

# 義務は能力を含意する—— 「当為は可能を含意する」原理を擁護する\*

浦野敬介

## 概要

The ‘ought’ implies ‘can’ principle, or simply OIC, exempts those who cannot fulfill an obligation from having to perform it. This principle has long been accepted as an axiom or platitude for ethical theorizing. Recently, however, it has been the subject of many arguments both for and against. This article argues for an interesting and relatively strong version of the principle, which holds that, all things considered, no one can be morally obligated to perform an action if they lack the relevant ability and opportunity to perform it. The argument highlights the importance of opting for the second-best action when the original obligation cannot be fulfilled due to the agent’s inability. It shows that such an obligation can arise, and be appropriately pursued, only when the original, unfulfillable obligation is canceled. After fending off the various objections to each of the OIC premises, I focus on what is seemingly the most challenging view for its proponents. According to this view, OIC has an intuitive counterexample featuring cases where one inevitably harms another due to uncontrollable compulsion. The view adds that instead of OIC itself, some weaker principle could better explain the priority of the second-best action over the unfulfillable obligation, in cases where only benevolent behavior is at stake. However, I argue that these cases are not genuine counterexamples, and in fact require OIC as their best explanation. Even when compelled to cause some harm, an agent remains obligated to prevent greater harm—an obligation that cannot be effectively discharged if the original, unfulfillable obligation to avoid any harm remains in force despite the agent’s inability.

Keywords: 「当為は可能を含意する」原理、当為、道徳的義務、能力、道徳的ジレンマ

## 1 導入

「当為は可能を含意する」原理 (Ought-implies-can principle; 以下では OIC という) によれば、私たちがなすべき (当為) ことは必ず私たちにできる (可能) ことでもあり、私たちにできないことは必ず私たちがせずともよいことである。つまり OIC は義務を、義務の遵守が可能な範囲に制限し

---

\* CAP Vol. 16 (2025) pp. 271–291. Submitted: 2023.3.16. Accepted: 2025.7.26 研究論文 (原著論文).  
Published: 2025.8.8.

ている\*<sup>1</sup>。倫理学において、この原理は長らく常套的真理 (platitude) のようなものとして認められてきた\*<sup>2</sup>。近年では、OIC を単に自明の前提として理解するのではなく、その論証を与える試みがなされている\*<sup>3</sup>。OIC を論証するための一つの道筋は、ある種の義務が不在となる (義務として認められない) 諸事例に対する、最良の説明 (best explanation) として OIC を擁護することだ (Streumer 2018; Vranas 2018)\*<sup>4</sup>。例えば、私たちの誰にも、過去にタイムトラベルして第二次世界大戦を阻止すべき義務などないだろう\*<sup>5</sup>。そうすることができれば計り知れない善と正義が実現する (もしくは計り知れない悪や不正義が回避される) であろうにもかかわらずだ。他方、仮に世界大戦を遡及的に阻止できる人がいたとしたら、その人には実際にそうする義務があるだろう。計り知れない道徳的価値をもたらす行為が、この人にとっては十分に可能な選択肢なのだ。OIC は、こうした能力の有無と連動した義務の存否を、きわめて自然に説明してくれる。世界大戦の防止義務が存在しないのは、タイムトラベルなど実際には不可能であり、義務づけられるのは可能な行為に限られるからだ。

しかし、こうした擁護の試みに対して、OIC の反例とされる事例も提出されている\*<sup>6</sup>。たとえ抑制することが不可能でも、窃盗症者 (kleptomaniac) に窃盗に及ばない義務はないと言ってしまってよいのだろうか (Blum 2000)\*<sup>7</sup>。約束を守れない状況に自分で自分を陥らせた者は、それによって約束を守る義務を免れるのだろうか (Sinnott-Armstrong 1984, 251–2)\*<sup>8</sup>。こうした行為者が遵守不可能な義務を免除されずに負うならば、OIC に対する反例が与えられたことになる。これらの反例候補はその説得力を、義務の担い手であると期待される行為者が、他者に何らかの危害を及ぼす状況設定から得ている。上記の他者危害の諸事例が真に OIC の反例となるのであれば、上述の世界大戦防止義務の不在も、OIC ではなく、より限定的な原理によって説明されることになる。つまり、遵守の

\*<sup>1</sup> 本論文を通じて私は、「当為」(ought) を「義務」(obligation) を表す語として用いる。また義務については、第二節で詳述する特定の種類の道徳的要請を表す語として用いる。ただし、「当為」は自然には「約束を守る (べき) 当為」のような名詞句を作らず不便であるため、主として「義務」を用いることにする。

\*<sup>2</sup> 例えば、OIC の援用はイマヌエル・カントの実践哲学に帰せられることがある。ただし、Stern (2004) の解釈はカントの OIC に対するコミットメントを否定している。

\*<sup>3</sup> OIC を支持する目立った議論で、本論文では扱わないものとしては次がある。不公正さからの論証は、道徳からの要求はそれ自体不公正な (unfair) ものであってはならないのに、遵守不可能な義務を課すのは不公正な要求に他ならないと論じる (Copp 2008)。Copp の議論への体系的な反論に、Van Someren Greve (2014) がある。

\*<sup>4</sup> Vranas (2007) は別途、演繹的な方針の論証も与えている。また Streumer については本論文の注 5 を見よ。

\*<sup>5</sup> タイムトラベルの例は、Streumer (2018) によるものである。ただしこの仕事で Streumer が直接に擁護しているのは、OIC ではなく、当為を規範理由 (normative reason) の概念に置き換えた別の原理である。

\*<sup>6</sup> OIC に反対する議論として、本文で触れる窃盗症者や約束遵守を自ら不可能にする者を反例候補とする議論のほかに、次がある。Saka (2000) によれば、決定論は (その真偽はともかくとして) 少なくとも想定可能であるのに、必然的主張としての OIC はその可能性と両立しないため、偽であるとする。また、責任論の文脈におけるフランクフェート事例に訴える反論がある。すなわち、例えば約束を進んで破った者は、たとえ約束を守ろうと意図していたとしても脳神経への介入によってやはり約束違反をするよう強いられていた場合でも、現実にしたことから免責されないとする——そしてそのことは遵守不可能な義務からの免除を含意する OIC と衝突するとする反論だ。私が本文の以降の議論でこれらの反論を扱わないのは、第二節で特定するように、私たちが問題とする OIC における可能性が、決定論と両立しうるような能力の概念として理解されるからだ。

\*<sup>7</sup> この論文は、現実の窃盗症者が厳密に言って窃盗を抑制することができないのかについて何も前提しない。私たちが問題にする OIC は、第二節で確認するように、必然的な主張である。そのため、実例における窃盗症者がたとえ窃盗を抑制不可能な者ではなかったとしても、そうした状態に陥る人が想定できるならば、それは OIC への反例となりうる。

\*<sup>8</sup> 類似の反例候補として、そもそも遵守不可能なことを約束してしまう事例が指摘される (Hughes 2017, 84)。また、同時には遵守できない約束を異なる他人との間でする事例も類例である。

不可能性によって義務が免除されるのは、一定の特徴——例えば、他者の苦痛を減らしたり、他者の福利を増進したりする利他性——を持つ行為だけだということになる。このように適用範囲を利他的行為に制限した OIC 類似の原理さえ認めておけば、実現不可能な利他的行為への義務が存在しないことを説明するには十分である一方、他者危害を回避する義務は遵守不可能でも免除されないため、OIC そのものは偽であることになる。

私がこの論文で目指すのは、OIC を支持する論証を与えるとともに、回避不可能な他者危害の場面に注目した OIC への反例候補を斥けることで、遵守不可能な義務は（その内容が利他的行為であれ危害行為の回避であれ）一般に免除されるのだと示すことである。具体的には、第一に、前述のとおり最良の説明への推論の形で、OIC を支持する論証を与える。私は Howard-Snyder (2006) の「次善策への義務からの論証」と呼ぶことができる議論を定式化し直し、幅広い種類の反論から防御する。第二に、OIC への反例候補である回避不可能な他者危害の事例が、実際には反例とならないだけでなく、むしろ他者危害の事例さえもが OIC を支持する事例になると論じる。ここでも私が注目ののは、行為者には次善策への義務があるという事実である。すなわち、他者危害が回避不可能になってしまった状況でもなお、最悪の結果との比較において次善策と呼べる行為を取ることの重要性に注目する。

本論文の構成は次のとおりである。第二節では、OIC を論証する準備として、「当為は可能を含意する」に現れる三つの概念、すなわち当為（義務）・可能・含意それぞれの意味を特定することで、本論文で私が擁護する OIC の内実を明らかにする。第三節が前述の第一の作業にあたり、「次善策への義務」に注目した Howard-Snyder (2006) の議論に依拠しつつ、OIC を支持する論証を与える。第四節が前述の第二の作業にあたり、OIC を利他的行為への遵守不可能な義務が存在しないことの最良の説明とみなす立場への Graham (2011) による批判を確認し、ここでも次善策への義務に注目することで批判に応答する。

## 2 当為、可能、そして能力

本節では、OIC の暫定的な定式化から出発し、「当為は可能を含意する」に現れる三つの概念、すなわち当為（義務）・可能・含意のそれぞれを説明することを通じて、私が擁護する OIC の内実を明らかにする。説明の出発点として、OIC を次のような主張として定式化しておこう。含意は定式化中で「ならば」の形で表現されることに注意されたい。

