

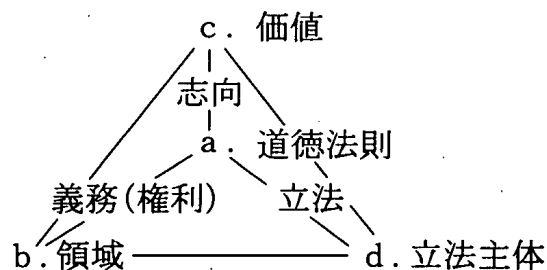
行為主体の倫理から主客共生の倫理へ ：カント倫理学の位置について

梅 林 誠 爾

はじめに

伝統的倫理学から現代の倫理学への推移を、行為主体の倫理から、行為の主体と客体の共生の倫理への展開として捉え、またそうした倫理思想の転換点に、近代を代表するカントの倫理学を位置づけることを試みようと思う。カントの倫理学は、あくまで伝統的な行為主体の倫理を説いているが、行為の主体と客体の共生の倫理にあと一步で触れるところまで議論を進めているように思われるのである。

ところで、このように伝統的倫理思想と現代の様々な倫理思想とを比較しながら、カント倫理学の位置を確認するためには、伝統的倫理と現代の倫理とを比較するための両者に共通の枠組、あるいは両者の共通性と差異性とを整理するための枠組が必要となる。しかもその枠組は、カント倫理学を理解するためにも有効な枠組であることが望ましい。ここでは、そのような枠組を構成する基本要素として、カントの定言命法を参考にして、a. 道徳、倫理法則、b. 法則が実現され、適用される領域、c. 法則において志向される価値、d. 法則の立法主体という四つの概念を取り出そうと思う。そして、倫理思想一般を捉えるための問題の枠組みがこれらの四つの基本概念から構成されると考え、それを試みに次の図で表すことにする。



この枠組は、カントの定言命法の三つの定式をヒントにしている。『道徳形而上学の基礎付け』（以下『基礎付け』と略記）によれば、その定言命法の最初の定式は、問題となる倫理現象の全領域に普遍的に妥当することを期

待することができる格律に従うことをわれわれに命じている。よって、最初の定式は、この枠組の a、b の関係を述べていることになる。次に、定言命法の第二の定式は、行為者自身のみならずすべての人の人格に存する人間性を常に目的として扱い、単なる手段として使用してはいけないというのであるから、道徳法則が志向する価値として人間性を挙げている。よって、第二の定式は、この枠組の a、c の関係を述べていることになる。さらに、定言命法の第三の定式である意志の自律の原理は、理性的存在者の意志が自分自身に普遍的な道徳法則を与える立法者たるべきことを要請している。よって、第三の定式は、この枠組の a、d の関係を述べているとみなすことができる。

1. 道徳（倫理）を構成する四つの基本要素

上記の四つの基礎要素について概観しながら、伝統的倫理思想が、行為主体の倫理として特徴づけられ、それに対して現代の環境倫理や生命倫理あるいは情報倫理などのいわゆる応用倫理が、行為の主体と客体との共生の倫理として特徴づけられることを見ることとする。

a. 道徳、倫理の法則の例としては、「盗みをしてはいけない」「嘘をついてはいけない」などの日常的なものから、「汝ら人にせられんと思うごとく人にも然せよ」（新約、最初のルカ伝福音書、黄金律）や「己の欲せざる所は人に施すことなかれ」（『論語』卷第六、顔淵第十二）、「情けは人のためならず」（謡曲『葵上』）などの古典的な法則などが、挙げられる。さらに、今日の応用倫理学からの例としては、環境倫理学における「動物に苦痛を与えるような虐待は許されない」というピーター・シンガーの動物解放論の主張、あるいは、「医師や看護師、医学研究者などの医療従事者は、患者や被検者に、その医療行為の目的、方法、予想される利益と危険性について十分な情報を与え、その医療行為に対する患者や被検者の自由な意志による同意を得なければならない」という生命と医療の倫理におけるインフォームド・コンセントの原理などを、挙げることができよう。

b. そうした道徳、倫理の法則が実現することが期待される領域、あるいは適用される領域は、もちろん主体の行為から成るはずである。そして、その行為主体は、伝統的倫理思想においても現代の応用倫理においても、明らかに人間である。盗みをしたり、嘘をつく恐れがあるのは、私たち人間である。黄金律の「汝ら」や『論語』の「己」が指示しているのも人間である。インフォームド・コンセントの原理が問題にしているのも、医療従事者の治療や研究の行為である。このように、いまだ人間以外の知的生命体や知的口

