

〈シンポジウム〉

尊厳概念の形而上学的意味の再検討

宇佐美 公生

はじめに

「すべての人間は、生まれながらにして尊厳と権利とについて平等」であって、その尊厳は、「人類社会のすべての構成員に本来備わっている (inherent)」と表現されている「世界人権宣言」の前文をはじめ、「尊厳」は、あらゆる人間に内在する不可侵の普遍的価値であり、基本的人権の基礎であるとする理解は、第二次大戦後の世界で、「人間の尊厳」という概念の基本的理解となってきた。そしてこうした考え方のルーツの一つにはカントの画期的な尊厳理解があるとされてきた。尊厳は、伝統的には特定の人間の人格的卓越性に依拠して、国家などにより個人に付与される価値とみなされてきたが、そうした能力や働き、功績に応じた相対的評価を越えて、すべての人格に等しく備わる絶対的価値として語ったのがカントである、と。たしかに例えば、「私が他人に対して抱き、あるいは他人が私に要求しうる尊敬 (*observantia aliis praestanda*) は、他人における尊厳 (*dignitas*) の承認、すなわちいかなる価格もつかず、また価値評価の対象と交換可能ないかなる等価物も持たない価値を他人に認めることである」(MS, VI, 462)¹、といった記述からは、現代の尊厳概念に通ずるものを読み取ることができそうである。

ところが最近では、医療技術の進展や権利の適用範囲の拡張に伴い、「尊厳」の解釈を背景に倫理的問題で対立する状況が生じたり、尊厳概念そのものの意義を疑問視する自然主義者達からの声も聞かれるようになってきた。その一方で人間に内在する絶対的価値という現代的尊厳理解のルーツにカントを位置づけようとする解釈への異議も提示されている。本発表では、これらの問題の検討を通し、自然主義からの批判に応える形で「尊厳の復権」の可能性について考察してみた。

1. 尊厳は内在的価値か——ゼンセンによるカントの「尊厳」概念解釈

「尊厳」は絶対的・内在的な価値としてすべての人間に備わっており、それが他者からの特別な配慮を促し、他者に対して権利を要求できる根拠になるとする現代的な「尊厳」の意味は、もともとのカントの尊厳概念には含まれていない。むしろカントはしかるべき働きや功績に応じて付与

1 カントからの引用は、慣例に従い著作の略号、アカデミー版のローマ数字での巻数、アラビア数字での頁数の順に記す。ただし『純粹理性批判』だけは、初版 (A) と第二版 (B) の頁を記す。またその他本文中の引用・参考文献については著者名 (複数の場合には出版年)、頁数を記すが、邦訳のあるものについては / で邦訳頁数を記す。なお引用中の強調はすべて引用者による。

される尊さ、位階といった伝統的な尊厳概念の意味を引き継いでいる、というカント解釈を提示したのがO. ゼンセンである²。ゼンセンによれば、カントはたとえ犯罪者であっても、すべての人間は尊重されるべきであると主張してはいる。しかし、その根拠は他者が有する価値、すなわち「尊厳」に基づくわけではない。他者を尊敬する根拠は、他者に内在する「尊厳」ではなく、他者を「目的自体として扱うべき」とする義務に基づいており、その義務は道徳的自律に由来する、という考えを提起した点でカントは革新的であったのである(cf. Sensen, 2017, 238, id., 2011, 23-24)。

なるほどカントは、『基礎づけ』において、「価値を持つものは、そのものの代わりに他の何ものかを等価物にできる。それに対して、あらゆる価値を越えていて、したがっていかなる等価物も許さないものは尊厳を持つ」(GMS, IV, 434)としていて、価値という相対的な価値と区別して、尊厳の内在的価値を定義しているように見える。そして、冒頭であげた他者の尊厳の承認の記述(Vgl. MS, VI, 462)と組み合わせれば、尊厳が他者の尊敬を根拠づけているようにも見える。しかし、ゼンセンは、これに続く次の文章に注目する。「人間性それ自体が尊厳なのである。なぜなら人間は誰からも単に手段として使用されることはできず、常に同時に目的として使用されなければならないからである。そしてこの点にまさに人間の尊厳が存するのである」(ibid., 462)。この説明を考慮すれば、人間は尊厳を持つがゆえに尊敬されるのではなく、むしろ「尊敬されるべき」であるからこそ、「尊厳を持つ」とカントは考えていることになる、というのである(cf. Sensen, 2017, 240)。しかも、あるものが他に比して高く評価されるという位階や身分の高さを表す伝統的意味で「尊厳」の語を用いているのが明らかな箇所は、カントの著作でも数多く見受けられる(cf. ibid., 240-241)。

それでもカントの尊厳概念は現代的な尊厳のパラダイムの生成に寄与したのではないか、という意見はありえよう。だがこれに対してもゼンセンは、「尊厳」は他者の尊重を基礎づける価値の性質に与えられた名ではない、と主張する(cf. ibid., 242)。(1)そもそもカントはすべての人間が普く有する価値という概念を持っておらず、(2)道徳的価値は道徳法則に由来するのであって、道徳法則を基礎づけるものではない、としている。そして(3)尊厳は価値に似てはいるが価値そのものではない。カントによれば善意志だけが絶対的価値を持つが、すべての人間が善意志を持っているわけではない。ところがすべての人間は尊重されるべきである。ここからすれば価値が他者を尊重すべき理由とはなり得ないのであって、カントは現代のパラダイムには属していない、として(1)~(3)の点を次のように説明している(cf. ibid., 242-246)。