OIC の暫定的定式化：もし行為者 S にあることをなすべき義務があるならば、S がその義務を遵守することは可能である。

鍵となるのは当為と可能の概念であるが、まず含意、すなわち定式化に現れる「ならば」の意味について手短かに説明しておこう。私は OIC における含意を、厳密含意（必然的な実質含意）として理解する。さらに、この必然性がなぜ成り立つのかに関しては問題にしない。論者のなかには、当為と可能の間の含意関係を厳密含意としてではなく、発話が暗黙裡に伝える会話の含み（conversational implicature）や発話の適切さのために必要な背景となる前提（presupposition）の関係から捉えよう

とする論者もいる<sup>\*9</sup>。しかし、King (2017) が詳細に示している通り、当為と可能の間の含意関係をこうした言語現象にまつわる関係と捉えることは、OIC を対偶の形（「遵守できないならば、義務ではない」）で用いることを正当化しない。しかし OIC は実際には、哲学的議論においても日常の道徳的談話のなかでも、多くの場合にむしろ対偶の形で引き合いに出される。私の第三節での議論もまた、対偶の形における OIC を論証しようとするものだ。この論文で私は、当為と可能の含意関係にある種の言語現象に特有な関係として見た OIC の成否を争うつもりはない。しかし私の議論が成功しているならば、それは間接的に、OIC を厳密含意の関係から理解することを支持するだろう。そこで含意についてはこれだけにしておく。

OIC における当為の概念は、あらかじめまとめておくと、道徳的で、終局的ないし総合的（all-things-considered）で、規範的で、客観的な義務のことである。最初に、ここで言う当為とは他でもなく道徳的要請のことであり、自己利益に基づく当為や、合理的・認識的・美的な要請のことではない<sup>\*10</sup>。また問題の当為は、これらの種々の規範からの要請を総合的に考慮した上で結論される当為のことでもない。

次に、問題の当為は道徳的要請のうちでも、何ほどのかの（*pro tanto*）義務や一応の（*prima facie*）義務をではなく、すべての道徳的考慮に基づく終局的な義務を表現する。何ほどのかの義務や一応の義務は、他の義務に凌駕されたり、さらなる考慮の末に破棄されたりしうる。しかし、何かが道徳的な終局的義務ならば、それはもはや道徳の内部では他の義務や、さらなる考慮によって破棄されることのない義務であり、道徳的観点から何をなすべきかの最終的な結論である<sup>\*11</sup>。なぜなら定義上、そこに至ってはすべてが考慮され、結論を更新しうるさらなる考慮事項など残っていないからである。私たちがより弱い意味での義務ではなく、終局的義務に焦点を当てるのは、道徳における最終的な結論である義務が遵守可能か否かの方が、私たちの道徳的实践にとってより重要だからだ。たとえ、実現不可能な行為をなすべき弱い意味での義務が成り立つのだとしても、もしそれが終局的義務として成り立つために結局は遵守可能性を必要とするなら、遵守可能な義務だけが私たちの道徳的实践を導くものとなる。

第三に、問題の当為は規範的な概念であり、評価的な概念ではない。この区別を「べし（べきだ）」

<sup>\*9</sup> 当為は会話の含みとして可能を含意するという OIC のバージョンは、Sinnott-Armstrong (1984) によって擁護されている。

<sup>\*10</sup> ここで道徳的要請をその他の種類の規範的要請から区別したのは、単に道徳的要請を主題とするためであり、これらの異なる種類の要請の間の一致や、基礎づけ関係、包含関係などを排除するものではない（この点を強調する必要性に気づかせてくれた井上彰氏と匿名査読者に感謝する）。例えば、ある場合には（もしかするとあらゆる場合に）道徳的要請と長期的な選好の観点から見た自己利益の要請は一致するかもしれないし、その一致はさらに道徳的要請が実は自己利益からの要請に基礎づけられ、後者に包含されるからかもしれない。この論文で私はそうした可能性について排除しておらず、また前提もしていない。

<sup>\*11</sup> 「最終的な結論」は常に単一の着手可能な行為を提示するとは限らない。つまり、すべての道徳的な考慮事項に基づいて、互いに両立しない複数の行為が最終的に結論される可能性も排除されない。したがって、道徳の内部における「最終的な結論」としての終局的な義務は、あらかじめ道徳的ジレンマの可能性を排除するものではない（実際に、私たちは第三節では道徳的ジレンマの可能性を認めたとしても OIC は擁護できると論じる）。ここで重要な点は、終局的義務にあたる行為が行為者をジレンマに直面させるものであれ、単一の着手可能な行為であれ、その結論を覆すための考慮事項——「さらなる考慮事項を踏まえると、それは実は終局的な義務ではなかった」と言うための追加の考慮事項——が道徳の内部ではもはや尽きているという意味で、終局的であるという点だ（この点を明確にする必要性に気づかせてくれた匿名査読者に感謝する）。

という表現の二つの異なる意味に注目して明らかにしたい。一般に、「べし（べきだ）」についてはその規範的な意味と評価的な意味とが区別できる（Schroeder 2011）。規範的な意味の「べし」は、「私は何をなすべきか」という熟慮の結論や、そのように熟慮する人への助言として役立つ概念として特徴づけられるのに対し、評価的な意味の「べし」は、事態の単なる望ましさを表現するものとして、規範的な意味で用いられる文脈とは何ら関わりのない場面でも明らかに適切な用例を持つ。例えば、評価的な「べし」は「私たちは惜しい人を亡くした。彼はこんなに早く病死すべきではなかった」のような用例に現れる。この言明は、病気への罹患や病気が治癒に至らなかったことについて「彼」や関連する第三者（例えばその主治医）には何の責任もなく、そもそも彼らにできることは何もなく、適切になされることのできる。そのことは、「彼はこんなに早く病死すべきではなかった」の後に「しかし、それは避けられえぬことだったのだ」と続けても、問題なく理解されうることからも見ることもできる。そしてこの例からも明らかなように、評価的な「べし」は、評価された事態の実現不可能性と問題なく両立する。当為をこうした評価的な「べし」と見た場合の OIC が、これほど明白に偽である以上、OIC のこのバージョンは興味深い原理ではありえない。私たちが検討する OIC に現れる当為は、規範的な「べし」にあたるものだ。この論文で私たちが当為を「べし」の規範的な意味で理解することを、これまでそうしてきたように、「当為」を「義務」と呼び換えることで約束することにしよう。義務という語は明らかに、義務づけられた事態の単なる望ましき以上のものを表現しているからである。

最後に、問題の当為は客観的な義務を表現する。つまり、それは義務の担い手が成立すると信じているだけの義務ではなく、実際に成立している義務のことである。私たちはある場合には主観的な道徳的義務と言いうるものを認めるかもしれない。例えば、もしある人が自分の財布を他人の財布だと勘違いしてしまっているなら、その人がこの財布を盗む意図で持ち去ってしまう場合、その人は（客観的には何も道徳的に不適切なところはなくとも）主観的な義務に違反したとすることができるかもしれない。だが、主観的な義務なるものが実際に存在するか否かにかかわらず、それは OIC にとって重要な義務の概念ではない。なぜなら、たとえ主観的義務の存在を認めたとしても、そうした義務がその遵守の不可能性と両立することは明らかだからである。自分は過去にタイムトラベルできると誤って信じている人が、第二次世界大戦を遡って阻止する主観的義務を持つのだとしても、そのような義務を遵守することは実際には不可能である<sup>\*12</sup>。

以上で確認したとおり、OIC に現れる当為の概念は、客観的かつ終局的な道徳的義務のことである。以下では、単に当為または義務と言う場合には、それらをこの意味でだけ用いることにする。

次に、可能の意味について確認しよう。OIC における可能の概念は、論理的可能性ではない。可能

<sup>\*12</sup> 誤信の生じる余地は、非規範的な事実（例えば、タイムトラベルの実現可能性や、目の前の人が助けを必要としているか否か）にだけでなく、規範的事実（例えば、真なる道徳原理とは何か）にもありうる。仮にある人物が、自分と異なる宗教を信奉する人々は、根絶やしにしてしまうのが彼らのためにもなる慈悲深い道徳的義務なのだと信じているとしよう。この誤信が仮に主観的義務なるものを生じさせるのだとしても、その人が実際にそのような大規模な非人道的計画を実行する能力を持つとは限らないということは、明白である。それゆえ、誤信がとくに規範的事実に関わるものである場合でも、義務を主観的なものと見た OIC の成否は興味深い問題ではありえない（この点を注記する必要性を指摘してくれた石田柊氏に感謝する）。

をこの弱い意味で理解した OIC の正しさは、まったく論争的となっていない<sup>\*13</sup>。また問題の可能は、物理的可能性のことでもない。実際、この論文の冒頭で引き合いに出したように、私たちにタイムトラベルして世界大戦を防ぐ義務がないのは、そのような義務は（少なくとも今のところ）物理的にさえ遵守不可能だからだと言えることに、論争の余地は乏しいように思われる。より興味を引くのは、私たちが自身の能力に基づいてできることと当為の関わりである。

私が擁護する OIC における可能の概念は、次のように取り出すことができる。すなわち、私がある行為をすることができる（可能）とは、その行為に必要な諸能力を備えているとともに、今その能力を発揮すれば実際に行為をすることになるような適当な機会に置かれてもいることだ。二つの点を明らかにしておくことで、この意味での可能の概念を説明したい。

