

カント『法論』における人間の尊厳の理論的展開

城下, 健太郎

<https://doi.org/10.15017/1500484>

出版情報：九州大学, 2014, 博士（法学）, 課程博士
バージョン：
権利関係：全文ファイル公表済

まえがき

序章 カントの「人間の尊厳」へのアプローチのための準備作業

第一節 問題設定と分析視角

(1) 「人間」の尊厳

(2) 法における人間の尊厳

第二節 カント法哲学の出発点としての「人間を尊敬することを学ぶ」

第三節 『法論』の成立とその受容

第四節 『法論』研究史における人間の尊厳の排除

第一章 カント法哲学における人間の尊厳の基礎づけ

第一節 自己尊敬としての人間の尊厳

第二節 相互尊敬の形式としての定言命法

第三節 『法論』における人間の尊厳の可能性

第二章 カント所有理論における人間性の権利——内的／外的な私のもの境界——

第一節 「外的な私のもの」一般の取得に関わる基本構造

(1) 可想的占有

(2) 許容法則

第二節 「内的な私のもの」と「法的な私のもの」

第三節 外的なものに対する法的占有の諸帰結

(1) 物権

(2) 債権

(3) 観念的取得

第三章 カント家族法論における人間性の権利——人間の物化の問題——

第一節 カント家族法論の歴史的背景

第二節 自権者と物権的対人権

第三節 婚姻権における人間性の権利の意義

第四節 奉公人の地位と政治社会の構成

第四章 カント刑罰理論における人間性の権利

第一節 人間の尊厳と刑罰理論

第二節 混合理論としてのカント刑罰論解釈——配分的正義による刑罰権——

第三節 犯罪と刑罰の関係——人格における人間性の尊重の観点から——

第五章 カント抵抗権否認論における人間の尊厳

第一節 カント抵抗権否認論の基本構造（法理的論証を中心に）

第二節 抵抗における人間性の後退

第三節 合法的抵抗としての文筆の自由

終章 カントの政治的理性批判

第一節 「世界市民」

第二節 文筆と観察

第三節 エクリチュールとしての人間の尊厳

あとがき

まえがき

本稿で、私が行おうとしたことは大きく分けて以下の3つである。

第一に、カントの人間の尊厳の理論的再定位である。進歩的で楽観主義的な近代の人間の尊厳の代表格のように解釈されがちなカントの人間の尊厳を、よりアイロニカルなものとして把握しようとは私は試みている。つまり、しばしば人間中心主義的であり、近代文明の潜在的な毒性を象徴していると目されるカントの人間の尊厳の「毒抜き」を、彼の規範体系の内在的解釈から行おうと試みている。そのような試みは、孤立的・抽象的な人格の尊厳を個々の現実の人間に遵守させるよう強要するものとしてカントの人間の尊厳を論じようとするものではもちろんない。したがって、人間の尊厳をひとつの法概念として制度化し、それを人々に強制させようというのではない。むしろ、私はカントの人間の尊厳を法的な諸制度の中で現実化するための理論的根拠として問おうとした。いいかえれば、人間の複数性・多様性を前提とした国家・共同体・社会において他者と共存するための手立ての中に人間の尊厳が組み込まれており、私たちが法として認識しているものはまさに人間の尊厳によって可能になっているということを示そうとした。

第二に、そのようにして把握されるところの人間の尊厳の法理論的な展開の検証である。私はこれをカントの『法論』の流れに沿って行おうとしている。この試みは、近代法の措定する法的主体の問い直しに他ならない。その上で、所有・家族・刑罰・抵抗権の否認という近代市民が措定されるための法的経験に対してカントが行った法的諸規定を論じている。私たちが現代の視点でこれらの法的経験の正当化を行う場合、おそらく何らかの社会的＝実質的＝アポステリオリな経験則を背景に正当化を図ることになると思われるが、これらの法的経験の正当化をカントは純粋に法的な仕方＝アプリアリに基礎づけようと努めている。これらの法的経験を現実に可能にする諸条件の総体がまさにカントの理性法であり、しばしばカント研究でいわれるところの「法的理性批判」である。私が示そうとしているのは、人間の尊厳に目を向けることで、しばしば『法論』の私的所有権の箇所のみ言及されてきたこの「法的理性批判」を『法論』のあらゆる分野に延長させることである。もっといえば、カントを一流のアイロニスト（非実在論者）として描き出すことである。所有・家族・刑罰・抵抗権、これらはすべて空間的・時間的に把握されるものではなく、それ自体としては可想的な性質しか持ちえない。したがって、そうした可想的な法制度が現実的に妥当するためには、人格間の相互承認＝互いの人間性を尊重することによっ

てしかありえない。この基本的な構想の下に、理性法秩序が人間性によって根拠づけられているのと同時に制約を受けるということを本稿は示そうとしている。この人間性に対する権利と義務の諸関係の観点から個別的法分野におけるカントの諸構想を問い直すことによって、これらの諸制度が近代法的前提する市民的主体の中で法的な経験として意味を獲得するに至る理論的展開を描くことができる。このことは実定性と理性的妥当性という近代法のもつ妥当要求の対立を媒介しながら、近代法それ自体の実践的実在性（可想的な現実性）を確保する人間性の権利について論証することになるだろう。

第三に、そのような法理論のもつ現代性を指し示すことである。それは、公的な〈世界〉と私的領域を媒介するものとしてカントにおいて与えられた文筆行為の持つ意味の問い直しによって示される。このカント的エクリチュールは自己と他者との相互的共存の条件としてだけでなく、自己自身の価値をいかにして守り、形作るのかということについてのひとつの指針でもある。死と苦難に満ち溢れた人間の人生において、いかにして連帯して抵抗するのかという人間の尊厳の本来的な主題を終章で検討している。

序章 カントの「人間の尊厳」へのアプローチのための準備作業

第一節 問題設定と分析視角

ある思想家の中心的な概念をひとつ取り上げて、その概念を基点にテキストを再構成することは、思想史研究の方法においてしばしば行われる方法である。本稿もまた「人間の尊厳」の概念を中心にして、カントの法理論の再構成を企てるものであり、こうした比較的オーソドックスな思想史研究の方法に依拠している。当初、「人間の尊厳」に焦点を当てることは、カントの実践哲学の統一性を確証し、彼の法哲学の中に論理必然的に生じるさまざまなアポリア——特に彼の法体系に内在する道徳的な理念と現実の諸力との対立、その対立に起因するさまざまな論理矛盾——に最も納得のゆく説明を与えることができる、と私は目論んでいた。つまり、理論的に裏づけられた近代的な理性的存在者としての人間の尊厳が現に生きる人間を統制し、自由の秩序へと組み込んでいくありさまに焦点を当てることで、カントの近代法思想の功罪を問い直すことが可能になると考えていた。当然ながらこうしたアプローチは、法における行為主体の問題に立ち入らざるをえない。カントの『法論』は単なる抽象的な自然法論ではなく、現実の社会的諸関係において個々の法的人格がいかに行為すべきかについて規定するものであり、そこから生じる諸々の帰結は、今なお問い直され続けている近代法秩序の問題に対してアクチュアリティに富む有益な示唆を与えてくれると確信していたのである。ところが、この方法にはカントの法理論の全体像を叙述するにあたって著しい困難——少なくとも上記の問題関心から見た場合のいくつかの留保が必要になった部分——を伴うところがあった。仔細な研究史の整理は後回しにして、まずは、「人間の尊厳」を手がかりにした際に生じる方法論上の課題を説明しながら、それにもかかわらず、こうした困難をはらみながらもやはり「人間の尊厳」に焦点を当てざるをえなかった本稿の問題設定と分析視角について説明しよう。

(1) 「人間」の尊厳

こうしたアプローチを採用した場合に誰もが考えざるをえない最大の問題は、カントの「人間の尊厳」とは何かということである。いうまでもなく、それは他の誰の言葉でもなく、カントの言葉によって表明せられた人間の尊厳でなければならない。少なくとも、思想的な分析上の精確さを重んじようとするならば、思想家自身の述べたところに従うの

が当然の帰結である。ところが、カントの人間の尊厳の場合には事態は簡単に進まないの
である。仮に、上述のアプローチを採用して厳密な語義の確定にのみ専心して、カントの
「人間の尊厳」とはこれこれこのようなものであるとカントに即して解釈したとしても、
人間の尊厳をめぐるカントのさまざまな言説と現代的に我々が把握しているところの人間
の尊厳の現代的用法との違いが視野に入ってくるのがせいぜいなのである。それはカント
の説明の単なる切り貼りにすぎず、カントの思考過程をたどって再構成したとは到底いえ
ないものになってしまうであろう。

もちろん、カントが「尊厳 *die Würde*」を用いている箇所注目することは必要である。
ただし、注目のあまり視野狭窄に陥ってはならない。カントの叙述に従うならば、——厳
密な用語の整理は後に詳しく述べるが——、カント自身は「人間の尊厳 *die Menschenwürde*」
という言い方はほとんどせずに、「我々の人格の内なる人間性の尊厳 *die Würde der
Menschheit in unserer Person*」という言い回しを非常に多く用いている。これらの言い回し
にのみ着目するならば、人間の尊厳において問題となるのは、*Menschheit*、すなわち人類
が類としてもつ人間性（フマニタス）なのであり、現にある人間（ホモ）からは区別さ
れることになる。その結果、これらの言い回しに対するカントの執拗な区別をもって、次
のような想定が安易になされてしまうことになりかねない。つまり、カントが想定してい
る尊厳を持つ＝絶対的価値を有する主体とは「人間」（ホモ）ではなく、人格のうちに内
在された「人間性」（フマニタス）であり、この「人間性」にこそ人間の善性や有徳さが存
在しているのだから、自己の傾向や欲望に支配される動物性には存在しない至高の価値が
あり、「人間性」と動物性を合わせ持った「人間」の「人間性」の部分にしか価値がない、
という想定である。

このようなカントの言い回しそれ自体は、西洋思想史の伝統とそれほど隔絶したもので
はない。特にキリスト教思想の影響の下で、カントは西洋思想史においてはじめて「人格
Person」それ自体に道徳的・実践的な意味を付与したのであり、上のような想定に至るこ
とも無理からぬことである。だが、こうしたカントの言い回しを根拠として、カントが主
張する尊厳を有する人間とは自律的に行為する理性的人格のみであると主張することは、
カント哲学を通俗的な人間本性論に落とし込んでしまうことになりかねない。それは、ハ
イデガーが好みそうな語義の「本来性」にのみ着目した解釈にすぎず、そうした解釈は伝
統的＝通俗的な人間の尊厳論にカントを近づけることはできても、カントが人間の尊厳に
与えた固有の意味を見落とすことになるだろう。カントが「尊厳」について書く際に伝統

的＝通俗的な思想史の用語法を踏襲しているからといって、彼がその意味内容までも従っていることにはならないはずである。むしろ、無前提に善とされた人間の本性に尊厳があるという見方を批判し、人間の本性を超え出て自由であることに根拠をもつ絶対的価値としての尊厳をいかにして見出すのかという理論の構築が本来、カント実践哲学の最大の課題であったはずである。少なくとも後期の著作、特に『単なる理性の限界内における宗教』（1793年）以降では、カントが人間性に絶対的な善性を見ているということはある。カントによれば、キリスト教的な原罪ともいえる根本悪（Radikale Böse）の由来は非一人間性の中ではなく、人間性の中の自己愛（Selbstliebe）とそこから発生する競争心の中にある¹。そうした前提に立って、カントは「生来の悪しき人間が自ら悪を脱して、神聖性の理想にまで自らを高めると考えるよりも、むしろ理想の方が人間性を獲得する²」という立場に依拠する。つまりカントによれば、人間性それ自体が神聖かつ絶対的なものではなく、むしろ神聖かつ絶対的な理念が人間性の側にまで「低下してくる」のである³。そのような絶対性は、人間性の概念に本来的に備わっている自明のものではありえない。

したがって、次のように述べてもよいであろう。すなわち、人間の尊厳は、人間性によって根拠づけられるとしても、その最大の敵は非一人間性ではなく、人間性それ自身である。というのは、仮に尊厳としての絶対的価値が人間（ホモ）の人間性（フマニタス）に根拠づけられるとしても、そうした人間性に付与された絶対性を最も奪いやすい存在者は人間それ自身だからである。このように論じるならば、カントは「人間性の尊厳」の用語を使用しているにも関わらず、人間性と非一人間性を併せもつ総体としての「人間」の尊厳を前提に理論枠組みを構築しているといってもよいだろう。私たちは人間の尊厳に反する行為を「非人間的」であるとして非難することがよくあるが、そのような言い回しには、人間性が善であり、非一人間性が悪だということを前提にしてしまっている。こうした言

¹ VI. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. S. 26. カントのテキストからの引用はすべてアカデミー版カント全集 Kant's gesammelte Schriften, (Hrsg.) Preußischen Akademie der Wissenschaften. の巻数、標題、頁の順に指示する。ただし、『純粋理性批判』に関しては、慣例に従って第一版をA、第二版をBと記し、その頁を示す。また、レフレクションに関しても、頁数ではなく、通し番号を指示する。訳出の際には、フェリクス・マイナー哲学文庫版およびヴァイシュデル編集のズーアキャンプ版全集を自由に参照した。カントの著作の主なものについては略記号を用いることにした。略記号については参考文献一覧に記してある。引用文中の（）は、原文中の括弧を示し、[] は引用者による補足とする。

² Ebd. S.61.

³ Ebd.

い回しは、人間性の中に潜む根本悪から目を背けていることにほかならない。だが、上に見たようにカントにおいてはこのような前提は成り立たないのである。歴史的・経験的に見ても人間の尊厳を最も侵害してきた存在者はいうまでもなく人間である。確かに人間の尊厳を毀損するのは運命的な災害や自然資源の希少さから生じる貧困・飢えなどの人間的諸力を超えた不条理であるという主張も成り立つかもしれない。しかしながら、そのような意味での根源的な危機それ自体を人間の尊厳の侵害と見るのではなく、むしろそれらの危機を前にして取った人間の行動にこそカントの関心は向いているといわなければならない。その意味するところは、人間の尊厳それ自体が自己破壊的・自己解体的なものであって、そうした人間による人間の尊厳の破壊を理解するためには、人間の尊厳の侵害の原因をむしろ人間性それ自体のうちに見出さなければならないということである。こうした分析視角に立てば、人間の尊厳を孤立した一個の概念として把握するだけではなく、「人間性」それ自体の中に潜む矛盾や分裂、あるいはこれまで単に「非一人間性」の領域にまで落としこまれ、断絶していた要素までも視野に入れた法的諸関係を総体として理解することも必要になるだろう。

そこで、取りうるアプローチとして、「人間の尊厳」に関するカントの言説を彼自身の構想に即して読み取るためには、ひとまず「人間性の尊厳」の概念に着目しながらその外縁部に手を広げていくということになる。すなわち、カントが自身の生きた時代との関わりの中で発展させてきた「人間性の尊厳」の概念をどのようにして構築していったのか、その思想形成のプロセスに目を向けながら、同時に、「人間性の尊厳」の中に潜む自己破壊的な要素を前提にしつつ、「人間性の尊厳」がそうした人間性の負の側面と衝突することをカントがどのようにして説明するに至ったのかに目を向けていくことになる。とはいえ、このようなアプローチを採用すれば、現在の私たちが人間の尊厳について一般的に抱える諸問題に目を向けながら、カントがそうした現在の人間の尊厳において問題になる行為をいかに判断したかという観点を厳密に切り離すことができなくなってしまう。そうすると、カント自身の思考過程の中で認識され、それが成立するための普遍的な条件であると唱えた人間の尊厳の本質規定を、現在のわれわれが現実の生において考え、感覚しているところの人間の尊厳から見てしまう時代錯誤的な危険をもたらしてしまうことになりかねない。

だが、このようなアプローチが時代錯誤的なものを含むという難点にもかかわらず、本稿は単なる概念としての「尊厳」を超え出て行かなければならない。というのは、カントの法理論が対象としている人間の尊厳とは、ひとまとまりの法概念の理論的展開を指すも

のではなく、ひとつのエートス、人間の生き方そのものだからである⁴。つまり、私がここで提示すべき「人間の尊厳」は、カントが自身のテキストにおいて主題にしていた「人は何をなすべきか」という行為の指針を含むものであり、人が何のために生き、どのように死すべきかという人生の価値、ひいては人間が〈世界内存在〉としてその中に投げ入れられて生きるべき世界や神との格闘をも視野に入れてはじめて理解されるべきものなのである⁵。これらの諸問題は西洋思想の歴史において、重要なテーマとして通底し、現在に至るまでその問題性を失わずに議論され続けているが、カントにおいてもこのテーマが彼以前からどのようにして受け継がれ、それに対していかなる自分自身の哲学的解答を与えたのかという理解が必要になる。そのためには、単なるテキスト上の論理整合性のみならず、カント自身の存在論的な了解を把握しなければならない。したがって、テキストの中に見られる（現在了解されているような意味での）人間の尊厳への背反とも見られるさまざまな矛盾や分裂について、論理的一貫性を優先するあまりに無理のある解釈を加えることはあえてしないようにしよう。むしろ、現在の人間の尊厳の観点から見て明らかにそれに反

⁴ このように、現実の人間の生き方（das Tut und Lassen）を規定するものとしてカントの『人倫の形而上学』の全体像を解釈する研究として、中村博雄「人格的自律権の哲学的考察——カント研究からの哲学的解明——」（ホセ・ヨンパルトほか編『法の理論 20』成文堂、2000年所収）を参照。そこでは、普遍的理性を目指すカントの（法論を含む）道徳理論と現象界の合目的性に依拠する悟性認識とを媒介するものとして、『判断力批判』における人間の自己陶冶的本質に焦点が当てられている。

⁵ 『判断力批判』においては、次のように言われている。「人生が私たちにとっていかなる価値を持つかを決定することは、その価値がただ人が享受しているもの（すべての傾向性の総計の自然的目的、すなわち幸福）にしたがってのみ評価されるならば、容易である。その価値はゼロ以下である。なぜならば、同一の条件のもとで人生を最初から始めてみよう、とか、みずから企図した（だが自然の流れに一致した）計画、しかし単に享受を目指すに過ぎない計画にしたがって人生をやり直したいなどと誰が欲するであろうか？」（V. KU. S. 434. §84.）。ここでカントが言わんとしていることは、快苦の享受を克服した自由な道徳的な人格だけが人生の価値を獲得するという教訓じみた定義のことではない。つまり、自分の生きている意味がすべて噛み合った瞬間を味わうためには、自然や自己の享樂によるのでは不可能であると主張しているにすぎない。少なくとも、カントは人生が無目的・無根拠の連鎖になることには耐えられなかった。そのように生きることは、自分が自分自身によって殺されることを意味する。ここで見出すことができるのは、世界内存在としての人間が世界の創造の最終目的に対する単なる手段となることなく、そうした目的論的連関からいかにして人が抜け出すことができるのか、という思想的な格闘である。この格闘には、自己自身の統治という時代の課題が示されている。カントの法哲学もまた、ここで自然や世界の中での人間について考察したこととアナロジーの関係にあるといえよう。すなわち、法や国家、共同体の中で生きる人間が、単に与えられただけの価値以上のものを自身でいかに見出し、人生の価値に付け加えることができるかという課題をカントの法哲学は抱えているのであり、この自己統治から共同性の統治の条件づけが生まれることをたどる形で彼の実践哲学の統一性を見ていく必要がある。

するようなさまざまな記述（物権的対人権や政治参加への不当にも見える制限、死刑、抵抗権の否認など）であっても、カントにとっては彼の「人間の尊厳」にもとづいた記述であることにこそ注意を差し向けなければならない。そうした記述の存在は、現在の私たちとカントの価値観との対立にのみ起因するとみなすべきではない。そうではなくて、カントが人間の尊厳を普遍的に記述し、それを具体化しようとした方法や手続それ自体に人間の尊厳の可能性と不可能性の臨界点が潜んでいるものと受け止めなければならない⁶。ここで臨界点というのは、決して境界線のような明確な区分を指示してくれるものではなく、むしろ分裂や矛盾が相互に影響しあいながら、溶け合ってしまう地点である。そのようにしてはじめて、現在の私たちの観点から見ると明らかに人間の尊厳に反するように見える記述も、カントの「人間の尊厳」に根拠をもつ記述であるという問題が意味あるものとして説明されうる。こうした逆説や差異に目を向けない限り、可謬的な行為者を想定した法的領域において、人間の尊厳が実現するとはいかなることであるかを説明できなかったのである。

（2）法における人間の尊厳

以上のように、人間性それ自体を善なるものとみなさずに、安易に絶対的価値を付与することを行わない最大の理由は、そうすることによって、カントの理性法秩序のはらんでいる道徳的内実を問い直すという視点を確保するためである。というのは、従来のような仕方では人間の尊厳の観点からひとつの法理論を検討した場合、それは自然法理論の論理枠組みを前提としてしまうのであるが、そうした論理枠組みからカントの法理論を切り詰めることは明らかに妥当ではないからである。つまり、人間の尊厳という上位規範による実定法＝実定国家権力の制限のうえに公民的自由の確保を図るという構図は、カントの中には確認できないし、彼の思想的背景からしてもかなり無理のある見解なのである。このような見解を採用すると、法的な自由に対してカントが与えている性質を取り違える可能性がある。たとえば、エルンスト・ブロックは、カントとフィヒテを同一線上に置き、彼ら

⁶ 人間の尊厳のこのような性質は、究極的にはこれが物自体であってその不可知性に由来しているように思われる。それはかつてカントと同時代の反啓蒙主義者ヤコービが批判したように、物自体という前提なしには体系に入り込むことができず、その前提と共にその体系にとどまることができないという特徴である。これと類比的にカントの人間の尊厳もまた、それを前提することなくカントの法体系を理解することができず、その前提と共にその体系にとどまることができない。ヤコービによるカント批判については、Lewis W. Beck, *Early German Philosophy*, thoommes press, 1969. p370-371.を参照。

を「自然なき自然法」として位置づけて次のように述べている。「カントは、彼の倫理学におけると同様、彼の法哲学においても、経験的動機を方法論的に不純なものとして否認しており、アプリアリな原則において自然法による規定根拠の確立を意味する演繹原理それ自体の演繹を要求している。だが、この原則は（目的としての経験的幸福とともに）個人的な自由ではなく、各人の人間的共存を可能にする原理として、制限的あるいは普遍的な自由のみを意味する⁷」。もちろん、このように当時のヴォルフ＝ライプニッツ主義的な経験的な自然法論とカントの『法論』との違いを強調することは正当である。とはいえ、こうした構図に従って理性的な自然法論としてカントの見解を把握すると上位規範＝理性的・普遍的自由が個人の経験的自由を制約するという枠組に依拠してしまうことになる。しかし、このような枠組みはカントにおいて決して自明なものではなく、法が自身を実現するための手立てとして強制の権能と必然的に結びついたものであるというカントの主張が見落とされてしまうのである。そうすると、カントの法理論がはらんでいる実定性和妥当性との緊張関係を度外視してしまうことになりかねない。

こうした自然法論をあえて自由主義化した解釈に立つと、人間の尊厳は徹底して個人の領域に落としこまれてしまい、私秘化する⁸。つまり、人間の尊厳は個人の基本権として国家的干渉を受けないものとして個人の恣意に従属することになる。人間の生きる意味や価値の追求は個人の自己決定に帰属することであって、国家が介入すべきでないというのは、カントの現代的な理解としては共感しやすいものであろう。だが、このような人間の尊厳の規定は、カントの基本的な構想とはとうてい合致するものではない。すでに述べたように、カントの人間の尊厳は、単に国家からの干渉を排除する個人主義的な性質をもつものにとどまるのではなく、自己自身のうちにある人類としての「人間性 Menschheit」を中核にしている。この「人間性」を毀損し、侵害するのは、単に国家権力のみにとどまるものではない。個人が自分自身の人間性を毀損することをカントは想定していたし、そのことを法律上の問題としても把握していたのである。公／私を単純に区別することも、それを機械的に公＝法的領域と私＝人間性との対比に置き換えることもカントは行っていないのである。

むしろ、私がこれから行おうとすることは、このような公／私を媒介するものとしての

⁷ Ernst Bloch, *Naturrecht und Menschliche Würde*, Suhrkamp (Frankfurt am Main), 1961, S. 83.

⁸ カントの人間の尊厳を個人主義的に理解するものとして、特に Dietmar von der Pfordten, *Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant*, Mentis (Paderborn) 2009, S. 25.を参照。

人間性の多義性に着目することである。それは、自己自身の統治としての自律を家社会の統治、ひいては国家的な統治へとつなげる媒介項として人間性を把握しようとするものである⁹。それは、理性法思想を道徳的、経済的、政治的な理性批判として読むことでもある。理性法秩序は、法的な経験に対して単一的で無媒介的で超越的なものとしては作り上げられていないのであって、いわゆる近代的な主権国家の形式としてのみ捉えられるべきではない。主権国家が自身の権力行使の実定性を法律という道具で確保するとき、カントの理性法はそうした法道具主義を免れている。というのは、カントの理性法は「人間の尊厳」を単なる概念＝理性の支配の道具として見るのではなく、現実の人間の行為の地平から見いだしているからである。現実の人間の行為に理性が命令を下して、人間の尊厳に従うよう規律するのではなく、現実の経験的な人間の中の理性性に目を向けながら、それがもたらす主体の中の分裂や矛盾それ自体を価値あるものと受け取ろうとする、そのような態度が本来、「法的理性批判」としての超越論哲学の延長上にある『法論』の諸規定に現れているのではないか。

こうした観点に立った場合、カントの理性法秩序の二つの側面、すなわち実定性と理性的妥当性を媒介するものとしての人間性が立ち現れる。一方では、実定性の要求は法的強制力の貫徹要求と同時に、その変更可能性をも内在的に含んでいる。実定法は変更可能であり、社会から——すなわち法外なもの領域から——の現実の要求への応答責任に応えるものでなければならない。他方では、理性法はアプリアリな人間理性に基礎をもつものであって、このような法外のものからの変更要求の一切を認めるわけにはいかない。理性に根拠をもつ妥当性は、社会の側からの恣意的で偶然的な決定に対してはその公共的・普遍的な正統化を要求する。ここで、カントが社会の要請を理性法として妥当するにまで高めるための一つの規準が人間性なのである。一方で人間性は法の実定性のもつ変更への要求を制限する。それは恣意的な立法を公共的＝普遍的な立法へと高めるために、各人のうちにある人間性を尊重せよというカントの道徳哲学の延長として現れる。他方で、理性的な妥当性はそれ自体として自明のものではなく、自己と他者の共存可能な条件を設定するために、具体的に現前する他者＝人間に適用可能なものでなければならない。したがって、理性法は自己と他者のうちに現前する人間性の理念に配慮しながら法的経験を規律せ

⁹ 原田鋼『カントの政治哲学』有斐閣、1975年の第三部第三章「道徳的自由と政治的自由」では、特にこの可能性が示されている。ただし、同書は紙幅の都合のためか、この点についての深い考察や論証をすることなくこの章だけで終わってしまっている。

ざるを得ない。

理性的なもの、非一理性的なもの、公共的なものと私的なもの、そして法的なもの、法外なもの、にまたがって存在する人間性のこのような媒介的性質によってはじめて、理性法秩序の妥当性は満たされる。それは一個の人権ではないし、一個の法的行為を要求するものではない。こうした二項対立の境界を可能にする条件として人間性が使われると同時に、そうした境界の正統性そのものを問い直す基準としても人間性が使われるのである¹⁰。このように人間性は理性法の存立そのものにかかわり、さらに理性法の規定する個別的法分野が法外なもの、と接触するその地点にまで影響を与えるのである。このような分析視角に立つてのみ、カントの法理論における人間の尊厳の意義を正当に評価しうるのであって、それが単に自然法的に作用しているとはいふことができない。以下では、こうした人間の尊厳の両義的性質をカントが比較的、早期から出発点としてもっていたということ、そしてそのことがもつ法哲学的含意を明らかにしてみよう。

第二節 カント法哲学の出発点としての「人間を尊敬することを学ぶ」

人間の尊厳をめぐる問題は古代から今日にいたるまで西洋思想史の最も重大な主題のひとつである。多くの西洋の思想家たちがこの問題に取り組み、彼らが直面していた時代状況や背景言語に左右されながらこの観念を特徴づけようとしてきた。しかしながら、そのようにして特徴づけられた人間の尊厳は、個々の思想家たちによってさまざまな形態を取っており、この観念を一義的なものとして理解することは容易ではない。人間の尊厳の根拠の規定如何によって、人間の主体の規定だけではなく、そうした主体の生存を可能にする経済的、社会的、政治的諸条件の規定にも大きく影響を及ぼすからである。西洋的な人間の尊厳の出発点として定められるべきギリシャにおいては、ポリスにおいて活動する人々の主体性は、直接的（あるいは即自的）にそのポリス的共同体へと組み込まれていたものであり、そうした観点に立てば、人間の尊厳ははじめからその普遍主義的な内容をもって成立したのでは決してなかった。それは、時にはストア派の賢人の理想として、時には自由意志をもつキリスト教的な神の似姿としての人格として、時には道徳的に自律した個

¹⁰ この点については、ジャック・デリダの「脱構築」を想起させるかもしれない。このことについては、堅田研一『法・政治・倫理——デリダ・コジューヴ・シュトラウスから見えてくる「法哲学」——』成文堂、2009年の第五章を参照。

人としての人間に尊厳があるとされてきた。あるいは、これらに共和主義的な徳性や貴族の名誉を付け加えるべきかもしれない。というのは、「人間の尊厳」という語を用いなくとも、動物との対比をなしながら、人格的価値として「精神をできるかぎり優れたものにする」という卓越性の理念は古代ギリシャにおいても見られたし¹¹、そのようにして形成された精神の卓越性の理念は、古代ローマから中世を通じて初期近代まで通底する名誉・名声についての議論へと展開されてきたからである¹²。つまり、人間の尊厳について一般的に言えば、それは空間的・時間的に把握されるところの实在ではなく、人間に付与された特別な属性である。したがって、それを経験的な対象とみなすことは不可能である。あるいは、それは、名誉や徳といった人間の経験的評価に関わる属性を普遍化し、人間それ自体の不可侵性を強調するために恣意的に西洋思想史の中で発見・発明されたものといっべくよいかもしれない。

このように、さまざまな人間の尊厳の類型が西洋思想史に登場してきたのは、現実に存在するさまざまな過悪——それはもちろん、自然的災害のみならず、人間の利己性によって引き起こされた災厄をも含む——を前にして、その対抗原理としての人間の尊厳が要請されたという背景がある。人間の尊厳は、実定法秩序や現実の政治権力の中に容易に組み込まれる言説ではなく、むしろそれらに対抗し制限を与えるための超越的な規準として発展してきた。このことは、人間の尊厳の理想が現実の悲惨な状況と相交わることがなく存在してきたというわけではもちろんない。そうではなくて、理想と現実の緊張関係の中で常にもまれてきた言説だということである。しかも、その際に人間の尊厳は単なる認識論や存在論として発展しただけではなく、同時に人間の有限的本質と悲惨な現実を超えて理念を提示しようとする規範性を帯びたものであった。

たとえば、人間の尊厳に関して論じている最も著名な思想家であるパスカルは、フランス・モラリストの一人として崇高な人間嫌いの一人であり、人間の利己的な本質を徹底的にアフォリズムによって表現していたのである¹³。人間が尊い生き物として本当にそれに

¹¹ 金子晴勇『ヨーロッパの人間像』知泉書館、2002年、15頁。

¹² 川出良枝「精神の尊厳性——近代政治思想における自律的名誉観念の生成——」『思想』934号、2002年を参照。ここでは、カントは特に「名誉の内面化」を通じて人間の尊厳の発展に関わった人物として紹介されている。また、名誉と徳の関係については、同じく、川出良枝「名誉と徳——フランス近代政治思想史の一断面——」『思想』903号、1999年を参照。

¹³ こうした人間の両義性をめぐる断章は『パンセ』の中のいたるところに確認できる。さしあたり、パスカル『パンセ』前田陽一ほか訳、中公文庫、225頁以下。

ふさわしい価値をもっているのか、あるいは卑小な存在にすぎないのかということは、人間の尊厳について論じる者が常に向き合わなければならない深刻な問題であったといえよう。他にも、たとえば、デイビッド・ヒュームは「人間本性の尊厳ないし卑しさについて」というエッセイにおいて、この問題に取り組んでいる¹⁴。人間本性の中に潜む利己心について徹底的に内省を加えつつ、それを前提にしながら、それでも人間の絶対的価値を根拠づけようとするアプローチが人間の尊厳について論じる思想家たちに共通の精神的態度として現れているといえよう。ひとまず、哲学史の中に確実に存在する人間の尊厳の思想の一連の系譜は——特に神との類比をめぐって——人間の有限性を意識しつつ、それと格闘しながら人間の絶対的価値を根拠づけようという、ある種の逆説性をはらんだ悲劇的な作業として理解されうるだろう。特に初期近代以降の人間の尊厳に関する教説の目的は、人間をその最低点で定義することであって、その最高の到達点で定義することではなかった。

近代以降の人間の尊厳を規定し、現代の人間の尊厳にも圧倒的な影響を有するカントの見解もこうした系譜に位置づけられうる。カントは、従来の神の似姿としての人間の尊厳というアプローチからは断絶し、個人の道徳的自律に基礎を置いた人間の尊厳を根拠づけている。こうしたカントへのほとんどステレオタイプな批判として（これは啓蒙主義一般への批判にも通じるが）彼の見解は西洋の理性主義、あるいは人間中心主義の象徴としてしばしば考えられてきた¹⁵。だが、彼のある時期以降の研究課題は、人間の中にひそむ根本悪（カントにとって、それはきわめて凡庸な悪であり、ほとんど自己愛といった性癖の

¹⁴ デイビッド・ヒューム「人間本性の尊厳ないし卑しさについて」（『ヒューム 道徳・政治・文学論集 [完訳版]』田中敏弘訳、名古屋大学出版会、2011年所収）、72-77頁。

¹⁵ 私の見たところでは、このような批判は特に実存主義的なヒューマニズムによってなされるところが多い。J・P・サルトルによれば、カント的道徳は抽象的原理であって、行動を定義することができない論理的判断にすぎないという（J・P・サルトル『実存主義とは何か』伊吹武彦ほか訳、人文書院、1996年、52-54頁、76頁）。また、カントのヒューマニズム批判については、ハイデガー『「ヒューマニズム」について』渡邊二郎訳、ちくま学芸文庫、1997年を参照。そこでは、ヒューマニズムはその本来の意味を失った形而上学であると理解され、「存在の忘却」として断じられている。このハイデガー的な観点から、近代ヒューマニズムにおける自然と人間の対立という観点に痛烈な批判を浴びせている研究として福井徹也『近代ヒューマニズムの外へ——法と正義をめぐる反・西洋思想史——』創言社、2004年、特に第五章を参照。しかしながら、こうした見解は人間の尊厳の根拠を非合理主義的に秘儀化、神秘化した結果、カントにおける人間の尊厳の思想が人間の有限性の問題と格闘しながら育まれてきたことを無視してしまっている。この点について、ジャン・ラクローワ『カント哲学』木田元、渡辺昭造訳、白水社、1971年、28頁以下を参照。ハイデガーは死と時間性を人間の有限性として規定したが、カントの有限性は人間の道徳的な地平において規定される。後者においてこそ、科学的でもなければ神秘的でもない人間の生きた経験としての形而上学の可能性が開かれるのである。

ことである。)への傾向に抗う人間の尊厳の客観的実在性を確保するための思想的営為であったように思われる。カントの人間学的関心の目覚めについてしばしば引用される有名な箇所ではこのことは明示的に読み取ることができる。

「私は、傾向からいって学者である。私は、認識への非常な渴望と、その中へさらに進みたいという貪欲な不安を感じるが、またそれを獲得するごとに満足も感じる。このことのみが、人類の栄光となるだろうと私が信じた時代があり、私は何も知らない民衆を軽蔑していた。ルソーが私を正してくれた。このようなまやかしの特権は消滅し、私は人間を尊敬することを学ぶ。こうした考察が他のあらゆる人々に人間性の権利を回復する価値を与えうるということを、もしも、私が信じないならば、私は普通の労働者よりもずっと役に立たないものだろう。¹⁶⁾」

これは批判期以前にカントが著した『美と崇高の感情に関する省察』(1764年)の自家用本への彼自身の書き込みの中の一節である。この箇所はカントがそれまでの自然学的関心からJ・J・ルソーの影響を受けて人間学的関心を持つようになったことを指し示す証拠としてしばしば参照される箇所である。しかし、この箇所でルソーからの影響だけを過大評価することは危険である¹⁷⁾。というのは、カントとルソーの人間主体に関する理論構築には明らかに緊張関係が形作られており、この箇所から直ちにカントがルソーを全面的に受け入れたということはできないからである¹⁸⁾。少なくとも、カントはルソー的な文明批

¹⁶⁾ XX, Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, S. 44.

¹⁷⁾ このことを指摘するものとして、坂部恵『理性の不安——カント哲学の生成と構造——』勁草書房、1976年、8-10頁を参照。そこで強調されているのは、カントがルソーのロマン的文体によって心を動かされたのではなく、一切の虚飾を廃したところで成り立つありのままの人間という思想に揺り動かされたということである。また、三島淑臣『理性法思想の成立——カント法哲学とその周辺——』成文堂、1998年、42-50頁では、この箇所はかなり厳密な解釈が行われており、「人間性の権利を回復する」の部分に批判期を経た後の理想主義的な「人格の内なる人間性」を読み込もうとする新カント派の解釈——たとえばエルンスト・カッシーラーの解釈において示されているところの、あらゆる差異を消失させる単純で一般的な道徳法則に従うような人間像(E・カッシーラー『カントの生涯と学説』門脇卓爾ほか監訳、みすず書房、1986年、94頁)——を批判しつつ、ここでいわれている「人間性」を人間存在の根源的規定としてルソーが提示した「人間の本性」として理解すべきだとしている。なお、これと同様の解釈として、浜田義文『若きカントの思想形成』勁草書房、1967年、368-369頁も参照。

¹⁸⁾ 坂部恵、前掲書、『理性の不安』、136頁以下でこのことは指摘されている。同書では、カントが構想していた統一的な自我主体の中にかくされた多元的分散がルソーによって掘

判を『美と崇高の感情に関する省察』では行っておらず、その限りで少なくともこの時期での（そして批判期も含む）カントの人間的主体は、ルソーが批判していた文明人なのである¹⁹。

このことを理解するためには「私は何も知らない民衆を軽蔑していた」という彼の懺悔と「私は人間を尊敬することを学ぶ」という彼の回心にこそ重点が置かれるべきである²⁰。一言でいってしまえば、このことは明らかに一人の知識人が大衆蔑視というおごりを改めたということにほかならない。つまり、民衆と共に生きていたはずの自分自身の生活世界を思想の周辺に追いやっていた知識人が、何も知らない民衆たちの生活や現実的な体験の裏に隠された思想を明るみに出す必要を痛感したということである。それは、まさに民衆の血と汗にまみれた悲惨な生を彼らと共に生き、彼らと共に文化消費を行い、彼らと共に政治の運命に翻弄されるという精神的態度である。その結果、近代的＝合理的な「知」によって形作られ、条件づけられた主体へと民衆を分解し還元せしめながらも、同時にそうした「知」に対する民衆的な「無知」の抵抗・緊張関係が是認せられることになるのである。民衆の生活や動向と対決しながら、それにもかかわらず彼らと共に在ることをカントは宣言しているといえよう。こうした精神の内部では、当初の知識人的態度と民衆的俗物としての生が相互に対立しながら矛盾を解消することなく共存することになる。こうした

り起こされた結果、カントが自らの不在あるいは虚構への不安にゆり動かされたとされている。もっとも、同書によれば、このような比較的初期の著作に見られる精神的緊張は、批判期以降、アンチノミーのような思考技術の確立によって失われてしまったという。確かに、前期の著作の中にある精神的緊張へのひとつの態度であろう自己嘲笑的なアイロニーは、純粋な批判哲学の中に占める位置はなかったかもしれないが、そのことはカントがルソーから受け取った主体の散逸を否定し解消しえたということの意味しないはずである。¹⁹ XX, *Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, S. 14. では、ルソーの方法論が総合的であり、自然人を対象としていると認識しつつ、カント自身は分析的な方法に立ったうえで文明人を対象とすることを宣言した記述がある。また、後期の『人類史の憶測的起源』などの歴史哲学の諸著作でも、カントにおける最初の間人はすでに思考する能力をもっているということが前提とされている。カントの歴史哲学には、人間の文化の発展に対する肯定的＝進歩的な楽観主義があるように見える。こうしたオプティミズムの問題とルソー受容との関係について考察したものとして、エルンスト・カッシーラー『十八世紀の精神』原好男訳、思索社、1979年、67頁以下を参照。それによれば、1755年のリスボン地震によって、カントは神の摂理に関する内的な葛藤を経験した。それにもかかわらず、彼は楽観主義を放棄したのではなく、その問題枠組みを変更した。というのは、カントが否定したのは幸福の総量が苦痛の総量を超えるという幸福主義的な楽観論だけだったからである。カントは文明の発展を人間の幸福とはもはや考えない。このことによって、カントの考察の対象が文明人であったにもかかわらず、そうした西洋文明史観を超えるものを同時に抱えることを可能にしたといえる。

²⁰ 本稿と同様にこの回心に注目するものとして、石川文康『カント入門』ちくま新書、1995年、61頁以下を参照。

精神的態度は、彼の生涯にわたって続き、フランス革命の民主的な恐怖政治を知ってもなお、批判の対象として向き合い、彼以外のドイツ知識人層のように軽蔑の念をもってこれに背を向けることがなかったことへと影響することになる。というのは、民衆と共に在るということは、単に民衆の同伴者であろうとするだけではなく、彼らの功罪を共に背負うということでもあるからである。

カント自身の研究計画に対しても、このような精神的・内面的変化がもたらしたものは甚大であり、そのことは彼が学んだという「私は人間を尊敬すること」の理解にかかってくる。ここで、カントは無知な民衆を尊敬すると宣言しているわけではけっしてない。彼は、人間的な生の全体、この上もなく卑小であると同時にこの上もなく崇高な存在者であるというアイロニーに満ち溢れた人間の総体を「尊敬することを学」んだのである。何も知らない粗野な民衆たちの卑小さと同時に、そして彼ら以上に自らを卑小なものとするカント自身の知識人的な自己意識とともに、そうした卑小さを認識しながらも、ルソーに触れて人間存在の根源的な本性の尊厳性を回復しようとするカントの使命感をここでは確認できるのである。これ以降の彼の中心的課題はまさにこの点にあった²¹。カントもまた、ルソーと同様に自分を弱く、あやまちの多い人間だと考える。しかし、そうしたあやまちも含めた自分自身を愛すべきものだと信じるその精神的態度が、これ以降の著作の主体像に大きな影響を与えることになる。実際、この後に続く彼の批判三部作は、「他のあらゆる人々に人間性の権利を回復」し、あらゆるものに尊厳を付与するための予備作業であり、『人倫の形而上学』はまさにこの目標におけるカント自身の最高の到達点であった。この覚書以降に認められるカントの業績はすべてこの主題に関連づけて理解されるはずである。より明確にいうならば、その主題とは人間に尊厳があると認められるのはいかにしてかということであり、そのような尊厳を有する人間がいかなる権利と義務を持ちながら国家や共同体、全体性のうちに生きていくのかという問いである。

本稿は、このような人間の尊厳に関する彼の思想的営為を特に法理論の観点から辿ろうとするものである。私はそのために近代的市民的主体を形成するさまざまな法的経験につ

²¹ カントの批判哲学の出発点であるその主著『純粹理性批判』の第一版の序文において (KpV. A. XI.)、カントは人間存在とそれにまつわる事象が批判の洗礼を受けることで、真の尊厳を手に入れることを要求している。「私たちの時代は本来的に批判の時代であって、あらゆるものが疑われなければならない。宗教はその神聖性によって、立法はその威厳によって総じてこれを免れようとする。しかし、その場合には、宗教や立法は自らに対して当然疑惑を抱くし、理性がその自由かつ公開の吟味に耐えることができたものだけに認められる真の尊敬を要求できないのである。」

いて問い直しを行っている。自らの財産と土地を「所有」し、誠実かつ愛に満ちた「家族」を形成し、自分の生きている社会が「刑罰」という基礎の上に成り立っていると信じ、国家権力に「抵抗」することのない善き市民。近代法の措定する法的主体の理想としているこのような属性を、上に述べたような形で「人間を尊敬することを学んだカントが無批判に受け入れたとは到底考えることができないであろう。というのは、こうした市民的主体は、たとえ間接的に、あるいはきわめて慈悲の心にもとづくことによって「善き市民」であるにせよ、それ自体として誠実な道徳的価値＝人間の尊厳を備えているとは限らないからである。カントは決して近代文明による進歩のもつ負の側面を自覚していなかったわけではない。だが、このことによってカントが古典古代の有徳な市民であるとか絶対君主に対する忠良な臣民であるといったことを想定し、それらに主体を回帰させようとしたというのではもちろんない。「人間を尊敬することを学ぶ」とは、ありのままの人間＝現実の主体を受け入れ、そのような主体のもつ負の側面を含めて尊敬しているはずである。そのような人間について、法的主体として人間性の善き側面のみを規定することが「人間性の権利を回復」することになるとは私には思えない。このような法的主体の一元化は、カントを通俗的な啓蒙のストーリーに回収させることにほかならないのではないか。カントにとっては「他者」であるところの民衆が自己と究極的には非対称的で理解不可能な存在であるということを、その認識論において「物自体」の不可知性を説いたカントが考慮しなかったということは考えにくいのではないか。そうであるとすれば、他者を一元的に「善き市民像」へと規定する理性の越権をカントが行ったなどとは到底みなすことはできない。むしろ、こうした「善き市民像」の描き出したさまざまな法的経験を可能にする条件を問い直し、その中に潜む分裂と矛盾の中に希望を見出すことこそが「人間性の権利を回復する」ことではないか。

こうした前提に立って、本稿は人間の尊厳に関する研究とカントの法哲学に関する研究との間にある相互作用をもたらすことを企てている。すなわち、一方では、カントの法理論を人間の尊厳の観点から再構成してみることでカント法哲学の新たな地平を切り開くことを、他方では、従来では狭義の倫理的なものに限定されていたカントの人間の尊厳を法学的な射程から考察することで、現在のカントの人間の尊厳理解を深めることを目論んでいる。この点にはさらなる説明を必要とするので、次節以降で研究史を含めて詳しく検討したい。

第三節 『法論』の成立とその受容

カントを法思想史において、あるいは現在の法哲学の観点からいかにして理解するかということは、一見簡単なようで困難な課題である。一般的な哲学史におけるカントの業績は顕著である。彼が人間の認識能力の限界を再吟味することで当時の形而上学を刷新した超越論哲学の創始者となったことはよく知られている。このことによって彼は18世紀までの啓蒙主義思想の完成者となり、同時に彼の仕事がドイツ観念論哲学の出発点となったことは周知の事実である。

これに対して、カントの法思想は彼の哲学体系の中で決して重要な位置を占めるものとは理解されてこなかった。私たちがカントの法思想に取り組む場合、まず『人倫の形而上学』の第一部「法論の形而上学的基礎」（以下、『法論』）を参照するのが常である。この『法論』は、当初、1797年に単独で発行され、その翌年、第二版として「法論への補遺」を付け加えた形で第二部の「徳論の形而上学的基礎」（以下、『徳論』）と合わせて『人倫の形而上学』という一書として刊行された²²。『実践理性批判』の後には『人倫の形而上学』の体系が続くはずである²³という言葉から出発していることからわかるように、『実践理性批判』において示された自由の普遍的法則（人倫的法則）という同一の源泉から、法と（狭義の）道徳は流れ出たものである。それゆえ『法論』と『徳論』とを二部門としてもつ『人倫の形而上学』は、『実践理性批判』においてはいまだ純粋な原則しか示されていなかった人間の行為の正しさ・善さの問題を、経験的事例に適用することを目指してより具体的に論じようとした書物であった。したがって、『人倫の形而上学』（もちろん『法論』を含む）はカントの批判期倫理学の集大成といってもよいものであり、ケーニヒスベルクのカント学派の人々もその出版を長らく待ち望んでいたものであった。

したがって、このような背景によって成立した『法論』は「法の形而上学」と呼ぶべきものだと思われるが、同書の書名はあくまで『法論の形而上学的基礎』である。カントがなぜ「法の形而上学的基礎」や「自然法の形而上学的基礎」とせずに、法学という学問的な専門分野（ディシプリン）の制約を受けている感のある *Rechtslehre* を採用したのかにつ

²² このような出版形態はカントの著書の中でも例外的なものである。この点について、中島義道『カントの法論』ちくま学芸文庫、2006年、136頁以下を参照。それによれば、カントがこのような出版形態を採用した理由として、批判期カントの倫理学があまりにも法的色彩の強いものであったがゆえに、『人倫の形而上学』から『法論』を独立した分野として捉えることが難しかったと推測されている。

²³ VI. MdS. S. 205.

いてはよくわかっていない（法哲学を専攻している研究者にとって、この用語はすぐにハンス・ケルゼンの『純粋法学 *Reine Rechtslehre*』を想起するであろう）。オトフリート・ヘッフェのコンメンタールによれば、カントが *Lehre* という言い回しを用いた理由は、このことばが法という対象のもつ体系的な要求をよく示していたためであるとされる²⁴。この体系的な要求は、「何が合法的なものであるか」を検討する実定法学と「何が正しいか」を検討する自然法論を包括するものであって、「法律学 *Rechtsgelehrt*」、「法的熟練 *Rechtserfahren*」および「法的伶俐 *Rechtsklug*」に関する実定法の諸規則と、あらゆる実定法に対する不変の原理を与える自然法的な「法学 *Rechtswissenschaft*」とを総合したものであったとされる。このように理解すれば、『法論』は、当時名声を高めていた批判哲学の出発点たるカントが伝統的自然法と当時の経験的＝実定法秩序を総合し、これにアприオリな基礎づけを行ったものとみなすことができるかもしれない。近代的な統一国家の建設が遅れ、それゆえに個人の自由を飽くことなく切望しながらも現実の反動的な権力との衝突の果てに内向しつつあった当時のドイツ市民階級の状況から見ると、『法論』における外的な自由の現実化は時代の要請そのものであったといえよう。

しかしながら、出版当時からこの著書の評判は決して芳しくはなかったらしい。ベルント・ルートヴィヒの調査によれば²⁵、もちろん批評の反応は一様ではなかったという。すなわち、チュービンゲン、グライフスヴァルト、ゴータにおける批評は著者に対して完全に共感を示していたのに対して、ゲッティンゲンの批評においては両義的な方法で混同された主張が逆説に次ぐ逆説によって真理を凌駕しているという痛烈な批判がなされた。この批判は、総体的占有や物権的対人権などのカント独自の用語法が適切であるかを問うだけでなく、単に理念にすぎない法を、その正当化を図ることなく、経験的＝現実的な法的体制に適用しているのではないかと疑念を発しているものであり、以降のカントの『法論』

²⁴ Orfried Höffe, *Der Kategorische Rechtsimperativ*, in : Ders(Hrsg.), *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Akademie Verlag GmbH(Berlin), 1999, S.42f. なお、私が本文で述べたのとは別の視角から『法論』のタイトル内の *Recht* の多義性に注目しているものとして、松井富美男『カント倫理学の研究——義務論体系としての『道徳形而上学』の再解釈——』溪水社、2005年、193頁以下。それによれば、*Recht* は権利（正しさ）と法という意味の双方があり、カントはこの多義性を意図的に利用している側面もあるという。この点に関連して、英語圏の研究では、『法論』の訳語に苦慮している様子も指摘され、*Recht* を *law* として把握する者もいる一方で、『権利論 *Doctrine of Right*』が用いられることが多いようだが、いまだに統一的な訳語は見られていないらしい。

²⁵ *Einleitung von Bernd Ludwig*, in: *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten Erster Teil*, hrsg. von Bernd Ludwig, Felix Meiner Verlag (hamburg), 1998, S. XXIVf.

をめぐるさまざまな論点や問題点に言及している。この批評はゲッティンゲン大学の美学教授フリードリヒ・ブーターヴェク（1766–1828年）によるものとされており、カント自身も法論に対する補遺を出版してこれに反論しなければならなかった²⁶。

次に、後の時代にいたるまで影響を与えたカントの『法論』に対する最も有名な批判は、ショーペンハウアーの次の言葉である。「わたしにとって、カントの法律理論の全体は、もろもろの誤謬がおたがいに引き合っている奇妙なからみ合いのように思われるが、これはひとえにカントの老衰にもとづくものである²⁷」。こうした老衰テーゼはカント文献学研究にとって有害なものとならざるをえなかった。1870年から1920年代にかけてドイツの大学で主要な知的流派を形成していた新カント派の人々はカント哲学の体系的叙述を行う際に『法論』をほとんど、あるいはまったく重視しなかった²⁸。たとえば、エルンスト・カッシーラーは『イマヌエル・カントの生涯と学説』のなかで『法論』に触れているが、そ

²⁶ Friedlich Bouterwek, Göttingische Anzeigen 28. Stück, den 18ten Februar 1797. in: Kant's gesammelte Schriften, (Hrsg.) Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XX, Berlin 1942. S.445-453.

これに対して、カントと書簡を交わしていた人たち、たとえば批判哲学の信奉者を自認するJ・S・ベックは「この小著を通じて得た啓蒙はきわめて大きかった」と好意的な評価を下している（カントあて1797年6月20日の書簡、XII. Brief. 754, S. 166-167.）。ただし、ベックがこの書簡で批判哲学の信仰者であることをカントに訴えかけていることからわかるように、このような評価は多分に阿諛追従を含んでおり、カントから批判哲学の敵と誤解されぬよう自己弁護している一環でなされたものだという留保が必要である。それに比べれば、ブーターヴェクの批判は、物権的対人権や刑罰権、教会と国家の関係、抵抗権といった現代でも取り上げられる諸問題（私はまさにこれらの問題を取り上げながら一本の線をつなげようとするつもりだが）についての有益なテキスト解釈を行っている。

²⁷ ショーペンハウアー「意志と表象としての世界 正編（II）」（『ショーペンハウアー全集 3』斎藤忍随ほか訳、白水社、1973年所収）、281頁。このショーペンハウアーの批判は主としてカントの所有権論に向けられたものである。ここでは、ショーペンハウアーはロック的な労働所有説の立場からカントの占有取得（先占）概念にもとづく所有権論を否定している。なお、この『意志と表象としての世界』は、かなりまとまった体系的なカント批判として読むことができるが、その後のドイツ観念論哲学が批判的に行っていた「物自体（Ding an sich）」に対しては批判していないことは注目に値する。

²⁸ 新カント派については、小倉貞秀編『カントとドイツ近代思想』以文社、1990年、第三章「新カント学派」に詳しい。新カント派の最大の特徴は、カント哲学における「物自体」の観念の否定である。すでにフィヒテやヘーゲルらドイツ観念論哲学は、カントが絶対的なものを理念（Idee）の領域に追いやっていたことを批判し、それを乗り越えることで自己の哲学を模索してきた。こうしたドイツ観念論哲学の試みは、絶対的なものの確立に向かうことになったのに対して、新カント派は『純粹理性批判』における科学的認識の確立を強調し、カントが「物自体」の認識可能性を否定したことから、その存在可能性すらも否定したとみなしていたと指摘される。こうした新カント派への、特に存在論的見地からの批判として、G・マルチン『カント——存在論および科学論——』門脇卓爾訳、岩波書店、1962年、194頁以下を参照。

ここでは『法論』はあくまで「偉大な体系的著作の周辺」にあるにすぎず、「多岐にわたって困難をきわめる図式と苦難に満ちた決疑論との中に迷い込んでいる」ものであった²⁹。また、比較的、カント哲学の倫理的側面を強調するマールブルク学派の中には、社会主義の中にカント的な人格相互の共存の実現を見て、社会主義倫理の基礎としてのカント解釈を生み出した者もいる。この代表例がカール・フォアレンダーである。フォアレンダーは、カントの哲学文庫版『人倫の形而上学』の編者であるが、新カント派の直面していた現実政治のコンテクストの観点からだけ『法論』の記述を解釈しようとする傾向がある³⁰。すなわち、一方ではカントはドイツにおける経済的自由主義の出発点としてブルジョア的倫理を法治国家においても貫徹しようとしたものとして捉えられる³¹。他方で、カントの特に倫理思想にはプラトンの=モア的ユートピア思想が見られ、その点に社会主義の萌芽が見出されることを強調し、カント的法治国家が社会国家へとつながる可能性を指摘するのである³²。新カント主義はドイツにおける資本主義の成熟によって、カント的理想としての人格の尊厳が破綻をきたすことを見抜き、その時代の要請に応えようとした哲学であると考えてよいだろうが、こうしたブルジョワ的個人主義と社会主義倫理とのなんらの媒介もない結合は、『法論』解釈としては困難なものでしかない。こうした理解はカント国家論の現実政治への意義を直接的に示すことによって、カント実践哲学の不統一をあらわにしてしまうのである。

いずれにしても新カント派は一部の例外を除いて、『法論』への特別な関心をもつことはなかったようである。新カント主義者たちが『法論』解釈をほとんど顧慮することのなかった大きな要因は、やはり彼らにとって、『法論』が非「批判」的なものであり、超越論哲学としては不十分であるという判断が先行していたということが指摘されうる³³。そして、新カント派自身が独自の法哲学を志向していたことも原因として挙げられよう（ケルゼンやラートブルフ、ラスクといった著名な人物たちの法哲学的貢献はすでによく知られるところである）。1924年のカント生誕200周年を機に出された若干のモノグラフ——それら

²⁹ カッシーラー、前掲書、『イマヌエル・カントの生涯と学説』、423頁。

³⁰ カール・フォアレンダー『マキアヴェリからレーニンまで』宮田光雄監訳、創文社、1978年を参照。

³¹ フォアレンダー、前掲書、『マキアヴェリからレーニンまで』、163-164頁。

³² フォアレンダー、前掲書、『マキアヴェリからレーニンまで』、246-247頁。

³³ Gerd-Walter Küsters, *Kants Rechtsphilosophie*, Darmstadt, 1988, S. 19f.

