

# カントの自由論の行為論的解釈

— 類型論と格率を中心に

八 幡 英 幸

## Kants Freiheitslehre im Licht der Handlung: Insbesondere über die Typik und die Maxime

Hideyuki YAHATA

(Received September 1, 2001)

### はじめに

カントの自由概念は多義的である。そして、この多義性は行為の文脈に関係づけて理解しなければならない。前稿「カントの自由概念 — その多義性と行為への関係」(本紀要前号)で明らかにしたのは主にこのことである。

しかしながら、このような解釈が妥当なものだとしても、自然の因果性と自由の関係をどう考えるかという問題は相変わらず難問として存在する。すなわち、まず一方では、自然の因果性と自由の区別は単なる観点の相違に帰されてはならない。両者の区別 — つまり自由の存在 — は帰責の有無にかかわる問題であり、恣意的なものであってはならないからである。しかし、また一方では、両者は別世界に属するかのようになり、本質的に異なるものとしてとらえられてはならない。というのも、両者の「重ね合わせ」という大きな問題があるからである。私たちは、このいずれでもない、より説得力のある説明を探し求めなければならないだろう。

本稿では、自由の多義性を行為の文脈に関係づける解釈をさらに推し進めつつ、このような問題にアプローチしていくことにしたい。

### 第1節 「基礎行為」概念の導入

私たちはすでに前稿「カントの自由概念」で、超越論的自由と実践的自由のそれぞれに対応すると考えられる動作や行為の例を見た。すなわち、前者には誰かが椅子から立ち上がるといった比較的単純な動作が、後者には盗みを犯すことといった複雑な行為が対応すると考えられた。さしあたり、このような単純な動作と複雑な行為の違いは、そこに含まれる系の大きさにすぎないと思われたかもしれない。しかし、ここではさらにこの両者の区別についての検討を進めるために、前者のような単純な動作が、多くの場合、現代の行為論で言うところの「基礎行為 (basic action)」にあたるということを見ておくことにしよう。

この基礎行為という概念は、はじめ A. Danto によって提案され、その後 F. Stoutland らによって行為論の中心概念として整備されてきたものである。私たちはこれを参照することにより、行為と出来事の因果連関のなかで、まさに行為と呼ぶことができるものを際立たせるための手がかりを得ることができるだろう。また、自由と行為を関係づける私たちの解釈によれば、これは自由

の存在を際立たせることにもつながるはずである。ここではまず、G. H. von Wright によって採用された次のような定義を参照することにしよう。

「行為の成果と帰結とのこうした連鎖をたどっていくと、最後にはかならず、『私』の為すことに行きつく。それも、他の何かを為すことによってというのではなく、絶対的に『私』の為すことである。『他の何かを為すことによって遂行される』という言い方ができないような行為、それを基礎行為と呼ぶことにする。」(『私』という表記は引用者)<sup>1</sup>

この定義をわかりやすくするため、逆に「他の何かを為すことによって遂行される」という言い方ができるような、「基礎的」ではない行為について考えてみればよい。それは、私たちが「それを遂行するために何か別のことをおこなう」という言い方ができるような、つまりそこに目的-手段関係が見いだされるような行為でなければならない。たとえば、盗みをはたらくといった複雑な行為は、明らかにそのような目的-手段関係を含む行為である。そうした行為を遂行するためには、いくつかのより単純な行為を「そのために」動員しなければならない。

だとすれば、基礎行為はこれとは逆に、目的-手段関係をそのうちに含まないような行為だと言えるだろう。そして、これはまさに椅子から立ち上がるといった単純な動作に見いだされる特性である。たとえば、私は意見を言ったり、抗議の意志を表明したりする「ために」椅子から立ち上がるかもしれない。しかし、私は椅子から立ち上がる「ために」筋肉を動かしたり、神経にパルスを走らせたりはしないだろう。もちろん、そうした出来事は生起する。しかし、それはもはや『私』の為すことではない。多くの場合、私たちは椅子から立ち上がる「ために」それとは別の行為をおこなったりはしない。

私は今、「多くの場合」という限定をつけたが、これはたとえば体を椅子に縛られていたり、足が不自由であるといった場合を考えてのことである。このような事例についても考えてみることにしよう。こうした場合には、私は椅子から立ち上がる「ために」何か別のことをする必要がある。たとえば、体を縛っている縄を引きちぎるとか、杖をつくとか、補助器具のスイッチを入れるとか。このような場合には、椅子から立ち上がるという行為のうちにさらに目的-手段関係が見いだされる。それゆえ、これは基礎行為ではない。このような場合には、縄を引きちぎる、杖をつく、あるいは補助器具のスイッチを入れるといった、椅子から立ち上がるという行為の「ために」動員される、より単純な動作が基礎行為にあたるのである。

さて、このことは、基礎行為とそれ以外の行為との区別が、そこに含まれる系の物理的な大きさによってつけられるようなものではないということを物語っている。むしろ、この区別は、それをおこなう行為者が置かれたその都度の状況に依存している。しかし、だからといって、この区別を正確におこなうための方法がないというわけではない。私たちはただ、「それをするために、どうすればよいのか？」と問うことに意味があるかどうかを、その状況ごとに考えてみればよいのである。基礎行為はそのような問いが無意味になるところ、つまり目的-手段関係が終わりを告げるところに見いだされる。

