

カントの『道徳形而上学の基礎づけ』 における嘘の約束

上山 愛子

はじめに¹

嘘をついてはならない理由は何か。嘘はいついかなる場合であっても、道徳的には認められないのだろうか。カントは『道徳形而上学の基礎づけ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 〔以下『基礎づけ』〕(1786) から「人間愛から嘘をつく権利があると称することについて »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen²« 〔以下「嘘」論文〕(1797) に至るまでの間、さまざまな著作や講義で嘘を取りあげた。彼はとりわけ「嘘」論文で挙げた事例から、こうした嘘の禁止に関する問いに対して最も厳格な態度を示したことでよく知られている。彼はこの論文において、次のように事例の状況を説明した。ちょうどいま殺人をしようとうろつきまわっている人(Aとする)がいる。Aが狙っている人(Bとする)と、Bを家にかくまっている人(Cとする)がいる。Aが家にやってきて、Bが家にいるかどうかをCに尋ねる(ML 427)。

¹ 文中の『』はカントの著作名、()はカントの挿入、著作の書かれた年数またはカントの著作の引用箇所略記、「」は論文名、あるいは著作からの引用、傍点コンマはカントによる強調、下線は本稿執筆による強調、〔 〕は本稿執筆による挿入、〔……〕は本稿執筆による省略を示す。なお“ ”が引用元で使用されている場合「」に直す。カントの著作は『純粋理性批判』をKrV、『道徳形而上学の基礎づけ』をGMS、『実践理性批判』をKpV、『たんなる理性の限界内の宗教』をR、『理論では正しいだろうが実践では役に立たないという俗言について』をTP、『法論の形而上学的定礎』をMR、『徳論の形而上学的定礎』をMT、「人間愛から嘘をつく権利があると称することについて」をMLとする。ページ数はすべてアカデミー版で示す。

² ドイツ語の「Recht」は日本語の「法」、「権利」、そして「正しさ」の全てを含意し(形容詞のrechtも同様)、Unrechtはその逆すなわち「不法」、「権利に反すること」、「不正」を含意する。これらを本稿は文脈に応じて訳し分けるが、特に日本語の三つの意味をすべて含むと考えられる場合はそのままRechtと表記する。なお、rechtlichは「法的(な)」と訳す。

この事例と共に、カントは次のように言う。

すべての宣言において真 *wahrhaft* (公正 *ehrlich*) であることは、神聖な、無条件的に命令する、いかなる都合によっても左右されない理性命令である (ML 427)。

上の主張により、「嘘」論文におけるカント見解は、いかなる状況においても C の嘘は理性命令に反する行為である、ということになる。また彼は次のように言う。

[……] もしきみ [C] が嘘をついてその狙われている人 [B] は家にいないと言ったとして、その彼 [B] が実際にも (きみが気づかない間に) 外へ出て行って、そしてそのとき、人殺し [A] は立ち去ろうとする彼 [B] に出会い、彼に対して犯行を行うに至るかもしれない (ibid.)。

実際カントのいうように、嘘をついたからといってわれわれは必ずしも人命を救えるわけではない。しかしながら、C の嘘が理性命令に反するというカントの主張はおかしい、と思うのも常識的であろう。というのは、通常、人命を救う義務を果たそうとする C のような人が、悪事を企む A のような人についた嘘によって、道徳的に非難されることはないからである。

カントが通常の見解に反した主張をする理由については、多くの先行研究が考察してきた。それらはまず、「嘘」論文が書かれた背景に着目する。「嘘」論文は、フランスの作家バンジャマン・コンスタンによる「政治的反動について」という論文への応答を口実に書かれた。コンスタンは次の二点を主張する。第一に、「真実を言うことは義務であるという道徳原則は、もしそれが無条件にそれだけで *unbedingt und vereinzelt* [すなわちいかなる都合も考慮されずに] 受け取られると、あらゆる社会を不可能にしてしまう」ということ (ML 425)。第二に、そのような義務は、「真実を要求する権

利をもつ人に対してだけ課される義務」であり、「どんな人間も、他人を害する真実を要求する権利はない」ため、害が及ぶ場合は正直に話すことは義務として要求されない、ということである (ibid.)。

このようなコンスタンの主張は、カントにどのように受け取られたのだろうか。たとえば、「嘘」論文におけるカントを「過剰な厳格主義³」と判断した H. J. ペイトンは、カントがコンスタンの主張を自分自身と祖国ドイツに対する批判と受け取ったとみなしている。そしてカントは年老いて短気になっていたので、あのように過剰に厳格な見解を示したのだろうと考えた⁴。ペイトンの見解では、「嘘をついてはいけない」という道徳法則は、定言命法とは異なって「必然的な例外」が認められうる。そして「嘘」論文の状況において嘘をつくことは、「恣意的」ではなくまさに「必然的」な例外であり、それゆえ嘘をつくことは義務でさえある。というのは、「人間の命を守る義務は、殺人者に真実を話す義務よりももっと遵奉される」ものだからである⁵。したがって、嘘をつくことが義務であるから、嘘をつく権利も認められなければならない⁶。このような解釈は、カントは厳格主義であるという通俗的なイメージを補強する役割を担ってきたといえよう。

それに対して、カントの主張を厳格主義という非難から擁護する立場にある S. セジウィックは次のように論じる。コンスタンが要求するその都度の状況に応じた寛大さは、カントにとっては反ジャコバン主義の政治的運動に動機づけられているものであり、よってコンスタン自身の「自己利益」の追求に動機づけられているものとして受けとめられた⁷。まさにカントが「嘘」論文で警告していることは、自己利益のために法が政治に合わせられるようであれば、人間の諸権利は〔確定的には〕守られない、ということである (ML 429)。また彼女は次のように述べる。カントの考えでは、「た

³ Paton[1953/54]p. 190.

⁴ Paton[1953/54]pp. 201-202.

⁵ Paton[1953/54]p. 199.

⁶ ibid.

⁷ Sedgwick[1991]p. 50.

またま政権の座にいる人々のもつ目的の名においてではなく、アプリオリに定められた『客観的』かつ『理性的な』人間性の目的、すなわち個人の自由の保護の名において、われわれの公法 public laws は、法 justice の原理「一方の選択意志の自由が、他方の選択意志と自由の普遍的法則にしたがって統合されるという原理 (MR 230)」に一致しなければならない⁸。つまり、公法は恣意的な個人の意図や、その都度の政治的状况に合わせて変更されるものであってはならず、ただすべての人間の自由の権利を保護し、それらの自由が両立するようにするためだけに定められるべきである、ということである。

彼女のように、近年は「嘘」論文をカントの法哲学 Rechtsphilosophie から解釈する傾向にある⁹。それらはカントの「理論では正しいが実践では役に立たないという俗言について」»Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« [以下「理論と実践」] (1793) や、『道徳形而上学 Die Metaphysik der Sitten』(1797) 第一部の「法論の形而上学的定礎 »Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre« 」[以下「法論」] と共に「嘘」論文を捉えようと試みる。この観点からの解釈によると、「嘘」論文におけるカントの主張は結局のところ次のようなものである。すなわち、言表における誠実さの義務は社会を不可能にするものではなく、むしろ法的・市民状態の可能性の条件である。そしてまた、この義務は「真実〔誠実さ〕を要求する権利をもつ人に対してだけ課される義務」ではなく、人間性一般に対する義務である。つまり、カントは「嘘」論文において法の形而上学を論じているのであり、「嘘」論文におけるカントを過剰な厳格主義とみなす人は、この点を見落としているのである¹⁰。

⁸ Sedgwick[1991]p. 49.

