

責任論序説

——道徳主体の限界と可能性——

木 阪 貴 行

序

小論の目的は、責任とは何かということの考察を通して、倫理的原理が存在しなければならぬと考え得る一局面を示唆することにある。その際、人間が社会的存在であるということと、孤独な自己であるということとの間の、矛盾あるいは少なくとも緊張関係をどう理解すればよいのかという問題関心を、常に立論の背後に置くことにする。

以下では、ホッブズ、ロック、カント、ルソー、プラトンのテキストを引用しながら考察を進めるが、以上のような小論の目的から、それらは内在的なテキスト解釈を目指すためのものではなく、筆者が小論の問題構成を組み立てる手がかりを得た基礎的で古典的な議論を示すためのものである。

I 責任と謝罪

〈責任を取る〉ということは、時にそれが特に〈謝罪する〉という仕方で要求されることもあるが、それはむしろ例外であって、謝罪するというだけでは通常は責任を取ったことにはならない⁽¹⁾。両者の相違について考えてみよう。

謝罪するというときには、それがまじめに言われていることならば、第一に少なくとも〈自らの過誤を認める〉ということがその前提になっていなければならない。ここで過誤を認めるということは、たんに事実を確認すること以上に、非難されるべきは自らであり、非難に対してはもはや謝罪という仕方でしか対応の仕方がないということを知っており、実際にそうすることを意味する。ここで事実として過誤を認めるという最低の要件を、〈認識の要件〉とし、また非難は当然でありそれに対しては謝罪するしかないという自らの行為に対する自己理解を、〈認知の要件〉と呼ぶことにする。

前者は事実としての誤りの認識であるのに対して、後者は対他的ないし社会的な責任の認知に関係する。この認知という要件は社会的な制裁に関わる。

さて第二に、そもそも本人は過誤を引き起こした原因を割り出してそれを取り除かなければならぬし、場合によっては行動様式と生活の基本を改める、ということも必要になるかもしれない。この条件を、〈自己変革の要件〉と呼ぶことにする。

これらの三つの条件は、謝罪という言語行為が成立するための必要条件である。

一五八

それらは、責任を負う本人の自己理解および自己変革に関わる条件である。たしかに〈認知の要件〉では、本人の認知の内容にかんして他人による非難という他者との関係がすでに前提となっているが、ここではこの要件のポイントを、それを本人がある仕方で認知していなければならないという点に置く。この意味での認知は、責任主体自身が社会的制裁を受け入れなければならないという、自己にかんする必然性の認知である。

さてたしかに自己理解の条件と自己変革の条件が満たされていれば、本人の状態としてはそれ以上のことを望むことはできないかもしれない。だが責任の問題は本人だけの問題ではない。すでになされてしまった行為の社会的な意味が問われ、社会的な処理がなされる。これは社会的制裁に関わる。ここで責任を取るといふことにかんして二つの次元を区別できる。自己理解と自己変革にかかわることがらは、誠実に責任を取るための必要条件であり、これに対して社会的制裁にかかわることがらは、本人の誠実性という条件が満たされるかどうかに関係なく、なんらかの不利益を本人が被ることを要求する。議論を始めるためにやや曖昧に、前者の本人の自覚と反省にかかわることがらを道徳的な次元、後者の社会的制裁にかかわることがらを社会的法的な次元と呼ぶことにする。⁽²⁾

ところで、道徳的要件が社会的法的要件のある種の前提として考えられる文脈がある。というのも私達は、誠実な謝罪の前提条件である上の三つの条件を、責任を取る者が満たしていることを通常は求めるからである。ところがこれは社会的法的に責任を負うことの必要条件でも十分条件でもない。なぜなら、この前提が満たされなくても、社会的制裁は法的にあるいは何らかの仕方で、強制力を持っているので、責任はいやでも取らされるし、また逆に、社会的制裁を受けなければならないという道徳的な自己認知が成立していても、もちろんそれだけでは社会的制裁が成立するわけではないからである。いったい道徳は法と社会のいかなる意味での前提条件なのだろうか。

そこで、以下のような問いから始めることにする。つまり、第一に社会的法的次元とはそもそも道徳的なものとは無関係に社会的共同のメカニズムから生ずる機制にすぎないのではないか。第二に、はたして道徳的次元は、社会的法的次元に依存することのない、それ自体としての原理を有するのだろうか。

というのも、なんらかの仕方で社会的制裁を手中に収めている権力が存在しない社会は考えられないから、まず上の〈認知の要件〉というのは、実は認知するかどうかという主体の判断に委ねられているものではなく、常にすでに力により制裁されていて、それは避けるべくもなく、それゆえ〈認識〉の要件とは、個人がその力が強いルールに違反したかどうかのたんなる事実認識であり、〈自己変革の要件〉とはたんに力によって強いられた社会的ルールに適応するだけのことを意味している、にもかかわらず、そういうことを何か主体が自己理解するときに、一種の欺瞞によって道徳なるものが存在すると錯覚しているにすぎない、と考えることができるからである。力による制裁とは、通常は不利益や苦痛を与

えることであり、極端な場合には死である。各人はそれらを忌避する心理的動機によって、権力が生む同じルールに従って動いているにすぎないという事実が、欺瞞的に道徳的事象として錯覚承認されるとも考えられるということである。