\*

さて、以上のような考察により得られたのは、基礎行為としての動作を『私』の為すことの最小単位として、また、行為の文脈を基礎行為を包括する目的-手段関係としてとらえる視点である。このような視点を導入することにより、「カントの自由論」の解釈にはどのような進展が期待されるだろうか。さしたるあり、これを前稿での検討に結びつけるなら、次のような見通し

が得られるだろう。すなわち、超越論的自由をめぐる理論的問題については基礎行為としての動作をさらに詳しく検討することが、実践的自由の位置づけについては基礎行為を包括する行為の文脈をさらに詳しく検討することが求められそうである。

しかしながら、ここで注意しなければならないのは、やはり自然の因果性と自由の関係である。まず、一方では、両者の区別、それゆえ自然の因果性とは異質なものとしての自由の存在について考える手がかりはまだ得られていない。これは行為の存在——基礎行為またはそれを包括する行為の文脈の存在——として検討されることになろうが、これについての検討が実は欠けているからである。基礎行為についての考察では、まず行為の文脈が存在するということを前提とし、それを分析することにより基礎行為を見いだすという手続きがとられた。先に見た von Wright の説明でも、「行為の成果と帰結とのこうした連鎖」の存在は最初から前提されていた。それゆえ、行為の存在、ひいては自由の存在そのものの検討はいわば棚上げされている。

また他方では、自由と自然の因果性——言い換えれば行為と出来事——は何らかのしかたで重ね合わせられなければならない。しかし、この「重ね合わせ」の問題について考える手がかりも得られていない。前稿での検討によれば、この「重ね合わせ」の問題は超越論的自由をめぐる理論的課題である。それゆえ、先の見通しによれば、これは基礎行為としての動作について検討すべき課題だと考えられよう。しかしながら、先に紹介した基礎行為についての議論では、この点はまったく視野の外に置かれていた。

くり返すなら、基礎行為とは、「『私』の為すこと」にほかならない行為の文脈にあって、しかも目的—手段関係をそのうちに含まないような動作のことであった。言い換えれば、「それをするために、どうすればよいのか？」という問いが、行為の文脈において意味を失うような地点に基礎行為は存在するのであった。それゆえ、ここでは行為はあらかじめ実践的、目的論的な考察の対象とされており、それゆえ自由な行為の一環としてとらえられている。そして、その際には、自然の因果性との関係はまったく度外視されているのである。

\*

さて、ここではカントの自由論の解釈に「基礎行為」概念を導入することを試みたわけだが、このような試みはそれだけでは成果を上げることは難しいように思われる。その理由を要約してみよう。すなわち、まず、「基礎行為」概念はたしかに行為の文脈の解明には寄与したが、その存在の問題、ひいては自由の存在の問題は棚上げされたままであるということ。そしてまた、自然の因果性との関係が度外視されているということ。そのために、自由というものの位置づけ——この世界において自然とともにあるということ——を考察するための手がかりが欠如している。このような事態が生じた原因は、行為がもっぱら実践的、目的論的な考察の対象とされていることにあるように思われる。そのために、存在や自然の因果性への配慮が欠落しているのではないだろうか。そうではなく、行為というものを自由と自然という二つの側面を持つものとして、それゆえ実践的かつ理論的なものとしてとらえるような視点が求められているように思われる。

\*

ここではさらに、これまでとは逆に、自然の因果性から出発し、これに基礎行為としての動作をあえて重ね合わせてみることにしよう。これは基礎行為の定義からすれば疑問のある方法ではあるが、そのようにして自然の因果性と自由の関係について考えてみることにしよう。また、ここでも事例としては、ある人が椅子から立ち上がるという場面を想定することにしよう。

まず、自然の因果性の観点から言えば、どのような現象にも原因があるはずだと考え、これができる限り網羅的に解明していくことが求められる。椅子から立ち上がるという動作については、

関節の動き、筋肉の収縮・伸展や、神経のパルスといった現象の発生を指摘することができるだろう。また、おおまかに時系列に沿って言うならば、神経のパルスが筋肉の収縮・伸展をひき起こし、さらに筋肉の収縮・伸展が関節の動きにつながったと言うこともできるだろう。しかし、もちろん、神経のパルスの発生にも原因があるはずである。さらに、その原因についてもまた別の原因がなければならない。実際にはこのような探求は無限に継続できるわけではないが、自然の因果系列のどこかに切れ目があるとは考えられない。

もちろん、ある動作について、このように過去に向かって時系列を遡るだけではなく、それ以降の時間における影響や、それぞれの時点における出来事の相互関係を明らかにしていくこともまた可能である。このことはある現象について、それを生起させた直接的な原因だけに注目している場合には見落とされがちである。しかし、ある現象の生起の直接的な原因だけではなく、その生成を助けた周辺条件や、その生起を阻んだであろう条件がなぜ存在しなかったのかということまで考えると、影響関係の系列は限りなく広がっていく。

しかし、だからといって、動作をめぐる影響関係のすべてを「『私』の為すこと」として、自由の観点からとらえられた動作に重ね合わせることはできないだろう。あえてそうするなら、私たちは椅子から立ち上がるという動作に、ある瞬間の筋肉の収縮・伸展と、その一瞬前に神経繊維を走ったパルスだけではなく、以前から筋肉繊維の強度が保たれていたことをも重ね合わせることになるだろう。またさらに、椅子の動きにより床との間に摩擦熱が生じたことも、数年後その箇所に穴があいたことさえも、この動作に重ね合わせることになるかもしれない。

