

カントにおける「自己自身に対する義務」

——慮への問い——

林 克 樹

小論は、カントが『人倫の形而上学 (Metaphysik der Sitten)』で取り扱う「自己自身に対する義務」の内の完全義務について、とりわけ、自己の生命を維持する義務と「人間の、自己自身についての生得的審判者としての自己自身に対する義務」について考察し、その本質が《慮 (Sorge)》、すなわち他者配慮と不可分に結びついた自己配慮にあることを明らかにする。第一節では、動物的 (物理的) 自己保存にすぎないように見える自己の生命の維持が、それを超えて道徳的自己保存の意義をもつのはどうしてかについて、カントが二種類の論証を行なっていることを指摘する。第一の論証において、自己の生命の維持は道徳性の開花に対する「受容性」をもち続けることとして道徳的自己保存の意義をもつことが示される。第二の論証においてカントは、自己殺害は「自己を自分にとって任意の目的のため的手段として処理すること」であり、それによって「自己の人格における人間性」が毀損される、と言う。この論証によれば、自己の生命の維持という義務がそこへ向けられているところのものは、他者に対して「責任を負う主体 (subjectum)」という自己の在り方である。第二節では、自己自身に対する義務において、《義務づける者が義務づけられる者でもある》という事態から生じるように思われる仮象矛盾をカントがどのように解消しているのか、を考察

することをとおして、この義務の内的構造を明示する。それによって、義務がそこへ向けられている「自己自身」、すなわち「自己の人格における人間性」はこの義務の「受け手」、すなわち《気遣われるべきもの》であることが明らかとなり、自己自身に対する義務の「慮」としての本質が浮かび上がる。第三節では、「慮」において不可分に結びついている自己配慮と他者配慮の関係を考察する。自己自身に対する義務において気遣われる「他者」とは、必ずしも他人だけを意味しない。小論は、カントがいわゆる「良心の法廷モデル」において提示した《人間一般以外の他者》に照準を合わせ、その他性とはいかなることであるかについて、良心の「呼び声」性格の解明をとおして考察する。結論では、自己自身に対する義務において気遣われている「人格における人間性」に、他者への「問いなき応答」を見る。

一

『人倫の形而上学』徳論 (Tugendlehre) の「倫理学原理論」において、カントは「自己自身に対する義務」の「客観的区分」と「主観的区分」に言及している。当該の義務は客観的には「形式的なもの」と「実質的なもの」に区分される。義務の形式的なものは「人間に、自分の本性の目的に関してこれに反して行為することを禁じるのであり、したがって道徳的自己保存に関わる」(VI, 419)のに対し、実質的なものは「随意志の何らかの対象を自分の目的とすることを命じるのであり、自己自身の完成に関わる」(ibid.)。他方、この義務の「主観的区分」において「…義務の主体（人間）は動物的（自然的）であると同時に道徳的存在体と見なされるか、あるいは単に道徳的存在体と見なされる」(VI, 420)。本節で考察される自己の生命の維持は、客観的区分においては「形式的なもの」が関わる

ところの「道徳的自己保存」の義務であり、主観的区分においては動物的（自然的）であると同時に道徳的存在体と見なされる人間に課せられる義務である。形式的なものは「自分の本性の目的に関してこれに反して行為することを禁じる」のであるから、ここでの義務は「制限的（消極的）」(ibid.) なものであり、「不作為だけが問題となる」(VI, 421)。それゆえカントは、義務の条項 Artikel は「義務に対立する悪徳に対して向けられていなければならぬであろう」(ibid.) と述べて、「自己殺害」をその「第一条」として掲げている。

しかし、なにゆえに「自己殺害」は自己自身に対する義務に違反することなのか。なにゆえに自己の生命の維持は、単なる動物的（物理的）自己保存を超えて、「道徳的自己保存」の意義をもつのであろうか。この問いに関連して想起されるのは、『判断力批判 (Kritik der Urteilskraft)』第28節「力 Macht としての自然について」に見られる次のような論述である (V, 261)。「自然の力の抵抗しがたさ」は「自然存在体 *Naturwesen*」としての我々に自分の「物理的な無力」を認識させるが、「しかし同時に我々を自然から独立なものとして判定する能力と、自然を超えた卓越性をあらわにするのであり、この卓越性に、我々の外なる自然によって煩わされ危険に曝されることがあるような自己保存とはまったく別の種類の自己保存が基づいていて、その際人間は自然の暴力 *Gewalt* に屈せざるを得ないとしても、我々の人格における人間性は品位を落とさないままでいるのである」。

カントはここで、「我々の外なる自然によって煩わされ危険に曝されることがあるような自己保存」、すなわち動物的（物理的）自己保存とは「まったく別の種類の自己保存」について言及しており、ここでは物理的な力によっては指一本触れることのできないものが問題となっている。ここで言われる「我々の人格における人間性」こそ、自己自身に対する義務がそこへ向けられている当のものである。各条項に掲げられる悪徳が義務違反であるのは、それが「人格における人間性」を毀損するからである。自己殺害についても、「……自己を自分にとって任意の目的のため

の単なる手段として処理することは自己の人格における人間性 (*homo nomenon*) の尊厳を貶めることを意味する」(VI, 423) と述べられる。しかし「自己の人格における人間性」が、言われるとおり「可想人 (*homo nomenon*)」であるなら、それは感性的条件を超えた叡智的自己として、自己殺害によっては微動だにしないものではないのか。