法は道徳的なものとは無関係に社会的共同のメカニズムから生じる機制にすぎず、しかも道徳は法から独立にそれ自体として存在しないと考えるとすれば、そのような人間社会はどのように理解されるだろうか。

II 道徳なき正義

もしも上で述べたような意味で道徳が存在しないとすれば、社会的法的に責任を取る者に対して、それ以上に謝罪というような言語行為に期待される多くのことがらはほとんど無意味となるはずである。というのも私達は通常、謝罪という言葉行為の誠実性が確保されているという前提の下で、謝罪という言葉行為によって謝罪する者とされる者との間の信頼が回復するといったことを期待している。相手を信頼するというときには何らかの意味で人格的承認が問題となっており、そこには道徳的な主体性を承認するということが含まれる。ところがそういう主体は錯覚の所産であり、実は存在しないのである。さてこの錯覚の内実はどういうものだろうか。これが以下の問題となる。

そこで以下のように〈道徳的な主体〉ということを出発点として考察を進めることにしたい。つまりここで道徳的な主体性とは、〈外的あるいは物理的であり、かつ心理的でもあるような動機に依存しないような、意志が可能であり、かつその意志が行為に対して十分な関与を有するような主体性〉である。

さてここでの立論の性格から、以下では〈外的あるいは物理的であり、かつ心理的な動機に依存しないような、意志〉とは何かということを考えるのに、逆に〈外的あるいは物理的であり、かつ心理的な動機に依存する、意志〉とは何かということから明らかにする。このことのためにホッブズの『リヴァイヤサン』を参考にする。

周知のようにホッブズは『リヴァイヤサン』で独特の社会契約理論を展開している。ホッブズの論議は、自己保存という目的のために純粋に目的合理的に行動し、通常道徳的であると思われる理性的な原理が自己保存という目的合理性の内側でたとえ洞察されるにしても、それだけでは情念に抗することなどできない諸個人が、死への恐怖という情念を必然的にもたらず悲惨な戦争状態から抜け出すべく、強力な権力に従属して行き、コモンウェルスつまり国家を形成するに至るまでの道筋を、分析記述している。戦争状態から平和への移行は、死の恐怖(fear of death)という情念(passion)に動機を得て理性によって要請される。ホッブズの議論の特徴は、道徳的原理をアプリアリには一切導入できないところで、法的秩序の創出を論じるところにある。

ホッブズの理論は〈外的あるいは物理的であり、かつ心理的な動機に依存する、意志〉のみから出発して法的秩序を創出する理論の典型的なものであると解釈す

ることが可能である。ホッブズが描く人間社会においては、謝罪という言語行為が意味を持つとしても、そこには道徳的主体の承認という要素は必要ではないと考えられる。この事情について考えることを通して、続いて逆に道徳的主体を要請する立ち場の意味を明らかにすることにする。以下に小論の考察に必要な限りの、『リヴァイアサン』のテキストを挙げる。⁽³⁾

そして、したがって、「各人は、平和を獲得する希望があるかぎり、それに向かって努力すべきであり、そして、彼がそれを獲得できないときには、彼は戦争のあらゆる援助と利点を、もともとかつ利用してよい」というのが、理性の戒律すなわち一般法則（a precept, or a general rule of reason）である。

人々に平和への努力を命じるこの基本的自然法（fundamental law of nature）から引き出されるのは、次の第二の法である。「人は、平和と自己防衛のために彼が必要だと思ふかぎり、他の人々もまたそうである場合には、すべてのものに対するこの権利をすすんで捨てるべきであり、他の人々に対しては、彼らが彼自身に対して持つことを彼が許すであろうのと同じ大きさの、自由を持つことで満足すべきである。」

その悲惨な戦争状態（miserable condition of war）は、前に示されたように（13節）目に見える権力（visible power）があつて人々を恐れさせ、また諸信約（covenants）を実行し14節と15節に叙述された自然の諸法を守るように、処罰への恐怖（fear of punishment）によって彼らを拘束する（tie）ということがない場合における、彼らの生まれつきの諸情念の必然的帰結なのである。

「基本的自然法」とそれから導かれた「第二の法」をあわせれば、自己保存という目的を決して危険に晒すことなく、かつ悲惨な戦争状態を抜け出すためには、「平和を獲得する希望」が確実になければならない。具体的には本人が「平和と自己防衛のために彼が必要だと思ふ」と同じように「他の人々もまたそうである」と考えて、そして実際にそのことが保証され、その上で「この権利を捨てる」、つまり他人の生命をも奪える「自然の権利」を捨てることが、何らかの仕方でも可能でなければならない。この可能性を確保して初めて武装放棄と平和への移行が現実のものとなる。

だがそれは如何にして可能だろうか。もしも道徳的な信頼が可能で、約束は守らなければならないという原理の導入が信じられるなら、当事者双方が武装解除する旨を約束して実際に平和に移行することが可能であろう。だが戦争状態でのようなことは絵空事にすぎない。それゆえホッブズの答は強力な「目に見える権力」によらねばならないということになる。

要するに当事者が二者だけならば、約束は守るべしという道徳的原理の導入が無意味なところでは、平和状態への移行は不可能である。武装放棄の約束を相手が裏切らない保証はないからであり、裏切られれば自分が破滅する。だが平和へは移行したい。恐らくは相手も自分と同じ状況であるが、それにしてもどのよう

