

「法の支配」と「人の支配」——カントにおける「法則」理解とその批判を手掛かりに (上)

桐原隆弘

目次

はじめに

1. ドイツにおける法の支配「不在」の歴史的背景
2. イギリス、フランスにおける法の支配の成立と展開
3. カントにおける生の存立構造としての法則〔以上、今号〕
4. シェーラーにおける理性人格の批判と個人的人格論〔以下、次号〕
5. 「人の支配」による「法の支配」の補完？

おわりに

〔なお、文献一覧は次号でまとめて掲載する。〕

はじめに

アルバート・ヴェン・ダイシーは、法の支配 (rule of law) を、1) 恣意的権力行使に対する通常法 (regular law) の絶対的優位 (特権や広範な裁量の除外)、2) 法の前平等 (権力者も義務遵守を免除されない)、3) (とくに英国の統治の特徴として) 侵害された権利の司法手続きによる回復の積み重ねを通じての権利保障、と規定した (Dicey, 1885/1915, 107-122)。大陸法に見られるような成文法においては、政体 (constitution) が立法行為に由来する場合、つまり権利が法によって「付与」される場合、個人の自由は、不断の法・権利の行使により「獲得」されるのではなく、あらかじめ定められた憲法原理から「演繹」されることとなり、当該権利は留保または剥奪される場合もある。これに対し、政体そのものが司法判断の積み重ねによって成り立つ場合、個人の自由は通常法 (ordinary law) に固有に備わって (inherent) いるため、国民の制度や生活習慣 (institutions and manners of the nation) を根本的に変革するのでもない限り、権利を留保・剥奪することは不可能なのだという。

ヴェーバーは支配の三類型 (カリスマ的・伝統的・合法的; Weber, 1922, 124) に基づいて法治体制

(ドイツ版「法の支配」としての「法治国家 (Rechtsstaat)」) を歴史社会学的に捉えることを試みているが、これは同時に、法治体制が「付与」されたものにとどまる場合に、いつでも古いタイプを混在させたり場合によっては「揺り戻し」を許したりするという洞察にもつながると思われる。この点に関連してハーバーマスは、形式的法から実質的法への変化を社会法 (社会国家) 領域の誕生による近代法体系への道徳の混入に見るヴェーバーとは異なり、道徳と法とを横断する市民的討議をもって法の形式主義を相対化することで、法・権利の実践を活性化しようとする (Habermas, 1994, 550f.)。だが道徳そのものを法制定手続きに似たものとする面が強調されている点で、法の支配と政治文化の成熟のために果たす「法治国家の討議理論」の役割は限定的であろう。

法の支配のうちとりわけ恣意的支配の排除や法的平等は、制定法、判例法という違いを超えて近代の政体が獲得した基本原理である。ところが法制定の手続きや型通りの法の適用が慣例化することで、実質的な正義が蔑ろにされると非難されることがある。ハーバーマスが手続的正義を強調したのは、こうした非難に対し、実質的正義を主張するサイドが結局のところ、伝統的な支配形態を持ち出して近代法の形式主義を掘り崩すことになるのを防ぐ意図もあったと考えられる。

一方、イギリスの政治学者リチャード・ベラミーは、法の支配 (ないし「法治主義」) が官僚主義的形骸化・空洞化を招く事態を防ぐためには、市民的徳 (civic virtue) の担い手たちが相互統治によって自覚的に法・権利を実践していくことが不可欠だと主張する (Bellamy, 2001/2007)。彼は、法の支配の前提のもとで、「人の支配 (rule of persons)」が法の支配を補完するという見通しを語るが、具体的にはどのようにすればこの補完が可能となるだろう

か。

共同の自己立法による自由の相互統制という理念に重点を置いたカント法論は、「理性の自律」の義務論的倫理学と表裏一体をなす。カント倫理学を「形式主義」だとして非難するシェラーは、「理律(Logonomie)」(実質的には他律)ではなく真の意味での「人格の自律」の可能性を探った(Scheler, 1913-1916/1954, 372)。ここに、「人の支配によって補完された法の支配」ないしは「共同体における、市民的徳の担い手たちによる自覚的な法・権利の実践」の哲学的拠り所を見出すことはできないだろうか。あるいは、カント自身の「法則(Gesetz)」理解を詳細に見ていくことで、法の支配の形式主義的見方は若干の修正を必要とすることになるのではないだろうか。この点を、まずはドイツにおける法の支配ないしは法治国家理念の発展の遅れについてのヘルムート・プレスナーの見解、およびロック、モンテスキュー、ルソー、コント、クーランジュ、メインに見られるイギリス、フランスにおける法の支配の理念の展開過程を概観したうえで、ヴェーバー、アドルノ、ハーバーマスらにおける形式法の社会法への展開過程の意味、および法則と衡平(Billigkeit)との関係についての考察を介して検討する。

1. ドイツにおける法の支配「不在」の歴史的背景

ヘルムート・プレスナーの『遅れてきた国家 ドイツ・ナショナリズムの精神史』(1935年/1959年)によれば、ドイツにおいては、その国境と民族との不一致ゆえに、イギリス、フランスにおけるような近代的な法思想の発達(プレスナー, 1991, 51頁)が遅れた。ここで近代的な法思想の内容として念頭に置かれているのは、法の精神による市民と共同体領域の形成および、法のもとでの全国民の同権(同, 60頁)、歴史的生活集団や自然的存在集団から遊離した、非人格的な合法的法秩序(同, 61-62頁)、理性に基づく、自由な合意のうちに確認された法の尊厳と市民という理念(同, 74頁)、そして特権から切り離された事務的な行政組織(同, 72-73頁)などである。これらは冒頭に挙げた「法の支配」のダイシーによる規定に対応すると言える。

ドイツにおいてはこれらの「近代的な法思想」「国家と憲法の理念」に対抗して、「民族の理念」(同,

57頁)が長らく政治理念となった。民族理念はヘルダーに由来するとされ、「大地、故郷、父祖伝来の良俗」と結びついた「抗議の概念」(同, 62頁)となって、一般的な人類概念や人工的文明化、そして抽象的で合理的な社交文化に対抗するとされる(同, 61頁)。

