

## 倫理学を自然化することの意義

宇佐美 公 生\*

(2002 年 9 月 30 日受理)

### 序

カントの倫理学は、「理性の事実」(Vgl. V, 31f)に基づく倫理学であると言われる。特殊であっても「事実」を引き合いに出すという意味では、彼の倫理学は一種の実在論(Realism)でもある。

ところで実在論というとは一般には、何らかの客観的な価値、すなわち善さや悪さが実在しており、人々はその価値を認識する可能性があり、その認識に基づく価値判断には、真偽の判定を下すことができる、という考え方をさしている。ところが、カントの倫理学については、むしろそうした実在論とは対極的とも言うべき「主意主義」のレッテルが貼られることがしばしばである。それはカントが、伝統的に持ち出されてきた徳や幸福などの価値を、一般の実在論のようにそれ自体として価値あるものとはせず、もっぱら「善意志」、言いかえれば実践理性の制約をまっしてはじめて道徳的価値が認められるものと考えていて、この善意志が、結果の倫理に対する、主意主義の倫理を特徴づけていると見なされるからである<sup>1)</sup>。

では、なぜカントは「理性の事実」を持ち出さなくてはならなかったのだろうか。簡単に答えてしまえば、そうしなければ道徳を根拠づけることができない、と考えたからである。道徳を基礎づけるために「理性の事実」として道徳法則の実在を主張する、というこの姿勢のうちに、カントの道徳論の主要な特徴を読みとることができよう。

その特徴をまとめて列挙してみると、

- 1, 道徳には何らかの意味で基礎づけが必要だと考えているということ。
- 2, その基礎が、外的な事実や人間を超えた超越的存在のうちにではなく、人間の側にあると考えたこと。
- 3, 基礎が人間の側にあると言っても、欲求や道徳感情の事実のうちにではなく、理性の事実にあると考えたこと。
- 4, 事実ということはすなわち、人間の勝手な想像力によって生み出したり、改めたりすることのできない所与であるという意味である。

以下では、この簡単な特徴付けに沿いながら、カントの道徳論を他の道徳理論と対比し、その上で、道徳をめぐる実在論と自然主義の昨今の議論の中に、カントの道徳理論を位置づけてみたい。

---

\* 岩手大学教育学部

## 1. 道德の基礎づけの試み

道德の基礎という問題は、とりわけ近世以降の倫理学で熱心に論じられてきたが、近年でもその流れは消え去ることなく、「なぜ道德的であるべきか」という問いの形をとって問われ続けている。そもそも共同体における人々の生を支えてきた超越的価値規範（神や伝統的慣習）の権威が揺らぎ、その根拠が疑われるようになると、たとえそれまでは自明なことで信じられてきた行為規範であっても、その理由付けが求められることになる。その意味で、近代以降の倫理学に基礎付けの試みが繰り返し巻き返し見られることは、近代の人々が被った「行為や判断を支える信仰や価値規範」の変革の大きさの証しであると言える反面、規範内容自体が（一部を除いて）さほど大きく変わっているわけではないという意味では、探求の中心がまさに「基礎づけ方」にあったことを確認させてくれる<sup>2)</sup>。そしてカントの道德論は、そうした基礎づけの試みのうちでもきわめて特徴的なものの一つに数えられよう。

ところで通常の行為に際しては、(知識の場合と並んで)<sup>3)</sup> 道德の場合も、とりわけてその基礎を問われるようなことはない。「人を殺してはいけない」、「約束は守るべきである」、「嘘をついてはならない」、「困っている人には親切にすべきである」などの規範に従おうとしている行為に、敢えてその理由付けが求められるようなことは、日常の中でもまれである。例えば、身内を殺した犯人に憎しみを抱きながらも報復の殺意を堪えている人や、怪我をして道ばたに蹲る人を助けようとしている人に、そうする理由をわざわざ問うたりはしない。たとえ何らかの理由が与えられることがあっても、せいぜい道德的であれば当人の利益になる、あるいは不利益を避けることができるといった程度の説明でしかない。しかし、こうした説明には多くの問題が含まれていることは周知のごとくである<sup>4)</sup>。むしろ道德の理由付けは、本人が道德であることを望んでもおらず、道德的であることが自分の益にならず、それどころか自分が何らかの犠牲を払わざるを得ないことが分かっているにもかかわらず、なお道德的であるべきことを納得させられるような根拠を当人に与えるようなものでなければならない。

従って、道德の基礎づけが求められる状況というのは、かなり特別な問いかけの状況であると言わざるを得ない。それは敢えて大胆にまとめるなら、作為的に問われる懐疑論的状况であると言えよう。われわれはこうした状況を、近代的な「知識の基礎づけ」の試みの前提状況に比することもできよう。つまり、例えばデカルトが、既存の知をいったんは捨て去って、もう一度はじめて絶対確実な基礎の上にすべての知を再構築しようとせざるを得なかったのと同じような懐疑的状况が、道德にもあるのだ、と<sup>5)</sup>。

たしかに道德の存立についても様々な懐疑的議論を指摘することはできよう。例えば、神がいなければ罪も徳も善も悪もないというニヒリズムをはじめとして、善悪の評価や当為の言明をことごとく個人の主観的感情の表明に還元してしまおうとする情動主義(Emotivism)も、道德的判断そのものの客観的妥当性や正当性を疑う懐疑的議論ということができよう。さらに「道德とは媚びへつらう心がプライドを刺激して生み出した政治的産物」とであるとするB・マンデヴィル(cf., D. D. Raphael, *British Moralists 1650-1800*, Vol. 1, Oxford, 1969, p. 234)や、キリスト教道德を弱者のルサンチマンと奴隷根性に由来すると見るニーチェなどの議論も、〈道德的判断が(大多数の人々にとって)客観的に妥当していることは認めるものの、しかしその妥当性の背景には反道德的な根拠が潜んでいる〉として、道德そのものの不道德な素性を暴