第一に、問題の可能の概念は、能力を備えていることを含むだけでなく、能力を発揮する適当な機会に置かれていることをも含む。適当な機会という考えは、次のような例から簡単に理解することができる。泳ぐ能力のある人の前に、安全な水場があり、身体のコンドーションも万全であるとする。このとき、この人は泳ぐことができると問題なく言うことができるだろう。しかし、この人が今運航中の旅客機のなかにいれば、ある意味においてその人は泳ぐことができないだろう。安全な水場でなら発揮できる能力が、このときまったく損なわれていないとしてもだ。泳ぐための適当な機会とは、運行中の旅客機のなかでは与えられておらず、安全な水場がまさにその一例であるようなものだ。OIC における可能性とは、適当な発揮の機会に置かれた能力という、より狭い意味での能力である<sup>\*14</sup>。このような能力に注目する理由は、適当な機会に置かれた能力を義務の成立要件とする OICの方が、機会を度外視する OIC よりも、より広い事例における私たちの直観に自然な説明を与えるからだ。例えば、二人のまったく同じ高い水泳能力を備えた人 A、B がいて、まったく同じ遊泳環境ではまったく同じ程度に巧みに泳げるのだとしよう。彼らはそれぞれ別の場所で、溺れている人を前にしているとしよう。二人の間で異なるのは、A の前で人が溺れているのは安全なプールであり、B は荒れた海を前にしているという点だけだ。このような状況下では、A は泳ぐ適当な機会にあり、B は適当な機会を欠いている。そして直観的にもっとも思われるのは、たとえ A に救助の義務があったとしても、B はその義務を免れるということだ。ここで、義務が機会を度外視した能力を要求すると考えるだけでは、義務の有無における二人の違いを説明することはできない。二人は能力だけの観点からはまったく同じ泳ぎ手だからだ。反対に、義務の成立に機会と能力を兼ね備えている意味での可能性を要求する OIC は、まさにこの違いを説明することができる。B は、適当な機会に置かれていないために泳ぐことができず、それゆえに救助の義務を免れるのである。

第二に、ここで言う能力には、ある行為をなそうと意図した場合に、それを適当な仕方で行うために通常必要となるすべての能力が含まれる<sup>\*15</sup>。例えば、自転車に乗れる人が身体のバランスを

<sup>\*13</sup> 論理的可能性にフォーカスした OIC は、真であるだけでなく、論じるに値しないほど自明に真であると見なされていくようだ。その理由の一つは、もし一つでも論理的矛盾を内容とする義務を認めるなら、矛盾はあらゆる可能世界であらゆることを含意するので、文字通りすべてが義務となりかねないからだろう（義務の内容が必然的に含意することもまた義務づけられていると考える限り）。

<sup>\*14</sup> 機会に相対化されていないより広い意味での能力は一般（general）能力と、より狭い意味での能力の概念は特殊（specific）能力としばしば呼ばれる（Melle 2003）。

<sup>\*15</sup> 意図を実行するための能力としての実践的能力というこの理解は、能力概念を尽くすものではない。対照的に、

取るのに使う能力、泳げる人が水をかいて推進力を得るのに使う能力が含まれる。また、適当な仕方で行為することは適当な知覚能力や推論能力をも要求するだろう。野生のカメレオンを観察するには彼らを背景から見分ける能力が必要になり、OIC の成否を論証するには推論能力が必要になる。ある行為をなすのに通常必要ならば、それらすべてがその行為の（ここで問題とする意味の）能力に含まれる<sup>\*16</sup>。

以上のとおり、私が擁護する OIC における可能とは、義務を遵守するための諸能力を備えており、かつその能力を発揮する適当な機会に現に置かれていることである。この意味である行為をなすことができるということを、行為が行為者の能力の範囲内にあると言うことにしよう。反対に、この意味で行為が可能でない場合、その行為は行為者の能力を超えていると言うことにしよう。

以上のように当為（義務）・可能・含意を、それぞれの別種の意味から区別して理解したことで、私たちは一つの十分に興味深い OIC のバージョンを特定できたことになる。私たちが本節で足がかりとした OIC の暫定的定式化は、次のように確定されることになる。

OIC：必然的に次が成り立つ。もし行為者 S にあることをなすべき終局的な道徳的義務が（客観的に）あるならば、S がその義務を遵守することは、S の能力の範囲内にある。

これより後では、単に OIC と言うことでこの最終的な定式化を意味することにしよう。

### 3 次善策への義務

本節で私は、前節で定式化された OIC を支持する論証を与える。この論証が焦点を当てるのは、行為者にとって最善策を取ることは能力を超えているものの、次善策を取ることは能力の範囲内にあり、それゆえその行為者には次善策を取る義務があるはずだと思われる状況である。私は論証の基本的な部分を Howard-Snyder (2006, 236–8) に負う。最初に、その議論で中心的な役割を果たす事例を詳しく見よう（事例のディテールは必ずしももとの議論と同じではない）。

さて、道徳的に最善と考えられる選択肢が取れない場合に、次善策を取るべき義務が生じるような事例が、実際に存在する。例えば、私の前に大岩の下敷きになって生命の危機にある男性がいるとし

---

Wedgwood (2013) が擁護する OIC は、意図を実行する能力ではなく意図を形成する能力に関するものである。前者は例えば、泳ごうと意図した場合にその意図通りにするための（つまり泳ぐための）能力であり、具体的には適当な筋力、技能、慣れなどが含まれる。後者は、そもそも泳ごうと意図する心の能力のことだ。泳ぐ意図の実行能力を完全に手にして、適当な機会に泳ごうと思うなら何ら支障なく泳ぐことができたとしても、そもそも意図の形成能力を欠いている場合は考えられる。例えば、一旦は泳げるようになったものの、ある時水難に遭ったことで酷いトラウマを抱えてしまい、今では泳ぐ気になれない場合などがそうだ。

意図の形成能力に関する OIC のヴァリエント、つまり義務の存否はそれを遵守する意図の（実行能力ではなく）形成能力の有無に左右されるとする原理は、「自発的に遵守するのではないならば道徳的義務を遵守したことにはならないのか」というきわめて興味深い問題と関わる。しかし、この問題は本論文の射程を超えているため、これ以上立ち入ることができない。

<sup>\*16</sup> 行為がなされるあらゆる脈絡においてではなく、行為の通常の脈絡で必要なものだけを能力に数えるのは、例外的な状況下でたまたま容易に行為が実現されたからといって、そうする能力があったとは言えないからだ。例えば、私がボールを投げたとき、それだけの筋力が私にない場合でも、たまたま強風を追い風に受けたボールが数百メートル飛ぶことはありうる。しかし、こうした状況も例外的にありうるからといって、遠投には筋力が必要でないとは言えない。

よう。このとき、私がすぐさま大岩を持ち上げて彼を救い出すことができるならば、そうするのが最善であろうし、同時に私にはそうする義務があると言えよう。しかし、私は実際にはそのような力持ちではない。ここで、私が最短時間で近隣の街に走れば（かつそうした場合にのみ）、時間がかかる分だけ彼の苦痛は長引くものの、彼を救い出せる然るべき人を呼ぶことができると想定しよう。さらに私が彼を救うために実際にできることはそれだけだとしよう。

この場合に直観的に明らかなのは、私には街へと急ぐべき終局的な道徳的義務があるということだ。ところで、その場にとどまって大岩を持ち上げることと（そして持ち上げようと単に試みることも）最短時間で街へと走ることは、両立可能な行為ではない。したがって、私がここで道徳的ジレンマに陥らないためには——すなわち、同時には遵守できない複数の道徳的義務がある状態に陥らないためには、私には今すぐ街に走る終局的義務があるだけでなく、大岩を持ち上げる終局的義務は存在しないのでなくてはならない。そして最善策への義務の不在は、OIC によって最良の仕方でも説明される。これが Howard-Snyder の論証である。

私は本節では、OIC が真だと信じるべき積極的な根拠として、Howard-Snyder が示した論証以上のものを与えるつもりはない。しかし、彼はその論証を擁護するにあたって、限られた方面からの反論にしか対処していない<sup>\*17</sup>。そこで私自身は、彼の議論をより明確に再構成することで、この論証における反論の余地がある点を網羅し、それを踏まえていっそう広い範囲の反論から論証を守ることに注力する。

上記の論証は次のように定式化することができる。

- (P1) 行為者は最善策を取ることはできないが、能力の範囲内にある（最善策の実行とは両立しない）次善策を取るべき義務が存在する事例がある。
- (P2) このような事例で、もし最善策を取るべき義務が存在するならば、その義務は次善策を取るべき義務とともに道徳的ジレンマをなす。
- (P3) しかし、道徳的ジレンマはこのような事例では存在しない。
- (C1) したがって、最善策を取るべき義務はこの事例では存在しない。
- (P4) この事例で、最善策への義務の不在を最良の仕方でも説明できるのは OIC（を含意するような説明）である。
- (C2) それゆえ、OIC が成り立つ。

この論証中で私は、道徳的ジレンマという用語を拡張的な意味で用いている。通常道徳的ジレンマは、おのおのが単独では遵守可能である義務が、同時には遵守不可能であるような状況とされる (McConnell 2018)。ところが私たちが目下検討している事例では、最善策への義務は単独でも遵守できないものである。だが私は、表現を簡潔にするために、単独での遵守（不）可能性を問題とせず、同時には遵守できない複数の終局的義務が成り立っている状況のことを道徳的ジレンマと呼ぶことにしたい。

<sup>\*17</sup> 例えば、彼は批判側が次善策の義務が成り立つことには同意するだろうと前提している (Howard-Snyder (2006, 237)。本文で後に示すように、私は、論証の (P1) と名づけた前提に対する攻撃にも再反論を加えている。