民族の理念はこのように土着的で伝統的な生活形態と密接不可分であり、したがって近代社会の骨格をなすとも言える法の支配とは相いれない面をもつ。そしてこの(英仏の国家理念と比べた場合の)ドイツの後進性は、ルターにおける世俗への無関心、内面への沈潜、個人の良心という深みによって補強され(同, 67頁)、結果的に、カトリシズムとカルヴィニズム・ピューリタニズムというそれぞれの思想背景の相違対立を超えて、フランスとイギリスにおいて(フランスの場合カトリシズムに対抗する無神論的啓蒙主義として、イギリスの場合国教会に対抗するカルヴィニズム・ピューリタニズムとして)個人の自由・自立ならびに国政の世俗化を可能にし(同, 67頁, 71頁, 74頁)、法の支配の代表格としての両国の存在を際立たせた。これに対し、ドイツにおいては封建的な「人間による人間の支配」(同, 69頁)が存続し、世俗に無頓着なルター主義と領邦諸侯の権力との結びつきを介して領邦ごとの強制的国教会を生み出し、国家の個人的信仰への不干渉という自由主義的宗教政策を妨げた(同, 49頁)。

プレスナーはこうした経緯に「遅れてきた国家」におけるナショナリズムの台頭の淵源を見出そうとするが、その一方で彼は、冒頭に触れたようなカントに見られる道徳と法の両面にわたる法(法則)の支配の思想の展開には踏み込まない。カントを取り巻く状況は、彼自身の住む東プロイセンを含むプロイセン王国の台頭期(永遠平和論が出版された1795年は露・墺・普によるポーランド分割完了の年でもある)、ないしフリードリヒ2世の啓蒙専制主義の時代に該当し、17世紀イギリスの市民革命以降の政治的・経済的發展を交易都市ケーニヒスベルクの市民として間接的に目にし、そして18世紀フランスの革命を遠い隣国人としてリアルタイムで目にするというものであった。ドイツにも法治国家理念の先駆者がいたものの、反響は見出さなかったという(同, 50頁)。この先駆者にはカントも挙げられると

思われる。いずれにせよ、ドイツにおいて法治国家、法の支配は、列強先進国のもつ「魅惑的かつ脅威でもある」(同, 61頁) 理念ではあったが、国情とは一致しがたい、一部のエリートの研究対象にとどまった。

一方、後述するように、カントは道德と法の両方にわたる法(法則)の支配の思想を展開した。これは、外来思想である法の支配を日常的な道德にまで内在化し、そうすることで既存の国制を変革することなくして、道德意識を根本から変革し、そこから逆に国制のあり方をも刷新するというプログラムであったと理解することができるように思われる。

2. イギリス、フランスにおける法の支配の成立と展開

ここでドイツにとっての先進国、イギリスおよびフランスにおける法の支配の思想の展開過程を概観してみたい。

まず、ジョン・ロックの『市民政府論』(1690年)は、自由主義的な法の支配の思想を結実させたものと見ることができる。のちのダイシーの場合もそうであるが、私権の侵害に際して、私的審判(private judge)を排し、公平無私な規則(indifferent rules)による権利回復を可能にするという機能(ロック, 1968, 87節)が、ロックの法の支配の思想には明確にあらわれている。同書では一時的裁量(extemporary decrees)によらず公布公知され確立した法(established standing laws, promulgated and known to the people)による統治についても触れられている(同, 131節, 125節, 127節)。カントが強調した自己立法(Selbstgesetzgebung)の思想も、「立法院を設けるというこの方法によってはじめてすべての人は、…平等に、立法府の一員として自分が定立した法に服従する者となった(become subject equally … to those laws, which he himself, as part of the legislative, had established)」(同, 94節)と、明確に述べられている。

一方、フランスにおいてはモンテスキューからルソーを経てカントに至る18世紀から19世紀の思想展開において、共和主義的な法の支配の思想が発展した。モンテスキューは『法の精神』(1748年)において、人の支配に対する法の支配の哲学的意義を

明快に論じている。彼は物質界と知的世界との区別に基づいて、前者を支配する不変の法、後者を支配する不変の非制定法(自然法)、そして後者を支配する可変的な制定法に、法(loi)を区分する。ところが人間は、知的世界を支配する非制定法、制定法いずれをも侵犯する可能性をもつ。しかも制定法の方はこれをつねに作り変えている。このことの根拠は、人間の有限性、可謬性および自由な行為に求められる(モンテスキュー, 1972, 37-39頁)。モンテスキューは人の支配と法の支配の対立および後者の哲学的意義に言及するが、その根拠は非制定法および制定法による不安定な統治を克服するためであると思われる。法が存在したとしても、その運用が個人の偶然的な徳性(vertu)に委ねられているかぎり、統治は安定したものとはならない。そこでモンテスキューは、「法律がそこ〔君主国〕ではこれらすべての徳行のかわりとなる(les lois y tiennent la place de toutes ces vertus)」(同, 54頁)状態を理想と見なす。徳性も制限される必要があるという彼の主張(同, 151頁)は、権力による権力の抑制すなわち権力分立を論じる際に述べられるが、権力と化した徳性とは人による恣意的統治のことを指すとみてよいだろう。これを抑制する権力分立体制とは、まさしく人の恣意的支配を排する、優秀な機械にも比することのできる(同, 54頁)法の支配なのである。

共和主義的な法の支配の思想は、ルソーの『社会契約論』(1762年)において最も明確な定式化を見る。一般意志への服従の強制は自由への強制である、という逆説的な基本命題(ルソー, 1954, 25頁)に基づいてルソーは彼の国政論を展開する。この場合の自由とは、各人、各団体の特殊利益を超えた「臣民の義務」を果たすことで、公共の利益(l'intérêt public)と私的利益とを完全に合致させることである。私権の全面譲渡が私権の完全獲得を意味するという、同様に逆説的な命題(同, 30頁)もここから導き出される。

ルソーにおいて法の役割は、公共の利益と私的利益との一致であるため、それ自身、統治の手段(モンテスキューの言う「優秀な機械」)というよりは、統治のめざすべきあり方そのものという相貌を帯びてくる。すなわち、法においてはもはや個人は個人として、行為は個別的なものとしては捉えられない。

特定の個人や集団に特定の行為を命じるのではなく、特定の立場とその立場に求められる行為とを抽象的に規定するのみである。そしてその立場には単に公務だけでなく、特権や、さらには王位でさえも含まれ得るのだという（同、59頁）。一人の人間が自分だけの権力に基づいて個別の対象に命じたことは法（loi）ではなく命令（décret）であり（同、59頁）、その命令が正統性をもつか否かは、人民の主人（les maîtres du peuple）ではなくその公僕（ses officiers）であって、人民の権限によっていつでも任命・解任され得、それゆえただ法に服従する（obéir）にすぎないという執行権者の立場が貫徹されるか否かにかかっている。つまり、法に基づくことなく特定個人が特定対象に直接命令を下すこととなれば「政治体（Corps politique）の解体」（同、88頁）を招くこととなる。このことは、人民一般についてのみではなく、執行権者についても当てはまることである。

