



HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	義務と責任 : カントの道徳的責任論
Author(s)	新田, 孝彦
Citation	北海道大學文學部紀要, 31(1), 1-42
Issue Date	1982-09-30
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/33466
Type	departmental bulletin paper
File Information	31-51_PR1-42.pdf



義務と責任

——カントの道徳的責任論——

新 田 孝 彦

一 問題状況

カントが「超越論的自由」の可能性を探究したさいに主として念頭に置いたのは、人間の行為をしてまさに行為たらしめる究極的な根拠の解明であったが、それは同時に、道徳的責任の基礎づけの問題でもあったように思われる。つまり、道徳的責任が真に行爲者個人の責任として彼自身に帰せられるためには何が不可欠かという問題である。そもそも、『純粹理性批判』における「超越論的弁証論」の主要な目的は、「壮大な倫理的建築のための基礎を整備すること」であり、道徳的責任の問題に関して言えば、行為の原因性として自然法則に従う原因性のみを容認する立場への批判がカントの課題であった。なぜなら、自然的原因性を唯一の原因性として前提するならば、一方ではいかなる悪行をなした者でも、その動機に係わる種々の事情、すなわち遺伝や環境や教育あるいはそれらによって形成された経験的性格のゆえに、責任を免れることができるからである。この場合われわれは、全く自然的な因果連鎖の一環に

すぎないことになる。それにもかかわらず他方で、やはり責任を問おうとするならば、われわれは究極的には自分が原因者ではない行為について責任を問われることになるが、これは不条理だからである。というのも、はじめから道徳的責任という概念を放棄する完全な決定論者でないかぎり、誰でも、「道徳的な意味における帰責 (imputatio) とは、ある者を行為の創始者 (Urheber [causa libera]) とみなす判断である⁽²⁾」というカントの言葉を認めざるをえないであろうが、すでに行為者を自然的な因果連鎖の一項として位置づけるかぎり、ある行為の原因探究は原理的に無限遡及が可能であり、それゆえ、行為の創始者とみなす判断はどうしても便宜的な基準に則らざるをえないからである⁽³⁾。したがってカントによれば、行為の結果を行為者に帰責するさいには、たとえ先行条件がいかなるものである⁽⁴⁾。「この行為を、あたかも行為者がこれによって結果の系列を自ら始めたかのように、先行する諸状態からは全く規定されてはいないものとみなす⁽⁴⁾」ことができるということを前提しなければならぬ。この意味で、「超越論的自己」は自由の全概念を尽くすものではないにせよ、「行為の帰責可能性 (Imputabilität) の本来的根拠⁽⁵⁾」として想定されなければならないのである⁽⁶⁾。

このように考えるならば、人間は感性的存在者であるにもかかわらず、いかなる行為についてもその結果に関して責任を問われうる可能性がここに拓けたことになる。だがカントにおいて、実際の道徳的帰責のためにはこの超越論的自由のみでは不十分であり、さらに現実的根拠とでも言うべきものを必要とする。カントの挙げる例で言えば、ある負債を負っている人が期日通りに返済したとき、すでに手遅れで債権者が倒産してしまったとしても、確かに彼は返済という行為の実行者ではあるが、債権者の倒産という結果に対して責任を負わせられることはない。彼はなすべきことをなしたのだからである。そこでカントはこのことを一般化して次のように言う。「人間は自分の負い目ある

ことをなすかぎり、自由ではない。というのも、彼は法則に強制されてその行為をなしたのだからである。しかし彼が自分の負い目あることに背いて行為するなら、すなわち彼がなすべきことより以下のことしかなさないなら、それは彼に帰責される。というのも、そのさいには彼は再び自由に行爲し、そればかりか彼に行爲を強制する法則に背いて行為するからである。したがって彼は自由を濫用しているのであり、そのさいにはすべての結果を正當に彼に帰することが出来る。負い目に背いて行為することはより一層自由だからである⁽¹⁾。すなわちカントに従えば、ある義務を命ずる法則に従って行為するかぎり、結果がいかなるものであろうとわれわれはそれに責任を負う必要はないのである。これは一見すると法的な問題にのみ当てはまることのように思われるが、しかしカントにおいては道德の領域にもそのまま妥当し、そしてここにわれわれを困惑させ、かつ多くの批判を浴びせられてきた問題が生じてくる。

すなわち、義務を命ずる法則に従うかぎり結果に責任を負う必要はなく、逆にそうした法則に反して行為するかぎり、いかなる意図に発した行為であらうと、その結果には責任を負わなければならない。つまり、「義務への違背」が帰責の現実的根拠であるとしても、これが道德的な帰責の根拠と考えられるならば、それはカント本来の倫理思想と充分に整合的であることができないように思われる。なぜならそこでは「合法性 (Legalität)」と「道德性 (Moralität)」との区別が明瞭になされているとは言い難いからである。カントによれば、われわれの行為が道德性をもちうるのは、行為がたんに「義務にかなって」いるだけではなく、「義務に基づいて」なされた場合のみであるが、そうだとすれば義務を命ずる法則に従うかぎり結果に責任を負う必要がないというのは、実は法の領域でのみ妥当する原則でなければならない。というのも、「行為の合法性については全く疑いがないとしても、ただひとつの行為においてすら、自分の道德的意図の純粹さと心情の純真さとを完全に確信しうるほどまでに自分自身の心の奥底を見抜

義務と責任

くことは、人間にはできない⁽⁸⁾」とすれば、義務を命ずる法則に従ったとしても、すなわち行為が合法性をもっているとしても、それだけでは道徳的責任を免除することはできないはずだからである。

それにもかかわらず、カントは一貫して「義務への違背」が帰責の現実的根拠であると考えていたように思われるのであり、その最も顕著な適用例が「嘘」に関する問題である。カントによれば、われわれはたとえ殺人者に対してであれ嘘をつくならば、そこから生ずるいかなる結果にも責任を負わなければならない。家にいる主人を追って殺意をもった者がやってきたとき、たとえ主人の命を守るためであっても家令が嘘をつくならば、そこから結果すること、例えばその者が鬱憤をはらすために通りへ戻って犯した罪に対しては、その家令にも責任がある、と言われる⁽⁹⁾。なぜなら、「あらゆる言明において誠実⁽¹⁰⁾（正直）であることは、いかなる利便によっても制限されない、神聖で、無条件に命じる理性の命令」であり、嘘は、「契約に基づくあらゆる義務の基礎」である誠実の義務に違背する不正であり、それゆえ不正な行為の結果はその行為者に責任を負わせられねばならないからである⁽¹¹⁾。カントが、「善意の嘘」であれ「緊急の嘘」であれ、一切の嘘を禁ずる理由の検討は後に廻すとして、ここで直ちに生ずると思われる次のような異議について、カントがいかに考えるのかを見ておくことにしよう。

それはつまり、たとえ誠実であることが人間にとって一般的な義務であるとしても、その義務に従うことによって明らかに悪い結果の生ずることが予見できるような特殊な場合には、より少ない悪である嘘についてでもより大きな悪を避けようとする⁽¹²⁾ことがむしろ倫理的なのではないか、ということである。カント自身『倫理学講義』で述べているように、世の中には必ずしも善い心情を備えた人間だけがいるのではないから、誠実であることが悪用され、結果的に悪の実現に力を貸すことになるという事態は充分に考えられうる。このような場合でもわれわれは、結果を顧

慮せずただ義務を果すことのみを考えなければならず、また義務を果すかぎり結果への責任を考慮する必要はないのであろうか。カントによればまさに然りである。われわれは、「避けることのできない告白において真理を語ることによって他者を害する、(noceat) 行為」と、「他者に不正をなす (aedit) 行為」とを厳密に区別しなければならない。「人間は誰でも、避けることのできない言明において誠実であることに対しては、たんに権利をもっているだけではなく、極めて厳格な義務をも負っている。たとえその誠実さが自分自身あるいは他者を害するかも知れないとしてもである。それゆえ、これによって苦しむ人に害を与えるのは、本来彼自身ではなく、偶然の結果 (Zufall) として害が引き起こされるのである。なぜなら、(ともかく語らなければならないときに) 誠実であることは無条件的な義務なのだからである」⁽¹³⁾。つまり、義務を果すかぎり、そこからいかなる結果が生じようとそれはたんなる偶然 (casus) であり、それに対して責任を負う必要はない、その行為が直接他者に不正をなしたのではないから、というのがカントの弁明である。責任を負うためにはわれわれは自由でなければならぬが、義務を命ずる法則に従うことはもはやわれわれの恣意の事柄ではなく、われわれはそれに従わざるをえないのだからである。

だがこうしたカントの思想は硬直した律法主義・厳格主義として多くの批判に晒されてきた。それはまさにウェーバーの言う「心情倫理」の典型——「純粹な心情から発した行為の結果が悪ければ、その責任は行為者ではなく、世間の方に、他人の愚かさや——こういう人間を創った神の意志の方にある、と考える」⁽¹⁴⁾ 心情倫理——であるように思われる。例えば、ひとつの原則によってあらゆる状況に対処しようとするこのような原則主義に對置せられるいわゆる「状況倫理」の創始者の一人と目されているボンヘッファールの議論は、そうした批判を代表している。⁽¹⁵⁾

ボンヘッファールは「生ける真理」という概念を強調する。それは、「∧真理を語る∨」ということとは、その人が立つ

義務と責任

ている場所に應じていつも違ったことを意味する」ということである。それゆえ、「嘘をつくなかれ」という義務ないし原則に文字通り忠実に従うことが必ずしも真理を語ることにほならない、と言う。様々な現実的諸関係において語られる言葉は、それぞれ質的に異なっており、違った機能を背負い、それゆえこれらの言葉に含まれている真実もそれぞれに異なる。「∧真理を語る√」ということは、したがって、ただたんなる心情の事柄ではなく、現実の諸関係の正しい認識と真面目な告白の事柄でもある。言葉が現実の具体的な諸関係のうちにのみあることを無視し、たんに心情の事柄として真理を語ることが要求されるならば、そうした言葉を語る基盤である現実的諸関係が破壊され、その言葉自体が不真実なものとなってしまうであらう。例えば、教師がある生徒に家族の秘密をたずね、生徒が事実と違う答えをしたとしても、それを単純に嘘とするわけにはゆかない。なぜなら、この教師の言葉は、本来学校の秩序の後へ置かれるべきではない家庭の秩序への不当な干渉であり、「すべて語られる言葉は、ある特定の区域において生き、またそこにその故郷をもっている」ことを無視した点で、すなわち語の誤用という点で責められるべきは教師の方だからである。それゆえボンヘッファーは言う。「生活と具体的なほかの人間との関りから離れ、私が誰に向かってそれを語っているのかを考慮することなしに∧真理が語られる√ところでは、その真理は真理の外観だけは備えていても、実体はない」。

