

人間愛からならば嘘をついてもよいか

— カント道徳哲学の普遍化可能性の検討 —

Is it permissible to tell a lie from benevolent motives ?

— An examination of the universalizability in
Kant's moral philosophy —

高 橋 進

Susumu TAKAHASHI

Abstract

How can moral rules be universalized? The basic theme in Kant's moral philosophy is the universalizability of 'Moral Law'. Kant provides us for the 'universal law' formulation of the 'Categorical Imperative'—according to which one ought to act only when one's maxim or the personal rule of conduct is consistently willable as a law for all human beings. Kant insists on absolute or unconditional prohibition of lying out despite benevolent motives. In this paper, I will show that Kant's insistence on 'lie-prohibition' is a necessary consequence of 'rights and duties to oneself'. Then I will argue that the formulae of the categorical imperative are based on the idea of universalizability, and this idea is implicit in the correlation between the internal humanity as an end itself and the happiness of all human beings without exception.

keywords : *universalizability, categorical imperative, lies from benevolent motives, humanity as an end itself, happiness of all human beings*

はじめに

道徳的な価値規範は普遍性を要求する。価値観が多様化し、社会的歴史的文化的に価値の相対性が喧伝され、価値の多元的並立が求められる状況にもかかわらず、それでも基本的な道徳的価値に関して揺るぎのない普遍性が主張される。なぜなら、人類社会が存続するかぎり、「人を殺してはならない」「約束は守るべきである」「嘘をついてはならない」といった基本的な価値規範は、人類に共通すると期待されているからである。

特に、私たちは幼い時から「嘘をついてはいけない」と教えられてきている。それと同時に、成長するにつれて、必ずしも悪意ではなく嘘をつかざるを得ない状況で、多くの嘘をつき、そのうちに「嘘も方便」という成語を身近なものにしてきている。「嘘も方便」はもともと、仏教の『法華経』『譬喻品火宅三車』の喩えから由来するものとされている。燃えている火災の家の

中で知らずに遊ぶ子供に、羊車、鹿車、牛車をあげると言っておくという喩えから、仏教には大乘、小乗があるが、結局は同一の悟りという目的へ導く手段であると教えるものである¹⁾。そこから、「目的の達成のために、便宜上の手段として、時には嘘をつかなければならない」ということわざとなっており、場合によっては、物事の実現のためには手段を選ばぬことの弁明や口実と化して使われている。

しかし、本当に「嘘も方便」なのであろうか。良いと考える目的達成のために、嘘を手段として用いることは道徳に適っているのであろうか。確かに、物心ついてから、一度も嘘をついたことのない人はいないであろう。「人間は嘘をつくことがある、嘘をつかない人はいない」、という事実判断から、「人間は嘘をついてもよい」という価値判断は成立しない。また、「悪意ある嘘をついてはいけないが、善意の嘘は許される、いやむしろ、嘘をつくほうがよい場合がある」という判断は私たちの行動の指針となりうるのか。古くからのモラルの基本問題である「嘘」について、現在までさまざまな検討のなされているカントのボレミックな論

説を手がかりに考察し、そこからカントの道徳法則の普遍性の根拠を明らかにする。そして、価値観の多様化した現代においても、それでも変わらぬ道徳的価値の普遍性の可能性を検討するのが、本稿の目的である。

第一章 人間愛からの嘘

『アドルフ』や『セシル』の作者、フランス人のバンジャマン・コンスタン Benjamin Constant (1767-1830) は、雑誌論文「政治的反動について」(1797)において、カント Immanuel Kant (1724-1804) と思われるドイツの哲学者の道徳説に対して批判を展開した。それに対し、カントがコンスタンの説を紹介しながら、自己の道徳論の根本前提を説明し、論駁を試みたのが、カント最晩年の論説、『人間愛から嘘をついてもよいという誤って思い込まれた権利について』“Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen” (1797)である⁽²⁾。コンスタンは最初に問題提起する。あるドイツの哲学者がつぎのように主張していると、「人殺しに追いかけられている友人が、家の中に逃げ込まなかったかどうかと、われわれに尋ねた人殺しに対して、嘘をつくことは犯罪となるだろう。」(Weischedel Bd. 7, S.637.)

