

道德の形而上学を語ることの意義をめぐって

——カントの道德形而上学を中心に

宇佐美 公 生

はじめに

近年、道德に関する自然主義による研究の進展が著しい。特に脳神経科学や進化生物学、ゲーム理論など自然科学の成果や統計学の手法を用いて、道德現象の生成の仕組みを科学的に究明しようとする研究の進展は、道德判断における感情の役割の再評価をはじめとして、経験主義的自然主義の倫理学の広がりをも促しているだけでなく、返す刀で既存の理性主義的な道德形而上学の「虚構性」「無意味さ」「後づけ性」「欺瞞性」など、その空虚な概念の戯れを指弾する声の広がりにつながっているようにも見える。

理性主義的な道德の形而上学については、その抽象性、形式性、二元性、理性による動機づけへの疑念などが、たびたび指摘されてきた。そして道德に関する諸科学による研究の成果は、自然主義を力づけるだけでなく、ヒュームやアダム・スミスなどの道德感情論に対する再評価をも呼び起こしている。

本稿では、近年の道德をめぐる諸科学の研究動向をふまえつつ、そうした諸研究から批判の矢面に立たさ

道德の形而上学を語ることの意義をめぐって

れている代表的存在として、カントの道徳哲学を敢えて取り上げ、道徳に関し——そうした批判にもかかわらず——形而上学を語ることに、なお意義があるかどうかを検討してみたい。

1 道徳に関する経験科学的研究の動向

さて、道徳の形而上学といっても、道徳の客観性や必然性をどう担保するか、という問題への答えか次第で様々な立場があることは周知の通りである。古くは、神の掟やイデアの存在を前提に、道徳の客観性や必然性を説く立場から、最大幸福を考える立場^①、そして現代のメタ倫理学では道徳的価値（善さ）の自然的ではない実在性を考える立場までいろいろである。現代の議論の状況からすれば、道徳的実在論の可能性をめぐる議論において、道徳の形而上学は、自然的な性質には還元できない道徳的価値の独自の実在性を主張する立場に通ずると思われるが、その立場自体が必ずしも現代の議論では主流とは言えない。その意味ではここで取り上げるカントの道徳の形而上学は、——その目的が、道徳の客観性や必然性をいかに担保するか、であるとしても——かなり特殊な考え方であるようにも思われる。

ところで冒頭で述べたように道徳に関しては、経験諸科学の様々な角度から刺激的な証言が示されつつある。その幾つかの動向をごく簡単にまとめてみる。

① 脳科学や認知心理学の研究により、道徳的判断や道徳的反応において、感情や情念、情動が果たす役割の大きさが、脳の各部の機能の解明やfMRIなどによる検証を通して確認できつつあり、それがヒュームやアダム・スミスに見られる道徳の源泉を情動や共感に求める立場の再評価と、カントに代表される理性

主義道徳理論に対する否定的評価につながっている（A・ダマシオ、J・グリーン、M・ケーニクス、J・ハイト、S・ニコルズ、J・プリンツなど）^②。

② 進化生物学やゲーム理論、動物生態学、文化人類学、進化心理学などの研究により、同種の存在に対する共感能力、協力機能、利他性など、道徳的能力につながる性向や機能を有していることが、人類の生き残りや遺伝子の保存において有利に働いた可能性が、ゲーム理論的に考えても高い（W・D・ハミルトン、ジョン・メーナード・スミス、R・トリヴァース、F・ドウ・ヴァール、クリストファー・ボーム、マイケル・ルーズなど）^③。生物あるいは遺伝子の生き残りにおいて類人猿から人類に至るまでに確認できる道徳（的行動）の基礎をなすと考えられる「共感能力」「協力行動」や「不正さへの関心」と見られる行動、さらに集団の決まりを乱したり違反した行動への「懲罰反応」の性向が、自然主義的道徳理論への援護射撃となっている。反面で理性主義的道徳理論、とりわけ（正当化主義的）形而上学的な道徳理論に対して、その虚構性を指弾する議論の足場を提供している。

③ 自然科学と親和性の強い決定論的視点から見たときの、自由意志の虚構性、あるいは自由意志の意味の限定性の提起（M・シュリック、ダーク・ペレブーム、T・ホンデリック、D・C・デネット、戸田山和久、小坂井敏晶など）^④。物理的決定性の世界から見たとき、自由意志はせいぜい未来に向けて行動を修正する能力に他ならない。あるいは自由意志は端的に虚構であって、自由意志を前提した責任の概念も虚構ということが出来る。責任は言わば共同体に対する犯罪や危害に対する復讐的感情や恐怖を鎮め、罰によって社会秩序の安定を回復するための擬制的装置ないし文化的ゲームである。あるいは自由意志がないことを前提に、社会に危害をもたらす者を隔離もしくは治療する可能性も視野に入れて、道徳の枠組みの改良

道徳の形而上学を語ることの意義をめぐって

を考へるべきである。そこからすると現象界と叡智界といった二世界説に基づく自由の可能性の留保と、純粹実践理性による自律などという觀念は、むしろ過剰で、哀れな夢想、もしくは「宙に浮いた幻想」ではない。

④ 以上のような道德に関する自然主義的實在論（還元主義）や、近年の諸科学による人間の道德性の生成に関する説明を背景に、暴露論法などを駆使した道德に関する非實在論（反實在論）の活性化などもその他の動向としてあげられる。そしてそれは理性主義的な形而上学的道德理論ないし理性性に基づく道德の基礎づけも、おとぎ話と同様のフィクションでしかないことを宣言する（リチャード・ジョイス、シャロン・ストリート^⑤）。

⑤ 反帰結主義の立場から義務ないし正義の原理を求めるにあたって、カントの構成主義的な考え方や格率の普遍化の議論、契約論的発想は参考にできるが、カントの道德理論の形而上学的側面（現象界と叡智界の二世界論やヌーメナルな自我など）だけは、受け継ぐわけにはいかない（J・ロールズ^⑥）。

このように近年では、道德に関する諸科学の研究成果は、還元主義か非還元主義かを問わず自然主義を活性化させる一方で、カントに代表される理性主義的で形而上学的な道德理論に対する批判の包圍網を形成することにつながっているように見える。

こうした動きに対して理性主義的で形而上学的な道德理論、とりわけカント研究者からの反応もないわけではない。例えば理性主義的道德理論（義務論）は、感情的と目される反応への反省を通して、「他人の人間性を（単なる手段としてではなく）目的自体として扱うべし」といった道德的な諸原則を示し、そうした

原則を通して行為を評価できるのであって、感情的反応が示すデータと対立するとは限らない^⑦。しかも人間性に対する「目的自体」としての尊重は、帰結主義の議論との重要な違いを示唆してくれている。そしてこうした義務の成立、妥当性を保証するには何らかの形而上学的正当化が必要である、と。