たしかに、椅子から立ち上がるという動作に、このようにどこまでも広がっていく自然の因果系列を重ね合わせることは不適切に思われる。常識的に見て、この動作に重ね合わせる事が許されるのは、筋肉の収縮・伸展やそれをひき起こした神経のパルスぐらいだと思われるかもしれない。しかし、それはなぜだろうか。たしかに、「『私』の為すこと」としての動作の記述は、すでに自由の観点から個別化されたものとして与えられている。それゆえ、これに重ね合わされるのは自然の因果性のごく一部分でなければならないはずである。しかしながら、「重ね合わせ」の問題の核心は、その「ごく一部分」をどのようにして特定すればよいのかという点にある。

## 第2節 理論的かつ実践的なもの

さて、ここではこれまでの検討を振り返りつつ、問題へのアプローチそのものを再度見直してみることしよう。まず、先に見た基礎行為の説明においては、自然の因果性とは無関係に記述された行為の文脈から出発し、基礎行為をそこから取り出すというアプローチが採られていた。しかしながら、このような方法では、自由の存在の問題や、自然の因果性と自由の関係についての疑問を解消することはできないと思われた。私たちは次に、自然の因果性の中から基礎行為としての動作に対応するものを探し出すというアプローチに転じた。しかし、このような方法でも、自然の因果性と自由の「重ね合わせ」の範囲をどのようにして特定すればよいのかという疑問が残った。つまり、行為あるいは自由の側から出発しても、出来事もしくは自然の因果性の側から出発しても、両者の関係についての疑問は依然として解消されなかったのである。

このように振り返ってみると、これまでの検討の限界は次のように説明できるように思われる。すなわち、これまでの検討では、自然の因果性と自由はさしあたりまず互いに無関係なものとして措定されていた。そして、そのようにいわば切断されたもののあいだに、対応をあらためて見出そうとするのがこれまでのアプローチであったと言える。この点に根本的な問題があったので

はないか。むしろ求められているのは、自由の中にある自然、あるいは自然の中にある自由に着目するようなアプローチではないだろうか。つまり、必要なのは、G. Prauss も指摘しているように<sup>2</sup>、「実践的かつ理論的なもの」に注目することだと思われる。前節でも述べたように、私たちは行為というものを自由と自然という二つの側面を持つものとして、それゆえ「実践的かつ理論的なもの」としてとらえるような視点を獲得すべきだろう。

\*

ここではまず、前節で見たような自然の因果性と自由の「重ね合わせ」の問題について、今度はその明確に実践的な意味に目を向けることにしよう。たしかに、椅子から立ち上がったといった単純な動作については、通常の場合、その範囲が実践的に、つまり道徳的あるいは法的に問われることはまずないと言ってよいだろう。しかし、このことが深刻な問題として問われる場合がないとは言えない。たとえば、私がある緊張した場面で唐突に椅子から立ち上がったことから、そこに居合わせた心臓の弱い人がショックを受けて急死したとしよう。このとき、『私』の為したこと』の範囲はどこまでだと考えられるだろうか。

さしあたり、私としては、ただ椅子から立ち上がったただけだと主張したくなるだろう。つまり、この動作に重ね合わされる出来事の範囲は、足の関節の動きや、筋肉の収縮・伸展、それをひき起こした神経のパルス以上には広がらない。しかし、その動作はたしかに、そこに居合わせた人の脆弱な心臓に耐えがたいショックを与えている。それゆえ、急死した人の遺族は、これもまたその動作に重ね合わせて考えるべき出来事だと主張するかもしれない。この主張が正しいとすれば、『私』の為したこと』についての説明は次のように訂正されることになるだろう。すなわち、私はその緊張した場面において唐突に椅子から立ち上がり、そこに居合わせた心臓の弱い人にショックを与え、急死させた。これが『私』の為したこと』である。

このような場面では、容易に看取されるように、自然の因果性と自由の「重ね合わせ」は理論的な問題というよりは、道徳的または法的な問題として扱われている。また、このような場合には、基礎行為としての動作というより、それを包括する行為の文脈が問われている。というのも、今の例のように『私』の為したこと』の範囲を拡大し、その責任をとるようあえて迫る人がいるとすれば、その人は次のように考えているはずだからである。すなわち、私はその緊張した場面において唐突に椅子から立ち上がることにより、そこに居合わせた心臓の弱い人にショックを与え、急死させた。つまり、椅子から立ち上がるという動作は、心臓の弱い人を急死させるために——あるいはそうなっても構わないという考えの下に——おこなわれた。

多くの場合、これは言いがかりにすぎないだろう。というのも、私は自分の唐突な動作が同席した人の急死につながることを予測できず、そのような目的-手段関係を思い描いていたはずはないからである。しかし、場合によれば、これも必ずしもそうとは言えないかもしれない。たとえば、私はその人の殺害を依頼され、その心臓が弱いことも熟知しており、また、その日は特に心臓の調子が悪いことを知っていたとしよう。この場合には、私はその人を急死させるために、唐突に椅子から立ち上がったのだと考えられても不思議ではない。