さて、論証の構造には問題はないだろう。(P1) から中間の結論 (C1) に至る論証は妥当であり、(C1) から最終的な結論 (C2) に至る論証は最良の説明への推論である。しかし各前提には反論がなされうる。まず反対の順序で、(P3)、(P2)、(P1) への反論をそれぞれ検討し、最後に (P4) への反論に応答することにしたい。

最初に (P3) への反論から検討しよう。この前提に対して、道徳的ジレンマは存在すると反論されるかもしれない。だが、私たちは (P3) を守るために道徳的ジレンマ一般の不可能性までも示す必要はない。たとえ議論のために道徳的ジレンマが生じる事例はありうると認めたとしても、他にもないこの事例で生じることを疑うべき理由があるからだ。

理由は、ここで検討している事例が、ジレンマの存在を支持するとされる典型的な事例とはあまりに価値的な特徴を異にしている点にある。ジレンマの典型的な事例では、同時には遵守不可能な異なる義務を生じさせているのは、共約不可能な価値の対立や価値の厳密な等しさである。しかし、検討中の事例ではこれらのいずれの特徴も成り立たない。この事例で問題になっている利益は、男性の身の安全だけである。また、最善策と次善策との間で、確保される利益の大きさは等しくはない。実行されえた場合に実際に生じる望ましさは最善策の方が大きく (男性の生命が救われるとともに、痛みからも直ちに解放される)、実行の見込みで重みづけられた期待される望ましさは、次善策の方が大きい (大岩を実際に持ち上げられる見込みはない)。それゆえ、今問題としている事例では、なぜジレンマが生じるのかを説明しうる価値的な特徴は見出すことは難しい。しかも、この困難はたまたま私が問題の事例に与えた特異なディテールによって成り立つのでない。この事例もそうであるように、最善策と次善策との間で天秤に掛けられるのが同質だが同等でない価値同士でありさえすれば、あらゆる場合に成り立つことだからだ。

しかしなお、価値の共役不可能生や等価性以外の手がかりから、この事例でもジレンマの存在が示せると反論されるかもしれない。後悔からの論証と呼べる議論を考えよう (McConnell 2018, 14)。この議論によれば、例えば祖国への忠義と家族への愛が天秤にかかっているとき、私たちはどちらを選んだとしても他方を選ばなかったことを後悔する。そしてこの後悔は状況への適切な (fitting) 応答である。私たちの後悔とその適切性を説明できるのは、天秤に掛かったどちらの選択肢も実際に終局的義務であったはずだという事実であるとされる。さて、後悔からの論証はジレンマの一般的な可能性を示すものではあるかもしれない。議論のためにそのことを譲歩したとしても、再び、私の OIC 論証が焦点を当てる事例でもこの議論が通用するかは定かでない。

私が指摘したいこの議論の難点は、後悔の適切性が能力を超えた義務の証拠となるならば、それは義務の非現実的な膨張を生むおそれがあるということである。もし能力を超えた最善策を取らなかったことを後悔するのが適切であるなら、なぜもっと現実離れした、しかし実現するなら (ここで言う) 最善策より望ましくさえある策を取らなかったことを後悔しなくてよいのだろうか。怪力の持ち主でもないのに私が大岩を持ち上げなかったことを後悔すべきなら、魔法使いでなくても大岩をリスに変えなかったことを後悔すべきではないのだろうか。あるいは、虫の知らせ一つなかったとしても、もっと早くに近くを通りがかって偶然に被害者と行き合いになり、落石現場の手前で被害者と立ち話をして、その結果悲劇を回避させてやれなかったことを、どうして後悔しなくてよいのだろうか。これらの現実離れした策を取らなかったことへの後悔もまた適切だという含意を振り払うことができない

ければ、後悔からの論証からは、こうした非現実的な策を取るべき義務もまた生じざるを得ない。しかし、私たちに魔術師や未来の透視者にさえなるよう求める義務までもが成り立っていると考えるのは、直観に反する。ここで注意する必要があるのは、こうした義務の存在を否定することは、OIC を先取りするものではないことだ。確かに OIC は、こうした種類の義務は一切存在しないという主張を含意する。しかし、これらの物理的可能性や私たちのような行為者の能力を超えた義務を否定することは、OIC を含意せず、それゆえ OIC を先取りするものではない。

後悔からの論証を斥けたとしても、最善策を取らなかったことへの後悔は、何の意義もないむら気にすぎないと切り捨てることにはならない。私たちは、後悔を最善策への義務の存在の証拠として扱わずとも、この情動が持つ別の重要な道徳的意義を認めることができる。すなわち、問題になっている事例でも、最善策を取らなかったことへの後悔ではなく、最善策を取ることができなかった——自分にはその能力が欠けていたという事実への後悔は生じるかもしれないし、これは実際に適切な情動でありうる。つまり、私たちは適切にも自身の「力不足」を悔いることがある。だが、この点を認めることは OIC を否定するものではない。OIC は、最善策を取る能力が無いならば、最善策への義務もまた無いと述べるだけであって、事前にその能力を涵養しておくべき義務をも一律に否定するわけではない（そうした義務の存否は再び、能力の涵養がその事前の時点における能力の範囲内にあったか否かに依存する<sup>\*18</sup>）。そして、後悔の的がもし、能力を持っていることもできたはずなのに、能力

<sup>\*18</sup> ある時点でできなかった行為についても、その行為をする能力を事前に涵養しておくべき義務がありえたと述べることで、私が後悔の意義を説明する仕方にもまた、本文の前段落における（義務の非現実的な膨張を招きかねないという）私自身の批判が当てはまると懸念されるかもしれない。つまり、能力涵養の義務に訴えることで、物理的に不可能な行為をする能力をも涵養しておくべき義務まで認めることにはならないだろうか（この点につき対処する必要性に気づかせてくれた匿名の査読者に感謝する）。この懸念を払拭するために、二点指摘しておきたい。

第一に私は、本文の問題の段落で批判したように、なされなかった行為への適切な後悔は、その適切さの根拠として義務が存在したことを示すという考えに与していない。それゆえ私の説明は、適切な後悔の対象となる行為について、その能力を涵養しておくべき義務が必ず存在したことを含意するものではない。後悔の意義を能力涵養の観点から説明する眼目は、後悔は能力涵養の義務があったことを証拠立てるという点にあるのではなく、本文で述べたように、能力涵養の余地があったのではないかと行為者に顧慮させ、将来ありうる類似の事例に備えた能力涵養を促すことにある。

第二に、やはり本文で付記したように、OIC と整合的な仕方ですべて事前の能力涵養の義務を認めるには、この義務もまた OIC によって制限されるとしなくてはならない。すなわち、問題となる能力を涵養しておくことが、事前のある時点においてもすでに（その時点での）能力の範囲を超えていたなら、OIC は能力涵養の義務もまた否定することになる。したがって、例えば物理的に不可能な行為のように、その実行だけでなく実行するための能力を涵養することもまた能力を超えているはずの行為について、事前の能力涵養義務が生じてしまうことはない。実際私たちは、単にタイムトラベルする能力を持たないだけでなく、その能力を涵養すること（例えば、タイムマシンを開発する能力を涵養すること）もできないのであり、またそうした能力を涵養する義務を認めはしないはずだ。

これらの点に対して、物理的に不可能な行為の場合のように能力涵養の義務も成り立たない事例では、本文における私の議論は、結局のところ後悔が持つ意義を十分に汲み取れないことになるとさらに反論されるかもしれない。だが、私にはむしろそうした場合には後悔に意義があると認めることの方に問題があるように思われる。前述のとおり、能力涵養の義務という観点から見た後悔の意義は、義務の証拠になる点ではなく、行為者が後悔を通じて、能力涵養の余地とその義務があったのではないかと顧慮し、将来ありうる類似の事例に備えた能力涵養を促される点にある。ところが、物理的に不可能な行為については、その行為への義務だけでなく能力涵養の義務さえもなかったことは明白であり、また将来に向けた能力涵養を促される意義がないことも明らかである。なぜなら、物理的に不可能な行為はこれまで不可能であっただけでなく、今後もまた不可能なままである以上、将来の類似の事例に備えた能力涵養も（どれだけ後悔から動機づけられたところで）不可能だからだ。したがって、物理的に不可能な行為の場合には、それをしなかったからといって後悔する意義は、過去に対しても将来に向けてもない。それゆえ、能力涵養の義務の存否がそれ自体（事前の時点での）能力の有無に左右されるとしても、それによって能力涵養の義務が排除されるような非現実的な行為は、そもそも意義あるものとして後悔を説明できる事例ではない。

を欠いていたという点にあったのならば、この情動はまさに、能力涵養の義務の存否を気にかけ、この義務を（それが存在していたとして）果たすべきではなかったかと顧慮するものとして、健全な道徳的反応であろう。この働きを通じて後悔は、能力涵養の可能性と義務の見過ごしに気づかせ、将来ありうる類似の事例に備えた能力涵養を促しもするだろう。しかし、仮に後悔が示唆するとおり、事前には最善策を取る能力を養っておくべきだったと言える場合でも、行為を迫られるまさにその時点で（能力が無くても）最善策を取るべきだとそこから導けるわけではない。

以上から私は、(P3)を否定し、問題となっている事例でジレンマの存在を許容する方向では、反論は難しいと結論づける。だがここで、(P2)に対して、そもそも最善策への義務を認めたとしてもジレンマは発生しないとする反論があるかもしれない。反論には二つの方向が考えられるものの、それらはともに、最善策への義務と衝突すると考えられている次善策への義務が、実は義務として異なる種別に属するとしてジレンマを回避しようとするものだ。だが私は、以下で検討する通り、いずれの道筋でも反論は失敗すると結論づける。

