

カントと「真正な生」

三 谷 尚 澄

はじめに

よく知られる通り、カントの倫理学はその登場以来さまざまな批判にさらされてきた。とりわけ、倫理的な行為主体が抱く「欲求」や「傾向性」といった偶然的要因を、理性に対して「外在的」な、退けられるべき「異質なもの」とみなすカントの見解は、フリードリヒ・シラーのエッセイ『優美と尊厳』をはじめ長きにわたって批判の対象とされてきた。そして、「愛着」や「忠誠」といった個人の傾向性なりコミットメントを重視する立場から、各人に個別的で多様な生のあり方を抑圧する「普遍的理性」を告発する論点は、カント倫理学の確立から二〇〇年以上を経た今日にいたるも姿を消すことなく存続し続けている。

このような息の長いカント批判の伝統を現代的な観点から受け継いだものとして、M・サンデルやC・テイラーの論考をあげることができるだろう。「負荷なき自己」や「状況から遊離した理性」といったキーワードに依拠しつつ、サンデルやテイラーは次のようにカントを批判しているのである。すなわち、カントやロールズなど「カント主義」的道徳の主唱者たちは、「客観的合理性」の旗印のもと、価値に関する暗示的理解や日常的コミットメントを考慮せずに、「我々の道徳的直観に足がかりをおかない」外在的観点から実践理性のあり方を定式化している。しかし、カント主義

によるこのような実践理性の理解は、「賞賛したり愛したりすべきもの」など、それ自身が価値を含んだ豊かな道徳的経験のあり方を無力化することに直結している。いふなれば、カント主義的な「自己」や「実践理性」の觀念には「道徳的深み」が欠けており、その空虚で無力化された理性のあり方は我々の生を受け入れ不可能なまでに貧困化してしまふ、と。

さて、以上のようなカント批判には、大きくいって二つの主張が含まれている。一つ目は、われわれの「倫理的生」の本質に関わる論点である。すなわち、「真正な authentic」意味におけるわれわれの生を理解するには「勇敢・誇り・賞賛」など、日常の文脈から「濃密に構成された thickly constituted」倫理的概念が必要とされるのだが、われわれの生を支える根底的な欲求や計画を捨象してかかるカントの倫理学はその点で生の本質を捉えそこなっている、という主張である。二つ目は、それと密接に関連する論点であるが、われわれの「倫理的生」に向けて発言する「理性」のあり方をめぐる問題である。すなわち、「合理性を合理主義的に理解する」近代に特有の傾向は、客観的真理を求め理性的反省とわれわれの道徳的生とを不可分の関係の下に理解する。しかし、各人に個別的な生を離れ、生に対していわば「外在的」な立場から倫理の問題を捉えるカントのような立場は、「客観的普遍性」への要求を隠れ蓑にして、個人の道徳的熟慮に、そして実践理性それ自体に、合理性についての特定の理解から引き出された不当な要求を課す。このように第二の批判は主張するのである。

さて、上述のような批判にカント主義の立場から何らかの形で応答することを本稿の課題としてみたのであるが、ここで、論述全体の見通しをよくするためにも、本稿の議論が以下にたどる道筋と、各々の論点に対する本稿の立場とをあらかじめ明確にしておくことにしよう。

一 第一の論点について、われわれの倫理的生を過不足なく理解するには個別的な価値観や欲求を考慮する必要がある、そのような「真正な生」に不可欠の構成要素を不当に軽視してきた「合理主義の過剰」にこそ「近代的自己の行き

詰まり」は起因するのだ、というテイラーの主張を概観する。また、第二の「倫理的生に対する客観的・普遍的理性の外在的要求」に疑念を呈する立場については、テイラーによる「アポディクティックな実践理性」の批判に基づきつつその概要を考察する。

二 「真正な生」の不可欠さと「合理主義の過剰」に対するテイラーの洞察については、これを受け入れる。ただし、「義務が欲求や傾向性に打ち勝たねばならない」という前提のもと、カントの倫理学はわれわれの生を受け入れられ不可能なまでに貧困化する、というカントに批判的な理解についてはこれを拒絶し、テイラーの主張する「真正な生」のあり方とも両立しうる魅力的なカント解釈のあり方を提示する。また、本稿における「カント的行為者性 Kantian Agency」の新しい理解は、倫理的生一般に対して——すなわち「真正な倫理的生」に対して——「構成的に機能する」合理的規準の存在を主張する立場にもつながっている。そして、「濃密に構成された自律」ともいうべき観点から「理性の普遍的構造」を捉える本稿の理解に従う限り、「アポディクティックな実践理性」という想定に依拠した「生に外在的なカント」という特徴づけに対しては、少なくとも部分的に、反論可能であることが本稿では主張される。

三 ただし、二における主張は、倫理的生一般に対して「構成的な」理性の要求と、有限な人間の生とは合致しえない普遍的理性の「絶対的な」要求との間に、カント自身が明示的には示すことになかった区別をもちこむことによって成立している。この点で、本稿の議論がカント本来の立場からある程度逸脱する傾向を示すことは否定できない。ただし、二種類の「普遍」を区別する実践理性の構想が、カントの倫理学説との論理的矛盾を必ずしも含意するわけではないこと、その意味で、本稿のようなカント理解が少なくとも「カント主義的」と称されるにふさわしい立場であること、が本稿の結論部において推測的に提示される。

一 「近代的自己の行き詰まり」と「不適切な実践理性」の理解

「誠実」と「真正さ」

「はじめに」でふれたように、テイラーは「真正さ」という観念に訴えかけることで「合理主義の過剰」に起因する「近代的自己の行き詰まり」の乗り越えを図ろうとしている。そして、よく知られる通り、この「真正さ」という観念はアメリカの文芸批評家L・トリリングの論考を経由してテイラーの思考へと導入されたものである。ここで、「真正さ」という言葉の輪郭をはっきりさせる意味でも、トリリングによる「真正な自己」の考察に少しばかり言及しておくことにしよう。

『誠実と真正さ (Sincerity and Authenticity)』という著作の表題が示す通り、トリリングは「真正な自己」のあり方を「誠実な自己」と呼ばれる存在との対照において、それも、「誠実」と呼ばれる道徳的理想が崩壊する過程との対照において描きだしている。トリリングによれば、「誠実な自己」とは「忠実たるべき自己が確固として存在し、その自己に対して忠実であることが同時に「理想的人間」であることを意味する」ような自己のことである。すなわち、自らの望む生き方と社会の描く望ましい個人のあり方が合致する「秩序と調和、健康な活動の世界」に暮らす、「単純、高貴にして分裂を知らない自己」のあり方に「誠実」の一語が当てはめられているのである (Trilling [1972], 51-52 (邦訳七五頁)。以下「SA, 51-52/七五」のように略記)。

しかし、容易に推察される通り、「人間いかにあるべきかをめぐる人びとの創造力の上に君臨していた」「誠実」という理想は、「他人に不実であることを避けるために自分自身に対して忠実であるとすれば、その人は本当の意味で自分に忠実だといえるのだろうか」という問いを突きつける (SA, 9/十九)。そして、例えばルソーの鋭敏な感受性が明確に看破していた通り、古代世界における「意識の相互的透明性」(Williams [2002], 174) というユートピアが失われた

近代に暮らすわれわれにとって、「社会の望む理想の人間」の姿と各人が心の底で望む「本当の自分」のあり方が合致するという事態は、もはや肯定的な回答の望みえない、皮肉をもって眺めるほかのない幻想と化してしまっている (cf. Williams [2002], 182-183; SA, 29-47/四六〜六八)。ルソーによれば、樂園が失われた後の腐敗した偽物の社会にあっては、強大化する「公衆」や「世論」の「影響力 in-fluence」が心のうちに流れ込んでくる in-flowing ことと、心の内なる本当の声はかき消されてしまわざるをえない。すなわち、社会的に「誠実」であることは、偽物の自己の声のもと、「忠実であるべき自己が判然としなくなり」、本当の自己が希薄化して消え去ってしまう状況を都合よく言い換えた別名でしかありえなくなってしまうのである (SA, 88-9/八三〜九五)。