法はルソーによれば、公共の利益と私的利益とを完全に一致させる一般意志を実現することを目指しており、このような意味での法の支配が貫徹されている国家、すなわち「法によって治められる国家（État régi par des lois）」を、彼は「共和国（république）」と呼ぶ。そこでは、公共の利益（l'intérêt public）が支配し、公共の事柄（la chose publique）こそが意味をもつのだという（同、59頁）。この点、私権と権力との区別に基づき、私権を確保するためにこそ公正無私な統治機構（公知の確立された法）を樹立すべきであるとするロックとは大きく異なる。モンテスキューにも公共の利益と私的利益とを合致させるという構想はなく、彼の権力分立論は私権の立場からの権力統制論であるとみるべきだろう。

さて、時代は下ってフランス革命後のフランスにおいて、オーギュスト・コントは『社会再組織に必要な科学的作業のプラン』（1822年）の中で、ルソーはいまもって「形而上学的段階」としての人民主権、社会契約論の立場から国政論を展開していたと述べている。「政治の形而上学的段階としての人民の理論」がこれにあたる（コント、1970、82頁）。ここで「形而上学的段階」というのは、一般論としては、想像事実（超自然的観念）による観察事実の説明と、事実そのものに関する実証的一般観念およ

び法則による事実の関連づけとが混在した状態、知識の神学的段階から実証的段階への過渡段階のことを意味する（同、81頁）。コントによればこの知識発展の三段階法則は、政治学においても適用され、政治神学（王権神授説（le droit divin des rois））を出発点として、政治哲学（人民主権論（la souveraineté du peuple）、社会契約論）をへて、政治科学へと進歩するのだという。政治科学の任務としては、文明（自然改造と科学・芸術・産業）の発展段階に応じた社会組織の構築が挙げられている（同、82頁）。

統治形態についても同様である。コント自身明記はしていないが、おおよそ、統治形態の三段階は、人の支配、法の支配、法則の支配、となるであろう。法は法則と同語で loi である。法はルソーにおいては、たしかにコントが喝破するように、観察事実と想像事実との混成体である。あえていえばそれは（一般意志そのものもそうだが）私的利益を公共の利益と合致させた理想状態、理念なのだが、カントとは違ってルソーは、経験的事実と理念との明確な区別を行わないまま議論を進めている。その結果、私的利益と公共の利益との完全一致という理想状態を、現実政治において強要するという全体主義的特徴を帯びる可能性がある。全員一致が行われない状態、対立抗争が起きる状態を、国家の紐帯の弛緩、個人的な利害の台頭、群小の圧力集団の跋扈、総じて共同の利益（l'intérêt commun）の棄損と評価している（ルソー、1954、145頁）のは、ルソーが、人民および執行権者への「自由の強制」によって全員一致が現実的に可能であると信じていたことの表れであろう。

これに対し、コントは人民主権および社会契約および全員一致を体現する「法」というフィクションに代えて、人間集団を個々人の意図を超えて支配する「法則」を持ち出し、この法則に即した統治法の探求を政治科学の任務とする。実際コントは形而上学者と法学者による統治原理の構築から、科学者・産業的組織を核とする統治の科学を想定しており（「〔形而上学的段階における〕批判的理論の原理を作ったのは法律家ではなく、世俗面での法律家階級に対応する階級を精神面で形成している形而上学者たちである。しかしこの原理が普及したのは法律家たちによってであった。」（コント、1970、73頁）「〔社

会内部に存在する組織を挙げると) 神学的・封建的組織、科学的・産業的組織、形而上学者と法学者による過渡的・折衷的組織である。」(同, 103 頁)、ある種のテクノクラシーこそがコントの念頭にあった統治形態であったとみることができる。

歴史上の大事件において決定的であるのは「人間」ではなく「有無を言わず人間を突き動かす事態 (les choses qui les [les hommes] poussent avec une force irrésistible)」であるというコントの言明 (同, 97 頁) は、まったく別の立場から人民主権論・社会契約論を克服しようと試みたマルクスの唯物論的な歴史把握とも重なる部分がある。マルクスが『経済学批判』(1859 年)において歴史の発展法則を諸個人の意図を超えたものと見なしていた (Marx, 1961, 8f.) のと類比的に、コントは一切の「人の支配 ([le gouvernement] des hommes)」を無にする「物の支配 (le gouvernement des choses)」の可能性さえも提起する (コント, 1970, 106 頁)。

しかしこの構想がもつ实际的意義は、科学者と技術者、産業的組織の社会に対する影響力が、形而上学者と法学者よりも上回るという事態の可能性ないし現実性を指摘したことであり、こうしたことは実際、現代の社会においてはむしろ当然のこととも見なされている。この場合、法ないし法則に求められる役割は、コント自身の意図としては、より現実的・経験論的なモンテスキューの、不変の非制定法と可変的な制定法、および偶然的な徳性に替わる「優秀な機械」としての統治手段という意味での法であろう (同, 106 頁)。だが、一切の恣意と人為との排除という志向、および特定形態での法 (秩序) の実体化という点では、コントはルソーと相通じる面をもつ。実際、コントは人民主権をも神権政治と同様、専制政治 (l'arbitraire) であると見なし (同, 105 頁)、想像ではなく観察に基づいた、事実を反映した法則に即した統治の担い手を科学者に見出す (同, 106 頁)。

これは暴力革命の回避 (同, 99 頁) を可能にするとされるが、実際にはこれは統治というよりは民衆・大衆の管理統制に近く、くわえて、人民主権に替えて冷徹な事実認識に基づくテクノクラシーを持ち出したとしても、それが真に法 (法則) の支配を実現しうるか否かには疑問の余地がある。問われているのは法 (法則) の運用にあたっての適正性・公

正性であり、「誰が」統治ないし管理統制にあたるか、ではない。ルソーの人民主権もコントのテクノクラシーも、ともにそれだけでは法 (法則) の支配の適正性・公正性を保証しない。

