



決断と良心



小林 道憲

決断と良心

小林 道憲

行為は単なる規範によって決断されるべきものではなく、行為のなされる状況に適した形で決断されねばならない。それは最終的には良心に基づいてなされなければならないが、その責任は状況の中に投げ出された行為の結果によって判断される。生成の中で行為を考え、行為の中で生成を考えながら、東西の倫理思想を位置づける倫理学論考。

- 1 状況と行為
状況の中の行為 相互関連性と行為の善悪
- 2 義務と適切性
規範主義とカントの義務論 カント義務論の限界 義務と義務の対立
道徳法則と状況 行為の適切さ
- 3 良心論の深み
良心 ソクラテスとルター 王陽明の「致良知」説 良心と決断
- 4 行為の責任
行為の責任と動機説 行為の責任と結果説 責任倫理

1 状況と行為

状況の中の行為

われわれは、常に、ある状況のもとで行為している。

われわれは、自己が置かれている状況を読み込みながら、自己の欲求と自己が準拠する価値規範との兼ね合いで、行為を選択している。しかも、状況は固定化することなく、絶えず変化している。そのため、たとえ自己の欲求や価値規範が同じであっても、行為の形態を別のものを選択し直す必要に迫られることがある。さらに、自己自身の欲求や価値規範さえも、状況の変動に応じて変わりうるから、われわれが選択する行為の形態は決して一律なものではない。行為の形は、常に変化する状況と常に変化する自己との相互作用を通してつくられていくのである。絶対不変の状況もなければ、絶対不変の自己もない。だから、行為の形態は千変万化する。

とすれば、われわれは、絶え間なく変動する状況を読み込みながら、その場その場で、直面した状況に応じて、自己自身の行為を適切に選択し、変化していく状況に柔軟に対処していかなければならない。自己と状況との連関の中で、最も適切な行為を見出さねばならないのである。それは、どこまでも、常に変化する自己と常に変化する状況との相互作用によって決まることなのだから、どのような行為が最も適切かは、いつどこでも、誰にでも当てはまる形で一般化することはできない。われわれは、変化する状況の中で、場合場合に応じて、弾力的に対処していかなければならないのである。

状況の違いには、人、場所、時期など、様々な違いがある。行為者が何かある一つの行為をしようとする場合でも、その行為がなされる相手や場所や時期によって、その行為は適切か適切でないかが決まる。だから、どんな行為でも、それを受ける相手の性格や事情を考慮に入れて行なわねばならない。また、その行為が行なわれる場所柄を心得て行なわねばならない。さらに、その行為が行なわれる時期とか機会も、考慮に入れて行なわねばならない。要するに、人に応じ、場所に適し、時に適った適切な行為がなされねばならないのである。

しかも、人や場所や時期などによって形成される状況は常に変化しているから、予期することのできない不確実性をもっている。われわれは、ある行為をしようとする場合に、多くの場合、自己が面する状況を予測して、それに応じた行為を選択するのだが、しばしば、予測に反した別の新しい状況に面することがある。同じ一つの行為をする場合でも、いつも同じ状況を想定することはできない。だから、いついかなる場合にも成り立つ行為の原則をあらかじめ決めておくということとはできない。もしも、そのような原則にとらわれていると、予期できない新しい状況を把握しそこなってしまうことにもなる。必要なのは、その場その時の状況に適した行為の選択をすることなのである。

アリストテレスが、行為のあるべきあり方として、中庸の徳を説いたのも、ある意味で、このような状況の不確実性を見ていたからである。どのような行為も、個々別々の違った機会と違った状況のうちでなされるのだから、何が最も適切な行為であるかは一律に決めることはできない。だから、過超と不足の両極端の中間に適切な行為のあり方を求めて動くのがよいと、アリストテレスは考えたのである。

とは言え、アリストテレスの説く中庸の徳は、不確実な状況に柔軟に対処する能力でもあるのだから、単なる数学的中間点を意味するのではない。というより、むしろ、その中間点は、人や場所や機会など、条件によっていろいろと動くものだと考えねばならない。アリストテレスも、状況に応じて変動しうる中庸を説くことによって、変化する状況に応じた行為の選択の必要を説いていたのだと言えることができる。

もっとも、アリストテレスの場合でも、状況の複雑性と不確実性が十分考察されているわけではない。アリストテレスは、むしろ、この困難に正面からぶつかるのではなく、状況の問題の困難を、中庸という心の能力の問

題に転換してしまっているとも言える。

相互連関性と行為の善悪

行為は、行為そのものによってではなく、行為がなされる状況によって、多様に評価される。状況次第では、行為の評価がまったく逆になることもある。行為の価値は場によって決まると言える。行為はそれだけで意味をもつのではなく、それが置かれている文脈との関係でその意味が定まるものであったが、行為の善悪もこれと同様である。行為の善悪も、その行為そのものによって決まるのではなく、それが行なわれる相手、場所、時など、状況によって決まってくる。しかも、状況は常に変化しているから、そこでなされる行為の善悪も常に変動する。

なるほど、殺人はいついかなる場合でも悪であると、人は言うかもしれない。しかし、実際には、この殺人という行為も、それが行なわれる状況の変化によって、善にもなり悪にもなるものである。

社会に比較的秩序があって、法が定められ、一応の信頼関係が前提されている場合には、殺人はその関係の破壊であるから、悪である。だが、たとえ秩序があり法が確立されているような状況にあっても、状況次第では、殺人も悪とはされない。例えば、優生保護のための堕胎や脳死患者からの臓器摘出は許されている。死刑も、多くの場合許されている。死刑執行人も、殺人罪には問われない。むしろ、この場合には、法秩序を守るという点では、必要な制度でもあり、行為だとも言える。また、正当防衛による殺人も、これに準ずるとみてよい。さらに、法秩序が崩壊するか、あるいはほとんどない状態では、例えば戦争での殺人も殺人罪にはならない。また、戦国時代や無政府状態での殺人はおおっぴらに行なわれる。それどころか、そのことによって、逆に秩序と平和がつくりだされていくのなら、そういう行為は英雄的行為として称賛されたりもする。ところが、そのような場

合でも、その状況に絶対平和を願う普遍的宗教の枠が被せられたりすれば、戦争における殺人や無秩序状態での殺人も再び悪とされる。殺人さえも、状況の変化によって、その善悪が目まぐるしく変動するのである。

「言語の意味はその使用によって問われねばならない」と主張したヴィトゲンシュタインは、すでに『論理哲学論考』で、「倫理学の命題も存在しえない」と言っている。状況倫理について詳しく展開した小原信は、このヴィトゲンシュタインの言葉を、「ある命題が、特定の状況の中では、倫理的にも非倫理的にもなりうる」というふうに解釈している。確かに、一つの行為の善悪は、具体的な状況や文脈によって決まる。ア・プリオリに善悪が決まる命題はないと言わねばならない。われわれは、ものごとの正邪善悪が客観的に存在し、最初から決定されていると思いがちであるが、実際には、善悪はそれほど固定されてはいない。それどころか、ものごとの善悪を決定することは状況に依存するため、極めて困難な判断を必要とするものなのである。

何ごとも、それ自体において価値をもつのではなく、そのものが置かれている諸関係によって、価値は生ずる。だから、行為の善悪も、状況次第で変動する。その行為が善であるか、悪であるかは、行為そのものの中にあるのではなく、その置かれている条件や環境によって決まるのである。それゆえ、ある状況のもとでは善い行為が、別の状況では悪く、ある状況では悪である行為が、別の状況では善ともなる。

例えば、フレッチャーがあげている常識的な例であるが、貧しい人にお金を進んで貸してあげるとは善い行為である。しかし、その貧乏人が賭博狂かアル中だとしたら、それは悪い行為である。また、逆に、人に嘘をつくことは悪い行為であるが、癌患者がいたとして、その癌患者が気の弱い患者であった場合には、医者が本当の病名を告げず、別の病名を告げて安心させることは善い

