

カント法理論における人間の尊厳

城下, 健太郎
九州大学大学院法学府 : 博士後期課程 : 法理学

<https://doi.org/10.15017/18372>

出版情報 : 九大法学. 101, pp.1-35, 2010-09-24. Kyudai Hogakkai
バージョン :
権利関係 :

カント法理論における人間の尊厳

城 下 健太郎

はじめに

一 自己尊敬としての人間の尊厳

二 相互尊敬の形式としての定言命法

三 『法論』における人間の尊厳の可能性

おわりに

はじめに

本稿は、カントの人間の尊厳と彼の法理論との関係を考察するものである。ここで私が提示したい仮説は、人間の尊厳の視点からカントの法理論を読むことは可能であり、また必要ではないかということである。ところで、このような仮説からはただちに、カントのリベラルな法理論に対して人間の尊厳という何らかの理想的な人間像を持ち込もうとしているのではないかという疑いをもたれるかもしれない。もちろん、カントの人間の尊厳は一個の法的概念として特定の効果を直接的に規定しているのではない。そうではなくて、カントの法理論全体に関わる法義務一般の中に普遍的な人間尊重の行為形式が存在していて、このことによって、カントの人間の尊厳は国家権力の介入から守られるべき権利としてよりも、彼の提示する「純粹共和制」を理念とする国家を実現させるものとして考えられるということを本稿では示したい。

周知のように、カントは人間の尊厳の思想家であると同時に優れた法思想家でもある。しかしながら、従来の研究はカントのこれらの両側面を統一的に理解することに必ずしも成功していなかったと思われる。さしあたり、これらの研究の問題点を示すことで、先に述べた仮説に説明を加えたい。

まず、人間の尊厳を論じる際にカントを引き合いに出す研究においては、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自律に基づくものとして理解されている。¹⁾ このような理解に基づいて、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、恒藤恭のように、カントの人間の尊厳が抽象的・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、法的自由の確保のためには十七、八世紀以降の自然権思想を基礎づける個人の尊厳が必要であると指摘する者もいる⁽²⁾。このような見解の背後には国家権力の介入から保障されるべき価値として人間の尊厳を法的自由の根幹に置こうとする意図が見られる⁽³⁾。したがって、カントの人間の尊厳は法的自由の確保を必ずしも基礎づけることはできないと考えられることになる⁽⁴⁾。このような事情からカントの人間の尊厳と彼の法理論との関係は考察されにくかつたように見える。

他方で、カント研究に目を向けると、彼の国家理論の絶対主義の様相という留保がつけられながらも、カントがドイツにおける近代のリベラルな思想の先駆者として位置づけられることは疑われていない⁽⁵⁾。すなわち、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がカントのリベラルデモクラシーの面を強調する要素として考えられている⁽⁶⁾。その際に、個人の自律に基礎を置く人間の尊厳が、所有権の保護や政治権力設立における同意に対してどのような作用をもたらすのかということにはあまり関心が向けられていないようである⁽⁷⁾。

このようにカントをほぼ無批判にリベラルデモクラシーの徒として把握する見方に対して、カントの所有権論の構想に市民階級の利害が背後にあることを指摘する研究が存在する。そのようにカントを「所有的個人主義⁽⁸⁾」の思想家として把握するR・ザーゲは、所有権の保護を基底に置いて設立されるカントの国家が所有市民(Besitzbürger)の欲求によって構成されていることを指摘する⁽⁹⁾。ザーゲによれば、カントの法理論において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、カントが本来意味していたところの理性主義的な道德的自律は国家形成には関わらないものとなる。その結果、理性主義的な道德的自律に基礎を置いていた人間の尊厳もまた力

ントの国家理論との連関を失ってしまっているように思われる。¹⁰⁾

もっとも、こうしたザーゲの議論は、すでに近年のカント研究によって批判されている。¹¹⁾ そこでの批判は、ザーゲがイギリスとドイツの市民社会の発展を区別することなく、イギリスの所有的個人主義（特にロック）の思想を無批判にカントに適用しようとしたこと、および、自然状態における所有権が国家状態における権利に優越しているという点に対する疑問としてなされている。このときザーゲに対してなされる反論として、経済的自立性はカントの国家論の前提ではなく、理念としての規範的な達成目標であるといわれる。¹²⁾ しかし、このような反論では、経済的自立性が道徳的自律から切り離されたまま理解され、カントの法的自律が私的領域へと埋没してしまうのである。これに対して、むしろザーゲの見解は、カントの実践哲学全体の流れの中で、自律に根拠をもつ人間の尊厳の思想によって、すでに自然状態に至る以前の法義務一般に関する議論において退けられていることを本稿では確認することになるだろう。