く広義の懐疑論と言えよう。

ただ、デカルトの懐疑が知識の確実性を確保するための手段であったように、あるいはソクラテスの産婆術が、知者の無知を暴きながら、プラトンのイデア論を用意したように、認識論の場合は、それぞれの懐疑的議論のほとんどが新しい基礎づけへの契機となっている。それに対して、道徳論の場合に示される懐疑は、新たな基礎づけへの契機となることもあるが、むしろ既存の道徳の呪縛と欺瞞から人々を覚醒させ、解放することに力点が置かれていることもあるように思われる。

ちなみにカントもまた、それまで道徳的善さの要件と見なされてきた人間の性格や意欲の対象、人間の特定の状態などを、たとえそれらがあっても「道徳的に善い」とはいえない場合があることを指摘することで、既存の道徳の存立根拠に対して懐疑の目を向けている。曰く、自然の賜(Naturgaben)としての「理解力、機知、判断力、その他一般に精神の才能と呼ばれているもの、あるいはまた気質に具わる性質としての勇氣、果敢、根気強さなどは多くの点で善く、望ましいものでもあるが、それらはこの自然の賜を使用する意志が善くなければ、きわめて悪く有害になることもある」(IV, 392)。さらに幸運の賜(Glücksgeben)としての「権力や富や名誉、さらには健康」も、それらをコントロールしてくれる「善い意志が存在しない場合は、人間を奔放にさせ、それによってしばしば高慢にもする」(ibid.)。そして、「欲情や熱情の抑制、自己支配、沈着な配慮など」いわゆる徳と呼ばれる気質の特質は、それ自体で人格の内的な価値をなしていると思えるが、それでさえも、善意志を欠くならば、悪くなることもある、と<sup>6)</sup>。

これらは、カント以前の倫理思想において、何らかの意味で道徳的善さの条件とされてきたものである。カントはこれらを、ことごとくそれ自体では善いものとはみなさず、むしろ善意志という条件をまっかろうじて道徳的に価値あるものとなるような、単なる素材的なものと見なしている。これに対し善い意志は、それ自体として善いのであって、それが引き起こしたり、達成したりすることによって善いのもないし、またあらかじめ定められた目的(例えば幸福)の達成に役立つことによって善いのもない、としている。こうしてカントは、既存の道徳への懐疑から、新たな道徳の基礎づけへと向かう。そして最終的には道徳を何か他のもの、例えば幸福のためでなく、「それ自体として価値あるもの」とみなす地点にまで至ろうとする。この自体的に善いものが、善意志そのもの、あるいは善意志によって善いものに他ならないわけであるから、「なぜ道徳的であるべきか」という問いに対しては、もはや「道徳的であるべきだからだ」、としか答えようがないことになる。当然、それは「(社会や自己の)幸福のためである」と答える帰結主義も、さらには道徳の道具的意義をも拒否することにつながる。しかしこのような答えで人は納得するであろうか。道徳そのものの内に、他には還元できない独自の価値を見るにしても、それはもしかしたら、貨幣を何かを買うための手段とみなさずに、貨幣それ自体を価値あるものとして求める守銭奴にも等しい倒錯であり、欺瞞でしかないのではないか<sup>7)</sup>。

形式的に見ればカントにこうした側面があることを否定することはできない。たしかに、カントには道徳の自立性を強く主張する道徳至上主義の部分がある。道徳を手段として命ずる仮言命法ではなく、定言命法に道徳法則の本来の姿を見たのもそのためである。そのことを前提にした上で、仮にカントの道徳の(合理的な)基礎づけがうまくいっていないとすると、彼の倫理は「支えを失って宙に浮いてしまう。それは閉じた体系になってしまう」(シンガー、388頁)。その結果、ピーター・シンガーが案ずるように「道徳は合理的な目的ではなく、礼儀

作法とか、はじめに一切の懐疑心を捨てる者にしか訪れない宗教的信仰のような、いわゆる自己正当化的な慣行と同じレベルのものになってしまう」(同上)可能性も、あながち否定できないことになる。すると問題は、道德の合理的な基礎づけに成功しているかどうかであるが、これは後の人々が批判し、そしてカント自身も認めるように、ある意味ではうまくいっていない。そしてそうした一切のことが、(カントの傲慢さと誠実さを含めて)冒頭で述べたカントの「理性の事実」という言葉に収斂しているのである。

## 2. 人間の本性に基づく根拠付けと内在主義

もちろん近代以降の倫理学の基礎づけには別のやり方もあり、そちらの方がむしろわれわれの常識とも近く、また現代に至るまで倫理学の主流でもあり続けている。その中でも信奉者が多いのが、いわゆる功利主義である。古典的功利主義は、①「可能な行為の内最善の結果をもたらす行為が正しい」とする<帰結主義>と、②「快楽の享受もしくは苦痛の除去が唯一の目的としての善である」という<価値の快楽説>。そして③「結果としてもたらされる善は、その行為に関わる存在者の全体の善が最大となるように配慮すべきである」という<最大化原理>と④「最大幸福は個々人の幸福の総和に他ならない」とする<個人主義に基づく総和主義>の4つを主な柱とする倫理学説であるが、基礎づけの観点からまずもって重要なのは、②の快楽説である。すなわち功利主義は、人間(および動物)に自然な「欲求の事実」から、道德の必然性を説明しようとする。つまり、人はみな快を求め、苦痛を避けようとする。すると当然、快を最も多くもたらす行為が善く、苦痛をもたらす行為は悪いということになる。そして人は社会的存在であり、その行為は様々な人々に関わるのだから、いかなる行為も問題となっている人々の幸福、ひいては社会全体の幸福を増進するか妨げるかに応じて、正しかったり正しくなかったりする。かくして、人は社会に最大の利益をもたらすように行為すべきである、ということになる(ベンサム、1章2-4節、ミル、4章3-4段参照)。

