を付け加えることで、『国家』の最終章を締めくくっている (cf. id., 614b-621d)。それによれば、正しい人は、死後において完全な報いを得て、不正な人は、罰を受けることになる、というのである。しかし、このようにして死後の世界における正義と幸福の予定調和を持ち出すことは、私から見れば、せっかくの道徳の内主義を汚し、外在主義の助けを借りることになってしまっているようにも思われるのである。

さて、このようにして道徳的であることをそれ自身で善いとし、そこにおいて道徳的であるべき必然性を論証しようとする議論は、その後も倫理思想のなかにさまざまな形で登場してい

る。しかし多くの場合には、ちょうどプラトンが「エルの物語」を補ったような、道徳外の要素（幸福）を補うことで、道徳的であるべき理由を論ずる形をとっている。

## 2 道徳の目的としての「幸福」

道徳的であるべき理由を論証するにあたり、道徳的であることがすなわち（真の）幸福につながる、という基本的な論証、すなわち真の幸福を道徳の側へと内在化してゆく路線は、プラトン以降の倫理学においてもしばしば見いだされるものである。例えば、エピクロスの快楽主義も、幸福の意義を読み替えることで（外在主義を批判し）独自の道徳を基礎づけているといえるし、キリスト教道徳にもその様な論理を見ることはできよう。ところが、アリストテレスの場合は一見したところそうした内在化の路線とは異質な道、すなわち「外在主義」の道を歩んでいるように思われる。

アリストテレスの場合は、プラトンのイデア論を批判し、しかも倫理的な知（実践的な知）というものを数学や論理学のような厳密な知とは異なる「概略的でおおよその知」と捉える。つまり「勇気があることはよい」とか「富があることはよい」ということは倫理学の厳密さのレベルでは、真理といえるが、しかし「富と勇気が人を滅ぼす」(EN, 1094b16-18) 場合もあるという意味では、所詮例外を伴わざるをえないものである。こうして出発点では、一般の人々が人生経験の中で身につけてきた通念 (endoxa) に倫理的な正しさの基準が定められることになる。そしてこの段階では少なくとも、アリストテレスの立場を「内在主義」と呼ぶことはできないと思われる。

ところで、アリストテレスにとって「よさ」というのは、「ある」と並んで様々に語られるカテゴリーであり、プラトンのイデアのような一義性は期待されていない。ただし、「いかなる技術、いかなる論究も、そしていかなる行為や選択もことごとく何らかの善さ (agathū tinos) をめざしている」(id., 1094a1-2) という形で『ニコマコス倫理学』冒頭では一般的な規定が与えられている。「善さ」とは「すべてのものが目指すもの」である。実際多くの道具には、それに備わるべき機能 (ergon) が課せられており、その機能を十全に充たしたものが善いものである。同じようにしてすべての存在には、それが本来充たすべき機能、あるいは果たすべき「本来的働き」というものがある (cf. id., 1097b24-25)、というのがアリストテレスの考えである<sup>2)</sup>。そしてそうしたさまざまな善さの中でも究極のもの、つまり「われわれが達成しうるあらゆる善さのうちで最高のもの」(id., 1095a15)こそ、「幸福 (eudaimoniā)」に他ならない。「よく生きる (eu zēn)」ことと「幸福にしている (eudaimonein)」ことを同じ意味に解するのが人々の間の常識であり、アリストテレスもその常識に従おう、というわけである。だが、その幸福が何であるかを規定しようとする、にわかに人々の見解は対立の様相を見せる。曰く、快楽、名誉、富、健康、といった具合にである。ところで、アリストテレスはこの段階ではどれが本当の幸福かということは語らず、幸福が「目的そのもの」であることを強調する。すなわち「名誉や快楽や知識、その他いろいろな器量を望むのは、それら自体のゆえでもであるが、……しかしまたそれらを得ることで幸福になれるだろうと考えるから、つまり幸福のために選ぶこともある。しかし幸福をそれら（名誉や快楽、知）のために選ぶ人はいないのであり、総じて幸福をそれ以外のために選ぶ人はいない」(id., 1097b2-7)。「常にそれ自身として望ましく、決して他のもののために望ましくあることのないようなものは、無条件的に究極的である」(id.,

