

カント倫理学における「義務」概念について

一六六

北尾 宏之

一、はじめに

教科書的にいうと、カントは義務論的倫理学の代表的提唱者である。^①それは、目的論的・帰結主義的倫理学の対極にあるものとしてである。ある行為がなすべきだとされるのは、その行為が目的としてめざしている帰結ゆえではなく、その行為自体がなすべき行為だから、すなわち義務だからだというのが、その基本主張である。しかしながら、この主張をめぐっては、ただちにいくつかの疑念が想起されうる。

まず第一に、ある行為が義務だといわれる場合、なぜそれが義務であるといえるのかという原理的な問題がある。この問いに対して、カントにおいては、行為の帰結（たとえば、それに反した行為をすると社会あるいは自分自身に害悪がもたらされるといふ帰結）を根拠としてもちだすことは排除されている。それを排除するところが、義務論的倫理学と位置づけられるゆえんである。では、それを排除したとして、何が根拠になるのか。今日の権利基底的な倫理学のいうように、人間というものはすべて不可侵の権利をもっているとし、それがゆえに、その権利を侵害するような行為が義務違反として禁止されるといふ構造になっているのだろうか。カントの諸著作のなかにはそのように理解できる叙述も見られはするが、答えは簡単ではない。なぜなら、カントは、義務には「他人に対する義務」と「自分自身に対する義務」とがあるとしており、少なくとも

も後者の義務に関しては他人の権利を直接の根拠とすることができないからである。だとすれば、後者の義務に関しては、（他人の権利云々ではなく）自分自身のあり方としてそうあらねばならない（／そうありたい／そうでない自分を許せない／そうあるのが人間としてめざすべき理想像・徳目だ）という、行為者定位的あるいは徳倫理的な根拠づけ^②がなされているとみなしうるのだろうか。しかし、これはこれで、そのように行為したくない人であってもそのように行為しなければならぬという拘束性の根拠づけとして弱いのではないかという疑念が生じる。

第二に、具体的にどんな行為が義務であるのかという義務の實質に関する問題がある。たとえば、いま問題としてとりあげた「自分自身に対する義務」は、はたして義務といえるのか。カントが『道徳形而上学の基礎づけ』^③で例示しているのは、自殺の禁止と能力の陶冶であるが、これらははたして本当に義務といえるのだろうか。ここでいわれている自殺の禁止とは、苦痛を理由にして自ら命を断つことの禁止であるが、これは今日的な文脈で言えば、安楽死・尊厳死の問題とかかわってくる。また、能力の陶冶についても、もしそれがパターンリズムか自己決定権かという今日的な対立図式に置き入れられるならば、やはり疑問に付けられることになるであろう。自己決定権の考え方を徹底すれば、そもそも自分自身に対する義務という考え方が（その実質的内容が何であれ）否定されかねない。さらにまた、他人に対する義務に関して、カント

が例示しているその実質が妥当なものであるかどうか、やはり問題とされうる。『基礎づけ』では、返すあてもないのに「返す」という偽りの約束をして金を借りること、および困窮している人を援助すること、の二つが例示されている。このうち、前者については、それが「嘘をついてはならない」という義務の一例であると解されるならば、ただちに帰結主義的倫理学からの批判にさらされる。この批判は、のちにカントが著したいわゆる『嘘』論文において、もつとも尖锐化するだろう。⁵⁾

第三に、義務とはどこまでの拘束力をもつのかという問題がある。たとえば、いまとりあげた後者すなわち困窮者に対する援助は、能力の陶冶とともに不完全義務と分類されるが、そもそも不完全義務はいかなる拘束力をもつのか。完全義務がいつさいの例外を許さない厳格な義務であるならば、それに対して不完全義務は一定の例外を許すことになるであろうか。場合によっては遵守しなくてもよい規則を「義務」と位置づけることは適切であるのか。義務というよりも単なる努力目標、あるいは美德と位置づけるほうがふさわしいのではあるまいか。ある場合には遵守しなくてもよいというのであれば、それはどのような場合か。ある条件を満たす場合には遵守しなくてもよい、逆にいえば一定の条件を満たすときのみ遵守するという義務であるならば、条件付きの義務であるということになり、「法則一般の持つ普遍性」⁶⁾に抵触することになりはしないだろうか。他方また、いつさいの例外を許さないとすると、それはそれで、厳格すぎて現実には適用できないのではないかという問題もある。