にして「平和への希望」つまり相手も同じように行動するということの保証が得られるのか。この状況はいわゆる囚人のジレンマの状況である。これからどのように抜け出せるのか、ホッブズの叙述はこの点必ずしも明白とは言えず、諸家の解釈の別れるところであるが、以下では小論の観点から極めて単純な解釈モデルを提案して考察を進める。

当事者が二者であるならば、道徳的原理を導入せずして上のジレンマから抜け出する方法はない。だが、当事者を三者以上であると考え、問題のジレンマから抜けることはいたってやすく、しかもその理路を追っていけば、道徳的原理を前提にしない法的原理の導出もかならずしも不可能ではない。

単純化してモデルを示すために当事者をA,B,Cの三者とする。そのうちAとBは相対的に同等の力を有し、これに対してCはそれよりも強大であるとすれば、ホッブズの上の二つの原則（基本的及び第二の自然法）を受け入れる状態にAとBがあるなら、両者がCを仲介者にしてその力のもとに約束をしようとすることはごく自然である。ここでAとBは武装放棄を約束したとして、その言質が有効となるのは、それに違反したならばCが介入してきて違反していない相手と協力して違反した者を攻撃するからである。まさに「目に見える権力があって人々を恐れさせ、また諸信約を実行し」、「自然の諸法を守るように、処罰への恐怖によって彼らを拘束する」という状況が出来上がり、少なくともAとBの間には平和状態が出現する。ここでAとBとの間にCの力を背景にした種々のルールが作られるならば、このルールを破った方が相手に有意義に謝罪するという意味で可能となるだろう。AとBはCに従属しつつそこには原始的な社会的法的秩序が出現したといえる。

さらに、CがAとB以外にもX, Y, Z……と従属させつつこの原始的な社会的法的秩序を拡大していったとしたらどうなるか。Cを中心に一種の連合が出来上がり、やがてはその統一性を強めていくことも期待できる。ここでC単独の力よりも他の構成主体の力の総和の方が強大になることは十分に考えられるから、もともとはCの力に依存して成立したC以外の構成主体間に実現している秩序とルールを、今度は逆にそれらの構成主体の力の総和を背景に、結局はCにも適用するということが不可能ではない。ホッブズはこの可能性を現実的であると考え、⁽⁴⁾ほど楽観的ではなかったと思われるが、例えばカントが『人倫の形而上学』で道徳的な主体を前提にする「徳論 (Tugendlehre)」と峻別して「法論 (Rechtslehre)」の原理を以下のように述べる場合、そのような社会のあり方のレベルを具体的にこの路線で解釈することは可能である。

いかなる行為も、その行為そのものについてみて、あるいはその行為の格率に即して見て、各人の意志の自由が何びとの自由とも普遍的法則に従って両立しうような、そういう行為であるならば、その行為は正しい (recht)。

これは要するに行為とその格率の普遍化可能性という形式的原理によって正義を定義しているのである。上の議論で最終的にCにも共通のルールが適用される段階に至れば、カントの正義の定義はそのようなルールによって成立している社会における正義に当てはまると思われる。ただし当然のことながらそのルールが通常の（曖昧な）意味で善いルールかどうかは甚だ怪しい。だが、そもそも正義が善悪と関連する実質的側面を無視した定義がカントの正義の定義である。するととにかく普遍的で共通のルールさえ機能していれば、その機能の意味や意図に関わりなく正義が定義されているのだから、この意味で道徳的原理なしの正義が機能する社会は可能であることになる。

以上のような議論で一般に言語行為が有効なのは、たともはや特定の者の力ではなく、共同の力であると考えざるをえないとしても、とにかくも強力な力が外的あるいは物理的に機能している場で、かつ、各人が自己保存を心理的動機として合理的な行動を行っているという前提のもとである。この前提とはつまりここでの正義のルールを機能させている実質的な機構である。すると当然のことながら、例えば謝罪という言語行為がなされ、そのことによって信頼が回復されると思われるにしても、それは同じ一つの力が機能するための普遍化可能な特定のルールに従うということが、言質としてその言語行為によって改めて、つまり制裁の恐怖を背景に、再確認されるということである。ここで確認されるというのは、実は内容的には、同じ力が外的あるいは物理的に機能している同一の場で、かつ、自己保存を目的に当該者が他の構成員と同一の心理的機制により同一の合理的な行動をとるように、新たな制裁の恐怖を動機に強制されるということである。

さて以上により、謝罪という言語行為によって一般に信頼が回復するというときの、ある意味合いが析出されたことになる。この意味で信頼が回復することがあるのならば、そのことのためにわざわざ道徳的主体性の承認ということは必要ないように見える。もしそうだとするならば、以上のような機制を超える、何かアプリアリに設定される道徳の領域といったものを考える必要はないのではないか。つまり道徳とは、社会的共同体が力の総和として一つの主体として成立してくる機制に従属するような、その起源を忘却されたやはり一種の心理的機制にすぎないと考えれば済むのではないか。