1097a 35, 括弧内は引用者), と<sup>3)</sup>。つまりこの段階では, 快樂も名誉も理性も, それぞれ目的としての幸福につながるからこそ求められるのである。それぞれの幸福(よき)に対応する生活を, アリストテレスは各々「享樂的生活」「政治的生活」「觀想的生活」と呼んでおり, 必ずしも「快樂」をことごとく否定しているわけではない。ただ, 「善い活動に固有な快は善い快樂であり, 善くない活動に固有な快は善くない快樂である」(*id.*, 1175b27-28), として最終的には「善い人にとって」善く見えるものが, 「本当の快」だとされている(*cf. id.*, 1176a15-16)。これは善き人という一種の「達人」の存在が前提されなければ, 単なる空虚な規定に終わりかねない危うい規定とも言える。

さて, 人間を善い人間たらしめるのは, 人間固有の機能が十全に充たされたときであった。その人間本来の機能(ergon)とは, 魂の活動の中でも「理性(nūs)」を働かせることである。つまり理性の働きが十全に果たされた状態が人間にとっての「最高善」であり, 「真に幸福」な状態ということになる。その状態は上で示した「觀想的生活(bios theorētikos)」に他ならない。しかし人間はこうした理想の幸福状態に何の媒介も経ずにいきなり到達することはできない。「人の善は, 魂の活動としての徳(卓越性)によって生まれてくるものであり, ……しかも究極の卓越性によってこそ生まれるのであって, ……人を幸福なものにするには, ただの一日やわずかな期間では足りず」(*id.*, 1098a-16-20), 段階を踏んで様々な徳を涵養する必要があるからである。アリストテレスはそこで必要とされる徳を二種類に分類する。一つは「倫理(人柄)徳(卓越性)(ēthikē aretē)」であり, もう一つは「知的徳(dianoētikē aretē)」である。倫理的徳(卓越性)とは, 人間の自然本性に潜在的に備わっているながらも, 訓練や習慣づけによらなければ身に付かず開花しない徳であり(*cf. id.*, 1103a17-20), 勇気や節制, 穏和などが挙げられる。こうした「徳」は, 訓練を経て「習性」(Hexis)として形成されるべきものであるという点から言えば, 個々の行為よりも, それを行う人間について語る方がふさわしく, しかもそこに情念や行為が関わってくるため「過剰と不足の中間」としての「中庸」の保持が重要であるとされる。一方「知的徳」の方は, 「魂がそれによって真理を認識するところのもの」であり, 「技術(technē)」「学知(epistēmē)」「理知(直観)(nūs)」「思慮(phronēsis)」「知恵(sophiā)」の5種類からなっている(*cf. id.*, 1139b16-17)。この中でも「思慮」は「善く生きる」ための最良の「手段」を, ログス(分別)によって選ぶ能力の徳であり「人間にとって善いものと悪いものに関する, 分別を伴う, 真なる行為の性能」(*id.*, 1140b4-5)と規定される。これは普通の人にとっては最上の徳として, 倫理徳と連携してはじめて有効に機能する徳である(*cf. id.*, 1144a9-13, 1144b30-31)。それに対して, 「知恵」は, 学知と直観を統合したものとして, 觀想的生活において重要な役割を果たし, 徳によって生まれる活動の中でも最も快い活動をもたらしてくれる, とされている(*cf. id.*, 1177a22-34)。

ここで, 本稿の課題である道徳の基礎づけの観点から, アリストテレスの倫理学を整理してみると, 道徳の理由は, 究極目標としての「幸福」にあるといえる。つまり, 人は幸福になるために道徳的であるべきなのである。その場合, 究極の幸福とは, 最高善としての觀想的生活にあるわけだが, それはまさに人間にとっては究極の生であって, 通常の人間には望むべくもない理想の世界である。それに対して普通の「人の善」は, 倫理徳と知的徳を発揮することで, 初めて得られるものである。より正確には, 普通の人にとって自分の卓越性を有効に発揮している状態そのものが幸福なのである。その意味で幸福は, それぞれの徳の習熟に応じて様々なレベルがあるだけでなく, それぞれの本来的自己の能力に応じた幸福があるということにな

る。自己の「本来性」に気づき、それを徳（卓越性）として涵養し、その能力を発揮するところにこそ（それぞれの人にふさわしい）幸福があるという考え方は、各人に備わる本来性というものを前提にした一種の「道徳の内在主義」であると言える。

