

「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——

宇佐美公生

はじめに

カントの『道徳形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』と略）第3章では、「定言命法（道徳法則）」の演繹が試みられている。ところがその試みは失敗に終わり、『実践理性批判』では「偉大な逆転（great reversal）」（K.Ameriks）ないし「真に驚くべき転回（truly astonishing turn）」（L.W.Beck）によって「根本的に異なる見方」（H.J.Paton）がとられ、道徳法則が「理性の事実」として捉え直されること¹⁾が、基礎づけの難題が回避されることになった、というのがこれまでの代表的解釈である。

さて、たしかにカントにとって道徳の原理を基礎づけるという試み、特に道徳的であるべき必然性を論証する課題は、『基礎づけ』の段階ではうまくいかなかったわけだが、今日の「道徳の基礎づけ」をめぐる議論の諸状況から見るときに、むしろ「理性の事実」による解決以前の議論の方が、基礎づけ問題を反省するための材料を提供してくれるとともに、近年の倫理学をめぐる問題状況に有意義な示唆を与えてくれているのではないか、というのが本稿の主旨である。

1 『道徳形而上学の基礎付け』の試み

『基礎づけ』のカントは、道徳的な善さは、無制約的な善さとしての善意志に属し、この意志があらゆる実質的な動機を離れ、行為一般の普遍的合法則性に従うところの「義務に基づく行為」によって実現されるものであることを示した。それはすなわち「私の格率が普遍的法則となるべきことを自らが意欲することができるという仕方でのみ振る舞うべし」(GMS, 402) という原理に従うことに他ならないが、この原理があらゆる理性的存在者に必然的に妥当するためには、その源泉が理性そのものにあつて、しかも他の目的のための手段としてではなく、端的(無条件)に行為を命ずる定言命法の形式をとらなければならない。カントはこの定言命法を様々に定式化するが、そこで表現されていることは最終的に「自律」の原理に収斂するものである、と述べている(Vgl. GMS, 440)。以上が『基礎づけ』の第1、第2章で明らかにされたことである。ところがこの第2章の最後でカントは次のように語っている。「われわれはすでに広く世に行われている道徳性の概念を展開して、意志の自律が道徳性の概念に不可避的に属していること、否むしろその概念の基礎にあることを示したにすぎず」(ibid., 445) 肝心の定言命法が真であることが証明されなければ、「道徳は幻想(Hirngespinnst)でない」(ibid.) とはいきれない。この段階ではせいぜい「道徳性を真実なものと認め、真理を欠いた虚構(chimärische Idee)と思わない人は誰でも、前述の道徳性の原理をも同時に容認するに違いない」(ibid.) ということが言えるだけである、と。こうして『基礎づけ』の第3章では、道徳原理の客観的妥当性の正当化、言いかえれば「定言命法に何故従わなければならないのか」を論証することが課題となる(Vgl. GMS, 449-50)。

ところで一般に「道徳の基礎づけ」という主題には、二つの課題が含まれていると言つことができる。一つは(1)「どういふ行為が真に道徳的な行為か」という課題であり、もう一つは、(2)「なぜ道徳的であるべきか」という課題で

ある。『基礎づけ』の第1章、第2章は、言わばこの(1)の問いに対する答えであって、適法的行為など一見道徳的であるように見える諸々の行為から、道徳にとって非本質的な要素や道徳の妨げとなる契機を排除し、道徳の本質構造を「定言命法による自律」という形で取り出そうとした試みであると言える。それに対し、第3章は、(2)の問いに答えようとする試みであった。第2章の終わりでもカントは、「もし定言命法と意志の自律が真であり、アプリアリな原理として端的に必然的であるならば、道徳は幻想でないことになろう」(*ibid.*, 445)と語っていたが、まさにこの条件の成立の如何が、道徳が虚構か否かを左右する、というわけである。

