

道徳の内在主義的性格について

宇佐美 公 生*

(2001年6月29日受理)

I. はじめに

多くの倫理学は、善／悪や正／不正という価値の区分を前提にしながら、その区分にそった道徳的判断や秩序を正当化する根拠をどこかに求めようとしてきた。どうしてある道徳的判断は正しいのか、という形で。ただし、そもそもどうして道徳的であるべきなのか、という問いがあからさまに立てられることは、近代以前はそれほど多くはなかった。人間にとって超越的・外在的な神の権威が機能していたり、伝統や慣習に支えられた価値観が自明なものとして受け入れられている限りは、特別に懐疑的な哲学者でもない限り、自明な枠の外に敢えて出ようとはしなかった、ということなのであろう¹⁾。

しかし外在的権威や伝統に依拠して道徳の根拠づけることができなくなると、近代以降の倫理学はかなり特殊な形をとることになる。たとえば、カントにとって善とは、行為については「意志」について語りうることで、しかも意志が善であるとはすなわち、理性が定める道徳的規則に自主的に従うことに他ならなかった。また功利主義にとってそれは多数の行為によってもたらされる幸福（選好）の総和の極大化に他ならなかった。そしてカントは価値区分の根拠を究極的には「理性の事実」に求め、功利主義は、「快の追求と苦の忌避という事実」に求めた。

だが当人たちの自己理解はともかくとして、こうした善悪の意味づけとその根拠付けの多様性は、善悪の多義性を露わにさせるだけでなく、それらの学説の正当性への問いを喚起することになる。なぜ実践理性に従うことそれ自体が善なのか、なぜ最大の快を求めることそれ自体が正当なのか、という形で。そしてこれらの（メタレベルの）問いに答える基礎付けの試みのほとんどが、それ自体（自らが提唱する）善悪の区別を要請・援用するという循環や自己言及的構造を抱えることになった。これを道徳の内在主義（internalism）的性格と呼ぶことができよう。ただし、その中でも道徳の循環構造を自覚的に受け止めるカントのような内在主義者はめずらしいと言える。

ところで、このように一種の自家中毒に陥っている倫理学のうちに、N. ルーマンは、善／悪という道徳的コードのパラドックスを指摘する。つまり善／悪の区分そのものがよいのか悪いのかを決定できない、と（N. Luhmann, S. 27）。そして従来の基礎付け主義的倫理学は、このパラドックスを曖昧にし、社会の統合理論を目指したために、道徳的コミュニケーションの孕む特殊さや危険性に対しても目を閉ざすことになった、と指摘する。

* 岩手大学教育学部

そもそも道徳は、倫理学に自らの道徳的な基礎付けを語らせながら、他方ではその基礎付けの欺瞞性の秘密を暴く（それ自体ある意味で道徳的な）系譜学（Genealogie）を喚起する。このこと自体が不自然で、しかも日常通用している他の諸規範と比べてみると奇妙な現象と言わざるをえない。善／悪という二項対立コードの特殊性のせいもあるだろうが、それにしても道徳は「なぜ道徳的であるべきか」といった自己関与的な問いをどうして喚起してしまうのであろうか。さらにルーマンも言うように（近代の）道徳判断は、全体としての人格に関わるために最後は闘争や暴力につながりかねない、コミュニケーションの中でも非常に危険で病理的な現象だとすれば、なぜそうしたコードに人は他者との関わりを託してきたのであろうか。

本稿では、こうした問題を視野に入れながら、カントの倫理学を中心に、道徳の内主義的性格について検討してみたい。

1 理由から原因へ

カントは既存の倫理学による根拠付けの試みを、実践的実質的規定根拠の表にまとめている（Vgl. KpV., 48）、その中には、道徳の規定根拠を、神の権威や、経験的教育・社会組織など外的なものに求める立場も含まれている。これらを少し現代風に改めて言えば、「どうして道徳的であるべきか」という問いに対して、「絶対的権威をもった神が命ずるから」、あるいは「社会の維持のためには道徳が必要だから」、と答えようとする立場だと言うことができよう。前者はともかく、後者は今日でも上の問いに対する答えとして、しばしば持ち出される視点である。

たとえば小浜逸郎氏は、「どうして人を殺してはならないか」という問いに対して、相互性に訴えたり、自尊心や他者の尊厳に訴えたりする答えは、相手の中にすでに備わってしまっているはずの道徳的心情に暗に訴えており、道徳的な理性や感情の根拠への問いに答えたことにはならない、と語る²⁾。むしろこの問いは、「人はなぜ人を殺してはならないと決めるようになったのか」という問いに改められるべきであり、その問いについてなら、たとえば次のように答えることができる。「自らがその成員である共同体の秩序維持のためには、なるべくならば人を殺さない方がよい」と感じるようになり、それに反すると自分が利益を得ている共同体から排除されるかもしれないという「不安」や「恐れ」も相まって、人々はその感覚を次第に道徳的な理性や感情のかたちで根付かせてきたのである、と³⁾。

