



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	カントの実践哲学における「経験」について
Author(s)	松本, 大理
Citation	哲学, 53, 43-59
Issue Date	2019-01-04
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/75561
Type	departmental bulletin paper
File Information	53_t4.pdf



カントの実践哲学における「経験」について

松本 大理

0 はじめに

カントの理論哲学において「経験」概念は重要な役割を果たす。理論哲学の基礎をなす超越論哲学においては「経験の可能性のアプリオリな条件（制約）」が探求され、その条件の意義が明らかにされるに依じて、可能となる経験概念にも重要な位置づけが与えられる。しかしこうした超越論的条件と可能的経験との関係は、実践哲学においては踏襲されない。むしろ実践哲学の基礎づけは、「純粋な理論理性の批判」とは対照的に、「経験的な実践理性の批判」として展開される（cf. KpV, 16）。¹ したがって「経験」の概念は、実践哲学においては積極的な位置づけを得ず、むしろ経験に依存することなしに理性が純粹かつ実践的に働く可能性が探求される。

とはいえ、実践哲学において「経験」がつねに否定的に扱われるかと言えば、決してそうではない。実際、カントはいくつかの文脈で実践的な経験や諸実例の有用性についても言及しており、また常識的な悟性認識も重視している。こうした背景より、実践哲学においても「経験」に積極的な位置づけを与え、理論哲学との類似性を強調しようとする解釈は少なくない。例えばやや古いところではL・W・ベックが、最近ではJ・グリーンバーグが「道徳的経験」なるものを論じており、² また日本では新田孝彦氏が行為経験や道徳的経験について論じている。その導入の意図はそれぞれであるが、新田の場合、次のような理解のもとで論じられている。

「こうしたカントの探求は、われわれが道德的経験を有していること、つまりわれわれはたんなる自然における生成や変化の経験だけではなく、或る振舞いに関して道德的意義を語ることができ、その創始者に道德的責任を問うことが妥当であるような（行為）経験を有しているということをすでに前提としている。こうした道德的経験そのものの可能性のアプリオリな制約の探求が、道德性の命法としての定言命法の定式化へとカントを導いたのであった。したがって、原因性の法則がわれわれの自然経験の可能性のアプリオリな制約であり、自然必然性の概念が可能的経験の構成的原理であったのと同様に、道德法則はわれわれの行為経験の可能性のアプリオリな制約であり、道德性の本質としての自由はわれわれの可能的な行為経験の構成的原理とみなされなければならない。」³⁾

実際、われわれの経験は、たんに理論的に自然を観察する経験ばかりではなく、行為についての経験もあり、その意味では、理論哲学と類似した仕方では実践哲学の諸原理の探求や基礎づけを進めることはできる。だがこの類比を持ち込むためには、それ相應に「経験」概念を拡張ないし制限する必要がある。例えば「行為経験」という表現は、たんに経験的な行為の経験ばかりではなく、純粹な意志規定からなる行為についての経験を含むことも必要であろうし、また、行為者自身の経験を指すこともあれば他者の行為についての経験を指す場合もあるだろう。特に後者の自他の行為に関する経験の区別については、カント自身に曖昧な部分を残すため、新田の論考においても言及は控えられている。そこで本稿では、自他の行為経験の区別に着目することにより、論を補う試みをしたい。それによって、理論哲学と実践哲学の類似性と非類似性の両面が改めて明確になると思われる。

以下では、観察経験（1節）と行為する経験（2節）の特徴を確認することからはじめ、両者の違いを明確にし（3節）、カントの「実例」の扱い方にそれが反映されていることを確認する（4節）。そして最後に、理論哲学と類比的可能な観察経験を実践哲学に導入する必要性と可能性について若干の考察を付加する（5節）。

