

道徳における内的实在論と自由

宇佐美 公 生

われわれの経験する世界が夢や幻想ではないという保証はどこにあるのか。こうした懐疑に応ずるには、その懐疑を成立させている根拠を問うのが最も簡単であろう。たとえば幻覚や錯覚はそれだけで全ての経験を疑わせる根拠にはならない、ということを示せばよいのである。

では道徳的世界が夢である可能性はどうであろうか。価値は（時代や文化に）相対的であり、善も悪も「事実としての世界」の内にはないという多くの証言に照らせば、普遍的な道徳など形而上学者の夢でしかない、という主張を覆す根拠を示すことは難しいように思われる。

1・内的实在論としての超越論的觀念論

われわれの経験する現実はことごとく夢かも知れない、という問題は、デカルトの懐疑に典型的に見られるように、哲学ではよく取り上げられる問題である。最近ではそうした懐疑は「水槽の中の脳」(Brain in a vat) という例によって有名である。H. パットナムはその世界を次のように描いている。

「ある人（あなた自身とかんがえてもよいが）が邪悪な科学者による手術を受けたと想像せよ。その人の脳（あなたの脳）は身体からとりはずされ、脳を生かしておくための培養液のはいった水槽に入れられている。神経の末端は超科学的コンピュータに接続され、そのコンピュータによって、脳の持ち主はすべてがまったく平常通りだという幻想をもた

らされる。人々も、いろいろな対象も、大空等も、みなあるように思われる。しかし、本当は、その人（あなた）の経験していることはみな、コンピュータから神経末端に伝わる電子工学的インパルスの結果なのだ。そのコンピュータは非常に賢くて、その人が手をあげようとする、コンピュータからのフィードバックによって、その人は手があげられるのを見たり感じたりすることになる……」(RTH. 5-6)。

この水槽脳世界の中では、さまざまな経験もコミュニケーションもわれわれの世界と何ら変わらず本当に行なわれていると言ってよい。ただ、その世界では脳以外の外部世界が実際に存在するということがだけ（仮想現実という意味で）誤りなのである。

こうした想定に対し、パットナムは、もしわれわれが実際に水槽の中の脳だとすると、われわれは「自分は水槽の中の脳である」と考えることができない、すなわち自己論議的であることを「指示の因果説」を使って明らかにする。つまり水槽脳世界の住人は、われわれと同じように言葉を使って考えたり言ったりできるが、それによってわれわれの指示するものを「指示」できないというのである (cf. RTH. 7-8, 14-16)。

このような主張をする人、つまり外在主義者が実際どこにおいて「自分たちが水槽の中の脳である」と主張するのか、ということが一番の問題であり、それに答えようすると主張する主体が分裂してしまうということが、この立場の難点であろう。だが、語る視点をいかにして手に入れたかを度外視してしまえば、この「水槽の中の脳」という想定は、われわれから独立な世界と思考との対応を「真理」とみなす科学主義の实在論＝形而上学的实在論者の真理観を映し出しているように思われる¹⁾。外在主義は神の視点を導入し、その観点から見れば、世界は心から独立な対象の固定された総体からなっていて、世界のあり方についての真で完全な記述がただ一つ存在することになる。そしてこの想定のもとでは、水槽の中の脳の世界が真である可能性が残されてしまう。翻ってそれは、「現実の世界は夢かもしれない」とする懐疑論を引き寄せることになろう。

これに対し、パットナム自らは内的实在論（内在主義）の立場を選択する

ことで、そうした懐疑論を克服しようとする。内在主義では、世界がいかなる対象からなるかという問題は、理論や記述の内側で問うてのみ意味をもつような問いである。この立場では、上の「水槽の中の脳」の仮説は、「単なる一つの物語、単に言語によって構成されたものにすぎず、一つの可能世界では全然ない」(ibid. 50)。つまりその物語はもともと、世界の中の感覚を有するいかなる生物の観点からも語りようのない物語、あるいは神の視点からの虚構の物語なのである。

しかしこのように視点をわれわれの側に限定するからといって、内在主義が単なる主観主義や「何でもよい (Anything goes)」という真理の相対主義に帰することにはならない。「何でもよい」の相対主義が、「絶対的真理など存在しない」と語る相対主義と同じ視点に立つ限り、神の視点を密かに導入する外在主義と変わらない。むしろ内在主義は、「われわれにとって」という限定つきながら、客観性や合理性というものを有意義に保持するリアリズムでなければならない²⁾。

