

「介護の社会化」という動向におけるコミュニティケア倫理形成の
ための理論的研究

研究課題番号 15520030

平成15年度から平成18年度
科学研究費補助金（基盤研究（C）（2））

研究成果報告書

平成19年3月

研究代表者 御子柴 善之
（早稲田大学文学学術院助教授）

目 次

目 次	2
まえがき	4
第一章 尊厳と連帯	
— コミュニティケア倫理のために —	9
はじめに	9
第一節 「高齢者の尊厳を支える介護」	10
(1) ヒアリングから	10
(2) 捉えきれない全体	11
(3) 尊厳の感得	12
第二節 尊厳のための連帯	13
(1) メイヤロフの「専心」	14
(2) コンラディの九つのテーゼ	15
(3) コミュニティケア倫理へ — ヒアリングから—	17
おわりに	18
注	18
第二章 連帯と善意	
— 「純粋理性の実践的使用」について —	21
はじめに	21
第一節 『純粋理性批判』における実践理性	22
(1) 最高善への問い	23
(2) 「幸福であることに値すること」としての道德性 — その問題	24
第二節 『純粋理性批判』における「実践」の領域	27
(1) 純粋実践理性という審級	27
(2) 「実践」の領域	27
(3) 実用実践的視野の問題	28
第三節 善意の批判	30
おわりに	31
注	32
第三章 人間の尊厳をめぐる考察	
— カントと環境倫理を通して —	35
はじめに	35

第一節 環境倫理学の第三の道	3 6
第二節 尊厳ある他者との関係	3 7
第三節 人間非中心主義としてのカント倫理学	4 0
おわりに	4 2
注	4 2
第四章 倫理的強制という問題	
— 環境倫理と「自己自身に対する義務」 —	4 4
はじめに	4 4
第一節 倫理学と環境倫理学	4 5
(1) 倫理と倫理学	4 6
(2) 環境倫理学の問題	4 7
第二節 「自己自身に対する義務」の必要性	4 9
(1) 自由と強制の両立のために	4 9
(2) 自己自身に対する義務の正当化	5 1
第三節 「自己自身に対する義務」の広がり	5 2
おわりに	5 3
注	5 4

まえがき

(1)本研究の概要

① 本研究の目的と方法

平成 12 年度から「介護の社会化」という理念の下に導入された介護保険制度には、かつての措置制度の下では介護施設を利用する機会を与えられなかった多くの人々がそれを利用することが可能になったという善性が認められる。実際、今日さまざまな地域で介護福祉のための車両が走っているのを見ない日はない。他方、保険という制度内での介護体制が、その利用者数の増加に対してケアスタッフが不足するという問題を引き起こしている。こうした問題状況はすでに地域社会にも自覚されるところのものであり、介護現場の人手不足を補うために地域住民がボランティア活動というかたちで何らから寄与するという動向も広く見られる。コミュニティケアは保険制度の下で、すでにその新たな姿を現わしているのである。しかし、こうした言わば美風にも、それに対する反省を必要とさせるような問題がある。それはクライアントとボランティア、ケアスタッフとボランティア、などの関係の問題として表れる。本研究の第一の目的は、そうした問題状況を明晰にするための視座を古典的な哲学的所説、具体的には、イマヌエル・カント (Immanuel Kant, 1724-1804) の「純粋実践理性」という観念に求める論理を提示することで、コミュニティケアの倫理への道筋をつけることである。

本研究の第二の目的は、高齢者介護に関して人口に膾炙するようになった「尊厳を支える」介護という物言いに哲学的な根拠を与えることである。これは高齢者介護の要諦を言い当てるために、高齢者介護研究会の報告書「2015 年の高齢者介護 ～高齢者の尊厳を支えるケアの確立に向けて～」(2003 年) が採用したものである。「尊厳」という西洋の長い哲学史的伝統を背負った概念を日本の介護現場に定着させるためには、その意味するところを介護に従事している人々の問題意識と関係づけることができなくてはならない。そこで本研究は、「尊厳」概念についての哲学史的考察を出発点にする代わりに、介護現場でヒアリングを行うことで、「尊厳」概念に関する問題状況を明確化することを試みた。ヒアリングは日本とドイツ連邦共和国の施設で行ったが、それは日本の介護保険制度が部分的にドイツのそれを手本にして構築されたからである。なお、ヒアリングを通して、両国のボランティア的人材活用に関する態度に根本的な相違があることに気づかされることによって、コミュニティケア倫理という本研究の主要テーマの解明に両国の比較という手法が限界を持っていることもまた明らかになった。

本研究の方法に関しては、研究計画に対して大きく二点で変更を加えたことを付言しなければならない。まず、研究計画書では日本の介護施設に対してアンケート調査を行うことを予定していたが、介護現場のヒアリング等を介して、そうした調査が現場に負荷を掛けていることを知り、また研究手法として一般的にも安易なアンケート調査が問題視される状況が生まれたので、本研究の趣旨に鑑み、アンケート調査は断念した。次に、「尊厳」

の問題を扱うことに関連して、多くの場面で環境倫理を手がかりにすることにした。なぜなら、かつて人間の尊厳は「人間性の尊厳」を意味し、自然物と神との中間的存在としての人間の価値、自然物と区別された人間の価値を表現していたからである。環境倫理はそうした自然観そのものを問い直す、それは同時に旧来の人間（性）の尊厳をも問い直させる。したがって、本研究は、一見したところでは介護福祉と関連の見えづらい環境問題対策を念頭において、理論構築を試みたのである。

② 本研究の経過

本研究は「理論的研究」として、文献に基づく理論構築を主とするものであるが、同時に、哲学・倫理学的手法と社会学的手法からなる学際的研究として、国内外のいくつかの施設を訪問した。それぞれの施設では、ケアスタッフの責任者に簡単なヒアリングをしたり、ボランティアとして一日を過ごした上でヒアリングをしたり、多様なアプローチを試みた。訪問した施設から主要なものを挙げておく。

a 訪問した施設（国内）

ミニケアホーム きみさんち（東京都練馬区）

高齢者在宅サービスセンター 岡田さんち（東京都武蔵野市）

宅老所 よりあい（福岡県福岡市）

b 訪問した施設（ドイツ連邦共和国）

Das städtische Senioren- und Behindertenzentrum Köln Riehl（ケルン）

Das Haus Bonner Altenhilfe（ボン）

Maria von Soden-Heim(DRK-Schwesternschaft”Bonn”e.V.)（ボン）

Haus Elisabeth（ボン）

Perthes-Meim（ボン）

St.Paulus-Seniorenpflegeheim（ボン）

Seniorenwohntzentrum Haus Bonn-Dottendorf（ボン）

これらの実証的研究と並行して、環境倫理を手がかりとしていくつかの論考を執筆し発表した。それが、下の「(3)研究発表」に掲げた諸論文である。

③ 本報告書の概要

本報告書は、「(3)研究発表」の「①研究論文」に掲げた四論文を再掲している。ただし、掲載に当たって本報告書の構成に適切に位置づくように題名を変更し、内容にも一部手を加えた。

第一章「尊厳と連帯 ―コミュニティケア倫理のために―」は、「高齢者の尊厳を支えるケア」という言葉が介護現場でどのように受け止められているかをヒアリングを通して知り、それを踏まえて「尊厳を支えるケア」とは、クライアントの「捉えきれない全体」に対する態度であり、その際、クライアントを自分の作業遂行の部分をなす手段としてそ

の内に取り込まないことが肝要であることを明らかにした上で、そうした「尊厳を支える」介護現場を実現するには、ケアスタッフ自身が自らの尊厳を感得できる状況を実現することが必要であり、そのためには介護現場に対するコミュニティの連帯が必要であることを論じた。さらに、この主張の展開として、ケア的關係に関する既存の哲学的主張を検討したが、そこでは有名なメイヤロフの「専心」に加えて、日本では紹介されていないコンラディの九つのテーゼを取り上げることで、コミュニティケア倫理への道筋を見出した。

第二章「連帯と善意 —『純粹理性の実践的使用』について—」では、コミュニティケアにおける連帯の含み持つ問題性とそれを克服する視座がどのような次元・審級に設定されねばならないかをカント哲学を手がかりに論じた。介護現場のヒアリングでは、複数回「善意は恐ろしい」という言葉を耳にした。そこで、善意のボランティアがその善意のゆえにクライアントを心身ともに傷つけてしまう事例に対し、どのように善意を批判すべきかが明らかにされねばならない。その際、「相手によかれ」というときの結果主義的・功利主義的な「よい」に対して、批判的・義務論的な視座を導入することが必要になり、そこでカントの『純粹理性批判』と『道徳形而上学の基礎づけ』を手がかりに、実践理性と純粹実践理性の差異と後者の必要性を論じることで、ボランティアに参加する人には「結果のよさ」と「動機のよさ」を区別し、「結果」については他人からの批判に自らを開くことの重要性を指摘した。

第三章「人間の尊厳をめぐる考察 —カントと環境倫理を通して—」では、従来の環境倫理学の見地から倫理の対象を人間に限定するという点で人間中心主義の典型という批判が当たりそうなカント倫理学が、実は理性中心主義としての人間非中心主義の嚆矢をなす思想であることを示した。その行論において、他者に尊厳を認める態度は、その他者を「決してたんに手段として使用しない」ことであるというカントの所説における「決して……ない」という否定の契機に見て取られ、それは人間の有限性の意識（他者の「全体」を自分の欲求に従って切り縮め、自分の手段にすることが絶対にないとはいえない、という問題性の意識）と通底していることを論じた。なお、ここで自然環境を対象として見出した「尊厳」の問題を高齢者に応用したのが第一章である。

第四章「倫理的強制という問題 —環境倫理と『自己自身に対する義務』—」は、コミュニティケア倫理形成の必要性を日本社会に提示する際に、同時に意識化する必要のある問題を提起したものである。すなわち、ある社会に倫理・道徳が必要であるという主張が、「他人」の倫理の強化を求め、「他人」に外的強制を行うものに墮したなら、そこに生じるのは倫理性の毀損以外の何ものでもなく、倫理の希求が倫理の空洞化を招くことになる。その際に確保されねばならないのが、カントがみずからの倫理思想の根幹に位置づけた「自己自身に対する義務」という観念である。すなわち、あらゆる倫理的強制は自己強制でなければならず、それは自己自身の人間としての尊厳を守ることを機軸として自己認識を要求する。環境問題対策のようなスケールの大きい問題に直面して、倫理が空洞化しないためには、環境倫理を拡大した「自己自身に対する義務」に取り込むことが必要であり、同

様のことはコミュニケア倫理にも言えるのである。ケアが第一義的に他人との関係であり、ケア倫理は「他人に対する義務」を語るものだが、その際にもそれを裏打ちする「自己自身に対する義務」が必要なのである。

(2)研究組織と経費

① 研究組織

平成15年度	早稲田大学文学部専任講師	御子柴 善之 (統括)
平成16年度	早稲田大学文学学術院助教授	御子柴 善之 (統括)
平成17年度	同上	
平成18年度	同上	

② 研究経費

平成15年度	100千円	1,000千円
平成16年度	100千円	1,000千円
平成17年度	90千円	900千円
平成18年度	50千円	500千円
計	340千円	3,400千円

(3)研究発表

① 研究論文

- 平成16年 3月 「善意という問題 —『純粋理性の実践的使用』について—」、『フィロソフィア』第91号、早稲田大学哲学会、pp. 47-67.
- 平成16年12月 「カントと環境倫理」、『別冊情況 (特集 カント没後200年)』、情況出版、pp. 125-135.
- 平成18年 2月 「尊厳と連帯 —コミュニケア倫理のために—」、『文学研究科紀要』第51輯、早稲田大学大学院、pp. 29-41.
- 平成18年12月 「倫理的強制という問題 —環境倫理と『自己自身に対する義務』—」、『情況』第3期第7巻6号、pp. 88-97.

② 書評

- 平成17年 9月 「倉本香『道徳性の逆説』」、『批判哲学の今日的射程』、日本カント研究6、日本カント協会、pp. 177-180.

注

ここに掲げる研究発表は、本研究に関連するものに限定している。なお、論文「善意という問題 —『純粋理性の実践的使用』について—」は、早稲田大学から平成15年度に

交付された特定課題研究(課題番号2003A-033)「カント哲学における『実践理性』成立史の研究」の研究成果としても位置づけられるものであるが、本研究と内容的に密接に関連するので、ここに掲げた。

第一章 尊厳と連帯

— コミュニティケア倫理のために —

はじめに

「介護の社会化」という標語の下、介護保険制度が導入されてすでに五年が経過した。この標語が意味するのは、介護を家族だけが担うのではなく、保険という非選択的の制度を導入することで社会全体がそれを経済的にも労働力においても担うことであるとともに、在宅介護を中心に据えることによって、「施設ケア」ではなく「コミュニティケア」に介護福祉の方向性を定めているということである。(ここで「コミュニティケア」という表現を用いるのは、既存の「地域福祉」という言葉では表現されない倫理的連帯を含意させるためである。)本章は、このコミュニティケア実践に対して、そこに派生するいくつかの問題を念頭に置きつつ、ひとつの倫理的基礎を提供することを試みる。その際注目するのは、高齢者介護研究会の報告書「2015年の高齢者介護 ～高齢者の尊厳を支えるケアの確立に向けて～」である(1)。この報告書では、介護福祉の目標を「自立支援」に見つつ、さらにその根底に「尊厳の保持」を置いている。この報告書の発表以降、「高齢者の尊厳を支える」という標語が当然のように語られるようになってきているが、いったいそれは何をすることなのだろうか。そもそも「尊厳」とは何であり、それを「支える」とはどういうことなのか。本章では、まずこれらの問いを哲学的倫理学の立場から問い抜いてみたい。

しかし、「尊厳」は、それが表層的に「個人の尊重」と重ねて理解された場合には、一見するとコミュニティケアあるいはケア的關係そのものと部分的には両立しがたいという問題をひき起こしかねない。なぜなら、「尊厳」に含意される絶対性(2)が、ひととひとを結び付ける以上に切り離す方向に理解される可能性があるからである。そこで、「尊厳」を掲げつつコミュニティケアの名において市民が連帯する理由もまた問われなくてはならない。この問いに関して本研究が特に着目するのは、ケア実践に対してボランティア活動などのかたちで一般市民が選択的に関与する場面である。そこに生じる問題状況を見定めることで、「ケア」の本質を問い返すことができるからである。

これらの問題を論じるに当たって本研究では、次のような方法を採用する。すなわち、「尊厳」のような哲学的伝統をもつ概念については、それを哲学の古典的文献を参照することで理解を深め、「ケア」のような近年論じられるようになった概念については、それを新しく包括的に論じている文献を参照するが、全体を通じて展開される問いの手がかりは、実際にケア実践に携わっている施設のスタッフへのヒアリングから得るというものである。本章の副題にある「コミュニティケア倫理形成のために」はコミュニティケアの倫理を概念的にかたちあるものにするを意図するのみならず、いやそれ以上に、実践の事柄としてそれを実現する拘束力をも捉えることを意味している。倫理問題をめぐる拘束力は具体的な問題状況の最中にあるときようやくその片鱗を見せるものであるがゆえに、その状

況の近くにいるスタッフの発言が重要になるのである。ヒアリングは、特に複数年に渡って実施したドイツ連邦共和国における施設訪問の際に遂行した。かの国は日本に先行して介護保険制度導入に導入し、日本における制度構築に際して一部のモデルとなったからである(3)。なお、あらかじめ注意しておくなら、このようなヒアリングは、そこから社会的に有意な結論を導くために企図されたものではなく、あくまで哲学的倫理学を遂行する手がかりを得るために行われたものである。

第一節 「高齢者の尊厳を支える介護」

上述の研究会で座長を務めた堀田力は『尊厳』という概念は、その（介護保険制度の基本理念である：引用者）自立支援の理念を包含し、精神的な要素を組み込んだもので、自立支援の上位にあるさらに高い概念」と主張し、この目標を掲げることで、身体的自立が不可能な終末期にも、「可能な限り本人の思いが達せられるように介護するという目標が残る」という効用を説明し、そこで中心に据えられるのは「本人の精神的な満足感」とあるという(4)。このような「尊厳」のもつ「精神的な要素」は、しばしばキリスト教の伝統に基づいて説明されてきた(5)。本研究もまたこの「精神的な要素」の重要性を認めそれを表現しようとするものであるが、従来の言説とは異なり、キリスト教の伝統を共有しない者にも妥当する視座を得るために、まずはケア実践に関わる人々の話に手がかりを求め、そこから哲学的議論に遡って行きたい。

(1)ヒアリングから

『尊厳を支える介護』という言葉がありますが、これは具体的にはどのようなことなのでしょうか」という問いをめぐるケアスタッフへのヒアリングは、『尊厳』という言葉自体知らないから答えられない」という反応から始まった。これは、二〇〇三年夏、東京都内のあるグループホームでのことである。これは言葉がひとり歩きしがちな状況を示唆するものである。同年には他の二つの施設で以下の発言を得ることができた。

A 東京都のある小規模デイサービス施設にて

「そういう言葉が掲げられているのですか。しかし、それはもはや常識に属することであり、いまさら求められることではない。現在は、それを踏まえて、より以上のレベルを目指しているのです。ただし、それは基礎的とはいえ、永遠のテーマですね。」

B 福岡県のあるグループホームにて

「それは排泄や食事など、基本的なことをしたいときに、自分のペースで自分の好みに合わせてできることであり、さらには、利用者各人のライフスタイルを大切に、それを個別に実現することですね。」

この二つの発言は「尊厳を支える」ことの意味内容に広狭の差はあるものの同一の方向を指している。すなわち、ヒアリングの前後の内容から「より以上のレベル」（発言A）は

「利用者各人のライフスタイルを大切に」(発言B)することとほぼ同一のことを意味していることが分かり、それを「尊厳を支える」ことの外に見るか内に見るかの差異はあるものの、「尊厳」が人間存在の基礎的・基本的部分に関与しているという理解である。各人が尊厳をもつ存在であるためには、そのひとが人間であること以外の何も必要ない、という立場に立つなら、これらの発言は容易に理解できる。各人はすでに尊厳を保持しているのだから、当人の「人間の基礎的ニーズ(BHN)」に配慮すれば、それが「尊厳を支える」ことになる。さらに付言すれば、かつて身体拘束が行われるなど、発言Bの前段でさえ実現していない状況があったことを思い返すなら、これらの発言には見紛うことのない重要性がある。しかし、ここまでではいまだ堀田の言う「精神的な要素」を身体性から区別して十分に取り出すことはできていない。

