

カント主義的倫理理論が受けている二つの挑戦について (1)

教育推進総合センター 銭谷 秋生

Two Challenges to the Kantian Ethical Theories

Akio ZENIYA

はじめに

道徳的判断は、それだけで、判断内容に対応した行為へと人を動機づけるのか。それともそのような動機づけのためには、道徳的判断力以外の心的要素や機能が必要なのか。これが、今日のメタ倫理学における「動機づけをめぐる内在主義と外在主義」の論争点である。

ある人が、一定の目的を欲求しており、それを実現するための手段を考慮し、やがて一定の手段Mが最適であると判断したならば、その人が手段Mを採用するよう動機づけられたり実際の行為に乗り出したりするだろうことは、容易に想像可能である。ではその人が、一定の状況に直面し、そこでの行為の仕方に関して道徳的な判断を下したとしても、その人はそこで判断された行為へと動機づけられないかもしれないと考えるとき、我々は何に逡巡し、何を疑っているのだろうか。強い動機内在主義者はこのような逡巡や懷疑を不自然なものと思なす。そして動機外在主義者は、そのような「見なし」に内在主義者の基本的な洞察の欠如や誤謬を見出すのである。では、その欠如や誤謬とは何だろうか。そしてそれらは、倫理学という学問にとってどのような意味をもつのだろうか。

この小論で取り上げるのは、外在主義者やヒューム主義者が提出する、合理主義的な（したがって表出主義的ではない）内在主義に対する二つの批判である。それらは、現代のメタ倫理学における局地的論争に留まらない射程をもっていると思われる。それらの批判は、カントに源流をもつ倫理理論に対する厳しい挑戦という意味をもちうる。このことを確認することがこの小論の目標となる。

そこで先ず「カント主義的倫理理論」ということで何を指すのかを簡単に記しておきたい。この小論で言う「カント主義的倫理理論」とは、規範性の源泉を実践理性の非道具主義的働きに求める立場を指す。実践理性とはこの場合、「しかじかの仕方で行為せよ」と命じ、そのようにして行為を導く知的能力であり、規範性とは「行為の仕方」に対して実践理性が課す制約の性格を指す。非道具主義的働きとは、先行的目的を所与としてその実現のための手段選択を指示することに限定されない理性の働きを謂う。したがって「カント主義的倫理理論」とは、すでに形成され行為者を導く力をもつ、ウィリアムズが言うところの「主観的動機群 (subjective motivational set)」[Williams a 105] に解消されないところから行為の規範を汲みだし、しかもそれを行為の制約として行為者に命じ、そのようにして行為者に対して何らかの力を行使する、そういう理性の存在を承認する立場である、ということになる。すなわち、カントその人の用語を用いれば、実践理性の「純粋な」働きを何らかの形で承認する立場である。

ここで取り上げる批判とは、実践理性のこのような「純粋な」働きを想定することは極めて疑わしいと考えるヒューム主義者 P. ラッセルによるものと、仮にそのような働きを想定できるとしても、しかしその働きが空転し、その無力が露呈する場面があることを指摘できるとする外在主義者 C.B. ミラーによるものである。したがって批判は、いずれの場合も、道徳的動機づけの問題を通して純粋実践理性の存在可能性を問うという射程をもつことになる。

以下、カントその人とその立場を継ぐコースガードの言説にいま少し言及してから、二人の論

者の議論を検めてみたい。

I

ラッセルやミラーが論及の直接の対象にしているのは、コースガードの主張に代表される現代の（動機内在主義の形をとる）カント主義的倫理理論だが、彼らの射程を測定するためにも、いまだ少しカント主義的倫理理論について述べておきたい。

さて、カント主義的倫理理論の源流に当たるカントその人は、純粹実践理性の存在を論証していない。それどころか「どのようにして純粹理性は実践的でありうるのかを説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る」[IV 461]と述べている。これは『道徳形而上学の基礎づけ』での説明だが、周知のように『実践理性批判』では次のように言われる。「[純粹実践理性が命じる]道徳法則の客観的实在性は如何なる演繹によっても、すなわち理論的思弁的な、あるいは経験的に支持された理性の如何なる努力によっても証明されえない」[V 81-82]¹⁾。しかしこのような事情は、カントが純粹実践理性の働きを想定していなかったことの証左にはならない。そもそもカントは道徳法則の存在を、したがってその源泉である純粹実践理性の存在を、より高次の能力とそれが与える原理に基づいて正当化すべき対象とは考えていない。それでも我々が法則とその源泉について、単に形式的ではなく何事かを語りうるのは、カントによれば、我々が我々の生を震撼させる「ただ内的でのみありうる経験（die Erfahrung, die nur innerlich sein kann.）」を有するという「事実」があるからである。