1 觀察經驗

実践的な場面において經驗なるものを考えるとき、①他者の行為の特徴や善悪を判断する經驗と、②行為者自身が自らの行為に際して經驗する事柄とを、混同しないように注意することが必要である。どちらの場合も、それが道德的行為に關するものであるならば、何らかの仕方で道德法則を手引きとしているであらうが、しかし經驗されている事柄の種類は異なる。端的に言えば、前者は「觀察經驗」または「觀察者經驗」と呼ぶべきものであるのに対して、後者は「行為する經驗」とでも呼ぶべきものである。カント自身が実践哲学において重視しているのは後者(②)の經驗や認識である。しかしこの經驗は、觀察經驗(①)との対比によってはじめてその特徴が明瞭になる。そこで、本節ではまず觀察經驗の特徴を確認し、行為する經驗については次節で検討する。

ある人の行動を行為として理解し、その行為の善悪を判断するとき、われわれはその行為をたんなる物体運動や身体運動の生起と見なすのではなく、自由な意志に基づいた行為と見なす。もちろん意志の自由そのものをわれわれは認識できないが、しかし「行為」と見なすことにより、別の可能性や動機もあり得たと判断し、行為の結果についての責任を問うことができると思える。これは行為という現象を、自然法則の必然性に基づく仕方とは別の仕方で認識していることを意味する。

こうした別の仕方による認識が可能となるのは、『純粹理性批判』のアンティノミー論を通して、自由な原因の思惟可能性が確保されたことによる。われわれは感性界における出来事について、その原因を可能な經驗の範囲内で探し求める限り、自然法則に従って別の感性的現象を求めることになるが、しかしこれは必ずしも(超越論的)自由の原因性を排除するものではない。同じ出来事に対してその原因を、感性から独立に規定するものへと遡及することは、矛盾なしに思惟し得る。したがってわれわれは人間の行動について、それをたんなる自然因果的な現象の連鎖として

認識するだけでなく、同時に自由な原因に基づいた行為として考えることもできるのである (Krv. B570ff.)。

これら二種類の因果連関の説明に共通しているのは、「観察」というモデルである。ある行動を自然因果的な出来事として観察する場合だけではなく、それを自由にに基づいた行為として見なす場合も、やはり「観察」という態度をとっている点において、両者は共通する。⁽⁴⁾ もちろんそれぞれの説明の確実性は異なっており、前者においては原因も結果も共に現象として観察可能な仕方与えられるのに対し、後者においては結果のみが観察可能であつて、その原因は超感性的であり、観察不可能である。カントが経験によっては自由を認識できない、と繰り返し指摘するのは、こうした意味においてである。

ところで、誤解のないように指摘しておく、両者は共に観察モデルに基づいて同一の行為を観察しているとはいへ、観察の種類には多くの段階がある。行為をたんなる物理的な出来事の生起と見なし、全く理論的に観察する場合もあれば、行為を物理的な出来事としてではなく、心理学的な因果的自然必然性の現れとして見なす場合もあろう。すなわち、悪しき行為の原因を、過去の劣悪な教育や社会環境などに遡及し、因果的自然必然性によって生じたと見なす場合もある。あるいはまた、傾向性に基づいた行為は、その原因をその行為者の持つ傾向性から説明できるがゆえに、それを因果的自然必然性のもとに捉えることもできるだろう。そしてこうしたそれぞれの自然必然的な説明に対して、われわれは同時に自由にに基づいた説明を与えることもできるのである。すなわち、たとえ教育環境が悪かったとしても、それでもなお、当該行為の際に別の行為もなし得たと言ひ得るし、また、いくら傾向性に基づくことが自然であつたとしても、それでもなお、別の仕方得意志規定することもできたと言ひ得るのである。このように自然必然性は、物体(身体)の運動の法則的必然性を指すだけではなく、心理学的な必然性も含めてさまざまな段階で語られるのであり、こうした種々の自然必然的な説明に対して、自由にに基づいた説明の可能性(思惟可能性)が同時に開かれているのである。⁽⁵⁾

「觀察」はこのように物体の運動としての把握から行為としての把握まで、いくつもの段階で成立し得るため、それを理論的な觀察と実践的な觀察とに区別することは決して容易ではない。⁶ いずれにしても本稿にとって重要なことは、現段階で指摘した内容だけであれば、すべて「觀察」モデルに基づいている、という点である。したがって、ある出来事を自由に基づいた「行為」と「見なす」場合であっても、それが「觀察」モデルに基づく限り、自然因果的な見方と共通の「觀察者の視点」を前提している。このモデルを單純に実践哲学に適用したとしても、他者觀察を豊かにするだけにすぎない。重要なのは、行為者自身の内部から行為の説明を展開することである。カントが実践哲学において主題とするのは、それゆえ、自己の行為の意志決定についてである。