その後フランスにおいては、啓蒙主義への懐疑が深まる 19 世紀後半、フュステル・ド・クーランジュが家族の祭祀を中心とする法から市民の契約を中心とする法への転換を古代史を題材に定式化した (『古代都市』1864 年; クーランジュ, 1950)。同書は、モンテスキューからルソーを経てコントに至り、法の支配の思想がテクノクラートの実証主義へと行きついたことに対する、ロマン主義的反動と見ることもできる。ギリシャおよびローマの法制史における革命の意義を解釈するなかで、クーランジュは祭祀中心の血族独占的な宗教的法から民衆の意志 (la volonté populaire)、人民の利益 (l'intérêt des hommes)、大多数の同意 (l'assentiment du plus grand nombre) を中心とする、人民の共有財産としての法への意味変化を読み解くが、言うまでもなくこれはフランス革命においても見られた過程であり、しかも地縁・血縁共同体から都市という自由な個人の集合体への重心移動を、信仰の消滅、先祖伝来の土地と祭祀の放棄と見ていることから、この歴史的経緯には少なくともルソーとコントに見られるような理性への信奉や進歩史観はない。むしろロマン主義的なノスタルジーがクーランジュの著作には色濃く漂う。

このクーランジュと同様の思想を別の形で定式化していたのがヘンリー・メインの『古代法』(1861 年)である。自然法論と歴史法学との対立がここでは鮮明に打ち出されており、クーランジュと同様、法の支配を前世紀におけるように理性に基づくものとしてではなく、歴史的生成過程においてとらえる傾向が顕著となっている (Maine, 1906, 3)。クーランジュにおいて家族中心の祭祀として表現された伝統的地縁・血縁共同体は、メインにおいては、自然界と道徳的世界両方にわたる神的人格 (divine person) による支配、とりわけ正義の神 (Themis) による単独の命令 (command) の時代から、法の寡頭制 (juristical oligarchy) すなわち紛争解決の手段となる法律の知識の独占としての慣習法 (Customary Law) の時代 (メインによればイギリスにおいてこれが残存している) を経て、公開性

(publicity) および義務と禁止に関する知識の普及 (the knowledge which they furnished to everybody, as to what he was to do, and what not to do) を特徴とする成文法 (code-law) への変遷として描かれる (Id., 3-10)。有名な「身分から契約へ (from Status to Contract)」(Id., 151) は、家族から個人へと法の主体が移動するという「社会進歩の動向 (the movement of the progressive societies)」の表現であるが、クーランジュのロマン主義的傾向はみられないとはいえ、単純にこの「進歩」に理性的秩序の勝利だけを読み取るのは誤りであろう。むしろ、家族や身分の紐帯から解き放たれ、自由な契約のみを通じてかろうじて保証されている、孤立した諸個人どうしのつながりの脆さをこそ、ここからは読み取るべきである。

こうした思想動向を背景に、冒頭に挙げたアルバート・ヴェン・ダイシーの法の支配の定式化が生まれる (『憲法序説』1885年)。さらにドイツにおいても20世紀に入ってヴェーバーが『法社会学』において、冒頭に挙げた支配の3類型を定式化した。注目すべきは、ダイシーの規定においては、制定法に比べて判例法の方が個々の権利をただ漠然とでなく、確実に保証し得るとされており、どのタイプの法制においても等しく法の支配が可能となるとは見なされていないことである。この点は、クーランジュやメインにおいて18世紀の主流であった自然法思想ではなく歴史法学的観点が顕著であること、およびその歴史法学的観点が、コントの実証主義的テクノクラシーにとって代わる（それと矛盾するのではないが）、ある地域の歴史と伝統に根ざした社会制度を志向していることとあわせて考える必要があるだろう。つまり、ダイシーにおける法の支配の定式化は、歴史動向、とりわけ大陸の制定法とイギリスの慣習法との相違を抜きにしては意味をなさず、とりわけ、法典（およびその通説的理解）さえあれば統治は安泰であるとする見方を否定していると言える。法の支配、法治国家に関して「遅れてきた」ドイツにおいてヴェーバーが、カリスマ的支配と伝統的支配という二つの「人格的」支配に、合法的 (legal) 支配という「非人格的な秩序 (unpersönliche Ordnung)」を対置したとき、もはやここに歴史進歩の観念はない。あるのはただ、近代国家体制の構築・定着というビスマルク以来の（明治以降の日本

とも共通する）課題を継続し、これを完遂しようという気構えだけである。ちょうど資本主義体制が官僚主義的な「鉄の檻」と化してプロテスタンティズムの精神を喪ったとされたように、非人格的な支配が徹底されればされるだけ、人格的支配の先祖返りに余地を与えかねないという認識は、ヴェーバーにも少なくとも予感のようなものとしてあったのではないだろうか。

3. カントにおける生の存立構造としての法則

カントは法則 (Gesetz) を自然認識と社会的実践の両面にわたって人間生活の全般に限なく浸透する理念として思い描いていたように思われる。ここで法則は単なる自然ないし社会 (社会進歩) のメカニズムすなわち観察者の立場からの認識対象または管理統制の対象にとどまらず、当事者・参加者の観点からの、日々の一つひとつの所作に内在する生の基本的構造という意味をもつ。

このような意味での法則は、自然、技術、産業を管理統制の対象とし、それを通じて人民をも管理統制の対象とするという、コントがおぼろげながら描き出したテクノクラートの、統治手段としての法則 (loi) とは異なり、専門家の独占物ではなくて万人に共有可能である。コントの政治科学構想は、恣意による支配・専制政治 (l'arbitraire) を徹底して排除し、法の支配ならぬ法則の支配を貫徹させることを目指した。人の支配 (le gouvernement des hommes) を無にする物の支配 (le gouvernement des choses) (コント, 1970, 106頁) とは、自然と社会、そして人間自身を管理統制の対象としており、オペレータによる支配とほぼ同義である。

これとは対照的にカントは、理性に基づく自己立法の主体としての地位を、道徳と法いずれの領域においても個々人に認める。これはルソー的な人民主権論に近いように見えるが、厳密には、法による行為の強制と自己立法による「自己強制 (Selbstzwang)」すなわち倫理的な自己決定とをそれぞれ厳密に区別したうえで、それらを互いに調和させる構想であった。この場合、社会構造そのものを人民サイドから再構築することは想定されていない。むしろ、革命権の明確な否定に見られるように、既存のいかなる社会構造であってもこれを共同

の自己立法および統合された意志の所産と見なし、単なる外的強制としてではなく、その立法（すなわち社会構造設立）の理念を体得したうえで既存の法秩序に従うという態度を、カントの実践哲学は主要内容の一つとして含んでいる。ただしその基調には、人格における人間性の尊厳（人格の手段化・物件化の否定）が脈打っており、そこから所有権の非経験論的根拠づけ（物件の人格化の否定）も、さらには世襲貴族制廃止の提案（偶然的・恣意的な人の支配の否定）や言論・信仰の自由（幸福追求と思想信条に関する自己決定権）も導き出されるのであって、既存の所有関係や権力関係を不可抗力と見なしてこれを受け入れるという現状追認の姿勢とはカント実践哲学は相いれないし、ましてや、いかなる法制度であってもそれが法制度であるかぎり、無条件に従わなければならないという悪しき法治主義はカント実践哲学から原理的に導き出すことはできない。