⁹ Geismann[1988]、Höffe[1990]、谷田[1990]、谷田[1991]、Grünwald[2008]。また、批判哲学における誠実さの観点から嘘に着目する考察 (福谷[1994]) や、自律的な行為者の格率に対する誠実さの観点からの考察 (御子柴[2002]) もある。

¹⁰ 以上に関して、本稿執筆者は多くをセジウィックの 'On Lying and the Role of Content in Kant's Ethics' (1991) に学んだ。ただし彼女の議論を扱う際には、次の点に注意すべきだろうと考えている。彼女は

本稿もこのような見解が適切なものであると考えるが、次の二点において、われわれは『基礎づけ』に立ち返って嘘の禁止の義務を捉え直す必要があるだろう。第一に、ガイスマンが言うように、カントの道徳法則の根拠は『基礎づけ』および『実践理性批判』にあり、「嘘」論文もこれらの著作を前提しているということである¹¹。第二に、ヘッフェが指摘するように、「法義務」としての嘘の禁止の前例は、ただ『基礎づけ』の嘘の約束の事例に限られる、ということである¹²。もちろん、『基礎づけ』における嘘の約束の議論は、法義務としての嘘の約束だけではない。そればかりでなく、『基礎づけ』においてはそもそも法義務と徳義務という区別は表面上なされていない。しかしながら、カントが嘘を禁止するその理由の基盤はやはり『基礎づけ』にあり、また嘘の禁止が「法義務」として論じられる場合に含意することさえ、『基礎づけ』においてその萌芽を見いだすことができるだろう。このような見通しのもと、本稿はカントの嘘についての考察をより広い視野から捉えるために、あらためて『基礎づけ』における嘘の禁止を検討する。

1. 『基礎づけ』における「嘘の約束」の事例

『基礎づけ』において、嘘の禁止は「嘘の約束 *lügenhaftes Versprechen*」の事例によ

カントの議論を「形而上学レベル」と「経験レベル」に区分するが、この二分割だけではカントの形而上学内の「純粋な経験レベル」を見落とすことにつながるだろうということ、そして「嘘」論文はまさに形而上学内の「純粋な経験レベル」にあるものとして理解すべきだろう、ということである。

¹¹ Geismann[1988]p. 295. ガイスマンはこのことを指摘するものの、『基礎づけ』の嘘の約束の事例を詳細に検討するわけではない。

¹² ヘッフェは次のように述べる。「彼〔カント〕は『基礎づけ』において 信頼性の喪失を扱っており、それゆえ他人の反応を扱っているので、〔……〕 他人に対して向けられた不誠実を扱っているのである。〔……〕ところで、『基礎づけ』における嘘の約束は唯一の法倫理学的事例である。というのは、自分自身に対する義務はカントにとってただ徳の義務だけを意味するからである」(Höffe[1990]pp. 181-182)。それゆえここでの「法義務」が含意することは、「他人に対する義務」である。なお、ヘッフェは上にように述べた後、『基礎づけ』の嘘の約束の事例が「害のある嘘」と「人間性一般が害される嘘」の二つの観点を含むことを指摘する (Höffe[1990]p. 182)。本稿は、ヘッフェの言う二つの嘘が、『基礎づけ』において具体的にどのように見いだされるのかをより明らかにしようとする試みである。

って三度論じられる¹³。順を追ってその内容を確認しよう。

1.1 普遍的合法則性の原理における嘘の約束

『基礎づけ』において「約束を守らないという意図をもって行う約束」すなわち「嘘の約束」がはじめて論じられるのは、「怜悯 Klugheit」と「義務に適合した pflichtmäßig 行為」、及び「怜悯」と「義務からの aus Pflicht 行為」の区別が論じられる第一章の終盤である (GMS 402-403)。怜悯であるということは、自身の幸福に寄与する結果だけを考慮して行為するということである (GMS 402, vgl. 416-416 Anm.)。対して義務から aus Pflicht 行為するということは、行為それ自体がすでにわたしに対する法則を含んでいる、ということを根拠に行為することである (GMS 402)¹⁴。

このようにカントは怜悯と義務からの行為の区別を述べた後、次のように言う。

しかしながら、嘘の約束が義務に適合 pflichtmäßig しているかどうかという課題に關しては、もっとも手短でしかも間違いのない仕方で教示をえるために次のように自問しよう。わたしの格率（嘘の約束によって困惑から脱出するという格率）が、普遍的法則として（わたしに対しても他人に対しても）妥当することに、はたしてわたしは満足できるだろうか (GMS 403)。

そしてこのように問えば、行為者は「自分が嘘をつくことを意欲することはできても、嘘をつくべきであるという普遍的法則を意欲することはできない」ということに気づくという (ibid.)。なぜなら、もし嘘をつくことが普遍的法則となりすべての人がその法則に従えば、将来の行為に関する自分の意志を伝えても、誰もその申し立てを信じ

¹³ カントは lügenhaftes Versprechen の他に、unwahres Versprechen や falsches Versprechen ともいう。本稿は、これらの内実を同じものとみなし、すべて「嘘の約束」と訳す。

¹⁴ aus Pflicht のより明確な解釈を求めるなら、『実践理性批判』における「法則への尊敬から行為すること」(KpV 81) というカントの説明を見るのがよいだろう。ペイトンは aus Pflicht の内実を解釈するに際して、この箇所を重視している (Paton[1947]p. 63)。

ないからである。あるいは、軽率に信じたとしても嘘をつかれたと気づいて仕返しをするので、本来いかなる約束も「存在」しなくなり、格率は「自己自身を破壊する」からである (ibid.)。

以上の嘘の約束の考察において、われわれが注意すべきことは次の二点である。第一に、カントは「義務からの *aus Pflicht* 行為」ではなく、「義務に適合した *pflichtmäßig* 行為」であるかどうかを確かめる事例として嘘の約束を扱っているということである。*pflichtmäßig* の内実はどこでは詳しく説明されない。だがカントはこの箇所以前に、客を公正に扱う店主の行為を *pflichtmäßig* の事例として述べている (GMS 397)。この店主は義務に適合しているとはいえ、利己的な意図のためにそのように行為をしているとみなされる。このことからすると、義務に適合しているかどうかは、義務を根拠に行為しているかに関わらず、ただ行為の外面的な側面によって判定されると理解してよいだろう¹⁵。