また、自己殺害において「自分にとって任意の目的のための単なる手段として処理」される「自己」とは、さしあたり動物的存在体としての自己の身体であると考えられる。実際、先に引用した箇所が続く段落で言及される「部分的自殺」、すなわち「器官として不可欠の部分を放棄する(切断する) こと、たとえば他人の下顎に移植するために歯を無償で与えたり売ったりすること、あるいは歌手として一層安楽に暮すことができるように自分に去勢を施してらうこと等々」(ibid.) は「自己」の身体を物件 (*Sache*) のように任意に処分可能な対象と見なすことである。ならば、殺害が部分的ではなく自己の全体に及ぶ場合もまた、それは自己の身体に対する行為であるはずである。したがって疑問は次のように提起される。「自己自身に対する義務」において、義務がそこへ向けられるところのものは「人格における人間性」であるはずであるにもかかわらず、自己の生命の維持の場合、義務の客体は自己の身体あるいは自然的生命であるように思われる、と。

ところで、動物的存在体としての自己自身に対する義務に対する違反を論証する際にカントがとる顕著な仕方として、道徳的存在体と「自然の目的」との関係を示すものがある。彼は言う。「・・・人間の動物性に関して自然の諸衝動が存在する。すなわち、(a) 自然がそれをおして自己自身を維持することを、(b) 種を維持することを、(c) 快適であるがやはり動物的にすぎない生の享受のための自己の能力を維持することを、「それぞれ」意図する「三種の」衝動である」(VI, 420)。カントによれば、これらの自然の衝動のそれぞれに反する悪徳を挙げることができる。すなわち、「自己殺害」、「情欲的自己冒瀆」、「飲食物の使用における不節制によって自分を麻痺させること」の三つであ

る。自然の衝動に反するということだけから義務違反を論証することはできないと思われるが、「不自然」と悪徳を結びつける論述は「情欲的自己冒瀆」についての条項ではとりわけ際立っている。カントは「・・・享楽に関して人間の自己自身に対する義務、その違反が自己自身の人格における人間性の冒瀆（単なる低落ではない）であるような義務というものは存在するか」と問いかけ、「自分の性的属性を・・・自然に反して使用（それゆえ誤用）することとは、自己自身に対する義務の毀損であり、しかも人倫性に最高度に反する毀損である」と答えている（VI, 424）。「性的属性」を「自然に反して」使用することとして彼の念頭にあるのは、「人間が現実的な対象によってではなく、対象の想像によって、それゆえ目的に反して、自分でそれを作り出すことによって・・・刺激される場合」（VI, 424）である。この場合「情欲は不自然である」と言われる（VI, 424）。その理由は、「・・・情欲は自然の目的に反する欲望を、しかも生への愛着の対象よりさえ重要である目的に反する欲望を引き起すからである」という（VI, 425）。

このように「不自然」さは「自然の目的」に反することとして説明されている。では、自然の目的に反することはなにゆえに義務違反であるのか。これについては、カントが道徳的自己保存について「自分の本性をその完全性において保存することである（受容性として）」（VI, 419）と述べていることを考慮すべきであると思われる。言われるところの「受容性 *Rezeptivität*」は、道徳性を開花させる素質と解することができる。すなわち、保存されるべき「自分の本性」とは、道徳法則の下にある理性的存在者という自然の究極目的としての本性である。この脈絡において「・・・不自然な悪徳による自分自身の人格における人間性の毀損」（VI, 425）と言われる場合の「人間性」は、『単なる理性の限界内の宗教（*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*）』で言及される三つの善への根源的素質の一つ、「生物であると同時に理性的なものである」としての人間の人間性の素質」（VI, 26）という概念に含まれる

「人間性」に相当すると考えられる。ここで問題となる「理性的なものとしての人間の人間性」は「生物としての人間の動物性」(ibid.)に基づけられなければ存在し得ないのであるから、自己の生命を維持することもまた、「善への根源的素質」を、すなわち道徳性の開花に対する「受容性」をもち続けることとして、道徳的自己保存の意義を帯びると言うことができる。

以上のような道徳的存在体と自然の目的との関係から見えてくるのは、道徳的自己保存がもつ「自己尊重 Selbstschätzung」(Vgl. VI, 435) という側面である。しかし、「自己自身に対する義務」論からは、自己殺害が義務違反であることについて、先のもとは異なる論証を引き出すことができる。第六節 (§6) で、カントは次のように述べている。「人間は、諸義務が問題となるかぎり、したがって彼が生きているかぎり、人格性を放棄することはできない。そして、一切の拘束性から逃れる権能をもつということ、すなわち、あたかもこの行動のためにまったく権能を必要としないかのように自由に行為する権能をもつということは矛盾である。自分自身の人格における人倫性の主体を破壊することは、人倫性そのものを、現存という点からすると、その主体に関するかぎり、世界から根絶することである。人倫性は目的自体そのものであるにもかかわらず。したがって、自己を自分にとって任意の目的のための単なる手段として処理することは、自己の人格における人間性 (*homo nomenon*) の尊厳を貶めることを意味する(後略)」(VI, 422f.)。

ここでも「自己を自分にとって任意の目的のための単なる手段として処理すること」は「人格における人間性の尊厳を貶めること」であるとされるが、そこへ至るカントの思考には複数の論点が見られる。一、自己殺害は「人格性を放棄すること」である。二、それは「一切の拘束性から逃れる権能をもつ」と考えることであり、「矛盾」している。三、それは「人倫性の主体を破壊すること」である。かかる論点を踏まえて思考が帰着する「人格における人間