だが必ずしもそうではない。たとえ道徳なるものが、〈外的あるいは物理的であり、かつ心理的動機〉から発生したものであっても、そのような道徳の主体の自己理解においては、発生の事情とは別に、まさに主体が自己の生を理解しようとするがゆえに、〈外的あるいは物理的であり、かつ心理的動機に、依存しないような意志〉を考えざるをえない必然性が認められるのである。もしもこの必然性がなければ、そもそも道徳的主体の存在をたとえ錯覚であれ承認する理由が不明となる。この必然性に光が当てられるならば、あるいは道徳的領域が存在することを理解する手がかりが得られるかもしれない。以下ではこの点を考えて

みたい。

Ⅲ 道徳なき正義の限界

さてホップズが描くような人間社会ではなくて、先にさしあたり形式的に定義した道徳的な主体が存在するような社会を考えることにしよう。だがここでも通常の場合、たとえ謝罪ということが厳密な意味で成立していて、既述の三条件も当然満たされており、信頼関係が回復していたとしても、それだけでは責任をとったことにならない。つまり当然のことながら問題は本人の道徳的主体性とその承認というレベルだけではなくて、より社会的な、あるいは法的なレベルの問題でもあるからである。ここで問題は法と道徳との区別ということに関わってくる。この区別はどのような区別だろうか。

誰しも最初に考えることは、法には物理的強制力を伴う社会的制裁が結合しているのに対して、道徳にはそのようなことがないという相違であろう。すると次の問題は法の正当性が物理的な力とは別次元で保たれていると想定される場合に、それでもやはり法に物理的強制力が伴う根拠は何かということである。このことについての標準的な理解を得るために、ロックの以下のテキストを手がかりにすることができる。⁽⁵⁾

10節 法を破り、理性の正しいきまり (the right Rule of Reason) に反すれば、そのことによって人はそれだけ墮落して、自ら人間性の諸原理 (the Principles of Human Nature) を反故にする有害な人物であることを宣言することになるが、そのような犯罪の他に通常は、何人かに侵害がなされているのであり、誰かがその者の違法によって損害を被っている。このようなときには、損害を被った者は、他の者と共通に持っている処罰権 (the right of punishment) の他に、そのことをなした者に賠償を求める個別的な権利 (a particular Right to seek Reparation) を有している。
(中略)

11節 これら二つの異なった権利、つまり制止および類似の違反を防止するために犯罪者を処罰する権利、この処罰権は各人の手に委ねられているのであるが、これと賠償を得る (taking reparation) 権利、こちらの方は被害を受けた方にのみ属するのであるが、これら二つの権利が異なっていることから、為政者であることによって処罰の共通の権利 (the common right of punishing) を有する者は、公益 (public good) が法の実行を必要としない場合には、しばしば自らの権威によって刑事犯罪の処罰を免除することができるが、しかし損害を被ったために個人に与えられなければならない賠償は免除することができないということになる。

ロックはここで、法に物理的強制力を伴った社会的制裁が結合していることの根拠として二つの理由を挙げていることになる。「他の者と共通に持っている処罰権」と「賠償を求める個別的な権利」の存在である。

周知のようにロックの議論では、「自然の状態」でも機能している自然法、つ

まり自然的理性に従う限りで（「自然状態にはこれを支配する一つの自然法があり、この法たる理性は……」（6節）、各人が有するさしあたり私的な「処罰権」を共同体に委ねて、あるいは「信託（trust）」して、「公布された恒常的な法と、公知の授權された裁判官とによる」「立法権」が確定することにより、「国家（Commonwealth）」が成立する。（87節、136節）

引用個所の「他の者と共通に持っている処罰権」とはさしあたりまず、「自然の状態」ですでに機能している基本的な個人の権利である。だがこの権利こそは国家が成立するとき国家に信託されねばならぬ当のものであり、信託がなされればもはや個人の基本的な権利ではなくなり、信託された為政者のみはその行使の資格を有するところとなる。ところが「賠償を求める個別的な権利」の方は、権利の信託と国家の成立に関係なく当事者間のみで生じる権利関係である。ロックはこの相違を論拠にして、犯罪の処罰に対する為政者の裁量権を「公益」を配慮した上で認める議論をしているわけである。

すると「処罰権」の方は実定法により規定され実行されるものであり、しかも「公益」すなわち国家共同体全体の利益を睨みつつその運用は調整可能であると考えられている。この後者の点は、「処罰権」が自然法にその基礎を持っているにしても、共同体全体の利益にとって必要でなければそれをキャンセルしてよいということである。この点は小論にとって重要である。

当面の問題は、法に物理的強制力が伴う根拠は何かということである。このことが特に問題となるのは、例えば死刑廃止の議論などを考えてみれば分かるように、以下のような事情からである。すなわち、法に伴う物理的強制力すなわち刑罰とは、社会がその構成員である個人に対して苦痛を与える。あるいはより一般的には害悪を被らせるということである。ところが当然のことながら害悪とは文字どおり善なることではなく、すると善悪という価値基準からすれば刑罰はなくて済むならその方が望ましいのである。つまり道徳的な観点からはなぜ刑罰がなければならぬのかということがそもそも問題であることになる。

なぜ刑罰がなくてはならぬのかと考えるときにすぐ誰も思いつくことは、刑罰という物理的強制力がなければ、場合によっては社会的共同は危機に瀕するのではないかということである。この点は引用したロックのテキストでは「制止および類似の違反を防止するために犯罪者を処罰する権利」ということに関係する。ここで以下のような問題が生じてくる。つまり、なぜ「制止」すべきであり「類似の違反を防止」すべきなのかと問い返したときに、二つの答の可能性がある。一つは、諸個人の自己保存のためには社会的共同が必要であると考えた上で、とにかく共同社会つまり国家が存続するために制止と防止が必要であると考え。あるいは第二に、国家にも存続すべき価値ある国家とそれに値しない国家という区別があるということを考慮して、たんなる共同社会の存続のためではなくて、より原理的に正義が守られるために制止と防止がなされるべきであると考え。この二通りである。