さて、自由な意志と、定言命法に従う意志は「同じであって」(*ibid.*, 447)、「定言命法が成り立つ(真理である)ことを示すということは、理性がそれだけで意志を規定することができることを示すことである。そしてそれはまた自律が可能であることを示すことにもなる、というのがカントの目論見であった。しかしさまざま試みにもかかわらず、結局カントはそのことを証明することができなかった。

仮言命法であれば、目的への欲求がある限り、そこから目的に至る手段への動機付けもまた分析的に見いだされる。ところがカントによれば、定言命法は総合的命題であって、「端的に善い意志」が「その格率が、普遍的法則と見なされる自己自身を常に自らの内に含むことができる意志」(GMS, 447)を分析的に含むわけではない。カントは両者が、それぞれに含まれる第三者としての「自律」を介して結びついている、と考えた(*Vgl.*, *ibid.*)。さて、定言命法が可能であるためには、理性がそれ自身で(他にによらず)意志を規定できなければならない。ここでわれわれが実践的な理性的存在者であるとすれば、理性的存在者の意志は自由なはずである(*Vgl.*, GMS, 447-8)とまでは言える。しかし、実際に人間の意志が自由であることを証明できないため、定言命法がわれわれの意志に対して客観的に妥当することも証明できない。かくして「われわれは自由の理念においては、実のところ、道徳法則を、つまり意志の自律の原理そのものを、単に前提

しただけで、その实在性と客観的必然性そのものを証明し得ない」(ibid., 449)と云わざるをえないことになる。結局「定言命法はいかにして可能であるか、という問いは、自由の理念という前提を示すことができ、またこの前提の必要性を洞察することができる、という範囲でのみ答えることができるのだが、……この前提自体がいかにして可能であるかは、いかなる人間の理性をもってしても洞察されない」(ibid., 461)わけだから、定言命法がどうしてわれわれを拘束するのかも明らかにされ得ないことになる。そもそも、H・J・ペイトンも言うように「われわれは自由の想定から推論によって道徳性を導き出すことはできない。いわんや、われわれが叡智界の成員であるという想定から、積極の意味で自由を想定する必然性を導き出すことなどは到底できない」(Paton, 244/三五九頁)の定言命法がどうしてわれわれを拘束するの最高原理の演繹としては失敗している」(ibid./三五八頁)と云わざるを得ないことになる。

2 道徳的内在主義としての「理性の事実」

定言命法はどうして可能であって、なぜわれわれが定言命法に服従すべきなのか、言いかえれば、どうして道徳的であるべきか (Vgl., ibid., 449)と云うことは明らかにされず、(2)の課題はそのまま『実践理性批判』に先送りされ、かの「偉大な逆転」を経て、「理性の事実」として解決が図られることになる。すなわち「道徳法則の客観的实在性は、いかなる演繹によっても証明できないのであって」「道徳法則は、たとえ経験の中で確実にそれに従っている実例が全く見いだせないとしても、われわれはそれをア prioriに意識して、必然的に確実な純粹理性の事実 (ein Faktum der reinen Vernunft) と云う与えられたもの」(KpV, 47, Vgl., id., 31)と。そして『基礎づけ』では解決されなかった自由と道徳法則の関係は、「存在根拠」と「認識根拠」という関係に整理し直されて説明されることになる (Vgl., KpV, 4 Fn)。ペイトンは、「われわれは道徳性を、道徳性以外の何ものによっても正当化 (Justify) することはできな

いのである。すなわち、理性的行為者の活動においては、道德性の原理よりも高次の原理は存在しないのである」(Paton, 244/三五九頁)、と語っているが、循環論証に陥らずに道德の客観性を主張しようとすれば、それを端的に「与えられた事実」として断定する以外になかったということになる。