だが、感情を重視する自然主義者からは、それらも所詮は事後の「後づけ」的贅語でしかなく、後づけ的な義務が語られても、感情ないし情動面での反応を欠いては、道徳的行動にはつながらないという意味で、動機づけの力を欠く空虚な言説でしかない、といった応答がなされる。さらに今後、脳科学や心理学が人間の道徳的反応や非道徳的反応のメカニズムを解明できるようになれば、これまでのような責任と処罰の意味も変わる可能性がある。つまり不道徳な振る舞いに対する対処の仕方は、社会的な公益性や自己コントロール力の回復などのメリットを考えて、医療的に介入する道も（優生学の恐れという批判に憶せず）視野に入るべきではないか。フィクションではない道徳の形而上学的物語を持ち出して説得や教育などの迂遠な道を探るよりも、医療的・生物学的な対処が効果的であれば、それでもよいではないか、といった帰結主義的立場からの反応さえある^⑧。

2 道徳の形而上学を必要とする理由―カントの場合

カントは当時も一定の広がりを見せていた道徳の感情主義的理解を視野に入れながら、しかし批判期に入ると形而上学として道徳哲学を確立する必要を訴えることになる。まずはその発言をカントの著書から確認してみる。

道徳の形而上学を語ることの意義をめぐって

『道徳の形而上学の基礎づけ』（以下『基礎づけ』と略記、一七八五年）の序言では、道徳哲学の建設に向けて、経験的な人間学の要素を除いた純粹な道徳哲学の考究にあたり、以下のような理由が示されている。(1)「責任」の根拠として道徳的な法則が妥当すべきであるなら、その「法則には絶対的な必然性」がなければならない。(2)道徳的な命令は、人間以外のすべての理性的存在者にもあてはまるべきである。(3)責任の根拠は人間の自然的性質や環境に求められてはならず、純粹理性の諸概念にのみア・プリオリに求められねばならない。(4)経験的な根拠に基づく実践的指定は、道徳法則と呼ばれ得ない(Vgl.IV,389)。そして、人間の道徳を導き、道徳を正しく判定する最高規範を欠くと、道徳そのものの墮落を招くことから、道徳の形而上学が必要である(Vgl.IV,390)。¹⁾

とは言え、人間学を前提せず、アプリオリな法則を提示する道徳哲学であるが、その法則がどんな場合に適用されるかについては、経験によって研ぎ澄まされた判断力を要するし、また情動的傾向性に翻弄されがちな人間にとっては、実践的純粹理性の理念を具体的行為に生かしていくことが簡単な話ではないということも、カントは念押ししている。それはまるで現代の道徳心理学者からの発言を先取りし、われわれの道徳的反応は、一見するところ感情的反応の産物のように見えるが、それに振り回されずに、ア・プリオリな法則をどう生かしていくのがよいのかを見極めるのは、極めて難しいことだ、と釘を刺しているようにも読める。

『人倫の形而上学』（一七九七年）の序論では、(1)経験からの帰納で得られた普遍性は、せいぜい一般的であっても普遍的ではなく、世情への配慮を背景にたくさん例外を認めざるを得ず、各人もただ賢く(klug)なるだけである(Vgl.VI,216)。(2)経験に基づかざるを得ない幸福論では、人倫論のア・プリオリな

原理を探することは原理的に不可能であって、すべての理性的存在者に妥当する実践的な法則を確立するためには、概念からのア・プリオリな体系としての形而上学が必要である。(3)「選択意志の自由を対象とする実践哲学は、人倫の形而上学を前提とし、また必要とすることであろう。すなわち形而上学をもつことそれ自体が義務である」(VI.216)、などと語られている。

「法」の場合、普遍的立法のためのア・プリオリな根拠が必要である (Vgl.:ibid.)、という形而上学を志向する考え方には、自然法思想への評価とも絡んで議論の歴史的系譜があり、カントが理性主義の立場から、法に関する形而上学を語ること自体には、(その賛否はともかくも)違和感はない⁽³⁾。それに引き替え、「徳」(倫理)については、アリストテレスではないが、やはり人間が社会生活の慣習の中で構築してきた特性であると考えられ、文化相対的なものだし、近年の進化生物学や人類学、脳科学を背景にすれば、人間の性向、人柄の生物学的特性もある程度、人類の生き残り、遺伝子の保存の中で自然選択されてきた側面もあるのでは、と想像されるのだが、カントはその徳についても、形而上学の必要性を、しかもそれを徳の義務として語っていた。すなわち「問題となるのは、……徳論にとっても、それを個別に探し求められた教えの単なる寄せ集め(徳目)として立てるのではなく、真の学問として(体系的に)樹立しうるためには、やはり形而上学が必要ではないか」(VI.375)、と問うて、「(徳の)義務概念の第一根拠をつかもうとしなければ、徳論にとっては、確実性も純粋性も期待できない」(VI.356)、と。

しかも形而下的に、言いかえれば自然的な感情に、(親切、克己などの)徳の基礎をもとめるなら、そうした徳のシステムは不確実で、土台が腐ってしまいかねないものである。むしろ道德の原理は徳に関しても形而上学を必要とするはずだ、というのがカントの主張である。徳を促す、あるいは命ずる根拠を幸福に求

める立場もあるが、これについてもカントは批判している。そして最終的に「もしも幸福主義（幸福の原理）が自由立法主義（内的立法の自由の原理）に代わって、原理として立てられるなら、その結果は、一切の道徳の安楽死である」（VI,378）、とされていた。

法論では、目的の設定は各自に任されており、その目的の実現にあたり他人の自由と普遍的立法に従って両立するような格率に従うべきことのみが主題となっていた。対して徳論では義務が先行して、目的についての格率を設定しなくてはならない。その義務でもあるような目的として掲げられるのは、「自己の完全性」と「他者の幸福」（『基礎づけ』の分類で言えば「対自不完全義務と対他不完全義務」の組み合わせ）であるが、ここでの実践的原理も、基本的には「自由」を本質とする原理が背景にあり、カントは法の外的自由と対比して徳を「内的自由の原理による強制」と述べている（VI,395）。その内容については、ここでは立ち入らないが、ごく大まかに言えば、自己の完全性は、直接的には自らの能力の（人間性に向けての）陶冶であるにしても、それは最終的に義務に従う自律に至るための陶冶と言えよう。また他人の幸福は、他人が自由であるために不運や苦痛、窮乏などに対して手を差し伸べる義務であると言える。ただし他人の幸福への配慮は、そのために自らの生存を危うくすることまでを求めるものではない、という意味で、「広い責務」に関わるとされてくる（Vgl. VI,393）。