なるほどこのように問いを立て直すことで、規範の無根拠さを隠蔽しようとして循環的な答えにはまってしまう不合理さや、規範の無根拠さを前にしたニヒリズムへの転落の危険から脱却し、（自己利害に訴えながら）道徳という制度一般へのコミットメントを反省的に再評価することもできるかもしれない。そして実際このような答え、あるいはそれに類した答えが、「なぜ道徳的であるべきか」という問題に対して、一番よく見られる答え方である⁴⁾。

しかしこのように、道徳的である根拠を、われわれにとって外なる何らかの目的を引き合いに出して説明する（系譜学的）観点からは、われわれがどうしてそう信ずるようになったのかという来歴は明らかになっても、だからどうすべきかという答えは直接には導けない。

もとより、この種の問いに初めから十全な答えなどあり得ないのであって、共同体への帰属によるメリットと、そこから排除させることへの不安が、当人にとって相変わず重要なならば、これからも人を殺さないだろうし、そうでなくなれば、人を殺すかもしれない、というだけのことかもしれない。しかしそれならば、賞罰を含む法的なシステムによる規制でも十分なはず

である。むしろもともと「なぜ人を殺してはならないか」という問いは、たとえ処罰されても、共同体から排除されても、社会が混乱しても、身内が地獄に墮ちても、自分が抹殺されても、殺したい時に、それでもなお殺してはならない道徳的理由はあるか、と問うていたはずである。だが、だとすればなおのこと、上記の（どういう利害であれ）自己利害への配慮を道徳の究極的な根拠に据える人にとっては、そこまで分かっている殺したいならば、殺してはならない理由など、当人の中にはもはや見あたるはずがない、ということになるであろう。

だから究極的には人を殺してはならない道徳的理由などないのだ、ということになるのだろうか。「究極的」という言葉をどう解釈するかにもよるが、私自身は必ずしもそうはならないだろうと考える。しかしこの点の説明は後回しにして、道徳の実質的根拠を語る立場についていくつか補足しておく。

そもそも、「道徳は社会システムの維持のために必要だから、社会が自分たちの生存にとって必要であると考えられる限りで、道徳的な命令に従う理由がある」と考える立場にとって大切なのは、あくまでも道徳性の事実、言いかえれば人々が道徳的に（適法的に）行為したという事実の方であって、行為の道徳的動機ではない。この場合は、仮に動機付けがあり得るとしても、「あなたがそのような社会の安定を望むならば、道徳的ないし適法的な行為をなすべし」という仮言命法で十分だということになる。さらにまた、もともと道徳を必要とした動機にまで遡って考えるなら、社会を安定して維持できる道徳よりも優れた装置が見つければ、道徳という手段は、社会にとっても個人にとっても格別必要ないということにもなる。実際、道徳の外から道徳の秘密を語る系譜学者は、「道徳はつねに手段にすぎないこと——もしなくてもすむならばそれに越したことの無い必要悪にすぎないこと——を、状況に応じて説得的に提示できる系譜学的知性が、社会にとってさえ必要なのである」⁶⁾と語る。

ところが、このような道徳外の実質的根拠を道徳の生成要件とする立場に対しては、伝統的に次のようなことが指摘されてきた。つまり、道徳的規範や価値に基づく行為の動機づけを予め共有していない利己的な人々が、たとえ社会に道徳が普及することによるメリットを想像できたとしても、自らのうちに何らかの道徳性（たとえば「誠実であること」、「他人の気持ちに配慮すること」、「正義感覚」、「仁愛」など）を持っていなければ、囚人のディレンマやヒューム的小麦を刈る農夫の例に見られるように⁶⁾、道徳空間そのものが生成することがない。たとえば、共通の利害への感覚と他者の快苦への共感能力があったとしても、相手が取り決めを守るだろうという「信頼」を持ち得ない限り、あるいは共感のなかに（たとえば「誰の苦しみも取り除かれるべき」といった）道徳性が予め含まれていない限り、社会的関係が始まり、われわれの知っている道徳空間が立ち上がることはないであろう。その意味で、利己性や計算的理性、共感能力からなる地平と道徳性の地平の間には越えがたい断絶がある、と。

さらに、仮に道徳空間が成立し得た後でも、「何はともあれ」道徳的規範に従うという愚直さないし自己目的化のようなものがなく、もっぱらそれを自己利益のための便宜的道具と割り切る人間が大多数であれば、おそらくは、その空間を長期にわたって維持し続けることは難しかったであろう、と⁷⁾。

にもかかわらず、系譜学者や進化論者が言うように、道徳は元来、社会と個人にとって道具的な存在であり、道徳空間は（何かの偶然によって）歴史的に生成してきたものかもしれない。あるいはそうでなく、本質主義者や道徳感情論者が言うように、人間には本性的に道徳性の意識が備わっていて、道徳的配慮が必要となる場面では、（できるかどうかは別にして）道徳意識