しかし、しばしば指摘されるように、ここには問題がある。人が自分の快を求め苦を避けるのは自然なことかもしれないが、その快が当人にとって本当に望ましいものであるかどうかは分からないし、またその人の行為が社会の善(幸福)と一致しない場合には、どうして社会全体の善の最大化に貢献しなくてはならないのかが説明されていないからである。そもそも③の最大化原理、すなわち功利性の原理自体はなぜ正当であり、人々はどうしてその原理に従わなくてはならないのだろうか(内井1988、168-169頁、203-206頁、256頁参照)。もし欲望の事実と並んで功利性の原理自体が、自然の事実としてわれわれに与えられているというならば、あえてそれを規範として主張する必要もなかったであろう。自然で自由な人間の行動によって自ずと最大幸福は実現されていたはずだからである。それゆえこの原理は自然の所与的事実ではありえず、どこかで正当化を要する非自然的な原理なはずである。しかも功利性の原理は、功利主義にとってはまさに道德の原理でもあるわけだから、この原理の正当化ができないということは、道德的であるべき理由も与えられないということになってしまう。ところが、ベンサムやミルの議論ではその十分な証明は与えられておらず、結局、各人の価値判断が他者の幸福を配慮した道德的価値判断となるためには、ヘアが明らかにしたように最低でも普遍化可能性の条件を組み込まねばならない、とされる(内井、同上、ヘア、162頁以下、シンガー、13-14頁参照)。しかし、道德的な判断の成立条件が、普遍化可能性であるということとは、どうして

言えるのであろうか。このようにして道徳の理由を遡及していくと、道徳的であるということは、すなわち個人の利害を超えて普遍的視点に立って判断することであるということが予め承認されている必要がある。しかし自分の利益にもならず、自分が犠牲になるに可能性がありながら、道徳的であろうとしない人に、道徳的であるべき理由を述べるのに、「普遍的視点に立つべきだからだ」と答えるだけでは、今度は「なぜ普遍的視点に立たなければならないのか」と質問されるのが落ちであろう。それに対して「そうすることが道徳的であることなのだ」と述べるとすれば、説明は循環することになってしまう。かくしてこの説明は、はじめから「道徳判断とは個人の利害を超えて普遍的視点に立って公平に判断することである」ということを了解している道徳内部の人たち、つまり道徳的な人たちにしか説得力を持たないことになる。しかも仮に道徳判断とはもともと普遍化可能性という論理的特性をもった判断であるとしても、そこから直ちに具体的な状況で道徳判断が可能になるわけではなく、行為者は例えば上記の功利性の原理や（他者の苦しみをわが苦しみとする）共感の能力を自らの内に具えている必要がある。かくして道徳的規範は、それに従う動機を持つ者、すなわち何らかの意味で道徳的人間に対してだけ拘束力を持つ、とされるわけである。それはまた、道徳を道徳外の根拠だけから基礎づけることはできない、ということでもある（伊藤、3-4頁、永井2、106-107頁参照）。

こうした道徳的規範の特徴は、一般に内在主義（internalism）と呼ばれるが、その特徴をもっとも如実に表しているのが、カントの倫理学である。その意味でまさしくカントの基礎づけは、失敗している。ただし少なくともカントはそのことを誠実に認めている。「純粋理性が、どこか外かとられてくるような他の動機を持たずに、いかにしてそれだけで実践的であるか、すなわち人があらかじめそれについて何らかの関心をいだくような意志のすべての実質をもたずに、いかにして理性のすべての格率が法則として普遍妥当性を持つという単なる原理がそれだけで動機を与え、また純粋に道徳的と言えるような関心を引き起こすのか、言いかえれば、いかにして純粋理性は実践的であることができるのか、これを解明することはあらゆる人間理性にとってまったく不可能であり、これの解明を求めるあらゆる労苦は徒労に終わるのである」（IV, 461）。もしかして感性界を越えた世界に、つまり叡智界に、道徳的であるべき根拠があるかもしれないが、それを把握することは理性にとっては不可能である。ここに「一切の道徳的探求の究極の限界があって」、この限界を認めることは大切である。そもそも理性は、認識の場合と並んで道徳に関してもその根拠、すなわち「無条件的に必然的なものを求めるよう迫られるが」、人間理性にできることはせいぜいその条件に見合った概念を発見できるだけで、それ以上の必然性を確認することはできない。つまり「なるほど道徳的命法の実践的無条件的な必然性を把握しないが、しかしそれが把握できないことを把握するのである」（ibid., 463）。こうしてカントは道徳的規範の絶対的基礎づけを与えることはできず、せいぜい道徳の形式的条件（らしきもの）をとりあえずの所与として認めることしかできない、と誠実に告白する。そのことは、法則の所与性を認められない人間がいれば、その人にとってはもはや道徳は説得力を持たないことを含意している。そのことを承知の上で出されたのが「理性の事実」という考え方である。カントからすれば、理性的である限りこの所与性を認められない人はいないはずで、もし道徳法則が「理性の事実」であるとすれば、少なくともカントの考える道徳は、好むと好まざるとに関わらず、すべての人間に普遍的に妥当していることになる。

こうしてカントが導き出したものをどう評価するかは、意見の分かれるところかもしれない。「カントは根拠付けの困難さを認める点では誠実でも、道徳法則の所与性を理性の事実とし

