

自律を通じた価値の構成について

——カント的義務の理論を擁護する試み——

三谷 尚澄

カントの実践哲学はよく批判の対象とされる。とりわけ、第三者的な、「公正な(impartial)」観点から行為を正当化せよ、と要求するカントの「道徳的義務」は、われわれの生を不必要に貧困化し、親密な他者からわれわれを遠ざける、という批判は根強い。この種の批判の具体相を確認し、その上で「自律」の一語に集約されるカント的行為者性(Kantian Agency)の理論を擁護すること。これが本稿の目的である。

1. 批判の具体相

たとえば、バーナード・ウィリアムズはゴーギャンという人物(a Gauguin)を引き合いに出しつつこう語っている。画家であることが彼にとっては人生のすべてを意味しており、「生き続けたい」と思うには絵を描きつづけることが必要である。しかし、彼がみずからの望む画家としての生き方を実現するには、家族に対する（彼自身も認めている）義務を犯さざるをえない。彼が深い所でみずからのアイデンティティを見出している欲求が、道徳の要求と衝突しているのである。彼の「人生における根底的計画(ground project)」は、彼にみずからの生を将来にわたるまで継続させよう、と決意させている当のものなのだが、道徳の要求は「生を根底のところを支える欲求」を放棄するよう彼に迫るのである。「公正な」視点からなされる要求は、「生の意味を失ってでも道徳的義務を優先させる」べきことを主張する。彼が一番深いところでアイデンティティを見出している計画を、そして彼の人生の根底的意味を構成する欲求を、道徳や公正さの名のもとに放棄せよ、と要求する。しかし、これは「同義にかなった不条理(the righteous absurdity)」ともいうべき、理屈にあわない(unreasonable)要求ではないだろうか⁽¹⁾。

また、ウィリアムズによれば、カント的に理解された行為者性の理論は、われわれを（自分自身の根底的計画のみならず）他者からも引き離す(alienate)。例として、チャールズ・フリードの有名な仮想状況をもちだしつつウィリアムズはこう語る。船が難破し、自分の妻を含む多数の乗客がおぼれているとしよう。公正な判断の手続きに照らして、たった一人の人間しか救えない時に、自分の妻を救うことは道徳的に許容可能である。「道徳的原理は彼の選好を正当化することができ、この種の状況において妻を救うことは少なくとも差

し支えない（道徳的に許容可能である）という結論」をうみだす。この結論自体に問題はない。しかし、「このような形で〔正当化の事由を〕構成する時、その行為者は一つ余計に考えすぎ(one thought too many)」なのである。というのも、動機をめぐる彼の考えを完全に明確にした時に、人によっては（たとえば彼の妻であれば）それが「この種の状況においては妻を救うことは許容可能である」、という考えではなく、「それが妻だからだ」という考えであることを望んだであろうからである⁽²⁾。

ここで、この二つ目の批判が、功利主義やカント的リベラリズムを代表とする「権利に基底をおく道徳(right-based morality)」への疑念と通底する考えを表現している点に注意しておきたい。「権利に基底をおく道徳」とは、「個人の権利」に内在的価値を認め、「他人に危害を及ぼさない限り、個人は何をしてもよい」とする考えのことである。あるいは、「個人の権利」という最優先の事由に基づいて、「他人の権利を侵してはならない」という「義務」を各行為者に課す立場のことを意味している。ウィリアムズの例に従うなら、この理論に対する疑念はこう表現される。「他人の権利」うんぬんを考慮していたのでは、個人の愛着や愛情に基づいた他者との関係が疎外されてしまうのではないか、と。

2. カントにおける権利と自由の関係

では、このような批判に対してカントの立場からどのような返答が可能かを検討していくことにしよう。最初に、「権利に基底をおく道徳」という観点からカントの見解を考えなおしてみよう。カントは、『人倫の形而上学』においてこう語っている。