が自分を参照しろと訴えるようにできているのかもしれない。後者だとすれば、人間には本来的に道徳性が備わっているわけだから、もはや道徳の理由は遡って問いようがない。「道徳的であるべき」という当為が、なぜかは分からないが人間の意識に課せられており、道徳を意識する限りで、人々は道徳空間の住人だということになる。他方、たとえ前者のようなものだったとしても、道徳が十全に機能するためには、系譜学者も指摘するように、どこかで道徳の道具性と元々の取り決めが忘却され、命ずる内容そのものの内に道徳は自らを内閉させる必要があったはずである⁸⁾。つまり道徳が自己目的化しなければならなかったはずである。さもなくば、道徳に従う手前で、それに従うことのメリットとデメリットを計算して堂々巡りを繰り返す(囚人のディレンマの)囚人たちと同じ混沌状況から離床することはできなかったであろう。あるいは、たとえたまたま道徳空間が生成し得たとしても、その社会を構成する人々の大多数が「道徳を端的に信じ道徳の存在理由を知らない人々」(=道徳を自己目的化する道徳フェチ)とならなければ、道徳空間が閉じられ、維持されることはなかったはずである。

さて、このように系譜学的に道徳を見たとき、道徳空間の自閉性を最も精緻で堅固に仕上げたのはカントであり、その自閉性を象徴しているのが定言命法だということになる⁹⁾。だからカントから見れば、彼以前のほとんどの倫理学による道徳の基礎付けは、完結の程度が甘く、どこか外部に開かれているところがあり、遺漏があったことになる。と言うよりも、過去の倫理学は(系譜学者ではない)カントにとって、そもそも道徳性の質が違っていたのであって、本当の道徳空間を構成するには至っていない、と映じていたはずである。そうした質の違いが、本節の始めに述べた実質的原理と、それに対してカント自身の主張する形式的で自律的原理という対比となって現れている。

2 理由なき理性の事実、あるいは自然の事実

さて、仮に道徳が(系譜学者が指摘する)ねらい通りの機能を果たしている状況では、道徳的であるべきことは自明になっているはずだから、道徳的であるべき更なる理由など存在しないことになる。とりわけカントにとっては、そうなるはずである。なぜなら、カントにとって道徳的であるべき理由は、それがどんな理由であっても道徳的なものか、非道徳的なものかのいずれかのはずである。そして、もしそれが道徳的理由だとすれば、本当に「道徳的であるべき」理由とはなりえない。その理由を受け入れるためには、われわれがすでに道徳の内部にいないからである。逆に非道徳的理由だとすれば、それこそ道徳の動機付けの純粹さは失われ、たとえば上で見たような利己的な理由付けに従属する他律的なものとなってしまふ(cf. B. Willms, pp. 54-5)。このようにカントにとって、道徳的であるべき理由はないわけだから、彼の語る道徳は内在主義(Internalism)をとらざるを得ないことになる。

そうした道徳の構造を象徴するのが定言命法である。何の外的理由も条件付けもなしに、端的にある行為を「なすべし」と命じてくるのでなければ、道徳の内在性・完結性は維持できない。しかし「道徳的であるべき理由がない、ということは、道徳が基礎をもたないということを含意するものではない」¹⁾(*ibid.*)。カントによれば、そのような道徳は理性のうちに基礎をもつのであって、だから逆に道徳の端的な要求を理性は受け入れることができるのである。そして彼は『道徳形而上学の基礎付け』と『実践理性批判』において、それがどうして可能であるかを示そうとしている。問題は、その試みが成功しているかということであるが、その答えは否

定的たらざるを得ない。

たとえば、カントのあげる事例の一つに、寄託物を横領するという格率が一般化すれば、寄託物というものが不可能になってしまう、というものがあるが、しかし寄託物という制度、あるいは私有財産という制度が不可能になっても、それ自体として不合理であるわけではない。つまりカントの基準を適用した上で、不道徳なはずなのに合理的なこと（逆に道徳的かもしれないが理不尽なこと）が存在するということであって、それらカントにおける合理性と道徳性のずれは、ヘーゲル以来幾度となく指摘されてきた。

そもそも、カントの提起した問題をまとめてみれば、われわれが基本的欲求から何かの規則を定め、しかもそれが理性的に、外的な権力や制裁によらずに、誰もが受け入れられることが期待されるような規則であることがありうるだろうか、ということであった。そしてその答えが、行為についての基本原則、すなわち「君は君の格率が普遍的法則となることを、当の格率によって同時に欲しうような格率に従ってのみ行為せよ」(Gr. 42) という命令である。しかし、人はなぜこのような枠組みを受け入れ、自分を立法者であると同時にその法によって支配される市民と見なさなくてはならないのだろうか。カントによればそれは、われわれが理性的行為主体だからだ (Vgl., Gr. 55-56), というわけである。だが、人がもっぱら理性的主体でしかないならば、どうすることが合理的かということと、現実の能力や欲求・関心をもった人間が理性的主体として何をするのが合理的かという問いとは違う。J. ロールズが語る「無知のベール」に隠された状況、つまり自分が持っている能力や地位を知らない状況で、どんな規則を作るかは、正義に関心を持っている人にとっては判定基準を問う問いとなるが、初めから公平な観点、あるいは道徳的な観点をとる性向を持っていなければ、そのような問い自体が不合理なものに映るに違いない。してみれば、理性からカントの言う道徳性が導出されるのは、当の理性の中に予め道徳性への関心が含まれている場合に限る、ということになる。かくしてカントの基礎付けの試みは循環することになる (cf., G. Harman, p. 74)。