このように、ルソーの「引き裂かれた魂」による「自己に忠実な告白」は、忠実であるべき社会自体が偽物であること、そして、社会が偽物である以上、社会的に規定された我々の「誠実な自己」もまた偽物たらざるをえないことを暴き立てる。そして、トリリングによれば、「忠実であるべき自己が判然としなくなり」、本当の自己が希薄化して消え去ってしまう、という事態に対するルソーのこの告発は、「本当の自分に忠実なあり方」を心の底では望みながらも、同時に「本当の自分に忠実である」ことの困難さを自覚せざるをえない近代人の「哀感」や「未練」、更には「苦渋に満ちた祈り」や「絶望的な覚悟」といった文学上のモチーフへと姿を変えて行く。例えば、「本当の自分」が消え去った後の荒涼とした心の風景を、W・イエイツは「色あざやかな『サーカスのけものたち』が逃げだした後の『汚い心のガラタ屋』」として描きだしたのであり、また、T・エリオットは一切が「重さを喪失する」世界に暮らす「うつろなる人間」⁽¹⁾、「剝製の人間」たちの希薄化した生のあり方を、呪文のように嘆き続けることになるのである (SA, 11-12/二二〜二三)。

さて、しかしここで、これらの「崩壊した意識」なり「反逆する自己」⁽²⁾たちが、「うつろなる人間」としての自己のあり方に絶望するだけでなく、同時に何らかの形で「自己の存在感」が回復される可能性にも言及していた点が見落

されてはならない。彼らは——たとえ非倫理的な「激しき墮落の魂」としてではあれ——苦渋に満ちた生の合間にその姿を「顕現 Epiphany」させる充実した実存のあり方のうちに、重みある生が回復される可能性をみてとろうとも試みていたのである。もちろん、「誠実」が立ち去った後の「剝製の生」から近代的自己を救済することのような生のあり方こそ、トリリングが「真正さ」の一語を当てはめ、後にテイラーが「合理主義的に理解された自己」の困難を克服しようとする際に依拠することになる「真正な自己」のあり方を指し示したものに他ならない (Cf. SA, 93/百三十)。

テイラーにおける「道徳的理想」としての「真正さ」

次に、テイラーによる「真正な自己」の考察をみることにしよう。トリリングの問題意識を引き継ぎつつ、テイラーは「平等」と「差異」という近代の政治的・道徳的文化を特徴付ける概念との関連から「誠実」と「真正さ」の問題を次のように語りなおしている。

まず、テイラーは近代の政治的価値が前提している価値原則に関してこう述べる。「各市民はすべて生まれながらに平等な権利を手に行っているのであり、そしてその平等の理念に基づくならばいかなる犠牲を払っても避けられるべきは「一級」と「二級」の市民の存在である」(Taylor [1994] 37)。しかし、とテイラーは話を続ける。このような「平等」の原則と同時に、われわれは他人とは異なる存在者としての自己のアイデンティティを、それ自体かけがえのないものとして承認されることをも望んでいるのであり、ここに「互いに対立する二通りの要求」が姿を現すことになる。すなわち、「平等の原則」は「差異の原則」が「不差別の原則を侵害する」ことを非難し、「差異の原則」は「平等の原則」が「人々を非本来的な、均質な鑄型へと押し込めることによってアイデンティティを否定する」ことを非難するのである (Taylor [1994] 43)。

「平等」と「差異」というこれら二つの要求を、近代の生み出した「個人主義的理想」は首尾よく両立させることが

できる、と考えられてきた。しかし、テイラーの診断によれば、実は、この「近代個人主義」に対する無反省な肯定的態度こそ、「うつろなる人間」の言葉に代表される「近代の不調 *malaise of modernity*」の源泉として機能する思想なのである。

トリリングの問題意識を引き継ぎつつ、テイラーはそういった「近代の不調」を(1)「悪しき個人主義」の蔓延と「生の意味の喪失」という事態、(2)世界を意味づける「目的」の秩序の崩壊と「道具的理性」の全面的流行、(3)民主主義的な意味における「政治的自由」の喪失、の三点に整理している。そして、その中でも、テイラーは特に(1)の問題に近代の不調の根源を見出そうとしている。すなわち、「個人の選択の権利」を建前に、愚行といわれようが墮落といわれようがすべての選択は等しく価値ある生き方として尊重されなければならない、と主張する「ソフト・リラティヴィズム」。「何でもござれ *anything goes*」といった言葉に代表される社会のアノミー化、「政治的アパシー」とも表現される「共和的連帯」意識の希薄化や、個人の権利意識の高まりに伴う「訴訟社会」の風潮など、現代社会に蔓延するさまざまな「不調」が近代に特有の「悪しき個人主義」に淵源することをテイラーは指摘するのである(Taylor [1991] 1-41)。

また、テイラーはこうも述べている。かつて、社会を形成していたさまざまな規範や儀式は、「存在の偉大なる連鎖」という秩序のもとでわれわれの生に客観的意味を与えていた。しかし、近代世界がその主たる構成要素とする「世界の脱魔術化」が進行すると、世界はその意味を失い、それとともにわれわれの生もまた平坦で、狭隘化された形態のものへと切り詰められざるをえなくなる。すなわち、世界が「合理化」されると共に、人々は「宇宙や社会といった個人より大きな行為の地平」を見失い、人生における「高次の目的」や「死を賭するに値するもの」とのつながりを失ったわれわれの生の意味は、「矮小で卑俗な快楽」だけを追い求める「惨めな安逸への羨望」の水準へと切り下げられてしまう。「平板で偏狭なナルシズムへの転落」という「近代個人主義の暗黒面」が猛威をふるい始めたのである(Taylor

[1991] 2-4)。

しかし、宗教的権威や存在の偉大な連鎖という意味連鎖は失われるにせよ、「合理化」のひとつで「生の意味」を単なる「選好」の問題へと切り詰めてしまうことにわれわれは抵抗を感じずにはいられない。テイラーもその点に問題を見出し、「生の意味の喪失」や「個人主義の主観主義への転落」につながりかねない合理主義の狭隘化された側面についてはこれを拒否する。ただし、同時に、「個の特殊性」や「生存の感覚」を重視する近代の肯定的側面をテイラーは高く評価し、その魅力的な遺産を受け継ぎつつ現代に生かす道を切り開こうとも試みるのである。すなわち、「生の意味の喪失」といった人間の生に関する合理主義的理解が陥りがちな陥穽は回避しつつ、そういった「近代の不安」を「近代個人主義の道徳的鍛えなおし」を通じて乗り越えることをテイラーは試みるのである。

さて、その際テイラーが注目するのは、「真正さ」の理想の中に含まれる「本当の自己に忠実でありたい」という一つの道徳的推進力の存在である。トリリングにおいては、ワーズワース的「エピファニー」などの反省を介在させない「美的経験」とみなされた「真正さ」のあり方を、反省に基づく倫理知の一形態として再構成することをテイラーは試みるのである。

「アポダイクティックな実践理性」の批判

上述のようなテイラーの議論は、近代における「実践理性」の歴史に関する彼の考察とも重なりあう。テイラーによれば、近代哲学を特徴付ける「客観的・絶対的性質」優位の思潮は、「不適切な実践理性のあり方」を前提としつつ人間の道徳的推論を考察してきたのである (Taylor [1995] 59)。

さて、テイラーによれば、このような「不適切な実践理性」のあり方が優位を占めるに至った経緯に関しては、「欲求」ないし重みを欠いた「選好」に基づいた道徳的一元論を主張する功利主義のみならず、カントの理論にもまたその

責任の一端がある。なるほど、たしかにカントは「義務から行なわれる行為」と「傾向性から行なわれる行為」を区別し、そうすることで「幸福を望む欲求」と「道徳法則への尊敬」との間に質的な区分を導入してはいる。この点からすれば、われわれの動機がすべて「同質的」であるとする功利主義的思想とカントの思想とを同一視することは許されない。しかし、ある意味ではカントもまた功利主義者たちと同じ思想的潮流に掉さしているのである。というのも、「自己立法する主体」に帰せられる合理的存在者としての「尊厳」だけに至上の価値を付与することで、カントは合理的主体の「尊厳」だけを自然の秩序から切り離してしまっているからである。「物件」と「尊厳」を徹底的に分離するカント的思考法は、自然の秩序の中に価値の高／低の質的区別を持ち込む判断を不適切なものとして退けてしまう。自らの合理的本性以外なものかを道徳的見解の中心にすえることは他律への転落に他ならない、と規定するのはカントのよく知られた結論である（Taylor [1989] 83）。