ところがアリストテレスの場合には他方で、こうした内在性が共同体の中で相対化されることになる。言い換えれば、能力に応じて、その都度の徳のレベルが階層分けされ、各レベルで道徳は内在化されるが、しかし共同体全体の中では、各レベルの人々に教育や法律の形で外的な拘束・強制が働くことになる。「なぜ道徳的であるべきか」という問いには外在的理由も働く、というわけである。奴隷にとってはもちろんのこと、知的徳を身につけることに限界があり、道徳を十分に内在化できない人々にとっても、政治の力で外部から強制し支配した方が、より効率的に幸福になる道を与えることができる、とアリストテレスは考えている。彼は『ニコマコス倫理学』の最終章で次のように語っている。善さをめぐる「言説が大衆を善美なる領域へと鼓舞する力を持たないことは明らかな事実である。なぜなら大衆は本性上、羞恥にではなく、恐怖に服従し、劣悪な行為も、その醜悪さの故にではなく、刑罰の故に慎むのだから。つまり、彼らは情念のままに生き、彼らに固有の快楽や、こうした快楽を生じさせる事物を追い求め、それらに対立する苦痛を避ける。しかし美しい、本当の意味で快いものについては味わったことがないため、それがどんなものか予感すら持ち合わせていないのである」(id., 1179b10-16)。彼ら素性の卑しいものには、徳を奨励するよりも、「懲戒や刑罰をもって望み、さらに癒しがたいものに対しては、これを完全に追放してしまわなければならない」(id., 1180a8-9)とする考え方にアリストテレスは賛同し、「政治学」への通路を開く形で議論を締めくくっている。そして当の『政治学』では、主人と奴隷の関係を理性による感情の支配になぞらえて、次のように語られている。「他の人々に比べて、肉体が靈魂に、また動物が人間に劣るのと同じほど劣る人々（このような状態にある人々は、その働きが肉体を使用することにあって、彼らのないうる最善のことはこれより他にないといった人々のことである）は、誰でもみな自然によって奴隷であって、その人々にとってはその様に支配を受けることの方が善いことなのである」(Politica, 1245b 16-20)と。このことの意味は、最も幸福とされる観想的生活を対比するとき、更に明らかになると思われる。

さて、どんな人でも生きるために不可欠なものはある。その必需品を充たした上でなお、正しい人や、節制のある人、勇気のある人、つまり有徳者はその行為の対象を必要とする。またそうした人たちの実践的活動は何かを生み出すのであって「余裕 (scholē)」もその一つである。「幸福は余裕のうちにあると考えられる。というのは、われわれが余裕なく働くのは、余裕を持って生きるためであり、戦争するのは平和に生きるためだからである。ところで、行為に関わる徳の活動は、政治活動や軍事活動として実現されると考えられるが、これらに関わる行為は余裕を持たず、戦争に関わる行為には全く余裕がないと考えられる。……もしも徳によって生まれる行為のうち、政治と軍事に関わる行為は、その美しさと大きさにおいて他を圧倒するが、それらは余裕を持たず、他の目的を目指し、そのもの自体の故に選ばれる行為ではないとすれば、これに対して、観想活動としての理性の活動は、その専心において他に抜きんでて、活動それ自体以外いかなる目的も追求せず、その固有の快楽を内蔵していると考えられるならば、……また、人間に許される限りでの自足と余裕と無窮（疲れないこと）、その他幸福な人に配される限りのあらゆる特徴が、この（理性の）活動によって生まれてくるのは明らかであるとすれば、……これこそ人間の持ちうる完全な幸福であろう」(EN, 1177b4-2)。まさに観想的

活動を生きる人は「最も自足的な人 (homōs autarkestatos)」(id., 1177b1) であり、最も快適な生を生きる人なのである。

こうして一般的な人の生活と対比したとき、最も幸福とされる観想的生活の特殊性が明らかになる。そこでは「外部」が存在しないのである。この外部のなさが、われわれの文脈で見たとき、観想的生活の最大の特徴とも言える。つまり完全に自足し、あるべき生き方と幸福とが他からの強制によることなく合致し、究極の有徳な生に幸福な生が「内在化」していると言えるからである<sup>4)</sup>。