コンスタンはこの主張に対して、次のように反駁する。「真実 Wahrheit を言うことは義務 Pflicht である。義務の概念は権利 Recht の概念と不可分である。義務は一人の存在者において、他の存在者の権利に対応するものである。権利の存在しないところにいかなる義務も存在しない。真実を言うことは、それゆえ、義務である。しかし、それはただ真実に対する権利をもつ人に対してのみ義務である。しかし、いかなる人間も、他人に危害を与える真実に対して権利をもつことはない」(同上 S.637)。したがって、殺人者に真実を言う義務はなく、むしろ真実を言うことが殺人に手を貸すことであり、反道徳的となるであろう。

このコンスタンの批判に対し、カントは次のように反駁する。カントによれば、「嘘」とは、「舌にのぼすことと胸に取めてあることが別々である aliud lingua promptum, aliud pectore inclusum gerere」こと、つまり「自分の考えを表現する場合の故意の不真実」(『人倫の形而上学 Die Metaphysik der Sitten (1797)』第2部第2章 I「嘘について」)⁽³⁾であって、卑劣でもっとも恥ずべき行為であり、人間の尊厳を放棄することに等しく、殺人狂に対する場合でも絶対に許されない行

為である。

まず、「嘘をつく/嘘をつかない」という行為とその結果には、原因—結果の必然的な因果関係は成立しない。「友人がいない」と人殺しに嘘をつけば、友が助かり、「いる」と真実を告げれば、友が助からない、という関係は成り立たない。「いない」と嘘をついても、友人がバツタリと人殺しに出会って捕まり殺されるかもしれない。「いる」と真実を告げても、友人は抜け出して不在でまふと助かるかもしれない。嘘をつけば友が助かり、真実を語れば殺される、という因果関係は存在しない。

また、「私が真実を語る」→「友人が殺される」という出来事があったとしても、このことは「私が友を殺す」と同じ意味にはならない。私が真実を語るという行為と友人が殺されるという結果との関係は、偶然的であって必然性はない。

さらに、結果に関する責任からみると、嘘をつけば、その結果に責任をもたなければならない。しかし、真実を語って、その状況に左右される偶然的な結果の責任を負うということはない。

このように、カントは差し当たり、「人間愛」と「手段としての嘘」という想定された対応関係を切り離す。

第二章 意図の善悪

フィヒテもまた、カントの道徳論を受け継ぎ、同じ例を用いて情熱的に嘘の禁止を訴える。フィヒテの『道徳論の体系』Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre, 1798 (『知識学の諸原理による道徳論の体系』)によると⁽⁴⁾、道徳法則の指示は否定的な禁止命令とみなされる。「絶対に他人を誤りに導いてはならない」「他人に嘘をついたり、他人を欺いてはならない」という禁止命令は、フィヒテによれば主張の内容(真実か偽りか)の言明に関わるのではなく、その言明をする際の意図に関わる。「私が騙そうとすれば、私は嘘つきである。」したがって、人間はいかなる他人に対しても「絶対に正直で誠実であるよう義務づけられている」のである。

フィヒテはカントを受け継ぎ、行為自体が適法(合法)であるだけでは善とはいえず、その行為が義務であるから、善なのであると言う。他人に不正を働いていない、あるいは他人の権利を侵害していない、つまり、他人に対する関係において、他人を、自己の行為が合法であることを証する手段とみなすのではなく、善

い意図をもつ義務行為の対象とみなさなければならぬ。それゆえ、実際に合法的な行為を目指し、他人を媒介にしてそれを達成したとしても、私は義務に反して行為したこととなる。単なる合法性を目的とすることは許されず、善への愛に基づいて行為すべきである、とフィヒテは言う。

そこから、騙そうとして結果的に適法な行為となる「善なる行為」はありえないのはもとより、結果的に他人を騙す「善い意図をもって嘘をつく」という方途もまったく道を絶たれている。例えば、嘘によって他人の誤った行為を防止しようと意図したとして、嘘を免罪しようとする場合でも、誤った行為を妨げるべきであるのは、その行為の誤りを正す客観的真実そのもののためでなく、誤った行為をしようとする他人の不道德な意図、つまりは、他人の不道德性を正すためなのである。行為そのものの正不正は合法非合法であるが、道徳的には意図の善悪に依拠して、行為の善悪が決定する。

そこから、フィヒテはカントと同じ例を用いて「人間愛からの嘘」を批判する。この批判はカントの回答に付与される「形式主義」という論難を回避することを目指す。

「刀をもった敵に追いかけられている人が、あなたの眼前で身を隠すでしょう。敵がやってきて、男がどこにいるかとあなたに尋ねる。あなたが真実を言うなら、無実の人は殺されてしまうであろう。したがって、あなたは嘘をつかなければならないと、結論する。」(Fichte, S.288)