また、カントは自由な行為者である限り、彼の道徳的法則にコミットせざるを得ない、ということ論証し、それによって道徳的懐疑論者やニヒリストを含むすべての理性的存在者に対して、説得的議論を展開できるとも考えていたようである (Vgl., Gr. 71-73)。ところで、理性的主体が理由に基づいて行為する存在である限りで、彼(彼女)は自分を行為主体として反省的に捉え、それによって個人的な欲求や利益から距離をおき、公平な観点から判断することができることになり、この反省的自由が正義への動機を提供するように思われる。しかし「真理についての反省的熟慮は、たしかに公平な観点を導入し調和を求めが」(B. Williams, p. 69), だからといって「行為」に関する反省的熟慮が、「公平さ」を求めるとは限らない。なぜなら行為は最終的に一人称の領域であり、すべての利益の調和を自らが配慮する必然性はないからである。従って少なくとも実践的文脈においては、道徳原理がすべての理性的存在者を拘束することは不可能だ、ということになる¹⁰⁾。

結局、カント自身は、道徳法則が理性的存在者に内在していることを「理性の事実 (ein Factum der Vernunft)」(KpV., 36) という言い方で語るしかなかった。この答えは、道徳の所与性を強調することになるが、しかし反面、理性という能力の捉え方次第では、単に抽象的な思弁的事実、あるいは直観的事実と受け取られかねないことになる。すなわち、ともかくも道徳は「われわれに与えられている」とまでは言えるが、しかし万人に絶対備わっているというのは、単にカントの勝手な思いこみでしかない、と。

この点をふまえた上で、道徳の実在性を救おうとすると、道徳原理はあらゆる理性的存在者を拘束する、というカントの想定を否定して、より相対主義的立場を主張しなくてはならないであろう。今日そのような条件を満たす立場の一つに、道徳的自然主義 (moral naturalism) がある。道徳的自然主義は、内在主義を道徳の特質として認めたままで、カントの「理性の事実」を自然化し、道徳の根拠を「たまたまそのように道徳的に考える人が大多数である」という事実に還元してしまおうとする。それは「なぜ道徳的であるべきか」という問いに対して、「大多数の人間がその程度の道徳性をもっているから」と答えようとする立場でもある (伊藤, 1-2 頁参照)。

しかし、一般的に考えれば、「なぜ」という問いに、事実をもって答えるというのは、ある意味では肩すかしを食らわせるようなものでもある。なるほど「どうして道徳的であるべきか」という問い自体も十分奇妙ではあるのだが、それに対する自然主義の答えもまた奇妙なものである。それは、「なぜ」という問いへの通常の答えのように、何か目的や理由を持ち出すわけではなく、「なぜだか (ほとんどの人が) 道徳的であるべきだと思っているから」という循環的答え以上の答えはあり得ない、と言っているに等しいからである。

もとより、いくつかの規則に従う行為の理由への問いに対して、端的な事実をもって答えざるをえない例は道徳的規範の他にも存在する。たとえば、「どうして $2+3$ は 5 であるべきか」。「どうして自分のことを『わたし』と呼ぶべきであり、『かれ』と呼んではならないか」。このように加算の規則や言語の規則の根拠を問われても、そうなっているのだからそうするべきである、と規範性の事実をもって答えるしかない文脈というものはある。言語規則の事実を提示されれば、その規則が流通する社会で言語的コミュニケーションを図ろうとする者は、事実として提示された規則に従わざるを得ない。その意味で、行為者は規則への従属を外から強制され、つけられることになる。算術の規則もまた、合理的であろうとすれば、いやがおうでも従わざるを得ないものとして、外から強制されるといってよからう。

同じようにエチケットなどの慣習についても「郷に入らば、郷に従え」ということが言われることはある。だが、道徳に関して、たまたま現在の社会ではそういうことになっている、たとえば「老人を敬え」という外的規範の事実を差し出してみせるだけで、われわれは道徳的に行為すべき理由を手にしたと思うであろうか。もし、提示された規範の事実だけで納得できる人がいるとしたら、それはその人自身がすでに「老人を敬うべきだ」という内的信念を抱いていたからであろう。逆に言えば、道徳の場合には、外から強いられただけでは動機づけにならない。もし外部からの強制でよければ、それは先に述べたように法的規範でも十分なはずだからである。

したがって、「なぜ道徳的であるべきか」といった問いかけに対し、自然主義者はむしろ「そのように問う以上は、道徳の妥当性を疑う何か積極的な理由でもあるのですか」と反語的に問い返したほうがよいのかもしれない。もし最初の問いを立てた人が、大多数のそこそこの道徳性をもった人間の仲間であるならば、その人もまた「ともかくも道徳的であるべき」だと信じているはずであり、それ以上の答えは出てこないはずだからである。

