

カント道徳哲学における道徳的帰責の問題

山蔦 真之 (東京大学)

※文中の[]は原語を含む論者の補足を示す。

はじめに

カント道徳哲学における道徳的帰責(moralische Zurechnung, Imputation)の問題はある微妙な地位を持っている。というのもそれを外部から眺めたときカント哲学は、人間の行為が彼の自由によって生じたことを示している点で、行為の責任がほかならぬ彼にあることをこれ以上ないほど強固に証明しているように見える。しかし他方で一度その内部の細かな解釈へと向かうと、そこにおいて道徳的帰責は、カント哲学の持つ最も難解なアポリアの一つとして現れるのである。本論考の目的はこの問題のはらんでいる困難を整理すること、そして可能な解釈を提出し、その哲学的意義を明らかにすることにある。

1、帰責の根拠としての自由

カントが道徳に関する主要な著作を刊行する以前から帰責の問題と取り組んでいたことは、1770年代に位置付けられる道徳哲学講義がそれを証言している。そこにおいてカントは、実際のところ後の著作よりも多くを帰責一般(道徳的帰責、行為の結果の帰責、帰責の度合い[Grade])について語っている。その冒頭には次のような定義が与えられている。

全ての帰責は、ある行為が人間の自由から産まれた限りにおける行為の判断であり、それは何らかの実践的法則にかんがみてなされる。それゆえ帰責においては自由な行為と法則がなければならない。しかし例えば狂人や泥酔者には、何かを帰属する[zuschreiben]ことはできても帰責する[zurechnen]ことはできない。帰責においては行為が自由から生じねばならず、泥酔者には行為は帰責できない。もっとも、しらふであった時の飲酒それ自体は帰責可能である¹。

行為が帰責されるか否かの判断は、行為者がまさにその時において自由であったかどうかにかかっている。それゆえ泥酔者に彼が酔って行ったことを帰責はできないけれど、しかしながら彼が酒を飲んだそのことは帰責可能である。それによって生じた行為の結果もまた、この酒を飲んだという行為を通じて彼に帰責されることだろう。帰責の根拠はこうして、行為のまさにそのときに彼が自由であったというその一点に集約されることになる。この発想をカントが批判期を経ても失わなかったことは、晩年の著作『道徳の形而上学』における以下の一説に見ることが出来る。

道徳的意味における帰責とは誰かがある行為の創始者[Urheber](自由な原因[causa libera])とみなされるところの判断である。そのような行為は、おこない[Tat]と呼

¹ Kant, Vorlesung zur Moralphilosophie, (Hg. von Werner Stark), Berlin 2004, S.87.

ばれ、法則の下にあることになる。この判断は、それが同時におこないの法的結果をも伴うときは法的に効果のある帰責であり、さもなければ単に判断するだけの帰責である。
(VI.227)²

行為を帰責することとは行為の「創始者」ないしは「自由な原因」の探求でもある。だからこそ、それは行為のまさにその瞬間において人間が自由な原因であったかどうかを問題にする。カント倫理学において道徳的帰責は、さしあたり行為の瞬間における自由を基準になされることになる。

2、自然必然性に対する自由 ——絶対的自発性——

ここまでの議論には問題がない。行為者の自由に道徳的責任をもとづけることは、帰責というものを保証するための一つの典型的戦略であるように見える。それゆえカント哲学を外から眺めたとき、それは「厳格主義者カント」というイメージとも相俟って、これ以上ないほど確固たる仕方で善悪を人間に帰責しているように思えるかもしれない。しかしながら一度カント道徳哲学の内部に足を踏み入れると、そこにおいて道徳的責任は極めて危うい状況にさらされていることが観察されるのである。

帰責が自由にもとづいていると言われたとき、その「自由」とはどのようなものであるかが最初に確認されなければならない。この自由はここまでに於いて、行為者がその行為の瞬間に所持しているものであり、それによって彼が「行為の創始者」ないしは「自由な原因」と呼ばれるものとして考察された。

「創始者」「自由な原因」という言葉使いはカントの読者をして『純粋理性批判』における有名な「第3アンチノミー」の議論を想起させることだろう。事実カントはそこで帰責の概念を登場させている。

自由の超越的理念は、その大半が経験的である自由の心理的概念ではなく、行為の絶対的自発性の内容を構築するのである。しかもそれは行為の帰責性〔Imputabilität〕の本来の根拠として構築される。(A448/B476)

