

# 人間の共生はいかにして可能か？

——「市民的人格性」および「人間性・人類」をめぐる  
カントと日本の哲学的倫理学との対話に向けて

桐原隆弘

## 目次

1. はじめに
2. 物件と人格
3. 人間性・人類の概念と理性の機能
4. 問い「人間の共生はいかにして可能か？」へのカントの回答
5. 帰責としての自由
6. 自発性としての自由
7. カント社会哲学と日本の哲学的倫理学

## はじめに

「人格 Person」の持つ人格としての性質「人格性 Persönlichkeit」<sup>1</sup>には、宗教的人格性や実存的人格性などがあり得るであろう。本稿ではカントに焦点を絞り、彼の実践哲学および歴史哲学がとりわけ市民社会（公民的状态 *bürgerlicher Zustand*）の創設およびその中での人間性の発展に力点を置いていたことから<sup>2</sup>、

1 ミヒャエル・クヴァンテは *Persönlichkeit* を人格存在 *Personsein* に関する（数的でなく）質的（価値的・規範的）同一性の自己理解であるとし、これに対し人格存在にとって最低限必要な、およそ人格である存在者にはあまねく備わっていると考えられる条件の束を *Personalität* としている。Vgl., Michael Quante, *Personales Leben und menschlicher Tod. Personale Identität als Prinzip der biomedizinischen Ethik*, Frankfurt am Main 2002（邦訳：ミヒャエル・クヴァンテ、『人格 応用倫理学の基礎概念』、後藤弘志訳、知泉書館、2012年）、S. 158, ders., *Person* (2. Auflage), Berlin / Boston 2012, S. 8, S. 11. 本稿で扱うカントの *Menschheit* の概念は人類の普遍的性質であり、意味内容の上では後者に近いと言えるものの、カントにとってはこれが人類の不断に実現・貫徹していくべき課題であるとされている点に特徴がある。なお、カントは1793年の『単なる理性の限界内における宗教』（VI, 26）において人格性 *Persönlichkeit* を動物性 *Tierheit*（自己保持、生殖、社交本能）、人間性 *Menschheit*（他の人びととの競争、文化的欲求 *Triebfeder zur Cultur*）に続く「人間本性における善への根源的素質 *ursprüngliche Anlage zum Guten in der menschlichen Natur*」の一つとし、これを「理性的であると同時に帰責能力を有する存在者」の能力であるとしている。内容上、本稿の人格性概念はこのカントの規定と重なるものの、本稿は *Tierheit*, *Menschheit*, *Persönlichkeit* の三項図式の下での狭義の人格性の概念は採用しない。むしろ「人格 Person における人間性 *Menschheit*」という『人倫の形而上学の基礎づけ』における定言命法概念を中心に、その人格としての性質という広い意味で *Persönlichkeit* を用いる。また、宗教書第三部では法理的共同体と倫理的共同体とが区別され、前者は自己立法ならびに自由の相互制限による市民社会秩序に他ならないのに対し、後者は立法者が外的立法には従属しない内的なもの *Innerliches* ではあるものの、それは人民 *Volk* 自身ではないとされる。倫理的共同体の立法者をカントは端的に道徳的世界支配者としての神としている（VI, 98f.）。こうした観点は市民的人格性を中核とする本稿の主題とはなり得ない。本稿はあくまでも、強制を伴う外的立法と、諸個人の強制なき秩序形成（自己強制）との関連に限定して考察を進める。なお、本稿のカントの著作からの引用頁数は、アカデミー版カント著作集による。

2 カントにおいて「市民社会 *bürgerliche Gesellschaft*」の概念は特有の意味内容を持つ。その背景としては、イギリス、フランスのように、絶対主義による国民国家形成およびその後の市民革命を経ていないドイツ（プロイセン）において、国家中心の（いわゆる「上からの」）近代化が図られたという事情がある。カントの『人倫の形而上学』法論においてはこの事情がストレートに反映されており、とくに「自然状態 *Naturzustand*」の対立概念として「社会

彼の人格性概念をさしあたり「市民社会の人格性」すなわち「市民的人格性 *bürgerliche Persönlichkeit*」<sup>3</sup>に限定して考察したい。

カントは固有の社会概念を持つ。彼は（ヘーゲルとは異なり）「市民社会 *bürgerliche Gesellschaft*」を家族や国家といった他の社会形態とは異なる、そしてそれらを通じて相対化され得る社会形態として捉えているわけではない。むしろ彼はよく知られた「自由の共存」の定式<sup>4</sup>に象徴的に示されているように、一般的

状態 *gesellschaftlicher Zustand*」ではなく「公民的状态 *bürgerlicher Zustand*」が挙げられ、自然状態においても社会 *Gesellschaft* は存在するものの、公民社会 *bürgerliche Gesellschaft* は存在しないとされる。後者は公民的状态においてのみ存在し得ることになるが、この公民的社会は、「私のものとあなたのもの *Mein und Dein*」を確定的に *peremptorisch* 保証する状態のことを意味する。その権利保証の根拠となるのが公民的法 *bürgerliches Recht* または公法 *öffentliches Recht* であり、この権利保障が暫定的 *provisorisch* なものにとどまる自然状態の法が自然的法 *natürliches Recht* または私法 *Privatrecht* である (VI, 242 [*Die Metaphysik der Sitten, Rechtslehre*])。またカントは公民的状态への移行の強制の目的を、権利の確定的保障に見出している。ここには「市民」主導によるのではなく、国家による国家公民 *Staatsbürger* (次注参照) の権利保障という当時のプロイセンの国策が色濃く反映されていると見ることができよう。「それにもかかわらず、かの暫定的取得はなおも真の取得である。というのは、法的実践理性の要請によれば、暫定的取得の可能性は私法の原理であり、この状態 (すなわち自然状態) においても人びとは互いに隣り合って存在する [共存する] であろうからである。またこの原理に従えば、各人はかの自然状態を脱して、獲得を唯一確定的となし得る公民的状态へと歩み入ることを [相互に] 強制する権限を有している。」(A.a.O., 264) 一方、カントは歴史哲学諸論考においては、国家公民に限定されない、人間「一般」の知的・道徳的能力を發展させるための不可欠の条件として、*bürgerliche Gesellschaft* の創設を「自然の目的」に含ませている。この場合の *bürgerliche Gesellschaft* には *civil society*, *société civile* に含まれる「市民による、国家から相対的に独立して形成される社会」の原義が法哲学におけるよりも強く反映されている。国家公民に限られない世界市民 *Weltbürger* も視野に収められており、しかもその場合、国家から相対的に独立した個人の存在を認めながらも、国際的組織そのものへの主権の全面委譲 (世界共和国の設立) にはカントは懐疑的であったという事情などからしても、歴史哲学の文脈での *bürgerliche Gesellschaft* は国家主権に服することを前提とする「公民社会」(国家公民の社会) ではなく、独立した市民を前提とする (しかし実在というよりもむしろ理念としての) 「市民社会 *civil society*, *société civile*」と解釈するのが適切であるように思われる。そしてこの場合、市民社会は (国家公民の社会即ち国家をも含めて) 人間の一般的な共生形態を指すものと理解することが可能である。「人類 *Menschengattung* にとって、自然によって解決を強いられる最大の問題は、普遍的に法の司る市民社会の創設である。社会においてのみ、それも最大限の自由を、したがって、社会成員の全般的な敵対状態を抱えつつも、この自由が他の人びとの自由と両立し得るために、自由の限度を厳密に保持する社会においてのみ、自然の最高の意図、すなわち社会成員全ての素質の發展が人類において達成可能となる。さらに自然もまた、人類がその使命のあらゆる目的と同様にこの [全素質の發展という] 目的を手に入れることを望んでいる。そのため、自由が外的諸法則のもとで抵抗し得ない強制権力と最大限可能な範囲で結び付いていることが見出されるような社会は、すなわち完全に正当な市民的政体は、人類 *Menschengattung* に対して自然の課した最高の課題でなければならない。なぜなら、自然はこの課題の解決と実行を介してのみ、[文化と道徳性の発達という] その他の意図をわれわれの類 [人類] とともに達成することが可能であるからである。」(VIII, 22 [*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, Fünfter Satz*]) 「しかしながら [文化の進歩とともに苦痛も増すという——ルソーの見方による——] 絢爛豪華な悲惨は、人類 *Menschengattung* の中の自然素質の發展と結び付いている。そして自然の目的そのものは、それがわれわれの目的ではないとしても、ここにおいて達成されることになる。自然がこの究極意図 *Endabsicht* を達成することを可能にするための唯一の形式的条件は、人びと相互の関係における、相互に対立する自由の毀損に対して、市民社会 *bürgerliche Gesellschaft* と称される全体の中の合法的強制権力を対抗させる政体である。というのは、こうした政体においてのみ、自然素質が最大限発達し得るからである。」(V, 432 [*Kritik der Urtheilskraft*])

3 カントは1797年の『人倫の形而上学』においては、国家公民 *Staatsbürger* の本質に属する性質として、法則的自由 *gesetzliche Freiheit*、市民的平等 *bürgerliche Gleichheit*、市民的自立 *bürgerliche Selbstständigkeit* を挙げ、共和体の成員 *Glied des gemeinen Wesens* として自己の権利および能力に基づいて生活を営む能力としての市民的自立を市民的人格性 *bürgerliche Persönlichkeit* とも称している (VI, 314)。

4 「法とは、各人の自由を万人の自由と調和させるための条件へと、それが普遍的法則に従って可能である限りにおいて制限することである。そして公法とは、そのような汎通的な調和を可能にする外的法則の総体である。さてそこで、他の人の選択意志による自由の制限はすべて強制と称される。したがって、公民的政体とは、自由でありながら強制法則

観点から人間の共生の形態 Form des menschlichen Zusammenlebens そのものの可能性を問うている<sup>5</sup>。彼はまずもって、物件 Sache と区別される限りでという、きわめて広義の枠組みで人格 Person を捉え、これを自律の主体にして帰責の当事者とするが、これをさらに所有と契約の主体（私法上の私人）、家族成員、さらに国民（国家公民 Staatsbürger）として具体化したのち、国家をも国家間契約の主体という意味で（擬制的に）人格として理解するに及ぶ。いずれにおいても自律と帰責という機能が中心に据えられている。そして全体として、カントの社会概念は諸形態に分析こそされ得ても、それ自体相対化され得ない、人間の唯一の共生形態として理解すべきであろう。

国家の「人格性」なるものをどう理解するかはさておき、カントは彼の社会観および人格観において、根源的な自由・自律を出発点としている<sup>6</sup> 限りにおいて社会契約論（ホブズ、ロック、ルソー等）の問題設定を共有しており、その意味ですでに彼の問題設定は（とくに法哲学において「国家公民」Staatsbürgerとしての資質が重視されているものの）「市民社会の人格性」と称するにふさわしいと思われる。しかし本稿で私は、「市民社会の人格性」が社会契約論との共通性を有しており、カントにおいて（実践哲学の一部門としての）社会哲学の中心概念をなすにとどまらず、彼の理論哲学と実践哲学の全般にわたって通底しているというテーゼを提起する。

その理由は、なによりまず、彼が自律と並んで人格性の中心に据えている帰責（それは社会における人間の共生なくして考えることはできない）は、彼が『純粹理性批判』弁証論の第三アンチノミーの解決にあたり、自由の中心内容として提起した概念であり、これを彼は独自の超越論的観点から根拠付けようとしているためである。また第二に、理論哲学と実践哲学に対する補足・補論、あるいは具体的展開としての意味を持つ彼の趣味判断論（ハンナ・アーレントが論じるように——後述——ここにはカントの社会観が明確に現れている）および自然目的論は、彼の超越論的自由概念を背景としながらも、歴史哲学と連動することによって、法の法則ならびに道徳法則を「緩やかなルールの共有」という独特の規範概念によって補足するという意味を持つからである<sup>7</sup>。いずれの論点もカントにとって市民社会の設立を前提としている。

---

に従う人びとの関係である。」(VIII, 290 [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis]) 「したがって法とは、ある人の選択意志を他の人の選択意志と、自由の普遍的法則に従って統合することの可能な諸条件の総体である。」(VI, 230 [Metaphysik der Sitten, Rechtslehre])

5 注2参照。

6 「生得的権利 das angeborene Recht は唯一である。普遍的法則に従って、すべての他の人の自由と共存し得る zusammen bestehen kann 限りでの（他の人の選択意志による強制からの独立性としての）自由こそがこの唯一の根源的な ursprünglich、万人にその人間性ゆえに備わる権利である [その中には生得的平等、すなわち相互義務付けがなければ他の人による義務付けに服しないという独立性、たとえば自己自身の主となる権限、法的に無傷である権限、自己の考えを他の人に伝える権限、何ごとかを約束する権限等が含まれ得る]。』(VI, 237 [Metaphysik der Sitten, Rechtslehre])

7 さらに以下の理由が考えられるが、ここでは主題的には扱わない。第三に、カントが理論哲学において扱った認識主体は、客体（として捉えられる感性的直観）に対して「法則」を与えると考えられており、その法則は、実践哲学においても、自然法則と類比的に捉えられ、また実質的にも一種の自然法則の枠組みで理解された道徳「法則」として、また、作用と反作用の相同性をはじめとする力学法則と類比的に・また実質的にも力学法則の「機械的」枠組みで捉えられた法の「法則」として展開されていること。その際、ここでいう「自然法則」は、具体的な自然諸法則を可能にする超越論的基礎という意味をも持ち得るが、カントがそこでまず問題としたかったのは、各人による「世界 Welt」の像の共有可能性であり（その問題への解こそが経験的主観を「越えた」超越論的主観性となる）、また、その世界における認識主観の地位 Status 如何であった。したがって、カントの「法則」概念は、感性の多様性・偶然性を悟性によって統一する「理論的必然性」、および各人の目的の多様性・偶然性を理性によって共存可能なように統制する「実践的必然性」という、彼独自の意味内容を持つことが確認されなければならない。また第四に、カテゴリーの演繹と「自我」の実体性をめぐる誤謬推論批判の文脈において、カントは伝統的形而上学における人格概念を批判し、自我の実在性をめぐる懐疑主義を経て、独自の実践的観点からの自我概念の確立のために腐心していること。実践理性・道徳法則を中心とする歴史哲学と自然目的論との体系的結び付きについては以下のとくに 1.3 Geschichtsphilosophische Ansätze in der