このような問題に、どのような方法でどのような決着がつけられるかはそれぞれの場面によりさまざまだろう。しかし、いずれにせよ次のことは言える。すなわち、ここでは基礎行為としての動作の範囲について考えてきたが、この問いが実際に意味を持つのは、それが動作そのものだけでなく、それを包括する行為の文脈にかかわる問いとして問われる場合である。しかもそれは、行為の範囲やその有無が、道徳的あるいは法的な帰責にかかわる実践的な意味を持つものとして問われるような場合である。

### 第3節 類型論 (Typik) の可能性

カント自身、実践の領域に目を移してから、そこにおける自然の因果性の役割を全く無視しているわけではない。たしかに、『人倫の形而上学の基礎づけ』(以下、『基礎づけ』)や『実践理性批判』では超越論的自由の問題そのものが扱われることはない。しかし、自然の因果性と自由の関係についての問いは形を変えて受け継がれている。ここではその痕跡を追っていくことにしよう。もちろん、先に述べたように、自由の中にある自然、あるいは自然の中にある自由、それゆえ「実践的かつ理論的なもの」から出発するようなアプローチを模索しつつ。

カントはまず、『基礎づけ』の定言命法の定式化の過程に重要な示唆を残している。それは、いわゆる「普遍的自然法則の法式」の定言命法である。これはさらに、『実践理性批判』では、自然法則を自由の法則の類型とする「純粹実践理性の類型論」として受け継がれている。ここではまず、『基礎づけ』で定言命法の第二の定式として「普遍的自然法則の法式」が示された経緯を手短に見ていくことにしよう。カントはまず次のように述べ、道徳の唯一の原理としていわゆる「普遍的法則の法式」の定言命法を示している。

「定言命法はそれゆえただ一つであって、しかもそれは次のような命法である。『あなたの格率が普遍的法則となることを、その格率を通じてあなたが同時に意欲することができるような、そうした格率にしたがってのみ行為せよ。』」(Ak.4,421)

カントはこのように定言命法の基本形を示したあと、その第二の定式、つまり「普遍的自然法則の法式」を次のように示している。

「さまざまな作用は法則にしたがって生起するが、この法則の普遍性は、最も一般的な意味で(形式に関して)そもそも自然と呼ばれるものを、つまり普遍的法則によって規定される限りでの事物の現存在を形成する。それゆえ、義務の普遍的命法は次のように言い表すこともできよう。『あなたの行為の格率が、あなたの意志を通じて普遍的自然法則となるかのように行為せよ。』」(Ak.4,421)

『基礎づけ』ではこの他にも「目的自体の法式」や「目的の王国の法式」が示されるが、カントはこのことを「道徳法則を受け入れやすくする」ための措置として説明している。すなわち、「同じ行為を上にも述べたような三つの概念にしたがって導き、そうすることによりその行為をできるだけ直観に近づける」(Ak.4,421)ことをねらったというのである。ここでは「普遍的自然法則の法式」について、それがどのような意味で「道徳法則を受け入れやすく」し、その導きのもとにある「行為を直観に近づける」のか考えることにしよう。

まずひとつには、この法式を、世界に実現されることが期待される道徳的な秩序と現実的な自然界の秩序とを、おおまかに類比するものとして理解するという解釈が考えられよう。このような解釈は、「普遍的自然法則の法式」の「自然」を『純粹理性批判』で示されたような理論的な意味においてではなく、むしろ象徴的な意味において理解するものである。たとえば、H. J. Patonはこのような解釈をおこなっている。彼によれば、「普遍的自然法則の法式」の「自然」は、感動をもって語られる「私の上にある星をちりばめた天空」(Ak.5,126)のような、美しく有機

的な自然でなければならない<sup>3</sup>。

たしかに、このような類比は人を勇気づけるかもしれない。批判期のカントの論説にも、オプティミスティックな歴史考察のなかで「人為が完成して再び自然となる」(Ak.8,117)といった希望を述べた箇所が見られる。しかし、カントはこのような希望を「気晴らし」のための「憶測」(Ak.8,109)として述べたにすぎないということを忘れてはならない。『基礎づけ』の「普遍的自然法則の法式」を、そのような「憶測」を語ったものとして理解することには疑問がある。単なる類比はたとえ感情的に「道徳法則を受け入れやすく」したとしても、実際に行為を導くものとはならないはずである。

ここではむしろ、道徳法則に導かれる「行為を直観に近づける」ために「普遍的自然法則の法式」が提案されたという点に注目すべきだろう。カントの考える直観とは、さまざまな経験の対象へと開かれ、認識に具体性を与えるものにほかならない。この点をふまえて言うならば、「普遍的自然法則の法式」は、自然の全体をおおまかに道徳的な秩序の象徴とするようなものとは考えられない。むしろそれは、道徳法則に導かれた行為とはどのようなものかを具体的に判断する、実践的な判断力を支えるものでなければならないはずである。

また、このような解釈は、H. J. Paton を含む多くの解釈者によって指摘されている次のような事実に対応するものである。すなわち、『基礎づけ』の「普遍的自然法則の法式」は、『実践理性批判』の「純粋な実践的判断力の類型論」に見られる次のような指令につながる<sup>4</sup>。

「純粋な実践理性の法則のもとにある判断力の規則は次のとおりである。『あなたが意図する行為が、あなた自身がその一部分であるような自然の法則に従って生じるとしたら、あなたはその行為をあなたの意志によって可能なものと見なせるかどうか、自問してみよ。』」(Ak.5,69)