ボットと共同の生活を営むという体験を持たない私たちにとっては当たり前のことであるが、倫理において問題となる行為は、人間の行為である。人間が、倫理的行為の主体である。

さらに、上のどの法則も、明示的であるか否かの違いはあるが、行為の主体と客体とを区別し、何らかの客体に対する人間の行為を問題領域としているという点でも、一致している。例えば上の黄金律や論語の言葉は、人称指示詞「汝ら」と「己」によって行為主体を指し、不定代名詞的な「人」によって行為の対象を指し、そのようにして行為の主体と客体とを明示的に区別している。

しかし、どのような主体のどのような客体に対する行為を問題領域としているかという点においては、これらの法則は異なる。なるほど、黄金律や論語の言葉を、それが語られている文脈から切り離して理解すれば、それらは、あらゆる人間のあらゆる人間に対する行為について、普遍的な倫理的原理を述べていると考えることもできよう。それらがそうした普遍的な意義を可能的にもつことは明白であろう。しかし、語られている具体的文脈に即して理解すれば、キリストが「汝ら」と直接呼びかけている行為の主体は、ガラリヤでのキリストの伝道活動に付き従っている彼の弟子たちである。また、孔子が「己」という言葉で直接指している行為の主体は、孔子に「仁」を問うている弟子の仲弓である。他方、行為の客体は、不定代名詞的な「人」によって指示されるだけの、不特定の人々でしかない。このように、黄金律や論語の言葉は、特別の人間の不特定の人々に対する行為を問題領域としており、その関心は、(行為の客体である) 不特定の人間にではなく、(行為の主体である) 特別の人間に向けられているのである。

それに対して、環境倫理学は、他の人間に対する人間の行為というよりも、他の動物に対する人間の行為や、土地や海浜や生態系に対する人間の行為を問題領域としている。そして、その倫理的関心は、行為の主体である人間だけにではなく、むしろ動物や土地や海浜、生態系などの客体の方により多く向けられている。環境倫理学が、世代間の倫理を説くものとして理解される場合は、なるほど現在世代の人間の未来世代の人間に対する行為が問題領域であるが、その倫理的関心は、行為主体である現在の世代だけでなく、行為の客体である未来世代の人々にも向けられている。さらに、医療倫理学は、医療従事者と患者という特別の関係にある主体と客体の間に成り立つ行為を問題としている。その倫理的関心は、主体に対してと同じほど、あるいはそれ以上に客体に向けられている。

以上を要約すると、伝統的倫理思想は、特別の人間の不特定の人々に対する行為を倫理の領域としており、その行為の客体は、不定代名詞的な影の薄い存在でしかなく、その倫理的関心は、行為の主体である特別の人間に向けられている。それに対し、今日の応用倫理学は、もちろん人間の行為を問題領域としているわけであるが、その行為が動物や土地や海浜あるいは未来世代という特別の客体に対する行為であるということに、あるいは行為主体と特別な関係にある患者という客体に対する行為であるということに、倫理的関心を向けている。倫理の問題領域のこのような違いが、伝統的倫理学から現代の倫理学への推移を、行為主体の倫理から主体と客体の共生の倫理への展開として捉える小論の考えの一つの根拠となる。小論の考えにとってのもう一つの根拠は、次の倫理的価値についての検討から得られる。

c. 第三の要素は、道徳法則なり、道徳法則に従う行為が目的とし、志向している価値である。『聖書』の黄金律は、「幸福なるかな、貧しき者よ、神の国は汝らのものなり…」という言葉で始まるキリストの説教の中の一節であるから、人間の魂の救済が、志向されるべき価値と考えられている。また、論語の言葉は、魂の救済というよりも、現世的な人の道＝「仁」を価値あるものとして説いている。ところで、これらの価値を志向し、享受するのは誰であろうか。倫理的行為の主体であろうか、客体であろうか。なるほど黄金律も論語の言葉も、客体の立場に身をおいて行為することを行為の主体に求め、客体への配慮を求めている。けれども、この倫理法則が「汝ら」あるいは「己」と直接呼びかけているのは、キリストや孔子の伝道に付き従っている人々であって、そういう人々の生き方を専ら問題としている。単に「人」とだけ呼ばれている行為の客体の生き方は、直接には問題となっていない。現世的なものであるか否かの違いはあるが、魂の救済や「仁」は、倫理的な行為の主体が享受すべき価値である。