その経験とはなにか。それは「如何なる理念といえども、人間の心性を高揚せしめ感激に至るまで生気を与えるものは、義務を何にもまして崇敬し生活の無数の害悪や極めて危険な誘惑とすら戦い続け、しかもそれにも拘わらず…これら害悪や誘惑を克服する純粋な道徳的心情に勝るものはない、という経験」[VIII 287]であり、すなわち「尊敬の感情」と呼ばれるものの生起の経験である。カントによれば、尊敬の感情の生起はそのまま純粹実践理性の働きの顕現でもある。

すべての我々の傾向性の根底に存する感性的

感情は、確かに我々が尊敬の感情と呼ぶ感覚の「前提」条件ではあるが、しかしこの感性的感情を規定する原因（die Ursache）は純粹実践理性のうちに存し、それ故この尊敬という感情はその根源の故に（ihres Ursprunges wegen）受動的ではなく、実践的に作り出された（praktisch-gewirkt）ものと呼ばれねばならない[V 134]。

こうして道徳法則とその源泉である純粹実践理性は、少なくとも我々に関して言えば、尊敬の感情の生起に先立って「ある」とは言えず、尊敬の感情の生起において初めて接しうるものであることになる。カントが道徳法則の意識は「いわば理性の事実として与えられている」と述べる時[V 81]、その「事実」の具体的な姿はこのようなものだったように思われる。

ただし、誤解を避けるために述べておけば、この「事実」に定位することでカントが動機内在主義に与していたことになると考えるのは早計である。尊敬の感情は常にすでに作動しているが、それだけが行為への動機づけにおいて独占的に力を振るうわけではない、というのがカントの基本的なスタンスだからである。そうでなければ、正しい（適法な）振る舞いとして評価されるある行為を行う者に関して、さらにその道徳性を問題にできるはずだというカントの問題設定は成立しない。我々はある状況で「嘘をつくべきではない」と判断し、その判断内容に対応して「嘘をつかない」よう振る舞うことができるが、しかしその場合の動機づけは、＜嘘をつくべきではないという義務から、したがって道徳法則への尊敬から＞生じる場合もあれば、＜後で嘘をついたことが発覚すれば人々の信用を失うから＞という惻巧の規則の遵守から生じる場合もある、というわけだ。

カントのこのような問題設定の背後には、アメリカクスが示唆するように[Ameriks 15]、選択意志（Willkür）の自由のある種の根源性への洞察があるように思われる。選択意志の自由に関してはもちろん詳細な分析が必要なのだが、ここではカントの、J.R. サールの「飛躍」概念を彷彿とさせる次の記述に注目しておきたい²⁾。

人格性のための素質は、道徳法則への、それだけで選択意志の十分な動機である尊敬の感受

性である。(略)しかし道徳的感情が選択意志の動機となるのは、自由な選択意志がそれを格律のなかへ採用することによってのみ可能である (Da dieses nun lediglich dadurch möglich wird, daß die freie Willkür es in ihre Maxime aufnimmt,) [VI 27]。

尊敬の感情はそれだけで選択意志の十分な動機となりうる。しかしそうなりうるのは、選択意志がその感情を格律のなかに「採用」する場合である。カントはこのように述べる。これは、尊敬の感情は自動的に意志を規定する動機となるのではなく、「採用」をいわば待っている、というふうにも読める。言い換えれば、尊敬の感情は意志規定の因果的十分条件をなすものではなく、その感情の生起と意志規定は必然的に連動的ではないということだ。確かにそうでなければ、人間が悪を犯す(よりカント的に表現すれば、自己愛の動機とその傾向性を道徳法則遵守の条件とする)という事態が理解不可能になるだろう。ただし、「自由な」選択意志がその自由さの故に全面的で恣意的な裁量権をもっているとカントが考えているわけではもちろんない。その自由は、常にすでに、純粹実践理性の道徳的圧力の下にあるからである³⁾。

カントの議論はこのように入り組んでいるのだが、この道徳の問題における人間的理性への準拠という構えを継承し、その構えを道徳的動機づけ問題において「内在主義の要請」という形で保持していこうとしているのがコースガードである。そしてラッセルが批判の標的とするのはこの「内在主義の要請」である。