以上に述べたように、義務をめぐるカントの議論に対してはさまざまな疑念が差し向けられる。そこで本稿では、それらの疑念に対して可能なかぎり整合的な解釈を施すことによって解決を見出すことを試みる。それによって、義務をめぐるカントの議論が現代においてもなお、

一定の有効性を保持しうると考えられるからである。

二、なにゆえに義務概念はとりあげられたのか

まず最初に、カントがなにゆえに義務概念について論じることになったのかを確認しておかなければならない。上述の想起されうる疑念や批判のいくつかは、ここを正しく理解していないがための筋違いの疑念や批判となっている。そもそも『基礎づけ』は、いかなる行為が義務であるかを具体的に提示すること目的として書かれた著作ではない。『基礎づけ』で義務概念がとりあげられたのは、他のある概念を説明する手がかりとするためである。⁷⁾その概念とは、「善意志」である。『基礎づけ』第一章の冒頭にあるように、善意志とは、無制限に善いとみなされうる唯一のものであり、道徳的に価値のある行為とはこの善意志にもとづいてなされた行為である。善なるものは、勇敢さや冷静さなどいろいろある。しかし、それらの多くは無制限によいとみなされうるわけではなく、用いられ方によっては悪しきもの、有害なものとなる。そうした条件つき、制限付きの善ではなく、無条件・無制限に善なるものがあるとしたら、それは善意志において他にない。同様に、よき行為というものも、たとえば行為の結果に関してよき行為ならさまざまある。しかしそれが、無条件によき行為、あるいは道徳的に価値ある行為であるといわれるのはどのような場合か。単に私利私欲を満たすための行為であれば、行為の結果に関してよき行為ではありえても、無条件によき行為であるとはいえないし、われわれはそれを道徳的に価値ある行為だとみなすことはないであろう。では、道徳的に価値ある行為とは、いかなる行為であろうか。これを説明するための手がかりとしてもちだされたのが義務の概念だったのである。単に私利私欲を満たすためのような傾向性

にもとづく行為、いいかえれば単にやりたいからやっているだけの行為ではなく、義務にもとづいてなされた行為、いいかえれば（傾向性にしたがえばやりたくないとしても、それでも）なさねばならない義務だと自ら判断したがゆえになされた行為、このような行為こそが、われわれが道徳的に価値ある行為、道徳的賞賛に値する行為とみなしている行為だとカントはいうのである。これが、『基礎づけ』第一章の論旨である。しかもここで述べたような意味での善意志が実際に存在するかどうか、またそのような善意志にもとづく行為が実際に存在するかどうか、したがって義務なるものが現実のこの世界において本当に存在するかどうかについては、ここではまだ保留されている。実際に存在するかどうかは別にして、われわれがそれらの概念を用いる場合、それが何を意味しているのか、また、そのさいにどのようなことが暗黙の前提とされているのかの解明が、いふなればメタ倫理的な解明が、ここでの主題だったのである。

この事情は、『基礎づけ』第二章においても変わることはない。第二章の主題は、第一章においてわれわれの日常的言語使用の分析をおしと見出された「義務」概念の意味内容を哲学的に定式化することだったからである。義務の命ずる行為、すなわちなさねばならない行為というのは、やりたいときだけ、やりたい人だけがやればよい行為とちがって、やりたくないときもやりたくない人もなさねばならない行為を意味する。この、「やりたくないときも、やりたくない人も」なさねばならない行為というのは、「やりたくないときだけ、やりたい人だけ」という条件をつけない行為、「やりたくないときであれ、やりたくない人であれ」いっさいの例外を許さない行為の命令を表現したのが、定言命法という定式化だったわけである。したがって、そこで例示されていた四つの義務（自殺の禁止、守るつもりのない約束の禁止、能力の陶冶、困窮者に対する