それに対して、上で見てきた一般の人の道徳の場合には、「内在主義」と「外在主義」が入れ子状に重なっているということができる。人は一般に幸福を求めて生きる。徳(知および卓越性)はそうした幸福を達成するための手段の一部として教えられるものである(外在性)。そのレベルではさしあたり「どうして道徳的であるべきか」という問いを喚起する過激な懐疑論は存在しない。むしろ、それぞれの存在者が、自らの本来性に気付き、それに応じた善を目指すことは、当然のこととして課せられている(内在性)。そして人間の能力に応じて、幸福にもレベルがある。快楽や名誉や健康も幸福ではあるが、それは所詮相対的な目的でしかなく、そうした生は常に他者との関係を含んでおり、さらに(道徳と幸福の一致を調整する)政治的力が介入する可能性があるという意味で、外部に開かれてもいる(外在性)。それに対して唯一他者との関係を前提せず、その意味で「閉じられた」有徳で自足的な生が、観想的生活ということになる(内在性)。

このようにアリストテレスの倫理学を基礎づけ論の視点から見たとき、それはわれわれの常識にも合致する形で巧妙にできているとさえ言える。通常多くの人たちにとって、道徳は社会的制裁を伴い、外部から拘束・注入されるものである。しかし、道徳的であるべき理由を突き詰めていくと、自分らしくあるとか、自尊心を保つという形で本来の自己(理想としての自己)を持ち出すことになりがちである。その究極が、有徳でありながら幸福な自足的あり方だということになる。これはアリストテレスが語るように、人間それぞれに本来の自己というものがあることを前提にする限りで説得的な考え方であると言える。だが逆に、本来性が成り立たないとすれば、その説得力も失われてしまうことになる。その意味でアリストテレスの道徳の基礎づけは、その内部に外在主義と内在主義を重層的に含みながら、最終的に「内在主義」の形態をとらざるを得ないと思われる<sup>5)</sup>。

次に議論の流れとして、われわれはキリスト教道徳をあげておくべきであろうが、基礎づけ問題との関わりで言えば、キリスト教道徳について論ずべきことはそれほど多くはないと思われる。なぜなら、そこでの道徳的であるべき理由は、はじめから神の存在、あるいは神の命令によって与えられているからである。あえてそれ以上の理由を求めるとすれば、それは「なぜ神を信ずるべきか」という問いを喚起することになる。この問いに宗教の外部からの合理的な答え、つまり誰にとっても当該の宗教を信ずべき合理的理由を与えることができないとすれば、残るは端的に当の宗教を信ずるか否か、という決断によらざるをえないと思われる。ところが通常宗教を信ずる者にとって、その様な決断は忘却されてしまっている。たとえどうして信ずることになったのかを個人的な経験として示せたとしても、それは決して合理的な説明にはならない。そこには説明不可能な信仰への飛躍があったはずである。そして一旦、ある宗教世界を受け入れてしまえば、道徳はまさにその世界の内部で根拠づけられ、意味を持つことになる。つまりここで

は宗教への内在性という形で、基礎づけが閉じられることになるのである<sup>6)</sup>。

### 3 近代における道徳的「内在主義」

道徳の基礎づけの一つの主題である「なぜ道徳的であるべきか」という問題に対しては、多くの場合、道徳的であることを動機づけるに足る根拠ないし目的が与えられる必要があり、その目的として最も適当なものこそ「幸福」に他ならなかった。しかし道徳を「幸福」という目的のための手段の位置に据えてしまうと、本来の目的の方が優先されるために、幸福につながらなければ、道徳的であるべき必然性もないことになる。その最も極端な場合が、所謂「ギュゲスの指輪」の例に他ならない。すなわち何でもし放題の自由を手に入れば、プラトンのようなやりかたで幸福の意味を変更しない限り、通常の意味で道徳的であるべき必然性はないことになる。それを克服するために、道徳的であることがすなわち真の幸福なのだという（欺瞞的）説明が持ち出されることになる。しかしよほどの有徳者か狂気の人でもない限り、「最高の正義を行いつつ通俗的には最も不幸に見えて、本当は幸福である」（cf., Pol, 361d）という事態を受け入れることは困難であろう。それでもプラトンもアリストテレスも（そしてキリスト教も）独自の幸福論を展開して、道徳的生と幸福を結びつきの必然性を確保しようとしてきた。