行為を帰責する根拠になるのは単なる自由ではなく、自由の超越論的理念、すなわち絶対的自発性とされる。そしてここで言うところの絶対的自発性とは「ある状態、すなわち状態の結果の系列を、まったくもって始める能力」(A445/B473)のことを意味している。出来事の系列を始めるという能力が第3アンチノミーの議論において、すぐれて自由の超越論的意味となりえるのは、それが自然法則の持つ必然性に対立しているからにほかならない。自然法則がもつ必然性とは、それが出来事の系列をとぎれることなく産出しつづけ、そこにいかなる新たな要素が入り込むことも許さないことにその特質を持っている。だからこそ新たな系列を「始める能力」である超越論的自由が、ここで自然必然性に対立する

² カントの著作に関してはアカデミー版の巻とページ数を示すことにする。ただし『純粋理性批判』に関しては、慣例通り A・B 版のページ数を示す。なお邦訳は、岩波書店のカント全集を参考にしたが、全て論者の責任においてなされている。

形で明確に描き出される。

出来事の系列を始める能力としての自由という概念は、起こったできごとを「始まり」へと回収する点において、たしかに道徳的帰責の根拠になりえるように思える。けれどもカントは第3 アンチノミーの本論において、上記の引用箇所を除き、絶対的自発性と道徳的帰責を関係させようという意図を見せていない。その理由は明らかである。なぜならばこの箇所におけるカントの目的は、よく知られているように、伝統的形而上学の一部であった「世界論 [Kosmologie]」の反駁にあったからである。それゆえ第一に論じられるべきは、人間が自由かどうかではなくて、世界に始まりがあるか否かという問いであり、別様に言えば「世界の運動を説明するための第一動者を受け入れる」(A450/B478)かどうかである。第3 アンチノミーの解決として書かれた(他のアンチノミーの解決にくらべて格段に分量が多く、かつ濃密な)「世界の出来事とその原因から導出することの全体性という、世界論的理念の解決」(A532/B560 ff.)において、確かにカントは「意志」や「当為」といった言葉を登場させ(A548/B576)実践哲学との緊密なつながりを示唆してはいる。それにもかかわらず、「世界論」の枠組みにおいて構想されたこれらの議論は、あくまでも世界における始まりを問題にしているのであって、人間の自由、さらには帰責可能性についての扱いは副次的なものにとどまらざるをえない。

この事実はしかしながら、絶対的自発性から道徳的帰責へのつながりをさまたげるものではない。そしてほかならぬカントその人が、このつながりを別の箇所において論じているのである。

歴史的研究が示すところでは道徳的帰責の問題は弁神論 [Theodizee] の文脈において提出されていた。すなわちそれは、全知全能の神が世界を創造し、そこで生じることの全てを知っていたのであれば、どのようにして人間が道徳的悪を行い、さらにはそれに責任を持つことが可能であろうか、という問いである³。カントは『形而上学的認識の第一原理の新たな解明』第9 命題に付与された短い対話篇の中で、このアポリアと取り組んでいる。まず一方の対話者(カーユス)が言うところでは、自分が人生の中で犯したどんな罪も、それは世界の起源から規定されている諸根拠の必然的な結果である。仮にその罪が自分自身の「劣ったものへと規定された傾向性 [voluntatis ad deteriorem partem facta inclinatio]」(I.401)から生じたとしても、その傾向性それ自体が必然的な根拠にもとづいているのだから、罪は依然として帰責されることはない。これに対して、恐らくはカントの考えを代表しているであろう、もう一人の対話者(ティティウス)は次のように反論している。

君が言うところでは、根拠の集まりによって私はすでに決まったものへと傾向付けられている。けれども考えてほしいのは、行為の根拠の集まりには、対象にひきつけられることへの君の意志の自発的な傾き [spontanea propensio] が必要とはされないかということだ。(I.402)

³ Odo Marquard “Imputation”, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. この問題に関して、カントを含めたより詳しい思想史的研究は、Susan Neiman, *Evil in Modern Thought. An Alternative History of Philosophy*, Princeton UP 2002.

さらにこの対話者の述べるところでは、「自発性とは内的原理から生じた行為であり、この行為が最善のものの表象にしたがって規定されたときは、自由と呼ばれる」(I.402)。よく知られるように、ここで言われているところの自発性や自由の概念をカントはライプニッツ・ヴォルフ・バウムガルテンの哲学から継承しており、これらは前述の「第3アンチノミー」における「絶対的自発性」と同一視されてはならない⁴。しかしそれにもかかわらず、ここでは自発性と自由が、犯した罪を帰責することの根拠となっていることが確認されよう。

