

善 と 個 人

——個人における共同的な善への服従について——

田 村 均

1. はじめに
2. 欲求と善
3. 合理的個人と自己犠牲
4. 自己犠牲と共同行為
5. チャールズ・テイラーの自己の概念
6. むすび

1. はじめに

本論文は、個人が「よいこと」を行なったり「よいあり方」を実現したりしようとするとき、どんなことが起きるのか、という問題を取り扱う。私たちは、よいことを行なおうとするとき、自分がよいと思うことを行なう、という姿勢を取るはずである。ところが、私たちの知力は限られているから、よいことだと思って行なったことが、よいことではなかった、という場合はしばしばある。また、自分がよいことだと思わないことを実行して、それが結果的によいことであったと判明する、という事態も考えられないではない。何かがよいことであるかどうかは、私たちがそう思うということから独立に客観的に決まる、と言いうる局面がありそうである。

ところが、自分がよいと思うことを行なう、という基本的な姿勢を手放してしまうと、私たちは、よいことを行なったり、よいあり方を実現したりする手がかりを失ってしまう。他の人の忠告を受け入れて考え方を訂正し、改めて仕切り直してものごとを行なうという場合でも、やはり私たちは、自分がよいと（他人の忠告を受け入れて）思うことを行なう、という手順に従っている。行動するときは、自分の身体を動かしたり止めたりするのだから、自分の脳以外の何もかも自分の四肢に運動を命ずることはない。この意味で、私たちは、自分でよいと思ったことを行なうという行為の基本形式から離れることはできない。

他方、自分にとってよいと思われることを断念して、自分以外の個人や集団のためになることを行なう、という行為は、ときに自己犠牲的行為と呼ばれ、一般に、多くの社会でよいことであると考えられている。この自己犠牲的行為に、自分でよいと思うことを行なうという上述

の基本形式を適用すると、実は自己犠牲という概念は空っぽであり、その実例は存在しない、という奇妙な結論が得られる。これは「自己犠牲論法」とも呼ばれる一つの逆説である。自分でよいと思うことを行なうという行為の基本形式と、自己犠牲という美德の形式は、簡単には両立させられないのである。

この二つの両立の可能性を追究すると、どういう事態が招き寄せられることになるのかを以下で考察する。現れてくるのは、共同的に認められた善に個人が服従するという事態の不可避性である。

以下、2節では、個人と善と欲求の関係を整理し、合理的個人というあり方の概要を述べる。

3節では、「自己犠牲論法」の趣旨を説明し、次いで、合理的個人の功利主義的な解釈の下で、この論法の逆説的帰結を免れようとする二つの試みを検討する。結論として、この二つの試みはいずれも成功していないことが明らかになる。

4節では、自己犠牲的行為を共同行為の一種として捉えることによって、自己犠牲という概念が、個人の共同体への服従を含んでいることを浮かび上がらせる。

5節では、チャールズ・テイラーを取り上げて、合理的個人に対し、功利主義的でない解釈を適用する場合にも、個人が自我理想に服従するという形式で、個人の共同的な善への服従という事態がもたらされうることを指摘する。

6節はむすびである。

2. 欲求と善

人間は自分が最善だと思ったことを実現するように行為する。このとき、「最善」という言葉には特定の内実を予想しなくてよい。「善」をどんな意味に解するにせよ、人間は最も自分のためになることを目指して行為するということである。

この考え方の古典的な例として、プラトン『ゴルギアス』の中のソクラテスの言葉が挙げられよう。

「われわれが歩く場合にも、善を求めて歩くのであって、つまり、歩くほうがよいと思うから歩くのであり、反対にまた、立ち止まる場合にも、同じ目的のため、つまり善のために立ち止まるのだ。そうではないかね。(468B)」

ソクラテスは、この考え方を提示した後に、行為者が真に実現を望んでいること（善）と、善を得るためになると思って実行すること（その時々欲求の対象）との違いに注意を促す。薬を呑むのは、薬を呑むこと自体を欲するからではない。健康という善を得るためである。薬の処方間違いがあれば、健康は得られない。薬を呑むことをたしかに欲し、たしかに実行し

たとしても、善が得られるとはかぎらない。それゆえ、

「自分の思うとおりのことをしていても、それでもって大きな力があるということにはならないし、また、自分の望んでいることをしているということにもならない。(468E)」

自分が最善だと信じ、心から欲することを実行しても、自分の真に望む善に到達できるとはかぎらない。善は、このとき、個々の人間の欲求のあり方とは別の、客観的な水準に存在するものとして位置づけられている。

現代の私たちも、上の例のように、例えば病気の新しい治療法を試してみても期待した結果が得られなかった場合、自分自身の思うとおりのことができて、自分が本当に望んでいることにはつながらないという厳粛な事実を体験するだろう。だから、自分の有限な知性を精一杯使ったとしても、自分が真に望む善に到達できるとはかぎらない、という主張は首肯できる。

ところが、私たちには、善の客観的実在という教説は全面的には同意しにくいもののように響く。新旧の治療法について十分な情報の開示を得て、それぞれを比較検討して自分が決定したのなら、その結果として得られたものは、自ら到達しうる最善と言うほかないのではなかろうか。利用可能な情報を徹底的に検討し、最終的にこれで行こうと決定したのだとしよう。もちろん、もう少し情報を得て、もう少し時間をかけ、もう少し判断力を磨いて決定する、ということも可能ではあるだろう。しかし、そうしたとしても、それは結局「十分な情報の開示を得て、自分で決定する」ということのもうひとつのあり方に過ぎない。私たちには、十分な情報開示の下で自分で決定する、という以外の仕方善に到達する見込みはないように思われる。賢人の意見を取り入れれば今よりも賢い決定が下せるようになるかもしれない。だとしても、自分が自分以外のものになることは論理的に不可能である。これと正確に同じ理由によって、自分の決定以外によって私たちが善に到達することはまったく不可能なように思われる。

こうして私たちは、善の客観的実在の教説については態度を保留しながら、自分の合理的な欲求の最大限の充足が、自分にとって可能な善の最大限の実現である、という考え方に導かれる。ここで「合理的な欲求」とは、欲求する内容が可能な限り正確な事実情報に基づいていて、かつ欲求の持ち主が異常な心理状態にない、というほどのことを意味する (Brandt 1972, 1998)。このような合理的欲求の実現の過程として、個々の人間の行動が生み出される。こうして措定される欲求と行動の結びつきは、次のような人間行動の理解をもたらす。

「およそ正気の行動であるかぎり、ひとは自分にとってよきもの（正の価値をもつ事態）を目指し、あしきもの（負の価値をもつ事態）を避けて行動する、ということが人間理解の基本の公理であるといえる。(黒田 1992, 26)」

これは人間の最低限の合理性と言ってよい。愚かな人は愚かな決定を下すから、真には本人のためにならない悪しきことを、善きことと思い込んで行動してしまうかもしれない。しかし、誰しも自分以外のものになることはできないのだから、愚かな人も賢い人も、事実在即し、自分なりの決断に沿って行動するしかない。私たちには自己決定以外のあり方はできないのである。行為者本人の視点から見て、よいものを求め、あしきものを避けるという以外に、善を得るための行動の指針はないのではあるまいか。(だが、このことの自明性は、本論文のむすびにおいて、しりぞけられることになる。)

自らの合理的欲求の最大限の充足を追求する個人は、時に「ホモ・エコノミクス」と呼ばれ、いわゆる合理的個人として、現代の人文・社会科学に広く受け入れられている。これは現代の有力かつ支配的な人間観なのである。

「ホモ・エコノミクスは、1世紀以上にわたり、経済学の理論的世界で排他的な地歩を占めてきた。さらに、合理的に自己利益に動機づけられた行為者のモデルは、政治学、社会学、法学、哲学の重要な分野をも支配している。(Anderson 2000, 170)」

3. 合理的個人と自己犠牲

別の場所でも述べたが¹、合理的個人は、人類が古くから持っている自己犠牲という概念と衝突する。それを見ておく。まず、直観的に言って、自己犠牲とは、ある人物が、自分にとっては不利益になるが、自分以外の個人または集団にとっては利益になることを、自分に不利益となると知りつつ遂行することである。すると、合理的個人が自己犠牲的行為を遂行することはあり得ない。なぜなら、人間は常に自分にとって最も利益になる(最善の)行為を遂行するはずだからである。自己犠牲のように見える行為が遂行されたとしても、その個人が正気であるかぎり、本当は自己犠牲ではなかった(当人の不利益になる行為ではなかった)、ということにならざるをえない。かくして、現代の有力で支配的な人間観を取ると、自己犠牲という行為類型は、实例をもたない空集合になるのである。

この合理的個人と自己犠牲との不整合は、オーバーボルド(Overvold 1980)によって最も早く指摘され、遅れて田村 1997によってオーバーボルドとは独立に指摘された。田村 1997は、不整合に対する論理的直観についてはオーバーボルド 1980と共通だが、オーバーボルドの3論文(Overvold 1980, 1982, 1984)の存在をまったく知らずに書かれたため、後に見るように、両者の不整合の解決の方向性はまったく異なるものとなった。

3.3節で見るが、オーバーボルドは、個人主義の範囲で自己犠牲的行為が可能となるような

¹ 田村 1997、田村 1999、田村 2010。

欲求の理論を構成する道をとる。田村 1997は、個人の統合という理想の実現可能性を疑問視する。そして自己犠牲的行為においては、社会的な圧力にさらされた行為者が分裂を起こしながら行為している、という考え方をとる。自己犠牲は本質的に社会的な行為類型であり、権力と個体の接触面に生じると見なす道をとるのである。これについては、4節で述べる。

3.1 自己犠牲論法 (the argument from self-sacrifice)

合理的個人と自己犠牲の概念的不整合は、時に、欲求充足を幸福の定義と見なす「幸福の欲求理論 (the desire theory of welfare)」と自己犠牲との間に成立するとされる場合がある。幸福の欲求理論によれば、幸福とは、合理的個人が自分の欲求を充足することである²。この幸福観と自己犠牲との不整合は「自己犠牲論法 (the argument from self-sacrifice)」³と呼ばれ、次のように提示されている (Heathwood 2011, 19)。