ここまで見て明らかのように、パットナムの内的实在論は、カントの経験的实在論＝超越論的観念論の流れを汲むものである。「形而上学的实在論者ではない哲学者をカント以前に見つけだすのは不可能である」(ibid. 57)。「カントは私が真理の『内在主義』もしくは『内的实在論の』見解と呼ぶものを初めて提案した、という具合にカントを読むのがベストである、と私は言いたい」(ibid. 60)。

ここでいう形而上学的实在論者というのは、カントの文脈では超越論的实在論者に相当する (Vgl. A 371-2)。われわれは、本来は超越的 (神の) 視点に立つことができないにもかかわらず、あたかも神の視点が可能であるかのごとくに考え、仮にその視点から眺めた時のリアルな世界が、われわれの (疑わしい) 経験の向こう側にあることを信じ、われわれの側からは (かろうじて) 何らかの推論を通して到達できるものとする立場が、この立場 (蓋然的観念論) である。(デカルトはそうした「推論」を神の存在証明から外界の实在に至るために使っている。) ところでその超越論的实在論の立場が、対象そのものの推論による把握を断念し、端的に所与 (data) こそが存在の

全てである、と考えるとき、それはパークリーに典型的に見られるような経験的観念論の顔をもつことになる。いわばパークリーは裏返ししの形而上学的実在論者である。ところがこの立場にとっては、錯覚も知覚も含めすべてが（夢見る）心の中の観念であり、心だけが世界の外側に存在することになる。そしてこの立場では、全ての与えられる対象は同一地平に還元され「夢と現実に区別のあることを認めず」（B519）、真理はせいぜい観念と観念との整合性に還元されることになる。なるほどある意味ではカントもそうした真理観を共有しているとも言える。だが今度は、心の所在と機能の方が問題になる。カントにとっては、パークリーの様に現象を捉える私の心=実体的魂が現象の外に実在しているとは言えず、そこにはたかだか（われわれにとっての）世界の枠組み（形式）、あるいは限界とでも称するべきものが機能しているだけである。存在としての心が仮にあるとしても、カントの場合は、世界の枠組みの内部で捉えられる外界の諸事物と同様、枠組み内に取り込まれた一つの現象（内的経験）としてしか語りえないことになる（Vgl. B XL）³。

この超越論的観念論=内在主義の立場で考えたとき、対象と認識の一致（言葉とものとの一致）ということは、たしかに真理の形式的意味（「真理の唯名論的定義」（RTH. 63, cf. 56））ではある。カントもその点では、客観と認識の「なんらかの一致」（Vgl. B236, B82-3）に拘り、（経験的）実在論の可能性を留保しようとしている。しかしそれはあくまでも（『雪が白い』が真なのは、雪が白いとき、かつその時に限る）として語られる）形式的定義であって、どういう場合に当の客観的事態が成立しているかを確かめる「基準（standards）」は、われわれにとって受容可能な理論とさまざまな知覚による証拠に求めざるをえない。たとえば、寒い冬の日に空から落ちて来る白いものが「雪である」ことを確かめるためには、冷たい、触ると溶ける、などの日常的証拠の他、公認された検証の手続きによらざるをえず、「白い」に至っては確かめようにも、自分の視覚を端的に信ずるか、せいぜい他人の証言と照らし合わせるしかない。そしてさらに高度な科学的観察言明の正しさを確かめる場合にも、原理的には同様の手続きを踏むことになる。ここから明らかになるのは、どういう言明を受け入れられるかについて、われわれと

その「基準／規準 (criteria)」を共有しない超能力者が語る真理は、何の意味も持たないということである (cf. RTH. 129-30)。

こうしてパットナムは、先の真理の対応説に対しては一定の留保をしつつ、外在主義の対応説との混同を避けるために、言明に対する合理的受容可能性 (rational acceptability) という言い方をする。「内在主義の観点では、『真理』とは、ある種の (理想化された) 合理的受容可能性——われわれの信念相互の、そして信念とわれわれの経験 (ただしそれ自体がわれわれの信念体系において表現されているものとしての経験) とのある種の理想的斉合性 (coherence) ——であって、心から独立した、あるいは談話から独立した『事態』との対応ではない」 (ibid. 49-50)⁴⁾。