カントはすでに前批判期において、自発性が道徳的帰責の根拠として機能するという発想を持っていた。このつながりは『純粋理性批判』第3アンチノミーにおいて自発性に「出来事を絶対的に始める能力」という特別な規定が与えられた後でも変わることはない。そのことを証言しているのは、『実践理性批判』「純粋実践理性の分析論の批判的解明」における道徳的帰責をめぐる議論である。ここでカントは、盗みというおこないが「因果性の自然法則にしたがって先行する時間の諸規定から生じた必然的結果」ではなく、「なされないことが可能」であったし「なされるべきではなかった」(V.95)ことを示そうとする。このことを示すために、行為が「内的な、我々自身の能力によって生み出された表象、状況に従って生じた欲望、我々自身の好み」(V.96)によってなされたということは役に立たない。というのもこの「行為に先立つ表象」は時間の中における根拠であって、それ自体にさらに先行するものに規定されており、それゆえ自然必然性をともなっているのである。みずからの欲望に従ったことを追及される盗人は、その欲望そのものが別の原因を持っており、それゆえ自分は欲望を必然的にもたざるをえなかったと言うことで罪の帰責を回避できるだろう。それゆえ行為に先行する表象、欲望や好みは、道徳的帰責の根拠とはなりえない。

この「一つの同じ行為における自然必然性と自由の間の見かけ上の矛盾」(V.97)を解決するためにカントは『純粋理性批判』の議論を「思い出す」よう促す⁵。すなわち、自然必然性が規定するのは時間によって規定されている現象としての人間のみであって、それは叡智的存在としての人間が自由であることをさまたげない、という議論である。そしてこの叡智的存在としての人間の自由とは、第3アンチノミーにおいて自然必然性に対立させられたところの絶対的自発性にほかならない。こうして絶対的必然性の概念は、世界論の枠組みを超えて実践哲学においても帰責の根拠としての地位を確立するのである。

道徳的帰責をおびやかす第一の危険は、なされたおこないが「必然的」であったという議論である。この議論に対しては、そのおこないが行為者の内的な欲望や傾向性より産まれたのではないか、という反論は無効である。というのもその反論は内的な欲望や傾向性そ

⁴ カント全集（山本道雄訳）の訳注 54 におけるヴォルフとバウムガルテンからの引用を参照。自発性概念のより詳しい前史については、Katsutoshi Kawamura, *Spontaneität und Willkür: Der Freiheitsbegriff in Kants Antinomielehre und seine historischen Wurzeln*, Stuttgart 1996.

⁵ H・クレンメはこの参照を『純粋理性批判』B428-432 と理解している。当該箇所は「理性心理学から宇宙論への移行についての一般的注」と題されており、論じられているのは思考する能力としての自発性である。Kritik der prktischen Vernunft, Mit einer Einleitung, Sachanmerkung und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme, Meiner 2003.

のものが必然的であったということを論駁することは出来ないからである。『新解明』と『実践理性批判』の上述の議論はともに、こういった必然性の議論から道徳的帰責を守ろうとする試みであり、両者はその最終的なよりどころとして自発性の概念を提出する。両者を、けれども分けているのは『純粹理性批判』「第3アンチノミー」に見られる新たな要素の混入である。批判期のカントが道徳的帰責を守るために対するところの必然性とは、前批判期におけるような神の創造の必然性ではなくて、自然法則の必然性となる。それに従って最終的に帰責の根拠となる自発性もまた、先行する原因を持たずに絶対的な始まりを構築する能力、絶対的必然性へと変貌する。『実践理性批判』「批判的解明」が示すのは、自然的必然性に対して絶対的自発性によって人間の道徳的責任を基礎付けようとするカントの姿にほかならない。

3、道徳的帰責の不可能性？ ——意志の自律——

絶対的自発性が道徳哲学にまで持ち込まれたことで、ひとまずは道徳的帰責が可能になったように見える。人間がもつ出来事を絶対的に始める能力が人間を、自然必然性によって規定された現象の世界（それは人間の欲望や傾向性を含む）から救い出し、自身で責任を担うことの出来る叡智的存在へと昇華させたように思える。

けれどもこの解決は皮肉なことに、カントをさらなるアポリアへと導くことになる。それがもっともはっきりと見られるのは、『道徳形而上学への基礎付け』第3章における以下の記述である。

因果性の概念は法則の概念をともなっており、この法則に従ってわれわれが原因と呼ぶものを通し、べつなもの、すなわち結果が措定されなければならない。それゆえ自由とは確かに自然法則に従った意志の性質ではないが、しかしだからと言って無法則なのではなくむしろ、特殊な種類ではあるが、不変の法則に従った一つの因果性なのである。さもなければ自由な意志とは無意味なものであるだろう。自然必然性とは作用する原因の他律であった。なぜなら他の何かが作用原因を因果性へと規定するという法則に従ってのみ、すべての作用が可能であったからである。意志〔Wille〕の自由が自律、すなわち自身が法則となるという意志の性質でないというなら何だというのであろうか。