しかしなぜ倫理学（道徳）はたいてい・・・義務の教説と名付けられ、権利の教説と名付けられることがないのだろうか。義務と権利とは、お互いに関係しあっているというのに。理由は次の点にある。われわれは、自由（ここからすべての道徳の諸法が、したがってまた一切の権利と義務とが生じる）を、ただ義務を命じる命題である道徳の命法を通じてのみ知る。しかし、他者に義務を課す能力、すなわち権利の概念は、〔自由が知られた〕後に道徳の命法に基づいて展開されるのである⁽³⁾。

「道徳の命法を通じて自由を知る」とは、「義務」の経験を通じて人間がみずからを「自己立法の主体」として自覚する過程、すなわち、みずからを「自律的存在者」として意識する過程のことを意味するであろう。というのも、「もし自律でないとするなら、すなわち、自分みずからが一個の法則であるという意志の特性でないとするなら、それ以外に意志の自由はいったい何でありえよう⁽⁴⁾」とカントは明言しているからである。また、「意志の

自由と意志がみずから法則を立法するということとは両方とも自律であり、したがって交換概念である⁽⁵⁾」というのも、よく知られたカントの言葉である。

このように、カントの論述は、「義務の意識を通じた自律的主体としての自覚」から「自由」の概念を引き出し、そしてその「自由」の概念が導出された後に「権利」の内容が確定される、という順序をたどる。すなわち、カントにおける「権利」の概念は、「自由」から直接的にではなく、「義務の意識」を通じた「自由の認識」に基づいて展開される。簡潔に表現するなら、カントの場合「人間は義務を負う、それゆえ人間は自由である。人間は自由である、それゆえ人間は権利をもつ」という順番で「権利」の正当性が確証されている。すると、問題は、このような手順で「権利」を確定するカントの「義務」や「自律的自由」が、本当に各人の「根底的計画」や「親密な他者」に対する関係を疎遠なものにしてしまうのか、という点に求められることになるだろう。

3. 自由と自律

問題は、「義務の経験」として理解されるカント的「自律」の本性がどのようなものであるかにかかっている。ここで、この問題を考える手がかりとして、少し迂回路をたどってみることにしよう。一般に、「個人の権利」の根拠として理解される「選択の自由」と、カントによる「自律的自由」の違いを明確化する、という作業がそれである。たとえば、ジェラルド・ドゥオーキンがこの問題を非常に簡潔に整理しているが、「自律の概念について」と題された論文において彼は次のように論じている。

まず、「自由と自律」を区別するために、次の二つの場合を考えてみよう。一つは、「自由は侵害されていないが、自律が侵害されているとみなされる場合」であり、もう一つは、「自律は侵害されていないが、自由が侵害されているとみなされる場合」である⁽⁶⁾。

第一のケースとして、死を間近にした患者が自分の病状について意図的に誤った情報を与えられたり、Aという人がBの心の弱みに付け込んで誘惑し、そうすることでAがBを自分の思い通りに行動させたりした場合を考えてみよう。この場合、われわれはその患者やBの自由が侵害されたとは思わないであろう。誤った病状を信じつつ毎日を過ごそうとも、他人に踊らされているとは思わないまま動きまわろうとも、それらの行為をなしたのは彼ら自身なのであり、それゆえ、彼らの行為が彼ら自身のものであることに違いはないからである。しかし、それでもなお、われわれはこれらのケースには何らかの意味で「その人の自由が侵害された」という含意を読み取りがちである。たとえば、誰かに弱みを握られて脅されるなど、自由を奪われていたことが行為の責任を逃れるための言い訳となるか、少なくとも責任を和らげてくれるのと同じ意味で、他人の思惑通りに踊らされていた、

