

カント倫理学における嘘の問題

二〇一一年三月

新潟大学大学院現代社会文化研究科

保坂 希美

## 目次

|   |     |
|---|-----|
| 凡例  | 三頁  |
| 序   | 六頁  |
| 導入 カント以前の嘘論   | 八頁  |
| 第一章 『嘘』論文以外の著作におけるカントの嘘論 I ——嘘の定義——                                 |     |
| 第一節 真実と嘘  | 一一頁 |
| 「真／偽」と「真実／嘘」の区別／内的な嘘  |     |
| 第二節 言語と嘘  | 一五頁 |
| 言語の目的／沈黙と嘘  |     |
| 第三節 嘘の悪さ  | 一八頁 |
| 人間性の毀損／社会性の毀損／形式的矛盾と普遍化不可能性／<br>嘘の悪さの諸側面の関係／反帰結主義                   |     |
| 第二章 『嘘』論文以外の著作におけるカントの嘘論 II ——注意を要する諸問題——                           |     |
| 第一節 義務分類の揺れ   | 二八頁 |
| カントの義務論の概要／嘘の位置づけ／法的な嘘と倫理的な嘘／<br>『人倫の形而上学』の構成／自分自身に対する義務の強調         |     |
| 第二節 すべての嘘が許されないのか   | 三四頁 |
| (一) 世辞 (Höflichkeit)  |     |
| (二) 窮余の嘘 (Nothluge)   |     |
| バウムガルテンの立場／倫理学的諸講義録での窮余の嘘／<br>『基礎づけ』での窮余の嘘／<br>道德法則に対する「例外」としての窮余の嘘 |     |
| 第三章 一七九七年『嘘』論文でのカントの嘘論  |     |
| 第一節 『嘘』論文発表の経緯  | 四二頁 |
| 第二節 『嘘』論文の内容  | 四三頁 |

|                               |  |
|-------------------------------|--|
| (一) コンスタンの主張——誠実の原則への中間的原則の適用 |  |
| (二) カントの主張                    |  |
| すべての人は真実を要求する権利をもつ            |  |
| 言明における真実は人間の形式的義務である          |  |
| 嘘は法義務一般すなわち人間性一般に対する違反である     |  |
| 行為と偶然的帰結の分離                   |  |
| 義務と権利                         |  |
| 法則と例外                         |  |

#### 第四章 『嘘』論文の解釈

|                            |     |
|----------------------------|-----|
| 第一節 『嘘』論文の解釈史……………         | 五五頁 |
| 第二節 ペイトンの解釈……………           | 五七頁 |
| ペイトンの主張の概要——「必要な例外」の容認     |     |
| 義務の衝突                      |     |
| 『嘘』論文でカントは「必要な例外」を見落としている  |     |
| 『嘘』論文以外のテキストとの整合性          |     |
| カントは一般的に完全義務に対する例外を排除していない |     |
| カントは真実の義務に対する例外を排除していない    |     |
| 第三節 ペイトンに対する反論……………        | 六四頁 |
| 義務の衝突は存在しない                |     |
| 傾向性、人間愛、道徳法則への尊敬           |     |
| 法則は定言命法の必然性を表す             |     |
| 窮余事例に対するありうべきカントの回答        |     |

|        |     |
|--------|-----|
| 結…………… | 七一頁 |
|--------|-----|

|           |     |
|-----------|-----|
| 参考文献…………… | 七三頁 |
|-----------|-----|

## 凡例

一、カントの著作、書簡、遺稿、講義録はアカデミー版カント全集 *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften (1905 ff.). を用いた。これらの引用および参照は、本文中に（略号・アカデミー版所収巻数・頁数）という形式で記す。ただし『純粹理性批判』は原書第二版をB、第一版をAとして原書頁数を並記する。また『ドーナ記の人間学講義』はコヴァレフスキー版に所収なので、*Ko.* と記す。なお、引用文中の「」は、引用者による補足である。使用したテキストは以下のものである。

- *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, Bd. IV.
- *Kritik der reinen Vernunft*, 1787.
- *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Bd. V.
- *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*, 1791, Bd. VIII.
- *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1794, Bd. VI.
- *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie von Immanuel kant, Professor zu Königsberg*, 1796, Bd. VIII.
- *Metaphysik der Sitten*, 1797, Bd. VI.
- *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen*, 1797, Bd. VIII.
- *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, abgefaßt von Immanuel Kant*, 1798, Bd. VII.
- *Immanuel Kant über Pädagogik. Herausgeben von D. Friedrich Theodor Rink*, 1803, Bd. IX.
- *Moralphilosophie Collins*, 1784/85 [?], Bd. XXVII.
- *Moral Mrongovius*, 1782 [?], Bd. XXVII.
- *Vorlesungen über Moralphilosophie (Powalski)*, 1782/83[?], Bd. XXVII.
- *Vorlesungen über Anthropologie (Dohna)*, 1791/92, Erstveröffentl. Kowalewski (1924).
- *Briefwechsel* (1747-1803), Bd. XI.
- *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, 1764, Bd. XX.
- A. G. Baumgarten, *Ethica philosophica*, 1763, Bd. XXVII.

一、参考にした邦訳

- 『人倫の形而上学の基礎づけ』、平田俊博訳 『カント全集七 実践理性批判 人倫の形而上学の基礎づけ』、岩波書店、二〇〇〇年所収。

- ・ 『実践理性批判』、坂部恵・伊古田理訳、(『カント全集七 実践理性批判 人倫の形而上学の基礎づけ』、岩波書店、二〇〇〇年所収)。
- ・ 『弁神論における一切の哲学的試みの失敗について』、福谷茂訳 (『カント全集一三 批判期論集』、岩波書店、二〇〇二年所収)。
- ・ 『哲学における永遠平和条約の締結が間近いことの告示』、遠山義孝訳 (『カント全集一三 批判期論集』、岩波書店、二〇〇二年所収)。
- ・ 『人倫の形而上学』、吉澤傳三郎・尾田幸雄訳、(『カント全集第一巻』、理想社、昭和四四年所収)。
- ・ 『人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて』、谷田信一訳 (『カント全集一三 批判期論集』、岩波書店、二〇〇二年所収)。
- ・ 『イマヌエル・カントにより著された実用的見地における人間学』、渋谷治美訳 (『カント全集一五 人間学』、岩波書店、二〇〇三年所収)。
- ・ 『教育学』、加藤泰史訳 (『カント全集一七 論理学・教育学』、岩波書店、二〇〇一年所収)。
- ・ 『コリンズ記の道徳哲学』、御子柴善之訳 (『カント全集二〇 講義録Ⅱ』、岩波書店、二〇〇二年所収)。
- ・ 書簡 (『カント全集二一 書簡Ⅰ』、北尾宏之・竹山重光・望月俊孝訳、岩波書店、一九九九年所収および『カント全集二二 書簡Ⅱ』、木阪貴行・山本精一訳、岩波書店、一九九九年)。
- ・ 『美と崇高の感情に関する観察』への覚え書き」久保光志訳 (『カント全集一八 諸学部の争い 遺稿集』、岩波書店、二〇〇二年所収)。

一、略号表

- ・ *Gr* : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*.
- ・ *KrV* : *Kritik der reinen Vernunft*.
- ・ *KpV* : *Kritik der praktischen Vernunft*.
- ・ *Theodicee* : *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee*.
- ・ *Rel* : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*.
- ・ *Verkündigung* : *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie von Immanuel kant, Professor zu Königsberg*.
- ・ *MS* : *Metaphysik der Sitten*.
- ・ *Lüge* : *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lüge*.
- ・ *Anth* : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, abgefaßt von Immanuel Kant*.
- ・ *Päd* : *Immanuel Kant über Pädagogik. Herausgeben von D. Friedrich Theodor Rink*.
- ・ *Collins* : *Moralphilosophie Collins*.
- ・ *Mrongovius* : *Moral Mrongovius*.

- *Powalski* : *Vorlesungen über Moralphilosophie (Powalski).*
- *Vorl.Anth.* : *Vorlesungen über Anthropologie (Dohna).*
- *Brief(Nr.)* : *Briefwechsel.*
- *Bemerkungen.* : *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.*
- *Ethica.* : *A. G. Baumgarten, Ethica philosophica.*

一、嘘に関わる語について、本論文では、ラテン語の *mendacium* をドイツ語の *Lüge* に対応させ、両方を「嘘」と訳す。ラテン語の *falsiloquium* は「偽言」と訳す。また、*Wahrheit* は「真理」、*Unwahrheit* は「非真理」、*Wahrhaftigkeit* は「真実」あるいは文脈に応じて「誠実」、*Unwahrhaftigkeit* は「不真実」あるいは「不誠実」と訳す。

カントほど、人間の行為の道徳性を論じるときに嘘の問題を扱った哲学者はいないであろう。彼の嘘への言及は、一七六〇年代の覚書からはじまり、一七九〇年代末の小論文に至るまで、さまざまな分野のテキストにおいて見られる。カントにとって嘘とは、向き合わずにはいられない特別な主題であったのだろう。

カントの嘘論といえば、とかく一七九七年の『人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて』（以下『嘘』論文と呼ぶ）が有名であり、そこでカントによってなされる、「人殺しに追われている友人を助けるためであっても、その人殺しに対して嘘をつくことは誠実の義務に反している」という主張は読者に強い印象を残す。私たちの道徳的感覚からかけ離れているかに見えるカントのこの立場は、彼の倫理学のいわゆる形式主義的・厳格主義的性格の代表としてしばしば批判的になってきた。しかしまた、カントが嘘について分析しているテキストはこの論文以外にも非常に多く存在する。そして、そうした『嘘』論文以外の諸テキストそれぞれの主張と、それらの諸テキストと『嘘』論文での主張との間には、嘘に対するカントの一貫した姿勢と、必ずしも一貫しない主張の揺れとの両方が見られることがよく知られている。

したがって本論考では、カントの諸テキストにおける嘘への言及箇所を網羅することに眼目を置く。その上で、倫理学的名著での主張に立脚しながら、最晩年の『嘘』論文の解釈を行いたい。まず導入として、カント以前の西洋哲学における嘘論を概観したあと、第一章・第二章で『嘘』論文以外の著作におけるカントの嘘論の主要な諸論点を整理し、最後に三・四章で『嘘』論文を見ることにしたい。そうすることが、年代的に最後期に位置し、かつ、その特殊な成立経緯からしても一定の特別扱いを受けることが必要とされる『嘘』論文にふさわしいと私は考える。また、『嘘』論文に登場する論点のほとんどは、『嘘』論文以外の著作に出てくるので、『嘘』論文を考察することは、必然的に『嘘』論文以外の著作での主張に立ち戻ることが必要になる。したがって、このような方法をとることによってカントのすべての嘘論を相互に関係づけることが可能になると思われる。

第一・二章で対象とするテキストは、主に『人倫の形而上学の基礎づけ』（一七八五年）、『実践理性批判』（一七八八年）、『人倫の形而上学』（一七九七年）、『人間学』（一七九八年）、『教育学』（一八〇三年）、一七九〇年代の諸論文、一七七〇年代〜八〇年代の倫理学的諸講義録のほか、『純粹理性批判』（一七八七年）、『単なる理性の限界内の宗教』（一七九四年）、書簡、遺稿である。

第一章では、カントの嘘論で年代・著作にかかわらず一貫していると思われる主張を、「真実／嘘」の対立、「内的な嘘」の概念、言語と嘘の関係、嘘の悪さは何に存するかという論点に分けて考察していく。特に、嘘の悪さは、形式的矛盾、嘘の格率の普遍化不可能性、嘘が人間社会性の毀損、そして人間性の毀損という四つの観点から論じねばならない込み入った問題である。しかしこの分析によって、嘘の悪さを考えるときのカントの独自の視点を明らかにすることを目指す。

第二章では、カントの嘘論の中でも扱いに注意を要する諸問題を取り上げる。それは第一に、

誠実の義務を義務論体系のうちに位置づけるときのカントのやり方に揺れが見られるという問題である。第二の問題は、カントにとってすべての嘘が許されないのか、ということである。具体的には、社交上の世辞と「窮余の嘘」についてである。とりわけ問題にしたいのは、後者に関してカントはある箇所ではこれを認めるような書き方をしながら、別の箇所では認めない書き方をしている。これには次のようなカントの懸念があったからに違いないと私は考える。それは、この嘘の容認は、誠実の法則に対する例外と同一視されることができ、かつ、例外は定言命法の必然性を脅かすものであるということである。

第一章・第二章での考察をもとにしながら、第三章では『嘘』論文の解釈に取り組む。まず論文発表の経緯をはつきりとさせ、本文中の論敵であるコンスタンの、誠実の義務に対して「中間的原则」が必要であるという主張をまとめた上で、カントの反論を次の論拠に分けて整理する。すなわち、「言明における真実は人間の無条件的な義務である」、嘘の悪さは人間性一般あるいは法の源泉を汚す点にある、行為とそこから生ずる帰結は区別されねばならない、法あるいは原則には例外を認めてはならない、という論拠である。

最後に第四章では、カントの『嘘』論文の解釈史を概観し、その代表格であるペイトンの解釈を紹介する。ペイトンの主張の核は「カントは道徳法則に対して必要な例外を認め損ねている」というものである。ペイトンはこのことを証明するために、カントの諸テキストを、窮余の嘘の容認という関心から検討しているのだが、ペイトンの検討は不十分であるように思われるので、これに対する修正を加える。このことによって、一切の嘘を拒絶するということはカントがその生涯で嘘と対決する中で到達した結論であることを示す。そして最後に、カントが嘘を通じて描き出そうとした道徳的世界の眺め、あるいは理性的存在者としての人間のあり方はペイトンらとどう違うのかを示唆して論を閉じたい。



## 導入 カント以前の嘘論

シセラ・ボクや、ガイスマンらによる嘘論研究によれば、一般に、嘘に関するはつきりとした理論が現れるのはアウグステイヌスからだとされている<sup>1</sup>。アウグステイヌスによれば、嘘とは、心である一つのことを思い、他人を欺く意図から、心で思っていることとは別のことを言うことである<sup>2</sup>。人間が神から与えられた言語能力は、自分の考えを他人に伝える目的をもっている。にもかかわらず、言語を嘘をつくために用いることは神の目的に反することであり、したがって人間の魂を汚すことであると彼は考えた。アウグステイヌスは嘘をこのように定義することによって、すべての故意の偽なる証言を嘘として断罪する。しかし彼は同時に、病人を励ますために嘘（善意の嘘）や、暴力や汚辱の脅迫から逃れるために嘘（窮余の嘘）の罪を、ほかの嘘よりも軽くしようと試みてもいる。彼は嘘を八つの分類に分けることによって、嘘の罪の重さに差を設けた。しかし、あくまですべての嘘が罪であることに変わりはなく、どのような嘘でも賞賛の対象になりえない、とアウグステイヌスは主張する。

すべての嘘は罪であるというアウグステイヌスの厳格な立場は、それ以降の嘘の理論に非常に大きな影響を及ぼした。トマス・アクィナスも大筋ではアウグステイヌスの嘘論にしたがっているが、アウグステイヌスの立場をやや穏やかにしたという印象がある。トマスは嘘を三つの種類に分けた。一つは、善意からの嘘、二つ目は冗談で口にするふざけた嘘、三つ目は人を害するための嘘である。トマスもすべての嘘は嘘であると見なしたが、三つ目の嘘のみが大罪でありほかの二つはそれほど重い罪と見なさなかった<sup>3</sup>。

次第に教会内部では罪の許しをめぐって論争が起こるようになる。その一つが「心中留保」の問題である。これは、心で思っていることとは別のことを故意に言う、というアウグステイヌスの嘘の定義から、故意性を取り除こうという立場である。たとえば、医者が熱のある患者に対して、「あなたは熱がありません」と言うとき、心の中で（あなたのような身体的状況のもとでは）と条件を加えておくことである。このような心中留保をめぐって激しい論争が生じ、パスカルはこれを許す立場に対し反論を行っている<sup>4</sup>。

そしてグロテイウスは、意図的な非真理の言明がすべて嘘と見なされるわけではないと言うために、嘘は、言明を受け取る側がもつ、言明を判断する自由に対する権利を毀損する場合にのみ嘘になるという定義を打ち出した<sup>5</sup>。これによれば、たとえば、盗賊が人から無理に真実の言明を

<sup>1</sup> 嘘論の歴史については、シセラ・ボク『嘘の人間学』（古田暁訳、テイビーエス・ブリタニカ、一九八二年）『および』Herausgegeben von Georg Geismann und Harloff Oberer, *Kant und das Recht der Lüge*, Königshausen und Neumann, 1986, Einleitung. を参考にした。

<sup>2</sup> アウグステイヌス『エンキリディオン』第二章。

<sup>3</sup> トマス・アクィナス『神学大全』II, II, 110, 1。

<sup>4</sup> パスカル『プロヴァンシャル書簡』。

<sup>5</sup> グロテイウス『戦争と平和の法について』第三巻、1112章。

引き出そうとしているとき、盗賊は言明に対する権利をもっていないので、その盗賊に対して嘘を言ったとしても、それは厳密な意味で嘘にはならない。このように嘘の定義に制限を与えて一定の嘘を免罪する立場は、アウグステイヌス以前の嘘論においてはむしろ一般的であった。グロテイウスの方向を引き継ぎ、一八世紀のドイツでは嘘とは他人を害するもののみを指す、という考えが主流であった。ヴォルフは、いわゆる『ドイツ語倫理学』の「他人に対する義務」という項目の中で、嘘を、「他人に害をもたらず非真理の発言」と定義している<sup>6</sup>。したがって、ヴォルフによれば、誰をも害さない嘘は嘘ではない。そのような嘘は単に「虚偽 (Verstellung)」と呼ばれる。さらに、誰に対しても無害であるだけでなく、それがもつともよいことであるような場合には、嘘は義務ですらある、とヴォルフは言う。このような場合の例として、彼は、自分の家が敵が来て、その敵が追っている者が家に逃げ込んでいるかどうかを訪ねるといふ例を挙げている。これはカントの『嘘』論文とまったく同じ例であるが、同時代の道徳学者ミヒャエリスが彼の『道徳学』の中でも扱っているように、窮余の嘘が問題になる場合にこの例が取り上げられることはスコラ哲学の時代からしばしばあったらしい。題材そのものは旧約聖書の一節によると考えられている<sup>7</sup>。

そして、カントが倫理学・道徳学の講義でほとんど常に用いていたバウムガルテンの教科書『哲学的倫理学』でも、ヴォルフと同様の嘘論が展開されている。バウムガルテンはまず偽りの発言 (falsiloquium) 一般を、「論理的な偽言 (falsiloquium logicum)」、「すなわちたんに事実と異なる発言 (ヴォルフの言うところの) 「虚偽 (Verstellung)」に対応する」と、「道徳的な偽言 (falsiloquium morale)」、「すなわち自分の心と一致しない発言とに分けた上で、「他人に害を与える道徳的偽言」のみが「嘘 (mendacium/Lüge)」と呼ばれるとした<sup>8</sup>。バウムガルテンは、他人への害の与え方に基づいて「外的に (法律的に) 他人を害する嘘」と「内的に (道徳的に) 他人を害する嘘」とを区別し、その両方とも避けることが義務であると述べているが<sup>9</sup>、ともかくここから言えるのは、バウムガルテンが、他人を害さない発言は嘘とみなされないと考えていることである。ゆえに彼は、嘘とみなされないものとして、他人に対する真実の義務が、それよりも大きな自分自身に対する義務(たとえば自分の生命の維持)と衝突する場合につく「窮余の嘘 (mendacia necessitatis)」や、他人に対するより大きな義務と衝突する場合につく「義務のための嘘」、予期せぬ感情的な喜びを表すためにつく「冗談の嘘」という概念を認めた<sup>10</sup>。

以上のように、伝統的な嘘論には、一方ではアウグステイヌスから始まる、「すべての故意の非真理の言明は嘘である」として嘘の単純な定義を掲げる厳格な立場と、他方ではヴォルフ・パウ

6 *Deutsche Ethik*, §981.

7 ヨシユア記二・一。

8 *Ethica* (1763), §343/§344, XXVII 971. また、訳語に関して注記しておく、この箇所ではバウムガルテンはラテン語の mendacium をドイツ語の Lüge に対応させている。カントはこの伝統にしたがっている。もつとも、後に見るように、嘘の定義についてはバウムガルテンとは一線を画しているのだけ<sup>10</sup>。

9 *Ethica* (1763), §344, XXVII 971.

10 *ibid.*

ムガルテンのような、「他人を害する故意の非真理の言明だけが嘘である」として嘘の定義に制限を加える比較的穏やかな立場があるということがわかる。そしてもちろんカントは、後者が主流であった当時のドイツにあって、アウグスティヌスのな、嘘に対する厳しい立場に立ち戻っているといえるであろう。

## 第一章 『嘘』論文以外の著作におけるカントの嘘論Ⅰ——嘘の定義

カント以前の西洋哲学における嘘論の概要を掴んだところで、カントの嘘論へと移ろう。まず本章では、『嘘』論文以外の著作においてカントが実際にどのように嘘を論じているのかを、大まかな論点ごとに見ていくことにする。扱うテキストは、『人倫の形而上学の基礎づけ』（一七八五年）、『実践理性批判』（一七八八年）、『人倫の形而上学』（一七九七年）の倫理学の著作、『純粹理性批判』（一七八七年）、『人間学』（一七九八年）、『教育学』（一八〇三年）、一七九〇年代の諸論文、一七七〇年代と八〇年代の倫理的諸講義録、書簡、遺稿である。

### 第一節 真実と嘘

#### 「真／偽」と「真実／嘘」の区別

カントによる嘘 (*Lüge/mendacium*) のもっとも一般的な定義とは、嘘とは「自分の考えを言い表すに当たってのすべからざる故意の非真理 [eine jede vorsätzliche Unwahrheit in Äußerung seiner Gedanken]」(*MS. VI 429*) である。すなわち、「自分の考えをだれかに言葉を通じて伝達しながら、しかもその言葉が、話し手がその際に考えていることとは逆のことを（故意に *absichtlich*）含んでいふ」(*MS. VI 429*) ことである。これはどの著作においても一貫しているカントの立場である<sup>11</sup>。この定義においては考察されるべき要素は、第一に真実、第二に故意、第三に言語である。

まず、嘘を定義するにはその反対物であるところの真実について明らかにする必要があるだろう。ここで言われる真実とは、「真理 (*Wahrheit*)」ではなく「真実 (*Wahrhaftigkeit*)」であることに注意したい。つまり、嘘において問題になる「真実」とは、客観的論理的判断の対象との一致ではなく、あくまで主観的判断において自分がそう判断しているということと言明との一致を指すにすぎないのである。カントは、一七六〇〜八〇年代にはこうした区別を明確には行わなのまま嘘をつくことの分析に入っているようである。これは、カントが、先ほど見てきたような従来の西洋哲学の嘘論の伝統的前提にしたがっているためであると推測される。

しかし、一七九〇年代には真実の定義をしているテキストが確認できるので、カント自身の言葉で真と真実との区別を整理してみよう。まず『弁神論の哲学的試みの失敗』（一七九一年）<sup>12</sup>と

<sup>11</sup> 「私は自分の心術を打ち明けよう」とひとが表明する場合、その人は自分の心術を意識的にすべて打ち明けるべきだろうか、それとも控えめにすべきだろうか。もしその人が「私は自分の心術を打ち明けよう」と表明して、しかもそれを打ち明けずに虚偽の証言をするなら、それは偽言 (*falsiloquium*) すなわち不誠実である (*Collins. XXVII 446, M'ongovius. XXVII 1563*)。

<sup>12</sup> 『ベルリン月報』一七九一年九月号掲載。そこでカントはライプニッツ以降の弁神論の主張すべてを誤りとみなし、自身の実践哲学・宗教論に基づく「認証的弁神論」の立場を主張している。

いう論文では次のように述べている。

誰であれ自分自身あるいは他人について語ることが真、「wahr」であるということは常に主張するわけにはゆかない（なぜなら間違っている可能性があるから）。しかし、自分の言明または表白が誠実、「真実、wahrhaftig」であるという（ことは主張できるし、またしなければならぬ。なぜならば、これなら彼は直接的に自覚しているからである。彼は前者のケースでは自己の言明を論理的判断（悟性による）の客観と比較し、後者のケースでは自己の信憑性を告白しているのだから、主観（良心の前に立つ）と比較しているのである（*Theodicee*. VIII 267）。