だが、カントは『基礎づけ』の目的を「道徳性の最上原理の探求と確定 *die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität*」(GMS 392) とし、また「道徳性 *Moralität*」において重要なのは、「義務から」行為することであると強調する (GMS 398)。そうでありながら、カントが嘘の約束の格率について「義務に適合しているかどうか」を検討するのは奇妙にも思われる。彼はなぜ上記の店主のように、嘘の約束を抑える人を自己利益の追求者として扱わなかったのだろうか。この問いの答えは、次のように理解できるだろう。カントは、確かに道徳の本質が義務からの行為にあると考えている。一方で、われわれは人が道徳法則を根拠に行為しているのかを認識できない、ということも確かである (GMS 419)¹⁶。よって、われわれが行為に関して「間違い

¹⁵ カントは『実践理性批判 *Kritik der praktischen Vernunft*』(1788) では、*pflichtmäßig* と *aus Pflicht* の違いを次のように説明する。前者は「行為において *objektiv* に法則と一致すること」、後者は「行為の格率において *subjektiv* に一致すること」である (KpV 81)。

¹⁶ 他方、ベイトンは義務から行為したかどうかをわれわれが知りうると考えているようである。彼は次のように言う。「われわれがこの基準『普遍的法則の定式』によって行うべき行為を決定するならば、われわれは義務から行為しているのであり、われわれの行為は善い行為なのである」(Paton[1947]p. 49)。そしてまた、「カントにとって行為は、それに快が伴おうとも、あるいは快の欲求すら伴おうとも、道徳的

のない仕方で」(GMS 403) 知りうるのは、その行為の外面的な側面が義務に適合しているかどうか、ということになる。たしかに行為が義務に適合していることを確かめるだけでは、その人が義務から行為したと信じるには不十分である (GMS 397)。それでもまずは、明らかに義務に適合してさえいない行為を明示すること、ここからカントは議論を始めたのだろう。

第二に、カントは、嘘の約束をしてよいかどうかを道徳的に考察するとき、その格率が「普遍的法則として (わたしに対しても他人に対しても) 妥当する」かどうかを考察している点が重要である。すなわち、ある行為が道徳的に問題を含むか含まないかを考察したいのなら、その行為を誰もがなしうる「行為一般」として考えなければならないということである。なぜ個別的な行為ではなく行為一般を扱うのかといえば、カントはそもそも倫理学および道徳論を「自由の諸法則」を扱うものとしているからである (GMS 387)。自由すなわち道徳の法則を扱う道徳論において、行為の個別的な事情や偶然的な事情は排除されなければならない。『基礎づけ』においてそれらの事情は、行為の「動機」や「結果」として論じられている。したがって、カントは次のようにも述べるのである。

ある意志が無条件に善いと言えるためには、法則の表象が、それから続く結果を考慮しないで意志を決定しなければならないが、ではこの法則はいったいどのような種類の法則だろうか。わたしは、なんらかの法則に従うことから意志に生じるかもしれないすべての動機を意志から奪ったので、そこで残るのは行為一般の普遍的合法則性 *allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt* だけであり、こ

価値を失うことはない」(Paton[1947]p. 50) と述べている。しかし、カントが「一切の傾向性なしに、ただ義務にのみ基づいて行為するとすれば、その行為ははじめて真正な道徳的価値をもつ」(GMS 398) としていることからすると、ペイトンの見解は議論の余地があるだろう。もちろん、カントは傾向性が行為の動機として入ることを認める「法論」を『道徳形而上学』の一部としている。しかし、『基礎づけ』の普遍的法則の定式の段階でペイトンのような解釈を裏付けることは困難に思われる。また、カントが定言命法によって自身の行為をチェックすることを義務から行為することと同義としているかどうかとも疑わしい。

の合法則性だけが意志に対して原理として役立つはずである。つまり、わたしの格率が普遍的法則となることをもわたしは意欲できる、という仕方でのみわたしはふるまうべきである（GMS 402）〔本稿はこの原理を「普遍的合法則性の原理」と呼ぶ〕。

このように、行為一般としての嘘の約束が普遍的法則であるかのように扱われることに伴う事態は、個別的で偶然的な結果とは区別されるものであり、カントの道徳論の考察の対象となる。嘘の約束に関していえば、それは行為に関する申し立てを互いが信じなくなること、そして約束という行為がそもそもなくなってしまう、ということである。これらの考察されるべき結果により、嘘の約束という行為は普遍的法則として考えられず、したがって道徳的に認められない、と結論づけられるのである。

1.2 普遍的法則の定式における「嘘の約束」

『基礎づけ』第二章において、嘘の約束は定言命法の二つのバージョン——いわゆる「普遍的法則の定式」と「人間性の定式」——と共に二度論じられる。「あなたはあなたの格率が普遍的法則となることを、その格率を通じて同時に意志しうるような格率に従ってのみ行為せよ」（GMS 421）という普遍的法則の定式は、第一章で示された「普遍的合法則性の原理」ととてもよく似ている。異なる点は、命法として示されている点である。第二章における重要な論点の一つは、有限な理性的存在者である人間には、道徳法則が「命令」として表象されるということであるから、第一章で示された原理が命法として示されることはもっともである（GMS 412-417）。

ここでの嘘の約束の事例は、他の三つの事例——自殺の禁止の義務の事例、自身の才能を発展させる義務の事例、困っている人を助ける義務の事例——と共に、普遍的法則の定式の使用例として論じられている（GMS 421-423）。今回は、普遍的合法則性の原理の事例よりも、行為者の状況が次のように詳細に語られる。ある人が貧乏から借金の必要にせまられて困っている。彼は、返済が不可能であることを知っている。

また、返す期限を約束しなければお金を借りられないことも知っている。そして彼は返済が不可能であることを知りながら、返済の期限を示して約束することが義務に反しているのではないかと自問するだけの良心までもちあわせている。それでも彼が嘘の約束をして借金することにしたとしよう。彼の格率は、「わたしは、お金に困っていると思うときにはお金を借り、返済が後に決してなされないことを知りながらも返済すると約束する」ということになる (GMS 422)。

カントは上の事例の格率を、「自愛の原理」あるいは「自己利益の原理」と呼び、この原理が当人の幸福と一致するであろうことを認める (ibid.)。しかしすでに述べたように、行為に関して道徳的に問題がないかどうかを考察する場合、わたし個人の行為の原理である格率は普遍的法則に転換されなければならない。すると、やはり嘘の約束は道徳的に認められないということになる。その理由は、前の議論と同様に、「信頼性」の喪失と「約束」が不可能になることによっている (ibid.)。付け加えられた点は、嘘の約束を普遍的法則とすると「自己矛盾」に至るという表現、そして「約束によって達することになる目的」もまた不可能になるということである (ibid.)。仮に前者を、約束したいと考えていながら約束ができなくなる事態を意志するという矛盾である、とするなら、それは普遍的合法則性の原理の場合に見た「自己を破壊する」という表現が含意するものと同じである。後者はさしあたり、貧乏からの脱出が不可能になることであると考えてよいだろう。

