

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 (2)

—— 純粋な実践理性について語るということ ——

銭谷 秋生

Two Challenges to the Kantian Ethical Theories (2)

—— On Talking about Pure Practical Reason ——

Akio ZENIYA

はじめに

『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)』において、私は、合理主義的な動機内在主義の立場から道徳規範を論じることに対して提起されている、現代の二つの批判の内容を検めた。ヒューム主義を継承する P. ラッセルによるものと、動機外在主義を標榜する C.B. ミラーによるものである。この小論では、このうちのラッセルによる批判を取り上げ、考察を続けたい。

さて、ラッセルが合理的主義的な動機内在主義の代表的な論者として批判の対象にしたのはコースガードであり、その批判の要はこうだった。コースガードは、「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、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できない」[Hume 415] とするヒュームの立場に抗して、理性の実践的機能や合理的熟慮がもつ道徳的な動機づけの力を擁護しようとしている。その主張は「内在主義の要請」に集約される。すなわち、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理由を与え、かつ行為者をその者が合理的であるかぎり、動機づけうる、という要請である。ラッセルによれば、この要請は、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生み出すことを前提しており、したがって、カントの言う「純粋な」実践理性の働きを見越しているが、しかしコースガードはその機序の説明を怠っている。「コースガードは、純粋な実践理性がいかにして実際に動機づけをもたらすかは語らない。ただ、理性的存

在者であるためには何が要求されるかということしか語らない」[Russell 292]。

「純粋実践理性はいかにしてこの世界において因果的牽引力 (causal traction) を獲得するのか」[R 293]。合理主義的な動機内在主義者がこの問いに答えられない限り、コースガードの言う「内在主義要請」は宙に浮いたままに留まるし、ひいてはカント主義的倫理理論もまた理論としての妥当性を確保できないだろう。これがラッセルの批判だった。

この批判は、カントとヒュームの古典的な対立を甦らせるものであり、また「合理的とはどのようなことなのか」という大きな問題につながるものでもある。したがって、この批判に正面から応答するためには、「そもそも理性とは何か」、「その理論的ならびに実践的機能をどのように分析すればいいのか」といった一連の問いに答えなくてはならないだろう。しかしここでは、そのような課題を遠望しつつもひとまずはカントその人に還り、次のような問いを考えてみたい。なぜカントは「純粋実践理性」なるものを提出したのか、またその提出にどのような意味があったのか、という問いである。

この問いを問う前に、「理性の純粋な実践的機能ではなく、道具的な意味での実践的機能でさえヒュームはこれを疑問視していた。その点を先ず考察すべきではないか」という反論が予想される。しかし小論ではこの点には踏み込まない。これに関してはすでに優れた先行研究があるし¹⁾、私は、我々が自他の動機づけの状態を道具的な意味で「合理的である／不合理である」と判断できる

という点に関して人々の一致を予想してもよいと考えるからである。成田和信の出している例を借用すれば²⁾、清涼飲料水の自動販売機の前に立っている人が、「私がジュースを飲むことは望ましい→目の前の自販機にお金を入れるとジュースが買える→したがって私は自販機にお金を入れるべきだ」という道具的で実践的な合理的思慮を行い、しかも何もしなければ、その人がお金を入れられない特別な事情がない限り、我々は彼を一致して「不合理である」と判断するだろう。我々は少なくともこの程度には実践的に合理的であって（つまり理性は道具的に機能することで一定の行為への動機づけを与えうるのであって）、今はこのことを前提して論を進めたい³⁾。

なぜカントは「純粹実践理性」なるものを提出したのかという問題に戻る。この問題を考えていく際には、カントに固有の困難さと一般的な困難さが付きまとうことを予め述べておきたい。

カントに固有の困難さとは、そもそもカントは「理性の真の活動とその効果は叡知界に属している」[XVIII 252-253 Ref.5612]と考えていること、したがってそこへと「入り込んで直観し、入り込んで感覚する」[IV 458]などといったことが原理的に拒まれていると考えていることである。それどころか、レンクが強調するように [Lenk 191]、理性自身が時間形式から逃れているとすれば、例えば理性が意志を「規定する」とか意志に法則を「与える」といった現在形の動詞も本来は理性に関して使用できないはずなのである。それにも拘わらずカントは、純粹実践理性は「自らに対立する自愛からのあらゆる要求を断ち切る (abschlägt)」[V 76]といった表現を用いる。このような事情をどのように考えればいいのかがこのでの困難である。

一般的な困難とは、我々が「理性」や「意志」について語る場合、これらの語に対応する内的なものを特定しているわけではないという点にある。確かに我々は、「この行為はこれこれのつもり (intension) で行った」とか「君はどういう意図でこのことを行ったのか」というように意図や意志の表明と問いただしをしているし、「もっと理性的になれ」と理性に訴えることもしている。しかしだからと言って我々は互いの「意志」や「理性」の存在を特定しているわけではない。意志あ

るいは理性なるものが存在し作用するという信念に基づいて、我々は感じ、考え、行動しているだけである。言い換えれば、自他の内なる意志や理性の存在への信念を組み込んだ言語ゲームを不断に実行しているだけである。してみれば、意志や理性の存在について積極的に語ろうとする場合、我々は本来、それらを例えばディスポジションとして語るといった特異な工夫を迫られるだろう。こうした事情を押さえたうえで、「意志」や「理性」についてそれらを主語の位置において語ることもあるカントの叙述（例えば「理性の命じる声は大胆極まる無頼漢をすら震え上がらす」[V 80]）を読み解かなくてはならないことが、ここでの困難である。

I

カントが「純粹実践理性」という術語をその著作において用いるとき、彼は自らの新しい発見を伝えようとしていたのだろうか。それとも人々がすでに何らかの仕方では知っていることを改めて言挙げしたのだろうか。この疑問から始めたい。