ところで、タイトルの問い「人間の共生はいかにして可能か？」への想定されるカントの回答を、次のように提示してみたい。

- 1) 選択意志に対する自己立法および法則の自発的遵守によって
- 2) 共通のルールの確立によって
- 3) 「人間性 Menschheit」の理念のもとでの選択意志の制約によって

回答を三つに分けたのには理由がある。第一、第二の回答は、「立法」という形式面に関わる。これは各人の選択意志 Willkür に対する「自己立法」であり、また自己立法による法則を各自がみずから遵守すると同時に、各自が共有する<sup>8</sup>ということである。一方、第三の回答は直截的に共生の目的・根拠を示している。すなわち、共生のためには各人が選択意志を制限する必要性が生じるが、そのための（おそらくカントにおいては唯一の）条件にして根拠となるのは「人間性・人類 Menschheit」である。

以下においては今述べたことを詳述し、根拠付ける。まずは、カントが物件との対比により広義に捉えた人格概念を確認する (1)。次に、「人間性・人類 Menschheit」の概念を「理性 Vernunft」の機能と関連付けて検討する (2)。続いて、これらを予備概念として、問い「人間の共生はいかにして可能か？」へのカントの回答を検討する (3)。これに続いて、カントが社会秩序の形成を前提に市民的人格性の根本要素として自由概念を想定していたことから、これを帰責としての自由 (4) および自発性としての自由 (5) に暫定的に分けてそれぞれを検討する。最後に、近代・現代日本の哲学者・倫理学者のカントへの言及を参照しながら、市民的人格性および人間性をめぐるカントと日本の哲学的倫理学との対話の方向性を探る (6)。

全体としては、「市民社会の人格性」に限定して考察する中から、本来その枠組みに収まり切れない、外的強制を欠いても「自発性としての自由」によって実現・貫徹されるべき「人間性・人類」の文化的・道徳的課題に光を当てることを目指す。

## 1. 物件と人格

カントが人格規定に際して「物件」を引き合いに出したことは、多くのカント読者にとまどいを覚えさせるかもしれない。常識的感覚からすれば、人格 Person とはまづもって、かけがえのない個性を有する「個人格 individuelle Person」であろうし、それに付随してまた類比的に「集団的人格 kollektive Person」（マ

---

„Dialektik der reinen praktischen Vernunft“ und der „Kritik der teleologischen Urteilstkraft“ (S. 36ff.) を参照。Matthias Lutz-Bachmann, *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*. München 1988.

8 共生の可能性の条件を自律と人間性・人類の理念に限定するのは極論のそしりを免れないかもしれない。というのも、自律だけでは共生は不可能だという直観には、(マックス・ヴェーバーが初期資本主義の主要な精神的原動力として想定したプロテスタントの倫理におけるような) 禁欲的で勤勉な生活を営み、その意味において自己を律する、「克己的な」生活態度を自ら誇り、そうすることで自律的・克己的な生活を営んでいない人びとを軽蔑し、差別すること、すなわち「他者への配慮」を欠くことにつながることへの危惧が含まれているであろうからだ。この「他者への配慮」と並んで、自己立法としての自律の結果生まれる法則(カントの場合「格率 Maxime」)が果たして普遍化可能であるのかどうか、つまり各自の立てる my rule が、果たして普遍的「法則 Gesetz」としての意味を持ち得るのかという問題もある。つまり各自が「共通のルール」に従って行為すべきだということである。言うまでもなく、これはカントの「唯一の」定言命法としての「格率の普遍化可能性」に該当する。そもそも、「自己立法」が「人間性・人類の理念」に基づいてなされない限り、言い換えれば各人の格率がこの理念による制約を受けない限り、格率の普遍化は不可能であろう。逆に、格率が普遍化され得るものとなっているとすれば、その場合、自己立法による各人の格率は、十分に「人間性・人類の理念」による制約を受けている。さらにこのような普遍化された格率に基づいて各人が振る舞うならば、他者への配慮を特別に必要項目としなくても、おのずと他者の軽蔑・差別は除外されるであろう。

ックス・シェラーの言う文化共同体および宗教共同体としての Gesamtperson) を想定することができるだろう。この場合、匿名の人格の一般的特性よりも、特定の個人または集団の個性こそが問われているのは自明である。また、近年の生命倫理を念頭に置いた人格論においても、人格は生物学的人間 Mensch の備える基本的な倫理的属性の担い手として捉えることができると仮定して、これらは外延的にも内包的にも合致するのかが問われている限りにおいて<sup>9</sup>、(生物学的意味での)「人間」との対比において(倫理的意味での)「人格」が規定されなければならないように思われる。

ところがカントは明示的にはそうした問題設定を行わない。それはなぜだろうか。手掛かりは実に基本的な箇所、すなわち『人倫の形而上学の基礎づけ』(以下『基礎づけ』と略記; 1785年)の中での定言命法の次の定式にある。

あなたが自分の人格と他のすべての人びとの人格の中の人間性 Menschheit をつねに同時に目的として扱い、けっして単に手段としてのみ用いることがないように振る舞いなさい。Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst. (IV, 429)

自分自身および他の人の「人格の中の」「人間性 Menschheit」を単に手段としてではなく、同時に目的として扱うべしとされている。「人格」それ自体を、ではないところが重要である。この Menschheit は人間性 humanity (これに対応するドイツ語として Menschlichkeit もある)と同時に人類 mankind (Menschengeschlecht, human race, Menschengattung, human species) という類概念をも意味するから、ことは厄介である<sup>10</sup>。しかし「人格の中の人類を目的として扱いなさい」では素直に理解することはできないだろう。やはり「人格の中の人類としての性質」すなわち「人間性 Menschlichkeit」を目的として扱いなさいと解するのがまずは妥当であろう(「類倫理 Gattungsethik」の観点からの別の解釈の可能性については後述する)。

---

9 ここでは立ち入ることはできないが、人格論へのクヴァンテの「生物学的アプローチ biologischer Ansatz」は基本的に生物学的意味での「人間 Mensch」と「人格 Person」(その普遍的な条件としての Personalität と個性的・具体的な Persönlichkeit)との関連性を明らかにしようとする試みである。ごく一般的に言えば、これは主流派の人格論の依拠する一人称の視点 erstpersionelle Perspektive に加え、生物学的・医学的観点を中心とする三人称の視点(観察者の視点 Beobachterperspektive)、および人間関係・社会関係を中心とする二人称の視点(参加者の視点 Teilnehmerperspektive)を文脈に応じて重視し、これらを複合的に捉える試みであると理解することができるかもしれない。Vgl., Quante, *Person*, S. 66, S. 138 u.a.

10 ハンナ・アーレントは『エルサレムのアイヒマン』(英語版 1963年、ドイツ語版 1964年)において、国際軍事裁判所憲章第6条c項の crimes against humanity (日本語; 人道に対する罪、ドイツ語; Verbrechen gegen die Menschlichkeit、一般人民に対して行われた殺害、せん滅、奴隷化、移送及びその他の非人道的行為、もしくは政治的、人種的または宗教的理由にもとづく迫害行為)に言及し、これが「非人間的な振る舞い inhuman acts, unmenschliche Handlungen」を意味するに過ぎないならば、ナチスは単に「人間的な優しさ human kindness, Menschlichkeit」を欠いていたに過ぎないことになる旨を指摘している。アーレントにとって、政策として推進されたユダヤ人虐殺の本質は、それが人間性 humanity, Menschheit や人類 mankind, Menschengeschlecht のよって立つ人間の多様性そのもの human diversity as such, menschliche Mannigfaltigkeit als solche への挑戦にある。この指摘を踏まえてカール・ヤスパースは「ユダヤ人に対するこの罪は同時に人類に対する罪である Das Verbrechen gegen die Juden ist zugleich ein Verbrechen gegen die Menschheit [『エルサレムのアイヒマン』英訳版での引用; the crime against the Jews was also a crime against mankind]」と述べた。„Ein Gespräch mit François Bondy. Karl Jaspers zum Eichmann-Prozeß“, in: *Der Monat* Mai 1961 Heft 152, S. 15-19. アーレントはまた、前掲書末尾において、「人類の誰に対しても、そのような行為[誰が地上に住むべきであり、誰が住むべきでないかを決定する権利があるかのように振る舞う行為]をのぞみ、またこれを実行に移すような人々と、地上でともに暮らすことを要求することはできない」と述べ、このことがアイヒマンの死刑を正当化する唯一の根拠であると述べている。

もっとも、この定式の直前においてカントは「人間並びに理性的存在者一般 der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen」が「目的それ自体 Zweck an sich selbst」だとも述べ、そのような意味での人間は、あれこれの意志にとって任意に使用されてはならず、自分自身に対して、また他の理性的存在者たちに向けられたあらゆる行為において常に同時に目的として見なされなければならない、としている（IV, 428）。人間だけに限定されない存在者としての「理性的存在者」の位置付けについてはここでは問わないとして、「人間」それ自体が目的として扱われなければならないとすれば、諸個人 Individuen がそれぞれに該当し、けっして「人間性」という抽象概念や、ましてや「人類」などという単なる集合名辞は「自己目的 Selbstzweck」足り得ないのではないだろうか。

しかしながらカントは「個人を個人として」自己目的と見なすという論法をとらない。彼はあくまでも「人間性」すなわち「人類としての性質」を自己目的とする。そしてその際に彼は、人格に備わる目的性を際立たせるためにこそ、物件を引き合いに出す。ここで言う物件 Sache とは、常識的見地から「ヒト」と区別される「モノ」ではない。日本語では動物のことを「イキモノ」と言うが、その「イキモノ」をも含むニュアンスがカントの Sache 概念には含まれている。その意味では、ヒトもまた「イキモノ」である以上、この Sache に含まれ得る。実際カントは、Person と併せて Sache を次のように規定している。

われわれの意志ではなく、自然に現存在を負っている存在者は、それが理性を欠く存在者であるならば、手段としての相対的な価値しか持たず、それゆえ物件と呼ばれる。これに対し、理性的存在者は人格と称される。なぜなら、理性的存在者の自然本性によって理性的存在者は目的それ自体、すなわち単に手段としてのみ用いることの許されない何ものかとして際立っており、したがってその限りにおいてこの自然本性はあらゆる選択意志を制約する（そして尊敬の対象となる）からである。（IV, 428）

Sache の要件は、1) その現存在が「われわれの意志 unser Wille」ではなく「自然 Natur」に基づいていること、2) 理性を欠く存在者（vernunftlose Wesen）であること、3) 手段としての相対的な価値しか持ち得ないこと、以上である。第一の要件は、「イキモノ」としての生物学的人間にほぼ遺漏なく当てはまるし、また第二の要件もすべてのケースにおいて「人間」から除外されているわけではない。そこでとくに第三の要件に対応して、「単なる手段として用いられてはならない nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf」ということが、Person の要件とされるのである。

これはきわめて「控えめな」要件であると言わなければならない。そしてその「控えめ」さこそが、「物件」との対比において「人格」を規定するというカントの論法の基本動機となっている。人間が、「イキモノ」として、しかしその「人」としての固有の（普遍的・かつ個性的）性質を尊重されず、単なる「モノ」のように扱われるという場面の数々をわれわれは歴史的にも、また日常的経験からも知っている。このことを踏まえたとうえで、カントは人間の日々の行為を規定する「選択意志 Willkür」を「制約する einschränken」ことを可能にするための最低限の条件として、人格を手段として「のみでなく、同時に」目的として扱うという原則を掲げているのである。

さてこのように見た場合、定言命法の中で「人格の中の人間性」と言われる場合の「人格」は、さしあたり、「個人 Individuelle Person」であると考えられる<sup>11</sup>。カントはこの文脈では、Person に関し、合理性、自己意識、自己同一性の知識、価値・規範の理解能力等、「人間が、人格としての自己および他者に対して特別な倫理的・法的地位を割り当てる」<sup>12</sup> ための根拠となる属性 Eigenschaften および能力 Fähigkeiten を直接問題とせず、ただ単に一人一人の人間のことを意味している。この「個人」「の中の」「人間性

11 Person の同様の用法は『実用的見地における人間学』における以下の文に見られる。「類は集合的に捉えるなら、… [世間で] 継起した併存する諸個人 Personen の集合である…。」（VII, 331）

12 Quante, *Person*, S. 1. (邦訳 4 頁)

Menschheit」こそが、その「個人」が目的性を有することの根拠なのである。きわめて重要なことであるが、カントはこの場合の「目的」を各自が日々生きる中で設定する、「われわれにとって für uns」の価値、すなわち相対的価値にとどまらず（もちろんそれを除外するのではないが）、他の目的と置き換えることのできない「その現存在がそれ自体として an sich 目的である」、すなわち「絶対的価値」を持つとしている。これは「主観的目的」とは区別して「客観的目的」であるとされる（IV, 428）。

この「客観的目的」については、『基礎づけ』の前年に出された歴史哲学論考「世界市民的見地における普遍史の理念」（1784年）が理解のための糸口を提供してくれる（後述；その際、「目的それ自体」としての「理性的存在者」が「理性的自然 vernünftige Natur」（IV, 429）と言い換えられていることが理解のための糸口となる）。

さて、『人倫の形而上学』（1797年）の中ではカントは、法論と徳論の両方に対する総論としての意味を持つ「人倫の形而上学への序論」において、人格を「行為に関する帰責能力を持つ主体」と簡潔に規定している。これと併せて彼は、「道徳的人格性（die moralische Persönlichkeit）」が「道徳的法則のもとでの自由」に他ならないとし、この意味での自由（超越論的自由）を、「自己の現存在の異なる諸状態の中で、自己自身の同一性を意識する能力」としての「心理的自由 die psychologische [Freiheit]」（経験的自由）と対比している。さらにこの超越論的自由から、「人格は、（人格が単独にか、または少なくとも同時に他の人びととともに）自己自身に与える法則以外には服従しないということ」が帰結するのだという（VÍ, 223）。

