

カントは倫理的直観主義者だったのか？

銭谷 秋生

Kant as An Ethical Intuitionist?

Akio ZENIYA

はじめに

カント倫理学に登場する「理性の事実」という概念をどのように理解すればいいのか。この研究ノートはこの問題を見据えながら、主として、今日のカント研究の牽引者の一人であるディーター・シェーネッカー (Dieter Schönecker) の論考を検討するものである。取り上げる論考は、2013年に発表された「理性の感じられた事実——解釈と擁護の素描」(Das gefühlte Faktum der Vernunft—Skizze einer Interpretation und Verteidigung) と、同年にカント研究オンラインにアップされた「カントの道徳的直観主義——理性の事実と道徳的素質」(Kant's Moral Intuitionism: The Fact of Reason and Moral Predispositions) である。タイトルからも分かるようにシェーネッカーは、これらの論考において、カントの「理性の事実」論解釈を通して、彼を「倫理的直観主義者」として位置づけようとしている。

さて、周知のように「理性の事実」という概念は、「純粹実践理性の根本法則」の存在を証しするものとして、『実践理性批判』において言挙げされた。カントによれば、「純粹理性はこの事実を通して、自らを根源的に立法的なものとして告知させる」[V 41] とされる。しかしそうであるならば、この事実なるものは、人間における合理的な何ものか (カントの術語を用いれば叡知的な何ものか) との連関性は示唆するとしても、直観的な何ものかとの結びつきを示すということはおよそありえないことではないだろうか。「倫理的直観主義者」としてカントを描き出すことは、およそ見当違いの暴挙ではないか。何しろ理性の事実とは、純粹な理性が、それを通して、自らのいわば実践的

質を開示する当のものなのだから。多少ともカントに通じた人であれば、シェーネッカーの論考のタイトルをみただけで、このような印象をもつだろう。

ところが、そのような印象をもつ人であっても、純粹な理性が「それを通して」自らの実践的本質を開示するその事態が、カントによって「尊敬の感情」の生起として言及されていることを想起しようだろう。彼は述べている。「尊敬という感情は、その起源のゆえに (ihres Ursprunges wegen) 受動的ではなく、実践的に作り出されたものと呼ばなければならない」[V 134]。してみれば、純粹実践理性を源泉とするとされる道徳法則は、カントの思考にあっては、我々にいわば単独で開示されるのではなく、尊敬の感情の生起において開示されるのである。すると、その事態の受容は、つまり理性の事実が経験される様態は、「感じられる」という契機を抜きにしては説明できないということになるのではないか。こうしてこの点に関して、カントを「倫理的直観主義者」として描くことに無謀な印象を持つ人であっても、ある困惑を覚えるのではないだろうか。

理性の事実をどのように理解したらいいのかという問題は、このように一筋縄ではいかない困難さを孕んでいる。そこで以下、次のような順序で議論を進めたい。先ず、理性の事実論を可能な限り合理主義的に理解しようとする、現代の代表的な解釈を確認する。次に、そのような解釈ではうまく掬い取れない問題を、シェーネッカーから独立に、取り出してみる。そうしたうえで、シェーネッカーの解釈の骨格をあらため、それが上に述べた「うまく掬い取れない問題」に十分応え得て

いるかを確かめてみる。こうして、カント倫理学が依って立つ基盤が本当に鞏固なものかどうかを考える手がかりを得ることが、この研究ノートの目的となる。

I

理性の事実を合理主義的に解釈する現代の論文として、ここではP. クラインゲルトの論文「道徳的意識と理性の事実」(Pauline Kleingeld, “Moral Consciousness and the fact of reason”)を取り上げる。この論文は、アンドリュース・リースとジェンス・ツィーママンが編集した『実践理性批判：クリティカル・ガイド』に収録されているもので、この本は日本の研究者によってもしばしば引用されているものである。

クラインゲルトが立てる最も基本的な問いはこうである。カントは『実践理性批判』分析論第1章7節で「純粹実践理性の根本法則」を述べた後、その法則の意識を「理性の事実」であると宣言し、これは「純粹直観であれ、経験的直観であれ、いかなる直観に基づくものでもない」が、しかし「それ自体のみでアプリアリな総合的命題として我々に迫ってくる」と記している [V 31]。だが、ここでカントが経験的な主張をしているのではないとすれば、彼はいかなる意味で「事実」について語っているのか、と [MC 56]。

そこで彼女は先ず、カントが著作活動を行った18世紀後半のドイツ語圏で Faktum なる語が通常どのような意味で用いられていたのかというところから探索を開始する。よく知られているように、ドイツ語の名詞 Faktum は、「為す」あるいは「作る」を意味するラテン語の動詞 *facere* の完了分詞 *factum* に由来する。従って *factum* は、元来「為されたこと」(行為 *the deed*) と「作り出されたもの」(所産 *the product*) という二義性を有する語であることになる。しかし、18世紀前半に編纂されたツェドラーのレキシコンを開くと、行為 (*Tat, deed*) が Faktum の第一の意味であり、これに「起こったこと (*das geschene Ding, the thing that happened*)」や行為の産物を指示する他の語が続いた、という事情が分かる [MC 62-63]。Tat の類義語である *Tatsache* なる語は、18世紀後半まで存在しなかった語で、これは *res facti* (*matter of fact*) をドイツ語に翻訳するために工夫された新