3 道徳の形而上学が成り立つための鍵—自由について

カントにとって道徳哲学の形而上学の成立のための第一の鍵は、「自由」である。道徳にも客観性や必然

性が欠かせないとする立場では、簡単に超越的領域に、すなわち何らかの宗教的存在やイデアのような超越的存在にその根拠を求めるわけにはいかない。しかもカントが捉える現象界Ⅱ自然には因果的決定性が貫徹していて、そこに道德の構成要素とされる「責任」の根拠を求めることもできない。さらに責任を可能にする根拠としては道德法則の存在が不可欠である。そのようなわけで、カントは道德に関する自然的、あるいは人間学的説明を横目で見ながらも、自由の可能性とセットにして、道德的な義務、それも定言的で無条件的な命法の根拠を求めることになった。しかしその試みは、道德的価値の实在を自然的な客観世界の内に探すよりも複雑で手の込んだ道へと導くことになった^⑩。

その手の込んだ道を象徴するのが『基礎づけ』第一章の冒頭での「われわれの住む世界はもとより、およそこの世界の外でも、無制限に善と見なされうるものは、善意志の他にまったく考えることができない」(IV, 393)という宣言であろう。この場合の善意志とは、義務に自ら従う意志であり、欲望のような自然的原因に左右されない自由に基づく道德的意志ということになる。

ところで、そのような自由は、第三アンチノミーのアンチテーゼの主張に象徴されるように、現象界では成り立たない。しかしだからといって現象の外、叡智界に「自由からの因果性」を想定しても、単純な二世界説という解釈と因果性の組み合わせだけで考えると、不合理なことになる。自由からの因果が介入して、ある結果(行為)を招いたのだとしたら現象の因果連鎖が途切れてしまうし、逆に現象界の因果連鎖が保持されるなら、自由からの因果性には何の効力もないことになる。その意味でカントの言う現象界の側だけを実在として認める現代の自然主義者が、超越論的自由の方を「幻想」とか「虚構」とするの莫名其妙はない^⑪。しかもカントは世界の各結果は、自然と自由の因果性が「同一の結果」に対して異なった関係で「同

道德の形而上学を語ることの意義をめぐって

時に「起りうる」としていた (Vgl. A537f./B565f.)。そのため後のカント解釈者達は、二つの因果性を、例えば同じ出来事に対する「重ね書き」として解釈しようとしたり、あるいは自然の因果性と自由からの因果性とを、それぞれ経験的性格と叡智的性格という「二つの観点」からの同一の出来事に関する理解と解釈したり、「観察者」(Spectator)と「行為者」(Actor)という二つのアスペクトから解釈しようとしたりしてきた。⁽¹²⁾

たしかに実践的意味での心理的で経験的自由(感)だけでも、行為主体が道徳法則と信じるものを自らの行為指針とすることはできる。しかしそれだけでは主観の「幻想」でしかない、とする自然主義からの横やりに抗することができない。そのためあってか、カントは単なる心理的で実践的な自由を超えて、世界の第一起始を考える宇宙論の文脈で超越論的自由の可能性を考えることになる。⁽¹³⁾それは自然の實在(現象)を超えた自由の可能性であって、現象界で因果性が貫徹していることを認めながら、超越論的に叡智界からの自由からの因果性の産出的作用の可能性を確保しようとするものである。つまり何らかの行為の格率を選択する場合、人は実践理性を駆使し叡智的原因性の作用としての選択を行う。行われた行為の結果は、事後的に現象内の出来事として、観察者の視点から因果的に捉えられ、そこに至る学習や環境、遺伝的形質などによる経験的性格の形成の産物として説明される。そしてそこには少なくとも論理的矛盾はない、とカントは考える。

もちろん現象の實在一元論を奉ずる自然主義者からは、現象界と区別された叡智界の導入についても、所詮は新たな「幻想」でしかない、との論難が考えられるが、カントからすれば、自然主義者こそ現象を物自体とする超越論的實在論に陥っている。そうではなく対象の世界を「表象」としての現象と捉え、それを超

えた（認識の対象にならず、自己観察・自己予言不可能な）行為主体を想定できる（無時間的）叡智界というものを導入し、超越論的観念論の視点を確保することによって、認知の対象にはならないが、叡智的主体による（未来の世界を始める）実践の領野を確保し、そこに道德の必然性や客観性を論ずることが許されるはずだ、というわけである。

ただし、カントも同じ『純粹理性批判』の「純粹理性の基準」では、意志の自由について、神の存在や魂の不死性の理念と並び「われわれにとって知ることのためには全く必要でないにもかかわらず、われわれの理性が切迫してわれわれにこれを託している。そうであるならば、その重要性はおそらくは本来、専ら実践的なものとのみ関係しなければならことになるだろう」（A799/B827）と論じていた。カントにとって自由の可能性は、あくまでも道德の〈実践的な〉可能性を確保するためであって、自由の存在の「真理性」を確保するためではなかった。その意味で超越論的観念論といっても、それは心身二元論のような単純な二元論ではなく、不可知だが思考可能な理念として実践のために逃えられた一・五元論とでも言うべきものかもしれない。しかしそのような自由の理念であっても、もしその意味が単に主観が抱く心理的な自由感としての実践的自由に縮減されてしまえば、いずれは現象の因果的世界認識の広がり、ひいては今日の自然主義者が提供する脳科学や進化生物学、心理学の世界認識に回収され、ついには単なる「幻想」「虚構」として消去の対象になりかねない、とカント自身も考えたと思われる。

そのことは、わざわざ「精神的自動人形」の話を持ち出しているところからも分かる。すなわち「もしわれわれの意志の自由が精神的自動人形（心理学的自由あるいは比較的自由といったところであって、同時に超越論的すなわち絶対的自由であるのではない）に他ならないとすると、それは結局、一度ゼンマイを巻

けば自動的に運動する回転串焼き機の自由以上のものではないことになる」(V,97)。そして「その自己意識は、なるほどその自動機械を、思考する自動機械にはするだろうが、この機械の中のその自発性の意識は、もしこの自発性が自由とみなされるなら、単なる錯覚にすぎないことに」(V,101)なのであって、最終的な原因は「他のものの手中に握られているのである」(ibid.)、と。このレベルの自由は、所詮「スピノザの投げられた石」の自由と変わらない。このような見方は、そのまま脳科学や認知科学、進化生物学などで武装した現代の自然主義者が考える「自由(意志)」の理解にも通じている。^(註)カントはそうした将来の可能性を案ずるからこそ、わざわざ高い掛け金を払ってまでも、叡智界という形而上学的世界にこだわったのだと考えられる。