しかし、その傾向も近代になると、別のパターンをとることになる<sup>7)</sup>。それは、(1) 外在主義による説明や補足をより積極的に打ち出す流れと、(2) 内在主義化をいっそう完全なものにしようとする傾向、そして(3) 内在主義そのものを丸ごと外在化しようとする自然主義の立場に区分することができる<sup>8)</sup>。(3) については、かつて別の論文で論じたことがあるので<sup>9)</sup>、ここでは(1)と(2)を対比して論ずることにしよう。

(1)の外在主義の例としては、さしあたりホッブスの社会契約論が考えられる。善・悪の基準を快・不快に据え、人間の本性を自己保存にあるとした上で、自然法を媒介する理性を手がかりとして、人間は自然状態を脱却し、社会状態に移行することになるという生成論的説明は、無道徳な状態からいかにして道徳的規範が必然性をもって拘束する状態に移行しうるか、という説明としても読むことができる<sup>10)</sup>。もしこのことが説得的に説明できているとすれば、われわれには道徳的であるべき（自然的）根拠が与えられたことになるであろう。

ところがこの生成論説明において真っ先に批判されるのが、お互いの自然権を放棄し、主権者に譲渡する際の約束、「信約 (covenant)」を他の人たちも守ってくれる保証がどこにあるのか、という点である (cf., Lev, p. 196)。この状態が、いわゆる克服困難な「囚人のディレンマ」状況に他ならないとすれば、約束の概念も約束違反を咎める権力も（ましてや内面の道徳も）成り立っていないところから、情念と理性的推論能力と理性の指図（自然法）だけで、契約の状態に合理的に至ることはできないであろう。それゆえ、われわれは限られた自然の能力から道徳の状態に必然的に移行することはできない。つまり道徳的であるべき必然性を、道徳外の根拠から導き出すことはできない、と批判されることになる。

しかし自然状態からの脱却のための「信約」を、一回限りの取引を前提にしたディレンマ状況に見立てて、それが不可能であると裁定することは、不要な混乱を招きかねない。D・ヒュームは、ホッブスらの社会契約論の設定を批判しながらも、その様に考えたと思われる。むしろこの状況は、共通の利益に対する感覚があり、しかも他者との取引の機会が何度も繰り返され、自分の持続性が前提されている場合だと解すべきで、そうだとすれば、たとえ人間本性の中に

利己心と限られた仁愛、そして共感能力しかなくても、「共通の利害への一般的感覚」によって黙約 (convention) が自然と成立すると考えられる<sup>11)</sup>。それはちょうど「ボートを漕ぐ二人の者が、オールを動かすのに約束を結ばずにでも、黙約によってオールを動かす」(Hume, p. 490) ようになるのと同様である。そして一旦そうした黙約が生じてしまえば、たとえ共通する利害の裏面に対立する利害が控えていて、他人の好意を当てにはできないディレンマ的状况であっても (cf. *id.*, pp. 519-521), 共感能力と遠回りだが確実な利益の可能性の学習により、互いに好意がなくてもみんなが約束を守るのが当然の状況が実現されることになるであろう、と。

ヒュームのこのような説明は、人間の限られた自然的能力から道徳性や社会性が発生する道筋をよく説明しきれているであろうか。大方の指摘のように、ヒュームが言う「共感能力」には、すでにして道徳的含意が込められているため、ホブスのように純粋な外在主義の根拠づけにはなっていない、と解釈することもできる<sup>12)</sup>。

仮にその解釈が誤りで、そこには道徳的含意が込められていないのだとすれば、それはそれで問題がある。なるほどこうして一度成立して繰り返される取引状況は、抜け駆けやただ乗りが多くの場合不利になってしまう状況ではある。そしてその説明は、「利害」を前提にした生成論の形をとりながらも、どういうわけか妥当する暗黙の約束状況と、そこでの規範の拘束力を外在的視点から説明してくれることになる。しかしこの種の説明は、抜け駆けやただ乗りを許さない外部構造はもっていても、「そうすべきでない」という道徳の必然性を説得することができない構造になっている。言いかえれば、処罰を覚悟で抜け目なくやることにも、合理的な理由が与えられることになり、にもかかわらず本人が不道徳な行為を控えるとすれば、それは(内的に)悪いからでなく、自分にとって損だから、という理由によるしかないことになる。