援助)についても、ポイントは、それが義務であるのかどうかということではなく、やりたいときだけやる行為とやりたくなくても例外なくやらねばならない行為とのちがいを際立たせることにある。たとえば自殺の禁止、いいかえれば生命の維持についていえば、『生きていることがとても楽しく、だからもっと生きていたい』というのは、もちろんたいへん結構なことである。カントはこれを否定するどころか大いに肯定するであろう。ただし、これは義務にもとづいた行為とわれわれがみなしているものとは異なる。カントが指摘したのはただこの点だけである。これは自然な傾向性にもとづく行為であり、行為の道徳性とは関係がない。「道徳性と関係がない」というのは、「不道徳的である」とか、「悪徳である」とかいうことではまったくない。われわれが道徳性とはいかなるものであるとみなしているか探究するさいには考察の対象からはずれるということ、ただそれだけである。では、このような傾向性が生じないときはどうか。そういうとき、すなわち苦痛に満ちた絶望の状態において、われわれは生きなければならぬのか。この問いにイエスカノーかの答を出すこと、このこともまたここでのカントの主題ではない。たしかにカントはここでイエスの答を出しているが、それが主題なのではない。われわれが義務、そして道徳的価値ある行為として語っているのは、まさしくこのようなケースなのだということ、傾向性が生じないケースだからといってけっして例外扱いをしないという点にこそ道徳性の本質がある^⑧ということ、これがここでカントが論じたかったことなのである。このことは、守るつもりのない約束の禁止をはじめとして例示された他の三つの義務に関しても、同様である。

しかし、カントの論述の意図がこのようなものであったとしても、そうはいってもやはり、これらははたして本当に義務といえるのか、例示として適切であるといえるのかという問題は残る。また、なぜ義務であ

るといえるのか、そして、はたしてこれらに本当に例外はないといえるのか。以下で、これらの問題を考察することにしよう。

三、なにゆえに義務であるといえるのか

以上に述べたように日常の言語使用の分析、いいかえれば事実命題の陳述が主題になっているのだとするならば、少なくともそこ（『基礎づけ』の第一章および第二章）においては、なにゆえにそれが義務であるのか、なにゆえにその命ずるところにしたがわなければならないか、という正当化の正当性は、必要ではないであろう。ところが、カントはその正当化を試みているように、しかも目的論的な自然観にもとづいた正当化を試みているように見える。典型的なのは、苦痛ゆえに自殺をすることの禁止である^⑩。そもそも人間が感じる快苦というものは、生命の促進に役立つように自然から与えられている（生まれながらにしてもっている）。自然界において人間に苦痛をもたらすものとして病気やケガをあげることもができるが、病気やケガは生命の促進にとって妨げとなるものである。精神的な苦痛も同様であろう。生命体が苦痛を回避したがるという傾向性は、生命の促進という自然の目的に適合している。自然はそのようにうまくできている。にもかかわらず、苦痛ゆえに自らの生命を絶つとすれば、それは自然がわれわれに快苦を感じる能力を与えておいた目的、すなわち生命の促進という目的に反する。それゆえ、苦痛ゆえの自殺は許されない。能力の陶冶という義務についても、同様の説明がなされているといつてよい。しかし、この正当化は成功しているといえるだろうか。そもそもこのような自然観自体が疑問視されうる。たしかに、適者生存の原理をもちだして後付的に説明することは可能だろうが、義務あるいは当為の正当化としては不十分であろう。キリンという種は首が長

かったから絶滅せずに今日まで存続しているとまではいえなくても、いま存在する個々のキリンに対して首が長くあるべきだとまではいえないのと同じことである。

では、守るつもりのない約束の禁止、あるいは嘘の禁止という義務の場合はどうであろうか。カントは『道徳形而上学』において、意図的に嘘をつくことは「自分の考えを伝えるという人間の能力の自然的・目的性に反した目的」（強調筆者）をもっていることになるという表現を用いて、嘘をつくことは義務に反することだと論じている^⑪。ということは、ここでも目的論的な自然観が論拠となつていたのであるか。この問題を考えるために、守るつもりのない約束の禁止、あるいは嘘の禁止をとりあげたカントの諸著作を順に概観しておこう。