「この論法によると、標準的で、制限を伴わない諸々の幸福の欲求理論は成り立たない。なぜなら、それらの理論は、自己犠牲が概念的に不可能であるというバカげた含意 (the absurd implication) を伴うからである。この議論の論理的根拠は、短く言うと次の通りである。大まかに言って、ある行為が自己犠牲的行為の中に数え入れられるためには、その行為が、少なくとも(i)自らの意志による (voluntary) ものであって、(ii)情報開示が十分 (informed) であり、かつ(iii)その行為者にとって最善の帰結をもたらさしめない (non-opitimific) のでなければならない。しかるに、(i)と(ii)が満足された場合、標準的で制限を伴わない幸福の選好主義者の理論 (a standard, unrestricted preferentist theory of welfare) を前提すれば、(iii)が満足されることはあり得ない。以上のようにこの議論は主張する。ある行為が自らの意志によるものであるならば、その行為は行為者によるその実行を最も望んだ行為である。そしてさらに、情報開示が十分であるのなら、標準的な幸福の欲求理論に基づく、その行為はその開示によって行為者の利益に最も適ったものとなる。それゆえ、条件(iii)は満足されるはずがない。自らの意志に沿い、十分な理解を伴いつつ行為するのなら、私たちは、エゴイストであるしかない。私たちにとって最善 (best for us) ということを経験的に沿って解釈すれば、私たちは、私たちにとって最善のことしかできないのだ。(Heathwood 2011, 19)」

2 ヒースウッドは、幸福の欲求理論を、「人間の幸福 (welfare) が根本的に欲求と関わりを持つ、すなわち、自分が欲しているものを得ると関わりを持つ (Heathwood 2011, 18)」という考え方として語っている。

3 「自己犠牲論法」は、幸福の欲求理論に関わる多くの論者によって、有効な議論として認識されている。ヒースウッドは、議論の効力を認める論者として、リチャード・ブランド (Richard Brandt)、ジェイムズ・グリフィン (James Griffin)、スティーブン・ダーウォール (Stephen Darwall)、トマス・カーソン (Thomas Carson)、トマス・シュウォーツ (Thomas Schwartz)、L. W. サムナー (L. W. Sumner)、そして、アマルティア・セン (Amartya Sen) を挙げている (Heathwood 2011, 18-19)。

繰り返し出て来る「標準的で制限を伴わない」欲求理論とは、ある人物のもつすべての欲求が、その人物の幸福に重要な関わりをもつ、という理論である (Heathwood 2011, 20)。これと対比される「制限を伴う」欲求理論として言及されるのは、オーバールド (Overvold 1980, 1982) の欲求の分類の枠組みである (Heathwood 2011, 24)。制限を伴う理論と伴わない理論とが、どのように自己犠牲と関わるのかについてはそれぞれ3.3節と3.4節で述べる。

上の引用の随所で、「情報開示が十分 (informed)」という条件が付いている。この条件は、自己犠牲に関わって特に重要になる。行為が行なわれる状況に関して情報開示が十分でない場合、行為者の知らないところに行行為者の利益に最も適った行為の可能性があるかもしれない。ゆえに、情報開示が不十分な場合は、実際に選択された行為が行行為者の利益に最も適っているとは限らない。たとえ行為者が自分にとって最善でない選択肢を選び取っているとしても、情報不足のせいで不利益な選択をしたと解釈できる場合、その行為選択は自己犠牲的とは言にくい。

例えば、放射線被曝の可能性を告げられずに原発事故の復旧作業に従事した作業員は、たとえ放射線障害で死亡したとしても、自己犠牲的に振る舞ったとは言にくい。こういう場合は、自己犠牲ではなく、むしろ端的に被害者とか犠牲者 (a victim) と呼ばれるべきである (田村 1997, 50)。自己犠牲に関わるとき、情報開示が十分であることは、通常の行為選択において問題となる以上に関心の焦点となる。

さて、上に引用したヒースウッドの説明で、「自己犠牲論法」の論理的な構造は明らかだろう。実行を最も欲した行為を、十分な情報開示の下で遂行したのなら、行為者にとって最も望ましい (幸福の欲求理論において「最善」の) 選択が為されていることになる。したがって、その行為は自己犠牲ではないであろう。

別の場所でも用いた例だが (田村 1997, 1999, 2010)、ある女性が自分の結婚と仕事上のキャリアを断念して年取った親戚の老人たちの世話をすることにした場合⁴、この女性が自らの意志によって世話をすることを選び取っていて、かつ自分が現実に引き受けることになるさまざまな利益と不利益に関して十分な情報を得ていたならば、この女性は自己犠牲を遂行したとは言にくい。次のような状況を想像してもよい。コルカタの路上で死んでゆく人々を看取る活動を続けたマザー・テレサに向かって、「立派で自己犠牲的な行ないですね」と誉めたならば、マザー・テレサはどう答えるだろう。おそらく、「いいえ、私は自分が心からしたいと思うことをしているだけです」と答えるのではないだろうか。人間は自ら最善と思ったこと遂行するという人間観を採用すると、自己犠牲の典型例が、自己犠牲と呼びにくいものに変貌してしま

⁴ この例は、*Collins COBUILD English Language Dictionary* 第1版(1987刊)の「sacrifice」の例文、“women who have sacrificed career and marriage to care for elderly relatives”から取った。この例文から、「犠牲 (sacrifice)」という言葉のこのような用法、およびここに語られているような事例の存在が、日本語圏に限られないということが分かる。なお、第2版以降、この例文は見当たらない。

う。これが「自己犠牲論法」の論点である。

3.2 「自己犠牲論法」への可能な回答

ここで注目すべきことは、「自己犠牲論法」においては、自己犠牲が概念的に不可能になるという論理的帰結が「バカげた (absurd)」ものであると明言されるということである。幸福の欲求理論をとれば自己犠牲の概念的不成立が帰結する。このとき、幸福の欲求理論の方を優先して自己犠牲の可能性の方を捨てる、という解決策は問題外なのである。この点はまったく議論の余地の無いものとして語られている。平たく言えば、自己犠牲なんかなくてよしい、という結論はバカげていると見なされている。

西洋キリスト教文化圏では、イエスの自己犠牲という教義は、道徳的な世界理解における共通の了解事項の一つである。十字架上のイエスは、全人類の罪を贖うために十字架上で死ぬ。これは人間たちに向けられた神の愛なのである。

「神は我々に対する御自身の愛を確定して下さった。我々がまだ罪人であった時に、キリストが我々のために死んで下さったのである。」⁵

この教えは西洋キリスト教世界の常識である。およそ常識ある人ならば、熱心な信者でなくとも、自己犠牲および愛がこの世界の道徳的な成り立ちに深く関わる、ということを受け入れないわけには行かない。だから、自己犠牲や愛の存在しない世界がもたらされてはならないという要請は、たとえ合理的個人における自己利益の最大化を肯定的に考えるとしても、言わば、より上位の要請として優先される⁶。その意味で、合理的個人は愛も自己犠牲も必要としないというのは、バカげた考え方だと明言される。

ヒースウッド 2011は、この「バカげた」帰結を避ける方策が、「標準的で、制限を伴わない幸福の欲求理論」の範囲内に成立すると論じて行く。その概要はすぐに述べるが、それに先立って、「自己犠牲論法」に対する基本的な回答の可能性を示しておく。別の場所ですでに述べたように⁷、この「自己犠牲論法」に答えるのには、三つの方法しかない。工夫を凝らしてど

5 「ローマにいる聖者たちへ 5：8」『新約聖書 訳と註 4 パウロ書簡他』田川建三訳。

6 例えば、J.S. ミルは、自己犠牲の存立を否定しなかった。それを功利主義的に説明できるとした。

「功利主義の道徳は、人間が自分自身の最大の善を他の人々の善のために犠牲にする能力があることを認識している。功利主義の道徳は、犠牲がそれ自体として善であるということを認めないだけである。すなわち、幸福の総量を増加させないか、または増加させる傾向を持たない犠牲は、無駄だと考えるのである。(Mill 1972, 17)」

だが、このミルの議論には不整合が含まれている (田村 2005, 23-25)。

7 田村 2010の pp. 263-265を見られたい。なお、田村 1997、田村 1999でも同じことを述べたが、田村 2010

ういう回答を仕立てるにせよ、その答え方は論理的には以下の三つのどれかに落ち着く。

第一の答え方は、自己犠牲の放棄である。自己犠牲などなくてよろしい、と認めるやり方。合理的個人は自己利益を最大化するように行為する。したがって、自己犠牲とは空虚な概念であって、真には自己犠牲であるような行為は存在しない、と認める道である。

第二の答え方は、合理性の放棄である。自己犠牲は非合理的な行為なのだ、と認めるやり方。ある人が、特定の個人または集団のために自分にとって最善の選択肢を放棄し、他の個人または集団のために善い（自分にとっては価値の劣る）選択肢を選ぶことはある。だが、それは自己利益の最大化を合理的と考える限り、合理的な行為ではない。そして、愛は合理性では割り切れないのだからそれでよい、とする道である。

第三の答え方は、個人という概念の放棄である。自己犠牲は合理的な行為だが、その行為は主体の分裂を含むから、不可分者としての個人 individual の行為ではない、と認めるやり方。自己犠牲的行為は、行為者を含む共同体の観点からは合理的（すなわち、共同体の利益を最大化する行為）であるが、行為者自身の観点からは合理的でない（行為者に深刻な不利益をもたらす）。行為者個人と共同体の間に利害の対立がある。そして、行為者は、自分自身で納得できない（行為の合理性を完全には受け入れられない）まま行為する。行為者は、自分の観点からは最善の選択が実現されずに内心に維持された状態（自分の本心は別にある状態）で、現実には自分の不利益をもたらす行為を実行する。共同体の利益に適った行為が、外形的に（演技的に）生み出される。犠牲 (a victim) にされるのは行為者の本心にほかならない。こうして行為者の内面に、自分の本心と自分の役割心理という分裂が生じるので、行為者は不可分者ではないことになる。⁸