以上から、第二章の普遍的法則の定式における嘘の約束に関しては、概ね第一章の普遍的合法則性の原理における嘘の約束と同じ議論が繰り返されていることが確認された。最後に、カントが「今問題なのは、これ〔嘘の約束による借金〕がはたして正しい *recht* かどうかである」と述べていることに注意しよう。カントは、嘘の約束以外の三つの事例ではこのようなことは決して述べなかったのも、嘘の約束だけが行為が *recht* かどうかの問題になると判断されているように思われる。カントは *recht* についてここでこれ以上は論じないので、今はこの点に関して踏み込んだ解釈は控え、もう

一つの嘘の約束の事例を確認した後、先行研究と共に再び考察することにした。

1.3 人間性の定式における嘘の約束

嘘の約束が『基礎づけ』において論じられる最後の箇所は、いわゆる「人間性の定式」の直後である。この定式は次のように命じる。「汝の人格や他のあらゆる人の人格のうちにある人間性を、いつも同時に目的として扱い、決してたんに手段としてのみ扱わないように行為せよ」（GMS 429）。この定言命法に続けて、カントは普遍的法則の定式で扱った四つの事例を再び取りあげて命法の使い方を示す。普遍的法則の定式における嘘の約束の議論と異なる点は、以下のように、嘘の約束が禁止される理由において見出される。

他の人に対して嘘の約束をしようと思っている人は、自分が他の人を〔手段として扱うのと〕同時に目的をその内に含む者として扱うのではなく、たんなる手段として扱おうとしていることに、ただちに気づくであろう。なぜなら、わたしがこうした約束によってわたしの意図のために用いようとしているひとは、わたしが彼に対してなすやり方に同意することができず、それゆえ彼自身はこの行為の目的を含むことは不可能だからである（GMS 429-430）。

ここでは普遍化は命じられない。カントによると、嘘の約束の格率を設定した行為者は、自身の格率をよく考察すると、自分が約束の相手を「たんなる手段として扱おうとしている」ことにただちに気づくのである。ただし今回も、やはり自身の幸福だけを基準に自身の格率を採用するかしないかを決めることは斥けられている。人間性の定式が嘘の約束を禁止する理由は、約束を受諾するかどうかを決める「相手」が、約束を提案する行為者の格率のやり方に同意できないこと、そしてそれゆえその格率の目的を含みえないことにある。

これが具体的にどのようなことを意味するのかは不明瞭だが、次の点を明らかにす

れば、人間性の定式における嘘の約束の事例の論点がより明確になるだろう。すなわち、約束を受諾する人が、約束を提案する人のやり方に同意できないのはなぜか、またそれゆえ約束を提案する人の目的を含みえないというのはなぜか、ということである。これが明らかになれば、人を「目的として扱う」ということ、及び「たんなる手段として扱う」ということの内実を、本質的に、そして具体的に示すことができるだろう。この検討も次章で先行研究と共に行うことにして、ここではカントが再び事例の最後に *Recht* に言及することを確認するに留めよう。カントは次のように述べる。

他の人の原理とのこの対立は、他の人の自由や財産に対する攻撃という例を引くと、一目瞭然である *in die Augen fallen*。なぜなら、他の人格は理性的存在者としていつも同時に目的として [……] 評価されるべきである、ということ、人間の権利 *Recht* の侵害者は考慮せずに、他の人の人格をたんに手段としてのみ用いようとしているのは明白だからである (GMS 429-430)。

上で述べられているように、ここでカントが「権利の侵害」に言及するのは、たんに嘘の約束をするだけの事例よりも、格率が却下されるということが一層「一目瞭然」だからである。では、なぜ権利の侵害がある場合、格率が却下されることが「一目瞭然」になるのだろうか。そもそも、権利の侵害ということでカントはどのような状況を思い描き、それを自身の道徳論の中にどのように位置づけているのだろうか。これらの問いに答えようとするとき、われわれは後の法哲学の著作を必要とする¹⁷。

¹⁷ 「法論」においてカントが権利の侵害という場合、それは概して「物件 *Sache*」における権利の侵害であると考えるのが適切だろう。というのは、カントは権利の実質を物件としているからである。もっとも、カントは物件のみならず、他人の選択意志や人格をも獲得される権利の実質に含めている (MR 259-260)。だがここでいわれる獲得された他人の選択意志は、物件の給付のための選択意志であり、また他人の人格は、物件に対する仕方でも獲得される (MR 271-277)。したがって、権利の侵害はすべて物件の破損のように一目瞭然な「目に見える *sichtbar*」事態であるといえるだろう (vgl. MR 327)。そしてそれゆえ、権利の侵害に対する強制は正当化されるのだろう。この点において、「法論」は『純粹理性批判』の認識論と結びつく。『純粹理性批判』と「法論」の結びつきを検討するという観点は、梅井[1982]に多くを学んだ。

次章では、『基礎づけ』の嘘の約束の先行研究を扱い、本章で明らかにされなかった点を論じる。そして『基礎づけ』における Recht に関わる議論が後の著作においてどのように発展したのかを考察しよう。

2. 『基礎づけ』における嘘の約束の先行研究

前章において確認されたことは、まず嘘の約束が「義務に適合している pflichtmäßig かどうか」の問題として扱われたということである。そしてこのような問いとして嘘の約束を扱うということは、嘘の約束という行為が外面的に義務に適合しているかどうかを考察するということであつた。次に、嘘の約束は「借金」と共に論じられる場合に「正しい recht かどうか」の問題と言い換えられ、また「権利 Recht の侵害」が伴う場合には、定言命法によって却下されることが「一目瞭然」となるということであつた。これらは、カントの『基礎づけ』における嘘の約束に関する考察が、後の法哲学へと発展する諸段階をすでに暗示するものとみなすことができるだろう。

ただし、上の見解を裏付けるには議論が不十分である。われわれは、各定式の解釈において残された不明瞭な点を検討することで、『基礎づけ』の嘘の約束の事例が、とりわけ定言命法の表現の違いが、どのように後のカントの著作を基礎づけているのかを明らかにしなければならない。また、「嘘」論文では借金を踏み倒すといった実害とは無関係に、嘘は「人間性一般」に対する「法義務」として禁じられることが論じられている (MR 426)。この表現を理解する鍵もまた、前章で留保した論点を検討することで見出せるだろう。

2.1 普遍的法則の定式における「自己矛盾」

前章では、普遍的法則の定式における嘘の約束の自己矛盾を、「約束したいと考えていながら約束ができなくなる事態を意志するという矛盾である」とした。この解釈は、近年のカント解釈の古典ともいえる Ch. コースガードの見解によっている。彼女は伝