フィヒテはこの主張に対し、次のように情熱的に論駁する。

1. なぜ、あなたは追っ手に、真実か嘘かの、いずれを語るべきなのか。なぜ、中間の第三の道であってはいけないのか。——すなわち、彼が悪しき意図をもっているように見えるので、問いに答える義務はない、あるいは、その意図を放棄するよう穏便に忠告する、また、追われる者の側に立ち、あなた自身の生命を危険にさらしても彼を守ろうとするとか、の道である。

その場合、追っ手の怒りがあなた自身に向けられることも考慮する。

2. 追っ手があなたの正当性と抵抗の大胆さによって心打たれ、追及を断念し、より冷静となってあなたと協議するという可能性もある。
3. 追われる者をあなた自身のもとに隠すことがあな

たの義務である。人命が危険にさらされているならば、あなたはあなた自身の生命の安全を考えるという権利をもはやもたなくなる。

4. あなたの嘘の当座の目的は、隣人の生命を救うことであったのではなく、自分の身を無事にしておくことにすぎなかったのではないか。あなたが嘘をつくというのは、自分が損害を受けるという可能性を避けるためではないのか。
5. あなたは抵抗して、逃げる時間、援助が来る時間、という時間を稼がなければならない。
このようなこと、すべてが起ころなくとも、
6. あなたは不正を決して許さないという確固たる決意と、善に対するあなたの熱意が、あなたに与える力を信じないのか。そして、この不正の意識が敵に広まるべき弱さを考慮しないのか。
7. 私は、私自身が道徳的であるだけでなく、彼が誤っているなら、その誤りから脱却させることは、私の義務でもある (Fichte, S.291)。

こうしたフィヒテの主張はきわめて感動的で説得力はあるが、あまりにもロマン主義的であって道徳的法則性をもつとはいいがたい。この人間愛からの嘘をめぐる問題は「嘘をつく権能」の根拠に関わっている、とカントは言う (Weischedel, Bd. 7, S.638)。

第三章 権利と義務

このフィヒテの「人間愛からの嘘」に対する批判が典型的に示すように、「嘘をつかない」ことは、人間の内心の動機の問題、したがって義務の問題である。しかし、コンスタンは「権利と義務とは不可分であり、真実を言明することは人間の義務であるが、権利をもたない人殺しに対して真実を語る義務など存在しない」と言う。権利が義務と不可分であるという主張は、17世紀中葉から現代に至る法的権利概念の基本とされている。AのBに対する権利はBのAに対する義務と表裏一体をなすという意味で相補性を要素とした権利概念をあらわす⁹⁾。カントもまた、『人倫の形而上学』「法論」の中で、故意に虚偽を語ることは「法的意味においては、直接他人の権利を侵害するような嘘いつわり」をさす(『人倫の形而上学 一般の区分Ⅱの原注1』)¹⁰⁾。そして、権利と義務をもつという関係からいえば、「権利と義務も共にもつ存在者たちに対する人間の法的関係」のみが「実在する。なぜなら、それは人間

と人間との関係であるから」と言う。その点からいえば、表面上、このコンスタンのカントに対する批判は妥当するように思われる。

しかし、この「真実を語ること」に関する焦点は、カントによれば、つぎの問題に帰着する(Weischedel, Bd. 7, S.638)。

1. 命題の真偽＝真実、すなわち「Yes か No」で答えざるを得ないような場合に、人は不真実的である権能 Befugnis (権利 Recht) をもつのか、という問題。
2. 不当な強制によって発言を強要され、自分に対する悪行を防止したり、他人を守るために不真実的であるのは義務でさえるのか、という問題。

実は、カントの「権利と義務」との関係はコンスタンと逆向きの関係にある。コンスタンと違って、カントによれば道徳的行動規範は徹底的にまず自己の義務の位相に存在する。まずもって、主体の自律、すなわち主体の自由が確保されなければならないからである。道徳規範は対他の社会関係の中で現象するが、しかし、その基盤として自己の主体性の確立がなされなければならないのである。

カントはまず、第一の誤謬はコンスタンの次の表現にあると言う。「真実を言うことは義務であるが、それは真実に対する権利をもつ人に対してのみ義務である。」この「真実に対する権利をもつ」という表現は無意味である。「真実に対する権利」という表現が意味をもつのは、主観に対してのみである。人間は自分自身の真実性(誠実さ veracitas)に対する権利をもつ。人間は自分が真実で、誠実で、正直である権利をもつ。つまり、他人から不真実、不誠実、したがって嘘をつくよう強制されてはならない。これは人格としての人間の主観的真実に対する権利である。