(1)、すべての人間が有する絶対的価値は、善意志に由来するという立場がカントの一貫した立場であり。そして善意志とは「定言命法に従うこと」に他ならない。善意志は、あらゆる偶然的な根拠の影響から自由な行為の原理としての定言命法に従うことにおいて成り立つ。つまりカントは価値を単なる人間の実在ではなく、行為の性質とそれを行う意志に帰属させている。かくして善さとは存在ではなく「行為のありかた」に付与されるものである(Vgl. KpV, V, 60)。

2 Cf. Sensen, Oliver, *Kant on Human Dignity*, De Gruyter, 2011, idem “Kant on Human Dignity reconsidered: A Reply to my critics” in *Kant Studien* Bd 106(1) 2015, idem “Dignity: Kant’s Revolutionary Conception”, in Remy Debes (ed.), *Dignity A History*, Oxford, 2017.ゼンセンの解釈に対しては様々な批判が寄せられ、そのつどゼンセン自身も説明に微修正を加えているので、ここではできるだけ新しい彼の立場を中心に検討することにした。

(2), (1)の説明から、価値がもし「もの」の内在的価値ではなく行為や意志に帰せられるものだとすれば、カントは価値に関する「指令主義」ということになる。「善い」という表現は、理性が実践的に必然的であるものとして「命じている」ことに関わっている。その命令の一つが「仮言命法」であり、もう一つはある行為をどんな環境でも無条件に必然的なものとして命ずる「定言命法」である。絶対的価値はこの定言命法の命令に帰属する (cf. Sensen, 2011, 23ff)。

(3), しかしカントは『基礎づけ』の有名な一節で、「尊厳」を価値として定義しているようにも見える (Vgl. GMS, IV, 434f.)。だがカントの場合、尊厳は、たとえ共通の要素があるにしても厳密に言えば「価値」ではない。何かに価値があるというのは、理性が指令していることを別な形で表現しただけである。ナイフがパンを切るのに有用だというのは、その目的に相対的な価値があるということである。これに対し理性は、例えば欺くなど命じていて、それが絶対的価値を有しているというが、それは理性が無条件的に命じているということに他ならない。このとき「尊厳」は、何か他の価値を上回っているという事態を表現しているだけであり、尊厳自身が価値であるということではない。あらゆる絶対的価値は尊厳を有するが、全ての尊厳が絶対的価値を有するわけではない。

ゼンセンは、以上のような説明をした上で、カントが「尊厳」の言葉を用いるパターンを挙げて、その機能を説明している (cf. Sensen, 2017, 246-251)。職分や身分に関わる尊厳、他の自然に対する人間の尊厳、善意志を持つ限りでの尊厳などであるが、それらは何れも他と比較した優位さ、気高さなどを表しているだけである。ただし「人間は尊敬されるゆえに尊厳を持つ」と言われる場合の尊厳はたしかに普遍的で絶対的と言えるが、それを支えているのは、尊厳そのものの価値ではなく、いわゆる「目的自体」の定言命法が絶対的で必然的だからなのである。

ところで、この命法は専ら純粋理性から発するものであって、それによってはじめて命令の普遍性が担保される。経験に基づくその他の命令はことごとく他律に帰すが、欲求や外的権威に支えられた他律は条件付きの必然でしかなく、普遍的な道徳的義務を根拠づけることができない (cf. *ibid.*, 253)。では、純粋理性から発する命法による道徳は、どうして普遍的で必然的でありうるのだろうか。ゼンセンは、最終的にその根拠を自らの理性以外の何ものにも制約されない自由の可能性によって説明する (cf. *ibid.*, 256-258)。それゆえ間接的には尊厳もまた自由に支えられることになる。そしてカントもたしかに「自律が、人間およびあらゆる理性的存在者の尊厳の根拠である」 (GMS. IV, 436) と語っていた。ただし道徳性はあくまでも自由そのものに基づいているのであって、尊厳に基づいているわけではない。

以上のような考察を承け、ゼンセンは自らの主張を次のようにまとめている (cf. Sensen, 2017, 260-261)。現代の尊厳の説明では、善 (人間存在の価値) が権利 (人は他者を尊重すべきとする原理) に先行している。そして犠牲者の権利は、行為者の義務に先行している。ところがカントは権利 (定言命法) が善に先行し、行為者の義務が犠牲者の権利に先行するとしている。普遍的尊厳というのは、カントの説明ではこの基礎づけ関係の必要な一部分をなすわけではない。むしろ尊厳は a) 理性的存在が自由を有することで、自然の中の特殊な存在であり、b) あらゆる人間は、定言命法により尊敬されるべきだから特殊で、c) 他者の尊敬を実現しようとするのが、はじめて他者の尊厳を実現する、ことを表しているにすぎない。こうしてゼンセンは、尊厳が道徳の基礎づけ関係において、実在する価値として重要な役割を果たしてはならず、そうした関係の中で生み出される副次的概念であって、伝統的な用法から大きく逸れるものではない、と位置づけて