この具体的現実的な諸関係における「生ける真理」という概念は、確かに倫理的な自己正当化という点で非常に危険な論点を含んでおり、カントが「緊急の嘘」をすら容認しなかったのはこのゆえにでもある。というのも、いかなる事態が緊急であるか、いかなる秩序が優先されるべきか一定の規準がなく、それは各人の判断に委ねられざるをえないが、そうすると基準が語り手の意図のうちに設定されることによって真理一般の概念が破壊されかねないからであ

る。⁽¹⁶⁾ だがそれにもかかわらず、われわれは「生ける真理」を追求しなければならないのであり、「いろいろなものとの関りをもつ具体的な生活の中で、私が神に対して負っている∧真理を忠実に語る∨という責任を、どのように果して行くかということこそが問題である」とボンヘッファーは言う。それというのも、錯綜した具体的現実的な諸関係の中で、どのような道をとることが真理を語ることになるのか、という決断には大きな困難が伴うであろうが、それにしてはわれわれがここで再び原則主義に立ち戻るならば、そこにはまさに忌むべき事態が生じうることを彼は認識していたからである。「取りうる決断が戸惑うほどに多いことから、義務という確かな道が選び出されてくるように思われる。そこでは、命令されることが最も確かなことと考えられるし、命令に対する責任は命令する者であって、それを実行する者にはないのである。しかも、自分の行為の枠を、その義務に見合った枠に限定するならば、本当に自分自身の責任において勇敢に行為がなされるということとは、決して起こらない。(しかし、そのような自分自身の責任による行為のみが、悪に正面からぶつかり、かつそれを克服することができるのである)。遂には、義務を負った人間は、その義務を悪魔に対してもまた果さなければならなくなってゆくのである」⁽¹⁷⁾。

確かにわれわれは、このような批判がカントの議論のある一面に対しては妥当することを認めなければならないであろう。しかしそれにもかかわらず、「悪魔に対する義務」の遂行が果してカント本来の思想からの必然的帰結であるかということに関しては、強い疑いをもたざるをえない。というのもそれは、カントにおける道徳性の根本的原理である意志の「自律」の概念といかにしても相容れないように思われるからである。カントの「義務に基づく」行為の主旨は、いかなる義務であれそれが義務であるという理由だけで服従せよということであらうか。だがたんに義務が外から課せられたものにすぎないなら、それは意志の自律とは両立しえないはずである。あるいは、「義務に基づ

義務と責任

く」行為とは、結果への顧慮なしに義務を遂行することであろうか。しかし、たんに形式的に義務を遵守する心情にのみ倫理的価値が認められるならば、結局善き心情の名のもとではいかなる行為も正当化されうることになるのではないか。それは、義務の遵守の形式的な絶対性のゆえに、むしろ現実的な行為に関しては倫理的相対主義に陥ってしまうのではないか。⁽¹⁸⁾しかし、それでは義務とは何か、「義務に基づく」行為ということでカントは何を考えていたのか。われわれはこのことを問い直してみなければならぬ。かりに、われわれの行為が道徳性をもちうるなら結果に対する責任は免れうるということを認めるにしても、道徳性の要件がもう一度吟味されなければならないであろう。以下の課題は、こうした考察を通して、カント倫理学の核心である「定言命法」という思想がわれわれにいかなる道徳的責任を要求しているのかを検討することである。⁽¹⁹⁾

二 実質的格率の普遍性 (一) — 無矛盾性

われわれはさしあたり、カントの倫理学における原理的な部門と、現実の諸問題に対するカント自身による適用とを区別して考える必要がある。というのも、「ある原理が使用しやすいこと、見かけのうえで充分であることは、この原理の正当性についての確実な証明を与えるものではない」⁽²⁰⁾とすれば、原理の適用が必ずしも満足のゆくものではないにせよ、それが直ちにその原理の不当性を証明するものでもないであろうからである。すなわち今のわれわれの問題で言えば、カントは「嘘をつくなかれ」という命令を、繰り返し「定言的かつ絶対的な」命令であり、絶対的必然性をもった「道徳法則」⁽²²⁾であり、「定言命法」⁽²³⁾の一種ですらあると語り、ここに殺人者に対しても嘘についてはなら

ないという硬直した思想の源泉があったが、しかしこの命令が果して不可侵の道徳法則であるのかがまず問われなければならない。そのためにはある命令が道徳法則たりうるための条件が明示されなければならない。

カントによれば、ある道徳的指定がたんなる主観的な実践的規則にとどまらず、客観的な道徳法則でもあるために備えていなければならない要件は、それが、絶対的必然性をもち、人間のみならずあらゆる理性的存在者にも妥当し、それゆえ純粹理性の諸概念のうちのみア・プリオリに求められうる、ということである。⁽²⁴⁾ だが、われわれははじめから客観的な道徳法則に従うわけにはゆかない。われわれの行為は、それが行為であるかぎり、主観的な格率を通してのみ生じうるからである。しかもわれわれの主観的格率は、それが具体的行為を目ざすかぎり、すべて実質的であり、経験から引き出されねばならず、それ自体では今挙げられた客観的な道徳法則の要件を満たしているか否か不明である。そこで、われわれの行為が道徳的に承認されるために行為の格率をもつべき条件を提示するのが「定言命法」であり、その基本方式は、「君の格率が普遍的法則となることを、君が同時にその格率によつて意志しうるような、そのような格率に従つてのみ行為せよ」⁽²⁵⁾ という形で示される。つまり、「われわれは、われわれの行為の格率が普遍法則となることを意志しえねばならない。これが行為一般の道徳的判定の規準である」⁽²⁶⁾。

だが、行為の格率が普遍的法則となることを意志しうる、と知ることができるのはいかにしてであらうか。さらにその判定規準が与えられなければならない。それはカントによれば、格率の含む三要素に従つてそれぞれに関して与えられる。すなわち格率は、「形式」と「実質（目的）」および「形式によるあらゆる格率の完全な規定」とを含み、形式に関しては「普遍的自然法則」の方式が、実質に関しては「目的自体」の方式が、また形式による格率の完全な規定に関しては「目的の国」の方式が、それぞれ格率の道徳性に関する判定規準を与えるのである。⁽²⁷⁾ だがこの三者

は、共に同一の格率に関する判定規準なのではない。というのも、「普遍的自然法則」の方式と「目的自体」の方式とは個々の実質的格率そのものに係わるのに対し、「目的の国」の方式は形式的格率、すなわち実質的格率を採用するためのいわばメタ格率に係わるからである。⁽²⁸⁾そこでまずわれわれは、実質的格率の道德性の判定規準を検討し、その有効性を探ってみなければならぬ。

さて第一に問題にすべきは、「君の行為の格率が君の意志によって普遍的、自然法則となるか、のように行為せよ」という「普遍的自然法則」の方式である。この方式は『実践理性批判』では、もし自分の企てる行為が自然の法則に従って生じるとしたら、その行為を自分の意志によって可能であるとみなしうるかを問う「純粹実践理性の法則」のもとにある判断力の規則⁽³⁰⁾と呼ばれ、この規則に従ってわれわれは行為の格率を普遍的法則として意志しうるか否か、判断することができる。⁽³¹⁾ところで、「自然」の最も一般的な特徴は、それが「自己矛盾」を含まないということである。自然とは物の「現存 (Dasein)」であり、矛盾を含むものは自然として成立しえないだろうからである。そこで格率の普遍妥当性を保証するのは、まず第一に、格率の普遍化における自然法則としての「無矛盾性」であると考えられる。⁽³²⁾

周知のように、カントは偽りの約束をして金を借りることが道德的に是認されうるかを問う。もし、困窮にさいして返すあてもないのに偽りの約束をして金を借りるとすれば、その行為の格率は、「私が金に困っていると思うときには金を借り、とても返せないと知っていても返すと約束することしよう」⁽³³⁾となる。この格率の道德法則としての資格を問うためには、この格率が普遍的自然法則となった場合にいかなる事態が生じるかを検討しなければならないが、そうすると、この格率は当初の意図を決して達しえないということがわかる。確かに実際には偽りの約束が成功

し、その意図が成就されるということは少なからずある。だがこの格率が普遍的自然法則となるならば、すなわち困窮にさいしては、誰もが偽りの約束をするならば、困窮しているか否かの判断は約束をする者の方でなされ他からは窺い知れないのだから、結局、「約束」という事態そのものが成立しえないことになる。そして、もし約束ということが存在しないなら、偽りの約束ということもありえず、したがって偽りの約束をして金を借りることもできなくなるであろう。それゆえ、この格率が普遍的自然法則となるなら、格率はその意図との自己矛盾を来たし、普遍的法則として意志することはできないということになるのである。

ところが、これと同じような仕方では「嘘をつくなかれ」という命令が検討される箇所はカントにはない。それでは、いかなる理由でこれが定言的かつ絶対的な道德法則とみなされるようになったのであろうか。カントでは二つの理由が挙げられているように思われる。ひとつは、嘘が他者に対する義務違背であるという点、すなわち具体的には、「嘘が契約によって成立している人間の社会を根底から覆すという点である。」「人間社会にあって心情の伝達は重要事であり、それゆえ誰もが自分の思想の交渉においては誠実であることが肝要である。これがなければ社交の価値はすべてなくなってしまうからである。思想の交渉を基にしたのみ、他人の考えていることが判断できるのであり、自分の思想を表明しようと宣言したならば、そのことをまた実行しなければならぬ。さもなければ、人間の間ではいかなる社会も成立しえないからである」³⁴。とはいえ、嘘はそれのもたらす結果によって悪とされるのではない。実際、ひとつの嘘によって社会の普遍的信頼が失われるなどということはありそうにもない。それゆえ嘘は他者に何の害を与えなくとも悪であるのでなければならぬ。しかしそうすると、嘘は他者に対する義務違背以上のものとなるであろう。さもなければ許される嘘がありうることになるからである。事実、誠実であることを他者に対する義務の項で、