一般には、道德的であるべき理由を、自己利益や合理性や社会の効用、神の命令といった道德外の理由から説明しようとしても十分な理由を与えることができない、とされている。例えば、利己的人間が社会で生活するにあたり、直接利己的であるよりも道德的(公平、利他的等)である方が、最終的に当人にとり多くの効用をもたらすが故に道德的であるべきだ、といった説明の仕方がある。この場合、社会には所謂「ギュゲスの指輪」が存在せず、悪事が引きあわなことが暗黙の前提となっている。だが仮に引きあう悪事があるとすれば、必ずしも道德的であるべき必然性はないことになってしまう⁽³⁾。そこでそのような欠陥を塞ぎ、道德の必然性を確保しようとすると、理由の中に「たとえ確実に利益になるとしても悪事は為すべきでない」という道德原理そのものを密かに含めざるを得なくなる。かくして道德の存立は、「基礎づけの対象」というよりは、道德が在るか否かという「事実」の問題であり、道德とは、それを端的な所与として受け容れる人にとってのみ拘束力を持つ規範である、とされるわけである。人は道德的に善いことを、ひたすら道德的に為すべきだからこそ為すべきなのである。このように説明される立場は一般に「内在主義」(Internalism)と呼ばれ、基礎づけに関わる多くの倫理学の裡に認められる性格である。そうした中でも象徴的なのが、カントの「理性の事実」という考えであり、実例の有無に関係なく、全ての理性的存在者にその「事実」がア・プリオリに妥当し、しかもその「理性の事実」だけで十分に行為へと動機づけられるとしている点から言って、内在主義の中でも最も大胆な主張であると言えよう⁽⁴⁾。

こうした道德の内在性は、基礎づけは困難だが当事者にとっては拘束力をもって迫ってくるという道德の特質をよく説明してくれる。だが反面で、なぜだか分からないがそのように決まっている、という道德の不合理さをも顕在化させるこ

となる。そしてP・シンガーが案ずるように、倫理 (ethics) (道德) の合理的正当化がうまくいかないままに、カント的な倫理の概念を保持しようとする、倫理は「単なる脳の幻想」として「支えを失って宙に浮き……閉じた体系になつてしまふ」(Singer, 325/三八八頁)。そうなる倫理は「合理的な目的でなくなり、礼儀作法とか、最初に一切の懷疑心を捨てた者にしか訪れない宗教的信仰のような、いわゆる自己正当的な慣行と同じレベルのものになつてしまふ」(ibid.) 可能性もあながち否定はできない。この疑いの中核に位置するものが「理性の事実」である。「理性の事実」は、カント倫理学にとってある意味では要石となるものであるが、他方で独断の嫌疑的にもなりかねないものである。

3 基礎づけ問題と自然化の動き

ところで、「基礎づけ」の研究は、近代以降では、知識論(認識論)の分野の方が主戦場であった。デカルトに象徴的に見られるように、基礎づけの問題は、われわれの認識が「夢かも知れない」とか、自分が「培養液の中の脳かも知れない」といった懐疑に対抗し、知識を究極的に正当化しようとして登場してきた問題である。しかし、W・O・クワインの「自然化された認識論」以降、基礎づけ主義を放棄して知識の研究を「自然化」し、心理学や認知科学などの自然科学に還元しようとする自然主義の流れが出てきている。戸田山和久によれば、知識の哲学は、懐疑に対して「確実不可謬な知」というアルキメデスの点を求め、それに基づいて心の内側(信念内容)から知を正当化しようとする「内在主義」の基礎づけ路線をとったところから、袋小路にはまり込んでしまったのである。これに対して「自然化された認識論」では、懐疑論そのものの論証の奇妙さを指摘することで、知を「正当化」の呪縛から解放し、さらに「外在主義」の立場から多様な知識の可能性を経験的なレベルで探り、認知科学や心理学、大脳生理学など個別諸科学と連携しながら学際的に展開していることとしている。