語だった。この語が登場する以前のツェドラーのレキシコンは、*res facti* を「人間あるいは自然の活動の結果として実際に存在するもの」と定義している。すると、*Tatsache* は *res facti* の翻訳であるだけでなく、産物という意味での *factum* の翻訳でもありえたことになる。こうして18世紀の終わりには、*factum* は *Tat* (*deed*) と *Tatsache* (*matter of fact*) の両方を意味する語になっていたわけである。

factum という語をめぐるこのような状況の中にカントはいたのだから、彼もまた *Faktum* を両方の意味で用いている。クラインゲルトが『実践理性批判』以外の著書から取り出したその例は註に譲る(註1)。問題は、『実践理性批判』分析論第1章7節に登場する *Faktum* は、どちらの意味で用いられているのか、それとも両方の意味を兼ね備えているのか、あるいは両者の意味から逸脱するものなのか、ということである。

「もし根本的な実践的法則の意識が理性によって産出されたのならば (*produced*)、理性の事実という語は理性の行為 (*Tat, deed*) を指示するものとして理解され得るのは自然なことである」[MC 63]。クラインゲルトはひとまずこのように述べる。この解釈はヴィラシェックらによって提唱されており、さらにカントのテキストそのものもこれを支持しているように見える。『実践理性批判』序言ですでに次のように言われていたからである。

「理性が純粹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。そうなれば、純粹理性が実践的である可能性を否定するあらゆる理屈は無意味になる」[V 3]。

しかし、とクラインゲルトは続ける。分析論第1章7節のコア・パッセージにおける理性の事実は、*Tat* (*deed*) と読むのがベストなのだろうか、と [MC 64] (註2)。と言うのも、別の箇所ではカントは、こうも述べているからである。

「道徳法則は…感性界のあらゆる所与や、およそ我々の理論的理性使用の及ぶ範囲からしてはまったく解明不可能な事実を与える (*das*

moralische Gesetz gibt ein…Faktum an die Hand)」[V 43]。

ここでの事実を Tat (deed) と解するとすれば、この文は「道徳法則は Tat (deed) を与える」と言っていることになるが、これが何を意味するのか理解するのは困難だろう。むしろここでの事実、「理性の Tat (deed) の結果 (the result of a deed of reason)」(つまり Tasache) を指すとしたほうがよい。そして7節のコア・パッセージもこの線で読むべきだろう。このようにクラインゲルトは述べる。その仔細をさらに確認してみたい。

III

Faktum を Tatsache と読むことは、まず、道徳的意識を「何か実在するもの」として捉えることだが、しかし「理性がたまたま遭遇した、理性にとってよそよそしい事実としてではなく」、むしろ「理性の活動性の結果として」捉えることである [MC 65]。つまり、「純粋理性それ自身の Tat (deed) によって生み出された事実 (Tatsache, fact) として」あるいは「理性が合理的行為者において産出する意識として」捉えることである。

すると Faktum der Vernunft における属格は、ある決断が「王の決断」と表現され、ある絵画が「レンブラントの絵」と表現される場合のように、主語的属格であることになる。

しかしここまでの説明は、もちろんカントの議論が成功していることを示してはいない。そこで、「カントがその存在を主張する道徳的意識とは厳密に言えば何なのか」、また「それが存在するとするカントの主張の根拠とは何か」ということが吟味されなくてはならない。

クラインゲルトはこのように述べて、理性の事実の内実の探求を始めるのだが、その際彼女は次の点に注意を促す。それは、カントは、7節で純粋実践理性の根本法則を定式化するまで（正確にはアカデミー版29ページまで）、moralisch, sittlich, Moral, Sittengesetz といった道徳的な事柄を表現する術語が用いておらず、もっぱら実践理性や実践的法則といった合理的な事柄を表現する術語を用いているという事実である [MC 66]。根本法則を定式化した後でもカントは、7節の系で、「純粋理性はもっぱらそれ自体のみで実践

的であり、(人間に) 普遍的法則を与える。そして我々はそれを道徳法則と呼ぶ (welches wir das Sittengesetz nennen)」[V 31] と記している。我々が、理性の与える法則を「道徳的」法則と「呼ぶ」のだ、というわけである。

ここからクラインゲルトは、次のような見通しを立てる。「純粋実践理性の根本法則の意識とは、最も根本的には、合理的原理の意識である」[MC 66] と。カントはこの法則を道徳法則と呼ぶが、それは驚くには当たらない。道徳は行為を導く最も根本的な原理に関わるが、もし合理的原理が行為のための最も根本的な原理として同定されたならば、それは道徳法則と呼ばれていいからである。では、言うところの「合理的原理の意識」とは何か。それは、どのような意味で理性の事実の内実をなすのか。

IV

クラインゲルトは『実践理性批判』における次のような主張に準拠して考察を進める。

「我々が(意志の格律を立てようと試みるやいなや) 直ちに意識するのは道徳法則にほかならない」[V 29]。

彼女はこの文を「実践理性の根本法則は、行為者が意志の格律を構成するやいなや、直ちにそれ自身を現わす (the fundamental law of practical reason immediately presents itself as soon as an agent constructs maxims for his will)」とパラフレーズして、カントの原文では表立ってはいない行為者を取り出す [MC 68]。そして行為者とその格律の関係に焦点を当てる。

格律とは行為者が自らの行為の規則として採用する原理だから、格律の構成とは、行為者が自分の行為の可能的な諸方向を規範的規準の光のもとで熟慮し、決断することを前提する。クラインゲルトによれば、カントの議論はここからスタートしている。では、行為者が決断に直面し格律について熟慮するとき「実践理性の根本法則」が現われる、つまり行為者がそれを意識するようになる、とは何事を意味しているのか。クラインゲルトは次のように述べる。