て語る点では独断的である」とか、「カントが引き出したものは、今となっては常識となっている格率の普遍可能性だけであり、それだけならばほとんど無内容な形式でしかなく、むしろ後の功利主義やロールズの正義論のような規範倫理を提出してこそ初めて道徳理論として意義があるのだ」、と言う人もいるかもしれない。また反対に、「道徳の理由をあたかも道徳外の根拠から導き出せるように語る疑似自然主義の功利主義や道徳感情論の方が、道徳理論としては欺瞞的である。むしろ、道徳は、端的にそれが道徳的であるがゆえになすべきであると信ずる人々、すなわち定言命法に従う人々によってしか維持されないことを誠実に認めたカントの功績は大きい」と評価する人もいるかもしれない。たしかにカントにおいては、道徳の内在的性格が他には見られないほどはっきりと自覚され、自らの基礎づけの試みの中で明らかにされている。

しかし既に簡単に触れたように、こうした性格はなにもカント倫理学に限ったことではなく、道徳の超越的根拠を排除した近代の倫理思想は、多かれ少なかれ内在主義の性格を備えている。功利主義にしても、道徳感情論にしても、功利性の原則をそれ自体として道徳的に望ましいものとしたり、共感を道徳的な同情という意味でとらえることができているから、それらの理論にとっても道徳ははじめから潜在的に前提されてしまっているのである。かくして循環を犯すことなく道徳の必然性を説明することは非常に難しいことがわかる<sup>8)</sup>。

このことを了解した上で、あえてこの循環を避け、なおかつ道徳的であるべき理由を述べようとすれば、合理的理由によって説得するのではなく、シンガーのようにいくつかの傍証、例えば徹底的に非社会的で自己中心的な精神病質者がいなく幸福の異常さをあげつらいながら、道徳的であることの夢（幻想）を希望を込めて語るしかないのかもしれない。つまり精神病質者の自己中心的生活も思慮のある利己主義者の私益追求も、不合理ではないかもしれないが、それらを越え普遍的視点に立った道徳的生活の方が、より様々な質の幸福を得られ、汲み尽くせないほどの人生の意味と目的を与えてくれる、と（シンガー、第12章参照、その他にフランケナ、171-175頁参照）。

しかしそのような希望的観測こそまさに不確実な夢であり、もっと言えば詐欺に等しいと考える人もいるであろう。そのような人にとっては、それこそ自然に根ざす個人の利害に拘って、道徳的であることは個人にとって少なくとも確率的にはメリットがあるのだ、と語るしかないかもしれない。つまり、少なくとも公平さのレベルで道徳的であることは、社会の中に生きる人間にとっての合理的選択の結果でもある、と（内井1996、210-219頁）。安彦一恵氏によれば、一般に人間は社会関係を結んだ方が総効用が多く、しかも（社会状態の違いにより機能する道徳の種類が違っても）基本的に「道徳」的であることが最も多く総効用をもたらすがゆえに、われわれは社会的であるべきである（安彦、33-37頁参照）。その上で個人としても、公平に振る舞う方が、（利己的に振る舞って交換関係から排除されるよりも）効用が多くなるゆえに、個人としても道徳的であるべき理由があることになる。むしろこの場合、ギューゲスの指輪もないし、また道徳的なことを装うことは、真に道徳的であることよりもコストがかかる、ということ前提しての話である（安彦、38-39頁参照）。

たしかに道徳外からの醒めた目による実用的な説明の方が、たとえ事後的な辻褄合わせのように見えても、高尚な理想の夢を語るよりも現実的で健全な説明であり、道徳を顧慮していなかった利己の人間にも道徳を考慮する理由を与え得るかもしれない。その上、もろもろの内在主義的道徳論による各道徳内部からの説明が、結局は通訳不可能なままに互いの信念を提示し

あうだけの徒労に終わりがちであることを考慮すれば、こうした自然主義的説明に一定の評価を与えてもよいかもしれない。それに加えて倫理学の外部からは、次のような提案もなされている。すなわち、倫理学によって追求されてきた基礎づけの企ては「別の可能性への通路を閉ざそうとしながら、その通路を開くことによって、自縄自縛に陥っている。このことを観察すれば、基礎づけはパラドキシカルな企てであるという結論に至る。この企ては、いつも欺瞞的な道なとらざるをえないのである」(Luhmann, S. 360)。このように語るルーマンは倫理学に対して、道德判断の基礎づけを諦めて道德的事態を記述する「道德の反省理論」に自らを制限すべきであると提案している。基礎づけの試みが欺瞞的であるという批判はおくとしても、近年では倫理学の内部からも道德についての超越論的基礎づけの試みを解体し、自然化しようとする動きが出てきている。われわれは最後に、その様な道德に関する自然主義の意義を、カントの反自然主義——道德の根元は自然の中にはないという点こそカントの「理性の事実」の重要な柱であったわけだから——と比較して検討してみたい。

### 3. 道德の自然主義と「理性の事実」

実は、「基礎づけ問題」をめぐる自然化の傾向は、認識論(epistemology)ないし知識の哲学(philosophy of knowledge)においてもみられる。と言うよりもむしろ、クワインの「自然化された認識論(epistemology naturalized)」以降、認識論の領域では既にはっきりとした流れがあったと言うべきであろう。しかもその流れは、近年になって、コンピュータサイエンスや、認知科学、大脳生理学の発達とも相俟って、より大きな潮流になりつつある。この自然化された認識論への流れを戸田山和久氏は『知識の哲学』という著書でおおよそ以下のように整理している。

そもそもデカルトに象徴的に見られるような「知識の基礎づけ」という伝統的問題は、「われわれは培養液の中の脳かもしれない」とか「現実と思っているのはすべて夢かもしれない」といった懐疑論のきわめて特殊な哲学的思考に対抗するために作り出された課題である。ところが、この問題に対して、デカルトのように確実不可謬な知を見つけ、それに基づいて(心の中から)知を正当化しようとする「内在主義」の路線をとったところから、知識の哲学は袋小路にはまり込んでしまったのである。そしてその後ヒュームの警告にもかかわらず、内在主義は20世紀半ばまでその命脈を保ち続けたが、結局、内在主義では、知を正当化するための基礎的信念を見つけることができなかったのである(戸田山, 第3章)。そこで出てきたのが、知識を正当化の呪縛から解放して自然現象の一種としてとらえる知の「外在主義」であり、さらには「自然化された認識論」である。