統的な普遍的法則の定式の自己矛盾の解釈を、次のようなものとしている。第一に、「論理的矛盾」と呼ばれるものがある¹⁸。それは、約束したいと考えていながら、約束が存在しない状況を意志する矛盾である。第二に、「目的論的矛盾」と呼ばれるものがある。それは、嘘の約束という行為が人間の理性の自然的目的と矛盾する、というものである。

先の「論理的矛盾」解釈は、コースガードが提案する「実践的矛盾」とよく似ている。だが、彼女の場合と異なり、この解釈は行為の概念が「存在」しなくなるということ強調するので、問題が生じる場合がある。また「目的論的矛盾」解釈は、次のどちらかの問題を含む。一つ目は、格率を普遍化してみることなしに判定できてしまうことである。これは嘘の約束についてのカントの普遍的法則の定式の議論に即していない¹⁹。二つ目は、理性が諸目的の調和にコミットすること、及びこの調和には約束が必要であるということの説明なしに前提しなければならないことである²⁰。

もちろんコースガードは、普遍的法則の定式の自己矛盾の二つの意味——「概念における矛盾」と「意志における矛盾」——をふまえている。前者は格率の目的であるところの概念が、普遍化によって矛盾に至り存在しなくなる場合の矛盾である。すなわち、嘘の約束の矛盾を「論理的矛盾」として説明する仕方がこれである。一方後者は、たとえ普遍化によって矛盾に至らないとしても、その格率を理性は意志できない、という矛盾である。すなわち、目的論的解釈が重視しているのは「意志における

¹⁸ P. Dietrichson や J. Kemp, A. Wood らがこの見解で普遍的法則の定式の自己矛盾を解釈している (Korsgaard[1985]p. 81, 103)。

¹⁹ Korsgaard[1986a]p. 87.

²⁰ ペイトンの普遍的法則の定式の解釈がこれにあたる。彼は自己矛盾の解釈において、普遍的法則の定式から派生した普遍的自然法則の定式を重視する。この定式を重視することで彼が主張することは、カントの事例における行為はすべて、われわれが人間本性に合目的な目的をもつことが義務として課されているということを示すためのものである、ということである (Paton[1947]p. 149)。彼は普遍的法則の定式がたんに悪しき行為を明白にするものであつて、積極的な義務を課するものではない、ということも述べる。だが結局のところ、嘘の約束に関して道徳判断を行うためには、次のことを想定しなければならないと主張している。すなわち、「そうした約束を守ることとそれにより呼び起こされる相互信頼は、人間の諸目的の体系的調和における本質的な要素である、という想定を行わなければならない」 (Paton[1947]p. 153)。

矛盾」であることになる。しかしすでに見たように、嘘の約束は「概念における矛盾」において説明されている（GMS 403）。

ところが、意志における矛盾を重視する解釈者は、次のような問題を指摘する。嘘の約束の事例の場合の「自己矛盾」は概念における矛盾において解釈できるが、殺人のような行為を概念における矛盾に訴えることはできない、と²¹。この問題を検討するためにコースガードが挙げる格率は、「よく眠れるように、普通以上に夜泣きをする子どもを殺す」という格率である²²。たしかに、この格率を普遍化しても、子殺しという行為が存在しなくなることはない。それゆえこの格率が道徳的に認められないという主張は、意志における矛盾あるいは目的論的矛盾に訴えることになる。

次のことに注意しよう。コースガードの見解では、概念における矛盾を主張しうる場合、その行為は法義務に反している。他方、意志における矛盾しか訴えることができない場合、その行為は徳義務に反しているということしかいえない²³。よって、夜泣きがうるさいからといって子どもを殺してしまう母親に対していえることは、彼女は母親としての徳がない、ということだけである。だが、殺人は悪徳ではなく「権利の侵害」として、すなわち法義務の違反として扱われるべきである²⁴。したがって、普遍的法則の定式における自己矛盾を「概念における矛盾」とする説明だけでなく、それを「意志における矛盾」とする説明もまた、殺人を適切に扱うことができていない。

この問題を解決するために、コースガードは嘘の約束と殺人を次のように区別した。嘘の約束のように慣習的な特定のルールからなる行為は「慣習的行為」であり、殺人のようにそのようなルールをもたない行為は「自然的行為」である。カントはあたか

²¹ Korsgaard[1985]pp. 84-85.

²² Korsgaard[1985]p. 82. コースガードはこの格率を Dietrichson の提案した「もし6ポンド以下の子どもを出産するなら、私はできる限りその子を殺す」という格率をもとにしている。彼女の見解では、格率は行為のための理由を含まなければならないので、Dietrichson の格率は改められる必要があったのである（ibid.）。

²³ Korsgaard[1985]pp. 83-84.

²⁴ Korsgaard[1985]p. 84.

もどのような行為も普遍的法則の定式によって判定できるかのように語るが、彼女が示すように、実際には自然的行為に関して判定できるかどうかは不明瞭である。他方、『基礎づけ』における嘘は、約束という特定のルールを伴う制度と共に論じられたので、概念における矛盾に至ることが明確である。そしてこのことから、われわれは次のようにいうことができる。たんなる嘘ではなく嘘の「約束」をカントが扱った理由は、彼が『基礎づけ』の時点ですでに道徳における法義務の位置づけを探ろうとしていたからであるだろう、と。

コースガードは、法義務に反する自然的行為を扱うためにも、そして「目的論的矛盾」解釈の欠点を補うためにも、普遍的法則の定式における「自己矛盾」を「実践的矛盾」として解釈するよう提案する。実践的矛盾とは、「行為者が自分の目的を果たすために慣習的行為に関与することを意志し、且つ同時にその行為がもはや作用しない *no longer work*」状況を意志する矛盾である²⁵。彼女の「実践的矛盾」の解釈は行為の「存在」に言及しないため、ある程度は殺人のような自然的行為を適切に扱うことができる²⁶。だが嘘の約束を扱う本稿においては、嘘の約束の格率が特定のルールを伴うということを取り出すだけで十分であるから、これ以上彼女の解釈を論じることは控えよう。

その代わりに、次のことに注意したい。もし行為者自身の目的が果たされないということで行為の差し控えを決断するのであれば、普遍的法則の定式による決断は道徳的であるとはいえない。というのも、自分の目的のために選んだ行為を遂行するための十分な理由をもちえないから行為を差し控える、という推論は、道徳的というより「道具主義的合理性」を説明するものだからである²⁷。彼女は、だからこそカントの道徳論は普遍的法則の定式で完結せず、人間性の定式および目的それ自体の定式が必

²⁵ Korsgaard[1985]pp. 92-101.

²⁶ Korsgaard[1985]pp. 97-101.