次に、二〇〇四年夏にドイツ連邦共和国のボン市郊外の施設では、次のような発言をスタッフから得た。

C ドイツ連邦共和国の施設(在宅介護支援センターに類する)にて

「私たちの言葉で、**jemanden für voll nehmen** という表現がありますが、それが『尊厳を支える』ことを意味すると思います。」

件のドイツ語は、辞書的には「一人前に扱う」という意味であるが、この **für voll** (全体として) という表現は検討に値する。この表現には、身体的要素のみならず精神的要素もまた含まれるからである。この表現をすでに人口に膾炙した「全人的」という意味に解することも不可能ではない。しかし、ここでは「全体」をめぐる哲学的思惟を参照することによって、「尊厳を支える」とは如何なる事態かを考えてみたい。

(2) 捉えきれない全体

哲学者はしばしば「生」を「全体」として語ってきた。その場合の全体とは、諸部分の総和を意味せず、それ以上のものであり、部分に切り分けることでは捉えられないものである。たとえば、ジンメルには次のような表現がある。

「あらゆる生の瞬間、あらゆる態度や行為が、全体的生 (**das ganze Leben**) である。(中略) これが、どのような機械論的な類似物をもってしても汲み尽くし得ない、生の独特な形式である。」(6)

ここでジンメルは、生がその都度全体であり断片ではないと主張しつつ、それが機械論的な分解と結合によっては「汲み尽くし得ない」と指摘している。これはまたディルタイなどを代表とする「生の哲学」にも共通する論点である。

さて、ケア実践においてひとが向かい合うのも、その都度「全体」を生きているクライエントである。ここに尊厳が感得され、それを支える場面が開かれる。かつて筆者は、カントの『道徳形而上学の基礎づけ』第二章の所説を用いて、「尊厳」ならびに尊厳ある存在との関係を次のように説明した。「尊厳」とは、自律的な自由意志に基づいて自分自身の全体を変化させることのできる理性的存在者が共存する際に感得される絶対的価値であり、

それは相対的価値の否定として呈示されるがゆえに、カントは自他の人間性を「決してたんに手段として使用しない」(IV429) (7)行為を道徳的命命として掲げたのである。このとき、「全体」が捉えきれないことへの意識が、畏れとして件の「決して……ない」を裏付けている。翻って、「たんに手段として使用する」とは、全体としての各人を自分の欲望に従って切り縮め、みずからの内にその一部として取り込んでしまうことである、と(8)。これは、晩年のカントが『道徳形而上学』で説明していることでもある。すなわち、「私の隣人への尊敬 (Achtung) の義務は、いかなる他人をもたんに私の目的のための手段としてその尊厳を損なう (abwürdigem) ことがない (他人に対して、私の目的に服すために自分自身を放棄するように求めることはしない) という格率に含まれている。」(VI450) この観点は、高齢者に限らず「尊厳」をもつ人間一般に応用可能である。すなわち、年少者もまたその生の全体を生きていて、そこには他人が捉えきれない生の可能性が秘められている。成長した各人もまた、他人からは捉えきれない複雑な関係を生きています。そして、高齢者は、他人のとうてい捉えきることの不可能な体験と関係をその内にもつ生の全体を生きています。このような高齢者と向かい合いとき、私たちはその生全体の捉えがたさを畏れとともに意識する。そこに見出される高齢者の尊厳を支えるような行為とは、高齢者介護に参与する人間が、自分の都合に合わせてクライアントの存在を切り縮めることがないように行為することである。これが、jemanden für voll nehmen (発言C) の意味するものである。これは一見すると当然のことに思われるが、特に大規模な老人介護施設でのケアスタッフの繁忙状況を念頭に置いたとき、忘れてはならない観点ではないだろうか。

(3) 尊厳の感得

高齢者とケア実践に携わる者の関係を「尊厳」という価値感情が規定することを求める場合、この価値感得はどのようになされるのだろうか。この問いを介して、「高齢者の尊厳を支える」という問題をさらに展開してみよう。

先に言及したカントは、価格という相対的価値との対比において、尊厳を内的価値とも表現する (IV435)。自然の内在的価値をめぐって現代の環境倫理学が困難な論争を展開したことを念頭に置けば明らかなように、「内的価値」が感得される仕方を説明するのは容易ではない。カントはこの際、自律の構造を共和政体における立法者としての市民が法を遵守する際の構造に重ね合わせる。すなわち、私たちが国家の法に従うのは、その法が私たち自身の立法行動に由来するものだからであるように、私たち (理性的存在者) が道徳法則に従うのは、それが私たち自身の自己立法に由来するものだからである。言い換えれば、私たち理性的存在者は理念的に、「みずからが同時に自己に与える法則以外の法則には従わない」(IV434) 存在者なのである。この観点を採るとき、私たちの参政権が金銭等と交換不可能である絶対的なものであるのと同様に、私たち自身も他人と交換不可能な絶対的価値をもつものとして意識される。

カントのこのような所説は理性的存在者一般について述べられたものだが、この価値感

得に他人に対する場合と並んで自己に対する場合もあることが重要である。すなわち、他人の尊厳を感得する人間はまた自己自身の尊厳をも感得する者である。ここから、自尊感情こそが尊厳感得の唯一の手がかりであると結論づけることは無論できない。しかし、自尊感情が毀損されているとき、その当人が他人との関係を「尊厳」の名において規制することが困難になることは予想されるのではないだろうか。法（権利）論においてカントが第一の法義務として「他人に対して君をたんなる手段にすることなく、他人にとって同時に目的であれ」（VI236）を提示する所以である。そこで、私たちが「高齢者の尊厳を支える」ことを介護に従事する人に求めるのであれば、その従事者その人の尊厳もまた配慮されなくてはならことになる。この観点から、日本の状況を見直したとき、私たちはひとつの問題状況に直面することになる。

財団法人・介護労働安定センターが二〇〇四年一二月に五〇〇〇事業所（有効回答一〇一六）実施した調査（平成一六年度「事業所における介護労働実態調査」）がある(9)。それによると、調査に先立つ一年間で介護労働者の二一％が離職していて、その内、勤務年数一年未満が四五、五％、三年未満では七九、二％である。この状況下、「直接介護に当たる介護職員」の不足を訴える事業所は三四、三％である。これらの数字から、介護労働の現場がケアスタッフの自尊感情を傷つける要素を含んでいるとか、スタッフ自身の尊厳を毀損する要素をもっているなどと即断することはできない。離職の理由が不分明であるし、離職後の動向も判然としないからである。しかし、この離職率の高さから、介護労働の現場が、何らかの理由でケアスタッフにとって自己実現の困難な場所になっていることを推測することは、不可能ではないだろう。介護職員の不足や不安定は、その労働が過重になっていることを予測させる。この状況下、たとえば、介護報酬の引き上げによる待遇改善を図ることも考えられるが、社会の高齢化の速度の厳しさが喧伝される中でそれが困難であれば、せめて現場のスタッフの過重な労働を緩和する方策が探られなければならない。そのとき、「介護の社会化」という観念が再び有力なものとして取り戻される。すなわち、プロの介護職にない市民が（仮に施設内であっても）介護現場に参加し、その状況の改善を図ることが求められる。それによって、プロのスタッフがますますプロとしての技量を発揮できるようになり、彼（彼女）らの自己実現が促進されるなら、それはクライアントの尊厳を支えるためにも好適な状態になるはずである。

第二節 尊厳のための連帯

前節では、尊厳という価値の感得を、高齢者にせよそれ以外の人にせよ、他人にせよ自分自身にせよ、その全体を捉えきることができないという否定的な意識が裏打ちしていることを確認し、そこから高齢者の尊厳を支える介護について考えた。しかし、こうした否定的な意識あるいは自他に関わろうとする際の有限性の意識は、人と人とを、ケアスタッフとクライアントとを、あるいは一般市民と高齢者とを、結びつける以上に引き離すとい

う側面を持っているのではないだろうか。私たちは、かつてカントが愛を引力になぞらえつつ、尊敬を斥力になぞられたことを想起してもよいだろう (VI470)。しかし、それにもかかわらず私たちは「高齢者の尊厳を支える」という標語の下に、介護に参加しつつ高齢者と連帯し、その制度を維持するために市民相互で連帯しようとしている。この状況を倫理的に理解するために、ここではまずケア的關係とは何かを考え、その關係の問題性をも含めて、尊厳のための連帯について考えたい。

(1)メイヤロフの「専心」

ケアならびにケア的關係を論じるに際してつねに参照される文献として、メイヤロフの『ケアの本質』とギリガンの『もうひとつの声』がある(10)。ここでは、私たちのテーマに直結した内容を論じている前者の所説に注目したい。メイヤロフの著作は「他の人格をケアするとは、最も深い意味においては、その人が成長することを助けそしてその人自身を実現することを助けることである」という言葉をもって始まり、直ちに「他人が成長することを助けそしてその人自身を実現することを助けることとしてのケアリングは、ひとつの過程であり、発展を含み持っている誰かある人へと關係するひとつの方法であり、それは、友情が相互の信頼を通してまた關係の深化と質的変換とを通して時とともに現出するのと同様の方法である」(11)と続けられる。ここには、ケアがまずもって他者の自己実現に参与するものであること、それと並んでケアリングがケアする側にも影響を与えその自己をも実現するものであることが示されている(12)。この主張は、メイヤロフが「ケアにとって本質的である」として掲げる「専心 (devotion)」という概念に着目することで理解可能になる。彼によればこの専心は、「私が相手の人において経験する価値に」基礎をもち、「“そこに” その人のために私がいることによって示される。」(13)すなわち、みずから価値を見出す対象 (クライアント) に対して、決して自分自身のためではなく、その対象のためにケアすることが「専心」である。そしてこの概念が、彼の提起するもうひとつの重要な概念である「無私」に連関することで、ケアリングがケアする側の自己をも実現することが明らかになる。メイヤロフは次のように言う。

「[ケアリングにおける：引用者] 無私 (selflessness) は、私が純粹に関心をもっているものに引き寄せられることに伴う無私、すなわち“もっと私自身”であることに伴う無私に似ている。このような無私には、高揚した気づき、相手と自分の双方へのさらに豊かな感受性、そして私固有の力の十全な使用が含まれている。

相手をケアすること、相手が成長することを助けることにおいて、私は私自身を実現するのである。(中略) 私は、私自身を実現するために他人の成長を助けようと試みるのではなく、他人の成長を助けることによってこそ私は私自身を実現するのである。」(14)

確かに、自分が価値を見出すものに接近することによって、私たちは自分自身を実現する。しかもそれは、自己実現を直接の目的にしない場合にこそ実現する。この論点は理解可能であり、さらにはこれによってケアの名において不当に自己犠牲を強いる傾向に反対

することも可能である。

しかし、メイヤロフがこの所説を展開するに当たり、繰り返し父子や親友の関係を引き合いに出していることに目を向けるなら、ことがらには彼の想定するようには進行しないのではないかと、という疑念も浮かんでくる。クライアントとケアスタッフがいつでも親友に類似した関係を形成するわけでもなく、もちろん父子関係でもなく、それにも関わらず関係する場面を考え、その場面を規定する「尊厳」という価値が、相互の全体の捉え切れなさや表裏の関係にあることを考え併せるなら、このような自己実現の名における相互性の強調は、「尊厳」によって規定された関係のもつ相互に疎隔し合う関係の補填を企図してのことではないかと考えられるのである。あるいは、彼もまた倫理学的原則は、それに関係する複数の人間における相互性（互惠性）を不可避に要求するという立場に立っているのだろうか。そもそも介護（ケア）とはそのような場面なのだろうか。

(2) コンラディの九つのテーゼ

そこで次に、ケアに相互行為を見出しつつも、それが相互性とは同一でないことを主張したコンラディの著作（15）を参照し、彼女が掲げたケアに関する九つのテーゼを紹介したい。なお、この著作は、ケアに関する従来の倫理学的言説を最も包括的に論じたものの一つである。

①「ケアの表示するのは人間の相互行為である。自己への配慮を除けば、ケアは少なくとも二人の人間によってかたち作られる。」（四五頁）

このテーゼによってコンラディはケアを、一人が他の人に対して行うものではなく、二人以上の人間の参加する相互行為であることを主張している。

②「相互行為としてのケア（Care-Interaktion）に参加する人々は、しばしば相互に周知の仲である。しかし、新たに関係が結ばれることもある。相互行為としてのケアが進行する中で、それに参加している人々の間に新たな関係が成立するのである。」（四六頁）

これはC・ギリガンがケア的關係を個人のパースペクティブから論じたのに対し、新たな関係の成立という活動に注目することによって、相互行為へと視点を移すものである。ここでは理論的考察を超えて他人へと関わっていく道徳的行為が問題になる。この関係そのものの成立に関して彼女は「関与性（Bezogenheit）」という概念を導入する。

③「相互行為としてのケアには、それに配慮する活動が含まれるのと同じくらい関与性の側面が含まれている。とりわけケアは社会的実践として理解されねばならない。」（四八頁）

ここで「社会的実践」とは「歴史的に形づくられたこと、ならびに社会的な制約を被っていること」（五〇頁）を意味するが、これはケアの二面をなす関与性と活動性が歴史的・社会的に規定されていることを示唆し、コンラディの論点を性別役割分担の問題性へと接合するものである。その点で、活動性の側面の他に関与性の側面を見出すことで、彼女は性別役割分担を批判し、ケアを特定の性との結びつきから解放することを意図していると言えるだろう。以上の三つのテーゼは「相互行為としてのケア」とまとめられる。

④「ケアには、思いやることと並んで思いやりを受けることが含まれる。」(五一頁)

ここでコンラディは、N・ノディングスらがケアにおいてケアする人とケアされる人を分けたのに対し、ケアする人もまた何らかのニーズを抱えていることに注目し、ケアというひとつの出来事に思いやることとそれを受けることの双方が含まれていることを指摘している。すなわち、介護現場に即して言うなら、ケアにおいてクライアントもケアスタッフも思いやりつつ思いやりを受けとっていることになる。

⑤「相互行為としてのケアはしばしば非対称的である。しかし、力のダイナミズムが存在する。」(五三頁)

ここでは、相互行為に参加する人々の力がつねに対称的であるわけではないことを踏まえ、それにも関わらず他人への依存がどうしてもなく従属や謙抑を帰結するとは言えないことが主張される。なぜなら、ケアにはエンパワーメントという側面が認められるからである。以上の二つのテーゼは「非対称性と力のダイナミズム」とまとめられる。

⑥「相互行為としてのケアに参加する人々が自律的である〔度合いは：引用者〕さまざまである。尊敬は自律の想定を必要としているわけではない。」(五五頁)

コンラディは、自律を尊敬と結びつけることで、ケアされる人への尊敬を確保する立場を批判する。この批判はS・ベンハビブに向けられているが、上述のカントも射程に入っているであろう(一五頁参照)。ここで彼女は「尊敬(Achtung)」に対して「傾注(Achtsamkeit)」(16)という概念を導入するが、これの表現するのは「人々が他人の方を向き、他人を真摯に受け止め、他人の言葉に耳を傾け、他人のために配慮すること、また人々が思いやりを受け入れ、それに反応し参加すること、これらのこと関心事であること」(五五頁)であり、これによって私たちは、ケアリングに関与する同等に自律的な人間たちが相互に尊敬し合うというモデルから解放される。重要なのは、さまざまな程度に自律的な人々を尊敬することであり、ケアされる人の能力ではなく、ケア的關係に参加することである。

⑦「ケアの關係はふつう互惠的ではない。傾注することは互惠性と結びついてはいない。」(五六頁)

ケアはもちろん一方向的なものではなく、ケアされる人がケアする人に何らかのかたちで一定程度傾注することもある。しかしそれだからといって、傾注は互惠性や關係の対称性に基づいてはいない。傾注する人は、類似した状況で自分が傾注される見込みがなくても、相互行為としてのケアの中で傾注するからである。以上の二つのテーゼは「傾注」とまとめられる。

⑧「相互行為としてのケアは非言語的でもあり得る。通常、ケアは身体的接觸に関わっている。」(五八頁)

ここで身体的接觸とは、直接的には自分や他人における身体介護であり、間接的には住居や室内などの周囲との關係を意味している。このテーゼによって、face-to-faceの観点から定義されてきたケアがbody-to-bodyの観点から補完されるのみならず、クライアントが

自分のニーズを表明する場面に強く拘束されたモデルから解放される。

⑨「相互行為としてのケアには、感じること、考えること、行動することが織り込まれている。」(五九頁)

ここでコンラディは、先行研究者の見解に基づき、ケアを本質的に本能や情動に基づく非合理的なものとする見方に反対し、ケアには感情のみならず知性や行動の反省が織り込まれていることを指摘し、他方で、合理性だけを倫理的決定の条件にする見方に反対し、合理性と感情的側面の結合を指摘する。以上の二つのテーゼは「感じること、考えること、行動することが織り成されていること」とまとめられる。

以上の九つのテーゼによって提示されたケア観は、身体性を基盤にしつつ、そこに現われる非対称性から目を反らすことがないという点で、介護実践の場に即したものであるのみならず、相互行為としてのケアの関係において新しい関係が成立することに注目している点で、小論の冒頭で触れたコミュニティケアを企図するためにも有効である。