もまた新カント哲学の影響下にあったのだが——を除いて、こうした『法論』の軽視はその後もしばらく続いた³⁴。

ところが、第二次大戦後、冷戦体制がもたらした危機的状况により近代的＝西洋的文明への深刻な批判が生じるとともに、近代的なものの源泉とされるカント固有の社会思想、国家思想への関心が呼び起こされることになった。この流れの中で、カントの『法論』を彼の哲学体系全体との関連において考察しようとする動きが現れた³⁵。その際に、しばしば考察の対象とされたのはカントの所有権論であった。彼の所有権論は全地球上の土地に対するすべての人間の根源的共有から出発して、そのような共有態における万人のアプリオリな普遍意思の承認を私的所有権の根拠とするものであり、これは近代自然法論の論者の多く（その代表者はジョン・ロック）が採用していた労働所有説とは一線を画すものであった³⁶。このように、所有権の根拠を究極的には契約・合意にもとづく人格間の相互承認に基礎を置くことはグロチウスやプフェンドルフをはじめとする伝統的な大陸自然法論と同一視されがちな傾向があり、これに回帰したように見られたのである³⁷。このような見方を批判する動きが1970年代以降強まるようになり、このようなカント固有の法思想に注目が集まり、『法論』についてのテキスト解釈が盛んになっていったのである³⁸。

³⁴ このようにカントの批判哲学と『法論』との連関を否定する見解としてもっとも有名なものとして、Christian Ritter, *Der Rechtsgedanke Kants nach dem frühen Quellen*, Frankfurt am Main 1971, S. 15f.を参照。これによれば、カントの法思想は初期のレフレクションや準備草稿における覚書を参照しなければ理解し得ないものとされる。これに対して、Friedrich Kaulbach, *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Königshausen und Neumann (Würzburg) 1982.は、カントの批判哲学と『法論』の連続性を強調し、そこでは『法論』はカントの批判哲学の単なる適用ではなく、むしろ批判哲学の固有の領域として示されている。また、Ralf Dreier, *Recht, Moral, Ideologie*, Suhrkamp 1981.におけるカント実践哲学の統一性に関する研究も参照。

³⁵ 中島義道、前掲書、『カントの法論』、107頁以下を参照。

³⁶ Reinhard Brandt, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Friedrich Fromann Verlag 1974, S. 172は、ロックにおいては自然権の最終的根拠が神学的議論に訴えられており、神の被造物としての人間の義務に人間の自己所有が基礎づけられていたということを指摘し、カントの所有論がそのような神学的議論なしに人間の意志に根拠づけられていることを強調している。そして、本稿との関係でいえば、カントはこのような自己所有の形態をあらゆる点で忌避しているのである。

³⁷ この見解は特に1920年代の新カント派の影響を強く受けた研究に多いようである。代表としては、Kurt Lisser, *Der Begriff des Rechts bei Kant*, Berlin 1922.を挙げておく。

³⁸ この点を、高橋洋城『法的理性批判』としてのカント所有論（一）——私的所有をめぐる独断論・懐疑論との対決——『法政研究』60巻（2号）、1993年、382頁以下では、つぎのように述べている。「このカント所有論の弱点と見られていたまさにその契機が逆に、現代の論者をしてカントを注視せしめている。西洋近代に成立した個の主体性からだけでは相互的全体調和への展望が開けてこないことが意識されはじめ、共同体論の主張も強力

そのようなテキスト解釈の発展の中で、『法論』はカント倫理学全体の中で把握されながら近年ではカントの著作の中で重要な地位を与えられている。その一方で、それにもかかわらず人間の尊厳の問題は『法論』の研究文献においてほとんど考慮されてはいない。もちろん、こうした事情の背景には、「人間の尊厳 die Menschenwürde」という用語が『法論』の中に直接見出されないということが挙げられよう。最近のある研究は、人間の尊厳という語が（そのカント的変形態である人間性の尊厳 die Würde der Menschheit も含めて）『法論』の中で用いられていないということを理由に、人間の尊厳の思想そのものが『法論』の中には存在しないと帰結している³⁹。この解釈はいかにも荒っぽいものだが、その根拠は上述の所有権論に焦点を合わせた『法論』解釈ときれいに対応している。こうした見解の根底には、法の領域は外的な行為にのみ関わるのであり、人間の尊厳のような高度に倫理的な問題はそのような法の領域になじまないという今日的な考え方が存在するからである。私が見たところ、この見解の基礎づけに一役買ったのが、外的なものに対する所有権の獲得を中心とした『法論』解釈であり、それと結びついて現れた自由主義的なカント理解である。以下の節では、こうしたカント解釈の傾向とそこから人間の尊厳がいかにして排除されてきたかを述べることにしたい。

第四節 『法論』研究史からの人間の尊厳の排除

カントの所有権論を中心に展開された二次文献の論理構成はある共通の道筋をたどっているように思われる。それらは、「外的な私のもの・汝のもの」の取得に関するカント私法論から出発して、そこで取得された所有権を保障するための公法論へ移行するという論理構成をなしている。私はこうした問題構成それ自体がカントの法理論の一側面を描写した

な説得力をもって議論の対象となる現代的状況においては、逆にこうした相互性や合意のモメントを理論的に取り組むことが、所有理論を含め広く社会哲学の課題となりつつあるからである。」

³⁹ Dietmar von der Pfordten, *Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant*, mentis (Paderborn), 2009, S. 10, S. 25. それによれば、第二次大戦を経て現在に生きる私たちがひとまとまりの用語として特定の意味を与えている「人間の尊厳」という用語は『法論』だけでなく、『実践理性批判』や『倫理学講義』などの彼の道徳哲学全体にもほとんど見いだされず、理性的存在者との連関を伴ってはじめて現れるにすぎないのだという。私もカントが現在把握されているような「人間の尊厳」の観念を有していなかったことには賛成である。とはいえ、現在の基準をカントが有していないことは否定されても、古典古代から連綿と続いている人間の尊厳と卑小さをめぐる問題にカントが取り組んでいたということは見過ごされてはならないだろう。

ものにすぎず⁴⁰、それゆえにこれらの諸見解は法理論における人間の尊厳の展開を正しく認識することができなかつたとみなしている。カントの所有権論についての研究を概観することでこのことを示してみたい。

この見解のもっとも古いものはヴィルヘルム・メツガーにおいて見出される。それによれば『法論』の中心的課題は「外的な私のもの・汝のもの」の演繹、すなわち外的なあるものを私のものとして獲得するのはいかにしてかという問題にあり、カントはそこから展開される法原理の合理的な論理の演繹に主な関心を寄せていたと考えられている⁴¹。この演繹は「外的な私のもの」一般の可能性を保証することにはじまり、特定の人格による経験的取得を経て、理性権原によってその取得に社会的契機を与える。この取得のあらゆる基礎は実践理性の法的要請としての土地占有にあるとされるのだが、これによって事実的な占有としての領邦君主(ランデスヘル)の土地所有もまた正当化される(家産制国家観)。これをメツガーはカントの自然法的唯物主義と呼び、カントが法=実力説に陥っていると見なすのである⁴²。したがって、カントが土地の所有権として規定しているものは専制的な支配権概念へと容易に転化するものとして理解される。メツガーによれば公法論においてもそうした傾向は引き継がれ、たとえ、カントが自由や平等、公民的な独立として規定を与えていたとしても、その本質は封建的な家父長権の延長・継続にあるのであって、ここにカントの封建的思想が強調されることになる。そのような封建的要素の混入を可能にするものが、カントの国家論の二元論的叙述である。それによれば、カントの国家は人間の権利を保障する形式主義的な法治国家と文化価値を追究する倫理的な有機体国家に分かれるとされ、後者の担い手は国家指導者だけにゆだねられているとされるのである⁴³。したがって、高度な倫理性を要求する人間の尊厳の追究もまた政治的指導者の問題であって、多くの民衆にとっての国家は単に外的な国家秩序にすぎなくなってしまうのである。

同じ道筋をたどりながら結論部分がメツガーの解釈とその表裏一体をなしているものが、

⁴⁰ 三島淑臣『理性法思想の成立——カント法哲学とその周辺——』成文堂、1998年、119頁では、次のように述べられている。「カントの法哲学総体(私法論・公法論の総体を含む)において〈私法(論)の論理的優越性〉という思想的モチーフが一つの大きな柱をなしていることは確かである。(中略)…だが、これはカント法哲学の単に一つのモチーフにすぎない。これとは別に、〈公法(論)の存在論的優越性〉とでもいうべきもう一つのモチーフがカント法哲学の根底を貫いており、前記の〈私法(論)の論理的優越性〉と対峙しながら、時にはこれを圧倒するような形で、繰り返し彼の理論構成の中に立ち現れてくる」。

⁴¹ Wilhelm Metzger, *Untersuchungen zur Sitten- und Rechtslehre Kants und Fichtes*, Heidelberg 1912, S.93 f.

⁴² Metzger, a.a.O., S. 98.

⁴³ Metzger, a.a.O., S. 109.

リヒャルト・ザーゲによるイデオロギー批判的な解釈である。これはカントの所有権論および国家論の構想の背後に市民階級の利害があることを指摘するものであり、この理由でカントは「所有的個人主義⁴⁴」の思想家として把握される。ザーゲの見解においては、カントの自然状態ですでに成立していた私的所有権が、理性的な普遍意志にもとづく社会契約としての合意と対立することが指摘される。すなわち、「所有権の社会的承認は、市場を通じてコミュニケーションする市民の自生的な合意に基づくのではなく、その合意が所有をただ労働と交換にのみ基づく社会的相互作用の過程の上にも位置づけて可想的に固定することで、極端に理念的に基礎づけられる⁴⁵」。ザーゲはカント所有論のこうした観念的性質の背後にある所有市民のイデオロギー的利害の現存を信じている。このためにザーゲにとって、カントの所有権理論はロック、ホブズにまで後退するものである。確かにメツガーのいうようにカントは根源的な事実としての先占をロックの労働所有説に対置した。もっとも、この先占は囲い込みや植民地政策といった先占者の排除に対する批判にすぎず、ロックと同様に私的所有権は社会における経済的な動力の結果として成立することになる。一般意志はこのようにして成立する私的所有権に「理性の権原」を与えるにすぎない⁴⁶。したがって、ザーゲが提示するカントの法理論では、すでに自然状態において経済的に自律している商品生産者（所有市民 *Besitzbürger*）が利益志向的・市場志向的に所有権を定立しており、社会契約によって成立する国家の機能は商品生産者の所有権を安定化することに限定される。ザーゲの見解においては、個人の自律は経済的な自立性としてのみ把握され⁴⁷、カントが本来意味していたところの理性主義的な道徳的自律は国家形成には関わらないものとなる。この理解にもとづけば、理性主義的な道徳的自律に基礎を置いていた人間の尊厳もまたカントの国家理論との連関を失ってしまうことになる。だが、普遍主義的

⁴⁴ この用語の意味するところはC・B・マクファーソン『所有的個人主義の政治理論』藤野涉ほか訳、合同出版、1980年、297頁以下を参照。そこでは所有的個人主義の主要な諸仮定が見出される。特に本稿の関心からいえば、人間社会は市場関係から成り立つという公準から想定されている次の仮定、すなわち、「政治的社会は、個人の、自分の身体や財貨にたいする所有権を保護するための、そして（それゆえ）自分たち自身の所有主と見なされる諸個人のあいだの秩序ある交換諸関係を維持するための、人間の考案である」という想定である（同書、298頁）。

⁴⁵ Richard Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, W.Kohlhammer, 1973, S.19.

⁴⁶ なお、こうしたカントの労働価値学説の否定を当時のドイツの政治状況から鑑みて封建的社会体制（グーツヘルシャフト）への対抗原理の表明と見るものとして、知念英行『カントの社会思想——所有・国家・社会——』新評論、1981年、142—3頁。また、ザーゲ自身もカントの先占＝実力説を封建的的反動とは見なしていない。

⁴⁷ Saage, a.a.O., S.83f.

な人間理性の志向する平等性を有する人間の尊厳からすれば、このように経済的な優位に基礎を置く所有市民のみに与えられる尊厳は許容できないはずである。

もっとも、このようなザーゲの解釈は現在のカント解釈の水準では批判的検討にさらされている。ゲルハルト・ルフによれば、ザーゲのいう所有市民の個人主義は法と道徳の分離を厳格に考えており、自由の事實的側面だけが強調される一方でその可想的性質が見失われているために、自由が実践理性概念として法概念の基礎を形成しているという点を見落としてしまうのである⁴⁸。このような理解では、法は所有市民の特殊的利害を擁護するための道具として把握されてしまう。ここから、ルフはカントの経済的自立性の成立根拠に批判的な目を向けている。それによれば、「…カントはあまり根拠のない前提として『自立性』の規準を置いている。しかも、そこで彼はその規準を彼の理論の超越論的基礎と体系的に結び付けることも、正当化することもなく、アプリアリな尊厳 (Dignität) を与えてしまっている⁴⁹」。この尊厳は、批判哲学において基礎づけられたものではなく、その根拠が不透明なものである。ルフによれば、これまでのカント研究は、カントの所有権をアリストテレス的政治社会の伝統との関係で根本的評価を与えてきたが、所有者の自立性の評価がカントの政治理論においていかなる意味をもつのかを今や検討すべきなのであるとされる⁵⁰。

このように見て取る一方で、ルフは、むしろ所有権の獲得原理としての先占を正当化する根源的共有態 (万人のアプリアリな普遍意志) の観念に理性的存在者としての平等性を読み込むことで、私的所有権の平等主義的制約の可能性を強調する⁵¹。ルフはカントの法的主体の自由・平等・自立のうち、平等が他の二者よりも優越していることを示そうとしている。ルフによれば、カントの平等概念こそが道徳的自律を可能にするのであり、この点で特権的な位置を与えられている。そして、これを支えるものとして提示されるのが人間性の権利なのである。ルフは、純粋な理性理念の現実化をもたらすものとして人間性の権利を規定している。それは、「非人道的な状態の否認と、理性法則の下での道徳的主体の自律が絶対的な基準を決定している目標設定を現実化する⁵²」。ルフによれば、この法理念は、純粋なほどにナイーブなものでもなければ、実践的に無効と判断されるべきものでも

⁴⁸ Gerhard Luf, *Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants*, Springer-Verlag (Wien · New York) 1978, S. 129.

⁴⁹ Luf, a.a.O., S. 151.

⁵⁰ Luf, a.a.O., S. 153.

⁵¹ Luf, a.a.O., S. 88f.

⁵² Luf, a.a.O., S. 141.

ない。人間性の権利は形式的な法原理に帰するものではなく、実質的な平等性を含むものなのである。この見解は単なる自由主義的法治国家としてカントを理解する従来の研究を超えて社会国家論としてカントを見ようとするものであり⁵³、人間の尊厳の原理もその限りで見出されうるものであり注目に値する。

しかしながら、このようなルフの見解に対しては、ヴォルフガング・ケルスティングによる強力な批判がなされている⁵⁴。ケルスティングによれば、イデオロギー批判的なザーゲの見解とは対照的なものでありながら、ルフの見解はカントの理性法の理論的に複雑な論証の出発点を見落としている。というのは、カントのテキストから所有権概念の中に平等な自由の保障という目的を見たり、所有権分配の普遍的な基準を見出すことは不可能であるからだという。さらに、根源的共有態に主体の道徳的自律を見出して、それによって所有権概念それ自体に平等原理の表現形態を見るということもできない。というのは、ルフのいう所有権の社会的制約という普遍意志の要素は所有秩序の歴史的具体的形態の前提条件にすぎない。そのようなアプリアリな普遍意志はあくまで私的所有の正当化に用いられるにすぎず、人類に共通の制約である地球という条件から出発して、「原則的に人格間の性質から生ずる法と一致するような物権の構想、すなわち経験的先占行為を、物件のあらゆる占有者によって承認されて分配された私的使用の理念でもって媒介するという法的解釈を可能にする⁵⁵」ことでしかない。この点で、カントの根源的共有態の理念は私的所有権の正当化根拠たりえても、直接には所与の私的所有権を修正するには至らないのである。ルフの主張は、人間性の権利に光を当てるものであったが、それを実質的な平等主義として把握することのみ拘泥したために、カントの法理論全体における人間性の権利の意義を見失ってしまっているといえよう。

こうした批判を展開するケルスティング自身もカントの中に所有権を修正する原理の可能性を別の観点から提示していた。もっとも、ケルスティングにおいては、所有権の制約はカントの所有権論に内在する契機としてではなく、公民的体制設立のための根源的契約 (contractus originarius) の概念に依拠される。ケルスティングによるカント研究の大著『よく秩序づけられた自由 Wohlgeordnete Freiheit』の1993年の第二版においては、彼はカント

⁵³ Luf, a.a.O., S. 147. および福井徹也「カントと社会国家」『法哲学年報』1995年、151-159頁を参照。

⁵⁴ Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Mentis (Paderborn) 2007, S. 264-265, Anm. 27.

⁵⁵ Ebd.

の行為主体が公民的体制を形成する際の動機づけをジョン・ロールズの正義原理にもとづく社会国家的関心との関連性において指摘していた⁵⁶。だが、この時にはカントとロールズの社会国家的主題のために自律や人間の尊厳といった哲学的理念の必要性を示していたにもかかわらず、ケルスティングは同書の2007年の第三版においては、この箇所を削除している。彼によれば、ロールズの行為主体の自立性は効用最大化を目指す経済的自立性であって、カントの契約論の構想における理性法的な行為主体とは合致しないのである⁵⁷。2007年に出版された第三版で、ケルスティングはむしろカント単独でリベラルな社会国家を導きだそうとしているが、そうした根拠はケルスティング自身も認めるようにカントの中には存在しない⁵⁸。このようにケルスティングが自身の解釈を変更した理由はよくわからないが、どうやらルフへの批判を見る限り、福祉国家のもつパターンリスティックな性質への警戒をカントが有していたということによるらしい（まるで我が国の福祉国家論争を想起させるが）。このようにして、本来ルフのカント解釈に内在されていた人間性の権利の現実化の要素はケルスティングにおいてはかなり後退する。カント解釈としてのケルスティングのそれは、これまでの所有権論の伝統を乗り越えるものではなく、カントにおける公的正義の体系が純粋な私法論に依存していると考えており、国家の法的な機能が内のおよび外的な私のもの・汝のものの処理のみに向けられるのである⁵⁹。確かに、ケルステ

⁵⁶ Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, suhrkamp (Frankfurt am Mein) 1993, S. 64-65. カントの根源的契約の概念は、ケルスティングも強調するように、市民間の利害を反映したり共通目的の奨励のためのものではなく、社会的共存の条件に対して無条件的に与えられた理性的形式の制度化であり、この点で「生得的な人権を統治権において公示したもの」に他ならない (Ebd. S. 37.)。この生得的な人権のうち社会的経済的不平等を修正する原理が含まれているとケルスティングはみなしている。「もし、社会国家の原理が、生活リスクから保護するための負担の軽減の代わりに、社会的経済的不平等によって運命的に不利に扱われている状態を理由にして自己決定する存在者に補償を与えることを可能にすることを自身の課題としていると理解するならば、この原理はカントの法哲学とは一致しないというだけにとどまるものではない。もし、カントの法哲学が社会国家的に監督されていない市場の上に自由と法的な尊厳を期待するという危険を考慮に入れているならば、カントの法哲学は人権としての自由の利害のうちこうした社会国家原理を要求しなければならないはずである」(S. 64.)。

なお、本稿ではケルスティングの第二版の引用はこの箇所のものであり、ほかの脚注においてケルスティングの同書からの引用はすべて第三版のものとする。

⁵⁷ Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, mentis (Paderborn) 2007, S. 38.

⁵⁸ Kersting, a.a.O., S. 58.

⁵⁹ Kersting, a.a.O., S. 33. ここで彼は特にインゲボルグ・マウスのカント解釈に対する反論としてこの見方を提示している。ケルスティングによればマウスのようにカントの法治国家を民主的な主権の手続的正当化とみなす解釈は「カントのルソー化」であり、間違っているという。

キングは「人間性の権利」と題する章を設けてそれについて検討し、カントが人間性の権利を『法論』において制度化しようとしたことを認めるが、それ以降の理論展開を示すことができなかった。それゆえ、人間の尊厳はかろうじて内的な私のもの（生得的自由権）に見出されるにすぎず⁶⁰、カント法哲学全体への影響や作用が吟味されることはなくなってしまうのである。

ケルスティングのこのような議論傾向は、英米圏におけるカント政治思想研究において支配的な、カントを近代ドイツ自由主義の先駆者と見なす傾向と一致している。この見解の出発点は、1790年以降のドイツ自由主義の興隆にカント、フィヒテの役割を強調するラインホルト・アリスの研究にもとづいている⁶¹。アリスは当時のドイツが置かれていた歴史的な文脈、すなわち主権国家設立への要求と後発の経済発展にもとづく中産階級の成長の遅れという状況からカントの政治思想を考察している。したがって、この見解にとって、カントの自由主義はきわめて限定的なものにすぎなかった。すなわち、アリスによれば、自由、平等、所有権の保護を基調としながらも、カントの自由主義は実際の政治問題にアプローチする手段を欠いていたのであり、そのためにカントは政治についても道徳哲学の述語で語ることになったというのである⁶²。この点に、カントの政治的理念と現実の国家支配との間には乖離が見出されるのであり、ドイツにおける中産階級の弱さは後の国家社会主義の台頭という悲劇をもたらしたというのである。

アリスのこのような見解は、現在の英米圏の政治思想研究において一般的な理解とされるまでに定着している。もっとも、アリスにおいては歴史的な文脈に基礎づけられていた見解は、政治哲学的な関心の下でリベラリズムの単なる定式化を行うことを主眼としている⁶³。この傾向の背景には、存在論的な枠組みや背景言語を抜きにして展開していった英米

⁶⁰ Kersting, a.a.O, S. 160f.

⁶¹ Reinhold Aris, *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*, London 1936. ただし、カントの自由主義的傾向はフランス革命に内在するものというよりも彼の批判哲学それ自体に端を発していると、F・C・バイザー『啓蒙・革命・ロマン主義——近代ドイツ政治思想の起源 1790—1800』杉田孝夫訳、法政大学出版局、2010年はこれを批判している。

⁶² Aris, a.a.O. p 107.

⁶³ 私はここでジョン・ロールズの公正としての正義と彼を利用してカントのリベラリズムを規定しようとする人々を念頭に置いている。たとえば、Bernard Yack, *The Problem with Kantian Liberalism*, in: Ronald Beiner and William James Booth (eds.) *Kant & Political Philosophy. The Contemporary Legacy*, Yale University Press (New Haven / London) 1993, pp.224-244. が挙げられる。こうした傾向を免れているものとしては、Patrick Riley, *Kant's Political Philosophy*, Totowa 1983. であり、これは政治に対するカントの道徳哲学の関係を『判断力批判』を用い

の倫理学研究の影響を無視することはできないだろう⁶⁴。ハワード・ウィリアムスのようにカントを歴史的な脈から読む必要を説くものでさえ、この定式化を逃れていない。法の下の平等、個人の自律にもとづく外的強制への嫌悪、および進歩における楽観主義といった定式をウィリアムスはほぼ受け入れている⁶⁵。もちろん、彼はアリスの見解を受け継ぎ、これにカントにおける保守主義的制限を認める。その結果として、彼はカントにおいて道徳哲学の二元論が政治にも適用されており、現実国家と理想的国家の乖離を主張する。こうした分析視角からは、経済的自立性を法的領域におけるカントの近代的人格の根本条件とすることへの問題性を把握することができなくなる。結果、カントの道徳哲学における鍵概念である自律は、その本来の道徳的連関を失って、何が良いか悪いかを決定する個人の権利として解釈されてしまうのである⁶⁶。その中では、人間の尊厳はもはや単なる自己決定の問題にまで縮減される。その結果として、彼はカントの自由概念をジョン・スチュアート・ミルのそれと同一視してしまうのである。

このように、今までカント所有権論のモノグラフを概観してきたわけであるが、これらの文献はきわめて錯綜しており、同じ対象を扱っているにもかかわらずまったく別の解釈がされる場合もあって著しく混迷を深めている。これらの研究は、歴史家自身が歴史によって規定されて歴史解釈を行うというアイロニーを帯びている。すなわち、1920年代においてはカントは領邦君主の支配を正当化していると見られ、1970年代のザーゲの研究ではカントはブルジョワ・イデオロギーを正当化しているといわれ、現在に至っては、社会国家への可能性を有するリベラルな思想家として主張されているのである。そして、これらのすべてにおいて顕著なのは、カントの法理論を現実に依拠した経験的なものと道徳哲学に依拠した理想的なものに分けて論じることで、人間の尊厳を後者に押し込めてしまうことである。確かにカントの自由主義的法治国家に社会国家の可能性を見る研究が存在し、それは所有権の社会的制限に人間の尊厳の果たす役割を意識しているかに見えるが、そこでいう人間の尊厳は現在的に了解されている意味での個人的人間の尊重であって、カント自

ながら説明しているが、法的なものに対する関心はほとんど見えない

⁶⁴ カントの道徳哲学研究における顕著なものとして、H. J. Paton, *The categorical imperative*, University of Pennsylvania Press, 1971.が挙げられる。伝統的学説によって厳格主義的で実用には供しえないとされてきたカントの倫理学を、ペイトンは徹底的に合理化して近代化して見せた。この見解はジョン・ロールズにも影響を与えており、英米圏のカント政治哲学研究を現在でも規定しているのである。

⁶⁵ Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Basil Blackwell (Oxford) 1983, pp. 126-127

⁶⁶ *ibid.*, p. 129.

身が彼の道徳哲学で指し示している人間の尊厳の思想とは異なるものであろう。このように見て取ると、カントの所有権論と彼の固有の意味での人間の尊厳は切り離されて理解されてきたと結論できる。このような解釈の揺れ動きから当然生じる疑念なのだが、カントの所有権論それ自体にはカントの法理論全体を規定するような標識は存在しないのではないだろうか。これらの所有権論に着目する研究は、「内的な私のもの」の中に含まれる人格の内なる人間性の権利を「法的な私のもの」として私有できないことを理由にして、その『法論』における意義を見落としてしまっている。その結果、カントの刑法論や歴史哲学へのパースペクティヴを完全に脱落させてしまうのである⁶⁷。むしろ、このように切り捨てられている部分にこそカントの独自性はあるのであって、それらを一本の線につなぐものとして人間の尊厳の概念がカントの法理論には通底しているのではないか。本稿はこのような観点からこれからカントの法哲学を再構成してみたい。それらは一見すると、前時代的で無価値なもののように思われるかもしれない。しかしながら、カントが人間の尊厳さと卑小さの間で揺れ動きながらも、あえて提示するに至った人間の尊厳の法理論は、カントの法哲学に新たな規定を与えることで既存の思想史理解を超え出ると同時に、現在、深刻な危機にさらされている人間の尊厳の議論に対して有益な示唆を含んでいると私は考えている⁶⁸。

⁶⁷ 特に、ケルスティングは人間性の権利を短い章で取り上げて、体系的な考察に加えようと試みているにもかかわらず、個人の生得的権利と同一視することによって (Kersting, a.a.O, S. 160.)、この権利が個別の法制度に対してもつ意義や歴史哲学との連関を見落としている。特に後者の歴史哲学とは、カントにおいては自然が人間に課した人類的な全体性の理念を指す。つまり、カントにおいては国家体制のような全体性は、人間が類としてそれに向かって到達することを目指すべき理念である。その結果、カントの国家は、自然主義的な歴史哲学を展開した J・G・ヘルダーやゲオルク・フォルスターのように単に人間の必要から作り出されるものにとどまらず、人間が人類として達成すべき政治的価値と文化的価値を合わせ持ったものである。カントはこの点をヘルダーへの論評において展開している。VIII. Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. S. 43f.

⁶⁸ こうした人間の尊厳の思想は、全体主義体制への反省という契機によって、ヨーロッパ各国の憲法典あるいは世界人権宣言において法的規定を与えられ、普遍的承認を得るに至っている。もっとも有名なものは、はじめて人間の尊厳を明確に取り入れたドイツ連邦共和国基本法第一条第一項「人間の尊厳は不可侵である。それを尊重し、保護することはあらゆる国家権力の義務である」に見出される。この項の有力な解釈として、Maunz./Dürig-Herdegen, GG-Kommentar, München 2003, Art. 1 Abs. 1, S.20-21.では、カントの定言命法の自己目的の定式が「客体定式」として変形されたものとしている。すなわち人間が国家の単なる客体として侵害されることを禁じるものとして理解されている。

しかしながら、こうした法整備にもかかわらず (あるいは、その即効性を狙ったインフレーション的使用のゆえに)、人間の尊厳は空虚なものとなっているということを忘れては

序章を終えるにあたって、本稿の議論の道筋を先に示しておこう。第一章はいわば全体の総論部分に当たるもので、カントの法哲学における人間の尊厳の基礎づけを行っている。人間の尊厳はカントの中で何か特定の法制度となったり、明示的な法概念として法的効果をもつようなものではない。それはまさに倫理的連関を常に伴った法概念そのものの中に組み込まれているのである。第一章では、批判期倫理学における道德性の最高原理である定言命法における人間の尊厳の様態を解明し、そこから導出された彼の法概念を規定している。そして、カントの『法論』のなかで人間の尊厳の権利と義務を規定する「私たち自身の人格における人間性の権利・義務」を中心に以下の章は展開されることになる。

第二章では、カントの私法論における人間の尊厳の作用を考察している。特に、カントの私的所有権の構想を中心に、『法論』における「内的な私のもの」と「外的な私のもの」との関係を論じている。人間の尊厳は明らかに「内的な私のもの」に属し、「外的な私のもの」に対する所有には関わりのないもののようにも見えるが、実際には「外的な私のもの」の基礎づけに必要不可欠なものとして人間の尊厳が立ち現れてきている。第二章では、このことを示そうと試みながら、『法論』における私法論全体に与えた影響を考察する。

第三章は、『法論』におけるカントの家社会の構成に立ち入っている。自由で平等な個人を基調とするといわれるカントの法理論は、家族の問題になってくると、一見反動的に見える高度な倫理的要求をもって立ち現れてくる。もっとも、こうした『法論』における家族の規定は封建的な身分制社会へと立ち戻るものではなく、近代市民社会批判の契機として考察されるべきである。このことをカントの婚姻権やシティズンシップをめぐる問題から読み解いていく。

第四章は、カントの刑法論における人間の尊厳を取り扱うものである。本章の議論は、政治社会における諸個人間の関係を刑法論の観点から考察しようとしたものである。従来、カントの刑罰論は応報刑論や死刑論の観点からのみ考えられてきたが、本章では彼の倫理学における罪と罰の問題にさかのぼって議論し、そのような道德的連関を意識した刑罰論が彼の刑罰論そのものを規定しているということを示す。

第五章は、カントの抵抗権否認論における人間の尊厳を取り扱っている。私はそこで「文

ならない。この点については、高橋広次「人間の尊厳と自然法論」（水波朗ほか編『自然法における存在と当為』創文社、1996年所収）、188頁および西野基継「人間の尊厳の多義性（一）」『愛知大学法経論集』第131号、48頁を参照。

筆の自由」の概念に着目し、これにカントにおける抵抗の契機を見出せるのではないかと考えた。しかしながら、合法性の観点からのみ、抵抗について論じた場合、その可能性と不可能性が同時に立ち現れてくる。このときにカントの人間の尊厳がどちらの契機にも一応の説得力をもつことを確認しつつ、カントの理性法上の一貫性を確認する。

終章は、カントの政治的理性批判として文筆としての抵抗を読み解こうとしたものである。この抵抗は直接的な政治的帰結を生み出すものではないが、それゆえに「世界」に開かれ、人間性を媒介とした世界市民としての生き方を指し示す。ここにおいて、カントは法的カテゴリーを超え出て、それによって近代法への根源的な批判をなすのを見るであろう。私はここでは大幅にハンナ・アーレントの『精神の生活』に依拠してカントの認識理論にさかのぼってこのことを行っている。

こうした各論の構成によって、カントの人間の尊厳が法といかに関わっているかを理解しうるものと私は考えている。それは一見バラバラのピースであるが、「人格における人間性」の概念によって紡がれ、一つのタペストリーとなるのである。ここで示している諸問題がしばしば現代の人間の尊厳の議論からはむしろ批判される法制度・法概念であるということはきわめて示唆的であり、人間の尊厳の理念が現代的な私たちの価値にとって常にプラスとマイナス双方の価値を与えていることの証であろう。人間の尊厳の理念にはこうしたマイナスの局面との闘争が待ち受けているのであって、カントにおけるこの闘争を見ることで、近代以降の人間の尊厳が抱えることになった深い苦悩を受け止めることができるようになるのではないだろうか。

第一章 カント法哲学における人間の尊厳の基礎づけ

カントの人間の尊厳について論じようとするならば、『人倫の形而上学の基礎づけ』（以下、『基礎づけ』）と『実践理性批判』をテキストの源泉とするのが常である。これらの論考は批判期倫理学の代表的著作であり、人間の尊厳に関する議論がもっとも体系的に示されているものである。本章では、これらの論考を手がかりにしてカントの道德哲学における人間の尊厳を規定し、それによって『法論』における人間の尊厳の出発点を目指すことにしたい⁶⁹。

ところで、カントの道德哲学における人間の尊厳に着目する研究によれば、一般にカントの人間の尊厳は古い神学的・形而上学的なものから分離された近代的な個人の道德的な自律に基づくものとして理解されている⁷⁰。つまり、キリスト教に由来する神の似姿としての人間の尊厳は神を範型とした人間の被造物的性格を強調するのに対して、カントは普遍的な道德性をもつ人格の主体性に人間の尊厳の根拠を求めたのである。このような理解のもとで、法学的に人間の尊厳を論じる研究はカントに対して批判的である。例えば、恒籐恭のように、カントの人間の尊厳は抽象的・孤立的人格の尊厳にすぎないと主張し、そのような人格の尊厳は倫理的自由を保障するのみで、現実的・法的自由の確保のためには17・18世紀以降の自然権思想を基礎づけた個人の尊厳が必要であると指摘する者もいる⁷¹。このような見解は、第二次大戦時の全体主義に対する反省にもとづいて個人の価値を尊重することを法的に保障するために人間の尊厳概念を研究している⁷²。このような意図をもってカントの人間の尊厳を見ると、それは直接的に法的自由を確保することにとっては甚だ不十分で、使いづらいものだということになる⁷³。こうした解釈傾向は、カントの人間の尊厳がいわゆる普遍主義的＝個人主義的な性格をもつことを認めながらも、せいぜい現

⁶⁹ 本章は、『九大法学』101号に提出した拙稿「カント法理論における人間の尊厳」の一部を加筆・修正したものである。

⁷⁰ Josef Santeler, *Die Grundlegung der Menschenwürde bei I.Kant*, Innsbruck, 1962, S.58.及び、金子晴勇『ヨーロッパの人間像』知泉書館、2002年、170頁以下を参照。

⁷¹ 恒籐恭「個人の尊厳」（同著『法の精神』所収、岩波書店、1969年）、196頁以下。

⁷² このような意図が顕著に表れているものとして、上記の恒籐論文の他にホセ・ヨンパルト『人間の尊厳と国家の権力』成文堂、1990年を参照。

⁷³ ホセ・ヨンパルト『法の世界と人間』成文堂、2000年、347頁。なお、このようにカントの人間の尊厳を『実践理性批判』や『人倫の形而上学の基礎づけ』におけるそれ限定して理解する見解に対する批判として中村博雄「人格的自律権の哲学的考察」（ホセ・ヨンパルトほか編『法の理論20』所収、成文堂、2000年）を参照。

在の人間の尊厳の概念の源泉・出発点であるということにしか重きを置いていないように思われる。

他方で、カント法哲学研究においては、先述したように、人間の尊厳の問題はほとんど重視されてこなかった。というのは、そのように近代的な個人の人格的自律に根拠づけられた法的主体は、カントの描き出した自由主義的な近代市民法秩序にとってはもはやひとつの自明の前提であり、特別の注目を与える必要がなかったからである。もちろん、カントのリベラルな（ともすれば形式主義的とも解されるような法と道德の区別を含む）法理論にとっては、人間の尊厳はあまりに実質的な構成要素に受け取られ、絶対主義的主権国家論者という先入見からすれば人間の尊厳は『法論』から欠落したもののようにも見えたであろうことも背景にある。あるいは、個人の権利を保障するための法的枠組としてカントがドイツにおける近代の自由主義的な思想の先駆者として社会契約に依拠したことも原因に挙げられるかもしれない。そのような観点からカントの中にあるリベラルデモクラシーの面を強調するならば、個人の自律、所有権の保護、政治権力設立における同意の強調といった要素もまた挙げられよう⁷⁴。しかしながら、そのような観点に立つと、個人の自律はカントの法理論・国家理論においては財産所有者としての経済的自立性（それは個人主義的な選好の自由の主体であって、カントの道德性にもとづく人間の尊厳の本来的な自律からはかけ離れたものである）という観点からのみ把握されてしまい、結果的にこれらの「所有市民」の自己決定権にまでその意味を本来のあるべき姿からすれば空洞化させられてしまうのである。

こうした研究状況のために、今までカントにおける人間の尊厳は道德哲学の領域にのみ限定されてしまい、カント自身の法理論との連関は十分考察されてこなかったといえる。しかしながら、カントの法理論においても人間の尊厳の思想は確かに存在する。そのことはまた彼の実践哲学全体の統一性を示すものである。以下では、まずカントの道德哲学における議論から出発して、定言命法による法概念の導出を経て、法理論における人間の尊厳の展開にいたる道を追うことにしたい。

第一節 自己尊敬としての人間の尊厳

西洋思想史におけるひとつの伝統として、人間の尊厳は人格価値の崇高さを意味するも

⁷⁴ Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Basil Blackwell, 1983, p.127-128.

のとされてきた⁷⁵。カントの人間の尊厳もまたこの伝統から大きく外れているわけではない。少なくとも、用語上、彼はキリスト教の人格（ペルソナ）概念に大きく依拠しており、カントはボエティウス以来の人格の尊厳の伝統に明確な定式を与えたことによって人格概念に道徳的価値を与えたとされている⁷⁶。ただし、カントの人間の尊厳を人格的価値の崇高さとしてだけ規定することは、彼の理論の最も本質的な部分を見失う危険がある。カントの人間の尊厳の新しさは従来の神学的、古い形而上学的な立場から離れて、実践理性による自律に基づく人格の尊厳として人間の尊厳を基礎づけたということだけにあるのではない。カントが人間を尊敬するための行為の形式を義務と結びつけて論じたという部分にこそ目を向けなければならない。本節では、そのような彼の人間への尊敬が、人格に対する尊敬として現れている点を示しながら、このことが彼の道徳的行為の義務として指し示されているという点を追究したい⁷⁷。

まず、最初に述べなければならないのは、カントにおいては、尊厳が帰属されるべき対象に関して一貫した用語が用いられているわけではないということである。これに対して、尊厳それ自体には明確な定義が与えられている。カントによれば尊厳とは、「あらゆる価値を超越するところのもの、したがって、いかなる等価物も許さぬもの⁷⁸」が持つ内的な絶対的価値である。尊厳は「あらゆる価値をもって見積もられたり比較されたりすることがまったくできない⁷⁹」ものである。

このように尊厳が比類なき絶対的価値を示す指標として明確な意味を持っているのに対して、尊厳の主体はさまざまな用語で示されている。それはたとえば、人格の尊厳、人格における人間性の尊厳、理性的存在者の尊厳などとさまざまなヴァリエーションをもって現れる。カントの人間の尊厳を取り扱うほとんどの研究が指し示すように、カントは人間

⁷⁵ 金子晴勇、前掲書、2002年、15頁。

⁷⁶ Mario Cattaneo, *Menschenwürde bei Kant*, in ; Kurt Seelmann (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, Franz Steiner Verlag, 2004, S.24. 人間の尊厳についてのカントのこうした結論に対して、現実的なものを不当に貶めているという形式主義であるとする批判（ヘーゲル）が当てはまらないことは明らかである。むしろ、こうした禁欲主義的な道徳思想は、キリスト教的な宗教思想からいまだ脱却しえておらず、その点で形式主義に徹することができないことが問題になりうる。この点については、三島淑臣『法思想史〔新版〕』青林書院、1993年、295頁を参照。

⁷⁷ 本節と同様のアプローチとして、カントの人間の尊厳を人格に対する尊敬の面から考察しているものとして、井上茂「個人の尊厳と普遍の法則」（『法理学の諸問題』有斐閣、1968年所収）、8頁以下、及び、宇都宮芳明『カントの啓蒙精神』岩波書店、2006年、135頁以下を参照。

⁷⁸ IV. GMS. S. 434.

⁷⁹ Ebd.

の尊厳という言葉をまったくといってよいほどそのまま用いることはない。実際、カントの人間の尊厳についてアプローチを行うものはこの困難にさらされる。つまり、現代で多用され、さまざまなイメージを付与されている「人間の尊厳」という分析概念を用いて、カントのテーゼを析出しなければならないという困難に取り組まなければならないのである。おそらく、カントの人間の尊厳を取り扱う研究が腐心しているのはこの点だろう⁸⁰。実際、ザンテラーのように、人間の尊厳の日常的な言い回しについて整理を加えた上で、カントの人間の尊厳にアプローチをしているものもある⁸¹。序章で述べたように、本稿もまた、人間の尊厳という言葉で現在了解されているところのものが、カントのそれと一定の連続性をもっていることを前提にして、カントの人間の尊厳にアプローチせざるをえない。当面、人間の尊厳の主体の問題についてカントの表現を追いながら、それらの言い回しの共通点を見ていこう。

人間の尊厳の主体としてカントが用いている言い回しに共通しているのは、カントが人間の精神的世界（可想界）に帰属する部分に価値を見出しているということである。カントにおいては、自然法則に囚われ、理性を欠いた存在者は物件として把握され、単に手段としての相対的な価値を有するにすぎない。これに対して理性的存在者は人格と呼ばれ、その絶対的な価値が主張される。すなわち、カントの人間の尊厳においては、人倫法則に従う理性的存在者の自由として行為する人格のみが尊厳を有する。人間は生きるために生命、財産、食物といったさまざまな条件を必要とするが、そのような人間は単に自然の法則に従っているにすぎない。それとは別にそれ自体が客観的目的であるような道徳的人格性が尊厳を持つのである。したがって、カントによれば、「人格は単に主観的な目的ではない。……そうではなくて人格は客観的な目的である。すなわち、その現存がそれ自体で目的であるようなものであり、しかもその代わりにそれらのものを単に手段としてのみ用いるような他のいかなる目的も置かれることのできないようなものである。というのは、そのようなものなしには絶対的な価値をもつものはどこにも全く見出されないだろうからである⁸²」。

⁸⁰ 人間の尊厳という言葉はあまりに包括的であり、特に現在のわが国の憲法学の論争においては個人の尊厳か人格の尊厳かという議論が展開されている。こうした議論がカントの人間の尊厳の研究に影響を与えている点は否めない。この点については、ホセ・ヨンパルト「再び、『個人の尊重』と『人間の尊厳』は同じか」（同編『法の理論 19』所収、成文堂、2000年）を参照されたい。

⁸¹ Santeler, a.a.O. S.13.

⁸² IV. GMS. S. 428.

この議論からもわかるようにカントの人間の尊厳は、現在了解されているような「人間の尊厳」というひとまとまりの概念を形成しておらず、人間の道徳的な心的態度の中に尊厳を認めるという形態をとっている。カントにおいては尊厳の帰属対象は人倫的法則を自ら立法する自律的な主体であって、そのような主体は他者に対して自己の尊厳を認めさせると同時に、自己の尊厳にふさわしい行為をせねばならないという義務を負う。もちろん、このような自己の内にあるとされる尊厳は、単に道徳的に善き行為をする〈個人〉にだけ備わるようなものでなくて、人間が〈人類〉として本来的に有すべき資質であり、この資質が完全に発揮されるように目指すという歴史的発展を自然が用意した歴史哲学的な理念なのである⁸³。したがって、「人間」と「尊厳」とが分断されていることから「人格の尊厳」や「理性的存在者の尊厳」によってカントの人間の尊厳を規定するにせよ、そこで言われている人格は事実的に諸個人の中に内在するものではなく、そのような人格が完成されるように目指すべき理念として存在するのである⁸⁴。したがって、現代の人間の尊厳論と同様に、カントが人間の尊厳という絶対的な概念を用意して、それにもとづいて人間存在の侵害を禁止しようとしたと考えるのは誤りである。いわゆる「個人の尊重」における自然権のように、人間の尊厳は、個人に内在する本質として規定されているわけではない。人間の尊厳は、人間行動の評価に関わる限りでの価値概念なのである。

このようにカントの人間の尊厳は、彼の一連の道徳哲学の議論の展開の中に埋め込まれている。そこでは彼は人間の尊厳を義務として、つまり尊厳を持つ者が必然的に果たすべき行為として提示している。カントによれば「道徳性 (Sittlichkeit) と、道徳的であることができる限りでの人間性だけが、尊厳を持つ⁸⁵」。すなわち、人間が尊厳を得ることができるのは、理性的存在者として道徳的行為をなしうる限りにおいてである。このことをカントの議論展開を追いながら確認していこう。

⁸³ VIII. Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. S. 18-19. 和辻哲郎『カントに於ける「人格」と「人類性」』岩波書店、1938年は、Menschheitを「人類性」として訳し、その類としての性質を鋭く看取している。

⁸⁴ とはいえ、ここでいう理念は道徳的行為主体がとるべき単なる立場にすぎず、現実に対する統整的な意義だけを認めるというのではない。このような見解は、新カント主義者に多く見られるもので、確かに一時期のカント解釈を支配していた。だが、自己が道徳法則を意識しながらそれに従うという事実 (Faktum) をカントは明示しており、それゆえに道徳的人格性は、実践的実在性 (可想的な現実性) を有するという事に注意が必要である。この点についての詳細は、小倉貞秀『カント倫理学研究——人格性概念を中心として——』理想社、1965年、239頁以下を参照。

⁸⁵ IV. GMS. S. 435.

批判期倫理学において、カントが人間の心的能力のいかなる部分に価値を見出しているかと問うならば、それは善意志であると答えることができる。周知のように、カントは『基礎づけ』の議論を善意志の考察から始めている。ここでカントは善意志に与えられる価値と人間のその他もろもろの心的傾向に対して与えられる価値との違いに言及している。それによれば、善意志はそれ自体で比較を超えた絶対的価値を有しているとされる。善意志はそれを遂行し、成就した結果によって善なのではないし、目的合理性を満たすという点で善なのでもない。善意志は一切の感性的契機から捨象されたところに存在し、ただ理性によってのみ規定されている。理性は意志をこのような感性的な契機において指導するためには確実なものではない。理性の真の使命は何かの手段として善い意志を生み出すのではなく、それ自体として善い意志を生み出すことにある。このように、善意志が理性によって規定されることではじめて、自然が慈善家に仕立て上げた人物に対して与えられるような価値よりも、はるかに高い絶対的価値が自分自身に見出されうるのである⁸⁶。

このような善意志を成立させるための条件として義務の概念が提示される。義務にもとづいて行為する意志が善意志である。これに対して単に義務に適合するだけの行為は善意志によって規定された行為とはよべない。義務にもとづく行為だけが道徳的であって、義務にかなっただけの行為は、同時に義務にもとづいていなければ何ら人倫的価値を有さないということである。その際に、義務は単に道徳法則に従うこととして把握されるのではなく、同時に行為者自らが普遍的に立法する意志に適合するように拘束されているということとして示される。これが意志の自律として、「自律は人間存在とあらゆる理性的存在の尊厳の根拠である⁸⁷」と結論づけられる。これに対して、たとえ慈悲の感情から他者の幸福のために働いたとしても、それは感性的な傾向性を意志の規定根拠としているので他律である。

⁸⁶ カントは偽善や見せかけの人類愛に対しては、非常に厳しい否定的な態度をとっていた。例えば、ボロウスキーの伝記によれば、カントが乞食を忌み嫌い、喜捨を求めてきた乞食に対して、杖で殴りかかったというエピソードがあるが（ボロウスキー他『カント その人と生涯』芝蒸訳、創元社、1967年、79頁）、それにもかかわらず、彼は別の人を介して間接的に貧民救済のための寄付も行っていったという。このことからわかるのは、どうやら他人に金銭を「直接」に渡すのはカントにとって義務とはなりえないということである。そのような自分の功績を主張するための行いは帰結主義的であり、道徳性を有するものとカントはみなさなかつたのだろう。同時代の通俗的な啓蒙主義者フリードリヒ・ニコライの手による演劇『太った男の物語』はカント道徳哲学の厳格主義を自己の行動指針にしている男を徹底的に笑いものにしたと言われている。戸叶勝也『ドイツ啓蒙主義の巨人 フリードリヒ・ニコライ』朝文社、2001年を参照。

⁸⁷ IV. GMS. S. 436.

したがって、善、義務、自己立法としての自律といったさまざまな諸概念が道徳性、およびそれに帰属する尊厳を意味するものとして示される。ここから、義務は尊厳ある行為を指し示す重要な概念を提供する。すなわち、義務とは「法則に対する尊敬にもとづく行為の必然性」である。この概念規定は主観的な行為の義務づけの問題を指し示している。そこでは行為が法則とただ合致するだけでなく、法則に対する尊敬という行為者の主観的な動機づけが必要とされている。『実践理性批判』においては、行為が法則とただ合致することを要求するという義務の客観的側面を合法性（レガリテート）、法則に対する尊敬という行為の動機づけを要求するという義務の主観的側面を道徳性（モラリテート）として区別することがすでに論じられている⁸⁸。このことから、法理論においては、法則に対する尊敬は必要とされないかのように見えるかもしれない。しかしながら、この義務概念の中に含まれている「法則に対する尊敬」が行為者の単なる主観的動機を超えて、社会化された行為者間の相互尊重となって共同体や国家を規定するような原理へと発展する可能性を含んでいるということを本章では示していきたい。

ところで、法則に対する尊敬が道徳的行為の関心を呼び起こすにせよ、法則を尊敬するという表現はあまり耳慣れないものであるし、一般的になじみにくいものである。カントは、この尊敬という語を単なる感情としてだけ理解されることのないように詳細な脚注を用いて説明している⁸⁹。それによれば、尊敬とは傾向性や恐怖といった外部の影響に対する受動的な感情ではなく、理性概念が自ら作り出した積極的な感情だという⁹⁰。この感情の詳しい内容は『実践理性批判』における「純粹実践理性の動機」についての節で述べられている⁹¹。それによれば、この感情は道徳法則に対して両義的である。人間は有限な理性的存在者として感性的な契機を完全に捨て去ることはできない。そのような人間存在は、傾向性を妨害する道徳法則を前にして苦痛（Schmerz）を引き起こさずにはいられない。しかし、この苦痛は、傾向性すべてに共通する私欲（Selbstsucht）の感情に謙虚さをもたらす。私欲の感情は自己愛（Eigenliebe）や自負心（Eigendünkel）として示されているが、人は道徳法則の神聖性を前にしてこれらの感情を徹底的に打ちのめされることになる。このようにして道徳法則に対して謙虚である消極的な感情は、同時に道徳法則に対する尊敬と

⁸⁸ V. KpV. S.81.

⁸⁹ IV. GMS. S.402.

⁹⁰ カウルバッハによれば、このような法則に対する尊敬が形成されているということは、行為者の実践的存在が理性によって支配されていることを意味する。Kaulbach, a.a.O., S.70-71.

⁹¹ V. KpV. S. 73.

いう積極的な感情となる。あらゆる感性的な動機を捨象することで、自然の原因性の法則のくびきを脱した人間は、理性的存在者、すなわち人格として道徳法則を自ら立法し、これに従うのであるから、ここに道徳的に自律した人格としての自己尊敬が立ち現れる。法則に対する尊敬は、自己尊重から自己愛や自負心を抑制したところで現れる普遍化された自己尊敬の形式として示されている。ここから法則に対する尊敬は感性的な契機を切り離して成立する自己自身の道徳的人格性に対する尊敬となる。

したがって、カントのいう尊敬の感情は日常的な意味での尊敬とは異なっている。それは地位や名誉に対する尊敬ではない。これらの感情はしばしば阿諛追従を含んでいる。地位や名誉は単なる外的な、うわべだけの価値であって、内的・道徳的価値に向けられる尊敬とは本質的に異なるものである。こうした地位や名誉にもとづいて尊敬を強要していた封建的な世襲貴族の尊厳に対抗して、人類の普遍的な尊厳を確立しようとするカントの批判的意図がここには存在しており、このことは『法論』において展開された国家公民の平等性にも通底しているのである。

このような一般的な尊敬とは異なって、カントの尊敬の感情は道徳法則の神聖性に対する根源的な恐怖を強調している。H・J・ペイトンの指摘によると、ここで言われている尊敬 (Achtung) とは、カント自身がこの言葉をラテン語の *reverentia* によって言い換えているように⁹²、*respekt* とは異なって、畏怖 (fear) の意味に近い⁹³。実際、カントの用語法では、尊厳が神聖性と同一の意味を持っているように、尊敬もまた神聖なものに対する畏怖という観念に極めて近いものである。尊敬は快の感情ではないので、自分の嫌いな人物であっても与えざるをえない性質のものである。尊敬は、「我々が欲求するしないにかかわらず、功績に対して拒絶することのできない貢物なのである⁹⁴」。

このようにして人間の尊厳を規定することで、カントは西洋思想の伝統とは一步離れたところに立ち至っている。カントの提示する人間尊敬のあり方は、それが潜在的にはどんな人間にも普遍的に通用しうる物語として示されている。カント以前の人間の尊厳が、ストア派の賢人の高貴さや神の似姿との類比で示されていたのに対して、カントは普遍的に妥当する必然性をもって人間存在そのものに尊厳を帰属させたのである。カントは自らの人間の尊厳がストア派のそれとは異なることに注意を促している⁹⁵。カントによれば、ス

⁹² VI. MdS. S. 402.

⁹³ H. J. Paton, *The categorical imperative*, University of Pennsylvania Press, 1971. p.64.

⁹⁴ V. KpV. S. 77.

⁹⁵ V. KpV. S. 127.

トア派の賢人は、有限な人間の本性を無視して神格化しようとしている点で、人間の道徳的諸能力を過度に強調している。これに対して、カントの人間の尊厳は、人間の有限性なしには成り立ちえないものである。なぜなら、尊敬は、感性を有し、傾向性に打ち勝つ存在者の功績に対して向けられているからである。こうした意味で、肉体をもたない神や天使といった有限ではない理性的存在者は明確に尊敬の対象とはならないのである。

このようなカントの人間の尊厳が、啓蒙主義的な人間解放と結びついて理解されたことはなんら不思議なことではない。とはいえ、確かにカントの人間尊敬の物語は独断的神学的倫理学を排除しているという点で啓蒙主義と同調するのは確かであるが⁹⁶、啓蒙主義的な楽観的な人間解放と同一視されてはならない。むしろ、自己の傾向性に流されやすい現実に生きている人間を規律するための原理として人格に対する尊敬が与えられる。人格に対する尊敬は感性界と可想界双方に同時に存在する人間にのみ生じるのである。そして、感性界を支配する自然法則に抗って、自らの打ち立てた自由の法則にしたがって行為すること、すなわち、自らの道徳的人格性に対して尊敬することがカントの人間の尊厳が指し示す行為のあり方なのであり、尊敬に値することが自らの尊厳を主張できる方法なのである。

ところで、こうしたカントの自己立法の物語に対しては、「自己支配」を過度に強要しており、欲望に対してもっぱら抑圧的で禁欲的に見えるかもしれない。ここで感性的な傾向性を捨象することの意味は、自律的に行為することを道徳性の領域に包摂しようとしているにすぎず、他律的に行為することを禁じているわけではない。この点で、カントの道徳性は実際に義務を順守するにあたって他律的な選択意志の自由の余地を与えている。『実践理性批判』によれば、カントのいう感性的な傾向性は「ただ道徳法則への一致という条件に制限」されるのみであり、「ただこれに損害を与え」られることになるにすぎない。道徳法則への一致は、「この場合、自己愛は理性的な自己愛と呼ばれ」、傾向性が理性的な装いを帯びることになるだけである⁹⁷。カントの自己立法の物語は経験的な意欲をすべて放棄することを求めているのではなく、そのような意欲がアプリアリな善意志と同時に存在可能となるような行為の形式的条件を指し示しているにすぎない。

このような仕方で道徳性を形式的に規定していることは、道徳性の最高原理たる定言命

⁹⁶ 山崎正一『カントの哲学——後進国の優位——』東京大学出版会、1957年、140頁以下を参照。

⁹⁷ V. KpV. S. 73.

法においても継続されることになる。定言命法に対しては形式主義的であるとか無内容だとかいうステレオタイプな批判がしばしば投げかけられるが、まさにその形式主義的であることによって、定言命法は法の正統性と同じく自己言及的な性質を帯びている。つまり、これまで述べてきたような道德性に根拠をもつ人間の尊厳に関するカントの議論は、人間の尊厳それ自体が実体として存在していることを確証しているわけではなく、あくまで道德的な行為が人間の尊厳にふさわしい行為であるということを道德性それ自体の観点から自己言及的に論証しているにすぎない。こうしたカントの道德性が与える人間の尊厳の正当化は、法が与える法自身の正統化と類似した構造にある⁹⁸。そして、それゆえに人間の尊厳の問題を法的な領域に落とし込むことが可能になるのである。この点を以下で確認していこう。

第二節 相互尊敬の形式としての定言命法

前節においては、自己愛や自負心を捨象したところで生じる自己の道德的な人格性に対する尊敬について論じた。本節では、カントの定言命法第二定式（目的自体の定式）の解釈を通じて、人間の尊厳が命じる行為規範をより具体的に見ていく。ここでの主たる関心は、「目的それ自体」という言葉である。カントはテキスト内でこの言葉に関して詳しい説明を行ってはいない。確かにこの用語は目的という言葉に関する私たちの一般的イメージになじむものではない。実際、カントは目的それ自体という言葉が道德的人格性と同一視し、ただそれを尊重しなければならないと繰り返しているだけにすぎないように見える。ここでは、定言命法に対する諸解釈によって人格に対する尊敬の行為の様態を見ることで、その意味を明らかにしたい。

さて、カントによれば、定言命法は道德性の最高原理である。すでに見たように、行為を道德法則から導出する際には、実践理性によって規定された意志を必要とする。だが、有限な存在者にすぎない人間の意志はそれ自体がはじめから善であるということはなく、

⁹⁸ この点については、インゲボルグ・マウス『啓蒙の民主制理論——カントとのつながり——』浜田義文・牧野英二監訳、法政大学出版局、1999年、226頁以下を参照。ここでは、カントの説く道德性と法治国家が類似の再帰性をもつことが指摘されている。すなわち、道德性が自らの善さを自分自身で産出するのと同様に、法治国家も自らの正統性の基盤たる法を自分自身で産出する。合わせて高橋洋城「自律の法と法の自律——カントによる近代法の『基礎づけ』——」『法哲学年報』2007年、66—79頁を参照。

それだけではいまだ主観的な動機を含んでいるので、この意志を客観的な法則に従うように強制しなければならない。そのために命法（命令）が必要とされる。そして、カントによれば、道徳性の命法は定言的でしかありえない。これは怜悯や熟練の命法が条件付きの仮言命法でしかないのに対し、行為を道徳性へと無条件に強制するものである。この点において、すでに第一節で見た自己尊敬の契機が生じている。怜悯や熟練の命法が行為の結果を考慮するために善意志にもとづく行為ではありえないのに対して、無条件に行為を義務づけようとする定言命法に従うことは善意志にもとづいて行為することにほかならないのである。

この定言命法はさまざまなヴァリエーションでカントのテキストに現れる。カント研究文献において、定言命法は基本定式と三つの定式（補遺を含めば四つ）としてしばしば分類される⁹⁹。まず、基本定式は「汝の格律が普遍的法則となるように、汝が同時に欲することのできるような汝の格律に従ってのみ行為せよ。¹⁰⁰」である。次に第一定式として「あたかも汝の行為の格律が、汝の意志によって、普遍的な自然法則となるかのように行為せよ。¹⁰¹」という自然法則の定式が提示される。第二定式は目的自体の定式であり、「汝の人格における人間性と同様、他の全ての人格における人間性もまた、決して単に手段として用いることのないように、常に同時に目的自体として用いるように行為せよ。¹⁰²」と示される。第三の定式化として、目的の国の定式の補遺である自律の定式は、「汝の格律によって、意志がそれ自身、同時に普遍的に立法するものとして見なされうるように」行為せよ¹⁰³と求める。かくして、定言命法は目的の国の定式にたどり着く。目的の国の定式は、全ての理性的存在者が「あたかも彼の格律によって、普遍的な目的の国においていつも立法する成員であるかのように¹⁰⁴」行為することを求める。カントによれば、これらの定式には客観的・実践的な相違というよりもむしろ主観的・実践的な相違が存在するだけであるという¹⁰⁵。つまり、定言命法をこれらの定式に分類することで生まれる相違は、道徳法則を直観や感情に近づけるための段階的な順序づけとして示されており、行為主体は現存してはいないが、実現させるべきものとしての「目的の国」という実践的な理念へと到達するように要

⁹⁹ Paton, op.cit., p.129. および Ralf Dreier, *Recht, Moral, Ideologie*, Suhrkamp(Frankfurt am Mein), 1981, S.291.