性」と、起点に置かれた「人格性 *Persönlichkeit*」の関係が問われなければならない。

カントに特有の人格と物件の対比は『人倫の形而上学』においても行なわれており、「人格」は次のように規定される。「人格は、その行動に責任を負うことのできるような主体である *Person ist dasjenige Subjekt, dessen Handlungen einer Zurechnung fähig sind*」(VI, 223)。これに重要な一文が続く。「それゆえ道徳的人格性 *die moralische Persönlichkeit* は、道徳的諸法則の下にある理性的存在体の自由以外の何ものでもない(心理学的人格性は自分の現存の様々な状態の中で自分自身の同一性を意識する能力にすぎない)。するとそこから次のことが帰結する。人格は、彼が(独りで、あるいは少なくとも同時に他者と共に *entweder allein oder wenigstens zugleich mit anderen*) 自分自身に与える諸法則以外の何ものにも従わない」ということである」(ibid.)。

「人格」とは責任を負い得る主体である。また、道徳的な意味での「人格性」は心理学的な自己同一性の意味でのそれとは異なり、「道徳的諸法則の下にある理性的存在体の自由」である。この「自由」は、人格が「独りで、あるいは少なくとも他者らと共に自分自身に与える諸法則以外の何ものにも従わない」ことである。括弧内の挿入に注目した石川求は次のように述べている。「括弧がなければなんというこもない文章であろう。道徳法則の自律性をここでも反芻しているにすぎない。だがそうならずにはわざわざ括弧が挿入され、そこでなぜこのように「あるいは少なくとも」という表現が選ばれて、たとえば「そして同時に」とは書かれなかったのだろうか。(中略) ここでは自己立法を語るのにも、自己が己自身でという字義とおりの説明と、自己が他者にたいしてすでにもっている對他関係への視点とを対置し、そればかりか、前者より後者の方をむしろ優先して、「少なくとも自」ではなく「少なくとも・・・他」と語っているのはどうしてか。彼「カント」をこう導いた原因の一つはほかでもない。「人「格」は責任を負う」という現主題のはらむ錘が、行論の重心移動を促したのである」⁽³⁾。

石川の言うようにカントの行論に「重心移動」があるなら、「道徳的諸法則の下にある理性的存在体の自由」として「人格性」が規定される際に、重要なのは自律の自由よりもむしろ、「道徳的諸法則の下」で他者に対して責任を負う「主体」としての人格の在り方であることになろう。たしかに、この一文が『人倫の形而上学』に特徴的な人格の規定の後に置かれていることから見て、それは妥当な理解であると思われる。また、そのように解することによって、「人格性を放棄すること」と、「一切の拘束性から逃れる権能をもつ」、あるいは「あたかもこの行動のためにまったく権能を必要としないかのように自由に行為する権能をもつ」と考えることの繋がりも見え得るようになる。人格性の放棄は他者に対して責任を負う「主体」の在り方の放棄であるゆえに、自身の行動が一切の拘束性を免れ得るかのように、すなわちいかなる権能も必要としないかのように考えるに至るのである。

では、かかる「矛盾」した考え方が「人倫性の主体の破壊」に繋がるのはどうしてか。「人倫性」は、たとえば「・・・法則に基づく義務の理念が同時に行動の動機でもあるそれら『行動と法則』の一致は、行動の道徳性（人倫性）と呼ばれる」（VI, 219）とあるように、『人倫の形而上学』においても「道徳性」と同義で用いられている。人倫性の主体の破壊については、「人倫性そのものを、現存という点からすると、その主体に関するかぎり、世界から根絶することである」と言われていることから察せられるように、やはりここでも「主体」という在り方に力点があるように思われる。ここではそれは、道徳法則が意志規定の根拠となるという仕方では法則の「下に」あり、法則と一致すべき行為によって他者に対して責任を負う、という在り方である。この「主体」という在り方が、「人格性」から「人倫性の主体」に至るカントの論点の移動を貫いていると思われる。そこからさらに「人格における人間性」が推論されるのであれば、この概念にもまた《他者に対して責任を負う主体》という意味が込められていなければならぬであろう。それゆえカントはここで「人格における人間性」という概念を「人格性」の意味で用いているのであ

る。

こうして明らかになるのは、自己の生命を維持する義務がそこへ向けられているところのものは《他者に対して責任を負う主体》としての自己であるということである。すると、この論証においても、「・・・に対する (gegen)」の後に置かれる「自己自身」と、義務の客体と思われるものは一致しない。自己の身体あるいは動物的生命は、この義務においていかなる位置を占めることになるのであろうか。また、この義務が人格における人間性「に対する」ものであるとは何を意味するのであろうか。

一一

カントは第一節 (§1) から第三節 (§3) にかけて、自己自身に対する義務に含まれるかに見える「矛盾」と、その解消の方途を論じている。言われるところの矛盾とは次の事態である。「義務づける私が義務づけられる私と同じ意味で解されるなら、自己自身に対する義務は自己矛盾する概念である。というのも、義務の概念には受動的な強制の概念（私は拘束されている）が含まれているからである。しかし、私自身に対する義務が存在するということにおいて、私は自分を、拘束するものとして、したがって活動的な強制において表象する（私、「すなわち」まさに同じ主体が拘束するものである）。そして、自己自身に対する義務を表明する命題（私は私自身を拘束すべきである）は、拘束されるべきであるという拘束性 *Verbindlichkeit, verbunden zu sein*（受動的であるが、同時に同じ意味の関係において能動的であるような義務 *Obligation*）を、したがって矛盾を含むであろう。—この矛盾は、義務づける者 (*actor obligatoris*) は義務づけられる者 (*subiectum obligatoris*) を、いつでも義務 (*terminus obligatoris*) から放免できる