(IV.446.7)

引用の前半部は、ここまで追ってきた「自由な原因」というカントの主張を繰り返しているだけのように見える。第3アンチノミーでも言われたように、自由とは自然必然性とは異なる因果性にほかならない。絶対的自発性として道徳的帰責の根拠を形作っていたはずのこの議論は、けれどもここではことなった概念とつながっていく。すなわち「意志〔Wille〕」という新たな要素の混入とともに、自然必然性としての意志の「他律」と、自由であるところの意志の「自律」という新たな対立軸が設けられるのである。

けれどもこの新たに導入された対置は極めて深刻な問題をもたらす。というのもカントによれば「自律の原則が道徳の唯一の原則だということは、道徳性の概念を単に分析するだけで明らかになる」(IV.440)からである。自律の概念はそれが登場したときからすでに、道徳性の原理としての役割を担っている。いまやこの道徳性の原理をカントは、自然必然

性たる他律の原理の対概念として使用する。しかしながらカントは別のところで、自然必然性には自発性の概念を対立させてはいなかっただろうか。そしてその自発性の概念によって、罪や盗みの帰責を可能にさせてはいなかっただろうか。もし必然性に対立するのが意志の自律という「道徳の原則」であるのなら、『形而上学認識』のカーユスが彼の人生において犯した罪や、『実践理性批判』『批判的解明』の盗人のおこないは、それらが必然性に対立しているということから道徳の原則に従ったということになるのであろうか。それともそれらが道徳の原理に従っていないのなら、これらはおこないではなく、自然法則のもとにあった必然的出来事ということになるのであろうか。カントは確かに人間を自然法則の必然性から救い上げたのであるが、しかしその際、道徳性によって彼を叡智的存在へと昇華させたため、道徳性を欠く行為、すなわち悪しき行為の帰責が不可能になってしまったかのように見える。

こうして道徳的帰責に関して、必然性という第一の危険に続いて現れるのは「カント倫理学における悪しき行為の不可能性」というアポリアである。それによれば、カントは「自由な意志と道徳法則の下にある意志は同一である」(IV.447)としたのだから、意志が自由に道徳法則から逸脱することは不可能となる。ここから善い行為のみが自由な行為であり、悪しき行為は自由なそれではないということが導かれる。この難点はすでにカントの同時代人が発見していたものであり、また現代のカント解釈においてもしばしば指摘される⁶。とりわけ近年のカント倫理学に関する研究文献において、これはほぼ例外なくといってよいほど扱われるか、少なくとも触れられることがらである。後述するように既に標準的な解決まで与えられたこの問題を、けれどもきわめて強靱な論理によって提出したのはG・プラウスの古典的著作 „Kant über Freiheit als Autonomie“ であった。

プラウスが注目するのは、カントが道徳的行為を「義務からの行為[Handlung aus Pflicht]」と特徴づけたことである。「義務からの行為」は通常「義務に適った行為」の対概念として使用されるのであるが、プラウスは後者をその内容から「傾向性からの行為[Handlung aus Neigung]」と言い換える。ここで「からの」という表現は、単に行為が義務や傾向性を「含んでいる」というだけではなくて、それが義務もしくは傾向性の「ために・ゆえんに[umwillen]」遂行されることを示している⁷。「ために」という言葉遣いは、行為が他のなにものでもなく、まさにそのものの「ために」なされるということの意味している。それゆえある行為が、義務の「ために」、かつまた傾向性の「ために」なされるということは不可能である。行為は義務もしくは傾向性、どちらかのゆえんで遂行されるので

⁶ カントの同時代人の解釈については、保呂篤彦『カント道徳哲学研究所説』晃洋書房 2001、191 頁以下 (シュミット、ヘルバルト)、御子柴善之「意志と選択意志における自由」(久呉高之・湯浅正彦編『現代カント研究 6 自由と行為』晃洋書房 1997 収録)に詳しい。現代の解釈に関しては以下本論考において、幾人かに限られてではあるが、扱われる。

⁷ Gerold Prauss, *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt am Main 1983, S.75.

「ために」という言葉使いそれ自体は、プラウスも指摘するようにカントのものである。例えば、Grundlegung, AA.390. Kritik der praktischen Vernunft, AA.71,2. またプラウスは近年、カントのこの区別を再び取り上げ、異なった観点からの批判を加えている。Prauss, *Moral und Recht im Staat nach Kant und Hegel*, München 2008, Kapitel 1. Kants Problem mit »pflichtmäßig« zwischen »pflichtwidrig« und »aus Pflicht«.