例えば「三平方の定理」に関して、この定理はピタゴラスが床に張られた直角三角形のタイルを眺めているうちに思いついたものだという言い伝えがある。仮にこの言い伝えが正しいとすれば、ピタゴラス以前の人々は直角三角形の存在は知っていたけれども、ピタゴラスの定理が示す性質を直角三角形が備えていることは知らなかったし、そのことを論証できる知性の力も知らなかったということになる。これと同じように、カントがその著作において「純粹実践理性」という術語を導入する以前は、人々は理性的なものとは非理性的なものとの区別は知っていたが、カントがこの術語に込めた意味での理性の働きは知らなかった、したがって「純粹実践理性」はカントによって発見された、と考えるべきなのだろうか。

それとも、事情は例えば「セクシャル・ハラスメント」という語の導入に似ていると考えるべきか。「セクシャル・ハラスメント」なる語は1970年代にアメリカで用いられ始めたと言われる比較的新しい語だが、これに該当する事象はこの語の使用以前からアメリカにおいても日本においても日常的にあった。この語を作りだした者は、それによって改めてその事象をくっきりと日常性から

切り出したと言える。同じことがカントの「純粹実践理性」に関しても言えるものだろうか。もし言えるとすれば、少なからざる人々がカントがこの術語に込めた意味を、すでに、完全にではないにしても生きていて、あるいはそれを知っていて、ただこのような術語を用いていなかっただけだ、ということになる。

以上の疑問にはカント自身が答えていると言える。

そもそも誰が、すべての道德性の原則なるものを新たに導入し、あたかも彼以前に世間は義務が何であるか何ひとつ知るところがなく、ないしはまるきり間違っていたかのように、道德性をいわば最初に案出 (erfinden) しようなどと思うことがあろうか [V 8]。

周知のようにこの叙述は、「この書で打ち立てられているのは道德性の新しい原理ではなく、ただその新しい方式 (neue Formel) にすぎない」という『人倫の形而上学の基礎づけ』に関してなされた批評に対するカントの回答である。カントは、何か未知のものを「発見」したとは思っておらず、「新しい方式」を提出していると考えている。

しかしそうだとすれば、カントは何を見ていたのだろう。この疑問は次のように言い直せる。カントは、「純粹実践理性」概念を中軸に据えた自らの倫理学理論の正当性を担保するものとして、何に依拠していたのか、と。これに関してさしあたって言えることは次のことである。すなわち、カントが依拠していたものは、「純粹実践理性」なる言葉は用いてはいないけれども、しかしそれが指示するものを知っており、それを生きてしまっているかもしれない人々がいるという現実だろう、と。そしてこの場合の「人々」とは、何か特殊な能力に恵まれた者たちではなく、「ごく普通の常識」を弁えている者たちを指すだろう。「純粹な道德性とはそもそも何か」という問いは、「通常の人間理性 (die gemeine Menschenvernunft)」の日常の使用によって「いわば左右の手の区別のようにとうの昔から決定されている」[V 155]と言われるからである。あるいは「純粹理性の原則としての道德的原理の正当化は、もっぱら通常の人間知性の判断 (das Urteil des gemeinen

Menschenverstandes) を引き合いに出すだけで、十分に、そして満足のいく確実さをもってなされた」[V 91] とされるからである。

では、「『純粹実践理性』なる言葉は用いてはいないが、しかしそれが指示するものは知っている」とはどのような事態なのか。ここで幾たりかのカント解釈者は、それは「理性の事実」なるものを知っていることだ、と言いたくなるのではないだろうか。しかし、それではカントが「純粹実践理性」を提出したことの意味が見えてこないだろう。ここでは別の方途から考察を進めてみたい。その際私は、トマス・ネーゲルの議論を補助線として参照してみたいと思う。

II

ネーゲルはその小さな著作で、図書館に勤める人がその友人から館外貸出が禁じられている書物をこっそり盗みだすよう依頼された場合を例にして、正と不正について論じている。図書館員が、盗みはその本を必要としている利用者に対して損害を与えるがゆえに不正であるとしてその依頼を断った場合、友人が次のように述べるとすればどうだろうか。こうネーゲルは問う。「盗みが他の利用者に損害を与えることは分かっている。しかしそれがどうしたと言うのか。本が欲しいのは私であって、その私がなぜ彼らのことを配慮すべきなのか (Why should I care about them?)」[Nagel 1987 61]。この発言は、友人が、自分の依頼が不正であることは知っているが、しかし不正なことをしないよう気遣う理由が分からない、という状態にあることを示している。では、この友人に対して何を言うべきなのか。

これに関してネーゲルが提示する議論は、『利他主義の可能性』にもキーセンテンスとして登場する「君が他者にすると同じことを、他者が君にするならば、君はそれを受け入れたいだろうか (How would you like it if someone did that to you?)」という問いかけである [N 65]。例えば、とネーゲルは続ける。君は、大雨の中、レストランを出ようとしている。傘を持ってこなかった君は、入り口に置いてある誰か他の人の傘を盗もうとする。その時、それを目撃した友人が次のように言ったとしよう。「誰かが君にそれしたら、君はどう思うか」。この問いかけに対して君は即

座に「私はいやだ (I wouldn't like it at all)」と答えるだろう。しかしその後「しかし幸いにも、私にそのようなことをしている人はいない。だから私はそのようなことを気にしない」と君は続けるかもしれない。あるいはそうではなく、「私だったらそのようなことに憤る (resent)」と述べるかもしれない [ibid.]。

後者のように述べる場合、つまり君が行なうことを誰かが君に行うならば、君はそれを嫌悪するだけではなく「憤る」ということを認めるならば、その場合には、彼にはそのようなことを君に対してすべきではない理由があると、君は認めていることになる。このようにネーゲルは述べる [ibid.]。憤りは、嫌悪とは異なって、「トランクライザーを服用する」ことで鎮められうるような類いのものではなく [Nagel 1978 83]、正当な理由のある事柄が阻まれたり正当な理由のない事柄が強行されたりした場合に典型的に立ち上がってくるものだからである。

