

## カントにおける法と道徳<sup>1</sup>

長谷部 恭 男

### 1. はじめに

それではレジュメ<sup>2</sup>に沿ってお話をいたします。ポイントを最初に2つ書いておきました。

1つはカントにおける法と道徳の不連続性という論点です。ロナルド・ドゥワーキン<sup>3</sup>は当然、法と道徳とは連続性があるという立場ですが、典型的な法実証主義者であるジョセフ・ラズ<sup>4</sup>でさえ、法と道徳は連続していると考えていて、連続性があると考えるのが現在の法理学の世界では当たり前です。ところが、カントの場合、そこに厳格な線が引かれている。ある種の境界設定がカントの狙いではないかと考えられます。

もう1つ、カントにおけるアリストテレス的倫理観の継承と断絶というのは、カントは道徳についてはアリストテレスを継承していますが、法に関しては、彼はホッブズ的ではないかという話です。

---

<sup>1</sup> 本稿は、2010年5月22日に北海道大学グローバルCOEプログラムの一環として筆者が行なった報告に最小限の修正を加えた上、ほぼそのまま再現したものである。お世話になったCOEプログラム担当者の方々、および当日、報告に対してさまざまなご教示をいただいた参加者の方々にあらためて謝意を表したい。なお、カントの著作の邦訳としては、岩波書店カント全集に収められた『人倫の形而上学の基礎づけ』（平田俊博訳）、『人倫の形而上学』（樽井正義・池尾恭一訳）、「人間愛からの嘘」（谷田信一訳）、「世界市民的見地における普遍史の理念」（福田喜一郎訳）、以文社版の『道徳形而上学の基礎づけ』（宇都宮芳明訳）および中央公論社版の『人倫の形而上学』（加藤新平他訳）を参照した。

<sup>2</sup> 報告当日に用いられたレジュメは、文末に再録されている。

レジュメの末尾に、アリストテレスの『ニコマコス倫理学』第5巻第10章の抜粋 [1137b] を添付しておきました。肝心なのは、アリストテレスにとって、エピステーメーとフロネーシスは全く違うことです。永遠に変わらぬ真理の認識の問題と、時と所によって変化し得る、いかに行動するのが正しいかに関する実践的な判断の問題とは違っている。実践的な問題について、法は一般的な形でしか規定し得ないけれども、実践的な判断は、一般的な形ではできないはずのもので、個別のケースに一般的に規定された法を適用して適切な答えを出そうと思っても、事柄の本性上無理だということが書かれています。

これは当たり前とも言えますが、ロースクールの授業で、法律学では、個別のケースごとに適切な答えは変わることを教えようとしても、学生の方では、法は法文通りの普遍的な法命題として受取りがちです。判例もやはり普遍的な法命題を変わらぬ真理として示しているの、それを個別のケースに当てはめていくと正しい答えが出るはずだと考えている学生が多いです。簡単なもので、そう考えたいのは分かりますが、もともとそういうものではないことを、どうすれば分かってもらえるかと苦労しているところがあります。

憲法学で言うと、適用違憲という違憲判断の手法がありますが、これも特に実務家の方に理解してもらおうのが難しく、実務家の中には、法令として違憲でない以上は、あらゆる適用場面において合憲のはずだと単純に考える方が多いです。そういうものではないことを、これまた理解していただくのに苦労があって、やはり『ニコマコス倫理学』に示されている考え方が、日本では受け入れられていないのではないのかと思うところがあります。あるいは、受け入れられたのかも知れないですが、その後、今日お話しするカント的な法律観にクラウドディングアウトされているのではないかとすることで、その関係もあって、カントを勉強してみようというわけです。

## 2. カントにおける道徳

### 2.1 理由、格率、普遍法則

レジュメの最初に戻っていただきまして、道徳に関するカントの出発点

です。これは『道徳形而上学の基礎づけ』の最初の部分（22-27節）で出てくる話ですが、何が善い行為かという、義務に基づく行為が善いとされています。これは、パラフレーズすると、妥当な理由に基づく行為が善いということで、これは当たり前ですね。誰でもそう考えると思いますが、さらに当然の前提は、人間は理性的な存在であって、理由があるかないかに基づいてどう行動すべきかを判断するという、そういう想定が出発点にあります。

次に、格率（マキシム）と法則とは違うとカントは言います。格率というのは、それぞれの人が普遍的法則たり得るものとして自分で主観的に考えつき、意思するものです。レジュメに示したのは『人倫の形而上学』の序論（IV [A225]）から取ってきた言い回しですが、いろいろところで同様のことを言っています。各人が、これこそが普遍的な法則、人間であれば誰にでも妥当するはずの法則だと思って、それぞれ、自分で定立するのが格率でして、その格率が客観的に見て本当に普遍的な法則かどうかとなると、それは必ずしもそうではないということになります。

### 2.2 定言命法

その次が——だんだんカントらしくなってきますが——妥当な理由、つまり普遍的法則たり得る理由は何かということ、ここでいわゆる定言命法が出てきますが、普遍的に妥当していると万人が承知をしていると想定したときに、それでも妥当である、つまり、理性的な存在である以上は、そうすべきだとみんなが思う、そういう理由として自分で意思できるもの、それが定言命法だというわけです。