まず、「あなた自身がその一部分であるような自然の法則」とは、言うまでもなく因果性をその形式とする法則である。言い換えれば、ある種の現象(原因)が生じた場合には、必然的に、何かある別の種類の現象(結果)が生じることを告げるような法則である。そして、実践的な判断力には、「あなたが意図する行為」がそのような法則に従って生じることを望むことができるか、と「自問」することが求められる。つまり、ある状況において、ある行動をすることの適切さを問うときには、私たちは次のように問わなければならない。すなわち、そのような種類の状況においては、誰もが必ずそのような種類の行動をすることとして、それが望ましいと言えるかどうか<sup>5</sup>。容易に理解されるように、これは行為原則の普遍化可能性のテストである。

さて、このような行為原則のテストにおいて因果性をその形式とする自然法則が「類型」として役立つのはなぜだろうか。それは、そもそも自然の出来事と行為とのあいだに同型性があるからだとは考えられないだろうか。ある種の状況においてある種の行為をおこなうことは、別の側面から見れば、ある種の条件の下である種の出来事が生じることを意味する。科学的な実験をひとつの行為としてとらえると、このことの意味は次のように明確になる。すなわち、ある種の条件のもとである種の出来事が必然的に生起するといったことは、そのような現象が実験により再現可能であってはじめて言えることである。そのような実験は、ある種の条件を整えることにより、ある種の出来事を生起させるという行為にほかならない。

私たちが『『私』の為したこと』として意識する行為や動作は、すべてこのような「類型」としての性質を持つように思われる。たとえば、椅子から立ち上がるという動作は、通常の場合、一定の筋肉の収縮・伸展による足の関節の動きとして十分に再現可能である。私たちはそのよう

なことを「する」ことができる。また逆に、このような再現可能性を持たない出来事は、行為や動作とは呼ばれないだろう。たとえば、唐突に椅子から立ち上がるという動作により、同席した人のショック死を再現することは通常できないだろう。それゆえ、もしそのようなことが生じたとすれば、それはたまたま生じた予想外の出来事と見なされるだろう。

さて、何かある出来事は、それが再現可能であることによって自然の因果性による出来事と認められ、またそれと同時に、それを再現する行為や動作はいずれかの主体の自由によるものと認められる。自然の因果性と自由の「重ね合わせ」は、このように「類型」としての再現行為を通じておこなわれるように思われる。また、このような再現行為は、実験室においてだけではなく生活のあらゆる局面でおこなわれる。たとえば、歩きはじめたばかりの子どもは、交互に足に動かすことにより、体の移動という効果がくり返し生じることを知るだろう。さらにその子どもは、母親の胸に飛び込むために、あるいはお気に入りのおもちゃを手にするために、そのような動作を繰り返すかもしれない。このような経験は、いずれはそのような行為や動作に「『私』の為したこと」という自覚を持ち、責任をとるという体制につながるものである。

このように、「類型」としての再現行為——科学的な実験であれ、歩きはじめたばかりの子どもの動作であれ——は、一方では因果的な記述に服する出来事として理論的な意味に、また他方では特定の主体が自由におこなう行為として実践的な意味に理解されるという性質がある。また、この場合、自然の因果性と自由の「重ね合わせ」は事実問題としてではなく、いわゆる権利問題として位置づけられ、かつ正当化される。というのも、そのような「重ね合わせ」、つまり行為と出来事の同一性を認めなければ、出来事に対する理論的な考察も行為による介入も意味をなさなくなるからである<sup>6</sup>。

すでに述べたように、このように「理論的かつ実践的なもの」としての性格を持つ「類型」としての行為は、自然法則と同型的なものとして普遍化可能性の点でのテストにかけられる。そのようなテストを受けるためには、何かある行為は、ある種の条件の下である種の出来事を生起させることとして一般的に記述されなければならない。そして、このこともまた『実践理性批判』でのカントの説明に一致する。すなわち、カントは次のように述べ、「判断力のための法則」としての「類型」を概念の能力にほかならない悟性に帰しているからである。

「道徳法則は、それを自然の対象に適用することを媒介する認識能力としては（構想力ではなく）悟性しか持っていない。また、悟性は理性の理念に対し、感性の図式ではなく法則を、しかも感官の対象において具体的に示すことができる法則を、したがって一つの自然法則を、といっても単にその形式の面において、判断力のための法則として基底に置くことができる。」  
(Ak.5,69)

#### 第4節 当為 (Sollen) の表現と格率 (Maxime)

さて、前節では主に「純粹実践理性の類型論」を検討した結果、私たちの解釈の鍵となる「理論的かつ実践的なもの」について次のような見通しを得ることができた。すなわち、そのような二重の性格は、ある種の状況においてある種の行為をおこなうことにより、ある種の出来事を繰り返して生起させるという「類型」としての再現行為に見出される。ここではさらに、次のような『実践理性批判』のよく知られた箇所を引用し、このような解釈をおこなうための根拠をさらに補強しておくことにしよう。カントはここで、道徳法則の意識と自由の認識とではどちらが先に



与えられるのかという問いを立て、これに答えようとしている。

「ところで私がここで問いたいのは、(...) 無条件的、実践的なものについての私たちの認識がどこから始まるのか、自由からか、それとも実践的法則からかということである。この認識が始まるのは、自由からではありえない。(...) それゆえ、私たちが（意志の格率を立てるとすぐに）意識するのは道徳法則であり、この法則が私たちに最初に現れる。そして、理性がこの法則をいかなる感性的条件にも負けない規定根拠として、それどころかそうした条件から全く独立した規定根拠として示すことにより、この法則はただちに自由の概念につながるのである。」(Ak.5,29f.)