あり、「義務からの行為」と「傾向性からの行為」は互いに排他的な関係に立っている。しかしながら傾向性のみから、またカントがしばしば傾向性と並列させる「衝動[Antrieb]」のみから生じた動作は、実際には「行為」と呼ぶことが出来ない⁸。というのも傾向性や衝動をカントは「自然」に属すると考えているのだから、そこから産出された結果は、それが例え人間の肉体の動きであっても、単なる自然の作用にすぎない。けれどもそうすると「義務からの行為」のみが本来の意味で行為と呼ばれることになり、結果として義務に反した行為、すなわち悪しき行為などはありませんという結論が導かれるのである。

この議論の構造それ自体は、意志の自律と他律の対立から他律が自然必然性と結びついてしまうという、冒頭に示したアポリアと変わることはない。けれどもプラウスが示したのは、道徳的帰責の不可能性が『基礎付け』第 1 章の「義務からの行為」と「義務に適った行為」の区別に既に含まれていたことである。人間の行為の原因を義務という積極的な自己決定の原理と、傾向性という外的影響の原理に二分してしまうことに、道徳的帰責を不可能にする要素が知られずに潜んでいる。なぜならこの二分法は、人間がいかなる影響も受けずに道徳法則に従って理性的に行為するか、それとも感覚的欲求に支配されあかたも動物であるかのようにふるまうかという二者択一へとつながりかねないからである。『基礎付け』第 3 章で自由な意志と道徳法則の下にある意志が同一視されたり、他律の原理が自然必然性に結び付けられたりするのとは、第 1 章のこの区別がもたらした必然的帰結と考えられる。それゆえカントは自らの倫理的著書のまさに冒頭部分、その宣言において、道徳的帰責をめぐるアポリアに巻き込まれていたとすることができよう。

4、アポリアの解決？ ——意志と選択意志——

プラウスの著作はカント倫理学の解釈史に大きな影響力をもたらし、多くの著者による応答が見受けられる。とりわけプラウスが明確に示した道徳的帰責の不可能性という問題に対しては、カントを擁護しようというところみがすでになされている。

現代のカント解釈においてプラウスと並び国際的な評価を受けている H・アリソンの回答は、その一つの代表と考えられる。アリソンがこの問題を解く鍵として着目しているのが、意志[Wille]と選択意志[Willkür]の区別である。カント自身がこの区別を語りだすのは、少なくとも公刊されている著作に限って言えば『道徳形而上学』が始めである(VI.213,4 また 216)⁹。しかしながらアリソンによればこの区別はカントの道徳体系のすべてにおいて、

⁸ この点に関してプラウスはカントの用語法に忠実ではない。というのも行為[Handlung]という言葉はカントは、actio というラテン語の伝統に従って、自然現象と人間の行為の両方に使用しているからである。V・ゲルハルトによれば「行為」とは人間のそれに限られず、原因と結果のつながり一般を意味していたのであって、ヴォルフやバウムガルテンにあってはむしろ、物理的な作用という意味の方が支配的であった。Volker Gerhardt, *Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung*, in: Gerold Prauss (Hg.), *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt am Main 1986, S.98-131. それゆえここでは行為ではなく、カントが明確に自由の産物と定義している「おこない[Tat]」が正確であろう。

⁹ 本論文においては『道徳形而上学』準備草稿における、この区別への言及、さらには草稿と本論の矛盾の問題には立ち入らない。詳しい叙述については、保呂 2001.P.241- Allison 1990.P.131-.

明示的ではないにせよ、つらぬかれている。さらにアリソンは古典的な研究であるベックの第二批判注解にも依拠した上で、意志の自由に自律を、選択意志の自由には自発性を帰属させる¹⁰。この区別によってなされたのは、道徳性の原則と呼ばれた意志の自律が、帰責の根拠であるところの絶対的自発性とは区別されることにほかならない。問題のアポリアは、『基礎付け』において自然必然性に自律、すなわち道徳性が対置されたことによって、人間が道徳的であるか、そうでなければ自らの行為に責任をもつことができないということにあった。アリソンが提案しているのは、自然必然性に対立する自由が必ずしも意志の自律、すなわち道徳法則に従う意志ではなく、選択意志の自発性でもありえるということである。これによって後者でありながら前者ではない人間の決定、つまり自発的に選択は行ったものの、けれども道徳法則に従わないという決断が可能になり、そこから悪しき行為の帰責もまた実現することになる。