以上のようなカントによる「質的区別の拒絶」は、人間の自然主義的理解やその他の道徳的動機とあいまって、現代のわれわれにもおなじみの道徳哲学像を生み出している。すなわち、カントに範をとる道徳哲学の視線は行為を導く原理や指図にのみ焦点を合わせ、心的事象としての価値的重みをもった主観的性質の理解は道徳哲学の扱うべき対象領域から締め出されるに至ったのである。カントの道徳哲学は、「なにをなすべしか」という観点から行為のあり方を外在的に記述するだけであり、カントの視界に「それ自体価値ある経験」や「賞賛したり愛したりすべきもの」が適切な考察の対象として捉えられることはなく（ibid. 84）。

ここで、規範的推論の中でも、さまざまな見解を中立的で独立した基準から判定しようとするモデル、つまり「暗示的に示された価値的要素を明晰化する」という理性の機能を見失い、「われわれの道徳的直観に足がかりをおかない外在的考慮」（ibid. 75）として機能する実践的推論のあり方を、テイラーは「アポディクティックな」実践的推論と呼んでいる（Taylor [1995] 41）。アポディクティックな実践的推論においては、実践理性の下す結論が、最終で、かつ確

実な結論としての性格を帯びる。つまり、実践理性の判定結果には、「アポディクティックな理性」の名の下に「絶対に正しい」という性質が付与される (Taylor [1995] 66)。しかし、いわば知識論の場合と類比的に、このアポディクティックな理性のモデルを倫理的問題へと横滑りに適用することは「カテゴリー・エラー」である (cf. Taylor [1995] 36-40)。そのような拡張は、道徳的熟慮の多様で豊かなあり方を、単一の土台となる理由 (a single basic reason) という「プロクルステスの寝床」へとおいやり、暴力的な画一化を施すことに他ならない (Taylor [1989] 88-89)。

二 修正された合理主義の理解——定言命法は意志作用に構成的である

では、以上のようなテイラーの批判に対して、カントの立場からどのような反論が可能であろうか。以下、カント的行為者性の理論を再構成する過程を通じて、この問題に対する回答を試みることにしよう。

典型的なカント批判

まず、カントによる「行為者性」理論を理解する上での鍵概念となる「意志」や「実践理性の原理」のあり方を確認しておこう。

カントは理性的存在者を導く実践理性の原理 (理性的でない要素を含む有限な理性的存在者にとっては「命法」) には、「仮言的」なものと「定言的」なものの二種類があるという。前者は、何らかの「可能的意図」か「幸福」という「現実的意図」を実現するために必然的である行為を命じるものである。後者は、その他の意図の実現を考慮せず、直接的に行為を命じる実践的原理である (G 4:416)。ここで、「目的 E の実現を意志するならば、E を実現するのに必要な手段 M をも意志すべきである」と命じる仮言命法が、「道具的原理 (instrumental principle)」とも表現される実践理性の

原理として我々の行為一般に内在的である、あるいは合理的行為一般に「構成的な constitutive」原理である、という点に疑念が示されることはほとんどなかった (cf. Korsgaard [1997] 217)。

一方、「定言命法」が実践理性の原理として妥当なものであるか、それどころか、そもそも「定言命法」といったものが可能でさえあるのか、という点に関しては、カントによるその最初の定式化以来、様々な批判が提出されてきた。例えば、『基礎付け』の出版からほぼ一年後の一七八六年には既に、H・ピストリウスが、先行的に存在する「善」への顧慮なしに道徳は成立しえないことを、すなわち、「仮言的法則以外の道徳法則は存在せず」、それゆえ「いかなる定言命法も可能ではない」ことを主張する書評を発表している。ピストリウスによれば、理性的原理は行為者が実現に関心を抱いている対象についてしか拘束力を発揮できないのだから、「全ての理性的存在者に共通の本性、そしてその本性に根拠付けられた共通の関心」に適合する「最高善」の観点から「善なる意志の格律」は規定されなければならない (Pistorius [1786] 153-154)。

ピストリウスによる批判の要点は、より現代的な観点から「べき」には参照点 (a reference point) が必要である「すなわち、「Yを実現するためにXされるべき」である X ought to be done in order to realize Y」という「仮言命法」の形でしか「べき」は機能しえない」と説明されることもある (cf. Foot [1978] 159-160; 164)。いずれにせよ、カントの批判者たちに共通しているのは、関連する目的とのつながりを欠いた「べき」のためになされる「べき」(ein Sollen um des Sollens willen)」という無味乾燥で厳格主義的な要求に疑念を呈する態度であるといえる。そして、こういった「行為の目的として達成されるべき義務」に対する批判の背景には、カントは「理性」と「傾向性」の「闘争モデル」(Korsgaard [1999] 1-2)とも呼ばれるべき原則に則って人間の行為者性を分析している、という理解が控えている。「闘争モデル」とは、文字通り、我々の心は「理性」と「傾向性」という互いに対立する二つの部分から成り立つのだが、両者間の闘争においては常に理性が勝利しなければならない、とするカントの主張のことを意味している。

よく知られる通り、このようなカントの主張は様々な批判を引き起こしてきた。カントは、「理性的自己」にとっての異質な他者たるすべての傾向性の要求を退け、理性の声だけに従って行為しなければならぬ、と主張している。生来同情心に富み、他者への愛情から喜びをもって他人に親切にする人よりも、いやいやながらも、それが義務だからという理由で他人に親切にする人の方が賞賛に値する、というのである。カントの言うことに従うなら、友人に親切にしてあげるためには、友人のことを軽蔑してから親切にしなければならぬことになってしまいが (cf. G 396)、これは受け入れがたい理不尽な要求ではないか、と。また、先述のピストリウスは、一七九四年に発表された『実践理性批判への書評』においてこうのべる。「ただ一つの人格である人間が、同時に、二つの異なる世界の構成要素である、感性的と叡知的という互いに対立する二重の性格を現実にも所有し、そして対立する二つの自己を実際に構成しなければならぬ、というのは理解できないことのように思われる。私は進んで告白するが、この人間の二重の性格というもの、つまり単一の主体の中にある二つの自己というものは、私には……批判哲学の全体においてもっとも晦渋でもっとも理解できないものである」(Pistorius [1794] 174-175) 云々。

さて、互いに関連する以上のような批判に、カントの立場からどのような返答が可能であろうか。

「義務」について

まず、「理性と傾向性がどちらの要求が強力かをめぐって争う」と想定する解釈が、カントを理解する上で適切なモデルではないことを、カントにおける「義務」概念に関する典型的な誤解を訂正することによって明らかにするところから話を始めよう。

カントは、『基礎付け』の冒頭近くで、分析の出発点となる「道徳についての普通の理性認識」としての「義務の経験」についてこう語っている。

よい意志という概念は、私たちの行為が全体として価値があるかどうかを評価する際に、常に上位にあって他のあらゆる価値の条件となっている。そこで、よい意志の概念を説明するために、私たちは義務という概念を取り上げたい。義務の概念がよい意志の概念を、一定の主體的な制限と障害の下にはあるが、含んでいるからである(397)。

まず、ここでカントが考察の対象としているのは、あくまで「通常の道徳的認識」において登場する、きわめてありふれた「行為の動機としての義務」の経験であって、価値ある行為の形而上学的性質としての厳格な「道徳的義務」ではないことに注意しておこう。カントによれば、義務はそもそもわれわれの意志の構造を分析する出発点として選ばれた、誰にでも受け入れ可能なありふれた日常的経験に過ぎない。

この点をはっきりさせるには、「義務」の意識が様々なレベルで我々の日常生活に浸透していることを思い起こせば十分であろう。たとえば、よくある誤解の一つに次のようなものがある。気ままに、あるいは思慮深く、自分のやりたことをやりながら毎日楽しく暮らしていると、どこかよその天上界から憲兵のような顔をした「道徳的義務」がやってきて、それではだめだ、毎日の生活を改めろ！とわれわれに説教を始める。どうしてこんな無味乾燥な押し付けに耐えなければならぬのか、云々。「義務」概念に関してこのような歪曲を施す哲学者は多いが、この真相はそうではない。「義務」はわれわれの日常の中にある。「朝目覚まし時計がなった瞬間から」、われわれは義務の意識という事実とともに暮らしている。義務とは、われわれの日常的な心理的現実の一部なのである (cf. Korsgaard [1996] 255)。