実際に、私は正しいと信じている、（または単にそう述べている）のかどうかという意識においては、私は絶対に誤ることができない。というのは、この判断あるいはむしろこの命題は単に、私が対象をそのように判断しているということを述べているに過ぎないからである（*Theodicee*. VIII 268）。

ここで述べられているのは、ある言明の内容が「真である（あるいは偽である）」と言われるか、「真実である（あるいは不真実である）」と言われるかは、言明を比較する対象によるということである。たとえば、人が他人に「この本は赤い」と言う場合、その言明の判断の客観であるところの現実のこの色と比較するとき、この言明は真であるか偽であるかのどちらかである。人間は対象の認識の判断において誤りうるので、言明が偽である場合がある。したがって、人は自分の言明が常に真であると他人に誓うことはできない。

しかし、「言明の内容を自分自身がどのように信じている」という主観的意識と比較する場合には、言明は真実であるか不真実であるかのどちらかである。この場合、前者の場合とちがいで、人は自分が客観をそのように判断していることを常に他人に誓うことができる。たとえば人が「この本は赤い」と言うが実際にはその本は緑色である場合、彼が言明をするときに「この本は赤い」と信じていたのであれば、彼は自分自身の真実をそのまま言明に乗せたのであり、自分の真実性を主張できる。判断の真偽が客観と一致しているかどうかは不真実であっても、判断をそのように下しているということそのものは、自分自身の主観と比べれば確実なことだと必ず「直接的に」わかるからである。「直接的」というのは、自分自身が下す判断を自分自身が反省すること（がもつぱら主観内での作用であり、ここには何も外的要因がかかわっていないことを意味する）。

このように、カントは、判断内容が判断の対象と一致することを真である（wahr）と言い、判断の主体が、自分自身がそのように判断していると信じていることと言明の内容とが一致している状態を真実である（wahrhaftig）であると言う<sup>13</sup>。嘘において問題になるのはこの真実すなわ

<sup>13</sup> この議論をもっと精妙なものにする考え方として、判断内容について真実を問題にする場合と、判断の真相について真実を問題にするというものが考えられる。カントはこれに関して『哲学における永遠平和条約の締結が間近のことの告示』（一七九六年）でのみ簡単に触れている。「嘘にはしかし、これが内的であれ外的であれ、二重の形態がある。（一）ひとが真でないを意識しているものを真

ち誠実なのである<sup>14</sup>。

このとき、人は故意に (vorsätzlich/absichtlich) そうする以外の仕方では嘘をつくことができない。なぜなら、人がある信念をもち、かつ、それを他人に対して言明を通じて伝えようとするときに、その信念と一致する言明をするか一致しない言明をするかは私たちの意志の決定によるからである。ゆえに、嘘とは人間の意志が動因となって実現するところの行為であり、したがって実践理性の領域の話なのである<sup>15</sup>。ここまでの話をまとめると、カントによれば、嘘とは、不真実の言明、すなわち、故意の非真理の言明ということになる。

### 内的な嘘

真実の話に戻ると、カントは、『哲学における永遠平和条約の締結が間近い』ことの告示』（一七九六年）<sup>16</sup>では次のようにも言っている。

ある人間が真と見なしているものが、すべて真「wahr」であるわけではない（彼は誤り、うるから [denn er kann irren]）という事はある。だが彼が語ることにすべてにおいては、彼は真実、[wahrhaftig]でなくてはならない（彼は欺り、てはならない [er soll nicht täuschen]）……真実というこの義務の違反は嘘と言われる。だから外的な嘘も、しかしまた内的な嘘もありうるのであり、したがって、これら二つの嘘は、互いに一つになってか、あるいはまた互いに相反して、<sup>17</sup>いふことが出来るのである（Verkündigung. VIII 421）。

前半部分では『弁神論の哲学的試みの失敗』でのものと同じ真と真実との区別がなされている。後半部分では、「外的な嘘」と「内的な嘘」という区別がされているが、これは「他人に対する嘘」と「自分自身に対する嘘」という意味である。外的な嘘は想像しやすいが、内的な嘘とは具体的にどのようなものを指すのだろうか。カントは『人倫の形而上学』（一七九七年）で内的な嘘について次のような例をもって説明している。

それはちやうど、恋人が恋している相手の女性において全く善い性質ばかりを見つけたいと願っているために、彼女のだれの眼にも明らかな欠点が見えなくなっているのと同様である（MS. VI 430）。

[wahr] という場合、(二) ひとが主観的には確実でない意識しているものを確実 [gewiß] であるところの場合である」(Verkündigung. VIII 422)。興味深い論点ではあるが、議論をわかりやすくするため、ここでは踏み込まないでおく。

<sup>14</sup> ドイツ語の Wahrhaftigkeit は、言明における真実が義務として語られる場面では誠実とも訳される。

<sup>15</sup> KpV. V 60, Anth. VII 204-5.

<sup>16</sup> 『ヘルリン月報』一七九六年十二月号掲載。批判哲学を批判した感情哲学の学者であるシュロツサーに対する反論として書かれたものであり、カントはそこで自分の批判哲学の正当性を主張している。

自分自身が自分自身を欺くということ、すなわち自己欺瞞の形態は非常に複雑であるので、内的な嘘という概念をカントがどのように思い描いていたかを厳密に解釈するのは難しいように思われる。ここでの例にしたがえば、恋している女性の欠点が見えなくなっている人の状態は、次のように分けて考えることができるだろう。①彼は本当は彼女の欠点に気づいているが、気づかない方が自分にとってよいと思われるので、気づかないふりをする。彼女にはそのような欠点はないと自分に言い聞かせる場合。②彼女の欠点に確実に気づきうるにもかかわらず、恋の感情によって盲目にされていて気づかない。このとき彼は本当に気づいていないのであって、つまり彼女にはそのような欠点がないと信じている場合。①の場合には、自分が自分を欺くという構造が成り立っているので、内的嘘であることがわかりやすい。しかし②の場合は難しい。というのも、カントの真実の定義に照らせば、彼が彼女に欠点がないと信じている場合には、それが彼の真実であると而言われてかまわないように思われるからである。

カントが内的嘘に言及している箇所は少なく、他には『人間学講義』（一七九一―二年）に見受けられる程度である。そこでは、「やり直しや仕事を先延ばしにすることは内的嘘である。人がそれをしようと思っていながら、まだそれをしていないことを言う」（*V. Anth. Ko 326*）。ここでは、人がある仕事をしようと思意しているのに、まだこの仕事はやらなくてよいと自分に言い聞かせる状況が述べられている。この例を見ると、どうもカントは、内的嘘を、ある一つのことを思う主観の明確な意識があり、かつ、それに反対することを思っただけの主観を欺こうとするもう一つの主観があることだと考えているようである。この考えを先の恋人の欠点の例に当てはめるならば、カントは①の場合のみを想定していたのかもしれない。しかし実際には、自己欺瞞の問題には②のような状況か、あるいはもっと複雑な他の状況が考えられるので、内的嘘に対するカントの議論はそこまで洗練されていないと言える。

この点は置いておいて、私たちはカントが内的嘘において問題にしたかったことへと戻ろう。それはやはり真実の問題なのである。『人倫の形而上学』でカントは内的嘘についてこうも言っている。

嘘は、外に対するもの (*mendacium externum*) であるか、あるいはまた内に対するものかでありうる。前者によって、人間は自らを他人の目において、後者によってはしかし、もっと重大なことであるが、自己自身の眼において軽蔑の対象とするのであり、自己自身の人格の内に宿る人間性の尊厳を傷つけるのである (*M.S. VI 429*)。

言明においてひとが自分自身に対して行うこのような不純な振舞「内的な嘘」は、やはり最も厳しい非難に値する。なぜなら、真実という最高原則が一度傷つけられてしまったあとでは、不真実という害悪が（人間の本性に根差しているかに見える虚偽 [*falschheit*] と同じ）このようないかがわしい状態から出発して、他人との関係にまで拡がってゆくからである (*M.S. VI 430*)。

ここでは、嘘は他人に対するものも自分自身に対するものも同様に軽蔑の対象であるが、後者の方がより重大な罪を犯しているとカントは述べている。自分自身に対する嘘はより厳密な意味での真実の義務への違反であると彼は言う。

しかしながら、この嘘は、カント自身が認めているように、「一見矛盾しているように見える(MS. VI 430)。いったい自分で自分を欺くことは可能なのか。それが可能であるためには自分というものが二人必要であるように思われる。しかし実際カントにおいては、人間は道徳的存在 (homo noumenon 英知人) であると同時に自然的存在 (homo phaenomenon 現象人) であるという二重の存在の仕方をしているのである。ここから、自愛に支配される現象人としての人間が、真実を知っている英知人を欺くという構造が可能になる (MS. VI 430)。

このような自分自身を欺く嘘が、他人を欺く嘘よりも重大な真実への違反だというのは、次の理由による。先に見たように、真実とは「自分自身が真実だと信じていること」と言明の内容が一致していること」であった。つまり言明が真実であるかどうかは、「言明をする人自身が真実だと思っていること」を基準にして決まるのである。それにもかかわらず、言明主体が何を真実だとみなしているかはつきりしない場合、すなわち主観が、あることを真実だとみなしている主観と、それを否定する主観とに二重化している場合には、真実の基準そのものが基準として役に立たなくなってしまうのである。ゆえに、何が言明する者の真意かという「最高原則が一度傷つけられてしまったあとでは」、他人へ向けられた言葉の真実性を判定することができなくなってしまうので、自分自身に対して嘘をつかないことは、他人に対する誠実の義務を遂行するための条件なのである。

## 第二節 言語と嘘

### 言語の目的

さて、ここまでのところ、嘘をつくとは、「自分の考えをだれかに言葉を通じて伝達しながら、しかもその言葉が、話し手がその際に考えていることとは逆のことを(故意に)含んでいる」(MS. VI 429) ことであるというカントの定義を検討してきた。すなわち、嘘とは、「自分自身がそうである」と信じる事柄と言明の内容を一致させる」という真実の義務の反対であり、「他人に対し言葉を向けるときに、自分が信じている事柄とは反対のことを、そうとわかって言うこと」である。

まだ十分に論じていなかったことだが、この定義にしたがえば、真実か嘘かということが問題になるのは、人が言明をするときにおいてのみである。言い換えれば、自分自身がそうだと信じている事柄があったとしても、それを黙っている場合には嘘にならないのである。しかし、いったん人が何かを言明すれば、その言明が誠実であるか嘘であるかが問題になる。したがって、カントの考える嘘とは、言語との関係において問題になりうる。というよりむしろ、言語との関係においてしか問題になりえないのである。このことを理解するためにカントの言語に対する見解



を詳細に見ていくことにしよう。

私たち人間は、他の人の考えていることがらや、他の人の心の在り方（たとえば誠実であろうとしているのか、欺こうとしているのか、など）——それらを含めてカントはしばしば「心術（*Gesinnung*）」と呼ぶ——を知ることができない。知ることができるとしても、それは「示された思想に基づいて、各人が何を考えているかを判断できるにすぎない」（*Collins*. XXVII 444）程度である。そして人間は弱さや邪悪さから、人間が他人の心術を知りえないということを利用して、自分の心術を秘匿し、見かけを偽装する傾向性をもつ（*Collins*. XXVII 444ff）。こうした人間のあり方から嘘が生まれるのだということを、カントは「ひとがどんな人の心術も分かるように、ジュピターが心に窓をつけさせるべきだったのに」というモーモス神のエピソードを好んで用いながら説明している（*Collins*. XXVII 445）<sup>17</sup>。

カントはこれと同様の話を『人間学』（一七九八年出版）でもしている。どこか他の惑星に、声に出している以外の仕方では思考ができないという理性的な生物がいたとして、もし彼らが純真な心の持ち主であるのではないならば、どのようにして彼らは仲良く暮らしていくことができるのか見当がつかないであろう、とカントは書いている（*Anth*. VII 332）。このように考えると、言語を用いない限り他人の心を知りえないのに、にもかかわらず自分の心は隠し、人の心は知りたがるという性格をもつ人間のこうしたあり方そのものが嘘へと向かわせるのだとカントは言う。

ともかく、他人の心術を知る能力をもたない人間に、他人の心術を推し量ることを可能にするのが言語である。ゆえに、言語の目的とは、自分の心術を相手に伝えるということである。カントは次のように述べている。

自分の考えをだれかに言葉を通じて伝達しながら、しかもその言葉が、話し手がその際に考えていることとは逆のことを（故意に）含んでいるとしたら、この伝達は、自分の考えを伝達するという自分の能力の自然的合目的性に真向から対立する目的であり、したがって、自分の人格性を破棄することであり、単なる人間の虚像であって、人間そのものではないのである（*MS*. VI 429）。

カントによれば、言語を用いるとき、人は自分の心術と一致する言明をしなければならないのである。つまり、言語には正しい使用法と誤った使用法とがあるのであって、自分の心術と同じことを言うのが言語の目的に合致した正しい使用法であり、心術とは逆のことを言うのが言語の目的に反した誤った使用法なのである。この点で、言語に対するカントの立場はアウグスティヌス的であるといえる。

さて、言語の誤用が人格性を破棄せしめるという議論についてはもう少し後で見ることにして、今は、嘘とは「自分の考えをだれかに言葉を通じて伝達しながら、しかもその言葉が、話し手がその際に考えていることとは逆のことを（故意に）含んでいる」（*MS*. VI 429）ことであると

いう定義からどのような帰結が引き出されるかを考えてみよう。

### 沈黙と嘘

真実の概念の分析で見たように、人がある心術をもっているときに、その心術を言うか言わないかはその人の意志しだいであって、言わないからといって嘘をつくことにはならない。実際、カントは一七九二年のM・フォン・ヘルベルト宛の書簡で、不誠実さ（心術とは逆のことを言うこと）と正直さの欠如（すべての心術を言わないこと）との区別を次のように行っている。

正直ではあるが抑圧されている（率直な心ではない）人が話すことは、たしかにすべて真実であるのであって、ただ真実のすべては話さないというだけです。これに対して正直ではない人の方は、違うと知っていてそれを述べるのです。そのような仕方話すことは徳理論では嘘となります（*Brief 510. XI 332*）。

ここからも、カントによれば、人は実際に行う言明において真実的でありさえすれば、嘘という罪を負わせられることがないことが明らかである。

しかしながら、人は沈黙によってただ自分の心術を明かさなくておくだけでなく、ときに他人を欺くこともできる。だがカントはこれも嘘ではないと言う。なぜならそのとき人は言語を用いていないからである。カントが『コリンズ記の道徳哲学講義』で挙げている例によれば、私が荷造りをしていれば、それを見た周りの者は私が旅立つと考えるかもしれないが、そのとき私は旅立たなかったとしても嘘をついたことにはならないし、人はだれも私に「意志を宣言するように要求する権利」をもたない（*Collins, XXVII 446-7*）。「なぜなら、私は自分の心術を述べると宣言していないから」である。

この例から次のことがいえるであろう。すなわち、カントによれば、人は言語を用いて他人を欺くときにのみ嘘をつくと言われるということ、そして、「自分の心術を述べると宣言する」とは、実際に「私はいま自分の心術を述べる」と宣言することを指すのではなくて、発話行為を行うことそのものが同時に「自分の心術を述べると宣言すること」である。

実際に、カントは嘘を定義するときには常に「人が自分の心術を述べると宣言する場合に」という条件をつけている<sup>18</sup>。しかし私たちの社会において人と話すときに逐一「今から私は私の心術を述べよう」と宣言する人はいないし、カントもそのような状況を想定しているのではないだろう。そうではなくて、人間が言語を使用するときにはだれもが「私は自分の心術を述べると」という暗黙のルールに従っているのだとカントは考えていると思われる。またそれは人間が自分に与えられた言語の「自然的合目的性」にしたがって生きることでもある。

以上、嘘は人間が言語を用いるときにのみ問題になるという点を考察した。では、嘘の悪さは

<sup>18</sup> これは一七七〇年代の講義から一七九〇年代に至るまで変わらな。

*Collins, XXVII 446/447/448/449, Mrongovius, XXVII 1563, Kp V. V 44, MS. VI 429.*

カントにおいてどのように考えられているかを考察していこう。

### 第三節 嘘の悪さ

嘘の悪さが何に帰せられるかという問題は、カントの嘘論を解釈する上で非常に重要である。というのも、カントは嘘の悪さをさまざまな表現で指摘しており、それぞれの表現は、完全に同等の内容に帰着するものではないが、密接に関わりあっているからである。これらの関係を明らかにしていくことによって、カントがあのように嘘を強行に排除しようとする理由を説明することができるようになる。

#### 人間性の毀損

カントが嘘を悪だとして糾弾するときにもっとも強く主張している理由が、「嘘は人間性を毀損する」ということである。この論点は、これまで引用してきたテキストにおいてすでにたびたび登場しているものであり、カントは嘘の悪さを論じるときには必ずといっていいほどの点に言及している<sup>19</sup>。これは今見てきた、言語の目的論的見方とも関わりが深い。しかしまずはじめに、人間性という概念を確認しておこう。

カントは人間性 (*die Menschheit*) と人格性 (*die Persönlichkeit / Personalität*) とを (とりわけ倫理学においては) ほとんど同義に用いている<sup>20</sup>。人間性／人格性とは、人間が人格として存在する特殊な仕方についての概念であり、カントの表現によれば次のものである。

全自然のメカニズムから自由であり独立であることにほかならない……同時に、独特な法則に、つまり自分自身の理性によって与えられた純粹な実践的法則につき従っている「存在」者の能力とみなされるのであり、したがって感性界に属するものとしての人格が、同時に叡智界に属するかぎりにおいて、それ自身の人格性につき従っているのである (*KpV*, V 87)。

要するに、叡智界と感性界という二つの世界に同時に属する存在の仕方が人格性であり、そのように存在している存在者が人格である。人間は、傾向性も含む自然法則に支配されている限り自然的存在者ではないが、自分自身の理性が立てた実践法則に自らしたがうことで自然法則と決別し、自由な人格になることができる。私たち人間がそのようにできる能力あるいは可能性をもつということが人格性なのである。したがって、人格性は、人間の道徳的価値の源泉といえる。また、周知のように、人格性／人間性は「自分の人格のうちにも他の誰もの人格のうちにもある人間性を、自分がいつでも同時に目的として必要とし、決してただ手段としてだけ必要としないように、行為しなさい」(*Gr*: IV 429) という定言命法の「目的的法式」でも表現される。人格

<sup>19</sup> *Collins*, XXVII 447-50, *Mrongovius*, XXVII 1563-5, *KpV*, V 88, *MS*, VI 383/429, *Brief* 510. XI 332.

<sup>20</sup> *Gr*: IV 429, *KpV*, V 87, 453。

の内に宿る人間性は、手段として相対的な価値をもつにすぎない物件のように、たんに手段としてのみ扱われてはならない。そうではなく、それ自身で絶対的な価値をもつ目的として扱われねばならない、とカントは言う (Gr: IV 428)。

人間性が目的として扱われなければならないということは、言語の使用においても同様である。カントは『人倫の形而上学』の嘘分析の箇所で次のように書いている。

道徳的存在としての人間は、自然的存在としての自己自身を、(思想の伝達という) 内なる目的に結びつかないようなたんなる手段(発声装置 [Sprachmaschine]) として用いる」とはできず、むしろ前者〔叡智人〕の言明 (declaratio) と一致するという条件に結びついている (MS: VI 430)。

カントにおいては、言語は、心術を伝えるという自然的合目的性(ここでは「内なる目的」と呼ばれている)をもっている。ゆえにこの目的に合致した言語の用い方をすることが、言語を目的として扱うことであり、かつ、人格の人格性／人間性を目的として扱うことであるとカントは考えている。これは叡智界に属することがらである。それに対して、嘘をつくということは、嘘をつくことによって何か目的を達成しようという意図に基づいており、したがって言語をたんなる手段として扱うことである。これは自然的存在者が傾向性に支配されているがゆえのことである。傾向性や自愛が、人を嘘へと導くのである。

ゆえに、嘘をつくということは、自然的存在者が自らに与えられた言語の自然的合目的性に反対することであると同時に、実践理性の立てた法則に違反することによって自由への可能性を放棄することでもある。つまり、嘘は理性的存在者の尊厳一般を毀損することになるのである。カントが嘘をこのような重大な罪と見なしていたということは、『人倫の形而上学』で嘘を、「自分の人格性を破棄することであり、単なる人間の虚像であって、人間そのものではないのである」(MS: VI 429) と非常に強い調子で非難していることから読み取れる。

カントにとって悪である行為のすべては単なる特殊の義務違反にとどまらず、理性的存在者が自然的存在者に命じる義務一般、すなわち人間性一般の毀損でもある。しかしその中でもとりわけ嘘に対して厳しい態度を貫いたのは、おそらくカントが言語を、人間性を基礎づける条件として、あるいは感性界に具現化した叡智界のしるしとして重く見ていたからにちがいない。

そして、言語は人間同士の思考の伝達を可能にする目的をもち、言語なくしては人間はお互いに知りえないというカントの考えに従えば、言語は人間社会の存続に大きく関わっている。ゆえに、嘘の悪さの議論は、必然的に人間の社会的なあり方を通じて進む。

## 社会性の毀損

カントが嘘を、人間社会の存続に危機をもたらすものだと考えていたことがわかるテキストは、一七七〇年代中葉の諸講義録から晩年にいたるものまで随所に見受けられる。

人間社会で肝要なのは心術を伝えることである。しかも、ここでは各人が自分の思想に関して誠実であることが肝要である。というのは、それなくしては交際のもつすべての価値が消え失せるからである。他人は示された思想に基づいて、各人が何を考えているかを判断できるようにすぎない。そこで各人は、自分の思想を表明しようと宣言するならば、実際にそれを行わなければならない。なぜなら、実行しなければ、人間のあいだに社会が成立しえないからである (Collins, XXVII 444) 21。

言語の目的は自分の心術を伝えることであり、「自分の思想を表明しようと宣言するならば」、すなわち、言語を用いるのならば、言語の目的にしたがった使用を実践しなければならない。なぜなら、人間は他人と交際していかなければならないのに、言語なくしては他人の考えを知ることができないからだと言はう。また、カントは別のところで次のようにも述べている。

私が、私にいつも嘘をついている人に対して嘘をつき返したとしても、不正を行ったことにはならないが、私の行為は人間性の法 [Recht 権利] に反している。なぜなら私は人間の社会を存立可能にする条件と手段に反して行為したからである。……要するに、何か「ある発言」が人間の特定の法「権利」に反していないとしても、それでもそれが人間性の法「権利」に反しているという理由でそれはすでにひとつの嘘なのである (Collins, XXVII 447)。

この部分ではカントはよりはつきりと、言語は人間社会の存立を可能にする条件と手段であると言っている。ここで、他人と言葉を交わして互いの考えを判断し合うこと、人間関係をもつこと、ある共同体を構成することなど、人間が結び合うこと一般を社会性と呼ぶでしょう。カントは社会性という言葉を用いていないけれども、実際に彼が問題にしていることはこのような概念であると私は考える。ともかく、言語の正しい使用は、あらゆる人間関係の条件であり、社会成立の条件であるとカントは考えている。ゆえに、嘘をつくことは、言語の目的に反対するばかりでなく、人間の社会性の毀損でもあるのである。

こうした立場は、第二節で見た『人間学』などにおけるカントの人間観・言語観などにも表れている。また、『純粹理性批判』のアンチノミー論でも、嘘が社会的混乱を引き起こすという例を設定して、行為とその帰結の帰責の可能性を論じている (KrV, B 582)。また、第三章でも見るが、一七九七年の『嘘』論文においてもこの立場は明確に表明されている。カントは『嘘』論文で次のように述べている。

私は (法律家の意味においてではないにしても) 嘘と呼ばれうるそのような虚偽の言表によって、本質的な点で義務一般に対して不正を行うことになるのである。すなわち、私は、自分に責任のあるかぎりにおいて、言表 (言明) 一般の信用をなくさせ、したがってまた、契