これに対し、物件はこれもまた簡潔に「帰責能力を欠く事物」と規定されている。同時にこの物件は、「それ自身は〔超越論的？それとも心理的？〕自由を欠いている、自由な選択意志の客体」となるとも特徴付けられている（Ebd.）。

これらの簡潔な概念規定は、先に見た『基礎づけ』における目的・手段連関に依拠する物件・人格の規定との関連が不明確であり、その関連を明確にするためには、カント理論哲学の背景の理解が不可欠である。カントは『純粹理性批判』（第一版 1781年、第二版 1787年）の「超越論的弁証論」のうち「アンチノミー」を扱う章（とくに「世界の所与性をその原因から導き出すことの総体性というコスモロジー的理念の解決」および「普遍的自然法則と結び付いた仕方でのコスモロジー的自由の解明」）において、まさに『人倫の形而上学』で言及された超越論的自由を主題的に取り扱っている。

自由概念そのものについては後節に譲るとして、ここでは文脈上必要な箇所のみ注目すると、まず「世界の所与性をその原因から導き出すことの総体性というコスモロジー的理念の解決」においてカントは自由を（コスモロジーの意味において im kosmologischen Verstande）「ある状態をみずから開始する能力 das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen」（A 533, B 561）と規定する。その場合、「この自由の因果性は、自然法則に従って、またしても因果性を時間に即して規定する他の原因のもとに服することはない」（Ebd.）。このような意味での自由とは「純粹な超越論的理念 eine reine transscendentale Idee」であり、「経験から借用したものを一切含まない」し、かつ「その対象もまた経験において規定されたものとして与えられることはない」（Ebd.）。

さらにカントは、この「自由の超越論的理念 transscendentale Idee der Freiheit」に基づいて「自由の実践的概念 der praktische Begriff derselben」が成り立つとしている（Ebd.）。「実践の意味における自由 die Freiheit im praktischen Verstande」とは、「やむを得ない感性の衝動から選択意志が独立していること」（A 534, B 562）とされる。感性の動因によって選択意志が必然的に決定されているならば、その選択意志は動物的選択意志 *arbitrium brutum* となるが、人間の選択意志は一方において感性的動因によって触発される側面を持ち、その意味で感性的選択意志 *arbitrium sensitivum* ではあるものの、他方において人間には「やむを得ない感性の衝動からは独立して、みずから決定を下す能力 ein Vermögen [...], sich unabhängig von der Nöthigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen」が備わっており、その意味で人間の選択意志は「自由な選択意志 *arbitrium liberum*」であるとされる（Ebd.）。

「自由の超越論的理念」と「自由の実践的概念」について、カントは次のようにも説明している。すべての

出来事が他の出来事によって、時間の中で必然的法則に従って決定されているのだとすれば、現象が選択意志を決定し、したがって行為もまた現象の自然的帰結として必然的なものとなる。その場合、「自然原因からは独立に、かつみずから自然原因の勢力と影響に対抗さえしつつ、時間秩序の中で経験的法則に従って決定されるものを、みずから生じさせる因果性、すなわち出来事の系列をまったくみずから開始する因果性」としての「超越論的自由」は破棄され、それと同時に、「何かが〔現実には〕起こっていないにもかかわらず、起こるべきはずであった obgleich etwas nicht geschehen ist, es doch habe geschehen sollen」ということを前提としている「実践的自由 praktische Freiheit」もまた「消滅」させられることになるであろう (Ebd.)。ここでカントは、「超越論的自由」を根拠とする「実践的自由」を、時間秩序の中で経験的法則に従って決定される出来事の系列を超えて、それ自体を開始する能力としている。「超越論的なもの」とはカントにおいて主として認識としての経験を可能にする条件のことを意味する概念であるが、ここでは経験そのものをみずから作り出す能力が「超越論的自由」とされている。

この「超越論的自由」は実に抽象的な理念であるが、カントは「普遍的自然法則と結び付いた仕方でのコスモロジー的自由の解明」においては、この自由の実在性を端的に示す例として帰責能力を挙げている。このことは（先に触れたように）のちに『人倫の形而上学』において「行為に関する帰責能力を持つ主体」として「人格 Person」が規定されていること、ならびにその「道徳的人格性 (die moralische Persönlichkeit)」が「道徳的法則のもとでの自由」に他ならないとされていることに符合する。

該当箇所 (A 554f., B 582f.) の要点を次のようにまとめることができよう。ある人物の選択意志による行為たとえば悪意ある虚偽について、人はそれを引き起こしたさまざまな「動因 Bewegursachen」を追及し、それに基づいて「その行為を帰結ともどもいかにして当人の責任となし得るか」を判定する。教育、交友関係、厚顔無恥な天分、軽率さや無思慮などが、行為を引き起こした「機会原因」となり得る。行為を決定付けたのはこれらの機会原因であろうと考えるとしても、それでもなお人はこの人物（の虚偽）を非難する tadeln。それはなぜであろうか。決して、この人物の天分、置かれた状況、さらにはこの人物を襲った人生上の大きな変化等々がこの非難の理由ではない。そうではなく、人はこの人物をして（虚偽という）行為に及ぶに至らした「一連の先行条件をなかったものと見なし、しかも行為を先行状態に関しては全く無条件に生じたものと見なす」ことが可能である。それは「まるで行為者が帰結の系列をまったくみずから開始するかのように」そうするのである。したがってこの非難は「人間の行為を列挙されたあらゆる経験的条件にもかかわらず、〔その経験的条件によって必然的に決定され得るのとは〕異なる仕方決定することが可能であり、またそうすべきである」ことの「原因 Ursache」となる「理性の法則 ein Gesetz der Vernunft」に基づいている。「帰責 Zurechnung」の事実はこのように、超越論的自由を（確証し証明するための根拠ではなくても）説明する事例とはなり得る。

さて、ここまでの行論から明らかのように、カントは超越論的自由、実践的自由、および（これらの「自由」概念の事例としての）帰責という実践的事実を、「時間を超えた因果性」の枠組みで捉えようとしている（帰責に関連するもう一つの事例として、カントは『実践理性批判』においてやはり超越論的自由概念を説明する文脈で、「悔恨 Reue」に言及しているが、この論点は第5節で触れることにする）。『純粹理性批判』と『人倫の形而上学』における自由と帰責、帰責と人格との結び付きについてはこれで明らかになったと思われる。これに対し、『基礎づけ』と『人倫の形而上学』それぞれの人格／物件の概念規定、とりわけ前者における目的／手段連関による規定と、後者における自由（帰責可能性）の有無による規定との関連性については、「人格の中の人間性・人類」が客観的な意味での自己目的であると述べられている点をさらに解明する必要がある。そこで次にこの Menschheit の概念について若干の考察を加えておきたい。

## 2. 人間性・人類の概念と理性の機能

『人倫の形而上学の基礎づけ』出版の前年（1784年）、カントは歴史哲学論文「世界市民的見地におけ



る普遍史の理念 Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht」(以下「普遍史の理念」と略記)を公表している。翌年にはヘルダーの『人類史の哲学のための理念 Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit』(1784年)への書評も公表されており、理性による超越論的方法による道徳の根拠付けを志向した『基礎づけ』の出版と同時期にカントは、これとは対照的な経験的方法に依拠すると一般的には考えられる歴史記述の問題に取り組んでいることになる。さらに注目すべきであるのは、『基礎づけ』と同年にカントは人間学論考「人種概念の規定 Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace」をも公表していることである(同論文は1775年に公表された「人類のうちの異なる人種について Von den verschiedenen Racen der Menschen」の延長線上にある)。

カントは(一般的理解とは異なり)歴史をただ歴史記述 Historiographieの問題としてでなく、人間学の問題、そして道徳性の問題としても位置付けている。端的に言えば、カントにとって歴史とは(コンドルセやヴォルテールなどの進歩主義的歴史観を生み出した18世紀という時代に共通の思潮としての「啓蒙」を背景として)人類の理性的文化の進歩発展過程を描き出すことを任務としていた。歴史、道徳、人間学はその意味において相互に密接に結び付いていたのである。そのことが端的に示されるのは、「普遍史の理念」と『基礎づけ』それぞれにおいて、人間に備わる「理性」の意義をめぐって内容的に連続している、あるいは相互に関連すると思われる記述があることである。

「普遍史の理念」第三命題 Dritter Satz は次のように規定される。「自然は次のことを望んだ。すなわち、人間の動物的現存在における機械的組織を超えたものについてはすべて、人間は自分自身で作り出さなければならないということ。そしてまた、人間自身が、本能からは独立に、自分自身の理性によってみずから手に入れた幸福または完全性以外には与らない、ということ。」(VIII, 19)

この一般的規定に続いて、「自然のなすことには一切の余計なものはなく、目的に対する手段の使用において一切の無駄もない」(Ebd.)ことが指摘される。自然が人間に理性を備えさせ、それに基づいて意志の自由も与えられていることもこの例に漏れないという(Ebd.)。

一方、『基礎づけ』においてカントは、善意志 ein guter Wille 以外のあらゆる属性(悟性=理解力 Verstand、機知 Witz、判断力 Urtheilskraft、勇気 Muth、決意性 Entschlossenheit、持続力 Beharrlichkeit、穏健 Mäßigung、克己 Selbstbeherrschung、冷静な思慮 nüchterne Überlegung 等)のいずれも「無条件の内的価値を持つことはなく、これら自身に加えてさらに善意志を前提としている」(IV, 393f.)と述べ、かつ「善意志は何らかのあらかじめ定められた目的を達成するための有用性によってではなく、ただ意欲[そのもの]によってのみ、すなわちそれ自身において、善いと見なされる」(IV, 394)と述べた後で、純粋な意志 bloßer Wille がいかなる利得 Nutzen をも度外視して絶対的価値 absoluter Werth を持つ(Ebd.)にもかかわらず、「自然がわれわれの意志に[その意志の]統治者として理性を備えさせたことの意図と理由について、誤解されているのではないか、という疑念」が浮かぶのはなぜであるかと問題提起している。

概略的に言うなら、「普遍史の理念」における人間理性に関する楽天的見方は、『基礎づけ』における悲観的見方に席を譲っている。「普遍史の理念」においてカントは、人間理性の持つ生活改善能力に対してきわめて楽観的である。すなわち、人間は衣食住の調達も身を守る手段も、娯楽も知的探究も、さらには「意志の善良さ Gutartigkeit seines Willens」も、いずれも自ら作り出さなければならない。動物に備わるような装備 thierische Ausstattung は人間においてはきわめて貧弱であるものの、最大限の粗野から最大限の熟練へ、思考法の内的完全性へ、さらに幸福へと昇り詰めるであろう」という彼の確信に揺るぎはない(VIII, 19f.)。

さらに、ここでは世代間の不均衡の問題、すなわち旧世代がただひたすら苦労を重ねたとしても、その果実を味わうのは次世代であるという、進歩というものに不可避の労苦と享受の不均衡の問題も指摘されている。しかもその際、「自然にとっては、幸福に暮らすことではなく、幸福に生きるに値するよう、骨を折って働くことが重要であるように見える」との、のちに(とりわけ『実践理性批判』において)明示される道徳哲学の立場が引き合いに出されている(VIII, 20)。しかしこの例もまた、類としての人間の理性文化の発達にとっての機縁として、あくまでも楽観的に捉えられている(「理性を備えた動物種[としての人間]は、

[個体としては] すべて死すべき存在であるとしても、類 *Gattung* としては不死不滅であり、その素質を完全に発達させることが必要 [不可欠] である。」(Ebd.)。

これに対し、『基礎づけ』の方では一方においては、生命有機体の自然素質が目的を果たすために最も適切な仕方で備わっていることが、「普遍史の理念」第三命題とほぼ同様に認められているにもかかわらず (IV, 395)、他方では、この第三命題とは対照的に、人間理性が人間自身の幸福をめぐる合目的性のための自然の配慮からは除外されている。すなわち、「理性と意志とを備えた存在者において、仮に自己保存、無事であること、要するに幸福が自然本来の目的であったとすれば、理性をこの意図 [幸福] の導き手として選んだ点で、自然の仕事は失敗だったということになるかもしれない」(Ebd.)。幸福実現の手段は、(動物と同様) 人間にとっても「本能 *Instinkt*」であるだろう。これに対し「陶冶された理性が生活の享受と幸福という意図にますます関与するならば、それだけ一層、人は現状に満足し得なくなり、その結果、理性嫌い *Misologie* すら引き起こすことになる」(Ebd.)。ここにはカントの、少なくとも「普遍史の理念」と『基礎づけ』の間における、理性に関する明白な視点変更が見られる。前者における、理性による「類」としての人間の幸福の増大 (それはけっして功利主義におけるような「幸福の総計」の増加ではないが) への楽観視は『基礎づけ』においては見られない。本能を超えて必要なものを自ら調達するという理性の基本的機能への評価が後者において撤回されたとは考えられないが、ここでは理性の本来の役割は次のように幸福ではなく、「善意志」の実現にある、とされる。

そもそも理性は、意志を意志の対象に関して、またわれわれの欲求の満足 (理性は部分的にそれ自体を多様化する [それゆえに外見上、不安定化する]) に関して、確かな導きとなるには適していない。この目的には、あらかじめ備わった自然本能の方がはるかに確実に到達し得るであろう。それにもかかわらずわれわれには理性が実践的能力として、すなわち意志に対して影響を及ぼすべき能力として与えられている。とすれば、理性の真の使命は、けっして他の見地における手段としてではなく、それ自体において善き意志をもたらすことなのである。(IV, 396)

このように、カントにとって理性は、「普遍史の理念」と『基礎づけ』において、理性文化の歴史的進歩への奉仕、または単なる手段とはならない善意志の創出、いずれの機能においても、全人類に共通の実践的能力を意味している。