カントについて書かれたものを見ると、何が定言命法となりうるかを考えていくと、あらゆる人に普遍的に妥当する道徳原則が、客観的にただ1つに決まると想定しているかのような議論が、よく見受けられますが、カントは、定言命法にそれほど強い意味を持たせてはいないと思います。

定言命法という概念を打ち出すことでカントが意図しているのは、レジュメの3) に書いておきましたが、何がそれではあり得ないかを示すこと、つまり、一定の範囲のものを妥当な理由ではあり得ないものとして排除することに、彼の狙いがあると思います。実際にはそれほど多くのものを排除できるわけではない。

彼が、定言命法に照らして普遍的な理由であり得ないものとして『道徳形而上学の基礎づけ』や『実践理性批判』の中で具体的に挙げているのは、「自分の都合で勝手に嘘をつくべし」、あるいは、「人に気付かれなければ預かったお金を横領しても構わない」というもので、これらは普遍的理由ではあり得ないと言っています。

「自分の都合で嘘をつくべし」という普遍法則があると万人が承知した上で、自分の都合に合わせて嘘をつくべきだという法則が成り立つかという、それは成り立たない。嘘をついて構わないことをみんなが承知していると、嘘をつくことによって実現しようと思う目的が達成できなくなるので、これは自己破壊的だということです。

気付かれなければ預かった金を横領しても構わないというのも、これが普遍的な法則として成り立っていることをみんなが承知していたら、誰も人に金を預けようと思わなくなるので、これもセルフディフィエーティングだという、そういう例を彼は挙げています。

「困っている人を助ける必要はおよそない」というのも、これも困っている人を助ける必要はおよそない、というのが普遍的な法則であることをみんなが承知していて、その通りにみんなが行動すると、その結果みんなが困ってしまう。自分だって困っているときには人に助けてもらいたいはずなのに、でも助けてもらえないことになる。これは先ほどの「自分の都合で嘘をつくべし」とか、「寄託された金を横領しても構わない」という例ほど厳密にセルフディフィエーティングではないですが、少なくとも自分でそう意思することはできないはずだとカントは言っています。カントは、ここでは自己矛盾が起きていると言いますが、これは論理的な矛盾というよりは、實際上セルフディフィエーティングだということを言いたいのだろうと思います。

以上の例からもお分かりいただける通り、カントは、こういうものは普遍的法則にはなり得ませんよという形で具体的な例を挙げています。しかもそれは、一般人でも常識的に分かりそうなもので、『道徳形而上学の基礎づけ』の中のこれはわりと知られている話だと思いますが（34節）、カントは、通常の人間理性は、この羅針盤、つまり普遍的法則になり得るかどうかという物差しを携えることで、だいたいのことについては何が善で何が悪か、何が義務に適合して何が義務に反するか、分かるものだと

言っています。それに対して哲学者はいろいろしち面倒くさいことを考えるので、当の事柄に直接属していない方面に関する思案が多い。関係ないことまでいろいろ考えてしまう。だからややもすれば混乱し、正しい方向からそれることがある。ですから哲学者の言うことは信用するなどカントは言っています。

要するに定言命法という物差しで何ができるかという、誰もが何が正しくて、何が正しくないかが分かる標準的な事例というものがあるはずで、そういった標準的な事例に関する限り、カントは普通の人は道徳的な善悪の判断に関して日常生活で、そんなに困ることはないと考えている。そういった一般人の普通の道徳的な判断を、一定の概念に基づいてまとめて説明しようとする、それは定言命法に要請に従った普遍的法則として成り立ちうるか、ということで説明がつく。

カントの議論の仕方というのは、だいたいの人がそう思っていますよねとか、そういう考え方をしますよねという認識が最初にあって、そもそもなぜそういう事態が成り立ち得るのかをどうやって説明できるのかを、後ずさりしながら考究するという話だろうと思います。

いずれにしても定言命法という物差しで答えが出せるのは標準的な場合の話です。先ほどのアリストテレスの議論とも共通しますが、およそありとあらゆる場合について普遍的に正しい答えを出してくれる法則が、この定言命法という道具立てを使うと導出できるとカントは考えていたわけではないと思います。ここで、「普遍的に妥当する」というその「普遍的」というのは、現代の我々が考えているような、およそあらゆる場合に必ずそういう答えになるという意味では普遍的なものではないので、だいたい標準的な場面を想定すると、普通の人はそう考えますね、という程度の普遍性です。

というのも、彼は『人倫の形而上学』の『徳論』では、まずは定言命法という物差しを使って、例えば、むやみに自殺するとか、うそをつくなという義務を導出できると言った後で、ただ、そうした義務の具体的な適用場面においては、解決に困る状況があり得るのではないかということ、日本語だと決疑論と訳されますが、カズイストリーという項目をそれぞれ設けて、別に議論をしています。

例えば自殺は、そもそもすべきでないと言った上で、しかし、他

方、フリードリヒ大王は戦争に赴くときにいつも毒薬を所持して、戦争に負けて捕虜になって身代として領土を割譲しろなどと言われぬように、いつでも死ぬ用意はできていたというエピソードを紹介して、こういう場合に自殺をするのがいけないと言えるかどうかという問題提起をしています。