約に基づくすべての権利を無にし、その力を失わせるのである。それは、人間性一般に対して加えられる不正なのである (Lüge. VIII 426)。

カントはここで社会ということばをはっきりとは用いていないが、嘘が人間間の契約関係や権利を不可能にするということは、人間社会を不可能にすることと同じであると考えてよいだろう。そもそもこの論文自体が、道徳的原則の適用の仕方と社会の存続との関係をめぐる論争であるから、ここでカントが言語を社会性の条件として見なしているのは明らかである。

それよりも注目したいのは、直後で、カントは、嘘はつまり「人間性一般に対して加えられる不正である」と断じている点である。これにしたがえば、嘘は社会を不可能にすると同時に人間性を毀損することにもなる。これは直前に引用した『コリントズ』でも言われていることである。したがって、社会性と人間性とは何らかの不可分な関係にある概念であるということになるであろう。実際、この推測は、これまで見てきたさまざまなテキストにおいてカントが、言語の目的にしたがった正しい使用は人間性の条件であるし、それは社会の条件でもあると言っていることから支持されうる。

このようにして嘘の問題において人間性と社会性が重なり合うのは、両者の共通項である言語が、その目的にある種の社会性を内包していることによると考えられる。それはすなわち、人と人との意思疎通を可能にするという目的である。人が単独者であればこのような目的はそもそもないだろう。言語とは、カントにおいては、初めから人間存在の複数性に、言い換えれば社会性に向けられたものである。ゆえに、嘘は、言語の目指す社会性の実現を不可能にするので悪なのである。

しかし、このように言うと、誠実の義務が、社会性の実現という目的を実現するための手段であるかのように、すなわち仮言命法のように聞こえるかもしれない。これは一掃されねばならない疑問である。というのも、これは「義務に基づく行為の道徳的価値は、行為によって達成されるはずの意図の中にはなく、行為が決心される際に従う格率の中にある。それゆえ、義務に基づく行為は、行為の対象が実現するかどうかに左右されない」(Gr. IV 400) という言葉で知られるカントの「反帰結主義」に真向から反対する主張だからである。

この疑問に対しては、次のように答えることができる。すなわち、カントにおいては、誠実の義務と、社会性の実現とは、行為と、それによって実現される帰結との関係にはない、ということである。というのも、まず人間性の概念の内には、言語をその目的にしたがって用いるということが含まれており、ゆえに、人間性は、誠実である行為そのものであって、行為の対象や帰結ではありえない。したがって、嘘をつかない行為は、自己目的な定言命法にはかならない。そして先ほど述べたように、社会性が人間性と不可分の概念であるとすれば、社会性を実現することもまた定言命法にしたがうことであることがいえるのである。

ところで、嘘をつく行為の悪さが行為の帰結になく、行為それ自体のうちにあるということは、嘘の悪さは形式上の悪であると言い換えることができる。実際カントはさまざまな場所で嘘の悪を形式上の悪と表現している。続いてはこの論点を検討しよう。

## 形式的矛盾と普遍化不可能性

カントは『コリンズ記の道徳哲学』で次のように述べている。「嘘は、それが善い意図をもってしようと悪い意図をもってしようと、それ自体で卑しいものである。なぜなら嘘は形式の上で悪いものだから」(Collins, XXVII 449)。これと同内容の叙述は他の講義録や『人倫の形而上学』にもあるし<sup>22)</sup>、第二章で詳しく見るが、『嘘』論文でも「真実性は人間の形式的義務」(Lüge, VIII 426)とか「嘘は形式の上での不正」(Lüge, VIII 429)と述べている。

しかしカントはこう述べておいて、形式的に悪であるということをも具体的には説明していない。その説明を推測すれば以下になるだろう。言語の目的とは、自分の心術を相手に伝えるということである、という彼の見解に従えば、次のことが言える。すなわち、嘘の言明をするということは、自分の心術を伝達しようとしながら同時に自分の心術を伝達しないようにすることであり、これは定義上の矛盾であり、その意味で形式的な矛盾である。

確かにカントはこう考えていたと言つてよいであろう。しかしながらここで、嘘が形式上の「矛盾」を含むことが、なぜ形式的に「悪」であることになるのか、という疑問が生じる。実際、カントにおいてある行為が道徳的に悪いということと、その行為のうちに（あるいはその行為の格率のうちに）矛盾があるということとは深い関係がある。このことを理解するためには、『人倫の形而上学の基礎づけ』（一七八五年）第二章における、格率の普遍化思考実験（これを私は「普遍化テスト」と呼ぶ）の部分を見なければならぬ。

有名なこの部分でのカントの主張の眼目は、定言命法に基づく格率と仮言命法に基づくそれとの峻別を、格率が普遍的法則としての性格を備えられるかどうかという点で行うことにある。これにしたがえば、道徳的に価値がある行為とは、その行為の格率が普遍化されるときに矛盾なく万人に採用されうる行為のみであり、それは定言命法に基づく行為だけである。このとき、その行為は普遍化可能性を持つと言われる。

さて『基礎づけ』のこの部分では、カントは四つの具体的な義務の例を挙げ、義務に反する行為がどのような仕方でも普遍化不可能性を指摘されるかを説明している。その四つの義務は、「自身自身に対する完全義務」、「他人に対する完全義務」、「自分自身に対する不完全義務」、「他人に対する不完全義務」であり、それぞれに違反する行為として「自殺」、「偽りの約束」、「陶冶の怠慢」、「親切の拒否」が取り上げられている。

カントは、完全義務と不完全義務とを、一つには、義務に従う強度において区別している。完全義務は、それに従うことを「厳格な、ないし狭義の（ゆるがせにできない）義務」(Gr. IV 424)と言ひ、不完全義務はそれに従えば「広義の（功績となる）」(同)と言っている。

さらにカントは義務の完全性を、義務が普遍化テストをどの程度厳密な仕方でも合格するかという点で見ていると思われる。普遍化テストとは、「格率が普遍的法則となることを、当の格率を通じて自分が同時に意欲できるような格率に従つてのみ、行為しなさい」(Gr. IV 421)という定言

命法の普遍的法則の法式にしたがって行為の格率が普遍化できるかどうかを自分で思考実験してみることである。

カントは完全義務に反する行為について、それが普遍化テストにさらされた場合次のことが明らかになると述べている。「行為の中には、その行為の格率が普遍的自然法則として考えられることすら、矛盾なくしてはできないものがある。ましてや、それが普遍的自然法則となるべきである、と意欲することができるとは、見当違いも甚だしう」(Gr. IV 424) 28。そして、不完全義務に反する行為についてはこう述べる。「それとは別に、そうした内的不可能性が認められない行為もあるにはあるが、しかし、その行為の格率が自然法則の普遍性にまで高められるのを意欲するのは、やはり不可能なのである」(同)。したがって、普遍的法則の法式は、格率に対して、より厳しい「思考可能性」というテストとそれよりはゆるやかな「意欲可能性」という二段階のテストを用意しているといえる。このテストを通過する仕方、義務の完全性に程度の差が生じるとカントは考えていたと思われる。

これに基づいて考えれば、不完全義務に違反する行為は、意欲可能性のテストによってのみ矛盾を指摘されるのであって、思考可能性は認められる。たとえば、しようと思えばできるのに隣人に親切をしない行為の格率は、それが万人に採用された社会それ自体は思考可能であるとカント自身認めている (Gr. IV 423)。しかし、私たちはそういう社会で生きたいと意欲はできない。ゆえに結局、親切をしない格率は普遍化不可能である、というのがカントの論法である。

では、問題の「偽りの約束」24の格率はどうかであろうか。これはカントによれば完全義務に反する格率である。この格率は、普遍的法則となることが矛盾なく意欲されるどころか考えられることすらできない。これはどのような理由から言えることなのか。少し長くなるが、カントの思考の論理展開がよくわかる『基礎づけ』第二章の当該箇所を全体的に引用しよう。

別の人が、困窮して借金しなければならなくなっている。彼は返す当てがないのは自分でもよくわかっていなければならないけれども、もし決められた期限に返すとはっきり約束するのじゃなかったら、びた一文貸してもらえないことも知っている。それで彼はそのように約束する気である。それでいて、そんなふうにして窮境を切り抜けるのは許されることではなく、義務に反するのではないか、と自問するだけの良心を彼はまだもっている。それでもなお彼がそんな約束をしようと思つたとするなら、彼の行為の格率はこういうことになる。「私は自分がお金に困っていると思つたらお金を借り、いつになっても返せないのがわかっていても、返すと約束しよう。」さて、こうした自己愛ないし功利性の原理は将来全般にわたって私が平穩無事でいられるためには好都合なのであろうが、それにしてもいま問題なのは、その原理が正しい

23 「証言でひとを説得しようとしながら、故意に虚偽の証言をしておいて、しかもその行いが自然法則の普遍性をそなえているなどということはありえない」(KpV V 44)。

24 これは、はっきりと嘘の一種と考えてよい。カントは、『基礎づけ』第二章での偽りの約束の不格率の普遍化実験を、ほぼ同じ内容で第一章においてすでに述べている。そこでははっきりと「嘘の約束 (ein lügenhaftes Versprechen)」とこの表現を用いている。



のかどうか、である。それゆえ、私は自己愛の不当な要求を普遍的な法則へと変換して、次のように問い直すでしょう。「もし私の格率が普遍的な法則となるとすれば、どういうことになるのだろうか。」すると、直ちにわかるのは、私のそうした格率が決して普遍的な自然法則として妥当したり自己整合的であつたりできず、必然的に自己矛盾に陥らざるをえないことである。なぜなら、誰であれ自分が困っていると思つたら、何でも思いつくまま守るつもりのない約束をしてもよいという法則が普遍性をもつのであれば、何が約束されても信じる者はなく、かえつて、何を言つても虚しい口実だと笑い飛ばされるので、約束することが不可能となり、また、何のために約束するのかという目的そのものが不可能となる（Gr: IV 422）。

ここで述べられていることの要点を、格率の普遍化の思考不可能性に関してまとめると、次のように言えよう。私は自分の利益のために嘘の約束をしたいが、そのためには、私の言葉が真実として約束の相手に信じられなければならない。それには、万人が「言語とは話者の真意を伝えるものである」ということを了解してそれを実践していることが前提となる。しかし今、困ったときには嘘の約束をしてもよいという格率を普遍化させてみるならば、だれも言語に信用を置かなくなり、私の言葉を信じる者はいなくなるので、嘘の約束をする行為は遂行できなくなる。

この思考不可能性について、カントは、そのような格率は普遍化されると「自己整合的であつたりできず、必然的に自己矛盾に陥らざるをえない」（Gr: IV 422）と言っている<sup>25</sup>。こうした矛盾のことを「内的不可能性」とも呼んでいる（Gr: IV 424）。カントがこうした言い方をする背後には、嘘の約束によって目指される利益——すなわち、格率の実質——のような行為の外部のものとは無関係の次元において、嘘をつく行為それ自体が——行為の形式上——不可能になるという含意があるように思われる。

したがつて、話を戻せば、カントが別の場所で言っている嘘の「形式的な矛盾」とは、いわば普遍化を通して暴き出される種類の矛盾であると言ふことができる。しかし、さきほど述べたように、カントが嘘に帰する形式的矛盾とは、厳密に論理的な意味での矛盾ではない。そうではなくて、この矛盾は、格率の普遍化を通じてはじめて見えてくる矛盾であつて、逆にいえば、普遍化の視点なくしては根拠づけられない矛盾である。しかしなぜ、形式的な矛盾があることは、形式的に悪であることと同義であるのか。このことを理解するためには、普遍化不可能性と他の嘘の悪さとを関連づけて考える必要がある。

### 嘘の悪さの諸側面の関係

自分が好きなきに嘘をついてよいという格率が普遍化された社会の存在の可能性は、論理的には考えられる。またその社会において、嘘をつくという行為を、すなわち、「自分の心術とは異なる言明をする」という行為をすることは、論理的に可能でもあるだろう。しかしカントからす

<sup>25</sup> 第一章でも、嘘の約束のような格率は「普遍的法則にされたたとんに自滅せざるをえない」（Gr: IV 403）*von sich selbst*。

れば、そのような言語の使用は空虚であつて、言語の自然的合目的性に反している。前に引用した『コリント』でのカントの主張を再掲しよう。

人間社会で肝要なのは心術を伝えることである。しかも、そこでは各人が自分の思想に関して誠実であることが肝要である。というのは、それなくしては交際のもつすべての価値が消え失せるからである。他人は示された思想に基づいて、各人が何を考えているかを判断できるようにすぎない。そこで各人は、自分の思想を表明しようと宣言するならば、実際にそれを行わなければならない。なぜなら、実行しなければ、人間のあいだに社会が成立しえないからである (Collins, XXVII 44)。

カントの考えでは、誠実に行われた言明に基づいて各人が相互に相手の考えを判断することができる。言明の目的が果たされている状態であり、したがって言語の格率が普遍化されている状態であり、そしてこの状態こそが人間の社会性あるいは人間性の源泉である。ゆえにこのような言語使用が行われない社会は、論理的に可能であろうとも、カント的には何ら存立の基盤を持ちえない。ゆえに、カントの言う嘘の形式的矛盾とは、人間の社会性あるいは人間性を前提してはじめて説明可能な矛盾である。なぜなら、嘘が反対するところの言語の目的が、はじめから人間の社会性あるいは人間性の実現を目指しているからである。

このように言えば、カントが『基礎づけ』で述べている格率の普遍化可能性のテストとは、格率の社会化可能性を判定することだと解釈することができよう。実際、カントによれば、ある格率が普遍化可能かどうかとは、自分を含めたあらゆる理性的存在者が当の格率を採用しうるかどうかを、自分自身の特殊の規定を捨象して考えることを要求するものに他ならない<sup>26</sup>。この手続きは、理性的存在者が自分自身を、社会を構成する複数の理性的存在者の一人として位置づけた上で、あらゆる理性的存在者が賛同しうる格率にのみ道徳的価値を認めていくシステムと言える性格を持つとこえる<sup>27</sup>。

さてここまで、カントの考える嘘の悪さを、人間性の毀損、社会性の毀損、形式的矛盾、普遍化不可能性、に分けて考察してきた。そして、こうした嘘の悪さの四つの側面は互いに分かちがたく結びついていることも示されたであろう。というのも、自分の心術を他人に伝達することに言語の目的があり、その目的にしたがった言語使用するのが人間性を尊重することである。そしてそれは同時に社会性を可能にすることである。これらは嘘の行為の形式に内在する矛盾であるが、これは行為の格率の普遍化の視点抜きには考えられない矛盾である。普遍化の視点は、社

<sup>26</sup> カントは、普遍的法則に関して、「理性的存在者たちの人格上の相違を度外視する」(Gz: IV 433)と言っている。

<sup>27</sup> もっとも、こう言ったところで、私はカントが道徳の究極的基礎を社会に置いていると言いたいわけではない。カントの考える道徳の基礎は、理性的存在者各人の理性のアプリオリな実践性のうちにある。この実践的理性はしかし、理性的存在者の人間性の源でもあるから、必然的に社会的な側面を有するのである。

会化の要素を持ち、しかも言語の目的に内在している。なぜなら、言語は社会性の実現を目指す  
が、その目的は、言語の正しい使用の格率が万人に採用されることを要求するからである。

こうして嘘をつぶさに観察していると、私のただ一つの嘘をつく行為から、他のあらゆる理性  
的存在者、感性界と叡智界という一平面的イメージには集約できない世界像といった、さまざま  
な方向に広がる視野が開かれていく。しかしそのどれもが、嘘をつく行為の外部に生じるのでは  
なくして、行為そのもののうちに凝縮されている。このようにして嘘の行為の悪さを暴きだして  
いった点に、既存の嘘論にはないカント独自の手法が見られるように思われる。

では、関連して、カントが嘘の悪さを指摘するために嘘による帰結を考慮していない点につい  
てもう少し詳しく見ておこう。

### 反帰結主義

カントによれば、嘘は、それによって帰結する害悪によって悪になるわけではないし、また、  
嘘によって帰結する利益が嘘を正当化することもない。カントは『人倫の形而上学』で嘘の悪さ  
の判定についてこう述べている。

その際、この虚言から他人が蒙るかも知れぬ損害が、この悪徳の特性に該当しているわけで  
はなく、……それゆえここではその損害は顧慮されず、それどころか、自分が引き蒙るかも  
しれぬ損害さえも顧慮されない (MS. VI 429)。

嘘が悪いとされるときに、嘘が引き起こす害悪にまったく依存しないということは、カントが  
嘘を糾弾するときに「嘘とは故意の非真理の言明である」という定義以外に何ものも必要としな  
いということである。これはカントが繰り返し述べていることであり<sup>28</sup>、カントと、カント以前  
の他人を害する嘘のみを罪だとするグロティウスやヴォルフ・バウムガルテンらの立場との違い  
をはっきりと分ける点であることを強調したい。

この点は、嘘に関する当時の伝統的な用語法とカント自身のそれとの違いにも表れている。法  
律家やヴォルフ・バウムガルテンの用語法は次のものである。本論の導入で紹介したように、  
*falsiloquium* は単なる非真理の発言および故意の非真理の両方を含む、偽りの言明一般を意味す  
る。両方とも無害であり、罪ではない。この *falsiloquium* のうち、故意の非真理でかつ他人への  
害をもたらすものが *mendacium* (*Lüge*) すなわち嘘と呼ばれ、罪にあたる<sup>29</sup>。しかしカントの  
場合は、*mendacium* (*Lüge*) は故意の非真理の言明すべてを指す。すなわち、他人への害は無  
関係なのだ。よって、バウムガルテンらの用語法では嘘に当たらない無害の故意の非真理の言明  
も、カントにおいては嘘として罪になる。カントはこの用語法をバウムガルテンの教科書を用い

<sup>28</sup> Collins, XXVII 448, *Mrongovius*, XXVII 1563-5, *Kp V*, V88, *Brief* 510, XI 332.

<sup>29</sup> *Ethica* (1763), §343, §344, XXVII 971.

ていた講義録時代から使っているし、後の『嘘』論文でもはっきりと表されている<sup>30</sup>。

嘘がもたらす害悪を度外視するという点でカントがさらに徹底しているのは、他人に対する害だけでなく自分自身に対する害も度外視する点である。カントは、仮言的命法が「私が名誉を失いたくないなら、私は嘘をつくべきではない」と言うのに対して、定言的命法は「たとえ私が少しも恥をかくことにならなくても、私は嘘をつくべきではない」と言う（*Gr.* IV 419/441）。それどころか、たとえ嘘が他人あるいは自分自身に対して損害を与えず、むしろ利益を与える場合ですら、嘘は許されるものではないとカントは言う（*MS.* VI 430/481）。ゆえに、善意の嘘というものも認められない。「嘘は、それが善い意図をもっていようと悪い意図をもっていようと、それ自体で卑しいものである。なぜなら嘘は形式の上で悪いものだから」（*Collins.* XXVII 449）。

したがって、カントは、他人も自分自身も、だれに対する損害も利益も無視するのである。嘘の悪さはその行為自体であり、人間性を毀損する点にのみ存する。このように、嘘の定義に帰結を考慮しないカントのやり方は、行為に道徳的価値を認める際に行為の帰結を度外視し、もっぱら行為の格率が道徳法則となりうるかどうかのみを問題にする彼の倫理学の根本的立場そのものである。

というわけでここまでは、カントの嘘論の中でも、年代・著作にかかわらず彼の姿勢が一貫している点を見てきた。続く第二章では、カントの嘘論の中で揺れが見られる問題を検討している。

<sup>30</sup> *Collins.* XXVII 446-8, *Mrongovius.* XXVII 1563-4. 「それゆえ、嘘は、他の人に対する故意の非真理の言明と単に定義されればよいのであり、それが他の人を害するものでなければならぬという付記を加える必要はない。法律家はそれを嘘の定義に要求するが（*mendacium est falsiloquium in praesudicium alterius.* 「嘘とは、他の人の害になる偽言である」）」（*Lüge.* VIII 426）。

## 第一節 義務分類の揺れ

扱いに注意を要する諸問題のうち、まず一つに、真実を言う義務が、カントの義務論のうちどのように位置づけられるかという問題がある。

## カントの義務論の概要

カントの義務論に関して、一七七〇年代～一七八〇年代の講義に共通しているのは、義務論が「自分自身に対する義務」と「他人に対する義務」とから構成されていることである。これはバウムガルテンの行っている区別に乗っ取ったもつとも基本的な義務の区別である。この区別に加え、『人倫の形而上学の基礎づけ』（一七八五年）でカントは、完全義務／不完全義務、という二つの観点からの区別を行い、その組み合わせから引き出される四つの義務を挙げていることは有名である。そして『人倫の形而上学』（一七九七年）では、さらに倫理的義務（徳論）／法律的義務（法論）という三つ目の観点が加わった区別にしたがって著作全体が構成されている——もつとも、『人倫の形而上学』では三つの観点がバランスよく組み合わさっているわけではなく、徳論／法論の区別がほかの二つの区別と重なり合うように用いられているので注意を要するが。また、これら三つの観点は、バウムガルテンの教説の中にすでに見られるものであるが、カントはそれをそのまま継承するのではなく独自の用語法に変換しているし、バウムガルテンにおいて徹底されていなかった義務分類の体系化を推し進めた。この点にカント自身の仕事があると言えるだろう。

## 嘘の位置づけ

では、カントによる嘘をつかない義務の位置づけの変遷を概観してみよう。まず、一七七〇年代～八〇年代の諸講義では、この義務は目次上、「他人に対する義務」に位置づけられている<sup>31</sup>。『コリンズ』と『ムロンゴヴィウス』では「他人に対する義務」が「人間の権利に由来する義務」（後の法論に当たると考えられる義務）と、「他人に対する倫理的義務」（後の徳論に当たると考えられる義務）とに分けられており、誠実の義務は「他人に対する倫理的義務」に位置づけられている。しかし、これらの講義でカントは同時に、誠実の義務を「自分自身に対する義務」に反するものとしても言及しているのである<sup>32</sup>。たとえば『コリンズ』では、「自己自身に対する義務」総論にあたる部分において次のように述べている。

嘘は他人に対するよりも自己自身に対する義務のより大きな毀損である。そして、たとえ嘘つきがそれによって誰に損害を与えないとしても、それでもその人は軽蔑の対象である

<sup>31</sup> Collins, XXVII 444ff, *Mrongovius*, XXVII 1561ff, *Powalski*, XXVII 231.

<sup>32</sup> Collins, XXVII 341, *Mrongovius*, XXVII 1480f, *Powalski*, XXVII 192.