それに対して、環境倫理学における動物解放論者ピーター・シンガーは、チンパンジーや犬などの人間以外の動物も、例えば誕生間もない乳児や植物状態にある人間の生命よりも「高い価値の生命を持つ」と考え、そうした動物の生命に倫理的な価値を認め、われわれの道徳的配慮の対象とすべきであると言う (*animal liberation*, P.19)。もちろん、このような主張においても、チンパンジーや犬が、道徳的な行為の主体と見なされているわけではない。人間以外の動物は、あくまで、人間の道徳的行為の客体である。しかし、環境倫理学における動物解放論者や土地倫理論者は、そうした客体の生存や存在を積極的に問題にし、客体でありながらも、倫理的価値を享受する権利を

持つというのである。奄美の黒ウサギが代理人を立てて訴えた裁判などは、その典型例であろう。このように、伝統的倫理が、もっぱら主体が享受すべき価値を志向しているのに対し、今日の環境倫理は、客体が享受すべき価値をも志向しているのである。

ところで、今日の生命倫理は、人間以外の動物の生命や生態系の生命に価値を置く環境倫理とは違って、人間の人間らしい価値ある生命を問題にしている。しかし、生命倫理も、環境倫理と同じように、行為の主体にとっての価値だけでなく、行為の客体が享受すべき価値を志向している。生命倫理が志向している価値は、医師や看護師などの医療行為の主体が享受すべきものというよりも、客体である患者が享受すべき人間らしい生命であり、生活である。インフォームド・コンセントの原理は、医療従事者に対してその医療行為の客体である患者への配慮を求めているわけであるが、単に配慮を求めるだけでなく、時には患者を医療行為の共同遂行者として捉え、その権利を積極的に問題とする。ビーチャムとチルドレスによれば、「ヒポクラテスの時代以来、医師は、治療対象者の側からの監視や承認をまったく含まない、狭い綱領を作りあげてきた。」しかし、近年の医学倫理綱領は、「医療専門家の〈義務〉よりも、医療サーヴィスを受ける側の〈権利〉に焦点を合わせるようになってきたことにおいて、以前の綱領とは異なっている」（『生命医学倫理』p.12, pp.64-5）。このような意味において、つまり行為主体の義務だけでなく、何らかの倫理的価値を享受するという客体の権利を積極的に問題とし、客体をいわば「第二の主体」として捉えるという点において、今日の応用倫理学は、主体と客体の共生の倫理を説くようになってきているのである。

d. 第四の要素は、道徳法則の立法主体である。黄金律は、キリストの言葉として語られており、また論語の「仁」も、仲弓の問いに対する孔子の答えである。そうすると、キリストや孔子という特別の存在が、これらの基本的な道徳法則の立法者であるか、あるいは立法者と深いつながりにあるということが想定されているように思われる。それに対して、カントは、特定の人物ではなく、自律的な理性的存在者個々人を道徳法則の立法者とみなしている。

2. 倫理の四要素とカント倫理学

以上のように、伝統的倫理学と現代の応用倫理学を、行為主体の倫理から主体と客体の共生の倫理への展開として捉えた上で、カントの倫理学が、あくまで伝統的な行為主体の倫理を説きながらも、行為の主体と客体の共生の

倫理に触れるところまで議論を進めているということを見ることにしよう。

a. カントは、様々な道德法則ないし義務を、一方では「われわれ自身に対する義務と他の人間に対する義務」（すなわち、内的義務と外的義務）に二分し、また他方では「完全な義務と不完全な義務」に二分し、それらを組み合わせて計四種に分類している。この分類が、カントが念頭においていた道德法則の概観を与えてくれる。カントは、内的な完全義務の例として「自ら自分の命を絶つべきではない」を、外的な完全義務の例として「偽りの約束をなすべきではない」を挙げている。また、内的な不完全義務の例としては「自らの才能を伸ばす努力をなすべきである」を、外的な不完全義務の例としては「困っている人に遭遇したら手を差し伸べるべきである」などを挙げている。