この三つのうち、問題の本質を捉えているのは、第三の回答である。第一の回答は、キリスト教徒ならずとも受け入れにくい。この回答は、自己犠牲という概念を私たちの言語体系が備えていて、まれには自己犠牲的行為があり得ると私たちが考えている、という事実と適合しない。第二の回答は、自己犠牲があからさまに不合理な行為とは見えない、という事実と適合しない。自己犠牲的行為は誰かのためになっている。その意味で理由付けの成り立つ行為である。つまり、少なくともその意味においては合理的なのである。これら二つと違って、第三の回答は、行為者が自分の利益と他者（特定の他人または共同体）の利益との間で引き裂かれていて、自分の利益（個人としての利害）を完全には放棄せずに、言わば未練を残して行為する、という自己犠牲の状況をうまくすくい取っている。これは体験的にもありがちな状況である。

が最も簡潔である。

⁸ 自己犠牲的行為が本質的に演技性を持つことについては、田村 2010の pp. 267-269、田村 2014の pp. 21-25を見られたい。

3.3 「制限を伴う」幸福の欲求理論 —— オーバーボルドの場合

オーバーボルドは、「自己犠牲論法」を切り抜けるために、ある人物のもつすべての欲求集合のうちに、その人物の生存を必要条件とする欲求群と、そうでない欲求群、という区別を設けた (Overvold 1982, 188; 田村 2005, 36-39)。生存を必要条件とする前者の欲求群を、オーバーボルドは、自己利益に関わる欲求群というように特徴付ける。そして生存を必要条件としない後者の欲求群を、当人の自己利益には関わらないが当人の合理的欲求ではありうる欲求群、というように特徴付ける。自己利益の決定に関与する欲求を以上のように定めると、我々は自己犠牲について不合理に陥らずに語れるようになる。

具体例を通じて考えた方がわかりやすい⁹。マキシミアン・コルベ神父¹⁰は、アウシュヴィッツ強制収容所で、処刑のために選別された一人の収容者の身代わりとなることを自ら申し出て、餓死監房に送られて死んだ (ヴィノフスカ 1982, 258ff)。このとき、身代わりになりたいという欲求は、オーバーボルドの分類によれば、神父の自己利益を決定する欲求に入らない。なぜなら、コルベ神父の生存は、この欲求が実現された状態の必要条件ではないからである。しかし、身代わりとなることを、すべてを考慮した上で自分が最も遂行したいこととしてコルベ神父が選好した、ということは十分ありうる。キリスト者の義務として、あるいは愛の名において、関連する事実を全て考慮した上で、この選好が、コルベ神父の心の中に自らの行為可能性として浮かび上がってきた、と考えることは可能である。この場合、身代わりとなって死ぬことは、自己利益を最大化する行為ではないが、合理的な (すなわち、関連する全事実の熟慮にもとづく) 選好として成立する。かくして、自己利益を最大化する選択肢を、「よく分かった上で意志によって見送る (Overvold 1982, 191)」ことが成立する。オーバーボルドによれば、これが自己犠牲なのである。

オーバーボルドは、自己利益の概念を新たに定義し直すことによって、自己利益に最も適う行為と合理的行為とを分けた。行為者が事実情報を十分に得た上でよく考えて遂行した行為は、合理的行為であるが、自己利益を最大化する行為であるとは限らない。なぜなら、自己利益を算出するときに考慮されるのは、行為者の全欲求ではなく、欲求の実現された状態において欲求主体 (行為者) の存在が不可欠であるような欲求だけだからである。そこで、自分が何かのために身を捧げて死ぬという行為であっても、事実情報を十分に得た上で熟慮して遂行されるならば合理的行為であるが、しかし、自己利益を最大化する行為ではない、と言えるようになる。こうして、自己犠牲的な行為は、偏見や心理的歪みに起因していない限りで、事実の十分な開示に基づく合理的行為ではあるが、しかし自己利益には反している行為として記述できる。

オーバーボルドの考え方は、欲求に区別を設けて主体の中に二つの部分を作り出すものであ

⁹ 以下の2段落は、ほぼ田村 2005 の pp. 38-39 の再録である。

¹⁰ コルベ神父の例は、オーバーボルド自身が挙げる例ではない。私が選んだものである。

るから、一見すると、前節で列挙したうちの第三の回答方式に該当するように見える。ところが、自己利益を度外視して選び取る選択肢が、まさに行為者の合理的欲求の対象なので、行為者は、自己利益を代価にして自己実現を成し遂げるという生き方を選び取ったことになる。この自己実現は自己犠牲であろうか。自分自身の理想に殉じるという意味で、それは殉教 martyrdom ではありうる。だが、狭い範囲の自己利益を離れて、自己が合理的な理想の中で実現された以上、自己犠牲と呼ぶのはしっくり来ない。というのも、真に望ましい本当の自分が実現されているからである。オーバーボルドの回答は、この点で第一の回答方式に流れており、自己犠牲という行為類型を見失っている疑いが強い。

3.4 「制限を伴わない」幸福の欲求理論 ——ヒースウッドの場合

ヒースウッド 2011 が自己犠牲的行為の可能性を示すために取った方向も、一見すると、第三の回答に分類できる。しかし、詳しく検討すると、必ずしもそうではないことがわかる。「制限を伴わない」幸福の欲求理論からは、第一と第二の回答の混合が帰結する。それは「自己犠牲論法」から生ずる問題状況そのものである。それゆえ、この種の欲求理論によって私たちは一歩も前に進むことができないという事実が判明する。

ヒースウッド 2011 の議論の特徴的な部分は、通常幸福の欲求理論が備えている「主観主義的な評価手法 (subjectivist approach) (Heathwood 2011, 22)」を捨てるという点にある。通常幸福の欲求理論は、「理想化された人生の選好主義 (Idealized Life Preferentism)」と呼ばれている。この通常理論に含まれる主観主義の要素を除去することが基本的な戦略なのである。まず、この通常理論の定式化を見ておこう。

「理想化された人生の選好主義： ある人生がある主体にとってもう一つの人生よりもよいのは、その主体が、理想的な状況において、後者よりも前者を選好するとき、またそのときに限る。(Heathwood 2011, 22)」

「理想化された」とあるのは、利用可能な情報をすべて得て、この情報を生き生きと保った状態で、どちらの人生を欲するか決める、という状態を想定するためである。主体の現実の欲求はしばしば偏った情報の下で抱かれているから、そのような偏りを是正した状態を考えるわけである。なお以下では、「理想化された」という限定を外して、たんに「人生の選好主義」とのみ記すことにする。

「人生の選好主義」においては、複数の人生の可能性を行為主体がどのように順位付けするかが焦点に来る。主体の選好する方がよりよい人生なのである。それゆえ、「人生の選好主義」に含まれる主観主義的な評価手法を捨てるというのは、行為主体による順位付けを重視するのをやめて、複数の人生を私たち第三者がどう位置づけるかが焦点に来るように改める、という

ことである。つまり、客観的に言って、どちらの人生が好ましいのかを比較考量できるように、欲求充足についての見方を変えるのである。

かくして「人生の選好主義」に対抗するもう一つの立場として提起されるのは、「理想化された欲求の充足主義 (Idealized Desire Satisfactionism)」である。

「理想化された欲求の充足主義： ある人生がある主体にとってもう一つの人生よりもよいのは、その人生が、理想的な状況において、もう一つの人生よりも、欲求の不充足に比して欲求充足がより大きく優越する状態を含むとき、またそのときに限る。(Heathwood 2011, 25)」

「理想化された」というのは、再び、情報をすべて得て、それを生き生きと保った状態において欲求の充足・不充足を問題にする、という立場を意味する（以下では「理想化された」は適宜省き、「欲求の充足主義」とのみ記す）。

「人生の選好主義」と「欲求の充足主義」の違いは、人生の主体の選好が問題になるかならないかという点にある。すなわち、

「私の見方によれば、よりよいやり方は、その主体がどちらの人生の全体に最も強い欲求を持つのかを探求するのではなく、その主体がその人生を送ったときに持つ欲求のすべてが最もよく満たされるのはどちらの人生なのかを探求するやり方である。幸福の理論は、どちらの人生をより好むのか主体に訊ねてはならない。代わりに、複数の人生をあなた自身が調べねばならないのだ。(Heathwood 2011, 24. 強調は引用者)」

ここで「あなた自身」として名指されるのは、さしあたり読者である。「欲求の充足主義」では、本人の選好ではなく第三者の客観的判断が、ある人物の全体としての欲求がより多く満たされるのがどちらの人生なのか決める。したがって、「欲求の充足主義」は、「人生全体の価値評価という点では客観主義的 (objectivistic) である。自分の人生全体に対する主体の態度は、人生がどのくらい善であるかを決定する上では、特別の役割を果たさないのだ。(Heathwood 2011, 26)」

とはいっても、ヒースウッドは最小限度の主観主義は維持する。「欲求の充足主義」もまた、幸福とは人生で生じる物事自体よりも、物事に対する私たちの感じ方 (態度) にもとづく、という意味においては、主観主義を保つ (Heathwood 2011, 26)。この点はヒースウッドによれば、主観主義の要請の最も重要な部分である。確かに、本人が極めて不快に感じることを、それこそお前の真の欲求が最もよく充足される本当の幸福なのだ、と言って押しつけるのは避けられるべきである。

ヒースウッドは、こうして、主観的な感じと客観的な善という分裂を導入することによって、第三の回答方式に流れて行くように見える。主観的な感じでなく、客観的な善に沿う選択肢を取れば、自己犠牲が成立すると思われるからである。だが、事例に則して子細に見ると、ヒースウッドの解決は、むしろ第一または第二に帰着することが浮かび上がってくる。