このように概観すると、人間の尊厳の思想家としてのカントとリベラルな法思想家としてのカントが分断されて理解されていることがわかる。その原因は、人間の尊厳の側からカントを引き合いに出す研究においては、人間の尊厳を非国家的価値として保障することを暗黙の前提としていた点にある。むしろ、本稿では、カントの人間の尊厳が彼の法理論においては国家的価値に還元され、国家公民の尊厳として成員を義務づける性質を持っていることが示される。後に述べるように、国家公民の尊厳は私的契約に優先して作用し、市民社会と緊張・対立をはらむ契機として登場する。このことを論じることで、ザーゲによって所有的個人主義の側面ばかりが強調されたカント解釈を超え出ることができるのではないかと考えるのである。

あらかじめ議論の展開を示すならば次のとおりである。まず、第一節ではカントの人間の尊厳の基本構造につい

て議論する。ここで明らかにされるのは、カントの人間の尊厳が自らの道徳的人格性を尊敬するよう命じる義務として提示されているということである。このように道徳的人格性を尊敬する行為を指し示す規範が定言命法である。第二節では人間の尊厳の規範として定言命法第二三定式（目的自体の定式）を解釈する。その際にロールズの解釈を通じて定言命法第二定式から相互尊敬の行為形式を指し示す法義務を導出する。ここではロールズを批判しながら、カントの人間の尊厳がリベラリズムの普遍化可能性にもとづく消極的な法義務にのみ収斂されるものだけにとどまらず、積極的な法義務としての余地が残されていることが注目される。第三節では、この積極的な法義務が人格における人間性の権利・義務関係を構成し、このことが彼の法理論に人間の尊厳の契機を与えているということを指し示す。法理論における人間の尊厳の諸契機は近代的なりべラリズムとは鋭く対立しながら、カントの法理論を彼固有のものとしていったように思われる。このような論証過程を辿ることで、上に述べたようにカントの人間の尊厳は彼の法理論の中ではリベラルな価値として個人の自由の側に位置づけられるというよりも、政治的共同体の中で生きる諸個人に課せられた義務として提示されているということを明らかにすることができる。

一 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のとされてきた¹³。カントもまたこの伝統から大きく外れているわけではない。カントはボエティウス以来の人間の尊厳の伝統に明確な定式を与えたとされている¹⁴。ただし、カントの人間の尊厳を人格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つけたということだけにあるのではない。むしろ、カントが人間を尊重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ぬ。本章では、そのような彼の人間尊敬が、人格に対する尊敬として現わ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示したい。⁽¹⁵⁾

まず、最初に述べなければならないのは、カントが尊厳というとき、その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、いかなる等価物を許さぬもの」⁽¹⁶⁾が持つ内的な絶対的価値である。さらに続いて、尊厳は「あらゆる価格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」ものである。

このように尊厳が絶対的価値を示す指標として用いられているのに対して、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。これら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、自然法則に依拠するだけの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、道德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、食物といった客観的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。それとは別に行行為者の内面的な客観性として

の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」¹⁷⁾。

はじめに見たように、このようなカントの議論はしばしば人格の尊厳として把握される。しかしながら、これを現代の人間の尊厳論と同様のやり方で、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への侵害を禁止しようとしたと考えるだけでは不十分である。というのは、カントの人間の尊厳は、彼の道徳哲学の議論連関に埋め込まれており、ここでは彼は人間の尊厳を義務として、つまり尊厳を持つものが必然的に果たすべき行為として提示しているからである。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」¹⁸⁾。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。

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『人倫の形而上学の基礎づけ』（以下、『基礎づけ』）の議論を善意志の考察から始めている¹⁹⁾。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。善意志はそれが遂行し、成就した結果によって善なものではないし、目的合理性を満たすという点で善なものでもない。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方向で指導するといふのに確実ではない。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ることができるのである。

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。⁽²⁰⁾ 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、義務になつただけの行為は、同時に義務に基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」⁽²¹⁾と結論づけられる。

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」⁽²²⁾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に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適法性、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であるということがすでに論じられている。⁽²³⁾ 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「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つ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