さて「彼にはそのようなことをすべきでない理由がある」ことを認めるならば、その理由は君にのみ当てはまるものではないはずだ、とネーゲルは続ける。「彼には、他の誰かの傘ではなく、他ならぬ君の傘だけは盗まない特別な理由などない。君に特別なところなどそもそもない」 [N 1987 66]。君にとって不正であり損害となるものは、君だけではなく、他の人々にとっても不正であり損害となるのである（だから我々は、異国の無辜の人々が強権的な支配に苦しむことにも憤りを感じるができる）。ここからネーゲルは、理由の普遍性という事態を取りだし、次のように述べる。「特定の人々に対する善や災厄は、単に彼らの視点から善や災厄であるあるだけでなく、より一般的な視点からそうなのであって、このことは分別のある人であれば誰にでも (every thinking people) 理解できる」。この信念が道徳の基礎にある、と [N 67]。

ネーゲルの以上の説明は簡潔に過ぎ、補うべき点がいくつかある。例えば、君が傘の盗難に遭遇したと仮定すれば、君は単にそれを嫌悪するだけでなく「憤る」かも知れないという論の立て方には、「君は自分自身を無価値だと考えていない」という補足の議論が必要だろう⁴⁾。しかし今はこのような点に踏み込まないで、我々の考察に対す

るネーゲルの説明の含意を取りだしてみたい。ここで注目したい第一の点は、ネーゲルが盗みを働こうとする人に「私が」という一人称で語らせている点である。例えば、図書館員の友人は「本が欲しいのは私であって、その私がなぜ彼らのことを配慮すべきなのか」と問うている。これに対して盗みを戒める側には、他者（他の図書館利用者）あるいは「誰か (someone)」の視点から語らせている。注目したい第二の点は、他者あるいは「誰か」の視点からの語り（戒め）が不正を働こうとする者に届いた場合、「憤り」という快・不快の感情とは異質な感情が惹起されるだろうという指摘である。これらのことは何を意味しているのか。

第一の点が意味しているのは、不正を働こうとする者はその行いを正当なものとする理由の由来を「私」にしか求め得ないが、それを戒める者はその戒めを正当なものとする理由の由来を「人々」に求めうるということだろう。言い換えれば、前者が拠りどころにできるのは要求の当事者が他ならぬ私であるということであり、それ以上のものはそこにはないが、後者が依って立つのは公共的理由であり、それは社会構成的なものとして我々の生活の根底に鑄こまれているということである。第二の点が意味しているのは、「人々」が正当な理由があるとしている事柄が損なわれる場合、そのことは「分別ある人々」にあっては「あるべきではない」こととして感受されうるということだろう。ネーゲルは傘を盗もうとしていた者にもこの事態は起こり得るとしていたから、「私」由来の理由に固執している者も「分別ある人々」の一人となりうる、つまり「私」由来の理由への閉塞は破られうるということになるだろう。

ネーゲルはここで、「実践理性」や「定言的命法」といったカント固有の特別な術語を用いずに、我々において道徳的問題が「私由来の特異的理由」と「公共的理由」の葛藤や衝突といった形で生起する様を淡々と記述している。しかしここに素描した思考の形は、そのような術語を用いるカント自身の著作においても認められるものである。次にそのことを確認してみたい。

Ⅲ

カントは、『人倫の形而上学の基礎づけ』第一章で、「普通の人間理性の道徳的認識においてそ

の原理にまで到達する」試みの直前に、「私は、窮境に陥った場合、守るつもりがないまま約束をしてはいけないうか」という問いを取り上げ、「義務に基づいて正直」である場合と「不利な結果を氣遣って正直」である場合を峻別して次のように述べている [IV 402]。

第一の場合には行為そのものの概念がすでに私に対する法則を含んでいるが、第二の場合には、私にとってどんな結果がこの行為に結びつくだろうかということ、予め別方面で調べ回ることから始めなければならない (im ersten Falle, der Begriff der Handlung an sich schon ein Gesetz für mich enthält, im zweiten ich mich allererst anderwärtsher umsehen muß, welche Wirkungen für mich wohl damit verbunden sein möchten.) [ibid.]。

ここには二種類の「私」が登場する。「別方面で調べ回る」私とは、黒田亘も指摘するように [黒田 135]、約束のもつ規範性をいったん停止して、その履行や不履行がもたらすであろう諸結果の可能性を考量する私であり、したがって不利な結果の到来を避けようことを確実に見通すことができれば、「私」由来の理由によって約束の不履行に到ることもある私だろう。これに対して「行為そのものの概念がすでに私に対する法則を含んでいる」と言われる場合の私とは、約束という行為がその概念においてすでに「履行すべきである」という規範性を含意していることを理解し、したがって「私」由来の理由によっては恣にしえない客観的な拘束性を有することを理解し、それを受け入れている私であるだろう。ネーゲルに引きつけて言えば、約束なるものを、誰もが守るべきものとして受け入れ、したがって誰に対してもその遵守を正当に要求しうる、そのような事態として承認している私、つまり「人々の視点」を内在させた私ということになるだろう。

実際カントは、今引用した個所のすぐ後で、偽りの約束が義務に適っているかどうかを確かめる「間違えようのないやり方 (die untrügliche Art)」として次のような自問を挙げている。

(真実ではない約束によって窮境を脱すると

いう) 私の格律が普遍的法則として (私にも他人にも (sowohl für mich als andere)) 妥当するべきだということに対して、果たして私は心安らかである (zufrieden) だろうか。また、窮境に陥って他にどうしようもなかったら、誰でも真実ではない約束をしてもよいと自らに言いよかせることができるだろうか [IV 403]。

