

道徳的実在論と

カント倫理学

宇佐美 公 生

はじめに

道徳的実在論 (moral realism) を、道徳的認知主義 (moral cognitivism) や道徳的客観主義 (moral objectivism) と区別することは難しいが、ここでは道徳的実在論を、道徳的事実 (moral facts) というものが存在し、人はそれを認知し、それを認知したが故に道徳判断を下して行為している、と考える立場であるとしておく。それは例えば「暴行」や「窃盗」や「悪童が猫にガソリンをかけ、点火している」事実を目の当たりにして、そこに「悪」を見て取り、それを制止したり告発するとき、単に価値中立的な経験的事実に、主観の側が「悪い」という価値を投影 (Project) したのでなく、当の行為の事実そのものに価値的特徴があり、それを捉えることで行為へと動機づけられると、みなす立場のことである。つまり悪行を制止したり、告発することは、客観的悪の事実¹に裏打ちされ、動機づけられた合理的行為だということになる。

この道徳的実在論を正当化するために引き合いに出される理論の一つに、カントの超越論的観念論がある。ところがその様にカントの理論を援用して構築された道徳的実在論は、カント倫理学そのものとは性格を異にするように見える。本稿では、カントの倫理学を現代の道徳的実在論と対比しながら、カントには道徳的実在論を支持する要素がありながら、どうして積極的に道徳的実在論を採るに至らなかったのか、その理由をさぐってみたい。

1 道徳的実在論の基底

歴史的に見ると、道徳については実在論者の方が多いと言われる。しかし二十世紀以降はむしろ反実在論の方が主流といつてよいであろう。それは、ヒュームによる価値と事実の区分の伝統や、道徳的価値の歴史的・文化的相対性の認識に加えて、道徳的言説は情動的ないし指令的性格を備えているため、その真偽を論ずることはできないとする論理実証主義や言語行為論の影響によるところが大きい。この傾向は現代では、幸福や「よき生」の内容は最終的に個人の自己決定に委ねられるべきである、という自由主義や個人主義の姿で具体化しており、だからこそ現代の正義論では、価値認識の相対性や多様性・主観性を前提した上で、それらの対立の調整

するには「いかなる手続きが正しいか」、という問題がテーマになつてゐると解釈することができる。つまり現代の正義論は、道徳的価値に關する反實在論の上に立つてゐるのだ。では、そうした状況の中で道徳的實在論があえて持ち出され、主張されてゐるのは、どういう理由によるのであろうか。

今日、道徳的實在論が持ち出される背景には、おおよそ以下のやうな理由が考えられる。

(1) 単なる普遍性や多数者の合意を越えて道徳判断にも、その真偽は語りうる、とする常識との斉合性を得ることができ。さらに、道徳的事実と自然的事実の違いを前提し、自然的事実の認識では変更がなくても、価値判断において以前の判断が「間違つてゐた」と気付くことがあるときにも、實在論の方が事態を簡単に説明することができる。

(2) 道徳判断が、客観とは無関係な主観による創作や捏造ではなく、客観的事実が与えられたことによる判断であるならば、そのことを最も直接的に説明してくれるのが實在論であること。實在論によれば、価値は、客観的で価値中立的事実に対し主観の側が貼るレッテルではなく、価値的事実を認知した人(その人は、価値判断を下せる人でもある)に、しかるべき反応(批判、告発、賞賛)を喚起する客観的性質なのである。

(3) 規則とその適用という古典的計算主義の発想にもとづく行為論では、認識による実践喚起力の説明ができない。それに対し、それを見た人間に拒絶や批判や賞賛などの行為を喚起する力は対象そのものの側にあるとする實在論では、認識の行為喚起力が説明できる。しかもそのことを前提すれば、道徳規則の知があつて事実認識もできるのに望ましい行為ができない「アクラシア」のやうな事例も、価値的事実の認知力の欠如として説明が可能になる。