II

カント主義的倫理理論は、常にヒューム主義的倫理理論からの批判にさらされてきた。それは、ヒュームその人が理性に行為への指示を与える道徳の源泉を求めることを拒否していたからである。確認しよう。

理性だけではいかなる行為も生み出しえず、意志作用を生じえないのだから、これから推理して、同じ理性という機能が意志作用を妨げたり、情念あるいは感動と優先を争ったりもできないはずである。(略)理性は情念の奴隷であ

り、またそれだけのものであるべきであって (Reason is, and ought only to be the slave of the passion), 理性は情念に仕え、従う以外に何らかの役目をあえて望むことは決してできない [Hume 415]。

コースガードは『実践理性についての懐疑主義』において、これを次のように解している。「動機づけのうえでの影響力をもつすべての推論は情念から出発しなくてはならず、情念は動機づけの唯一可能な源泉である」[Korsgaard a 314]。これはカント主義の側から見れば、「動機づけに関する懐疑主義」と呼びうる立場である。

これに対してコースガードはまず、行為の理由の存在に注意を促す。我々が、単に衝動的ではなく、冷静に一定の行為Aをなすということには、「その理由Rを説明できる」ということが内在しているのが普通である。我々はその程度には合理的であって、ヒュームが想定しているような「もっとも気まぐれな欲求」によってその都度翻弄されるというのは我々の常態ではない。ところで行為Aの遂行にその理由Rが内在するということは、理由Rの要求内容の承認がそれに対応した行為遂行への動機づけを含むということだろう。そうでなければ、ネーゲルが指摘するように、「それを行なう理由をもつことを、私はなぜ行なうべきなのか (Why do what I have a reason to do?)」という馬鹿げた問いが成立することになる [K 317]。「理由が動機とならないならば、理由は行為を促すことも説明することもできない」のであり、「理由が動機とならないならば、我々は実践的に合理的であるとは言われえない」のである [ibid.]。

ここからコースガードは、＜行為の理由を与える熟慮は我々を動機づける＞という論点を取りだし、さらにそのような熟慮は理性の活動性だから、「実践理性の要求は、それが行為のための理由を本当に与えるべきものならば、合理的な人を動機づけるものでなければならない」という「内在主義要請 (internalism requirement)」を導き出す [ibid.]。この要請は、「合理的熟慮 (実践理性の要求) は常に我々を動機づけることに成功する」ということを意味していない。我々において「真の不合理性」と呼びうる事態が生起することが想定可能だからである。このようにコースガードは

述べる。では、「真の不合理性」とは何か。そしてそれを考慮した場合、内在主義要請はどのように解されるべきなのか。

先ず「真の不合理性 (true irrationality)」とは、行為者が「自分の目的にとって明らかに十分に採用可能な手段」を選ぶことに失敗し、そのようにして自分が認めている理由に比べ、その理由によって動機づけられないという事態を指す。

実践理性についての懐疑論者でさえ、ある行為が欲求された目的に対する手段であるという熟慮によって人間が動機づけられうることを認める。しかしこの事実を説明するために、人は因果的推論に従事できると述べるだけでは十分ではない。次のような種類の存在者を想像することは完全に可能である。すなわちその存在者は、因果的推論に従事でき、したがって自分の目的に対する手段を指摘するだろう推論に従事できるが、しかしそれによって動機づけられない、そういう存在者である [K 319]。

この指摘はヒューム主義者が看過したものを明らかにする。ヒュームによれば、我々が目的に対する手段を追求するよう動機づけられない場合、それが示しているのは、我々が実際にはその目的を欲求していないこと、あるいは別のものを欲求していること、これである。つまりヒュームの立場では、我々は目的に対する手段として信じているものを採用するよう常に動機づけられていることになる。しかしコースガードによれば、事柄はそれほど単純ではない。我々は、「単に目的と手段の結びつきの観察に失敗することで不合理になるだけではなく、その結びつきに『故意に』盲目になることでも不合理になるし、その結びつきが指摘されてもそれに無関心になることによってさえ不合理になる」[K 320]。

そもそも、とコースガードは説明する。ある行為が望ましい目的に対する手段となるという熟慮によって動機づけられるということは、「その事実を単に反省することを超えた何事かである。目的に結びついた動機の力 (the motive force) は、人間の身体を動かす熟慮となるために、手段へと伝達されなくてはならない。…実践的に合理的な人は、一定の合理的な心的操作を遂行できるだけ