嘘をつき他人を欺くことは、当然、他人の権利を侵害することであるから、故意に虚偽を語るべきでないのは法義務である。客観的、対象的に「真実に対して権利をもつ」という場合、この客観的に「権利をもつ」という表現が意味をなすのは、「私のもの」「汝のもの」といった所有物に対する権利に関わるような場合である。したがって、例えば「私が所有権を主張する」あるいは「私が所有権を放棄する」といった場合のように、「真実＝この場合、友人がいるかいないかという命題の真偽」を「私が所有することを主張する/私が放棄することを主張する」というように、「私」の意志によって決定されるのと同じことであって、奇妙な言い方で

ある。客観的な真実とは「命題の真偽＝友人がいるかいないか」のいずれかであって、意志の主張に関わらない。意志に関わるのは、自己に真実(誠実)であるか否かである。

したがって、この人殺しに対して嘘をつくかつかないかという問題は、「他人」の権利に「私」の義務が対応するといった問題ではないとカントは捉える。問題は主体側に存在する。必ずしも理性的ではなく、自愛の感情に流れる自己の意志に対して、義務とは自己自身から命ずる強制と捉えるのである。

カントにおいて、義務は法義務(officia iuris)または道徳義務(officia virtutis s, ethica)のいずれかであって、法義務は他からの動機に基づく外的立法(法則を樹立すること)が可能な義務であり、道徳義務はそうした立法は不可能なものである。なぜ、道徳においては外的立法が不可能であるのか。カントにあって、一切の権利および義務の成立する基盤は、人間自己自身の自由ということである。そして、その自由を覚知できるのは、道徳的命法によってのみとされるからである。この命法は義務を命ずる命題であり、この命題を基礎として他人を義務付ける力能、すなわち権利の概念が展開される。つまり、自己が自己に強制する道徳的命法が法関係における権利と義務を基礎付けるのである(『人倫の形而上学 一般の区分 I』)。

義務とは道徳的命法による強制である。人間に自然的に具わる衝動と自愛と傾向性(愛着)が、道徳法則に違反し反抗する。その力に対し、人間は外的強制(法義務)によるか、内的自己強制(道徳義務)によって打ち勝つことができる。それゆえ、本来道徳的価値をもつ義務は、人間自らが自己に強要し、自己の意志規定の根拠となすのである。つまり、道徳法則が、自分になすべしと無条件に命ずることを自分はなすことができる、と判断しなければならないのである。しかもカントによれば、人間の行為の道徳的価値は、行為が単に義務に適合してなされることにではなく、義務を義務として尊敬する道徳的心情 Gesinnung から行為が義務に基づいてなされることに存在するのである。

第四章 義務と自律

カントは『人倫の形而上学の基礎づけ Grundlegung zur Metaphysik der Sitten』(1785)において、義務を「自己自身に対する義務」「他人に対する義務」と二分し、また「完全義務」「不完全義務」と区分する⁽⁸⁾。

「完全義務」とは、「傾向性を利するようないかなる例外も認めず」いかなる事情の下でも従わなければならない厳格な義務のことであり、「不完全義務」とは、完全義務ほど厳格ではなく、それに従えば、その人の功績（プラスアルファ）となるゆるい義務のことである。

この、それぞれの義務の組み合わせは次の四つとなる。

1. 自己に対する（内的）完全義務……例：自己の生命を保持し、苦境にあっても自殺しない。
2. 他人に対する（外的）完全義務……例：他人に嘘の約束をせず、また他人の自由や財産を侵害しない。
3. 自己に対する（内的）不完全義務……例：怠惰に過ぎず、自分の才能の開発に努める。
4. 他人に対する（外的）不完全義務……例：他人の幸福を可能な限り促進する。

この1の「自己自身に対する完全義務」は、主体的自由を具えた理性的存在者、すなわち人格 Person としての人間が自己に対してなすべき義務であって、人生を悲嘆し自愛の念から自殺することは、自己の人格に対する無条件の義務違反となる。また、3の例のように、恵まれた自然的素質を開発し向上に努力せず享楽に費やすことは人間としては存続しうるが、人格としては「自己自身に対する不完全義務」違反となる。

それに対し、「他人に対する関係」、すなわち外的な社会的法関係として、2の場合は、窮境を切り抜けるために「偽りの約束をする」ことは、自愛および私利の念による完全義務違反となる。そして、4の例のように、他人の窮状を助けることができるにもかかわらず「自分に何の関わりがあるのか」と考え、他人の幸福に寄与しないことも可能であるが、義務としては「他人に対する不完全義務」違反となる。