まず、『基礎づけ』におけるカントの論述の概要は以下のとおりである^⑫。守るつもりのない約束をしてもよいという格律がもしも普遍化されたらどうなるか。それが常態化している社会では、そもそも何かを約束するという発言がなされた時点で、その発言の受け手は、それが履行されることをあてにできないと承知しており、約束行為がなされたとは思わない。そうなれば、そもそも何かを約束するという行為自体が最初から成立していないのと同じことである。守るつもりもなく約束をするという行為者は、その行為を自らのその行為によって無効にしてしまうという自己矛盾を犯している^⑬。ここで注意しておきたいのは、ここでの正当化の仕方が帰結主義的な論証ではないということである。守るつもりのない約束をすると、のちのち自分に不利益がはねかえってくるだとか、社会に対して不利益をもたらすだとかいうことが論拠になつていないわけではない。のちのちの結果ではなく、いまそのときの自らの行為を無意味にするというのが論拠である^⑭。

『嘘』論文における嘘の禁止の論証も同様である。カントはそこで、

人殺しに追われた友人をかくまうための嘘さえも罪であると述べている。¹⁵ 帰結主義の立場からすれば、嘘をつかず本当のことを言うのは、結果として友人を人殺しの手に渡すことになるから、むしろそのほうが不適切な行為だとされるであろう。しかし、われわれは行為の帰結をすべて思いどおりにコントロールすることはできない。よかれと思ってつく嘘が実際に思いどおりの結果を生むかどうかは、たぶん偶然性に左右される。カントは、よかれと思ってつく嘘があだとなって友人が人殺しの手に渡ってしまった場合にはその責任が問われるとし、逆に真実を語った場合には結果的に友人が人殺しの手に渡ったとしてもその責任は問われないとする。¹⁶ 後者が反帰結主義的であるのはいうまでもないが、前者も帰結主義的に判定されているのではない。結果的に友人が人殺しの手に渡ったから断罪されるのではなく、そもそも嘘をつくということ自体が断罪されるべきことだといっているのである。結果は本人の力の内にはなく、偶然性に左右される。本人の力の外にある事柄に対して責任を問うても無意味である。われわれに責任が問われるのは、われわれの力のうちにある事柄、われわれの自由のうちにある事柄、すなわち行為の結果ではなく意志規定のあり方である。道徳というものは、これこそを問題とすると位置づけるのである。

では、なぜ嘘は罪であるのか。それは、嘘は言語一般（カント自身のことばにしたがえば「言表（Aussage）一般」）に対する信頼を奪うものであって、人間性そのものに対する不正だからである。¹⁷ これに対しては、小さな嘘の一つや二つぐらいで言語に対する信頼が失われることなどなからうという批判がありえようが、この批判は帰結主義的な批判である。カントが言うのは帰結主義的な観点からではない。嘘をつかないこと、自分が真実だと思っていることを述べることは、言語行為一般が可能であるための条件である。¹⁸ 語られていることが本心なのか嘘なのかがわか

らないというというのが常態化しているときには、その発話行為は聞き手にまともな受けとめてもらうことができず、独り言同然となってしまう。もちろん、広範な日常生活のなかではそうした発話がかえって有意味な場面も存在する。しかし、それが常態化してしまうと、言語行為一般が成り立たなくなる。定言命法において示されているのは、まさしくこの「常態化したらどうなるか」という思考実験だったのであり、「どうなるか」というのは「行為の結果いかなる利害が生じるか」という帰結に関する思考実験ではなく、その行為自体の成立を不可能にする自己矛盾的行為ではないかを問う思考実験、いかえれば行為の可能性の条件を問うという超越論的な思考実験だったのである。カントは、嘘は「人間性一般に対して害を与える（schaden）」¹⁹ という表現も用いており、この点では帰結主義的（といっても行為功利主義的な意味ではなく規則功利主義的な意味において）な立場をとっているように見えないこともない。嘘をついた結果、今後の言語行為一般に対して信頼が失われ、人類全体が損害を被るというわけである。おそらくカントもこうした論拠を排除しはしないであろうが、主たる論拠は、将来生じるであろう損害ではなく、今まさにおこなっている行為自体が成り立たなくなるといふ点にあると考えられる。『道徳形而上学』において、嘘の禁止が他人に対する義務ではなく自分自身に対する義務と位置づけられていることも、この意味において理解することができる。²⁰