もちろん實在論と言つても、主観から完全に独立の實在を前提したプラトンのな形而上学的實在論を主張する人はたしかに少ない。今日の實在論は、最終的に自然の事実と道徳的事実の根があり、道徳判断は事実判断に還元可能であるとすゝる自然主義的實在論と、科学的事実には還元し得ない独自の価値的事実の存在を主張する非自然主義的實在論の二系統に分類できる。前者は、事実判断と自然的欲求の事実から、道徳行為への動機付けを説明するのに対して、後者は、道徳的判断を行為の理由の発見と位置づけ、しかも事実をどう見たかが、言い換えれば事実についての信念が、(欲求とは独立に)行為を動機づけると考へる。以下では、後者の立場を念頭に置きながら、道徳的實在論の論拠を検討してみることにする。

2 色の実在性と超越論的観念論

主観的なように見える価値判断（評価反応）が、単に主観的なものではなく客観的で、しかも価値的事実に基づき、判断について真偽を争いうるものであることを説明するため、非自然主義的実在論においてしばしば利用されるのが、色などの第二次性質と価値とのアナロジーである。J・マクダウエルは色と価値を比べて次のように語る。「価値は色と同じようにむき出しの形で——われわれの感性から独立に——そこにあるわけではない。けれども、だからといって色と同じく、価値は価値についての何らかの明白な経験から独立にそこにあると想定することを妨げるものでもない」(McDowell, p.146)。

少なくとも色という性質は、われわれの内に色の感覚を生み出す力（対象の傾性 *objects' disposition*）として客観的である。同じようにして道徳的事実も、われわれに道徳的判断と行為への理由付けをもたらす程度には「客観的である」と言うことができる、というのがマクダウエルの主張である (cf. *ibid.*, p.134-5)。ある事実がわれわれの主観と相關的に「客観的」であるだけなら、なるほど主観から独立した実在という「強い意味」の実在論の要件は充たしておらず、その意味では色も価値も客観的に実在しているとは言えない。と

はいえ、色は主観の捏造物ではないし、たとえ今知覚されていなくても、理想的な条件のもとでは理想的観察者に一定の仕方で見え、しかも単なる現れを超えて特定の色概念に相應しいものとして在るという意味で、傾性としての色が「実在する」と言うことはできよう。同様に価値も普通の人の主観によって発見されざるを得ず、その意味で主観に依存するとはいえ、そうした価値経験を生み出す傾性として「弱い意味」では客観的に実在すると言ってもよい。しかもマクダウエルによれば、価値経験（恐ろしい）の生起を説明するには、そうした反応が理に適っていて、経験の対象が「そうした反応に値する」(*ibid.*, 144)（恐ろしい）ものである必要がある。それがすなわち価値的性質（恐ろしさ）が実在するということに他ならない。

それに対して価値の客観性を、(ロックの言う第一性質をモデルにして)「それ自体として実在する」ことだと解する人たちにとつては、「人間の感覚から独立に第一性質のようにそこにありながら」、偶然にはなく「本質的にそれを意識した人の内に何らかの『態度』ないしは意志的状态を引き起こすような何か」(*ibid.*, p.138)を考えざるを得ないことになる。マッキーはそれが不合理であるとして、だからその様な価値など実在せず、むしろ価値は主観的反応や感情の投影だと批判したのであった (cf. Mackie, p.41-42/四七—五〇

頁参照)。しかしマッキーのような投影主義も、実践の外から対象に道德言語(評価語)を適用する基準を考える反実在論者も、マクダウエルに言わせれば、価値の実在を第一次性質と類比的に理解した上で実在との断絶を批判しているのであつて、それは実践から超越した神の目のような視点を立てる道德的プラトニズムと同じ穴の貉である(cfr. McDowell, p.146, p.208)。だが「道德的価値が存在すると言われる世界は、道德的プラトニズムが描くような外在的特徴をもつた世界ではない」(ibid. p.216)。むしろ、自然科学が問題にする性質も道德的性質も共にそれぞれの実践に内在的な視点からのみ、その意味で理論負荷的にのみ識別することができると考えるべきなのである。