ホッブズのようにアプリアリな道徳的原理を一切認めず、強力な力の存在のみを前提に議論を進める立場からすれば、当然第一の答となり、革命の権利を認めたロックの立場は第二のものであると考えられるが、ホッブズとロックのテキスト解釈についての詳細な議論は筆者の手に余るので、この点についてはこれ以上は論じることはできない。小論の問題構成から考察を進める。

まず正義一般ということに関わりなく、力の存在のみを前提としてなされる議論では、そもそも処罰権を何らかの意味で権利として正当化する必要がない。だが、このことは逆に言えば、物理的強制力により刑罰を受ける方には、刑罰を受けなければならない必然性を理解する余地もまったくないということである。

このことをもう少し詳しく考えてみよう。前節で見たホッブズ流の仕方では法秩序が成立しているとすれば、その法秩序とは、同じ一つの力が機能する条件に従う形式である。そこには必ずしも最強者が存在する必要がなく、社会的共同体が力の総和として一つの社会的法的主体において成立していると十分想定でき、その構成員はこの力の機能下に置かれていると考えることができる。ここで法に従わなければならないのは、そうしなければその者は他の者全員を相手にして再び戦争状態に入ることになるので、自らの死をかけねばならないということになるからである。すると要するに、現に力が機能している形式に従わざるをえないのではあるが、それに従わなければならない必然性は存在しないのである。

力には従わざるをえない。これは確実な事実である。それは間違いないが、しかしなぜそれに従わなければならないのかという問いをもし立てたならば、ここではそれに対して答はない。だが私達はそもそもそういう問いを一切発せずして生きることができるのだろうか。たとえそのような問いを発さないように努力したとしても、せいぜい生は不条理だということなどをなんとか理解しようとするだけであり、この場合でも問いを発することは止めてはいけないのである。ここではルソーが「最強者の権利について」述べた以下の警句が真理を語っている。⁽⁶⁾

権力には服従せよ。これが力には服従せよという意味ならば、この教訓は結構だが、しかし余計なものである。私はこの教訓が破られることはあるまいと保証する。私はこの教訓が神から由来することを認める。しかしあらゆる病氣もまた神から由来する。それは、医者と呼ぶのが禁じられているということを言っているのだろうか。森の一隅で強盗が私をふいに襲ったとしたら、私はいやでも財布を渡さなければならないのか、守れば守れたときでも、良心的にそれを渡さなければならないのだろうか。つまり、強盗の所持するピストルも、一つの権力だから。

そこで力には権力をつくらないこと、正当な権力以外のものに服従する義務はないことを承認しよう。

正当な権力というものが原理的にないのならば、義務は原理的に存在しない。およそ義務が原理的に存在しないところでは、処罰に服する理由はそもそもありえない。処罰に服する理由がないところでは、処罰に服して有意義に責任を取る

ことはできないだろう。

さて以上の論議から〈道徳的主体〉の存在にかんする錯覚なるものはどのように理解されるだろうか。

まず上のホップズ流の議論でもカントの形式的定義が妥当するような正義は成立すると考えられる。だがその正義の実質に関してなぜその特定のルールでなければならないのかという問いを発しても無意味であって、それらはすべて共同体における事実的な力のメカニズムの機制とそれに伴う主体の情念の心理的機制に還元される。つまり、何が正しいかということは全面的に事実に依存するから、事実を評価する価値あるいは当為のレベルでの正義の基準は一切存在しない。

だが私達はなぜそういう事実があるのかという問いを発せざるをえない状況に多々直面すると思われる。それゆえもしも前節のホップズ流の議論を認める立場ならば、道徳的主体の存在は、事実以外の根拠による主観の自己理解という、不可能な要請の結果生じてくる、主観的制約の客観化という誤謬であるということになる。具体的には以下のような状況である。

〈外的あるいは物理的であり、かつ心理的な動機に依存する、意志〉の主体は、権力のメカニズムと情念の心理的機制によって、その共同体の構成員全員と同型のルールの体系を組み込まれている。これがその社会に通用している形式的な正義である。力による社会的共同の秩序の内側にいるそのような各構成員は、さしあたり再び戦争状態に陥らずに生活可能な状態にある限り、場合により無根拠な事実に直面してその意味を問うことがあっても、自らのうちに組み込まれているやはり無根拠なルールの体系によってあたかも問いに答え得たと錯覚するのである。本来そのような問いに答える主体は、少なくとも錯覚している本人にとっては〈外的あるいは物理的であり、かつ心理的な動機に依存しないような、意志〉の主体であるべきであるから（この「べき」がなければそもそも錯覚が起り得ない）、道徳的次元とは無関係の心理的主体を、自己理解しようとする主観が道徳的主体と錯覚するのである。