でなく、さらに、言わばそのような操作によって開かれた道に沿って動機の力を伝達できる人である」[K 319-20]。しかし、このような動機の力の伝達は何ものによっても妨げられないと考えるべきではない。むしろ「激怒、激情、憂鬱、錯乱、悲嘆、身体的あるいは心的な病といったものが、我々を不合理に行為させる。すなわち合理的熟慮に応じて動機づけられることに失敗させるのである」[ibid.]。

したがって内在主義要請とは、＜合理的熟慮は常に動機づけに成功する＞ということを要求しているのではなく、＜合理的熟慮は、我々が合理的である限りで、動機づけに成功する＞ということを要求しているに過ぎない [K 312]。そして「動機づけに関する懐疑主義」が、行為者は行為の理由として提示された熟慮によって常に動機づけられるわけではないという観察に基礎を置いているとすれば、それは確かな土台をもたないことになる。このようにコースガードは述べる。

しかしここまでのコースガードの説明は、ある重要なポイントを素通りしてしまっているのではないか。これがラッセルの論点である。次にその内容をみてみよう。

Ⅲ

ラッセルが着目するのは、コースガードの説明における「非対称性 (an asymmetry)」という事態である。コースガードは、行為者において動機づけのうえでの合理的熟慮の影響力が妨げられ動機づけの伝達が生じないとき、つまり真の不合理性が生起するとき、「動機づけの通路」が何によってブロックされたのかについて心理学的に語っている。しかし、行為者が合理的熟慮が提示する理由に効果的に応じる場合、つまりその理由によって動機づけのうえで導かれる場合、そこに「特殊な心理的メカニズム」を探し出そうとするのは誤りであるとする。「それ故この説明では、我々の理性が『動機づけのうえでの影響力を伝達する』のに成功するか失敗するかが問題になるとき、説明を与えることに関して非対称性があることになる」[Russell 290-291]。

失敗が生じた場合には、関連する「心理的メカニズム」を同定することが可能であるとされ

る一方、行為者がその人の理由によってなぜ成功裡に動機づけられたのかということを説明するために要求される、前者に対応した「心理的メカニズム」[の同定]がない。合理性というおさまりの条件が、(合理的)行為者が行為の理由によって動機づけられるという事実のための十分な説明を与えるとされるのである[ibid.]。

では、コースガードはこの非対称性を弁護するためにどのような論証を提出しているのだろうか。ラッセルによれば『実践理性についての懐疑主義』においてコースガードが採用しているのは、理論理性と実践理性のアナロジーへの依拠というやり方である。彼女は述べている。妥当な論証が真であることを推論する者に納得させるために「特殊な心理的メカニズムの介在 (the intervention of a special psychological mechanism)」が必要だとすることが「奇妙」であることは明らかだろう [Korsgaard a 316]。「論理的に合理的な人は論理的・帰納的操作を遂行できるだけでなく、それによって適切に確信させられる者でもある」[K 320]。同じように、我々が合理的であれば、より正確に言えば、我々が「理性に聞き入るよう習慣づけられていれば」[K 324]、我々は実践理性が提示する合理的熟慮や道徳的根拠によって確信させられ動機づけられよう、と。

しかし、これでは「動機づけに関する懐疑主義」を論駁することはできない。このようにラッセルは述べる。その理由はこうだ。理論理性が人間にもたらすものは(論理の法則の理解も含めた)一定の信念だが、信念とは我々が世界を観察し解釈するその仕方に関わるものである。したがって信念はすでにある世界への適合という方向性をもつ。一方実践理性は、世界においてまだ起きていない出来事(道徳的行為も含む行為一般)を引き起こすことへと向けられている。だから世界のほうが実践理性の指示する事柄に適合しなくてはならないのである。つまり「世界における実践理性の働き方は、信念がそれ自体としてそうしない、そういう仕方である」[Russell 291]。したがって理論理性と実践理性のアナロジーは、適合の向きの相違の故に事柄に即したものにはならない。そして「動機づけに関する懐疑主義」が動機内在主義に説明を求めているのは、世界に変化を引き起