2 行為する経験

自分自身が行為する際の実践的判断や認識は、他人の行為についての判断や認識とは異なる。⁷ 前者は後者に還元されるものではない。たとえ行為の際に、自分の行為を対象化して、他人の行為を觀察するようにして動機を吟味することもあるかもしれないが、しかしその場合でも、対象化（觀察）される自分と、対象化（觀察）する自分は異なる。後者の自己のあり方が、ここで取り上げるべき側面である。

カントにおいて道徳原理は、觀察された行為の道徳性を判定する原理ではなく、行為者自身が行為する際に自己の意志規定の根拠を吟味するための原理である。したがって、道徳原理を命令形で定式化した「定言命法」は、他者の行為の道徳的価値を教える規準ではなく、行為者自身が自らの主観的原理（格率）を吟味するための規準を表現している。その基本法式は、「自分の格率が普遍的法則になることを、その格率を通して同時に意欲できる、そういう格率に従ってのみ行為せよ」（GMS 421）と定式化され、行為者自身の視点から意志規定の根拠を吟味することが命じ

られている。

同じように、定言命法の可能性を基礎づける議論も、行為者の視点から論じられており、行為者自身がどのような意志の関係を自らの内に持つかが論拠となっている。すなわち定言命法が可能となるのは、「私がたんに叡知界の成員であれば私の行為はすべて意志の自律につねに適合しているであろうが、しかし私は自分を同時に感性界の成員としても見るため、適合すべき」(GMS. 454)、となるところにある。つまり私の内部で、「感性的欲望によつて触発された私の意志に、さらに同一の意志の理念が、ただし悟性界に属す純粋な、それ自身で実践的な意志の理念が付け加わる」(ibid.)と、この関係が成り立っており、これによつて定言命法の当為が可能となっているのである。

自由の理念の実在性についても、『道徳形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』において探究されるのは、行為者自身の視点からの実在性である。両著作において基礎づけ方法の相違はあるものの、行為者自身の自由の意識が重要な役割を果たしている点は変わらない。『基礎づけ』における「すべての人間は意志に関しては自分が自由であると考えている」(GMS. 455)という表現や、「自由の理念の下でしか行為することのできない存在者は、まさにそれゆえに、いずれも実践的見地において現実的自由である」(GMS. 448)という表現は、行為者の視点を明瞭に示している。『実践理性批判』からは、「自由については、それ自身いかなる正当化の根拠も必要としない道徳法則が、この法則を拘束的であると自らに認識している存在者において、その可能性だけではなく、現実性も証明するのである」(KpV. 47)、という表現を指摘するだけで十分であろう。観察者の視点からは超越論的な自由の思惟可能性を確保することが重要であったが、その実在可能性を示すためには、行為者の視点から考察し、行為者自身の意識を手がかりとする道がとられているのである⁸⁾。

カントの実践哲学は、行為についての評価を行為の外的結果の善悪ではなく内的な意志規定の善悪に根拠づける以上、その評価の枠組みは基本的に行為者の視点から組み立てられる。このことは道徳的な行為ばかりではなく、他

律的な行為や仮言命法に従った行為についても言える。他律的行為は、傾向性に全面的に依存している状態として観察されるようなものではなく、意志自身によって選ばれた他律、すなわち理性的な判断の他律によって生じる行為である（cf. GMS 441）。仮言命法に従った行為も、目的合理的な行動として観察されるものではなく、特定の目的を意欲する行為者が、それを合理的に実現する手段を意欲するという仕方、行為者自身が自らの意志規定において合理的であることを示す行為である。

3 観察者の視点と行為者の視点の相互関与について

他者の行為を観察する場合と自分自身が行為する場合とは、このように視点が異なっているが、しかし両者の相違はしばしば不明瞭となる。行為する際の視点に観察者の視点を取り入れられる場合もあるし①、また逆の場合もある②。本節ではこの点を確認し、それでもなお原理的に両者の視点が区別され得ることを明確にする。