¹⁰⁰ IV. GMS. S. 421.

¹⁰¹ Ebd.

¹⁰² IV. GMS. S.429.

¹⁰³ IV. GMS. S.434.

¹⁰⁴ IV. GMS. S.438.

¹⁰⁵ IV. GMS. S.436.

求されているのである。

定言命法とは形式的なものにすぎず、道徳的にはなんらの内容も指示しないというのはヘーゲル以来おなじみの批判であるが、この批判が見逃している点として、カントが後年の『徳論』において、これらの定言命法の各類型のうち第二定式（目的自体の定式）を特に人間の尊厳の定式として示しており、かなり実質的（実用的）な意味を与えたことを指摘しなければならない¹⁰⁶。この定言命法第二定式はカントによれば、第一定式の普遍・形式の側面に対して実質・目的の側面を示しており、人格の内なる人間性そのものに対する尊重を明確に打ち出している。この定式から人間性の尊重という具体的な行為の形式を導出するために、再度この定式を示しておこう。

「汝の人格における人間性と同様、他の全ての人格における人間性もまた、決して単に手段として用いることのないように、常に同時に目的自体として用いるように行為せよ。¹⁰⁷」

まず、最初に指摘できるのは、この定式によって、他の定式で述べられている「普遍的」の意味が語られているということである。この点からみれば、第二定式は、基本定式における「als ob」の部分、つまり、あたかも自身の格律が普遍的法則となるように行為せよという部分の変形である。すなわち、この定式によって、単なる具体的人格間の相互性にもとづく義務の一般化だけではなく、自己の人格における人間性と同様に万人の人格における人間性を尊重するという義務が見出されるのであり、それゆえ人格間に恣意的な差別を設けて特定の人格だけを優遇するような格律は退けられることになる。したがって、基本定式のいう自己の格律を普遍化可能なものとする手続は単なる立場の互換性ではなく、他のあらゆる人を念頭においてなされる普遍化の手続ということになる。もっとも、このことは、すべての他者を理解可能であるとか、自己と他者との本質的同一性が人間性のうちに存在することが立証可能であるということの意味しない。ここでなされる普遍化は、自己の格律と普遍的法則とが合致するというだけでしかなく、この定式もまた他の定式と同じように形式主義的である点は変わらない。だが、この定式によって人間性という理念が措定されたこと、この点に第二定式が定言命法の実質とされるゆえんがあり、第一章で見たような自己尊敬の形式が他者尊敬へと拡張されていることを示している。

¹⁰⁶ VI. MdS. S. 462.

¹⁰⁷ IV. GMS. S.429.

ところで、ここでいわれる定言命法の実質・目的とは具体的には何であろうか。カントは批判期倫理学の諸論考において普遍的形式的な道德原理を追究していたはずであり、それは純粹理性の形式的な実践的原理としての定言命法として提示されていた。道德におけるいかなる実質的根拠も彼は拒絶していたのであるが¹⁰⁸、それにもかかわらずこの第二定式において定言命法は実質・目的を示すことになる。もちろん、この定式は、意志の規定根拠が実質的であるということの意味するのではない。前節で見たように、この第二定式における人間尊重の動機は人間愛や名誉によるものではなく、「法則に対する尊敬」としての理性的関心によるものである。したがって、この定式において示されている実質・目的とは、この定式で規定されている行為の格律に関わるものではなく、むしろ実際にここで定式化されている行為そのものにあるといわねばならない。リュシアン・ゴールドマンはこれを近代市民社会に対する厳しい断罪であり、同時に真のヒューマンイズムの定式化であるという¹⁰⁹。市場経済原理にもとづいて、行為の目的が自己利益の追求にあつて、他者を省みないようなあらゆる社会がこの定式によって拒絶されている。しかしながら、実際に社会生活を営む上で、自己利益の追求は欠くことのできないものであるし、その際に何らかの形で他人を手段として用いるということはしばしば起こりうる¹¹⁰。この点でカントの意

¹⁰⁸ カントは実質的根拠をもつ既存の道德原理をすべて分類しながら、それが普遍的な道德原理たりえないことを示している。(V. KpV. 40.)

主観的…①外的…教育 (モンテーニュ)
 …社会組織 (マンデヴィル)
 ②内的…自然感情 (エピクロス)
 …道德感情 (ハチスン)

客観的…①内的…完全性 (ヴォルフならびにストア学派)
 …②外的…神の意志 (クルージュスおよび他の神学的道德学者)

¹⁰⁹ リュシアン・ゴールドマン『カントにおける人間・共同体・世界』三島淑臣、伊藤平八郎訳、木鐸社、1977年、222頁。

¹¹⁰ カント自身の事例でいえば、誠実な商人は道德的か否かという問題が挙げられる (IV. GMS. 397)。不慣れな客に対して法外な価格をつけないで、普通の定価をすべての人々に保持する正直な商人は、カントによれば、それだけでは義務にかなっているにすぎず、義務にもとづいてはいないので道德的ではない。この問題に対しては、テオドール・W・アドルノ、マックス・ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』徳永恂訳、岩波書店、1990年、131-132頁の次の言葉を参照。「カントは全西欧哲学よりもいっそう慎重なやり方ではあるにせよ、相互に相手を尊敬しあうという義務を理性の法則から導き出そうとした。しかし、彼のそういう企ては、批判のうちにいかなる足場をも持たない。文明がそれなしでは成り立たない思いやりの念を、物質的な利害によるのとは別の仕方で基礎づけようとすることは、市民的思考によく見られる試みであるが、[カントの]それは以前のいかなる試みにもまして崇高で逆説的であり、しかも以前の全ての試みと同様にはかないものである。もっぱら、法則の単なる形式を尊敬するというカント的動機に基づいて、みすみす儲けそこなうような市民は、おそらく啓蒙された人間ではなくて、迷信深い人間、——愚か者だとい

図は明確である。H・J・ペイトンは「常に同時に」と「単に手段としてのみ」という部分に注目してつぎのようにいう¹¹¹。「いつも私たちが手紙を出すときは、郵便局の職員を手段として用いているが、手段としてのみ用いているのではない。私たちが職員から期待することは、職員たちが彼ら自身の意志に従っている、つまり、彼ら自身の義務に従っていると考えられるということである。この種の考慮は、私たちが手紙に貼り付ける切手や手紙を投函するポストの場合には生じない。こうした考慮は人格に対してのみ生じるのであって、物には生じないのである」。つまり、私たちが他人を手段として用いる場合には、手段として用いられる側の同意（自発的意志であり、根源的な超越論的自由の主体であるということ）が必要だということである。それは、他者の善意志を尊重するように自身の意志を規定するということであり、したがって、この定式はむしろ近代市民社会の成立基盤そのものを許容しながら、同時に近代市民社会のあり方に制約を加えるものだと結論できる¹¹²。そして、それゆえにこの定式において道徳的義務から分離されうる法義務が導き出されるのである。

この制約の基準として作用しているものが「目的自体」という概念である。ここで述べられている目的自体という用語は明らかに日常的な意味での手段 - 目的関係において用いられている目的とは異なるものである。ペイトンはこの目的が客観的な目的であることを強調している。明らかに「目的自体」とは、私たちが行為するにあたって設定する通常の目的とは異なり、それ自体だけで存在する目的として理解されなければならない。つまり、私たちが通常用いているごくありふれた目的の概念は、自由な意欲（選択意志 *Willkür*）の向かう対象であって、それ自体としては単なる主観的な目的にすぎない。これに対して、定言命法が命じる目的自体とはすべての理性的存在者に妥当するような客観的目的でなければならない¹¹³。このような客観的目的は、個別具体的なケースや行為者にとっての相対的な価値ではなく、そのものの存在自体が目的であるようなものとして示されている。この目的は他のどんな手段によっても代替されえないのであり、この目的に対しては、他のもろもろの目的は単に手段としてのみ仕えることになる。

目的自体という用語を説明する際に、代替不可能性という概念がしばしば用いられるの

うことになる。」

¹¹¹ Vgl., Paton, a.a.O., p.165.

¹¹² このパースペクティヴについては、三島淑臣『理性法思想の成立——カント法哲学とその周辺——』成文堂、1998年、118頁を参照。

¹¹³ カントははっきりと主観的目的を物件に、客観的目的を人格に対応させている。IV. GMS. S. 428.

は上述の事情によると考えられる¹¹⁴。この見解では「目的自体として用いる」とは、人間存在を他のあらゆるものから独立した、代替不可能なものとして取り扱うことを意味する。この場合に代替不可能なものとは自律した人格の行う約束や親切の内にある誠実性や善のことである。この代替不可能なものとの対比で、代替可能なもの、すなわち熟練や魅力といった人間存在の特殊な性能が挙げられている。鉄は鉄によって、金は金によって、有能な人間は、有能な人間によって代替される。しかし、個々の人格のうちにある（本能によるのではなくて義務に従うことによる）誠実さや善は代替できないとされる。したがって、この解釈から第二定式を見ると、他人の性能の部分は代替してもよいが、それが許されるのはその他人の人格における人間性としての誠実性や善を破壊しない限りでのことであるとされる。

とはいえ、代替不可能性の概念は、カントが功利主義的倫理学と訣別したことを説明するのに便利ではあるが、定言命法それ自体の解釈としてみるならば十分なものとはいえない。というのも、この概念の導入は「手段としてのみ用いてはならない」の説明にはなるが、「目的自体として扱う」の意味を積極的に説明しているとはいえないからである。ペイトンによれば、「目的自体」とはそれ自体が人格のうちに必然的に自存する目的であり、それ自体として絶対的価値を有する他者の善意志そのものであるとされるが、そのような理解に従うならば、他人の善意志を尊重しながら行為するということになる。それは、結局のところ、他人の理性的＝自律的意志を尊重せよ、ということを明らかにしているにすぎない。「他者を目的自体として扱う」という非常に特殊な言い回しはかような意味しかもちえないのであろうか。

ところで、この定言命法第二定式は法原理と道德原理が区別されながら導出される根拠として提示されうる¹¹⁵。すなわち、一方では、目的自体としての自分自身の人格に対する尊敬が与えられる限りで、この定式は道德の固有の領域を導き出しており、他方では、目的自体としての他者の人格に対する尊敬が与えられる限りで、この定式は道德と法の基礎となる。だが、ここまで検討してきた代替不可能性という概念だけでは、こうした道德と法の区別には対応し得ないのである。というのも、他人を代替可能なものとするような行為はさまざまな種類のものが考えられるが、その中には不道德かもしれないが必ずしも法義務違反とはみなされない行為も存在するであろう。つまり、代替不可能性を考慮すべき

¹¹⁴ Santeler, a.a.O., S.61-64.

¹¹⁵ Cattaneo, a.a.O., S.25.

行為のうち、往々にして殺人や他人に対するあらゆる種類の暴力といった不道徳であると同時に法的にも犯罪とされるような行為だけが規制される対象としてみなされており、人間が実際に社会生活を営む上で他人をどこまで利用してよいのかという問題はなおも残っている。

したがって、「代替不可能性説」ともいうべきこの見解においては「目的自体として扱う」という理念的な部分と「単に手段として扱う」という現実的側面との乖離がきわだってしまうのである。こうした見解の多くはカントの実践哲学を全体として見ることなく、狭義の倫理的な領域にのみ目を向けているために、第二定式の中に存在する社会的現実を構成する規範について触れることなく、むしろこの現実を規制する道徳的理想の側面を強調することになる。つまり、こうした見解は「目的自体」の部分出道徳的な理想社会としての「目的の国」における人間の行為のあり方として捉え、「手段」の部分を実社会の商品交換の原理として捉えようとする。そもそも、人格とは目的自体であるから人格を目的自体として扱えというのは本来、意味をなさない¹¹⁶。また人格は目的自体であるから手段として扱われることもありえない。してみると、人間存在の人格以外の部分が手段として扱われることになる。こうした見解に立てば、実際に人間が手段として扱われる場合は、主として殺人や暴力といった人間存在に対する侵害として重大な局面が想定されており、商品交換としての現実生活をなす際に他人を利用することが許されないのはどのような場合なのかということについては奴隷契約だけがしばしば想定されることになる。つまり、定言命法第二定式の意味するものとしては「単に手段としてのみ扱う」場合のみが念頭に置かれてしまい、それに付け加える形で、この定式が目指すのは各人が互いに尊敬しあうような目的の王国というユートピアであると説明されることになるのである。

以上のように、この見解の特徴は「目的自体として用いる」の意味がごく狭く理解され、「手段としてのみ用いてはならない」の強調にすぎなくなっているというところにある。確かに目的自体としての誠実性や善を破壊する方法で他人を奴隷扱いすることは人間の尊厳にもとる行為である。しかしながら、このことを説明するためには、「単に手段としてのみ用いてはならない」という部分を主張することで十分なように私には思われる。この点において代替不可能性という概念だけでは、代替が許容される範囲を指し示すことができないのであり、この定式の行為の指し示す内容の具体的な理解には到達していないように

¹¹⁶ この点については三嶋唯義『人格主義の思想』紀伊國屋書店、1994年、74頁以下を参照。

思われる。手段として用いることを商品交換の原理として捉えるにせよ、他者の存在がどこまで交換対象とされるべきかという問題がなお残るからである¹¹⁷。

このような解釈が一方ではあるのに対して、消極的解釈と積極的解釈という二分論によって具体的な行為の基準を設けることで規範を明確化しようとしたのが J・ロールズである¹¹⁸。まず、消極的解釈によると、この定式は、自らの人格のうちに相手の中の許容できる目的を含むということを示している。このことを説明する際に、ロールズは守るつもりのない約束の実例を用いて説明している。「守るつもりのない約束の場合、嘘の約束をされた側は、約束をした側の行動にきつと同意することはできないであろう。私が約束をされた側だとすれば、理性的な存在として、自分の人格のうちに約束した側の目的を保つ、あるいは含むことはできない¹¹⁹」。つまり、嘘の約束をする側の格律に対して、約束される側ははねのけるであろうし、約束をする側も仮に定言命法の手続に従えば、自分の格律を否定せざるを得ない。つまり、両者は互いに同意しあうような格律を持つことはできない。したがって、消極的解釈は定言命法の基本定式「汝の格律が普遍的法則となるように、汝が同時に欲することのできるような汝の格律に従ってのみ行為せよ。¹²⁰」と同一の内容である。ロールズによれば、消極的解釈は正義の義務（法義務）の重要な事例に適合するとされる¹²¹。

次に、積極的解釈は「積極的に自他の人格の内なる人間性を目的自体として扱う¹²²」ということである。具体的には、それを目指すことが同時に義務である目的が存在し、その目的とは自分自身の道徳的、自然的な完全性と他人の幸福を促進するということである。ロールズによれば、この義務としての目的を達成するためのふるまいが徳義務であるとされる¹²³。

ロールズの見解の長所は定言命法の中にある法義務と徳義務の分類を明確に意識してい

¹¹⁷ このように人間の尊厳の問題を〈かけがえのなさ〉に集約してしまうことは、そもそもカント哲学に対して現代の〈個性〉擁護の価値観を混入しているのではないのか、という疑いもたれるべきである。カントの人間の尊厳は、崇高なもの＝〈ゆるぎなきもの〉に焦点を当てているのであって、代替性によって十分に理解されるような対象ではない。

¹¹⁸ J・ロールズ『哲学史講義 上』バーバラ・ハーマン編、坂部恵監訳、みすず書房、2005年、284－296頁。

¹¹⁹ ロールズ、前掲書、『哲学史講義 上』、284頁。

¹²⁰ IV. GMS. S. 421.

¹²¹ ロールズ、前掲書、『哲学史講義 上』、286頁。

¹²² ロールズ、前掲書、『哲学史講義 上』、289頁。

¹²³ ロールズ、前掲書、『哲学史講義 上』、279頁。

る点にある。こうすることで、定言命法から法義務を導出することができる。したがって、この見解によれば法義務とは、定言命法の普遍化可能性のテストにもとづいて提示されるような人格相互の同意によって成立する義務である。これは後に見るように、カントが考える法は行為の外面的のみにかかわり、動機は問題とならないという思想に合致する。

しかしながら、カントの人間の尊厳を示すものとして定言命法第二定式を見た場合、ロールズが示す消極的な法義務だけで満足するわけにはいかない。ロールズの見解では、法義務が他者立法（他律）としての外的強制であるという点が強調されている。ロールズによれば、「正義の義務（公正な法の体系によって具体化されたものであるならば）を、たとえば報奨や罰によって評価されるといったふうに外的に統制・強化されたり、他人によって強要されたりすることがありうるような義務であるとカントは考えている¹²⁴」。このように、消極的義務＝法義務（正義の義務）、積極的義務＝徳義務という区分は明確であるが、このような明確な区分ではカントの法義務と徳義務との間の連関を見落としてしまう危険がある。確かに、古典的な見解にもとづくならば、カントの法概念の特徴は法の外面性と強制可能性にあることが指摘されうるが¹²⁵、カントの法義務を外面性と強制可能性によるものであると考える単純に他律的なものとしてのみ理解するような見解は妥当ではない。このような見解に立つと、他者立法を行う他者の意志は特殊・経験的にのみ自由な選択意志による制限のみを意味するとされ、法において「目的自体として扱うこと」の意義を著しく弱めてしまい、具体的・経験的に現存する他者の経験的な同意のみを尊重することにまで縮減してしまう¹²⁶。結果、ロールズは法義務のうちに含まれる自己自身の人間性に対する義務を導出するのに成功していない。本来、ロールズが指し示すカントの法義務は定言命法の普遍化可能性のテストを通じて自身の行為の格律が普遍的法則となるように仕向けられていたはずである。だからロールズの前提においても、カントの法義務は、他者立法＝他律に限定されるものではなくて、他者の自律が他者立法を通じて間接的に行為主体に適用される可能性を残しているのである¹²⁷。このような自律の相互的強制は単なる可能

¹²⁴ 同前。

¹²⁵ このような古典的な見解としてA・P・ダントレーヴ『自然法』久保正幡訳、岩波書店、1952年、145頁。

¹²⁶ この点に関しては、リベラリズムを基礎づける多くの哲学的正義論が義務を単に主観的な法＝権利の反射として捉え、その結果、主観的な法としての権利と客観的な法とを混同して正義の義務として包摂してしまうことが背景にあるように思われる。

¹²⁷ 片木清『カントにおける倫理・法・国家の問題』、法律文化社、1980年、36頁、参照。また、三島淑臣「カントにおける法と倫理（一）～（二）」『法学論叢』70巻3号、72巻6

性にとどまるものではなく、主観的な法としての権利が自律的に働くことを前提とした法的秩序が存立する条件ともいうべきものである。近代法はその実現のために、自律的人格にとって他者からの侵害が法を度外視して故意に行われぬという最低限の合意を必要とする。

ロールズ自身がこのような法義務の特徴に注意を払っていたかどうかは不明瞭である。彼はおそらく自らのリベラルな法義務理解をそのままカントにあてはめてしまっていて、法義務の外面性と強制性のみを強調しているように思われる。なるほどカントの法義務は、外的行為と合法則性にかかわる限りで普遍的自由の法則を立法することによって成り立っているが¹²⁸、それにもかかわらず、この義務は『基礎づけ』における議論と同様に、行為者の意志にその義務を遵守するよう強要する。法義務は、外部からの強制によらずに義務意識から行うことも当然可能なものでなければならない。法義務の動機や内容は主観的、経験的であってもよいが、実際に行が義務として遂行される際には、法則に対する尊敬とそれによって生じる人格に対する尊敬を可能にするのでなければならないのである。

したがってロールズの見解は、カントの法理解と明らかな齟齬をきたす部分がある。こうした齟齬が生じた理由は、ロールズがこのカント解釈をカントの倫理学に限定しているために、法理論まで視野に入れてカント実践哲学を全体として理解しようとしていなかったことが原因ではないかと思われる。しかし、このようなパースペクティブでは定言命法の中に存する近代市民社会を構成する原理と同時にそれを断罪する要素のうち、前者しか認識しえないのである。そのため、本稿の指摘するような義務としての人間の尊厳がカントの法理論で果たしている役割を不明瞭にしてしまっているのである。

第三節 『法論』における人間の尊厳の可能性

号、を合わせて参照。三島「カントにおける法と倫理（一）」42頁では、「法における強制可能性は相手方の内的強制による自発的服従を排除するものではない。むしろ現実の法は通常の状態においては内的服従によって支えられているのであり、道徳を媒介としてはじめて自立的であり得る。現実の法侵害に直面してはじめて侵害阻止としての法強制可能性（権能）は現実化される訳であり、強制が専ら法義務の動機たるのではない。こうした法はもはや法としての存在を続け得ないであろう。カントにおける強制可能性も法が法たる限りにおいては内的強制を要求しえないということとどまる。それは現実には法に対する内的服従を説くところの道徳の立場が前提せられている訳である。」（括弧内は原著者による。）

¹²⁸ VI. MdS. S. 214.

これまで本章は、カントの批判期倫理学における人間の尊厳を取り扱ってきた。そこでは人間の尊厳がひとまとまりの概念として無前提に人間存在に与えられているのではなく、人間が相互の尊敬を義務として遂行する際に必然的に生じる絶対的価値であるということが確認された。人間の尊厳は、その際に行為の動機としての「法則に対する尊敬」を常にもなっており、私たちの人格における人間性を尊敬するように要求する。しかしながら、周知のように、カントの法理論においては行為の動機はまったく問題にならない。カントは行為の動機づけに対して、なされた行為が動機にかかわらず法則に合致するならば適法な行為であるとして、義務を動機とするような道徳的行為とは区別する。それと関連して、カントの法理論・国家理論においては、善・悪の価値判断の問題は国家にゆだねられることなく、個人が行うものとされている。もしも、国家が個人の善・悪の判断に介入することになれば、それは重大な専制政治であろう。カントは明らかに法的＝公共的な価値判断と道徳的＝私的な価値判断との区別を意識している。それゆえ、特定の卓越主義的な人間像を規定して、それが侵害されないように求める人間の尊厳の概念は、こうしたリベラルな法論のなかにその位置を占めることはないように考えられる。

だが、本章でこれまで検討してきたように、カントの人間の尊厳は特定の一個の法概念として規定されるような性質のものではなく、義務概念それ自体、および義務を命じる定言命法と深く結びついているものとして考えられる。そこでは、自らの道徳的人格性および他者の道徳的人格性に対する尊敬が必要とされていた。尊敬は実際に行為する際には単なる動機にとどまらず、尊敬の行為として立ち現れる。この尊敬の行為は法義務それ自体の中に組み込まれているのではないか。以下では、このことを確認したい。

まず、注目すべきは、カントは『基礎づけ』や『実践理性批判』において「法則に対する尊敬」を義務の定義に用いてきたが、これに対して『人倫の形而上学』における義務の定義は、非常に簡素なものになっているという点である。『法論』の序論において義務とは「人がそれに拘束されているところの行為」として示されている¹²⁹。このように義務の概念を広く包括的に把握することによって、法義務の可能性が開かれる。というのも、批判期においては、義務はそれがまさに義務であるがゆえに従わなければならなかったのであるが、このように義務それ自体を尊敬し、それにもとづいて行為するという動機は法義務として要求される必要はないからである。

さて、こうした義務の概念が指し示す法則を立法する方法は二種類存在する。法理的立

¹²⁹ VI. MdS. S. 224.

法と道徳的立法である。カントによれば、「ある行為を義務として行い、そしてこの義務を動機とする立法は道徳的 (ethisch) である。けれども、義務それ自体の理念以外のほかの動機を許すような立法は法理的 (juridisch) である¹³⁰」。したがって、法理的立法は義務を動機とする必要はなく、ただ法則に適合するように行為すればよい。行為における内面的な主観的動機は要求されないという意味で法理的立法による義務は外的義務でのみありうる。こうして、行為と義務の法則との一致が適法性 (Legarität) であり、格律と法則の一致が道徳性 (Moralität) であるというカントの区別に至る。そこでは、人間の尊厳の根拠として示されるような自律は道徳性において求められるのであり、適法性は他者の意志による強制が可能なものとして示される。

とはいえ、こうした適法性と道徳性という区別だけを考慮して、カントにおける法と道徳の連関を見過ごしてはならない。法と道徳は両者ともに自由の普遍的法則によって規定されている。カントの法概念の定義は「ある人の意思が他人の意思と自由の普遍的法則にしたがって調和させられうるような諸条件の総体¹³¹」である。この自由の普遍的法則とは、ある人の意思が定言命法の普遍化可能性テストを受けた上で、他者の意思と調和されるように求めている。確かに、ここでの意思 (Willkür) は行為の選択に際して経験的な任意性を持っているということを示している。しかし、道徳世界におけると同様に法的世界においても普遍的な行為法則を自ら立法し、それにしたがって行為しなければならないという点で、意思は単なる主観的目的に対して手段を満たすためのものとしてだけでは理解されえない。

このように考えるならば、法的な行為だからといって動機の問題が完全に捨象されるわけではなく、法的な意味での自律、すなわち法的人格に対する尊敬がなお必要とされる。この法的人格に対する尊敬は法秩序の維持を基本的前提とする行為の動機に関わる。というのも、この動機は単なる行為者の主観の問題にのみ帰せられるものではなく、普遍的法則に拘束されるように客観的に要求されるものだからである。換言すれば、カントの法義務は行為の主観的な動機づけには関与しないが、義務法則を意識してそれに従うという客観的な内的動機を常に必要としているのである。このような内的動機をゲルハルト・ルフは「倫理的な基礎としての合意」として、法と道徳の連関にとって決定的であると述べて

¹³⁰ VI. MdS. S. 219.

¹³¹ VI. MdS. S. 231.

いる¹³²。この「倫理的な基礎としての合意」なしには、法は単なる任意の内容について制約するための道具的体系以外の何ものでもない。このような道具的体系では、法は他者からの強制の理念によって維持されることになる。しかしながら、他者立法にもとづく強制は自由の普遍的法則にしたがって調和させられる必要がある。他者強制＝他律という考えはすでに述べたように正確ではない。カントにおいては、他者が与える外的強制といえども他者の自律を相互に尊重しあうように命じる普遍的法則が法概念に含まれている。そこで意味されているのは、行為者は法的な自律をなし、平和的な法共同体に参加し、それを維持する義務を常に要求されるということである。

つまり、法は強制の権能と直結しているとカントが主張するときの強制とは、一方的に服従を要求されるという意味の強制ではなくて、自律的な人格の相互強制を原理的に要求しているのである。カントのいう「厳密な法 *das strikte Recht*」は強制と結びついており、完全に外的な行為にのみ関わるのが強調されている¹³³。しかしながら、行為の動機を義務として求めないということは、行為者の自律を法的な領域から排除したということの意味しない。むしろ、動機を義務として求めないことによって、行為者の道徳的自律を法が侵害しないように要求するという点で、道徳的に自律した人格の尊厳の保障が法義務の性格に組み込まれていることを意味するのである。カントの強制概念の形式性はこのことと対応関係にある。彼によれば、「万人の自由と必然的に調和する相互的強制の法則は、普遍的自由の原理の下では、いわば、作用と反作用の同一性の法則の下における物体の自由な運動の可能性との類比にもとづく法概念の構成、すなわちアプリアリな純粹直観における法概念の描写である¹³⁴」。

厳密な法は、行為者が人間の尊厳の尊重を自由を実現する可能性を確保するよう努めているが、このことによって人間の尊厳の遵守を直接的に行為者に義務づけているわけではない。厳密な法は、他者の自律を相互的に強制するという意味で内的＝自制的な義務を間接的にはあるが要請する。カント自身も、このような法的な内的義務の可能性を認めているように思われる。カントによる次のような「我々自身の人格における人間性の権利」と「人間の権利」の分類において、この可能性は示されている。

「義務論において、人間は全く超感性的であるというその自由能力の性質にしたがって、

¹³² Gerhard Luf, *Freiheit und Gleichheit*, Springer-Verlag, 1978, S.55ff.

¹³³ VI. MdS. S. 232.

¹³⁴ VI. MdS. S.232-233.

それゆえまた、物理的規定からは独立した人格性としてのその人間性（本体人）にしたがって、まさに同一の、しかし物理的規定の付着している主体としての人間（現象人）とは区別して、表象されうるし、されねばならないのである。そこで、権利と目的はこうした二重の性質において義務に関係するのである¹³⁵」。

物理的規定の付着している主体としての人間（現象人）の権利は彼のいう厳密法概念に対応しており、物理的強制が可能であるかどうかという観点、特に他者の経験的な任意の意思による相互強制としての法秩序が考えられる。これだけでは、カントの法論に人間の尊厳の意図を読み込むのは難しい。しかしながら、物理的規定から独立した人格性としての人間性（本体人）の権利によって、まさに人間の尊厳は救い出されている。実際には、人間存在がこのような現象人と本体人に分離できないのと同様に、これらの権利もまた分離されえない。『法論』の議論もまた必ずしもこの分類にもとづいて展開しているのではない。だが確実にいえることは、人格における人間性の権利はいかなる法義務の問題においても常に考慮されねばならないということである。それは、人間相互の関係としての人間の権利・義務を実際の法的経験において道徳的＝実践的価値を与えるために生み出された権利である。

このような人格における人間性の権利の具体的な意味内容についてカントは何も述べていない。ヴォルフガング・ケルスティングの見解では、これは生得的な自由権を指すと考えられている¹³⁶。もっとも、ケルスティングはこの生得的な権利をもっぱらアприオリな理念として捉え、「他の同時代人とは対照的にカントは人権上の自由を人権の構想へと実現するための普遍的条件を取り上げることもなければ、特殊のおよび歴史的、経験的自由の危険に反応することもなかった¹³⁷」と結論している。確かにケルスティングが述べるように、この概念を単なる人権上のカタログに回収可能なものと考えすることはできない。しかしながら、生得的な権利を経験から離れたアприオリなものとしてだけ捉えるケルスティングもまた十分ではない。というのも、カントはこの生得的な権利を個的人間の権利として把握しておらず、人類としての人間性の権利がむしろこの個的人間を義務づけるという

¹³⁵ VI. MdS. S. 239-240.

¹³⁶ Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, mentis* (Paderborn) 2007, S. 160-161. ケルスティングは人間性の権利と生得権および人間の尊厳を明らかに同一視している。

¹³⁷ Kersting, a.a.O., S. 165.

原理を与えており、カントの法理論ではこの原理がほかのいかなる原理にも優越して作用しているからである。

この点をカントの議論に即して見ていこう。生得権の規定は「法論への序論」において展開されている。そこでは権利の最高区分として生得権と取得権に分類される。「前者はあらゆる法的行為から無関係に万人に帰属する権利であり、後者はその成立のためにそうした法的行為が要求される行為である¹³⁸」。取得権が外的な私のものを取得する権利であるのに対して、生得権は内的な私のものについての規定である。この具体的内容は、他者の強要的意思からの独立としての自由であり、根源的な超越論的自由の主体そのものに帰属されるべき権利である。そこから生得的平等、および自分自身の主である自権者としての資格など、自然的に人間が自由になす権能が含まれる。生得権は本来的にはただひとつのものであり、『法論』本来の対象は多種多様な取得権において展開される。

しかしながら、生得権はただひとつのものでありながら、これを擁護するための義務を当然必要するのであって、この点でカントの法理論の中でその展開を見せるのである。その際に、義務というのは個人の自然権に対応するものではなく、個人の中に内在されている類としての人間性、すなわち人類的全体性に対する義務が示される。したがって、カントの法理論の中では、生得権は、個人の擁護のためではなくて、人類のための個人の義務を命じるような権利として描かれている。生得権は人格における人間性の権利に対応した義務として、取得権における人間の物化を禁じる性質を有しており、これは個人においても国家においても守られるべき義務として提示されている。

この人格における人間性の義務を、カントはウルピアースによる法義務の一般的区分に即して説明している¹³⁹。すなわち、①信義誠実に関する内的義務、②「何人に対しても不正を犯してはならない」外的義務、③公民的状态に入り込む義務という分類がなされている。後者二つが上に述べた義務意識の問題、すなわち、法秩序を実現させるための倫理的な基本的前提であるのに対して、最初の信義誠実に関する内的義務は直接に定言命法第二定式にもとづいている。「正しい人間であれ。法的な誠実性（die rechtliche Ehrbarkeit）は次のことに基づく。すなわち、他人との関係において自分の価値を一人の人間の価値として主張することに基づいているのであり、その義務は次の命題によって表現される。『他人

¹³⁸ VI. MdS. 237.

¹³⁹ VI. MdS. S. 236-237. なお、アカデミー版の注によれば、このウルピアースの定式とされるものは、『学説彙纂』（Digesta, 1.1.10.1.）に見えるとされる（VI. S. 522.）。

に対して汝を単に手段としてだけではなく、同時に彼らにとって目的自体であるようにせよ。』¹⁴⁰」ここで説明されている諸命題は、他人を義務づけるというよりも、自身を義務づけるものである。重要なのは、このような法的な義務としての誠実が究極的には理性によって根拠づけられているのであって、支配者に対する臣下としての服従の中で示される誠実や、単なる契約履行上の誠実への要請によってのみ根拠づけられているのではないことである。「法的誠実性」によってカントが言おうとしているのは、社会共同生活の一員として他人の信頼を裏切らないということではなく、もしそれがなくなれば社会生活そのものの存立する条件が失われてしまうような法的要請から生じる義務なのであり、一人の人間としての価値を自ら貶めてはならないということなのである。というのは、もしも、自分自身が不可譲な価値を持つことを認めることができず、他人による自分への権利侵害をすべて許容する人間の存在を前提にしてしまうと、法違反に対する制裁という法のもつ伝統的な社会統制手段としての強制が意味を失ってしまうからである。このような誠実性はイエーリングのいう「権利のための闘争」である。イエーリングは「権利のための闘争」を人格が蔑視されたときにのみ求めたのであり、彼はカントとの共通点をこの点に見出しているのである¹⁴¹。

また、③の公民的体制に入り込む義務が見落とされてはならない。これによって、①の「正しい人間であれ」という義務は②の「何人に対しても不正を犯してはならない」という外的な義務を可能にすることができる¹⁴²。というのは、公民的体制においてはじめて、何が適法で何が不法かを決定することができるのであり、そうした公的法則（公法）が成立していない状態（私法状態＝自然状態）では②の義務は行使不可能だからである。ここにおいて、①の内的な法義務は国家状態における実現を見る。公民的体制に加入することは義務であり、これに違反して自ら無法則で野蛮な自然状態にとどまることは最高度の不法を犯すものとされる¹⁴³。

さて、こうした公民的体制への移行は、他の近代自然法論者と同様にカントにおいても

¹⁴⁰ Ebd.

¹⁴¹ イェーリング『権利のための闘争』村上淳一訳、岩波文庫、1982年、13-14頁。ここで触れたカントの法的誠実性に関する議論は、イエーリングが『ヴェニスの商人』のユダヤ人高利貸シヤイロックを熱烈に擁護したことと決して無関係ではない。カントとイエーリングがともに示したことは、人間が一人の人間としての価値と権利を主張することを認めないような法制度は人間の尊厳に反しているということなのである。

¹⁴² この点については加藤新平・三島淑臣訳「人倫の形而上学〈法論〉」（野田又夫責任編集『世界の名著 カント』中央公論社、1979年所収）、363頁、訳注（5）に従った。

¹⁴³ VI. MdS. 307-308.

契約という概念によって構成される。すなわち、私法状態は社会契約によって市民的体制へと移行するのであるが、カントの社会契約は、契約を歴史的になしたという事実を示すものではなく、アプリアリな実践理性の根源的な理念として国家の正当性を保証することを意図している。国家の歴史的起源がどのように理解されるにせよ、私たちが現実には生きていく国家を理性にもとづくものとして説明することが要求される。もともと、この契約は国家の単なる起源や基礎づけにのみ意味をもつわけではない。ハワード・ウィリアムズによれば、ここに国家の各成員に対してカントの社会契約の非常に強力な規範的要求が提示されている¹⁴⁴。現実の支配様式がいかなる形態をとるにせよ、理性にもとづく法則によって結合される人間の一群としての国家形式はこうした現実の国家に対する規準として示される。私たちの日常経験において時間と空間が不可欠であるのと同様に、私たちの社会的経験において社会契約の理念は必要不可欠である。カントにとって、社会契約は現実の国家を考えるための単なるひとつの見方というだけではなく、国家のあらゆる成員に対してその国家があたかも社会契約に基いているかのようにみなすことを義務づける。

このようにして理性的な国家形式の下で結合している市民的状态の各成員をカントは国家公民 (Staatbürger, cives) と名づけ、その性質を三つに分ける¹⁴⁵。第一に、自分が同意を与えた法律以外の法律には服従しないという法律的自由、第二に、相互拘束以外には国民の中に自分より上位の人を認めないという市民的平等性、第三に、自分の生存と保存を国民の中の他人に依存させずに自らの権利と力に依存させるという市民的自立性 (市民的人格性) が挙げられる。

このような性質をもつ国家公民はいかなる身分のものであれ、国家公民の尊厳をもつとされる¹⁴⁶。カントによれば、「いかなる人間も国家において何らの尊厳もなしに存在することはできない。というのも、彼は、少なくとも国家公民の尊厳を持つからである¹⁴⁷」。国家公民の尊厳は、公民として与えられる最低限の地位である。カントの国家論のいたるところに、その理性的国家形式の尊厳にもとづいてさまざまな尊厳が散見される。カントによれば、国家権力の三つの部分 (立法権・執行権・司法権) はいずれも尊厳なものである。執行権の尊厳、すなわち国家元首の尊厳をカントが示すとき、尊厳は公的権威とほぼ同義

¹⁴⁴ ハワード・ウィリアムズ「カントと社会契約」谷澤正嗣訳 (D・バウチャー、P・ケリー編『社会契約論の系譜』飯島昇蔵・佐藤正志訳者代表、ナカニシヤ出版、1997年)、184頁。

¹⁴⁵ VI. MdS. S. 314.

¹⁴⁶ VI. MdS. S. 330.

¹⁴⁷ VI. MdS. S. 329-330.

に用いられている。貴族身分が一般国民と区別されるのは、国家の官吏として公的な権威を国家元首から付与されているからである¹⁴⁸。この点において貴族に固有の尊厳は暫定的なものにすぎないのであり、世襲貴族は決して認められることはない。こうした暫定的な公的権威としての尊厳が付与されずとも、少なくとも国家公民の尊厳は国家の成員すべてに与えられるのである。国家の成員に対するこのような尊厳は、理性的な国家形式にもとづくものであり、それゆえ理性法一般の諸概念から帰結するものである。根源的契約によって各人は野蛮で無法則な自由を全面的に放棄し、ひとつの国家とみなされた人民の一員としての自由をただちに取り戻すことになるが¹⁴⁹、こうして得られた自由は、国家を構成する法の諸法則に対する従属であると同時に、そうした諸法則を自ら立法するものとして考えられている。したがって、公民的状态においても法的自律と、そこから生じる「人格における人間性の権利・義務」が見出されるのである。

しかしながら、このような国家公民の尊厳はカントの公法論の中で独特かつ微妙な地位を占めているように思われる。カントによれば、誰も契約によっては自らの人格を放棄して奴隷になることはできず、国家やほかの国家公民の意思の単なる道具として扱われることはない¹⁵⁰。ただし、国家公民の尊厳は犯罪によって剥奪されうるのである。このようなカントの記述を通じて、国家公民の尊厳は公民的人格性に根拠を有するものだといえそうである。ところが、この公民的人格性はカントにおいては政治参加の資格を有する能動的公民と資格を有しない受動的公民との区別のメルクマールであり、もしも国家公民の尊厳＝公民的人格性であるとすれば、受動的公民には公民的人格性が存しない以上、国家公民の尊厳が国家における全成員が有するという前提が失われてしまう。結局のところ、これは犯罪によっても失われることのない生得的な人格性を理性的国家形式が有する価値に還元したものであると考えるしかないようである。すなわち、国家公民としての尊厳は実践理性の必然的な要請であり、それゆえに公民的体制のあらゆる成員に普遍的に内在している。そうである以上、国家公民の尊厳は公民的な人格性とは異なり、政治参加を保障するものではないし、現実の国家支配者の暴政に対して個人を擁護するといった契機もきわめて薄いものである。むしろ、カントがここで警戒しているのは、市民社会の発展に伴って、私人間の関係において人格的価値が交換可能なものとしてやり取りされることであるように思われる。人は自分の労働力を質と程度において確定された労働の範囲で他人に貸し与える

¹⁴⁸ VI. MdS. S. 329.

¹⁴⁹ VI. MdS. S. 316.

¹⁵⁰ VI. MdS. S. 330.

ことができる。だが、もしも、自分の労働力を無制限に他人に賃貸借するのであれば、そのことは現実には自分を他人に売り渡したことと同じである。このような契約は国家公民の尊厳に反する。したがって、国家公民の尊厳は市民社会の発展を規律するような効果をもって、カントの理性的国家形式の理想である「純粹共和制」の実現に寄与すると考えられる。

ここでカント自身の前提としている法的主体が有するさまざまな人格性の区別から国家公民の尊厳の位置づけをまとめておこう。私たちは少なくとも3つの人格性を見出すことができる。すなわち、カントは『法論』において道徳的人格性、生得的人格性、公民的人格性を使い分けている。まず、単なる人格的同一性とは区別されて実践的な実在性をもって目的因となりうる道徳的人格性。第二に、人間に自然本来的に備わっているとされる場所の自由としての生得的人格性。第三に投票権を有し、共同立法行為に参加する資格としての公民的人格性である。これらのうち、第三の公民的人格性は国家公民の尊厳と混同されがちであるが、厳密には異なるものである。上に述べたように国家公民の尊厳は国家の全成員に属するが、公民的人格性は国家の一部の成員にしか認められないからである¹⁵¹。したがって、国家公民の尊厳は生得的な人格性と道徳的人格性から関係づけられるべきである。そして、国家内に生きた人間として現存しているだけでその保障を得られることを意味する生得的な人格性と、各人に人間性を尊重するように責任を与える道徳的人格性の双方の性質を国家公民の尊厳は持ち合わせている。カントが他にも「国家の尊厳」であるとか「国家元首の尊厳」などと述べていることから、これらの国家的価値としての尊厳の根拠はやはり純粹共和制を設立する根源的契約としてのアプリアリな普遍意志の中にあるのであって、こうした観点に立てば国家公民の尊厳は実践理性の支配を国家権力にまで及ぼそうとしたものであるとも考えられる。もちろん、そのような理性の支配要求は国家権力のみならず、国家公民自身にも自己の内なる人格における人間性を守るよう義務づけるのであるが。

このようなカントの国家公民の尊厳に着目してみるならば、はじめに見たザーゲの見解は退けられることができるように思われる。現実の支配形態においては、カントは投票の資格をもち、国家の維持運営・管理や法律の制定に参加する能動的な国家公民とそれらの資格をもたない受動的な国家公民との分類を提示する¹⁵²。ザーゲはこの点から自然状態に

¹⁵¹ VI. MdS. S. 314.

¹⁵² Ebd.

において経済的に自立性をもつ所有市民だけが能動的な国家公民として自分たちの所有権を保護するために国家支配を行っているとする¹⁵³。そこからザーゲはカントの国家公民を経済的競争関係にある孤立した諸個人として考え、アリストテレスのポリスの動物（*zoon politikón*）との違いを強調する¹⁵⁴。ここでは、もはやカントの国家は「善き生活」への連関を失ったものとして示されている。しかしながら、すでに見たように、国家公民の尊厳は国家の成員すべてに帰属し、市民社会の発展における「手段化」を抑制するように各人を義務づけており、能動的公民の経済的優位性は制限される。現実の支配形態において能動的公民が支配者固有の尊厳を得たとしても、それは暫定的なものにすぎず、彼らが制定する実定法は国家公民の地位を受動的地位から能動的地位へと向上させるという法則に背いてはならないとされている。そして、最終的にはこのような能動的公民と受動的公民との区別が解消されることが目論まれているのである。

以上のように、カントの人間の尊厳は『法論』において確固たる地位を有しており、法義務の中に組み込まれながら、私法論から公法論に至るまで歴史哲学的な理念としてのパースペクティヴをもって、その実現が図られているといえよう。しかしながら、法学上、人間の尊厳が問題になる場合は、人間存在そのものにとっての致命的な場合がほとんどであり、これをカントの法理論が十分に説明できているかということは、こうした一般的な結論とは別にさらなる検討を有するであろう。本章では理念としての可想的な法における人間の尊厳の実現を議論したのであるが、次章以降では、現実の社会内部の諸関係あるいは現実の国家と個人の関係における人間の尊厳の実現が問題となる。このことをカントの私法論、刑法論、国家論に即して見ていく。

¹⁵³ Saage, a.a.O., SS.84-85.

¹⁵⁴ Saage, a.a.O., S.97.

第二章 カント所有理論における人間性の権利——内的／外的な私のものの境界——

一般的なカント法哲学の研究傾向として、『法論』の第一部「私法」の多くは私的所有権の基礎づけに向けられているといわれている。カントはその私的所有権の基礎づけを第一章において「外的なものを自分のものとしてもつ仕方」そして第二章において「取得する仕方」と表現している。もっとも、多くのカント研究が前提としている観点からこの私法論を有体物に対する狭義の所有権（物権）のみに焦点を当てることはカント私法論のパースペクティヴを不当に制限しかねないということに注意しておく必要がある。特に第一章「外的なものを自分のものとしてもつ仕方」についていえば、それは単なる物権のみを視野に入れているのではなく、「外的な私のもの」の取得に関する権利一般の基礎づけを行っているといふべきである¹⁵⁵（したがって、当然に物権以外の権利として対人権＝債権、物権的対人権もまた基礎づけの対象となる）。すなわち、カントが私法論において行おうとしていることは、私的な意思が個人の主観を超えて外的な対象へと拡張することを実践理性から根拠づけることである。カントの私法論の対象は物権としての所有権にあるのではなく、外的対象と人格の純粋な法的結合関係（カントは占有 *Besitz* という表現で外的な対象への支配権を示している）を可能にする条件を正当化し、同時にその条件に人間性の権利から制限を与えることである。

もちろん、カントの私法理論は（有体物に対する狭義の物権である）私的所有権の基礎づけという当時のドイツ市民階級による時代の要請をも含むものである。カントの私法論における法は、自然状態＝前国家状態における法であるが、この自然状態は何ら歴史的＝経験的な起源をもつものではない。むしろ、国家状態＝公民的体制を設立するうえでの論理的な前段階をなすものであり、この観点から私的所有権の基礎づけは国家の存立の必然

¹⁵⁵ この点に関して、筏津安恕『私法理論のパラダイム転換と契約理論の再編——ヴォルフ・カント・サヴィニー——』昭和堂、2001年の次の指摘は正当である。同書の130頁によれば、私法論の第一章は私的所有権の正当化として理解されるべきではなく、義務の概念との反射として理解されてきた権利概念の本質規定に向けられていたと指摘する。この点がカントをローマ法の訴権の体系やプフェンドルフやヴォルフをはじめとした啓蒙期自然法論から明確に分かつところであると同書は主張する。この解釈にもとづけば、私法論の第一章は、生得的権利を除いた権利一般に関する論証であるとされ、カントがしばしば用いている「占有（*Besitz*）」という概念は物権としての私的所有権（*Eigentum*）の基礎づけに限定されるべきでなく、外的対象一般の意思支配としてみなすべきだという（143頁）。もっとも、この意思支配はそれ自体として自明ではない。私は、本章で私的所有という人間の経験を可能にする主体の条件を規定しようとしたカントの哲学的な試みを追究してみたい。

的な条件である。封建的な家族や共同体や教会などの伝統や因習に基礎を置く所有制度ではなく、徹底して自律的な人格に基礎をおいた私的所有権を模索するこのような理論枠組みはホブズやロックをはじめとする近代自然法理論と同一である。本章で検討すべきことは、行為主体の意思による外的対象の支配に法的な権原を与えるにあたって、カントが行った論証を追究することである。その作業を行うなかで、自己所有の問題がカントにおいてどのように扱われているのかを検討しながら、内的な私のもの（生得的な自由）の中に含まれる人間性の権利がカントの所有権論の中で果たす役割を明らかにする。

第一節 「外的な私のもの」一般の取得に関わる基本構造

カント所有理論における人間の尊厳の問題に立ち入る前に、外的なものの取得に関わる基本構造を概観しておきたい。取得権の基礎づけは、可想的占有と許容法則という2つの部分から成り立っている。可想的占有とは、外的な対象を純粋に法的な仕方でもつ占有であり、経験的な所持を伴うことなく成立する占有である。外的なあるものを取得するためには、カントによれば占有を他者に先んじて行うことが必要であるが、これは必ずしも物理的なものに限られない。このような物理的な所持なしに外的なものを取得するためには、他者がそれを許容することが必要となる。これが実践理性の法的要請として許容の法則として理解される。以下ではこの2つの概念の整理を行ってみよう。

(1) 可想的占有

カントの所有権論に批判哲学的契機を見出す根拠となっているのが可想的占有の概念である。占有という法的な経験を可能にするアプリアリな条件をカントが追究したことが、「超越論的」な要素として研究史において注目されてきた。研究史の一般的傾向として、『法論』の所有理論は、『純粹理性批判』以来のカントの課題として、経験的な認識を可能にする条件としての超越論哲学との類似関係、あるいはその継続であると認められている。ひとまず、『法論』における超越論的方法を確認しながら、この可想的占有の性質を明らかにしてみよう。

さて、カントによれば、外的なある対象を私のものとしてもつためには、「可想的占有 intelligibeler Besitz」(本体的占有 *possessio noumenon*)が必要である。可想的占有は、物理的

＝経験的占有とは厳密に区別されるものであり、法的な占有は可想的占有によってはじめて可能となる。つまり、可想的占有は、空間的・時間的に規定される自然現象とはなんらかのかわりも持たず、この点で主体の感性的直観に依拠する必要がない。占有する主体と排他的に占有・使用される外的な対象との間の関係は、現象的に把握されるものではなく、自由な意志作用としてみるのでなければならない。フリードリヒ・カウルバッハは、この主体と客体の関係を人格と物件の「布置 (Konstellation)」と呼び、超越論的方法が用いられていることを主張する¹⁵⁶。つまり、もし法的な占有が物理的＝経験的占有に限定されるのであるならば、もはや物件に対する主体の人格的な自由を認識し保証することができなくなる。このことは『純粹理性批判』におけるコペルニクスの転回に対応している。私たちが対象を思惟し、知ることができるのは、対象が私たちの意識の統一「われ思う」によって成立するからである。これと同様に、法的主体が外的なものを所有することができるのは、法的主体が外的なものに対する自分自身の法的な地位を自ら定立するからである。ここに超越論的な認識主体と法的主体との一致が見られるとされる。したがって、カントによれば「私の外にあるものを私のものとしてもつ仕方は、可想的占有の概念にしたがう主体の意思とその対象との単なる法的結合であって、空間および時間における対象への関係に依存しない」ということになる¹⁵⁷。確かに法的な占有はこうした可想的占有を前提にしなければ正当化できない一面がある。カントはそれを次のように説明している。

「私があるリンゴを私のものとよぶことがあるとすれば、それは、私とそのリンゴを手中にもっている（物理的に占有している）がためではなく、たとえそれを手放してどこに置くとしても、それを占有しているといいうる場合だけであろう。同様に、私が自分の身を横たえているある土地についても、そのことを理由にそれを私のものだということとはできない。そうではなくて、たとえ私とその場所を立ち去ったとしても、依然としてその土地を占有している、と主張することが許される場合にのみ、私はそれを私のものだという事ができる。なぜなら、第一の（経験的な占有の）場合において、そのリンゴを奪い取り、あるいは私とわが身を横たえている場所から私を追いたてようとする者は、内的な私のもの（自由）に関して私を侵害するには違いないが、外的なものに関しては私を侵害しないことになり、したがって私はこれらの対象を私のものと呼ぶことができないということに

¹⁵⁶ Friedrich Kaulbach, Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode, Königshausen und Neumann (Würzburg) 1982, S.79f.

¹⁵⁷ VI. MdS. S. 247.

なるからである。^{158]}

かくして、法的な占有は可想的な占有を前提せざるをえないことになる。それは占有主体の自由な意志と当該物件の物自体（ヌーメノン）との関係として想定されるのであり、悟性的＝経験的に認識される現象としての物にはかかわりがないものとされる。「したがって、占有の経験的表象としての所持（Inhabung）の代わりに、一切の空間的および時間的諸条件を捨象しているところの所有概念（Begriff des Haben）が考えられ、かくして対象が私の支配権のなかにあるということだけが考えられる。^{159]} もっとも、このことは可想的な占有がいつも完全に物理的占有から切断されて行われるということの意味しない。現実にはしばしば可想的な占有もまた何らかの身体的行為を伴うはずのものである。ただし、可想的な占有は法的占有を維持し続けるための必要条件ではあるが、物権・債権・物権的対人権といった権利の客体に応じて取得の様態は変化する。そして、有体物を取得するためには先占という事実によって物権が、他人の給付意思を取得するためには契約によって債権が、自己と他者の家族的関係を取得するためには法則によって物権的対人権が、それぞれ根拠づけられていくことになる。

（2）許容法則

次に、占有の取得という暫定的に成立している法関係に対して、自然状態において理性的権原を与える規範としての許容法則について検討する。この許容法則はカントの所有理論の構造が必然的に要請するものである。このことは、「実践理性の法的要請」とも言い表されている。カントによれば、それ自体フィクションとして措定される自然状態における占有獲得は暫定的（provisorisch）なものにすぎない。こうした暫定的な占有は国家による保障も与えられていないし、単に主観的＝特殊的な占有であるにすぎず、それ自体として理性の権原をもつものではない。したがって、可想的な占有を補完するものとしての許容法則が持ち出されるのである。実践理性の法的要請にしたがえば、「もし、その格率が法則とされた場合に、それに従えば意志の対象であるものがそれ自体として客観的に無主物とならざるをえない格率は法に反する」ので、無主物を誰かのものとするのが許容されな

¹⁵⁸ VI. MdS. S. 248f.

¹⁵⁹ VI. MdS. S. 253.

ればならない¹⁶⁰。ここから「この要請は実践理性の許容法則と呼ばれるものであり、われわれが単なる権利一般の概念からは導出しえない権能を、すなわち、われわれの選択意志の一定の対象について、われわれがそれを最初に占有したという理由により、その使用を抑止するべきであるという拘束性をすべての他者に課す権能をわれわれに与える。理性はこのような要請が原則として妥当することを欲する。しかもこのようなアプリアリな要請によって自らを拡張する実践理性としての資格においてそうするのである¹⁶¹」という帰結に至る。

特に注意を要するのは、この許容法則を『永遠平和論』におけるそれと同一視すべきではないということである。多くのカント研究は、許容法則の二つの性質、すなわち許容法則に関する暫定的 (provisorisch) な形態と確定的 (peremptorisch) な形態を区別する¹⁶²。『永遠平和論』では、許容法則は単なる「禁止の法則の例外」であり、「単に偶然的であるにすぎず、原理的であることはなく、場合によっては模索によって、禁止の法則に付与されるものにすぎない¹⁶³」とされる。したがって、国際法の空間は暫定的な許容法則として妥当する空間にすぎず、『永遠平和論』では、許容法則は定言命法の一部ではなくっており、その道徳的=実践的な命法としての意味はまったく存在しないものとされる。所有に関する許容法則がこれと同じ意味のものであるとすれば、それは真に経験を可能にする条件としてのアプリアリな理性的権原を失い、単に暫定的に存在している無法状態を正当化し、禁止の法則の執行を遅延させるための経験的=実用的なものとして理解されかねない。この意味では、永遠平和のための予備条項のように、戦争という極度の不法状態を想定して、それに対して法的な制限を加えようとする努力はアプリアリな実践理性から発したものとされることはできない。

¹⁶⁰ VI. MdS. S. 246.

¹⁶¹ Ebd. S.247.

¹⁶² Reinhard Brandt, Die Erlaubnisgesetz oder : Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre, in : Reinhard Brandt (Hrsg.), Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981, Walter de Gruyter (Berlin) 1982, S. 246. ただし、ブランドは、『法論』§2における許容法則は法の純粹概念から導出されるものではないとし、暫定的な許容にすぎないとみなしており、授權規範的な性質を否定する (Brandt, a.a.O., S.267.)。もっとも、カントの私法論における占有取得が暫定的であるのは、その取得の排他性を強制するような拘束力の確保ができない点にあるのであって、許容それ自体が暫定的であるのではない。むしろ、『法論』における許容法則は、暫定的な自然状態 (私法状態) において各人の占有取得を確定的に許容させるのである。この点に対する批判として、B. Sharon Byrd and Joachim Hruschka, Kant's Doctrine of Right. A Commentary, Cambridge University Press 2010, p. 97.を参照。

¹⁶³ VIII. Zum Ewigen Frieden. S. 348.

他方で『法論』においては、カント自身は、この許容法則を定言命法の一部として是認している。「義務に反しない行為は許容 (erlauben) される。そして、いかなる反対の命法によっても制限されない自由は、権限 [道徳的権能 *facultas moralis*] と呼ばれる。ここから、何が許容されないかはおのずと明らかになる¹⁶⁴。」要するに、許容法則は理性による授權規範であるといわれている。

このような授權規範的性質がなぜ「実践理性の法的要請」とされているのかはよくわからない。明らかにこの言い回しは『実践理性批判』における神や靈魂の実践的実在性への要請を想起させる。そこでいわれる「純粋実践理性の諸要請」とは、理論理性における認識が拡張され、それによって神や靈魂および自由といった客観的な実在性を証明することができないものに対して、人間の道徳的な行為の地平からその実践的な実在性を示すものであった。これに対して、『法論』において「許容」という法則の定立を行うのは、人間の立法能力としての実践理性それ自体であって、この言い回しは『実践理性批判』における「純粋実践理性の諸要請」とは無関係のものとして区別されなければならない。おそらく、カントがここで「実践理性の法的要請」とあえて述べている理由は、特殊—法的な命法としての許容の命法が、本来の道徳的命法である禁止の命法（それは当然、外的なものを他者との関係で排他的=独占的に取得することを禁止する法の概念そのものである）を無効化することの濫用につながることを恐れているのであろう¹⁶⁵。したがって、許容法則は、『法論』において妥当するものとしては、それ自身はアプリアリな実践理性から導出されるにもかかわらず、権利一般の中には含まれず、外的なものに対する可想的占有が例外的に可能であることを他者に承認させるのである。以上のことから許容法則は、それは権原授与規範として確定的な許容を要請するが、実践理性の意志するところの禁止の法則に対する例外というきわめて副次的=補完的義務として実践理性そのものによって要請されていると考えざるをえない。三島淑臣によれば、カントは一種の帰謬法によって論証しているとされ、「外的な〈私のもの・汝のもの〉が不可能だということになれば、自由はその外的=社会的領域においてその内実（外的対象の使用可能性）を奪われ、形式的にはともかく、実質的には空虚なものとならざるを得ないだろうし、それは実践理性の根本意図に反

¹⁶⁴ VI. MdS. S. 222. また、『人倫の形而上学準備草稿』においても、カントはこのように道徳法則の一部、すなわち「なしてもよい」という形態の許容法則を認めている (XXIII. S. 384.)。

¹⁶⁵ この指摘はケルスティングによる。Kersting, a.a.O., Wohlgeordnete, S. 195.