いる。

2. 自然主義、あるいは進化論と道徳心理学からの批判について

ゼンセンによるカントの尊厳概念の解釈が、カント研究に新たな論議を喚起しているが、その解釈の当否については改めて仔細に検討する必要がある。とりわけ、定言命法の普遍性と必然性の根拠について、ゼンセンは(形式的に)自由の可能性のうちに求めているが、「他者を尊重すべし」とする目的自体の命法の由来と根拠についてはなお検討すべきものが残されていると思われる。ただし尊厳が義務から独立に実在する価値ではない、というゼンセンの理解は、少なくともカント解釈としては正しいと思われる。なぜならもしカントが尊厳の実在論を採っていたとすれば、彼はその実在性について「演繹」をできていたはずだし³、また道徳性に先立って独立に実在する尊厳の価値ゆえに他者を尊敬すべきだとすれば、道徳そのものが他律的ということになってしまうからである。しかしここでは、一旦カント解釈の問題から離れて、尊厳をめぐる自然主義からの批判に目を転じてみる。

ダーウィンの進化論が登場してきた時代から、「人間の尊厳」という西洋道徳の中核をなす思想の危機は指摘されてきたが、しかし当初哲学者たちは、その危機をそれほど真剣には受け止めてこなかったようである。それはたとえ「神の似姿」という人間存在の優位さを特徴づける宗教的根拠づけが失効したとしても、人間だけが「理性的存在」であるという非神話的な根拠によって、他の動物との質的な差が担保されていると信じられていたためかもしれない。また、数学が証明と発見に関し内的基準を有する自律的な学問であるのと同様に、倫理学もまた合理的にアクセス可能で、正当化と批判のための内的基準を有する理論的探究なのだから、たとえわれわれの道徳的能力が視床下部と大脳辺縁系の働きと結びついているという生物学的事実が明らかになったところで、それによって倫理的問題に対する「合理的」検討の方法が変わるわけではない、という理由からかも知れない⁴。たしかに、生物学的制約が、行動の可能性や生存の条件を規定はするが、だからといってそれが特定の(例えばオス優位の)社会組織の「正しさ」を決定するとは限らない。その意味で進化論的自然主義に対しても、ある種の形而上学的な理論が機能する余地は残されると言える。だがこうした弁明にもかかわらずレイチェルズは、「人間の尊厳」という倫理規定に対し進化論がもたらすインパクトは絶大で、それは「人間の尊厳」の論拠を掘り崩すものであると主張する(cf. Rachels, 79/88, 91-98/102-109)。

「人間の尊厳」という考え方を支える代表的な論拠として「神のかたちのテーゼ」と「理性のテーゼ」の二つをレイチェルズは挙げているが、ここでは特にカントとの関わりで「理性のテーゼ」と呼ばれる論拠を取り上げてみる。理性のテーゼとは、人間は他の動物とは異なり理性能力を有す

3 この問題は、尊厳の基礎にある道徳法則の演繹の可能性についても指摘できるはずである。しかし道徳法則に関する演繹の困難さについてもカント自身が認めていることは周知の通りであり、道徳法則の形而上学的妥当性が超越論の意味というよりも「実践的」意味で語られていることを重視すべきであろう(Vgl. KpV, V, 42-47)。

4 Cf. Rachels, J., *Created from Animals; The Moral Implications of Darwinism*, Oxford, 1990, 78-79 / 邦訳『ダーウィンと道徳的個性主義』古牧徳生・次田憲和訳、見洋書房、2010、87-88頁参照

るのだから、その生命は特別な重要性を有し、殺したり傷つけたりすることが許されない、というものである。これに対し、ダーウィンは『人間の由来(*The Descent of Man*)』(1871)において、人間もまた動物から進化してきたものであり、程度の差が大きいとはいえ、動物にも様々な形で理性能力を確認することができることを主張していた。もちろん「理性」という能力をどのような意味で捉えるかは問題になり、例えば人間と動物とでは、言語能力の有無からしても、理性的能力の質や複雑さの違いは圧倒的に大きい、それでも両者の根本的な違いを打ち立てる根拠にはならないとダーウィンは考えている(cf. Rachels, 137-141/154-158)。そこからすれば、「尊厳」を根拠に他の生物種と区別して人間だけを特別扱いしようとする思想にはもはや説得力はない、ということになる。その一方でダーウィンは、人間以外の動物にもある種の道徳性があると主張していた⁵。ただし、それは利他性や協調性、弱者への配慮などの道徳的と思われる振る舞いのレベルであって、動物の内面で当為の意識や弱者への共感などが抱かれているのかどうかは分からない。にもかかわらずその後も動物生態学者からは、動物にも見られる道徳的現象の報告と形而上学的道徳理論への異論が提示されている⁶。

もちろん自然主義者の主張は、理性能力を経験的に検証可能なものと捉えた議論であるため、カントの形而上学的議論への直接的な批判になっているとは言いきれない。しかしそうであるとしても、例えば尊厳死をめぐる近年の議論で、賛否双方からカントの議論が引き合いに出される状況を見ると、理性能力の解釈の相違を理由に、自然主義からの指摘に傍観を決め込むことは許されないとと思われる。