もう一度、コルベ神父の例を使って考えよう。コルベ神父の前にある選択肢は、単純化すれば、

L1：身代わりとなって死ぬ

L2：生き延びる

という二つである。歴史上のコルベ神父はL1を選び取った。この選択はどのように判定されるのだろうか。

まず対比のために、「人生の選好主義」の与える判定を確認しておく。「人生の選好主義」によれば、二つのうちどちらがよりよい人生なのかが決めるのは、その人生の主体の選好である。したがって、定義によってL1はL2よりよい人生であることになる。そして、L1が最善の帰結なのであるから、神父の行為は自己犠牲ではないことになる。これは「自己犠牲論法」の指摘する「バカげた含意」そのものである。

「欲求の充足主義」ではどうなるのか。この立場では、L1とL2のどちらがよりよい人生なのか決めるために、二つの人生それぞれについて、さまざまな欲求の充足がそれらの不充足に優越する度合いを比較しなければならない。比較する主体は、その人生の当事者ではなく適当な第三者、例えば、あなたや私である。試みに、L1とL2にそれぞれ欲求を配分し、充足と不充足を割り当ててみよう。

L1に関わる欲求：①生存の欲求—————不充足

②キリスト者としての善行の欲求————充足

L2に関わる欲求：①生存の欲求—————充足

②キリスト者としての善行の欲求————不充足

③生活上のその他の欲求の集合————個別に充足または不充足

このうちL2の③の欲求集合は、コルベ神父のその後の人生があまりに多様に分岐しうるので、中身を定めようがなく、したがって欲求の充足・不充足の比率を考えることは困難なように見える。だがすぐに分かるが(注11参照)、この点は、私たちの考察に大きな問題をもたらさない。なお、コルベ神父はL1を選んだのだから、本人の選好においては、L2の③がどのよう

になろうと（つまり、生き延びた後の人生がどうあろうと）、L1②のキリスト者としての善行の欲求の充足が極めて大きくプラスに評価され、L1①の生存の欲求の不充足はさほど大きなマイナス評価を受けなかった、と考えられる。（そして、L2②のキリスト者としての善行の欲求の不充足は極めて大きなマイナス評価を受け、L2①の生存の欲求の充足は大したプラス評価ではなかったのである。）

二つの人生の比較考量するのは、私であってかまわない。私は、自分としては、①の生存の欲求の充足を非常に大きくプラス評価する。そして、②のキリスト者としての欲求の充足をほとんどプラス評価しない。だが、幸福と不幸は、当事者の受ける感じによって決まると考えるわけだから、この部分については、第三者が勝手な評価を当事者に押しつけるわけにはいかない。つまり、コルベ神父の評価を優先する必要がある。それは上に述べたように、L1②の充足が大きなプラス、L1①の不充足が小さなマイナス、というものであった。（対応して、L2①は小さなプラス、L2②は大きなマイナスである。）すると、第三者としての私が検討するのは、L2の③だけになる。これに中身を与えるには、反事実的な想像を逞しくして、生き延びたコルベ神父の生涯を想像してみるほかない。

コルベ神父は、強制収容所を生き延び、キリスト者としての生涯を全うしたと考えよう。その生涯においては、身代わりになろうと思ったのに申し出なかった自らの弱さが神父を苦しめることもあった。だが、神父は深い信仰を保ち、祈りと善行によってその自責の念を昇華することができた。とりあえずこう考えよう。このとき、L2の③は、充足が不充足を大きく上回る比率を達成し、全体としてL2の方がL1よりも充足が不充足に大きく優越するよりよい人生であるという結論が得られる、と考えて差し支えない¹¹。この場合、コルベ神父は、「欲求の充足主義」の立場からは、身代わりとなることによって、自分にとって客観的に最善ではない選択肢L1を選んだことになるから、自己犠牲を遂行したように見える¹²。

ところが、このときコルベ神父は、客観的な観点からは不合理な行為をしたと言わねばならない。というのも、客観的にはL2の方がL1よりよい人生であるのにもかかわらず、神父は

11 自己犠牲の生じる状況を構成するには、欲求充足と不充足の比率を、L2がL1に優越するようにもっともらしく設定すればいいだけである。これが、L2の③の詳細をどう考えるかということが大きな問題にならない理由である。なお、L2③を加えてもL1の方が客観的によい人生であるという判定を私が下すなら、コルベ神父は最善の選択をしたのであって、その行為は自己犠牲ではない、と見なすことになる。「自己犠牲論法」の提起する問題に、第一の回答類型で答えるのである。これは、しかし、「人生の選好主義」と同じ回答であって、「自己犠牲論法」の逆説は解消できない。それゆえ、私たちに求められているのは、本文中に記したとおり、L2がL1よりよい人生となるような反事実的状况を適宜に想像することである。

12 ヒースウッドは、オーバールド1980の挙げる次のような例を用いて分析している。すなわち、あるところに一人の貧しい父親がいて、彼は、4人の息子に高い学費を必要とする大学教育を受けさせることを何よりも望んでいた。あらゆる可能性を注意深く検討した結果、この父親は、莫大な額の生命保険を掛けて自死することを決意した。父親は、事故死に見せかけて自死を敢行した。息子たちは大学教育を受けて、末永く幸福に暮らした、云々 (Overvold 1980, 108)。この例は、いくらか不自然さを感じさせるので、本論文では言及しない。

L1を選んだからである。この結果は、回答類型で言えば、第二の答えに該当する。

しかしまた、コルベ神父の内心を推し量ると、これとは違った展望が開かれる。コルベ神父自身は、依然として、L1の方がL2よりよいと判断しているはずである。というのも、私という第三者の判定など、神父の関知するところではないからである。仮に、神父が、私とは無関係に、独自に本人視点の「欲求の充足主義」を採用して、私と同様、L2の方がL1よりも客観的によりよい人生であると見なしていたのなら、神父の選択は、あからさまに不合理な選択となってしまう。つまり、そもそもどうして神父がL1を選ぶことができたのか、行為選択の事実がまったく説明できなくなってしまう。これは避けるべき状況である¹³。したがって、神父自身は、依然、L1の方がL2よりよいと判断しているのでなければならない。だがこのとき、神父は自分にとって最善を選んでおり、この限りで、神父の行為は自己犠牲ではないと言わざるを得ない。この結果は、回答類型で言えば、第一の答えに該当する。

「欲求の充足主義」によってどういう結果が生じたのだろうか。簡単に言えば、客観的視点と行為主体の視点を往復することによって選択肢の重み付けを変えると、同一の行為が自己犠牲でないとも不合理だが自己犠牲であるとも、どちらとも解し得る、という結果が生じているのである。これはちょうど、マザー・テレサに向かって、私たちが「あなたの行為は自己犠牲的である。なぜならあなたは、全体としてもっとよい人生を送ることができたのにもかかわらず、不合理にも、そうはしなかったからである」(第二の答え)と言ったところ、マザー・テレサ本人が「いいえ、私は自分の最も望むことを遂行したのです」(第一の答え)と回答した、というのと同じである。

このような分裂状態が、コルベ神父やマザー・テレサの生涯に対する描写ないし評価として私たちが望んだものでないことは、言うまでもないはずである。考察の出発点にあったのは、一見すると自己犠牲に見える行為が、本人の行為選好において自己犠牲ではなかったことになる、という「自己犠牲論法」の提起する逆説があった。私たちは、この逆説を解消し、コルベ神父やマザー・テレサの自発的な行為選択が通常は自己犠牲に分類される理由を理解したかったのである。ところが、「欲求の充足主義」からの帰結は、同一の行為が自己犠牲でないとも自己犠牲であるとも解し得る、というものにすぎない。言い換えれば、「自己犠牲論法」の提出する問題状況が、もう一度再現されているだけである。「欲求の充足主義」が何の役にも立たなかったことは明らかだろう。

¹³ L2が最善であると神父自身が合理的に判断しながら現実にはL1を実行した、と考えるなら、一般に自己犠牲的行為は「意志の弱さ(akrasia)」の一種となる。すると、「意志の弱さ」をどう説明するかという難問が前途に控えていることになる。だが、それよりもなによりも、そもそも私たちは、自己犠牲的行為の典型例を「意志の弱さ」であるとは見なしていない。

3.5 「自己犠牲論法」の本質

「自己犠牲論法」の本質は、二つの価値判断の間で引き裂かれた状態を、行為者はどのような選択によって生きるのか、という問いなのである。オーバーボルドは、二つの価値判断に引き裂かれた状態を、合理的欲求と自己利益に関わる欲求という欲求の区別によって表象し、自己犠牲を、自己利益に反するが合理的ではありうる欲求に沿って行動すること、というように解釈してみせた。だがその結果得られたのは、自己犠牲というよりも自己実現（殉教）なのであった。他方、ヒースウッドは、二つの価値判断に引き裂かれた状況を、人生の客観的な評価と主観的な評価の相違によって表象し、ある行為は客観的には自己犠牲だが主観的には自己犠牲でない、という結果を得た。だがこれによって得られたのは、問題状況そのものであって、その解明ではなかった。

二つの価値判断に引き裂かれた状況で、最終的に二つのうちのどちらかの価値を選び取ることができると考えるならば、その主体は一つの価値判断に統合された個人（不可分者 individual）であることができる。だが「自己犠牲論法」への三つの回答類型から分かるとおり、自己犠牲、合理性、統合された個人という三つの概念を同時に成り立たせることはできない。統合された個人であることを堅持しようとする限り、自己犠牲的に行為する可能性を断念する（第一の答え）か、合理性を断念して自己犠牲の可能性を確保する（第二の答え）か、いずれかが強いられる。この両者に満足できないならば、取り得る道は、統合された個人という理念を捨てて、自己犠牲の合理性を確保するという道（第三の答え）である。次節では、自己犠牲の合理性を維持する論理的分析から、どのようにして統合された個人という理念を捨てるほかないことが帰結するか、考察の要点を示す。