するということであろう¹⁶⁶」といわれる。かくして、「実践理性の法的要請」は、次のような法義務＝法の実践的規則として行為主体に提起される。「他者に対して次のように行為すること、すなわち外的なもの（使用可能なもの）が誰にとってもその人のものとなりうるように行為することは法的義務である¹⁶⁷」。このことは、実体的なもの・物理的な行為として他者の物を侵奪した可能性は括弧に入れられ、あたかも他人の可想的占有が適法であるかのように行為する必要があるということの意味する。それは一つの人格的共同体の中で、外的な私のものに理性的権原をあたえることを各人に義務として要請する。ここに前章で確認したように、定言命法の「目的の国」の定式：全ての理性的存在者は「あたかも彼の格律によって、普遍的な目的の国において、いつも立法する成員であるかのように¹⁶⁸行為せよ」が現れている。この延長として、ひとまず自然状態において成立している占有状態を許容することが各人に要請されるのである。

とはいえ、「外的なもの」を私法の原理として占有取得が可能であることが実践理性の法的要請によって許容されたとしても、こうした占有取得の合法性を安全かつ確実なものにするためには公的な強制力が必要である。自身の占有の安全を他のすべての人に対して主張することができるようになるためには公的な裁判所組織による裁可を必要とする。このような裁判所組織は公民的体制においてはじめて実現するのであり、取得の理性的権原は、究極的には万人の万人との根源的な社会契約の理念、すなわちアプリアリに結合した万人の普遍意志という理念を論理必然的に含んでいる。したがって、カント私法論は自然状態において不確実ながら社会構成員のアプリアリな承認によって「外的な私のもの」の取得権原が与えられ、それに法的強制力を与えるものとして国家権力の創設へと進むことになる¹⁶⁹。だが、このようなアプリアリに結合した普遍意志はなぜ私的所有権を志向するのか、という疑問がありうる。というのは、たとえば土地所有に関していえば、「…かりにカントの普遍的結合意志を認めたところで、この理念が、土地の個人的取得権つまり土地私有制の理性権原としてのみ用いられ、彼が排撃する土地の原始的共同占有すなわち土地共産制

¹⁶⁶ 三島淑臣、前掲書、『理性法思想の成立』、132頁。

¹⁶⁷ VI. MdS. S. 252. ここでは als ob 構文は使われておらず、so dass 構文が使われている。

¹⁶⁸ IV. GMS. S.438.

¹⁶⁹ このことは、ホッブズのように主権者が所有権の内実や規則を定めることを意味するのではない。所有に関する実際の法的諸関係の内実は、私法における法則としてすでに自然状態において解明されており、社会契約における主権者はあくまでこの法的諸関係に一般的な強制力を与えるにすぎない。この指摘は、条康弘『ドイツ観念論の歴史的 성격』勁草書房、1978年、122頁以下を参照。

の理性権原として用いられえないという論理は成り立たない¹⁷⁰」という批判がありうるからである。この問題は、まさに法的主体の「私的な占有」という経験を可能にする条件の考察へと導く。

第二節 「内的な私のもの」と「法的な私のもの」

さて、以上の基本構造から見ると、外的なもの一般に関するカントの所有論は、ひとまずは、あらゆる物理的＝経験的な所持の延長線上から私的所有を基礎づけることを放棄したと言わなければならない。したがって、ロック的労働所有説は完全に否定される。私的労働の投下という実体的な行為は純粋な法的占有を基礎づけることができないのである。物権に関していえば、「ある土地の最初の加工や境界づけ、あるいは一般に形態を付与することは土地を取得する権原、すなわち偶発的なもの（*Accidens*）の法的占有に根拠を与えるものではなく、むしろ逆に私のものと汝のものが規則にしたがって実体の所有から推論されなければならない¹⁷¹」とされる。カントは批判期以前はロックの労働所有説の信奉者であったことがたびたび指摘される¹⁷²が、『法論』では、今やその否定者として現れる。カントにとって、労働や加工は所有権を前提としてはじめて可能になるのであって、その逆ではありえないのである。このような変化をもたらしたのは、おそらく批判哲学の思想的成果としての可想的占有の契機を強調したことによる。物理的＝経験的な労働を媒介にして人格と物件とを直接関係づけることをカントは明らかに拒否しようとする。

しかしながら、このことは「内的な私のもの」（生得的な自由）が所有関係と無縁であるというのではない。むしろ、「内的な私のもの」との接点なしには私的所有を基礎づけることはできないのである。以下ではこのことを説明してみよう。

まず、カントは『法論』の私法論を「法的な私のもの（*rechtliche-Meine, meum iuris*）」の概念の検討から始めている。カントによれば、私法上の権利一般の対象は、取得されるべき「外的な私のもの」であり、これは「他の人が私の承諾なしにそれを使用することが、私を侵害することになるという仕方、私が結びついているもの¹⁷³」として「法的な私の

¹⁷⁰ 片木清『カントにおける倫理・法・国家の問題——「倫理形而上学（法論）」の研究——』法律文化社、1980年、125頁。

¹⁷¹ VI. MdS. S. 268.

¹⁷² この点については Vgl. Kersting, a.a.O., S. 177-179.

¹⁷³ VI. MdS. S. 245.

もの」になる。ここには、いわゆる所有権のもつ排他的な支配権の観念がほぼそのまま見出される。これに対して、「内的な私のもの」を所有することをカントは拒否し、自己所有が明確に否定される。この「内的な私のもの」は多くの研究が前提としているように、生得的な自由を含むものであるが、これは取得権の対象とすることができない。この「内的な私のもの」は、人間の実践的な主体性＝自律的自由そのものであって、「権利」一般の概念に含まれる「使用可能性」を含むものではない。というのは、自身の主体性を使用し任意処分することは主体性それ自体を放棄することになるからである。自分の身体といえども自分自身の内なる人間性に対する義務にしたがって任意に使用・処分できないのである。このように人間性の権利は私的所有の制限に用いられる概念として立ち現れる。その結果、「人間は自分自身の主（自権者）ではありえるが、自分自身の所有者（自分を意のままに処分することのできるもの）ではありえず、ましてや他の人間についても所有者であることはできないのである。……というのは、人間は自分自身の人格の内なる人間性に対して責任を負うからである。¹⁷⁴」

ただし、こうしたカントの規定によって、「内的な私のもの」から取得に関する権利一般を完全に切り離して理解することは妥当ではない。たとえば、先に可想的占有の箇所で見たとように、経験的＝物理的にリンゴを占有する者は、自己の「内的な私のもの」の延長としてリンゴを占有しているのであり、このリンゴを奪うことは「外的な私のもの」の侵害ではなく、「内的な私のもの」の侵害とされる¹⁷⁵。ここでは、むしろ「内的な私のもの」に関して、一つの人格における人間性が最大限に拡張された結果、身体的＝物理的な自由が強調されており、経験的占有においては自己の手にした範囲のものだけを「内的な私のもの」の観点から正当化することができる。もちろん、カントの所有理論は明らかにこれ以上の論証、すなわち可想的占有を必要とするが、今や「内的な私のもの」の延長としての物理的占有と「外的な私のもの」としての可想的占有との関係を説明しなければならない。

ヴォルフガング・ケルスティンクは、このような「内的な私のもの」に限定して私的所有権を認める立場を「占有実在論」と呼び、これをすべての外的なものを「法的なわたしのもの」としてもつことができると確信する「占有観念論」と対置し、「法的実践理性のア

¹⁷⁴ VI. MdS. S. 270.

¹⁷⁵ VI. MdS. S. 248f

ンチノミー」を展開している¹⁷⁶。ケルスティングによれば、このようなアンチノミーは『法論』の準備原稿に見られるものでそこから公刊後の『法論』における実践理性の法的要請がこのアンチノミーから抜け出ることを基礎づけたとみなしているのである。このアンチノミーは、ケルスティングが認めるように、私的所有を厳格に「内的な私のもの」の延長としての身体的所持にのみ限定する「急進的な社会主義者」と、私的所有を徹底して自己の外部に拡張しようとする「私的所有の擁護者」との対立であるが、同時に感性的占有のみを正当とみなす者と可想的占有の存在を正当とみなす者との対立である。この対立軸を検討することで、前節で挙げられたいくつかの問題——なぜ原始的共産制が否定されるのか——にひとまずの解答が与えられるので詳しく見ていこう。

さて、まず、占有实在論は、人格と物件の直接の関係性のみによってしか私的所有の基礎づけを認めない見解である。つまり、「占有实在論者にとっては、内的で生得的な私のものだけが存在する。行為の自由の侵害とは別の仕方では法的な自由が侵害されるということは占有实在論者にとっては想像できない¹⁷⁷」。外的なものを私のものとしてもつことができるのは、外的なものと身体的なつながりのある間のみであって、そのつながりが切断された瞬間に、外的なものはもう一度無主物に戻るというわけである。このように私的所有の希薄な原始共産制的特徴にもとづく社会における所有形態のみを占有实在論者は正当とみなす。占有实在論の側からは、占有観念論が自己矛盾に陥っていることが指摘される。外的なあらゆるものが私のものとなるのであれば、他の人が私のもを奪って使用することで侵害が発生するが、それを私の内的な自由の侵害というためには私自身が外的なものを所持している場合に限る。ところが、あらゆる外的なものの私的所有を認めると、私自身が所持していないものを他の人が使用した場合にも自身の内的な自由が侵害されたということになるが、それは身体上不可能になってしまう。というのは、そのためには「私が二つの場所に同時に存在する¹⁷⁸」ことが必要になるが、これは自己矛盾だからである。

これに対して、占有観念論は、帰謬法によってしか自己の主張を正当化できない。つまり、もしも外的なものを私のものですることができないならば、外的な使用可能なものはすべて使用不可能になる。そうになると、自由な選択意志は廃棄されてしまい、これは選択意志の概念からは自己矛盾に陥るということになる。ケルスティングによれば、このような占有实在論に対する非難は一見すると、むしろ原始共産制の正当化になりかねない。な

¹⁷⁶ Vgl. Kersting, a.a.O., S. 183f.

¹⁷⁷ Ebd.

¹⁷⁸ VI. MdS. 254.

ぜなら、「外的対象の使用の法的制限を一切否定することは、使用可能なものをあらゆる使用の外に置くどころか、物との関係において可能な限り最大の自由に至る。というのは、所持者をもたないものは総じて誰もが自由に占拠可能だからである¹⁷⁹」。しかし、この自由はむしろ自身の生得的な自由としての選択意志の自由を破壊する。というのは、外的な対象と人格とのつながりはあくまで自然によって任意に与えられた偶然性の産物に過ぎず、自己の選択意志を自ら破壊して、物を自由に行っているのである¹⁸⁰。その結果、占有実在論は自己の選択意志を自然によって不当に制限したという点で、法の普遍的法則に違反することになるのである。というのは、自由な選択意志への制限はあくまで法の法則によってのみ可能だからである。

以上のアンチノミーは、『法論』においても簡略化した形式でわずかに触れられている。

「定立：たとえ私がそれを占有していなくとも、外的なあるものを私のものもつことは可能である。

反定立：私がそれを占有していなければ外的なあるものを私のものもつことは可能でない。

解決：両方の命題は共に真である。この言葉（占有）を経験的占有の意味で理解するならば前者が真であり、純粹な可想的占有の意味に解するときは、後者が真である。¹⁸¹」

このアンチノミーの解決には前節で触れた実践理性の法的要請を待たなければならない。それは、まさに各人の現実的＝経験的占有をあたかも可想的占有として適法性を備えたものであるかのように扱うことを各人に要請する（「占有している者は幸いなるかな *beate possidentes*」という定式¹⁸²）。このことは、現実の経験的占有者が正しい人であるという推定にもとづくものではなく、現実の経験的占有を一旦、括弧に入れて、可想的占有が可能であるかのように行為することでしか合法的な私的所有が可能なものとはならないことを指し示しているのである。

ここにおいて、カントの所有権についての根底的な疑問点、なぜ原始共産制が否定されなければならないのかについての一つの答えが提示される。その答えとは、原始共産

¹⁷⁹ Kersting, a.a.O., S. 185.

¹⁸⁰ Kersting, a.a.O., S. 187.

¹⁸¹ VI. MdS. S.255.

¹⁸² VI. MdS. S.257.

制＝占有実在論は自然を物神化してしまい、それによって内的な私のものすら——当然、それは自己自身の人格の内なる人間性を含めて——廃棄することにつながるからであった。というのは、占有実在論によれば外的対象に対する私の自由は、そのものと直接占有されているかという外的事態に、つまり対象の現象的な形態に依存することになってしまう。その結果、人格が外的対象に支配されるので、外的対象の方が自由になるという意味で、占有実在論は自己の生得的な自由を自己破壊へと導いてしまう。したがって、外的対象の可想的占有を否定することは自己の人格の内なる人間性に対する義務違反なのである。さらに加えていえば、原始的共産制にとどまりつづけることも人には許されていない。というのも、アプリアリに結合した普遍意志の理念は、必然的に交換的な正義が妥当する公民的体制を設立し、その成員となるように各人を義務づけるからである。すでに前章で確認したように、公民的体制に入り込むことはそれを持つことが義務であるような目的なのである。

かくして、カントにおける私的所有への志向性とその基礎づけをひとまず検討してきたわけであるが、彼は外的なものの取得に関する各人の権利を可能な限り人格間の普遍的な相互承認にもとづかせようとした。そしてその背景には外的なものを「法的な私のもの」としてもつことを認めることこそが、「内的な私のもの」を維持することにつながるというカントの確信があったといえよう。この点、ロックの労働所有説が排除されるのは当然の帰結であったといわなければならない。労働所有説は人格と物件の関係を直接的に規定することしか行っておらず、それ自体は占有実在論の延長に過ぎない。しかも、占有実在論が前提としていた自己の身体と物件のつながりがあったときのみの所有だけにとどまらず、労働や加工の投与の継続が終わった後も所有を続けるという点で占有実在論からもおそらく認められないものであったといえよう。

第三節 外的なものに対する法的占有の諸帰結

今まで検討してきたように、カント私法論の特異性は、法的占有の可想的性格と実践理性の法的要請という徹底した人格の内面的意志作用にのみ根拠を置いたことにある。かくして、カントの私法論は、この内面的意志作用が可想的な占有として支配権を行使する対象に応じて3つの分類を設ける。①有体物の占有としての物権、②他人の給付意思の占有としての債権、③人格の占有としての物権的対人権である。さらにこの3分類に換言され

ない特殊な占有取得の形態として「観念的取得」（取得時効・相続・死後の名誉）が補足的に言い表される。人格そのものの占有に関わる③の物権的対人権は、人間の尊厳の観点から深刻な問題をはらむので次章で詳しく検討することにして、ここでは物権と債権、および観念的取得に焦点をしばって、カント私法論における権利関係の中に現れる可想的性格を見ていこう。

（１）物権

さて、まずカントは私法論の第二章「外的なあるものを取得する仕方について」の第一節に物権の項目を置き、これを有体物（実体カテゴリーに属する外的なもの）に限定してその取得の基礎づけを行っている。そして、すでに述べたようにロック的な労働所有説による基礎づけをカントは放棄し、一方的な意思の働きとしての「先占」という最初の取得＝「根源的取得（*ursprüngliche Erwerbung*）」として説明する¹⁸³。というのは、そもそもはじめから「私のもの」ではないものにいくら労働や加工を付与したところで「私のもの」にはなりえないからである。逆に、最初の根源的取得は万人の共有状態になっている実体としての土地から推論して基礎づけられる。この最初の共有としての土地の取得は、カントによれば地球に対してすべての人が根源的に共有しているという理念である。これをカントはアプリアリな普遍的結合意志によって可能になる「根源的共有態（*ursprüngliche Gemeinschaft*）」および「総体的占有（*Gesamtbesitz*）」の理念として提示する。

「すべての人間は、根源的に（すなわち選択意志の一切の法的作用に先立って）土地の適法な占有をなしている。すなわち、彼らは、自然あるいは偶然が（彼らの意志によることなく）彼らを置いた場所に居留する権利をもつ。……この占有は球面としての地球表面の上の一切の場所の一体性という理由から、一個の共同的な占有である。…地球上における一切の人間の一切の法的作用に先行する（すなわち自然そのものによって定立されている）この占有は、根源的な総体的占有（*Gesamtbesitz*）である¹⁸⁴」。

根源的に共有された土地から出発してそれを先占取得することによって、各人はその土地

¹⁸³ VI. MdS. S. 258.

¹⁸⁴ VI. MdS. S. 262.

を領有するということが物権取得の出発点であるにせよ、その取得は万人によって承認されなければならない。というのは、地球は有限的な土地を提供しているのであり、各人はそこに住んで生活しなければならぬ以上、たとえ、どんな人であろうと地球上の一部を物理的に占有せざるを得ず、そのことによって根源的な共有状態に参加せざるを得ないのである。とはいえ、このような共有状態は決して歴史的＝経験的な状態としての原始共産制を意味するのではない。この承認を正当化するためには、各人の選択意志を統合して、アプリアリな理念という形式で、各人に自分自身による義務づけを与えるほかない。というのは、一方的な選択意志の表示のみによっては誰も取得の権原を持ちえないからである。取得権原の究極的な根拠はカントにおいてはたとえ、物権であっても「ひとりの人格の諸人格に対する関係」のみにあるのであって、その「ひとりの人格の意志は、それが外的自由の公理、意志能力の要請およびアプリアリに結合した意志の普遍的立法にかなったものであるかぎり、物件の使用に関してすべての人格を拘束する¹⁸⁵」。このような立場にもとづけば、たとえ有体物という対象の感性的な性質にもかかわらず、所有の可想的性格は満たされる。したがって、先占取得という一方的な「このような仕方での取得の可能性は、…実践理性の要請からの直接の帰結である。だが、何といても、そのような選択意志がある外的な取得を正当化できるのは、選択意志がアプリアリに結合された（すなわち相互に実践的關係に入ることが可能なすべての人の選択意志の結合による）絶対的に命令する意志のうちに含まれる限りにおいてである¹⁸⁶」。

こうして究極的な私的所有権の根拠づけは、地球表面の根源的な共有（もちろんこれは全人類の可想的な占有である）からの先占取得を普遍的結合意志によって承認するという構図に落ち着く。この点に関して、三島淑臣は「取得の『権原』問題を『実体』としての土地取得のそれに還元してしまった点に、それゆえ多様な自然的・文化的産物のそれぞれに固有な所有権取得の態様を考察視野から放逐してしまった¹⁸⁷」と批判する。つまり、すべての物権が土地から産出されるものであり、それゆえ最終的にあらゆる物権の取得権原が土地の最初の取得に還元されてしまうというのである。このことは物権（有体物に対する狭義の所有権）の正当化根拠に土地の根源的共有を用いたことの代償だともいえるが、この批判は有体物の取得権原のみに限定して認められるべきで¹⁸⁸、カント私法論の多様性

¹⁸⁵ VI. MdS. S. 268.

¹⁸⁶ VI. MdS. S. 263.

¹⁸⁷ 三島淑臣、前掲書、『理性法思想の成立』、154頁。

¹⁸⁸ 狭義の物権概念の取得権原としての先占と権利一般を基礎づける可想的占有とは区別

はすぐ後でみるように「債権」や「観念的取得」における法的な占有へと現れる。しかも、有体物に対する所有権（物権）においても「貨幣」や「書物」などの土地としての実体のみ還元されない価値をもつ物件が存在するし、生得的な「外的な私のもの」として「名誉」もまた認められていることが指摘されなければならない。

（２）債権

次に、カントがその基礎づけを行っているのが債権（対人権）である。その取得の仕方は、他人の給付意思（原因性のカテゴリーに属する外的なもの）の占有取得である。こうした他人の意思の原因を与える権利である以上、物権とは異なり、根源的取得は絶対に許されない。カントは「契約（Vertrag）」によって、一時的な他人の意思の占有を認める。そして、この契約は可想的な性格をもつものとして超越論的に演繹される。契約は、契約を申し出る要約者と受諾する諾約者との関係から発生するが、通常このとき両者が行う意思表示は互いに別々に継起するので時間的にずれがある。ところが、カントによれば、両者の意志を結合して一個の共同立法意志になる以上、時間的ずれという経験的条件は捨象されて意思表示の同時性が強調される。そして、「契約関係は（法的関係としては）純粹に可想的であるから、それによる他人の意思の占有も、一個の立法する理性能力としての意志を通して、自由の概念に従う一個の可想的占有として、その経験的条件を捨象して、私のものまたは汝のものとして表象される¹⁸⁹」。というのは、「要約者の特殊意志によっても諾約者の特殊意志によっても前者〔要約者〕の物が後者〔諾約者〕に移ることはなく、ただ両者の結合された意志によってのみ移転するのであり、それゆえ両者の意志が同時に宣告

されなければならないが、三島は可想的占有の概念を（広義の）私的所有権の基礎として捉えてしまっているために、上のような批判が出ているのだと思われる。そして、この混同を引き起こす最大の理由は、本来は物権の取得について論じていたはずの「根源的共有態」の説明が、誤植によって、権利一般の基礎づけに関わる第一章の§6の4段落目から8段落目に挿入されてしまったことによるとと思われる。この誤植に関してはすでに古くから誤りであることが指摘されており、ベルント・ルートヴィヒによる哲学文庫版の編集はこの箇所を削除している。詳細は、Einleitung von Bernd Ludwig, in: Immanuel Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten Erster Teil*, hrsg. von Bernd Ludwig, Felix Meiner Verlag (hamburg), 1998, S. XXVIII の説明を参照。なお、こうした削除という方法に対しては、改ざんであるとする批判も根強くある。杉田聡『カント哲学と現代——疎外・啓蒙・正義・環境・ジェンダー』行路社、2012年、176–178頁。

¹⁸⁹ VI. MdS. S. 273.

される場合のみ移転が成立するのである¹⁹⁰。当事者はあたかもお互いが同時に契約の意志を表示したかのように行為しなければならない。つまり、この点に両者の意思表示の時間的ずれを括弧に入れたところで成り立つ契約の可想性を確認できる。

ところで、こうしたカントの説明には本章の議論に即して注目すべき点が二つある。まず、ここでは法的諸関係において使われるべき「意思」ではなく、「意志 Willen」が用いられているということである。カントがここで「意志」を用いている意図はおそらく、契約を為した場合に生じる履行義務の説明として、なぜ約束を守らなければならないかという狭義の道徳的な問題にも関わるべき論点が存在するとされたからである。そして、この点こそまさに約束の遵守義務が道徳と法の双方に深く関わる点なのだが、約束によって「私のもの」となった他人の給付意思は給付に関する義務を負わされており、それゆえ選択の自由を失ったものとして把握されるのである¹⁹¹。したがって、他人の給付意思は契約を通じて行為の必然性をともなう意志へと変質するのである。

もう一つの注目すべき点は、占有取得の対象がもっぱら他人の給付意思にのみ向けられており、それゆえ契約の目的物自体には及ばないということである。したがって、契約の結果として生じる物権の移転時期自体は引渡しによって相手方が目的物を物権として占有取得するときを待たなければならないということである。もっとも、このことによって、カントの契約理論が引渡しという実体によって影響されていると考えるべきではないだろう。引渡しによる物権の占有取得もまたそれ自体すぐれて可想的性格を帯びたものとして承認される¹⁹²ということはすでに見た物権の取得の帰結からして明らかであろう。

(3) 観念的取得

次いで「観念的取得」について検討する。『法論』には、あまり目立たない箇所ではあるが、「観念的取得 ideale Erwerbung」について論じている挿入節がある。それは、まさに経験的取得の要素が存在しない取得の形態であり、取得時効や相続、死後の名声などが挙げられている。

まず、取得時効についていえば、「私は、ある他人の所有物をただ長期間の占有によって

¹⁹⁰ VI. MdS. S. 272.

¹⁹¹ この指摘は、松井富美男『カント倫理学の研究——義務論体系としての『道徳形而上学』の再解釈——』溪水社、2005年、209頁。

¹⁹² たとえば、土地の引渡しという擬制的性質を強調するものもある。木原淳『境界と自由——カント理性法論における主権の成立と政治的なるもの——』成文堂、2012年、88頁、註48を参照。

取得する¹⁹³」。カントによれば、こうした取得が可能であるのは、それが適法であることを前所有者たる他人が同意したからではなく、また彼がその物を放棄したからでもなく、「私の占有期間中は、彼がまるで単なる思考物（Gedankending）としてだけ存在したかのように振舞うことを私は許されるからである¹⁹⁴」。つまり、継続的な占有を放棄した前占有者は、適法かつ善意の現占有者によって取って代わられるのである。この点で物権の可想的性格があらわになる。それは法的な権原を一旦手に入れたとしても、所有者の行為によっては霧消する可能性を常に常に秘めているものである。

次に、相続については、相続契約であるにせよ遺言という一方的意思表示を採用するにせよ、「主体が生存をやめるその瞬間に私のものと汝のものとの移転が可能であるか¹⁹⁵」が問われる。カントはいずれの場合でも、これを契約の一変形態として理解しており、要約者の死亡により結合意思が存在しないケースとして捉える。したがって、約束と受諾の同時性が確保されていないが、相続人は遺産に対する物権としての権利を暗黙のうちに（相続人自身はその権利の存在を知らずとも）取得しているとされ、被相続人の死後に受領することができるものと認める。この根拠は十分に示されていないが、相続人には遺産を受領するか否かの選択権があるために、認められて当然であるとされているようである。

最後に、死後の名声である。名声はそれ自体全く実在的なものではないにもかかわらず、「人格としての主体に付着するある生得的な外的な私のもの・汝のもの¹⁹⁶」である。この名声は、たとえ彼が死亡して現世の肉体を失ったとしても、「他のあらゆる人格との法的関係においては、自身はその内なる人間性にしたがって、それゆえ本体人として現実に扱われるからである¹⁹⁷」。他者は死者の名声についても、その人の存命時と同様に、不当に毀損することが許されない。それはまさに、他者のもつ人間性に対する義務として立ち現れる。このようなカントの理論構築は名誉侵害の類型化に関して独特な規定を与えている。というのは人間性＝他者の他者性は、まさに生きている人物よりも死者にこそふさわしいからである¹⁹⁸。われわれが日常的に人間の尊厳への感情を呼び起こすのもこの死者においてこ

¹⁹³ VI. MdS. S.291.

¹⁹⁴ Ebd.

¹⁹⁵ VI. MdS. S.293-294..

¹⁹⁶ VI. MdS. S.295.

¹⁹⁷ Ebd. 私にはこの箇所はもっと注目されてもよいように思われる。死者であっても人間性の義務に従わせるよう現実の法人格に働きかけることができるのであれば、生命倫理におけるさまざまな経験的＝物理的に制約を受けているヒト胚などにも応用可能な理論構築ではないだろうか。

¹⁹⁸ 柄谷行人『トランスクリティーク——カントとマルクス——』岩波現代文庫、2010年、

そである。実体にとらわれない物件としての名声に限定してはいるが、その基礎づけに人間性を用いていることは見落とされるべきではないだろう。

ここまで主として、カント私法論全体における可想的性格について、特に可想的占有に基礎を置く所有権理論を中心にして詳述してきたが、カントは明らかに占有者の実践的な行為の地平からその権原を基礎づけようとしていたことは注目に値する。その場合、実体的なもの・物理的な行為は括弧に入れられ、他人が適法な可想的占有を行っていることを *als ob* なかたちで承認する。この構造がカント所有理論の根幹にあったといえよう。このことは、観念的取得に関するカントの叙述においてきわめて明確に現れる。そして、こうした可想的な性格は公民的体制が実現したからといって失われるものではなく、むしろその保障がより強固なものになるのである。

ところで、ここまでの議論の中で取り扱ってこなかった領域が存在する。それは他者の人格そのものに対する純粋な法的占有＝物権的対人権の問題である。これはカントにおいては家社会を基礎づけるものであるが、人格そのものの占有という人間性の権利から見てセンシティブな問題をカントがいかにして基礎づけたのかを今や追究しなければならない。カントは家族に対する法規定を徹底的に純粋化し形式化したのであるが、このことが法的主体の中の経験としていかにして可能になり、正当化されるのかということを次章では検討したい。

186 頁以下を参照。カントの他者が自己内に回収できないことを指摘しつつ、死者の他者性をカントとキルケゴールとを関連づけて説明している。

第三章 カントの家族法論における人間性の権利¹⁹⁹——人間の物化の問題——

本稿は、カントの法哲学と彼の道徳哲学との連続性・統一性を強調しながら、その双方において人間の尊厳が重要な核心に位置づけられていることを確認してきた。カントの法義務は定言命法第二定式から導出された人間の尊厳の義務を含むものであり、それにもとづいて法理論的展開を行うものと考えられる。ところで、このようなカントの法理論は成長しつつある近代市民社会にとってきわめて両義的な性質を有する。すなわち、一方では社会の成員相互の同意・契約を基調とする法概念が示され、これは近代市民社会における商品交換の原理を肯定する。他方では、そのような同意にもとづく交換原理を正当化する法は同時に普遍的法則にしたがうものでなければならない。人間それ自体を物化するような取り扱いが否定される。このように近代市民社会を構成すると同時に批判的な契機をはらんでいるカントの私法論は、ある固有の法概念をもつことになった。すなわち、物権的対人権という概念である。本章では、この概念を中心にカントの私法論における人間の尊厳の問題を検討する。その際に、もっとも議論となりうる性についてのカントの見解を取り上げながら、人間性の概念がカント私法論において果たす作用を追うことにしたい。確かに、カントの法的規定における人間の尊厳が女性の尊厳を含むものであったなどは期待できないであろう。彼の法理論は、この点においてはなんらの期待もできないのであり、むしろ性の抑圧という単なる高度な倫理的要求を見るだけである。性差の問題についてはカントはきわめて限定的な議論しか提示し得なかった。それにもかかわらず、彼の法理論における人間の尊厳は近代市民社会に対して批判的な役割を担っているのであり、それは当然、近代市民社会の欺瞞そのものといってもよいであろう性的後見の問題に対しても及んでいるのである。

第一節 カント家族法論の歴史的背景

カントの家族法論は、彼の法理論における他の主題と比べると、どうもあまり目立たないようである。所有権論や国家理論を対象にしたカントの法哲学研究は数多くあるが、彼の家族法論は、その公表からすぐに同時代人たちをはじめとして多くの非難を受けており、

¹⁹⁹ 本章は、拙稿「カントの家族法論における人間性の権利」『九大法学』105・106号に投稿した内容を加筆・修正したものである。

また現在でもこれに積極的な意義を見出すこともほとんどされていないように思われる²⁰⁰。その理由として、初期近代の法思想に対するアプローチの多くが国家と個人の関係を規定することに焦点を当て、その結果として社会内部の諸個人間の相互関係についてはあまり関心が払われていなかったことが挙げられよう。

しかしながら、国家と個人の関係にとって家族の占める領域は近代法秩序の中で独特かつ微妙な地位を占めている。一方で、近代以降の家族法は、社会的・経済的生活を自立的に営む諸個人に法関係を与えることで、近代国家の基盤を整えるものである。「法は家に入らず」の法謬があるとはいえ、近代国家は家族生活に対して一定の規律化を図ることで、社会的・経済的發展という自己の国家目的にふさわしい家族制度を組織することを目指してきた。しかしながら、他方で、家族法が対象とする領域ほど近代国家とそれを支える近代市民社会の正統性をゆるがせる領域は存在しない。歴史的にも安定した唯一の家族形態など存在し得ず、家族法の領域も時代状況によって変化し続けるものである。家族法は、ジェンダーや法に包摂されえないセクシュアリティの問題など社会状況・社会思想の変化をもっとも受けやすく、^{マージナル}法外なものの領域と接しながら、その規範的影響を近代国家へとフィードバックさせ続けている²⁰¹。

こうした近代国家と家族生活との弁証法的関係を前提にしながら、カントの家族法論の構造および原理を理解することが本章の目的である。『法論』は、近代法の諸原理を規定するものであり、彼の家族法論も近代市民法秩序の一部として論じられている。この書が著された18世紀末はドイツにおける近代家族の成立期であった。社会史家たちの分析に従えば、18世紀初頭からその終わりにかけてドイツにおいて家族のあり方に決定的な変化が生

²⁰⁰ もちろん、カントの家族法論は私法理論の一部にある以上、所有権理論の一部に組み込まれるかたちで、研究がなされている。もっとも、それらの研究の多くは物権的対人権というカントの家族法論を基礎づける法概念の解明に主眼を置いており、カントの家社会がはらむさまざまな問題点からカントの法思想全体を読み込もうとする意図は希薄である。その結果として、カントの家族法論は、自然状態から公民的状态への移行期の中でその位置価値を見失うのである。こうした傾向が顕著なものとしては、Wolfgang Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Paderborn (Mentis), 2007, S. 240f. および、Reinhard Brandt, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Stuttgart-Bad Cannstatt (Friedrich Frommann Verlag) 1974, S. 195f.を参照。また、カントの政治社会における女性の役割について論じているものとして、Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Basil Oxford (Blackwell), 1983. pp. 114-121. ただし、こちらは政治哲学の関心が先立っており、女性の政治的自律については詳細だが、カントの家族法論全体の位置づけはなされていない。

²⁰¹ こうした相互作用を示唆するものとして、I・W・ケラーマン『ドイツの家族——古代ゲルマンから現代へ——』鳥光美緒子、勁草書房、1991年を参照。

じたといわれている²⁰²。すなわち、ドイツでは、中世以来、アリストテレス『政治学』における家政論の影響下にあったゲルマン的な封建大家族としての「家」(Haus)概念が支配的であった。この「家」は、自足的な政治的・経済的単位であって、絶大な権力を有する家父長によって指導されるものであり、「家」は社会や国家的共同体と連続性をもって現れる²⁰³。こうした状況は18世紀末には大きく変わってくる。主人に対して無条件に服従する奉公人は姿を消し、血縁と情愛によって結合する近代的な家族(Familie)が登場するのである。カントの『法論』はまさにこの変化の最中に出版されたといえる。

こうしたコンテクストに立って、法思想史あるいはヨーロッパ法史の観点からカントの家族法論の性格を見極めようとする、その作業は非常に困難なものとなる。カントが彼の時代の家族という社会的結合を可能にする諸条件を規定しようとしていたことは明らかである。一方では、カントの家族法論は個人の人格的自律にもとづく自由な意志に従って結合されるところの一夫一婦制を根本に置くものであり、その点では近代的なカテゴリーに属する²⁰⁴。もっとも、こうした解釈は、カントが近代市民社会において経済的な利潤追求を行う上で理想的な家族像を提示したという点を強調するに至り、カントの家族法論をもっぱらブルジョワ・イデオロギーとして批判する事態を招いてしまう。エンゲルス以来

²⁰² ウーテ・フレーフェルト『ドイツ女性の社会史——200年の歩み——』若尾祐司ほか訳、晃洋書房、1990年、11～12頁は、当時の百科事典の項目を追いながら次のように結論している。すなわち、18世紀前半のドイツでは近代的な家族という概念はいまだよく知られておらず、家父と家母が経済的生産活動を営む「家」の概念がこれに対応していた。ところが、18世紀後半になると、この事情も変化する。もっぱら夫婦と子どもにのみ家族の領域が限定され、労働力としての奉公人はもはや親密圏の領域からは排除されたという。このように、18世紀の末ごろにドイツの家族概念にとって決定的な変化が生じたことは社会史家たちの間では共通理解がなされている。これについては、あわせて Dieter Schwäb, "Familie", in : Otto Brunner, Werner Conze, Reinhalt Koselleck (Hg.), Geshichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutshland Bd. II, Stuttgart (Ernst Klett Verlag), 1975, SS. 271-272 も参照。

²⁰³ なお、オットー・ブルンナーは18世紀以前の旧ヨーロッパの「経済」(Wirtschaft)の捉え方について言及しながら、家の構成員の生活の総体として存在していた「全き家」の観念を定式化している。「全き家」とは、主として農業経済を念頭に置いた家政と経営の内的な統一体であるが、同時にその家父長が「家」の他の成員を全面的に支配するというものであった。オットー・ブルンナー『『全き家』と旧ヨーロッパの『家政学』』(同著『ヨーロッパ——その歴史と精神』石井紫郎ほか訳、岩波書店、1974年、所収)、154頁以下を参照。

²⁰⁴ カントの家族法論を近代的な枠組に位置づけるわが国の最も古典的研究として川島武宣「近代的婚姻の法理——カントの婚姻法理論——」(日本法哲学会編『私法の理論 法哲学四季報第9号』朝倉書店、1951年所収)を参照。また、この川島の議論に対して、フィヒテやヘーゲルの議論と比較しながら伝統的身分制秩序から近代市民社会における家族法への過渡期的産物として位置づける研究として、杉田孝夫「カントの家族観(上)(下)」『お茶の水女子大学人文紀要』第52～53巻、1999～2000年を参照。

の古典的な批判によれば、近代的な一夫一婦制の成立は私有財産制を基礎づけるものであり、それ自体は母権の衰退を意味する²⁰⁵。19世紀の近代市民社会におけるブルジョワ家族がそうであったように、男性は仕事と政治に勤しみ、女性は慎ましく家庭を守るという性的役割分業観への批判に対して、カントの家族法論はまったく鈍感であって、その問題性自体を主題としてはいなかったかのように語られてしまうのである²⁰⁶。

他方で、カントの法理論の全体構造からは、彼の家族法論はいかにして把握されるのだろうか。マンフレート・リーデルによれば、カントの国家概念はアリストテレス以来の政治社会（politike koinonia, bürgerliche Gesellschaft）の伝統に基づいている²⁰⁷。ここでいう政治社会とは、国家の支配権力から区別される近代市民社会のことではなく、正統な支配権力によって成立している社会を指す。アリストテレス以前は家長の支配と王の支配、市民の支配が混同されて理解されていたが、アリストテレスによって市民の支配は、自由で平等な市民の相互的結合としてそれ以外の支配から区別されるに至った。基本的にカントはジャン・ジャック・ルソーとともに、この伝統の中に（あるいはこの伝統の最後に）位置づけられる。ただし、アリストテレス的政治社会の伝統とは異なり、ルソーとカントが共有する市民の支配は、近代の契約理論へと接合されて合意によって成立するものとされる。さらに、ルソーとカントにおいては、個人は人間性の権利を他の諸個人に譲渡することはできず、自己所有および奴隷制度は完全に否定されるに至る。この点において、アリストテレスの政治社会に関する見解は近代の古典的自由主義へと変形されて受容されるに至るのである。しかしながら、リーデルによれば、ルソーとカントのこのような政治社会の構想は論理的矛盾をきたしている。というのは、ルソーの政治社会はこのような合意の制度的実現に関して首尾一貫性に欠け、最後にはポリスの共同体に回帰してしまうし、カントにおいては政治社会における公民の自由、平等という規範的な原理に対し、社会的商品流

²⁰⁵ エンゲルス『家族・私有財産・国家の起源』岩波文庫、1965年、86頁によれば、「それ（一夫一婦制——城下による補足）は、自然的条件にではなく経済的条件に、つまり本源的な自然発生的な共同所有にたいする私的所有の勝利にもとづく、最初の家族形態であった。家族内での夫の支配と、彼の子であることに疑いがなくて、彼の富の相続者に定められている子を生ませる事——これだけが、ギリシャ人があからさまに公言した一夫一婦制唯一の目的であった。」

²⁰⁶ 川島、前掲論文、14頁以下では、カントの家族法論が近代市民社会の価値体系の論理構造を描写するために、あえて現実を捨象したと解釈することで、こうした批判がそもそも生じないと捉えているようにも見える。

²⁰⁷ マンフレート・リーデル「支配と社会——哲学における政治の正当化問題に寄せて——」（成瀬治編訳『伝統社会と近代国家』岩波書店、1982年所収）、2頁。

通という偶然的領域に組み込まれている経済的自立性という事実的な原理が優越している。その結果、カントの政治社会論は、無制約の所有・商品交換社会を前提にしてしまった点でヨーロッパの政治社会論の終焉を象徴していたというのである²⁰⁸。

このようにカントの社会についての考え方を伝統的な政治社会論として把握しながらも、政治的なものから独立した領域としての市民社会を暗黙に置いているものとして把握すると、カントの家族法論の位置価値は、非常にあいまいなものとなる。というのは、アリストテレス的政治社会論の伝統にしたがえば、まさに「家」は一個の政治的・経済的生産単位として政治社会を構成していたからである。確かに、厳密な意味で政治的なものから分離した意味でカントが社会（Gesellschaft）という概念を用いているのは、家社会としてであって、その意味でカントにおいて想定されている社会は家族間の相互作用を媒介として成り立つ諸関係である。そのような観点に立てば、家族・社会・国家は一連の連続性を有することになる。その連続性は、下からの連続性であって、「家」の有する経済秩序・倫理秩序の影響が社会や国家へともたらされることを認めなければならない。もしも、カントの政治社会がポリス的な伝統的政治社会論として描き出されるのならば、家族の役割もまたそのようなものとして規定されていることになるだろう。

しかし、伝統的な身分制社会から自由主義的な近代市民社会への転換点において、カントは、家族の領域をどちらにふさわしいものとするべきかで揺れ動いている。この場合、カントの家族法理論を、伝統的な「家」概念に依拠したものとみなすか、近代的な「家族」

²⁰⁸ リーデル、前掲書、「支配と社会」、21頁。マンフレート・リーデルによれば、カントの政治社会論における自権者からの他権者の排除は、国家＝市民社会の概念に固執し、その前提や根拠を問い返すことのなかった初期近代の自然法論に起因する。（マンフレート・リーデル『市民社会の概念史』川上倫逸訳、以文社、38頁を合わせて参照）。17世紀の自然法論にもとづく契約論は伝統的秩序を個人へと解体して自然権を擁護したが、市民的共同体としての国家と市民社会の同一性はなおカントに至るまで維持されていた。「というのも市民社会への契約の当事者——このことは近代自然法論のいわゆる《個人主義》を判定するさい無視されるべきではない——は、個人そのものではなく、つねに自立することができ自己の権利によって生活する自由人（自権者）だからである。その結果《従属者》（他権者 *alieni iuris*）を契約から排除することになるということは十七世紀の自然法論においては問題にならないのである。」（同前、原文ママ）。これと同じく、所有市民の経済的自立性にもとづいてカントの国家理論を理解する試みとして、Richard Saage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, Stuttgart Berlin Köln Mainz (W. Kohlhammer), 1973.がある。もっとも、ザーゲはカントにおける社会と国家の明確な分離構造を指摘している（S. 54f.）。ザーゲによれば、カントの『法論』は国家の成立以前に所有市民の利害によって成立した暫定的な一般意志が国家の成立において絶対的に所有権を保証するものとして作用するという論理構造を有する。したがって、国家は所有市民の利害を保証する以上のことは行わず、この点に所有市民による国家の道具化が行われるのである。

概念に依拠したものとすべきかの二項対立のうちどちらを選択したのかを考察することにはあまり意味がない。明らかにカントが規定する家族制度は、そのどちらの要素をも併せ持っている。それでは、カントの家族法理論を時代の移行期というコンテキストに依拠した奇妙な混合物として理解すべきかということ、そうではない。むしろ、私のここでの目論見は、そうした二項対立に解消しえないものによってカントの家族法論が独自の性格を帯びたということを示すことにある。すなわち、カントの家族法論は生成しつつあった近代市民社会および近代主権国家の確立という時代の要請を正当化しただけではなくて、同時に、そうした近代主権国家を宙吊りにし、その正当性の基準を問い直すという独自性を有しているのではないか。この点にこそ近代法が完全には定位しえないでいる家族法の根本的性質が存在しており、近代市民社会が抱えていたさまざまな問題に対してカントの家族法論の有する批判的契機が見出されうるのではないか。そして、そのような批判的契機をもたらしたものが、カントの超越論哲学との関連で家族法論の規定根拠となった人間の尊厳だったのではないか。

これらの諸問題についての結論を先取りするならば、カントの家族法論の根本的性質は私たちの人格の内なる人間性の権利によって規定されており、それにもとづいて構成されている。ところで、このような人格の内なる人間性の権利は、決して生得的な自由権と同じ性質のものではなくて、その主体は個人としての私たち自身ではなく、類としての人間性なのである。そこでは人間性の権利は万人の平和的な相互尊重を人類の責任として果たすよう諸個人に要求する性質を持っている。本稿ではカントの家族法論のうちに見られるこの点を確認しながら、このような人間性の権利が与えるさまざまな諸規定が近代市民社会を形成すると同時にその正当性を問い直していることを示してみたい。そうすることで伝統と近代という二分論的枠組では把握しえないカントの家社会の特質を提示しうるであろう。

第二節 自権者と物権的対人権

カントの家族法論の性格を論じるにあたって、家族を構成する個人の法的性格について言及することはどうしても避けることのできない問題である。もっとも、カントの法理論が基本的な出発点にしている個人としての法的主体の位置づけは、家族法論において独自のものとして展開されているわけではない。カントの家族法論はあくまで外的な私のも

の・汝のものの所有についての形式的な法理を規定し根拠づけるものであって、彼の私法理論全体の構想から見て一貫したものである。だが、そのことによってカントの法思想全体における家族法論の特異性が失われるわけではない。まずは、『法論』における法的主体の性格について明らかにしながら、カントによる家族制度の法的論理構造を把握することにしよう。

まず、大前提として、カントの『法論』においては法的主体は生得的に自由で平等な存在者として立ち現れる。カントの法の概念は「ある人の意思が他者の意思と自由の普遍的法則にしたがって調和させられうるような諸条件の総体²⁰⁹」として述べられる。この法の概念の中に、すでに自己と他者が平等に自由を享受する主体が存在している。もっとも、平等とは必ずしも法の下における平等を指すものではなく、自由に行為し、その結果に対する責任を果たすことを平等に有するということである。したがって、カントの法的主体は人倫的な責任能力を有する存在者なのである。このことによって、『法論』は、行為主体に関してはそれ以前の批判期倫理学と連続性を帯びることになる²¹⁰。「人倫の形而上学への序論」において述べられるところによれば、「人格とは、その行為に対して責任を帰することができる主体である。それゆえ、道徳的人格性は道徳法則の下での理性的存在者の自由以外の何者でもない²¹¹」。

この点において、カントが法的人格の構成において責任能力——ひいては自律的な行為能力のない者を排除しているということが容易に見出されうる²¹²。すなわち、精神に障害のある者や未成年者といった人はカントの法的人格からは排除されているのである。もっとも、カントの法理論は、そうした責任能力なき人々を法的な共同体から即座に締め出しているわけではない。このことは、カントのいう道徳的人格性の内容にもとづく。この道徳的人格性の内容は、「道徳法則の下での理性的存在者の自由」といわれるように、道徳的に自律して行為できる主体のことであり、それ自体で絶対的な価値——すなわち人間の尊厳——を有する。ところで、カントにおいては尊厳が帰属されるべき対象とは人倫的法則

²⁰⁹ VI. MdS. S. 231.

²¹⁰ この点から、カントの法理論が自律的意志にもとづく権利概念を与えているとして、クリスチャン・ヴォルフらの他律的な義務論としての伝統的自然法論から決定的なパラダイム転換が生じていると主張するものとして、筏津安恕『私法理論のパラダイム転換と契約理論の再編——ヴォルフ・カント・サヴィニー——』昭和堂、2001年。

²¹¹ VI. MdS. S. 227.

²¹² この点を特に強調しているものとして、村上淳一『ドイツ市民法史』東京大学出版局、1985年、9-10頁。

を自ら立法する自律的な主体であって、そのような主体は他者に対して自己の尊厳を認めさせると同時に、自己の尊厳にふさわしい行為をせねばならないという義務を負う。第一章で検討してきたように、個人としての人間の尊厳という意味合いはカントにおいては希薄であり、自己自身の人格の内にある人間性（人類性）を尊重することが人間の尊厳の義務として与えられている。

カントによって定立させられた法的人格のこのような人倫的性格は、彼の私法理論においても堅持されている。それは自権者の概念の中に明確に現れる。

「人間は自分自身の主（自権者）ではありえるが、自分自身の所有者（自分を意のままに処分することのできるもの）ではありえず、ましてや他の人間についても所有者であることはできないのである。というのは、人間は自分自身の人格における人間性に責任を負うからである。²¹³」

法的に自律した主体として自権者の概念は直接的に生得的な自由に関わる。もっとも、この生得的自由は、カントの道徳哲学における普遍的自由法則にもとづくものであって、それゆえに単なる個人的自然権とは区別されるものであることはすでに示しておいた。各人は生得的な自由によって、必ずしも権利だけを享受するのではなく、自己自身の人格の内なる人間性に対しても義務をもつものとされる。この点にこそ、カントの私法論がヘーゲルのそれとは異なって単なる個的人格から導出されていないことが示されており、全体性の契機を常に保ちながら展開されるということが示される²¹⁴。したがって、ヘーゲルとは異なり、カントにおいては決して自己所有は正当化されえない。自身の肉体や生命は外面的には現存しており、物理的占有もおそらくは可能であるにもかかわらず、決して「法的な私のもの」にすることができないのである。その結果として、物権は自己と外的対象との関係によってではなく、自権者の相互関係ないしは自権者の内なる人間性との関係によって承認を受けるものということになる。カントの物権論・債権論はこのように常に普遍的な他者との対抗関係を中心に行っているものであり、その限りで定言命法の目的自体の定式に違反するような人間の物化の問題は生じないように見える。

²¹³ VI. MdS. S. 270.

²¹⁴ これについては、三島淑臣「カントの法哲学——その現代との関わりを中心に——」（廣松渉・坂部恵・加藤尚武編『講座ドイツ観念論 第二巻カント哲学の現代性』弘文堂、1990年所収）、247頁を参照。

ところが、私法論の最後の家族法において、カントは「物権的な様相をもつ対人権」という節を設けている。カントが持ち込んだこの法学上の新しい概念は、『法論』出版の直後から同時代人たちによって厳しい批判にさらされており、カント自身も機会を見つけては弁明を試みる必要があるものだった²¹⁵。さしあたり、カントによる概念規定とその正当化を見てみよう。

「この権利は、物件としてある外的対象を占有し、人格としてこの外的対象を使用する権利である²¹⁶」。さしあたり、近代法における物権と対人権（債権）の理解からすると、物権的対人権のこの規定からは次のような説明がなされるように期待できる。すなわち、物権的対人権とは、物権のもつ物に対する排他的支配性を人に対する請求権（対人権＝債権）に持ち込んだものである²¹⁷。物件としてある外的対象を占有するということは、その対象に排他的支配関係に入ることを求め、それによってその外的対象＝人格を独占的に使用し、獲得する権利をもたらすというような描写がされているように見える。「夫は妻を、両親は子どもを、そして家族(Familie)は奉公人(Gesinde)を獲得する²¹⁸」と実際にカントは言及している。このことは現在の私たちの感覚からすると、人間の尊厳に反するのではないかということが当然、念頭に置かれることになるが、カント自身はそのようには考えていないようである。ここでいう「占有」とは、「純粋に法的な方法での占有」であって、「私が現に彼らに対して私の家に属するものとして命令し、もしくは私の物理的支配や実力の占有の下に彼らを置いているという理由によっては、私は妻や子、奉公人およびその他の人格一般を私のものと呼ぶことはできない²¹⁹」。したがって、自己を所有することができないの

²¹⁵ もっとも有名なものはゲッティンゲンの批評においてブーターヴェクが行った批判であり (Bouterwek, a.a.O., S.446-7.) これに対して、カントは『法論』出版の翌年に補遺を出版して弁明している。また、カントと親交のあったイエナ大学修辞学・詩学教授のクリスティアン・ゴットフリート・シュッツ (1747-1832年) もこの概念を批判していたことがカントの耳に入り、カントはシュッツあての書簡を出してこれに答えている (1797年7月10日、XII. Brief 761, S. 181.)。傾向としては、ブーターヴェクの批判はこの概念の存立そのものを疑っているのに対して、シュッツの批判はこの概念を各論的な観点から批判している。

²¹⁶ VI. MdS. S. 276.

²¹⁷ このように物権的対人権を捉えてしまうと、ヘーゲルが『法哲学綱要』の第四十節においてなした批判が妥当しかねない。すなわち、ヘーゲルによれば、カントによる物権的対人権の概念はローマ法以来の伝統的な二種類の権利を混同した末に成立したものとされる。

²¹⁸ VI. MdS. 277. なお、ここで「夫が妻を獲得する」という言い回しが後にフェミニストたちを刺激することになる。

²¹⁹ VI. MdS. S. 248.

と全く同様に、他者を所有することもできない。家族関係は決して所持を伴わない法的な占有でなければならない。

このようなカントの言い回しから、この家族関係を規定する物権的対人権は、通常の債権債務関係と同様に、契約によって発生する単なる給付請求権（要するに債権）と同じではないか、と言いたくなる。とはいえ、どのような言い回しを用いても、家族関係についてこのような形式的な法的規定を与え、一方が一方に対して排他的な支配権を持つかのように論じるカントの主張には、彼の基本的なパースペクティブから見ても問題が残っているように見える。このように描写すると、物権的対人権は人間を物として扱っており、「ある人の意思が他人の意思と自由の普遍的法則にしたがって調和させられうるような諸条件の総体²²⁰」というカントの法概念の定義と相反するものであるかのように見えてしまうし、何より先に述べた自権者の定義と完全に矛盾するよう見える。

カント研究の多くは、このようにして把握される物権的対人権に関して、物権と債権という伝統的な二つの法概念を単純に組み合わせたものとして考えることを拒否している。たとえば、ヴォルフガング・ケルスティングの議論に依拠すると、物権的対人権の存立基盤はカント所有権論の出発点にある根源的共有態 *die communio originaria* の概念にもとづいている²²¹。この概念は、所有権の獲得原理としての先占を正当化する万人のアプリオリな普遍意志を指すものであり、ケルスティングによれば、「人格に対する排他的支配の法的根拠は、外的な私のもの・汝のものとして人格を所持しうるような法的能力の中に存在する。それに対応する義務は、法的な占有関係を尊重するという、普遍的かつ理性の要請に根拠を有する生得的な法義務を物権的 - 対人的に説明したもの²²²」とされる。かくして、ケルスティングの議論では、物権的対人権は、他の私法上の権利と同じく万人のアプリオリな普遍意志にもとづく相互承認によって導き出されるのである。

カント自身の論証によっても、このことは妥当する。カントによれば、「この権利に従う私のもの・汝のものは、家のもの（*das häusliche*）であって、そしてこの状態における関係は自由な存在者の共同態である……こうした状態の、またこうした状態のうちでの獲得の仕方は独断的な事実行為（*facto*）によっても、単なる契約（*pacto*）によっても生じず、法則（*lege*）によっても、生じる²²³」。したがって、この状態を発生させるのは、他の取得権と

²²⁰ VI. MdS. S. 231.

²²¹ Kersting, a.a.O. Wohlgeordnete Freiheit, S. 242.

²²² Ebd.

²²³ VI. MdS. 276. なお、ここでの自由な存在者たちの共同態がいかんにして可能かという

異なり、単なる事実的先占や契約によってではなく、普遍的法則によってであるという。この法則とは、物権と債権に優越して存立する我々自身の人格の内なる人間性の権利であり、この点で彼は自権者の概念に内包されていた倫理性に反することなく、物権的対人権の概念を正当化しようとするのである。このようにして成立する家社会は平和的な相互承認の産物であり、カントによれば、ここから一種の自然法的な許容法則が生じて、一見矛盾しているかのように思われるこの権利を成立させることが可能になるのだという²²⁴。

こうして成立した物権的対人権は自由な存在者たちの家共同態(Hauswesen)を形成する。ひとまず、物権的対人権は諸個人の生得的な自由と矛盾することなく、家社会に法的な基礎を与えているといえよう。ところで、このようなカントの家社会を構成する権利は、婚姻権、子どもに対する両親の権利、奉公人に対する家長権の三つに分類される。それらの権利それぞれに対して、カントは人格の内なる人間性の権利に違反しないように個別に論証を行っている。この論証の細かな検討は次節以降に委ねるとして、本節の最後に、物権的対人権が基礎づけたカントの家社会の全体像について論じておこう。

まず、自由で平等な諸個人は性的に結合することで婚姻関係を築く。こうした婚姻結合は人格の相互占有が平等になされているという点でのみ権利として正当化される²²⁵。したがって、カントが指し示している婚姻制度は必ず一夫一婦制である。人格相互の平等性は性的使用のみならず、財産についても妥当する。先に述べたように、この点にカントの家族法論の近代的な要素が見出される。とはいえ、カントの婚姻論は近代的な枠組みには収まりえない部分を有する。性行為は原則として、自分を物件として用いていると見なされ、私たち自身の人格における人間性の権利に反するとされる。性行為が許されるのは、人格の相互占有のみに基づく場合だけであり、したがって、婚姻以外では性行為は許容されない。そして、現代の我々はおろか、同時代人でさえもギョッとさせた（これについてはす

問題については、永尾孝雄「カント家族法論の現代性」(ホセ・ヨンパルトほか編『自由と正義の法理念——三島淑臣教授古希祝賀——』成文堂、2003年所収)、209-211頁を参照。

²²⁴ EBd. なお、三島淑臣『理性法思想の成立』理想社、1998年、172頁によれば、ここで自然法的許容法則と呼ばれるのは、家族関係における偶然性によって、アプリアリな絶対的必然性を有することができないからだという。ここで言われている許容法則とは、所持なしの占有、すなわち可想的占有を演繹するためにカントが用いていた「実践理性の法的要請」であるように思われる。物権的対人権の定義からして可想的占有の概念＝純粋な法的帰属を必要としており、それゆえに抽象的自由を拡張して、他者の使用を差し控えさせる権能が求められている。なお、自然法的許容法則については、Martin Weber, *Zur Theorie der Familie in der Rechtsphilosophie Hegels*, Berlin, 1986, S. 49-50を参照。そこでは、自然法的許容法則が『法論』§2で言及されている実践理性の法的要請として理解されている。

²²⁵ VI. MdS. S. 277f.

ぐ後で検討する)のだが、この婚姻契約は異性間の性交渉によってだけ履行されるのである²²⁶。これを伴わない婚姻契約は無効であって、許容されるのは結婚後に性的無能力が生じたときだけとされる。ここで重要なのは、物権的対人権のもつ排他的支配性のゆえに、カントの婚姻は一方的に解除することができない、すなわち離婚の自由がないということである。この点こそフェミニストたちがカントの婚姻論に対して強く非難している点である。これらの言い回しからして、すでにカントの婚姻権論の「異常性」が露わになったかと思われる。

次に、カントは子供に対する両親の権利も認める。もっとも、両親は子どもに対して権利だけでなく、義務をも持つ。というのは、両親は子供を当人の同意なしに恣意的にこの世に持ち込んだために、子供に対して扶養の義務を負うべきとされるからである²²⁷。こうした子どもの扶養される権利は、子どもが単なる「世界内存在者 *Weltwesen*」ではなくて、「世界市民 *Weltbürger*」であることにもとづく根源的で生得的な権利であって、特別な行為によって獲得される必要はない。こうした両親の扶養の義務からは必然的に子供に対する権利が生じる。それは子供が自らの悟性を使用できない間（未成年）は、子供を監督、教化できるということである。物権的対人権の中で、この権利はほとんど問題にされることがない。

ここまでが、近代的な意味での家族(*Familie*)である。したがって、子供が成年となったら、両親の権利に基づく家族社会は解消される。とはいえ、子どもは成年になることで、完全に自由になるのではなくて、子供は両親と離れるわけではなく、奉公人となって、契約後に家父長の支配下に入り、不平等な家父長的家社会を構成する²²⁸。この点に、血縁家族を中核としながらも、外縁部に奉公人を組み込む形で「家」制度が残存していることを見ることができよう。

このようにカントの家族制度の各論部分を見ていくと、いまだ前近代的なものとしての奉公人制度を残存させながら、近代的な血縁家族に法的な基礎を与えるという当時の時代状況の要請を見出すことは難しくない²²⁹。とはいえ、婚姻権に見える記述の特異さを中心に、カントの家族法論には伝統的なものと近代的なものの二分論では把握し得ない点があ

²²⁶ VI. MdS, S. 279.

²²⁷ VI. MdS. S. 280.

²²⁸ VI. MdS. S. 282-283.