第一の反論として、無条件的（unconditional）義務と条件的（conditional）義務の区別が引き合いに出されるかもしれない。この区別に訴えるならば、最善策への義務は無条件的な義務であり、次善策への義務は、無条件的な義務を果たせない場合（最善策を取りそこねた場合）にすべきことに関する条件的な義務であると言いうる。このとき確かに、実際に無条件的な義務を果たせるならば、ジレンマは生じない。というのも、ここでの条件的義務はいわば、最善策を取りそこねた場合の予備的計画を表すものであるから、問題なく無条件義務が果たされる場合はそれ以上何も義務づけないからだ。しかし私たちが論じている救助の事例がそうであるように、最善策が果たせない場合、それによって条件的義務が有効になるのだから、条件的義務は実際に次善策を要請する。それゆえ、無条件的義務は最善策を、条件的義務は次善策を要請することになり、これらは仮定から同時には遵守できないのだった。したがって、最善策への義務と次善策への義務はやはりジレンマをなす。無条件的義務と条件的義務の区別に訴えることでは、ジレンマの発生を防ぐことはできない。

第二に、義務に異なる階層を導入することは(P2)への反論に役立つだろうか。最善策を取ることはトップレベルの終局的義務であり、次善策を取ることは、第二レベルの終局的義務であるとするのである。階層とその上下をどのように理解するにせよ、終局的義務を階層に相対化するならば、さしあたりジレンマは回避される。だが、これは独立の反論にはなっていない。さらに次のように問うことができるからだ。トップレベルの終局的義務と第二レベルの終局的義務とでは、どちらが通常の意味での終局的義務なのだろうか。つまり、道徳的観点からは結局どちらを選ぶべきなのだろうか。この問いにどちらもだと答えるなら、やはりジレンマが生じる。第二レベルの義務だけだと答えるなら、最善策への義務を（通常の意味での終局的義務としては）否定することになり、結局は(C1)が導かれることになる。トップレベルの義務だけだと答えるなら、それは私たちが次に検討する(P1)への反論と同旨となる。そこで次に(P1)への反論を検討しよう。

(P1)への反論は、そもそも私たちの論証が事例を特徴づける仕方を疑うものだ。つまり、(P1)がその存在を主張しているような事例は実は存在せず、そうであるかに見える事例ではすべて、実は次善策への義務こそが不在であり、行為者の能力を超えた最善策への義務だけが成立しているとする反論である。これはいわば、理想への義務だけがあるとする反論である。確かに、もし実際にそのとお

りならば、ジレンマは生じないことになる。

これに対しては次のように再反論できる。第一に、後悔からの論証に対して投げかけられたのと同種の懸念がある。つまり、なぜ理想はさらに現実離れした地点にないのだろうか。能力に相対的な可能性を超えた理想への義務があるなら、論理的・物理的な可能性さえ超えた理想への義務までもが成り立ってしまうのではないだろうか。さらなる説明なしには、義務がこうした過度に理想的なものとならずに済む保証はない。第二に、最善策への義務だけが成立するならば、能力の範囲内にある次善策さえ取らない人が犯していると思われる過ち（次善策を取ることによって回避されと思われる過ち）が何なのかが説明できなくなる。次善策をさえ取らなかった人は、次善策は実行した人とは違って、道徳的に見て非難に値する（blameworthy）だろう。しかし、義務は最善策を取ることにしかないのならば、行為者の理想未満の振る舞いの道徳的評価はすべて、単に理想未満であるという評価に潰れてしまうだろう。

（P1）に反対する人は、この問題に対処しようとして、義務（私たちが第二節で特定した意味での義務）以外の規範的概念に訴えて、その過ちを説明することができるだろうか。二つの可能な道筋を吟味しよう。一つめのアプローチとして、過ちは次善策を取るべき一応の（*prima facie*）義務に反したことにあると説明することはできるだろうか。また二つめのアプローチとして、過ちは次善策を取らなかったことで帰結を悪化させた（帰結を改善する選択肢を取らなかった）ことにあると説明することは、できるだろうか。私はいずれも十分な説明ではないと考える。仮に、一応の義務に違反するという考えに訴えるとしよう。困難は、私たちは一応の義務に反したというだけの理由では、非難に値しないだろうという点にある。私たちが実際に置かれるほとんどの状況で、終局的に義務づけられた行為とは別のことをすべき、一応の義務がある。例えば、私の目の前に瀕死の人がおり、私は病院への通報一つでその人を救命することができ（しかもそうしないと救命することはできず）、そうしても私は友人との約束に数分遅れるだけだったとしても、私には約束に遅れない一応の義務はあるはずだ。すなわち、瀕死の人を見殺しにすることをするような、一応の（あくまでも一応の）義務はある。だが、このような一応の義務までもが非難に値する理由となるならば、最善策を取る（数分の遅刻を覚悟して、瀕死の人を救助すること）さえもが非難に値することになる。次善策を取るべき一応の義務がある以上、それと両立しえない最善策もまた一応の義務違反となってしまうからだ。私たちは、最善未満の行為がすべて単に最善策への義務に対する違反としてしか評価できないという事態を避けようとしていたのに、今度は、最善策を取ることも最善策への義務に対する違反となってしまうという反直観的な事態に直面してしまったのである。他方また、説明したい過ちを帰結の悪化に求めることにも問題がある。確かに、次善策をさえ取らないことは、次善策は取った場合よりも帰結を悪化させる。だが同時に注意する必要があるのは、次善策を取ることも、最善策を取った場合よりは帰結を悪化させているという点だ。したがって、帰結の悪化それ自体が非難に値することの説明になるならば、次善策を取ったところで同じく非難には値することになる。すると私たちは、最善未満の行為はおしなべて（最善の場合と比べて帰結を悪化させているという点で）非難に値することになるという、解決したかったものと同種の問題に直面することになる。

理想への義務だけがあるとする反論に対する、第三の、そして最後の再反論として、能力を超えた理想への義務に訴えることは、その義務に対する適切な応答とは一体何なのかという懸念がある。仮

定上能力を超えているのだから、この義務はせいぜい不完全にしか遵守されない。そのため、この義務に対して適切と思われる応答は、不可能でもせめてやろうと試みはすること（trying）か、能力を超えた義務が仮に遵守されたとしたら生じるはずの結果のうち、一部分だけを実現しようとするか、いずれかに限られる。例えば、岩に駆け寄り、一応持ち上げようとはしてみたり、力を尽くしてほんの少しだけ傾かせたりしてみることだけだろう。だが、大岩の下敷きになった男性を救出する場合に、こうした中途半端な試みはどちらも事態を単に理想未満どころか（次善策を取った場合よりも）悪化させさえする。今すぐ人を呼びに走ることができるのに、遭難者を無為に生命の危機にとどめ置き、苦痛を長引かせる行為が、なぜ単にそれが理想を中途半端に実現しようとする行為であるだけで義務へと昇格するのだろうか。義務はここで、道徳的に望ましいと思われる諸帰結からは完全に切り離されてしまっている。

理想への義務に訴える人はこれに対して、何らかの非帰結主義的考慮に訴えるかもしれない。つまり、非帰結主義的考慮に訴えれば、より望ましい帰結をもたらすと思われる次善策ではなく、あくまで最善策のみを命じる義務の存在を正当化できる——そしてやはり（P1）は偽だと主張することができるかもしれない。だが、他でもないこの種の事例で、何が実際にそうした考慮でありうるのだろうか。確かに、非帰結主義における重要な区別の一例である、引き起こすこと（causing）と引き起こされるのを看過すること（allowing）の違いを持ち出すことができるかもしれない。つまり、あくまで最善策を追求した結果次善策を取らず、下敷きになった人を見殺しにすることは、彼の死を引き起こしているのではなく、彼が死ぬことを看過しているだけだ——それゆえ次善策を取らないことは義務違反ではないとすることができるかもしれない。だが、仮にその点を譲歩したとしても、それは最善策の義務の存在を示すものではなく、次善策への義務の不在を主張するものでしかない。最善策への義務だけが存在すると言うためには、それ以外の義務は存在しないと言うだけでなく、最善策への義務は実際に存在すると示す必要があるのだ。そうした議論が提出されない限り、理想という考えに訴えることで（P1）に反論できると言うことはできない。

ここまで検討してきた（P1）、（P2）、（P3）のそれぞれに対する反論への再反論が成功していれば、中間の結論として（C1）を導くことができる。つまり私たちが検討している事例で最善策への義務は存在しないことが結論できる。だが、論証に対してはなお反論の余地がある。（C1）とその前提から言えることは、最善策が能力を超えており、最善策への義務が不在であるような諸事例があるということだけである。ここからさらに OIC を結論づけるためには、遵守不可能な最善策への義務の不在は、OIC によってこそ最良の仕方の説明されるということが示されなければならない。批判側は、OIC を含意しない、より良い（C1）の説明を与えることで、つまり（P4）を偽だと示すことで、成功裡に論証を拒むことができるかもしれない。

より良い説明として、二つの候補が考えられる。第一に、規範倫理学上の知見に訴えた説明が与えられるかもしれない<sup>\*19</sup>。つまり、最善策への義務が存在しないのは、遵守不可能性によって免除されているからではなく、（何らかの説得的な道徳理論によって支持される）道徳原理がそもそも最善