「自分自身を決断に直面し行為の可能的な格律について熟慮する者とみなす行為者は、自分自身に（暗黙にであれ明示的にであれ）理由に基づいて行為を導く能力（the capacity to guide their actions on the basis of reasons）を帰する。彼らはどのように、またなぜ行為するのかを自らに問う。その問いは、自分にとっての都合のよさや抜け目なさへの問いに限定されるわけではない。なぜなら、彼らが自分に向かって、なぜ自分は一定の仕方で行為しようとするのかと真面目に問うならば、またそのように問うときには、彼らの反省はおのずと（naturally）、行為の目的や一般的原理に関する問いへと導くからである。そのような行為者は、自分に向かって、一定の行為が所与の目的の達成に道具的に役立つかと問うだけでなく、その目的そのものが追求するに値するか（またなぜ値するのか）と問う。これが意味しているのは、彼らは自分の傾向性に基づいて行為すべきなのかと自分に向かって問えるということ、（そして彼らが真剣で、この問いのプロセスを十分遠くまで進めるならば、問おうとすること）これである」[ibid.]。

行為者によるこのような自己への反省的問いは、クラインゲルトによれば、すでにして「規範的原理を前提しており、その原理は傾向性から独立しているものとして把握されている」[ibid.] ことになる。これはどういうことだろうか。ここでのクラインゲルトの説明は簡略化され過ぎているので、多少の補助線を引きながら、考察する必要がある。

まず、行為者の「理由に基づいて行為を導く能力」とは、行為者の内部に生じる様々な衝動や欲求から距離をとり、それらは本当に行為の理由たりうるのかと反省し、理由たりうる場合には行為へと踏み出す、理由たり得ない場合には行為を控える、そういう人間に固有の知的実践的能力を指すだろう。これをコースガードにならって、反省的な認証（endorsement）の能力と言い換えてもいい^{註3}。こうした能力の活動性の想定なしには、人間を合理的行為者として理解できないことになる。もちろんこのことは、とクラインゲルトは述べる、諸欲求が由来する「傾向性が実践的熟慮において何の役割も果たさないということではな

い。…そうではなく、行為者がそうする理由があると考えたならば、彼は傾向性のすべてに対立する仕方で行為することを選べる」ということを意味する、と [MC 68-9]。この意味で合理的行為者は自由を内包する。その自由とは、認証なしに、傾向性によっていわば強いられるようにして活動させられることからの自由であり、同時に、諸欲求を理由の体系において統御する自由である。クラインゲルトによれば、こうした自由が意志の自由なのである [MC 69]。

さて、今述べた統御ということを経営立てている原則を格律と呼んでよいだろう。そのような格律を自らのために立てることは、人間が合理的行為者であるということにとって構成的なことである。しかし、格律の構成は何の規矩もなしにはなされえないだろう。このことは、行為の理由として認証したものが矛盾し合ったり、格律の合理性を破壊する契機を当の格律に組み込むといったことを認めることが、合理的行為者であることを自己否定することになることから分かる。してみれば、格律の構成は規範的原理をその規矩として必要とする。

このように考えてみると、クラインゲルトが「格律の構成とは、行為者が自分の行為の可能的な諸方向を規範的基準の光のもとで熟慮し、決断することを前提する」と述べていた理由、あるいは、行為者による自己への反省的問いはすでにして「規範的原理を前提している」と述べていた理由が見てくるだろう。そして彼女によれば、このような「規範的原理」が純粹実践理性の根本法則なのである。「熟慮する行為者の立場からすれば、『根本法則』は格律のすべての選択の最上の制約とみなされる」[ibid.]。こうして、自らの格律を熟慮する合理的行為者は、その熟慮において、自らの内にすでに純粹実践理性の働き（Tat）を前提していることに（暗黙にであれ明示的にであれ）気付く（Tatsache）のである。

*このような事情に関するクラインゲルトによる実際の説明はもっと簡略化されている。その説明の大略はこうである。〈行為者が自らを「理由に基づいて行為するもの」として把握する場合、彼は自らの意志を「理由に基づく原因性」として把握している。その意志は、傾向性による方向づけから独立している

という意味で、自由である。「理由に基づく原因性として把握された自由な意志 (a free will conceived as a causality on the basis of reasons)」とは純粋な意志であり、それは「法則の単なる形式によって規定される」[V 31]ものである。だから、熟慮する行為者という立場からすれば、カントの「根本法則」は格律のすべての選択の最上の条件なのである。つまり「行為者は意志を自分に帰属させることで、この原理（根本法則）が格律の評価に対する規範的規準であることを暗黙の裡に承認するのだ。この事実、つまり自分を格律に関する選択に直面していると見なす行為者の側の意識におけるこの根本法則の意識こそ、カントが理性の事実と呼ぶものである [MC 69]」。

クラインゲルトは、カントの議論をこのように再構成していいとすれば、「カントは『実践理性批判』において（道徳性への）非道徳的ルートを提出している」ことになる」と述べる [MC 70]。なぜならこのルートは、「自らを、どの格律をなぜ採択するのかということについて推論しようとする行為者の自己理解の分節化」と見なせるからである (ibid.)。

V

クラインゲルトの以上の説明に対して、我々は多くの疑問を投げかけることができる。

例えば彼女は、行為者が「真面目に (seriously) 自分に向かって、なぜ自分は一定の仕方で行おうとするのかと問う」という事態に定位しているが、そのような「真面目さ」を行為者にア prioriに帰属させることは可能だろうかという疑問が直ちに浮かび上がってくる。さらに、仮にそのような真面目さの帰属を認めるとしても、それに裏打ちされた反省が「おのずと」行為の目的や一般的原理に関する問いに到ると本当に言えるだろうか、という疑惑も残る。自己吟味が常に自己欺瞞への退避の可能性にさらされているということ、あるいは、行為者が置かれている社会において自明の前提とされているがゆえにそれを吟味する必要性が通常は気づかれない、そういう暗黙の了解に依拠して生を営むということが、むしろ人間の常態なのではないだろうか。「いや、そうで