完全義務／不完全義務という規準は、いかなる例外も認めない義務であるか、それを果たすと賞賛に値する義務であるかという規準であるから、小論の関心から見れば、行為主体にとっての義務のかかわりを表していると理解することができよう。それに対して、内的義務／外的義務の規準は、義務的行為の客体が行為主体自身であるか、主体以外の他の人間であるかということであるから、行為の客体の違いに関する規準である。この規準は、カントが義務的行為の主体だけでなく、行為の客体をも意識的に視野に入れていたことを示している。

b. カント倫理学において法則が適用される領域は、どのように規定することができるだろうか。カントの定言命法の第一の定式は、「君は、君の格律が普遍的法則となることを、当の格律によって同時に欲し得るような格律に従ってのみ行為せよ。」あるいは、「君の行為の格律が君の意志によって、あたかも普遍的な自然法則となるかのように、行為せよ。」（『基礎付け』PP.53-4）というものであった。「君」と呼ばれ、「行為せよ」と命じられている行為主体は、（時に感情に左右されることもあるような）理性的存在者であり、基本的には人間である。「君の格律が普遍的法則となる」とは、その行為主体の主観的格律が問題となる領域全体に普遍的に妥当する客観的法則となることと、理解することができる。

格律の普遍妥当性というこの要請は、まず、行為の主体に関する要請とみなすことができる。つまり、行為の格律は、「君」が行為主体である場合に適用されるだけでなく、他のどの人間が行為主体である場合にも妥当するものでなければならないということである。例えば「苦境を脱するためには、嘘をつくことも許される」という私の格律が義務に合致しているかどうかを

判定するためには、「私の格律が普遍的法則として妥当すべきであるということに、私が満足できるかどうか？また、他の方法では苦境から脱することができない場合には、**誰であれ偽りの約束**をしてもよいと、私自身に言い聞かせることができるか？」と試みに考えてみるとよいと、カントは言う（『基礎付け』p.56）。私がこの行為の主体となるだけでなく、私であれ他の誰であれ、嘘をつくという行為の主体となることを普遍的に認めた場合、矛盾や難点が含まれないかどうか、思考実験を行い、もし矛盾や難点があれば、この格律は客観的な義務として認められるのである。カントによれば、この格律は、普遍化されると自己矛盾を含むことになるので、道徳的義務としては認められない。だが、それはそれとして、カントは、道徳的行為の主体を、キリストの伝道につき従う人々や孔子の弟子に限るのではなく、全ての理性的存在者にまで意識的に広げ、道徳法則の適用領域をあらゆる人間の行為に広げているのである。

次に、行為の客体という点から、カントが考える道徳法則の適用領域を規定しよう。カントは、道徳法則の適用領域を全ての人間の行為に広げているが、どのような客体に対する行為であっても、人間の全ての行為が道徳の領域に含まれるとは考えていない。上に触れたように、カントは、義務を内的義務と外的義務とに、つまり、行為の主体自身が客体である場合と他の人間が客体である場合に二分していた。行為の主体も基本的には人間であるから、行為の客体としては人間だけが考えられていることになる。人間に対する行為であって始めて倫理的行為となると考えられているのである。したがって、人間のあらゆる行為が倫理的行為というわけではなく、人間の人間に対する行為のみが、道徳法則の適用領域を構成するのである。人間は人間に対してのみ義務を負うのであって、その他のものに対しては義務を負わないということは、カントの一貫した思想である（『人倫の形而上学』参照）。

定言命法の第一の定式の普遍妥当性の要請は、行為の客体に関しても何らかの要請を行っているだろうか。カントは、嘘をつくことを普遍的に認めれば、自己矛盾に陥り、約束そのものが成り立たなくなるということ、二つの理由から説明している。嘘をつくことを普遍的に認めながら、私がA氏に嘘をつくとしよう。行為の客体A氏にとって、私が苦境にあればあるほど私の約束が偽りであることはますます明白であって、A氏は私の言葉を信じないであろう。よって約束は成立しない。あるいは、嘘をつくことを人間一般に普遍的に認めれば、A氏も、人間であるから、嘘をつくという行為の主体となることが承認され、「私の嘘に嘘をもって報いる」ことが許されること