(3)コミュニティケア倫理へ — ヒアリングから —

「コミュニティケア」という言葉は、小論の立論にとっては二重の困難を含んでいる。まず、小論が高齢者の尊厳を支えるために自発的に一般市民が連帯する倫理的必要性を論じているという点では、「コミュニティ」よりも「アソシエーション」の方がふさわしいと言えるかもしれない(17)。しかし、ここでは「介護の社会化」という標語を念頭に置いて用いられる「コミュニティケア」という言葉を引き受けて用いる。次に、この言葉は「施設ケア」の対立概念として用いられることがあるが、介護施設で働くプロのケアスタッフの尊厳を支えることまでを視野に入れる小論はそうした用語法には従っていない。むしろ、天本宏が「在宅ケアを支援するために施設ケアを使っていくというかたちで、両方をうまく使っていきのが、コミュニティケアの考え方である」(18)と指摘するように、小論もまた施設ケアを内に含んだコミュニティケアを想定している。

さて、高齢者の尊厳を支えるために市民的連帯が必要であることは、すでに第一章で言及した(19)。本章ではメイヤロフやコンラディの所説から、ケアの関係がケアする側にも影響を与えるものであり、そこには新しい関係の成立が見られることが取り出された。さらに近代哲学にこのような連帯を支えるための所説を探すなら、ハチソンの「仁愛」、ルソーの「あわれみ」、カントの「他人に対する不完全義務」、J・S・ミルの「同胞と一体化したいという欲求」などを見出すこともできる。ここでは、そうした抽象的な一般理論を比較検討するのではなく、再び、介護施設で働く人の話に耳を傾けることで、コミュニティケアに伴う問題状況に目を向けてみたい。

二〇〇五年夏、筆者はドイツ連邦共和国ボン市の五つの老人ホームを訪問し、それぞれの施設で担当者から各一時間弱話を伺うことができた。テーマは、それぞれの施設でどのくらいボランティアの人がどのように働いているかである。ヒアリングを介して直ちに、ドイツには兵役代替社会奉仕勤務 (Zivildienst) や大学入学前などに社会経験を積むため

の年 (freiwilliges soziales Jahr)、さらには失業者対策に関連して導入された政策 (Arbeitslosengeld II—HartzIV) が存在し、それらを介してボランティア的な人々が施設ケアなどに参加しているものの、日本人がボランティアという言葉で思い浮かべるような余暇を利用して自発的に参加する人々は少数であるということが分かった。それはまた、ボランティア的にケアに参加する人々がすでに研修を受けているので、施設が教育する必要がないことをも意味している。

今回のヒアリングで特に興味深かったのは、「名誉職的 (ehrenamtlich)」と表現される、余暇を利用して自発的に参加する人々について、退職後にそうした活動をする人のことは別として、二つの施設でまったく同一の話が聞けたことである。すなわち、ケア実践を行う施設に来てケアに「名誉職的」に参加することを希望する人の中には、その人自身が何らかの理由でケアされることを必要としている人がいて、そうした人のケアに労力を費やしたことがある、というのである。これは意外な指摘だったが、コンラディの所説から踏まえれば理解することはできる。特に、テーゼの②と④はその手がかりを与えてくれる。もちろん、そうした事象を心理学的に分析するのが小論の目的ではないので、この状況にはこれ以上立ち入れないが、コミュニティケアの名においてボランティアの活用を構想することの陥穽もまたここに見て取れる。ただし、この状況を一方的に消極的に評価する必要もない。ケアの本質上、ボランティア活動がケアされたい人をその現場に招き入れることになるのであれば、それに対応した組織化が行われることを条件として、そのこと自体を肯定的に評価することもできるからである(20)。すなわち、何らかの理由で自尊感情をもてなくなっている人がケアに参加することによって、専心や傾注の経験からみずからの「尊厳」に気づくことも考えられる。

おわりに

すでに人口に膾炙した「高齢者の尊厳を支える介護」という言葉は、高齢者の生の全体を捉えきることにはできないという否定の意識を伴ってこそ、拘束力あるものになる。他方、その有限性の意識が人間同士に疎隔をもたらしかねない場面で、ケア的關係そのものが新たに人間同士を結びつける。本章では、このような事情をその問題状況と共に論じてきたが、ケア的關係やコミュニティケアの倫理原則を明瞭に打ち出すには至らなかった。実は、ドイツにせよ日本にせよ多くの施設はその倫理綱領、あるいは哲学を明文化している。これまでの調査で収集したそれらの文書を検討し、それを哲学上の所説とつき合わせることによって、コミュニティケア倫理を明確化することがこれからの課題である。

注

(1) 高齢者介護研究会は、二〇〇三年三月に厚生労働省老健局長の指摘研究会として設置された。この研究会の報告書は次の著作に含まれている。老人保健福祉法制研究会編『高齢

者の尊厳を支える介護』法研、二〇〇三年。

(2)前掲の報告書では、「高齢者の尊厳を支えるケア」が「その人らしい生活を自分の意思で送ることを可能にすること」として捉えられている。ここには、各人が他人とは絶対に異なる「その人らしさ」をもつ、という前提が機能しているように見える。同書、四四頁。

(3)広井はこの事実を踏まえた上で、ドイツと日本の制度を「医療保険と介護保険の関係」について比較対照している。広井良典『ケア学 越境するケアへ』医学書院、二〇〇〇年、二〇三頁から二一四頁。

(4)老人保健福祉法制研究会編、前掲書、四一四頁から四一五頁。

(5)たとえば、人間存在に尊厳を認める根拠を、それが「神の似姿」であることに求める議論がある。F・P・バイステック、尾崎新・福田俊子・原田和幸訳『ケースワークの原則—援助関係を形成する技法』誠信書房、一九九六年、一一七頁。キリスト教を背景にした立論は、Körtner, Ulrich H. J., *Grundkurs Pflegeethik*, Facultas Verlags- und Buchhandels AG, Wien 2004,あるいは木原活信『対人援助の福祉エートス ソーシャルワークの原則とスピリチュアリティ』ミネルヴァ書房、二〇〇三年、にも見られる。

(6)Simmel, Georg, *Lebensanschauung*, Gesamtausgabe Band16. Suhrkamp Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1999, S. 392.

(7)以下、カントの著作からの引用はいわゆるアカデミー版に従い、引用箇所はその巻数と頁数で示す。

(8)拙論「カントと環境倫理」、『別冊状況 特集カント没後二〇〇年』、状況出版、二〇〇四年、一三〇頁から一三一頁。

(9)これらのデータは介護労働安定センターのホームページから得た。http://www.kaigo-center.or.jp/oshirase/16_tyousa/index.html なお、この調査については、朝日新聞（七月二十四日付朝刊）を参照した。

(10)これらの文献を扱ってケアの倫理を論じた邦語文献として次の二つを挙げることができる。森村修『ケアの倫理』大修館書店、二〇〇〇年、川本隆史『現代倫理学の冒険——社会理論のネットワークへ』創文社、一九九五年。

(11)Mayeroff, Milton, *On Caring*, Harper Perennial, New York 1990, pp.1-2.なおこの著作については、田村真・向野宣之訳『ケアの本質 生きることの意味』ゆみる出版、二〇〇五年、を参照したが、訳文は筆者によるものである。

(12)森村はメイヤロフの所説から、ウォレンを参照しつつ、直ちにケアリングが「相互的 (mutual)」であることを引き出している。森村、前掲書、八六頁。

(13) Mayeroff, *ibid.*, pp.10-11.

(14) Mayeroff, *ibid.*, pp.39-40.

(15)Conradi, Elisabeth, *Take Care. Grundlage einer Ethik der Achtsamkeit*, Campus Verlag, Frankfurt/Main 2001.なお、同書からの引用箇所は括弧内に示す。このドイツ語の著作は“Take Care”という英語の表題をもつが、著作中でもケアという言葉がそのまま

用地いられる。それはドイツ語にはケアに相当する概念が存在しないからであるという(一三頁)。彼女は、「ケアは確かに介護にとって中心的な意義をもつが、両者は決して同一視されてはならない。ケアはもっぱら介護の一部分なのである」(四八頁)という。したがって、本章全体では介護現場に定位するがゆえにケアと介護を同等に扱うものの、コンラディの所説を紹介する本節では、両者に差異を認めつつ論じることになる。

(16) *Achtung* という単語には「尊敬」と共に「注意」という意味がある。そこで、ここに導入され通常は「慎重」を意味する *Achtsamkeit* という単語に、コンラディの主張する非対称の意味を「傾」という漢字に込めつつ、「傾注」という訳語を当てることにした。

(17) 井上英晴『福祉コミュニティ論』小林出版、二〇〇三年、四二頁から四五頁参照。

(18) 嶺学・天本宏・木下安子編『高齢者のコミュニティケア 医療を要する在宅療養者の生活の質の向上を目指して』御茶の水書房、一九九九年、九七頁。

(19) 本研究は基本的に選択的な社会福祉に目を向けているが、介護保険制度のような非選択的社会福祉のかたちで社会的連帯が必要とされる理由については、次の論文が詳しい。齋藤純一「社会的連帯の理由をめぐって—自由を支えるセキユリティー」、齋藤編『福祉国家／社会的連帯の理由』ミネルヴァ書房、二〇〇四年。

(20) この点で興味深いのは、広井良典がコミュニティケアに「コミュニティ支援としてのケア」や「コミュニティ(づくり)のためのケア」という意味を見出していることである。広井、前掲書、一二五頁。

第二章 連帯と善意

— 「純粋理性の実践的使用」について —

はじめに

本章は、コミュニティケアにおける倫理的連帯の含み持つ問題状況を批判的に解決するために、それをカント哲学において「純粋理性が実践的である」という思想がいかにして成熟した形態で成立するかという問題と重ね合わせを検討し、その過渡的形態を『純粋理性批判』の超越論的方法論第二章「純粋理性の規準 (Der Kanon der reinen Vernunft)」に見出そうとするものである。すなわち、本章の目的の一つは、当該箇所における「実践理性」観念に成熟したそれに比して不十分な点があることを解明し、その理由を検討することである。しかし、ここで目指されるのはカントの所説の歴史的発展を解明することだけではない。カントの文章に分け入るに先立って、このような研究が今日の問題とどのように連関するかの一例を挙げておきたい。

「善意はやっかいです。」「善意は恐ろしい。」こうした言葉を、筆者は、この夏(二〇〇三年)何度か耳にした。それは「介護の社会化」という動向の下で高齢者のコミュニティケアにボランティア活動がどのように参画すべきかを研究するため、筆者が訪問したグループホームや小規模デイサービスでのことである。プロのケアスタッフにとって、「善意」のボランティアの存在は、ときに御しがたく危険なものに見えるらしい。たとえば、利用者に対して「善意」で自分の価値観を押し付けるボランティア、「善意」で利用者に手を貸して怪我をさせてしまうボランティアの存在が指摘される。彼・彼女らが、スタッフにとっても利用者にとっても迷惑な存在であると位置づけられていることは明らかである。しかし、それに加えてやっかいさや恐ろしさが伴うのは、そうしたボランティアの「善意」が自発的なものとしてスタッフにとって制御不能のものであり、スタッフもまた彼・彼女らの意志の善性を確信しているがゆえに、かりに制御可能であるにしても、問題の所在が見極めづらく、さらには、問題の所在が明らかになっても、制御のための情報伝達に困難が伴う(たとえば、感情的軋轢を生む)ものだからである。「介護の社会化」は、介護を家庭内での営みから解放し、在宅ケアを中心に据えつつも、それを社会で担うことを意図している。しかし、現実には起きているのは、「在宅」ではなく施設利用の増加である。他方、一施設におけるプロのケアスタッフの人数は経営上の理由から抑制される傾向にある。したがって、日本の現状をいったんはそのまま受け入れるなら、企図された「介護の社会化」は施設ケアに一般市民が関与することによってこそ実現すると考えられる。このような状況にあるにも関わらず、介護現場におけるスタッフのボランティアに対する上記のような懸念は、現場からボランティアを引き離す方向に働くのではないだろうか。実際、以前は多くのボランティアと関わってきたにもかかわらず、今日、いっさいボランティアを受け入れていない施設が存在する。あるいは、ボランティアのコーディネーターに当たるスタッ

フの仕事量の増加、困難さの深刻化を生んでもいるようである。

他方、私たちが論じようとしているカントが『道徳形而上学の基礎づけ』第一章の冒頭で、けっして悪へと転化しない善さをもつ唯一のものとして「善い意志」(IV393) (1)を挙げていることはあまりにも有名である。彼はそこで「この世界で、それどころか一般にこの世界の外でも」(2)と付言しつつ、「善い意志のみが無制限に善いと思なされることができる」(ebenda) と言う。この発言と、ボランティアの「善意」がすでに現世において、すなわち人間社会において困った結果をもたらしていることはいかにして整合するのだろうか。このとき、カントの言う「善い意志」とボランティアの「善意」の意味するところに差異があることは容易に想像がつく。後者は、日常的には、誰かある他人に対して、その人のためによかれと思っただけの行為を記述する際に用いられる言葉である。すなわち、他人に「よかれ」と思う気持ちがただそれだけで道徳的に価値ありと思なされることで、「善意」という表現が成立するのである。では、カントの言う「善い意志」とはどのような意志なのであろうか。彼は同書において、それが行為の普遍化可能な格率を採用している意志であることを明らかにするが、それはいわゆる「善意」とどのように異なるのだろうか。この問いに答えるために、本章では以下の問題を扱う。

第一に、他人に「よかれ」と意欲することは、他人の幸福の実現を意図することである。このとき、件の意欲が「善意」と呼ばれるためには、人間誰もが幸福を願うことが前提されていなければならない。Aが幸福を願っているから、Aの幸福実現に寄与しようとすることに価値が認められるのである。このとき、人間は幸福に関してどのような思考をめぐらしているのだろうか。この問題を、『純粋理性批判』方法論を中心に考える。第二に、同書で言及される実践理性が、『実践理性批判』で批判の必要なしと主張される純粋実践理性(V3)とはたして審級という点でどのように異なっているかを明らかにする。第三に、さらに広く『純粋理性批判』において想定された「実践」の領域がどのようなものかを明らかにすることで、同書執筆時期のカントの実践哲学の特色と限界を指摘する。その上で最後に、カントの設けた倫理学上の二層構造に目を向けることで、善意という問題をいかにして克服することができるかを明らかにする。

第一節 『純粋理性批判』における実践理性

『純粋理性批判』で実践理性が導入される仕方は、以下の論述にとって重要な意味をもつ。同書の超越論的感性論と超越論的分析論によって、人間の可能的認識の領野が感性的依存性に由来する現象界に限定され、超越論的弁証論によって、直接感性に関わることなく悟性にのみ関わる狭義の理性は、人間の認識に構成的に機能することなく、むしろ不可避の運命としての仮象をもたらすものであることが明らかにされた。同書方法論では、まず第一章「純粋理性の訓練」で人間理性の認識の限界設定に関わる以上の所説が確認される。それにつづく第二章「純粋理性の規準」でいよいよ実践理性が導入されるのだが、そ

ここでは、純粋理性がもつ積極的認識の領域が求められ、次のように述べられている。

「したがって、およそ純粋理性の正しい使用があるとしたら——その場合は、純粋理性の規準もまたなければならぬことになるが——、それは思弁的な理性使用ではなく、むしろ実践的な理性使用に関係するものであろう。」(A796f./B825f.) (3)

この箇所では、純粋理性の実践的使用に言及されている。したがって、カント批判哲学への実践理性の導入は、まずもって純粋理性の実践的使用として行われるのであり、たんに実践理性の名において行われるのではない。しかもそれは、純粋理性の「正しい」使用という価値を担って行われるのである。同一のことが、この引用文の属する段落の直前の段落でも以下のように述べられている。

「純粋理性は、自らにとって大きな関心の的となるような諸対象を予感している。純粋理性は、そうした諸対象に近づかんとしてたんなる思弁の道を歩みだすが、それらは理性から逃れ去ってしまう。おそらく純粋理性になお残されている唯一の道は実践的使用の道であり、そこにおいて理性にとってよりよい幸運が期待できるであろう。」(A796/B825)

この引用文で純粋理性にとっての「大きな関心の的」とされた対象とは、「純粋理性の最終目的」(A804/B832)あるいはやがて「最高の派生的善」(A811/B839)と名指されるものである。なお、最高善には、完全な道徳性と浄福の結合した神的存在者としての根源的善と、それを根拠にして考えられる派生的善とがあるが、ここでは簡略に後者を最高善と呼ぶことにしよう。このように最高善との関連において純粋理性の実践的使用が導入されたことが、『純粋理性批判』における実践理性の性格の一部を規定していると考えられる。そこで、「純粋理性の規準」章に依拠しつつ、同書において言及される実践理性の特質を探ることにする。

(1)最高善への問い

人間の認識関心に即して言えば、「生起するもの」や「存在するもの」への問いは理論的であり、「生起すべきもの」への問いは実践的である (cf. A802/B830, IV387)。さらに、『理論と実践』(一七九三年)を援用すれば、後者を理論と実践とに分けることができる。すなわち、普遍性をもった原理としての規則の体系が「理論」であり、その普遍的原理の表象に従って「目的を実現すること」が「実践」である (VIII275)。したがって、狭義の実践は「目的」と連関していることになる。

『純粋理性批判』では「自由によって可能になることは、すべて実践的である」(A800/B828)と定義される。理論的に把握される存在者がつねにそれに時間的に先行する原因によって規定されているのに対し、「生起すべきこと」は現に実現していず、仮に実現しているとしてもつねに実現しているとは限らない。それを実現するには、現象界の存在規定とは異なる根拠を必要とするがゆえに、「自由によって可能になる」と言われるのである。このとき、自由(な行為)と目的の関係は二通り考えられる。すなわち、自由な行為の帰結として目的が実現する場合と、自由な行為の規定根拠として目的が先行する場合

である。後者の場合、自由に先行する規定根拠があるのだから厳密な意味での自由が実現しないことは明らかではあるが、同一の目的に対して複数の同程度に有効な手段としての行為が想定される場合、あるいはすでに選択された行為に対してそれを選択すべきではなかったと意識する場合、日常的には何ほどか自由と名指され得ることが経験される。そこで、カントは次のようにも言う。「自由な選択意志と、根拠としてであれ帰結としてであれ、連関しているものは、すべて実践的であると呼ばれる。実践的自由を経験によって証拠立てることは可能である。」(A802/B830) (4)