ここでは、道徳法則の意識が先行し、これが自由の認識につながるという順序が明確に示されている。さらに、これにつづく大変有名な箇所では、カントはこのような順序が妥当なものであることを次のような例をあげて説明している。

「もし彼の君主が、偽りの口実によって殺害したいと考えているある誠実な人物について、同じようにただちに死刑にすると脅しながら偽証を要求したとしよう。(...) おそらく、彼が偽証するかどうかは、彼自身も確言することはできないだろう。だが、彼も、偽証しないことが可能だということはためらわずに認めるはずである。こうして彼は、あることをするべきだと彼が意識するがゆえに、そのことをすることができると判断するのであり、もし道徳法則がなければ気づかないままにとどまっていた自由を自らのうちに認識するのである。」(Ak.5,30.)

ここでは、偽証をすべて悪とするカントの立場の是非は問わないことにしよう。しかし、いずれにせよ次の点は注目に値する。すなわち、ここでは、「偽証をせず、真実を語るべきだ」という当為の意識が存在するなら、「偽証をせず、真実を語る」自由があると判断できる、という主張がある。つまり、「彼は、あることをするべきだと彼が意識するがゆえに、そのことをすることができると判断する」<sup>7</sup>。言い換えれば、ある行為について「べし」を含む言明が有効だと考えられる場合には、そのような行為をおこなう自由があると認められる、というのである。

たしかに、自由の存在をこのように「べし」を含む言明の有効性によって判断するとすれば、問題の解決はさしあたり先送りされた観があることはたしかである。しかし、自由の存在についての判断を意志の規定要因の分析といった疑わしい手段にゆだねるのではなく、それを言明の妥当性のレベルで問うことができるとすれば、事態は大きく改善されたと言うことができるだろう<sup>8</sup>。また、自然の因果性と自由の関係を考える場合、「べし」を含む言明を実質的に構成するのはある人の行為原則あるいは格率 (Maxime) — これらは行為の「類型」に言及する — であるという点が重要になってくる。この点についてはさらに以下で見ていくことにしよう。

\*

ところで、格率はカントの倫理学において非常に重要な地位を占めており、それは時として「格率倫理学 (Maximenethik)」<sup>9</sup>と呼ばれることがあるほどである。O. Höffe が指摘するように、定言命法が「対象」とするのはもっぱら格率である<sup>10</sup>。ここではまず、もう一度『基礎づけ』の「普遍的法則の法式」の定言命法を見ておくことにしよう。

「定言命法はそれゆえただ一つであって、しかもそれは次のような命法である。『あなたの格率

が普遍的法則となることを、その格率を通じてあなたが同時に意欲することができるような、そうした格率にしたがってのみ行為せよ。』(Ak.4,421)

定言命法が「あなたの格率」に焦点をあてるものであることは明らかである。また、格率そのものの位置づけとしては、『基礎づけ』には「欲求(Wollen)の主観的原理」(Ak.4,401)あるいは「行為の主観的原理」(Ak.4,449)という表現が見られる。このように格率が「主観的原理」と呼ばれるのは、それが普遍的に妥当する「客観的原理」としての道徳法則と対比されるからである。つまり、「主観的原理」としての格率は、その内容が道徳的であるか否かを問わず、それぞれの人間が「自分自身に課した規則」(Ak.4,438)を意味する。言い換えれば、格率とは、それぞれの「行為の主体がそれにしたがって行為する原理」(Ak.4,421)である。

さて、このように個別的な行為原則にほかならない格率には、具体的にはどのような内容が盛り込まれるのだろうか。カントは『基礎づけ』の第二章で次のような四つの格率をあげ、これに定言命法を適用し、その道徳性をテストしている。

- (1) 「もし生きてることが害悪しかもたらさないなら、自殺してもよい」
- (2) 「もし困窮しているなら、嘘をついてもよい」
- (3) 「もし安楽な状態にあるなら、素質をのばすよう努力しなくてもよい」
- (4) 「もし自分と無関係なら、困窮した人を助けなくてもよい」

このような四つの格率のうち、(1)と(2)は定言命法が命じる普遍化の可能性をそもそも持たないものとされ、(3)と(4)は普遍化可能ではあるものの、人間の欲求の基本的な特性に反するものとされる。そのため、(1)と(2)は自己および他者に対する完全義務に反するもの、(3)と(4)は自己および他者に対する不完全義務に反するものとされる。

ここでは、このような道徳性のテストの妥当性はやはり問わないことにしよう。むしろここで注目したいのは、このような格率には、次のような特性が共通して見られるということである。まず、格率が個別的な行為原則であることからして当然であるが、そこには「もし～なら」と表現されるような条件の指定が含まれる。またさらに、「～してもよい」と表現されるような行為の正当性の主張がそこには見られる。つまり、格率は、ある種の条件のもとでは、ある種の行為をすることが正当化される、ということをも主張するのである。もちろん、定言命法に照らして言えば、そのような主張は普遍化可能でなければならない。また、もし実際に普遍化可能だとすれば、そこに含まれる「～してもよい」という表現は「～すべし」という明確な当為の表現に置き換えられるはずである。