倫理学の場合にも、懐疑主義に抗して道德の眞理性と必然性を論証するという基礎づけの課題が課せられてきた。ただしこちらは認識論の場合とは若干事情が異なっている。すなわち、道德の基礎づけの場合には、自然化ないし外在化の流れは、ある意味で当初からあったと言えるからである。神の命や人間の自然的欲求の事実と社会的生存の必要性から、道德の必然性を論証しようとする前節で述べた立場がそれである。その場合、道德は（イ）道德外の目的（自己幸福や社会の安定・発展、神の栄光など）のための手段と見なされ、道德の眞理性や必然性も目的相関的で便宜的なもののみなされることになる。しかし既述の如くそれは、道德の必然性の論証として不十分であるだけでなく、事実から価値を導く自然主義的誤謬としても批判されてきた。そのため道德の基礎づけの場合には、自然主義との確執の中にありながら、最終的に「内在主義」を抛り所にする考え方が大勢を占めてきたと言える。すなわち道德は、（ロ）道德外の目的のための手段としてでなく、それ自体としてわれわれを拘束する力を持っていなければならない、と。そしてこの「内在主義」の典型が、道德法則は無条件にわれわれを拘束し、しかもその法則は「理性の事実」としてア・プリオリに与えられているとしたカントの倫理学なのである。

ところが肝心の「理性の事実」に関するカントの説明は、必ずしも明快とは言えない。「道德法則は純粹理性の事実として、われわれがア・プリオリに意識していて、しかも必然的に確実な事実として、たとえその法則が厳格に守られた実例を何一つ経験的に挙げられないとしても……与えられている」(KpV, 47) という説明からは、非常に特殊な「事実」のイメージが浮かび上がってくる。そしてこのような「理性の事実」の内にカント特有の形而上学を見る人は、道德の内
在主義的性格を維持しつつも、その形而上学的前提を取り去ろうとする。こうして提案される立場が、「道德的自然主義」である。この立場では、内在主義を認めながらも道德的規範そのものを丸ごと「理性の事実」から「自然(経験)の事実」へと還元し、「何故かは分からないが、人は殺すべきでないから、殺すべきではない」といった道德的規範が、ある意味

で偶々大多数の人たちに受け入れられ、そしてその様な人たちが生き残ってきたと考える。この考え方の下では、道徳的規範や価値がどこから由来したかという問題はならず、もっぱら大多数の人たちがしかるべき行為をそれ自体で善いことであり、正しいものと信じている（経験の）事実こそが、道徳の正体であるとされる。その意味で、(イ)のよりに道徳を単なる「便宜」や「手段」と考える自然主義とは区別される。

道徳の真理性と必然性を説くカントの方は、むしろ道徳的自然主義のそのような主張を認めないであろう。しかし「理性の事実」が、たとえL・W・ベックが解釈するように、「理性が自らに与える法則の事実」のことであるとしても、その事実が、我々に与えられるときには、例えば「死刑の威嚇の下で偽証を迫られても、偽証すべきではない」といった具合に、具体的な格率の提示を経て「法則の意識の事実」の形をとらざるを得ない (cf. Beck, 166-167 / 二〇四—二〇六頁、Vel. Knv, 30-1, 91)。とすれば、道徳法則の所与を「自然の事実」として解釈することもあながち不可能とは言えないであろう。⁽⁸⁾

さらに、たとえ道徳法則が「事実」として与えられるとしても、それが現実の状況に対し常に自明なこととして当てはまるとは限らない。場合によっては、その適用をめぐり論争になることもある。そうした状況をふまえつつ倫理学の外部からは、道徳の基礎づけを倫理学の課題とすること自体を疑問視する声も聞かれる。N・ルーマンによれば、道徳 (Moral) とは、善・悪の二元的コードを用い人格に対する尊敬と軽蔑への指示を含んだ特殊なコミュニケーションである。そのため「道徳的であろうとする人はリスクに巻き込まれることになる。そして抵抗に出会うとより強い手段を求めなければならない」たり、自尊心を失ったりするような状態に陥りがちになる。従って道徳は、自明で無用なものにとどまらない限り、闘争を産んだり、闘争から生まれたり、闘争を激化させる傾向を持っている (Ulmann, 370) のである。ところが従来の倫理学は、道徳のそのように危険な面を曖昧にしたまま、現実から離れ、道徳判断の基礎づけに携