はない。カントも『極悪の悪漢でさえも』意図における誠実さやよい格律を守るにあたっての堅固さが示されれば、自らもそのようにありたいと望むと述べているように、合理的な資質は理性的存在者一般において前提されていいのだ」と言われるかもしれない [Vgl. IV 454]。しかし、言うところの資質は「おのずと」行為の目的や一般的原理を根底的な形で問う力として働くのだろうか。むしろ、「理性の事実」ということを考えるためには、資質がそのような形で働くよう「強いる」もの考えるべきではないだろうか……

しかしここでは、私に最も根本的なものと思える疑問を提示してみたい。クラインゲルトは、「決断に直面し行為の可能的な格律について熟慮する行為者」に定位し、その者が「行為の可能的な諸方向を規範的規準の光のもとで」熟慮するという事態に照準する。そしてその「規範的規準」が、行為者による合理的な反省と自己吟味のプロセスの深まりのなかで、純粋実践理性の根本法則であるとして気づかれていくことを指摘する。しかし、「可能的な格律の熟慮を通して根本法則へ」という筋道は、本当に辿れるものなのだろうか。これが私が根本的だと考える疑問である。

先にクラインゲルトの説明を私なりに詳細化した際、私は次のように述べた。自らのために行為の格律を立て、それに準拠して行為することは、合理的行為者であることにとって構成的である。しかし、格律の構成は何の規矩もなしにはなされえないだろう。行為の理由として認証したものが同士が矛盾し合ったり、格律の合理性を破壊する契機を当の格律に組み込むといったことが避けられなければならないからである、と。クラインゲルトはこの説明を受け入れるだろう。そしてカントもまたそうするだろう。しかし、『実践理性批判』のカントであれば、さらに次のように言うだろう。格律内部の整合性や合規性存在はその格律が道徳であることを保証しないし、そのまま道徳的な格律へと導くわけでもない。また格律を構成する際に働いている「理由に基づいて行為を導く能力」は直ちに「自由な」意志とは言えない。少なくとも、道徳法則を「認識根拠」として開示される自由を担う意志であるとは直ちに言えない、と。どういうことだろうか。

まず、格律内部の整合性等と道徳性との関係と

いう論点について述べたい。実はカントには、格律内部の整合性や合規則性がそのままその格律の道徳性を保証する、あるいは道徳性と直結すると考えていた時期があった。1770年代である。例えばメンツァー編集の倫理学講義でカントは次のように述べている。

「悟性は、その規則の使用と一致する一切の対象を受け入れるが、規則に反する一切のものに反対する。さて非道徳的諸行為は普遍的規則とされえないので規則に反している。そこで悟性はこれらの行為に反対する。…このように悟性にも悟性の本性によって一つの動力が潜んでいる。したがって、諸行為はそれらが悟性の普遍的形式と一致するような、つまりそれらがいっつも一つの規則となりうるような性質のものであるべきである。そうであれば、その行為は道徳的である」(註4)。

悟性は本来理論的使用において働く機能であり、感覚的な所与の多様のうちに規則に従う連関性を構成し、この連関性によって対象を規定する。この時期すでにカントは『純粹理性批判』における悟性機能を先取りしている。ところで引用文では、こうした悟性に由来する普遍的規則性の支配ともいべきものが道徳の領域にも適用されている。つまり、悟性は「規則に反するもの一切」に反対し、そのようなものを受け入れないのだが、そのような「動力」によって、普遍的規則とはなりえない非道徳的諸行為を忌避し、そうでない行為を道徳的であるとして認定するとされるのである。保呂篤彦の言い方を借りれば、「悪しき行為もまたそのような無規則性へと理性ないし悟性を導くものであるがゆえに、理性や悟性はこれを避けようとし、規則の支配へと導く善き行為の実現へと主体を動かす」[保呂60]のである。

しかし、行為の格律がこのような無規則性を忌避しており、その格律に従うことで意志が自己矛盾に陥ることがないというだけでは、その格律が道徳的であることを保証するには足りない。つまりそのまま道徳性へと導くことはない。怜悯の命法もまたこうした性格を持てるからである。これが批判期のカントの思考だった。

次に、「理由に基づいて行為を導く、原因性の

能力」の自由について述べよう。このことに関してクラインゲルトは、「理由に基づく原因性として把握された自由な意志」とは純粋な意志であり、それは「法則の単なる形式によって規定される」ものであると述べていた。しかしこの言い方は、カントにおける自由の思索をあまりに単純化したものであると言える。

確かにカントは、「傾向性による方向づけから独立している」という意味での自由な意志を理性的存在者に帰しているし、そのような自由に基づいて理性的存在者が自らの格律を構成したり評価したりしうることも認める。そのような自由は、すでに『純粹理性批判』に登場している。すなわち「自由な選択意志 (arbitrium liberum)」の自由である。

「感性的衝動から独立に規定され得る、したがって、理性によってのみ表象される諸動因によって規定され得るような選択意志は自由な選択意志と呼ばれ、そしてこの自由な選択意志と、それが根拠としてであれ、結果としてであれ、関連しているところのものはすべて実践的と名付けられる」[A802 / B830]。