いうことを示すことによっても明らかになる。したがって（両者が一つの同じ主体であるならば）彼は、彼が自分に課する義務に全く拘束されていないが、これは矛盾を含んでいる」（VI, 417）。

義務づけられる者が義務づける者である、拘束される私が拘束する私であるとしたら、私はいつでも私自身を義務から放免できることになり、義務の拘束性が成立しないのではないか、ということである。このような問題が生じるのは、A・リース（Andrews Reath）が言うように、カントが「諸義務は行為者のある種の相互行為によって生み出されるといふ、義務の主意主義的 voluntaristic で社会的なモデル」^⑥を用いるからである。相互行為は二人の異なった行為者間に成立する。「自己自身に対する」義務を、行為者間の関係をモデルにして考えるために見かけ上の矛盾が生じるのである。しかし、以下に見るように矛盾は解消されるばかりでなく、カントの思考の内に義務の「社会的なモデル」を見ることが、自己自身に対する義務というときの「対する gegen」とはいかなることかを考える上で利点がある。ここではまず、どのようにしてカントが仮象矛盾を解消したかを見ておこう。

カントは言う。「人間は自己自身に対する義務を意識する際、義務の主体として、二重の性質において自己を見る。第一に感性的存在体、すなわち（動物種の一つに属する）人間として。次にまた理性存在体 Vernunftwesen として（単に理性的存在体 vernünftiges Wesen としてではない。なぜなら理性はその理論的能力という点では生命のある物的存在体の性質でも十分ある得るであろうから）。感官は理性存在体には届かないのであって、この存在体は、内的に立法する意志に対する理性の影響をとおして自由という理解しがたい属性が明らかになる道徳的—実践的狀況においてのみ認識される」（VI, 418）。

これは、同一の自己を現象人と可想人の二重の視点で見るといふ、お馴染みの解決であるように見える。しかしカントが描いている構図は予想されるものよりも複雑であるということが、段落を変えて続く文から明らかになる。

「・・・理性的な自然存在体 (*homo phaenomenon*)」としての人間は、自分の理性によって、原因として、感性的世界における諸行動に対して規定可能であるが、その際拘束性はまだ考慮に入れられない。しかし同じ人間は自分の人格性に関しては、すなわち内的自由を具えた存在体 (*homo noumenon*) として考えるならば、義務づけを行なうことができる、しかも彼自身（人格における人間性）に対して義務づけを行なうことができる存在体である。したがって、（二様の意味において見られた）人間は自己矛盾に陥ることなく（なぜなら人間の概念は一つと同じ意味では考えられないのであるから）自己自身に対する義務を承認することができる」（*Ibid.*）。

「*可想人 homo noumenon*」として考えられた人間は「義務づけを行なうことのできる存在体 *ein der Verpflichtung fähiges Wesen*」であるというが、これは義務において拘束する者という意味であろうか。「現象人 *homo phaenomenon*」が拘束される者としてそれに対置されているのであろうか。お馴染みの思惟方法が矛盾の解消をもたらすというなら、カントはそうのように考えているかに見える。しかし、注意したいのは、「理性的な自然存在体 (*homo phaenomenon*)」としての人間については「拘束性はまだ考慮に入れられない」と言われていることである。単なる「現象人」に関しては拘束性は考えられないのであり、そこには義務づけそのものが成立しないため、義務づける者も義務づけられる者も存在しないのである。実際、一つ前の引用では、人間は「義務の主体として、二重の性質において自己を見る」と言われていた。カントは第一節で、「義務の主体 *subjectum obligationis*」という語を「義務づけられる者」の意味で用いていたのであるから、この者自身が、自己を現象人であると同時に可想人と見ることのできるかぎりでの人間でなければならぬであろう。それゆえ、カントにおける矛盾の解消は、自己をすでに二重の性質において見ることのできる「義務の主体」が、義務づける「可想人」をいわば自己内他者として想定することによってなされていると考えなければならぬ。しかし、この自己内他者の他性とはいかなることであろうか。前節で引用

した石川求は——彼が問題にしている場面は「生得的審判者としての自己自身に対する義務」であり、小論では次節で考察することになるが——、「自己」から他者への移行や連続性がありえないことを警告するため、このためにのみ要請された「自己ならぬもの」⁽³⁾という概念を提示し、「このネガティブな意味における他者は、ちょうどあのネガティブな意味におけるヌーメノンがそうであったように、自己が他者を包括すること、既定の自己が自ら全体化すること、さらにいえば自己の専制的独裁を、越権行為であると阻止する」⁽⁴⁾と述べている。自己自身に対する義務に見られた仮象矛盾は、拘束される者である「義務の主体」が、拘束する者の側に回る「越権行為」によって生じるのであるとすれば、ここでも「ネガティブな意味での他者」が自己の内に想定されなければならないであろう。

ところで、先に言及したリースによれば、「・・・義務のモデルは、一人の行為者が、相互行為の複雑な構造あるいは形式の内部で占めることのできる異なったポジションを説明することによって、単一の行為者を見る異なった仕方を我々に提供する」⁽⁵⁾。義務においてまず二つのポジションが区別される。それは「我々が義務の主体 (subjectum obligatum)」と呼ぶことのできる受動的に拘束される行為者のポジションと、我々がそれに対して義務を負う能動的に強制する行為者である。第二節でカントは後者を「義務の創始者 *actor obligatus*」と呼んだが、リースはこれを「源泉ポジション *source position*」⁽⁶⁾と呼ぶ。矛盾の解消が示された段落で「義務づけを行なうことができる存在体」と呼ばれていたものは、この源泉ポジションの位置に立つかぎりでは、義務づける者である。それは自分の「人格性」に関して考えられた人間であるが、カントは『実践理性批判』において、まさに源泉ポジションとしての人格性に言及している。「それ「義務の起源」は人格性、すなわち全自然の機構からの自由と独立性以外の何ものでもなす」(V, 87)。