このパットナムの立場は、経験主義の (還元主義的) ドグマを回避し、相対主義に制限をもうけ、實在論に一定の意味を残し、さらには「他者の實在」について語りうる地平を確保するために一つの有意義な視点を呈示してくれていると思われる⁵⁾。そしてそれは間接的にカントの超越論的観念論の再評価の可能性を開くことになろう。しかし他方で内的實在論の立場を貫くことは、カントの実践哲学について否定的な評価を導くようにも思われる。

2・価値と事実の二分法

パットナムは価値のリアリティについても内的實在論の延長で考える。というより、そもそも内的實在論を支える重要な基盤として、事実と価値の二分法から脱却する必要がある、と説く (cf. RH. 135-141, RTH. 127-149)。

さて、いま仮に、前述の「水槽の中の脳」ということを (どういっわけか) 信じている人間がいて、その真理をわれわれに告げようとしているとしよう。ところが彼が言明の合理的受容可能性としてどのような「規準」を持っているかが分からない限り、われわれには何も告げられたことにはならない。その真理を合理的に受容可能なものとするには、どういう探求が合理的で、いつ探求が終息し、どういう根拠が判断を受容するための適切な理由かが分からなくてはならない。われわれの生物学的条件と文化においては、斉合性や

包括性や機能的単純性、道具の有効性に加え、前述の検証の手続きが、合理性の要素となっている。「世界についてのわれわれの進展しつつある理論は、全体として考えられたとき、その理論が正しいことをそれを通してわれわれが知りうるころの、その〔理論を検証したり正当化する〕活動や過程についての説明を含んでいなくてはならない」(RTH. 132, []は引用者)。ところが、そうした説明を、水槽脳主義者の神秘的な信念獲得過程に求めることは不可能であろう。

結局、われわれと「水槽脳主義者」との間で、認知的栄華 (cognitive flourishing) の価値を異にすることになり、それは究極的には、幸福 (Eudaimonia) の観念の違いということになる。つまり合理的受容可能性規準によって測られる事実としての経験的世界は、それ自身「われわれの価値に依存しているものである」(ibid. 135)。しかもその場合、価値語のうちのいくつかは、単に主観的なものではなく、事物の客観的性質を表わしているの でなければならないはずである。実際「合理的受容可能性」が「斉合的」や「単純な」といった認知的価値に依存しているながら、それらが主観的でしかないとすれば、合理的受容可能性も主観的だということになるが、そう考えてしまえば「客観的真理は存在しない」とする(外在主義的) 相対主義が自己論駁的であるのと同じ意味で自己論駁に陥るであろう (cf. ibid. 123-4)。それゆえ前述の価値語には何らかの客観的適用があるはずである (cf. ibid. 135)。しかも合理的受容可能性規準は、言明の真偽判断のみならず、十全さや明瞭さとも関わる。言明は単に真であるだけではなく、適切 (relevant) でなくてはならず、当の適切さは、価値や利害関心を伴うことになる。たとえば、部屋の中にあるものを記述するには、心理学的用語や物理学用語を用いることは不適切なのであって、家具、椅子といった概念を用いない限り、十全な情報とはならない場合 (文脈) がある。それは行為の記述の場合にも言える。思いやりのない、頑固だ、自分のことしか考えない、といった言葉は、もちろん他人を非難したりするためにも用いられるが、それは他人の振る舞いを予測し、説明する場合にも不可欠である。しかも時にそうした記述を怠ることで、不適切な記述として批判される場合もありうるのである

(cf. *ibid.* 137-9)。

3・道徳における内的实在論と超越論的实在論

以上から推察されるように、パットナムの内的实在論は明らかに、道徳的な価値事実をもその射程に入れ、それらを客観的に議論できる場を確保しようとしている。ただしその価値は、「善」や「幸福」といった抽象的価値ではなく、行為や人柄の評価と記述が重なり合う（「思いやりがある」とか「嫉妬深い」といった）具体的価値であることに注意すべきであろう。そしてそれが客観的事実の記述と重なり合うという意味では、道徳版「内的实在論」の擁護へとつながるはずである。