さて、「生起すべきもの」を問うことは、カントの掲げる有名な問い「私は何をなすべきか」(A805/B833)に対応する。これは実践的な問いであり道徳的な問いであるが、ここでは上述した「目的を実現すること」がいったん視野の中から消えている。しかし、いかなる行為もそれが遂行されれば何らかの結果を生むがゆえに、自由な行為とその結果とは無関係でありえない。それゆえ、先の引用文で「帰結としてであれ」と示唆されているのである。このような行為の目的と道徳との関係を究極的な形態で捉えたのが、最高善という問題である。私たちはときに「ひとは何のために生きるのか」と問う。これは人生の目的への問いである。この文言には、その問いを問わせる背景が存するに相違ない。すなわち、この問いを発する人は、ひとの世がよいことばかりではないこと、その困難を克服しても最終的に待っているのは肉体的死以外の何ものでもないことを知悉している。しかし、それでも「善く」生きようとするとき、あるいは「善く」生きることに懐疑を差し向けたとき、ひとは件の問いを問うのである。したがって、かの文言は「ひとは何のために善く生きるのか、善く生きようとするのか」と言い換えたとき、その真の意味を顕わにする。ここで、「善く生きる」という道徳的事象に対して「何のために」という目的が帰結として結びつくのである。これが、先に挙げた問いに続けてカントの提示する問い「私は何を望んでよいか」(ebenda)を言い換えた「では私がなすべきことをなすとき、私は何を望んでよいか」(ebenda)の意味するところである。

(2)「幸福であるに値すること」としての道徳性 — その問題

こうして問われた最高善の内実とは、自分の「なすべきこと」すなわち道徳的価値をもつことを行う人が、幸福に与ることである。すなわち、最高善は道徳性だけでも成就せず、幸福だけでも成就せず、両者の合致によってのみ成就するものとして表象されるのである。カントは言う。「私たちの理性にとって幸福だけではとうてい十全な善ではない。理性は、幸福が幸福であるに値することと、すなわち道徳的によい振る舞いと合致していない限り、幸福を（たとえそれを傾向性がどんなに願うとしても）是認しない。しかしまた、道徳性だけ、そしてそれとともに幸福であるにたんに値することでも、とうていまだ十全な善ではない。」(A813/B841)

このような議論の進行において重要なのは、カントが、人間が幸福を望むことを当然のことと見なしていることと、その前提の下で道徳性に「幸福であるに値すること」という

地位が与えられていることである。人間存在はその本性上幸福を希求するというテーゼは、カントに固有のことでもなければ、『純粋理性批判』固有のことでもない。たとえば、カントに対する思想的影響が想定可能な哲学者の中では、ロックが『人間知性論』で「人間はたえず幸福を欲望する」(5)と前提しつつ、その幸福の欠如によってもたらされる「落ち着かなさ (uneasiness)」を意志の規定根拠とする所説を展開している。また、『純粋理性批判』以外の著作では、『たんなる理性の限界内の宗教』(以下、『宗教論』) 第一篇で、「生けるものであると同時に理性的であるものとしての人間」(VI26) の人間性の素質が幸福追求と関連づけられている (VI27)。すなわち、動物性・人間性・人格性という三種の善への素質が提示される中で、人間であることと幸福に関して比較する自己愛をもつこととが重ねあわされているのである。

『宗教論』においては、理性が、他人と自分との比較による幸福・不幸の判定を可能にする能力として言及されている。実際、カント哲学における幸福概念はその定義においてもまさに理性に由来する「理念」(IV399) としての性格を免れない。『純粋理性批判』では「幸福とは私たちのすべての傾向性の満足である (傾向性の多様性の点では外延的な、度合いの点では内包的な、そしてまた持続の点では継続的な満足である)」(A806/B834) と定義されるが、このような包括的な全体を考えるのはまさに理性の働きである(6)。さらに、カントの幸福概念については、ヒンメルマンによる指摘が重要である。すなわち、カントは「幸福 (Glückseligkeit)」をほとんどの場合、運命 (幸運) の意味をもつ *fortuna* の意味で用いていて、その限りでは、各人やその努力が現世における幸福の生みの親なのではない(7)。したがって、最高善をなす二つの要素である道徳性と幸福では、前者が自律の名においてまさに各人の問題であるのに対し、それに伴うことが希望される後者は各人にとって偶然的なことになる。この点は同書でも何ら変わりがない。

『純粋理性批判』で特徴的なのは、道徳性を「幸福であるに値すること (die Würdigkeit, glücklich zu sein)」(ebenda) とする語りが前面に出ている点である。もちろん、カントの思想がここでいったんでも幸福主義に向かったと考えることができないことは、同じ箇所に見られる伶俐 (Klugheit) の規則と道徳法則 (Sittengesetz) との峻別からも明らかである (ebenda)。しかし、「値する」という一言で幸福と道徳性を切断していることが明確であつてもなお、「幸福に値すること」という道徳性の規定は、道徳性をあまりにも容易に幸福へと架橋するものではないだろうか。言い換えれば、『純粋理性批判』では、幸福を見込むかたちでしか道徳性が語られていないが、そこに問題はないのだろうか。この問題状況は、同書における「実践理性」観念にどのような影響を与えているのだろうか。次にいくつかの箇所を参照してみよう。

「人間の選択意志を規定するのは、たんに [私たちを] 刺激しすなわち感官を直接触発するものだけではない。私たちは、もっと遠く隔たった仕方でさえ有用あるいは有害なもの の表象によって、私たちの感性的欲求能力に及ぼされる印象に打ち克つ能力をもっている。なお、私たちの状態全体について何が欲するに値するか、すなわち何が善であり有

用であるかを、このように熟慮することは、理性に基づいているのである。」(A802/B830、〔 〕内は引用者による。)

ここで「もっと遠く隔たった仕方さえ有用あるいは有害なものの表象」とは、それが「私たちの状態全体」に関係づけられていることから、幸福のことである。そして、その幸福の表象を念頭に、何らかの感性的欲求に従うことがそれに資するかどうかを、すなわち「善であり有用である」かどうかを理性的な思惟が判断するのである。この「善」は手段としての「善さ」を意味するものであるから、「善」と「有用」が併置されても問題はないが、幸福と(実践)理性が容易に関連づけられていることには留意すべきである。なぜなら、この議論の構造がそのまま最高善論に重ね合わされると、本来、成熟したカント倫理学の所説からすれば截然と切り分けられるべきことが融合されることになりかねないからである。たとえば、幸福に値することと幸福との結合としての最高善を可能にするものとして、彼は魂の不死と神的世界創造者・支配者を要請するが、『純粋理性批判』では後者について次のように述べている。

「理性には、私たちが来世と見なさざるを得ないような世界における生とともに、そのような創造者と支配者を想定せざるを得ないか、あるいは道徳的諸法則を空虚な幻想と見なさざるを得ないか、いずれかであることが分かっている。後者の理由は、同一の理性が道徳的諸法則と結びつける道徳的諸法則の結果は、そのような前提なしでは存在しなくなるに相違なかろうからである。」(A811/B839)

ここでカントは、幸福に値することと幸福とを架橋して最高善を実現する見込みのないところでは、道徳法則もまた空虚なものになってしまう、と言っている。道徳法則が「空虚な幻想」になるとは、道徳法則が存在しなくなるのではなく、道徳意識が幻想としての存在性格しかもたず、道徳法則が人間を拘束し行為へと動機づける力を失うということの意味していると考えられる。もしそうだとすると、ここでのカントの議論は、道徳法則の遂行原理(8)としての動機を幸福への希望から密輸入していることになりはしないだろうか(9)。彼は、ここで想定される神的存在者の観念の方が道徳法則によって規定されていることを強調することで、そのような嫌疑を払拭しようとしているが、その議論は、幸福を何らかの仕方で見込まない限り道徳法則が「空虚な幻想」になるという構造そのものを否定するものではない。むしろここでは、人間が誰しも幸福を希求するという前提が密かに議論全体を規定しているのではないだろうか。それはまた、ここで言及される「(実践)理性」をも性格づけている。すなわち、実践理性に、最高善という究極目的の実現に向けて何をなすべきかを考えるという「実用的」あるいは「技術的」性格を付与している(10)。実際、先に引用した文章(A802/B830)で言及された理性は、明確にその性格を帯びていた。カントは、自らが掲げた実践的な問い「私は何をなすべきか」に関して、『純粋理性批判』(アカデミー版)でわずかに四行触れただけ、それもカント倫理学における本質的なことがらに触れないままに、最高善の問題へと話を進めてしまう。言わばその代償として、同書における実践理性が「純粋理性の実践的使用」の名において導入されたにも関わらず、

その性格づけに偏向が生じたのである。

第二節 『純粋理性批判』における「実践」の領域

前節で指摘した実践理性の実用実践への偏向は、『純粋理性批判』におけるどのような前提に由来し、同書の議論にどのような影響を与えているだろうか。本節ではこの問題を扱うが、まずはそれに先だち、実用的実践理性とは異なる純粋実践理性という能力の性格を明らかにし、その性格を同書が十全に把握し切れていない理由を明らかにしつつ、その問題状況の広がりを検討したい。

(1) 純粋実践理性という審級

カント批判哲学において純粋実践理性 (*reine praktische Vernunft*) は、第一義的に「純粋理性の実践的使用」を意味するのであり、「純粋な実践理性」を意味するのではない(11)。

『実践理性批判』に、「実践的純粋理性 (*praktische reine Vernunft*)」という表現が複数回現れる (V75, 76, 85) ことも、その証左であろう。さて、先に確認したように、実践は自由の名において目的と連関している。したがって、実践理性も純粋実践理性もそれぞれの仕方でも目的との関係をもっている。前者の場合、理性が目的を独自に産み出すのではなく、理性はそれ以外の契機との関連において目的と連関する。すなわち、理性と無関係に成立した何からの欲求の対象について、それを実現するための手段を理性的に選択するか、理性的思惟との関係の中で成立した対象 (幸福) を実現するための手段を選択する。他方、純粋実践理性の場合、その目的は先に見た (派生的) 最高善である。ただし、同じく「目的」と言われるものでも、最高善という目的は他と異なる側面をもっている。それは、まず第一に純粋実践的法則としての道徳法則に規定されるものであり、第二に私たちが自らの力だけで実現できるものではない、という側面である。この第二の性格によって、純粋実践理性は技術的・実用的側面を失い、第一の側面によって他の目的とは隔絶された位置を得る。それは、私たちが「よかれ」と思って行為する際に、その行為選択そのものを普遍妥当的な道徳性の次元から反省するような位置である。さらに言えば、何らかの目的を実現するために確かに「よい」こと、有用性をもつことは存在するが、その目的と手段との閉鎖的な関係を解き放って、その手段を「いま・ここで」採用しようとしている自らの意志規定を解放的に——すなわち、自らの欲求を相対化しつつ——理性の名において反省する次元である。

このようにその性格を異にする「純粋理性の実践的使用」と「実践理性」とが、最高善の実現を希求するという議論構造の中で十分に区別されず、前者の名において実践理性が語られているところに、『純粋理性批判』における実践理性の問題があったのである(12)。

(2) 「実践」の領域

ここであらためて『純粋理性批判』において「実践」がいかなる領域のことがらとして捉えられているかを検討しておきたい。この把握の仕方が上述の問題を生み出していると考えられるからである。先に「自由によって可能になることは、すべて実践的である」(A800/B828)という定義を参照したが、この自由の意味の広がりを理解するためにも、次の引用文は重要であると考えられる。

「実践的な概念はすべて、適意あるいは不適意の諸対象、すなわち快あるいは不快の諸対象に関係する。したがって、少なくとも間接的に、私たちの感情の諸対象に関係する。しかし、感情は事物の表象力ではなく、むしろ全認識力の外部に存するので、快あるいは不快に関係する限りの私たちの判断の諸要素、したがって実践的判断の諸要素が、もっぱらア・プリアリな純粋認識に関わる超越論哲学の総体に属すことはない。」(A801Anm./B829Anm.)

これは最高善を論じるに当たって、超越論哲学から「心理学的すなわち経験的と思われるもの」(A801/B829)を排除するために付加された注記である。もともとカントは、「純粋でたんに思弁的な理性の世界知〔哲学〕」(A15/B29)を実践的なことがらすべてと峻別する立場を採っていたが、特に第一版では実践と経験的起源をもつ快・不快や欲望、傾向性、選択意志とを直結させていた(13)。もっとも、それは実践を判定原理において論じる場面ではなく、遂行原理に関して「動因 (Bewegungsgrund)」(A15)あるいは「動機 (Triebfeder)」(B29)を問題にする場面のことである(14)。したがって、道徳性の最上原理がア・プリアリなものとして捉えられていることには相違ないのであるが、実践のことがらの総体は経験的なものであると見なされて、純粋理性の原理からなる体系としての超越論哲学をはみ出すと考えられている。このような『純粋理性批判』の「実践」論の経験的性格が、それを実用実践的な性格に傾ける一因となっているのではないだろうか。

同様のことが、同書の「実践的自由」論についても言うことができる。かつてハイデマンが、同書「純粋理性の規準」章における実践的自由の概念について、それが「実用的準則における技術的・実践的な規定可能性」であると正当に指摘していた(15)。その自由は、確かに絶対的自発性としての超越論的自由に基づいているが (A533/B561)、それとは異なり「選択意志が感性の刺激による強制から独立していること」(A534/B562)である。このとき、第三アンチノミーの解決を経て可想界に想定可能とされた超越論的自由とは異なり、実践的自由はあくまでも感性的欲望からの自由として経験的次元で捉えられている。だからこそ、カントは「実践的自由を経験によって証拠立てることは可能である」(A802/B830)と述べたのである。ただしこのテーゼは、批判哲学の展開の中で維持されることなく、むしろ「心理的自由」としてあるいは「回転串焼き機の自由」(V97)として退けられることになる。

(3)実用実践的視野の問題

以上のような、『純粋理性批判』の「実践」論は、どのような問題を惹き起こしているの

かを確認したい。それはカントの次のような発言に顕著に表れる。

「誰でも道徳的諸法則を命令 (Gebot) であると見なすが、このことは、道徳的諸法則が自らの規則と相応な帰結とをア・プリオリに結合しないなら、したがって約束 (Verheißung) と威嚇 (Drohungen) を伴わないならあり得ないことであろう。」 (A810/B839)

これは道徳法則を、派生的最高善を介して、根源的的最高善としての神的存在者へと架橋し、それを神の命令と読み替える文脈に見られる表現である。一般に「命令」としての道徳意識が成立する可能性が語られる場合、カントは理性的動物としての人間の二重性を指摘し、つねに理性的法則に従うとは限らない感性的・身体的側面をもつ人間にとって、道徳法則は強制するものとして、すなわち命令として意識される、という説明を行う (IV414、V20、VI221)。しかし、ここでは命令がそれとして成立するためには、それを遵守した場合の約束、あるいはそれに違反した場合の威嚇をア・プリオリに伴うことが必要であると言われている。これは定言命法の説明としては問題含みのものではないだろうか。なぜなら、約束の履行を求めて行為すること、あるいは威嚇を恐れて行為することは、仮言命法による拘束下のことだからである。カントのように、神の命令に対して道徳的命法を先行させてみても、それはこの問題状況の打開にはならない。彼の導入する適法性と道徳性の区別が、道徳法則をいかに遵守するかに懸かっている以上、この遵守の側面から見れば、誰が命令しているかはひとまず問題にならないからである。しかも、仮言命法による拘束形態は、命令というよりはむしろ「勸告 (Ratschlag)」と見られるべきである (cf. IV416、V36)。これは道徳性の遂行原理を言い当てようとする側面では有効性をもつかに見えても、実際には先に見たように幸福への希求を密輸入することにしかならない。すべての道徳規則が結果 (幸福) を見込んだ勸告でしかないとするなら、それは定言命法の可能性を否定することであり、カントが求めた道徳性の究極原理を諦めることである。このような問題を引き寄せてしまったのは、『純粋理性批判』の「実践」論が経験的次元で構想されているからに他ならない(16)。

次に、『純粋理性批判』に欠けている、少なくとも表面化してはいない論点として、「実践理性のアンチノミー」を指摘しておきたい。それはやがて『実践理性批判』の「純粋実践理性批判の弁証論」で論じられることになるものだが、それは有徳であろうとすることと幸福意追求との間に生じるものである(17)。カントは、幸福追求が有徳であることの根拠になることはないが、有徳であることと幸福であることとは結合すると考える。この結合が直接的であれば、いかに有徳であろうとすることが先行しようとも幸福追求を動機として密輸入してしまうし、この結合が間接的であれば、それを支える存在者が必要になる。

「実践」を経験的次元で考えた『純粋理性批判』でこそ、このアンチノミーは先鋭化して取り出され得たはずだが、それにも関わらずカントがそれを意識している様子はない。その理由の一つを、最高善を形成する一要素としての「幸福」概念が、同書においては——奇妙なことに経験世界を超えて——可想界に置き移されて考えられている点に見出すことが

できる(18)。しかし、それでは最高善の名の下に、自然の体系と自由の体系を合一させようというカントの意図 (A815/B843) が放棄されたことになってしまう。むしろ、この問題状況をアンチノミー論として先鋭化することで、実践哲学にも可想界と感性界の区別を導入すべきだったのではないだろうか。カントがそれを行わなかったのは、彼の「実践」の領域に対する見方がいまだ十分に成熟していなかったからだと考えられる。そのためには、「純粋理性の実践的使用」としての純粋実践理性と実践理性を切り分けて理解し、後者において生じるアンチノミーを前者の観点から解決するという姿勢が必要になるだろう。

第三節 善意の批判

前節までで、『純粋理性批判』におけるカントの「実践」理解に不十分さを見出すことができた。実は、この問題状況が、「はじめに」で指摘した善意の問題と重なっていることをここで論じたい。善意の問題とは、他人に「よかれ」と思ってとった行動が、その他人にとって有効でないにもかかわらず、その行為主体ならびに当人を取り巻く人々がその行為主体の善性を信じているがゆえに、その行為を批判することが困難になるという問題だった。ここには、善意の無批判という問題状況が表れている。