もちろんこれはカントが道德の形而上学の確立を求めた理由について考えられる一側面でしかない。がしかし初期の著作『脳病試論』(一七六四年)や『視霊者の夢』(一七六六年)での心の病氣と言われるものや視霊現象に関するカントの分析の姿勢を見ると、彼が当時の安易な形而上学に流されることなく、当該現象の科学的な解明を試みようとしていることが分かる。そしてそうした姿勢は批判期に入っても貫かれていたであろうことは、彼が経験的心理学と称する『実践的見地における人間学』(一七九八年、以下『人間学』)での論述からも見て取ることができる。もちろん現代の認知科学・心理学や生理学など諸科学の識見と比べれば、到底科学的とはいいがたい人間の諸能力や諸現象の説明が沢山含まれている。とは言え、当時は先端的であったであろう人間の諸機能に関する知識をふまえた上で、『人間学』では、それらを人間の能力の制御や伸張に応用し、心理的病態などもカントなりの理解で説明した上で、それらの知を「世界市民」として人間の自己形成にいかに関用すべきか、という「実用的観点から」記述されている(Vgl. VII,119)。こうし

た姿勢からは、もしカントが現代に生きていたなら、今日の自然科学の成果をふまえ、場合によってはそれらの成果を「世界市民の自己形成」に応用することもやぶさかではなかったのではないかとさえ想像できる。しかしだからといって自然主義者による自由論と、そこから引き出される道徳に関する（後に見るような）見解に対しては、賛同しなかったと思われる。そしてそのための形而上学でもあったのではないだろうか。

4 自然主義的な道徳理論と道徳形而上学の意義

自由意志の可能性をネガティブに捉える現代の自然主義者は、道徳についてどのように考えているかは、先に1節で紹介した人たちによって展開されているが、その最も過激な議論は、例えばダーク・ペレブームによるものであろう。ペレブームは、自由意志を認めない固い非両立論（hard incompatibilism^⑤）の立場を採った上で、ホン德里ックやスミランスキーからの次のような提案に賛同しつつ、自らの道徳の可能性を考えている。すなわち、固い非両立論は、行為者が行った行為のゆえに非難や賞賛に値するとする考えとは両立不可能だが、「正・不正や善さ・悪さについての判断とは両立可能である」（Pereboom, 143）、と。それが可能になるのは、彼が行為の動機の観点からではなく、結果の観点から善悪の判断を行う帰結主義を採っているからである。決定論の下でも動機の如何を問わなければ、どれだけ多くの幸福／不幸をもたらしたかで、その行為の善悪を判定することは可能である、と。しかもペレブームによれば、固い非両立主義と両立できるのは帰結主義の考えだけでなく、人柄を評価の対象にする徳倫理の要素や、その他、非帰結主義的な倫理に

道徳の形而上学を語ることの意義をめぐって

おける規範、例えば意図的な権利の侵害など二重結果原則で禁じられている規範とも両立可能である (cf.: ibid. 150)。それどころかカントの二つの定言命法 (普遍化可能性の原理と目的自体の命法) や「尊厳」概念でさえ、人間が「実践的合理性」を有する行為者であることは固い非両立論でも前提されているわけだから、自由意志を認めない自分の立場とも齟齬しないはずである (cf.: ibid. 151)。加えて「尊厳」の基礎にある「自律」も、結局は自らを合理的な行為者として合理的規則に係わらせる能力なわけだから、やはり固い非両立論の下でも保持できるはずだ、とまで語る。

しかし、カント側からすればそこには、なぜ自己と他者を目的自体として扱わなければならないのか、という「根拠」への考察が欠けているだけでなく、目的自体や尊厳の概念の案出に費やされた形而上学的思考が (少なくとも自然主義的観点から生成論的にさえ) 全く顧慮されていない、と言いたくなるであろう。

それに比べれば、同じ自然主義でも「自由」の意味を生物が進化の過程で獲得した独特の「自己コントロール能力」として捉える両立論を標榜する D・デネットの道德観の方が、まだ道德にまつわる諸概念の由来を説明し、まがりなりにもどうして道德的生活を送るようになったかを説明してくれている。とは言え、デネットにとっても過去の行為は、決定論の視点から見れば因果的に決定されていたわけだから、過去向きに「責任」を問うための自由を考えることには意味がない。むしろデネットは、自由の意味を縮減して、未来に向けて自己を制御する能力として捉える。そして、行為者が外部環境と内部環境をモニターしつつ、自らの行為の理由を反省し、意味づけ直すことができる「物語的自己」として組織化されたことで、道德の主体を立ち上げることができたのだと説明する。ただしデネットの説明で特徴的なのは、「自己」の生成過程で、自由が先にあるのではなく、たとえば自分が自由であったとは言えない行為に対してさえ「責任を負おう」とす

る経験の積み重ねが、人を「責任を負える自由な主体」にしたのだ、と説明している点である。彼は「人は自分が責任を負える存在」として「自由」であることを望んでさえいる、とも語る（cf. Dennett, 2003, 292/四〇五頁）。この他にもデネットの分析には特徴的な説明があるのだが、ここでは省略する。⁽¹⁶⁾ただデネットとペレブームに共通するのは、過去向きの帰責と処罰に対しては否定的である一方で、最終的に公益性を重視する帰結主義ないし功利主義の立場をとり、自己コントロール力を改善するための医学的な介入や治療に対してもネガティブではない、という点である。たしかに近年では、アルコールや麻薬依存や小児性愛障害などに由来する犯罪者だけでなく、特別支援教育の現場などでも、医学的な介入の機会が広がっている。⁽¹⁷⁾また公益性を重視する観点から、人々の行動を法律や道徳よりも「アーキテクチャー」の整備によって規制しようとする動きも気づかないところで静かに広がっている。⁽¹⁸⁾しかし、それは近代以降追い求められて来た人間の自由や人格の尊厳の価値を蝕む危険性を孕んでいる。

こうした自然主義の立場からの自由の可能性／不可能性や道徳の意義に関する考察と比べたとき、カントの道徳形而上学が払ったコストの高さを改めて感じざるを得ない。自由についての宇宙論的解決（超越論的自由）だけでもかなりのコストだが、それに加えて「実践のため」という限定つきとはいえ、道徳法則なるものの妥当性と必然性の証明にかけたコストを考えると、はたしてそこまでして道徳の形而上学を打ち立てる意義が本当にあるのか、との疑いも頭をかすめる。しかしカントにとり、道徳原則のア・プリオリな必然性と客観性を論証し、形而上学を確立することが是非とも必要であったことは、先に2節で確認したとおりである。

ここでは、その論証の経緯を細かく検討することはできないが、大まかにその流れをフォローするなら、道徳の形而上学を語ることの意義をめぐって

『基礎づけ』では、まず当時の普通の実践的な道德の認識の中から「義務(当為)」として捉えられる諸行為を取り出し、その義務の本質(無条件的で必然的な命令)をなすと考えられる部分を、非本質的な側面(自己幸福のための適法性)との対比で取り出す。その後、そうした義務(定言命法)を導出するための方式(道德原則)のヴァリエーション(普遍化可能性と目的自体、自律)を明らかにする。さらにそうして明らかにされた道德原則が、決して妄想の所産ではなく、行為を規定する法則として絶対的必然性を有することを証明しようとする。しかし『基礎づけ』の段階では、その課題を果たすことができず、理性にとり課題であった「無条件的で必然的なものと折り合える概念(定言命法の導出方式)を発見できれば」(□内筆者)十分である、という形で締めくくられる(Vgl. IV, 463)。そしてその課題は『実践理性批判』での新たな試みのもと、道德法則が「理性の事実」(Factum der Vernunft)として与えられているという形で説明されることになる。この間のカントの議論の展開についても本稿では詳しく立ち入ることはできないが、カントの論証の試みのそれぞれの段階については、これまで様々な解釈と議論が重ねられてきたし、今後もしも引き続き重ねられていくものと思われる。それははたして絶対的で必然的な道德原則なるものが本当に実在すると言えるのか、という形而上学的課題が(その問い自体の可否も含めて)未解決だからである。