<sup>\*19</sup> 例えば Jay (2013, 384–5) は、どのような義務が実在しどのような義務は不在なのかは、（規範倫理学に訴えることができるという以上に）もっぱら規範倫理学が決定すべきだと考えているようである。

策を義務づけていないからだを示すわけである。このアプローチが (P4) への反論として成功するために決定的に重要な点は、持ち出される説得的な道徳理論が、OIC を支持する理由や OIC に反対する理由とは独立に特定される必要があるということだ。しかし実際には、道徳理論の対立はまさに OIC の成否をめぐるものとなりうる。例えば、OIC を含意するような特定の帰結主義的な道徳理論 C を支持する人がいるとしよう。C によれば、私がある行為をする道徳的義務を持つのは、私にその行為をする能力があり、かつその行為から帰結する価値が能力の範囲内にある他の選択肢のどれとも同等以上の場合であり、その場合に限る。これに対してライバル理論 C' として、帰結評価の仕方は C と同一だが、能力を超えた行為であっても単に物理的に可能でありさえすれば、その帰結を比較すべき選択肢にカウントされる理論が提案されるかもしれない。明らかに、C と C' の対立の焦点は OIC の成否にある。

第二に、私たちが検討したような救助の事例における最善策への義務の不在を説明する必要があるからといって、あらゆるタイプの事例で能力が義務を制約すると考える必要はないとする説明が考えられる。Graham は、OIC は利他的行為への義務にだけ当てはまり、他者危害の回避義務などには当てはまらないとする論争の調停を提案している (2011, sec. 6.4)。言い換えれば、OIC は利他的行為についてだけ真であり、他者危害を回避する義務はそれが回避不可能であったとしても成り立ちうるとしても、(C1) を説明するのには十分であり、OIC を全面的に認める必要はないというわけだ。実際、私たちが焦点を当てたのも救助という利他的行為への義務が問題となる事例であった。しかし、この方針で反論が成功するには、回避不可能であっても他者危害を避ける義務は免除されない（それゆえ回避不可能な他者危害の事例は OIC への反例となる）ことが示されなければならない。そもそも問題の事例が OIC への反例とならないならば、より限定的な原理による説明の方が望ましいとする理由は与えられていないからだ。私は次節で、回避不可能な他者危害の事例は事実 OIC への反例とはならず、むしろ他者危害の事例さえもがむしろ OIC による説明を支持すると論じる。したがって、この方向で (P4) に対する反論が上手くいくか否かは、次節での私の再反論の成否に依存する。

以上から、(P4) に対する最後の反論を除いて、論証は私たちが検討したすべての反論から守られ、OIC を支持することに成功していると、暫定的に結論することができる。(P1) に対する反論として理想への義務だけがあるとする立場を検討した際に示したように、本節の論証の枢要な点の一つは、次善策を取ることが行為者の義務となるときには、最善策への義務が免除されない限り行為者はむしろ次善策にさえ劣る行為に拘泥してしまうことになる点にあった。次節で私は、行為者が回避不可能な他者危害に及んでいる状況下でも同じ問題が生じることに注目することで、残された反論を斥ける。

## 4 他者危害の事例

本節では OIC に対する反例とされる、回避不可能な他者危害の事例を検討し、この事例が実際には反例とはならないことを示す。この作業の過程でまた、他者危害の事例はむしろ OIC をその説明として支持する事例であることも明らかにする。前節で OIC を最良の説明として結論づけることを阻む懸念となっていたのは、(P4) に対する Graham (2011) による批判だった。そこで本節では最

初に、Graham の批判をより詳細に見よう。

Graham によれば、OIC を支持する「もっとも強力な動機」(Graham 2011, 372) は、第三節で私が OIC のための論証として最良の説明への推論を採用したように、さまざまな事例における義務の不在に、OIC が最良の説明を与えるはずだという想定である。私たちが本論文の冒頭でふれた事例を再び取り上げよう。

- (a) 私にはタイムトラベルによって第二次世界大戦を阻止する義務はない。
- (b) もし私にタイムトラベルによって第二次世界大戦を阻止する能力があるなら、私にはそうする義務がある。

Graham はこれら二つの主張が成り立つことに加え、OIC が（真ならば）確かにこれらの事実を説明することを認める (2011, 373)。彼の異論は、その説明のためには OIC よりも弱い原理で十分であり、OIC そのものは必要ないということだ。そうした代替的説明の一例として、上記のように人命喪失や他者の苦痛を減らしたり、他者の福利を増進したりする利他的行為に適用範囲を限った、いわば局所的な OIC があるだろう<sup>\*20</sup>。

他方、Graham によれば他者への危害行為については、たとえその回避能力が失われていたとしても、利他的行為の場合のような事実は成り立たない。次の具体例を考えよう。

- (c) もし無辜の人を殺すことが（何らかのあまりに強力な衝動によって）回避不可能ならば、私には殺人を回避する義務はない。
- (d) もし無辜の人を殺すことが回避可能ならば、私には殺人を回避する義務が存在する。

この殺人という他者危害の事例において、(c) および (d) の主張は、利他的行為の事例における二つの事実 (a)、(b) と対応している。すなわち、それぞれの事例における第一の主張 ((a) と (c)) は遵守不可能な行為について義務の存在を否定しており、第二の主張 ((b) と (d)) は遵守可能な行為について義務の存在を主張している。確かに他者危害の場合でも、利他的行為の場合の (b) と同様に、(d) を認めることに困難はないだろう。無辜の人を殺すという行為が、回避できるのに回避しなくてよいなどとは到底考えられない。しかし、ここで (a) と同様に (c) までもが成り立つと考えるのは著しく直観に反するというのが Graham の評価だ (Graham 2011, 376)。Graham の評価どおり (c) が偽であるなら、回避不可能な危害を回避するという遵守不可能な義務が存在しうることになる。これは OIC に反例があるということに他ならない。そして、OIC がそもそも偽であり、また利他的行為の事例において (a)、(b) が成り立つことの説明には前述のような OIC よりも弱い原理で足りるのなら、OIC は利他的行為の事例に対する最良の説明だという想定（第三節の論証における前提 (P4)）は、偽である。こうして OIC は、そのもっとも強力な動機を失うことになる。

この Graham の批判に対する私の再反論は、回避不可能な他者危害の事例においても、実際には (c) が成り立つ（それゆえこの種類の事例は OIC に対する反例にはならない）ことを示すというも

<sup>\*20</sup> Graham 自身は、利他的行為への義務が関連する能力の有無に依存するのは、利他的行為に適用範囲が制限された OIC によってであると言うかわりに、利他的行為を要求する道徳原理そのものに内在する制約によるという説明を与えている。しかしいずれの場合も本文の事例に対する説明としてはまったく同じ主張である。

のだ。そのために私が採る方針は、回避不可能な他者危害の事例においても、せめて回避可能な追加的な他者危害に及ぶことは回避する義務があること、すなわち、第三節で救助の事例のうちに見たような、次善策への義務が存在することに注目することである。他者危害の事例における次善策への義務の存在を確認するために、最初に以下のことを確認しておこう。問題の主張(c)が焦点をあてている回避不可能な殺人の事例においても、またどんな回避不可能な他者危害の事例においても、次のことが言える。つまり、たとえある危害行為(人を殺すこと)を思い止まる能力がもはや強力な衝動により失われていたとしても、事態をそれ以上に悪化させてしまう行為を回避することは、依然として行為者の能力の範囲内である<sup>\*21</sup>。

この点を含め、他者危害が回避不可能となった行為者にどのような選択肢が与えられているのかを明確にするために、この事例に次のようなディテールを与えよう(この詳細は、Graham 自身が呈示した反例をもとに改変している(Graham 2011, 346))。ある外科医は患者 X 氏を殺そうとしており、あまりに強力な衝動から、外科医はもはや自分の意志では X 氏を手を掛けることを回避できなくなっている。というのも、外科医には亡き伴侶との間に授かったたった一人の子がおり、その子を持病の難病から救える唯一の手段は、今すぐ新鮮な臓器を移植してやることなのだ。もちろん、X 氏は外科医による臓器目当ての殺人に同意などしておらず、抵抗すべくもなく病室で眠っている。ここで、外科医にとって X 氏の殺害は仮定上回避不可能になっている。しかしそれでも、例えば一刻も早く X 氏の臓器を得たいがために、X 氏の病室へ向かう途上で他の患者や病院スタッフにまで危害を加えるべきではないだろう。こうした第三者をここでは Y 氏とすると、外科医には Y 氏に危害を加えること、例えば Y 氏をも殺害することを回避できるはずだ(そうここでは想定しよう)<sup>\*22</sup>。事情を何も知らない Y 氏は、X 氏のもとへ急ぐ外科医に気さくに話し掛け、その結果、余裕のない外科医は Y 氏に強い苛立ちと害意を覚え、殺意をさえ芽生えさせるかもしれない。しかし、外科医が X 氏をどう取り扱おうとしているのであろうとも、そのこととは独立に、Y 氏に危害を及ぼしてはならないことは明白である。それゆえ、X 氏の殺害は回避不可能になっている外科医にとっても、Y 氏を