ことを本稿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、この尊敬という語が単なる感情としてだけ理解されることのないように『基礎づけ』において詳細な脚注を用いて説明している⁽²⁴⁾。それによれば、尊敬とは、傾向性や恐怖といった外部からの影響に対して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⁽²⁵⁾。この感情の詳しい内容は『実践理性批判』に述べられている⁽²⁶⁾。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を引き起こさずにはいられない。この苦痛は、傾向性すべてに共通する私欲の感情に謙虚さをもたらす。私欲の感情は自愛や自負として示されているが、人は道徳法則の神聖性の前ではこれらの感情を徹底的に打ちのめされる。このように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。法則に対する尊敬は、自己尊重から自愛や自負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分自身の道徳的人格性に対する尊敬として示される。

したがって、ここで示された尊敬の感情は日常的な意味での尊敬とは異なっている。それは地位や名譽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。しかしながらカントは道徳法則の神聖性に対する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、*Respekt* とは異なって、畏怖 (*fear*) の意味に近い。⁽²⁸⁾ 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つているように、尊厳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。尊厳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。尊厳は、「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」。⁽²⁹⁾

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歩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、それがどんな人間にも通用しうるもの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。⁽³⁰⁾ 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を指摘する。⁽³¹⁾ カントによれば、ストア派の賢人は、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、尊厳は、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。しかしながら、カントの人間尊敬は、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。

したがって、このような自己尊敬は有限な理性的存在者たる人間にのみ生じうる。法則に対する尊敬は、人間存在が法則を追究すると同時に恐怖するという意味で両義的である。この両義性が人間の尊厳を法や国家の問題へと押しやるのである。実際、人間の尊厳の問題は法や国家の領域においてこそ、最も問題とされうるものである。カントの見解は行為者の主観へと撤退したのではない。自己尊敬の義務は、相互尊敬の義務となつて、法則、さらにはその表象としての人格の尊厳を訴えるのである。

二 相互尊敬の形式としての定言命法

前章では、自己愛や自負を捨象したところで生じる自己の道徳的な人格性に対する尊敬について論じた。本章では、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、人間の尊厳が規範的に命じる行為規範をより具体的にみていく。ここでの主たる関心は、「目的自体」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、カントは目的自体という言葉は道徳的人格性と同一視し、ただそれを尊重しなければならぬと繰り返しているだけにすぎないように見える。しかし、ここでは、こうした行為の様態を明らかにしてみたい。

カントによれば、定言命法は道徳性の最高原理である。すでに見たように、行為を道徳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。しかしながら、人間の完全に善とは言えない意志は、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わせるように強制しなければならない。そのため命法（べし）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はないのに対し、無条件に行為を道徳性へと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。怜悯や熟練が行為の結果を考慮するために、善意志による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。⁽³²⁾ まず、基本定式は「汝の格律が普遍的な法則となるように、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。」⁽³³⁾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、普遍的な法則となるかのように行為せよ。」⁽³⁴⁾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。」⁽³⁵⁾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るように」行為せよと求める。⁽³⁶⁾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」⁽³⁷⁾行為することを求める。カントによれば、こ

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⁽³⁸⁾。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到達するように要求されている。

このような定言命法の諸定式のうち、カント自身が人間の尊厳の規範として特に示しているのは定言命法第二定式（目的自体の定式）である⁽³⁹⁾。すなわち、「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。」⁽⁴⁰⁾が人間の尊厳の規範として示される。この定式は第一定式の普遍・形式の側面に対して実質・目的の側面をもつ。問題はこの実質の内容である。明らかにこの定式は人格における人間性を自分のものであるか他人のものであるかに関わらず、手段として用いることを禁止している。このことはすでに第一節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。ただし、「常に同時に」と「単に手段としてのみ」の部分が見過ごされてはならない⁽⁴¹⁾。このことが意味するのは、他人を手段として用いることが絶対的に禁止されているのではなく、常に同時に目的自体として用いるならば、その人を手段として用いることができるということである。しかし、問題は「目的自体として用いる」ということの意味である。

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。あらゆる行為は目的を有するが、定言命法が命じる目的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。このような客観的目的は、個別具体的な場合や行為者にとつ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は右の事情によると考えられる。⁽⁴²⁾ この見解では「目的自体として用いる」とは、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、代替可能なものが、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。