(Collins. XXVII 341)。

したがって、カントは講義時代には嘘を対自義務／対他義務の両方で扱っていると言うことができ、かつ、目次上は対他義務に位置づけているものの、内容的には、むしろ対自義務に違反する側面を強調していると考えられることができる。

一七八五年の『基礎づけ』では、カントは、すでに見たように、定言命法の普遍化試験について述べる箇所です。「自分自身に対する完全義務」、「他人に対する完全義務」、「自分自身に対する不完全義務」、「他人に対する不完全義務」の四つの義務に反する例を挙げている。そこで「他人に対する完全義務」に反する例として、「偽りの約束」が挙げられている<sup>33</sup>。そしてここでは、次のことに注意する必要がある、とカントは注をつけている。

それは、私が義務の区分を、将来出版する予定の『人倫の形而上学』のために、全面的に留保していることである。それゆえ、本書での義務の区分は（私の挙げる実例を配列するためで）、任意なものにすぎない (Gr. IV 421)。

この注でカントは、『基礎づけ』での義務の区分は暫定的なものであり、最終的・決定的な義務の区分を『人倫の形而上学』に譲るとはつきり述べている。すなわち彼は、ここで具体的な行為を扱ったのは、あくまで定言命法の普遍的法則としての性格を説明するためであって、ここでの四つの義務区分が自分の構想する義務区分のすべてを表しているわけではないことを読者にことわっているのである。

そして『人倫の形而上学』では、誠実の義務は、徳論の「第一部第一巻 自己自身に対する完全義務について」のうちの、「第二章 たんに道德的存在としてのみ看なされている自己自身に対する人間の義務」に分類される。カントはこの章題の直後に、「それは、嘘、貪欲、および偽りの謙虚（卑屈）という悪徳に対立している」(MS. VI 428)と記している。一方で法論でも、他人の権利を侵害するものとしての嘘を扱っている (MS. VI 238)。

それから、一七七〇年代中葉～一七八〇年代中葉の講義を編集して一八〇三年に出版された『教育学』では、嘘は「自己自身に対する義務」に分類されている (Pat. IX 489)。また、一七九二年の書簡でも嘘は「むしろ自分自身に対する義務の重大な違反である」と述べられている (Brief 510. XI 332)。

以上のことから、カントは、大筋においては誠実の義務を自分自身に対する義務として強調したいように見える。しかし、この義務が自分自身に対する義務だとしている箇所と、他人に対する義務だとしている箇所の両方が存在する不整合をどのように考えればよいのだろうか。実はこのことは、嘘を他人の権利を侵害するかどうかで区別するという観点を考慮すれば、不整合ではないことがわかるのである。この観点について考察していこう。

## 法的な嘘と倫理的な嘘

嘘は、これまで見てきたように、カントの定義によるなら、言明における故意の非真実なので、他人の権利の侵害は無関係である。しかし実際、ただ嘘であるだけでなく他人の権利を侵害する嘘は存在する。この権利侵害を予防・回復するのが法の役割である。したがって、この他人の権利侵害という点において嘘は区別される。カントは『人倫の形而上学』の徳論で次のように述べている。

(言語の倫理的意味における) 嘘は、故意の非真実一般であるが、それが非難すべきものであると説明するためには、必ずしも他人に対して有害であるという必要はない。というのは、他人に対して有害である場合には、嘘は、他人の権利の侵害になってしまうであろうからである (MS: VI 430)。

また、同じく法論で次のように述べている。

法的な意味においては、ただ或る他人の権利を直接的に侵害するような偽りだけが、たとえば、或る人から同人のものを奪う目的で、同人と契約を締結したと詐称するような場合(詐欺的な偽言 falsiloquium dolosum) だけが、嘘と呼ばれるべきである (MS: VI 238)。

カントによれば、他人の権利(たとえば財産権など)を侵害する類の嘘は、法的な意味での嘘であり、またこの嘘だけが法的に嘘と呼ばれる。そして法論の引用箇所でカントが挙げているように、ある人から物や財産を奪うために偽りの契約をすることは「詐欺」である<sup>34</sup>。『基礎づけ』に登場する嘘の例は、偽りの約束によって他人の財産権を侵害することなので明らかに「詐欺」の例である。ゆえに、あの例は、嘘一般というよりも、嘘の中でも特に他人の権利を侵害する法的な嘘の例であると考えられる。こう考えるならば、他人の権利侵害に着目してカントが偽りの約束を「他人に対する完全義務」に位置づけているわけがわかる。

また、講義録でカントが嘘を他人に対する義務違反としていたのも、同じ観点によって嘘を区別したことによると考えられる。カントは講義でバウムガルテンの教科書を使用していたので、基本的にはバウムガルテンが嘘を「他人に害を与える非真実の言明」という定義をもって他人に対する義務の中で論じる枠組みにしたがっていたといえる。しかし、カントは、嘘の本質的な悪さは、他人への危害にではなく、嘘そのもののうちに、人間性を毀損するという点にあるという自分自身の主張をもっていたので、自分自身に対する義務の節において嘘に言及し続けていたのだと考えられる。

ゆえに、カントが嘘を他人に対する義務に反するものとして位置づけているからといって、彼が、すべて嘘は他人に対する義務であるだけである、と考えていたわけではないということが理解できる。実際、法的な意味での嘘という領域があるにしても、カントの考えによれば嘘はすべて倫理的な非難を免れないのは、次のテキストからも明らかである。

嘘は、たとえそれが他人の特定の既得権に反しないとしても、人間性にとつての損害になる偽言 [falsiloquium] である。法律的には、嘘は他人の損害になる偽言であり、そして法律的にはそれ以外でありえない。しかし、道徳的には、嘘は人間性にとつての損害になる偽言なのである (Collins, XXVII 448)。

したがって、嘘を次のように整理することができるだろう。嘘一般は、人間性の毀損という点で倫理的に嘘である。さらに嘘の中でも、それが他人の権利を侵害する場合には、それは法律的にも嘘になる。このように考えれば、カントの誠実の義務の位置づけがテキストによって異なるという問題は解決される。すなわち、カントは初期から一貫して、嘘は本質的には自分自身に対する義務に違反すると考えていた。しかし、嘘のもたらす他人の権利への侵害に着目する場合には、他人に対する義務への違反になるとした。これは、カントの嘘の定義と矛盾しない。

### 『人倫の形而上学』の構成

嘘の位置づけが動いているように見えるのは、それが、嘘が論じられているテキストの文脈や、テキストの全体的構成に依存することによる。それは講義録においてはバウムガルテンの教科書の枠組みに依存していたということであるし、基礎づけでは、定言命法の普遍性を説明するという目的に依存していたということである。そして『人倫の形而上学』では、全体が法論と徳論という二つの義務論から構成されているという理由がある。つまり、講義録では、義務論部分はまず対自／対他義務という義務の対象によって区別され、その中で法義務や倫理的義務に分けられている。それに対して、『人倫の形而上学』では、まず法論／徳論という区別があって、その中で対自／対他義務の区別がされている。ここにバウムガルテンらとは違う枠組みが現れているといえる。ここで少し『人倫の形而上学』の構成がどのようになっているのかを確認しておこう。

『人倫の形而上学』の構成を単純化して言うと、まず法律的な義務を扱う法論と、倫理的な義務を扱う徳論とに分けられている。法義務とは、ただ他人に対する義務を扱うだけであって、法律的強制によって義務づけられる (MS: VI 219)。徳論は、他人に対する義務も自分に対する義務も扱う義務であり、単に意志が義務の理念にしたがうという自己強制によってのみ義務づけられる (MS: VI 219)。徳論はさらに、倫理学原理論の中で「自己自身に対する義務」と「他人に対する徳の義務」に分けられる。そして「自己自身に対する義務」がさらに「自分自身に対する完全義務」と「自分自身に対する不完全義務」に分けられるのである。したがって、『人倫の形而上学』では、他人に対する完全義務だけが法論で扱われ、あとの三つの義務は徳論で扱われている。



『人倫の形而上学』の構成)

法論——他人に対する法の義務……他人に対する完全義務（権利侵害としての嘘）

徳論——自分に対する徳の義務……自分自身に対する完全義務（嘘一般）

……自分自身に対する不完全義務

——他人に対する徳の義務……他人に対する不完全義務

『人倫の形而上学』の形而上学の構成を見てわかるのは、カントが嘘一般を自分自身に対する義務に位置づけていることから、やはりカントは嘘を本質的には自分自身に対する義務違反だと考えていることである。それから、『基礎づけ』以来本格的に導入された完全義務と不完全義務の区別がここでも生きていて、法論にせよ徳論にせよ、嘘は完全義務に反するものであることもわかる。

### 自分自身に対する義務の強調

では本節の最後に、カントがそれに嘘が違反していると考えるところの「自分自身に対する義務」という概念について見てみよう。カントはこの義務を特別視しており、他人に対する義務が果たされる条件であるとさえ考えていた。彼はこの点を、自身と既存の他の道德哲学との違いを際立たせる点として、さまざまなテキストにおいて強調している。

道德〔学〕において自己自身に対する義務に関する部分ほど十分に論じられなかった部分はない……誰も自己自身に対する義務に正しい概念を与えなかった。この義務は些細なことと見なされ、道德性におけるたんなる補足として末尾で考察されてきた。また、人間はすべての義務を充たしたとき、ようやく自分についても考えることができると思われてきたのである。したがって、この点においてすべての哲学的道德〔学〕は誤っている（*Collins*. XXVII 340）

35。

ここでカントはかなり強い仕方でも自分自身に対する義務の重要性を主張している。そしてこの義務は、ハチソンもヴォルフも誤解していたように、自己自身の傾向性を満足させること、すなわち幸福を促進することではない。それはまったくの誤りである（*Collins*. XXVII 342）。そうではなくて、自己自身に対する義務とは、自分自身の人間性を尊重することである。この義務はすべての義務の条件となる義務だとカントは言う。

この義務はむしろ第一級のものであり、すべての義務の中で最も重要なものである。なぜな

ら、自己自身に対する義務とは何かをまず最初に解明することなくしても、次のように言えるからである。すなわち、人間が自分自身の人格を汚すときに、それでもその人になんか何かを要求することができるだろうか、と。自己自身に対する義務に違反する人は、人間性を投げ捨てるのであり、もはや他人に対する義務を遂行できない……したがって、自己自身に対する義務が第一の義務なのであり、その下で他の義務が遵守されうる条件なのである (Collins. XXVII 341)。

カントはこれと同じことを『人倫の形而上学』の自分自身に対する義務総論部分で論じている (MS. VI 417-8)。したがって、この義務の重要性は、早い時期から晩年までカントの中で一貫していたといえる。それと同時に、真実の義務は、この義務の代表のように扱われていたということとは、これまで述べてきたとおりである。

ところで、私が私を義務づけるといふ、この一見したところ矛盾するような構造が、どのような形而上学』では正確に論証を行っている。その論理は、おなじみの現象人と叡智人という人間の二側面的見方に基づく。すなわち、叡智人としての自分が、自然法則に支配される現象人としての自分に対して理性による義務の命令を下すので、現象人としての自分が叡智人としての自分に対して義務を負うという構造が矛盾なく考えられるのである (MS. VI 418)。

思い起こして欲しいのだが、この構造は、先に見た、内的な嘘の構造と同じである。内的な嘘も、自分自身が二重の意味で見られているので、現象人である自分が叡智人である自分を欺くということがありうるのだ。しかし、この嘘は、外的な嘘よりも悪であるとカントは言っていた。というのも、真実の基準はただ私の主観的意識の中にのみ存するのだから、その主観がもう一つの主観を欺くという仕方では二重化していたら、真実の基準が疑わしくなり、他人に対して真実を誓うことも不可能になるからである。ゆえに、内的に嘘をつかないということは、外的に嘘をつかない義務が守られるための条件である。

このことからすれば、真実の義務は、他人に対する義務でも自分自身に対する義務でもあるが、厳密に言えば自分自身に対する義務であるといえるだろう。実際、ここまで見てきたように、カントはいたるところで真実の義務の本質を自分自身に対する義務にあるとする書き方をしていたので、真実の義務の分類の揺れは見かけ上のものであると結論づけてかまわないだろう。

そしてさらに、自己自身の義務について次のような推測が立つかもしれない。自己自身に対して誠実であること、つまり言語の目的に従うことは、他人に対して誠実であることでもある。とすれば、自分自身に対する義務を果たすことは、同時に他人に対する義務を果たすことでもあるのではないか。こう考えるならば、自分自身に対する義務と他人に対する義務とは、義務の対象によって区別されるとしても、内容としては同一のものといえるのではないだろうか。

この推測の検証は、第三章で見る『嘘』論文を解釈していく中で行っていこうと思う。では、真実の義務の分類の話はひとまず終わりにして、カントの嘘論のうち扱いに注意を要する問題の二つ目のものに移っていこう。それは、カントにおいてはすべての嘘が罪であるのかという問題

である。

## 第二節 すべての嘘が許されないのか

カントの嘘についての一般的な見解によれば、説明によって自分の考えを伝えようとするときに故意に非真理の言明をすることはすべて嘘であり、その目的がどのようなものであれ罪である。しかし、本当にすべての嘘が罪であるのか。また、すべての故意の非真理の言明が嘘であるのか。この点について、注意深い考察が必要とされるいくつかの特殊な場合がある。カント自身がしばしば話題にしているその場合とは、第一に「社交上の世辞」の問題と、第二に、いわゆる「窮余の嘘 (Nothlüge)」の問題である。前者に関してはカントの見解は一貫しているように思われるが、後者に関しては不統一が見られ、扱いが難しい。ではまず、第一の問題から検討していこう。

### (1) 世辞 (Höflichkeit)

カントは世辞を、『人倫の形而上学』の嘘論の最後で決定的問題として扱い、次のように自問している。

単なる礼儀に由来する非真理 [Unwahrheit] (たとえば、手紙の末尾の「敬具にあたる」箇所)、従順をきわめる下僕、などと記す場合がそれである) は、嘘と看なされるか。というのは、この非真理によって欺かれる者はいないからである (MS. VI 431)。

人が手紙の最後に「私はあなたの従順なる僕です」などと書くとき、実際に相手の下僕になろうと思っているわけではない。これは単に相手に対して親愛の情を示す愛想のよさの表現である。しかし、言語を用いながら本心を伝えないという点でこれも嘘といえるように思われる。だが、カントはこれを嘘と呼ぶには疑問の余地があると考えている。というのも、この表現を本気に受け取って騙される人はいないからである。

嘘と世辞とは、事実でないことを事実であるかのように表現するという点で似ているが、それに人が関わる仕方が異なる。嘘の場合、欺かれる側は、欺く側が真実を言っていると思っていて、かつ、欺く側は、相手がそう思っていることを前提し、自分が真実のことを言っているように聞こえるように話す。ここでは、一見「言語とは自分の真意を伝えるものである」という共通の了解が成立しているように見えるが、実は一方がその了解を裏切っている。しかし、世辞の場合、世辞の言明を発する側も、受け取る側も、どちらも「この言明は真実のように聞こえるが真実ではない」ということをわかっているものであり、そこに裏切りはない。

世辞の場合にはそのような暗黙の共通了解が成り立っているということを考慮に入れて、カントの「人が自分の真意を伝えるつもりであると述べている場合に、真意とは逆のことを言うこと」が嘘であるという定義に照らせば、次のことが言えるであろう。すなわち、世辞における言語の使用は、「自分の真意を伝えるつもりであると述べている場合に」という条件を満たしていないの

で——少なくとも直接的には——、嘘にはならないということである<sup>36</sup>。前に見たように、カントにおいて言語の使用で肝要なことは、言語を使用する者同士が共通のルールを認識し、それにしたがった言語の使用をすることである。ゆえに、通常の場面で人が言語を使用するときにしたがうルールと、社交の場面で言語を使用するときにしたがうルールとが異なるとしても、当の場面で人びとが共通のルールにしたがってさえいれば、言語に対する信頼、ひいては人間相互の信頼は傷つかない、とカントは考えていたのではないだろうか。

しかしながら、カントが世辞を嘘からまったく切り離して考えていたわけではないことは確かである。それは『人倫の形而上学』の嘘論の末尾に決疑論として世辞の問題が付されていることから推測できるし、また、一七八〇年代『コリンズ記の道徳哲学』では次のように言っている。「お世辞が常に虚偽であるわけではないが、それは自己の尊重の欠如である」(Collins, XXVII 450)。というのも、相手に気に入られようとかうまく立ち回ろうという意図のもと世辞を言うとき、人は自分自身の価値を他人より低めることによって相手の価値を高めようとするからである(同)。このような世辞は「偽りのお世辞」であるとカントは言う。しかしそうした意図に基づいてではなくたんに相手が高く評価しようという「善良さ」から世辞を言うこともある。これは「善良なお世辞」と言われる。

こうした区別から、カントは、世辞は相手に対する丁寧さを表現する目的と程度を逸脱した仕方では用いられるべきでないと考えている、と解釈することができる。偽りのお世辞の場合には、相手に対する敬愛の念を表すことよりもそれによって自分が利益を得たいという意図が勝っているがゆえに、世辞の表現が偽りになってしまう。それは、世辞のうちで働く共通理解への裏切りである。したがって、世辞が嘘と区別されるためには、嘘において問題になると同じほどには厳密な真実ではないにしても、一定の真実があると認められねばならないとカントは考えていたように思われる。カントは一七九八年出版の『人間学』ではこう述べている。

礼儀(丁重)とは相手に親愛の念を抱かせる、如才なさというふりである……必ずしも真理でないことは確かであるが……しかしこれらはだからといって欺いている訳ではなく、というのは誰もがそれをどう受け取ればいいのか承知の上なのだし、何といたってもこうした親切や尊敬も、はじめは空々しいお義理にすぎなくても時の経過とともに本当にそうした真情に導くからである (Anth.VII 152)。

ここでは、世辞が常に真実とは言えないものの、嘘になるわけでもない理由を、一つには先ほど見た『人倫の形而上学』での主張と同様、世辞を発する側も受け取る側も世辞という共通理解をもっているので、欺き欺かれる関係にはならないからとしている。加えて、世辞の表現が、い

<sup>36</sup> カントは嘘と文学(虚構)との関係については言及していないが、世辞に関する彼の考えをこのように解釈すれば、文学も嘘ではない言語活動に含まれると考えることができよう。嘘と文学との問題についてはデリダが *History of the Lie: Prolegomena, in Without Alibi*, trans. Peggy Kamuf, Stanford University Press, 2000. のなかで取り上げている (p.31)。

ずれそこに表現されているような真情を人の心にもたらずから、ともしている。つまり、世辞の表現のうちには、それを言う人の一定の真実あるいは真実の種のようなものが含まれているとカントは言うのだ。ゆえに、この限りで、世辞は真実のこととは反対のことを言うことである嘘とは区別されるのであり、ただちに罪とはされない。これはどの年代のカントにおいても変わらない立場だと考えられる。

## (二) 窮余の嘘 (Nothlüge)

次の問題として、「窮余の嘘 (Nothlüge)」という重要な問題がある。これは、窮地に置かれた人が窮地を脱するためにやむを得ずつく嘘のことである。この嘘が窮地を脱するためという目的によって正当化されるかどうかということは、カントの嘘論の中で最も一貫していないと考えられている論点の一つである。そしてこの論点は、「殺人者に追われる友人を助けるためにつく嘘も罪であるかどうか」という『嘘』論文の議論に直接的に関わるものである。

## バウムガルテンの立場

本論の導入部分ですで見たとように、バウムガルテンの『哲学的倫理学』において「窮余の嘘 (mendacia necessitatis)」は認められている。バウムガルテンによれば、嘘は、他人に対する害となるときにのみ罪とされる。したがって誠実の義務は他人に対する義務である。しかしこの義務が自分自身に対するより重大な義務（たとえば自分の生命の維持などが考えられる）と衝突した場合に、窮余の理由からやむえずついた嘘として、厳密には嘘とは呼ばれず、免罪されるとバウムガルテンは述べる<sup>37</sup>。こうした伝統に対して、カントはどのような姿勢を取っているのか。

## 倫理的諸講義録での窮余の嘘

カントは、今から見る、一七八〇年代の『コリンズ記の道徳哲学講義』などの講義録によれば、窮余の嘘は嘘ではあるが罪ではないことを認めている。つまり、窮余の場合につく嘘も嘘と呼ぶ点ではカントは自分自身の嘘の定義を貫いているが、窮余の嘘に罪を免除する点ではバウムガルテンと軌を一にしているのだ。カントは次のように述べる。

人間は邪悪であるから、ひとが真実を遵守することによってしばしば危険を冒すことになるというのは本当である。そこで、それゆえにわれわれは窮余の嘘という概念を生んだ。これは道徳学者にとつてきわめて危険な論点である。ひとは困窮ゆえに盗みを働き、殺人を犯し、詐欺を働くことがありうるので窮余の場合は道徳性全体を踏み潰してしまう。なぜなら、窮余の場合であると主張されるとき、自分がそれを窮余の場合と見なすか否かは各人自身の判断に基づくが、するとその場合、どれが窮余の場合であるかの根拠が不明確であるがゆえに、

ここでカントは確かに「窮余の嘘」という概念を認めている。しかしながら、この概念が道徳規則の確実性に対して大きな脅威になるということに非常に注意を払いながらそうしているということに注目しなければならない。この点ではカントはバウムガルテンよりも神経質であるように思われる。

カントが窮余の嘘を危険視するのはなぜかという点、いったん窮余の嘘を認めてしまえば、最悪の場合、「窮余の状況」を盾にしてあらかじめ許されることを念頭においてつかれる嘘がまかり通りかねないからである。というのも、カントが言っているように、そこから脱する手段として嘘が免罪されうる窮余の場合というものがどのような場合かは、その状況に置かれている人の主観的判断によるので、窮余の場合の客観的な基準を定めることが困難であるからである。実際、窮余の場合は、人間を、盗み、殺人、詐欺などさまざまな不道徳的行為へ導く。しかしこれらの行為の罪すべてが困窮を理由に減免されるなどということとは到底ありえない。

したがって、道徳学が窮余の嘘を安易に認めることは、道徳学自身を滅ぼしてしまうことになりうるかとカントは考えている。だから、窮余の嘘という概念はできることなら道徳学の中に無いほうが安全なのである。しかし人間の邪悪さは、真実の言明を利用してその人（あるいは他の人が窮余の嘘の狙いである。その場合、以下のように想定される状況のように、一定の条件を満たす場合にしか窮余の嘘は認められないとしてカントは厳しい制限を加える<sup>39</sup>。

その状況とは次のものである。ある人が私に金を持っているか尋ねてくる。その人は私が金を持っていることを知っている。その場合、私が「はい」と答えればその人は私から金を奪うつもりでいる。私が沈黙しているとその人は沈黙を「はい」と見なすし、私が「いいえ」と言うと私は嘘をつくことになる (Collins, XXVII 448)。

この強奪者の例において嘘が許されるのは、(一)「私が自白するように私に向けて行使された暴力によって強制されていて」、(二)「しかも私の発言が不正に使用され」、(三)「そして私が沈黙によって自分を救うことが不可能である限り」、嘘は一つの抵抗である。強要された言明が悪用されるなら、それは自衛を私に許容する……そういうわけで、窮余の嘘が成立すべき状況は、言明が強要されて、私の方では他人がそれを不正に使用するつもりだと確信している場合を除いては存在しない」(Collins, XXVII 448)。つまり、私が真実の義務にしたがうことによっても沈黙によっても窮地を脱することができず、嘘をつくことによつてのみ窮地を脱することができる場合、かつその場合のみが窮余の嘘が許される場合である。その場合、私の嘘は自衛手段とみなされるので罪にはならない。

カントはこれと同様の主張を一七八〇年代初頭の『ムロンゴヴィウス道徳学講義』でもしてい

38 *Mrongovius*, XXVII 1564-5.