このように見ると、ハイネの言う「フランスの社会革命と同様の重要性をもつ哲学革命」というカント哲学以来のドイツ哲学の特徴（ハイネ、1951、158頁）の意義が明確になると思われる。民族的・宗教的出自を問わず国民として同権を認める国民国家は、プレスナーが述べるようにドイツでは早い段階では発達しなかった。その立ち遅れを、一方ではヘルダーに由来する民族の理念が埋め合わせたのは事実であろうが、もう一つ、カントに見られる自然認識と社会实践双方にまたがる生活全般にわたる法則の体现、あるいは法則という観点からの自然と社会（とりわけ法と国家公民）と人間（とりわけ個人・世界市民としての倫理）の体系的把握は、特権階級の立場も人民階級の立場も超えて人間性・人類の理念が前面に打ち出されている点からして、真に革命的である。

ただし、その人間性・人類の理念の抽象性ゆえに、ドイツでこれが主として教養層に受け入れられ、それが現代ドイツにおいても波及効果を及ぼしている半面、ヘルダーにも由来する民族的個性を強調するサイドからの反発があったことは明記されなければならない。これは必ずしもロマン主義的な反動やノスタルジーといったものとは同一ではなく、ヘルダー自身そうであったが、のちのシェラーもまた、形而上学的な理念構築を主眼としつつ、カントが十分に体系上位置づけることのできなかった個性・個

体性を再認識することを目指した。

さて、自然、社会、人間を法則の観点から体系的に把握するとはいかなることを意味するであろうか。これはカントにおいては、感性、構想力、悟性、判断力、理性といった認識能力、選択意志（Willkür）および意志（Wille）といった欲求能力、および快不快の感情という、万人が備えている基本的諸能力を軸に人間像を構築していく批判哲学構想に典型的にあらわれる。とりわけ批判書を概観すると、これらの基本的諸能力から自然認識も道徳法則も、さらには法理的法則（juridisches Gesetz）も倫理的法則（ethisches Gesetz）も、演繹的に導き出されるかのように見えてくる。少なくとも形而上学部分（自然および人倫）については、批判哲学において根拠づけられた基本的諸能力、とりわけ認識能力および欲求能力からアприオリにそれらの法則が演繹されるという構成となっている。

たとえば『純粋理性批判』（第一版 1781年、第二版 1788年）においては、感性は直観の形式を、悟性は規則を、それぞれ与えるとしたうえで、この規則が客観的であり、対象認識に必然的に属している場合に、法則（Gesetz）と呼ばれるとしている。経験される現象を相互に比較することを通じて発見されるあらゆる法則の最上位に「経験からとってこられたのではない、むしろ逆に、現象に合法則性を与え、そうすることで経験そのものを可能にする」法則があり、これは悟性そのものが自然に対して「立法（Gesetzgebung）」をアприオリに行ったものだという（Kant, A 126〔以下、カントの『純粋理性批判』はFelix Meinerの1956年版より、第一版の場合「Kant, 1956, A（頁）」と表記し、第二版の場合「Kant, 1956, B（頁）」と表記する。それ以外のカントの著作はアカデミー版からの引用箇所を（Kant, AA, 巻数, 頁数）と表記する〕）。自然はここでは「規則に即した多様な現象の総合的統一」であるとも述べられており、自然そのもの（「物自体」）ではなく、あくまでも感性の対象としての、現象としての自然のみがここでは問われている。

感官の受け取る現象ないし表象そのものはまともを欠く。これにまとも、統一性を与え、有意義な経験とするのが悟性であり、また統覚（Apperception）である。「自然は経験における認識

対象として、統覚の統一においてのみ可能である」（Kant, 1956, A 127）。その意味で悟性はあらゆる現象を可能な経験として含むが、このように悟性ないし統覚中心に自然法則を捉えるならば、自然法則はそもそも認識対象というよりはむしろ、自然と認識主体との関係構造そのものであることになる。

そもそも統覚は自己認識の能力であり、人間が「自分自身を知る (erkennt sich selbst)」能力である (Kant, 1956, B 574)。したがって、統覚の統一においてのみ自然の経験的認識が可能になるとすれば、自己を自己として統覚的にとらえる（首尾一貫した自己の認識と存在とを保持する）ことこそが、因果性のカテゴリーによる自然の法則認識を可能にしているとも言える。悟性による自然に対する「立法」とはこのように理解すべきであろう。このような法則理解は、実践的法則（道徳法則および法の法則）においても通底している。

カントは『純粋理性批判』においても道徳法則について言及している。悟性が自然から認識する過去、現在、未来の（現象上の）事実とは区別して、理性が意志に対して与える命法が、理性の因果性、すなわち当為 (Sollen)（「単なる概念を根拠とする可能な所作・行為」）であるとされる (Kant, 1956, B 545)。理性は経験的に与えられている根拠、現象において示されるような事物の秩序 (Ordnung der Dinge) に従うのではなく、十分な能動性をもって、理念に即した独自の秩序 (eine eigene Ordnung nach Ideen) を、経験的諸条件が適合し得るようにみずから作り出す。この独自の秩序に従って理性は、過去、現在の事実の有無にかかわらず、一定の行為を必然的であると説明するのだという (Kant, 1956, B 576.)。

この「事実の有無にかかわらず必然的な行為」は『実践理性批判』では、道徳的法則の与える、理性の理論的使用によっては説明不可能な理性の事実 (Faktum) と称される。ここでは「理性的存在者があらゆる経験的条件から独立した法則に従って実在するという」として「理性的存在者の超感覚的自然」が持ち出されており、それと同時にこの同じ理性的存在者が「経験的に条件づけられた法則に従って実在するという」として「感覚的自然」とされている (Kant, AA, V, 74)。

この二世界論的把握はしかし、デカルト的な実体

二元論ではなく、認識能力の使用または「立法」の異なる形式を表現していると見るべきであろう。とりわけ立法の対象となる実在が、感覚的自然としてであれ、超感覚的自然としてであれ、「理性的存在者」自身であり、その経験的条件に即した法則に実在が従うか、それとも経験的条件から独立した法則に実在が従うかが問われている。前者は他律であり、後者は自律である。こうした捉え方は、延長と思惟、身体と精神の実体二元論ではなく、同一対象に対する二つの認識能力の使用法、あるいは立法の相違を示している。