そういう例からも分かる通り、厳密な意味で普遍的に妥当するということを、カントは考えていたわけではない。普遍的な言明と言うと、我々は、現代流の数理論理学で頭の中が一杯になっているものですから、カントもそうに違いないと思いがちですが、そうではないだろうということです。

### 2.3 自律と構成主義

次の定言か仮言かという項目は大した話ではありませんのでレジュメの6)へ進みますが、普遍的に妥当し得る理由ということのカントが言うときには、誰にでも普遍的に妥当し得る理由に基づいて行動するのがあるべき人格であると想定しているように思われます。これが自律的に行動する人格であるということは、これはだいたいの方が納得するであろう、かなり弱い意味の自律性だと思います。つまり何が自分に妥当する理由なのかは自分で判断する。何が自分に妥当する理由なのかというその問題意識の背後にあるのは、同じような状況にあったら誰でもそのように行動すべきであろうと考えるであろうから、それが妥当な理由だという思考様式です。

そういう意味で自律的に行動しろというのは、つまり、自分で何がそういう普遍的理由かを判断して、自分で行動しろというのは、それほど強い議論ではないので、わりと受け入れやすい議論だと思いますが、受け入れるのが難しいのは、次の7)で彼が言おうとしていることです。

つまり彼は、自律的であることにより強い意味を込めていて、外在的に与えられた理由ではなく、これが普遍的に妥当するべき理由だとして、自分で作り上げ、構成した理由だけが本当の理由であると考えている節があります。

これは構成主義 (constructivism) と現代で言われる思考様式で、ジョン・ロールズは『正義論』の中で、自分はカントに倣っていると言いつつ、社会の基本的な構成原理をオリジナル・ポジションで、無知のベールの下

にいる仮想の人格が自分たちで構成していくという物語を提示しています。

ロールズの場合は、オリジナル・ポジションで仮想の人格が自分たちで構成する社会の基本原理は、1つに決まると想定されていますが、先ほども示唆しましたが、カントの場合は何が普遍的に妥当し得る理由なのかというのは、1つには必ずしも決まらなとと考えていたと思いますし、しかもカントが考えていたのは個人レベルの道徳の話であって、社会の構成原理ではありません。社会の構成原理となると、後で申し上げる通り、まったく別のホップズ的な話をカントはしています。ロールズの話はともかく、要するにカントに言わせると、真に自律的であるためには、道徳的な理由は、自分自身で構成しないとイケない。コンストラクトしないとイケないというわけです。

しかし、自分に妥当する理由かどうかは、自分でそれを構成するかどうかとは関係ないはずではないか。関係ないというのが普通の考え方ではないかと思えます。極端な例ですが、トマス主義者のように、何が妥当な理由なのかは事柄の本性上、外在的に与えられている。だからその通りには人間は生きるべきだと考えたからといって、論理的に矛盾を犯しているということにならないし、そういった物の考え方が、とても非人間的だというわけでもないだろうと思えますので、カントがなぜこういうことを言っているのかは、説明が難しいわけです。

1つの説明の仕方は、レジュメの9)で引いた、ジャンセンとトゥールミンの共著の中に出てくる話 (Albert Jonsen & Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning* (University of California Press, 1988), pp. 286-88) ですが、カントの時代の支配的な心理学説によりますと、人間の行動は持って生まれた傾向性 (インクリネーション) でみんな決まるということになっていたもので、それに対抗するために、こういうことをわざわざ言う必要があったという説明をこの本はしています。分かりやすい議論ではありますが、そうだとすると時代的に拘束された議論にすぎないことになります。

他方、レジュメの8)で書いた通り、自分がたまたま持っている信念とか偏見とか道徳観だけで何が妥当な理由かを説明しようと思っても、それと違った世界観とか道徳観を持っている人の納得は得られないという、ま

つとうな考慮が背景にあるのかもしれないですが、そこにも書いておきました通り、この議論では必ずしも構成主義的に普遍的な道徳を目指せということにならないだろうと思います。ブレタ・ポルテの普遍的道徳が存在するのであれば、それを使ってもいいはずですから。というわけで、このカント的構成主義というのは、カントの道徳理論の中で、不可欠の要素ではないと私は見えています。

#### 2.4 目的の国と嘘言

その後の10)、11)、12)等は、これは定言命法を別の角度から見たときの議論ですが、人間を典型とする理性的な存在者は、手段としてのみではなくて目的としても扱われるべきである。さらに、そのコロラリーですが、目的の国においては、すべてのものは値段を持つか尊厳を持つかどうかだという話です。手段として見られたときには値段が付いているけれども、目的として扱われたときには尊厳を与えられるという、そういう議論でして、そこで言う「目的として扱う」というのは、日本語の語感からすると意味の取りにくい話ですが、人は理性的な存在であって、掛け替えない、それ自体価値のある存在として尊重されるべきであることを、カントは「目的として扱え」ということで言おうとしているようです。