最大の困難は、行為主体が自らの善意を信じているという点にある。ここで、先に確認した「純粋理性の実践的使用」と「実践理性」の差異をこの問題に当てはめて考えてみると、問題状況を打開する展望が開けてくる。善意の人は何もしない人ではない。何もしない人が自分を善意の人であると考えことはないだろう。さて、行為者が自分を善意の人であると見なすとき、その「よさ」は他人のために「よい」と思われる行為を採用したことによって保証される。このとき、後者は実践理性が技術的な意味で「よい」と価値づけるものだが、前者はそれとは異なる。なぜなら、他人に「よかれ」と思って行ったことが、他人にとって好ましくない結果を招いたとしても、多くの場合、善意の人は自らの善性を疑わないであろうから。ここに善意の閉鎖性という問題の所在がある。しかし、そういう人が自らの善性を技術的な意味での「よさ」から得ているのであってみれば、本来は、自らの善性を疑うべきであろう。しかし、そうしないのは、意志の善性と結果の善性が別物であることを知っているからである。したがって、ここで必要とされるのは、行為の選択内容に対する批判のみならず、それに加えて意志の善性と善意で行為することを分ける批判的態度である。すなわち、他人に対して「よかれ」と意志することの善さと、どのような行為が「よい」かは別問題であり、後者はつねに技術的に専門的な見地から批判されねばならないという視野をもつことである。あるいは、後者の行為選択が批判を被ることと、意志の善性は別物であることを自覚し、他人からの批判に自らを開いておくことである。さらには、他人に対して「よかれ」と思って行ったことが、他人から感謝され賞賛されようとも、それが自らの意志の善性を保証するものではないことを自覚し、純粋理性の実践的使用の見地から、自らの意志が道徳性をもつかどうかを理性的に反省することである。

最高善は誰にとっても究極の目的である。幸福はその一要素として含まれる。カントの所説に従えば、もう一つの要素であり条件でもある道徳性は当人にしか関われないことなので、私たちが他人に対して「よかれ」と思うことは、他人の幸福にとって「よかれ」と思うことである。このときその善性は技術的次元のものである。したがって、ここで必要なのは具体的状況の中での伶俐さであり、自己内に閉塞した善意の実現ではない。あるいは、他人に「よかれ」と思っを行われた行為が道徳的価値をもつのは、その行為の有効性とは別次元に位置する「善い意志」による。この意志の善さは、純粋理性の実践的使用によって確定されるものである。カントの議論の枠組みに従えば純粋実践理性と実践理性、あるいは善い意志と善意との差異を見誤らない批判的立場に立つこと、それが他人の幸福に対する態度を正当に位置づけ(19)、道徳的に機能させるのである。これは、彼の著作で言えば、「善い意志」が分析される『道徳形而上学の基礎づけ』と、「他人の幸福」追求が「同時に義務である目的」として義務づけられる『道徳形而上学』のもつ議論の二重性に重なり合う。善意あるいは善意の人の権能を閉塞状況の中で失効させないためにも、このような視点の二重性が重要になるのである。

おわりに

本章では、現代社会の問題を契機にして、古典的なテキストを読み直す試みの一端が展開された。すなわち、善意という問題に対して、その善意を批判する審級を提示することで、問題状況の打開が試みられた。この観点で、カントのテキストを読み返すとき、彼の『純粋理性批判』における「実践理性」観念には、いまだ「純粋理性の実践的使用」との区別が不十分であるという問題が指摘され、その背景として最高善論の枠内で実践のことがらが扱われたことが明らかにされた。その成果を踏まえて考えるなら、ボランティア活動に参加する善意の人には、自分の善意を過剰に信頼して閉鎖的にならないように、その善意を批判する審級の存在に目を向けることが要求される。その審級を開くのが「純粋理性の実践的使用」としての純粋実践理性であるが、カント哲学内在的には、ここに「理性の統一」という問題が生じる。すなわち、思弁理性と純粋実践理性は純粋理性の思弁的使用と実践的使用という使用面の差異によって区別されるだけであり、もともと同一の理性であるというカントの主張の帰趨が問われるのである。三批判書それぞれにおいてこの問題は扱われているが、小論ではこの観点には立ち入れなかった(20)。これを今後の課題にしたい。また、この統一を実践の側から遂行しようというのが、一貫したカントの戦略だが、それは道徳法則の意識としての「理性の事実 (Faktum der Vernunft)」の問題へと私たちを導く。その際、『純粋理性批判』の第二版序文が示唆を与えてくれるだろう。そこでは実践のことがらに関して複数回、「事実 (Data)」が言及されている (BXX I、XX II、XX VIII) が、他方、『実践理性批判』の序文ではその冒頭の段落で「理性は、それが純粋理性として実際に実践的であるとき、自らと自らの諸概念の实在性を事実によって (durch

die Tat) 証明する」(V3) と述べられているからである。この「事実」の問題を明らかにすることは、純粹実践理性という審級の必要性を論じた小論にとっても、その実在性の解明という点から重要な意味をもつはずである。

注

(1)カントの著作からの引用箇所は、アカデミー版の巻数と頁数で示した。なお、『純粹理性批判』については、慣例に従い、第一版をA、第二版をBで表わし、その頁数を示した。

(2) この付言がいかなる意味を込めてなされているかは必ずしも判明ではない。もちろん、ここで提起された「この世界」の内と外との区別は、感性界と可想界に対応するものではない。なぜなら、自然法則的秩序に従う感性界に（自由意志の実現形態である）善い意志が位置づくとは考えられないからである。むしろ、この付言には、カントの構想する道徳形而上学の基礎づけを人間学的思考から解放したんてきに理性的な思考の中へと置き移すという意図があると考えられる。すなわち「この世界」とは人間学的知見によって捉えられる人間世界であり、「この世界」の内と外の双方を含む議論空間はたんなる理性的思考によって捉えられる理性的存在者一般の世界なのである。

(3)この引用文で言及される「規準 (Kanon)」とは、「ある認識能力一般を正しく使用するためのア・プリオリな諸原則の総体」(A796/B824) である。すなわち、形式論理学が悟性的あるいは理性的思惟一般の形式に関する基準であり、『純粹理性批判』の超越論的分析論が純粹悟性の規準であるのに対し、ここでは純粹理性の規準が問題にされ、それが道徳信 (der moralische Glaube) の位置を明確化することで示されるのである。

(4)この引用文の「根拠としてであれ」の部分が、先行する目的の根拠としての存在を「自由な選択意志」に認めている、と読むことが不可避であるとは言えない。というのは、この「根拠」が道徳法則である可能性が残っているからである。

(5)John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*. Edited by P. H. Niddich, Oxford University Press 1975, p. 257. なお、ロックが同書第二版で幸福追求における知性重視を打ち出したことが指摘されるが、「幸福」を快と分かちがたく結びつけ、そうした幸福追求の手段として知性を位置づけている点で、カントとの相違点を見出すこともできる。ジョン・ロック、大槻春彦訳『人間知性論』(二) 岩波文庫、における訳者解説、四三九頁以下参照。

(6)実際、幸福を定義しようとするれば、このような包括的な表現を採用する他に方法はないであろう。だからこそ、幸福概念は「曖昧」(IV418) であり、感性的直観を欠くことで空虚なのである。『宗教論』で、比較という方法を導入するのも、本来概念的には空虚に過ぎない幸福を私たちが語り、感じている現実を説明するためであると考えられる。

(7)Beatrix Himmelmann, *Kants Begriff des Glücks*, Walter de Gruyter, Berlin · New York 2003, S. 10. ただし、幸福を道徳的世界としての可想界のことがら、あるいはライプニッツの言葉を用いて「恩寵の国」のことがらとして語る文脈が『純粹理性批判』にはあ

る (A809f./B837f., A812/B840)。その場合、ヒンメルマンの指摘がそのまま当てはまるとは言えない。

(8)カントは講義録『コリンズ道徳哲学』において、拘束性の判定原理と遂行原理とを峻別することの重要性を主張する。この区別はまた、道徳性に関する理論と実践、悟性と感情の区別に重ねあわされる。そこから、遂行原理としての動機が道徳的感情に見出されることになる (X X VII 274f.)。なお、同書で欠落している部分には、この峻別に関する重要な記述がある。それを『メンツァー倫理学講義』で読むことができる。すなわち、判定原理と遂行原理とを峻別した上で、両者の連関が説明されねばならないが、それは「賢者の石」だということである。Paul Menzer(hrsg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924, S. 54. なお、この問題を解くことが『実践理性批判』動機論の課題である。

(9)最高善を「幸福であるに値すること」と「幸福」の結合に見ることは、『実践理性批判』にも継承されている。しかし、そこでは両者の切断がより鮮明に打ち出され、あくまでも純粹意志の規定根拠は道徳法則であることが強調される (V 109f.)。なお、同書分析論第三章では道徳法則への尊敬感情が動機として取り出されていることも、議論を透明にするのに寄与している。

(10)『判断力批判』の序論において、カントは自然概念に規定される因果性の原理を技術的・実践的 (technisch-praktisch) とし、自由概念に規定される因果性の原理を道徳的・実践的 (moralisch-praktisch) とすることで二分し、前者は「系として」理論哲学に属し、後者のみが実践哲学をなすとしている (V 172)。

(11)『純粹理性批判』でカントが「純粹理性の実践的使用」と「実践理性」を使い分けている形跡はない。しかし、議論を明確にするためには両者をいったん区別することが有効である。特に、前者の場合、名指されている純粹理性と思弁理性とが同一の理性であることが意識されている。なおこの観点は、『道徳形而上学の基礎づけ』を介して (IV 391)、『実践理性批判』にも受け継がれている (V 121)。なお、「理性の統一」の問題に関しては、次の文献を参照した。井上文人「カント理性論の現代的意義」、福吉勝男編『ドイツ観念論と現代』晃洋書房、一九九四年、所収。

(12)この問題はやがて、『道徳形而上学の基礎づけ』において言及された「純粹実践理性批判」(IV 445) が、『実践理性批判』において不要と見なされ (V 3)、「実践理性の批判」が遂行されるという問題状況に直結している。ただし、後者においてもなお、「純粹実践理性の批判」が言及されるという事実を指摘しておきたい (V 109)。

(13)この箇所での第一版と第二版の書き換えは、『道徳形而上学の基礎づけ』などを介して、カントの実践のことがらに対する理解が変化したことを示していて興味深い。すなわち、第一版では、実践のことがらが経験的起源をもつ快・不快、欲望、傾向性、選択意志を前提すると言い切ることで、実践全体を経験的領域に置き入れているのに対して、第二版では、経験的な諸事象を道徳原理から区別した上で、義務の概念を介して、それらに障害や

挑発という位置づけを与えることで、実践のことがらを経験の領域と関連づけている。なお、実践のことがらが超越論哲学と区別されることには変わりがない。

(14)「動因」と「動機」という用語の区別は、『道徳形而上学の基礎づけ』で明確にされる。すなわち、前者は「意志作用の客観的根拠」であり、後者は「欲求作用の主観的根拠」である(IV427)。『純粋理性批判』第二版における後者への変更は、実践の経験的性格を明らかにするためであったと推測される。しかし、「動機」を経験的なものとしてのみ見ることからは、『実践理性批判』における道徳法則への尊敬感情は出てこない(cf. V76)。ここに、『純粋理性批判』第二版と『実践理性批判』との相違が見て取れる。なお、これが表現上の相違に過ぎないかどうかは、さらなる検討を要する。

(15)Ingeborg Heidemann, *Das Idee des höchsten Guts. Eine Interpretation des Zweiten Abschnittes im "Kanon der reinen Vernunft". I.* Heidemann und Wolfgang Ritzel(hrsg.), *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781*1981*, Walter de Gruyter, Berlin·New York 1981, S. 261.

(16)『実践理性批判』では、このような「約束と威嚇」の代わりに、道徳法則の違反を意識することで、私たちは自らを「何ものにも値しないもの(Nichtswürdiger)」として、その違反を「刑罰に値すること(Strafwürdigkeit)」であると意識する、と言われる(V37)。

(17)このアンチノミーについては、次の拙論で扱った。拙論「純粋実践理性の弁証性について」、「文学研究科紀要」別冊第一六集、早稲田大学大学院、一九九〇年。

(18)注(7)参照。

(19)他人の幸福に対する態度については、次の拙論で扱った。拙論「倫理的「共生」観念の再検討——社会福祉を媒介とした環境倫理学——」、「研究紀要」第三〇号、日本大学経済学研究会、二〇〇〇年。

(20)理性の統一を論じるに当たって、認識能力と欲求能力という区別がこの問題にどのような示唆を与えるかが検討されねばならない。小論は、主として『純粋理性批判』の不十分な点を『実践理性批判』の見地から指摘したが、両者の間には『道徳形而上学の基礎づけ』が存在する。ところが、ホルンが指摘するように、『実践理性批判』は同書の用語法を単純に受け継いだのではなく、特に、欲求能力という観点から再定義を施しているからである。cf. Christoph Horn, *Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen*. Otfried Höffe(hrsg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Akademie Verlag GmbH, Berlin 2002, S. 43f.

第三章 人間の尊厳をめぐる考察

— カントと環境倫理を通して —

はじめに

環境問題とひとくちに言っても、その問題の内実は生活環境、自然環境、地球環境などさまざまである。この多様な問題に直面して私たちに求められているのは、自然物も人工物も含めた、人間以外の存在者に対する人間の態度変更である。すなわち、かつてあるいは資源の供給源としてあるいはゴミ捨て場として、総じて言うなら人間にとってのたんなる手段と見なされた自然界に対しその見方を転じ、また、かつてたんなるゴミと見なされた物質を資源として見るような態度変更が求められている。このような態度変更に対して、それを自然科学的知見によって支えるのが生態系という見方であり、それを人間の行為に関する原則的思考によって促すのが環境倫理である。

さて、このような環境倫理は、しばしば機械論的自然観として特徴づけられる近代的自然観とともに近代的な倫理学に対する批判をも伴って登場した。実際、日本に環境倫理学を本格的に紹介した書物として記憶されるべき『環境倫理学のすすめ』(丸善ライブラリー、一九九一年)の著者加藤尚武は、「環境倫理学は、従来の倫理的な枠組みを正しく解釈すれば、環境保護が正当化されるという主張をしているのではなくて、近代の政治・経済・法律を最大限守ったとしても環境保護のためには不十分であるという主張をしている」(1)という。この見方が妥当なものだとすると、近代倫理学のひとつの潮流を代表するカントの倫理学もまた、環境保護という観点からは不十分なものとして批判の対象にしかならないように思われる。殊に、カント倫理学が、「人格の倫理」という根本性格をもち、人間性のみ尊厳という絶対的価値を認め、人間以外の存在者には手段としての相対的価値しか認めなかったことのみを強調的に受け止めるなら、そこに露わになるのはその人間中心主義的性格に他ならず、環境倫理への適合性ではなくむしろ背反であろう。しかし、事柄はそう単純ではない。日本でもすでに樽井正義が論文「環境倫理学とカントの哲学」で、加藤の挙げる環境倫理学の主要な論点とカント哲学全体に内在する多様な論点とを照合させ、その「異同を検討」した上で、カント哲学から「自律の命法」を未来世代に対する義務に関する「自己規制」の原理として、また「物自体」は認識不可能であるという理説を「文化としての科学技術とそれが適用される自然そのもの」との間に存する「懸隔」の自覚の理説として積極的に取り出している(2)。さらに、海外の文献に目を向けるならば、カント哲学に一種の人間中心主義を見出しつつ、むしろそこに環境倫理への重要な手がかりを見出すキムの著作(3)や、帰結主義としての功利主義による環境倫理の根拠づけの限界を指摘しつつ、非帰結主義としてのカント倫理学にその可能性を見るギルロイの大著(4)もある。

本章が目指すのもまた、カント倫理学がけっして環境倫理に背反するものではなく、むしろその根拠づけのために有効なものであることを示すことである。そのために、まず第

一に、環境倫理学の新たな展開に目を向け、次に、それがカント倫理学のいかなる所説によって根拠づけられるかを論じ、さらに、カント倫理学が本当に人間中心主義であるかを再検討した上で、人間非中心主義の先駆としてのカントの所説を取り出してみたい。なお、その際、副題に掲げた「カントと環境倫理」という文言で予想されるすべての論点を探り上げるのではなく、たとえば、すでに多くの言及がなされた『道徳形而上学』の特定の箇所（VI443）を論じるのではなく、カント倫理学の中でも最も人間中心主義的であると思われる所説がすでに人間非中心主義と見なせることに注目したい。

第一節 環境倫理学の第三の道

環境倫理は、しばしば人間 VS 自然という図式を前提にして、近代以降の人間中心主義に留まるか、それとも非人間中心主義としての生命圏平等主義（アルネ・ネスのディープ・エコロジー）に立つか、あるいは自然環境を保全するかそれとも保存するか、という論争を生んできた。それはまた、対象としての自然物の価値は、人間の幸福追求などとの相関の中にだけ生まれるとする立場と、自然物には固有の内在的価値があるとする立場の対立でもあった。しかし、環境問題への意識が一般化しそれが人口に膾炙するようになり、さらにその対策が社会制度化されつつある現状では、件の対立図式そのものも変化を被っていると考えられる。その理由のすべてを明らかにすることはできないが、かつては自然環境保護を訴え自然物に内在的価値を認める主張をすることが、同時に経済的価値の追求に偏向した既存の社会体制への批判にもなったが、国内的にも国際的にも社会が環境保護をその体制の中に取り込み始めている現状では、自然を人間社会から区別してその価値を高唱することへの意義が相対的に減退しているのも、その一因ではないだろうか(5)。日本企業の動向に目を向けるなら、その環境報告書が企業の社会的責任の名の下に「社会・環境報告書」と題される場合がしばしばある。ここで「社会」とはもちろん人間社会のことである。しかしながらこの動向は、自然環境保護は人間あるいは人間社会のためにのみ行われるとする人間中心主義が不可避のものであることを意味しているわけではない。私たちが、かつての人間中心主義批判によって一定の自然に対する態度変更を遂行したのもまた確かなのである。そこで、人間中心主義と非人間中心主義にとっての第三の道として、時代のキーワードになったのが「共生」である。その意味するところは、守るべきものは人間社会でも自然そのものでもなく、人間社会と自然との関係（かかわり）だということである。この論点を主張している人として、「かかわりの全体性」をキーワードとして提示した鬼頭秀一、あるいは「かかわりあいの『空間性』と『歴史性』」という視点を提示した森岡正博の名を挙げることができる(6)。