一方、人間学に関する論考においては、カントは人種 *Menschenrasse* を超えた人類 *Menschengattung* の単一性を支持する立場を終始表明しており、これは「全人類」が「理性」という共通の基盤に立つことの間接証拠であると見なすことができる。すなわちカントは「種」の概念の規定 *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace*」において次のように述べている。「類自身に本質的に備わっている属性、すなわちすべての人間 [全人類] にそれ自身として共通する属性は、たしかに [人類において] 隈なく遺伝するが、そうしたものの中には人の間の相違は存在しないため、人種の区分に際してはこの属性には考慮は払われない」(VIII, 99)。「人種の概念とは、隈なく遺伝する限りでの、同一の種族に属する動物 [人間] の綱としての相違のことである」(VIII, 100)。

「隈なく遺伝する *unausbleiblich erblich*」のは、一方においては人類共通の属性であるが、これは直接には人種の相違には関わらない。他方、綱としての相違 *Klassenunterschied* もまた「隈なく遺伝する」のであり、これこそが人種の根拠とされる。この場合、人類共通の属性が綱としての相違に対して優位を占めるのは言うまでもない。「人類のうちの異なる人種について *Von den verschiedenen Racen der Menschen*」(1775年) においてもそうであったが、カントは人類の同一起源説の支持者である。主として気候と土壌が、さらに (副次的に) 食事が、長年にわたり綱としての相違を生み出し、人種の相違につながったのだという。その意味でカントにとっては人種の相違は相対的なものであり、人類共通の属性が根源的・絶対的である。人種の相違はある意味で、文化の相違と同様に人間の生活様式と密接に関わっている。

理性文化の発達の場合には、それぞれの国民によって相違があるのは言うまでもないことである。しかしカントは人種の優劣はもちろんのこと、国民や文化の優劣にさえも、少なくとも政治論の文脈では直接に言及しない。ヨーロッパ文明の優位性も含め、人種の優劣も国民や文化の優劣も、カントにとってはまったく重要な関心事ではなかった。彼の関心事はむしろ、先に述べた意味において人類共通の属性が、気候や土壌によって、また歴史の変遷によって、どのように多様に変化していくか、そしてその変化の中でいかに首尾一貫して表明されていくか、という点にある。その際に彼は目的論的発想を用いることを厭わない。人種の発生に関してもカントはこれを機械的因果関係によってではなく、「合目的的なもの das Zweckmäßige」の見地から解明しようとするのである（VIII, 102ff.）。そして注目すべきことに、カントは温暖な地から追放されたと推測される（II, 432）<sup>13</sup> 北極地方の人びとの体軀を初めとする人類学的特質と生存様式とに関心を寄せ、その自然機構との精妙な合目的的連関を解明しようと試みている（II, 435f.）。この点から明らかであるように、カントは人類の共通属性から順次人間の「自然素質 Naturanlage」が地球上いたるところで多様に展開しつつ自己を実現していく様を描き出すことを、彼の哲学（またはさしあたり、彼を嚆矢の一人とする「自然地理学」）の任務の一つとしている。その点で、カントはジョン・ロックを初めとする啓蒙主義の哲学者が好んで採用した「文明」と「未開」の二元的対立には字義通りには与しない。

多様な文化発展は、共通の属性を前提とするとも言えよう。『永遠平和論』において明記されている通り、北極地方の生活すらも、カントにとっては単なる自然必然性ではなく、同時に何らかの意味で理性の産物でもあった。「自然は人間が地上の至る所で生活することができるように配慮することによって、同時にまた、人間が至る所で生活すべきであることを、たとえそれが人間の傾向性に反しており、またこの当為 Sollen が同時に、道徳的法則を介してそうすることを義務付けるような義務概念 Pflichtbegriff を前提とすることがないとしても、専断的に望んだ」（VIII, 364）。このように人間が理性文化を多様に発展させ得る前提が、人類共通の属性であったとすれば、現在の生殖医療技術においてその共通の（生物学的）属性そのものがますます個人の選考や自己決定の対象の範疇に入りつつあるということは、おおいに懸念すべき事態であるに違いない（この点については後述する）。

### 3. 問い「人間の共生はいかにして可能か？」へのカントの回答

冒頭でこの問いへのカントによる可能な回答を、以下のように定式化した。

- 1) 選択意志に対する自己立法および法則の自発的遵守によって
- 2) 共通のルールの確立によって
- 3) 「人間性 Menschheit」の理念のもとでの選択意志の制約によって

このうち、1) と 2) は共生の形式的条件であるのに対し、3) は共生の実質的条件（目的・根拠）である。人間性の実現・貫徹こそが共生の目指すところであると考えられる。

また、それぞれの相互連関は次のように構造化可能である。すなわち、まず 3) は 1) および 2) をそれ自身の実現・貫徹のための必要条件としている。逆に、1) および 2) という共生の形式的条件だけでは、人間性の実現・貫徹は可能とはならない。自律と共通のルールが存在したとしても、それが実質的には人間性に反する・非人道的な行為を可能にする場合もあるからである。

一方、1) と 3) がそろえば 2) のための十分条件となるのに対し、2) と 3) はともに実現されるために 1) を必要条件とする。なぜなら、人間性の理念に根差した自己立法の結果としての格率は、おのずから法則として万人によって共有され得るのに対し、共有されているルールが人間性の理念に根差しているとしても（公正な法を完全に機械的に遵守することがその一例であろう）、そこから必ずしも自律は導かれず、むしろ人間性に根差すルールが実効性を持ち得るためには自律が追加的に必要となるからである。

---

13 同様の見解は『永遠平和論』にも見られる。Vgl., VIII, 363.

ここではとくに最後の論点、すなわち「共有されているルールが人間性の理念に根差しているとしても、そこから必ずしも自律は導かれず、むしろ人間性に根差すルールが実効性を持ち得るためには自律が追加的に必要となる」という論点に関し、カントの見解を参照しよう。

カントは彼の実践哲学において法 *Recht* と倫理 *Ethik* の関係を明確にしようと試みている<sup>14</sup>。概略的に言えば、カントは法の含む行為の外的強制（制裁）を倫理の、ひいては人間性実現・貫徹のための歴史的・発生論的前提であると考えている<sup>15</sup>。制裁の威嚇・実行または制裁の予見によって行為を相互に制約する公民的状态が設立されて初めて、同状態で共存する個々人は結果として良心を発達させ、外的強制なくして「自己強制 *Selbstzwang*」<sup>16</sup>によって「行為の格率」を規定し、そうして制裁なくして自ら行為を律すること、すなわち自律が可能となるのである。自律は、歴史的・発生論的には外的強制・制裁に後続し、しかも設立された公民的状态を強化する。その際、発生論的根拠としての「外的強制」は、公民的状态において消滅するのではなく、あくまでも法として残存する。法における強制とは、公民的状态そのものを設立させた外的強制の遺制なのである。ただし、強制を内在させている法の領域を必要最小限にまで縮減することによって、倫理という選択意志の自由の領域に余地が与えられる<sup>17</sup>。法によって行為を直接に相互に制約するのではなく、行為の相互制約を予測しつつ、各自が各自の判断により、行為の格率を制約する<sup>18</sup>。このことによって、

14 いうまでもなくこの問題はカント研究の難題であるが、当該問題の研究史を網羅することはできない。ここでは、冒頭の問いへの回答を裏付ける限りで、カントのテキストの再構成を試みるにとどめる。

15 「[...] ここで今や、野蛮から文化への最初の真なる歩みが生じる。文化は本来、人間の社会的・社会的価値に存するものである。すなわちここであらゆる才能が次第に発達し、洗練された趣味が形成され、さらに啓蒙の進展によってもまた、人倫上の区別を行う粗野な自然素質を時間とともに一定の実践原理へと変え、したがってまた「[名誉欲、支配欲、所有欲]に突き動かされて」情動的に強制されて社会を形成したのを、最終的には道徳的全体へと変えることを可能にする、思考様式の礎が築かれ始める。」(VIII, 21 [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht]) 「実在する今なお不完全に組織された国家において、以下のことを読み取ることができる。すなわちこうした国家は不完全ではあっても、外的関係においてはすでに、法理念の命じるところにきわめて接近している。もっとも道徳性という内的なものがそのことの原因であるわけではないが（というのも、道徳性から善き国制が生じると期待し得るのではなく、むしろ逆に善き国制があって初めて国民の善き道徳的教養が生まれると期待し得るからである）。すなわち、自然のメカニズム *Mechanism der Natur* は、おのずと互いに対立することとなる人びとの利己的傾向性を通じて、理性によって利用されることが可能である。すなわちこのメカニズムは、理性の目的である法の命じるところに余地を空け、したがってまた、国家自身の関心の範囲内にある限りで、内的および外的平和を促進しまた確保するのである。これはつまり、法が最終的に上位の権力を保持するというを、自然が抗いがたい仕方で見守るということである。」(VIII, 366f. [Zum ewigen Frieden])

16 「義務概念はそれ自身においてすでに、法則を通じての自由な選択意志の強要（強制 *Zwang*）の概念である。この強制は外的強制または自己強制であるだろう。[...] しかしながら人間は自由な（道徳的）存在者であるため、内的意識規定（動機 *Triebfeder*）を目指す場合には、義務概念は（法則の表象のみを通じての）自己強制以外には含んでいない。というのは、自己強制によってのみ、かの強要（それが外的強要であったとしても）を選択意志の自由と両立させることが可能となるからである。だがその際には義務概念は倫理的義務概念となるであろう。」(VI, 379 [Metaphysik der Sitten, Tugendlehre]) 「徳義務を法義務から本質的に区別するのは次の点である。すなわち、法義務に対しては外的強制が道徳的に可能であるのに対し、徳義務はもっぱら自由な自己強制にのみ基づいているという点である。」(A.a.O., 383)

17 カントがこのような表現により、法の領域と倫理の領域の関係を歴史動的・弁証法的観点から構造化している箇所は彼の公刊された著作には見当たらない。しかしカントは法による行為の制約（各人の主観的法＝権利の実現）のために外的強制手段を用いることが必要であると重ねて強調する一方で、倫理的「自己強制」においては個人自身の自己判断と裁量が最も重要であり、そこでは他者の介入は除外されなければならないということを単に散文的に表明するのではなく、構造的に定式化している。この法における「外的強制」と倫理における「自己強制」とのコントラストは、人間性の理念を媒介として捉えるとき、後者の余地を増していくことがすなわち人間性の実現・貫徹につながるという解釈を可能にするように思われる。

18 「倫理は行為に対して法則を与えるのではなく（というのはそれを行うのは法であるから）、行為の格率に対してのみである。」(VI, 388 [Die Metaphysik der Sitten, Einleitung zur Tugendlehre])

厳格な法によってではなく、緩やかに共有されたルールによって行為が規制されるようになる。カントが理想として掲げているのはいわばこの「自主規制」である。逆に、自律を欠いたならばたとえ人間性の理念に基づくルールが共有されていたとしても、その社会は自由を欠いていることになり、したがって停滞するであろう。

一方、超時間的・超越論的には、自律が人間性に根差す共有されたルールの前提条件となる。というのは、自律には行為格率の制約だけではなく、目的設定の自由も含まれるからである。この目的概念にはまずは幸福の表象が（自然的意味において・主観的目的として）含まれる。それに加えて、人間性の理念が（道徳的意味において・客観的目的として）含まれる。幸福も人間性の理念も、いずれも各自が根源的な権利として有する選択意志の自由の対象である。その際、任意の幸福追求のための経験的客体を前提として、各自の行為を制約するのが法であるのに対し、法則と合致すべしという行為の格率そのものを目的と見なすのが倫理である<sup>19</sup>。後者の場合においては、行為の義務内容そのものよりも、行為への動機の様態すなわち「義務付けの様態」こそが重要となる<sup>20</sup>。

全体としては、カントは倫理を法と表裏一体であるものの、人間性の実現・貫徹のためには倫理における特有の行為格率、動機、すなわち、陶冶の際に利得を求めないこと、他の人に献身する際に褒賞を求めないことといった心情的態度が不可欠であると考えていたと思われる<sup>21</sup>。

#### 4. 帰責としての自由

カントの自由概念は市民社会の成立を前提としている。それは市民社会（および市民社会における共生の必要）がなければ自由を問う必要もないという当然の事情に基づいている。市民社会の概念には、血縁・地縁共同体から解放された不特定の人びとが特定の諸関係を定期的に取り結ぶことを含んでいるが、そうした社会関係においてはじめて、何ごとかを「自ら」開始することの、およびそのことに基づいて行為の結果に

---

19 目的と義務との関係についてカントは概略次のように述べている。法論においては目的から出発して義務に適う行為の格率が見出される。行為の目的設定は各人の選択意志の裁量にゆだねられるものの、行為の格率は、行為者各人の自由が普遍的法則に従って共存し得るよう、アプリアリに規定される。これに対し、倫理においては逆に、義務に適う行為の格率から出発して目的が見出される。義務概念から出発して目的に至る「義務概念そのものを目的と見なす」のである（Vgl., a.a.O., 382）。

20 「[...] 倫理は、法理的立法が義務と結び付ける動機としての外的強制が取り除かれたとしても、義務の理念だけですでに動機として十分であるのだと教える。[...] 約束を守ること [行為] は徳義務ではなく、法義務であり、その実行は強制可能である。だが、強制が心配される必要のない際にもなお約束を守るとすれば、それは有徳な行為（徳 [に適う行為格率] の証明）である。したがって、法論と徳論とは異なる義務によって区別されるのではなく、立法の相違によって区別される…。倫理的立法は（義務 [そのもの] は外的義務である場合もあろうが）外的ではあり得ない立法である。これに対し法理的立法は外的でもあり得る立法である。そこで契約に基づく約束を守るとは外的義務であるが、それが義務であるがゆえにのみ、他の動機を考慮に入れることなくして、約束を履行することは、内的立法に属する。[...] 同じ理由から、善意の義務は、それ自体は外的義務（外的行為を拘束するもの）ではあるものの、倫理に属する。なぜならこの義務の立法は内的であるよりほかはないからである。倫理はたしかに固有の義務（自分自身への義務）を有するものの、法と義務を共有している。ただ義務付けの様態については倫理は法と共有しないのである。というのは、行為をそれが義務であるという理由のみから行うこと、そして義務の原則そのものを…選択意志の十分な動機とすることは、倫理的立法に固有の事態である。」（VI, 219f. [Einleitung in die Metaphysik der Sitten]）