自由な選択意志の自由は、また「実践的自由」とも呼ばれる。これは、「経験によって証明される」[ibid.]とカントは続けている。なぜなら、「我々は、より離れた仕方さえ、有用あるいは有害なものの表象によって、我々の感性的欲求への印象を克服する能力をもっている」ことが確かめられるからである。そして、とカントはさらに続ける。「我々の全状態に関して望ましいもの…についての熟慮は理性に基づいている」から、「この理性はまた…自由の客観的法則であるところの諸法則を与える」。文脈から分かるように、ここで言われる「自由の客観的法則」は、実用的法則をも含む包括的なものを指す。してみれば「実践的自由」とは、直ちに「純粋な意志」の自由を意味するのではなく、格律を形成し、かつその内的整合性等を配慮する形でも働いているものである。

ところでカントは、このような実践的自由は「経験によって証明される」と述べていた。これは、「道徳法則は自由の認識根拠である」という『実践理

性批判』の基本テーゼと明らかに矛盾する。道徳法則の意識は、経験的直観に基づかないからである。してみれば、道徳法則を認識根拠とすることで明らかになる自由を、カントは実践的自由とは別に考えていたことになる。それは何であり、なぜそのような自由を考えざるを得ないのか。この点に関する考慮のないことがクライネゲルトの根本的な問題なのである。

ここで『純粹理性批判』の次の一節を参照すべきだろう。

「しかしながら、理性がそれを通して諸法則を指定するところのこれら諸行為において、理性自身が再び他の影響によって規定されていないであろうか」[A803 / B831]。

カントはこの問いを「思弁的な問い」と呼び、それは「我々が振る舞いの指針を理性に先ず尋ねるところの実践的なものにおいては、我々に関係しない」と述べ、だから「脇に置いておける」としている [ibid.]。実用的な法則を含む広義の自由の法則は、「理性によってのみ表象される諸動因によって規定され得る」実践的自由のレベルで論じうる。しかし、諸動因を表象するその理性の働きが、経験的秩序においてではなくより高次の秩序において、何かによって先行的に規定されているという事態は、少なくとも思考可能なものとして残るのではないか。このような含意をいま引用した一節は孕んでいる。つまりカントはここで叡知的宿命論という仮説を念頭に置いていたと思われる (註5)。

実践的自由は叡知的宿命論と両立可能である。理性の作用が何に由来しようとも、それが表象した動因に基づいて、したがって感性的衝動から独立に、選択意志は機能しうるし、我々はその選択意志による行為を実際に帰責可能なものと見なしているからである。しかし、真に道徳的な行為は絶対的自発性による行為でなければならず、したがって道徳の原理を確立することは叡知的宿命論の仮説を斥けうるものでなければならぬだろう。少なくとも『実践理性批判』のカントは、そのように考えたと思われる。したがって、道徳法則を「認識根拠」として開示されなくてはならない自由は実践的自由ではなく、何ものによっても

規定されない絶対的自発性としての自由である。

では、そのような自由の「認識根拠」となる道徳法則の、その意識である「理性の事実」とは、何だろうか。このように我々は改めて問わざるを得ないし、そうすることでクライネゲルトの議論を超えていかななくてはならない。

VI

シェーネッカーの論考の考察に移りたい。

ここで取り上げる彼の論考のタイトルには「理性の感じられた事実」や「道徳的直観主義」といった感情的なものを指す語が登場している。そして実際にその論考は、カント倫理学において感情的なものが果たしている本質的な役割を別括しようとしている。しかし、そうだからと言ってシェーネッカーは、カントの言う道徳法則の客観的妥当性が感情的なものによって説明される、あるいは根拠づけられると考えているのではない。「道徳法則そのものは、その妥当性に関して、尊敬という道徳的感情に依存しない。道徳法則が妥当するのは、我々がそのような感情を有しているがゆえにはない。さらに言えば、どのように行為すべきかということ、我々は…道徳的感情を通して認識する (cognize) のでもない」[MI 4]。「私は、高潔な人物に不利になるような偽証をする」という格律が、たとえ自分の身に危険が迫っていたとしても、普遍的法則たりえない悪しき格律であることは、理性が把握する事柄である。そうであればこそカントはまた、道徳の原理は、理性的存在者一般に妥当し、したがって完全なる理性的存在者である神にも妥当すると明言するのである。この点でカントは紛れもなく合理主義者である。では、シェーネッカーは感情的なものの役割をどこに見出そうとするのか。

それは、道徳の原理が人間において定言命法として知られるという事態においてである。道徳の原理そのものは本来は命令の形をとらない。カントはしばしばこのことに頓着せず、原理と命法を同一視するが、しかし例えば次のように述べている。「端的に善い意志は、その格律が普遍的法則とみなされる自分自身を自らのなかに含みうる意志である」[IV 447]。これが平叙文で書かれていることに注意すべきだろう。ところが、人間にあっては、原理は命法の形をとって現象する。こ

の点を踏まえてシェーネッカーは言う。「定言命法は〔理性によって把握できる内容を持つとともに〕命令 (command) でもある。定言命法が、我々は一般的法則として考えることも欲することもできる、そういう格律に従ってのみ行為すべきである (ought to act) という命令であること、このことが我々が尊敬の感情を通してのみ認識 (cognize) できる定言命法のエレメントなのである」[MI 4]。

ここで二つほど註を差し挟む必要があるだろう。

一つは、理性は感情を介して行為と結びつくということをカント自身が認めており、したがってシェーネッカーが定言命法におけるエレメントとして感情の働きに注目するのは奇を衒ったものではないという点についてである。『基礎づけ』においてカントは次のように明言している。