わってきた。しかしそれは自己言及の構造を抱えるため、パラドキシカルで欺瞞的な挫折を運命づけられた試みでしかない。むしろ倫理学は、「道徳の基礎づけを断念し」、道徳的コミュニケーションを反省する認知的記述に自らを制限すべきなのである (Vgl. *ibid.*, 360)⁽⁵⁾ と。

果たして基礎づけの試みは、道徳法則の所与の事実をもってその探求を閉じるべきなのであろうか。

4 道徳の「外部」

『基礎づけ』第3章では、基礎づけの課題(2)に応えようとして、自由の存立が証明されなかったために、「もし自由があるならば、定言命法が成り立つ」とする条件文の前件を充たすことができず、道徳は理念的な位置にとどまることになった。その『基礎づけ』の最後は、次のようなかたちで締めくくられている。

「なるほど道徳的命法の実践的無条件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って、これが諸々の原理に関して人間理性の限界にまで至ろうと努力する哲学に対して、われわれが正当な理由をもって要求できる全てである」(GMS, 463)。ヘイトンはこの部分を「道徳法則の無制約的な必然性を、その制約を発見することにより理解すると主張すれば必ず自己矛盾に陥るが、しかしそれは理性の必然的な理想として十分よく理解することができるのである」(Paton, 260/三六八頁)と言いつつ、その上で、なぜわれわれは義務をなすべきか、と問う人はこの矛盾に陥る、と指摘している。つまり基礎づけ(2)の課題は、自由の实在が証明できないために失敗したというよりは、もともと理性にとって自己矛盾的試みであったことになる⁽⁶⁾。

しかしそれならば、基礎づけの課題(1)で与えた「あるべき道徳の規定」によって論理的に回答不能に陥ってしまった課題(2)について、カントは第3章でなぜあえて自由の实在を論証しようとする議論を組み立てたのであろうか。

もちろん、さもなくば道徳が単なる幻想にとどまることになってしまふ、ということがとりあえずの理由であろう。しかしそれよりも重要な理由として、道徳の「外部」の視点を保持しようとしていたからであるということが考えられる。そうすることで、単に概念分析の形で導出された道徳性と定言命法に、それが妥当すべき「客観的な場」を確保しようとしたのである。そのことは同時にまた、「内在主義」に納まらない立場が採られていた、ということをも意味する。そしてこれこそ、道徳法則を「理性の事実」と断定する視座からは開けてこない地平であり、さらに「理性の事実」を「自然の事実」へと還元してしまおうとする自然主義の試みを断ち切ることができるのも、この地平を措いて他にないと考えられる。カントは、(その論証の成否は別にして)ともかくも、道徳が客観的に存立するためには自由の可能性が不可欠であり、この要件を欠けば、道徳は単なる「幻想」でしかなく、疑似道徳あるいは外在主義と大差ないものとみなされることを危惧していた。ところが、道徳的自然主義にとっては、(たとえそれが錯覚であっても)道徳が内面の事実として与えられていることこそが重要なのであって、その事実がどのような経緯で与えられたかは問題にならない。その意味で道徳の事実性を重視する内在主義は、自由の存立を論証してくれないばかりか、自由そのものに積極的意義を認めていないと言える。たしかに、カントにとっても道徳の存立基盤としての自由の存在を直接論証することはできない。そのため『基礎づけ』の論述は、道徳の必然性を論証し得ないことの把握を以て終わらざるを得なかった。しかしたとえ理念ないし課題としてではあれ、自由があることを道徳の要件とし、その要件に配慮しながら道徳の可能性を考えることと、道徳法則を所与としてその背後に自由を想定することでは、道徳の意義づけが全く異なってくる。後者にとって自由は、道徳の事実から論理的に想定される付帯概念でしかない(Vgl. KpV, 47, 105)。しかし前者にとっては、自由がなければ道徳が幻想や錯覚になるかもしれない中で、道徳のリアリティのために自由が志向されているのである。