さて、理性能力の意義の検討の問題に加え自然主義からの指摘をもう一つ取り上げてみることにする⁷。フィリッパ・フットが提起し、その後様々な研究者に取り上げられている「トロッコ問題」とその派生問題としての「歩道橋問題」であるが、一般的に前者については、1人を犠牲にして5人を助けることが、帰結主義(功利主義)的観点から許されるが、後者についてはたとえより多くの害悪を避けるためであっても、通りすがりの無辜の1人を犠牲にすることは許されないと答えられる。そして「トロッコ問題」と比べたときの「歩道橋問題」への対応の違いを説明するのに、カントの無条件的義務、すなわち「目的自体の定式」が持ち出されることがある。たとえどんな目的のためであれ、人を単なる手段としてのみ扱ってはならない、と。ところが道徳心理学者は、fMRIによる脳の部位の活動の検査結果を持ち出し、「トロッコ問題」の場合には前頭前野背外側部や下頭頂葉等の活性化から高次の認知機能(計算的、抽象的理性機能。いわゆる「二重過程論」

5 ダーウィンは『人間の由来』(第2版1874年)の第1部第4章(初版では第3章)でカントの『実践理性批判』の英訳の一部を引いて、人間が抱く「義務の起源がどこにあるのか」という問題が多くの人によって論じられてきたが、この問題を自然史の立場から論じた人はこれまでにないので自分がその仕事に取り組んでみる、という趣旨の説明をした上で、社会的本能を備えた動物が、人間の知能に匹敵するほどの発達を遂げれば道徳観念や良心を獲得するに違いない、と論じている。ダーウィンが参照したテキストは、J. W. Semple訳の*Metaphysics of Ethics*, Edinburgh, 1836であるが、この本は、Henry Calderwoodにより『基礎づけ』『実践理性批判』『人倫の形而上学』からの抜粋で編まれており意識されている部分が多い。なお当該箇所はアカデミー版ではKpV. V, 86に相当する。

6 Cf. de Waal, Frans., *The Bonobo and the Atheist: In Search of Humanism Among the Primates*, W. W. Norton & Co., 2013 / 邦訳『道徳の起源』柴田裕之訳、紀伊國屋書店、2014年

7 Cf. Greene, Joshua, *Moral Tribes*, Penguin Books, 2014 / 邦訳『モラル・トライブズ(上)・(下)』竹田円訳、岩波書店、2015年

のシステム2ないしマニュアルモード)が働いているのに対して、「歩道橋問題」への一般的な反応(太った男を突き落とさない)では、前頭前野腹内側部や扁桃体等の部位を中心とした感情的機能(「二重過程論」のシステム1ないしオートモード)が働いていると分析する。そしてそこでの判断は、人類が進化の過程で自然選択に有利な機能として蓄積され、強化され、培われてきた特殊な「感情」による、比較衡量を俟たない瞬間的な反応の結果であると捉える(cf. Greene, 115-126/150-165)。ところが、人間には(M. ガザニガも分離脳の実験で指摘しているように)「作り話」をする能力が備わっており、「私たちはつねに自分の行動を解釈し、自分が行っていることやその理由を、もっともらしい物語に仕立てている」(ibid., 300/399)。そして道徳の場合に「作り話」に相当するのが「合理化」であり、人は道徳の問題について何かを感じると、その感情について合理的と思われる正当化理由を作り上げる。だがそれは自分たちの道徳的直観を説明するための修辭的工夫にすぎない。グリーンに言わせればその典型例が「権利」という概念であり、それによってわれわれの部族的な道徳感情が代理され、さらに「知的フリーパス」、すなわち「証拠を無効にする切り札として機能する」(ibid., 302/403)。「権利と、その鏡像である義務は、近代の道徳的論争に用いられる最強の修辭的武器だ。……ある行為がなされるべきでないと感じるなら、その行為は人間の権利を侵害すると言うことでその感情を表現できる。同様に、ある行為がなされるべきであると感じれば、対応する義務に訴えることでその感情を表現できる」(ibid., 302/403)。そしてこうした感情の概念化をグリーンは、次のように説明している。「権利と義務は、とらえどころのない感情を理解し操作できる、より物体めいたものに変換するマニュアルモードの企てなのだ。マニュアルモードはもっぱら、行為、出来事、そしてそれらを結ぶ因果関係といった外界の物質的事物を処理するために存在する。であるなら、マニュアルモードの本来の概念体系は、具体的な『名詞』と『動詞』の概念体系である」(ibid., 304/405)。グリーンによれば、帰結主義的判断への批判のために引き合いに出される「権利」「義務」等の概念は、本来どこからともなく沸き上がる「とらえどころのない」「なされるべきでないという不定形の感情」がマニュアルモードの企てで「概念化・名詞化」されたものであって、獲得したり、喪失したり、制限されたり、侵害されたりする「もの」としてイメージされることで、感情の代わりに道徳的問題を概念的に処理することができるようになっていて、という具合に解釈される。だが、そのように概念化しても、権利をめぐる議論の大半は空虚な合理化でしかなく、結局は循環論法に陥ってしまう(cf. ibid., 305/407)。そのことをグリーンは、中絶をめぐる反対派と容認派の対立を取り上げて説明している(cf. ibid., 309-322/413-431)。そしてこうした対立を乗り越えることができる理性的で実用的理論の可能性を功利主義に求めている。