① 行為をする際にわれわれは行為や格率を吟味するが、そのときわれわれは自分の行為を他人の行為と同じように観察対象としたうえで吟味しているかもしれない。仮言命法の下にある行為であれば、ある目的に対する最善の手段を選択するために、さまざまな行為の選択肢を予測し、それを観察しながら吟味しているかもしれない。これは、他者の行為を観察してその合理性を判断する作業と変わらないようにも見える。しかしこの類比は表面的にしか成り立っていない。なぜならカントが問題にしているのは行為の生起の合理性ではなく、観察され得ない意志規定の合理性だからである。ある目的に対する手段としての行為を自ら合理的と判断して意欲する人は、実際に合理的に意欲していることになるが、これに対して他者の行為の場合は、たとえどれほど合理的な行為に見える（観察できる）としても、実際の意欲のあり方は推察にとどまる。自己観察が成り立つのは、たとえば自分の過去の行為を観察し直すと

いった仕方で、その時に十分自覚していなかった動機を推察するような場合であろう。しかし現在進行中の行為に関しては、そのような推察はもとより成り立たない。行為の選択肢の吟味は、「観察」に似ている部分をもつように見えるとしても、それは動機の推察を伴わないがゆえに、そもそも観察ではなく、たんなる自己吟味の過程の一部にすぎない。

これは道徳的な行為の場合であっても同じである。道徳的な格率の吟味とは、自分の格率が普遍化できるかどうかを吟味することであって、そのような普遍化の吟味を行っているかどうかについての吟味（推察）でもなければ、ましてや格率を持っているかどうかの吟味（推察）でもない。

したがって、行為する際に観察者の視点が取り入れられているように見えるとしても、それは他者行為の観察の場合とは全く異なっている。行為に際して行っている自己行為の予測や観察（のようなもの）は、事実との一致を問う必要のない予測や観察であり、意志によって生み出されたり選出されたりする表象にすぎず、それ自体行為するこの一部である。

②逆の場合、すなわち観察者の視点に行為者の視点が取り入れられるという点はどうであろうか。これはしばしば行われているように思われる。他者の行為を観察し、その合理性や帰責可能性、また道徳性を判断するとき、われわれはその行為を単に外的に観察するだけではなく、その他者の行為の動機を推察しながら理解している。したがって、自分自身をその他者の立場に置き移したり、他者の行為状況を自分自身の状況として想像したりして理解を試みている。他者の行為について（仮言的であれ定言的であれ）「かくあるべし」という判断を私が下すとすれば、そのとき私は、私自身がその他者であったときに、自分の内に生じるであろう「べし」の意識を思い出しているのである。それゆえ、他者行為を観察するとき、行為者としての私の視点を移入しているように見える。

混乱を避けるために指摘しておく、ここでは視点の移入という事態が二種類同時に語られている。一つは、私の

視点を他者の視点に（あるいはその逆の仕方で）移入することであり、もう一つは、行為者の視点を観察者の視点に移入する（あるいは取り込む）ことである。これらは種類が異なっており、前者は私と他者の視点についての問題であるが、後者は二つの私の視点についての問題である。目下問題にしているのは後者の問題であり、私が観察者として判断しているときに、実は私は行為者として判断しているのではないか、という問題である。こうした視点の移入や視点の置き換えが、多くの実践的な判断において利用されていることは確かである。しかしそれは、二つの視点が区別し難いことを意味するわけではないし、また観察者の視点を行為者の視点に還元し得ることを意味するわけでもない。他者の行為を観察する私は、自ら行為者として（行為者の視点から）「かくあるべし」と意識するかもしれないが、しかしそのように行為すべきなのはあくまで他者であって私ではない。他者が約束した日時と場所に向くべきなのは、その他者自身であって、私ではない。私は観察者の立場に立ち続けており、その観察や判断のために、私の内なる行為者の視点を利用しているだけである。その意味では、観察する際に必要な「動機の推察」を、「行為者の視点の移入」と言い換えているだけである。