4. 自己犠牲と共同行為

4.1 自己犠牲の社会性 —— 田村 1997 の問題提起

自己犠牲は、他者とかかわる本質的に社会的な行為である。コルベ神父は一人の収容者のために、そしてマザー・テレサは路傍で死にゆく人々のために、自分にとってよいことを犠牲にして行為した。他者を欠けば自己を犠牲として献げる相手がなくなる。他者は自己犠牲的行為の成立の論理的な必要条件である。

このような行為は、しばしば共同行為（a joint action）と呼ばれる。自己犠牲は、読書する、昼寝する、歯磨きするなどのような個人行為ではなく、デュエットする、一緒に散歩する、会話するなどのような行為と同じく、本質的に、私たちが他者とともに共同意図の下で遂行する共同行為なのである。田村 1997 では、ある行為を自己犠牲と呼ぶ条件を、以下のような形で与えた。このうちの条件 3 が行為の共同性を含意している。

- 「条件1 行為者が、両立し得ない二つの価値基準を持っていて、その統合がなされない。
 条件2 行為者が、行為の行われる状況について十分な知識を持っている。
 条件3 行為が、社会的な圧力の下で遂行され、公共的基準に従った選択が行われている。
 (田村 1997, 49)」

この三つは、自己犠牲という行為類型の荒削りな必要条件の提出だが¹⁴、この三つによって、すでに「自己犠牲論法」が前提する解釈とは著しく異なる自己犠牲的行為の特徴付けが与えられている。その点を確認しておく。

「自己犠牲論法」は、自己犠牲的行為が統合された個人の決定によって生じるということを、暗黙の前提としている。この暗黙の前提ゆえに、自己犠牲の消滅という逆説が生まれる。個人の統合という前提を捨ててしまえば、自己犠牲は消滅しない。

普通の人間として、コルベ神父はある面では生き延びたかったが、別の面では身代わりになりたかったであろう。私たちは、おそらくこう直観的に理解している。これを無理に統合せずに神父の内面としてそのまま認めよう。そして、問題の場面では、神父はその場の要請によって身代わりとなった、と考えよう。つまり、人間は、場面の振り付けに応じて振る舞う存在だと考えよう。すると自己犠牲があっさり成り立つ。コルベ神父とて、生き延びたいと思う普通の人なのだが、たまたま問題の場面で身代わりとなる要請に従ったことによって、生き延びたいという自分のもう一つの気持ちを犠牲にした、と考えることが可能になるからである。行為者の内面に統合を見ないこの種の考え方を「自己犠牲論法」は取っていない。取っていたとすれば、「自己犠牲論法」が提出されるはずがない。

統合された個人を暗黙の前提とする「自己犠牲論法」に対し、オーバーボルドは、合理的欲求の新たな定義にもとづいて、個人が自己決定を通じて合理的かつ自己犠牲的に行為する余地を与えた。ヒースウッドは、その客観主義によって評価の局面では当事者の観点を離れるが、行為が生み出される心理的決定の局面では、当事者の自己決定以外の機構を措定していない。これらの議論はすべて、人間の行為が、統合された個人の決定として生じるとする枠組みを、当然のこととして前提している。

これに対し、上の条件3は、行為者が外部からの圧力の下にあって、外部的な基準に従った選択が行なわれるという状況を想定している。この条件が想定する状況においても、行為者は

14 田村 1997では、この三つの条件を必要十分条件として提示した。しかし、これらは必要条件である(と信ずる)が、十分条件ではない。第一には、本文中で後述するように、行為者に大きな不利益が生じるという条件が追加されねばならない。第二には、公共的基準と呼ばれているものと、「自己犠牲である」という判定を下す人物(行為者、第三者のいずれでもよい)との関係が考慮されねばならない。公共的な基準が文句なしに善であるか、あるいは少なくとも判定者が同意したいと考えるものであるか、いずれかでないと、自己犠牲という呼称は生じにくい。ボスの命令に従って不本意な行為を強いられたギャングの若者は、自己犠牲を遂行したとは言いにくいだろう(柏端 2007, 260 注(2))。

生き物としてのヒトの個体であるから、その意味で個人（個体 an individual）であるのは間違いない。だが、哲学的な主体という意味で統合された不可分の個人なのではない¹⁵。行為者の意思の統合は、自己犠牲が生ずるような状況の圧力の下で歪められ、心の分裂が生じている。条件3の示す自己犠牲の理解においては、この分裂を乗り越えて統合を回復するのではなく、分裂を抱えたまま個体が外部的な基準に服従する事態、権力の下で意に反する行為を進んで遂行する事態が想定されているのである。

意に反する行為を進んで遂行することが、どのような心的機構によって可能となるのか。これが田村 1997の言う自己犠牲の問題の核心である。だが、「自己犠牲論法」にもオーバーボルドやヒースウッドにも、およそ行為なるものは個人の意に反することなく遂行されると見なす考え方が共通して見出される。この考え方もまったく背馳する何らかの心的機構が、自己犠牲にはひそんでいる。それは何なのか、というのが田村 1997の提出している問いである。

ちなみに、条件1と2の趣旨はここまでの議論から十分明らかである。コルベ神父の例のL1とL2は、両者とも自分の生存を善と見なす価値基準（おそらく、原理は自己利益の配慮（prudence））と、自分が身代わりとなって死ぬことを善と見なす価値基準（おそらく、原理はキリスト教的隣人愛）とを背後に持つ。この二つの基準が統合されて、例えば、身代わりとなって死ぬことは自分自身にとっても——自己利益を考慮しても（prudentially）——真の善である、という形で一つになれば、ここから帰結する行為は自己犠牲ではない（「自己犠牲論法」の趣旨）。それゆえ、自己犠牲であるためには、二つの基準の統合が果たされないことが必要である。また、条件2は、無知ゆえの被害を自己犠牲に数え入れないために必要である。

かくして、条件3をどのように分析し、自己犠牲の成り立つ選択のあり方をどのように描き出すかが残された問題となる。なお、自己犠牲が成り立つ上で、条件3には多少の補足が必要である。まず、「公共的基準」とは社会的・共同的な水準の善をもたらすと考えられる価値の基準、という意味である。言い換えれば、共同体の水準での善に沿って行為者が行為選択を検討する際の基準、という意味である。また、条件3は、公共的基準に従う行為が、共同体にとって善（利益）であるが、行為者自身にとっては大きな不善（不利益）である、という不均衡を前提する。そうでないと、赤信号で道路を横断しない、といった行為が自己犠牲に数え入れられることになって不都合なのである¹⁶。

柏端 2007は、行為の合理性の条件を検討することを通じて、共同行為としての自己犠牲の分析を精密に行なった。以下、柏端 2007に依拠しながら、共同行為としての自己犠牲的行為

¹⁵ 生き物としての個人と哲学的な主体としての個人を分ける必要があることについては、Dumont 1986の特に pp. 24-26を参照されたい。

¹⁶ 赤信号で道路を横断するのがよいという価値判断と、それはよくないという価値判断とが統合されず（条件1）、状況に関して知識があり（条件2）、かつ、すごく横断したいけれど公共的基準に従って赤信号では道路を横断しない（条件3）、という例は、自己犠牲ではないだろう（田村 1997, 51注12参照）。前注14も参照のこと。

の合理性の定式化を与えることにする。

4.2 ジレンマ状況と合理性

柏端 2007は、上掲の黒田亘の言葉、「およそ正気の行動であるかぎり、ひとは自分にとってよきもの（正の価値をもつ事態）を目指し、あしきもの（負の価値をもつ事態）を避けて行動する、ということが人間理解の基本の公理であるといえる。（黒田 1992, 26）」を行為の合理性分析の出発点とする。

この合理性の概念に対して、柏端 2007において付け加えられる最大の哲学的な変更は、合理的な個人がよきものを選んでゆくときに、常にその人が最善の選択肢にたどり着けるとは限らない、という洞察である。

「〔哲学者たちが〕行為について論じるさいに……最善の選択肢の存在を仮定しているように見えるのは、驚くべきことである。そのような仮定は実情に合わず、特別な理由もなくそのように仮定することは有害である。哲学者たちのこの傾向を私〔柏端〕は「最大値症候群」と呼びたい。最大値症候群は、自己犠牲の適切な理解にとっても大きな妨げとなっている。（柏端 2007, 76）」

ただし、これは冒頭で見たプラトンの言う意味で、人は必ずしも最善にたどり着けないという話ではない。ここで想定されているのは、人間は真正のジレンマ状況に陥ることがある、ということである。

外出先で靴が壊れてどうしても一足買わねばならないとする。購入の候補をAとBの二つに絞った。ところが、Aはデザインは最高だが履き心地が悪く、他方、Bはデザインは悪いが履き心地は最高であるとしてみよう。一方はデザインから言ってそれよりよいものがなく、他方は履き心地から言ってそれよりよいものがない。このとき、デザインと履き心地のどちらを優先するかについての判断基準を持っていないとしたら、私たちは真正のジレンマ状況にいるのである。

Aを購入すれば、履き心地の観点からはBの方がよいという点で、より劣った選択肢を選んだことになる。Bを購入すれば、デザインの観点からはAの方がよいという点で、より劣った選択肢を選んだことになる。デザインと履き心地のどちらを優先するかについて、本当に統一的な基準を持っていないならば、最善の選択肢がどれなのか決めることはできない。（柏端 2007, 90-92）

こんな場合でも、靴を買わずに裸足で歩くよりは買った方がよい。ならば、コイントスでもしてAとBのどちらを買うか決めるしかない。そういうやり方でとにかく決めて、Bを購入し

たでしょう¹⁷。このとき、Bを買った理由は行為者の中には無いが¹⁸、靴を買った理由は行為者の中にある。裸足で歩くよりはよいからなのである。この行為は、不完全ではあるが、それなりの理由づけが成り立つ行為になっている（柏端 2007, 106）。

こういう場合の合理性について柏端 2007において提案されるのは、ある基準に沿って「それよりよいものがない」というゆるやかな「よさ」の捉え方である。別の基準に沿えば、また別のものが「それよりよいものがない」として選出される。そして、複数の基準を統合する判断基準が得られていない場合、このゆるやかな「よさ」は真正のジレンマ状況でも成立するような弱い合理性を特徴づける定式となる。その定式は以下のとおりである。