21 カントは「徳論への序論」において、「同時に義務となる目的」として自己の完全性と他の人の幸福を挙げる際、利得を求めずして自己を人類・人間性 Menschheit のために有為となるよう陶冶を積むという義務が、「われわれ自身の人格における人間性の目的/人間性という目的」に合致しており、また、褒賞を求めずして他の人に献身すること（幸福を促進すること）という義務が、他の人の目的（幸福）を同時に自己の目的とすること（あるいは自己愛を相互化すること）であると指摘している（VI, 391-394 [Einleitung zur Tugendlehre]）。

責任をとることの必要性が問われる。というより、自由とは本来、市民社会において行為の開始者・責任者を明示することの必要性と表裏一体をなすと考えてよい。もっとも、行為の開始者・責任者を明示するために自由が必要不可欠であるわけではない。社会的相互行為の帰責関係を純粹に機能主義的・便宜主義的に明示することも不可能ではなからう。これに対し、自由概念は帰責関係を「人格」と結び付けて深い次元で捉えようとする場合に初めて必要となる。つまり、市民社会を「人格性」の観点から理解しようと試みる場合に初めて「自由」が不可欠となるのである。

カントのおおよその（歴史哲学的）見通しにおいては、人間の共生のためにまず必要とされたのは、自由の有無を問わず、強制手段をも用いてとにかくまずは秩序をもたらすことであった。1798年の『実用的見地における人間学 Anthropologie in pragmatischer Hinsicht』においては、カントは「自由と（それを制約する）法則」が「市民的立法の展開を支える二つの蝶番」であるとし、さらに「強制権力 Gewalt」がこれらと結び付くことによってこれらが成功を収め得るとしたうえで、政治形態を「強制権力なき法則および自由」すなわち「無政府状態 Anarchie」、「自由なき法則および強制権力」すなわち「独裁 Despotism」、「自由および法則なき強制権力」すなわち「野蛮 Barbarei」、「自由および法則を伴う強制権力」すなわち「共和体 Republik」に区分している（VII 330f.）。このうち「真の市民的政体 eine wahre bürgerliche Verfassung」とされるのは最後の「共和体」であるが、この共和体 das gemeine Wesen の客観的原理ないし市民社会の最高法則 das höchste Gesetz einer bürgerlichen Gesellschaft は、「感覚的幸福 Sinnenwohl」、すなわち市民の幸福ではなく（なぜなら幸福は主観的原理であるから）、「いったん成立した国家体制の維持」としての「悟性の幸福 Verstandeswohl」であるという（VII, 331）。

カントはこれに続いて、すでに「普遍史の理念」（1784年）においても（VIII, 20ff.）、また『永遠平和論』（1795年）においても（VIII, 360f.）触れられた非社会的社交性にあらためて次のように言及している。「類は集合的に捉えるなら、[...] [世代間で] 継起しまた併存する諸個人 Personen の集合である。それは平和な共存 das friedliche Beisammensein を不可欠とし、しかもその際、つねに相互に対立することを避けることができない。」（Ebd.）このことからカントは、「彼ら自身に由来する法則のもとでの相互の強制」を通じての、「つねに分裂の危機を孕みながらも、普遍的に進展する世界市民社会への連合」を、「人間同士の激しい作用と反作用のただなかで成り立つ平和」という事実状態のための「構成的原理 constitutives Princip」としてではなく、「それへと向かう自然的傾向をまさしく根拠ある推測としつつも、これを人類の使命として不断に追求すること」としての「統制的原理 regulatives Princip」として提起する（Ebd.）。

このようなわけで、カントは少なくとも歴史的・発生論的観点からは市民社会形成のための強制手段を不可欠と見なしている。しかもこの強制手段は法という安定化装置として市民社会形成以後においても残存すると見なされている。ただしその際、市民社会秩序自体が超時間的・超越論的根拠を持つものとして構成される。そのことを端的に示すのが、まずは先述の帰責としての自由である。行為の因果連鎖について、開始者に責任を帰するということは、メカニクな秩序安定化装置としての法の機能を超えている。なぜなら、「なすべきではなかった」との非難は、「なすべきである」との当為が行為者個人に常に課せられていることを前提とするからである（当為を当為として認識する能力を持たない状態こそが「責任能力」を欠いた状態である）。

ところでカントは『人倫の形而上学』においては所有権の超時間的特質を詳述している。彼は所有権を人格相互の合意に基づくものと見なし<sup>22</sup>（その意味において「労働」に所有権の成立根拠を求めるジョン・ロ

22 「すべての人の意志を普遍的な立法へと統合することによる公法的状態の取得は、それを前にしていかなる取得も先行することは許されず、それにもかかわらずこの取得は各人の特殊な意志から派生してきており、なおかつ全面的である [...]。なぜなら根源的取得は一方的な意志から生じうるものであるからである。」（VI, 259）。ここでの論点は二つある。第一に、他の人に先んじて行われる対象の「先占」が根源的取得の構成要素をなすこと、そして第二に、この「根源的 ursprünglich」取得が（契約から生じる「派生的 abgeleitet」取得とは異なり）主体の一方的意志による先占に由来し

ックと対立する)、その際、時効取得などの問題も含めて、所有秩序の超時間性を指摘している。すなわち、所有権は労働を根拠としてこれに因果連鎖によって「後続」する結果ではない<sup>23</sup>、また主体的な権利行使を欠いてもなお無条件に引き続き所与の「事実」として「権利」が保障されるのでもない<sup>24</sup>。所有権はカントにとって、事実関係の時間的因果連鎖を超えて常に意識的に（人格間の合意に基づいて）形成・維持されるべき、高度に規範的性質を持つ権利である。

なお、『人倫の形而上学』においては「人間性（の権利）」が所有権も含めた権利概念全般の中核をなしている。すなわち、「自由（他人の強制的な選択意志からの独立性）は、それが他の各人の自由と普遍的な法則に従って両立しうるかぎりにおいて、この唯一の、根源的な、各人にその人間性ゆえに帰属する権利である」（VI, 237）。「そうした対象〔所有物として任意に処分し得る外的対象〕は（それに対して拘束性を持つことができない）有体物でしかありえない。したがって、人間は自権者 *eigener Herr, sui iuris* ではあるが、（自分自身を任意に処分することのできる、という意味での）自分自身を所有する者 *Eigentümer von sich selbst, sui dominus* ではないし、ましてや他の人間の所有物であるのでもない。なぜなら人間は自分自身の人格における人間性に対して責任を負う *er [der Mensch] ist der Menschheit in seiner eigenen Person verantwortlich* からである」（VI, 270）。

---

ながらも、その先占は共同の「全面的意志」を念頭に置いていると想定されていることである。人格と物件との関係を扱う所有権が「人格間」関係を基軸としているという論点については次の箇所を参照。「さてそこで、占有における、すなわちなんら拘束性を持たない対象に対する人格の関係における、この感性的条件を除外もしくは度外視（抽象）したならば、諸々の人格に対するある人格の関係だけが残る。この関係においては、諸々の人格はすべて、ある人格の意志を通じて、その意志が外的自由の公準に、すなわちアプリアリに統合されていると考えられる意志による普遍的な立法の能力の公理に即している限りにおいて、物件の使用に関して拘束される。すなわちこれは、対象（私が占有している物件）が感覚の対象であるとしても、法を通じてのみ成り立つ物件の可想的占有である」（VI, 268）。

23 権利のそのような根拠付けはカントによれば「物件の人格化」を意味する。「土地の最初の加工、区分け、またはそもそも形態付与は土地の取得の権原を与えない。つまり、偶有性の占有は実体の法的占有の根拠を与えない。そうではなくむしろ逆に、規則に従う私のものとあなたのものが、実体の所有権 *Eigentum* から導き出されるのでなければならない。そして、あらかじめ自分のものとなっているのではない土地の上に労力を投じる者は、無駄な労働を費やしているのである。このことはそれ自体明らかであるため、あの古い、しかし今なお流布している見解〔労働所有論〕の原因を、物件を人格化する *Sachen zu personificiren* という、密かに支配的となっている虚偽以外に求めることはできない。これは、あたかも誰かが物件を、物件に投下した労働によって拘束して彼以外には奉仕しないようにできるかのように、物件に対して直接に権利を持つことができると考えることである。」（VI, 268f.）。

24 時効取得 *Ersitzung* においては、時間的に先行する一方の当事者（本来の所有者）を度外視して、他方の当事者（善意の占有者）を含む市民社会秩序の現状を維持するという意図が強く働いている。「私は他の人の所有物を、長期の占有 *usucapio* によって取得する。それは他の人の承諾を前提することが容認されるからでも、他の人が抗弁しないためにその人が物件を放棄したと想定しうるからでもなく、たとえこの物件に対し真の所有者として要求する人がいたとしても、単に長期の占有によってこの人を〔所有権から〕排除し、〔物件における〕以前の状態を無視し、それどころか、所有者が現実において権利を要求していることがのちに分かったとしても、私が占有する間はまるでその人は単なる思考上の事物であったかのように振る舞うことが容認されるからである」（VI, 291f.）。「時効取得はある推定の上に成り立っているが、その推定は単なる合法的な *rechtmäßig*, 容認された *erlaubt, iusta* 憶測 *Vermutung* にとどまらず、法的な *rechtlich* 前提 *Voraussetzung* であって、強制法則 *Zwangsgesetz* に従う。その推定とは、「占有作用を登記することを怠った者は、それまでの占有者であることの要求を失っている」というものである。その際、懈怠の期間（それを一定期間とすることはできないし許容されもしない）はこの不履行を確定するために引き合いに出されるにすぎない。だが、それまで〔善意の占有者に〕知られていなかった占有者が、（たとえ自分の責ではないとしても）占有作用を中断しているにもかかわらず、いつでも物件の返還を請求できるとすれば、それは法的実践理性の公理に矛盾することになる。」（VI, 292f.）。

## 5. 自発性としての自由

自由の本質は当然にも帰責のみにあるのではない。たしかに帰責は（規範性を強く備えた）所有権と同様にカントにとって市民社会秩序の要をなしており、帰責としての自由は市民的人格性の中心を占める。だが他方、カントは社会関係から相対的に独立した形での自由と人格形成との結び付きにも着目する。たとえば『実践理性批判』では、『純粹理性批判』の第三アンチノミーの文脈で触れられた帰責が、とくにその自由（超越論的自由）の超時間性に関連して後者よりさらに踏み込んで論じられる文脈（V, 95ff.）において、悔恨 Reue の現象が言及されている（V, 98f.）。時間の相違を超えて、さらに自然的因果関係を超えて、ただ自身の行為が道徳法則に照らして適切なものであったかどうかを自問するのがここで取り上げられた良心であり、それが適切ではないと判断すれば、行為をもたらしたとされる不可抗力を度外視して、悔恨が生じる。

のちにマックス・シェラーはこの悔恨の現象を人格の道徳的深化の過程として主題的に論じている<sup>25</sup>。また、自由と時間性との関係とりわけ「新たな開始」の可能性に関して、ハンナ・アレントが許しと約束という現象をそれぞれ、過去の呪縛からの解放および不透明な未来の安定化として捉えていることが注目されよう<sup>26</sup>。アレントの議論はとくに約束に含まれる社会安定化機能においてカントの社会秩序論とも相通じる面を持つ一方、許しが現象の因果連鎖（とりわけ復讐の連鎖）を超えてこれを断ち切る精神作用を意味し、それが奇跡にも似た側面を持つことから、自由と人格形成との結び付きの方により重点が置かれている。

一方、先の引用文のような哲学的洞察においてすら、カントの主眼が個人としての人格の道徳的深化にあったと見ることは困難であるように私には思われる。カントの主眼はむしろ、（道徳的人格形成をも、しかし同時にまた各自の幸福追求をも含む）自由実現の普遍的な哲学的条件枠組みの探求にあった。この点、シ

25 「時間経過のなかに浸透している、われわれの精神作用の具体的な中心である人格性は、権利上、生の流れのいかなる部分をも見通し、その意味および価値の内容を把握することができる。記憶可能な生活領域からの選択を先導し規定する要素のみが、現在の身体状態によって、さらにそれに依存している原因の再生産および、この再生産の連想法則に依存している。それゆえ、悔恨はわれわれの生の過去の領域へ真に立ち入っていく作用であり、それへの真の操作的介入である。悔恨は道徳的無価値、当該の振る舞いの「悪」という価値性格を真に消去し、この悪からあらゆる方向へ向かって放たれる罪の圧力を真に廃棄し、悪から新しい悪が生まれる連鎖の力を奪う。」（Max Scheler, „Reue und Wiedergeburt“, in: ders., Vom Ewigen im Menschen (Gesammelte Schriften Bd.), S. 37) 「記憶のなかに現れる過去の行為、または自分がしたのだという無価値の事態が、ここで本来の悔恨の対象となっているのではない。そうではなく、われわれの人格全体のうち、行為、意志作用を生みだした根源となっている自己の一部が、まさにこの悔恨という作用において非難され、そして人格の全体性からいわば放逐されているのである。」（S. 39）