²²⁹ 姫岡とし子『ヨーロッパの家族史』山川出版社（世界史リブレット）、2008年、11頁では、プロイセン一般ラント法と比較しながら、カント家族法論のこうした特徴を挙げている。

することも確かである。次節以降では、これらの権利をさらに詳しく検討することで、そうしたカントの特異性の究明に努めてみたい。

第三節 婚姻権における人間性の権利の意義

カントは生成しつつある新しい家族社会に対応させるために物権的対人権の概念を用いることで、それに対して法的規定を与えようとした。先に述べたように、カントによる法的規定およびその根拠づけは、単に物権的対人権の概念をもってなされただけでなく、個々の家族制度においてもそのつどなされている。本節では、婚姻権を中心にそうした法的規定と根拠づけを検討しながら、彼の家族法論を包括的に規定する物権的対人権の基礎にあった人格の内なる人間性の権利との連関を主張してみたい。

カントによる婚姻権の記述はきわめて評判が悪いことで知られている。情愛や血縁といった婚姻関係の内的な世界を一切捨象し、外的な私のもの・汝のものの獲得に法的な基礎を与える私法理論の一分野として婚姻権を捉えようとするカントの露骨で物怖じしない説明は、同時代人たちを驚かせ、批判させるに至ったのである。一切の性的欲求に対するカントの敵意と夫婦間に一切の情愛を求めないカントの態度に対する批判は、カントの婚姻権に対する最も有名なヘーゲルの批判にも受け継がれている。ヘーゲルによれば、「…結婚をたんなる市民的契約として見る立場がある。カントにも見られる考えで、そこでは、双方がそれぞれ勝手に個人を選びだし、人格の関係を物の関係と見て、たがいの使用法という形式のもとに契約を結ぶのが結婚だ、とされます。人格の関係を外的な物の使用の関係と見なす考えは、結婚を性的関係ととらえるのと変わらぬ粗野な見かたで、そこから出てくる帰結は、くわしく論じる必要のないほどあたりまえのことばかりです。それに、この見かたはたんなる感情面からしても、神経を逆なでするものです²³⁰」。このような単なる形

²³⁰ G・W・F・ヘーゲル『法哲学講義』長谷川宏訳、作品社、2000年、324-325頁。このヘーゲルによるカント婚姻論批判の詳細については三島淑臣「婚姻の人倫性と市民社会——ヘーゲルのカント婚姻論批判をめぐって——」（加藤新平教授退官記念論文集編集委員会編『法理学の諸問題』有斐閣、1976年）を参照。ここでは、ヘーゲルのカント批判が大きく二つの局面に分けて論じられている。ひとつはカントが婚姻を契約へと還元せしめたという批判、もうひとつは人倫的実体としての家族を物権的対人権のカテゴリーに包摂したという批判である。これらの批判に対して、同論文はカントの婚姻論の構造を明らかにしながら、物権的対人権が、単なる伝統的法概念の合同ではなく、家族関係という法的に把握しえないものを把握するための消極的・否定的なものであったこと、他者の全人格を支配するような類のものではなかったことを示している。第二の点についても、カントの

式主義的な市民的契約とみなされたカントの婚姻権は、女性が真に自律した法的主体として認められていなかった当時の社会状況において考えたときに、単なる男性中心的な家族形態の正当化と理解されざるをえない。それゆえ、現在の観点からも、フェミニストたちによって徹底的に批判が加えられることになる。実際、批判期以前の『美と崇高の感情性に関する省察』や後期の『人間学講義』で現れるカントの性差別主義的発言の数々はしばしばフェミニストたちの非難の的にさらされてきた。もっとも、こうしたフェミニストたちの非難はこれらの著作と批判期の諸著作とを無前提に連続的なものと理解する傾向が強く²³¹、『法論』における婚姻権の論証にもこのような性差別の観点だけで理解できるかは検証の必要がある。ここでは、カントによる婚姻権の論証過程を追いながら、これらの批判の妥当性を見極めつつ、カント婚姻権の根本的性格を見極めたい。

婚姻権の基礎づけにあたって、カントがもっとも念頭に置いていたのは、彼自身の実質的倫理学上の立場との一貫性である。すでに見たように、物権的対人権の正当化の際に、カントは道徳的必然性に訴えているものであり、婚姻権の論証もまたヘーゲルがいうような単なる形式主義的な契約ではありえない。カントの婚姻権が形式主義と非難される原因は、むしろ彼の道徳哲学における極端な合理主義的傾向にあるように思われる。すなわち、性的傾向性に対する徹底的な批判がそれである。『基礎づけ』や『実践理性批判』といった批判期倫理学の著作には両性の区別を念頭に置いた性についてのいかなる見解も存在しな

婚姻論が契約にもとづいているのではなく、法則、すなわち人格における人間性の権利にもとづく法則によって成立していることを明らかにしている。

²³¹ 遠藤寿一「カントとフェミニズム」『岩手歯科大学教養部研究年報』第41号、2006年、98頁以下がこの辺りの事情に詳しい。なお、ミシェル・フーコーは特に後期カントの『人間学』における男女関係のリアリスティックな洞察に関してかなり積極的に評価している。それは次のような物語による。確かに一夫一婦制によって妻たちは物化しているとはいえ、妻たちは浮気によって夫の嫉妬を掻き立てることができる。この夫による嫉妬は妻の殺人に至る場合でさえも妻の価値を承認している。もし、浮気されても夫が嫉妬しない場合には、そのときにこそ妻は単なる交換可能な商品に貶められる。したがって、「夫が持つ嫉妬する権利は——殺人まで含めて——、妻の道徳的自由の承認なのだ。……こうして、一夫一婦制の法権利の中に、妻を夫のものとする「物への法権利 *jus retum*」と、全人格に自由の主体を認める道徳法則の均衡としての浮気が成立する」（ミシェル・フーコー『カントの人間学』王寺賢太訳、新潮社、2010年、45頁）。つまり、フーコーによれば、カントが婚姻の実態についていわんとしたのは、単純な相互承認ではなく、妻を支配しようとする夫と、浮気によって夫の気を引くことで彼を支配しようとする妻との駆け引きであり、妥協なのである。フーコーは、日常生活の営みという批判哲学の外縁部から実用的な自由の相互関係を示すことで、カントの『人間学』が批判哲学の前提とする近代的主体をゆり動かす位置にあることを証明しようとしているのである。

いが²³²、1775年から1780年にかけてカントが行った倫理学の講義においては、この問題が詳しく論じられている。以下では、パウル・メンツァーが編集しているこの『倫理学講義』から性的傾向に対するカントの見解を見ていこう。

『倫理学講義』は大きく二部に分かれている。すなわち、批判期倫理学における道德の基礎づけに関する普遍的な実践哲学と、個別具体的な徳の義務に関わる倫理学である。後者はさらに宗教における義務、自己自身に対する義務、他者に対する義務の順に議論が展開されている。カントは、これまでの道德哲学における伝統的見解とは異なり、自身が提示したこれらの義務の中で自己自身に対する義務を最上級に位置するものとして示している²³³。この自己自身に対する義務は明確に人間の尊厳の義務であり、自己の内なる人間性の尊厳を破壊するように自己の自由を使用することは許されないと考えられている²³⁴。

性に関する義務もこの自己自身に対する義務のなかに含まれる。もっとも、これには留保がつけられなければならない。というのは、性的傾向は己の性欲の享受の客体として他者に向かうものもあるからである。さて、カントはこの性欲に対してあらん限りの憎悪を向けている²³⁵。カントによれば、人間が他者に向かう傾向性は、愛にもとづくものと性欲にもとづくものが存在する。前者からは他者の幸福を促進してこの幸福を喜ぶことが起こりうるが、他者を性欲からだけ愛するような人は他者を己の欲望の手段としているのであり、これは道徳的に許されない。この点に、すでに定言命法第二定式にもとづく人間性の尊厳を汚すことの禁止が要求されていることを見出すことができる。ところで、ここでいわれている人間性は決して個的人間のことではなく、類としての人間性なのであり、それゆえに自己自身の人間性の毀損も問題とされるのである。これを破った人は、自己の人間性を失って、動物以下の存在に墮落することになる。ところが、人間は性欲を現実にも備えており、これを使用する。したがって、「ある人格が他者の人格に対して、その傾向を満足させるために、その性をどの程度許容できるのか、あるいは自身を売ったり貸したり、何らかの契約によって自己の性能力を使用することを他人に許容しうるか²³⁶」ということが問題

²³² スーザン・メンダスは『基礎づけ』における両性の平等性と後のシティズンシップの議論における女性の排除との矛盾にはっきりとした困惑を表明している。Susan Mendus, Kant: An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?, in: Ellen Kennedy and Susan Mendus (Ed.), Women in Western Political Philosophy Kant to Nietzsche, Wheatsheaf Books 1987, p. 21.

²³³ Paul Menzer (Hrsg.), Eine Vorlesung Kants über Ethik, Berlin 1924, S. 146. 以下でこのメンツァー編『倫理学講義』に触れる際には、VKE.と略記する。

²³⁴ VKE. S. 149.

²³⁵ VKE. S. 205f.

²³⁶ VKE. S. 207.

になる。先に見たように、『法論』においてははっきりとこの問題は婚姻としてのみ解決を見るものとなった。『倫理学講義』では、かなり詳細に事例を挙げながら、むしろこの許容ラインに抵触する場合を示している。まず、問題とされるのは金銭的利益によって自身を他者の性的満足に供する行為、すなわち売春 (vaga libido) である²³⁷。これは両性について生じうるものであり、自身の人格を物件として他人に貸与するという過ちを犯している。これは自身の人格の内なる人間性を侵害しており、それゆえ許容されない。第二に道徳性を疑われるのは、内縁関係 (Konkubinat) である²³⁸。この場合には双方の人格によって互いの性欲が満足させられるのであり、この点で婚姻と同様に互いの人格を占有しあう関係が生じているのであって、特に問題は生じないように見える。しかし、カントによれば、やはり内縁関係も道徳的に許されない。というのは、内縁関係は性欲の充足を理由に自身の幸福や運命を他人にゆだねる契約であり、これは双方の人格にとって不平等なのである。人間は統一体 (Einheit) であるので、人格の内なる人間性はその一部だけを譲り渡すということはできず、一方は契約の際に自身の人間性すべてを相手方に譲渡することになる。それゆえ、人格の内なる人間性の物化が生じるために許容されないのである。

こうした点から、道徳的に許容されるのは結局のところ婚姻のみという『法論』におけるそれとまったく同一の結論に至るのである。すなわち、性的共同体 (commercium sexuelle) が可能となるのは、相互に全人格を用いる同一の権利を与え合うことによるのみであり、これは契約としての婚姻においてのみ許容される²³⁹。こうすることで、互いの性のみならず互いの人格を平等に所有することになる。「私が自身の全人格を相手に委ねることで、その代わりに相手の全人格を獲得するならば、私は自分自身を再度獲得し、それによって自分自身を取り戻すことになる²⁴⁰」。この婚姻関係は一夫一婦制でしかありえない。というのは、もしも二人の妻を同時に娶るならば、それは夫の人格の半分ずつしか所有できないことになり不平等な婚姻になるからである。

U・P・ヤウヒは、このようにきわめて厳格かつ禁欲主義的にも見えるカントの性倫理学に対して高い評価を与えている²⁴¹。特に、当時社会問題化しつつあった売春の問題にカ

²³⁷ VKE. S. 208.

²³⁸ VKE. S. 209.

²³⁹ VKE. S. 210.

²⁴⁰ Ebd.

²⁴¹ U・P・ヤウヒ『性差についてのカントの見解』菊池健三訳、専修大学出版局、二〇〇四年、一九八頁以下。ヤウヒが特に高い評価を与えているのは、女性の身体に対して男がもつ傾向性の本質をカントが暴露している点である。

ントが切り込み、女性を物化するような性的欲求を人間性の理念から拒絶していることが両性間における平等原理として注目されている。そこでは、人間の尊厳はまさに性差を認識しており、それゆえ、カントは女性の尊厳を擁護しようとしたとして非常に高く評価されているのである。

ところが、こうした性的享受の許容範囲において、さらに詳しく検討してみると、そのような単純な結論ではすまなくなってくる。というのは、性的享受において許容できる性的結合は婚姻のみだとしても、カントはさらに踏み込んで性的結合において許容できないものを逐一挙げ連ねながらそれらを断罪しているからである。カントのこうした論証は『法論』においてもなされているが、その結果として彼は実質的な性倫理学で与えた非常に高度な倫理的な要求を法理論のなかにも与えてしまっているのである。カントの論証の中でそのような傾向が最も現れているのは、カントが性欲の誤まった使用として規定する淫行（*criminibus carnis*）の場合である。

さて、淫行は自然に従うものと自然に反するものに分かれる。前者は売春や放蕩（*scortatus*）、内縁関係、姦通（*adulterium*）が該当する²⁴²。後者に明確に分類されるものは、自慰（*Onanie*）、同性愛（*Sexus homogenii*）、獣姦（*Sodomiterei*）である。なお、ここでいう同性愛はもっぱら性交渉に関して想定されており、カントはプラトニックな同性愛関係については何も述べていない。近親相姦だけが特殊な地位に置かれており、それは本能的には自然に従うものであるが、悟性の判断からすれば自然に反するものである。このことは自然によって同胞に対する性欲が与えられなかったということにもとづいている。また、無条件的に親子関係における近親相姦は禁止される。というのは親子の間には一生涯を通じて尊敬が必要とされるのであり、自然によって性交渉は無条件に禁止されるというのである。

このように見てくると、ヤウヒが主張するように、確かにカントの性倫理学は売春に対して非難を加えているが、その論拠がきわめて問題視されることになるだろう。現代においては、自然に反する淫行と彼が呼ぶものは法の外縁にあり、ほとんど法的には問題とならないが、カントはこの論証をほぼそのままのかたちで『法論』にも持ち込んでいる。こうした性に対する厳格な風紀は、確かにカントの時代においては万人に承認されうる道徳法則だったのかもしれない。カントがこのことを主張するときは、まるで自然主義倫理に陥っ

²⁴² VKE. S. 212.

ているかのようである²⁴³。許容できる性的結合を婚姻のみに限定し、それ以外を自然にしたがう淫行と自然に反する淫行とに分けて退けるという論証は、『法論』では次のようになされている。

「性的共同態 (*commercium sexuelle*) とは、ある人間が他の人間の性器および性的能力についてなす相互的使用 (*usus membrorum et facultatum sexualium alterius*)であり、自然的な使用 (これによって彼と同様の存在が産み出される) であるか、反自然的な使用であるかのいずれかである。非自然的な使用とは、同性の人格に対して行われるか、人類以外の動物に対して行われるかのどちらかである。このような法則の違背は、言葉に言い表すことのできない反自然的悪徳 (*crimina cartis contra naturam*) であり、私たち自身の人格の内なる人間性の侵害として、まったくいかなる制約も例外もなく完全に断罪されうるにふさわしいものである²⁴⁴」。

法則に従う性使用において、唯一許容されるのは、婚姻による結合のみである。すなわち、「異性の二人格の、彼らの性的特性を生涯を通じて相互的に占有するために行う結合²⁴⁵」であり、基本的に性的享受は自分自身の人格における人間性の権利に反するとして退けられる。性使用が可能であるのは、互いが互いの人格を物件として獲得しあうことで、自らの人格性を回復するという場合に限られる。これに対して、自然に反する性的欲求のうち、自慰行為は慎重に『法論』から排除されている²⁴⁶。それと比べて、同性愛と獣姦は刑罰に値する行為とまでされるのであり、この点においてカントの法理論のまったく自由主義的でない一面を見出すことは容易であろう。こうした反自然的な性使用が断罪されるのに値するものとされるのに対して、自然的な性使用は法的に有効な契約 (法則上の性的共同態) ではありえないとされるだけですんでいる²⁴⁷。この論証はもっぱら内縁関係について行われているがその内容は『倫理学講義』におけるそれと完全に一致している。そして近親相

²⁴³ 『法論』においても、実際に自然的目的論にしたがって、不自然な性使用が非難されている。この点を指摘するものとして、Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University of Press 2008, p. 224.

²⁴⁴ VI. MdS. S. 277. なお、ここで性的共同態と訳したが、カントが付け加えているラテン語の *commercium* は相互作用という意味もあり、相互に性使用を行う人々の結合体のことを意味する。

²⁴⁵ Ebd.

²⁴⁶ これは自殺と同様に『徳論』の領域に送られている。VI. MdS. S. 424.

²⁴⁷ VI. MdS. S. 278f.

姦についてはまったく触れられておらず、法則にしたがう唯一の性的共同態である婚姻についてもほとんど同じ論証が繰り返されているだけである。

ところで、この点に関連して、U・P・ヤウヒは『倫理学講義』で幾度となく現れた人間性に対する尊敬の観念が『法論』においては後退していることを主張し、婚姻権に対するカントの規定からは、こうした両性間の平等原理が失われてしまったと嘆いている²⁴⁸。なるほど、確かに『法論』における婚姻権の記述においては、性差を意識した記述はまったくといってよいほど現れない。むしろ、婚姻に対して外的な法理を与えることで、既存の男性中心的な家族社会の正当化を試みたと考えることもできそうである。たとえば、女性に関していえば、性的役割分業にしたがって、自分自身の生活保障のために婚姻関係を結ぶことは売春とどのように異なるのかを説明することができなくなりそうである。明らかにカントはそのような経験的・具体的状況に関して鈍感なように見える。

これに対して、ヤウヒはカントの婚姻権の規定に対して、次のような擁護を試みる。すなわち、ヤウヒの主張するところでは、カントは物権的対人権について事実関係を誇張して表現することで、市民的婚姻権を両性間に現実に存在する不法関係として暴こうとしたものとされる²⁴⁹。ヤウヒのようなフェミニストからすれば、ヘーゲルのように情愛と人倫を基礎においた家族関係は単なる愛のイデオロギーに寄りかかって、市民的な性的関係を神秘化しているにすぎない。それに対して、カントの市民的婚姻権の淡々とした記述は現実の市民的婚姻権の不法性を訴えるものだったと解釈されるのである。

こうしたヤウヒによるカント擁護はもっともらしいものだが、こうした解釈はなんらカントの婚姻論の本来的意義を救い出すものではない。もし、ヤウヒのいうように、カントの婚姻権の記述がそうした冷静な現状分析と告発であるのなら、なぜ他の権利についても彼はそうしなかったのだろうか。後に触れるが、例えば奉公人に関していえば、カントは明らかに奉公人の地位を引き上げようとする法規定を与えているのである。このような理由からヤウヒの説には首肯しがたい。むしろ、ここで注目すべきことは、性倫理学において展開されたあまりにも高度な倫理的な要求がほぼそのままのかたちで『法論』の論証過程でも展開されているということである。しかも、その根拠とされているのは、自分自身の人格の内なる人間性の権利を守ることであり、あらゆる性的享受がこの権利を毀損するものであるとされているのである。先に述べたように、特に自然に反する性使用について

²⁴⁸ ヤウヒ、前掲書、210-211頁。

²⁴⁹ ヤウヒ、前掲書、233頁。

は、別の箇所ですら実際に刑罰を与えることが想定されている。すなわち、強姦や男色については去勢を、猥姦については公民的体制から永久に追放するという刑罰が与えられる²⁵⁰。これらはカントの刑罰論としてよく知られている同害報復にもとづく刑罰ではない。自己および他者の人格の内なる人間性を侵害しているためにいかなる応報にもなじまないということによってこのような刑罰が下されるのである²⁵¹。ただし、性的享受から、言い換えると事実行為から不法な家族的形態に関する規範が定立されているわけではない。というのは、内縁関係が理性法上、正当な位置が与えられず、婚姻という法的規定によってのみ性的享受の正当化が図られているからである。この点を強調するならば次のように述べてもよいかもしれない。

すなわち、カントにとって、婚姻権それ自体（というよりも物権的対人権すべて）が究極的には可想的なもの（ヌーメノン）であり、それが現実の法秩序において妥当するためには、自己と他者の人格の内なる人間性への義務を満たしている場合に限られる、ということである。カントが物権的対人権を純粋な法的な占有として基礎づけているのは、究極的にはこのような意味で語られるべきである。カントの婚姻権が形式的にすぎるとしたら、それはヤウヒのごとく市民社会の欺瞞への断罪にもとづくのではなく、むしろカントの『法論』全体からの当然の帰結であるとさえいってよい。もし、このことが認められるならば、婚姻に関する定言命法を次のように記述することさえ可能であろう。各人は、普遍的法則にしたがって、他のただ一人の人格とあたかも婚姻しているかのように性交渉せよ。結局のところ、カントが婚姻権に関して言おうとしていることはこのことに尽きるように思われる。

ところが、カントの婚姻権に対する非難はほとんどこれらの点を強調していないように思われる。フェミニストたちの批判の矛先は、カントがあまりに無神経に女性を男性の下位においているかのような言動であったし、カント研究においてもこの点はほとんど問題視されてこなかった。カントの婚姻権は形式的な契約思想にはまったくもとづいているものではなく、むしろアイロニカルではあるが、倫理的で禁欲主義的な思想にもとづいているのである。

²⁵⁰ VI. MdS. S. 363.

²⁵¹ 猥姦や男色、強姦などの性犯罪が処罰の対象となったのは偶然ではないだろう。カントにとっては、これらの「罪」は万人の平和的相互尊重を破壊することに等しかった。超越論的次元における平和が存在する限りにおいてのみ刑罰は意味をもつのである。『法論』において、性犯罪者はもはや人類として人間性という共通の基盤を失った存在者でしかないと考えられている。

こうした問題性は、『法論』出版直後のカントと同時代人たちとの議論では垣間見られていたものである。クリスティアン・ゴットフリート・シュッツは『法論』に対するカントの補遺を読んでも、性欲が人間を物件にすることにつながるということについてのカントの見解にどうしても同意できなかった²⁵²。肉の享楽（Genuß）とは食人だけであって、夫婦は同衾によってけっして消費物にはなりえないとシュッツは考えていた²⁵³。これに対して、カントは、両性の性器の相互使用によって当の物件は消費物となると反論している²⁵⁴。この理由づけは、より詳しく「法論に対する補遺」（以下、『補遺』）において見ることができる。『補遺』はブーターヴェクに対する反論として著されたものであるが、肉の享楽に対して次のように述べている。

「…肉の享楽はその原則からいって（いつもそうした結果をもたらすとは限らないにせよ）食人的である。口と歯でなされるか、あるいは女性の場合に妊娠およびそこからおそらく生じるであろう彼女にとって致命的な出産でなされるか、あるいは男性の場合に女性の過度の要求によってなされる疲労であるかは単に享楽の仕方の区別にすぎず、こうした生殖器の相互使用においては、一方のものは他方のものと消耗品となり、それゆえ、契約によって自分をそうした消耗品にするとすれば、その契約は法則に反する契約だろう²⁵⁵」。

ここで「消耗品」という概念を用いることによって、性現象を単なる手段とすることが阻止されることになる。このことによって、カントは『倫理学講義』から『法論』に至るまで「人格の内なる人間性」に重大な価値を与え、一貫して彼の規定する家社会に恐ろしく倫理的な要求を突きつけていたのである。この要求は拒否されるか黙殺されてきた。とはいえ、このことは積極的な意義を有しないわけではない。すなわち、このことは家社会における個人の諸関係についてカントが彼独自の規定を行ったということの証明とはいえないだろう。それは単なる封建的な家社会に立ち戻るものでもないし、近代市民社会の発展を内部で支えた家政を正当化するものでもなかった。この倫理的な要求は、変化していく社会状況の中で、カントが人間の物象化に警戒を隠さなかったことの証明であったといえよう。

²⁵² ここではシュッツのそれを参照したい。XII. Brief 761, S. 181f.

²⁵³ Ebd. S. 182.

²⁵⁴ Ebd.

²⁵⁵ VI. MdS. S. 359-360.

ところで、この「消耗品」という概念は何も性的行為にのみ作用するわけではない。もちろん、労働力にも適用されてしかるべき概念であることは容易に想像されよう。つまり、物権的対人権の客体である奉公人の法的性格にも影響を及ぼさざるをえない。そして、奉公人は残存する「家」制度の中で経済的生産に従事する重要な意味をもっており、奉公人の法的性格によって、市民社会における家族制度の位置づけ、および政治社会全体に対して家族法の持つ意味が変わってくるのである。次節ではこのことを検討したい。

第四節 奉公人の地位と政治社会の構成

すでに述べたように、カントの家族法論において、両親が子どもを自立させ、成年まで扶養し終わると、子どもは自権者となり血縁家族は解消される。ただし、自権者となった子どもは完全に自由になるのではなく、残存している家社会に奉公人として服従することになる。こうした封建的な家父長制はまったく不平等な社会であって、それゆえ奉公人に関しては、人間性の権利の観念はほとんど現れてこない。このような不平等な家社会は、公民的体制が成立してもなお存続する。本節では、カントによる奉公人の規定を説明しつつ、政治社会におけるシティズンシップの問題に言及して、カントの家族法論が政治社会に対して持つ意義を示したい。

まず、カントが規定した奉公人の性格について大前提であるのは、奉公は契約によって成立し、強制的な奉公ではありえないという点である。カントによれば、この契約は単なる雇用契約ではなく、自身の人格を家長の占有に委ねる契約であり、それゆえ人格の賃貸借契約と呼ばれる²⁵⁶。この契約によって、奉公人は不特定期間に不特定の内容の労務を担うことになる。こうした奉公人の法的地位は、家長の占有に属しているという点で形式的には物権的な排他的支配を受けていることになる。もっとも、それによって奉公人が奴隷と同じ扱いを受けているわけではない。まず、契約の期間について、それが全生涯にわたって続くことは許されないのであり、契約期間中であっても結合関係を解消することができる²⁵⁷。というのは、「奉公人はただ契約によってのみ家長の支配下に入ったのであるが、一方が他方の利益のために自身の完全な自由を放棄し、したがって一個の人格であることを放棄してしまい、ついには（他方が）契約を守るべきいかなる義務も負わなくなるよう

²⁵⁶ VI. MdS. 360.

²⁵⁷ VI. MdS. 283.

な契約は自己矛盾しており、それゆえ無効である²⁵⁸」からである。また、婚姻権のところでも現れた「消耗品」の概念は奉公人の場合でも有効である。したがって奉公人を使用することが消耗となるような性質の契約内容は許されない。そのような契約は法則に反しており、人間性の権利から許されない。こうした観点から一種の人格的奴隷制としての「体僕制」は許されないことになる。

奉公人に対するカントのこのような法規定は当時の時代状況において、かなり進んだものであったことが窺われる。プロイセン一般ラント法は、フランス革命の勃発を目の辺りにしながら、伝統的な身分制社会の維持か啓蒙的な近代主権国家の創設かの選択においてその方針をあいまいにしており²⁵⁹、奉公人の規定もこうした矛盾の中で二元的構成を取っていたといわれる²⁶⁰。ところで、カントが人間性の権利にもとづいて奉公人の法的地位を擁護したことは別にしても、こうした二元的構成からカントの家族法論もまた逃れているわけではないように見える。というのも、確かにカントの家族法論は、その中核に血縁家族としての婚姻結合と親子の結合をおいているが、そのようにして結合した血縁家族の外縁部には、もはや自足的な全一体としての「家」ではなくとも、経済的生産活動を行う奉公人を家社会におきいれているのである。この点から見て、カントの家族法論の全体をプロイセン一般ラント法のそれと同じようにヤヌスの顔をもつものとしてよいのだろうか。この点に対しては、これまで本章でたどってきた議論展開からは伝統と近代というそのような二分論は排除されるだろう。というのは、物権的対人権の基礎にある人間性の権利によってカントの家族法論は構成されており、この人間性の権利は伝統か近代かという枠組

²⁵⁸ Ebd,

²⁵⁹ ラインハルト・コゼレック「身分制的支配構成単位としての家の崩壊——フランス革命と一八四八年との間のプロイセンにおける国家・家族・奉公人の法転換に寄せて——」（比較法史学会編『制度知の可能性 比較法史研究——思想・制度・社会』未来社、1995年所収）、345頁以下を参照。

²⁶⁰ 若尾祐司『ドイツ奉公人の社会史——近代家族の成立——』ミネルヴァ書房、1986年、97頁以下。同書の103頁には、奉公人に関するプロイセン一般ラント法規定の全体像がまとめられている。やや長くなるが引用すると、「第一に、『通常の奉公人』規定と強制奉公規定との、完全な二元的構成ととっていたこと、第二に、通常の奉公人について、形式的には自由な契約としながら、実質的には忠誠義務によって拘束される服従契約の伝統を維持したこと、第三に、『体僕制』の廃止をうたいながら、強制奉公の規定を無批判的に継承していたこと、第四に、強制奉公と結びついて、『適度の懲戒』権を農場領主の身分的特権として帰属せしめていたこと、同時に農場奉公の奉公人のみならず、妊娠外の妻、子供、徒弟、生徒が広く懲戒権行使の対象とされ、奉公人懲戒権もそのような伝統的家父長権の一環をなしていたこと」とまとめられている。これに比べると、カントがいかに毅然として奉公人の法的地位を守ろうとしたかが理解できるだろう。

に収まるようなものではないからである。例えば、人間性の権利は実質的な性倫理学においては両性間の平等原理として作用し、奉公人に対してはその法的地位の向上に努めてきたのである。

このようにして規定された家族社会の人々は政治社会においていかにして構成されるのだろうか。伝統的な身分制秩序の中での「家」においては、政治社会の構成員は家父長たちをおいてほかならなかった。この点に関連してカントの政治社会を構成する人々の範囲が問題となる。

結論からいえば、物権的対人権の客体である家社会の構成員たちは政治的権利から排除されている。カント私法論における家族法の規定は公法論においてもそのまま持ち越されており、「公法は、人間の相互の義務について私法で考えられうる以上、あるいは以外のもを含むのではない。私法の実質は両者においてまったく同一なのである²⁶¹」。したがって、私法論において規定された家社会内部の諸関係は公法論においてもそのまま継続することになる。

そのようなカントの公法論における私法論の維持はシティズンシップの問題に重大な影響を及ぼすことになった。すなわち、彼は物権的対人権の対象とされた人々を受動的国家公民の地位に落とし、これに一切の政治参加の権利を認めなかったのである。

「商人あるいは手工業者に従属している職人、（国家の職務に従事していない）被雇用者、自然の、あるいは法的な）未成年者、すべての婦人、および一般に、自身の経営によらず他人の任意に自身の生存（扶養と保護）を保持するように強要されているすべての人、こうした人々は公民的人格性を欠いており、その生存は単なる付属物に過ぎない²⁶²」。

このような人々は、投票権を有することなく、公共体の運営や法律の制定に参加することができない。彼らは政治的、法的自律を制限されており、公民としての自由、平等、独立を有さない従属的な地位へと貶められる。ここで「能動的」／「受動的」の区別の基準は経済的な自立性、つまり資産の有無にあることが明らかにされている。この箇所にも、「国家公民のア・プリアリの法的属性である立法過程への参加権が、資産の有無というア・ポス

²⁶¹ VI. MdS. 306.

²⁶² VI. MdS. S. 314.

テリオリの規準によって制限される²⁶³」ことによって、カントの理論構成そのものに重大な疑義がなされることになる。インゲボルグ・マウスはこのような公民としての自由・平等・独立を「基準として実定法に先行するいっそう高次の法の内容ではなく、民主的立法手続きそのものの構造」であるとして、これらの権利としての性質を否定している²⁶⁴。つまり、これらの自由や平等や独立といったものは立法によって保障されるのであり、立法から保護されるような対象ではないとされる。これらの自由や平等を基本権として立法に対抗する属性をもつものと位置づけることは、マウスからしてみれば司法審査による立法への不当な制限に見えるのであり、現代民主主義の退潮傾向をカントの民主主義の制度化は乗り越えているというわけである。マウスは明確には述べていないが、このように考えることで能動的公民と受動的公民とを区別することは民主主義の制度化にとってぜひとも必要であったと言いたいように思われる。

確かに賃金労働者、未成年者、婦人といった人々はすべて排除されているが、より細かに見ていくと、その基準が本当に単純な資産の有無に帰するかは不明確である。たとえば、学校教師にはシティズンシップを認めて家庭教師には認めず、借地農には認めて小作農には認めないという方針がある。官職や土地が公共体に対して持つ貢献を評価してのことなのかかもしれないが、この区別の基準はどうにも疑わしげなものだといわざるをえないだろう。

カントのこうした態度についての考えられうるひとつの解釈として、これらの「受動的」な人々の「未成年」としての状態に目を向けることが必要であろう。カントの有名な「啓蒙」の定義では、「啓蒙とは、人間が彼自身の未成年（Unmündigkeit）から抜け出ることである。未成年とは、他人の指導なしに自分自身の悟性を使用できない状態である。こうした未成年にあることは、自分自身の責任である。というのは、未成年の原因は悟性が欠如しているからではなく、むしろ他人の指導なしに自分自身の悟性を使用する決意と勇気を欠くところにあるからである²⁶⁵」とされる。つまり、「受動的」というのは、単なる資産上の問題ではなく、他人の支配下に自ら甘んじたこと責任によって、受動的公民は共同の立法意思から排除されているのである。ここに、カントの共和主義的なエートスが垣間見える。ここで「共和主義」というのは、単に立法と執行を厳格に分離することで専制から

²⁶³ 福井徹也、前掲論文「カントと社会国家」、156頁。

²⁶⁴ インゲボルグ・マウス『啓蒙の民主制理論——カントとのつながりで——』浜田義文・牧野英二監訳、法政大学出版局、1999年、244頁。

²⁶⁵ VIII. Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? . S. 35.

区別された法治国家体制を意味するだけではなく、少数者の貴族政と多数者の民主政の混合物としてのアリストテレス的「国制」を支えたものである。それは国家の自由を個人の私的利益の追求から擁護するためにしばしば軍事的な徳や勇気を必要としたのであるが、受動的公民はそうした勇気や徳が欠如している。それゆえにカントは彼らを現実の国制から排除したとも考えられる。このように考えることは決して突飛なことではない。実際、当時存在していた共和制のフランス国民公会さえも、奉公人には依然として投票権を与えてはいなかったのである²⁶⁶。

もちろん、これらの人々の排除に関していえば、能動的公民と受動的公民の区別によって、経済的に自立した主体にのみ政治参加の資格を求めるという態度は基本的に身分制秩序にもとづくものではなくて、近代市民社会の自己欺瞞にもとづくものであるといえよう。すなわち、現実の社会関係においては伝統的な家長が近代的な土地・家屋所有者としてたち現れてくるのである²⁶⁷。本来、個人の自由と平等を基調としていたはずの自権者の観念はここで現実における破綻を見てしまうのである。伝統的身分制秩序にせよ、近代市民社会にせよ、社会的経済的弱者は排除されるしかないのだろうか。

この点に関連して、ロナルド・ベイナーはこのような能動的公民と受動的公民の区別に関連してカントのシティズンシップに対する説明を行っている²⁶⁸。彼によれば、シティズンシップの説明には「低次の自由」と「高次の自由」を区別する解釈がある。前者は政治を、我々のうちの各人が諸個人の目的と国家による不必要な干渉なしにうまくやっっていくのを許容する法体系を擁護するための道具として把握し、後者は人間の尊厳が市民としてのアイデンティティーを形成するのであり、市民的生活は道徳的な地位を確立するものとされる。能動的な国家公民と受動的な国家公民との区別を行うカントは、前者に位置づけられそうに思える。実際、ザーゲやリーデルはカントのこの点を根拠にそのように主張する。しかし、ベイナーはカントがこの両者の間で揺れ動いており、双方の次元をカントにおいて見出すことができるという。ベイナーがカントに見出す「高次の自由」な次元とは、「法共同体に属するものとしての公民の尊厳という観念」であり、これは道徳的な尊厳と関係

²⁶⁶ フォアレンダー、前掲書、243頁を参照。

²⁶⁷ コゼレック、前掲論文、356頁以下では、近代的な経済の自由化を推し進める国家が個々人を統制できないときには旧来の身分制秩序の家父長権を利用したことが指摘されている。

²⁶⁸ Ronald Beiner, *Paradoxes in Kant's Account of Citizenship*, in: Charlton Payne and Lucas Thorpe (ed.) *Kant and the concept of community* University of Rochester Press (New York), 2011, p. 209-210.

づけられるのである²⁶⁹。したがって、カントの公法論においても人格の内なる人間性の権利の展開は見られるのである。

事実、カントが主張するには、受動的國家公民のこのような不平等は、人間としての生得的な自由と平等とに対立するものではなく、こうした生得的自由と平等とにもとづいてのみ公民的体制への移行、すなわち一国民の社会統合が可能になるとされる²⁷⁰。ここにカントが一般的な法義務の分類としておいたウルピアアヌスの古典的定式の第三のもの、公民的体制に入り込む義務を見出すことは難しくないだろう。その義務は、それを持つことが同時に義務であるような目的なのであり、道徳的な意味を持ち続ける。各人が社会統合を不可能にしてしまうような法律の制定や恣意的な政治的不平等は許されない。カントが実際に懸念しているのは、国民全体を受動的状態から能動的状态へと向上させる啓蒙の自己進展を阻むような実定法が制定されてしまうことである²⁷¹。そうした実定法の制定に関わる政府は、国民を子ども扱いすることによって最も専制的な政府とされ、厳しく非難される。これに対して、国民全体が公民的状态に向かって努力することを理性は定言命法を通じてわれわれを義務づけるのである²⁷²。ここに歴史哲学的なパースペクティブが開かれる。『啓蒙とは何か』では、こうした啓蒙の歩みを禁止することは、人間性の神聖な権利に対する侵害であり、罪だとまで言われるのである²⁷³。

カントのこのような記述から少なくとも、次のように結論できるであろう。すなわち、「人格の内なる人間性の権利」は、特定の個人的人間の政治資格を直接、引き上げたり、社会的地位の向上に資するものではなかった。そうではなくて、まさに個人的人格のうちに内在する類としての人間性、人間的全体性に対する義務として、能動的な公民はおろか國家をも義務づけることができていたということである。この代償としてカントの家社会論はきわめて高度な倫理的色彩を帯びることになったのであるが、この点においてカントの家社会論は近代市民社会の進展、すなわち労働力そのものの商品化と生産手段の支配に対しては警戒を隠していなかったものであり、それは公法論から歴史哲学に至るまで一貫していたということである。カントの歴史的進歩は、単なる外的な政治的進歩ではなくて、内的な精神の自律の進歩である。それゆえ、変化は漸進的であって、女性を含めた政治参加資

²⁶⁹ Beiner, a.a.O., p. 218.

²⁷⁰ VI. MdS. S. 315.

²⁷¹ Ebd.

²⁷² Ebd.

²⁷³ VIII. Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? . S. 39.

格の平等化、および奉公人令の完全撤廃には二〇世紀を待たなければならなかったのである。

本章ではこれまで人間性の権利に着目してカントの家族法論の構造および原理について分析してきた。この人間性の権利は万人の普遍意志にもとづいて平和的な相互承認を保障するものであり、それ自体は物権的対人権という矛盾に満ちた法概念を正当化することで、家族関係に法的規定を与えるものであった。

そのようにして成立したカントの家族法論は、伝統的な身分制秩序に則った「家」とも近代的な市民家族とも異なるものであった。このことは人間性の権利の概念がカント特有の批判期倫理学に基礎を置いて、その実質的な倫理的展開を見せたからに他ならない。もっとも、このことによって、カントの家族法論は、その婚姻権の正当化および性に対する態度を見る限り、その広範かつ厳格な倫理的要求をもつものになってしまい、現在の我々が受け入れ可能なものでは到底なくなってしまった。しかしながら、この点だけをもって、カントの家族法論を現在の家族規範から論難することにはあまり意味がない。むしろ、カントがこの高度な倫理的要求と引き換えに家族法論に与えた性格に注目すべきである。

すなわち、家族関係の全ての局面において、人格の物象化という側面を抉り出し、同時にいかにして既存の家族秩序を維持しつつそうした物象化を避けるかということのカントはやってのけているのである。それは、まさに性的享受や情愛にもとづく結合関係を一度括弧にくくって、家族制度それ自体を可想的なものにおくことによってでしかありえない。これを成し遂げたのが人間性の権利の理念であって、一方では伝統的な身分制秩序に基礎を置いていた家父長権を解体し、他方では近代主権国家の基礎を与えた市民家族を制度化しながらも、その自己欺瞞に鋭く切り込んでいたのであった。特に後者においては、近代市民社会が一方では奉公人制度を存続させながら、他方で性的役割分業を行わせ続けていたという経緯もあり、カントの家族法論は本来的にはこうした近代市民社会批判を先取りしたものだったといえよう。

こうしたカントの家族法論の近代社会に対する批判的契機は——一夫一婦制などの批判される契機は受け継がれたにもかかわらず——ヘーゲルによる批判などもあいまってか、その後の思想史的にはほとんど影響をもたらさなかった。だが、今日、近代以来の情愛と血縁にもとづく家族制度は大きな岐路に立たされている。ジェンダーや性的マイノリティ、児童虐待など挙げ連ねていけばきりがなく多くの問題が家族生活から立ち現れ、家族

法のみならず近代法の枠組みを揺るがせ続けている。これらの問題に対してカントの枠組みが即座に有効な解決方法を与えてくれるわけではない。だが、カントは近代主権国家を支える家族制度を樹立する構想と同時にそうした制度の正統性を揺るがせ、くりかえし再考するための基準を提供していた。今日の我々のなすべきことは、立ち現れてくる諸問題に対して場当たりの解決をそのつど打ち出すことではなくて、カントが示した家族法のアポリアに立ち戻って、近代法の枠組み全体を問い直すことであるように思われる。

第四章 カント刑罰理論における人間性の権利

これまで本稿は、カントの道徳哲学における人間の尊厳の思想が人格の内なる人間性の権利となって、それが『法論』において展開されてきた流れを確認してきた。ただし、これまでは、主として家・共同体・社会の諸関係における人間性の権利に焦点を当ててきたのであるが、これらの法的諸関係は公民的体制としての国家が設立されてはじめて公的に実現可能であると考えなければならない。そして、国家が設立されるとただちに個人の権利の侵害を国家的強制＝刑罰によって保障していくという枠組みが生まれることになる。カントの公民的体制における刑罰体系においていかにして人間の尊厳が実現されているのだろうか。ここで問われるのは、法違反に対して法的強制＝刑罰との結びつき、すなわち責任の可想的性格の解明、およびその可想的性格において人間性の権利が果たす役割の解明である。以下では、この点を追究していくが、カントの刑罰権に関する議論はかなり錯綜しており、把握が難しいので、以下で検討すべき議論を簡単に要約しておこう。

まず、罪と罰の問題に関するカントの関心が宗教哲学・道徳哲学・法哲学の多岐に渡っており、人間の尊厳がそれらの罪と罰の問題にとって普遍的な連続性をもって立ち現れる可能性をもつことを確認したい（第一節）。だが、このことは同時に、法的な刑罰が道徳的な罰からいかにして区別されるかという困難を引き起こす。この区別の必要をカントが認識しており、それゆえ彼の刑罰理論が単なる道徳的＝絶対的な応報につきるものではないことを近年の研究が指し示している（第二節）。つまり、カントの中にも法政策的な刑罰の適正さの観点が存在し、そのことによって『法論』においても一般予防が存在するという「混合理論」的解釈が存在する。第三節では、そうした法政策的な刑罰理論の構想にもかかわらず、カントが応報主義を強固に主張したことに注意を向けながら、『法論』全体の性格との関係で応報と予防の「混合」の成立の理論的な困難さを指摘している。こうした理論的困難はおそらくカントの刑罰権を実体的に把握したことに由来する。最後に、カントの刑罰権をめぐるこれらの問いに対して、私なりの解答を与えてみたい。

結論を先取りするならば、他の個別的な法分野と同じように、刑罰とそれを基礎づける責任もまた、本来的には可想なもの（ヌーメノン）でしかありえない。これを現実の法共同体において根拠づけ、正当化するためには、やはり自己の内なる人間性を媒介にするしかないのではないか。本章はこのことを確認することにしたい。

第一節 人間の尊厳と刑罰理論

犯罪と刑罰をめぐる問題は、法における人間の尊厳にとって非常に重要な意味をもっている。現在の地点に生きている私たちは、20世紀の全体主義体制が行ってきた犯罪的行為の数々が人間の尊厳を侵害するものであるということを知っている。また、そうした全体主義的犯罪が戦後に「人道に対する罪」から断罪を受けたことによって²⁷⁴、人間の尊厳に対する侵害行為が刑罰によって贖われることになる、ということも知っている²⁷⁵。ハンナ・アレントの述べたように、人間の尊厳に対する犯罪的行為は人間の根本悪そのものであり、したがって、それは「罰することも許すこともできず、したがってそれは人間事象の領域と人間の潜在的な力を超えているだけでなく、それが姿を現すところでは、人間事象の領域と人間の潜在的な力が共に根本から破壊されてしまう²⁷⁶」ものである。こうした修復不可能な悪を裁くにあたって、ひとが最終的に抛り所にせざるをえなかったのが、人間の尊厳であったということには注目すべきである。このことは、悪に対する知的＝法的な資源が現代では全く不足していることを示しており、社会統制手段という伝統的な法イメージが現代では無力なのではないか、という深刻な疑問を私たちに喚起する。それは全体主義的犯罪に対して刑罰を科すことそれ自体の無力感に対応するものである。つまり、ひとは人間の尊厳が毀損され、破壊され尽くしたところでは、そもそも法的な刑罰が無力ではないのかという疑念を抱かざるをえないということである。こうした犯罪には、明らかに通常の殺人行為と質的に全く異なる根本的な悪が潜んでいる。いわゆる悪法問題やそれに対する遡及的処罰の問題をほらみながら、人間の尊厳はそうした悪に対する当面の法的な対抗装置として現在、機能せしめられている。

こうして、人間の尊厳は全体主義的犯罪行為のような限界事例において刑罰的強制を科すように実定法秩序の中でその理念を具体化しているが、人間の尊厳の問題はそのような「人道に対する罪」のパーспекティブにのみ集約されるべきではない。問題とされるべ

²⁷⁴ ナチス政権下における法的犯罪に対する戦後処理に関しては、竹下賢『実証主義の功罪』ナカニシヤ出版、1995年、が具体的な事件の検討を行っており、詳しい。

²⁷⁵ 厳密に言えば、全体主義的犯罪を戦後に断罪するにあたっての根拠として使われた「人道 Menschlichkeit に対する罪」と、「人間性（人類） Menschenheit に対する罪」とは区別されなければならない。前者は、人権侵害行為一般を含むものであり、自然法の普遍的妥当性に依拠して成立している。これに対して、後者の概念はより限定的な意味をもつようである。つまり、特定の人種や民族の絶滅といったように、ある存在者が存在したということそのものの消滅を図ったことが人類一般に対する罪になる。

²⁷⁶ ハンナ・アレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年、377頁。

きは、「人道に対する罪」の法技術的な問題ではない。確かに人間の尊厳が全体主義的犯罪を裁く根拠として用いられたわけだが、それは悪法問題を乗り越えるために積極的に選び取られたのではなく、むしろ消極的に選び取られた最終手段であったということにこそ注目すべきである。つまり、市民的倫理や法的正義が崩壊し尽くしてしまって、悪を奨励するような体制に置き換わってしまった場合でも、そうした悪に従った人間を処罰する根拠として最後に残ったものが人間の尊厳であったのである。全体主義体制が行い、奨励してきた犯罪的行為を処罰するにあたって、近代法秩序は、その自ら措定していた「人格的自律」なるものへの深刻な疑い、つまり、私たちが悪をなすことについての自由と責任が本当に存在するのか、という疑いを引き起こしたのである。

したがって、人間の尊厳が犯罪と刑罰に対してもつ問題性は、そもそも尊厳を有する自由な人格に対して法的強制を加えることの可能性と不可能性それ自体の中にあるのであって、全体主義的な犯罪に対する刑罰としての人間の尊厳の問題は、そのもっとも極端な限界事例を指し示してくれている、と考えるべきであろう。第一章で確認したように、人間の尊厳は道徳哲学における相互的自制＝自律を法的強制によって保障する枠組みとして法的義務そのものの中に存在するのである以上、この法的強制としての刑罰一般にも人間の尊厳の理念が浸透されなければならない。だが、こうした刑罰概念それ自体の基礎づけに人間の尊厳があるという前提は、『法論』のパースペクティヴからは重大な難点が存在する。

まず、第一に挙げられるべきは、カントの道徳哲学との一貫性を前提に彼の理性法論を読み解く場合、彼の道徳哲学ではほとんど扱われてこなかった「義務に反する行為」をいかにして取り扱うべきかという問題である。人間の尊厳が人間性の権利に転化し、相互的自律関係として法理論の中に組み込まれているというとき、そこで問題とされているのは他者との関係で自己の自律をいかにして実現するのかということである。そこでは、人格的自律は行為の際の前提になっており、その前提があってはじめて、定言命法第二定式において「目的自体として」他者を扱うことが、他者の善意志と自己の善意志とが合致するように他者を扱うという行為類型に変換できる。ところが、こうしたパースペクティヴからは、そもそも自律できない人間＝義務に反して行為する人間がいかにして扱われるべきかという問題は除外されてしまっているのである。このことは、彼の道徳哲学においては人間の行為がいかにして道徳的に善き行為になるのかということに焦点が置かれていることに由来する。『法論』が彼の道徳哲学と一貫して連続した内容であることを前提にすると、『法論』が人間の個々の法義務を問題にしている場合でも、それは既存の実定法の内容や

構成を批判し、統制するためにあるにすぎないということになる。このように見て取った場合、カントの『法論』の性格を法的現実と乖離した自然法論に還元させることになりかねない。そうしてしまうと、個別の違反行為をなした人間に法的強制を加えて法秩序の共同成員として復帰させるという視点は極端に薄くなってしまふのである。これは、今日受け入れがたい議論になりかねない。

それにもかかわらず、カントは『法論』の第二部「国家法」の中にある「公民的結合の本性から生じる諸々の法的効果についての一般的注釈」（§ 49 の注釈E）において、国家の刑罰権について論じている。それによれば、「刑罰権とは、ある被支配者に対して彼の犯した犯罪のゆえに苦痛を課すという命令権者の権利である²⁷⁷」。つまり、刑罰権は「最高命令権者（Oberbefehlshaber）」に帰属するゆえに、『法論』で論じられるべき対象となっている。ここでいう「最高命令権者」が人民の普遍的な結合意志としての立法権なのか、それとも立法された法律を執行する行政権なのかは定かではない。歴史的に見ると、ドイツでは17世紀から18世紀にかけて、刑事訴訟は民事訴訟的な訴追主義から君主による糾問主義へと転換しており、刑罰権は君主の行政（Polizei）の範囲内にあるとされていた²⁷⁸。このことからすると、君主の下す刑罰の執行という法的現実について、理性法的な限界づけを試みたものとしてカントの刑罰権に関する記述を読むこともできる²⁷⁹。彼以前の思想的な伝統に従っても、刑罰の適正さが国家の自由および公民的自由の確保のために必要不可欠な問題であったことを考えるならば、カントの議論もまた現実の刑罰執行への制限原理を国家統治の観点から打ち出したものと評価してもよいかもしれない²⁸⁰。このことは、

²⁷⁷ VI. MdS. S. 331.

²⁷⁸ 村上淳一『近代法の形成』岩波全書、1979年、198頁以下。

²⁷⁹ オットフリート・ヘッフェもまた基本的に刑罰権は執行権 Exekutive の権限に属すると確定している。Orfried Höffe, *Kants Begründung des Rechtszwang und der Kriminalstrafe*, in: Reinhard Brandt(Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Walter de Gruyter (Berlin) 1982, S. 236. ヘッフェのまとめによれば、カントの刑罰権は「(1) 権限の意味における権利であり、(2) その権限とは執行（命令権者）の公的な権力の一部に帰属する権限である。だから、刑罰権においても権力分立は尊重される。(a) 立法を基礎にして (b) 裁判所が法を与えるのに対して、(c) 刑罰権限の執行は執行権力の構成要素である。… (3) 刑罰権限は「被支配者」、すなわち法に服従する人に対して適用される… (4) 刑罰権限は万人に対して「彼のなした犯罪のゆえに」適用される。… (5) 犯罪者に対して命令権者は、彼に「苦痛」を、それゆえ害悪を与える権利を保持する。」(Ebd.)

²⁸⁰ たとえば、マキアヴェリ『ディスコルシ——「ローマ史」論——』永井三明訳、ちくま学芸文庫、2011年、129–130頁、第一巻第二十四章では、功績に対する褒章と犯罪に対する刑罰の必要性が論じられている。ただし、国家の自由の保障にとって、以前の功績がどれだけあっても犯罪に対する刑罰は免除されないことが主張されている。ここではマキ

後に見るようにカントの刑罰論が通俗的な啓蒙主義と同じく国家権力を制限する原理としても十分使用可能なものだという指し示すことになるが、そうだとすると、カントの道德哲学との関係が切断されてしまうことになってしまう。このことを認めるならば、人格の尊重・責任主義として見られてきたカントの刑罰論の性格規定そのものの変容をもたらすことになり、人間の尊厳の原理は少なくともカントの道德哲学が前提としていた形式・性質をもって刑罰論に立ち入ることができなくなるであろう。

このことと並んで、刑罰論と人間の尊厳の関係を説明する上での第二の難点は、この責任原理の中にある。つまり、人間の尊厳の原理に従うならば、違反行為に対する道徳的な責任と法的な責任との区別を行うことが困難だということである。つまり、刑罰論が対象とする義務に反する行為から法的な義務にだけ違反した行為を切り分けることを定言命法は指示できないのである。というのは、定言命法は道徳性の最高原理ではあるが、まさにそれゆえに、道徳性に値しない行為は一括して自己愛にもとづく行為にされてしまうのである。ところが、法の領域はカント自身が何度も述べているように、単なる禁止や命令にとどまらず、許容の法則が妥当する。自己愛にもとづく行為はすべてが可罰的であるわけではなく、許容される場合もある。自己愛にもとづいて他者を助けた人は、道徳性を有するものではないが法的に罰してはならないだろう。逆に、道徳性に依拠して誠実に行為して、その結果、最悪の被害をもたらした人の過失に対しては法的な刑罰を与える必要があるかもしれない。カントの道德哲学はこうした差異に対応できないのではないだろうか。どのようにして道徳的な責任と法的な責任を切り分け、後者にのみ刑罰を科すことを正当化できるのかということ、自由意志を前提とした単なる責任主義によっては説明不可能な問題なのである。第一章ですでにみたように、カントは確かに行為の合法性と道徳性とを記述し、法理的立法と道徳的立法を区別した。しかしこのような区別の主眼は法的行為の動機の問題に置かれており、合法的な行為と不法な行為の区別、さらには不法なものの中からさらに可罰的な行為をいかにして区別し、導出するのかという問題に関してカントは完全に沈黙するのである。端的に言えば、カントは「だれが処罰の対象になるか」という犯

アヴェリは共和政治の保障という政治的な観点からの刑罰思想を展開している。また、モンテスキュー『法の精神（上）』野田良之ほか訳、岩波文庫、1989年、174頁、第六編第九章では、政体論の関係で刑罰が論じられている。それによれば、政体が専制に近づけば近づくほど刑罰はその厳しさを増し、制限された政体ではその優しさを増すと主張される。こうした視野がカントにおいても存在するのは明らかである。このことは彼の刑法論が国家論の中でのみ限定的に論じられていることから示されている。

罪概念の構築にはほとんど目を向けていない。

こうした問題性にはほとんど触れないカントだが、法的責任と道徳的責任を区別することもなく、犯罪行為について自己の人間性に反した道徳的な責任があるということも全く疑っていない。このことにかんして納得のゆく説明を与えることができるのか、さらに、そのようにして科される刑罰が人間の尊厳の観点から適正であるというためには、いかなる条件が必要とされるのかという問題も、あらゆる刑罰一般について考察されなければならないだろう。これらの刑罰の目的や意義、その正当化に関わる議論一般を、カントの人間の尊厳の観点から問い直すことが本章の課題である。その際に、本章では、カントの犯罪と刑罰に関する理論の前提や根拠、背景を問い直すことになる。カントはさまざまなテクストで犯罪と刑罰について道徳哲学的あるいは法哲学的観点から（さらには宗教的、政治的観点からも）論じているが、それらの議論がはらんでいる概念や分析枠組み上の対立、あるいは相互連関を整理しなければ、カントの刑罰理論が『法論』全体に対してもっているラディカルな意義を見出すことは難しいからである。

これらの問題を考察するために、さしあたり次のようにまとめておこう。カントの主張する応報刑の必然性と正当性はどのようにして生じているのか、なぜ法違反に対して犯罪者に与えられる苦痛や死をもって刑罰とするのか、そしてこのことは超越論的な自由をその基礎においている彼の法理論全体から見て整合性が取れるものであるのか。これらの問いに対する答えは複雑なものにならざるをえない。なぜなら、カントの刑罰論を理解するにはある種の複座的な観点が要求されており、そうしたときにのみその答えを提示できるからである。この視点は従来通りの応報刑か目的刑かという対立軸に限定されるものではなく、むしろそのような表面的な対立軸の根源的な部分を把握しなければ見えてこないものである。

これらの諸問題は、ひとつずつ独立した問いではなく、相互に関連しあう問題として捉えなければならない。もちろん、これらの問いかけに加えて、カントの刑罰理論には確かに法政策的な目的論的観点——それが一般予防なのか特別予防なのかを抜きにしても——も備わっており、単純に彼が国家の刑罰権に対する道徳的な正当化だけを行っているわけではないことにも注目しなければならないだろう。カントの他の個別的な法分野にもいえることだが、そこで取り扱われている諸概念について考察するためには、この種の複座的な視点が要請されているように思われる。つまり、刑罰の問題は単に法的な行為主体一個人の内面的な心的態度にのみ目を配ればよいというわけではない。カントの刑罰理論は公共

体に対する責任という観点から基礎づけられているということをも見ていくのであればならない。とはいえ、それはカントを目的刑論として即座に規定してしまうわけではなく、公共体への責任を果たすという点にカントの道徳哲学が帰結するところの定言命法のもっとも純粋な形態が見られるのであり、それゆえにカントは応報刑論者なのである。これによって彼は「人格における人間性の権利」を実現できると考えていたが、同時にそれは狭義の倫理的な義務を法的に処罰する可能性を含むという今日から見れば大いなる難点を抱えるものであった。このことを以下の論述で示していこう。

第二節 混合理論としてのカント刑罰論解釈

カントの刑法論に対する評価はつい最近まで限定的であったように思われる。カント刑法学に対する見解は、応報刑主義および一般予防説の古典学派（旧派）と目的刑主義および特別予防説の近代学派（新派・実証学派）とのいわゆる「学派の争い」の問題関心に制約されてしまっていた。「学派の争い」へのカントの影響はかなり明確かつ単純である。すなわち、カントは絶対的応報にもとづく正義によって刑罰を根拠づけているという点で古典学派の出発点にしばしば置かれることになる。その際に、しばしば島国の比喩として持ち出されるカントの次の言葉は応報的正義のもっとも簡潔かつ明瞭なものとして引用される。

「公民的社会がすべての成員の同意で解散する場合（たとえば、ある島に居住している国民が互いに離別して全世界に分散する場合）でも、監獄につながれている最後の殺人犯はそれより前に死刑にされねばならない。そうすることで、各人にその行いに値するものが与えられ、この処罰をあえてなさなかった国民に殺人の罪がかぶせられないようにしなければならない²⁸¹」。

この箇所は正義の貫徹のために刑罰の執行を求めるというカントの絶対的な応報思想がもっとも強く現れている部分である。「正義はなされよ。世界は滅ぶとも」という標語にこのことは帰着している²⁸²。カントを絶対的応報刑論の端緒とみなすこのような解釈は一般的

²⁸¹ VI. MdS. S. 333.

²⁸² VIII. Zum ewigen Frieden. 378.