²⁷ Korsgaard[1985]p. 102. 他方、ペイトンのように普遍的法則の定式で自らの格率を確認することに道徳性をみる見解もある (Paton[1947]p. 49)。

要なのである、と考えている²⁸。引き続き、彼女の人間性の定式の解釈を参照しよう。

2.2 人間性の定式における「目的として扱うこと」

前章で示したように、カントの道徳は後の著作において法義務と徳義務に大別される。そしてしばしば、『基礎づけ』における普遍的法則の定式は法義務の導出に深く関わり、人間性の定式は徳義務の導出に深く関わるものとして理解される。コースガードもまた、人間性の定式を将来の徳義務の議論との関連において理解している²⁹。したがって、もしこれまで見てきたように嘘の約束が法義務であるのなら、もはや人間性の定式においてテストされる必要はないように思われる。

しかしながら前節で示したように、普遍的法則の定式によって確認されることは道徳性とは無関係である。言い換えれば、ある行為が法義務であるというだけでは、その法義務を道徳論の中に収める理由を示すことができないということである。よって、法義務は同時に徳義務でもあるということ、すなわち人間性の定式においてもそれが義務であることが示されなければならない。

また、嘘の約束を人間性の定式において理解することは、「嘘」論文における「人間性一般に対する不正」としての嘘の不正の内実を理解する助けになるだろう。実際、コースガードは「嘘」論文の議論は普遍的法則の定式では上手く説明できず、人間性の定式の場合には解釈できるということを論じている。

まずは人間性の定式における「目的として扱うこと」がどのように理解されているのかを確認しよう。しばしばカントのこの表現は、われわれの直観に訴えるとみなされる³⁰。このような見解は、定言命法がいくつかのバージョンを備えることが「理性の理念を（一種の類比によって）直観に近づけ、そのことでそれを一層感情に近づけるのに役立つ」とカント自身が述べていることに基づくのだろう（GMS 436）。しか

²⁸ Korsgaard[1986a]p. 106.

²⁹ Korsgaard[1986a]p. 124.

³⁰ Timmons[2002]p. 181.

しました、この表現が具体的に何を意味するのかは曖昧であるということも指摘されてきた³¹。この状況を踏まえ、コースガードは目的として扱うということの内実を比較的詳しく具体的に検討している。

結論から言えば、彼女の見解によると「目的として扱うこと」は次のことを意味している。第一に、「目的を設定し（それに善というステータスを与えることによって何かを目的とし）、それを理性的な手段 *rational means* で追求する力」をもつ者として人を扱うことである。ここでの「理性的な手段」とは、「遂行するのに十分な理由をもつ手段」であり、すなわち普遍的法則となりうる手段である。嘘の約束の場合、行為者は普遍的法則となりえない手段を採用しようとしている点で、「自ら」を目的として扱っていないことになる³²。

ただし、人間性の定式における嘘の約束の事例でカントが述べていることは、行為者が「相手」をたんなる手段としてのみ扱っているということである。コースガードももちろんこのことを了解しており、続けて彼女は嘘をつこうとする人が「相手」を手段としてのみ用いるということを、次のように説明する。

あなたがなんらかの目的で嘘をつく時、嘘はほとんどの人が本当のことを言う場合にのみうまくいく。ほとんどの人が本当のことを言うということによってあなたは信じられるのであり、また嘘の目的が達成される。そのような事例において、あなたは嘘をつく相手だけではなく本当のことを言う全ての人々を手段として扱っている³³。

上で述べられているとおり、嘘をつくという行為は、多くの人が信頼できる言葉を述べている場合にはじめて作用する行為であるから、すべての人が嘘をつこうとする場合にはもちろん作用しえない。それゆえ、もし嘘をつこうとするなら、その人は他の

³¹ *ibid.*

³² Korsgaard[1986a]p. 126.

³³ Korsgaard[1986a]p. 127.

多くの人が誠実であることを同時に意欲しなければならない。嘘を企む人は、他の人が自分と同じことをしようとしないであほしい、と考えなければならないのである。この点において、嘘という行為の有効性は他人の目的に依存しているということが明らかになる。そしてカントの「他人を手段として扱う」という表現の含意は、このこととして理解すべきだろう。

一見、この解釈は普遍的法則の定式となんら変わらないように思われる。しかしながら、嘘は約束という制度と共に論じられなくとも、定言命法によって却下されるということが示されている点で先の定式の議論と異なっている。すなわち、「嘘」論文の事例のように約束という実践の中にない嘘をも、人間性の定式は扱うことができるということである。そして、コースガードは普遍的法則の定式では「嘘」論文の事例は上手く説明できないが、人間性の定式では説明できるということを次のように論じる。

まず普遍的法則の定式で「嘘」論文を扱おうとすると、格率は次のようになる。「殺人を防ぐために、殺人を企む人が表れた場合には嘘をつく」。このような格率が普遍的法則となったとしよう。彼女の見解では、殺人を企む人は普通、自分が何を企んでいるのかを言わないので、上の格率が普遍的法則となったとしても嘘という実践が不可能になることはない。それゆえ、普遍的法則の定式は「嘘」論文におけるカントの主張を説明できない。

他方、人間性の定式においては、嘘は常に相手の人間性を手段として用いているということがいえる。これは先に示したとおりである。また彼女は、相手の行為の方法に同意できないということを、次のように説明する。

人は、その行為をするチャンスを与えられない時、その行為の仕方に同意できない。この最も明らかな事例は、強制が用いられる場合だ。だが、偽りにについても同じことがいえる。嘘の約束の犠牲者は、嘘の約束に同意できない。なぜなら、

その人は要求されていることが何であるかを知らないからである³⁴。

彼女は明記していないが、上で嘘の犠牲者が「要求されていること」とは、嘘を企む人が嘘をつけるようにするために、嘘つきの言葉を信頼すること、そして自分は言葉の信頼性を保つよう適切に言葉を用いることだろう。嘘の犠牲者はそのことを要求されていると知らないで、もちろん要求に同意できない。つまりコースガードは、相手に選択のための知識や手段を与えない行為はすべて相手をたんなる手段にするということ、そして嘘はまさにこの種の行為であるということを論じているのである³⁵。彼女の人間性の定式の解釈は、「嘘」という行為の特性を明確にしているといっていよう。

ただし、「嘘」論文で論じられていることは、嘘が嘘をつく「相手」の人間性ではなく、「人間性一般」に対して不正となる、ということであった。コースガードはこの区別に注意を払っていないように思われる。嘘をつかれる「相手」の人間性を手段することと、「人間性一般」に対する不正の違いはどこにあるのだろうか。この考察は次章で行う。

3. 『基礎づけ』の議論の発展

前章では、コースガードの解釈をもとに普遍的法則の定式と人間性の定式における嘘の約束の議論を詳細に検討した。普遍的法則の定式において論じられたことは、嘘の約束が約束という「慣習的行為」の中で述べられるために普遍的法則となりえないことが明確である、ということであった。そして人間性の定式において明らかになったことは、たとえ約束を伴わずとも、嘘は必ず相手を「たんなる手段として扱う」と

³⁴ Korsgaard[1986b]p. 138.