論じている『倫理学講義』では、「私が暴力によって自白を強制され、私の言明が不正な使用に供され、しかも沈黙によつては救われなかったら、そのかぎりでは自衛手段である」⁽³⁵⁾と語られ、こうした場合の「緊急の嘘」を認めているし、また嘘つきに嘘をついても不法を犯すことにはならない、とも述べられている。

ところが、『道徳形而上学』や「いわゆる人間愛から嘘をつく権利について」では、誠実であることはもはやたんなる他者に対する義務違背ではなく、自己自身に対する義務違背と考えられるようになり、それにつれて「緊急の嘘」も禁じられる。嘘は嘘をつく人間自身の人格性の放棄である。これが第二の理由である。「嘘は人間としての自己の尊厳の放棄であり、いわばその絶滅である。自分が他者に（たとえそれが観念的人格であっても）言うことを自分で信じていないような人間は、彼がたんなる物件であるときよりもまだ少ない価値しかもっていない。というのも、物件は現にあるものであり与えられたものだから、他人はその物件の何かに役立つという性質を何とか利用することもできるが、しかし、語るさいに自分が考えているのとは反対のことを（意図的に）含んでいる言葉によって自分の思想を誰かに伝達することは、自分の思想を伝達するという自らの能力の自然的合目的性にまさに反する目的なのである。したがってそれは、自己の人格の放棄であり、たんなる人間の偽装であつて、人間そのものではない」⁽³⁶⁾。だが、嘘が自己自身に対する義務違背であるとしても、その自己は決して他から切り離された孤立した自己を意味するのではない。嘘が自分の思想の伝達能力の自然的合目的性に反するとしても、真理を語ることが自然的合目的性であるのは独り言においてではなく、まさに思想の伝達において、つまり他者とのある関わりの中においてなのである。⁽³⁷⁾ そうすると、ここで嘘を禁ずる二つの理由が結合されるように思われる。「緊急の嘘」を許容する『倫理学講義』でもすでに次のように述べられていた。「私にいつも嘘をついている人に嘘を言い返しても、私は不法を犯すことにはなら

ないが、しかし人間性の権利 (das Recht der Menschheit) に反して行為することになる。というのも、私は人間社会が成立しうる条件と手段とに反して行為したのであり、それゆえ人間性の権利に反して行為したのであるから。……したがって、ある言明が人間の特定の権利には反していなくても、人間性の権利に反していれば、それはやはり嘘である³⁸⁾。すなわち、嘘は「人間性の権利」への反逆であるがゆえに、つまり、人間社会の成立の条件と手段とに対する原理的反逆であるがゆえに、自己から契約の上に成立している人間社会の成員としての資格を原理的に奪うということ、これが結局すべての嘘が禁じられなければならない理由であり、人格性の放棄であるということの意味である。

しかし、このような理由がいかに反論の余地のない強固なものに見えようとも、それだけではまだひとつの信念にとどまり、まさにカント的な意味での客観的な道徳法則としての地位を与えられるわけにはゆかない。そのためには定言命法による普遍化の検討が必要である。だがそうすると、われわれは、「いかなる場合にも嘘をつかない」という格率とは異なった行為を命じているように見えるところの、「無実の生命を救うためには嘘をつく」という格率が必ずしもこの普遍化の検討に耐ええないものではない、ということを知るのである。確かに、もし殺人者に対しては必ず真実とは反対のことを言うという格率が普遍的自然法則となるならば、それは真実を語ることと同じになり、生命を救おうとする当初の意図は達成できないであろう。だが殺人者に対する嘘は生命を救うための広義の欺きであり、真実と反対のことを言うことの他に、様々な語り方が考えられる。そうすると、たとえこの格率が普遍的自然法則になったとしても、殺人者は当の語られた言葉が真実を装った嘘であるか、嘘を装った真実であるのか直ちに知ることはできない。それゆえ、殺人者には嘘をついてでも無実の生命を救おうという格率は、たとえ普遍的自然法則に

なつても、必ずしも自己矛盾を来たすことはないのである。⁽³⁹⁾ しかしまた他方、「いかなる場合にも嘘をつかない」という格率が普遍的自然法則となつても、同様に矛盾は生じないと思われる。前述したところによれば、この格率の意図は、契約の上に成立している人間社会の成員としての資格を自己から奪わないということであろうが、そうするとたとえ殺人者に対してであれ誠実であるならば、そこからいかなる結果が生じようと、それには係わりなく格率の意図は達成されるからである。この格率において行為者は、偽りの約束の格率の場合と異なり、決して自己自身のみを「例外」としているわけではなく、それゆゑ普遍的法則と考えられても矛盾は来たさないのである。

しかしながら、同じ事態において二つの相反する格率に従つた行為が可能であるように見える、ということは何を物語るであろうか。われわれはここでジンメル⁽⁴⁰⁾の批判に耳を傾けてみよう。ジンメルは最初に、ある概念とそれに加えられる規定との間に矛盾が生じるとしても、その概念が仮想的であるならば、そこからは何の結果も生じてこない、と指摘する。というのも、この概念から矛盾律に従つて引き出しうるすべての規定が、この概念と共に崩壊するからである。例えば、「神は全能ではない」という命題が論理的矛盾であっても、神の存在がすでに否認されてしまつてゐるならば、ここからはいかなる帰結も引き出すことはできない。あるいはまた、確かに所有という概念との矛盾なしには、盗みが普遍的に行われることを意志することはできないが、しかしこの矛盾のゆゑに「盗むなかれ」が道徳法則たりうるのは、所有という概念が前提されてゐるかぎりにおいてであり、もし所有の概念を欲しないとしたら盗みが普遍的自然法則となつても何ら矛盾は生じないであろう。そのときには盗みという概念すら消滅してゐるであろう。そこでジンメルは、「この無矛盾性がある規準になるのは、すでに他の根拠からして倫理的に必然的なことが確定されている場合だけだ」と結論する。⁽⁴¹⁾

それにしても、偽りの約束をして金を借りるという格率は、無矛盾性のみを基準として道徳法則の資格を否認される。それは、格率自体のうちにすでに約束という概念が前提され、約束が倫理的に必然的であることを格率自体のうちで認めているからである。だがジンメルによれば、普遍的自然法則と考えられた場合に自己矛盾を含む格率が非倫理的であるということは、自己矛盾を含まない格率がすべて倫理的であることを、まさに論理的に含意しないのであって、普遍化における格率の無矛盾性は「道徳的最低条件」⁽⁴²⁾にすぎない。そうだとすれば、「いかなる場合にも嘘をつかない」という格率も、その無矛盾性のゆえに道徳性を保証されたものではなく、真に問われなければならないのは、すでに前提された概念の倫理的妥当性、すなわち、嘘はいかなる場合でも自己の人格性の放棄であり、社会の成員としての資格を奪うものである、という観念の妥当性であろう。「いわゆる人間愛から嘘をつく権利について」に引用されているコンスタンやボンヘッファー⁽⁴³⁾が問おうとしたのは、まさにこの点であったと思われる。すなわち、問題は人間社会の成員としての資格、言いかえれば人間性に関する究極的な価値判断である。そして、カントは嘘をつくことが他の何にもまして人間であるにふさわしくないと考え、⁽⁴⁴⁾コンスタンやボンヘッファーは、殺人者に対してすら誠実であることによって他者の生命を危険に晒すことこそ、共同体の成員としての人間であることにふさわしくないと考えたのであった。だがこの二つの観念は、それが人間性に関する究極的な価値判断であるかぎり、もはや論理的には調停不可能であるように思われる。そうすると、格率の形式に関する無矛盾性が格率の道徳性の判定規準である以上、定言命法に格率の検討を委ねても、結局その格率の道徳性はいつまでも問題的なままにとどまらざるをえないのではないだろうか。

三 実質的格率の普遍性 (二) —— 目的自体としての人格

格率の普遍性の判定規準としては、形式に関する普遍的自然法則としての無矛盾性の他に、その実質に関する規準が与えられていた。そうするとわれわれは、格率の無矛盾性という道德的最低条件すなわち必要条件に加えて、充分条件をも定言命法によって与えられている、と考えることができるかも知れない。もしそうであれば、「いかなる場合にも嘘をつかない」という格率は矛盾を内包していないにせよ、他者の人格ないし人間性をたんなる手段として用いるような状況を生み出すことによって、定言命法の「目的自体」の方式に反し、それゆえ普遍的法則として意志することはできない、と考えることができる。だがこの議論はカントに対しては決して有効ではない。というのも、カントにおいては殺人者と対面しているときでもこの格率に従うことが人格を同時に目的として用いることだからである。なぜそうなのか、以下において検討してみよう。

いわゆる「目的自体」の方式と呼ばれているものは、「君の人格のうちにも他のすべての人の人格のうちにも存する人間性を、君が同時に目的として用い、決してたんに手段としてのみ用いない、というように行為せよ」である。この命法は格率のもつべき目的を規定することによって、普遍的自然法則の理念という検討手段とは別の方法で、われわれの格率が普遍的法則として意志しうるか否かの判定規準を提示しているように思われる。ところが實際この両者は同一の規準に帰するのであり、このことはこの命法に従った格率が普遍的法則として意志しうるとされるゆえんを理解することによって明らかになるであらう。

定言命法が行為の実質と結果には係わらず、行為の「形式と行為そのものを生み出す原理」にのみ係わり、この点でのみ意志を規定するとしても、いかなる命令であれやはり行為を命じ、行為が何らかの目的（実質）をもたざるをえないとしたら、定言命法になつた定言的命令でさえ、ある措定された目的に対する行為を命ずる仮言的命令の形をとらざるをえない。そうすると両者の違いは、命ぜられた行為と目的との関係の違い、あるいは目的の種類の違いに求められなければならないであろう。⁽⁴⁾ところでカントの区分によれば、仮言的命令の方式には、「熟練の命法」と「怜悯の命法」とがあるが、いずれにおいても命じられた行為は目的に対する手段であり、その目的は相対的目的である。すなわち、前者において、措定された目的は行為者の恣意によって選択されそれ自体再び他の目的の手段となるという意味で相対的であり、行為はこの目的に対するたんなる手段としての価値をもつにすぎない。後者においては、その目的はあらゆる有限的な理性的存在者にとって現実存在していると考えられるもの、すなわち幸福であるが、しかし何が幸福であるかは主観的・偶然的な条件によって規定されるという意味で、この目的もまた相対的であり、命ぜられた行為もそれ自体としてではなく幸福実現のための手段として意義を有するにすぎない。これに対し、定言的命令では行為が何か他の目的の手段としてではなく、直接に行為そのものが命じられるが、それでも定言的命令においてすら目的がなければならないとしたら、その目的はいかに考えらるべきかが問題である。ただし、その目的は行為の形式と原理とを命じる定言命法の基本方式から直接導き出されたものでなければならないであろう。さもなければ、「目的自体」の方式もまた定言命法の一つであるゆえんが理解できないからである。