なものとして定着し、カント法哲学研究からドイツ刑法学に至るまで概ね受け入れられてきたといえよう。特に前者は『法論』そのものの軽視とその後の自由主義的な解釈のためにカント刑法論を黙殺してきたし、後者は戯画化されたカントの応報論をむしろ危険視していたのである。三島淑臣はこのようなカント刑法学に対する無理解の最大の理由を、19世紀以来の法学者と哲学者たちの思考態度に求めている²⁸³。すなわち、19世紀初頭以来、ドイツの刑罰理論はアンセルム・フョエルバッハとヘーゲルによって理論構築された二種類の古典学派刑法理論に二分され、カントの刑法理論は、ヘーゲルの絶対主義的刑罰理論（応報刑主義）のすでに乗り越えられてしまった思想的先駆者として、あるいはフョエルバッハの目的刑論的刑罰理論（一般予防説、心理強制説）の思想的踏み台として思想的に低い地位に置かれてきたというわけである。

戦後のドイツ刑法学もカントの刑法論に対しては批判的であった。もっとも著名なものとしてはウルリッヒ・クルークの『カントとヘーゲルからの訣別』がある²⁸⁴。この論文は1962年のドイツ刑法改正に反対する法学者たちの諸論考におさめられており、この文脈でカントも批判の対象となっている。それによれば、カントの（そしてヘーゲルも批判の対象になっている）応報刑論は非合理的な信仰の問題であって、論理的には証明することはできない²⁸⁵。また、刑罰の根拠とされる定言命法も空虚で無内容な定式にすぎない。したがって、カントの応報もまた無目的なものであり、むしろそのように刑罰を科すことが人間の尊厳を侵害すると明確に非難されている。こうした解釈がある一方で、定言命法が空虚な内容であることを否定する研究から見た場合でさえ、絶対的な刑罰理論なのか相対的な刑罰理論なのかという観点から見て、その刑法理論としての首尾一貫性に欠けることが指摘されていたのである²⁸⁶。こうしたカントの刑法論に対する評価はまったく理由のないことではない。カントの刑法論それ自体は、彼の著作全体から見てごくわずかしき記述されていないように見えるし、彼の絶対的応報や死刑についての表現も論理的に整合性の取れていないもののようにも見えるだろう。しかしながら、このような理解はカントが刑罰

²⁸³ 三島淑臣「カントの刑罰理論（一）」『法政研究』51巻（3-4号）、1985年、660頁。

²⁸⁴ ウルリッヒ・クルーク「カントとヘーゲルからの訣別」（ユルゲン・バウマン編『新しい刑法典のためのプログラム——西ドイツ対案起草者の意見』佐伯千仞編訳、有信堂、1972年所収）。

²⁸⁵ クルーク、前掲論文、45頁以下。

²⁸⁶ Hellmuth Mayer, Kant, Hegel, und das Strafrecht, in : Paul Bockelmann, Arthur Kaufmann, und Ulrich Klug (Hrsg.), Festschrift für Karl Engisch zum 70. Geburtstag, Frankfurt am Main, 1969, S. 69f. それによれば、カントの法的強制としての刑罰を可能にする同害報復の理論は、量刑の正当化にしか用いることができない旨、指摘されている。

権について触れている箇所（『法論』の§ 49 の後にある注釈E）だけをテキストの源泉にしているために生じるものである。むしろ、本章ではカントの道徳哲学から法論および国家論の全体を通じて歴史哲学にまで一貫して存在している「人間性に対する犯罪」という観念によって彼の刑法論を考察してみたい。そうすることによって、カントの刑罰論と今まで論じてきた人間の尊厳との連関を示すことができるのであり、さらには彼の刑罰論を国家理論との関係で正当に基礎づけることができるといえよう。

さて、上述の低評価があった一方で、近年のドイツ刑法学はカントの刑法論に対する見直しが盛んになっているようである²⁸⁷。このなかで本稿の関心からもっとも注目すべきなのは、カントに対する自由主義的解釈を批判しながら、カントの刑罰論を特別予防の観点から再構成しようとしているジャン・クリストフ・メルレの研究である²⁸⁸。同書は、カントからフィヒテ、ヘーゲルまでの刑罰論を人間性に対する犯罪への刑罰の正当化を目指すものである。もっとも、メルレは「人間性」や「人間の尊厳」といった用語について、カント自身の議論展開について立ち入った考察を加えているわけではない。したがって、メルレの考察は本稿におけるそれとはまったく異なった展開を見せる。すなわち、メルレは自由主義的に解釈されたカントの法概念を主張するケルスティングを批判しながら、カントの法概念が定言命法を中心に道徳的な連関を維持していることを強調する²⁸⁹。とはいえ、このことによって刑罰の問題が道徳的な応報として理解されることはない。というのは、彼によればカントの道徳哲学における刑罰概念は可想界に属するものであり、これは法的には適用不可能なものとされるからである²⁹⁰。このようにして、刑罰の問題に関しては、自由主義的な危害原理にもとづいた法概念によって考察されることになる。こうした法概念からすれば、カントの刑罰論を応報的なものであると解することはできない。メルレによれば、カントの刑罰論を「応報」と呼ぶことは間違いであって、むしろ、刑罰によって犯罪者から公民的人格性が剥奪されて生得的人格性が残るというカントの主張を根拠にして、法共同体からの犯罪者の追放とその再社会化という観点を見出すことができるというのである²⁹¹。このことはすでに英米の政治哲学の研究が指し示していたことである。ハワ

²⁸⁷ 飯島暢「カント刑罰論における予防の意義と応報の限界——ヴォルフ学派のカント主義的な応報刑論に基づく一考察——」『香川法学』28巻2号、2008年、209頁以下を参照。

²⁸⁸ Jean-Christophe Merle, *Strafen aus Respekt vor der Menschenwürde. Eine Kritik am Retributivismus aus der Perspektive des deutschen Idealismus*, De Gruyter Recht (Berlin) 2008.

²⁸⁹ Merle, a.a.O., S. 33.

²⁹⁰ Merle, a.a.O., S. 72.

²⁹¹ Merle, a.a.O., S. 52.

ード・ウィリアムスはカントの刑罰論を政治社会との関係から考察している。ウィリアムスのカント解釈によれば、犯罪者は彼自身と共同体への信頼を破壊しており、犯罪はシテイズンシップへの冒瀆として考えられる²⁹²。したがって、刑罰を受けるのは彼の公民としての義務であり、カントの厳格な同害報復の理論もこのことに基づいて考察されなければならない²⁹³。すなわち、カントの同害報復は、犯罪者が政治社会全体へなした危害への反応であって、犯罪者が危害を加えた他の諸個人に対する反応ではなかったということである。メルレの見解はただこれに犯罪者の再社会化の契機を付け加えたにすぎないように思われる。

以上のようにカントの刑罰理論については非常に錯綜した対立が横たわっている。一方では、応報刑として長く読まれてきた伝統があるが、他方では、カントの刑罰理論に深く立ち入るとそうではない目的刑を加えた部分が見えてくる。この動向もまた応報か予防かという従来の二項対立的問題枠組にとどまっている。このような自明のこととされてきたカントの応報刑論に対して、特にその目的刑的傾向が主張されるようになってきている。近年、カントの刑法理論に対しては、それをリゴリズムにもとづく単なる絶対的応報とみなすのではなく、予防的要素をカントが認めていることを指摘した上で応報を中心にする一種の「混合理論 (Mischtheorien)」とする見方がかなり有力になっている²⁹⁴。

実際、未公開の資料である『レフレクション』やさまざまな『講義録』から見ると、応報刑と目的刑の違いをカント自身が明確に意識していたことがうかがえる。その際に注目すべきことに、国家における刑罰は、『法論』におけるそれとは異なり、彼自身も応報にのみ刑罰の形態を見ていないことが強調されている。

「あらゆる刑罰と報復は、予防刑であるか、あるいは応報刑であるかのいずれかである。予防刑は見せしめ刑であるか懲罰的なものであるかのいずれかである。応報刑は、それが犯罪を引き起こした害悪を犯罪者自身に感じさせ、あらゆる知の規則にしたがって可能であることを指し示している。しかし、国家体制においては、モラリテートに顧慮しないので、得策ではない。むしろ、国家体制における刑罰はまず最初に予防刑として正当なもの

²⁹² Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Basil Blackwell (Oxford) 1983, pp. 97-98.

²⁹³ Williams, a.a.O., p. 99.

²⁹⁴ この術語は Merle, S.34f.に従う。メルレ自身は、後に見るシャロン・バードの見解をその代表として批判しているが、実際のバードの見解は混合と呼ぶよりもはっきりと抑止 deterrence 説と捉えてよいと思われる。この説の根拠は、以下で見るが、「応報は必ずしも威嚇を排除しない」という考え方に集約される。

とされなければならない。予防刑は純粋な手段としてのみ十分に許容されるのであるが、ただ応報としてのみ正当化されるにすぎない。

予防的報復は、行為に対する功績を超えては動機づけられてもならない。²⁹⁵」

この箇所ではカントは、国家においてはモラリテート＝応報刑をそのまま持ち込むわけにはいかないで、予防を手段として用いつつ、その予防自体も応報的性質を持つ場合にのみ正当化される、と述べているように見える。つまり、応報刑も予防刑も、それ単独では、国家的刑罰として不正である。同様のことは『ポヴァルスキ実践哲学講義録』にも書き取られており、次のように記されている。

「あらゆる見せしめ刑 (poena exeplaris) は、それが報復刑 (poena vinditiva) として正当化されない場合には、不正である。ある人を私が手段として取り扱わないのは、その人が常に目的の価値を有しているからである。²⁹⁶」

「国家においては実用的な刑罰が必要とされるので、私たちは行為を心的態度によってではなく外的に取り扱う。というのは、ここでは全くモラリテートは顧慮されないからである。²⁹⁷」

ここで、カントが見せしめ刑をそれ単独では不正とみなしていることは重要である。それはベッカリーアとの相違を明確なものにするからである。確かに、ベッカリーアをはじめとする啓蒙主義的刑法理論は、刑罰の非効率な残酷さを否定した。しかし、もし刑罰の残酷さが目的にかなった効果を期待することができるならば、啓蒙主義的刑法理論はそれを許容するのである。したがって、多くの啓蒙主義思想家は功利主義的に刑罰の効果が社会防衛にとって有益ならば見せしめ刑を是認するし、ベッカリーアが死刑を否定したのもそれが有益ではないから、という議論がその最終的な根拠となっている。カントが述べているのは、そうした犯罪予防に効果的であるかどうかというだけで刑罰を規定してはならないということにすぎず、威嚇効果を刑罰がもつということそれ自体を批判しているわけではない。このことは明らかに定言命法第二定式に適合している。つまり、定言命法の目

²⁹⁵ R. 8041.

²⁹⁶ XXVII. Vorlesung über Moralphilosophie : Praktische Philosophie Powalski. S. 150.

²⁹⁷ XXVII. a.a.O., S. 151.

的自体の定式を犯罪者に対するものとして考えた場合に、彼らに見せしめ刑や汚辱刑を与えた場合には、彼らを単に手段としてのみ扱っていることになる。ただし、「常に同時に目的自体として」犯罪者を扱うならば、そのような手段としての扱いは正当なものともみなされているのである。このときに、犯罪者を「目的自体」として扱うことは、犯罪者に報復刑を与えることだとカントは主張しているのである。これは、人間の尊厳の定式としての定言命法が犯罪者に対する報復を直接的に正当化していることを意味するのであり、現在のわれわれの感覚からは容易に理解できない点である。混合理論の中に潜むこの契機は、のちの『法論』へと継続して展開されることになる。

応報を人間の尊厳によって基礎づけることを除けば、こうした混合理論は常識的な近代国家における刑罰像とそれほど相違がないといえる。たとえば、我が国の相対的な応報刑主義が一般予防刑を許容できる範囲で認めていることにカントは非常に近づいているという点に私たちは容易に気づくだろう。この点に関していえば、ベッカリーアやベンサムといった啓蒙主義的な刑法思想の支持者たちと同一線上にカントは存在している。個人の行為を心的態度によってではなく、外的に取り扱うことが意味するのは、道徳的ないし宗教的な犯罪はもはや法令違反ではないということである。そうするためには、道徳や宗教といった他の社会規範から切り離されて成立する実定法を、そしてそれを制定する公共的な権力を必要とする。ただし、社会防衛の目的としての予防は正当化されるとしても、見せしめとして犯罪者に恥辱を与えることは許されない。この点だけがベッカリーアら啓蒙主義者との決定的な相違となるだろう。

実際、これらの記述は、『法論』における応報主義的叙述にも大きく影響を与えている。たとえば、犯罪者の心的態度を顧慮することなく、刑罰を規定するということから、犯罪行為に対する単なる相互作用として刑罰を規定するというカントの形式的な応報の性質を特徴づけている。この点に着目するならば、カントの刑罰理論には、情状酌量による免責が存在しないことも納得のゆくものになる。外的な社会関係にもとづいていかなる害悪を他者に与えたのかだけが問題となるのであって、いかなる心的態度によってであるのかは関係のないことである。この相互的な強制の形式性が、すでに第一章でみたレガリテートとモラリテートの分離・区別に対応していることはいままでのまもない。カントは制度化された法の領域を外的な行為に限定し、これによって狭義の道徳（自己の完成や他者の幸福への志向）を非制度化＝私事化しようとしている。

だが、このようにして明確に打ち出されているカントの「混合的」な記述は、公刊され

た『法論』を具体的に検討してみると、その一貫性を疑う記述に遭遇せざるを得ないのである。もちろん、『法論』においては勃発したフランス革命のテロルにおける見せしめの処刑に対する批判的反応・影響が存在していたことは容易に推測できるものである。しかし、こうした変化が生じたのは、根本的にはカントの刑罰理論の論理内在的な構造に端を発しているように思われる。すなわち刑罰の倫理的正当化から法的な正当化への移行の困難さ——このことは同時にカントの道徳哲学から法哲学への移行それ自体の困難さを意味するのだが——そうした困難さがカントの理論体系には存在するのではないか。カントの『法論』における刑罰論はこの困難さを未解決のままにせざるを得ない構造を規範論理レベルで包含しており、上に見たような二項対立的に捉えられた応報／予防の混合を意図的に回避しようとしたのではないかと、いうことを疑うべきなのである。少なくともこれらの記述を見る限り、応報＝モラリテート＝内的刑罰、予防＝実用的＝外的刑罰という二項対立を前提にして、モラリテートの関与しないリベラルな国家体制において刑罰がいかにして成立可能か、ということが問題となっている。だが、こうした分かりやすい二項対立の図式はさまざまな問題が含まれており、実際に『法論』を書き上げるうちに通用しないものになっていったのではないだろうか。より具体的に見ると、これらの未公刊の著作では、刑罰の分類とその適正さの説明に力点が置かれており、その限りで伝統的な自然法論や政治思想家たちの手による政策的＝実用的な刑罰の運用という視点が中心になっている。それに対して『法論』では、そうした刑罰の執行方法の目的や正当性のみならず、「裁判における刑罰 Richterliche Strafe (poena forensis)」の議論をも含んでいる。以下では、『法論』の国家理論における刑罰理論における混合理論的解釈を概観してみよう。

ラインハルト・ブラントによれば、『法論』における刑罰権は、配分的正義にもとづくものであるとされる。つまり、所有の分配秩序としての公的法則が刑罰法規となるのであって、裁判における刑罰はこのことを前提している。したがって、配分的正義の確立されていない自然状態において各人に認められるような暫定的な自然的刑罰権は否定される。このように国家の刑罰権を配分的正義の観点から規定した場合、カントの道徳哲学の延長線上から国家刑罰権を解釈することは否定される。ブラントによれば、定言命法においては「公正な幸福」としての正義＝最高善のために万人が必然的に努力することが求められる一方で、その裏返しとして道徳法則に従わないものへの最高悪＝刑罰による加害が前提さ

れるが、これは配分的正義による刑罰とは矛盾するという²⁹⁸。ブランドによるこのような刑罰規定は明らかに混合理論をさらに推し進めて刑罰から応報主義的な意義を捨象することにつながる。

ところで、こうした観点に立ってみると、カントの刑罰理論をベッカリーアのそれから差別化することが非常に難しくなってくる。疑いなく、カント自身の意図からしても彼はベッカリーアの刑罰理論への痛烈な批判者である。二人ともルソーの社会契約論に大幅に依拠しながら国家法としての刑罰権を論じながら大きな違いが生じた理由はどこにあるのだろうか。

ベッカリーアのような社会契約に根拠をもつ刑罰の正当化については、その論理的な一貫性は容易に説明できる。社会契約の下で合意がなされることで一般意志＝法が形成されたとしても、個々の成員が物質的欲求から個別意志を行使することによって、一般意志に合致しない行為をなすことがありうる。そのため、一般意志はそうした誤った個別意志を強制的に自身に合致させるための刑罰を必要とする。したがって、刑罰は社会契約に根拠を有するのである。ベッカリーアの議論では、そのようにして成立した一般意志を成文化して公布することが、何よりも重要となる。法の公布によって罪刑法定主義の原則を明確にすることで、市民は不当な刑罰を逃れることができる。ここから予防効果に重点を置く見せしめ刑を含めた威嚇としての刑罰が謙抑的ながらも導入されるのである。

ところが、カントの『法論』における刑罰権に関してはベッカリーアのように単純化可能な構造ではないのである。というのは、カントの国家状態は、人間理性の中に埋め込まれた「根源的契約」として存立しているからである。この根源的契約は、論理的に措定された自然状態における「外的な私のもの」の暫定的な所有を保障するために人間性の権利にもとづいて要求される一個の理性理念なのである²⁹⁹。この点、混合理論的刑罰理論の妥

²⁹⁸ ラインハルト・ブランド「カントにおける正義と刑罰正義」(坂部恵ほか編『カント・現代の論争に生きる 下』理想社、2000年所収)、259頁。ブランドは、道徳哲学的・宗教哲学的な刑罰権の基礎づけにカントは二度と立ち戻ることはなかったと考えている。カントの国家法的前提は次のようなものだからである。「一方では、倫理的行為と究極目的との関係、および万人に必然的な幸福への努力が、初めて幸福との必然的連結をもたらし、他方では、法的に重要な行為を国家的な強制法によって規定することが、受けるにふさわしい刑罰を初めてもたらす」(同前)。つまり、倫理的な公共体としての「目的の国」とは切り離された法的な公共体においては、各人の幸福追求は自由に行ってよい。その中で問題とされる行為のみ国家の強制として刑罰を受けるとのことである。このように解するならば、倫理的な公共体と法的な公共体は完全に分離され、架橋されることがなくなってしまうのである。

²⁹⁹ 『法論』では直接の言い回しは見当たらないが、『判断力批判』では「人間性によって

当性の範囲（したがって威嚇効果を与えてもよい範囲）は、「外的な私のもの」の侵害（すなわち有体物への窃盗）に対してはよく説明可能であるが、「内的な私のもの」の侵害（行為主体の自由の侵害）としての犯罪を説明しそこなう危険性がある。

この点については混合理論がしばしば参照するカントの犯罪概念を検討してみるとよくわかる。そこには明確な罪刑法定主義の要求も見られないし、構成要件や違法性の判断に関するいかなる考察も見出されない。犯罪については、ただその分類が見出されるだけである。

「国家公民たる資格を失わせるような公的な法律の違反は、端的に犯罪と呼ばれ、あるいはまた公的犯罪とも呼ばれる。それゆえ、前者（私的犯罪）は民事司法に、後者は刑事司法に服せしめられる。……これらの犯罪は破廉恥的な性情のものであるか、暴力的な性情のものであるかに分類される。³⁰⁰」。

具体的に私的犯罪とされるのは、商取引上の横領や詐欺であり、公的犯罪とされるのは、貨幣の偽造、窃盗、強盗といったものが想定されている。この区別は明らかに現在の私たちの感覚からはなじみの薄いものである。シャロン・バードの考察に従えば、詐欺を私的犯罪、窃盗を公的犯罪にカントが区分していることに注目して、窃盗は外的な私のもの・汝のものに対する権利を保障する公民的社会を揺るがすものであるから公的犯罪に分類されるという³⁰¹。確かにこのことは、カントの同害報復の法理についての説明において顕著である。そこには彼が窃盗に重きを置いていたことがありありと見て取れる³⁰²。公民的体制の中で窃盗をなすことは単に被害者の財産だけでなく、その公共体に属するほかのあらゆる人々の所有をも不確実なものにしているのである。それゆえ、窃盗人の行為は自分ひとりだけ野蛮で無法則な自然状態に帰ろうとするものであり、その結果として、彼の所有に関する一切の正当な権原を失う。このような人間は国家の扶養においてでしか生存することができず、国家はその代償として彼に懲役を科すというのである。この点にシティズンシップの冒涇としてカントの犯罪概念を検討する先述したウィリアムスの考察との一致

命じられた根源的契約」(V. UK. S. 164.) という表現がある。

³⁰⁰ VI. MdS. S. 331. なお、「前者」に当てはまるものは先行する文章のどこにもないが、文脈から考えて私的犯罪であることは疑いがないことが共通了解されている。

³⁰¹ B. Sharon Byrd, *Kant's Theory of Punishment*, in: *Law and Philosophy VIII*, 1989, pp. 182–183.

³⁰² VI. MdS S. 332-333.

が見られる。こうした分析はカントの刑罰論に目的論的論証傾向を見出そうとするものであり、窃盗のように「外的な私のもの」の侵奪に関しては非常によく説明できる。とはいえ、この論証は窃盗犯に対していかなる刑罰がどの程度ふさわしいのかという犯罪と刑罰の均衡の問題であって、実際の刑罰執行の問題性自体はまったく顧みられていないということに注意が必要である。カントの刑罰理論が応報刑論たるゆえんはまさに後者の問題性を強調することで生じるのであって、これらの点をふまえてカントの刑罰理論を一種の結合説として理解する研究もある³⁰³。カントの犯罪の分類はもっぱら法政策的な観点によってなされたものであって、「誰が処罰の対象となるか」という観点を抜きにしているものである。このように、混合理論は刑罰のもつ威嚇効果を正当化することは可能であったとしても、実際の刑罰の執行の問題性そのもの——不法な行為と刑罰を結びつける責任概念という刑罰法規の正当化根拠——の解明には不十分である。

刑罰の執行の側面に焦点を当てて見た場合、窃盗やその他の公的犯罪に対する「刑罰法規は定言命法である³⁰⁴」。この点では、法律違反に対する国家権力の介入として刑罰が把握され、それゆえに定言命法第二定式にもとづいてこの刑罰を制限しようとする意図が見られる。この点ではカントは人間が他人の単なる手段となることのないような取り扱いを求めているのであり、そうした取り扱いは彼にとって応報以外によって根拠づけることができなかつたのである。公的な犯罪者に対しては、彼の公民的人格性を剥奪し、生得的人格性だけが残るというカントの主張もこの文脈で基礎づけられるのでなければならない。したがって、定言命法第二定式にもとづいて一切の刑罰に功利主義的な観点（つまり、刑罰を下す側の功利主義）が排除され、彼の刑罰論は応報的な形態を取るに至ったのである。こうした彼の刑罰理論が同時に自律的な諸個人によって形成された政治社会の擁護に向かうのもまた必然的であり、それゆえに犯罪者は政治社会における所有を不確実にしたという点でそのシティズンシップを失うのである³⁰⁵。混合理論においても刑罰の執行それ自体の正当化に関しては応報主義が採用されているとあってよいだろう。

犯罪の分類には示されていない殺人に関してもこのような刑罰観の結合は示されている。すなわち、誰が死刑とされるべきかという問題に関して、彼はもっぱら形式的な応報の原

³⁰³ 増田豊「消極的応報としての刑罰の積極的一般予防機能と人間の尊厳」(三島淑臣ほか編『人間の尊厳と現代法理論』成文堂、2000年所収)、142頁以下。

³⁰⁴ VI. MdS. S. 331.

³⁰⁵ この点について、『犯罪者自身のための、または政治社会のための』刑罰という目的一手段の発想を拒否し、法共同体からの排除という伝統的な刑罰観に立ち返った」と指摘するものとして村上淳一、前掲書、『近代法の形成』218頁を参照されたい。

理に拘り、殺人者を生かしておくような生と犯罪者自身が与えた他人の死との間にはいかなる法則上の連関がないにもかかわらず、殺人者に対する死刑を主張するのである³⁰⁶。これに対して、実際に裁判所が彼にいかなる刑罰を科すのかという場合には、カントは犯罪者たちの内面的な悪意から考察して、名誉感情への配慮によって量刑を判断しているのである³⁰⁷。すなわち、カントの例証するところによれば、名誉心のある殺人者とそうでない殺人者を想定し、彼らに死刑か手押し車の刑かを選ばせた場合、名誉心のある殺人者は前者を選び、そうでない殺人者は手押し車の方を選ぶだろう。この場合には前者は後者よりも軽く罰せられるべきであるがために双方に死刑を科すべきだとされるのである。ここでカントは犯罪者の内面的心情において当該刑罰が軽いか重いかを判断しているのであり、手押し車の刑にすれば名誉心のある犯罪者にとって非常に厳しいものになり、より強く罰せられるべき名誉心なきものにとっては非常に軽い刑罰になってしまうというのである。ここには犯罪者の利益（もちろん、それは功利主義的な個人の幸福ではなく、彼が法治国家において獲得する公民としての尊厳性そのものである）に応じて刑罰の大小を論じるというカントの刑罰論の一側面が確かに確認できるのである。

ここでは、社会契約の破棄によって合法性の領域から自らを排除した犯罪者は公的な社会生活より排除される。それゆえ、同害報復は、被害者への加害行為に対する報復ではなく、公共的な自由の秩序それ自体を不確実にした行為への報復として把握される。この点だけ見ると、刑罰の究極的根拠を社会契約に置いたベッカリーアのそれと大差ない。ただし、犯罪者自身や公民的体制のために刑罰を科すという目的 - 手段の発想がそれだけで刑罰の執行の正当化を可能とするものであるかについては甚だ疑問である。明らかに公民的体制へと参与するという契約のみが、カントの刑法の最終的根拠になっているわけではな

³⁰⁶ この点に関して、Jurius Ebbinghaus, *Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit*, H. Bouvier u. Co. Verlag (Bonn) 1968, S. 34 を参照。そこでエビングハウスはカントの死刑の論証がきわめて間接的なものにすぎないと主張している。すなわち、カントは殺人者に死刑を科さないで生かしておく刑罰を常に不法なものとして主張しているのではない。そうではなく、ただ立法権がそのように生かしておく刑罰を制定できないことを主張しているにすぎないという。つまり、立法権の限界として、そのような実定法規に対しては定言命法の見地から制限を加えられたがゆえに、死刑以外の選択肢はありえない、という現在の立憲主義的な意味での人権の制限とは完全に逆転したものとして、定言命法は刑罰法規を「制限」しているのである。

³⁰⁷ VI. MdS. 333. 私見では、ここでのカントの推論は多分に問題を含んでいる。まず、死刑の是非という法的原理の正当化に当たって、裁判所における法的判断の過程をそのまま受け入れてしまっているという点、次に犯罪者たちの内面的悪意を名誉感情に帰してしまっており、実際の行為における故意を問題にしていない点である。

い。カントは『レフレクション』の段階から一貫して刑罰権は契約にではなく、法則にその根拠をもつことを主張し続けるからである。そもそも『法論』が個人の「内的な私のもの」としての生得権を確保し、そこから派生した「外的な私のもの」の分配秩序を守るという構想を持っている以上、国家刑罰権は個人の「内的な私のもの」の侵害行為にも向けられているはずではないだろうか。カントが批判期以降の実践哲学によって得られた思想的成果に依拠しながら応報主義的な議論に立ち返ろうとしていることはこのような『法論』全体の構想にもとづいているように思われる。

だが、このことはまた、新たな問題と呼ぶ。刑罰執行の正当化が応報によってしか説明できないにせよ、そもそもなぜ法義務違反に対して苦痛や死をもって刑罰とするのか、そうした身体性を刑罰の条件とすることは彼の超越論的な自由の法則に反しないのかという法違反それ自体と刑罰の関連が必然的に結合しているとはいえないからである。私たちが法に違反したとき、損害賠償のように金銭でこれに償うことで刑罰に代えたり、あるいは違反者から自由を奪う刑罰を用いるという選択もありうるはずなのだが、カントが明らかに念頭に置いているのは、あくまで死と苦痛をいかにして、いかなる形で犯罪者に与えるのが正当化できるのかということのみなのである。これらの課題にカントは向き合わざるをえなかった。そして、これらの問いには彼の超越論的自由を基礎に置いた実践哲学全体を考慮しない限り、この問いは解明できないといわねばならない。次節以下では、『法論』における応報主義を解明してみたい。

第三節 犯罪と刑罰の関係——人格における人間性の尊重の観点から——

前節でみたように混合理論が刑罰の威嚇の側面を強調しているにもかかわらず、カントの犯罪と刑罰との必然的な関係ははまだ確証されていない。法義務への違反と刑罰の執行との関係性をカントはいかにして規定しえているのかについては、彼の道徳哲学に含まれている刑罰理論へと立ち戻らなければならない。刑罰に関するまとまった議論は、『実践理性批判』の中で道徳法則について詳細な説明をしている一節において現れる。伶俐（自愛）の格率は道徳法則と合致しないということが説明された直後に（やや唐突に）次のように述べられる。

「……私たちの実践理性という観念の中には、人倫的法則の違反に伴うもの、すなわち、刑罰に値すること（Strafwürdigkeit）が存在している。ところで刑罰の概念にはそれ自体と

して幸福の恩恵を受けるということはまったく結びつきうるものではない。というのは、たとえ実際に処罰する人が同時に慈悲深い意図をもって、この刑罰をこの目的のためにも使おうとすることがあるにせよ、刑罰はさしあたりは刑罰として、すなわちそれ自体として単なる禍いとして正当なものとされなければならない。かくして、罰を受ける人は、たとえ刑罰が禍いでしかなく、彼がこの苛酷さの背後に隠されたひそかな好意を見抜くことがなかったとしても、彼は自ら進んで、この禍いは彼に対する当然の報いとして生じたのであり、この運命は自分の行いに完全に対応していると認めなければならないのである。あらゆる刑罰それ自体のうちには、何よりもまず正義が存在しなければならず、それがこの概念の本質をなしている。正義に好意とは確かに結びつけられうるが、しかし刑罰に値する人は自分の行いからして、この好意を当てにする理由をまったく有していないのである。³⁰⁸」

ここで「刑罰に値すること」と規定されているものが、おそらく『法論』においても刑罰の究極的な正当化に用いられているものである。これは「犯罪者が自ら進んで」犯罪に対する当然の報いとして刑罰を受け入れることを要求するという前提が実践理性の中に存在することを主張している。そのことによって、カントは、刑罰から犯罪者の幸福に関して考慮することを排除しようとしている。刑罰の根拠は人倫的法則の違反にあり、それに対応した刑罰のみが正当なものとして認められる。ただし、ここでは公権力による刑罰は問題となっておらず、超越論的自由にもとづく人間の意欲が刑罰を進んで甘受することに刑罰の概念の本質が見出されている。この点で『実践理性批判』において扱われている刑罰の問題は公的に下される法律上の刑罰に限るものではなく、狭義の道德の違反を含めた広義の人倫法則に対する刑罰が主題となっているのである。カントの刑罰論の強い倫理的色彩はこのことから説明のつくものである。この点からカントは自己の倫理的な刑罰論から法的な刑罰だけを抽出することができなかったのではないか。

この箇所興味深いのは、この『実践理性批判』においてはじめてカントが適法性（レガリテート）と道德性（モラリテート）との区別を行っているということである。彼によれば、前者は義務にかなうように（pflichtmäßig）行為することであり、意志の規定根拠が傾向性だけに依存していてもかまわない。これに対して後者は義務にもとづいて（aus der Pflicht）、換言すれば法則に対する尊敬にもとづいて行為することである。第一章ですでに

³⁰⁸ V. KpV. 37.

見たように、義務の概念の中には法則の実例としての人格に対する尊敬が含まれており、人格の内なる人間性を毀損しないように求められている。ところで、このような分類から当然に人倫的なものの領域から排除されている人間の行為が存在する。それは義務に反する (pflichtwidrig) 行為であり、カントはこれを実践哲学の領域においてはじめから問題にしない旨表明している³⁰⁹。刑法論の観点からもっとも重要なこの行為について、カントはいかなる示唆も与えてはいない。カントの批判期倫理学は道徳の普遍的な定式化に力点が置かれており、義務違反の行為とは何かということを取り扱うことではなかった。彼は『基礎づけ』においてはっきりと明言している。「私は人類愛の観点から、私たちのほとんどの行為はやはり義務にかなったものであるということ認めよう³¹⁰」。批判期倫理学の目標は義務にかなったほとんどの行為からいかにして義務にもとづく行為＝道徳性を見出すのかということであり、義務に反する行為は手つかずのままになっていた。先の引用で示したように、それゆえに刑罰に値する人は、「自ら進んで」刑罰を受けることになるという実践理性の要請がなされているのである。この点について、『法論』においてカント自身が死刑の論証におけるベッカーアの批判を攻撃する際に、彼ははっきりと法的刑罰は犯罪者自身の意欲（これは実践理性としての「刑罰に値すること」とは区別された感性的欲求である）の問題ではないと答えている³¹¹。犯罪者が意欲するのは犯罪的行為であって、刑罰を欲するのではない。したがって、社会契約の際に各人が死刑に同意しないことはなんら死刑を否定するものではない、とされるのである。

批判期に比べて、実質的倫理学を展開する『倫理学講義』に目を向けた場合でも、「刑罰に値すること」を法的な刑罰の基礎づけとして用いようとしめない傾向は顕著である。『倫理学講義』でも刑罰の問題は主として普遍的な実践哲学の分類のなかに置かれており、そこで実質的倫理学が展開される。実質的倫理学の項目には「無罪 (Unschuld) について」という節が置かれ、この項目では法的な罪と道徳的な罪との区別がなされている。すなわち、法的に罪があるのは他人の権利に反する行為をした人だけであるが、倫理的にはそのような行為をしようと考えただけでその人には罪がある³¹²。ここでは法律上の罪を裁く外的な法廷と、人間の内なる道徳的な法廷の区別がなされており、興味深いのはカントがここで

³⁰⁹ 義務に反する行為についての記述は『基礎づけ』IV. GMS. 397.においてはじめて見出される。

³¹⁰ IV. GMS. 407.

³¹¹ VI. MdS. 335.

³¹² VKE. a.a.O., 269.

前者の外的法廷を、「たとえ、その人が単に環境と機会によって誘惑されたにすぎないにしても、そのような人間は有罪とされる³¹³」ものとして規定していることである。『倫理学講義』におけるこうした記述は、彼の普遍的実践哲学で示されていた「刑罰に値すること」や行為の帰責可能性についてはあっさりとした法的義務から除外してしまっている。この点から見て、『法論』においてもそれが継続されているかを検証する必要があるだろう。

さて、カントの『法論』における応報主義的記述について論じる場合、そもそも刑罰論における応報主義的特徴とは何かということが問題である。多くの研究がさまざまな標識を設けてこの問題に取り組んでいるが、ここでは、特に倫理学の観点からカントの刑罰論にアプローチしているアレン・ウッドにならってその特徴を3つの要素からまとめてみよう。すなわち、「本来的な報いのテーゼ (Intrinsic Desert Thesis)」、「直接性のテーゼ (Directness Thesis)」、「同害報復 (Ius talionis) のテーゼ」である³¹⁴。

第一に、私たちが法に違反したとき、私たちは犯罪者となる。カントによれば、犯罪者が罰せられるのは、端的に彼が罪を犯したからである。カント自身の言葉によれば、「裁判による刑罰は……犯罪者自身や公民的社会にとっての善を促進するための手段としてのみ科せられるのではなく、罪を犯したという理由だけで犯罪者に科せられるのでなければならぬ³¹⁵」。これをウッドは、「本来的な報いのテーゼ」と呼ぶ。

第二に、犯罪的行為とそれに対する反発として危害を与える刑罰との関係は直接的かつ必然的なものでなければならない。これが「直接性のテーゼ」である。犯罪と刑罰の関係が間接的なものや偶然的なものであることは正義に反する。したがって、利益衡量によって刑罰を免除したり、刑罰の貫徹を神判のように自然の偶然にゆだねるといったことは許されないことになる。

第三に、「同害報復のテーゼ」である。カントはこのよく知られた法理を量刑の種類や基準として用いようとしていたが、この法理は実質的な復讐を想定してなされていたのではなく、単に犯罪と刑罰との間の均衡のために用いられていたということに注意せねばならない。それは厳密には与えられた害悪の作用に対する反作用としてのみ意味をもつのであり、個々人の復讐心のために用いられる根拠にはなりえない。注意せねばならないのは、

³¹³ VKE. a.a.O., 270.

³¹⁴ Allen W. Wood, *Kantian Ethics*, Cambridge University of Press, 2008, pp. 209-210. なお、ウッドはこうした応報主義の特徴は、彼の実践哲学全体とは一貫していないと見る。本節における私の解釈は、こうしたウッドらのテーゼに対する一つの回答である。

³¹⁵ VI. MdS. S. 331.

カントはここで同害報復の原理を消極的に採用しているにすぎず、それ以外の選択肢はないことが多くの根拠になっていることである。実際、カントは報復（Vergeltung）という言い回しをほとんど使わない。犯罪と刑罰の性質は本質的同一性を有しており、この点は、彼の強制概念の形式性からも説明可能である。しかもカントの刑罰権に関する記述は、実際にいかなる刑罰が下されるかの分析をほとんど示していない。少なくとも確認できるものは、追放刑、死刑、一部の罰金刑（これらは当時の伝統的な刑罰の種類に対応したものである）のようなもので、犯罪者の自由を奪うことを目的とする懲役・禁固刑（自由刑）を想定しているのかについては不明確である。刑罰が類型化されていないという事実は、カントの刑罰論が現実の刑罰権の正当化根拠に向けられており、何らかの新しい刑罰の手段を模索したり、新たな監獄の誕生に対応したものではないことを意味する。したがって、カントは伝統的な刑罰体系に対して、最小限の形式的な相互強制として同害報復を与えたということ、また、そうする以外には刑罰の正当化根拠として不適切であると彼が考えていたことは間違いないことのように見える。

以上のことは一見きわめてわかりやすいようだが、さまざまな前提があってはじめて可能な論理構造をなしている。このようなカントの応報刑論に対しては、少なくとも犯罪に対して身体的苦痛を与えるという帰結、つまり応報という結果は、いわゆる道徳感情論でもありうるという疑問が思いつくだろう。ヒュームやスミスらの公平な第三者の視点から見ても、道徳感情に復讐心が適合すれば、応報刑は十分に正当化できるものであるように思われる。しかしながら、カントがそのようなことを果たして認めるのだろうか。また、同時に身体的苦痛という快・不快の問題は功利主義の諸前提に立ったうえでの議論にも見え、この点にも疑問が浮かびうる。そうなれば、与えられた報復が観察者の共感に適合するかどうかという実際の刑罰執行に関する具体的方法が重要になるはずだが、実際の刑罰執行の形態については『法論』においてカントは確固として同害報復に依拠するにとどまっているように見える。

もっとも、この同害報復は純粋に字義通りに捉えてはならない。カントの同害報復は、犯罪に対する純粋な否定的な作用であることに注意しなければならない。カント自身、同害報復が文字通り可能であるとは考えていないのである。犯罪や法違反に対して、苦痛や死を伴う刑罰を与えることは一般に考えられているほどには自明ではない。カントの実践哲学の前提を踏まえると、犯罪と刑罰の関連性には重大な問題が内在している。

まず、問題となりうるのが、犯罪者の法的地位についてである。当然ながら、犯罪をな

した人に刑罰を科すことが可能であるのは、犯罪者の人格的な同一性と自律性があることに依拠している。過去に私たちが犯罪を行ったときに私たちは自由な行為者であり、過去のそのような自由の意識の時間的連続性のゆえに私たちは罰されることが可能なのである。問題は、そのような法違反をなす自由がカントの体系の中に存在するのかということである。カントの応報主義が規範論理として内在的に妥当しているかもこの点にかかっている。さらに論証してみる必要があるだろう。

カントの法体系は人倫的自由の体系である。法義務にしたがって行為する人は自由な理性的存在者であり、それゆえに法は最も広い意味での人倫（Sitten）に属する。この前提に立てば、犯罪者は自由の法則としての法に違反しており、その意味で自由法則の支配する世界（可想界）にではなく、単に因果法則の支配する世界（現象界）の住人であるにすぎない。帰責が可能な主体は人格的に自由な自律した主体でなければならない。だが、このように展開されたカントの道德哲学の枠組みには重大な問題がある。

まず、普遍的自由の法則に違反したということだけをもって、それが法的義務に違反したのか、それとも純粋な道德的義務に違反しただけであるのかを区別することができないという問題がある。リチャード・バーンスタインは一切の非道德的行為を自己愛の名の下に一括してしまうカントの方法を次のように批判する。「仲間に対する共感を優先するがゆえに道德法則から逸脱しているかもしれない人間、（アイヒマンのように）自らの『義務』を遂行する主な動機づけが立身出世に見える人間、および悪自身のために悪をなす人間の間には、大きな違いが存在する。これらの差異にカントが無自覚だったと示唆するつもりはない。彼がこうした差異を認識していた証拠はいくつもある。けれども、私が問題にしたいのは、これらの差異を説明し解明するための概念的方策をカントが提供したのかどうかということである。一切の悪しき格率は（その範囲をどれだけ広くとるにせよ）自己愛の原理によって決定されるという主張は、問題を解明するよりは曖昧にする。³¹⁶」その結果、道德的義務に違反することに対して、責任の区別がなされないことになる。おそらく、法的領域に話が移ると、カントが応報主義を過度に強調したように見えることの原因はこの点にある。

こうしてカント的応報主義は、彼の実践哲学との不整合をもたらしてしまう。このことは、カントの刑罰権の位置づけに大きく関わっている。というのは、カント的応報主義は、

³¹⁶ リチャード・J・バーンスタイン『根源悪の系譜——カントからアーレントまで——』阿部ふく子ほか訳、法政大学出版局、2013年、65頁、原文ママ。

ジョン・ロックとは異なり、自然的な刑罰権を否定していることがしばしば指摘されてきたのである³¹⁷。つまり、犯罪が侵されたとして、その人を処罰する権利は各人の生得的な権利に内在しているのではない。カントの刑罰権は、国家的な強制を本来的に要請している。その結果、原因と結果に関する自然法則に従っただけの行為、つまり原因において自由ではない行為を有責な行為として、道徳的責任を法的な責任へと転位し、国家的強制の下に断罪するのではないか、という疑いが生まれてしまうのである。

私にはこの点に法的な責任という概念の成立可能性と不可能性の境界があるように思われる。つまり、カント的意味での自由意志＝実践理性にもとづく行為遂行は道徳的に価値をもつ自由な行為として評価される。しかし、このような意味での自由は決して感性的に強制することができない。もしも、このような強制が可能であったとしても、その場合にはもはや当該行為のもつ道徳的意味が失われた自由しか存在し得ないであろう。ここには、まさにカントの実践哲学から生ずる二律背反＝アンチノミーを見出すことができる。自由な行為をなす人格は犯罪を犯すことがない。これに対して犯罪者が犯罪をなすということは実践的に自由な行為とは呼べず、したがって、彼は自然的因果関係に支配されており、責任を負わせることができない。

それにもかかわらず、彼によれば、法においては、実際の行為遂行の際の「選択意志は自由でもありうる」が、またそのゆえにこそ「感性的に強制することができる³¹⁸」。法的に強制可能な対象は、自らの選択意志の自由がありながら、それを正しく使うことができなかった人である。そのような人にもみ法的な責任が帰されうるというのは、日常的な意味での責任概念から理解可能である。そして、確かにカントはこのことを全く疑っていないようなのである。

以上のことから分かるのは、カントが法的な犯罪を意欲＝選択意志にもとづいた義務違

³¹⁷ この点については、プーターヴェクがすでに指摘している。 Friedlich Bouterwek, *Göttingische Anzeigen* 28. Stück, den 18ten Februar 1797. In: *Kant's gesammelte Schriften*, (Hrsg.) Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XX, Berlin 1942, S. 453. ロックとの関係でいえば、原田鋼『カントの政治哲学』有斐閣、1975年、188頁以下を参照。同書では、ロックとカントの違いを次のように述べている。「…権利というものは、自然状態のもとでは確保されえないものであって、市民社会を前提としてのみ成立しうる。…ロックの場合その要請は、人間が自然的処罰権をもっていて、一層有効に処罰権を行使するために市民社会へ移るということであった。ところがカントにおいてその要請とは、人間が処罰することの自然的必要をもっているけれども、自然権はもっていないということであった。」(191頁)

³¹⁸ XXIII. Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. S.383.

反とみなそうとしているということである。すなわち、法的な義務違反とはその行為が違反であるという意識を伴った違反であり、そうした意識の有無が法的義務に違反することによって重要だとみなすことである。この意識が超越論的な意味での自由ではないことはいうまでもなく、カントの体系内では感性的＝実用的な自由という逆説的な表現でしか示すことのできないものである。そして、この違法行為を行うという自由の意識は、カントの道徳哲学においていかなる説明を受けるのだろうか。カント自身もこれらの難問は洞察していたようである。フランス革命時における君主の殺害が刑罰的正義にもとづくものではなく単なる恐怖心からなされたものであり、したがって、違法な処罰であったことを指摘しながら彼は次のように述べている。

「法則に対するどんな違反も（そのような悪行を正当化する）犯罪者の格率から生ずるものとして以外には説明されえないし、説明されてもならない。なぜなら、もしこの違反が感性的衝動から導き出されるとしたならば、それは自由な存在者としての犯罪者によって行われたものではなく、したがって彼に責任を帰すことができなくなるであろうからである。しかし、主体が立法するところの理性の命じる明らかな禁止に反してそのような格率をいざとということがいかにして可能であるのかということについては絶対に説明されえない。なぜなら自然のメカニズムに従って生起するような出来事だけが説明可能だからである。³¹⁹⁾

法則に対する違反行為は、実践理性そのものである意志 (Willen) にもとづくのではなく、選択意志 (Willkür) の自由にもとづいており、決して自然的因果法則の世界に放逐されるものではない。したがって、選択意志による行為は、原因において自由な行為であり、犯罪者の責任は追及可能である。しかし、どうして犯罪者がそのように悪をなす自由をもつことができるのかについては説明不可能である。ここでは、人間本性に「性癖 (Hang)」として埋め込まれた根本悪の本質が提示されている。それは墮落であり、法則と動機の間を逆転させる倒錯的性質をもっている。しかし、この悪はどこからきて、いかにして法的に刑罰を科すべき悪へと転換するのか。カントはこれを国民による君主の正式な殺害＝死刑という現象について批判する文脈で次のようにいう。

³¹⁹⁾ VI. MdS. S. 322.

「ところで、犯罪者が悪をなす場合にそれは普遍的に妥当するものと想定された客観的規則に従う格率にもとづいておこなわれるか、でなければ単に規則からの例外として自分を一時的に免除されるものとして行われる。後の場合には、彼は単に（もちろん故意ではあるが）法則から離れるにすぎない。犯罪者は自分の犯した違反を同時に嫌悪することもできるし、また法則への服従を本式に拒否するのではなく、単に回避しようとするにすぎないということもありうる。これに対して前の場合には犯罪者は自分の理性の前においては法則の妥当性を決して否認しえないにもかかわらずあえて法則それ自体の権威を否定し、法則に背いて行為することを自らの規則とするのである。だからして、彼の格率は、単に法則への服従を欠いているというだけではなく、さらに法則に対して破壊的にあるいは言い換えると対極として敵意をもって対峙するものである。我々の知る限り、このような本式の悪意による犯罪行為は人間には不可能だが、にもかかわらず、確かに極限悪の単なる理念にすぎぬものではあるが道徳の体系において看過されてはならないものである」³²⁰。

自己の傾向に負け、法則から離れただけの人格は罰するに値しない。罰するに値するのは、自己の法則に敵意をもち、破壊的にふるまう選択をなした行為者のみである。つまり、現実の行為遂行の際に、法則に対する尊敬という動機が単に欠如しただけの人は罰するに値しない。カントは普遍的な人倫法則が実在することを前提に、そうした法則に積極的（野動的）に反逆した人間だけを処罰しようとしているようにも見える。そうなると問題はいかにして実践理性にしたがった行為から選択意志の自由を悪用した行為のみを摘出するかである。というのは、徹底して誠実にふるまったとしても、最悪の結果を引き起こす場合もあるからである。『人間愛に由来する虚言』（1797年）ではまさに、このことが問題になる。殺人者から人をかくまうために嘘をついた者は道徳的に見て有責である。他方で、殺人者に対して嘘をつかずにその人を差し出した人間は嘘をつかなかったという点で道徳的には誠実であるとされるが、法的に見て有責であろう。このような限界事例においては、責任の観点からのみいえば、人は道徳的に非難されるか、法的に非難されるかの二者択一を迫られるしかなくなってしまう³²¹。

³²⁰ Ebd.

³²¹ もちろん、カントは緊急避難を認めなかったわけではない。VI. MdS. S. 235. ただし、殺人者に嘘をつかずに人を差し出した人は法的責任を免れているわけではなく、したがって罪なき者になるのではなく、あくまで法の不足により処罰できないだけなのである。その結果、緊急避難は理性法の原理には組み込まれていない。

このような問題に対して、明らかにカントは法的責任と道徳的責任を混同しながら、「誰が処罰の対象となるのか」という問題に道徳的な責任を含めてしまっている。こうしたカントの解答は、明らかに本来は自由な理性的存在者であるはずの人格が犯罪を犯した場合に刑罰的強制を加えることの問題性そのものにかかわっている。この問題性に対してカントは犯罪者を理性的存在者としての本体人 (homo noumenon) と犯罪を経験的に犯した現象人 (homo phaenomenon) の二つに分裂させ、前者が後者に強制を加える＝自分で自分を非難し、責任を負わせる (自責させる) ことで解決を図ろうとする。「それゆえ、もし、私が犯罪者としての自分に反するような刑罰法規を作成するとすれば、私のうちには純粋な法的に立法する理性 (本体人 homo noumenon) が存在するのであって、この理性が犯罪を行うことが可能な人間、それゆえ別の人格 (現象人 homo phaenomenon) として、公民的な結合に属する他のすべての人と同様に刑罰法規に服従させる。³²²」そうでなければ、犯罪をなす自由とそのことへの責任を追及することができないからである。したがって、本来、カント的意味での責任とは、自責のことでしかありえない。『実践理性批判』では、「ずっと以前に犯した行為を思い出す度に生ずる後悔も自責と非難にもとづく³²³」とされ、非難可能性＝責任だとしても、その非難を行うことができるのは自分以外ではありえないのである。

これに対して、当然ながら犯罪者が自責していようがいまいが経験的には刑罰を与えなければならない。しかし、そのような刑罰法規が犯罪者の経験へと適用可能であるためには、犯罪者自身が犯罪者の人格の内なる人間性から生じる自責への義務にもとづくことが必要なのである、つまり、私たちが法的な刑罰を必要とするのは、犯罪者に責任を自覚させ、また彼にこれを受け入れさせることがカントの法的刑罰の目的である。この点を満たしていない刑罰は、結局のところ犯罪者に対して単に痛みや苦しみを与えたにとどまり、単に形式的＝実定法上、刑罰として規定されるにとどまるであろう。このように考えると、刑罰は究極的には可想的な性質をもつにすぎず、その実現のためには犯罪者の自責を要求すると思われる。

このことは「刑罰法規は定言命法である³²⁴」というカントの言明を非常によく表している。私は上で引用している内容を次のように定言命法としてパラフレーズできると思う。

³²² VI. MdS. S. 335.

³²³ V. KpV. S.98.

³²⁴ VI. MdS. S. 331.

犯罪者は、自分のなした犯罪のゆえに、普遍的法則にしたがってあたかも自責しているかのように刑罰を受け入れよ。

つまり、犯罪者は犯罪をなしたことによって、個別具体的な他者に損害を与え、現実の公共体に対して損害をあたえた以上、自己の人格における人間性の命じる義務にしたがって、自責にもとづいて刑罰を受け入れなければならない。したがって死刑に値する犯罪をなした人は死ななければならない。それは「自らすすんで」刑罰に値する人間であることを普遍的法則にしたがって要求する人間性によって明らかなのである。したがって、国家状態において、刑罰に値する人＝犯罪者がいた場合に、彼に刑罰を科すことは国家の単なる権限にとどまらず、義務である。もし、犯罪者に対して刑罰を科さないとしたら、それは彼の人格における人間性の権利を侵害したことになりかねない。本章の冒頭で示した島国の比喻で、公民的体制が解散する前に犯罪者に処刑を与えるということは、逆説的ではあるが、犯罪者の「刑罰を受ける権利」を侵害しているのである（次章で検討する抵抗権否認論の究極的な根拠づけもまさにこの点に存在する。犯罪者が自己の人格の内なる人間性の権利にしたがって、刑罰を受けなければならない以上、現行の法的体制を逸脱した抵抗主体に対して国家は刑罰を与えなければならないのである。）

私は、この点について本稿の冒頭で検討したハンナ・アーレントの罪と許しに関わる記述の関連性を指摘したい。アーレントによれば、「許しの反対物どころか、むしろ許しの代替物となっているのが罰である。許しと罰は、干渉がなければ際限なく続くなにかを終わらせようとする点で共通しているからである。人間は、自分の罰することのできないものは許すことができず、明らかに許すことができないものは罰することができない³²⁵」。カントが刑罰権の究極的根拠づけを犯罪者自身の人間性にもとづく自責に求めたのも、この「際限なく続くなにかを終わらせようとした」からではないだろうか。そのなにかとはもちろん暴力であるが、誰もが自身のうちに持ち合わせてしまっている根源的な暴力であり、病毒である。単なる応報では無限に暴力が連鎖し復讐の円環が結ばれてしまいかねない。というのは、最初の暴力＝犯罪からしてこの無限に続く暴力の連鎖から生まれたものでありうるからである。そこで、カントは犯罪者の自責を刑罰の可能な条件とすることによって許しの契機を応報の中に混入し、これをもって、刑罰が刑罰として存立する根拠を与えたのではないだろうか。そのことによってしか、人間的な刑罰はありえないし、法的な刑罰

³²⁵ ハンナ・アーレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年、377頁。

は可能ではないと思いつながら。

以上で人間性の権利の観点からの刑罰権へのアプローチを終える。ところで、これらの刑罰論の意味する含意は特に後に続く国家理論において甚大であるように思われる。というのは、このようにして「人格における人間性の権利」を基調にして刑罰論を構成してしまっただけのために、彼の刑罰論は非常に独特の立場を示すことになったからである。それは難点と同時にかけがえのない価値を含んでいる。難点というのは、すでに家族法論で触れた性の誤使用の問題、すなわち強姦、男色、獣姦に対してカントが主張する刑罰である。彼は前二者については去勢を、獣姦については永久追放を主張しているのである³²⁶。現代的な人間の尊厳から見てこうした取り扱いには到底許容できるものではなく³²⁷、このことは類としての人間性の尊重という観念が個人に対して持つ両義性を指し示している。すなわち、「人格の内なる人間性」は個的人格そのものではなく、人類全体がその実現に向かって邁進しなければならない理念なのであって、これは国家から個人を守るという契機と同時に個人を人類の進歩に向かわせる義務へと拘束する。それゆえに、この義務に個人が違反することには重大な罰が下ることになってしまうのである。むしろ、ここでの難点はそれだけに尽きるものではなく、私法における家族法の規定に違反した人々を国家が処罰することの重大性についてはまったく触れられていないし、他者との関係において規定されるべき強姦をも単なる性欲の不法な満足としてしか把握することができなかつたのである。

こうした難点を抱える代償として、国家もまた人間性の実現に関して責任を負うべきこととされる点が注目される。この点にこそカントの刑法理論が近代的な刑法理論に回収されない性質を持っていることを示すものであり、カントの刑法理論が明確に公法論におかれていることである。国家が人間性の進歩に対して負う義務は歴史哲学における啓蒙という形態を取って現れるのであるが、これを国家が禁止するのは絶対に許されない犯罪なのである。それゆえ、「ある世代が、後の世代に対して、この世代の（とりわけ非常に切実な）認識を拡張し、誤謬から浄化して啓蒙を推進させることを不可能にせざるをえない状態に置くように連合したり、共謀したりすることはできない。このようなことは、啓蒙の前進にその根源的な規定が存在する人間本性に反する犯罪（ein Verbrechen wider die

³²⁶ VI. MdS. S. 363.

³²⁷ Mario.A.Cattaneo, Menschenwürde und Strafrechtsphilosophie der Aufklärung, in: Reinhard Brandt (Hrsg.), Rechtsphilosophie der Aufklärung, Walter de Gruyter (Berlin) 1982, S. 330 はこの懸念を表明している。

menschlich Natur) である³²⁸」とされる。

もちろん、こうした人間性そのものの侵害であるような犯罪はいかなる同害報復にもなじまない。それにまた、国家が国家に対して刑罰を科すということも刑罰権の定義からしてありえない。「刑罰権とは、ある服従者に対する彼の犯した罪のゆえに苦痛を科す命令権者の権利である。だから、国家における最高の地位にある者は処罰されることができない³²⁹」のである。ここにおいて、問題は国家に対する抵抗の地平へと移ることになる。カントは抵抗権否認論者であったが、このような人間性の実現を侵害する国家にまで、なんらの対策をも用意していなかったわけではない。この点を次章で確認していくことにしたい。

³²⁸ VIII. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung ?. S. 39.

³²⁹ VI. MdS. S. 331.