5 自然主義的道德への課題意識

カントが、現象界を因果性が支配する決定論的世界と考えていたことは、先にふれたとおりであり、現象界での人間の行為を観察の対象にしていることは、『人間学』などの著作からも明らかである。その「人間

学」について、『基礎づけ』の序言では、経験的物理学に対する自然の形而上学の関係と同じように、道德形而上学は経験的人間学の「前に」、すなわち「基礎に」なくてはならないと語られていた (Vgl. IV, 388-390)。

ところで、工学では、ある機能が実現するためにどのようなサブタスクとアーキテクチャー (構造) が必要かを考えることを「タスク分析」というが、戸田山によれば、哲学においてもタスク分析が行われていて、その元祖としてカントの『純粹理性批判』の仕事を挙げている。曰く『純粹理性批判』は、感覚を入力するとニュートン力学を出力するシステム (主観) を想定して、そいつはどんなサブタスクをやっているはずか、そのためにはどんな構造 (アーキテクチャー) をしているはずかを考えた本だ (戸田山、二七一頁)、と。たしかにカントの『純粹理性批判』の「分析論」は物理学の知の可能根拠の「タスク分析」を共時的・論理的に、言い換えれば超越論的に行ったものと考えられることもできる。そしてそのタスク分析を戸田山は「自由」や「道德」についても発生論的・進化論的観点を加味して行っていく、と語っていた (同上参照)。たしかにデネットの自由論なども、發生的で進化論的な視点からのタスク分析と捉えられる。それどころか自然主義者の哲学では、様々な領域でそうしたタスク分析の作業が行われていると言えるかもしれない。それは道德の分野に関しても指摘でき、戸田山の理解とは違うが、現代の自然主義的道德論の先駆者とされるヒュームやアダム・スミスなどの道德感情論にも、タスク分析の側面が指摘できる。

例えば、スミスは私たちが有徳と見なす行為が、どのような要素からどのような機序で構成されているか、を「共感」ないし「同感」能力を中心に論じている。人には生まれつき共感能力が備わっていて、他人の状況を見て、そこに自分を置き入れて自分が抱くであろう観念を「想像」することができる。そこから自分が抱く感情と他人の感情の表象を比べ、「適正」 (proper) であるかどうかを評価する (cf., Smith, Part 7, Sec. 2.

道德の形而上学を語ることの意義をめぐって

Ch.3)。それが適正であれば是認され、不適正であれば否認される、という関係をスミスは道徳的判断の基礎に据えている。一方で彼は、自分の利益だけでなく、儉約や勤勉をも促すものとして人間の「利己性」の意義を認め、「適正さ」の観点がその過剰な暴走を抑止するとも論じている。そして人々はそれぞれなるべく世間には是認されるように自分の感情とその表現を修正するように努めるが、常にどんな他人からでも是認されるとは限らない。そのため人は他人からの勝手な評価に翻弄されないように、自他の利害から超絶した「公平で公正な」裁判官として「公平無私な観察者」(impartial spectator)を抱き、「公平な観察者」視点からは是認を求めるようになる。それは、世間からの評判をじかに求めるのではなく、「賞賛に値する」ようになることを促す視点でもある。だが「公平な観察者」の形成は個々人の性格に依存する以上、それとても完全とは言えず、時に激しい情念から、自分に都合の悪い情報を無視する自己欺瞞を犯したり、逆に不運な巡り合わせからあらぬ誤解を招いたり、冤罪に悩まされることもある。そうしたリスクもありうるが、しかし基本的に自然は、人々が交際を通じ「盗みや傷害、殺人、名誉毀損を禁ずる」「正義」や(他人の幸福に配慮する)「慈恵」の「一般的規則」(general rule)、すなわち道徳を学ぶことを(罪悪感や恐怖心を通して)後押しし、特に「正義」を「自己制御」によって顧慮する「義務の感覚」(sense of duty)を抱くよう誘ってくれたおかげで、人々は社会生活を営むことができてくる(cf., *ibid.*, Part 2, Sec.2, Ch.3, *id.*, Part 3, Ch.4 and Ch.6)。つまり「正義」の一般的規則と「義務の感覚」こそが人間の生活を支える最も重要な道徳の原理である、とスミスは捉え、彼はそれぞれの働き方の言わば「タスク分析」を行っているとも見てできる。

「公平な観察者」や「賞賛に値するようになる」ことを促す視点、さらには「正義」に配慮する「義務感」

などのキーワードを見ると、カントの道徳理論との近さを意識せざるを得ない。しかしスミスはあくまでもこれらの概念に注目した議論を、経験論の地平で、しかも自然のメカニズムや感情を手がかりに論じているのであって、例えば「公平な観察者」が自他を評価する際の基準でもある「正義」は、人々の交際によって個々の感情的反応を通して学ばれる「一般的な規則」であって、そこに絶対性や超越性が期されているわけではない。一方カントは「自由」や「責任」の可能性の議論とも絡み、それらの議論を経験を超えた世界（叡智界）の理性の領域に求めた。

カントがアダム・スミスの著作に親しく接していたことは、弟子の書簡などからも知られており、その思想内容の影響関係や類似性なども夙に指摘されてきた。併せて、両者の相違についてももちろん確認されている。⁽²⁰⁾すなわちスミスの道徳があくまでも経験に立脚し、利己心と共感を土台に、世間と関わり、その課題を自らの内なる「公平な観察者」を通して解決してゆく事象の分析であるのに対して、カントの道徳は感性界と叡智界の二元性を背景に、純粋な理性の自己立法を通して自らを律することの必然性を形而上学の形で提示するものであった。

ただここでは、そうした両者の類似と相違を大枠として認めた上で、道徳感情論にも一定の理解を示し、自らも自然主義的観点からの人間分析に取り組んだカントが、どうして道徳の形而上学の必要性を唱えたのか。そのことをカントの晩年の著作を手がかりに少し別の視点からも考えてみたい。

カントの『人間学』が、生理学的な知見も含めて人間の心的能力や性格に関する知見を、「世界市民」としての自己形成のために実用的観点から活用できるか、という関心から書かれていることは先に述べたとおりである。第一部では「人間学的教訓論」として「認識」「快苦」「欲求」の諸能力の課題と教訓が提示され、