26 「…不可逆性の苦境から脱けだす可能な救済は、許しの能力である。これにたいし、未来の混沌とした不確かさ、つまり、不可予言性にたいする救済策は、約束をし、約束を守る能力に含まれている。」（ハンナ・アレント、志水速雄訳、『人間の条件』、ちくま学芸文庫、371頁）「自分の行った行為から生じる結果から解放され、許されることがなければ、私たちの活動能力は、いわば、たった一つの行為に限定されるだろう。そして、私たちはそのたった一つの行為のために回復できなくなるだろう。[…] 他方、約束の実行に拘束されることがなければ、私たちは、自分のアイデンティティを維持することができない。なぜならその場合、私たちは、なんの助けもなく、進む方向も判らずに、人間のそれぞれ孤独な心の暗闇の中をさまようように運営づけられ、矛盾と曖昧さの中にとらわれてしまうからである。この暗闇を追い散らすことができるのは、他人の存在によって公的領域を照らす光だけである。[…] したがって、許しと約束というこの二つの能力は、共に多数性に依存し、他人の存在と活動に依存している。」（372頁）「人びとは、このように自分の行った行為から絶えず相互に解放されることによってのみ、自由な行為者に留まることができるのである。そして、人間は、常に自ら進んで自分の心を変え、ふたたび出発点に戻ることによってのみ、なにか新しいことを始める大きな力を与えられるのである。」（376頁）「許し復讐の対極に立つ。復讐というのは、最初の罪にたいする反・活動 reacting の形で行われる活動である。[…] 復讐は、罪にたいする当然の自動的反応であり、[…] 予期され、計算さえされうるものである。これと対照的に、許しの行為はけっして予見できないものである。[…] 許しを説くイエスの教えに含まれている自由というのは、復讐からの自由である。」（376-377頁）



ューラーが探求した人格の有する価値の階層性は、カントの持つ平等主義的特質と著しい対照をなすことを指摘することができよう。

さて第三節でも触れたように、カントはとくに『人倫の形而上学』徳論において、陶冶の際に利得を求めないこと、他の人に献身する際に褒賞を求めないこと、要するに褒賞を求めない、強制なき善行が、人間性の実現・貫徹のために重要な意義を有することを強調している。それを果たさなければ自他に危害を及ぼすこととなる義務とは異なり、「同時に義務となる目的」は、それを果たさせるための強制手段を欠いている。それにもかかわらずそれは依然として「義務」である。それを果たさせるための手段は「自己強制」であるが、「自己強制」は「自発性」と重なる部分が多い（重ならないのは、前者が理性による感性の克服（実践的自由）を明白に含むのに対し、後者にはそれが明白には含まれない点にある）。

強制を欠いた、自発的な善行は、それが集積したとき、人間性の実現・貫徹に寄与する。これに対し、果たさなければ危害となる義務は果たしたとしても全体の価値は質的にも量的にも不変である。先述のように、「普遍史の理念」においてカントは、類 *Gattung* としての自然素質の発達に言及していた。また『基礎づけ』においては彼は、各自の設定する幸福を初めとする主観的目的と、各自の個別的立場を超えた客観的目的とを区別し、後者を人間性の実現・貫徹としている。

一方、『判断力批判』における「終局目的 *letzter Zweck*」と「究極目的 *Endzweck*」の相違は難題だが、おおよそ、終局目的は自然メカニズムの必然的帰結と連動しており、目的はその都度任意に設定されることが可能であり、目的設定の様態に応じて目的・手段連関は変化し、場合によっては階層構造が逆転することもあり得る。たとえば地上の被造物の中で唯一悟性を備えた存在者としての人間の幸福と文化・熟達を目的と見なした場合、他の一切の存在者はそのための手段と見なされ得る。これに対し、自然全体の産出的・破壊的諸力の中の一定のバランスを目的として設定するならば、自然界の捕食関係の階層構造全体が逆転し、人間もまた自然の一部としての機能すなわち手段としての地位を占め得るということも除外されない<sup>27</sup>。一方、究極目的は自然メカニズムとは独立した理念上の目的であり、とりわけ人間の道徳性に関わる<sup>28</sup>。これは人間に与えられた「裁量の余地 *Spielraum*」と言ってよい<sup>29</sup>。つまり、社会の現状を維持するのも、そうではなく文明文化および道徳性の向上を自覚的に果たしていくのも、逆にまた文明文化の破壊と道徳性の墮

---

27 Vgl., Kant, *Kritik der Urteilskraft*, V, 426f.

28 次の『判断力批判』脚注の文章は、カントの自然目的論（とりわけ「究極目的」の理念）と彼の道徳哲学（とりわけ「目的」としての「人格における人間性」および「客観的目的」）との結び付きを端的に示している。「世界における理性的存在者の幸福が自然の目的であるということは可能ではあるだろう。そしてその場合には、幸福は自然の終局目的 *letzter Zweck* であるだろう。少なくとも、自然がそのように設えられているはずがないということの理由をアプリアリに洞察することはできない。なぜなら、自然の機械機構を通じてこの「幸福という」結果が生じることは、少なくともわれわれの洞察の及ぶ限り、十分に可能であるだろうからである。しかしながら、道徳性とそれに従属する目的による因果性は、自然原因によるのでは端的に不可能である。というのは、行為に向けての道徳性の規定の原理は超感性的であり、したがって諸目的の秩序の中で唯一可能なものであり、このことは自然に関しては端的に無条件であり、このことによって道徳性の主体「理性的存在者・人間」のみが、自然全体の従属する創造の究極目的 *Endzweck* としての資格を有しているからである。これに対し「実際には」、幸福は「[...]」他の被造物に対する長所ともども、人間に対しての自然の目的ですらない。したがって、幸福が創造の究極目的であるなどということはあり得ないのである。人は幸福をいつでも主観的な終局目的 *letzter subjectiver Zweck* とするかもしれない。しかしながら、人間は何のために存在すべきであったのだろうか、と創造の究極目的を問い正すならば、最高の理性がその創造のために要求するであろうような、客観的な最上目的 *objectiver oberster Zweck* を問題にしていることになる。この問いに対して「かの最上原因 *oberste Ursache* が善行を施し得るような存在者が実在するためである」と答えたでしょう。だがこの回答は人間自身の理性が幸福という人間の最内奥の願望を従属させている条件（すなわち人間自身の内的な道徳的立法との合致「という条件」）に矛盾する。このことが証明するように、幸福は単に条件付きの目的であり得るに過ぎず、「これに対して」人間は道徳的存在者としてのみ創造の究極目的であり得るのである。」（A.a.O., 436, Anm.）

29 「[...]」法則が行為の格率を命じ得るに過ぎず、行為そのものを命じ得るのでないとするれば、このことを特徴付けるのは、法則の遵守に当たっては自由な選択意志に対して裁量の余地 *Spielraum* が与えられているということである。つ

落に向かうのも、人間の意志次第である。

カントが徳論で扱った強制なき善行はこうした文脈の中で理解されるべきであろう。したがって徳論の眼目は個人格の道徳的深化ではなく（そうした観点から見るとカント徳論および宗教論は内容貧弱である）、あくまでも「人間性の実現・貫徹」という、広義の形式的な社会哲学的課題にある。

とはいえ、強制なき善行、ないし自発性が実質的内容を欠いているというわけではない。それはまず、カントが執拗にと言ってよいほど頻繁に扱った幸福追求および思想信条の自由（自己決定）<sup>30</sup>に端的に表れている。しかしここでは別の側面に焦点を当てたい。

これまで考察してきたように、カントの自由論は、超越論的・実践的自由の分析から始まり、帰責としての自由に進み、自発性としての自由で終わる。このうち自発性としての自由が具体的に展開されている事例として、幸福追求および思想信条の自由（自己決定）と並んで、情感的判断力批判（『判断力批判』）における趣味判断の自由を挙げることが可能である。趣味判断の自由は形式的側面と実質的側面とに分けることができる。前者は、趣味「判断」における法則なき普遍性（快不快の感情の自発性および「拡張された思考様式 erweiterte Denkungsart」を介した伝達可能性<sup>31</sup>に基づく特殊な法則性）である。また後者は、「趣味」における強制されない、いわば無形態のものの自生的秩序の持つ固有の価値である。後者については、「普遍

まり、行為によって、同時に義務である目的に対し、いかにしてまたどの程度影響を及ぼすべきであるかという点に関し、決定的なことを告げることができるわけではない。」(VI, 390 [Metaphysik der Sitten, Tugendlehre]) カントはこの「裁量の余地」を表す言葉として「創造の空白」という表現も用いている。「非社交性というものは、利己的な思い上がりを持つとき誰でも直面せざるを得ない対立の種であり、それ自体として見るなら決して愛すべきものではない。しかしこの非社交性がなかったならば、全き和合、満足、相互愛の中で牧歌的な羊的生を営むこととなり、あらゆる才能が萌芽に隠されたままとなることであろう。人間は自分の飼う羊のように善良ではあるものの、その生存には自分の家畜の有する価値以上のものを与えることはないであろう。すると人間は、理性的自然 vernünftige Natur としての自分の目的に関する創造の空白 Leere der Schöpfung 埋めることはないであろう。」(VIII, 21 [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht])

30 「民衆が自ら決定できないことを君主が決定することはできない」というのがこの自己決定の端的な表現である。「啓蒙とは何か」(VIII, 39f.)、および「理論においては正しいかもしれないが実践には役に立たないという俗言について」(VIII, 304) に同内容の文言が見られる。

31 「健全な人間悟性 [常識] gemeiner Menschenverstand の以下の格率はここに趣味批判の一部として属しているのではないが、それでも趣味批判の原則を解明するうえで役に立ち得る。1. 自分で考えること Selbstdenken Folgende、2. 他のすべての人びとの立場で考えること An der Stelle jedes andern denken、3. つねに首尾一貫して考えること。それぞれは、偏見のない思考様式の格率、幅広い思考様式の格率、一貫した思考様式の格率である。[...] 第二の思考様式の格率に関して言えば、才能を大いに（とりわけ集中的に）使用することのできない人のことを、狭量な（「幅広い erweitert」）に対する「偏狭な borniert」）人と呼び習わしている。ここでは認識能力ではなく、認識能力を目的に沿って使用する思考様式が問題なのであるが、この思考様式によって、人間の天分の範囲と程度がどれだけ限られていようと、ある人が判断の主観的・私的條件を [...] 度外視して普遍的な立場（それによって初めて他の人びとの立場に立つことが可能となる）から自分自身の判断を反省する場合に、その人は幅広い思考様式を持つ人と評価されるのである。」(V, 294f. [Kritik der Urtheilskraft]) 「経験的には美は社会においてのみ関心を引き起こす。[...] 趣味もまた自己の感情をもあらゆる他の人びとに伝達し得るための判断能力であると、したがって各人の自然的傾向性の要求するものを促進する手段であると見なすべきである。」(A.a.O., 297) ここでの「拡張された思考様式」および「伝達可能性」に関するカントの思想をアレントは次のように要約・補足している。「[他人の立場に立って考えることによって自己の判断の主観的條件を反省・相対化することとしての] 拡張された思考様式」は、正しい判断のための必要不可欠の条件である。われわれの共通感覚 unser gemeinschaftlicher Sinn がわれわれの思考様式を拡張することを可能にする。このことは消極的表現としては、判断能力の行使を制限し妨害する個人的条件・状況を度外視し得るということの意味する。個人的条件はわれわれを条件付ける [制約する] のである。[これに対し] 判断力と反省により、われわれはこれら条件・状況から解放され、相対的な不偏不党性に達することが可能となる。この不偏不党性こそがまさしく判断というものに固有の徳なのである。人の趣味が特異体質的 idiosynkratisch であることが少なれば少ないだけ、それだけ一層、趣味は伝達可能となる。伝達可能性はまたしても試金石となる。不偏不党性をカントは「無関心 Uninteressirtheit」と称した。つまり、美への無関心の適意である。」Hannah Arendt, *Das Urteilen*, Chicago/Illinois 1982/2012, S. 113.

史の理念」と情感的判断力批判において興味深い対照的見解が見られる。すなわち、カントは前者において社会秩序を論じる箇所においては、直線的なもの（まっすぐ生えそろうた木々）を社会秩序に、曲線的なもの（ねじ曲がって生えた木々——日本列島沿海の強風に曝された「松」や、室内の「盆栽」を連想させる！）を無秩序になぞらえている<sup>32</sup>。これに対し、情感的判断力批判においては、カントは幾何学的・合理的構成を無趣味に、（英国庭園の趣味に現れているような）自由な全体秩序を本来の趣味に近いものとしている<sup>33</sup>。このことは、カントが、まずは社会秩序を厳格に保持することがなによりまず必要とされていると考えていたことを示しているであろう<sup>34</sup>。そしてその一方でこのことは、カントが、社会秩序の厳格な維持を前提として、各自の自由な幸福追求に十分な余地を与えるべきであると考えていたこと、さらに、強制を最小限度に抑えたとお人間的善行が行い得るということに人間性の実現・貫徹がかかっていると考えていたことを、象徴的に示しているように思われる。

自発的な自己実現としての自由に関連して少し触れておきたいのは、「自己存在可能性」と「類倫理」に関するユルゲン・ハーバーマスの考察である<sup>35</sup>。これまで述べてきたように、カントは個人 *individuelle Person* の中の人間性（人類としての普遍的性質）を重視していた。これに対しハーバーマスは、人類としての同一性を共通項（自然的基盤）とする自己形成の自由を、類倫理として提唱している。類としての同一性は、カントの時代においては生物学的意味においては疑い得ない所与 *Gegebenes* であったが、その一方でカントにとって人間性とは不断に実現し、発展させていくべき課題 *Aufgabe* であった。これに対し、現代は生物学的意味における類の同一性が変更される可能性があるのではないかと危惧されている時代である。この時代は、類的本質の優生学的「改善」が重要な課題 *Aufgabe* に算入され、その一方で、文化や人間的共生という旧来の課題 *Aufgabe* が機能主義的安定化という所与 *Gegebenes* へと徐々に席を譲りつつある時代なのかもしれない。ハーバーマスはこうした機能主義的人間観を頑なに拒否する。その際に彼は、カントの普遍主義にやや変更を加え、カントの主眼であった普遍的人間性を類的本質という（ハーバーマスにとっての）不変項に置き換えたうえで、カントが必ずしも重視していなかった個人格の自由で自発的な自己形成のための不可欠の条件が、この不変の類的本質であるとしている。その根拠はしかし、カントと同様に物件と人格