行為である。

ものごとは相互に関連し合っているから、ある状況のもとに投げ出された行為も、それ自身として善悪が決定されるのではなく、その行為が関係している事象の相互連関性から決定される。事象と事象の相互連関性の場では、通常、善と思われている行為でも、必ずしも善として作用するとは限らず、通常、悪と思われている行為でも、必ずしも悪と作用するとは限らない。よいことだと思っただけで、他人にとっては悪く当たったり、悪いことだと思っただけで、他人にとってはよかったりもするものなのである。われわれの行為は、空間的にも、時間的にも、重々無尽の事象の相互連関性の中で行なわれている。その連関性によって、一つの行為は善ともなり悪ともなるのである。

だから、通常悪なる行為と思われているものでも、相互連関性の場では、それなりに意味をもつ。それどころか、時には、極悪非道な行為が逆に積極的な意味をもち、それによって、社会が秩序ある社会の方に動くということさえある。重々無尽の相互連関性の場では、どのような行為も無駄ということはない。ここでは、どの行為も、相互連関性の場を通して、善きにつけ悪しきにつけ、思わぬ影響を与えている。

『莊子』でも、盜跖という大泥棒が、「魯酒薄くして邯鄲困まる」という諺を引き合いに出している。⁴ 一方に、ある出来事があると、それは、思わぬところに影響を及ぼすということのたとえである。昔、楚の国の宣王という王様は、覇者気取りで、天下の諸侯をすべて自分の国に来朝させていた。ところが、魯の恭王という王様は、他の諸侯に遅れて入朝し、しかも、楚の国にお土産に持参した酒が大層薄くて、うま味がなかった。そこで、宣王は大いに立腹し、やがて、魯の国を征伐するという事になった。ところが、ちょうどそのころ、魏の国の恵王という王様は、趙の国を討つ野心をもっていた。だが、

魯の国がいつも趙の国の味方をしていたので、乗すべき機会を得なかった。しかし、今度、魯は楚に討たれたので、他を省みる暇がない。その虚に乗じて、魏の恵王は、易々と趙の都の邯鄲を囲んで、これを危うくした。それも、もとはと言えば、魯の国の酒が薄かったからだという。

このように、一つの行為は、相互連関性の場を通して、思わぬところに影響を与えているのだから、善なる行為でも悪ともなり、悪なる行為でも善となりうる。とすれば、本来、われわれの行為には、善悪はないのだと言わねばならない。善悪は、むしろ、相互連関性の場から、後になって判断される反省概念にすぎない。しかも、それ自身が、時間的にも、空間的にも、相互連関性の場で絶えず交代しうるものなのである。老子の言うように、善悪禍福は、あざなえる縄のごとく、常に循環する。⁵

2 義務と適切性

規範主義とカントの義務論

なるほど、われわれの社会には、われわれの行為を律する拘束力をもった社会規範というものが存在する。それによって、社会の秩序は守られている。社会規範には、特定の組織や団体に設けられた規則、国家に制度として確立された法律、法律には書かれていないが歴史的にその社会に存在する慣習、そして、なにより道徳法則がある。これらのうちには、道徳法則のように、外面的行動ばかりでなく、内面的な心情にまで立ち入って行為を規制する規範から、法律や規則のように、外面的行動のみを規制し、内面的な心情にまでは立ち入らない規範まで、相当な振幅がある。

しかし、これらの規範は、内面的なものにしても、外面的なものにしても、われわれの行為を規制する拘束力

をもっている。だから、それらに違反した場合には、道徳的にしても、法的にしても、何らかの制裁が課せられる。通常、この規範に従うことが善であり、それから逸脱することが悪だと考えられている。われわれは、何かの行為を行なう場合、何かの目標を立て、それを意志し、自分の置かれている状況を観察する。と同時に、道徳にしても、法律にしても、自分が従わねばならない規範が何かを判断し、自分の行為がよい行ないか悪い行ないかの区別を行なって、自分の行為を選択している。この行為の選択の基準になる規範が、〈汝なすべし〉という当為である。当為は、情動や意欲や衝動から出発するわれわれの行為に、正しい方向性を与える。それは、感性を制御する理性の意志である。

当為は、道徳法則という形で与えられている。カントは、『実践理性批判』の中で「方法の逆説」を説き、善悪の概念は、道徳法則よりも前にではなく、道徳法則よりも後に、また、道徳法則を通じて規定されねばならないと考えた。善悪は、道徳法則に従うか従わないかによって生じてくる。道徳法則こそ、善悪の概念の基礎になければならないと言う。

義務は、行為を道徳法則に合うように強制する実践的強制である。人間は、理性的であるとともに感性的でもある矛盾した存在であるから、理性の命ずる道徳法則は常に義務の形をとり、われわれを強制するのである。だが、感性的存在を越えて義務に従う時、われわれは、より高い叡知的世界、当為の世界に住むことができる。

カントにとって、義務は、実践理性からア・プリオリに導出される普遍的法則であり、この法則にわれわれの意志を従わせることが善である。義務のために義務に従うことが、善なのである。義務が義務であるというただそれだけの理由で、義務に適った行為が遂行されねばならないのである。だから、単に、外面的に道徳法則に適合しているだけの行為も、感性的な傾向性からなされる

道徳的な行為も、どれも、道徳的行為とはみなされない。カントは、義務に適った行為と義務からの行為とを厳格に区別する。義務に適った行為は、愛着によって意志が規定された場合にも可能である。この場合、それは単なる適法性にすぎない。それに対して、義務からの行為は、義務が義務であるがゆえになされる行為であり、純粹に法則への尊敬からのみなされる行為である。だから、これが真の道徳的行為だと言われる。⁷

義務は命法の形をとる。この命法には、条件付きの命令である仮言命法と、無条件の命令である定言命法とがある。このうち、真に道徳的な命法は定言命法である。それは、例えば、端的に、「正直であれ」というような無条件の方式をとる。そして、定言命法は、すべての人に対して妥当する普遍性をもっているから、善であると、カントは考える。カントは、行為の実質や結果を問題にせず、行為を起こさせる形式と原理のみに注目するのである。

カント義務論の限界

しかしながら、よく批判されているように、カントの倫理学は、行為の道徳性をその形式によってのみ判断する形式主義に墮してしまっている。つまり、行為によって示される規則を、無条件に命じられる法則形式に合致させ普遍化しうるかどうかによって、その行為の道徳性を一律に判断してしまおうとする。これは、実際の行為の現場においては、必ずしも有効に働くものではない。実際、カントの倫理学は、原則論としては非の打ち所のない論理的整合性をもっているが、われわれの日常生活からみれば、大した有効性のない厳格主義に陥ってしまっている。

カントの倫理学には、超越的で普遍的な原理をア・プリオリに設定し、そこからすべての道徳的事象を演繹しようとする傾向が強い。しかし、現実の行為の場では、

それほど簡単に、自己の行為に論理的な整合性をもたせうるものではない。現に、これも、昔から批判されてきたことだが、カントの厳格主義に基づくなら、自己の内から湧いてくる感性や感情から善き行ないを行なっても、それは道徳的行為とはみなされないことになる。道徳的行為は、どこまでも、いやいやながら義務のために行なわねばならないということになる。

ヘーゲルも、カントの主観的道徳性の立場を、空虚な形式主義として批判している。それは、義務と義務の間に矛盾を認めず、形式的な同一性しか見ていないという点で、抽象的無規定性にとどまっていると言う。⁸ だが、現実の道徳的生活の場では、多くの義務によって、われわれの意識は当惑させられるのである。