という事実は、当人の責任をある程度和らげてくれるように思われる。あるいは、自分の自由が他人によって侵害されている場合、その人は「自分はいつの思い通りに使われている」とか「自分はいつの道具として使われている」と感じるものであるが、他人にだまされたり、操作されていたり、誘惑されたりした場合にも、われわれはそれと同じような感覚を抱くのである。そして、ドゥオーキンによれば、この場合にわれわれが感じる侵害の感覚こそ、「自律が侵害されている」と表現するのが適切な感覚である。すなわち、第一のケースにおいて侵害をこうむったのは、われわれの外的な行為の自由ではない。そうではなく、自分が考慮した通りの理由に基づいて行為することができなかった、という「内的自由」の水準で——言い換えるなら、「行為の理由」の採択という人間の「内的行為者性」が成立する水準で——われわれの「自律」が侵害をこうむったのである⁽⁷⁾。

第二のケースとして、すなわち、「自由は侵害されているが、自律は侵害されていない」場合として、ドゥオーキンはオデュッセウスの神話を例に挙げている。よく知られる通り、セイレーンに誘惑されて船を難破させないように、オデュッセウスは自分の体をマストにくくりつけさせ、自分が縄を解けといっても縄を解かないように、と部下たちに命令する。この場合、オデュッセウスは、自分の外的行動の自由を制限することによって「生き延びる」というより大きな目的の実現を目指したわけである。それゆえ、オデュッセウスの自由はたしかに侵害されているが、しかし船のマストに縛りつけられることで彼の「自律」が侵害されたとは誰も考えないであろう⁽⁸⁾。

以上の考察から、ドゥオーキンは「自由は自律の必要条件でも充分条件でもない」という結論を引き出すのだが、それ以上に注目すべきは彼が「自由はローカルな概念であり、自律はグローバルな概念である」という点に注意を促していることであろう。「ローカル」、「グローバル」という対比のさせ方から推測される通り、「自由の問題は特定の時と場所において決定される」ものであり、「自律の問題は、ある人の人生における、長期にわたる観点から評価される」ものである。ある特定の時と場所における外的行為の無拘束性が自由の問題であり、長期的にみて「自分で自分を人生の作者とみなすことができるか」に関わるのが自律の問題である⁽⁹⁾。

以上の議論は、「自律」とは行為者自身が「何を重要とみなすか」に関わる問題である、とまとめられるだろう。たとえば、「午後三時半になったら全員が逆立ちしなければならない」と定める法律は、ある意味でわれわれの自由を侵害するかもしれないが、だからといって「自律」を脅かすわけではない。逆に、ふらふら遊び歩いているのは構わないが、音楽家になることだけは許さない、と両親に言われた場合、その若者の自由が侵害されたわけではないが、その若者は自律的な生き方を奪われていることになる。チャールズ・テイ

ラーの適切な表現を拝借するなら、「自律」の観点から理解される自由とは、「たんなる外的障害の不在などではまったくなく、重要な行為に対する外的障害の不在⁽¹⁰⁾」を指し示した概念なのである。

このように、「自律」の問題を、「重要さの大小の感覚」を背景とした自由の問題として理解することができるだろう。その意味で、「自律」に基づきつつ導出される権利のリストとは、たんに「開いている扉の数」なり「外的自由の最大化」を要求するものではなく、行為主体の「根底的計画」や「重要な目的」の実現に通じる扉が開かれているかどうかに関心をよせるものである。すなわち、自律とは、「自分が何を重要とみなすか」の感覚——近年の哲学的用語でいえば「規範的アイデンティティ」の感覚——と密接に結びついた概念なのである⁽¹¹⁾。

4. 自己自身に対する義務

上のような「自律」の解釈は、「義務は生に不当な要求を課し、われわれを他者から遠ざける」という批判とどのように関わるのだろうか。この問題を、「自己自身に対する義務」というカントに独自の問題構制を手引きとしつつ考えてみることにしよう。

カントは、『人倫の形而上学』や『倫理学講義』の一節を「自己自身に対する義務」の分析にあてている。しかし、カントによれば、この種の義務を考察の対象とするに当たっては、「道徳の学において自己自身に対する義務に関する部分ほど十分に論じられなかった部分はない」という点に注意することが必要である。あるいは、「誰も自己自身に対する義務に正しい概念を与えなかった」のであり、「この義務は些細なこととみなされ、道徳性におけるたんなる補足として末尾で考察されてきた⁽¹²⁾」点に注意しておく必要がある。