になる。この場合、狸と狐の化かしあいになって、約束は成立しない。

このカントの議論の一般的構造を見ると、義務的・道徳的行為は人間を客体とする行為であるということと、格律はどの人間が行為主体である場合にも妥当すべきであるという格律の普遍妥当性の要請とから、問題の格律は、当初客体であった人間が主体となる行為についても妥当すべきであるということが導かれ、しかもその場合、当初主体であった「私」や「君」が逆に行為の客体となる場合についても問題の格律が妥当すべきであるということが含意されているのである。

なるほど、カントの場合、人間の傾向性や好みは、主体のものであれ客体のものであれ、道徳的行為の基礎に置かれてはならない。従って、「黄金律」「汝ら人にせられんと思うごとく人にも然せよ」や「仁」「己の欲せざる所は人に施すことなかれ」のように、「人にせられんと思うごとく」とか「己の欲せざるところ」といったことを、道徳的行為の規準とすることはできない。しかし、格律の普遍妥当性の要請は、今見たように、主客が入れ替わる場合にも格律が妥当すべきであることを要請するので、カントの定言命法の第一の定式は、『聖書』の「黄金律」や『論語』の「仁」に示されている行為の客体への配慮を、その実質的内容を捨象して、全く形式的な形で含意している。それは、客体への配慮というより、普遍性への配慮と言った方がいいかもしれないが、その普遍性への配慮が客体への配慮を含意しているのである。そのような意味で、カントの定言命法の第一の定式は、黄金律や孔子の言葉の中に可能的に含まれている普遍的意義を、純粋な形で取り出しているのである。その結果として、理性的存在者は、倫理的行為の主体であると同時に客体でもあるということになり、すべての理性的存在者つまり人間を主体と客体とする、倫理的行為の領域が形づくられるということになる。それゆえ、カントの倫理学は、主体と客体の共生の倫理を説いているようにも思われる。

しかし、共生というにはあまりにも形式的過ぎる。また、行為の客体が、主体と並ぶ存在者として位置づけられるのは、行為の客体としての資格においてではなく、行為の客体も理性的存在者である限り、倫理的行為の主体であるということに基づく。つまり、カント倫理学は、やはり行為主体の倫理にとどまっているのである。

c. カントの定言命法の第二の定式は、道徳法則なり、道徳法則に従う行為が目的とし、志向している価値についての命法である：

君自身の人格 Person ならびに他のすべての人の人格 Person に例外なく存するところの人間性 Menschheit を、いつでもまたいかなる場

合も同時に目的として扱い、決して単なる手段として扱わないように、行為しなさい。(『基礎付け』 p.65)

‘Handle so, dass…’で始まるこの命法は、君に対する命法であり、君を行為主体として捉えている。そして、この命法に言う「人間性」は、行為主体である君がその行為において志向すべき目的自体であり、絶対的価値である。ここまでは、何の問題もないだろう。しかし、①「君自身の人格ならびに他のすべての人の人格」はともに、命じられている行為の客体を指すのであろうか。つまりこの命法に言う「人間性」は行為の客体が享受すべき価値であって、行為の客体の価値を主体である君は志向すべきであると、言っているのであろうか。それとも、②「君自身の人格」は命じられている行為の主体として、また「他のすべての人の人格」はその行為の客体として捉えられていて、この命法は、命じられている行為の主体と客体とがともに享受すべき価値＝「人間性」を、君はその行為において志向すべきであると、命じているのであろうか。ただし、この命法は君に対する命法であるから、③「君自身の人格ならびに他のすべての人の人格」がともに、命じられている行為の主体を指すという第三の可能性はあり得ない。

私は、定言命法の第二の定式においてカントが言わんとしていることは、①行為の客体が享受すべき価値を行為の主体も志向すべきであるということであると考える。その理由として、一つは、命法中の「人格」概念が挙げられる。カントの「人格」概念には、倫理的行為の主体がもちろん含まれる。しかしそれのみではなく、倫理的行為の客体もこの概念の中に含まれていると思われるからである。[ただし、倫理においては行為の主体も客体も実は倫理的な人格主体であるという仕方で含まれる] もちろん、これだけであれば、①が可能であることは言えても、②ではなく①でなければならないとは言えない。それで、②ではなく①でなければならない理由を挙げなければならない。カントは、先に見た四種類の義務を定言命法の第二の定式から説明しているが、その説明の中で、人格を行為の客体の人格として捉え、人間性をその客体が享受すべき価値として捉えている。このことが、その理由である。(さらに理由を付け加えると、「君自身の人格ならびに他のすべての人の人格」とあるのは、行為の主体と客体とを区別して並べているのではなく、行為主体自身がその客体である内的義務と他者が客体である外的義務に対応していると考えられるからである。)