ところで今日、倫理学の領域では、近代の合理主義的倫理学（カント倫理学に代表される義務倫理や功利主義倫理）の形式性に対する批判と相まって、徳倫理、さらには道徳的实在論や認知主義の可能性を積極的に論じようとする立場がある。

たとえばマッキンタイアーによれば、行為者にとり外在的な道徳的規則や価値の特質とその基礎付けを問題にする近代倫理が、かえって倫理学における主観主義（典型的には情動主義）と解消不可能な複数の立場の対立状況を呼び込んだのに対して（cf. AV. 8-12）、徳倫理は、共通の善の認識を前提に、共同体の内部での様々な社会的「実践」（practice）を通して、人生に「物語的統一性」という意味を与えることを可能にしてくれる。その際、実践を通して習熟され身につけられるものが徳であり、それは同時に実践に携わる人の行為や人柄についての価値的事実の認知（説明）をも可能にする（cf. *ibid.* 187, 199）。また、倫理的原理や信念の正しさの判定基準の設定を倫理学の主題とする近代の「倫理学理論（Ethical theory）」を不適切な試みとして批判するB・ウィリアムズは、勇気や卑怯など価値と事実が一体となった具体的な「濃い概念」（広義の徳）が共有される社会に着目し、倫理の課題を、「知識や決断」の相ではなく、倫理的行為を動機づける（「濃い概念」に支えられた）自信（confidence）の形成に見ようとする（cf. ELP. 170-

1) 6)。たしかに彼らは、端的に道徳的判断に真偽を認めようとする道徳的実在論ではないが、それは彼らが超越的（絶対的）善を前提した外在主義＝形而上学的実在論者ではないからである（cf. *ibid.* Ch. 8, 198-201）。

さて、これらの実在論的道徳論が口をそろえて批判するカント自身は、一見したところ、道徳に関しては超越論的観念論の立場を越えて、一種の超越論的実在論へと傾斜しているように思われる。道徳の領域は内在的な現象の領域を越えて、超越的な叡智界の領域に求められているからである（Vgl. B 839, B843）。たとえば、「われわれが自らを自由であると考える場合には、われわれは悟性界の成員としてこの世界に身を置き、意志の自由をそこから帰結するところの道徳性ととも認識する」（IV, 53），と。なるほどそれは一種の理念であって、知的直観の対象ではない（Vgl. B836）。だが彼は、道徳的秩序と経験的秩序の調和としての世界における「最高善（Summum Bonum）」を究極の理想とする限りで（Vgl. B838），いずれは神の視点へと到達しうるかもしれないという、超越論的実在論への道を残すことになる。

ところで、超越論的実在論の立場をとるということは、経験的レベルでの行為の道徳的価値の認識に関しては、一種の懐疑主義をとることでもあった。懐疑主義という側面でもカントの実在論的立場は裏付けられる。たとえば、『道徳形而上学原論』第一章冒頭の有名な、もろもろの伝統的「徳目」に対する消極的姿勢を見るだけでよい。より直截には「ある行為が、それ自体としては義務に適っているにせよ、しかしその行為の格律があくまで道徳的根拠と義務の表象に基づいていたと言えるような事例を、ただの一つでも経験によって完全に立証することは絶対に不可能である」（IV, 407, Vgl. IV, 408），と。たとえ経験的には、ある行為が道徳的に善い行為に見えても、それが叡智的に善であるかどうかは分からない。結局「行為の本来の道徳性は（功績や罪過）は、われわれ自身の行動のそれですらも、われわれにはまったく隠されている。われわれはその責任をただ経験的性格に関して論じうるにすぎない。この経験的性格のどこまでが自由に基づく純粹な働きであり、どこまでが単なる自然に（中略）帰せしめられるべきかは、何人もこれを究めつくすことができず、従ってまた十分な正当性をもって判定することもで

きない」(B579 Anm.)。かくしてこの立場のもとでは、(狭義の)経験の内部に道徳の实在を語る余地はないことになる。親切であれ、約束遵守であれ、そこではそもそも(潜在的に自己幸福を目的にした)適法的行為と道徳的行為と経験的に区別することができないからである。