通常、人間の意志は「自愛」や「自己の幸福」といった原理によって規定されている。自愛や幸福は、カントによれば、経験的、つまり欲求の対象によって触発され、受動的であり、自発性に基づく理性的なものではない。それゆえ、意志は自愛や幸福の原理にみられる感性的対象に依存する段階から洗い上げられて、純粋な意志とされなければ、真の自発性、自由をもたない。その純粋な意志を規定するのが実践理性と呼ばれる。カントにおいては、人間は感性的存在者であると同時に理性的存在者である。人間は現象界において感性的存在者として自然因果法則に従属し、その限りでは自由は存在しない。しかし、人間は感性的衝動に

よる強制とは独立に、自己自身を規定する能力、自己に法則を与える能力、つまり、自律の能力が存在する。この自律の能力こそが人間を理性的存在者として自由をもつものとする契機である。

したがって、行為に向かう意志を規定するのは理性による命令である。行為が行為そのものとは別に、何かある他のものを得るための手段としてのみ善である命法は、仮言命法である。つまり、「もし～ならば、～すべし」と行為を規定する方式である。それに対し、実践理性が、何ら他のものを得るための手段ではなく、端的に（絶対的に）義務として自己に「～すべし」と命令する。この何の条件なしの行為の命令、これが定言命法 Kategorischer Imperativ と呼ばれる。定言命法の範式としては、「あなたの意志の格律が、常に同時に、普遍的立法の原理として妥当しうように行われよ。Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne.」（Weischedel, Bd. 6, S.140）⁹⁾ 格律 (Maxime) とは個人の経験的、感性的、主観的行為原理のことであり、普遍的立法とは普遍的必然的法則性を自らが自己に課することである。

法則には、もちろん自然法則および法律や道徳法則も含まれる。自然法則は、ある一定の条件の下でいかなる事態が普遍的に生じるかを記述する記述的法則であるが、法律や道徳法則は、ある一定の条件の下に置かれている人間が普遍的に従わなければならない事柄を規定する指令的法則である。

したがって、格律が道徳的であるためには、それが単なる主観の原則であるにとどまらず、客観的法則の表現、すなわち、人間が普遍的に従わなければならない法則の表現でなければならない。

格律は一定の内容をもつものであるが、そのまま実質的な法則とみなすことは無反省な絶対化に陥る。自愛や幸福、あるいは何らかの目的を得るための手段ではなく、一切の内容を排除した無条件の義務としての道徳法則の命令は、成立可能であるのか。行為の実質を表現しながら、しかも道徳的価値をもつ行為を指令しうる格律に必要なのは、法則の形式である。つまり、格律の内容からすれば、客観性は成立しない。客観的必然性を成立させるのは、法則の形式であり、その本質は普遍性である。それはまさに法則性の命令であって、あらゆる内容を排除しても残る法則性とは普遍性の要求である。

自然法則ないし法律や道徳法則が法則たりうるの

は、いずれも「普遍性」「普遍妥当性」という共通の形式的本質を有するからである。それゆえ、行為の主観的原則である格律が道徳的価値をもつためには、それは普遍性という客観的法則の形式を具えていなければならないのである。

第五章 定言命法と普遍化可能性

カントは『人倫の形而上学の基礎付け』において、定言命法に五つの異なる定式を与えている。厳密に言えば、定言命法はただ一つだけ存在しており、一般的な定式とされている。すなわち、

一般定式。「あなたの格律が普遍的な法則になることを、当のその格律によってあなたが同時に意欲しうるような格律に従ってのみ行為しなさい。」(Weischedel, Bd. 6, S. 51)

それに対し、より特殊化された三つの定式が与えられ、一般定式が実践的にはどのように適用されるかをより明確に示すため、一般定式を言い換えたものとされる。つまり、

定式1。「あなたの行為の格律が、あなたの意志によってあなたも普遍的な自然法則となるかのように行為しなさい。」(同上, S.51)

定式2。「あなた自身の人格 Person のうちにある人間性 Menschheit⁽⁴⁰⁾、ならびに、他のすべての人の人格に例外なく存在する人間性を、常に同時に目的として扱い、決して手段としてのみ扱ってはならない。」(同上, S.61)

定式3。「各人の意志こそ、すべてその格律を通じて普遍的に立法する意志に他ならない。」(同上, S.67)

明らかに、一般定式と定式1は同じことを表現しており、一般定式の普遍的法則が普遍的な自然法則の性質を帯びることを説明するものである。しかし、定式2と定式3は一般定式とは根本的に異なっているようにみえる。なぜ、これらは一般定式を再定式化したものとみなされるのか。この点に、カントの道徳法則の普遍化可能性の問題が明確に表れるように思われる。