道徳の形而上学を語ることの意義をめぐって

第二部「人間学的性格論」では、「個人の性格」から「人類の性格」まで段階的に考察されている。「人類の性格」では「技術的」「実用的」「道徳的」の3つの素質が区分され、人類の歴史的発展に対応させて、人類は「技術的段階」「市民化段階」「道徳的段階」でそれぞれの素質を開花させ、「自らを洗練化、市民化、道徳化するように使命づけられている」(VII,325)としている。しかもそれぞれの階梯での能力や性格を踏まえた上で、人間を操作・誘導する可能性や、錯覚や欺瞞を回避する方法などが紹介されている。例えば徳がありそうな演技をし人を欺く技法を文明化(市民化)とともに身につけることでさえ、徳の修養には役立つと評価されている(Vgl. VII,152)⁽²⁾。

ただしこうした実用の世界、それはまた市民社会の外的自由の原則の下での「適法性」の世界でもあるわけで、カントはいわゆる道徳性の段階に達しているとは言えないとも考えている。そのような市民化の段階では、『人倫の形而上学』の枠組みで言えば、「外的自由に関する格率」の普遍化可能性を介した、他人の自由との意志一般のもとでの法的共存状態にあるが、それは『たんなる理性の限界内の宗教』(一七九三年、以下『宗教論』)の言い方を借りるなら、「法的市民的状态」にとどまっており、未だ「倫理的な自然状態」(Vgl. VI,95)にある、と言える。そして「政治的公民法の市民は、自由なのであって、その市民が他の市民とともに、政治的公共体のみならず、倫理的統合にも入ろうと思おうが、あくまでもこの種の自然状態の内に居ようと思おうが自由である」(VI,96)とされる。たしかに『宗教論』では、人間はこの倫理的な自然状態を脱して、倫理的市民状態ないし倫理的公共体の一員となるべきことが示唆されている。しかし『人間学』において示される人間のさまざまな能力と性格には、むしろそうした倫理的な自然状態からの脱出の難しさを示すものも多い。

例えば、人間の実践を支える「欲求能力」の一つである「情念」(Leidenschaft) について、カントは「情念は、これ以上ないというほどに沈着な熟慮とも (mit der ruhigsten Überlegung) 両立し、・・・興奮の場合のように無思慮に走るはずもなく、それゆえまた一時的に爆発したりせず深く根を下ろした上で詭弁を操ることさえも両立可能であるから、自由に最大の害を与えるのであって・・・情念はどんな薬も受け付けない一種の病である」(VII,265-6)。さらに「情念は常に、傾向性によって主観にすり込まれた目的にむかって行為するという、主観の格率を前提している。だから情念はいつも主観の理性と連動している」(VII,266)。それは人間のような有限な理性的存在者に固有のものとされ、その具体的な現れである名誉欲や所有欲、権勢欲などは完全に充たされることのない病気である。だから「情念は純粹実践理性にとって癌であって、たいていの場合不治である」(ibid.)とも語られている。特に情念とは、モノへの愛好というよりも、人々の間にあって、他人の傾向性を自分の手中に収めて、それを自分の意のままに操作したいという欲求なのだが、他方で他人によってしか充たされないものでもある (Vgl. ibid. 270) とされている⁽²⁾。そのため他人に影響力を発揮しようとする傾向性は、目的の達成に広く利用できる道具(手段)を求めて「理性の色彩を帯びる」ことで、「自由と結びついたある理念的な力」(ibid.)、すなわち名誉や権力、お金という「三種の神器(dreifache Macht)」(ibid. 271)を求めるようになる。この傾向性が情念にまで成長すると各々「名誉欲」「権勢欲」「所有欲」ということになる。そして人はこうした情念にとりつかれることで、自分を制御できなくなることもあるが、反対にこれらの情念を逆手に取って、そうした情念を抱える他人を、怜悯の理性を駆使して操ることで、ますます当の情念自体を増長させることにもなる (Vgl. ibid. 272)。

もちろんすべての情念が悪いわけではない。例えば性の傾向性や自由奔放の傾向性などは自然な傾向性で

道德の形而上学を語ることの意義をめぐって

あって罪は少ない。しかし、とりわけ人間の文化と社会生活に起因する傾向性による情念、すなわち名誉欲、権勢欲、所有欲について、カントは、理性と連動し、「理性の色彩を帯びている」だけに、他の欲求や感情の働きと比べても、道徳性にとり極めてやっかいな傾向性として位置づけている。そのやっかいさは、この傾向性が「たいがい技術的に実践的な理性と、すなわち怜悯 (Klugheit) の格率とほぼ一致する」(ibid., 271) 点に由来する。

『宗教論』でも人の素質に荒廃をもたらしものとして「情念」が取り上げられているが、情念単体ではそうした荒廃はもたらされない。「人間の欲求はつましく、欲求を配慮する心性の状態は、穏やかで静かである」(VI, 93)。「人間が貧しいのは(あるいは自分で貧しいと思うのは)他人が自分のことを貧しいとおもいはしないかと、そしてそのことで軽蔑されまいか、と懸念するからなのである。人間が人間たちのなかにいると、直ちに妬み、支配欲、所有欲、それにこれらと結びつく敵対的な傾向性などが、それ自体では満ち足りている彼の本性を責め立てる」(ibid., 93-94)。そしてそれは人間がそこにいて、彼を取り囲んでいるというだけで、そうなのであって、もしも道徳性の維持を図り、悪に抵抗するような社会の統合を作り出す手がかりが見つからなければ、個々人の努力にもかかわらず、悪の支配下に逆戻りする危険に曝されたままであり続ける、と (vgl. ibid., 94)。

ここに描かれているのは、人間の自然本性に備わった素朴な情念が、文明化を通し市民生活の中で(道具的)理性の力を持つことで変質・増殖して、互いに他者を様々な欲望達成のための手段として扱ってしまうことで、素朴な幸福を脅かし、ついには自らを蝕むようになった近代的市民社会の病態である。それは各自が自由と優越を求めて互いに競い合う「非社交的社交性」とも特徴付けられる人間の姿であり、『宗教論』

で「根元悪」という形で描き出された人間本性の特徴にも通ずるものである。「根元悪」は、道德法則に基づく動機を非道德的な（自己愛の）動機よりも軽視するような格率を自ら選び、道德的秩序を転倒させることとなるのだが（Vgl. VI.32）、それは人類全般に、しかも文明化した社会でなおのこと顕著になった事態であることをカントは強調する。特別な環境にある人間にだけでなく、市民社会で日常生活を送る普通の人々の中、有徳そうにみえる行為にさえ伏在していて、それには主体自身が自ら引き寄せたものとして、責任があるのだ、と（Vgl. ibid. 35-36）。そしてここには、自己愛を巻き込み、それを増幅させる「実践的な理性」と「純粹理性」との確執が示唆されている。前者は現代的に言えば、世間の目を意識しながら自他を比べ優越を求める合理的エゴイストの理性であり、利益や自己幸福のために人間を利用しようとする道具的理性に通ずる「理性」であって、カントはまさにそうした「実践的理性」を改めて批判しようとしているのである。⁽²⁸⁾