そればかりか、何よりも、現実の場では、自然（感性）と道徳性の対立・矛盾がある。そのため、道徳性の立場では、感性的なものとの絶えることのない敵対的な闘争を続けねばならない。それゆえに、また、道徳性は必然的に完成せず、その完成は無限の彼方、彼岸に押しやられてしまう。⁹ このような欠陥が、カントの立場にはある。このヘーゲルのカント批判は、カントの二元論を鋭く批判している点で、当を得ていると言える。

さらに、カントの倫理学の欠陥をあげるとすれば、はたして、カントがあげる普遍妥当な道徳法則としての義務そのものが真に普遍妥当なものかどうか、疑問だと言わねばならない。「人を殺してはならない」という道徳法則さえも、死刑や正当防衛や戦争のことを考えると、いついかなる場合でも、万人に通ずる普遍的な倫理規範ではないのである。カントの言う定言命法とか義務も、少し考えるだけで、必ずしも絶対的なものではないことが分かる。

カントの倫理学は、まったくの形式論にすぎない。それは、現実の実践の場で、多くの矛盾に面しながら、その都度その都度苦しみつつ、自己の行為を選択している

人間の現実を見ていない。その意味で、カントの倫理学は、人間性の理解の上で、大きな欠陥をもっているものだと言わねばならない。

義務と義務の対立

昔から議論されているように、もともと、義務と義務は矛盾対立する。なるほど、カントのように、義務と義務を切り離して、それらを抽象的・理念的にのみ考察するなら、義務間の矛盾は起きないかもしれない。しかし、具体的・現実的には、われわれの行為は常に複雑な状況のもとで行なわれる行為であるから、われわれは、多くの義務を同時に遂行しなければならなくなる。そのために、義務間の矛盾葛藤が生じ、われわれは悩まねばならないことになる。義務と義務は相互に排除し合う。どのような行為を選択しても、一つの義務を守れば、もう一つの義務に反することになる。しかも、行為は一つしか選択できないから、無条件に拘束力を要求できる普遍的な義務を見出すことは、現実には不可能だということになる。とすれば、現実には即して多くの義務を倫理的に矛盾なく基礎づける試みは、挫折せざるをえない。

カントは、『人倫の形而上学』の中で、遂行されねばならない多くの義務を、自己自身に対する義務と他者に対する義務に分け、さらに、両者に、完全義務と不完全義務を区別した。完全義務は、例外なく守られねばならない義務であるのに対して、不完全義務は、たとえ履行されなくても、単なる無徳としてのみ評価されるだけで、悪徳とは評価されない義務である。そして、カントは、自己自身に対する完全義務としては、自殺、情欲的自己毀損、虚言・貪欲・卑屈などの否定をあげ、自己自身に対する不完全義務としては、自己の自然の諸力（精神力・知力・体力）の開発や心情の道徳的純化をあげている。また、他者に対する完全義務としては、高慢・陰口・侮辱などを否定する尊敬の義務をあげ、他者に対す

る不完全義務としては、親切・同情・感謝などの愛の義務をあげている。¹⁰ これらカントのあげている義務をまとめるなら、結局、自己の完成に努力し、他者の幸福を促進することが、われわれの義務だということになる。

このカントの義務論は、一見、誰もが納得するもののように思えるが、しかし、現実には、これらの義務の間には矛盾や衝突が起きる。現に、自己自身に対する義務と他者に対する義務の間に矛盾が出てくる。例えば、すでにあげた例で言えば、相手が末期の癌患者であった場合、癌宣告はせずに、その人に同情し、親切にして、死に至るまで愛の義務を遂行した方がよい場合がある。しかし、この時、癌宣告をせず、別の病気だと偽れば、嘘を言ったことになり、自己自身に対する義務に反したことになる。

カントは、嘘を言うことは人間としての尊厳の失墜であるから、嘘はいついかなる場合でも言うてはならないと考え、方便としての虚言をも否定した。¹¹ しかし、これは、カント倫理学の大きな欠陥である。カントは、義務と義務の間に衝突が起きることは考えられないとしたが、実際の現実的場所では、義務と義務は矛盾葛藤を起し、われわれは、いつも、あれかこれかの行為の選択に迫られるのである。むしろ、この選択の中にこそ、真の道徳はあると言わねばならない。

よく言及されることだが、ヘーゲルが『精神現象学』の中で解釈しているソフォクレスの悲劇『アンチゴネー』の例は、義務の矛盾葛藤から起きた悲劇だと言える。アンチゴネーの兄ポリュネイケスは罪を得て死刑に処せられ、その遺骸は、国王クレオンの命令で、国法に従って埋葬を禁止される。しかし、アンチゴネーは、妹として、骨肉の情やみがたく、兄の遺体を手厚く葬る。ここには、家族への愛と国法の遵守という二つの義務の葛藤がある。アンチゴネーは、国家の法を破ることによって、家族愛を全うする決断をしたことになる。しかし、これ

は、どこまでも国法に反した行為であったために、彼女は、生きながらにして岩穴に閉じ込められ、死なねばならなかった。ヘーゲルは、このアンチゴネーの悲劇を、家族の原理と共同体の原理という二つの人倫的原理の対立として解釈している。¹²

われわれは、いつも倫理的な二律背反の場に立っており、それがわれわれ自身を引き裂く。それは、決して、カントの言うように、形式的な普遍的原理によって統合されてしまうようなものではない。われわれは、倫理的葛藤の中から、ある一つの行為を選択し、決断しているのである。その決断は、ア・プリオリに設定されている義務の表や一般的原則から必然的に演繹されるようなものではない。それは、むしろ、自己の置かれている状況と諸義務の間の葛藤から見出される一種の経験的直観なのである。

もともと、人間がもつ価値は多種多様であり、どれもア・プリオリに固定されたものではなく、相互に関連し変動していくものである。価値の重点の置き方も、状況の変化とともに変わっていく。状況の変化とともに、一つの価値と別の価値が相寄ったり、微妙に変容していったり、相対立し争ったりもする。義務の葛藤が起きるのも、そのためである。逆に言えば、価値が多様であり、しばしば矛盾対立することによって、はじめて、われわれは常に変動する状況に対応していくことができるとも言える。

道徳法則と状況

一つの行為が適切か不適切かは、原則のみによっては決まらない。それは、むしろ、原則を個別的な状況にどのように適用し、結果として、どのような行為を決断するかによる。そして、この行為の適不適にこそ、行為の

倫理性は問われねばならない。道徳的原則は、原則としてはいつも正しいが、それが置かれる状況によっては、必ずしも正しいとは限らない。どのような行為も、状況に規定されている。しかも、その状況は多種多様であり、常に変わるから、完全に同一の状況はありえない。相手も違えば、場所も違い、機会も別々である。だから、どのような状況では、どのような行為が最も原則に適っているかは、一律に決めることはできない。われわれは、状況に応じて、その都度、それにふさわしい決断を下す以外にない。

なるほど、われわれが住んでいる社会には、どこでも、その社会が秩序正しく作動するために、種々の規範が設けられている。その規範は、確かに守られねばならない。規範を特に重んじる行為は、自らの置かれた状況がどのようなものであれ、どこまでも普遍妥当と思われる規範に従おうとする。

道徳法則の普遍妥当性を強調するカントの実践哲学も、このような規範準拠型行為を基礎づけるものである。道徳法則はいついかなる場合にも妥当するものでなければならず、具体的な状況によって左右されてはならないと、カントは考える。行為が正しいか正しくないかは、普遍的に妥当する道徳法則に基づいているかいないかによって判断されるべきであり、個々人が面する状況や、個々人がそれぞれにもっている経験や感情などによって判断されてはならない。道徳法則は、われわれにとっては義務という形で与えられているが、この義務は義務それ自身のために遂行されるべきであり、それ以外のいかなる条件も考慮されてはならないと考えるのである。