アリソンの研究とほぼ同時期のもので、これもまた現在、代表的研究としての地位を確立したM・ヴィラシェックの „Praktische Vernunft“¹¹ もこの問題に光を当てている。カントを擁護するためにヴィラシェックが強調するのは、意志の他律が必ずしも自然必然性と一致しないことである。意志と選択意志の区別も適用した上でヴィラシェックは次のように結論する。「選択意志が自然法則に依存しているというのは次の限りのみである。すなわち理性的行為の目的と、それにともなって間接的に合理性の基準が、すなわち自らの欠乏を最大限に満足させることが、受動的[pathologisch]要素に先立たれているときのみである。それゆえ他律とは自然必然性なのではなく、理性的自発性の一つの事例であり、そこで理性は何か理性とは『異なるもの』を受け入れたのである」¹²。ここでもまた自発的ではあるが道徳法則に従わない意志が提示されている。

アリソンとヴィラシェックに続く形で現れた新田孝彦『カントと自由の問題』は少し異なった角度からアポリアの解決を試みている。新田が注目するのは、例の「自由な意志と道徳法則の下にある意志は同一である」というカントの言明である。新田によればここでの「道徳法則の下にある[unter]意志」は道徳法則に従う意志のことを意味してはいない。『判断力批判』に見られるカント自身の区別が典拠とされた上で、自由な意志はかならずしも法則に「従う」意志ではなく、その「下に」あり、道徳法則を命令として受けとっている意志であると結論付けられる¹³。それゆえそのような意志は法則にそむくこともありえよう。

これらの研究は、互いにいくつかの差異をもってはいるものの、共通して自由と道徳の

¹⁰ Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge UP 1990. P.132. ここでその議論に踏み入ることは出来ないが、アリソンが引いているベックのテキストは Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago UP 1960, P. 199,200.

¹¹ Marcus Willaschek, *Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart 1992.

¹² Willaschek, *Praktische Vernunft*, S.237,8. ヴィラシェックは注の中で、プラウスがこの「自発的ではあるが他律という態度を見過ごした」としている。S.343.

¹³ 新田孝彦『カントと自由の問題』北海道大学図書刊行会 1993、241 頁以下。引用される『判断力批判』の箇所は AA.448. より最近の研究である保呂『カント道徳哲学研究所説』もこの区別を採用している。202 頁以下参照。

同一視を疑うことで行為、とくに悪しき行為の帰責を可能にしようとしている。とりわけアリソンとヴィラシェックのそれは、自律の自由か自然必然性かという二択を避けるために、選択意志の自発性という要素をそれらの間に、いわば差し挟む試みである。ここから人間は、自発的に意志の他律を、すなわち道徳法則に反することを選択することが可能になり、悪しきおこないの帰責はそのような選択を契機としてなされることになる。

5、道徳的帰責の規準 ——自由の能力としての道徳法則——

この提案によって道徳的帰責の問題は解消されたのであろうか。問われなければならないのは、このような形で自由な意志と道徳的意志の同一性を破棄してしまつてよいのかである。例えばプラウスは『道徳形而上学』における意志と選択意志の区別に言及して、この区別が一方では悪しき行為の帰責を可能にしているが、しかし他方ではそれによって『基礎付け』で到達されていたはずの重要な認識が失われてしまったと考える。重要な認識とは、他でもない、自由と道徳法則の同一視、それらの「分析的」関係である。またプラウスは、『道徳形而上学』においてカントが再び自由と道徳法則を直接的に結びつける箇所を指摘した上で、結局カントが矛盾に陥っていたと結論付けている¹⁴。また上記の他の解釈者たちの中でも、アリソンや新田、保呂は同様の憂慮を示している。とりわけ保呂は「カントは互いに矛盾する二つの自由概念をもっていたか？」という問いを立てた上で、最終的にはそれを否定し、自由と道徳法則の直接的な結びつきを保全しようとしている¹⁵。

さらに、道徳的帰責の問題だけに議論を限定したとしても、選択意志だけによってそれを基礎付けることはできないように思われる。『道徳形而上学』の中で意志と選択意志を区別し、後者のみが「自由と呼ばれることが出来る」とした後で、カントはそこにある注意を与えている。それによれば、選択意志の自由は行為に際して道徳法則に従うか、それとも反するかを選択する能力によっては定義されない。さらにカントは次のように続ける。

感覺的存在として人間が、経験からすると、道徳法則に従うだけでなくそれに反することを選擇する能力を示していたとしても、このことによって知性的存在としての人間の自由は定義されることは出来ない。なぜなら現象はいかなる感性を超えた対象を理解させることも出来ないからである（しかし自由な選擇意志とはそのような[超感性的な]ものである）。そして自由は決して、理性的主体が彼の（立法する）理性と争うような選擇ができることの内に定められることは出来ない。例え経験がそれをしばしば十分なほど示していたとしても。(VI.226)

悪しき行為を自由に選擇している、という日常的な経験に反して、自由とはそのような選擇によっては決して定義されることはない。カントのこの断言は、道徳的帰責を自由な選擇によって保証しようとする先の提案を不可能にしている。しかし自由が善悪の自由な選擇ではないとするのならば、一体何によって理解されるのであろうか。カントが直後に与える回答は以下の通りである

¹⁴ Prauss, Kant, S.114. 引用される『道徳形而上学』の箇所は AA.239.