グリーンは、絶対にやってはならないとか、しなければならぬといった、どこからともなく内面に湧いてくる感情を理性的に捉えるための「作り話」として、「権利」概念を捉えているが、同様の見方は他の自然主義者も懸念するように⁸「尊厳」についても十分あてはまるのではないだろうか。例えば一方で人間の尊厳を理由に自発的安楽死を容認しようとする議論と、同じく尊厳を理由に安楽死を批判する議論との対立に見られるように。

以上のような自然主義からの理性主義的道徳理論の「尊厳」に対する指摘に反論することは、さ

8 Vgl. Birnbacher, D., *Bioethik zwischen Natur und Interesse*, Suhrkamp, 2006, 83-84 / 邦訳『生命倫理学：自然と利害関心の間』加藤泰史他監訳、2018年、102-104頁参照。

ほど難しいことではないかも知れない。そもそもカントは進化論的自然主義者が言い立てるような「理性能力の経験的事実」を背景にした道徳理論を語っているわけではなく、形而上学的ないし超越論的な道徳の基礎づけを目指しているのであって、自然主義による「暴露論法」(debunking argument)は何ら反論にはなっていない、と。さらにたとえ感情が道徳的判断や実践において何らかの(因果的な)作用をすることを認めたとしても、理性にとって大切なのは、道徳原則という形で行為や判断の「正当化の根拠」を提供することにあるので、議論の方向性が違う、と。しかしそのように議論の土俵や方向性の違いを理由に冷やかな傍観を決め込んでしまってよいのだろうか。形而上学者がいわば安楽椅子に座ったまま、机上の理念的な基礎づけ論議に終始しているうちに、現代の自然主義者は医療や教育の現場に入り込んで、道徳心理学や脳科学の成果を踏まえつつ、プラグマティックで功利主義的観点からの道徳の組み替えや活用法の見直しを提案し、例えばモラル・エンハンスメントなど人間の道徳能力の拡張のための医学的介入を提案しつつあるからである⁹。「尊厳」の復権を謳うのであれば、B.F. スキナーの『自由と尊厳を越えて(Beyond Freedom and Dignity)』(1971)という表題が実現しつつある現代の状況にあって、カントの道徳理論が(「理性の事実」を枕に)形而上学の微睡みに留まることは許されないのではないだろうか。

3. 実践的命法としての目的自体の定式と尊厳概念

カントは経験の中から道徳の一般性を捜し出すことや幸福論として道徳を語ろうとすることは、普遍的原理を捜そうとする自分の議論にはふさわしくないことを『人倫の形而上学』の序論(MS. VI. 215ff.)等で語っており、あくまでも形而上学に拘っていること、しかも形而上学を持つこと自体が「義務」であることを強調していた。その意味で、以上の自然主義者たちの言い分はカントの意図とはずれている。だが上で述べたように、カントの議論は、経験の地平を離れて、自然主義の批判が届かぬ雲上の形而上学的議論なのだから安泰とは言えない。少なくとも自然主義者からの「あとづけの作り話」という指摘に答えたことにはならない。ところでカントはもともと理性の思弁がこだわる「意志の自由」「魂の不死」「神」の形而上学的概念の實在に対し徹底した批判を行っていた。その『純粹理性批判』の終わりの方で「それゆえこの三つの主要命題は、私たちにとって知ることのためにはまったく必要でないにもかかわらず、私たちの理性が切迫して私たちにこれを託している。そうであるとすれば、その重要性はおそらく本来、専ら実践的なものに関係しなければならぬことになるだろう」(A799-800/B827-829)と語っており、『判断力批判』の序論でもそのことは繰り返されていた(Vgl. KU, V, 174f.)。更に自分は、純粋な道徳的諸法則が存在し、その法則が完全にア・プリオリに理性的存在者一般の自由の使用を規定していると「想定している」(A807/B835)として、「道徳的世界とはしたがって単なる理念、しかしそれでも実践的な理念なのである」(A808/B836)としたうえで、「その理念は、感性界を当の理念に可能な限り適合させるべく、感性界に対して現実的に影響を及ぼすことができ、また及ぼすべきである」(ibid.)、と続けていた。

この『純粹理性批判』での立場をカントがその後も維持しているのだとしたら、自由や魂の不死、

9 Cf. Persson I. and Savulescu, J., *Unfit for the Future; The Need for Moral Enhancement*, Oxford, 2012

神と並んで「尊厳」についても(たとえ形而上学的意味でとはいえ)、その実在性を安易に主張するとは考えられない。むしろ理念としての道徳の世界での尊厳の位置とその「実践的意義」をこそ検討すべきであろう。しかしその前にカントが「尊厳」を語る代表的な文脈を整理しておく。

カントが『基礎づけ』で「尊厳」に言及しているのは主に「目的の国」に関わる記述においてである。その中でも特に「尊厳」の帰属に関わる記述を拾い上げてみる。

「目的の国においては、すべてのものは、価格をもつか、尊厳をもつかのいずれかである。価格をもつものは、そのものの代わりに何か他のものが等価物とされることができる。これに反して、あらゆる価格を超えていて、したがっていかなる等価物を許さないものは尊厳をもつものである」(GMS. IV. 434)。