おおむね、感覚的自然への立法を行うのは悟性、超感覚的自然への立法を行うのは理性、と区別されてはいるものの、重点はむしろ、立法を担う認識能力ではなく立法形式の相違にあり、「他-律」すなわち自然現象の受動的因果性と、「自-律」すなわち道徳的行為世界の能動的因果性との区別にある。この区別は帰責可能性の根拠でもあり、まさにカント実践哲学の屋台骨に当たる。問われているのは対象の相違ではなく、また認識能力の相違でもなく、立法の相違であるということは、カント自身、「〔超感覚的自然は〕感覚的自然のメカニズムを遮断するわけではない」「感覚的自然は感性界において、それ自身の法則のはたらきを遮断されることなく存続する」〔両方の「自然」は両立し得る〕 (Kant, AA, V, 74) と述べていることから明らかである。同じ自然（人間的自然としての理性的存在者）が、他-律に従う場合と自-律に従う場合に応じてそれぞれ「感覚的」と「超感覚的」と称されているものの、この形容句に惑わされて二つの別様の世界が実在すると捉えてはならない。

次の引用文は、「立法形式」の意義を端的に表現している。

禍福 (Wohl oder Übel) [のように各人で判断が多様となるもの] とは異なり、それ自身として端的に善きもの、またはそれ自身として端的に悪きもの (das an sich Gute und Böse) の〔理性に基づいて万人の同意を得られる〕判定にあたっては、以下の点が重要である。欲求能力の客体〔実質〕を考慮に入れることなく、もっぱら格率の立法形式を通じてのみ (bloß durch die gesetzliche Form der Maxime)、理性原理がそれ自身すでに意志の規定根拠となる

場合には、この原理はアプリアリな実践的法則であり、純粹理性はそれ自身 (für sich) 実践的であると見なされる。この場合、法則が直接に意志を決定するのであり、法則に適合する行為はそれ自身おのずから (an sich selbst) 善く、この法則につねに適合した格率を生み出す意志は、あらゆる観点で端的に善い意志〔善意志〕であって、あらゆる善きものの最上の条件となる (Kant, AA, V, 109)。

ここから、自-律とは、欲求能力の対象を「考慮に入れることなく」理性が意志内容を直接に決定することと解釈し得る。このこと (理性の自-律) がなぜ「端的に善きもの」につながるのか、むしろ「理性の自-律」自体は、感性的衝動から独立に義務意識をもって他の人の権利を損ねることをも内包してしまうのではないか (そのためにもカント自身、普遍化原則を「唯一の定言命法」と言いながら、人格の目的性という実質的内容を定言命法の定式として組み込まざるを得なかったのではないか)、この点は明白ではない。しかし、意志が感性的衝動に従うこと (たとえば “Obey your thirst!”) と、同じ意志が理性の命令に直接従うことを明白に分け、後者を、他-律をも含んでいる「禍福」とは異なる道徳的「善悪」の表徴として捉えることで、理性的存在者の自-律は、社会状況に左右される政治思想とはまったく別の普遍的な道徳哲学的次元で明瞭に人間の意識に刻み込まれたと言えよう。

同じ自然、同じ世界が、立法形式の違いによってまったく異なる相貌を示す。これこそが、カント実践哲学の「革命的」内容の核心部であろう。所与の自然メカニズムとは異なる新たな秩序を、人間は自然に与え得る。これが実践的世界 (実践的に捉えられた世界) の中心理念であって、そのことは、カントが『人倫の形而上学の基礎づけ』(1785年、以下、『基礎づけ』) においても『実践理性批判』においても、道徳法則を「自然法則」として捉え、しかもそれがけっして単なる比喩表現ではないことに表れている。むしろカントは、所与の自然のメカニズムに加えて、その「余白」部分 (『世界市民的見地における普遍史の理念』第三命題の「創造の余白 (das Leere der Schöpfung)») に、新たな「自然」を追加し、自然を完成させるという展望を持っていたのではないかとすら思われる。

実際、『基礎づけ』においてカントは、定言命法の第二定式を「行為の格率があなたの意志を通じて普遍的な自然法則となるかのように行動しなさい」とした。「かのように (Als ob)」であるから比喩表現だと見なすのは早計である。自己に対する、また他の人に対する完全義務および不完全義務の観点から、この定言命法に照らして格率の妥当性を吟味する際に、カントは自己保存を初めとする「感覚的自然」に関連する「自然法則」にも言及しているからである。しかもこの「自然法則」は、とりわけ不完全義務 (自己完成と他者援助) に即して、「人間性の権利 (Recht der Menschheit)」と関連づけられる。同時期の『世界市民的見地における普遍史の理念』(1784年) に鑑みても、この「人間性 (Menschheit)」は未完成の、しかし新たに人間自身が不断に完成に向けて接近すべき理念である。ここに自己完成と他者援助、そしてそれらが組み合わされて類としての「人類 (Menschheit)」の自然素質 (Naturanlage) の、類 (Gattung) としての発達が展望されているのである。

こうした展望を、『実践理性批判』に見られる、次の定言命法の変奏ともとれる表現はより明確に表している。

あなたが計画している行為が、あなた自身もその一部である自然においてその自然の法則として生じたと仮定した場合、その行為があなた自身の意志によって可能となるものだと見なすことができるかどうかを問いただしなさい (Kant, AA, V, 122)。

人間が「自然の一部」であるのと同様に、道徳法則も「自然法則」の一部、またはその延長線上にあると理解できないだろうか。少なくとも、人間的自然に備わる「感覚的自然」のさまざまな傾向性、衝動、欲求にくわえて、外的自然のもたらすさまざまな恩恵と災厄 (「禍福」) の中、人間は理性を頼りに新たな技術や社会制度をつくる。これは自然との格闘であるというよりはむしろ、人間的自然の開拓であって、その意味で、新たな自然の創出でもある。次のややプラトンのような色合いの濃い綱領的な文章にも、そうした展望を読み取ることができる。

超感覚的自然は純粹実践理性の自律のもとでの自然である。この自律の法則は道徳法則であり、この法則は超感覚的自然および純粋な悟性界の

基本法則である。一方、感覚的自然は感性界において、それ自身の法則のはたらきを遮断されることがなく存続する。前者、超感覚的自然は原型的自然 (natura archetypa) であり、後者、感覚的自然は模造的自然 (natura ectypa) である。道徳法則はわれわれをある種の自然へと導くが、この自然においては純粹理性が、その純粹理性に適合する物理的能力を備えているとするならば、われわれの意志を規定して、理性的存在者の全体としての感性界に形式を付与するよう促し、そうすることで、最高善〔徳福一致〕を実現しようとする (Kant, AA, V, 74f.)。