カントのこのような言明をまっまでもなく、「権利に基底をおく道徳」の立場からすれば「自分で自分に義務を課す」というのはずいぶんと奇妙な事態に思われる。というのも、「とにかく個人は自分のしたいようにする」ものであり、その自由を保護するのがそもそも権利の役割である以上、「義務」は他者の権利を侵害しないように、という道具的な正当化をしか受けつけえないからである。この観点からすれば、十分な情報を与えられ、合理的に判断する限り、行為者は「欲するところをなしうるのみであり、そうするよう義務づけられることはない」。たとえば、視力の悪さが原因で車を運転すると他人に危害を及ぼす可能性が見込まれる場合、私に「眼鏡をかけるか車を運転しない義務がある」ことは事実である。しかし、私が健康を維持したいと願い、オーバーを着用することがそのための手段であるとしても、私に「オーバーを着用しなければならない」という義務が生じるわけではない⁽¹³⁾。「権利に内在的な価値を認める」論者たちはこのように考え、「自己自身に対

する義務」という奇妙な概念に注意を払うことをしないのである。

さて、現代の「権利に基底をおく」論者たちとは別の視点からではあるが、「自分で自分を義務づける」という事態は「一見したところ矛盾を含んでいる」と前置きした上で、カントは『人倫の形而上学』の一節に「それでも人間の自己自身に対する義務は存在する」という表題を付している。その箇所でのカントの言明によれば、

〔自己自身に対する義務が存在する、という〕その理由は、このような義務が存在しないとしたら、およそ義務というものが、それゆえ外的義務〔他者に対する義務〕もまた、まったく存在しないことになってしまうからである。それというのも、私が自分自身を義務づけられているとみなすさいにのつとる法則は、あらゆる場合に私自身の実践理性からまず先に生じるのであり、その実践理性によって私は行為を強制されるが、自己自身に関しては、私は同時に強制するものなのである以上、私が自分自身を他者に対して義務づけられたものとして認識しうるのは、私が同時に自己自身を義務づけている限りにおいてのみだからである⁽¹⁴⁾。

この引用文から、まず二つの点を確認しておこう。第一に、「自己自身に対する義務」がなければ他者に対する義務一般が、すなわち規範的概念としての権利一般が成立しなくなってしまうだろう、とカントが述べている点を銘記しておくようにしよう。第二に、「強制するもの」と「強制されるもの」という「自己の二面的理解」を念頭におきつつ、「自己自身に対する義務」が論じられている点に注意しておくことにしよう。

第一の点に関して、カントのいわんとするところを整理してみよう。(1)他者に対する義務が、すなわち権利が一般に成立しなくなるのは認められない事態である。(2)ところで、自己に対する義務が認められないと、他者に対する義務が成立しないことになってしまう。(3)それゆえ、他者に対する義務の成立を認めざるをえない以上、自己に対する義務もまた存在していると認めざるをえない。

ところで、なぜ(2)「自己に対する義務がなければ他者に対する義務がない」と主張されるかといえば、(4)「自分で自分を義務づけているという意識が成立していない限り、他者に対する義務をわれわれが意識することはない」からである。そして、(4)の主張を支える論拠として、カントは(5)「強制する自己」と「強制される自己」の区別、すなわち先に注意した二番目の論点である「人間精神の自律的構造」というカント倫理学の根本的な前提に訴えかけている。

さて、(1)(3)の部分に問題はないとして、残る(2)(4)(5)がどうして主張

されうるのかを順次確認していこう。まず、(2) (4) の主張が成立する事情を解明する前に、カント的「自律」の根本に関わる (5) の問題を先に解決しておこう。先ほどの引用文の後でカントはこう語る。