「感性的に触発される理性的存在者が、理性が単独で『なすべし (Sollen)』と指令する事柄を意欲するようになるためには、彼の理性は義務の遂行に快や適意の感情を覚えさせる能力を持つことが必要である。したがって感性を理性の原理に適合して規定する理性の原因性が必要である」[IV 460]。

ここでは「快」と「適意」しか言及されていないが、しかしここに「尊敬の感情」が登場しても少しもおかしなことではない。そのようにシェーネッカーは考える。

二つは、シェーネッカーが、cognize という語を理性による認識という意味でのみならず、感情を通しての認識という意味でも用いている点についてである。彼によれば、道徳法則の妥当性は感情に依存しないが、しかし感情はその妥当性を認識するのである。これは、これまでの確に把握されたことのないカント自身のテーゼであるとシェーネッカーは主張する [DF 92]。そして彼はここに「倫理的直観主義者」としてのカントを見出すのだ。この場合の直観主義とは次のような見解を指す。

「我々は、道徳的な『べし (you ought)』を、何らかの演繹的推論によってではなく、ある種の自明性によって、つまり感情によって認識す

る。そしてその感情の決定的な現象学的アスペクトが『与えられてあること (givenness)』なのである」[MI 2]。

これに対して、倫理学における非直観主義をシェーネッカーは、「道徳法則に従うことが合理的であるということ、論証の力によって証明する方途があるとする見解」と定義し、黄金律を参照したり社会契約という観念を引証したりする仕方その例としている。カントは、こうしたやり方を取らない。次節に述べるように、「理性の事実」とはまさに「与えられた」事実なのであり、それはカントの直観主義を明白に表現しているのである。

VII

カントは、『実践理性批判』分析論第1章7節以下で述べる「理性の事実」を、文字通り端的に「与えられた」事実としてそのまま受け取るべきだと考えていた。これがシェーネッカーの見解である。

「この根本法則の意識を理性の事実と呼ぶことができる。というのもそれは、理性の先行する所与から——例えば自由の意識から、ひねり出す (herausvernünfteln) ことはできず、むしろそれは、それ自身において、我々に対してアプリアリな総合的命題として迫ってくる (sich aufdringt) からであり、しかもその命題は純粹な直観にも経験的な直観にも基づかないからである。…この法則を誤解なしに与えられたものと見なすためには、次のことに注意しなくてはならない。すなわちそれは、経験的な事実ではなく、純粹な理性の唯一の事実であり、純粹理性はこれを通して、自らを根源的に立法的であるとして告知するのだということ」[V 31]。

もちろんこの主張は、定言命法の「演繹」を述べたものではない。この場合の演繹とは、定言命法の「客観的で普遍的な妥当性の正当化であり、そのようなアプリアリな総合的命題の可能性への洞察」[V 46]を指すが、そのような洞察をカントははっきりと斥けている。しかしそれにも拘わらずこの主張は、道徳法則が実在的であることを言っている。その実在性は、その事実の先行する

何かから推論を通して引き出される実在性ではなく (nicht herausvernünfteln kann), 端的に迫ってくる (sich aufdringen) 実在性である。そのことをカントは「与えられる」という表現で述べていることになる。してみれば「理性の事実とは、それ自身を与える与えられたものである (The fact of reason is thus the given that gives itself.)」[MI 14]。

しかし我々は、この「与えられている」という事態にどのようにして直面するのか。その事情を示しているのが「偽証」の例であるとシェーネッカーは述べる。ある君主がその臣下に、死刑の威嚇の下に、高潔な人物に不利になる偽証をせよと迫る例である[V 30]。すでに述べたように臣下は、「高潔な人物に不利になるような偽証をする」という格律が普遍的法則たりえない悪しき格律であると理性的に判断できる。(そのことを知っているから君主は死刑の威嚇を課す。) この例は、臣下によるこのような判断が単なる判断にとどまらず、判断内容に対応した決意や振る舞いへと臣下を押し出すことになるという事態を描いていると考えていい。カントは述べる。君主の要求を前にして「彼(臣下)は、生命への愛がどれほど大きくとも、それを克服することが可能であると見なすだろうか。彼がそれをするかしないかは、おそらく彼も敢えて断言できないだろう。それでもそれが可能であることは、彼も躊躇なく認めるに違いない」[ibid.]。こうして彼は、「そのことをなすべきであると意識するがゆえに、それをなしうると判断する」。カントはこのように続けている。ここに登場する「なすべきであると意識する」という事態が、偽証することは悪しき格律であるという認識に連動したものであることは明らかだろう。シェーネッカーはこの例の中に、定言命法の意識が、「私が法則の名宛人であることを私が意識する」ということを内在させている事態を読み取っている [MI 16, DF 98]。道徳法則が「与えられている」ことに、人はこのようにして直面するとカントは考えていた。これがシェーネッカーの読みである。

このような、理性的な道徳的認識が感情における躊躇や葛藤と連動することを踏まえると、カントが、道徳法則について語るだけでなく、それが尊敬という感情を生み出すという事態についても

語る理由がよりはっきりと見えてくるだろう。このことを見据えてシェーネッカーは、さらに次のように問うことで、理性の事実の究明を進める。「道徳法則は、どのような特別な仕方与えられるのか」[MI 20]。