では、このようなありふれた「心理的現実」としての義務を理解する「意志」ないし「実践理性」のモデルとはどのようなものなのだろうか。考察を導くのは、「傾向性の排除による純粋に理性的な行為の完成」ではなく、「自ら立法した法に従う」という「自律」本来の定義に基づく観点から「意志」と「傾向性」の関係を理解しようとする視点である。カントによれば、「自然の事物はどれも法則に従って作用する。ただ理性的存在者のみが、法則の表象に従って行為

する能力を、すなわち、原理に従って行為する能力をもつ。言い換えれば、意志をもつのである。……意志とは実践理性にはかならない」(G 412)。

ここで、「理性的存在者が原理に従って行為する能力、すなわち意志をもつ」といわれることの意味はこうである。まず、魅力的であったり快適そうであったりする何らかの対象が、われわれをその対象の実現へと向かわせる感性的「誘因」(Triebfeder)として提示される。しかし、単純な感性的存在者ではないわれわれにあって、これらの「誘因」が単独で行為を引き起こす「原因」として作用するわけではない。「自己意識」をもち、「反省する」能力をもつわれわれは、「〜したい」という「誘因」としての衝動を、「そのように行為するのがよいのではないか」という「提案」として理解する。つまり、われわれは(潜在的にであれ)自分の中に生じた「誘因」から一歩下がって距離をとり、当の「誘因」が、理性的原理の観点からみて「行為の理由」とするに値するものであるか、退けられるべき衝動に過ぎないのか、を判定する。カントの言葉でいうなら、「誘因」が示す様々な提案に対して、「全ての命法は、何かをするのが、もしくは何かを思い止まるのがよいであろうとつげる」わけである(G 413)。

「誘因」が提案を行い、「理性的原理」の観点からその「誘因」に基づいて行為するかどうかが決まされる、という形で「意志」の働きを理解するモデルは、「闘争」というよりむしろ、理性と傾向性が「協同 constitution」して「行為の理由」を「構成」する、という観点から理解されるのが適切であろう(cf. Korsgaard [2002-1ec5] 12-14)。カント自身の言葉でいうなら、「快と不快の感情から欲求と傾向性が生じ、さらに理性の作用が加わることによって、欲求と傾向性から格律が生じる」(G 427)という形で「傾向性」と「理性的原理」の関係は理解されるのである。

「自律」と「意志」

以上のモデルを、今度は意志の「自律」という観点から考え直してみよう。『基礎付け』におけるカントの叙述に従

うなら、「意志とは、生命ある存在者が理性的である限りでもつ一種の因果性」(G 46) のことであり、「自律」とは「自分みずからが一個の法則であるという意志の特性」(G 47) のことを意味している。すなわち、「自律的意志」とは、「自分自身のものである法則に則って自らを行為の原因とする」意志のあり方を指し示す言葉である。では、「自らが一個の法則である」、「意志が行為の原因となる」とはそれぞれいかなることなのか。

「自らが一個の法則である」とは、何かある目的の実現を自らに対する課題とすること、すなわち、一個の規範とすることを意味する。この点を理解するのに、H・フランクファートによる「階層的動機付け」モデルに基づく、「第二階の意欲 a second-order volition」との類比が役にたつかもしれない。フランクファートによれば、「第一階の欲求」とは、特定の行為を対象とする欲求 (A wants to X) のことであり、「第二階の意欲」とは、ある第一階の欲求をもつことを対象とする意欲 (A wants to want to X) のことである。例えば、何時間か勉強を続けたところで現れる「勉強なんかやめてゆっくりしよう」という気持ちが第一階の欲求であり、「疲れたからといって簡単に勉強をやめてはならない」という気持ちをもてる人間でありたい」というのが第二階の意欲にあたる (Frankfurt, [2003] (= [1971]), 324-327)。

ここで、第二階の意欲の対象となる第一階の欲求は、すでに第二階の意欲の中に含まれている点に注意しておこう。というのも、何らかの対象の実現を望む第一階の欲求をもっていない場合に、存在してもいない対象に対する第二階の意欲を形成することはできないからである。例えば、「勉強したい」という気持ちがどこにもないのに、「勉強したいと思える自分でいたい」と望むことは端的に不可能である。それゆえ、何らかの第一階の欲求を対象とした第二階の意欲を形成するとき、その行為者は当該の第一階の欲求をすでに持っている、ということができ⁽³⁾る。

さて、ここでいう「第二階の意欲」の特性を、カントのいう「法則としての意志の特性」と重ね合わせて理解することができるだろう。つまり、私の中に「〜したい」という行為のきっかけが生じたとして、その欲求は私⁽³⁾がその他さま

さまざまな誘惑や障碍をはねのけてでも実現しようと思志するものであるか、を私は自らの意欲の原理に照らして評価し、その評価に応じて私の中に当為なり義務の規範的意識が生じるのである（私が様々な衝動を退けてでも実現したい、と願う「意志」の内容が第二階の意欲にあたる）。すなわち、「カントにとって、意志の最初の課題とは、欲求の間に階層を持ち込むことなのである」（Schneewind [1998] 517）。

別の方向から表現するなら、これは、ある目的の実現を私が「意志する」ことによって、その目的の実現が私に対する一つの規範として、すなわち一つの「法」として課せられる、ということの意味している。そして、ここには「自らが実現を願う意志の内容を、自らの行為に対する法則とする（つまり、その実現を自らに対する課題・義務とする）」という形で、端的な「意志の自律」のあり方が表現されている。これは、道徳のもつ「全ての理性的存在者に適用する」という特性を別にすれば、カントが定言命法の第三番目の法式と結びつける理性的存在者の概念と一致している。すなわち、カントはこう述べているのである。「各々の理性的存在者は、自分を自分の意志のすべての格律を通じて普遍的に立法するものとみなさなければならぬ」（G 433）と。

次に、「法則としての意志」の理解を考慮に入れた上で、「因果性としての意志」のあり方を考えてみよう。まず、ある目的の実現を意志する、とは、「自分の中の単なる衝動を目的を引き起こす原因として作用させること」ではなく、「自分自身を目的を引き起こす原因とすること」を意味している。ここで、「自分自身」を目的を引き起こす原因とするためには、「私が原因になって目的を引き起こすこと」と「私の中にある何らかの衝動が原因となって私の体を運動させること」が区別できるのでなければならぬであろう。つまり、私が「自分自身」のことを、私の中に生じる単なる衝動とは区別される何ものかとしてみなすことができるのでなければならぬであろう（Korsgaard [1997] 247）。

この点をもう少し明確にしてみよう。まず、単なる偶然的衝動として退けられるだけの欲求Aと、意志のあり方に合致した「本_レ当_レの自_レ分_レ」による欲求Bの二通りがあるとしよう（AとBは両立不可能であるとする）。ここで、「意志が原

因となる」とは、第二階の意欲と合致した欲求Bがそのまま行為の原因となることではない。そうではなく、欲求Bの内容と「意欲の格律」としての理性的原理のあり方が同定されることによって「行為の理由」が構成され、そしてこのようにして「構成」ないし「同定」された「私」が行為を引き起こす原因となる、ということではなければならない。というのも、欲求AとBの対立があつて、自分の中にある第三者的な観点として特定される選択の原理に自分自身を見出すとしたら、誘因としてのBを（たまたま）優先させる結論が下されたところで、この場合の「私」はAとBの戦いをただ「受動的な観察者」の立場から眺めているだけであつて、それゆえ「私」が行為の原因であることにはならないからである (Korsgaard [2003] 54)。

このように、意志は「無差別な」あるいは「負荷のない」選択の能力(後のカントのいい方では「選択意志 Willkür」)としてではなく、欲求の間に階層を持ち込み、「厚く構成された」特定の傾向性に「自分自身」ないし「アイデンティティ」を見出す能力として理解される。

仮言命法の規範性

以上のような議論に対しては、「経験的性格」ないし「仮言命法」の範囲における「意志」のはたらしきを述べただけであつて、「仮言命法」と区別される「定言命法」のはたらしきに言及するものではない、という反応が寄せられるかもしれない。そこで、次に、カント的行為者性の理論の中で「定言命法」が果たす役割について明らかにしておくことにしよう。

最初に、考察の出発点として次のようなカントの言葉を取り上げてみよう。

すると、どのようにしてこれらすべての命法は可能であるか、という問いが生じる。この問いが知ろうとするのは……命法が課題として言い表している意志による強制 (die Nötigung des Willens) をどのように考えればよいか、