『道徳形而上学』において、嘘をつくことが「言語能力という自然的合目的性に反する」という表現がなされていることについても、同様に解釈することができる。すなわち、「自然的合目的性に反する」とは、その行為がそもそもめざしていたこと（すなわち目的）にその行為自体が反してしまうという不自然な事態をさしている。そもそも言語行為は自らの考えていることを他者に伝えるためになされるものであるにもか

かわらず、嘘をつくという行為においては、それに反したことが意図されているのである。「自然的合目的性」という表現は、特定の調和的な自然観を前提したもののように見えるかもしれないが、仮にそうだとすると、カントにとって「自然的合目的性」というのは反省的判断力の統制的理念であって、客体としての自然についての規定的な判断にもとづく論証がなされているというわけではない。このことは、なにも『判断力批判』に限られたことではなく、『道徳形而上学』においても自覚されている。

このように、義務の正当化は、外的対象としての自然がどのようなあり方をしているのかについての特定の自然観に立脚したうえでその自然観との一致・不一致にもとづいてなされているのではなく、行為主体自らについての反省、それも普遍化された場合の自己矛盾の有無の反省にもとづいてなされている。この事情は、苦痛ゆえの自殺の禁止、能力の陶冶、困窮者に対する援助という義務についても同様であり、しかもそれは、『道徳形而上学の基礎づけ』においてであれ、『道徳形而上学』においてであれ、変わるところはない。たとえば、困窮者への援助に関しては、「お返しをあてにしてはならない」と帰結主義を否定したうえで、（自己利益追求のために）困窮者への援助をしないという格律を普遍化することは、自己幸福が得られないという事態が生じることを意味し、困窮者に援助しないことのそもそもの目的であった自己利益追求と「自己矛盾」してしまう²³。困窮者を援助しないことは、普遍化されると自己利益が得られなくなるから義務に反するのではなく、普遍化されるとそもそも抱いていた自己利益追求という目的と自己矛盾するから、義務に反するのである。もちろん、普遍化されなければ自己矛盾は生じない。しかし、前節で見たように、われわれはある種の行為について道徳的価値があるという判断を日常くだしているものであり、その判断を分析するな

らば、そしてその手がかりとしての義務概念を分析するならば、そこに普遍化という契機が含まれている。このことが『基礎づけ』第一章および第二章において示されていたのである。

四、義務の厳格性（1）

カントの義務をめぐる議論は、その厳格さについても異議が申し立てられる。定言命法は、普遍化可能性を要求し、いつさいの例外を許さない。そのことが、現実への適用の困難を生み、疑念の原因となるのである。たとえば、「嘘をついてはならない」という義務は、いつさいの例外を許さず、そうになると、人殺しに追われた友人をかくまうための嘘さえも許されないことになる。しかし、このような場合は例外ではないのか。苦痛ゆえに自ら死を選ぶことの禁止が現代社会に適用され、いつさいの例外を許さないとすると、いかなる安楽死、尊厳死も認められないということになるのか。こういった異議申し立てである。

これらの異議申し立ては、（カント自身の言明から直接導き出されるわけではないが）以下のように考えることによつてあるていど緩和することが可能であろう。人殺しに追われた友人をかくまうための嘘の禁止は、なにも、真実を述べて友人が人殺しの手に渡るといふ結果をただ甘受せよということの意味するわけではない。われわれにとって行為の選択肢は、嘘をついて友人を助けることと真実を述べて友人を人殺しの手に渡すことの二つしかないわけではないのだ。嘘をつかずに友人を助けるという選択肢もありうる。たとえば、もつとも理想的には、その人殺しを説得して改心させるといふ選択肢もありうる。嘘をつかないことだけが義務なのではなく、友人の命を救うということも同時に義務であると考えられるから、両方の義務を遵守する途を追求することが、もつとも望

ましいであろう。真実を述べて友人を人殺しの手に渡すか、それとも嘘をついて友人を助けるかという構図を立てて二者択一を迫るから、もつとも望ましい解決策が見えなくなってしまうのである。^{②4}