これらの理由について、カントの「人格」概念を検討しながら、簡単に見ておこう。「人格」は、「物件 Sache」との対概念として使われている。「物

件」と呼ばれるものは、理性を持たないものであって、人間に愛や驚嘆などの様々な感情を呼び起こし、人間の傾向性を満足させる価値をもつ。ただし、それは手段としての相対的な価値でしかない。カントは、馬や犬などの家畜やペットなどの動物、そびえ立つ山、天体、大海など、われわれを感動させてくれる自然を、その例として挙げている（『実践理性批判』PP.234-5）。今日の環境倫理学においては、こうした動物や自然を、少なくとも倫理的行為の客体と見なす考えが有力であるが、カントはそうは考えない。動物や自然は、倫理的行為の客体ともなりえないのである。例えばカントは、『人倫の形而上学』において、「人間は、ただ人間に対する義務よりほかには、どのような義務をもっていない」として、次のように述べている。動物に対する虐待は、倫理的には、動物に対する行為というよりも、人間に対する行為なのである：

動物を暴力的にまた残酷に扱うことは、人間の自分自身に対する義務に、（無生物の場合より）はるかに痛切に背いている。というのは、そういう扱いをすることによって、人間のうちにある、動物の苦痛に対する同情が鈍らされ、そのために他の人間との関係における道徳性にきわめて役に立つ自然的素質が弱められ、次第次第に根絶やしにされるからである（p.605-6）。

それに対し、「人格」と呼ばれるものは、理性的存在者、人間である。人格は、客観的な目的として、また目的それ自体として存在し、私たちに道徳的な尊敬の念を引き起こす。何故人格が私たちに尊敬の念を引き起こすかという、人格は、欲求や傾向性などの全自然のメカニズムから自由・独立であって、自ら倫理的法則につき従い、「法則の実例を私たちに示してくれる」からであるとされる（実践理性批判 pp.234-5, 249）。従って、人格は、まずは倫理的行為の主体である。倫理的義務を自律的に遂行しようと努める自由な主体である。だがまた、人格は、倫理的義務を自律的に遂行しようと努める自由な主体であるを通して、他の倫理的行為主体に対して尊敬の念が払われることを求め、権利を求める主体でもある。つまり倫理的行為の客体でもあるのである。

人格が、このような意味において倫理的行為の客体であるという考えは、四つの義務についてのカント自身の説明の中に、具体的にみることができる。他の人間を行為の客体とした外的な義務について、検討しよう。

カントは、他者に対して偽りの約束をしたり、他者の自由や所有権を侵害したりすることが、「他者の人格をたんに手段としてのみ扱おうとしている

こと」、従って「他の人間の原理と対立」し、定言命法に違反していることは、ただちに明らかになると述べている。ここで言われている「他者の人格」は、行為の主体ではなく、行為の客体であり、「他の人間の原理」とは、行為の客体の人間性である。また、その客体が自由で権利を持つ存在として捉えられてもいる。それではなぜ、これらの行為が、行為の客体である人格の人間性と対立することがただちに明らかになるのであろうか。カントは、行為の客体が、「自分に対する私 [行為主体] の振舞い方に同意することなどありえないし、それゆえまた、自分を騙そうとするそうした行為の目的をみずからみつはずがないからである」と、前者についての理由を述べている。他者の自由や所有権を侵害する場合に関しては、次のように述べている：

他者 [行為の客体] が理性的存在者であって、いつでも同時に目的として、すなわち、同一の行為については自身もまた同一の目的を持つことができなければならない理性的存在者として、尊重されるべきことを、人間の権利の違反者 [行為の主体] が考慮していないのが、はっきりと分るのである。(『基礎付け』 p.67)

このように、行為の客体は、たとえ客体であっても、自らが、目的をもち人間性を志向し、その価値を享受すべき倫理的存在として扱われ、尊重されなければならないのに、そのように扱われていないことが、はっきりするといふのである。カントは、倫理的行為の客体を、自らが目的をもち人間性を志向し、その価値を享受すべき倫理的存在者 [人格] として尊重されるべきものと、捉えているのである。もちろん、この規定は倫理的行為の主体にも当てはまるわけだが、その客体も同じように捉えられるのである。