そもそも基礎づけ問題のきっかけとなった懐疑論とは、認識をめぐる小さな疑いを全面的な懐疑へと増幅するための技巧的で不自然な議論だったのである。だからこの懐疑論に対抗するには、疑い得ない確実な知を探すのではなく、健全な疑いを知の不可能性へと全面拡張してしまう懐疑論の論証そのものの奇妙さを指摘し、屁理屈に対しては屁理屈でもって対抗するのが正しい戦略なのである(同上, 第7章)。こうして懐疑論をかわした後の新しい認識論は、クワインの提案に従って、知識の可能性の問いを経験的な問いとして、個別具体的な科学の中で探求をする科学者と運命を共にしながら考えて行く「自然化された認識論」となるべきである。その際、クワインはまだ知識の個人主義にとらわれていたが、新しい認識論はむしろ知の社会

性を積極的に取り入れながら、ホーリズムの考えにしたがって、経験的心理学、認知科学、神経科学、コンピュータサイエンス、社会学、情報学などと連携しつつ、学際的に展開していかなくてはならない、云々（同上、第11章、終章参照）。

さて、道德の基礎づけ問題も、認識論と同じように懐疑論によって作り出された技巧の問題であり、それに対しては屁理屈で答えて、あとは倫理学も基礎づけを放棄して、むしろ社会学や文化人類学、生物学、進化論などと連携しながら自然化していく方が良いのであろうか。実際今日そうした方向を示唆する人は、倫理学の内外で急速に増えつつある。それは先ほどのルーマンのような社会学者をはじめとして、進化論的倫理学を研究する人たちや、「なぜ道德的であるべきか」という問題に答えようとする人たちの間で顕著である。

しかし道德の自然主義というのは一見したところ、道德の本質を見失わせるもののように映ってしまう。よく言われるように人間と動物の違いは、道德の有無であり、道德の規範性が自然に由来するはずはないという素朴な考え方が、これまではそれなりに説得力を持ってきたからである。だが、近年の自然主義者は、道德が自然を超えたものであるという常識を認めた上で、それにもかかわらず、敢えて道德の根は自然の内にある、あるいは道德は大多数の人々に（自然に）具わっている、と考えようとする。わざわざそのように主張することの根拠と意義はどこにあるのであろうか。

ここでこの問題に答える前に、道德の自然主義についてタイプ分けをしておくことにする。

1. 道德は人間の自然な利己性を背景にしながら、欺瞞的な形で生まれた政治的産物である。
2. 人間は、はじめからそこそこの利己性とそこそこの道德性を備えている。
3. 自然の中にある道德こそが本来の自己肯定的道德であり、むしろ自然の中での弱さや自己中心性・嫉妬を隠蔽するためにねつ造された道德は、欺瞞道德である。

1はマンデヴィルが代表的であろう。2はダーウィンやミルを挙げることができるが、考え方によってはヒュームもその中にはいる。しかもこの立場は環境や教育による後天的道德性の獲得を妨げるものではない。3は、ニーチェが代表的であり、その批判の対象にはキリスト教道德の他にカントの道德論も入るかもしれない。

本節では一応以上のように分類した上で、2に属する考え方を中心に検討していきたい。なお、2には進化論的倫理学から功利主義まで含めているが、それらを括る「自然主義」とは、道德性が道德以外の自然的要素に還元できるとする自然主義ではなく、道德性そのものが自然の事実として人間に具わっているとする自然主義であることをお断りしておく（伊藤、3-4頁参照）。

さて、道德の根拠が自然の内にあるというときに、その考えをはっきりと表しているのは、いわゆる進化論的倫理学である。ダーウィンの中にこうした考え方があったかどうかは分らないが（内井1996、55-57頁、マイケル・ルーズ、29頁参照）、進化論的倫理学と言えば、とりあえずは、生物の進化の頂点に人類をおき、その上で人類の進歩を信じて、自由放任の競争にすべてを委ねるべきであるというスペンサー流の考え方が有名である。さらには進化の事実から、進化の過程と産物を優遇すべきであるといった誤った結論を導く考え方もある。しかし現在このように単純な思想をそのまま信奉する人は少ない。むしろ近年の進化論的倫理学は、積極的に現実の進化の中に進歩はないと主張する。その上で人間の道德（義務感や善悪の観念）が進化の産物であることを認める。とは言っても例えば、他の生物と同じく利他的本能を一部



に持ちながら、しかし他方で利己的な計算機械である人間は、進化の過程で徐々に利他的傾向性を身につけて、最終的にそれが第二の本性となり、(自分の得になるからではなく)「親切にすべきであるからそうする」と考えるような道徳的存在となることも可能になった、と理解する(マイケル・ルーズ、46-47頁参照)。そして進化の結果、人類は契約を結びながら社会生活をせざるを得ないような状況を、他の状況よりものぞましい状況として見だしているために、例えばロールズの正義論のような理論が適切なものとして生み出されるのだ、と考える。つまり、正義論や功利主義がそれなりの説得力を持つような程度の社会状況を選ぶように、人類は進化してきたということである。(裏返せば、人類の進化が現代の諸道徳理論を可能にしたということにもなる。)しかしその反面で、進化論的倫理は、単に理論的に考えられた道徳(例えば全人類に対する等しい義務を主張する功利主義)よりも、現実の中で生き残っていて、進化の視点からも納得できる道徳(例えば親近の者に対する義務の方が、疎遠な人に対する義務よりも重いとする日常道徳)の方を積極的に認める。