こすことへの「動機付けの力」を実践理性が独自に生み出すその機序である。

ヒューム主義理論の場合、動機づけの源泉は何らかの情念あるいは欲求に求められる。理性は、こうした実在的な欲求や傾向性に仕えるものとしてそれらに結びついているとされるから、理性が動機づけの力を伴うその仕方は説明可能である。ところがコースガードの言う「合理的熟慮」や「実践理性の要求」は、一定の欲求や傾向性の力が抵抗することがあっても、行為の道徳的理由を与え、かつ行為者を、その者が合理的である限り動機づけうるものとされる。この主張は、実践理性の要求が欲求や傾向性と連動しない形で機能し動機づけの力を自ら生み出すことを前提しており、したがって「純粹」な実践理性の働きを見越しているが、しかしその機序は不明である。ラッセルはこのように述べ、こうまとめる。「コースガードは、純粹実践理性がいかんして実際に動機づけをもたらすかは語らない。ただ、理性的行為者であるためには何が要求されるのかということしか語らない」[R 292]。

しかしコースガードは、いま問題にしている『実践理性についての懐疑主義』において理論理性と実践理性のアナロジーを超えていく議論をしていないだろうか。その姿勢が伺えるのはウィリアムズ批判の箇所である。ラッセルがこの点をどう考えているのか確かめてみよう。

ウィリアムズによれば、「行為者Aには ϕ する理由がある ('A has a reason to ϕ ' or 'There is a reason for A to ϕ ')」という規範に関する理由言明が真となるのは、その理由が行為者の「主観的動機群」から熟慮によって合理的に到達される場合である。そのような理由を「内的理由」と呼ぶ。これに対して「行為者の動機から独立に真であり得る」理由があるとすればそれは「外的理由」と呼べるが、しかしそのような理由は、その内容が何であれ、外的なままでは行為者の「行為の理由」という資格をもちえない。なぜなら外的理由言明は、定義により、行為者の主観的動機群から出発して到達できるような類いのものではなく、したがって主観的動機群とどのような合理的関係も結びえず、行為者を行為へと動かすことがないからである [Williams a 109]。ラッセルの言い方を借りれば、行為への「動機づけは無から創造されえ

ない。それは行為者の心理的傾向性のなかにすでに現存している何らかの源泉に依存する」[Russell 293] とするのがウィリアムズの基本スタンスということになる。この立場は、「もし行為者が「正しい外的理由言明を」合理的に熟慮するならば、彼がもともとどのような動機をもっていようと、ゆするよう動機づけられるに到る」[W 109] という外的理由論者と呼ばれる人々の主張を偽として退けるものである。つまりこの立場は、行為者のすでにある目的や欲求によって構成された主観的動機群のいかに拘わらず機能し、動機づけるとされる純粹実践理性の存在を否定する。

このようなウィリアムズの主張に対してコースガードは次のように切り返す。

我々は、主観的動機群は諸目的あるいは欲求だけを含んでいると論証することはできない。なぜなら、その論証が真になるのは、すべての「実践的」推論は手段／目的の多様性についての推論であるか、その自然な拡張であるか、いずれかである場合だけだからである。主観的動機群のなかにどのような種類の装備 (item) が見出されるのかということは、どんな種類の推論が可能なのかということを制限するのではなく、むしろこれに依存するのである [Korsgaard a 328]。

我々は偏狭なナショナリストでありうるし、そのような者として主観的動機群のなかに他民族への蔑視を内在させることもできる。しかし、そのようなナショナルなものへの自閉から距離を取り(コースガードの言い方で言えば「反省」⁴⁾し)、自らにおけるそうした蔑視感情の由来を理性的に分析することを通して、主観的動機群の改訂を行うポテンシャルをももつだろう、というわけだ。だから、とコースガードはカントの立場を遠望しながら、次のように続ける。「主観的動機群が単に個人的なあるいは特異な (idiosyncratic) 諸要素だけからなると想定することはできない。そのような想定は、論証なしに、＜理性はすべての理性的存在者が承認しなければならず、かつそれによって動機づけられうる、そういう結論を与えうる＞という可能性を閉ざしてしまうことになる」が、その可能性は開かれたままではないだろうか、

と [ibid.]。

しかし依然として、「純粹実践理性はどのようなにしてこの世界において因果的牽引力を獲得するのか」[Russell 293] という問いは答えられていない。これがラッセルの診断である。(ラッセルは触れていないが、もしコースガードが『規範性の源泉』におけるように「反省の力」に依拠して先のように述べているとすれば、今度は＜反省へと動機づける純粹に内的なもの＞を明示する必要があるであろう。)