<sup>\*21</sup> もし仮に、事態をある人(X 氏)の殺害以上に悪化させる特定の行為(例えば、Y 氏への暴行)もまた回避不可能だったとしても、その悪化後の水準(X 氏の殺害および Y 氏への暴行)よりもさらに事態を悪化させる何らかの行為(例えば、Y 氏をも殺害すること)の回避は、依然として可能であろう。もちろん事例をさらに極端なものにして、回避不可能とされる他者危害が、事態のそれ以上の悪化がありえない最悪の程度である場合には、もはや本文で検討しているような回避可能な追加的な危害行為を考えることはできなくなるだろう。しかし、そうした最悪の状況に陥った行為者は、回避不可能な最悪の行為に及ぶ以外には何もできることがなく、事態を改善するどころか悪化させることさえできないほど無力だということになる。このように可能な最悪の事態へと宿命づけられ、ほとんど自由を喪失したと言ってよい行為者に、そもそも何らかの行為が義務づけられうるとは到底思われない。こうした極端な事例では、行為者は全面的な行為者性の喪失により一切の義務を免除されていると理解する方が自然だろう。すなわち、その行為者には遵守不可能な義務はおろか、そもそもいかなる義務も無いだろう。それゆえ、それ以上の事態の悪化が不可能であるような事例を考えても、その事例は OIC への反例にはならない。この理由から本文の議論ではこうした極端な可能性は度外視している。

<sup>\*22</sup> この想定は事例の一般性をそこなわない。外科医による追加的な他者危害の例として、本文で Y 氏の殺害を取り上げたのは、取りうる選択肢がもたらす結果の重大さ、そしてその大小関係をわかりやすくするために過ぎない。殺人という重大な義務違反ではなく、より軽微な義務違反(例えば、行き合った病院スタッフからの業務上の質問を無視すること)を取り上げても、本文での議論にはまったく影響がない。なぜなら、議論が前提しているのは、X 氏だけの殺害の場合よりも、さらに事態を悪化させる何らかの行為が可能であるという点だけであり、議論はその悪化の度合いの大小には依存していないからだ。なお、そもそも事態をさらに悪化させる何らかの行為が可能であるという想定の実在性については、注 21 を見よ。

も殺害するか否かについては選択の余地があり、その選択に応じて結果はすでに不可避となっている X 氏の死だけにとどまる場合と、X 氏と Y 氏両方の死といういっそう凄惨な結末に終わる場合とが生じる。もちろん、X 氏も Y 氏も害さずに済ませられれば、それが最善策だと言えよう<sup>\*23</sup>。しかし実際には外科医には二つの選択肢しかなく、一つはせめて Y 氏の殺害を回避する（最善策との対比で）次善策と言える選択肢を取ることであり、もう一つは Y 氏までも殺害してしまうことである。明らかに最後の選択肢は、最悪の選択肢である。

こうした状況で、外科医は結局のところどの選択肢を取るべき義務があるのだろうか。私が示したいのは、この場合でも次善策への義務、すなわち追加的な他者危害を回避する義務だけが存在するということだ。そのための論証方針は、回避不可能である方の他者危害を避ける義務（X 氏の殺害を回避する義務）が免除されなかったならば、その義務を遵守しようとするのでかえって、本来回避できたはずの追加的な他者危害（Y 氏の殺害）をも生じてしまうおそれがあると示すことだ<sup>\*24</sup>。この議論は、第三節における利他的行為の事例に注目した論証と並行している。外科医は Y 氏の殺害を回避できるため、この追加的な他者危害だけは回避する次善策への義務が外科医にはあるはずだ。ここでさらに、遵守不可能な最善策への義務（Y 氏の殺害を回避するのはもちろん、X 氏の殺害をも思い止まる義務）までもが成り立っているとしよう。第三節で論じたように、能力を超えた最善策への義務に拘泥してしまうことは、事態をむしろ次善策だけは取られた場合よりも悪化させる。今私たちが検討している事例においては、次のようなシナリオが考えられよう。外科医はすでに X 氏を殺害

<sup>\*23</sup> ここで言う「最善」とは、外科医の他の選択肢から生じる結果と比較した場合の評価であり、外科医が X 氏の殺害を（仮定に反して）思い止まったとしたら何か積極的な善行がなされたことになるとか、思い止まったとしたら称賛に値する（praiseworthy）とかいった主張を含意するわけではないことに注意されたい。

<sup>\*24</sup> この方針から、本文の後続箇所では、単に外科医に回避不可能な他者危害を避ける義務があるだけでなく、外科医がこの義務を遵守しようとする行動する——したがってこの義務を把握している状況を検討している。ところで私は第二節で、本論文では義務としてまづ客観的義務を扱うものとしていた。客観的な義務は主観的義務とは異なり、必ずしもその担い手自身が義務だと信じているわけではない。したがって、本文の議論は、遵守不可能な最善策への義務が存在するという仮定だけから問題を導くことには成功しておらず、この義務が把握されてもいるという特殊な想定に依拠しているのではないかと懸念されるかもしれない（この点を指摘してくれた匿名査読者に感謝する）。確かに、たとえ最善策への義務を認めようとも、外科医がそれに気づいておらず、最善策に関連した行動を何もしようとしない場合には、遵守不可能な最善策への義務に拘泥するあまり回避可能だったはずの危害までもが生じるという結果も起きないだろう。

本文の議論がこの追加の想定にも依拠していることは事実だ。しかし、そもそも行為者（外科医）が自身の義務について無知である場合（その結果関連する危害が回避される場合）はむしろ度外視する必要があるから、この想定は適切なものである。第一に、実際に外科医が義務の存在を把握し、遵守しようとする行動を起こす場合も十分考えられる以上、そこでは現に、本文で論じるような、最善策への義務に拘泥することに起因する追加的な危害が生じることになる。外科医が義務について無知でありさえすれば生じなかったはずだからといって、そうでない場合に現に生じるこの危害が問題でなくなるわけではない。第二に、行為者が義務の存在を知っている場合にそのせいで問題含みな結果が生じることは、私たちが道徳的知識にそもそも期待することに反しているように思われる。私たちにとって通常、義務の有無や内容に関する道徳的知識が——したがってまたそうした道徳的知識を生み出す OIC やその他の原理の真偽が——重要なのは、その知識が道徳的により望ましい仕方で行為することを可能にするからでもある。それゆえもし OIC が偽であり、遵守不可能であっても最善策への義務が存在するならば、そのことを現に知っている行為者は、より望ましい仕方で行為するためにその知識を利用し、実際に最善策に（部分的にまたは不完全にであれ）着手しようとするだろう。そしてその結果、本文の後続箇所ですすようにかえって最悪の帰結を招いてしまうのであれば、最善策への義務が存在するという知識は、道徳的に望ましい行為の選択にとってむしろ有害だということになってしまう。ある種の義務の存在を仮定したときに、その知識を持つ行為者がまさにその知識のために道徳的に望ましい行為の選択に失敗してしまうという含意が生じることは、問題の義務の存在を疑うのに十分な困難であるように思われる。以上の理由から、本文の議論では外科医に最善策への義務があるだけでなく、本人がそのことを把握している状況を検討している。

することへの強い衝動に圧倒されている。そのため、行く手に現れた何も知らない Y 氏に対する強い苛立ちと害意を抑え込むには、相応の心理的努力が必要となるだろう。例えば、Y 氏にまで危害を加えたところで（それどころか殺めさえたところで）、自分がそのために X 氏の殺害という重大な過ちを犯そうとしている子のために、何も追加的な利益はもたらされないという事実に向けたり、何も知らない Y 氏が医師としての自分に向けてくれる信頼と気さくな態度に申し訳なさを喚起したり、そして自身が X 氏をどうするつもりであろうとも、依然として Y 氏に危害を及ぼすことは道徳的に禁止されていることを内省したりする必要があるだろう。

ここで決定的に重要な点は、私たちのような行為者は、限りある種々の資源を用いて義務を遵守すべく努める他ないという一般的な制約だ。ちょうど事故に遭った他人を救助できるかどうか自身が自身の身体能力に限界づけられているのと同様に、この事例における外科医もまた、ただでさえ平静でない心の状態で前述のような内省に専念するための、いわば心的な資源は、衝動のために著しく制限されている。それゆえ、仮定上いずれにせよ回避不可能である X 氏の殺害を思い止まろうと葛藤したとしても、それはむしろただでさえ逼迫した心的な資源を浪費し、その結果 Y 氏の殺害を思い止まるために必要な、残された心の平静をさえ損なうだろう<sup>\*25</sup>。たとえ X 氏の殺害を思い止まろうとする葛藤のために、Y 氏への殺意まで固まることはごく稀であっても、余裕のなさから Y 氏を押し飛ばすなど、ともあれ何らかの追加的な危害を及ぼすことは回避がより困難になるだろう。回避不可能な危害を避ける義務に拘泥することは、回避可能な危害までも回避不可能にするか、少なくともその回避を危うくする。したがって、この事例で最善策への義務は存在していると考えべきではない。そして最善策への義務が存在しないということは、回避不可能な危害を避ける義務は存在しないことを意味する。これは (c) が真であるということに他ならない。

そして (c) の正しさは、Graham が言うように反直観的であるどころか、以下の点を考慮すればむしろ直観的にも強く要請されるように思われる。たとえ (c) を認めたとしても、X 氏はいずれにせよ亡くなる。それは外科医のせいではあるが、外科医から殺人の回避義務が免除されたせいではない。仮定上、外科医による殺人はもともと回避不可能だからである。他方、もし (c) を否定し、あくまで X 氏の殺害をも回避する最善策への義務を認めるならば、私たちが提示した事例においては、外科医がその余力でなしうるせめてもの道徳性の発揮（最善策への拘泥）によって、生じなくてよかった危害までもが生じる——死が回避されたはずの人（Y 氏）までもが殺される——という最悪の事態が生じることになる。同じその道徳性の発揮は、もっぱら次善策への義務に向けられたならば Y 氏だけは危害から免れさせることができる。対照をはっきりさせるならば、最善策への義務の不在が