「艱難辛苦にある人に遭遇したら、助けるべきである」は、他の人間を客体とした外的な不完全義務であった。カントは、他者の幸福を損なわないという消極的態度にとどまるのではなく、積極的に他者を助けるべき理由を、定言命法の第二の定式に沿って、次のように説明している：

それ自身が目的自体であるところの主体の目的は、もし人間性についてのそうした表象が私において十二分に効果を発揮するべきであるなら、可能な限り私の目的でもあらねばならないからである (同上 p.68)。

この引用文に言う「主体」は、艱難辛苦にある他者、つまり行為の客体であり、「私」が行為の主体である。そして、「それ自身が目的自体であるところの主体の目的」とは、今の場合、「自分自身の幸福」である。このような目的をもった他者 (行為の客体) が、自ら人間性を志向し、その価値を享受

すべき倫理的存在〔主体〕として尊重されるべきであるならば、この他者の目的は、行為の主体である私の目的でもなければならぬと、カントは言うのである。

行為の主体自身が行為の客体である内的義務の場合も、主体と客体とを区別するのは困難であるが、それを敢えて区別すれば、外的義務の場合と同様に考えることができる。

カントは、内的完全義務の例「自ら自分の命を絶つべきではない」の根拠を次のように述べている：

人間は物件ではなく、したがってまた、たんに手段としてのみ扱われ得るものではなくて、そのいっさいの行為において、いついかなる場合にも目的自体と見なされなければならない。それだから私は私の人格のうちにある人間をおもいのままに処分して、傷つけたり、台無しにしたり、殺したりすることはできない（『基礎付け』p.66）。

行為の主体と客体を敢えて区別すれば、カントは、行為の主体としての「私」ではなく、行為の客体である「私の人格」を倫理的存在として尊重し、そのうちにある人間性を、手段としてではなく、目的として扱うべきであると言って、それを傷つけたり殺したりすることは許されぬとしている。

このように、四種類の義務についてのカントの説明を見ると、定言命法の第二の定式に言う「人格」が行為の客体の人格を指し、「人間性」がその客体が享受すべき価値として捉えられていることが分る。それ故、定言命法の第二の定式においてカントが言わんとしていることは、行為の客体が享受すべき価値を行為の主体も志向すべきであるということであると思われるのである。

ところで、行為の客体が享受すべき価値を行為の主体も志向すべきであると言えば、やはり『聖書』の「黄金律」や『論語』の「仁」が思い起こされる。カントも、他者に対する完全義務を定言命法の第二の定式から説明した箇所脚注で、『論語』の「仁」と同じ内容の「自分がされたくないことを他人にしてはいけない」という諺を、様々な制限を持つ特殊な命法でしかないと批判している。カントによれば、この諺には、「自分自身に対する義務」（つまり内的義務）の根拠も、「他者に対する愛の義務」（つまり外的な不完全義務）の根拠も含まれていないなどの限界があるのである。その限界は、自分自身に対する行為であれ他者に対する行為であれ、その客体およびその客体が享受すべき価値を、この諺は積極的・明示的に扱っていないということであろう。（同上p.67）

それに対して、『聖書』の「黄金律」は、「他者に対する愛の義務」を含んでいると見なすこともできよう。しかし、既に見たように、この場合も、志向されている価値は、行為主体が享受すべき魂の救済という価値であって、行為の客体とそれが意図している価値は、行為主体の魂の救済のための手段として、語られているに過ぎない。

他方、定言命法の第二の定式は、行為の客体が享受すべき人間性という価値を、行為の主体も志向し享受すべきであるということ、普遍的な形で述べているのである。人間性という価値は、行為の主体と客体とが共に志向し享受すべき価値なのである。

d. これまでに、カントの倫理学においては、定言命法の第一の定式を通して、行為の主体がその客体となり、行為の客体がその主体となって、すべての人間のすべての人間に対する行為が、道德、倫理の領域を形成していることを見た。また、定言命法の第二の定式を通して、人間性という価値が、行為の主体と客体とが共に志向し享受すべき価値であるというカントの考えを見た。このように、カント倫理学においては、行為の主体と客体とは、明確に区別されながらも、道德・倫理の領域という点においても、志向される価値という点においても、一致してそれに与るという関係にある。