しかし、この概念は、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、大雑把すぎて十分なものとはいえない。この定言命法第二定式は法原理と道徳原理が区別されながら導出される根拠として提示される。⁽⁴³⁾ 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、この定式は道徳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の人格に対する尊敬が与えられる限りで、この定式は道徳と法の基礎となる。ところで、代替不可能性という語だけでは、こうした道徳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、その中には不道徳かもしれないが必ずしも犯罪とされないような行為も存在するであろう。代替不可能性という用語だけでは、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、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」という現実的側面が乖離しているものとして理解されている。この見解は「目的自体」の部分と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」の部分と現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意味をなさない⁽⁴⁾。また人格は目的であるから手段として扱われることもありえない。実際に手段として扱われる場合としては、人間存在に対する侵害として重大な局面（殺人や暴力）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が想定されている。それに付け加えて、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いうことが指摘されている。

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。

このような解釈があるのに対して、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。⁽⁴⁵⁾ 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」⁽⁴⁶⁾。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。」⁽⁴⁷⁾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。⁽⁴⁸⁾

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」⁽⁴⁹⁾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。⁽⁵⁰⁾

この見解のメリット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る点にある。これによって、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のみにかかわり、動機は問題にされ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、ル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。ルールズの見解では、法義務が他者立法としての外的強制であるという点が強調されている。ルールズによれば、「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、たとえば報復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」⁽³¹⁾。確かに、古典的な見解としてカントの法概念の特徴は法の外面性と強制可能性として指摘されている⁽³²⁾。ただし、カントの法義務を外面性と強制可能性によるものだと考えて単純に他律的なものだけ理解してはならない。こうした見解は、他者立法を行う他者の意志が経験的にのみ自由な選択意志にすぎず、そのような意味で定立された法則を単に自然法則としてだけでしかありえないと前提しているように思われる。しかしながら、ル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率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。したがって、ルールズの前提においても、カントの法義務は、他者立法⁽³³⁾ 他律ではなくて、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。ルールズ自身がこのことを見抜い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⁽³⁴⁾、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行為を要求している。法義務の動機や内容は主観的、経験的であってもよいが、実際に行為が義務として

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が必要である。私が言おうとしているのは、およそ法義務であればなんであれそこには行為主体の自他の人格に対する尊敬が必要とされるということである。

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。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まっているのである。

三 『法論』における人間の尊厳の可能性

これまで本稿は、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。こ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」を常に伴って、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りなく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。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がカントのリベラルな法論によって規定されることはないように考えられる。

だが、本稿が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。ここでは、自らの道徳的人格性および他人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。本章では、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、『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。¹⁵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いのであったのであるが、法義務においてはこのように義務それ自体を動機とすることは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」。¹⁶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動機だけを必要とすればよい。行為における内面的

な主観的動機の部分は捨棄され、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 (Legalität) であり、格率と法則の一致が道德性 (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德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。

しかしながら、こうした適法性と道德性というカントの枠組みだけを考慮して、カントの法と道德の連関を見過ごしてはならない。法と道德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るような諸条件の総体」²³⁾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指し示している。しかし、道德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、意思は単に目的に対して手段を満たすためのものとしては理解されえない。

したがって、法的な行為だからといって動機の問題が完全に捨棄されるわけではなく、この点において、法的な意味での自律、すなわち法的な人格に対する尊敬がなお必要とされる。この法的な人格に対する尊敬は法秩序そのものを維持させる基本的前提としての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内的な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 G・ルフは「倫理的な基礎的合意」として、法と道德の連関に

とって決定的であると述べている。⁽⁵⁸⁾ この「倫理的な基礎的合意」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単なる道具的体系以外の何者でもない。このような道具的体系では、法は他者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、他者の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。厳密には、他者強制は他者の自律が相互に強制しあうという可能性を常に残している。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。

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、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係るるのである。⁽⁵⁹⁾

物理的規定の付着している主体としての人間（現象人）の権利は彼の言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。ただしこれだけでは、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」の議論もまたこの分類にもとづいて進められているのではない。しかしながら、确实であるのは、人格における人間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。以下では、こうした法義務の分類に注目しながら、カントの法論においてこの分類が立ち現れてくる諸契機を示してみたい。ただし、本稿ではこれらの諸契機が全体としてリベラルな法理論とは異なる位相で現れてくることを示すにとどめ、個々の制度の詳しい検討は別稿にゆだねたい。

(1) 法的誠実性の義務

カントはまず、序論の「法義務の一般的分類」のなかで、ウルピアヌスの古典的定式に基づいて一般的な法義務を示している。⁽¹⁰⁾ それによれば、信義誠実に関する内的義務、「何人に対しても不正を犯してはならない」⁽¹¹⁾ 外的義務、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。法的な誠実性は次のことにもとづく。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もと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。」⁽¹²⁾ 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。カントが言おうとしているのは、自らの人間としての権利を主張することであって、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い。それは、むしろイエーリングの言う「権利のための闘争」である。イエー