以上がラッセルによるコースガード批判である。ラッセル自身は、以上の批判によって「ヒューム主義的倫理学が正しく、そして／あるいはカント主義的倫理学が間違っているということが示されたわけではない」[R 296] と述べているが、しかし少なくとも挙証の大きな負荷がカント主義的倫理理論のほうにのしかかっていることは明らかにされたと思われる。この問題をどのように考えればいいのか。私は、コースガードが言う「反省の力」の発動を促すものを「外なる他者」に求める道がありうると思うものだが、これについては小論 (2) で展開してみたい。ここでは、動機づけに関する外在主義から提出されているいま一つの論点を確認する作業を行う。

IV

すでに述べたようにカントは、純粹実践理性の働きを、我々の生を震撼させる「ただ内的でのみありうる経験」としての「尊敬の感情」に定位して見定めようとしていた。しかし、我々の生を震撼させる、尊敬感の経験よりもより強い経験があるとしたらどうだろうか。道徳的判断とそれによる動機づけを無効にさえしてしまうような経験である。ミラーが動機内在主義の主張への「反例」として提出する「意欲の上での不可能性 (volitional impossibility)」という概念は、このような経験の可能性を示唆していると思われる。

ミラーが論文『動機内在主義』で対峙しようとしている立場はもちろん動機内在主義だが、彼はこれを二つに分けている。まずこの点を確認したい。一つは彼が「弱い動機内在主義 (WMI)」と呼ぶもので、これは道徳的判断と動機づけの必然的結びつきを次のような形で主張するものである。「もし行為者が道徳的判断を下せば、その者

はその判断に合致して行為するよう、少なくともある程度動機づけられる。これは必然的真理である」[Miller 234]。この立場は「必然的結びつきにコミットするだけだから」、行為者の動機づけの源泉を道徳的判断以外のもの——例えば正しいと判断したことを行ないたいという行為者の恒存する「言表的欲求 (de dicto desire)」——に求める理論と少なくとも両立可能である [ibid.]。いま一つは彼が「強い動機内在主義(SMI)」と呼ぶもので、「道徳的判断と動機づけの間に必然的な結びつきがあるのみならず、行為者が道徳的判断を形成した結果としてもつことになる付加された動機づけはその源泉をもっぱら判断自身からくみ出す」[M 235]と主張するものである。両者がともにコミットするのは「必然性」であり、これは「概念的」必然性を意味している。ミラーが反例を提示することで直接論駁しようとしているのは「強い動機内在主義」だが、「弱い内在主義」もまた判断と動機づけの「必然的結びつき」にコミットする以上、ミラーの批判の射程に入ることになる。

さて、このような内在主義の論駁に必要なことは、いわゆる非道徳者 (amoralist) の存在が概念的に可能であることを示すことである。ここで言う非道徳者とは、状況Cにおいてはゆすることが正しいと判断しながら、意志の弱さやコースガードが取り出した「動機づけの通路」をブロックする心理的要因がないにも拘わらず、したがって実践的に合理的かつノーマルであるにも拘わらず、実際の状況Cにおいてゆするように動機づけられない人を指す。そのような人は実際には道徳的判断を下してはいないのだというのが内在主義者の主張になるわけだが、ミラーの戦略は、実際に道徳的判断を下しながらしかもそれに対応して動機づけられないという事態の可能性を示す点にある。

このことを行うためにミラーは、フランクファートが用いた例を引く。

入念な熟慮の末に、自分の子供を養子に出すことが最善だという結論に達した母親を考えてみよう。そして彼女はそうすることを決心していると想定しよう。さて実際に子どもを手放す時がやってきた時、彼女は、そのような決心をしたにも拘わらず、事柄を再考し心変わりした

ためでなく、端的に (simply) 子どもを手渡すことへと自分をもたらしすることができないために、自分にはそれができないことを発見する [M 238]。

この母親は、熟慮の末に子どもを養子に出すことが最善であり、したがって道徳的に正しいと判断し、その内容に応じた決心をする。しかし「その時」が来ると、母親は、子どもを養子に出すことが最善であるという道徳的判断を保持したまま、しかし子どもを手渡すことができない。つまり子どもの引き渡しへと動機づけられない。事柄の再考やそれによる変心の故にではなく、端的に動機づけられない。これがミラーが引くフランクファートの例が示している事態である。