\*

さて、格率に見られるこのような特性は、これまでの検討に何をつけ加えるだろうか。まず、前節では、「類型」としての再現行為——科学的な実験であれ、歩きはじめたばかりの子どもの動作であれ——に着目した。そのような行為によって生起する出来事は、一方では理論的な意味に、他方では実践的な意味に理解される。つまり、そこには自然の因果性と自由の「重ね合わせ」が認められるのであった。また、さらに、そのようにして自然の因果性としての側面を持つことにより、「類型」としての行為は自然法則と同型的なものとして普遍化可能性の点でのテストにかけられると考えられたのであった。

このように見ていくと、格率はこのような行為の「類型」に深く関わるものであることがわか

る。双方とも基本的に、ある種の条件のもとで、ある種の行為をすることを記述内容として含んでいる。しかし、格率は行為の「類型」以上のものである。すなわち、行為の「類型」が記述的な性格をより強く持つのに対し、格率は「主観的原理」としてもっぱら意識に関係づけられ、指令的あるいは評価的な性格を強く持つ。また、「もし生きていることが害悪しかもたらさないなら、自殺してもよい」といった格率によって指令されるのは、いくつもの反復可能な行為を「そのために」動員する必要がある複雑な行為である。つまり、行為原則としての格率には、多くの場合、より単純な行為の「類型」が構成要素として含まれているものと考えられる。

また、行為の「類型」と格率のあいだにこのような関係が存在するとすれば、ここからはさらに次のような解釈の可能性も出てくるように思われる。すなわち、ある種の行為には、それが「類型」としての反復可能であることにより、「『私』の為すこと」という意識がともなうとと考えられた。たとえば、椅子から立ち上がるという動作は、多くの場合、十分に「『私』の為すこと」でありうる。そして、このことはある行為原則の主体への帰属にもつながるように思われる。すなわち、ある行為原則が反復可能な、それゆえ「『私』の為すこと」という意識がともなう行為によって構成されるとすれば、そのような行為原則には「『私』の格率」という意識がともなうと考えられる。

しかし、もちろん、椅子から立ち上がるといった行為には「『私』の為すこと」という意識がともなうとは言えても、常にともなうとは言えない。たとえば、刺がささって飛び上がったたり、催眠術をかけられて立ち上がった場合、それは「『私』の為すこと」ではありえない。これは外的な要因によって支配され、動作のレベルでの自由（超越論的自由）が失われたことを意味する。他方、反復可能な行為によって構成された行為原則についても、「『私』の格率」という意識がともなうとは言えても、常にともなうとは言えない。しかし、このような場合、ある行為原則が「『私』の格率」ではなくなるのは外的な要因によってではない。たとえば、私は「会議で発言を求めるときは、必ず椅子から立ち上がることにする」といった行為原則を「『私』の格率」として採用するかもしれないが、何らかの思惑により、これを採用しないかもしれない。私にはそのような格率を取捨選択しつつ自らの意志を規定する自由がある。

\*

ここでは最後に、本稿での検討内容をこれまでとはまた異なる角度から——自我論との関連を意識しつつ——要約しておくことにしよう。

すなわち、行為と「私」との結びつき——これは自由の別名である——には次の二つのレベルが存在する。つまり、「『私』の為すこと」のレベルと、「『私』の格率」のレベルがそれである。まず、前者について言えば、「私」がおこなう行為もしくは動作の範囲は、「類型」としての再現行為により実践的かつ理論的に限定されていく。カントによって超越論的自由と呼ばれたものが存在するのは、このような行為もしくは動作の場面においてである。しかし、後者について言えば、格率の採用にかかわる実践的な自由がある。それゆえ、「『私』の格率」の採用には、全体として次の二つないし三つの条件が必要になると考えられる。一方では、それは反復可能な、「『私』の為すこと」という意識がともなう行為の「類型」をもとに構成されなければならない。他方では、そのようにして構成された行為原則の中から、何らかの方法で「『私』の格率」を選びとらなければならない。この場合に、もし私たちが道徳的——カントの言う意味において——であろうとするなら、普遍化可能な行為原則だけを「『私』の格率」として採用すべきである。そして、実際にそのような格率を採用した場合、私たちは積極的な意味で自由と見なされるのである。

さて、基礎行為概念を導入し、「『私』の為すこと」としての動作に注目することから出発した本稿での検討は、自由と自我との関連という新たな課題の存在を明らかにしたようである。自然の因果性と自由の関係も、この新たな課題に答える中でさらに正確に解明されることが期待されるが、この点はさらに稿を改めて検討することとしたい。