「[R 7]¹⁹ 行為者は行為の場面でならず、いずれかの選択肢を「すべての選択肢の中ですべての点を考慮して自分にとってそれよりよいものがない」と判断する。（柏端 2007, 77）」

上の靴購入の例では、AとBがそれぞれデザイン重視と履き心地重視という基準に沿って、「それよりよいものがない」と判断された。どちらも買わないよりは、どちらかを買う方がよいのは明らかだから、このとき靴を購入したのは合理的である。だが、AとBのどちらが「最善」なのかを決めることはできない。ある基準ではAが「それよりよいものがない」が、別の基準ではBが「それよりよいものがない」。どちらかを放棄するための統一的な判断基準がない。

柏端は、こういう局面において行為者は、片方の靴を買い、もう一方は買わない、という自分の行為に対する説明のギャップを抱え込むことになる、と指摘する。そして、それが真正のジレンマというものなのだ、という（おそらくは正しい）説明を与えている。ジレンマとは、このように、「他で埋め合わせられないもう片方の価値を放棄する理由（柏端 2007, 109）」が存在しないような状況なのである。

4.3 自己犠牲と説明のギャップ

自己犠牲は、ジレンマ状況における行為の一種である。コルベ神父は、「L1：身代わりになって死ぬ」という選択肢と、「L2：生き延びる」という選択肢との間で引き裂かれていて、L1を選択した。さしあたり、L1を取るべき理由は、上述のように、キリスト者としての隣人愛であり、L2を取るべき理由は、自己利益への配慮であると仮定しておく。このとき、L1を取るという選択が、まさに「他で埋め合わせられないもう片方の価値を放棄する理由」

¹⁷ コイントスで決めるという仕組みは、柏端 2007の説明ではない。私（田村）が追加したものである。

¹⁸ コイントスは外部的な偶然に依存する決め方である。

¹⁹ R7という番号から始まるのは、柏端 2007の叙述に合わせたためである。

が見出されない状況で行なわれたと考える場合にのみ、神父が自らの生命を犠牲にして行為したと見なすことが可能になる。既に幾度も述べたように、生き延びること（L2）の放棄に神父自身における理由がある場合は、神父の行為は一種の自己実現となってしまう、自己犠牲とは呼びにくいものとなる。

L2の放棄に理由がないという点に疑問を抱く向きもあるかもしれない。現実の行為選択の状況に照らせば、やはり、神父は隣人愛の方を自己利益への配慮よりも優先したからこそ、L1を選んだのではないだろうか。行為の結果から見て、神父が隣人愛を優先したことは確実なのである。ところが、神父が、自らの理由づけによって自己利益への配慮を放棄し、隣人愛を優先したと考えることは、神父の行為を自己犠牲に該当すると見ようとする場合には、禁止される。どうなっているのか。

私たちは、自己犠牲が起こりうる場面で行為者が直面する状況は、通常のジレンマ状況ではない、ということに思い至らなければならない。上の条件3に記したように、行為が、社会的な圧力の下で遂行され、公共的基準に従った選択が行われる状況なのである。それは、行為者個人と共同体との間に軋轢が生じている状況である。端的に言うならば、自分個人の価値判断基準と自分の属する共同体の価値判断基準とが衝突する場面で、自己犠牲が出現する。

生き延びる可能性（L2）を断念し、身代わりとなることを選び取った（L1）のは、キリスト教的隣人愛の理念にコルベ神父が従ったからである。何度でも繰り返すが、このとき神父が隣人愛の価値を生き延びることを上回るものとして完全に納得して受け入れているならば、この行為は自己実現であって犠牲にされたものは無いと言わざるを得ない。私たちが、神父もまた普通の人間として生き延びることの「よさ」を、自己利益の配慮（prudence）という基準に照らせば「それよりよいものがない」と考えていたと認め、かつ、この基準と隣人愛という基準とが統合されていないと認めないかぎり、神父の行為を自己犠牲と呼ぶことは難しい。

しかし、このような内的に不統合を残した状態で人が行為するということがあり得るだろうか。問題は、最善の選択肢にまで到らないのにもかかわらず、人間がなぜ自分の身体を自分の意図に沿って動かして行為を発動することができるのか、という問いに帰着する。柏端は、そこに「説明のギャップ」があると認めている。私は、この「説明のギャップ」を埋めるのは、服従するという人間の心的機制である、と考える。前出の靴を購入するときのジレンマの例では、私は、コイントスでもして決めるしかない、と示唆した。このとき、行為者は外部の偶然的な事情に服従することによって、行為を選択している。自分自身の理由づけが尽きた地点で、人は、偶然や権威や慣習に決定をゆだねることによって、ジレンマを抜け出すのである。次節の共同行為の分析に関し、私は柏端 2007に多くを負うが、外部的な事情への服従を正面から認めるかどうかは柏端 2007と私の大きな違いである（田村 2008）。では、共同行為という観点から、服従という心的機制がどのように浮かび上がるのかを見て行くことにする。

4.4 共同行為と束縛

共同行為は複数の行為者が一つの共同意図に沿って自分の身体を動かすことによって成立する。デュエットをするのも、一緒に散歩するのも、協力して家にペンキを塗るのも、同じ目標を達成するために、それぞれが他の行為者の実行することを考慮に入れつつ、自分の身体を適切に動かさなければ成り立ちほしない (Bratman 1993, 1997, 2009 ; Gilbert 1990, 1997, 2009 ; Searle 1990)。このとき、共同意図と、共同行為への参加者の個人としての意図との間には、食い違いが生じる可能性がある。

ギルバート 1997 (Gilbert 1997) は、共同意図と個人意図との食い違いを鮮やかに示す例を提出している。ティナとリーナは一緒に30分間ウォーキングする約束をして、出発する。出発15分後に、リーナが立ち止まり、一言も言わずに踵を返して戻り始める。すると、ティナはとても驚いて、「なにしてんの？ 私たち30分歩くって計画したじゃない！」と抗議するだろう。私たちは、ティナのこの非難は正当なものだという感じをいただく。(Gilbert 2000, 16)²⁰

ギルバートの分析によれば、(i)共同意図の関係者のそれぞれは、共同意図に反しないように行為する義務 (obligation) を負う。(ii)この義務は、ある人物が適切に行為を遂行することについての、それ以外の関係者の権利ないし資格 (rights or entitlements) である。(iii)関係者の一人が共同意図に反したとき、残る関係者たちには当該人物を非難する特別の資格がある。(Gilbert 2000, 17)

上のような義務が発生することによって、共同行為への参加者は、共同行為を遂行しようという共同の意図から勝手に離脱することができないということも帰結する。上の例で、リーナが仮に「疲れたから帰るの」と宣言したとしても、ティナは少しもこの宣言を受け入れる必要はなく、(すぐに見るように、これを受け入れることもありうるのだが)、「理由があるからって、ただ帰るって決めるなんてありえない！ 私が同意も許可もしていないのに、ただ別れるなんてありえない！ (You can't just split off without my concurrence or permission.) (Gilbert 2000, 17)」と言うことが可能である。そしてリーナの方も、このティナの非難が妥当なものであることを認めないわけにはいかないはずである。

「共同意図に参加している人は、自分の気が変わったからといって単独で共同意図の拘束力を取りのぞくことは出来ない立場にいる、ということを理解している。(Gilbert 2000, 17)」

共同行為への参加者は、当初の共同意図に反しないように行為する義務があり、この義務に違反すれば非難を覚悟せざるを得ず、さらに、他の参加者の許諾なく共同意図の拘束を逃れる

²⁰ Gilbert 1997は、Gilbert 2000における頁付けで出典を示す。なお、共同行為のはらむ論理的・存在論的な諸問題については、柏端 2007の第6章が詳しい。

ことはできない。その上さらに興味深いのは、このように構成されている共同意図は、それぞれの参加者の個人意図とは別の水準にある、ということである。

上の例で、リーナが「私はもう行くつもりないの!」と宣言したときに、ティナの方もひそかにほっとして、「私も歩きたいと思ってなかった」と応ずる可能性はある。つまり、ティナも、しばらく前からもう歩きたくないな、と思っていたのだが、共同行為に参加している以上、勝手にやめられないので、歩きたくないと言い出しかねた状態で歩いていたわけである。おそらくリーナも、宣言するしばらく前に、もう歩きたくないな、と思っていたであろう。すると、ティナとリーナは、ある期間、どちらも個人としては歩きたくないが、しかし一緒に散歩するという共同意図を有する限りにおいて歩いている、という状態だったことになる。つまり、個人としては歩きたくないが、ティナとリーナ二人で形成されている共同行為主体の水準においては歩くことが意図されており、その共同意図の下にあるかぎり、二人は個人としての意図は別にして、歩いていたのである。これは、十分日常的に考えられる状態である。

「[こういう場合] しかじかのことを行なうという共同意図はあるが、関係者の誰も個人的にはその共同意図に自分の振る舞いを合わせることを意図してはいないように見える。……私のこの主張の核心は、共同意図は存在するが、対応する個人意図は欠けている、ということが原理上は可能であるように見える、ということである。(Gilbert 2000, 18)」

共同行為においては、一定の義務が発生し、共同行為からの自由な離脱には制約があり、そのゆえに、共同意図に沿って自らの身体を自発的に動かしながらも、個人としてはその行為を意図していない、という状態が矛盾なく考えられるのである。この状態は、適宜変更を加えれば、自己犠牲的行為に当てはめることができる。

4.5 共同行為としての自己犠牲

コルベ神父は、普通の人間として、生き延びることの「よさ」を理解していたであろう。他方、神父は、キリスト者の共同体の一員として隣人愛の「よさ」に同意していた。この二つの「よさ」の間には、通常は、対立も葛藤もない。だが、神父が直面した状況では、この二つの間にジレンマが生じている。いったい神父はどのような共同行為に参加して、共同意図と個人意図の食い違いを生きたことになったのか。