「道徳性は、その下でのみ理性的存在者が目的それ自体であることができる条件である。なぜなら、理性的存在者は、道徳性を通じてのみ目的の国における立法的成員であることが可能だからである。従って、道徳性と道徳性を備えることができる人間性とは、そのみが尊厳をもつものである」(*ibid.*, 435)。

ここから分かることは、尊厳とはまずもって、道徳性(道徳的に善い心術)の尊厳であり、そして道徳性を備えることができる人間性(Menschheit)の尊厳である。続けて道徳性に尊厳が付与される理由が説明されているが、それは道徳性を通して理性的存在者に「普遍的立法」への関与を促すからである。そもそも「すべてのものに価値を定める立法そのものが」無条件的で比較を絶した価値としての尊厳を備えるのであって、それゆえ「自律が、人間およびあらゆる理性的存在者の尊厳の根拠である」(*ibid.*, 436)。そして「人間性の尊厳は、この普遍的に立法する能力の内にこそ存するのである」(*ibid.*, 440)、と。

こうした記述からすると、尊厳の価値は予め存在するというよりは、普遍的立法という活動の可能性ないし自律の能力に帰され、さらに言えば自律において従うべき道徳法則の無条件的価値に依存していることになる。理性的存在者は、この道徳法則に従いうる限りで、言い換えれば「目的の国における立法的成員という主体」(*ibid.*, 439)となりうる限りで尊厳を担いうる存在ともなるのである。その意味では、自らを道徳性に向けて向上させようと努めるところに「尊厳」が成り立つという指摘も、たしかに人間性の尊厳の一側面として押さえておくべきポイントであろう。ただそうであればなおのこと、尊厳は実在にではなく、意志や実践の可能性に帰せられる尊称というべきであろう。また一旦成立した目的の国における尊厳によっても自他相互の尊重的応接は促されるだろうが、それは「すべての理性的存在者の各々が自身とすべての他人をけっして単に手段としてのみでなく、常に同時に目的それ自体として扱うべきという法則のもとにある」(*ibid.*, 433)からである(cf. Sensen, 2011, 174-5, 2017, 240)。

理性的存在者は目的自体として尊重されるべき存在であり、しかも同時に自律を通して尊厳を担いうる主体(厳密に言えば人間性)でもあるがゆえに、尊厳を担う主体と尊敬の対象とは「重なりあう」ことになる。そして『人倫の形而上学』(1797)になると目的自体としての理性的存在者と尊厳の担い手としての自律的主体の重なりは、文脈によって交錯し、尊厳の主体が尊敬の対象として扱われる表現もたびたび登場してくる。

例えば「自己自身に対する義務一般」では、現象的人間が他の動物とも共通な有用的価値で評価されるのに対して、次の様に語られている。「人格としてみられた人間、すなわち道徳的=実践的主体として見られた人間はすべての価格を越えている。なぜなら、このようなもの(homo

moumenon 可想の人間)としての人間は、他人の目的に対する、いやそれどころか自分自身の目的に対してさえも単に手段としてではなく、目的自体として尊重されねばならないからである。すなわち人間は尊厳(絶対的な内在的価値)を有し、これにより人間は、この世界のあらゆる存在者に自分への尊敬を強要し、そうした存在者と自分とを比較し、平等の立場から評価することができるのである」(MS. VI. 434f.)。

このように、目的自体としての他人の尊重と、尊厳への配慮が相互に理由づけ合う表現は、『基礎づけ』以降の著作で何度か登場してくる。そのため現代的な意味で、理性的存在者としての人間には尊厳が備わっており、それが自律的な存在としての尊敬を要請する、あるいはそれゆえ他者を尊敬すべきとする解釈が生まれてきても不思議ではない。しかし条件付けの関係で言えば、まず道徳性の尊厳があり、その条件の下で理性的存在者の尊厳が成り立つのであり、しかも他者の尊重を求める「目的自体の定式」は、尊厳とは独立の形で導入されていた。

では、「目的自体の定式」といわれる道徳原則は、どのような形で導入され、その必然性と普遍性とが説明されているのだろうか。

意志とは、ある法則の表象に適合して自己を行為へと規定する能力であって、その能力は理性的存在者のみが有し、自己規定の客観的根拠になるのが「目的」であるとした上で、仮言命法の根拠となる主観的目的とは区別し、実践的法則の根拠となり得る「目的」について、次のように語られていた。

「その Dasein 自体が絶対的価値をもち、目的それ自体として一定の法則の根拠であることができるような何ものかがもし存在するとすれば、そのものの内に、そしてそのものの内にのみ可能的な定言命法の根拠が存在することになろう」(GMS. IV. 428)。この仮説的説明に続けて、一つの宣言のようにして「さて私は言う、人間と一般にあらゆる理性的存在者は、目的それ自体として現存(existiert)し、あれこれの意志によって任意に使用される手段としてのみ現存するのではなく、自分自身に向けられた行為においても、他の理性的存在者に向けられた行為においても、あらゆる行為において常に同時に目的としてみられなければならない、と」(ibid.)。