リングは人格が蔑視されたときにのみ権利のための闘争を求めたのであり、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。⁽⁶³⁾

(2) 自権者

次に、カントが「我々の固有の人格における人間性の権利」に触れるのは、物権および物権的対人権についての箇所である。ここでカントが主張したいことは、人間は他の人間を所有できないということであり、それにもかかわらず夫が妻を、両親が子供を、家族が僕卑を占有するのは可能であるということである。

まず、カントが大原則として挙げるのは自権者としての責任である。

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。⁽⁶⁴⁾

このようにして、人間は自権者として自身も他人も所有できない。したがって、人間が物権として扱われることはない。しかしながら、カントは物権的な対人権を認める。カントによれば、「この権利は物件として外的対象を占有する権利であり、また人格としてこの同一の外的対象を使用する権利である」。⁽⁶⁴⁾ この権利によって、自由な存在者たちの共同体が生じ、家族社会が想定される。さらに、この権利の根拠は「我々の固有の人格における人間性の権利」から帰結する自然的な許容法則にもとづくものだという。⁽⁶⁵⁾

物権的対人権は婚姻権、両親の権利、家長権に及んでおり、カントはそのいずれをも正当化している。まず、婚姻権は、人格の相互占有が平等になされているという点で正当化される⁽⁶⁶⁾。したがって、婚姻は一夫一婦制でのみありうる。また、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、我々の固有の人格における人間性の権利に反するとされる。行為が許されるのは、人格の相互占有のみにもとづく場合だけであり、したがって、婚姻以外では行為は許容されない⁽⁶⁷⁾。

次に、カントは子供に対する両親の権利も認める。まず、両親は子供を本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⁽⁶⁸⁾。この義務から必然的に子供に対する権利が生じ、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、教化できるといふことである。

このようにして、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。しかし、子供は両親と離れるわけではなく、奉公人となつて、家長の支配下に入り、不平等な社会を構成する⁽⁶⁹⁾。この社会は奴隷状態ではない。家長は奉公人の所有者として行為することはできず、またこの結合は全生涯にわたるものではなく、一方は他方に対して結合の解消を申し出ることができるからである。

このように、カントの私法論において、人間の尊厳は自権者として把握される。カントの私法論における家族制度は中世ゲルマン以来の家長制を念頭に置いたものであるといわれている⁽⁷⁰⁾。カントはこうした中世的要素と近代的な自律にもとづく人格性との整合性を取ろうとしたと考えられる。

(3) 国家公民の尊厳

カントにおいて、私法状態は、所有権が合法ではあるが、権利が暫定的に過ぎない状態である。したがって、カ

ントもまた他の契約論者と同様に、社会契約によって法的安定性を確保する。こうして、自然状態は、法を権力によって保証する公民的状态に移行する。すでに確認したように、こうした公民的状态に加入することが人間の尊厳の義務として示される。ここでは、公民的状态においても、人間の尊厳は国家公民の尊厳として国家的価値へと組み込まれて機能していることを示したい。

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 priori 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、私たちが現実に行き続けている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。H・ウィリアムズによれば、ここに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。⁽²⁾ 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公民的状态の成員をカントは国家公民 (Staatsbürger, civis) と名づけ、その性質を三つに分ける。⁽³⁾ 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公民的平等性、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公民的自立性 (公民的人格性) 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。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」。⁷⁴ 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く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）はいずれも尊厳あるものである。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。⁷⁵ 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、⁷⁶ 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。

したがって、国家公民の尊厳の内容もまた、これまで本稿が示してきたような法義務一般に組み込まれた相互尊敬の定式そのものである。それによれば、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。⁷⁷ ただし、国家公民の尊厳は犯罪によってそれを失うことがありうる。⁷⁸ このような状況に陥ったものは、生きることはその生得的権利にもとづいて許容されるが、

物件として、すなわち他人の意思の単なる手段としてのみ用いられることになる。人は契約によってこのような奴隷状態に陥ることはできない。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、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ことができる。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るならば、それは現実には自分を他人に売り渡したことに同じである。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を退け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、国家の管理や法律の制定に参与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。ザーゲはこの点から自然状態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⁽⁸¹⁾。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的動物（*zoon politikon*）との違いを強調する⁽⁸²⁾。そこでは、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、市民社会の行き過ぎ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状態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。