スマスはイギリスの市民社会と近代経済が生成しつつある中で、道德の実態を、共感と想像力、そして「一般的規則」の構築と「公平な観察者」の自己形成を軸にして、経験論ないし自然主義の観点から（タスク分析的に）解き明かしていた。一方カントはそうした市民社会が未発達なドイツの地から、市民社会の形成の必要性を説きながらも、反面でそのような市民社会が抱える欺瞞的な闇の部分の危険性と、自然主義的道德の課題をも見据えている。もちろんスマスも市民社会がそうした闇の側面を抱えていることを認め、いかにしてその課題を乗り越えるべきかを考えてはいたが、カントにはそれで十分だとは映らない。歴史的に見ても当時のイギリスは、一方で市民道德の成熟を目指しながらも、他方で植民地支配により原住民を抑圧する政策を展開していた。カントの目は、そうした近代市民社会の光と闇を見据えながら、その先の「世界市民」の形成を展望している。そこでは、より徹底した理性批判が求められ、他方でそうした批判を可能に

道德の形而上学を語ることの意義をめぐって

する普遍的な視点の確保と、純粹理性の道德原則に基づく道德性の確立が必要であった。それが道德の形而上学の探究につながっているのではないだろうか。もちろんそれが成功しているかどうかは改めて、現代の視点から吟味されるべきであるが、カントの形而上学へのこだわりは、そうした社会の現実や国際的な社会情勢の理解の観点からも、間接的にはあるが理解する必要があるのではないだろうか。

あとがき

『人倫の形而上学』の「徳論」のはじめの部分で、カントは徳論にも形而上学的基礎が必要であることを力説するが、その際の徳を促す義務が（たとえ普遍化可能性のチェックを介したとしても）最終的に「道德感情」を頼りに語られているだけなら、それは単に「盲目的」な義務ではない、と語っていた（Vgl. VI, 376）。また同じく「人倫の形而上学の理念と必然性」では、人倫の形而上学と対をなす道德的人間学の実用的な意義は認めても、それを「決して人倫の形而上学に先行させてはならない」（VI, 217）として、もし人間学を優先したら、誤ったあるいは少なくとも「甘やかしの道德法則」（*nachsichtliche moralische Gesetze*）を生み出す危険に曝され、義務の遵守の糸としても、確かな道德原則の方を無用なものにしてしまう（Vgl. *ibid.*）、と語り、義務の指示が純粹理性に基づくべきことを語っていた。ここで取り上げられる道德感情や道德的人間学で念頭に置かれているのがスミスの議論かどうかは不明だが、いずれにしても当時の自然主義的道德論を念頭に置いていることは確かであろう。

市民社会にはびこる道具的理性による諸問題、根元悪のリスクを重視するからこそ、カントは、純粹理性

に基づく形而上学として道徳の基盤の確保の必要を再確認している。スミスは「正義は、壮大な建物全体を支える基柱である。もしそれを取り去られたら、人間社会という偉大でしかも巨大な構造物——言うなれば自然の特別な愛情に満ちた配慮としてこの世界に立ち立てられ維持されているこの構造物は、瞬時にして砕け散るであろう。そこで自然は正義の遵守を強制するために、これを犯したら報いを受けるという意識……恐怖を人間の心に植え付けた」(Smith, Part2, Sec.2, Ch.3)^①と語っていた。スミスは社会という構造物の基盤を「自然の計らい」のうちに見いだしていたが、カントはその基盤に対し、あえて純粹理性の力で更なるアンカーを打ち込む必要があると考えている。形而上学という形で^②。

主要引用・参考文献

カントからの引用・参照は、基本的にアカデミー版カント全集の巻数と頁数をそれぞれローマ数字とアラビア数字で記した。ただし『純粹理性批判』については、慣例に従い初版第二版の頁を、A〇〇B〇〇の形で記した。また訳文は、主に岩波版『カント全集』を参照したが、一部訳文を変更したところもある。その他の引用も邦訳書があるものについては、基本的に邦訳に従い、原文の頁と邦訳の頁をで分けて記した。

Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, 6th ed., Penguin Classics, 2009 (『道徳感情論』村井章子、北川知子訳、日経BPクラシックス)。同書については高哲男訳、講談社学術文庫版など訳本が複数あるため、引用箇所は同書のPart,Section, Chapterのみを記した^③。

注

- (1) 功利主義者自身が、自分の立場を形而上学と思っているかどうかは分らないが、最大といった概念を持ち込み、さらに道徳的性質(善)を幸福の概念(快楽)で捉えようとするだけで、ある種の形而上学にコミットしている

道徳の形而上学を語ることの意義をめぐって

- (2) cf., Damasio, A., *Descartes's Error*, Penguin Books, 1994. (『デカルトの誤り』岩波学芸文庫) Greene J. D., Nystrom, L.E., Engell, A.D., Darley, J. M., Cohen, J.D.; The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgement, in *Neuron*, vol.44, 2004, Greene J. D., The Secret Joke of Kant's Soul, in *Moral Psychology*, Vol. 3, The MIT Press, 2008, id., *Moral Tribes*, The Penguin Press, 2013 (『サバンナ・レバネズ』竹田田訳 岩波書店) Haidt, J., The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgement, *Psychological Review*, Vol. 108, No. 4, 2001, id., *The Righteous Mind*, The Penguin Press, 2012, (『社会はなぜ左右にわかれているのか』高橋洋訳 紀伊國屋書店) Koenigs M., Young, L., Adolphs, R., Tranel, D., Cushman, F., Hauser, M., and Damasio, A.R.; Damage to the Prefrontal Cortex Increase Utilitarian Moral Judgments, *Nature* 446, 2007, Nichols, S., *Sentimentalism Naturalized*, in *Moral Psychology*, Vol.2, 2008, The MIT Press, Prinz, J. J., *The Emotional Construction of Morals*, Oxford U.P., 2007. たまたまプリンスは自らの立場を形而上学的情動主義と称し、いわゆる「感受性理論」に賛同しているのだ。道徳的価値に関してはある種の形而上学的立場をとっている。したがって、感情を重視する立場がすべて、形而上学に反対しているとは言い切れない。