同じことが安楽死の問題に関してもいえる。苦痛に満ちた生か、それとも苦痛から解放される死か（尊厳なき生か尊厳ある死か）という構図を立てて二者択一を迫るから、もつとも望ましい解決策が見えなくなる。苦痛に満ちた状態であつてもなお自ら死を選ぶことの禁止は、なにも苦痛に満ちた生をただそのまま甘受せよということの意味するわけではない。これら二つのほかに、苦痛から解放された生という選択肢もあるのだ。苦痛を除去し幸福を増進することもまた義務であるから、肉体および精神の両面において苦痛を除去ないし緩和し、尊厳ある生をおくれるようにするという途を追求することが、もつとも望ましいことであろう。もちろん、それが容易ではない状況も現実には存在するであろう。しかし、だからといってその途の追求を安易に放棄してよいということにはならないし、ここにこそ安楽死の正当化要件に厳格さが求められるゆえんもあるといえる。それゆえ、カントの自殺禁止義務についての叙述が現代社会における安楽死問題に関して無効であるということにはならないであろう。

五、義務の厳格性（2）

義務の厳格性に関しては、また別の面からの疑念が申し立てられうる。もしも義務というものが、いっさいの例外を許さず、いついかなる場合でも遵守を要求するものであるなら、義務と義務とが衝突するときにはどのようなすればよいのか。先述の、人殺しに追われた友人をかくまうための嘘という例も、嘘をつくなどという義務と困窮した友人を援助せよ

という義務との衝突と捉えることもできる。前節では、両者を二者択一のものと考えず、二つの義務をともに遵守する途を追求するのがもつとも望ましいとしたが、そうはいつでも、現実にはともに遵守することが困難あるいは不可能な状況も存在するだろう。また、自らの能力の陶冶と困窮者への援助との両方を同時に果たすことができないという場面もあるだろうし、困窮者の援助という義務にしても、困窮者が複数存在するときに誰を助ければよいのかという問題が発生する。カントがあげているすべての義務を例外なく遵守するということなどできるのだろうか。

これに対して、『基礎づけ』の範囲内で答を探すとすれば、完全義務と不完全義務の区別をもちだすことができるだろう。カントによれば、完全義務とは、「厳格」で「緩める余地のない」狭義の義務、不完全義務とは「功績的な」広義の義務である。^{②5}すると、不完全義務が完全義務と対であるなら、不完全義務は緩める余地のある義務ということになるであろう。また、完全義務は、「傾向に都合のよいような例外をいっさい許さない」義務^{②6}ともいわれるが、不完全義務がこれと対であるのなら、例外をいくらかは許すような義務と解釈できるかもしれない。このように解釈すれば、不完全義務に関する義務の衝突の問題は解決するのである。義務が衝突したときには、不完全義務に関しては、一方の義務を例外的に緩めればよいからである。

しかしながら、このような解決策に対しては、さらなる疑念が提起されうる。それは、不完全義務とは何であるのかということにかかわる。先に見たように、そもそも義務の命ずる行為というのは、やりたいときだけ、やりたい人だけがやればよい行為とちがって、やりたくないときもやりたくない人もなさねばならない行為だったはずである。不完全義務が例外を許すというのなら、すなわち場合によっては履行しなくてよいのなら、そもそも義務とはいえないのではないか。また、『道徳の形

而上学』では、不完全義務は、それが履行されたときには功績(+a)だが、それに違反したとしても罪過(-a)ではなく単なる道徳的無価値だとされる。とすれば、やらないよりはやったほうがよいという程度の拘束性しかもたないものなのだろうか。そうであるならば、単に功績あるいは美德といっておくほうが適切であり、「不完全」とか「功績的」とか「広義の」といった留保をつけてまで「義務」という概念を用いるのは無用の誤解を招くだけはないのか。

この疑問に対しては、以下のように答えることができる。カントが「義務」という概念をとりあげたのはなぜなのかということについては、『基礎づけ』に即してすでに本稿二節で述べたように、われわれが道徳的に価値ある行為とみなしているのはいかなる行為であるのかを明らかにするためであった。単に自分の傾向性にもとづいてやりたいことをやっているだけならば、結果として価値ある行為になることは場合によってあるとしても、それはわれわれが道徳的に価値ある行為とみなしているものとは別物である。傾向性に反するときでも「なさねばならぬ」と考えて(すなわち、法則であるとの表象にもとづいて)その行為がなされたとき、われわれは「あのひとはよくがんばった。よくやった。立派だ」と道徳的に賞賛するのである。傾向性にもとづいてなされる行為と対比されるとこの点において、「義務」という概念が用いられるゆえんがあるのであって、やらねばならないか、やらなくてもよいかの区別、あるいは拘束性の強さの区別にもとづいて義務であるかどうか論じられているわけではない。したがって、能力の陶冶や困窮者に対する援助も、この文脈においては、やはり「義務」と呼ばれるにふさわしいのである。