このようにして自然主義としての進化論的倫理学は、道徳の現象を事実として認め、その規範の起源を説明するが、それは正当化や基礎づけとは関係ない。それどころかむしろ規範的な倫理は、自然選択によってわれわれを社会的存在にするためにとられた適応にすぎないわけだから、実は道徳に根拠はなく、それは種のもつ集合的幻想である、と言いきる。すなわち「本当のダーウィンの進化論的倫理は、規範的倫理にはメタ倫理的な根拠はないとする。……だからといって規範的倫理がないと言うのではない。それは明らかに存在する。逆に、そのことが、それに究極の根拠がないことを意味する」(同上、57頁)、と。

かくして、進化論的倫理学の一つの意義は、これまで問題であり続けたメタ倫理的問題、すなわち道徳の基礎づけの問題に対して、その無効を宣言することにある。これが本節のはじめに掲げた問題の一つの答えである。なお、同じような指摘は、「なぜ道徳的なければならないか」という問いに「大多数の人間がその程度の道徳性を持っている」という事実によって答えようとする道徳の自然主義の側からも提出されている(伊藤、43-44頁参照)。

規範の実在は認めるが、規範の必然性を規範の外部から根拠づけることはできない。つまり道徳は(よくも悪くも)進化の偶然の成果であって、(外部からの)基礎づけが無効であるにもかかわらず/だからこそ、道徳の機能を可能にしているのが、道徳へのわれわれの信頼以外にあり得ないことを確認させてくれる。これが進化論的倫理学の第二の意義である。道徳は「進化がわれわれに何の気なしに与えてくれた幻想だと一律に断ってしまうのでは、不条理だ。それでも、道徳にとって、もちろん規範的道徳にとって大事なことは、それが機能するのは、我々がそれに絶対の信頼をもっているという条件のもとでしかない」と答えておきたい。……道徳は、人々がそれが客観的な根拠をもっていると本当に信じるという条件でしか機能し得ない。これはつまり、道徳は我々が『客観化』する場合にのみ機能するということだ。」(マイケル・ルーズ、58-59頁)。道徳が機能するためには道徳それ自体を価値あるものとする人々の閉じた空間、すなわち内在主義が必要であるが、そうした道徳は外部から見れば幻想であって、その幻想を抱かざるを得なくしているのは生物を含めた自然である、という入れ子的構造がここにはある。だから、道徳はまさに自然に根を持ち、たとえ幻想であっても簡単に道徳を捨て去ることはできないのである<sup>9)</sup>。

しかしこのように道徳の秘密を暴きながら、なおかつ生物の論理によって、道徳的であらざるを得ず、しかもルーズが言っていたように、道徳はわれわれがそれを実在的なものと信ずる

場合にのみ機能するとすれば、一端、醒めた夢にもう一度戻らなくてはならないことになる。自分の来歴を消し去り、忘却することで、(幻想の)道徳は独り立ちし、「何かのためではなく」「ひたすら」「それ自体価値あるものとして」道徳の客観性が信じられることではじめて道徳は機能する(永井1, 49頁参照)。この(倒錯した)地平の重要さを、その地平の内側から説いたのは、他ならぬカントではなかったろうか。

このように進化論的倫理学にとっても、カント倫理学にとっても、(生物の論理が忘れられ)客観性が信じられる道徳の地平があることが、道徳が機能するための要件である。カントは、一方で道徳の根拠を自然の内に求めようとする自然主義を徹底して批判し、道徳は自然の制約から自由な理性の自律によらなければならないことを力説した。その意味で彼は反自然主義である。しかし、カントにも別の意味での自然主義的要素がある。この点を簡単に説明して本稿を締めくくりにすることにする。

どうして道徳的命法が実践的に必然的であるのか、言いかえればなぜ定言命法がわれわれの道徳的行為を可能にする条件であるのか、その必然性を把握できない、という議論をする中で、カントが理性使用の本質的原理にふれている部分がある。すなわち理性認識は必然性を備えてはならないが、必然性を備えるためには、条件を遡及することになる。しかし「条件を絶えず問い求めることによって、理性の満足は常に先へ先へと引き延ばされる。それ故、理性は無条件的で必然的なものを休みなく求め、それを十分に把握する何らかの手段を持たずに、それを想定する、という必要に迫られるのであって、もし理性が、この前提と両立できる概念を発見できさえすれば、それで十分幸いなのである」(IV, 463)、と。ここで述べられていることは、認識論から通底するカントの基本的な「理性」理解であり、それは『純粹理性批判』や『プロレゴメナ』では、「理性の自然的性向(Naturanlage der Vernunft)」と呼ばれていたものである(Vgl., III, 442, IV, 353)。つまり、理性には、無制約なものに至るまで条件をさかのぼろうとする性向が自然に備わっており、それが形而上学的誤謬のきっかけとなる一方で、道徳の根拠づけにも駆り立てる。しかし根拠が(快苦の感情のように)自然の側にあるとすれば、道徳は(経験科学の対象である)自然因果の中に解消してしまう。従ってもし道徳がそれ自体で可能であるとすれば、根拠は理性の側に求められるわけだが、しかし理性が単独で叡智界にその根拠を認識することはできない。しかも道徳の要件となる自由は、いかなる条件にも制約されないという意味で、まさに理性的認識によっては捉えられない限界概念であった。かくしてカントの道徳は、「理性の自然的性向」に従って求められるが、しかしその確実な根拠付けを得ることはできず、無制約者としての自由の理念と両立可能な定言命法の見いだすことができたところで、終わらざるを得ないことになる。そしてこの定言命法の事実が、「理性の事実」としてまとめられたわけである。

こうしてみると、カントの道徳論は理性の自然的傾向に支えられた、「超自然的」自然主義であるということができよう。単に与えられた自然を越えているという意味では、超自然であるが、しかし(進化の結果?)理性(の自然的性向)によって(カント的意味で)いかんともしがたく道徳的であることを課せられているという意味では、自然である。では、道徳的ということで何が課せられているのか。ある行為をそれが利己的な欲望や感情によらずに、普遍化する格率そのものを動機として遂行できるかどうかを吟味すること、言いかえれば、「行為の無制約性」を反省することが課せられているのである。