定式2は、主体的自由を具えた理性的存在者としての「私」の格律が普遍性をもち得るためには、

その私の内なる人間性、すなわち客観的な理性的存在者の理念が、例外なく他のすべての人々に適用でき

るということの表明である。私の人格の内なる人間性は、私にとって当然、目的であり、それは「常に同時に」他のすべての人間にとっても目的自体であって、私の格律の普遍化は、目的ということの普遍化にはかならない。このように、私と他の人間とが、例外無く、他人を手段としてではなく目的として関係を取り合う、つまり、すべての人間が理性的存在者として主体的自由と自律の能力をもつという目的を要求するのである。

さらに、定式2と定式3を集約するような命法として、次の定式が与えられる。

定式4。「自己の格律によって、あなたは単に可能的であるにすぎない目的の国において、普遍的に立法する成員の格律に従って行為しなさい。」(同上, S.72)

すべての人間が理性的存在者として、人格の尊厳が認められなければならない。そして、私は自己の幸福や目的のために他人を手段としてはならない。そしてさらに、私は、他人に対し、他人自身の理性的存在者としての目的の実現のために、努力しなければならないのである。このような対他関係は、目的の国と呼ばれているが、実現可能な要請として存在する。

つまり、定式1は私個人の主観的原理の普遍化可能性を成立させる命令であるのに対し、定式2と3および、その集約としての定式4は、私とすべての他人との関係における道徳法則の普遍化可能性に関わっている命法なのである。

私とすべての他人とが行為する際の根本的なルールが古来より、道徳の「黄金律」Golden Rule として伝承されている。それは、「自分にしてもらいたいと望むとおり、人にもそのようにしなさい」というキリスト教の教訓(ルカ、6-31)であり、「己の欲せざる所を人に施すこと勿れ」(自分の望まないことを人に加えてはならない)という儒教の教え(『論語』『顔淵12])である。

もし、あなたが困っているときに助けてもらいたいならば、あなたは他人が困っているときに助けるべきである。あなたが干渉されることを嫌う何かについて、他人に干渉してはならないのであるし、自分が傷つけられて嫌なことは他人に行ってはならない。もし、あなたが公平に扱われることを望むならば、他人に対しても公平にすべきである。

この黄金律の要点は自分を例外にしてはならないという一点である。「すべての者を一人と数え、誰も一人

以上と数えてはならない」という平等の原理である(J. S. ミル「功利主義論 Utilitarianism」(1861)⁽¹¹⁾)。私に許される行為はあなたが行うことと同等であり、すべての人が同じ行為をすることを私は認める、ということである。

カントの場合、行為の道徳的な善は行為者の欲求といった主観的条件に左右されてはならない。こうした欲求や傾向性に基づかず意志がいかなる仕方で規定されるかという点に道徳的観点がある。しかも、意志規定の実質的な内容が排除された以上、道徳的な意志規定の根拠として残るのは、普遍性という法則の形式のみである。

格律の普遍化可能性は、一方では「普遍化できない行為をしてはならない」という否定的な形で検証される。「人の命を助けるためには約束を破ってもよい」という格律は、いかなる場合でも絶対に妥当するか。「約束」が守られない場合があるという例外をもつのであれば、「約束」という行為の外から、その行為の妥当性をすべて挙げて検証しなければならない。それは不可能であって、「約束」という行為そのものを不成立とする。約束に例外を設けるのであれば「約束」行為そのものが自己矛盾によって不成立となる。

また、「困ったときには盗みをしてよい」という格律は、すべての人に妥当するのか。自分も例外とせず、他人が自分の所有物を盗むのを許容できるか。

このように、自己を例外としないならば、自己の主観的格律自体が自己矛盾に陥って成立不可能となる。それゆえ、道徳的判断が普遍化可能であるとすれば、ある行為が道徳的に善か悪かを判断する人は、例外を認めない、つまり、重要な点で類似したいかなる行為についても同じ判断を下すであろうということが一般に認められる。

J・L・マッキーによれば、道徳の基礎的原理とみなされてきた普遍化可能性の原理は次の三つの方式に定式化される⁽¹²⁾。

普遍化の第一段階の原則は「数的差異を重要でないものとして排除すること」である。すなわち、ある個人と他の個人が単に別の人間であるという理由だけで、この二人に対して別々の判断を下す理由にはしない、ということである。したがって、固有名詞の重要性が否認され、また、数の多少も度外視される。