IV 正義と道徳の緊張関係

さて次に第二の立場、つまり実定的な社会共同体すなわち現実の国家を超えて、その上に自然法あるいは正義一般を想定する立場では、法に物理的強制が伴う、つまり刑罰が存在するのは、正義を守るためであるということになる。するとこの場合には正義とは何かということが問われてくる。ここで正義ということで、さしあたり最低限以下のことを考えることにする。つまり、この正義が成立している社会共同体あるいは国家は現実に存続可能でなければならない。すなわち正義とは一般に社会共同体存続のための理念的な十分条件である。

問題をもう一度ロックから引用したテキストに戻って考えてみよう。引用テキストでは「他の者と共通に持っている処罰権」と「賠償を求める個別的な権利」が区別されていたが、法に物理的強制力が伴うのはなぜかという問題を考えると

き、この区別は以下のような意味を持つてくる。

すなわちまず第一に、ロックの議論においても賠償請求の権利の方は当事者間にのみ生ずる「個別的な権利」であり、賠償の請求とは蹂躪された正義の回復、すなわちこの場合は不正な仕方を得られた利益を相殺しあるいは不正により生じた損害を回復することの請求であると考えられる。これは正義一般の回復を求めることができる権利に属するものであり、それゆえロックの場合もこのことに関する物理的強制力の正当性の根拠は、特に信託といった人為的手続きを経ることなく、これを直接自然の理性に求めている。つまりなぜ正義がなければならないのかという問いをここでロックは発しておらず、正義がなければならないということは、理性にとって自明な自然法なのである。このことから即座に法の物理的強制力が導かれているのは、正義の存在という前提の上にさらに、正義一般に物理的強制力が結合しているということが、正義という概念そのものに本質的なことであると考えられているからであると思われる。この点については、先に引用した「正しさ」つまり「正義 (recht)」の定義と合わせて、カントの以下の議論が明確である。

すなわち、自由の一定の行使がそれ自身普遍的法則に従っての自由の妨害である（すなわち不法 (unrecht) である）場合には、この妨害に対して加えられる強制は、自由の妨害の排除として、普遍的法則に従っての自由と調和する。すなわち、正しい。従って正義には同時に、正義の侵害者を強制する機能が、矛盾律に従って結合しているのである。

以上に対して第二に、「処罰権」の方は、自然法にその基礎を持っているにしても、共同体全体の利益にとって必要でなければそれをキャンセルしてよいとロックは論じていた。その根拠についてロックは明白には論じていないが、少なくとも「処罰権」は上の賠償請求の権利のように、厳密に論理的に正義の概念とは結合していないのである。

この点に関して、上の引用からも推察されるように、カントはあくまでも処罰を論理的に矛盾律によって正義と結合しているものとして考える。その際の矛盾律を支える実質的な論理的原理は「同害報復の法理」である。⁽⁸⁾

同害報復の法理 (ius talionis) こそが常に、その形式から見て、刑罰権の原理たるうる唯一の、アプリオリに規定的な（上述の〔犯罪を防止する：訳者〕意図を達成するためにはどんな矯正手段がもっとも有効であろうかという点に関する経験からもたらされたのではないような）理念である。

これに反して、もしもその人が人を殺害したのならば、彼は死ななければならない。この場合には正義を満足させるどんな代替物もない。

カントは死刑についても以上のように論理的一貫性を厳守する議論をしているが、一般には、殺人にはどんな場合でも死刑しかありえないという議論には疑問を呈する論者は多い。もちろんそれは、死刑が如何に合法的なものであれ、やはりそれは殺人であり、それ自体端的には悪であるという評価の次元が存在するからである。つまり処罰権のある局面でキャンセルする原理があるとすれば、それは善悪の評価、つまり道徳的原理である。

以上により、法に物理的強制力が伴う根拠を考えるには、以下の三つの区分が必要である。

- 1) ロックが賠償請求の権利として考えた部分。これは正義の概念に論理的に無条件に結合している強制力である。
- 2) カントが同害報復の法理による強制と考えたもののうち、道徳的原理と衝突するとは考えられない部分。これも正義の概念と論理的に無条件に結合している強制力である。
- 3) 正義の概念とある仕方で論理的に結合していると思われるが、しかし道徳的原理と衝突するあるいは緊張を孕む強制力。

ここで3) について補足しておく必要がある。正義の概念とある仕方で論理的に結合している法的強制力が道徳的原理と衝突するあるいは緊張関係にある局面とは、ロックが処罰権の根拠として挙げていた「制止および類似の違反を防止する」という社会的法的な目的と、その際に課される刑罰は端的には悪であるという道徳的原理が衝突する局面である。ロックの議論では、まさに処罰権のこの部分を共同体の為政者に信託することによって、政府が成立するのであり、そのような信託があるからこそ、この部分の刑罰の実行は為政者の裁量に任せられていたのである。するとロックの議論では、まさに正義と道徳が衝突する部分こそが、構成員の信託という同意によって、縫合されているといえることになる。

さて、なぜ法的強制力には従わなければならないのかという問題に対して実定法の上に正義の原理を立ててこれに答える立場では、上の1) と2) については、直接正義の概念からその答を導くことができる。しかし、3) については、正義の概念の承認のみから無条件には答を見出すことができない。この問題をどう考えればよいだろうか。