## 主な引用・参考文献

カントからの引用については、アカデミー版全集(Akademie Text-Ausgabe)に従い、引用の後に巻数とページ数を各ローマ数字とアラビア数字で記した。

伊藤春樹「moral naturalism について」(『東北学院大論集(人間・言語・情報)』第125号, 2000年所収)。

内井惣七『自由の法則 利害の論理』, ミネルヴァ書房, 1988年。

内井惣七『進化論と倫理』, 世界思想社, 1996年。

大庭健・安彦一恵・永井均編『なぜ悪いことをしてはいけないか』ナカニシヤ出版, 2000年。

永井均「なぜ悪いことをしてもくよい>のか」(大庭健他編『なぜ悪いことをしてはいけないか』所収)……永井1と略記

永井均「徹底的利己主義をさらに徹底化する途へ」(大庭健他編『なぜ悪いことをしてはいけないか』所収)……永井2と略記

安彦一恵「『道徳』ということの分析を介して」(大庭健他編『なぜ悪いことをしてはいけないか』所収)

戸田山和久『知識の哲学』, 産業図書, 2002年。

W・フランケナ『道徳についての思考』, 東海大学出版会, 1995年。

R・M・ヘア『道徳的に考えること』, 勁草書房, 1994年, R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford U. P., 1981.

J・ベンサム『道徳および立法の諸原理叙説』(『世界の名著 ベンサム, J・S・ミル』中央公論社, 1967年所収)。

ギルバート・ハーマン『哲学的倫理学叙説』, 産業図書, 1988年, G. Harman, *The Nature of Morality*, Oxford, 1977.

ピーター・シンガー『実践の倫理(新版)』, 昭和堂, 1999年, P. Singer, *Practical Ethics*, 2nd ed., Cambridge U. P., 1993.

J・S・ミル『功利主義論』(『世界の名著 ベンサム, J・S・ミル』中央公論社, 1967年所収)。

マイケル・ルーズ「進化論的倫理の擁護」(ジャン＝ピエール・シャンジュー監修『倫理は自然の中に根拠を持つ』, 産業図書, 1995年所収)。

N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 3, Suhrkamp, 1998.

\*以上の文献の引用については、基本的に本文中に名前(及び出版年)とページ数(ないし章・節数)を略記した。

## 注

- 1) しかし、「善意志」とは言ってもその内実は道徳法則であり、この道徳法則の存在を究極的に基礎づけるのが理性の「事実」であるとすれば、やはりカントをある種の道徳的实在論に根ざしていると言ってよいであろう。ただしその实在は、人間の能力としての「理性」のうちにありという意味では、人間を超えた外的客観のうちに、言い換えれば「所与のもの」として客観的に存在するという意味での实在とは異なる。
- 2) 後に見るように、道徳的であるべき(合理的)理由に、道徳的である方が社会生活を営む人間にとって一般により得になる、すなわち、(広い意味で)「利益になる」という説明の仕方が

あるが、これも、死後の世界で神が現世での自己犠牲の損失と利得との帳尻を合わせてくれるという保証でもなければ、あまり説得力のある説明ではない（フランケナ、173 頁参照）。また、神のような超越的存在を前提しないでもこの説明で道德への（十全ではないにしても）そこそこの理由付けは与えられているとすれば、非道德的行為の方が明らかに利益になると分かっている場合には、もはや「道德的であれ」とは言えないことになる。それでも別の意味でのメリットがあるのだとして、道德への合理的理由付けを試みる人はたくさんいる。とりわけ「自尊の観念」、人間としての「誇り」によって自分の人生と性格を是認する可能性に、道德の理由を期待する人は多い。例えば W・フランケナ『道德についての思考』174 頁、越智貢「『情報モラル』の教育」（越智貢他編『情報倫理学』、ナカニシヤ出版、2000 年所収）215-216 頁、大庭健「なぜ道德を気にしなければいけないのか」（安彦一恵他編『道德の理由』、昭和堂、1992 年所収）28 頁など。むろんこれに対してこの自尊の観念こそ、道德のイデオログによる欺瞞の産物であると主張する人がいることもたしかである。

- 3) 「知識の場合と並んで」、と言ったのは、知識論こそ「基礎づけ問題」の主戦場であり（デカルトの道德に対する対照的態度に見られるように）道德論が同様の視点から見られることは少なかったが、敢えて本稿では「基礎づけ」という視点から両者を類比的に扱ってみようと考えたからである。そして哲学的関心を離れれば、知識の場合にも、デカルト的方法的懐疑やゲティア問題のように、究極的に明晰判明な知にまで遡ってその基礎づけが求められることはほとんどない。
- 4) まず、道德的であるからといって自己の利益になるとは限らないことはたくさんある。そして、自己利益が道德の理由であるとすれば、非道德的に振る舞う方が自己利益につながる場合には、非道德的行為を控える理由はないことになる。たとえふつうの社会では非道德による自己利益状況、すなわち「ギュゲスの指輪」が存在しないとしても、それはむしろ道德によってそうした社会を作り出してきたからなのである（ヘア、292 頁以下参照）。このほかに、よく持ち出される理由付けの問題点についても触れておくと、例えば、「あなたが殺される身になることを想像してみなさい」とか「人から嘘をつかれたらどう思いますか」という形で、想像上の自己利益に訴え、そのような自己利益に背く行為は不合理であるのだから、規範に従うべき合理的理由がある、といった説明がされることもある。ところがこれまたよく指摘されるとおり、そのような想像が規範に従う理由を提供できると考えるためには、単なる論理的矛盾を超えた、「意欲の上での矛盾」のようなものを前提しなくてはならない（ハーマン 132 頁以下、伊藤 5-6 頁）。逆にたとえ自分が殺されることになるろうとも、あるいは一般的には自分の利益に適わなくても、この状況で自分の欲求に忠実である方を選ぶことは論理的には何ら不合理ではない。さらに「自他の立場を入れ替えてみる」という普遍化の要請に仮に従ったとしても、その他者の欲求をわがこととして共感し、その欲求を（自分の欲求を抑えて）自らの行為の理由にできるだけの道德性がなければ、その説得によって殺人を控える行為が結実することはないであろう。反対に上の説得がもし説得力を持つとしたら、それは理由を述べる側にも聞く側にも潜在的に何らかの道德性が前提されていたからである。
- 5) ただし、デカルトも知の基礎付けは真剣に取り組んだが、道德に関しては穏健な習慣に従おうとしたし、またアリストテレスも、道德は絶対確実性の上に基礎づけられる学問というよりも、おおよその出発点（エンドクサ）の上に立てられる学問だとしていた点を考慮に入れると、道德について基礎づけが必要であるというのは、やはりかなり特殊な状況である（デカルト『方法序説』、岩波文庫、1967 年、34 頁以下、アリストテレス『ニコマコス倫理学』、岩波文庫、1971 年、1094b 以下参照）。