本章もまたこの第三の道を探り、それに「人間非中心主義」という名を与えようとするものである。しかし、ここで私たちは、そもそも関係を守るとは何をすることか、なぜ関係が守られねばならないのかという問題に直面する。第二の問いは次章で扱うとして、ま

す第一の問いについて考えてみよう。守るべきものは「人間社会と自然の関係」であると先に書いたが、これはたいへん抽象的な表現である。そこには、生活における関係の忘却に対する抵抗、関係の対象としての自然物の喪失に対する抵抗、能動的営みとしての関係の忘却に対する抵抗などが含意され、さらにそれぞれの論点において、人間の存在仕方の次元と意識の次元とにおける関係が重層的に考えられている。まず鬼頭は、関係を守るという事態を、関係を切るという正反対の事態とローカルな視点に基づいて具体化している(7)。たとえば、都市生活者が地方の農村から遊離し、自らの消費している食材の生産過程もその環境への負荷も自覚しないという事態、先進国の消費者がその生活のための一次産品を発展途上国から輸入する際、途上国の森林伐採などに無関心であるという事態、が指摘される。これは、人間社会に内在する亀裂が、人間と自然との関係を忘却させている例である。次に、関係を守るとを、それを維持することであると考えれば、「自然の権利」訴訟の根拠づけで有名なクリストファー・ストーンが、環境客体についてそれを回復不可能なまでに侵害することを禁止するよう提起した(8)ことが思い起こされる。人間の営みは自然環境の中で行われているのであり、その点ではいかなる人為的行為も自然環境との関係の中であって、それに負荷をかけていることになる。この負荷が回復不可能なまでに大きくなる場合にも、人間社会と自然との関係が失われる。もちろん、それでも変化を被った自然環境の中に人間社会は位置づくのであるが、それを関係の喪失と見なすのは、回復不可能な侵害をもたらすような営みには、すべてを人間社会の内部のことがらとして、あるいは人間社会内部に取り込んでよい事物として捉える考え方によって、人間社会とそれを取り巻きそれを支えている自然との関係の意識が欠けているからである。さらに、関係(かかわり)の能動性という点からも、関係を守るという事態を考えることができる。人間は、たんに自然に対して負荷をかけるばかりでなく、自然に能動的に関係することによって、自然物だけでは実現できない豊かさを実現しても来た。長年にわたる山林の管理を想起すればよいだろう。人間は、自然環境に積極的に関わることによってそこに豊かさを実現し、それを享受してきた。しかし、短期的な利益追求に代表される人間の営みにおいて、自然を長年にわたって能動的に維持してきた対象との関係を放棄することがある。

以上のことから、人間社会と自然との関係を守るとは、存在仕方の次元ではつねに前提されている両者の全体的な関係が、あるいは人間社会内部の亀裂によってあるいは自然に対する直接の負荷によって、意識の次元で忘却され人間社会によって一方的に潤色されることに抵抗し、その関係を豊かに持続することであると言ってよいであろう。

第二節 尊厳ある他者との関係

以上のような環境倫理学の動向に対して、カント倫理学がその基礎づけにどのように資するかをここでは論じるが、それに先立って、しばしば耳にする最も素朴な形態の人間中心主義理解と、それに基づく環境思想批判に目を向けておきたい。このような言い方がさ

れることがある。自然保護、環境保護といっても、しょせんは生存・持続の危機を意識した人間が生き延びるために語りだしたものに過ぎない。自然を守ろうと主張しつつ、その内実は人間を守ることではしかないのだから、そこには欺瞞が潜んでいる、と。ここでは、いかにエコロジーの視点に立って人間の行動様式を変革していても、それは人間が生き延びるための行為に過ぎないという意味での人間中心主義理解が表明されている。このような理解がさらに、人間社会にとっての倫理は、そこに生きる人間の生命保持に寄与する限りでその手段として存在するに相違ないという想定の下でなされているとしたら、そこに捉えられた類の人間中心主義はカント倫理学とかけ離れたものである。彼は、ケーニヒスベルク大学で道徳哲学・倫理学を講義し続けたが、その中で生命保持に関して次のように語っている。「もし人間が自分の人間性を汚すことによってしか自分の生命を維持できないのであれば、むしろ生命を犠牲にすべきである。そのとき、人間は確かに動物的な生命を危険にさらすのだが、それでも当人は、自分は生きていて、立派に生きたのだと感じはする。大切なのは、人間が長く生きることではなく（中略）、むしろ、生きていて立派に生きることであり、人間性の尊厳を汚さないことである。」(X X VII 377) (9)すなわち、尊重すべきものは、人間性の尊厳であり生命保持そのものではない。カントにしてみれば、前者を汚して生き延びることは、「動物的生命」の保持ではあっても、「道徳的生命」の終わりなのである (ebenda)。もちろん、彼もまた生命保持が人間の倫理的義務であることを認めている。その点で、彼の思想は生命をおろそかにするヒロイズムではない。しかし、生命の尊重は最高の義務でも最高善でもない、というのである (X X VII 375)。

さて、カントが生命保持にさえ優越する義務として主張するのは、先の引用でみたように人間性の尊厳の保持である。カントは、人間が地上の他の存在者と異なり理性をもって、その理性に基づいて普遍的立法に帰属する意志規定ができることに、人間性の尊厳の根拠があると考えている。「したがって、自律が人間本性ならびにあらゆる理性的本性の尊厳の根拠である。」(IV 436) ここには、近代人カントによる見紛うことなき人間の特殊地位の要求がある。しかし、それがいわゆる人間中心主義の思想であるかどうかは別に検討を要する。この問題は次章で論じるが、カントが人間の理性的能力を語る時、同時にその有限性の指摘を不可分に伴っていることは確認しておくべきだろう。彼の哲学は理性批判の哲学なのである。可能的経験の範囲を超えて理論的認識ができないという有名な限界設定の他にも、人間理性には「認識の体系的連関または全体の理念における認識の結合」(IX 24)への思弁的関心があるにも関わらず、その全体はあくまで理念に留まり統制的に機能するに過ぎず、たとえば自然という全体の認識が実現することはないという限界が存在する。さらには純粹理性の実践的使用である純粹実践理性にも限界がある。すなわち、純粹理性に基づく意志規定が完全な強さによって人間を行為へと導くことはなく、その意味でひとを完璧に有徳な人間にすることはできないのである。したがって、人間が理性的存在者として地上における特殊地位を主張することは、同時に人間存在の有限性・問題性を意識化することであり、この有限性の意識をもって人間は他人や人間以外の存在者に関係

することになる。

ここでは、この人間本性の有限性の意識が、カントの有名な価値の二区分すなわち価格と尊厳、あるいは手段と目的の区別に関連していることを指摘し、それを前章で論じた人間社会と自然との全体的関係の保持へと関連づけてみたい。これらの区分が提示されるのは、『道徳形而上学の基礎づけ』第二章である。同章では、各人がその格率による普遍的立法（自律）を介して自らの意志を他人の意志に関係づけるという事態が「国」の観念で捉え返され、そこから「目的の国」の概念が導かれる。そこでは自己目的性をもつ複数の理性的存在者が差異をはらみつつ共存し、普遍的法則の下で協働することが想定される。カントが、価格と尊厳という価値の区分を説明するのは、この「目的の国」という複数の理性的存在者が共存する場面でのことである。価値のみならず尊厳という価値が主体的個人の内面の問題としてではなく、対他関係のある場で語られることは、自然との関係を考える本稿にとっても重要である。価格という価値は、各人の傾向性やそれに基づく欲求に対して相対的な価値であり、各人の主観的・実質的目的とその目的を実現するための手段のもつ価値である。この価値にはまた「等価物」(IV435)があるとされ、目的の国の他の成員とともに形成する市場のイメージが投影されることでその客観性が保証されている。他方、尊厳という価値は、価格の相対性の否定を介して「絶対的価値」(IV428)、「内的価値」(IV435)として提示される。目的の国においてこの価値をもつのは、各人の内なる人間性であり、その根拠をなすのは自律である。では、各人の人間性に尊厳を認めつつ、他者と共存・協働するとは何をすることなのだろうか。ここではその手がかりを、カントの有名な定言命法の定式「君の人格の内にも他のあらゆる人格の内にある人間性を、君がつねに同時に目的として使用し、決してたんに手段として使用しないような、そのような行為をしなさい」(IV429)における、「決して……ない (niemals)」に求め、それを人間本性の有限性に重ね合わせてみたい。私たちは理性的存在者として自律的な自由意志をもつ者であり、その都度の意志規定を介して、自分の欲する自分自身の全体を変化させつつ実現していく尊厳ある存在者である。しかし私たちは、同時に傾向性やそれに基づく欲求をもつ者でもある。さらに言えば、自らの理性的意志規定がつねに傾向性に優越するとは限らない者である。そこには、他人の自由意志をないと同然に見なし、他人の全体を自分の欲求充足のたんなる手段として扱ってしまう危険が伴っている。したがって、自他の内なる人間性を「決してたんに手段として使用しない」とは、自由な他人を自分の欲求充足の手段として一方的に潤色しないことであり、全体としての他人を自分の欲求に従って切り縮めないことである。しかし、それでも私たちにはそうした行為を絶対にしないという保証はない。この有限性を意識した人は、自分の行為が他人をたんなる手段にしていないかどうか、自分の行為と他人との関係を畏れをもって注視することになる。そして、この畏れにおいて、件の「決して……ない」と人間存在の有限性は重なり合う。

以上のような、尊厳ある他者への畏れをもった関係を、人間社会と自然との全体的関係へと適用する手がかりとなる概念にカントは言及している。それが前掲書に現われる「自

然の国」である。彼は、先に挙げた目的の国の概念は、この自然の国との類比によって可能になるという(IV438)。ここにはやがて『判断力批判』で論じられる合目的性の観念が機能している。すなわち、まずは自然全体が合目的的なものとして捉えられ、その合目的的秩序との類比で「多様な理性的存在者の共同の法則による体系的結合」(IV433)としての「国」が目的の国として想定され、その目的の国の成員である理性的存在者に関わる自然全体が自然の国として捉え返される。このとき、自然全体との関係の中に人間社会が位置づくことになる(10)。確かにこの関係の中で人間が多様な自然を手段として扱うこともあるだろう。しかし、有限な人間は何らかの有機的・合目的的自然を全体として把握できない。そうした自然は、自然の悠久の歴史を経て形成されたきわめて複雑なバランスの上に成り立っているからである。したがって、人間が自然を手段として利用する際にも、人間にはみずからを含む自然全体が把握不可能であるということが意識され、人間の傾向性の欲するままに行為すれば、その全体を人間社会の内側のものとして切り縮めてしまいかねないという畏れが感得されるはずである。人間がときにそれを忘却するのは、傾向性に隷従するからに他ならない。カントの道徳哲学講義録から引用しよう。「人間が自己自身についてでっち上げた自分の傾向性に規則なしに従うとしたら、人間はきわめて忌まわしい対象になる。人間はその自由によって自分の傾向性を満足させるために全自然を改変できるがゆえに。」(X XVII345f.)

以上のように、カントの「尊厳」をめぐる所説を人間社会と自然との全体的関係に差し向けてみるなら、彼が人格相互に見出していた道徳的関係を、私たちは人間と自然との関係にも見出し、自然をたんなる手段として人間社会に取り込むのではなく、人間社会が自然に対して畏れと共に自己抑制的に振舞うことで件の関係を豊かに保持すべきであるという倫理的義務を導き出すことができるだろう。

第三節 人間非中心主義としてのカント倫理学

関係を守るとは、関係し合う二項の内的一项が他の一项を一方向的に潤色してみずからの内に取り込むことがないようにすることである。それが人間相互の関係においても、人間社会と自然との関係においても、他者を「決してたんに手段として使用しない」ことである。私たちが確認したこのような倫理的主張、このような義務は一方向的に人間が自律的に負うものであり、これもまた人間を特権化する人間中心的思考の一形態に過ぎない、という批判が予想される。しかし、ここで私たちは環境問題を解決へと導くための人間の能力を過小評価してはならない。人間の特殊地位を主張することは、人間の特権を主張することと同一ではない。その点では、すでにヘッフェが次のように指摘している。「(人間中心主義の)批判者は、次のことを見過ごしている。すなわち、ヨーロッパ啓蒙の最高点において、同時にまた人間中心的思考の最高点において、まさしくカントにおいて、人間の享受している特典は、特権としてではなく、むしろ特別の義務づけとして現われるのだとい

うことを。」(11)したがって、環境問題を意識化した人間は、人間以外の存在者との関係においてそれを解決する特別の責務を負うのである。その意味で、環境倫理を根拠づけようとするれば、つねに議論は主体としての人間に折りかえってくる。ここで私たちは、人間中心主義を道徳の対象に関するそれと道徳の主体に関するそれとに区別しなくてはならない(12)。すなわち、道徳的配慮の対象を人間に限定する人間中心主義と、道徳的行為の特別の責任主体を人間に見出す人間中心主義である。先のヘッフェの指摘は後者に関連し、キムが「とりわけカントの人間中心主義はエコロジー倫理の基礎にとって体系的で重要な出発点である」(13)というとき念頭にあるのも後者である。さらに言えば、この点であればディープ・エコロジーを提唱するネスにさえも同様の主張が見られる。「人間の成り立ちの独特な特徴とは、他の生物が有している自己実現への衝動を人間というものが意識的に捉えるがゆえに、私たちとしては他のものたちに対する自らの行動にある種の責任を負わなければならないことである。」(14)

以上のように、カント倫理学を道徳主体の人間中心主義と見なすことには一定の説得力がある。しかし、この主張に首肯しつつも、拙論ではカント倫理学をむしろ人間非中心主義と呼んでみたい。そうする必要性は、「道徳主体の人間中心主義」というときの「人間」概念の曖昧さによって、当の議論の実効性が疑わしくなるところにある。すなわち、このとき人間とは人類のことであると考えれば、そのスケールの大きさゆえに、自律的主体であるはずの個人は環境問題を自分の問題として引き受けがたい。では、人間とは個人のことであると考えたらどうか。環境問題は個人の努力だけでは解決せず多くの他人との協働が必要なのは自明だが、その他人の無関心に直面して自分の無力さを意識し、やはりこの問題を引き受け続けられないだろう。ここには、前章で指摘した人間本性の有限性が反映している。この観点から、私たちがカント倫理学を顧みるとき、そこには人間の有限性を人間学的に認識しつつも、そこに道徳の根拠を置くことのない倫理学を見出す。

カントは、倫理学の人間学との連関を指摘しつつも両者を区別し、倫理学の根拠として人間学を位置づけることを拒んでいる(IV389、VI217、406)。人間学を根拠にすることは、「人間の本性から引き出すことのできるものより大きないかなる道徳的完全性ももたない」(X X VII 251) いたがゆえに、そこから導出される道徳体系は人間の弱さに適合した類のものでしかないからである。そこで彼が道徳の根拠を考えるにあたり、人間学的知見に代わって中心に据えるのが、理性的存在者一般の概念である。すなわち、カントが探求する普遍妥当的な道徳的原則は、理性的存在者一般に妥当するはずのものとして純粋理性に由来するものであり、純粋理性をもつ限りでの人間性を基盤とするものなのである。その意味で、カントの倫理学は理性中心主義なのであり、理性的存在者一般の中に人間を位置づける人間非中心主義と表現できる。さらに付言すれば、この場合の人間は、その理性的能力に関して有限であり、その意味で理性的存在者の中での中心でもない。さて、人間が自分の理性的能力の有限性の意識とともにみずからの非中心性(15)を意識するとき、人間の自然に対する態度も変更されるだろう。私たちはどんな自然物・自然の領域であってもその

全体を理解する能力をもたない。それゆえ、私たちが人間社会と自然との関係を守ろうとするなら、その態度は畏れをもった自己抑制を伴うはずである。この態度変更は個人においても社会においても起こりうるが、その紐帯として理性が機能することの積極性を込め、人間にみずからを存在の秩序の中心ではないと意識しつつ行為することを義務づける立場として、ここで人間非中心主義という言葉を採用したい。

おわりに

自然環境を保護するとは人間社会と自然との関係を守ることである。この関係を守るには、人間社会が手段として自然をみずからの内に一方的に取り込むことを抑制する態度変更が必要である。その根拠づけに、理性中心主義としての人間非中心主義であるカント倫理学、特にその尊厳をめぐる所説が積極的に役立ち得る。これが本章で明らかにしたことである。「はじめに」で引用した加藤の文章に対して、これで環境保護にとって十分な倫理思想が提示できたと主張するつもりはない。本章では十分に展開できなかったが、カントの所説に見られる自他を「目的として使用する」という論点を自然に対する関係に適用し、自然の生産力が人間社会との関係の中で豊かに実現することを構想することによって、それに応答することができるだろう。なお、彼の理性中心主義は、道徳の根拠づけに関わる最も抽象的な次元で機能するものである。それを具体的に展開しようとするれば、当然、経験的な知見が必要になる。これもまたカントの自覚しているところであり、その意味では彼の理性中心主義は具体的事象に開かれた性格をもつものであることを最後に確認しておきたい。

注

(1)加藤尚武編『環境と倫理 自然と人間の共生を求めて』有斐閣、一九九八年、一三頁。
(2)樽井正義「環境倫理学とカントの哲学」、『現代思想』3月臨時増刊「カント」、一九九四年。他にも、カントの『判断力批判』で論じられる目的論的判断力の環境問題に対する積極的意義を扱った井上義彦の論文「地球環境問題とカントの目的論の意義—近代自然観における機械論と目的論との相剋—」、『西日本哲学年報』第六号、一九九八年、同じく『たんなる理性の限界内の宗教』第三章に表れる「倫理的公共体」論の、未来世代に対する義務の根拠づけに関する意義を論じた拙論「カント倫理学の一視点—社会倫理の現代的課題のために—」峰島旭雄教授古稀記念論集『東西における知の探求』（北樹出版、一九九八年）所収、などがある。

(3)Kim, Yang-Hyun, *Kantischer Anthropozentrismus und ökologische Ethik*. Lit Verlag, Münster 1998.