なぜ、理性的存在者は目的自体として扱われなければならないのか。それは、「理性的存在者の本性(Natur)がこのものをすでに目的それ自体として、すなわち単に手段としてのみ用いられなくてはならないものとして際立たせ、したがってその限りにおいてあらゆる選択意志(Willkür)を制限する(そして尊敬の対象である)からである」(ibid.)。そして「理性的存在は客観的目的である。言い換えれば、その Dasein そのものが目的であるようなものである」(ibid.)、と。また、もし最上の実践的原理があるとすれば、それ自身が目的自体であるが故に必然的に誰にとっても目的であるものの表象から意志の客観的原理を形成できる原理でなければならない、とした上で、その原理の導出を次のように説明している。「人間は自分自身の Dasein を必然的にそのように(目的自体として)表象するが、……しかし他のすべての理性的存在者も自らの Dasein を、私に当てはまるのと同じ理性的根拠に従ってそのようなもの(目的自体)として表象する。それゆえこの原理は客観的原理であって、この原理を最上の実践的根拠に、意志のすべての法則が導かれうるに違いない」(ibid., 429)、と。

カントは、「理性的存在者はその本性」からして「自らの Dasein そのものを目的とする」存在であると言うが、それが具体的に何を意味するのかは分からない。自己の生存か、あるいは「自律」のように何らかの特別なあり方なのか、ここで直接には何も語られていない。しかしこれに続く

次の文章は注目すべきかと思われる。すなわち理性的存在者は「その目的の代わりに、このものが単に手段として役立つような他のいかなる目的も置き換えることができないようなものなのである。なぜなら、もしそうでなければ、絶対的価値を持つものはどこにもまったく見いだされないことになろう。ところですべての価値が条件付きであり、従って偶然であるならば、理性にとって最高の実践的原理はどこにも見いだすことができなくなるであろう」(ibid.)。

自らの Dasein を目的とする理性的存在者こそが、絶対的価値をもつものであり、その価値の実現を命ずる道徳法則こそが最高の実践的原理である、という発言はどんな根拠から主張されたものであろうか。ここではその根拠を十分に検討することはできないが、カントは理性的存在者が自らを目的自体として表象するという規定に注をつけ、「この命題を要請として掲げる」としている。その意味では、確固たる真理の認識とは言えないが、しかし少なくとも常に「無制約的なもの」を求める理性が自らに許される最低限の実践的指針を考えると、「普遍化可能性」や「自律」と並んで「それ以上他の目的に制約されない」という意味での無制約性を意志(と行為)の構造に即して普遍的な「目的自体」の命法として設定することが、理性に許されるぎりぎりの実践的原理の提示あると考えた、と推測される。そしてそれが「実践的原理」であるということは、行為において従うべき指針(命法)であるという意味に加えて、行為の都度に参照され適用されることで、その妥当性が維持され続ける原理であるという意味が込められている、と考えられる。

以上を踏まえて「目的自体」の命法と人間の「尊厳」との関係をごく簡単に整理しておこう。「目的自体」の命法が最高の実践的原理として設定(想定)されることで、道徳性の尊厳が確保され、それに義務として従いうる限りで人間性の尊厳が、延いては(目的の王国の住人としての)理性的存在者の絶対的価値として人間の「尊厳」が成り立つと理解できる。その意味で尊厳は、実践において維持される原理の妥当性の上に(二次的に)構築されたものと捉えることができる。尊厳概念をさまざまな感情的反応に対して「あとづけ的に作られた」概念と揶揄する見方もあるかも知れないが、それは帰納的に求められた原理が単なる「一般性」にすぎず、「道徳性の原理とはなり得ない」(Vgl. MS, VI, 215f.)のと同じように、経験を取りまとめて作られたものではない。むしろこの場合の尊厳概念は、超越論的に構成されたアプリアリで実践的理念と捉えるべきであろう¹⁰。そうして構成された概念が一旦成立してしまえば、あたかも実在的な絶対的価値を表す概念として用いられる可能性があることは否定できない。しかし絶対的価値とは言っても、それはあくまでも実践的理念の世界の話である。その意味で極めて謙虚な、ただし実践的には挑戦的な提言でもある。実践的という意味では、理念としての道徳法則への従属が自律の形で意志され、実践されることではじめて維持される価値というべきであろう。つまり理性的存在者による道徳の絶えざる実践に依拠し、自転車操業的に維持される価値であって、けっして人びとの実践から離れて、独立(an sich)に成り立つ価値ではない。

10 尊厳概念を超越論的に構成された概念として位置づけようとする考えは、シンポジウムにおいて既に蔵田氏によって示唆されていた。構成主義にも幾つかの種類があると考えられるので、なお検討は必要と思われるが、方向性としては私も賛同する。なお尊厳概念の基礎づけ問題については以下も参照。Formosa, Paul, *Kantian Ethics, Dignity and Perfection*, Cambridge U.P., 2017

4. 尊厳概念をめぐる自然主義との対話の可能性

カントは『基礎づけの』最後で「理性は、無条件的に必然的なものを休みなしに求め、それを十分に把握する何らかの手段をもたずにそれを想定する、という必要に迫られるのであって、もし理性が、この前提と両立できる概念を発見できさえすれば、それで十分幸いなのである」(GMS.IV.463)と語っていたが、まさに独断の轍を踏まずに、かろうじて理性がヌーメノンの世界で求めうる手がかりの一つが、それ以上のいかなる目的にも制約されない目的自体の存在であった。それは延いては、普遍化可能性の定式や自律の定式とともに、理性能力だけから構築できる道徳形而上学の構想のための数少ない錨となるのであって、それなしには道徳の形而上学の構想は成り立たず、すべて相対的で経験的な道徳の波にさらわれてしまうことになる。