コルベ神父と、神父が身代わりとなった収容者X氏、という二人の人物を想定しよう。X氏は、処刑のために選別され、死を覚悟しなければならない状況にある。このとき、X氏が抱く判断は、ほぼ確実に、

(#)「X (自分) が生き延びることがよい」

であろう。そして、この (#) を実現したいという意図をもつであろう。

他方、コルベ神父は、X氏を見れば、当然、X氏が (#) のように思っていることが洞察できるはずである（誰でも洞察できるだろう）。このとき、神父もX氏の判断に同意して、 (#) 「Xが生き延びることがよい」という判断を持つことがあって不思議はない（多くの人が同情してそう思うだろう）。そうなれば、神父は、 (#) を実現したいという意図を当然もつであろう。かりに神父が超能力者で、強制収容所の兵士たち全員を一撃で倒す力を持っていれば、それを行使するところである。だが、神父にその能力はない。ならば、「身代わりになる」は、ひとつの代替案である。

神父が、「身代わりになる」と申し出たとき、X氏と神父は「 (#) 「Xが生き延びることがよい」という判断を実現する意図」を共有している。神父が本気で、X氏が遠慮しなければ、この共同意図にもとづく行為は、X氏と神父の共同行為として現実化するであろう。すなわち、「 (#) 「Xが生き延びることがよい」という判断を実現する意図」がX氏にも神父にも共有され、その下で、神父は自分の分担する行為を行ない（つまり、身代わりになり）X氏は自分の分担する行為を行なう（身代わりになってもらう）、という形で共同行為が成立する。デュエットをする、一緒に散歩する、一緒に家にペンキを塗る、などという行為と、論理的な構造は同じである。しかじかのことを一緒にしようという共同意図を持ち、その共同意図を実現するために必要になる行為を、それぞれが分担して実行するわけである。

上のティナとリーナの例から浮かび上がったように、このとき、必ずしもそれぞれの個人において、この共同意図に合致する個人意図が無ければならないわけではない。ティナもリーナももう歩きたくないと個人的には思っている、現実には、自分で自分の脚を動かして歩いている、ということが起こりえた。今、X氏の方は措いて、コルベ神父だけを考えてみる。

神父が上の共同意図、すなわち、「 (#) 「Xが生き延びることがよい」という判断を実現する意図」のほかに、個人意図として「自分も生き延びたい」を抱いていたとしよう²¹。それでもなお、共同意図の命ずる行為、すなわち、身代わりになることを、自ら進んで自分の身体を動かして実行することができる。このことを、ティナとリーナの例は示している。ティナもリーナも、一緒に歩くという共同意図の下で、現実には自分の脚を自発的に動かして歩いているが、個人としては必ずしも歩くことを意図していない状態があり得た。同じことがコルベ神父の事例に関しても言い得るだろう。すなわち、「自分も生き延びたい」という欲求が、神父の中に、解消されずに——「身代わりになる」意志への合理的な統合が果たされずに——生き続けている。そして、この欲求がその状況において否定されるところに犠牲 (sacrifice) という

²¹ 「抱いていた」と断定しているわけではない。「自分も生き延びたい」という気持ちは全く無かったのなら、神父は、完全に納得して殉教したのである。神父が殉教した可能性を否定するつもりはまったくない。そうではなくて、「自分も生き延びたい」という気持ちを抱きながらも身代わりとなった、という状況を与えることが論理的に可能だ、ということを示したいのである。

現象が出現し、かつ神父は自らその状況に踏み込んでいるために、この現象が自己犠牲 (self-sacrifice) と呼ばれ得ることになる。

コルベ神父は、キリスト者として、隣人愛の教説を自らの原理としていたであろう。その教説の論理的帰結として、「身代わりになる」という選択肢が生じている。他方、生き物として当然存在するはずの自己利益の配慮 (prudence) という原理からは、「生き延びる (身代わりにならない)」という選択肢が生じる²²。この隣人愛と自己利益は通常は両立するが、上の状況においては両立しない。この両立しない選択肢の間に、ジレンマ状況をともなう共同行為としての構造を与えることが可能である。そして、ジレンマ状況において「他で埋め合わせられないもう片方の価値を放棄する理由」が存在しないにもかかわらず、「生き延びる」という選択肢が放棄されている。自己犠牲はこうして成立する。

私たちが以上のようにして自己犠牲の存立を認めるとき、この解釈の中で、行為者としてのコルベ神父は、隣人愛の教説に端的に服従している。決して、その教説に合理的に納得しているわけではない。ティナとリーナは、個人としてはすでに歩きたくない場合でも、一緒に散歩するという当初の約束に服従して、自ら進んで歩いている瞬間があった。同様に、神父も、隣人愛の教説へのコミットメントに従って、自ら進んで身代わりとなった。何度でも言うが、このとき、隣人愛の教説がジレンマ状況を解消する上位の価値基準として受容されていたならば、「自分も生き延びたい」という神父の欲求は、神父自身において理由づけを伴って放棄されていることになり、そこに出現するのは殉教ないし自己実現ではあり得ても、自己犠牲ではない。

隣人愛の教説と X 氏の運命へのその適用は、コルベ神父において、自らが同意した原理の自然な適用であったはずである。にもかかわらず、上に扱った場面では、神父自らの同意した原理が、生き延びる可能性を理由なく放棄するという、ある意味で不本意な選択を強いる。そして、こう考えるのでない限り、私たちは神父の行為を自己犠牲と見ることができない。

イデオロギー的な教説が現実への適用を通じて行為者自身に再帰的に作用するとき、行為者自らが善であると考えて肯定的に関与 (commit) した共同性が、むき出しの権力として出現してきて、行為者に服従を要請する瞬間が出現することがある。私たちが自己犠牲という概念を持ち、それに該当する行為があると考えているということは、私たちの共同的な生活形式の中に、服従を強いる力が潜在していると私たちが考えている、ということを含意している。そのような力として作用するものが、共同意図なのである。

²² ちなみに、すべての存在が自己保存を志向するということは、キリスト教の教義の内部においても基本的な原理である。トマス・アクィナスの挙げる自然法の第一はこの原理である。それゆえ、「生き延びる」という選択は、道義的に劣った選択であるわけではない。ジレンマ状況が生じる所以である。『神学大全』第1巻第2部、第94問題、第2項、主文を参照のこと。

5. チャールズ・テイラーの自己の概念

人が善に服従する局面は、幸福の欲求理論が想定している合理的個人には、起こりようがない。何か善であるとは、それをその人物が欲求するということなのだから、そこに生じるのは服従ではなくて、自発的な追求である。だが、個人についてのこのような功利主義的な見方は、近代的個人の唯一の見方ではない。功利主義を批判して、近代的個人を別の仕方では定義する立場がジレンマ状況についてどういう結論をもたらすか、チャールズ・テイラーを例として取り上げて、見ておくことにする。

チャールズ・テイラーは、人物 (a person) を生物学的な人間 (a human being) の同義語以上のものと見なす場合に、人物たることに要請される条件を、次のように述べる。「一人の人物とは、自己感覚を備え、未来と過去についての理解を持ち、価値を保有でき、選択を行なう存在である。(Taylor 1985, 97)」私たちの論点にとって、問題になるのは、価値付けと選択のあり方である。

自分のやりたいことが二つあるとき、どうやったら二つを両立させられるかとか、どうやったら全体として満足が最大になるか、といった比較考量を経て、片方を選ぶという選択の仕方が考えられる。これは、私たちが「幸福の欲求理論」として見てきたあり方である。テイラーは、このような価値評価のあり方を「弱い価値評価 (weak evaluation)」と呼ぶ (Taylor 1985, 16)。

テイラーによれば、こういう選択とは別に、欲求自体の質的な価値評価にもとづいて選択するというやり方が考えられる。それは、例えば、「悪意や妬みといった動機で行為するのは下賤で価値が無いと見なすがゆえに、そういう動機で行為するのを差し控える、といったときに起こっている種類のこと (Taylor 1985, 16)」である。これは、「強い価値評価 (strong evaluation)」である (同上)。

強い価値評価を構成するのは、「より高い／より低い、有徳／不徳、より充実している／いない、より洗練されている／いない、深い／浅い、高貴／下賤 (同上)」といった対比的 (contrastive) な分類項目である。私たちは、現にこのような語群を持っていて、実際に、両立不可能な二つの欲求に直面したときに、これらを使って自分自身の行為選択を記述することがある。

例えば、「私は、なんらかの臆病な行為を、誘惑を強く感じても、差し控える。それはしかし、この瞬間にその行為をすることが、別の欲求している行為を不可能にするからではない。……そうではなくて、臆病な行為が下賤 (base) なことだからである。(Taylor 1985, 19)」逃げ出したいと感じながら、逃げないで勇敢に振る舞うとき、テイラーによれば、私たちは、勇敢に振る舞うことにより大きな欲求を感じているという説明では尽くされない何らかの強い価値付けを行なっている。「私は、ある種類の人物でありたいと思っているのである。(Taylor 1985, 19)」

自分がどういう種類の人物でありたいか、ということに伴う選択は、強い価値評価として出現する。その働き方について、テイラーは次のように描写する。ここには決定的な言葉が現れている。それは、行為者が「より高い何かによって動かされる」という言葉である。

「勇気は、危険に直面し、恐怖を感じ、にもかかわらず逃げ出したいという衝動 (impulse) を抑え込むことを要求する。衝動を抑え込むのは、私たちがある意味では衝動を支配しているからであり、たんなる衝動や生存への欲求より高い何かによって私たちが動かされているからである (because we *are moved by something higher* than mere impulse or the mere desire to live)。それは、榮譽かもしれないし、祖国愛や、自分が救おうとしている個人への愛かも知れないし、あるいは、自分自身の一貫性 (integrity) の感覚かも知れない。こういった事例のすべてに潜んでいるのは、勇気ある人物が、その人物にとってはより高いと認知されているものによって動かされているということである。(Taylor 1985, 25 n. 8. 強調は引用者による)」