この問いに対してカントがとった態度は、次の文に端的に現れている。

「意志の規定根拠として我々の格律のうちに忍び込むかもしれないすべての経験的なものは、それが欲求を刺激する限り、それに必然的に付帯している満足や苦痛の感情によって直ちにその存在を感知させるが、純粹実践理性は、この経験的なものをその原理の中に制約として取り入れることに真っ向から抵抗する (geradezu widersteht)。規定根拠 (経験的なそれと合理的なそれ) の相違は、純粹に立法する理性のこのような抵抗によって (durch) 感知可能なものとなる。つまり、実践理性の立法に先立つのではなく、むしろこの立法のみによって、しかも一つの強制として巻き起こされる独特な種類の感情を通して (durch), すなわち、どんな人間もそれに対して傾向性をもたず、むしろ法則に対するものとしてもつところの尊敬の感情を通して (durch), 感知可能なものとなる」[V 91]。

意志を規定する諸力の相克のなかで、純粹実践理性は傾向性に対して「抵抗する」。この抵抗は、「durch をパラレルに用いることを介して」[DF 102] 道徳法則への尊敬の感情と同一視される。満足や苦痛の感情に対抗する理性の力は、尊敬の感情という姿をとって自覚される。だから、定言命法の意識は尊敬によって媒介されるのである。ここからシェーネッカーは、理性の事実論は「我々は、我々に直接与えられている感情を通して (durch) 定言命法の妥当性を認識する (erkennen, cognize)」というテーゼを含むと述べる [ibid.]。このテーゼは、尊敬が正しいことをなすように駆り立てる動機であることを告げているだけではなく、我々がそれを通して何事かを知る、そういう感情であることを示しているのである。これがカントの倫理的直観主義である。

*尊敬の感情は、理性によって引き起こされるものだから、その限り Tatsache である。しか

し理性の Tat あるいは Handlung は、尊敬の生起において、まさに Tat として自覚される。その事態を「理性の事実」と呼ぶ限り、この事実はやはり Tatsache でありかつ Tat であるという二重性を含意するとシェーネッカーは考えている [DF 97]。

VIII

『実践理性批判』から、理性の事実に関して、少なくとも以上のことが読み取れる。しかしシェーネッカーの探求はここで終わっていない。道徳法則の意識が理性の事実として「与えられている」という事態そのものを、いったい何が可能としているのか。このことについてカントはさらにどのように考えていたのか。この探求が残っているからである。シェーネッカーは、この問題についてのカントの思索を『道徳形而上学』の徳論に求めている。最後にこの点について確認したい。

シェーネッカーが注目するのは、これまでほとんど無視されてきた「徳論への序論 XII 『義務概念一般に対する心の感受性の情感的予備概念 (Ästhetische Vorbegriffe der Empfänglichkeit des Gemüts für Pflichtbegriffe überhaupt)』」である。カントはこの「情感的予備概念」として、道徳的感情、人間愛、良心、自己に対する尊敬を挙げ、それらを「義務概念に対する感受性の主観的条件」あるいは「心の自然的素質」と呼び、次のような説明を加えている。

「道徳的性質には、我々がそれを持っていないければ、それを所有するという義務もない、そういうものがある。それらは、道徳的感情、良心、隣人への愛、自分自身に対する尊敬（自己尊重）である。これらを持たねばならないという義務は存在しない。なぜならこれらは、義務概念に対する主観的条件として、道徳性の根底に存する (der Moralität zum Grunde liegen) のであって、客観的条件として存するのではないからである。これらはすべて情感的であり、義務概念に触発される、先行するがしかし自然な心の素質である (vorhergehende, aber natürliche Gemütsanlagen, durch Pflichtbegriffe affiziert zu werden)。こうした素質を持つことを義務とみなすことはできない。むしろ誰もがこれを持ち、

これによって (kraft deren) 各人は義務付けられうるのである。これらの意識は経験的根源によるものではなく、道徳法則が心に及ぼす作用 (Wirkung) として、道徳法則の意識に続いて生じうるだけである」 [VI 399]。

ポイントは、(a) ここに挙げられた心の素質が「道徳性の根底に存する」という指摘と、(b) この素質「によって」各人は義務付けられうるという指摘である。

シェーネッカーは、(a) の含意を次のように解する。まず、心の素質が「客観的条件として」道徳性の根底にあるのではないというのは、道徳法則の妥当性そのものは素質に依存しないという、すでに確認した事態を指す。道徳によってどのような行為が要求されているのかを洞察するのは理性であって、情感的なものではない。すると心の素質が「主観的制約として」道徳性の根底に存するとは、素質がインセンティブとして「副次的な機能」 [MI 29] を果たすということの意味になる。これは正しい。しかしシェーネッカーによれば、事はこれで終わらない。なぜなら、(b) の指摘があるからである。

心の素質「によって (kraft)」義務付けられるということ、カントはどのような事態と考えているのか。これを考えるためにシェーネッカーは、序論 XII に二回登場する「～のために (um…zu)」という表現に注目する。一つは「a 道徳的感情」に記された次の文である。

「道徳的感情をもつ、あるいはそれを獲得するという義務は存在しない。なぜなら、責務のすべての意識が、義務概念に存する強制を意識させるために (um sich…bewusst zu werden)、この感情を基礎としているからである」 [VI 399]。

これは、「責務の意識は、義務的強制を自覚させるために、心の素質（道徳的感情）を基礎としている」という理解を示している。これを言い換えれば、心の素質「によって」我々は責務の意識を、同じことだが義務が示す強制を、意識できるということである。

「～のために」が現われるいま一つの文は「d 尊敬について」にある。

「人間は自己に対する尊敬の義務をもつ、ということとはできない。なぜなら、ただ義務一般を自分で考え得るためには (um sich nur eine Pflicht überhaupt denken zu können), 自己自身のうちなる法則への尊敬をもっていなくてはならないからである」[VI 403]。

これは、人が義務を把握するためにさえ、心の素質をすでに持っていないてはならないという理解を示している。言い換えれば、心の素質「によって」義務ははじめて義務として現われるということである。(シェーネッカーは引用していないが、カント自身はより踏み込んで、次のようにさえ述べている。「尊敬の感情への義務をもつと言うことは、義務に義務付けられていると言うのに等しいだろう」[VI 403].)