さて、定言命法の基本方式は、われわれの行為の格率が普遍的法則となることを意志しうること、意志の根本条件として規定していた。ところでわれわれが格率を立てるさい、われわれは自分自身をいかなる存在者とみな

義務と責任

しているのであろうか。われわれの立てる格率が実質的であるかぎり、その格率は意志の規定根拠として何らかの目的をもたざるをえず、またその格率が意欲の主観的根拠であるかぎり、その目的は自ら設定したものに違いない。すなわち、われわれは格率を立てるさいに、自らを「目的措定の主体」とみなしているのである。この目的措定の主体であるという点で理性的存在者は他の存在者から明確に区別されるのであり、「自由」と言い「自律」と言っても、われわれが目的措定の主体であることなしにはその完全な意味を失ってしまう。そうすると、われわれが格率を立てるさいにすでに自己自身を目的措定の主体とみなしているのであれば、われわれは他のあらゆる理性的存在者をもまた目的措定の主体として用いるよう、しかもその格率自体のうちでそうするように、定言命法の基本方式によって命じられていると考えざるをえない。さもなければ、その格率は自己自身のみを例外化することによって、普遍化においては必然的に自己矛盾せざるをえないからである。われわれが自分あるいは他のすべての人の人格を、また人格のうちに存する人間性をつねに同時に目的として用いなければならないのは、このゆえにである。

しかしそうすると、そのうちで人格がたんに手段としてのみ用いられている格率は当然にも普遍化において自己矛盾を来たし、逆に普遍的自然法則と考えられても矛盾を含まない格率はそのうちで人格を同時に目的として用いていることになり、結局、格率の道德性の判定は再び矛盾律を梃子とした論理を手引きとしてのみ行われることになる。そうであればこそ、カントは『実践理性批判』の「範型論」で、われわれの格率の道德的判定のための範型として普遍的自然法則の理念のみを取り上げているのであろう。

そこで、殺人者に対して真実を語ることは、自己の人間社会の成員としての資格を保持するために他者の生命および生命を基盤とする人格をたんなる手段として用いている、と考えるわけにはゆかない。一般に、義務を遂行するう

えて生命を危険に晒すことは、もはやその生命の主体をたんに手段としてのみ用いていることにはならない。⁽⁴⁹⁾ そもそも、ある人間（自分をも含めて）を決して手段として用いてはならないとすれば、われわれは共同生活を営むことがほとんど不可能になるであろう。カントが、「たんに手段としてではなく同時に目的として」人格を用いよと言うのはこのためである。目的自体の方式がわれわれの格率に要求しているのは、理性的存在者を決して手段として用いるなどということではなく、理性的存在者を手段として用いるさいには同時に目的措定の主体でもありうるような仕方を用いよということであり、それは結局、その格率があらゆる理性的存在者に対して普遍妥当性をもたなければならぬという要求に等しいのである。それゆえ、われわれは普遍化において自己矛盾を含まない格率に従うならば、他者ないし自己を手段として用いても、その人格を同時に目的として用いている、と考えることができる。⁽⁵⁰⁾ したがって、カントによれば、殺人者に対して真実を語ることで他者の生命が危険に晒されるようなことがあっても、「いかなる場合にも嘘をつかない」という格率が普遍的自然法則と考えられても矛盾を来たさない以上、その格率において他者の人格はたんに手段としてのみ用いられているのではなく、むしろ当の状況ではすべての理性的存在者がこの格率に従うことを正当に想定しうるかぎりで、その他者もまたその格率の可能的な主体となるのである。

だが他方、「無実の生命を救うためには殺人者に嘘をつく」という格率においても、逆に自己の人格をたんに手段として用いていることにはならない。嘘が必ずしもつねに人格性の放棄ではない、と前提されているからである。するとここでも、前節におけると同じ問題に逢着することになる。すなわち、ここでも格率の道徳性を判定するために真に問われなければならないのは、嘘が人格性の放棄であるという前提された観念の倫理的妥当性であり、いかにして人格を用いることが目的として用いることになるのかということである。しかしこのことは、目的自体の方式の与

える判断基準が普遍的自然法則の方式における無矛盾性の基準に帰一するかぎり、やはり定言命法による格率の検討のみによつては答えられないであろう。

例を自殺の場合にとつてみても、確かに自愛の本質が生命の促進を図ることにあるならば、同じ自愛の感情から自殺を企てるという格率はそれ自体のうちに矛盾を含み、同時に自己の人格を不幸からの逃避という傾向性を満足させる目的のためのたんなる手段として用いていることになる。⁽⁵¹⁾しかし、相互信頼が失われている状況のもとでは嘘をつく格率も否認されえなかつたように、自己がもはや目的指定の主体たりえないときには、自殺のみが人格の尊厳にふさわしいような状況の存在することも考えられるであろう。ヤスパースは、ナチスによつて教壇を追われ、ユダヤ人である妻が逮捕の危険に晒されていた時期、日記に次のように記している。「破滅がいずれにしても確実で目前に迫っており、創造的な生の活動空間が残されていない場合、そしてわれわれの生存を無条件に欲するような人間の親密さが失われている場合、このような場合には自殺に反対する哲学的理由は排棄される⁽⁵²⁾」。ヤスパースにとつて、いかなる状況でも自殺を禁ずることは、「最愛の人が人々によつて破滅させられる場合でも生きていたいと思う卑劣さを許容する思想⁽⁵³⁾」であり、それでも自殺が自己の人格の手段化であるという觀念に固執するならば、「自殺がつねに変わる本性をもつ処刑の品位ある先取りである場合には、それはもはや自殺ではない⁽⁵⁴⁾」とも言うのである。ここで争われているのは、それ自体としてはもはや論証されえない觀念である。

四 形式的格率の普遍性——義務に基づく行為

以上においてわれわれは、定言命法の与える判定規準によっては実質的格率の道德性を必ずしも全面的に判定することができない、という結論に導かれた。定言命法が与えるのは格率の普遍化における無矛盾性という基準のみであり、この基準に則っているならばわれわれの格率は普遍的法則として意志されうる。だが格率のうちには無矛盾性の基準を通過してもなお明らかに非倫理的と考えられるものがある。そうすると、定言命法はいかなる格率が倫理的であるかという条件を積極的に提示するのではなく、たんに形式の上からのみ非倫理的な格率を排除するだけの消極的条件を与えるにすぎない、ということになるであろう。カント自身、われわれの格率が客観的法則とみなされうるための普遍妥当性は、われわれの行為の「制限的条件」⁽⁵⁵⁾であると言う。すなわち、普遍妥当性をもちえない格率は決して客観的な道德法則とみなされるわけにはゆかないが、しかし自己矛盾を含まない格率の道德性が必ずしもそれだけで保証されるわけではない、つまりジンメル指摘するように、定言命法は「道德的最低条件」を示すだけで、道德性の充分条件を与えないことである。

しかしこうした事情は、決してこの定言命法という思想の意義を半減させるのではなく、むしろこのことこそカント倫理学の本質に属し、われわれに自律的な倫理的行為の遂行を可能ならしめ、したがってわれわれをして倫理的行為の主体たらしめるものと思われる。それというのも、もし格率のもつべき必要にして充分な条件が定言命法によって提示されうるとしたら、すべての格率に関し一義的にその倫理的妥当性が決定されうるのであるが、しかしそうすると定言命法は個々の行為に至るまで具体的に行為を命ずることになり、われわれは法的な世界で生きることにはなっても、決して倫理的な世界で生きることにはなりえないからである。カントは『道德形而上学』⁽⁵⁶⁾で、法が行為に対して法則を与えるのに対して、倫理学は行為の格率に法則を与えると述べているが、このように倫理学が個別的具體

的な行為ではなく行為の格率にのみ法則を与えることによって、われわれには具体的な行為の場において「活動の余地」⁽⁸⁷⁾が残され、そこにおいていかに行為するかによって、われわれは倫理的な評価を受ける資格を得るのである。

ところで、具体的な行為の場においてわれわれの自由な選択意志に活動の余地が残されるということは、決して「行為の格率に例外を許すこと」ではなく（格率に例外を許すことは自らその格率の普遍妥当性を否認することだから）、「ひとつの義務の格率を他の義務の格率によって（例えば、一般的隣人愛を両親への愛によって）制限するのを許すこと」⁽⁸⁸⁾と考えられなければならない。さて一般に、二つ以上の義務が並存している状況は「義務の衝突」と呼ばれる。一般的隣人愛も両親への愛も共に義務と考えられるが、ある状況においては両者を同時に満足させることができない場合が生じうる。すなわち、いずれの義務もそれ自体としては否認されないが、状況の構造によって両者が衝突する場合が生じうるのである。⁽⁸⁹⁾だが他方、カントは義務の衝突という事態の生じうることを明確に否認している。

カントは言う。「しかし義務や責務は、そもそもある特定の行為の客観的・実践的必然性⁽⁹⁰⁾を言い表わす概念であり、二つの相反する規則が同時に必然的であることはできず、もし一方の規則に従って行為することが義務であるなら、対立する他方に従って行為することは、たんに義務でないというにとどまらず、義務に反してすらい。それゆえ、義務や責務の衝突などというものは全く考えられない」。ここではカントは明らかに、ある特定の状況において両親への愛の格率に従うことが義務であるなら、その状況において対立する一般的隣人愛の格率に従うことは義務に反している、と語っている。もちろんここでカントのオプティミズムを指摘することは容易いが、しかし真に問われなければならないのは、ある特定の状況においてある格率に従う行為を義務とするものは一体何であるかという問題であ

る。そもそも、「義務に基づいて」行為するとはどのような意味であり、またある行為の客観的必然性を言い表わす義務と具体的な行為の場でわれわれに残される活動の余地とはいかに関係しているのであろうか。ここでわれわれは実質的格率の問題から形式的格率の問題に移る。