³⁵ Korsgaard[1986b]p. 139.

いう点で道徳的に認められない、ということであった。また、嘘つきが嘘をつく相手をたんなる手段にしてしまうのは、嘘をつくためにはそれを嘘だとみなさない他人を行為の「相手」として利用せざるをえないからであった。そして、嘘の有効性は多くの人が誠実であることに依拠しているので、嘘をつくという行為は普遍的法則とならないということも論じた。ここから、嘘および嘘の約束の格率は、人間性の定式に却下されると同時に普遍的法則の定式にも却下されるといえる。すなわち、嘘の約束の格率はたんに道具主義的な合理性の観点から認められないだけでなく、道徳的にも認められないということが示されるのである。

道具主義的合理性と道徳性という理由の二つの観点は、カントが『道徳形而上学』において次のように述べたことを予告しているといえるだろう。

倫理学的立法は（たとえ義務が外的であるとしても）、外的ではありえない立法である。法理学的立法は、外的でもありうる立法である。だから、契約上の約束を守ることは、外的義務である。しかし、他の動機を顧慮することなく、それが義務であるという理由だけで、その履行を命じるということは、単に内的立法に属している（MR 220）。

ここにおいて論じられていることは、約束を守ることが法義務に属する理由である。約束遵守に関して外的立法が可能であるということは、それが義務であるという理由以外で履行することが可能であるということである。たとえば、「傾向性や嫌悪感といった選択意志のパトローギッシュな規定根拠」（MR 219）から約束を守ることや、あるいは、他人から物理的に強制されることによって約束を守ることである³⁶。カントは、「他人の選択意志によって〔行為を〕物理的に強制」（MT 381）できるという

³⁶ 「君をずっと好きでいる」という類いの約束は他人が強制できるものではない。日常においてこのような言葉のやりとりを約束と呼ぶが、ここでは考察の対象外である。

ことが、徳義務の中から法義務を限定するための本質的な基準である、としている³⁷。他方、約束遵守は、他人が物理的に強制することがなくとも、それが義務であるという理由だけで履行しうる行為でもある。すなわち、カントの道徳的義務は法義務であれ徳義務であれ、自己強制によって履行されうるものでなければならないのである。そして道徳的義務のうち、外的強制が可能な義務は法義務に区分され、外的強制が不可能な義務は徳義務に区分されるのである。

上で挙げられた事例は約束遵守であるが、嘘もまた「徳論の形而上学的定礎」*Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*」〔以下「徳論」〕だけではなく「法論」においても扱われている。嘘をつかないという義務は、他人が物理的に強制できることではないため、「法論」で扱うことには違和感が伴う。実際、カントが「法論」で嘘に言及するのは脚注のみである。しかもその脚注がつけられた本文は、以下のように偽りであれ話したり約束したりする権限があるということを述べている³⁸。

それ自体が他人のものを減じないことを他の人に行う権能。たとえば、真且つ誠実に *wahr und aufrichtig*、あるいは偽且つ不誠実に *unwahr und unaufrichtig* (真の話か偽の話 *veriloquium aut falsiloquium*)、そのどちらの仕方であろうと、他の人に自分の考えをただ伝えること、何かを語ったり約束したりすること。なぜこれが権能であるかといえ、〔言われたことを〕信じようとするかどうかは、もっぱら他の人次第だからである。——こうした権能はすべて、生得の自由という原理にすでに含まれており〔……〕 (MR 238)。

³⁷ 「法論」と「徳論」の区別の本質が何であるのかについては、近年でも議論が続いている。このことを指摘する石田は、「法論」と「徳論」の区分を次のように結論づけた。すなわち、法論は「外的行為が直接命じられる」義務を扱い、徳論は「行為の格率に拘束を課すもので、行為が実際に行われるかは主体に任されている」義務を扱っている、と (石田[2008]pp. 78-79)。

³⁸ ここでの約束は、「君をずっと好きでいる」という類いの約束が含まれるだろう。

このように本文で述べた後、嘘は他人の権利を侵害する嘘に限って法的な意味で扱われる、ということをカントは脚注で論じている。注意しなければならないことは、彼が議論を脚注に落とした場合、彼はその議論を完全なものではないと判断したということである。カントは「法論」の冒頭において、「アプリオリに構想される体系に属する法を本文に入れ、経験される個別の事例に関わる諸法は脚注にまわす」(MR 205-206)としている。なぜ経験される個別の事例に関わる諸法は脚注にまわされるのかといえば、経験されるものの区別は完全にはなされないからである (MR 205)。

すなわち、権利を侵害する嘘の事例には、完全にはなしえない区別があるということである。しかし、カントはここで何に関する区別が不完全であるのかを明記していない。したがってこの点は解釈しなければならない。脚注におけるカントの事例は、「ある人のものを奪おうとして、その人との契約があったと偽りの申し立てをすること (das falsche Vorgeben)」(MR 238 Anm.) である。本稿の見解では、この事例における「完全にはなしえない区別」の内実は、偽りの申し立てが実際に相手の権利の侵害を引き起こすか引き起こさないかの区別である³⁹。

この見立ては、「法論」の後に書かれた「嘘」論文で裏付けられるだろう。この論文においてカントは、実際に特定の人の権利を侵害するかどうかに関わらず、思ってもいないことを述べる言表は人間性一般に対する不正であると主張している。そして問題なのは「人間性一般」に対する不正なのであって、嘘によって「特定の他の人」に引き起こされる害ではないということ、また後者は「偶然」に生じるものであるということ、カントは繰り返し述べている (ML 428-429)。この偶然性において、「法論」での嘘の事例は脚注にまわされる必要があるのである。

他方、人間性一般に対する不正と嘘は、実践的な意味で必然的に結びついていると

³⁹ マルホランドはこの箇所の検討において、言表の内容を信頼するかしないかの選択の余地がある場合の言表と、そのような選択の余地のない言表を区別する。彼によれば、契約をしたという偽りの言表は、それを誠実な言葉であると受け入れられなければならない類いの言表である。この見解はさらなる検討を要するように思われるが、いずれにせよ彼は契約をしたという偽りの言表の事例に不完全な区分が含まれる、ということには無頓着である (Mulholland[1990]pp. 225-227)。

いえよう。このように結びついた結果は、その格率が道徳的に認められるか認められないかを判断する上で考慮されるべきである、ということはすでに本稿 1.1 で論じた。そして、嘘が人間性一般に対する不正であるということの含意は、嘘が「言表（表明）一般の信頼性」を損ない、あらゆる諸権利が基づけられるべきところの契約を不可能にして、そうした「権利を無に帰す」ことである（ML 426）。前半はまさに、普遍的合法則性の原理、および普遍的法則の定式において格率を却下した理由に他ならない。カントが「嘘」論文において、『基礎づけ』で明らかにした嘘の約束が道徳的に認められない理由を用いていることは明らかである。