「人々の視点」の内在があるがゆえに「私」はこのように自問できるのであり、それに答えることもできる。

このように見てくれば、カントの「別方面で調べ回る」私が、ネーゲルの「私」由来の理由だけに基いて行為しようとする人に対応し、約束行為という概念を規範性をもつものとして受け入れる私が、「君が他者にすると同じことを、他者が君にするならば、君はそれを受け入れたいだろうか」と戒める人に対応することが、浮かび上がってくるように思われる。ただ、ネーゲルはその論述を二人の人物の対話の形で展開しているが、カントの場合は一人の人に内在する「私」のいわば二重化という形で議論を立てているという相違はある。カントの論述は常に、神的でも単純に動物的でもないという人間の〈あいだ〉的性格に定位しており⁵⁾、そこから「いわば一つの岐路の上にある」[IV 400] 私 (の意志) のあり方に注目する。ここで「神的」とは「意欲することが自ずと [道徳的] 法則と一致する」ような「私」のあり方を指し [IV 414]、「単純に動物的」とは傾向性や感性的衝動によって「感受的に強制されうる」[B562] ような「私」のあり方を指す。人間の「私」はこれらのいずれでもないが、しかし両方向へ向けて二重化するというのがカントの見方だろう。これはネーゲルも受け入れる見方だと思われる。したがって論述の仕方の相違はトリビアなものでしかないだろう。

しかし、ネーゲルは不正な行為への「憤り」の生起に言及していたがカントはそうではないから、ここに思考の同形性を認めるのはやはり無理ではないか、と言われるかもしれない。確かにカントはここで他者による不正行為への憤りに触れてはいない。しかし「私」由来の理由によって偽りの約束をすることが「私にも他人にも」妥当すべきだということに対して「私は心安らかである

だろうか」という自己への問いが成り立つことは述べている。文脈から分かることだが、この問いへの答えは「心安らかではありえない」だろう。ここには、偽りの約束を認める格律の普遍化は、論理的に不可能だけでなく、いわば動機論的にも不可能であるというカントの姿勢が伺える。その姿勢は、例えば『実践理性批判』の次の記述と呼応しているだろう。

ごく普通に誠実な人間といえども、誰しものが(jeder)、時として次のようなことを認めた覚えがないだろうか。すなわち、とりたてて害があるとは言えない嘘によって自分が面倒な取引から身を引いたり、あるいはむしろ親しく人徳のある友人に利益をもたらしたりさえすることが分かっているとしても、密かに自分自身の目で見自分を軽蔑する(verachten)ことが許せないというただそれだけの理由で、こうした嘘をつくことを差し控えた…ということ [V 88]。

不正なことを不正なこととして知りながら行なう、そういう自己自身を「軽蔑する」まなざしを人は持ちうる。カントはこのように述べている。これは事態としては、不正な行ないへの憤りと同じであるだろう。そしてさらに重要なことは、自らを軽蔑したり恥じたり(sich schämen)する理由をもたないという「慰め(Trost)」は、「幸福ではなく、幸福のほんの一部でもない」と続けてカントが述べていることである [ibid.]。明らかにカントは、ネーゲルと同じように、正・不正が問題となる場合には快・不快とは異質な感情が惹起されうるという事態を見ている。

以上、ささやかな考察を通して道徳的規範をめぐるネーゲルとカントの思考の同形性を確認した。私にはこの同形性が偶然の所産だとは思えない。カントは規範についての考察を「通常の人間理性」がすでに知っている事柄の分析から始め、ネーゲルもまた「きっとみんなが聞いたことがある議論(an argument that I'm sure you've heard)」として [Nagel 1987 64]、自己の行為と同じ行為の自己への再帰や反転可能性をどのように受け止めるかという先の議論を導入していた。いずれも道徳的規範がすでに働いている日常の場に定位して道徳のいわば「文法」を掴みだしており⁶⁾、そ

うであればそこに著しい差異が見出されるとは思えないからである。すると、一方の哲学者が導入した「実践理性」、「定言的命法」そして「純粹実践理性」といった術語は、我々が住まう日常の場にすでにある諸事態を概念的にくっきりと切り出したものであると言えないだろうか。次にこのことを確認してみたい。

IV

再び、約束という「行為そのものの概念がすでに私に対する法則を含んでいる」という記述に注目したい。カントはここで、なぜ「法則」という強い概念を使用しているのだろうか。常識的に考えれば、約束とは法則というよりは規則(Regel)ではないだろうか。しかしカントの用語では、規則とは「主体の欲求能力の特殊な性情によって様々な方向をとりうる」[V 20]のものであり、各人の恣意による不履行の訴えを却下する約束の性格にふさわしくない。あるいは、次のように考えていいのかもしれない。生活の場では様々な個々の規則が定められているが(例えば大学キャンパス内は禁煙とするという規則)、しかし個々の規則を守るよう定めた規則(メタ規則)が個々の規則とは別に定められているわけではないのが普通である(しかし例えば就業規則なるものが大学にもあって、それが個々の規則を守らせているように見えるかもしれない。しかし就業規則に記されているのは規則違反の場合の処分の規程であって、規則は守るべきであるという道徳的戒めではない)。むしろそのようなメタ規則を設定することは無限背進に陥ることになるだろう。個々の諸規則は、原則的に守られることを前提に定められている。その前提をなすものは、個々の諸規則にいわば拘束性という命を吹き込み、それらを「統括する(unter sich haben)」位置にあるものであり、それが、約束を法則としてつまり普遍的妥当性要請を含意するものとして捉える人間の力である、と [vgl. V 19]。

このように考えていけば、約束という「行為そのものの概念がすでに私に対する法則を含んでいる」と言われる場合のその「私」とは、ある事態が普遍妥当性要請を含意することを洞察し、その洞察に基づいて人間の振る舞いとその原則の適否を判断しうる「私」であるだろう。もともと

約束に代表される諸規範は人間が作りだし妥当せしめているのだから、そのことを踏まえて言い換えれば、この「私」とは、それ自身が、行為と行為原則の適否の区別を可能にする地平を開くものであるだろう。カントはそのようにして開けた地平を「人倫性 (Sittlichkeit)」[IV 416] と呼び、そこを基盤にして判断し行為の理路を示す実践的な力に「純粹実践理性」という名を与えたのではないだろうか。