そしてわれわれが、こうした理由付けに、何か不純さや不道徳さを嗅ぎつけたら、われわれは、これ以上の理由によって道徳的であることに何か別の価値を期待していることになる。自分の得にならうがなるまいが、道徳的であることそれ自体に価値があるのだと。そしてその様な立場をとることは、結局、道徳の「内在主義」を引き寄せることになる。

さて、この内在主義がもっとも典型的に打ち出された事例が、カントの「理性の事実 (Factum der Vernunft)」(KpV, 31) である。否、西洋の倫理学史全般を通して、これほど明快に内在主義が打ち出された例を他に挙げることは難しいかも知れない。そして彼の「内在主義」は、「理性の事実」を通して確立された点も独特であるが、それよりも長らく道徳と結びつけられてきた「幸福」や「利益」の契機を、道徳から切り離れた点が、最も特徴的であると言えよう。しかしそのように幸福との関係を断ち切ることで、人々を道徳へと差し向ける動機付けは決定的に希薄になってしまう。カントはいかにして道徳の必然性を説明しようというのであろうか。

カントは、約束は守るべきだから守り、困っている人に親切にすべきだから親切にするということ、そうする方が自分にとって利益になる、或いはそうするのが気持ちいいからするのとは、根本的に違うと考える (Vgl., GMS, 397-398)。しかし、「幸福」を行為の動機付けにとる立場の人は、仮に「為すべきだから」と思ってそうした人も、そうしてしまった以上は「そうしたかった」と思われても仕方がない、と考える。そうしなかったわけではないのだから、どこかに「したい」という思いがあったと考えても良いはずである、と。つまり義務から行為する人でさえ特殊な自己幸福に裏付けられていた、と勘ぐられる可能性はあるというわけである。むろんカントの方はそのことを承知していた。だから、自分の行った行為が道徳的か適法

的かは、自分でさえも証明できないと繰り返しているのである (Vgl., GMS, 406-407)。そしてだからこそ、(恰もグラウコンを逆手にとったように) どんな快も報いも伴わない極限状況でさえ、それでも道徳的であるべきだという心の声 (=「理性の事実」) だけが、幸福を越えた道徳の可能性を指し示している (Vgl., KpV, 30), というのである。つまり、希薄になった道徳への動機付けを補い強化するのが「理性の事実」だというわけである。道徳は、すでに「理性の事実」としてわれわれに命ぜられ、課せられてしまっているのである、と。

なるほどカントも、徳と福の一致を、弁証論の中で純粹実践理性の要請に関わる形でとりあげてはいる (Vgl., KpV, 117-119)。しかしそれは決して道徳の基礎づけの前提としてではなく、あくまでも事後的な補足としてである。つまり、徳福一致は、すでに道徳の基礎づけが終わった後の理想ないし理性の希望でしかなく、道徳的であるべき根拠に関わっているわけではない。

しかし少なくともこれまで見てきた例からも分かるように、「幸福」や「自己利益」を持ち出さずに道徳の基礎づけ論を展開した例は、ほとんど無いと言っても過言ではない。幸福の意味を道徳にふさわしい形に変えることはあっても、内在主義であれ外在主義であれ、幸福と道徳との間の関係の必然性を論ずるのが、それまでの基礎づけ論のパターンであった。カントがそのパターンを拒否し、「理性の事実」として道徳法則の妥当性を語らざるをえなかった理由はどこにあるのであろうか。またそもそも「基礎づけ論」として彼の議論は成功しているのであろうか。本稿では、カント倫理学が、道徳の基礎づけ論において如何に特殊かを確認したところで、一旦筆を擱くことにしたい。ただし、続く議論の見通しを立てる意味で、最後に若干の予定を述べておくことにする。

カントは道徳の基礎づけにあたって「道徳」に対し独自の規定を与えている。それはすなわち、「道徳は、自由に基づくものでなければならず、それ自体定言命法に基づく自律でなければならない」という概念規定である。しかしこの「道徳=自律」という規定を道徳に与えることによってカントは、かえって道徳を積極的に基礎づけられない議論の構造にはまり込んでしまっている。つまり「なぜ道徳的であるべきか」という問いに答えられない構造を抱えてしまっているのである。しかしそれにもかかわらず彼は『道徳形而上学の基礎づけ』の第三章において道徳の法則の演繹を試みている。そしてそれは失敗したと解釈されてきた。「理性の事実」は、言わばこの演繹の試みが潰えたところから出てきた窮余の策と言えなくもないのである。