人間は、理性的自然存在者・・・としては、原因としての彼の理性によって、感性界におけるその行為が規定されうるのである。そしてそのさいには、拘束性の概念はまだ考慮されていない。しかし、まさに同一の人間が、その人格性からすれば、すなわち内的自由を賦与された存在者・・・として考えられると、義務づける能力を有した存在者であり、しかも自己自身（彼の人格における人間性）に対して義務を課することができる。よって、人間は（二重の意味で観察されると）、自己矛盾に陥ることなく（というのは、人間の概念が同じ一つの意味で考えられているのではないから）、自己自身に対する義務というものを承認することができるのである⁽¹⁵⁾。

詳論の暇はないが⁽¹⁶⁾、解釈のポイントは「重要な目的を意志する」ことと「重要でないたんなる欲求に従うこと」との間に、「階層的な差別」を導入することである。「自分で立てた法に従う」と表現されるカントの自律は、「自分が重要とみなす目的」の実現に、みずからに対する「法」としての規範的ステータスを与え、「法」に反するすべての欲求は「実現に値しない」低次の欲求として退けられるべきことを要求する。あるいは、ここでいう「統治する私」とは、ある目的に「重要な目的」としての「価値」を付与する私のことである。すなわち、重要な目的の実現を命じる「統治する私」と、重要でない欲求の取り下げを命じられる「統治される私」という二重の「私」が区別されるのだが、この区別がカント的自律を根底のところで支えているのである。これが、論証における (5) のステップが意味するところである。

さて、問題は、(2) 「他者に対する義務が成立するためには、自己に対する義務が成立している必要がある」のだが、それは (4) 「自分で自分を義務づけているという意識が成立していない限り、他者に対する義務をわれわれが意識することはない」からだ、とされている部分の解釈である。念のため、(4) の部分をカント自身の言葉で確認しておくなら、「私が自分自身を他者に対して義務づけられたものとして認識しうるのは、私が同時に自分自身を義務づけている限りにおいてのみだからである」という箇所がそれにあたる。そして、「私が自分を義務づける」という事態が可能なのは、「私」の中に「義務づける私」と「義務づけられる私」が存在するからだ、というのが (5) の主張であった。

すると、これまでの主張をまとめれば、(6) 「『義務づける私』が『義務づけられる私』

を義務づける限りにおいてのみ、私の他者に対する義務は成立する」ということになるだろう。これは、結局、「義務づけられる私」より高次に位置する「義務づける私」が存在しなければ、他者に対する義務は成立しない、といっているに等しい。少しばかり理解しづらい論点を含んだ主張に思われるが、「義務づける私」とは「欲求間に階層を持ち込む私」のことを意味している、という先の考察を思いおこせば助けになるかもしれない。

「私を行為へと義務づける」のは、それ自体が「価値づけられた目的」としてのステータスをもつ「重要な目的」である。というのも、その実現が私にとって重要でもなんでもない目的が、私を行為へと「義務づける」ことは考えられないからである。「たんなる目的」であれば、その目的の実現に対する障害が現れた時点で、その目的自体を放棄してしまって差し支えない。この意味で、「義務づける私」とは「価値づける私」のことである。というのも、「価値づけられたもの」としての「重要な目的」を起点に、「価値づけられるもの—価値づけるもの」の系列を遡源していくと、その系列は必然的に選択を行なった当の主体に行き着くが、これは、選択を行なう主体が、「価値づけ」の系列を終結させる「無条件的に価値づけるもの」として性格づけられることを意味しているからである⁽¹⁷⁾。「価値づける私」がいなければ、そもそも「実現に値する価値ある目的」は存在せず、それゆえ「その実現が私に対する義務となる目的」も存在しないことになる。