しかしこうした反語的疑問にも、まれに以下のような応答はあり得るかもしれない。「たしかに、どうしてかは分からないが、これまでは道徳的であるべきだと思われてきた。しかし系譜学者によって夢を覚まされた。道徳的であるべき絶対的理由などないのだ、と。だとすれば何をしてもいいのか、それを確認したい」。あるいは、「現実の道徳の頽廃状況を見ると、道徳

の脆さというものが分かる。現代でも家庭や学校で道徳教育が行われているはずであり、しかもそれはかつてのように、国家や宗教の権威や理不尽な体罰・強制に頼ることなく、理性的に教育されているはずである。にもかかわらず、過去よりも頽廃が進んでいるとすれば、その事実は道徳の不合理さを示し、合理性への疑いをかき立てこそすれ、道徳の合理性を証明するものではない。だから所詮、道徳はさまざまな手段を駆使して刷り込まれ、教え込まれる (indoctrinate) べきもので、理性的に説明され論される類のものではないのではないか」と。

このような問いかけに、個々の自然主義者がどのように答えるかは分からない。しかし、おそらく外在主義者や系譜学者、その他の道徳形而上学者ほど積極的な答えは持ち合わせていないと思われる。道徳的自然主義者にとっては、道徳的であるべき絶対的な理由など存在せず、大多数の人々が持っている「そこそこ」のレベルの道徳が、道徳の妥当性を示す「なげなし」の証拠であり、それ以上でもそれ以下でもないからである (同上、20-21 頁参照)。

だから、たとえば「仁愛の徳」の大切さを道学者が理を尽くして論そうが、情に訴えて鼓舞しようが、それが大多数の人間にとってリアリティーがなく、信じられるものでなければ、空疎な妄言にとどまり、実効性ある道徳として機能することはない。あるいは一部の人の琴線に触れることはあるかもしれないが、大方の支持を得られなければ、それを信じている人ともに、その徳は早晩淘汰される運命にあると言えよう。逆に実際に大多数の人々が信じているレベルの道徳 (とそれ以上のレベルの道徳) から、大多数の人々 (とほとんどの不道徳な人々) は恩恵を被り、それによって彼 (彼女) 等は生き残ってきたのである。道徳的自然主義者はこのように、そこそこの道徳のレベルと、それを基にした淘汰の現実の内に、社会に流通する道徳の特質を見ている。

以上見てきた道徳的自然主義は、たしかにわれわれの道徳の現実をかなりうまく説明してくれているように見える。そもそも、カントのように純粋な理性の世界に遺漏なく完結した道徳空間を夢見るよりも、道徳の自然的「事実」を示す方が、道徳的懐疑主義の批判をかわし、内存在主義の要請を満たしながら、案外と包括的で常識的なかたちで道徳の有効性を説得的に語ることになるのかもしれない。なぜなら、ある道徳的事実を受け入れることができるようになった過程は、徳倫理やパターンリズムによる教育の成果かもしれないし、功利主義的説明や普遍化可能性の論理によるのかもしれない。さらには不合理な刷り込みの結果なのかもしれない (同上、18 頁参照)。いずれにせよそれらの論理は、潜在的な形で各人の中にあつた道徳性を引き出す「媒介」の役割を果たしてくれたのだ、と考えればよいのであって、そのうちのどれかが絶対的に正しいのだという判定を下す必要もなく、それでいて自然主義は完全な相対主義に陥ることなく道徳のリアリティーを保証してくれるからである。

自然主義者に言わせれば、理由付けはどうあれ (どのような理由付けであれ、教育であれ、環境であれ) イワシの頭も信心からのように、何か道徳的規範が受け入れられたということは、初めからそういう道徳心 (道徳的感性?) が備わっていた、ということでもあり、それ以上何を望むのか、ということなのであろう。説得や教育の方法は、それが喩え話しであろうが、神話や童話であろうが、かまわないというわけである。

たしかに、近年の人工知能研究、とりわけ行為のよし悪しの直観的な判断を可能にする無意識的過程についての (コネクショニズムの立場からの) 研究成果を参考にすると、よし悪しの判断能力を身につけさせるのに、ニューラルネットワークのシナプスの重みを適切に調整する反復訓練・陶冶の環境があればよいということになりそうである (信原、104-112 頁参照)¹¹⁾。

ではそのようにして刷り込まれ、盲目化した習慣をもって、道德と呼ぶことは許されるのだろうか。結果として、ある道德的な意識（なぜか分からないけど、人殺しは道德的によくない）とそれに見合った道德的振る舞い（殺さない）さえあれば、道德意識の由来はサブプリミナルでも何でもいいのであろうか。道德的自然主義者は、それでもかまわないと考える。

3 道德内部での道德的基礎付けと自由

われわれの道德意識は、自然主義者が言うように、様々なきっかけで幸運にも刷り込まれ、そのおかげでわれわれは生き残れたのかもしれない。逆に、道德の欺瞞性に気づいた人や、あるいは道德についてのそれ自体道德的な反省を加えて、より高いレベルの道德的境地に達した人間は、不運にも淘汰されてしまったのかもしれない。しかしそれでは、われわれにとっては、ただ社会が示唆してくれるがまま、訓練をつんで、そこそこの道德（そこそこの不道德さ）を盲目的に身につけることが、少なくとも生き残るための最善の策なのであろうか？だとすれば、理性主義や道德感情論、直観主義や功利主義などの説をうち立てて既存の道德に（道德的な）反省を加えたり、ましてや自分が従っている道德を取って正当化しようと試みる必要など本来はなかったことになる。とりわけ、道德的理由に関する形而上学を嫌悪する自然主義者は、そうした努力をことごとく無駄な努力（駄法螺）として葬り去ろうとする。