さて、リースは義務の主体のポジションと源泉ポジションの二つから区別される第三のポジションとして、さらに

「義務の受け手 beneficiary」を挙げる。これは「義務の遂行から利益 benefit を得るであろう」もの⁽⁷⁾であり、「義務の主体がそれを気遣う care for ように指示されるところの人格（あるいは物）」⁽⁸⁾、「義務が達成されたとしたら主体が注意を払う attention 対象であろう行為者」⁽⁹⁾である。人間の通常の相互行為においては、主体の義務は義務づける者へ向けられる。それゆえリースは源泉ポジション⁽⁹⁾を「対する to」ポジション⁽¹⁰⁾とも呼ぶのであり、義務づけは両者の間の関係である。しかし、それと區別して「受け手」という第三のポジションを考えなければならぬ例として、リースは次のような場合を挙げている。「あなたは死にゆく友人に、彼の子どもたちが大学を卒業できるように援助することを約束する。あるいは、あなたは学会の事務局に、あなたの論文を期日までにコメンテーターに届けることを約束する。約束によって生じる最初の義務はあなたの友人／事務局に対するものであるが、「義務の」受け手は子どもたち／コメンテーターであるように思われる（これらいずれの場合も、人は受け手に対するさらなる義務を有するかもしれないけれども）」⁽¹¹⁾。

このように、義務づけ *Verpflichtung* をめぐるカントの思惟方法において「義務の主体」、「義務の創始者」、「義務の受け手」という三つの要素を区別することができる。自己の生命の維持という、目下考察の対象となっている義務の場合にもこれら三つの要素が見出される。すなわち、この義務において義務の主体、創始者、受け手はいずれも自己であるが、義務づけの内的構造が有する三つの契機として区別されるのである。すでに論じたように、義務の主体にとって義務の創始者である「可想人」は自己内他者として区別されなければならない。義務の起源であり「源泉ポジション」に位置する「人格性」がそれである。では、創始者と受け手の関係はどうであろうか。前節で明らかになったように、「人格における人間性」には「人格性」の意味が込められていた。けれどもそれは創始者における「人格性」とは意味が異なる。後者は「全自然の機構からの自由と独立性」、つまり自律ないし自己立法の在り方である。

それに対し、前者においては「責任を負い得る者」としての「主体 *subjectum*」の在り方が問題となっていた。このような「人格における人間性」が位置するポジションは義務の「受け手」でなければならない。というのも、リースによれば、「受け手」とは主体が「それを気遣うように指示される」ところのもの、「注意を払う対象」であり、自己の生命の維持という義務において主体がその「尊厳」を貶めないように命じられている「人格における人間性」は、まさにそのポジションに相応しいからである。したがって、自己の生命の維持という義務において、主体である私は、自己内他者である可想人としての「人格性」によって自己の「人格における人間性」に対して *gegen*（へ向け）義務づけられているのである。

このように、義務の「社会的モデル」を用いることの利点は、自己自身に対する義務の内的構造を明示できるばかりでなく、この義務の本質の解明に繋がることにある。その本質こそ「慮 (*Sorge*)」であり、自己配慮と他者配慮である。それは、リースが義務の「受け手」を特徴づける際に、「気遣う」とか「注意を払う」という語法を用いていることから察せられる。自己の「人格における人間性」に対する義務とは、他者に対して責任を負い得る主体であることへの気遣いであり自己配慮である。第一節で考察した道徳的存在体と自然の目的の関係を示すことによる義務違反の論証においても、自己自身に対する義務の本質は「自己尊重」という意味での自己配慮にあることがすでに見えていたが、いまやその自己配慮が「責任を負う」こと、すなわち他者配慮と不可分の関係にあることが明らかとなったのである。

しかし、義務の「社会的モデル」によってもなお明らかでないように思われるのは、自己の生命を維持する義務における身体ないし自然的生命の位置である。カントは「・・・人間が魂を有するとしても、身体（義務づける主体としての）」に対する人間の義務というものは、たとえそれが人間の身体であっても、やはり考えることはできないであ

ろう」と述べている (VI, 419)。「対する *gegen*」の後に「くることができないものは、義務の「受け手」であることもまたできない。換言すれば——逆説的に聞こえるが——、自己の生命を維持するという義務において気遣われるべきものは、自然的生命あるいは動物的身体そのものではないのである。では、それらは義務の内的構造のどこに位置することができるのであろうか。

解明の手がかりを与えられると思われるのは、「挿入章」として置かれた「道徳的反省概念の多義性…人間の自己自身に対する義務であるものを他のものに対する義務と考えるということ」の第十六節 (§16) から第十八節 (§18) にかけて行なわれるカントの論述である。そこでは「…に関する *in Ansehung*」義務と「…に対する *gegen*」義務を「混同する」ことが問題となっている (VI, 442)。カントは言う。「自然界の、生命はないが美しいものに関して *in Ansehung*、[それを]単に破壊しようとする性癖 (*spiritus destructionis*) は、人間の自己自身に対する *gegen* 義務に反している。なぜなら、この性癖は、なるほどそれだけですでに道徳的ではないが、それでも道徳性を非常に促進するような、すくなくともそのための準備をするような感性の情調である人間の内なる感情を、弱めるか根絶するからである。[その感情とは]すなわち、或るもの(たとえば鉱物の美しい結晶、植物の名状しがたい美しさ)を利用する意図なしにも愛する感情である」(VI, 443)。