こうした行為の主体と客体との一致を、定言命法の第三の定式は、前提としている。第三の定式は、「普遍的に立法する意志としての、おのおのの理性的存在者の意志、という理念」として提示されている。おのおのの理性的存在者の意志は、他から与えられた法則に従うのではなく、自らに対して普遍的に立法する意志として、当の法則に従うという理念として、語られている。ここに言う理性的存在者は、これまで見たように、行為の主体となり客体となりあって、人間性という共通の価値を志向し享受すべき主体である。そうした主体のおのおのが、同時に立法主体であるというのである。

3. 主客一致の倫理

カントの倫理学は、行為主体の倫理でもなく、行為の主体と客体との共生の倫理というのでもなく、主客一致の倫理を説いていると考えるべきであろう。もちろん、これまで見てきたように、カントは、行為の主体と客体とを区別している。例えば内的義務と外的義務の区別は、行為の客体の違いによる区別であるから、行為の主体と客体とを区別し、行為の客体に着目しなければできない区別である。そしてカントは、『聖書』や『論語』と違って、ただただ行為主体の倫理を説いているわけではない。『聖書』の「黄金律」や

『論語』は、不定代名詞的指示詞によってのみ行為の客体を指していただけであった。また、「黄金律」が志向している「魂の救済」も『論語』の「仁」も、行為主体が享受すべき価値であった。それに対し、カントの定言命法の第二の定式に言う「君自身の人格ならびに他のすべての人の人格に例外なく存するところの人間性」は、行為の客体が志向し享受すべき価値であり、この命法は、その価値を行為の主体も志向し享受すべきであると命じていた。行為の主体も客体も、人間性という同じ価値を志向しているのである。しかも、一つの行為において主体と客体とが同じ価値を志向するというだけでなく、すべての倫理的行為において、すべての主体と客体とが、人間性という共通の価値を志向しなければならない。それが志向されうるのも、行為の主体も客体も、理性的存在者、人間であって、自ら人間性を志向し、その価値を享受すべき倫理的存在、人格であるからである。

こうした意味において、カント倫理学は、主客一致の倫理と説いていると考えられる。カント倫理学は、伝統的な行為主体の倫理から抜け出し、行為の客体を倫理学の議論の対象としたのであるが、その行為の客体は行為の主体と同じ倫理的主体つまり人間に止まっているのである。しかし、カント倫理学は、行為の客体を倫理学の対象とすることによって、行為の主体とは異なる存在者（例えば、環境倫理における動物や生態系）を倫理的行為の客体とし、異なる価値を持つ主体と客体の共生の倫理への移行の糸口ともなっているのである。

R. F. ナッシュは、『自然の権利』の中で、倫理の歴史を、自己利益を求めていた段階から、家族や国家社会へ、あるいは人類へとその対象範囲を広げてきた歴史として、さらには人間の自然権から自然を構成している各要素の権利へ、また自然全体の権利へと、領域が拡大されてきた歴史として捉えている。このような捉え方に対して、小論は、倫理の歴史を倫理の領域の拡大の歴史として捉えることには反対ではないが、倫理的行為の主体と客体とを区別しながら倫理の領域の拡大を捉えることが重要であるという考えに立っている。つまり、倫理的行為の主体と客体とは、常に一致しているとは限らないと思うのである。小論は、そうした考えから、倫理の歴史を、行為主体の倫理からカントの主客一致の倫理へ、さらに主客一致の倫理から主体と客体との共生の倫理への歩みとして理解するための一つの試みである。

【文 献】

- I. カント，平田俊博訳，2000: 「人倫の形而上学の基礎付け」，岩波版カント全集第7巻
- I. カント，坂部恵／伊古田理訳，2000: 「実践理性批判」，岩波版カント全集第7巻
- I. カント，樽井正義／池尾恭一訳，2002: 「人倫の形而上学」，岩波版カント全集第11巻
- R. F. ナッシュ，松野弘訳，1999: 『自然の権利』ちくま学芸文庫
関根正雄、木下順治編『聖書』筑摩書房世界古典文学全集 5p.376
金谷治訳注『論語』卷第六、顔淵第十二，岩波文庫
横道萬里雄・表章編『謡曲集』「葵上」岩波日本古典文学体系 40p, 127
トム・L・ビーチャム／ジェイムズ・F・チルドレス，永安幸正／立木教夫
訳，1997: 『生命医学倫理』，成文堂.
- Peter Singer, 1995: animal liberation, Pimlico