ということである (G 417)。

目的の実現を意志することで、その目的が行為者にとってどうしても実現されなければならないもの (die Nötigung) となるのはいかにしてなのか。すなわち、目的を実現せねばならない、という「命法の規範性」はいかにして成立するのか。これがカントの提出している問いである。さて、カントは、「仮言命法」の一種である「熟練の命法」の可能性について次のように語っている。

目的を意志するものは……その目的にどうしても必要とされる手段をも……意志する。この命題は、意欲に関して分析的である。というのも、ある対象を私の行為の結果として意欲する場合、行為する原因としての私の因果性が、すなわち手段を使用するということが、すでに考えられているからであり、そして、命法はこの目的に必要とされる行為の概念をすでに目的を意欲するという概念から引き出しているからである (G 417)。

同様の論述が、「賢明さの命法」と呼ばれるもう一種の仮言命法についても行なわれており、こちらに関しても「目的を意志するものは (理性に従って必然的に) その目的のために自分の意のままになる唯一の手段をも意志する」という原理は「分析的」であることが繰り返し主張される。しかし、「仮言命法」の原理が「分析的」である、という主張は、カントがいうほど「格別の究明を必要としない」自明の主張ではなく、それゆえ多少の説明を必要とする問題である。

第一に、この原理が理論的な意味で「分析的」だ、といわれているわけでないのは明白である。というのも、目的を実現するためには手段が必要である、という一般の原理が成立するには、「出来事には原因がある」という総合命題の知識が前提とされていなければならないからである。また、例えば、「はつきりものを見たいなら眼鏡をかけるべきである」という命法にしても、眼鏡をかけることが私の視力を改善してくれる、という経験的な総合命題の知識なしに成立しないことは明らかである (ベイトン「一九八六」p.100)。また、この命題は、「目的を意志する人は実際にその目

的に対する手段を実行する」という意味で分析的なわけでもない。というのも、「目的を実行する人」という主語概念の中に「実際に手段を実行する」という述語はいかにしても含まれ得ないからである。また、目的の実行を意志する人が実際には手段を実行しない、ということも経験的には十分ありうる（それゆえこの命題は時に偽となりうる）ことからである（Wood [1999] 61-63）。

そうではなく、この命題は命法が語りかける行為者に対して「規範的な」意味で分析的である、と理解されなければならない。まず、私が目的Eの実現を自らに対する規範として設定し、かつ、その目的には特定の手段Mの実行が必要なることを知識として知っているとしよう。このとき、私が目的Eの実行は意志しつつも（Eせねばならないことを規範的に意識しながらも）、手段Mの実行を規範として認めないとしたら、これは実質的に私が最初に設定した目的のもつ規範性自体を放棄しているのと同様である。そして、この意味において、すなわち、「目的Eの実現を自らに規範として課すならば、その規範の設定という前提そのものから必然的に、そのために必要とされる目的Mの実行が規範として行為者に課せられる」という意味において、仮言命法の原理は分析的なのである。（Wood [1999] *Ibid.*）

例えば、「はつきりともものを見たいならば眼鏡をかけなければならぬ」という命令を自らに課しておきながら、「格好悪いのはいやだから眼鏡なんかかけなくていい」という結論を導くのは規範的な意味において不合理である。不合理を犯さないとするならば、たとえ格好悪く見えるのがいやであっても「眼鏡をかけなければならぬ」。このように、「規範的命題」としての観点から考察することで、「はつきりものを見る」という目的を私に対する規範とする、という前提から、「眼鏡をかけなければいけない」という手段への命令を分析的に導出することができるようになるのである。

定言命法の不可欠性と「厚く構成された自律」

しかし、以上の分析には問題点が残っている。あるいは、更なる解明を必要とする論点が残されている。ここまでの議論のいずれのステップにおいても、仮言命法が規範的な意味において分析的であるためには「目的の実現を私に対する規範として課す」というカントに特有の意志理解が前提されていた、という点がそれである。もちろん、ここでいう「カントに特有の意志理解」とは、先にみた「法則としての特性をもち、行為の原因としてはたらく自律的意志」のあり方のことを意味している。では、この点の指摘は、カントにおける行為者性理論のあり方について何を明らかにするのだろうか。

先にみたように、「意志する私」とは「単なる欲求の活動場所としての私」と区別される私のことである。そして、仮言命法の規範性一般を分析する過程において、常にこの「自己立法する意志」の必要性が前提されていた、という事実からは、仮言命法それ自体が単独で行為者を義務付けることはできない、というテーゼが帰結する。この点を、「意志する私」と「単なる欲求の活動場所としての私」の区別、という観点から明らかにしてみよう。

「次に飲みたくなるまで禁酒しなければならぬ」という命令が、何らの意味においても規範として機能しないことは明らかであろう。この宣言の後、私がしばらくの間お酒を飲まなかったとしても、それはただ「飲みたくないから飲まなかった」だけであって、「飲まない」という行為が規範的意識の結果として生じたのではないからである。また、お酒を飲みたくなつて私がお酒を飲んだとしても、それは飲みたくなつたからお酒を飲んだだけであって、私が「禁酒しなければならぬ」という規範的命令に違反したわけではない。この場合、私はそもそもこの命令に違反することができないのである。そして、この宣言が規範的に無意味であるのは、この命題には「飲みたい私」と「禁酒したい私」という「単なる欲求の活動場所としての私」以外の私が姿を現す余地がなく、それゆえ「禁酒する」という目的が規範的目的として成立する可能性が最初から排除されている、という点に求められる (cf. Korsgaard [1997] 229-230)。

対して、「周囲の尊敬を失わないためには禁酒しなければならない」という命令を考えてみよう。上の例から明らかにように、この命令が成立するためには、「飲みたい私」と「禁酒したい私」ではなく、「飲みたい私」と、「周囲の尊敬を失ってはならない」という命令から分析的に導出される「飲んではいけな」と意志する私」という、規範的な意味で区別される二人の「私」が存在するのでなければならぬ。すなわち、「統治する私」と「統治される私」が区別されていなければならない。というのも、両者が規範的な意味で区別されるのでなければ、私がお酒を飲んだとしてもそれは「私がお酒が飲みたいほどには周囲の尊敬を失いたくなかったのだ」という帰結が得られるだけであって、結局のところ「飲みたいときには飲めばいい」というのが本当の自分の気持ちだったのだ、という結果にしかならないからである。この命令が規範として成立するためには、「周囲の尊敬を失ってはならない」という目的自体が、単なる欲求と区別される「意志」としてのステータスを、すなわち、目的に規範としての拘束力を与えるステータスを備えているのでなければならぬ。これが、仮言命法が成立するには単なる欲求の活動場所と区別される「意志する私」が必要とされる、というテーゼの意味するところである (cf. Korsgaard [1997] 247-248)。

ここで、先ほどからいわれている「意志する私」とは、もちろん、自らの格律を自らに対する法にしよとする私、すなわち、「自律の法式」として定式化される「定言命法」の中に姿を現す「自己立法する私」のことである。そして、ここまでの議論から推察される通り、「仮言命法の規範性が成立するには、意志する私」の存在が必要である」ということは——すなわち、「統治する私」と「統治される私」の区別が必要とされる、ということ——目的の実現を私に對する法として課す立法的自己の存在が前提されなければ仮言命法の規範性は成立しえない、という主張を含蓄している。

カント自身がこの点を表立って問題にすることはないものの、「規範性の源泉」としての「自律的私」ないし「自己立法する私」が存在しなければ、すなわち「定言命法」が存在しなければ、「仮言命法」の規範性は成立しないのである。

る。この点の指摘は重要である。というのも、一般的に行なわれている「仮言命法」と「定言命法」の区別にも関わらず、「定言命法」を通じた先行的コミットメントを通じて、ある目的の実現が行為者に対する規範として立法されていなければ、人間の合理的行為者性を特徴付ける道具的合理性や意欲一般のはたらきが成立しなくなってしまうことをこの指摘は含意しているからである。

この意味で、定言命法と仮言命法は互いに不可分である。あるいは、定言命法のはたらきがなければ仮言命法はそもそも成立しない。これを、「定言命法ないし自律的に立法する自己」の存在は、我々の意志的活動に対して構成的である」と表現しておくことができるかもしれない (Korsgaard [2002-1ec3] 1-3, 24-25)。

さて、以上のような形でカントを再解釈することの利点は明らかであろう。「傾向性」と「理性的原理」の「協同」を通じて構成される「自律的自己」の概念は、カントの「定言命法」が我々の意志的行為一般に対する構成的規準であること、言い換えるなら、行為そのものに内在的な規準であることを明らかにしてくれているからである。その限り、カントの「定言命法」が行為に外在的な見地から不要な制限を課す、過度に合理主義的な実践理性の理解である、という批判は当たらない。