しかし自然主義者が言うように、道德には内も外もなく、一つ一つの道德的価値や規範を受け入れるかどうかは、その都度の「説明の力量」によらざるを得ないのだとすれば、仮に最終的な落としどころがどこかにあるとしても、やはり敢えて道德の理由を説明しようとする努力を無視することはできないと思われる。それどころか、近代以降の道德にとって道德への「反省」や「批判」はむしろ道德的であることの重要な要素であり、（後からみれば所詮循環でしかない）基礎付けの努力も、その都度の道德のレベルを維持するのに一役買ってきたと考えることができる。

しかも、道德がその機能を十全に果たすためには、道德の地平は閉じられる必要があった。道德を外側から支えてきた様々な権威が失われてしまった近代以降は、とりわけそうした完結の必要性が高まったといえよう。そして現にイギリスのモラリストたちやカントによって、内在主義を徹底させ道德の地平を完結させる努力がなされてきた¹²⁾。その過程で道德に対する（それ自体道德的な）反省が、新たな道德の理由付けを生み出し続けてきたのである。それは道德感情論であったり、公平無私な観察者の理論であったり、共感の理論であったりする。こうした（自然主義者からみれば無駄な）努力の典型的な形がカントの道德形而上学である。われわれは最後に、そうしたカントの試みを、内在主義的側面に注目しながら確認してみたい。

カントは、道德を基本的に「形而上学的」なものであると考えていた。なぜならそれは現象の自然的因果性の地平を越えるものだからである。カントにとって、病理的な行為であろうが、道德的に見える行為であろうが、（心理学、生物学、あるいは上記のコネクションズなど）経験科学を駆使して、原理的には現象するどんな行為も因果連鎖のもとで説明しきることができるはずである。そこには道德的に善も悪もない。もし道德的な善悪を問題にし、賞賛や帰責を（便宜的にではなく）有意味に語ろうとするならば、（たとえ最終的に循環やある種の「事実性」を持ち出さなければ、説明が付かなかったにしろ）やはり形而上学的基礎付けの試みを欠くことは許されなかったのである。

とりわけカントにとって、既存の道徳は、その基礎付けの構造からして、まさに自然的主義的なものであった。それは道徳のリアリティを達人の慧眼に仰ぐ、共同体主義的なものであるか、あるいはたとえば快・苦の感情の事実性に依拠した偶然的なものではない。前者に比べれば後者の方がましであるにしても、それは、とうていカントが標榜する「万人に開かれた（それでいて自然からは相対的に独立した）空間」を提供するものではなかった。

カントの試みは単に既存の道徳を追認し、説明し直すことに主眼があったのではなく、むしろ新しく道徳的に考える視点、道徳空間を提案しようとしたものである。（この点は彼の認識論＝科学論と大きく異なるところである。）そう解釈しなければ、彼の論述のほとんどが、それぞれ日常性から遊離した形而上学的駄法螺にすぎないことになる。逆にヘーゲルによるカント批判は、カントの道徳哲学を既存の道徳の追認作業とみなす限りで、有効なのである。

では、彼が提起しようとした道徳的空間とはどのようなものであったのだろうか。ある意味では非常に陳腐なものと思えられかねないことを覚悟の上で、あえて言えば、「自由に基づく行為の空間」ということである。このように言えば、大方の人は、「道徳的な評価の対象となる行為が自由な行為でなければならないのは当たり前ではないか。」「日常の犯罪でもそこに理性的な判断力があつたかどうか問題になるのは、その行為が不可抗力によるものか、あるいは自主的な判断によるものかが分からなければ、罪の問いようがないからであつて、選びようのなかつた行為に道徳の評価は適用できない」と指摘するであろう。しかしカントにとってそれらは相対的な自由でしかなく、むしろ日常の行為の場合には、たとえどんなに自主的と思える行為でも、そこに（非線形的因果も含めて）自然の因果関係を指摘することができるのである。その意味で、それらはことごとく自由でないとも言えるのであつて、逆にだからこそ彼の言う自由とは形而上学的な自由でなければならないのである¹³⁾。