この点を考慮すれば、カントの論証を次のように解釈することが可能になるだろう。「価値づける私が存在しなければ、この世の実践的経験から「価値づけられたもの」、すなわちたんなる「欲求」と区別される「規範的理由」といったものの一切が消えうせてしまうことになる。そして、このことは、他者に対する義務や権利概念の規範的拘束力といったものも完全に消滅してしまうことを含意している。すなわち、カントが「他者に対する義務が成立しない可能性」に訴えつつ、「自己自身に対する義務」を認める必要があると主張していたのはなぜかといえ、ば、「自己自身に対する義務」の不成立は「価値づける自己」の不在を即座に意味するが、「価値づける自己」の不在は最終的に人間の実践における規範性概念の全面的な崩壊を導いてしまうからなのである。

整理してみよう。自己自身に対する義務が成立することは、命令する自己の存在を確証する事実である。逆に、自己自身に対する義務が成立しないならば、われわれは「価値づける自己」の存在を承認するすべをもたず、それゆえこの世から規範的価値一般が姿を消してしまうことになる。この意味で、自己自身に対する義務の意識は、規範的概念全般の成立可能性を確保しておく上で決定的な役割を帰されることになる。そして、この間の事情こそ、カントにおいては「自己自身に対する義務」が「他者に対する義務」よりも優先される、といわれていることの内実なのである。

「自己自身に対する義務」を認識できないものは「他者に対する義務」を認識することもできない。というのも、彼は「価値づける自己」を経験しえないからである。それゆえ、「自己自身に対する義務」の経験こそ、他のすべての規範的経験に先立って、われわれの人生に意味を与える根源的経験としての位置づけを得るものである。では、このような「自己に対する義務」を「他者に対する義務」に対して論理的に先行させるカントの理論構制は、先に考察したカント批判に対してどのような返答を可能とするであろうか。

5. 以上の考察からの帰結

『倫理学講義』のある箇所、カントはこう述べている。これまでの道徳哲学は、他者に対する義務ばかりを主題的に論じ、「自己自身に対する義務」を論じることをしなかった。これまでは、「人間はすべての義務を充たしたとき、ようやく自分についても考えることができる」と思われてきたのである。しかし、道徳哲学者が、「もっぱら詩人の十八番である善良さと立派な振る舞いについて語り、ようやく最後になって、自分のこともまったく忘れてしまわないように、自分のことを考える」のだとすれば、それは、「もうすべての客に食事を出してしまった主人が、やはり最後になって自分のことを考えるのと同様」のことであろう⁽¹⁸⁾。

先にみた通り、また、上の引用が示す通り、「自己に対する義務」は定義上「他者に対する義務」に先行して成立する義務であり、「他者に対する義務」の要求が行為者本人の「根底的計画」や「自分にとって大切なもの」を疎外する要因として機能することはない。むしろ、他者の要求ばかりを気にかけて、最後に自分のことを考えるのだとすれば、それは「すべての客に食事を出してしまった後でようやく自分の食事のことを考える」ような味気ないものだろう、とカントは語っているのである。この意味で、カントの提示する「自律的義務」の根本性格が、ウィリアムズのいう「根底的計画」や「個人的な愛着」と矛盾するわけでないのは明らかであろう。それどころか、カントによる「自律」の構想を受け入れない限り、「妻を助けること」が、あるいは「画家であること」が、「自分にとってなによりも重要な行為である」という自己理解は成立しえないとさえいうことができる。この点をもう少し明確にしてみよう。

カントに従うなら、船の難破の現場に居合わせた例の人物はこう考えるのである。この種の状況で〔他人を見捨てて〕妻を助けることに道徳的問題はない。しかし、船からみると、海は大荒れである。いま妻を助けに海に飛び込むことは、自分の命を危険にさらすことを意味する。妻に加えて自分まで命を落としたら、後に残される幼い息子はようになるだろう？ このような客観的、合理的思考の導く結論からすると、飛び込まない方が賢明な

選択だということになるかもしれない。しかし、それでもなお私は妻を助けに海に飛び込むであろう。なぜなら、妻と私との深い個人的な関係がそうするよう私を促しているからであり、そして妻を助けに飛び込むことこそ私が何より価値あるとみなす行為だからである。彼は厳密にカント的な意味で自律的に行為したのであり、かつ、このように理由を構成する彼が「一つ余計な考え」を抱いたといわれる理由はない。