ところで「道徳的命法の実践的無条件的な必然性は把握できない」という結論の直前でカントは次のように語っていた。

理性が「生起するものであれ、生起すべきものであれ、それらの必然性を洞察できるのは、それがまさにその様になる条件が根底におかれていた場合に限られるが、その条件を絶えず問い求めることで、理性の満足は先送りされる。かくして理性は、無条件的に必然的なもの (das Unbedingte=Notwendige) 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 (anzunehmen) する、という必要に迫られるのであって、もしこの理性が、この前提と両立できる概念を発見できさえすれば、それで十分幸運なことである」(GMS, 463) と。このように無制約者を追い求める理性の特徴は、『純粹理性批判』や『プロレゴメナ』で「理性の自然的性向 (Naturanlage der Vernunft)」と呼ばれていたものに等しく (Vgl. z.B. Pro, 353, 362) 、それは一方で弁証論の引き金になると同時に、他方で道徳の基礎づけと道徳の性格付けを促す動因にもなっている。つまり、なぜ道徳的であるべきか、といった問いを立ちあげざるを得ないのは、理性の「性」に由来することであって、そのため理性は失敗を運命づけられた道徳法則 (定言命法) の演繹に向かわざるを得なかったのである。だがその課題は十全には果たされず、「もし自由があるとすれば、自分が定式化した道徳にはそれが妥当する可能性が保証されることになるであろう」という理念・想定の答えにとどまらざるを得なかった。この想定の裏には、カント自身が定式化した道徳だけが道徳の唯一の姿であるとは限らないかも知れない、という可能性が隠されている。理性にとつての前提と両立可能な道徳概念は他にもあるかも知れないのである。しかもそこでは、自らの受け入れる道徳的命法が、自由の下で可能であるかどうか (理性の性向に従い) 常に問い質されることになる。こうした考え方は、道徳を既に与えられているものと考え、その内部で道徳の普遍的な実在を確保しようとした「理性の事実」の内
在主義的発想とは、根本的に質を異にしていると言えよう。

もちろん「理性の事実」を認めてしまった方が、「道徳」と一体化した堅固な倫理学を構築するには都合がよいかも知れない。しかし、道徳的自然主義による「理性の事実」の自然化の試みや、シンガーによる独善な道徳の指摘を前にした

とき、あるいは既存の道徳の見直しが迫られる応用倫理の問題状況を前にしたとき、倫理学を体系として堅固にすることにどれほどの意義があるものであろうか。失敗した「演繹」の試みは、このように基礎づけを見直し、道徳の内存在主義的性格を反省する契機を与えてくれるものと思われる。

主要引用・参照著作（引用・参照文未だ、略号を付し、ページ数のみを記した。なおカントの著作以外で邦訳があるものについては、／の後に邦訳頁数も記した。）

- L. W. Beck, *A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason"*, Univ. of Chicago, 1960. Beck
I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Akademie Text-Ausgabe Bd. IV. GMS
I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Akademie Text-Ausgabe Bd. IV. Pro
I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Text-Ausgabe Bd. V. KpV
N. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3*, Suhrkamp, 1998. Luhmann
H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, Univ. of Pennsylvania Pr., 1971. Paton
P. Singer, *Practical Ethics 2nd ed.*, Cambridge U.P., 1993. Singer