V 法的原理を受け入れるもの

ここでⅢとⅣの議論をまとめておこう。問題は、法には物理的強制力が伴うということの根拠は何かということであった。Ⅲでは、そもそも当為としての正義がまったく認められていないところから、それでも形式的な定義に適用と思われる正義あるいは法の秩序が形成されるとする立場を追い、そこでは社会を構成する主体の自己理解が閉ざされているにもかかわらず、法的強制力の理解可能な根拠を問わざるをえないという主体のあり方の矛盾に、問題の実相を見た。Ⅳでは、正義概念の論理的性格から導かれる法的強制力の限界というところに問題が煮詰

まった。

現実の法的秩序の大部分がホッブズの議論について提出したような解釈モデルに描かれる仕方で、そのような機構、メカニズムが機能する中から成立してきたものであることは、事実として認めるべきである。だが法に物理的強制力が伴う根拠は何かという問いは、否定すべくもない事実を確認することによって答えられる問いではない。というのは、そのような強制力を物理的に受け入れざるをえないという事実があるにしても、問題はそのような事実を受け入れる者が、自ら自発的にそのことを納得すべき原理は何かということだからである。

人は無意味な生を生きることには耐えられない。そこで道徳的なものはそのために構想されるものにすぎないという言い方もできる。だがここでそれを構想せざるをえないのだという必然性までも虚妄だと考えるとすれば、それは自らの生の自己理解ということ意志的に放棄することができる者の意志の表明である。その場合でも意志的に放棄しなければならないものなんらかの必然性が前提となっているはずである。

一方ロックの場合には、法一般の物理的強制力は、自然法すなわち理性によってその正当性を最初から保証されている。そのようにして理念的には正義一般が世界に存在することを前提していても、現実のレベルでは実定法の物理的強制力と善悪の評価基準が衝突することがあり、その部分については社会構成主体が自らの処罰権を国家に信託しているのだという仕方で、問題の解決ははかられていた。というよりも実はロックにとってはこの部分が国家存立の基盤そのものだから、むしろ問題は信託という仕方で解消しなければならないのである。もちろんこの信託なるものは事実的なものではなくて、理念的なレベルで機能している。するとここでも問題は、「私」が「私」自身を含む共同体の秩序のために信託しているのだから、という主体の自己理解のあり方に収束しているのである。

もう一度問題を確認しよう。

自らの罪科について、たとえ自己〈認識〉と〈認知〉と〈変革〉の条件を満たした上での謝罪ということがあったとしても、責任をとったことにはならない。現実には社会的制裁を受けなければならない。このことの根拠は何か。

一般に近代の社会契約論の系譜に属する理論では、この問いに対する答えは原理的には、自己保存とそのために必要な社会的秩序、そしてそれを支える約束（約束遵守の根拠が力であるか正義一般であるかはともかくも）の三点である。⁽⁹⁾ だがそれらに問題を還元しないような論理もある。

ソクラテス それでは、もし立派なことをされるのだとすると、善い（ためになる）ことをされるのではないかね。というのも、立派な（美しい）ことは、快いことか、有益なことか、それともその両方か、そのうちのどれかののだから。しかも、懲らしめられることは、快いことではないはずだから。

ポロス それは必然にそうなります。
 ソクラテス してみると、裁きを受ける人は、ためになる善いことをされるのだね？
 ポロス そうらしいです。
 ソクラテス 従って利益を受けるわけだね？
 ポロス ええ。
 ソクラテス はたして、その利益というのはぼくが考えているような利益のことだろうか。つまり、正義にしたがって懲らしめられるなら、その人は魂の上ですぐれたものになるという？
 ポロス でしょうね。
 ソクラテス すると、裁きを受ける人は、魂の劣悪さから解放されるのだね？
 ポロス ええ。
 ソクラテス それでは、最大の悪から解放されるということになるのかね。

ここでソクラテスが「考えているような利益」は明らかに「快いこと」ではない。またそれは、たんに生命を保持するという意味での自己保存のための利益でもない。プラトンの議論は、自己保存のための社会秩序とそれを支える約束という原理からは独立に組み立てられている。その特徴は、快とは別の有益さが善のうちに明確に認められているということである。つまり「裁きを受ける」ことの「有益さ」が善の原理によって理解されているということである。

「裁きを受ける」ことが「有益」であるということは、悪ではない、それどころか善であるような、不快あるいは苦痛があるということである。つまり、自己保存のために共同体が安定する必要性ということとは無関係に、「魂の劣悪さから解放される」という善いことがあるがゆえに、裁きは受けるべきなのである。つまり裁きは正義によって強制されるというのではなくて、善であるので受けるべきものである。

すると、〈刑罰とは、社会がその構成員である個人に対して苦痛を与える、あるいはより一般的には害悪を被らせるということであるが、害悪とは文字どおり善なることではなく、すると善悪という価値基準からすれば刑罰はなくて済むならその方が望ましい〉、というⅢで行ったような議論は通用しない。プラトンにとっては善なる苦痛があり、社会的制裁はそもそも魂を救済する善いことである。

またさらに、制裁が魂を悪から解放するのだから、社会的制裁は〈自己変革〉にかかわってきている。するとこの要件を道徳的次元にあるものとして社会的法的次元と区別してきたⅠ以来の議論にも、プラトンの議論は乗ってこない。