この力をカントは何ら神秘的なものとは考えていなかったと思われる。その傍証として『実践理性批判』の範型論での議論を参照できるだろう。そこでカントは「純粹実践理性の法則のもとにある判断力の規則」として「君がなそうとしている行為が、君自身がその一部であるような自然法則にしたがって生ずるべきであったとしたら、君はその行為を君の意志によって可能なものと見なさうかどうか、自らに問い」を提起し、こう述べている。「誰もが実際に、この規則に従って、行為の道徳的な善悪を判定している (Nach dieser Regel beurteilt in der Tat jedermann Handlungen, ob sie sittlich-gut oder böse sind.)」[V 69 傍点筆者]と。さらに「誰もが」という主語は、後続する文章では「最もありふれた知性 (der gemeinste Verstand)」と言い換えられる。「行為の格律が自然法則一般の形式に照らして吟味に耐える性質のものでないとしたら、それは道徳的に成立不可能である。最もありふれた知性ですらこのように判定する」[V 69-70]。

あるいは『基礎づけ』の「例外」についての言及も傍証となるだろう。カントによれば、「もし我々が義務に違反するたびに自分自身に注意を向けるならば、我々は本当は自分の格律が普遍的法則となることを欲していないことに気づく」[IV 424]。むしろ我々は、「自分のために (あるいはまた今度だけほど) 法則に例外 (eine Ausnahme) をもうけて自分の傾向性に有利になるようにするという勝手なことをしているだけなのだ」[ibid.]。ここには、我々は道徳的規範が常にすでに働いている場において、それによっていわば先立たれているがゆえに、このような例外を自分のために作りだそうとせざるを得ないという認識が見られよう。

かくして、それ自身が、行為と行為原則 (格律)

の適否 (善悪) の区別を可能にする地平を開く「純粹実践理性」は、カントによれば、誰もが知っているものを概念的に切り出したものなのである。ちなみに、カント固有の定言的命法という語は、純粹実践理性が我々において働くその仕方を「表現する (ausdrücken)」[IV 425] ためのものであった⁷⁾。

しかし、純粹実践理性をこのように解することは「理性の事実」についてのカントの言及と整合性をもつものなのだろうか。また、仮に純粹実践理性なるものが存在し、それが道徳的地平を開いているとしても、それがさらに、人間を道徳的行為へと動機づける力をももつと本当に言えるものなのだろうか。言えるとするればその機序はどのようになっているのか。このように問われうるだろう。言うまでもなく後者の問いは、コースガードに対するラッセルの批判の中心にきていたものである。

そこで次にこれらの問いを考察したい。

V

『実践理性批判』の「純粹実践理性の原則の演繹について」においてカントは、道徳的原理の演繹を「空しく試みられた (vergeblich gesucht)」ものとして退けている [V 47]。その理由としてカントが挙げているのは、「道徳的法則は、いわば我々がア priori に意識している純粹理性の事実として (als ein Faktum der reinen Vernunft), 与えられている」という事態である [ibid.]。カントが何か神秘的なものを考えていなかったとすれば、この「理性の事実」という表現もまた「最もありふれた知性」がすでに知っているものを指していることになるが、はたしてそのように解釈できるものだろうか。それは困難である、という答えがありえよう。カントにおける「事実」とは、通常、感性与悟性の協働による「可能的経験」の領域内にある現象的事実を指すはずだが、理性とは叡知的能力であって、その「事実」であるならばそれは「可能的経験」の範囲をはみ出してしまうだろうからである、とその答えは述べるだろう。これによれば、「いわば」という不変化詞がここで用いられているのはカントがこの事情を考慮した証拠であって、「感性界に見られる事実と類比的に『事実』という言葉をここに使っている」

だけである、ということになる [cf. 渋谷 31]。してみれば「理性の事実」は限りなく神秘的なものに思えてくる。しかし、そうだろうか。むしろ我々は「事実 (Faktum)」という語のカントにおける用法を正確に捉える努力をすべきではないだろうか。

ここで私が注目したいのは、“Faktum” という語と “Tat” という語の対応関係である。『実践理性批判』において “Faktum” なる語が初めて登場する「序言」の文を見てみよう。

実践理性はそれのみで…因果性のカテゴリーの超感性的対象である自由に実在性を与え、そこ [純粋理性批判] では単に思考されうるものにとどまったものを、Faktum によって確証する (durch ein Faktum bestätigt) [V 6]。

同じ序言では次のようにも言われる。

「理性が純粋理性として現実に実践的であるとすれば、それは自らと自らの諸概念との実在性を Tat を通して証明する (so beweist sie… durch die Tat)」 [V 3]。

ここでの「諸概念の実在性」には当然自由概念の実在性も含まれるだろうから、この二つの文は同じことを述べていることになる。それならば、“Faktum” と “Tat” は同じ事態を指しているのではないだろうか。

この点に着目したヴィラシェックの解釈を参照してみよう。彼によれば、“Faktum” (“Faktum”) という語はカントの著作にラテン語とドイツ語という二通りの言語で登場する。ドイツ語の “Faktum” は “factum brutum” の意味での「事実」を指すものとして理解されるが、ラテン語の場合はそれとは異なる。例えば “imputatio facti” のためのレフレクションでは、“factum” は “Tat” あるいは「帰責可能な行為 (zuschreibbare Handlung)」といった意味で用いられる。「道徳的法則 (命令のそれか禁止のそれか) のもとにある行為は、“Tat” と呼ばれる。各々の “factum” は、功績的か反功績的かであって、中立的なものはない」 [XIX,159,Ref.6784]。カントは、その著作のいくつかの箇所では外来語の頭文字が大文字の