- (3) Hamilton, W. D.; The genetical evolution of social behaviour. I and II, in *Journal of Theoretical Biology* vol.7, 1964, Trivers, R., ;The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*, 46, 1971, ト・スティーヴンズ = スミス『進化とゲーム理論』寺本英 他訳 産業図書 一九八五年 Trivers, R., ;The evolution of reciprocal altruism. *Quarterly Review of Biology*, 46, 1971, de Waal, F., *The Bonobo and the Ape: In Search of Humanism Among the Primates*, Norton Paperback, 2014 (柴田裕之訳『道徳性の起源—ボノボが教えてくれること』柴田裕之訳 紀伊國屋書店) ト・ボーム『モラルの起源—道徳の良心、利他行動はどのように進化したのか』斎藤隆史訳 白揚社 二〇一四年 Ruse, M., Une défense de l'éthique évolutionniste, in Jean-Pierre Changoux (direct), *Fondements Naturels de L'éthique*, Odile Jacob, 1993 (W・ルース「進化論的倫理の擁護」J・ジャンピエール監修『倫理は自然の中に根拠をもつか』松浦俊輔訳 産業図書)。

- (4) Schlick, M., *Fragen der Ethik*, Julius Springer, 1930 (『科学としての倫理学』城戸寛訳 亜紀書房) Dennett, D.C., *Freedom Evolves*, Penguin Books, 2003 (『自由は進化するか』山形浩生訳 NTT出版) Pereboom, D., *Living without*

- Free Will, Cambridge U.P., 2001, T・ホンデリック『あなたは自由ですか?—決定論の哲学』松田克進訳、法政大学出版局、一九九六年、戸田山和久『哲学入門』ちくま新書、二〇一四年、小坂井敏晶『増補 責任という虚構』ちくま学芸文庫、二〇一〇年。
- (5) Joyce, Richard, *The Evolution of Morality*, MIT Press, 2006, Street, S., A Darwinian Dilemma for Realist Theory of Value, in *Philosophical Studies*, 2006.
- (6) Rawls, J., *A Theory of Justice, Revised Edition*, Harvard Univ. Press, 1999 (『正義論 改訂版』川本隆史 他訳)。
- (7) Cf., Timmons, M., Toward a Sentimentalist Deontology, in *Moral Psychology Vol.3*, MIT press 2008, 95-96.
- (8) Cf., Persson, I. & Savulescu, J., *Unfit for the Future: The Need for Moral Enhancement*, Oxford U. P., 2012, Dennett, D., 2003 284/三九四頁参照。
- (9) 『基礎づけ』や『実践理性批判』と『人倫の形而上学』との関係については、石田京子『カント 自律と法—理性批判から法哲学へ』晃洋書房、二〇一九年、第一部、及び Keising, W., *Wohlgewordene Freiheit, mensis*, 2007, Teil 1『自由の秩序』舟場、寺田監訳、シネルヴァ書房、第一部) 参照。
- (10) これが後の人から見れば、『高くつく』理論構成に「世界説であった」ということになる。青山拓央『時間と自由意志』筑摩書房、二〇一六年、二一〇頁以下参照。
- (11) ただし、現在では、この問題を「分岐問題」として、仮に自由が無自由の世界から見えて幻想であるとしても、人称の視点から自由意志の意義を捉え直そうとする青山のような研究もある。青山、二〇一六年、参照。
- (12) 最後の二つのアスペクトについては、Beck, L.W., *The Actor and The Spectator*, Yale Univ., 1975、及び id., *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Univ. of Chicago Press, 1960 を参照。
- (13) この問題については、かつて筆者も以下の論文で考えたことがある。拙稿「カントにおける自由と道徳法則—「両立可能論」からのもう一つの道徳理論の可能性—」『日本カント研究6』、日本カント協会編、二〇〇五年、参照。なお第三アンチノミーの宇宙論的解決の解釈については、以下の論考が大変参考になった。城戸淳『理性の深淵』第8章、知泉書院、二〇一四年。
- (14) 戸田山和久『哲学入門』三三八—三七六頁参照。Cf., Pereboom, 130-131, 135-136.
- (15) 固い非両立論は、次のような立場である。われわれの行為は行為者外部の要因によって決定されるか、ランダム

道徳の形而上学を語ることの意義をめぐって

であるか、あるいはわれわれがコントロールできない要因が行為の産出に関わっており、行為は以上のいずれかであるので、自由とは言えず、したがって行為の責任も問えない、と (cf., Pereboom, xvi, 127)。

(16) デネットの議論については、以下の拙稿で扱ったことがある。「一つの自由論―デネットの道徳的自然主義とカントの道徳の形而上学」、『岩手大学教育学部付属教育実践総合センター研究紀要』第五号、二〇〇六年、及び「自然主義による自由論とその帰趨」『岩手大学教育学部付属教育実践総合センター研究紀要』第一五号、二〇一六年。またデネットの自由論および道徳論については、戸田山の前掲書で要領よくまとめてかれている。

(17) こうした動きの中で、露骨に薬物等によって道徳性の改善を図るべきと提唱している作品としては、Persson I. and Savulescu J., *ibid.*, 2012 がある。

(18) 大屋雄裕『自由とは何か―監視社会と「個人」の消滅』ちくま新書、二〇〇七年、参照。

(19) カント自身が、現象界を超えた実践の地平で、道徳に関して無制約的なものを求めようとしたことは、彼が考える「理性」の規定（無制約者を求める自然な傾向性）に沿って考えるなら当然の道筋と考えられる。そしてその成果が三つの定言命法の導出方式であったこともこの方針に適っている。即ち「普遍化可能性」も「目的自体」も、「自律」もそれぞれ実践に関する「無制約性」の課題に適っているからである。ただどういう訳でこの三つだけなのかに関して、カントが十分に説明してくれるようには思えない (Vgl. IV, 436-437)。

(20) 例えば、浜田義文『カント倫理学の成立』勁草書房、一九八一年、補論などを参照。

(21) しかし他方で、「個人の性格」の内で、自然的な性格と区別して、理想とする道徳的性格と見なされる「一つの性格」について語っている人はまた「原則」の人でもある。そしてそのような性格は、「躰け、先例、教育によって徐々に身につけていくということはなく」まるで「新しい時代の始まり」、あるいは「革命」による「生まれ変わり」のように創設される、とされている (Vgl. VII, 294-295)。そしてその「一つの性格」を本人の意識の上で証明する手がかりは「誠実さ」を最上の格率としているかどうか、であるとされている。

(22) それは世間からの賞賛や尊敬、是認でもある。

(23) この点からすると、実践的な観点からの理性批判を〈タスク分析〉として捉え直すことができるかどうかは疑問である。カントにとり本当の道徳性が、ニュートン物理学のように事実として成り立っている、というよりも構築すべき理念という側面もあるからである (Vgl. VI, 215)。

(24) 本稿は、二〇二二年一〇月二日、東北哲学会（於・東北大学）での講演を元に行っている。当日、ご意見、ご質問を賜った皆様に感謝致します。

本稿は、科学研究費補助金（課題番号18K00003）の研究成果の一部である。

（うさみ こうせい・岩手大学名誉教授）

道徳の形而上学を語ることの意義をめぐって