- 6) カントは、おそらく通常の（殺すなかれ、親切にしろ、偽るな、といった）道徳的規範にとりわけ異を唱えているわけではない。ただ、道徳とは基本的に善さを実現することであり、その場合の善さとは、とりもおさず「幸福」である、という考え方＝帰結主義に対して、それを疑っているのである。しかも当初はかなり遠巻きに。つまり、自然は非常にうまくしたもので、それぞれの生物の生存の目的に相応しい能力を与えてくれている。人間の意志を支配する能力として理性が与えられているのにも、それなりの目的があるはずである。ところで、理性的存在にとってその存在の目的が幸福であるとすれば、（ヒュームが、理性の機能は目的への手段を探すことにある、と言っていたにもかかわらず）そうした目的を達成するために理性はきわめて頼りなく、当てにならないばかりか、理性があることで多くの苦勞を背負い込むことになる。むしろ「幸福」という目的のためならば、理性などない方がよかつたくらいである。にもかかわらず理性があるということは、その存在（＝人間）にとって理性は少なくとも幸福を得るための（道具的）手段ではないということであり、何か別の目的のために人間に付与されていると考えるのが穏当であろう。このカントの考えは、自然神学的、あるいは目的論的な説明であり、修辭的な意味しか持たないかもしれない。しかし、今日でも多くの倫理学者が、結論的にはカントと類似した視点から、道徳の理由を指摘している。すなわち、道徳の目的は幸福の獲得にではなく、何か別のことにあるという点である。
- 7) 永井均は何の躊躇いもなくカントをそのように規定し、そしてそれが道徳イデオロギーの究極の姿であり、欺瞞の極地であるとして、そこに悪魔的な意地の悪さを見ている（安彦一恵他編『道徳の理由—Why be moral?—』、ナカニシヤ出版、1992年、86-91頁、96頁参照）。同じような批判をP・シンガーも既にしていた。「正しいことであるがゆえになされた隠れた動機のない行為だけに道徳的価値を認めるという傾向が我々にはある。だが私の考えではこの傾向が強まるにしたがって、倫理について我々が抱いている考えはそれだけ人を誤りへと導きやすい。……人々が倫理に対するこのような見解を受け入れ、それに導かれるままに、正しいことであるがゆえに正しいことをし、それ以上深く理由を追及しないようになると、一種の信用詐欺の餌食になってしまうのである。……義務であるがゆえに義務がなされる場合にしか道徳的価値を見いださない。西洋哲学の歴史のなかでこのことをカント以上に強調した人はいない。だがカント自身は、合理的な正当化がされなければ、このような常識的な倫理の概念は『脳の妄想にすぎない』ことを知っていた。そして、事実はまさにその通りなのである」（シンガー、387-388頁）。だが、それでは逆にカントが批判する立場、例えば利己主義や功利主義に従えば、欺瞞から解放され、人間として素直なあり方が可能になるかという、必ずしもそうではないように思われる。そしてそのことは、カントを道徳フェティシズムとして批判する永井自身がよく分かっていると思われる。大庭健他編『なぜ悪いことをしてはいけないのか』、ナカニシヤ出版、2000年、52頁以下参照。
- 8) カント倫理学だけでなく、社会契約論、功利主義、道徳感情論などがことごとく内在主義を免れることができない、ということについては立ち入った研究は、伊藤氏の論文を参照して頂きたい。なお、伊藤氏はその上で、「なぜ道徳的であるべきか」という問題に絡んで、カント倫理学の自然化を試み、「大多数の人々がその程度の道徳性をもっているから」と答える可能性を探っているが、この点については、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巻第1号、2001年）で検討したことがある。
- 9) 進化論的倫理学は、よくも悪しくも、われわれの道徳の現実を、幻想を取り払って説明してくれる。その結果、道徳の起源は、どこか一つに収斂するのではなく、ある部分は本能に、他の部分は、自然選択の結果、別の部分は環境や教育の結果に求められることになる。さらにそ

の立場は、昨今の脳科学やコネクショニズムの知見と連携して、直感的になされる道徳的判断のメカニズム、道徳判断の曖昧さや間違いの仕組み、そして「アクラシア」の問題の解明にも寄与してくれるであろう。このように、認識論の場合と類比的に、道徳の自然化も、倫理学の特権性を取り払い、他の経験諸科学と手を取り合うことで、われわれの道徳現象を解明してくれる可能性はおおいにある。しかしそれらの知識がわれわれの主観的な道徳判断の根拠に直接影響するかどうかは別問題である。

付記 本稿は、平成 14 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。