ところが、そのような自由が存在することを理論的に証明できないことは、すでに「第三アンチノミー」によって明らかであつた。それ故、この自由にはさまざまな限定がなされることになる。『道徳形而上学の基礎付け』第三部の議論は、そうした自由によって可能となる実践的空間の確保がなぜ必要で、どのような意味でなら考えられるか、ということをめぐる展開されている。すなわち、道徳的な価値が可能であるためには、自然の因果性とは別の因果性、つまり意志の自由が必要である。この意志の自由は「自律——つまり自分が自分自身に対して法則である」という意志の特性以外に考えられず、「自分が自分に対して法則である」ということは畢竟、「自分自身を同時に普遍的法則として対象となし得るような格率に従つてのみ行為し、それ以外の格率には従わない」という定言命法、言い換えれば道徳原理をなすものである。したがって「自由意志と道徳法則に従う意志とは、同一のものである」（Gr. 71-2）ということになる。もちろん、この規定、つまり自由意志とは定言命法に従う意志で、それ以外の外的条件に従う行為はことごとく他律、つまり自由でないという規定は、あまりにも偏狭で、常識的な善悪の区分や帰責の可能性を破壊してしまうものである、という批判はしばしば聞かれるところである。しかしカントは、敢えてこのように道徳の領域を限定することで、そこからみ出る諸々の評価の対象となる行為（相対的に良かったり悪かったりする行為を）をある意味では道徳的に無記のものとして捨て去っている。その宣言が『道徳形而上学の基礎付け』第一章冒頭、「われわれの住む世界においてはもとより、およそこの世界の外でも、無制約に善と見なされるものは、善意志の他に考えることができない」（Gr. 10）に続く、一連の文章である。つまり既存の道徳、とりわけ道徳的な善さを、人柄や能力、快や幸福その他の記述可能な実質的対

象に求める疑似道徳も、カントが設定する（それ自体は無制約な）条件をクリアしたものでない限りは、もはや善いとも悪いとも言えない、その意味でニヒリズムへの可能性を孕んだものなのである。こうしてカントの道徳の領域は、自由であるために自由を本質的要件として構成されている。したがって、なぜ道徳的であるべきか、という問いは、なぜ自由であるべきか、という問いと同義であり、それに対しては理由を与えられないとしてもさほど不思議ではないし、また（責任の重みに耐えかねて）自由から「逃走」することも勝手といえば勝手であることになるのである。

このことは別の視点から見れば、道徳的に有意味な空間を完全に閉じたもの＝自立的なものにし、内在主義を完成させるためにも不可欠の条件であった。従って、道徳も、そしてそれを可能にする自由も根本的に形而上学的（非自然）なものであり、カントの内在主義はその形而上学の領域を確保するものとして構成されている。しかし道徳の外部からそこへと至る道は通じていないわけであるから、この領域全体が是非とも存在しなければならないという必然性は、ある意味では理解できないこと、と言わざるを得ない。周知のごとくカントによれば理性はその本性によって、どうしても無条件的なものへの問いを立ち上げてしまうのであって、それは実践の領域でも同じである。しかし理性はその答えを与えることができない。それでも実践の領域ではたまたま無条件的に必然的なものと折り合える概念（定言命法）を発見できれば、それで十分なのであって、それがどうして必然的なのかを説明できないのは、われわれの理性の限界である、とカントは認める。そして「それだからわれわれは、なるほど道徳的命法の実践的な無条件的必然性を理解できないにせよ、しかしこの命法はもともと理解できないものであるということを理解するのである。そしてこれが、道徳の原理に関して人間理性の限界を極めようとする哲学に対して、公正に要求せられうるすべてである」（Gr. 91）という言葉で、自らの考察を締めくくっている。

かくして「理性の事実」は「なぜ道徳的であるべきか」の答えとしての演繹の道が潰えたところからでてくる、やむを得ない結論である。しかし道徳の領域が事実であるからといって、もしそれを自然の事実に引き下ろしてしまえば、カントが確保しようとした（形而上学的）自由の領域は雲散霧消してしまうであろう。実際、道徳的自然主義にとっては、ある道徳的信念が根付いてさえいれば、あるいはどういうわけか「人殺しはよくない」と判断さえできれば、それ以上の来歴は問われ得ないのである。効果さえ上がれば、たとえ快苦を餌にして道徳教育がなされようが、その他どのような方法によろうがかまわないということになる。しかしカントから見れば、それは非常に危険な道である（Vgl. KpV. 174ff.）。盲目に道徳的であるうちはよいが、しかし仮に系譜学者によって自らの道徳の無根拠さに目を開かされたときには、もはやそれに答えるべきものを持っていなおらず、ニヒリズムに陥るしかないからである。それに対し、カントの自由の倫理の場合には、そのようにして醒めても驚かないか、あるいは初めから醒めていると考えることさえできるのである¹⁴⁾。

主な引用・参考文献

カントからの引用は、以下の略号の後に Philosophische Bibliothek 版のページ数のみを記す。

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Philosophische Bibliothek..... Gr

Kritik der praktischen Vernunft, Philosophische Bibliothek.....KpV

S. Darwall, The British moralists and the internal 'ought' 1640-1740, Cambridge U. P., 1995.

- G. Harman, *The Nature of Morality*, Oxford U. P., 1977. (『哲学的倫理学叙説』, 産業図書).
- N. Luhmann, *Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt/M, 1990. (『パラダイム・ロスト』, 国文社).
- B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana, 1985. (『生き方について哲学は何が言えるか』, 産業図書).
- 安彦一恵・大庭健・溝口宏平編『道徳の理由』, 昭和堂, 1992年.
- 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).
- 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.
- 柄谷行人『倫理21』, 平凡社, 2000年.
- 小浜逸郎『なぜ人を殺してはいけないか』, 洋泉社, 2000年.
- 信原幸弘『考える脳・考えない脳』, 講談社現代新書, 2000年.