また、このように理解された自律は、先にも少しふれたように、合理的とは名ばかりで、実質は単に偶然的で厚みを欠いた「恣意的選択」とかわらない、とサンデルが批判した「負荷なき自我」による「自由な選択」のモデルとは重要な点で異なっている。カントの意志は、それ自身が「誘因」としての性格をもつ「傾向性」の間に「階層を持ち込む」ことを機能としていたのであり、こういった意志と傾向性の協同を通じた理由の構成過程に対しては、「状況から遊離した理性の自己依存」というよりも、状況の中から「濃密に構成された自律」という特徴付けがふさわしいように思われる。

三 定言命法と道徳法則

さて、本稿のようなカント的「行為者性」の理解を、「自律はあらゆる価値の中でも中心的価値をもつが、それは、自律がなにもにもまして優先されるべき価値をもつ、という意味ではなく、すべての価値が自律の構造を通じて生み出される、という意味においてそうなのである」(Korsgaard [2003] 55)とまとめておくことができるだろう。それ自体は価値的に中立的な欲求や傾向性に、人間精神の自律的構造を經由して価値が付与される、と主張するのがこの立場である。いわば、「すべての価値が人間經由で生じる」と主張する立場、ないしは、あらゆる価値が「人間本性に依存している」ことを主張するのがこの立場である。

「自分が何を実現されるべき価値あるものとみなすか」についての自己理解——すなわち「第二階の意欲」や「アイデンティティ」——を、命法に従う理由の源泉として解釈する立場は、近年のカント解釈における注目すべき成果の一端を受け継いだものであるし、さらに、⁽⁴⁾「自己」を規範的拘束力の源泉として理解する立場に関しては、カント解釈として「賛同できる」という評価のみならず、先述のテイラーの思想との同質性が——時にはあまりにもテイラーの立場に接近しすぎているのではないか、という懸念さえもが——指摘されている (Wood [1999] 354-355)。

しかし、「規範性の源泉としての自己」という論点は、同時に、人間に「合理的本性」として備わる能力としての「自律」を強調する本稿の立場が、「自己の本質的社会性」ないし「価値の審級としての共同体」を主張するテイラーの立場とは異なっていることをも明らかにする。そして、この点からすれば、本稿のようなカントの解釈は、「自分を価値あるものとみなしたい」という「人間の原初的傾向性」ないしは「合理化された自愛」としての理性的原理へと「価値の源泉」を切り詰める立場につながるように思われる。更けにいうなら、本稿のようなカントの理解は、「意志行為」を通じて価値を産出する、と主張する点において、人間がいわば「神に似た存在」(Schneewind [1998]) になる、

という主張にさえ通じる側面を有するようと思われる。すなわち、I・マードックがかつてカントを評した言葉を借用するなら、「カント以後、この種の道徳哲学の中心となるのは価値の創造者としての意志の概念である。かつてはある意味で天に刻みしるされ、神によって保障されていた諸価値がいまや人間の意志の中へと解体する。そこにはいかなる超越的実在もない」(Murdoch [1970] 79-80) という主張にまで、本稿の立場はつながっていくように思われるのである。

しかし、そうはいっても、「神を追放し、神の座に人間をすえ」(Dieu) ようとする本稿のカント解釈が、ある重要な点でカント本来の道徳理論から逸脱する傾向を有していることは否定できないように思われる。というのも、各人に「合理的本性」として備わる「価値の創造者としての意志」を強調する本稿の立場は、ともすれば「自分の意志に基づいて選択したものであればなんでも価値がある」と主張する偏狭なナルシズムやエゴイズムへと転落する危険性を不可避的に伴うように思われるからである。そして、その限りにおいて、本稿の解釈が「啓蒙主義的・普遍主義的道徳の完成者」としてのカント像にそぐわない側面を有することは明白なように思われるからである。別の方向から表現するなら、本稿のカント解釈は、「多様なあり方をした生の価値を『プロクルステスの寝床』へと切り詰め画一化するカント」というテイラーの批判とは正反対の方向へ、あるいは、生に対する客観的理性の拘束力は全面的に無効であることを宣言するニーチェ的な方向へと、カントをひきつける側面を有するといえることができるかもしれない⁵⁾。

この点からすれば、近年の討議倫理学にも通じる「万人に共通な、すなわち間主観的な道徳」こそ「カント主義」の真骨頂である、と主張する論者の間から、本稿のようなカント解釈に対して異論が提出されるのも当然だ、ということになるであろう。すなわち、「道徳の普遍性」を強調する論者の間から、本稿のような立場に依拠していたのでは「意志の普遍性」は主張できても「間主観的に妥当する道徳」のあり方を根拠付けることができない、という批判が寄せられるのも当然だ、ということになるであろう。事実、カント自身の言葉を参照しても、「理性的存在者は自分の意志の

格律だけによっては〔目的の国における〕主権者の座を主張することができない〕のであり、本来の道徳的義務の根拠は「人間本性」なり「有限な人間理性」ではなく「客観的道徳法則」や「理性そのもの」のうちに求められなければならないことが明言されているのである⁽⁹⁾ (KdV 243, G 432-433)。

このような批判に何らかの形で答えておくことは非常に重要である。特に、本稿のようなカント的意志の解釈が、道徳の非合理性や不要性、不可能性などを主張する道徳的懐疑主義の立場を意味するわけではまったくない、という点を強調しておくことは何よりも重要である。

詳論の暇はないが、ここで必要とされるのは「基礎付け」において定式化される定言命法の諸法式の間に、「合理的行為一般」の構成的規準として機能するものと万人に普遍的な道徳的規範に関わるものとの二種類が混在している、という点を明確にしておくことである。すなわち、通常の「仮言命法」と「定言命法」の区別のほかに、「定言命法」と「道徳法則」の間にも区別を設ける必要がある、という点を明確にしておくことである。より穏当な方をするなら、「唯一の合理性としての道徳」というあまりにも強すぎる（そしてカントに帰されることがかならずしも不当とは言いやれない）道徳の理解ではなく、実践的合理性のシステムの中でも特殊な位置づけを受ける、「合理的行為の特殊な一形態としての道徳」というより柔軟でより受け入れやすい観点から道徳の理論を再構築する必要があることを本稿の議論は示唆する。

紙幅の都合上、詳細の検討は他日を期する他ないが、本稿の第二章における「基礎付け」の解釈が多少なりとも説得力を有するとすれば、「唯一の合理性としての道徳」という論点は保留し、「実践的合理性の一形態」として新たに「道徳」の地平を切り開こうとする本稿の立場が、少なくともカント自身の主張と全面的に衝突するものではないことだけは明確に主張しうるのではないかと思われる。そして、その意味で、様々な批判を勘案しつつ、より総合的な観点からカントの発想を現代に引き継いでいこうと試みるにあたって、本稿のようなカント解釈が真剣な考慮に値する一つの選

拮据たりえている、という点については、本稿の限られた論述に基づいても十分に主張することができるのではないかと思われる。

四 おわりに

以上みてきたように、カントの理性の要求は少なくとも「行為主体に外在的な観点」からわれわれの生に不当な要求を押し付ける性格のものではない。「定言命法」として端的に命じられる規範的命令はわれわれの倫理的生に対して構成的な位置を占めるのであり、カントによる「自律的理性」の構想を受け入れない限り、われわれはそもそも「行為」とは何かを理解することすらできないのである。カントが「単に行動しようと促される just prompted to act」ことと「理由のために行為することの区別をはじめて明確にしたのであり、また「運動と行為の区別をつけられる」ことを「規範的な用語」の使用によって説明することを可能にしたのがカント的「命法」の役割なのである (Brandon [2000] 32-34)。

このように、本稿の議論に従うならば、「統治する私」と「統治される私」を区別するカント的行為者性の理論は、決して各人の「真正な生」の意義を狭隘化・貧困化する不当な要求を課すものではなく、むしろそれなしではわれわれの倫理的行為一般が不可能なものとなってしまふ、われわれの「生」に対する不可欠で構成的な規準を教えるものとして理解される。そして、その意味で、「規範性」という極めてありふれた経験を倫理的思考の領野から排除しようとするのでない限り、倫理的生に関する哲学的思考はいつまでもカントと共にあらざるをえないことを、本稿における「カント主義」的な行為者性の分析は示唆している。以上が、行為のもつ「規範的なステータス」に注目することで「定言命法」が「行為主体としての人間に内在的ないし構成的な規準」であることを主張する本稿の結論である。