ですから12)で書いた詐欺とか強迫といった場合ですが、詐欺というのは相手をだましているわけですので、相手を全く目的として扱っていないわけですね。単純に手段として扱っているということになるので、そういうことはするなということになります。

レジュメの3)で、定言命法という物差しでカントは一定範囲の考慮は、普遍的な理由にはそもそもなり得ないものとして排除しようとしていることを指摘しましたが、カントが排除する範囲は、ときには普通の人考えるより広いと思います。とくに、嘘をつくことについて彼は非常に厳格でして、およそ嘘をつくなと言います。

千歳までの飛行機の中で、これも資料として配っていただこうと思いついたのが、パンジャマン・コンスタンの*Des réactions politiques*というパンフレットの74頁ですが、そこでコンスタンが言っているのは、「真実を話す *dire la vérité*」のは義務であるという道徳原則は、絶対的な形で受け止められてしまうと、社会生活をおよそ不可能にしてしまうことは、ドイツ

の哲学者 (un philosophe allemand) の言っていることから分かるということです。

ドイツの哲学者は何を言っているかといいますと、友人を殺そうとして殺人者が追いかけてきた。そこで、殺人者にお前の友人はここにいるかと聞かれたときに、嘘をついてはいけないとこの哲学者は言っていて、しかも、コンスタンによると、そう言っているのはカントだというわけです。

カントはこれに対する応答として、最晩年に、「いわゆる、人のために嘘をつく権利について」という、短いエッセイを書いています。実はコンスタンが、このパンフレットを出した時点で、実際にカントがこうしたことを、この言葉通りに言っていたという証拠はないと言われていますが、ところがカントはコンスタンにそう批判されて、その通りだとこのエッセイで言っています。つまり自分の友人をかくまっているところに追手がやって来て、お前の友人はいるかと聞かれたときに、嘘をついてはいけないと、カントは少なくともそのエッセイの前半では言っています。

これは常識では考えられない議論です。そんなことをなぜカントは言うのかというと、人間は、手段としてだけ扱ってはいけいないという原則から説明できると思います。お前の友人はいるかと問われたときに嘘をつくこと、嘘をつかれた人間から主体的な判断の余地を奪い、彼を自分の単なる道具として扱っていることになるので、それは許されない。そうカントは言いたかったのではないかと。

ただ、話はそれで終わりではなくて、このエッセイの後半部分では、具体的な適用場面では、別の考慮が必要になるとカントは言っていますので、例えばカント自身が友人をかくまっていて、追手がやって来たときに、カント自身がどう行動するかとなると、単純ではないと思います。そういう意味で、カントは最後のところは、アリストテレスの伝統を継いでいたと私は見っていますが、これは余談です。

#### 2.5 道徳的判断の衝突

レジュメに戻って13)です。この道徳的な義務に関して、人が何を格率として主観的に定立するのは人さまざまで、一義的には決まらない。世の中のすべての人が、この格率が正しいと、一致して1つの格率を支持するのは、むしろ例外的だとカントは考えていたと思います。標準的な場合

には一致しますが、そうでないときは一致しないと考えていたからこそ、それは主観的なものにとどまるとカントは言ったのではないか。

さらに13)に書いておきました通り、『徳論』の序論 § VIIでは、法的義務と道徳的義務の違いが指摘されています。道徳的義務と違って法的義務は外的にしか義務付けないとか、ほかにも違いがありますが、大きく違う点の一つは、道徳義務は「広い義務」で、「広い義務」は、お互いに衝突し、制限し合うことのあり得る義務であると言っています。逆に言うと、法的な義務は衝突することはないとカントは考えていたことになるわけです。

以上、申し上げたことをまとめると、それがレジュメの14)ですが、法においても、倫理においても人は定言命法の要請に従って行動する必要があります、ただ、倫理の世界においては、義務は、各人の主観的な意思として定まるのみです。他者も含めた人間一般の意思でもあるところの普遍的意思による法則ではありません。普遍的な意思による法則は、法的義務になってしまう。法的義務になりますと、それは倫理の領域外の話になる。だから道徳の問題と法の問題は違うというわけです。

そして、道徳の問題に関しては、人によってさまざまな主観的な判断が成り立ち、それが相互に衝突し得るという事態が、法についてのカントの議論を方向付けていると理解することができると思います。

### 3. カントにおける法

#### 3.1 「正しい」行為

カントの法理論ですが、彼は『法論』の冒頭でいろいろな概念の定義をしています。序論の § Bでは、「法とは、ある人の選択意思が他人のそれと自由の普遍的法則に従って調和させられ得るための諸条件の総体である」と言っておりますし、同じ思考様式に沿っての話ですが、「いかなる行為も…各人の選択意思の自由が何人の自由とも普遍的法則に従って両立し得るような行為であるならば正しい(recht)」と言っています(『法論』序論 § C[A230])。

ここで言う「正しい」には、日本語の普通の意味での「正しい」という語感に含まれていないものと、受け取られるべきでして、彼は「正しい」という概念はこういう意味で使うべきだと、ここで定義をしていると理解