また、ウィリアムズの語るゴーギャンンについても事情は同様である。ゴーギャンンは、「道徳に反しようとも絵を描き続けること」をみずからの格律として選択する。道徳に従っていれば維持されたであろう居心地のよい生活、義務に違反することで自分に課せられるであろう社会的制裁、家族を後に残すことで感じるであろう後悔や自責、それらの予想がすべて彼に「考え直せ」と告げる。しかし、それでもなお、彼は、安楽な毎日を望み、後悔や制裁を恐れる気持ちを、みずからにとっては低次の欲求にすぎないとみなし、画家として生き続けるという「根底的計画」に人生の統制権を握らせ、そうすることで、たんなる情性的運動とは区別される意味において「自律的に行為した」のである。「画家として生き続ける」という格律に、彼の人生を導く規範的原理としての資格が認められる以上、その格律を採用する彼の心的過程は定言命法による拘束を受けたものとみなされるのである。

しかし、さらなる問題は、どれほどの多元的要因を説明の枠内に取り込んでいったところで、カントの倫理学は畢竟「道徳的義務」の理論なのであって、ゴーギャンンの例にみられるような「道徳外」の、あるいは「非道徳的」な規範的経験を評価することはありえないだろう、という点である。ここで、この問題に最終的な解決を与えるためにも、「他者に対する考慮」と、「根底的計画」にも比される「自己自身に対する義務」のあり方についてカントが語る次のような言葉をみておこう。

自己自身に対する義務が最下級のものであるというのは大間違いである。この義務はむしろ第一級のものであり、すべての義務のなかで最も重要なものである。なぜなら、自己自身に対する義務とは何かをまだ解明しないうちであれ、次のようにいうことができるからである。すなわち、人間が自分自身の人格を汚すときに、それでもその人になお何かを要求することができるだろうか、と。自己自身に対する義務に違反する人は、人間性を投げ捨てるのであり、もはや他人に対する義務を遂行できない。すると、他人に対する義務を遂行しなかった人、すなわち、高潔でも善良でも思いやり深くもなかった人でも、自己自身に対する義務を遵守し、自分にふさわしく生きていたならば、その人はその人自身で一定の内的価値をもつことができるのである。

しかし、自己自身に対する義務に違反した人は内的価値をもたない。したがって、

自己自身に対する義務の毀損は人間からその人の価値全部を失わせる。他方、他人に対する義務の毀損は人間からその時々価値を失わせるだけである。したがって、自己自身に対する義務が第一の義務であり、その下で他の義務が遵守されうる条件なのである⁽¹⁹⁾。

われわれは、「高潔でも善良でも思いやり深くもなかったが、自分にふさわしく生きたのであり、この人はこの人で一定の内的価値をもつことができる」という一文を、ウィリアムズの語るゴーギャンをカント自身が評価した言葉として受けとめることができるのではないだろうか。以上が、ウィリアムズの批判に対する本稿の最終的な回答である⁽²⁰⁾。

註

(1) 以上の議論は、ウィリアムズによる次の二つの論文の内容を総合的に再構成したものである。Bernard Williams, *Moral Luck*, in Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 23; Williams, *Persons, Character, and Morality*, in Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 11-16.

ただし、「道徳的運」論文に登場するゴーギャンの事例を「公正さ」に基づく「不合理的な要求」と結びつける解釈自体は、Barbara Herman, *The Practice of Moral Judgment*, Cambridge: Harvard University Press, 1993, p. 38-39. に従っている。

(2) Williams, *Persons, Character, and Morality*, p. 18. この箇所において、ウィリアムズは規則功利主義を批判の直接的対象にしているが、「定言的欲求」や「根底的計画」以外の「客観的原理」に行為を正当化する権限を与えようとする点で、カント主義の議論が同様に批判の対象とされていることは明らかである。この点については、Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 193.