39 バウムガルテンには「こゝまで厳密な制限は見られない。」

る (*Mongovius*. XXVII 156f)。『コリンズ』も『ムロンゴヴィウス』も、バウムガルテンの教科書を用いて行われている。カントがバウムガルテンの教科書の内容をそのまま教えるというよりは教科書を用いながら自分自身の道徳教説を教えたということは、カントとバウムガルテンの嘘概念や義務体系に大きな相違が見られることから明らかである。しかしカントがバウムガルテンの枠組みに多く拠っていることも確かであろう。したがって、窮余の嘘を認めるこの立場がどの程度カント自身のものであるのかということについては、他のテキストと比較した上で結論を出す必要があるように思われる。というのも、カントが窮余の嘘を認めない立場を取っているテキストがいくつもあるからである。

たとえば同じくバウムガルテンの教科書をもとに行われていた、一七七〇年代末の成立だとされている『ポヴァルスキー実践哲学講義』では、カントは、「窮余の嘘は存在しない」とか「たしかに親切の義務は窮境によって凌駕されることもありうるが、嘘はそのような類の義務ではない」とはつきりと言っている (*Powalski*. XXVII 231)。ここでの主張は一七八〇年代の講義とは反対のものである。これに関し、ペイトンも谷田も、一七八〇年代の窮余の嘘を認めるカントの立場を、『ポヴァルスキー講義録』や『嘘』論文での強硬な立場よりも優れていると評価している<sup>40</sup>。しかし、窮余の嘘を認める立場を、一七八〇年代のカントを代表する立場とみなすことにはもっと慎重になるべきだと私は考える。というのも、カントの諸講義録が抱えるテキストがいくつかの困難を抱えているからである<sup>41</sup>。第一に、どの講義録も複数の記録者によって残された講義の記録をたんに寄せ集めて編集されたものであるので、カントの思想の変遷が反映されていないという問題がある。とりわけ『コリンズ』には他の講義録よりも多くの欠落部分があるとされ、講義の成立年代を特定するのが困難であるという問題を抱える。アカデミー版では、『コリンズ』の成立時期を一七八四・五年だとしているが、そうではなくて、メンツァーをはじめ『コリンズ』を内容的には一七七〇年代中葉のカントの教説を代表するものだとする見方もある<sup>42</sup>。そしてまた『ポヴァルスキー』も、伝統的には一七七〇年代後期の成立とされているが、最近は一七八〇年代初頭の成立と考える見方もある。

もしこうした最近の見方が正しければ、『コリンズ』と『ポヴァルスキー』はまったく同時期あるいはほとんど同時期のものであることになる。そして『コリンズ』と『ポヴァルスキー』では正反対の主張をしているので、この時期のカントは窮余の嘘についての立場を決めかねていたという推測が立つし、一七八〇年代のカントが窮余の嘘を認めていたというペイトンらの主張の根拠は弱くなる。

実際、カントがこの時期に窮余の嘘を否定する記述は他にもある。たとえば『教育学』は、一

40 H.J.Paton, *An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics*, *Kant-Studien* 45, 1953/54, p.201. 谷田信一『カントの実質的義務論の枠組みと「嘘」の問題』現代カント研究Ⅱ『批判的形而上学とは何か』理想社、一九九〇年所収、一六四頁。

41 ケンブリッジ版カント全集 *Lectures on Ethics* の 'Schneewind' による序論、および岩波版カント全集二〇巻、御子柴善之による解説を参照。

42 Cambridge ed. *Lectures on Ethics*, p.xvi, 岩波全集二〇巻、六一六頁。

七七〇年代中葉〜一七八〇年代中葉に行われた講義の覚書・資料をカントが一八八〇年に編集者に託して一八〇三年に出版されたものである<sup>43</sup>。カントは、人が義務の理念を身につけるには、大人が子どもに対して幼いうちから正しい例を示してやるが必要であると主張する部分で次のように書いている。

窮余の嘘は許容されるかどうか。それは否である！窮余の嘘が弁明に値するような場面は一つとして考えられない。それは子どもの前では特にまったく考えられないのである。そうでなければ、子どもはどんな些細なことでもやむを得ないことと見なして、しばしば嘘を許容するようになるであろう (Pit. IX 490)。

ここではカントは強い口調で窮余の嘘を否定している。これと同内容の記述が、一七六四年の『美と崇高の感情に関する観察』への覚書 (Bemerkungen, XX 24) や、一七七六年のヴォルケ宛書簡 (Brief 09, XI 92) でも見られる。したがって、今まで挙げたそれぞれのテキストの成立時期を確定することは困難であるにしても、一七七〇年代中葉〜一七八〇年代中葉のカントは窮余の嘘を認める立場であったという主張を支持するテキストと、認めない立場であったという主張を支持するテキストとが混在しているということは明らかである。そしてこのことから、次のように考えることが重要である。すなわち、カントは一七七〇年代からずっと、窮余の嘘を何の疑問も差し挟むことなしに認めていたのではないということである。それは、カント自身述べていたように、窮余の嘘を認めることが「嘘をついてはならない」という道徳法則の確実性を傷つけることになりうる、ということが常に彼の心配の種であったからである。

### 『基礎づけ』での窮余の嘘

さて、窮余の嘘に関して、最後に、一七八五年の『人倫の形而上学の基礎づけ』でカントが窮境からの嘘を論じているところを見ておきたい。それによって、これまで論じてきた窮余の嘘の問題がいつそう込み入ったものになるかもしれない。しかしこの問題を考える上で欠かせない論点、すなわち道徳法則に対する例外の問題として窮余の嘘を考えるとという論点をより明確化することにもなると思われる。また、この部分は、これまで紹介した窮余の嘘に関するテキストと比べて、成立時期の確実さや著作的地位からして最も強い材料と言える。

すでに扱った箇所であるが、カントは『基礎づけ』で偽りの約束の例を挙げている。偽りの約束をしようとする人の状況をカントは次のように想定している。

別の人が、困窮して借金しなければならなくなっている。彼は返す当てがないのは自分でもよくわかってはいるけれども、もし決められた期限に返すとはっきり約束するのではなかったら、

<sup>43</sup> もつとも、この本も、編集者のリンクがカントから受け取ったテキストをそのまま出版したかどうかは確実ではない、という問題を抱えてはいる。



びた一文貸してもらえないことも知っている。それで彼はどのように約束する気である。それでいて、そんなふうにして窮境を切り抜けるのは許されることではなく、義務に反するのではないか、と自問するだけの良心を彼はまだもっている (Gr. IV 422)。

ここでは確かに、窮地に置かれた人間が、そこから脱するための手段として嘘を用いようとしているので、これも窮余の嘘の一つであると思われる。しかし、『コリンズ』で見た強奪者の例と同じようにしてこの嘘の罪を許すことはできない。実際、カントはこの直後で、この格率が普遍化されると自己矛盾に陥り、したがってこの行為は道徳的に悪であると結論づけている。

では、ここで論じられている窮余の場合と、『コリンズ』などにおける窮余の場合とは何が違うのか。相違はおそらく、『コリンズ』の窮余の場合は、暴力によって脅迫され金を奪われるという急迫不正の事態であるのに対して、『基礎づけ』の場合は、確かに窮境であるにしても今この瞬間に関わる緊急事態というわけではなく、その状況を脱するには嘘をついて金を借りる以外の手段がまったく考えられないというわけではない、ということであろう。後者の場合は、カントが『コリンズ』で制限した窮余の場合に該当していないといえる。

ゆえにカントが窮余の嘘について言及するとき、窮余の場合の概念に幅があるといえる。だとすれば、『ポヴァルスキー』や『教育学』で「窮余の嘘は存在しない」と断ずるときに、カントが強奪者の例のような場合まで含んでそう言っていたのか、あるいはそうした急迫不正の窮余の場合を除いて『基礎づけ』のようなもう少しゆるやかな窮余の場合だけを想定してそう言っていたのかは、カント自身がはっきりと書いていないのでなんともいえなくなる。そうすると、『嘘』論文を除いたカントの窮余の嘘に対する主張は一貫して、「基本的に窮余の嘘も嘘であり許されないが、ただし強奪者の例のような一部の急迫不正の場合には許される」というものであるという、第四章で検討するペイトンの解釈が可能になるように思われる<sup>44</sup>。たしかに、その解釈に与りたいと思わせる議論が『基礎づけ』のこの部分にはあるように見える。

これに対して次のことを言っておきたい。それは、カントが『基礎づけ』で、強奪者の例ではなく、偽りの約束の例を取り上げたのは、それが自愛あるいは傾向性に基づく仮言命法の矛盾を明らかにするのに適当な例だからという理由があったからにちがいない、ということである。このことはカントが「本書で私が言う完全義務とは、傾向性を利するための例外を何ら許さない義務のことである」と述べていることから推察される。これを強奪者の例を用いて説明することは困難に見える。というのも、自分が苦しい状況から逃れたいという理由から詐欺を働こうとするのは傾向性に基づいていると言われてかまわないだろうが、しかし、強奪者に脅されて嘘をつこうとするのと同じように傾向性にもとづく行為であるというのは常識的に考えておかしいからである。

もし、完全義務に関するカントのこの表現を、傾向性を利するためではない例外は許すと示唆

<sup>44</sup> H.J.Paton, *An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics*, *Kant-Studien* 45, 1953/54, p.198.

していると考えることができるならば、強奪者の例のような窮余の場合は完全義務の例外になり、それゆえに嘘の罪を免除されるということがカントのテキストから説明できるように思われる。実際に、後に見ることだが、ペイトンはこうした論法で、『嘘』論文でのカントの強硬な主張に対して修正を試みている。

しかしながら、私はそのような説明の仕方はやや安直だと考える。というのも、強奪者の例のような緊急状態にある人に対してであっても、真实性の道徳法則に例外を認めるということは、カントにとって道徳法則の法則としての尊厳を脅かす大問題であるからである。

### 道徳法則に対する「例外」としての窮余の嘘

カントが道徳法則の「例外」の危険性を重く考えていたのは、『基礎づけ』から『人倫の形而上学』に至るまで一貫している。『基礎づけ』では次のように述べている。

もし私たちが義務に違反するたびに自分自身を注意深く振り返るなら、本当は自分の格率が普遍的法則となるべきことを意欲していないのに気づく……むしろ格率とは逆のものが、普遍的に法則でありつづけてほしいはずである。というのも、私たちは自分のために（あるいはまた今度だけとは）自由気ままに法則に例外を設けて、自分の傾向性に有利なようにするだけだからである（*Gr. IV 424*）。

ここでカントは、人間は自分の傾向性を満足させようとする欲望に強力に支配されており、そのためにいかに容易に自分に都合のいいように、いったんは自分が採用した道徳法則にその場限りの例外を設けようとするかを指摘している。

同様に、『人倫の形而上学』でも、傾向性の満足の方法をわれわれに教えるだけの経験が一般化されてできた原理は「各人に限りなく多くの例外を認めざるをえない」ので、道徳的原理とすることができないと述べている（*MS. VI 215*）。だから、人倫の形而上学のためには経験を含んでいない原理を捜し求めることが必要なのである。そして『嘘』論文でも「真实性は契約に基づくすべての諸義務の基礎とみなされねばならない義務であり、そしてその法則は、それにとえほんの少しの例外でも認めると、ぐらついて役に立たなくされてしまう」（*Ljige. VIII 427*）と述べている。

カントが、例外を排除するときはいつでも傾向性を理由にしていることには配慮する必要があるが、ともかく、カントにとって「例外」は義務や道徳原理の根本に関わる重要な概念であるといえる。というのも、例外は法則が適用されない場合であるので、法則の普遍性すなわち必然性を傷つける。そうすると、カントが「法則だけが、無条件的な、しかも客観的な、したがって普遍的に妥当する必然性の概念を伴っている」（*Gr. IV 416*）と言うように、法則を法則たらしめる条件が不確実になってしまう。

カントのこのような例外の危険視は、『コリンズ』で「窮余の場合は道徳性全体を踏み潰す」と述べていたことの別の表現であると思われる。したがって、私たちは窮余の嘘を道徳法則への例

外と捉え直したうえで、例外がカント倫理学の中でその場を与えられるのかどうかを見極める必要がある。このことが、後の『嘘』論文を解釈するための、そしてカント倫理学全体を解釈するための主要な論点の一つになる。なぜなら、窮余の嘘は、カントの嘘論の特徴である「すべての嘘の禁止」という性格を曖昧にする概念であり、かつ、例外は、自らの理性が立てた法則への尊敬のみにしたがって行なうことが人間に道徳的価値を与えるというカント倫理学本体への脅威になる概念だからである。

さて、ここでようやく、『嘘』論文以外のテキストを検討して、カントの嘘論を主要な論点をおさえることができたので、これをもとに、いよいよ次の章からは、『嘘』論文へと入っていく。

### 第三章 一七九七年『嘘』論文でのカントの嘘論

#### 第一節 『嘘』論文発表の経緯

カントが嘘について述べた著作のうちでもっとも有名なものが、『人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて』(一七九七年)という短い論文である。これは、フランスの政治思想家であるバンジャマン・コンスタンが『一七九七年のフランス』に寄稿した「政治的反動について」という論文の中で、カントとは明言していないものの、カントと思われる「あるドイツの哲学者」の道徳学説に対してなした反論がきっかけとなって書かれたものである。コンスタンは「政治的反動」の中で次のように言っている。

真理 [Wahrheit] を言うことは義務であるという道徳的原則は、もしそれが無条件に孤立化して受け取られると、どんな社会をも不可能にしてしまう。あるドイツの哲学者がこの原則から引き出した非常に直接的な結論は、そのことを証明している。すなわち、人殺しが、彼に追いかけてらるるわれわれの友人がわれわれの家に逃げ込んだのではないかとわれわれに尋ねた場合の、その人殺しに対する嘘は罪であろう、とさえそのドイツの哲学者は主張しているのである (Lüge. VIII 425)。

カントはコンスタンがフランス語で書いた「政治的反動について」のドイツ語訳を読み、すぐに『ベルリン雑誌』一七九七年九月号に『嘘』論文を掲載し、その中で「フランスの哲学者」(コンスタン)の考えに真向から反対する議論を展開したのだが、この背景には考慮しておくべき特殊な事情がある。

それは、コンスタンが批判の標的にしている「あるドイツの哲学者」がカントであるかどうかについて、厳密にはわからないということである。というのも、カントがこのような内容の主張をしたテキストが印刷物としてはどこにも残っていないからである。しかしカント自身が注をつけて、この言葉をどこで述べたかは思い出せないが、確かに自分の言葉であると認めており、また、同じくカントの注によつて、『一七九七年のフランス』の編者クラーマーが、コンスタンから、この「ドイツの哲学者」はカントのことであると聞いたと言っていることがわかつてくる (Lüge. VIII 425)。また、クラーマーは、これと同じ主張を、ドイツの哲学者ミヒャエリスが、彼の著作『道徳学』(一七九二年)の中で述べている<sup>45</sup>と言っており(同)、カントがミヒャエリスのこの本を読んだであろうことは、カントが『単なる理性の限界内の宗教』でこの本に言及していることから推察される (Rel. VI 13)。

このように、この論争の始まり方はいわくつきのものであった。しかし、ここではともかく、カントが「友人を助けるために人殺しに対してつく嘘も罪である」という主張を自分のものとして引き受けているということが重要なのである。これを単に老年のカントの一時のきまぐれによ

るものだとする見方もあるが<sup>46</sup>、私はそうは思わない。むしろ、この主張は、カント倫理学の本質的性格から必然的に引き出されうるものであるし、カントの長年に渡る嘘という問題との対決の最終局面であると思なすことができると思うのである。これは、先の二つの章で分析してきたカントの嘘に対する考え方と『嘘』論文での主張とを比較してみれば明らかになる。本章と最終章では、ペイトンらの先行研究の力も借りながら、このことをこれから示していきたい。

## 第二節 『嘘』論文の内容

### (一) コンスタンの主張——誠実の原則への中間的原則の適用

ではまず、コンスタンの主張を詳しく見てみよう。コンスタンは、『政治的反動について』の中で、道徳の抽象的原則が現実に応用されるには、「その場合に応じた仲介的原則 (Zwischenprinzip)」が認められると述べている。

「仲介的原則が適用されるときには」だれも原則の抽象性に文句をつけはしない……そうすれば、どの原則も敵意のある、破壊的な性格を持たずにすむのである……しかしながら、疑いもなく、もし道徳の抽象的原則が仲介する原則から切り離されるならば、人間の社会的関係に無秩序をもたらすであろう。それは、政治の抽象的原則がそれを仲介する原則から切り離されると公民の關係に無秩序をもたらすのと同様である<sup>47</sup>。

ここでコンスタンは、道徳にも政治にも、まずはじめに抽象的な原則 (第一の原則) があり、その実行が困難であるときには、原則の抽象性と当の状況の解決とを仲介する原則が必要であると主張しているのである。この仲介的原則 (あるいはカントの呼び方では中間的原則 [mittlere Grundsatz]) は、コンスタンによって「非常に多数数の社会においては、各人は法律の制定に本人自身かまたは代理人を通して参与することができるという原則」(Lüge. VIII 428) とも言われているように、社会の構成員は、第一の原則が執行されるための手段を含む規定に自らが同意して制定する中間的原則を通して第一の原則を執行するという考え方である。

だからといってこれは、第一の原則の正当性や抽象性を傷つけるものではないとコンスタンは言っている。なぜなら、「この事態は、たんに立法者の無知ないし不手際を証明しているにすぎないのであるから」(Lüge. VIII 428)。つまり、第一の原則 (第一の法) を制定するときには立法者はそれを執行するための細則も制定するべきであるが、それをしないため生まれた不都合は、公民の同意による細則制定によって補われる、というわけである。

ともかくコンスタンは、法の概念を傷つけずにそれと現実における法適用との矛盾を解決する

<sup>46</sup> Paton, p. 193-4.

<sup>47</sup> Benjamin Constant, *Über politische Reaktion*, in Herausgegeben von Georg Geismann und Harolf Oberer, *Kant und das Recht der Lüge*, Königshausen und Neumann, 1986, p.23.

術を人はもっているのだから、これによつて第一の法は維持されるべきだと考えている。コンスタンと言う。「真だと認められた原則は、たとえ一見したところどんなにそれに伴つて危険が生じるように見えようとも、決して捨て去られてはならない」(Lüge. VIII 428)。

そして、この中間的原則は、誠実の義務にも存在するのだとコンスタンは言う。なぜなら、「真理 [Wahrheit] を言うことは義務であるという道徳的原則は、もしそれが無条件に孤立化して受け取られると、どんな社会をも不可能にしてしまう」(Lüge. VIII 425) から、社会を存続させるには中間的原則が不可欠なのである。このことを示す例としてコンスタンが出したのが、殺人者に追われる友人が自分の家に逃げ込んでいて、その殺人者がやってきて私に友人の居所を尋ねる場合、私は何と答えるべきか、という状況である。この場合ふつう人は友人の命を守るために「友人はここにはいない」と言つて殺人者に嘘をつきたいと思う。だがそれは「嘘の言明をしてはならない」という抽象的道徳原則に違反することである。ここで原則の抽象性と、直面する事態の解決をはかるものが中間的原則であるとコンスタンは考える。

それは具体的には、「真理 [Wahrheit] を言うことは義務であるが、しかし、真理を要求する権利を持つ人に対してだけそうであるにすぎない。だが、どんな人間も、他人を害する真理を要求する権利を持ちはしないのである」(Lüge. VIII 425) という内容の原則である。つまり、コンスタンによれば、強奪者は私に対して私が真理を言うことを要求する権利をもっていないので、私には強奪者に対して真理を言う義務は生じず、したがって嘘をついてもかまわない、ということになる。こうした中間的原則が適用されずに、誠実の義務が文字通りに受け取られると、人は目の前で危険にさらされる友人の命を救うことさえできないという大きな損害が生じてしまう。そのような不条理は人間社会を破壊するとコンスタンは言う。

## (二) カントの主張

### すべての人は真実を要求する権利をもつ

カントは、コンスタンの「権利の概念と義務の概念とは分かちがたく結びついており、権利が義務を発生させる」という主張には異論を唱えないが、それに続く「真理 [Wahrheit] を言うことは義務であるが、しかし、真理を要求する権利を持つ人に対してだけそうであるにすぎない。だが、どんな人間も、他人を害する真理を要求する権利を持ちはしないのである」(Lüge. VIII 425) という主張に「主要な誤り」があるとする。カントによれば、ここではそもそも言明において問題になる真実と、それとは区別される客観的真理とが混同されているのだ。カントは、コンスタンの言い分を訂正して次のように言う。

Ⓐ これは、本論文の導入部分で見た、「嘘は、言明を受け取る側がもつ、言明を判断する自由に対する権利を毀損する場合にのみ嘘になる」というグロテイウスの定義とほとんど同じである。

まず注意しなければならないのは、「真理 [Wahrheit] を要求する権利を持つ」という表現は意味のない言葉だということである。むしろ、「人間は自分自身の**真実** (Wahrhaftigkeit, veracitas) を、すなわち自らの人格における主観的**真実**を要求する権利を持つ」と言われねばならない。というのも、客観的に**真実**を要求する権利を持つということは、一般に所有の問題に関してそうであるように、ある与えられた命題が真であるか偽であるかはその人の意志しだいで決まる、と言うのと同じことになるだろうからである。その場合には、そこから奇妙な論理が出てくることになるだろう (Lüge. VIII 426)。

ここでカントが言わんとしていることは、私たちが第一章のはじめに見た、真と**真実**との区別である。嘘で問題になるのは**真実**の方であるのに、コンスタンの主張ではこの区別が曖昧になっているとカントは考える。

カントの考える**真実**とは、人が、自分自身があることながらをそのように信じていることと**言明**の内容が一致していることであり、こうした信念と言明との関係はもっぱら「主観的」なものに留まる。しかしだからこそ、だれでも自分の**言明**における**真実**を他人に誓うことは常に可能である。つまり「自らの人格における主観的**真実**を要求する権利をもつ」のである。そしてまた逆に、**言明**を受け取った人は**言明**の主**に**彼自身の**真実**を要求する権利をもつ。

これに対してコンスタンは、「真理 [Wahrheit] を要求する権利」と言っている。この表現をカントは、「客観的に**真理**を要求する権利」と変換する。すると帰結するのは、私が他人に対して(すなわち客観的に) **真理**を言えと要求することは、その**真理**が真であるか偽であるかの判断の自由が私自身にあることになる、すなわち、私が他人から受け取ったことを真だと思えば真になり、偽だと思えば偽になる、ということである。ことがらの**真偽**が私の意志に依存する、ということは、まるで**真理**というものが人の所有物になったかのような状態であり、これはおかしな論理だとカントは言う。

### 言明における**真実**は人間の形式的義務である

嘘をつくときに問題となる**真実**をこのように定義し直してから、カントは二つの問いを立てる。

第一の問題は、「はい」か「いいえ」で答えざるをえないような場合に、人は不**真実**である**権能** (権利) を持つのか、という問題である。第二の問題は、不当な強制によって強要された言表において、自分に迫っているその悪行そのものを防止したり他人を守ったりするため**に**、不**真実**であることは義務的でさえあるか、という問題である (Lüge. VIII 426)。

ここでカントは、人は不**真実**である**権利**を持つかどうか、すなわち嘘をつくことが許されるかどうかということと、やむをえない場合には嘘をつくことが**積極的な義務**であるかどうかと、いうことを分けて考えている。その上で、カントの回答が始まる。

しないですますわけにはいかない言表における真実は、たとえその結果として自分や他の人にどんな大きな不利益が生じようとも、万人に対する人間の形式的義務である。そしてなるほど私は、私を不当に言表へと強要する者に対しては、たとえ虚偽の言表を行っても、不正をすることにはならないけれども、とはいえしかし、私は（法律家の意味においてではないにしても）嘘と呼ばれうるそのような虚偽の言表によって、本質的な点で義務一般に対して不正を行うことになるのである。すなわち、私は、自分に責任のあるかぎりにおいて、言表（言明）一般の信用をなくさせ、したがってまた、契約に基づくすべての権利を無にし、その力を失わせるのである。それは、人間性一般に対して加えられる不正なのである（*Lüge*. VIII 426）。

ここで述べられている論点を一つ一つ確認していこう。まず、「しないですますわけにはいかない言表」とはどのような場合を意味するのかというと、これが『はい』か『いいえ』で答えざるをえないような場合』（*Lüge*. VIII 426）とか「その告白を避けることができない場合』（*Lüge*. VIII 428）とも表現されていることから明らかのように、質問に対して沈黙し続ける選択肢がない場合である。これは、『コリンズ記の道徳哲学』の窮余の嘘の議論で出てきた状況である。

カントはここでは、窮余の嘘が許される場合として、（一）「私が自由するように私に向けて行使された暴力によって強制されていて」、（二）「しかも私の発言が不正に使用され」、（三）「そして私が沈黙によって自分を救うことが不可能である」場合にかぎると言っている（*Collins*. XXVIII 448）。『コリンズ』での窮余の場合に関するこの定義と、『嘘』論文での殺人者の例を見比べれば、殺人者の例は、明らかに窮余の場合に該当する。すなわち、殺人者の例において私は、殺人者はきつと私を暴力か脅迫をもって問い詰めており、私に沈黙を許さないでいる。そして私がもし「はい」と答えるやいなや殺人者は家に押し入って友人を殺そうとするであろう。ゆえに、この場合においては、少なくとも『コリンズ』でのカントの主張に従うなら、嘘は急迫不正の危険から逃れるために免罪されるはずである。

しかし、『コリンズ』とは反対に、カントはここでは明らかに、嘘に罪を認めている。もっと正確に言えば、嘘を不正（不法 *Unrecht*）行為と断言している。その理由は、言明において真実を言うことは、「人間の形式的義務」であるからである。カントは『嘘』論文の後の方でこれを「無条件的な義務」と言って繰り返し強調している。そしてこの場合、嘘を言うことによって生じる不利益は、他人に対するものであれ自分に対するものであれ一切考慮されないということも述べている。これは、今まで確認してきた、嘘に関するカントのもっとも基本的な立場である。

さて、嘘は形式的に罪を犯しており、そこでは嘘による帰結は度外視されるというおなじみの議論のほかに、カントはここでこの論文以前には聞きなれないある表現を繰り返している。それは、「義務一般に対する不正」あるいは「人間性一般に対する不正」という論点である。

カントはここで「なるほど私は、私を不当に言表へと強要する者に対しては、たとえ虚偽の言表を行っても、不正をすることにはならない」と言っている。これは、殺人者の例において私が嘘をついたとしても、それはたとえば、偽りの約束をして他人から金を奪うというような特定の