“Factum” をこの意味で用いている。例えば今引用したレフレクションと共鳴する 1793 年の宗教論の一節にはこうある。「道徳的にどちらでもない行為 (道徳的無記) は自然法則に基づいてのみ生じる行為ということになるが、これは自由の法則としての道徳的法則とは何の関係もない。そのような行為は “Faktum” ではないからである」 [VI 23]。あるいは、『実践理性批判』の三年後に書かれた『弁神論におけるあらゆる哲学的試みの失敗について』ではこう言われる。「神の弁護人を自称する者」は次のことを示さなくてはならない。「世界における反目的的なものは “Factum” としてではなく、事物の本性からの不可避的な帰結であると判定されねばならない」と。あるいは最後に次のことを示さなくてはならない。「反目的的なものは、あらゆる事物の最高の創造者の “Factum” としてではなく、単に、なにほどかは責任を負わせる世界存在者の、つまり人間のそれとして見なされなければならない」 [VIII 255]。ここでの “Factum” は、明らかに、「事物の本性からの単なる帰結」に対立する “Tat” つまり帰責可能な「わざ」を意味するだろう。このような確認を経てヴィラシェックは、『弁神論』に時間的に近接する著作である『実践理性批判』での “Factum” もこの意味に解しうるとし、すでに見た「序言」での “Tat” と “Faktum” の対応関係を指示する [Willaschek 1991a 456-57]。

「理性の Faktum」とは、第一義的には、「理性のわざ」を意味する。「理性の」という属格は「主格的属格 (genitivus subjectivus)」つまり「友人の忠告 (der Rat des Freundes)」のように属格の位置に来る語が行為の源となるケースに該当する。これがヴィラシェックの指摘である。ただし、と彼は断りを入れている、そうだからと言って “Faktum” が「純然たる事実」という含意を失うわけではない。このことは「活動性を表す動詞から導かれる多くの名詞がもつ原理的な二義性に注意すれば理解可能である。そのような名詞は活動性そのものを表示するだけでなく、その成果 (Ergebnis) をも表示する。『die Schöpfung』や『das Schreiben』がその例となる」 [W 459]。カントはこの緊密に結びついている二義性をはっきりと区別していない。だから “imputatio facti” のためのレフレクションでは、殺人 (という活動性) とそ

の成果である「人間の死」を共に“factum”として表示しているほどである。「従って、カントにおける“Faktum”は、“Tat”であるとともに“Tat-sache”でもあるのである」[W 460]。

ヴィラシェックの以上の指摘は正当なものだと思われる。「理性の事実」とは何ものかによって人間理性に刻印されたものではなく、したがって「理性にとっての事実 Faktum für die Vernunft」ではなく、例えば約束という「行為そのものの概念がすでに私に対する法則を含んでいる」という事態を（それを理解しようということも含めて）可能にしている、そしてそのような形で働きにおいて（durch die Tat）それ自身を露わにしている（Tat-sache）、そういう理性のわざを指すだろう。それなしには、人間的行為と行為原則の適否の区別をなすことができない、そのようなものとして「理性の事実」はあるように思われる。そしてこのことであれば、「最もありふれた知性」であってもすでに知っていると考えていいのではないだろうか。人間社会には善悪の区別が存在する。「理性の事実」はまさにこの事態を可能にするものとして言及されていると解しうるのである。

しかし、カントが「理性の事実」という概念に、したがって純粹実践理性の働きに込めた意味は、以上に尽きない。『実践理性批判』の「第一の問い」を想起しよう。それは「純粹理性はそれのみで（für sich）意志規定にとって十分でありうるのか、それとも経験的に制約されたものとして意志の規定根拠でありうるのか」[V 15] というものだった。すなわち、単なる実践理性との対比において純粹実践理性を問題化する場合に焦点となっているのは、行為者の経験的に与えられた動機づけが何の役割も演じていないという行為の存在を認めうるかどうかということであり、端的に言えば、純粹実践理性は人間の行為を独力で動機づけうるかということだった。カントはこのことに肯定的に答える。「理性の命じる声は大胆極まる無頼漢をすら震え上がらせる」[V 80] と。したがって「理性の事実」論は、単に善悪の区別の可能根拠論であるに留まらず、ラッセルの言葉を用いれば、純粹な「因果的牽引力 (causal traction)」論でもなければならぬのである。しかし、それは可能なことなのだろうか。そして「最もありふれた知性」はここにおいても「それを知っている」と言える

だろうか。

VI

純粹な理性がそれのみで行為の動機となるその機序を明らかにすること。それは、カントの言い方を用いれば、どのようにして一定の行為が「知性的であって、感性的に制約されていない因果性 (die intellektuelle, sinnlich unbedingte Kausalität)」[V 104] のみを前提にして成立するのかを明らかにすることだが、このことはカントの超越論的探究の枠組においてそもそも可能なのだろうか。「はじめに」において言及したレフレクションでカントは、「理性がどのようにして、単に推論したり判断したりするだけでなく、自然原因の代わりをするのか (die Stelle einer Naturursache vertreten⁷⁷)。これを我々は洞察しない」と述べている [R.5612]。理性は叡知的能力であり、したがってその活動性を事物の時空的な活動性を観察するよう見通すことはできないからである。これは『純粹理性批判』においても繰り返される思考である。「単に叡知的な能力としての純粹理性は、時間形式にも、したがって時間継起の諸制約にも従属しない。叡知的性格における理性の原因性は発生しない、あるいは、ある結果を産出するためにある時間において始まることはない」[B579]。だから、理性が行為の動機となるその機序は、我々のすべての感性的経験によっても、あるいは厳密な内観 (Introspektion) によっても、近づき得ないことになる。もし「近づきうる」とするならば、それは理性の活動性を内官の働きとみなすことになるだろう⁸⁾。したがって、厳密に言えば、理性の「活動性」という言い方自体がミスリーディングなのである。その言い方は通常、事物の時空内での振る舞いを指すからである（だから例えばレンクは、「超越論的主観それ自身は、事實的 - 時間的に (表象の) 結合に従事するのではなく、行為するのではない。それは実在的な意味において、あるいは存在論的な意味において、aktiv ではない。むしろ各々の事實的 - 時間的行為の必然的な前提条件として機能するのだ」と述べ、「活動性」や「行為」といった術語を超越論的主観や理性に適用することは比喩的なものでしかないことを強調している [Lenk 1986 190])。ここには、超越論的な探究が動いている次元をめぐる極めて難解な問題群が伏