(3) Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*, 1797, Akademie Ausgabe, Bd. 6, S. 239 (カント, 『人倫の形而上学』, 樽井・池尾訳, 『カント全集』第11巻所収, 岩波書店, 2002年, 60頁.)

(4) Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, Akademie Ausgabe, Bd. 4, S. 447 (カント, 『人倫の形而上学の基礎づけ』, 野田訳, 『世界の名著 39 巻カント』所収, 1972年.)

(5) Kant, *ibid.*, S. 450.

(6) Gerald Dworkin, *The Concept of Autonomy*, in J. Christman ed, *The Inner Citadel*, Oxford: Oxford University Press, 1989, p. 59-60.

(7) Dworkin, *ibid.*

(8) Dworkin, *ibid.*

(9) Dworkin, *ibid.*

(10) Charles Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty?* in Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 218.

(11) 「規範的アイデンティティ」の分析については、次の文献を参照：Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Oxford: Oxford University Press, 1996 (コースガード, 『義務とアイデンティティの倫理学：規範性の源泉』, 寺田・三谷・竹山・後藤訳, 岩波書店, 2005年.) また、興味深いのは、「義務」の意識から出発するカントの権利論を、「自由」の事実から出発するバンジャマン・コンスタンの権利論と比較した研究の存在である。(Jule Vuillemin, *On Lying: Kant and Benjamin Constant*, in *Kant-Studien*, 73, 1982.) ヴュルマンによれば、「私は自由である。それゆえ私は権利をもつ。私は権利をもつ。それゆえ私は義務を負う」というのがコンスタンの権利論の根幹をなす(p. 420)。「義務」の意識から始まるカントの権利論が、「自由」から始まるリベラルな「権利の理論」とは異なるものである点を強調する意味でも、カントとコンスタンの権利論を比較研究することは意義のある試みかもしれない。

(12) Kant, *Moralphilosophie* Collins (Nachschriften), Akademie Ausgabe, Bd. 27-1, S. 340 (カント, 『コリンズ道徳哲学』, 御子柴訳, 『カント全集』第20巻所収, 岩波書店, 2002年, 101頁.)

- (13) ジョセフ・ラズ,「義務を解放する」,長谷川訳,『自由と権利』所収,勁草書房,1996年,七五～八一頁。
- (14) Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 417f. (邦訳, 287 頁)
- (15) Kant, *ibid*, S. 418. (邦訳, 288 頁)
- (16) この点については、以前に論じたことがある。拙稿,「カントと真正な生」,京都哲学会編,『哲学研究』第 539 号,創文社,2005 年。
- (17) この点については、以前に論じたことがある。拙稿,「カント的自律を再考する——多元的世界における反省する自己」,カント研究会編,『近代からの問いかけ——啓蒙と理性批判』,晃洋書房,2004 年。
- (18) Kant, *Moralphilosophie* Collins, S. 340. (邦訳 101 ~ 102 頁)
- (19) Kant, *ibid*, S. 341. (邦訳 102 ~ 103 頁)
- (20) 以上の議論は、「自己自身に対する義務」を優先させる「自律」の立場から「カント的行為者性」の理論を擁護しただけで、「公正さ」を優先する「カント的道德の普遍主義」に対する批判を回避しているわけではない、という異論が残るかもしれない。本論の運びからも推測されるように、本稿のカント理解は「自律」と「普遍的道德法則」のあいだに区別を設け、前者に関してのみカントを擁護する戦略の上になりたっている。そして、自律と道德法則を区別した上で、「道德法則」をどう評価するのか、という問題は、残念ながら本稿の限られた論述の範囲内では論じることができなかった。この点については、次の拙稿での議論を参照いただきたい。拙稿,「人間の合理的行為者性をめぐるカントの分析について: 諸理論との対話を通じたその有効性の検討」,京都大学大学院文学研究科課程博士論文,未公刊,2005 年。

〔文学研究科 研究員 (COE)〕