さて一般には、科学こそ絶対の真理(超越的实在)を求めるもので、道徳の方はせいぜい、われわれの文化の合理性に相対的な妥当性(経験的实在論)を主張できるだけであると思われがちである。それなのにカントは逆に、科学について超越論的観念論を主張しながら、道徳の方は超越論的实在論に傾いている。こうした分裂を促した候補の第一にあげられるのは、カントの特殊な「自由」観であろう。現象を一元的に因果性のカテゴリーに従属させた上で、(道徳の前提となる)自由を因果的に無制約にして自己自身に根拠をもつもの、つまり「自律」として規定しようとしたとき、超越論的实在論への歩みは始まったのだ、と。

ところが、「自律の自由」を道徳の最も重要な条件とする啓蒙主義的立場は、自由論の歴史では必ずしも主流をなすものではない。しかもアドルノが、批判哲学自体にはその意義を一応認めながら『否定的弁証法』でカントを批判するのは、まさに上記のような自律的自由論のゆえである(Vgl. ND. 232, 228, 257-8)。同じことは、啓蒙主義的自由論(自己決定)の積極的自由を狂信をもたらすものとして批判し、(束縛からの自由を意味する)消極的自由に自由主義の本来的意義を認めるバーリンの自由論にも見られる(Barlin 299, 319-324)。啓蒙的理性主義を背景にしたカントの自律的自由論は、全体主義に通ずるものとして、現代ではむしろネガティブに評価されることの方が多い。そうした困難を回避するためにもJ・ハーバーマスは、普遍化原則を掲げながらもモノローグ的自己決定に終始しかねないカントの道徳論を、経験科学に還元することを積極的に求めている(Vgl. MK. 76-8)。だが、カントその人は、先の証言からも明らかなように、道徳が人間学的アプローチや共通感覚による判定に還元されることを拒んでいる。

カントの『第一批判』を内的实在論の観点から高く評価するパットナムも、道徳哲学の中には超越論的实在論を認め、それがカントの誤った道徳観に由

来することを認めている。ところが他方で彼は次のようにも語っている。

「第二批判は、カントの他のどの著作にもまして、私が反対するイメージ（形而上学的実在論）を擁護している。それにもかかわらず、私は主張するが、そこには形而上学的実在論のイメージから分離できる考え、つまり、道徳哲学におけるある種の『内的実在論』の出発点となるような考えが提示されている」（MFR. 44）。

われわれは、パットナムの観点を参考にしながら、カントの道徳哲学をどこまで内的実在論として意味づけることができるかを以下で検討してみたい。

さてパットナムは、カントの実在論の意義を、伝統的な平等概念とは異なる、カントに特有の「平等主義」によって確かめようとしている。才能や役割とは関係なく、人間は一人一人平等に尊重されるべきであり、各人の快苦は等しい道徳的重みをもつ、とする平等の観念は、もともとユダヤ・キリスト教の伝統に由来し、平等な天賦の人権という市民社会の発想へと結びついている。しかし神的起源に由来する平等概念は、外在主義的で他律的性格のものであって、カントの平等概念とは異なる。また、「人間としての仕事 (human ergon)」「人間の本質」や「人間の包括的の目的」(ibid. 48, cf. AV. 52) のようなものを理性的直観により捉えることができれば、目的を知る「知性」と目的へと至る手段を選択する自由意志によって「何をなすべきか」が明らかになる。かくして（観想的な生活や公民的徳を命ずる）中世的道徳にも客観性が与えられることになる。だが、これも一種の形而上学に由来し、抑圧的・他律的な道徳であろう。自由や理性の限界の意味を新たに考えるカントに、その様なあるべき人間のイメージはない。パットナムはカントの目的に関する懐疑主義を極めて高く評価している (ibid. 49)。そしてフェナティズムに通ずる理性主義をカントが『宗教論』で批判している点に着目しながら、「われわれを（目的への）案内を持たないものとみなし、その事実こそがわれわれにとって最も価値あるものと考え」（ibid. 50）カントの人間観が、彼の平等主義の背景にあることを強調する。そしてそこから、「カントの理想的コミュニティーとは、『人間の本質』が何かということを知るとも、『幸福』とは何かを知るともなく、独自の考えをする人たち、そし

てお互い同士をそのようなものとして尊重するコミュニティーからなる。それがカントの目的の王国である」(ibid. 51), と論定する。この解釈は「目的の王国」とルソーの一般意志との間に一線を引くことになる。つまりルソーの一般意志や、伝統的平等概念は、全体主義への可能性を孕むが、カントはそうした平等性の理解をこそ拒否しているのだということになる。