さて、常識は例えばレモンが黄色いから黄色く見える、と考える実在論の側に立っている。ところが懐疑論と渡り合おうとする近代の哲学では、むしろ黄色く見えるから黄色いとする主観主義ないし経験的観念論の考え方が主流になる。この経験的観念論の代表が、"esse is percipi"という言葉に象徴されるバークリーの現象主義である。ところが、このバークリーの主観主義の立場では、真理と幻想との間の区別がえつて相対的になつてしまう。そこでバークリーの路線に沿いながらも、現象の内部で主観性と客観性の区別を与え、しかもロックの言う第二性質としての「色」にも実在性を付与

する可能性を——それも単に素朴な実在性でなく、「主観依存性」という観念論の主張に配慮しながら——確保しようとしたのがカントの超越論的観念論であり、それは経験的実在論を復権するためのものでもあつた(WB1, VI, S289)。ちなみにバットナムは「ロックが第二性質について述べていたことがあらゆる性質に……同様に該当すると言っている」(Putnam p.66-67/九五頁)と読むのが、正しいカント理解に繋がるとしている。

実際カントは、ある事物(黄色いレモン)がたとえ今見えていなくても、それが現れる場(世界)が可能になるための条件、言いかえれば客観的認識の可能性の条件を、純粹悟性の原則として提示した。それが「およそ現象においては、感覚の対象をなす実在的なものは内包量、すなわち度を有する」(A166/B207)とした「知覚の予料(Die Antizipationen der Wahrnehmung)」の原則である。第二性質はたしかに主観的であつて、ポストテリオリな経験に依存している面があり、「本来先取的には認識され得ないものである。……しかし感覚には、感覚一般として(個々の感覚が与えられようといまいと)ア・プリオリに認識されるようなものがあつて、それを特殊な意味で予料と言つてよからう。特殊な意味と言つたのは、経験の質量は元來経験からしか与えられないのに、そうした質量について経験を先取するというのは奇妙に思われるから

である。しかしこの場合は、実際にその通りなのである」(A167 / B208-209)。

事物の色知覚は何らかの内包量、言いかえれば明度と彩度を持つはずであって、色は特定の誰かに見られなくても独立に存立するという事態が経験の枠組み(悟性原則)として可能になっている、というのがカントの主旨である。逆に、デカルトやバークリーは、世界の(自体的な)客観的实在性を前提した上で、その实在を経験を媒介して捕らえようとする、錯覚や夢、誤謬の可能性が残るので、たしかかな仕方では経験できないと考える。そこで一方(デカルト)は合理的推論だけによって真に存在するモノ(コギトと神と物)に至ろうとし、他方(バークリー)は逆に、(錯覚であれ知覚であれ)心への直接的な立ち現れれてくるもの(知覚経験)の側に「真実」の基盤を据えようとする。しかし一見対照的なこれらの立場は、カントに言わせれば、ともに超越論的实在論にして経験的観念論ということになる(Vgl. B274ff, A389ff)。推論によって真の实在に至ろうとするデカルトが超越論的实在論にコミットしているのは当然として、知覚された存在(黄色)以外に存在を認めないバークリーの方も、経験によって直接に存在自体(黄色そのもの)を捉えていることになり、という意味で超越論的实在論に属していると言える。そしてそこでは真理と仮象とが区別できないことになる、とい

うわけである(Vgl. IV, 374)。

これに対し、カントは超越論的観念論を主張することで、超越的・客観的な世界そのもの(物自体)への問いを遮断し、すべては表象であるとしながらも、その中で単なる知覚を超えた外的経験の存在のア・プリオリな枠組みを保証している。そもそも表象はことごとく内的経験に還元されるべきではなく、それを超えて外的経験に属するものがなければ、内的経験が意味をなさなくなるばかりか、外的経験の真偽を疑うことすら不可能になってしまうという意味で、常に単なる表象(現れ)を超越する契機を有するのであり、そこに真偽を区別できる経験的实在論が存立する地平もひらけてくるのである(Vgl. BXL-XLI, Ann.)。そしてこうした超越の契機を欠けば、バークリー流の現象主義——カントの呼び方では「独断論的観念論」——にとどまるが、この超越契機をも飛び越してしまうと、物自体を実在と見なす超越論的实在論としての「懐疑的観念論」(デカルト)にはまり込んでしまう危険性がある。この二つの可能性を見据えながら、内的経験を超越する契機に配慮することでカントは経験的实在論の地平を保証しようとしているのである(Vgl. IV, 374-5)。