しかしながら、このようなカントの原則主義的考え方は、われわれの行為の現実を見たものとは言えないであろう。行為の現実をよく考慮に入れるなら、道徳法則や規範や義務に従った行為であっても、それが投げ出される状況によっては、正しくない行為になる場合があるか

らである。なるほど、「誠実であれ」「嘘をついてはならない」という規範は普遍妥当なものかもしれない。しかし、それに従った正直な言動が人を損なったりする場合もあることを考えれば、どの道徳的規範もいついかなる場合でも妥当するわけではない。道徳規範は、いつも、その行為が置かれている状況に限定されているものなのである。冠を糺し威儀を保つことは礼に適ったことではあるが、その行為が李下においてなされたなら、必ずしも適切な行為とは言えないのである。

私が、今、ここで、何かの行為をする時、考慮に入れなければならない事柄は、単に、私に与えられている道徳規範や義務だけではない。それだけでなく、その行為が誰に対してなされるか、その相手はどのような状況に置かれ、どのような性格で、どのような心理状態にあるか、それと私の置かれている状況との関係はどのようなかなど、様々な条件を考慮に入れて、私は行為しなければならないのである。そうでなかったなら、どんなに親切な行為であっても、相手にとっては不利益になる場合もある。

行為のなされる状況への理解がなければ、どんなに立派に体系づけられた義務の理論も、適切な行為の選択には何の有効性ももたない。義務は状況に対して相対的であり、いついかなる場合でも、同じ行為が義務として課されているわけではない。もしも、どのような状況にあっても、これを考慮することなく、与えられた義務に適した行為のみを機械的に行なっているだけなら、それは形式主義的・小役人的行為であって、正しい行為とは言えない。

その意味では、カントの定言命法は行為が行なわれる状況を考慮に入れていないから、それだけでは、それに従った行為が正しいかどうかは分からない。われわれの行為のあり方は多様で、常に変化する状況に応じて変化しうるものであるから、定言命法に従った行為がいつい

かなる場合でも正しいとは限らない。その行為が正しいかどうかは、その行為の置かれる状況を考慮に入れなければならないのである。もし状況を考慮に入れなければならないとするなら、われわれの行為のあり方は、いつも仮言命法的に選択されねばならないことになる。いつも、ある状況のもとではどのようになされねばならないかが、考えらるべきなのである。行為の正しさは、規範によってだけでは決まらず、その行為がなされる文脈や文法、使用規則によって決まってくるものだからである。

われわれの行為が面する状況は多種多様で、絶えず動いており、複雑で不確実なものである。だから、それに対応するためには、われわれの行為は、その流動変化する状況に即して、臨機応変に変わっていかねばならない。弾力的で柔軟な生き方が求められるのである。〈汝なすべし〉という断定的な命令が、いついかなる場合でも絶対的なのではない。あえて言うなら、いつどこでも成り立つ普遍妥当な倫理規範は存在しないと言うべきであろう。

例えば、カントは、「嘘をついてはならない」という規範はいついかなる場合でも妥当する普遍的な道徳法則だと言う。しかし、これも必ずしも成り立たない。カントの考えによれば、人殺しをやりかねない男に対して、その男が殺そうとしている人をかばうために、私が嘘をついたとした場合でも、この行為は悪だということになる。カントにとっては、誠実であることは絶対の義務であり、いかなる例外も認められないからである。もしも、例外を認めるなら、法則そのものの普遍性が崩れ去ってしまうと、カントはみる。¹³しかし、このカントの考えは、あまりにも硬直化した原則主義であり、柔軟性のない考えだと言わねばならない。現実には即して考えるなら、道徳法則に対して不誠実にならねばならない時は多々ある。それどころか、不誠実にならなければ、人間関係をうまくもっていくことはできないとさえ言える。何もかも、

自己の本心を正直に語っていたら、人間関係はほとんど壊れてしまうであろう。

行為の適切さ

われわれは、多種多様で絶えず変化していく状況に対して、その場その場で、柔軟に対処していかねばならない。この場合、求められるのは、与えられた状況に対して行なわれる行為の適切さである。行為の正邪善悪は、行為が遂行される場所・時・機会などの状況に対して適切か不適切かによって判断されねばならない。行為の評価でも、その行為がどのような状況のもとでなされたかということが考慮されねばならない。その場合、読み込まれねばならない状況は、他者の状況や自己の状況、また、それらによって形成されるまわりの状況など、多種多様である。だから、状況に対する適切な行為は一つとは限らず、数多くあり、一律に決まるものではない。時には、正反対の行動様式でも、どちらも適切と判断されることもある。

われわれに求められることは、フレッチャーの言うように、状況の中でのふさわしさである。われわれは、状況の中で何がふさわしいかを、その場その時に決めていかねばならない。状況の中での人間の言動は、形式的な原理や規範からではなく、具体的な現実の状況から判断されねばならない。そして、その状況にふさわしい決断をすることが、善なのである。善悪は、状況を抜きにしてはじめからあるのではなく、置かれた状況の中でのふさわしさによって判断されねばならない。

その意味では、状況を無視して、行為の善悪の基準を普遍的道徳法則とそれへの意志のみにみるカントの立場は、批判されるべきであろう。〈汝なすべし〉というカントの定言命法は、現実の状況にぶつかった時には、必ずしも有効ではないからである。われわれは、常日頃、カント的な定言命法をすべて守って生きているわけではな

い。自己の要求と他者の要求を調整しながら、種々の状況を考慮しつつ、どうにかして市民生活を営んでいる。それをカント的な義務論から判断したなら、ほとんど非道徳的な生き方となってしまふであろう。しかし、それは、われわれの生活が駄目なのではなく、あまりにも抽象的・普遍的に道徳法則をまつりあげるカントの方が非現実的なのである。

われわれが面している状況は常に変化し、予期することのできない不確実性に満ちている。このような状況に適切に対処していくには、カント的な規範主義よりも、その場その場で最もふさわしい行為を弾力的に選択していく状況倫理の方が、よりすぐれていると言わねばならない。

社会は休むことなく変動している。その変動に応じて、人々の行動様式も変わり、行動を規定する規範も変化する。時と所と人などによって形成される状況とかかわりなく成り立つ普遍的な道徳法則というものがあるわけではない。行為は、ある特定の状況のもとで、特定の主体によって行なわれる行為であり、具体的なものである。状況を見捨てては、行為の適不適は判断できない。

3 良心論の深み

良心

行為の倫理的価値を判断する能力のことを、われわれは、通常、良心と言っている。良心とは、行為の善悪を識別する能力であり、是非善悪を感じとる道徳的意識である。とはいえ、良心という言葉の意味は、これだけでは十分ではない。あれこれと考えれば、良心という概念は、必ずしも明確な概念ではないことが分かる。

良心は、何よりも、自己自身の行為に関して働く意識である。自分が悪い行ないをした時、またはしようとす

る時、自分の心の奥底から、それをとがめる声が聞こえてくる。それが、良心の声といわれるものである。だから、通常、良心は、良心のとがめとか良心の呵責という形で現われてくる。良心の声は、主に、責める声、禁止の声として聞こえてくる。良心の声は、悪を警告し責める。良心は悪に対する否定の声である。人は、自分自身の心の奥底から聞こえてくる良心の声の前に、ただ一人立たねばならない。

カントは、この良心の声の基礎を、純粹実践理性とこれが命ずる道徳法則に求めた。道徳法則がわれわれ自身の根源からわれわれ自身に迫ってくる声が、良心の声にほかならない。カントは、この良心を、内なる裁判官と言っている。¹われわれの行為の有罪無罪の宣告は、道徳的人格の内的法廷で行なわれる。この内的法廷の意識が良心である。良心にもとるとは、良心の判決に耳を傾けないことである。だから、正しい人間であるためには、良心の声に聴き従わねばならない。判決に聴き従うことを要求する良心の権威は、最終的には、最高の道徳的権威者としての神に行き着かざるをえないであろう。カントの実践哲学は、良心の内面から発する心情の純粹性を強調するものであった。