(4)Gillroy, John Martin, *Justice & Nature, Kantian Philosophy, Environmental Policy, & the Law*. Georgetown University Press, Washington, D.C. 2000.

- (5) ドイツでの環境意識の変化について、それが社会批判的意識との関連で同様に変化していることを、ディーフェンバッハーが指摘している Diefenbacher, Hans, *Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit. Zum Verhältnis von Ethik und Ökonomie*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2001, S. 36ff. もちろん、社会批判的意識の減退そのものは肯定できることではない。殊に、従来語られてきた地球環境問題と南北経済格差問題の連関を考えると、環境問題を介した社会批判は今日なお重要な意味をもっている。
- (6) 鬼頭秀一『環境保護を問いなおす——環境倫理とネットワーク』、ちくま新書、一九九六年。森岡正博「自然を保護することと人間を保護すること—「保全」と「保存」の四つの領域」、鬼頭秀一編『環境の豊かさをもとめて 理念と運動』、講座「人間と環境」12、昭和堂、一九九九年。
- (7) 鬼頭『環境保護を問いなおす』、一二七頁から一三一頁。なお、鬼頭のいう「かかわりの全体性」は、人間社会と自然とのかかわりのみならず、その多様なかかわり相互の関係をも包含する豊かさをもっている。
- (8) Stone, Chr. D., *Should Trees Have Standing? –Toward Legal Rights for Natural Objects*, 1972. ストーン、岡崎修・山田敏雄訳「樹木の当事者適格 自然物の法的権利について」、『現代思想』一九九〇年十一月、青土社、七八頁。
- (9) 以下、カントの著作からの引用に際しては、いわゆるアカデミー版を用い、その巻数と頁数で引用箇所を示す。
- (10) 自然の国という概念を導入するに当たり、カントは目的論的に、自然全体の目的は理性的存在者であると考えている (IV438、V426f.)。この点もまた近代人カントを特徴づけるものであり、その点で本文の論述は彼の思想から直接読み取れるものではない。なお、カントは、人間が自然の連関の中で手段として位置づけられる場合もあることを指摘している (V427、431)。
- (11) Höffe, Otfried, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993, S. 214.
- (12) cf. Kim, *Kantischer Anthropozentrismus und ökologische Ethik*. S. 153f.
- (13) Kim, *ibid.*, S. 73.
- (14) アルネ・ネス、斎藤直輔・開龍美訳『ディーブ・エコロジーとは何か—エコロジー・共同体・ライフスタイル—』文化書房博文社、一九九七年、二七〇頁。
- (15) 人間の脱中心性については、シェーラーやプレスナーによる哲学的人間学の所説を参照すべきだが、それは次の拙論で論じた。拙論「環境倫理における人間の尊厳」、『哲学世界』第二四号、早稲田大学大学院文学研究科哲学専攻、二〇〇一年。

第四章 倫理的強制という問題

— 環境倫理と「自己自身に対する義務」 —

はじめに

かつて「リンリ、リンリと鈴虫のように騒ぐ」と発言した政治家がいた。事柄は政治倫理に関するものだったが、一九七〇年代に始まるとされる応用倫理学、プラクティカル・エシックスの学問的探求が、その領域を生命、科学技術、経営などに拡大しつつ、哲学・倫理学において一定の地歩を占めるようになった現在、私たちはこのような倫理をめぐる言説の状況をどのように受け止めるべきであろうか。この状況を支える現代的精神状況の表れを、医療現場で不祥事が起きれば医療倫理を、メディアの不祥事ではメディア倫理を、企業では企業倫理の必要性を喧伝するという、日々の報道に見出すことは容易である。しかし、件の政治家の発言が、「倫理」の語りが鈴虫の羽音の如き儂さしかもたないことを、またその騒々しさが（鈴虫とは無縁のことだが）非生産性と無責任の表現であることを突いているとしたら、考えるべきことはさらに根深いものになる。現代人の精神的状況は、倫理の強化をもとめつつ、その実現を他人に委ねるものでない、と言えるだろうか。

たとえば、三橋規宏は、環境問題対策に関して説得力ある具体例を豊富に紹介した著書『環境再生と日本経済』の末尾近くで、「持続可能な社会を目指す」ために「資源の過剰消費を抑制」することが必要であると主張しつつ、次のように「環境倫理」に言及する。

「動物の世界では、肉食動物が草食動物の植物の過剰消費を抑制する役割を果たしていると指摘した。現代社会では、この肉食動物の役割を果たすのが法律や制度、さらにもっと広い意味でいえば環境倫理である。『人間の欲望は無限』といわれているように、人間社会の資源の過剰消費は、人間の自己抑制だけでは解決できないことを歴史が示している。抑制のためには、税の導入や法律、制度による規制、教育による環境倫理の確立などが必要である。」(1)

ここで三橋は、持続可能な社会への展望を開くためには人間の欲求充足を抑制することが必要になるが、それを自己抑制によって十全に実現することはできないがゆえに、外的制度的規制とともに環境倫理が必要であると主張している。草食動物にとって肉食動物が外的存在であるのと同様に、個人にとって環境倫理はまずもって外的なものであり、草食動物の欲求充足の量的抑制が肉食動物に求められるように、環境倫理にも人間の欲求充足の抑制が求められるのである。このとき、環境倫理は、諸制度と共に人間を外的に強制するものとして位置づけられる。環境問題対策に関して、この三橋の主張に含まれる社会制度の必要性と個人の「自己抑制だけ」では不十分である、という主張は正当なものである。なぜなら、地球環境にまで広がりをもつ問題の解決を、個人の努力に還元して考えることは、問題解決そのものを空想的にしてしまうからである(2)。しかし、環境問題対策への強制力として「自己抑制だけ」では不十分であるから環境倫理の確立が求められる、という

主張に対しては、強制力をもった環境倫理の確立にとって「自己抑制」が不可欠であることが看過される危惧が指摘されるべきである。換言すれば、確かに環境倫理もまた欲求充足の抑制を求める側面をもつものであるが、それを（制度化された教育との関係も含めて）外的強制とのみ見たのではかえってその倫理性が見失われることが危惧されるのである。

応用倫理における強制をめぐって、もうひとつ例を挙げよう。『ハーバードのケースで学ぶ企業倫理』の著者、リン・シャープ・ペインは、「倫理の目的は人間の資質を高めることにある」とした上で、それが企業という人間集団にも妥当するという観点から、企業倫理には企業の「潜在能力を最大限に発揮」させ、「企業にとって大きな利益を生み出す財産」となる(3)、という。ここには、企業倫理の確立を企業体外部からの要求ではなく、企業体内部からその潜在能力の発揮という観点で要求されるものだという理解が示され、もはや倫理は欲求充足の抑制に終始するものではなく、企業体の自己実現に資することで、結果として利益をもたらすものと考えられている。このとき、企業倫理の強制力の源泉を、潜在能力の発揮や自己実現に見るか、それとも結果としての「大きな利益」に見るかによって、倫理学上の立場が異なることになるものの、そのいずれにおいても倫理的強制を外的なものとして捉えない視点が確保されている。

本章は、環境倫理というその強制力を外的なものと思い描かせがちな問題領域に定位しつつ、環境倫理が倫理であるために必要な二つの契機として強制と自由を取り出し、この二契機の両立のために不可欠な観念が「自己自身に対する義務」であることをカント晩年の著作『道徳形而上学』を踏まえて論じ、この観念を踏まえることで環境倫理にどのような展望が開けるかを論じる。

第一節 環境倫理と環境倫理学

本節では、ときに区別されることなく語られる倫理と倫理学の相違を明らかにすることで、応用倫理学の特殊地位を明らかにし、それらがどのように環境倫理と（応用倫理学としての）環境倫理学に反映しているかを検討する。倫理と倫理学の相違は倫理学の研究書を離れたときかえって明瞭になる場合がある。まずはその一例を挙げておきたい。筆者の手元にあるフレデリック・G・リーマーの著作『ソーシャルワークの価値と倫理』(4)は、倫理学の研究書ではなくソーシャルワーク実践に関わる書物である。ここではソーシャルワーカーの直面する多様なケースが設定され、それぞれに関して義務論者、行為功利主義者、規則功利主義者が何を語るかが想定されている。その際、それぞれの倫理的立場から得られる解答の差異ならびに相互の優位性が問題にされることはなく、それぞれの解答は一種の情報として紹介されているに過ぎず、いくつかの場合、最有力の判断根拠はNASW（全米ソーシャルワーカー協会）の倫理綱領である。すなわち、ソーシャルワーカーのように「すべての専門職の中でも最も価値に基盤を置いた専門職」(5)を務める人にとっては、当然のことながら、しばしば葛藤状況として経験される倫理問題がまず身近にあり、それ

に対して一定の切り口を設けるものとしてそれとは異なる水準に倫理学が位置することになり、倫理と倫理学との間には疎隔が認められるのである。この疎隔は、実は一般的にも言えることなのだが、倫理学の側から問題状況を眺めやる場合には、ときに見えづらく、ときに見落とされる。

(1)倫理と倫理学

倫理と倫理学の疎隔は一見するとあまりに当然である。生物と生物学が異なるように、そして経済と経済学が異なるように、倫理と倫理学は異なっている(6)。確かに、このように言っただけで、生物学者がいなくても生物がいるように、倫理学者がいなくても倫理は存在することが意識化できる。では、倫理学は既存の倫理あるいは道徳に対してその言語分析、あるいは既存の倫理学説の分析をこととするのだろうか。しかし、こう問うたときに、件の疎隔が容易に明らかにできるものでないことが分かる。そこで本研究は、『倫理学入門』の著者、アンネマリー・ピーパーとともに、倫理学をメタ倫理学や倫理学史と呼ばれる学的営みと密接に関連しつつもそれらに回収されないものと考え、その観点から倫理学の固有の営みを明らかにする(7)。

倫理あるいは道徳と総称されるのは、何らかの行為共同体にとって普遍的に拘束力をもつような行為規範である。そうした規範の拘束力は、特定の風土、文化、職掌などを背景として、行為共同体に属する成員がそれを規範として歴史的に承認することによって成立する。そして、歴史的に成立した道徳規範は、その妥当性を承認してきた行為共同体を取り巻く状況が変化するのに伴って変遷していく。よく知られた例として、かつて医療現場の倫理として認められていたパターナリズムが、今日ではクライアントの自己決定権擁護に変化したことを挙げることができる。この変化は倫理学者が主導してひき起こしたものではなく、パターナリズムの倫理によって毀損されるものがあることが社会問題として意識化される中で人権運動を介して出来たものである(8)。このとき倫理学が果たす役割は、既存の倫理に対して新たな倫理が語りだされる状況について、既存の倫理がいかなる意味で時代遅れなのか、新たな倫理がどのように妥当性を主張できるのか、あるいはそうでないか、を生成消滅する倫理規範から距離をとって批判的に検討することである。ただし、この批判的検討には学的な客観性のために「距離」が不可欠であることと共に、それがあくまで規範的意識に内在的なものであり事実の検討に終始するものではないことが、ここで直ちに指摘されなくてはならない。すなわち、倫理学は、それとは別の水準で生成消滅する倫理や道徳の諸規範を対象としてその批判的検討を行うが、その検討自体がその対象について「どうあるべきなのか」という当為意識に内在する規範的な営みなのである。

このような倫理学の性格は、それを自律的な学と呼ぶことを可能にする。なぜなら、倫理学は、既存のあるいは新たな倫理規範に依存することなくその妥当性を吟味するのみならず、吟味の尺度を準備する審級を提供するからである。かつてカントは『道徳形而上学の基礎づけ』の冒頭で倫理学を「自由の法則の学」(IV387) (9)と規定した。ここで「自由

の法則」とは、「それに従ってすべてが生起する」法則としての自然法則と対比され、「それに従ってすべてが生起すべき」(IV388)法則であるとされる。この法則が為意識を伴って人間を倫理的に強制するものとして捉えられ、しかも同時にそれが自由の法則と呼ばれていることが重要である。その意味するところを、倫理学が関与する法則(規則、ルール、きまり)や行為が自然必然性の強制から独立していることや、その法則に対して行為者が逸脱する可能性が認められることだけで捉えるのでは不十分である。「自由の法則」という表現には、自由を実現する法則という意味もまた込められていると考えられるからである。実際、素朴な例を挙げるなら、約束は守るべきだというルールの存在が三十五年ローンなどという仕組みを可能にすることで、人間の消費行動の幅は大きく拡大し、人を殺してはならないというルールの存在が雑踏の中を極度の不安を懐くことなく移動することを可能にすることで、人間の多様な活動が実現してきた。これらの「幅」や「多様」性を自由の表現と見ることができる。しかも、それは他人の強制からの自由という意味での外的自由しか意味しないのではなく、そこには、たとえば債務不履行や復讐への欲望に絡めとられることなく、自発的に他者と関係しあっていく内的自由もまた含まれている。翻って言えば、このような自由が、倫理規範を批判的に検討する際の尺度、少なくともひとつの尺度なのである(10)。

さて、普遍的な拘束力をもち行為共同体の成員を倫理的に強制する倫理規範を、倫理学はそれがたんなる拘束に過ぎないものか、それとも行為共同体に自由を実現するものなのか、という観点から批判的に検討する。これを倫理と倫理学との一般的関係として捉えたとき、応用倫理学がときに引き受けることになる特殊地位が明らかになる。応用倫理学の勃興の背景には、科学技術が急速に進展することによって、人間の行為の可能性がおおいに拡大したことが挙げられる。そうした可能性の範囲内には、人間や人間社会さらには自然環境にマイナスの影響を及ぼす行為も想定される。しかし、技術的発展の急速さゆえに、そうした行為を抑制する倫理規範が相互承認の過程を経て成立するのを待つだけの時間的余裕がない。そこで応用倫理学に倫理規範の形成が要求されることになる。すなわち、応用倫理学には、すでに一定の拘束力をもっている倫理を批判的規範的に検討するのではなく、いまだ拘束力の成立していないところに倫理規範を提供することを求められる場面が認められるのである。

(2)環境倫理学の問題

そうした応用倫理学のひとつとして環境倫理学が存在する。確かに、部分的には倫理と倫理学との一般的関係を環境倫理と環境倫理学との間に認めることができる場合も多い。たとえば、倫理学の関与を待つまでもなく、「もったいない」という表現に代表される環境意識が語られてきている。そうした倫理規範がすでに拘束力をもっている場合、倫理学はその規範の妥当性如何に関与すればよい。しかし、急激な人口増加と共に地球規模の環境への負荷もまた急激に増加することで地球環境問題が生じている現代において、生態系や

生物多様性の保存などを倫理規範として普遍的に拘束力あるものとして提供しようとする場合、応用倫理学としての環境倫理学もまた特殊地位とそれに相応する特殊問題を抱えることになる。次にそうした特殊問題のひとつを採り上げてみよう。

地球環境問題に直面した環境倫理学が提供しようとした思想のひとつとして、人間中心主義からの脱却を挙げることができる。すなわち、地球環境保護へと人類を倫理的に強制するためには、旧来の倫理的価値観、すなわち道徳的配慮に値するのは人間のみであり、人間以外の存在者のもつ価値は人間にとっての道具的価値に限定され、それらが道徳的配慮の対象となる場合があるとしてもその配慮自体の最終的对象は人間であるという考え方から脱却すべきだという思想である。しかし、この思想内容が倫理的規範として現代社会においてすでに拘束力を確立しているとは言えない。そこで、自然物が「内在的価値 (intrinsic value)」をもつことを論じることで、自然環境をそれ自身のために人間の道徳的配慮の範囲に入れるべきであるという主張が現われもする(11)。この主張に対しては、その価値感得の主体として人間が想定される以上、人間の一種の中心性は免れがたい、という反論が予想される。そもそも、最近の著作でディーター・ビルンバッハーが指摘しているように、私たちが外界に見出すものは自然物を原料とするがゆえに、そこにはまったくの人工物と言えるものが存在しないように、私たちの生活空間にはまったくの自然物がほとんど見出されない(12)。したがって、環境倫理学は、自然に内在的価値を探究することによって、地球環境保護の倫理規範をその基礎づけとともに提供することを企図しつつも、その実際において自然を人間から切り離す結果を招くという困難を抱え込むことになるとも考えられるのである。

こうした状況において、オットフリート・ヘッフエの次の指摘は説得力をもつもののひとつではある。すなわち、人間中心主義として近代倫理学を批判する人々は、そこで享受されている人間の特権が人間の特別な権利ではなく特別な義務の表現であることを見逃している(13)。彼はこれをカントの『判断力批判』を念頭において主張している。同書でカントは、人間を「自然目的の連鎖の一項に過ぎない」(V430)と位置づけつつも、人間だけが目的を理解できるがゆえに「この地球上における自然の最終目的」(V426, 429)として他の自然物の諸関係に体系的統一をもたらす(と反省的判断力によって判定できる)ものであると主張するが、他方で、ヌーメノンとしての人間について、それが無条件的立法を行う道徳性の主体であることによって、「道徳的存在としてのみ創造の究極目的でありうる」(V436Anm.)とも言う。すなわち、人間は、それだけが定言的当為という道徳意識をもつ存在者であるがゆえに特殊地位を主張できるのであって、その点で人間以外の自然物に対して恣意的に振舞うことが許されるという意味での「特別な権利 (Sonderrecht)」が認められることはないのである。ヘッフエに従ってこのように人間中心主義を読み替えることは確かに可能である。むしろ、そこには環境倫理の批判的規範的検討に資するものが認められる。というのは、人間の特殊地位を否定することは、反面で人間の環境保護への努力の基盤を失わせるかもしれないからである。(人間が生態系の一部でしかないのなら、