こうしたカントによる経験的实在論確保の試みが、今や場面を倫理学に移し、反实在論や主観主義(さらにプラトンの实在論)に抗して、道徳的实在論を擁護するために採用され

ている。われわれが上で見た、価値の反実在論と超越的実在論(プラトン主義)とを同根のものと批判するマクダウエルの議論には、まさに経験的実在論を擁護するカントと同型の議論が見てとれるし (cf. McDowell, pp. 185-187)、次に見るバットナムの議論にも、価値と事実の二分法を批判し価値的事実の存立を主張するための前提として、カントの超越論的観念論が援用されている。

3 合理的受容可能性と価値的事実

カントの超越論的観念論を内在的実在論(internal realism)として現代に復活させようとするH・バットナムは、価値と事実の二分法を批判し、事実判断そのものが価値に依存している、と語る (Putnam, pp. 128-149 / 一九四頁以下参照)。事実判断を問題にする科学は、なるほど真理の価値を前提しているが、その真理はわれわれの合理的受容可能性の規準(criteria of rational acceptability)に依拠せざるを得ない。バットナムによれば、斉合性や機能的単純性、包括性などの「合理的受容可能性の規準」がわれわれの経験的世界の枠組みを提供するとともに、それがわれわれの世界の認識に関する認知的栄華、ひいては幸福の観念の一部をなしているのである (cf. *ibid.*, p. 134 / 二〇三頁参照)。逆に言えば、人間の

栄華 (human flourishing) や「善その観念」の一部をなす「斉合性」や「単純さ」といった認知的価値こそが、「事実」を有意味ならしめているのである。

さて、こうした合理的受容可能性の規準という概念は、文字通りの意味ではもろもろの言明が合理的なものとして受け入れられる規準ということだが、それは科学の世界を超えて日常世界にまで広がっており、単なる事物の記述だけでなく対人関係の記述をも拘束している。例えば「思いやりがある (considerate)」とか「思いやりがない (inconsiderate)」という言葉は、人を誉めたり非難したりする場合に使われたりもするが、他方で単に記述したり予測したり、説明したりする場合にも用いられる言葉である。日常にはこの「思いやりがない」をはじめ、「頑固だ」とか、「自分のことしか考えない」、「お金のためなら何でもする」といった表現が欠かせない。そしてこれらの言明の連言を主張されたなら、そう言われた人は「あまりよい人ではない」という判断が自ずと導けるだけでなく、そういう表現を怠ると不十全 (inadequate) であると批判されるような (価値的とも事実的とも言える) 文脈が存在するとバットナムは考える (cf. *ibid.*, pp. 138-9 / 二〇九-一一一頁参照)。ここでの「思いやりがある」といった表現は、B・ウィリアムズ流に言えば「善」や「幸福」などの抽象的で「薄い概念」ではなく、裏切り (treachery)、

残忍 (brutality)、勇氣 (courage) などと同様の「より濃く概念」 (thicker notions) であることが特徴的と言えよう (cf. Williams, p.129 / 二一五頁以下参照; Putnam, p.48)。たしかにこれらの概念には事実と価値が結合して、それは事実の記述にも用いられるが、行為の評価や理由付けに用いられることもあるという意味で、われわれの事実認識には価値的要素が組み込まれており、その限りで価値は「実在的である」と言うことができる¹⁵⁾。