結局プラトンは、自己変革は個人のみにおいてなされるのではなくて、それには社会的制裁も何らかの意味で必要であり、しかもその際に加えられる苦痛は善いことであると考えていることになる。プラトンがこのような立場に立てるのは、個人をも国家社会をも超えたところに客観的な善悪の原理が存在すると考えているからである。つまり国家と個人との相反する方向性、すなわち社会全体の秩序のための刑罰の必要性と、たんなる個人にとっての快苦と善悪の相関性が、それ

らを超えた次元から一貫して何らかの仕方で両者を統べている善によって、統一されていると考えているのである。

だがそのような前提には立てない私達は、IVまでの考察で、社会全体にとっての善と個人にとっての善が乖離する場面を析出し、それどころかそもそも善悪の原理がまったく導入できないにもかかわらず社会的共同と形式的な正義が成立する可能性をも主題とした。社会全体と個人が乖離すれば、社会によって与えられる苦痛は個人にとって善い苦痛であるはずはなく、また快苦から独立の善悪の原理が導入できないところでは、そもそも善い苦痛という概念が矛盾概念となるだろう。いずれにせよ、制裁を受け、責任を取るということの意味を、制裁を受ける個人は十分に理解できないままである。これは言い換えれば、人間が社会的存在であるということの意味のある部分を、個人は自己のこととして理解できないということである。

だが〈責任を取る〉ということが有意味であるような生活を私達がしているのならば、苦痛を与えられるにもかかわらず法的強制力を善いこととして受け入れ原理が必要である。人間は社会的存在であると同時に、孤独な自己でもある。確かにこれらの間には矛盾あるいは少なくとも緊張関係がある。法的強制力と、先に考察した限りでの道徳的原理が衝突するのはその局面の一つである。プラトンのような客観的な善悪の原理を、社会をも個人をも超えた次元に立てられなければ、私たちにはどのような方途があるのか。

少なくとも、善い苦痛の存在が認められなければならない。また外的動因から一切自立しているべき道徳的主体なるものの自立性も、実はそれはいわば傲倨というべき自立性にすぎず、そもそも道徳的主体とは社会的制裁を自己変革のために積極的に必要とするような共同的存在であることを認めなければならない。

道徳的主体をIでは、〈外的あるいは物理的であり、かつ心理的でもあるような動機に依存しないような、意志が可能であり、かつその意志が行為に対して十分な関与を有するような主体性〉として定義したが、もしもそのような主体が存在するならば、道徳的次元において、自己の〈認識〉、〈認知〉、〈変革〉の要件が満たされるような改心が実現しているときには、もはや社会的制裁の必要はないはずである。しかしそれを事実として確認することができるだろうか。

当人は過誤を認めて自己変革を誓うことはできても、しかしそれはあくまで誓いにすぎないだろう。つまりこの場面では、道徳的主体が存在してその内面において問題が解決していると考えるというそのことが、将来の結果によって欺瞞に陥る可能性がある。

自己完結的な道徳的主体を無条件に構想することは欺瞞に陥るだろう。だがまた、自己理解を要求する主体のあり方を、すべて心理的機制に還元することもできない。もしも法的強制力を善いこととして受け入れる道徳的主体が存在するとするならば、それは、自己を理解するときに、その限界を自覚して自己の外部との共同を、一種の自己否定と自己の外部に善なる何ものかが存在することの承認

によって回復しようとする主体でなければならない。この意味での共同の原理は、倫理的原理と呼ぶのがふさわしい。

すでに今回の研究は紙数が尽きたので、道徳的主観性のあり方と倫理的原理については稿を改めて論じたい。

註

- (1) ここでは立論の仕方から、当該の過誤により生じた損害は、それをもたらした本人により、可能なかぎりすでに回復されていることを前提にしてこれを問題としない。それゆえ、回復不可能であり取り返しのつかない損害をどう補償するのかという問題はなんらかの仕方回避されているものとする。このことは小論の論旨を制限するものではない。また、公に謝罪することが法的に命じられる場合を考慮の外に置く。
- (2) 法と正義、さらに権利という言葉は、例えばドイツ語では„Recht“という一語に収束してしまう。小論でも以下で議論はこれが重なり合う場面で進められる。それゆえ、特に「法」と「正義」という言葉については、議論に使用したテキストを邦訳するときの慣用にしがたってそれぞれの語が使われていても、ほぼ両者に共通する広義の意味で同義語として理解していただきたい。「社会的法的」という語もこの広義の意味で使う。
- (3) Thomas Hobbes: Leviathan, Chapter14, Chapter17 (Collier Books Edition, Edited by Michael Oakeshott with an Introduction by Richard S. Peters, Collier Books 1962, p.103 —p.104, p.129)
- (4) Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, Einleitung in die Rechtslehre § C (Werkesausgabe Band VIIS.337, Herausgegeben von Wilhelm Weishedel, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1977)
- (5) John Locke: “Two Treatises of Government”, The Second Treatise §10, §11 (Edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett, Cambridge University Press, 1988, p 273)
- (6) Jean-Jacques Rousseau: Du Contrat Social, Chapitre III (Texte original publié avec introduction, notes et commentaire par M.Halbwachs, Paris 1943, P. 67 —p.68)
- (7) Kant, *ibid.*S.338—S.339
- (8) Kant, *ibid.*S.487, S.455
- (9) プラトン:『ゴルギアス』477A, 加来彰俊訳, プラトン全集 9, 岩波書店1980, 95頁
(本学助教授 哲学)