しかし、はじめから基礎づけが困難になるような条件を「道徳」に与えておいて、それを敢えて演繹しようとしたカントの意図はどこにあったのだろうか。次の段階では、そのカントの意図を読み解きながら、「幸福論」との関係ではなく、「自由論」との関係で道徳の基礎づけを考えようとするカント倫理学の現代的意義を考えてみたい。

主要引用文献略号 (以下の著作については、本文中にその略号とページ数を括弧に入れて記した。なお慣例に従い、アリストテレスについてはベッカー版全集、プラトンについては、ステファヌス版全集のページ数を略号の後に記した。また訳文については、邦訳をできる限り参考にした。)

Aristotle, *Ethica Nicomacea*, Oxford Classical Texts, 1975, 邦訳『アリストテレス全集』第13巻, 加藤信朗訳, 1973年, 岩波書店, 及び『ニコマコス倫理学(上下)』高田三郎訳, 1973年, 岩波文庫

.....EN

Aristotle, *Politica*, Oxford Classical Texts, 1975, 邦訳『アリストテレス全集』第15巻, 山本光雄訳,

- 1969年, 岩波書店, .....Politica  
 Plato, *Politeias*, in *Platonis Opera* vol. 4, Oxford Classical Texts, 1972, 邦訳, 『プラトン全集』第11  
 巻, 藤沢令夫訳, 1976年, 岩波書店 .....Pol  
 T. Hobbes, *Leviathan*, Pelican Classics, 1968, 邦訳『リヴァイアサン(1)』水田洋訳, 1954年, 岩波  
 文庫 .....Lev  
 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, L. A. Silby-Bigge ed., Oxford U. P., 1978, 邦訳, 『人性  
 論(4)』, 大槻春彦訳, 1952年, 岩波文庫 .....Hume  
 Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie-Textausgabe Bd. IV, ...GMS  
 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie-Textausgabe Bd. IV, Bd. V, ...KpV

## 注

- 1) この事例は、カントの道徳性の論証の仕方と裏腹とも言えるが、しかしある意味では非常に似ていもいる。真に道徳的な善さを、善意志に求め、そうした道徳的善さの成立を論証しようとすると、見かけ上は恰れの忠告や熟練の命法に従う適法的行為と区別しがたく、経験による実証が不可能であることが分かる(GMS, 407)。つまり、見かけ上の正しさや善さは、道徳性が成り立っていることを保証してくれないからである。むしろ、逆境の状況、つまり周囲の条件がごとく道徳的行為の実現を阻むような逆境にあっても、それにもかかわらず、「為すべきと意識するが故に、それを為すことができる」(KpV, 30)という状況でこそ、道徳性は論証するということになるからである。これはまさにグラウコンがあげた「最も正しいにもかかわらず、一切の名誉や利益が伴わない状況」と類比的である。カントはそれを「道徳性の事実」の論証に用い、かたやグラウコンは、正義の不幸せ、すなわち「よくない生」の象徴として持ち出している。この点が非常に対照的である。
- 2) その様な「本来性」が果たして人間にあるのかどうかということが、徳倫理とそれ以外の倫理を隔てている。近代倫理は、そうした人間の本来性を喪失してしまったところから構築されていると言える。cf., A. MacIntyre, *After Virtue* 2nd ed., Univ. of Notre Dame Press, 1984, p. 55/邦訳 68。
- 3) カントならば、これを「目的自体」と呼ぶであろう。しかしカントはそれを幸福とする考え方は採らなかった。ともに道徳の文脈で行為の究極目標を問題にしながら、この点で幸福主義との違いが際立つことになる。しかもカントの場合には、「目的としての無制約者」よりも「根拠としての無制約者」、つまり自由の方が、道徳にとってより重要な意味を帯びている点も特徴的と言える。
- 4) ここでわれわれは、アリストテレスが 1097a 35 で「無制約的目的」としての幸福について述べていたことを思い起こしてもよいかも知れない。注3) でこれをわれわれは、カントの道徳の条件である無制約的自由と対比したが、ここでのアリストテレスの「自足」した観想的生活の説明は、ある意味で自由の理想を表しているとも言える。道徳の理想が単なる幸福ではなく、他によって制約されない自足的な生にあるという考えは、(それが実現不可能な理想であるとしても)、道徳論の一つの究極的姿であると思われる。
- 5) ここでの道徳の内在性とは、アリストテレスの存在および人間理解を前提した上で、その内部での「内在性(有徳さ)」と、アリストテレスの特殊な存在論と道徳論とが一体であるという意味での「内在性(人間の本来性)」と二重の意味で語られている。言い換えればそれぞれのレベルに道徳の「外部」(不道徳な幸福と人間の本来性がないこと)が可能性としては残されている