法律に違反する種類の嘘ではないという意味である。つまり、ここでの嘘はある特定の義務に違反する行為として不正といわれるのではない。だが、「とはいえしかし、私は（法律家の意味においてではないにしても）嘘と呼ばれうるそのような虚偽の言表によって、本質的な点で義務一般に対して不正を行うことになるのである」とカントが述べていることから、カントは特定の法によって規定されるのではない義務に対する不正を問題にしているといえる。この点を詳細に検討していこう。

### 嘘は法義務一般すなわち人間性一般に対する違反である

カントは、特定の法規定に背く行為としてここでの嘘を想定しているわけではないにしても、依然としてこの嘘を法的に問題にしている。それは、カント自身による次の注によって明らかである。

私はここではその原則を、「不真実は自己自身に対する義務に違反することである」と言うほどまで先鋭化したいとは思わない。というのも、これは倫理学に属することであるが、私がこの論考で問題にしているのはひとつの法義務についてだからである（*Ljige*, VIII 426）。

第一・二章で見たように、嘘は、カントによれば、もともと厳密な意味では、自分自身に対する義務の違反である。この義務が条件として満たされている場合にしか、他人に対する義務としての真実の義務は遵守されることができない。しかし、『嘘』論文では、このような厳密な意味での、倫理学に属するものとしての真実の義務を扱っているのではなく、法義務としての真実の義務を扱っているとカントは言う。法義務を扱うといっても、カントは法律家としてそうするのはない。彼は、自身の立場と法律家のそれとを峻別して次のように述べている。

嘘は、他の人に対する故意の非真理の言明「*vorsätzlich unwahre Declaration*」とたんに定義されればよいのであり、それが他の人を害するものでなければならぬという付記を加える必要はない——法律家は「嘘とは、他人の害になる偽言である」*「mendacium est falsiloquium in praejudicium alterius」*という定義を必要とするのであるが。というのも、嘘は常に他の人を害するからである。すなわち、たとえだれか特定の他人に害を与えはしない場合でも、法の源泉を使用不可能とすることによって人間性一般に害を与えるのである（*Ljige*, VIII 426）。

ここでカントは、法律家の嘘の定義は、自分（倫理学者）の嘘の定義よりも狭いと言っている。それは、法律家の扱う嘘が、特定の他人の権利侵害を伴うもののみを指すからである。こうした法律家の意味ではなくても、嘘は他人一般の権利を侵害するのだとカントは考えている。人間性も同様に考えることができる。それは、「法の源泉を使用不可能にする」と表現と「人間性一般への害」という表現によって言い換えられる。

したがって、カントがここで問題にしたがっている法とは、さまざまな特殊的法を可能にする、「法という概念そのもの」であり、さらに特定の人格における特殊的人間性を可能にする「人間性という概念そのもの」であると理解できるのである。この解釈を裏付けるカントの叙述はすでに引用されている。

「嘘をつくことによって」私は、自分に責任のあるかぎりにおいて、言表（言明）一般の信用をなくさせ、したがってまた、契約に基づくすべての権利を無にし、その力を失わせるのである。それは、人間性一般に対して加えられる不正なのである（*Litge. VIII 426*）。

特定の言明において嘘をつくことは、それ自体で、言明一般に対する信用、すなわち言明の内容と言明主体の心術が一致していることへの信用を失くさせるのであり、それは人間の間で行われるさまざまな契約（法的行為を含む）の効力を無にするのだとカントは言う。そしてそれは人間性一般に対する不正であるとカントは言う。なぜなら、人間性の概念は権利の概念を含むものであるから（*MS. VI 236-41*）。ゆえに、法義務と人間性とは不可分の関係にあるといえる。

さてもう一度「法義務一般」という論点に戻ろう。法義務について思い返してみれば、『人倫の形而上学』でカントは、他人に対する完全義務、すなわち他人の権利を侵害しない行為のみが法義務として扱っていた。そのことから考えると、『嘘』論文でのカントの法義務概念は『人倫の形而上学』のそれよりも広いように思われる。実際、谷田は、『嘘』論文ではそれまでのカントの法義務概念が拡張されており、人間性一般に対して加えられる不正までも含むようになって指摘している<sup>49</sup>。

しかし、確かにカントはほかの倫理学の代表的著作ではこの考えに言及していないが、実は『コリンズ』の「他人に対する義務」の、法的な義務の箇所においてすでにこれと同じことを書いているのである。

私が、私にいつも嘘をついている人に対して嘘をつき返したとしても、不正を行ったことにはならないが、私の行為は人間性の法 [Recht 権利] に反している。なぜなら私は人間の社会を存立可能にする条件と手段に反して行為したからである。……要するに、何か「ある発言」が人間の特定の法 [権利] に反していないとしても、それでもそれが人間性の法 [権利] に反しているという理由でそれはすでにひとつの嘘なのである（*Collins. XXVII 447*）。

したがってカントは早くから、嘘に、法一般・人間性一般に対する不正を認めていたということができ、法概念が『嘘』論文においてはじめて拡張されたというわけではないであろう。

また、カントが嘘は法一般に対する不正であると言うとき、一回の嘘が即座にすべての言語の信用やすべての契約の効力を失わせるのだと言っているわけではない。これは、嘘が蔓延すると

いずれそのような事態が生じるといふ長期的な視点から言っているのである。これは第一章で見た『基礎づけ』嘘の格率の普遍化テストの視点にほかならない。したがって、『嘘』論文での主張は、『基礎づけ』での理論に基づいているのだ。そして、カントがここで嘘を、法を含む人間の社会的関係に対する危険と捉えており、さらにそれを人間性に対する危険であると考えている立場も、すでに確認したカントの特徴である<sup>50</sup>。やはりカントにおいては社会性と人間性とは、言語という共通項を通して密接に関係しているのである。

ここで言えることは、法の概念にしろ、普遍化テストの考え方にしろ、社会性・人間性の重視にしろ、カントの視点はどこをとっても形而上学的な次元にあるということであろう<sup>51</sup>。コンスタンは、誠実の義務を厳密に遵守すれば社会が不可能になると主張する。確かに、殺人者の例を考えればコンスタンの言い分はよく分かる。しかしながらカントの関心は、そうした現実社会の特殊状況にはない。カントからすれば、誠実の義務が厳密に遵守されないことこそが社会を、というより社会という概念を不可能にする。このことが問題なのである。したがって、この論争において、カントとコンスタンとは、そもそも法や社会に対する立場が異なっている。

そして以下のことも見えてきたように思われる。人間性を毀損するという嘘の悪さは、『嘘』論文以前からのカントの中心的主張であることをこれまでずっと見てきた。しかし今、『嘘』論文を見ることによって、人間性の概念が複雑になったように思われる。ここでいったん整理しておく。

嘘は人間性を毀損するとカントが言うとき、人間性を複数の意味で用いていると考えられる。人間性とは、まず第一に、叡智界と感性界の両方に属する存在としての理性的存在者が、叡智界の道徳法則に従うあり方を言う。そして嘘に関して問題になる人間性とは、思考の伝達という言語の目的にしたがった使用をすることである。この場合特定の人格における人間性と、人間性一般を指して言う場合とがある。ある人が嘘をつくとき、その人は、自分に与えられた言語能力の目的に反することによって、自分自身の人格のうちにある人間性を毀損する。しかし、言語はあらゆる人間に与えられているものだから、彼は同時にあらゆる人格の内の人間性をも毀損する。したがって人間性とは、自分自身に対するものだけを指すときと、自分自身を含めたあらゆる人格の内の人間性を指すときとがある。

嘘はこの両方を毀損する。逆に、真実を言うことは、自分自身の人間性を尊重することである<sup>52</sup>。すでに第一章で引用した箇所だが、カントは『コリンズ』でも嘘は言語の信用を失くさせ、社会を不可能にする<sup>53</sup>と述べている (Collins: XXVII 444)。

<sup>51</sup> デリダは History of the Lie: Prolegomena, in *Without Alibi*, trans. Peggy Kamuf, Stanford University Press, 2000, p.44. において『嘘』論文でのカントの立場を「メタ法的 (meta-juridical)」と表現している。また、デアハルト・シェーンリッヒも、『カントと討議倫理学の問題——討議倫理学の限界と究極的基礎づけの価値／代償について——』(加藤泰史訳、晃洋書房、二〇一〇年)において、カントがここで問題にする法とは「特定の法のことを言い表しているのではなく、法的空間そのものを根源的に規定するものとして、あらゆる特定の法の必要条件を定式化したものにほかならない」と言っている(一〇頁)。この論文でのカントの法に対する立場がよりプリミティブな次元であることは、解釈者たちに共通する見解であるといえる。そしてそれは社会に対しても言えることである。

と同時にあらゆる人格の人間性を尊重することでもある。ここで、カントにおいて自分自身の人間性を尊重することは自分自身に対する義務であるという定義を思い起こせば、他の人格の人間性を尊重することは他人に対する義務であるということになる。そして結局、これら二つの義務の内容は、真実の言明をするという同一の行為によって果たされる。ゆえに、嘘に関して、自身に対する義務は、同時に他人に対する義務を含むのではないかという、私が第二章第一節で立てた推測は論証されうるように思われる<sup>8</sup>。実際、カントは『嘘』論文において真実の義務を法義務一般だと言っている。法義務とは他人に対する義務であるので、真実を言うことはやはり、それ自体において、自分自身に対してと他人に対してとの両方に向けられた義務であるように思われる。

### 行為と偶然的帰結の分離

さて、『嘘』論文でカントが強調している論点として、行為と行為の帰結を分けて考えるということにも注意深い分析が必要となる。これも、『基礎づけ』に代表される、カントの実践哲学を特徴づける、道徳的行為の判断に関する反帰結主義に基づいている。

今の人殺しの例でいえば、私が真実の義務にしたがって、殺人者に、友人が家にいると答えたことによって、友人が殺されてしまったとしても、それは私の真実を言う行為が原因となって友人の死という帰結を引き起こしたわけではない、とカントは言う。そうではなくて、友人の死は「偶然によって引き起こされ」たのである (*Lüge*: VIII 428)。

というのも、真実を言うことで必ず友人が殺されるわけではなく、助かることもあるかもしれないからだ、とカントは言う。たとえば、友人が家の中にいると聞いた殺人者が家に押し入ってきて、友人は気づかれずに外へ逃げ出して殺されずに済むことがありうるし、あるいは、殺人者が友人を探している間に駆けつけた隣人によって取り押さえられることもあるかもしれない (*Lüge*: VIII 427)。逆に、嘘を言うことで必ず友人が助かることも限らない。というのも、私が殺人者に友人はいないと答えたあとで殺人者が立ち去ろうとしたときに、私が気づかないうちに外へ出ていた友人と鉢合わせになって犯行が行われてしまうかもしれないからだ。要するに、真実を言うにしろ嘘をつくにしろ、その結果、友人にどのような損益が及ぶかということは予測できないことであり、それはただ偶然に左右される問題だとカントは考えている。

しかし、カントによれば、コンスタンはこの点を十分に考慮していない。ゆえにコンスタンは、私が真実を言って友人に害が及んだ場合には、私はその害に対して法的に責任があるという誤解に陥るのだとカントは言う。

「そのフランスの哲学者」は、その告白を避けることができないときにある人が真実を言う

<sup>8</sup> 嘘に関する義務という限定を外した場合に、自分自身に対する義務一般が他人に対する義務一般を含むとまで主張しうるかどうかについては、もっと精密で大規模な考察が必要とされる。しかしながら、自分自身の人間性を尊重することが同時に他のあらゆる人間性を尊重することになるという構造はどの義務にも共通だといえるので、このより一般的な主張が立つ目処もあるように思われる。

ことよって他の人を害する (noceat) 行為を、ある人が他の人に不正を犯す (laedit) 行為と混同したのである。言表の真実が家に潜んでいる人に害を与えたとしても、それはたんに偶然 (casus) であり、(法律的な意味における) 自由な行為ではない。……したがって、ほんとうは彼自身が真実の言明によつて被害者に害を与えるわけではなく、偶然が害を引き起こすのである (Lige. VIII 428)。

私が殺人者に真実を言った場合に友人が害されたとしても、それは私の意志によつて必然的に行われた自由な行為ではない。そうではなく、それはたんに偶然的に引き起こされる出来事である。ゆえに私には法律的に帰責事由がない。これがカントの言い分である。

しかし、だからと言って、私が今の状況で嘘をついた場合、かつ偶然に友人が死んでしまった場合にも、私は彼の死に対する帰責を受けないというわけではない。カントはこう述べている。

この善意の嘘は、偶然 (casus) によつて、市民社会の法に従つて処罰されることになる場合もありうる。つまり、たんに偶然によつて犯罪性を免れるにすぎないものは、外的法律によつて不正と有罪判決されることもありうるのである (Lige. VIII 427)。

私が殺人者に嘘をついて友人が助かった場合、それは運よくたまたまそうなただけであるにすぎず、私に帰責が及ばないのは偶然のおかげであるだけである。だから、もし運悪く友人が死んでしまった場合には、私に帰責が及ぶ可能性があるのである。予測できない偶然の結果に対して人が法律的に責任を負わねばならないというこのカントの主張は、一見理不尽に見える。しかし、ここでカントが言おうとしていることは、現実には人が法律でそのように裁かれねばならないということではない。カントはそのような場合が「ありうる」と言っているだけなのだから。そうではなくて、嘘をつく人は法律によつてそのように裁かれてもしかたがないということを行っているのである。なぜなら、私は真実の義務に違反しており、その限りで法一般に対する不正を犯しているのです、殺人の帰責に対抗する法的権利を失っているからである。

ゆえに、真実の義務にしたがっている場合には、その偶然的結果がどのようなものであれ、法的に責任を負わされることはない。なぜなら、私は法一般にしたがっており、殺人の帰責に対して対抗しうるからである。このことは、カントが「しかし、きみが厳格に真実をかたくまもつたとすれば、たとえその予測できない結果がどんなものになろうとも、司直はきみに何の手出しをすることもできないのだ」(Lige. VIII 427)と書いていることから明らかである。

## 義務と権利

行為とその偶然的帰結に関するカントの議論を追ってきたが、嘘の不正を認めるために嘘による偶然的帰結に依存する必要はない、ということと、嘘による偶然的帰結の責任を行為者に帰しうる、ということとは混同されてはならない。これら二つは別個の、しかしながら分かちがたく結びついている問題である。すなわち、義務と権利の問題である。

嘘が、それがもたらす帰結と無関係に罪であるということは、カントの中で一貫した定義である。ゆえに嘘はそれ自体で義務に、もつといえは義務一般に反している。義務の遵守なきところに権利は生じない。カントは、『人倫の形而上学』の「法論の形而上学的基礎論」で、「私たちは私たち自身の自由をただ道徳的命法によってのみ知るのであるが、この命題からして、他人たちを義務づける能力、すなわち権利の概念が、あとから展開せられうる」(MS. VI 239)と述べている。ゆえに、嘘をつくことで義務一般に反しているものは、自らの権利一般の概念に傷をつけるのであって、そのために起訴される可能性を作るのである。

というわけで、カントはコンスタンの「真理を言うことは義務であるが、しかし、真理を要求する権利を持つ人に対してだけそうであるにすぎない」という命題を自分の原則として受け入れない、と断言する (*Lüge*. VIII 428)。その理由は、第一には、最初に私たちが分析したように、その命題自体が嘘において問題になる真実に関して誤った認識をしているという理由である。そして第二には、「真実の義務は、この義務を果たさねばならない相手と果たさなくてもよい相手とを区別したりはしないのであり、むしろ、それはどんな状況においても妥当する無条件的な義務であるからである」(*Lüge*. VIII 429)。

カントは、こう答えることによって、論文の最初の方で自らが提示した二つの問いに一度に答えているように思われる。というのは、第一の問いは、人は不真実である権利を持つのか、ということであり、第二の問いは、嘘をつくことが義務である場合が存在するのか、ということであったが、カントの「言明における真実は無条件的な義務である」という答えは、この二つの問いに同時に否定の回答を与えるからである。義務の概念と権利の概念が結合しているということに基づけば、言明における真実が無条件的な義務であるという命題には、人はいかなる場合にも不真実である権利をもたないということが論理的に含まれている(第一の問いに対する答え)。そして、嘘をつくことが義務であるためには、嘘をつくための権利が存在しなければならぬが、そのような権利を人がもつ場合はないので、嘘をつくことが義務である場合は存在しないということになる(第二の問いに対する答え)。

### 法則と例外

以上のことから、『嘘』論文でカントは、どの著作におけるよりも厳しい仕方でも真実の義務の絶対性を主張しているということがわかる。ゆえに、どんなに急迫不正の状況においても嘘は許されるものではないという結論に至るのであるが、カントはこのことを、法則とその例外という概念に置き換えて主張し直す。これが『嘘』論文中で展開されるカントの最後の論点である。カントは次のように書いている。

真実は、契約に基づくすべての諸義務の基礎と見なされねばならない義務であり、そしてその法則は、それにたとえほんの少しの例外でも認めるとぐらついで役に立たなくされてしまふ。それゆえ、「すべての言明において真実」[*wahrhaft*]であること(*ehrlich* 正直)は神聖な、無条件的に命令する、いかなる便益によっても制限されない理性命令なのである(*Lüge*。

真実を言う義務は、どんなにやむをえない状況であっても、友人の命を助けるといふ重大な目的や結果のためであっても、守られないことが許される義務ではない。もし状況によって真実が守られないことが許されるならば、この義務は、自分以外のほかの条件に従属することになる。真実の義務はそのような義務ではなくて、どのような便益にも左右されない、したがって「無条件的な理性による命令」なのであって、ゆえにどのような状況においても妥当する「法則」なのである。法則の妥当性が維持されるには、「人は窮余の場合には嘘をついてもよい」という例外が認められることがあつてはならない。カントはこう力説するのである。

カントはこうした法則と例外との関係をより明確にするために、コンスタンの掲げる「中間的原則」へ言及する。中間的原則とは、この節のはじめで見たように、抽象的な第一の原則が現実の事例に適用されるために、第一の原則の正当性を傷つけることなしに、適用のための手段を規定する原則のことであつた。コンスタンはもちろん、真実の原則に対しては、「真理を言う権利をもつ人に対してのみ真理を言う義務」という原則が中間的原則として認められると考えているのだが、カントからすれば、実際コンスタンはこの原則を正しく見つけることができていると言っているのである。

しかしながら、この善良な人物「コンスタン氏」は、真実の無条件的な原則を、それが社会に対してもたらす危険のゆえに、自ら捨て去ってしまったのである。なぜなら、彼はこの危険を防止するのに役立つ中間的原則を発見できなかったからであるが、実際またこの場合にはいかなる中間的原則も挿入されることはできないのである (Lüge: VIII 428)。

カントの、嘘をつく行為と友人が助かるかどうかの帰結を分離する考えによれば、真実の義務に中間的原則を差し挟んで当の状況を打開しようとするコンスタンのやり方は無力である。というのは、友人が助かるかどうかは偶然によって左右されるのであって、私の行為はそれに対して必然的な原因になりえないからである。コンスタンがしていることは、真実の原則を適用するための手段を規定することではなく、そもそも中間的原則を挿入することが不可能な原則にそれを挿入して、結果として第一の原則を廃棄することである、とカントは言う。

さらにカントはコンスタンの表現を引き、コンスタンの間違いを訂正する徹底さを見せる。

「真だと認められた（「アプリアリに認められ、したがって必然的な」と私は付け加える）原則は、たとえ一見したところどんなにそれに伴って危険が生じるように見えようとも、決して捨て去られてはならない」と、著者は言っている。ただし、この場合、（偶然的に）害する危険ではなく、一般に不正を犯す危険のことを考えねばならない (Lüge: VIII 429)。

ここでもカントは、真実の義務に関して、コンスタンは偶然によって他人に害を与えることを

問題にしているから間違っていると指摘する。嘘においてはだれに対する損益も考慮されてはならない。真実の義務に関して問題にされるべき危険とは、この義務一般に対して、したがって「言表一般」という観点における法の源泉」に対して加えられる不正なのである。これは、嘘によって生ずる誰か特定の人に対する不当な結果よりもはるかに悪であるとカントは言う (*Lüge*. VIII 429)。なぜならそのような不当な結果は、必ずしも行為者の理性が命じた原則を前提しているとは限らないからである。それに対して、嘘は形式的な不正であり、行為それ自体が法の源泉を使用不可能にし、したがって人間の権利全体を使用不可能にするのである (*Lüge*. VIII 429)。

カントはまた、法（立法）と政治（行政）との関係にも触れながら、法の尊重を強調する。法を執行するためにたしかに中間的原則は必要であるが、それは法という目的を執行するための手段を含むことができるだけであって、常に政治が法に合わせられていなければならない、すなわち、手段が目的が従属することはあってはならないとカントは述べるのである (*Lüge*. VIII 429)。そしてカントは、次のようにして『嘘』論文を結んでいる。

すべての法的・実践的な原則は厳格な真理を含むものでなければならない。そして、ここでのいわゆる中間的な諸原則は、たんに法的・実践的な原則を実際の諸事例に（政治の原則にしたがって）適用するためのより詳細な規定を含むことができるだけであって、決して法的・実践的な原則の例外を含むことはできないのである。なぜなら、それらは普遍性のゆえにのみ原則という名を用いるわけだが、例外はその普遍性を無に帰せしめようからである (*Lüge*. VIII 430)。

カントの最後の主張からわかることは、コンスタンがやろうとしていることは、原則の事例への適用のための手段を規定することではなくて、原則に例外を設けることによって、原則それ自体を潰してしまうことだ、ということである。なぜなら、原則が原則といわれるゆえんは、それが普遍性、つまりあらゆる場合に妥当するという性格を有しているという点にのみあるのに、例外を認めることはこの普遍性を失くさせることになるからである。

ここでカントは明らかに、窮余の嘘を認めるということを、真実の原則への例外として捉えており、この例外は決して許されないと断言している。これによってカントは、窮余の嘘を一部認めていた講義時代の自分自身と決別しているように思われる。第二章で見たように、窮余の嘘を容認していたときでさえ、カントはこれが道徳性全体を廃棄させる危険を孕むことを非常に懸念していた。しかし『嘘』論文では、こうした懸念を反論の根拠として前面に押し出している。私にはここに、カントが長年に渡る嘘との対峙の末に到達した彼自身の立場があるように思う。そしてまたこの立場は、カント倫理学全体と整合するものであると考える。そのことを確かめるために、最終章では、伝統的なカント解釈者の見解を検討し、それに対する私の見解を示すこととする。



## 第四章 『嘘』論文の解釈

### 第一節 『嘘』論文の解釈史

『嘘』論文に関しては、膨大な量の先行研究がある。それは、この論文でのカントのセンセーショナルな主張が、いかに読者に強い印象を与えるかというものの一つの表れであるだろう。これらの研究すべてを紹介することはできないが、おおまかに解釈を見ていった上で、『嘘』論文研究において最も影響力のあるものの一つであるペイトンの解釈に集中して検討していきたいと思う。

周知のように、『嘘』論文はカント研究の分野の内外を問わず非常に評判が悪い。確かに、殺人者に追われた友人を助けるためであっても嘘を言うことはしてはならないという主張はあまりにわれわれの通常の感覚とは離れているということは否定の余地がない。この感覚に基づき、『嘘』論文でのカントの主張は行き過ぎた厳格主義で、道徳的实践に適合しえない形式主義であるという批判が多くなされてきた。

ガイスマンらや谷田によれば、『嘘』論文の解釈史はだいたい以下のようである<sup>53</sup>。論文発表直後の時期には、ティーフトルンクからメリン、ベルクらのカント学派の多くは、カントの判断とその根拠の議論を広めた。ベルクは、一七九八年のカント倫理学に関する講義で嘘の問題を大きく扱っていた<sup>54</sup>。また、フィヒテも同年の『人倫論の体系』においてカントの主張を支持している<sup>55</sup>。しかしヘーゲルは、こうした流れの中で見失われた「健全なる人間悟性」の復権を目指し、カントの理論は空虚な形式主義だとして批判したことは有名である<sup>56</sup>。

そして二〇世紀以降は、『嘘』論文に対して持たれる「批判者が多い」という印象のもととなるような、この論文に非共感的な立場の解釈が続く。一九二〇年代には、パウルゼンが、五〇年代にはペイトンが、七〇年代にはシュヴァルツ、ホーフマイスター、ウッド、ギリスピー、ヴァーグナー、ボクが、八〇年代にはヴィユマンが登場し、『嘘』論文でのカントの結論に全面的には同意しないものの、カントの擁護を試みるものが多かった。その代表例はペイトンで、彼は、『嘘』論文を、カント倫理学を代表する見解であるとみなすことを拒否し、『嘘』論文と他のカント倫理学とを分離しようとした。ペイトンの影響は大きく、彼にしたがって、「変化する諸状況に関わらず、特殊的道徳法則は普遍性をもつ」という主張——このためにカントが厳格主義と呼ばれる論点——を排除しようとする<sup>57</sup>ことが、当時の欧米系カント倫理学研究の伝統的方向であったようだ

<sup>53</sup> Herausgegeben von Georg Geismann und Harolf Oberer, *Kant und das Recht der Lüge*, Königshausen und Neumann, 1986, Einleitung p.15-20, および岩波書店版カント全集一三『嘘』論文の訳者解説を参考にした。

<sup>54</sup> Johann Adam Berg, Reflexionen über I. Kant's metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Gera und Leipzig, 1798, S.142f.