しかしながら、このカントの考えが成り立つのは、実際に行為が行なわれる現実の状況を越えたところで、諸々の道徳法則をそれぞれ切り離して考察する時のみである。実際に行為が行なわれる現実の状況を考えるなら、このような単純明快な良心論は成り立たない。行為がなされる現実の状況は、複雑多岐であるばかりでなく、道徳法則が命ずる義務の間にも、矛盾衝突があるからである。

現実の場では、われわれは、諸状況を考慮に入れて、最終的には一つの行為しか選択できない。とすると、その行為は、ある人に対しては善であるかもしれないが、ある人にとっては悪ともなりうる。また、一つの道徳法

則から見れば善であっても、他の道徳法則から見れば悪となることもある。心の内なる道徳法則の命ずるままに、良心に従って行なわれた行為であっても、現実の場では、必ずしも善と判断されるとは限らないのである。逆説的に言うなら、現実の状況にあつては、良心に基づいてある行為を決断することは、何らかの形で悪をなすことを決断することだとも言える。

例えば、森鷗外が『高瀬舟』で問題にした安楽死の問題でも、このことが言える。主人公の喜助は、弟が自殺し損なって苦しんでいる状況を見て、思い切り弟を殺し、安楽死させてやる。この場合、喜助の行為は、喜助の内なる良心から行なわれた行為である。それは、確かに、弟への深い愛の行為であり、善なる行為であつた。しかし、同時に、それは、「人を殺してはならない」という道徳法則への違反行為でもあり、悪なる行為でもあつた。良心に従った行為が、現実の場では、善にもなり、悪にもなるのである。このことは、このような極限的な状況においてばかりでなく、われわれの日常生活においても、行為が選択されている場では、多かれ少なかれ起きていることなのである。

だから、状況倫理は、行為を選択する場合、単に原理原則だけを機械的に適用することを避ける。むしろ、現に起こりつつある状況との関連で、多くのことを考慮し、対立する諸価値を考慮の上、何が最も適した対応かを考え、柔軟な判断力によって一つの行為を決断することを勧める。この場合にも、行為の選択にあつては、最終的には、自己の良心に従って決断し、決断したことに責任をもつということが必要である。状況倫理は、規範に対する良心の優位を説き、個々人の責任ある決断を求める。行為の決断は、単なる原理原則や規律によってではなく、個々人の自発的な判断と責任によってなされるべきだと、状況倫理は考える。

だが、この場合、たとえ良心に従った判断でも、必ず

しも、その行為が絶対的に善であり、その行為しかなかったということの意味しはしない。どのような行為がなされるにしても、どれも相対的な価値しかもたない。われわれは、具体的な状況にあつては、いつも善悪の狭間にあるとも言える。良心に基づいて何かある一つの善をなすことは、他に対しては、同時に悪をなすことでもある。時には、既存の法に対立したり、それに反抗したりしてなさねばならないこともある。そこには、善悪の葛藤があり、緊張がある。最後は、自己の信念に基づいて行為を選択する以外にないのである。カント的な単純な良心論では、このような現実の矛盾を切り抜けることはできない。

ヘーゲルは、良心を、「何が権利であり何が義務であるかをおのれのなかで、かつおのれから知る」権利づけであると言っている。¹⁶われわれに与えられている義務は多様であるから、良心は、それらの中で一つを選択し、決定しなければならない。何を選択するかは、自己の信念に基づく。自己の信念によってのみ、自己の行ないは善となる。しかし、この良心による行為の決断は二者択一の道しか残っていないから、それは、何らかの形で悪を選択することにもなる。¹⁷現実に行為することは、実際には、個別性、主観性、罪を免れない。ヘーゲルは、カント的な抽象的普遍にとどまらずに、諸義務が葛藤する行為の現実をよく見ていたのである。

ソクラテスとルター

なるほど、ソクラテスは、アテナイの法に従って自ら死を選んだ。その行為は、ソクラテスの良心から出てきた行為である。だが、それは、ソクラテスが、単にアテナイの法を形式的に絶対視したからではない。法を破って国外への逃亡者となるよりも、法に従って死ぬ方が善

だと、自ら判断したからである。法に従うということは、自分がそこに生まれ育ったアテナイという共同体への忠誠を表現することにほかならず、その忠誠を全うするには、死をも辞すべきではないと判断したからである。ソクラテスは、その自らの判断、つまり良心に基づいて、法に従う行為を身をもって示した。

だから、また、もしも、ソクラテスの良心が、法を破ってでも自らの行為によって何らかの正義を表現すべきだと判断したなら、彼は、あえて法を破って、脱獄する決断をしたであろう。良心に従う行為の前では、法というような外面的掟は、相対的なものとしてしか現われてこない。良心は、その根源にあっては、善悪の彼岸にあると言わねばならない。善悪の彼岸にある神秘的な良心の声を、ソクラテスはダイモーンの声と呼んでいた。ダイモーンの声はソクラテスの言行を常に左右し、ソクラテスは、いつも、このダイモーンの合図に従って行動した。

人間は、誰しも、事柄の本質については無知であって、この無知に帰ることを通して真の知は得られるということ、ソクラテスはデルフォイの神託を通して自覚した。そして、彼は、このことを人々に伝えることを、神から与えられた使命と心得て、アテナイの人々の中に身を投じた。このソクラテスの生涯を通じてなされた行ないも、ダイモーンの声に従った行為であり、良心に従った行為であった。だが、そのように自らの良心に忠実に生きることは、同時に、他から危険視され、時にはアテナイの民主主義に背くことでもあった。それゆえに、結果として、ソクラテスは、アテナイの民主主義の手續によって、死刑宣告を受けたのである。しかし、そこに至るソクラテスの一貫した行為は、ソクラテス自身の良心に基づく行為であった。

良心に基づく行為は、法に従う行為としても現われるし、法に反する行為としても現われる。良心は、法に従

えと命ずることもあれば、法に反せよと命ずることもある。行為が従うべき良心そのものは、通常の規範倫理を越えたところにあると言わねばならない。

この良心に従って生きるということが、真に自己自身を知るということである。良心とは自己確信である。自己の行為を、自己の根源から直接に信頼することである。しかも、そこには、同時に、自己を超えた神的なものへの信頼がある。ソクラテスが神託を受けたデルポイの神殿に掲げられた「汝自身を知れ」というモットーにも、そのような意味が含まれていたかもしれない。

ルターが、カトリック教会の慣習に反して、九十五ヶ条の提題を掲示し、宗教改革の口火を切ったのも、彼の良心の命ずるところであった。ルターは、修道士としての厳しい修行の末、罪ある人間が義とされるのは、神の恵みとそれへの信仰によってのみだと確信した。この確信に則って、彼は、当時の教会のあり方を厳しく批判したのである。教会から破門状を突きつけられても、それを焼き払い、異端の嫌で著書の撤回を求められても、撤回を拒否し、カトリック教会の権威に逆らい続けた。このルターの行為は、自らの固い信仰からくる良心に従う行為であった。彼の良心は、神とともにあり、神の言葉に囚えられていた。

だが、このルターの行為は、当時の教会の慣例や法に逆らうものであった。そればかりか、ルターが行なった改革の中には、司祭の結婚を認め、離婚の自由を保証するなど、当時のモラルにも違反していた。ルターの良心に基づく行為は、通常の規範への違反と、そこからくる社会的制裁を覚悟するものであった。良心に基づく行為は、多くの場合、自己の信念と社会の通念の間の緊張のもとで決断される行為である。それは、何らかの悪をなす覚悟を必要とする行為だとも言える。このような〈良心的行為〉は、逆に、神的なものへの信仰を必要とする。