それでは、例外の問題はどうなるのか。不完全義務が例外を許すかどうかという問題に関しては、『基礎づけ』ではなく『道徳形而上学』に

解決の手がかりがある。『道徳形而上学』では、完全義務は法論に属する法義務、不完全義務は徳論(倫理学)に属する徳義務と位置づけただえで、法論は行為に対して法則を与えるのに対して、倫理学は行為に対してではなく行為の格律に対してだけ法則を与えるとす。不完全義務は、そのような格律をもつことを要求するのであって、行為がどのようになされるべきか、またその行為がどのていどなされるべきかを明確に示すことはできず、そこには活動の余地が残されている。他人に対する親切は義務ではあるが、どこまで親切にすべきかを明確に規定することはできないというのである。これは、たしかにそうであろう。どこまでも限りなく他人に親切にすることが命じられるなら、自分の幸福と他人の幸福とが幸運にもまったく調和するのでもないかぎり、それはどこまでも限りなく自己犠牲を強いることになりかねないし、自らを他人の幸福のための単なる手段とすることにもなりかねない。もちろん、不完全義務が活動の余地を残すからといって、なしくずしに何でもかんでも例外を許すというわけではない。自らの傾向性によって不完全義務に反することはやはり認められず、不完全義務が例外を許すのは、他の義務の格律によって制限される場合だけであるとされる。たとえば、親への愛を隣人愛に優先させることは許される。ただしそれは、傾向性にもとづいてのことではなく、親への愛が義務でもあるからこそこのことであり、しかも隣人愛の格律を放棄してのことではなく、隣人愛の格律は保持しつつ、今ここの行為に関しては親への愛を優先するというかぎりにおいてのことなのである。

以上のような『道徳形而上学』での叙述を見るならば、カントの義務論は厳格すぎて現実に適用できないとの非難は、かなり緩和されるであろう。もちろん、すべての個別の問題に対してカントの理論から直接的に答が与えられるわけではない。むしろその解決は、われわれ自身にゆ

だねられているのであり、不完全義務がそのような余地を残すというのは、理論の欠陥というより、むしろ長所であるといえるだろう。

六、おわりに

以上の考察を踏まえて、冒頭で述べたカントの義務論的倫理学への疑念に対する答えを整理しておこう。

まず、なぜそれらが義務であるといえるのかという正当化の問題について(本稿三節)。それが帰結主義的でないのはいうまでもない。さらに、『道徳形而上学』において、法義務については、他者の権利を根拠とする権利基底的な正当化がなされているにしても、『道徳形而上学』での徳義務の正当化、また『基礎づけ』における正当化は、それとは異なる。他者の権利ではなく、行為者自身の問題として、すなわち行為の可能性の条件からの正当化である。

次に、具体的にどんな行為が義務であるのか、またカントが例示したものは義務の実質として適切であるのかという問題について(本稿二節)。カントはそもそも、いかなる行為が義務であるのかを具体的に提示することをめざしてはいない。われわれが道徳的に価値ある行為と考えているのはいかなる行為かを明らかにするために、傾向性にもとづく行為と義務にもとづく行為とのちがいを手がかりにしたにすぎない。したがって、カントの示した行為が例として不適切であったとしても、それはそれだけのことであって、カントがねらいとしていた論証の失敗を意味するわけではない。具体例は、むしろ自らの格律を定言命法の定式に照らして吟味することによって、われわれ自身が見出すことができるであろう。

最後に義務の厳格性について。ひとつには、この疑念自体が行為の選択肢をあらかじめ狭めてしまっているがゆえに生じた疑念なのであ

て、さらなる選択肢を追求することによって、疑念は緩和されうる(本稿四節)。もうひとつには、義務には完全義務と不完全義務との区別があり、不完全義務については、それがひとつひとつすべての行為を規制するのではなく格律を規制するものであるという点に着目すれば、義務の衝突の問題も含めて疑念は解消されうる(本稿五節)。