自然を単に破壊しないことは自然「に関する義務」であり、主体の行為の内容は自然界の諸物に関わるものである。しかしこの義務は人間の自己自身「に対する義務」である。同様に、自己自身の生命を維持することは自然的生命「に関する義務」であり、主体の行為の内容は動物的自己保存である。しかしそれは自己の人格における人間性「に対する義務」である。自然が「利用する意図なしにも」それ自体として愛されるべきものであるのと同様、自己の生命や身体は、決して任意の目的のための単なる手段として処理されるべきではない。しかし、動物的自己保存が

道徳的自己保存でもあり得るのは、その際自己の「人格における人間性」が氣遣われているからなのである。

自己自身に対する義務において氣遣われる「人格における人間性」が「責任を負う」主体の在り方であるゆえに、この義務における自己配慮は他者配慮と不可分の関係にある。しかし、自己の生命の維持において氣遣われるべき「他者」とは、たとえば「私を必要とする人」というような意味での「他人」だけでは必ずしもない。次節ではその点について、良心の呼び声をめぐるカントの論述を手がかりに考察したいと思う。

三二

「人間の、自己自身についての生得的審判者としての自己自身に対する義務」を論じる第十三節 (§13) において、カントは「良心の法廷モデル」¹²⁾を提示する。「人間における内的法廷（人間の思考が自分を告訴しあるいは弁明する）」の意識は良心である」(VI, 438)。良心という内的法廷において自己を告訴するのは自己自身である。したがって、ここでは同じ人間が被告であり、原告である。この事態は自己に対するかの二重の視点によって説明される。「原告であり、しかしまた被告でもある私は、まさしく同じ人間である（数的に同一 *numero idem*）。しかし、道徳的な、自由の概念に由来する立法の主体、人間が自己自身に与える法則に服従しているところの立法の主体としては（可想人 *homo noumenon*）、人間は、理性を賦与された感性的人間とは別の人間（種的に異なる *specie diversus*）」として、ただし実践的な見地においてのみ、そのようなものとして見られなければならない」(VI, 440, *fußn.*)。

これは道徳的自己吟味の過程を現象人と可想人という「二重の人格性」(*find.*) によって表象したものである。しかし、良心という内的法廷にはこの思考の枠組みには収まらない要素があることを、カントは次のように指摘してい

る。「……根源的知性的かつ（義務の表象であるゆえに）道徳的な、良心と呼ばれるこの素質には次のような特殊性がある。この良心の仕事は人間の自己自身に対する仕事であるにもかかわらず、人間は、それを他の人格の命令で行なうものであるかのように見ることが自分の理性によって強いられる、ということである。というのも、この場合業務は裁判所での訴訟 (*causa*) の処理であるからである。良心によって訴えられる者が審判者と一つの同じ人格として表象されるということは、しかし法廷についての辻褃の合わない表象の仕方である。というのも、その場合、原告は実際いつでも負けることになるであろうからである」(VI, 438)。

つまり、良心という内的法廷を構成するものとして、原告ならびに被告と区別される第三者である判事を考慮に入れるとき、そこに登場する「他の人格」は、道徳的自己吟味の過程の人格化から意味を汲み出すことのできない他性をもっている、ということである。この点について石川求は、カントが「他者によって自己が告発される片務の構図を良心にみていること」^[3]を重視して、「良心による自己告発とはつまり、自己反省の同工異曲ではない。自己反省とくに、良心は「自己自身に対する仕事」であるが、そこに「自身の能動性」を疑わしくするものがあることは、良心の「呼び声」性格に端的に表われている。良心の法廷に登場する審判者は、声を響かせる他者である。カントは言う。「人はなるほど快楽や気晴らしによって自分を麻痺させたり、眠り込んだりすることができ、時々我に帰り、目覚めることを避けられない。そのとき人はただちに怖ろしい良心の声を聴き取る *vernehmen*。人は極度に墮落している場合、おそらく良心のことを、もはやまったく気にとめないようにすることはできるが、良心の声が聞こえる *hören* ことはやはり避けられなく」(ibid.)。

もつとも、カントにおける良心の「呼び声」は、あくまでも比喩なものであるという理解が一般的であろう。たと

えば、A・エッサー（Andrea M. Esser）が「良心は無媒介に、そしてそれゆえに不可謬的に話す」⁽¹⁰⁾と表現するときも、そこには比喩的な意味以上のものは込められていないと思われる。彼女は以下のように続ける。「その声は、特定の行動が道徳的に正しくあるいは間違つて為されたか、あるいは為されているかに関するどのような確実性も行為者に与えない。しかしながら、良心の判決は我々に、人格は自分の行動を定言命法の道徳的要求に実際に従わせ、それによって自分の行動を吟味したということに誤りのような仕方で気づかせる。この観点では、良心の声はすくなくとも何らかの主観的な確実性をもたらすのである」⁽¹¹⁾。つまり、「声」は良心に特有の「主観的な確実性」を直観に近づけるものにはすぎない。このような理解が普通であるため、ハイデガーは「良心を呼び声として特徴づけることは、たとえばカント的に良心を法廷として表象する場合のように、単なる比喩 *Bild* ではまったくない」⁽¹²⁾と批判したのである。