内在主義者は道徳的判断と動機づけの「必然的な結びつき」を擁護するから、このような母親のあり方は理解不可能だと述べるだろう。しかしそのような見方は、予め、「意欲の上での不可能性」など存在しえないという前提に立っているのではないか。だが、ある人にとって、何らかの行為を行うことがまったく考えられない、あるいは選択肢とならないという事態は、あるいは選択肢となりえてもそれをなすようまったく動機づけられないという事態は、その行為が「道徳的に正しい」と述語づけられるか否かに拘わらず、ありうるのではないだろうか。ミラーが「意欲の上での不可能性」という概念を用いて強調するのはこの点である。

では、子どもを手放しえないことを見出した母親において、道徳的判断の力はどこへ行ってしまったのか。これに関してミラーは、母親の変貌をもたらしたと考えられる三つの要因を述べることで答える。要因の第一は、「子どもへの配慮と愛というそれまで潜在していたディスポジションと、彼女が子どもと分け持ってきた関係性の引き金が引かれ」、それらが以前はいわば抑制されていた「非-道徳的考慮のせり出し (salient)」をもたらしただということである。第二は、このように引き金が引かれたことが「彼女が最初の道徳的判断を形成したときの道徳的熟慮に割り振られていた重要性を無効にする (undercut)」よう作用したということである。第三はこれら両要因が一緒に作動したということである [M 239]。つまり「こ

の母親は、道徳的に正しいことを行うことに重要性を帰することをやめてしまった」[M 240] というのがミラーの答えである。

道徳的判断は依然として元のままあるのだが、しかしその役割が彼女の心理において根本的に変わってしまった。実際に娘を手渡さなくてはならない段になって、彼女は娘が自分の人生において持つ根本的な重要性を発見した。(略) 同時に娘を養子に出すことに関する道徳的判断は…その時の彼女の人生において権威を失った。彼女が道徳的考慮の存在を認識し続けているとしても [ibid.]。

ミラーはこうして、人間が、コースガードやカントが依拠する規範性の内なる源泉に拮抗し、場合によってはその力を無効にするそういう何かを秘めた存在であることを示唆する⁵⁾。そしてここから彼は、次のようなテーゼが可能であると述べる。

行為者 S は、何らかの採用可能な行為 A が S にとって遂行すべき道徳的に正しいものだと判断するが、しかし S は A を行う動機づけ理由をもたず、したがって A を行うよう動機づけられない。このことが可能である (Possibly, an agent S judges that some available action A is morally right for S to perform, but S does not have a motivating reason to A, and hence is not motivated at all to A.) [236]。

このテーゼが正しければ「強い動機内在主義」は偽となる。また、「弱い内在主義」もそのすべてではないにしても偽となる。このことをカント主義的倫理理論の文脈に即して言い直せば、「汝、為すべきが故に為しあとう」(V 30) という事態が成立しえないケースがある、ということになる。「意欲の上での不可能性」は、純粹実践理性の無力を告知する概念なのである。

以上、カント主義的倫理理論に対する挑戦となっている二つの議論を概観した。私はそれぞれの議論がそのまま成り立つとは考えていない。しかしそうだからと言って、カント主義的倫理理論

が無謬のまま存立しうると考えているわけでもない。では、どのように考えればいいのか。それが小論 (2) のテーマということになる。問題の輪郭が見えてきたところで、ひとまず擱筆したい。

【註】

カントからの引用に際してはアカデミー版の巻数とページ数を記した。その他の引用の場合は、[] 内に著者名とページ数を併記し、文献の書誌的事項は文献表に記した。なお同一の著作から連続して引用する場合は、著者のイニシャルを記した。