注

- (1) ここで、トリリングとエリオットにおける問題関心の重なり、「うつろなる人間」による存在感の喪失、人間の存在の重さを護持しようとする「正統の神」といったエリオットの観念と、トリリングの注目する「真正さ」の理想とのつながりについては、『誠実さと真正さ』（邦訳名『誠実』と『ほんもの』）の訳者、野島秀勝氏による「訳者あとがき」に詳しい言及がある。以下、トリリングの著作に関する本稿の理解は、おおむね野島氏の「訳者あとがき」に従っていることを明記しておきたい。
- (2) 「崩壊した意識」とは、もちろん、ルソーではなくデイドロの描く「ラモーの甥」に言及してヘーゲルが用いる表現である。
- (3) フランクファート・モデルの分析としては、成田 [2002] が非常に参考となったことを明記しておきたい。
- (4) Korggaard [1996] の第三章「とりわけ 3.3.1-4 はそのような解釈の代表であり、本稿の解釈も大筋においてコースガードの解釈から大きな影響を受けていることを明記しておきたい。
- (5) 事実、先述のマードックは「カントからニーチェへと至る道程はさほど長いものではない」ことを明言している。またカント解釈者として名高いハンス・ファイヒンガーが、人間の生活にとって有用な諸価値を「あたかも存在するかのようにみならず」意識的に欲せられた仮象の教説」という観点から、ニーチェの思想をカントの見解にひきつけて解釈したことは一般によく知られている。cf. Valinger [1927]。
- (6) また、本稿の原型となる発表を行なった際に、関西学院大学の嶺秀樹先生から大略次のようなご指摘をいただいた。カントにおいて、理性の絶対的命法たる「べき Sollern」と人間の「意欲 Willen」とが一致することは望みえない。両者は常に乖離したままに留まるのであり、理性の命法は意欲に対する「否定」としてのみ機能する。この、「当為」と「意欲」の恒常的不一致を主張するカントの議論からすると、「当為」と「意欲」が合致するところに「同一性・アイデンティティ」を見出し、その「アイデンティティ」を「規範性の源泉」としつつ肯定的な「行為の理由」を構成しようとする本稿の立場は、カントの理性主義からある重大な点で逸脱してしまうのではないかと。カントの理性観の根本に関わるこの問題に、この場で十分な返答を行なうことは不可能であるが、本稿の中でも幾度となく強調したありふれた「心理的現実」としての「べき」概念のあり方を強調することで、一応の返答としておきたい。この点を掘り下げて検討することから、形而上学の問題としての「当為」ないし「理性」ではなく、いわばより「日常に根ざした」「プラグマティックな人間学」という観点から「べき」や「理性」を捉える本稿の基本的態度が明らかになると思われるが、詳細な議論については他日の課題とせざるをえない。

参考文献

- Brandon, Robert B. 2000. *Articulating Reasons : An Introduction to Inferentialism*. Harvard U.P..
- Foot, Philippa. 1978. *Virtues and Vices*. University of California Press.
- Frankfurt, Harry G.. 1971. Freedom of the Will and the Concept of a Person. in Watson ed. *Free Will*. 2003. Oxford U.P..
- Kant, Immanuel. 1785. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. *本大中やせウノ解説。44頁。『一論』248°。
 大ノノ解説。210°。212°。214°。216°。
- . 1788. *Kritik der praktischen Vernunft*. *本大中やせ KPV ノ解説。
- Korsgaard, Christine M.. 1996. *The Sources of Normativity*. Cambridge U.P..
- . 1999. Self Constitution in the Ethics of Plato and Kant. in *The Journal of Ethics* 3 : 1-29, 1999
- . 2002. *Self-Constitution : Action, Identity, and Integrity*. Locke lectures. unpublished.
- . 2003. Internalism and the Sources of Normativity. in H. Pauer-Studer ed. *Constructions of Practical Reason*. Stanford U.P..
- Murdoch, Iris. 1970. *The Sovereignty of Good*. Routledge.
- Pistorius, Hermann A. 1786. Rezension der 'Grundlegung zur Metaphysik der Sitten'. in *Materialien zu Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*. 1975. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- . 1794. Rezension der 'Kritik der praktischen Vernunft'. in *Materialien zu Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*. 1975. Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.
- Schneewind, J. B. 1998. *The Invention of Autonomy*. Cambridge U.P..
- Taylor, Charles. 1989. *Sources of the Self : The Making of the Modern Identity*. Harvard U.P..
- . 1991. *The Ethics of Authenticity*. Harvard U.P.. (田中輝義監訳) 1100頁。『44』『45』『46』『47』『48』『49』『50』『51』『52』『53』『54』『55』『56』『57』『58』『59』『60』『61』『62』『63』『64』『65』『66』『67』『68』『69』『70』『71』『72』『73』『74』『75』『76』『77』『78』『79』『80』『81』『82』『83』『84』『85』『86』『87』『88』『89』『90』『91』『92』『93』『94』『95』『96』『97』『98』『99』『100』『101』『102』『103』『104』『105』『106』『107』『108』『109』『110』『111』『112』『113』『114』『115』『116』『117』『118』『119』『120』『121』『122』『123』『124』『125』『126』『127』『128』『129』『130』『131』『132』『133』『134』『135』『136』『137』『138』『139』『140』『141』『142』『143』『144』『145』『146』『147』『148』『149』『150』『151』『152』『153』『154』『155』『156』『157』『158』『159』『160』『161』『162』『163』『164』『165』『166』『167』『168』『169』『170』『171』『172』『173』『174』『175』『176』『177』『178』『179』『180』『181』『182』『183』『184』『185』『186』『187』『188』『189』『190』『191』『192』『193』『194』『195』『196』『197』『198』『199』『200』『201』『202』『203』『204』『205』『206』『207』『208』『209』『210』『211』『212』『213』『214』『215』『216』『217』『218』『219』『220』『221』『222』『223』『224』『225』『226』『227』『228』『229』『230』『231』『232』『233』『234』『235』『236』『237』『238』『239』『240』『241』『242』『243』『244』『245』『246』『247』『248』『249』『250』『251』『252』『253』『254』『255』『256』『257』『258』『259』『260』『261』『262』『263』『264』『265』『266』『267』『268』『269』『270』『271』『272』『273』『274』『275』『276』『277』『278』『279』『280』『281』『282』『283』『284』『285』『286』『287』『288』『289』『290』『291』『292』『293』『294』『295』『296』『297』『298』『299』『300』『301』『302』『303』『304』『305』『306』『307』『308』『309』『310』『311』『312』『313』『314』『315』『316』『317』『318』『319』『320』『321』『322』『323』『324』『325』『326』『327』『328』『329』『330』『331』『332』『333』『334』『335』『336』『337』『338』『339』『340』『341』『342』『343』『344』『345』『346』『347』『348』『349』『350』『351』『352』『353』『354』『355』『356』『357』『358』『359』『360』『361』『362』『363』『364』『365』『366』『367』『368』『369』『370』『371』『372』『373』『374』『375』『376』『377』『378』『379』『380』『381』『382』『383』『384』『385』『386』『387』『388』『389』『390』『391』『392』『393』『394』『395』『396』『397』『398』『399』『400』『401』『402』『403』『404』『405』『406』『407』『408』『409』『410』『411』『412』『413』『414』『415』『416』『417』『418』『419』『420』『421』『422』『423』『424』『425』『426』『427』『428』『429』『430』『431』『432』『433』『434』『435』『436』『437』『438』『439』『440』『441』『442』『443』『444』『445』『446』『447』『448』『449』『450』『451』『452』『453』『454』『455』『456』『457』『458』『459』『460』『461』『462』『463』『464』『465』『466』『467』『468』『469』『470』『471』『472』『473』『474』『475』『476』『477』『478』『479』『480』『481』『482』『483』『484』『485』『486』『487』『488』『489』『490』『491』『492』『493』『494』『495』『496』『497』『498』『499』『500』『501』『502』『503』『504』『505』『506』『507』『508』『509』『510』『511』『512』『513』『514』『515』『516』『517』『518』『519』『520』『521』『522』『523』『524』『525』『526』『527』『528』『529』『530』『531』『532』『533』『534』『535』『536』『537』『538』『539』『540』『541』『542』『543』『544』『545』『546』『547』『548』『549』『550』『551』『552』『553』『554』『555』『556』『557』『558』『559』『560』『561』『562』『563』『564』『565』『566』『567』『568』『569』『570』『571』『572』『573』『574』『575』『576』『577』『578』『579』『580』『581』『582』『583』『584』『585』『586』『587』『588』『589』『590』『591』『592』『593』『594』『595』『596』『597』『598』『599』『600』『601』『602』『603』『604』『605』『606』『607』『608』『609』『610』『611』『612』『613』『614』『615』『616』『617』『618』『619』『620』『621』『622』『623』『624』『625』『626』『627』『628』『629』『630』『631』『632』『633』『634』『635』『636』『637』『638』『639』『640』『641』『642』『643』『644』『645』『646』『647』『648』『649』『650』『651』『652』『653』『654』『655』『656』『657』『658』『659』『660』『661』『662』『663』『664』『665』『666』『667』『668』『669』『670』『671』『672』『673』『674』『675』『676』『677』『678』『679』『680』『681』『682』『683』『684』『685』『686』『687』『688』『689』『690』『691』『692』『693』『694』『695』『696』『697』『698』『699』『700』『701』『702』『703』『704』『705』『706』『707』『708』『709』『710』『711』『712』『713』『714』『715』『716』『717』『718』『719』『720』『721』『722』『723』『724』『725』『726』『727』『728』『729』『730』『731』『732』『733』『734』『735』『736』『737』『738』『739』『740』『741』『742』『743』『744』『745』『746』『747』『748』『749』『750』『751』『752』『753』『754』『755』『756』『757』『758』『759』『760』『761』『762』『763』『764』『765』『766』『767』『768』『769』『770』『771』『772』『773』『774』『775』『776』『777』『778』『779』『780』『781』『782』『783』『784』『785』『786』『787』『788』『789』『790』『791』『792』『793』『794』『795』『796』『797』『798』『799』『800』『801』『802』『803』『804』『805』『806』『807』『808』『809』『810』『811』『812』『813』『814』『815』『816』『817』『818』『819』『820』『821』『822』『823』『824』『825』『826』『827』『828』『829』『830』『831』『832』『833』『834』『835』『836』『837』『838』『839』『840』『841』『842』『843』『844』『845』『846』『847』『848』『849』『850』『851』『852』『853』『854』『855』『856』『857』『858』『859』『860』『861』『862』『863』『864』『865』『866』『867』『868』『869』『870』『871』『872』『873』『874』『875』『876』『877』『878』『879』『880』『881』『882』『883』『884』『885』『886』『887』『888』『889』『890』『891』『892』『893』『894』『895』『896』『897』『898』『899』『900』『901』『902』『903』『904』『905』『906』『907』『908』『909』『910』『911』『912』『913』『914』『915』『916』『917』『918』『919』『920』『921』『922』『923』『924』『925』『926』『927』『928』『929』『930』『931』『932』『933』『934』『935』『936』『937』『938』『939』『940』『941』『942』『943』『944』『945』『946』『947』『948』『949』『950』『951』『952』『953』『954』『955』『956』『957』『958』『959』『960』『961』『962』『963』『964』『965』『966』『967』『968』『969』『970』『971』『972』『973』『974』『975』『976』『977』『978』『979』『980』『981』『982』『983』『984』『985』『986』『987』『988』『989』『990』『991』『992』『993』『994』『995』『996』『997』『998』『999』『1000』
- . 1994. *Multiculturalism : Examining the Politics of Recognition*. ed. by A. Gutmann. Princeton U.P..