このように、観察者の視点と行為者の視点は相互に関わり合うが、しかしその相違が失われることはない。実践的な「経験」について語るとき、この二つの視点の差異を見失わないことが必要である。

4 経験における実例

われわれは他者の行為を観察することによってある種の実践的な経験を積み重ねるし、またわれわれ自身が行為する際にもある種の経験をしており、意志決定の際にも経験に基づいたり経験に抗したりして判断をしている。その意味では、実践的な場面における「経験」は、他者の行為を観察する場合にも、自分自身が行為する場合にも語り得る。

しかし両者は種類が異なり、カントの議論にもそれに応じた区別を読み取ることができる。本節ではその点を確認しよう。ただしその際、カント自身は「経験」という語を限られた意味でしか用いていないため、この語を直接の手がかりとすることは難しい。しかしその代わり、経験として与えられる行為の「実例 *Beispiele*」については、カントは多くの箇所ですべて語っている。そこで、道徳的行為の「実例」に関するカントの言及を手掛かりとして、カントの実践的な場面における「経験」の捉え方を見ることにする。注目すべきは、「実例」に関して次の二つの文脈が認められることである。

①カントによれば、義務に基づいて行為する「実例」として確実なものは、決して挙げることができない (GMS, 406)。すなわち、「義務にともかく適ってはいる行為の格率が、道徳的な根拠と自らの義務の表象のみに基づいている。なぜなら、「義務の理念がたんなる見せ掛けで、実は自愛の隠れた衝動が意志規定の本当の原因だったというようなことは決してない」と、確実に推察することはできない」(ibid.) からである。このような限界が生じるのは、「道徳的価値について語るときに問題となるのが、見える行為ではなく、行為の内的な見えない原理」(ibid.) だからである。

ここで論じられているのは道徳的な行為の実例についてであるが、このような不可知論の構造は、原理的には他の種類の行為についても同じように指摘し得る。見掛けは義務に適っていても義務に基づいた行為であるかどうかは「見えない」のと同じように、見掛けは義務に反していても、実際に義務に反した意志規定による行為であるかどうかは、やはり「見えない」であろう。また、目的合理的に「見える」行為であっても、その意志規定も実際に目的合理的であるかどうかは「見えない」。したがって、どのような種類の意志規定であれ、それを確実に示すことができるような「実例」を挙げることは不可能である。なぜなら「実例」ということで理解されているのは、そもそも外的

観察によつて観察者に与えられるということだからである。

②しかし他方で、カントは「実例」について別の評価も与えている。すなわち、「ふだん理性を用いる習慣がありさえすれば、意図の誠実さや、確固として善い格率に従う姿勢や、同情や万人への善意といった実例を示されると、誰であれ、極悪人ですら、自分もそのように心がけたいと願わずにはいられな⁹」(GMS, 454)、『と言われている。そしてこのとき極悪人は、感性の衝動から自由である意志を自分もまた備えていることを自覚し、自分自身の内なる善い意志を自覚するとされている (GMS, 454f.)。

この文脈ではカントは、先ほどとは異なり、「実例」が本当に道徳的な行為を確実に示しているのかどうかという懷疑を一切立てず、むしろ端的に示していることを出発点としている。そのようにして示された実例は、人々が自分の内なる自由な意志について自覚するきっかけを与えるのであり、それは極悪人においても同じである。このような仕方では実例が確実だと見なされている箇所は、他にもいくつか見出し得る。文脈の違いはあれ、定言命法の具体的な適用実例が四種類にわたつて検討されている箇所も (GMS, 420ff., 429ff.)、カントが道徳的行為の実例を確かに示し得ると考えていた証左となり得るだろう。

さて、経験における「実例」に関するこうした二種類の評価は、事態を見えにくくするというよりはむしろ、経験の実例に関するカントの理解を明瞭にすることに役立つと思われる。両者は一見すると、道徳的な実例の存在についての肯定(②)と否定(①)という反対の評価を与えているように見えるが、しかしそれは表面的な違いにすぎない。そもそも第二の文脈で論じられているのは、極悪人に示された道徳的な行為の実例の確実性についてではなく、極悪人自身が自らの内なる善い意志に気づく内的変化についてである。したがって文脈としてはむしろ、いかなる人間にも善意志が備わっており、それを自覚することができるといふ例(実例)が示されているとも言える。その限りでは、ここで極悪人が観察している道徳的な行為が実際に道徳的なのかどうかはそれ自体問題ではないし、たんにそのよう