すべきでしょう。

人間は、いかに行動すべきかについて自分で判断し、決定して、それを行動に移すわけですが、その行動は、複数の人々の行動が相互に両立し得るようなものでないといけない。どうすれば両立し得るのかを決めるのが法であり、ここで言う法則ですが、その法則に従っている行為は「正しい(recht)」というわけです。

さらにそのコロラリーと言っているのが、3)で引いたものです。「自由の一定の行使が普遍的法則に従っての自由の妨害である場合には、この妨害に対して加えられる強制は、自由の妨害の排除として、普遍的法則に従う自由と調和する。つまり、正しい」(序論 § D[A231])。人の自由を妨害するとそれは不法になる。rechtではないというわけです。だから、そういった妨害行為は強制的に排除されないといけない。強制的に排除すると再び人々の自由な行為は相互に両立し得ることになりますので、そういった強制的な妨害の排除はrechtである、「正しい」というわけです。ここでも日本語の普通の意味で「正しい」ということではないので、カントの言う「正しい」という言葉の意味からすると「正しい」と理解するべきだろうと思います。

ここから分かる通り、カントの考え方からすると、法の基本的な役割は、人々の自由な意思決定、人々の自由な行動が両立する、そのための条件を定めることにあって、両立する限りでは、ある行動が自由である。別の言い方をすると、許されているということになります。しかし、許されているということと、それが道徳的によいということとは全然別の話です。定言命法に従った道徳的に善い行為であっても、他者の自由と調和しないために正しくないこともありえますし、逆に、他者の自由と調和する正しい行為であっても、定言命法には反しているために道徳的に善くない行為であることもありえます。つまり、日本語の普通の「正しい」というのとは全く違った意味で、「正しい」という言葉は使われていることになります。

#### 3.2 法の役割と市民社会

問題は、なぜカントは人々の自由な行為が相互に両立するような条件としての法が必要になると考えたかということになります。レジュメの4)を飛ばして5)に飛んでいただきたいんですが、これは『法論』の中の国

家法の冒頭に出てくる有名なパラグラフで、同旨のことは、「世界市民的見地における普遍史の理念」の第5命題でも述べられています。彼がここで言っているのは、人間がとても善良で正義を愛すると前提したとしても、法のある状態、市民社会が設立されない限りは、各人、各民族、各国は決して相互的暴力から安全であるとは言えない、ということです。しかも、そうした事態は、各人が自分にとって正しく、かつ、善いと思われることをし、その点について他人の意見に少しも頼ることがないという、各人の固有の権利から帰結するわけで、そうだとすると、各人がまずすべきことは自然状態を脱して、すべての人と共に公的な法による外的強制の下に服することを目指して結合する。各人に対して彼のものとして認められるものが法律によって規制され、十分な外的な力によって配分されるような状態に入る。つまり、市民社会に入り込むことが人としての第1の義務となると言っています。

問題はこの義務は、いったいどういう性格の義務かということですが、これは法ができる以前の話ですから、道徳的な義務でしょう。この道徳的な義務は、あらゆる人に当てはまるとカントは考えていたことになります。

このカントの議論を前提にいたしますと、4)に戻っていただきまして、『法論』の冒頭[A236-237]に出てくる法義務の基本的な区分がうまく説明がつきます。

ここで彼が挙げているのはウルピアヌスの法格言で、これは『学説彙纂』の第1章の最初の節の最後[1. 1. 10]に出てきますが、まず、*honeste vive*です。これをカントは「正しき人であれ(Sei ein rechtlicher Mensch)」と訳していますが、ここの「正しき人」も、さっき出てきた「正しい」を引きずっています。カントが言う意味での「正しい」人であれと言うことですが、パラフレーズすると、要するに自分が目的として扱われることを目指せということになります。いかに行動すべきかは自分が自由に判断する、そういう存在として他人から扱われるような、そういう人間であれということをやっているわけです。この *honeste vive* は、私はラテン語は分からないんですが、「名誉を持って生きよ」と訳す方が、カントの趣旨には合っているだろうと思います。ただ、カントは「正しい」という言葉に独特の意味を込めていますので、その独特の意味からすると、同じ意味になります。

次に、「何人をも害することなかれ」。これは先ほどの何が法か、何が

recht かということからまた自動的に出てくる話で、これはすでにご説明しました。それから3番目の「各人に彼のものを与えよ」という格言ですが、カントに言わせると、額面通りに取ると、これは不条理で、すでに自分のものであるものを重ねて与えることはできないはずで

不条理ではないものとして、このウルピアヌスの格言を理解しようとすると、レジュメの5)で述べていることが意味されていると考えざるを得ない。要するに、市民社会に入れ、市民社会に入ることによって初めて誰が自分のものであり、誰が誰のものであるかが確定するのであって、そういう状態の下で暮らせということ、このウルピアヌスの法格言は言っているはずだ。そうカントは言っています。

もう少し具体的なレベルで申しますと、それがレジュメの6)になります。自然状態を脱して市民状態に入れ。要するに国家の下で法に従って生きることが大事であって、その場合、どの国家のどのような内容の法に従うのかということ、重要ではないということになります。