さて、目的自体の定式は、自然主義者が指摘する素朴な道徳的感情、例えば「歩道橋問題」で人を突き落とす行為に「為すべきでない」という感情的反応への理由をあとづけるものとされていた。だがカントの発想に従えば、感情的な反応に沿うどころか、たとえそうした経験的感情の反応に逆らっても為すべし/為すべきでない¹¹と命じ、その意味で素朴な感情を批判したり差し止める働きにこそ、その意義があった。自然主義者による「単なるあとづけ」という説明は一面のすぎて正しくなく、むしろ経験的道徳世界を逆照射し、反省・吟味する道標にもなりうるということである。それでは目的自体の定式さえあれば、尊厳概念は不要ということになるだろうか。たしかに尊厳概念が目的自体の定式に支えられているのだとすれば、多くの場合、尊厳の尊重は自分や他人を目的自体として扱うことと重なり合う。その意味で定言命法に対して副次的概念であるというゼンセン等の解釈が出されるのも理由のないことではない。しかしそれでは目的自体の命法に従った行為であれば、それは同時に尊厳に配慮した行為になる言えるだろうか。例えばカントは「愛と尊敬の結合」に関わって、無償の隠れた親切、相手を目的自体として尊重した親切であったとしても場合によっては尊厳が傷つけられる場合がありうる状況を示唆している。「ある人が他人から親切を受けると、その人はおそらく、愛においては平等を期待することができても尊敬においてはそれを期待することができない。なぜなら、その人は義務を課せられていながら、相手に義務を課すことができないという明らかに一段低い立場にあることがわかるからである」(MS, VI, 471)。そうした事態は、大災害で不特定多数の無償の援助を長期に互って受け続けるうちに、自ら無力さからやりきれない感情に苛まれ、尊厳が静かに傷つけられることがある、という近年の研究報告にも見て取ることができる¹¹。同じようなことは安楽死や中絶をめぐる実際の状況でもあり得る話である。その意味で尊厳の概念は、目的自体の定式(義務)が掬いきれない不憫さ、諦め、口惜しさや怒りなど、功利主義であれば(あるいは権利の視点でさえ)あっさり切り捨ててしまうかもしれないものを掬い上げ、そこに意味を与える空間を構成する可能性を備えていると言えるのではないだろうか。それは目的自体の義務(そしてそれに応じた権利)が設定されることではじめて拓かれる空間である。自然主義者が指摘する、どこからとも知れず湧いてくる素朴で未整理な感情では明らかにならなかった価値が、目的自体の定式の「義務」を挟むことで新たな意味空間を創り上げる。その鍵となるのが「尊厳」である。それは伝統的な尊厳概念だけでは明らか

11 内尾太一『復興と尊厳—震災後を生きる南三陸町の軌跡』東京大学出版局、2018年、第2章参照。

にならなかった地平である。

なぜ「尊厳」にはそのような働きがあると言えるのだろうか。それは目的自体という抽象的で「消極的」(GMS, IV, 437)な概念を越えて、より積極的に無制約的価値への関心を促す実践的理念の側面を有するからであろう。もしこの内在的な価値が単に形而上学の実在として(独断的に)設定されただけならば、自然主義者からの「議論を差し止める切り札」的な作り話として批判を招いてもいたしかたない。しかし理念の世界とは言え、目的自体の定式という「義務」の成立を前提しつつ、義務だけでは掬いきれない「たいせつなもの」「無視され切り捨てられてはならないもの」を省み、照らし出す働きを有する理念としてカントの尊厳概念には新たな実践の地平を(indefiniteな形でではあるが)指し示す可能性がある。それは現代の枠組みでいえば、正義を超えたケア地平を暗示するものでもある。

おわりに

カントの「尊厳」概念そのものは、道徳性(義務に従う自律の可能性)を基礎として人間性に付与される価値的な尊称である以上、生命倫理をはじめ「尊厳」をめぐる現代の多様な問題に対応しきれない部分があることについては認めざるを得ない。しかし、一方でカントの尊厳概念は、権利の基礎としてというよりは、権利(そして義務)の概念が適用の範囲を広げ、さまざまところでコンフリクトを引き起こしている現代だからこそ、改めて参照されるべき意義を有しているのではないだろうか。たしかにそれがカントの尊厳概念の意味の中核ではないかもしれない。しかしそうだとすると形而上学的に構成された道徳的理念の世界、それも「義務」の概念の上に構成され直した実践的理念だからこそ、その尊厳概念は新たに創生される価値の地平を照らし出す機能を有している。そしてそれは自然主義からの批判に応え、しかも自然主義者が押し広げようとする効用の世界と積極的に切り結び、対話する可能性にも開かれていると思われる。だが、そのことを改めて検証する意味でもカントの実践的な道徳形而上学が経験世界にどのような影響を及ぼしうるのかを、さらにカントの他の著作をも含め総合的に検討してみる必要があるだろう。

付記 本研究は、文部科学省科学研究費補助金(課題番号18H05218)および(課題番号18K00003)による研究の成果の一部である。