第五章 カント抵抗権否認論における人間の尊厳

本稿は、これまでカントの人間の尊厳を法論の個別的な法分野の中で見出す作業を続けてきた。ここでは、「人格における人間性の義務・権利」の展開がカントの法理論の中で、単なる生得的権利とは異なるものであり、実定性と理念性を媒介にしながらカントの近代市民法秩序を構成する重要な要素として機能していることが明らかになった。

ところで、抵抗の問題になると、これまでの法的経験とは決定的に異なる問題が生じる。つまり、所有にせよ、家族にせよ、刑罰にせよ、カントはこれらの法的経験を可能にする条件を探し求め、それらすべてが不安定な足場しか持っていないとしても、最終的にはその理性法的な根拠づけが可能であると考えていた。これに対して、抵抗に関しては、カントはこれを合法的なものとしては全面的＝包括的に否認している。この点をもって、抵抗の問題だけは、これまで検討してきた法的な経験的事象とは全く異なるアプローチをカントが行ったのではないかと考える人もいるかもしれない。だが、私はそうした見方はあえて取らないものとした。むしろ、カントの執拗かつ徹底した抵抗の否定に関する論証こそを、カントが抵抗の問題を法的理性の問題として把握していることとみなしたい。つまり、カントにとって抵抗＝革命は法的な権原を与えられるかどうかについての深刻な限界事例であったことを突き詰めてみたい。抵抗権否認論が彼の法哲学全体のパースペクティヴから見て矛盾しているかどうかではなく、カントが抵抗権の合法性を認めなかったにもかかわらず、事実としての抵抗を否定し尽くすことができなかったということを明らかにしながら、抵抗権を可能にする人間の尊厳のあり方と同時に不可能にもする性質を検討していこう。カントにとって、抵抗の問題はそこに理性法の権原を付与するかしないかの分水嶺にあって、そのこと自体が人間の尊厳の可能性と不可能性に対応しているのである。

第一節 カント抵抗権否認論の基本構造（法理的論証を中心に）

『法論』において抵抗権否認が問題になる理由は実定法にもとづく統治形式としての現実の国家権力と理性にもとづいて普遍的に承認されるべき理念的国家との乖離に起因する。カントの『法論』がこのような問題性をはらんでいるのは、単にフランス革命の勃発という歴史的な文脈だけではなく、『法論』における国家理論の構成それ自体に端を発しているといえよう。すなわち、根源的な契約によって打ち立てられた自由な諸個人の結合体として

の国家（純粹共和制）と現実の統治権者（現実の立法権および執行権としての最高命令権者である君主）との争いが彼の国家理論には内在されている。純粹共和制の場合、支配者と被支配者は同一であり、人民（Volk）が両者を代表するので抵抗権の問題はそもそも発生しない。問題はこうした純粹共和制としての公法が現実の統治権者に対していかなる妥当要求をなすのかということである。つまり、このような純粹共和制の実現こそが彼の理性法の究極目的であるのだから、それに明らかに背を向け人民に危害を加える統治権者に対する抵抗を容認することが理性法の精神にもとづくと考えられるし、他方ではこうした純粹共和制が単なる道徳的＝実践的理念として立法するよう立法権に対して倫理的に要求するにとどまるのならば、それに従わない統治権者の法的責任は発生しないことになる。あるいは法的安定性の観点を実践理性が要求していると考えれば、抵抗権を認めた場合の方が純粹共和制の理念の実現にとってははるかに害悪であると考えられることもできよう。明らかに自己の内なる人格における人間性の権利も、この点については両義的であり、抵抗を認めることと抵抗を認めなかったこと双方が人間の尊厳を理由として展開することもできるように思われる。抵抗と理性法をめぐる問題について、三島淑臣はつぎのように述べている。

「…自由と法的強制・法的確実性という、カントの法概念において不可分に結びついた両契機は、右のいずれの見解〔自由を強調して抵抗権を肯定する見解と法的確実性を強調して抵抗権を否認する見解〕にもそれぞれ一応の論拠を与えると同時に、逆にまた両見解のいずれに対しても、一契機の排他的強調（他契機の軽視）という非難を浴びせうからである（このことをはっきりさせるためには、もしもカントが抵抗＝革命権を主張していたと仮定した場合、法の概念における法的強制・法的確実性の契機を強調するタイプの人々がどのような反応を示すかを想像すればよい）。換言すれば、カント法哲学は、この抵抗権問題において、解決不能なジレンマに陥っているのであり、否認・承認のいずれに対しても一義的決定を保障し得ないのである。³³⁰」

したがって、理性法内部の普遍的妥当性によってはこの問題に決着を付けられないという見解も強力である。その場合、歴史の漸進的發展を革命よりもカントが優先したということと彼の歴史哲学によって展開されることが多いようである（実際、三島もそのように考

³³⁰ 三島淑臣『法思想史[新版]』青林書院、1993年、293頁。[]内は引用者による補足。

えている)。このような見解に対して、私は、これまでもそうであったように、この自由と法的強制性を媒介するものとしての人間性の権利・義務を基点にすえた理性法の現実化そのものが、抵抗権を不可能にしたのではないかと考えている。したがって、まずは理性法内在的な問題としてこの『法論』におけるカント抵抗権否認論の基本的構造を把握するためにここでその論理展開を追うことにしよう。

すでに見たように、多くの近代自然法論者と同様に、カントもまた契約によって国家を設立させる。各人は相互の関係から成立する交換的正義のみが妥当している自然状態を抜け出て、配分的正義の妥当する公民的状态へ移行しなければならない。自然状態において権利が争われた場合には権利を確定させる存在が見出されないために、各人は公的な法律によって権利を保障するための体制に入り込むように互いに強制される。この移行をもたらすのが「根源的契約」の理念である。根源的契約は一個の理性概念として国家の正当性の規準を示すものであって、各人の人間本性に内在しながら作用するのであり、それゆえに歴史的事実による裏づけを必要としない。その際に、「国家における人間は、彼の生得的な外的自由の一部をある目的のために放棄したとはいうことはできない。彼は野蛮で無法則な自由を完全に放棄することによって、彼の自由一般をある法則への従属において、すなわち、ある法的状態において減少させられることなく再び見出すことになる³³¹」。

このようにして成立した国家もまた「理念における国家」であって、権力分立を備えた立憲政体である。もっとも、カントにおける権力分立はモンテスキューのそれとは異なり、権力の分割を意味するものではなく、普遍的に結合した国民意志を三種の人格において示すものである³³²（立法権・執行権・司法権という政治的三位一体）。このカントの言い回しは非常に独特であり、彼の権力分立理論が現代的な抑制と均衡を兼ね備えたものとは異なるものであることを指し示している。ケルスティングによれば、このことはカントの宗教哲学上の三位一体のカテゴリーに対応しているらしい³³³。つまり、神の世界統治を貫徹する理性支配の構造が立法・司法・執行のそれぞれに対応するという。立法者としての神、人類の道徳の守護者であり扶養者である神、そして公正な裁判官としての神である。これが国家権力との対比で個別の権力ごとの機能に応じて割り当てられるということになる。経験的＝歴史的配慮にもとづく抑制と均衡を備えた穏健な政体とはカントが距離を取って

³³¹ VI. MdS. S. 315-316.

³³² VI. MdS. S. 313.

³³³ Kersting, a.a.O., S. 309.

いることが確認できるだろう³³⁴。

したがって、一切の法が普遍的結合意志から生じる立法権もまた国民の結合した意志にだけ帰属することになり、「理念における国家」では、人民＝主権者ということになる。このことによって、人民は自分で制定した法以外には従わないという自由を手に入れるのであり、人民が主権者に対する抵抗権が問題になることは、人民が自己自身に対して抵抗することになり論理矛盾となる。それゆえ、抵抗の問題が生じるとすれば、現実の統治権者に対する人民の抵抗であり、カントの抵抗権論の主たる関心もこの点に集中する。すなわち、このような「理念における国家」と現実の統治形式が異なる場合、理念に現実を近づけることは許容されるのか、許容されたとしたらいかなる方法によってか、ということが問題になるのである。

さて、カントが第一に想定するのは、現実の統治権者、すなわち執行権が立法権をも担う場合である³³⁵。この点は、J・J・ルソーと同様に、共和主義的伝統の下でそのような政府は専制的な（despotisch）政府と呼ばれる。というのは、執行権の命令は個別具体的な特殊事例について決定するものであって、一般的なものの規定する法律の制定はできないからである。執行権が立法権をも兼ねると、本来一般的なものの規定するはずの法律が個別具体的なものを規定することになり、極端な専制政治を招くとされるのである。このような状態が仮に成立している場合、「主権者は統治権者からその権力を剥奪し、彼を罷免して、または彼の支配を改革することはできるが、彼を処罰することはできない³³⁶」。なぜなら、処罰の権能は強制の権能を有する統治権者だけに属するものであり、それゆえに統治権者が処罰されるというのは、統治権者自身が強制されるという自己矛盾をもたらすのである。こうした欠陥ある国家体制は、革命によってではなく、統治権者自身の改革によってのみ行われる³³⁷。この改革も執行権の改革であって、立法権は不可侵なものである。また、立法権について代議制が成立している制限政体においても、こうした代表者たちの積

³³⁴ B. Sharon Byrd and Joachim Hruschka, *Kant's Doctrine of Right. A Commentary*, Cambridge University Press 2010, p.161 によれば、このような三権がもつ神聖性＝尊厳は、立法権が高次の尊厳を有し、行政と司法がそれに比べて低次の尊厳をもつとされる。アプリアリに結合した人民の普遍意志を三段論法的に示したものがこの三権分立であるとすれば、このことは十分に納得がゆくものである。というのは、人民の普遍意志は、立法において大前提、その立法に従って命令を発する行政において小前提、そして何が合法的なものであるかについての結論を下す司法という形態変化をたどるからで、大前提である立法権が最重要になる。

³³⁵ VI. MdS. S. 316f.

³³⁶ VI. MdS. S. 316.

³³⁷ VI. MdS. S. 321f.

極的な抵抗は許されず、政府の要求を議会において拒絶する消極的抵抗だけが認められる。

次にカントが問題とするのは、国民が最高権力の根源を探ることである³³⁸。国家の歴史的起源が何であれ、こうした行為は現に支配している国家の権威を著しく損なうものであり、このような国民はまったく正当に処罰されることになる。公民的体制の正当性は歴史的起源によって生じたものではなく、実践理性理念そのものなのであって、国家権力の起源を探ることは、そうした理念を毀損するに等しい。このことから、「国家における支配者は、臣民に対してただ権利だけを有し、いかなる（強制の）義務も有しない³³⁹」ということが帰結する。それゆえに、統治権者が公的法則に違反する不正を行ったとしても、臣民はただこの取り扱いに対する異議申し立ての権能だけしか認められないということになる。

最後に、統治権者が憲法法律（Konstitutionengesetze）に違反する場合にも、国家のうちの何者も彼に抵抗したり、彼の権力を制限することはできない³⁴⁰。この理由もまたこれまでのものと同様である。すなわち、統治権者に対して制限を加えるものは、それと同等以上の権力を有していなければならず、さらに統治権者の代わりに執行権を担うことになる。このような権力行使が可能なものは主権者としての立法権しかありえないが、そうになると立法権が執行権を担うという専制政治を成立させてしまうのである。代議制においても専制を免れることはできず、代議士たちはむしろ人民にとって警戒すべきとされる。

このようにして、国家の統治権者に対するいかなる適法な抵抗も認められないことになる。これらのカントによる抵抗権否認の論証はその基礎づけおよび彼の法理論全体との整合性の観点からかなり複雑かつ用意周到な法的論理構成を与えている。これらの点は、冒頭で指摘されたように一応の説得力を有するものである。しかしながら、カント研究にはこれらの抵抗権否認を「矛盾」とするものがある。この点を次節以降で検討しよう。

第二節 抵抗における人間性の後退

従来の解釈は、以上のようなカントの抵抗権否認論を国民の自由を基調とした自然法（理性法）思想と現実の統治形式を規定する実定法のいずれが優位に立っているのかという問題から考察してきた。このうちもっとも古典的なヴェルナー・ヘンゼルの見解によれば、

³³⁸ VI. MdS. S. 318.

³³⁹ VI. MdS. S. 319. 括弧内は原文ママ。

³⁴⁰ VI. MdS. S. 319-320.

カントの抵抗権論にはディヴィッド・ヒュームに存在するような現実政治における支配者と臣民の間の緊張関係を見出すことはできず、それゆえにカントの抵抗権論は自然法的な抵抗権と法的安定性を志向する実定法の二元論に関する理論的説明にすぎない³⁴¹。そして、ヘンゼルは、カントの抵抗権が根源的契約における理性理念から授権されることを根拠に、カントがこうした理性法的な抵抗権を認めなかったのは論理矛盾であると考え³⁴²。確かに、上で検討した抵抗権否認の論証を見る限り、カントのそれには人民の政治参加にもとづく立法の契機はほとんど見出されえない。むしろそこでは個々の政治的主体の行為が法理的に(根源的契約の理念から見て)正当化可能かどうかだけが議論されているのである。このヘンゼルの説明はかなり説得力のあるものである。現実の政体においてどころか純粹共和制ですら国民による政治参加の意義は希薄である。それは、おそらく余暇や税制といった具体的な政治運営に関するコストが度外視されていることに由来するのかもしれない。ともあれ、ヘンゼルはこのように結論を下した後で、カントの態度の理由を歴史的文脈および彼の歴史哲学から検討している。そして、ヘンゼルが最も問題視し、後の研究においてもしばしば言われるところのカントの論理破綻は次の点にあるとされるのである。つまり、カントがアプリアリな社会契約を国家の合法性の検証にのみ利用して、決して国家の権力行動の正当化という目的のために利用しなかった結果として、カントは自然法的な抵抗権を認めなかったばかりか、無制約な単なる暴力にすぎない抵抗をも肯定してしまう、すなわち無条件的現状追認を呼び起こすと批判されるのである³⁴³。

その結果、カントの記述は、革命によって現実に変更されて一度打ち立てられた法的体制の樹立を是認してしまい、これに対して王政復古や反革命を行うことの方が否認されるという効果を生むというのである³⁴⁴。しかも、この場合に設立された新しい体制がいかなる政治的な方針をもっていたとしても、たとえば以前の政府よりも反民主的であったり、人間の権利を認めない志向を採用していたとしても、国民にはその新体制への服従義務が絶対的に課されることになる。

³⁴¹ Werner Haensel, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Pan-Verlag Rolf Heise (Berlin) 1926, S. 36.

³⁴² Haensel, a.a.O., S.57f.

³⁴³ この点については片木清『カントにおける倫理・法・国家の問題——「倫理形而上学(法論)」の研究——』法律文化社、1980年、345頁の詳しい解説を参照。

³⁴⁴ この点については、Lewis W. Beck, *Kant and the Right of Revolution*, in; *Journal of the History of Ideas*, XXII, 1971, pp.420.

「もし、ひとたび革命が成功して新しい体制が確立されてしまえば、革命の開始と遂行が適法でないからといって、臣民は諸事物の新しい秩序に善良な国民として従うという拘束性を免れ得ない。彼らは現に権力を有する公権に誠実に服従することを拒否できない」³⁴⁵。

このとき、現実の臣民は新政権への抵抗を否認されるが、これに対して旧支配者たる君主はどうかというと、臣民の身分に退いて平穏な生活を営むかあるいは抵抗するかを選択する権利があるとされる。『永遠平和』では逆に、このような選択権を認めずに王政復古の権利を君主に認めないという明らかに議論の錯綜が見られる³⁴⁶。いずれにせよ、ここでカントが現状追認の方向、すなわち「力」の論理、「勝てば官軍」的発想に訴えたものとして理解されるのは理由なきことではないように思われる。

この点については、カントの理性法体系では、どこまでも道徳と法が政治に対して優先しており、それによって当為が個人に対して向けられ、特定の政治勢力や団体に対して向けられていないことが一つの原因であろうかと思われる。つまり、問題は理性法の実定的な貫徹要求にあるのであって、抵抗とは公民的体制を維持する義務からの逸脱＝犯罪として理性法の中へと回収されてしまうのである。そうである以上、犯罪に対しては刑罰が与えられなければならないが、刑罰は個人を対象としてしか存立し得ないものである。したがって、個人の為した行為に対する法的評価として抵抗を犯罪とみなすかどうかについて、カントが具体的な審査にまで踏み切った上での考察だったのではないかと思われる。つまり、革命政府に対して君主が王政復古を企てる場合でも、このことは徹底される。君主の意図や行為によってそうした王政復古を認めるか否かではなく、そうした王政復古の企てにおいて君主が処罰を受けるに値するのかが問われているのである。『永遠平和』と『法論』とで判断の違いが生じているのは、まさにカントの犯罪概念の未成熟さによるものであり、そこに政治的含意を忍ばせようという意図は存在しなかったのではないかと思われる。このようにして把握するならば、カントの現状追認的記述は、一応、理性法上のアプリオリな根拠にもとづくものであると考えられるのであって、むしろ具体的なケースへの

³⁴⁵ VI. MdS. S. 323.

³⁴⁶ VIII. Zum ewigen Frieden. S. 383f. 私は、この点に、平和をアプリオリな実践理性の問題として扱うことの困難さがあるように思われる。すなわち、平和という法的経験を可能にする条件として理性にそれを求めることができるかということそれは非常に難しいのである。国際連合や許容法則をはじめとした『永遠平和』のもつこの実践理性からの退行傾向は、まさに平和という現象のもつ「力」による平和の維持への志向性によるのではないだろうか。

適用の困難さゆえに議論の整合性が疑われた、というべきであろう。

このように抵抗権の問題を犯罪と刑罰の問題に回収してしまえば、抵抗権の否認とは犯罪的行為としての内乱の罪に対する刑罰の機械的・形式的適用であるとみなすことができる。仮にこのことが認められるならば、抵抗という事実上の経験は、法的体制が転覆せずに最高命令権者が刑罰権の執行を留保している間のみ、不法なものとして可能にはならないと考える必要があるだろう。そして、注目すべきことに、その起源がいかなる理由によって生まれた体制であれ人民の抵抗権は認められないのである。そもそも、カントにとって国家の歴史的＝経験的起源は血にまみれた不法なものなのであり、カントが法理論上の一貫性から問題にしているのはアプリアリな実践理性の起源としての根源的な契約なのである。それゆえ、ヘンゼルのいうようにカントの理性法と経験的分断が抵抗権否認において問題になっているのではなく、むしろこれらを媒介するものとしての人間性の要素が抵抗権論においては理論展開の隅に追いやられていることの問題と把握すべきである。ただしヘンゼルのいうように、政治的な領域における人間の複数性を前提にして民衆の政治参加による共同立法を行うことを軽視した帰結として、政治的な問題領域において人間性の尊厳が抵抗にアプリアリな根拠を与え、理性的根拠を加えることがなくなってしまったことは問題にしなければならない。

このことに関していえば、ヘンゼルの解釈のように根源的契約の概念を理性法の論理的・一貫性の観点からのみ捉え、そのなかに含まれている人民の政治参加の側面を軽視していることに対して、カントの抵抗権否認論に関する近年の研究は、法理的論証以外のさまざまな論証を行うことで、理性法と実定法の法的安定性の対立という二項対立から抜け出ようとしている³⁴⁷。このなかで、もっともインパクトをもたらした見解はインゲボルク・マウスの『啓蒙の民主制理論』であろう。同書は、カントが国民主権原理を貫徹させた結果として、抵抗権が生じる余地がなかったことを主張するものである。それによれば、カントの根源的契約は、封建的な服従契約とは異なり、諸々の自由を守るために一部の自

³⁴⁷ たとえば、Peter Unruff, *Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants*, Nomos Verlagsgesellschaft (Baden-Baden) 1993, S. 194fは初期から後期にいたるカントの立場をかなり詳細に分類している。ただし、あまりに多種多様にすぎるので、大まかに次の三分類を踏まえておけば十分ではないかと思われる。つまり、法理的論証、道徳的（政治的）論証、歴史哲学における目的論的論証という分類である。私はこの分類の着想を Lewis W. Beck, *Kant and the Right of Revolution*, in; *Journal of the History of Ideas*, XXII, 1971, p. 413 から得ている。

由を放棄するような性質のものではない³⁴⁸。抵抗権はこうした前近代的な服従契約の効果によって生じる権利であるが、カント的契約思想は一元的な結合契約なのであり、人民が公民的体制の樹立の際に自然的自由を全面的に放棄して主権者になることを必然的に伴うものである。立法は主権者の普遍的に結合した意志によってなされるのであり、この国民意志は法外的・法以前のものとされ、いかなる実定法にも自然法にも関与しない。したがって、カントの公法論について民主的な普遍意志の手続的正統化という点が強調される。事実上の執行権もまたこの法治国家において従わなければならない最小限の拘束を負うのであり³⁴⁹、これに従わない統治権者は立法により罷免されるというわけである。法外的な国民主権の前には、前近代的な抵抗権はそもそも問題にならないとされる。

こうしたマウスの見解は現代の民主主義の退行傾向——マウスによれば司法による法の支配が民主主義に対して優越している状況——に対して国民主権原理の貫徹を訴えるもので、彼女によれば、カントの国民主権に関する論証は、現代のあらゆる民主主義よりもラディカルな形態を取っているという。ただし、この議論は思想史的中立性から離れている可能性は捨てきれない³⁵⁰。彼女のいう「法外的な国民主権」なるものがカントの中に存在するのかということはかなり疑わしいものであり、カントの契約論における普遍的国民意志は決して経験的民主的合意にとどまるものではなく、(本稿で幾度となく指摘したように)人格における人間性に対する義務によっても拘束されるものである。このような点で、彼女によるカントの抵抗権否認論の弁証はかなり無理があるものといえる。しかしながら、マウスの功績は抵抗権否認を弁証しようとしたことだけに求められるべきでなく、多くのカント研究とは異なり、カントの抵抗理論を見出す作業を行ったという点にある。その基点には「文筆の自由」の概念が置かれている。次節以降では、文筆の自由の概念から把握されるカントの抵抗権否認論の論証、特に道徳的(政治的)論証、歴史哲学的論証を見て

³⁴⁸ インゲボルグ・マウス『啓蒙の民主制理論——カントとのつながりで』浜田義文・牧野英二監訳、法政大学出版局、1999年、38頁以下。

³⁴⁹ マウス、前掲書、『啓蒙の民主制理論』、53頁。

³⁵⁰ この点については、福井徹也『近代ヒューマンイズムの外へ』創言社、2004年、8頁を参照。マウスの見解は、ジョン・ロールズの正義論に対してハーバーマスが行った周知の批判と連動している。すなわち、ハーバーマスにとって、ロールズの正義論における当事者たちはすでに制度化されている秩序ヒエラルキーに絡めとられてしまっており、政治的自律を失ってしまうという(ユルゲン・ハーバーマス『他者の受容——多文化社会の政治理論に関する研究——』高野昌行訳、法政大学出版局、2004年、87頁)。これと同一のペースペクティブに立って、彼女は人民主権原理よりも法の主権だとか理性の主権を主張するヴォルフガング・ケルスティンとそれに追隨する研究への批判を全面的に展開している。

いこう。その際に、文筆の自由の概念は公開性原理と関連しながら、抵抗権論に対してきわめて両義的な意味をもって、立ち現れてくることが確認されるだろう。そうすることで、おそらくこの世で考えられうる中でもっとも穏当な抵抗（ただし、決して消極的ではない）についての見解を提示して、その意味づけを行うことができるのではないかと考えている。

第三節 合法的抵抗としての文筆の自由

カントの抵抗権に関する研究はかなり蓄積があるものの、文筆の自由の概念に注目しているものは少ない。この概念は抵抗権否認論に対してもつ意義があるにもかかわらず、そのことは等閑視されている。ペーター・ブルクはカントによって言及される抵抗の諸形態を分類しているが、文筆の自由の存在はそこでもごっそりと抜け落ちてしまっている³⁵¹。このことの理由としては、文筆の自由が他の抵抗の諸形態とは異なり、平和的かつ合法的なものとして規定されているということによるのであろう。一般的な思想史理解では、この概念は啓蒙主義に由来する人権原理として理解されているように思われる。確かに多くの啓蒙思想家にとって、文筆の自由を擁護することは彼らの生命線であったといえよう。文筆の自由は啓蒙を信じてこれを進展させようとする知識人にとって「人民の権利の真の守護神」であり、言葉と学説によって民衆に自由の理念を呼び起こすというかけがえのない権利であった³⁵²。これと同様に文筆の自由を「批判権」として捉えて、憲法の規定によって保障されると考える研究も存在する³⁵³。確かにカントの文筆の自由の概念もそのような思想史上の理解と共通線上にあるのは間違いないといえよう。

とはいえ、こうした見解が一方で存在しながら、この概念が抵抗権論との文脈と合わせて議論される場合には、むしろ「純粹に学問的な」意味をもつにすぎないものとして消極的な意味しか見出されていないようである³⁵⁴。18世紀後半のプロイセンにおいて公共的議論の成り立つ場は、大学教授、啓蒙官僚といった人々の間においてであり、カントの文筆の自由もまたこの文脈で限定されたものとして捉えられうるように見える³⁵⁵。ツヴィ・バ

³⁵¹ Vgl., Peter Burg, *Kant und die Französische Revolution*, Duncker and Humblot (Berlin) 1974, S. 200.

³⁵² エルンスト・カッシーラー『啓蒙主義の哲学(下)』中野好之訳、ちくま学芸文庫、2003年、94頁。

³⁵³ 原田鋼『カントの政治哲学』有斐閣、1975年、234-236頁。

³⁵⁴ 三島淑臣『法思想史[新版]』青林書院、1993年、292頁。

³⁵⁵ 18世紀末のドイツでは集中型読書から拡散型読書への転換が生じたとされる。このよ

ツチャのように、「カントは不正な法が法なき『民衆支配』へと転換することを最大の害悪として恐れていた³⁵⁶」として、カントの中にある大衆蔑視を強調して、当時の啓蒙絶対主義と同一線上に立っていると考える研究も存在する。確かにディドロやヴォルテールら啓蒙主義思想家の多くは政治的には啓蒙絶対君主と結びついていたし、このような啓蒙主義思想家のそれと同様に、カントの文筆の自由の意義も現実的にはきわめて限定的な意味しか与えられてこなかったのである。このようにカントの文筆の自由の概念はほとんど法哲学的考察を経ないまま、等閑視されてきたように思われる。

このような理由としては文筆の自由についての議論が『啓蒙とは何か』や『理論においては正しいが実践では誤っているという俗説について』（以下、『俗説』）といったカントの歴史哲学の諸論考に見出されるのであり、『法論』の中には直接現れてこないということが挙げられよう。それどころか、前節で確認したように、国家の根源を探ることの明確な禁止にひきつけて文筆の自由を理解する研究もある³⁵⁷。そうした研究にとって、カントの文筆の自由は公共体に対する責任のみが強調され、個人の権利としての側面は捨象されると理解される。この指摘は一面的には正しいものであり、カントの文筆の自由の概念に体制批判としての意味を見出すのは困難だといってよい。カント自身には明らかに公的な異議申し立てとしての人権を体系化する意図はない。ただし、『法論』のなかには野蛮な無法状態から国家設立を経て世界市民体制の実現にいたるといふ歴史哲学のパースペクティヴが確実に存在しており、文筆の自由の概念もまたこの歴史哲学の進展にとって確かな役割を果たしている。そこでは、カントにおいては公開性原理や理性の公的使用といった市民的公共性の枠組みのなかに含まれており、それらの概念を媒介にしながらカントの抵抗権の論証に特殊かつ独自の地位を占めている。本節ではこのことを確認してみたい。

文筆の自由が現れるのは『啓蒙とは何か』および『俗説』の中の次の一節においてである。双方ともに抵抗権についての文脈で語られている。

「このようにして〔不当かつ不法に〕成立した法律でも、やがてはもっと良い法律を期待

うな読書形態の転換という読書革命に対して、純粋な読書人口の増加と出版数の増加という出版革命については19世紀以降を待たなければならなかった。ロルフ・エンゲルジング『文盲と読書の社会史』中川勇治訳、思索社、1985年を参照。

³⁵⁶ Zwi Batscha, *Einleitung*, in: (Hrsg)ders, *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, suhrkamp (Frankfurt am Main) 1976, S. 23.

³⁵⁷ 木原淳「主権国家における自由——カント抵抗権否認論を素材として」『法学新報』105巻4号、2001年、192頁。

できるならば、特定の短い期間にはある種の秩序を設定するために可能であろう。しかし、それと同時に公民各自に、特に聖職者には、学者としての資格において公的に、すなわち著作を通じて、現在の制度の欠陥について自分の意見を述べる自由を与えられなければならない。³⁵⁸」

「抵抗を企てていない臣民は、彼の統治者が彼に不法をなそうとしていないと想定できるのでなければならない。それゆえ、各人は喪失しえない権利を保有し、たとえ彼が欲しても、彼はこの権利を決して放棄することができないのである。また、この権利に関して彼は自分で判断する資格があるのだが、彼の意見によれば彼に加えられたと思われる不法は、統治者が彼に不法をなそうとしていないという前提に従えば、単に誤謬に由来するものか、あるいは最高権力の法律から生じたある種の結果についての無知から生じているように見える。だから、統治者の恣意によって公共体に加えられた不法であると思われることについて彼の意見を公に知らせることができる権限が、国家公民には、しかも統治者の恩恵を伴いながら、帰属しなければならない。というのは、元首もまた決して誤謬を犯すものではないとか、またはある事柄に無知ではありえないとか想定することは、元首を天の靈感を赦された人間性以上のものであるとして表象することになるであろう。それゆえ、文筆の自由（Die Freiheit der Feder）——ただし、その体制に対する尊重と愛という制約の中で人は生きているのであり、この体制自身が臣民に注入しようとする臣民の自由な思考様式によってこの自由は保持される（さらに、この限界の中で文筆もまた自ら自由を失うことのないように相互にひとりでのに制限し合う）——は国民の権利の唯一の保証（Palladium パラス・アテネ守護神）である。というのは、この自由をも臣民から剥奪しようとするのは、（ホップズによれば）単に最高の命令権者の権利に対する全ての要求を国民から奪うのに等しいだけでなく、最高命令権者の意志は彼が普遍的な国民意志を代表することによってのみ市民としての臣民に命令を与えるものであるのに、彼〔最高命令権者〕がそれを知っていればすすんで変更しようとするはずの事柄についての知識をすべて彼から奪い去って、彼を自分自身と矛盾させてしまうのである。³⁵⁹」

この長々と引用した箇所ですしあたり注目されるのは、カントが明確に抵抗権論の文脈か

³⁵⁸ VIII. Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? S. 39. [] 内は執筆者による補足。

³⁵⁹ VIII. Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. S. 304. () 内はカント自身によるもの。[] 内は執筆者による補足。

ら文筆の自由を擁護している点である。文筆の自由を奪うことは国家の改革をも否定することに等しい。もっとも、それは単なる個人の権利ではない。「たとえ彼が欲しても、彼はこの権利を決して放棄することができない」のであり、この点において文筆の自由の確保は国家あるいは世界との関係で自身の人間性を確立するための条件にほかならない³⁶⁰。したがって、文筆の自由は権利でありながら、同時に自己の人格における人間性に対する義務でもある。ここに、カントの文筆の自由の単なる啓蒙主義思想へと還元されない特色が存するのであり、それゆえに文筆の自由は抵抗権に対しても両義性を帯びることになる。この両義性についてはすぐ後で触れることにして、次に注目すべき点は、文筆の自由が統治権者の不法あるいは欠点を公開するために自らの意見を発表するという点であり、このことによって文筆の自由は単なる学術的な議論に制約されることなく、政治問題に関して論議する公共性の空間を保障することになる³⁶¹。ここにおいて、文筆の自由はその実践として理性の公的使用という形態を取るようになるのである。最後に、統治者の全能性・不可謬性が根底から疑われており、それを主張することの論理的困難が示されている点が注目される。すでに見たように、ヘンゼルはカントの契約における合法性検証の契機だけを見てきたが、ここでははっきりと契約に伴う諸条件によって統治権者が制約され、その正当性が検証に付されていることを見ることができるのである。とはいえ、ここで確認したこれらの特色は、一見するとリベラルなものであるが、実際の直接的な政治的効果を期待されるものではない。このことを文筆の自由が抵抗権論に対してもつ両義性の観点から確認してみよう。

さて、文筆の自由が抵抗権に対してもつ両義性の一極は、抵抗権を否認する効果である。文筆の自由は単なる権利としてではなく、義務として示されることによって、統治における公開性 (Publizität) と秘密の問題として立ち現れる。『永遠平和論』の中には「公法の超

³⁶⁰ これについては、伊藤平八郎「カントにおける反抗権の思想」『九大法学』27号、1973年、142頁、註(14)を参照。

³⁶¹ もちろん、当時のドイツの状況からいって、実際に執筆し、議論しあうような空間といえば、啓蒙官僚、大学教授、一部の文人たちによるサークルくらいしかなかった。これについては、西村稔「啓蒙期法思想と知識社会——カントと啓蒙思想」(長尾龍一・田中成明編『現代法哲学 第2巻』東京大学出版会、1984年、所収)を参照。しかしながら、ここでカントが提示しているのは、まさにハーバーマスがいうところの「市民的公共性の理念」なのであり、世界市民の見地において示されるものである。そこで言われる「学者として」とは *als ob* なものであって、実際には世界公民体制の一成員としてなされることが想定される世界理念なのである。ユルゲン・ハーバーマス『[第2版] 公共性の構造転換——市民社会の一カテゴリーについての探求』細谷貞雄・山田正行訳、未来社、1994年、146-147頁。

超越論的概念による政治と道徳との一致について」という節が存在し、その中では公法の超越論的定式として「ほかの人の権利にかかわるあらゆる行為は、彼らの格律が公開性と一致しないのならば不正である。³⁶²」ということが述べられる。すなわち、自身の意図を成功させるために、どうしても秘密にしておかなければならない格律はすべて不正である。なぜカントがこの公開性原理を「公法の超越論的概念」と呼ぶのかについては定かではない。カント自身のうちには、公開性が理性の原理として無条件的かつ必然的に妥当するという確信があったようであり、公開性原理は公法が法として成立するための条件、すなわち公理として作用するということであると考えられる。だが、このことは公開性が公法にとって「超越論的」であることの論証とはいえ、より説明を必要とする。

ラインハルト・ブランドはこの問題を美的判断と政治的判断のアナロジーから論証している。それによれば、カントの「認識と美学の領域では、公開することの可能性についてではなく、公開することの伝達可能性 (Mitteilungsfähigkeit) について論じられている³⁶³」。カントによれば、あらゆる認識が真であるためには同一の対象についての認識は媒介可能なものでなければならず、他者によって再生産可能でなければならない。しかし、構想力と悟性による認識一般が純粹に形式的なものとして必然的に媒介可能であるのに対して、美的判断には伝達可能性が欠落している。すなわち、伝達可能性は、実質的なものとして主観的な変化を受けずに再生産されることはありえない。それゆえ、美学において伝達可能性は、認識一般における構想力と悟性の自由な戯れの開始点となり、平和論における公開性は、自由な市民が政治的な行為の格律を永遠平和という法理念に一致させるものである³⁶⁴。このように述べることで、ブランドは、公開性原理が超越論的性格を有するものであって、公法にとって必要不可欠な条件を提示していると示しているのである。

抵抗権の文脈における公開性原理に関していえば、国民は社会契約の際に暴力を行使することを契約の条件として明示することはできない。というのは、そうした格律は公に告白されることで彼らの意図を不可能なものにしてしまうからである³⁶⁵。これは公開性原理

³⁶² VIII. Zum ewigen Frieden. S. 381.

³⁶³ Reinhard Brandt, Historisch-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift, in :Reinhard Merkel und Roland Wittman (Hrsg.), »Zum ewigen Frieden«. Grundlagen, Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1996, S.63.

³⁶⁴ Brandt, a. a. O. Historisch-kritische Beobachtungen zu Kants Friedensschrift, S. 64.

³⁶⁵ Ebd. なお、カントの美的判断においては、ある外的対象を美しいと感じる快の感情よりも趣味判断の伝達可能性が先行している。というのは、カントによれば、「快の感情が所与の対象に先行し、同じ対象の普遍的な伝達可能性だけが対象の表象の趣味判断において与えられることになるのならば、そのような振る舞いは自分自身と矛盾することになる

による抵抗権否認の論証と呼ぶべきものであり³⁶⁶、このような公開性への服従は明確に法義務であるとされる。この定式に定言命法の基本定式「汝の格律が普遍的法則となるように、汝が同時に欲することのできるような汝の格律に従ってのみ行為せよ。³⁶⁷」における普遍化可能性の吟味を見出すことは難しくない。この公法の超越論的定式において、カントの道徳哲学と政治哲学の一致が見出されるのであり、文筆の自由は両者にまたがって存立することになる。これは道徳的＝政治的論証とでも呼びうるだろう。

次に、抵抗を肯定する論拠としての側面を示そう。文筆の自由の概念はカントのみならず啓蒙思想家一般にとって、自由の実現のために不可欠な原理であり、暴力に訴えることなく統治者の誤謬を正そうとするものであった。もちろん、それは国家の転覆を図るアジテーションではない。カントはそのような形態の文筆活動のいかなるものも許容していない。ただし、この点だけをもってカントが文筆の自由に対して制限された意味しか持っていなかったと考えるのは誤りであって、それには啓蒙の漸進的發展——これは外的な政治制度の進歩ではない——による人間の尊厳の実現という理想がこめられているのである。この点は、『法論』においても示されている。文筆の自由については明言されていないものの、国家と教会との関係を記述した部分にこのような視点は含まれている³⁶⁸。すなわち、教会が自ら改革すべからざることを国家が法において定めることは公権力それ自体の尊厳を汚すに等しい。カントによれば「この場合には、公権力は自身を学術論争 (Schulgezänge) に置き入れるのであり、自身を臣民と同一の立場に置いてしまうのである³⁶⁹」。この学術論争の中に文筆の自由の行為様態を読むことは可能であろう。カントは教会という中間団体の自立性を国家権力の介入から擁護することによって、単に信仰の内容のみならず、教会の内部改革の擁護も行っている。そして、このことの最終的な根拠は、国民の全体が自身について決定できないことを立法者もまた決定することができないという点に置かれているのであって、公権力の学術的領域への介入は、教会における議論のみならず、国民全体の自由な公共的領域へも拡張されるのである。教会のみならず、社会全体の啓蒙を禁じるような決定は、「国民自身の人格における人間性の権利、それゆえ国民の最高の権利に反す

だろう。」(V. UK. S. 216-217.)

³⁶⁶ 多くの研究はこのことを指摘している。さしあたり、Unruh, a.a.O. S. 200.および Dieter Scheffel, Kants kritische Verwerfung des Revolution, in; Reinhard Brandt (Hrsg.), Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981, Walter de Gruyter (Berlin) 1982, S.181.を参照。

³⁶⁷ IV. GMS. S. 421.

³⁶⁸ VI. MdS. S. 327f.

³⁶⁹ VI. MdS. S. 327.

るのである³⁷⁰」。

このような観点を明示していないものの、カント研究の中では前述のインゲボルグ・マウスのそれが文筆の自由を正当にも抵抗の一形態として考えて高い意義を与えている。マウスによれば直接的に暴力に訴えるような狭義の抵抗に対して、文筆の自由は、「公的な意見表明と批判から始まり、『異議』（『陳情』）、道徳的理由による服従拒否、君主的執行権に対するイギリス議会の諸機能、統治権の排除などを経て、政治組織の完全な転覆にまで至る」という広義の抵抗の最も初期の段階に位置づけられる³⁷¹。しかしながら、マウス自身も認めるようにカントのこのような抵抗理論はまとまりに欠け、首尾一貫していないために、マウスが考えるような広義の抵抗形態（段階説とでも呼びうるもの）をカントが提示しているかどうかはかなり疑わしい。マウスの議論は文筆の自由を市民的不服従の出発点として理解しながら、同時にこうした抵抗から主権の奪取にいたるということには論理の飛躍があるように思われる。本稿の立場としては、文筆の自由を広義の抵抗の出発点とみなすマウスの見解を正当なものとして捉え、そこから展開される主権の外での作用に注目すべきではないかと考えている。

他方で、ハンナ・アーレントは彼女の『カント政治哲学の講義』においてもっと直接的な見解を述べている。彼女によれば、カントの入念な抵抗権否認論にもひとつの前提が存在している。その前提が文筆の自由であり、彼女の言葉を借りれば、「行動のためではないにしても、少なくとも意見を闘わせるための公共の場が存在する³⁷²」ことをカントは必要としたということである。彼女の見解では、カントにとって、反乱の起こる瞬間はこのペンの自由を廃止され、批判的思考による意見の伝達可能性を奪われた瞬間だという。もっとも、このアーレントの解釈もカントの議論から逸脱している傾向がある。確かに、カントにとって、文筆の自由は「国民の権利の唯一の守護神」ではあるが、カント自身はこの守護神が打ち倒されてしまった後の事態については何も述べていないのである。おそらくアーレント自身は、この穏当な抵抗形態すら否認し抑圧する体制は、公共体の成員同士の共通世界そのものの否定であり、それゆえ文筆の自由の廃棄は公共体の解体へとつながり服従義務が消滅すると考えているようである。ところがカント自身がそこまで文筆の自由に実際の政治的効果を見ていたか確認することはできないのである。そもそも、度重なる

³⁷⁰ VI. MdS. S. 327-328.

³⁷¹ インゲボルグ・マウス、前掲書、71頁。

³⁷² ハンナ・アーレント『カント政治哲学の講義』浜田義文監訳、法政大学出版局、1987年、73頁。

検閲と格闘し、しぶとくミニマムな抵抗を続けていったカントが、文筆の自由そのものの全面的な廃棄という事態を想定していたとは到底考えることができない³⁷³。執筆を完全に規制するためには、それこそ執筆者自身を処刑することが必要であり、印刷所への規制や検閲行為だけではいかなる絶対主義政府といえども、文筆行為そのものの廃棄はできなかつたのである。したがって、文筆の自由の廃棄＝抵抗の開始とその承認という図式には無理があるように思われる。カントは伝達可能性の自由を奪うということは同時に思考の自由を奪うということの意味すると主張していても³⁷⁴、暴力を用いた積極的な政府転覆を許容するわけではないのである。

以上の点から考えるに、文筆の自由に抵抗権の直接的承認という意味を見出すのは困難ではないだろうか。これらの解釈の問題点は、文筆の自由それ自体に内在する価値よりも文筆の自由によってもたらされる政治的な諸問題の解決に対して重きを置いていることにあると私は考えている。このように帰結主義的に抵抗の成否の観点から文筆行為の意義を考察することについて、カントの理論的考察はほとんど望むことができない。むしろ、カントは文筆行為＝エクリチュールのもつ文化的・実践的含意の方に焦点を当てながら、自分自身の哲学体系の中でそのような人間的営為としての文筆をいかにして把握するのかということに関心をもっていったといわなければならない。文筆の自由は現実の政治的成果をもたらす以上の価値を人間の尊厳に対する基底的条件として持っているのではないか。それによって従来の抵抗権否認論の枠組みを超えた人間の尊厳の実現に資するものだというのを、ここで批判したアーレントの別著『精神の生活』を手がかりにしながら終章では示してみたい。

³⁷³ 特に 1786 年にフリードリヒ大王が死去した後、即位したフリードリヒ・ヴィルヘルム 2 世は暗愚の君主として名高く（マックス・フォン・ベーン『ドイツ十八世紀の文化と社会』飯塚信雄他訳、みすず書房、1984 年、124 頁を参照）、彼の治世下で宗務大臣となったヨハン・クリストフ・ヴェルナーによって宗教的な著作への検閲・弾圧は非常に厳しくなっていた（同書、205 頁）。カント自身も『単なる理性の限界内における宗教』に関して厳しい検閲を受けながらこれを出版しており、このときのやり取りによって、彼が抵抗権に関して肯定的に論じることが不可能であったというコンテクストを示している研究もある。F・C・バイザー『啓蒙・革命・ロマン主義——近代ドイツ政治思想の起源 1790—1800』杉田孝夫訳、2010 年、83 頁以下を参照。

³⁷⁴ VIII. Was heißt : sich im Denken orientieren?. S. 144.

終章 カントの政治的理性批判

これまで個別的法分野において「所有」「家族」「刑罰的責任」、そして「抵抗」という諸問題に関して、それらを可想的なものとして把握できるかどうかを検討してきた。近代的な市民的主体の中で経験されるこれらの諸制度はすべて次のような対立軸、すなわち実定性と理性的妥当性とを媒介する人間性に依拠してはじめてその実践的な実在性を獲得する。「所有」の場合には実際は物理的占有という実体的な条件は括弧に入れられて、可想的占有の演繹と人格間の承認に基礎を置いた権原が確認された。また、「家族」においては血縁や情愛が括弧に入れられて、理性的な法則としての結合関係の可想的性格が確認され、「刑罰」においては犯罪者の責任を堀崩しかねない因果性が括弧に入れられて、責任概念の可想的性格が確認された。これらに対して、「抵抗」に関しては暴力的なそれを可能にする条件は否定され、公開性を基底においた文筆によるミニマムな抵抗＝市民的不服従の可能性が示唆されたにとどまる。

このように本稿がたどってきた道筋を振り返るならば、カントの『法論』は法的な諸制度を可能にするために実体的なものと同様な可想的なもの、実在論と観念論、実定性と理性的妥当性との対立に対して、実体的なものを「括弧に入れる」ことによってその対立から抜け出そうとした試みであったと評価できる。一方で、法的な経験に関して実在論へと極端化するならば、そのような法的主体はアルベール・カミュがかつて『異邦人』の中で描いた主人公ムルソーと化すであろう。彼は一切の法的な諸制度、社会道德の基礎を顧みることなく、それらを自己の経験として認識しない。母親の死や殺人行為は彼にとって重要なことではないが、それにもかかわらず、彼はそれらの事実に対する法的関与を受け入れる。ただしそのことによって彼が何らも法的経験を有意味なものとしては受け入れることなく、法はただ不条理なものとしてのみ彼に降りかかる。彼は、自己に降りかかってくる範囲でしか法を認めておらず、それを括弧にくくることをしない。その結果、als ob なものとしての法的経験は彼の中に現れない。

他方で、極端な観念論者はアイヒマンである。彼が定言命法を悪用して、ユダヤ人の強制輸送を職務として正当化したことはよく知られている。こちらは、法の実在的な基礎を括弧に入れるのではなく、完全に消滅させる。そうすることで可想的なものを自己の都合のよいように融通無下に作り上げる。そうなると、もはや法は可想的なものとしてそのすべてが空想の自由な戯れと化し、やはりその現実的な足場を失う。その時に訪れるのは、

実定的な国家権力への自己同一化である。ハンナ・アーレントによれば、アイヒマンはカントの定言命法を歪曲し、「汝の行動の原則が立法者の、もしくは国法の原則と同一であるかのごとく行為せよ」へと変換した³⁷⁵。その結果、カントの実践理性は総統の意志と同一化し、総統原理への盲目的服従を要請するものとして理解される。そして、行政的＝官僚的な大量殺戮においてはいかなる例外も自分の都合で作り出さないとする態度が〈義務〉を果たすことだと理解する。このような〈義務〉は、単なる可想的な性格をもつにすぎないものであったはずだが、アイヒマンは現にある犠牲者の生命を奪うことへの自身の関与といった物理的＝実在的な行為から目を背けることに利用した。その結果、als ob なのが実体化し、括弧に入れられた実在の部分は消滅してしまう。

ムルソーとアイヒマンが指し示すのは、実定性と妥当性を媒介する人間性の存立の危うさを示している。端的に言えば、このような人間性の存立＝他のすべての人格との共通基盤の確保には自分自身の理性をいかにして使用するのか、その判断と答責性がわれわれに突きつけられてしまうのである。もちろん、自身が与えた法秩序をこうした態度から極端に逸脱する人物が現れることをカントが想定していないことは認めなければならない。それにもかかわらず、カントは自分自身が理性の代弁者として凡庸な市民たちを統制することを拒絶し、市民自身の責任と判断で理性を使用することを望むのである。本章では、ハンナ・アーレントのカント解釈を手掛かりにしつつ、人間性の権利・義務を有効に機能させる共通世界の足場の確保のためにカントが用意した実践的な手立てを示してみたい。

さて、かつてハンナ・アーレントはカントの政治哲学を論じる上での困難さを述べて、テキスト上に政治哲学が不在であると主張した³⁷⁶。彼女は、歴史哲学に関するカントのテキストが政治哲学を語る代用品として用いられうることを指摘しつつも、それがカント哲学の中心に位置するものではないと考え、『判断力批判』を素材とするカントの政治哲学の構築に向かった。ところで、現在の地点でいえば、カントほど政治哲学や政治理論の領域で参照されている思想家はいないといってよい。リベラリズムや公共哲学、ポストモダニズムなど、現代思想のなかでカントは絶えず参照され、批判的に検討されてきた。こうし

³⁷⁵ ハンナ・アーレント『イェルサレムのアイヒマン——悪の陳腐さについての報告——（新装版）』大久保和郎訳、1994年、108頁。なお、このアイヒマンのカント受容の問題についての考察は、知念英行『カントの社会思想——所有・国家・社会——』新評論、1981年、90頁以降に詳しい。

³⁷⁶ ハンナ・アーレント『カント政治哲学の講義』ロナルド・ベイナー編、浜田義文監訳、法政大学出版局、1987年、3頁以下。

た状況下では、もはやアーレントの主張は有効性を失っているようにも見える。

だが、これらの研究の進展にもかかわらず、人間の複数性を前提にした政治固有の権力性であるとか利害調整の方法といった統治の枠組みからカントの政治哲学を記述しているものは未だ現れていないように思われる。カントのテキスト上に現れる記述は、政治に対する法と道徳の優位であり、したがって当為を政治的なものに優先させること以上を展開していないように見えるのである。カントの『法論』が「法的理性批判」であるとしばしば評されるのに対して、「国家理性批判」であるとか「政治的理性批判」とかいったふうに規定されることがほとんどないのはこのためであろう。カントに則してこのような「批判」を記述することはかなり困難である。というのは、カントは統治に関してその成立を可能にする条件を記述するような方法を採用していないからである。

私は、本章でカントの政治的理性批判に対するひとつの試みをなそうとしている。それは従来、市民的公共性の理想としてしばしば光を当てられてきたカントの理性の公的使用をまさにこの光の中から救い出そうとするものである。人間の複数性はカントの政治哲学においては政治への観察者として孤立化されて現れる。理性の公的使用は現実政治へのコミットメントやあるいは共同性が呼び起こす「同化」を拒絶し、自己の価値を自己自身で産出するための必要不可欠な行為であり、自己の内なる人間性を媒介にして世界へと開かれている。それゆえにここでなそうとするのは「世界市民的」の意味の解明である。世界市民は、カントの政治哲学および彼の世界平和に関する重要な示唆を与えてくれるにもかかわらず、自己の内なる人間性のもつ理想と現実の媒介機能によって、世界市民の精神的態度が規定され、それゆえに法的な存在としての確立が困難になるその地点を追っていきたい。

第一節 「世界市民」

カントの世界市民の権利と義務は、国際法との対比で語られることが非常に多い。『永遠平和』においては、「永遠平和のための第三確定条項」において「世界市民法は普遍的な友好の諸条件に制限せられるべきである」と宣言される³⁷⁷。ここで友好とは、「ある外国人が他国の土地に足を踏み入れただけの理由で他国人によって敵としての扱いを受けない権利」として示され、「訪問権」と名づけられる。この権利は人間が地球表面の共同所有権を

³⁷⁷ VIII. Zum Ewigen Frieden. S.358.

ともにもつことからすべての人間に与えられるが、これは『法論』における土地の根源的共有態の理念とみなしてよいだろう。なお、移住する権利については『法論』においてその土地を占有する人の同意にもとづいて認められる契約上の権利として規定される³⁷⁸。

「永遠平和」のための世界市民体制という理性理念の実現のために欠かせないはずの法である世界市民法の内容はこのようにきわめて限定的な内容しか持たない。もちろん、カントがヨーロッパ列強の植民地主義に警戒を強めていたという実質的なコンテクストもあるなか、こうした国際法上の国家への義務づけとして世界市民の権利を強調することは時代の要請であったと考えることもできるが、こうした国際関係から「世界市民」を検討することは「世界市民」が徹底してもつ普遍主義的な「個体」としての性格を見落とす危険がある。

この点に関して、「永遠平和」という世界市民体制の実現にとって、カントが世界市民法の存在をあまり重要視していない可能性はある。というのは、カントにとってこの「世界」という概念は国際法と同一の条件で規定されうるような概念ではなく、人間の内面的な広がり前提にして、したがって人間の思考の問題として考えられるべき概念だからである。カントの平和概念の非 - 硬直的性質は明らかである。『法論』の結びでは「おそらく永遠平和がありうるものではないにせよ、私たちはそれが在りうるものでもあるかのように行為しなければならない」とされる³⁷⁹。平和は硬直的かつ権力的に実現されるものではなく、可想的な理念として把握される。それは、私たち自身の現実の行為の地平から、国際・国内関係にこだわらずに実現するよう迫ってくる。「世界市民」とは、その語のもつ語感にもかかわらず、私たちの内面的性質に深く関わる概念である。

多様な人間主体を想定して実用的な知のあり方を記述した『人間学』は「学校卒業後に獲得されなければならない世界知」であり、「世界市民としての人間の知識を含んでいる場合に実用的」であるとされている³⁸⁰。ここでいわれる世界とは外国や地球のことではなく、自分自身の知の広がりそのものを意味している。つまり、その知の内容ではなくて、その知が自己自身に対して与えたところが局所的であるかそれとも十分に自己自身に広がったのか、そのような観点から「世界知」と名づけられるのである。また、『純粹理性批判』における世界概念の哲学と学校概念の哲学の区別では、次のように言われる。つまり、「世界概念とここでいわれるものは、あらゆる人々が必然的に関心を抱くものにかかわるよう

³⁷⁸ VI. MdS. S.251. und S. 353.

³⁷⁹ VI. MdS. S. 354.

³⁸⁰ VII. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. S.120.

な概念である³⁸¹とされ、それは単なる熟練を目的にした学校概念の哲学とは区別される。つまり、すべての人が共通の関心を抱く本来の意味で公共的であるような対象についての知識を、自分自身の内に浸透させるに至った場合に、それをカントは「世界知」と呼んでいるようである。

これは自己の内なる人間性を尊重するような仕方で自己の知を取り扱うことを指して「世界知」と呼んでいるようにも思われる。自己と究極的には非対称的で理解不可能な他者との共通の基盤を確保する存在としての「人間性」に訴えかけること、そこに「世界市民」としての知の扱い方があるのではないだろうか。理性が自由な市民の間で意見の一致を目指し、その実現が世界市民体制をもたらすという場合の、重要な手立てとはこの地点にあるのではないか。カントの純粋理性は、人間性を媒介にして世界に広がるように訴えかけるそうした側面を以下の節では確認したい。

第二節 文筆と観察

前章で見てきたように、実際の文筆行為には政治的効果はほとんど期待できないようである。にもかかわらず、それはカントの法理論にとって決定的な意味をもっているように思われる。すなわち、文筆の自由においてこそ「人間」の存立可能性そのものを見出すことができるのであり、この点にカントの批判哲学における人間の確立がかかっているのである。本節では、ハンナ・アーレントの『精神の生活』におけるカント解釈を参照しながら、このことを示してみたい³⁸²。

『純粋理性批判』以来、カントの批判哲学は人間の認識能力を感性、悟性、理性に区分する。感性は感覚的な素材を空間と時間という純粋な直観の形式によって取り入れ、これを経験的な直観として指し示す。悟性は経験的な直観に純粋悟性概念（カテゴリー）を与えることで認識の確実性を与える。すなわち、悟性は感性によって与えられた多様なものに規則を与える能力であり、特に自然科学における判断に法則性を与える能力とされる。

³⁸¹ B. KrV. S. 867.

³⁸² この着想を私は、石川輝吉『カント 信じるための哲学——「わたし」から「世界」を考える——』NHK ブックス、2009年、213頁以下から得ている。もっとも、同書ではアーレントの世界認識の客観性を吟味するという観点に力点が置かれており、『精神の生活』のなかに含まれるカントの政治哲学理解を十分に解説しているわけではない。そこで、本稿において、石川の考察をさらに徹底させて、アーレントによる認識枠組みの転換のもつ政治哲学への意味を追究しようとしたわけである。

この点で、悟性は自然法則によって規定された現象の認識に関わるのであり、自由の領域である物自体の認識には関わりえない。したがって、自由法則の認識は、理性がその役割を負うのであるが、理性の推論はその完全性を求めて経験を超越して行き、超越的なものとなってしまふ。とはいえ、理性はこのような構成的原理を認識することはできないのだが、純粹理性概念としての理念を統制的原理としてもたすることができる。理念は経験的認識の対象ではないが、理念が指し示す完全性に向かって悟性認識を可能な限り近づけさせるように機能する。もちろん、こうした理念は理論的には主観的な実在性しかもちえず、それ自体は客観的な認識の対象ではないが、実践的には客観的に妥当するものと想定されなければならないのである。この点において人間の自由、すなわち単なる自然法則への従属とは異なる道徳的行為の可能性が示されることになる。

ここで示されたカント哲学の一般的理解をアーレントは『精神の生活』の第一部「思考」でかなり大胆に読み替えている。

「現象し、〈私にはこう見える〉という仕方で経験に与えられるものだけが知られうる。しかしながら、思想も「存在し」、またカントが「理念」と呼んでいるある種の思考物、たとえば、神、自由、不死のようなものはけっして経験に与えられないために認識されることのないものだが、我々にとっては存在する。³⁸³」

これはカント哲学に親しんだものにとっては一見するとかなり大雑把な捉え方に思われるかもしれない。とはいえ、アーレントのこの解釈は決して誤りではない。すなわち、現象も、神、自由、不死といった物自体も、我々の思考の中でははっきりと存在する。しかし、現象が経験的認識の対象であるのは当然のこととしても、物自体に関してもはっきりと「存在する」というのは誤謬推論であって、理性の仮象ではないだろうか。しかし、アーレントによれば、こうした物自体は精神が現実から「退きこもる」(withdraw) 自我の経験において示されるのであり、これが単なる妄想の産物なのかどうかはともかくとして、少なくとも自我の内なる経験として存在していると主張する³⁸⁴。この「退きこもり」の概念こそ、

³⁸³ ハンナ・アーレント『精神の生活 上——第一部 思考』佐藤和夫訳、岩波書店、1994年、48-49頁、全て原文ママ。

³⁸⁴ アーレント、前掲書、『精神の生活 上』、52-53頁。また、アーレントは思考の働きと同様に、私たちの意志の働き——これは彼女にとっては選択意志ではなく、未来への投企に自身の注意を集中することであるが——についても、現象界から退きこもることであ

アーレントがカントの批判哲学から得たもっとも重要な概念であり、後の『カント政治哲学の講義』を根底から規定している概念である³⁸⁵。この概念と彼女らしい用語によって、アーレントはカントの認識枠組みを大胆に読み替える³⁸⁶。すなわちカントにあっては、悟性であったものは、真理——これは科学の進歩の結果、存在しているか否かという常識的な正しさに墮落したもの——を把握する能力とされて、共通感覚と構想力に基づく現実世界の認識に関わる。これに対して、理性は人間的意味・価値についての「思考」となる。

「思考の求めるものは、ものについてそれが何であるとか、それが存在しているかどうかとか（存在しているのは自明の事とされている）ではなくて、それが存在していることがどういう意味があるのかということである³⁸⁷」。客観的には答えようのない意味づけの問題を前にして、世界が感覚的に現存していることへの直観から思考する自我は「退きこもる」必要がある。ここにアーレントにおける理論的認識と実践的認識の間の埋めようがない裂け目があるのであり、実践的自由は徹底的に世界から切り離され一人で孤立した自我の「退きこもり」から出発するのである。

こうした「退きこもり」のもつ実践的含意は、カントの公共性の概念に深く関わる。政治的空間において「退きこもる」のは哲学者ではなく、観客である。「劇（人生の祝典）の外側に立って直接巻き込まれないで退きこもっているということは、判断し、進行している争いの究極の判定者であるための条件であるだけでなく、上演（活動）の意味を理解するための条件でもある³⁸⁸」。もっとも、観客における思考の「退きこもり」は、哲学的なそれとは異なり、完全に一人でいるわけではなく、言語を通じて精神活動を外部世界に示しながらそれを他者と交換しあうことが必要となる。ここにおいて思考による反省は、観察

ると主張する（『精神の生活 下』、43頁）。

³⁸⁵ 石川輝吉、前掲書は、この概念についてはまったく述べていない。現代において問題になっている社会的ひきこもりに対する悪いイメージを恐れたためであろうか。社会的ひきこもりと精神生活への退きこもりとの関係を詳しく描写する余裕はないが、少なくとも次のようには言いうるだろう。すなわち、現代においては、カントの時代におけるよりもはるかに精神生活への退きこもりへの誘因が整っており、実際の社会生活における諸関係および政治的な諸関係もこれを無視することはもはやできないまでに肥大化しているということである。もっとも、ここで提起されている精神的な退きこもりは、全体主義の原因となる諸個人の原子論的分解とは異なるものであり、必ずしも社会的なひきこもりに還元されない部分、すなわち徹底した孤立化によって、一切の現実的しがらみを切断したところで現れる〈世界〉へのアクセスを常に留保し続けることを必要とする。

³⁸⁶ アーレント、前掲書。『精神の生活 上』、65頁以下。

³⁸⁷ アーレント、前掲書。『精神の生活 上』、68頁、原文ママ。

³⁸⁸ アーレント、前掲書。『精神の生活 上』、110頁、原文ママ。

としての判断というカント独自の領域に分化することになる。アーレントによれば、カントのフランス革命に対する賛美もこの文脈で考えられるのではなければならない。彼女は次のような示唆的な引用を行っている。

「歴史というものが人類の興隆と没落の永遠のくりかえしというみじめな記録だとすれば、ものものしい騒ぎの見せ物も『ことによれば、しばらくは感動的かもしれない。けれども、最後には幕は下りなければならない。なぜなら、最後には、結局、茶番になるからだ。たとえ俳優たちがそれに飽きないとしても——というのも、彼らは馬鹿だから——、観客の方が飽きる。どうしてかという、終わることのない劇というのは永遠に同じものだと正当に結論することができれば、観客にとっては一幕だけでも十分だからだ。』³⁸⁹」

この箇所、現代のシティズンシップにおける根本的問題を読み取るのは難しくない。現実政治への参加者たちは茶番を演じ続ける「馬鹿」であり、それを見つめる観客たちはこの茶番に飽きてしまっている。もちろん、アーレントは複数の観客が世代として交代することによって彼らがすべて必ずしも常に飽きているとは限らないということを見抜いており、その点で「現れ」と言論（ロゴス）を通じた活動的生活の可能性を完全に放棄したのではない。しかしながら、『精神の生活』の第一部から第二部、およびその第三部になるはずであった『カント政治哲学の講義』において見出されるのは、むしろこうした「退きこもり」型のシティズンシップに対する基礎づけであり、それを哲学的にはじめて立証したとされるカント哲学の理解である。実際、アーレントのこのような議論は現在の公共性の議論で示されているようなそれとはまったく逆転したものである³⁹⁰。

このようなアーレントによるカント理解は、市民的公共性の政治的側面にのみ注目してカントの政治哲学を理解してきた一般的なカント解釈とは異なり、むしろ市民の文筆と読書を媒介とする文芸活動によって支えられた公共性を指し示している点で注目に値する。

³⁸⁹ アーレント、前掲書、『精神の生活 上』、112頁。傍線部は原文ママ。二重括弧内はカント『俗説』からの引用である。VIII. Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. S. 308.