さて周知のように、カントは「義務にかなった」行為と「義務に基づく」行為とを峻別し、後者にのみ道德的価値を認める。⁽⁶¹⁾これは意志規定の根拠に関する区別である。ところで義務に基づく行為における意志の規定根拠は道德法則そのものに他ならない。「義務に基づく行為が傾向性の影響を排し、またこれと共に意志のいかなる対象をもすべて排すべきだとしたら、意志を規定しうるものとして意志に残されているのは、客観的には法則だけであり、主観的にはこの実践的法則に対する純粹な尊敬、したがって私の一切の傾向性を断ち切ってもそうした法則に従う、という格率のみである」。⁽⁶²⁾だがこの場合の法則とは具体的な行為を命ずる個別的な道德法則ではなく、明らかに定言命法そのものである。そこで、われわれの行為が義務に基づいてなされたと判断するために定言命法が要求しているのは、あらゆる傾向性を排除して普遍的法則に従うという格率に従って行為することであるが、この格率が、実質的格率を採用するさいの形式的格率なのである。⁽⁶³⁾そうすると、義務とは第一義的には決して個別的な内容をもった行為の必然性を言い表わすのではなく、この形式的格率のあり方に係わるものと言うことができる。

実質的格率と形式的格率の機能の違いについては、ペイトンの記述を参考にすることができる。「カントの教説のきわだった特徴は、抽象的な普遍的法則と具体的な個々の行為との間に、格率を媒介として導入することである。彼は、法則そのもののたんなる形式から個別的な道德法則を演繹するといった無駄な試みに手を染めるのではなく、なされた行為もしくは考えられた行為から始めて、その行為のうちで実際に表明されている原理が何であるかを考察す

ることを命じる。その原理ないし格率が行為の實質的格率である。例えば、 $\wedge$ 金に困っているときには守るつもりのない返済の約束をして金を借りよう $\vee$ という格率がそれである。次いでわれわれは、その行為をたんにわれわれの企てる行為の原理のもとにあるものとしてだけではなく、同時にあらゆる理性的存在者に妥当する原理のもとにあるものとしても意志しうるか否かを問わなければならない。もっと簡単に言えば、われわれの格率がたんにわれわれが行為を選ぶさいの原理にすぎないのか、あるいはわれわれが同時に理性的行為者そのものにも妥当するとみなしうる原理であるのか、ということである。もしわれわれが、この第二の二者択一に対する答えが $\wedge$ イエス $\vee$ であるか $\wedge$ ノー $\vee$ であるかに応じて、格率を採用もしくは拒否するならば、われわれは $\wedge$ 普遍的法則そのものに従おう $\vee$ という形式的な道徳的格率に則って行為していることになる⁽⁶⁾。つまり、ある具体的な行為を目ざす實質的格率を、普遍化における無矛盾性を基準として検討し、それを普遍的法則として意志することができると判定したとき、さらにそこでその格率に従うことがいかなる結果をもたらすかといった實質的な事柄を考慮することなく、たんに普遍的法則として意志しうるということだけを行為の意志規定の根拠とするところに、まさに「義務に基づく」行為が成立するのである。言いかえれば、「義務に基づく」行為は、意志がその形式的で $\wedge$ ・プリアリな原理と實質的で $\wedge$ ・ポストテリオリな動機との「岐路」⁽⁶⁾に立って、前者を自らの規定根拠とするところに成立する。そこでわれわれにとって「義務」とは、何よりもまず、普遍的法則として意志しうる格率に従って行為すること、に他ならない。

ところで意志に課せられたこの義務、すなわち形式的で $\wedge$ ・プリアリな原理のみを意志規定の根拠にするということとは、意志の「自律」を意味する。したがって、何か個々の具体的な行為がわれわれの義務となるためには、その行為を導く格率の普遍化の検討と、理性による意志の自己規定とが根底に存していなければならない。こうした理性に

よる意志の形式的規定、すなわち自律こそが個別的な義務の根源なのである。カントは定言命法という原理が義務の概念を明らかにすると言うが、その義務の概念とは、われわれの立てる実質的格率の「普遍的立法」⁶⁷という形式であり、この形式による意志規定によつてはじめてある行為が私にとっての義務として成立するのである。

そこでわれわれは、なぜカントが義務の衝突という事態の生ずることを認めなかったのか、その理由を理解することができる。確かに一般的には、誠実であることも無実の他者の生命を危険に晒さないことも共に義務であると考えられる。だがある特定の状況においてある行為が義務となるには、その状況における実質的格率の普遍化の検討と、たんなる形式的原理による意志の自己規定とがなければならぬ。そうだとすれば、ある状況においてある実質的格率が普遍化の検討に耐えうるとすれば、それと相反する格率は必然的に自己矛盾せざるをえない、と考えられるであろう。それゆえ、殺人者に対面しているときですらわれわれが義務の衝突に陥らないのは、おそらくカントがそう考えていたように誠実であることが一般に他の何にもまして堅持さるべき不可侵の義務だからではなく、私がその状況において採用する格率のみが——もちろんその格率の普遍化の検討と意志の形式的規定を通して——、その格率によつて導かれる行為のみが、その当の状況における私の義務だからである。

ところで、自己の立てる実質的格率が普遍的法則たりうるか否かに従つてその格率を採用したり拒否したりするのは、本来、「心情」と呼ばれるものの働きに他ならない。「格率を採用する第一の主観的根拠」⁶⁸が心情だからである。そこでカントのいわゆる「心情倫理」は、決して善い意図のもとに発した行為であるなら結果の如何を問わず倫理的に承認される、あるいは行為にさいして結果を全く考慮に入れないという意味でありえないことはもはや明らかである。⁶⁹それはただ、たとえ善い意図であろうと実質的な意図によつてではなく、格率の立法的形式によつてのみ意志が

規定されるというところに究極的な価値を置く倫理学なのである。それは決して義務として他から与えられたものの遵守に価値を見出すのではなく、自ら義務として定立したものへの自己拘束に価値を見出すのであり、ましてや義務の名のもとで悪魔への奉仕を推奨するものではない。

五 行為の具体的検証

われわれは第二節および第三節において、定言命法の与える無矛盾性の基準によっては、同じ状況において全く相反する格率を普遍的法則として意志することが必ずしも不可能なこととして退けられない、ということを知った。それは、それぞれの格率の根底に存している倫理的観念がもはや定言命法自体によってはその当否を判定されえないからである。そこで前節において見たように、ア・プリオリな形式的原理による意志の自己規定が倫理的価値の唯一の担い手であるならば、同じ状況において相反する格率を等しく普遍的法則として意志することが可能であるかぎり、あるひとつの状況において——意志がそれぞれア・プリオリな形式的原理のみを規定根拠としていると前提して——全く異なった行為がやはり等しく道徳性を認められる、という事態が生じうることになる。そうするとわれわれは、すでにバウムガルトが指摘していたように、定言命法という普遍的原理を導きの糸として具体的行為を判定するさいには、結局相対主義に陥らざるをえないのであろうか。⁽¹⁰⁾ 答えはある意味で然りである。だがその理由は、バウムガルトの主張するように、定言命法による行為の判定が結果を考慮せず心情にのみ価値を置くからではなく、むしろわれわれが、まさに結果の考慮という点で具体的行為において定言命法の要求に応えることができないからであると思わ

れる。すなわち、定言命法による具体的行為の判定が相對主義に陥らざるをえないとしても、それは心情の善きによって異なった行為を是認せざるをえないという意味ではなく、いかなる行為も絶對的に善とは見なしえないという意味においてである。

問題は、格率によって導かれる個々の具体的行為が定言命法によってどこまで検証されうるかである。さて、行為はつねにある特定の状況のうちで生じる。また、客觀的な道德法則たるべき實質的格率もつねに行為が生じる状況への言及を含んでいる。「いかなる場合にも嘘をつかない」という格率も、それが行為の實質的格率であるかぎり、「いかなる場合にも」という状況を特定している⁽¹⁾と見るべきであり、この格率自体のうちに含まれている状況の普遍性と、格率が客觀的な道德法則でありうるために要求される普遍性とを混同してはならない。例えば、「いかなる場合にも私は水中にいる人を引き上げよう」というのは、たとえ状況の普遍性を含んでいるとしても、否、状況の普遍性を含んでいるがゆえに、「狂氣の格率」と言わざるをえない⁽²⁾。この格率の主旨が人命救助にあるとしても、この格率によって導かれる行為の生じる状況によっては、その行為はまさに格率の意図に反する。それゆえ、この格率は状況の普遍性を含んでいるがゆえに、それ自体としては狂氣の格率なのである。同様に、「いかなる場合にも嘘をつかない」という格率が客觀的な道德法則たりうるとすれば、それは嘘をつかないことがどんな場合にも格率の意図に矛盾しないことが確認されうるからでなければならないが、しかしそうした確認は行為の生じる状況に即して個別的になされねばならない。偽りの約束をして金を借りるという格率が普遍的法則たりえないのは、嘘が人間における最大の悪だからではなく、たとえ嘘についていかなる倫理的觀念をもとうとも、約束をしたという状況のもとで嘘をつくことが自己矛盾を含んでいるからに他ならない。だが、別の状況で嘘が自己矛盾を来すかどうかはまだ不明である。した

義務と責任

が、一般に、ある格率が状況の普遍性を含むということは、われわれの道徳的判定においては、その格率の命じる行為がいかなる状況においても倫理的に妥当するということを保証するものではない。われわれは、ある道徳的指定を、それがいかに正当に思われようと、あらかじめ前提しておいて、次にそれを他の状況にもあてはめるといふやり方をとるわけにはゆかない。ある行為が倫理的に正しいと見なされうるのは、その行為を導く格率がその普遍妥当性を確認された当の状況においてのみだからである。それゆえもしカントが、「嘘をつくなかれ」という指定が絶対的必然性をもった道徳法則であるがゆえに、殺人者に対して嘘をついてはならないと考えていたのであれば——實際『道徳形而上学』や「いわゆる人間愛から嘘をつく権利について」ではそのように考えていたと思われるのだが——それは決して定言命法の精神になかった思考方式ではないであらう。