---

32 以下は「普遍史の理念」からの引用。「普段は無制約な自由で固執している人間に、この強制の状態に入ることを強要するのは、窮迫状態である。しかもそれは人間が相互に及ぼす最大限の窮迫状態であり、そのため人間はその傾向性ゆえに、粗野な自由の中ではもはや共存する *neben einander bestehen* ことができないことを知る。公民的結合の枠の中でのみ、同じ傾向性が最良の効果を及ぼす。それは森の中の木々が、各々他の樹木から空気と日の光を奪い取ろうとして、より高く伸びていくことを互いに余儀なくされ、結果的に、互いに隔離された場合のように自由気ままに枝を伸ばしながら方々にねじ曲がった生え方となるのではなく、見事にまっすぐと生えそろうようになるのと同様である。人間を飾り立てる文化や芸術、見事な社会秩序、これらのものは非社交性の産物であり、それ自身によって強制されて修練を行い、自然の萌芽を発達させるようになる。」(VIII, 22)

33 以下は『判断力批判』からの引用。「趣味ある人は、殴り書きの輪郭よりも円形に、不等辺・不等角のいわばねじ曲がった四角形よりも正方形に、それぞれ適意を見出す必要があると安易に考える人はいないであろう。というのは、このような判断に属するのは健全な悟性 [常識] *gemeiner Verstand* であって、趣味ではないからである。[...] ある種の意図によってのみ可能となる事物において、たとえば建築物において、さらに動物においてさえも対称性に見られるような合法則性が直観の統一を表現していなければならない。この直観の統一は目的の概念を伴い、それとともに認識に属する。これに対し、表象諸能力の自由な遊びのみが [...] 保持されるべきであるような場合、たとえば庭園、室内装飾、さまざまな趣味ある道具などにおいては、強制を感じさせる合法則性は可能な限り避けられる。[...] (数学的合法則性にも似た) 硬直した合法則的なものはすべて趣味に反するものを含んでいる。」(V, 241ff.)

34 注 15 参照。

35 Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur - Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main 2001. なお、同書におけるハーバーマスの見解をめぐってドイツでは哲学的論争が展開された。主要なものについては以下を参照。SYMPOSIUM ZU: JÜRGEN HABERMAS: DIE ZUKUNFT DER MENSCHLICHEN NATUR, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50/1, 2002. Michael Quante, Die Rückkehr des gegenständlichen Gattungswesens, in: Smail Rapić (Hg.), *Habermas und der Historische Materialismus*, Freiburg/München 2014.

の区別にある。人格は自然的所与（自己の中の物件）を前提として初めて（つまり変更可能な課題としない場合にのみ）他の人の意志・意図に依存せず自由な自己形成が可能となる。このようにハーバーマスは考えているのである。

## 6. カント社会哲学と日本の哲学的倫理学

最後に、ここまでの議論を敷衍しつつ、日本の近代・現代の代表的哲学者たちが彼ら独自の哲学を展開するうえで、カントがきわめて大きな役割を果たしたということを念頭に置いて、彼らのカント社会哲学（もしくはそれに含まれ得る事項）への言及の一端に触れながら、不十分ながらも、本稿におけるカント解釈の客観的位置付けを試み、かつ市民社会の人格性および人間性・人類をめぐるカントと日本の哲学者たちとの対話の方向性を探りたい。その際、「強制と自由の弁証法」および「人間性 Menschheit をめぐる個・社会・類の複合性」に焦点を絞る。

カントの社会哲学において強制 Zwang の概念は、市民社会の創設（自然状態から公民状態への移行）の際の不可欠の要因である。（当事者間の自発的な契約によるのではなく）外的強制による社会形成という観点は、すでにヒュームが社会契約論批判において強調していた<sup>36</sup>。カントは一方でこの観点をヒュームと共有しているが、他方で規範的観点から社会契約論のエッセンスを保持する。彼はまず社会形成のための強制を理性によって是認されたものと見なし<sup>37</sup>、そうすることで単なる権力支配ではなく、社会形成を正当化する

36 「服従ないし隷属が非常にありふれたものになっているため、大半のひとびとは、その起源ないし原因に対して、重力や抵抗の原理、あるいは、最も普遍的な自然法則に対すると同様、全然疑問を起しません。もしそうでなくて、彼らが好奇心にかられるにしても、彼ら自身および彼らの先祖が、幾時代にもわたり、いやもっとも太古の時代から、そのような政体ないしそのような王家に服従してきたということを、知らされるや否や、たちまち黙認し、忠誠に対する義務を承認してしまいます。政治上の人間関係の基礎はただ一つ、自発的な合意ないし相互的な契約 voluntary consent or a mutual promise しかないなんて説こうものなら世界の大半のところでは、あなたの友人が、そんなばかげたことを主張するのは気がふれた証拠だとして、あなたを一室にとじこめるか、それが間に合わなければ為政者が、煽動的だとして服従軽視罪で投獄することでしょう。」『市民の国について』、小松茂夫訳、岩波文庫、131-132 頁。（David Hume, Of the Original Contract, in; ders., *Selected Essays*, Oxford/New York 1998, S. 278.）「小王国が膨張して大帝国となったり、大帝国が解体して小王国となったり、植民地が建設されたり、民族が移住したりして、地球の表面は、たえず、変化しています。これら一切の出来事の中から、実力と暴力 force and violence 以外に、何か発見できるものがあるでしょうか？ かくも口やかましくしゃべられる相互協定ないし自発的結合 mutual agreement or voluntary association は、一体どこにあるのでしょうか？」同、133-134 頁。（A.a.O., S. 279.）

37 強制が理性によって是認される可能性の根拠は、強制が共同の自己立法（根源的契約の理念に基づく法則への同意）という理念に基づくものと見なされ得るという点にある。「ここにおいて、人びとの間の汎通的な法的政体である公民的政体および公共体 ein gemeines Wesen を唯一根拠付ける根源的契約 ein ursprünglicher Contract が成り立つ。この契約は [...] 民衆の中の各々の特殊な私的意志を共同の公的意志へと（純然たる法的立法のために）連合させたものであるが、この契約を事実として前提する必要は全くない（それどころかそれは不可能でもある）。[...] これは純然たる理性理念であり、しかも疑い得ない（実践的）実在性を有する。つまりこの契約というのは、各々の立法者に対して、法があたかも民衆全体の統合された意志 vereinigter Wille eines ganzen Volks に由来し得るかのように立法を行うことを義務付け、さらに各々の臣民 Unterthan を、それが公民 Bürger であろうと望む限りにおいて、あたかもこのような [統合された] 意志とともに同意したかのように見なすことを義務付ける。というのは、このことがあらゆる公的法律の合法性の試金石であるからである。」(VIII, 297 [Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis]) 「いかなる公共体においても、国家政体の強制法則に従う機械機構への従属が果たされなければならない [...]。しかし同時に自由の精神もまた存在しなければならない。というのは、人間の一般的義務に関する事柄において、万人はこの強制が自己矛盾に陥らないようにするためには、それが合法的であるということを理性によって確信することを要求するからである。[...] というのは、とくに人間全般に関する事柄においては、相互に意思を伝えあうこと sich einander mitzutheilen が人間の自然的使命 ein Naturberuf der Menschheit であるからである。」(A.a.O., 305)」

規範性を批判哲学の概念枠組みの中で構成している。さらに、カントは彼の法哲学において、「強制の相互性」を「自由の共存」の不可欠の要件としていた<sup>38</sup>。先述のように、彼の所有権論が人格間関係を基盤に据え、ロックに見られる労働所有論を克服することを主眼としていたことにも鑑みると、単に社会設立という歴史的事実の局面にとどまらず、現実の法秩序においても、カントが強制の「正当化可能性」や「相互性」、さらに「人格間関係」という規範性を社会秩序維持のための強制手段に付与しようと腐心していたことが分かる。

そもそも強制と自由との関係は二者択一ではない。両者は社会的現実において相互に複雑に絡み合っている。具体的には、社会設立という歴史的局面においても、また現実の法秩序維持においても不可欠の外的強制は、「自己強制 Selbstzwang」という要因によって自由へと媒介される。当初単なる意識されない・不可抗力的強制によって社会秩序が創設・維持されていたのが、(社会的相互行為論において提起されているように<sup>39</sup>)「規範の内面化 Internalisierung der Normen」によって意識化され、自発的な秩序維持に移行する。だがその際、ちょうど自然状態から公民状態への「移行」が前者の消滅を意味するのではなく、まさにカントが彼の法哲学において詳述したとおり、所有や契約、家族関係においても、また取得時効などの局面においても自然状態はいわば公民状態のネガ像としてその背後に控えているのと同じように、秩序維持のための強制手段は(とりわけ法制度として)自発性・自由の背後に控えている。

そのような見通しのもとで、カントは「強制なき共生」の可能性を、義務それ自体を目的とする義務遵守というモチーフを中心とする徳論において、また感性に基づく個別のかつ自発的な判断でありながらも、社会的に共有・合意され、一定程度の普遍性を要求することの可能な趣味判断の解明を通じて追求している。強制なき義務遵守および自発的な合意の可能性は、「人間性」の構成要素としての文化および道徳性の進歩、したがってまた「人類」進歩の主要因でもある。『永遠平和論』における象徴的な表現を用いるなら、人間はつねに自己を規則の例外と見なしたがる傾向性を持つ「悪魔 Teufel」を内に秘めており<sup>40</sup>、そのためつね

---

38 カントはこの強制の相互性を作用反作用の相同性をモデルとして(あるいは文字通りに機械的規制の構造として)説明している。「すべての法はすべての他の人びとの自由を、私自身の自由と普遍的法則に従って調和し得るという条件のもとで制約することのみ存する。また、(共和体における)公法は、この原理に即し、権力 Macht と結び付いた現実的な立法の状態に他ならない。この立法のために国民 Volk に属するすべての人びとは、法的状態一般すなわち普遍的な自由の法則に即して相互に制約する選択意志の作用と反作用の相同性のもとでの臣民 Unterthan となる(これは公民的状态 der bürgerliche Zustand と称される)。(A.a.O., 293f.)『人倫の形而上学』法論においても同様の説明がなされている(VI, 232f.)。

39 ジョージ・ハーバート・ミードは直接に「内面化」という概念を用いているわけではないものの、子どもの発達過程における(ルールを伴うゲームに示される)「一般化された他者の態度」の採用(多くの役割の組織化)、および他者の態度を採用することによって生じる、自己自身を客体として経験する自我、すなわち(Iと対をなす)meに対する行為主体としての自我すなわちIの反応、といった観点のもとで、社会的相互行為における規範の内面化と主体的・創造的反応の両側面を構造化している。Vgl., George H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1968, S. 192ff, 196ff, 216ff, 225f, 240ff,

40 「国家設立の問題は、それがいかに冷徹に響こうとも、(悟性を備えている限りでの)悪魔の国民にとっても解決可能なものでなければならない。この問題は次のように表現される。『理性的存在者の集団を、それがすべて自己保存のために普遍的法則を要求するならば、そのうちの各々はひそかに自己を例外と見なそうとする傾向を持っていたとしても、私的心情においては対立を望んだとしても、公共的振る舞いにおいてはまるで悪意など一切持っていなかったかのように同一の成果をもたらすことができるよう、秩序付けまたその政体を設立すること』(VIII, 366 [Zum ewigen Frieden])アレントはこの箇所に着目して、悪人とは「悪を望む者」ではなく、「自己を例外と見なす者」であるとしている。「カントにとって悪人とは、自分自身を例外と見なす者のことであって、悪を意欲する者のことではない。したがって「悪魔の国民」はここでは通常の意味での悪魔から成り立つのではなく、「ひそかに自己を例外と見なそうとする傾向を持つ」者たちから成り立つ。重要であるのは「ひそかに geheim」である。自己を例外と見なすということは公然とはできない。なぜならそうすれば、国民——それが「悪魔の国民」であったとしても——の敵となるであろうから、公共の関心 das allgemeine Interesse に対立することになるのは明白だからである。」Arendt, *Das Urteilen*, S. 31.

に動機を問わぬ結果のみの規則遵守を外的に強制され得る・強制されるべき存在でありながらも、同時に外的強制なしで自発的に規範を遵守し、かつ褒賞を要求せずして文化を発展させ、後世代のために自己犠牲をいとわぬ「天使 Engel」であることをつねに自らに課題として与えている。

ところでマルクスは『ドイツ・イデオロギー』において、カント実践哲学を評して、これがドイツの後進性に対応するものであり、かつ現実の階級利害に立脚するフランス自由主義を、その物質的利害から切り離して善意志、自由意志、純粋な自己規定といったイデオロギーに仕立て上げたと述べた<sup>41</sup>。日本では文献学的マルクス研究の泰斗としても知られる哲学者、廣松渉（1933-1994）は、『唯物史観と国家論』<sup>42</sup>において、この評言に依拠して、カント国家論を全体としてはフィヒテのそれと同様に「後進国ドイツの特殊的諸条件と歴史的課題 […]」が、英仏のそれとは様相の異なった「独自の、国家論を体系的に展開せしめずにはおかなかった」のであり、「実質的には空理空論 […]」実践的にはおよそ旧体制にとって無害な「理論、の埒を出ない」と評している。とはいえ廣松はカントの所説に立ち入り、とくに普遍意志 Gemeinwille（「統合された意志 der vereinigte Wille」）による共同の立法という構想が、「能動的国民と受動的国民との区別」<sup>43</sup>の固定化や既存国家体制への抵抗権の否定など、事実問題を権利問題と見なす誤謬を含んでいるとしながらも、カントが国家形成の理路の解明にあたって個人の利益ではなく実践理性の命令を出発点としたこと、およびこのことが啓蒙的自然法の個人主義を克服することを意味していたこと、さらにとりわけ国家形成のための仮説としての原始契約は歴史的事実ではなく、「国家が努力して到達すべき理念的意義」を持つものであること、これらの論点の重要性を、政治学者である南原繁（1889-1974）の論説<sup>44</sup>に依拠して認めている。その際、現象体と可想体との区別に基づき、前者としての人間存在の相違・対立に対する、後者としての人間存在の同型性<sup>45</sup>にこそ、国家形成の理念的根拠としての普遍意志が、さらに彼の道德哲学全体が立脚しているのだと指摘する。

こうした解釈はおおむね首肯し得るものではあるし、またルソーの普遍意志 *volonté générale* の曖昧性をカントの超越論哲学が回避し得ているとの廣松の指摘は的を射ていると言えるだろう。とはいえ、廣松の「後進国ドイツ」を軸とした社会思想的カント解釈はややステレオタイプ的であり、既述のような強制と自由の弁証法に着目することで、カント社会哲学解釈には幅が出るように思われる。

次に人間性については、カントがこの概念を用いる際、個人としての側面、限定された人間集団としての

41 Karl Marx / Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*, *Karl Marx / Friedrich Engels Werke*, Band 3, S. 176ff.