に見なし得るという推察であつてもよい。たとえ不確定であるとしても、それをきつかけとして、極悪人ですらも自らの善意志に気づくことができる確かさが、ここでの要点である。¹⁰⁾

それゆえ、実例に対する評価が二つの文脈で異なっているのは、その実例を受け取る人物がそもそも異なる仕方設定されていることによる。第一の文脈では、実例の受け取り手は、たんなる「観察者」である。第二の文脈では、実例の受け取り手（極悪人など）は、自らが意志を持ち、それを自覚する主体であり、いわば「行為者」である。したがって後者の実例の経験とは、行為する視点からの経験である。その経験のきつかけとなつた当該実例の観察という契機は、少なくとも本箇所の文脈では補助的な位置づけしか与えられていない。

このように、観察を通して得られる経験と行為する経験は、種類が大きく異なる。観察を通して経験される実例は、その内的動機については根本的に不確実性を伴つており、この事情は道徳的な動機であらうと、他律的な動機や目的合理的な動機であらうと同じである。そしてまた、道徳的な行為の実例であることが文脈上指定されていても、その道徳的動機がなぜ別の人に確実に知られるのかについては、カントが説明することはない。この点に関しては、他者行為の観察という性格上、他者の内的動機が不可知であることをカントは認めているのであらう。これに対し、行為する者が行為に際して何らかの事柄を経験しているということ、つまり実際に自らの動機を持ち、意志を規定する点に関しては、それ自身が懐疑の対象になることはない。そもそも行為する人が意志を規定し得るということは、議論の前提であり、確実に成立する事柄である。確実でないのは、たんにその自覚の程度であり、また、観察可能な形で行為を実現することである。

以上のように、経験として与えられる実例は、それが観察モデルに基づいて扱われる限り、その内的動機に関して是不可知であり、たんなる思惟可能性（あるいはたんなる推察）にとどまる。それゆえ物自体に関する理論的認識の限界と同じ制限を持つ。これに対し、実例が行為者自身の意志規定にかかわるものとして扱われるときには、観察に

よる確実性とは別の種類の確実性を伴った認識が問題とされている。カントにおいて本来の意味で実践的な認識と呼ばれるものは、つねにこの行為者の視点からの認識であり、意志の自己規定という側面から説明される認識である。

5 実践的な観察経験の可能性

観察経験は基本的に理論的認識に対応するのに対し、行為者の視点から意識あるいは経験されるものは実践的認識に対応する。両者の違いは『実践理性批判』において明確に語られている。理論的認識は「理性性に対して外からなにかを通して与えられる対象の性質についての認識」であり、実践的認識は、「対象自身の現存の根拠になり得るような認識」(KpV, 46)である。つまり、理論的認識においては、与えられるもの(対象)とそれを認識する能力とが分離しているが、実践的認識においては、対象とそれを認識する能力(すなわち欲求能力)は分離して、認識能力の働き自身が対象を与え、(行為として)現存させる。こうした実践的な認識の特徴を見るならば、この認識には純粹な意志規定だけではなく、傾向性に基づいた意志規定も含まれることがわかる。傾向性に基づく行為は、たんに傾向性が意志に対して外から与えられ、それが原因となって行為が生起する、という仕方では理論的認識に属す仕方でのみ説明されるわけではない。傾向性が意志の規定根拠になるとしても、それに従うという判断を下して行為を現実化する(現存を与える)のは、意志という行為する者の視点から問題が立てられている限り、その認識は純粹な意志規定である、経験的であれ、観察モデルに基づく認識とは別の枠組みに属す。

ここからわかることは、カントが意志の道德性に関するアプリアリな原理を探索するとき、二つの作業を必要としていたということである。すなわち一つは、観察モデルに基づく認識(これは総じて理論的認識という特徴を持つ)に対して、行為者の意志の視点から語り得る認識(実践的認識)を区別すること、そして第二は、行為者の視点から経験的な傾向性などを取り除き、純粹な意志規定の根拠を取り出すことである。したがって、道德原理のアプリアリ