## 注

- 1 cf. [von Wright, 1971] p.68; 邦訳, p.87. なお, 参考文献からの引用については, 末尾の文献リストにしたがい著者名と発行年を示し, これに頁をつけ加える. 例 ([Parfit, 1984] p.221ff.): Derek Parfit, *Reasons and Persons*, 1984, p.221 以下. また, カントの著作からの引用については, アカデミー版全集 (*Kants gesammelte Schriften*. Hrsg. von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften) の頁づけにしたがってその箇所を示す. 例 (Ak.4:213): アカデミー版全集第4巻 213 頁.
- 2 G. Prauss は次のように述べている. 「(前略) 理論的とも実践的とも決めがたいものとしての「自らの」意識あるいは意志の, 再帰的な意味における自己活動性としての絶対的な自発性については, 自分自身に対して実践的な理性として根底にあるものが問題になるということはおおよそ否定しがたい。」 ([Prauss, 1996] S.272f.) G. Prauss がここで念頭に置いているのは, 「理論的であるだけでなく, 実践的でもあるものとしての自己関係性 (Selbstverhältnisse)」をその本質とするような理性である. [Prauss, 1983] S.116ff.
- 3 H. J. Paton は「現代では, 自然の秩序を道徳的秩序の象徴として用いるのには, カントの時代以上に躊躇を感じるだろう」と述べている. Paton がそう主張するのは, 「ダーウィニズムの衝撃」や「現代の物理学」が, 「道徳的秩序の象徴」としての有機的な自然を見失わせたと考えているからである. (cf. [Paton, 1947], 邦訳 p.237).
- 4 『実践理性批判』の「類型論」は, 『純粹理性批判』の「図式論」に見られるミスリーディングな「媒介図式論」の影響を受けて形成されている (cf. [八幡, 1992] p.39-45). すなわち, まず無条件な道徳的な命令が立てられ, それを具体的な行為に適用するために, 条件付きの因果性をその形式とする自然法則が「類型」として用いられる. この点では, そのような媒介を立てず, 「普遍的自然法則の法式」を定言命法に組み込んだ『基礎づけ』の議論のほうが健全である.
- 5 このような解釈に対しては次のような反論が予想される. 「ある種の状況においては, ある種の行動をしてよい」といった条件付きの行為原則は, いずれにせよ仮言命法にすぎない. 道徳的な義務にかなう行為原則は, むしろ無条件なものに限られるのではないか. 実際, カントもそう言うかもしれない. しかし, このような主張は, R.M. Hare が指摘しているように一般性と普遍性の混同に基づくものであろう. cf. [Hare, 1963] p.37 ff., 邦訳 p.61f.
- 6 D. Davidson が主張する非法則的一元論の根底にあるのも, これに類似した行為と出来事の同一性の主張である. そこには, 自由の存在に関する彼の確信がある (cf. [Davidson, 1980] p.214f.). また, 物的な述語と心的な述語をともに帰属させることができる「人物 (person)」のカテゴリーを設定し, これを記述的形而上学を中心に位置づける P.F. Strawson の主張にもこれに類似した性格が見られる (cf. [Strawson, 1959] p.247).
- 7 「するべきだと彼が意識するがゆえに, そのことをすることができると判断する.」この有名な表現は, 当為と自由のあいだにある認識論的な順序を主張したものとして理解されなければならない. そうではなく, これを当為は可能性を含意するというふうに平板に理解するなら, この表現の意味の大半は見失われる. 実際, 「べき (ought)」は「できる (can)」を含意するという立場を採用するなら, これはおおよそトリヴィアルな論理的真理にすぎない.
- 8 ここでカントの議論から導き出されたこのような帰結は, 意志や行為は内省的な直観や認識によって判別される何かだという考えを放棄し, そうしたものを「ある記述の下で」認める G.E.M. Anscombe の基本的立場に近い. (cf. [Anscombe, 1963] p.28ff., 邦訳 p.53-56)
- 9 カントの倫理学を「格率倫理学 (Maximenethik)」と呼ぶことを提唱したのは O. Höffe である. cf. [Höffe, 1992] S.187ff.
- 10 cf. [Höffe, 1977] S.255ff.

## 参考文献

- [Anscombe, 1963] G.E.M. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, 1962; 邦訳: G. E. M. アンスコム, 『インテ  
ンション 実践知の考察』, 菅 豊彦訳, 産業図書, 1984.
- [Davidson, 1980] D. Davidson, *Essays on Actions and Events*, Oxford U.P., 1980; 邦訳: D. デイヴィドソン,  
『行為と出来事』, 服部裕幸 柴田正良訳, 勁草書房, 1990.
- [Hare, 1963] R. M. Hare, *Freedom and Reason*, Oxford, 1963; 邦訳: R. M. ヘア, 『自由と理性』, 山内友三郎  
訳, 理想社, 1982.
- [Höffe, 1992] Otfried Höffe, *Immanuel Kant*, München, S.187ff.
- [Höffe, 1977] Otfried Höffe, 'Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen,' in: *Zeitschrift für  
philosophische Forschung*, 31, 1977, S.255ff.
- [Paton, 1947] H. J. Paton, *The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy*, Hutchinson, 1947; 邦  
訳: H. J. ペイトン, 『定言命法 カント倫理学研究』, 杉田 聡訳, 行路社, 1986.
- [Prauss, 1996] Gerold Prauss, 'Für sich selber praktische Vernunft,' in: G. Schönrich, Y. Kato (Hrsg.), *Kant in der  
Diskussion der Moderne*, Suhrkamp, 1996, stw1223.
- [Strawson, 1959] Peter F. Strawson, *Individual. An Essay in Descriptive Metaphysics*; Methuen, 1964; 邦訳: P.  
F. ストロウソン, 『個体と主語』, 中村秀吉訳, みすず書房, 1978.
- [von Wright, 1971] G. H. von Wright, *Explanation and Understanding*, Cornell U.P., 1971; 邦訳: G. H. フォン  
ウリクト, 『説明と理解』, 丸山 木岡訳, 産業図書, 1984.
- [八幡, 1992] 八幡英幸, 「図式性の動的解釈と反省的判断力」, in: 関西倫理学会, 『倫理学研究』, 1992,  
p.39-45.