ここで「原型的自然」と「模造的自然」というプラトンの表現は、自然の一方的改変をもって人間の自然の発展と見なすことへの歯止めとなるであろう。『国家』におけるプラトンが優生学的思想を展開したのはよく知られているが、それを措くとしても、時間軸の中で人間が自然を改善していくという見通しではなく、自然（とりわけ人間的自然）の实情をふまえてその感性の枠（感性の形式としての空間・時間）を超えた元来の（超感覚的）存立構造を洞察したうえで、経験的存立構造を不断に正義・公正（「不偏不党の理性 (unparteiische Vernunft)」）に基づく、「徳に見合った幸福の配分」 (Kant, AA, V, 198f.) といった見地から是正するのが、カント的な自然改変のビジョンである。

この自然改変はしかし、なんらの葛藤も経ないでまさしく自然現象として起こるのではない。道徳法則はそれが自然法則となる過程で、理性の命令への抵抗に由来する軋轢を生む。そのことをカントは、感性的衝動を抑えて理性の命じる法則に無条件に従う際の「謙抑」「法則への尊敬」という道徳的感情として表現する (Kant, AA, V, 130, 142)。ここでは「傾向性を遮断」することによる「苦痛」も伴うとされ (Kant, AA, V, 128f.)、いわば新たな自然へ向かう際の「生みの苦しみ」が不可欠なものとして想定されている。「道徳的な気構えから引き起こされる感覚」としての、行為への「悔恨 (Reue)」 (Kant, AA, V, 176) が帰責能力および自由意志の間接的証拠とされているのも、人間的自然が発展していく際には軋轢をどうしてもともなうこと、さしあたり否定的な表現によってしか、帰責や自由を表現できないことを示しているであろう。『世界市民

的見地からの普遍史の理念』第四命題の「非社会的社交性 (ungesellige Geselligkeit)」という逆説的表現も、その典型例として戦争を捉える見方（『永遠平和論』）も、同じ人間観の表れであると言える。

さて、カントにおいて「法の支配」の理念が最も明確にあらわれるのは、彼の共同体論においてである。カント自身には伝統に基づく自然発生的な血縁・地縁共同体としての Gemeinschaft と、自立した個人による契約中心の人工物としての Gesellschaft との、テンニェスに見られるような区別 (テンニェス, 1957) はない。その意味で、人の支配から法の支配へ、という、英仏の法治国家の理念に伴う歴史の段階論的把握もカントにはない。個人の理性的思慮に基づく結合体として共同体を捉える社会契約論の伝統に彼の実践哲学は立っていると一応は言えるものの、社会契約や一般意志のもつ、経験的事実からは独立した「理念」としての位置づけを明確にした点、およびそれに伴い、これらの理念を空想の産物と見る、ヒュームを代表とする (ヒューム, 1982) 懐疑論的な見方を排し、むしろこれらを「実践的實在性」をもち、全国民の統合された意志に由来するという形で法定者を拘束する立法として積極的に打ち出した (Kant, AA, VIII, 297) 点に、カント実践哲学の重要な意義をまずは見出すことができる。

これに加えて、法則を、他-律と自-律という立法形式の相違を伴いつつも自然、社会、人間に通底する生の存立構造と捉え、この捉え方を通じて、人間的自然の発展としての歴史を、自己立法を通じての本来的自然（「原型的自然」）の実現過程として再構成しようとしている点は、とくに社会形態の相違（身分中心か、契約中心か）に中心軸を置く英仏の歴史発展段階論とは異なる顕著な特徴を示している。カント実践哲学は社会契約論の道徳的深化という側面も含むが、それは表面上の特徴であり、生の存立構造としての、他-律的、自-律的双方を含む「法則」を軸とする、自然、社会、人間の総体的把握が、その本質的特徴であると言えるのではないか。

『人倫の形而上学の基礎づけ』と『人倫の形而上学』という、その表題からして、批判書を基盤として実践哲学体系として展開されることを期待させる、カントの実践哲学上の両代表作は、その共同体論、立法形式論、法則遵守態度、そして物件-人格論において、両著それぞれに微妙な相違を示しつつ

も、そうした期待におおむね答えている。

ここでは共同体論、立法形式論および法則遵守態度について見ておこう。まず共同体論についてであるが、『基礎づけ』で示された「目的の国」の抽象的構想は、おおむね、『人倫の形而上学』において法理的法則と倫理的法則とに区分されることで、自然法則とは別に立てられる、自己立法による道徳法則の二形態、および共同体の二形態として具体化される。目的の国についてカントは『基礎づけ』において次のように説明している。

〔目的の〕国は、複数の理性的存在者が共同の法則 (gemeinschaftliche Gesetze) を通じて体系的に結びついている状態である。法則は目的をそれが普遍的に妥当するかどうかという観点から決定するため、理性的存在者の個人的相違およびその私的目的の内容を捨象する場合に、あらゆる目的の全体が、目的それ自体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自身の目的との両方にわたって、体系的に結びつく。これが目的の国である (Kant, AA, IV, 433)。

個人がそれぞれ立てる具体的目的を「捨象」することによって、その目的定立の主体にして「目的それ自体」としての「理性的存在者」が、自分たち自身と、その各々の具体的諸目的とを「体系的に結びつ」ける。この見通しは、目的定立の「形式」こそが自己立法であり、かつその結果としての法則であることを推測させる。個々人が各々の「禍福」を念頭に、それぞれ個別に立てる目的と、その目的そのもの、ないしは目的実現手段の「善悪」(ないし「正不正」)を判定し、各々の立てる具体的目的を全体として調整する法則、そしてそもそも幸福実現のための目的定立と、目的の公正な相互調整のための法則定立との主体である理性的存在者が、ここでは明確に「目的それ自体」とされていることに注目したい。人格の目的性とは、個別の人格について述べたものではなく、あくまでも「人格の中の人間性」について述べているが、具体的には、みずから個別的目的定立を行うと同時に、個々人の目的の相互調整をもみずから行うという二重性を念頭に、主に後者を担う人間性の立場について述べたものである。