王陽明の「致良知」説

良心の根源にある神的なものについては、東洋の行為の哲学が深く考えている。特に、王陽明の「致良知」の思想は、その厳しい実践から良心の根源について思索した一つの極限である。

致良知の良知は、孟子の「慮らずして知る所の者は、その良知なり」による。¹それは、思慮・学習を待たずに人間に備わっている先天的な能力であり、人間が生まれたままで自然に備えている道德心を指す。王陽明は、この人間性の自然本性に根差す良知を育てて、これを發揮すること、つまり「良知を致す」ことを、その行為の哲学の中心に置いたのである。王陽明は、「良知とは、ずばり是非の心であり、是非はずばり好悪である」²と言う。良知とは、人間誰しにも備わっている是非善悪を知る能力のことであり、それは好悪の感情にまでいかねばならない。ものごとを行なうには、この良知に則るべきである。

良知は、人間に自然に備わっているものであり、別段に手を加えなくてもすでに完成しているもの、現成のものである。どんな無学な人間もその例外ではない。だから、王陽明は「満街の人みな聖人なり」³と言う。ただ、この万人に平等に備わっている良知は、私欲によって覆い隠される可能性が残っているから、「良知を致す」つまり「良知を正しく養い育てる」工夫が必要だと言うのである。

王陽明の言う良知とは、誰でもが本来備えている根源的主体性の活動である。われわれは、この良知のやむにやまれぬ活動によって判断し行動しなければならないというのが、王陽明の良知説の要である。良知こそ、天理であり、道であり、真吾である。われわれは、この心の内の天理に自己自身を純一ならしめる工夫を用いねばならない。

王陽明の言う良知は、われわれの心の奥底に働く根源

的生命の働きである。だから、この心の働きである良知は、人間の心だけでなく、万物に内在するものと見られる。「人の良知は、すなわち草木瓦石の良知にほかならない」と言う。良知はいわば宇宙に内在する根源的な活動力である。現に、王陽明は、「良知は万物自然の精霊である。この精霊が、天を生じ地を生じ、鬼神を作り天帝を作り、いっさいがここから出た」と言う。良知は、単なる道徳的原理にとどまらず、宇宙万物の根源的な働きであり、創造作用なのである。この働きを、王陽明は、万物一体の仁と言う。それは、万物がその根底において一つに結びつく基底である。宇宙の働きが自己自身の中で働く働きが、良知にほかならない。人の心と天地とは一体である。良知が生き生きと働くということは、天地が活発に躍動することである。だから、王陽明は、人間的な感情の自然の発露を良知の働きとして肯定する。良知は、宇宙の根源的活動であり、根源的生命であり、無限に万物を生み出す生成の働きである。

宇宙の根源的働きとしての良知は、すでに善悪を超えている。良知は、人間に生まれつき備わっている是非善悪を知る能力のことであったが、その根源を尋ねていけば、善悪を超えた宇宙的な良知に至る。心の本体としての良知は至善であるが、これは同時に無善無悪である。²³ 根源的良知は相対的な善悪を超えたものであり、むしろ、そこから善悪が派生してくるものと考えねばならない。われわれは、むしろ、根源的良知から善悪の区別に至り、全力をあげて工夫し、良知を発揮しなければならない。そのことが、「良知を致す」ということの意味である。

王陽明は、『伝習録』の中で、四十五歳になるまではまだ郷愿の心（まわりの毀誉を気にする心）があったが、それ以後は、ただ良知の真に是とし真に非とするところを信ずるだけで、隠し立てしたり言い逃れたりする気は毛頭なくなっていたと言っている。そして、すでに行き過ぎを恐れぬ「狂者」の心境にあるとさえ述べている。²⁴ 活潑

澁地な良知の自己内衝動に身を任せ、もはや世評を省みることなく、右顧左眄することなく、世間から「狂者」と呼ばれても意に介せず、やむにやまない万物一体の仁を行ない、社会悪に挑戦しようというのが、陽明学の行動哲学であった。陽明学の情意を主とする行動主義が出てくるのも、ここからである。

陽明学の良知に基づく価値判断と行為の決断は、具体的な状況に対するその時その時の応答として遂行される。この状況は限りなく変化するから、それに応じて行為も自在に変化しなければならない。良知は、動かない規範に対する単なる認識能力というものではなく、状況に即応して行動形態を産み出す生きた基盤である。良知に発する行為に固定したあり方はない。不断に新たな状況の中で、単なる規範にのみ則るのではなく、その場その場での工夫を行なう時の心の基盤になるのが良知である。良知に基づく行為は、個々別々の具体的な状況に対する自覚的な応答であり、一回きりのものである。動かない定理は、流動する具体的現実には即応できない。動かない定理を廃し、今ここの状況に全力をもって応答しようとするのが、陽明学の良知に基づく行為である。この東洋独特の行動哲学は、状況に即応して良心的に行動しようとする状況倫理の最も深い境域を明らかにしている。

良心と決断

未来に向かってどのような行為が投げ出されうるかという意味での行為の可能性は無数にあるが、現実になされる行為は一つしかありえない。われわれは、無数の可能な行為の中から一つの行為を選択する。その一つの行為に着目するなら、われわれは、常に、一つの行為をするかしないかの二者択一の岐路に立たされており、絶えず、その行為をすべきかすべきかざるかを選択しなければならない。その選択は決断によってなされる。

だが、この場合、〈汝なすべし〉というような道徳法則

に基づく命令が、必ずしも、行為の選択の絶対的な基準となるわけではない。というよりも、そのような道徳的規範もまた無数に存在するから、たとえ規範に基づく行為を行なうにしても、どの規範に従って行為するかを選択しなければならない。一つの規範に従ってある行為を選択した場合には、他の規範に違反する場合もある。ここでも、どの規範を選択するかは、われわれの決断に任されている。

どのような行為を選択するか、あるいは、どのような規範を選択すべきかは、その時その場の状況に最も適した形で決断されねばならない。状況にふさわしい決断であれば、たとえある一つの原則や規範に違反していても、その行為は決断されねばならない。状況倫理は決断の倫理である。

われわれは、多くの規範を考慮に入れながらも、これにとらわれることなく、具体的・個別的な状況に合わせて、最も適切な行為形態を創造していかねばならない。熟慮の必要なのはそのためである。倫理とは、一定の行為規則によってわれわれの行為を画一化することではない。われわれは、置かれている状況の中で、最善で一回限りの行為を選択しなければならない。その意味では、行為のあり方はその時その時の具体的状況に左右されるから、行為は相対的なものである。絶対に正しい行為というものはない。われわれは、常に変化する状況の中に投げ出されているとともに、この常に変化する状況の中に一つの行為を絶えず投げ出している。われわれは、不断に、決断の場にさらされていると言えるのである。

行為の決断は、単に一定の規範に基づいてのみなされるべきではない。状況を加味しながらどのような行為を決断するか、行為の決断には、規範とは別の力が必要になってくる。良心とか良知と言われるものは、そのような規範を超える力である。

例えば、ヒトラーのナチズム運動がドイツを席捲していた状況にあって、神学者であり牧師でもあったボンヘッファーは、ヒトラーを殺さねばならないと決断した。そして、そのための行動を計画したが、事前に発覚し、捕らえられ、処刑された。このような英雄的行為は、それほど緊張を必要としないわれわれの日常的行為とは大きく隔たっている。しかし、それでも、行為の決断にあって何が必要かを、極限的に示している。

ボンヘッファーの決断は、「人を殺すなかれ」というモーゼ以来の規範に反した決断であって、通常の方法に則った決断ではなかった。彼によれば、自分たちが生きている時代は、悪が光や善や真実や革新の衣をまとって登場してきた時代であって、従来の概念では捉えることのできない時代であった。そのような状況にあっては、唯一、単純さと賢明さが必要である。単純な者は、神に目を向け、時代に迎合せず、自由に、偏見なしに現実を見ることができると信じている。だから、単純さは賢明さになる。²⁵この単純に神がなしつつあると信ずるところに従って、彼は、ヒトラーの暗殺を決断したのである。それは、一つの良心に基づく決断であった。たとえ、その結果が失敗に終わり、命を失ったとしても、それは、時代の状況をよく洞察し熟慮した上での良心に基づく決断だったのである。