むしろこのことは、言わば特定の文化的脈絡の中で通用する「濃い概念」に妥当するだけで、価値全般、とりわけ善さや正しさといった一般的な価値にまで広げることとはできないかもしれない。しかも価値判断に関しては、マクダウェルも認めるように、異論の余地 (contentiousness) が付きものである。とは言え、実在論を採るからといって、どこかで意見が一致すべきであると考えざる必然性はない。他者による異論を前に自らの価値観が改善されることもありうる反面、だからといって自分の見方を捨てるのが義務づけられるわけでもない、とマクダウェルは考える (cf. McDowell, pp.144-145)。そして同様にパットナムもまた、人間の幸福をめぐる多元性や文脈相対性が重要であると認めている (cf. Putnam, p.148 / 二二二—四頁参照)。

そのパットナムが批判するのが、「世界は心から独立した

対象のある固定された総体からなっていて、世界のあり方について真で完全な記述がただ一つ存在する」 (ibid. p.49 / 七八頁) とする形而上学的実在論 (metaphysical realism) であった。それはまさに「神の目からの視点」を前提した外在主義 (externalism) であり、それがかえって道徳的懐疑論や相対主義を引き寄せる源にもなっている (cf. ibid. pp.143-149 / 二二六頁以下参照)。むしろ懐疑論や相対主義の陥穽を避け、われわれにとつての物理学的真理や道徳的価値について有意義に語りうるには、世界の対象は価値を伴いつつ合理的受容可能性の規準の下で捉えられるとする内在的実在論 (internal realism) の立場をとるべきなのである。そしてこの内在的実在論を初めて提唱した哲学者こそ、カントなのであった (cf. ibid. p.60 / 九三頁参照)。

4 道徳の事実と自由—実在論への条件

パットナムによれば、カントの批判哲学の魅力は、その超越論的観念論としての経験的実在論 (「内在的実在論」) の側面であり、物自体、ないしヌーメナルな概念に何らかの理解可能性を求めようとするのが空虚で無意味であると批判する部分にある。彼はこの内在的実在論に依拠して、事実と価値の二分法を批判し、道徳的価値にも実在性を付与しよ

うとしたのであった (cf. Putnam2, pp. 44-6)。一方マクダウエルもまたカントの超越論的観念論と同型の論理を用いて、自らの道徳的実在論を構築していた。してみれば、カント自身も道徳的リアリズムの考えを自らの超越論的観念論の延長線上に展開してもよかつたはずである。われわれにとつての道徳理論と相關的に行為の善し悪しが認識できるだけでなく、「殺人鬼に追われているので匿ってほしいという依頼」の事実や「死刑の威嚇を伴った偽証の要請」の事実に接すること、行為が喚起されたり阻止されたりすると見なす認知主義を主張できる道具立ては揃っていたはずである。ところが、カントは少なくとも道徳哲学関係の著作では、積極的に道徳的実在論を展開してはいない。それどころか彼はその道徳哲学において、マクダウエル等が批判する形而上学的実在論(＝超越論的実在論)の側にコミットしているようにさえ映る。パットナムはカントの「実践理性批判」について、「第二批判は、私が批判しようとしているイメージ(形而上学的実在論)を他の著作よりもずっと強く守ろうとしている」と語っていた (Ibid., p. 44, cf. p. 42, p. 56, p. 61)。もしそれがカント解釈として正しいとすれば、まさにパットナムやマクダウエルが(カントの超越論的観念論に依拠して)反実在論に行っていた批判が、カント倫理学のものにも当てはまることになろう。われわれは以下において、カントがどうして超

越論的観念論の延長に道徳の地平を求めなかつたのか、その理由を考えつつ、彼の道徳論が、言われるように形而上学的実在論に棹さしているかどうかを検討してみることにはしたい。