- 1) それぞれの理性の努力がなぜ潰えるのかについては、銭谷 [1985] で詳述した。
- 2) Searl [62] を参照されたい。
- 3) 厳密に言えば、カントは「行為の本来の道徳性は我々には隠されている」[B579] と考えていた。我々は自分自身に対して透明ではないのであって、そうであればこそ自分の行為を最終的に動機づけたものが何なのかは最後まで判然としない、というのがカントの立場だった。してみれば、我々になしうるのは「道徳的完全性のより低い段階からより高い段階へと無限に接近していこうとする努力」であり、我々に許されているのは「自分の心術が試練に耐えたという意識 (das Bewußtsein seiner erprüften Gesinnung)」をもって最高善の配分を希望することだけである、ということになる [V 123]。動機論はこうして、カントにおいては、神と不死なる魂の要請論を引き出してくる水路となっている。
- 4) コースガードにおける「反省」概念については、銭谷 [2006] を参照。
- 5) ウィンチは『道徳的インテグリティ』という論文で、「人の行なった行為を紛れもなくその人の行為であると見なし、その行為に道徳的な価値を賦与するのに、それが何らかの原理 (「格律」) と一致して遂行されていると考える必要はない」と述べ、その例として「ヴァイオレント・サタディ」という映画を引き合いに出している。この映画は、銀行強盗の一味がある宗教共同体の営む農場に潜み、警察の目から身を隠すという筋のものである。この共同体は戒律の厳しい共同体で、そのもっとも基本的な指導原理には非暴力の原理が含まれていた。映画のクライマックスになって、強盗の一人が共同体の長老の目の前で、共同体の一少女を銃で撃とうとする。その

とき長老は、恐怖と逡巡を顔に浮かべながらも、熊手を掴んで男の背中に突き立てる。ウィンチは、この長老の立場をこう述べている。「男を殺して自分は悪を働いたと長老が考えていることは明らかだろう。(略)しかし、もし違った行為をしていたとすれば、おそらく彼には自分を許すことができなかつただろう」[Winch 186]。非暴力の原理に基づく道徳的判断は男を殺すことを認めないが、しかし長老は、その原理を意識しつつ、いわば「意欲の上での不可避性 (volitional unavoidability)」と呼びうる事態を生きてしまっている。これもまた、「道徳的判断の動機づけの力を無効にする事態」の例となりうるように思う。

【文献表】

- Ameriks,Karl, Kant and Motivational Externalism. (in *Moralische Motivation-Knat und die Alternativen*, hrsg.von Klemme/Kühn/Schönecker, Felix Meiner Verlag.2006)
- Goy,Ina, Immanuel Kant über das moralische Gefühl der Achtung. (in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Band 61,2007)
- Hume,David. *A Treatise of Human Nature*. ed.by L.A.Selby-Bigge (Oxford UP 1975)
- Kant,Immauel, *Kant's gesammelte Schriften*. (Hers.von Akademie der Wissenschaften)
- Korsgaard,C.M., Skepticism about practical reason. (in *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge UP. 1996a)
- *The Sources of Normativity*. (Cambridge UP. 1996b)
- Miller,C.B. Motivational Internalism. (in *Philosophical Studies*. Vol.139,2008)
- Nagel,Tomas, *The Possibility of Altruism*. (Princeton UP 1978)
- Russell,Paul, Practical Reason and Motivational Scepticism, in *Moralische Motivation---Kant und die Alternativen* 2006
- Searle,J.R. *Rationality in Action*. (The MIT Press,2001)
- 田村 圭一 『道徳的な判断に関する動機づけの外在主義の擁護』(日本倫理学会・第 61 回大会報告集, 2010)
- 鶴田 尚美 『ウィリアムズの内的解釈と規範的理由』(Nagoya journal of philosophy, vol.6,2007)
- 脇坂 真弥 『カントの動機論』(一)(二)(東京理科大学紀要・教養編 第 37 号 /39 号 ,2004/06)
- Williams,Bernard Internal and external reasons. (in *Moral Luck*. Cambridge UP,1981)
- Internal reasons and the obscurity of blame. (in *Making sense of humanity*. Cambridge UP,1995)
- Winch,Peter *Ethics and Action*. (Rout ledge & Kegan Paul, 1972)
- 山蔦 真之 『カント実践哲学における尊敬の感情』(「哲学」日本哲学会編 N0.61,2010)
- 銭谷 秋生 『カントにおける「理性の事実」について』(茨城キリスト教大学紀要 第 19 号 ,1985)
- 『行為の理由についての研究ノート』(茨城キリスト教大学紀要 第 38 号 ,2005)
- 『コースガードの反省的認証説について』(茨城キリスト教大学紀要 第 39 号 ,2006)

【追記】

小論は、2010 年 12 月 18 日に学習院大学の一室を借りて行なった私的な研究会での報告に手を加えたものである。当日は、配布した原稿にその場で訂正を加えながら読み上げるという、聞きづらい報告になってしまったが、研究会のメンバーは辛抱強く付き合ってくれた。メンバーの方々にこの場を借りて感謝を申し上げたい。(2010/12/26)