注

- 1) B. ウィリアムズは, そのような問いを掲げる道徳否定主義者の具体例として, 『ゴルギアス』でプラトンが描いたカリクレスの名を挙げている (cf., B. Williams, 1985, p. 22) カリクレスは, たとえ道徳的であるべき理由が与えられても, たぶんその理由に耳を貸さないだろうから, 最後は, カリクレスは説き伏せられる「べき」であるということになる。しかし, このべきには理由があるのだろうか。
- 2) 小浜逸郎, 『なぜ人を殺してはいけないのか』洋泉社, 2000年, 177-8頁。
- 3) 同上, 185頁。
- 4) たとえば, 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)の安彦論文『「道徳」ということの分析を介して』にこのような道徳観のいくつかがまとめられている。また以下の拙論でも触れたことがある。「道徳的観点をめぐる若干の予備的考察」『岩手大学教育学部研究年報』第54巻, 第1号, 1994年, 所収。
- 5) 前掲『なぜ悪いことをしてはならないか』, 永井論文, 51-52頁。
- 6) cf. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford U. P., 1978, pp. 520-1. 及び佐伯胖『「きめ方」の論理』, 東京大学出版会, 1980年, 190頁以下参照。
- 7) このあたりの事情については, 前掲拙論「道徳的観点をめぐる若干の予備的考察」5-6頁において若干触れたことがある。
- 8) 前掲『なぜ悪いことをしてはいけないか』, 永井論文, 49頁以下参照。
- 9) 安彦一恵・大庭健・溝口宏平編『道徳の理由』, 昭和堂, 1992年, 86頁以下参照。永井均によれば, カントは道徳貨幣のフェティシズムが確立した時代の資本家である。
- 10) カントの論証が循環しているということは, ある意味ではカント自身が認めていることである。Vgl. Gr., 76, cf. B. Williams, pp. 64-71, G. Harman, pp. 125-134.
- 11) ちなみに, 行為事例の反復訓練を通じて, 無意識に必要な道徳法則を見だし, それを改めて個別の事例に適用するという具合に, 規則の生成と適用の二段階で考える古典的計算主義と, ここで言うコネクション主義の考えは違う。コネクション主義はそのような無意識的規則の生成と適用という考え方をとらない。その意味で, われわれのここまでの説明の仕方は, むしろ古典的計算主義の側に近かったとも言える。
- 12) cf. S. Darwall, *The British moralists and the internal 'ought': 1640-1740*, Cambridge U. P., pp. 7-18.

- 13) ここで筆者が語ろうとする主要な論点は、実は柄谷行人氏の『倫理 21』(平凡社, 2000 年)の主張と重なるものである。柄谷氏は評論家の直観的な鋭さで、カントの倫理学の本質を言い当てている。しかし、定言命法とは結局「自由であれ」という命令だと解釈してしまうのは、カント解釈としては行き過ぎであると思われる(『倫理 21』62 頁参照)。たしかにその解釈はある意味で正鵠を射ており、カントの倫理学全体が、人々が自由であるべきことを目指して構築されているということの簡略化した表現と解する限り、異論はない。しかし、カント自身は、定言命法に従うことが、とりもなおさず自由な行為になると見なしてはいても、直接に「自由であれ」と命じることはない。なぜなら、通常の行為は、常に何らかの具体的行為(体操をする、絵を描く、約束を守る、嘘をつく、横領するなど)からなるのであって、それらが同時に(他の目的のための手段としてでなく)端的にそれ自身のために為されたものと見なしうる時、それは無制約的行為として自由な行為と見なされるのである。だから、自由は何か具体的な行為とともに実現され、展開されるものではあるが、あくまでもそれは特定の視点から見られた行為に随伴する性質なのである。ちなみにカントの倫理学全体が自由であるべきことを目指し、それによって道徳的空間を開こうとするものであるという点については、以下の拙論でも論じている。「対他不完全義務はいかなる意味で『義務』なのか」(『思索』第 26 号, 1991 年), 「道徳における内的実在論と自由」(『人間・文化・社会』, 岩手大学人文社会科学部地域文化基礎研究講座, 1997 年), 「内的実在論としての道徳理論と自由のリアリティーに関する研究」(平成 10-12 年度, 科学研究費補助金, 基盤研究(C) 研究報告書, 2001 年)。
- 14) 従って、人を殺してはならない理由はないが、やはり殺さない、ということが自由によって可能になる地平が(必ずではないにしても)あり得る、ということでもある。
- しかし、近年の心理学や生理学の研究は、近代的人間像の崩壊を前提に、別の意味で「内在主義の破産」(その意味で道徳の破綻)を暗示する方向に進んでいるとも言える(下条信輔『サブプリミナル・マインド』中公新書, 1996 年, 294-5 頁参照)。そうしたさらなる深度での自然主義化の波に対して、倫理学や哲学がどのような態度をとりうるかは、改めて考察さるべきであろう。