『禁書図録』

——. 1995. *Philosophical Argument*. Harvard U.P.

Trilling, Lionel. 1972. [SA]. *Sincerity and Authenticity*. Harvard U.P. (野島秀勝訳、一九八九、『誠美』と『ほんもの』—近代自我の確立と崩壊—)、『法政大学出版局。』

Valinger, Hans. 1927. *Die Philosophie des Als Ob : System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus : mit einem Anhang ueber Kant und Nietzsche*. reprint. 1986. Scientia.

Williams, Bernard. 2002. *Truth and Truthfulness : An Essay in Genealogy*. Princeton U.P..

成田和信、二〇〇四、『責任と自由』、勁草書房。

ヘイトン、H・J (杉田訳)、一九八六、『定言命法』、行路社。

(筆者) みたに・なおすみ 関西学院大学非常勤講師／哲学

Socratic dialogues, which were considered to be the method of inquiring into truth and make a clear departure from daily communications. But then we could also think that the very presence of everyday communications of Plato's day made these dialogues possible. Unfortunately, everyday communications, or communications in our daily 'conversation' has not been paid any serious attention throughout the history of Western philosophy. This paper examines the following two theories to make an attempt to explain communicative phenomena: the code model in Shannon's information theory, and Sperber & Wilson's 'relevance theory' designed to overcome the fundamental problems of Shannon's theory.

Kant and *Authentic Life*

by

Naozumi MITANI

Part-time Lecturer
Kwansei Gakuin University

Kant is supposed to have notoriously claimed that the desires and impulses a rational agent happens to have should be regarded as something alien to the agent himself, and therefore should not be allowed to have any motivational influence on the agent's practical reasoning. There is of course a long tradition of criticizing Kant's ethics on this account, starting from Friedrich Schiller's well-known essay *Über Anmut und Würde* and extending up to Charles Taylor's recent complaint against *Kantian disengagement of reason*. In this article, I'm trying to defend Kant against those traditional lines of criticisms in the following way.

(1) Although I agree with Taylor in that some *engaged* or *authentic* elements of life are required to grasp the whole depth of our moral life, I still find Taylor's criticism on Kant somewhat unfair and hence think it necessary and possible to rearticulate Kant's argument in a way conformable to Taylor's explanation of *authentic self*.

(2) In defense of Kantian conception of practical reason, I repudiate the view that Kant's ethical theory provides a *combat model* between inclination and reason, and contend that we need to adopt what might be called a *constitutional model* of inclination and reason instead.

(3) Constitutional understanding of Kantian agency demands we reconsider the relationship between categorical and hypothetical imperative. Namely, the nor-

maturity of hypothetical imperative is inextricable from the binding force of categorical imperative, and therefore we must presuppose the existence of categorical imperative if we are to comprehend the normative status that hypothetical imperative exerts on us, which point both defenders and critics of Kant have been failing to take into account.

“Breakdown Condition”
vom Zusammenhang zwischen Sein und Nichts
in M. Heideggers *Sein und Zeit*

von

Naoki MATSUMOTO

Dozent für Philosophie

an der Osaka University of Foreign Studies

In *Sein und Zeit* analysiert Heidegger die Situation, in der das uns zunächst stehende Seiende, d. h. das Zeug den Dienst versagt, die englischsprachige Forscher oft “breakdown (=Zusammenbruch) condition” nennen. Heidegger behauptet, am in einer solchen Situation unverwendbar gewordenen Zeug trete die Zeughaftigkeit des Zeugs, d. h. die Zuhandenheit in den Hintergrund, und statt dieser komme die pure “Vorhandenheit des Zuhandenen” zum Vorschein.

Diese eigentümliche Vorhandenheit wird meist interpretiert als die Zwischenstufe der Modifikation von der Zuhandenheit zu *derjenigen* puren Vorhandenheit, die sich typischerweise im nur hinsehenden “theoretischen” Verhalten des Daseins zeigt. Dagegen schlage ich in diesem Aufsatz eine andere Interpretation vor: nämlich daß diese Vorhandenheit die ausdrücklich gesehene Zuhandenheit selbst ist. Nach dieser Interpretation soll die “condition” als diejenige verstanden werden, in der sich die ontologische Erkenntnis über die Zuhandenheit als solche konstituiert.

Diese Interpretation wird vom ganzen Denkprozeß der Daseinsanalytik selbst in *Sein und Zeit*, vor allem aber durch die Analyse des Phänomens der Angst bestätigt. In der Angst als Todesangst wird das Dasein vor sein eigenes Nichts gebracht und in seiner eigentlichen Seinsart erschlossen. Im Hintergrund dieses Befundes steht die Grundeinsicht Heideggers, daß nur im Zusammenhang mit dem Nichts so etwas wie Sein überhaupt verständlich werden kann, d. h. daß Sein und Nichts zusammengehören. Dann muß auch die “Vorhandenheit des Zuhandenen”