在しているが、今はそこには踏み込まない。問題は、感性的経験によっても内観によっても捉えることができないはずの叡知的なものが、それにも拘わらず行為の動機となりうることを、カントがどのように表示しているかである。

この点について先ず言いうるのは、カントは「化学に類似した方法」[V 163]を採用しているということである。

哲学者はここで、いかなる直観も（純粋なヌーメノンの）根底に置くことができないから、幾何学者よりも大きな困難と戦わざるを得ないが、とはいえ、彼に役立つのは次のことである。つまり彼は、道徳的な（純粋な）規定根拠を経験的な規定根拠から区別するために、ほとんど化学者のように、いつでも各々の人間の実践理性について実験を試みることができるということである [V 92]。

ここでカントが提案している実験とは、いま実際にカントが行なっていることに即して言えば、我々が道徳的な葛藤状態の只中で自らの振る舞いについてある決定的な判断を下す際に働いているだろうものどもを抽出し、それらをそれぞれ純粋な姿にまで「洗い出す」[V 93]という技法である。『実践理性批判』にあるその典型的な例は、死刑の脅しのもとに偽証を強いられた人が下す道徳的判断である。この例は「純粋実践理性の根本法則」が導入され、その意識が「理性の事実」であると語られる直前に登場する。

もし彼の君主が、偽りの口実のもとで破滅させたいと思っている一人の誠実な男に対する偽証をせよと、即刻の死刑という脅しのもとで彼に強要するとすれば、生命に対する彼の愛がどれほど大きいとしても、その生命愛を克服することが可能であると思うか、と彼に問うてみよう。彼がそれをするかしないかは、彼もおそらく敢えて断言はできないだろう。しかしそれが可能であると、彼は躊躇なく認めるに違いない。それゆえ彼は、あることをなすべきであると意識するがゆえに、そのことをなすうると判断するのであり、そして道徳的法則がなければ知られないままであったろう自由を、自己の内に認

識するのである [V 30]。

偽証の例は、周知のように、「純粋実践理性の方法論」において再度登場する。そこでカントは、「義務としての義務の純粋法則のうちに潜んでいる動機づけの力（die Kraft der Triebfeder, die im reinen Gesetze der Pflicht, als Pflicht, steckt）」[V 158]を生き生きと感じさせるとして、ユヴェナリスの詩を引用している。「たとえファラリスが偽れと命じ、牝牛を近づけてあなたに命じても、名誉よりも生を選び、ただ生き延びるために、生をはじめて生きるに値させるものを失うことを、最大の不正と思え」[V 158-59]。

これらの例が示しているのは、カントによれば、生への愛や執着が人間の本性としてであろうとも人はそれだけで生きているのではないこと、むしろそのような人間において「生か義務か」という道徳的葛藤が生じうるその根拠が存在すること、それが動機づけの力をもつ純粋実践理性の存在であること、これである。叡知的能力である純粋実践理性は、各人の内なる道徳的葛藤という場で自らを示す。これがカントの見方だったように思われる。

これは論証ではないとしてカントのやり方を退けることは、あるいは可能かもしれない⁹⁾。また、ある男が、君主が陥れようとしている誠実な男に関する偽証を拒むべきだと判断する場合、彼は「義務から」そうしているのではなく、もっと別のものに誠実であるべきだと考えていたのかもしれない。このような反論も可能なように思われる。別のものとは、例えば、誠実な男がかつて自分に向けた「まなざし」である。

しかし、カントの思考が倫理なるもののすべてを尽くしているのではないとしても、まったく方向はずれたものだとは考えにくい。最後にこのことに関して若干のことを述べておきたい。カントは、偽証すべきではないと判断した男を、最初「誰か (jemand)」と呼び、後に「彼」と呼んでいる。これは特定の人を念頭においた言い回しではなく、誰でもがこの男のようになりうるとカントが考えていたことを示しているだろう。これとよく似た言い回しは、「範型論」にも登場していた。「誰もが (jedermann) 実際に、この規則に従って、行為の道徳的な善悪を判定している」[V 69 傍点

筆者]と。このような言葉の選び方は、もちろん「通常の人間理性」がすでに知っている事柄を哲学的に洗練していくというカントの倫理学の方法を反映しているが、同時に、カントが、道德のあり方について人々の判断が「収束」することを見越していたことを示すのではないだろうか。判断の一致や収束性がある事柄の成立を可能にするという事態は、夙にワイトゲンシュタインが指摘していたことだった。例えば彼は次のように述べる。「仮に人々が色について一般に一致するのでないとするれば、またその不一致が生じる場合が例外的なものでないとするれば…我々の持っている色の概念は存在しないだろう」[Wittgenstein,Zettel,351]。あるいは「言語による意志疎通のためには、定義における一致だけではなく、判断における一致が必要である」[PU 242]。このことは「気高い (edel)」[V 158] や「畏敬に値する (ehrwürdig)」[V 89] といった「厚い価値概念」にも当てはまるだろう。我々は（そしてカントも、カントが読者として想定していた人々も）、「気高い」といった価値語を含む言語ゲームに常にすでに参加しているが、それは、その概念がそこにおいて評価される生の形を共有していることを意味している¹⁰⁾。このような地点から、カントが純粋実践理性という用語を用いることで明らかにしようとしたことを改めて捉えなおすことができるように思われる。

以上、ラッセルによるコースガード批判について、カントその人の立場からどのようなことが言えるかという問題を考えてみた。

【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（『純粋理性批判』からの引用に限り[B]と表記した）。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) 成田 [2000、2001、2002] を参照。
- 2) 成田 [2001 14]
- 3) しかし依然として、ブルームが指摘するように、