<sup>\*25</sup> もちろん、本文で直後に認めるとおり、外科医の心の余裕が、X 氏の殺害を多少ためらうことに向けられたとしても、依然として Y 氏への危害行為を思い止まるための心的資源が十分残る状況も考えられるだろう。実際、殺人犯が自身のターゲット以外でもちょっとした苛立ちから殺してしまうなどという場合は、あるとしても極めて稀だろう。しかし、外科医に比較的に心の余裕がある状況を想定しても、なお本文と同様の議論は成り立つ。注 22 で注意したように、本文の議論は追加的な他者危害が殺人のような重大な道徳的悪であることには依存していない。わずかで追加的な危害をもたらすのであれば、より軽微な危害行為を例にとっても問題ない。たとえば通りがかった病院スタッフからの業務上の質問を無視するという行為を考えるならば、それは実際に、X 氏の殺害を思いとどまろうとする（仮定上失敗を宿命づけられた）努力によって妨げられる。このように、X 氏の殺害が不可避である場合でも、何らかの回避可能な追加的な危害行為であって、X 氏の殺害を中止するという失敗に終わる試みによって回避を妨げられる行為は、つねに見出すことができる。

X 氏を害するわけではない一方、最善策への義務の存在は、次善策の実行を妨げることを通じて、Y 氏を害するのである。それゆえ、最善策への義務は存在しないという直観的な説得力を持つ事実を説明することができる OIC は、この事例からむしろ支持を得ると言うことができる<sup>\*26</sup>。

こうして、最善策への義務の否定を通じて (c) の正しさが示され、回避不可能な他者危害の事例は OIC への反例にはならないと示すことができた。(c) が正しい以上、私たちが本節で検討してきた事例における他者危害の回避不可能性と、回避義務の不在という事実は、何らかの説明を必要とする。そして OIC は実際にこの事実を説明する。つまり、回避不可能な他者危害を避ける義務が存在しないのは、回避が能力を超えているからである。それゆえ回避不可能な他者危害の事例は、OIC への反例にならないばかりか、むしろ OIC によって説明される点で、OIC を支持する事例であると結論することができる。すなわち、第三節での論証の (P4) に対して投げかけられた、より弱い原理による説明こそがより良い説明であるという反論は、斥けられた。以上から私は、第三節で利他的行為の事例から部分的に支持された OIC は、本節で他者危害の事例からも支持を得たことで、本論文の検討の範囲内では問題なく最良の説明であると見なすことができると結論づける。

## 結論

この論文で私は、「当為は可能を含意する」原理の一つの興味深いバージョンが真であることを主張した。終局的な道徳的義務は、その遵守が行為者の能力の範囲内である場合にのみ成立する。反対に、行為者の能力を超えた行為は義務づけられることがありえない。私はこの主張を諸事例に対する最良の説明として支持する論証を与える際、行為者の置かれた状況で最善と思われる選択肢が能力を超えていても、依然として能力の範囲内にある次善策を取るべき義務があることに着目した。同じ

<sup>\*26</sup> ここで指摘した直観的な説得力は、Graham (2011) の OIC 批判のより広い部分に応答するための論拠にもなる。Graham は、OIC に対する反例を提出し、利他的行為の事例に対して OIC が最良の説明であることを否定するだけでなく、私たちが本文で最善策への（遵守不可能な）義務と呼んだものを認めない場合、危害主体から（致死的手段も用いて）他者を防衛する介入の許容可能性が説明できなくなるという反論をも提起している（Graham 2011, sec. 4）。彼の反論のこのさらなる部分に対しては、そもそも致死的な他者危害が生じようとしているからといって、致死的な介入が常に許容されるのかという点からも、またたとえ許容されるとしても、それは遵守不可能な義務を認めることによってしか説明されないのかという点からも、疑いを向けることができる。例えば、義務違反の有無を問題とせず、単に危害主体のせいで第三者が生命の危険にあること自体が介入を正当化するかもしれない。

しかしここでは、議論のための譲歩として、致死的な介入が許容され、その許容可能性は最善策への義務（たとえそれが遵守不可能であっても）の存在によってしか説明されえないという点を認めてみることにしよう。それでもなお、OIC に有利な考慮事項が残るように思われる。ここでの Graham の反論と私たちの本文における議論の対立構図は、それぞれ自身の立場だけから説明可能な規範的現象を持つという形になる：Graham に従えば、OIC を認めると危害主体に対する介入の許容可能性が説明できないことになり、私たちの議論が成功していれば、OIC を認めないことには次善策への義務の存在が説明できないことになる。したがって論争は、どちらの事実を説明できることの方が理論的により重要なのかという問題に帰着することになる。その重要性の比較について説得的な答えを与えることは今後の課題としなければならない。しかし、少なくとも次の点は次善策の義務の重要性を、したがってまた OIC を支持することを指摘できる。Graham の事例を用いると、もし致死的介入の正当性が失われ、第三者が外科医による X 氏の殺害を致死的介入により防ぐことを控えるならば、外科医のかわりに X 氏が亡くなることになるものの、亡くなる人は介入した場合と同じく一人である。他方私たちの事例では、最善策への義務を認め、次善策への義務の遵守が妨げられるならば、患者 X 氏に加え、Y 氏までもが亡くなることになる。いかに人命の多寡以外の側面も重要な考慮事項となっても、いはいえ、依然としてこの違いは重大な違いであろう。

点に注目することで、原理の反例として提示された回避不可能な他者危害の事例さえもが、むしろその説明として原理を支持する事例であることを示した。本論文の主張が成功しているなら、道徳は常に私たちの能力とその限界に譲歩することになる。しかし同時に本論文が示したように、私たちが能力を超えた行為への義務を免除されるのは、能力の範囲内にある最大限に望ましいことに専念すべきだからである。この結論が示唆するのは、義務はただ私たちの能力の彼方にある理想を指示するためではなく、世界を実際に望ましい方向に移行させるために存在するということである。

## 謝辞

本論文は、2022年3月のオンライン政治理論研究会・第4回定期研究報告会、および東京大学での二度のゼミナールで発表した草稿をもとにしている。本論文の草稿に対して有益なコメントを寄せてくれた石田柊、石原諒太、井上彰、小川亮、押谷健、加藤晋、榊原清玄、佐々木梨花、澤崎高広、高橋礼、徳永秀人、中村信隆、發田颯虎、宮本雅也、米倉悠平、若林悠人の各氏（五十音順）、上記の発表の参加者、そして本誌の二名の匿名査読者に心より感謝する。

## 参考文献

- [1] Anomaly, Jonny. 2008. "Internal Reasons and the Ought-Implies-Can principle." *The Philosophical Forum* 39 (4): 469–83.
- [2] Blum, Alex. 2000. "The Kantian versus Frankfurt." *Analysis* 60 (3): 287–8.
- [3] Copp, David. 2008. "'Ought' Implies 'Can' and the Derivation of the Principle of Alternate Possibilities." *Analysis* 68 (1): 67–75.
- [4] Graham, P. A. 2011. "'Ought' and Ability." *Philosophical Review* 120 (3): 337–82.
- [5] Howard-Snyder, Frances. 2006. "'Cannot' Implies 'Not Ought.'" *Philosophical Studies* 130 (2): 233–46.
- [6] Hughes, Nick. 2017. "Guidance, Obligations and Ability: A Close Look at the Action Guidance Argument for Ought-Implies-Can." *Utilitas* 30 (1): 73–85.
- [7] Jay, Christopher. 2013. "Impossible Obligations Are Not Necessarily Deliberatively Pointless." *Proceedings of the Aristotelian Society* 113 (3pt3): 381–89.
- [8] King, Alex. 2017. "'Ought Implies Can': Not so Pragmatic after All." *Philosophy and Phenomenological Research* 95 (3): 637–61.
- [9] McConnell, Terrance. 2018. "Moral Dilemmas." *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-dilemmas/>
- [10] Mele, Alfred R. 2003. "Agents' Abilities." *Noûs* 37 (3): 447–70.
- [11] Saka, Paul. 2000. "Ought Does Not Imply Can." *American Philosophical Quarterly* 37 (2): 93–105.

- [12] Schroeder, Mark. 2011. "Ought, Agents, and Actions." *The Philosophical Review* 120 (1): 1–41.
- [13] Sinnott-Armstrong, Walter. 1984. "'Ought' Conversationally Implies 'Can'." *The Philosophical Review* 93 (2): 249–61.
- [14] Stern, Robert. 2004. "Does 'Ought' Imply 'Can'? and Did Kant Think It Does?" *Utilitas* 16 (1): 42–61.
- [15] Streumer, Bart. 2018. "Reasons and Ability." In *The Oxford Handbook of Reasons and Normativity*, edited by Daniel Star, 233–51. Oxford University Press.
- [16] Van Someren Greve, Rob. 2014. "'Ought', 'Can', and Fairness." *Ethical Theory and Moral Practice* 17 (5): 913–22.
- [17] Vranas, Peter B. 2007. "I Ought, Therefore I Can." *Philosophical Studies* 136 (2): 167–216.
- [18] Vranas, Peter B. 2018. "I Ought, Therefore I Can Obey." *Philosophers' Imprint* 18 (1): 1–36.
- [19] Wedgwood, Ralph. 2013. "Rational 'Ought' Implies 'Can'." *Philosophical Issues* 23 (1): 70–92.

## 著者情報

浦野敬介 (東京大学 ukeisuke7@gmail.com)