性の探求に際しては、観察経験を除去すると共に、行為者の視点のうちにある経験的なものを除去するという、二種類の意味で経験的なものを取り除く作業が行われていたのである。

さて、こうして見ると、実践哲学を理論哲学と類比的に捉える試みはそれほど容易ではないことがわかる。「経験の可能性のアプリオリな条件」という、理論哲学において有効であつた論法は、少なくともただちには実践哲学に妥当しない⁽¹⁾。そもそも「経験」されるものの種類が、与えられる観察と与える行為とは全く異なるし、かつ実践哲学においては、与える行為からも経験的なものを完全に除去し、純粹意志を取り出すことが目指されているからである。それゆえ、この類比を推し進めようとする場合には、観察経験と行為者経験を同じものとして拡大解釈し、かつ、純粹意志の意識に対しても「経験」という語を拡張して用いるという、二つの拡大解釈を伴うこととなる。

とはいえこの拡大解釈は必ずしも不当なものではない。その動機の背後には、むしろ、カントが前提している問題構制の不備を突く重要な指摘が含まれていると思われる。その点について最後に確認しよう。

行為の道徳的価値が意志規定のあり方に基づき、かつその意志は行為者本人にしか原理的に知られないとするならば、行為についての評価は最終的に、行為者自身による自己評価に依拠せざるを得ない⁽²⁾。自己の格率の普遍化可能性の吟味は、当人自身の不断の自己吟味にかかつており、それが誠実になされているか否かを、他者は原理的に知ることとはできない。こうした不可知論が生じるとき、道徳が本質とする対人関係の説明や、他者の行為の評価（また他者からの私の行為の評価）は、大きな困難に陥るだろう。もちろんカントは、そのような奇妙な事態を思い描いてはいない。そのような事態は、観察経験に内在する不可知論の契機を強調した結果にすぎない。むしろ観察経験には、初めからもう一つの側面が存在する。それは極悪人が目にした実例のように、道徳的行為が実際に与えられ、評価の対象となり、観察経験となり得る、という側面である。その実例は、そもその前提からして、不確実性を疑い得ることとは別の仕方、確実に観察し得る行為として与えられている。極悪人は目にした行為について、その動機が実は

不純かもしれないなどと邪推することなく、端的に道徳的で純粹な動機からなされた行為と見なしている。この極悪人がそうした邪推をしないのは、その実例の観察によって彼が自らの善い意志に気づいているからである。すなわち、自らの善い意志に気づくことと当該の他者の行為の善さを観察することが、同時に成立しているからである。⁽¹³⁾ ここには理論的な観察の場合とは違った、別の仕方で成立する観察が提示されている。それは与えることと与えられることとが緊密に結びついた観察であり、「実践的観察」と呼び得るかもしれない。

このようにカントには、行為者の視点から自らの純粹意志を知ることとは別に、観察者の視点から他者の内なる純粹意志を知るという文脈も確かにある。欠けているのは、いかにしてそれが成立するかの説明と分析である。この欠陥は、道徳的評価の基準を単独の意志の自己規定に置く限り、根本的につきまとうであろう。道徳を二つの（またはそれ以上の）意志の主体どうしの間の関係として考察するならば、この実践的観察の成り立ちについても説明可能性が開かれるかもしれない。そしてそのときにこそ、自他の道徳的行為は実践的な観察経験から評価できるであろうし、また道徳法則は、たんに自己の意志の道徳性の最高条件であるばかりではなく、相互主体的な道徳的「経験の可能性のアプリオリな条件」としての位置づけも得ると思われる。⁽¹⁴⁾

(1) カントのテキストからの引用に関しては、次の略号を用いる。GMS:『道徳形而上学の基礎づけ』（『基礎づけ』と略す）、KvV:『実践理性批判』、KvV:『純粹理性批判』、KU:『判断力批判』。引用ページ数は、『純粹理性批判』はB版からであり、それ以外はアカデミー版全集からである。なお、必要のない限り、テキスト中の強調は省略している。