内的實在論を標榜するパットナムにとって、カント倫理学を「哲学的人間学」として復権させ、彼の道徳的世界のイメージを正確に評価することが、義務や権利、あるいは定言命法の定式化などよりもはるかに重要であった。ところで、一般に道徳的意味での内的實在論をとることは、われわれにとって認知可能な道徳的善悪の事実があり、有徳な人間は、その事実を認知できるということを意味するものであろう。だがその文脈で(パットナムの解釈を尊重して)カントを實在論者として解するとすれば、それは、人間が本質や本来的目的を持たぬことを知り、そのもとで自由に選択することが一つの「徳」であるような道徳的世界の實在論だということになる。なるほどそのように考えれば、物自体としての人間の本来的目的や本質のようなものを「知性的直観」によって捉えられるとする思想こそが、外在主義に与していることになろう(Vgl. IV, 458, 442-4)。

パットナムがカントを内在主義の先駆者に数えるのは、十八世紀の世界観を背景にしながらも、現代にも通ずる合理性や自由や平等といった概念に相対的な道徳的世界の地平を明らかにしているからである。そうした概念枠組みの外部には、ニーチェ主義や『すばらしい新世界』の快樂世界がある(cf. MFR 57-60)。にもかかわらず、選択の自由や思考の自由が絡み合う「平等性」に価値を見いだすことで、われわれにとってリアリティのある道徳的世界のイメージをカントは提供している、というわけである。ただし(パットナムによれば)最終的にカント自身は、多様な価値の絡み合う内実を、結局は一元的理性のもとに収斂させ、普遍主義を標榜することによって、内的實在論の限界を踏み越えてしまっている(cf. ibid. 56, 61)。

4・感性からの自由と本質からの自由

たしかに、「自由」が価値語であると同時に記述語でもあるということが仮に示され、カントの道徳的世界が哲学の人間学の世界に還元されれば、内的实在論による擁護も可能であるかもしれない。しかし道徳の領域を人間学の経験的領域に還元してしまえば、経験的観念論における夢と現実と同様、道徳性と適法性の区別がなくなり、道徳に関する懐疑論が復権することになる（カントの経験論にはそうした流れを助長する還元主義的傾向が残っているとされる）。その区別を可能にするために自由に基づく道徳の場を現象を越えた（物自体の）領域に託さざるをえなかったとすれば、蓋然的観念論の場合と同じように、超越論的实在論へと傾かざるをえないことになろう。

今日、多くのコミュニタリアンや道徳的实在論者が主張するように、共同体の内部で役割に相関的な徳性、道徳的価値の認知、「義理堅さ」や「思いやり」といった事実と価値が一体となった有徳さの地平が安定して維持されている場面では、内的实在論を語ることに意味があるかも知れない。だが、カントはまさにそうした「徳」をこそ「はたしてそれ自体として道徳的か」と問うたのであった。このような状況で、敢えてカントを内的实在論として位置づけようとすれば、非常にパラドキシカルな課題を背負い込むことになる。すなわち、社会的役割に備わる目的や本質と相関的に当為を指示する道徳を、他律として批判し、共同体内で個別状況や人柄について直接的に感受される道徳的価値を疑う「自由」、——「本質」や「目的」は各人が選ぶべきものとして開かれたままであるし、そうでなければならぬとする「自由」。カントの道徳論の内的实在論としての成否は、この（一面では内在主義からの超越としての）「自由」そのものを、内面的価値として受け入れ、「事実」として認知する地平がはたしてありうるか、ということにかかっていると見えよう。

その自由が、「目的の王国」を通してイメージされる社会的意味での自由であれば、間接的には認知可能かも知れない。ただしその場合は「他人を普遍的立法の主体として扱う」ということや、他者（人格）を目的自体（自由

な主体)として尊重するということが、具体的な状況の下で、一体どういう振る舞い方をすることなのか少なくとも理解できなければならない。それを具体的場面で語ることができ、しかも事実として共通に確認できて初めて、自由という語の(価値語および事実語としての)客観的使用が示されたと言えるのである。