以上から、『基礎づけ』における二種類の定言命法のそれぞれの役割をもとに、『道徳形而上学』の「法論」と「徳論」の区別が理解できるということが示された。すなわち、普遍的法則の定式において考察されていることは、「その行為が正しい *recht* かどうか」である。また人間性の定式において明らかになることは、正しくない行為は同時に相手をたんなる手段として扱ってしまう、という点で「人間性の尊厳を毀損する」（MT 429）不徳な行為でもある、ということである。

そしてまた、『基礎づけ』における人間性の定式の嘘の約束の議論は、後の著作で次のように厳密に区別されるようになったといえる。第一に、人間性の定式における嘘の約束の議論の重点は「相手をたんなる手段として扱うこと」であったが、コースガードが最初に述べた見解「自分をたんなる手段として扱うこと」に重点が移行し、「徳論」における「自己自身に対する完全義務」の嘘の禁止の議論に発展した。第二に、「権利の侵害」がある場合、嘘の約束が道徳的に認められないことは「一目瞭然である」という論点は、「法論」における偽りの申し立てによって「偶然的に」引き起こされる「権利の侵害」の議論となった⁴⁰。そして最後に、嘘が他のすべての人の

⁴⁰ 『たんなる理性の限界内の宗教』においても、「一目瞭然である（*in die Augen fallen*）」ということで「法」が「徳」と区別されることに注意したい。「このような〔倫理的な〕公共体では〔……〕行為の（内的な、〔……〕）道徳性の促進をめざして〔……〕、反対にまた、法律的公共体を形成するような人間的な法則は、一目瞭然の行為の適法性だけをめざして立てられており〔……〕」（R 98-99）。

言語の誠実な使用の仕方に依拠しているという論点は、「嘘」論文における「人間性一般に対する不正」の議論へと発展した。このように、『基礎づけ』がカントの道徳論の基礎であるということは、カントが晩年に論じた嘘に関する議論のすべてにおいて見出される。そしてそれらは、『基礎づけ』における嘘の約束の議論と連続的であるだけでなく、厳密に区分され、とりわけ *Recht* の領域においてその理論の根底を支えるものとして発展したのである。

参考文献

一次文献

Kant, Immanuel, [GMS.] *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1786, hrsg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker, Hamburg: Felix Meiner, 1999.

—————, [KpV] *Kritik der praktischen Vernunft* 1788, hrsg. von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner, 2003.

—————, [TP] »Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis« 1793, hrsg. von Heiner F. Klemme, Hamburg: Felix Meiner, 1992.

—————, [MR] »Metaphysische AnfangsGründe der Rechtslehre« 1: *Metaphysik der Sitten, I*, 1797, hrsg. von Bernd Ludwig, Hamburg: Felix Meiner, 1998.

—————, [MT] »Metaphysische AnfangsGründe Tugendlehre« : *Metaphysik der Sitten 2*, 1797, hrsg. von Bernd Ludwig, Hamburg: Felix Meiner, 2008.

—————, [ML] »Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen« 1797 : *Werke in zwölf Bänden*. Band 8, Frankfurt am Main, 1977.

<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+IMRanuel/Über+ein+vermeintes+Recht+aus+Menschenliebe+zu+lügen> (2011.11.8)

—————, [R] *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* 1793, hrsg.

von Bettina Stangneth, Hamburg: Felix Meiner, 2003.

本論文中のカントからの引用は、概ね拙訳によるが以下の既存の邦訳も参照した。

宇都宮芳明訳『道徳形而上学の基礎づけ』以文社、1998.

坂部恵・伊古田理訳『カント全集7：実践理性批判』岩波書店、2000.

北岡武司訳『カント全集10：たんなる理性の限界内の宗教』岩波書店、2000.

北尾宏之訳「理論では正しいかもしれないが実践の役には立たない、という通説について」『カント全集14：歴史哲学論集』岩波書店、2000.

樽井正義、池尾恭一訳『カント全集11：人倫の形而上学』岩波書店、2002.

谷田信一訳「人間愛から嘘をつく権利と称されるものについて」『カント全集13：批判期論集』岩波書店、2002.

二次文献

Paton, H. J., *The Categorical Imperative*, 1947, University of Pennsylvania Press Philadelphia, 1971.

———, ‘An Alleged Right to Lie : A Problem in Kantian Ethics’, in *Kant-Studien* 45, 1953/54.

Geismann, Georg, ‘Versuch über Kants rechtliches Verbot der Lüge’, in Hriolf Oberer / Gerhard Seel (eds), *Kant. Analysen – Probleme – Kritik*, Würzburg, 1988.

Korsgaard, Christine M., ‘Kant’s Formula of Universal Law’, 1985, in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, 1996.

———, ‘Kant’s Formula of Humanity’, 1986a, in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, 1996.

———, ‘The Right to Lie : Kant on Dealing with Evil’, 1986b, in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, 1996.

Mulholland, Leslie A. 'The Innate Right to Freedom', in *Kant's System of Rights* 7, Columbia University Press, 1990.

Höffe, Otfried, *Kategorische Rechtsprinzipien*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.

Sedgwick, Sally, 'On Lying and the Role of Content in Kant's Ethics', in *Kant-Studien* 82, 1991.

Timmons, Mark, 'Kant's Moral Theory', in *Moral Theory*, Oxford, 2002.

Grünewald, Bernward, 'Wahrhaftigkeit, Recht und Lüge', in *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*. Akten des X. Internationalen Kant Kongresses, Bd. 3, hrsg. v. V. Rohden, R. R. Terra, G. A. de Almeida u. M. Ruffing, Berlin, New York 2008.

樽井正義「カントの所有論」『哲學』75、慶應義塾大学、1982.

谷田信一「カントの実質的義務論の枠組みと“嘘”の問題」、カント研究会編『批判的形而上学とは何か』理想社、1990.

谷田信一「カントの『嘘』論文と政治の問題」『帝京平成短期大学紀要』1、帝京平成短期大学、1991.

樽井正義「私法における権利と義務——カントの私法論における仮想的権限——」樽井正義、円谷裕二編『現代カント研究 5 社会学の領野』晃洋書房、1994.

御子柴善之「誠実さという問題——カント倫理学形成史への一視点——」『早稲田大学大学院文学研究科紀要』稲田大学大学院文学研究科、2002.

石田京子「カント実践哲学における「法」と「道徳」」『エティカ1』慶應義塾大学倫理学研究室、2008.

福谷茂「批判哲学としての永遠平和論——カント永遠平和論研究序説」1994、『カント哲学試論』知泉書館、2009.

(うえやま あいこ 京都大学大学院 文学研究科 博士後期課程)