各人に同一の自由を保障するような、要するに各人の自由を両立させるような条件を設定している限りにおいては、法はいろいろな内容のものであり得る。ただ、とにかく、すべての人の自由を相互に両立させるような条件が共通に設定されている法秩序、そのうちどれかに従えということをやカントは言っていることになります。

これは彼が『人倫の形而上学』の中で挙げている例ですが、公設市場で動産を売買した結果、買手が善意取得する。これは自然状態ではあり得ない議論で、市民状態の下でのみあり得るとカントは考えます。

自然状態では、ある馬が自分のものであれば、その馬はずっと自分のものであって、誰かがその馬を盗んでいっても、それはやはり自分のもので、その馬が市場でほかの人に売られたとしても、それもなお自分のものである。つまり、自分のものはいつまでたっても自分のものというのが自然状態だということですが、そうなってくると、誰が誰のものであるかが永遠に確定しない、と彼は言います。

というのは、その馬は、あなたのものだと、あなたは言うけど、本当にそうかどうか分からないではないか。その馬だって、あなたは誰かから買ったものではないのか、あるいは、自分の家に母馬の代からいたと言って、その母馬はやはり他人から盗まれたものを買ってきたのかも知れない。

そういうことを詮索し始めると、誰が誰のものであるのかは永遠に確定しないのであって、であるからこそ、善意取得という市民社会の下ではじめて可能となる人為的な制度とにかく従いなさいということを言っているんですね。

この議論では、善意取得の制度に従えということまでは説明できると思いますが、それ以上に、人為的な法体系に丸ごと従えということまで言えるかどうかは、よく分からないですが、ただ、カントは、市民社会のだいたいの実定法制度はこうした性格を持っていると考えていたのだと思います。そうでないとつじつまが合わない。

カントによると、国家の支配権の起源についても同様の議論が妥当する。つまり、現在の主権者の支配権が、その起源をさかのぼっていったときに、そもそも正統なものかについて詮索すべきではないと言っています。今その社会を支配している主権者の支配権をとにかく尊重しろという話でして、こういう考え方からいたしますと、日本国憲法を作ったのは、本当はアメリカ人じゃないかということを書いてはいけないことになる。誰が作った憲法であろうと、今、妥当している憲法に従えとカントは言っていることになります。

#### 4. 結び

簡単にまとめますと、カントの道徳理論は、定言命法等の道具立てを使って、人がどう生きるべきかについての理由となり得る候補のうちで、一定範囲の考慮を排除しようとしています。ただ、そうした排除をしても、それだけでは人々の自由な判断に基づく行動を両立可能なものとして保障することはできない。人々の自由な行動を両立可能なものとして成り立たせるためには、法の支配に基づく外的な強制の下で共に暮らすという決断をすべての人がしないといけない。

人々の自由が、そういった社会一般に妥当する条件に基づいて両立している限りにおいては、その法の内容が、別の内容でもあり得たではないかという異議申し立ては意味を成さない。今そこにある法秩序とにかく従えということを書いていることになります。つまり、相当に強い、実践的な法実証主義の主張をしていることになります。

現にそこにある法秩序、現に妥当している法秩序に従うことで、初めて各人にそれぞれのものが配分され、何が誰のものであるかが初めて確定する。そして、何が正しく何が正しくないかが定まることになる。

そう考えていくと、法に関する限りは、カズイストリーに基づく個別具体の判断というものは、あり得ないのかという疑問が最後に残るところでして、カントの『法論』での論調を見ていると、道徳にはカズイストリーはあり得るけれども、法についてはあり得ないと考えているかのように見えます。それも1つの受け取り方だろうと思いますが、そうではなかったのかもしれない。

例えば、そういう可能性もあるかもしれないと私が考えましたのが、権威ある最上級裁判所の判断に従うことで、個別具体の法解釈を許しても、それに起因する紛争の可能性を除去できる、そのことを通じて、人々の自由な行動は両立し得るかもしれません。これではいわゆる立法者の制定法ではなく、裁判所秩序が定立する実定法秩序に従えと言っているだけかもしれない。そういう議論を明示的にカントがしているわけではない。しかし、理論的な可能性としてはあり得る。ここはどうもよく分からないと言わざるを得ないと思います。

大変に雑駁な話で誠に恐縮ですが、以上で報告を終わらせていただきます。

#### [報告レジュメ]

- ・ カントにおける法と道徳の不連続性？
- ・ カントにおけるアリストテレス的倫理観の継承と断絶？

##### 1. カントの道徳理論について

- 1) 「義務に基づく行為」のみが善い『基礎付け』22～27節⇒（妥当な）理由に基づく行為のみが善い。人間は理性的存在、つまり理由に基づいて生きる存在だという想定。
- 2) 「格率」と「法則」との違い。前者は各人が、普遍的法則たりうるものとして主観的に定立するもの（『人倫の形而上学』序論IV[A225]）。
- 3) 妥当な（妥当でありうる）理由とは？ 普遍的に妥当すべき理由（定言命法）として自ら措定可能な理由（普遍的に妥当していると万人が承知していて、かつ、