それに対して上記の自由が、超越論的意味での自由であれば、それを経験的に認識することは原理的に不可能である。事情は自由を「善意志」に読みかえても同じであろう。だが私は、そのことが即座に超越論的実在論につながるとは考えない。逆に超越論的自由の側面もカントの「内的実在論」としての道徳論を有意義たらしめるために負わざるを得ない一種の「負荷」と考える。それはカントにとって「人が道徳的であるべき理由がない」ということと関連している (Vgl. IV. 449f., 458f.)。人が道徳的であるべき理由それ自体が、たとえば快樂主義的な非道徳的理由にあるとすれば、カントにとってそれはもはや自由であるとは言えず、そこには道徳に固有のいかなる価値も認められない。それゆえ道徳的であるべき理由は、それ自体道徳的でなければならないはずである。しかしその理由を受け入れられるのは、すでに道徳の内部にいる人にとってのみである。かくして(絶対的に)道徳的であるべき理由は存在しない。こうして道徳は、いかなる媒介も排除して定言命法の形をとらざるを得ないことになる (Vgl. *ibid.* 453f., cf. ELP. 54-55)。

Why be moral? という道徳にとって根本的な問いに、カントは「道徳的であるべき理由などない」と答え、しかもその答えを、自律の自由を持ち出すことで正面から引き受けようとしている。この答えは奇異な印象を与えるかも知れない。もとよりカントにとっても、定言命法の内容となる格律(約束の遵守、親切など)は、理性の内に初めから備わっているわけではない。主観的格律自体は、個々人の欲求、能力、環境、そして状況の認知力などさまざまな偶然の産物と考えてよい。だが、然るべき考慮して——それが、カントのような考慮ではなく、正義をめぐるグラウコンのような考慮であれ、ロールズの無知のペールのもとでの合理的選択であれ——ともかく一定の規

則が望ましいということが分かったら、目的を考慮しないレベル（二階に）に移行し、他者もその規則に従っていることを前提に、幸福の多寡を、さらには抜け駆けの可能性を再び斟酌すること（その意味ではもう一度階下に降りること）を許さない。それがカントの道徳世界の地平である（Vgl. IV, 454-5）。こうしてカントは、ニーチェ的ルサンチマンであれ、道徳感情であれ、ありえたかも知れない「理由」を遮断する。この「遮断」の言説は、外在主義を拒否し、内在主義を確立するためには不可欠であると思われる。内在主義にとっては「世界がどうしてこのように与えられるか」の理由を、世界の外部に求めることができないのと同じように、道徳的であるべき理由もまた、外部に求めることはできない。だが通常われわれは、そうした理由のなさに耐えることなく、どこか超越的な外部世界にその理由を求めようとする。それが快樂主義であったり、自然主義であったり、あるいは超越主義であったりする。もちろんそれらも別の内的世界でありうるかもしれない。しかしそこで語られる「よさ」に道徳固有の意味を賦与できるかどうかは疑問である。

ところで「遮断」された世界の内部での定言命法への合致という状態は、外部に「何のため」という目的を明示的には持たない、その意味では盲目的に規則に従う状態である。ところが仮にそうした行為が現実でありうるとすれば、それはまさにリゴリストの狂信の世界であって、(ウィットゲンシュタインの言う) アスペクト盲の世界と変わらないことになる。しかし共同体の内部で言語規則や算術規則に盲目的に従う（そうすべきだからそうする）場合と、道徳的規則に従う場合とでは、やはりその性格を異にするように思われる。例えばプリミティブな言語規則に従う場合は、行為と規則との関係は内的関係となっているが、道徳的規則は、行為にとって外在的な従うべき規範として認知されざるをえない。だがそうした認知を可能にする根拠を、この期に及んで理性の外部の超越的規範に求めることなどできないとすれば、規範性を確保しようとする視線は、理性の内側に向くことにならざるを得ない。その視線の一つが同じ行為に対する別の意義付けとの「違い」への視線である。この場合の別の意義付けとは例えば適法的意義付けである。対他的

(経験的)には差違のない約束遵守の行為に、道徳的意味を与えるのは、幸福主義「からの自由」という消極的=否定的な視点である様に思われる。しかし消極的ではあっても、そこに視点の「違い」が開けることで初めて、規範性は意義を持つことになり、さらには規範が構成する道徳的意味の空間が開けることになる。ただし、そうした規範はすでにカントの道徳世界を共有している人にとってのみ説得力を持つだけであり、外部にいる人を巻き込む力を本来持たないことに変わりはない。