おわりに

これまでの議論で私は、カントの法理論を人間の尊厳から理解しようという可能性を示すことができたと思う。そこでは、人間の尊厳がリベラルな価値として個人の自由の側に位置づけられるのではなく、自律に根拠を置く自らの道徳的人格性に対する尊敬という行為の形式として示された。カントにおいては、人間の尊厳は相互尊敬の義務として立ち現れる。この義務体系が「私たちの人格における人間性の権利・義務」として法論の中に組み込まれ、理性的国家形式としての「純粹共和制」を確立するものとして作用するのである。

このような人間尊敬が法理論において展開された意義を考えてみるならば、まず、カントの法理論を安易に近代的と呼ぶことができないことに思い至るのである。たとえばハンナ・アレントによれば尊敬はアリストテレス的な友情から近しさと親密さを取り除いたものとして理解される⁸⁵⁾。彼女によれば、近代において尊敬が失われたこと、あるいは尊敬が人格以外からの功績や称賛から生まれるという確信は、公的・社会的生活の非人格化の進行の証拠である。カントの相互尊敬を基底に置く人間の尊厳は、近代市民社会の進展の中で公的・社会的生活を保障しようとしていたと考えられる⁸⁶⁾。

もちろん、カントの理論は近代市民社会の進展に対して常に両義性をはらんでいるということに気をつけねばならない⁸⁵⁾。確かにカントの法理論がリベラルなものであるという点は認めなければならない。しかしながら、リベリズムはザーゲの言うように、初期状況での所有市民の優越性を矯正しない限り、容易に所有市民による国家を正当化するだけになりかねない。実際、カント以後の市民社会の歴史的発展を考えた場合、カントの道徳性に存在し

ていた人間尊敬の契機は失われていったと言わざるをえないだろう。⁽⁸⁶⁾

このことと関連して、啓蒙主義的な人間解放と結びついた近代ヒューマニズムとしてだけカントを理解することを本稿で示されたカント理解は否定することができたと思われる。自然をすべて法則として理解し、その法則を自己立法する人間を描くカント哲学は確かに人間中心主義として理解される可能性がある。しかしながら、本稿で示したように、人間の尊厳がそうした道徳法則を前にして尊敬し、謙虚になる人間にもとづいているというならば、近代ヒューマニズムとしてのカントの倫理学を安易に捨て去るのは許されないように私には思われる。

確かに本稿が示したようなカントの人間の尊厳は、その後の法思想の発展にはほとんど意義をもたなかったといつてよい。カントの人間の尊厳が現代において受け入れられるためには、その生命力があまりに失われ、その影響力が次第に弱まってきていることを否定し得ないように思える。⁽⁸⁷⁾ しかしながら、人間が自然から解放され、さらには自然を核爆弾によって破壊し尽くすことが可能になってしまった現代において、人間の尊厳を論じるためには、カントを参照せざるをえないだろう。自然に何ら基礎を持たない形で、なお法や国家が人間的なものであるためには、人格に内在する人間性の尊厳を主張するカントに依拠せざるをえないのである。その場合に重要なことは、本稿で確認されたように、人間の尊厳が人格に対する相互尊敬の義務として我々自身に課されていることを忘れることなく行為せねばならないということである。すなわち、私たちは、人間の尊厳を私たちが現に生きている国家の中で実現するように義務づけられる。このような人間の尊厳がたとえ到達しえない理想であるにもかかわらずそれを目指さなければならないという点で悲劇的であるにせよ、実存主義的に人間の尊厳を訴え続ける試みよりも現実的かつ可能な方策であるように私には思われる。

註

本稿におけるカントからの引用は全てアカデミー版カント全集 (Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.) にあり、巻数の後に著作名の略記号と頁数を記す。なお、本稿でカントの以下の著作については次のように略記する。

『実践理性批判』 *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. = KpV.

『人倫の形而上学の基礎づけ』 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785. = GMS.

『人倫の形而上学』 *Metaphysik der Sitten*, 1797. = MDS.