このような限界状況における決断でなくても、われわれは、置かれている状況と諸価値間との緊張関係の中で、自己自身で自己の行動を決断しなければならない。逆に言えば、自己自身による決断というところに、自由というものがある。何よりも、それは自己の意志による決断であるから、自由である。また、その結果の責任が決断した自己自身に帰せられるような決断であるから、自由である。

4 行為の責任

行為の責任と動機説

一般に、行為と言いつわされているものは、単なる物理的身体運動でもなく、生理作用でもない。行為には、大概意志が伴う。私が意欲し意志することから、行為は始まる。そして、この意志に自由はある。意志によって、行為することもしないことも可能だからである。自由意志は、何事かを意図し、企図し、決断し、行為する。

通常、行為の責任は、私が自由意志によって意図し企図し決断したことによって問われる。犯罪行為などで、その犯行が意図的なものであり、計画的なものであり、犯罪者自身の自己決断によってなされた場合には刑が重くなるのはそのためである。

アリストテレスも、『ニコマコス倫理学』の中で、われわれの行為の種類を、随意的か不随意的かによって区別している。そして、称賛ないし非難が向けられるのは、行為が随意的なものである場合に限り、もしそれが不随意的なものであれば、かえって同情が、ないしは時として憐憫さえも寄せられると言っている。⁹とすれば、行為の責任の源泉は、行為が自由意志によって意図され企図され決断されたことかどこかにあると言える。

行為の責任を、主体の内面性、特に行為の動機に求める動機説は、この面に特に注目したものである。われわれの行為は、通常、主体的意志が伴い、主体的意志によって実行されるからである。行為がその人自身の意志によって始められたという事実がなければ、その行為をした人に責任を帰すことはできない。

しかも、責任を帰すことができるためには、その行為が、その人自身の自由意志によってなされるのでなければならない。責任という概念の背後には、意志の自由が前提されている。ある行為をするかしないかの選択意志

の自由に、行為の帰責可能性がある。行為が自由意志の決断によってなされるからこそ、行為に対して、責任を問うたり、非難したり、称賛したり、後悔したり、罪悪感をもったりできるのである。逆に言えば、その行為が、強制によったり、精神異常によったりした場合には、責任はほとんど問われない。行為が自由意志によってなされた時、その行為は私の行為となり、その責任を私が負うことになる。選択の責任は自己にあるからである。そして、その責任を担うというところに、自己は一個の人格となりうるのである。

行為の責任と結果説

しかしながら、動機説に偏りすぎると、動機さえ正しければ結果はどうであろうと意に介さないということになりがちである。行為が投げ出される状況やその結果を、もっと考慮に入れなければならない。

われわれは、ものごとが相互に関連した複雑な状況のもとに、一つの行為を投げ出す。一つの行為をそのような場に投げ出すということは、現実の状況とそこでの規則に身を委ねることである。それは一つの冒険であって、どのような結果が生じるかは分からない。意志し意図し企図した通りの結果になるとは限らない。

行為が投げ出される場は相互関連性の場であるから、そこには予測することのできない偶然が入り込む。偶然はどのような結果でも生み出す力をもっている。だから、行為の結果は非決定的である。意志し意図した通りの結果を得られないことがあるのはそのことによる。

よい意志から行なわれた行為でも、悪い結果を招いたり、悪い意志から行なわれた行為でも、よい結果をもたらしたりする。その意味では、どんなによい意志からなされた行為でも、誤りを犯す危険にいつもさらされているのである。しかし、それでもなお、われわれは、行為のもたらす結果を状況のせいにして、何ら自分自身の責

任の範囲内にはないとすることはできない。たとえ意志し意図しなかったことであっても、自己の行為の結果に対しては、責任をもたねばならないのである。

ヘーゲルも、『法の哲学』の中で、われわれが行為するということは、現実のもろもろの法則に身を委ねることであり、その時、必然性は偶然性に変転するという意味のことを言っている。行為の結果には偶然的なものがつきまとい、行為をもろもろの遠い無縁な結果の中へ転がしていつてしまう。ヘーゲルが、「石は手から投げられると悪魔のもの」という古い諺を評価しているのも、この点をもてのことであった。⁷

ヘーゲル全集を編集したラッソンが、このヘーゲルの叙述に対して引き合いに出していることだが、シラーは、その劇『ヴァレンシュタインの死』第一幕第四場で、ヴァレンシュタインに次のように言わせている。「胸のうちにあるときは、私の所行はまだ自分のものであった。いったんそれが、生まれた土地、安全な心のかくれがから、見知らぬ人の世に出されると、どんな人間の巧みももう打ち解けさせないような、あの意地悪なもろもろの力に属してしまう。⁸」

しかし、それにもかかわらず、行為の結果を軽視してはならず、所行の全範囲で責任を引き受けねばならないというのが、ヘーゲルの考えである。

責任倫理

どのような善意志から行なわれた行為であっても、その行為が投げ出された状況が悪ければ、よい結果を生むとは限らない。それでもなお、その結果への責任を取るのが、責任倫理の立場である。責任倫理の立場は、行為の結果によって行為の善悪を評価する結果説に基づく。ここでは、行為を生み出した行為主体の意志や意図、心情や動機は、行為そのものの善悪を判断する重要な要因

とはみなされない。

行為はどこまでも具体的な状況においてなされ、社会的な相互連関性の網の目の中でなされる。だから、責任倫理の立場にある者は、そのような具体的な状況のもとでなされた行為の結果に対して責任を負わねばならないと考える。われわれは、何らかの行為を社会に対して投げ出した場合、それによって生み出された結果に対して、たとえそれが意図しなかったことであっても、責任を取る覚悟をしておかねばならないのである。

社会は、無数の要素の相互連関によって常に変化している複雑系である。だから、そこに投げ出された一つの行為がどのような結果をもたらすかは、行為者自身にも、他者にも、誰にも見通しえない。それにもかかわらず、その行為のもたらした結果を自己の責任として謙虚に負うのが、責任倫理である。われわれは、現実の状況を見て、そこに投げ出される行為の諸影響を考慮しながら、最も適切に行為しようとする。しかし、この場合でも、結果が最適になるかどうかは、前もって予測することはできない。それでもなお、その結果を状況のせいにならずに、自己の責任とみなすのが責任倫理の立場である。責任を負うとは、自己に対して責任を負うことであり、自己に対して責任を負うとは、他者に対して責任を負うことでもある。相互連関性の現実社会の場で、自己に対して責任を負うところに、人格というものが成り立つ。

だから、責任倫理の立場からすれば、たとえ自分が意図しなかったことでも、自己の行為とみなし、その責任を取らねばならないということが起きる。過失責任というのは、その一つの例である。満員電車の中でうっかり人の足を踏んでしまった場合、たとえそれが自分の意図したことでなく、単に物理的衝撃によるものであっても、われわれは相手に対して謝罪する。それは、たとえ意図しなかった行為であっても、自己のなした行為は行為として認め、その責任を自己に帰すという責任倫理による。

行為が行為であるためには、必ずしも、意志や意図が伴わねばならないわけではない。単なる物理的身体運動のような場合でも、行為となりうるのである。

アリストテレスは、『ニコマコス倫理学』の中で、非随意的行為というものを特に取り出し、次のようないくつかの例をあげている。槍の先に担保がついていると思い誤って、人をあやめてしまった例。病人を救うつもりで薬を飲ませたが、病人を死に至らしめた例などである。これらの行為は、どれも自発的な意志によるものではなく、過失による。しかし、それでも、われわれは、この行為に対して、過失責任を取らねばならないのである。