格率の普遍性が格率の道徳性の条件であるということは、あらゆる状況において妥当する格率が普遍的法則となりうるという意味ではなく、格率によって導かれる行為の生じる状況において、その格率がたんに自分自身だけにではなく、あらゆる理性的存在者によっても採用されることを意志しうるものが、格率の道徳性の条件であるということである。われわれはあくまで、格率を行為の生じる状況において検討するよう要求されている。ところでジンメルは、このように格率を検討するさい状況の細部にまで目を向けるならば、ある格率を普遍的法則として意志しうるか否かの決断が生じえないと指摘する。彼によれば、今自分が企てていることと全く同じようにすべての人が行為する場合には、二つの事態の生じることが考えられる。ひとつには、すべての人がそうすることによって私ひとりがなす場合とは違った結果がもたらされる場合である。ひとりの人間にとってある危険を引き受けることが道徳的ではあっても、その社会の構成員すべてがそうするならば、社会全体を危険に晒す結果の生じる場合が考えられる。このときに

は、普遍化がそうした結果をもたらす以上、その格率を普遍的法則として意志することはできない。その格率は普遍化されることによってまさに当初の意図と矛盾するからである。またふたつには、ひとりがなす場合もすべての人がなす場合も結果は同じという事態が考えられる。このときには、私の格率を普遍化することによって、その格率に私ひとりが採用したとき以上の意味がいかにして付加されるかわからない。いずれにしても普遍性を格率の採用規準とすることはできない、とジンメルは言うのである。

だが第一の場合、ジンメルは明らかに普遍化の意味を誤解しているように思われる。すでに述べたように、格率が普遍性をもつということはその格率があらゆる状況において妥当するというのではなく、ある行為の生じる特定の状況においてすべての理性的存在者が同じ格率に従いうるということである。ところが、ある社会の構成員が同時に同じ状況に立つということは、まさに状況の細部にまで目を向けるならば、ありえない。ひとりがある危険を引き受けることによって、すでに他の人間は別の状況に立たされる。沈没しかけている船という狭い共同体のなかでも、それぞれに置かれていた状況は役割に応じて異なる。それゆえ、船長が自分は最後に下船するという格率を立て、それを普遍化の検討に委ねるさいには、この格率を他の乗組員やまして一般乗客が採用することを想定するのではなく、あくまで船長の立場にあるときいかなる理性的存在者も同一の行為をすることを意志しうるか、その格率によって自分ひとりを例外化しているのではないか、を問わなければならないのである。また第二の場合は、もし私の格率を異なる状況に置かれているすべての人が採用しても結果は同じというのであれば、その格率はひとつの状況においてすべての理性的存在者に妥当するのみならず、あらゆる状況においても妥当するということであり、その格率の客観的道徳法則として通用する場が拡大されるという意味であらうし、他の人が私と同じ状況に置かれたとき同じ格率を採

用しても結果が同じだといふのであれば、それは同語反復にすぎないであらう。いずれにしても、格率の採用規準としての普遍性は有効でありつづける。

しかしながら別の意味で、状況の細部にまで目を向けるならばある格率を普遍的法則として意志しうるか否かの決断が生じてこないという指摘は正しいように思われる。というのも、格率の普遍化の検討が具体的状況においては、實際無際限性に巻き込まれるからである。われわれの行為の道德的判定における真の問題はここにある。

確かにカントにおいて、ある格率を普遍的法則として意志しうる条件は、ただ格率を普遍化したさいの格率の指定する行為とその意図との無矛盾性であり、しかもそれは論理的な無矛盾性でなければならない。さもなければ、金を借りる相手が大金持ちでしかもとびきりのお人好しであったなら、金を返してもらえなくとも何ら痛痒を感じず、相変わらず彼を友人として遇し、再び金を借してやるということもありえないが、この場合には格率は現実に矛盾を来たさず、それゆえ行為が道德的に非難さるべき理由が消滅してしまうからである。だがこうした定言命法による検討は、なるほど論理を導きの糸としているとはいえ、必ずしも論理にのみ従うわけにはゆかない。われわれの格率の検討とは、ある具体的状況においてすべての理性的存在者がその格率を採用したときにどのような事態が生じるか、格率の指定する行為と格率の意図とが矛盾しないか否かを問うことであつた。だがわれわれは、格率それ自体のうちに矛盾しある概念を含む格率を除いては、この問いを問い尽くすことはできない。

カントは、殺人者に主人の居所をたずねられたとき、「いかなる場合にも嘘をつかない」という格率に従つた行為がどのような結果をもたらすかを考察すべきであつた。さもなければ、この状況においてその格率に従つたまさにこの行為がすべての理性的存在者によつてもなされうるか否かの判断が生じてこないからである。確かにカントは、わ

われわれの意欲が道德的に善であるためには、現実的世界において行為から結果するであろうことに注意を向ける必要はなく、ただ格率が普遍的法則となることを意志しうるかと問うだけでよいと言⁽¹³⁾うが、このことは結果への顧慮を放棄すべきだというのではなく、結果への顧慮とその表象が意志の規定根拠になつてはならないということに他ならない。われわれには、格率が普遍的法則となることを意志しうるかと問うためにこそ、生じるであろう結果を考察することが必要である。だが、具体的状況において、ある格率に従つた行為がいかなる結果をもたらすかを見通すことはきわめて困難である。主人を救おうと嘘をついても、危険を察して逃げ出した方向に殺人者が向かうということもあり、正直に答えてもかえつて信用されずに助かったり、家捜しの最中に近所の人々に殺人者が捕えられるということもあるかも知れない⁽¹⁴⁾。われわれには結果の予測において考慮すべき要因が無数にある。しかしいかに結果の予測が困難であろうと、予測された結果と格率の意図との無矛盾性に基づいて格率を採用しなければ、行為は決して道德性をもちえないことになる。われわれの格率が主観的原則に終らず、客観的な道德法則たりうるためには、格率を普遍化したさいのその結果と格率の意図との無矛盾性が最低の道德的条件として必要だったからである。他方、われわれが結果を確実に予測できないならば、それはわれわれが、ある状況において行為を導く格率が普遍的法則たりうるか否かに関して究極的な確信をもちえないことを意味する。それでも「心情」の善さを求めて行為すべきであるなら、われわれはある結果を予測しつつ行為しなければならないのであり、あくまで格率の普遍性を行為の「制限的条件」としながら、われわれの前に開かれてゐる可能的世界において、普遍性に関する最終的な確信をもちえないままに、行為を選択しなければならぬのである。

そうすると、もはやわれわれはカントが「いわゆる人間愛から嘘をつく権利について」で主張するように、現実的

「結果」はたんなる「偶然」であって行為そのものには帰属しないと考えるわけにはゆかなくなる。確かに倫理的価値を事実上の結果から区別するには充分な理由がある。それはカント自身述べるところによれば、様々な異なった原因が同じ結果を生み出しうるからであり、たとえ事実上の結果から行為の道徳性が判定されたとしても、それは根本的には行為そのものの価値判断ではありえない。悪しき手段は、いかなる結果をもたらそうとそれ自体としては決して認められない。また、「予測された結果」と「現実的結果」とを区別することにもある意味では正当な理由がある。格率の普遍化の検討において、その予測された結果がすでに論理的に格率の意図と矛盾するならば、たとえ現実の結果とは矛盾しなくても、その格率を普遍的法則として意志することはできない。そのような事実上の結果こそ偶然と呼ばれてしかるべきであろう。だがすでに述べたように、それ自体において無矛盾な格率の具体的状況における普遍化の検討によって予測された結果は、決して論理的に必然的な結果ではない。われわれの考察の視野からはずれた要因の存することは充分に考えうる。そもそも、無制限な要因の存在する現実の世界において、結果を正確に予測することはまさに論理的に不可能であろう。それゆえ、この意味では「予測された結果」と「現実的結果」とを区別することはできず、⁽¹⁷⁾ それにもかかわらず、予測された結果と格率の意図との間における無矛盾性——この無矛盾性の検討ですら完全にはなしえないのであるが——のみを倫理的行為の基準とし、実際に生じた予期せぬ結果を「偶然」として行為そのものから切り離すならば、それは、実質的な意図にのみ倫理的価値を置き、結果には目をつむるいわゆる「心情倫理」に限りなく近づいてゆくのである。むしろ予期せぬ結果こそ、われわれに定言命法による検討の不足を自覚させ、それに対する責任の引き受けを迫るものであらう。

六 結 語

以上の考察から、定言命法という思想がわれわれにいかなる責任を要求するかという問いに対してはどのように答えることができるであろうか。

われわれは、義務を命ずる法則に従うかぎり結果に責任を負う必要がないというカントの「帰責の原則」を、道徳的責任にも通用するものとしてかりに認めることにしよう。すなわち、われわれが「義務に基づいて」行為するならば、結果に対しては倫理的に責任を問われえないということである。ところで、行為が倫理的な意味で「義務に基づいて」なされるためには、第一に、自ら立てる行為の実質的格率がたんに主観的原則にとどまらず、客観的法則でもありうるものでなければならない。だが格率が客観的な道徳法則でありうるために定言命法が与える条件、すなわち格率の普遍化における無矛盾性の基準は、非倫理的格率をただ形式の上から排除するのみであり、必ずしも格率の道徳性の充分条件を提示するものではなかった。普遍化において矛盾を来たす格率に従って行為することはいかなる場合でも非倫理的と判断されざるをえないが、必ずしも論理的矛盾を含まない格率では、その格率によって導かれる行為が生じる状況において予測された結果と格率の意図との間で検討がなされねばならない。この意味で、あくまで格率の普遍妥当性が行為の道徳性の最低条件であるかぎり、定言命法は結果に対する熟慮を要求していると考えざるをえない。だがわれわれは、まさに具体的状況ではある格率に従った行為がもたらす結果を確実に予測することはできない。そして、結果を確実に予測することが不可能である以上、ある状況においてある格率に従うことを果して普遍的

に意志しうるか否かの検討は決して終了しえないことになる。そうであるならば、格率自体のうちに相互に矛盾する概念が含まれている場合を除いて、ある状況において特定の行為がまさに「義務に基づいて」なされたとは決して言えないことになる。それでも少なくとも、無矛盾性の基準によって排除された格率に従わないということだけでも、その行為は完璧に「義務に基づいて」なされたと言いうるのではないだろうか。しかしわれわれは、カントが純粹に法則に対する尊敬からのみ行為がなされたと言いうる場合はひとつもない、と語っていることに注意しなければならぬ。⁽⁷⁸⁾ 理性的ではあるが感性によって触発されるもする有限的存在者においては、いかなる場合でも行為を「義務に基づいて」のみなしたと確言することは不可能なのである。

われわれは、ある状況において「いかなる場合にも嘘をつかない」という格率に従うべきか、あるいは「無実の他の生命を救うためには嘘をつく」という格率に従うべきかについて、定言命法に最終的な裁決を求めるわけにはゆかない。それは究極的にはわれわれの根本的な倫理的観念の問題であり、定言命法はわれわれの行為が善でありうるための意志規定の形式を与えるだけだからである。だがこのことは、われわれがいかなる倫理的観念をもつか、またそれに基づいていかに行為するかが全面的に恣意に委ねられるということを意味しない。格率の普遍妥当性があくまで行為の「制限的条件」であり、この条件のもとで行為してのみわれわれは自らを理性的存在者と見なしうるし、また行為によってもたらされた結果によっては、倫理的観念の変更をも迫られるからである。われわれは定言命法が何をなすべきかを教えないとしても、それをあえて形式主義と非難するには及ばない。定言命法はいかに行為すべきかを提示することによって、真に自律的でしかも善である行為が可能になる道を教えているのだからである。われわれは自らの行為によって可能的な理性的世界を形成してゆく。しかし同時にわれわれは、たとえ定言命法を指針として

も、自らの具体的な個別的行為を絶対的に善であると見なしうる存在者でもない。それゆえ、意志がア・プリオリな形式的原理によってのみ規定されるところに唯一の善を見出すカントの「心情倫理」は、まさに心情にのみ倫理的価値を置くがゆえに、行為にさいしてはいかなる結果にも責任を負う用意をするよう、われわれに要求しているのである。

註

カントの著作からの引用はアカデミー版全集による。ただし『純粹理性批判』は第二版のページ付で用いる。

(1) Kritik der reinen Vernunft, B 375f.