<sup>55</sup> Werke, hrsg. v. I. H. Fichte, Bd IV, S.288ff.

<sup>56</sup> たとえばヘーゲルの一八一九/二〇年の法哲学講義を参照 (hrsg. v. Dieter Henrich, Frankfurt/M, 1983, S.118f.)。

57。ギリスピールはこの伝統に異を唱えてはいるが、しかし全体的には『嘘』論文でのカントの主張を受容可能なものにしてようと修正を試みようとする点では、伝統的枠組みにしたがっていると見えるだろう。

一九九〇年代に入ってからには、『嘘』論文成立の背景にある当時の政治哲学的・社会哲学的事情を重く見、この論文の眼目は義務の具体的適用の問題ではなく、政治哲学的な主張をすることにあるとする解釈が登場する。たとえば、セジウィックや谷田がこの立場を取っている<sup>58</sup>。それは、一九七〇年代のカントが、フランス革命の混乱をはじめとする社会的・政治的状况に直面したことをきっかけに、暴力や嘘のような完全義務が遵守されることが社会的規模で必要になっていると考えるようになったのではないかという推測に基づいている<sup>59</sup>。

この解釈は、『嘘』論文の最後の部分がかかなり政治哲学的議論に割かれていることからしても、一定の説得力を持つように思われる。しかしながら、私見では、『嘘』論文の中心的話題をカント倫理学本体以外の場所へとずらすことによってあの論文でのカントの主張を緩和しようとしている点で、カントの主張の修正を図るそれ以前の多数派の解釈と同じ分類にあると思われる。

もう一つ、『嘘』論文解釈の現代における別の方向を紹介しておくなら、討議倫理学からのアプローチが挙げられる。この立場では、ハーバマスやアールらが、カント倫理学の精神を受け継ぎながら、それに欠けている行為の帰結の正当な評価を可能にする枠組みを探すことに腐心している<sup>60</sup>。彼らによれば、ある規範的行為の妥当性とそれによる帰結は、それについて討議する参加者全員が合意する場合にのみ認められるものである。つまり彼らは、意志を討議という協働において形成することを目指すのである。この立場は、確かにカントの精神を受け入れやすいものにするのに役立つそうだが、カントの法則の考え方や反帰結主義とは相容れないように思われる。

したがって、従来の多くの解釈は、『嘘』論文でのカントの主張を、カント倫理学の精神と整合するようになり、もっといえばカント倫理学本体から必然的に引き出されるように説明することを目指していないがゆえにカントから逸れる方向に進んでいるように見える。対して本論考の主題は、カントの嘘論をテキストの網羅性に基づいて理解し、その中に『嘘』論文が矛盾なく位置づけられるということを示すことであるので、そのためにはこうした諸解釈と対決することになる。そういうわけで、今から、予告しておいた通り、『嘘』論文の代表的批判者であるペイトンの解釈を見ていくことにしたい。

57 Norman Gillespie, *Exceptions to the Categorical Imperative*, 1974, in *Herausgegeben von Georg Geismann und Harolf Oberer, Kant und das Recht der Lüge*, Königshausen und Neumann, 1986, p.94.

58 S.Sedgwick, *On Lying and the Role of Content in Kant's Ethics*, in *Kant-Studien* 82, 1991. および、谷田信一、岩波書店版カント全集一三『嘘』論文の訳者解説。

59 谷田信一、岩波書店版カント全集一三、『嘘』論文の訳者解説、四九二頁。

60 ゲアハルト・シェーンリッヒ『カントと討議倫理学の問題——討議倫理学の限界と究極的基礎づけの価値/代償について——』、加藤泰史訳、晃洋書房、二〇一〇年（フランクフルト初版、一九九四年）、序論および第一章を参照。

## 第二節 ペイトンの解釈

### ペイトンの主張の概要——「必要な例外」の容認

ペイトンは、『嘘』論文でのカントの主張に反対の立場を取りながら、この論文のためにカントの実践哲学全体までもが不合理な厳格主義・形式主義であるという非難からカントを擁護する目的で *An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics* (Kant-Studien 45, 1953/54 所収) という論文を書いている(以下、ペイトンのこの論文の参照箇所は *Paton. p.* という形で本文中に示す)。

ペイトンの主張の要旨はこうである。すなわち、「カントは彼の道德の諸原理(moral principles)に対して必要な例外(necessary exceptions)を認める」ことを見落としており」(*Paton. p.190*)。それゆえにカントの学説は明らかに常識に反したものになってしまっている。『嘘』論文で問題になってくるような状況下では、嘘をつかない義務に対して友人の生命を助ける義務が優先するはずである。カントの他の諸著作を見渡してみると、厳格な義務あるいは完全義務に対して必要な例外がありえないと彼が常に考えていたようにには思われないし、また特に、真実の完全義務についていっても、それに対する例外を認めていなかったわけではない(*Paton. pp.198-201*)。

ペイトンによれば、『嘘』論文は、七三歳を過ぎ、老いによって短気になったカントが、自分が代表するところの「ドイツの哲学者」を非難され「愛国的憤り」に駆られた結果、「フランスの哲学者」に対して挑んだ論争である(*Paton. p.193-4*)。嘘に必要な例外を認めていた「一七八〇年代のカントにおいては明らかだった真理が、一七九七年には隠れてしまったにちがいない」(*Paton. p.201*)。したがって、「われわれは一時の無分別をカントの倫理学説全体を解釈するための最終的な鍵として受け入れることを拒まねばならない」(*Paton. p.201*)。

では、ペイトンの主要な論点である「道德の諸原理(principles)に必要な例外(exceptions)を認めることの妥当性」について詳しく見ていくことにする。そのためには、「原理(principle)」と「例外(exception)」という概念の多義性を確定しなければならない。まずペイトンは、カントやカント解釈者の多くが多義的に用いている「原理(principle)」という概念を明確化することから着手する。

ペイトンによれば「原理(principle)」は、カント倫理学において次の三つの意味で用いられ、それぞれ次元を異にする概念である。第一に、厳密な意味では、「道德原則(moral principles)」であり、これは定言命法のさまざまな形で現れるものである。たとえば、「汝の意志の格率が、常に同時に普遍的法則になることを意欲できる格率に従ってのみ行為せよ」とか「理性的行為者を常に目的それ自体として扱い、決して手段としてのみ扱ってはならない」という法式のことである。この道德原理には、カントが常に主張しているように、「いかなる例外もありえない」(*Paton. p.191*)。

それより低次の第二の意味は、「道德法則(moral laws)」であり、これは道德原理が「ある経験的な特徴も有すると思われる有限な理性的存在者としてのすべての人に対して適用され」たも

のである (Paton. p.191)。たとえば「汝殺すなかれ」や「汝嘘をつくなかれ」というものがこれにあたり、これは「人間の「殺す」能力や「嘘をつく」能力という経験的な特徴に関して適用されたものである。道徳法則には、傾向性の満足を目的とする「恣意的な例外 (arbitrary exceptions)」はありえない。しかしながら——おそらくカント自身こう考えていたとペイトンは推測するのだが——、特定の状況においては「必要な、あるいはしるべき例外 (necessary or due exceptions)」がありうる (Paton. p.191)。たとえば死刑執行人や兵士による殺人は「汝殺すなかれ」の「必要な例外」である。カントは実際、死刑や戦争時の殺人を容認していた。

これらの、特定の種類の人に対して義務として合法的に適用される原理を「道徳規則 (moral rules)」という。これが「principle」の第三の意味である。これに対する必要な例外がありうるということは、これより高次の道徳法則に必要な例外がありうるということから明らかである (Paton. p.192)。

### 義務の衝突

そしてペイトンは、『基礎づけ』の「完全義務」と「不完全義務」の区別を道徳法則に当てはめることによってさらなる区別を行う。すなわち、「道徳法則」が命令する義務は、完全義務と不完全義務に分けられる。カントは『基礎づけ』で完全義務のことを「傾向性を利するための例外を何ら許さない義務」(Gr. IV 421)であると述べており、このことからペイトンは、「カントは、したがって、不完全義務は傾向性を利するための例外を許すということを示唆している」(Paton. p.192)と考えている。こうした義務の厳格性に基づいて、ペイトンは完全義務を命じる道徳法則を「厳格な道徳法則」と呼び、不完全義務を命じる道徳法則を「広い道徳法則」と呼ぶ。

ペイトンは、カントが、不完全義務は傾向性に基づく例外を許す義務であると示唆しているという想定に基づいて次の想定に進む。すなわち、傾向性に基づく例外、すなわち「恣意的な例外」が許されるならば、それよりも厳格な理由——すなわち義務——に基づく必要な例外が許されることは理にかなう、と行うことである (Paton. p.192)。

不完全義務が、それよりも強い義務、すなわち完全義務によって退けられることがあるならば、ある完全義務が別の完全義務によって退けられることはあるのではないだろうか、とペイトンは推測する。その場合、完全義務にも例外があることになるが、それは明らかに恣意的な例外ではなく必要な例外であろう、とペイトンは言う。なぜなら、その例外は義務に基づいているのだから。

そしてペイトンの関心は、次のことにまで進む。それは、ある完全義務がある完全義務に優先する場合があるならば、特別な状況においては、ある不完全義務がある完全義務に優先することがあるのではないか、ということである (Paton. p.193)。「この問いに対する人間的で合理的な答えはきつと、道徳法則に対して、さらに言えば厳格な道徳法則に対して必要な例外を認めることであり」(Paton. p.193)、「この立場がカント自身の著述と整合するかどうかを示す役割を負っているのが『嘘』論文であるとペイトンは考える。ではペイトンが、『嘘』論文についてどのように解釈しているのかを見ていこう。」

## 『嘘』論文でカントは「必要な例外」を見落としていた

ペイトンの見立てでは、「嘘」論文におけるカントの誤りは、例外を許さない最上の「道徳原則 (moral principle)」と、そのいち適用形である特殊な「道徳法則 (moral law)」とを混同し、後者に必要な例外を許すことをし損なった点にある (Paton, pp.196-7)。これは、『嘘』論文の最後の部分の主張、すなわち、すべての法的・実践的な原則 (Grundsatz) は、それが原則であるために一切の例外を含むことが許されないという主張 (Lüge, VIII 430) の中にあるとペイトンは言う。この主張ゆえに、カントはしばしば不当な厳格主義という非難を浴びせられる。

つまり、ペイトンの見るところでは、カントはこの場合において、真実の義務を一切の例外を許さない道徳原則だと見なしている。これはペイトンからすれば、道徳原則の低位にある道徳法則——すなわち、例外を許す余地を持つ次元の原理——であるにもかかわらず。さらにカントは、例外を正当化しようとする主張はどれもみな特定の人の便宜や傾向性に基づいていると思っっている、とペイトンは考える。しかし、『嘘』論文の殺人者の例では、自他の個人的な利益が意図されているのではなくて、犯罪の防止が意図されているのである。私の行為に人命の救助がかかっていて、私がそれをするのが可能な場合には私はその行為をしないことはできないとペイトンは言う (Paton, pp.197)。

ペイトンにとって、無実の人命を救う義務が殺人者に対して真実を言う義務よりも神聖で重い義務であることは明白である (Paton, pp.198)。これは、「汝の意志の格率が、常に同時に普遍的法則になることを意欲できる格率に従ってのみ行為せよ」という最上の道徳原則が命じることである。ゆえに、私がこの原則に従うことによって、特殊な道徳法則（ここでは真実の義務）に背くことになっても、最上の原則の普遍性を傷つけることにはならない。ここで、ペイトンが行った「principle」の区別が生きてくるのである。

ペイトンは次のように主張する。すなわち、カント自身の理論哲学と並行的に考えてみればわかることだが、因果性の原則がそこから導出される他の諸法則とはまったく異なるように、実践哲学においても道徳原則と道徳法則はまったく異なる次元のものである。「もしわれわれが特殊な因果法則に対する違反を見つけたら、われわれはすぐさまその法則を変えようとしたり、因果性の原則が侵害されるのではなくてむしろ確証されるようなより普遍的な法則を発見しようとする」 (Paton, p.197)。これと同様に、道徳原則は「われわれがある特定の道徳法則に例外を作ることが必要であるとわかった場合に、決して傷つけられることはない」のである (Paton, p.197)。なぜなら、道徳原則のいち適用である「嘘をついてはならない」という道徳法則と同じく、「友人を助けるためには殺人者に嘘をついてもよい」という例外もまた道徳原則のいち適用であるからである (Paton, p.198)。そして人命を助けるという義務は殺人者に真実を語る義務よりも神聖なものであるから、この状況では、嘘は必要な例外であるという理由から許される。

そしてペイトンはこの考え方を、完全義務と不完全義務の優先関係にも適用する。ペイトンによれば、おそらくカントは、真実の義務は完全義務であり、他人を助ける義務は慈悲あるいは親切の義務であると考えていた。かつ、カントは、完全義務と不完全義務の単純な義務強度の比較

によって、真実を言う完全義務の方が優先すると考えていたに違いない。しかし、人命を救う義務は真実の義務よりも神聖なことは明白なので、ここでは、他人を助けるといふ広い義務（不完全義務）が真実を語るといふ厳格な義務（完全義務）に優先しうるのである（*Paton, p.198*）。したがって、『嘘』論文でのカントの主張は、カントの自身の義務論と不整合であり、行き過ぎた厳格主義であるとペイトンは断ずる。

以上がペイトンの解釈の大筋である。しかし私見では、ペイトンの解釈は、例外の容認についても義務の衝突の問題についても誤りがあると考ええる。なぜなら、第一に、ペイトンは、法則という概念が定言命法の必然性の性格を表すものであるというカントの『基礎づけ』や第二批判で中心的主張をこの例外問題において軽視しているように思われるからである。カントの立場にしたがえば、最上の原則である定言命法だけでなく、そこから引き出される道徳法則や規則にも例外は認めることはできない。第二に、不完全義務である人命救助の義務を、完全義務である真実の義務に優先させることはできない。ペイトンは、そのような優先関係に対する十分な論証を行わず、たんに人命救助がより「神聖である」という理由にもとづいて義務の衝突の問題を強引に解決させようとしているように見える。というのも、カントにおける義務づけの強度の仕方は、格率の普遍化可能性に基づくといえるからである。

ペイトンはこれらの点を見過ごしている。ペイトンに対するこれらの反論については第三節で行うことにして、ペイトンの論文の細かい論点を先に検討していこう。それは、『嘘』論文とそれ以外のテキストにおけるカントの主張の整合性の検証である。

### 『嘘』論文以外のテキストとの整合性

カントのテキストの整合性を検証するときのペイトンの着眼点は次の二つである。第一には、カントは一般的に、完全義務に対する必要な例外がありえないと常に考えているのかどうか、第二には、特に、真実を言うという完全義務に対する必要な例外はありえないと常に考えているかどうか、ということである（*Paton, p.198*）。

### カントは一般的に完全義務に対する例外を排除していない

第一の問いに答えるために、ペイトンは、まず『人倫の形而上学』の義務の衝突についてのカントの叙述を挙げる。その部分でカントは、複数の義務の根拠があり、義務が衝突しているような場合でも、ただそう見えるだけであって、その場合必ず一方の根拠が義務ではないので、「義務の衝突は全く考えられない」（*MS, VI 224*）と書いている。というのも、常に「より強い義務づけの根拠が場所を占める」のであるから、対立する二つの根拠が同時に義務であることはありえないのだとカントは考える。

ペイトンは、この「より強い義務づけの根拠が場所を占める」という定義に基づいて、『嘘』論文の状況下ではより強い義務づけの根拠を持つのは真実を言う義務ではなくて人命を救う義務であるので、後者の義務が場をここで遵守されるべき場を占めるのだと言っている（*Paton, p.198*）。

しかし、さきほど述べたように、ペイトンはカントの言う「義務づけ」の意味を適切に理解し

ていないように思われる。実際、ペイトンは、真実の義務よりも人命を助ける義務の方が明らかに神聖で、優先的であるということしか論拠を示していない。この考えは、確かに常識的ではあるかもしれないが、カントの著述において根拠をもちうるのか疑問である。この点は、もう少し後で詳述しよう。

次にペイトンは、同じく『人倫の形而上学』の徳論における決疑論を取り上げる。決疑論についてカントは次のように説明している。

倫理学は、それがその不完全義務に許す活動余地のゆえに、ある格率が特殊な場合においていかに適用さるべきかに決着をつけるよう判断力に……要求するところの疑問に陥らざるをえない。このようにして、倫理学は決疑論〔Kasusistik〕に陥るのであるが、この決疑論については法論はなにも知らないのである (MS. VI 411)。

カントは実際に徳論の各所で決疑論の問題提起をし、それに回答を与えないでおくということをしている。カントはおそらく判断力を鍛えるための練習問題のようなつもりでそうしているのだと思われるが、ペイトンはカントが決疑論に明確な回答を与えていないことを、カントが義務に対する例外を排除していないことだと解する (Paton, p.199)。しかし、ペイトンはカントの決疑論に対する次のような立場を考慮してもいる。

それゆえ、決疑論は、一つの学問でもなければ、その一部でもない。というのは、もし学問であるとしたら、それは教義学になってしまうであろうからである。それは、あるものがいかにして見出されるか、についての教説というよりはむしろ、真理がいかにして求められなければならないかという訓練である。それゆえ、決疑論は……体系的にはなく、むしろ断片的に倫理学の中に織り交ぜられて、ただ注釈と同様に、体系につけ加えられているのである (MS. VI 411)。

ここでカントが言っているように、各決疑論の問題は、実際に徳論各論の末尾に注のように与えられているにすぎない。だからペイトンも、決疑論はカントの教説の本体ではないので、義務に例外を認める決定的な根拠にはならないが、しかしそれをカントが排除していないということの手がかりにはなるのだと言う。私も、ペイトンが認めるように、決疑論によってカントの例外に対する立場について決定的なことを言うことはできないと考える。ただし、カントが決疑論に対して無回答でいることは、例外を肯定することにもならないことだけは確かである。

そしてまたペイトンは、カントは実際に死刑や戦争時の兵士による殺人を是認しており、これは事実上「汝殺すなかれ」という道徳法則の例外であると主張するのである (Paton, p.199)。確かに、カントは死刑をいろいろな箇所で認めているし、むしろ死刑はそれに値する罪を犯した者

には必ず与えられなければならない必然的な罰であると言っている<sup>61</sup>。ペイトンにとっては、これは強い論拠であるようだが、しかし、カントが定言命法として「汝殺すなかれ」という法則を挙げているところはないし、ペイトン自身、これをカントがどこで言っているのかを示していない。

カントは『基礎づけ』の第一章で、自分が義務の概念を扱うときには「もともと義務に反すると認められるすべての行為を度外視する」(Gf: IV 397)と言っていて、この本の中では殺人を問題にしていないし、また『人倫の形而上学』でも殺人の罪を扱った箇所はない。ゆえに、殺人は著作で扱うまでもない悪であるとカントが考えていたと言えるかもしれない。しかし、実際、カントは法に基づいて人を殺める制度が正義であると考えていたのだし、殺人一般が自殺や嘘のような完全義務違反と同じ仕方、格率の普遍性が棄却される行為かどうかは微妙な問題である。以上のことから、ペイトンの「汝殺すなかれ」の法則とその例外が、必要な例外を支持する積極的な根拠になるとは言いがたいように思われる。

したがって私にとって、ペイトンの挙げる根拠はどれも説得力を持つようには見えなかったのであるが、ともかくペイトンはこうしたテキスト解釈に基づいて、第一の問い、すなわちカントは一般的に、完全義務に対する必要な例外がありえないと常に考えているのかどうか、に対して「否」と答えているのである。

### カントは真実の義務に対する例外を排除していない

そして、カントが完全義務の中でも特に真実を言うという義務に対する必要な例外はありえないと常に考えているかどうか、という第二の問いに対しても、ペイトンは「否」と答えるのである。

はじめにペイトンが挙げる根拠は、『人倫の形而上学』法論でのカントの嘘についての定義である。そこでカントは以下のように書いている。

法的な意味においては、ただ或る他人の権利を直接的に侵害するような偽りだけが、たとえば、或る人から他人のものを奪う目的で、同人と契約を締結したと詐称するような場合（詐欺的な偽言 *falsiloquium dolosum*）だけが、嘘と呼ばれるべきである (MS: VI 238)。

ペイトンは、ここにおいてカントは『嘘』論文において彼自身が退けたものとまさに同じ主張を受容していると言っている (Paton, p.199)。すなわち、「法律では、特定の誰かに害を与える不真実のみが嘘と呼ばれる」という主張を『人倫』の法論でははっきりとしているのに、『嘘』論文では、「嘘は誰か特定の人に害を与えなくても、法一般あるいは人間性一般に対する不正である」と言っていて、これは嘘の法的定義として一貫していないとペイトンは言いたいのである。

第三章で見たように、『嘘』論文では、嘘の法的定義が拡張されたかのように見えることは確か



である。しかしながら、『嘘』論文ではカントははっきりと、法律家と自分の立場（倫理学者）とを分けて、自分が問題にする嘘は法律家のそれよりも広いものであると言っている。カントがそこで問題にしたかったのは、特殊的法とそれへの特殊の違反ではなくて、法という概念一般とそれへの一般的不正であるというのが私の見解である。ゆえに、『嘘』論文と、『人倫の形而上学』の法論のこの部分では、カントは違う立場から「法的」という言葉を用いていると考えてみてはどうだろうか。すなわち、『人倫』法論では、法律家と同じ狭い意味で嘘を「法的」に定義しており、『嘘』論文ではそれよりも広い意味で「法的」嘘を論じているということである。もともと、広義の法的嘘を問題にする姿勢は、『嘘』論文以前からカントに見られたものであるということはずでに示したように、『人倫の形而上学』のこの箇所が狭義の法的嘘を論じているからと言って、カントがこのときに広い意味での法的嘘という概念を持っていなかったということにはならないだろう。

次にペイトンが持ち出すのは、カントは『人倫の形而上学』徳論第九節と『人間学』第十四節において、世辞は嘘とはみなされないと言っている、ということである（*Paton, p.200*）。この問題については第二章で詳細に論じた通り、確かに世辞は嘘ではないのである。なぜなら、世辞は、それを発する側も受け取る側も、「これは世辞である」という同じルールを共有しており、発する側がそのルールを逸脱しない限り欺きにならないからである。しかしこれは、カントの嘘の定義上、「世辞は嘘ではない」のであって、ペイトンの欲しい「真実の義務に対する必要な嘘という例外」ではないのである。

最後に、ペイトンが最も有力な証拠として挙げるのは、一七八〇年代の講義でカントが「窮余の嘘」を認めているということである。ペイトンは、講義録がカントの思想を正確に伝えていない可能性があるという困難を抱えることを認めながらも、当時のカントの議論の広い流れは知ることができるとしている（*Paton, p.200-1*）。この点については私も同意する。