以上により、カントの義務論的倫理学に対する疑念は、すべてとまではいわないまでも少なくともあるていどは解消可能な疑念であるといえ、カントの義務論的倫理学は、その本質的な部分に関しては、今日なお有効であると考えられる。

注

- ① たとえば、W・K・フランケン『倫理学(改訂版)』杖下降英訳、培風館、一九七五年、五一―五六頁参照。
- ② Norman, R., *The Moral Philosophers. An Introduction to Ethics* (Second Edition), Oxford Univ. Press, 1998, p.194-198 参照。ノーマンは、前者の例としてB・ウィリアムズ、後者の例としてA・マッキンタイアの名をあげている。前者には、さらにC・コースガードの名を追加することもできるだろう。コースガードについては、Korsgaard, C.M., et al., *The Sources of Normativity*, ed. by O'Neill, O., Cambridge Univ. Press, 1996 (コースガードほか著『義務とアイデンティティの倫理学——規範性の源泉』寺田俊郎ほか訳、岩波書店、二〇〇五年、および拙論「私にとっての規範性の基礎づけと道徳規範の基礎づけ」(『倫理学研究』第36号、関西倫理学会、二〇〇六年)参照。
- ③ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 以下、『基礎づけ』と略記。なお、カントの著作からの引用やそれへの言及は、アカデミー版の巻数と頁数とを記すこととする。
- ④ たとえば、IV.421f, 422f.
- ⑤ 『人類愛から嘘をつく権利と称されるものについて』(Über ein

vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen)。以下、「『嘘』論文」と略記。

- ⑥ IV.421.
- ⑦ IV.397.
- ⑧ 道徳性のもうひとつの本質として、自分および他人を単なる手段として用いないということがあげられる (IV.429) が、ここではこの点には立ち入らない。

⑨ Paton, H.J., *The Moral Law*, Hutchinson of London, 1978, p.31.

⑩ IV.421f.

⑪ VI.429.

⑫ IV.422. ここで言うところ、カントが『基礎づけ』で例示しているのは、守るつもりのない約束をしてはならないという義務であって、約束は守るべしという義務ではない。約束の履行については、カントは『道徳形而上学』(*Metaphysik der Sitten*) で、それを徳義務ではなく法義務と位置づけている (VI.220)。法義務は、人と人の間の外的な関係において問題となる義務であり (IV.230)、人としての権利 (この場合は他者の権利) にもとづく義務である (IV.240,429)。これに対して、守るつもりのない約束をしてはならないという義務は、嘘をついてはならないという義務として捉えられるならば、『道徳形而上学』では、徳義務であり、自分自身に対する義務と位置づけられる。

⑬ これについても、他人を単なる手段として用いてはならないという論拠をあげることができる (IV.429f.) が、ここでは立ち入らない。

⑭ 『道徳形而上学』にしたがえば、能力の陶冶という義務もまた、そこから得られる利益が根拠となるわけではない (VI.444f.)。

⑮ VIII.425.

⑯ III.427.

⑰ III.426.

⑱ カントが嘘を不正だというときの不正とは、嘘をつかれて実害を受けたり相手に対する不正のことではなく、人間性一般に対する不正 (III.426) である。だから、「だれか特定の人に害を与えない場合でも」(III.426) 不正だとされるのである。というのも、嘘は言語行為一般の可能性の条件を損なうことになるからである。

⑲ III.426.

⑳ VI.429.

㉑ たゞすぢ、VI.424-426.

㉒ VI.393.

㉓ VI.393-394,452-454.

㉔ カント自身は「他のやり方では脱しえないような窮状にあるときでも」守るつもりのない約束をしてはならないという言い方をしている (IV.403) けれども、このことは、他のやり方で窮状から脱するという途を追求してはならないということを含意しない。

㉕ IV.424.

㉖ IV.421Anm.

㉗ VI.390.

㉘ VI.240.

㉙ VI.388,393.

㉚ VI.390,446.

㉛ IV.390.

㉜ 注⑫参照。

(本学文学部教授)