してみれば心の素質は、道徳的行為へのインセンティブとして副次的機能を果たすだけではなく、「我々が何かをすることを可能にする、あるいは何かであることを可能にする」[MI 33] のものであるとカントが考えていたことが見えてくる。シェーネッカーはここまでの考察を次のようにまとめている。心の素質は「感受性という主観的な意味において、定言命法の根底に存する。人間がその素質によって (i) 義務の概念に触発される限りで、(ii) 責務づけられる限りで、(iii) 義務の概念の根底にある強制を意識しうるようになる限りで、そして (iv) 義務を考え把握し得る限りで」[MI 34]。

こうして心の素質は「道徳法則の意識の必然的条件である」[MI 35] ことになる。「定言命法の妥当性が何によって成立するのかということの把握を我々に許すもの、そして定言命法がまことに拘束するものだということの把握を我々に許すもの」、つまり理性の事実が事実として成立することを可能にしているもの、それは感情である [ibid.]。

シェーネッカーの以上の解釈は、先に我々がクラインゲルトの解釈の第一の問題点として指摘したことに対して、つまり道徳性は格律内部の無矛盾性や合規則性によっては十分に担保されえないという問題に対して、すなわち合理的行為者の合理性だけでは道徳性を十分に保証しえないという

問題に対して、「義務概念によって触発される」という人間的な心の素質の働きを指摘し、それが「道徳法則の意識の必然的条件である」ことを明示することで対応していることになる。この点は、まだ詰めるべき点を残しているとはいえ、理性の事実論解釈にとって極めてサジェスティヴなものとして受け止めるべきだと思われる。

しかし、道徳法則を「認識根拠」として開示される自由——それは叡知的宿命論の論駁をも内包している——は、シェーネッカーが指示する心の素質とどのように関連すると考えればいいのか。また、そもそも心的素質を指定する権能なるものをどう理解すべきなのか。こうした問題を次の課題として、ひとまず研究ノートを終えたい。

【注】

(註1) Tatsache なる語は、『純粹理性批判』において「権利問題」と対比される「事実問題」への言及箇所ですでに登場している。「法学者は…訴訟において、権利とは何かについての問い (quid iuris) を、事実 (Tatsache) に関する問い (quid facti) から区別する」[A84 / B117]。Faktum を Tat (deed) の意味で用いるケースとしては、『道徳形而上学』にその典型例が見られる。「道徳の意味における帰責は、ある人がその行為の創始者と見なされる判断であり、その場合の行為 (Handlung) は Tat (factum) と呼ばれ、法則の下にある」[VI 227]。

(註2) クラインゲルトは、ヴィラシェックもまた理性の事実には Tat とともに Tatsache の意味も込められていることを認めていると述べているが [MC 64]、そう指摘するだけで、ヴィラシェックがなぜそのように解したのかには触れていない。この点についてヴィラシェック自身が明瞭に説明している。「活動性を表す動詞から導かれる多くの名詞」は、二義性をもつ。つまり「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、その成果をも表示するのである」と [Willaschek 459]。その例として彼は die Schöpfung や das Schreiben を挙げている。

(註3) cf. [Korsgaard 97ff] .

(註4) Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrs. von Paul Menzer, S.54.

(註5) 実践的自由が叡知的宿命論仮説と両立可能であるという事態は、すでに [保呂 77] で指摘されている。なお、カントの時代の叡知的宿命論につい

ては [銭谷 1987] を参照。

【文献】

カントからの引用の際は、アカデミー版の巻数と当該ページを記す。『純粹理性批判』からの引用の場合は、A版B版のページ数を記す。

保呂篤彦「カント道徳哲学研究序説」(晃洋書房 2001)

Höffe, O. Einleitung in die Kritik der praktischen Vernunft, in *Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von Höffe, 2001.

Korsgaard, C. *The Sources of Normativity*, Cambridge, 1996.

Kleingeld, P. Moral Consciousness and the 'fact of reason'. in *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*, ed. by A. Reath and J. Timmermann, 2010 (MC と略記)

Reath, A. The Categorical Imperative and Kant's Conception of Practical Rationality. in *Agency and Autonomy*, 2006.

Schönecker, D. Das gefühlte Faktum der Vernunft—Skizze einer Interpretation und Verteidigung, in *Deutsche Zeitschrift der Philosophie*, 61, 2013 (DF と略記)

— Kant's Moral Intuitionism, in *Kant Studies Online*, 2013 (MI と略記)

— Warum es in der Grundlegung keine Faktum-These gibt. Drei Argumente. in *Kants Rechtfertigung des Sittengesetzes in Grundlegung III*. hrsg. von Heiko Puls. 2014

Timmermann, J., Reversal or retreat? Kant's deductions of freedom and morality. in *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide*.

Willaschek, M. Die Tat der Vernunft. Zur Bedeutung der Kantischen These vom "Factum der Vernunft". in *Akten des Siebzehnten Internationalen Kant-Kongresses*. 1991

山蔦真之「カント実践哲学における尊敬の感情—道徳における動機、もしくは執行の原理?」(『哲学』Nr.61, 2010)

— 「通常の人間理性と倫理学—カント『理性の事実』再考」(『倫理学紀要』21 / 東京大学文学部倫理学研究室 2013)

銭谷秋生「叡知的宿命論と選択意志の自由」(『倫理学年報』Nr.36, 1987)