なぜ人間だけがその維持のためにみずからの欲求充足を規制しなくてはならないのだろうか。)しかし、環境問題を念頭に消極的な意味の人間中心主義が問題視されるとき、そこには人間の生産活動や消費活動を根底的に見直そうという哲学的意図もあつたはずであり、ヘッフェのような読み替えに従うことはその意図を見失わせるものではないだろうか。その意味で、人間中心主義の意味をヘッフェの提起した意味に解することに拙論は与しない。むしろ、人間中心主義を消極的な意味に保持したまま、ヘッフェが主張するような人間の「特別な義務」をどのように語るかが問題である。そのときその義務が環境倫理の名において倫理的拘束力をもつものとして語られるならば、それが人間の自由とどのように両立するかが問題にされなくてはならない。

第二節 「自己自身に対する義務」の必要性

倫理学は、さまざまな背景をもち相互承認の過程を経て形成される倫理(規範)に対して、それから距離をとって、それが行為共同体の自由を実現するものであるかどうかを批判的規範的に検討するが、応用倫理学の場合は、既成の倫理規範と倫理学との間に疎隔が認められない場合があることを前節で指摘した。このとき、応用倫理学が倫理の重要性を高唱する社会的風潮に乗って一方的に欲求充足を規制する倫理規範の提供に向かうとしたら、そしてそれが地球環境問題のような大規模な問題を前に倫理的強制のみを声高に語るものに墮すとしたら、それは規範的な学としてみずからの内に含み持つ自由の希求を放棄することになるだろう。そこで本節では環境倫理学を離れて、倫理的強制と人間の自由とがいかにして両立するかという問題を、倫理学の重要問題として捉えたカントの所説を検討することにした。

(1)自由と強制の両立のために

カントはケーニヒスベルク大学における道徳哲学の講義に際して、倫理学を法律学から区別して、その心術の学としての性格を明らかにしている。「(一) 倫理学は、法則に関して法律から区別される。[倫理学の] 法則は他人に関係することなく、もっぱら神や自己自身に関係する。(二) 倫理学が他の法則に関係する場合、行為への拘束力はその根拠を他人の選択意志にではなく行為そのものにもつ。そして最後に、(三) 自分の拘束性を満足させる動因は、強制ではなく自由な心術ないし義務である」(X X VII280)。これは、『純粹理性批判』を刊行するより以前の講義(『コリンズ道徳哲学』)に由来する文章であり、倫理的行為を神に関係づけるなど後年の思想との相違も見られるが、カントが、倫理学の解明する拘束力は他人の選択意志に起因するのではなく、自分の自由な心術に由来すると考えていることが分かる。彼が「倫理学は心術だけに向けられている」(X X VII299)という所以である。この心術において自由と拘束力とが両立するには、他人の選択意志からも自分の身体的欲求からも自由に自分の道徳法則の表象だけに基づく自己強制 (Selbstzwang) や

自己支配という事態が取り出されてこなくてはならない。この立場は、彼の晩年の著作『道徳形而上学』にまで維持される (cf.VI380)。

自己強制によって可能になり、その下ですべての義務が成立するための基盤となるのが「自己自身に対する義務」である(14)。この義務の重要性をカントが講義中に強調していたことはいくつかの講義録から確認できる。さらに、その箇所には、彼がこの義務に関して重視していた点も表れている。『ポヴァルスキー実践哲学』には「自己自身に対する義務は、他のすべての義務より大きい。自己自身に対するすべての義務は、行為を人間の尊厳と一致させることで、自分自身の人格を尊重すること、あるいは自分自身の人格における人間性を辱めないようにすること、に存する」(X X VII188) という言及が見られ、『コリンズ道徳哲学』では、ハチソンなど先行する哲学者の言説を念頭に、「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る。(中略) 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」(X X VII341) と言われる。さらに、『ヴィギランティウス道徳形而上学』では、法義務に関連して、「自己自身に対する法義務はすべての義務のうちで最高の義務である」(X X VII604) と言われる。もちろんこれらはカント自身の記したものではないが、刊行された『道徳形而上学』でも自己自身に対する義務について、「仮にそのような義務が存在しないとしたら、まったくいかなる義務も、外的義務さえも存在しないことになる」(VI417) と主張されていることから、その資料としての価値を認めることは可能だろう。

さて、自己自身に対する義務には完全義務と不完全義務があり、前者は「動物的存在としての人間」の義務と「道徳的存在としてだけ見られた人間」の義務に分けられ、後者は身体をもった人間の諸目的を機軸に展開する実質的義務としての徳義務（自分の自然的完全性と道徳的完全性の追求）として展開される。これらのうち完全義務に属する「道徳的存在としてだけ見られた人間」の義務が、人間性の尊厳の保持を機軸に展開する形式的義務（嘘・貪欲・卑屈の禁止）として義務の体系の中で自己自身に対する義務に上述のような第一の地位を与えるものである。しかし、この義務にもさらにその奥底をなすさらなる第一の義務がある。それは、「君自身を知れ（探れ、見極めよ）、それも君の自然的完全性の上からではなく、(中略) 君の義務に関して、君の道徳的完全性の上から、——君の——それを——それが善いか悪いか、君の行為の源泉が純粋か不純か、そして、人間の实体に根源的に属するものとして、あるいは派生的な（獲得されたあるいは招き寄せられた）ものとして、何が人間自身に帰責されうるか、また何が道徳的状态に属するかもしれないかを」(VI411) と表現された道徳的自己認識の義務である。同様のことはカントの講義録でも、バウムガルテンの『哲学的倫理学』第一五九節に対応して言及されている (X X VII348、777)。もちろん、『純粹理性批判』の主張に従えば、そしてそれに基づいたカント自身の理解に従うなら (A551/B579)、自己認識一般もさらには道徳がそれに立脚する意志の自由の事柄も認識不可能である。カントがハーマンの言葉を引いて「自己認識の地獄行き」(VI411) という所以である。それにも関わらず彼が件の第一の義務を提示するのは、こ

の自己認識・自己探求の努力によってこそ、人間が自分自身の道徳的素質を確認できると考えているからである。換言すれば、自己探求が対象としての道徳的素質を明らかにするのではなく、件の探求の努力そのものが道徳的素質として確認されるのである（cf. VIII 284f.）。道徳意識の内部で遂行されるこの自己探求こそが自己強制の根本形態である。この見地に立つなら、現代社会における倫理強化の要求が、自己探求を欠いた、他人の欲求充足の抑制にばかり傾いていると言えるのではないだろうか。カントの義務の体系において、他人はその幸福を追求すべきものとして表れる。（「他人に対する不完全義務」は他人の幸福の追求である。）したがって、彼の倫理学は第一義的には他人を裁くためのものではなく、自己探求を命じ、そこに自由と強制が両立する場としての道徳的素質を見出すものなのである。なお、この自己探求の方法についてカントは特に語っていないが、それが自己反省によって主観的に遂行されるのみならず、幸福追求の名において他人と関係しつつコミュニケーションを通して遂行されるであろうことを付言したい。

(2) 自己自身に対する義務の正当化

先の講義録でも言及されていたように、カントに先行する哲学者は自己自身に対する義務の重要性を見落としていた。カントは、「道徳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。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」（X X VII 340）と語る。彼よりも後の時代のジョン・ステュアート・ミルもまた、その第一の義務としての性格を否定する哲学者である。「私たち自身に対する義務と呼ばれているものは、状況がそれを同時に他人に対する義務にするのでない限り、社会的に義務的なものではない。」（14）すなわち、自己自身に対する義務よりも他人に対する義務の方が第一のものなのである。ここには、自己自身に対する義務の正当化を困難にする一般的な考え方の存在が示唆されている。カントはそれを看破し、この義務の重要性を見失う「人々は自己自身に対する義務とは自分自身の幸福を促進することだと思ったのである」（X X VII 340）と指摘する。だからこそ、一方で、この義務を他人に対する義務（他人の幸福の追求）の障害と見なしそれに対し後置する立場が現われ、他方で、社会的な権力が自分自身の幸福追求に道徳の名において介入することを排除する立場が現われたのである。仮に、カントとは正反対に、倫理的な拘束力・強制力が他人の選択意志に由来し、まずもって私たちは他人の幸福追求に参画すべきであると考えたら、そうした立場を採用する必要性も理解できるであろう。これらに対してカントは、自己自身に対する義務を、自己自身のための義務すなわち自己自身の幸福のための義務ではなく、まず第一に自己探求を行ない、自分の人格における人間性の尊厳を保持し、自分の完全性を追及する義務として提示するのである。

しかし、カントにとっても自己自身に対する義務はまずもってその正当化が問題視されるような事柄だった。その問題は、すでに『ポヴァルスキー実践哲学』で二律背反として取り出され（X X VII 142）、『道徳形而上学』でも再度論じられている（VI 417f.）。カントは

問題の二律背反を『純粹理性批判』におけるように命題化することはないが、その大意は次のように表現できるであろう。

定立 自己自身に対する義務においては義務づける私と義務づけられる私が同一であるから、そうした義務は決して存在しない。なぜなら、その場合、同一の主体が能動的かつ受動的であることになって自己矛盾を犯すことになるし、そこには決して拘束力が生まれないからである。

反定立 自己自身に対する義務は存在する。なぜなら、そうした義務がないなら私はいかなる場合も他人によって義務づけられることになり、倫理的に義務づけられることがなくなるからである。

カントは、義務づける私が「内的自由を与えられた存在」であり、義務づけられる私が「理性的自然存在」であるという二重化した人間像を提示することで、この二律背反を見かけ上のものに過ぎないとして解決する。これは理論的理性使用における解決ではなく、道徳意識内部での実践的理性使用における解決である。なぜなら「道徳法則が自由の認識根拠である」(V4Anm.)と言われるように、「内的自由を与えられた」という事態は「道徳的実践的關係」(VI418)においてのみ把握されるからである。このような主体としての人間の二重化をもって、自己自身に対する行為——その存在はミルもまた認めている——のいくつかが義務と認められることになる。

第三節 「自己自身に対する義務」の広がり

以上のように、自己自身に対する義務の重要性を指摘しそれを正当化することで、カントは倫理的強制を他人による欲求充足の抑制とは異なる地点に成立させた。本節では、応用倫理学との関連で顧みられることのなかったこの自己自身に対する義務が、たとえば、環境倫理においてどのような意義を有するかを確認したい。ここで特に環境倫理を取り上げる理由を再度確認するなら、地球環境問題は人類規模の問題として人間ひとり一人の改心で解決できるようなものではなく、既存の主権国家の枠組みさえ越える市民的連帯を必要とする問題であるがゆえに、個人の自由意志にではなく客観化された社会制度にその解決の糸口が求められるべき問題として、倫理の名における他者からの強制を招来しやすい問題だからである。あるいは、環境問題対策に対する倫理的態度そのものの無力感を惹起しやすい問題だからである。

まず一例を挙げよう。一九九九年の新聞報道(15)によれば、同年三月からドイツ連邦共和国ボン南部の丘陵部ハイダーホーフでは、産卵期のヒキガエルが道路を横断することを理由に、路線バスが一ヶ月以上も運休になった。その記事は、この交通局の施策に困惑している人々の存在を併せて記しているものの、むしろドイツの交通規則が小動物に配慮していることを報じるものである。これを、市民のバス利用への欲求充足の当局による一方的な規制と読む場合、ここに倫理性を認めることはできない。しかし、このような施策を

受け入れることができる社会に実現している自由とそれを困惑しつつも受け入れる市民の自由に目を向けるとき、私たちには産卵期のヒキガエルに道を譲るべきだという倫理を自己自身に課すことを肯定できるのではないだろうか。このように自己自身に対する義務の構造とともに環境問題対策を解することで、私たちには環境倫理へのひとつの展望が開くのである。

従来、環境倫理学において基礎づけることの容易でない問題として、未来世代に対する倫理あるいは世代間倫理の根拠づけが挙げられてきた。実際、未来世代がいかなる価値観に基づいていかなる生活形態をもつかも分からないのに、たとえば、枯渇性資源の使用量を抑制することで、現在世代に認められている生活の幅を縮小することがどのようにして肯定されるのだろうか。しかし、このような疑問には、環境倫理の拘束力の源泉を他人（未来世代）や自分の幸福ではないところに求めることによって答えることができるだろう。すなわち、現在世代を含む数世代で化石燃料を使い尽くすことは、現在世界の例外化に他ならず、それに開き直すことはいわゆる「ずるい」態度として人間性の尊厳を毀損するものなのである。このようにして持続可能性原理を採用するなら、それは「ずるさ」の排除の名において南北経済格差をも視野に収めることになるはずである。また、未来世代に対する倫理には、いったいどのくらい先の世代までを念頭に入れて倫理を語るべきかという問題も伴うが、これもまた未来世代として表象された他人の幸福を義務づけの根拠とした疑似問題である。むしろ、私たちはその時代の物理的・技術的状况の中で具体的な義務内容を見出すことになるだろうが、それとは別の次元に義務づけの根拠を自己自身に対する義務として見出すことで、持続可能性の名における倫理的強制を引き受けることが可能になるのである。なお、この義務内容と義務づけとの分離は、第一節で指摘した倫理と倫理学との疎隔の反映であり、両者を架橋するのが第二節で論じた自己自身に対する義務なのである。

また、自己自身に対する義務という視点を導入することで、たとえば、環境庁（現環境省）が平成一二年版の『環境白書』で採り上げた、環境問題対策の規制的手法から経済的手法への転回を倫理的に肯定することも可能になる。経済的手法は経済的インセンティブによって人々を環境問題対策へと水路づける手法であり、その基盤をなす人間観が利益追求型に一元化されていると見るなら、人間の自由を隠蔽するものとしてそこに倫理的価値を認めることはできない。しかし、環境問題対策が個人の改心で解決するような問題でないという認識に基づいて、個人の内面とは別の次元に社会制度を実現する必要性を各人が認めるなら、すなわち持続可能性原理の実現に対する経済的手法の施策としての有効性を認めるなら、それを自分の自由意志において引き受け、たとえばグリーン購入へと自己強制することも可能になるのである。

おわりに

現代社会で声高に語られる倫理の希求は、それが他人に向けて欲求充足の抑制を求めるものである限り、その希求の向けられた具体的な問題解決に対して脆弱なものに留まるばかりか、倫理の倫理性を失わせてしまう。そこで、いかなる倫理の希求も、それが自己自身に対する義務の構造と共に語り出されるべきことを本章は主張した。そこに具体的問題状況の打開への具体的方法が存するわけでは、もちろんない。それでも、倫理がそれとしての強さを自己自身に対する義務における自由と強制の両立において手に入れることで、倫理性と矛盾しない問題解決への技術的方策が採用可能になる。倫理を求める風潮に対して、そこから距離をとって自己自身に対する義務の必要性を語ることは、これもまた倫理学のひとつの営みなのである。

注

(1)三橋規宏『環境再生と日本経済——市民・企業・自治体の挑戦——』、岩波新書、二〇〇四年、二〇九頁。

(2)この問題については、次の拙論で論じた。拙論「社会倫理としての環境倫理」、『紀要』第三三号、日本大学経済学部経済科学研究科、二〇〇三年。

(3)リン・シャープ・ペイン、梅津光弘・柴柳英二訳『ハーバードのケースで学ぶ企業倫理——組織の誠実さを求めて』、慶應義塾大学出版会、一九九九年、二頁から三頁。

(4)Frederic G. Reamer, *Social Work Values and Ethics*, 1999.リーマー、秋山智久監訳『ソーシャルワークの価値と倫理』、中央法規、二〇〇一年。

(5)ibid., p. 同書、八頁。

(6)ここで「倫理」と名指されるものを「道徳」と言い換えてもよい。特定の立場から両者を区別することは可能だが、本章では、倫理と倫理学の差異と連関に注目するために、そうした区別をしないでおく。

(7)Annemarie Pieper, *Einführung in die Ethik, Zweite Auflage*, Francke, Tübingen 1991, S.80f. ピーパー、越部良一・中山剛史・御子柴善之訳『倫理学入門』、文化書房博文社、一九九七年、七九頁から八〇頁。なお、ここでピーパーは、道徳の言語分析に「メタ道徳」という名称を与え、既存の倫理学説の分析に「メタ倫理学」という名称を与えることで、英語圏で語られる「メタ倫理学」はむしろ「メタ道徳」と呼ぶのがふさわしいとしている。ibid., S. 79. 同書、七八頁。本研究の「倫理学」理解は、こうした彼女の立論に多くを負っている。

(8)木村利人「バイオエシックス——そのルーツと国際的動向——」、日本倫理学会編『生命と倫理』、日本倫理学会論集 24、慶應通信、一九八九年、所収。

(9)以下、カントの著作からの引用はいわゆるアカデミー版全集から行ない、該当箇所をローマ数字で、頁数を算用数字で示す。ただし、『純粋理性批判』の場合は、初版(A)と第二版(B)の頁数で示す。

なお、ここでカントの言う「倫理学」は、その経験的部門としての「実践的人間学」と

合理的部門としての「道徳学」をもち、さらに後者には法義務と徳義務が含まれる (VI242) がゆえに、本章のそれよりも広い意味で用いられている。さらに、後年には別の用語法が認められる (VI375)。

(10)フィヒテの「私は自由になるために、自由に行為すべきである」という言葉を、この点の最も明瞭な表現と受け止めることができる。Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre*, I. H. Fichte(herg.), *Fichtes Werke IV*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1971, S. 153.

(11)cf., Brian Baxter, *Ecologism, An Introduction*, Georgetown University Press, Washington, D.C. 1999, pp. 63-66. 筆者は次の拙論で、価値論とは別の観点から人間中心主義を問題にし、それが先進国中心主義の表れである可能性を指摘し、哲学的人間学の知見を応用して人間の脱中心性に基ついた人間非中心主義を主張した。拙論「環境倫理における人間の尊厳」、『哲学世界』第 24 号、早稲田大学大学院文学研究科哲学専攻、二〇〇一年。

(12)Dieter Birnbacher, *Naürlichkeit*, Walter de Gruyter, Berlin·New York 2006, S. 9.

(13)Otfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1993, S. 214.

(14)John Stuart Mill, *On Liberty*, in: Mary Warnock(ed.), *Utilitarianism*, Fontana Press 1962, p. 209.

(15)一九九九年四月一七日付、朝日新聞。同記事には「カエル移動中 (Kröten-wanderung)」と記された交通標識によって道路が通行止めになっている写真が付されている。