妥当な理由として自分で意思しうるもの)。⇒ 何がそれではありえないか？（何を排除しているか）

（例）自分の都合で嘘をつくべし。人に気付かれなければ委託された金を横領すべし、苦痛を避けるためならば自殺すべし、困っている人を助ける必要はおよそない等。⇒ 自己矛盾を起こす（實際上、self-defeating）ため理由にはなりえない。

4) カントが挙げるのは、一般人が直感的に理解できごく常識的・標準的な例。「通常の人間理性はこの羅針盤 [自らの格率が普遍的法則となるよう意思しうるか] をたずさえて、生じてくるすべての事柄にかんし、なにが善でなにが悪か、なにが義務に適合してなにが義務に違反するかを十二分に判断することができる。…哲学者の判断は、当の事柄に直接属していない他方面にかんする思案が多いために、ややもすれば混乱し、正しい方向からそれることがある。』『基礎付け』34節。ハード・ケースでどうすべきかは、casuistry の課題で（『徳論』の各所）、別の話。

5) 定言命法か、仮言命法か『基礎付け』52節 ⇒ 常識的に言って条件を付けることで逃れられる義務かどうか。逃れられなければ定言命法（定式化の如何にはよらない）。

（例）お茶を飲みたいのであれば、湯を沸かすべし。日本で生活するのであれば、裁判員としての義務を果たすべし。⇒ ここでも、常識的・典型的な思考様式が妥当する。具体的適用において例外のない道徳法則はありえない。

6) 誰にでも普遍的に妥当しうる理由（そうでない理由は妥当な理由ではありえない）に基づいて行動するのがあるべき人格 ⇒ 自律的に行動する人格（何が自分に妥当する理由かを自ら判断して行動する）

7) 「自律的であること」についての別の強い意味 ⇒ 外在的に与えられた理由ではなく、自ら普遍的に妥当すべきものとして構成し、決定した理由のみが真の理由 ⇒ moral realism の否定と普遍的道徳の構成可能性の肯定（Cf. Rawls の『正義論』への読み替え）⇒ 何故か？ 分析的に言って、人間とはそういうもの（自由意思を持ち普遍的道徳格率を自ら立法する存在）だから？（自分がそう決めるかどうかと関係なく、理由の妥当性は決まっているのではないか。あることを自分の理由だと判断することは、もともとの理由と別の新たな理由を作ることにはならない。Cf. Scanlon）

8) それとも、たまたま自分が抱いている信念や道徳観や傾向性 (inclinations) だけでは、異なる見解や傾向性を抱く人を納得させられないから？ ⇒ そうかも知れないが、それは構成主義的普遍道徳の追求には必ずしもつながらない (moral realism にも法実証主義にも至りうる)。

9) カントの時代の主流の心理学が利己主義 (人の行動は持って生まれた inclinations で決まる) だったから (Jonsen & Toulmin)、という歴史的説明が一番分かりやすい。しかし、それだけか。⇒ 生きる意味、この宇宙の意味は、所与のものではな

く、理性的存在者としての人が自分たちに共通のものとして、自ら作り出し、与えるもの。つまり、個体としての自己ではなく、理性的存在者に共通する「自己」が問題なのか。一種、宗教の代替物。どうしてもそう考えなければならないといった類のものではない。

10) 「理性的存在者は、自己も他人も手段としてのみではなく、同時に目的として扱うべきである。』『基礎付け』98節。「目的の国においては、すべてのものは、価値をもつか、尊厳をもつ。』『基礎付け』103節

11) 「目的として扱う」⇒ 人は理性に基づき、自律的に判断し生きる比較不能な（かけがえのない）存在として、敬意をもって遇せられるべきだ。

12) 詐欺や強迫のように、相手の同意が、一般的に言ってそもそも想定しがたい場合、相手は単なる道具として扱われている。Cf. Korsgaard

13) 道徳的義務は法的義務と異なって「広い」義務（『徳論』序論 § VII）。したがって相互に衝突し、制限し合う。

14) 倫理においても法においても、「自分にとっての義務が同時に普遍的に妥当する義務でもあるように行動せよ」との定言命法に従う必要がある。しかし、倫理においてはこの義務は自己の主観的意思としてのみ定まる。他者一般の意思でもある普遍的意思による法則ではない。後者は法的義務を生み出すが、それは倫理の領域外の問題——格率は、倫理においては、単に普遍的立法の資格を有する主観的原理にとどまる（『徳論』序論 § VI）。

## 2. カントの法理論について

1) 「法とは、ある人の選択意思が他人のそれと自由の普遍的法則に従って調和させられうるための諸条件の総体である。』『法論』序論 § B

2) 「いかなる行為も…各人の選択意思の自由が何人の自由とも普遍的法則に従って (nach einem allgemeinen Gesetze) 両立しうるような行為であるならば、正しい (recht)。』『法論』序論 § C [A230]

3) 「自由の一定の行使が普遍的法則に従っての自由の妨害（不法）である場合には、この妨害に対して加えられる強制は、自由の妨害の排除として、普遍的法則に従う自由と調和する。つまり、正しい。』『法論』序論 § D [A231]

⇒ 法は人々の自由の（普遍的法則に従った）両立を目指す。他者の自由を妨害する行為は法の強制によって排除される。

⇒ ある行動が自由である（許されている）ことは、それが道徳的に善いことを意味しない。後者は行動の理由（定言命法）に依存する。Cf. Scanlon, pp. 99-100.