しかし、カントは呼び声の覚知について、聴取の意味をもつ *vernehmen* の後、重ねて「聞こえる *hören*」という、いわば中動態的な動詞を用いることによって、私の意を介さずに「声」が私に届いていることを強調しているようにも思える。しかもカントは、「……人間の良心は、自己自身と矛盾すべきでないならば、すべての義務において他者（人間一般以外の *als den Menschen überhaupt*）、すなわち自己自身以外の「他者」を自分の審判者と考える必要はないであろう」（VI, 438 f.）と明言する。良心の法廷における審判者は「人間一般以外の「他者」であると言われたことに注目したい。というのも、前節の最後に示唆した事柄、すなわち自己自身に対する義務において気遣われる「他者」が、ここでカントの視界に入っているように思われるからである。

なるほどその後の行論において、「他者」は「理性が自分で創出する単に観念的な人格」（VI, 439）であり得るとされた上で、「衷心照覧者 *Herzenskundiger*」である「神」として思考されるのであり、理性が自分で創出した観念と

して、神の理念はカテゴリーの類比的使用によってその内容を充填されるのみである。その意味では良心の声はやはり比喩的であろう。しかし神の理念の対象は「超越論的对象」である。これは「消極的な意味での可想体」(B 307)の意義をもち、知と非知の境界を標すものである。その限り、「人間一般以外の」「他者」として思考されるものは、いわば世界の《外部》、ハイデガーにおいて「世界の無」として示される事柄でもあり得るのではないか。

呼び声は誰が呼ぶのか、という問いをめぐって、ハイデガーはこう述べている。「呼び声は実際、我々自身によって計画されることも、用意されることも、意志によって遂行されることも全くなく、決してない。《それ》が呼ぶ。期待に反して、意志に反してさえ。他方呼び声は、世界の内で私と共に存在する他者から到来するのではないことは疑いない。呼び声は、私の内から *aus mir*、しかし私を超えて *über mich* 到来する」²⁹⁾。

呼び声は能動的な自己反省によって遂行されるものではないが、しかし他人の声でもない。呼び声は「それ」と表現するしかないような私とは異なる或るものであり、「私を超えて」いるが、「私の内から」到来する。それゆえ、「呼び声が顕示的に私によって遂行されず、むしろ《それ》が呼ぶ」ということは、呼ぶ者を現存在ではない *nicht-daseinsmäßig* 存在者の内に探し求めることをまだ正当化しない³⁰⁾。このような入り組んだ思考を経て、ハイデガーは次の結論に到達する。「呼ぶ者はその誰 *Wer* に関して「世界的 *weltlich*」には無によって規定可能である。呼ぶ者はその不気味さ *Unheimlichkeit* における現存在、居心地の悪さ *Un-zuhause* としての根源的な被投的世界—内—存在、世界の(と)う)無における裸形の「*つと*」*das nackte »Daß« im Nichts der Welt* である」³¹⁾。

まず、呼ぶ者は現存在である。現存在するのは私自身以外の何ものでもないから、その意味で、呼び声は「私の内から」到来する。しかし、現存在は「実存することによって自身の世界である」³²⁾から、呼び声は、私が脱目的に存在することに於いて成立する世界から来るとも言える。「その不気味さにおける現存在」、「居心地の悪さとしての根

源的な被投的世界—内—存在」と言われるのは、この世界は「不安」という情態性において、「世界内部的なもの・無意味さに基づいて、世界がその世界性において唯一なお押し迫ってくる」^⑧という仕方で開示されているということである。Nichts der Weltはその意味では「世界という無」である。さらにまた、脱自的に存在する私は私自身の死へと先駆し、「死と共に、現存在そのものが、自分の最も固有な存在可能において自分に差し迫っている」^⑨。「自分の最も固有な存在可能」とは私自身の死であり、私の存在不可能である。こちらに焦点を合わせるなら、Nichts der Weltは「世界の無」である。カントの言う「人間一般以外の」「他者」の意味をハイデガーの問題構制を踏まえて解釈する場合、この「無」の方が重要である。その場合、das nackte »Daß« im Nichts der Weltは、「存在の『外部』」に曝されて世界があることそのこと、という意味になるであろう。

さて、ハイデガーによる良心の分析を参照すると、「自己自身についての生得的審判者としての自己自身に対する gegen sich selbst als den angeborenen Richter über sich selbst」という規定が孕む困難を解消できるように思われる。「審判者」は良心の法廷で訴追される自己にとつては「他の人格」、「衷心照覧者」という神の理念であるはずであるが、カントが言うように、「この理念は人間に、理論理性によつて客観的に与えられるのではなく、その理念に適つて行為するよう自分自身を義務づける実践理性によつて、ただ主観的に与えられるのである。その限り「審判者」は自己自身の内にあり、良心の声は「私の内から」聴かれる。しかし、理念の対象は「消極的な意味での可想体」としての超越論的对象である。それが思考の内に抱かれるということは、私が決して我有化できないものと関わっていることを意味する。カントが「人間一般以外の」「他者」というときの他性はそこに由来し、その限りでは、良心の声は「私を超えて」聞こえる。「世界の無における裸形の「こと」として。この「私の内に、私を超えて」という全体が、現存在の存在である「慮 Sorge」において成立する。ハイデガーは言う。「慮は自己に基づけられる必要はない。む

しる慮を構成するものとしての実存性が、現存在の不断に自己である *Selbstständigkeit* という存在論的体制を与えるのである⁸⁴、と。自己が「審判者として」呼ぶのではない。「慮の呼び声」である良心⁸⁵が現存在を「審判者としての自己」たらしめるのである。