『コリンズ記の道徳哲学』や『ムロンゴヴィウス道徳哲学』で、カントは窮余の場合の定義に厳格な制限を与えながら、自己防衛として嘘が免罪される場合があるとしている。これは誤った厳格主義からはまったく自由である、とペイトンは言う。窮余の嘘は、傾向性に基づく恣意的な例外とはまったく違う必要な例外である。ゆえに、私が強奪者から自分を守るための嘘が許されるならば、他人の命を守るために嘘をつくことが許されるのは疑いようがない。一七八〇年代のカントの主張に従えば、一七九七年の『嘘』論文で問題になっている窮余の場合に妥当な解決を与えることができる。この点で一七八〇年代のカントの道徳的教説は成熟していた。しかしそれが九〇年代になって誤った方向へ行ってしまったのである。このように考えることで、ペイトンは、カントは「一時の無分別」であるたった一つの論文のために厳格主義の非難を浴びる必要がない、と結論づける（*Paton, p.201*）。

しかし、これも本論の第二章で検討してきたことであるが、当時のカントにはバウムガルテンの影響が見られ、窮余の嘘の容認もどこまでカント自身の立場を示しているかは定かではない。加えて、同時期に窮余の嘘を否定する主張をしているテキストが複数確認されるので、窮余の嘘の容認に当時のカントの思想を代表させることは安易にはならない。それよりも、一七八〇

年代のカントは窮余の嘘を認めるか認めないかはご間にあつたと言う方が適切である。そしてカントは一七九〇年代に至るにつれ、一切の嘘を認めない方向に成熟していったと見るのが、『基礎づけ』や『実践理性批判』、『人倫の形而上学』などに見られる嘘に対する彼の厳しい調子とも相性がいいと思われる。

そして何より、これらの倫理的諸著作を性格づける、もっぱら法則に基づいて義務に従う意志が人間に道徳的価値を与えるという主張と、善なる意志には行為の帰結はまったく影響を及ぼさないという主張とに正確に従うなら、カントは嘘に対しては必然的に全面的禁止の立場に立たねばならないと思われるのである。今からこの見解に説明を与えねばならない。

### 第三節 ペイトンに対する反論

#### 義務の衝突は存在しない

まず、ペイトンによるカントの義務概念の解釈の不適切さを指摘せねばならない。ペイトンは『基礎づけ』でカントが完全義務を「傾向性を利するための例外を何ら許さない義務」と定義していることから、「不完全義務は傾向性に基づく例外を許す」という示唆を読み取っている。しかしこの推測はいささか飛躍しているように思われる。

ペイトンは、不完全義務について、この義務は「われわれに格率を採用するよう命じるが、われわれがだれをどの程度助けるかを決める自由裁量を残す」(Paton, p.192)とも説明している。確かにこの説明はカントの主張に一致する。というのも、カントは、『人倫の形而上学』の徳論の決疑論の説明において、「倫理学は、それがその不完全義務に許す活動余地のゆえに、ある格率が特殊な場合においていかに適用されるべきかに決着をつけるよう判断力に……要求するところの疑問に陥らざるをえない」(MS: VI 411)と言っているからである。

しかしだからといって、不完全義務が例外を許すというふうに考えることはカントから外れるように思われる。それは、カントが『基礎づけ』において義務の四つの例を用いながら格率の普遍化可能性のテストを行っているが、あれはまさに、道徳的格率は法則の性格を備えるので、これに対する例外は許されない、ということを示そうという趣旨のもとに行われていることであるからである(Gr: IV 424)。カントが完全義務を「傾向性を利するための例外を何ら許さない義務」と言っているのは、『基礎づけ』での文脈にしたがえば、「傾向性を利するための例外が思考されることすら許されない義務」というふうに解するのが適切であろう。一方不完全義務は、傾向性に基づく例外が思考されることは許されるとしても、意欲されることは許されない。また、『人倫の形而上学』でカントが「広い義務という言葉は、行為の格率に例外を許すことを意味するものではなく、ただある義務の格率を他の義務の格率によって(たとえば普遍的な隣人愛を親孝行によって)制限するのを許すことを意味するのである」(MS: VI 390)と述べていることから、不完全義務だからと言ってただちに傾向性に基づく例外を許すわけではないということが言える。

したがって、不完全義務が傾向性に基づく例外を許すというペイトンの想定は誤っているので、

これに基づいて主張される、傾向性よりも厳格な理由すなわち義務に基づく必要な例外が許されるという考えも受け入れることができない。

さらにペイトンは、義務に例外がありうることを義務同士の衝突の問題に重ねあわせる。不完全義務がそれよりも強い完全義務によって退けられることがあるならば、ある完全義務が別の完全義務によって退けられることもありうるし、さらに特別な場合にはある完全義務がある不完全義務によって退けられることもあるのではないか。この最後の命題を証明することによって、ペイトンは『嘘』論文のカントの主張に反対しようとする。

ここで義務の衝突に関するカントの考えを再度確認しておく。『人倫の形而上学』でカントは、複数の義務の根拠があり、義務が衝突しているような場合でも、ただそう見えるだけであって、その場合必ず一方の根拠が義務ではないので、「義務の衝突は全く考えられない」(MS: VI 224)と書いている。というのも、常に「より強い義務づけの根拠が場所を占める」のであるから、対立する二つの根拠が同時に義務であることはありえないのだとカントは言う。

したがって、ペイトンが言うように、不完全義務が、それよりも義務づけの根拠が強い完全義務によって退けられると言うことはカントに沿っている。しかし、完全義務が他の完全義務に勝つということまでは言えない。だが、それよりも明らかなのは、不完全義務が完全義務に勝つという場合は、『人倫の形而上学』でカントの主張に照らす限りで考えられないということである。さらに、ペイトンの主張が支持できないのは『基礎づけ』の議論からも言える。

ペイトンが人命を助ける義務(他人への親切)が、真実の義務よりも義務づけの強度が強いと考える根拠は、前者が後者よりも明らかに「神聖である」ということである(Paton, p.198)。しかし、カントの言う義務づけの強度とは、そういう意味ではない。カントは「義務づけ」とは「人が拘束されるさまざまな仕方」であると述べている(MS: VI 222)。そしてカントは、「法義務はただ他人に対する「自由の形式的条件」を扱うが(MS: VI 380)、徳義務はただ「意志決定の形式性」を扱う(MS: VI 383)と述べているように、義務を問題にするときにはいつでもその形式に注目するのである。

義務の形式性の問題といえば『基礎づけ』の格率の普遍化テストである。すなわち、自殺や嘘の約束は行為それ自体のうちに、つまり形式的矛盾(「内的不可能性」)を抱えているので完全義務に反するが、才能の陶冶の怠慢や不親切はそうした形式的矛盾を持っていないので、より完全性の低い不完全義務に反するということである。この区別に応じて、完全義務はそれを守ることが「ゆるがせにできない」、「厳格な」義務であり、不完全義務は守れば「功績となる」義務であるという義務強度が生じるのである。義務の根拠の強弱は、行為に基づく意志が矛盾せず生じうるかという観点による。これがカントの枠組みである。これに基づけば、人が守るべき義務の根拠が複数存在し、互いに衝突し合う場合は考えられない。ペイトンはこのことを理解し損ねている。

またペイトンは、道徳法則に対する例外を認める立場をカント自身のうちに見出したばかりに、ある義務が他の義務に優先すること、すなわち一方の義務が守られないことを、その義務に例外が発生していると見ることによって議論を理解できないものにしてしまっている。カントに

よればそもそも義務の衝突というものは存在しないのだから、義務の衝突の問題を例外の問題に置き換えることは見当違いである。

また、義務の衝突が存在しないということは、義務づけの強度のほかに、カントの反帰結主義からも説明できる。カントにおいて、義務が命じられるのは、それが義務であるという理由からであって、行為によって引き起こされる帰結は無関係であることは繰り返し述べてきた。カントのこの反帰結主義を見落としたがゆえに、ペイトンはずっと『嘘』論文の事例を義務の衝突の問題に変換して悪戦苦闘しているように思われる。あの事例では、カントからすれば、何も義務の衝突は起こっていないのである。

殺人者の例では、私が殺人者に嘘を言うことが友人を助ける結果になるのかどうかは偶然に依存する、とカントは言う。確かにこれはそうである。ゆえに、厳密に言えば、真実を言う行為は、同時に、友人を助ける行為と対立していないのである。だから、ここではそもそも義務の衝突は起こっていない。講義録でカントが用いていた強奪者の例も同じように考えることができるだろう。すなわち、私を暴力で脅す強奪者に対し、嘘を言っても、それによって私が害を免れるかどうかはわからない。金をもっていないと嘘を言っても、逆上した強奪者が無理やり金を奪うことは十分考えられる。結果は偶然に左右されているといえる。したがって、ここでも、真実を言う義務は、厳密には自分を守る義務と対立していないと考えられる。

### 傾向性、人間愛、道徳法則への尊敬

ペイトンはまた、人間愛を義務の原因として見なそうとしたために、無実の友人を助けることは、真実の義務よりも神聖であると言わずにはいられなかったのかもしれない。そして人間愛は、傾向性とはちがひ、完全義務に例外を認めうる正当な理由になるとペイトンは考えていたであろう。ここで、義務を生じさせる原因を人間の感情に関して考えておきたい。

カントが例外を拒絶するときにはいつも、「傾向性を利するための」例外を一切許さないという言葉づかいをしていることにはすでに注意を喚起しておいた。そしてさらに、この点に立脚した、傾向性を利するためではない必要な例外ならば許されるというペイトンの主張も否定した。では、この結論からすれば、殺人者から友人を助けたいと思う感情、すなわち人間愛は、傾向性であるということになるのだろうか。

確かに、この感情は自分の欲求に基づいているとはいいがたいので、傾向性とは区別されるであろう。それどころかむしろ慈悲や義憤の感情であるかもしれない。しかし、そうであったとしても、カントはこうした感情が普遍的に義務を命ずる法則になりうるとは考えない。なぜなら感情は、客観的な必然性をもつとはいえないからである。実際、カントは、『人倫の形而上学』において人間愛を、感覚のことからであって、意欲のことからではないと言っている(MS: VI 401)。カントによれば、傾向性とは同一視されないにしても、人間愛は自然的感情や道徳的感情に基づく意志の他律に分類される。ゆえに、人間愛は、嘘をついてはならないという完全義務に例外を作り出す根拠になりえない。すなわち、『嘘』論文の題名そのものにあるように、人間愛が理由であるならば嘘をつく権利があるという考えは虚妄である (*Über ein verneintes Recht aus*

*Menschenliebe zu lügen*)。

ただし、感情について補足しておけば、道徳法則あるいは義務に対する尊敬の感情だけは別である。この感情は理性的感情であって、人間愛などの他の経験的感情とは区別される。ゆえにこの感情は義務の根拠になりうる。むしろ、もっぱらこの尊敬に基づいて義務は果たされるべきだとカントは言う (*KpV* V 74-78) 62。

したがって、完全義務に対する例外は、厳密に言うならば、「傾向性を含む一切の経験的なものに基づく」例外は許されないと表現されるのが適切であろう。その例外には人間愛も含まれる。

### 法則は定言命法の必然性を表す

どの著作にも通ずるカントの倫理学上の第一の目標は、経験から独立した理性のみに基づく純粹な道徳の理論を確立することであるといえる。それは従来の、幸福への欲求や、自然的感情あるいは道徳的感情などに基づいて行為することを善とする道徳学との徹底的な決別を意味する。こうした限り、道徳性の原理がだれにも普遍的に妥当する必然的なものになることはない。なぜなら、経験的な動機は主観的には必然的であっても、客観的に必然的になりえないからである。

ゆえに、カントにとっては、経験的な条件に制限されない定言命法にしたがう行為のみが唯一、真の道徳的価値を持ちうる。それは、嘘について言えば、「私が名誉を失いたくないなら、私は嘘をつくべきではない」と言うのが仮言命法であるのに対して、定言命法は「たとえ私が少しも恥をかくことにならなくても、私は嘘をつくべきではない」と言う (*Gr*: IV 441/419)。定言命法は、「もしくなら」という条件節を、すなわち、行為によって果たされる目的をもたない。定言命法は、ただ「くすべし」だけを命じ、これだけが意志の目的になるのである。条件に依存しないとすることは、いかなる場合にも普遍的に妥当することにほかならない。したがって、定言命法は法則の概念を含む。カントは『基礎づけ』において定言命法と法則の関係を次のように述べている。

定言命法が法則の他に含むのは、法則に適合すべきだという格率の必然性しかないのである。それでいて法則は、法則を制限していた条件を何ら含んでいないので、残るのは、行為の格率が適合すべき法則全般の普遍性だけである。そして、定言命法が必然的なものとして表象されるのは、もとはといえば、ただこのように適合するからこそなのである (*Gr*: IV 419-20)。

ここにあるように、法則は、定言命法の必然性の性格を表すものである。このことを証明するために、カントはあの格率の普遍化可能性のテストを行っているのである。普遍化テストに堪える格率だけが、道徳的な法則として認められるのである。

62 「道徳法則に対する尊敬は、唯一で同時に疑うことのできない道徳的動機である」 (*KpV* V 78)。

こうした定言命法と道徳法則の密接な関係を考慮してペイトンの主張を思い出せば、その主張がカントと整合しえないことが言えるだろう。ペイトンによれば、道徳法則は、最上の道徳原則である定言命法のいち適用であり、さまざまな特殊な定言命法の一つにすぎない<sup>83</sup>。両者は次元を異にする。ゆえに、下位の道徳法則に例外が認めらとしても、それが最上の道徳原則の普遍性を傷つけることにはならないという。しかしこの考えは明らかに危険である。なぜなら、道徳法則は、道徳原則を道徳原則たらしめる必然性の表現そのものなので、この必然性が否定されれば、道徳原則も共倒れになってしまうであろうからである。カントはこのことを『嘘』論文の最後で強調していた。

すべての法的・実践的な原則は厳格な真理を含むのでなければならず……原則の例外を含むことはできない。なぜなら、それらは普遍性のゆえにのみ原則という名を用いるわけだが、例外はその普遍性を無に帰せしめてしまうからである (Lüge, VIII 430)。

ペイトンは、しかし、道徳法則に必要な例外を認めることは、道徳原則にとって有益であるとさえあると考える。それは、理論哲学において、「もしわれわれが特殊な因果法則に対する違反を見つけたら、われわれはすぐさまその法則を変えようとしたり、因果性の原則が侵害されるのではなくてむしろ確認されるようなより普遍的な法則を発見しようとする」(Paton, p.197) ことと同じであるという。

確かにこう考えると実践哲学でもうまくいくように思える。しかしながら見過ごせない問題は、理論哲学における普遍的原则と特殊の法則との関係と、実践哲学におけるそれとを並行的に考えることが適切なのかということである。カントは実際、二つの分野における法則を区別している。

理性的存在者は……ある時は感性界に属する限りで、自然法則(他律)の下にあり、次いで、叡智的世界に属するものとしては、自然から独立した、経験的ではなくてただ理性だけに基づいている法則のもとにある (Gr. IV 452)。

ここでは、叡智的存在者としての人間のあり方を特徴づける法則として、理性にのみ基づく法則が述べられている。この、自らの理性によってのみ立てられた法則に自ら従うという自律が人間に自由を与える。これは、自然法則すなわち経験的なものに支配されるという他律とはまったく逆の法則である。

そして、『実践理性批判』で「純粋理性はもっぱらそれ自体のみで実践的(行為遂行的 *praktisch*)であり、(人間に) 普遍的法則を与える。そしてわれわれはそれを道徳法則と名づける」(Kp V 31) と言うように、純粋理性が与える法則は、それ自体で行為されることが可能な法則である。

<sup>83</sup> ペイトンは、『定言命法 カント倫理学研究』(杉田聡訳、行路社、一九八六年、一九六頁)でもこの解釈をしている。

もしこの法則に対して、ペイトンの言うように、特殊な状況——それは経験的なものである——によって例外が認められうるならば、理性が経験によって訂正されることになる。これは純粹実践理性の概念の廃棄である。法則が、定言命法——ペイトンの言い方では最上の原則——の必然性を表すとして例外を許さないならば、法則から引き出される規則もまた例外を許すものではないだろう。というのも、原則から法則、規則へと、人間の経験的特徴にしたがって特殊化される道徳の諸原理 (principles) は、常に必然性と抽象性を備えていなければならないからである。そうでなければこれらは経験的なものから独立であることはできず、純粹理性の実践性を傷つけてしまう。したがって、ペイトンの主張は全面的に認めることができない。

以上、ペイトンの力を借りながら、カントの『嘘』論文の解釈を行ってきた。結論は、カントは『嘘』論文で一切の嘘を禁止しており、これはカントの長きに渡る嘘との対決の答えであるということである。これはカント倫理学の墮落ではなく、その精神を純化させたものであるといえる。

さらに、ペイトンとの比較によって次のことが示唆できると思われる。すなわち、カントが倫理学において問題にしているのは、道徳法則を経験的世界の特殊性・多様性に適合させることではなくて、反対に、経験的世界において道徳的法則の必然性を保ちつづけるということである。言い換えれば、ペイトンやコンスタンは、経験的世界あるいは現実の社会を存続させる道徳法則を求めたが、カントは、形而上学的な世界、社会という概念、法の空間そのものを存続させる道徳法則を求めた。ペイトンがこのことに気づいていれば、『嘘』論文をカント倫理学の体系から排除しようとはしなかったのではないだろうか。

#### 窮余事例に対するありうべきカントの回答

ペイトンのカント解釈は正確とはいえないけれども、彼が、窮余の状況における真実の義務の遂行可能性を疑問視し、義務に例外を認めることによってこの状況に救済策を与えたかったことはよくわかる。カントは、『嘘』論文の状況において、実際に殺人者に真実を言うことが困難であるということを確認しており、コンスタンが中間的原則を設定しようとするにも一定の共感を示している。

このような厳しくて遂行不可能な理念に迷い込むので好ましくないとされる諸原則への非難に関してコンスタン氏がそこで述べている見解は、よく考えられたものであると同時に正しいものである (Lüge, VIII 428)。

どんな人でも、このような状況に陥ったら、ほぼ確実に嘘をついてしまうだろう。カントもそれを重々理解している。そうでなければ、わざわざ誰が見ても明らかに遂行不可能に見える極限の状況を設定して論文を書かないであろう。

しかしながら、だからといって、カントが、殺人者の例において友人を助ける義務が私にはない、と考えていたと言うことはできないと思われる。実際、カントはどこでもこのようなことを

言っていない。ここからは推測になるが、窮余の場合において実際に私たちはどのように判断すればよいのかという疑問に対するカントのありうべき回答を考えてみたい。

まず、カントならば、殺人者が友人を追ってくる場合でも私たちは実際に真実の完全義務を遵守することを言おうとしよう。そしてその上で友人の命を助ける不完全義務を果たそうとすることもできると言うであろう。すなわち、私が殺人者に真実を言ったあとで、殺人者が家に押し入ろうとするならば、そこで私は友人を助けるために殺人者を抑制しようとする。そうして時間を稼いでいるうちに、友人がうまく逃げたり隣人が助けに駆けつけてきて犯罪は防がれるかもしれない。『コリンズ』などで扱っていた強奪者の例も同様に考えることができ、たとえ自分の財産や命がかかっているとしても、まず私は真実を言うよう努めるべきである、とカントは言うであろう。講義録の時代ではそこまで強硬な立場ではなかったであろうが、カントの最終的な嘘に対する立場に立てばそういうことになる。

そして、友人や自分自身を守るために嘘をついてしまったときには——これがおそらくすべての人の対応であるかもしれない——どうなるのだろうか。第三章で見たように、カントによれば、私たちはこのとき人間性の法一般に違反する。しかし、特殊な法によって罰せられるわけではない。カントは、どのように急迫不正の場合であっても、決して嘘をつくことを推奨しないし、嘘をついた場合その人を免罪することもしない。けれども、そのような状況で嘘をついた人を法律で取り締まろうとしているわけではないことも明らかである。

したがって、カントは『嘘』論文において、友人を危険から守る義務を無視したり、やむをえず嘘をついてしまうことを不当に糾弾しているわけではないと私は考える。



## 結

『嘘』論文においてカントが言おうとしているのは、極限の窮余の状況において実際に人は真実を言う行為を行う、ということではない。そうではなくて、実際には行為できなくとも、人は義務が何であるかを知っているだけで常に、それを行うことができる、ということのカントは言いたいのである。彼はさまざまところで、義務から命じられた行為が現実に行われるかどうかは意志の善性には影響しないことを述べている。そのうち、『基礎づけ』での叙述を、少し長くなるが引いておこう。

ことさら徳の敵対者でないにしても、冷静で情け容赦のない観察者でありさえすれば、どれほど善を熱望しようと熱望は熱望であって、それがそのまま現実の善ではないことが分かるので、(とりわけ年をとるにつれ、判断力が経験を積んで世知にたけ観察も鋭くなるとともに)この世で真の徳だと言えるものに実際にお目にかかれるものかどうかと、時としてふと疑うようになる。さて、そんな時でも、私たちが義務の理念をすっかり失ってしまうことがなく、義務の法則に対する尊敬をしっかりと肝に銘じておけるのは、私たちが次のことをはっきり確信しているからにはかならない。すなわち、そのような純粋な源泉から発した行為が、たとえかつて一度も存在したことがなかったにしても、それはこの際なら問題ではないということである。つまり、事があれこれ行われたかどうかは全く問題ではなく、むしろここで問題なのは、理性が独自に一切の現象から独立して、何が行われるべきかを命じるかどうかである。したがって、もしかすると今まで世界に全く一つも実例のなかったかもしれない行為が、しかも、すべてを経験に基づかせる人なら実行可能性に強い疑念を抱くような行為が、それにもかかわらず、理性によって容赦なく命じられるのである (Gr: IV 407-8)。

カントにとっては、このようにして私たちの世界の条件に関わりなく義務を命じる理性だけが、私たちがたんなる動物から区別される自由な存在にする可能性をもっている。それは、私たちがどんなに抗いがたい、理性に逆行する欲望に支配されることがしばしばであっても、実際に理性の命令に従うことができたためしかなかったとしても、私たちが理性をもっているということさえ忘れずにいれば変わらないのである。なぜなら、理性はそれだけで実践的であるので、私たちにいつでも、これまで一度もなされなかったことをこれからなす可能性が開かれているからである。

ペイトンに対する反論の最後でも述べたように、カントが考える道德的世界とは、形而上学的世界である。しかし、人間においてはあくまで、人間が形而上学的世界と経験的世界の両方に同時に属する理性的存在者であるがゆえに、形而上学的な道德世界を経験的な世界において実現しうるかが問題になるのである。人間がどちらか一方の世界にしか属さない存在者であれば、このような可能性の問題は生じないだろう。

この構図は言語の能力にも当てはまる。私たちは言語をもっているがゆえに嘘をつく。自分の

心の中が他人からは見えないことを利用して、本当に思っていることではないことを言うことができる。それは欲望や都合に有利にするためであったり、ときには人命を助けようと思つてのことであつたりする。私たちはあまりに抗いがたく嘘へ傾向づけられているだろう。しかし他方で、私たちは言語をもっていることによつて、自分が意志さえすれば、嘘によつて生み出されるどんな利益に反しても真実を言うことが常に可能である。このように、嘘には、人の欺きへの傾向性と、真実を言うことへの可能性とが分かちがたく結びつきながら宿っている。嘘ははつきりと、二世界に属する理性的存在者としての人間のあり方の縮図であるといえる。ゆえに、人間という独自の存在の仕方をする理性的存在者の自由を描写するための主題として、カントは生涯、嘘の問題に取り組み続けたのであろう。

## 参考文献

- H.J.Paton, *An Alleged Right to Lie: A Problem in Kantian Ethics*, Kant-Studien 45, 1953/54.
- ペイトン『定言命法 カント倫理学研究』、杉田聡訳、行路社、一九八六年。
- 谷田信一『カントの実質的義務論の枠組みと「嘘」の問題』、現代カント研究Ⅱ『批判的形而上学とは何か』、理想社、一九九〇年所収。
- Herausgegeben von Georg Geismann und Harolf Oberer, *Kant und das Recht der Lüge*, Königshausen und Neumann, 1986.
- シセラ・ボク『嘘の人間学』、古田暁訳、テイビーエス・ブリタニカ、一九八二年（アメリカ初版、一九七八年）。
- Jacques Derrida, *History of the Lie: Prolegomena*, in *Without Alibi*, trans. Peggy Kamuf, Stanford University Press, 2000.
- ゲアハルト・シェーンリッヒ『カントと討議倫理学の問題——討議倫理学の限界と究極的基礎づけの価値／代償について——』、加藤泰史訳、晃洋書房、二〇一〇年（フランクフルト初版、一九九四年）。