るということである。

- 6) cf., B. Willams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, 1985, p. 32/邦訳 54 頁。もちろん個別に見れば、キリスト教の内部にも、「道徳の理由」をめぐる内在主義と外在主義の対立を指摘することができる。旧約のヨブ記や福音書にみられる考え方は、最終的に神の祝福や愛という道徳外の支えを前提しながらも、しかしどこかで道徳そのもののうちに、それ自体として、善き行為の根拠が内在しているという考えを保持しようとしたり、その理由を求めたりする視点が潜んでいると考えられる。例えば「天の父は悪い者の上にも、良い者の上にも、太陽をのぼらせ、正しい者にも正しくない者にも雨を降らして下さる」(マタイ、5-45) という言葉の中には、外的な報酬や見返り(正義)の破綻によるニヒリズムを愛(自己放棄)によって乗り越える可能性が示唆されており、それを内在主義的道徳のあらわれと解することもできるかもしれない。(八木誠一「イエスとニヒリズム」『現代思想』vol. 6-14, 1978 所収参照、および同『愛とエゴイズム』、東海大学出版会、第三章参照。)しかしキリスト教では、つかの間提示された内在主義も、結局は神の国での永生というかたちで、道徳的であるべき理由が外在化される宿命にある。同じようなことは、プロテスタンティズムの奴隷意志論(予定説)と職業召命観の間にも見られる。
- 7) 古代の身分社会と共同社会が崩壊し、また人間が本来性を喪失してしまったという A・マッキンタイアの見立てが正しいとすれば、少なくともアリストテレスとは別のパターンを探らざるを得なくなったのだ、とも言える。cf., A. MacIntyre, op. cit., p. 53.
- 8) 通常、自然主義といえば、この分類では外在主義的傾向を持ったものを指す。つまり、自然的欲求の事実に道徳の根拠を還元しようとしたり、あるいは慈愛心やいくつかの限られた感情に還元しようとする立場であり、例えばヒュームなどに見られるような立場である。しかし本稿では、この(3)の立場を主題的に論じてはいないので、特に混乱することはないものと思われる。
- 9) 拙稿「道徳の内在主義的性格について」『岩手大学教育学部研究年報』第 61 巻 1 号, 2001 年, 及び拙稿「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, 2002 年, 参照。
- 10) cf., T. Hobbes, *Leviathan*, Pelican Classics, 1968, Chap. 14.
- 11) この点については、D・ホフスタッター『メタマジックゲーム』1990 年, 白揚社, 691-707 頁, とりわけ, 692 頁以下で, 状況が一回限りの取引状況ではなく, 一生, 週に一回取引をする場合を設定したときにどのような戦略が最も利益を大きくするかという問題を, アクセルロッドのコンピュータ・トーナメントにおける A・ラバポートのプログラムを紹介している部分を参照。それによれば, 「最初の出会いは協調する。二回目以降では前回の相手の真似をする」という単純なプログラムによるだけで, 最も多くの利益を得ることができるそうである。それはエゴイストだけの非協調関係から協調関係が生ずる可能性について重要な示唆を与えてくれる。同様な研究については, 山岸俊男『社会的ジレンマ』PHP 新書, 52-58 頁参照。
- 12) 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, 2000 年, 30-32 頁, 永井均『倫理とは何か』産業図書, 2002 年, 86 頁参照。

付記 本稿は、平成 15 年度文科省科学研究費補助金「基盤研究(C)」(課題番号 13610035)による研究成果の一部である。