この点に加えて、法則遵守の態度について見ていくと、それがいっさいの道徳的熱狂を排して冷静沈

着に義務を果たしていく姿勢として描かれていることがわかる。それはたとえば「行為が自然秩序に近い合法則性に普遍的に従うという命法は、動機、関心が混入することを排除する」(Kant, AA, IV, 431) という一文に典型的にあらわれている。その直前の「意志は、単に法則に従うのではなく、自己立法的に (selbstgesetzgebend)、意志そのものを創始者とする法則に、それ自身のために従う」という、自己立法としての自 - 律を端的に表現した一文は、社会変革にも通じる個人の外的強制からの自由・自立を謳っているかに見えるが、実際には、「自然秩序に近い合法則性」を生の存立構造として洞察し、これを自己の意志と理性との所産としていっさいの利害関心を排しても、理性と合致した意志に基づいてのみ実現していくことが求められている。

こうした自己立法としての自律は、『人倫の形而上学』においては、『基礎づけ』において「唯一の」定言命法とされた格率の法則化 (普遍化) 原理を条件として可能となるとされた、「純粹理性がそれ自身実践的であること」という意味での「積極的自由」として表現される (Kant, AA, VI, 213f.)。感性的衝動からの独立 (消極的自由)、すなわち感性的衝動を動機としないことにくわえて、格率を法則化・普遍化し、この法則そのものを動機として初めて、カントによれば意志は真の意味で道徳的性質を帯びる。感性的動機を欠いた義務遵守はそれ自身、「自然的秩序」を体現することでもある。これは逆説的にも、自然的・感性的動機を排し理性の命じる法則のみを動機とした場合に初めて、自然 (自然的秩序) が実現され得る、と述べていることになる。

ここでカントは法則を「自然の法則」と「自由の法則」とに区分する。自由の法則は「道徳的」とも称される。そしてこの道徳法則は、外的行為およびその合法則性に関する法理的 (juridisch) 法則と、法則そのものを行為の決定根拠とすることを求める倫理的 (ethisch) 法則に分けられる。前者には外的行為 (選択意志の外的使用) との合致のみが求められ、動機としては外的なもの (衝動 Triebfeder) で十分とされる。これに対し、後者には外的行為以前に内的行為としての動機 (選択意志の内定使用) との合致、すなわち法則、義務そのものを意志の決定根拠とすることが求められる (Kant, AA, VI, 214, 219)。

法論と徳論、法理的法則と倫理的法則それぞれの相違は、このように、行為の側面においては外的行為を決定するかまたは内的行為（動機、意志）を決定するかにあり、動機の側面としては義務、法則以外の感性的衝動（処罰への恐怖、称賛への欲求）を動機とすることを容認するか、それとも義務、法則そのものを動機とするかにある。これらは立法（Gesetzgebung）の相違であって義務そのものの相違ではなく、実際、義務内容そのものとしては「外的」すなわち他者と自己の権利義務関係にかかわる法義務であっても、強制なくして義務それ自体を動機として遵守する場合には倫理的立法の対象となり得る。その典型例は約束遵守である（Kant, AA, VI, 219f.）。これに対し、約束遵守と同様に外的行為への拘束性・責務であっても、強制を伴う法理的立法の対象とはなり得ず、もっぱら内的・倫理的立法の対象としかなり得ない義務もある。その典型例は善意・親切（Wohllwollen）の義務である（Kant, AA, VI, 220）。

このように義務内容そのものとしては法的義務と倫理的義務の両方を兼ねているケース（たとえば約束遵守義務）もあれば、それぞれに固有の義務内容をもつケース（たとえば倫理的義務にのみなり得る自己に対する義務、善意・親切の義務）もあるが、法論と徳論は義務付けの様態（Art der Verpflichtung）を共有し得ない（Kant, AA, VI, 220）。この義務付けの様態というのは、立法および義務遵守の様態と言い換えることができる。このように、自己立法に基づく義務の自発的遵守が、もっぱら義務そのものを動機として、つまりいっさいの強制も感性的動機を排してもなお、あたかも自然現象のように果たされることが、道徳的法則のなかでも倫理的立法に固有の状態として念頭に置かれている。

一方、法理的法則においては「自然法則」との類縁性が際立つ。『人倫の形而上学』法論によれば、不法行為（unrecht）に抵抗する強制は、自由の妨げとなるものへの抵抗であるため、普遍的法則に従う自由と両立し、矛盾律に従って正当（recht）となり、強制権限が法と結びつく（Kant, AA, VI, 231）。ここで不法行為と正当な強制との間の関係は、作用と反作用の相同性と類比的な関係にある（Kant, AA, VI, 232f.）。この強制はまた、理性的な自然存

在（vernünftige Naturwesen）、すなわち道徳法則を踏みに行うこともある人間に向けられており、特定の行為を傾向性の抵抗を排して強制する。これが法理的立法である。

他方、こうした外的行為の強制、外的強制がない場合にも、内的意志決定（動機）によって法則の表象だけを通じて特定の行為を自身に命じることがある。これが倫理的立法であり、これは自己強制（Selbstzwang）とも称される（Kant, AA, VI, 379f.）。さらにこの、外的強制を欠く内的意志決定、自己強制は、法則への尊敬（Achtung fürs Recht）に基づく義務遵守である。単に行為が法に適合していること、「合法的に振る舞う人であること（ein rechtlicher Mensch zu sein）」（適法性）にとどまらず、「人間性の権利（Recht der Menschheit）と人権（Recht der Menschen）をそれ自身目的とする」こと（Kant, AA, VI, 390f.）が、倫理的立法および道徳性の核心部にある。

ではここで道徳性の核心部にあるとされている法則への尊敬とはいかなる「感情」であろうか。それは、徳の前提としての無感動（Apathie）を伴うのだという。

同じく感情の欠如（Affektlosigkeit）であっても、無感動は無関心（Indifferenz）とは異なり、法則への尊敬という道徳的感情が、感性的印象による感情を上回ることで感情が欠落する。善に積極的に関与することが突発的に感情の高まりをもたらすそれが善そのものを歪曲したり、あとには虚脱感だけが残ったりすることがあるが、それは見せかけの強さで、実際には熱病のようなものである（熱狂 Enthusiasmus）。だからこそ、徳の実行にも節度が求められるのである。…徳の真の強さは、熟慮の末下された、法則を実行しようという確固とした決断を伴う、静穏な心情（Gemüt in Ruhe）にある。これこそが道徳的生活における健康な状態である（Kant, AA, VI, 408f.）。

ここに、法の支配に関するカントの見解の総括がある。法則はカントにとっては人間の生の存立構造を意味する。それは他-律と自-律、とりわけ後者については法理的立法と倫理的立法とにより、自然、社会、人間を包括し、対象認識から社会構造の構築、さらには日々の所作に至るまで隈なく浸透している

と考えられている。とりわけ道徳法則の遵守に当たっては、感性的衝動を法則への尊敬の感情が上回ることで、理性に根ざした無感動がこれに伴うこととなる。