(2) Metaphysik der Sitten (以下 MS と略記), Bd. 6, S. 227.

(3) 現代では、ヒュームの伝統を受け継ぐ M. Schlick (Fragen der Ethik) や C. L. Stevenson (Ethics and Language) のがこうした基準の設定に努力した。P. H. Nowell-Smith の次の言葉は極端であるがゆえにこの立場の基本的な考え方を端的に表わしている。「ひととは罪ある (guilty) がゆえに罰せられるべき (punishable) なものである。ひととは罰せられるべきがゆえに、すなわち彼を罰することである有益な結果が生じると考えられるがゆえに、罪があるのである」 (Free Will and Moral Responsibility, in: Value and Obligation, ed. by R. B. Brandt, 1961, p. 679) 。

北大文学部紀要

れに對する批評として C. A. Campbell: Is "Free Will" a Pseudo-Problem?, in: Value and Obligation, pp. 685-706; S. D. Ross: The Nature of Moral Responsibility, 1973, pp. 193-200 等を参照。

(4) Kritik der reinen Vernunft, B 583

(5) ibid., B 476.

(6) Vgl., Kritik der praktischen Vernunft (以下 KpV と略記), Bd. 5, S. 95ff.

(7) Eine Vorlesung Kants über Ethik, hrsg. von P. Menzer, 1924 (以下 VE と略記), S. 71.

(8) MS., Bd. 6, S. 392.

(9) ibid., S. 431; Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen (以下 Lüge と略記), Bd. 8, S. 426 f.

(10) Lüge, Bd. 8, S. 427.

(11) 先に挙げた『倫理学講義』における帰責の原則が、『道徳

義務と責任

形而上学』では次のようにまとめられている。「負い目ある行為の善い結果あるいは悪い結果は、功績となる行為の不作為の結果と同じく、主体にその責任を帰することができない（帰責の否定式）。功績となる行為の善い結果は、不正な行為の悪い結果と同じく、主体にその責任を帰することができる（帰責の肯定式）」（MS, Bd. 6, S. 228）。

(12) Vgl., VE, S. 288.

(13) Lüge, Bd. 8, S. 428.

(14) M. Weber: Politik als Beruf, 脇圭平訳『職業としての政治』（岩波文庫）、九〇ページ。

(15) D. Bonhoeffer: Was heißt: die Wahrheit sagen? 倉松功・森平太訳『抵抗と信従』一九六四年、一一四—一二五ページ。

(16) Vgl., VE, S. 288. 例えば、全人類を救うための嘘と祖国の危機を救うための嘘との間、あるいはそれらと自分の所属する会社のための偽証との間に、「緊急」という概念だけで客観的な境界を引くことはきわめて困難であろう。

(17) Bonhoeffer, 同訳書、一〇ページ。

(18) D. Baumgardt は、抽象的には絶対的な善と名づけられる心情の倫理的党派性を指摘し、心情にのみ基づく倫理学は相対主義に陥らざるをえないと述べている。彼によれば、例えば、「強制収容所における無数の（愛国心のない）同胞の

虐殺ですら、この同胞に対するそれ自体（絶対的に）価値のある（愛の理念）から真面目に命じられた」のであり、もしここで倫理学が行為の結果に目を向けずに心情によってのみ行為を判定しようとするなら、そうした心情に対する価値判断そのものが再び問われなければならないが、このことは實際行為によって引き起された結果を考慮に入れなければならないのである。なぜなら心情は「人間の胸のうちに潜んでいる」のであり、たんなる観察や動機分析だけでは答えられないからである。そこで彼は、「愛や名誉や知恵や神聖なるものといった普遍的・不変的に妥当する価値本質に基づく倫理学、あるいは定言命法や正義の法といった普遍的な心情原理に基づく倫理学はすべて、実際には——その価値原理や心情倫理の絶対的妥当性を誇っているにもかかわらず——この抽象的な原理を手引きとして具体的なふるまい方を判定しようとするならば、直ちに相対主義に門戸を開かざるをえない」と言う（*Gesinnungsethik oder Erfolgsethik?*, in: *Philosophische Studien*, Bd. 1, 1949, S. 98 ff.）。だが後に見るように、カントの定言命法が絶対的な善として提示する心情は決して実質的心情ではなく、それゆえこの批判は必ずしもカントには妥当しないと思われる。

(19) カントがいわゆる「心情倫理」の定式者であることは通説であるが、それが結果によって行為を判断する「結果倫理」

と対立することは疑いえないとしても、結果に対する考慮と責任を要求する「責任倫理」とも相容れないとすることは異論がある。例えば、F. Kaulbach は、カントが心情にのみ倫理的価値を置き、結果に対して責任を負わなければならないということには注意を払っていないという批判に対して、次のように指摘している。「カントが定言命法を、そのつど行為の正しい目的を設定するための方法として仕上げるかぎり、カントにおいても責任倫理の要求は満たされる。すなわちこの目的の概念のうちには、私の行為から生じるはずの結果の表象が含まれている。カントの企ては、いわゆる責任倫理が見るよりも多くの責任を要求するのであって、それより少なくではない。つまりそこでは、私がある結果に対して責任をとるということだけではなく、結果をその成果としてもつ全体的な展開過程を抜きにして結果をそれ自体だけで考慮してはならない、ということが要求される。カントの心情倫理的企てにおいては、いわゆる「結果」を、行為者の道徳的性格が現前するはずの行為という出来事の成果として全体的に把握し評価せよ、という要求が掲げられるのである」(Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants, 1678, S. 309)。われわれの以下の論述も「カントの心情倫理が、結果に対する考慮を本質的要素として含んでいるがゆえにつねに結果に対する責任を要求する、ということを示そう

とする試みである。

- (20) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (以下 GMS と略記), Bd. 4, S. 392.
- (21) VE, S. 6.
- (22) GMS, Bd. 4, S. 389.
- (23) KpV, Bd. 5, S. 21.
- (24) GMS, Bd. 4, S. 389.
- (25) ibid., S. 421.
- (26) ibid., S. 424.
- (27) GMS, Bd. 4, S. 436.
- (28) 実質的格率および形式的格率の名称と区分に関しては、H. J. Paton: The Categorical Imperative, 1947, p. 61, 71 f. etc. を参照。目的の国における理性的存在者の意志の格率は、例えば、「意志がその格率によつて、自己自身を同時に普遍的に立法するものと見なしうるような、そのような格率に従つてのみ行為する」(GMS, Bd. 4, S. 434)であるが、これは一切の経験的な関心を断ち切つて格率が普遍的法則たりうるというところのみ意志の規定根拠を求めるところことであり、この意味で実質的格率を採用するさいのメタ格率と呼ばれてもよいであらう。
- (29) GMS, Bd. 4, S. 421.
- (30) KpV, Bd. 5, S. 69.

義務と責任

- (31) 格率の普遍化の検討における実践的判断力の「範型論」の意義については P. Dietrichson: *Kant's Criteria of Universalizability*, in: *Foundation of the Metaphysics of Morals*, tr. by L. W. Beck and with critical essays ed. by R. P. Wolff, 1969 を参照。

- (32) G. Simmel は「格率が普遍的法則となることを意志しうる条件として、カントにおいては「無矛盾性」の他に「自己の利害」への訴えが挙げられてゐると指摘するが (Kant: *Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität*, 5. Aufl., 1921, S. 144) しかしかント自身の検証においてこの自己の利害への訴えが最終的な決定権をもっていると考えられる箇所はない。偽りの約束をするという格率を普遍的法則として意志しえないのは、自分が欺かれることを欲しないからではなく、あくまで普遍的自然法則と考えられた場合に自己矛盾を来すからである。カントは、「自分がされたくないことを人にするな」という命題は、決して普遍的法則とはなりえず、目的自体の方式からの——しかも制限つきの——派生的命題にすぎないと考えている (GMS, Bd. 4, S. 430 Anm.)。『普遍的自然法則』という理念を格率の道徳性の判定基準として用いるのは、実際「実践理性の経験論」を防止し理性による意志のアンプリオリな規定を可能にするためであつて (KpV, Bd. 5, S. 70f.)、そうであれ

ばこそシンメルも論理的無矛盾性を倫理的価値の基準とするという「倫理学の論理化」を「天才的手段」と認めるのである (Simmel, S. 146ff.)。

- (33) GMS, Bd. 4, S. 422.
 (34) VE, S. 283.
 (35) *ibid.*, S. 288f.
 (36) MS, Bd. 6, S. 429.
 (37) カントの言う「内的な嘘」は仮想的他者 (つまり観念的人格) に対する嘘か、もしくは自己錯覚であるように思われる。Vgl., MS, Bd. 6, S. 430.
 (38) VE, S. 287.