しかし、諸個人に関係する事態に性質上の差異がある場合、第一段階の要件では必ずしも十分ではなく、時には不公平を助長することすら生じる。例えば、力

が強く運動できる人と病弱で動くことのできない人に同じような激しい競争を求める場合は、実際、不公平であろう。

したがって、普遍化の第二段階として「他人の立場に自分を置いてみる」が必要とされる。例えば、金持ちであろうが金に困っていようが、また健康であろうが病弱であろうが、それに関係なく承認できるような医療福祉の供給を支持できるような原則を認めることができるか、ということである。もしこのとき、もとの判断を維持することができなければ、その判断は普遍化不可能とみなさなければならない。

しかし、このように自分自身を他人の立場に置き、自分のしてほしいことを他人もまたしてほしいとみなして他人に行うことが道徳的に妥当するのは、自他の欲求が等しい場合である。人々の間で欲求や価値観が異なる場合には、この第二段階でも不十分である。

そこで、マッキーは普遍化の第三段階として、「自分自身のとは異なった趣味や対立する理念を考慮に入れること」を要求する。「他人の立場に自分を置いてみる」という原則がうまく機能しないのは、たとえ自分を他人の立場に置いてみても、その自分は依然としてもとのままの要求や理念を保持しているからにほかならない。そうではなく、本来の意味で他人の立場に身を置くとはい、まさにその他人をその他人自身の要求や価値観に即して考慮するということである。つまり、自分の観点と他人の観点の両方から物事を考察し、両方の視点から受け入れることのできるような行動の指針を見出すことである。

けれども、この普遍化の第三段階の原則が、すべての人の趣味や理念を等しく考慮せよと要求しているのであれば、この原則によって拘束力のある答えを与えることはほとんど不可能となるであろう。なぜなら、人々の多様な趣味や価値観を過不足なく満足させることはほとんど不可能であるし、普遍性という法則の形式の要求は、まさにそれらの多様性を抽象(捨象)するところに存するからである。

そこからいえば、実質的な価値を道徳的判断に含めて普遍化することは本来矛盾した要求である。

第六章 カントの道徳法則の普遍化可能性の意義

実は、カントの定言命法の普遍妥当性には2つの意味があり、その混同が誤解を招いていると思われる。

すなわち、

1. allgemein の意味は、私が採用する主観的格律 Maxime がすべての他の人、つまり誰もが採用するものでなければならない、ということである。

ある時、何らかの状況の下で私を例外とする。この場合、私を例外とすることで、すべての人に妥当しない。したがって、普遍妥当性が自己矛盾に陥る。

そこから、普遍妥当性は、「私の例外化」を認めない。すなわち、固有名詞と数的差異性を度外視することの意味する。これは平等の原則である。

けれども、カントの普遍妥当性はそれだけの意味ではない。

2. allgemein のもうひとつの意味は、いつ、いかなる場合でも行為が一貫するという意味でもある。

行為の一貫性を証明するために、行為のあらゆる状況や状態を記述することは不可能である。いかなる場合でも行為が一貫しうることを示すため、あり得るすべての状況を網羅することは不可能である。

まさにカントが言うように、現実の行為において因果関係は決して一義的で必然的ではない。状況によって、「嘘をつかない、約束を守ること」が必要であり、善であって、良い結果をもたらすことがあっても、その状況を網羅し、客観的に見極めることは不可能である。行為の一貫性が、いつ、いかなる場合においても成立する根拠はどこにあるのか。

J.S. ミルは、この根拠を救い上げるため、「カント定言命法の読み替え」を行う。ミルは「誰もが格律として採用できる」ということ、つまり数的差異性を無視する普遍妥当性というまったく形式的な条件をカントが道徳性の基準としたと捉え、それならばこの原理は無意味だとする。なぜなら、あらゆる人間がみな極端に利己的な格律を採用するという可能性を否定できないからである。

ミルによれば、カントがこれを道徳の根本原理とする以上、彼はある実質的な条件の考慮をこの原理に含めていたに違いないと推定する。この実質的な条件とは、すなわち人類全体の幸福という目的である。したがって、カントの定言命法は、ミルによれば次のように定式化される。「われわれは、理性的存在者が全員採用すれば彼ら全体の利益に役立つような格律によって、行為を規制しなければならない。」(『功利主義論』第5章)⁽¹³⁾