³⁹⁰ たとえば、斎藤純一『思考のフロンティア 公共性』岩波書店、2000年、第二章では、アーレントの『人間の条件』において、政治に参加する主体の「現れの空間」と観察者たちの「共通世界」の二つの公共性を見出しておきながら、その両者を総合することなく、それが現実政治に関わらないという点だけで批判している。これは現実政治における公共性の直接的効果が現在の公共性の観点から求められている証拠といえよう。

そして、このことが社会史的に見た場合にカントが置かれていた状況ともよく合致するのである。というのは、18世紀のドイツとは、まさにこれまで専門的な知識人に独占されていた読書がブルジョワ的行動様式＝消費行動としての読書に変換を遂げつつあった時代であり、読書クラブや貸本屋によって一般教養と通俗道徳の啓蒙、さらには政治的情報交換を目的とした読書が広く行われるようになっていったからである³⁹¹。カント哲学もまたこうした社会的変化を背景にして、読者への実践的な含意をもたざるをえない。それはドイツ市民階級が根本的には切り離されていた権力政治をリアリズムとして把握しつつ距離をとりながら、同時に自身の読者を巻き込むことで社会における思想的実践を果たそうという目論見である。カント自身もたびたび暗喩として用いているが、後期啓蒙哲学は（そして現代でも）「建築術の哲学（*philosophia architectonica*）」として把握される³⁹²。このような「建築」としての哲学は、読者に対して直接的＝感覚的イメージを与えるものではない。図象学的見地から『純粋理性批判』の扉絵を見た場合、そこには視覚的な扉絵の装飾をすべて排除したものが目立つとされ、「純粋理性の自己啓蒙は、純粋理性の活動であり続けるべきであり、通俗化やイメージ化には向かないのである」³⁹³。カントは講壇哲学の内容としての知識や政治的な批判を直接的＝無媒介的に読者に直接与えることは想定しておらず、読書を通じて著者と読者がともに観察者としての生活様式を身につけることに主眼があったのではないだろうか。このことは、つまりカントの執筆意図が「世界知」を読者自身が身につけ、自己自身に浸透させていくことにあることを意味するが、今やその実践的含意を明らかにしなければならない。

この点に関して、『純粋理性批判』の体系の「法廷モデル」としての性格に注目し、観客としての読者にカントが裁判官の役割を与えたとする研究もある³⁹⁴。それによれば、カントは自己の主張の明証性に関してデカルトやベーコンとは全く異なったアプローチを採用し、『読者』に裁かれる『著者』という身振りをカントは取る。この『著者』たるカントは、理性の裁判所を開設し、そこでこれまでの学説を裁こうとしていた。だが、今度はカ

³⁹¹ ミヒャエル・ノルト『人生の愉楽と幸福——ドイツ啓蒙主義と文化の消費——』山之内克子訳、法政大学出版局、2013年、36頁以下。

³⁹² このことの原因としては、近代以降、体系的な哲学の整備が流布したためであるとされる。ヴェルナー・シュナイダース『理性への希望——ドイツ啓蒙主義の思想と図像——』法政大学出版局、2009年、73頁以下を参照。そして、この「建築物全体の要石」は自由である（V. KpV. S.3.）

³⁹³ シュナイダース、同前、125頁。

³⁹⁴ 弘田陽介『近代の擬態／擬態の近代——カントというテキスト・身体・人間』東京大学出版会、2007年、122頁以下。

ントがその自らの裁きに対して読者から捌きを受けることになる。読者はこの批判哲学の法廷においては裁判官となる³⁹⁵」。かくして、「読むこと」それ自体の実践的＝社会的含意が明らかになる。それは「世界知」の獲得と、それによって自ら思考し、判断を下しうる実践的主体へと読者を導くことである。このような形での読書は読書革命以前の集団的な読書ではもはやありえず、徹底して孤立して「退きこもる」中で行われる近代的な読書形態を要求する。このことに対応して、文筆や市民的公共性における討論の内容的な意義ではなく、エクリチュールそのものにカントが固有の意義を示していたことが確認されるのである。

第三節 エクリチュールとしての人間の尊厳

アーレントがこの「退きこもり」に拘る理由は、それが言語媒体を軸にしたコミュニケーションへと人間理性を導くからである³⁹⁶。アーレントにおいて政治的なものに対して言語の有する意味は甚大である。『全体主義の起原』の第二巻第五章「国民国家の没落と人権の終焉」における「人権のアポリア」の節において、言葉の喪失は人間世界における足場の喪失として理解される。もちろん、ここでいう言葉の喪失とは奴隷でも有するような単なる肉体的な意味でのそれではなくて、政治的主体として公的生活一般に関わる能力を意味する。これによって生じる人間の諸関係の基礎に人間の尊厳が見出され、これをアーレントは「諸権利をもつ権利」と名づけている。「諸権利をもつ権利——これは、人間がその行為と意見に基づいて人から判断されるという関係の中で成り立つシステムの中で生きる権利のことをいう³⁹⁷」。17・18世紀の自然権思想はこれを「生まれながらの自由」として規定することで奴隷にまで拡張したが、同時に自由を自然主義へと結びつけることでその土台を掘り崩してしまったのである。

さて、今までアーレントの議論を見てきたことで、彼女がカントの文筆の自由を抵抗権否認論の要石とした理由がわかるだろう。彼女にとって、文筆の自由の剥奪は諸権利を持つ権利を奪い去ることに等しく、その意味であらゆる全体主義的権力行使を容認するに等しい。したがって、抵抗の起こる瞬間は文筆の自由が奪われたときであるとされた。すで

³⁹⁵ 同前、123頁。

³⁹⁶ アーレント、前掲書、『精神の生活 上』、118頁以下。

³⁹⁷ ハンナ・アーレント『全体主義の起原2——帝国主義』大島通義、大島かおり訳、みすず書房、1981年、282頁。

に述べたように、カント自身もこのように考えていたかどうかは証明しようがない。ただし、文筆の自由が「国民の権利の唯一の保証（守護神 Palladium）」であるというカントの主張において、アーレントが示した思考の基礎づけとそれに付随するコミュニケーションの獲得の保証としての言語を読み込むことは十分に可能といえよう。先に述べたように、それは権利そのものというよりも、公共体や世界に対する責任を果たすことで人間性の条件を擁護する性質をもつものだったのである。それどころか、カントのこのような議論をベンヤミンの「神的暴力」の観点から把握することも十分に可能ではないだろうか³⁹⁸。アーレントは諸権利をもつ権利としての文筆の自由をいわゆる市民権という一般的な法的カテゴリーのなかに包摂してしまうが、南剛『意志のかたち、希望のありか——カントとベンヤミンの近代——』による研究を素材にしてみたとき、事態は全く逆転する。むしろカントの理性の公的使用は、こうした法的なカテゴリー、それゆえ「神話的な暴力」に基礎づけられることを一切必要としないものであったことが示される³⁹⁹。それによれば、カントの理性の公的使用は、弱者が強者と対等に言論を表明するようなポリスの複数性の具体像を指し示すものとして捉えられるのであり、この具体的実践としての「瘠我慢」がベンヤミンの神的暴力と一致していると主張されている。そこで言われる「瘠我慢」は福沢諭吉に由来する考え方とされているが、これの明確な実践として吉本隆明の『私の「戦争論」』の中の一節が引用されている。かなり長くなるが、これはカントの文筆としての抵抗の具体的な実現形態であると思われるのでここで示しておきたい。

「吉本隆明は、『私の「戦争論」』において、『いずれは、自衛隊をなくせ、国家の軍隊を解体せよということになるのですか』という問いに『原則的にはそのほうがいいですが、[中略] 自警団的なものにすれば差し当たってはいいんじゃないでしょうか』と答えたことを受けて、聞き手の、『国家間の戦争は否定するけれども、個人で戦うことは否定しないわけですね』との確認に『そうです。北朝鮮でも中国でもアメリカでも、どこかの国が戦争を

³⁹⁸ ベンヤミン『暴力批判論 他十篇』野村修編訳、岩波文庫、1994年では、法における暴力は手段としての暴力であって、これは法や制度を措定し、維持・強化する神話的暴力であるとされる。たとえば、死刑の執行は神話的暴力であって、これは他のどんな法以上に法を強化する。このような神話的暴力には神的暴力が対置される。それは法による一切の規定を受けない純粹で直接的な暴力なのである。これは法や制度、財貨に対する暴力であって、血の匂いのない暴力なのである。

³⁹⁹ 南剛『意志のかたち、希望のありか——カントとベンヤミンの近代——』人文書院、2005年、261頁以下。

仕掛けてきて、日本国を勝手に占領しちゃった、そして僕の家族なり知人を殺しちゃったという場合、それでも我慢するか、「いや、やっぱり我慢できねえ」と思って戦うかは、僕の勝手ですからね。それは僕の自由であって、誰も否定することができないものです。たかだか日本国憲法がどうあろうと、それは僕の勝手です。それは法律問題とはなんの関係もないことです』と述べている⁴⁰⁰」。

こうした吉本の実践的行為に理性の公的使用の内実が見出される。その内容は、この観念について私たちがもつイメージとはかけ離れている。「そもそも自由とは『公』ごときによって保証されるものではない。そんなものは幻影にすぎない。……そうではなく、自らが勝手に、自由な、強者としての弱者の意志をもつことこそが、〈公的〉な場自体を作り出すまでに、〈公的〉なのであるにほかならない⁴⁰¹」

ここにカントの理性の公共的使用の概念とその実際の行使形態である文筆行為の具体的様態が語られていると私には思われる。カント自身における理性の公的使用と私的使用の区別は以下のとおりである。

「私が理性の公的使用の下で理解していることは、ある人が学者として、読者世界の全公衆を前にして彼自身の理性について行使する自由である。私という理性の私的使用とは、ある人が彼に委任されている市民的地位あるいは役職において彼の理性についてなすことを許されている使用のことである⁴⁰²」。

このようなカントの記述を見れば、理性の私的使用こそが、本来的に公共体の中での問題であるように思われるが、カントは公共体における地位にもとづいて発言・発信することを私的使用に分類する。そこでは、私たちの通常感覚での公と私とが奇妙に逆転しているように見えるかもしれない。カントにおいては公は完全に国家権力とは切り離され、それどころか教会のように、共同性の名の下に自己を同化しようとするあらゆる勢力から無縁のものとなっている⁴⁰³。カントにおいては教会や国家がすぐに公を意味するのではなく、

⁴⁰⁰ 同書、163頁、引用内の中略部分は原文ママ。

⁴⁰¹ 同書、164頁。

⁴⁰² VIII. Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? S. 28.

⁴⁰³ フリードリヒ大王に関する研究からは、こうした理性の公的使用が、「大いに議論せよ。ただし、服従せよ。」というフリードリヒ大王の方針を正当化していると捉えることが可能

言語と書物を媒体にして成立している複数の人間の世界によって公が確立しているのである。

もちろん、カントの時代においては、「公衆 (Publikum)」とは当時の啓蒙主義的知識人および啓蒙官僚たちによって形成された文芸的共和国にすぎず、一般民衆がカントの書物を読んでこれを理解することなどありえなかった。だが、当時の文脈で経験的には存在していなかった公衆は、可想的には、「自己の内なる人格における人間性」としてその実在性を確保しうる。人間理性が普遍的であるためには、読者個人の存在は問題とならず、あらゆる読者のアプリアリな理性が問題になるのである。

したがって、共同性の名を冠した同一化への傾向を避けるために理性の公的使用は「退きこもり」を基点にしていることから極端に私的で、「自分勝手」で、「瘠我慢」なものである⁴⁰⁴。それは法律問題や現実政治の効果とは関係のないところでなされるまったく無害で穏当な（ただし、まったく消極的ではない）抵抗の形態である。この抵抗にとっては、存在し、自己の思考の意味づけを行い続けることが重要なのであって、抵抗の成否などそもそも問題になりえない。その存在さえも否認してしまうことは、著者と読者との共通世界を失わせ、人間の尊厳を否定することと同義なのである。

私はこのようなカントの「世界」概念をもっと積極的に評価してよいと思う。それが意味するのは、カントがヘーゲル、マルクスの系譜へとつながっていくドイツ的=左翼的ヒューマニズムの出発点であり、それゆえにこのヒューマニズムのもっともラディカルな可能性をもっていたという点である。ここで私が「左翼的」と述べるのは、二つの意味を持

であることを根拠として、「啓蒙と規律化を整合的に連携させるための道具立て」であるとみなされている。屋敷二郎『規律と啓蒙——フリードリヒ大王の啓蒙絶対主義——』ミネルヴァ書房、1999年、9頁。

⁴⁰⁴ この点に関して、アーレントが『精神の生活』のエピグラムに置いているカトーの言葉が想起される。「何もしないときほど活動しているときはないし、一人でいるときほど孤独でないときはない。」論議する私人の集まりとしての公衆という観念における公と私の逆説的な構図はすべてこのカトーの言葉に要約されているといえよう。さらに注目すべきことは、キケロも『義務について』においてこの言葉を引いていることである。キケロによれば、この言葉はカトーが伝えたスキピーオーの言葉である。彼によれば「スキピーオーは、ひまにあっても公事を考え、孤独においてはみずからと語るのを常としてやむことがなく、時として他人と語る必要さえ、持たなかったことを、このことばは示している」（キケロー『義務について』泉井久之助訳、岩波文庫、1961年、142頁）。同書は、ヨーロッパの共和主義理論の発展に多大な影響を及ぼしたと同時に、人間の尊厳の思想の出発点でもある。彼がこのスキピーオーの発言を模範とし、普通の人間でも意志によってこの境地にたどりつくことができると主張したことは、公的生活における人間の尊厳の位置づけにおける本稿の立場をそのまま指し示すものであったといえよう。

っている。すなわち、第一に、それは一切の暴力を伴わない自己実現＝自律であるという点である。この傾向はヘーゲルからマルクスを経てサルトルに至ってほとんど失われつつあるが、カントにおいてはそのもっとも純粋な形態が見られるように思われる⁴⁰⁵。第二の点は、まさにこのような思想的系譜が軽んじられ、疎まれるようになった最たる理由であろうが、このようなヒューマンイズムは根源的に「敗者の理論」だということである。それは、常に共同立法する主権者に対して観察的＝対抗的なものとしてのみ存立し、実際の政治的効果をほとんどもたないが、活力ある公共生活の均衡の維持にとって不可欠の要素であることは疑いないと理解されうるであろう⁴⁰⁶。ところで、こうした思想が後発的な経済発展をしつつあったドイツによって生まれたということは示唆的である⁴⁰⁷。それは市民的な人間の尊厳の理想に燃えながらも政治的な効果を欠き、話し書き続けねばならなかった思想家たちの悲哀にもとづいて成立しているようにも見える。19世紀から20世紀にかけてドイツは、ここで提示したヒューマンイズムの要求を国民主義的な政治的理想に代えると

⁴⁰⁵ エルンスト・トレルチによる西洋的ヒューマンイズムに対する懸念はこのことを予言していたかのように見える。エルンスト・トレルチ『ドイツ精神と西欧』西村貞二訳、筑摩書房、1970年、230-231頁を参照。

⁴⁰⁶ この点に関連して、『法論』の「契約によって取得しうるあらゆる権利の教義学的区分」における売買の項目において、貨幣と並んで書物が並列に挙げられていることは示唆的である（VI. MdS. S. 286f.）。すなわち、貨幣が「物件でもってする人間のあらゆる交渉手段の中で最大かつ最有用なものである」のに対して、書物は「思想の交渉関係の中で最大のもの」とされているのである（Ebd.）。カントがここで書物について述べている目的は、当時問題となっていた偽版について法的な規定を与えることだけによるのではないと私は考える。要するに、これら二つの物件は具体的な他者とコミュニケーションするための手段なのだ。だが、貨幣が交換価値の実現であるのに対して、書物は自己の思考というそれ自体は可想的なものを現実化する媒体であり、その点で人間性にとって非常に重要な意味をもつ。このような貨幣との対置によって、富と徳との弁証法的関係——すなわち、徳の発展に富は必要であるが、富の進展は徳の腐敗を招くという関係——のなかで徳の側に残される最後の抛り所とする規定が書物には与えられていたのではないだろうか。

⁴⁰⁷ 条康弘『ドイツ観念論の歴史的な性格』勁草書房、1978年は「人格の内なる人間性」の観念の歴史的な性格を記述しながら、141頁以下では次のように結論づけている。「実際のドイツの歴史が、デュギーの痛論するように、カント、ヘーゲルからビスマルク、トライチケへと継承されていったのはカントやヘーゲル自身の哲学体系のせいだというよりも、むしろドイツ・ブルジョワジーの妥協と俗物化の結果なのである。なぜなら、他方で、同じカントやフィヒテ、ヘーゲルにおいてフランス革命のドイツ的理論を読み取った、プロレタリアート解放の哲学もうまれたからである。だから、一応の総括をすれば、——譲歩と妥協のうちに屈折しつつ、しかもなお市民的立場を切り開こうとする、後進国の市民の矛盾にみちた困難な闘いの一典型を、カントの国家論は示しているのである。これがカント理解の第一歩でなければならない」。この後者の対抗的かつ反抗的なヒューマンイズムの系譜は直接の政治的効果を獲得することを目的とするものではなく、反抗的でありつづけることそれ自体の意味を問い直すものであったといえよう。

いう流れを形成していた。この流れは、現在、融解しつつありながら必死に権威を取り繕っている国民国家とすでにその崩壊が始まっているのに走り続けることをやめることのできないグローバルな資本主義体制の根幹へと続いているように思われる。こうした状況の中で、暴力装置ばかりが圧倒的な量を保有しながら、それでいて人間的諸関係によって成立する権威や権力は急速に失墜している。このような現代世界に対して、敗者のヒューマニズムが警鐘を鳴らしているように私には見える。ハンナ・アーレントは『カント政治哲学講義』の最後の箇所では歴史における進歩と人間の尊厳との矛盾について述べている。

「カント自身には次のような矛盾がある。無限の進歩は人類の法則である。ところが同時に、人間の尊厳は、人間（我々のうちの各個人）がその特殊性において見られ、またそのようなものとして——しかし比較を絶し、時間とは独立して——人類一般を反省する者と見られることを要求する。換言すれば、まさしく進歩の観念のそのものが——もし、それが環境の変化や世界の改善以上のものであるとすれば——カントの考える人間の尊厳という観念に矛盾するのである。進歩を信ずることは人間の尊厳に反する。さらに、進歩とは物語が決して終わらぬことを意味する。物語そのものの終わりは無限の彼方にある。我々が静かに佇み、歴史家のもつ後ろ向きの眼差しで持って歴史を回想するような、いかなる地点も存在しないのである。⁴⁰⁸」

この箇所は一見すると、進歩に関するきわめて現代的な問題を提示している。すなわち、私たちは現在、進歩の理念に対してカントが持ち合わせていたような楽観的なイメージを抱くことができないでいる。進歩がもたらしたものが人類の未来にとって有益であったかということには疑念がもたれて当然であるし、ほんの少しの歯車が狂っただけで世界の終焉がもたらされかねないような歪な世界を進歩はもたらしたにすぎないようにさえ見える。そうした世界の中ではもはや人間の尊厳の存立はきわめて困難であり、アーレントのこの発言はそのような観点で読まれがちである⁴⁰⁹。

しかし、アーレントがこの箇所で述べたいことはそうした絶望感だけではない。彼女が本当に言いたいことは、この箇所を『カント政治哲学の講義』の最後ではなく、『精神の生

⁴⁰⁸ アーレント、前掲書『カント政治哲学の講義』119–120頁。

⁴⁰⁹ たとえば、中山元「解説——カントの思考のアクチュアリティ——」（カント『永遠平和のために/啓蒙とは何か 他3編』同訳、光文社古典新訳文庫、2006年所収、368頁。

活』三部作の最後として読むとき理解されうる。つまり、この最後の言葉は『精神の生活』第一巻の最後にある補遺に対応している、そこで言われるのは、ヘーゲルの歴史哲学のもとで「世界史は世界法廷である」と述べて、その究極的な判定基準である成功に身をゆだねるのか、あるいはカント的な精神の自律を求めて、自ら思考し判断を下すものとなりうるかということであり⁴¹⁰、『カント政治哲学の講義』の最後の箇所もこの文脈で読まなければならない。アーレントが懸念していたのは歴史が偽りの神となって、成功という基準でもって判定者となることであった。人間の尊厳の返還は歴史の判定者としての権利を否定することでなされる。この返還請求の中に含まれる政治原理を彼女はカトーの次の言葉で表現している。「勝利の大義は、神々を喜ばせたが、敗北したものの大義はカトーを喜ばせる」。カントの歴史哲学はほとんどヘーゲルのそれと変わらないかもしれない。しかし、カントのヒューマニズムはヘーゲルのそれとは違って敗者の理論である。それは歴史という神を喜ばせることはできないが、世界を観察して自らの思考と対面する「退きこもり」を喜ばせるのである。

⁴¹⁰ アーレント、前掲書、『精神の生活 上』、249頁以下。

以上をもって、カントの法理論、さらにそれを超えてアーレントの解釈にもとづくカントの政治哲学における「人間の尊厳」の展開の検討を終えることにする。今まで、本稿はカント法理論における人間の尊厳を基礎づけ、そこで注目された「人格の内なる人間性の権利・義務」が個別的な法分野において展開されてきたことを確認してきた。そのなかで「人格の内なる人間性の権利・義務」は単に国家権力の介入から個人の自由を擁護するような性質だけでなく、常に同時に個人自身をも自分の人格の内なる人間性に対して拘束するような性質をもつものであった。こうした自己と他者を（あるいは共同体をも含めて）拘束するという人間性概念の前提に立つと、『法論』にとってカントの「人間の尊厳」は、法の実定性と妥当性、強制可能性と不可能性、公的なものと私的なものを媒介する仕方で重要な意義を有していたといえよう。こうした媒介概念としての「人間の尊厳」に着目した場合、この世界において人間が自己の尊厳＝絶対的価値を主張することの可能性と不可能性が究極的には「人間の尊厳」自身の中に内在したものではないか、という帰結に至らざるをえない。「人間の尊厳」は有限な理性的存在者たる人間がその実存的な脅威を受けた場合に、つまり、「人間の尊厳」が究極的に不可能となるその地点においてのみ、はじめて意味を持って私たちがこの世界で生きる意味や価値を問いかけてくるのである。このことは、私たちが「人間の尊厳」を認識（あるいは思惟）することが可能になる地点が、まさにそれが危機に立たされ、その実現が不可能になっている地点であることを意味する。本稿が検討してきた個別的な法分野における諸問題である私的所有権、家族、刑罰、抵抗権の否認といったテーマがこの人間の尊厳の可能性と不可能性の臨界点に存在すること、そしてカントが究極的にはアイロニカルな形でこれらを正当化せざるを得なかったということは、法と人間の尊厳の両立が深刻に疑われている現在の地点においても重要な意義をもっているといえるだろう。

こうした事情が、人間の尊厳とは何か、そして人間が本来的にもつ固有の性質、あるいは人間を他の存在者から分かつものは何か、という問いを困難にしている。本来、人間の尊厳とは何か、という問いは、根源的には単純な問いかけであるし、あるべきである。というのは、この問題に言葉を尽くせば尽くすほど「人間の尊厳」の成立の困難さが際立つばかりであり、問題領域がどこまでも広がってしまうことになる。現代の人間の尊厳の日常的使用は、このような拡散傾向にあり、インフレ化が進んでいるということを認めな

ればならない。結果として、人間存在の絶対的価値を謳うはずの尊厳概念の薄さこそが際立ってしまうのである。

おそらく、人間の尊厳を主張することは自己言及的にならざるをえないので、それを主張する者が安全圏に居る場合には、その自己正当化＝自己絶対化を逃れることができず、結果、人間の尊厳を平然と述べる者はその独特の腐臭を免れることができないのであろう。

「人間は尊い存在であり、それ自体尊重されるべきだ」という規範的要求を述べることは、その要求に従わない人間を非-人間的な存在者であるとみなす最高の非難として立ち現れる。そうすると、人間の尊厳の規範的要求は、全ての人間が尊重されるべきだという自らの前提を掘り崩すことになりかねない。その結果、人間の尊厳の普遍性は失われてしまう。このことが意味するのは、人間の尊厳はまさに反抗的な言説としてしか自らの予定していた有効な射程をもちえないということである。自分がまだ本当に弱ったことのない者、安全地帯に居る者が人間の尊厳を謳うことほど人間の尊厳に反することはないだろう。私自身、自分が人間の尊厳に対してアプローチを行う資格があるかということにいまだに強い疑いを持ち続けている。たとえば、自分自身が全体主義的な過悪であるとか、実存そのものを脅かされる危機的状況にまで自分が陥ったことがあるなどとは到底思えないし、高度に複雑化し、システム分化した現代社会において自己実現を行うことの難しさ、生きづらさを抱えているだけで人間の尊厳を謳うことの免罪符を獲得できるとも思えない。自分自身の内なる他者としての人間性に対して誠実に振舞うという思想を理解してはいても、人間の尊厳の腐臭を免れた上での実践の手立ては、私のような普通の自己欺瞞に満ちた「善き市民」からすれば暗闇の中にある。

こうした実存的な悩みをカント自身が抱えていたかどうかを検証することは私にはできなかった。ただし、本稿が検討してきたように、次のことだけはいえそうである。彼は実践の手段として、エクリチュールを選んだということである。大衆、それ自身は血なまぐさく、欺瞞に満ちた、罪深く、そして同時に愛すべき民衆とのコミュニケーションとしてのエクリチュールに希望を託したなどと事態を単純化するつもりはもちろんない。彼にとって、このコミュニケーション自体がアイロニーに満ちたものである。それは、無知で愚かな大衆の教化、陶冶を行うという一般的な啓蒙のストーリーに回収可能な言説ではありえない。カントは徹底して、このエクリチュールを同化型の共同性から、公共性の強い「光」から救い出そうとして孤独なひきこもりとしての理性の公的使用を行おうとした。孤独になり、とても不安定で危うい場所から発信するからこそ、その発信ははじめて〈世界〉に

向けて開かれる。世界内存在としての人間が、世界内の目的手段関係に飲み込まれることなく自己の生きる意味や価値を問い直すことの唯一の可能な地点としての孤独な退きこもりであった。

このようなカントの精神的態度を後発的な先進国として政治の現実に関与することができなかつたドイツ市民階級の悲劇的性質の現れであると想定することは容易である。こうした態度が近代的・自由主義的な市民社会を羨望しながら同時にその問題性を自己の内面において強烈に意識させたのである。この悲劇的な分裂は「人格の内なる人間性」をも分裂させるに至った。つまり、「人間性」は一方では人間が類としてもつ共約可能性であるが、同時に他者性としても現れる。そして、カントの実践哲学において全く特徴的なのは、こうした他者が究極的には物自体として説明不可能なもの、共約不可能なものとして立ち現れてくるということなのだ。したがって、この他者性は当然ながら実存する諸個人のことではない。それは多様な他者を一般化することで得られるようなものでもない。それは普遍的な絶対的他者である。『啓蒙とは何か』において、カントは未来の世代に対する現在の世代の責任を強調している⁴¹¹現在に生きる私たちには未来の他者に対して相互性の義務だとか条件付きの義務が入り込む余地はない。カントの道徳的義務の無条件性・絶対性の究極的な源泉はこの点にある。この他者は決して自己の内面に合一せられるものではない。ここで近代的自我は引き裂かれており、また引き裂かれたままに留まり続けるのである。これは単なる自己対話ではありえないのである。

道徳哲学の領域においてこの内なる他者は「人格の内なる人間性」として自己に対して定言的に命令を下す。これに対して、法哲学、政治哲学、公共哲学の領域においては、究極的に理解不可能な存在としての他者といかにして相互の共存が可能であるかを問わなければならない。カントはこの共存の基本的条件を現実の他者との関係によって規定するのではなく、内なる他者との分裂そのものによって規定しようと試みた。この内なる他者は自己を世界的全体性へと導く。カントの理性の公的使用という概念において示される「公」とは世界そのものであって、ひとつの公共体、ましてや国家のことではありえない。むしろ、理性の公的使用において自己は現実の公共体から自らを切り離し、あえて「退きこもる」ことではじめて世界に向かって語りかけることが可能になる。ここでいう世界はむろん実体的なものではありえない。それは自己の内なる他者における永続的な裂け目において実在する。したがって、この世界は統一的であると同時に普遍的である。周知のように

⁴¹¹ VIII. Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ? . S. 39.

ヘーゲルにおいてはこの兩者をつなぐものは特殊なものとしての国家だったのだが、カントにおいては直接的に自己のうちに引き裂かれたまま同化不能な違和感として残存し続け、自己と同時に共在している。

このような世界概念がカントの法哲学に対して与えた影響は甚大である。すなわち、配分的正義を担う普遍的結合意志の理念、根源的契約の理念、世界市民体制の理念、これらの理念には成員資格および国境とされるものは存在しないのである。カントの記述を読む限り、現実の国家的意志に関する記述を除けば、成員資格と国境の概念はどこにも作用していないのである。カントの「世界市民」は、現実の他者との相互的共存・調整問題をはるかに超えた地点に存在するのであり、そうした共存の条件としての法に根拠を与えると同時に制約する普遍主義的な「人間性」の理念にアクセスしようとする。そのような主体を前提に打ち立てられる契約とそれにもとづく公共体としての「純粹共和制」は自己の内なる世界の普遍的広がりの中に実践的に実在する。これは単なる近代主権国家の構築だとか近代市民社会の正当化で済ませられる物語ではないのである。

ドイツ観念論のその後の発展はこうしたカントの他者性を神の主体性に回帰させることで、カントよりも後退している⁴¹²。ショーペンハウアーを除いて、彼らは一様にカントの「物自体」の構想を批判し続けた。その結果、カントのこうした他者性はフィヒテにおいては絶対的自我となり、有限的自我と無限に対立せしめられ、シェリングにおいて自然と宇宙を包括する絶対者＝神となり、ヘーゲルに至っては世界精神となった。19世紀のドイツ観念論における彼らの哲学の進展は、カントの「人格の内なる人間性」の実現を阻むのに十分だった。カントの本来の問題関心であった人間の尊厳の問題は雲散霧消されたまま現代に受け継がれたといってもよい。

このような文脈のなかで、カントの人間の尊厳が狭い道德哲学の領域にのみ押し込められて、その公共的領域における実現にほとんど考慮が払われなかったのは偶然ではあるまい。全体主義体制を経てなお、人間の尊厳の重要性が真実味を増している現代においてさえ、人間の尊厳を一個の法概念として実現させようとする努力に固執するあまり、このような観点を持つことができないでいる。法が人間の尊厳を守るのではなく、人間の尊厳が法を守るのである。人間の尊厳は決して単なる個人的意識の問題ではなく、近代的自我の

⁴¹² リュシアン・ゴールドマン『カントにおける人間・共同体・世界』三島淑臣、伊藤平八郎訳、木鐸社、1977年、285頁。および、山崎正一『カントの哲学——後進国の優位——』東京大学出版会、1957年、200頁。

裂け目から生じた人間的行為そのものに刻みつけられている。己が内なる他者、世界の命令に煩悶し、絶えず自己を吟味、変化させてゆくこと、このことを永続的に積み重ねていくことだけが人間の尊厳を実現可能なものにするのである⁴¹³。

⁴¹³ この実現形態を、カント非難の書といってもよい『啓蒙の弁証法』のなかに見出すことができるのは皮肉である。実践に対して思想を放棄しようとする若者Aのことばがそれである。Aは社会的分業の利益を享受しながら、これを批判していることを追究されて次のように答えている。「それを否定しはしない。しかし、この矛盾は必然的なんだ。社会の客観的矛盾に対する応答なんだよ。今日のように細かく分かれた分業体制の中では、すべての人の罪が引きおこす恐怖が、一点に集中して現れることもあるんだ。この恐怖が広く行き渡って、まったくのところ、ほんの一部の人にでも自覚されるようになれば、ひょっとすると精神病院や刑務所が、あるいは人間らしいものとなり、裁判所の法廷は、ついに要らなくなることだってあるかもしれない。でも僕が作家になることを志す理由はこれとは全然別のところにある。僕はただ、すべての人が置かれている恐るべき状態をもう少し自分自身にはっきりさせたいだけだ」(テオドール・W・アドルノ、マックス・ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』徳永恂訳、岩波書店、1990年、380頁)。

参考文献目録

・一次文献

カントのテキストからの引用はすべてアカデミー版カント全集 Kant's gesammelte Schriften, (Hrsg.) Preußischen Akademie der Wissenschaften.の巻数、標題、頁の順に指示する。ただし、『純粹理性批判』のみ、慣例に従って第一版をA、第二版をBと記し、その頁を示す。また、『レフレクシオン』については、通し番号のみ記す。訳出の際には、フェリクス・マイナー哲学文庫版およびヴァイシュデル編集のゾーアカンブ版全集を自由に参照した。カントの著作の主なものについては以下の略記号を用いることにした。

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764.

Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen.

Kritik der reinen Vernunft, 1.Aufl. 1781. 2.Aufl. 1787.=KrV.

Beantwortung der Frage : Was ist Aufklärung ?. 1784.

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784.

Recensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. 1785.

Grundlegung der Metaphysik der Sitten, 1785.=GMS.

Was heißt : sich im Denken orientieren?.1786.

Kritik der praktischen Vernunft, 1788.=Kpv.

Über den Gemeinspruch : Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, 1793.

Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793.

Zum ewigen Frieden, 1795.

Metaphysik der Sitten, 1797.=MdS.

Anthropologie in pragmatischer hinsicht. 1798.

Reflexionen zur Rechtsphilosophie.

Vorlesung über Moralphilosophie : Praktische Philosophie Powalski.1782-3.

Paul Menzer (Hrsg.), Eine Vorlesung Kants über Ethik, Berlin 1924.

・二次文献

【外国語文献】

- Reinhold Aris, *History of Political Thought in Germany from 1789 to 1815*, London 1936.
- Lewis W. Beck, *Kant and the Right of Revolution*, in; *Journal of the History of Ideas*, XXII, 1971, pp. 411-422.
- Lewis W. Beck, *Early German Philosophy*, thommes press, 1969.
- Zwi Batscha, *Einleitung*, in: (Hrsg.)ders, *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, Suhrkamp (Frankfurt am Main) 1976.
- Ronald Beiner, *Paradoxes in Kant's Account of Citizenship*, in: Charlton Payne and Lucas Thorpe (ed.) *Kant and the concept of community* University of Rochester Press (New York), 2011.
- Ernst Bloch, *Naturrecht und Menschliche Würde*, Suhrkamp (Frankfurt am Main), 1961.
- Peter Burg, *Kant und die Französische Revolution*, Duncker and Humblot (Berlin) 1974
- Friedrich Bouterwek, *Göttingsche Anzeigen* 28. Stück, den 18ten Februar 1797. In: *Kant's gesammelte Schriften*, (Hrsg.) Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XX, Berlin 1942.
- Reinhard Brandt, *Eigentumstheorien von Grotius bis Kant*, Friedrich Fromann Verlag 1974.
- Reinhard Brandt, *Die Erlaubnisgesetz oder : Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre*, in : Reinhard Brandt (Hrsg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981*, Walter de Gruyter (Berlin) 1982, S. 233-285.
- Reinhard Brandt, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Felix Meiner Verlag (Hamburg) 2007.
- B. Sharon Byrd, *Kant's Theory of Punishment*, in: *Law and Philosophy* VIII, 1989, pp. 151-200.
- Mario.A.Cattaneo, *Menschenwürde und Strafrechtsphilosophie der Aufklärung*, in: Reinhard Brandt(Hrsg.),*Rechtsphilosophie der Aufklärung*, Walter de Gruyter (Berlin) 1982.
- Mario Cattaneo, *Menschenwürde bei Kant*, in ; Kurt Seelmann (Hrsg.), *Menschenwürde als Rechtsbegriff*, Franz Steiner Verlag, 2004.
- Ralf Dreier, *Recht, Moral, Ideologie*, Suhrkamp 1981.
- Jurius Ebbinghaus, *Die Strafen für Tötung eines Menschen nach Prinzipien einer Rechtsphilosophie der Freiheit*, H. Bouvier u. Co. Verlag (Bonn) 1968.
- Werner Haensel, *Kants Lehre vom Widerstandsrecht*, Pan-Verlag Rolf Heise (Berlin) 1926.
- Jürgen Habermas, *Publizität als Prinzip der Vermittlung von Politik und Moral (Kant)*.in: Zwi Batscha(Hrsg), *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie*, suhrkamp (Frankfurt am Main) 1976.
- Orfried Höffe, *Kants Begründung des Rechtszwang und der Kriminalstrafe*, in: Reinhard

- Brandt(Hrsg.), Rechtsphilosophie der Aufklärung, Walter de Gruyter (Berlin) 1982,
- Orfried Höffe, Der Kategorische Rechtsimperativ, in : Ders(Hrsg.), Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, Akademie Verlag GmbH(Berlin) 1999.
- Adam Horn, Immanuel Kants ethisch-rechtliche Eheauffassung. Eine Rechtfertigung seines Eherechts, Düsseldorf 1936.
- Friedrich Kaulbach, Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode, Königshausen und Neumann (Würzburg) 1982.
- Wolfgang Kersting, Kant's Concept of the State, in: Howard Williams(eds.), Essays on Kant's Political Philosophy, University of Wales Press (Cardiff) 1992, S. 143-165.
- Wolfgang Kersting, Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, suhrkamp (Frankfurt am Mein) 1993.
- Wolfgang Kersting, Zur philosophischen Begründung der Strafe ; Historische Skizzen und Systematische Probleme, in : Hans-Helmuth Gander, Monika Fludernik und Hans-jörg Albrecht (Hrsg.), Bausteine zu einer Ethik des Strafens, Würzburg (Ergon Verlag) 2008, S. 3 - 46.
- Wolfgang Kersting, Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie, mentis (Paderborn) 2007.
- Leonard Krieger, Kant ant the crisis of natural law, in: Journal of the History of Ideas, XXVI, 1965, pp. 191-211
- Gerd-Walter Küsters, Kants Rechtsphilosophie, Darmstadt 1988, S. 19f.
- Bernd Ludwig, Kan's Rechtslehre, Hamburg 1988.
- Gerhard Luf, Freiheit und Gleichheit. Die Aktualität im politischen Denken Kants, Springer-Verlag (Wien • New York) 1978.
- Susan Mendus, Kant: An Honest but Narrow-Minded Bourgeois?, in: Ellen Kennedy and Susan Mendus (Ed.), Women in Western Political Philosophy Kant to Nietzsche, Wheatsheaf Books 1987.
- Jean-Christophe Merle, Strafen aus Respekt vor der Menschenwürde. Eine Kritik am Retributivismus aus der Perspektive des deutschen Idealismus, De Gruyter Recht (Berlin) 2008
- Hellmuth Mayer, Kant, Hegel, und das Strafrecht, in : Paul Bockelmann, Arthur Kaufmann, und Ulrich Klug (Hrsg.),Festschrift für Karl Engisch zum 70. Geburtstag, Frankfurt am Main,

- 1969.
- Wilhelm Metzger, Untersuchungen zur Sitten- und Rechtslehre Kants und Fichtes, Heidelberg 1912.
- Peter P. Nicholson, Kant, Revolutions and History, in; Howard Williams (Ed.), Essays on Kant's Political philosophy, University of Wales Press (Cardiff) 1992, pp.249-268.
- H. J. Paton, The categorical imperative, University of Pennsylvania Press 1971.
- Dietmar von der Pfordten, Menschenwürde, Recht und Staat bei Kant, mentis (Paderborn) 2009.
- Patrick Riley, Kant's Political Philosophy, Totowa 1983.
- Christian Ritter, Der Rechtsgedanke Kants nach dem frühen Quellen, Frankfurt am Main 1971.
- Josef Santeler, Die Grundlegung der Menschenwürde bei I. Kant, Innsbruck 1962.
- Richard Saage, Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant, W.Kohlhammer, 1973.
- Dieter Scheffel, Kants kritische Verwerfung des Revolution, in; Reinhard Brandt (Hrsg.), Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981, Walter de Gruyter (Berlin) 1982, S. 178-217.
- Dieter Schwäb, Familie, in : Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.), Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland Bd. II. Stuttgart (Ernst Klett Verlag), 1975,
- Ernst Swoboda, Die Neugestaltung des bürgerlichen Rechts, Brünn 1935.
- Peter Unruh, Die Herrschaft der Vernunft. Zur Staatsphilosophie Immanuel Kants, Nomos Verlagsgesellschaft (Baden-Baden) 1993.
- Karl Vorländer, Immanuel Kant. Der Mann und das Werk, Felix Meiner Verlag (Hamburg), 2. erweiterte Auflage 1977.
- Howard Williams, Kant's Political Philosophy, Basil Blackwell (Oxford) 1983.
- Howard Williams, Kant's Optimism in his Social and Political Theory, in: Howard Williams(eds.), Essays on Kant's Political Philosophy, University of Wales Press (Cardiff) 1992, pp. 1-14.
- Allen W. Wood, Kantian Ethics, Cambridge University of Press 2008.

【国内文献】

- テオドール・W・アドルノ、マックス・ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』徳永恂訳、岩波書店、1990年。

- ハンナ・アーレント『全体主義の起原 2——帝国主義——』大島通義、大島かおり訳、みすず書房、1981年。
- ハンナ・アーレント『カント政治哲学の講義』ロナルド・ベイナー編、浜田義文監訳、法政大学出版局、1987年。
- ハンナ・アーレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年。
- ハンナ・アーレント『精神の生活 上——第一部 思考』佐藤和夫訳、岩波書店、1994年。
- ハンナ・アーレント『暴力について——共和国の危機——』山田正行訳、みすず書房、2003年。
- ハンナ・アーレント『イェルサレムのアイヒマン——悪の陳腐さについての報告——〈新装版〉』大久保和郎訳、1994年。
- 飯島暢「カント刑罰論における予防の意義と応報の限界——ヴォルフ学派のカント主義的な応報刑論に基づく一考察——」『香川法学』28巻2号、2008年
- イェーリング『権利のための闘争』村上淳一訳、岩波文庫、1982年。
- 石川輝吉『カント 信じるための哲学——「わたし」から「世界」を考える——』NHKブックス、2009年。
- 石川文康『カント入門』ちくま新書、1995年。
- 筏津安恕『私法理論のパラダイム転換と契約理論の再編——ヴォルフ・カント・サヴィニー——』昭和堂、2001年。
- 伊藤平八郎「カントにおける反抗権の思想」『九大法学』27号、1974年。
- 井上茂「個人の尊厳と普遍の法則」(『法理学の諸問題』有斐閣、1968年所収)。
- ハワード・ウィリアムズ「カントと社会契約」谷澤正嗣訳(D・バウチャー、P・ケリー編『社会契約論の系譜』飯島昇蔵・佐藤正志訳者代表、ナカニシヤ出版、1997年
- 宇都宮芳明『カントの啓蒙精神——人類の啓蒙と永遠平和に向けて——』岩波書店、2006年。
- メアリ・ウルストンクラフト『女性の権利の擁護』白井堯子訳、未来社、1980年。
- ロルフ・エンゲルジグ『文盲と読書の社会史』中川勇治訳、思索社、1985年。
- エンゲルス『家族・私有財産・国家の起源』戸原四郎訳、岩波文庫、1965年
- 遠藤寿一「カントとフェミニズム」『岩手歯科大学教養部研究年報』第41号、2006年
- 小倉貞秀『カント倫理学研究——人格性概念を中心として——』理想社、1965年。
- 小倉貞秀編『カントとドイツ近代思想』以文社、1990年。

片木清『カントにおける倫理・法・国家の問題——「倫理形而上学（法論）」の研究——』
法律文化社、1980年。

エルンスト・カッシーラー『自由と形式』中埜肇訳、ミネルヴァ書房、1972年。

エルンスト・カッシーラー『十八世紀の精神』原好男訳、思索社、1979年。

エルンスト・カッシーラー『カントの生涯と学説』門脇卓爾ほか訳、みすず書房、1986年。

エルンスト・カッシーラー『啓蒙主義の哲学（上）（下）』中野好之訳、ちくま学芸文庫、
2003年。

門屋秀一「カント年賦の諸問題——著作、大学職、住居等について——」（カント研究会編
『現代カント研究9 近代からの問いかけ——啓蒙と理性批判——』晃洋書房、2004
年所収）。

金澤文雄「人間の尊厳と死刑制度」（水波朗ほか編『自然法と文化』所収、創文社、2004
年所収）。

金子晴勇『ヨーロッパの人間像』知泉書館、2002年。

川出良枝「名誉と徳——フランス近代政治思想史の一断面——」『思想』903号、1999年。

川出良枝「精神の尊厳性——近代政治思想における自律的名誉観念の生成——」『思想』934
号、2002年。

川島武宣「近代的婚姻の法理——カントの婚姻法理論——」（日本法哲学会編『私法の理論
法哲学四季報第九号』朝倉書店、1951年所収）。

柄谷行人『トランスクリティーク——カントとマルクス——』岩波現代文庫、2010年。

キケロー『義務について』泉井久之助訳、岩波文庫、1961年。

木原淳「主権国家における自由——カント抵抗権否認論を素材として——」『法学新報』105
巻4号、2001年。

木原淳「法秩序の形成と土地の根源的取得——カント所有論と主権論とをつなぐもの——」
（ホセ・ヨンパルト他編『法の理論28』成分堂、2009年所収）。

木原淳『境界と自由——カント理性法論における主権の成立と政治的なるもの——』成文
堂、2012年。

葛生栄二郎「ハビトゥスとしての人間の尊厳——人間の尊厳とケア倫理——」（ホセ・ヨン
パルトほか編『法の理論26』成文堂、2007年所収）。

アルセニイ・グリガ『カント——その生涯と思想——』西牟田久雄・浜田義文訳、法政大
学出版局、1983年。

- ウルリッヒ・クルーク「カントとヘーゲルからの訣別」(ユルゲン・バウマン編『新しい刑法典のためのプログラム——西ドイツ対案起草者の意見』佐伯千仞編訳、有信堂、1972年所収)。
- ヘルマン・クレイナー「イマヌエル・カントと抵抗権のパラダイム転換」福井徹也訳(ホセ・ヨンパルト、三島淑臣編『法の理論 7』成文堂、1986年)。
- ラインハルト・コゼレック「身分制的支配構成単位としての家の崩壊——フランス革命と一八四八年との間のプロイセンにおける国家・家族・奉公人の法転換に寄せて——」(比較法史学会編『制度知の可能性 比較法史研究——思想・制度・社会』未来社、1995年所収)。
- リュシアン・ゴルドマン『カントにおける人間・共同体・世界』三島淑臣、伊藤平八郎訳、木鐸社、1977年。
- 小牧治『カント』清水書院、1967年。
- 坂部恵『理性の不安——カント哲学の生成と構造——』勁草書房、1976年。
- 坂部恵・佐藤康邦『カント哲学のアクチュアリティ——哲学の原点を求めて——』ナカニシヤ出版、2008年。
- J・P・サルトル『実存主義とは何か』伊吹武彦ほか訳、人文書院、1996年。
- ヴェルナー・シュナイダース『理性への希望——ドイツ啓蒙主義の思想と図像——』法政大学出版局、2009年。
- U・シュルツ『カント』坂部恵訳、理想社、1982年。
- 条康弘『ドイツ観念論の歴史的な性格』勁草書房、1978年。
- 将棋面貴己『反「暴君」の思想史』平凡社新書、2002年。
- 杉田聡『カント哲学と現代——疎外・啓蒙・正義・環境・ジェンダー』行路社、2012年。
- 杉田孝夫「カントの家族観(上)」『お茶の水女子大学人文紀要』第52巻、1999年、49—60頁。
- 杉田孝夫「カントの家族観(下)」『お茶の水女子大学人文紀要』第53巻、2000年、27—38頁。
- 高橋洋城『「法的理性批判」としてのカント所有論(一)——私的所有をめぐる独断論・懐疑論との対決——』『法政研究』60巻(2号)、1993年。
- 高橋洋城「普遍的結合意志理念と国家——福井論文へのコメント——」(伊藤平八郎他編『法思想の伝統と現在』九州大学出版会、1998年所収)。

- 高橋洋城「カントの手續主義的権利論——その現代的射程——」『法哲学年報』2000年、111-119頁。
- 高橋洋城「カント『法論』における「批判」の構造とその射程」(ホセ・ヨンパルト他編『法の理論 25』成文堂、2006年)。
- 高橋洋城「自律の法と法の自律——カントによる近代法の『基礎づけ』——」『法哲学年報』2007年、66-79頁。
- 高橋広次「人間の尊厳と自然法論」(水波朗ほか編『自然法における存在と当為』創文社、1996年所収)。
- 武村泰男「法と道德の間——カントに即して——」『哲学雑誌』第91巻第763号、1976年。
- A・P・ダントレーヴ『自然法』久保正幡訳、岩波書店、1952年。
- 知念英行『カントの社会思想——所有・国家・社会——』新評論、1981年。
- 知念英行『カントの社会哲学——共通感覚論を中心に——』未来社、1988年。
- 恒藤恭「個人の尊厳——自由の法理との連関から見た個人の尊厳について」(同著『法の精神』岩波書店、1969年所収)。
- マルテ・ディーセルホルスト「ホッブズとカントにおける抵抗権について」大木満訳、『比較法学』29巻1号、1995年。
- チャールズ・テイラー「カント」(J・グレイ、Z・A・ペルチンスキー編『自由論の系譜』飯島昇蔵、千葉眞訳者代表、1987年、みすず書房、所収)、131-158頁。
- エルンスト・トレルチ『ドイツ精神と西欧』西村貞二訳、筑摩書房、1970年。
- 永尾孝雄「カント家族法論の現代性」(ホセ・ヨンパルト『自由と正義の法理念——三島淑臣教授古希祝賀——』成文堂、2003年所収)、203-225頁。
- 中義勝「カント刑法論における人間」(西山富夫・井上祐司編『刑事法学の諸相(上)』有斐閣、1981年所収)、99-112頁。
- 中島義道『カントの人間学』講談社現代新書、2004年。
- 中島義道『カントの法論』ちくま学芸文庫、2006年。
- 中村博雄「人格的自律権の哲学的考察——カント研究からの哲学的解明——」(ホセ・ヨンパルトほか編『法の理論 20』成文堂、2000年所収)。
- 中村博雄「カントにおける『人間性の尊厳』の形而上学的展開」(三島淑臣ほか編『人間の尊厳と現代法理論』所収、成文堂、2000年所収)。
- 西野基継「人間の尊厳の多義性(一)」『愛知大学法経論集』第131号。

- 西野基継「法概念としての人間の尊厳についての予備的考察」『愛知大学法経論集』168号。
- 西村稔「啓蒙期法思想と知識社会——カントと啓蒙思想」（長尾龍一・田中成明編『現代法哲学 第2巻』東京大学出版会、1984年、所収）。
- 新田孝彦「人格の尊厳——カントにおける道德性の基礎概念——」『哲学』第34号、1984年、117-127頁。
- ミヒャエル・ノルト『人生の愉楽と幸福——ドイツ啓蒙主義と文化の消費——』山之内克子訳、法政大学出版局、2013年
- ブルーノ・バウフ『イマヌエル・カント——人とその思想——』小倉貞秀監訳、以文社、1988年。
- ユルゲン・ハーバーマス『[第2版] 公共性の構造転換——市民社会の一カテゴリーについての探求——』細谷貞雄・山田正行訳、未来社、1994年。
- ユルゲン・ハーバーマス『他者の受容——多文化社会の政治理論に関する研究——』高野昌行訳、法政大学出版局、2004年。
- F・C・バイザー『啓蒙・革命・ロマン主義——近代ドイツ政治思想の起源 1790-1800』杉田孝夫訳、法政大学出版局、2010年。
- ハイネ『ドイツ古典哲学の本質』伊東勉訳、岩波文庫、1973年。
- 浜田義文『若きカントの思想形成』勁草書房、1967年。
- 浜田義文編『カント読本』法政大学出版局、1989年。
- 原田鋼『カントの政治哲学』有斐閣、1975年。
- 姫岡とし子『ヨーロッパの家族史』山川出版社（世界史リブレット）、2008年。
- ミシェル・フーコー『カントの人間学』王寺賢太訳、新潮社、2010年。
- カール・フォアレンダー『マキアヴェリからレーニンまで』宮田光雄監訳、創文社、1978年。
- 深田三徳『現代人権論——人権の普遍性と不可譲性——』弘文堂、1999年。
- 福井徹也「カントと社会国家」『法哲学年報』1995年、151-159頁。
- 福井徹也「カントにおける国家の必然性」（伊藤平八郎他編『法思想の伝統と現在』九州大学出版会、1998年所収）。
- 福井徹也『近代ヒューマニズムの外へ』創言社、2004年。
- 藤本一司『カントの義務思想』北樹出版、2010年。
- 舟越耿一「カッシーラーのカント・ルソー問題の解釈」（矢崎光圀・八木鉄男編『近代法思

想の展開』有斐閣、1981年所収)。

ラインハルト・ブランド「カントにおける正義と刑罰正義」(坂部恵ほか編『カント・現代の論争に生きる 下』理想社、2000年所収。)

ウーテ・フレーフェルト『ドイツ女性の社会史——200年の歩み——』若尾祐司ほか訳、晃洋書房、1990年。

オットー・ブルンナー『『全き家』と旧ヨーロッパの『家政学』』(同著『ヨーロッパ——その歴史と精神』石井紫郎ほか訳、岩波書店、一九七四年、所収)。

G・W・F・ヘーゲル『法哲学講義』長谷川宏訳、作品社、2000年。

ベッカリア『犯罪と刑罰』風早八十二・五十嵐二葉訳、岩波文庫、1959年。

オットフリート・ヘッフエ『イマヌエル・カント』藪木栄男訳、法政大学出版局、1991年。

マックス・フォン・ベーン『ドイツ十八世紀の文化と社会』飯塚信雄他訳、みすず書房、1984年。

ジェームズ・ボーマン、マティアス・ルツツバハマン編『カントと永遠平和——世界市民という理念について——』紺野茂樹・田辺敏明・舟場保之訳、未来社、2006年。

ボロフスキ『カントの生涯と性格』山本英一訳、弘文堂、1949年。

ボロウスキー他『カント その人と生涯』芝蒸訳、創元社、1967年。

インゲボルグ・マウス『啓蒙の民主制理論——カントとのつながりで——』浜田義文・牧野英二監訳、法政大学出版局、1999年。

マキアヴェリ『ディスコルシ——「ローマ史」論——』永井三明訳、ちくま学芸文庫、2011年。

C・B・マクファーソン『所有的個人主義の政治理論』藤野渉ほか訳、合同出版、1980年。

増田豊「消極的応報としての刑罰の積極的一般予防機能と人間の尊厳」(三島淑臣ほか編『人間の尊厳と現代法理論』成文堂、2000年所収)。

松井富美男『カント倫理学の研究——義務論体系としての『道徳形而上学』の再解釈——』溪水社、2005年。

G・マルチン『カント——存在論および科学論——』門脇卓爾訳、岩波書店、1962年。

三島唯義『人格主義の思想』紀伊国屋書店、1994年。

三島淑臣「カントにおける法と倫理(一)～(二)」『法学論叢』70巻3号、72巻6号。

三島淑臣「婚姻の人倫性と市民社会——ヘーゲルのカント婚姻論批判をめぐって——」(加藤新平教授退官記念論文集編集委員会編『法理学の諸問題』有斐閣、1976年)

- 三島淑臣「カントの刑罰理論（一）」『法政研究』51巻（3-4号）、1985年。
- 三島淑臣『法思想史〔新版〕』青林書院、1993年。
- 三島淑臣『理性法思想の成立——カント法哲学とその周辺——』成文堂、1998年。
- 三島淑臣「カントの法哲学——その現代との関わりを中心に——」（廣松渉・坂部恵・加藤尚武編『講座ドイツ観念論 第二巻カント哲学の現代性』弘文堂、1990年所収）、243-268頁。
- 南剛『意志のかたち、希望のありか——カントとベンヤミンの近代——』人文書院、2005年。
- 村上淳一『近代法の形成』岩波全書、1979年。
- モンテスキュー『法の世界（上）（中）（下）』野田良之ほか訳、岩波文庫、1989年
- U・P・ヤウヒ『性差についてのカントの見解』菊池健三訳、専修大学出版局、2004年。
- 山口祐弘『カントにおける人間観の探求』勁草書房、1996年。
- 山崎正一『カントの哲学——後進国の優位——』東京大学出版会、1957年。
- ヤスパース『カント』重田英世訳、理想社、1975年。
- ヤハマン『カントの生涯』木場深定訳、理想社、1978年。
- 湯浅慎一『ドイツ観念論と実践哲学』晃洋書房、2006年。
- ホセ・ヨンパルト『人間の尊厳と国家の権力』成文堂、1990年。
- ホセ・ヨンパルト『法の世界と人間』成文堂、2000年。
- ホセ・ヨンパルト「再び、『個人の尊重』と『人間の尊厳』は同じか」（同編『法の理論19』所収、成文堂、2000年）。
- ホセ・ヨンパルト、秋葉悦子『人間の尊厳と生命倫理・生命法』成文堂、2006年。
- ジャン・ラクローワ『カント哲学』木田元、渡辺昭造訳、白水社、1971年。
- マンフレート・リーデル「支配と社会——哲学における政治の正当化問題に寄せて——」（成瀬治編訳『伝統社会と近代国家』岩波書店、1982年所収）。
- マンフレート・リーデル『市民社会の概念史』川上倫逸訳、以文社。
- ジョン・ロールズ『哲学史講義 上・下』バーバラ・ハーマン編、坂部恵監訳、みすず書房、2005年。
- ジョン・ロールズ『万民の法』中山竜一訳、岩波書店、2006年。
- ジョン・ロールズ『正義論（改訂版）』川本隆史・福間聡・神島裕子訳、紀伊國屋書店、2010年。

若尾祐司『ドイツ奉公人の社会史——近代家族の成立——』ミネルヴァ書房、1986年。

和辻哲郎『カントに於ける「人格」と「人類性」』岩波書店、1938年。