ところで、「生得的審判者としての自己自身に対する義務」についても、カントは「……に関する義務」と「……に対する義務」の混同を斥けようとする。この義務は神の理念「に関する」義務である。その内容は「われわれのあらゆる義務を神の命令であるかのように (*instar* に似ている) 認識すること」(VI, 443) である。しかし、この義務は自己自身「に対する」義務である。興味深いのは、カントが「……良心は、人の所行のゆえに神の前で果たされる責任の主観的原理として考えられるのでなければならぬ」(VI, 439) と述べ、「人間一般以外の」「他者」との関係を「義務」ではなく「責任」によって規定していることである。すると、「に対する」の後にくる「自己自身」は、ここでもやはり「責任を負い得る主体」としての自己の「人格における人間性」であると言うことができる。しかし、他人ではない他者(他なるもの)に対して「責任」を負う、とはいかなることか。それについて再び「存在と時間 (*Sein und Zeit*)」を援用して素描し、小論を閉じたい。

ハイデガーは言う。「呼び声が理解させようとするのは観念的で一般的な存在可能ではない。呼び声は存在可能を、そのつどの現存在の、そのつど単独化された存在可能として開示する。呼び声の開示性格が初めて完全に規定されるのは、我々が呼び声を、呼び出しつつ呼び返すこと *vorrufender Rückruf* として理解するときである。このように捉えられた呼び声へと方向づけられることでもうやく、呼び声が何を理解させようとするのかが問われ得るものとなる⁸⁶」。

「不安」において漠然と気遣われていた私自身の死は、呼び声において「そのつど単独化された存在可能として」

開示される。そのとき私は呼び声に対して「呼び返し」、「呼び声へと方向づけられる」。それは呼び声への私の応答であり、「決意性」⁸⁷⁾である。すなわち、「呼びかけを理解することは、良心をもとうと欲することを意味する」⁸⁸⁾。それゆえ、「他者」に対する「責任 *Verantwortlichkeit*」とは、やはり語の最も根源的な意味、すなわち《応答すること》である。しかし、「良心はただひたすら、沈黙という様態において語る」⁸⁹⁾、ということに留意しなければならぬ。それは法廷で被告が「震えながら」(VI, 439) その前に立たなければならぬ審問する声ではない。もつとも、『純粹理性批判 (*Kritik der reinen Vernunft*)』によれば、神の理念をもつ者は「人間理性にとつての真の深淵」(A 613/B 641) を見るのであった。深淵に身を持つるとき、そこに聞こえる「声」は、カントが描くものと違っているかもしれない。いずれにせよ、「他者」に対する「責任」は、レヴィナスの言う「問いなき応答」である。「問いなき応答—私によって今すぐ築かれるべき平和—徹しとしての意味—人間の人間性」⁹⁰⁾。カントが執拗に求め続けた人間の人格における「人間性」は、これとどこか似た相貌を帯びていないであろうか。

注

引用文中の「」による補足は引用者によるものである。

カント (Immanuel Kant, 1724-1804) の著作からの引用に際しては、アカデミー版 (*Kant's gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften) の巻数と頁数を本文中に記入した。ただし、『*Kritik der reinen Vernunft*』については慣例に従って、*Erste Auflage* (1781) と *Zweite Auflage* (1787) の頁数を、それぞれ A、B の略号と共に本文中に記入した。

- (1) 石川求『カントと無限判断の世界』、法政大学出版局、二〇一八年、一六七—八頁。
- (2) A. Reath, "Self-Legislation and Duties to Oneself", in: *Kant's Metaphysics of Morals Interpreted Essays*, edited by M. Timmons,

- Oxford University Press, 2002, p.351.
- (3) 石川求、前掲書、一七〇頁。
- (4) 同上。
- (5) Reath, *op. cit.*, p.366.
- (6) *ibid.*, p.360.
- (7) *ibid.*, p.358.
- (8) *ibid.*
- (9) *ibid.*, p.360.
- (10) *ibid.*
- (11) *ibid.*, p.358, note.
- (12) 「良心の法廷モデル」については、石川文康『カント第三の思考 法廷モデルと無限判断』、名古屋大学出版会、一九九六年、ならびに石川求の前掲書を参照。
- (13) 石川求、前掲書、一六九頁。
- (14) 同書、一七〇頁。
- (15) A. M. Esser, "The Inner Court of Conscience, Moral Self-Knowledge, and the Proper Object of Duty", in : *Kant's "Tugendlehre"* A *Comprehensive Commentary*, edited by A. Traupota, O. Sensen, and J. Timmermann, Walter de Gruyter, 2013, p.283.
- (16) *ibid.*
- (17) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Bd. 2, Vittorio Klostermann, 1977, S.360.
- (18) *ibid.*, S.365 f.
- (19) *ibid.*, S.366.
- (20) *ibid.*, S.367.
- (21) *ibid.*, S.482.
- (22) *ibid.*, S.248.
- (23) *ibid.*, S.333.

- (30) (29) (28) (27) (26) (25) (24)
ibid., S.428.
ibid., S.368.
ibid., S.372.
ibid., S.358.
ibid., S.382.
ibid., S.363.
E. Lévinas, *Autrement qu' être ou au-delà de l' essence*, Phaenomenologica 54, Kluwer Academic Publishers, 1991, p.177. E・レヴィナス『存在の彼方へ』、合田正人訳、講談社学術文庫、一九九九年、三一八頁。