42 廣松渉、『唯物史観と国家論』（1982年、新訂増補版 1989年）、講談社学術文庫。

43 「[立法権力への] 同意能力のみが国家公民としての資質を形成する。だがこの同意能力は、単に公共体の一部 *Theil* をなすに過ぎないのではなく、その構成員 *Glied* でもあること、すなわち公共体の中の他の行為する諸部分とともになす共同体において、自分自身の選択意志に基づく構成員であることを望む人の自立性を前提としている。だが、後者の資質は、能動的な国家公民と受動的な国家公民との区別を必然的とする。もっとも、受動的な国家公民という概念は国家公民の概念そのものの説明と矛盾しているように見えるのだが。」(VI, 314 [*Die Metaphysik der Sitten*, *Rechtslehre*])

44 南原繁、『政治理論史』、東京大学出版会、1962年、269-270頁。

45 廣松はこの実践的主体の「同型 *isomorph*」性に加えて、彼固有の「共同主観性」の哲学を展開するにあたって、理論的認識主体の同型性にも言及し、空間・時間および範疇という「共通の色メガネ」が「初めから同型的なものとして各人にアブリオリに具っているものではなく、実は共同主観的＝間主体的 *intersubjektiv* な交通 *Verkehr* を通じて歴史的・社会的に形成される意味象であること、それは決して時空と十二の範疇に局限されるものではないこと、これが指摘されねばならない」と述べている。この見解から廣松は、「カントの先天的形式、認識論的＝存在論的なこの契機（色メガネ、）を共同主観的に形成される意味象として捉え返すこと」、それを通じて「世界像がなぜ歴史的・社会的に相対的であるのか、そのイデオロギー的基礎構造ならびにその埒内での一定限の共同主観性が成立する所以のもの、これらを説明すべく、認識論的＝存在論的構造分析の一契機としてそれを定礎し直すこと、および「単に色メガネ、の実態を転釈するのではなく、主観が意識内容を介して物自体を見るという方式の発想そのものを止揚」することを哲学的企図として提起する。廣松渉、『事的世界観への前哨 物象化論の認識論的＝存在論的位相』、勁草書房 1975年、45-47頁。

(国家を中心とする) 社会の側面、および人類全体の側面のいずれを問題としているかを判別しなければならない。歴史哲学においてカントが類としての人間の進歩を主要課題としていたことは確かである。そしてこの点についてはヘルダーが個人の発達を度外視して集合名辞に過ぎない類の発達を論じるのは無意味だと述べていることに留意すべきであろう<sup>46</sup>。カントは人間理性の共通性および義務の普遍妥当性を強調するあまり、具体的な個人の個性およびそれに対応する各人固有の価値や義務を軽視したのだとする見解は、マックス・シェラー<sup>47</sup>にも、また西田幾多郎(1870-1945)<sup>48</sup>にも見られる。

さらに、カントは複数の人びとからなる公共の場としての社会を度外視して、個と類のみを問題としたのだとするハンナ・アーレントの批判にも留意すべきであろう<sup>49</sup>。この点については、和辻哲郎(1889-1960)の『人間の学としての倫理学』(1934年)にきわめて独創的な見解がある。すなわち和辻は、目的の国においては自己および他の人びとが相互に「目的かつ手段として als Zwecke und Mittel」扱われなければならない(単に手段としてのみ扱われてはならない)という定言命法(の変奏 Variation)をカントが「共同態的・客観的法則 gemeinschaftliche objective Gesetze」と称している点<sup>50</sup>に着目し、そのうえで、経験的性格と

---

46 「人類の教育というものが存在するのは、万人が教育を受けて初めて人間となるからであり、人類全体というもの das ganze Geschlecht は各々の生きた一人一人の人間の連鎖以外の何物でもないからである。教育を受けるのは一人一人の人間ではなく人類全体だなどというのは理解不能である。人類全体だとか類というのは普遍概念に過ぎず、個々の存在者の外に実在するものではないからである。この普遍的概念に対し、人間性 Humanität、文化、最高度の啓蒙といったものの観念的な完全性を与えるとすれば、人類の真の歴史に対して、まるで「動物性 Tierheit」、「岩石性 Steinheit」、「金属性 Metallheit」について語るように語っていることになる。つまりこの歴史をきわめて立派な、しかし個々人においては互いに対立する属性で飾り立てていることになる。」 Johann Gottfried Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784), Darmstadt 1966, S. 226 [Achstes Buch].

47 Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1916), Gesammelte Werke Band 2, Bern 1980, S. 483f.

48 「爰に所謂人格の力とは単に動植物の生活力といふ如き自然的物力をさすのではない。又本能といふ如き無意識の能力をさすでもない。本能作用とは有機作用より起る一種の物力である。人格とは之に反し意識の統一力である。併しかくいへばとて、人格とは各人の表面的意識の中心として極めて主観的な種々の希望の如き者をいふのではない。此等の希望は幾分か其人の人格を現はす者であらうが、反つて此等の希望を没し自己を忘れたる所に眞の人格は現はれるのである。さらばとてカントのいつた様な全く経験的内容を離れ、各人に一般なる純理の作用といふ如き者でもない。人格は其人其人に由りて特殊の意味をもつた者でなければならぬ。眞の意識統一といふのは我我を知らずして自然に現はれる純一無雑の作用であつて、知情意の分別なく主客の隔離なく獨立自全なる意識本来の状態である。[...] 故に人格は単に理性にあらざ欲望にあらざ況んや無意識衝動にあらざ、恰も天才の神來の如く各人の内より直接に自發的に活動する無限の統一力である。」西田幾多郎、『善の研究』(1911年)、西田幾多郎全集第一巻、1965年、151-152頁。

49 「カントは自分自身に対する義務に固執した。つまり、道徳的義務があらゆる傾向性から自由でなければならないこと、および道徳的法則は単に地球上の人間に対してだけではなく、宇宙の「可想的」存在者に対しても妥当するものでなければならないということに。このことは、複数性 [ある態度をとるということは他の人びとの存在を欠いたならば意味をなさないということ] の [カント倫理学における] 意義を最小限度にまで狭めている。[「私は何をすることができるか」「私は何をなすべきか」「私は何を望むことが許されるか」という] 三つの問いすべての根底にあるのは自己関心であり、世界への関心ではない。」 Arendt, *Das Urteil*, S. 35. 「カント自身において以下のような矛盾が存在した。すなわち、無限の進歩は人類の法則である。だがそれと同時に、人間の尊厳は、人間(われわれ一人一人の人間)が個人としてその特殊性において見られること、および——比較のための基準なしに、かつ時間を超越して——人間性一般 Menschheit im allgemeinen が反映されている存在者として見られることを要求している。言い換えるなら、まさに進歩の理念そのものが [...] カントの言う人間の尊厳に矛盾しているのである。」(A.a.O., S. 119)

50 「というのは、理性的存在者はすべて、各々の理性的存在者は自己自身および他のすべての人びとをけって単なる手段としてのみ扱ってはならず、つねに目的それ自体として扱われなければならないからである。このことに由来するのが、共同態的・客観的法則 gemeinschaftliche objective Gesetze を通じての理性的存在者の体系的結合、すなわち、この理性的存在者相互の関係を目的および手段 [の関係] として als Zwecke und Mittel 意図している目的の国 ein Reich der Zwecke (の理念) である。」(IV, 433 [Grundlegung zur Metaphysik der Sitten])

可想的性格との二重性格に対して、先述の廣松渉の解釈とも相通じる面を持つ次のような解釈を加える。「人が手段として取り扱われ得るのはその経験的性格のゆえである。[...] この方向においては人はただ個別性の側面からのみ見られている。しかし人が究極目的として取り扱われねばならぬのは、その可想的性格のゆえである。そうして可想的性格においては人は個別的であることができない。人を人たらしむる性格はただ一つであって、それが人性 (Menschheit) あるいは人格性 (Persönlichkeit) と呼ばれる。すなわち自他の人格における人性は全然自他不二的である。」<sup>51</sup> ここから和辻は、「経験的性格における人々がすべて究極目的として取り扱われ得るような人間の共同態」を、次のように目的手段連関の体系的統合として提起する。「我れは可想人としての権能において汝を手段となすことができる。が、その汝が同時に可想人として我れにとってもまた究極目的である限り、我れは汝の手段とならねばならぬ。汝の側から見ても同様である。従って我れと汝の関係は互いに手段となり合いつつ互いに目的となり合う関係である。手段となる側からは自他は差別的であり、目的となる側からは自他は不二である。このような差別的・無差別的、個別的・全体的な関係こそがまさに人間関係にほかならぬ。」<sup>52</sup>

和辻のこの見解はカント解釈としてはおおむね妥当であると思われる。というのも、この見解は、カントは目的の国を、複数の理性的存在者の個人としての相違 persönliche Unterschiede およびその私的な目的内容を捨象したうえで、目的それ自体 Zwecke an sich (究極目的) としての理性的存在者と、各々の理性的存在者がみずから立てる目的とを体系的に結合した状態であるとしている点 (Vgl., IV, 433)、およびそもそも人格の中の人間性を目的として扱うべしという定言命法において、人格を手段として扱うことをカントは原理的に否定してはいることと符合しているからである。とはいえ、カントのこの目的の国が理想に過ぎず、現実の共同態としては想定していない点、および現実の共同態 (人びとの複数性) からではなく個人の立場から人を考察し、かつ「差別を含まない抽象的普遍」としての「理性意志」に拠り所を求めた点において、和辻はカントの理論が彼の標榜する「人間の学」の立場からすれば不徹底なものに終わったと評する。しかしこうした「個人主義者／抽象的普遍主義者カント」という像は、やはり一つのステレオタイプであって、私たちは上述のようなカントの社会哲学者としての側面を重視したい。そしてこれらの側面も、カントにおいてはつねに具体的諸個人の営む現実の生の観点と密接に関連付けられているのである。

さてここで私たちが本来注意すべきは、ごく基本的な論点、すなわち Menschheit の二義性である。この語には humanity と mankind の両方の意味が含まれ、そのため、両方の意味を含めた形で、しかも個、社会、類のいずれの局面に定位しているかを判別したうえで、カントのこの語の用例を見ていく必要がある。

定言命法においては、「[個人としての] Person における Menschheit」が単に手段としてのみではなく、つねに同時に目的として扱われなければならないと主張されている。先に述べたとおり、通常文脈では、ここで尊重されるべきものは個人における humanity であると理解し得よう。そしてここには、先に述べたような秩序維持・自他共存能力、文化発展能力、および自発的献身の能力等 (とりわけ文化的進化の諸要素) が含まれている。しかしながら、この Menschheit がカント哲学の解釈ないし応用においても mankind として理解し得る場面はたしかに存在する。とりわけ生殖医療技術を初め、諸生物種および人間の生物学的基盤を技術によって改変する可能性 (すなわち生物学的進化の操作主体となる可能性) を拡大しつつある現代の私たちは、個人における、すべての人間が共有する (ゲノムなど) mankind としての諸性質を (どの程度) 保持すべきであるか否かという課題に直面している。

後者の解釈可能性については、和辻が萌芽的な研究を残している。すなわち彼は、『人間の学としての倫理学』出版の後に行われた詳細なカント研究<sup>53</sup>を経て出版された『人格と人類性』(1938年)において、カ

51 和辻哲郎、『人間の学としての倫理学』(1934年)、和辻哲郎全集第九巻、岩波書店、1962年、56頁。

52 同、57頁。なおカントは婚姻においてこうした目的手段連関の体系的統合が実現されると述べている。Vgl., *Metaphysik der Sitten* (Rechtslehre), § 25.

53 和辻哲郎、『カント実践理性批判』(1935年)、和辻哲郎全集第九巻。



ント定言命法の Menschheit を（それ以前の「人性」に代えて）日本語で mankind に該当する概念（「人類性」）によって理解しようと試みた<sup>54</sup>。しかしながら時代の制約もあり、この試みもカントのアクチュアリティを汲みつくすには至っていない。

一方、21世紀初頭にハーバーマスが彼の「類倫理」構想によって目指したのは、科学的客観性・厳密性に準じた客観的道德（とりわけ正義）とは異なる局面（すなわち個人や集団の慣習や自由裁量の対象となる倫理）において、人間の生物学的基盤、あるいはカントの言う「Person の中の Menschheit（ただし mankind の意味における）」に関する自由な合意形成を促すことである。こうした局面においてこそ、アーレントが着目した、カント『判断力批判』における自由な意思疎通と合意形成という「社会」の要素がアクチュアリティを獲得し得る。その際私たちは、アーレントにおけるように、単に趣味判断を中心とする社交性 Geselligkeit や（不偏不党的で無私の）観察者 Zuschauer の観点だけではなく、（カント自身が想定していたように）歴史形成の主体として、明確な答えのない倫理的領域での議論を進めていく必要がある。

---

54 和辻哲郎、『人格と人類性』（1938年）、和辻哲郎全集第九巻。