ここで勇気を例として示されていることがらは、私たちがここまで取り扱ってきたコルベ神父の例を含むような、自己犠牲のジレンマ状況における両立不可能な選択肢間での行為選択に十分当てはめることができる。テイラーが語っていることは、こういう根本的なジレンマ状況においては、行為者として私たちは、「より高いものによって動かされる」のであって、欲求に駆動されるのではない、ということである。

このとき行なわれる選択は、テイラーの考えでは、単に目の前にある二つの可能性のうちの片方を、自分の欲求の強さを目安にして取り上げる、というものではない。自分がどういう種類の人物でありたいのかを見いだすという仕方では、一方を不可避的に選び取るのであり、それは、自分自身の発見と同じこととして語られる。

「私たちは、何を為すべきかという反省を、自己解釈 self-interpretation の闘争として遂行されるかたちにおいて、保持する。……課題として問われていることは、どちらがより本場で、よりほんものの自分で authentic、より勘違いを免れた解釈なのか、……ということに関わっている。この課題を解決することは、通約可能性を作り直すことなのである。(Taylor 1985, 27. 強調は引用者)」

ジレンマ状況を脱するとき、選択肢は、再び一つの価値基準で統合的に判断できるようになっており、私たちは「通約可能性を作り直す」ことに成功する。それは「よりほんものの自分である」ことの達成として出現する。

このテイラーの考え方が、柏端 2007の批判する「最大値症候群」に沿っていることは明ら

かである。だが、それは大きな問題ではない。というのも、最善の選択肢に到達でき、ジレンマ状況を、真の自分を見出すことによって脱出できると述べることによって、得られているものは私たちがすでに見出したものだからである。テイラーの言葉からは、私たちが共同行為としての自己犠牲に関して見出したのと、事実上は同じ服従というあり方が透けて見えている。

ジレンマ状況を脱したところに浮かび上がって来ているのは、自律する個人ではない。というのも、テイラーのやり方で最善の選択肢を見出し、そのことを通じて真の自分を見出す、という形でジレンマ状況を脱するとき、その行為者は、「より高いものに動かされる」という被動性の体験をもつからである。テイラーが上で述べていることは、あっさり言えば、私たちは、自分がどういう人物でありたいのか、という自我理想に服従することによって、しばしば陥るジレンマを脱すること、そして、それは自分の欲求によって駆動されて生じるのではなく、理想的な善によって動かされるという被動的な体験としてあること、この二つのことである。この二つは、自我理想をキリスト者としての隣人愛として具体化すれば、そのままコルベ神父に当てはまることは明らかであろう。

6. むすび

本論文の冒頭で、「自分が自分以外のものになることは論理的に不可能であるのと正確に同じ理由によって、自分の決定以外によって私たちが善に到達することはまったく不可能なように思われる」と述べた。だが、これは、最初に思われたほど自明なことではない。私たちは、自分が自分以外のものになる場面を、少なくとも一つ見つけたのである。すなわち、自分がより高い何ものかによって動かされることは、自分が自分以外のものになり行くことの一つの形である。善や自我理想に服従することは、自分自身の外へ出ること、つまり自己疎外 (self-alienation) と同じことなのであり、より高いものへの愛というようにも語られうる。だがそれは、前節末でコルベ神父の例に即して見たように、共同性がむき出しの権力として出現してきて、個々の人間が服従せざるを得ない瞬間があるということの別の語り方でもあるのだ。個人主義を、チャールズ・テイラーのように功利主義的でない形で追求するならば、最終的に招き寄せられるものは、個人の自我理想への服従、あるいは、この場合同じことなのだが、共同的な善への服従なのである。

参考文献表

- Aquinas, T. 2006. *Summa Theologiae: Volume 28, Law and Political Theory: 1a2ae. 90-97*, Cambridge University Press.
- Anderson, Elizabeth. 2000. Beyond Homo Economics: New Developments in Theories of Social Norms, *Philosophy and Public Affairs*, 29, no. 2, pp. 170-200.

- Brandt, Richard B. 1972. Rationality, Egoism, and Morality, *The Journal of Philosophy*, Vol. 69, No. 20 (Nov. 9, 1972), pp. 681-697.
- Brandt, Richard B. 1998. *A Theory of the Good and the Right*, New York: Prometheus Books.
- Bratman, Michael E. 1993. Shared Intention, in Bratman 1999, pp. 109-129.
- Bratman, Michael E. 1997. Shared Intention and Mutual Obligation, in Bratman 1999, pp. 130-141.
- Bratman, Michael E. 1999. *Faces of Intention: Selected Essays on Intention and Agency*, Cambridge University Press.
- Bratman, Michael E. 2009. Shared Agency, in C. Mantzavinos (ed.), *Philosophy of the Social Sciences*, Cambridge University Press, 2009, pp. 41-59.
- Dumont, Louis. 1986. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, The University of Chicago Press.
- Gilbert, Margaret. 1990. Walking Together, in Margaret Gilbert. 1996. *Living Together: Rationality, Sociality, and Obligation*, Rowman and Littlefield, pp. 177-194.
- Gilbert, Margaret. 1997. What Is It For Us To Intend? in Gilbert 2000, pp. 14-36.
- Gilbert, Margaret. 1999. Obligation and Joint Commitment, in Gilbert 2000, pp. 50-70.
- Gilbert, Margaret. 2000. *Sociality and Responsibility*, Rowman and Littlefield.
- Gilbert, Margaret. 2009. Shared Intention and personal intentions, *Philosophical Studies*, 144, pp. 167-187.
- Heathwood, Chris. 2011. Preferentism and Self-Sacrifice, *Pacific Philosophical Quarterly*, 92, pp. 18-38.
- Mill, J. S. 1972 [1861]. *Utilitarianism, On Liberty, and Considerations on Representative Government*, Edited by H. B. Acton, London: J. M. Dent & Sons Ltd, Everyman's Library.
- Overvold, Mark Carl. 1980. Self-interest and the Concept of Self-Sacrifice, *Canadian Journal of Philosophy*, Volume X, Number 1, March 1980, 105-118.
- Overvold, Mark Carl. 1982. Self-interest and Getting What You Want, in Harlan B. Miller and William H. Williams (eds.), *The Limits of Utilitarianism*, University of Minnesota Press, 1982, pp. 186-194.
- Overvold, Mark Carl. 1984. Morality, Self-Interest, and Reasons for Being Moral, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 44, No. 4 (Jun. 1984), 493-507.
- Searle, John R. 1990. Collective Intentions and Actions, in Philip R. Cohen et als. (eds.) *Intentions in Communication*, The MIT Press, 1990, pp. 401-415.
- Taylor, Charles. 1985. *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge UK: Cambridge University Press.
- アキナス、トマス。1977。『神学大全 第13冊』稲垣良典訳、創文社。
- ヴィノフスカ、マリア。1982。『アウシュヴィツの聖者コルベ神父』丘野慶作訳、聖母の騎士社。
- 柏端達也。2007。『自己欺瞞と自己犠牲』、勁草書房。
- 黒田亘。1992。『行為と規範』、勁草書房。
- 田川建三 訳著。2009。『新約聖書 訳と註 4 パウロ書簡 その二／擬似パウロ書簡』、作品社。
- 田村 均。1997。「自己犠牲の倫理学的分析」、『名古屋大学文学部研究論集』哲学43号、pp. 37-64。
- 田村 均。1999。「自己犠牲をめぐる三つの物語 ——エウリピデス、ティム・オブライエン、宮沢賢治——」、『名古屋大学文学部研究論集』哲学45号、pp. 37-71。
- 田村 均。2005。「功利主義者が自己犠牲をするとき ——マーク・カール・オーヴァヴォルドの3論文の分析と評価——」、『名古屋大学文学部研究論集』哲学51号、pp. 23-58。
- 田村 均。2008。「服従と犠牲 ——柏端達也『自己欺瞞と自己犠牲』をめぐる——」、『名古屋大学文学部研究論集』哲学54号、pp. 43-78。
- 田村 均。2010。「自己犠牲的行為の説明 ——行為の演技論的分析への序論——」、『哲学』(日本哲学会編)、第61号、pp. 261-276。
- プラトン。1967。『ゴルギアス』加来彰俊訳、岩波文庫。

キーワード：個人、善、共同性、自己犠牲論法、チャールズ・テイラー

Abstract

The Good and The Individual: On Submission of individual interests to the public good

Hitoshi Tamura

In this paper, I suggest it to be the case that an individual would end up submitting herself to the surrounding collectivity if she would like to make a deed of love and sacrifice. In other words, the concept of self-sacrifice cannot be made compatible with that of a rational individual with autonomy. In the recent philosophical literature, we have a puzzling proposition named “the argument from self-sacrifice.” It says that if an individual rationally pursues the best thing for her to do, then she cannot make a self-sacrificial act. It is simply because what she has done cannot truly sacrifice anything of her since it is the best thing for her to do *ex hypothesi*. I take the argument seriously and positively. I will show that two counterarguments fail to disprove it, one of which is proposed by M. C. Overvold, the other by C. Heathwood. I then go on to propose my view, which looks on an act of self-sacrifice as a joint action made by the agent and her beloved person or persons. When an action can be correctly called self-sacrifice, the agent must divide her self into two pieces, one of which is the victim and the other the sacrificer. She is not an individual, or an indivisible being, because she falls into a moral split. If she goes on to abandon something of her for the sake of others on her own decision, the resulted act cannot be self-sacrificial since she must have chosen the best thing to do. So she should have acted not on her own decision but on some scenario supplied by some being *other than* her. She plays a role in the scenario, which tells her to do the right thing. Such a scenario very often has its origin in the tradition of the society or culture. Then we find it to be the case that an agent of a self-sacrificial act submits herself to the surrounding collectivity which tells her what is the righteous thing to do.

Keywords: an individual, the good, collectivity, the argument from self-sacrifice, Charles Taylor