¹⁵ 保呂『カント道徳研究所説』211頁以下

自由は、理性の内的な立法との関係においてのみ、本来の意味での能力である。立法から逸脱する可能性は無能力〔能力のなさ Unvermögen〕である。

道徳法則との直接的なつながりがあるのは、自由は人間の能力とみなされることのできる。それゆえ道徳法則に反した決断をする自由は、本来の意味で能力と呼ばれることは出来ない。それはむしろ人間の意志の弱さを示している。同書の中でカントは、大きな犯罪は精神の力を示しているであろうかという問いに否定的に答えている。カントによればそのような問いは、病気にある人間が健康状態の時に比べて強さを示しているだろうか、という問いに等しい(VI.384)。健康な人間が持つ能力としての自由は、道徳法則に従う能力以外のなにもものでもないのである。それゆえ道徳的帰責の根拠として、善悪を選択する能力はカント哲学において採用されることは出来ない。

このことは、けれども帰責の根拠として絶対的自発性が提示されたときに、すでに含まれていたように思われる。というのも、絶対的自発性とは自らできごとの系列を始める能力であり、実践的領域に持ち込まれたときにそれは、人間の行為の物理的・心理的原因、衝動や欲望に対立することで、道徳的責任を保証するのであった。それゆえ人間があらかじめ持っていた欲望を選択する能力は、欲望という心理的要素に依存している点で、絶対的自発性という能力としての資格を最初から持っていないであろう。帰責の根拠である自発性は、外界からのいかなる影響も受けずに行為を始める能力でなければならない。

こうして議論は始まりへと、すなわち絶対的自発性の概念へと連れ戻されたように思える。しかもそれは上に示した悪しき行為の不可能性という、今や無視することの出来ないアポリアを伴ってである。もはや単に系列を始める能力を提案することでは道徳的帰責は担保されない。いかにしてそこから悪しき行為にも人間の責任を行き届かすことが出来るのかが示されなければならない。その回答を『道徳形而上学』におけるカントの思考の「転回」に求めようとする解釈者たちに反して、カント自身は『純粹理性批判』の絶対的自発性の提示において既に、ある見通しを持っていたように思われる。注目されなければならないのは第3アンチノミーの「解決」末尾に付された短い議論である。基本的には世界論の枠組みで書かれたこの「解決」において、けれどもカントは実践的領域への適用を少しではあるが論じている。とりあげられるのは、後に実践哲学において道徳に反する行為の典型として取り上げられる「悪意ある嘘」である。カントはそれについて次のように論じる。嘘の原因を探求したとき、その探求が経験的領域に限られるのであれば、そこにはさまざまな自然の作用が見つかることであろう。

この自然の作用を通して行為が規定されたと信じたとしても、それでも人は行為者を同様に非難するし、しかもそれは彼の不幸な性質や、彼にふりかかった出来事のためではない。なぜなら彼がどのような性質であるのかや、諸規定の過ぎ去った系列は、全く起こらなかったものとして、なおざりにすることが出来ると前提されているからである。けれどもこの[嘘という]おこないは、前の状態に対して絶対的なものとして、あたかも行為者がそれによって結果の系列を完全に自分から始めたかのように、みなされる。この非難は理性の法則に基づいているのであって、そのさい理性は人間の振る舞いを、全

ての経験的条件とかかわらず、別様に規定できるし、できなければならない一つの原因とみなされる。…すなわち理性は完全に自由であり、その不履行に全く持って責任を負わなければならない。(A.555/B.583)

嘘の帰責を問題にしたこの文章は、すでにこれまでに確認してきたことの繰り返しのように見える。人間は彼の性格や状況に左右されず道徳的な責任を負う、そしてその根拠は絶対的自発性である。けれどもここではそこに続く文章が注目されねばならない。それによれば、理性は嘘をついた人間の振る舞いを「別様に」、すなわち道徳的に規定できるし、しなければならない。そして理性が責任を負うのは、嘘というおこないを別様に規定しなかつた（不履行）ことについてである。語られているのは道徳的帰責の発生現場にほかならない。けれどもそれは、先に提案されたような、理性が嘘を選択したことを通じて行われてはいない。そうではなくて帰責は「別様に」、すなわち道徳的に行為することができたはずだという前提から発生する。