- (1) Josef Santeler, *Die Grundlegung der Menschennurde bei IKant*, Innsbruck, 1962, S.58. 及び、金子晴勇『ヨーロッパの人間像』知泉書館、二〇〇二年、一七〇頁以下を参照。
- (2) 恒藤恭『個人の尊厳』(同著『法の精神』所収、岩波書店、一九六九年)、一九六頁以下。
- (3) このような意図が顕著に表れているものとして、上記の恒藤論文の他にホセ・ヨンバルト『人間の尊厳と国家の権力』成文堂、一九九〇年を参照。
- (4) ホセ・ヨンバルト『法の世界と人間』成文堂、二〇〇〇年、三四七頁。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・ヨンバルトほか編『法の理論』20、所収、成文堂、二〇〇〇年)を参照。
- (5) Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Basil Blackwell, 1983, p.127.
- (6) *Ibid.*, p.128.
- (7) このことの原因として、カントの近代市民社会性を無批判に評価し、非近代性＝封建制として捉える態度が存在していると考えられる。この点を批判して、カント私法論を近代的なものと同時に、近代市民社会批判として読み込むものに三島淑臣『理性法思想の成立』成文堂、一九九八年、一一八頁、一四二頁を参照。
- (8) この用語の意味するところはC・B・マクファーンソン『所有的個人主義の政治理論』藤野涉ほか訳、合同出版、一九八〇年、二九七頁以下を参照。こ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「人間の考察である」という想定である(同書、二一九頁)。
- (9) Richard Sage, *Eigentum, Staat und Gesellschaft bei Immanuel Kant*, W. Kohlhammer, 1973, S.83ff.
- (10) ただし、近年「人倫の形而上学」が再評価されるにつれて、カントの実践哲学を統一的に捉えようとする試みも現れている。Ralf Dreier, *Recht, Moral, Ideologie*, Suhrkamp, 1981. 46頁、Friedrich Kaubach, *Studien zur späten Rechtsphilosophie Kants und ihrer transzendentalen Methode*, Königshausen und Neumann, 1982.
- (11) Wolfgang Kelsting, *Wohlgearbeitete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, mentis, 3.erweiterte und bearbeitete Auflage, 2007, S.217, Anm. 74.
- (12) インゲボルグ・マウス『啓蒙の民主制論』浜田義文・牧野英二監訳、法政大学出版局、一九九九年、十二頁。
- (13) 金子晴勇『ヨーロッパの人間像』知泉書館、二〇〇二年、十五頁。
- (14) Mario Catraneo, *Menschen Würde bei Kant*, in: Kurt Seelmann (Hrsg.), *Menschen Würde als Rechtsbegriff*, Franz Steiner Verlag, 2004, S.24.
- (15) 本章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「個人の尊厳と普遍的法則」(『法理学の諸問題』所収、有斐閣、一九七六年)、八頁以下、及び、宇都宮芳明『カントの啓蒙精神』岩波書店、二〇〇六年、一三五頁以下を参照。
- (16) ・GMS, 434.
- (17) ・GMS, 428.
- (18) ・GMS, 435.
- (19) ・GMS, 393ff.
- (20) ・GMS, 397ff.
- (21) ・GMS, 436.
- (22) ・GMS, 400.
- (23) ・KpV, 81.
- (24) ・GMS, 402.

- (25) 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ところは、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., SS, 70-71.
- (26) . KpV, 73.
- (27) . MDS, 402.
- (28) H.J.Paton, *The categorical imperative*, University of Pennsylvania Press, 1971, p.64.
- (29) . KpV, 77.
- (30) 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』成文堂、二〇〇七年所収) 一一四頁以下。
- (31) . KpV, 127.
- (32) Paton, *op.cit.*, p.129. und Dreier, a.a.O., S.291.
- (33) . GMS, 421.
- (34) Ebd.
- (35) . GMS, 429.
- (36) . GMS, 434.
- (37) . GMS, 438.
- (38) . GMS, 436.
- (39) . MDS, 462.
- (40) . GMS, 429.
- (41) Paton, *op.cit.*, p.165.
- (42) Santeler, a.a.O., SS, 61-64.
- (43) Cattaneo, a.a.O., S.25.
- (44) 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、一九九四年、七四頁以下を参照。
- (45) 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、二〇〇五年、二八四—二九六頁。
- (46) ロールズ、前掲書、二八四頁。

- (47) . GMS: 421.
- (48) ロールズ、前掲書、二八六頁。
- (49) ロールズ、前掲書、二八九頁。
- (50) ロールズ、前掲書、二七九頁。
- (51) 同前、なお、括弧内は原文ママ。
- (52) 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、一九五二年、一四五頁。
- (53) 片木清『カントにおける倫理・法・国家の問題』一九八〇年、法律文化社、三六頁、参照。
- (54) . MDS: 214.
- (55) . MDS: 224.
- (56) . MDS: 219.
- (57) . MDS: 231.
- (58) Gerhard Lauf, *Freiheit und Gleichheit*, Springer-Verlag, 1978, S. 55ff.
- (59) . MDS: 239 240.
- (60) . MDS: 236 237.
- (61) . MDS: 236.
- (62) イエーリング『権利のための闘争』村上淳一訳、岩波文庫、一九八二年、一三一―一四頁。
- (63) . MDS: 270.
- (64) . MDS: 276.
- (65) Ebd. ただし、この箇所の構文は複雑であり、このように解釈してよいかは疑問が残る。詳しくは、三島淑臣、前掲書、一八四頁。
- (66) . MDS: 278.
- (67) 周知のように、こうしたカントの婚姻論のあまりに形式的すぎる契約論的性格はヘーゲル以来批判されているが、このような見方に対して、むしろ、カントの物権的対人権における婚姻論は事実関係をシニカルに描くことによって、市民的婚姻権が人格の物化および両性の平等への違反であることを示そうとしたと見る興味深い見解がある。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、二二六頁以下を参照。