理性は経験的信念の形成において我々を導きうるだけで、信念に対応した欲求の形成に関してはそうではない、という議論がありうるだろう [Broome 132]。これに関しては稿を改めて論じてみたい。

- 4) ネーゲルの道德的理由についての議論の詳細については、銭谷 [2006] を参照されたい。
- 5) カントにおける人間の〈あいだ〉の性格への注目を丹念に論じたものとして、円谷 [2004] を挙げておきたい。
- 6) 細川は、『実践理性批判』における「純粋実践理性の根本法則」を幾何学における「要請」と同じ身分をもつものとして捉えるべきことを論証している [細川 2008]。ここでの「要請」とは、我々の道德的な言説を可能とするがそれ自身は「証明されない実践的命題」を指す [細川 7]。しかし細川は、そのような「要請」を掲げる権能についてカントがどのように考えていたのかということに関してはほとんど触れていない。本文でさらに述べるように、カントは「通常の人間理性」がすでに知っている道德の文法に当たるものを掴みだしているという確信を持っていたがゆえに、ことさら権能を問題とはしなかったのではないか、というのが私の解釈である。
- 7) クラマーもまた、「道德哲学の純粋な部門において説明された純粋実践理性の根本法則とは指令的な命題 (präskriptiver Satz) ではなく記述的命題 (deskriptiver Satz) である」と述べている (Cramer 310)。
- 8) それゆえ『純粋理性批判』では次のように言われる。「したがって諸行為の本来の道德性 (功績と罪過) は、我々自身の行動の道德性ですら、我々には全面的に隠されたままである。我々の帰責はただ経験的性格にのみ関係づけられる。しかしそのどれだけが自由の純粋な結果なのか、どれだけが単なる自然…に帰属させられうるのかは、何人も究明できず、そのため完全な正義に従って裁くこともできない」 [B579]。
- 9) 白土は「あらゆる感性的動機に対する『抵抗』として純粋実践理性の力を導出する」というやり方は、『純粋理性批判』でのカント自身の呼び方に倣えば、「生理学的導出」に過ぎないことを指摘している [白土 60]。
- 10) この視点は、道德的实在論を擁護しようとしている菅豊彦の論文によって教えられたものである。菅 [2004] を参照されたい。

【文献表】

Broome, J. (1997) Reason and Motivation. (in *Aristelian Society*, Supplementary Volume.71)

- Cramer, K. (1997) *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*. (in *Kant in der Diskussion der Moderne*, hrsg. von Schönrich und Kato, Frankfurt am Main.)
- 細川亮一 (2008) 「純粹実践理性の根本法則は要請である」(九州大学・哲学年報 67)
- Hume, D. (1975) *A Treatise of Human Nature*. (ed. by L.A. Selby-Bigge, Oxford UP)
- 菅 豊彦 (2004) 「事実と価値—『厚い』価値概念と投影説批判」(九州大学「文学研究」Vol.101)
- Korsgaard, C.M. (1996) *Skepticism about practical reason*. (in *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge UP.)
- 黒田亘 (1992) 『行為と規範』(勁草書房)
- Lenk, H. (1986) *Zu Kants Begriffen des transzendentalen und normativen Handelns*. (in *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, hrsg. von G. Praus, Frankfurt am Main.)
- (1997) *Freies Handeln als Interpretationskonstrukt. Zur Kants Theorie des normativen Handelns*. (in *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt am Main.)
- Löhner, G. (2004) *Kants Lehre einer Normativität aus reiner Vernunft*. (in *Normativität und Faktizität*, Hg. von Gerhard Schönrich. THELEM)
- 宮村悠介 (2008) 「主題としての実践理性——「批判的解明」の倫理学」(東大倫理学研究室「倫理学紀要」Nr.16)
- (2009) 「<実践理性批判>の理念の成立」(倫理学年報 Nr.58)
- Nagel, T. (1978) *The Possibility of Altruism*. (Princeton UP)
- (1987) *What Does It All Mean?* (Oxford UP)
- 成田和信 (2000) 「道具的実践理性」(慶應義塾大学日吉紀要 人文科学 Nr.15)
- (2001) 「道具的実践理性の存在について」(慶應義塾大学日吉紀要 人文科学 Nr.16)
- (2002) 「ディスポジションとしての実践理性」(慶應義塾大学日吉紀要 人文科学 Nr.17)
- Russell, P. (2006) *Practical Reason and Motivational Scepticism*, (in *Moralische Motivation--- Kant und die Alternativen*, Hamburg)
- 渋谷治美 (2005) 「カントにおける価値のコペルニクス的転回—価値ニヒリズム回避の対スピノザ防衛戦略とその破綻—」(ペルトナー／渋谷編著『ニヒリズムとの対話』晃洋書房)
- 白水土郎 (1997) 「根源能力としての実践理性」(倫理学年報 Nr.46)
- 円谷裕二 (2004) 「カント倫理学における二元論の陥穽と<理性の事実>」(千田・久保・高山編『講座 近・現代ドイツ哲学 I』理想社)
- Willaschek, M. (1991a) *Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom "Factum der Vernunft"*. (in *Akten des Siebzehnten Internationalen Kant-Kongresses*.)
- (1991b) *Praktische Vernunft*. (Stuttgart)
- 山根雄一郎 (2005) 「『概念』と『法式』」(「<根源的獲得>の哲学」東京大学出版会)
- Wittgenstein, L. (1967) *Zettel*. (Basil Blackwell)
- (1953) *Philosophische Untersuchungen*. (Basil Blackwell)
- 銭谷秋生 (2006) 「利他主義・利己主義・独我論——トマス・ネーゲルと『行為の理由』の問題」(茨城キリスト教大学紀要 Nr.40)

【追記】

小論は、2011年12月17日に学習院大学の1室を借りて行った私的な研究会での報告に手を加えたものである。研究会では、小論全体の構造からカントの用いるドイツ語の訳語の選定に到るまで、様々な貴重な意見をいただけた。研究会のメンバーの方々にこの場を借りて感謝申し上げたい。(2011/12/23)