同様の思考の足跡は第2批判における以下の箇所にもうかがえる。

この点で理性的存在は、彼が行ったあらゆる法則に反する行為を、それが現象としては過去において十分に規定され、その限りで、なしではありえない必然であったとしても、それをやめることができたと言われえる。(V.98)

ここでもまた道徳法則に反する行為が、「やめることができた」ことから、その行為の帰責が導かれている。悪しき行為が帰責されるのは、それが理性によって選択されたからではなく、理性が別様に、道徳的に行為することができたからなのである。

このことは決して、テキストの偶然から生まれた意味のない言葉遊びではない。それはむしろ道徳的帰責についてのカントの根本的確信に立脚している。『道徳形而上学』で語られたように、理性が持つ自由という能力は善悪を選択する能力でもなければ、もちろんのこと道徳法則に反する能力でもありえない（後者が能力であるとき、それは悪魔的理性¹⁶と呼ばれるであろう）。そうではなくそれは「内的な立法との関係においてのみ」、すなわちどのような時であろうとも道徳法則を意識し、それに従うことができるという能力としてのみ理解される。

このことが示すのは、道徳的帰責がどのような時でも、それが悪しきおこないについてなされる時ですら、道徳法則を基準としてなされることにほかならない。欲望や衝動を選択したということは、それだけでは悪の帰責の根拠としては不十分である。それは欲望や衝動が自然必然性に属すというだけの理由ではない。仮に欲望を選択する力を人間が持っていたとしても、そもそも道徳的な規準無しには、そのような選択は非道徳的とは認められない。カントは、しばしば誤解されるように、人間の欲望を単純に否定したわけではない。そうではなく、欲望に従うことが不道徳的と認められるのは、それが道徳法則の命じるところのものをなさなかつたからにほかならない。善きおこないだけでなく、悪しきお

¹⁶ 悪魔的理性の不可能性をカントは『宗教論』の中(VI.35)で触れている。

こないにおいてすら道徳法則がその基準となること、これはカントが『純粹理性批判』からいかなる「転回」もなしに持ちつづけていた確信であったように思われる。

カント解釈としては、以上の理解は二つの利点を持っている。一方でそれは、悪しきおこないの帰責を道徳法則の「不履行」に求めることで可能にする。しかし他方でまたこの解釈は、プラウスを始めとする幾人かの解釈者の憂慮に答えるものである。すなわち『基礎付け』に見られるような道徳法則と自由のつながりや、「能力」としての道徳法則というカントの本質的主張は、この解釈において保持される。悪しき行為が帰責されるといっても、あくまでも人間の自由や能力は道徳法則と共にあるのであり、そのような自由・能力を行使しなかつたというその点において、道徳的帰責はなされるのである。

おわりに

カント哲学において道徳的帰責は叡智的存在としての人間に対してのみ可能である。それゆえ全ての帰責は、善き行為も悪しき行為も、さらには行為の結果でさえ、道徳法則を基準にして行われる。悪しき行為は、それが「別様に」なされるべきであったとして帰責され、行為の結果は行為者が法則の命じること「以上」をなしたか、それ「以下」しかなかったかによって、帰責される¹⁷。

道徳的帰責の問題が開くより広い視野は、帰責の対象である叡智的主体と、それを構成している道徳法則の役割である。カント哲学において帰責の主体を構成するのは、生来的に罪を負っている人間でもなければ、欲望を充足させることを目的に行為を選択する人間でもない。カントによれば生来の性格や欲望は感覺的な世界に属するのであって、それらはいくらあつまっても決して主体としての統一を形作ることはない。そのような時、行為の原因はある焦点へと集まることはなく、先行するさまざまな自然原因へと分散されてしまうことであろう。帰責を可能にするためには、行為がその一点へと集約されるような焦点がなければならない。そのような焦点とは叡智的存在としての人間であり¹⁸、そしてそれを構成しているのが、彼が持っている道徳法則という能力である。こうして道徳法則は帰責がなされる叡智的主体の契機なのであり、ひいてはカントの構想した主体性の道徳哲学にとって、その基盤としての役割を担っているのである。

¹⁷ 行為の結果の帰責については『道徳形而上学』における叙述(VI.227)を参考。本論では詳論できなかったこの問題について、新しい研究では Andrews Reath, *Agency and the Imputation of Consequences in Kant's Ethics*, in: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory*, Oxford UP 2006.

¹⁸ 「知性的存在はそれゆえ焦点[foci]であり、決して手段ではない」。Reflexion.823 (XV.367)