そもそも道徳を實在論として語るということは、「道徳とは何か」という問いと「なにゆえ道徳であるべきか」という問題に対し、人間の本質や超越的目的に依拠して一挙に答えようとする一つの試みと捉えることがきよう。しかし当の本質や目的が、「本質を知らない」「目的を持たない」という点に求められ、しかも道徳的であるべき(外的)理由もないとすれば、どうなるだろうか。それは一種の「パラドックス」の様相を呈すことになる(Vgl. IV, 439)。自由という点から、人間にとって超越の本質があるとする外在主義、本質主義(=形而上学的實在論)に対しても、また自らが生きている共同体が賞揚する有徳さに安住する實在論に対しても、距離をとろうとし、しかもそれ自体が自由に支えられた道徳的世界を構成しようとしたときに、考えられる一つの形がカントの道徳論である。そしてそれは近代以降に取り得た道徳的實在論の一つの極限的形態であったと思われる。

引用参考文献略号

本文中の引用・参照については以下の略号を用い、ページ数のみを記した。

- H. Putnum, Reason Truth and History, Cambridge Univ. Pr., 1981 (『理性・真理・歴史』法政大学出版局) RTH
 id., The Many Faces of Realism, Open Court, 1987 MFR
 id., Realism with a Human Face, Harvard Univ. Pr., 1990 ... RH
 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) ELP
 A. MacIntyre, After Virtue 2nd. ed., Univ. of Notre Dame Pr., 1984 (『美德なき時代』みすず書房) AV

T. Adorno, *Negative Dialektik*, stw, 1975 (『否定的弁証法』作品社) …… ND
 J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, stw, 1992 (『道徳意識とコミュニケーション的行為』岩波書店) …… MKH
 I・バーリン『自由論』みすず書房, 1979 …… Berlin
 カントからの引用はアカデミー版の巻数(ローマ数字)とページ数のみによって表わす。ただし『純粹理性批判』については慣例に従い、初版の頁を(A)で、第二版の頁を(B)で表わす。

注

- 1) 例えば、よくできたコンピュータを相手にチェスのゲームをするときには、相手に勝とうとする意志を持った志向システムとみなしながらも、他方で相手の動作の真実が、Mechanicalなレベルでの反応でしかない、ということを知っている。ここから外挿すれば、実は人間の行動もある物理的なシステムの反応に他ならないと分かる可能性は(理論的には)あると思われる。しかしそれはあくまでもわれわれの世界の内部での発見である。それに対して、「水槽の中の脳」の場合には、どういう経験をすればそれを知ったことになるのかが分からないのである。まさにそれを「分かっている」としか言いようがないのである (cf. RTH. 131)。
- 2) つまり、内在主義は、自己の判断規準をもって異質な判断規準を持つ共同体の行為や判断に、積極的に「それは間違っている」という形で関与する可能性を持つことになる。ただし、この関わりが、頑なな自己絶対化(=力による他者支配, 狂信)につながるか、それとも自己相対化=別の規準を受け入れ、自己の理解の限界を知ることになるかは、一義的には決定していない。
- 3) 逆に世界のすべてを疑う外在的私の実在は、形而上学的仮象である。本当に存在するものは何か、という(物自体への)問いを遮断し、所与のもの認識根拠を問題にしたところから、カントの哲学は始まっている。
- 4) むしろカントは、観念と観念との整合性にすら明確にはこだわらず、端的に(構成的に)与えられたものの現象的実在を鵜呑みにした上で、それと概念や記号との一致を考えている、と言える。
- 5) 例えば、村田純一「他者の実在——実在論擁護の試み」(『言語・科学・人間』藤田晋吾, 丹治信春編, 朝倉書店, 所収)や伊藤春樹「自己理解—相対主義, そしてそれを越えて」(『知の理論の現在』丸山高司他編, 世界思想社, 所収)などの論文に、具体的展開を見ることができる。
- 6) むろん「自信」も多くの善の一つにすぎず、しかもそこには制度、養育法などに関わる議論を含め、様々な「実践」が寄与するのであり、哲学がそこで果たす役割は消極的に限定されることになる (cf. ELP. 167-173)。

〔付記〕

本稿は平成8年度文部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。