ソフォクレスの『オイディプス王』の悲劇も、意図せずして犯した罪から起きた悲劇であった。テーバイの王ライオスは、アポロンの神託により、「男子が生まれたら父を殺すであろう」と知らされていたので、妻イオカステとの間に生まれたオイディプスを、山中に捨てた。オイディプスはコリントス王夫妻に育てられ成人したが、友人に実の子でないとののしられたため、デルポイのアポロンに伺いを立て、自分の運命を知った。オイディプスは、自らの運命の実現を避けようと旅に出た。ところが、その途上、狭い道で老人とその臣に出会って争い、その老人を、父とは知らずに殺してしまった。さらに、オイディプスは、テーバイに来て、スフィンクスの謎を解いて国難を救い、王となったが、母とは知らずに、先王の妻を自分の妻としてしまった。国が疫病に襲われたので、原因をアポロンに伺ったところ、先王の殺害者を消せと言われて、捜すうちに、自分がそうであった事実を知って、絶望。自分の目をえぐり、流浪しなければならなかった。

このオイディプスの悲劇を、動機主義の立場から解釈するなら、オイディプスは何ら自責の念にかられる必要もなかったであろう。オイディプスが実の父親を殺し、実の母親を娶ったということは、オイディプス自身の意

志したことでも意図したことでもなかったからである。その行為は、オイディプスの悪しき意志から出たものではないのだから、それは言わば過失であって、何一つ罪や責任を背負う必要はないことになる。

しかしながら、たとえそうであっても、なされた行為は、結果として、厳しい人倫の法が生きている共同社会の場でなされたことである。だから、たとえ意志しなかったことであっても、その結果に対して、オイディプスは自己を責め、自ら責任を取ろうとしたのである。

一つの行為がなされるということは、その行為の意志や意図にかかわらず、過去から現在、現在から未来に相続される行為の相互連関性の場に投げ出されるということである。それは、どんなに些細な行為であっても、運命的な行為だと言わねばならない。その運命を自己のものとして背負うところに、罪責感というものが生じる。自己は単に自己自身のみによって生きているのではなく、運命とともに生きているのである。オイディプスの悲劇は、自己自身の深い運命的源泉を語っている。責任というもののより深い根拠も、その辺に求めねばならないであろう。

なるほど、犯罪行為の判決の場合、その行為が計画的であれば罪は重く、計画的でなく、やむにやまれぬものであった場合には、情状が酌量されるということがある。このことを考えるなら、行為の動機の面から行為の責任を問うということも、見落とすことはできない。行為は、多くの場合、自由意志によって決断され、実行されるからである。しかし、過失による行為の場合にも、その結果に対する責任を取らねばならないことを考えれば、動機論だけで行為の責任論を片づけることはできない。

マックス・ウェーバーは、結果に対して責任を負う倫理を、責任倫理と呼んだ。この責任倫理は、主に政治家の職業倫理として構想されたものである。政治家は、たとえ自分自身の信念や動機がよくても、それによって行

なった行為の結果が悪ければ、結果そのものに対して責任を取らねばならないからである。だが、責任倫理は、政治における倫理ばかりでなく、われわれの行為一般について言えることである。これに対して、心情の純粹性を重んずる倫理を、ウェーバーは心情倫理と呼んだ。心情倫理は主に宗教的倫理として構想されたものである。しかし、このような倫理を政治の領域に持ち込むと、無責任な行動をする結果になると、ウェーバーは考えた。³⁰

一般に、われわれの行為については、その内面的動機や心情や信念のみを重視するだけでは、行為の結果に対する責任がおろそかになる。どんなに純粹な動機や心情や信念からであっても、行為の結果が悪害をもたらした場合には、その結果に対する責任を免れない。たとえ動機や心情や信念を重んずるにしても、その行為がどのような結果をもたらすかを十分考慮に入れて行動し、行動の結果に対しては、責任を負わねばならないのである。行為は、どこまでも、ものごとが相互に関連している複雑な状況のもとでなされるからである。

註

- 1 Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge-Kegan Paul, 1958, 6・42 p. 183 (『論理哲学論考』全集1 大修館書店 一九七五年 二六頁)
- 2 小原信『状況倫理の可能性』 中央公論社 一九七一年 二四三頁
- 3 フレッチャー『状況倫理』 新教出版社 一九七一年 九一頁
- 4 『莊子』胠篋篇 世界の名著「老子・莊子」 中央公論社 一九七四年 三〇六頁
- 5 『老子』第五八章 世界の名著「老子・莊子」 一三〇頁
- 6 Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke (Hersg. Cassirer) V, Bruno Cassirer, 1922, S. 70f. (A110-112) (『実践理性批判』全集 第七巻 理想社 一九六五年 二二六～二二八頁)
- 7 *ibid.*, S. 89f. (A144) (同書 二五二頁)
- 8 Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, (Ph. B.) Felix Meiner, 1955, §135 S. 120f. (『法の哲学』世界の名著「ヘーゲル」 中央公論社 一九七八年 三三八～三四〇頁)
- 9 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke* Bd. IX, Felix Meiner, 1980, S. 324-S. 332 (『精神現象学』世界の思想「ヘーゲル」 河出書房 一九六六年 三四四

～三五二頁)

- 10 Kant, Die Metaphysik der Sitten, Werke (Hersg. Cassirer) VII, Bruno Cassirer, 1922, S. 225ff. (『人倫の形而上学』 世界の名著「カント」 中央公論社 一九七九年 五七一頁以下)
- 11 ibid., S. 240-S. 243 (同書 五八七～五九一頁)
- 12 Hegel, op. cit., S. 241-S. 251 (前掲書 二五三～二六八頁)
- 13 Kant, Über ein vermeintes Recht Menschenliebe zu lügen, Gesammelte Schriften (Hersg. Akademie) VIII, G. Reimer, 1923, S. 423-S. 430 (「人間愛からなら嘘についてもよいという誤った権利に関して」全集 第一六巻 理想社 一九六六年 二一七～二二四頁)
- 14 フレッチャー 前掲書 四一頁
- 15 Kant, Die Metaphysik der Sitten, S. 211 (『人倫の形而上学』 五五六頁)
- 16 Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §137 S. 121-S. 123 (『法の哲学』 三四一頁)
- 17 ibid., §139 S. 124f. (同書 三四四～三四六頁)
- 18 『孟子』尽心章句上 世界の名著「孔子・孟子」 中央公論社 一九七三年 五三二頁
- 19 王陽明『伝習録』下 世界の名著「朱子・王陽明」 中央公論社 一九七四年 五四七頁
- 20 同書 五五九～五六〇頁
- 21 同書 五四〇頁
- 22 同書 五三三頁
- 23 同書 五五六頁
- 24 同書 五五八頁
- 25 ボンヘッフアー『現代キリスト教倫理』 新教出版社 一九六二年 一六～二一頁
- 26 Aristoteles, Ethica Nicomachea, 1109b (『ニコマコス倫理学』上 岩波文庫 一九九七年 八三頁)
- 27 Hegel, op. cit., §117-§119 S. 107-S. 109, §132 S. 117 (前掲書 三一八～三二三頁 三三五頁)
- 28 Schiller, Wallenstein II Wallensteins Tod, Reclam, 1982, Bd. II, S. 10f.
- 29 Aristoteles, op. cit., 1111a (前掲書 八八～八九頁)
- 30 Weber, Politik als Beruf, Gesammelte Politische Schriften, J. C. B. Mohr, 1988, S. 551-S. 560 (『職業としての政治』 岩波文庫 一九八三年 八九～一〇六頁)

(出典 小林道憲〈生命の哲学〉コレクション2『複雑系社会の倫理学』第九章)