このように、ミルはカントの定言命法の普遍妥当性を人類全体の幸福を目的とするあらゆる場合の行為の

一貫性と読み替える。

いかなる人も「嘘をつくべきでない」というすべての人間にあてはまるということ、つまり人の例外を認めないということと、「あらゆる言明において(あらゆる状況において)」「嘘をつくべきでない」という行為規範の普遍性、つまり規範の例外を認めないということ、とは同じではない。あらゆる状況において嘘をつくべきでないことは、自己の人格の内なる人間性に対する真実さ(誠実さ)の証である。そして、それは同時に、すべての他の人の人間性を尊重することである。さらにまた、「嘘をつくべきでない」ことの根拠として、嘘をつくことの例外を許容すれば、契約や約束の遵守が損なわれ、ひいては言明一般の真実性を破壊する、したがって社会に対する裏切り行為である、というカントの説明(それはまた、伝統的な嘘批判の主張である、例えばモンテーニュ⁽¹⁴⁾)は、社会の存続がすべての人間、すなわち人類全体の尊重を表明していることは明らかである(Weischedel, Bd. 7, S.638)。それゆえ、定言命法定式2が表す人間の内なる人間性とは、私と他人とが共に目的とする理性的存在者としての類的本質そのものであろう。

カントの捉えている普遍性の根拠は、自己の誠実さ、すなわち、自分の人格の内なる人間性の尊厳を毀損しないということに存する。自己が自己の内なる人間性に対して誠実で同一であること、自己の人格の内なる人間性を尊敬し、その命令に背かないこと、自己に対して真実をもち恥ずべき行為をするべきでないこと、すべての人間がこの義務に従うこと、この一点にこそ道徳法則の普遍性の根拠が存在するのである。人間が物理的諸規定をもち、その自然性(動物性)によって衝動と自愛と愛着に満ちて、自然の力に屈服し、それに溺れるままでは、自由は存在しない。人間が自由な主体的存在である証は、その自然性に自発的に対抗し、超克しようと意志するその道徳性に存するのである。それは現象人たる人間に対して、人格として内なる人間性を尊敬し、その人間性が命ずる法則に従うことである。カントは、避けることのできない供述において誠実であることは、すべての人に対する人間の形式的 formative 義務である、という。この form は、まさに形相的、したがって本質的・目的義務なのである。「不誠実は自己自身に対する義務を傷つけること」、すなわち、「自己に対する完全義務」の侵害となるのである。それゆえ、「私が友人の生命を助けるべく嘘を言う権能(権利) Befugnis (Recht) を有すると主張する権

利 Recht は発生しないのである。」(同上, S.638)

注

- (1) 中村 元(1981)『佛教語大辞典』東京書籍466頁「三車」の項。
- (2) Kants Werke, Akademie Textausgabe (1912/13), Band VIII, S.423-430, Walter de Gruyter, Berlin. Kant Werke in zehn Bänden, Herausgegeben von W. Weischedel, Bd.7, S.637, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, (この版は Kant-Studienausgabe のページと対応している)。以下, カントの著作からの引用は Weischedel 版のページ数による。
- (3) Die Metaphysik der Sitten, 1797/8, Zweiter Hauptstück I. Von der Lüge § 9, Weischedel, Bd.7, S.562.
- (4) Fichtes Werke (1971), hrsgb. v. I.H. Fichte, Bd. IV. A252以下, S.283, Walter de Gruyter, Berlin.
- (5) ヘーゲルは『法の哲学』で, 抽象法また人倫の段階においても, 権利と義務との相補性あるいは一体性を示している(155節)。なお, 『岩波哲学思想事典』(1998)「権利」の項, 参照。
- (6) Die Metaphysik der Sitten, Weischedel, Bd.7, S.346.
- (7) Die Metaphysik der Sitten, Weischedel, Bd.7, S. 347ff.
- (8) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Weischedel, Bd.6, S.52.
- (9) 『実践理性批判』Kritik der praktischen Vernunft

(1788)における定言命法の定式であり, 以下本文のような『人倫の形而上学の基礎付け』(1785)での定言命法の普遍化に向けての苦闘(Weischedel, S.52ff.)は『実践理性批判』では回避されている。

- (10) 『実践理性批判』において, 人間は聖なる存在ではないが, 人格に存する人間性は人間にとって聖なるものでなければならぬとカントは言う(128節)。
- (11) John Stuart Mill, Utilitarianism and On Liberty (2003), edited by M. Warnock, p.233, Blackwell.
- (12) J.L. Mackie (1990), Ethics Inventing Right and Wrong, p.83~102, Penguin Books.
- (13) John Stuart Mill, Utilitarianism and On Liberty, p. 225.
- (14) モンテーニュ『エッセー』第2巻第18章「嘘をつくこと」。「われわれの相互の理解はただ言葉を通じてなされるのであるから, これを破る者は社会全体を裏切ることになる。」(原 二郎訳, 世界古典文学全集38, 51ページ, 筑摩書房)

(平成16年9月22日受付)
(平成16年11月25日受理)