さて、カントは「道徳形而上学の基礎づけ」の第一章冒頭で、道徳的実在論者も認知可能な価値の例として引き合いに出す勇氣や忍耐、慈悲といった気質のもつ優れた特質、節制の徳、冷静な思慮や富、健康、幸福といったものを取り上げ、次のように語っていた。「それらは無制限に善いわけではなく、……善い意志の原則を欠けば、極めて悪しくもなりかねない」(IV 394)ものである、と。この場合の善意志とは、義務の表象に基づいて行為しようとする意志のことであり、それゆえ無制的に善い行為とは、義務に基づいた行為ということになる。そしてこの善意志、言いかえれば義務に基づいて行為が為される点に道徳的価値が存するのである。だとすればカントにとつても、道徳的善さは一定の条件の下で実現され成立する「事実」でなければならぬはずである。そして「善意志に基づいた行為の事実」と「そうでない行為の事実」とが簡単に見分けられれば、道徳的認知主義も成り立つことになる。ここまではカントが道徳的実在論者となることを拒む要素はない。ところが善意志に基づき義務から行為している様に見える行為であっても、確実にそうであるとは限らない。道徳的な外観の行為が、利己心等の他の隠れた動因

なしに、善い意志の下で自由になされたものであるかどうかを検証することは、たとえ自分の場合であつても不可能だからである (Vgl. IV 406)。同じことは、悪しき行為の現象についても言える。「行為の眞の道徳性 (行為の功績と罪過) はもとより、自分自身の行状の道徳性ですら、われわれには全く知られていないのである。われわれは功罪の評価を経験的性格だけにしか関係させることができない。しかし功罪のどれだけが自由による純粹な結果であり、どれだけが單なる自然なり、あるいは責めることのできない氣質的欠陥なり、あるいはまた氣質による幸運な性質なりに、帰せられるのかということとは、誰にしる究明できることでなく、従つて完全に公正な判断を下せるものではない」 (A551/B579, Anm.) と。ここから經驗的認識を越えた特別の領域に自由の認識可能性を求めれば、カントの道徳理論は、形而上学的実在論に一步近づくことになる。

それにしても、仮に善い行為が行われ、それが確かに自由による純粹な結果であることが認知できるとすれば、それは、義務からの行為があり、善意志に基づく行為があることも認知できたことになり、カントの規定する本来の「道徳」が「事実として」成り立っていることを証明できることになる。そればかりか、カントが批判する諸々の他律的道徳理論との差異化も可能になる。むしろこれはあくまでも仮定の

話である。とはいへ道徳的実在論が論証できるということは、すなわち以上の様な認知が成立するということを含意している。それどころかカント自身も、証明ができるならばそれが最も望ましいことと考えていたはずである。だから「純粹理性批判」のアンチノミー論において、無制約の原因としての自由の存在証明が不可能とされた後でも、なお、「基礎付け」の第三章において自由の証明可能性を新たに模索しながら、無制約的な命法としての道徳法則の演繹が試みられたのだと考えられる (Vgl. IV 450-3)。しかしそれは、カント自らが認めるように (無制約者の制約を求めるといふ) 自己矛盾的試みであつて、自由の論証不可能性と共に道徳法則の (必然性の) 演繹も失敗に終わったのであつた (Vgl. IV 463)。これに対し「実践理性批判」では、道徳法則は端的に「理性の事実」として提示されることになる (Vgl. IV 3)。なるほど道徳法則の演繹という課題に対しては「理性の事実」という解決は「偉大な逆転」と受け取られるかも知れない。だが、「自由に基づく道徳的価値の存立」を証明する上では、「理性の事実」は間接的な状況証拠を提供してくれるだけである。カントは、死刑の威嚇の下に君主から偽証を迫られる例を挙げ、たとえ実際には偽証してしまつたとしても、そうすべきでなかつたと意識できる限りで自らの内に道徳法則があることは明らかであり、そこから道徳法則の根拠となる自

由の存在を推定できる、と論じている (V, 41, V, 30)。なるほどここに (悪しき) 道徳的事実の認知は成り立っている。だが偽証すべきでなかったと反省し得たからといって、あるいは道徳法則を意識できたからといって、そうする自由が現実になり立つことを立証できたわけではない。こうして議論の焦点を、道徳法則の意識にはなく「自由に基づく道徳的行為の事実」に当てる限り、「実践理性批判」は、「基礎づけ」の議論から後退してしまつているとすら言える。