（例）警察沙汰になるのが嫌で、店の売り子を丁重に扱うギャングの行動は、許されてはいる（正しい）が、善い行動ではない。

4) 法義務の区分 [A236-237]（ウルピアヌスの法格言『学説彙纂』1. 1. 10）

① honeste vive（正しき人であれ Sei ein rechtlicher Mensch、あるいは、名誉をもって生きよ）「他人との関係において自己の価値を一個の人間の価値として主張せよ。」すなわち「他人に対して自分を単なる手段とすることなく、同時に目的でもあれ。」⇒ いかにか生きるかを普遍的法則の枠内で自律的に判断する主体として扱われることを要求せよ。Cf. 「人の根源的権利はただ一つ、自由である」[A237]、および前掲『基礎付け』103節

② neminem laede（何人をも害することなかれ）

③ suum cuique tribue（各人に彼のものを与えよ）「各人に彼のものが確保されるような社会へ、他者とともに入れ。」①②③は、ワンセット。

5) 「たとえ人間がどんなに善良で正義を愛するものと考えられたとしても、公的法則のある状態（市民状態）が設立されぬ限りは、各人・各民族・各国は決して相互的暴力から安全であるとはいえないこと、しかもそうした事態は、各人が自分にとって正しくかつ善いと思われることをなし、この点について他者の意見に少しも頼ることがないという、各人に固有の権利から帰結するということが、この法的でない状態（自然状態）に関する理性の理念の中にアプリアリに存在する。したがって、各人が一切の法概念を廃棄しようと欲せぬ限りは、彼がまず決定すべき第一のことは、各自が思うがままに振る舞う自然状態を脱して、すべての他者ととも、ある公的法則による外的強制の下に服することを目指して結合し、…各人に対して彼のものとして承認されるべきものが法律によって規制され、十分な外的力〔強制権限〕によってそれが配分されるような状態に入り込まなければならないこと、つまり市民状態に入るべきことである。』『法論』国家法 § 43[A312]

6) 自然状態を脱して市民状態に入ること、つまり国家の下で法に従って生きることは、人にとっての第一の義務である。しかし、どの国家の法に従うか、どのような内容の法に従うかは、それらの法が各人に同一の自由を保障するものである限り、一義的には決まらない。しかし、とにかくいずれかの法秩序に従う必要がある。そうしなければ、何が誰のものであるかは、永遠に確定しない。

（例）公設市場での馬の売買による善意取得（後出拙稿参照）、無主物先占による原始的取得（Waldron の挙げる例）。自然状態ではすべては暫定的取得にとどまる[A312]

7) 同じことは、国家の支配権の起源についても妥当する ⇒ 最高権力の起源について無用な詮索をするのはやめよ。今、眼前にある実定法秩序に従え ⇒ 抵抗権の否定『法論』[A318-319]、後掲拙稿参照。

### 3. むすび

1) カントの道徳理論は、人がいかに生きるべきかについて、一定範囲の考慮・行動を自己矛盾をおかすもの、あるいは人を単に手段として扱うものとして排除する。しかし、それだけでは、人々の自由な判断に基づく行動を両立可能なものとして保

障しえない。

2) そのため、人々は法則的な（法の支配に従う）外的強制の下で共に暮らすことが必要となる。人々の自由が法に基づいて両立している限り、その法内容について異議申立てをすることは意味をなさない（それ以外の法の定めがありうるという主張には意味がない）。

3) 今現にそこにある法秩序に従うことで、はじめて各人にはそれぞれのものが配分され、保障される。何が正しく (recht)、何が不法であるかが定まる。

4) 残る疑問：法においては casuistry による一般法の個別場面の適用除外はありえないか。それとも権威ある裁判所の決定に従うことで紛争の可能性は除去できるのか。

### 【参考文献】

Albert Jonsen & Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning* (University of California Press, 1988).

Christine Korsgaard, 'The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil', in James Rachels ed., *Ethical Theory 2* (Oxford University Press, 1998).

John Rawls, *A Theory of Justice*, revised ed. (Harvard University Press, 1999), §40.

John Rawls, *Lectures on the History of Moral Philosophy* (Harvard University Press, 2000), Chapters on Kant.

Arthur Ripstein, 'Kant on Law and Justice', in Thomas Hill ed., *The Blackwell Guide to Kant's Ethics* (Wiley-Blackwell, 2009).

Thomas Scanlon, *Moral Dimensions: Permissibility, Meaning, Blame* (Harvard University Press, 2008), Ch. 3.

Richard Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and the International Order from Grotius to Kant* (Oxford University Press, 1999), Ch. 7.

David Velleman, 'A Brief Introduction to Kantian Ethics', in his *Self to Self: Selected Essays* (Cambridge University Press, 2006).

Jeremy Waldron, *The Dignity of Legislation* (Cambridge University Press, 1999), Ch. 3; 邦訳『立法の復権』(岩波書店、2003) 第3章。

長谷部恭男「カントの法理論」法学教室2010年1月号。