註

- (1) cf. K. Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, Oxford 1982 U.P., p. 226, Beck, 173～213頁、Paton, 203～219頁、Vgl., D. Henrich, *Die Deduktion des Sittengesetzes*, in *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt, 1975, S. 63～80頁。
新田孝彦『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会、一九九三年、一六四頁。
(2) cf. R. M. Hare, *Moral Thinking*, Oxford, 1981, Ch. 11, 大庭・安彦・永井編『なぜ悪いことをしてはならないか』ナカニシヤ出版、二〇〇〇年、二章、安彦論文参照。
(3) 生成過程から言えば、非道徳的な理由から道徳的社會が実現し、実現とともに元来の非道徳的理由が無効となり、まさに道徳的であるべく社會に拘束されるようになった、と考えることもできる。それ故、道徳の根柢には自己利益がある、と言うことが可能な

文脈は存在する (cf., Singer, 326/三八九頁)。

- (4) 道徳における「内在主義 (internalism)」と「外在主義 (externalism)」と云う言葉遣いそのもの歴史は新しく、二〇世紀半ばから使われ出した言葉らしい。Routledge Encyclopedia of Philosophy の R・Wallace の説明によれば、道徳的な文脈における「内在主義」とは、道徳的考察を理解した人にとって、その理解が行為への動機付けとしても動くとする立場である。それに対し「外在主義」とは、たとえ道徳的判断を受け入れても、それが動機付けとして動くとは限らない、とする立場とされる。ただ Wallace も注意するように、この用語法自体十分に熟していないので、諸々の倫理学的立場をこの規定だけで分類することには慎重が必要である (cf., Moral Motivation, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* CD-ROM, Routledge, 1998)。ただし「理性の事実」のカントについてだけは、ほぼ間違いなく内在主義に分類することができよう。

- (5) シンガー自身は、カントの立場を批判したあとで、外在主義の立場から自己利益を持ち出して、道徳への動機付けを語るわけではない。むしろ個人の利益を越えて、公平な視点あるいは「宇宙の観点」をとることで、倫理的に行爲することが、その人の生活を豊かにする可能性があるとされている。それゆえ倫理的であるべきことを合理的に正当化することはできないが、しかし人生の意味と幸福の質からして倫理的であることを「推奨する」ことはできると考えている (cf., Singer, 331-5/三九五-九頁)。

- (6) 戸田山和久『知識の哲学』産業図書、二〇〇二年、主に六章、九章参照。

- (7) 伊藤春樹「moral naturalism について」(『東北学院大学論集(人間・言語・情報)』第一二五号、二〇〇〇年)参照。

- (8) 伊藤、前掲論文、十九-二十一頁参照。

- (9) 倫理学はこの問題提起を深刻に受け止める必要があると思う。とりわけ環境倫理や生命倫理など、科学技術がもたらすリスクへの対応が求められる問題状況で道徳が動員されると、ルーマンが指摘する危険な闘争状況が引き起こされる可能性がある。

- (10) B・ウィリアムズも道徳の基礎づけ不可能性をカントの自律的道徳の定義から導き出している。すなわち、「道徳的であるべき理由……が道徳的な理由だとすれば、それは道徳的であるべき理由にはなり得ない。なぜなら、その理由を受け入れるためには、私たちがすでに道徳の内部にいななければならないからである。他方、非道徳的理由も道徳的であるべき理由にはなり得ない。なぜなら、道徳は、動機の純粋さ……を要求するが、それはどんな非道徳的誘因によっても破壊されてしまうからである。従って、道徳的であるべき理由などあるはずもなく、道徳は他のものに媒介されない要求、つまり定言命法として現れるのである」(B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Pr., 1985, pp. 54-55/九〇-九二頁)。

- (11) もちろん「理性の事実」を具体的に考えれば、結局は「自然の事実」と変わらせず、しかもそれが単なる刷り込みによる錯覚である

かも知れないのと同じように、自由（自律）もまた単なる幻覚である可能性は否定できない。しかし、この場合の幻覚という疑いは、無制約的なものを求める理性の自然的傾向によって常に吟味し直されることになろう。

付記

本稿は、二〇〇三年度文部科学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。

（うきみ こうせい・岩手大学教育学部助教授）