- (39) この論証に関しては前掲の Dietrichson, p. 201 を参照。
 なお彼は実質的格率の評価の規準として、(一) 格率自体が普遍的自然法則と考えられた場合に矛盾を含むか否か、(二) 矛盾を内包していなくとも理性的存在者としてそれが普遍的法則となることを意志しうるか否か、という二つの検討基準を取り出し、いずれかを満たしえない格率は非道徳的であると指摘する。確かにこの二つの規準を区別することは完全義務と不完全義務とを区分するさいには有効であるが、しかし両者ともやはり「論理的理由」(p. 197) を基準としている以上、後に述べるように、すでに前提された倫理的観念との論理的無矛盾性が格率の道徳性の基準であることには変わりがない。

ない。そこで、殺人者には嘘をつくという格率が普遍化可能性の第二の規準を満たすとしても、殺人者にも嘘をつかないという格率もまた同様にこの規準を満たさうのであり、いずれに従うべきかは結着がつかない。それゆえわれわれはここでは、第二の検討基準は問題にしないでおく。

(40) Simmel, S. 151ff.

(41) こうした批判の淵源は Hegel にあるのかも知れない。

Vgl., Grundlinien der Philosophie des Rechts, §. 135.

(42) Simmel, S. 151.

(43) Lüge, Bd. 8, S. 425.

(44) S. Bok は、カントが道徳的原則を人間学的問題に適用するさいには、彼の宗教的信条(敬虔派)の影響を深く受けていたものと考え、嘘に対する厳格な態度もこのような宗教的背景に基づくと見ている。「たとえ無実の生命が危険にさらされているような状況のもとでも、うそをつくことがまったく禁じられ、しかもそれが道理になっっているには、うそは△死よりも忌むべき▽運命とかかわるものであるという考えに基づくものでなければならない」(Lyng, 1978, 古田曉訳『嘘の人間学』、一九八二年、七一ページ)。この指摘は正しいと思われる。また彼女は、思想の伝達において誠実であることは自然的合目的性であるというカントの言葉が、それを神の意志とするアウグスティヌスの言葉に酷似していること

にも注意を促している(同訳書、七〇ページ)。

(45) GMS, Bd. 4, S. 429.

(46) ibid, S. 416.

(47) Vgl., ibid, S. 415ff., 427f.

(48) GMS, Bd. 4, S. 437; Vgl., MS, Bd. 6, S. 381.

(49) Vgl., Paton, p. 166.

(50) このことは実際、目的自体の方式で言及されている「目的」が目的措定の主体そのものを意味しているかぎり当然である。そこでカントは次のように述べている。「いかなる理性的存在者(君自身および他の人)に聞しても、彼が君の格率において同時に目的自体とみなされるように行為せよという原理は、あらゆる理性的存在者に対する格率自身の普遍妥当性を同時に自らのうちに含んでいる格率に従って行為せよという原則と、根本においては同一である。というのも、私はいかなる目的に対する手段の使用においても、私の格率をいかなる主体にとつても法則であるという格率の普遍妥当性の条件に制限すべきであるということは、目的の主体すなわち理性的存在者そのものが決してたんに手段としてではなく、あらゆる手段の使用における最高の制限的条件として、すなわちつねに同時に目的として、行為のあらゆる格率の根底に置かれなければならないということと、同じ意味だからである」(GMS, Bd. 4, S. 437f.)

義務と責任

- (15) GMS, Bd. 4, S. 429.
- (16) K. Jaspers: *Schicksal und Wille*, 1967, S. 146.
- (17) *ibid.*, S. 162.
- (18) *ibid.*, S. 161.
- (19) GMS, Bd. 4, S. 449.
- (20) MS, Bd. 6, S. 388.
- (21) *ibid.*, S. 390.
- (22) *ibid.*
- (23) Vgl. N. Hartmann: *Ethik*, 3. Aufl., 1949, S. 462ff.
- (24) MS, Bd. 6, S. 224.
- (25) Vgl. GMS, Bd. 4, S. 397ff.
- (26) *ibid.*, S. 400f.
- (27) 註(82) 参照。
- (28) Paton, p. 135f.
- (29) GMS, Bd. 4, S. 400.
- (30) *ibid.*, S. 421.
- (31) Vgl. GMS, Bd. 4, S. 403, 431; KpV, Bd. 5, S. 27, 30, 64, 70 usw.
- (32) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Bd. 6, S. 25.
- (33) M. Scheler は「カントの「心情」が実質を伴った「意図」ではなく「意図指定の形式」であることを正しく指摘する

が、次の点でカントの心情倫理を批判する。すなわち、カントが、「真に善なる者とは、例えば救助にさいして自分の義務を果たすことのみを問題にする者、ただし自分にとって他者の幸福の実現が何か重要なことであるかのように、ではなくそうする者である」という命題を立てるとき、「誤った心情倫理」はほとんど不条理なまでに高められる (Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertheik; Gesammelte Werke, Bd. 2, 4. Aufl., 1954, S. 140)。⁹ ながら、「その実現が、われわれにとって何ら重要ではない、何かについての意欲とは……自分如意欲するものを意欲しない、意欲である。したがって、カントによって要求された態度はそもそも不可能」(ibid., S. 141)だからである。このようにシェラーは言う。しかしある結果の実現が自分にとって重要であるという理由だけで行為がなされ、かつその行為が倫理的に承認されるなら、そもそもわれわれは倫理的な問題に関して思いをめぐらす必要もなくなるであろう。また、自分が意欲するものを意欲しない意志というのも自己矛盾の概念ではない。これは傾向性に従って欲するものを理性によって規制するという意味であり、もし人間の意志にとつてこれが可能でないなら、再び倫理的問題そのものが消滅してしまうであろう。実際にはカントにおいても「他者の幸福」は「同時に義務でもある目的」(MS, Bd. 6, S. 393)として

重視されるが、しかしこれが義務の観念に支えられずたんに自分にとって重要であるということにのみ基づいているならば、その理由が消えれば他者の幸福を促進しようとする行為も生じないであろう。それはわれわれが日常経験するところの他者の選択的差別につながってゆく。それゆえに行為は原理的に義務に基づいてなされねばならないのである。しかしながらシラーが風刺するように、友人に尽くすとき、はじめに友人を軽蔑する必要もない。むしろカントは、人々に対する愛や好意から善をなすのは素晴らしいことだと認めている (KpV, Bd. 5, S. 82)。⁽⁷⁰⁾ だが、意志の規定根拠が法則に対する尊敬ではなく感性的愛に存するなら、われわれはつねにそうした行為をなすとはかぎらない。そこで、義務に基づいて行為せよというのは、ある状況であることをなすことを普遍的法則として意志するのであれば、同じ状況ではたとえ軽蔑している人に対しても同じことをなせ、という意味になる。ベイトンが定言命法の基本方式は、「人々を恣意的にかつ不公平に区別するという意味で人間を差別することをわれわれに禁じている」(Paton, p. 165) と言うのもこのゆえにであらうし、またカント自身「隣人愛」の義務ということで考えているのも同じことである (Vgl., GMS. Bd. 4, S. 399)。⁽⁷¹⁾

(70) 註(18) 参照。

(71) Vgl., Paton, p. 137.

北大文学部紀要

(72) Simmel, S. 155ff.

(73) GMS., Bd. 4, S. 403.

(74) Vgl., Lüge., Bd. 8, S. 427.

(75) 道徳法則は、あらゆる理性的存在者が必然的にそれに従って行為する法則であるという点からすれば、本質的に规定的法則ではなく「記述的法則」である、⁽⁷⁶⁾ という Dietrichson の指摘はうなづける (What does Kant mean by "Acting from duty"? in Kant-Studien, Bd. 53, Heft 3, 1961 / 62, p. 286)。⁽⁷⁷⁾ しかしわれわれ有限な理性的存在者にとって、道徳法則が記述的法則であるような悟性界は決して認識の対象ではない。確かに道徳法則があらゆる理性的存在者に妥当すべきであるならば、「道徳法則を理性的存在者一般という普遍的概念から導出すること」(GMS., Bd. 4, S. 412)が必要であり、實際狭義の道徳法則すなわち定言命法はそうようにして方式化されたと考えることができるかも知れない。だがこのことはすでにベイトンが注意しているように、⁽⁷⁸⁾ 理性的存在者という普遍的概念から個別的な道徳法則までもが分析的に演繹されると受け取られてはならない。(Paton, p. 80)。⁽⁷⁹⁾ むしろわれわれにおいては、個別的な道徳法則の意識(当為の覚知)が、感性界における所与と理論的な理性使用によつては説明しえない事実(自由)を与え、この事実がまた純粋な悟性界への指示を与え、悟性界を積極的に規定し

義務と責任

てゆくのであって、逆の秩序に従った認識は不可能である (Vgl. KpV, Bd. 5, S. 43)。⁽⁷⁶⁾ それゆえわれわれにとって は、理性的諸概念から個別的な道德法則を演繹するのではなく、ある道德的指定を定言命法による普遍化の検討に委ねることによつてはじめて、それを理性的存在者すべてに妥当するものと考えることができるだけである。「いかなる場合にも嘘をつかない」という格率、あるいは「無実の生命を救うためには嘘をつく」という格率に従うことによつて、われわれはそれぞれに異なつた理性的世界の形成に参画していると 言うことができる。

(76) GMS, Bd. 4, S. 399ff.

(77) H. Reiner は「カントがたんなる怜悯から区別された心情の独自の意義をはじめて深く捉え、しかも格率が普遍的法則となるべきであるという要求によつて、結果から見てもすべての人によつてなされることを欲しえないような行為のあり方が禁じられるがゆえに、單純に心情倫理に傾いているのではない」としながらも、次の点でカントを批判する。「倫理的行為の動機がその目的や結果に対してもつ直接的關係を切断するのは、疑いもなく現象の把握にとつてふさわしいものではない。カントは行為の事実上の結果からの倫理的価値の獨立性を正当にも強調するが、同時に行きすぎて、この事実上の結果と予見され意図された結果とを混同してしまう。必要

なのは両者を鋭く区別することである。」(Gesinnungsethik und Erfolgsethik, in: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie, Bd. 40, 1953, S. 528)。⁽⁷⁸⁾ だが今述べたような理由によつて、格率の普遍化の検討において予測された結果と現実的結果とを鋭く区別することがまさに不可能なのであり、またもし予見され意図された結果にも倫理的価値が依存しているとすれば、カントが心情と実質的意図とを区別した意味が見失われてしまう。

(78) MS., Bd. 6, S. 392; Vgl. GMS, Bd. 4, S. 406f., 419.