(2) L. W. Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960, pp. 171-2; J. Grenberg, *Kant's Defense of Common Moral Experience*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

(3) 新田孝彦『カントと自由の問題』、北海道大学図書刊行会、一九九三年、三三四頁。

(4) ある行為を自由な行為として「考え」たり「見なし」たりすることまでも「観察」に含めるとすれば、これは意味を拡大しすぎているかもしれない。実際、観察者の視点と行為者の視点との間には、いくつかの段階がある。本稿のように行為の当事者性を強調すればするほど、その他の多くの事柄が観察内容に含まれることになる。逆に、観察内容を自然必然性に厳しく限定すれば、それだけ行為の側に多くの内容が含まれ、行為評価と行為遂行の区別が曖昧になる。行為の概念を厳密にする必要上、本稿では観察という概念の拡張を選んだ。観察と行為という根源的な用語以外に第三の用語を持ち込むことは、問題を見えにくくするため、選択しなかった。

(5) この種の議論は、KtV: B582ff. や KpV: 95ff. に詳しい。また新田（一九九三）は現代行為論の文脈も視野に入れて、こうした自由の可能性を綿密に論じている。

(6) 理論的なものと実践的なものととの区別が難しいことはよく知られている。実践的規則である仮言命法の諸規則ですら、区分方法によっては理論哲学に属するとされる（cf. KU. 172）。

(7) 行為者自身が自らの行為に際して持つ経験を、グリーンバーグは「一人称的经验」と特徴づけ、三人称的な観察経験と対比させている（Grenberg 2013, pp. 15-21）。本稿の問題意識はグリーンバーグの考察とはほぼ同じところにあり、彼女の論考から非常に多くを学んだ。ただし、一点大きな問題意識の相違がある。グリーンバーグは、観察者の視点を三人称的とし、行為者の視点を一人称的とするが、しかし本稿の見解では、観察者もまた一人称的である。同じ一人称的な私が、観察する場合と行為する場合とを持つだけであって、私が三人称に身を置き移すわけではない。また、行為している第三者自身の行為体験は、一人称的であるはずだが、しかし第三者という意味で三人称的になりかねない。そもそも一人称／三人称、という区別は、行為／観察とは別の区別であるから、これを重ねると問題が見えにくくなると思われる。

(8) もちろんその基礎づけが成功しているかどうかは別問題である。

(9) 『実践理性批判』では、動機論の文脈（KpV. 77）や方法論の文脈（KpV. 158, 160）においてであるが、道徳的な実例の役割を重視する議論が印象的に語られている。

(10) カント自身によるこれに類似した指摘はKpV.77を参照。

(11) 超越論哲学の枠組みをどの程度実践哲学のうちに読み取り得るかについては、ヘッフェがバランスのとれた考察をしている。一方で、「道徳的 (sittliche) 経験」を可能にする条件の探求としての「超越論的倫理学」の構想が十分あり得ることを明らかにしつつも、他方で、それが実践哲学の課題の一部しか構成し得ないことを指摘している(O. Höffe: *Transzendente oder vernunftkritische Ethik* (Kant)?, in: *Dialectica* 35, 1981, S. 195-221)。なお、実践哲学を超越論哲学として読解する諸見解については、リヒターが博士論文において幅広く整理・検討している(P. Richter: *Transzendente Begründung der praktischen Philosophie* (Dissertation) Technische Universität Darmstadt, 2014 (<http://tuprints.ulb-technik-darmstadt.de/id/eprint/3803>, accessed November 30, 2016))。リヒター自身は超越論的解釈を擁護する側に立つ。

(12) もちろん道徳法則という基準そのものは普遍的であり、すべての人が共有する。だが、その基準によって意志規定を吟味するのは、個々人による自己吟味になる、という意味である。

(13) 「尊敬」という感情は、基本的にこうした相互的な関係において説明され得る。

(14) 本研究はJSPS科研費JP26370004 (研究代表者・千葉清史) の助成を受けたものである。関連する研究会の場で、マーティン・シュテイツカー氏より、本稿の着想に至る多くの示唆と文献の手がかりを得た。ここに記して謝意を表したい。また、JSPS科研費15K01982の助成も受けた。