カントは「理性の事実」という道徳法則の意識を持ち出す場面でも、本当は意志の自由が前提されれば、定言命法は分析的に導かれるだろうと語り、「積極的概念としての意志の自由のためには知的直観が必要とされようが、ここでは知的直観を想定することは許されない」(V, 33)と語っていた。それは行論上の蛇足などではなく、むしろ、できることなら知的直観によって自由の事実が確認された方が課題は直接に解決されたはずだ、という彼の本音を吐露したものと解釈できる。裏返せば「理性の事実」では、本来の課題を解決するには迂遠な間接証明にしかならないということの告白でもある。さて自由への要求、言いかえれば善意志に従った行為が成立し、われわれはそれを認知できなくてはならないという要求が厳密な要求であれば、それこそ知的直観でも前提しない限り、それに応えられる可能性はもろろもない。しかしこの

要求のレベルを少しづつ引き下げて厳密さの度合いを緩めることが可能であれば、相対的にはあるが、経験的に自由を認識する可能性もひらけてくる。そうなれば、ある行為が道徳的に善いものか、それとも単に外面のみを繕ったものかを見分けることも可能になろう。同様に道徳的に悪しき行為か、それとも情状酌量の余地のある行為かを判定することもできよう。かくしてこの緩められたレベルでは、カントの道徳も単なる主観の理念ではなく、客観的なりアリティを持つ可能性が拓けてくることになる。パットナムは、カントの道徳論の中に形而上学的實在論の残滓を見つつも、他方で同じカントに、今日の共同体主義的な道徳的實在論を批判し、新しい内的實在論を展開するヒントを見ているが (cf. Putnam, p. 44)、それはまさしく厳密さの度合いを緩め、経験的に認知できる自由を前提にした理論、言いかえれば特定の幸福や徳、人間の本来性への収束を自論む實在論ではなく、多様な幸福に開かれた「自由の實在論」であった。

そしてカント自身もまた、最後まで道徳の成立条件としての自由を事実として認識しうることに拘っていたと思われる。それは「判断力批判」になると、「實在性が証明されうる概念にとつての対象としての事実 (res facti)」(V, 468)のなかに、「注目すべきこと」として「自由の理念が数え入れられていることからわかる。「自由の理念の實在性は、

一つの特種な原因性として（こうした原因性の概念は、理論的に考察される限りでは超越的なものでしかないであろう）、純粹理性の実践的法則によって、またこれらの法則に適合した現実の行動において、従って経験において立証されるのである。——この（自由の）理念はその対象が事実であり、知られるもの（die schilla）のうちに数え入れられなければならないところの、純粹理性のすべての理念のうちの唯一のものである」(ibid.)、と。

このカントの言葉をどのように捉えるべきか。ここでは俄に結論づけることはできない。しかし少なくとも自由がどのレベルで認知可能とされているかに応じて、道徳的事実に付与されるリアリティも異なると言つことはできよう。自由が無制約自由として知的直観の対象でしかなければ、カントの考える道徳を實在論として主張する可能性は薄くなるが、自由が實在し（何らかの意味で）経験的に捉えられるものと考えられるかぎり、道徳的實在論との距離は縮まることとなる。もちろん、物自体のレベルで自由を捉えることは不可能であると主張したとしても、道徳の事実が別に確保されない限り、カントの道徳論は形而上学的實在論かもしれないという疑いを払拭することはできない。しかし自由が証明できないうまきま形而上学的實在論のレベルで道徳を主張してしまえば、それがすぐさま懐疑論か独断論に転落しかねないことは、カント

自身が一番よく自覚していたはずである。その意味で、カントが積極的に自らの道徳理論を形而上学的實在論として主張した可能性は少ないと思われる。では彼はどのレベルで道徳の事実を語ろうとしていたのか。その問題にここで明快に答えることは出来ないが、それが自由のリアリティと相関的であることまでは、ここまでの議論で一応明らかにしたと思われる。