- (68) . MDS: 280.
- (69) . MDS: 282, 283.
- (70) 前掲書 三島淑臣『理性法思想の成立』一七〇頁、また村上淳『近代法の形成』岩波全書、一九七九年、八七頁。
- (71) ハワード・ウィリアムズ『カントと社会契約』谷澤正嗣訳(D・パウチャー、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、一九九七年)、一八四頁。
- (72) . MDS: 314.
- (73) . MDS: 330.
- (74) . MDS: 329, 330.
- (75) . MDS: 329.
- (76) . MDS: 316.
- (77) . MDS: 330.
- (78) ここでは「犯罪は、横領や詐欺といった私的犯罪(これらは民事裁判の対象である)ではなく、貨幣偽造や強盗などの公共体そのものを危険にする公的犯罪であると考えられる」(MDS: 331)。こゝに示した公的犯罪に対して、カントは公民資格の剥奪を刑罰として示しているのだが、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——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「前掲書」二二八頁。
- (79) ただし、このことは犯罪者が他者の善や幸福を促進するための道具となつていふことを意味しない。犯罪者が物件とされるのは、その者が犯した罪に対する応報として認められるのであり、それ以外の理由による犯罪者への制裁は生得的な権利によつて返けられる。(MDS: 331.)
- (80) Ebd.
- (81) Saage, *a. a. O.*, SS. 84, 85.
- (82) Saage, *a. a. O.*, SS. 97.
- (83) H・アレント『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、一九九四年、三七九—三八〇頁。
- (84) 特に、このことはカントの啓蒙に関する議論において顕著である。啓蒙には、公衆がそこで成立するような公共圏が必要と

される。こうした公共圏は確かに市民社会を必要とするが、そのような公共圏は商品交易と社会的労働の私有化されて国家との連関を失った市民社会においてはもはや機能しえない（ユルゲン・ハーバーマス『公共性の構造転換』細谷貞雄・山田正行訳、未來社、一九九四年、一四三頁以下を参照）。国家公民の尊厳は国家と市民社会との連関を保証するものとしてカントが用意した安全弁の機能を持っているといえよう。

(85) カントの実践哲学は、市民的個人主義的な社会秩序の本質的要素を形成するとともに、徹底的に批判するという構造を持っている。カントの体系は「市民的人間の特質を『社会的非社会的存在』として明示し、そして一方で人間相互間の一致と調和を形式的な面にのみ限定するとともに、他方でその内容的な面については将来起こりうるあらゆる対立を視野に入れることによって、市民的人間の本質を極めて鮮明に認識した』ものとして示される（L・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、一九七七年、四九頁）。

(86) アドルノとホルクハイマーは侮蔑的に次のように述べている。（アドルノ、ホルクハイマー『啓蒙の弁証法』徳永恂訳、岩波書店、一九九〇年、一三二―一三三頁）。

「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、批判のうちには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は別の仕方で基礎づけようとするのは、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の動機に基づいて、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、――愚か者だということになる。」

(87) 近代ヒューマニズムに対する根底的な批判は、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、一九九七年を参照。ここでは、カントのヒューマニズムは形而上学として理解され、『存在の忘却』と断じられている。このような観点からカントのヒューマニズムを批判しているものとして、福井徹也『近代ヒューマニズムの外へ』創言社、二〇〇四年を参照。

(88) こうした見解は、カントの人間の尊厳を形式主義的な人格の尊厳とみなして、その実効性を疑う実存主義的な人間の尊厳論において顕著である。マルセル『人間の尊厳』三雲夏生訳者代表、春秋社、一九六六年、一七二―一七三頁、サルトル『実存主義とは何か』伊吹武彦ほか訳、人文書院、一九九六年、八九頁を参照。