主な引用・参考文献（なお邦訳のあるものについては、／の後に邦訳頁数を付記した。）

J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, Penguin, Harmondsworth, 1977. (『倫理学』、哲書房)

John McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Harvard UP, 1998

H. Putnam, *Reason, Truth, and History*, Cambridge UP, 1981. (『理性・真理・歴史』、法政大学出版局) (Putnamの略記)

id., *The Many Faces of Realism*, Open Court, 1987. (Putnamの略記)

B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Fontana Press, 1985. (『生き方について哲学は何が言えるか』、産業図書)

カントからの引用は、基本的にアカデミー版の巻数とページ数のみを記した。但し『純粹理性批判』については、慣例に従い第一版／第二版 (A/B) の形で記した。

注

(1) ギルバート・ハーマンは「悪童が猫にガソリンをかけ、火をつけている」のを見て、道徳的に悪いと判断するか、らとって、道徳的悪さの事実がある、とは言わない。それは、事実を見た人の道徳的感性、つまり主観の側の問題だと考える。cf., G.Harman, *The Nature of Morality*, Cambridge UP, 1977, pp.45.

(2) cf., Moral Realism, contributed by Jonathan Dancy, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* CD-ROM, ed by E. Craig, 1998.

(3) マッキーは、「価値の相対性に基づく論証」と「特異性 (queerness) に基づく論証」を用いることで価値の客観性を否定している (cf., Mackie, pp.36-42 / 三九-四九頁)。後者の論証は、「仮に客観的価値が存在すれば、それは我々が目の当たりにする普通の「もの」とは別の奇妙な実体ということになり、それを捉えるのに特殊な能力が必要になる。しかも評價の対象となる事実は自然的事実としても記述できる以上、その事実と道徳的事実

との間には何らかの関係があり、客観主義はその関係を説明する困難を負っていることになる。それ故「道徳的価値の客観性に対する常識的な信念を保持するよりも、拒否する方が矛盾が少ない」(ibid. 42 / 五〇頁) のだが、彼によれば、人間の心には「自らを外的対象に広げようとする傾向」があるため、「道徳的態度の投影 (projection)」(ibid.) によって、道徳的性質を客観的なものと錯覚してしまっているのだとある。cf., D.Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, 1978, III.14.

(4) 「観念を自分の心の内に形成し、かつ同時に、それら観念を知覚する者を想定する必要がある」のに、「知覚する者を離れて心の外に物があると言ったのは、「あなたはこれらの事物が想われずに、思考されずに存在すると想う必要があるが、これは明らかな矛盾 (repugnancy) である」とするパークリーは、感覚的主観に依存しなければ対象の存在は考えられない」とする立場をとっている。cf., Berkeley, *The Principle of Human Knowledge*, Part 1, Sec.23, Wright edition, 1843.

(5) 例えは次のような言い方で、価値と事実の結合が示されている。「あの実質のない濃い倫理的概念……例えば卑怯者、嘘、残忍、感謝など、……は行為の理由に関わっている。この種概念が適用される場合には、それは

しばしば人に行為の理由を与える。……同時にこれらの概念の適用は世界の側から規定されてもいる。……これらの概念の適用は、同時に世界によって指導され、かゝる行為指導的であると云ふこととなる」(Williams, pp.140-141\233-234頁)と。しかしウィリアムズの場合には、閉じた伝統的社会的内部の話を除けば、一般には道徳判断について意見の収斂 (convergence) を期待できず、自然科学と同じように真偽を適用することはできないと考へてゐる (cf. *ibid.*, pp. 136-148\235-245頁参照)。

- (6) K.Ameriks, *Kant's Theory of Mind*, Oxford 1982 U.P., p.226, L.W.Beck, *An Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Univ.of Chicago Press,1960, p.173.

- (7) これについては、以下の拙稿で触れたことがあるので参照頂ければ幸いである。「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講座、一九九八年、所収。

付記 本稿は、平成十五年度文科省科学研究費補助金「基礎研究(C)」による研究成果の一部である。